

神學論集

于斌



85

輔仁大學神學論集

第85號 1990年秋 總目錄見③⑤⑦⑨

目 錄

導 言.....編輯室..... 321

經 典

依撒意亞一~十二章介紹與擇要詮釋(16,500字)房志榮..... 325

約伯~追尋更深皈依的信仰者(6,000字).....周思穎..... 349

一首獨立於約伯書的智慧頌(2,700字).....黃金昆..... 357

信 理

生死之變局：莊周面對基督之死亡(4,800字).....雷敦穌..... 361

教 史

濯足禮的演變(5,500字).....鄭保祿..... 369

基督伙伴與神州大陸～在華耶穌會士列傳(續)(12,000字)… 377

靈 修

試從經書看靈心成長(10,800字)……………徐可之…… 395

嬰仿小路和儒家孝道(7,200字)……………羅 光…… 411

書 評

《耶穌政治》譯後感(7,300字)……………廖湧祥…… 423

讀《宗教詞典》～論中共對天主教的了解

(11,000字)……………劉家駒…… 435

一生坎坷，一生凱歌～讀《靈心小史》札記

(2,700字)……………楊 堤…… 451

資料室

中國科技大學之學術動態……………楊 堤…… 348

傳教、養老外一章……………房志榮…… 368,394

第六倫與最基本的倫……………房志榮…… 410,422

瑞典的杜家……………房志榮…… 434,450

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 85

Fall 1990

Preface *The Editor* 321

Holy Scripture

Isaiah I-XII: Introduction and Commentary
of Selected Passages *Mark Fang, SJ* 325

Job: A Believer Searching For Deeper
Conversion *Chow See-Wing, OP* 349

An Independent Poem in the Book
of Job *Celestine Hung, OP* 357

Dogmatic Theology

Change Between Life and Death: Chuang Chow
Facing the Death of Christ ... *Edmond Ryden, SJ* 361

Church History

Development of the Ceremony of the Washing
of the Feet *Rev. Paul Tsu* 369

Jesuit Missionaries in China (cont.) 377

Spirituality

Psychological Growth Seen From the
Scripture *Aloysius Hsu, SJ* 395

The Way of Spiritual Childhood and Confucian
Filial Piety *Archbishop S. Lokuang* .. 411

Book Review

The Politics of Jesus *John H. Yoder*
translated by Timothy Liao 423

How Chinese Communists Understand Religion: A Reading
From the Dictionary of Religions .. *Liu Chia-Chu* 435

A Life of Difficulties and Triumphs: Comments on
"The Story of A Soul" Yang Ti451

Archive

* * * * *

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, CC,
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

本刊本期的十一篇作品可以說是成雙成對的，能夠把兩篇主題相近的文章參照着來讀，以得到互相補充、互相照明，或彼此對立、彼此制衡的作用。下面便循着這條成雙成對的路線，將各篇作品略加介紹。

聖經欄有關約伯的兩篇文章，是本神學院的學生，一位寶血會修女周思穎，和一位道明會修士黃金昆修士的習作。由本期和上期的多篇學生習作中可以看出，為同學們來說，舊約的智慧書較有比較的可能和反省及發揮的餘地。反之，先知書或「法律」和歷史書則乏人問津。這相當清楚地指明一個事實，即我們的文化背景離舊約的智慧書較近，離梅瑟五書、天主選民的歷史和他們的先知較遠。我們固然可以由智慧書進入舊約其他各書，但「法律」和「先知」確實是天主啓示的重點，無論離我國文化是近是遠，都得盡快予以消化吸收。介紹並擇要詮釋依一至十二章的長文，基本上是為此而刊在這裡的。

信理欄雷修士的一篇〈生死之變易〉，可與靈修欄徐可之神父的〈試從經書看靈心成長〉合看。這也是神學本位化的一個途徑：中國經典和我們信仰基礎的聖經都談生死，都談靈心的成長，二者之間必有可貫通的地方，而天主的啓示總會填補人間智慧和文化的不足。雷修士七月底在英國晉鐸，然後回香港協助「維信」編寫《中國新聞分析》，我們向他道賀並祝福。

書評欄的一篇〈讀『宗教詞典』論中共對天主教的了解〉是已故劉家駒教授的作品，雖然寫於1984年，還是有其現實性和參考價值。這篇書評的確能和教史欄的〈在華耶穌會列傳〉合看。由

聖家會廖金常修女整理，而由本刊⁸⁴期開始登載的這些中華傳教士的形象，與《宗教詞典》裡所描繪的天主教，形成強烈的對比，也可在讀者心中發生「事實勝於雄辯」的作用。

靈修欄羅總主教的〈嬰仿小路和儒家孝道〉，一篇是作者應法國「生命之母」善會會長之邀而寫的演講，以代替他親赴法國，參與研討聖女嬰仿德蘭靈修方法的國際會議。這篇文章的題目已給我們指出它的「中國靈修」的方向和特色，誠如文中所說的：「儒家孝道的全部精神和意義，若能提高用為孝敬天主，不僅使中國人容易懂得人和天主的關係，也可以造成一種合於中國文化的靈修途徑。再融會到『嬰仿小路』裡，更能結合全教會的當代靈修新途徑，放出東方的色彩」。與羅文相應的是，大陸的一位老作家楊堤的〈一生坎坷，一生凱歌～讀《靈心小史》札記〉。老一輩的人都讀過馬相伯所譯的《靈心小史》，現在讀楊堤的札記，必會引起共鳴。

最後可以合看的兩篇文章是教史欄的〈濯足禮的演變〉和書評欄的〈《耶穌政治》譯後感〉。後者據作者來信指出「傾向於從學術的觀點來介紹並『評論』《耶穌政治》這本書的內容。換言之，本文是針對研究神學的人而寫的」。這本書的內容正好可從耶穌所開創的濯足禮來看、來反省，那時也許能體會耶穌關心政治，影響政治，但他用的方法是給門徒們洗腳，並教門徒們彼此給別人洗腳。

PREFACE

The eleven articles of this issue form five pairs of writings. We may read them in pairs to see whether they illuminate each other, supplement, contrast or balance each other. We shall try to describe each pair briefly.

The biblical section has two articles on the Book of Job. They are reports written by our students, Sr. Chow, PBS and Sr. Scholastic Hung, OP. The present and the preceding issues contain several such reports written also by students on the wisdom literature of the Old Testament. The fact shows that our students find it easier to compare and to reflect on wisdom literature than on the Torah and the Prophets. This phenomenon again points to the fact that the Chinese culture is closer to wisdom literature than to the Pentateuch, or to the historical and prophetic books. It is acceptable to enter the Old Testament books by the wisdom literature. Nevertheless, the "Law" and the "Prophets" are still the most important revelation of Yahweh. No matter how close or how far is our culture from it, we ought to digest and assimilate it. The introduction and commentary on selected passages of Isaiah I-XII are included here for this purpose.

The article of Edmond Ryden on Chuang Chow can be read together with Aloysius Hsu's article on psychological growth. This is also a way of inculturation: to interpret Chinese classics and Holy Scripture together and see where they agree and where they differ. God's revelation will finally enrich and complete human wisdom and culture.

In his book review on "Dictionary of Religions", first published in 1981 in mainland China, the late Prof. Li focused on the Chinese Communists' understanding of religion, or rather of the Catholic Church. This one-sided view is aptly contrasted by the continual publication of the life of the Jesuit missionaries in China. For an impartial reader, the missionaries' true image is more convincing than any rhetoric.

Archbishop Lokuang's article on "The Way of Spiritual Childhood and Confucian Filial Piety" is the response to the invitation of the Superior General of the Institute of Notre Dame de Vie to go to France for an international session on theology and spirituality in July. The theme this year is on the spiri-

tuality of St. Therese of Lisieux. As Msgr. Lokuang could not go, he wrote this article instead to be presented during the session. It clearly denotes a Chinese spirituality and at the same time an ecclesial one, as shown in one of the passages: "If we are able to elevate the entire spirit and meaning of Confucian piety to the veneration of God, we will not only lead the Chinese people towards a better relationship between man and God, but also create a spiritual way congenial to the Chinese culture. Proceeding one step further, if we merge Confucian filial piety with the way of spiritual childhood we will be united with the whole Church in this contemporary, new spiritual way, while keeping its oriental color." To Archbishop Lokuang's essay correspond the comments on "The Story of a Soul" made by Yang Ti, a renown Catholic writer in mainland China.

Finally, the history of the Washing of the Feet Ceremony may be read together with the book review on John H. Yoder's "The Politics of Jesus". The translation in Chinese, made by the reviewer Timothy Liau, will be published in June 1990. The result of reading and reflecting on both articles would be: Undoubtedly, Jesus is concerned with politics and he has enormously influenced politics. The problem is "how". His typical way was to wash His disciples' feet and to exhort them to do the same to each other.

The Editor

依撒意亞一～十二章 介紹與擇要詮釋

房志榮

一 依撒意亞一～卅九內容的分佈

所有依撒意亞先知的宣講都包括在這三十九章裡，但並不是全部三十九章都是依撒意亞所說所做的，因為其中有不少段落是後代逐漸加入的。這裡無法深入討論這些問題，但今日大多數學者都認為，這三十九章經文可分為六個主要的部分：

1. 向天主子民說的話（一～十二章）
2. 向外邦各國所說的話（十三～廿三章）
3. 所謂的「大默示錄」（廿四～廿七章）
4. 向天主子民說的話（廿八～卅三章）
5. 所謂的小默示錄（卅四～卅五章）
6. 歷史附錄（卅六～卅九章）

這一內容分佈不是十分嚴密，或彼此毫無滲透的現象，但這裡不能仔細解釋，而只能按這一分佈，略略認識依撒意亞宣講的主要內容。

1. 向天主子民說的話或神諭（一～十二章）

這一部分基本上包括依撒意亞在猶太王約堂時期，及敘利亞～厄弗拉因之戰時期的宣講，雖然也有先知最後行動的一些經句（如十5～15），或其弟子加上的一些經句。這一部分含有依撒意亞書最有名的一些詩篇：對敬禮的控告（一10～20），葡萄園之歌（五1～7），關於厄瑪奴耳的預言（七1～17），及其他有關默西亞

的神諭（九 1～6；十一 1～9）。中間一段，即六 1～九 6（先知蒙召及敘利亞～厄弗拉因之戰的敘述）打斷了由第五章至九 7…的原來次序，這是最後編輯者的手法，他（或他們）有意藉此在控告及威脅與救恩的許諾中得到一個平衡，最後再用第十二章的感恩歌來結束，這首歌像是給先知的名字作了一個詮釋（依撒意亞：天主拯救）。

2. 反對外邦國家的神諭（十三～廿三章）

這一部分的特徵是多次用「神諭」兩字，希伯來原文為 *massa*，如在十三 1；十四 28；十五 1；十七 1；十九 1；廿一 1、11、13；廿二 1；廿三 1。這一指謂神諭的希伯來文字眼，普通是指向外邦民族的一雖然不一定常常如此。這字眼在此的用法就是如此，所指的外邦國家有巴比倫（十三 1～十四 23 及廿一 1～10）、亞述（十四 24～27）、非利士定（十四 28～30）、摩阿布（十五～十六）、大馬士革（十七 1～11）、埃及（十八～二十）、厄東（廿二 11～12）、阿拉伯（廿一 13～17）、提洛與漆冬（廿三 1～18）。這些神諭一般是恐嚇性的，但也有救恩的許諾（如十八 7；十九 19～25）。此外也夾着不是向外邦人說的神諭，如反對耶路撒冷的（廿一 1～14）及依撒意亞唯一的反對個人的神諭（廿二 15…）。

3. 大默示錄（廿四～廿七章）

這幾章默示錄體裁的文字，在前面那許多神諭之後，發生着一種平衡的作用，好像來作一個決算：整個大地，不分種族和地區，都在天主的判決之下。這幾章聖經文字一定不是出自依撒意亞先知本人，而屬於放逐時期或放逐後的那一系列末世性的文字（如則卅八～卅九；依五六～六六等等）。這些文字所描寫的是天主與其敵人的交戰，及以色列子民的最後勝利。至於這類文字的來源和結構是一些非常複雜的問題，這裡無法交代。

4. 指向天主子民的神諭（廿八~卅三章）

這一部分蒐集了依撒意亞由公元前 705 年至 701 年之間所作的宣講，蒐集的標準不清楚，因此不易理出一個次序來。但這些神諭中有不少是以「禍哉」二字開始（廿八 1；廿九 1、15；卅 1；卅一 1；卅三 1）。若再加上十 5~14 及十四 24~25a 以及十八 1~6，可以說有一部「禍哉之書」，其中若將「大默示錄」（廿四~廿七）不算——因為是較晚才加入，就有一部描述「雅威作為」的書，此一作為分三個步驟：a 亞述及其繼承者，因了他們的高傲及邪惡受到貶抑；b 天主的選民因其驕傲而受到謙抑；c 錫安得以復興。

5. 小默示錄（卅四~卅五章）

這兩章是有關末世時期的兩幅畫，在第一幅畫上描繪雅威懲罰外邦，以厄東為首，將他們的地區全予毀滅。第二幅畫相反，描寫選民由天主那裡得到祝福。前後兩幅畫中，有不少針鋒相對的地方，如卅四 8 與卅五 4；卅四 9~10 與卅五 6b~7a；卅四 11~15 與卅五 7b。也有人將這兩章歸給第二依撒意亞，但如果卅五章與依四〇~五五有不少接近的地方，卅四章却不易放在那個脈絡裡。

6. 歷史附錄（卅六~卅九章）

這一歷史附錄敘述三件事：a 散乃黑黎布的進攻及差大將傳話（卅六~卅七章）；b 希則克雅生病及治癒（卅八章）；c 巴比倫王差遣使者來訪（卅九章）。這三件事的一個共同點是都有依撒意亞先知的臨在，因此這些敘述才放在第一依撒意亞的篇尾。

第一件事（卅六~卅七章）有兩個不同的敘述：

A：散乃黑黎布傳話（卅六 1~22），希則克雅的反應（卅七 1~2），依撒意亞的干預（卅七 3~7），收場（卅七 8~9a、37~38）。

B：散乃黑黎布傳話（卅七 9b~13），希則克雅的反應（卅七

14～20），依撒意亞的干預（卅七 21～35），收場（卅七 36）。

第一個敘述很重視大將的演說，第二個敘述却予以降低，而將希則克雅的祈禱和依撒意亞的神諭拉長，有的學者認為是兩次不同的使者來見。

卅九章說到與希則克雅生病有關的巴比倫使節，在卅六～卅七章後說這兩件有點奇怪，因為這兩件事發生在公元前 715 / 714 年間，比卅六～卅七章所述（701 年）要早十幾年。這一歷史次序的顛倒可能是為了一個動機：想提起放逐巴比倫一事（卅七 6、7）來結束依一～卅九，這樣為第二依撒意亞（四〇～五五）所說的由巴比倫得救援預先做了一個安排。卅六～卅九章彼此間，並與前面卅五章都有許多主題及圖像的連繫，絕非偶然放在這裡的。

二 對天主子民的兩大責問：依一 2～9；10～20

第一個神諭——責問（一 2～9）是以呼天喚地開始，天和地是天主的見證，就像在詠五〇 4 及申卅二 1 一樣，天和地可以作證下面的控告是真實的。天主子民的罪有兩個惡化或加重的情節：一方面與天主的親密關係並未生效，或發生好的作用，另一方面，多方的懲罰和打擊也未收到任何效果。作了這樣一個短小的簡介，下面將這段話按照希伯來文詩體的排列譯出，就不難懂，因為先知的話是非常具體而用許多圖像說出的：

2. 天哪，地呀，都來聽，上主這樣說：我親自扶養帶大的孩子竟然背叛了我。

3. 牛認識主人，驢子知道主人餵牠們的槽；以色列却不認識我，我的子民什麼都不明白。

4. 禍哉，這作惡的國家，犯罪的人民，邪惡的種族，敗壞的人民！

你們竟然棄絕了上主，藐視了以色列的聖者。

5. 你們為什麼一再背叛呢？你們所受的責罰還不夠嗎？你們頭破血流，你們的心有毛病。
6. 從頭到腳，體無完膚，渾身痠痛，都是裂開的傷痕，沒有人洗滌，沒有人包紮，也沒有人替你們擦藥。
7. 你們的土地變為荒涼，你們的城市成為灰燼；你們眼看着外族人來侵略你們的產業，就像索多瑪大災難的毀滅！
8. 只有錫安首都像葡萄園丁所住的茅屋，像瓜田中的草棚，被團團圍住。
9. 假如上主，萬軍的統帥沒有保存一些人的性命，我們早像索多瑪、像哈摩拉一樣毀滅了。

第二個責問（一 10 ~ 20）是指向人民的首領的，稱他們為索多瑪的首領，哈摩拉的百姓，是一種非常重的罵詞。這段文字與詠五〇可能是天主與祂的人民爭吵、辯論、控告最突出的例子。在這些控訴中，上主提出一個中心問題：禮儀與社會正義之間的關係。所討論的不是兩個問題，或兩個行動，而是二者之間的關係。這裡也不是將形式化的敬禮與出自內心的坦誠敬禮予以對立，只有那些過度虔誠派，或反對敬禮的兩種極端人士，才會製造這種對立。依撒意亞這段文字很清楚：當人民生活在不正義之中的時候，他們的一切敬禮都受到感染，而無可取之處，敬禮只是一種不正當的妥協手段，用彭息拉的話來說，那等於是行賄賂（見德卅五 14 ~ 18）。

在這篇上主控訴人民及其領袖的言詞中，說出了很多敬禮的行為，來和這些行為的徒然無用作強烈的對比。更有甚者，不僅是無用，所用的說法並指出那些行為是反敬禮的。宣講者的雄辯手法是堆砌許許多多的敬禮行為，然後再一一加上「無用」、「邪惡」的形容詞，來予以否定。這個由犧牲到奉獻，再到祈禱的程序，何處去找一個模式呢？很簡單？只須把肋未記前五章逐一念下去就行

了。雖然肋未記一書的寫成比依撒意亞更晚，但肋未記所說的那些敬禮在先知時代已然實行。那些用來說敬禮無用的形容詞，一部分屬於禮儀的詞彙。我們可把兩系列的詞句列成下面的格式：

祭獻	無關緊要，不關我的痛癢
全燔祭，脂肪	我已鑿足了
犧牲的血	不會叫我喜悅
拜訪與禮物	誰要求了這些？
獻禮	空洞的
上香	可憎的
慶節	我厭惡，是負擔
各種姿態	我閉眼不看
多種祈禱	我充耳不聞

在以上這些詞句裡，我們可以注意到三個基本的組別，即全燔祭、和平祭、及其他的奉獻；血和脂肪是為上主保留而焚燒的；烟或香是陪伴着祭獻；慶節要求人同赴聖殿，同時有個人及團體的層面；最後是祈禱。

本訴訟的第二部分（由16節開始）換了一個手法：用九個命令式的動詞要求人民悔改：你們應該洗滌、自潔、革除惡行、停止作孽、學習行善、尋求正義、責斥壓迫人的人、為孤兒伸冤、為寡婦辯護，最後到達第十個命令式動詞：「你們來」，表示天主並不拒人於千里之外，而是在吸引人；只不過走近天主的路不僅是「踏上門庭」，還得實行正義，這是位際往來的不可少的條件。

結論中，天主同時許諾又恐嚇：祂的控告是為了解人，但人能予以拒絕和反叛。

10. 索多瑪的首領，要聽上主的話；哈摩拉的人民，要聽我們天主的教訓。
11. 他說：難道你們以為我喜歡你們所獻的許多祭品嗎？我不

希罕你們獻全燔祭的羊和肥畜的脂肪；我討厭你們獻的牛、羊和山羊的血。

12. 你們來敬拜我，踏上我的門庭時，誰向你們要求了什麼？
13. 不要再給我帶來空乏的禮品，可惜的焚香，新月、安息日、聚會…罪惡和慶節在一起，我不能容忍。
14. 我討厭你們月初的祭禮和各種宗教慶節；它們成了我的重擔，我不願再背負了。
15. 你們舉起雙手來，我閉眼不看；不管你們做多少祈禱，我都不聽，因為你們雙手沾滿了血漬。
16. 你們應該洗滌，應該自潔，從我眼前革除你們的惡行，停止作孽。
17. 學習行善，尋求正義，幫助受壓迫的，保障孤兒，為寡婦辯護。
18. 上主說：來罷，我們來解決彼此間的問題，雖然你們的罪污殷紅，我要使你們像雪一樣的潔白；雖然你們的罪污深紅，我要使你們跟羊毛一樣的白。
19. 如果你們服從我，就能吃地上美好的產物。
20. 如果你們拒絕我、背叛我，就要喪生乃下。我是上主，我這樣宣佈了。

三 依撒意亞蒙召為先知

這篇先知蒙召的報告特別值得注意，並多了解其內容，因為它不但觸及到信仰的許多層面，並且其中色拉芬所唱的那首「聖、聖、聖」的讚歌，就是今天教會在每一台感恩禮中所歌唱的。歷代的大音樂家在寫彌撒曲時，為這首歌譜出了十分隆重且深湛的曲調及和聲大合唱，以及各種樂器的伴奏。

在這一章聖經裡，先知給我們描述一個超越的經驗，不但超越

他個人的生命，也超越整個先知現象的歷史。在教會歷史中有一些大神秘家，像聖女大德蘭、聖十字架若望、聖女加大利納色納，也長篇大論地描寫過他們這類超越的經驗。這些神秘家的著作，能幫助我們以類比方式來深入了解，先知在這裡用簡短的詞句所描述的受光照及被煉淨的一刻。詩人及作家，也盡力地把不可言喻的靈感或心中感受，用各種圖像及象徵說出，結果仍有詞不達意之嘆。依撒意亞沒有這類前例可供參考，却得把那震懾人心的經驗，用言詞表達出來，這給讀者帶來一個難題，就是不易看清，甚至臆測到這奧跡的深度。進到這一奧跡的入門工夫，是將這一段文字略加分析。

全章的分配受制於一個「三」的格式，好像色拉芬所唱的歌中的那「三」字，一直在影響着全篇的報導，這樣較大的分配是：

天主顯現：1～5 節

先知受祝聖：6～7 節

先知被差遣：8～12（13）節

這三部分密切地連繫在一起，按照典型的傳統方式（蒙召的報導）及個別的實現情形逐步前進。

a、天主顯現是在神視中，所帶來的是飽滿的感覺。天主顯現本來就是由視覺開始，這一章裡確實充滿了見的對象，然後有聽覺的因素及先知積極的參與。

飽滿的感覺：首先有蟒袍的邊飾充滿了聖殿，後有烟掩蓋了聖殿，最後有上主的榮耀充塞了大地（三的格式）。充盈和滿溢，因為上主不為聖殿，也不為大地所限；標明上主臨在的聖殿，使人感到上主的超越。聖殿只是地上的一根支柱，是祂超宇宙的偉大的一張小腳凳。烟像雲一樣，同時指點又遮蓋上主的臨在，雲發亮是因為太陽的光，雲同時減弱太陽的光芒。大地是人的住所，又像一座偌大的聖殿，天主威嚴而和藹地坐鎮於此，使它像一塊大盆地，沐

浴在晴朗中午的陽光中。與這一飽滿形成戲劇性的對立的是，本章結尾的空虛與被拋棄。

這一飽滿的感覺，無法只憑視覺來概括，雖然依撒意亞將他的感官全向瞻視開放。一些神秘的存在～色拉芬～用一首應答輪唱的禮儀歌，讓先知更進一步地了解。這首歌顯然凸出兩個詞句：榮耀及聖德。在天主的聖德裡，我們分出兩個層面：一是祂的全然超脫，因此天主是在一切之外、之上；另一個層面是倫理道德的，天主有的正直是絕對的。

人也有這種榮耀和聖德嗎？或至少有某種反映嗎？在雲彩的暗光下，在色拉芬的歌聲中，依撒意亞所發現的恰恰相反，他發現徹底的不潔，而跟着聖殿一起打顫發抖。在這麼不同的天界與人界之間有一個中介嗎？這是下一幕要予以答覆的。

b、先知被祝聖。天主派來一位天上的使者作為中保，而聖殿提供聖火作為工具。這樣一個煉淨和祝聖的禮儀就得以完成了，像是一種聖事一樣：將所象徵的實現出來。色拉芬包辦了一切：飛翔，取火，用在先知的口上；並用所說的話解釋，確定禮儀的意義（有實效的話）。這裡先知尚未說出他所體驗的，但在下一幕他已用一個新人的姿態出現。

c、先知再度瞻仰天庭，聽到一種問話，他已不再驚惶，不再顫慄，像第一幕描寫的那樣，而把那問話看做是指向自己的，並志願地挺身而出。這一點十分重要：依撒意亞不以神視的壯觀及報導為滿足，而把它視為向自己的一個要求。他所以自我奉獻，是因為他了悟那句問話是一個挑戰，是一次邀請。他現在懂得，是因為另一種存在實體給了他這個能力：人本身是沒有這種能力的，無人能把先知使命當一個職業來選擇，無人能自封為先知。

依撒意亞所接受的使命是什麼呢？是以天主使者的身分回到自己的人民中間。上主尚未託付給他一個具體的使命，那是以後的

事。現在所交代的，是用一些簡明而又似非而是的詞句，說出他使命的意義：他的命運是失敗，他的工作成果是把局勢惡化。他將宣講悔改，但引發的却是心硬和招致無可避免的懲罰。這段話裡有不少雄辯式的重複，這些重複不是浪費，而是要極力強調其難以置信的程度。難道天主的話注定要失敗嗎？最後，最後，當然不會，但以眼前來說，的確如此，依撒意亞的職務就是爲了眼前：因了當時人民的精神狀況，他的宣講會引起疑心和輕視。他的同鄉會向他挑釁說：「快快趕工，讓我們看看；讓以色列聖者的計劃即刻完成，我們好加以檢驗。」這就是閉起眼來做瞎子，不要看所發生的事，是硬起心來，不要了解所經歷的事。依撒意亞的先知話不是中性的或無關痛癢的，只在歷史的邊緣掠過；先知的話若不被接受，就會引發心硬，並使歷史的旅行走向大災大難。

那麼不說話，免得加重人民的罪不是更好嗎？不，因爲上主是忠信的，常忠於盟約，要求人尊重正義，無論人是不管或不要管，祂常要提醒人的良知。先知的話作證天主絕不袖手旁觀。一旦大難臨頭，那好像無效的先知話會被記起，在這先知話的光照下，會了解那災難的意義：原來是應得的懲罰。最後，先知會引人悔改。

無論如何，依撒意亞的使命確實有一些荒謬，他在受命之初，已懂得了這一點，不過這也是天主聖德的一部分：是十分公道的，但不會受人的包圍。

事實上，先知了解他職務的沉重及其辯證性，所以他發問，這問話像是抱怨，又像是轉禱：「要到何時？」人民的心硬會到什麼地步？答覆是：直至大難來臨。天主的飽滿對面是：城池、房舍、田地的被劫一空。以後呢？暫時尚無答案，但懲罰的語氣顯示：人民不致消滅。

四 依六詮釋

我們將依六的內容及佈局稍微分析了以後，現在可逐節逐句地將這一章作一詮釋，以發掘其中的豐富含義及表達技巧。基本上我們遵照思高聖經的譯文，但在需要時，也參考基督教聖經公會的現代中文譯本，或其他西文的近代翻譯。方法是先列出每節經句，然後將該節經句加以或長或短的詮釋。

1. 烏齊雅王逝世的那一年，我看見上主坐在崇高的寶座上，他的長袍覆蓋了整個聖殿。

這是指公元前七三九年。先知或身在聖殿中，或是神視將他帶進聖殿。這裡他看見天主像一位國王，高高地坐在台階或平台的上方。沒有提及普通托着上主寶座的革魯賓，也沒有描述上主的形像，只說他長袍的邊飾左右拖曳，充塞了整座聖殿。

2. 在他周圍有色拉芬侍立，各有六個翅膀，兩個蓋住臉，兩個蓋住身體，兩個用來飛翔。

上主的貼身侍衛是那些色拉芬天使，他們的形像有如天龍，他們的名字（色拉芬）與火或閃電有關。他們有如朝臣，佇立在那裡，高出坐在寶座上的君王。爲了表示尊敬，他們用翅膀遮住臉和身體，再用第三對翅膀翱翔於空中，身子保存着直立或爬行的狀態。這裡「三」的格式已開始出現。

3. 他們輪流着呼喊說：聖哉，聖哉，聖哉，上主——萬軍的統帥！他的榮耀充滿大地。

色拉芬互相應對地唱歌或交談式地高叫，「萬軍的上主」這一名義是指他統治星辰與星座，有如率領天上編制整齊的隊伍，或以流星慧星爲自己的從僕。形容詞「聖」說出天主的絕對超越，既使人欣賞，又令人恐怖；既吸引人，又灼熱人。上主的榮耀是他權威的顯現，有如無形可塑的光芒，照耀人的住所，整個的大地。色拉芬的越過聖殿的界線，因爲聖殿雖象徵天主的臨在，但絕不是天主榮耀的唯一住所。依撒意亞在他的經驗中須突破個人、國家，及人

類的界限，而向無限的視野意識化。用希伯來原文讀色拉芬的這一首歌，會發現其中有很多A及O的長母音，表達該歌隆重性的一種手法。

4. 他們呼喊的聲音震動了聖殿的地基；聖殿裡充滿着烟霧。

在天主顯現時，地震是常見的一件事，這裡先知所體驗的不是地震，而是天使歌聲引起的聖殿震動。此外不需燃香，聖殿自然地充滿了烟霧。這一節的音響恰與上節相反，有很多重疊的子音，以強化震動中支離破碎的感覺。

5. 我說：「我完了，我慘啦！因為我這個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間，竟親眼看見了君王——上主、萬君的統帥。」

先知覺出自己的渺小和有限，無法承受天主的偉大，因此害怕要死。但他更深感到的是倫理上的限度，他的瑕疵、他的罪，這一方面他跟整個人民同一命運。為何說唇舌不潔？因為是在準備他的先知使命，先知的神恩是在說話上。本節的音響效果是忽斷忽續，有好些單音及重疊的母音。

6.~7. 當時有一個色拉芬向我飛來，拿着一把火鉗，從祭壇上取了一塊火炭，他把那炭碰我的口，說：「你看，這炭碰了你的嘴唇，你的過犯都消除了，你的罪都赦免了。」

這不僅是一個煉淨的禮儀，而是天主寬恕，完全消除人的罪，罪是人與天主之間的障礙（依五九2），只有天主能拆毀這道藩籬，消除天人之間的距離。聖火經過嘴唇到達人心，煉淨了的心才能與天主發出共鳴。

8. 那時我聽見上主的聲音說：「我將派遣誰呢？誰肯為我們去呢？」我回答說：「我在這裡，請派遣我！」

先知的聖召是被派遣，以天主的名義去行動；先知用他的話縮

短天主與人之間的距離。人只能自我介紹，自我奉獻，唯有天主可以派遣。

9. 他說：「你去，並對這人民說：你們用耳聽，但不明白；你們用眼看，但不了解。」

天主不用「我的人民」，而說「這人民」以示距離。天主繼續以行動及言語啓示，使人眼看、耳聞（參閱申廿九3），但人民不夠開放，未能深入了解，他們只停留在事體的表面上。

10. 你要使這人民的心遲鈍，使他們的耳重聽，使他們的眼昏花；以致眼看不見，耳聽不着，心想不通，這樣不知悔改，也不得痊癒。

因此先知的話產生人民的心硬，心硬只是一個後果，一個懲罰。這裡先知的悲劇性的命運用三個交叉式的詞句說出：心、耳、眼；眼、耳、心，延長了上面所說的「三」的格式。其意義是：人的眼耳必須跟人的內心和諧一致，一旦內心遲鈍了，就如中庸所說，視而不見，聽而不聞，一切物體變得昏暗無光，說什麼話都無法領悟。

- 11.12. 我問：「主啊，這樣要多久呢？」他回答：「直到城市毀滅，人烟絕跡，房屋沒有人居住，土地都荒涼。我要把人民放逐到遠方去，整塊土地都要廢棄。」

上主與人民之間的這一互動關係已停不下來，除非人民悔改，但人民已硬化，或者除非天主不再說話，但天主仍繼續派遣先知。這一說話——硬化的互動，直到大災難的缺口才停下來，即大部分人民的死亡或放逐。

13. 境內雖只留下十分之一，仍然要被掃光，就如松樹或樟樹被砍掉，却留着殘幹——殘幹象徵天主子民的新開端。

前一節以災難結束，本節是後期增添的一段或兩段，以緩和前一節的話。首先預報一次新的毀滅（和公元前第六世紀的兩次被擄

配合得上)，但不是全面的，因為還留下樹幹（這和依撒意亞所說的遺民很投合）。最後一句話是含有希望的，雖然並不怎樣邏輯（殘幹變為幼苗）。大災不死的遺民將成為聖善天主子民的幼苗。這後加的一節使依撒意亞蒙召的這章聖經向着希望開放：災難不是終點，以後的先知也都有這種希望的遠景。

五 依七~十二：厄瑪奴耳之書

將這幾章聖經稱為「厄瑪奴耳之書」是頗有道理的，因為新生嬰兒的「徵兆」不但是這六章聖經的重點及各章的關鍵，並且是使之統一的組合因素之一，這個統一是值得注意的。

當然，這六章文字不是由一個先有的中心概念，有連貫地發展開來的，而是將不同的材料，按照一些結構的原則，將之貫串組合起來。

那些材料可從不同的方面來看。從歷史方面來說，是屬於敘利亞——厄弗拉因之戰及散乃黑黎布進攻猶太兩個時期的。以主題來說，是侵略、攻戰，及拯救與保護，此外還有威赫與許諾——局部與前一主題相同；再加上一篇先知的自白和結束的感恩歌。這些資料可能在先知在世的時候已蒐集，或在他去世後不久。六章中還有不少簡短的增補，及一篇較長的插文，這些都是放逐時期後加入的。

組合的原則彼此相連接，有徵兆的主題，有侵略——解救的更替，有個人名字的取意。這些原則可使用不同的文學技巧來表達，特別是很有打算地重複某些話、某些連接詞、某些主題。

從徵兆開始來說，最凸出的是那將要誕生的嬰兒，因為這是先知與國主角力的對象，也因為它是安置在歷史的脈絡裡。此外，依撒意亞的兒子也是未來事件的徵兆（八 18 和七 14 一樣，是以「看！」開始的）。我們從新生嬰兒厄瑪奴耳開始：這一徵兆是在一

個預報的神諭裡說出，共有四小段（七 14 ~ 15）：

- a 有一幼女將懷孕生子
- b 給兒子取名天主與我們同在（厄瑪奴耳）
- c 他要以乳酪和蜜糖為食物
- d 直至他學會棄惡擇善

這四個因素在以後的章節中，用解救或復興的神諭逐一解釋，從最後的一個因素開始，推延到第一個，即循着 d c b a 的相反次序，或按歷史事件的次序來說，分頭、身、尾（由敘利亞——厄弗拉因之戰的解救、由亞述侵略的解救，及最後的復興）。這四個解釋都用連接詞Kî（因為）引進，即

- d 七16 由敘利亞—厄弗拉因的侵略得到解救
- c 七22 一些未死於亞述攻戰的人有一段小康的生活
- b 八10 由亞述的侵略得到解救
- a 九5 未來復興的重要神諭

在八4也有d的因素，這與依撒意亞的兒子有關，這孩子像厄瑪奴耳一樣，是未來事件的記號，他的名字也用一個「因為」來解釋，這解釋是「在這孩子學會……以前……」我們若將以下的章節緊接着讀下去，即七16；七21、22；八1~4；八9、10；九1~6，就會看出多次的解救（敘利亞、以色列、亞述）是走向一個高峰，直到最後的大復興（九1~6）。

但解救假定先期的一個侵略、重大威脅或壓迫的時期，這樣，每一預報的段落前有一個災禍或悲劇的預報。本書作者能利用一些已存在的與主題有關的神諭，或索性自己加寫。如此形成了侵略——解救互相交替的一種局面，而每一個脈絡或上下文也就擴大了。其格式如下：

- d 侵略七1、2—徵兆及解救七14~16
- c 侵略七17~20—解救21、22

c 荒涼七 23 ~ 25 一解救八 1 ~ 4 (及徵兆八 16 ~ 20)

b 侵略八 5 ~ 8 一解救八 9、10

a 侵略或迫害八 21 ~ 23 一解救九 1 ~ 6

此外還可加上兩個重要的補充，即

一解救十 5 ~ 15、23 ~ 27

侵略十 28 ~ 32 及壓迫十 33、34 一解救十一 1 ~ 9

所謂的厄瑪奴耳之書這樣就貫串起來了，尚未處理的章節有：
七 3 ~ 13；八 11 ~ 20；九 7 ~ 14；十 16 ~ 20；十一 10 ~ 十二
6。

這六章裡，徵兆與人名相互補充與照明。首先有厄瑪奴耳（人名）的徵兆，這是多層次的，逐漸實現在生理的成長中，「直至能棄惡擇善」，以及名字的意義上（天主與我們同在）。其他的人名也都是徵兆。

依撒意亞的一個兒子名瑪赫爾沙拉耳哈市巴次，意思是快來搶劫、急於分贓，所指的是八 4 所說亞述要搶掠敘利亞及以色列，這能暫時給猶太解圍（十 6），但不久猶太也不能幸免（十一 14）。

依撒意亞的另一個兒子名舍阿爾雅絃布，意謂遺民將回來（七 3），其解釋在十 20 ~ 22。這一名字的兩個因素：遺民和回來，是兩個關鍵詞，散佈在全書各處。首先遺民指出人民將大為減少，許多人要喪亡，但不是全民覆滅，有一些人要延續人民的生存。這在七 22「境內留下來的的人」，九 7 ~ 21 人民的逐漸減少，十 19 不多的樹木，十 33、34 用斧鉞砍伐的森林，及十一 11 都有所表達。第二個因素「回歸」的主題集中在兩處：十 20 ~ 22 是指宗教意義的回頭改過，這與九 12 所說的對立；在較晚加入的一大段十一 10 ~ 16 中，是指由充軍之地回國。

還有依撒意亞自己的名字，按照八 18，也是一個徵兆。先知的名字意謂雅威拯救，「拯救」一詞不見於七 ~ 十一章（雖然拯救的

主題多次出現），但在第十二章的感恩裡，在前三節就重複了三次，是厄瑪奴耳之書的好收場。

至於這六章的基本主題是在六章之始（七7～9）的神諭裡就已點出：分辨出來什麼是穩固的，什麼是不可靠的。當時達味的王朝受到兩方面的威脅：敵人進攻的計劃，及國王的怕懼，「君王與人民都胆戰心驚，有如風中搖動的樹木」（七2）。敵人的計劃將失敗（七7），畏懼及與大國的政治聯盟不會成功（八12～15），只有對天主的信任和依賴能轉危為安（七9），這是先知的態度（八17），也是收尾的感恩歌所強調的（十二2），遺民也將採取這一態度（十20）。受到威脅的王國將因天主的行動及人的信德而永遠鞏固（九6）。這個「信靠」的法律為阿哈次國王時的危機有效，為希則克雅國王的時代也同樣有效；這法律的濃縮的格式就是厄瑪奴耳，「天主與我們同在」。

六 依八23b～九6：偉大的默西亞預言

在介紹了厄瑪奴耳之書（依七～十二）的整體內容以後，我們不得不選出這一段默西亞預言，來略加詮釋。理由是多方面的：這預言的內含十分豐富，既有過去動人的歷史，也有對未來的光明展望，二者之間的橋樑又是人見人愛的一個嬰兒。其次，這預言的表達十分美麗，謙抑與舉揚、黑暗與光明、愁苦與喜樂、戰爭與和平、今世與永恒……這些人世生活中的極強烈的對比，都在這短短的七節經句中，十分耀眼地閃動，緊扣着人們的心弦。最後，我們在每年聖誕節子夜彌撒中的第一篇讀經，就是這一段聖經，直覺與聖誕節的氣氛配合得十分恰當：這樣的一個神奇嬰兒只能是耶穌。因此我們百聽不厭，並且一聽就進入聖誕節的氣氛。

這樣的一篇讀經應該如何去正確地了解呢？希望下面的詮釋有所助益。我們先把這幾節經句念一遍——有時對思高的譯文略作修

改，然後列出這些經句的基本結構，最後再逐節地予以詮釋。

八 23b 往昔上主曾使則步隆和納斐塔里地區受侮辱，但日後却使沿海之路，約旦河東岸，外邦人的加里肋亞獲得光榮。

九 1 生活在黑暗中的人民看見了一道曙光，以往住在死亡陰影下的人們，現在有光照耀他們。

2 你增加了他們的喜悅，加強了他們的歡樂：他們在你面前歡樂，正像人收割農作物時的歡樂，又像人分享戰利品時那樣高興。

3 因為壓迫者的棍，他們放在肩頭上的鞭，以及他們的指揮棒，你全部摧毀，像米德楊那天一樣。

4 因為踩地有聲的軍靴，和染滿血跡的戰袍，都要燒掉，當作生火的燃料。

5 因為有一個嬰孩誕生了，有一個兒子賜給了我們：他帶著君主的權杖，他被稱為：「奇異的謀士，神一般的戰士，永恒的首領，和平的親王」。

6 他的王權光輝燦爛，和平無涯無邊，坐在達味的寶座上，及在他的王國裡；他將以正義與公平保持及鞏固，從現在直到永遠。上主，萬軍的統帥決意要完成這一切。

這一默西亞預言一方面有雄厚的歷史情況為基礎：戰爭的危機、達味王朝面臨的考驗、一個嬰兒的誕生（不能不令我們將之與七14的厄瑪奴耳徵兆相連），都是一些輪廓清晰的歷史事件。但另一方面，給予嬰兒的那四種稱呼，及這些稱呼所預報的未來，的確超越了歷史的範圍。這一預言的結構如下：

1. 拯救的三個主題：

侮辱後將獲得光榮 23b

黑暗中的光 1

- | | |
|-----------------|----|
| 圓滿的喜樂 | 2 |
| 2. 三層解釋——層比一層高： | |
| 因為壓迫結束了 | 3 |
| 因為戰爭結束了 | 4 |
| 因為一個嬰兒誕生了 | 5 |
| 3. 預報的格式： | |
| 誕生 | 5a |
| 命名 | 5b |
| 他未來的業績 | 6 |

23b 預言由一個清晰而聲調鏗鏘的對比開始，視野是兩個北部的氏族（見民五18），沿海之路將埃及與美索不大米亞連起來，而巴肋斯坦是必經之路。這可喚起一系列與此地理有關的經句：七18；十一11、15、16。

九1 黑暗是死亡的圖像及混亂的象徵，倏忽亮起的光像是一個新創造，奇跡式的，無法解釋。本行的句子是向前推動的，作為補語的光成為主詞，採取主動（依六0）。

2. 節奏忽然加緊，毫無準備地轉到第二人稱：擲地有聲的連環句子向前推進。人生的基本喜樂用兩件基本的樂事作比：和平時的收穫，戰爭中的勝利（參閱詠四）。

3. 這裡開始解釋：敵人的壓迫用三個同義詞及詞後的同音後綴詞來強調，而用一個動詞（摧毀）粉碎了三個名詞（棍、軛、棒）所說的一切。「米德楊那天」是指基德紅的勝利（民七16~23）。2、3節中那些強烈動詞的主詞都是天王。

4. 壓迫終止了，因為戰爭結束了。戰爭是用印象派的手法寫出：聽到軍靴的咯咯作響，看到血跡斑斑的征衣，一堆熊熊大火焚燒着戰爭留下的殘存物。

5. 我們到達了高峰：所以壓迫停止，所以戰爭結束，是因為

一個嬰兒誕生了。這裡節奏放慢，音響柔和。這奇異的孩子與七 14、15 神諭中的第一個因素搭上了綫。被動式（賜給了）表示主詞是天主，是祂賜下這嬰兒，接受的是人民，在複數（我們）。

這孩子肩上帶着親王的標誌，得到四個稱呼，指出朝廷的四種職務—但不提國王的名義—謀士、將軍、父親、親王，每個稱呼又各用一個名詞當形容詞，將之提升到天主的層次：奇跡、天主、永遠、和平。為懂得何為謀士，可參閱撒下十七及列上十二；戰士見撒上二 4；撒下一 21；則卅二 27；用於天主見詠廿四 8；父親（指首領、大臣）見依廿二 21；至於親王的稱呼用的很多。

6. 繼續解釋名字的意義，以王朝為中心，却是無邊無際；給達味的許諾得到實現，却遠超人間的尺寸。遠景所及，超乎所有繼承達味的國王：和平與正義在時空上擴展，沒有缺陷，也沒有限度；天主親自使這嬰兒誕生，並給他一個不識人間烟火的名字。這一神諭只有用在基督身上，才獲得其全部的意義；在基督以前只有希望、焦慮、未實現的理想；但這理想有人信，有人憧憬，形成一個指向未來的預報和準備。

在用 6 節解 5 節的過程中，有一個異數：王權解釋親王，無涯的和平解釋和平，直到永遠解釋永恒，但與戰爭有關的稱呼沒有解釋，未來的王國不靠武力，而靠正義與公平來維護、鞏固（參閱詠四五 5；七二 2；撒下廿三 3；箴廿五 5……）。

七 另一首偉大的默西亞詩歌：依十一 1~9

這一首默西亞詩歌與上一講所介紹的依九 1~6 是平行的，並予以補充，二者有一些共同的主題，如一位繼承者（嫩苗），以正義為治國的基礎，普遍的和平，兩個共有的稱呼（見下面十一 2 的詮釋）。這首詩所歌唱的是一個決定性的和平，一座新的樂園，而其表達的技巧是循着兩個軸心旋轉，一個軸心的四周是兩種宇宙性

的象徵：四面吹來的風，及滿溢的大海；另一個軸心的四周則有植物的象徵及動物的象徵。在這兩批象徵之間，有一個理想的人間社會，受治於一個執行正義的首領。

地的頑強生殖能力搭配上風的活力，形成了那位理想的首領，他因有效地執行正義，實現了和平的美夢，並把它擴伸到動物界。動物於是彼此和好，也與人和好，人則完全與天主和好。這一切的舞台是一座寬闊的天主之山（二 2～5），由天主的臨在所祝聖的山。以上是這首默西亞詩歌的主旨，現在我們可以逐節地加以詮釋。先將略加修改的譯文抄在這裡：

1. 由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝，由他的樹椿上將發出一個幼芽。
2. 上主的神將停在他身上，智慧與聰敏的神，超見與剛毅的神，明達與敬畏上主的神。
3. 他不憑外貌審判，也不靠風聞斷案。
4. 他將以正義審訊弱者，他以公正為受壓迫者斷案。他以斷詞擊殺暴徒，並以氣息致死罪犯。
5. 他將斜挎着正義好像肩帶，束緊真理好像腰帶。
6. 豺狼和綿羊將和平相處，豹子跟小山羊一起躺臥。小牛和幼獅一起吃奶，一個小孩將看管牠們。
7. 母牛和母熊一起吃喝，小牛和小熊一起躺臥，獅子要像牛一樣吃草。
8. 嬰兒將在毒蛇洞裡玩耍，幼童將伸手探入蛇蝎的窩。
9. 在我們整座聖山上，不再有人破壞或傷害，因為大地充滿了對上主的認識，好像海洋滿溢着海水。

這首詩歌無論是在古代猶太人中，或在基督徒早期傳統中，都被解釋為默西亞的預報。本詩很容易分成互相對稱的兩部分：1～5對6～9，兩部分的平行發展是相當規則性的。

1. 達味王朝像一棵被砍伐的樹，只剩下樹樁，卽葉瑟的家族。這就是說，達味家族的錢已被割斷，而須由他的父家重新開始嗎？這是一般的解釋，但與古來先知們的一貫想法和信念不合：天主的許諾是給達味及他的後代子孫的。那麼為何要提葉瑟呢？這只是一個謙虛的方式，承認自己出身卑微。撒烏耳曾提葉瑟之名，以示對達味的藐視（撒上廿30），與依撒意亞同代的米該亞曾預報未來的救主及他卑微的出生地，百利恒（米五1）。

出身卑微，樹幹被砍，都沒有關係，但樹內有一股永恒的汁液，卽天主的許諾，它會使樹復甦。

有人認為瑪二23的一句「他將稱為納匝肋人」，是由本章1節的「幼芽」而來，這字眼在希伯來文是 *neser*。

2. 幼芽豎起，成了四個基本方位（東南西北）的中心，四個方位也能懂做四股風（則卅七9）：幼芽吸來這些風，不讓它們揚鑿而去，而奇怪的是這些風就停留在幼苗上面。風象徵天主的神，是創造之初給予宇宙秩序的，是神恩式英雄的鼓舞者，是自梅瑟以來先知的啓發者（戶十一）。四表示圓滿，「天主把聖神毫不吝惜地賜給他」（若三34）。這一圓滿由一個概括的說法，三個特殊的說法綴成：

a 上主的神見於舊約多處：民三10；十一29等等；米三8；撒上十6；依六一1；六三14；則十一5。

b 智慧與聰敏是智慧世界典型的一對專長，指謂理解的能力及操作與實踐的技巧。

c 超見與剛毅與九5的「謀士」與「戰士」意義相同，指謂治理人民上的明智，及作戰時的饒勇。「超見」在依撒意亞的訊息中十分受重視，見依五19；八10；十四26；十六3；十九3、11、17。至於「剛毅」見依廿八6。

d 明達與敬畏上主綜合了人的宗教立場和態度。明達是知

道，承認，而相應地處理，是一種位際化的宗教情操（依一3）。敬畏上主指尊敬及服從的態度；申命紀用這一說法（也有其他說法）來指人依附盟約的天主。明達與敬畏上主這一對字眼，好像並不指被吸引及畏懼兩種對立意義。

依六一1重拾默西亞身上之神的主題，而使之跨入新約：路四18。至於「他將以敬畏上主為快慰」一句，是希伯來原文的訛誤，希臘及拉丁文譯者將之補足譯出，而造成聖神七恩之說，其實聖神的恩賜遠遠超過七樣。若說七代表圓滿，也不見得比四更好。

3～5 神恩充沛生出一個正義的政府。傳統的道理認為國王的本分便是執行正義，而正義在於保護弱小者，維護那些無力自衛者的權利。聖經關於這一點說的很多，非常凸出的有詠七二；耶廿二15、16；詠一〇一（被稱為治國者的一面鏡子）。正義的行政大部分是斷案的藝術（如撒下十五1～6阿貝沙隆的籌謀；列上三16～28所羅門的英明斷案）。

6～8 詩的第二部分：人間和平伸展到動物界，動物的安排很有趣：家畜和野獸成雙成對，共同組成前後六對，每三對之後有人（小孩所代表的）。獸馴服於人，都成了家畜，以致小孩能管牠們。或正因小孩在，牠們變成了馴服的？

9 惡人滅絕，野獸馴服，在這新樂園裡，不再有惡或傷害，樂園的中心是天主的聖山。在第一座樂園裡，人因貪圖「天主的知識」而喪亡；新樂園裡，人得到「對上主的認識」，在與上主同處所得到的認識：最高的平安與喜樂。

中國科技大學之學術動態

楊堤

中國科學技術大學自然科學史研究室始建於一九八〇年，至今已屆十年。明清之際，在華耶穌會士的科學文化活動，已成為該研究室近年所關注的重大課題。目前已有三名碩士研究生完成了與此有關的學位論文，並獲碩士學位，一名博士研究生正就明末在華耶穌會士的科技活動進行全面考察。

最早完成的兩篇碩士學位論文，分別為《對數在中國》以及《〈實有詮〉研究》。前文的作者是浙江人韓琦，時年二十五歲。文中對對數通過耶穌會士及其他傳教士之手傳入中國，以及國人在此感召下對對數所作之研究，進行了全面描述，勾畫了清代對數在我國的發展全貌，糾正了前輩學人相應論述中的一些差錯。後文的作者為安徽人石仁里，時年二十四歲。該文是繼方豪神父《我國第一部宇宙學譯著——〈實有詮〉考》之後唯一一部繼續對該書進行系統研究的專著，對它的底本、譯者、翻譯背景和目的，以及它與亞里斯多德 De Coelo 一書之關係，它在明末傳入中國的西方天文學體系中的地位，及其對明清之際中國學人的影響等問題，進行了新的考察，對方神父的論著多有補充。

最近一年，有浙江人楊曉紅女士投入了對利瑪竇神父的研究，論文題是《崇高的神父和學者——利瑪竇》，其立足點與前輩學人頗有不同，指出利神父的科學活動與其傳教目的並不矛盾，而且也不能分割開來，對立視之，因為利氏是兼宗教家與科學家於一身的偉人。另一名在讀博士的是陝西人陳宏喜，他原來的碩士論文選題為《王徵研究》，該文未定稿即直接攻讀博士，可望在明末傳教士問題上取得新的研究成果。

約伯——

追尋更深皈依的信仰者

周思穎

(一) 前言

讀過約伯書的人，一定會深深的被約伯所受的苦難所懾服，所震撼。但如果進到約伯的內心，與他一起神遊於他信仰蛻變的過程中，又會發覺，苦難原來只是一個襯托，是天主為煉淨祂所愛的人信仰中雜質的一種工具。信仰不能夠是靜態的，停滯不前的，而是要在一生的歲月中，在生活的考驗中，不斷悔改，不斷皈依。約伯是一個義人，也是天主所愛的人，被譽為十全十美的信仰者（一 1）。從生活在天主豐盈的祝福與恩寵之中，一剎那間，一切所有被奪去，不但是財產上的損失，身體上的痛楚，也歷經心靈蛻變的最深黑暗與痛苦。但當他穿越過這考驗的黑夜，才領悟到是天主把他從信仰的一個階段帶到另一個階段之中。只有在這不斷的皈依之下，才能達到完美的信仰中心，親眼見到上主的光榮（廿四 5）。

為了解約伯信仰蛻變的心路歷程，我們把約伯書作一個簡單的介紹與分析，然後，偕同約伯，一同去走這迂迴曲折的尋找信仰之路。約伯書可以分為三個部分：

1. 第一部分：序言（一～二章）

這部分對約伯的身世、家庭生活狀況和信仰的熱誠，作了精確的報告。但在轉眼間，他美好幸福的生活變成家破人亡、病魔纏身，但雖然在這樣的情況下，約伯並未怨天尤人，只完全恭順天主的安排。他的三個朋友趕到，要來安慰他，但看到他的苦況，竟嚇得目瞪口呆，與約伯坐在地上，七天之久不能開口。直至約伯出口詛咒，他們才對他指摘規勸，而引出下一部分的三大辯論。

2. 第二部分：辯論（三～四十一章）

這部分包括約伯與他朋友的三場辯論。約伯對他朋友的指責，不肯認同，他自認自己虔誠修德，對人寬大為懷，廣施仁慈，因此，對他所受的苦難加以反抗，表示要與天主會晤交談，責問為何自己要受此苦？其次是厄里烏的訓言，陳述天主是公義的，以及天主在大自然所顯示的威能。並提出一種特殊的概念，認為天主藉痛苦使人更接近祂，以便施以救援。這是對信仰的試煉，這概念對約伯的遭遇能有深一層的解釋，但是在這裡，厄里烏未能真正點到重心，只能指出方向。最後是天主親自顯現及發表訓言。天主不回答約伯的責詢，而是用一連串的問題來反問，向約伯顯示自己的威力，以創造者的姿態，向約伯昭示了祂的全知全能。

3. 第三部分：結束（四十二章）

在此，約伯恍然大悟，自訟自承，真正體驗到自己的無能和信仰上的無知。他以前只是自覺地依恃天主，認為他的幸福是信仰的必然所得，但在經過苦難的洗禮之後，才真正了解信仰的本質，在不斷的悔改與皈依中，找尋信仰的終極根源——天主。

（二） 信仰的初探

「胡茲人約伯是一個十全十美，生性正直，敬畏天主，遠離邪惡的人。」（一）他的正直完美，不但博得人的讚賞，也引起魔鬼的嫉妬。撒彈要證明，約伯的敬畏天主，並非無故（一 9～11）。面對這信仰的考驗，天主容許撒彈有條件的降禍於約伯。這是一項善惡勢力的對抗。我們不能視為天主漠視約伯的忠心，如果天主不給撒彈機會去證明約伯的信仰，則約伯虔誠與否無人能知。且藉着這信仰的考驗，天主願意帶領祂所愛的人，進入更深的宗教皈依經驗之中。

撒彈毫不留情地使約伯家破人亡，病魔纏身（一 13～19）（

二7～8)。這樣的打擊，使約伯的妻子喪失了信心，開始違背天主，並勸她丈夫一同放棄信仰，但是約伯並沒有揚棄自己的信仰。他相信一切在冥冥中自有安排。因此，以堅忍不拔的精神，從天主手中接受了上述的一切。「上主賜的，上主收回，願上主的名受讚美。」（一21）「難道我們只由天主那裡接受恩惠，而不接受災禍嗎？」（二10）

在這階段，撒殫的試探似乎失敗，義人約伯在困苦中，仍然持守信仰，沒有失足犯罪。但是，他的信仰只是停留在表面，沒有進到心的深處。他接受這些苦難，是以一個宿命論者的態度，無可奈何地屈服，他仍未能接受這是信仰的考驗。因此，期望他的正直完美，能得到天主再次的恩賜。天主不願祂所愛的人在他以自我為中心的信仰圓滿假像中，而要帶領他，在苦難的磨煉下，從這束縛中解脫出來，使能進入以天主為中心的更完美的信仰歷程中。「凡不結實的枝條，祂便剪掉，凡結實的，他就清理，使他結更多的果實。」（若十五2）這皈依的過程是動態的，直至「如同你們的天父一樣成全。」的圓滿境界。

（三） 皈依的旅程

約伯在他三位友人的陪伴下，在七天七夜的沉默中，開始考慮自己的處境。在這些日子中，他開始感到迷惑及困擾，他對信仰作了更深的探索及反思，他雖然相信，一切的遭遇，都是神在冥冥中所安排，但在他過去的經驗，更有天主的祝福為憑，所以，對自己無罪而受苦的事實，覺得極度的困惑及莫名其妙，百思不得其解。為什麼自己一向都是樂善好施，正直不欺的，而神竟這樣對待他。他的困境，使他再也不能用以前所了解的義和天主的公義有所協調，傳統所宣示的道理不能令他滿意。但正因為有了此衝突，才能把約伯帶進更深的信仰皈依旅程中。

(1) 第一場辯論

約伯開始詛咒生辰，厭棄生命，因為若果他不出生，就不會被拋在這信仰的矛盾中，要他去面對，要他去化解。約伯的友人在他的埋怨聲中，嘗試去幫他解答疑難，希望能夠把他從自我的束縛中釋放出來。但因他們對約伯的誤解而引起辯論。他們是秉持「善有善報，惡有惡報」的成見，認為天主只有在人犯罪後才施以苦難責罰。這是當時東方傳統因果報應的觀念。因此肯定約伯一定在暗中犯了罪，才導致如此的懲罰。是以勸他要浪子回頭。約伯無法接受，他答稱自己言行並無不善，遭此橫禍實覺於心不甘。在此辯論中，雖然友人婉轉勸他認罪，但他們越堅持約伯有罪，約伯越反抗，心感不甘。他堅認自己是無辜的，自己是無罪，是正義的。雖然他對上主也說出了狂妄的話（九～十），但並無損於他對天主的信心，他的埋怨，只為要突破友人所維護的傳統原則。而他內心深處，依舊渴望獲得天主的救贖，雖然他仍然不能了解，義人如他自己這樣，仍要受苦？約伯的信仰尚籠罩在一片黑暗之中。

(2) 第二場辯論

在這裡，三友人的話集中在惡人的行為上，指出因果關係，認為遭禍者並非善類，約伯的答辯認為禍福乃人生常事，對三友人堅稱他犯罪深表不滿，他以惡人未有惡報的事實，來反駁三友的因果觀，但並非以此向天主抗議，他自覺與天主的關係不似外人，「要看見他站在我這一方，我親眼要看見他，並非外人。」（十九27）由此可見，約伯的痛苦增加，因外在的傷痕困苦未減，但內在的成熟却增加。「我確實知道為我伸冤者還活着，我的辯護人要在地上起立。」（十九25）約伯在一無所有中，仍然能道出這線希望，這就是他信仰蛻變的過程。雖然痛苦，但也得見一線曙光，使他在信仰皈依旅程中不斷前進。他已開始覺察到，天主的正義不能與人的義作一個平行的等於，但他還不能夠把這信仰的價值觀印證在自己

身上，只因他還未能從自我的信仰價值中跳出，去尋找天主的更高、更絕對的價值。

(3) 第三場辯論

三友人對約伯的偽善表示憤怒，厄里法以直說的方式數算他的罪狀，論及惡人的結局，述及天主為惡人所定的命運，勸告約伯要悔改（二十二）。但約伯堅信自己沒有犯過罪，自己的生活是符合天主的意思的，「他洞悉我所有的行動……我的腳緊隨着祂的足跡，謹守祂的道，總沒有偏離，祂所發的命令，我總沒有違背…」（廿三 11、12）且對自己的一切，充滿信心地發出富於挑戰性的說話：「祂若試驗我，我必如純金出現。」（廿三 10）約伯面對友人的答辯，咄咄逼人的數算說出自己的有理，反駁三友人的指證，同時，也願意以自己的有理，反映出在這件事上天主的無理。雖然，他在整個過程中，沒有失去對天主的信心與依賴，但最終，他還是期望，天主能按照他的想法，依照他自己所釐定的是非賞罰的規律，予以最後的祝福。在整個過程中，天主有祂自己至高規律的思想，雖然曾掠過其腦海，但在他那更深，更堅固的自愛、自義、自憐中，對天主的信心與愛仍包括着自己的一切規範、潛意識中，認為滿足自己意願的才是天主的真正旨意，把自己與天主的關係與位置都混淆了，分不出有限的我與無限的神的區別。人不能幫助約伯走出自我，歸向天主。於是，天主要親自發言，把約伯從自我的陷阱中提昇，從自我的束縛中解放出來。

(4) 厄里烏之訓言

厄里烏的訓言，為天主的出現鋪路，他指出「天主比世人更大。」（卅三 12）祂用不同的方法向人講話，不是依循某一種既定的形式（卅三 14～18），天主也用不同的方法，使祂所愛的人學習並鍛鍊他們，使他們能達至更完美的境界。苦難，也是祂所用的工具之一（卅六 15）。天主超越一切。祂所創造的宇宙，奇妙莫

測，人對此奇工妙化，無從知曉。對天主所創造的宇宙，尚且不能明瞭，人如何能夠向造物主提出指責，要祂回答祂所做的呢？在此，厄里烏爲約伯指出受造物應與造物主處於不同的位置，人不能干預天主的行動，對於無從解釋的事，就應承認自己知識上的匱乏。

(5) 天主的親臨

人的言論，終究不如天主親身說法來得有力量，因此，天主親臨，爲把祂的忠僕約伯帶到一個更深的皈依經驗中。在約伯的自辯過程中，他把自己看成就像天主一樣，能知曉宇宙的一切，並能照其意願統治一切。在面對約伯的責詢與怨言，天主沒有正面回答，反而以一連串的反問，請求約伯表現出他的能力，並預備向他請教有關宇宙的一切（四十 10～13）。對於大自然的一切，你能否如我一樣瞭如指掌？在太初，你是否與我同存而參與創造的工程（卅八 4～5）？在此，天主要提醒約伯，不要忘記他只是一個受造物，是一個不能以自己準則來判斷創造者的有限受造物，天主才是支持一切，安排一切的創造者，約伯也感到天主的智慧及祂在一切工程中的威能而驚駭。經過這一種親切的教訓後，天主向約伯啓示祂權威的奧秘及充滿慈愛的一面，連最小的動物天主都爲牠們安排了一切，因此，祂並不如約伯所想像的那樣橫行霸道及不公平。

(6) 約伯的皈依

約伯進入天主奧秘的內部而經驗到信仰的內蘊，天主的話讓約伯深切地了解，自己並不是這宇宙的中心，人類也不是天主所唯一關懷的受造物，宇宙間一切受造物的存在價值，不取決於人，天主才是這一切存在的終極根源。因此，約伯在天主的偉大及聖德前，發覺自己先前以全力爭取的，正是超越自己領悟的事理，他意識到自己的無知及先前所擁有的，實在一無所有。至此，約伯才能走出「自我」的公義及正直，進入天主的領域，尋求祂超越的公義。他

發覺，只有天主是存在的終極根源，祂永恒的無限，絕對公正，是宇宙、歷史和所有事物的主人。天主的工作，在約伯身上發揮了效力，生活的磨煉，帶領約伯走過心靈皈依的黑夜，從而經驗到這更大、更深、更真、更純的信仰。

(四) 結論

約伯，這執着的信仰者，因他自身所受的苦難，而對傳統所昭示的神感到不滿，他在自己個人特殊的經驗中，發掘、追尋信仰的真正意義，他歷經堅忍虔信，也嘗試反抗責詢，都不能解答事實帶給他信仰上的疑惑。直至能與天主坦然相晤，在天主的親臨中，約伯才體會到他先前只聽見有關天主的事，現今才親眼見到了天主（四十二 5），他從前所執着的「義人的正直」是多麼薄弱。只有在天主的眷顧之下，才能取得信仰的嶄新經驗，約伯完全屈服在天主愛的注視下。坐在灰塵中懺悔（四十二 6）。但約伯所懺悔的並不是受苦前的罪，因為他不認識那種罪，而天主也認為不是如此。這種罪是在與天主親密的交往中，才能體驗到的，那就是約伯的傲慢、頑強及自我中心。這罪是在約伯心靈的最深處，這罪也曾使約伯企圖以受造之物而要取代造物主的地位，以宇宙及歷史的裁判者自居，在經過這信仰的洗禮之後，約伯從自我的殼中蛻變出來，醒悟到自己的罪有多深，比任何他能犯的罪更為嚴重。至此，他才能真切的悔改及皈依，從自我為中心的信仰，走向以天主為中心的信仰。在走向這更深皈依的信仰旅程中，心靈的掙扎、反抗是必然要經過的，但只有在「看見天主」的經驗中，才能使約伯的眼光轉變，一切事物的意義顯得更清澈，更能領悟信仰的真正奧義。

參考書目

1. 韓承良，約伯傳釋義，思高聖經學會，民國七十二年三月初版，台北市昆明街九十六巷八號。
2. 劉家正等編著，約伯面對朋友及天主，光啓出版社，民國六十三年十一月初版，台中市忠孝路一九七號。
3. 鈕則誠，信仰境界的躍界——約伯書新探，神學論集35期頁51~56。
4. 高冠群，約伯書綜覽——從約伯的苦難看神在祂子民身上的工作，神學論集77期，頁 309~320。

一首獨立於約伯書的智慧頌

黃金昆

前言

無可否認的，約伯書是一部非常優美的文學作品。就全書而言，大部分是詩體，是舊約智慧書之一。在約伯書中，最具代表性者，要算廿八章了。因為本章直接讚頌智慧，且以詩歌方式表達；真可謂「詩中之詩，智慧中之智慧」也。

由於廿八章之主題、內容、地位都很特殊，因此，本文即以這一章為入門，且進一步探討，期能由此而能對約伯書有更深的認識。探討的方式是以問題開始，進而依賴一些學者的意見、資料為主，予以合理的推論，期能理出一合理的說明。

一、第廿八章之難題

本章最困擾學者的問題是「位置」的安排。有些學者承認無法說明為什麼這一段「智慧頌」會被安插在這裡^①，甚至連註解約伯書的專家也很納悶，因為實在無法看出本章之主題及內容，與上下文有何密切的關係^②。還有其他的學者，乾脆懷疑是約伯書的作者所作。

面對上述的難題，有人提出了一折衷的看法，認為廿八章所用的字彙及風格（style），都與約伯書類似，作者應是同一人，所以最好的方法是視它為一首獨立的插曲^③。

視廿八章為一首「獨立的讚美詩」之解決辦法，只是肯定其位置是合法的，並沒有解決它與上下文不協調的問題。換言之，我們承認它是獨立的頌讚詩，但為什麼作者把它置於廿八章而不是別的

地方？更進一步說，作者是有意的把它放在這裡的，亦即應該有更深理由支持作者這樣作。到底是什麼原因呢？這就是筆者想嘗試說明的。

二、第廿八章在約伯書中的位置

爲了方便說明，先提出約伯書之簡單結構：

(一) 一～二章：序幕

(二) 三～卅一章：約伯和三位朋友之間的三場對話。廿八章是一首獨立的讚美詩。

(三) 卅二～卅七章：厄里烏的辯論。

(四) 卅八～四二 6：天主發言、約伯回答。

(五) 四二 7～17：結語。④

從上述之結構，可以看出廿八章被置於書中的第二部分。在這一部分，共有三場辯論，本章是被安排於第三場對話之中。第三場對話可以說全書最亂、最沒有秩序的地方，這可以參考耶路撒冷及思高聖經廿二～卅一章節秩序，便可得知。雖然第三場辯論（尤其廿四～廿七章）顯得凌亂，甚至可以變動秩序（耶路撒冷及思高聖經都如此作了），但仍然不影響廿八章的內容；因爲它與上下文沒有連貫的關係，它可以獨立存在。

從廿八章的位置來看，似乎具有其特殊的意義，因爲處於特別混亂的章節之後，便會讓人有「如釋重負」、「柳暗花明又一村」的感覺。換言之，本章被置於此，是因爲最能「凸顯」本章的主題、內容之故，即作者故意安排的。

三、約伯書及廿八章之敘述方式

約伯書大約有下列幾種敘述方式：

(一) 旁白式：即作者以劇中人一第三者的身分介紹劇中的人物、

環境、背景、時間、情況等，即以旁白者的身分隱於幕後發言。其特色是在每一段的開頭大都有「從前、有一天、又有一天、此後或是…回答、發言」等字眼（參閱一～二章）。

(一)獨白式：所謂獨白式，即是劇中人物的自言自語，沒有說話對象（聽者或第三者），自己就是自己的說話對象（參閱第三章）。

(二)對話式：即有發言者及聽者的說話方式，兩者的角色也會對調（發言者成爲聽者），兩者具有互動、交談的對話關係。這是本書最普遍的敘述方式，例如約伯與朋友的對話（四～卅七章）或是上主發言（卅八～四二章）。

四在約伯書中，我們能很容易地歸納、分出各章的敘述方式，唯有廿八章無法給予適當的歸類，因爲(1)敘述方式很模糊，可以說是旁白，亦能是一種自述，也好像是劇中一個人物在發言。(2)再者，我們也沒有較清楚的「發言者」的提示資料，所以不知道發言者究竟以何種身分發言的⑤。(3)因爲不知是誰發言，所以也不知是否有對象？或對象是誰？

廿八章的敘述方式的確是很特殊，不同於其他各章也是很明顯的。由此我們再一次發現，作者運用了特殊的表達方式，使卅八章的主題、內容更加地顯現出來。

四、廿八章的內容、主題

廿八章的位置及敘述方式都有別於其他各章，也特別地突出。我們要問：作者究竟要表達什麼？以下直接分析其內容便可知。

本章可分兩個部分：第一部分敘述「人不知智慧所在」；第二部分敘述「惟天主知智慧之所在」⑥。這兩個部分由12及20節分別襯托出本章最重要的核心問題，即「智慧在那裡尋找，那裡是明智之所在？」由此，作者引出本章的中心思想：「看，敬畏上主，就是智慧；遠離邪惡，就是明智。」（28節）

從上述之結構來看，28節是本章之結論，12、20節是前提。換言之，若沒有28節，也不會有12及20節，甚至不會有廿八章。

結 論

約伯書的作者特別以特殊的「敘述方式」，把廿八章置於特殊的「位置」，使廿八章「獨立」出來，就是爲了要特別凸顯該章的「中心思想」（28節），此中心思想對應於序幕中的一8及二3（都是上主發言）。另外，全章所述，都與智慧有關，這又與第四部分一天主發言對應，因爲上主發言之內容亦與智慧有關。由此，我們可以回答，作者何以把這首「智慧頌」置於廿八章了；即「序幕、廿八章及第四部分（上主發言）」是作者所願意表達的。但是在三場辯論中，都沒有觸及中心思想，作者深怕讀者被那辯論內容所誤導，特別以廿八章之特殊描述來提醒讀者。換言之，廿八章具有連繫序言及結束的特殊功能。廿八章有如房屋的中樑，缺少它，約伯書便遜色不少。因此，以廿八章之特殊安排，無論從內容或從敘述技巧，均堪稱爲「智慧中的智慧」。

註：

- ① The New Jerusalem Bible, "Introduction to the book of Job".
- ② Mackenzie, R.A.F. "Job", Jerome Biblical Commentary, Prentice-Hall, Inc New Jersey, 1968, p.526
- ③ 同上，參閱劉家正等編著，約伯面對朋友及天主，一九七四年十一月初版，光啓，導論，九頁。
- ④ 同②，513～514頁。
- ⑤ 同②，526頁。
- ⑥ 參閱思高聖經，約伯書廿八章，標題及其分法，

生死之變易： 莊周面對基督的死亡

雷敦蘇

一進入天主教教堂，就看到對面的十字架和耶穌的屍體。教會這樣做，可以說是違背了一般人對死亡的禁忌。因此教會用不同的方式來設計十字架。古愛爾蘭教會常掛十字架，但不加耶穌的屍體；東歐教會畫一個穿司祭服裝的耶穌，表達祂已經復活了，站在天父之右邊為我們轉達。也許這兩個傳統比較合乎儒家思想。不過，中國人可以用莊子的目光，很樂意地觀看被釘在十字架上的耶穌屍體。莊子當然不是基督徒，我們不可希望從他那裡得到一個論耶穌死亡的完整說法。雖然如此，他可以幫助基督徒多了解十字架的奧跡。這奧跡是天主啓示的中心，其內容簡直談不完。因為談不完，我限定只用莊子內章和與內章有關的文獻，也只選若望福音對死亡的看法。偶爾也會用別的文章。

人類歷史對死亡有三個較重要的說法。第一種說法：人死就不在了；到了死亡，人就被毀滅。第二種說法：肉身死，靈魂仍然存在。中國民間宗教就這樣信魄、魂、鬼等觀念的分散或存在。第三個說法承認生死的變化，但不談後果，因為每人的特「我」進入大自然的變動。小乘佛教比較接近第三種說法；莊子却講的特別清楚，特別活潑。

在齊物篇莊子提出死亡的問題：

「人謂不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」他不怕面對死亡，後來他問：「死亡是否人的大悲劇呢？」在大宗師篇他回答說：「古之真人，不知說生，不知惡死。」意思是說人生沒有悲劇之事，也沒有快樂之事，「死生，命也」。真人該想怎麼接受和配合大自然在他身上所發動的變化。子輿是這樣的一個真

人。他得病後，就「跣而鑑於井」，意為「輕快的走到井邊，照自己的影子」。他「心閒而無事」，所以平安地觀看他自己身體的變化。他的朋友，子來用比喻說出生死的關係：

「今一以天地為大鑪，以造化為大冶（即鐵匠），惡乎往而不裁！」成然寐，遽然覺。

他對死後不在乎，因為這不是他的事。他像放在鎔鑪的鐵，鐵匠可以決定要做什麼樣的劍，大自然負責他將來的情况。從此可知，莊子不談滅我而已，也不論後世之復生，只把自我輕鬆地放在大自然的懷抱裡。

現在讓我們研究一下若望福音對耶穌死亡的說法。福音很早提出耶穌的「時刻」，也就是他苦難的時刻（若二4；十三1），那時他會受光榮（若十七1）。耶穌受光榮時，要派聖神來（若七39），那麼臨終時他就「呼氣」（若十九30），不只是斷氣的意思，而且也是送氣，即聖神的意思。還有另外兩處值得我們注意。若十11說：「我是善牧，善牧為羊捨掉自己的性命。」若十25說：「在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生。」耶穌為他人捨掉性命，但藉這奉獻就入永生。他的死亡使天父的光榮顯露出來。莊子站在「宇宙美」^①的立場來看人生死的問題；若望福音作者站在天父永遠之光來看世人。他們都知道人死不就是大哀而已。

莊子談宇宙的變化和若望福音所說的天父，在一般人的看法有衝突。在《天道篇》老聃說：「天地固有常矣。」很可能這句話是漢朝寫的^②，不過它說明莊子的立場：大自然就是大自然，不是神所創造的。因此與天主教信仰有衝突。其實不然。莊子若用神字，說成福音的用詞，要用「天使」才對。莊子不提天主的問題，但神學家一看這「固」字，就知道天主的問題不遠。可能生死、是非等等在莊子哲學都有相對的價值，神學家却要找整個的思想系統，或相對價值系統有沒有絕對性。說莊子的「天地固有常」這句話，「否認

了有什麼神或上帝來支配自然界。」③是不對的。莊子根本不談天主教的上帝，所以他不能否認祂。我們只能說，為莊子，宇宙只是本來如此，不必談它的來源。神學家不然，他一定要考慮這個「固」字，說全部大自然在天父的手裡。大自然這樣，「如此」，因為天父願意它這樣。

莊子和若望福音有另一個很重要的區別。莊子談到凡人的死，若望討論天主子的死。耶穌是天父唯一子；他的死，因為是無雙的，所以「使所有信他的人，在他內得到永生」（若三15）。我們不能用莊子來否定耶穌的唯一性，因為莊子沒有聽過耶穌。他的真人就是了解凡人的情況比較多的人，若把耶穌當作真人看，我們並不在談莊周論基督的死亡，而只是談莊子論死亡的看法。在若望福音，我們可以看人面對耶穌時，會有什麼樣的觀點。被治好的胎生瞎子，聽說是耶穌治好了他，就「俯伏朝拜耶穌。」（若九38）「俯伏朝拜」的原文是「proskunēsen」，是人在天主面前的態度。瞎子透過耶穌的人性，升到天主的光榮，如同人藉着藝術品，看到一個超越墨水的境界一樣。④

站在宇宙美的立場來看，死亡是若望和莊子的共同點。從這個立場說，連不好看的也值得看。子與在水井前，雖然身體「拘拘」，不好看，但他不能恨自己。同樣耶穌在十字架上非常不好看：「他的容貌損傷得已不像人，他的形狀已不像人子。」（依五二14）但若望用匝十二10注釋曰：「他們（即凡人）要瞻望他們所刺透的。」（若十九37）。用莊子的話，所瞻望的美是一個大變化。用到耶穌的死，所謂的變化是指世界上最大的變化，即生者入於死亡，陽氣變成陰氣。其他福音提到遍地的黑暗（瑪廿七45），若望不這樣說，因為陽變陰也是陰變陽，是天父的面容露出來。莊子幫助我們記住：看十字架時，我們不要停留在屍體上，而要理解死生的變化。

莊子死生相對論也使我们比較容易懂耶穌所講的「一粒麥子」

(若十二24)。耶穌說，一粒麥子必須死才能結出果實，同樣人必須死才能進入永生。從莊子我們知道，死本身無義；生本身無義。生的意義是由死而來的；死的意義是由生而來的。莊子要破除執我，注重自然界；同樣耶穌破除執我，強調天主的永生。「破除執我」的意思是，認識我不是我生死的主人。最好捨掉自己的命，這樣會快樂，不必等到死亡來決定。如何捨掉性命？若望用愛來說，最高級之愛是「爲自己的朋友捨掉性命」(若十五14)。「捨掉性命」不是毀滅性命，而是破除執我，把自己放在父的手裡。我的性命是天父所賜，不是我所造；同時我的死亡不是屬於我，而是要給祂。若只站在普通人的立場來看，這太可怕了，必須站在執我立場之外，才能信任這比我大的力量。耶穌基督的死亡、復活使我們敢信祂的父。因此基督徒面對死亡有特別的看法。

聖保祿曾經說過，我們的死亡是屬於主而不是我們的。其實，死亡使人非常孤獨；沒有另一人能代替我。可以說，死是唯一完全屬於我的事。我的生命是由父母來的，並不是我占有的；只有我的死亡是別人不能有的。這樣，想自殺的人有道理。在死亡時他的自我是他的，不許任何人干涉。不過「我死」有矛盾。在自殺時，我負責我的存在；同時這個我沒辦法抓住他自己。結果雖然人的死亡完全屬於自己，生死的變化沒有人能控制。莊子曰：「大塊載我以形……息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」(大宗師)他知道他的死亡不是他的，而是「大塊(即宇宙)」所賜。基督徒也要這樣想。不必等到臨終時，連在日常生活中，他就該捨掉他所有的，包括他自己。愛是他的標記，而愛就在於捨己。因為死亡是每人的私事，捨掉自己的死是最無私的行爲。

也許有人說：「不必談死；到了死的時候再考慮吧，何必現在呢？」莊子可以回答：人對死亡的態度，影響他的整個生活，使他由造物者的觀點來看他的存在。

「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」（大宗師）

在若望福音有類似的思想。若望常談永生。「永生」不只在死亡之後。耶穌說：「誰吃我的肉，誰有永生。」意思是參加他的死亡、復活是進入永生，不會永遠地死。福音的道理不容易懂。若把「永生」翻成莊子的「一氣」可能比較容易。「氣」就是聖神的能力。若三54說：「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國。」從十字架上耶穌送聖神，使人或活或死都靠這氣，結果人的生命也是靠永生。離了耶穌永生之氣，人什麼也不能（若十五5）。在耶穌基督內，人真正的可以「遊乎天地之一氣」。

這類的人很快樂，「且夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。」（大宗師）。這種快樂不像車禍之後的倖存者，因為倖存者的所以高興，在於他沒有死。基督徒的快樂，是因為他在基督內已經死了，所以他現在的生命就是耶穌的永生，耶穌的喜樂。

「你們的喜樂誰也不能從你們奪去。」（若十六22）

「使你們的喜樂得以圓滿。」（若十六24）

圓滿的喜樂來自天主，人所喜悅的仍是一部分或一段時間，但超過是非苦樂等對象有「天一」。說「喜樂」也好，說「平安」也好，都使內心安靜而高興：「我把平安留給你們，我將平安賜給你們」（若十四27）。這平安是天主的圓滿快樂。

莊子在耶穌之前，已經說明這種平安快樂，不過連在其他道家中也很少發現同樣的態度。是因為他的理論有錯，或因為人很難接受？我想說他沒錯還不夠。一個有理性的人很難以無理性的大自然為憑藉。動物死時不必考慮，但人總要問何必符合大自然的變化？何必有變化？孟子說可以為得義捨生。連這個也不容易。所謂的義是一種理想，可是人不只有理想也有感覺，所以這樣殉道是一件殘酷的事。人必須有人才能樂意的殉道。若有人，他不怕死。死亡就是跳到母親的懷抱裡，到父親的手裡。莊子承認這點：「父母於子，

東西南北，唯命之從。陰陽於人，不趨於父母。」陰陽像父母那樣。在福音裡「像」字變為「是」字；天主是我們的父親和母親。就在祂內，藉神人合一的耶穌基督，人能「成然寐，遽然覺」。我們的解釋還沒有回答哲學家的「何必有變易」問題，必須給人一個值得人的回答。哲學家說「生死，命也」；神學家說這個「命」不是命令，而是生命，天主永生之命或愛。一個被愛的人不必問愛以外的問題，也就能深深地進入無窮之愛域。

現在可將前面較詳細的討論，用簡短的語句做一個回顧，當做全文的結論。

一、耶穌是善牧，他為人捨生，像一粒麥子一樣。

二、人在十字架前，可以看到世界上最美麗、最光榮的變化。不只要看，也要朝拜。

三、在基督內，人不怕破除執我，進入永生。他知道死後能與愛變為一體，死前也一樣，因為生死都由永生而來。結果心裡有平安愉快。

在本文序言中我們說過，有三種對死亡問題的說法。上面是用莊子的看法來討論其中之一。為了比較圓滿地解釋，我們必須稍微參考另外兩個。本文提出破除執我，但沒有詳細地說是否靈魂一直存在。要明白破除執我和滅我的不同。滅我是肯定我的存在，然後說，臨終時它被毀滅。破除執我是說，人的真性在於捨私取他。所以「死人得永生」這種說法有問題，因為在愛內什麼都不能「得」。在天堂沒有「我的」、「你的」這種區別。今世所謂「我的」，實際上是空虛詞。我們知道生命不是我賜給我的，也看過連我的死也不屬於我。若生死不是我的，哪兒有我的呢？人很貧窮，什麼也沒有，但他仍然存在。每一個人仍舊有他的唯一性。在永生之愛內，他會發現他的唯一性愈來愈清楚。基督的愛不像一個無名的海洋，而像一個有許多房間的家（若十四 2）。祂是我們的牧者；祂知道

每一隻羊的名字；祂會抱每一隻羊，所以不必怕生死的變易和死後的情況。

莊周面對基督⑤

莊子到髑髏山去，看見被釘在十字架上的耶穌，就問祂，曰：「您是因為反對政府而被判死刑嗎？您是因為做了壞事而受懲罰嗎？」說完就以髑髏山為枕，躺下睡著了。夜半，耶穌在夢中曰：「子之談者似世人。視子所言，皆世人之累也，永生者則無此矣。子欲聞永生之悅乎？」莊子曰：「然。」耶穌曰：「永生，無憂無苦，從然以天為父母，雖南面王之樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾叫司命之神讓你恢復世人之生，子欲之乎？」於是，由屍體來的光照臨大地。耶穌曰：「莊周。」彼俯伏朝拜，進入永生。

附註：

- ① 陳鼓應：莊子哲學，台灣商務印書館1975，第120頁。
- ② Graham, A.C., *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*, Unwin, London, 1986, p.126
- ③ 同①，第110頁。
- ④ Nichols, A.,O.P., *The Art of God Incarnate: Theology and Image in Christian Tradition*, DLT, London, 1980, pp. 127-9
- ⑤ 莊子：至樂篇。

傳教史話

傳教、養老外一章

房志榮

六月二十日午後一時半，在赤陽高張下，趕到桃園中正機場，不待將車驅至停車場，就見到何廣揚神父已坐在輪椅上等我們了。何神父西班牙人，與中華民國同年，所以有 79 歲了。我和他相識已有五十多年，這次他由菲律賓轉到台灣來養老，我深覺非到機場去歡迎他不可，因為記憶中有數不清的往事都和他有關，見到他熟悉的面孔，那些往事都會活過來，由大陸到歐洲，到菲島，到台灣，再回到大陸，天南地北地神遊一遭，是人生難得的經驗。

聽說這次為何神父申請來台入境證時，有關單位曾打回票說：「八十歲的人傳什麼教，他來是養老吧？為什麼不回西班牙去養！」耶穌會省長辦事處不得不再度申請，並說明傳教不只靠腿跑，也靠口講，不只青年人傳教，老年人也傳教，不只現在傳教，過去也有人傳教。的確，若想把何廣揚神父在大陸、歐洲、菲島、台灣為中國人所做的傳教工作，或更好說，所從事的種種服務一一數算，也許要寫滿好多本記事簿啦。

在大陸安徽省西班牙耶穌會士所照顧的安慶教區，何神父對培養中國青年特別關切，也非常有天賦才能。從貴池小修院，到宣城大修院，再到安慶的崇文中學和聖母院，無數的男女同學和老師都受過何神父身教和言教的薰陶，而學會做人的道理及虔信仰的生活。因此 1951 年中共驅逐教士出境時，何神父跟主教、會長和其他幾位神父是最早一批被逐的。被逐之前，何神父還成功地將安慶的六位公教優秀青年送到西班牙，繼續學業，以後個個成材。前數年過逝的我國駐巴拿馬大使曾憲揆便是其中之一。

到菲島後，何神父先從事耶穌會年青會士的培育工作，後調到中部的宿務，菲國的第二座大城。這裡中國華僑僅次於馬尼拉，人數衆多，有錢有勢，何神父跟他們建立了很好的關係。不久便應他們邀請，創立了聖心中學。以後並邀請耶穌孝女會修女設立女子部，安慶的三位女青年（阮、楊、賀）成

下轉 394 頁

濯足禮的演變

鄭保祿

前 言

濯足禮（洗脚禮）在教會禮儀中又稱為「誡命」(Mandatum)，就是耶穌基督在最後晚餐給使徒們一個誡命——彼此洗脚。此禮一直為教會所推崇。今從歷史的觀點探討其演變如下。

甲：聖經基礎

首先，我們可從聖若望福音看到耶穌基督在最後晚餐給門徒們洗脚的史蹟（若十三 2～20）。按聖經學家賴孟多布郎（Raymond Brown）的看法，聖史將耶穌這行為分兩段解釋。首先是耶穌與伯多祿的對話（若十三 6～11）。伯多祿先拒絕說：「你不能洗我的脚。」耶穌回答說：「我若不洗你，你就與我無份。」伯多祿立刻改口說：「主！不但我的脚，而且連手帶頭，都給我洗吧！」耶穌說：「沐浴過的人，已全身清潔，只需洗脚就夠了。你們原來是潔淨的，但不都是。」

布郎教授認為，耶穌給門徒們洗脚，主要的意義是希望他們與祂分享永生。「無份」即解釋「無法分享永生」，我認為是很合理的。他又解釋說：「如果我們了解洗脚禮是耶穌救世的象徵……祂這種奴僕的行為在表示祂將死亡。耶穌對伯多祿解釋死亡的必要，並且給他們洗滌罪惡。所以，洗脚禮的神學意義是洗滌罪過。耶穌與伯多祿交談的意義是在說：如果我不洗滌你的罪過，你就無法進入永生。」

其次，耶穌這樣做，也希望門徒效法祂的榜樣，一種為人服務

和謙遜的榜樣。祂說：

「你們明白我給你們所做的嗎？你們稱我師傅、主子，說的很對，我原來是。若我是主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳。我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做。」
(若十三 12 ~ 15)

由此可知，洗腳禮也是一種謙遜的表示。偉大的耶穌給一般無知識的漁夫洗腳，不是一種謙遜的行爲嗎？這也與祂死亡有關，因為它表示一種愛的行爲，為他人捨生的行爲。所以耶穌說：「你們也照我給你們所做的去做。」(若十三15)就是說：「我的誠命希望你們效法我一樣，為人們效勞。」

從此，濯足禮的兩種意義在聖經中奠定了其基礎。

乙：歷史過程

雖然耶穌基督奠定了洗腳的意義，可是初期教會不很重視此禮儀，所以不很流行。甚至有些學者們對此禮有不同的看法。例如，米蘭著名的聖盎博(三三四~三九七年)，他在四世紀末葉，寫了〈論奧蹟〉和〈論聖事〉時，解釋新領洗者的禮儀，他認為領洗的「聖化和奧蹟」，與基督死亡有密切的關係，基於謙遜之德。他把耶穌的話雖分為兩段解釋，但他重視前者(死亡和永生)，而忽視後者(謙遜之德)。這與他同時代的聖奧斯定(三五四~四三〇年)的看法不同，聖盎博把洗腳禮放在聖洗聖事中舉行了。

一、聖洗聖事中的濯足禮

首先我們要注意的是，聖盎博時代的「奧蹟」一字與「聖事」同義，沒有區別，而且在他的時代也沒有「七」件聖事的說法，「聖事」和「聖儀」尚未分家。

我們現在看一下聖盎博對耶穌與伯多祿交談的解釋如下：

「你們從泉水中上來，然後怎樣？你們應該聽讀經，大司祭披

上裙子……這與蹟有何意義？你們該讀到主耶穌給門徒們洗腳，他來到伯多祿那裏，伯多祿說：『你洗我的腳嗎？……若我不洗你的腳，你就與我無份。』雖然我們隨從羅馬做法為我們的榜樣，但它沒濯足禮。這也許是因為人太多而廢除此習慣。但是有人藉口說這不是一種與蹟，不該是領洗禮的一部分，也不是為重生，但該如接待客人。無論如何，謙遜是一件事，成聖是另外一件事。你們該知道，這種洗滌是一種與蹟，『如果我不洗你的腳，你就與我無份。』我（盎博）說此不在於處罰他人，而是說我們的禮儀（米蘭的）。我期望隨從羅馬教會的，但是我們不該除去大家的看法，我們要隨從伯多祿使徒的做法……他是羅馬教會的神長……想一想他的信仰。當他首先拒絕時，是因為他的謙遜，但其後他接納了，是因為他的熱誠和信仰。」

換句話說，聖盎博認為伯多祿直接認出這舉止是耶穌謙遜的表樣，而且認為這種洗腳禮是一件聖事，即與耶穌分享永生的機會。

但是，反聖盎博看法的人勝利了，因此在領洗中的洗腳禮儀被廢除，而人們把「那沐浴過的人不必再洗」一句話，解釋為赦罪禮儀，即告解（和好）聖事，就是說在領洗之後罪過的赦免。這種解釋來自聖奧斯定，因他影響了西方教會，為此濯足禮視為懺悔的行為。

二、謙遜之德

領洗中的洗腳禮被廢除後，於是產生另一種洗腳禮的意義，就是強調耶穌的謙德。這種思想來自新約，例如聖保祿說：「一位寡婦的資格是：有行善的願望，招待客人，洗過聖徒的腳。」（弟前五10）

此節有兩點解釋：首先是招待客人、外人和朝聖者；其次是謙遜地為信友們服務。這兩種意義均保留在禮儀歷史中，而且演變成兩種洗腳禮，這更為當時的修會和隱修團體所採用。

在西方的隱修制度中，六世紀的本篤規則則是主要的來源。它在中世紀的傳統中佔重要的角色。本篤規則對待客人有重要的使命，就是客人給他們一個修謙德的機會。即耶穌給人們傳來的：「歡迎客人就是如同歡迎基督一樣，因為祂說過：我作客而你收留了我。」（瑪二十五35）。這也如聖保祿所說的：「一有機會，就應向衆人行善，尤其應向有同樣信德的客人。」（迦六10）

聖本篤規則接着說：「當有客人來訪時，長上和兄弟們要以愛德接待他……以鞠躬禮或彎下身子來歡迎他們，猶如基督被尊重一樣。……院長和整個團體給客人洗腳，洗完後，他們唸聖詠說：『天主，我們在祢的殿裏，沈思默念你的仁慈。』（詠四十八10）」

在本篤會的團體內，平時也有洗腳禮，此表示一種愛德的機會：「兄弟們互相服務，爲此沒有人能推辭，除非他生病，因爲這種服務是表示愛的精神，星期六，他們彼此洗腳。」

這兩種洗腳禮的意義漸漸進入聖週四的禮儀。

三、聖週四的濯足禮

在修會團體中，雖然每月都有洗腳禮，但唯聖週四的洗腳禮特別隆重地舉行。中世紀時，聖週四的濯足禮不論是爲了窮人（*Mandatum Pauperum*），或者爲了會士（*Mandatum fratrum*），都來自修會的團體。

特利騰大公會議（一五四五～六三年）的羅馬禮儀書仍然保有此做法，這一直保留到一九五六年的聖週禮儀的改革。

聖碧岳五世的羅馬禮儀書中的洗腳是在聖週四晚舉行的，這是以「會士」方式（*Mandatum fratrum*）。雖然包括在彌撒禮儀中，但不與當日的彌撒連在一起，所以有唸其福音，甚在下午舉行。

此禮儀沒有包括信友，因爲中世紀時禮儀已廢除了教友的參與，只限於會士，原因是它不在一般堂區舉行，而在修會團體內。

另外洗腳禮不在教堂內舉行，而在更衣所或在聖堂門口舉行，例如在加西諾山，隱修士們先到餐廳吃點東西，然後到他們的房間時，院長洗他們的腳，他們再回到餐廳吃飯。

在羅馬，教宗用一種特別的方式，即在唸晚課時給十二位副執事洗腳。到了十五世紀，教宗採用 *Mandatum Pauperum*，給十三個家人洗腳。這種做法來自聖額我略大教宗（五九〇～六〇四年）時代，他經常與家人共餐，且給他們洗腳。

在盎博禮儀中，米蘭總主教給神父、執事、導師、讀經員洗腳。在東方教會中，君堡的宗主教給三位副執事、三位執事、三位神父，一位總主教和兩位主教洗腳。耶路撒冷的宗主教也沿此法。

四、聖歌中的濯足禮

從教會的聖歌中，我們可看到洗腳禮的真義。例如「我給你們新誠命」（*Mandatum Novum Do Vobis*），此歌乃以福音的話為主題：「我給你們一條新誠命，就是你們該彼此相愛，正如我愛了你們一樣，主說。」（若十三34）

保留到現在的有三首聖歌：

- ① 讓我們彼此相愛吧！因為愛德來自天主。凡愛自己兄弟的，就是生活於天主。而且活在祂內（若壹四7、16）。
- ② 那裏有愛德和愛情（*ubi caritas et amor……*），聖者就聚在那裏。在那裏沒有忿怒，也不傷害，但永遠相愛。基督從天降來為救贖人類從死亡中解脫出來，祂給門徒樹立一個榜樣，即要他們彼此洗腳。
- ③ 主啊！基督給我們帶來光榮，請以聖神充滿我們吧！

我們現在所用的聖週四禮儀仍採用第二首詩歌，此乃耶穌基督謙遜和愛德的榜樣。

在中世紀的詩歌中，我們可看到洗腳禮和領洗後罪過赦免相連。所以在有些地方，洗腳禮與懺悔聖詠相連。例如：「主！求祢洗滌

我，使我比雪還要白。」(詠五十 9) 爲此，在中世紀時，有些人認爲瑪利亞瑪達肋納給耶穌洗腳的意義，是在於懺悔已罪。

丙：基督教對洗腳禮的看法

基督教對耶穌在最後晚餐所行的洗腳禮，都有一致的看法。十六世紀的再洗禮派，在宗教改革時代贊成此做法。此外，尚有神的教會 (Church of God)、自由意志洗禮派 (Free Will Baptist) 也有同樣的想法。

七日耶穌再臨派 (Seventhday Adventists) 認爲在洗腳禮中，主基督以許諾祝福成立一個宗教儀式，這乃紀念主耶穌自謙自卑的精神以及清淨的象徵。

再臨派如同初期教父奧理振的看法，認爲洗腳禮是一種靈修體驗和一個謙遜的象徵。

丁：碧岳十二世紀禮儀改革

公元一九五六年，碧岳十二世 (一九三九~五八年) 批准了聖週禮儀的改革。在這一年，聖禮部在「我們救世偉大的奧蹟中」(Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria) 法令中說：「禮儀的改革是修改以往的體驗……聖週三日慶典禮儀以往經常由神職人員抱持，而疏忽了教會的其他肢體。」

在此禮儀改革的前三年，即一九五三年，專家們在義大利的盧加諾 (Lugano) 召開了一次禮儀會議。在會議中，耶穌會士海門史密特 (Herman Schmidt S.J.) 建議說：「洗腳禮應該代替當日彌撒中的聖經誦讀，這可使事蹟與福音互相配合。洗腳禮儀該在彌撒中舉行，正如耶穌基督在最後晚餐中所做的一樣。」但是，有些學者們不希望把洗腳禮插入彌撒中。

因而，有人建議該恢復 *mandatum panperum*，而廢除 *man-*

datum fratrum的做法。因為恢復前者的話，可使信友們在場，而且他們可行愛德的工作。或者在洗腳禮時可捐錢給窮人，另有些人認為洗腳禮不適宜於現代人，為此應廢除之。

碧岳十二世的聖週禮儀改革實行後，便許可洗腳禮在當日的彌撒中舉行。如果不在彌撒中舉行，也不需要另外找時間舉行。宣讀禮儀仍然保留，洗腳禮在講完道理後舉行，彌撒代替晚課且在傍晚舉行。主祭該主持洗腳禮，他給十二人洗腳。神父代表基督，十二位男子代表十二位門徒。

戊：梵二的改革

梵二的禮儀改革簡化了一九五六年禮儀，但是原則不變，它許可在彌撒前、中或後舉行。

新禮儀回到聖經和教父時代的精神，正如金口若望說：「主耶穌基督，知道自己將要死亡，便給門徒們洗腳，而且要他們效法祂的表樣。祂如此做是給予人們永生的表示，就是說與他們分享永生和謙遜的表樣。因此，祂顯示了無限的愛情。」

聖奧斯定在《天主聖三論》一書中也說：「教會以主的誠命實行彼此洗腳的禮儀，乃教訓人們謙遜之德。因為他的謙遜是降生成人的奧蹟，天主為我們降生成人，是一個謙遜的表樣，而且表示祂對我們的愛。」為此，基督徒要修謙德。

新禮儀給那參加洗腳禮儀者一個清楚的觀念，即包含兩種傳統：「如果洗腳禮的團體很小的話，該給每個人洗腳。如果是很多人的團體，可從信友中選出幾位代表。」

總而言之，新的濯足禮用到聖經的本義上。為此，是值得舉行的。

結 論

從以上所述，我們可把濯足禮分為三大階段：

- ① 基督時代——即從最後晚餐中，主基督給門徒們所立的表樣為始。
- ② 中古世紀——把基督的新誠命分為「兄弟間」和「窮人間」的大思想，引起兩種不同的學說和做法。
- ③ 梵二時代——回到聖經的原義，且綜合中世紀的兩種做法。

主要參考書：

- ① Peter Jeffery: *Mandatum Novum Do Vobis; Toward a Renewal of Holy Thursday Footwashing Rite*. Worship March 1990. Liturgical Press. Collegeville, 1990.
- ② Keith Crim: *Abingdon Dictionary of Living Religions*. Abingdon, Nashville, 1981.
- ③ J. G. Davies: *Dictionary of Liturgy & Worship* Westminster Press. Philadelphia. 1986.

紀念耶穌會成立450年

基督伙伴與神州大地

～在華耶穌會士列傳

十、李瑪諾司鐸 Fr. Emmanuel Diaz (1559～1639)

李瑪諾司鐸是在中國創立國籍耶穌會士初學院第一人。

他由里斯本上船至果阿這一段路程，可以說是他傳教生涯的苦難考驗期。1585年聖母升天瞻禮日，他與五位會士，不幸在加弗海岸落水，衣不蔽體，忍飢受渴，更悲慘的是落在加弗人手下為奴，終日居住在火傘高張的烈日下，在繁重的工作與毫無自由的雙重煎熬之下，體力消耗殆盡。不久，有四位弟兄不堪忍受痛苦的折磨而相繼去世，只有李瑪諾、馬爾定兩位司鐸倖存。

一六〇五年，李瑪諾司鐸與邱永修士在南昌傳教，傳播福音，這兩位善牧，宵旰憂勤，招募羊群，甚得人心，僅在一年之中，皈依受洗的教友人數倍增，總數超過兩百人。在新領洗的教友中，有一位皇室的親王，聖名若瑟，他的三位兄弟也領受洗禮。親王的母親原本篤信佛教，但她也願意了解公教的道理，由邱永修士給她講授要理達數星期之久。在封建社會裡，王妃都是垂簾聽講，彼此從未見面，邱永以為只有王妃一人在聽道理，孰料在領洗當日發現簾子後面不是一個人而是七個人，計有王妃、公主、姪女和四名丫鬟，她們在簾後聽到天主的福音，深受感動也願同時領洗。

李瑪諾司鐸在南昌建立了一座中國式的聖堂，堂中安置祭台兩座，一座為救世主，一座為天主母，祭台前日夜點燃油燈，激發信

友熱心事主，虔誠敬拜。聖堂祝聖禮在聖誕節舉行，許多信友和外教人參與了這隆重的盛典，他們非常喜愛這個中國式的聖堂，當日就有很多人願意進入基督的羊棧。

李瑪諾司鐸又在南昌建立了初學院，一六〇八年中華第一座耶穌會初學院收了首批國籍初學生七人，其中四人是澳門公教家庭的子弟，其餘三位則是當地新領洗的教友。

一六三六年，耶穌會衛德理總會長任命李瑪諾司鐸為遠東各傳教區的巡閱司鐸，包括中國、日本、安南、東京、交趾、支那、暹羅和柬埔寨。當時他以巡閱司鐸的名義，給總會長寫了一封意義深遠的函件，至今尚保存在羅馬檔案中。在那封信裡，李瑪諾司鐸請求總會長在歐洲各國的耶穌會士內，選擇學問高深或擅長文學、科學的會士，特別是精於數學、天文地理以及繪畫的專門人才，派遣他們到中國來傳教。李瑪諾司鐸的高瞻遠矚，使基督福音在中華這塊沃土上結出了豐碩的果實。

一六三九年十一月廿八日，李瑪諾司鐸功滿壽終，享年八十歲。由羅必諾繼承巡閱司鐸的職務。

十一、鄂本篤修士 Bro. Benoit de Goes (1562 ~ 1607)

長久以來，歐洲、印度和北京的耶穌會士，常常互相質疑，今日的中國是否就是中古時代方濟會士所稱的加台 Catheay，今日的北京是否就是蒙哥威諾總主教的教區漢巴里。其實利瑪竇早已解答了這個疑問，但鄂本篤修士從印度起程，經過帕米爾高原到中國以後，就更加證實了。因他的發現而名列在十七世紀大探險家的行列中。

他生於加那列群島，幼時服兵役，英勇過人，但也沾染了許多惡習。某日，他來到印度南邊的馬拉巴海岸，看見一座聖母聖堂，他便進去熱切祈求聖母。當時，天主以特殊聖寵感動了他，使他熱

淚傾流，痛哭已罪，更奇異的是，他同時又看見了小耶穌也在流淚，淚水是乳白色的，他見到了這個異象，立即去見管理聖堂的耶穌會司鐸，辦了一個總告解，以後便入了耶穌會。

初學結束後，會長希望他繼續讀書，準備晉昇鐸品，然而他卻認為自己已往的生活，當不起這崇高的職位，因此會長准許他終身作輔理會士。

在印度，他學習了亞洲中部的許多方言，因此得以認識摩哥爾國皇帝阿哥巴。一六〇二年十月二日，他自印度阿格拉起程來華，爲了便於通過回回領域，他裝扮成亞美尼亞的商人模樣，短衣小帽，腰插彎刀，並蓄長髮長鬚。回回與公教勢不兩立，但他絕不隱匿自己的信仰，因此他取了一個亞美尼亞的姓氏，叫阿杜拉依撒依，意思是耶穌的門徒。一年以後，他抵達喀什加爾的首都莎車。有一次，他正和回回講話，一位回回教長把自己的短刀，放在他的胸前，逼迫他向穆罕默德致敬，鄂本篤僅僅付之一笑，並不吐露一字，去讚美假先知。從此他的性命便更加危險了。後來又有一次在喀什加爾的國王面前，當著一群大臣和學者的面，有人問他朝那個方向祈禱。這是個陷阱，想知道他是否信奉回教，因爲凡是一個好回教徒都要面向麥加祈禱，對於這個詭計，鄂修士很從容的答說，自己面向著各方祈禱，因爲天主無所不在。國王認爲他的答覆頗有道理，從此就不再難爲他了。

在莎車，鄂修士和一大批旅客一起越過沙漠到漢巴里，途中經過喀拉加的沙里士時，他遇到了一批由加台來的客商，那批客商的領袖向鄂修士說：他在漢巴里見到一位博學的宗教家利瑪竇，他曾獻給皇帝一些鐘錶、樂器和聖像；同時他又給鄂修士看一封葡萄牙文的信件，那是在打掃利瑪竇的居室時檢到的，由此他確定所謂的加台就是中國，漢巴里就是北京，這是毫無疑問了。

鄂本篤證實他所走的方向正是赴北京的路途，因此在沙里士稍

事休息之後，便繼續前進。到了土蕃，他爲了領護照去見回王，回王問他是否該把依撒依（即耶穌）的名字也寫在護照上，鄂修士語氣堅決的回答說：「當然，在我的整個行程中，我一直用阿杜拉依撒依這個名字，直到我的行程結束，我絕不更改名字。」當場有一位老加奇人，聽了他的話，深受感動，立即摘下頭巾，說道：「這才是一位真守教規的人，他不怕在異教人中，承認他的耶穌。我們的教徒就不然了，只要一換地方，信仰立刻跟著改變。」語畢，轉身向鄂修士，致極恭敬的敬禮。

又有一次，當地的一個小國王，判他受象蹄踏死的死刑。大象已牽到他身邊，鄂修士絲毫不畏縮，平安的準備去見天主，後來這位小國王改變了主意，釋放了他。

經過了三年的長途遠征，終於在一六〇五年年底，這位探險家到達了甘肅的肅州（即今酒泉縣）。他寫信向利瑪竇報告，利瑪竇立即派遣了國籍輔理會士鍾鳴仁前往相迎。鍾修士於一六〇七年三月間到達肅州，可惜鄂本篤因旅途勞累，體力不支而病倒，氣息奄奄的躺在一張破床上。鍾修士用葡語問候他，他立刻興奮起來，兩位耶穌會士，在遙遠的異鄉相遇，親切的交談著。氣若游絲的病人說：「已經四年多了，我沒有辦告解，我很希望在去世之前能辦一次神工，不過還好，我很感謝天主，我的良心還沒有嚴重的問題令我不安，你可以轉告利瑪竇司鐸，我從不曾忽略早晨的默想，每年在復活瞻禮的前後，我常作八日的退省神功。」

鍾修士帶給他一封利瑪竇的信，他緊握在手中，不時的口親它，視若珍寶。

一六〇七年四月十一日，這位不畏生死，勇敢爲信仰做見證的探險家結束了他的旅程，平安的回到天主那裡去，享年四十五。

十二、王豐肅(又名高一志)司鐸

Fr. Alphonsus Vagnoni (1566 ~ 1640)

國籍：意大利

來華：1605年

王豐肅司鐸出身於意大利貴族，自十字軍東征以來，家中出了騎士凡十有九人。王豐肅幼年時，時常聽家人傳述先祖的偉業事蹟，但他並不追求世俗的光榮成就，十八歲毅然進入耶穌會。

王豐肅司鐸於一六〇五年抵南京，當時傳教困難重重。一六一一年五月三日，他在南京興建的第一座聖堂舉行祝聖典禮。聖堂前門，刻著很大的中國字，意思是說，南京耶穌會的司鐸，在中國古帝王宮殿裡，建立並祝聖第一座聖堂，奉獻給至尊至大的天主。

王司鐸又在南京成立了婦女聖母會，會員很多且極為熱心，她們每日公行祈禱，嚴守克苦，且有多人定志終身守貞。然而外教人反對他的傳福音，也日甚一日。一六一六年，南京掀起了很大的教難，原因是萬曆皇帝詔令沈淮為南京禮部侍郎，他曾多次與傳教士辯論宗教之事，均未得逞，遂懷恨在心而遷怒教友，奏疏皇帝，謂傳教士禁祭祖先，擾亂曆法，且自稱天主教。其奏疏上云：「所謂天主是誰？他並不是中國的神位，可見這些西士要陷滅中國，極應驅逐出境。」等語。

萬曆皇帝不察，被他所矇騙，遂於一六一六年八月廿日，下詔令南京禮部，遣送西士回澳門。沈淮立即拘捕王豐肅司鐸和魯德照司鐸，存心除掉這些熱心的傳教士，王豐肅司鐸被處杖刑，打得皮開肉綻，事隔一個月，杖傷尚未痊癒。魯德照司鐸正好有病在身，倖得免刑。以後又被監禁了很長的一段時間，才把他們關進木籠裡面，送往廣東，在一個月的路途中，飽受萬般凌辱。據王豐肅司鐸寫給友人的信中說：「我們就像野獸一樣的被關著，項枷手銬，動彈不得，加上杖傷未癒，疼痛異常。我想如果路程再延長三日，我便活不成了。」

王豐肅司鐸利用充軍澳門的機會，著作中文書籍，並教授新來的教士華語，以後改名換姓，再度回到中國。為避免沈淮的仇視，未返南京，轉赴山西省，在那裡傳教十六年，成為山西省的傳教宗徒。據其他會士寫給總會長的信說：「王豐肅司鐸管理信友數千人，他們散居在五、六個城市和五十餘個村落中，他每年至少要到他的會口視察兩次。」的確，王司鐸常常安步當車，跋山涉水，馬不停蹄的尋找他的羊群，挨戶探視，並為垂死的小孩付洗。

王豐肅司鐸在絳州設立了一所孤兒院，不久便收容了三百餘個孤兒，大半的嬰兒在領洗後便死了，可是別的孤兒不斷的進來。這所慈善機構成為山西省貧苦兒童的庇護所，造福社會良多，城裡的大官和夫人們也相繼來參觀，對整潔的環境和井然的秩序，讚賞有加，感佩之餘，紛紛慷慨捐獻，作為孤兒院的基金。

王司鐸的善行，引發了一位名叫段伯祿的官員效法他的慈善濟人的精神，他是王司鐸所成立的聖母會的會長。他打開自己的家門，招收貧苦的孤兒，並讓他們有領洗的機會。一六三四年，王司鐸僅在絳州和蒲州兩個地方，便付洗了一千五百三十人之多。此外，在終日奔波講道、付洗之餘，他更利用夜晚的時間，孜孜寫作，用中文寫了許多神修書籍，計有《教要解略》、《聖母行實》三卷、《天主聖教聖人行實》七卷等十餘種。

靠天主的恩佑，發生了一些奇異的事蹟，更增加外教人對他的信賴。某次絳州火災，城中失火地區盡為灰燼，而信友的房屋卻倖免於難。他又以聖水和聖納爵聖牌治癒了許多不治之症，外教人更是信服。

王司鐸在山西省共建立了一百零二處會口，僅在絳州一城，領洗的教友就有八千多人。據史料記載，除了利瑪竇之外，大概沒有第二個傳教士，像他那樣深受教內教外人士一致的愛戴。

一六四〇年，王豐肅司鐸積勞成疾，一病而終，享年七十四

歲。

十三、金尼閣司鐸 Fr. Nicolas Trigault (1577～1628)

國籍：法國

來華：1610年

金尼閣司鐸是法籍耶穌會士來華傳教的第一人，1577年出生於杜亞城，1594年入耶穌會都爾內初學院，後來到里爾城攻讀文學與哲學。此外，他又研讀對東方傳教士有幫助的學科，如數學、天文、地理以及醫學等。他的肺部雖不甚健康，但卻具有非凡的毅力和熱誠的工作精神。

晉鐸後，於一六〇七年在里斯本上船，啓程前往中國。在船上他成了隨船的醫生兼護士，並且也照顧他們心靈的需要，不但給船上的葡萄牙人講道理，也給加弗人講要理。金尼閣司鐸給友人的信上寫著：「整艘船上有八十名旅客，都是外教人，雖然我略知他們的語言，但我還是請了一個翻譯，每天給他們講些要理。」船抵聖老楞島即馬達加斯加，正是復活瞻禮節期，金尼閣司鐸忙碌異常，因為上自司令，下至小兵，每個人都要請他聽告解。

一六一〇年，金尼閣司鐸抵達中國，先後到過南京、杭州、北京及韶州等地，由此他對中華傳教區的需要甚為瞭解。當時耶穌會會長龍華民司鐸以中華教務逐漸推廣，需稟告羅馬總會長，因此派金尼閣司鐸前往羅馬，晉見教宗及總會長，並請求金錢補助，派遣新傳教士以及中華教區脫離日本教區而獨立。

一六一四年冬，金尼閣司鐸抵羅馬，晉謁教宗保祿五世，奏陳教務，並請准將聖經譯成中文，用中文舉行聖祭，誦唸日課，教宗一一准許，但未實行。教宗又送給金尼閣司鐸一大批圖書，並頒賜中華傳教區宗座皇恩大赦。

金尼閣司鐸將利瑪竇的日記譯成拉丁文，名為《公教初入中

國》這本書對歐洲的影響非常深遠，因為當時除了門刀札粗略的記述之外，歐洲人對於東方這個遙遠又神秘的古國可以說是一無所知，《公教初入中國》是第一本詳載有關中國的書，因這本書的流傳，引起了歐洲人對中國的嚮往，而帶來不少聖召。金尼閣參加了總會長衛德理的選舉後，隨即遍遊歐洲各國，到處詳述在華傳教情形，並宣揚中國文化，以引起歐洲人的重視。

一六一八年四月，金尼閣司鐸率領新傳教士廿二人，在里斯本上船，並攜帶樞機白樂朋致徐光啓的親筆信、教宗的手諭和頒賜的書籍，以及歐洲奉教君王贈送中國皇帝的大批奇珍異品。但他回到澳門的時候，正逢沈淦教難，因此等了很久才得進入中國。他這次旅歐，為中國傳教爭取了許多權益，可惜當時的人不知善用這些恩准，而未能及時實施，直到後來才漸漸被人了解而重視。

一六二三年，金尼閣司鐸赴開封府傳教，士大夫階級都很喜歡聽他講論學術，但對宗教卻興趣索然，因此他便轉向貧苦病人傳福音，效果甚佳。翌年往山西，繼又赴陝西。旋因金司鐸擅長中文，召回杭州，專事著述，大部分之著作為拉丁文，中文著作有《西儒耳目資》一書，極為學者所稱道。

一六二八年，參加嘉定會議，極力擁護利瑪竇之傳教方法。是年十一月十四日卒於杭州。臨終前，他似乎得到天主的默感，因為他像臨終末日一般，辦告解，然後舉行聖祭，彌撒後，跪下謝聖體，兩手扶著頭，一直不動的跪著，過了很長的時間，別人見他不動，前去喚他，才發現他已平安的安息主懷。計入耶穌會三十四年，享年六十五歲。

十四、邱 永修士 Bro. Pascal Mendez (1584~1640)

國籍：中國

邱永修士，原籍澳門，父母是虔誠熱心的教友，邱修士在父母

的教育薰陶之下，立志服務教會，在做了十年的傳教員之後，願更進一步答覆天主的召請，矢志終身奉獻，進入耶穌會初學院，發願為輔理會士。

發願後大半時間住在北京，當中華教區會長龍華民司鐸的助手。他的國學造詣很深，且具有深度的內修生活及傳教熱火。當時有一位富家子弟，行為不軌，蕩盡家產，身染重病，躺在草堆上，向過往的行人乞討。邱修士上前安慰他說：「你既然失掉了世上所有的財物，至少不要再失去天主給你的天堂。」蕩子深受感動，聽他講解要理，而歸依天主，結果平安的離開人世。

邱修士很有口才，當時的士大夫都很喜歡聽他的道理，在一六二〇到一六四〇年間，北京眾多歸化的人中，大都是他所勸化，即便日後湯若望領洗的潘太監也是邱修士講道理的，這位太監聖名亞吉，信仰堅定，極為熱心。

一六四〇年七月廿六日，邱永修士在北京逝世。許多大官前來弔唁，在苦像前鞠躬致哀，並且說道：「我們的禮儀遠不及公教典禮的三分之一，不如公教的莊嚴肅穆。」邱修士的葬禮也是一個極好的傳揚福音的機會。

十五、艾儒略司鐸 Fr. Julius Aleni (1582~1649)

國籍：意大利

來華：1613年

艾儒略司鐸是福建省近代第一位傳教宗徒。他於一六一〇年抵澳門，翌年入廣州，為嚮導所賣，被捕，仍回澳門。一六一三年入中國內陸，奉命至北京，不久同徐光啓至上海，旋赴揚州為某大官員講解數學和天文，感化了他進教受洗，聖名伯鐸。這位官員出任陝西要職，邀艾儒略同往，後回杭州，為李之藻母親進行終傅禮，並付洗許多人。艾司鐸與一位新領洗的馬爾定官員，相交甚密。某

日，馬爾定在迎接同僚的途中，看見一個全身赤裸的人，冷得縮成一團，馬爾定派人去問他，得知是一名被海盜劫掠的船家，這位官員隨即下了轎，脫下自己的披肩給他穿上。馬爾定確實能實踐他主保聖人的芳表，也因著他的慈憫之心，使隨行的侍衛認識了公教的慈善，無形中做了一個好見證。

一六二四年，閩人葉閣老罷官回福州本鄉，力請艾司鐸隨行，成爲福建開教的第一人。艾儒略抵福州後，先拜會了城中的官員，再去拜訪全省的大多數官員，每一個官衙停留三、四日，取得他們對真宗教的好感，甚至有五十餘個官衙張貼告示，保護艾儒略所傳的宗教，由此而歸化者甚多。

這種傳教方法，收到了豐富的效果，沒有幾年，艾儒略在八個府道各建一座莊嚴的聖堂，而在其他城鎮中，也興建了十五座小聖堂，且在福建省會曾舉行公開遊行，在衆人圍觀中，由聖燭香爐前導，恭捧救世主聖像遊行，莊嚴的聖樂一路播放，引起大衆對公教的重視。

一六三八年，一件古蹟的發現，促使了福建省的大歸化。一些外教人在泉州附近挖掘到幾塊古代的石碑，上面很清楚的刻著十字形，許多學者研究查考，卻無從知其究竟。艾儒略和其他傳教員趁機向他們講解救贖的奧蹟。原來在中世紀聖方濟會傳教士已來到泉州傳教，教宗克來孟五世於一三一三年，曾設主教區於泉州，而真福奧多理也曾觀察過那裡的教務。因此當時所發現的十字碑，無疑是中古時代的遺蹟。經此十字碑的發現，教化大行，歸化者日衆。

某年，艾儒略去武夷山，在山上有三座著名的寺廟，他勸化了兩座廟的住僧，以後便把那兩座廟改爲聖堂，但是第三座廟內的僧侶，嚴齋茹素，不爲所動。艾儒略即順從他們的心理，獎勵他們的守齋克苦，但此克苦要獻給真天主，不獻給邪神，這樣他們都信奉了公教，且過著古代隱修士的生活。

艾儒略當各地會院長上已廿三年，並於一六四一至一六四八年任中華省區會長七年，充分表現了他的才幹與奉獻精神。在傳福音之餘，勤於著述，最著名的有《萬有真原》一卷。據富果司鐸的評論，他這本書所勸化的外教人，遠超過這本書中所寫的字數。

一六四七年，清兵入據中華，烽煙四起，艾儒略司鐸退避延平，一六四九年卒於延平，享年六十七歲。

十六：畢方濟司鐸 Fr. Franciscus Sambiasi (1582～1649)

國籍：意大利

來華：1613年

畢方濟司鐸，是明末崇禎皇帝的忠臣，頗得皇帝的信任。

一六一三年抵北京，首先在北京、上海傳教，管理各地教友，常常櫛風沐雨，安步當車，巡迴各村，對於患病者更是照顧備至。他舉止莊重，但極和藹，平易近人，頗得教外人士的敬愛。

沈淮教難，南京教務幾近停頓，畢方濟司鐸努力復興，他以清晰的頭腦，堅定的意志，深度的內修生活，加上數學、天文的造詣，頗可勝任愉快。他談吐溫雅，對任何刁難的人都能委婉和解。他以天文的專業知識，預報天象非常精確，預測日蝕、月蝕的時間更是分秒不差，因此得到時人的特別信賴。當時淮安府幾位青年學士，來到南京盤桓數日，有一位青年學士的母親，篤信邪神，一夜夢見一位長髯長者，容貌可親，著儒士服，囑她改敬真天主。當她見了畢方濟司鐸，便一眼認出畢方濟就是夢中所見的長者。遂同其子一同受洗，一時淮安進教之風大盛，領洗者甚衆，計有三位官員、三十位士紳、廿七位學者、八十位夫人，和許多城中百姓。

一六四一年，畢方濟司鐸在南京城內的一座小山上，建立了一座莊嚴富麗的聖堂，奉獻給衆天神。聖堂大門匾額寫著「護守山」三個大字，聖堂內部飾以精美的壁畫，以古經中善惡天神的歷史為

主題，並附以簡要的說明。一時教內教外人士，前來欣賞的絡繹不絕，更有一些外教人，捨棄他們敬拜已久的城隍廟，信奉真天主。

一六四四年，滿清入主中華，弘光、隆武兩帝，先後派遣畢方濟赴澳門，向葡萄牙人求援。永曆皇帝且賜以太師的頭銜，為帝制三公之最尊貴者。畢方濟藉公教太監潘亞吉之助，在廣州建立了一座大堂和一座耶穌會院，清軍未入廣州前落成。不久清軍入據廣州，畢方濟幾遭不測，幸賴清軍中一西班牙武將營救，始得倖免。一六四九年，畢方濟卒於廣州，葬於澳門。

十七：曾德照司鐸 Fr. Alvarez de Semedo (1585 ~ 1658)

國籍：葡萄牙

來華：1613年

曾德照司鐸，初名謝務祿，葡國人，生於一五八五年，一六一三年奉命至南京，沈淪教難時，被官府逮捕，飽受酷刑，最後判決充軍。他被關在木籠裡面，雙手加銬，項戴鐵鍊，既不能坐，又不能立，只好蹲踞著，由衙役扛著木籠前進，在獄中，足足受了一個月的苦刑虐待。

一六二〇年，改謝務祿名為今名，始得重入內地傳教。最初在杭州，繼赴江西、江南，最後到西安府。那時正值著名的西安景教碑出土，證明耶穌基督的福音在降生後六三五年，已經傳入中國。

一六三七年，副省會長派曾德照司鐸回歐洲，召集新傳教士，並向羅馬教廷詳述教區的各種困難。他一回到葡萄牙，會士聽說他為耶穌基督所受的苦刑，深受感動，各會院掀起了來華傳教的熱火，僅在高因伯和厄瓦拉兩會院，就有九十餘名會士自願來華傳教，且大部分的會士以鮮血署名，表明他們的熱誠。

一六四四年，曾德照司鐸返華，正當明清兩朝對峙於中國南方，那時因為內地司鐸消息難傳達，因此委任曾德照司鐸為副省會

長。他與瞿安德司鐸同來肇慶，永曆皇帝正在此避難。他曾在皇帝、皇后和朝廷大臣前舉行彌撒聖祭，並預許將派卜彌格司鐸赴歐洲，請求公教國王的援兵。

一六五一年，清兵佔領廣州，曾德照率領信衆在聖堂內祈禱，信友們有的勸他逃走，但他始終不爲所動。突然間他想起有一名回回，曾聽他的道理，可是尚未領洗，他便出去找這位回教徒，給他付洗，並爲他準備好靈魂，以防萬一。然後再回到聖堂，先領信友們反省、懺悔，之後一整夜聽告解。

次日早晨，天剛破曉，便舉行聖祭，給衆人送聖體，並恭領了贖餘的聖體，把聖器藏好，一切整理妥當之後，穿上白衣，點燃蠟燭，跪在祭台前，安祥地等待敵軍來。不久，一支清兵手持明晃晃的寶劍，殺氣騰騰的衝進聖堂，但一見曾德照司鐸端跪專注祈禱的景象，不禁肅然起敬，不敢上前。後來，一名大將的太監認出曾德照司鐸是湯若望的弟兄，因而釋放了他。這樣他仍得在廣州傳教，直到一六五八年，平安去世，享年七十二歲。

十八、費樂德司鐸 Fr. Rodericus de Figneredo (1594 ~ 1642)

國籍：葡萄牙

來華：1622年

費樂德司鐸，葡國人，生於一五九四年，十四歲入耶穌會。他天資聰敏，初學之後送到羅馬攻讀神學，頗有作教授的希望，但他願到中華傳教，到羅馬之後，屢次請求總會長，終獲得答允，於一六一八年隨金尼閣司鐸來華。行抵臥亞，留在該地繼續讀神學，晉鐸後，於一六二二年抵澳門。

費司鐸在河南省傳教凡十二年，建立了開封城的第一座公教聖堂，不久，闖賊李自成率衆圍開封，城中無糧食，白米一斤售價白

銀一兩，人民甚至掘出地下的死人充飢。費司鐸也只贖下一些麵粉，所幸會長及時援助他，並勸他離開開封，為保存性命以便成就更大的使徒工作，不過會長讓他自由選擇，以定去留。這位勇毅的傳教士回答說：「我自信該留在城內，保護教友，跟他們在一起。」後來朝廷的官兵來援救，領導的將領認為最好的方法是決開黃河堤以解流賊圍攻。然而不幸的是整個城市也被洪水淹沒了，死傷近三十萬，一六四二年十月九日，聖堂被毀，費樂德司鐸也失蹤了，無疑的是葬身洪流中。

費樂德司鐸心胸開闊，一切為光榮天主而忘我的付出，並以誠摯的熱心救助中國人的靈魂。他培育新教友，虔心敬主，熱心祈禱，有些教友深度的靈修生活幾可做會士的榜樣。他成立了一個貞女會，由大學士楊彌格的女兒愛嘉德作領袖，許多年之後，仍存在於南京教區。

費樂德司鐸著有《聖教源流》四卷、《總牘念經》二卷、《念經勸》一卷。

十九、湯若望司鐸 Fr. Jean Adam Schall von Bell (1591 ~ 1666)

國籍：德國

來華：1622年

湯若望司鐸是耶穌會對中國有偉大貢獻的會士之一。一五九一年生於德國高勞尼城的公教顯貴之家，在城內公學讀書時，加入天神會和聖母會，後入羅馬德國大學，又加入了聖母會總會。哲學畢業之後，入耶穌會，與金尼閣司鐸同時來華，在北京學華語。當時曾做了三次月蝕的預報，極為準確，因而博得天文學者之名。不久，奉派往陝西傳教。一六三〇年鄧玉函司鐸卒於京城，奉命回北京，繼鄧玉函修曆之職。

在明末崇禎時代，湯若望因公教太監若瑟的引薦，在宮廷內頗有聲望。一六三一年也付洗了十名太監，太監若瑟更付洗了許多宮女，其中三位具有皇后的品級，她們的聖名是愛嘉德、海良、德篤烈。一六四〇年在朝廷內宮裡面，共有五十位宮女、四十餘名太監和一百四十位皇家近親，領受聖洗，成為熱心教友。宮女們更是虔心敬拜天主，平日做一些敬禮天主用的物品。有人說：「連皇帝本身也在內心裡面信奉了公教，他把宮內的邪神偶像都拋棄了。」且有人聽到他喃喃自語著：「天主的誠命是真的，天主的誠命是聖的，然而為瞭解祂的誠命，我是如何的微小！」崇禎皇帝進聖教的意願因李自成的叛亂而未能實現。

崇禎皇帝遇難後，李自成亂黨佔領北京，大肆搶掠。大將吳三桂請清兵入關營救，奪回北京，李自成逃走，在逃走之前縱火燒城，城內一片焦土，教友們恭請湯若望司鐸一同逃走，他辭請了教友的好意，教友們又送他一匹馬和一名嚮導，他仍不肯動身。許多婦女和貞女逃到堂中避難，天主賞報了他堅定的信德，當宮殿和廟宇全為灰燼之後，火勢蔓延到湯若望的居處就滅了，連他存放的天文儀器的處所也安然無損。

滿清政府成立後，順治皇帝委任湯若望司鐸為欽天監正，湯若望奉省會長之命，接受了這項崇高的官職，靠著他的權勢，不但救了龍華民出獄，而且營救畢方濟免受死刑。湯若望接受欽天監正之職，不收俸祿，辭掉歷任欽天監正所有的奢華和排場，這種廉潔儉樸之風深得順治皇帝的敬重，可惜這位精明強幹的年少皇帝被一群小人包圍，生活極為放縱，貪享逸樂，湯若望曾多次忠言直諫，終歸無效，不過順治皇帝始終不惱怒，反事之如慈父。他一向用滿州語稱湯若望為「馬法」，意思是可敬的長者。他曾對大臣們說：「你們只教我追逐奢華的虛榮，湯若望卻不如此，他每一次談話，都是專心一意的為百姓設想，充分表現他的慈懷，每一提及他，我都

非常感動。」又說：「馬法是一個無人可比的賢者，一般大臣都是為了利益而事奉我，常要向我求一些恩惠，馬法卻不然，連我強欲加之的恩惠，他還要辭謝，這才是真正愛的事奉，愛我而無所求。」自此以後，每當湯若望入朝謁見國君，衆人都異口同聲的說：「湯若望在朝見主子，爲百姓辦事。」

一件稀有而違反朝廷綱紀的事，是順治帝常暗中造訪司鐸的住宅，他參觀聖堂、花園、居室，同傳教士們交談，對那些青年學子頗感興趣。湯若望藉機向他講論天主十誡，以及公教會的起源發展等。有一天，他給皇帝講述耶穌行傳，正當講到耶穌受難的時候，他不由自主的在皇帝面前跪下去，而皇帝也隨著跪下，湯若望繼續講述救世主的受難始末。在《耶穌會傳教史》中第十四、十五、十六章，詳細的記載了這段感人的經過，一方面表現順治皇帝赤子之心的依恃，另一方面表現湯若望司鐸的智慧與慈父般的胸懷。至今憶起，仍令人非常感動。當時所有的中華傳教士，都熱切的爲這位喜歡公教的皇帝祈禱，希望他能成爲中國的君士坦丁大帝，奉教事主。他們在這位皇帝的保護之下，十四年中，領洗的教友達十萬人之多，可惜順治皇帝駕崩之際，湯若望雖用盡了可能的辦法，勸化皇帝進教，結果始終未能如願。最後他上疏皇帝，幾乎在催迫他救自己的靈魂，他說：「所有的王國都在天主的掌握中，他可以隨便取與，不過天主是仁慈的大父，祂也能給敬奉他的皇帝永恒的王冠。」順治皇帝命人讀了湯若望的上疏，感激零涕，派人向湯若望致謝。

順治駕崩前，湯若望的明智再爲中國百姓做了一個絕大的貢獻。順治皇帝臨終前，竟立了自己的兄長繼承王位，皇太后不允，遣人請示湯若望司鐸，他答說：「按慣律和各國法律，是太子享有繼位權。」順治皇帝採納湯若望的意見，立了第二太子繼位，那就是英明的康熙皇帝，由於湯若望的果斷，使中國得有一位賢明的國

君。

湯若望的一生不是只有榮耀事蹟，他也屢遭磨難。他整理曆法，遭到同會會士的反對，尤其是他那一絲不苟的剛直個性，招致了許多困難。一六四四年年底，楊光先率領一批回教天文學家，向四部大臣控告耶穌會士和信友。當時北京的會士，共有湯若望、南懷仁、利類思、安文思四位司鐸，一起被捕入獄，並起訴。當這位七十四歲的可敬司鐸被審問時，像大惡不赦的囚犯一般，手銬腳鐐的匍匐在地，加上年邁體弱，又患著癲癇症，連一句辯白的話也說不出。幸好南懷仁司鐸勇敢的爲他辯護。可是五位主審官早就有腹案，案情已定，所有傳教士都被遣回廣州，湯若望司鐸則被判決爲碎屍萬段，處決的日期將近，北京地區忽然頻頻地震，且非常厲害。衆百姓咸認爲天怒的表示，湯若望司鐸終於重獲自由。加上順治皇帝臨危，曾諭令四部大臣，凡屬重大事情，必先呈准皇太后始可行事，此次當大臣把案件呈太后，請求核准時，皇太后一見判決書大怒，把判決書拋擲在地用腳踐踏，怒問衆臣，何以會忘記先帝對這大恩人的感激。立即下令將湯若望釋放，護送回聖堂。可是這位飽受折磨的老司鐸已氣息奄奄，一病不起，於一六六六年八月十五日聖母升天節，受領聖事，並向全國會士請求赦免他所立的惡表，然後平安的安息主懷。

湯若望和利瑪竇兩位司鐸是中華傳教區二大功臣，特別是對北京的教務發展貢獻尤大，兩位司鐸均熟諳中文，且同是天文數學專家，對於傳教事業熱切不懈。湯若望雖在污濁的官場中服務，但他誠心奉獻，勤奮工作，出污泥而不染。尤其是他的莊重儒雅，恆保純樸之心，全心依賴吾主耶穌，深得衆人的愛戴。他對貧苦民衆更是照顧備至，他會爲了救一個靈魂而不辭任何恥辱和危險。有兩位公教官員被判刑，湯若望不惜扮作煤炭商人，進入監獄聽他們的告解。最後他自己更是師法耶穌，承受被誣告磨難而甘之如飴。

上接 368 頁

了此修會的修女，順理成章地來此服務，直至今天。這次何神父就是從這聖心中學轉來台灣。

最後何神父又被派到台灣來傳教。先在竹東開展教務，擴建聖堂，培養了很多信仰堅固的平信徒家庭。日後他們雖遷往台北，仍與神父保持連絡。以後何神父還擔任了耕華文教院的院長六年，耶穌會中華省副省會長多年。在擔任這些職務中，仍繼續輔導來訪的男女青年，和修士修女。這樣一生為中國出力出汗，賣命獻身的傳教士，回到中國的土地，不是落葉歸根，寫出傳教、養老外的另一章嗎？

試從經書看靈心成長

——一旦明事理，嗚然悟心盲

徐可之

生命是一個成長過程，而教會內的「讀經運動」更是要推動我們在靈性生命上的積極成長。近幾年來，由於在靜修輔導中的深入接觸與分享，使我對經書似有日益簡明具體的感受，好像摸到了一扇門，很容易和生活打成一片。就如從小到大（兒童到成人），是我們每人都有的成長經驗，在靈性生命的成長上基本上也是如此。經書的「生命之言」可幫助我們將已有的成長經驗，「自然而然」地運用在靈性生命的成長上，使全人都有「活」起來的感覺——左右逢源，既清新自在，又深刻落實。現在就將此「活門」努力描繪出來，並以獻曝的愚誠，提供給「基督愛內成一體」的兄弟姐妹，共同參照印證；更願能一起進入此門，共同暢飲「天井」中的生命活泉。全文綱要如下：

一經書啓示成長：（一）基督的生活宣講

（二）初期教會的體驗

二舊約蒙童期：（一）新奇好玩，顯靈顯聖

（二）自我滿足，勝過對方

（三）福壽物化，血肉無明

三新約成年期：（一）由表相看到真相

（二）由血肉進入心神

（三）由自我轉向根源

（四）由分別走向大同

四結語——落實於生活中

一、經書啓示成長

(一) 基督的生活宣講

基督帶來的「好消息」，實在是一個成長的喜訊。譬如撒種的比喻、莠子的比喻、芥子和酵母的比喻等（參閱瑪十三 1~43），都是借物喻人，描述生命成長、結實（以及長不成、不結實）的各種情況，親切自然，老少咸宜。再如葡萄樹（若十五 1~11）、葡萄園（瑪二十 1~16，二十一 33~44）、童女、元寶（瑪二十五 1~30）等比喻，也同樣都是在表達「生命成長」的道理：結出豐富的生命果實，充滿喜樂；或生命空虛、悲恨切齒，悔之晚矣！

比喻之外，基督更屢次直接表達對「生命成長」的渴望，特別是對其十二弟子的渴望：「你們還不明白，還不了解嗎？你們不記得五個餅分給五千人，你們收滿了幾筐碎塊？……你們怎麼還不明白，我不是指著餅向你們說的嗎？」（參閱瑪十六 5~12；谷八 14~21）。但在生命成長過程中，基督的這幾個弟子，實在也夠「笨」的，一直到老師死，他們還沒有「長」起來。老師復活後，仍然繼續幫助他們：「你們的心竟是這般遲鈍，默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？」（參閱路二十四 25~27，44~47；谷十六 9~14）。

(二) 初期教會的體驗

經過「逾越」的考驗，宗徒們終於靈心開悟而長大「成人」了。以前的幼稚幻想——「老師要作君王，給以色列復興國家」（參閱路二十四 19~21；宗一 3~6），隨著老師的有形離去而破滅消散。但基督的母親卻在這時和他們在一起；他們「都同心合意地專務祈禱」，內心逐漸穩定整合了起來。靈性之光在「同心祈禱」中不斷增強，照亮了他們內心深處的黑暗，衝破了疑懼、寡信等各種烏雲——「五旬節日一到，他們都充滿了聖神」（參閱宗二 1~4）。

這靈性上「長大成人」的明顯特徵，就是他們對「生命」的了悟與貫通：他們與老師之間，開始有完整的生命交流與共融。以前他們認定是「絕對不可」，完全無法接受的事，現在成了他們生活和宣講的中心：「就是你們所釘死的納匝肋人耶穌，天主使祂復活了；除祂以外，決無救援。因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（參閱宗二 22～36，三 12～15，四 8～12）。

宗徒們有了這番「長過來」的深切體驗後，也就變得像老師一樣，一心為「羊群」的靈性成長而貢獻一切，甚至捨棄生命也在所不辭。在他們所留下來幾封信函中，可說都是在鼓勵信友們要恒心堅忍，結出生命的果實。譬如「弟兄們，直到主的來臨，應該忍耐，看，農夫多麼忍耐，期待田地裡寶貴的出產……你們也該忍耐，堅固你們的心」（雅五 7～8）。伯鐸前書說：「你們原是藉生活而永存的天主聖言……是由於不能壞的種子，得以重生。所以你們應如初生的嬰兒，貪求屬靈性的純奶，為使你們靠著它生長，以致得救」（伯前一 23，二 2）。保祿在這方面的體驗與表達，更是懇切感人，隨時都會流露出他對「基督團體」的渴望——渴望他們在基督內早日長大成人。「弟兄們，我從前對你們說話，還不能把你們當作屬神的人，只能當作屬血肉的人，當作在基督內的嬰孩。我給你們喝的是奶，並非飯食，因為那時你們還不能吃，就是如今你們還是不能，因為你們還是屬血肉的人（格前三 1～3）。當我是孩子的時候，說話像孩子，看事像孩子，思想像孩子；幾時我一成了人，就把孩子的事丟棄了（格前十三 11）。我們各人所領受的恩寵，卻是按照基督恩賜的尺度……為建樹基督的身體，直到我們衆人都達到基督圓滿年齡的程度；使我們不再做小孩子，為各種教義之風所飄盪，所捲去……反而在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那為元首的基督」（弗四 7～15）。

二、舊約蒙童期

在舊約的背景中，基督所指出的靈性成長「不是為廢除法律或先知，而是為成全」；祂常用的說法是：「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說……」（參閱瑪五17~48）。保祿更把認識基督之前的時期看作「蒙學」期，梅瑟法律是啟蒙師，領人歸於基督。人一旦有了「基督信仰」，就不再處於啟蒙師權下了（參閱迦三23~25；四1~11）。從心理角度來說，兒童的顯著特徵是好奇、幻想，依照本能的「快樂原則」（Pleasure Principle）而生活。現在我們就以靈、心整合的方式（靈性成長與心理成長的相互配合），來指出「信仰蒙童期」的主要特徵，這可幫助我們很容易看清楚什麼是真正的信仰成熟——在基督內的長大成人。因為心靈的幼稚和心理的幼稚很相似，而個人信仰的蒙童期和一個民族的懵懂，也是大同小異。如果我們會參照運用，那就更容易「長過來」，減少好多無謂的掙扎與痛苦。

（一）新奇好玩，顯靈顯聖

舊約中有很多這樣的題材，我們選一兩個作為實例，其他自可舉一反三、不言而喻。首先我們可看「厄里亞與假先知比試」（列上十八21~40）。如果我們以「童心」來看或是講給兒童聽，大家一定會看得專心，聽得「入神」。厄里亞一人對四百五十人；同樣兩隻牛犢都殺好放在木柴上；看誰的神能降火焚燒犧牲，誰的神就是真神。巴耳神的四百五十個先知「從早晨直到中午呼求巴耳，但沒有動靜；他們也在祭壇旁跪下起來，跳個不停。」厄里亞譏笑他們說：「再大聲呼喊吧！也許他出去旅行或是正在睡覺，必須把他叫醒。」他們就更高聲喊叫，並用刀槍刺傷自己，直到全身流血；一直到晚祭的時候，仍然沒有聲音，沒有反應。就在此「一無所能」時，厄里亞叫民衆過來，站在他重新整修好的「上主祭壇」

旁邊；然後吩咐他們盛滿四桶水，倒在全燔祭（牛犢）和木柴上；「再倒一次！…倒第三次！」祭壇周圍都是水，四處奔流；厄里亞一呼求上主，立即有火從天降下，燒盡了牛犢、木柴，也燒乾了四周的水；全體民衆俯伏在地說：「雅威是天主，雅威是天主！」厄里亞隨即吩咐民衆們捉住巴耳的先知，一個也不讓逃走，把他們全部殺掉。

再如出谷紀所謂的「十大災難」（出七～十二），其表達方式和基本心態，如果以基督的「逾越」來對照一下，那就玉石分明，可立即看出成熟與幼稚的截然不同。一是童心式的一廂情願，就如兒童騎竹馬神遊太空，戰勝外星人，驚險奇妙，「好玩」極了。一是全心信賴天父，雖然一直到被釘死在十字架上，都沒有任何動靜（比如大地崩裂，吞滅那些惡人），甘心讓自己的血流盡，而不是殺盡敵人或他們的長子。

（二）自我滿足，勝過對方

這個特徵我們也選用「實例」來說明。這不僅比用文字要簡單方便，而且在效果上還會事半功倍。譬如梅瑟領以民過紅海後的「凱旋歌」（出十五 1～10），其歌頌中心與重點是：「雅威將法郎的戰車與騎兵，全部淹沒海中，毀滅了他們。」在心態上很像幼童靠著爸爸的幫助，勝過了其他小朋友，且能騎在他們身上——好得意，好神氣！第二個例子我們可用「大讚歌」（詠一百三十六）感恩頌，領唱者敘述上主的種種恩惠，全體同聲答唱「因為祂的仁慈永遠常存」。先歌頌上主偉大寬仁，創造了宇宙穹蒼、日月星辰—表達得很好，顯得相當成熟有智慧。但從第十節開始，「童心童語」又都跑出來了：祂擊殺埃及首生、祂淹沒法郎軍隊、祂嚴懲強悍國君、祂殺死這個、祂殺死那個，祂使以色列佔領他們的土地—「因為祂的仁慈永遠常存！」說這些都是「童言」，因為我們有基督的「真言」作比照，祂的宣講和生活懇切告訴我們：「你們當愛你們

的仇人，為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女。因為祂使太陽上升，光照善人，也光照惡人；降雨給義人，也給不義的人」（參照瑪五 43～48）。由此可見，在基督的心目中，所有的人都是天父的子女（四海之內皆兄弟），而我們的「懵懂、愚昧」卻在製造分裂、仇恨、殺害、毀滅——並且在这一切中，我們一定要「勝」過對方，非「贏」不可。

（三）福壽物化，血肉無明

此一特徵可說是上述幼稚心態的自然結果。就如兒童尚不了解事物的真正價值，自然會以外在的吸引來作選擇的標準。為一個兩三歲的孩子，面對一隻精美的小小手錶和一個顏色顯亮的大汽球，他一定會跑著去抱汽球，而不會選手錶。同樣，當我們心靈尚在幼稚階段時，我們所認為的福樂賞報（以及其反面的災禍、痛苦、懲罰），自然都局限在「顏色顯亮」的外表上，而無法了解心靈福樂的真相。因此舊約中所強調、重視的祝福是：「我要使你成為一個大民族；請你仰觀蒼天，數點星辰，你能夠數清嗎？——你的後裔也將這樣；我必多多祝福你，使你的後裔繁多，有如天上的星辰，海邊的沙粒」（參閱創十二 1～3，十五 1～6，廿二 15～18）。

當然子孫衆多就必須土地廣闊，出產豐富；所以上主同時也要「賜給以色列子民：從曠野直到黎巴嫩，由大河直到大海日落之地，都是你們的領土」（若蘇厄書就是奪取這塊土地的記載）。這塊土地是「流奶流蜜」的福地：「羊群滿山遍野，佳禾滿坑滿谷」——聖詠六十五（六十四）以詩歌方式在歡呼描述。

現在我們以基督所顯示的「成熟心靈」，來看看這些記載。首先，就是所說的「後裔繁多」，以當時情況而言，充其量也不過幾十萬人。再者，十二支派所攻佔的土地，比他們所希望的「由大河（幼發拉底）直到大海（地中海）日落之地」小了很多很多；即使全照他們的希望實現，實際上仍只是一塊小地方。第三，這塊土地

相當貧瘠，非但不流奶流蜜，而且多處連水都沒有。第四，他們所用的「攻佔、殺絕」手段，其結果是永無寧日一不斷「動槍流血」；過去如此，今天似乎也未有多大改變。而基督帶來的「福音」一圓滿的喜樂，首先是人同為天父子女，彼此必須接納寬恕，這樣才能從根拔除分裂、仇恨，才能徹底消除彼此相加的殺害、毀滅。「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地；締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女」（參閱瑪五 1～12）。人果能朝此方向成長發展，大地將成為人類所同居共享的「福地」；自然的富源，將為人類湧流出「奶和蜜」——四海一家的交流與共融。

心靈的「無明」在面對痛苦時，尤其顯得格外分明。就如兒童喜愛糖果、玩具，而不肯「吃苦」作功課；不得已而讀書作功課時，心裏仍在等著快作完後，所要得到的玩具和糖果。舊約所說的「這實在是一個有智慧，有見識的大民族！」（參閱申四 1～9）積其上千年的生命經驗，對痛苦（善人為何受苦）所給的「智慧」解答，可說就是約伯傳。這個傳奇故事所描述的主角，的確是一位「十全十美」的古聖先賢，尤其在他突遭無妄之災而家破人亡時，仍能俯伏叩拜說：「上主所賜，上主收回，願上主的名受讚美！」（參閱約伯傳第一章）以當時人類的心靈情況而言，這實在是「完善」之至，無以復加了。但在其「足踵到頭頂都長毒瘡」的痛苦中，約伯雖努力「由天主接受災禍」，可是也無法不「詛咒生日，厭惡生活，自嘆命苦，哀訴慘狀」（參閱約二～七章）。約伯的好友輪流苦勸他向上主認罪悔改，痛苦即可消失；而約伯堅持問心無愧，一身清白純潔，自己完全是無辜受難（參閱約八～三十七）。最後上主向約伯講話，約伯懺悔認錯，上主加倍報答他：財富之外，又生七男三女，安享一百四十歲高齡（人生七十古來稀），見到子孫直到第四代，然後壽終謝世（參閱約三八～四二）。

如將基督的「親身遭遇」和此傳奇描述相互對照一下，可立即

看出：舊約的最大智慧仍停留在「此世」的層面上——今生會獲得「加倍」的賞報（財富、子女、高壽、尊榮等）。基督完全純潔無罪，卻被打得遍體鱗傷，釘在十字架上（連用手來撫撫傷處都不能），如以舊約的心態來描寫講述的話，至少此時應天降烈火，或大地裂開，消滅那些冤枉殘害祂的惡人。但一直到死都毫無動靜；祂死後被埋葬，第三天悄悄地復活，依然沒有什麼「賞報」出現。殺害祂的那些人繼續有權有勢，享受榮華富貴，沒有遭受什麼「現世應得」的報應。此種不同，可使我們「看清」心靈成熟與幼稚，畢竟玉石迥別，相去「天壤」——一是「屬於下地」，所講論的智慧仍是下地的智慧；一是「來自天上」，祂所講論的話「就是神，就是生命」（參閱若三 31～35，六 61～64）。

最後我們不妨以一首有如兒歌的小詩，來總結以上所述，這樣或可更易於「默存心頭」（牢記在心），不斷在生活中提醒自己，努力向基督的「圓滿年齡」積極成長。

門前小玩水，世上大汪洋；

手拙怨衣袖，足粗謔褲長；

祇知糖果好，無力喻書香；

一旦明事理，嗚然悟心盲。

三、新約成年期

從蒙童期的幾個特徵中，我們已大致看出靈心成長、成熟的積極方向。在此「新約成年期」的部分裏，我們要從基督的「生活傳真」中，特別舉出四個重點，希望更能有助於心靈的長大、成熟——「懷有基督所懷有的心情」。

(一)由表相看到真相

這可從兩方面來看，一是從象徵到實體，一是由外表到內心。先說象徵，再談內心。

「破傷的蘆葦，祂不折斷；將熄的燈心，祂不吹滅」（參閱瑪十二 15～21；依四十二 1～4），從基督的治癒疾苦、召選稅吏、接納罪婦等事跡中，我們可立即看出「破傷蘆葦、將熄燈心」的象徵意義，每一個人在基督心目中都是寶貴的，祂渴望每人都能活得像天父的心愛子女。再如洗者若翰宣講悔改的洗禮，「修直上主的道路」，其實體內涵是指人心的憤恨、狂妄、詭詐、貪婪等，這些必須剷平、填滿，使內心恢復其應有的平靜與安定（這在別處已分享過，無須重贅，請參閱神學論集^⑧ 246～247頁）。經書中有很多這樣的象徵題材，現再舉一例以概其餘。「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿；牛犢和幼獅一同飼養，一個幼童即可帶領牠們」（參閱依十一 6～9）。透過基督的「生活傳真」，我們似不難體會此段經文的實際意涵：恢復原有的自然和諧，尤其是人性內心以及彼此間的本然和諧。比如，人有溫和與凶猛、善良與殘暴等不同面貌與心態；一個女性如果凶得像隻老虎，那和她接近的人很快就會被「咬傷」，甚至咬死；反之如果她能發揮母性，就像老虎媽媽照護保護牠的虎寶寶一樣，那麼和她生活在一起的人，真是最溫暖安全、最快樂幸福了。男性也是一樣，一方面充分發揮其人性本有的溫和善良，但同時於面對邪惡、危難時，更能勇猛直前，奮戰到底。基督和其母親就是這人性「本然和諧」的完美典型：在無比剛強的男性中，基督也充滿著「如同母鷄把小鷄聚集在翅膀底下」的慈愛與溫暖；聖母有春暉浩瀚的母愛，同時也有「站在十字架旁」的無比剛毅和勇氣。人在內心有了這樣的本然和諧，那人與人之間以及與大自然之間的和諧，已是不言而喻了。

從象徵能逐漸看出實體之後，由外表進入內心就會相當容易。譬如「用不潔的手吃飯（進食前不先洗手），並不使人污穢；由內心發出的惡念一凶殺、邪淫、貪婪、狂妄等才使人污穢」（參閱瑪十五 1～20；谷七 1～23）。基督和其當時的宗教人士，尤其是法

利塞一熱誠派人士的最大不同，可說就是在於外表與內心。基督強調一切宗教行爲，比如祈禱、施捨、禁食等，都應在內心面對天父而行，「父在暗中看見，必要報答你。一而不要如同假善人，在人前行仁義，爲顯示給人看。我實在告訴你們，你們已獲得了他們的賞報」（參閱瑪六 1～18）。同樣，由此「內心」基督稱讚一位窮寡婦的捐獻，說她「比所有投錢的人投的更多」，雖然在「外表」上，她那兩個小錢比誰投入的都更少（參閱谷十二 41～44）。這可使我們清楚了解，基督帶來的「成人」信仰與心靈成熟是：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人就能進天國，而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（瑪七 21～23）。

（二）由血肉進入心神

這可說是基督在「新、舊」之間所劃的分界線，也是初期教會在心靈成長上所體會的，「屬靈屬神」和「屬血肉」的根本不同。基督的信仰心態可用一句話來表達，那就是「以心神以真誠朝拜父」。由此對根源的「誠——敬」，而流露出對「人」的真正接納與關懷：「你們一向聽過給古人說：不可殺人！……我卻對你們說：凡向弟兄發怒的，就要受裁判。你們一向聽說過：不可姦淫！……我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她」（參閱瑪五 21～37）。「血肉之見」所以是無明，行不通，因爲其本身就不符合事實，其方向正和成長相反，長不成。譬如基督說：「人子必須受很多苦，且要被殺害，但第三天要復活。」宗徒們的反應是：「不可能！這事絕不會臨到祢身上！」而基督對他們的「好心」（絕不讓老師受苦，被殺害），不但不領情，反而責斥伯鐸說：「退到我後面去！你是我的絆腳石，因爲你所體會的，不是天主的事，而是人的事」（參閱瑪十六 21～23；谷八 31～33）。我們在遇到「意想不到」的情況發生時（比如預定計劃不能實現，希望的成果落空，親友發生意外，健康突然惡化，祈禱陷

入乾枯黑暗等)，是否和宗徒一樣：不可能！絕對不能是這樣！這正是我們「由血肉進入心神」的好機會，宗徒們也是這樣成長過來的。

當然，基督在生活中不只是幫助那十二個弟子成長，而是幫助所有的人都能這樣進入心神，長大起來。比如祂懇切告訴那些熱情尋找祂的群眾說：「你們不要為那可朽壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌。……使人生活的是神，血肉一無所用」（參閱若六 26～71）。對編故事以否認復活的質問，祂也清楚予以開導：「你們錯了……復活的時候，也不娶也不嫁，就像天上的天使一樣」（參閱瑪二十二 23～33）。連對那些想陷害祂，甚至要殺掉祂的人，祂仍是「像母雞聚集小雞一樣」，懇切勸告：「如果你們是亞巴郎的子孫，你們就該作亞巴郎所作的事。……假如天主是你們的父親，你們必愛我，因為我是由天主來的。假如我不作我的工作，你們就不必信我；但若是我作了，你們縱然不肯信我，至少要信這些工作，如此你們必定認出父在我內，我在父內。光在你們中間還有片刻……幾時你們還有光，應當信從光，好成為光明之子」（參閱若八 31～59，十 22～39，十二 20～36）。基督如此強調這點，因為「擺脫血肉，進入心神」是心靈成長的唯一門徑，是靈修上「出死入生」的基本關鍵。

（二）由自我轉向根源

人一旦能「進入心神」（或至少能看出「血肉之見」是自討苦吃、無理取鬧），同時也就起步走向根源了。用心理的詞彙來說，這就是兒童逐漸學習著擺脫「快樂原則」，而以「實際原則」（Reality Principle）來生活一開始長大成人。兒童只知尋求「自我滿足」，還不會去體會「父母心」的春暉無際。心靈上的兒童也是如此，只知求天主給我這個，給我那個（而其內涵不外乎是「福祿壽禧」一成功順利、健康快樂、長壽多福等）；不會去求滿全天

父的心願，更不會求吃苦犧牲，以悅樂父心。基督的「圓滿年齡」一成熟信仰則恰恰相反：「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」（參閱瑪六 24～34）。祂的生活是一心有父，常作父所喜悅的事（請參閱拙文〈盡付須臾悅父心〉，神學論集⑤ 404～412 頁）。祂這「生命無他望，惟求悅父心」的自然流露，使我們不能不想到祂和母親間的親密關係，在母懷中祂已懷有了「照祢的話成就」的心情，在生活中自然常常「照祢的心願實現」，尤其在痛苦掙扎中更是堅定不移，深切感人。祂在這塵世上雖只生活了短短三十幾年，但卻充分活出了人性能有的一切光輝——「天人合一」的終極和諧與圓融。當然祂也切望我們都能分享祂這「合一」，生命的圓滿喜樂，天人一體的生命交流與共融。所以祂教我們要不斷向生命根源之父祈禱：「我們的天父，願祢的名受顯揚，願祢的國來臨，願祢的旨意實現，在人間一如在天上！」祂也在父前時常為我們祈求此「成長」的恩寵：「父啊！求祢使他們合而為一，就如我們原是一體一樣。」

在這點上，有時我們不妨「看看」自己，特別是完全奉獻給基督的兄弟姊妹，隨著年齡的增加，我們的心靈也在「成長——成長」嗎？在日常生活中，我們所宣發的三願和基督教我們常求的「三願」，是否正在日益合而為一？還是往往心口不合，口願心不願？甚至變成了很多的「怨」？如果我們內心有很多怨，又怎能流露生命的喜樂？沒有「生命活泉心底湧」的喜樂，又如何能走向基督所切望的終極圓融呢？

四由分別走向大同

基督帶來的成熟信仰，取消了人與人之間的任何歧視與隔離。就我們每人的成長經驗來看，稚齡階段（比如三至六歲）我們會把守自己門前的地盤，只有「我的」朋友可以在此一起玩，外人不可以，「敵人」更是要趕出去。上小學後，地盤擴大至學校地帶。進

入大專之後，心胸也由省市擴大至全國、全球，對人不再那樣「敵我」分明，而是逐漸走向「四海一家」的人性共融。

基督的「生活傳真」完全實現了中國文化所渴望的民胞物與，天下大同。首先祂不再分外邦人與猶太人，而是一視同「人」。祂不但治癒羅馬百夫長的僕人和客納罕婦人的女兒，並且刻意稱讚他們的信心，以「激勵」自己的以色列同胞應該更有信心：「在以色列我從未見過一個人有這麼大的信心！將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎……在天國裏一起坐席；本國的子民反要被驅逐到外邊的黑暗裏」（參閱瑪八 5～13，十五 21～28）。祂更進一步把猶太人最輕視的撒瑪黎亞人（視之為雜種，根本不算是人），毫無保留地當作近人，甚至比漠不關心的司祭和肋未人更是近人：「你以為這三個人中，誰是那遭強盜者的近人呢？……你也照樣去做吧！」（參閱路十 25～37）基督不僅以言，更以行來表達祂由衷的重視與愛護。宗徒們對撒瑪黎雅人怒火填胸，要嚴厲報復：「主，祢願意我們叫火自天降下，焚毀他們嗎？」基督卻嚴厲責斥宗徒們，並教訓他們當有怎樣的精神（參閱路九 51～56）。祂和撒瑪黎雅婦人親切交談，把「湧到永生的水泉」帶給她——「同你談話的我就是」，然後又在該鎮（息哈爾）住了兩天，使很多撒瑪黎雅人都能「認識」祂（參閱若四 1～42）。

初期教會在「合一之神」的推動下，很快也超越了法定的人為阻隔——「天主稱為潔淨的，你不可稱為污穢！」（參閱宗十），完全取消了「受割損與未受割損」的任何區別——「都藉著對基督耶穌的信仰，成了天主的子女」（參閱迦三 26～29；哥三 8～11）。這可使我們看出，在心靈上越長大成熟，就越能「愛人如己」——由衷接納重視所有的人和每一個人。我們的古聖先賢所體會到的「四海之內皆兄弟也」，其基礎與完成不正是在此嗎？我們在生活中，尤其在獨身奉獻的生活中，是否有「分別心日減」的真正成長？「

基督愛內成一體」的大同喜樂，是否逐漸變得有形可見？中國文化與生命好消息的合而為一（福音本位化），可說就是在此，而你我的生活都是此合一的重要一環。身為天父子女和中華兒女，這正是我們的「天賦」使命—蒙召被「派遣」深入中華民族與文化。

四、結語—落實於生活中

「爲此，凡成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新、舊各種物品」（參閱瑪十三52）。藉著基督的「生活傳真」，舊約的「蒙童」稚語，都可成爲幫助我們心靈長大成熟的日用補品，其使用方法就是我們「從幼兒到成人」的親身經驗。記得很多年前讀過張秀亞女士的一篇散文〈童心〉，其大意是敘述山山、蘭蘭小時候買了小鴨來養，由於天氣還冷，晚上他們要媽媽給小鴨蓋被子。媽媽告訴他們說：不行！小鴨會悶死的。但是「童心」不放心，還是偷偷給鴨籠蓋上了棉被。第二天早上，小鴨都「翻車」了。山山、蘭蘭很難過，就彼此說：「小鴨都凍死了，媽媽還說不要給牠們蓋被子呢！」用這樣相同的「童心」（也就是前面所說過的「手拙怨衣袖，足粗謔褲長；只知糖果好，無力喻書香」的童心），我們可從舊約進入新約，由閱讀誦念而落實到日常生活中。比如聖詠一三六我們常會用到（前面已提過），但現在卻要加上「新」的部分。誦念「童言」部分時（祂擊殺、淹沒、嚴懲等），我們可體會這份「童心」的可愛好笑，把自己的一廂情願都放在上主身上（就如山山、蘭蘭說媽媽不肯給小鴨蓋被子，「所以」小鴨都凍死了），但接著要誦念基督的「生活傳真」：

仁慈的天父，祢讓祢的聖子進入人世，生在野外的山洞中—因爲祢的仁慈永遠常存；祢使祂三十多年做木工，生活清苦，受人輕視—因爲祢的仁慈永遠常存；祢給祂傳油，派遣祂「給貧窮人傳報喜訊……」—因爲祢的仁慈永遠常存；祢使祂「成爲反對的記號」，

受人迫害，被釘在十字架上一因為祢的仁慈永遠常存；祢使祂血肉模糊，受侮辱、傷害不能再多的時候，從十字架上寬恕那些傷害釘死祂的人—因為祢的仁慈永遠常存。

「新、舊」連起來之後，要立即「落實」到我們的生活中：

仁慈的天父，祢也讓我被人誤會—因為祢的仁慈永遠常存；祢讓我碰到不順利，而且禍不單行—因為祢的仁慈永遠常存；祢使我藉著這些不幸，逐漸心靈開竅—因為祢的仁慈永遠常存；祢使我慢慢看出，過去的好多痛苦，原來都是自己在無理取鬧、自討苦吃—因為祢的仁慈永遠常存；祢使我終於能體會一點點祢父心的春暉無限—因為祢的仁慈永遠常存！

附誌

欣逢耶穌會四百五十週年誕辰（1540～1990）暨黃老神師振國神父晉鐸五十年金慶，謹以此拙文聊表衷心祝賀與無盡感激之微忱。

五倫之外

第六倫與最基本的倫

房志榮

十幾年以前，李國鼎先生曾在我國的傳統五倫之外，加上一個第六倫，即「群己」。這樣在君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之外，也顧到個人或一個家庭跟社會和群眾的關係。在一個以朝廷和家庭為至上的中國古社會裡，五倫的理想和局部的實踐，維持了中國的人文道德數千年之久，功不可沒。但現代社會變遷之速之大，已遠遠超過朝廷和家庭的範圍。首先朝廷已不存在，只有民選的總統或代表人民的內閣。其次，一般人在社群中服務的時間，比在家的時間多，朋友一倫絕對不敷社會往來的需要，只有第六倫「群己」才能調整人與社群的關係。

其實所謂的「群倫」，無非就是公德，或公民道德。民國以前，中國只有馴民，甚至只有奴才。皇帝要人死，是賜死，所以不敢不死。國父孫中山倡導天下為公，每個中國人都是公民，可惜中國公民的公德，比起世界先進國家來落後得多（國是會議開幕和閉幕儀式中，有人硬着脖子不肯向國父遺像鞠躬，不知是身上有病或心裡有病）。群倫與公德稍有不同，也許是公德被提升到倫常的層次後，不只是外表的奉公守法，愛好清潔秩序，也從心裡愛社會大眾，將心體心，推己及人，由內心建立和諧整潔的社會。

想不到在十幾年以後，阮大年先生重提李國鼎先生的第六倫，並說當初剛一提出，就遭到一些「倫」之士的反對，認為有違我國之文化道統（見中央日報七月六日副刊第十六版《微聲集》）。可是阮大年的這篇方塊文不在於講第六倫，而是要強調他命以為文題的「最基本的倫」，即「天人」或人與造物者之間的關係。「一個人基本上有個信念，相信宇宙是有意義的，人生是有價值的，天人是相相相通的，這種人生觀才使生命活得有尊嚴，才使人自覺有異於禽獸，才有餘心餘力去愛別人、關懷別人、服務別人」。

李、阮二位大師在講道德倫常時，造成了一個延伸和一個跳越，這一伸一跳為我國當前的社會和民情都是非常貼切，且迫急需要的。「我國」二字

下轉 422 頁

嬰仿小路和儒家孝道

羅 光

前 言

三月廿八日，法國「生命之母」(Notre Dame de la Vie)善總會長來拜訪，邀我在七月間往法國，參加她們所召開的一次國際研討會，研討聖女嬰仿德蘭靈修方法。我謝謝她的好意，說明我的身體和時間，都不便往法國。她便要求我寫一篇文章，作為參加這次研討會的論文，又指明論文要討論聖德蘭的靈修方法和中國文化可以有的關係。我答應了寫一篇論文，講聖德蘭的嬰仿小路和儒家孝道的關係。

一、嬰仿小路

聖小德蘭的靈修方法，以一個「愛」字作總綱，「愛」的特點，在於以嬰孩愛父母的愛愛天父。聖女稱自己的靈修方法，為「嬰仿小路」。

「耶穌惠示我以神愛大寰，惟一必由之路，是路也，即具小兒信賴之心，安臥於乃父懷中，泰然無懼。」①

歷代聖人教訓人們修德成聖，或是逃避人世，藏身曠野；或是深居靜院，長齋苦鞭；或是捨己助人，費盡心力；或是靜坐默禱，專心對越天主。聖小德蘭則想尋找一種簡單方便的方法。

「然則我雖微小，也可希望做到聖人。叫我長大些，我却不能，只好遷就我的身材，許多的過犯，想個法兒，找一條小小的升天路程、又劈直，又抄近。好在今世紀有許多新發明，要登堂，不須一級一級的再爬梯子了，有錢的都安置電梯可代。我也想找個電梯，

升到耶穌之前。由於我，人太小，要一步一步，爬這條修成的步，怕不行。

於是這部登新域的新電梯，我求之往上，容或能如願以償。果然我找到幾句，天主上智親口所說：誰是最小的孩兒，該到身邊來。這不是我要找的找到了嗎，我便靠近了天主。」②

聖小德蘭發覺了這條「嬰仿小路」，以嬰兒的心情投奔天父。這條「嬰仿小路」，非常單純，非常簡樸。嬰兒對於母親和父親，祇有天生的愛心，不推理，不繞彎，也不事事推究，想用什麼方法。四歲五歲的小孩，仍舊天真老實，有什麼就說什麼，要就要，不要就不要。父母親所喜歡的，就是這份天真。若是小孩鬼計多端，父母便要動腦筋，管理這種小孩。聖小德蘭用嬰孩的天真赤心，侍奉天父：

「我雖無功，可天天念日課，幸福又幸福。其餘書本上絕妙經文，實在不耐煩去搜尋。一則太多，令我頭疼；二則一篇好似一篇，既不能篇篇都念，念了那一篇好呢？我只學那不識字、不會念的小孩兒，把我一心所要的，說給天主，天主常常懂我話。」③

「又如默想時，往往瞌睡，謝聖體也一樣，不是極該懊喪的麼？如之何倒不心焦呢？因我想小孩子，或睡着，或醒着，為父母的都是一般歡喜，又想治病，用刀圭，必先用麻藥，使熟睡。為此想着聖詠所言：主見我們生來脆弱，因念我們不過是灰土而已。」④

小孩有種愁心，可以向父母撒賴，父母不但不怪他，還更喜愛他，「嬰仿小路」教導人們對於天父，懷有這種小孩的愁心，必能獲得天父的寵愛。

小孩對於父母，常有完全的信託。基督在福音上曾經說：

「你們當中有誰，他的兒子要麵包，卻拿石頭給他？要魚，卻拿蛇給他呢？你們雖然邪惡，尚且知道拿好的東西給自己的兒女，你們在天上的父親豈不更要拿好東西賜給向他祈求的人嗎？」（瑪

實福音第七章第九節)

聖小德蘭充分領悟了基督的教訓，她對天父懷着無限度的信託，一心接受天父的安排，絕不懷疑都爲自己的好。她又聲明即使自己有了罪，仍舊不失信託的心：

「並非我幸無大罪，故敢坦然靠託，欣然向慕吾主天主。即使我良心上，有世上種種能犯之罪過，仍不失我絲毫靠託之心。心中一面惱恨，一面投奔救主懷中。世間的罪惡縱多，一與耶穌相接，便如一點雪花投入洪爐，頃刻間罪惡消除，無跡無影。」⑤

這種純淨無邪的信託最使天主喜愛。世上的父母，常能體貼兒女的信賴，用心照顧兒女，兒女沒有想到的，父母都給他們想到。天主也是這樣，基督也曾說過：

「在你們祈求以前，你們的天父已經知道你們所需要的。」（瑪竇福音第六章第八節）

世上的父母所最痛苦的，是兒女不願接受他們的愛，既不感恩，還摒棄他們的愛心。聖小德蘭便想到天父所最痛心的，必定是世人不認識祂的愛，拒絕祂的愛。德蘭便向天父賠補這種違背愛心的罪，她袒開自己的心，求天父把被拒絕的愛，都流到她心裡去，她願作愛的犧牲，被愛火所燒毀。

「噫，我主我天主，你的愛情，被人輕賤，被人拒絕，就此留在你心中麼？我以為倘有人願做你愛火的犧牲，你必肯，頓時焚化了他，斷不肯，把藏在心頭無窮的愛火，封鎖得密不通風，以為快也。……

我的好院長，承你允准，就照此意，奉獻於天主，時一八九五年三月九日也。你知道，一奉獻後，愛火炎炎，海洋似的聖寵，奔騰充溢我靈魂，就從那日起，這愛火，內面燒透我，外面包圍我，……把我煉得乾乾淨淨，不讓一些罪過的痕跡留存我心。」⑥

「嬰仿小路」的特點，在於這種愛心。全心愛天父，還替別人

愛天父。別人不愛，自己便多愛幾分。別人拒絕天父的愛，自己便盡量接受天父的愛。好比一家有幾個兒女，兒子都不孝，離家出走，祇有一個小女兒很孝順，她留在家裡，自己盡孝道，還代替兄長和姐姐們盡孝道。聖小德蘭愛天父的愛，有點像孟子所說的「浩然之氣」，充塞宇宙，包括全人類的愛情。

「但我既在聖教會中，我願各肢各體，均有我在也。我之使命，我之聖召，惟愛德，足以完成之。蓋聖教會之集眾肢體也，必有其最珍貴、最重要，而不可少者焉。不可少者，在一身之中，非心靈而何？心由愛火以鼓其動，以傳其動於各肢體。故惟愛德包羅一切聖召，一切使命，無時無地，無一物而弗被包羅者。」⑦

這種愛德，說是小孩的愛，因為是赤子真誠，無猜無飾的愛。但又是動作最高，效力最大的愛，因為追求天父的光榮，願意做一切的事，以致於流血捐軀。

「我願啓地人靈，如諸先知，如諸聖師。又願週行天下，傳揚爾聖名，樹立爾榮光之十字架，於外教之區。然僅以一區為宣傳，心猶不足，并願同時宣講福音於四海，無荒島荒裔之不往。吾之願為傳教士也亦然，非僅傳教於一時，願自有天地，迄天地終窮，而後乃已。噫，諸願之上，我尤願者，其惟致命乎！因此又有一癡願焉，願不止一種苦刑，必也種種苦刑皆備，而後償吾願焉。」⑧

這種愛為真誠的愛，願為所愛的做一切的事。聖小德蘭懷着滿腔熱誠，想為天父做天下人所做的好事，但熱腔變成痴心，沒有實現的可能。但是每個為天父做事的人都有一片愛心，聖小德蘭就想到外面的事情不能都做到，做事者的愛心，她在心中可以有。把全世界人的愛心都集合在自己心中，心是無限的，可以包涵無限的愛。既有一切為天父做事者的愛心，等於為天父做了一切的事，她的愛，不僅包涵一切人對天父的愛，還包含一切對天父的事，如同她自己所說：「包羅一切聖召，一切使命，無時無地，無一物而弗

被包羅者」。這種愛是最活潑的愛，最積極的愛，無為而無不為的愛。

聖小德蘭仿效耶穌基督對天父的愛。聖子降生成人，為引人類歸向天父。基督作為天父的化身，顯示天父的愛，用譬喻講解，太陽光照一切的人，天父愛一切的人；老父歡迎回家的浪子，天父歡迎罪人的悔改。基督又作人類的化身，全心孝愛天父，以奉行天父的旨意為自己的飲食，按天父的吩咐向人講道，照天父所行的照樣行事，絕不求自己的光榮却祇求天父的光榮，接受天父的命而捨棄生命，以救人類。基督的一生，祇有一個愛字，為愛天父而生，為愛天父而死。因此，天父兩次聲明基督是自己的愛子，信仰基督，因着聖洗和基督結成一體，作天父義子的人，也要以孝愛真誠愛天父。聖小德蘭仿效基督的孝心，以赤子的心情孝愛天父。她祇強調自己的弱小，不敢想如同基督講道殉道，僅只像小孩事事討天父的歡心。她的愛，是小孩單純樸素的愛，是小孩無猜的信託的愛，又是願為天父做一切事的愛。

二、儒家孝道

孔子以仁道貫通全部倫理思想；仁為生命的愛，愛自己的生命，就愛別人和萬物的生命。儒家則以孝道實踐仁道，在實際生活上，孝道包括一切善德。

論語有子曾說：「孝弟也者，其為仁之本與。」（學而）孟子也曾說：「親親，仁也。」（盡心上）孝道在中國的文化裡，成了一項凸顯的特性。

孝經第一章開宗明義章，開端第一句話就說：

「孝也者，德之本，教之所由生也。」

論語和中庸兩冊書講達德，為智仁勇三德，孟子則講仁義禮智，漢朝儒家講仁義禮智信五常。但無論三達德，或四達德，或五

常，都以仁德為基礎；因為孟子和中庸都說：「仁也者，人也。」（孟子盡心下、中庸第二十章）仁，為愛生命之愛，一切善德都從這種根本發出。愛生命，便該愛生命的根源，生命的根源的父母，孝愛父母，為一切善德的根本。中國歷代的教育，為家教，兒童在家庭受教育，或在私塾受教育；教育的出發點，即在教兒童孝敬父兄。

儒家的孝道，以生命為基礎，子女的生命，來自父母，和父母的生命結成一體。子女的身體，視為父母的遺體。曾子曾說：

「身也者，父母也遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣不勇，非孝也。五者不遂，哉及於親，敢不敬乎！」（禮記，記義）

子女的生活，整個地以父母為目標，行善，為孝；行惡，為不孝。

「吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：天之所生，地之所養，無人為大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。」（禮記，祭義）

子女的生命和身體，由父母所生；父母代表上天，由天母生養萬物而生子女，子女要保全身體和生命，歸於父母，又歸於上天。子女的一生，為父母而生活，曾子又說：

「曾子曰：孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」（禮記，祭義）

子女要努力行善，以求父母得到光榮；要避免罪惡，以免羞辱父母；要奉養父母，使父母生活愉快。

孝經說：

「立身行道，揚名於後世。」（開宗明義章）

兒子求學，培養自己的人格，進修學識，知道立身處世，在鄉里做好人，在國家作賢士。寫文章，教弟子，能夠「立己立人，達

已達人」。然後作官，替國家做一番事業，自己的名聲遠播，取得官爵，才可以揚名顯親。對於父母，克盡了孝道。中庸說：

「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」（第十七章）

「武王周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。……事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」（第十九章）

子女盡孝乃是終生大事，在時間上為一生的事，在空間上為一切的事。子女謹言謹行，求自己受人尊敬，父母也受人尊敬。自己的品位越高，聲望越大，父母的品位和聲望也提高，這樣才滿全孝親的責任。舜之尊為天子，以天子之尊事奉父親，稱為大孝。武王和周公，繼承了文王的遺志，以仁義治理天下，稱為達孝。孔子也曾說過：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」（學而）

儒家的人生觀，以心靈的精神生活為主，所以說：「仁也者，人也。」孝道的目標，在於精神方面顯揚父母，以爵位名譽，增加父母的光榮。在以物質奉養父母時，要以孝敬的心使父母心情愉快，孔子曾說：

「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養，不敬，何以別乎？」（論語，為政）

在精神方面孝敬父母，「樂其心而不違其志。」若是遇到父母行事有缺，很恭敬地向父母勸說。孔子說：

「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（里仁）

父母有過，將損害父母的聲譽，子女不能不關心。恭恭敬敬地向父母說明，父母不聽，仍舊不改孝敬的心。儒家的孝道，為一種「尊親」的孝道，孟子曾說：

「天下有達尊者三：爵一、齒一、德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。」（公孫丑上）

在這「三尊」上，顯揚父母。這是「成人」的孝，是事事努力的孝。

三、比較融會

聖小德蘭孝愛天父的孝，和儒家孝敬父母的孝，在基礎上同是「生命」。孝愛天父，因為天父是生命的根源；孝敬父母，因為父母是生命的根源。以生命為基礎，孝愛天父為一生的整個生活，凡是惡，都開罪天主，凡是善，都光榮天主。以生命為基礎，孝敬父母，為終生的事，時時刻刻都要「尊親，弗辱，能養。」儒家的孝道，可以用來事奉天主，而且也只能用為事奉天主。父母雖是生命根源，父母也是人，又為自己生命的起源，不能作為子女生活的最終目標。儒家的孝道用為事奉天主，則「尊親，弗辱」的道理，可以圓滿地貫通到「嬰仿小路」，一直到基督以光榮聖父為生命的孝道。現代中國的社會已經改變了生活的規範，倫理規條也改了，傳統的孝道，逐漸消失，雖然有心人士還在努力保全幾份孝道的精神和生活，但決不可能以子女作為父母的遺體，全心事奉父母。儒家孝道的全部精神和意義，若能提高用為孝敬天主，不僅使中國人容易懂得人和天主的關係，也可以造成一種合於中國文化的靈修途徑。再融會到「嬰仿小路」裡，及能結合全教會的當代靈修新途徑，放出東方的色彩。

「嬰仿小路」的孝道和儒家的孝道，有一個大不同點，前者注重在「愛」，後者注重在「敬」。愛，以平等相結合；敬，以上下作距離。聖小德蘭愛天父，以赤子的愛，緊緊投在天父懷裡，親昵嬌憨。天父則以聖寵提高聖小德蘭的心靈生命成為天主性的生命，生命相似，乃能結合。儒家的孝敬，則以父母為長輩，子女愛而敬。敬有距離，儒家的禮，很注意這一點，朱熹家禮就說：

「居閒無事，則侍於父母舅（翁）姑之所，容貌必恭，執事必

謹。言語應對，必下氣怡聲。出入起居，必謹扶衛之，不敢涕唾嗔呼於父母之側。父母舅姑不命之坐，不敢坐，不命之退，不敢退。」^⑨

禮記書裡的內則篇，訂定的家中生活的古禮，更加嚴密。但是歷代的中國家庭裡，實實在在遵守這種規矩的，祇有達官王公的家，一般平民的家都很隨便。但普遍說來，敬字還是子女對父母應有的規矩。至於歐美方面，子女對父母的親昵，也祇在兒童和少年時代，成人以後祇表示在父母前不必拘束。「嬰仿小路」所以以小孩對父母的親昵作為事奉天父的特點。聖小德蘭在天父前不願長大，但願常是小孩，常有赤子之心，常能親昵嬌憨。其實人的生命，雖到了七八十歲，在永久長在的天父前，算得什麼？在天父前沒有時間，祇有現在，一歲百歲相同。中國曾以七十歲的老萊子，彩衣娛親，作為妙談。七十八十的人，以小孩赤子之心，娛樂天父，該是正常的事。成年人、老年人，所有知識才能和事業，在天父前又算得什麼？天父根本就不看在眼裡，這一切不是天父的恩賜？天父看的是人的一顆心，心能純潔樸素，常有小孩的天真，才是天父所看重的。因此基督說：「人不變成小孩，不能進天主的國。」

儒家孝道的敬，教小孩學大人，變成少年老成，知道尊敬父母，不敢親近。但是小孩跟父母，不講敬，講愛，講親昵。以赤子之心孝愛父母，中國可以懂，但是在心理上，則有一種疙瘩，因為歷代對於上天，祇講敬，不講愛。「敬天」，乃中國的古訓。而且人對於上天的敬禮，由皇帝代行，歷代祇有皇帝可以祭天，「郊祭」是皇帝的特權，皇帝舉行郊祭，典禮的隆重為朝廷典禮中最隆重的，皇帝舉行郊祭以前還要考慮是否國泰民安，沒有違背天命。民國以來，皇帝沒有了，郊祭不舉行了，敬天的典禮就消失了。要中國人以小孩的赤子之愛，和上天相親昵，中國人總覺得太不恭敬。

就如西洋以男女夫妻的愛，象徵信徒和基督的愛，中國人認為侮辱基督，不倫不類。不過，孝敬上天，中國人是可以懂的。目前，中國社會的家庭，兒女對於父母已經失去了傳統的敬，逐漸有行歐美的親昵了。在這種情景之下，便可以改變傳統的心理，對於天父，以愛，而又不忘以敬。

曾經在比國聖安德憲院晉陞司鐸的陸徵祥神父，晉鐸典禮以後，他不敢每日舉行彌撒聖祭，因為他往年任欽差大臣時，朝覲國王，戰戰兢兢，唯恐失禮。舉行彌撒聖祭，面對天主，更形恐懼。後來，好友們給他解釋，舉行彌撒是代表基督行祭，基督為天主聖子，以聖子的身分向天行獻祭，何必害怕，陸神父才有勇氣上祭台。我們當愛天父，也是和基督結成一體，因基督而成為天父義子，同基督一起，以基督的心情孝愛天父，可以不褻瀆天父，和天父相親近。

當科學發達，物質文明達到高峯，人們的心靈反而覺到乾枯了。當人類經過兩次大戰，又經過納粹主義和共產主義的仇恨恐怖以後，人類更需要同情。聖小德蘭的赤子對天父的愛，成了當代教會的精神良藥，「嬰仿小路」引導現代的人奔向天父，感到無限的溫暖。我們中國人經過八十年的內亂，受過日本人的毒殺，受盡共產黨的迫害，能夠舉目向天，以赤子呼喊天父。史記上說：

「夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人窮則返本。故勞苦倦極，未嘗不呼天也。疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」^⑩

我們現在以赤子之心，愛慕天主，精神有寄託，生活有目標，心靈可安定。

註：

- (1) 靈心小史，第十一章，頁 267。
- (2) 靈心小史，第九章，頁 189。
- (3) 靈心小史，第十章，頁 237。
- (4) 靈心小史，第八章，頁 159。
- (5) 靈心小史，第十章，頁 262。
- (6) 靈心小史，第八章，頁 182。
- (7) 靈心小史，第十一章，頁 276。
- (8) 靈心小史，第十一章，頁 273。
- (9) 朱文公家禮，頁 3。
- (10) 史記，屈原賈生列傳。

上接 410 頁

不僅指台灣，也含括中國大陸。只有食古不化的人才會頑強的固守着五倫不放，不肯向外開放，不肯向上開放。中國人的缺乏公德心是隨處可見的，中國人的自掃門前雪是隨時體驗得到的，是否急須把這片愛心和關懷延伸到自家的大門之外？但是如果不承認一位關愛人的至上神，不懾服於祂的威權和照顧之下，人真能走出自家的大門，為路人犧牲自家嗎？一時尚可。一生很難，因為那一點微薄的同情心只不過是一潭斷了源頭的死水罷了。

《耶穌政治》譯後感

廖漢祥

本書原名 *The Politics of Jesus*，中文譯本版權屬於加拿大的 *Faith and Life Press*，由香港宣道出版社總代理，出版日期：1990年6月。

本書在一九七二年首版問世以後，就在歐美的神學圈和教會界裡面引起相當的震撼和回響。彼時正是歐陸的「政治神學」和拉丁美洲的「解放神學」大放異彩之時。所以本書立即在這二種神學中佔了一席之地，並且立即成為暢銷書，廣受歡迎和討論。至今已發行第八版，並以五種語言（不包括中文和英文）問世——德文、法文、西班牙文、瑞典文、荷蘭文。

本書作者 John H. Yoder 一生從事神學教育，現在任教於美國印第安那州聖母大學（*University of Notre Dame*）。主授神學、倫理學和教會歷史。他曾擔任普世教協（*WCC*）歷次大會的顧問。本書可說是他的成名著作。譯者翻譯本書的動機出於這些年來跟原作者的接觸（他是譯者在學業上的指導教授）——在修他的課、讀他的作品，並在平時跟他談話之中，發現他不只有堅定的信仰，而且在學術研究上也有很大的成就；更發現他的思想和著作，十分適合現代身處社會政治動亂不安中的基督徒。乃趁就近之便，進行這本他的成名作的翻譯——在翻譯過程中經常討教於他，以求翻譯之忠實。

在研讀本書之前，讀者最好先對作者的背景和立場有概略的了解。Yoder 是現今國際知名的基督教和平主義者，他的出身背景就是堅守和平主義的重洗派（*Anabaptist*）傳統。他在瑞士的巴塞大學（*University of Basel*）取得神學博士學位，曾經拜師新教

的神學大師巴特 (Karl Barth)。這些背景都反映在本書的篇章中。

作者的方法論在第一章中交代得很清楚。他的原則是根據新教的傳統——以聖經為啓示的主要來源，並主張聖經（特別是新約）的教訓仍然適用於今天。在「本序」和「後序」中，他還強調本書的方法深受所謂「聖經實在論」(Biblical Realism)的影響。這種「聖經實在論」的意思是說：「讓聖經說出自己的話，而不要帶著保守的經院哲學 (scholasticism，即現今所謂的「基要主義」)，或太過開放的科學懷疑論 (即所謂的「歷史批判」) 的彩色眼鏡去解釋聖經。」(頁 262) 換言之，作者引用聖經的方法是先找出該經文的原作者對他的讀者所要表達的「原意」。這並不排除聖經批判者所關心的口傳問題、編纂問題和歷史性的問題。

根據這種方法，作者主張基督教倫理應該從聖經中找根據，這是基督教倫理的獨特處，也是它有別於一般倫理的地方。所以基督教倫理跟做為耶穌門徒的道德了解，有密不可分的關係。耶穌的生平和教訓，應該是今天基督徒制定社會或政治倫理的依據。這種以聖經為啓示的主要來源的說法，主要是針對舊教 (天主教) 的傳統而說的。一般天主教的傳統都沿襲中世紀多馬阿奎那 (Thomas Aquinas) 的「自然神學」。這種自然神學以為啓示的來源不必全部來自聖經，也可從上帝所創造的「自然律」中找出來。因為自然律既是上帝定的，必定有一種準則可做為人類行為的規範。所以這種自然神學的倫理可以從所謂「萬物的本性」中找尋道德的根據，而聖經的重要性便被貶為次要的地位。耶穌跟我們之間的關係也被淡化。

事實上，這種不以聖經的啓示為獨特的傳統，並不是天主教神學的專利。基督教的神學家中也多有此類似主張者，例如，史懷哲 (Albert Schweitzer) 的「過渡期倫理」，主張耶穌和福音書

的作者具有一種終末論的思想。他們都認為這世界不久就要毀滅，上帝的天國就要降臨；所以他們對某種穩固社會制度的存在都不感興趣；也所以耶穌的倫理教訓根本不關心社會的問題。祂的教訓都是一些有關天國將臨的事，既然天國將臨，所以不必為安全的緣故積攢財富；當被「敵人」欺負時，也不必計較，因為現有的社會價值即將消逝。換言之，這種過渡期的倫理主張，耶穌的倫理教訓只適用於第一世紀初在巴力斯坦的那些耶穌的跟隨者，却跟任何其他時代的社會倫理問題沒有直接的關係。

此外，作者也提到H. Richard Niebuhr的「三一教義倫理」。Niebuhr主張任何聖子的倫理（即耶穌的教訓和模範），都必須根據聖父和聖靈的倫理來補充甚至修正。因為聖父是整個宇宙世界的創造者，祂的旨意必須具有優先的地位。然而Niebuhr所強調的，可能是聖靈在倫理抉擇中的地位。此處的聖靈啓示是指整體教會的決定、先例、協定，是在整個教會歷史中，透過基督與文化之間的相互關係而達致的。這些決定都是由教會做的，可以視為聖靈動工的結果。換言之，Niebuhr的理論主張教會傳統的啓示，應該可以高於聖經的啓示（見頁107～108以及Niebuhr, *Christ and Culture*, pp.80～81, 114, 131）。這種說法跟天主教注重教會傳統以及教會的教導權威（Magisterium, Teaching authority）的說法，可說不謀而合。

除了強調聖經啓示的獨特性之外，本書的另一個方法論，是在於假設聖經（特別是新約）的教訓具有社會和政治性的意義，而不是只供個人靈修之用，更不是只關心個人的拯救。這一點是作者對馬丁路德的「因信稱義」教義而做的反駁。馬丁路德的神學強調的是恩典和個人得救的事。這種說法自宗教改革以後，一直在新教的神學和倫理思想中扮演主要的角色。根據這種看法，信仰是屬於個人跟上帝之間的事；它跟社會和政治的問題毫不相干。因為上帝所

要拯救的是個人的靈魂。若要把信仰勉強跟社會扯在一起，這種看法以為：只有個人的罪被洗清了，只有個人跟上帝有正確和密切的關係，社會才有完全的可能。換言之，要改變社會，就要先改變社會中的個人。這種對個人和自我的強調，正是近代的實存主義者對信仰的詮釋。其代表者可推祁克果（Kierkegaard）和布特曼（Bultmann）。依據他們的看法，倫理所強調的只是個人的層面，而較沒有社會或政治的層面。

最後，有關方法論的問題，有一點不可忽略的是作者的「和平主義」的確信。他的立場與一般解放神學最大的差異，就是在於他不主張暴力，而主張以無抵抗的方法，來達成基督徒關心政治、參與社會的目標。

介紹至此，讀者應該可以大概揣摩出本書的主題。本書可以分為二部分。前一部分是從福音書的記載中，找出一個「政治性」的耶穌。後半部則從保羅及其他使徒書信中，找出他們的信息的社會性意義。作者以為，只有從政治社會的觀點來看整本新約聖經，才可以看出耶穌的生平和教訓跟使徒們的教訓一致的地方。

在探討福音書中耶穌的生平和教訓時，作者發現耶穌自出生以迄受難，沒有一刻不跟政治無關。在祂誕生以前的馬利亞尊主頌中，我們可以很清楚地看出馬迦比人的怒吼（路加一 51～53，特別是52節：「他把強大的君王從寶座上推下去……」）。再看耶穌在傳道以前所受到的三個試探，沒有一個不在暗示耶穌扮演政治領袖的角色：第一個試探（石頭變成麵包）的用意是說：「饑飽群眾，你必可成爲王。」（37頁）；第二個試探（向撒但下拜，以得到天下萬國的權柄和榮耀）之具有政治性更甯解釋；第三個試探（從聖殿的最高處往下跳）可說是「表示一種爲宗教和政治自由而奮鬥的信號，其目的是讓耶穌成爲最後的『勝利者』。」（38頁）再看耶穌在傳道之初，在會堂所讀的經文：「主的靈降到我……他差遣我

宣佈：被擄的，得釋放；……受欺壓的，得自由……」（路加四18～19）。祂的政治領袖的身分漸漸顯露出來。我們不必再一一列舉下去。

作者用了很多篇幅在告訴我們，耶穌的生平經常面對一些來自社會和政治方面的道德挑戰；而祂所傳的福音絕不是一種跟社會脫離的個人靈魂得救的事，而是要求祂的跟隨者要「背起十字架」來跟隨祂——意思是說，做為耶穌的門徒，就要隨時面臨並接受來自社會和政治方面的迫害。耶穌既是「彌賽亞」（救世主、解放者），就必須面對任何「解放者」所需做的政治性抉擇。祂甚至曾經一再面對使用武力來解放當時的猶太百姓的試探。耶穌的門徒中，有許多人實際上就是主張以暴力推翻羅馬人統治的「奮銳黨」徒。這更證明了耶穌傳道生涯中，經常受到一種「打著正義的旗號，來行使暴力的反抗（異族統治）」的誘惑（264頁）。從耶穌以凱旋的「王」的姿態進入耶路撒冷，眾人爭相以「萬歲」（和散那）的口氣歡迎祂的景況來看，祂更是當時猶太人所期望要帶領他們從事「聖戰」，推翻異族統治的政治領袖。祂在客西馬尼園的禱告中，以痛苦和掙扎的心情，祈求上帝「把這苦杯移去」。這話的真正含意是甚麼？當時祂掙扎要做的抉擇又是甚麼？假若我們把耶穌看成一個衆人所擁戴的政治領袖（這可從祂騎驢子進城的情形中看出），則答案就很明顯。

就如作者所說：「若從歷史的眼光來看，唯一可以想像的情況……就是在這最後的關鍵時刻，耶穌心中仍有一種試探，使祂『再次』考慮暴力（彌賽亞的暴力）的可行性；這是祂開始傳道以來一直面對的試探。」（50頁）換言之，耶穌在客西馬尼園的禱告，實際上就是「當王」與「被釘十字架」之間的抉擇和掙扎：若接受群眾的要求，帶領他們從事抗爭羅馬人的行動，祂就是「王」；若拒絕這種要求，祂就要被百姓唾棄，被釘十字架。在祂的十字架上，

那控告祂的罪名（猶太人的王）更是明白地指出耶穌在羅馬人眼中，就是一個煽動群眾暴徒的領袖。

至於耶穌爲什麼最後終究拒絕以暴力革命的方法來從事祂的政治活動，則要歸因於作者所主張的和平主義的倫理。總而言之，耶穌絕不是一個跟政治絕緣的宗教領袖，而是一位真正參與政治，而且曾經發揮政治影響力的人類「救主」。

在談到以耶穌爲我們的榜樣時，我們必須了解作者所談的耶穌，是那位曾經存在於拿撒勒的耶穌，而不是教義上所教導的那位遙不可及的「基督」。換言之，本書所描述的是耶穌的人性，而不是祂的神性。前者跟我們有一種適切的相關性；後者因著重形而上的了解，所以比較不具倫理的適切性。

本書對使徒們的思想也從社會性的角度，提出了一些有別於傳統的了解。例如，在論及使徒們（包括保羅）對「順服」的教訓時，作者主張，幾乎所有的使徒都勸勉讀者要在現有的奴役世界中順服——妻子要順服丈夫、百姓要順服政府、奴隸要順服主人……。因爲只有這樣的順服，才能見證那即將來臨的「解放」（265頁）。作者這種對順服的看法，跟他堅守和平主義的立場有極密切的關係。但他的和平主義又跟一般的和平主義有所不同，一般的和平主義雖反對暴力的行爲，「却不反對以適當的非暴力方法，來取得他們想得到或有權利得到的任何東西。」（254頁）而Yoder的和平主義並不只是放棄暴力的使用而已，他也主張任何「足以侵犯別人尊嚴的一切強迫性作法」，都應放棄（254頁），因爲這是那位被釘十字架的耶穌所留給我們的榜樣。

但是對羅馬書十三章所說的政府的權威問題，作者的見解却跟他對順服的理論有點出入。這裡他十分反對傳統所說：政府是上帝所設立的，所以基督徒應該服從政府，爲的是要在良心上支持政府罰惡獎善的功能。在第十章中，作者以整章的篇幅對羅馬書十三

～7的經文作了釋義。他所得到的結論是：這段經文並沒有如傳統所主張的「斷言任何特定的政府都是上帝所設立或選立的。」(209頁)任何政府的存在只是上帝所「准許的」。「基督徒雖然甘願服從政府，但是他仍可在道德上保持獨立或判斷的能力。政府的權威不是可以自己認可的……這段經文並沒有說：任何政府的施政或它對公民的要求都是好的。」(215頁)特別當政府的施政不當，或要求國民從事一些不正確、不道德的工作時，基督徒不但不可妥協，反而應該發揮他的信仰和良心，來行使他的社會責任。

本書對保羅「因信稱義」的見解(第十一章)，完全跟路德宗的傳統看法相反。馬丁路德給新教的傳統是從羅馬書中找到的「因信稱義」教義，以為個人之得救完全在於信心的力量，因為信心可以使人罪得赦免，進而得到上帝的接納，而不必經由善功或教會的媒介。換言之，路德宗把保羅的「因信稱義」了解為個人跟上帝之間的事，跟別人的存在毫無關係。然而Yoder却以為保羅所說的「因信稱義」，是在針對初代教會中兩種人之間的敵對狀態或緊張關係而說的。保羅以一個猶太人宣教師的身分向外邦人宣教時，他發現在猶太人和外邦人、男人和女人、奴隸和主人之間，有一種敵對的緊張關係存在，所以他要求這兩種人要有合一的關係。而要做到這種合一的要求，若非信心的力量，絕無法達成。而一旦藉着信心達成了合一的地步，他們的團契(教會)就要得到上帝的「稱義」。因此，對保羅來說，「因信稱義」的意思並不是要廢掉律法。因為「律法仍然可以做為道德的指引；我們所要防犯的是，讓律法成為隔離兩種人之間的牆」(265頁)。

本書最大的貢獻在於作者能從聖經實在論的觀點，找出一個「政治性」的耶穌，來糾正過去把耶穌圈限於「宗教」或「屬靈」範疇的傳統說法。他並發現初代教會的基督徒也完全根據耶穌的政治性生涯和教訓，來了解他們的信仰——他們完全了解：跟從主的代

價就是背「十字架」，而「十字架」的意思就是指來自家庭、社會和政治方面的具體迫害，一種完全政治性的迫害。這是初代教會的倫理跟耶穌的倫理最一致的地方。今天的基督徒若全心尊崇耶穌為「主」，並效法初代基督徒的榜樣，就不應該把信仰局限於個人屬靈方面的狹義範圍內，而應把它表現於外在的社會和政治層面。

在對本書的評價方面，筆者擬提出三個問題來討論。第一個問題牽涉到作者的方法論。他的基本立場可說跟新教的解經家完全一致——我們可以稱為「聖經絕對論」(biblicism)，認為聖經是上帝獨特的啓示，具有絕對的權威。在引用聖經的教訓時，他們忽略了聖經的時代和地方性背景，認為聖經的教訓可以全盤地應用於每一個時代，每一個地方。這種聖經絕對論的危險是容易陷於以色列人褊狹的民族主義意識形態中(見筆者在《神學論集》第83期所發表的〈申命記中的聖戰〉一文)。而且，聖經絕對論者至今仍無法解決的問題是：聖經的解釋沒有一定的準則，所以了解聖經的方法因人而異。就以本書作者所反對的暴力解放神學而言，這類解放神學也是多半以聖經為根據，但是他們所得到的結論却與本書大相逕庭——他們從聖經中找到了「暴力解放」的正當性，他們更認為耶穌是一位不反對暴力的「解放者」(見Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis, 1973)。這種對聖經不一致的了解，可說是當今新教神學和倫理學思想之所以分歧的主要原因。要解決這種分歧的現象，似乎有必要讓舊教(天主教)的方法論——重視教會傳統的權威、時代徵兆(Signs of the time)、自然律的理論……等——扮演制衡的角色。

其次，本書論及使徒們對「順服」的教訓，可說最不能為現代讀者所接受。因為作者主張使徒們勸勉讀者，要在現有的奴役世界中順服，不可有任何反抗的表現，就如耶穌順服至死的表現一樣。這一點或許是來自上述他的聖經絕對論的信仰。然而，即使他所發

現的保羅確曾主張妻子要順服丈夫、女人在公共場合必須蒙頭巾、奴隸必須服從主人……，這種絕對的順服觀念，能否在人權意識和女權運動高漲的今天，被現代人所接受，實在是一個值得商榷的問題。雖然作者強調在新約時代的社會背景和政治景況中，「這種順服的表現正是基督徒所能採取的最合理、且『最具革命性』的社會立場」（265頁），但是在今天這種社會和政治環境完全不同的時代裡，全盤接受這樣的順服觀念是否仍具意義，作者却未提出解釋。

與此有關的是作者的和平主義立場，我稱之為「消極的和平主義」（Passive Pacifism）。這種和平主義不僅反對暴力的使用，而且也放棄所有足以侵犯別人尊嚴的一切強迫性作法（見254～258頁）。因為耶穌的十字架告訴我們，祂「只問順服，不問終究的結果如何」。作者的這種信念是針對君士坦丁以後的政教合一，甚至教會干預政治的現象而做的檢討。這種君士坦丁之後的基督敎國倫理，主張教會對社會的基本責任就是去控制或管理社會。他們相信政府裡面的當政者若全是基督徒，則那個政府就是最完美的政府，那個政府的施政必會全然以上帝的旨意為依歸。然而，作者提醒我們，從歷史的眼光來看，「十字軍心態」的來源卻是來自君士坦丁以後的基督敎國，也就是來自基督敎會。換言之，作者所擔心的是，教會（或基督徒）一旦插手政治方面的事，就有使信仰變質的危險，而失去了基督徒純正的立場。所以他主張，教會若要成為歷史的監護人，就要學習十字架的精神，並「接受無能」，意思是說，放棄一般人所追求的「效力」，也放棄目標的達成——即使那些目標可以用合法的方式來達成——因為「十字架不是復活的秘方，受苦不是使人屈服的工具」（255頁）。那麼，基督徒或教會應該用什麼方法或態度去參與社會，或表達對政治的關心？作者的回答似乎傾向於視政治為一種「必須的惡」（necessary evil），

基督徒以不插手或干預為原則。但這並不是說基督徒不可過問政治。相反的，基督徒應該經常扮演先知的角色，不只不跟邪惡的政治妥協，而且應時刻發自信仰的良知，指出社會和政治的黑暗面。以教會存在於社會的事實，來向社會的邪惡挑戰，即使這種挑戰給教會帶來迫害，教會也不應屈服。

我們要問的是：這種消極的和平主義是來自歷史的檢討或來自對聖經的了解？當然作者的回答必是本於他所謂的「聖經實在論」的觀點。筆者完全同意作者從福音書中所發現的耶穌是一位政治性的耶穌。但是這位政治性的耶穌最後採取的策略雖然是十字架，這個策略豈真是不具任何目標的策略？就如作者所指出的，耶穌在選擇十字架之前，仍有很強的「被擁立為王」，去推翻異族統治的誘惑。祂之所以拒絕這個誘惑的原因之一，「祂深知任何以武裝叛變來對付外來統治者的方法，最後終必失敗」（268頁）。試問：假若沒有這個原因，耶穌有無可能接受這種誘惑？或者，在耶穌的心中，是否存在著一個「推翻羅馬人統治」的「目標」？假若耶穌心中確有這個目標（這是極可能的），則不管祂採取的是什麼策略，祂不是也希望這目標的達成？而要達成目標，又要「放棄所有足以侵犯別人尊嚴的一切強迫性作法」（254頁），兩者是否可以並存？是否互相矛盾？

這是筆者以為作者的消極和平主義不夠實際的地方。因為這種消極的和平主義，嚴格說來，也反對一切和平示威或其他非暴力的反對活動，因為這些活動都帶有「目標」，也都是衝著當政者而發，更是帶有強迫性的作法。這種了解或許跟作者的原意有所出入，但是作者的說法却很難讓人免於這種了解。筆者深信和平主義確實是新約聖經的教訓，也是現今基督教倫理的趨勢。但是，缺乏「目標」、不求「效力」的和平主義，能否在今天的社會和政治環境中產生作用，確是值得懷疑的。

然而，本書對神學界和教會界的貢獻仍是不可磨滅、不可否認的。筆者翻譯本書的最大收穫，在於釋經學上的新發現。這種發現不只給我們帶來政治耶穌的確信，更給所有從事基督教倫理的學者，提供了一種基督教社會倫理的原則。正當中國大陸的學生爲了爭民主而發生天安門事件之際，又正當處於政治轉型期的台灣民衆，正如火如荼地敦促政府做政治改革之時，凡是具有政治意識的基督徒，難免都會思考有關信仰和政治之間的關係之問題。本書所提出的基督教社會政治倫理原則，正可爲這問題提供一個實際而適切的回答。（主後 1990 年 5 月寫於聖母大學 University of Notre Dame, Indiana）

一個傳奇的家庭

瑞典的杜家

房志榮

杜家是指Rune Probus Thuringer神父的家。杜神父是瑞典首都斯德哥爾摩一座天主教本堂的主任司鐸，這座奉聖女歐協尼亞為主保的聖堂就在市中心，是一座款式新穎，非常現代化的聖堂。在杜神父的電腦登記中他有六千教友（台北天主教聖家堂也不過只有二千左右），那麼杜家到底有什麼傳奇的故事呢？

首先得說，整個的北歐對我們生活在亞熱帶地方的人來說，都不免有些傳奇色彩：半年有太陽，半年是黑夜，太陽停在水平線上好幾個小時不動…不都是很奇怪的嗎？至於北歐的城市都是整齊清潔，纖塵不染，無論走到那裡，絕見不到片紙隻字的垃圾，這為我們一出門就是四處垃圾，滿目瘡痍的人來說，也像是踏入了神仙世界。

杜家的傳奇在於杜神父本是福音路德教會的牧師，結了婚，生了孩子，結果妻子兒子都同意他轉入天主教會，這事又是怎樣發生的呢？瑞典國王Gustavo Vasa 1523年登基以來，不是為了宗教的理想，而是為佔有教會的財產，將全國改信路德教。今天瑞典八百多萬人口中，百分之87以上是信路德教的。這裡就像所有北歐地區一樣，公民一出生自動地算做路德教人，除非父母正式反對，那時應到國家的本堂去報銷。

天主教信徒按瑞典官方的統計只有十三萬人，大部分是移民：波蘭人、西班牙人、葡萄牙人、意大利人，以及拉丁美洲，甚至越南的政治難民。但事實上，天主教信友的數字可能在一倍以上，只因為全國只有一個教區，土地廣闊，信徒分住各地，難以調查而已。瑞典的天主教司鐸有一百位，修女有二三〇人。

1962年杜神父四二歲，擔任路德教會的牧師已十五年之久。突然一天他坦白堅定地向信友們說，他要改屬天主教。在瑞典一位牧師同時也是公務員，受政府支薪，並且負責人民的戶口登記，杜牧師當然須到官府去報銷，

下轉 450 頁

讀《宗教詞典》

——論中共對天主教的瞭解

劉家駒

一九八一年，由中國社會科學院世界宗教研究所編撰的《宗教詞典》出版後，一九八三年再版。原因之一可能是「出版說明」中所指出的：

隨着我國社會主義文化事業的發展和對內對外各項工作的展開，人們要求對宗教有所了解。本書為適應上述需要，試圖根據科學的、實事求是的精神，介紹有關宗教的基本知識，以供社會科學研究工作者、大專院校文科師生，及各方面的實際工作者參考之用。①

有關天主教部分的專有名詞是包括在「基督教」項下，其中分「教派、組織機構」、「人物」、「教義與神學」、「經籍書文」、「歷史事項」、「聖經人物與詞彙」、「教制教職」、「禮儀節日」和「教堂聖地」。

就詞典論詞典，不少的天主教名詞確實是「科學的、實事求實的」來解釋，不僅正確，而且也內行，同時所引用的拉丁文也恰如其份。然而，有一些關於人物的專有名詞，似乎是不該付之闕如的，茲舉幾個例子。

像在《民國人物傳》中已經編寫的天主教人物，如田耕莘②，這詞典中就沒有，此其一；又剛恆毅與雷鳴遠都分別在「主徒會」③和「若翰小兄弟會」④條中出現，何不把他們分別另列一條呢？

此其二；再者，既然在中國禮儀之爭的事件中，把教宗所派的代表或特使嘉樂（Jean Ambroise Mezzabarba）^⑤和鐸羅（Carlo Tommaso Maillard de Tournon）^⑥在詞典解釋了，為什麼不列入剛恆毅、蔡寧和黎培理呢？此其三。這方面之所以不能用「科學的、實事求是的」態度來面對，可能由於政治或其他因素。

二

在我讀了《宗教詞典》（天主教部分）後，我得到幾個印象。這些印象是否恰當，我願藉這機會提出來，供大家參考並請指教。

首先，《宗教詞典》對天主教過去所召開的宗教公會議特別注意。事實上，從這方面了解天主教很重要。因此，在「公議會」（Concilium Oecumenicum）^⑦條中說：

基督教世界性主教會議，東西兩派教會共同承認的公會議，只有七次，即七大會議^⑧，皆由羅馬帝國皇帝召開。以後的十四公會議，只是天主教教會的會議。

除第一次以外，皆由羅馬教皇召開。計為：

(1) 君士坦丁堡第四次會議（869～870）（《宗教詞典》頁 578 有專條，下同。）

(2) 拉特蘭第一次公會議（1123）（頁 646）

(3) 拉特蘭第二次公會議（1139）（頁 646）

(4) 拉特蘭第三次公會議（1179）（頁 646）

(5) 拉特蘭第四次公會議（1215）（頁 646）

(6) 里昂第一次公會議（1245）（頁 517）

(7) 里昂第二次公會議（1274）（頁 517）

(8) 維埃納（或維恩）公會議（1311～1313）（頁 990）

(9) 康士坦茨公會議（1414～1418）（頁 971）

(10) 巴塞爾—斐拉拉—佛羅倫薩公會議（1431～1443）（頁

241)

(11)拉特蘭第五次公會議(1512~1517)(頁646)

(12)特蘭托公會議(1545~1563)(頁882)

(13)梵蒂岡第一次公會議(1869~1870)(頁924)

(14)梵蒂岡第二次公會議(1962~1965)(頁924)

從諸多專條中來解釋公會議，給了我幾個強烈的印象，似乎公會議的工作在圍繞着四個主要方面來進行。

(一)如何對「偽教皇」的處置

這包括了拉特蘭第二、第三次公會議。關於「偽教皇」，《宗教詞典》解釋說：

天主教中擁護某一教皇者，加之於對立的另一教皇的貶稱。該教認為同一期間合法的真教皇只能有一個，其他就是「敵對教皇」，亦即「偽教皇」。歷史上曾多次出現同時並存幾個教皇的情況，他們相互指控另一方為非法。十五世紀天主教會大分裂時，因擁護和指控「敵對教皇」，以至形成大批高級神職人員、神學家、教會史家和教會法學家之間公開分裂。不同學派所編的「歷代教皇表」中，標明為「敵對教皇」者常有不同；多數列有二十五名以上（其中十名屬十二世紀）^⑨。

事實上，在康斯坦茨公會議中，就「宣佈公會議為教會最高機關，位於教皇之上，教皇必須服從公會議的決議」^⑩。但此決議在1460年被教皇斥之為「異端邪說」。以及在巴塞爾公會議中，「會議重申公會議權力直接來自上帝，高於教皇。……1437年教皇下令解散公會議。」^⑪給人的印象是教會內部的教皇權力的鬥爭。

(二)如何與當時的各國政府聯絡或讓步

這包括了拉特蘭第四次公會議、維恩公會議和里昂第一、第二次公會議。其中有幾次是關於十字軍東征的。

(三)如何對異端之揚棄與當信教義之宣佈

這包括君士坦丁堡公會、維恩公會、拉特蘭第三次公會（責成基督徒拿起武器反對異端）、拉特蘭第五次公會（反駁康士坦茨公會和巴塞爾公會所提出公會權力高於教皇的主張）、里昂第一次公會、梵蒂岡第一、第二次公會，都強調教皇的首席權。對異端與當信教義方面，《宗教詞典》中都有專條名詞來解釋，這裡從略。

四如何對教會內部重整，以適應時代

差不多每一次公會都有這方面的功用。根據《宗教詞典》的資料，拉特蘭第三次公會，「規定教皇應由樞機團三分之二多數選舉產生，主教人選必須是滿三十歲的非私生子，該會議在教皇立法權的發展史中有重要意義。」¹²並稱梵蒂岡第一、第二次公會，「對天主教會均有重大影響。」¹³

三

第二個印象是有關教宗的介紹。在整個天主教二百六十四位教宗中，《宗教詞典》只介紹了十九位，他們是：

- (1) 狄奧尼西（羅馬的）（Dionysius Romanus, ? ~ 268）¹⁴
- (2) 西爾維斯特一世（Silvester I, ? ~ 335）¹⁵
- (3) 利奧一世（Leo I, ? ~ 461）¹⁶
- (4) 格列高利一世（Gregorius I, 540 ~ 604）¹⁷
- (5) 威塔利安（Vitalianus, ? ~ 672）¹⁸
- (6) 利奧二世（Leo II, ? ~ 683）¹⁹
- (7) 利奧三世（Leo III, 750 ~ 816）²⁰
- (8) 格列高利七世（Gregorius VII, 1020 ~ 1085）²¹
- (9) 烏爾班二世（Urbanus II, 1042 ~ 1099）²²
- (10) 英諾森三世（Innocentius III, 1160 ~ 1216）²³
- (11) 猶金四世（Eugenius IV, 1383 ~ 1447）²⁴

(12) 亞歷山大六世 (Alexander VI, 1431 ~ 1503) ㉔

(13) 庇護四世 (Pius IV, 1499 ~ 1565) ㉕

(14) 庇護九世 (Pius IX, 1792 ~ 1878) ㉖

(15) 利奧十三世 (Leo XIII, 1810 ~ 1903) ㉗

(16) 庇護十一世 (Pius XI, 1857 ~ 1939) ㉘

(17) 庇護十二世 (Pius XII, 1876 ~ 1958) ㉙

(18) 若翰二十三世 (Joannes XXIII, 1881 ~ 1963) ㉚

(19) 保羅六世 (Paulus VI, 1892 ~ 1978) ㉛

在總論「教皇」㉔條中，詞典編撰者解釋說：「梵蒂岡君主，天主教羅馬主教的最高稱謂。全稱為羅馬城主教，羅馬教省都主教，西部宗主教，梵蒂岡君王、教皇。其衆多職銜係經由長期歷史發展累積而得。這些正式職銜外，還陸續自行加稱『宗徒伯多祿的繼承人』（始於利奧一世），『基督在世代表』（始自英諾森三世）；並『在倫理和信仰上永無謬誤』（始於庇護九世）。在本人簽名中啓用『教皇』職銜，則遲至二十世紀初葉，庇護十一世登位後，當時用拉丁文自署 Pius Papa XI。」

又在「羅馬教廷」(Curia Romana) ㉜條中稱：「天主教羅馬教皇和梵蒂岡城國的朝廷。……羅馬教廷除宗教外，又是教皇和教皇政權（教皇國和梵蒂岡）進行廣泛國際政治活動的機構；中世紀時，曾為西歐封建社會的重要支柱；十八、十九世紀，反對法國資產階級革命；十九世紀破壞意大利統一運動；二十世紀三十、四十年代，支持德、意、日法西斯的侵略，承認偽『滿洲國』；中華人民共和國成立後，竭力破壞中國天主教反帝愛國運動，阻撓中國天主教會走獨立自主、自辦教會的道路，遭到中國天主教絕大多數神長、信徒的堅決反對。」

或許由於上述兩段所表達的主調，所以在對十九位教皇的解釋中，就強調了以下的幾個重點：

(一) 與當時的國家領袖鬥爭

如利奧三世、格列高利七世、烏爾班二世、英諾森三世等。

(二) 干涉他國國內政治

如格列高利一世、利奧二世及三世、格列高利七世、烏爾班二世、英諾森三世、猶金四世、亞歷山大六世、庇護九世、十一世及十二世、保羅六世等。特別在格列高利七世條中稱：「一〇七五年發佈『教皇敕令』二十七條，宣稱教皇權力高於一切，不僅有任命主教之權，且有權干涉各國內政，廢黜君王或命令臣民控告皇帝。」

(三) 對異端的抨擊與絕罰

如利奧一世、狄奧尼西（羅馬的）、威塔利安、利奧二世、英諾森三世、庇護四世及九世、利奧十三世、庇護十一世及十二世、若翰二十三世和保羅六世等。其中，特別從利奧十三世開始，所反對的異端是「反對社會主義與共產主義」，到底護十一世「進一步反對社會主義」發表〈四十年〉；後來又「發表〈神聖救主〉通諭，鼓吹反共」；庇護十二世則在「中國解放後，曾多次發表通諭，攻擊中國天主教界的反帝愛國運動，並一再在教廷內部散佈反華言論」；若翰二十三世，又把「馬克思主義列為『錯誤的哲學教義』」；到保羅六世則「主張不能在革命中尋求得救和正義，應通過和諧的進化；認為無神論是當代的『主要問題』」。

(四) 強調教宗的首席地位

可以說是自利奧一世開始以後的歷任教皇都是強調的。這首席權是中共所成立的「中國天主教愛國會」和「中國天主教教務委員會」所強烈反對的。

事實上，從這十九位教皇在《宗教詞典》中的解釋，很容易給人一種印象，就是：天主教歷代之教皇都是爭權奪利、鎮壓和排除異己；同時又是野心勃勃，根本談不上什麼神聖性。更有甚者是：「徵收名目繁多的教會捐稅，出售贖罪券，大量聚斂錢財。」（見

英諾森三世條)和「靠伯父教皇加里斯都三世(Callistus III)的提携,獲紅衣主教職位及大量教產。後以賄賂得任教皇,係歷史上最荒淫的教皇之一,力圖擴張教皇國勢力,控制全意大利政權,爲此經常採取賄賂、暗殺等手段。」(見亞歷山大六世條)

四

第三個印象是與中國近代史有關的。或許因此中共就制定了目前對天主教的政策。然而,豈真全都是由於中國近代史之原因嗎?我想得加上其他的因素,例如是來自中共的意識形態。首先,我想先從「教案」^⑤條中來看問題:

帝國主義利用宗教侵略中國,引起人民反抗而釀成的案件。鴉片戰爭後,歐美列強利用不平等條約,派大批傳教士潛入中國各地進行非法活動。教士刺探情報、包攬訴訟、強佔公地、欺凌人民,反對中國習俗,挑起非教徒與教徒的糾紛,從而激起公憤。不滿外國教會剝削、壓迫的群眾和被侵略的官紳,湧起來衝擊洋教堂,毆殺有民憤的教士,收回被佔的土地財產。外國列強則向清政府提出道歉、賠款、懲「凶」等無理要求,甚至以教案作為發動侵略戰爭的口實。清政府在外國列強的政治和軍事壓力下,把這些鬥爭視作「違法」案件,對帝國主義道歉、賠款,對人民屠殺無辜,勒索罰款、殘酷鎮壓。一八五六至一八九九年,先後發生教案三百餘起。……至一九〇〇年更激起了全國範圍內的義和團運動。

其次,我們再從「外方傳教會」(Foreign Missions)^⑥條來看:

西方各國天主教派遣傳教士往國外進行傳教活動的組織。歷史上十五世紀羅馬教皇亞歷山大六世,為葡萄牙、西班牙劃分殖民勢力範圍……歐洲國家的天主教各主要修會……就各自設有外方傳教機構,向海外殖民地傳教。……還經常使用暴力進行傳教活動。一

六二二年，羅馬教廷成立傳信部，為傳教活動的中央機構。一六六〇年法國最先成立巴黎對外方傳教會，專對中國和印度支那地區派遣傳教士，隨著殖民主義、帝國主義對外侵略擴張的加劇，歐美各國相繼成立類似組織，……外方傳教會一般都與本國政府有密切聯繫，並受羅馬教廷指揮。⑳

究竟這段歷史該如何看待？確實是需要多加研究的。誠如《傳教士與近代中國》一書中，雖然不斷地對傳教士大加抨擊，但在〈序言〉中却說：「但也不可否認，他們既是傳教士，還有傳佈宗教的一面，許多善良的中國人信了教。」㉑

基於以上中共對天主教的了解，在五十年代準備控制天主教時，就成立了「中國天主教愛國會」。在《宗教詞典》中對這一名詞的解釋，雖然經過了一九八〇年的修正，仍然是這樣的：

中國天主教神長教友組成的愛國愛教的群眾團體，一九五七年正式成立。該會章程規定（一九八〇年修訂），宗旨為：「團結全國神長教友，在中國共產黨和人民政府領導下，發揚愛國主義精神，遵守國家政策法令，積極參加祖國社會主義現代化建設，促進與國際天主教人士的友好往來，反對帝國主義、霸權主義，保衛世界和平，並協助政府貫徹宗教信仰自由政策。最高機構為中國天主教愛國會代表會議，會址設北京。㉒

在一九八〇年才成立的「中國天主教教務委員會」，《宗教詞典》的解釋是：

中國天主教的全國性教務機構。一九八〇年，根據中國天主教全國代表會議決議成立。該會章程規定，宗旨為「以聖經為依據，繼承發揚耶穌基督創立教會和宗徒傳教的傳統精神，宣傳耶穌福音，推進天主救靈事業。引導神長教友，恪守天主誡命，堅持獨立自主和民主管理的原則，商討並決定重大教務問題，辦好中國天主教會。」章程還規定建立中國主教團，「由各教區正權主教組成，其

任務為『研究闡明當信當行的教義、教規，交流傳教經驗，開展對外友好活動』。最高機構為中國天主教代表會議，會址設北京。」^{④①}

從以上的資料中，可以看出幾個問題：

(一)從一九五七年成立的「中國天主教愛國會」，除卻「協助政府貫徹宗教信仰自由政策」，和「促進與國際天主教人士的友好往來」外，絲毫沒有天主教的味道。而這裡所說的「宗教信仰自由政策」，乃是指「毛主席、周總理、朱委員長等黨和國家領導人，多次接見宗教界人士，並作了許多重要指示，鼓勵他們反帝愛國，為社會主義祖國多做貢獻。我國各個宗教，根據廣大信教群眾的要求，在人民政府的支持下，先後建立了自己的宗教團體或愛國組織，開展了聲勢浩大的反帝愛國運動，改變了國內外剝削階級控制中國教會的狀況，廢除了各教中封建特權和壓迫剝削制度，實行了獨立自主、自辦教會和民主管理。宗教界愛國人士不僅在協助政府貫徹宗教信仰自由政策方面做了大量的工作，而且他們自己在政治思想上也大有進步。」^{④②}

(二)一九八〇年成立的「中國天主教教務委員會」，稱之為「中國天主教的全國性教務機構」^{④③}，而對基督教成立的「協會」，稱之為「中國基督教的全國性教務性組織」^{④④}，但對佛教、道教和伊斯蘭教，雖然都稱「協會」，然而所用的形容詞也不盡相同。對佛教稱之為「中國各民族佛教徒的聯合組織」^{④⑤}；對道教稱之為「中國全國性道教界群眾團體」^{④⑥}；對伊斯蘭教稱之為「中國全國性伊斯蘭教團體」^{④⑦}。同時，值得注意的是：對佛教、道教和伊斯蘭教都有「發揚……優良傳統」字句，而天主教與基督獨付之闕如。

(三)只承認「以聖經為依據，繼承發揚耶穌基督創立教會和宗教傳教的傳統精神，宣傳耶穌福音」，而不要「聖傳」。有關這方面的論調，在「中國天主教愛國會」和「中國天主教教務委員會」所出版的《中國天主教》^{④⑧}雜誌上，不時地有清楚的聲明文章。

四「堅持獨立自主」的原則，那是指脫離與羅馬教皇之關係。但是，在《宗教詞典》中「東儀天主教」^{④⑧}條，似乎提出了另一個看法，其中稱：

持守各種東方禮儀和典制的天主教徒和教會，多數為十六、七世紀從東正教會、埃塞俄比亞科普特教會、亞美尼亞教會、敘利亞教會、聶斯托利派教會和馬拉巴教會等分裂出來加入天主教者，他們承認羅馬主教的教皇地位，但繼續持守原有的禮儀和典制。神父可以結婚，主教自行祝聖，不由教皇任命。有的自行選出後報請教皇認可；有的則自行選舉，自行祝聖，皆無需通知教皇。

一九八〇年五月二十二日，中國天主教愛國會在北京召開第三次會議時，由該會執行委員宗懷德主教在回顧過去十八年（按指自一九六二年第二次會議以來）的工作時說：「為了徹底改變中國天主教堂過去長期以來存在的殖民地條件，進一步履行獨立管理教堂的原則，天主教愛國會曾積極支持各教區選舉和祝聖他們自己的主教來管理教堂。……這就使中國天主教堂從作為帝國主義的侵略工具，改成為中國主教、神甫和教徒們自己管理的教堂。……實踐證明，這是完全符合耶穌基督建立教會和教徒傳佈福音的傳統精神的。……」^{④⑨}前一年，當北京主教傅鐵山祝聖時，新聞報導稱：「傅鐵山主教身穿紅祭衣，站在祭台前，手按聖經莊嚴宣誓，我遵循天主的誠命，堅持獨立自主，自辦教會原則，為辦好教會而貢獻力量。」^{④⑩}無怪乎當教宗若望保祿二世任命鄧以明主教為廣州總主教後，中國大陸的愛國會就大加攻擊了。

(五)有關「中國主教團」根據「中國天主教教務委員會」條稱：「由各教區正權主教組成，其任務為：研究、闡發當信當行的教義、教規、交流傳教經驗，開展對外友好活動。」這裡所稱的「正權主教」，是要通過「中國天主教愛國會」任命或祝聖的，而在其任務中，對當信當行的教義、教規來研究與闡明，以乎頗值得注

意。

(內)最高機構為「中國天主教代表會議」，這一「中國天主教代表會議」的成員，包括了「邀請出席中國天主教愛國會第三屆代表會議的全體主教、神父、修士、修女和教友以及其他神長教友共二〇七名，為中國天主教代表會議的代表。」^⑤這裡所說的「民主」管理，在投票上，連「中國主教團」所做的對當信、當行的教義、教規的研究與闡明，由於是少數，也就被大多數的教友所左右了。

五

最後，我願用《詞典》編撰者對「宗教」^⑥一詞所給的解釋來做結論：

(宗教)社會形態之一，上層建築的一部分。相信在現實世界之外，還存在着超自然、超人間的神秘境界和力量，主宰着自然和社會，因而對之敬畏和崇拜。……在宗教的發展過程中，陸續出現了由信教者組織成的宗教組織、專職教務人員和教階體制。各種宗教還形成了自己的教義信條、神學理論、清規戒律和祭儀制度等，而且日趨複雜多樣。歷史唯物主義者認為：宗教是支配着人們日常生活的外部力量在人們頭腦中的幻想的反映，是人間的力量採取了超人間的力量形式；在階級社會裡，階級壓迫和剝削制度所造成的社會苦難，是宗教存在和發展的主要根源。宗教表現被壓迫者對現實苦難的嘆息，它對人們的精神有麻醉作用。信教者則認為其所信宗教來自神啓和人的天性，並且是永恆的。歷史上，統治階級一般都利用宗教作為麻醉人民鬥爭意志的工具。……另一方面，被壓迫者……也常在宗教的幻想世界中尋求精神上的安慰，甚至有時還利用宗教進行反抗。宗教作為一種社會現象，有它產生、發展和消亡的過程，……只有完全實現共產主義，……現實的宗教反映才會消失。^⑦

目前中共所走的落實政策路線，對宗教大概不是消滅（事實上也不可能），而是如何控制和利用。一是怕宗教徒「反抗」、「造反」；一是可以利用在國際上做「統戰」；同時，還有「統一台灣」的問題。^④

1984年10月17日初稿

1984年10月26日修正

註釋：

- ① 任繼愈主編，中國社會科學院世界宗教研究所編輯：《宗教詞典》，上海辭書出版社，一九八一第一次版，一九八三年第二次版。
- ② 見李新、孫思白編《民國人物傳》第一卷，頁399，北京，中華書局，1978。
- ③ 見《宗教詞典》，頁328，在「主徒會」條中稱剛恆毅為「1928年由當時任『宗座駐華代表』的意大利人剛恆毅創立。」
- ④ 同上，頁637。在「若翰小兄弟會」條中稱：「1930年由比利時神父雷鳴遠創立於河北安國縣。」
- ⑤ 同上，頁1103。其中稱「羅馬教廷派來中國的特使。……禁止中國天主教徒拜孔祭祖。康熙帝不允，斥之曰：爾西洋人不解中國字義，如何妄論中國道理之是非。」
- ⑥ 同上，頁883。其中稱：「羅馬教廷派來中國的特使。携教皇禁止中國教徒拜孔祭祖的敕令，率團來華。……次年因透露來意，引起康熙對羅馬教廷干涉中國習俗的惱怒，即離北京，由朝廷派員護送至南京。」
- ⑦ 同上，頁197～198。
- ⑧ 同上，頁15「七大公會議」條，共列出了尼西亞公會議（325）、君士坦丁堡公會議（381）、以弗所公會議（431）、卡爾頓公會議（451）、君士坦丁堡第二次公會議（553）、君士坦丁堡第三次公會議（680～681）和尼西亞第二次公會議（787）
- ⑨ 同上，頁875，敵對教皇條。

- ⑩ 同上，頁 971，康斯坦茨公會議條。
- ⑪ 同上，頁 241，巴塞爾公會議條。
- ⑫ 同上，頁 646，拉特蘭第三次公會議條。
- ⑬ 同上，頁 924～925，梵蒂岡公會議條。
- ⑭ 同上，頁 526。
- ⑮ 同上，頁 397。
- ⑯ 同上，頁 533。
- ⑰ 同上，頁 867。
- ⑱ 同上，頁 763。
- ⑲ 同上，頁 534。
- ⑳ 同上，頁 534。
- ㉑ 同上，頁 867。
- ㉒ 同上，頁 206。
- ㉓ 同上，頁 635。
- ㉔ 同上，頁 531。
- ㉕ 同上，頁 391。
- ㉖ 同上，頁 566。
- ㉗ 同上，頁 566。
- ㉘ 同上，頁 534。
- ㉙ 同上，頁 566。
- ㉚ 同上，頁 567。
- ㉛ 同上，頁 482。
- ㉜ 同上，頁 801。
- ㉝ 同上，頁 942。
- ㉞ 同上，頁 666～667。
- ㉟ 同上，頁 943。
- ㊱ 同上，頁 316。
- ㊲ 中共特別注意組織，因此在這《宗教詞典》中，大凡到中國的修會團體，都有專門名詞介紹，這也算是一個特點。其中也包括了兩個國籍修會——若翰小兄弟會及主徒會。

- ⑳ 顧長聲，《傳教士與近代中國》，上海人民出版社，1981，序言，頁二。
- ㉑ 見《宗教詞典》，頁193，「中國天主教愛國會」條。
- ㉒ 同上，頁194，「中國天主教教務委員會」條。
- ㉓ 郭駒，〈全面貫徹宗教信仰自由政策〉，見1979年10月17日，人民日報，第三版。
- ㉔ 同註④。
- ㉕ 見《宗教詞典》，頁192，「中國基督教協會」條。
- ㉖ 同上，頁192，「中國佛教協會」條。
- ㉗ 同上，頁192，「中國道教協會」條。
- ㉘ 同上，頁193，「中國伊斯蘭教協會」條。
- ㉙ 〈中國天主教〉雜誌是由中國天主教愛國會、中國天主教教務委員會出版，1980年創刊，為一不定期刊物，其中不少的文章是反對教宗首席權的。
- ㉚ 見《宗教詞典》，頁280。
- ㉛ 見1980年5月23日香港大公報。
- ㉜ 見1979年12月22日香港大公報。
- ㉝ 見「中國天主教」，第一期，1980年11月10日，頁49。
- ㉞ 見《宗教詞典》，頁712～713。
- ㉟ 關於宗教的定義，在這詞典中，省略了「人民的鴉片」一句，這句是來自《馬克思恩格斯選集》第一卷第二頁的。唐堯曾在〈關於正確認識宗教本質的幾個問題〉（見中國社會科學院世界宗教研究所，宗教原理研究室編：《宗教、科學、哲學》（論文集），頁49～63，河南人民出版社，1982）文章裡，反覆論述：「宗教是人民的鴉片」一詞的重要性，一方面是「表明馬克思已經運用歷史唯物主義的理論，對宗教問題作出明確的闡述和高度的概括，從而成為科學無神論對宗教本質和社會作用的著名論斷」；另一方面「絕不是對宗教個別屬性的概括，而是對宗教的最根本的本質的反映」等，似乎不太滿意把「宗教是人民的鴉片」從宗教的定義中取消。同時，在懷竹編著的《宗教淺說》（1983年8月由安徽人民出版社出版）中，在〈什麼

是宗教>一章，沒有提「宗教是人民的鴉片」；但在<宗教的社會作用>一章中，才指出「宗教是人民的鴉片」。稱：「這句名言，是馬克思主義對宗教問題的整個看法的基石，說明宗教對人們起着精神麻醉作用。」（見該書第39頁）

- ⑤ 見《宗教詞典》，頁194，「中國基督教三自愛國運動委員會」條，在1980年修訂的該會章程中稱：「為促進台灣回歸祖國，實現祖國統一」等宗旨。

上接 434 頁

尷尬的場面可想而知，但有妻兒背後支持，並分擔他的痛苦煩惱，終能過關斬將，償其心願。兒子並且主張，轉入天主教後他該繼續以照顧人靈為職志，跟一些耶穌會神父交談後，他被接收為耶穌會士。

杜神父轉入天主教的理由，據他自己說有兩個：屬於一個以伯鐸為首的教會，比從屬瑞典「社會民主」政府所指派的宗教事務部部長更好；在敬禮上按照福音書所寫，以聖母瑪利亞為模範，並且給她一個轉禱者的責任是比較合理，比較合乎福音精神的。可見耶穌會沒有隨便收他入會。

一生坎坷，一生凱歌

——讀《靈心小史》札記

楊堤

上海光啓社最近重印了《靈心小史》，是做了一件好事。《靈心小史》是一本好書，很多人都喜歡讀這本書，我往年讀過不止一遍，還讀過它的原版，一舉兩得，既讀了聖書，又學了法文。聖女小德肋撒（1873～1897）自己說得好：「至論看書有何印象，得何感想，老實說，念了幾段英雄故事，便忘却了人生實在情形。因此看了女豪傑等愛國行爲，尤其像若翰納·達爾克聖女的行爲，一面滿腔熱血誠心讚嘆；一面便十分願意仿效她們。」（《靈心小史》第四章）

爲了比較，我們再看蘇雪林女士的譯文：「若問這些讀物所產生的印象，我得承認，當我讀到那些英雄豪俠故事時，對於實際人生便全不理解了。同樣，我最羨慕的是法蘭西女英雄愛國故事，特別是聖女貞德，我極願追隨她們的芳踪。」（《一朵小白花》第四章）

這一段話，在抗日戰爭期間，常被人引用，以激起讀者的同仇敵愾。我們呢，讀了《靈心小史》，有何印象，有何感想？不也是「一面滿腔熱心誠心讚嘆；一面便十分願意仿效他們」？

譯者馬相伯老人說得好：「他聖之聖，猶可曰：『非我所能師法也。』聖女之聖，在仿效嬰孩，若猶曰：『非吾所能師法也。』是直掉頭不顧，謂升天堂非吾願也……」

怎樣學法？譯者又指出：「須知仿效神嬰孩亦如此，一味靠托天主，閉着眼睛，由天主抱東，東；抱西，西；百泰平安，百無禁

忌。」（均見《靈心小史·導言》，方豪已收入《馬相伯先生文集》，頁 326～333）。

好書難得！幾十年不見《靈心小史》了！連蘇雪林女士譯的《一朵小白花》，還是 1950 年左右，在六安一見鍾情之後，它就杳如黃鶴。但她的譯稿「失而復得」一幕驚心動魄的喜劇，我老是記得，並為之高興。前幾年聽說有油印本《聖女小德蘭》，只是聽說，未見其書。至於張秀亞女士的譯本，始終是一塊天鵝肉，既不可望，更不可即，間接得知，其譯名大概是《心曲笛韻》吧！

女作家蘇雪林雖譯過《靈心小史》為《一朵小白花》，但她仍舊很看重馬相伯老人譯的《靈心小史》。她說：「倘使有人叫我開列一張「愛讀書籍」的目錄，馬相伯先生翻譯的《靈心小史》是決不會遺漏的……馬相伯先生這個譯本，勁健生動，妙趣橫生，善能曲傳原書的風神……同時，因讀了原文，也愈發現馬老譯本的工妙。」（見《一朵小白花·譯者自序》）

真的，她在〈我所愛讀的書〉一文中，寫道：「宗教方面，一部《新舊約》和吳經熊所譯的《聖詠集》是我日常精神的食糧。還有馬相伯譯的一部《靈心小史》，亦是我隨身的珍籍。這本聖女德蘭自傳，確係宇宙有數奇書，它教給我們什麼是虔誠的德行……我現在願意向國人介紹這本《靈心小史》，希望我們能從這裡面學習一點東西。」（原載《蘇雪林自選集》，現沈暉已收入《蘇雪林選集》，安徽文藝出版社，1989年）

雪林女士深有體會地說：「這本書（《靈心小史》）一出版，便蒙故神師徐宗澤神父寄了一冊給我，讀完之後，腦中所銘刻的印象很深，對於本書作者嬰仿耶穌聖女小德蘭，也發生了最大的愛慕，從彼時起，聖人中除了聖母瑪利亞外，小德蘭在我心中佔了第一個位置，她這本自傳也成了我書架的珍籍……戰後數年中，這本書我從頭至尾，仔細讀過五遍，我的宗教信仰之得以始終維持，徐

師的通信與這本心史感動力實不容抹煞。」（見《一朵小白花·譯者自序》）

這本《靈心小史》爲什麼有這麼大的吸引力呢？相伯老人在〈導言〉中說：「心史非他，乃聖女奉院長命，自訴其心曲而筆之於書者也。孰知所訴不啻自寫其聖傳。他聖之傳，皆他人傳之，故第能傳其事迹，獨聖女之傳，聖女自傳之，故兼能傳其心迹，其有益於誦法也，殆爲諸聖傳中得未曾有。（人有內心，始能照見生造教贖之恩，事事則效耶穌，承行主旨，傳心迹者，卽傳此內心也。）」

吳經熊博士在給《一朵小白花》作序時說：「聖女的影響普及全世。無論在歐洲、美國、印度、中華、公教與非公教，凡是羨慕聖道的，沒有不欽佩聖女的。希望本書的讀者，不可把本書當作文學看待，要把它當經書讀，朝夕玩味，將聖女的精神吸收於心中，發揮於日常生活，久而久之，自可成聖。」吳經熊自己也用英文寫過一本小書《愛的科學》（或譯爲《篤愛之科學》），書雖小，却很有分量，據我所知，早就有法文譯本和兩種中文譯本。再者，張維篤主教給《一朵小白花》作的序，也值得一讀。

聖教會自1925年出現聖女小德肋撒以來，女教友在領受洗禮時，除用傳統的瑪利亞、亞納爲聖名以外，大都取小德肋撒爲聖名，蔚然成風，至今未衰。甚至在領堅振聖事時，也喜歡奉小德肋撒爲主保。最著名的是在印度服務的德肋撒修女，據統計，她得過十六種獎金，包括一九七九年十二月十一日諾貝爾和平獎，她的種種事迹像神話一般地流傳着。她曾來我國訪問，並得到了我國領導人的接見。上海光啓社出版的《天主教研究資料匯編》七、八兩期，在《天主就是愛》這個標題下（副題《窮人之母德肋撒修女》），先後兩次作過長篇報導（一九八七年十月、一九八七年十二月）。

本文題解：〈一生坎坷，一生凱歌〉語出《靈心小史》第六章，本是小德肋撒到羅馬朝聖時，參觀地穴，禮讚音樂主保聖女則濟利

亞之語。蘇雪林譯為：「她（則濟利亞）的一生不過是一首音節美妙的詩歌，即在極大的試煉中也是如此。」我們借用此語來稱讚聖女小德肋撒，也是很恰當的；因為她倆志同道合，前後輝映；讀者在讀《靈心小史》時，自會有此感覺。

近在某雜誌中讀到一首詩，其中有一句問話：「一生坎坷歸何處？」世俗人的答案只能是孤墳或雙塚、夕陽衰柳、荒烟蔓草。俗話說：「人到中年萬事休。」大詩人陸放翁說：「死去元知萬事空。」美國詩人朗費羅有一首詩，題為〈人生頌〉，則說：「人生是真切的！／人生是實在的！／它的歸宿決不是荒墳，／你本是塵土，必歸於塵土，／這是指軀殼，不是指靈魂。」諸葛亮說：「鞠躬盡瘁，死而後已。」教會內則有人將此話改為「鞠躬盡瘁，死而不已。」我們的德肋撒則有更高尚更完美的境界，她要化腐朽為神奇，變成「萬點雨花落世間。」讓我們仰承甘露，沐浴春風吧！

最後還是讓我用〈導言〉中的話，來做本文的結語：「今者世風日下，幾欲取家庭與家教悉推毀之，竊料願讀聖女自傳者，必願悉其賢父母也（歷述其家教淵源）……」於是對症下藥說：「近世人心多疑忌，聖女只知信賴；人心多麻木，聖女只念恩情；人心多傲慢，聖女只重謙和。聖女曾言：『我願天下人同我一樣，愛天主，同走我小嬰孩小道路。』只望聖女不虛此言，快降中華玫瑰雨。」阿們！