

神學論集

于斌



87

輔仁大學神學論集

第87號 1991年春 總目錄見(30)(50)(70)

目 錄

輔仁大學主辦：宗教哲學與現代社會
司鐸聖名神學研討會

前 言..... 編輯室..... 7

研討會概況，大會議程，組織，與會人員

名單..... 編輯室..... 11

開幕詞及主題演講

司鐸聖品的神學意義及在田耕莘樞機雷鳴遠神父

生活的實踐(7,800字)..... 羅 光..... 21

紀念雷鳴遠神父逝世五十週年演講

雷鳴遠神父對修會教育的貢獻(7,800字)..... 曹立珊..... 35

雷鳴遠神父與天津益世報(10,000字)..... 宋稚青..... 49

紀念田耕莘樞機主教百年誕辰演講

田耕莘樞機主教與儒家倫理道德(14,000字)..... 楊傳亮..... 63

田耕莘樞機主教與修院教育(5,000字)..... 王伯尼..... 83

田耕幸福機對我國聖職教育的貢獻(7,000字)·薛保綸····· 91

主教團司鐸年談司鐸聖品的神學意義

聖經舊約與新約中的祭司(10,800字)·····房志榮·····101

天主教與基督教對鐸職的看法(13,000字)··谷寒松·····117

從梵二及以後的神學觀點談平信徒參與教會

職務的可能性(10,000字)·····黃懷秋·····135

本年主教代表會議研討的司鐸培訓(5,000字)··陳日君·····149

今日司鐸的職務與靈修向度之整合(4,000字)··張春申·····157

資料室

輔大神學院院長由詹德隆神父接任·····資料室····· 34,48

一九九一年的神學研習會在七月底週末舉

辦·····輔大神學院····· 90,116

輔大神學叢書目錄····· 156

Collectanea Theologica Universitatis Fujen

No. 87

Spring 1991

Theological Workshop on Priestly Vocation sponsored by Fujen Catholic University Taipei Nov. 29 ~ Dec. 1, 1990

| | | | | | | |
|---|-------|--|------------------------------|-----------------------------|-------|-----|
| Preface | ----- | <i>The editor</i> | ----- | 7 | | |
| General Informations | ----- | daily schedule, organization, participants | | | | |
| Opening and keynote Address | | | ----- | 11 | | |
| Theological Significance of Priestly Order Its Life: Realization in Cardinal Tien and Father Lebbe | | ----- | <i>Archbishop S. Lokuang</i> | ----- | 21 | |
| Commemorating the 50th Death Anniversary of Fr. V. Lebbe | | | | | | |
| Fr. Lebbe's Contribution to Religious Formation | | | ----- | <i>Alexander Tsao, CSJB</i> | ----- | 35 |
| Fr. Lebbe and the "I-Shyh Daily" of Tien-Jin | | | ----- | <i>Thomas Sun, CSJB</i> | ----- | 49 |
| Commemorating the 100th Birth Anniversary of Card. Tien | | | | | | |
| Card. Tien and the Confucian Ethics | | ----- | <i>Rev. Francis Yang</i> | ----- | 63 | |
| Card. Tien and the Seminary Education | | ----- | <i>Mgr. Boniface Wang</i> | ----- | 83 | |
| Card. Tien's Contribution to the Formation of the Clergy | | | ----- | <i>Paulino Hsueh, SVD</i> | ----- | 91 |
| Talks on Priestly Order's Theological Significance in the Year set by the Bishops' Conference as "Priestly Year" | | | | | | |
| Priesthood in the Old Testament and New Testament | | | ----- | <i>Mark Fang, SJ</i> | ----- | 101 |
| Views of Catholic and Protestant Churches on the Priesthood | | | ----- | <i>Luis Gutheinz, SJ</i> | ----- | 117 |

On the Participation of Lay Christians in Church Ministries since
Vatican II and After -----Mrs. Theresa Huang-----135
1990 Bishops' Synod on the Priestly Formation
-----Joseph Zen, SDB-----149
Integration of Ministry and Spirituality in Today's Priest
---Aloysius B. Chang, SJ--157

Archives

* * * * *

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

Annual Subscription (by ordinary mail)

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

Single Copy (Around 150 pages per issue)

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

Registered Mail (Please add per year):

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

Editor's Office (and exchange):

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

Co-publishers (Subscription and administration):

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

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

前 言

在這1991年的開始，本刊已踏進了第23個年頭，而今年的第一期我們有幸刊出去年年底的一次司鐸聖召神學研討會的材料，以饗讀者。這次神學研討會的召開，經費的籌措，講員的聘請，以及講題的大體方向，都由本校校長羅光總主教推動或擬定，這可由他的主題演講中得知梗概。這次研討會也是由羅校長來閉幕的，並在閉幕禮前作了他的第二篇演講：〈教宗若望保祿二世所指示的司鐸靈修生活〉。這篇九千字的演講詞已登在鐸聲月刊302期（民國80年元月）1～12頁，故本刊不重登。

紀念雷鳴遠神父逝世五十週年的兩篇演講，是由雷鳴遠神父所創立的修會之一，輝漢小兄弟會會士曹立珊及宋雅青二位神父講出。他們的講詞印在這裡，使人讀來不但倍感親切，並且獲知很多意義深長的往事，藉以窺見雷鳴遠神父的深度靈修、會士精神，及他先知先覺以辨報傳揚福音的卓越使徒遠見與胸襟。

關於雷鳴遠神父本來還有三篇演講，即趙雅博神父的〈中國文化現代化問題～雷鳴遠對中國文化的貢獻〉，新加坡董立神父的〈中國教會本地化〉，及比利時的Claude Soetens的〈傳教士和中國人～雷鳴遠〉（原文文）。這三位講員都未出席會議，因此本刊將他們的講詞暫擱一旁，他日有機會時將予刊登。

紀念田耕莘樞機主教百年誕辰的演講共有三篇，也都由熟知樞機的三位神父講出。尤其王伯尼蒙席與田樞機過從甚密，由大陸始，直至海外及台灣從未間斷。他的口述十分精彩，這裡由錄音卡騰出的講詞已失去那滿口北平腔的風味，但仍傳達了田樞機的高尚人格，傳教神火，及他辦修院、辦學校、辦醫院的種種適當措施。楊傳亮

神父及薛保綸神父二位講員不約而同地指出，田樞機由我國儒家傳統很自然地踏入基督信仰，而在天主的啟示中，找到了自己安身立命的靈光和支柱，繼而發揮出己欲立而立人，己欲達而達人的救世精神。這種具體的「福音本土化」比許多高談闊論要實在得多。田樞機值得大家多認識。

最後，「司鐸年談司鐸聖品的神學意義」部分是這次研討會的壓軸戲，達羅校長閉幕時的演講在內，共有六篇演講，其中前三篇，即聖經中的祭司，新舊教對鐸職的看法，及平信徒與教會職務，在籌組之初，即刻由神學院的房志榮及谷寒松二位神父，以及黃懷秋女士接受下來。至於第四、第五篇演講的主講人是經過四處打聽，輾轉請人，才找到陳日君神父由上海佘山大修院趕來，講主教會談所談的司鐸培訓；及張春申神父由西班牙開會回國，自擬〈司鐸的職務與靈修向度之整合〉講出。相信為請人講雷鳴遠和田耕革也曾舉棋不定，煞費周章，但現在講過了，印出了，講者心裡一定為了所作的見證而欣慰。

今年是輔大校長羅光總主教八十大壽，我們懷著歡欣和感恩的心，將這次神學研討會的成果獻給他，當作我們的祝賀和獻禮。同時也感謝輔大秘書長王臣瑞神父，文化研究中心黎建球教授，及所有與他們合作的職員，促使這次研討會順利地完成。

Preface

In 1991, our *Collectanea* enters its 23rd year. In this first issue of the year we are happy to publish the papers of the Theological Workshop on Priestly Vocation, held in Taipei city Nov. 29~Dec. 1, 1990. The convocation of this workshop, its financing, the invitation of speakers and the general themes, are all prompted or designed by Archbishop Lokuang, the President of Fu Jen University. This could more or less be realized from his keynote address at the opening of the workshop. Archbishop Lokuang delivered also a talk on the spiritual life of the priests according to Pope John-Paul II at the closure of the workshop. However, since this last talk has already been published in *Vox Cleri* 302 (January 1991) pp. 1-12. We are not including it here.

The two speeches on Fr. Vincent Lebbe to commemorate the 50th anniversary of his death on June 24th, 1940, were delivered by Fr. Alexander Tsao and Fr. Thomas Sun, both members of the Congregation of St. John the Baptist, one of the congregations founded by Fr. Lebbe. The two speeches enlighten us on the many past events of significance which show the spiritual depths of Fr. Lebbe, his sense of being a consecrated man and no less his prophetic vision and magnanimity in spreading the Gospel through the publication of a daily newspaper.

There were three other papers on Fr. Lebbe: one of Fr. Albert Chao, CSJB entitled: "The Modernization of the Chinese Culture -- A Contribution of Fr. Lebbe to the Culture of China"; a second one of Rev. John Tung from Singapore on the "Inculturation of the Church in China" and a third one of Claude Soetens from Belgium, "A Missionary and a Chinese: Lebbe" (in French). Because these three speakers did not come personally to take part in the workshop, we put their papers aside hoping to publish them in some other opportunity.

Submitted also for publication are three 100th anniversary of the birth of Thomas Cardinal Tien. All three speakers are familiar with the life and work of the Cardinal, especially Mgr. Boniface Wang who, as a seminarian started his relationship with the Cardinal in Peking, and then overseas and finally here in Taiwan without any interruption. His talk with a Beijing intonation was delightful. The transcription of the speech from a tape loses, of course, its original flavour; nevertheless it conveys still the noble figure, the apostolic zeal and the practical wisdom of the Cardinal which were shown in the founding of the minor and major seminaries in Taipei, of Fu-Jen University, and of Tien Hospital. The speeches of both Fr. Francis Yang and Fr. Paulino Hsueh reflect one common characteristic of Cardinal Tien: he passed so smoothly from Confucianism to Christianity that he could be looked upon as a personified inculturation of Gospel in China, more efficacious than many discussions on inculturation.

Finally, the section on priestly vocation is composed of five papers (without counting the speech of Archbishop Lokuang), contributed by the staff members of the Faculty of Theology. The last two speakers, Fr. Joseph Zen and Fr. Aloysius B. Chang, deserve our special gratitude, because they accepted our last minute invitation through long distance call.

We dedicate the present issue of our magazine with joy and gratitude to His Excellency Archbishop Lokuang on the occasion of his 80th birthday. And we thank him and all his collaborations in the university for having sponsored this workshop and made it so fruitful for our local Church. May the Lord be their reward!

The Editor

研討會概況，大會議程，組織， 與會人員名單

概況

會議主旨：為紀念田耕莘樞機主教百年誕辰及雷鳴遠神父逝世五十週年，並配合主教團司鐸年，藉探討先賢行誼、著作、思想、精神以闡揚司鐸聖品的神學意義。

舉辦時間：1990年11月29日至12月1日。

開會地點：劍潭海外青年活動中心經國紀念堂，台北市中山北路四段16號。

使用語言：以中文為主。

時間限制：論文宣讀，每篇限廿五分鐘，討論四十分鐘。

膳 食：大會提供與會學者午餐暨晚餐；會議休息時間，並供應茶點。

大會議程

十一月二十九日(星期四)

08:00-09:00 報到

09:00-10:00 開幕暨主題講演

羅光總主教(輔仁大學校長)：

司鐸聖品的神學意義及在田耕莘樞機主教、雷鳴遠神父生活的實踐

10:00-10:30 休息

10:30-12:00 第一次會議

主席：王臣瑞神父（輔仁大學秘書長）

主講：1. 曹立珊神父（水滴天主堂主任司鐸）：

雷鳴遠神父對中國文化的貢獻

2. 趙雅博神父（衛道中學校長）：

雷鳴遠神父對中國文化的貢獻——中國文化
現代問題

12:00-13:30 午膳

13:30-15:00 第二次會議

主席：張振東神父（輔仁大學文學院院長）

主講：1. 宋稚青神父（碧岳神哲學院教授）：

雷鳴遠神父與天津益世報

2. 楊傳亮神父（輔仁大學副教授）：

田耕莘樞機主教與儒家倫理道德

15:00-15:30 休息

15:30-17:00 第三次會議

主席：張振東神父（輔仁大學文學院院長）

主講：1. 王伯尼蒙席（救世主堂主任司鐸）：

田耕莘樞機主教與修院教育

2. 薛保綸神父（輔仁大學教授）：

田耕莘樞機主教對我國聖職培育的貢獻

17:00-18:30 晚餐

18:30-20:30 座談

十一月三十日（星期五）

08:30-10:00 第四次會議

主席：武金正神父（輔仁大學宗教研究所副教授）

主講：1. 房志榮神父（輔仁大學神學院院長）：

聖經舊約與新約中的祭司

2. 谷寒松神父(輔仁大學教授)：

天主教與基督教對鐸職的看法

10:00-10:30 休息

10:30-12:00 第五次會議

主席：胡國楨神父(輔仁大學神學院秘書)

主講：1. 黃懷秋女士(輔仁大學神學院教授)：

從梵二及以後的神學觀點談平信徒參與教會
職務的可能性

2. 陳日君神父(香港聖神修院哲學部主任)：

本年主教代表會議研討的司鐸神職培訓

12:00-13:30 午膳

13:30 參加台北總教區徐英發輔理主教晉陞主教聖秩典禮

十二月一日(星期六)

08:30-10:00 第六次會議

主席：房志榮神父(輔仁大學神學院院長)：

主講：張春申神父(輔仁大學教授)：

今日司鐸的職務與靈修向度之整合

10:00-10:30 休息

10:30-12:00 開幕講演

羅光總主教(輔仁大學校長)：

教宗若望保祿二世所指示的司鐸靈修生活

12:00-13:30 午膳

組織

主任委員：羅光總主教(輔仁大學校長)

籌備委員：王臣瑞神父（輔仁大學秘書長）

王若石神父（中國天主教主教團聖職委員會秘書）

朱秉欣神父（輔仁大學教務長）

房志榮神父（輔仁大學神學院院長）

張振東神父（輔仁大學文學院院長）

郭潔麟神父（輔仁大學總務長）

傅寶善修女（輔仁大學公共關係室主任）

趙雅博神父（衛道中學校長）

黎建球教授（輔仁大學哲學系教授兼主任暨學術交流室主任）

執行長：王臣瑞神父（輔仁大學秘書長）

講事組：輔仁大學神學院

輔仁大學文學院

衛道中學

輔仁大學學術交流室

房志榮神父

張振東神父

趙雅博神父

吳瑞珠小姐

秘書組：輔仁大學哲學系

輔仁大學中西文化研究中心

黎建球教授

傅玲玲小姐

何婉貞小姐

事務組：輔仁大學總務處

郭潔麟神父

陳華山先生

新聞組：輔仁大學公共關係室

傅寶善修女

李賢中先生

接待組：輔仁大學宗教輔導室

馮觀濤神父

李俐俐小姐

與會人員名單 (按姓氏筆劃次序)

- 1 王臣瑞 神父，輔仁大學秘書長
- 2 王伯尼 蒙席，台北市城中區救世主堂本堂神父
- 3 王若石 神父，中國天主教主教團聖職委員會秘書
- 4 王雪貞 輔仁大學生活應用科學系講師
- 5 王愈榮 台中教區主教，中國主教團秘書長
- 6 尤煌傑 輔仁大學哲學系副教授
- 7 田宜芳 輔仁大學哲學系副教授
- 8 古尚潔 神父，台北總教區耶穌會聖家堂會院理家
- 9 白正龍 澎湖主教
- 10 甘易達 神父，台北總教區利氏學社主任
- 11 朱秉欣 神父，輔仁大學教務長
- 12 朱恩榮 天主教北區大專同學會師範大學輔導司鐸
- 13 江澤裕 修女，聖心修女會院長
- 14 成世光 台南教區主教
- 15 伏迺樂 中壢新明里聖安多尼堂本堂神父
- 16 李震 神父，輔仁大學教授兼中西文化研究中心主任
- 17 李少鋒 台南鹽水聖神堂本堂神父
- 18 李西滿 嘉義大林總鐸區沙崙聖加大利納堂本堂神父

- 19 李幸珠 修女，輔仁大學講師
- 20 李賢中 輔仁大學哲學系講師
- 21 李蔚育 神父，聞道出版社社長
- 22 沈東白 神父，聖多瑪斯大修院院長
- 23 阮梅山 台灣聖多瑪斯總修院修士
- 24 狄 剛 台北總主教
- 25 汪惠娟 輔仁大學副教授兼人事室主任
- 26 宋秀妹 修女，花蓮教區聖瑪爾大修女會
聖瑪爾大會院院長
- 27 宋稚青 神父，台南碧岳神哲學院教授
- 28 谷寒松 神父，輔仁大學教授
- 29 吳叔平 東勢天主堂主任司鐸
- 30 吳道遠 白沙堂本堂神父
- 31 吳濟琴 台灣天主教牧靈研習中心
宗教活動組成員
- 32 林世芳 輔仁大學神學院修士
- 33 林天助 嘉義教區主教
- 34 林天德 台中和美聖體堂
鹿港和平之后堂本堂神父
- 35 林秀鳳 修女，花蓮教區聖瑪爾大修女會
聖瑪爾大會院總務
- 36 林素鈴 新竹教區耶穌肋傷修女會省會院修女
- 37 林啓和 輔仁大學神學院修士
- 38 林瑞梅 修女
- 39 林麗愛 小姐
- 40 林耀堂 台灣聖多瑪斯總修院修士
- 41 周弘道 耕莘文教院神父

- 42 周謹明 修女，天主教青友中心負責人
- 43 房志榮 神父，輔仁大學神學院院長兼宗教研究所所長
- 44 武金正 神父，輔仁大學宗教研究所副教授
- 45 幸朝明 台中教區信義羅那露德聖母堂本堂神父
- 46 洪山川 神父，輔仁大學會計系副教授兼訓導長
- 47 姚維義 萬巒聖母元后堂本堂神父
- 48 胡英良 神父，中國主教團秘書處總務
- 49 胡國楨 神父，輔仁大學神學院秘書
- 50 苑秉彝 台北總教區耶穌會聖家堂會院神父
- 51 范文敦 台灣聖多瑪斯總修院修士
- 52 紀 律 蒙席，高雄市聖母堂主任司鐸，
高雄教區參議員
- 53 柏殿宏 神父，輔仁大學化學系教授
- 54 柯博識 神父，輔仁大學副教授
- 55 馬文才 聖瑪竇天主教堂區主任
- 56 馬志鴻 神父，靜山修院主任秘書
- 57 馬桂枝 修女，耶穌孝女會泰山會院院長
- 58 孫知微 修女，聖心女中校長
- 59 孫靜潛 神父，碧岳神哲學院院長
- 60 高國卿 台北總教區耶穌聖心
寒溪天主堂本堂神父
- 61 袁廷棟 神父，輔仁大學教授兼法學院院長
- 62 夏金波 神父，徐匯中學輔導主任
- 63 陳日君 神父，香港聖神修院哲學部主任
- 64 陳安琪 台北總教區聖吳甦樂羅馬聯合會
中華省會修女
- 65 陳昭德 台北總教區聖吳甦樂羅馬聯合會

- 中華省會修女
- 66 陳盛龍 台灣聖多瑪斯總修院修士
- 67 陳瑞堂 台灣聖多瑪斯總修院執事
- 68 陳福濱 輔仁大學哲學系副教授
- 69 郭若石 總主教
- 70 郭秀蓉 高雄教區聖吳甦樂羅馬聯合會
高雄會院修女
- 71 郭維夏 神父，輔仁大學副教授兼外語實習所所長
- 72 郭潔麟 神父，輔仁大學總務長
- 73 許華英 花蓮教區聖吳甦樂羅馬聯合會
花蓮會院修女
- 74 康士林 修士，輔仁大學英文系副教授
- 75 區華勝 碧岳神哲學院教授
- 76 曹立珊 水滴天主堂主任司鐸
- 77 曹世鐸 高雄教區司鐸總鐸，高雄苓雅區玫瑰聖母主教座
堂本堂神父
- 78 曹經五 台東市中華殉道烈士堂主任司鐸
- 79 深山厚子 修女，輔仁大學外語教師
- 80 張吟秋 蒙席，桃園中華方濟會區教區司鐸
- 81 張奉箴 神父，輔仁大學神學院教授
- 82 張春申 神父，輔仁大學神學院教授
- 83 張振東 神父，輔仁大學哲學研究所教授兼所長暨文學院院長
- 84 張鵬展 新竹教區修士
- 85 黃俊傑 神父，輔仁大學社會學系教授
- 86 黃擇懷 神父，中國天主教主教團秘書處副秘書長
- 87 黃懷秋 輔仁大學神學院教授
- 88 馮觀濤 神父，輔仁大學宗教輔導室主任

- 91 湯淑嫻 花蓮教區聖吳甦樂羅馬聯合會花蓮會院修女，
花蓮海星中學總務主任
- 92 單國璽 花蓮教區主教，中國主教團主席
- 93 楊世豪 台北大坪林聖三天堂主任司鐸
- 94 楊傳亮 神父，輔仁大學副教授
- 95 董立 新加坡天主教南洋教務促進社社長，海星報主編，聖
心堂主任
- 96 董鳳藻 高雄大寮聖十字堂本堂神父，
中山大學副教授
- 97 賈彥文 台北總主教，中國主教團副主席
- 98 趙雅博 神父，衛道中學校長
- 99 趙瑛琳 修女
- 100 劉佩容 聖神婢女會修女
- 101 劉德宗 蒙席，教友生活週刊社長兼主編
- 102 劉獻堂 新竹教區主教
- 103 鄭志明 嘉義師範學院語文系副教授兼系主任，
輔仁大學宗教研究所副教授
- 104 鄭鴻聲 花蓮公東高工神父
- 105 蔡文興 台中主教
- 106 潘小慧 輔仁大學哲學系副教授
- 107 潘得龍 台灣聖多瑪斯總修院修士
- 108 黎建球 輔仁大學哲學教授兼系主任暨學術交流室主任
- 109 賴效忠 神父，達義修院院長，碧岳神學院教授
- 110 賴碧華 修女，光仁中學輔導員
- 111 錢志純 蒙席，輔仁大學藝術學院院長
- 112 謝文琦 台北總教區聖吳甦樂羅馬聯合會中華省會修女
- 113 戴志成 神父，台北耕莘護校校長

- 112 謝文琦 台北總教區聖吳甦樂羅馬聯合會中華省會修女
- 113 戴志成 神父，台北耕莘護校校長
- 114 薛保綸 神父，輔仁大學教授
- 115 韓玲玲 修女
- 116 韓德力 神父，比利時魯汶大學南懷仁文化協會
暨中國歐洲研究中心主任
- 117 聶世平 輔仁大學神學院修士
- 118 羅光 總主教，輔仁大學校長
- 119 羅保祿 神父，高雄宗座外方傳教會會院會長
- 120 羅麥瑞 修女，輔仁大學織品系教授
- 121 饒志成 神父，輔仁大學神學院會院院長
輔仁大學講師
- 122 龔士榮 神父，輔仁大學教授

司鐸聖品的神學意義及在 田耕莘樞機雷鳴遠神父生活的實踐

羅光

一、司鐸聖品的神學意義

1. 敬拜天父的祭司

聖保祿宗徒致厄弗所人書說：

「感謝我們的主耶穌基督的聖父天主！因為藉著基督，祂把天上各樣屬於神的福氣賜給了我們。祂在創世以前，已經藉著基督揀選了我們，使我們在祂面前成為聖潔無瑕疵的。天主愛我們，樂意藉著基督使我們歸屬於祂，成為祂的兒女。

「上帝賜給我們的恩惠是多麼地豐盛啊！祂用深遠的智慧完成了祂的旨意，又賜我們智慧，使我們知道祂已經決定要藉著基督去完成的奧秘。這奧秘的計劃就是：天主要在時機成熟的時候，把天上和地上一切受造的，都歸屬基督，以祂為首。

「宇宙萬物都要按照天主的計劃和決定來完成，天主根據他原始定下的旨意，在基督內揀選了我們作祂的子民，那麼讓我們這些首先把全部希望寄托於基督的人，讚頌天主的榮耀吧！」（弗一3～12）

天主本體為絕對的自有體，具有無限的美善和無限的愛。天主把自己的美善和愛發展出來，創造了宇宙萬物，在各種各色的物體裡，都展出了美善和愛。宇宙萬物互相連繫，互相維持，天然地按照次序，和諧地運行。宇宙萬物的運行，參享了天主的生命。這種受造的生命，一梯一梯，一層一層，由低級往上級，到了人類，生

命到了最高點，宇宙萬物具有天主的美善和愛，天性地歸向天主，頌揚造物主的美善和愛。人類的生命為靈性的生命，有理智能懂得宇宙萬物和自身的美妙，又有意志情感能愛慕稱頌造物主。天主在創造宇宙萬物時，曾安排了宇宙一切供人使用，受人指使。按照天主的原始計劃，人類享受萬物的美善，率領萬物歸屬天主，使宇宙表現美妙的和諧，一切有次序，一切有愛心，宇宙整體成爲一所潔淨無罪的樂園。

但是不幸，天主在使這計劃實現以前，先給人類原祖一次考驗，看是否忠於天主。原祖不遵從天主旨意，自求多福，在考驗上失敗，成了天主的對敵。一切歸於自己，以自己的福利，作生活的全部目標。感覺的吸引力，淹沒理智，情慾強烈，委屈意志。人類社會所浮現的多爲罪惡，宇宙萬物也因人類的罪惡不歸於天主，聖保祿宗徒說：

「一切受造物都熱切期望著天主的榮耀從祂的兒女們顯示出來。因為整個受造的被屈伏在敗壞的情況下，並不是出於自願，而是出於造物主的安排。然而，受造物仍然盼望著，有一天能擺脫那會朽壞的枷鎖，得以跟天主子女分享光榮的自由。」（羅八 19）

在人類和天主作仇敵的情況下，天主俯視宇宙，祇見人類的罪惡。因此，預先就決定了派遣聖子降生成人，重新改造人類。爲改造人類，聖子耶穌順聽聖父旨意，受苦受辱，補贖人類違命的罪惡，將自己作爲犧牲，奉獻贖罪祭祀，死在十字架上；聖子耶穌乃成爲新入類的司祭。

「如果敬拜天主的人的罪，真的都得到潔淨，他們就不會再有罪的感覺，一切獻祭的事都可以停止了。其實，獻祭只是使人年年記起自己的罪，因為公羊和山羊的血都無法替人贖罪。

「因此，基督要到世上來的時候，向天父說：『你不要祭品和禮物，你已經爲我預備了一個身體，你不喜歡祭壇上焚燒的犧牲，

也不喜歡贖罪之祭』。於是我說：『天父啊！我來了，為的要遵行祢的旨意，正如法律書上所記載的，關於我的事。』」（希十二）

「現在事情更明顯，因為另一個像麥基瑟德的司祭已經出現，祂成為司祭，並不是由於人的規矩條例，而是由於那無窮生命的能力，因為有聖經為祂作證。……

「再者，耶穌成為司祭，是具有天主誓言的。……

「這樣的大司祭才是適合於我們需要的大司祭。他是聖潔，沒有過錯，沒有罪惡，祂從罪人中被分別出來，提升到諸天之上。祂跟其他司祭不同，不需要每天先為自己獻祭贖罪，祂只獻過一次，祂把自己獻上，一舉而竟全功。」（希七 15）

聖子降生為贖人罪，引導人回歸天父，成為天父的子女。人能歸向天父，以欽崇愛慕天父作生活的目標，宇宙萬物因著人也就歸於造物主，人在萬物內見到造物主的美妙和愛，更能歌頌造物主，天主創造宇宙萬物的原始計劃乃能實現。

基督一次完成了十字架的祭祀，復活升天，救贖人類的工程則須在人類的歷史裡進行，一直到人類歷史的終結。基督乃建立了聖體聖事，以餅和酒變成祂的體血，奉獻聖父，繼續十字架的祭祀。祭祀時賜胙，以體血賜給參禮的人，養育因聖洗所得的天主性生命。而且保留在聖櫃裡，常在體和血分離的致命情況下，延續祭祀的存在。基督在建立聖體聖事時，設立了聖品聖事，使宗徒們分享祂的司鐸品位，成為聖體聖事的司祭，代表祂舉行聖體聖祭。

十字架祭祀補贖人類的罪過，而天父呈獻謝恩頌德的愛心。聖體聖祭也是讚頌感恩之祭。天主俯看宇宙，面對一種新的局勢：聖子耶穌率領新的人類，連同宇宙萬物，向造物主奉獻自己，頌謝主恩。聖子乃是天主，是聖父的愛子，是天主自己的本體。聖子的欽崇讚頌必能獲得天父的欣享；聖體聖祭的頌謝詞說：

「上主，你實在是神聖的，你所創造的萬物，理當讚美你；因

為你藉著你的聖子，我們的主耶穌基督，以聖神的德能，養育聖化萬有，又不斷召集子民，好能時時處處，向你呈上純潔的祭獻。」
(感恩經第三式)

宇宙現在向天主所呈現的，是耶穌基督的新人類向天主呈獻贖罪和讚頌之祭。新的人類是基督給與新生聖寵而獲得基督天主性生命的人，他們和基督因著天主性結合一體，成為基督妙身，合成一個教會。聖體聖祭便是整個教會的祭祀，整個教會的信友都參加這個祭祀的奉獻，都有基督的司祭身分。但是為舉行聖體聖祭，代表基督主禮，則是分享基督鐸品的司鐸，他們是教會的職務司祭。基督建立了司鐸聖品聖事，先以鐸品賜給了宗徒們，由宗徒們傳給自己的門徒主教，由主教授予司鐸神父。神父的司鐸聖品為基督的獻祭聖品，使聖體聖祭在人類歷史中，繼續加爾瓦略山十字聖祭，延續基督的救贖工程。

2. 宣講天國的使者

天主聖子降生成人，耶穌基督，在舉行加爾瓦略山十字聖祭以前，三年宣講天主的神國。

「耶穌聽到若翰被監禁以後，……離開了納匝肋，來住在海邊的葛法翁，從那時起，耶穌開始宣講說：『你們悔過罷！因為天國臨近了。』」(瑪四 12)

「耶穌將祂的十二門徒叫來，授給他們制伏邪魔的權柄，……耶穌派遣這十二人，……你們在路上應宣講說：天國臨近了！……」(瑪十 1……)

「此後，主另外選定了七十二人，派遣他們兩個兩個地在他前面，到祂自己要去的各城各地去。……並給他們說：天主的國已經臨近你們了。……」(路十 1)

基督所宣講的天國，就是宣講聖父，使人認識聖父，可以成爲天父的子女。在古經舊約裡，天主常稱爲亞巴郎、依撒各、雅各伯的天主，以色列人稱爲天主的選民，選民和天主的關係，是人和天主的關係，也是人民和君王的關係。因此以色列人一旦有罪，天主就罰，終至於以色列人受罰而亡了國。基督所開創的新約，則建立新的天人的關係，爲父子的關係，天主爲人的天父，人是天父的義子義女；因爲信從基督的人，因著洗禮和基督結成一體。基督乃向人宣講天父，天父對人是慈愛，人對天主應當孝愛。基督而且以身作則，教訓人孝愛天父。基督常常聲明祂以順從聖父的旨意爲生命，祂所講所行，都是按照天父所要祂講要祂做的，祂祇有天父的光榮。在最後晚餐裡，基督向天父說：

「我已經把你顯明給那些你從世界選召出來，付託給我的人……我把你的信息給了他們，他們也領受了，他們知道我確是從你那裡來的，也相信你派遣了我。」（若十七6）

「公義的父啊！世人不知道我，但我認識你，這些人也知道我派遣了我。我已經把你顯明給他們，我將繼續這樣做，爲要使你對我的愛會在他們的生命裡，我也會在他們的生命裡。」（若十七25）

基督完成了受聖父派遣來世的使命，復活升天，在升天當時，吩咐門徒說：

「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音。」（谷十六15）

基督的司鐸聖品含有宣傳天國福音的責任。宗徒們在領受聖神以後，就全心全力宣講福音。當希臘信友抱怨希伯來人疏忽了他們的寡婦時：

「於是十二宗徒召集眾門徒，向他們說：叫我們放下傳講天主的聖言，而去管理膳食，是不對的。所以，弟兄們，請從你們中間選出七位，有名望，受聖神充滿而有智慧的人，讓他們來管理這些事。我們則專心於祈禱和傳道的事。」（宗六2）

聖保祿宗徒最熱心於宣講福音，就連授洗的聖事，也由別人去做，他是專務傳道。

「基督差遣我來，不是為施洗，而是為宣傳福音。且不用巧妙的言辭，免得基督的十字架失去效力。」（格前一17）

教會從宗徒開始，在司鐸以下，設立了幾種職務，執事職由宗徒所立，其他有輔祭、讀經、驅魔等職務，執行禮儀和經濟的事務，讓司鐸可以專心傳道和舉行聖祭。

古經舊約的司祭，「是由人間所選拔，奉派執行人類關於天主的事，為奉獻供物和犧牲，以贖罪過。」（希五1）新約基督的鐸品，則是新約的中保：「我們所討論的重點是這樣的：我們有了這樣的一位大司祭，祂坐在天上至尊至聖者寶座的右邊，祂在至聖所作大司祭；這至聖所不是人所造，而是主所選的真帳幕。……現在耶穌所接受的司祭職務，比他們更優越多了，正如祂在天主和人中間所安排的契約是更好的，因為這契約是根據那更好的應許而立的。」（希八1、6）「但是基督已經來了，他作大司祭，……通過了帳幕，一舉而竟全功地進到至聖所，祂並沒有用山羊和牛犢的血作祭品，卻用祂自己的血，為我們取得了永恆的救恩。」（希九11）新約的鐸品為基督的鐸品，奉獻基督的體血，向聖父表示服從，表示頌揚；且要宣揚聖父，不斷召集子民，向聖父呈獻純潔的祭獻。

二、雷鳴遠神父

一位神父接受了司鐸聖品，分享基督的司祭身分；教會向他所要求的，是實踐聖品的職務，全心獻祭傳道。教會必定還給他一些別的職務，時代環境也逼他做些別的工作，但是他必須把獻祭傳道作為生活的中心，和工作的主幹。他一生的思言行為，都環繞這兩點，寢食不廢。

雷鳴遠神父為中國一位出名的神父，創辦了益世日報，組織了抗日戰爭的救護隊；另外因著天津老西開事件，為中國人主持正義。但是這些使他成名的事件，並不直接和司鐸的職務相關，而且又不是每位司鐸都可以做的事。假若僅以這些事作為雷神父一生的基本工作，我們不免要說雷鳴遠不是一位標準的司鐸，但是我正在努力標出雷鳴遠為一位聖人，當然承認他是一位模範司鐸，他的這些社會性和政治性的工作，祇是他司鐸工作的枝節，而不是工作的主幹，他的主幹工作，乃是宣傳基督福音，他為宣傳福音的正義，創辦益世日報。他為宣傳福音的愛，他組織抗日戰爭救護隊。又為實踐福音的正義，他替中國人主持正義。他不是為爭取自己的名聲和地位而做，實在是為宣傳而做；因為他一生的精神目標，從小就定在宣傳基督福音上。

他在一八八九年預備初領聖體時，就想要成為一位傳教士。在一八九九年義和團引起八國聯軍以後幾個月，北京的樊國樑主教到了羅馬，指定他到中國傳教。一九〇一年三月二十日雷鳴遠乘船到了大沽口，進入天津，轉到北京，從此成了中國的傳教士，北京教區的神父，被派到京東大口屯副本堂主任。一九〇三年，調任武清縣小韓村本堂主任。一九〇五年，受任為涿州總鐸，次年調任天津總鐸。一九一六年調往正定，任何家村本堂副主任。一九一七年往寧波教區，任紹興總鐸。一九二〇年被調往巴黎。一九二七年回中國，在安國教區工作，任高家庄總鐸。一九四〇年六月二十四日逝世。雷鳴遠神父在各處本堂，打破神父和教友的距離，事事為教友著想，就合地方環境，創設教友組織，起用新式傳道方式，在中國社會裡，表出基督的愛和正義。

一九〇一年七月十三日，雷鳴遠從北京給胞弟伯達寫信說：

「我一生當中從來沒有愛過什麼，像愛中國民族一樣，我愛外教人像我教友一樣，就是這個使我感到榮幸。當我同修士們在一起，

用我不合語法的一點兒中國話跟他們交談，勉力開始我的傳教生活，那時我比聖保祿在天堂更幸福。小弟弟，我的聖召多美好啊！多美好啊！幫助我感謝好天主賜給了這恩惠！」（雷鳴遠書信集第三十一頁）

一九〇六年十二月六日，雷鳴遠從天津給胞弟伯達信：

「又因好事而使我寫信中斷！方才我跟兩位教友半小時所談的，該給你寫四張信紙才能說得完。由他們二位的支援，在本縣五、六村莊中可設立堅強的宣講所。如何感謝天主賞賜這麼大的恩惠！但也藉著這封多次中斷的信，使你深深了解這不是空虛的推辭，而是我真的很忙。……請為我祈禱，因為我的教友和我，完全成為一體，不可分離。」（同上，第八十六頁）

一九二七年五月七日，雷鳴遠神父從安國給母親的信：

「我找到了我作傳教士的真實生活；我周圍的人都愛戴我，就如同很少的人在此可憐世上能有這種福份；工作永遠作不完，行善的機會數不盡。」（同上，第四〇〇頁）

一九三一年一月二十六日，雷鳴遠自安國寫給胞弟伯達的信：

「實際上，我認為在出現於最後審判之前，我只有一個任務：就是儲備一批優秀的人才，對皈依安國能做有效的工作。還有我的兩座可愛的會院，由於災難，在我們預定的收入款項上，遭遇到很大的困難。如此，我不可能再多收德來會修女，因為我們的人數太多，住處不夠，我們耀漢兄弟會，已經擁擠，達到極限，甚至連小診察室都住了人。……但是喜樂、和平，及興奮的精神高高在上，支配一切。」（同上，第四二三頁）

傳教的精神從少到老，充滿了雷鳴遠神父的心，發動他作了各種傳教的計劃，投入了全部的精力。無論環境怎樣困苦，心情怎樣沉鬱，他常是工作不暇，絕對沒有消極退縮的一刻。因此，又表現了他的司鐸聖品的另一面，表現出祭祀的典範。基督的鐸品以奉獻

十字架的祭祀而完成，以奉獻聖體祭祀（彌撒）而繼續，象徵新人類奉獻自己，欽崇聖父。基督因此說明，在跟隨祂的人，必須天天背著自己的十字架，跟著祂走。雷鳴遠神父乃在自己的生活箴言裡，放入「全犧牲」。（生活箴言：真、全、常）在自己的歲月裡，承擔了重重的十字架。他是在遭受打擊中，度過了一生。青年時，身體多病，幾乎不能成為傳教士。一九一五年，雷神父三十九歲時，在天津總鐸任內，因老西開事件，替中國人爭主權，被法國籍主教調往正定，任何家村本堂副主任，次年，又被調往浙江嘉興；他的傳記上稱這些調動為充軍。一九二〇年，雷神父四十三歲，被調回巴黎，離開中國，及到一九二七年，中國第一任國籍主教在羅馬受祝聖後已經回國，雷神父才能回來，在安國教區孫主教之下，再度展開傳教工作。

一九一六年，他剛被收留在正定時，給好友湯作霖信：

「願天主受讚美！痛苦的浪濤雖然多次洶湧，似乎要擊碎我的心，但在聖心的垂視下，我常保持平靜和喜樂，因為祂是信實的，祂將論功行賞。……為了我們的中國，為了極可愛的中國民眾，我奉獻一切，希望天主使中國皈依。我們或生或死，我們屬於上主。」

（同上，第一四〇頁）

一九一七年，雷神父又從浙江紹興給湯作霖神父信：

「您不知道我所受的苦。我給您所寫的這一切，沒有給您指出我內心深處的創傷。痛苦經由所有的毛孔進入體內，悲哀佔據了全身做為住所，憂愁拔去了一切筋脈，好像吸乾了我的骨髓。」

「我不會表達這一切，但似乎我受的苦比您更多，並非因我的十字架更沉重，而是我的雙肩更無力。常對我自己這可憐的人加以反省，我感到傷心的是我忍受了很多痛苦，自己卻這樣沒有成就，距離英勇、聖善、克己的理想還這麼遠！以上的德行是我幾乎三十年以來夢寐以求的。」（同上，第一九四頁）

一九二一年元月十一日，雷鳴遠神父晉見傳信部長王老松樞機 (Gnlielm Van Rossum) 談了選任中國第一任國籍主教事，王老松樞機對雷神父說：

「我親愛的朋友，您看，假如沒有您，一切都失敗了，也因此我曾感謝您，而現在還感謝您，就是您的絕對服從無所計較，讓我們做我們所做的。請您聽清楚我的話，假如一位神父的品行不是絕對光明磊落，我們不能祇以我們的權力去支持這位神父所保衛的論點。我們可能還該等待，等等……」(同上，第三〇三頁)

王老松樞機肯定了雷鳴遠神父忍耐而聽命的高尚價值，使教廷信任他的主張，任命第一任中國國籍主教，這就是全犧牲的代價。

三、田耕莘樞機

一般人都推崇田樞機，因為他是中國的第一位樞機，也是亞洲和非洲的第一位樞機，他當然應該受人尊敬，也當然在中國教會的歷史上佔有尊高的地位。

但是孟子說社會裏有人爵有天爵，「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵而人爵從之；今之人修其天爵以要人爵，既得人爵而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」(告子上)

樞機為教宗所立，是教會的人爵；司鐸為基督所立，為教會的天爵。基督所立天爵，專司和天主有關係的事，稱為聖品或神品。

田耕莘樞機於民國七年六月九日(一九一八年)受祝聖為司鐸，領取了司鐸聖品後，就被派往沂水王莊。次年，中德宣戰，德籍神父被遣回國，田神父受命往濟寧戴家莊，又管理汶上。德籍神父卻因中國政府暫緩遣走，歸到山東，田神父乃往鉅野，旋又奉調往單縣黃岡。民國十一年，調往山東東部諸城，民國十三年，調往范縣，

民國十五年，調到魚台縣。民國十八年三月八日，田神父進入了聖言會。民國二十年二月七日，誓發聖愿，即被派往嘉祥縣。半年後，調往鄆城。民國二十一年七月一日，陽穀監牧區成立。民國二十三年二月二十三日，田耕莘神父被教宗庇護十二世任命為陽穀監牧，稱為田主教。

田監牧巡視教區，慣常騎單車，不到五年，使教友的人數增加了一倍，由原先的一萬三千七百人，增加到二萬八千九百多人。民國二十八年十月二十九日耶穌君王節，田監牧在羅馬聖伯鐸大殿，被教宗庇護第十二世祝聖為主教。民國三十一年，田主教自陽穀被調到青島，轉任青島教區主教，仍舊騎單車視察教區。民國三十五年二月十八日，教宗庇護第十二世在聖伯鐸大殿擢升田耕莘主教為樞機，同年四月十一日，教宗任命田耕莘樞機為北平總主教。

上面一段日期，是田樞機一生的經歷。開端的日期，是他受聖為司鐸的日期；以後的日期，是他司鐸職位的變動，職位的變動是外面的變動。司鐸的基本原則沒有變，田樞機一生是一位獻祭的司祭，在困苦艱難中每天同基督奉獻十字架的祭祀。他年輕時傳教，走過山東的西部東部南部，在貧乏裏生活，在勞苦中工作。後來日本人佔據了山東，在八年抗戰裏度過戰爭生活。最後共產黨由東北到華北，再到江南和華南，霸佔整個大陸，田樞機被迫流亡，在流亡中又加上病和老。

工作帶來困苦，乃是當然的事，傳教神父都要受苦，在這幾十年裏中國的神父都是這樣。但是中國第一位樞機過著流亡的生活，在流亡生活裏的精神痛苦，則只有田樞機知道。

教宗庇護第十二世很器重田耕莘主教，升他為樞機，因為庇護十二世很堅持主教不離職守的原則，他第一次所升的樞機都是在第二次大戰裏，堅守職位不離教區的有功人士。田主教因居日本人佔領區，在陽穀和青島住所不動。青島教區在當時的中國國籍主教教

區中爲最好的教區，南京于斌主教戰時在重慶，庇護第十二世對於主教很不諒解，選了田主教升樞機，沒有選南京于主教。田樞機一離開北平，流亡在外，庇護十二世訓令住在美國聖言會芝加哥會院，不能離開。同時訓令于斌總主教住在紐約，不能對外多講話。

民國四十六年二月四日，我國外交部部長葉公超博士晉謁教宗，當面請求庇護十二世允許田樞機來台灣訪問。教宗面允可以考慮，田樞機乃在當年九月十三日來台灣，留住兩個月，於十一月八日離台飛往德國。民國四十七年八月十四日，在西德波昂遭遇車禍，右臂折斷三處。同年十月九日，教宗庇護第十二世崩逝。繼任教宗若望第二十三世，改變了態度，於民國四十八年十二月四日，任命田樞機爲台北總教區署理主教，民國五十五年三月一日辭職，退休在嘉義養病。民國五十六年七月二十四日逝世。

在美國流亡時，常有遭人忌視的痛苦。回台灣署理台北教區，又有因病不能工作的苦悶。在台北天母住處，祇在寢室、客廳、聖堂，手持念珠，踱來踱去。因爲眼睛有病，不能閱讀，行彌撒聖祭，須用大字經本。退休在嘉義會院，成天在寢室裏踱走，誦唸玫瑰經。不認識的人，看到他，絕不會想他是樞機。這種老病的生活，就是他每天的十字架，同基督一齊忍苦，作爲傳教的祈禱。

司鐸的天職，有傳教的職責，田神父熱心傳教因而被選爲主教，田主教熱心傳教因而被升爲樞機。升樞機遭遇共黨禍國，不能繼續傳教工作；然而仍舊創下了三項重要事業，北平的耕莘中學和台北的聖多瑪斯神哲學院，以及若瑟小修院，三所學校都爲培植司鐸聖召，因爲主教的第一項任務就是培植聖召。

田耕莘樞機的尊高，不祇在於樞機的高位，還是在於精神的高尚，實踐了基督鐸品的任務，終生受苦，同基督奉獻十字架的祭祀，費盡心血，宣傳福音，擴張基督的神國。司鐸的尊高，因聖品天爵爲分享基督的鐸品，基督的鐸品的實踐，積成深湛的精神生活。在

精神生活中，同化於基督，以基督的生活為生活，終生奉獻祭祀，以宣揚天父的神愛。聖品的尊高，由心靈而發，神化衆人，不在外面的形色。

我們舉行這次學術會議，共同反省司鐸聖品的意義，又從史實裡體驗中國聖職人員中兩位卓越司鐸的生活；我們身有司鐸聖品的人，便要看重我們的身分，實現聖品天爵的精神，加強為中國教會工作的熱忱，放射基督福音的光明。

輔大神學院院長由詹德隆神父接任

資料室

剛由美國柏克萊進修半年回來的輔大神學院倫理神學教授詹德隆神父已於二月廿五日第二學期開學的那一天接任該院院長職務。院方安排第一節課的時間作一學期開始的祈禱會，會中舉行交接儀式，由信理學教授谷寒松神父擔任司儀，領導大家唱歌祈禱。

先唱一首呼求聖神的歌，繼之卸任院長房志榮神父作讚美、感謝、求恩、祈福的祈禱。讀經一選自舊約列下四 32 ~ 37、十三 20 ~ 21：厄里叟先知的復活死人及死後枯骨能使人復生的故事。取意院長職務的交替有如先知職的繼承，一座神學院善盡其職不亞於先知的使人起死回生。答唱詠選自詠 23 首《上主是我的牧者，我實在一無所缺》，在場的師生以歌聲表達他們對上主的信賴。

福音是若十三 12 ~ 15：主耶穌在給門徒們濯足後所說的話。「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做。」的確，教會裡的職務都是為了服務而設立的，神學院的老師、職員，尤其是院長，是懷著聆聽的心，持著受教的態度，由大眾的老師、主基督的口中聽取這句話，願意照著實行。

房神父在講道中指出：本神學院於 1929 年在上海成立以來，先在大陸待了 23 年，都是以拉丁文教學。1952 年遷至菲律賓避暹勝地碧瑤，待了 15 年，仍以拉丁文教學，只在最後幾年，才轉以英文教學。1967 年遷回中國本土，附設於輔仁大學。翌年向外開放，不像以往一樣專為培育耶穌會會士，也招收教區修士，各男女修會會士，及男女教友（平信徒）。同時教學語言由拉丁~英文轉為中文~國語。這是有史以來在天主教會裡第一次用中文教神學。

二十多年來，神學教育的推廣與教學語言的轉變有密切的關係。就是說，不僅為準備當神父的修士須讀神學，修女們及男女平信徒也可以讀神學。事實上，這些年來，來本神學院就讀的人，修士佔少數，修女常在一半以上，而平信徒的數目與年俱增。基督教神學生來此選課的也時有所聞。這一切都拜用中文教神學之賜。

但世事都是利弊互見。用中文教神學可以盡力實行，但中文方面的神學參考資料却不是一二年，甚或幾十年內所能籌措的。雖然從一九六九年秋，

下轉 48 頁

雷鳴遠神父對修會教育的貢獻

曹立理

一、前言

雷神父雖然不是科班出身的教育家，也沒有寫過一套有系統學術性的教育論著，但他對青年教育工作，特別修會青年——本(耀漢)會修士及德來會修女——的陶成，下過不少的功夫，費過不少的心血，出過不少的力量，也收到了相當豐碩的成果。我們雖不必給他冠以「教育家」之名，他卻作了「教育家」之實。

有如耶穌基督在世時，雖然沒有興辦學校，也沒有著書立說，只是傳道施訓，可是被當時的社會人士公認為傑出的「師傅」(若三2)，更為後人稱之為「萬世師表」。

我們可以說，雷鳴遠神父是以耶穌基督的「教育模式」，來從事教育工作的。

羅光總主教校長給我的講題是：「雷鳴遠神父對修會教育的貢獻」。前面說過，雷神父沒有遺留下有系統的教育學論著；在文字方面，只有從他手寫的本(耀漢)會會規和他給親友們寫的書信中，可以找到一些零星而片段的有關教育的言論；在他口頭的演說、談話和證道中，當然有不少有關培植會士、教育群眾的理論和方法，但也是片段的。

我是雷神父的一個小學生，是他創立的耀漢小兄弟會一份子，我追隨他十年，不只聽過他很多次證道和談話，也受過他「春風化雨」的培育(我曾寫過一本《春風十年》小書，是敘述我十年受雷鳴遠神父培育的經過的小冊子)，對他的修會教育及教學方法，知

道一些。但是，可惜我沒有作過較深的學術研究，沒有能力把雷神父的零星教導，作有系統而又有學術性的敘述，只是就個人記憶所及，作一些枝枝節節的報告而已。

二、雷神父施教的主要內容

為評估(肯定)雷神父對修會教育的貢獻，應該先了解他對修會會士施教的主要內容，或更好說，他施教的「特殊內容」是什麼。一般的修會教育科目，雷神父當然也不放過。不過如果沒有特殊引人入勝之處，我們就不贅言絮煩了。

雷神父不同凡響的施教內容，也就是他理想的修會會士——特別他創立的四個修會團體(耀漢小兄弟會、德來小妹妹會、輔助傳教會 SAM、鳴遠女子服務團 AFI)的成員——是什麼樣的形象呢？

據我所知，雷神父心目中的小兄弟和小妹妹，也就是他時時處處、諄諄教誨、循循善誘、志在塑造成的修會會士有三個特徵：(1) 獻身於主的人，(2) 為人服務的人，(3) 忘我的人。分別簡述如下：

(1) 獻身於主的人

在雷神父的心目中，一位會士應該是完全獻身於天主的人。他形容這樣的人應該是「天主之外無物」的人。換句話說，應該是一位「聖人」。

——雷神父說：「小兄弟(妹妹)的生活目標是最狹義的『成聖』。換句話說，他的心靈時刻不離的志願，是成一個『真正完全的聖人，與列品諸聖沒有絲毫差別的聖人。』」(雷公手寫會規：4)。

——他在另一處又寫說：「小兄弟(妹妹)的人格，非神化不可，非真正的成聖不可。」(手寫會規：15)。

雷神父不只希望(培植)修會會士成為聖人，他也勸勉所有的人成為聖人：

——他寫信給初領聖體的胞妹麗西說：「……我是多麼愛你，多麼願意你成爲一位『聖女』，而初領聖體正是開始成爲聖人的好日子。」（雷公書信集 3 頁）

——他鼓勵（培育）胞弟伯達說：「可愛的弟弟，……我們二人都要成聖人，成大聖人，真正的聖人。」（雷公書信集 14 頁）。

——在寫給伯達胞弟另一信中說：「可愛的弟弟，我們二人絕對要成聖人。……我們要成聖人，我們要以全力工作，使我們達到成全。」（雷公書信集 21 頁）。

——雷神父得知湯高遠（作霖）神父決定來中國傳教後，曾函告他：不要想以「學識」，而要以「聖德」來做好一切；不要想做一個「普通好人」，而要做「聖人」（雷公書信集 74 頁）。

——雷神父在天津傳教時，曾致函在涿州傳教的湯高遠神父說：「極可愛的弟兄，……加油啊！我們要『成聖』！我們還不算老，不可說『成聖』太遲了……哦！我們真該是聖人！」（雷公書信集 515 頁）。

總之，雷神父不拘給什麼人寫信，或與人談話，甚至給他尊重的首批國籍主教，尤其給他的男女子弟（鳴遠四團體）們寫信，總是不厭其煩的鼓勵大家「要成聖人」。

雷神父就像一位有愛心又有耐心的雕塑家，以他的一言一行（身教），就像用刀斧，腳踏實地卻從容不迫的，在粗糙軟弱的泥土人身上，來塑造天主的形象——聖人。

(2) 爲人服務的人

雷神父告訴我們：依照基督（瑪廿五 40，45）和聖保祿（格前十二）的教誨，獻身於主的「主」，不只指主個人，而是指祂的「奧體」——所有的人。所以獻身於主的人，一定也是「爲人服務」的人——傳教救人的人。

在雷神父的時代，教會對修會生活的意識，還是「避世」——

成己而不成人——的成分較多，修士，特別是修女，到社會上服務是很少見的；如果會士到戰地救護傷兵，簡直是不可思議的行動。

雷神父是一位「走在時代前浪」的人（雷公手寫會規：5），六十多年以前，他初創「耀漢」、「德來」兩修會的時候，就揭示了他這新修會的目標是：「在家（院）苦修，出外傳教」。以後他把「傳教」二字改為「以天主教精神參加社會服務工作」——參加復興民族之偉大事業（雷公手寫會規：4）。

他不只以言語文字宣傳這新思想並教導本會會士，而且更以行動（曾三次領導本會會士參加抗戰工作，最後竟為抗戰殉國。）來實現這符合福音精神的新思想。

至論他傳教（為人服務）的方式和態度，更與當時在中國傳教的大部分教士不同。如所週知，那時在中國的外籍傳教士，大都「優越感」太重，不僅輕視自己口口聲聲要拯救的中國人，而且壓迫他們……。因此，天主教在當時中國人的心目中是「洋教」、「殖民教會」、「文化侵華的先鋒」，甚至說教會是「外強政治侵略的先鋒」。

雷神父不僅不和他們同流合污，而且反其道而行。他依照基督和聖保祿宗徒（迦四4-5；格前九19-23）「為救一切人而成為一切人」的精神，把自己變成了「中國人」。他穿中國服裝，吃飯用筷子；當時（清末）國人男子還在留髮辮，他願意立刻變為中國人，曾寫信給胞妹，要她剪下金髮寄來，讓自己用來結成一條髮辮，佩帶頭上；雷神父學中國語言，不像其他外籍傳教士用羅馬拼音學習，而是認中國字，讀中國書，吸取中國文化；他也用毛筆寫中國字，而且寫一手相當漂亮的行書字。

生於憂患

五十六六

雷鳴遠

融融之精神，但非純粹神學，本本及底
精神是（1）高尚的，（2）創大業，共進時代，底雄志
（3）底底向，（4）時代化的
余至上了聖，全職於愛，常喜樂
與「強身」之為全康，德職」

雷鳴遠手寫會統一班

時已迫矣，歎曰：汝欲若此，夜之清靜，寫字，不可不

安園，失守，故，備，余未必死，然亦未必活，活著，為

仁慈，上知的主，便，柔，高，開，你們，——呵，柔，現

愛，的孩子們！柔，願，給，你們，這，么，此，最，好，言

親，字，收，已

（雷鳴遠手寫）

有襟輸，且日起，以，且，未，取

夫國，受，迫，逼

而強，於，為，之

林，赴，台，信，可，少

雷鳴遠

民國廿二年，長城抗戰期間，雷神父率領三十多修士和二百多教友，在火線搶救傷兵的時候，一位戰地記者訪問他，首先問他是那一國人，他好像一位國學根柢很深的學者，脫口說出了一句既高雅又富有意義卻很幽默的話：

不要看我的鼻子，（以手指鼻尖）

不要看我的眼睛；（指右眼）

要認透我的赤心，（拊胸）

我是一個道地的中國人！

雷神父深知他這種作風不容易為一般人所了解，更不容易獲得人的認同，他不失望，他設法抓住任何一個機會，向人（連反對他的人，甚至他的上司）解釋（有教育作用）他為什麼要作中國人。他除了說明是為仿效基督和聖保祿宗徒以外，也說明這是傳教最有效的方法。他說：

「傳教士應該屬於他的時代和地域（當然不能同意它的惡）；要生存在時代的風尚、思想以及思想和言語的方式……。」（信：28頁）

雷神父來中國那一年，正是八國聯軍侵華第二年，他看到外國人欺壓國人，極為憤慨，他誓言要站在中國人一邊。他給他胞弟伯達寫信說：

「……我要全心、全靈、全力做中國人。……這是我的命運，中國是我的祖國，中國人是我的弟兄，是我的孩子，我愛他們，常為他們祈禱。」（信：33頁）

雷神父對這問題還有一句更動人的話，他說：

「假如聖保祿仍是猶太人，誰救我們（歐洲人）脫離黑暗？假如我仍做歐洲人，便是一具殭屍；人在一地傳教若不成為其中的一員，便不認識這些人；人若不先奉獻自己，便不能獲得別人。……」（信：53頁）

雷神父還富有「先知神恩」的遠見，卻不為當時的外籍傳教士所接納，而且受到強烈的排斥與抵制，甚至受迫害。但是他不屈不撓，孤軍奮鬥，在不違反上司命令之下，依然宣示（教育群眾）：「中國歸中國人，中國人歸基督」，為達到「普世教會」在中國成為道地的「地方教會」（梵二文獻傳教：11-18）。

(3) 忘我的人

雷神父告訴我們：為陶成一個「完全獻身於主和真誠為人服務」的人，有一個先決條件，就是「忘卻自己」，換句話說，作事不為自己著想。正如主耶穌說的：「誰願跟隨我，必須棄絕自己」（瑪十六 24）。或如聖保祿宗徒所說的：「要脫去舊人」（弗四 22；哥三 9）。

雷神父在他手寫會規上，要他的門生成為一個「天主之外無物」的人，就是：「天主之外，小兄弟一無所圖、一無所願、一無所希、一無所期」。

他用清楚的話說：「小兄弟只有義務而無權利，能夠以『有權』要求的，只有一個，就是達到入會宗旨——苦修成聖。」（手寫會規：10）。

雷神父非常重視這「忘我」精神的修養，他在教育門生時，在這方面下過不少的功夫。他為引人注意，發明了不少使人驚奇的新名詞，比如說：「打擊我，打倒我，打死我」；或說「全犧牲」，「全死」……。他解釋「全死」精神的具體行動，在於會士把個人一生的前途，全部交由天主代表（上司）來處理。他為本會會士規定了在入會前應立志許下：「將來盡何職務，去何地方，領受聖秩與否，全任由上司安排，個人毫無選擇。」（耀漢會定志文）

(4) 「全異常」的人

雷神父為強調修會會士應完全獻身於主並真誠為人服務，他用了一個更新穎更響亮的名詞來形容他理想中（他要塑造）的會士，

這個名詞就是名聞遐邇、膾炙人口的三字訣：「全真常」。

這三個副詞是「全犧牲、真愛人、常喜樂」的縮寫。它的意義就是：完全不為個人著想，真誠愛主愛人，而且百折不撓，常積極樂觀。

雷神父晚年十數年（創立了鳴遠四團體後）就用這三句話訓練他的門生，並定為這四團體的基本精神。

當他在證道時開始透露並強調這三句話的時候，引起了聽眾很大的注意和興奮，人們除了給與熱烈的鼓掌外，開始給這三句話命名了：有人叫它是「修身三格言」，或修身三字訣，也有人稱之為「處世九字訣」的。不管人們怎樣稱呼它，雷神父自己則稱之為「神修綱領」。

有關「全真常」的資料，我曾寫過一本百餘頁的小冊子，書名是《雷鳴遠神父的神修綱領》，可供大家參考。

三、雷神父施教的方式

在本文開始，我們就談到雷神父是以耶穌基督的「教育模式」（傳教方式），來從事教育工作的。

基督和雷神父施教的方式有不少可以提供我們仿效或作參考。這裏只提出三個，並加以簡單說明。這三個方式是：(1)隨時隨地施教；(2)有教無類；(3)以身作則（身教）。

(1)隨時隨地施教

雷神父雖然學識淵博，口才極佳，是當時公認的大演講家，而且越是在大場面，越能發揮他的演說天才。但他在傳道施教工作上，並不只等待「佈道大會」或「特別慶典」，才一顯身手；他有如基督一樣，隨時隨地施教。不論聽眾多寡，不管在什麼場合，不論外面環境如何，也不管自己心境怎樣，他都是遵照聖保祿的指示：「…

…務要宣講真道，不論順境逆境，總要堅持不變……作傳福音的工作……」（弟後四 2-5）。

比如：他從大好傳教園地——天津被調（發配）到窮鄉僻壤時，他還是向在樹蔭下休閒的老人傳播福音。他又被充發到言語不同的浙江寧波時，他不能用言語，就用祈禱和文字——書信傳道施教。後人收集並出版的雷神父書信集中文版七百餘頁，幾乎每篇都是屬於傳道施教性質的。也就在此時此地（一九一七年寧波），他給當地趙主教（Msgr. Keynaud）寫了一封號稱〈傳教大憲章〉的萬言書（雷鳴遠傳 281-299 頁；鳴遠書信集 195-228 頁）。

至論他創立耀漢、德來兩修會後，除了集體訓練（講道、授課、退省……）外，更是隨時隨地，以言以行，不拘形式的培育每一位修士修女。

(2) 有教無類

雷神父傳道施教的另一方式，是「有教無類」（論語衛靈公）。在雷神父眼中沒有所謂「朽木不可雕」（公治長）的人。在已故方蒙席寫的〈雷鳴遠司鐸事略〉一文中有這樣一段文字，可以說明雷神父這一施教方式。這段文字如下：「……雷公創立耀漢（男）德來（女）二會，入會者不限資格，兼容並包，從者如歸。先後多至六百人，無貧富，無老幼，農、工、商、軍、政、學各界，以及僧、道、丐、匪，咸來請益，公提撕警覺，過化存神。……來遊者似蓬從風，如川赴壑。語曰：『人能弘道，道藉人弘。』洵哉！（絲毫不錯）。」

他不僅對培育會士抱這種態度，對任何人的施教方式都是如此。

(3) 以身作則

「以身作則」也就是現代人所說的「身教」。

雖然從事教育的人，無不推崇這種教育方式，也都大力鼓吹並推動它的實施，但真能作到的可以說是鳳毛麟角。無疑的，雷鳴遠神父在這方面是大家公認的傑出人物。

雷神父一生雖然很謙虛，但並不虛偽，他坦白承認自己「不講不想實行的道理」。他曾說過：「我一生待人接物，唯在一『誠』字。」

認識雷神父的人——連反對他的人在內——都承認他是一位「言行一致」，甚至是一位「先行後言」的人。

雷神父一生的最後十數年，他為培育耀漢、德來兩修會會士，除了聖經外，沒有其他的書面教材，連「成文會規」也沒有——流傳下來的雷神父手寫會規，是在他去世前三個月，雷震遠神父強迫才寫成的。那麼那十數年，他憑什麼指導並管理近三百男女會士的精神和形體生活呢？

答案很簡單：雷神父的一言一行，就是兩修會的「活會規」。

他不僅自己以「身教」來培育會士並教導群眾，他也勸導我們小兄弟(小妹妹)要重視「身教」的傳教方法。他在會規第四條上說：「為『榮主救人』，雖然也應該以言語直接宣傳，但小兄弟(妹妹)最當注意而勉力應用的方式，是主基督所教誨我們的，祂說：『你們是世界的光；……你們的光要在人前照耀，好使人看見你們的善行，光榮你們在天之父。』(瑪五 14-16)。

主又說：『天國好像酵母，女人取來藏在三斗麵裏，直到全部發了酵。』(瑪十三 33)。

小兄弟(妹妹)本著這聖訓，先自成酵母(福音化的人)，然後進入社會，埋頭苦幹，為人服務，以其『善行』作為傳播福音最實際、最有力的工具。」(雷公手寫會規：4)

有關雷神父實行「身教」，最後敘述一個小故事，作為結語。

三十多年以前，比國魯汶大學名教授葛樂克(J.Leclerc)蒙席，曾以極生動的筆觸用法文寫了雷神父傳記。他另外寫了一篇短文，題目是〈我是雷鳴遠的學生〉，他說除了耶穌以外，我甘心說「我是他們的學生」的人很少。……但我確信雷鳴遠是我的一位老師。

雷神父是我的老師，不是因為他的學識淵博，也不是……只因爲雷神父是一位「天主的人」，他的一言一行，堪作我的師表。

四、雷神父對修會教育的貢獻

由於本人和雷鳴遠神父的親密關係，由我來談這問題，實在不相宜。既然羅總主教有命在先，本人就不能不談幾句。爲了避嫌（自我炫耀），我盡可能引述鳴遠團體以外的人對雷神父的評語，來說明他的貢獻。

下面要引述的一般對雷神父的評語，可能不限於他對修會教育的貢獻。

——雷神父獲「梵二」的肯定

今（一九九〇）年六月四日出版的《雷鳴遠神父逝世五十週年紀念特刊》內，有岳雲峰神父（碧岳神學院神學教授）寫的一篇文章，題爲〈雷鳴遠神父已獲「梵二」的肯定〉。

我覺得這是對雷神父最好、最高、最有權威而且是最客觀的評語。雖然文內只提到「地方教會」問題，他認爲梵二這「劃時代事件」推動人之一是雷鳴遠神父。也暗示雷神父對教會的貢獻並不止此。譬如梵二鄭重聲明的「普遍成聖」的使命、「人人有傳教的責任」、「禮儀地方化」……不也都是雷神父早在五十多年以前就提倡、推動、實行了嗎？

難怪「梵二」大會期間，已故于斌樞機和比國徐恩樞機（Gard. Suens）都曾公開承認「梵二」所議決的課題，不少是雷神父五十多年以前就提倡而推行的。

——傳信部對雷神父的評語

一九七七年雷神父百歲誕辰紀念日，宣道（傳信）部致函鳴遠四團體（Prot. 2778/77），信內有幾句對雷神父的評語如下：

真可以說：是雷神父的傳教熱忱，促使他全心熱愛中國。從一九一〇年到一九四〇年，他毫無保留地獻身中國，任何困難和打擊，都不能阻止他，為他所景仰而具有悠久文化的中華民族，宣揚基督。他為使中國知識份子容易接受福音，他使自己的生活深入中國文化，他和藹可親的風度，使人容易接近他，向他開放心靈。當他說「與中國人在一起，就中國化」的時候，中國人對他感到多麼親切和信任。

——雷神父獲我國政府褒揚

國民政府令

二十九年七月十八日 渝字第二七七號

雷鳴達原籍比國，早歲呈准歸化，歷在平津等處創辦慈善事業，並設立報社，久為社會所推重。此次抗日軍興，組織救濟團隊，在各地竭力救護，收效頗宏，為國宣勞，始終不懈。遠聞遠道，惻惜良深，應予明令褒揚，以彰勞勩。此令。

行政院院長 蔣中正

主席 林森

蔣委員長也頒賜輓聯如下：

博愛之謂仁救世精神無嫌基督
威武不能屈畢生事業盡瘁中華

雷神父為中國而生，又為中國而死，朝野同聲震悼，廿九年七月十八日國民政府對雷神父明令褒揚，全文如上：

——雷神父受萬人敬仰

雷神父一生所言所行，特別他那膾炙人口的處世九字訣，也就是他的處世精神：「全犧牲、真愛人、常喜樂」，為千萬人所肯定，也為千萬人所景仰。從他逝世後追悼大會，百歲誕辰紀念會及今年他逝世五十週年紀念會的盛況，可以得到證實。

五、結論

雷神父生前說過一句豪語：諸葛亮是鞠躬盡瘁，死而後已，我則是「死而不已」！

相信不只在我們這一代有千萬人敬佩他、追隨他、懷念他，後世的人也將要持續的紀念他，以他為處世楷模。因為他的靈位——精神已入祀忠烈祠，他的芳名及芳蹤也記錄在《國語辭典》第二冊一三九七頁，台灣教會也正在進行雷神父「冊封聖人」

(列品)的手續。相信雷神父對人們(不限於對修會教育)的貢獻，將永久持續下去，並擴而大之。

國語辭典

第二冊P.1397

雷鳴遠 ㄌㄞˊ ㄇㄧㄥˊ ㄩㄢˇ

Lei-Mingyuan Léi Míngyuǎn

[人] (西元 1877-1940)原籍比利時，民國十六年歸化我國，籍天津人，字振聲。一九〇一年來華，潛心研究我國文化，精讀四書五經。勤於宣講基督福音，熱心社會福利事業，提倡愛國運動，創益世報。七七事變後，先後組織義隊，成立野戰醫院，救助傷患。民國二十九年被共匪俘虜，備受迫害，由政府派機接抵重慶後逝世，政府明令褒獎。

上接 34 頁

本院始出「神學論集」季刊，至今已出至 86 集。不久又出輔大神學叢書，今年會出到第三十冊，仍不夠學生們研讀參考之用。這無形中不得不影響本院的學術水平。

1989 年 12 月 18 日神學院董事長、耶穌會總會柯文伯神父訪問本院後，就曾向輔大校長羅光總主教及台北教區狄剛總主教透露，本神學院的學術水平有待提高。這話聽在本院老師們的耳裡毫不足怪。一座二十多年的神學院，當然無法跟西方許多幾百年傳統的神學院相比。但為我們是一個警惕：國內唯一的一座教廷教育部立案的神學院不僅是為了教學，也是為了研究。

最近幾年神學院課程的變動都與此有關。一方面，羅馬教育聖部在審閱本院章程時，要求將神學系跟教義學系的章程分開處理，像世界各地的神學機構一樣。這樣盼能達到一座神學學府的雙重目標：研究神學方面的各種學科，應付各地教會的牧靈需要。這也能與來神學院就讀的不同學員的目標和材質恰當地配合：有的願多研讀神學，有的是為牧靈工作配備所需的知識。

講道後，神學院會院院長饒志成神父代表本院副董事長耶穌會中華省省會長宣讀羅馬教廷的任命狀。饒神父說他甚感榮幸，不是因為來主持監交，而是因為這是神學院有史以來的這一次院長交接儀式。任命狀是以拉丁文寫的，饒院長有機會向聽眾顯露一次他的拉丁文基礎。交接的是什麼呢？不是大印章，而是胡國楨秘書遞過來的神學院院議會的決議案，意謂要靠新院長去執行。

新院長詹神父作簡短的答詞。他說在柏克萊接到委任時，並沒有先徵求他的同意，修會的行政就是如此。本神學院遷台後有過三位院長，即金象達神父、張春申神父、房志榮神父。他們三位都是學有專長的人，現在由他接任院長，讓三人更有時間去研究學術是一件好事。今後他要每天安排半小時，所有的同學可以去見他。需要更長時間交談的可以另約時間。

最後是所有的老師及學生代表前來向新院長祝賀，學生會並買了一盤蛋糕，由新舊院長共同切開供大家分享，散會前的壓軸歌是「不是一條易路…但有耶穌陪伴」，這樣結束了一場可謂別開生面的交接儀式。是第一次，也是很有意義的一次。第二節課已被佔去了 20 分鐘的時間，恰巧也正是新舊院長的授課時間，沒有缺課。

雷鳴遠神父與天津益世報

宋稚青

雷鳴遠神父在天津的宣講，轟動了天津各界，造成了大眾接受福音的良好環境。但是雷神父想，聽眾縱然每次有數千人，比起芸衆生來還是不多。他認為，要使中國人大量地，而且每天都有接觸天主教思想的機會，沒有比辦一份日報更有效了。他作事的原則是：只要事情為天主有光榮，為教會有益，能引多人向善，信仰耶穌，他就不顧一切困難，立刻付諸實行。對於辦一份天主教日報的決定，就這樣成為事實。

一、益世報的籌備及出版

「益世報」外文譯音為I Che Pao；英文名稱為Social Welfare。

雷神父辦日報的計畫向當時創「大公報」的英欵之商議，得到他的讚助，並參加籌劃的工作。

先說經費。雷神父於一九一三曾返歐洲半年，在那裡募得一筆款項，又向朋友們徵款，總數不到四萬元，就開始發行這份日報。一九三一年，擴充報館，招集股東，成立股份有限公司，以企業方式來經營。筆者猶記，「益世報」的股金徵集到保定教區的鄉下，教民可用一元做一小股。正因為股份的關係，後來有野心的人掌握到大批股份，就妄想霸佔「益世報」。這是後話，留待後敘。

嚴格地說，「益世報」成立股份有限公司相當謹慎，股東只限於中國天主教信友，股票轉讓，須經公司同意。依照章程設立了董監事會，將原有報社設施，折合為股金，由雷神父成為大股東，並

由雷神父做董事長，爲此，實際上雷神父仍握有報館的最高權力。

「益世報」辦得起來，經理的人選是重要的因素。雷神父委任劉守榮爲總經理，杜竹萱爲副經理。劉守榮字俊卿，河北省藳縣人。信天主教，當雷神父至天津傳教時，響應了雷神父號召教友傳教的呼喚。他曾在雷神父創辦的師範學院任教。他忠實地追隨雷神父，舉凡雷神父在天津所發起的事業和活動，從籌畫到實行，他無不參與。例如：組織「救國宣傳會」，創辦「公教進行會」，以及出版「廣益錄」，以後改爲「益世主日報」，劉守榮都是雷神父的得力助手。因此在創辦「益世報」時，劉守榮獲得雷神父最大的器重，就被委任爲總經理。他任總經理一直到一九三四年逝世，共二十年之久。

「益世報」館址，雷神父主張不要如其他報社設在外國租界，而要設在租界外，以免國人誤會「益世報」是受外國支配的報紙。最初的館址設在天津南市榮業大街，兩年後遷至東門外小洋貨街。十年後，即在一九二四年，爲了避免奉系軍閥的干擾，遷進意大利租界。從此一直到一九三七年停刊，未再變更館址。

當「益世報」一切籌備就緒後，擇定於民國四年即一九一五年十月十日國慶日出版。雷神父爲使這份報紙一鳴驚人，想出一個宣傳絕招。在出版前一週，他叫人在人人看得到的地方豎立起一塊大木牌，上面寫著六個紅色大字：「雙十節將如何？」大家看到這塊廣告，很感驚懼不安，以爲要發生什麼大事。天津警察局局長知道後，親自來問雷神父究竟有什麼事？因爲謠言可怕。雷神父笑一笑答說：「不會傷害人的。」雙十節到了，廣告牌上的字也改爲：「益世報出版了！」

這份日報一出版，不但驚動了天津教內外人士，全國各地也都紛紛讚揚，各教區賀函附帶著捐款源源而來，例如耶穌會省會長捐獻五百現洋，光主教捐助兩百現洋，以助「益世報」發展。

天津「益世報」一開始就力爭上游，比起已存在的日報，它以消息準確，言論獨立見長。尤其重要的，在報內闢宗教副刊，雷神父用中文寫文章，每天向一萬數千讀者傳教。同時設有信箱，答覆各種問題，呼籲注意中國人的道德傳統。因此，大眾公認益世報是天主教的報紙，天主教是維護道德的宗教。

天津「益世報」創刊後一年，經濟相當鞏固，雷神父建議，由天津撥一筆款，讓副經理杜竹萱到北平創「北平益世報」。不過，兩地的日報，雖屬一個報系，但在業務和宣傳政策上都各自為政，完全獨立，後未有過隸屬關係。下面報導即專談「天津益世報」。

二、益世報的經營

天津「益世報」創辦才一年，老西開事件事生了。這事件的重點是法國駐天津領事強佔中國土地，擴展法國租界。中國輿論當然反對，民間成立「保護國土協會」，大聲疾呼，嚴正抗議。「益世報」刊出一封致法國領事的信，要求領事放棄他的主張。領事向當時的天津杜主教責問，為什麼天主教報紙攻擊他？杜主教遂禁止「益世報」再刊這一類的言論，同時命令雷神父離開天津。於此，天津教會當局再不支持益世報①。

雷神父自一九一七年三月充軍到南方，一九二〇年調到歐洲，直到一九二七年二月重返中國，一共十年之久，這期間「益世報」在風雨飄搖中。一方面它不但得不到天津教會當局的支援，而且受到種種限制，雷神父不得不請託好友湯作霖盡力轉寰，同時上書教廷，請教廷下達指令，准許「益世報」繼續發行。另一方面，中國政治情形在北方相當紊亂，軍閥割據，奉軍進關後，對「益世報」橫加壓力，逮捕總經理劉守榮，報紙陷入不景氣。後來奉軍失敗，劉經理獲得自由，再度謀求發展。

如所週知，這時期是中國新文化凸顯的時代。「益世報」創刊才四年，即於一九一九年發生了「五四」運動，從此以後，全國各地的報紙都較民國初年有了改進，新聞工作者知識水準及處理出版業的方式都已提高。劉經理為迎合這個時代，振興天津「益世報」，必須設法培植新人。正好他有一位同鄉劉豁軒在南開大學畢業，是一位青年俊秀，遂聘他做益世報總編輯。

劉豁軒任總編輯後，首先加強北平、上海、南京和東北各地的外勤記者的陣容。同時鑑於國內和國外的政局變化多端，民衆普遍注意國事，為滿足民衆的需求，社論有導引的效力。因此，社論在日報的地位非常重要。總經理與總編輯研討之後，於一九二八年至一九三一年先後聘任顏旨微、董郁青、于復嶺、傅立漁、景耀月、茹春浦、顧石君、毛壯侯等任社論主筆。這些人只留下姓名，他們寫了什麼社論，有些什麼影響，就無法稽考了。

雷鳴遠神父已於一九二七年再度來華，常住保定南百餘華里的安國縣城，離天津很遠，而且受到修會上司的限制，無北京會院上司的准許，不得離開安國教區。雷神父雖然依舊任「益世報」董事和監督之職，但是鞭長莫及，無法照應。雖然如此，他對「益世報」發展非常關心，當他知道社論主筆的重要性後，立刻寫信給劉總經理，盡力在全國各地物色適當人選，不惜重金聘任。劉總經理決定以月薪五百元，並供給專用汽車的優厚條件聘請羅隆基做社論主筆。羅氏原是上海光華大學和中國公學教授並主編新月雜誌，為新月派主角之一^②。羅氏受聘後，辭去上海各職務，欣然到天津「益世報」任職。劉總經理守榮、劉豁軒總編輯聯合與羅隆基商議決定：「益世報」以抗日救國為方針來編報和寫社論。這樣一來大受華北民衆的歡迎，於是銷路大增。

但也給「益世報」帶來了麻煩，曾受日本外務省和陸軍省的恫嚇，亦曾遭到天津市某方面的警告，最嚴重的一次是於一九三四年

七月始被迫停刊三個月^③。羅隆基離職後，改聘社論主筆多人，如錢端升、朱枕薪；於專任人選缺乏時，曾延聘數位北京清華大學的教授輪流撰述國際問題和學術性的專論。

「益世報」的重振威力，與其說是用人得法，毋寧說是生財有道。因為財力不足，當然聘不到優秀人才撰稿或承擔各種職務，因此報紙就編輯不好。報紙編輯不好，就沒有銷路，沒有銷路，就接不到廣告。辦報的人無不承認，報紙的銷路和廣告費是報紙收入的兩個重要財源。所以在這兩項財源枯竭的時候，需要另有生財之道，才能解決基本問題。

如本文在「益世報」的籌備一節曾提及，一九三一年成立了益世股份有限公司，就是振興該報的生財之道。這項的籌款辦法，是由總經理劉守榮和雷神父詳加研究後製訂的。這次增加了八萬元的資金，給報館增加了經營力量，在經濟方面獲得了不小的紓解。

在「九一八」事變之後，「益世報」銷售日增，而報館的幾部印刷機都是平版機，印刷太慢。在印量最多的時候，往往拖到中午才印完當天的報，這樣早報成了晚報，喪失閱報人的興趣。為了加速報紙的銷路，劉經理由天津德商禮和洋行在德國訂製一部輪轉印刷機，價格一萬三千美金，合當時中國錢五萬元，報館當時只能出三萬元，其他兩萬元以訂購機械的合同作抵押，向天津開灤煤礦商借。

一九三四年劉守榮總經理逝世，繼任人選為劉豁軒。至一九三六年，劉豁軒患病，辭去總經理職。雷神父以董事長名義委李渡三繼任總經理。就職時，當眾告訴他：一、「益世報」是天主教報紙，永久是天主教的言論機關；二、「益世報」是獨立的報紙，以維護正義、主持公道、愛護國家為原則，不得與任何政治勢力發生關係；三、館中人事，勿任用私人，大家通力合作，和衷共濟。

但李某任事後，完全不顧神父的叮囑：任用私人，接受他山西

同鄉軍閥的津貼。雷神父告誡後，他口頭答應，暗中則進行吞併報館的計劃。他暗地把雷神父的股票出售給閻印封，而閻為教外人，持有「益世」股票既已違章，而且變本加厲，私下取消雷神父的董事長資格，由自己充任，由李渡三邀請住進報館，強行佔領，以董事長名義主持一切。

雷神父得知這種情形，無法再容忍，於六月二日，帶領二、三位修士和幾個身高力強的教友，擁護著他委任的總經理升寶堂，乘夜間進入報館，將李閻二人驅逐於報館外，並將擬好的啓事，刊於當日「益日報」顯著的位置，由董事長雷鳴遠具名開革李渡三的總經理職務，並委升寶堂為總經理，館務照常進行，報紙按日發行。

對雷神父的勇毅行動，各地教友皆加支援，宗座駐華代表蔡寧發表談話，鄭重聲明「益世報」為天主教報紙，雷鳴遠為該報董事長，他人不得侵犯。然而李渡三則在各處登報，謬曲事實，並且具狀向法院起訴。雷神父受傳，親自到法庭應訊。「益世報」刊出雷神父應訊情形說：「他身著灰袍黑披肩，手執聖經，向法官侃侃而談。」

升寶堂是雷神父為歐洲留學生服務時受洗的教友，原在北平晨報任經理，對新聞事業既有經驗也感興趣。他接任「益世報」總經理，雷神父深慶得人。他正要著手整頓「益世報」的經濟和人事各問題，日軍發動了七七事變，不久日軍進佔天津。升總經理決定天津「益世報」繼續發行，作為鼓勵全國軍民抗戰的最前線的報紙，每日一張。報紙每日清晨一上街，便被民衆搶購傳閱。這樣維持了半個月，直至升寶堂被日軍綁架殺害，於八月中旬停刊。

抗戰期間，雷神父主張「益世報」在後方恢復出版，於一九三八年與于斌總主教議妥，在雲南昆明復刊，雷神父仍然是董事長。復刊後兩年，雷神父逝世於重慶（一九四〇年六月二十四日），而昆明發行的「益世報」也宣告停刊。

「益世報」在一九四五年抗日戰爭取得勝利後，立刻由劉益之在天津復刊，延聘劉豁軒為總編輯，辦得相當出色，後於一九四九年元月停刊。因已出於本文範圍，不在此敘述④。

國民政府遷台後，據聞劉豁軒和劉益之於一九四九年或五十年先後來過台灣，考察實際環境，擬在台發行「益世報」，可惜尚未著手，二人悄然離台他往。倒是在五十年代，「益世報」在香港問世了，但僅是曇花一現，即告停刊。

三、益世報對社會的重大影響

天津「益世報」發刊之時，正值北方成立國會，設政治會議，開約法會議，起草所謂天壇憲法⑤。有人倡議憲法中列入以孔教為國教的條文。當時雷神父即與益世報經理主動聯合上海的馬相伯、北京的英欽之，共同邀請佛、道、回等各宗教，組成團體，發表反對宣言，並進北京，向北方政府請願，爭取宗教信仰自由。這種主張與宗教聯合行動，不但在中國為首創，即使在世界各國也該列為先驅之舉。正是這股力量阻止了把「儒教為國教」列入天壇憲法中，也可說為中國未來憲法爭取信仰自由的先聲。值得注意的是，天主教對信仰自由的態度，直到一九六五年梵二大公會議才在「信仰自由宣言」中，作了明確的表示。

天津「益世報」於一九一五年發刊，正值袁世凱稱帝。本報首先發難，不願停刊危險，堅決反對帝制。同時對日本向袁世凱提出的二十一條件要求，嚴加批評，認為這是日本帝國主義壓迫中國的無理要求，痛斥袁世凱承認此要求為喪權辱國之行為。

一九一九年北京各校學生發起「五四運動」，「益世報」總經理請當時「益世報」主筆徐謙（季龍）發表評論。徐遂以佐治筆名，撰寫若干有關「五四運動」的社論。「五四運動」原為愛國運動，

「益世報」秉承雷神父的主張：中國天主教在愛國和救國的事上絕不後人，遇到有表現救國的機會，決然加以支持。至論後來此運動被人利用，不能歸罪於原始贊成此運動的人⑥。

中國文化界自「五四」以後，多方發展，形成了許多派別，跟著有各類型的雜誌出現，作為發表各種主張的園地。而且在日報上面，紛紛闢副刊，往往副刊編輯在不違背日報立場的前提下，選擇符合他理念的文章。

「益世報」在這個時期闢了各種副刊，或將已有的副刊加強陣容。例如哲學、文學、經濟、國際、婦女、體育等。這些副刊的主持人和寫作人，都是平津文化和教育界的知名之士。如文學副刊最初的主編是梁實秋，梁先生是「新月派」的一份子，這個副刊就繼承了「新月派」反魯迅的傳統。讀中國現代文學史的人必然能記憶，當時新月派人物活躍的情形。其中的胡適、徐志摩和梁實秋等人為該派的健將。還有本文前一節曾提「益世報」的主筆羅隆基就本日報新職前，是「新月」雜誌的主編。足證「新月派」人物與「益世報」的關聯，也可知「益世報」對當代文化界的影響了。

此外，「益世報」創辦了「社會服務版」，希圖從另一個方向擴充日報對社會的影響。這個版面在中國報界是首創，也正符合辦益世報的目的。此服務版確實給社會做了許多事，主要的是給群眾提供一般知識，推廣群眾教育，並辦理救濟事業。

一九三一年九月十八日，日軍進軍瀋陽，相繼佔據東三省。這就是中日戰爭史上的「九一八」事變。這時「益世報」認為國難當頭，主張武裝抗日。而雷神父一面告訴「益世報」宣傳抗日救國，另一面他答應河北省政府的邀請，親身前往會晤國聯調查團長李頓，（此團是因中國向國際聯盟控訴日人侵略而派來調查的），向他報告日本侵略東北的真相。他在受到遣使會上司禁令後，發動國籍主教集體意見書，由十六位中國主教簽署，送到調查團，同時刊於「益

世報」。文內有：如果一個國家藐視國際公約，以武力侵略他國，而不受公約國有效的遏止，則人類和平建築在國聯的希望就算垮台，而國際聯盟就成為幻影了。

國聯對日本僅加以譴責，卻拿不出驅逐日軍的辦法。「益世報」爲了貫徹抗日的主張，在新聞方面，盡量披露全國各地的抗日新聞，同時揭露日本侵略中國的陰謀和日軍的殘暴行爲。茲摘錄一段「益世報」抗日報導：

「最突出的如每日連載的〈滿蒙憂患史〉，全文刊載令人髮指的〈田中奏章〉、〈滿蒙權益擁護秘密會議紀錄〉等。比較系統地報導東北淪陷後的情況，如〈盜泊下的瀋陽〉、〈鐵蹄下的長春〉。在東北淪陷後很長時間內，天津「益世報」還有東北特派員在東北進行秘密採訪，因而能向全國讀者報導日寇在東北橫行的第一手消息。……同時報紙以半版的篇幅特闢〈抗日輿論〉欄，逐日刊載人民群眾的抗日愛國言論。甚至〈報尾巴〉、〈語林〉欄在馬彥祥、吳雲心的主編下，也以嘻笑怒罵的短文宣傳抗日的思想。」⑦

一九三三年春，日本野心無厭，進攻熱河，攻打長城，引起我二十九軍的抗戰。這時雷神父基於愛國心，想出兩個從軍救國的方案：一是成立一支教友軍隊，他做隨營司鐸；一是組織救護隊，他隨隊到前線救護傷兵。他將這兩個方案提出，向上海的馬相伯請教，馬老建議他組織救護隊並加以鼓勵。雷神父在後援會會長朱子橋贊同之下，很快招集了二十名耀漢會的小兄弟和二百四十位教友，在北平設「救護隊留平辦事處」。隨即開赴長城前線，展開救護工作。

首先報導這項消息的，當然是天津「益世報」。報社特別派了記者，採訪救護隊的消息，在報導中特別強調這志願的救護隊是天主教愛國救國的表現。例如雷神父在遵化有人爲他拍電影，請他講幾句話，他說：「不要看我的鼻子，我的眼睛；我的臉是外國的，我的心是中國的，我們抗戰要抗到底。」又如雷神父與他的修士和

一批救護隊擔架著上百的傷兵，穿過北京城的街道，途經宗座代表公署，安童儀代辦在門前觀看，鼓著掌說：「太好了！這真是愛德的表現，這是護教最有力的方式。」類似這樣的文字，「益世報」有聞必錄。這裡要補充說明，人們怎麼知道救護隊由天主教組成的呢？因為雷神父和耀漢會的修士皆穿著會衣，易於辨認。外教人看了這種表現，對「天主教不愛國」的成見，自然就消除了。

除以上的影響外，當然還有很多事情，經由「益世報」的刊載而影響社會。以下再提出幾件天主教的重大措施，由「益世報」公佈宣傳才昭告國人，使國人對教會有更清楚的認識，因此更尊重教會。

一九二二年比約十二世繼任教宗，這位教宗為中國做了幾件大事，被人譽為「中國教宗」。第一件事是在教宗繼位的那一件，便委派剛恆毅主教（以後升為樞機）來中國，做宗座代表。這個消息首先由「益世報」公佈，同時說明教廷派代表來中國，對中國政府和中國教會的意義。以後剛主教的行蹤，及主持的重大事項皆隨時報導。

一九二六年十月二十八日，教宗比約十二世親自在羅馬首次祝聖六位中國主教。這種情形皆由雷神父親自撰稿，寄至「益世報」發表，成為獨家新聞。這件大事震撼世界，尤其在中國教會開啓一個新紀元，是雷鳴遠主張「中國歸中國人，中國人歸基督」的實現。

一九二八年國民政府北伐成功，全國統一。教廷領先承認中華民國，教宗比約十二世首先致電中國政府道賀。這件事為中國教會非常有益，「益世報」曾大書特書的報導。

一九二九年六月國民政府舉行國父孫中山安葬禮於南京。這時的中國教會皆矚目教廷代表剛恆毅主教的行動，看他是否前往參禮，是否向孫總理遺體行敬禮。因為教廷在結束中國天主教禮儀之爭時，明文禁止向亡者遺體行敬禮。這次剛主教照歐洲禮俗向孫總理遺體

行三鞠躬禮。「益世報」將剛主教參加安葬孫總經理的過程，做了詳細的報導。

這一節的項目是述說「益世報」對社會的重大影響，但也涉及到宗教的宣傳，因此也可視為下一節的項目。

四、益世報的宗教宣傳

天津「益世報」創刊的目的就是要宣傳天主教，因此在創刊之初，就大量刊登有關天主教的文章。但是在那個時代在教會內找到能寫文章的人非常困難，外國神父大多數只能說中國話，能讀一點中國書已經算不錯了，能以中文寫文章的人，則絕無僅有矣。中國神父所受國文教育相當貧乏，偶然在天主教內的月刊或週刊發表文章的人也不多，更不用說在日報上向全國宣傳教義了。所以「益世報」在宣傳天主教上所遭遇的最大難題，就是找不到寫宗教性文章的人。

在初創的兩年，雷神父在天津，每天要為「益世報」寫文章，尤其是答覆各界人士提出的有關天主教的問題。無可諱言，雷神父的中文文章並不是那樣通順，他經常雇請專人，修改他的文章。

據作者推測，雷神父很可能把他過去寫的幾本書陸續在「益世報」上發表，例如在一九一〇在法政學堂任教授出版的《社會學講義》。再如他宣講天主教教義的講稿，以典雅通順的古文寫成書，名為《純真宗教學》等，很可能在「益世報」上連載過。

在雷神父離開天津時，關於「益世報」的信箱，報社仍然寄給他，要他答覆。在上司有禁令時，他為了服從，就不親自寫，他把教會的主張告訴人，請人撰寫，發表時也不寫他的名字。待他去了歐洲，信箱是無法主持了，他仍然不斷寫一些短文寄到「益世報」發表。他在歐洲時，不斷向教會當局申請回中國，其中一個理由是：

請准許他回天津監督「益世報」，並在這日報上做宗教宣傳。

這裡補述一件事。當雷神父一九二〇年，就是充軍到歐洲的那一年十二月，他晉謁教宗本篤十五世。那時中國北方平津一帶鬧大水災，教宗捐贈了十萬里拉救災，親手交雷神父處理，雷神父立刻匯給天津文主教。這消息在天津「益世報」上刊出，中國人對教宗的關懷非常感激。

雷神父一九二七年再度來中國後，對「益世報」宣傳天主教的功能，發揮了比以前更大的力量。「益世報」曾特派記者到雷神父傳教的安國教區，把他的新理想描寫得淋漓盡致。請看下面的寫實：

「雷決定到農村去，他說，中國農民的生活很苦，要復興中國，一定要先建設中國農村。要做好農村建設工作，必須具備有『福音主義』的人。他又說，聖方濟標榜『赤貧主義』，犧牲一切享受，領導他的同志奔走四方，不畏艱苦，黑暗的歐洲漸漸復興，他們有很大的功勞。雷鳴遠想做亞洲的聖方濟，來復興中國和亞洲。因此他到中國主教管理的河北省安國教區重新展開了傳教工作。他到安國後，首先組織了一個『耀漢兄弟會』，會址名『真福院』。他以『全犧牲』，『真愛人』，『常喜樂』的綱領訓練他的耀漢兄弟會會員。……他們過著極艱苦的生活，長年茹素、冬天不生火，藉日光取暖，睡木板，以磚頭為枕，出門除自行車外，一律是步行。每天只睡六小時，其餘時間是學習和勞動。食堂內還貼有『不工作者沒有飯吃』的標語。」^⑧

我們摘錄了這篇報導，一則它就是一篇好的宗教宣傳，二則為說明給「益世報」的宗教宣傳提供資料的處所何在。這處所從一九二八年起，就設在雷神父在安國所創立的耀漢兄弟會的真福院了。

「益世報」從一九二八年開始，由雷神父指示，在第六版以全版約五分之一的篇幅，闢「公教叢談」欄。由安國真福院主編。每天刊兩千字的宣傳天主教基本教義的文章，其中有的文章是雷神父

自己寫的，如〈天主教是誰〉、〈天主教存在的理徵〉、〈天地間之秩序證明天主之實有〉等。這一欄持續一年多停刊。

一九三〇年另闢「真道正言」欄，逐日刊登教會出版的《真道正言》一書，是專門破除迷信，引人皈依真宗教的書。該書從算命、占卦、土地公、觀音，以至元始天尊、玉皇大帝等等，一共有八十三個題目，這些題目，有的要登幾天才登完。總之，直到把全書都登完，這一欄才停刊。

從連載已出版的書籍推測，目的很可能是有系統地破除各種迷信，以天主教代替中國社會上的各種迷信。但是何嘗不是因為稿件缺乏，以書補缺呢？

爲此，雷神父與當時教會聞人商議，如何使日報在宣傳教義上發揮更積極的效能。結果，議定從一九三三年一月起，在「益世報」第十版，以四分之一的版面闢「宗教與文化」欄，雷神父親筆題字，寫「宗教與文化」做爲刊頭。這一欄由上海徐家匯樂善堂馬相伯的學生徐景賢主編。重點是介紹幾位天主教人士，在歷史上對中國科學發展所做的貢獻。例如介紹利瑪竇、徐光啓、馮應京、南懷仁等。撰稿人都是那時中國教會的名作家，如馬相伯、陸徵祥、陳援庵、徐宗澤，以及主編徐景賢等人。藉這個欄，使許多國內文人認識天主教是重視科學和推動文化建設的，而排除了天主教是反科學的誤解。

「宗教與文化」欄自一九三四年起，改由全國公教進行會編輯，每星期出版一次，每期刊登論文，但每月最後一期則刊天主教消息：內有羅馬聖座的，世界各地的，全中國性的各種與天主教有關的消息。這個週刊一直能維持到一九三七年天津被日本佔領，「益世報」停刊。

勝利後，「益世報」在天津復刊，仍恢復「宗教與文化」專欄，在台灣的主教、神父、教友必然有人讀過這個專欄，甚至有不少天

主教作家在上面發表過文章呢！

關於雷鳴遠神與天津「益世報」，筆者雖然寫了一萬字，但是仍然感覺材料缺乏，無法做詳盡的報導。據說台灣某機構保存全部「益世報」，如果有人肯花一年半載的時間去整理，作一番研究工作，必然有豐碩的收穫，足夠寫幾十萬字的專書。這能成爲事實嗎？在未成爲事實前，拙文則聊勝於無了。

註釋

1. 關於「老西開事件」的詳細經過，請參閱趙雅博著《雷鳴遠神父傳》210頁至224頁，1990年三版，繡漢小兄弟會發行。
2. 「新月派」是指五四後，一羣有共同理想的文化人的籠統稱呼。他們出版《新月》雜誌，還搞了一家「新月」書店，作為表達思想的園地。
3. 參羅隆基《天津益世報概述》，天津市政協文史資料研究委員會一九八六年十月二十四日出版。
4. 關於《抗戰勝利後的天津益世報》，請參閱韓醒奇的報導。該文刊於天津市政協文史資料研究委員會刊，一九八六年十月二十四日出版。
5. 「天壇憲法」草擬於一九一四年，並於五月公佈，稱新約法。但直至次年，即「益世報」創刊之年，尚有新意見醞釀，後於一九二三年曹錕任北平政府總統時，頒佈實施之新憲法，即此天壇憲法。後因曹錕失敗，該憲法遂成爲歷史遺跡，無人過問。
6. 五四運動的起因是：歐戰和會開幕於巴黎凡爾賽宮，我國政府派陸徵祥、顧維鈞、王正廷爲全權代表出席會議。五月四日因山東問題，德國對我提出無理要求，北京各校學生遊行示威，表示抗議，隨之全國以罷工罷市作後援，我國代表對德國和約拒絕簽字。
7. 見注三，《天津益世報概述》143頁。
8. 同上148頁。

田耕莘樞機主教與儒家倫理道德

楊傳亮

今年，一九九〇年，九月十一日，是田耕莘樞機主教百年冥誕。他去世距今已二十三年了，今天教內外人士對這位一代偉人恐所知不多，幸好在他老人家百年冥誕的一年，輔仁大學對已故第一位董事長舉行紀念大會，表示對樞機的懷念與追思。

田樞機一生並沒有留下著作或許多遺言可讓後人註釋、研討。他也許是遵從孔老夫子的遺訓：「述而不作」。也許他一生忙碌傳教，席不暇暖，無空坐下來寫作。更好說：田樞機主教不是位學者，他是傳教士，是位牧者，是位聖人，更是位中國聖人，他的一生遵從了儒家道德倫理，融合了基督奉獻、犧牲精神，所以才使人尊重和敬佩。現在我們分析他道德修養的依據：

一、儒家思想對中國人的影響

中國文化起源於黃帝，經過夏、商、周三代雖已具備豐富的內容，但也弊端百出。到了春秋末年，王室衰微，諸侯爭霸，上昏下僭，夷狄入侵，戰爭時起，社會秩序大亂。加上當時禮文過於繁複，使人無法適從，以致道德墜落，人心敗壞，爭權奪位，自私自利。孟子不由得痛心疾首的說：「世衰道微，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」這就是當時的寫照。孔子生於斯時，親歷時代悲劇，自覺應負起挽救時代、重整道德的使命。所以他周遊列國，教訓弟子最重視道德。他講道德，在理論和實際方面都作了很周密的發揮，他常用一個「仁」字代表道德，也代表他的理想一個完美的人格，一切善行的本質，一切實功的基礎，所以在他的言論中，共一百餘

次提到仁。

「仁」的發揮使人的行為也有了規範，以「克己復禮」來約束自己，行為不致越軌放蕩。「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」（顏淵篇）這是教人謹言慎行，成爲一個彬彬有禮的人。「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（顏淵篇）

另一處：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」（子路篇）這都是教人做人做事的道理和仁德的表現。

孔門另一大師孟子特別強調「義」，他認爲「義」是內在修養的根本，對己的工夫，善行的淵泉。仁是對人、對事的表現，所以說：「仁主人，義主我。以仁安人，以義正我。」因此他說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。」（孟子盡心上篇）

誠實發自內心，誠意與正心彼此相關，互不可分，是修身的根本。「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善，無所不至；見君子而后厭然，捨其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中、形於外，故君子必慎其獨也。」（大學）

孔門雖把所重視的德行細分而包羅萬象，如溫良恭儉讓、四維八德等，但孔子以「仁」、孟子以「義」概括，就可算礪行之道了。

1. 儒家成爲中國思想的正統

孔子所倡導的學說及他的倫理道德觀念，經過他弟子極力宣揚，終成爲一派，號爲儒家。因歷史的演變，歷代帝王的推崇，到了漢朝，皇帝更下詔廢除百家，唯獨尊孔，在中國數千年的文化中也就別無分店了。

所謂儒家思想，不同於希臘哲學家所追求的純理性、邏輯的哲學，而是倫理的，礪行的道德規範，所以一定要推出一些活生生的

楷模，聖德超凡的人物，使人效法學習。在中國歷史上這樣大德大賢的人不少。儒家最推崇的要算黃帝，他是中國文化的鼻祖，開國的元勳。史記上說：「他順應天地的綱紀，陰陽的故常，死生的道理，和存亡的大限，種植百穀草木，德化及於鳥獸昆蟲，遍佈於日月……」（史記五帝本紀）可見黃帝不但武功高強，能夠消滅蚩尤，大戰其他敵人；也是聖德日隆，可參天地的聖人。

至於堯、舜、禹、湯、文、武、周公，更是儒家極力宣道的聖人，推崇得無微不至，從四書上可隨時看到讚嘆的話，如對堯、舜：「堯、舜帥天下以仁，而民從之。」（大學）子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善。執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！」（中庸）孔子常把堯舜的善行提出來，當做人的模範，使人效法：「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武。上斷天時，下襲水土。」（中庸）

有關大禹、文、武、周公，在孔子的「子曰」中也是經常提到。如「禹，吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！」（論語）這樣看來，大禹真是位無可指摘的人了。

至於孔門第二位亞聖孟子，在他的著作裡，對前述的幾位先人所加上的讚美，更是不可枚舉：

「堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。」（離婁上）

「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲；得志行乎中國，若何符節，先聖後聖，其揆一也。」（離婁下）

「堯、舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。」（告子下）

「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之

野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（盡心上）

「堯、舜，性之也；湯、武，身之也；五霸，假之也。久假而不歸，惡之其非有也。」（盡心上）

「舜之飯糗如草也，若將終身焉。及其為天子也，被袵衣、鼓琴、二女果，若固有之。」（盡心下）

「禹惡旨酒，而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦。」（離婁下）

孔、孟二聖對先王們稱讚之言尚有多處，都可在四書上查到。這幾位大德、大賢的人，從他們的生活表現上，可以算得上是真有道德修養的人。比如帝舜，他的父親瞽叟瞎了眼睛，母親死後，瞽叟續了弦，生了象。他這個後弟象狂傲驕縱，瞽叟喜歡後妻的兒子，時常想殺死舜，舜每次都能有幸躲開。偶爾犯小過，也喜歡接受處罰，謹慎侍候父母，愛護弟弟，從不懈怠。父母不義，弟弟無禮，他也不抱怨，只是一心希望在父母身旁，盡孝道之心。（孟子萬章上）

有關大禹的故事，大家都很熟悉，他治水三過其門而不入（孟子離婁下），真可說為公而忘私，這種大無我的精神可說是現代公務員的榜樣。

儒家如此宣傳這些人物，表揚他們的道德，使中國的倫理規範開花結果，使儒家學說在中國的文化發展中，成為正統而能一貫道之。

2. 尊賢重儒培養士的地位

孔夫子的目的是想改造社會敗壞風氣，提倡倫理道德糾正人心。要達到此理想，應從何著手呢？他抓到了要點，即從教育著手，培

養出一批社會領袖，使他們成為領導人材，在人群中受人尊重，自然可收到效果。孔子教育人材的方法極為成功，弟子們都能秉持他的道來修己治人，而且把此道傳了下來，也把孔子始創的私人講學風氣推展開來，使社會上出現了一批受人尊重的人物——士。現在來說，讀書人、知識分子，應是社會的俊傑，人間的精英。

按《說文解字》來講：「士，事也，數始於一，終於十，以十而成。孔子曰：推十合一。」士應該是能做事，人格完備的人，有賢德的人。

「王子墊問曰：士何事？孟子曰：尚志。曰：何謂尚志？曰：仁義而已矣。」（孟子盡心上）

「士、農、工、商」，古時把讀書人抬得很高，而士大夫的自尊心也絲毫不可受損，所以有「士可殺，不可辱」的概念，以保存自己高尚的人格。那像現在利用自己的學識、技能而做智慧型的犯罪，傷害人更大更多，出賣自己的人格尚不知恥。

知識分子應領導社會走向正途，以身作則，糾正頹風。士要有道德勇氣，肩負重大責任，所以曾子大聲疾呼：

「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（論語泰伯）

讀書明理的人不能只為自己打算，自私自利。今天的學者與「士」已大相逕庭，現在讀書求學，那有不為自己的謀生求職而找門路呢？

「子曰：士而懷居，不足以為士矣。」

「子貢問曰：『何如斯可謂之士矣？』子曰：『行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。』曰：『敢問其次？』曰：『宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。』曰：『敢問其次？』曰：『言必信，行必果，硜硜然，小人哉。』」（論語子路）

我常想，中國文化自萌芽、發展到鼎盛燦爛時期，並沒有形成

一個有堅強組織的宗教。反觀歐洲，宗教是社會發展的舵手，教理、規則、禮儀維護著道德秩序；神父、聖職人員訓誨著人民，使社會步入正軌。反觀我國社會幾千年來，人民仍感覺到道德的束縛力，而不是宗教的力量，把倫理道德的價值和意義，分析詮解得有條有理，也活理活現的應用到生活的層面上。這不能不歸功儒家所倡導的人倫道德，及士大夫們處心積慮的具體表現。他們的偉大人格感動了人群，發揮了領導作用。

二、天主教與儒家道德修養方法的比較

道德是不變的，萬古常新的，因為真理是不變的。若真理會變，就不會成為真理了。人主觀的心理會變，所應用的方法也會變，這就是倫理學家所分析的主觀道德與客觀道德，也就是我們中國人常說的「天理與良心」了。天理常存良心則是個人做事的準則。

1. 天主教的神修

我們所謂的「神修」或「靈修」，與儒家的「修身」，就本質來說，都叫人完成自己的人格，（《儒道思想與天主教》趙賓賓著）成爲一個有道德的人。但在觀念上及方法上，有其不同之處，可以說明如下：

(1) 神修的觀念：

我們講原罪道理，說人需要救恩或仰賴天主的恩寵。聖經上耶穌說：「你們離了我，什麼也不能做（若十五 5）。」雖然神學家也強調人的自由，但正是這自由害了我們，正如聖保祿所說：「我所願意行的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去做。」（羅七 19）人處在這種矛盾中，靠自己的力量不能擺脫，只有靠天主的聖寵，即超性的力量，聖化本性的軟弱，好叫基督的德能常在我身上。因爲我幾時軟弱，正是我有能力的時候。」（格後十二 9）

(2) 神修的方法與目的：

神修的最後目的是要人成聖自己，與天主結合，分享天主的生活，而獲超性生命，得救靈魂，永享天堂的福樂。在德行方面，最重要的，也是天主對人最高大的賞賜，是所謂的超性三德：

信德，是天主對人最大的恩賜，天主把自己啓示給人，使人認識祂，信德是信仰生活的根基，使人信賴與皈依。

望德，天主是信實的，祂的許諾必定實現。處在任何環境下，只要堅守望德，就可勝過一切，失望是最要不得的，也是對天主的不信賴和叛逆。

愛德，因為天主先愛了我們，人應該還愛，「天主就是愛」，神修最後的目的是與天主結合，也就是永浴在愛河裡，「愛永遠不會消失。」（格前十三8）

所以說，天主教的神修是指向天主的，也是由天主而來的。天主與人，人與天主直接交往，而人也是被動的，唯一的方法，人要祈禱，求賜更多的恩寵，好能克服阻止奔向天主的仇敵——也是人的仇敵，就是三仇：魔鬼、肉身、世俗。魔鬼是萬惡的根源，要堅決棄絕。肉身是內賊，也絕不能放鬆，所以要守齋，用苦鞭責打自己，以各種克苦壓服自己的私慾偏情。世俗更是邪惡的，一沾染上紅塵世俗，就難免於罪惡，應該避之如瘟疫，不願多與世俗人物交往。

雖然，天主教的誠命共有兩條：第一當愛天主在一切之上，第二當愛人如己。但不少人忽略了第二條，卻把愛人如愛己的「愛己」看成最重要的。

2. 儒家的修身

(1) 修身的意義：

儒家雖有天及神的觀念，畢竟不是宗教家，對神沒有進一步的深究和瞭解。因此孔子才感嘆的說：「未能事人，焉能事鬼。」所

以儒家的人生觀，更注重實際做人。想挽救社會，使世界達到理想的大同，救人先成己。孔子說：「不能正其身，如正人何？」又說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」（論語子路）

「修己以安人……修己以安百姓。」（論語憲問）關於此點，孟子與孔子有同樣的想法。孟子說：「有大人者，正己物正者也。」又說：「古之人，得志澤加於民；不得志修身見於世，窮則獨善其身，達則兼善天下。」由此也可知儒家注重修身的原因了（《儒道思想與天主教》220頁）。

(2) 儒家修身的方法及目標

中國文化一開始，就依「天道」而行，如易經上說：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」（易繫辭下）天道是永不變的，宇宙之本，萬物之始，生命之源，「天生烝民，有物有則。」（詩經大雅）人的一切行為應「法天依天而行」。

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（中庸）這也就是一般人所稱的「天理」。這個「天理」推諸四海而皆準，人不能違背天理。孟子也說：「天與賢，則與賢；天與子，則與子。」所以使中國人有了信天命、順天命、畏天命的觀念。一個賢者君子更應有法天、效天、參天之美德。「天行健，君子以自強不息。」（易經象辭）

要瞭解「天」，或者說「天理」，必須要仔細觀察、研究萬物之道。所以「大學之道，在明明德」，第一章即提出了基本的方法：即是「格物致知」。事物都有法則，萬物都有道理。「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」（中庸二十章）不管大自然的「天」、神明的「天」，儒家都認為「必然」為「誠」。誠是最基本的美德，這種天的法則不是盲目的行動，而是天心仁厚的表現。因這愛心才使萬物生存，絕不錯誤，因此天心非常誠，乃謂天德（《天人論集》三頁）。

認識了天道之誠，我們人應該如大學所說的：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨。」（大學第六章）

大學所提出的修身，基本在「法天」。「法天」的步驟是先得格物、致知、誠意、正心，然後才能修身。達到「天人合一」的最高境界。儒家的修身以人本位為出發點，是主動的、內在的，「格物、致知、誠意、正心、修身」，都是人的內涵修養，先完成自己，健全自己，成為一個「完人」。

把自己健全好多，就可對外，所謂「齊家、治國、平天下」，這是修身各階層的目的。儒家是注重倫理的，也就是我們現在所講的人際關係，人與人如何相處，先從家庭開始，以父子、夫婦、家庭為基礎，再推而國家、君臣、長幼、朋友。大家能和諧相處，就可使世界大同。

中國文化是以人為本的文化，儒家更發揚人倫為道德根本；把三綱五常視為天經地義的倫常大道。人與人之間有不可擺脫的倫常關係，當然這種關係有親疏遠近的分別，各有各的名分，各有各的權利與義務，但不能更改，因此儒家稱為「綱常大道」（《儒家思想與天主教》272頁）。

在五倫中，君臣、父子、夫婦三者最重要，沒這三倫，就没人倫，所以稱為「三綱」。再加上兄弟、朋友稱為「五倫」。這是人與人之間非常重要而不可缺的，所以視之為「天下之達道」。

這種人際關係既是如此之密切，彼此之責任是如此之深厚，就有了倫理道德，儒家便叫做「五常」。為了實踐這種人倫五常，孔子主張三達德：智、仁、勇。孟子提出四達德：仁、義、禮、智，以至後來的四維：禮、義、廉、恥，八德：忠、孝、仁、愛、信、義、和、平，都是要發揮人的本性及對人的關係。這與天主教神修注重超性，專注直接與天主的關係不同。

三、田耕莘樞機主教的德行

一九四五年聖誕夜，教宗庇護十二宣佈田耕莘主教為樞機，不但震驚全國，也轟動世界。很多人馬上就知道，不是因他學識超眾，功勳出奇，而是因他富有使人欽佩的德行，才能躍登中國首位樞機。田樞機如何修練成如此使人驚嘆的德行呢？

1. 田樞機受儒家深遠的影響

由前面所說，可知一位中國讀書人，沒有不受儒家影響的，田樞機因環境與時代的關係，受儒家影響更大。

(1) 田樞機的故鄉：

田樞機生於山東陽穀縣張秋鎮，離孔子出生地曲阜，只有幾十公里，向南方有孟子的故鄉鄒縣，曾子的老家嘉祥也只有一條黃河之隔，全是聖賢的搖籃，儒家的發祥之地。黃河中原之地，歷代戰爭頻繁，兵連禍結，人民貧困，但大多百姓仍很自傲，認為山東乃聖人之地，正如猶太人自以為是亞巴郎的後裔而傲視人群。因此山東人的倫理觀念、家庭道德、純樸古風，保持得較為完整。

(2) 田樞機的家世：

往日在山東鄉間，稱得上是詩書門第的人家，民衆都另眼看待，權威鄉里，受人尊重。田樞機的祖先在陽穀縣張秋鎮，雖非名門，也未得過厚祿功名，但總算詩書傳家，到樞機尊翁時代，家道衰落，田公開良只落得個秀才之名，在私塾教書，教人作詩、寫字，頗受鄉民愛戴。後來天主教聖言會傳教神父，在陽穀縣坡里莊買地建堂，成立學校，延聘開良公為教師。幼小的田耕莘隨父遷往坡里莊天主堂，那時父子二人皆非教友，還是完全的儒家傳統思想。

(3) 所受儒家教育

田樞機既生長在傳統的儒家環境中，當然自幼受其薰陶。儒家

的啓蒙教育是幼童一上學，就開始背誦百家姓，那是毫無解說的，只是背誦念歌，令人知道一些姓氏。中國是家族天下，宗親社會，認祖歸宗，知道祖譜是最重要的一件事。小孩認字開始，就需知道自己的姓氏，有不能忘祖忘本之意。

背會了百家姓，就要背三字經。三字經這本書，在中國流傳很久，但很難考究是那個朝代所創。三字經成了我國古代兒童讀物，因都是三字綴成，順嘴成溜，很易使人背得滾瓜爛熟。起始不易懂，等背熟了，老師再開講。經是不變的道理，三字經包括了儒家大道，人生哲理，歷史常識，包羅萬象。比如：

「人之初，性本善。」這第一句話，就令人有所思了。

「昔孟母，擇鄰處，子不學，斷機杼。」

「嘗燕山，有義方，教五子，名俱揚。」

這是多麼有意義的歷史故事。

「養不教，父子之過；教不嚴，師之惰。」

「子不學，非所宜；幼不學，老何爲？」

做人要各盡其職。

「玉不琢，不成器；人不學，不知義。」

鼓勵人勤謹向學向善的道理。

由上所舉簡單幾句，就知道三字經對啓蒙教育的重要。難懂易背，等老師把內容故事說清楚後，帶給人的影響是很大的。連沒讀過書的鄉下人，也都知道這些大道理，這就是通識教育深入民心的緣故。

讀了三字經後，就要讀千字文了。這書是由四言古詩寫成，有二百五十句，共一千字，所以叫千字文，也是很早的一本書，相傳是南北朝梁武帝時寫成，它更廣闊，涵蓋了天文、地理、歷史、人生的各層面。比如：

「天地玄黃，宇宙洪荒，日月盈昃，辰宿列張。」

「女慕貞烈，男效才良，知過必改，得能莫忘。」

「大哉孔子，富也周公，竟充墳典，心翫中庸，習此往跡，千字文終。」這是千字文最後的話，儒家總是不忘歌誦孔子及周公的。

幼學瓊林這部書亦是私塾時代，十幾歲的小孩所必讀的。此書為清代西昌程允升先生所作，收錄經史子集，上自天文，下至地理，時序、制度、人倫、文學、衣飾、飲食、衛生、修養，無所不包，也是我們今天的通識教育在啓蒙的教育中，很有益的一環。（《幼學白話句解》華聯出版社）。

田樞機幼年所受的教育，就是三字經、千字文、幼學瓊林等。（見〈教友生活週刊〉，方豪神父撰〈田樞機主教傳〉）

田樞機當時大修院的課程，中文方面，是請私塾先生每星期教兩節四書或史記之類。儒家認為道德修養為學者的天職，田樞機就是在這種教育下，培養出來的一位儒者。

2. 田樞機的宗教教育

田樞機雖生於儒家，並接受完整的儒家教育，但成長在天主教堂裡，又受洗入教，信仰生活昇華了儒家教育，使他的人格更完美、氣質修養更超凡。

(1) 受洗入教：

田公六歲時，隨父遷往坡里莊天主堂，兩年後，即一八九八年，田公尊翁受洗入教。三年後，即一九〇一年，那時他父親已逝世一年了，田公尚未受洗，他住在教堂，日夜學習道理，背誦經文，留給他印象最深的是大德不凡的福若瑟神父。田樞機常說：「我從未見過一位比福若瑟神父更完美的人。」（福若瑟神父已於一九七五年十月十九日蒙教宗保祿六世列為真福）。

田公受聖神默化，接受道理，又被偉大傳教士的德表所感動，接受了洗禮，開始了他的信仰生活，這一步走得穩健，基礎打得堅固。

(2)入修道院：

田公十四歲，進入山東兗州修道院，那時的修道院是封閉的，保守刻板的。課程方面，小修院六年，等於現在初、高中，除每日拉丁語（為預備將來讀哲、神學），另有中文、歷史、地理、算術及教會道理、禮儀等。日程嚴格，生活規矩，有團體禮儀、念早晚課、公共默想祈禱及彌撒，過著軍隊化的紀律生活。

大修院的哲學神學，使知識更加開闊，使頭腦明辨是非、認識真偽。對中西文化的差異與優劣，有了較徹底的瞭解。田公在修院時，雖然身體虛弱多病，但仍努力學習，使課業不致落後。在生活的層面上，即內在的靈修和信德的培養上，他比同期的修生獲得更大的體驗和長進，這是無可置疑的。

(3)進聖言會：

田公是在一九二九年三月八日進會的，那是他聖神父後十一年。曾在山東的西、南各地區傳教，遊走四方，調換過大小堂區，任過副堂、本堂之職。年屆不惑時才決心加入聖言會。當初學生，再度進修，為田公來說，一定經過再三考慮，下了最大的決心，但也可以看出他想在靈修上更上一層樓。

做神父須經過小修院、大修院，從前叫做「熬神父」；由此說法，可知個中滋味了。從前修生多，誰能經過修道路程，登上鐔品聖職，不說是鯉魚登龍門，至少經過多年煎熬，在學識及修養上也自覺佼佼，望重一方了。那時，聖神父後，除了年度的大避靜外，沒有什麼進修班或講習會。況且地區廣大，神父稀少，工作繁多，有的村鎮小教堂，數年看不到一位神父。雖然大家為主工作，但若忽略了自己的神修，可能如聖保祿所說的：「救了別人，而救不了自己。」

也許正因為如此，田神父才決心進修會，嘗試另一種神修，願達到更高的境界。

「君子之道，費而隱，夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」（中庸十二章）

學無止境，德無止境，當時田耕莘神父正懷有更上一層樓的決心，才撤下暫時的牧靈工作，而入會潛心修行去了，這也正是他日後擔當重大責任的準備。

3. 修身與神修融於一身的田樞機

正因為田公先受儒家的薰陶，再接受天主教的洗禮，他的道德修養已融合了中西，使修身與神修結合一體，成為一位完美的人。

(1) 他的為人：

輔大故校長于斌樞機主教，在追悼田耕莘樞機大典上所說的一段話，可以使我們更瞭解田樞機的德範：「田公生長齊魯，幼讀詩書，受孔孟之薰陶頗多，儒家之作風感染殊深。而儒家之模範人物孔子是以溫良恭儉讓見稱，田公是中國人，早年並未出國留學，西洋人生活方式沾染無多，故其溫良恭儉讓五德之表現，和他接觸的人，一見就知道他是孔子的同鄉，富有山東人的本色。」（見《田耕莘樞機主教傳》122頁）

于樞機主教極口讚頌田公的美德，以「溫良恭儉讓」來標榜他，這正是子貢對孔子的頌揚語（論語學而）。孔子以這五種美德行走列國，受人尊重。田樞機的和氣良善，以禮待人，自奉節儉，不與人爭的風度，頗受各國人士的仰慕。

所謂「溫」也，並非說是好好先生，因為孔子也說：「溫而厲，威而不猛，恭而安。」（論語述而）田樞機的微笑常掛在臉上，但當他見到不合理或不規則的事，也是非常不客氣的，並不縱容不對的事或人。當我們尚為修生時，他老人家常查我們的賬目，如若發現有不應該買的東西，常加以呵責。那時曾想他只對我們小孩如此，後來才知道，他對同輩的神父們也是如此。陽穀教區剛成立時，田公陞為教區監牧，教區神父都是他的前後同學，不易應付，可是他

仍本「溫而厲」的原則，見到不對，立即指正。筆者親眼看過，某位神父早上沒參加早禱和默想，起床後立即做彌撒，田公在更衣室加以阻止。其態度之嚴謹及平時待人之和善均使人折服。

同樣的讚詞，宋希尚先生也用在田耕莘樞機主教身上：「田公完全表現出一副溫良恭儉讓的儀表與風度，平易近人，和藹可親，真令人肅然起敬。」（《暢流雜誌》卅六卷一期）

任何人都願意和他聊天，他談笑自如，逸趣橫生，笑話連篇，使人樂而忘返。別看他老人說話慢聲慢氣，他記憶力特強，陳年往事，一籬筐一籬筐的搬弄不完。

田樞機生活儉樸是大家共知的，在陽穀時，一襲鄉下打扮，頭戴草笠，身穿長褲短褂，腳蹬破車，縱橫黃泥道上，飛奔疾馳。已故胡德夫副主教記載，他雖比田公年幼不少，但騎腳踏車時，仍追不上田公。（《田樞機傳》134頁）

他老人家飲食更為簡單，幾乎是：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。」（論語述而）他陞了樞機，在歐美所到之處，受人歡迎邀宴，美味佳肴，可大享朵頤，但他仍以爲吃碗麵條，吃兩根油條是最舒服的事。在鄉下傳教，他常身帶兩個饅頭，或窩窩頭就充饑了。

已故駐教廷大使吳經熊先先對田樞機寫道：「……他不但愛人如己，簡直是愛人勝於自己。他對克己工夫，則躬自厚而薄責於人；對於享受，則躬自薄而厚待於人。對於虛榮名位等事，他視爲身外之物，無動於衷。他的人生觀可以用數語來烘托，就是做修士像修士，做神父像神父，做主教像主教，做樞機像樞機。至於做人，則以肖似天父爲最高目標。田公之可貴，不在乎他的種種名位，而在於他能自強不息地努力於做人的工夫。這是我們應當效法的。」（教友生活週刊）

的確，做人是儒家基本的倫理教育，我們希望做好教友、做好

神父、做好修女、做好老師等，可是基本上做好人是先決條件，先學會做人，再說別的。可是大家都知道做人難，是要慢慢磨練而成的，要克制自己的偏激衝動，善與人溝通，正如中庸上所說：「君子素其位而行，不顧乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難，君子無入而不自得焉。」（中庸十四章）

田樞機主教與任何等級的人都可相處，人都能感受到他的溫暖親切。因為他真正做到了「毋意、毋必、毋固、毋我」這四種美德（論語子罕）。他不跋扈、不蠻橫、不強理，善隨人意，有捨己忘我的精神。

故宮博物院故院長蔣復璁爵士，在敬悼田故樞機主教的文中說：「田樞機表現了中國的傳統美德，就是中庸所說：知、仁、勇三者，天下之達德也。」（教友生活）同樣，宋希尚先生也讚揚田樞機說：「田公深深瞭解了中國傳統美德，就是中庸所說，智、仁、勇三者，天下之達德也。」（暢流雜語）

可見英雄所見皆同，凡是與田樞機接觸過，認識他的人，都可嗅到他聖德的芬芳。他沒有學位，學識也不高，但做起事來有條有理，一生謹慎仔細，真所謂「智者不惑」，能明辨事理，知所當然，有所為，有所守，察緩急，善進退。不論在陽毅教區做監牧，青島做主教，北京做樞機，台北做署理，都先後表現了他的領導的智慧。他能認清教會及社會的需要，對傳教最有效的事業做了不少貢獻，如在陽毅創立中華聖母修女會，協助堂區傳教工作，建立師範學校，培育領導人材，開辦修道院，打下中國神職基礎。在北平成立上智編譯館，提倡文化事業。在台北建設大小修道院及醫院等。他極力推展各種事業，以應時代的需要。

「仁者不憂」，「君子憂道不憂貧」。田公接掌的陽毅教區位於山東西部黃河兩岸，是很偏僻貧困的地方，不是旱災蟲災，使收

穫落空，人民挨餓；就是黃河決口，洪水漫地，民不聊生。在如此艱苦情況之下，他本人以身作則，下鄉與教友生活在一起。到各處募捐，施放救濟、減輕他們的痛苦。「仁」按孔子給他弟子樊遲的答覆是「愛人」（論語顏淵），這正是耶穌教我們愛人的道理。不愛看得見的人，怎麼愛看不見的天主呢？「凡你們沒有給這些最小中一個做的，便是沒有給我做。」（瑪廿五 45）

田公一生克己，生活簡樸，不求享受，遇到貧苦人常盡力幫助，尤其對教區神父更親如弟兄，特別是有困難的神父，常設法幫助解決。對他親手所創立的中華聖母會更愛護備至，視如兒女。對待佣人也和藹可親，設想週到。如臨終前，對常年侍候他的楊必約先生已作了妥善安排，免得他去世後，楊某生活無著。

「勇者不懼」，田公自幼身體不甚健壯，因為多病，被院長趕出修院，幸蒙天主特別照顧，始能晉鐸。他能排除萬難，堅忍吃苦，完成聖召。晉鐸後，適逢歐戰，外籍神父傳教行動受困，一位年輕神父負起廣大地區的牧靈工作，真是備嘗艱辛，屢換堂區，席不暇煖，但他從無怨言，一身擔起。簡直是：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪。君子人歟？君子人也。」（論語泰伯）

山東兗州教區原屬德籍聖言會傳教區，傳信部應時局需要，計劃分出國籍教區，以黃河兩岸六縣為陽穀教區，這一教區地貧人多，沒有通暢要道，交通極為不便。十幾位神父都是沒留過洋的鄉下傳教士。在教區首長人選上，據說遭遇相當困難，誰也不敢擔此重任。田公沒有毛遂自薦，可是命令一來到他身上，他就勇敢的扛起來，負起創立教區的責任，不怕在經濟、人事上所遭遇的任何問題，是位「勇者不懼」的典範。

(2) 對傳教工作的勤勞：

誰都知道田公不是學者，也非專家，他是道地的傳教士，一位牧人。他從副本堂、本堂傳教工作基層做起，從民間深入民間，並

與傳教神父弟兄們共生活，共甘苦，一起工作。他腳踏實地，不好高騖遠，正如中庸所說：「君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。」（中庸十五）

在陽穀教區時，他曾倡言：「有窩窩頭吃，就能傳教。」窩窩頭是由高粱、玉米等粗食製成的窮人食物。田公下鄉傳教與農人一起食用。陽穀教區成立時有兩萬多教友，不數年即增至六萬多，勝利後繼以內戰，傳教工作才告停頓。

陽穀地區地域狹小，又是初創，凡事都由田公親自操勞，如同家庭生活，也較為簡單。等他調至青島、北平，最後來到台北，那當然就不同了。不過他關心傳教事業的心仍如從前，從未減低。因為年齡、環境、健康等因素，他再不能如在陽穀騎車走遍鄉里，但他熾熱的傳教心火仍在燃燒。他在台北提倡「一人一友傳教運動」，遠在福傳大會之前就喊出這口號了。他興建文化事業、學校、修院等，願以文化傳教。如已故駐教廷大使吳經熊先生所述：「我們討論將來傳教方針時，田樞機強調，以後我們要注重學術方面傳教，務使我們的知識份子，徹底瞭解公教的道理，是和我國固有文化與道德同出一源，即天主的聖心。他說，我們要使同胞明白，基督的教義絕對不是西洋文明的一個附屬品。」（教友生活週刊）

教會所興辦的學校、醫院等，為國家社會付出很大人力財力，貢獻不小，造益良多，政府與百姓無不承認。但我教會負責人員也應注意不可忘了傳教的責任，而應將這些事業視為宣傳福音的工具和機會。否則把這些事業視同公家或其他私人機構，作為競爭的場所，那就得不償失了。

記得田樞機在世時，曾拉著某教會中學的校長說：「多照顧教友同學。」他一生心心掛念的就是教會和傳教工作。

(3) 對天主的忠誠：

田公非出於教友家庭，其尊翁先進教，他十一歲時才受洗，又

等了十四年他母親才皈依天主，其時先翁已逝世多年。信教後，田公培養了堅強的信德，對天主懷有虔誠的心。他雖自幼目睹拳匪之亂，教堂被摧殘，教友受迫害受侮辱，被污詬為二毛子，外籍神父被殺害或驅逐出境。這一切並未阻擋他歸向天主之心，反而更堅強他奉獻犧牲的心。正如聖保祿宗徒所說：「誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是饑餓嗎？是赤貧嗎？是刀劍嗎？……都不能使我們與天主的愛相隔絕。」（羅八35～39）

正因這份對天主的忠誠之愛，田公才克服了一切困境，不論外在的、內心的、身體的、家庭的等等磨難，他真是一位活於天主，忠於教會的人。

田公聖神父後，經過十一年傳教工作，又進入聖言會，在神修的路上更上一層樓。已故駐教廷大使吳經熊先生說：「在我國天主教會中，最可做人羣表率的，有兩個偉人，一為陸公徵祥，一為田公聘三。前者代表隱修，而後者代表顯修。所謂隱修，是指在修院裏過了一生，與世俗沒有來往，一心一意奉事天主，以期達到天人契合的境界，同時也為人群懇切祈禱，有暇還可從事著述，闡明聖道，以供人群的精神食糧，這是陸公所採取的途徑。所謂顯修是指一般神職班人士，在修院畢業後，就在教區中服務，與世俗人維持相當的聯絡，以便隨時傳道，且從事博施濟眾的工作。最重要的是於待人接物之際，在在能身體力行耶穌的仁愛。這就是田公所選擇的途徑。途徑雖有不同，而仁愛並無二致。這兩位大人物，是殊途而同歸的，對於愛主仁民，修己惠人，他們原是天主一心之所印。我們可以說，陸公是隱中有顯，而田公則顯中有隱。」（教友生活）

是的，吳大使的話不錯，田公雖身居高位，掌管教務，當然有時忙碌異常，或奔走國外，居無定所。但他仍能維持安靜的神態，謹守規律生活，早上的祈禱、默想無一日或缺。到任何地方，也盡可能住宿會院，以避免無謂的應酬和打擾。住進會院，他也如同一

般會士，遵守當地會院所定之生活規則，按時飲食起居，絕不享受特權例外。（《田耕莘樞機主教傳》59頁）

結論

中國文化淵遠流長，倫理道德深入人心，天主教道理深奧無窮，神修途徑無微不至。若能相輔相佐，不只在理論上，可使神學本地化，禮儀中國化；在實踐上，天主教在中國也可能出現更豐富的成果。田耕莘樞機主教給我們開了先例，立了模範，他老人家兼備了天主教與儒家的美德。

田耕莘樞機主教與修院教育

王伯尼

各位神父、修女、修士、來賓及教授：

今天給我的題目，和前一個月得到的題目不同，兩者相似而不相合。這裏邊有一個小插曲，我曾兩次懇求，第一次跟出面主辦的人說：「我不能勝任，我丟人丟得起，但輔仁大學的名譽卻丟不起。」他說：「這不是我的事喔！這是校長的事情喔！」我說：「你既然是承辦，你就跟我們校長說一說吧！」他答應說：「好吧！」大概他也没去跟校長說。過了差不多三個禮拜，我一看不行呀！便直接跟校長電話聯絡。他說：「別急，只有你知道田樞機在北平修院文化各方面的事情。」本來是教育的問題，現在改為修院教育，所以題目就小了。無論如何，既然承蒙輔仁大學不棄，只好把我所能知道、所能理會到的，向大家一一道來。

田耕莘樞機大家都很認識，他是一位標準的傳教士，他自己常說：「我是一個山東老漢，我是一個土神父，沒有鍍過金，沒有唸過學位，所以我就做點平常事。」

雖然是樞機，是首善之區北平總主教，他還是按照他的意思和原則做事。他既然是傳教士，傳教士做什麼呢？就是傳福音。福音爲了什麼呢？爲了救人靈魂。怎麼個教法呢？教人在世上活著像個人樣，然後歸到天父那裏去。

從前，至少我那個時候如此，信教就是信天主，守規矩，盡本份，然後升天堂，沒有提過別的。等到後來慢慢的，年歲大了，見的事情也多了，體會出來傳福音不只是教人救靈魂，像先前的老本要理問答：「你爲什麼進教？」「爲恭敬天主救自己的靈魂。」所

說的那樣。如今我們知道這還不夠，你願救靈魂該當實行愛。什麼愛呢？愛天主，愛人。你若只愛天主不愛人，不見得能救靈魂。就算救了靈魂，你在天堂上也是敬陪末座，天堂上有分別，分得很清楚，可是雖然是分，雖然有高有低，有大有小，可是沒有嫉妒，每個人都很滿足。

好像聖多瑪斯說過一句話，人在世上認識天主愈清楚，升天堂以後他的福樂愈大，他光榮天主愈多。還是一樣，別人看著不會嫉妒，多的不會嫉妒，少的也不會嫉妒，每個人都是滿足的。那麼傳教是什麼呢？就是教人認識天主，認識比較清楚，並給別人傳福音。上午羅總主教說過：「天國近了。」天國臨近了，就是勸人認識天主。不只是讓人知道有「三位一體」，天主造天地，天主救人，耶穌降生，死在十字架上……，還要教導人怎樣更愛天主。

田樞機的主張就是按照教會的道理來做，不但傳教，而且還要往上傳，往好的傳，讓人愈發的認識天主，於是乎教育的問題來了。田樞機既然是本著這個精神做，而且我們也都知道，如同上午我們聽到有關雷鳴遠神父所說的話，要做就做，起而行別等著，別觀望，看好了就下手去做。

我們的田樞機就是這樣。他在一九四六年六月二十九日到達北平，沒有三天，他就跟我們神父們說。我那時候正在北平西什庫天主堂做第二副堂神父，很年輕喔！不是今天這樣的，那個時候到處都可以看到我，每次有田樞機談話，我常參加，好在年輕可以各處跑腿。

老樞機說老不老，那時才五十多歲，還不到六十。他就說：「現在傳教只管講個道理不夠，在知識方面也得充實，才能夠多傳教。」他說：「現在你們還年輕，為什麼不去唸書呢？」我毛遂自薦，田樞機也很幽默，他說：「你等一等，我有很多國外的獎學金，我給你留一個，不必在國內，到時候我送你出國，現在先辦事。」

他到北平後，沒有一個月，就把所有年輕一點的神父、升神父三年五年之內的全找來了。問我們：「願不願意唸書？願意唸書就派到司鐸書院去。」第一年去了五位，第二年又繼續去了幾位，前後到司鐸書院和輔仁大學唸書的有九位神父。

至於北平教區小修院，當時的修院院長于神父，是荷蘭人，他見情勢，知難而退就辭職了。正巧張潤波主教因為宣化那邊不安定，局勢太亂，就逃到北平。田樞機就請張潤波主教任修院院長，向他說：「修院這樣不行啊！得改制啊！」於是就開始準備。天主的安排，人們不知道啊！因為抗日勝利以後，北平市教育局局長是英里先生，一位熱心教友，他的幹部、局長、科長、組長，都是青年會的教友；葉德祿、李保勳、趙文煜幾個人，我們都認識，所以修院改中學，不到一個月就批准了。

「北平修院」改制為「耕莘中學」，是在一九四六年九月裏。改制好了，但當時有很多事該做。一直到十月，學生們才把制服做出來，制服做好就像學生的樣子，所以才拍照。這相片在田耕莘樞機傳裡有，如果拿放大鏡看看上頭的字就知道，那是一九四六年十月的事。

樞機主教不自私，凡是能教書的，他一聽到或別人介紹，他都接受。當時修士有多少呢？不到一百人，都是北平教區的。可是慢慢的，因了改制，又因為河北省很多教區的修道院地方很亂辦不下去，也就都來了。鼎盛的時期，即一九四八年初，一共有四百多個學生，單是教書的和輔導的神父就有十二、三位。現在衛道會的會長王永清神父，前幾年在越南去世的穆啓華耶穌會士，如今在台北還有李秀岩，新竹的張少伯，承德教區的神父也有，宣化教區的常達尼老現在是主教，也仍健在，還有瀋陽的一位楊神父。

至於學生，北起黑龍江，南至河北省，很多教區都有，還有青島的。樞機主教到青島後，就派了幾個修士到北平去唸書。我逃難

到青島的時候，就碰見其中一位，他幫我買了雙皮鞋，我記得很清楚。樞機主教就是一說就辦，不等的。至於說樞機是否有專長辦修院教育呢？好在他不在了，我可以這麼說，他可能還不如我呢！但是那都沒有關係。開始、推動、做起來，這是他的事，繼續去做，按照規矩做，他監督，這就是成功。

並不是一個人什麼都得會才能夠做事，只要目標正確，方法對，用人恰適，繼續下去就是成功。我們的樞機主教對於教育問題，在這次輔仁大學研討會裡得有點註解引證——什麼時候他說過，那個時候他做過。他在剛做樞機主教的時候，從升神父到做主教……他到德國時，人不讓他進去，因為那邊大戰剛完不久，是盟軍佔領區。他從荷蘭轉到聖奧斯汀總院，在對修士談話的時候，他就會說過：「為傳教為救靈魂，文化事業是很重要的。」

北平淪陷前，一九四八年冬天，從上海到北平，聖保羅號飛機相當有名，可惜只飛了一次，後來就不能再降落，那是另外的話題。老樞機在上海同耶穌會當局商量，也要搭這個飛機把修院的高三班的學生救出來。修院當局開會，規定誰可去，誰不必去，以及安排行程。我那時候是第一梯次的，帶了十個修士，從北平到上海，在上海安定好了，再來第二梯次。第二梯次到達之前，我們第一梯次的就到福州，從福州再到福寧，到牛主教帶領的那教區去繼續唸書。

計劃都做得很好，但是天主的意思沒有叫我們達成願望。可是樞機並不死心，等共產黨到了北平後，我是教區裏第一個出走的。當時李君武副主教說：「不用了，出去管什麼。」我說既然是當時許可我出去，沒給我收回成命，我還出去。他說：「你出去不出去我不管。」我說我自己想辦法，就這樣，我到了自由地區。以後跟樞機主教連絡，他也很惋惜，他說我們的計劃沒有成功，現在都被共黨佔據了，將來怎麼辦？我當時沒說什麼，因為我那時在青島，他在江門，等我快到上海的時候，他又到了香港。

在上海，我們起碼一個禮拜寫一兩封信，他還是惦念著，心裏頭很不放心。我向他建議：「我們可以請副主教來辦。」老樞機害怕，他說：「那不是給他們惹禍嗎？你寫信萬一被查出來，那整個不就全完了。」我給他保證說，我有特殊的方式……等等，他就把他的計劃說出：耕莘高三的，大學的大小修士出來，升神父不過十年的全可出來，到這邊給他們安排地方，安排一切。

於是我把信寫過去，他們也知道了，一個二個，三個五個的，就這麼出來了。出來的修士前後有二十三位、神父有十一位，一共三十四位。出來以後，再到香港。到香港的時候，各處找地方，各處打聽，可以說是費盡了心力。最後安排了二十三位修士，派到歐洲去的十八位，到美國去的二位，還有三位因為只差一年就升神父了，留在香港，升完神父就回去了。現在的北京教區修院院長賈西成神父，就是其中的一位。樞機主教把各處都安排好了，每年寫信，遇到機會能夠看，就去看一看。

如今再說繼續教育。升神父以後的，有人願意再深造得個學位，他不拒絕，他只是說：「哎呀！你可以嗎？你是那個料嗎？你唸得了嗎？」若是人說他想他能夠唸。那就：「好吧！」於是到魯汶、瑞士、羅馬，到各處的都有。到現在，樞機派出的這些人，得到學位的已有十四、五位，這就是他準備後來的修院教育。

從這裏可以看出，我們的樞機主教自己沒有學位，他自己也承認，但在普通修院教育裏，他嘗到了其中三昧，所以他做，他推動，他努力完成。

後來他到台北教區來，我們都知道得很清楚，來以前，在羅馬的時候（我那時候還在羅馬）他說：「我是傳教的主教，我先要立修院。爲什麼呢？我得有神父幫我一起傳教。可是神父傳教的時候，不要感到壓力或顧慮。我也要立一座醫院。我立醫院爲一般病人用，也爲我們的神父用。神父傳教的時候，有病就到醫院來。病好了，

簽個字，就可以走，什麼也不必問，教區完全負責。」

他說：「傳教人不要有後顧之憂。」所以他先立了若瑟小修院，然後再辦耕莘醫院。幾經波折知道的人不多。在一次又一次的計劃和藍圖後，終底於成，到醫院建成的時候，他已然在天堂上了。今天耕莘醫院有五百張病床，不算很大，但總是不錯的。加惠很多人以外，為台北教區而言，據我所知，每年為教區神父養病、住院等等，提供二三百萬新台幣的福利。神父們有病時不用傷腦筋，醫院都負責包辦。

至於成立大修院更不用說了，大家都知道，前後幾任院長還都在，第一任第三任現在都在場。至於輔仁大學，那是于斌主教之功，于斌樞機名不可沒，功不可沒。可是田樞機的推動，向聖座教宗的請求建議，也不在少數。教廷方面都答應了，只是校址方面不好解決，據我所知，前後經年累月的舉棋不定，這裏挑那裏選，這邊貴那邊交通不便。最後還是老山東樞機，好像有點霸道似的說：「就是這兒。」就是現在新莊這裏。好像那時候樞機有點過於獨斷獨行，但是要不是他那種山東人的倔勁兒，可能不知還要等到什麼時候。這是我們事後這麼說，也許不對，但是天主的意思在哪兒，我們不知道。反正現在大學成立了。

提到大學教育問題，上午羅總主教說，好像現在教育部不反對神父修女在大學裏工作，我也可以再報告一點：本月二十號，我參加內政部跟新聞局聯合舉辦的民衆團體座談會，談治安等問題。結束的時候，邵局長說了一句話，我聽了很安慰，他說：「現在治安這麼亂，人們開始想到了宗教的力量很好，能夠教人勸善改惡。我們如今頭痛醫頭，腳痛醫腳，用得著人家，就把人家抬出來。我們的教育到現在，從小學到大學，哪個課本上，哪個課程裏，提過宗教二個字呢？」他說：「這不是很大的矛盾嗎？我不是說該當提倡天主教、基督教或佛教，但是該當叫我們的國民有一個宗教的思想

概念、認識，在受教育的時候給他們一個宗教思想才能有用。」

田樞機主教的主張就是：如果神父們能自己有點辦法，能管理學校或在學校有點任務，就像現在有不少個學校的校長教授都是神父，自然會有很大的影響力，這也是一種傳教的機會。雖然不必明說，但無形中為宗教，為我們傳教都有很大的幫助。

今天早晨我在唸日課的時候，看見有一句話，在座很多的神父們你們也都念過：「主啊！你有永生的話，我們何必再找他人呢？」就是說：依靠天主。樞機做事情就是這樣。這不是學術問題，而是信仰問題，是宗教問題。提倡教育，教育的根本先從修士下手，然後神父，神父去傳教。他既然受過教育，就能在教育上提高人們的知識水準。人們若是認識天主更清楚，如同聖多瑪斯說的；將來在天上光榮天主就更多。

最後我們也希望能夠本著樞機的精神，不必求名，也不必說：「你們看我們做了什麼？」樞機沒有說過這樣的話，樞機只是說：「做。」因為別的都不是光榮天主，別的可能都摻雜有其他的成分。他說：「我們做，我們好好的去做，我們努力的去做。」今天在各位賢達面前，只是把樞機一些零零碎碎的事情交代了一下，因為當時我在場，我看見了，我也聽他談過這些情節。

有時他的意見過激，說了不太適合的話，我還跟樞機主教拌嘴，老先生說：「你們這邊都有理，我沒理！」站起來走了。別人就說：「你怎麼跟樞機這麼說話？」我說：「因為他說的不大對。」雖然如此，老樞機有事時還是找我去做，好在年輕能夠跑腿。後來到羅馬，他經過的時候也是，每次見到總是提到他的計劃說：「我的目標是小修院、醫院、學校。」他說：「這是教區的三個目標。」在歐洲的時候他跟我說過，我回到台北的時候，他還跟我提及。事實上他把這三樣事情都做了，他把這些事情都提倡起來，所謂的「先知先覺」者，就是這個意思。

一九九一年的神學研習會在七月底 週末舉辦

房志榮

主題：

教會的人依納爵——向他學習分辨。

時間：

1991年7月25日(週四)下午至28日(主日)下午。

地點：

台中(沙鹿)靜宜大學。

學員：

平信徒(教友)70名(男女各半)；修女20名；神父不限人數。

日程與內容：

| 日 程 | 內 容 | 負 責 人 |
|--------|---------------------------------|-------------|
| 25日晚飯後 | 聖依納爵的時地背景——描述、幻燈片、音樂 | 房志榮、袁國柱、梁德佳 |
| 26日上午 | 尋找的人——由誕生至曼肋撒 | 張春申(1) |
| 26日下午 | 朝聖者——聖地、西班牙、巴黎、建立小團體、神操適應 | 翁德昭(2) |
| 27日上午 | 分辨者——祈禱(彌撒)中的分辨、與伙伴們共同分辨、分辨的規則 | 徐可之(3) |
| 27日下午 | 總會長——派遣傳教士、書信、宏規(Vision) | 高欲剛(4) |
| 28日上午 | 精神遺產——新型的修會、教育的發展、傳教區(拉美、印度、中國) | 張奉箴(5) |

以上五個半天五篇演講，每篇的講出和討論共九十分鐘，半小時茶點後的九十分鐘，則由學員們分成小組討論，以五個演講所引起的問題為自我檢討和作信仰反省的材料，以期藉聽講、討論，及參與者生活問題的凸現，共同學神類分辨：「不要消滅神恩，不要輕視先知之恩；但應當考驗一切，好

下轉 116 頁

田樞機對我國

聖職培育的貢獻

薛保綸

壹、田樞機愛護聖召的歷史背景

田樞機自八歲起（一八九七年），由於父親在坡里莊天主堂教書，即開始接近天主教和神父，十二歲受洗入教，十五歲（一九〇四年）入山東兗州修道院修道。他曾經歷了一九一二年在青島的癆病吐血，赴寧陽養病就醫；一九一五年世界第一次大戰，回姊家湯家樓養病；以及他晉鐸前，維院長告訴他，他的身體不適宜做傳教士等三次聖召危機，因此他對聖召看得特別寶貴。

正因如此，他對愛惜聖召的青年，特別對聖召發生危機的人，格外關心和同情。他在陽毅主教任內，接收了不少外地的這類修士，包括被其他修院開除的，或不能適應其他修院的修生或修士在內。也正因如此，他與修道生，不管是在陽毅、青島、北平，以及他後來一生，在公共場所或私下，都非常接近他們，解決他們各方面的問題。並由於他愛護神父的聖召，愛屋及烏，他也創立了「中華聖母會」，表示他對女青年聖召的愛護和關懷。

田樞機重視聖召，在他初期的觀念裡，除了聖召的神聖性及崇高性外，主要應是耶穌的話「莊稼多，工人少」，要給廣大的中國人傳教，要拯救億萬的中國同胞，應當有更多的神父投入工作及收割的行列。當時外來的傳教士多，中國神父太少，一定也是原因之

一。此外，外國傳教士由於語言、風俗、習慣及文化的隔閡，事倍功半，遠不如本地的中國人更方便，更能奏功，也應當是他的了解。此外，中國傳教初期，中國聖召之未被重視，尤其最使人痛心的是中國禮儀之爭。當時如有中國聖職人員加入，特別是有文化水準的中國聖職人員加入，歷史的發生一定會重寫或至少是另有一種面貌。因此他任樞機主教後，在北平總主教任內，把中國聖職人員的教育問題和中國三百年的禮儀之爭，看得同樣重要。這自然是他後期，長期經驗閱歷後的感想。

這篇論文，簡要地敘述一些田樞機在陽毅、青島主教任內，在北平總主教任內，大陸淪陷前後和流亡時期，以及他任台北署理總主教時，對修生及修士聖召所做的貢獻，並以一段誠懇的呼籲作結論。

貳、任陽毅教區及青島教區主教時期 (1932-1946)

一、陽毅教區時期：

以田神父教人心火的熱誠及傳教精神的不懈，他在做修士時，已勸化了自己的母親楊太夫人受洗信教，以及他做主教後，對修生聖召的愛護，可以想見他做神父時熱愛聖召，應屬當然的事。只可惜我們沒留下文獻可據。田耕莘做神父時，十幾年內換了十幾個地方，加上當時社會動盪不安；因之，我們只從田神父做主教代理，即從陽毅成立教區開始敘述。

一九三二年夏，田神父被派為陽毅地區主教代理。當年九月十五日，即到任不到一個月，他便向羅馬聖言會總會長寫信，要求給他派一位修道院院長。由於一時找不到人選，他遂於一九三三年，把他最得力的助手兼朋友李本良神父派為院長，在坡里莊成立聖多瑪斯小修道院——實際為預科修道院，自小學三年級到五年級，後擴為自三年級到六年級。

當時修院開的課程和公立小學完全一樣，只是增開了宗教課，五年級和六年級又增開拉丁文。有時拉丁文沒人講授，田主教自己兼做拉丁文教師。小修生對主教的印象，除他的慈威並重外，使他們切記不忘的是：一、要熱心虔誠，特別是要恭敬聖母，天天唸玫瑰經；二、做中國人應當把中文學好，並要愛護自己祖國的文化。坡里莊的小修生吃的住的都很簡陋、粗糙，但鄉村來的孩子也不太關心這些，他們只知道要升神父。他們的生活及住宿在一九三六年教宗代表蔡寧 (Archbishop Mario Zanin) 視察後，才獲得些微改善。一九三十七年在坡里莊小修道院共有修生七十名，在兗州讀中學及神學、哲學的有十九名。他每次到兗州或戴家莊 (大修道院所在地) 常和他的修士們談話。一九三七年他也給兗州的全體修生們講了三天的退省。一九四〇年三月他被教宗碧岳十二世在羅馬祝聖為主教，回來經過兗州時，他把教宗囑咐他的話，講給為他開慶祝會的修士們聽，要他們認真讀書，注意自然科學。由於他出國只會講拉丁話，別的外國主教都會講英文、法文、西班牙文、義大利文或德文等，所以他開始要求修士們要學一種外國語。

這期間他對兗州總修道院修生及修士們的聖召，做了一個很大貢獻，就是：一九三九年日本對美國宣佈開戰，美國對中國教會的經濟支援立刻中斷，山東各教區的經濟馬上變得十分吃緊。於是兗州教區作出決議：修院寒假提前放假一個月，而開學的日期又懸而未決。正當大家為此事惶惶不安時，田主教提出建議：如真不得已，可先裁減一些職員，或減低一些老師的薪水，修士的生活可過得再苦一點，應當使神哲學院繼續下去，小修道院也盡可能如此。因著他的建議，大修道院和小修道院都得以繼續下去①。

一九四〇年六月，傳信部批准了他在陽穀成立修女會的計劃。一九四一年一月六日，「中華聖母會」在朝城正式成立初學，修女們也得以參加他陽穀教區的傳教陣容。

二、任青島教區主教時代：

一九四二年十二月十九日，田主教被調升為青島主教。直到他一九四五年十二月被教宗任命為中國第一位樞機主教和北平的總主教，他在青島任期共約三年多。

這三年可說是中國八年抗戰最艱苦的階段。城內物資漸感缺乏，城外較遠的地區為共黨八路軍所控制。青島教區共有神父卅六位，不入會的中國神父僅有六人。他雖然體驗中國聖職人員的缺乏及重要性，但他能做的並不多。那時他向神父們常講的一句話是「賣房子，賣教堂，也不能關閉修道院」。那時在高密小修道院讀小學的修生共有四十人，唸中學及神哲學的則送到兗州去讀。

一九四五年八月十五日日本宣佈無條件投降，共黨八路軍很快把山東各地的交通線割斷。田主教把十一名較大的修生送到北平去讀書，把其他五名較小的送到青島聖母昆仲會的中學去受教。

參、任北平教區總主教時期 (1946-1948)

一九四六年二月廿一日，田主教在羅馬被碧岳十二世晉升為樞機。一九四六年五月廿四日，中國教會成立聖統制，他被任命為北平總主教。於六月廿日田樞機抵達北平就職。

北平是我國天主教開教最早的地方，也是教會的首善之區。當時北平五百萬人口中，教友即佔廿五萬，比上海的十四萬五千還超出許多。北平有大型教堂八十八所，小型教堂二千多間。除輔仁大學外，尚有高級和初級中學十六所，師範學校一所。神父三百多人，修女二百多位。

沒有一個教區像北平一樣有那麼多的中國神父，但他們經常抱怨，他們受的教育不足。基本上他們修過拉丁、法文，但對中文、自然科學有些忽略。有些人感覺他們既不屬中國文化，也不屬西方文化^②。因此剛到任後，田樞機就設法改善修道院的教育。為符合

時代的要求，他把小修道院改爲「耕莘中學」，派張潤波主教爲校長；並令他把舊的課程改新，以符合公立學校的標準。他初到時小修生共八十名，到一九四八年已增至二百五十名。北平柵欄神學院共有修士七十九人，屬北平教區的十九人，來自其他教區的六十人。主教也成立「聖多瑪斯哲學院」，讓修哲學的修士在輔仁大學就讀，且三年可取得畢業證書。

他一再說：「聖職人員的教育問題，和三百年前的禮儀問題同樣重要。」他在羅馬就任樞機後，透過羅馬廣播電台向中國人民講話時，他也說過：「中國聖職人員不但數量不多，而且所受的教育也嫌不足。」因之他對修道院的教育十分重視。此外，對修生其他的問題他也極其關懷。每個修生都可去找他，他會聆聽他們的困難和報告。他也不時到修道院去察看，與修生們話家常。在與修生講話時，除學業外，他特別強調德育或神修的重要性。他說：「在期待別人之前，自己先得帶給別人溫暖。」他很注重自己的神修。所以他每天和他的神父一起晨禱，之後接著一起默想。他和神父們及民衆，每個月在聖堂守聖體一個小時，彌撒中他親自講道。他常告訴神父、修士、修女們說：「唸經不是耽誤工夫。」

當時正值戰亂末期，無數的難民及鄉下的神父逃到北平。除照顧他們的生活，給他們安置工作外，田樞機也爲他們購買了許多書籍，供他們進修。當然有些不守規矩的神父也給他帶來心煩。例如：有些在語言學校學中文的神父，他們的衣著太自由，出門不戴白領。主教提醒或命令他們，他們卻公然抗拒。

肆、大陸陷共前後及流亡時期 (1948 ~ 1959年)

一、大陸陷共前後：

一九四八年六月十日，田樞機因心臟病和眼疾赴上海治療，自此他則未能再回到北平。除治病外，在上海他住在巨魯路的聖言會

辦事處。一個月後，即一九四八年七月十三日兗州失陷，又兩月後濟南也被共黨佔領。許多從山東及北方來的大修士及年輕神父逃至南方。田樞機飛香港，為他們找個能暫時收留的地方。他覺得如果不負起這個責任，有誰能去做呢？當時教廷公使黎培理 (Msgr. Antonio Riberi) 不贊成教士逃亡，認為神父和修士都應當堅守崗位。田樞機則認為，年輕的神父及大修士應當盡可能的去香港或到海外繼續讀書。他們二者有意見的不同，是因為他們對中共的認識有異。黎公使認為中共只是愛國者及主張土地改革者，不是真正的共產黨徒；田樞機由於在陽穀及青島時對他們早有接觸，認定他們壓根兒是真正的共產黨徒且瘋狂地仇恨宗教。當時各地的教會也很混亂，各地的主教的想法和做法也不一致，甚至不知所從。但絕大多數的主教贊同田樞機的看法，因為他們多數親身受過共黨八路軍的迫害，也從許多逃亡的神父、修女、教友聽過共黨迫害教士、信徒的故事。所以聖誕節田樞機給教宗寫信說：「幾乎全中國的主教，都想把六百九十位神哲學修士和一些年輕的神父撤離中國。可惜教廷駐華公使不准，他甚至不准收留上海教區逃出來的傳教士，因此有人稱他是本地教區的劊子手！我曾多次請求他召集主教們和修會會長們會議，他卻不聽。他處理事情，儼然像全權掌管中國的教會……。」

③

一九四九年一月卅一日北平陷落，田樞機對自己離開自己的教區，也越發感覺不安。他除對自己未能返回北平遭受許多人的非難外，使六、七百位南逃的修士找到住所，能在香港或國外繼續讀書也困擾著他。

對拯救修士的政策，田樞機被視為解決問題的勝利者。因為由於他正確的認識和決策，數百名神哲學修士得以成功地完成學業，在台灣及海外給中國教會保留下復興的機運。

二、流亡時期：

一九五〇年十月，他被邀赴羅馬參加欽定聖母肉身升天的大典。一九五一年二月他抵達美國，住在芝加哥市郊的台克尼(Techny)聖言會院，開始度他的流亡生活。

在台克尼時，他完全度一個會士的生活，不要求任特權。每天的宗教活動(早、晚課等)和進餐時間，都不要人等他。如果有人願意他在主日或瞻禮日主持大禮彌撒，或參加什麼會議，他總不拒絕。他特別照顧那些在芝加哥唸書的中國神父，和他們每個月做一天的避靜，有時也給他們講七天的退省，幫忙他們必要的生活費用。

當然他也一直關心中國大陸的教會，特別北平教區的一切。當他聽說北平的神父、教友被捕或愛國會成立時，他都非常難過和憂心。若有報紙攻擊或揭發他教區神父的不當，他都同情他們，為他們辯護。他曾留下一段出名的話：「臨陣脫逃的逃兵，為軍法所不容；臨難苟免，為正人君子所不為。今我逍遙法外，不能和我的神父們同苦同難，使教友成為無牧之羊，真是罪該萬死。羅馬聖座雖不定我的罪，但我的心中非常慚愧，巴不得一步跑到自己的教區，為信仰流血致命……。」④ 這些話可以看出他痛苦的內心。他未能回到北平——他的牧所，是經過許多嘗試及許多困難原因所造成，人很難歸罪誰有過錯。

伍、任台北署理總主教時期 (1959-1966)

一九五七年九月十三日至十一月八日，田樞機來台灣做了一次考察訪問。他除接受了政府、教會及民間的熱烈歡迎外，也訪問了台灣各教區的學校、建設及傳教情況。在他給羅馬的報告中，他說台灣一切都進步中，只是天主教在教育方面相當薄弱，缺少中學和大學，尤其缺少一座總修道院，以培植有為的聖職人員。

一九五八年一月廿一日，他到維也納去參加真福福若瑟神父於一月廿八日舉行的五十週年逝世紀念。當時參加的有奧國聯邦總理

拉柏 (Julius Raab)。田樞機是典禮中唯一認識福若瑟神父的貴賓。他在集會上發表了一篇動人的演說。他熱切地描寫傳教大師福若瑟神父的為人：他的純樸、服從的精神，他的謙遜、溫良的個性以及他服務、犧牲的熱誠等。最後他說：「我認識不少能幹的聖職人員，但無人能和福神父相比。他是一個聖人！……」⑤

他已計劃要成立一個「中國流亡神學院」，並為這個計劃在德國等地做宣傳，實行募捐。當他於八月十三日為此事奔走時，在波昂附近發生了嚴重車禍，右臂骨折斷。但他仍參加了該年十月廿五日，在梵蒂岡所舉行的教宗選舉秘密會議，選出教宗若望廿三世。之後他又回到美國去療養。

一九五九年十二月廿日，教宗若望廿三世任命田樞機為台北教區署理總主教。在離開美國前，他呼籲那裡的中國神父隨他到台灣來工作。他說：「我們必須做好犧牲奉獻的準備，共同承擔民族的命運，為它奉獻出我們的生命，以求為『天主的國』爭取更多的信徒。儘管剛開始時，我們無法立即建造一些大教堂及舒適的教區住宅，但一個好的傳教士不會在乎這些，我們必須能放棄汽車及美食。沒有汽車，就騎腳踏車，假使連腳踏車也沒有，那就走路吧！與別人共住一間簡樸的房子，應不算過分的苛求。一位傳教士唯有能抗拒一切邪惡的本質，不畏艱難，才能追隨基督，以他為榜樣……。」在路經羅馬謁見教宗，他再次提出在台北成立總修道院及輔大在台北復校的事，教宗都欣然贊同。

一九六〇年三月一日田樞機抵達台北。到任後，除擴建堂區的聖堂及神父住所外，他也立刻從事興建修道院及輔仁大學的計劃。

一九六〇年四月十五日他召開了輔大復校籌備會。會上他被推為董事長，于斌總主教為校長。一九六一年三月廿日，聖若瑟小修道院新樓行奠基禮，同年十月十八日小修道院大樓落成。當年秋，輔大哲學研究所第一期招生。一九六三年秋，輔仁大學部正式上課。

一九六四年六月五日聖多瑪斯總修道院行破土典禮，一九六五年修道院落成啓用。當一九六〇年田樞機上任後，也在新店買了一塊土地，計劃爲貧窮人醫療，建一所醫院，但醫院還未完成，他即於一九六六年三月一日因患病辭職。退休於嘉義聖言會院。

他於一九六七年七月廿四日逝世於嘉義聖瑪爾定醫院，完結他勤儉、辛勞和追求完美的一生。

陸、結論：聖召與台灣、大陸教會前途

七十九年十月十七日(星期三)聯合晚報上，黎大康先生寫了「天主啊！你的僕人在哪裡？」一篇文章^⑥，對台灣的神父聖召作呼籲。我覺得這篇文章的標題很醒目，我們都知道目前台灣共有神父約七百五十人，但絕大多數已邁入老年，年紀在六十歲以上。許多修會，會士的平均年齡已超過六十五歲，五十五歲以下的神父恐怕不及三分之一。目前台灣七個教區及一個監牧區，共有大修士不到六十人，小修生一百四十人。若以每年升十個神父的機率算，二十年後僅增加二百位新神父，但老人凋謝的速度，二十年恐怕要失掉三百至四百人。因之廿年內如沒有改善計劃，那時神父的數目應降到六百人左右。三十年後會更低。台灣的人口緩緩上升，而神父的數目卻急速下降。如何去照顧三十萬的教友？如何去維持我們的學校、堂區？如何去推動新的福傳工作或做新的突破？這都是我們要面臨的問題！

再看目前的大陸教會。經過了四十多年的中共迫害，我們大陸上的神父已由原來的五千四百人降到目前的一千多人。過去的十年，雖然比較開放，也有限度地准許培養修生，或開放修道院，並且也升了一、二百位新神父；但他們的年紀四分之三都在六十五歲以上，六十歲以下的大概不超過二百人。

據一九八九年中共所作的統計，大陸上現有天主教徒三百四十萬人^⑦。(實際上可能加倍，即七、八百萬)這樣少的神父面對幅員廣闊和多量的教友，問題更多。並且以中共控制教會的政策和手段，只要中共統治一天，神父的數量絕不會大幅提高，反而會和台灣一樣，日趨下降。台灣的問題是難以找到聖召，大陸的問題則是有許多人願意修道，卻是困難重重，投靠無門。這是我們中國教會共同的不幸。

今逢田故樞機百歲紀念，想起他對修生聖召的熱心培植、關懷，不期然地敬佩他老人的先見之明。提醒我們熱切地、急促地拿出愛護、培植聖召的心願和行動——這是治標的方法。更治本的，我覺得是：我們該推動教友家庭多生子女，把目前的口號「兩個恰恰好」，改為「四個恰恰好」，這樣才有供應聖召的資本。此外，也要多培植修女聖召及訓練更多的熱心教友，多負起福傳及教會的業務。我們自然歡迎外來的傳教人士，但中國的教會中國人要去建立，是責無旁貸的。「天主啊，你的僕人在哪裏？」

最後我們希望，田樞機主教在天之靈，為中國教會及聖召代禱！

註釋

1. 方若翰著：田耕莘樞機傳，56頁
2. 同上，83頁
3. 同上，95頁
4. 善導周刊，1967年8月
5. 方著：田耕莘樞機傳，117-118頁
6. 聯合晚報，北台灣版、當代15版，1990年10月17日(星期三)
7. Asia Focus：1989.1.7

聖經舊約與新約中的祭司

房志榮

古代宗教都有給神獻祭的現象，而代人民獻祭的就是祭司。聖經的傳統中，獻祭和祭司是一個很特殊的現象，不但從舊約到新約有了很多很大的變化，並且應該說有了徹底的變化和質的變化。這變化的事實以外，造成變化的途徑和方式也是非常特殊，並且完全出乎人的意料之外的。因此探討聖經的舊約與新約如何表達祭司的職務，是一件頗饒興趣的作業。下面我們就將近代對此問題研究出來的成果，分三段來介紹：一、舊約中的祭司職；二、新約福音中（指四部福音書）不提耶穌的祭司職務；三、希伯來書對耶穌祭司職的肯定。

一、舊約中的祭司職

祭司一詞希伯來文是 kohēn，此詞用於外邦的祭司，也用於以色列的祭司。在聖經裡，kohēn一詞第一次是用在默基瑟德身上（創十四 18）；第二次用於古聖若瑟時的一位埃及祭司（創四—45、50；四六 20）。在出谷紀二 16 及三 1 提到一位米德楊的祭司，他後來做了梅瑟的岳父。出埃及以後，kohēn一詞就用來指稱以色列的祭司，只肋未紀十三章就用了 55 次。以色列的祭司有以下的一些主要職務：傳達上主的話（斷語，神諭）；聖所的住持（可以碰觸聖物，接近天主）；負責獻祭（全燔祭，和平祭，贖罪祭）；解決禮儀上潔與不潔的問題（教育人民）；給人各種祝福。今分述如下。

1. 祭司代上主說話（傳達神諭）：

他們不像日後的先知向人民宣講，而只是用「烏陵」和「突明」

兩具器材向人民說是、否，或可以、不可以。怎樣用法可由撒上海四 36～46 一段精彩的敘述得知一二。烏陵和突明到底是什麼東西呢？這由我國商朝用甲骨裂紋探知天意，或今日民間廟宇中所用的杯筊，或名陰陽板可有一概念。申卅 8 還很重視這一詢問天意的器具，在撒烏耳和達味的時代普遍的應用，以後卻慢慢減少，以至作廢（註一）。

2. 「祭司的被選和被封，是為給聖所服務」（註二）：

這句話同時說出了祭司的權利和義務。權利是只有祭司可以走近聖所，別人不可走近，否則將被處死（戶三 38）。聖所的前身是曠野裡的會幕，在福地定居後，最初有各地的聖所，舍根、史羅、貝特爾、貝爾舍巴等等，最後都集中到耶路撒冷的聖殿，以之為上主的唯一聖所，這就是公元前 622 年有名的約史雅宗教改革的成果。聖所在舊約中的演變，是一件很引學者們注意的事，由亞巴郎到約史雅，聖所二字的意義實在起了很大的變化。這一變化還要繼續下去，直至新約裡耶穌所說的那句話：「你們拆毀這座聖殿，三天之內，我要把它重建起來」（若二 19）。

3. 祭司是獻祭者：

在聖所的諸多敬禮中，祭司特別是為了獻祭的（申卅三 10）。在古以色列，最初人人可以獻祭，聖祖們、民長，及撒慕爾、掃羅、達味都曾給上主獻祭。以後對天主的「聖」意識加強加深了，為祭司們定了嚴格的聖潔法律，要他們遵守，也只允許祭司們獻祭。當初只獻全燔祭及和平祭，放逐回國以後，也獻贖罪祭，這一方面也是「天主是聖」的進一步的要求，另一方面是人民經過大災大難後，更意識到自己的罪，而覺有贖罪的必要。「大的困難讓人民更意識到自己的有罪。」（註三）

「由於祭司們漸漸失去了傳達上主神諭的職權，後來連教導百姓的權柄也已喪失殆盡，最後只剩下了向上主奉獻祭品的職務，成

為專管祭台的服務人員……聖殿被人破壞之後，祭司們的職務於無形中消失，甚至於祭司的這個歷史組織也被時代所淘汰。」（註四）

4. 祭司須警告人民守好禮儀的清潔：

由於「天主是聖」的要求，任何不潔的人和物都使天主不悅，因而使天主不接受人的獻禮，因此祭司必須予以警告（肋十五 31）。肋未紀十三章仔細描寫麻瘋病，以之為不潔的，祭司的職權是聲明罹病者潔或不潔。這在新約的福音中也有不少的描述，都是以以色列自古以來的傳統。肋未紀十四章繼續敘述取潔禮。

祭司的進一步職責是教導百姓（申卅三 10），先知書裡也提到祭司們的這一職責（見米三 11；耶十八 18；則七 26）。放逐回國後祭司們的教導更感需要，也更加忙碌（參閱蓋二 11～13；匝七 3）。晚期傳「法律」的職務也開放給經師和法律學士（平信徒）（註五）。

5. 祭司給人民祝福：

「祭司以天主的名祝福群眾」（德四五 19）。在戶六 24～26 有祭司祝福以色列子民所用的格式，這格式的三句話每一句都提「上主」的名，一共提說三次，最後 27 節總括地把以色列人民歸於上主的名下，就是說在上主與人民之間有著活生生的關係，這是祝福的最深意義。以後在舊約中對天主的名越來越尊重，以致不敢喊出口，這也就是對天主的聖越來越有深的意識。

我們一般把「聖」與倫理道德上的完美等量齊觀，而與不完美對立。舊約聖經卻不是這樣，舊約中「聖」是與「俗」對立。說天主是聖，就是說天主不俗，不屬於這個世界，因此天主使「俗人」（即世人）害怕，因為世人發覺自己在「質」上與天主有太大的區別。那麼人要想與天主建立關係，必須有質上的改變。變質不在於倫理上的努力，因為那終究還是人的努力，還停留在人的層面上，而必須讓天主來隔離，來提升，以拉近天人之間的距離，這就是所謂的「聖化」（註六）。

隔離的需要促成祭司職的建立，建立的程序是這樣的：即刻要聖化所有的人是不可能的一創世紀前十一章所描述的人類已證明這種不可能，所以必須有一個程序，逐步前進：先聖化一個民族，讓她來接近天主（申七6；出十九6）。可惜因了人民的爽約，天主給予選民的許諾從未實現過（申九7；耶七25～28）。因此再將範圍縮小，由人民中選出一個宗族、肋未族，叫他們來服務聖所，給他們定下「清規」，以保持自身的聖潔去接近天主（肋十一44）。

由肋未族中又選出一家，即亞郎的家族來當祭司（出廿八1），祝聖祭司的禮儀在出谷紀廿九章有詳盡的描述。祭司也不是隨時隨地可以隨便去見天主，而有一定的時間、地點，並須經過一定的儀式，其中最重要的是給天主獻祭，獻祭必須將祭品焚化，焚化的煙騰騰上升，表示蒙受天主的悅納，另一方面，犧牲或其他祭品被焚化，是最徹底的隔離。

第一部分結論：舊約祭司職的特徵、目標與終點（註七）

舊約祭司職的特徵是雙向的：由下而上的方向，也是祭司職的中心因素，是受到天主的悅納，因此他必須守好各種潔與不潔的清規，必須按時給天主奉獻贖罪祭。另一個方向由上而下：祭司須給人民帶來罪赦，替人民消災，從天主那裡得到答覆，以解決人民的生活問題，傳達天主的祝福，讓大家過成功、平安、幸福的日子。

祭司職的目標只有一個，就是達成共融，在共融中祭司擔任起橋樑或中介的角色。首先是與天主的共融，然後是人彼此間的共融，二者互為因果，二者缺一不可。祭司能接近天主的特權不是單獨為他自己，而是要做天主所欽定的中間人：一方面向天主獻祭和發問，另一方面給人民帶來回答和天恩。這一位際關係是聖經啓示的最大特徵。希臘哲學與中國古書都很注重世界構成的因素，如金木水火土等，聖經卻常常注重位格及位格之間的關係，這位際關係同時包括天的位格，及人的位格。因此祭司職的建立為實現人之為人十分

重要。

舊約祭司職的終點是經過漫長的路程和諸多的演變而達到的。先是福地各處有多神的聖所，後來在各地有真神或上主的地區聖所，最後終於集中到唯一的聖所，即耶路撒冷的聖殿。聖所統一了，祭司職當然也得統一，於是祭司的階級分明，有祭司，有大祭司或祭司長，這已是舊約末期的發展，而直接指向新約福音中說的祭司及祭司長的角色。

祭獻一方面，贖罪的功用越來越強調，使得贖罪日成了一年中最重要節日，而當天所奉獻的贖罪祭成了整個禮儀年慶祝的高峰。這樣再度突出了天主的「聖」：一年中只有這一天（贖罪節日），只有這個地方（耶京的聖殿），只有一個人（大祭司）可以接近天主，把接近天主當做一個危險的行動，一件危險的事，在大祭司進入至聖所以前先要完成許多禮規。

對「天主是聖」的意識加深了，人跟天主的距離似乎也拉得更遠了，距離越遠，就越需要有橋樑，有中介，舊約末期的贖罪節日（iom kippur）是要把天人之間的距離縮短一點，拉近一點。其成就如何？這是希伯來書信要答覆的問題（註八）。在第三部分陳述希伯來書信的祭司職以前，我們先在第二部分看看四部福音書所記載的耶穌與祭司職之間的微妙關係。這層關係的確是很微妙的，由以下要探討的幾點可以看出：福音書中祭司和大祭司（祭司長）二詞的用法；耶穌的公開生活與祭司職；耶穌的死及最後晚餐與祭司職有何關聯？

二、耶穌與祭司職之間的關係

1. 福音書中祭司與大祭司（或祭司長）二詞的用法（註九）：

希臘文祭司是 *hierēus*，大祭司或祭司長是 *archhiereús*。在四

部福音中祭司一詞從未用於耶穌或他的門徒，而常用於猶太的祭司們。在路加福音中祭司一詞第一次用在若翰洗者的父親匝加利亞身上(路一5)，以後就用的很少(註十)，其中若一19是說猶太人從耶路撒冷打發祭司和肋未人(二者皆為複數)去問洗者若翰：「你是誰？」

在對觀福音中耶穌親口說及祭司共有五次。兩次跟麻瘋病人的治癒有關：耶穌叫一治好的病人去見祭司，並為他的潔淨獻上梅瑟所規定的禮品(谷一44)。另一次耶穌在路上叫十個麻瘋病人去見祭司(複數)，「他們去的時候便潔淨了」(路十七14)。這兩次耶穌都表示尊重猶太祭司的職權，讓他們盡自己的本分。另外三次耶穌提到祭司是要把祭司的職權和義務相對化(見谷二26及平行文；瑪十二5；路十31)。

至於大祭司(或祭司長)一詞在四部福音裡共用了83次(註十一)。「大祭司」的說法是在瑪加伯時代才進入猶太人的宗教詞彙裡。在當時的歷史背景中，大祭司兼具宗教和政治的權威，因此常用單數說出，而在用複數時則有很多可能的意義，除了大祭司本身外，也能指謂已卸任但仍存活的祭司們，聖殿的主管，祭司階級中的禮儀頭，甚至聖殿的司庫等。對觀福音在敘述耶穌苦難時多次提及大祭司或祭司長，表示他們是耶穌苦難的主要負責人。

若望福音關於祭司長與耶穌的敵對關係基本上與對觀福音有相同的寫法，只是把敵對的時間提早了，不等到耶穌苦難，而在一次帳棚節中「祭司長和法利塞人便派遣差役去捉拿耶穌」(若七32)，因為群眾中有許多人信了耶穌，激起祭司長和法利塞人的惶恐。若望把祭司長與耶穌敵對的時間提早不難懂，因為對觀福音只講一次耶穌上耶路撒冷過逾越節，若望卻講了多次，因此他可把敵對提前說出。此外，若望常把祭司長和法利塞人放在一起，對觀福音還提到長老和經師，這在若望福音中沒有提及。

2. 耶穌的公開生活與祭司職(註十二)

耶穌在他公開的宣講生活中曾引發人很多關於他身分的疑問。

四部福音記述了各種互相矛盾的答案：

是天主所特選的 或 撒旦的使者

是智慧的導師 或 危險的騙子

是達味之子 或 古先知的再世

但在各種猜測中祭司的概念從未出現過，好像無人問過他是不是末世時期要來的祭司。這一歷史事實本不足怪，因為梅瑟法律關於祭司職有清楚的規定：「上主訓示梅瑟說：你要委任亞郎和他的兒子執行祭司的職務；俗人擅自走近，應處死刑」（申三 10），而耶穌的身世不是亞郎的後代，因此跟祭司職無緣。

耶穌公開生活中的活動：宣講、驅魔、治病，也不是祭司的本行，而更是先知所習做的：傳天主的話，報告天主國的復興。有時耶穌也用象徵行動表達一個訊息，如使一棵無花果樹即刻乾枯（瑪廿一 18～22）；耶穌像厄里叟先知一樣顯各種奇跡，有時也隱約地把自己排入先知的行列（如路四 24～27）。

以色列先知一向對禮儀和從事禮儀的祭司保持著距離，嚴厲地批判他們的形式主義及禮儀的腐化，要求他們真實地聽天主的話，將禮儀內在化，生活化。耶穌的宣講也朝著這個方向，他系統地反對把宗教禮規化，他絕不願把外在的規矩絕對化，而認為治病先於守安息日，仁愛勝於全燔祭（歐六 6）。總之，耶穌要扭轉古來對聖化的看法，及其越來越狹窄的走向；聖化就是隔離。耶穌所倡導的聖化不是隔離別人，而是接受別人。

耶穌公開生活中的表現是如此，別人對他的期待又是怎樣呢？耶穌當代的人在他身上所期待的不是祭司，而是國王式的默西亞：達味之子，默西亞（瑪十二 23；谷八 29）。這一期待一直延伸到耶穌的受難史裡：大祭司問耶穌說：「你是默西亞，那應受讚頌者的

兒子嗎？」耶穌說：「我是」（谷十四 61b）。耶穌復活後，伯鐸所宣講的是，天主立了耶穌為「主，為默西亞」（宗二 36），這就成了基督徒信仰的第一個表達。

3. 耶穌的死及最後晚餐與祭司職的關聯(註十三)：

耶穌的宣講生活固然是先知式的，而與祭司無關，但他的死及他所建立的晚餐禮難道跟祭司無關嗎？這一問題的最後答案當然是肯定的，但並不像一般所想的那樣簡單或那樣理所當然。連十字架上的祭獻及最後晚餐的舉行也突破了傳統的禮儀規範，而指向一個新的開始。只有最後晚餐中的幾句耶穌口中的話，道出了耶穌用血所訂的新約，因此建立聖體的那一幕，及日後教會所舉行的彌撒聖祭才有那麼重大的和永久的意義。

先從耶穌的死說起。按照古禮來說，耶穌在加爾瓦略山上的死毫無祭獻的蹤影，因為祭獻不在於殺牲，而是祭司在指定的地點所行的獻禮。梅瑟法律清楚地分別殺牲與獻祭的區別（見申十二 13～16）。耶穌的死不但不在聖殿裡發生，並且是在耶路撒冷聖城之外，沒有任何禮儀陪伴，沒有執行什麼禮規，那是一個處罰，是羅馬兵士在執行一個死刑。

以色列人及初期的基督徒都把處死犯人和奉獻祭品，看做兩件水火不相容的事。宰牲獻祭是崇拜，是祝福；殺人正法卻是報復，是詛咒。因此加爾瓦略山事件反而把耶穌與祭司之間的距離拉長了，拉遠了。初期教會的宣講因此也不提耶穌是祭司，而更愛用默西亞詞彙：耶穌是默西亞，是達味之子，是天主子。保祿所說的「祂為我們死了」（得前五 10）不是禮規所說的「祭獻」，而是說耶穌愛人愛到為人捨命的地步。保祿另一句話「天主子，祂愛了我，並為我交出自己」（迦二 20）也毫無祭獻的意味，只是說出一個人給另一人的存在性的禮物。

祭獻或祭司的詞彙不用於耶穌，當然也就不用於他的門徒弟子。

耶穌的門徒不是祭司，他們是接受使命的人，是爲了服務，監督，甚至爲長者，爲指揮。

另一方面，國王的默西亞主義的確在默西亞與聖殿之間扣上了一道緊密的連繫。納堂先知的預言把建造聖殿與達味的子孫相連（撒下七 1～5、13）。耶穌的生命與聖殿的被毀與重建有密切的關係（若二 19～22）。受難史中反對耶穌的唯一具體控告是：「我們曾聽他說過：我要拆毀這座用手建造的聖殿，三天內要另建一座不用手建造的」（谷十四 58）。這是誣告，因爲耶穌從未說過：我要拆毀……。其實在若二 19 耶穌所說的那句話中，重點不在拆毀，而在重建，重建是指他肉身的復活（見若二 22）。

最後晚餐中耶穌的某些舉動和他說的某些話，的確把他的死與禮儀的祭獻搭上了關係。把「血」與「盟約」相連，就和梅瑟所說的很接近（出廿四 8）。瑪竇和馬爾谷所記的「盟約之血」完全採用了梅瑟的話，只是在前面加上了「我的」，即耶穌的血。路加和保祿（格前十一 25）所說的也是一樣：「這杯是用我的血所立的新約」。此外，瑪廿六 28 還加上一層救贖的意義：「這是我的血，新約的血，爲多人傾流的，以得罪赦」，這與肋四 20 所說的很近，「爲多人」的說法也與依五三 11～12 相同。

第二部分結語：升天前的耶穌舉手祝福（註十四）：

路廿四 50～51 最後一幕所描繪的耶穌，是一個典型的祭司行動：舉起雙手，降福了他們。這一描述在舊約裡只有過兩次：肋九 22；德五 22～23。前者是亞郎被祝聖以後，「向人民舉起雙手，祝福了他們」，後者是大祭司西滿在一次隆重的慶祝後，「向以色列子民全體會衆舉起雙手，將上主的祝福賜給他們」。兩次都是祭司在獻祭後給人民祝福，人民則俯伏在地，領受祝福；路廿四 52 也說，門徒們叩拜了舉手祝福他們的耶穌。德五〇 24～26 最後請大家讚頌天主，路廿四 52 也繼續寫說：「門徒們皆大歡喜地返回了耶

路撒冷，常在聖殿裡稱謝天主」。

由以上的這些比較可以看出，路加最後把耶穌的職務說成了祭司職，雖然他的說法仍舊是隱含的，不是明顯的，他沒有作肯定，而只是在暗示。這樣總結地說來，四部福音書沒有一處明白地說耶穌是祭司。要明確知道耶穌不僅是先知，也不僅是國王～默西亞，也是祭司，還得在新約別處去找，這就是下面第三部分要交代的。

三、希伯來書信對耶穌祭司職的肯定

新約的福音書沒有明白地肯定耶穌的祭司職，但新約有另一部著作，用十三章的篇幅完全在講耶穌基督的祭司職，就是希伯來書信。這封書信在全部新約的著作中佔著一個很特殊的地位。一方面關於它的來源、作者、寫作的時地、說話的對象都不清楚，東方教會與西方教會有不同的傳統，初期教會及中世紀宗教改革時對它有爭論，直至二十世紀初塵埃還沒有落定。

另一方面，今日聖經學界對那些無法解決的問題雖然仍沒有答案，但對本書信的性質及其結構和主要內容，經過仔細的分析和多方研究已經達到一種共識，就是這部新約作品本來不是書信，而更是一篇演講詞，有其引論（一 1～14），及其收尾（十三 20～21）。只在將這篇演講詞寄給各教會時，才附上了篇末的十三 22～25。這幾節短短的經句確有書信的體裁，能出自保祿自己的手，而前面的整篇演講詞雖在內容上有不少與保祿相近的地方，卻不是保祿的作品（註十五）。

有關書信的來源、作者、對象一類的問題並不妨礙書信內容的價值，因為整封書信的結構擺在眼前，加以較仔細、較深入的探討，就能發現希伯來書信在啓示耶穌的祭司職一方面擔任了非常重要、甚至不可或缺的角色（註十六）。讓我們先看看全書的結構，然後再

將有關耶穌的祭司職主題按照書信的指點略加發揮。除開四節引論及書尾的6/7節問候和寄發短箋外，本書信可分五段（註十七）：

1. 一5～二18：給基督的「名義」下個定義，即界定基督的位置：

他與天主的關係（一5～14），他與人類的關係（二5～18）。作者所用的方法是把基督與天使相比，終於達到對基督祭司職的肯定：「因此，他應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成爲一個仁慈和忠信的大祭司，以補贖人民的罪惡」（二17）。

2. 三1～五10：證明基督實現了祭司職的兩大特點：

基督取信於天主（三1～6），基督與人同夥，同甘苦（四14～五10），他的地位同時可與梅瑟（三2）及亞郎相比（五4）。在這兩個比較之間有一大段勸信友忠貞的話（三7～四13）。

3. 五11～十39：充分發揮基督祭司職的三大特徵：

基督是一全新的大祭司（七1～28）；他的自我祭獻與古禮十分不同，他開啓了真實聖所的門（八1～九28）；他爲我們獲得了真實的罪赦（十1～18）。因此基督的祭獻結束了舊祭司職，舊的法律和舊的盟約。這第三部分是希伯來書信的中心和重點所在，因此這一部分開始有一引言（五11～六20），末尾有一結語（十19～39），都是相當長的警告或勸勉。

4. 十一1～十二13：爲在基督的祭獻所開闢的路上前進：

基督徒必須注意靈修生活上的兩個基本層面：取法古人的信仰生活（十一1～40），及在對基督的信仰上堅持到底（十二1～13）。

5. 十二14～十三18：繪出一幅基督徒生活的畫像：

邀請信友果斷地在聖德及平安的正道上行走。

由以上書信的結構可見，第一、第二部分是準備，以達到基督是祭司的肯定。第四、第五部分是對基督徒生活的規勸，其動機或理由是來自基督的祭獻，及其在天父前爲我們作中介的角色。第三部分，即書信中間的一大段（五11～十39）全部用來發揮基督如何

達成這中介的角色，發揮的方式，就是把舊約的祭司和祭獻與基督的祭司職及他所作的祭獻相比，而達到一個後果無窮的結論：基督的祭司職代替了以色列的祭司職，基督的祭獻取替了舊約的一切祭禮，這樣希伯來書信在信仰道理上的貢獻，補足了新約其他諸書未曾明說，或說得不夠的地方：希伯來書信是新約中唯一的一部著作，把祭司或大祭司的名義用在基督身上。

我們在第二部分說過，耶穌的身世及他的公開宣講生活都不是祭司的本行所作的，這也無關，因為耶穌的特色就在於做先知，並被人奉為默西亞。但耶穌的死該怎樣去懂、去講呢？雖然加爾瓦略山的耶穌死亡不是聖殿裡猶太祭司所作的傳統祭獻，但耶穌的死亡和復活的确是一個祭獻，並且是全部舊約所準備的祭獻的高峰，希伯來書信的貢獻就在於給我們解釋為何如此（註十八）。

為使基督的死亡及復活露出其祭獻的特質，必須在兩方面有所突破：一是突破歷代傳統對禮儀、禮規的狹窄觀念；另一方面是超越一切外表的跡象，而在加爾瓦略山事件中看出其更深的意義。初期教會有見於耶穌苦難是在逾越節前幾天發生，又有先知預言（如依五三 10）及耶穌自己的話（如格前十一 25）作為靈感，已開始反省耶穌死亡的更深意義（有些反省的例子如格前五 7；羅三 25；弗五 2；伯前一 19）。

到了希伯來書信，這一反省才到了清晰明朗的地步。該書信的作者如何到達這一境界呢？就是把古來的禮儀和牛羊的祭獻與基督的奉獻仔細相比，結果發現，基督在受苦難後的光榮復活，才達成了祭司職及祭獻的完整意義。基督既是天主的兒子，又是人的弟兄，他的苦難死亡被接納了，因而光榮地復活了，從此他就可以把所有的人引到天主面前，所以他是天人之間的大祭司。基督的祭司職繼承了亞郎的祭司職（五 4、5），但遠遠超過了亞郎，這是詠 110 那句話所要說的：「你是我的兒子，我今日生了你」。這是一個全新

的祭司，是「按照默基瑟德的品位」建立的(七1~28)。

基督的死亡和受光榮不僅是一個真實的祭獻，並且是唯一的真實祭獻，取代了所有的古代祭獻。為什麼呢？因為古代的祭獻只停留在今世的層面，只是一些約定的舉動，不能潔淨人的良心，不能深深地改變人(九9；十1~4)，也不能將人提昇到天主的層次。基督的死則不然，那是一個完整的個人奉獻(九14)，把整個的人完完全全地放在天主的旨意之下(五8；十9~10)，同時將人由腳踵到頭頂完全翻新，使人與天主有親密的交往。這樣，基督藉著他的死亡成了天上的祭司(九24)，清洗了世人的罪，建立了一個新的和永久的盟約(九15；十三20)。他所傾流的血使我們能自由地走向天主(十19)。

總結：基督祭司與今日的司鐸

本演講的三部分：舊約中的祭司職，耶穌與祭司職的關係，及希伯來書信所說的耶穌大祭司，給今日教會的神職人員，特別是司鐸們不少反省和默禱的資料。

首先舊約的祭司職在福音的記述中，雖然有兩次也受到耶穌的尊重，但兩次都是跟麻瘋病人的治癒有關，並且是跟潔或不潔的過時法律有牽連，這在現代的社會已不生效，麻瘋病和潔或不潔的禮規已不再是宗教問題。反之，另三次耶穌把祭司的特權(能吃供餅，能在安息日為聖殿勞作，為守清規不照顧去耶里哥的被劫者)相對化，卻一直有著現實意義，值得今日的司鐸們參考。

此外舊約末期，因對「天主是聖」的意識日益加深，人越來越不敢接近天主，祭司職似乎可以縮短天人之間的距離，但那樣一年一次一個人的橋樑工作又會發生什麼作用呢？聖言降世的耶穌既是「道成人身」，自然不會滿意這種祭司職。他對天父固然是教畏有

加，無時不遵行天父的旨意，但他不是用「聖」來隔離人，卻用「愛」來吸引人。因此他把舊約的精華，愛天主與愛人，作為他宣講的大綱，說成一條誠命的兩面。

這樣就不難了解，為何耶穌在公開生活裡從來沒有以祭司的姿態出現，為何他的一生中也從沒有人把他看作祭司。他更加是先知，以宣講、驅魔、治病、顯奇跡來傳達天主的話和天父的旨意，以改變人心，促進天國的來臨。只在最後晚餐中，他有意把自己的血與西乃山天主初次與他的子民訂定盟約時的血相提並論，以指出他現在建立了一個新約，取代西乃山的舊約。

最後晚餐與加爾瓦略山十字架上所流的鮮血合併起來，成了基督的完整祭獻。這祭獻的馨香如此中悅天主，以致父讓基督由死者中復活起來，升到他原來的地方，坐在父的右邊，永遠做人類的大祭司和世人的中保。這一切就是希伯來書信給我們解釋的。今日的司鐸生時要像基督一樣做先知，做默西亞，給人宣講生命之道，帶給人基督的救恩，死時要學基督的祭獻，慷慨無懼地把自己的生命交還給一切生命的主宰。或生或死，司鐸就是用自己的生命和死亡換來「多人」的永生。

註釋

1. 關於祭司與神諭，烏陵與突明，見韓承良編著：聖經中的制度和習俗，頁220～223。思高聖經學會。民71年
2. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancient Testament*, t.II, Cerf, Paris 1960 p.345
3. 同上 p.439
4. 韓承良同上 p.226
5. 同上 p.224
6. Albert Vanhoye, SJ, *Sacerdoti antichi e Nuovo Sacerdote secondo il Nuovo Testamento*. Elle Di Ci Torino 1985 pp 29～32
7. 同上 p.32～36
8. 見聖經辭典，思高聖經學會，1975，2602號「贖罪節」
9. Vanhoye p.11～19

10. 四部福音一共只用了十一次，即瑪 3 次；谷 2 次；路 5 次；若 1 次。11. 即瑪 25 次；谷 22 次；路 15 次；若 21 次。可見「大祭司」比「祭司」出現的次數多到七倍以上。12. Vanhoye p.43～45
13. 同上 46～50
14. 同上 p.51
15. TOB (Traduction Oecuménique de la Bible)Nouveau Testament. Cerf, Paris 1972 p.695(分段)；p.666(引言)。
16. The New Jerome Biblical Commentary. New Jersey 1990
17. 過去將書信分成二段或三段都不够。TOB 將此書信分成五段，1972 年如此，1988 年新版仍舊如此
18. TOB p.668～670

上接 90 頁

的，應保持；各種壞的，要遠避。」（得前五 19 — 22 ）。

小組命名：

暫將學員分為五個小組，每組以一個有關地方為名：1 曼肋撒組；2 耶路撒冷組；3 羅馬組；4 上川組；5 台灣組。

小組討論題材：

與五篇演講配合的五個討論是：1 皈依；2 成長；3 分辨；4 出發；5 整合。這些題目畫出聖依納爵一生的路線，也是我們想為天國出力和奉獻的人所經過的一些階段。每組每次都討論同一題材，但綜合報告和討論時，每組負責一個題材，作出綜合報告後，其他小組向之發問，引發討論。

公禱與彌撒：

每天的公共祈禱和彌撒將在不同的時間、地點，並以不同的方式舉行，希望多少表達出聖依納爵所強調的「在一切事上遇到天主」的境界。我們將由參加的人中選出一些人成立禮儀小組，統籌研習會的祈禱和禮儀崇拜。

報名方式：

本年元月至三月是公開報名時期，住宿費 1,200 元，講習費 800 元。有意參加者請交足講習費 800 元（可用郵政劃撥 13676675 胡國楨），則可獲保留名額，住宿費到達靜宜時視需要繳交。三月卅一日教友名額到達 70 位時即停止報名，若不是，則另設方法徵召教友參加。修女與神父報名方式相同，先有自由方式報名，然後有需要時再用特約或特請的方式。

神研會主題與選定理由：

作為依納爵禧年的閉幕禮，同時也注意到台灣地方教會的一個需要：福傳工作需要不斷地分辨，我們共同來跟聖依納爵學習神類分辨。

天主教與基督教對鐸職的看法

谷寒松

導言

聖經裡司鐸職務 (priestly ministry, 以下簡稱「鐸職」) 的概念很豐富, 且包含了歷史上本位化和場合化的多種可能形式。本文的任務在於說明天主教與基督教對鐸職的看法。這確是一個大題目。

爲了使討論有個精確的範圍, 在本文中提到的「天主教會」指羅馬天主教; 「基督新教」指凡參加「普世基督教協會」(World Council of Churches, 以下簡稱普世教協) 的教會, 例如東正教、聖公會 (Anglican-Episcopalian)、路德會、長老會、衛理公會、浸信會、基督的教會 (the Church of Christ) 和其他的基督新教。

本文探討特殊司祭職 (special priesthood) 時, 不談及結婚的聖職人員和婦女鐸品的問題。

本文提出對鐸職的各種看法, 卻無意作批判性的評估。我們在此只願意小心翼翼地、儘可能客觀地揭示各種基督教會如何了解鐸職。這個開放、交談, 以及合作與日俱增的合一時代裡, 努力了解其他基督徒的想法是極有意義的一件事。在此研討會裡, 我們的注意力將集中在「鐸職」上。

我們將分四個步驟進行: 首先, 我們要研究二到十六世紀羅馬天主教的鐸職概念; 其次, 我們要探測十六世紀宗教改革家 (如路德、加爾文等) 的觀點, 並看羅馬天主教在脫利騰大公會議 (Trent, 1545-63) 中的反應。第三, 我們要比較梵蒂岡第二屆大公會議 (1962-65) 對鐸職的教導與利馬文件——《洗禮、聖餐、職務》(Baptism, Eu-

charist. Ministry)。此文件 1982 年在秘魯利馬的普世教協會議中為「信仰與教制」委員會所接受。第四，我們將綜合 160 多個基督教會（含羅馬天主教會）對利馬文件的反應。

I. 從第二至第十六世紀羅馬天主教會對鐸職的看法

首先看對鐸職看法重點的轉變；其次，綜合地指出代表天主教有關鐸職思想的一些實例。

I. 強調重點逐漸的轉變：

新約團體本著希臘思想，進入羅馬帝國的社會、政治、文化以及宗教生活圈，他們的注意力集中在耶穌基督——生活的主身上，是祂將他們聚集在聖神內，以便讚美天父，並傳揚天主國的福音。在強調「普通司祭職」(common priesthood)的基本召叫上，亦即強調每位基督徒在崇拜、傳福音和改造世界等等的過程中，此團體對自己更加地了解。

在此團體裏，有一個來自基督〔而始於伯鐸(彼得)〕的基本之領導結構。後來此以神恩佔優勢的團體被迫參照其他宗教信仰的方式，更嚴格地把自己組織起來，主要理由有四(註一)：

a. 社會方面的理由：人類有一種基本經驗，即一個社會團體或任何團體想進步、拓展，並完成創始人所交付的使命，就須有個清楚的領導中心。再者，在特定場合裏，只有「分工合作」才能迎合生活上的需求，因此有從內部劃分功能和職務的傾向。最後，因權勢對宗教團體施壓，政治社會結構強迫宗教團體發展同樣的權威結構，以抗拒公共權力的壓力。

b. 來自宗教的理由：不論何處，一個規模完備的宗教，都有一種 *mutatis mutandis* 一三種成分：教義、生活規範和敬禮。敬禮指團

體的崇拜，通常依團體的需要而開展、強化其表達方式。爲了持久，禮儀需要「特殊司祭職」(special priesthood)。教義的困難要求強有力的領導中心，以保存信仰的純正，並反擊異端。這樣一來，宗教團體內的教導權威日漸增強，先知和神恩性人物卻被迫隱退。

c. 基督徒的理由：基本上，基督宗教自視爲由三位一體的天主所聚集之團體，降生的聖言——耶穌基督——在當時的巴勒斯坦，聚集了一個信徒的團體。這團體永久把自己視爲自我啓示的天主自由地白白恩賜的可見記號。基督徒團體因鐸職的存在而看出這個記號。

d. 猶太教的理由：基督徒團體雖然脫離了猶太教，但較晚的新經作品顯示，此團體將自己在組織成完備的宗教過程中，深深受到猶太教的影響，而傳遍羅馬帝國各地。結果，鐸職的主要意義越來越集中在「聖事——敬禮的功能」上，然而，並未忘卻宣講福音和牧靈關懷等其他功能。

2. 實例：

我們冒著過度簡化的危險，指出下列幾項：

a. 羅馬的克來孟(Clemens of Rome, 92 - 101)強調秩序的概念：即天主、耶穌基督、宗徒、長老、監督(presbyters-episkopoi)。希臘文以Kosmos(宇宙)的概念堅定了他的神學透視。

b. 安提約基的依納爵(Ignatius of Antioch, 死於110)奠定了「主教」的中心地位，因教義、崇拜和道德行等領導的主要功能集中到某種程度，以致行使鐸職的主教被稱爲「君主主教」(monarchical bishop)。故依納爵會說：「主教在哪裏，團體就在那裏，就如基督耶穌在哪裏，公教會也在那裏一樣」(註二)。他在寫給他的朋友玻利加伯(Polycarp)的一封信上，曾堅稱「關懷教會的合一，屬於主教最高的職責」(註三)。

c. 斯米納的玻利加伯(Polycarp of Smyrna, 死於156)本人就是

一個「君主主教」，他勸誡他的教友要服從他們的「長老」。

d. 里昂的依肋內(Irenaeus of Lyons, 死於 202)是清楚發揮「宗徒繼承」概念的第一位作者，在所謂的「連鎖理論」(chain theory)中，他強調「權威的垂直順序」，認為現在的主教是宗徒的繼承人，他們的權威來自耶穌基督。因而，宗徒便在完整意義之下行使了「鐸職」。

e. 希波利忒(Hippolytus of Rome, 死於 235)在其著作《宗徒的傳承》中，對三世紀上半葉羅馬教會施行「鐸職」的方式作了詳盡的描述。主教是團體選出來的，他們行使兩個主要功能：即「司牧」與「大司祭」，因此他們祝聖長老(司鐸)和執事，日夜服事上主，為一切人代禱並奉獻禮品。「司鐸」是主教行使鐸職的助手；「執事」則負責地方教會所需要的各種服務。

f. 安其拉(Ancyra)地方會議(314年)第一條將聖事性的禮儀指派給司鐸(長老)，其他禮儀交給執事擔任。

g. 熱羅尼莫(Hieronymus, 347-420)是聖經學主保，他強烈護衛「司鐸」的中心地位，理由是司鐸行使最神聖的職責，在感恩禮中祝聖餅和酒，又以仁慈的天主聖三之名赦罪。「主教」基本上也是司鐸，但他們的行政和司法權較大較高(註四)。

h. 此後直到宗教改革時期的一千多年中，「天主子民的司祭性」漸漸集中在「特殊司祭職」觀念上，將此特殊司祭職視為天主的救恩臨在於人間的特別記號。此觀念漸漸變成「聖職人員專有的職務」，而把焦點集中在「司鐸」上，而非在主教身上。那時，行使鐸職，基本上是指舉行彌撒聖祭和聽告解(懺悔)。從聖本篤(St. Benedict, 約 487 - 540)時代起，隱修院蓬勃興起，隱修院(monastic)司鐸產生。君主需要禮儀(ritualistic)司鐸，在外出打獵前，快速「做彌撒」。十二和十三世紀，又出現傳福音的(evangelical)司鐸，是由像道明(Dominic)和五傷方濟(Francis of Assisi)等神恩性聖人的啟發而

產生的。

i. 中世紀的士林神學，基本上是在感恩禮 (Eucharist) 的架構裏，解說鐸職的意義。因而發展出「不能取消的聖事印記」(sacramental character) 的說法，認為此印記使司鐸與平信徒有根本上的區別。

從神學觀點而言，中世紀縮減了鐸職的看法，但多瑪斯 (St. Thomas, 1225-1274) 仍然覺察到所有平信徒的「普通司祭職」，而把它稱做「為奉獻精神犧牲的精神司祭職」(註五)。無論如何，天主教有關鐸職的思想主流，顯出兩大特徵：

——將鐸職概念集中在被祝聖的特殊司祭職上；

——把焦點擺在聖事功能上。

至此，我們已講到了十六世紀的前十年，此時神學界經驗到一種大地震。

II. 宗教改革運動與脫利騰大公會議對鐸職的看法

首先，我們要說明宗教改革與脫利騰 (Trent) 大公會議的不同典型；其次，我們要綜合宗教改革有關鐸職的主要觀念；最後，解釋脫利騰大公會議的反應。

1. 宗教改革的基本典型與脫利騰不同：

我們以馬丁路德 (M. Luther, 1483-1546) 為宗教改革的代表性人物。路德曾在天主教會受教育，曾是司鐸——聖奧斯定會的會士。他那異乎常人的宗教敏銳度，加上他所受唯名論 (Nominalism) 哲學的訓練，及對聖經的濃厚興趣，導致他高聲呼喊：「我如何能找到仁慈的天主？」在他的心靈架構裡，個別的人是一個直接站在仁慈的天主、被釘死的主耶穌面前的罪人。所以，「因信成義」，即個人在基督內交付在天主手裏的這種說法，不容許中介的存在，結果，

「每個基督徒的普通司祭職」被看成極度的重要(註六)。

至於脫利騰大公會的典型在於強調教會的結構、聖事、聖人、大赦，實際上強調了每一件事。有人幽默地用三個字刻劃出天主教思想與生活的特徵：“Here comes everybody”(人人有分)。難怪上述兩個典型發生衝突(註七)。

2. 宗教改革對鐸職所肯定的重要觀點如下：

——教會內沒有從聖秩聖事所領受的特殊職務權 (ministerial power)。

——基督司祭職的唯一性、祂是唯一中保，及祂救贖行動的唯一性只為「普通司祭職」留下餘地，這是為所有基督徒的。

——否定彌撒的祭祀價值，使「特殊司祭職」成了多餘的。

——為管理基督徒團體，聖職人員不需要任何特別的聖事權力。

——鐸職主要在於宣揚福音和宣講寬恕的天主之臨在，這些職務的權力來自團體的授予(註八)。

上述這些觀點，震撼了羅馬天主教會，天主教會以最莊嚴的方式作了反應：召開大公會議。

3. 脫利騰大公會議 (1545-63) 分四期舉行：

第一期 (1545-47) 中，肯定鐸品為七件聖事之一 (DS 1601)，並給予聖事印記 (DS 1609)。

第三期 (1551-52) 裏，大會再度確認懺悔聖事的教義，以及司鐸行使赦罪職務的合法與有效性。當然，司鐸只是生活的天主有形可見的與聖事性的代表，因為只有天主能赦罪 (DS 1668-8)。

最後在第四期 (1562-63)，第 23 次會議中，經過謹慎的準備，清楚地處理了有關聖秩聖事和鐸職的問題 (DS 1763-78)。這有趣的一章明確直接地「針對」宗教改革運動有所肯定。在此我們提出其中八條完整的條文：

第一條 (DS 1771)：凡說在新約裏沒有有形可見的與外在的司

祭職，或沒有任何祝聖和奉獻主的真體血、及赦罪和保留罪的權力，而只有傳福音的職務；或說那些不傳福音的人絕不是司鐸。〔這樣說的人〕，該受棄絕 (anathema sit)。

第二條 (DS 1772)：凡說除了司祭職外，在公教會裏沒有其他大、小品，作為不同的階段，使人藉以向司祭職邁進。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第三條 (DS 1773)：凡說聖秩或晉品不是真實地並適當地由基督所建立的聖事，或說那是由不識教會事務的人想出來的人間虛構，或說那只是一種禮節，藉以選出天主的話和聖事的職員而已。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第四條 (DS 1774)：凡說藉晉品不賦予聖神，因此，主教白說：「領受聖神吧」；或說晉品不給人印上印記；或說人一旦成為司鐸，可以再變成平信徒。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第五條 (DS 1775)：凡說教會在晉品時所用的神聖傅油，不但不必要，而且既可鄙又有害，其他的禮儀也是一樣。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第六條 (DS 1776)：凡說在公教會裡，沒有因神的命令 (divine ordinance) 而建立的聖統——包括主教、司鐸和聖職人員制。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第七條 (DS 1777)：凡說主教不是司鐸的上級，或說主教無權施行堅振與祝聖聖品，或說主教們所有的權柄與司鐸們相同；或說，主教所授予的聖秩，未經人民或世俗權力的同意或邀請，則無效；或說那些既非由教會的合法權威按規祝聖，亦非由此權威所派遣，而另有來路，說這些人是合法的聖道和聖事的施行人。〔這樣說的人〕，該受棄絕。

第八條 (DS 1778)：凡說由羅馬教宗的權威所揀選的主教，不是真的、也不是合法的主教，而是人的虛構。〔這樣說的人〕，該

受棄絕。

歷史告訴我們：羅馬天主教會和基督新教在上述這些觀點上各是其所是，前後將近四百年。只在十九世紀教務拓展的背景裏，「雙方」的傳教士警覺到合一、交談及和好等迫切的需要，才走向合一運動，無此，我們現在要探討的梵二和利馬文件，便不可思議了。

Ⅲ. 梵二和利馬文件對鐸職的看法

二十世紀的基督宗教最具代表性的聲明，在羅馬天主教會方面是梵二文獻(1962-65)；聯合在「普世教協」中的其他基督教會則有《利馬文件》(1982)。首先，我們要說明梵二有關鐸職的主要教導；其次，我們要陳述利馬文件(又稱為BEM，是由此文件的標題Baptism, Eucharist and Ministry縮寫而來)中有關鐸職的關鍵概念；最後，我們要將雙方的中心概念作一個比較。

1. 梵蒂岡第二屆大公會議由教宗若望二十三世召開，他分辨了時代訊號，深深地感覺到羅馬天主教會有全面革新(義大利原文為aggiornamento)的需要，這種革新應以聖經和基督徒相同的起源為基礎。此革新也應該把已經存在的革新運動(諸如在禮儀、教理、聖經研究、牧靈和信理神學方面)加以考慮。此面對現代世界的革新，以一種革新的意識去追求人類的自由、追求合一的開放，果敢地致力於天主教團體革新時，也該帶著已革新的活力處理今日世界的事務。這實在是個雄心萬丈的會議！全世界的基督徒團體都有熱烈的反應。籌備工作(從1959年1月25日至1962年10月11日)和為期三年四期會議(1962年10月11日開始，到1965年12月8日結束)的結果是，梵二的十六項文件，其中「四個憲章」是基石：

- 教會憲章(LG, 教會), 16,200字(以拉丁原文計算)。
- 論教會在現代世界牧職憲章(GS, 現代), 23,335字。

——天主的啓示教義憲章 (DV, 啓示), 2,996 字。

——禮儀憲章 (SC, 禮儀), 7,806 字。

在鐸職問題上, 梵二的主要教導是在教會憲章第三章, 而下列兩法令作更多的發揮:

——主教在教會內牧靈職務法令 (CD, 主教), 51,982 字。

——司鐸職務與生活法令 (PO, 司鐸)。

針對頗為縮減的、傳統的鐸職看法, 就是把鐸職集中在司鐸 (不是主教) 身上和感恩禮上面, 梵二以「兩種方式」宣佈了對鐸職的「突破性」看法: (1) 在教會憲章第二章討論有關「天主子民」時, 解鐸具有「普通司祭職」的信友如何活潑地分享耶穌基督的司祭職——司祭、先知和牧人。(2) 用一則神學公理 (axiom, 非信理!) 說明:

「因而神聖大會正式確認, 在祝聖主教時授予聖秩聖事的圓滿性, 這在教會的禮儀習慣中並按教父的說法, 稱為最高司祭職, 神聖職務的頂點。祝聖主教時, 連同聖化的職務, 也授予訓導及管理的職務……」(教會, 21)。

這裡強調兩個要點: (1) 鐸職在「主教」內充分地具體化, (2) 鐸職包含三個要素: 司祭、先知和牧人。這三方面的邏輯順序有待神學的討論, 此討論全看我們用什麼基本準則 (例如, 成爲一個基督徒的過程, 或教會的聖事生活, 或教會的牧靈服務)。更重要的是, 鐸職的這三個要素共同形成一個整體 (integral totality), 此整體按照環境的變遷和教會團體的需要, 以各種不同的方式自我表達出來。

以下是教會憲章 (LG), 及主教 (CP) 和司鐸 (PO) 兩法令有關上述觀念的平行處:

| | 教會 | 主教 | 司鐸 |
|---------|----|-------|-----|
| 鐸職意義的摘要 | 24 | 11 | 2-4 |
| 先知職務 | 25 | 12-13 | 4 |
| 聖化職務 | 26 | 15 | 5 |
| 牧靈職 | 27 | 16 | 6 |

總之，我們可以說，梵二重新發掘了新約時代教會鐸職的主要概念。許多來自其他基督教會的觀察員被邀參與了這令人雀躍的會議。無疑的，在所有基督宗教間已開啓了一扇交談之門，現在我們可以探索《利馬文件》中的主要概念。

2. 「趨同文件」(Convergence Document)討論有關《洗禮、聖餐和職務》的問題，因而1982年被利馬的「普世教協」的「信仰與教制」委員會用來當該文件名稱。這個「異中求同」的利馬文件已被形容成「合一的新里程碑」。這是經過五十年研究的成果，最初要回溯到1927年在瑞士洛桑(Lausanne)的第一個信仰和教制研討會。神學家由各不相同的基督教會傳統產生，其中包括不是普世教協會員的傳統在內，他們參與了此研究和探討的過程(註九)。

在此我們要探索《利馬文件》的第三部分，有關「職務」的問題。此第三部共分六章：

- 天主全體子民的召叫(1-6)，
- 教會與被祝聖的職務(7-18)，
- 被祝聖的職務之各種形式(19-33)，
- 宗徒傳統裏的繼承(34-38)，
- 晉秩(39-50)，
- 邁向互相承認「被祝聖的職務」(51-55)。

第一章使我們想起教會憲章(LG)第二章：天主的子民，指出在基督徒團體內聖神恩賜的豐沛。所有的基督徒都同意這基本的肯定，然而，他們對於教會生活如何管理則有不同看法，尤其「有關被祝

聖的職務的地位與形式」(第6號)更有所差異。第二章說「教會若沒有人負有明確的職責,就不會像現在一樣」(第7號)。「就像基督揀選和派遣了宗徒,祂透過聖神繼續揀選與召叫人進入被祝聖的職務……當先鋒和大使……當領袖和教師……當牧人」(第11號)(註十)。

第13號撮要說明鐸職的意義:「被祝聖的職務之首要責任是藉著宣揚和教導天主的話,藉著舉行聖事及指導團體在其崇拜、使命和關懷服務的生活,而聚集並建立基督的身體」(註十一)。

第三章論及主教、長老和執事的功能(第19-33號);這部分與梵二個別文件之內容有不少相同點。

3.將梵二與利馬文件相較,有關鐸職問題顯出一個基本方向——異中求同(convergence):即以「聖經」為最後準則,憑這不依據其他準則的準則(norma non normata),以確定鐸職的意義。同時,利馬文件也很注意教會的傳統,表示普世教協的各教會對歷史過程的重要性敏銳度日增。再者,這一昇高的警覺導致人區別來自耶穌基督的鐸職基本要素與這些要素在歷史中的具體實現和變化。

至於梵二與利馬文件之間的差異,我們可在下面聽聽來自不同教會(包括羅馬天主教會)的反應。

IV. 對利馬文件(BEM)的反應

首先,略看羅馬天主教反應的重點;其次,聽聽其他基督宗教的一些特具代表性的反應(註十二);最後,將鐸職的描述定義,按照今天基督宗教的一些心聲略加交代。

1. 羅馬天主教會的反應:

是在1987年8月,利馬文件發行五年後,由「促進基督徒合一秘書處」送交「信仰與教制」秘書處,顯然羅馬天主教會對利馬文

件十分認真。我們摘出其反應的重點如下(註十三)：

a. 到目前為止，利馬文件或許是「信仰與教制」運動中最大的成果。利馬文件是在聖神的引導下，走向合一的合作、在探索中的團結、及為成長而開放等的結果。有時，它真像梵二文獻某一段落的回響，利馬文件向各教會和團體挑戰，使後者有所反應，如此利馬文件成了一股推動力，推向未來基督徒的合一。

b. 羅馬天主教會深知在合一交談上，有關鐸職的問題極為複雜，因此很感激「信仰與教制委員會」在這方面的努力和成就。尤其讚賞它所提出的，都走在我們所承認的「歷經世代的教會信仰」的主要方向上。

c. 然而，有些觀點需要進一步的探討，甚或指出對鐸職看法的其他差異：

——「教會學」應更明確更詳盡地加以說明，以作為對鐸職更週全處理的基礎，尤其在下列二層次：(1)在對整個教會的觀點(包括鐸職)中，教會的「聖事印記」應受到進一步的神學闡釋。(2)根據梵二大公主義法令(UR)第4號，天主教會深信：「……至一而唯一教會的合一，乃基督在最初賜給教會的，我們深信在公教會內永存不失，並希望不斷地增長，直至世界末日。」這意謂：今日天主教會的鐸職之真實結構，比利馬文件所確認的份量更重。利馬文件有點傾向歷史相對主義。三層職務(主教、司鐸、執事)是否源於教會〔好處〕的天主聖意，而屬於教會的構成〔因素〕，或只因對教會的合一有好處？這是如何決定的？以什麼權威來決定的？

因此天主教會要求信仰與教制委員會對「主教繼承」的教會學意義作反省，以保持鐸職的原來觀念。「主教繼承表示且實現鐸職與宗徒當初的聖事性的連繫，尤其是主教職務與宗徒職務的聯繫。主教繼承源於教會聖事的性質，只有當被祝聖的聖職人員的問題充分解決了，才有可能跨出鄭重的一步，走向職務的〔彼此〕承認」

(註十四)。

——在「普通司祭職」與「特殊司祭職」間有什麼實在的差異？此問題源自傳統的天主教立場。特別與普通司祭職間有本質上的差異，因為前者是由聖秩聖事授予的，而此聖事賜給受祝聖者一個「聖事印記」(sacramental character)，非受祝聖的平信徒沒有此印記。「普世教協」的諸教會中有一些教會的立場與天主教會同，另一些教會與天主教不同，因此利馬文件無法用更「精確」的術語來表達，只能用一些措詞小心、描述性的說明。

2. 其他基督宗教對利馬文件的代表性反應：

a. 君士坦丁堡大宗主教(Patriarchate)讚美利馬文件中許多積極的成分(諸如：與世界打成一片，發起合一交談，穩固的神學根基，回歸教會未分離時的古代傳統教導)，但是也確認：「雖有上述這些事實，利馬文件以它今日的立場，絕不能表達出信仰團體的合一及信經中至一、至聖、至公且具宗徒性的傳統，大公會議以及教父等，而這些就是我們東正教會認出自己之所在」(註十五)。

宗主教提及的基本問題雖然只有幾頁，卻與羅馬天主教的反應吻合。1985年6月，宗主教參加在美國波士頓聖十字架神學院「東正教之間的座談會」(inter-orthodox symposium)，在一篇報告中表達了他的滿意(註十六)。這報告包含了東正教世界共有的意見，尤其是對利馬文件有關鐸職的具體觀點，這些意見基本上與羅馬天主教的反應相同。

b. 澳大利亞聖公會(註十七)在其普通主教會議1985年的會期內，通過了一項決議案，要採用利馬文件當作他們對鐸職看法的真正表達。然而，利馬文件應更充分地探討一些問題，諸如：在決定宗徒的信仰道理與生活原則上，聖經、傳統與脈絡間的關係是什麼？在創造(物體世界)時，聖神如何發生作用？我們的物質生活、聖事及聖神等為天主國的完成，扮演什麼角色？

c. 瑞典路德教會(註十八)強調的重點是：利馬文件不應被看成一種新的信仰宣告，而應視為各教會進行討論的一個刺激，以重新引發他們對洗禮、聖餐及職務的了解。瑞典教會承認利馬文件中有關職務的文字，大多來自各教會自己的傳統。

然而，利馬文件從頭到尾，因其強烈的折衷處理特性而受到損害，如有的部分有雙重意義，另一些根據馬丁路德的傳統，本該更強調一切人的「普通司祭職」，一如第13號的註解所言(註十九)。

下文明白指出路德派對鐸職的觀點：「〔利馬文件〕第14號的描述與我們的傳統不合，它說感恩禮的領導人是基督與其身體成員共融的『有形可見的焦點』(visible focus)——並用(確定的)冠詞『the visible focus』加以強調。如此似乎把聖餐擺在『講道』之上。對我們而言，在宣講中與基督的共融有同樣等級的重要性，正如在第13號裏所正確解譯的」(註二十)。

d. 美國長老教會基本上與利馬文件所提對鐸職的看法是一致的(註廿一)。非洲盧安達(Rwanda)長老教會一方面基本同意利馬文件的看法，另一方面對有關職務的部分有強烈的批評：「我們有個印象，就是：聖經不是這章的基礎。在教會傳福音的使命上，平信徒與被祝聖的聖職人員之區別，並非聖經的道理。宗徒職務既不是與聖事相連，那麼，為何將它與被祝聖的聖職人員相連呢？教會的宗徒性不是基於主教的繼承，而是基於宗徒的宣講。我們認為職務與團體相連，與因團體之名而完成的功能相連。因此，聖秩禮無法授予個人以一種脫離團體的地位而去充當耶穌基督的代表」(註廿二)。

e. 非洲薩伊(Zaire)基督的教會(門徒的團體)，在1985年11月通過下列的決議案：「自從我們接到利馬文件的時刻起，我們團體的成員即渴望研究這一文件，因此在討論、商議之後，包括牧師和平信徒在內的行政會議所有成員，對此文件有了積極的反應；尤其因為我們的團體一開始，就遵照新約教導，常施行這些聖事」(註

廿三)。

上述的例子可代表 180 項對利馬文件的反應，如此多的反應揭示了一個事實：《利馬文件》在所有基督教會的合一過程上的重要性。

3. 鐸職的描寫定義：

看過各教會的不同觀點後，能指出下列三點：

(1) 教會是天主的子民，是三位一體的天主所聚集的共融團體。在教會內所有的成員都是有尊嚴，自由，能力，權利和責任的成熟主體，都分享著普通司祭職；同時也得承認在教會團體內有一些特殊形式的職務。二者中缺少一點就會傷及教會的動力和共融，並削弱教會解放的衝力（註廿四）。

(2) 在教會內，我們承認有各種不同的神恩與功能。羅馬天主教會把普通司祭職與特殊司祭職間的差異，解譯為本質的差異，而其他教會則較傾向於把它稱做功能上的差異。

(3) 鐸職的特殊功能可描寫如下：鐸職是天主國的精神領導，從事鼓舞者 (animator) 的服務，啓發、支持、糾正、安慰及培育信友團體（註廿五）。身有鐸職的人是天主聖三的僕人，也是活的信仰團體的僕人。

註釋

1. Karl Rahner, Cornelius Ernst and Kevin Smith (Eds., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, New York: Herder and Herder, 1970, (共三冊), Volume 3, art. Priest (司鐸), pp.97-101; Volume 2, art. Orders and Ordination (聖秩與祝聖禮), pp.305-27; Volume 1, art. Bishop (主教), pp.220-33. Hans Frhr. Von Campenhausen, Erich Dinkler (Eds.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd Edition, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961. B. Lohse, art. Priestertum in der Christlichen Kirche, pp.578-81. Edward Schillebeeckx, *Ministry: A Case for Change*, New York: Cross

- Roads, 1981. P. Grelot, *Eglise et Ministeres: Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of the Ministry*, New York: Crossroads, 1985. F. A. Sullivan, "The Rights and Wrongs of Schillebeeckx", *Tablet*, January 4, 1986, pp.11-12. Gisbert Greshake, *The Meaning of Christian Priesthood*, Dublin: Four Courts Press, 1988. Jean Galot, *Theology of the Priesthood*, San Francisco: Ignatius Press, 1986.
2. Ignatius of Antioch, Letter to Smyrna, 8.1.
 3. 同上, Letter to Polycarp, 1,20.
 4. Hieronymus, ML, 17, 496B/C.
 5. Thomas Aquinas, S. Th.(神學大全) III. q. 82, a.1.
 6. Werner Jentsch and Others (Eds.) *Evangelischer Erwachsenekatechismus: Ursbuch der Glaubens*, Gutersloh: Gerd Mohn, 1975, pp.1130-33, 38-42, 61-62.
 7. 雙方的對峙早已開始：1324年馬西留(Marsilius of Padua)在他的「和平捍衛」(Defensor Pacis)中，肯定教宗、主教及司鐸有同樣的神權，也否認三級聖統制即主教、司鐸、執事；他進而確認聖職人員的司法權源自國王。1327年教宗若望廿二世(John XXII)予以強烈的反應(DS 941-46)。威克里夫(John Wiclif, XI 約1334-84)隨從馬西留的看法：司鐸們可施行一切聖事。教宗額我略十一世(Gregory XI)宣佈威氏的教導錯誤(DS 1134-36)。然後，康士坦斯(Constance, 1416-18)大公會議重覆此譴責(DS 1164-65, 80)。最後胡斯(Jan Hus, 1370-1415)由於他為威氏的概念辯護，而在康安坦斯大公會議期間被焚。
 8. Confession of Augsburg, nr. 11.
 9. Max Thurian (Ed.), *Churches Respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text, Volume I, Introduction: The Lima Document*, pp. 1-27. Max Thurian (Ed.), *Ecumenical Perspectives on "Baptism, Eucharist and Ministry"*, Faith and Order Paper 116, Geneva: WCC, 1985.
 10. 利馬文件第 11 號的註釋說：被祝聖的職務之基本事實從起初就已提出(參閱第 8 號)。然而祝聖禮與被祝聖的職務之實際形式在複雜的歷史發展中演變著(參閱第 19 號)。因此，各教會需避免將其被祝聖的職務之個別形式，直接歸之於耶穌基督的意志和建立。

11. 第 13 號的注釋說：這些工作不是被祝聖的職務以排他的方式施行的，既然被祝聖的職務與團體不可分地連在一起，所有成員都參與這些功能以達於成。事實上，每個神恩都為了聚集、建立基督身體而服務。此身體的任何成員都可分享天主聖言的宣講和教導工作，都可貢獻於那身體的聖事生活。被祝聖的職務以一種代表性的方式完成這些功能，為團體的生活和見證的合一供給了焦點。
12. Max Thurian (Ed.), Churches respond to BEM: Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text. Volume I, Faith and Order Paper 129, Geneva: WCC, 1986; Volume II, Faith and Order Paper 132, Geneva: WCC, 1986; Volume III, Faith and Order Paper 135, Geneva: WCC, 1987; Volume IV, Faith and Order Paper 137, Geneva: WCC, 1987; Volume V, Faith and Order Paper 143, Geneva: WCC, 1988; Volume VI, Faith and Order Paper 144, Geneva: WCC, 1988.
13. 同上，Volume VI, Roman Catholic Church, pp.1-40. 合一教理，The Common Catechism (Neues Glaubensbuch, Freiburg: Herder, 1973)，香港：公教真理學會 1982，卷五，各教會所爭論的問題，26，聖事，晉鐸，頁 48-50。
14. 同上，頁 29。
15. 同上，Volume IV, pp.1-6, esp. p.1.
16. 同上，Volume I, pp.122-29.
17. 同上，Volume II, pp.32-35。值得注意的是聖公會和羅馬天主教會，為了研究教會內的聖體、職務和權威，設置了一個特別神學委員會，稱為 ARCIC。ARCIC I 在 1982 年 3 月 31 日出版了一個報告，羅馬教義部在 1982 年 5 月，而英國的主教團則在 1983 年 5 月 8 日，分別作了反應。這兩個教會訓導當局讚美 ARCIC I 的方法，但也提出一些教義問題有待進一步的澄清。目前 ARCIC II 正在進行中。
18. 同上，pp.123-40.
19. 參閱註十二。
20. 同上，Volume II, p.137.
21. 同上，Volume III, pp.189-205.
22. 同上，Volume III, pp.183-85. esp. p.184.
23. 同上，Volume VI, p.130.
24. Federation of Asian Bishops' Conferences, Final Statement, Fourth Plenary

Assembly, Tokyo, Japan, September 16-25, 1986, Chapter 4, Moving Ahead as Community, 4.2.2.

25. M. Amaladoss, "Priesthood and Formation": Reflections in the Context of the Synod", *Vidyajyoti*, 53, 1989, pp.527-37. J. Cioppa, "Is the Parish Priest a Leader or a Manager of Both ? ", *Tripod*, 55, 1990/1, pp.71-77.

從梵二及以後的神學觀點 談平信徒參與教會職務的可能性

黃懷秋

儘管梵蒂岡第二屆大公會議不是第一次有涉及平信徒問題的教會會議，然而總也算得上第一次正式把平信徒問題提供大會討論的「公」會議；而教友問題在這次會議文憲中所佔的分量，就其廣度與深度看，更是歷屆教會會議之所僅見^①。而更重要的，這是教會有史以來第一次從對自身了解的透視點上，探討平信徒的尊嚴、使命和份位，並且積極而正面地恢復了長久以來教友們被遺忘了的重要性。要真正體會梵二的創新，我們或許須從舊有的開始。

一、梵二以前的平信徒

說起來也不知道是可悲還是可笑，在整個天主子民中為數最多、潛力也最大的平信徒，竟然長期被投閒置散地積疊在這個層峰繁疊的金字塔的最下方。除了在最早的時候，平信徒曾經在教會的訓導、管理、和司法上表現過積極參與的態度之外，他們大都處於消極與被動的地位。隨著聖統制的確立，教會愈來愈走上制度化的不歸路了。「平」信徒的含義不僅是消極的、貶抑的，它的作用似乎只在指出一種對立——與「神職」的對立。「平信徒」就是「非神職」的另一個名詞。近代字源學在研究平信徒一詞的來源時，令人驚訝地發現其中所蘊含的對立性^②。「平」信徒(laypeople)一詞來自希臘文 λαϊκός，這個形容詞的原意是凡俗、平凡等等，字面即含貶義。它不是個聖經名詞，雖然它與另一個聖經名詞 λαός

有很密切關係。 $\lambda \alpha \acute{o} s$ (people, 人民) 是聖經上用以指稱天主子民常用的詞彙。儘管如此，在字義上，它卻不是「中性地」指向天主子民本身，而意含著「與領袖們對立的群眾」的因素。源自名詞 $\lambda \alpha \acute{o} s$ 的形容詞 $\lambda \alpha \tilde{\iota} \kappa \acute{o} s$ 也分享到這一種對立性，仍然保留著「與統治者截然不同的群眾」的色彩。

在猶太及基督徒傳統中， $\lambda \alpha \tilde{\iota} \kappa \acute{o} s$ 一詞經常被用於祭獻的上下文中，凸顯著「神聖」與「凡俗」的對立——凡屬於祭獻的都是「聖」的，凡俗與它沾不上一絲關係。第一個用 $\lambda \alpha \tilde{\iota} \kappa \acute{o} s$ 來形容人的似乎是羅馬的格肋孟 (Clement of Rome)，在他致格林多人的信中，平信徒一詞也出現在祭獻的上下文中。原文並且劃分出三個類別：司祭、肋未各施已職，平信徒則被特為平信徒所設定的規律所限制。格肋孟只是許多例子中的第一個。在第三世紀中末葉的教父們的作品中，「神」職和「平」信徒的對立已昭然若揭^③。平信徒就是一個非主教、非神父、非執事的基督徒，一句話，他就是非神職。平信徒指出天主子民中間的一種類別，那些沒有為奉事天主而接受祝聖的人。

這種以否定為基本內容的平信徒觀念，在整個被稱作天主子民的基督徒團體中，產生了一種很有力的作用：「對立」(contrasting) 與「類化」(categorizing) 的作用。基督徒已經被分割成兩種對立的類別：一種是神聖的，另一種是凡俗的；一種是在天的，另一種是下地的；一種專務神靈的事，另一種寧願服侍肉身；一種度完美的離世生活，另一種「可以擁有世上財富，或至少為應用而擁有。……他們被恩賜擁有一個妻子，耕耘土地，審斷誰是誰非，提出訴訟，把祭獻放在祭壇上，支付什一之稅。這樣，他們也可以得到被救贖的機會——假若他們是行善避惡的話。」^④

一個基督，兩種基督徒——兩種階級、壁壘分明的基督徒！
可以想像的，在這種抑壓的制度下生活的平信徒，是不能在教

會中承擔任何主動的職務的。長久以來，他們在教會中只是擔當著一個旁觀者的角色——望彌撒的「望」字真是可圈可點。他們遙遠地仰望著另一位仰之彌高的兄弟。他們忘記了，別人也忘記了，他們和祭台上那位穿著紅色或白色祭衣的人，原來正分享著同一的司祭職務。他們沒法知道，他們原來也可以祭獻，也可以奉獻犧牲，也可以舉行敬禮，他們只是習慣地祈求，習慣地等待從司祭那兒傳達過來的救恩。他們站立在司祭中保職位的這一邊盡頭，而他們的權利和義務，根據舊法典 682 條，也僅止於「依據教會之紀律，從教士領受神恩及為救靈魂所必須之神助」，如此而已！

這一種定向於神職的教會觀，到了梵一以後，在一篇題名為〈論教會〉(De Ecclesia) 的論文中，達到了巔峰狀況。極端維護教友神學的康格神父 (Y. Congar)，把〈論教會〉的寫作背景，追蹤到基督新教的反對運動上^⑤：由於基督新教否定教會整個的中保地位(訓導權、司祭職、聖事、教會傳承、主教品位、教宗首席權等等)，〈論教會〉在護教的立場上，轉而為教會聖統式的中保地位中所包含的一切護航，終於演變成爲一種，用康格自鑄的名詞說，「聖統論」(hierarchology)。而它所付出的代價也是可觀的：教會之爲中保組織所連繫的兩端實體，聖神及教友團體，都被擯棄在教會的範圍之外！剩下來的只餘一些什麼呢？一個沒有教友的教會！它就好像一座沒有居民的空城一樣，徒具骨骼，卻枯瘦得不復人形了。

一點評估。這一種現象，決不是邀請門徒跟隨他的基督的原意。在公開生活期間，基督身旁經常聚合了一班追隨他的群眾——他的門徒。天國的喜訊、作門徒的邀請，便是向這些群眾發出的。在他們中間，一個爲數十二人的「核心團體」——其中伯多祿位居首席——終於脫穎而出。聖經以專有名詞「十二位」(δώδεκα)來稱呼他們。然而十二位並不與門徒對立，前者並不比後者更優越，

更接近基督，更爲基督所愛，或更屬靈。相反，基督來，是爲了接近一切渴求他，一切需要他的人。他經常與群眾在一起，以他的臨在聖化他們。在他們中間，沒有「聖」和「俗」的分別。復活後的教會，仍然以門徒一詞毫無區別地稱呼基督徒團體中的每一個成員（宗六：1；九19）。聖保祿更進一步把他們稱作「聖」徒（ἅγιοι），他們是蒙揀選的（κλητοί），是基督的弟兄（ἀδελφοί）——這些整體性的詞彙一律指向教會內所有的信徒（πιστοί）。

儘管在一些較晚的作品，如牧函之中，隨著長老、監督，及執事的設立，教會漸漸出現制度化的痕跡。然而綜觀整個新約，我們始終找不到像日後那種表達出對立關係的類化特色，類別（category）或類化（categorization）等等特性，並不是新約教會的特質⑥。

相反，在新約，尤其是伯多祿前書，卻清楚地顯明了平信徒的司祭特質：「你們接近了他，即接近了那爲人所擯棄，但爲天主所精選，所尊重的活石，你們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇，成爲一班聖潔的司祭，以奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品」（二4～5）。平信徒由於與主基督的結合而被祝聖爲生活的司祭，他們可以分享基督唯一的司祭職，奉獻生活的敬禮。正如保祿所說：「弟兄們，我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體，當作生活、勝聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二1）。

一面高牆，錯誤地橫互在整個天主教子民的中間；然而，這一面高牆，也終於到了倒塌下來的時候。

二、梵二的平信徒角色

1、二十世紀的覺醒

就在梵二召開的前夕，平信徒終於覺醒起來了，或者應該說：

是整個教會對平信徒的態度終於覺醒了。假若冰凍三尺，非一日之寒，那末解三尺之凍，又豈是一日的工夫所能辦到！平信徒的起來也是一樣：它的過程是緩慢的，但也是真實的，教會真的從舊日的昏睡中轉過身來了。個中的因素當然很多：中世紀基督宗教遺產的瓦解、現代主義的衰微、教義傳統的加強、教會領導階層態度的轉變、平信徒教育程度的普遍提高、先驅神學家對平信徒責任甚至平信徒神學的倡導、以至公教進行會的成立、禮儀運動的興起、婚姻聖事與婚姻價值的重估、聖經研究的勃興等等，在在都有助於整個教會態度的轉變。

平信徒並非處身在教會之外，他們並不是教會的附加之物，就好像它只包括聖統一樣^⑦。如此這般的呼籲響徹雲霄，時代的徵兆充塞處處。一九五一年，在羅馬舉行了一次史無前例的普世會議，有來自七十二個國家和三十八個國際組織的代表聚集一堂，共同討論平信徒的使徒地位，一起聆聽教宗和主教們對他們「參與聖統制的傳教工作」的號召。

山雨欲來風滿樓，一場大規模的改變就要發生。時代轉變了，人心也不一樣了。歷史的巨輪只能向前走，而它的引擎也已經發動了，箭在弦上，一觸即發。萬事俱備，人人都把注意力轉向羅馬，期待著整個教會的訓導當局以正式的文告宣示天下。

2、梵二對時代的回應

梵二沒有辜負整個大時代對它的殷殷期望，它適當而翔實地回應了全體子民對提昇平信徒的尊嚴與地位的迫切要求。十六種梵二文憲都在不同程度、不同立場上，對教友角色有所闡述。其中最重要的當數教會憲章（第四章），它從神學的觀點描述了平信徒的意義、身分和使命；而更重要的，它是從「共融」的透視點上，正面而積極地剖析了平信徒在教會中的角色^⑧。此舉一反十多個世紀以來，平信徒觀念在整個天主子民中所投注的「對立」和「類化」的力量。

教會憲章所提供的原則，在教友傳法令中有進一步的發揮，後者是在實際執行的角度上，為教友從事宗徒事業補充許多該注意的要素。此外，較值得一提的，當數教會在現代世界牧職憲章，該憲章的第二部分以「若干比較迫切的問題」為題，討論平信徒的當前要務，及他們善盡其自身使命的實際環境。

本文將以教會憲章為主（裏面已包含了梵二教友觀的最基本原則），並輔以梵二的其他文獻，來分析梵二在論述平信徒的地位和使命時所作的貢獻^⑨。至於梵二以後的文憲，我特別參考教宗若望保祿二世在一九八八年除夕所發佈的〈平信徒勸諭〉。在這個勸諭中，平信徒的使命更獲得肯定了，然而在理論上也沒有超越教會憲章所訂定的原則。

A. 傳統「對立」與「類化」的超越

不容否認，教會憲章第31號對「教友」二字的描述，還不能完全擺脫消極與對立的因素：所謂教友，是指神職人員及教會所規定的修會人員「以外」的所有基督徒。「以外」二字表明教友相對於神職的關係，是他們的「以外」。不過，我們不可以把這一句獨立化。因為緊接在下面的片語「也就是說」顯示，教會憲章願意以下的描述語來補充這對立句的不足。在下一句中，教友的身分直指他生命的由來：聖洗聖事與基督。在這一點上，教友與神職完全一樣，作為天主子民，他們的信徒生命都是建基在與基督共融的聖洗聖事上^⑩。聖洗使所有在基督內的人與基督一起埋葬，一起復活（羅六3～4）。也就是說，聖洗聖事使他們與基督共融在一起，成為「一個」天主子民。雖然各人得以其自有的方式，分沾基督的職務。在這裏，相異的只是「各人自有的方式」，相同的卻是「分沾同一的職務」。

對的，我們其實只有一個司祭，一位先知，一個君主；我們所有的職務都是他的，再由他傳交給教會保管，然後，我們每人——

神職與非神職——各按自己不同的方式，參與教會的服務。服務的來源是一個，而領受的方式則有別。教會憲章以這來源的一來解釋方式的多。因此可見，從一開始，它在擺脫與超越傳統上，平信徒的「對立」與「類化」的因素上，已經作了最大的努力⑩。

值得一提的是，像 31 號開始時這種以消極的「以外」來說明教友身分的方式，在整個教會憲章第四章中再沒有出現過。相反，憲章的其餘部分所強調的，所注重的卻是「一個主、一個信德、一個洗禮」（弗四 5）。這一點，在下面 32 號中清晰可見。

B. 教友的在俗性與教會內的基本共融

「在俗」是教友的特點，這一點無庸贅言。這裏要說的是，教友的在俗性並不影響他們與神職的基本共融⑪。因為他們與神職一樣，有著共同的使命，這使命就是「以福音的精神執行自己的職務……將基督昭示給世人」（31）。這是每一個天主子民的使命，固然在俗是教友實踐他們使命的「場所」，然而「場所」的相異並不影響這基本使命的一致性。相反，它只會在各個場合中更顯出天主子女的基本共融，那就是，各以其自有的方式，在基督內執行教會的使命，為基督作證。事實上，教友的使命就是（一個）教會的使命，基督離世時，隆重地交托給教會的話（瑪廿八 19～20），已經由教會交付予所有在基督內的天主子民。為此，教友和神職一樣，他們都毫不例外地擔負著這沈重而神聖的使命。

從教友的在俗性所帶出的共融課題，在第 32 號中更躍升到主導的地位。32 號論教友地位的基本模式不在「差別」，而在「一致」。從正面說，那是一個身體、一個天主子民、一個主、一個信德、一個洗禮、一個救援、一個希望、一個完整不分的愛德、都有成聖的使命、存著真正的平等、結有彼此共有的關係……從反面說，則是沒有種族、國籍、社會地位或性別的不平等。凡此種種，歸結為「基督奧體的奇妙統一」。

固然，教友也有他們獨特的地方，這一點，教會憲章無意抹煞，然而更重要的是真正地認識並尊重這種獨特性，而這只有在整個天主子民的透視點上，才能清楚地看出來。正如聖保祿也曾在格林多前書第十二章，以身體的象徵說明教會中各成員的相互關係，教會憲章第 33 號，也以圖像的說法這樣開始：「集合在天主的子民中，安置在基督的唯一奧體內……的教友們一個也不例外，應該像活的肢體，都被號召……使教會增長，並不斷的聖化。」^⑬

C. 教友的「在俗」任務及其參與「聖統」職務的可能性

談到教友的使命，教會憲章一本教友在俗的原則，以俗世為教友實現其司祭、先知、君王功能的主要場所：他們須盡其特殊身分之所能，善用他們在世俗的地位，完成他們的使徒工作。首先把生活中的鉅細雜務，作為呈獻給上主的精神祭（司祭職）；其次也在自己的工作崗位上，使基督的喜訊在日常生活中昭示出來（先知職）；最後每人更當按照自己的身分推展天主的神國，戰勝罪惡的勢力，醫治世上引人犯罪的不良風俗與環境，並促進全人類的進步，使基督正義、仁愛、和平的王國，以具體的方式臨現於人間^{***}（君王職）^⑭。故此，教友們的使徒使命，主要不是分擔聖統制內的任務，而是在世俗中實踐教友的身分。作一個教友本身已經意含著參與基督司祭、先知、君主的功能，故此，這些使命屬於教友本身，它來自基督徒之為基督徒的特質。也唯有這樣，教會的存在和作用，才能在世界的每一個角落中實現出來。

• 這樣，教友和神職乃得以在完全平等的原則下，實踐各人的使徒工作：他們分別在自己所熟知的場所中（教友在俗世，神職人員在制度的教會內），作基督的門徒，完成基督所頒賜的最後委任（瑪廿八）。那些善盡己責的教友，便是在自己的職責上，接受基督「來跟隨我」的召叫。教友們再不能被視作一些次等的基督徒，神職人員並不比他們更是基督的門徒，更守基督的遺訓，或更完美更

聖善。在基督的奧體內，只有職位的不同，而沒有高下的分別。如此整個教會才能真正的組成一個大家庭，各成員才能真地像手足一樣，在共融的原則下，合作無間。

然而，依據教會憲章的提示，教友們在這種最主要的使徒工作之外，似乎還可以更直接地參與教會的牧職服務，與教會的牧者保持更密切的合作。雖然在「在俗」的原則下，教會憲章對這點可能性只是作了一點原則性的討論——諸如教友們可以被邀與聖統進行「多方面」更直接的合作，也有資格從教會聖統手中接受「若干」教會職務(33)；特別是在缺少神職人員時，或者在迫害教會的政權下，教友們更應盡力代替「一部分」神聖職務(35)——而沒有對這「多方面」、「若干」、及「一部分」職務作出更具體的、更明確的實質性建議^④。教會憲章在這方面所表現的緘默，看來別有用意，似乎這種委任或授命，可以完全按照地方教會的需要，並且由各地地方教會自行決定。

雖然梵二的文憲處處顯示，教友的使命主要是在俗的，參與聖統的服務不是他們最基本的使徒工作，然而，我還是認為有必要重申，這兩種職務其實沒有本質的區別，因為它們都來自同一個根源——基督君王、先知和司祭。雖然為有專業的在俗教友，我們不能要求他們一定得負擔聖統內的某些傳教任務，然而，我們也不能說：只有第一種(在俗任務)才是教友「本身」的職務，而第二種(聖統職務)則是「附加」的——它只屬於某些富有特殊神恩的人。相反，聖神的恩賜是普遍地賜給所有人的，人人都有神恩，雖然所領受的各有不同，然而它卻的確為人的好處「顯示在每人身上」(格前十二4~7)。因此，至少在理論上——或者理想上，(盡可能)分擔教會性職務的呼籲，還是指向所有平信徒的。雖然實際說來，只有少部分在俗教友的確曾經有過在教會中服務的經驗。

三、梵二以後的省思

梵二開過了，也閉幕了。那面高高地橫亙在平信徒與神職之間的柏林圍牆，也似乎在一夜之間倒下了。梵二給足了教友面子，把他們與神職同列，稱他們為「基督的弟兄」、「神職人員的弟兄」(32)，十多個世紀的屈辱似乎亦已一掃而空了。還記得有一陣子，大家都興高采烈地談論梵二的輝煌成就。平信徒的時代來臨了！大家都以為：從此，我們的教會一定可以叫人耳目一新，脫去「守舊」、「八股」、「老化」、「保守」……等等老字號，而換上讓人神馳目眩的春裝了。

一轉眼，二十多個年頭又過去了。從前瘋狂呼喊平信徒時代的人，又到了那裏呢？而這正是我們所期待的平信徒嗎？

驟眼看來，教會真的改革了不少。最讓人注目的是禮儀改革，教友們的確不再止於「望」彌撒的份了。聖堂裏，教友們的芳蹤也真的增加了不少。我們不僅看到有教友讀經員、講解員、領唱員、甚至偶爾——真的很偶爾——還可以有教友代替神父誦道。教友們主動參與教會職務的機會顯著地增加了：要理班不再是神父的專責，堂區中的教友組織或善會也交出了成績。每年的聖母月或特別節日，朝聖的遊覽車一輛輛地開走，裏面坐著一些熱心的也拘謹的男女，神情肅穆地朝目的地駛去。甚至連《天主教手冊》中也加上一些教友領袖的芳名，敬陪末座地在一大班神父修女之後添加一兩點顏色。就是神學院也不再是教友的禁地了。凡此種種，在在都鼓勵著我們：這就是平信徒的時代！

這就是平信徒的時代嗎？也許我們太容易被一些外面的景象所蒙蔽了。先不管那些還是生活在梵二以前的、或者甘於生活在梵二以前的平信徒到底有多少，我們就先看那些已經隨著梵二復活過來的平信徒吧！和從前的世代不一樣，今日平信徒所遇到的最大阻礙，也許並非來自層峰，也許不在教會的自覺，不在聖教法典，而

在於平信徒本身。我是說，最大的障礙來自平信徒自我肯定的不足，對聖統的依賴心理，「每事問」的心態，寧作執行者不願作決策者的規避情結，對神長的迷信態度……等等。如此，我們就不難發現，教會內熱心奉事的平信徒雖然增加了，卻總無法獨當一面地完成自己能力範圍以內的事的原因了。

今日平信徒和以往的不一樣。今日教友的教育程度普遍提高，他們在世俗的崗位上都有很出色的成就。在他們中，有很優秀的政治家、藝術家、教育家、心理專家、協談工作者……在外面，他們都可以游刃有餘地完成很吃重的角色。然而，當他們回到教會中，卻往往寧願選擇些不吃緊的職務，事事請示「上方」，把一些他們本來可以應付自如的事項「遞交上去」，而由一位本來是外行的本堂神父作最後的決策者。有些時候，是平信徒相互之間信任的不足。有一個很奇怪的現象，進入這一個地方的人似乎一定得問：「這是由那一位神父負責的？」就好像負責者必定非神父莫屬。有一次，我應一個堂區的邀請，到那裏為教友們舉行一個將臨期的研討會，不料本堂神父臨時有要事外出。想不到竟因此引起教友們的極度恐慌。在當天，我看到一些本來會游泳的人，下水後因為找不到游泳圈的恐慌。

這樣，在我們教會中勢必造成（事實上已經造成了）一個很奇怪的現象：神父們都是些三頭六臂的人。他們必須兼任學校監督、報紙編輯、醫院主管、社團顧問、婚姻輔導員、問題兒童專家……每週還要出席五六個堂區善會，逢年過節又得率領著一大批婦女會會員裝飾聖堂，到孤兒院探訪，致送禮物。就連堂區的朝聖旅行，他都得任領隊（否則參加人數銳減）。他也許沒有很漂亮的音色，但歌詠團少不了他；他對於建築設計更是一竅不通，但是他必須通過一位教友建築師剛剛遞過來的、改建聖堂的藍圖，並必須盡可能給予意見。

爲什麼呢？是我們的教友不夠熱心嗎？是他們缺乏服務的精神嗎？那些把自己的業餘時間都挪用出來的教友所做的還不夠多嗎？難道他們的聽命和順從還有可指摘之處嗎？

四、結論

有人以教友在教會中的位置就教於一位神父。神父想想之後，不疾不徐地回答：「教友在教會中有兩個位置。他們可以跪在祭台前，此其一；他們也可以坐在講壇下面，此其二。」

這是一種外國式的幽默，然而也相當真實。如果教友不靜思其變，相信二十年後，三十年後，他還是一樣的坐著、跪著。當然，他還可以把手合放在胸前，莊敬地等待神父或主教的降福。這便是他們所能做一切。

這必須是心態的轉變。教友們必須意識到教會是我的，是全體信衆的，他們不是，更不應是次要的、或附屬的角色，只被動地接受指示，或聽命地跟著大夥前行。他們可以且必須按照自己的專長，提供己見，在自己能力之內，貢獻心力，破除迷信，尤其是神父萬能，非神職人員不行的迷信。神職也應該盡量「放手」，給予教友獨當一面的機會，讓他們獨力完成他們能力範圍以內的事，而毋須耳提面命地事事在後面或上方督導提示，甚至處處要求教友完成自己的腹案，滿自己的意。反之，給予他們絕大的自由和體諒，無限量的支持與鼓勵。肯定教友的能力，放棄老大哥的專橫，這樣才能吸引真正肯負責任的成年人，而不是唯命是從的娃娃兵。

註釋

1. 梵二有涉及平信徒問題的文件包括：教會憲章 30～37，禮儀憲章 26～40，教會在現世牧職憲章 46～93，教友傳教法令，主教司牧職務法令 16～18，司鐸職務與生活法令 9，教會傳教活動法令 15、21、41，天主教教育宣言

- 3、5、7，大公主義法令、大眾傳播法令等。
2. 首先提出這種字義解說的當數 I. de la Potterie, "L'origine et le sens primitif du mot 'laïc'", Nouvelle Revue theol., 80 (1958), pp.840-853。他的理論得到其他學者的支持：F. Wulf, "Über die Herkunft und den ursprünglichen Sinn des Wortes 'Laics'", Geist und Leben 32 (1959), pp.62-63; J. B. Bauer, "Die Wortgeschichte von 'Laicus'", Zeitschrift für Katholische Theologie, 81 (1959), pp.224-228。就連 Yves Congar (康格) 也在他的《平信徒神學》修訂版中接受這種說法：Y. Congar, Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity (London, 1965)。
 3. 在東方有亞歷山大的格肋孟和奧力振，在西方則是戴都良和西伯利央。有關教父著作的參考部分，見 Congar, Lay People, p.4, n.3; p.5 n.2。
 4. 這是有名的《論兩種基督徒》：Decretum Magistri Gratiani, in Corpus juris canonici ed. by A. Friedberg (Leipzig; 1879) p.678。
 5. Congar, Lay People, pp.42-47。
 6. 參閱 G. Magnani, "Does the So-called Theology of the Laity Possess a Theological Status?", in R. Latourelle (ed.) Vatican II, Assessment and Perspectives. Twenty Five Years After (1962-1987), 2 Vols. (NY, 1989), I, 568-633。
 7. Cardinal Hlond, Archbishop of Gniczno 一九三三年十月所發表的牧函中的一部分。
 8. G. Magnani, Theology of Laity, p.596。
 9. 輔大神學院一九八五年舉行的第十二屆神學研習會，即以「教友在今日教會使命中的角色」為題。其中張春申神父〈梵二及梵二以來的教友角色〉一文，更就教會憲章第四章分析今日教友的使命。張神父講過的，我在這裏不想重複，所以本文只想集中注意於梵二前後教友觀念的轉變；並在梵二閉幕後二十五年的今天，對這種轉變的實質表現作一點評估。
 10. 參閱平信徒勸諭 9~12。
 11. 平信徒勸諭 9：「為答覆誰是平信徒的問題，大公會議超過先前盛行的否定的說明，啟發完全肯定的看法。」
 12. 平信徒勸諭 15。18~20。
 13. 平信徒勸諭 20。該勸諭稱這種共融為有機的共融，而重點在：不同與互補。
 14. 平信徒勸諭 14。對於這三種職務的解說，也可參閱張春申，〈梵二的教友角色〉，神論 64，頁 167~168。

15. 在這方面，教友傳教法令提供了一些具體可行的建議，24號這樣說：「教會的聖統有時候還把一些和自己的司牧職務很接近的職守交給教友們，比如教授教義、參加禮儀行為、管理人的靈魂。」它跟著補充說：「教友在實行這些職守上，該當完全服從教會上峰の指示。」平信徒勸諭23號也指出禮儀的舉行、讀經職和輔祭職可由平信徒完成。不過該勸諭也特別注意到，由於普通司祭職和公務司祭職混淆不清，而可能導致的平信徒聖職化趨向。乃一再強調它們之間「不僅有程度上的差別，而且有實質上的差別」(22號)。有關這點還可參閱 L.Ligier, "Lay Ministries and Their Foundations in the Documents of Vatican II", in R. Latourelle (ed.) Vatican II. Assessment and Perspectives Twenty Five Years After (1962-1987), 2Vols, (NY,1989), II, pp.161-176.

本平主教代表會議研討的 司鐸神職培訓

陳日君

房神父七月十八日來信請我在這個機會上講一個題目，關於「今日神職的培訓」，我真吃了一驚。從台灣去請一位香港的代表，也應該找一位學養俱豐的學者才對呀！而我只是一個哲學神學的小販，雖然從六四年來，這麼多年在香港慈幼會修院及聖神修院服務，但至今連一本小小的書也沒有寫過，房神父怎麼會來找我呢？八月初在台北拜見房神父，想把這差事推了，那知他還是熱情堅持，理由是，這一年多來我也在上海佘山修院教書，那麼我也可以說是代表大陸修院的同道來參加這個研討會。從這個觀點，以這樣的身分，我倒滿樂意來這裏和各位見面，代表佘山修院的神父修生們，向各位問好並表示感謝，因為佘山修院直接或間接的得到了台灣教會的不少幫助，有台灣教書的神父也到佘山去服務了，佘山修院用的教材也多數是台灣教會的出品，我也有信心從這次匆匆的會面，能把各位的關懷和支持帶給佘山修院的神父修生們。

在這次研討會中，我們現在要討論的題目和別的幾個题目的性質相當不同：紀念田樞機、雷神父，探討他們的精神和思想，當然會啓發我們的行動，但基本上是回憶過去。另一方面房神父和谷神父講的是信理神學意味很深的題目，而黃教授和我要講的題目卻實踐性比較強，是教會面對著將來、目下急切要關懷並解決的具體問題。當然我知道這是一個神學研討會，但本於這题目的性質，我介紹的資料也會比較偏重實踐性和具體性。我相信在座各位在討論的

時候，會把田樞機和雷神父的精神啓示，把對司祭職的神學了解，和這個题目的實踐意義綜合起來。

現在讓我們先把這次主教會議的主題放在梵二大公會議的背景裡。在梵二大公會議頒佈了「教會憲章」後，有的神父說在那憲章裡，主教們的地位鞏固了，因為憲章強調主教們和教宗一起組成一個團體(Collegium)，繼承宗徒的團體；另一方面教友的身分也提高了，憲章說他們和主教神父們同屬於天主的子民，基本上有相等的地位，祇是神父們好像被遺忘了？這當然是說笑。事實上憲章第十節在強調教友的普遍司祭職的同時，也清楚地指出了這司祭職和公務司祭職或聖統司祭職，不僅是程度上，在實質上也有區別。憲章詳述主教的職務後，在第二十八節，也很清楚介紹了司鐸的身分。他們和主教在司鐸尊位上相連在一起，他們和主教一起組成一個司祭團，他們是主教的兒子、朋友。在教友集會中，他們可以說是主教的代表。

在大公會議的九個法令中有一個關於主教的職務，一個關於教友傳教，關於司鐸的卻有兩個：一個是關於司鐸的職務和生活，另一個是司鐸的培養。在這兩個法令的緒言中強調：在教會的革新工作上，司鐸們佔有極重要及日益艱巨的位置，這個整個教會的革新，絕大部分端賴於具有基督精神的司鐸的工作。

教宗保祿六世所設立的全球主教代表會議，可以說是梵二大公會議的延續。1971年主教會議的兩個題目之一是「公務司鐸職」。面對那幾年來，有些司鐸們對自己身分的困惑，主教們特別討論了司鐸是否可以從事世俗職業和參加政治活動，尤其是再肯定了司鐸的獨身制度。

關於司鐸的培養，從梵二大公會議到今天，聖座頒佈了許多寶貴的文獻。有些關於司鐸培訓的整體：一九七〇年初版，一九八五年再版的「司鐸培訓的基本方針」(Ratio Fundamentalis)，有些關

於司鐸培訓的個別幅度：禮儀培訓(1965, 1979), 晉鐸後的培訓(1969), 哲學培訓(1972), 獨身生活培訓(1974), 學習聖徒法典(1975), 神學培訓(1976), 成年聖召(1976)。「基督徒的智慧」——關於教會的大專學院(1979), 靈修培訓(1980)。人性的培訓——性教育(1983), 修生與傳播工具(1986), 聖母在培訓中的位置(1988), 教會的社會原則(1988), 教父學(1989), 在倡立大修院時該注意的事項(1987)。

有了這麼豐富的資料, 還需要在主教會議上討論這題目嗎? 其實歷屆主教會議討論的題目, 都已經在大公會議中或大公會議後受到了教會的注意。可是在主教會議上再討論, 當然對問題可有更深入的了解, 也可引起整個教會進一步地關注。

每次主教會議的題目是教宗徵得了主教們的意見而選擇的, 這次也不例外。但比較特別的是: 這次的題目和上次主教會議的題目有密切的關係(黃教授講的題目和我講的題目排在一起, 也反映出了這特別的關係)。因為上次主教會議的題目是「平信徒在教會內的聖召和使命」, 教宗邀請了多位男女平信徒列席參與, 主教們也聆聽了他們的心聲。正就是這些平信徒表示了他們是多麼重視司鐸不能被替代的角色, 他們是多麼需要司鐸們和他們一起合作, 來領導他們, 做他們的模範; 正就是他們中的好幾位, 提議了本屆的主教會議要討論「司鐸的神修培訓」。

教宗在主教會議閉幕演詞中說: 他記得在八七年的主教會議的機會上, 曾親自聽過一位被邀請列席的觀察員 Patrid Keagan 先生說: 「教友傳教推進得越成功, 教會內也越需要有神父, 有培養成功的神父, 有聖德的神父。」教宗說: 天主子民的生活體驗也證明了大公會議所說的, 教友的普通司祭職和司鐸的公務司祭職, 彼此有密切的關係。越了解平信徒的聖召, 也越顯出司鐸獨特的職份。

教宗在今年致亞洲主教會議的信中也曾提過這一點, 他說: 有

人以爲平信徒更積極地予與教會的使命，也就可以替代公務司祭職了，這是一個危險的誤會。爲使教會能繼續有效地實行她的使命，司鐸有一份絕對不可或缺的任務。

讓我們先介紹這次主教會議前所準備的草案。這草案也稱爲 *Instrumentum laboris* (會議的工具)。其實它已是很多工作的結論。教宗定了題目，就請一班專家起草了一個叫做 *Lineamenta* 的簡短的文件，列出他們以爲屬於會議主題的各項問題，目的是引起一個更深入的反省和一個更符合教會實情的討論。這 *Lineamenta* 寄給全球主教們、教廷各部門、修會總會長和一些有關的機構。在一段充分的時間內，收文件者動員其屬下有關人士及機構討論、建議。主教團收集了這些結論，寄回給主教會議秘書處。秘書處藉著一班有代表性的專家的幫助，研究了、綜合了這些意見，編寫了一個有系統的文件，就是 *Instrumentum Laboris*。

這會議的 *Instrumentum Laboris* 目錄如下：

第一部分：今日的社會，今日的教會。

今日司鐸的處境，對於培訓的影響。

第二部分：司鐸在教會內的身分和使命。

司鐸的靈修特點。

第三部分：培訓 (晉鐸前的培訓)。

聖召牧靈，聖召的辨別和助長。

靈修培訓，福音的勸諭，人性的培訓 (獨身)。

智識的培訓：教授們，內容，修院，大學。

牧靈培訓。

團體和個人，培訓者。

第四部分：持續的培訓 (晉鐸後的培訓)。

其需要 (爲不同年齡的司鐸)，負責者，機會。

既然這草案是一個綜合性的、有系統的文件，大會成員們發言

的內容當然不外於這草案的範圍，有的更準確地指出他的發言是有關於文件的那一節。在十天的全體會議中，個人發言有二百十二次，書面發言有廿六份，觀察員被邀請發言者有十八次，共二五六份意見書。

大會發言人 Moreira Neves 樞機把這些意見綜合了，作了一份滿滿三十五頁的報告，然後代表們分成言語小組繼續討論。經過三個工作天的討論，十三個言語小組（拉丁、意、德、斯拉夫文各一組，英、法、西班牙文各三組）向大會作出十三份報告。

最後各言語小組又用兩個工作天的時間，草擬了一些具體的建議。大會專務秘書，其他專家和各言語小組的發言人，把這些建議綜合成四十條，交全體成員審查並提出修改，這些關於修改的意見再經言語小組研究，最後，各言語小組代表在大會發言人領導下，由大會專務秘書及其他專家的幫助，編成了最後的建議書，交大會表決。

按好幾屆主教會議的做法，主教們把通過的建議書呈交教宗，由他編寫並頒佈一份「主教會議後的文獻」。

我們在這裡，當然不可能個別介紹那二五六份意見書或十三份小組報告，那四十項建議更是並沒有公佈的。我祇把我細讀了那些意見撮要及小組報告後的印象，和各位分享。

這個會議是一個有很多共識的會議（發言人 Moreira Neves 樞機在最後一次的記者招待會上也這樣肯定了）。在很多基本的問題上，大家都有一致的意見。尤其關於（1）司鐸的身分、（2）靈修的重要、（3）獨身制度的堅持、（4）修院為最適宜的培訓架構，以及（5）持續培訓的需要。

（1）司鐸的身分和職務：

草案的第一章描寫現代的社會和教會的處境，第二章描寫司鐸的職務和使命。這兩章都是在討論「培訓」主題前所需的背景：要

培訓的是神父，是今日的神父。本來第一章較直接有關大會主題，第二章本來可以假設已明而不必細述。可是，比較起來關於第二章的發言比第一章的更多。這現象的含意大概是：主教們認為，為作為培訓的準則、司鐸的基本不變的身分，比那些變幻無窮的時代狀況更重要。當然，培訓應該適應今天的社會和教會，但更該先認清了司鐸的身分。祇有真正的司鐸才能在不同的情況下完成他的使命；可以說是以不變應萬變。祇有以信德接受了這超性的聖召，司鐸們才能不偏不歪的接受社會和教會處境的挑戰，恆心地、快樂地做神父。他藉著神品，被基督善牧再次祝聖了為做他的代表，在教會裡和司鐸團合作，為服務教會（奧蹟和——共融——使命）。

(2) 重修的重要：

司鐸的身分要求他效法基督善牧的愛德和靈修特色，藉著司鐸職務的執行、福音勸諭的實踐和祈禱生活成聖自己。時代的挑戰要求司鐸們更深入認同基督的心態，司鐸的職務不祇要求他做某些事，也要求他做（是）某種人。

尤其為在這方面的培訓打好基礎，主教們多數認為近幾年來所嘗試的，在哲學神學前的、專務神修的「先修年」很值得繼續推行。

(3) 司鐸的獨身制度：

這已不是一個爭論的題目。主教們強調的是要認清它們的神恩性，並肯定它的人性條件和培訓。

辨別聖召和陪同它的成長當然是多方面的，但獨身生活所要求的心理平衡和成熟，是一個特別重要的條件和目標。大家都同意，絕對不能為爭取更多的聖召而降低這些要求。

鑒於獨身司鐸聖召的缺失，有一兩位代表還曾建議選拔一些 *viriprobati* 就是德高望重的已婚教友為司鐸。教宗在閉幕演詞中馬上回答說，教會不該考慮這樣去補救聖召的不足，這做法太容易被利用來作為反對獨身制度的宣傳。在聖召缺乏的情形下，教會該更意

識到司鐸是為整個教會的，多司鐸的教區該慷慨幫助缺乏司鐸的地區；在暫時不能有司鐸服務的團體裡，祇少要供應教友的聽聖經、領聖體、祈禱和共融的機會。

(4) 修院是最適宜的培訓架構：

代表們也有普遍的共識，不但是大修院要有，不少代表也贊成保存或重設小修院。當然該是一個適合現代的修院，為的是在修院中，一方面能培育團體的精神，另一方面也保證個人主動的自我培育，使一切培育的價值深深紮根，又配合共融及服務的使命。

當然除了修生們自己，修院的培育人員是很重要的。主教們都承認：準備並派遣足夠又有資格的神父負責修院的培訓工作，是最好的投資。修院尤其缺乏的是負責神修指導的神師神父。修生的教授們不但是智識的傳授者，也該是信徒生活的榜樣和導師。在不少地方，修生們參加大學的哲學、神學課程。主教們希望他們的教授和他們修院的培育負責人能有慣常的聯繫，為能保證兩方面的工作配合並達到培育的合一性。

(5) 持續的培訓：

出了修院，陞了神父，還是需要培訓。但是年輕的神父（當然他們特別需要），陞神父後十年左右，長成已年老的神父也需要有機會更新，所謂活到老，學到老。尤其在現代的社會中，外來的衝擊很多很強，神父的工作很重很繁，他們需要有機會刷新對自己身分的意識，勝過本性的疲倦，也需要有機會深造，在智識上及牧靈技術上充實自己。

主教們承認：計劃和造成這類的機會是他們重大的責任。司鐸們為幫助而設立的各種善會，在這方面也能作出貢獻。

希望藉著這簡短的介紹，能引起各位對這题目的討論，並在我們的地方教會裡引起新的關注。

輔大神學叢書目錄

- | | |
|-----------------|-----------|
| 一、耶穌基督史實與宣道 | 齊墨曼著、樂英祺譯 |
| 二、第二依撒意亞 | 詹德隆、張雪珠合著 |
| 三、福音新論 | 張春申著 |
| 四、耶肋米亞先知 | 劉家正等著 |
| 五、保羅使徒的生活、書信及神學 | 房志榮著 |
| 六、神學—得救的學問 | 王秀谷等譯 |
| 七、約伯面對朋友及天主 | 劉家正等著 |
| 八、性愛、婚姻、獨身 | 金象遠著 |
| 九、絕妙禱詞—聖詠 | 房志榮、于士譯合譯 |
| 十、創新生活的心理基礎 | 朱蒙泉著 |
| 十一、聖事神學 | 劉賽眉著 |
| 十二、箴言 | 胡國楨等著 |
| 十三、生命的流溢 | 朱蒙泉著 |
| 十四、教會本位化之探討 | 張春申等著 |
| 十五、原罪新論 | 溫保祿著 |
| 十六、聖詠心得 | 黃懷秋譯 |
| 十七、與天主和好—談告解聖事 | 詹德隆著 |
| 十八、病痛者聖事 | 溫保祿著 |
| 十九、救恩論入門 | 溫保祿著 |
| 二〇、基本倫理神學 | 詹德隆著 |
| 二一、白首共此心 | 余可之著 |
| 二二、基督的啟示 | 張春申著 |
| 二三、天主教基本靈修學 | 陳文裕著 |
| 二四、宗徒書信主題介紹 | 穆安志著 |
| 二五、人—神學中的人學 | 谷寒松著 |
| 二六、天主恩寵的福音 | 溫保祿著 |
| 二七、基督的教會 | 張春申著 |
| 二八、天主論·上帝觀 | 谷寒松著 |
| 二九、耶穌的名號 | 張春申著 |

今日司鐸的職務

與靈修向度之整合

張春申

本次宣讀的論文分為三部分：

(一) 論文題目說明。

(二) 教會歷史中，司鐸的職務與靈修的相對向度。

(三) 今日司鐸的職務與靈修之向度整合。

一、論文題目說明

本次研討會中，有關司鐸職務的內容，自聖經和信理方面，已有交代。至於司鐸靈修的內容，自培訓方面，間接亦有提供。但在實際生活中，司鐸的職務與靈修，不論個人或團體，常因不同的歷史環境而表示出特殊的向度。有的向度已成定型而且彼此似乎相對。本論文在以下兩部分，一方面提示若干相對的向度，另一方面討論今日的向度整合問題。為此，它不屬於司鐸神學的理论，而屬於實踐。

二、教會歷史中，司鐸的職務與靈修之若干相對向度

1. 司鐸與祭禮

第二世紀的教父著作中，出現「舊約化」的傾向。新約與舊約之間的關係是相當錯綜複雜的，釋經學家對此更為敏感。所謂「舊約化」，乃是以舊約的啓示內涵，代替來自基督的啓示內涵，這在

教會職務方面尤其顯明。十字架上耶穌的死亡具有祭獻意義，基督亦稱為大司祭。但基督的祭獻與其大司祭地位的意義與舊約所說的出入極大，無法混為一談。至於「舊約化」，似乎對此缺少嚴謹的態度。

在「舊約化」傾向下，繼承宗徒職務的主教與其輔助者司鐸之職務因而集中於感恩祭。主教與司祭亦稱為大司祭與司祭。舊約十二支派的肋未族專事祭禮，於是教會中也有了「肋未族」；今日禮儀書中仍保持此一「舊約化」痕跡。由此產生了「神聖」與「世俗」的二分法，教會不免呈現階級之嫌。

至於熱羅尼莫聖師，則認為主教與司鐸之聖職相同，皆以祭獻為主。所差異者乃是治權方面。此一意見加重司鐸職務與靈修之神聖性，直到梵二大會議才清楚澄清。無論如何，今日尚有人依舊視司鐸職務與靈修屬於神聖的另一世界，而不管俗務。但從基督重整一切，包容神聖與俗世的觀點看來，司鐸豈能不置身世界。司鐸分擔主教職務，而主教乃教區首牧，其職務遍及在世界中的教會使命，那麼司鐸豈能限於超越之神聖領域？事實上，今日不乏「工人司鐸」、「隨軍司鐸」、「執教司鐸」等等。可見司鐸的職務與靈修具有「超越與內在」、「神聖與俗世」的相對向度。

2. 司鐸與政治

前三世紀，教會抗拒希臘羅馬文化的宗教與社會結構而被排斥在國家邊緣上。多神宗教教會視之荒誕不經，反而因之而被斥為無神。社會共奉之皇帝崇拜，教友拒絕遵守，甚至也以違反良心理由不願參軍。但自第四世紀，君士坦丁大帝頒佈宗教自由法令，基督宗教獲得國家認可。此後立為國教之後，教會與政治即具唇齒關係。於是教會大量吸收國家風俗習慣。教堂的建築、教士的服飾、教區的分級等等皆多採用帝國制度。至於主教與司鐸亦出入朝廷，享有政治權益。中古封建時代，郡主與主教集一身，更見政治的混合；

至於司鐸亦落入政界範疇。國家與政治的糾纏至教宗鮑尼法爵八世為高潮，所謂「兩劍」理論該是教會控制政治的作品。教會聖職之於政治，可見一斑。

近代以來，歐洲國家主義、民族主義蜂起，紛紛圖謀脫離教會之控制。啓蒙時代之後，教會逐漸視為私人之團體。十九世紀之「羅馬問題」象徵教宗王國之末落，國家與政治分為河水不犯井水。聖職人員反而禁止接觸政治，此尚可見於教會法典。

但另一方面，根據梵二大公會議之「教會在現代世界中的牧職憲章」，其他如「政治神學」和「解放神學」，教會以「人性專家」及時代先知自居，不斷針對當代政經問題，提出福音原則而予以批評。身為司鐸者豈能不論政治。事實上，司鐸參選身為議員者有之、晉身內閣為部長者有之。司鐸參與政治之程度，雖仍討論不已，但司鐸已不能無視政治而不予關懷。

由此可見司鐸的職務與靈修中，具有「宗教與政治」之相對向度。其不同傾向顯然呈現於教會歷史之變遷中。

3. 司鐸與獨身

司鐸獨身之溯源頗早，有些專家甚至肯定來自宗徒時代之傳承。最早於第四世初，在西班牙哀味拉(Elvira)舉行之地方會議，已有獨身之法令。一一二三年，拉脫朗第一大公會，對西方教會之司鐸的獨身亦有明令。然而司鐸獨身的意義卻由於隱修主義之興起而有所發展。

隱修主義對帝國中陶醉於現世之榮華富貴的生活，發出先知性的挑戰；而以永恒生活警戒醉生夢死之徒。隱修乃提早永恒生活於現世，是末世性的常生標誌。當隱修士大量領受司鐸職務之後，無形地司鐸獨身之意義亦重於視為永恒標誌。此對司鐸的職務與靈修的永恒向度影響極大。於是司鐸之出世意義大加發揚。

脫利騰大公會議之後，司鐸培訓的傾向與永恒向度連繫很大，

往往以修會教育作為培訓司鐸的模式。一般而論，度三願生活的會士較重出世向度，此影響教會改革時代之司鐸培訓，直到梵二大公會議前夕。

時至現代，教會經過馬克思主義的「宗教乃人民鴉片」之批評，逐漸轉向現世生活。尤其由於聖經學家肯定末世時代之「已經」與「尚未」的張力，以及天國業已臨在人間的訊息，傳福音者力主建設世界。梵二大公會議聲稱現世之建設與天國實現兩者不無關係。當今之世，四末道理非但少講，甚至怕講，以免被人視為「鴉片」。而司鐸的職務與靈修的向度亦隨之自永恒轉指現世。獨身的困難與此轉向不無關係。由此可見司鐸的職務與靈修的「永恒與現世」之相對向度。

4. 司鐸與團體

不論新約或二、三世紀的教會職務，多具團體方式，趨向分層負責之共融。自第四世紀，當教會遍及農村，司鐸多受主教委派，代表管理。不論都市或農村逐漸形成堂區制度。因而司鐸的靈修生活與實行職務傾向獨當一面。安底約基主教依納爵著作中所說的主教、司鐸與執事的團體已不復存在。另一方面，司鐸在堂區中與教友的關係，由於金字塔型的管理方式，也不見團體向度。

梵二大公會議的教會學重在共融，再次強調聖職的彼此連繫，於是司鐸團亦隨之受人注意。這也表示司鐸的職務與靈修的「個人與團體」相對向度；與之相連的是「權威與服務」，因為個人向度容易形成突出的權威，而身居團體之中，自認一員，理當彼此服務。

三、今日司鐸的職務與靈修之向度整合

1. 四組相對向度

教會歷史中，司鐸的職務與靈修所顯的相對向度，累積至今已

成模式，基本上可以綜合為四組：(1) 永恒與現世，(2) 宗教與俗世，(3) 個人與團體，(4) 權威與服務。此四組基本的向度，今日事實上尚相對地在不同的個人與團體身上指出。於是產生本論文第三部分的向度共存與整合問題。

2. 相對向度的共存與整合

(1) 共存：四組相對向度，雖然在教會歷史中，各顯強弱。但若由司鐸的職務與靈修之內容看來，相對向度皆有存在之理由。以下可以簡單地對每組相對向度作一肯定。

第一，基督的救恩確在永恒中圓滿，即所謂常生。但它在現世已經產生功能；恩寵生活在現世過程中成長。司鐸既為救恩之「管理員」，其職務與靈修中自當「永恒與現世」之相對向度共存。

第二，司鐸身為傳福音者，當知其內容有首要與次要。根據保祿六世之勸諭，首要內容即神聖之宗教領域的宣講福音，施行聖事等等。而次要內容即世界中的發展社會與解放工作。可見「宗教與俗世」皆為司鐸的職務與靈修的向度。

第三，教會乃一共融，所謂共融具有垂直之個人與天主的來往，同時由於此一來往，團結所有信者成為在基督內的團體。因此「個人與團體」的相對向度不論在司鐸的職務實行方面，或在靈修操練方面都應共有，否則無法保持共融。

第四，根據基督所說非為受人事奉而乃奉事人之僕人觀念，教會職務應自成一格。奉事人確是服務，然而服務乃傳報聖言，乃施行聖事，乃根據聖言與聖事之傳達天主旨意。於是教會服務要求服務者出於信愛。但同時聖言、聖事與天主旨意亦要求受奉事者於信愛中接受，此使服務者具有權威。此一權威非「宰制」、非「管理」，乃是出於天主的權威。所以司鐸的職務與靈修置「服務與權威」於一身。

(2) 整合：四組相對向度之共存見於上述說明，但具體問題在於

整合。所謂整合並非相對之向度各半；而是根據客觀的環境需要，以及司鐸個人或團體的實況，在職務與靈修上應有的具體向度。此具體向度並非抽象的整合，而是適當的抉擇。適於客觀環境，此較易懂。但亦適於司鐸之主體實況，此乃司鐸個人或團體的培養、能力、背景等等。因此整合問題與今日靈修學上所說的「分辨」相連。

(3) 相對向度之整合與分辨：分辨乃今日靈修學上一大課題，旨在尋找天主的意願。分辨是方法，準備個人或團體排除阻礙天主聖神的心靈因素，積極地在神的經驗中，發現時代環境的信號，同時體驗針對信號天主所有的要求。有關分辨，在此只能點到為止。

至於司鐸個人或團體的相對向度之整合，無非分辨客體環境的具體信號，以及答覆藉此信號天主所有的要求。此一天主要求屬於實際的行動，而整合的向度該在實際行動中顯出。比如時代環境要求司鐸針對時事，發表先知性的言論，政治向度不免相當之強。然而作為司鐸，仍得假定政治向度的宗教來源或福音精神。宗教與政治兩個向度惟有在聖神啓迪中適當整合。

結論

本次研習會以司鐸為主題，本論文結束之前，大概難能不問台灣司鐸的職務與靈修，具體而論該有怎樣的向度整合。