神学論集

92

輔仁大學神學論集

第92號　1992年夏　總目錄見③⑤⑦⑨

目　錄

前　言……編　輯　室……155

聖　經

葡萄園工（瑪二十1－16）（12,800字）…林　柏　來……159

信　理

由仁道之領域入基督的天國（4，000字）…雷　敦　和……179

修會在教會中定位的再反省（5,000字）…張　春　申……185

大公主義

大公運動（5,400字）……房　志　榮……193

教會史

中國人在科學事物方面進步緩慢（9,000字）

……楊堤譯註……203

關於明末歐洲科技傳入中國若干問題的研究（14,600字）

……陳 宏 喜…… 215

牧 靈

今日台灣教會彌撒中的歌唱（16,000字）…陳 琦 玲…… 239
逾越節與過年之比較（8,400字）…… 黃 金 昆…… 261
高中生信仰小團體與聖經祈禱（16,800字）
……劉 佩 容…… 275

書 評

十字架上眞理的挑戰——評劉小楓著《走向十字架上的眞理》
（5,500字）……孫 小 玲…… 293

資料室

聖高龍卡列品參禮觀感……房 志 榮…… 178,192,202,238

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 92 Summer 1992

PREFACE 155

HOLY SCRIPTURE
The Workers in the Vineyard (Mt. 20:1-16)
Jan Lambrecht S.J. 159

DOGMATIC THEOLOGY
From region of Jen to Kingdom of Christ
Edmund Ryden S.J. 179

Another Reflection on the Position
of Religious Life in the Church
Aloysius B. Chang S.J. 185

ECUMENISM
Ecumenical Movement
Mark Fang S.J. 193

CHURCH HISTORY
On the Slowness of the Chinese in Progressing
in Sciences
Yang Ti 203

Some Problems in Introducing
European Science and Technology
into China at the end of the Ming Dynasty
Chen Hongxi 215

PASTORAL THEOLOGY
Singing at the Mass in Today's Church in Taiwan
Rosa Chen F.M.M. 239

Easter and Chinese New Year
Celestine Huang O.P. 261

High School Students and Bible Prayer
Teresa Liu S.Sp.S. 275

BOOK REVIEW
Challenge of the Truth from the Cross
Sun Xiaoling 293

ARCHIVE 178,192,202,238

* * * * * * * * * * * * * * * *

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
242 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R. O. C.

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

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

前言

本期神學論集的一個特徵是其中約有三分之一的篇幅是來自大陸的三位作者。第一位作者楊堤是天主教文壇上的一名老將。由大陸來台的國籍神職五六十歲以上的人，大概還有認識他或讀過他文章的人。楊堤曾在上海徐匯大修院讀書晉鐸，後入北平輔仁大學史學系深造，前後六年（1943～1949）修得史學碩士學位。1957年到農場及鋼廠接受改造，四年後回到教堂，但文革中又掃地出門，直至1979年才到合肥省博物館及省圖書館工作，1986年退休，1990年再回到教堂，現在已是78歲的老人。

第二位大陸作者陳宏喜是合肥中國科技大學博士研究生。這篇＜關於明末歐洲科技傳入中國若干問題的研究＞是他的學位論文。原文約10萬字，這裡刊登的是摘要，約一萬二千字。楊堤爲此文寫了一篇2400字的介紹，置於文後。作者所研究的問題有以下五個：耶穌會傳教士入華的背景；科學技術作爲"敲門磚"的作用；耶穌會士在中國傳授科學技術的態度；明末中國社會對待科學技術的態度；徐光啟等人對於歐洲傳入的科學技術的態度。

可見這是一篇頗有趣的科學史研究報告，因它與傳教士不斷發生關係，可以順理成章地當做一份教會傳教史的報告在此發表。作者在餘論中說，關於這段中國歷史，以往存在的種種較流行的觀點中，証據不足者有之，失之偏頗者有之，完全錯誤者亦有之，有必要進行系統的清理。他所用的方法是查閱大量文獻（主要是原始文獻），以了解基本的歷史事實，而不可"想當然"，也不可情緒化。

第三位大陸作者孫小玲在本刊91期已發表過一篇＜約伯之路

>。這次他寫的是一篇評介劉小楓著<走向十字架上的真理>的書評，由小楓寄來，附言：正因評者身居大陸，對書中所言有較深的體驗和了解。這裡可舉出較深體驗一例：「古希臘悲劇中已然發生的准聖事（quasisacramentale）至少構成了對十字架上的聖事之領承的必要而非充分的條件，但真正的悲劇之思在中國可以被認爲尚付闕如。而且中國有無形而上之超越也是個問題，雖則老莊之"道"不無形而上意味，但在日後的中國文化中並未得以承繼。所以，某種意義上，中國之思至今不具備超越之維，因而一再墮爲政治性的意識型態。而且中國承納外文化的歷史——就這種文化對本土文化的建設性衝擊而言是並不值得樂觀的。既然中國之思曾將尚具宗教超越性的佛性思成人性，是否最終會將上帝僅僅思成一個博愛者呢？」

其他幾篇作品略交代如下。<葡萄園工>一篇是林柏來神父1991年11月28日晚於台北耕莘文教院所作的演講，由黃懷秋譯爲中文。<仁道天國>一篇是雷敦和神父由國外寄來的文稿。<修會定位>一篇是張春申神父對天主子民二分法的批判性反省，及提倡三分法的建設性神學主張。<大公運動>一篇是本刊編輯人爲中文神學辭典所寫的報導性文章，提前在此發表，以供大公運動及宗教交談者的參考。牧靈欄的三篇文章都是本神學院在校學生的習作，不乏牧靈人士參考價值。尤其檢討彌撒中歌唱的一篇，相當廣泛地把台灣天主教的禮儀音樂作了客觀的分析。

PREFACE

In this issue of our *Collectanea* almost one third of the articles were written by three authors from Mainland China. The first article is by Reverend Yang Ti, a well known writer in the literary world of the Catholic Church in China. Priests aged over 50 or 60 years who came from China to Taiwan may have known him personally or read his writings. Yang Ti studied theology in Shanghai's Zikawei Minor Seminary and was ordained a priest there. Then he studied history at Fujen University at Peiping for six years (1943-1949) and got his masters degree in history in 1957. He was then sent to farms and factories to be brainwashed. Four years later he was able to go back to the parish. But during the Cultural Revolution he was again exiled. Only in 1979 was he allowed to work first in Hefei Anthropology Museum and later on in the Provincial Library in Hefei. He retired in 1986 and in 1990 came to the newly constructed parish of Hefei. He is now 78 years old.

Mr. Chen Hongxi is the author of the second article. He is a graduate student of the Science and Technology University in Hefei. His article "Some Problems in Introducing European Science and Technology to China at the end of the Ming Dynasty" is his doctoral thesis, which was originally composed of 100,000 Chinese characters. What is published here is a summary of about 12,000 characters. There are five problems treated in it, they are: background or motivation of Jesuit missionaries entering China, the role of science and technology as a "stepping stone", attitude of Jesuits in China in transmitting science and technology, attitude of the Chinese society towards science and technology at the end of the Ming Dynasty, attitude of Paul Hsü Kwangchi and others towards science and technology introduced from Europe.

It is apparent that this is an interesting research report on the history of science in China. Because of its close relationship with missionaries it is more than justifiable to publish it here as a report on the history of the missions. At the end of his article the author remarks that there are many misinterpretations about thoughts then current in that epoch and even later after this phase of history. Some opinions are lacking in proofs, others were evidently prejudged, again others completely mistaken. It is high time to make a systematic clarification. The author was very meticulous in his research. He read a great amount of documents (especially the original ones)

in order to understand basic historical facts. He did not let himself be guided by wishful thinkings or affective assumptions.

The third author from Mainland China is Mr. Sun Xiao-lin. In the last issue of this magazine we had published his article: "The Way of Job." This time he writes about the book of Lu Xiaofeng "A Journey Towards the Truth on the Cross" (published in Hongkong 1990 and within a year in its second printing). The author of the book sent the book review of Sun to the editor of *Collectanea* with a short note saying, because the reviewer is living in mainland China, he has a deeper and more personal grasp of the author's thoughts.

Briefly now are comments about the other articles. Jan Lambrecht's article is a Chinese version of his talk given at Tien Educational Center in Taipei on November 28, 1991. Fr. Ryden's article was written in Hong Kong and sent to Taipei. Fr. Chang's reflection on the position of Religious within the Church advocates a threefold division of Church membership instead of the present twofold division of clergy and lay. Finally the three articles of the pastoral section are compositions of students of this faculty. They are useful inputs for pastoral activities. Let me cite particularly that the article on church music in Taiwan is written with ample information and objective analysis.

葡萄園工（瑪二十1～16）

林伯來（Jan Lambrecht）

假設有一個住在我們這個工業化世界的基督徒商人，或者一個大學經濟系學生問你－－－一位神學家－－該怎樣從詮釋學、倫理學的立場，解釋葡萄園工這一個比喻，你會怎樣做？印象中，經濟和倫理處處呈現在這個比喻中，諸如缺乏工人、失業、定額工資、發放工資、勞資會商等。但是這個比喻震撼現代讀者的原因，卻是因爲它與健全的人間邏輯，與人人都接受的金科玉律「同工同酬」背道而馳。那麼，這一個比喻能否應用在現代人社會的和經濟上的往來與反省上呢？它能否感動基督徒僱主和僱員的態度呢？這個比喻又是否僅是一個古代的傳奇故事呢？

葡萄園工的比喻可以在瑪竇福音二十章1～16節找到。今日大多數人的意見都是，聖史瑪竇在公元75～90年寫作他的福音，即是說，距離耶穌逝世之日（大抵在三〇年代），已經有五十個年頭了。大部分釋經學者都假定，瑪竇寫作福音時，採用了馬爾谷和那所謂「語錄」（Q）。但是只有瑪竇一人擁有這個比喻，因此，有人說它屬於第三種源流，這種源流包含口傳的或書面的傳統，它爲瑪竇所獨有，是他的Sondergut（S）。

我們的分析採用三個步驟。首先，我們會細心地閱讀這段經文，嘗試對它的問題達到一個通盤的了解。然後，我們探索耶穌這個比喻的目的。第三個階段會集中在瑪竇對這個比喻的理解和應用上。最後結論時，我們會整理出三點考慮，注意投身在商業和經濟中的現代人和現代世界。

Ⅰ、初讀

以下是瑪二十1～16的中文翻譯：

1.天國好像一個家主清晨出去爲自己的葡萄園僱工人，
2.他與工人議定一天一個德納，就派他們到葡萄園去了。
3.約在第三時辰，又出去，看見另有些人在街市上閒立著，
4.就對他們說：你們也到我的葡萄園去吧，凡照公義該給的，我必給你們。
5.他們就去了，約在第六和第九時辰，他又出去，也照樣作了。
6.約在第十一時辰，他又出去，看見還有些人站在那裡，就對他們說：你們爲什麼站在這裡整天閒著？
7.他們對他說，因爲沒有人僱我們。他給他們說，你們也到我的葡萄園裡去吧！
8.到了晚上，葡萄園的主人對他的管事人說：你叫工人來，分給他們工資，由最後的開始，直到最先的。
9.那些約在第十一時辰來的人，每人領了一個德納。
10.那些最先僱的前來，心想自己必會多領，但他們也只領了一個德納。
11.他們一領了，就抱怨家主，
12.說：這些最後僱的人，不過工作了一個時辰，而你竟把他們與我們這整天受苦受熱的，同等看待。
13.他答覆其中一個說：朋友，我並沒有虧負你，你不是和我議定了一個德納嗎？
14.a.拿你的走吧！
b.我願意給這最後來的和給你的一樣，
15.a.難道不許我拿我所有的財物，行我所願意的嗎？
b.或是因爲我好，你就眼紅嗎？

16.這樣，最後的將成成爲最先的，最先的將會成爲最後的。

結構：

這個比喻包含兩部分：1～7節；8～16節。第一部分講述僱請工人：葡萄園主清晨出去（直譯：「和清晨一起出去」，與工人議定正常的工資：一天工作十二小時，一個德納。一個德納大概是一個工人第二天可以維持家庭開支的錢。大約第三，第六，和第九個時辰，他又出去，在市集之處，他見到更多人站著，就派他們到葡萄園去，說：「我會給你合理的工資」(4)。第五次，也是最後一次出去時是第十一個時辰。另一些人又站在那裡。他問他們：「爲什麼你們荒廢整日，無所事事？」(6)他們回答：「因爲沒有人僱用我們。」他也打發這些人到葡萄園去。

第二部分敍述黃昏時候工作完畢，發放工資。管事人受命支付工錢，從那些最後被僱的開始。人人都拿到一個德納，先來的還以爲他們可以多領，便埋怨僱主。他們不能接受同等對待：別人只工作一個鐘頭，而我們卻在炎炎夏日之下鎭日工作。在13～15節，主人反駁，辯護自己的政策：我沒有虧待你，我有權隨我的喜好處理我的金錢，難道你因爲我慷慨大方就眼紅嗎？16節是一句結論用的成語：最後的要成爲最先的，最先的要成爲最後的。

結論的句子並不太適合這個比喻。固然，第8節說：「由最後的開始，直到最先的。」但這個比喻並非眞正處理次序的逆轉問題。因爲人人都領受了同樣的工資，先來的並不是由於他們後發工資而生氣。第8節所提供的資訊在整個故事中有它專門的作用：它讓先來的看到後來的領到多少工錢。關於這句結論，還有一點補充的：葡萄園工前面的富少年的故事（十九6～30），以幾乎同樣的話結束：「有許多在先的要成爲在後的，在後的要成爲在先的」(30)。許多釋經學家以爲：是聖史瑪竇，而不是在世的耶穌，以這句重覆的話來包圍著這個比喻。因此，第16節並不屬於原來的比

喻。

同樣，在導言句中：「天國好像一個人（家主）」是瑪竇福音常用的子句，參十三24，31，33，44，45，47；十八23；廿二2；廿五1。風格也是典型的瑪竇式（對這個「人」進一步的描述，參十三45，52，十八23；廿二2），連詞彙也洩漏了他的底蘊（「天國」、「好像」、和「家主」。這句導言在比中喻中也不是配合得很好，我們可否說，天國好像一個家主如何如何……呢？很可能，這個比喻開始時沒有導言，直指故事本身：「有一個人清晨出去……」（或諸如此類）。

因此，我們不得不把耶穌的比喻限制於1b－15節。兩部分分別是1b－7（日間僱用工人）及8～15（傍晚支付工資）。瑪竇加上導言（1a）和結論（16），當然，他也把這個比喻安插在他的福音中，在一個他小心選擇好的上下文裡。

上下文

瑪二十17～19（緊接著這個比喻）是第三次預言受難，很明顯是一個新的開始，與上下文關係不算密切。在比喻之前十九6～30，則是富少年的故事。瑪竇從馬爾谷之手接受了它。在十九22，我們讀到：少年人一聽這話，就憂悶的走了，因爲他擁有許多產業。然後，是一句令人不安的話：「我實在告訴你們，富人難進天國。」以及「我再告訴你們，駱駝穿過針孔，比富人進天國還容易。」（十九23及24）門徒非常驚異，遂問道：「這樣，誰還能得救呢？」耶穌回答：「爲人這是不可能的，但爲天主，一切都是可能的。」（十九25及26）直到現在爲止，瑪竇是相當忠實地跟隨了馬爾谷的源流。

然後，在谷十28～30，我們讀到以下的話：「伯多祿開口對他說：看，我們捨棄了一切，而跟隨了你。」耶穌回答說：「我實在告訴你們，人爲了我，爲了福音，而捨棄了房屋、或兄弟、或姊

妹、或母親、或父親、或兒女、或田地，沒有不在今時就得百倍的房屋、兄弟、姊妹、母親、兒女、田地——連迫害也在內，並在來世獲得永生的。」馬爾谷的耶穌在回答時首先討論「今時」，再論「來世」。

瑪竇完全更改了這一段。他首先注意「末世」：「我實在告訴你們，你們這些跟隨我的人，在重生的世代，人子坐在自己光榮的寶座上時，你們也要坐在十二寶座上，審判以色列十二支派。」（十九28）當萬事萬物都要接受更新時，即是說，在今世結束之時，十二宗徒與人子都要審判以色列的十二支派。在第29節，瑪竇同樣極端地改寫馬爾谷：「並且凡爲我的名，捨棄了房屋、或兄弟、或姊妹、或父親、或母親、或妻子、或兒女、或田地的，必要領取百倍的賞報，並承受永生。」爲瑪竇來說，百倍賞報不再（如同谷十30那樣）屬於今生，它現在已經與「永生」連接在一起。再者，不僅十二宗徒，就連「凡捨棄了房屋……」都會領受百倍賞報。然後緊接著第30節：「有許多在先的要成爲在後的，在後的要成爲在先的。」在瑪竇的上下文中，「在先的」似乎是指富人，那些依據世界的標準強大的和重要的人，而「在後的」則是耶穌的門徒，那些捨棄了一切，在這個世界上無關緊要的人。

一些問題

乍讀之下，我們已經可以整理出一些有助於進一步研究的問題。我們只提出三個中心難題。

(1)首先，也是關於那句結論的16節。讀者一定注意到瑪竇中的耶穌並沒有一字一句地重複十九30的兩句說法：「有許多在先的要成爲在後的，在後的要成爲在先的（十九30）變成了「最後的將成爲最先的，最先的將會成爲最後的」（二十16）。在這第一句中，先說出「最後的」，「許多」二字不見了，而文法上的主詞「先的」，「後的」現在加上了冠詞，它現在是指整個在先或在後的等

級。我們必須問自己的是，這些改變的意義何在？而瑪竇在比喻之後（二十16）所說的「先的」、「後的」，是否仍是指十九30中的那一類人？

(2)故事中有一些奇怪的地方。比喻的第一部分包括五組工人，但是第二部分卻只說最後的和最先的。中間的三組難道只是故事的填充物嗎？也許！但是我們應該承認，他們至少顯示出有一批工作在匆忙中趕著完成，他們也組成從第一個時辰到第十一個時辰，從第一組到最後一組的橋樑，他們爲最後的高潮作準備。再者，僱主在第4節這樣回答：「凡照公義該給的，我必給你們」，這句話讓讀者期待：這些工人（以及第十一個時辰來的那一批）將會領受少於固定給第一組人的一個德納的工資，因而增加了8—9節發工資時的驚訝。在第二部分，說故事的人只把兩個極端，最先的和最後的，第一個時辰和第十一個時辰的人對立起來。對其餘的人就連一句話也沒有了。

奇怪的是主人在第十一個時辰還會僱用工人。這樣，說故事的人就能強迫這個故事達成他在第二個部分所想說明的事了。

還有一點奇怪的就是，第8節突然提起管事人來，反之，在第一部分，卻是主人自己出去僱用工人的。這位主人在第1節稱爲oikodeopotês，直譯「屋主」，但第8節卻改稱他爲葡萄園「主」（Kyrios）。

最後，這位主人親自對工人說話，而且，雖是責備的口氣，卻用很禮貌的「朋友」一辭(13)，相反，埋怨的工人卻沒有用名號來稱呼主人(12)。

(3)還有第三個困難。我們曾經考慮過，1a和16當是瑪竇加上去的，因爲不僅風格（1a），和重複（16），還有這兩句經節和比喻本身之間的張力在在都証實這個結論。然而有人正確地指出，整個比喻的用詞和風格都是全盤地瑪竇的。因此有些釋經學家主張，這

個比喻本身純屬瑪竇的創作。但這是不正確的，因爲經文和架構之間的張力，我們很有理由相信，瑪竇手上擁有這個比喻早存的書面源流或口頭傳統，他只是以自己的風格和詞彙重寫這個比喻罷了。再者，這個比喻的訊息透露出，它很可能可以追溯到耶穌自己。

因此，爲了方法論的原故，我們必須分開耶穌的敍述和瑪竇的講法，並且分別討論它們。關於耶穌和瑪竇中間的傳統階段，我們一點都不知道。

Ⅱ、耶穌

要把握耶穌講述葡萄園工這個比喻的目的，有多種方法可以採用，我們從瑪二十1b～15呈現在我們面前的故事開始。作爲一個故事，它的意義何在呢？

故事的意義

比喻是一個虛構的故事，藉此，說故事的人想澄清眞實生活中的某些面貌。因此，聽衆必須正確地聆聽它。

約在公元325年，辣彼Ze'era在給已過世的辣彼Bun Bar Hijja準備的殯葬演辭之首，記載了一則比喻。下面是耶肋米亞斯（Joachim Jeremias）的意譯：

……情況好像一個國王僱用許多工人。工作開始後兩小時，國王巡視工人。他看見其中一人在勤奮和技能上都超越他人。他便牽著他的手，和他一起上上下下步行到傍晚。當工人來領取他們的工資時，每人都和其他人一樣領受同樣的工資。然後，他們埋怨說：「我們工作整日，而這個人只兩個鐘頭，但你卻支付他整天的工資。」國王回答：「我並沒虧待你，這個工人在兩個鐘頭中比你們工作整日所做的還要多。」殯葬演辭這樣結束：同樣，辣彼Bun Bar Hijja在他二十八歲的短暫人生中所完成，比許多白髮學者在一百年中所做的還要多。（比喻，頁138）

在短暫的歲月中，成就了同樣的工作，故此同等的報酬。辣比 Ze'era 把這個比喻應用到同僚短暫而有價值的一生。耶肋米亞斯把這個故事和耶穌的比喻比較，然後這樣結論說：「兩個世界：功績的世界，和恩寵的世界，法律與福音對立。」這個後來的辣比比喻顯然與瑪竇福音中耶穌的比喻不同。

我們都同意，耶穌比喻的主題不是公平工資的問題；耶穌講比喻的目的，也不是要攻擊失業的不幸，或要求足夠的薪津。比喻的某些細節會把我們的注意力導引到這些社會經濟問題，但是仔細分析文末的對話（11～15），我們可以找出這個故事原來的眞正意義。在這裡，我們找到工人的埋怨和主人的辯解。發放工資從最後的一組開始，他們詫異地領受了一個德納。最早來的看到管事人所做的，很自然會希望領到多一點，但是他們也是一個德納。因此，他們失望，他們忿怒，他們埋怨（11～12）。爲他們（也爲我們）來說，這種平等其實就是不平等，這樣不是公平，不是正當；十二個鐘頭工作與一個鐘頭！況且，在烈日下曝曬整日，與在陰涼的傍晚工作又怎能相提並論！他們說出他們的不滿，他們的理論是根據那不成文的經濟法：論工計酬，同工同酬，多工多酬。他們的理論完全是符合人性的，連聽衆也心有戚戚然。B.B.Scott說：「工人說出聽衆心中的不滿。爲什麼這個比喻要這樣做呢？」（頁282），又說：「聽衆把自己與先前的僱員的期待認同」（頁285）。如此平等工資的做法與一般的期待相抵觸，尤其是比喻隻字不提第十一個時辰的工人是特別貧窮的一群，這個德納不是慈善佈施。

主人的回答最好分爲三個步驟：

1.首先，主人論述對錯的問題：「朋友，我並沒有虧負你。」一個德納是大家都同意的，支付工資時沒有不正義的行爲發生。「拿你的走吧！」（13～14）

2.然後，他講到自己和他擁有的金錢：「難道不許我拿我所有的財物，行我所願意的嗎？」他再次強調他舉動的目的：給最後來的和最先來的一樣（14b～15a）。

現代人不會滿意於第一個答案。第一個時辰來的工人當然應得更公平的工資。現代人或許會從私人財物及其絕對使用權的背景來理解第二個步驟，然而，他們最後也會發現第二種推理方法不合理而且非常形式化。我們都不喜歡會導致差別待遇的亂來和武斷，但是，這種至上的自由顯然不是胡亂的行爲，它顯出主人的慷慨。

3.第三個步驟直接攻擊該位「朋友」。字面翻譯如下：「難道因爲我好，你的眼就會生病嗎？」（15b）意思是：難道因爲我好你就忿怒、妒忌，及終至壞了嗎？這樣，這個最後的問題便將工人與主人對立起來，壞抵觸了好。藉此，主人揭發了那些埋怨的工人內在的態度：是不是因爲我好你就妒忌反抗呢？你是否不能忍受我，還有我爲你的鄰人所呈現的慷慨？

在我們離開形象，進而找尋意含的實體之前，在我們詢問隱藏在故事背後的意義之前，我們已經細心地聆聽故事本身的內在含義了。說故事的人譴責因爲別人受到好處而心生忿怒的事實，該種好處並不與嚴格的正義相反，它超越正義。人的期待受到欺騙，這樣常常會引發那些沒有接受這份禮物的人的失望情緒。

一個正式的比喻

直到現在爲止，我們的分析還未完成。在形象背後還有實體。再者，凡是處理比喻的人都必須充分地考慮文學類型的問題，特別是考慮「用比喻」說話的問題。嚴格的similitude和嚴格的parable之間的區別不是沒有深意的。

嚴格的Similitude是一個擴大的比較。除了比較之外，它還包含應用的部分，例如在亡羊的Similitude中：「我告訴你們，對於一個罪人悔改，在天上所有的歡樂，甚於對那九十九個無須悔改的

義人」（路十五7）。因而Similitude包括「象徵的一半」和一個應用，第二半是關於被比較的東西的部分。耶穌大都從大自然或從每日的家庭或社會生活中（發芽的無花果或遺失的錢幣）得到他Similitude的形象，人可以一而再地「觀察」這些形象。藉者一個容易明白的Similitude，講者想證明，他想澄清事實。Similitude首先是爲理智，也因此，它大都相當冷酷，主要是提供資訊。應用部分把什麼東西都弄清楚了，它期待聽衆的同意。但是聽衆依然是相當被動的。

正式的parable（嚴格的比喻）卻不同。它是一個虛構的故事，多數用過去時態寫成，所講的事只發生一次。正式的parable不需要導言公式，它直接來到要點：一個人出外撒種，一個父親有兩個兒子。再者，比喻沒有明顯的應用。比喻純屬虛構，整個都是形象。說故事的人期待聽衆自己從形象過渡到實際生活。聽衆必須偵察出應用。因此在聽故事的時候，他必須十分主動。

能幹的講者必須小心讓故事「接上」聽衆的世界，因爲講者都有一套設計週到的戰略，他希望聽衆判斷，同時同意虛構的行動過程：是的，蕩子父親的行爲是很人性的。然而透過誇張的情節，故事同時激起聽衆的心智行爲。在這過程中可以分別出（卻不可以分離）三個階段：

(1)最開始是疏遠的階段：讀者被攪糊塗了：講這個故事有什麼目的？這件奇怪的事件有什麼意思？爲何出現這些過渡誇大的情節？

(2)然後，突然地，許多次不無震驚，意義從形象中突破出來。讀者明白了，他穿透了形象，並且看到它後面的眞正事實，因而也認出了講者的目的。

(3)但擁有這種識見還不是最後的階段。就在聽衆明白過來之際，他也同時發覺人必須以整個存有去讀許比喻的內容。同意不能

一直保留在純理智的層面，比喻必須在聽者的生命中，在他具體的景況裡產生影響力。因而，同意也是改變。嚴格的比喻不僅是一種修辭上的技巧，它是一種語言事件，屬於行爲言語的範圍。比喻含有一個挑戰。關於比喻，有人很正確地說：不是我詮釋比喻，而是比喻詮釋我，一個結構佳妙，正確道來的比喻把聽衆顚倒過來。

在耶穌說葡萄園工的比喻時，他期待聽衆作出何種改變呢？這個比喻又指出眞實生活中的什麼面貌呢？它怎樣充當言語事件？聆聽耶穌的巴勒斯坦人可以很容易想像出典型東方人處理農作物收成的方式，他可以想像出主人怎樣僱請工人，又怎樣在傍晚時分支付他們。象徵的一半（形象）連上當日的社會經濟生活。

(1)然而，也許經過某種抗拒之後，言語事件開始了。因爲這個故事並不缺少奇怪的因素。奇怪的也許不在主人自己出現在市場，也不在黃昏時他吩咐管事人支付工資這件事，而是五度僱請工人，以及後來他自己公開規定要從最後的開始發工資(8)。而最訝異的還是第十一個時辰的工人也領到一個德納。所有這些情節都攫住耶穌聽衆的心，也激怒了他們。聽者感到疑惑不解，他們被逼作出反省，去找尋比較的對象。

(2)突然間，他們省覺到這個故事原來指向耶穌眼中口中的天主，指向那位顯現在聖子耶穌，也透過他在地上工作的天主父。耶穌在這裡以形象講述的，竟然日日都出現在他牧靈的工作上。耶穌帶來天主的仁慈，他帶出天主自己——一個處理帳目的天主，一個給予的天主，而他所給予的遠遠超於人在一個時辰的工作所應得的。這個天主與人世間一切觀念所能表達的竟是這樣地不同，他成功地突破人類「什麼才是正義」的思維，藉著自由的給予，他提昇人類，讓他們超過自己狹窄的、自我主義的限度。

(3)這種天主形象必定吸引人。耶穌的聽衆差不多自發地贊同這種形象。現在，同樣突然地，這個比喻向聽衆的態度和行爲提出挑

戰，問他們：你們是不是也因爲我對你的鄰人好就妒忌了呢？藉著這個問題，他們面對了要容許這樣的一個天主進入他們的生命中的挑戰：這是一個宗教的、存在的選擇。我們清楚看見：Similitude給予資訊，正式的Parable改變人。

耶穌的終極目的

即使分析出比喻是一件言語事件，片面仍是可能的。因此，我們必須注意耶穌自己。只有耶穌才有資格這樣講述天主。看來，葡萄園工這個比喻提供給我們一幅這位耶穌的三面畫像。

當然，我們不應輕視比喻的第一個幅度：耶穌的「教訓」。因爲藉著葡萄園工，耶穌給我們講述天主——一個照顧人類的天主。聆聽這一種訊息，知道它，默想它，是極端有安慰的。展現在我們面前的第一面耶穌畫像因而便是一位權威教師的畫像，他把他對天主父的觀感告訴我們。

按照瑪竇聖史的講法，耶穌給門徒講述這個比喻（瑪十九23）。在富少年和葡萄園工兩段經文之間，聽衆沒有改變。可是，許多釋經學家卻以爲耶穌自己是在大庭廣衆中間講述這個比喻的。他很可能把這個比喻用作對付敵人的武器；他們就好像隱藏在第一組工人中間，他們埋怨耶穌，不同意他對天主的看法（二十11～12）。二十15那句責備的問題是特別向他們說的：「難道因爲我好，你們就眼紅嗎？」很有可能，這些敵人是法律主義的猶太人，他們誇耀自己的正義，對分施恩惠，原諒罪人的天主心生忿怒（參閱路十五1～2法利塞人和經師們的埋怨）。敵人拒絕接受那位以如此意外，如此清楚而眞實的方式顯現在耶穌身上的天主。耶肋米亞斯適當地寫道：

> 耶穌在批評者面前爲福音作辯。在這裡，我們清楚地發現原來的歷史背景。我們突然間轉移到福音經常描述的那種在耶穌一生中的具體情況。一次又一次地我們聽到對耶穌的控告，說他是被輕視

者、被遺棄者的朋友，我們也知道有些人不喜歡福音。一次又一次地耶穌被迫爲他的行爲，也爲福音作辯。在這裡也一樣，他說：天主就是這樣，如此良善，如此憐愛窮人，怎麼你們竟敢誹謗他？（比喻，頁38）

按照這種看法，這個比喻不僅是教訓，它也是耶穌的辯護，是他的自我辯解。藉著該比喻，耶穌爲他的宣講和行動方式辯護。他指向天父，因爲父這樣，子也如此。耶穌的證據來自那位天主——他的唯一證人。耶穌不僅是一位安靜的、和平的教師，我們必須也視他爲受逼害的、受排斥的，最後死於十字架上的天主之子。

然而還有第三種幅度。直到目前爲止，我們認爲，比喻提供有關天主的教導，它也是受迫害的默西亞的辯護。抑有甚者，比喻的結論警告我們，從這比喻沒有發出一個確定的譴責。我們必定已經注意到：耶穌（比喻的講者）並沒有講述工人如何回答主人的最後問題。但這個問題卻不是修辭學的問題，因此，不是這個工人，而是耶穌的聽衆，他們每一個人都必須回答這個問題，而且不是在故事中，而是在具體生活裡，在比喻所指的宗教實在體之內回答。這樣，擺在我們面前的，是一個開放的比喻。耶穌訴諸這個比喻的最主要原因就是想說服，想贏取他的敵人。人人都必須放下妒忌之心，同意耶穌，同意他的天主，作爲他的追隨者，他們必須宣講這樣的一位天主。因此，比喻尤其是一項挑戰，它邀請人悔改。

在整個在世生活期間，耶穌一直忠於他的派遣，忠於他宗徒的使命。當然，他是位不能比擬的權威老師，他也是天主的獨特使者，被逼爲自己辯護。但是，遠遠超於其他描述語之上的是：他就是連壓破的蘆葦都不折斷的默西亞，他（還）沒有譴責他的敵人。他來拯救要喪亡的人。關於天主無上仁慈的訊息，葡萄園工的比喻與蕩子回頭並無不同。諸如此類的比喻不僅是一種理性上的資訊，

或自我的辯解。它們對聽衆提出挑戰，如此，它們構成眞正的行爲言語。

Ⅲ、瑪竇

我們不知道耶穌在什麼時候什麼地方講葡萄園工這個比喻。但是，大概在五十年後，聖史瑪竇把這個比喻安插在他福音一個特別的上下文中。我們必須承認，由於這一安插，比喻有點兒失去了它的獨立性，它現在在整個瑪竇的作品中間發生效用。在這上下文中，它到底有什麼意義呢？

瑪竇的編輯工作

在回答這個問題之前，我們必須回憶一下瑪竇編輯活動的最主要因素。我們提出四點：

瑪竇給比喻提供一個導言：「天國好像一個家主……」(1)。從此以後，葡萄園工這個比喻成了瑪竇天國的比喻之一。我們已經說過，很有可能是瑪竇把葡萄園的主人寫成一位家主（oikodespotês）。

瑪竇在比喻的最後加上一句普遍化的說話：「最後的將成爲最先的，最先的將會成爲最後的」(16)。這句話以稍爲改變的方式重複十九30。可是我們仍可以稱十九30和二十16爲比喻的「框架」。

在這些擴大的部分中間，有兩個字一定不能被忽略：1a的「因爲」和16的「這樣」。瑪竇認爲這個比喻無疑是十九30的解釋。「因爲」給予動機而「這樣」肯定及給予結論。藉此編輯工作，這個比喻現在得以牢固地扣緊它的上下文。

在富少年的篇章中（十九16～30），當這個人出去之後，耶穌對門徒說話（十九23及十九28）。我們必須假定的是，按照瑪竇的看法，耶穌在二十1～16繼續給他的門徒講述葡萄園工這個比喻。

我們不能排除（雖然也很難去証實）的是，在比喻正文之中，

瑪竇除了重寫之外，還加進其他內容上的改變。然而上面所提到的已經有足夠的理由讓我們去假設，聖史自己對這個比喻有一套特別的詮釋。

瑪竇的詮釋

我們已經看過，在十九28～29瑪竇強調將來。他相信，在末日的時候，十二宗徒將與人子一起審判以色列的十二支派。耶穌的門徒，而不是那些富人，將會成爲在先的，即是有權威的。因此在末日，次次會顚倒過來：「有許多在先的要成爲在後的，在後的要成爲在先的」（十九30）。

葡萄園工的比喻沒有特別注意未來。即使傍晚的發工資也沒有暗示最後審判之意。但是在二十16瑪竇卻保留十九30出現過的將來時態：「最後的將成爲……」。可見瑪竇以最後審判時將發生的事來解釋比喻，領受的工資就是末日的賞報，承受永生（十九29），進入天上的王國。

給予最後的工人的意外工資（二十9）與十九28～29的賞報不同。當然，二者顯然都是慷慨的報酬：百倍賞報和整日的工資，但是一個更動差不多不可見地發生了。那些工人所領受的德納不能再被稱爲「工資」，而十九29的百倍賞報卻肯定是給那些在追隨耶穌時極度捨棄的人的酬報。我們發覺，把兩篇本來獨立的經文放在一起及調和它們的嘗試沒有完全成功。

現在，門徒既已成了瑪竇的耶穌述說比喻的對象，二十11～15的對話當然是指他們了。它難道不包含一個警告？門徒自己也不是免疫的，他們也一樣會埋怨，會反對天主的作爲，他們也一樣會在天主恩賜他人之際，生氣或妒忌起來。「跟隨天主的旨意和決定天主到底願意什麼，此二者之間的界線常是細小而脆弱的」（J.R Donahue頁83）。除了教訓以外，這個比喻在瑪竇福音已經成了警告，特別是對基督徒（瑪竇同時代的人）的警告。爲日後閱讀瑪

寶福音的基督徒而言，十九30及二十16有關末日顛倒的說話始終是一個警告和威脅。這帶給我們以下的考慮。

我們能否繼續假定，基督徒只屬於最後的那組工人呢？大概不能。因爲，在基督徒之中，有最早來的，也有最後來的，不是所有基督徒都背負過日間的重擔和炎熱。更有甚者，不是每一個基督徒都同樣的懂得回應，同樣的忠信不渝。在瑪竇的教會中，除了好的麥子之外，還有莠子；他的團體是一個混合的身體，如此，可能會讓熱心的基督徒慢慢產生優越感，缺乏忍耐（十三24～30），對天主一直保持仁慈的態度心生忿怒。

然而，從更基本的一方面看，難道所有的基督徒不是（在宗教和倫理的意義上）第十一個時辰的工人嗎？一旦明白了這點，妒忌（假若發生在基督徒中）就更不堪了：一個本身領受了無數恩典與仁慈的人又怎能埋怨餽贈者對他人的餽贈呢？很自然地，我們也想到另一個瑪竇的比喻：不肯寬恕的僕人（十八23～25）。凡是接受天主寬赦的人必須也寬恕他人。所有接受過天主無數禮物的都應該抗拒嫉妒——因爲他人也同樣經驗到天主仁慈而引發的嫉妒。Donahue寫道：「不喜樂於賜與他人的好處，就是把我們自己從已經領受到的好處中切斷出來。我們的眼也生病了。」（頁85）

最後的和最先的

爲瑪竇來說，在比喻的最後，是不是還好像十九30那樣，是有錢人變成最後的，門徒變成最先的呢？我們以爲：這裡有一個倫理化的變動，也許，由於瑪竇對救恩史的看法，還有更進一步的擴展。上下文會幫助我們清楚看見。

在二十17～19，耶穌告訴門徒他要往耶路撒冷去，在那裡，他會被人捨棄，被司祭長和經師定死罪。在二十一章，他進入聖城，清潔聖殿，司祭長和民間的長老詢問他有關權柄的問題。然後在廿一28～廿二14，有三個比喻：二子的比喻，惡園戶的比喻，和婚宴

的客人的比喻。藉此三部曲，瑪竇的耶穌指出：猶太人會被外邦人所取代；天國會從猶太人手中奪去，租給其他異族人民（廿一41，43）。那些先前被請的拒絕參與宴席，國王邀請其他人（外邦人）來赴婚宴（廿二8～10）。

我們很難堅持說，在葡萄園工的比喻（二十1～16）中，瑪竇沒有想起首先被請的猶太人和後來到達的外邦人之間的對立，因爲爲瑪竇和其他福音作者來說，譴責耶穌把天主的良善仁慈帶給那些邊緣人士（病人、稅吏、淫婦、法律上不潔的群衆、罪人）的，正是法利塞人和經師。爲瑪竇而言，猶太的權威人士正是那些自稱正義的、驕矜的人：當天主好的時候，他們的眼睛就壞了。

Ⅵ、實在化的結論

我們以三點考慮作結：

⑴在這次演講中，我們沒有避而不談福音爲今日基督徒實在生活的適用性。一般人都同意：瑪竇是爲了他的教會團體寫作他的福音的。他所寫的許多關於在世耶穌言行的記述都好像是透明的一樣：死於十字架上的耶穌同時就是臨在他團體中的復活的、生活的主基督，在世耶穌的門徒也被瑪竇等同爲復活後的基督徒。這樣，瑪竇的團體應該投射在復活以前的時候。如果這是一世紀末的聖史和基督徒的情形，爲什麼它不能應用在二十世紀末的我們，瑪竇福音的讀者身上呢？

按照法國著名的哲學家P. Ricoeur的看法，今日的宣講者必須成功地講述耶穌的比喻，好讓他的聽衆能夠「再次驚訝」！只有如此，現代的聽衆才能眞正在他們存有的中心受到感動。當代基督徒也必須認識到，耶穌的父親是那一種天主，我們也必須發現，他怎樣到今天仍然是極端慷慨的給予，而不計算報酬。我們也必須承認我們的罪，放棄我們反叛式的嫉妒，和法利塞式的憤懣。我們也只

是第十一個時辰的工人，豐富地受到天主恩寵的祝福，多次在沒有自身的功勞之下受盡原諒和稱義。

(2)隨著最後一句話，我們到達第二點考慮。這個比喻好像只偶然談到對錯的問題。耶穌把天主自由的、慷慨的賜贈與人類的希望相對。這個比喻也用希臘文的「你的」，及「我的」這類講法。經濟學者以及倫理神學家會很自然地想到在我們今日爲分配正義及社會正義所修正的「經濟」正義。

但是這些人，如果是基督徒的話，他們是否會發覺到：在新約的其他地方（保祿書信），正義大都擁有另一個不同的意義？保祿在羅馬書和迦拉達書時常提起天主的正義，而他所指的是天主稱人爲義。「正義」是一個法律名詞。法官嚴肅地在他的判決中聲明，某一位被告沒有罪責——他就稱義了，他宣佈無罪者正義。保祿說：天主在基督內稱罪人爲義，如同說這個比喻的人一樣，保祿也相反人的邏輯。保祿的目的不是要說，在審判之日，天主會宣告罪人無罪，不是的，他強調的是：天主，在歷史之中，藉耶穌基督救贖了罪人，賜給他們他的友誼和生命。天主稱義在於他仁慈，他的救贖正義就是他的良善。

差不多新約中的每一頁都強調，蒙寬恕的，獲得稱義的罪人，在感激的回應中，必須度一種極爲倫理的生活。但是福音首先是耶穌關於一位創造的、稱義的天主的喜訊。偉大的比喻學者A. Jülicher正確地稱葡萄園工這個比喻爲「喜訊的核心」。它的確包含整個福音的訊息。

(3)我不知道基督徒經濟學者對這一則比喻會怎樣想？他們是基督徒，因此，我想他們也會全心地同意這類的比喻。他們難道不也是第十一個時辰的工人嗎？那些可以以耶穌基督的天主爲榮的人是有福的。但是他們也是經濟學家。大建築的法律遵守嚴格的理性和規則。基督徒的信仰不會削減理性，而把理性放在正確的位置。經

濟規則必須考慮工作和利潤，供應與需求，獲利與賠本，否則會自我滅亡。但今日的經濟，至少在理論上，看到整個人——僱主和勞工的身體和靈魂——的重要性。有人說，好的經濟以一個人性的、社會地健康的社會爲目標。

經濟學家可以研究葡萄園工這個比喻的細節。這個故事告訴他們，儘管很片斷地，有關耶穌時代社會經濟的習俗和態度。這個故事在某一個程度上是眞實的，它來自一個特別的文化和經濟實在體。然而它卻不是個奴隸式的影印本，因爲比喻是一個仔細思考過的、虛構的故事，它擁有令人不安的、誇大的特性，目的是爲製造震撼。更重要的，比喻只是「形象」，作爲形象，它指向一個宗教的實在體。凡此種種，在在都要求經濟學者謹記，即使他想把這個比喻應用到他的範圍裡，作爲一個基督徒，他也必須到達耶穌所計劃的透悟，並作出需要的變更。

釋經學家相信，耶穌葡萄園工這個比喻所要處理的問題，並不是經濟法律和規則的問題，而是天主怎樣令人驚異地顯現在耶穌身上以及透過他工作的問題。但是這個訊息也能滲透經濟的實在體嗎？這一個比喻也能感動經濟學家對人及對社會的看法嗎？這個比喻，作爲言語事件，最後能夠改變經濟學家及其他人嗎？

聖高龍卡列品參禮觀感

房志榮

受天主特別啓示而傳揚耶穌聖心敬禮的往見會修女聖瑪加利大是於1920年被列入聖品的。她的指導和贊助人耶穌會士高龍卡神父則於1929年被册封眞福，而今年（1992）5月31日（主日）在羅馬聖伯鐸大殿被列入聖品。是日，天氣晴朗，氣候溫煦，徐步走入伯鐸大殿，坐在大祭台右邊第一排第一個座位上，虔誠而精緻的列品典禮盡入眼簾，攸揚脫俗的琴聲和歌聲縈繞在整個大殿的空間裡，是那樣的清晰而溫柔，不禁感到「此樂只從天上來！」

教宗步入大殿前門時，即刻響起一陣掌聲，然後沿途的掌聲此起彼落，告訴大家教宗走到大殿的哪一段落。當他走近四根高大撒落滿銅柱欄起的祭壇時，殿頂的成排電燈炬突然點燃，照得十五級台階上的祭壇及其四周附近晶瑩明亮，如入仙境。列品彌撒就在進堂詠的歌聲後，由教宗清楚穩健的「因父及子及聖神之名」開始。與滿堂信衆互相問安畢有一小段開場白：

「諸位兄弟姐妹，每台感恩禮都把教會、天主的子民聚在一起，來慶祝《主耶穌的紀念》。祂被舉在十字架上，從肋旁的傷口中，傾注《血和水》，讓所有的人，被救主的心所吸引，《歡樂地在救恩的泉源裡汲水》。眞福C.高龍卡，今日要被教會列入聖人之中。他曾是《忠實的僕人和完美的朋友》，把基督向聖女瑪加利大所啓示的愛的無盡富源，向世人解釋並顯露出來。在此彌撒開始時，我們接受悔改的邀請，承認我們需要天父的憐憫」。

公開懺悔後，即刻進行列品典禮。册封部部長樞機，由議事部律師及列聖品請求人陪同走向教宗，請教宗將眞福高龍卡列入聖品，然後略述眞福的生平。一位主教代表教宗答覆，並請大家祈求天主及諸聖的幫助，這時歌詠團領導大家唱諸聖禱文。唱畢，教宗用簡短的禱詞結束，然後隆重地宣佈：

經過愼重的考慮，多次的祈禱，許多主教的建議，今以吾主耶穌基督的權力，及聖伯鐸聖保祿和我自己的職權，欽定並宣告眞福高龍卡爲聖

下轉192頁

由仁道之領域入基督的天國

雷敦龢

前言

作爲中國人而反省現代西方神學的劉小楓在國內外非常突出。藉著西方神學，劉小楓不僅要更明白西方文化－包括自西方來的馬克思主義－的根源，亦想理解人，無論其民族背景如何。人首先屬於普世大地，次屬於某種民族。因此，由中國古代傳下來的「中國民族利益」應該受到嚴格批評。「四海之內有人道，四海之外有夷狄」這類的說法是「『五四』以來至今不僅沒有絕跡，反而變本加厲的一個根本性錯誤。」－此錯誤在於強調民族性而忘掉人，即普遍人性。

一、中國神學不只屬於中國

今時的教會重視本地化和民族特性，反對不適當的西方思想味道。儘管此方向有其可贊成之處，但是我們不能不聽從劉小楓的警告，使所謂有中國特色的神學不得限於有黑頭髮及黃皮膚、龍的傳人而已。中國神學作爲神學的課題應屬於整個教會的神學寶庫。

倘若不然，中國神學確實是一種怪物。其神學特徵來自基督的啓示，其民族特點出自那裡呢？出自在歷史世世代代聖神之預啓，抑或來自邪魔的引導，或來自某種說不清的中性，即不分善惡的民族性格。

當然在具體的情況中，會有不必考慮善惡分別的中性事物；我們不必過分地聖化筷子、酒盅這類中國物品。但是梵二的道理指出，任何民族雖然未曾認識聖神，但聖神在其內存在。梵二文獻給

我們此一前提：中國民族特性中有聖神在其內，使中國人不必脫離民族思想範疇而可認識耶穌的天父。因此中國神學或直接從聖經或間接從十三經等全來自聖神的功勞。由此可定：無論在國內外，任何人可以從此在中國內的啓示更了解基督的無限奧跡。以此態度我們先去拜訪至聖孔子。

二、孔子的忠恕觀

我們首先參考論語，不是因爲孔丘是中國唯一的哲學家，更不是因爲我們認爲論語全書來自孔子親口說的話。對於孔子和儒家所重視的經文，學者仍朝三暮四說法不一。不過，此問題不阻擋哲學家用孔子的書去了解中國文化的幾個基本原則。孔子自己說他「述而不作，信而好古。」（論語7：1）

「好古」使孔子要恢復傳統社會制度，以禮儀和音樂爲基礎：

「禮之用，和爲貴；先王之道，斯爲美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」（論語1：12）

禮儀使人總活在人間、在某種社會內，不可與脫離大陸的小海島作比較。人是社會動物，其美德、即仁、是人與人之間的行爲標準。因此反省不是內心的審查而是探討本人和他人、朋友、老師的關係：

「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」（論語1：4）

上面一段話恰好介紹孔子哲學裡一個非常要緊的字：「忠」。「忠」字所涉及的是人與人，特別是在下者對在上者的一種關係。左傳隱公三年在談周鄭交人質時有句話：

「信不由中，質無益也。」

意思是說：互相守信假如不出自內心的眞誠，只憑人質，是不能維持得住的，該文還指出：古書的道理都在於顯示忠信：「昭忠信

也。」下面還有話說：「明恕而行」，恰恰把「忠」和「恕」兩字聯起來。由此至論語：

「夫子之道忠恕而已矣。」（論語4：15）

差不了多少。

「恕」字在孔子思想中有特殊地位。子貢問老師：有沒有一個字可以將其道理總合起來。

「子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（論語15：24）

「忠」和「中」的關係和「恕」暨「如」的關係是同類的。左傳隱公三年以「信由中」解釋忠字，同樣可以以「如」字說清恕字的意思。「己所不欲勿施於人」就講「恕」字是站在他人的立場，使人以「我如你、你如我」的態度面對道德要求。在這裡他人的立場不是他的客觀地位，而是像我（如我）的你的立場。

自希臘來的西方倫理學和孔子的這種道德觀有很大的差別。西方要分清楚實事和價值、客觀的情況和道德原則，因此作選擇是按照某種原則在面對客觀情況時去作。用於基督教倫理上，可能有社會調查告訴人實事如何，然後有基督的道理，比如特愛窮人，使我在所調查的社會能爲窮人工作。社會調查應該是客觀的，假如有不同的選擇，那就是因爲不同的人有不同的價值而已。

孔子以及所有古代中國思想家不分實事和價值。人首先在人間在我你關係，道德在於我將自己放在你的位置，何必去找無人格的客觀世界－現代西學者亦承認人沒法子從其世界分解純粹的實事－又何必去尋永恆不變的價值和道德原則。無論孔子自己對天的信仰如何，其倫理學不須他追求永恆的價值，人間的傳統美德已足夠。

三、由孔子看耶穌

以孔子的角度看耶穌的道理，也許可以帶來新的陽光。耶穌有

沒有類似恕字的我如你立場呢？耶穌時代的法利塞人使用不可變的永恆法律來判斷人類行爲，這點恰恰受到耶穌最銳利的批評，祂自己也會提出所謂新的法律、愛主愛人，不過從祂的解釋裡，我們可以知道這個法律不是一個像法利塞人所重視的不變的原理。在「慈善的撒瑪黎雅人」故事裡，耶穌就請聽衆站在被打的猶太人的立場，由此認得出誰是他的鄰人。這就是孔子的恕的意思，使聽衆知道倫理不在於知道法律的規則，而在於進入「我你關係」去「照樣做」（路10：37）。

倘若我們進一步研究孔子，我們不能不提到「仁」，亦要問這個仁和耶穌的博愛有何關係。不過天主教的儒家學者已常討論這個問題，所以不必再去談。只要注意到孔子，而不是儒家後來所說的仁觀。按照英國學者葛立韓（A.C.Graham）②，孔子的仁字與孟子的仁義不同。在論語中，「仁」不是一個超越人間的美德，「仁」在孔子的作品裡是一個方向，使在社會中的人能恢復此社會的禮儀。因此，他說：

「克己復禮爲仁。」（論語12：1）

仁又不是一個可定量的美德。或者人有仁，或者他沒有：

「（顏）回也，其心三月不違仁；其餘（的弟子），則日月（一天一個月）而已矣。」（論語6：5）

耶穌的博愛有多有少（路七47），所以與上面的仁就不容易做比較。論語的仁是一個可以走的路，也是一個可以離開的路，我們必須同行。

四、仁的疆域

假使仁是道德的方向，又是復禮的原則，那麼其終端何在？有的學者強調，孔子的倫理代表封建社會制度。戰國時代的戰亂使孔子想恢復以前的固定社會次序，所以他怕混亂：

「子之所愼，齋、戰、疾。」（論語子：12）

這三害，齋戒、戰爭、疾病，是人不能超越的三終端，又是仁的疆域。

「齋戒」是人類面對天、鬼神等的邊際。由十七世紀迄今，有人談孔子對天和神的看法，有的認爲孔子的天有位格性，有的則不然。其實，在論語裡這並不是孔子自己常討論的問題。「敬鬼神而遠之」至少說明孔子不要研究這個問題。因此其仁屬於人間，不是天的美德。

「戰爭」說明一批人和另外一批人的邊際。戰爭是不合理的，是不仁道的。孔子的仁不包括正確的戰爭、合理的革命等概念。以後孟子以孔子哲學爲本要討論這些問題，但是孔子的復禮仁使他不能談超越禮之事。

「疾病」是個人生命的限度，亦不是孔子所研究的。痛苦、死亡、災難在論語裡是人無法了解的事。因此我們可以假設，仁的疆域就是人類、社會和個人的限度，即：齋、戰、病。

五、「仁國」與天國

提出上面的三個限度爲基督徒是非常有意義的，這就是因爲耶穌的逾越奧跡突破這三限。耶穌稱天爲父，也是因父的能力經過死亡，爲其信者獲得兒女的地位。面對戰爭和暴力，耶穌自身告訴門徒不必怕迫害他們的人或社會的崩潰。最後，祂藉著復活戰勝死亡、克服人性病弱之處。

孔子的「仁國」屬於「文武之道」中國傳統的人類社會。耶穌的死亡、復活使人進入天國，不限於孔子的仁國。在天國裡，孔子的忠恕之道有新的價值和意義。

逾越奧跡克服孔子哲學的難題。孔子的門徒有時有仁、有時沒有；基督徒藉著主的苦難和復活總有仁，即基督的仁，所以在主內

他不能不走此路。「忠」亦是完美的，是耶穌對天父的忠心服從，而在主內的人也可以稱天爲父。「恕」是愛人如同主愛了我們一樣，也就是與最卑微的兄弟姐妹爲伍。

孔子自己要人得到精神上的平靜、快樂和泰然，不想強調人類的痛苦。劉小楓所贊成的神、哲學家們就是那些批評西方形而上學所允諾的平靜和眞理而令人跌入深淵的痛苦使他能呼求上主。也許孔子就是這樣的一個哲學家，在戰亂的時代裡，他提出忠恕之道，但是施行仁的目的不能不碰到天不言、國不知、吾無常三個限度使人或只靠己力會絕望，或可盼望上天之言、天國之和平、個人的永生。

附註：

① 劉小楓，走向十字架上的眞理，香港，1990，pp.304－5

② Graham A.C., Disputers Of The Tao, Open Court, 1989

修會在教會中定位的再反省

張春申

梵二大公會議接受的天主子民之二分法，爲獻身修會製造不少困擾，甚至不良後果。一些靈修界的有識之士已逐漸予以重新檢討，值得我們注意。

㈠天主子民之二分法與其檢討

1.二分法：

新約中的初期教會，在默西亞業已來臨的末世經驗張揚下，期待主耶穌光榮降到，同時熱中於宣揚喜訊。不久之後，便自耶路撒冷走向天涯海角（宗一8）。他們中間雖有不同的服務、職務，如宗徒、七人（宗六）、先知、監督、長老等等，但更是同心協力傳播福音，整個教會共爲一體的意識極爲濃厚（弗四）。新約天主子民、所有信徒在共同的教會意識內，並無劃分的需要。

至於今天根據梵二思想，教律207條的二分法是後起的。其演變的歷史在此不論，其法律條文如下：

「依天主建立的制度，基督信徒中有些人在教會內晉聖職，依法稱之爲聖職人員；而其他人則稱爲平信徒」。（1項）平信徒本文稱爲教友。

首先應說，條文中所謂「依天主建立的制度」用來指教會中經由聖秩聖事授與的聖職，是應當接受的。至於依此來把基督信徒如此一分爲二，導致所謂「教導的教會」與「受教的教會」，那便很難說是天主建立的制度了。

值得在此先提出來的是獻身修會成員，在這二分法中沒有自己

的位置。換言之，他們不是天主子民中的第三部分。他們在這二分法中，或者有人領受聖秩聖事，屬於聖職；不然便屬於教友。教律207條2項如此寫說：

「從這兩種人當中，有些基督信徒因實行福音的勸諭，以教會承認和規定的聖願或其他聖約，依其特殊的儀式獻身予天主，並從事教會救世的使命；他們的身分，雖不在教會的聖統制內，但納入教會的生活與聖德中。」

2.二分法的檢討：

梵二明文接受的二分法，從好幾方面顯出困擾。

(1)聖俗之分：二分法不免引人想起其根據是聖俗之分。首先在文字上，一是聖職Ministri Sacri，一是laici，中文聖教法典譯爲平信徒，我們稱爲教友；過去（Laici）有稱爲世俗教友的①。總之二分法有聖俗之別的意味。

我們不能忘掉新約教會中有所有天主子民稱聖徒（羅十五16），教會中沒有聖俗之分。其實laici之字源是laos，意即子民，新約用來稱教會、信徒，因此並無俗意。不過後代在區分的傾向下，laici只指教友，逐漸有別於聖職而有俗意。無論如何，這個根據有違「聖」教會精神，在它內有聖俗之分是不適宜的。

(2)舊約化的結果：究竟爲什麼教會中有的職務稱爲「聖」職而有別於其他職務呢？看來不是由於得自聖事之故。聖秩聖事果眞授與職務，難道聖洗與堅振聖事不也授與職務嗎？爲什麼後者不因此稱爲「聖」職呢？甚至婚姻聖事不是也授與職務嗎？

那麼，爲何聖秩聖事所授的職務稱爲「聖」職呢？這該是第二世紀教會中舊約化的結果。所謂舊約化便是將舊約中的觀念、制度、名稱應用在新約教會身上。其中與我們有關的舊約化結果，便是主教、司鐸之逐漸稱爲大司祭、司祭等等。於是這些職務由於自別與教會中其他職務而稱爲「聖」。同時主教、司鐸與執事，也如同

舊約肋未族而在天主子民中視爲「聖」（肋七）。

其實新約聖經唯有耶穌稱爲大司祭，而且僅是希伯來書信神學反省中的用語。的確，他的死亡在其他新約書卷中含有祭獻意義，因此與他相合的天主子民的生命也具祭獻的意義（羅十二1－2）。至於今天彌撒祭獻實是天主子民偕同基督大司祭的祭獻，主祭者不論主教與司鐸在彌撒中與教友共獻一個基督的祭禮，他們之間的差別不在於基督的祭獻之行爲上，而在於主禮者與共同行禮者的次序上而已（見下文）。

爲此，不論由於洗禮而領受的基本司祭職，或者由於聖秩聖事而領受的特殊司祭職，都是分享基督的大司祭之身分，因此都是聖的。實在看不出後者特別標榜爲「聖」，而且用來區分天主子民爲二的理由。難道還要保持肋未族的觀念嗎？還要重返舊約時代嗎？的確教會文件始終強調特殊司祭職與基本司祭職是「實質」上不同的②，但究竟「實質」含有什麼意義？其實教會中職務衆多，「有的作司牧和教師，爲成全聖徒，使之各盡其職」（弗四12）。顯然職務有不同，但它們之間也是「實質」上不同嗎？是否可由不同職務來區分天主子民（聖徒）呢？那麼何必又僅限於二分法呢？

(3)二分法自嫌不足：梵二接受的二分法自身又顯出不足。當它要界定教友的意義時，又不得不一方面別於聖職，另一方面又別於修會人士。「這裡所謂的教友，指的就是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督信徒」③。

至於視教友的特點爲「在俗」也很牽強，因爲在解釋之前，教會憲章已覺不妥地說：「因爲聖職人員，雖則有時也可以從事俗務，甚或執行世俗職業，但他們的特殊使命，主要的是專務神聖職務；同樣，修會人員也是要用他們的身分，顯著地証明，沒有眞福精神，不能改造世界而奉獻予天主。」④

(二)天主子民的二分法與修會經驗

教會由於職務繁多，身分不同，需要將成員分別討論，那是當然之事。另一方面，區分能自不同的角度，祇須適用便是。如果一種分法與教會生活經驗不合，而且導致不良後果，那便得重新考慮了。天主子民的二分法似有不適之處。

1.修會經驗：

第三世紀，修會在教會生活中萌芽時，紛紛走向埃及荒野的隱修士，他們便是志在自別於其他天主子民。聖安當由於福音的感召，按照聖經字義變賣所有去跟隨基督。他離開教友的生活環境，又不參與聖職，這是隱修制度萌芽時的經驗，西方隱修之父聖本篤的理想便是在隱修院的天地中實現天國業已來臨的生活。院內容納不同年齡的修士，宛如天主的家庭。但此有別於教友家庭。院內的司鐸僅是爲了主持彌撒，其他如同別的隱修士一樣，甚至沒有特殊位置。這是在天主子民中自成一格的隱修生活。若以二分法將隱修士歸納爲教友，誠是與他們的基本經驗不合。

2.進會經驗：

即使今日，蒙召進入修會者，似乎都有某種「更」的經驗。若以「更」高、「更」好來解說，實在不合時代。的確這種「更」的經驗不易正確表達，但又相當眞實。如果說選擇修會生活者具有一種與「更」跟隨基督的精神，實在不以爲過。二分法抹殺了這「更」的經驗。另一方面，教友怎樣看獻身修會呢？他們誠樸的表達方式，有的也不合時代，比如「更」聖、「更」犧牲等等。但一種「有別」的經驗也存在著。曾經有一位知道「聖職與教友」二分法的作者，硬是把會士歸在「聖職」部分，這是筆者親眼讀到的文章。是否這也是多數教友的經驗呢？其實梵二論及修會時，卻又不斷應用「更」字⑤。

3.不良的後果：

但天主子民的二分法無形中卻又爲修會帶來了眞實的影響。既然歸屬於教友部分，無聖職的會士與修女有意或無意努力同化於教友生活方式，因而失掉修會聖召的特質，在此不必具體描寫。

(三)修會在教會的再定位

鑒於天主子民二分法的缺點，有些神學家試圖另議。在此介紹三分法的構想。基本上，三分法消極方面拒絕聖俗之分，而在二分法之間加上獻身修會，使後者具有自己的位置。三分法中的聖職、會士和教友在教會內在有別，同時都對世界具有固定的使命。

1.三分法的基礎：

教會歷史中很久便在耶穌基督身上指出司祭、先知和君王的身分。梵二大公會議教會憲章清楚地肯定天主子民由於洗禮領受基本的司祭、先知和君王職務⑥。因此在祭獻、宣講、服務或治理上教會成員都有份而共融。所有二分中的「教導與受教」、「領導與被導」等等對立都無根據。其實在基督內，天主子民大家互相給與和接受，構成一大共融。

2.三分法的落實：

在三個普通或基本職務之上，建立聖職、修會和教友的特點，如此顯出分中有合，合中有分，同時也引人注意不可將「分」絕對化。特點都是爲了教會在基本職務上的完善。那麼三者的特點何在？下面扼要一一指出。

(1)聖職的特點：聖職經由聖秩聖事授與；「秩」指秩序，因此它的特點在於維護教會的秩序，倒與基本職務中的「君王」密切相連。它爲教會中的彼此服務指出次第與團結，領導教會服務世界。它在教會的信仰意識中欽定信理，表達宗徒傳統的道理，也代表教會向世界宣佈福音眞諦。它主持敬天賜恩的禮儀，促使大典的井井

有序⑦。總之，聖職的特點在於團結教會之共融，使它合而爲一。

(2)修會的特點：修會的特點乃是經由三願與團體生活，徹底地發揚耶穌基督的生活言行，因此它與基本職務中的「先知」密切相連。會士在教會中，或以個人方式或以團體方式，呼籲則效耶穌基督與他的福音眞諦。它注意時代訊號，代表教會面對世界。它根據耶穌的生活言行，以自己的生活言行作爲先知；爲貧窮人、爲飽受不義的人、爲自由受損的人傳報喜訊。他以身作則呈露耶穌的作風。即使默觀隱修會士不論在教會內以及世界中，傳統上都具所謂「抗議」腐敗與墮落之功能。最後連在感恩祭中，修會人員也以自身的貞潔、貧窮和服從三願象徵十字架上耶穌的孤獨一人（若十六32）、空虛自己（斐二7）和服從到死（斐二8）。總之，修會的特點在於呈露耶穌末世性先知的清晰面貌，偕同教會成爲警世之聲。

(3)教友的特點：教友是天主子民的大衆，人數最多部分。他們藉著入門聖事成爲教會的基層；藉著人間的職務具體地接觸社會各界人士。他們在教會內和世界中，獻上自己的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，「這纔是合理的敬禮」（羅十二1）。他們如同大司祭耶穌基督在十字架上，奉獻自己，所以他們的特點與「司祭」相連。他們在世界上的臨在與行動散佈福音的芬芳祝聖人類。他們在教會的禮儀中，象徵性地將自己、將自己的工作以及工作中接觸的世界，作爲犧牲，融合在基督犧牲中奉獻給天主。因此，教友「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」（伯前二5）⑧這座「殿宇」在世界中心，祝聖世界，成爲世界的聖事。總之，他們的特點在於「殿宇」、「祭品」、「司祭」與「聖事」。

但此不影響聖職稱爲「公務司祭職」、或「聖統司祭職」⑨。首先他們如同教友享有普通司祭職，其次他們在禮儀中的特點如同上文所述，在於維護秩序作爲主禮。「公務」與「聖統」相當表達

們的特點。

四結論

本文得自一些神學家之靈感，發揮了天主子民三分法的構思，爲在二分法中沒有位置的獻身修會定位（或許可以包括獻身生活會及使徒生活團）。三分法的來源是耶穌基督的君王、先知與司祭身分；根據祂將天主子民分爲三部分。三部分基本上是一體，因爲共同分享普通君王、先知和司祭職務；但每部分又各具特點或使命。因此分與合都兼顧，保持教會共融的精義。如果應用圖像來說明三分法的天主子民，「三位一體」尚能勉強通過。但另一圖像也許更爲合適。教會是聖殿：教友是活石，聖職是結構（弗四16），至於獻身修會是聖殿上面具有象徵性的十字架。

附註：

① 梵二教會31號：「『在俗』是教友的特點。」此非已隱含三分法嗎？

② 梵二教會10號。

③ 梵二教會31號。

④ 梵二教會31號。聖俗之分的二分法由此可見。但又將修會人員與教友分開了。

⑤ 梵二教會44號：「…更密切地獻身於主…更超脫於現世煩瑣之外…更能向所有信徒昭示天上的福樂在現世已獲得，更能証明因基督救贖所得的永恆的新生命，更能預示將來的復活及天國的光榮，……更切近地模仿著…天主子承行父命降世時所採取的生活方式。」

⑥ 梵二教會10號；教友傳教法令2號。

⑦ 此與梵二教會10號之言語上可能不合，但內容上並無差別。

⑧ 伯前二5與羅十二1字句相似，思想相同。

⑨ 梵二教會10號。

上接178頁

人，將他列入諸聖之林，並決定他在整個教會像其他聖人一樣，應受到虔誠的敬禮。爲了天主聖三的光榮，爲了公教信仰的舉揚，並爲了基督徒生活的增進，因父及子及聖神之名。

大殿的全體信衆用和音的「阿門」三次予以答覆，然後歌詠團用悠美而莊重的Alleluia繼續歌頌讚美上主。册封部樞機，律師及列聖品請求人再度上到祭壇前感謝教宗，並請教宗以宗座通諭宣告剛完成的册封禮，教宗予以肯定的答覆後，列聖品的典禮方告結束。接著歌詠團與信衆輪流著唱「天主在天受光榮」，然後彌撒繼續進行，直至完畢。

聖高龍卡於1641年生於法國的一個律師家庭，七個弟兄中他是老三。18歲進耶穌會初學院，這爲他不是容易的一步。較晚他曾寫過：「對我所選的這種生活我有很大的反感……朋友們愛我，我也愛他們……把他們拋開眞不容易」。但他不是一個受情感支配的人，反之，他一知道天主召叫他過一個完全奉獻於主的生活，就無條件地將自己交付於主，直至生命的末刻。因此日後天主許給聖女瑪加利大，要派一位《忠實的僕人和完美的朋友》來輔導她時，在1675年的一天，高龍卡神父給往見會修女講道時，聖女內心有個聲音告訴她：「這就是我給你派來的那人」。

高神父仔細聆聽聖女的訴說，小心分辨她所得的啓示，自己也勤勉祈禱，求天主多加光照，結果二人於1675年6月21日一齊把自己奉獻給耶穌聖心。從那一刻起，高神父不放過任何一個機會來推廣對耶穌聖心的敬禮，他全神灌注的只有一個思想，就是「愛唯一值得愛的，光榮該受一切光榮的」聖心（致聖瑪加利大的信）。

在巴萊·肋慕尼阿耳住留不到一年，高神父被派往英國服務，約兩年後被人誣告，囚到倫敦塔的地下室裡五個星期之久（一說三個星期），由此染上肺病，被遣回法國，先到里昂擔任青年學子的神師，後來病勢加重，重回巴萊·肋慕尼阿耳。在此，又見到瑪加利大修女，已不再是看門子的小修女，而是初學修女的導師。1682年2月15日，高神父受完世苦終於死了，只活了41歲。瑪加利大修女聽到死訊，不爲亡者祈禱，卻說：「是他該爲我們

下轉202頁

大公運動

房志榮

「大公」二字天主教習慣用來稱呼歷屆的全教會的會議，即所謂的「大公會議」。公元第四世紀的尼采大公會議是第一屆，1962～1965年的梵蒂岡第二屆大公會議是第21屆。本世紀以來，大公二字用來稱謂基督信徒謀求合一的各種努力，而普遍地有大公運動的說法。也有人將此運動擴展到跟猶太教及其他非基督宗教的交談上，那時就有較廣義的大公運動。

其實大公運動可說是與基督的教會一同開始的，如宗徒大事錄第15章及格林多前書裡都提到教會分裂的危險及其補救之道。在以後的歷史中，東西方教會的和好曾在第14屆大公會議（里昂1274）和第17屆大公會議（翡冷翠1438～1442）嘗試過，可惜均未成功。1541年的累根斯堡會議在謀求天主教與路得教的媾和上也告失敗。眞正有成效的大公運動要到第19世紀基督新教約傳教浪潮到達世界各地時，才走上現代階段。

現代大公運動的基礎是19世紀基督新教在推動福傳工作時奠定的。在許多傳教區的福傳努力使他們看出，一個分裂的基督信仰難取信於人。另一方面，在與東正教碰面時他們又發現，彼此意見分歧而產生多方面的張力，這也不是給基督作証的有利方式。如是，基督新教和東正教裡都有了一種新的覺醒，就是必須克服基督徒之間的分裂，然後才能有效地一起來宣揚大家共同信仰的耶穌基督。

在這同時，即19世紀末期和20世紀初期，天主教會內對歷史、禮儀、聖經的各種研究激起一股研究教會學的熱潮，這對大公運動也是一種奠基工作。1870年教宗失去對羅馬的統治權後，天主教對

自己與世界的關係在概念上開始演變，不久教宗良十三世振興了教會的社會訓導，以適應新的世界脈絡，使教會在世界上的精神領導長足進展。最後禮儀革新受到比約十世的批准和推動，在法國和德國興起的「回歸傳統和正統的源流」思潮受到重視，加上在基督新教早已開始的聖經專業探討也在天主教內風行，這一切都爲一個新的教會學打好了神學基礎。

下面先看本世紀天主教以外的基督宗教在大公運動上的發展，後看天主教如何參與這一大公運動，最後略看台灣的大公運動。

一、基督新教與東正教的大公運動（EM）

1.大公運動的起飛：

20世紀初爲回應各方對福傳與合一的願望，改革宗與英國教的主要派別決心嚴肅面對EM問題，東正教有保留，天主教暫時不想加入。1910年的愛定堡國際傳教大會是出發點，會中強調福傳與合一的不可分。參與會議的1200位代表很多來自傳教地區，他們暫時不討論信理問題，但設立了一個追踪委員會，準備在另一次世界會議中討論。

1920年元月君士坦丁堡的宗主教代表，以東正教的名義公佈通牒，表達願望：教會間不再互相爲敵，而須彼此開放。不久英國主教們予以響應，也公佈通牒，指定目標：所有的基督徒在一個唯一的公教會內顯示出基督所要的可見的一體性。這兩道呼籲成了以後EM的催化劑。美國一方面，聖公會的一位平信徒和一位主教（C. Brent）於1927年八月在瑞士洛桑建立了「信仰與教制」委員會，後由W. Temple任主委，在他任坎特布里總主教時，以其聲望和權威全力支持Visser t' Hooft，即未來WCC的第一任總秘書。

「信仰與教制」關注神學問題，與之平行的是所謂的「俗性的大公運動」，即各教派以共同行動來答覆今日世界的社會政治的急

需。這樣，1914年第一次世界大戰前夕成立了「促進國際友誼的教會聯盟」，推動人是瑞典總主教N. Söderblom。1925年便在瑞典首都斯德哥爾摩召開了第一屆「生活與工作」會議。上述兩個委員會一是信理的，一是實際的，開始時互不信任，但很快克服了困難，有意促進交流。1937年在牛津開「生活與工作」第二屆會議，同年在愛定堡開第二屆「信仰與教制」會議。傳教區與會代表數目大增，特別是在「生活與工作」會議中。這兩次會議蘊育了建立WCC的構想。

2.WCC的建立和組織：

1938年的策劃因第二次世界大戰而中斷，直至1948年才在阿姆斯特丹成立，是爲第一屆WCC大會。以後每6／7年一次，至1991年開了七次大會，時間和地點見附表（張瑞雲編），七次的主題爲1.人的胡鬧與天主的計劃；2.基督世界的希望；3.耶穌基督世界之光；4.看，我要更新一切；5.基督的解放與合一；6.耶穌基督世界的生命；7.聖神請來，更新整個受造界。

在以上七次WCC大會中，1961年在印度新德里開的第三次大會可謂WCC的高峰。這次大會首先擴大了協會的信理基礎：由基督學到天主聖三論。其次，新德里會議說清了合一的性質：唯一的宗徒信仰，福音的宣講，分同一的餅，共同祈禱，兄弟共融指向爲世界作證與服務，藉普遍承認的教職與所有地方教派合一，不分時空。最後，蘇俄及其他東歐國家的東正教加入WCC，而國際宣教議會（IMC）也與「信仰與教制」及「生活及工作」合併，使WCC成了一個爲傳教、服務、信仰共融的整體，共同爲Marturia Diakonia和Koinonia效力。

WCC的組織（見附表）最初有「信仰與教制」及「生活與工作」兩個委員會。現在的三個事工單位與天主教的類似構構相對稱。「信仰與見證」下面各部門大致與天主教會的合一委員會，與

非基督宗教及無信者交談等委員會相應。第二單位「公義與服務」各部門從事俗性的大公運動，與天主教的正義與和平委員會相應。最後「教育與更新」單位大致與天主教的內部大公主義牧靈及平信徒使徒工作相應。

二、天主教如何參加大公運動（EM）

1.靈性的EM，即爲合一祈禱：

開始的頗早，至P. Couturier（1881－1953）所推動的合一祈禱週而普遍施行。1935年他建議的每年元月18至25爲合一祈禱週的構想，翌年就得到法國改革宗諸教會的接受，1939年英國教會總主教將之介紹給他們教會的信友，1942年「信仰與教制」委員會由1920年以來在五旬節所行的八日共同祈禱，改到C.神父所定的元月18至25日。1958年以來，羅馬剛成立的促進基督徒合一秘書處與WCC共同爲每年的合一週祈禱作準備。1966年成立了聯合工作小組，共同出版所需要的讀物。

2.教宗若望23世召開梵二大公會議：

進入EM的制度性階段，即不僅以祈禱，也在制度和俗世方面參與EM（1962年10月11日梵二開幕詞）。他還說，天主教徒不可再滿於現況，等待分離的弟兄回歸，而需從事自我革新，此一革新涉及甚廣，連表達信裡的方式也包括在內。保祿六世繼續此一方向，肯定悔改的必要，在梵二大公會議中公開爲自己及天主教信友承認現在及過去一切相反合一的罪，使得在場的新教觀察員們十分驚訝和感動，因爲這等於接受了新教的一句格言：Ecclesia semper reformanda，教會須不斷革新。

3.天主教在當代EM中的角色：

天主教約十億的信徒佔世界基督徒的半數。另一半可由兩個角度來看：以教會來說，分東正教和西方新教；以EM來說，本世紀

以來，東西主要教派形成了WCC。天主教必須一方面與東西兩方的教會來往，另一方面也須盡力與WCC合作。下面略看天主教與東方教會、西方教會，及與WCC交往的概況。

△*與東方教會*：羅馬與各教會建立官方的和長久的交談機構，各教會首領來羅馬拜訪教宗。1964年君士坦定堡宗主教Athenagoras與保祿六世在耶路撒冷的會面和交談是一高峰。1978年以來，每年聖伯鐸、保祿慶節東正教代表來羅馬拜訪，聖安德慶節羅馬派代表到君士坦丁堡拜訪。正式的神學交談是1981年由雙方建立的混合委員會來進行。委員會中有些已與羅馬合一的東正教成員（uniats）激發有關uniatism的問題尚難擺平。東正教人士不贊成羅馬與每一自主教會個別對談，怕被蠶食。只有蘇俄東正教不怕，因爲他們人數多（一億以上）。烏克蘭的許多天主教信友在蘇俄政變後，也不再受到從前的壓力了。

△*與西方教會*：①與英國教會由ARCIC（Anglo Roman Catholic Intern. Commission）舉行神學交談。據Willebrands樞機等人所說，這種交談可爲其他神學交談的模範。②與世界路德宗聯盟1967年開始神學交談，1972年達成「福音與教會」報告，1978年公佈「主的晚餐」，1980年公佈「走向共融的路」（複數）。③與世界衛理議會1967～1971討論基督徒在今日世界，1972－73討論交談的方法，1975公佈「關於聖神的臨時共同聲明」，「基督徒的希望」，「聖神與教會內的權威」。④與世界改革宗聯盟1970年討論「基督目前在教會及在世界的臨在」，1977作出報告：「基督與教會的關係」，「教會的訓導權」，「聖體」，「職務」。⑤與世界神恩復興運動研討在聖神內的生活爲各教會的意義：聖神內的洗禮，聖神與教會（1970－74），分辨神類（1975），評估及建議（1976），1977年開始第二系列會議。⑥與普世聖經聯盟的合作始於1967年。此年世界聖經公會與合一秘書處發表共同譯經的一些

指示，1973年天主教已參與117種譯經工作。

△與WCC：1969年保祿六世親訪日內瓦WCC總部，1970由天主教及WCC的聯合工作小組（1965於梵二閉幕後建立）通過「教會是至公及從宗徒傳下來的」報告，及「共同作証與勸人入教」文件。天主教聲明不加入WCC不是由於信理上的理由，而是因了牧靈的理由，因此採取專家合作的方式。此外在俗性的大公運動上也有多方面的合作，如國際正義、平信徒使徒工作、與非基督宗教的交談，爲殘障者、爲人權、爲宗教自由服務等等。

三、台灣的大公運動（EM）

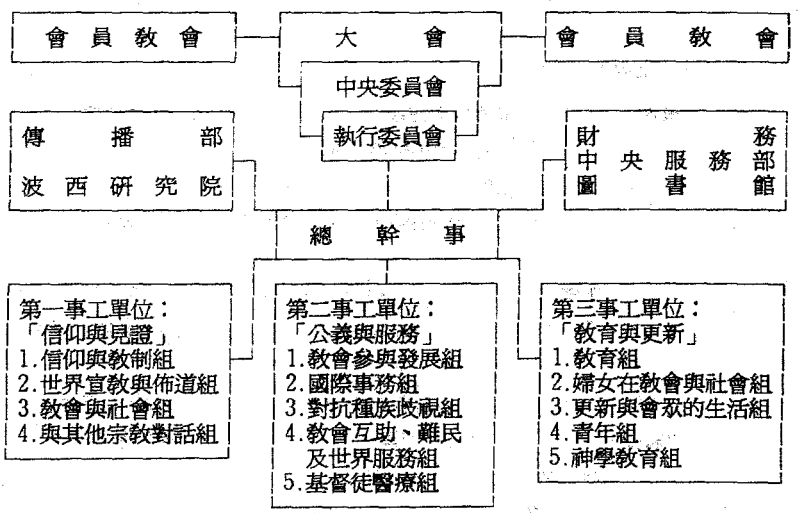
台灣的EM和其他世界各地一樣，是由基督新教提倡的。台灣長老教會於1952年加入WCC，1959－1962召集了十幾個教派在WCC主持下開過三次「信仰與教制」會議。1962年4月15－16日在台中舉行第四次時也請了天主教代表參加，其他還有聖公會、浸信會、行道會、衛理公會、門諾會，共20餘人與會。1964年長老會、聖公會、衛理公會及路德會合組一個大公諮委會Ecumenical Consultative Committee（ECC），其宗旨爲a.克服各教會間的阻隔，在基督內爲基督服務而彼此往來聯誼；b.將局勢及需要通知有關的教會領袖；c.在彼此有關的計劃上爲台灣的全民福利攜手合作。

1966年底ECC請天主教爲該會正式會員。聖公會王昌齡主教寫信給台北總主教羅光說：「我們希望你能接受這一邀請，參加我們的會議。除你以外還可派另外兩位天主教代表」翌年1967年元月9日天主教代表便參加了ECC的會議，而成爲該會會員。此後ECC做的第一件事是指派一個籌備委員會，爲在合一祈禱週中舉辦聯合祈禱。多數教會領袖不表支持，因此改採非正式聚會方式。1967～1974元月18～15的祈禱週，天主教人士參加的越來越多，其他教會

的人士越來越少，因此決定暫時中斷，直至大家找出一個更合適的方式。

ECC的確認眞地開會，每年3／4次，但困難慢慢出現，主要原因是大多數成員不能替他們的教會說話。天主教及聖公會代表正式受他們教會的委派，其他成員的委派和代表性則不甚明朗。1969年諮委會改名爲合作委員會 Ecumeuical Cooperative Committee，目標與從前相同，只是語氣較積極，範圍更廣大，願與世界的大公組織取得聯繫。1975年開過一次較大型的會議，政府代表13人，新聞記者5人，天主教人士28人，聖公會9人，路德會7人，長老會12人，台灣神學院3人，台南神學院2人，男青年會2人，其他教會團體6人，共87人參加會議。可惜這也成了台灣EM的絕響。

WCC的組織概況及其工作單位



大會：
1.1948年
荷蘭阿姆斯特丹
2.1954年
美國伊凡斯頓
3.1961年
印度新德里
4.1968年
瑞典烏普薩拉
5.1975年
肯亞乃洛比
6.1983年
加拿大溫哥華
7.1991年
澳大利亞坎培拉

會員教會：
1. 147個
2. 174個
3. 197個
4. 235個
5. 285個
6. 301個
7. 306個

總幹事：
1.富胡德(Visse't Hooft)
-1966
2.布拉克(E.C.Blake)
1967-1971
3.波　特(P.Potter)
1972-1983
4.卡斯卓(E.Castro)
1984-

參考資料

施森道：「大公會議與大公主義」。孫靜潛主編：天主教大公會議論集，台北教友生活社，民國51年，頁249－172。

方　豪：「論大公主義」
中篇：「合一運動的回顧」。鐸聲第五卷，民國55年10月，頁32－41。
下篇：「在台灣的合一運動」。同上，民國55年11月，頁31～39。

陸達誠：「天主教合一運動的新里程」，神學論集第一期，民國58年9月，頁95－109。

房志榮：「地方教會與合一運動」，神學論集第28期，1976年，頁221－229。

房志榮：天主教－路德派的交談：教宗的首席權。神學論集第40期，1979年，頁148，192，230（資料室）。

房志榮：「合一聖經與大公主義」，神學論集第53期，1982年，頁467－484。

宋泉盛：「教會的合一及其使命之神學的檢討」：神學與教會，民國59年6月「教會的合一與宣揚」專輯頁16－23。

鄭兒玉：「教會合一運動之歷史檢討」。同上，頁24－28。

賀良康：「福音派教會與世界教會」。同上，頁40－48。

雷煥章：「羅馬天主教的合一觀與行動」。同上，頁49－54。

黃武東：「台灣基督長老教會與世界教會的關係」。同上，頁55－59。

鄒保祿：「從天主教立場看馬丁路德」，神學論集第59期，1984年，頁51－68。

高冠群：「台神、輔神聯誼會報告」，神學論集第70期，1987年，頁428……。

廖上信：「邁向互相承認的聖職」，同上，頁539－544。

林逸君，李文君，劉錦昌：「台神、南神、輔神三院共融」。神學論集第73期，1987年，頁475－481。

ADOLFO GONZALEZ MONTES: Enchiridion Oecumenicum. Universidad Pontificia de Salamanca 1986.

Ans J. van der Bent: Handbook Members Churches. World Council of Churches. WCC, Geneva 1985.

Ans J. van der Bent: What in the World is the World Council of Churches? WCC, 1979.

THOMAS F. BEST: FAITH AND RENEWAL. Report and Documents of the Commission on Faith and Order. Stavanger 1985, Norway. 13－25 August 1985. Faith and Order Paper No. 131. WCC, Geneva 1986.

BERNARD LEEMING S.J.: The Vatican Council and Christian Unity. Darton, Longman & Todd. London 1966.

HANS Küng: Theology for the Third Millennium An Ecumenical View. Doubleday New York 1988. Specifically: "II. THE BIBLE AND CHURCH TRADITION Unfinisched Business Between Catholicism, Protestantism and Orthodoxy".

F. Frost: "Oecuménisme", Catholicisme, vol IX (1982) 1499－1536; vol x (1985) 1－21.

Ulrich Ruh: "Oekumene", Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen. Herder 1986, pp.324－329.

上接192頁

代禱」。因爲他已在天堂上；耶穌聖心使他在天上很有權勢」。高神父留下很多信件、道理稿，和一部靈修日記。他死後兩年，這本日記出版了，閱讀之下，會發現他對上主之愛的極爲動人的忠信紀錄，及對瑪加利大修女的重視（雖然未提她的名）。

大部分歷史學家都認爲，高龍卡的靈修日記是天主眷顧所安排的第一個管道，來宣揚耶穌聖心敬禮，並講解這一敬禮的靈修。另一條了解聖心敬禮來源的門路是認識當時的歷史背景及宗教潮流。16世紀是天主教，誓反教及加爾文派，不僅脣槍舌劍，還互動干戈的世紀。到了17世紀出了一個充滿宗教熱忱的楊森主教，他想化解各教派之間的紛爭而建立了楊森主義。這一主義高抬天主的尊嚴、聖善，強調人的卑賤、可憐，使得人抬不起頭來，不敢接近整體聖事，連臨終聖體也不敢領。許多人被這種高尚嚴肅的主義所吸引，但卻離天主越來越遠，只懷畏懼，沒有愛情。

因此在1672年前後，基督向聖瑪加利大啓示自己的愛，並且經過她向普世傳達這個愛的訊息，高龍卡神父應該予以支持，加以宣揚。當時有多位被諮詢的神父，溫和的笑笑，不加理睬，高神父卻認眞地聽、考查、接納、祈禱。首先他被瑪加利大修女的極度謙遜和心理平衡所感動，其次，訊息的重要性與所選工具的卑微弱小之間的差別也使他大感震驚。

特別是聖女所得啓示（小寫）的內容與福音啓示（大寫）的重點相吻合，使高神父完全放心。他多少次在依納爵神操中瞻仰過那愛每一隻羊的善牧，那將受傷的羊背在肩上的牧人。在默觀革責瑪尼園的夜禱中，他分擔了基督之心的苦難，不但因了那即將來臨的《苦難》，也爲了日後世世代代的罪過和忘恩負義。

尤其對於聖史若望的邀請《他們要瞻望他們所刺透的》（若十九37），高神父牢記在心，時常予以瞻仰，終於能給我們作證：他看到了，也要我們堅心相信這一救恩的象徵和愛的象徵。過去雖然代代有聖人特別敬禮耶穌的五傷和聖心，但自從聖女瑪加利大得到基督的啓示以來，耶穌聖心敬禮才公開化，進入了禮儀年的慶祝，得到教會訓導權的批准而普及全球教會。高神

下轉238頁

安徽省科學技術史學會1990年學術年會論文

中國人在科學事物方面進步緩慢

楊堤　譯注

提　要

北京的科學傳教工作：18世紀巴黎科學院和北京耶穌會士在學術上是怎樣合作的，在這三封信中完全流露了出來（現只譯其中第一封信）。

科學院的報告書成了北堂圖書館的重要收藏，並經巴多明神父譯成了中文〔註1〕。

物理學家兼數學家Dortous de Mairan〔註2〕，他先是科學院院長，後爲該院終身秘書，繼Fontenelle之後，由1728年至1740年，在致巴多明神父一系列信件中，充分提出了有關中國歷史、天文及文化問題。而且這些信件於1759年出版了，書名《致北京耶穌會士巴多明神父書信：談有關中國幾個問題》。

我們公佈巴多明神父的幾封信，不僅足以顯示他學識之淵博，而且可以看出他的客觀性與明快。

第一封信。一個奧秘：中國人在科學事物方面進步緩慢（Un Mystere: Le Retard des Chinois en matière scientifique）。

第一封信是智力的比較研究。歐洲人的科學進步應歸功於他們的「著急」。巴多明神父以爲與之針鋒相對的是中國人的惰性、務實、平庸：研究工作就不能突飛猛進。此外，官僚制度使文人高枕

無憂。

伏爾泰在《風俗論》中借用此信的結論：「試問中國人爲什麼這樣落後，這樣停滯不前；爲什麼天文學在他們那裡古已有之而故步自封，這些人就好像天生如此，和我們的性格不同，他們只想發明機器，有利民生，一勞永逸，不願越雷池一步。我們則不然，我們的知識起步很晚，而進步很快。

「如果要問爲什麼在中國很久以來，很多藝術、科學，源遠流長，連綿不斷，而進步是這樣少，也許有兩個原因：其一就是這個民族敬祖敬得出奇，在他們眼中看來，凡是老祖宗傳下來的都是圓滿無缺的；其二就是語言的性質，語言爲一切知識之本」（第一章）。

耶穌會傳教士巴多明神父致科學院院長特梅郎先生信（1730年8月13日，發自北京）

（前略）先生，這也許使你莫名其妙。「中國人很久以來就致力於所謂純理論性的科學，卻無一人深入其中。」我和你一樣，都認爲這是難以叫人置信的；我不歸咎於中國人的心靈，如說他們缺少格物致知的光明及活力，他們在別的學科中的成就所需要的才華及幹勁，不減於天文及幾何，許多原因湊合而成，致使科學至今不能得應有的進步，只要這些原因繼續存在，仍是前進中的絆脚石〔註3〕。

首先，凡是想一試身手的人得不到任何報酬。從歷史上來看，數學家的失誤受到重罰，無人見到他們的勤勞受到獎賞，他們觀察台天象，免不了受凍挨餓。凡是企圖在欽天監謀生的人，總想在監內當頭面人物；但其收入僅能餬口，因爲此監不是高高在上的；它是禮部下屬機構。九卿（原作九經）中無其地位；九卿之魁首才能相聚一堂，共商國家大事。總而言之，他們無聲無臭，不求名利。

欽天監正假如是一位飽學之士，熱愛科學，努力完成科研；如果有意精益求精，或超過前人，加緊觀察，或改進操作方法，在監內同僚之中就立刻引起軒然大波，大家是要堅持按部就班的。他們說：「何必自找麻煩、擔風險，一扣不就是一兩年的薪俸嗎？爲別人行好，自己挨餓而死，何苦呢？」〔註4〕

這種情況勢必是一種阻力，以致在北京觀象無人再使用望遠鏡去發現肉眼所看不見的東西，也不用座鐘去計算準確的時刻。皇宮內原來配備得很好，儀器都是出自歐洲的能工巧匠之手（指耶穌會士湯若望等人），康熙皇帝又加以改革，並把這些好的儀器都放在觀象台內；他並知道這些望遠鏡和座鐘爲準確觀象是多麼重要，但沒有人叫數學家利用這些東西。無疑地，還有人大反特反這些發明，他們抱殘守闕，墨守成規，只顧私利，他們擔心改朝換代時，這個大君一聲令下，中國的舊儀器都要送往煉銅爐，不再恢復名譽，它們今日白占地盤，不如送往鑄造廠，一化了之，不留痕跡〔註5〕。

要使這些科學在中國興旺發達，一個皇帝不夠，而且要許多皇帝連續地優待勤學苦練、有創造發明之士；建立穩固的基金，以獎勵有功人員；提供差旅費及必要的工具；解決數學家落魄窮困之憂，不致受不學無術者之折磨，不學無術者分不清失誤是怎樣來的，是來自疏忽或無知，或來自儀表之缺乏，或來自瞎指揮。

有人說，而且一點也不錯，幾位皇帝給欽天監花了大批金錢；然而這些錢只夠日常開支，有功之士並未得到很好的獎勵。先帝康熙，只有他一人所作之事超過前人，善始善終就好了，但是有人以爲萬事大吉，無事可作了。《天文匯編》〔註6〕是由這位偉大君主明令編纂的，在他的繼續人雍正的關懷下出版了，該書印刷後加以發行，請看其中永恆的法則：在未來的許多年代裡，天體如果不與書本相符，這並不是推步者的失誤，而是天體本身的變異。最後

還要說的是，人們從來不是根據外形來談論天體的，除非在季節方面發生了陰錯陽差。

使科學停滯不前的第二個原因，就是裡裡外外沒有刺激與競爭。假如中國鄰邦有一個獨立的王國，它研究科學，它的學者足以揭露中國人在天文學中的錯誤，中國人也許可以如大夢初醒，皇帝變得謹愼、追求進步〔註7〕。據我所知，中國只想去抑制這個王國，使之靜默無言，勉強它恭恭敬敬地接受中國的正朔；人們可以看見中國人不止一次爲了皇曆而作戰。

內部也無競爭，輕描淡寫的競爭也沒有，我已說過，研究天文絕不是走向富貴榮華之路。走向高官厚爵的康莊大道，就是讀經、讀史、學律、學禮，就是要學會怎樣作文章，尤其是要對題發揮，咬文嚼字，措詞得當，無懈可擊〔註8〕。這些文人學士，一旦考中功名，可以青雲直上，安富尊榮，隨之而來，炙手可熱。有意做官的人，官位有的是，回到本省，可以被看做地方官；他們的家庭就可以免掉各種徭役，他們可以享受許多特權。

建國初期，就有天文學家及幾何學家，他們經過嚴格考試之後才被分配到欽天監，但是以後經過考驗及功績，他們當了省官或京官，假如數學及數學家更爲尊榮的話，我們今日就有長期的觀察紀錄〔註9〕，對我們大有用處，使我們少走許多彎路。

但是前面我說過，中國人只爲自己而學；雖然他們研究天文學比所有的國家都早，只是到了緊急關口，才毛遂自荐地加以利用。開始如何，接著還是老一套；老是故步自封，不想騰飛，就如你們所見，他們不但沒有促使科學進步的遠見、著急，而且僅僅局限於完全必須的事物，凡事依照個人利益及國家的安全，不必苦心積慮地鑽研純理論性的事物，它們既不能使我們幸福，也不能使我們安寧（原書下有省略）。

當我聽到中醫談論病理時，我認爲他們的理論不正確，不可

靠；他們開處方治病時，是憑脈博診斷，又從頭部各種跡象而察之，我看見他們往往藥到病除。這使我相信他們留給後代的這些處方，結合理論與實驗，對於人類體內的血脈及液體流通，有一種特別的知識，他們給子孫所保留的不過是機械的。

先生，請允許我向您報告一件事情，正因爲此事我記憶猶新；此事對我來說是極不平常，在這裡卻經常發生。

約在四十年以前，皇太后、康熙皇帝的祖母，害眼睛，遍訪中醫，百藥無效。他們被皇帝所逼，不知如何解圍，其中一人回憶起來，曾聽別人傳說過，大象之膽，治眼疾有特效。他的同事立刻認爲這方法不錯，更有人認爲美中不足的是怕皇帝不願他們做試驗。他們想錯了，皇帝命令從自己的象苑中宰殺一頭象，將膽囊拿來。當著內科醫生、外科大夫、官員和看熱鬧的群衆的面，這個命令很快就執行了；然而取出肝臟以後，找來找去，一無所得；爲了要找一點蛛絲馬跡，甚至將肝切成碎片，又在其鄰近部位尋找，也找不到一點和膽相似的東西。提出此藥方之人，嚇得臉色蒼白，渾身冒汗，認爲自己是徹底完蛋，毫無救星了，因爲一頭龐然大象白白地送了命，牠本是從皇帝的儀仗隊中提出來的呀！

應該向皇帝匯報經過的情況。皇帝回答說，這是醫生做事不夠細心，或者他們都是糊塗蟲，他將翰林學士以及九卿的魁首都叫來。他們聚齊了，然而，不是出於無知，就是怕話不投機，他們都不吭聲，不加可否，問題絲毫得不到解決。最後有一位名叫朱青元（音譯）的秀才，他很有把握地說，大象是有膽的，但不在肝臟。在肝臟內是白找的，大象的膽一年四季周遊全身，這時當在腿上，他並引證某書，舉出作者之名，證明自己的知識是有根據的。

大家都感到驚奇。人們當著秀才的面做起實驗來，看熱鬧的人比以前更多了。結果找到了象膽，帶著勝利的喜悅心情給皇帝送去。皇帝一看，高興地大喊：「除了這個秀才，還有什麼能人嗎？

」未經過任何考試，即刻提拔他爲翰林，不久派他到浙江去當學政，爲文人的主考官。三年以後，皇帝召他入朝，任某部尙書。

假如我從康熙朝的一個遺老得知此事，我就要樂於追根問底；然而這僅是今年偶然聽見兩位高齡儒醫說說而已，其中一人，當大象被殺時，他在北京；另一個，當秀才升了學政南下時，他在杭州原籍。

我向這兩個人提出了我自己的疑問，我首先問道：假如人們能在象腿的小囊中找到象膽，其他的獸類也都如此嗎？或者另有一腑臟以儲存之？是否在此腑臟的鄰近部位有腺管或分泌通道，或類似之物，負責分解血液與膽汁？是否有什麼腺體或淋巴之類以維護膽汁？那麼膽及其它經過何種路線由此腿而進入彼腿？或者應該相信，大象的四條腿天生如此，膽順序光臨，輪流駐紮？

他們對我說，中國常有人宰殺大量的家畜和野獸，對於膽之爲物知之甚深，膽之用途也多，許多明白人毫無疑慮之餘地，都以淋巴液爲膽汁，也不知它如何從一肢傳到另一肢；但是事實總是千眞萬確的。

我說道：「你們看過秀才所引證的書嗎？」其中一人說：「我以前看過，我現在無此書，你如有好奇心想看此書，我可以向朋友處借找。」我接受了他的好意，幾天以後，有人給我帶來了這本書。我一看，知是《動植物通史》第五册。這是成自衆人之手的一個大雜燴。其中一條是關於大象的描寫，提到一個名爲蘇渙（音譯）的作家，其言曰：「象之膽不在肝臟，它隨四季而轉移，春，在前左腿；夏，在前右腿；秋，在後左腿；冬，在後右腿。」此故事書中還說，在宋朝第二代皇帝時，春天死了一頭大象，皇帝命令取膽，有人對蘇渙說，叫人在前左腿找，果然在那裡找到了。

應該注意，「足」字之用法，此字原指「腳」，然而在此書中，「足」字表示腳及腿，一直到膝關節，甚至直到獸之軀幹。它

說足像一根柱子，說得很對；但是膽囊眞正所在之處，他們所見有誤。如果要把事情弄得水落石出，最好是和印度人結伴而行，他們手握屠刀，在非洲各地往往對大象開腸剖肚。

注釋

此稿譯自法文《Letteres édifiantes et curieuses》一書，原書是法國耶穌會士在中國的通訊集，有多種版本。吳模信、沈懷潔、梁守鏘三人合譯的世界名著伏爾泰《路易十四時代》第39章末，將此書名稱譯作《有益和奇異的信札》，方豪在《中西交通史》（上册，導言，頁12）譯作《耶穌會士述異借鑒書札集》，又說簡作《耶穌會士書札集》。又於下册798頁上說：「《耶穌會士通訊集》亦譯《坊表書札》」。今試譯其中一篇，並加注釋數則，作爲此次安徽省科學技術史學會1990年學術論文，供專家學者參考，並請批評指正。

〔註1〕原書前面有作者簡歷：Parennin Dominique，入華故取漢名巴多明，字克安。1665年生於法國貝桑松附近。其父爲學校教師。巴多明於1685年入耶穌會初學院。1698年到達廣州。在北京生活40多年。使滿族皇室蘇奴多人皈依天主教。繪製中國地圖；設立一拉丁語學院，培訓清室外交人員。1741年卒於北京，葬禮隆重。著作有用滿文寫的論人體解剖及拉漢字典。他的肖像（王致誠繪製）掛在皇宮內某廳。

徐宗澤編著《明清間耶穌會士譯著提要》卷九《譯著傳略》中有較詳之介紹：

巴公多明，字克安，法國人，1665年9月1日生。1685年入耶穌會，1698年離歐來中國，航海10個月，抵澳門。康熙重視西士，公後赴京，帝指派滿漢官員授以滿漢文語，公不久頗嫻熟。康熙時，公常隨侍帝20餘年，帝出巡塞，公亦扈從。西士中測量製成中國皇

輿全圖，亦公提出之計劃 。雍正時，公亦居內廷，任御前傳譯職務，在康雍兩朝，垂40年之久。1723年，雍正難爲聖教，驅逐各省教士，然得以緩行禁令，各省督撫不致過分虐待教士者，公之力也。1729年，雍正以接見外國使臣，必以西士傳譯爲憾，因在京創設譯學館，選滿漢聰穎子弟，入館習拉丁文，命公主其事。但學者不屑學外國語，無大成績。雍正八年（1730），京師地震，一晝夜20餘次，壓斃者10餘萬人，東堂南堂幾全部震毀，公與在京同會得免於難。雍正崩，乾隆即位，仇教之事又忽加劇。公乃上奏摺，不得達。由郎公世寧面呈乾隆，而禁教令得漸弛。1741年，公卒於京。帝賜葬銀二百兩，大緞十疋，以旌公之勞。

著有《德行譜》、《濟美篇》。

方豪《中西交通史》（下册）第四篇《明清之際中西文化交流史》，第五章《生物學與醫學》，第三節《明清間西人對中國動植物之研究》，提到巴多明時說：「巴多明，18世紀巴黎學士院駐中國之通訊員也，精滿文，歷任教廷及葡萄牙、莫斯科維亞使節之譯員，爲第二期來華耶穌會士之翹楚，發現植物……雍正元年（1723）西歷5月1日致函法國學士院，於論述中國若干特種部族外，並列舉在華覓得之植物。」並論及巴多明對於醫學、音樂及建築學之貢獻。

〔註2〕方豪《中西交通史》第四篇第十三章第一節譯音作「特梅郎」，原文說：「雍正十三年（1735）法教士巴多明以六經注釋，寄與其本國學者特梅郎（譯音）de Mairan，注釋皆附於木版中文原本中。」（頁1049）

〔註3〕《張秀民印刷史論文集・王禎》中說：

我國歷史上有不少科學技術的發明與創造往往因後繼無人，年久失傳。這固然由於過去統治階級不重視科學，而沒有正確的圖畫，和詳細的文字記載，也是一個原因。尤其機械製造，非圖不

明，而我國著作中最缺少的就是這類圖譜（頁194）。

〔註4〕《張秀民印刷史論文集·清代涇縣翟氏的泥活字印本》中說：

舊社會不重視科學，凡從事科學研究或技術創造的人，往往被笑爲玩物喪志，或不務正業。所以翟氏（翟金生）認爲自己的工作，也只不過是「雕蟲小技」，博儒林佳話而已（頁199）。

〔註5〕清宣城梅文鼎之孫梅穀成著《操縵扈言，儀象論》中說：

明於齊化門（即今之朝陽門）南，倚城築觀象台……康熙八年命造新儀，十一年告成，安置台上，其舊儀移置他室藏之；新儀有六……康熙五十四年，西洋人紀理安（Stumpf Kilianus，字雲風，巴伐利亞人）欲炫其能而滅棄古法，復奏製象限儀，遂將台下所遺元、明舊器作廢銅充用，僅存明仿元製渾儀、簡儀、天體三儀而已，所製象限儀，亦置台上。

接著又說：按明史云：嘉靖（二年）間修相風杆及圭、渾二儀，立四丈木表以測晷影，而立運儀、四方案、懸晷、偏晷、盤晷，具備於觀象台，一以元法爲斷（《明史》卷二十五《天文志·儀象》）……餘於康熙五十二、三年間，充蒙養齋彙編官，屢赴觀象台測驗。見台下所遺舊器甚多，而元製簡儀、仰儀諸器，俱有王恂、郭守敬監造姓名，雖不無殘缺，然睹其遺製，想見其創造苦心，不覺肅然起敬也。乾隆年間，監臣受西洋人之愚，屢次揀括台下餘器，盡作廢銅送製造局。廷臣好古者，聞而奏請存留，禮部奉敕查揀，始知僅存三儀，殆紀理安之燼餘也。夫西人欲藉技術以行其教，故將盡滅古法，使後世無所考，彼蓋得以居奇，其心叵測；乃監臣無識，不思存什一於千百，而反助其爲虐，何哉！乾隆九年冬，奉旨移置三儀於紫微殿前，古人法物，庶幾可以千古永存矣（見《梅氏叢書輯要》卷六十二·附錄二）。

我認爲梅轂成的言論不一定可靠，因爲他受了清廷屢次禁教的影響，免不了帶些成見。事實眞相如何，有待進一步考查。

〔註6〕當是指《御制曆象考成》。雍正元年十月《御製序》云：

我皇考聖祖仁皇帝（康熙）生知好學，天縱多能，方機之暇，留心律曆算法，積數十年博考繁頤，搜抉奧微，參伍錯綜，一以貫之，爰指授莊親王等率同詞臣於大內蒙養齋編纂，每日進呈，親加改正，匯輯成書，總一百卷，名爲《律曆淵源》，凡爲三部，區其編次，一曰《歷象考成》，其編有二，上編曰《揆天察紀》，論本體之象以明理也；下編曰《明時正度》，密致用之術，列立成之表以著法也……書成，纂修諸臣請序而傳之。恭惟聖心高深，豈易鑽仰，顧朕（雍正）夙承庭訓，於此書之大指微義，提命殷勤，歲月漸久，尊其所聞，敬效一詞之贊。蓋是書也，豈惟皇考手澤之存，實稽古准今，集其大成。亮出前代，垂千萬世不易之法，將欲協時正日，同律度量衡，求之是書，則可以違天地而不悖，俟聖人而不惑矣（雍正元年十月朔敬書）。

〔註7〕今人郝俠君、毛磊、石光榮主編的《中西五百年比較》一書，我未及研讀，但從《人民日報》發表的蘇雙碧評論文章《讀<中西五百年比較>》中，得知其精華，發人深思，今特摘錄數節如下：

《中西五百年比較》的出版，是「比較研究」在歷史學領域的可喜成果……

《比較》時間的上限是16世紀中葉，恰好中西歷史是在「同一起跑線上」。但由於歷史的構成不一樣，中國和西歐在同一起跑線上起跑之後，其方向卻很不一樣，西歐沿著發展資本主義的方向迅步邁進，中國卻沿著封建制度的軌道走下去。本書作者把中西歷史放在這樣一個特定的歷史條件下。從政治、經濟、宗教、法律、文化和

社會變動各個方面進行比較研究，使人對中西歷史有比較清晰的認識，揭示了近代中國之所以落後的歷史根源，許多歷史內容的比較是發人深思的。

中西歷史走向造成巨大的差距，根本原因是制度不同……在制度根本不同的這個大框架下，中西歷史的發展就朝著相反的方向發展，社會的一切變革性的活動，目的和動機都是相反的……在近代科學方面，西歐哥白尼的「日心說」，伽利略的慣性定律等相繼發現，而中國李時珍的《本草綱目》、徐光啓的《農政全書》的寫成，基本上是採取傳統的整理典籍和總結經驗的方法，在發展生產力上少有創新……而中國則始終沒有出現近代科學技術。

《比較》爲讀者提供了這樣一條線索，即西方在15世紀後，一直在開放中發展……而中國則在封建帝國的圍牆裡，重覆著歷代封建王朝盛衰軌跡。當清王朝出現康、雍、乾的盛世之時，西歐突飛猛進的歷史已經把這個「盛世」的王朝拋在背後。乾、嘉之後，清王朝轉入衰世，但清統治者還自我感覺良好，傲然以世界獨一無二的強國自居。中國就在統治者自我封閉，自我陶醉狀況下落伍的……（《人民日報》1990、5、11《理論研究》版）

〔註8〕錢臨照先生在最近出版的《安徽科學技術史稿》的《序言》中，提到中國古代科技的成就，唐以詩賦取士，明朝以來則以八股爲士人進身之階，還提到中國的康熙皇帝和俄國的彼得大帝，使人深受啓發，今特轉錄如下：

中國古代科學技術之所以取得卓越成就，其中一個原因就是在各個時期，都有一些優秀的科學家，但不盡爲官史所載，以至其成就鮮爲人知，未能激發後人奮起之心。唐以詩賦取士，自明以還則八股爲士人進身之階。清康熙帝識者評爲我國歷史上最重視科學技術的中國皇帝。帝俄時的彼得大帝則遠適異國，親持斧鑿學習造船業，力求祖國的科學技術之革新。兩帝相比較，爲何如哉？帝俄時

代政治腐敗，而其昔年重視科學技術，宜視爲今日蘇聯之科學技術高度發展之基礎，堪爲美英爭雄，蓋有自來矣。

〔註9〕方豪《中西交通史》第四篇第一章第九節《嘉慶年間欽天監觀象台之氣象紀錄》：

民國三十五年夏，余讀書北平北堂圖書館，偶於書庫中檢獲一紙包，盡爲斷簡殘編及零碎紙屑，發現其中有嘉慶朝欽天監觀象台之氣象紀錄，至爲可寶。

紀錄係用木刻印成之表格式，紅色……

四表中最早者爲嘉慶十九年十月十一日，合公曆1814年11月22日……又第四表晚間觀象之天文生，並分東南西北四方，爲前三表所無。可見當時之觀察工作，已日益精密。第四表與第三表，相去在五月以上，與第一表相去一年零九月，宜有所進步也（1—4表在頁723—730）。

關於明末歐洲科技傳入中國若干問題的研究

陳宏喜

引言

明末，以利瑪竇（Mattec Ricci）爲代表的入華耶穌會傳教士在傳教的同時，與以徐光啓爲代表的一批中國士大夫合作，傳播了大量歐洲科學技術，寫下了中外科技交流史上極重要的一頁。對於這段歷史，科技史界已做了許多研究，但尚不充分，某些已有的論斷亦有待商榷。

本文擬對若干較爲流行的觀點進行分析、討論。

一、關於耶穌會傳教士入華背景的問題

㈠耶穌會士的入華動機

耶穌會士入華的動機是什麼呢？《中國科學技術史稿》說：「佈道團四出活動，絕不僅僅是傳教的問題，而是與歐洲資本主義的殖民擴張結合在一起的。從羅馬耶穌會對墨西哥會士下達的指示：『我們要把奴隸變爲忠誠的基督徒，你們就將因此得到很好的工人』，一語來看，教會傳教的用心是很清楚的。」「十六世紀至十八世紀羅馬教皇派遣到中國來的傳教士主要是耶穌會士。他們來華的政治背景，就是配合資本主義殖民擴張的需要而來的。」

這種評論，突出了耶穌會士來華的政治背景，即「資本主義殖民擴張」，而淡化了其宗教背景，這是不妥當的。因爲當時羅馬天

主教會的外方傳教活動，主要是爲了對抗歐洲宗教改革運動，耶穌會作爲一個宗教團體，「它的宗旨就是要重振羅馬教會，重樹教皇的絕對權威」。這種宗教性質，在入華耶穌會士的言行中表現得比較充分。

第一個來華的耶穌會士方濟各·沙勿略（Franciscus Xaverius）明顯是爲宗教目的而來的。

現存利瑪竇的外文著作有兩種，即《論耶穌會及天主教進入中國》（Dell Entrata della Compagnia di Giesú et Christianita nella Cina）和《從中國寄發的信函》（Lettere dalla Cina），爲我們研究這段歷史提供了極有價值的原始資料。尤其是後者，收入了利瑪竇自1580年至1609年近30年間所寫的54封信件，其附錄收入自1578年至1617年的有關文獻29篇，主要是羅明堅（Michel Ruggieri，第一個進入中國內地居住的耶穌會士）等其他耶穌會士的書信。由於這些信件是分別寫給上級、老師、同事、親友的，況且寫信時不會考慮到後人的有關研究工作，所以其眞實性、可靠性是很強的。這些文獻，字裡行間充滿宗教熱情。

通過閱讀這些文獻，我們也可熟悉當時傳教士們所習用的語言，從而避免理解上的偏差。例如通過對他們所慣用的「工人」一詞的分析可以看出，明末耶穌會士入華，雖有歐洲資本主義殖民擴張的時代背景，但他們所謂的「工人」並非與「資本家」相對應的概念，而是指爲傳播天主教而工作的人。那麼，前引羅馬耶穌會對墨西哥會士下達的指示，講的當是傳教問題。

㈡關於耶穌會企圖「武力征服中國」的問題

有這樣一種觀點：「利瑪竇只是由於來華時中國的明朝還相對地強大，武力的征服行不通，才選定科學和技術作爲敲門磚的。」也就是說，對於中國，耶穌會首先考慮的是武力征服。這種觀點缺乏証據。

關於在中國傳教所應採取的方式，當時耶穌會中桑徹斯（Sanchez）提出過動用武力的主張，但桑徹斯本人也主張過「和平傳教」。他在闡述其「和平傳教」主張時，講到「傳播福音的人是需要和平的」，講到「對中國我們既無名義也無權利去征服」，而沒有講到「中國的明朝還相對地強大，武力的征服行不通」。

另一位耶穌會士德・阿高斯塔（Giuseppe de Acosta）寫過書面材料反對個別人「武力傳教」的主張，其出發點也不是「中國的明朝還相對地強大，武力的征服行不通」，而是宗教和道義。

總之，根據現有資料，對中國實行武力傳教只是當時耶穌會中個別人物的主張，其未占主導地位有明顯的宗教原因。

以上兩個方面的情況提醒我們，對於明末耶穌會士入華傳教一事，不應忽視其宗教方面的背景。

二、關於科學技術「敲門磚」作用的討論

在上文所引的觀點中，作爲一種替代辦法，「選定科學技術作爲敲門磚」與「武力的征服」地位是並列的，是在後者行不通的情況下，耶穌會士所選擇的唯一的，或至少是最主要的傳教策略。但是，我們只要回顧一下耶穌會士入華傳教的經歷，就會看到這種說法不恰當地誇大了科學技術在傳教中的作用。

(一)爲耶穌會士進入中國內地提供機會的是中國對外貿易的發展，而非科學技術的需要

沙勿略來華時，明朝政府閉關甚嚴，故其最終未能登上中國大陸。

隨著中國與葡萄牙商人之間的貿易往來逐漸發展擴大，中國允許葡萄牙商人每年在廣州舉辦兩次商品展覽會，「第一次提供了傳教至內地的唯一機會」（利瑪竇語）。

㈡肇慶會院的建立與科學技術無關

耶穌會士努力謀求在內地定居，1583年，天主教在中國的第一個傳教中心在肇慶建立。從利瑪竇所記述的過程可知，如果將肇慶會院得以建立的原因歸於科學技術，那是沒有事實根據的。

㈢學習科學技術只是中國人同傳教士交往的諸多內容之一，並不占突出地位

也許有人會說，所謂傳教士以科學技術爲敲門磚，並不是簡單地指傳教士憑藉科學技術進入了中國境內，而是指他們所掌握的科學技術在傳教活動中起積極促進的作用。筆者同意這種認識，但有必要指出，當時吸引中國人同傳教士交往的因素較多，科學技術在其中並不占突出地位。這可以以利瑪竇在南昌的活動爲例來說明。

利瑪竇在南昌時，每天拜訪他的人絡繹不絕，其原因大致分五種：一是出於好奇心來參觀；二是來向利瑪竇學記憶術；三是來請教科學問題；四是因謠傳利瑪竇掌握點金術而來求教；五是來聽宗教道理。利瑪竇充分利用這一切機會，同懷著各種目的的中國人廣泛接觸，開展傳教活動。如瞿太素最初同利瑪竇交往的目的，便是「向西洋人學會煉金術」，而後來成爲著名的教徒。

㈣天主教得以在中國傳行的關鍵，是其對於中國傳統文化的順應，而非傳教士所掌握的科學技術

1.利瑪竇等以儒家經典解釋天主教教義，中國士大夫易於接受

通過對儒家經典的鑽研，利瑪竇發現，中國古儒的「上帝」和「天」的概念，是指天地萬物之主宰，這與天主教所敬奉的最尊之神一致，於是大加宣傳。大量事實証明；這種作法，使中國士大夫容易接受天主教信仰。如果說傳教士使用了「敲門磚」，那麼，這應當是最有效的一塊。

2.利瑪竇等人的行爲基於宗教教義，也符合中國的道德規範，因而受到中國人的尊重

中國傳統的倫理道德觀念與天主教在很大程度上相通，利瑪竇對中國四書所講的倫理評價很高，並把四書譯成拉丁文。從經學家章潢、文學家李贄、李日華、謝肇淛、沈德符等人對利瑪竇的讚賞可以看出，傳教士以其本於教義基礎的道德行爲，受到中國人的尊重。

3.從科技人物之入教過程看科學技術的「敲門磚」作用

清末，黃節以爲，徐光啓信奉天主教的意圖，是「陽尊其教，陰聚其象數之學而爲己用」。其後，梁啓超的《中國近三百年學術史》、日本稻葉君山的《清朝全史》等著作也都持類似觀點。直到現今，這種說法還見於某些出版物。如1989年出版的《西學東漸與明清之際教育思潮》一書說：「利瑪竇等西士來華，主要任務是傳教，而藉講論自然科學爲手段。當時具有進步思想的部分知識分子從之遊，則是借『欲彰其教』而習其技。」又說：「徐光啓雖然入教，但他與傳教士往來的目的，是致力於吸收西方科技文化的精華。」

只要考察一下徐光啓有關天主教的全部言行，就會知道上述觀點只是無根據的猜測。值得一提的是，徐光啓所說的天主教可以「補儒易佛」，不僅是對其個人精神生活而言，也是其「治國平天下」的社會政治理想。只有把握住這一點，才能較好地理解徐光啓的宗教信仰，而更有力地排斥那種「爲學習西方科技而入教」的錯誤見解。

李之藻、王徵、瞿太素等著名科技人物都不是爲了學習科技而入教的，這也可說明科學技術這塊「敲門磚」的作用是相當有限的。

4.從清代禁教原因看科學技術的「敲門磚」作用

利瑪竇去世以後，教會內部出現了關於譯名與禮儀問題，即基督教所敬奉的唯一尊神的中文名稱和中國祭祖祭孔禮儀問題的爭

論。爭論的一方擁護利瑪竇，認爲中國經書中的「天」和「上帝」與基督教所敬的尊神意義相同，中國教徒可以用「天」或「上帝」稱呼造物主；中國的祭祖祭孔活動不是宗教禮儀，稍加刪削，可以不違背教義，奉教者可以舉行。另一方則持相反的觀點。爭論的結果，教宗否定了利瑪竇所開創的順應中國文化的傳教方式。

康熙皇帝堅持要求在華傳教士按照利瑪竇的方式傳教，在獲知教皇的決定後，於1721年初下令禁教。

康熙皇帝愛好和重視自然科學，他的禁教，從反面有力地証明了明末以利瑪竇爲代表的耶穌會士入華傳教之所以獲得成功，主要在於其順應中國文化，而不在於使用了科學技術這塊「敲門磚」。

三、關於耶穌會士在中國傳授科學技術的態度問題

㈠耶穌會對待科學技術的態度

其所以有人把入華耶穌會士的科技活動理解爲歐洲殖民主義「武力征服中國」的替代辦法，一個主要原因是由於對當時發生在歐洲的教會勢力迫害科學家的事件作了簡單的歸納，從而對宗教與科學的關係產生了片面的認識。如有的文章說：「根本不能設想在歐洲曾是科學的死敵，曾經燒死了解剖學家塞爾維特（1553）和哲學家布魯諾（1600）的教會勢力，在東方反而會變成爲科學的傳播者。」

本文舉出一些有關的歷史事實，說明宗教與科學的關係非「死敵」一詞所能概括，同時也說明耶穌會士在華的科技活動有其較深厚的基礎，而並不是完全由在華短期目標而產生的一種臨時性的行爲。

1.耶穌會重視知識，提倡教育

2.伽利略（Galileo）與耶穌會的關係

伽利略爲世所公認的近代科學的奠基人之一，本文以1609年伽利略以望遠鏡取得具有巨大科學價值的觀測成果後，受到耶穌會方面熱烈歡迎的事實，反映他與耶穌會的友好關係。

3.利瑪竇的老師克拉維烏斯（Christoph Clavius）

耶穌會神父克拉維烏斯是一位數學家和天文學家，在數學上有「十六世紀歐幾里得」之稱；在天文學上的貢獻是提議並主持修訂了在歐洲使用一千六百多年、誤差已達10天的儒略曆，建立了新的置閏法則。修訂後的曆法在全世界通用至今，即現在的公曆（格雷果里曆）。

通過利瑪竇，克拉維烏斯有四種重要的科學著作傳入中國。

㈡《幾何原本》僅譯前六卷的原因

歐幾里得的《幾何原本》共十三卷，後人增補至十五卷，而利瑪竇和徐光啓僅翻譯了前六卷。對此，《中國科學技術史稿》說：「利瑪竇譯完前六卷時，認爲已達到他們用數學來籠絡人心的目的，因此沒有答應徐光啓希望全部譯完的要求。關於耶穌會士講授科學的用意，這裡又一次作了很好的回答。」

這種觀點，不妥之處甚多：

第一，抹殺了《幾何原本》未全譯的最主要的因素——自身因素。

毛子水、梅榮照等人已分析了前六卷內容明顯的獨立性，並指出了歐洲各國也有多種六卷本存在的事實，據此可以以爲，僅譯前六卷這件事，主要是由其自身因素造成的。

第二，前文已經指出，耶穌會重視文化科學知識，重視教育，根據耶穌會士在歐洲大量從事科學技術活動的事實，我們有理由設想，即使不存在「籠絡人心」的目的，入華耶穌會士仍有可能在科學知識的學習、研究和科學著作的撰寫、翻譯方面做一定的工作。如果片面強調「籠絡人心」這一點，就容易把耶穌會士的科技活動

簡單歸結爲單一的狹隘動機的產物。

第三，前六卷譯成之時，耶穌會在中國的傳教工作仍處於艱難境地，利瑪竇等深知其難，因而未敢懈怠，作爲促進傳教之手段的翻譯科技書籍的工作，仍在加緊進行。如果片面強調「用數學籠絡人心的目的已經達到」，便會沖淡上述歷史背景。

㈢傳教士對翻譯《泰西水法》的態度

耶穌會士熊三拔（Sabbatino de Ursis）與徐光啓合譯的《泰西水法》，是一部介紹歐洲水利技術的著作，由於熊三拔在傳授時曾「蹙然而色怍」，有人便認爲傳教士「視學術爲可居的奇貨，且欲保持其壟斷地位。這種看法，比起在《幾何原本》未全譯之原因上的偏見更爲偏頗，其原因在於對徐光啓寫的泰西水法序>的錯誤理解。

㈣傳教士傳播宗教與傳播科技之主次關係

有關文章舉出傳教士翻譯《幾何原本》不完整，傳授「泰西水法」不爽快這類事例，無非是爲了揭露傳教士來華目的在於傳教，而不在傳授科學技術。其實，這根本沒有必要。因爲當時的情況是：一方面傳教士並不隱瞞自己的本業；另一方面，即使像徐光啓這樣傾心西方科技的人，也沒有顚倒傳教士傳播宗教與傳播科技之主次關係。

㈤傳教士對所傳科學技術內容的選擇

有人認爲，來華耶穌會士「所傳播的，基本限於歐洲的古典科學，對十六世紀出現的那些最富於革命性、危及封建神權基礎的自然科學成就，卻緘口不談」。這一觀點，有不完全正確和需要進一步說明之處。

1.傳教士所傳歐洲古典科學在當時仍有價值

傳教士所傳入的，有許多雖屬古典科學，但當時並未因陳舊過時而失去價值，對於中國來說，由於是新知識，其價值就更大一

些。

2.傳教士所傳歐洲科技知識中，不乏最新成果

3.哥白尼（Nicolaus Copernicus）天文學成就的傳入情況及其原因

實際上，批評者所謂入華耶穌會士「對十六世紀出現的最富於革命性、危及神權基礎的自然科學成就，卻緘口不談」，主要是針對哥白尼的日心地動說而言，那麼，我們就來了解一下有關這一問題的基本情況，並對造成這種情況的原因進行分析。

a.《崇禎曆書》對哥白尼天文學成就多有介紹、引用，「地動」觀點偶有提及：

哥白尼建立日心地動說的著作《天體運行論》出版於1543年，由於危及宗教神學的理論基礎，於1616年被羅馬教廷列爲禁書。但這部書在遭禁之後卻由耶穌會士傳入中國。《崇禎曆書》大量引用《天體運行論》中的材料，承認哥白尼是四大天文學家之一，對「地動」的觀點也偶有提及，而不是絕對地「緘口不談」。

b.耶穌會士對日心地動說持保守態度之原因：

日心地動說因與宗教宇宙觀相悖而遭到教廷禁止，這無疑是造成耶穌會士對其持保守態度的重要原因，但是否是唯一的原因呢？

《崇禎曆書》在提及「地動」說後表示不相信，其理由是講得通的，這就啓發我們拋開日心地動說在現今享有的地位而回顧其在當時的處境。

《天體運行論》出版後，許多天文工作者只是把它當作編算行星星表的一種方法，在長達七十年的時間裡，未引起羅馬教廷的注意。

從學術角度看，哥白尼體系明顯存在一些問題：

第一，與舊有的托勒密（Ptolemy）體系藕斷絲連，在某些方面並未給人以全新印象。

第二，與其後產生的第谷（Tycho）體系相比，並未顯示出明顯的優勢。

第三，哥白尼未能駁倒反對日心地動說的兩條重大反對理由：第一條，如果地球繞日公轉，爲什麼觀測不到恆星周年視差？而這是地球公轉的必然結果；第二條，如果地球自轉，爲什麼垂直上拋物體仍是落回原處，而不是落到稍偏西的某一點上？

總而言之，在明末耶穌會士來華時，哥白尼日心地動說尚未確立，這是在分析耶穌會士對待哥白尼學說之保守態度時，除了宗教因素之外，不容忽視的另一重要因素。

耶穌會士對第谷體系的態度也促使我們如此認識這一問題。

第谷宇宙模式是與當時教會欽定的亞里士多德（Aristotle）學說中的「水晶球」模式不相容的，但耶穌會士在編纂《崇禎曆書》時，卻採用第谷體係作爲基礎，而排除了一切關於水晶球體系的說法。從他們對此所作的解釋中可以看出，這些耶穌會士天文學家判斷一種天文學理論的正確性，並非絕對地、唯一地以教會權威爲標准，而「所造之法與密測所得略無乖爽」也是一個重要判據。事實上，在清代乾隆二十六年（1761年）向中國人詳細介紹了哥白尼日心地動說的蔣友仁（Michael Benoist）正是一位耶穌會神父，而其時《天體運行論》尚未解禁。

四、明末中國社會對待科學技術的態度

雖然科學技術對於傳教士「打開中國大門」所起的作用不宜誇大，但傳教士因掌握豐富的、新的科學技術知識而受到中國人，尤其是一批士大夫的尊敬，從而有利於傳教也是事實。這就引起我們思考這樣一個問題：明末中國社會對待科學技術的態度怎樣？這個問題的研究，有助於我們理解傳教士在中國傳播科學技術的行爲及其產生的效果。

曾有學者這樣描述明末中國科技領域的狀況：「徐光啓在世前後國家正值多事之秋，科學園地冷落而荒蕪極少人過問。如果有人發願去耕耘的話，就要放棄『功名進取』的念頭和忍受嘲笑，得不到人們的重視或支持，甚至連基本的參考書也不容易到手。」類似這樣的觀點，我們在其他人的文章中也時有所見。

「徐光啓在世前後國家正值多事之秋」是事實，科舉制度不以科學技術取士也是事實，但把徐光啓等人從事科學技術活動的環境說得那樣荒涼，把他們的科技活動寫得那樣受壓抑，就不太符合事實了。本文以具體例証來說明這個問題。

㈠從《農政全書》看徐光啟所處的科技環境

農業科技是中國古代科技中成就斐然的重要組成部分，在這方面，徐光啓一生從事了大量的理論和實踐活動，他所編著的農業百科全書——《農政全書》便是其結晶，在中國農業科技發展史上佔有崇高地位。

徐光啓編著《農政全書》的思想基礎是「富國必以本業」，這種「以農爲本」的思想在中國源遠流長、根深柢固。雖然這是歷代統治階級維護、鞏固其統治的一種政治、經濟思想，但重視農業生產必然會促進農業科技的發展，所以任何人要研究中國古代農業科技史，都不能無視「重農」這一重要背景。

由於重農，歷代編寫農書形成傳統。《農政全書》轉錄古代和同時代的農業文獻達二二五種之外，而徐光啓自己撰寫的內容反占全書篇幅的八分之一，如果當時在這方面「連基本的參考書也不容易到手」，那麼這部巨著恐怕不會編成現在這個樣子。

本文列舉出比徐光啓稍早或與其同時的一些士大夫撰寫農書的情況，對於徐光啓所處時代之農業科技環境，即可略見一斑。

傳教士帶來的歐洲科技見於《農政全書》的是《泰西水法》，「實存心於濟物」的「都下諸公」對於歐洲「水法」的學習和實踐

活動，實爲該書成書之基礎。

《農政全書》不獨在內容上採納了士大夫們的大量農業科技成果，即該書的整理定稿和刊行過程，也是在若干士大夫的共同努力下完成的。

崇禎十六年（1643年），《農政全書》進呈朝廷，皇帝下旨「梓印廣傳，以重民事」。其時，明朝滅亡在即，內外戰事頻仍，即使在這種情況下，這部農書也未受冷遇。

以上事實，至少可以說明明末農業科技所處的環境。

㈡從王徵的經歷看士大夫對待科學技術的態度

大量事例說明，王徵一生在機械製造方面的活動和成績，受到社會的歡迎。士大夫們對此交口稱讚，直至蓋棺論定。而不存在「忍受嘲笑」的情況。

我們舉出《農政全書》的編著和王徵的經歷兩個例子，來說明徐光啓生活的那個時代，社會上對於科學技術並非持鄙棄態度。這方面還可舉出其他例証。筆者的意圖，在於使傳教士傳授科學技術這一事實有一個合理的歷史背景。否則，如果當時從事科學技術活動者社會地位低下，爲士大夫所不齒，那麼重視結交士大夫的傳教士爲何要以此爲「敲門磚」呢？

五、徐光啓等人對於歐洲傳入的科學技術的態度

1980年，一篇題爲＜試論明末清初中國科學技術史的若干問題＞的文章，把明末清初中國士大夫對當時傳入的歐洲科技的態度分爲三種類型，其中

「第二種人……主張：傳入的一切東西都好得不得了。這些人有：李之藻、徐光啓、李天經等等。他們對中國古代傳統科學成就，不經仔細研究就輕易地否定。特別是對宋元期間中國數學和天文學的巨大成就，不作深入分析就以爲中國的數學是『能言其法，

不能言其義，所立諸法蕪陋不堪讀』。他們認爲只要有了西方傳入的數學，那麼『雖失十經（即中國古代著名的十部數學著作，這裡也泛指中國古代數學），如棄敝履』。」

1982年，《中國科學技術史稿》採取了同樣的分類方法，由於該書是國內有一定權威性的科技史專著，便擴大了這一觀點的影響。近一兩年，這一觀點在有關著作中還可時常見到，有的作者乾脆說徐光啓這一類人「主張拋棄中國傳統的科學技術」。

筆者認爲，徐光啓等人對西方傳入的科學知識和中國傳統科學進行了較爲認眞的比較、分析，所持看法基本公允，且明確主張「網羅」和「會通」中西科學。下面分別以天文曆法和數學爲例進行具體分析：

㈠從明末修曆看徐光啟對西方天文曆法的態度

翻譯《幾何原本》、引進歐幾里得幾何學之外，督修曆法是徐光啓在接受西方科學方面的一次重大實踐活動，研究徐光啓的修曆活動、特別是修曆思想，可以較清楚地看到他對西方天文曆法的態度。

1.明代修曆之歷史背景

a.明代朝廷對待天文曆法的態度：

從總體上來看，從古以來，中國統治者對於天文曆法都是重視的，其原因大致有二：一是天文曆法與農業生產之關係十分密切；二是「天人感應」觀念使得統治者視天象變化爲人間王權統治興衰安危之徵兆。然而統治階級對天文曆法的重視常常表現爲由官方機構壟斷其事，這在客觀上對天文曆法的發展又有一定的消極作用。

明代嚴禁民間私習天文，其目的是防止有人利用天象變化而「妄言禍福，惑世誣人」，妨害民心的安定和政權的穩固。對於民間習曆，除了明初一段時間外，則並不禁止，或至少不嚴禁。

b.《大統曆》年久失修，舛誤頻出：

元代至元十八年（1281年）起實行的《授時曆》是一部很精良的曆法，明代立國後，將其改名爲《大統曆》繼續使用，由於沿用時間太長而舛誤頻出，於是不斷有人提出改曆主張。明末改曆未能在更早的時候進行，原因錯綜複雜，未可簡單地以「輕視科學技術」一言而蔽之。

c.耶穌會士帶來了歐洲的天文曆法知識：

利瑪竇曾把格雷果里曆譯成中文。

除利瑪竇外，入華耶穌會士中許多人都具有天文曆法知識，鄧玉函（Jean Terrenz）、湯若望（Johann Adam Schall von Bell）、羅雅谷（Jacobus Rho）在《崇禎曆書》的纂修工作中發揮了重大作用。

2.徐光啟之修曆思想

崇禎二年（1629），徐光啓奉旨督修曆法。如前所說，中國歷代統治者重視曆法，視其爲治國大典，致使曆法成爲中國傳統科學中發展比較充分的學科，而徐光啓爲之嘔心瀝血的《崇禎曆書》的編纂，又是明末歐洲科學傳入中國最有成效的一件事，因此，研究徐光啓之修曆思想，最能看出他對西方科學和中國傳統科學的態度。

a.徐光啓修曆思想之來源：

筆者認爲，徐光啓修曆思想有三個主要的來源：

第一個來源是對中西天文曆法的比較。

徐光啓在天文曆法方面，「誦習」過「漢唐宋元史册之所記載」，有一定的基礎，所以能夠認識到西法中有「較我中國往籍，多所未聞」的內容。他所做的某些實際測驗也証實了西法的優越。他還將西法與當時參照使用的《回回曆》進行比較，分析了其優劣。

第二個來源，同時也是最主要的來源，是中國悠久的改曆傳統。

中國歷朝歷代不斷修訂曆法，形成了一種傳統，徐光啓所主持的修曆工作是這種傳統的繼續。

第三個來源，是元代以來，尤其是明洪武十五年（1382年）引進阿拉伯天文曆法之先例。

b.徐光啓修曆思想之特點：

徐光啓的修曆思想，有三個較突出的特點：

第一，徐光啓認爲，曆法的發展是一個從粗入精的過程。

徐光啓熟知中國曆法千百年來不斷修改的歷史，從而認識到，曆法的發展是一個從粗入精的過程。他的這一思想，十分明確，也十分成熟。他以此看待《授時曆》和當時傳入的西方曆學，將二者皆置於這種從粗入精的曆史發展過程中，認爲它們都既有繼承，又有創新，既比以前的曆法好，又存在問題，有待以後作進一步改進。

第二，徐光啓主張，欲求超勝前代，必須會通中西。

徐光啓在主持修曆時，強調「欲求超勝，必須會通」，就是說，要想修成一部比前代更好的曆法，在當時的情況下，必須做好會通中西的工作，或者叫做「尊制同文」。「尊制」，即修成之曆要遵循中國曆法的傳統，所以徐光啓強調這種會通工作要由懂得中國曆法，即「甄明《大統》、深知法意者」來做；「同文，即要引進、吸收西方先進的天文曆法知識。

第三，徐光啓在修曆時既重視實測，又重視理論。

以上，我們在闡述明末修曆的歷史背景，追溯徐光啓修曆思想的來源和考察徐光啓修曆言行的基礎上，分析了徐光啓的修曆思想。從中可以看出，徐光啓對於中西天文曆法進行了認眞的比較分析，態度是實事求是的，那種指責他盲目推崇西方科學，又盲目貶低中國傳統科學的說法不符合事實。至於徐光啓「主張拋棄中國傳統的科學技術」之說更是無稽之談，就連所謂三種類型中對西學傳

入態度「比較正確」的一種人的代表人物王錫闡也明確認爲：徐光啓主張會通，「其意原欲因西法而求進，非盡更成憲也」。

㈡徐光啟等人對中西數學的比較

前引對徐光啓等一類人批評的主要依據在數學方面，而且國內科技史界也多有採用同樣依據說明同樣觀點者，如《中國科學技術史稿》也說徐光啓「錯誤地認爲我國古代數學『所立諸法荒蕪不堪讀』」等。有的學者甚至稱徐光啓的態度爲「對西算的投降主義態度」，指責其「推崇西學而對於自己多所詆毀，更使我國古代傳統數學一蹶不振」。還有的文章更明確地追究徐光啓對於明代以後中國數學落後的責任。

筆者在進行考察之後，不能不指出上述批評的偏頗。

先簡要指出兩個事實：

第一「能言其法，不能言其義」，「所立諸法荒蕪不堪讀」之語，見於徐光啓所撰<勾股義緒言>。從該文中明顯可以看出，徐光啓所言是具體指「舊《九章》中」「勾股自相求，以至容方容圓、各和各較相求者」，亦即中國古代數學中有關直角三角形各種數學問題的「勾股法」，批評者說徐光啓這些話講的是整個中國古代數學，歪曲了徐光啓的原意。

第二，「雖失十經，如棄敝履」一語出自徐光啓所撰<刻同文算指序>，爲批評者所視而不見的是，正是在這篇序中，徐光啓敍述了他和李之藻對西方數學和中國傳統數學中某些內容認眞進行比較、分析的過程，這與批評者所說的「不經仔細研究」、「不作深入分析」的態度大相逕庭。而且「雖失十經，如棄敝履」這句話的前提，並非「只要有了西方傳入的數學」，而是「取舊術斟酌去取，用所譯西術駢附梓之」而成的《同文算指》一書「網羅藝業之美，開廓著述之途」，這種兼容中西的作法是無可非議的。

下面，我們來全面考察徐光啓對待西方數學和中國傳統數學的

態度。

先看徐光啓對西方傳入的數學知識的態度。

利瑪竇傳入的歐幾里得幾何學這一嚴密的邏輯演繹體系，是中國傳統數學中所沒有的，徐光啓對其十分推崇，評價甚高。這些評價是他研讀《幾何原本》之後得出的體會和認識，其言辭大體不謬。

《幾何原本》付梓之當年，徐光啓、利瑪竇又合譯了《測量法義》一書，從徐光啓爲該書所寫的題記可以看出，他認爲利瑪竇所傳授的測量方法與中國傳統的勾股測望術在方法上沒有什麼兩樣，所不同的是，《測量法義》一書以歐氏幾何學的理論作爲測量方法的依據，而中國算書則只講方法，而且這種「只言其法，不言其義」的情況，在利瑪竇於《幾何原本》譯出之前的譯著中也存在著。這種比較應當說是客觀的。

緊接著《測量法義》的翻譯，徐光啓撰寫了《測量異同》（1608年），「從吳敬《九章算法比類大會》（1450）的<勾股卷>中引出」6個問題，分別與《測量法義》的4、8、10、14諸題進行比較，「得到的結論是：我國古代的測量方法與《測量法義》是基本相同的，所不同的是在測算過程中所應用的某些結論都認爲是不言而喻的，沒有作任何的說明。而西方的方法恰恰相反，在証明中應用到某一個結論時都註明它是根據《幾何原本》的某一定理。」

1609年，徐光啓又撰成《勾股義》。在闡明該書寫作緣由的<緒言>中，他集中地表述了自己通過對中西測量方法的認眞比較，而認識到的中國舊算書中勾股方法的不足，即所謂「能言其法，不能言其義」。

《勾股義》中徐光啓「各爲論撰其義」的十五個問題，是徐光啓、孫元化據「舊《九章》」刪繁就簡而成的，其所依據的底本，

很可能是吳敬的《九章算法比類大全》，程大位在《算法統宗》（1593）中也說吳敬該書「章類紊亂，差訛者多」，與徐光啓所說「蕪陋不堪讀」相似。既然能夠刪削而使之「稍簡明」，既然「數十法」經刪削後成爲十六條，進而又「不出……正法十五條」，可見徐光啓所說的「蕪陋」是有根據的。

徐光啓既沒有貶低整個中國古代數學，那麼他對中國古代數學作何看法呢？

徐光啓曾經認爲，三代而上研習數學在中國很盛行，這種狀況毀於秦始皇焚書之舉。在徐光啓生活的那個時代，「三代而上」的中國社會是士大夫心目中的理想社會，因而他把那時的數學發展水平想像得過高，這雖然是一種盲目性，但不是在貶低中國古代數學。

對中國傳統數學而言，傳教士帶來的歐幾里得幾何學是全新的內容，筆算方法也確實先進，於是徐光啓感到西方數學「比於漢唐之世十百倍之」，這種認識雖然不妥，卻有可以理解之處。如果我們注意到明代數學衰廢的狀況，注意到徐光啓與李之藻「行求當世算術之書」的努力，及對於搜集到的書籍的分析，就會看到造成這種認識的原因，主要是客觀上的局限性。

至於徐光啓所說的「雖失十經，如棄敝履」這句話，考慮到：第一，前文中所指出的這句話的前提；第二，徐光啓在同一篇序中對十經「必有原始通極微渺之義」的猜測；第三，徐光啓在＜泰西水法序＞中對於自己孜孜以求的，同時也符合傳教士「福國庇民」目的的西方水利技術，也用了「土苴」、「敝屣」這樣的詞，僅在說明熊三拔「無吝色」的態度，而並無否定或貶低西方水利技術之意。筆者認爲，對這句話的正確理解應當是：有了《同文算指》這樣對中國傳統數學和西方傳入的數學兼收並蓄的著作，十經雖已失佚，也就不覺得可惜了。

綜上所述，從整體上看，徐光啓等人對西方數學和中國傳統數學進行了認眞的比較分析，從中得出了基本正確的看法。某些議論失當，主要是由當時數學典籍的具體存佚狀況造成的。

餘　論

本文的內容表明，關於明末歐洲科技傳入中國的歷史，以往存在的種種較流行的觀點中，証據不足者有之，失之偏頗者有之，完全錯誤者亦有之，有必要進行系統的清理。正是抱著這種「系統清理」的目的，筆者在查閱大量文獻（主要是原始文獻）的基礎上，從這段歷史的開端——耶穌會士的入華動機開始，對傳授和接受兩方面的情況進行了分析討論。

研究耶穌會士在中國傳教及傳播科技的活動，一般是對「明末清初」進行總的論述，而本文僅以「明末」爲研究對象，這種更細地劃分歷史階段的理由主要在於：從明末到清初，中國社會經歷了改朝換代的巨大變化，隨著社會背景的變遷，傳教士及其傳播科學技術的情況有了明顯的不同。

文獻是歷史研究的基礎。通過這一階段的研究經歷，筆者感到原始文獻不足，是造成國內這一領域研究工作不夠充分的一個較重要的原因。

固然文獻不足妨礙我們全面、正確地認識歷史，然而有些不妥當的議論，卻是由研究者主觀上的原因得出的。下面略舉幾種這樣的情況：

一種是對基本的歷史事實缺乏了解。如有的學者說：「作爲宗教改革的反對派，耶穌會士們不可能傳播日心說」。言外之意，宗教改革是擁護日心說的，殊不知宗教改革的領袖馬丁路德（Martin Luther）和加爾文（Jean Calvin）在《天體運行論》問世不久，羅馬教廷尚未注意之時，便率先攻擊哥白尼學說。

另一種是「想當然」，如關於耶穌會士在明末修曆時便「找到」和「踏上」了「『通天』捷徑」的觀點，就沒有事實根據。

還有一種情況是：研究者受某種情緒的影響而不能客觀地對待史料，這在學術界對徐光啓的評價上反映得較爲明顯：

一方面，凡是不涉及傳教士及外來文化的地方，一般都高度讚揚徐光啓治學如何認眞、嚴謹，注重調查研究，而對於反映徐光啓缺點錯誤的史料則視而不見。如徐光啓關於「蝦子變蝗」的論証，實屬謬論，而有關文章論及徐光啓對蝗災發生規律的研究工作時，往往諱談此事，甚至不顧事實爲其辯解。

另一方面，凡是涉及傳教士及外來文化的地方，便要說徐光啓如何盲目，如何不加分析，似乎徐光啓完全變成了另外一個人。這種情況，本文在討論徐光啓對待西方科學技術的態度時已舉出了典型的例子。

這種不客觀、欠公允的態度阻礙我們正確地認識歷史，應當努力克服。

總之，要描繪出明末歐洲科技傳入中國的眞實歷史，就必須強調「結論從材料中來」，強調「言之有故，持之成理，這些雖是史學界的老生常談，但眞正要做好並不容易。

中國科技大學博士研究生陳宏章論文簡介

楊堤

本論文首先指出了耶穌會士來華傳教的目的，主要是爲了對抗歐洲宗教改革運動；耶穌會作爲一個宗教團體，「它的宗旨就是要重振羅馬教會，重樹教皇的絕對權威」。作者大量地引用了利瑪竇等人的原始信件。這些信件是分別寫給上級、老師、同事、親友的，況且寫信時也不會考慮到後人的有關研究工作，所以其眞實性、可靠性是很強的。任何人讀了這些文獻，都會

對其字裡行間所充滿的宗教熱情留下深刻的印象（是根據羅漁譯《利瑪竇書信集》，台北輔仁大學出版社）。

其次是中國士大夫學習傳教士的科學技術，只是中國人同傳教士交往的諸多的內容之一，並不佔突出地位。並舉出利瑪竇在南昌的活動爲例：利瑪竇充分利用這一切機會，同懷著各種目的中國人廣泛接觸，開展傳教工作。還有一點很重要，即天主教得以在中國傳行的關鍵，是其對於中國傳統文化的順應，而非傳教士所掌握的科學技術。利瑪竇等以儒家經典解釋天主教教義，中國士大夫易於接受。利瑪竇等人的行爲基於宗教教義，也符合中國的道德規範，因而受到中國人的尊重。在採用「天主」這一名詞時，他們費了很大的推敲工夫。

徐光啓、李之藻、王徵、瞿太素等著名科技人物都不是爲了學習科技而入教的，這也可以說明科學技術這塊「敲門磚」的作用是相當有限的。

己之所無，不能舉之以予人。這是哲學方面一個定律。耶穌會士重視知識，提倡教育，所以他們自己才能以身作則，帶動別人。其會祖聖依納爵，他自己並沒有多大學問，但他卻被認爲沒有學問的「學問之父」。歐洲當時的一些出色的學校，都是由耶穌會創辦的；幾乎所有的學府都有耶穌會士充當教授。歐洲許多名人學者如莫里哀、笛卡兒、孟德斯鳩、伽利略等，都是從耶穌會所辦的學校培養出來的。

伽利略爲世所公認的近代科學的奠基人之一，但他與耶穌會士有密切的交往。裴化行司鐸著《靈采研究會與中國》中，敘述了伽利略製造出望遠鏡並取得巨大科學價值的觀測成果後，受到耶穌會方面熱烈的歡迎。惟嫉妒者、不信者亦紛紛而起，獨丁先生與研究院人士則不然，彼等對伽氏之研究，無不熱烈擁護。

耶穌會神父克拉維烏斯（即丁先生）與利瑪竇更有師生關係。通過利瑪竇，克拉維烏斯有四種重要的科學著作傳入中國。至於歐幾里得《幾何原本》前六卷譯成中文後，爲何以後各卷未譯，本論文也有令人滿意的說明。

耶穌會士所介紹的科技並不是腐朽、過時的，而是大有實用價值的。傳教士所傳入的，有許多雖屬古典科學，但當時並未因陳舊過時而失去價值，對於中國來說，由於是新知識，其價值就更大一些。例如歐幾里得幾何學，雖產生於古希臘，但作爲一種反映圖形關係的數學基本知識，卻永遠不存在

過時的問題。歐氏幾何學的傳入，爲中國人接受西方先進的天文學知識提供了基礎；在機械工程方面，王徵是在學習了《幾何原本》等預備知識後，才與鄧玉函合譯《遠西奇器圖說》的。

除了古典科學之外，傳教士也介紹了許多歐洲最新的科技成果，如伽利略於一六〇五年改進、製造了望遠鏡，用於天文觀測，至一六一五年入華耶穌會士陽瑪諾（字演西，一五七四——一六五九）著《天問略》一書時，即作了介紹。一六二二年湯若望入中國，即攜入此新型望遠鏡，並撰《遠鏡說》。而且伽利略使用望遠鏡所獲得最新觀察成果，如木星之衛星、土星之光環、金星之相變、銀河由恆星組成等，在明末皆傳入中國，寫入《崇禎曆書》中。

《崇禎曆書》對哥白尼天文學成就多有介紹、引用，「地動」觀點偶有提及。這部書的理論部分是由耶穌會士鄧玉函、湯若望、羅雅谷等人編譯的，他們大量引用了《天體運行論》中的材料。

雖然科學技術對於傳教士「打開中國大門」所起的作用不宜誇大，但傳教士因掌握豐富的新的科學技術知識而受到中國人，尤其一批士大夫的尊敬，從而有利於傳教也是事實。

徐光啓提倡改曆，更有其獨到的見解。徐光啓的《農政全書》，也是汲取先人經驗，取長補短，非一味盲從。而且王徵在機械製造方面，受到了社會的歡迎。

徐光啓等人對西方傳入的科學知識和中國傳統科學，進行了較爲認眞的比較、分析，所持的看法基本公允，且明確主張「網羅」和「會通」中西科學。

筆者在進行考察之後，指出了兩點事實，第一，「能言其法，不能言其義」，「所立諸法，荒蕪不堪」之語，見於徐光啓所撰《勾股義》緒言，從該文中明顯可以看出，徐光啓所言是具體指「舊『九章』中，勾股自相求，以至容方容圓、各和各較相求者」，亦即中國古代數學中有關直角三角形各種數學問題的「勾股法」，批評者說徐光啓這些話講的是整個中國古代數學，歪曲了徐光啓的原意。

第二，「雖失十經，如棄敝履」一語出自徐光啓所撰＜刻同文算指序＞。爲批評者所視不見的，正是在這篇序中，徐光啓敘述了他和李之藻對西方數學和中國傳統數學中，某些內容認眞進行比較、分析的過程。這與批評

者所說的「不經仔細研究」、「不作深入分析」的態度大相逕庭。

本論文表明，關於明末歐洲科技傳入中國的歷史，以往存在的種種的觀點中，証據不足者有之；失之偏頗，完全錯誤有之。有必要進行系統的清理。正是抱著這種「系統清理」的目的，筆者在查閱大量文獻（主要是原始文獻）的基礎上，從這段歷史的開端——耶穌會士的入華動機　始，對傳授和接受兩方面的情況進行了分析討論。

綜觀整個論文，我覺得作者本著實事求是的精神，使傳教士的本來面目很清楚的展現了出來，也使接受科學技術知識的中國士大夫展現出來了求知求眞的取長補短的精神，而不是數典忘祖、崇洋媚外之徒。

這些觀點，拿到世界學術界來評論，都是站得住脚的，有識之士所樂於接受的。「持之有故，言之有理」，是具有獨立從事科學研究工作的能力，並在科學或專門技術上做出創造性的成果的。故樂於介紹其梗概。

上接202頁

父給予聖女的支持在於給她保證：她得到的啓示是合乎正統的，那是天主眷顧的一個反應，面對當時人們對天主的冷漠，及對領聖事的疏忽。

很快，教會的氣氛就有了轉變：信友對上主的基本態度由畏懼變爲愛慕；領聖體加上一層贖過償愛的幅度，不僅爲自己，也爲別人；很多堂區引進了守聖時及每月首占禮六特赦耶穌聖心而舉行灑撒，勤領聖體，作爲對基督友情的表現；世界各地興起將個人和家庭獻給耶穌聖心的風尙；至於聖堂、祭台、新建的男女修會，以耶穌聖心爲名的也越來越多。

當然，耶穌聖心的顯現並不是教會的信理，或當信的教義，但在整個教會的信仰生活裡卻得到普遍的接受（連東正教也不例外）。1920年教會將瑪加利大列入聖品時，等於肯定她所得的私人啓示是眞實可靠的。現在教會又將高龍卡神父列入聖品，再度肯定他對聖女瑪加利大的支持，及他們二人所宣揚的耶穌聖心敬禮，在今日的教會裡還是一個值得遵循的神修之路和福傳之路。

今日台灣教會彌撒中的歌唱

陳琦玲

我的貧窮，教會的貧窮

一些不太熟識的朋友偶爾會說我是音樂家，眞令人無言以對，無地自容。這是我的貧窮；不是音樂科班出身，有的只是一點鋼琴的基礎，參加過學校的合唱團、佳播聖詠團，以及近廿年在教會內彈、唱的經驗。這些朋友如此讚美，是因爲在台灣教會沒有接觸過眞正所謂的「音樂家」，而我可能在彈唱出樂曲的音樂性外也表達了我的信仰，便「賺得」如此美名。教會之貧窮此其一。在讀國中時，本堂神父在我還不懂什麼是伴奏的時候，就邀請我在彌撒中彈琴，爲了叫我不要害怕，神父說：「彈單音也可以。」教會中沒有音樂人材，即便是一個彈單音的伴奏也視爲寶。教會之貧窮此其二。國中開始至今，不管所屬的是那個團體、那個堂區、那個會院，我還在繼續司琴。不是沒有人會彈琴，就是團體的抬愛、他人的「禮讓」。我幾乎沒有機會從聽別人的彈奏中學習。教會的貧窮此其三。廿年司琴的過程可以說完全憑著已有的鋼琴基礎自己去摸索，沒有人教風琴的踏板如何踩，電子琴的音色如何配，和聲伴奏如何進行……。一切靠自己的耳朵、對音樂的感覺。長期下來無法突破，教會內沒有管道去學習、沒有人可以請教。教會之貧窮此其四。

基於台灣教會音樂上的這些貧窮，我選擇了這個題目。願有更多的人關心台灣教會音樂之發展。廿七歲那年，曾有志於獻身教會音樂。詢問一位神長的意見，答覆是：「你已不是十七歲。」廿七

歲才重頭開始，待學成已晚。然而有幾個十七歲的教友會意識到教會在這方面的貧窮呢？因此，本文願意就梵二禮儀憲章的精神及禮儀聖部對聖禮中的音樂所作的指示，基於個人的經驗、反省台灣教會在彌撒中歌唱的情況，並試著提出可行之道。在找尋資料時，神學院圖書館中文部分有關禮儀中的音樂之參考書，除上述《聖禮中的音樂》外只有二本；天主教李振邦神父的《宗教音樂》，及基督教易啓年牧師的《教會音樂事工》，可做爲本文之參考。又再一次顯露出教會之貧窮，整個台灣教會對此問題之重視程度可見一斑。

一、歌唱在彌撒中的角色與功能

歌唱在彌撒中是否必需？

台灣天主教會普遍來說，在聖樂的推動上、在各種聚會、彌撒中的歌唱似乎不被看重，至少不如基督教會看重此事。最主要、最根本的理由就是在彌撒中它不是必要的。只是點綴、裝飾品。就如同古代稱之爲「聖禮的高貴女僕」①，彌撒沒有歌唱亦可照樣進行。否則亦無「誦念彌撒」一詞。然而音樂本是人類共通的語言、超越言語傳達人的情感，影響人的情緒。一首歌曲雖不諳詞意，亦可由其曲調、節奏感受其樂曲的精神、所流露的情感。而聖歌不僅是抒發情感，更是天主子民向造生我們的那一位敬拜、祈求、感恩、讚頌，引人歸向天鄉。唱聖歌正如同禮儀行動有其卓越地位。

「基督常與教會同在，尤其臨在於禮儀中」，「幾時教會在祈禱、歌頌，祂也臨在其間。正如祂所許諾的，那裡有二、三個人因我的名聚在一起，我就在他們中間（瑪十八20）。所以一切禮儀行爲因爲是基督司祭，及其身體——教會的工程，就是最卓越的神聖行爲。教會的任何其他行爲，都不能以同等名義和禮儀的效用相比。」②「在人間的禮儀中預嘗那天上的，參與那聖城耶路撒冷所舉行的禮儀。我們以旅人的身分向那裡奔發……偕同天朝全體軍

旅，向上主歡唱光榮之曲，……直到祂——我們的生命出現，而我們也同祂出現在光榮之中。」③禮儀並非教會唯一的行動，「然則禮儀卻是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源。」④「禮儀是信友汲取眞正基督精神的首要泉源，所以，牧靈者在其全部牧靈活動中，必須以適當的教育方法，用心去追求。」⑤

因此，一個眞正重視禮儀的牧靈者，絕不會漠視聖歌在禮儀中的地位，而不予置理，即便她只是一個女僕。然而，一個宴會若無女僕之辛勞，絕不能使賓主盡歡。而裝飾品的吸引更是引人登堂入室，進入教會奧跡。因爲「藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，履行我們得救的工程，……禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧跡，和眞教會的純正本質，並昭示給他人。」⑥

聖樂之於禮儀

人若懷感恩之心向上主獻祭，必然喜形於色。「有心安神樂的嗎？他應該歌頌。」（雅五13）聖保祿更指出，信友當「以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，互相對談。」（弗五18）藉著「普世教會的音樂傳統，形成了超越其他藝術表現的無價之寶，尤其配合著言語的聖歌，更成爲隆重禮儀的必須或組成要素。」⑦聖樂透過在敬禮中所有的服務作用，其目的爲光榮天主、聖化教友。所以「聖樂越和禮儀密切結合、便越神聖，藉它能發揮祈禱的韻味、或培養和諧的情調、或增加禮儀的莊嚴性。特別是神聖的敬禮隆重地以歌唱舉行，有聖職人員參加並有民衆參與，則禮儀行動便顯得更典雅。」⑧

聖歌是唱出來的祈禱。「在舉行禮儀時，最隆重、最歡樂的，是全體以歌詠來表示自己的信仰和熱情。」⑨聖熱羅尼莫說：「歌頌上主，不只以口，且當以心。」加西諾說：「歌頌上主，不可胡亂歌唱，天主不欲人刺傷其耳。」⑩因此一切禮儀自當誠於衷、形於外。「歌曲美妙，與夫禮儀美觀，在可能實行時，固可期望，然

若剔除、變換或亂行其一部時，就違反禮儀的眞正莊嚴性了。」⑪因此，聖樂雖在禮儀中有尊高的地位，仍需注意「嚴防聖樂中摻有任何不適於神聖敬禮，或能阻擾參禮信友舉心向主的事態發生。」⑫

二、聖歌在彌撒中的實際運用

A.何時演唱

在教會初期舉行的彌撒都是有歌唱伴從，普通稱爲歌唱彌撒（Sung mass），或大彌撒（High mass），曲調簡易，近於朗誦。主祭和教友各有其歌唱部分，歌唱之文詞和彌撒語言都是希臘文。若主祭有五六品的輔佐，則稱爲大禮彌撒或莊嚴彌撒（Solemn mass）。直到三世紀中葉改用拉丁文後，才有與歌唱彌撒相對的朗誦彌撒（Reading mass）或稱小彌撒（Low mass)的出現⑬。但如今已無歌唱彌撒與朗誦彌撒嚴格的界分。彌撒中的任何部分，不論變化部分或固定部分，都可以唱、不唱，或零星地選唱；沒有非唱不可的經文，也無不可歌唱的部分。教會相信打消二者的界限，給予歌唱極大的空間，反而會更有效地促成教友自動自發的歌唱，以歌唱伴隨聖體和發動教友儘量參加歌唱爲重要決策，視歌唱爲禮儀本身隆重舉行的構成部分⑭。「爲同民衆舉行彌撒，特別是在主日及慶節，在可能中，應以歌唱的方式爲最佳，甚至同日內可有數次。」⑮

目前台灣的堂區主日彌撒的歌唱情形大約可分三種：

1.只在進堂、奉獻、領主、出堂時選唱二、三首聖歌，多無精打彩，有氣無力。所唱的歌多半數十年如一日。用的就是那一個歌本，那幾首歌。這樣的堂區多已老化，教友人數稀少，本堂神父年歲已高，不求太多也不做太多。

2.有些青年學生在修女或傳教員或歌詠團領導下，先唱進堂

詠、答唱詠、阿肋路亞……等變化部分歌曲以及垂憐曲、歡呼歌、羔羊讚等固定部分，再加上天主經，使得整個彌撒大有生氣，參與彌撒的教友也較多。這是比較普遍存在的現象。

3.更進一級，除教友歌唱外，主祭神父也加入歌唱部分，與信友應對並唱出禱文。在歌唱方面引導彌撒進行，使得整個聖堂台上台下打成一片，有問有答，有呼有應，顯得格外生動，是整個堂區生命力的最高表現。

彌撒的進行若能以歌唱造成輝煌的祈禱固然可喜，然而若不論固定部分（包括信經、光榮頌在內）及變化部分，主祭也以歌唱禱文……等，可能使禮儀過度冗長。又現代生活之繁忙，歌唱與否應考慮時間、場所、人數、禮儀慶節而做增減。要儘量鼓勵歌唱，但同時不致使禮儀過度冗長。這也正是教會除去歌唱彌撒之嚴格條件的目標。但若整台彌撒只唱一首歌，則「歡呼歌」（聖！聖！聖！……）應優先考慮。從頌謝詞中可知這首歌是天朝所有天使神聖與地上教會同聲歌頌，不停地歡呼：「聖！聖！聖！上主，萬軍的天主……」理當強勁、有力、爆發性的高聲讚頌。若僅平淡地唸過，在情感上相當不協調，不能銜接⑯。

B.誰來演唱

「舉行禮儀的眞正秩序，……任何人無論司祭或信友應各按其位，依照事務本身的性質及禮儀的規定，擔任一份完整的職務。它也要求，任何部分和任何歌曲的意義，及其特有的性質，應妥善地加以注意⑰。雖然歌唱彌撒與朗誦彌撒已無嚴格界分，但依歌唱表現之重要性而分，則依序首先是：司鐸或助祭詠唱而教友應和部分，或由司鐸與教友共同歌唱部分。然後是其他信友或歌詠團所專屬部分⑱。

「幾時舉行禮儀，當歌詠時，尤其隆重禮儀或歌曲困難，或將由無線電或電視轉播時，關於人選、最好選擇善於歌詠者。若不能

獲得適當人選，而司鐸或助祭又不善於歌唱，可以高聲清晰誦讀，而不唱困難的部分，但不得只爲司鐸或助祭的方便而行。」⑲

可見不論司鐸、助祭、信友、歌詠團，能歌唱、當歌唱者應儘量歌唱，「爲使信友更喜歡、更有益地主動參加。」⑳「所謂彌撒常用歌，若是樂曲由幾部合唱，只要信友不完全被擯棄於歌唱之外，可照常例由歌詠團或聖歌隊與樂器配合而唱。」㉑若禮儀中一切歌唱由歌詠團包辦，信友只能聽而無開口的機會，頂多爲聖詠團的附庸，偷偷嘗試加入主音部分。這是梵二前的作風，開倒車的做法，不合乎禮儀的精神。信友亦不當因聖詠團和聲優美而將自己高歌頌主的權力拱手，讓人專美於前，只願享耳福而不盡己力。

彌撒中誰來演唱？聖詠團？信友？若所有樂曲皆由信友與聖詠團齊唱，則聖詠團無存在之必要。幾種方式可以變化㉒：

1.齊唱：最簡便之唱法，任何無聖詠團的堂區亦可做到。全體信友齊唱主調，遇有詩節的部分可由領唱員獨唱，亦可由二位或多位信友領唱。

2.小節合唱：主調由全體信友齊唱，而由聖詠團合唱詩節部分。聖詠團團員一般而言有較高之歌唱興趣及能力，稍加分部練習，人數不多亦能唱出較單音齊唱更優美的聖歌。這是效果相當好而且容易做到的方式。

3.聲部合唱：全體教友齊唱主調而聖詠團以聲部伴唱，即在同一主調下加入各聲部的合唱，使聲響效果更飽滿。但應注意須在教友已熟悉主調後方可行，且預先告知教友或預先練習，否則會使教友吃驚，不敢繼續唱。聖詠團雖是伴唱，但仍應有人唱高音主調。否則只靠群衆，若只聞伴唱而失去主調則喧賓奪主，弄巧成拙。

4.中途合唱：非以和聲伴唱從頭到尾。注意歌詞是否有分段的痕跡，而加入伴奏式合唱，造成異樣的效果，使詞意更加突出，使信友更能領略聖歌意境，歌唱更爲生動。

不拘那種唱法皆不可排除信友歌唱的地位，忽略其讚頌天主的權利。若合唱則要求指揮帶領，使得速度、節奏、音量能與群衆歌聲協調、合一。特別中途合唱有賴指揮豐富經驗，深究詞意及歌詞語氣段落，樂句單位，和弦的進行，以免支離破碎或不合情理的割裂。

C.如何演唱

爲使禮儀有眞正秩序，「首先應使那些本身需要歌唱的部分，實際以歌唱來表現，但其所用的種類和形式，則當依其性質的要求。」㉓故不同形式之聖歌能以不同方式演唱，加以變化可提高信友之注意力，更歡喜主動地參與禮儀。「歌曲可由領唱員或合唱團與教友交互歌唱，也可由教友或只由合唱團單獨演唱。」㉔實際上的安排應依歌曲的不同形式而定，一般而言有下列形式㉕：

1.*讚美詩形式*：多節文詞，同一曲調的循環。每節句數有四句、六句不等。各節字數則幾乎完全相等，以求適應同一曲調。此聖歌形式最爲普遍。是第四世紀聖盎博自東方教會輸入西歐，也是普通民歌及藝術歌曲形式。此種聖歌演唱實際上會有的困難是；第一節唱的相當熟練，第二節因隔行對字看譜之苦就較不熟練，第三節以後就近乎絕響，常常只唱二段就停了，少有機會演唱。此種形式由教友齊唱或加上和聲伴奏或伴唱皆可。

2.*答唱式*：有一二樂句長度，簡短易學的「反覆調」加上數節變化較難的「插曲」（Couplet）。每節插曲完再重唱一次反覆調。此種ABACA的迴旋曲式爲音樂史上最早的聖歌形式，教會初期已採用，是近代迴旋曲的鼻祖。反覆調可由教友擔任，插曲部分可由聖詠團作多部合唱、或領唱員獨唱加和聲伴奏進行。

3.*對唱式*：此爲答唱式擴展變化而來，形成於第四世紀。有一相當於四樂句上下的「引曲」（Antifona）加上聖詠的一、二小節，之後再重唱引曲。引曲部分可由教友全體擔任，詩節由合唱團

擔任。這種形式聖歌更爲適用，除去讚美詩形式第一節後不易歌唱的困難，又避免答唱式中反覆調較爲短小，信友無所表現之感。用於領主曲時因人數衆多可無限延長聖詠小節次數。

4.單節形式：詞與曲皆從頭到尾一氣呵成，是種較爲自由的形式。無反覆調，無多節同調，無詩節或插曲的交互。可由信友齊唱，或由聖詠團加以同節奏的合唱。

5.短頌：簡短的富默想性歌詞，配以三、四個樂句，不斷重覆詠唱。廿世紀中葉開始於泰澤團體的祈禱歌詠，透過連綿不絕的歌聲令人回味無窮。避免歌曲中過多的言詞流於空悶，或歌曲弦律太多的變化而分散專注祈禱的精神。反覆詠唱非但不顯單調，且成爲自然自發的歌詠。其形式有卡農曲、混聲合唱的讚美詩，及歡呼式的答唱詠。這些歌詠歌詞簡短，不必手持歌本，不斷詠唱成自然發自內心之祈禱，引入一段靜默時間，彌撒中在講道後、領聖體或謝聖體時都適於詠唱。近年來因有過泰譯經驗的弟兄姊妹在台灣的推廣，深受參與過共融祈禱的人喜愛，值得繼續努力㉖。

D.選曲原則

彌撒中不論進堂詠、奉獻詠、領主詠……按各主日、各時節令原都有經教會批准的經文。但教會也准許以其他歌曲替代，只要這種歌曲與彌撒部分，與慶節相吻合㉗。

歌曲有曲調及歌詞，選擇全體信友唱的聖歌應以詞意爲優先考慮，即視詞意是懺悔、祈求、讚頌、感恩……等。意向配合禮儀節慶：常年期、將臨期、聖誕期、四旬期、復活期，或特別節日、堂慶、婚喪禮節而於彌撒進堂、奉獻、領主、出堂……等部分選合宜的聖歌㉘。選曲的適當可以不多解釋的幫助信友融入禮儀之內，舉心向上，進入聖事的奧秘。選曲除了與彌撒部分及慶節吻合之外，究竟唱什麼？相關的因素尚有取材的歌本、選曲的人、唱的人；信衆、聖詠團及司琴。甚至地點也要考慮，有的聖堂有不成文的規

定：例如流行歌曲不許在聖堂內演唱。

負責選曲的人其對樂曲的品味自然影響樂曲的選唱，但應注意兩個原則：

首先是配合。選歌者不能避免的從其個人的鑑賞力出發，但也應考慮其他人有不同的喜好，不要使信衆老是陪著唱他所偏愛的幾首聖歌。從平常唱聖歌的音量及投入與否，可得知信衆的愛惡。若有禮儀小組一組人輪流或一起選歌，亦可避免此種情形。

其次是平衡。即積極的安排信衆唱各種不同風格、不同節奏的；熟悉的、生疏的；喜愛的、未學過的……等聖歌㉙。這樣能使信衆有機會學習新的聖歌。一回生、二回熟，在不經意中，經年下來也能學習不少，並增加對各種形式、風格聖歌的接受度。避免總是唱一些固定的歌曲；如進堂是「普天地頌揚上主」，奉獻是「我的生命，吾主，獻給你」。不同的歌從不同的角度表達信仰，歌曲的變化也能表達出信仰的活潑及敏銳。

但另一方面注意不要整台彌撒的曲子，都是生疏、未聽過、唱過的，使得信衆無從唱起。尤其是彌撒固定部分，屬全體信友唱的若只由一二人唱獨角戲，大大減低信衆的參與，應不予考慮。彌撒不是練唱時間，新的歌除非是聖詠團單獨唱，否則應事先練習。彌撒基本上不是個人的祈禱，需考慮團體的幅度，顧及歌詠者的能力而選擇聖歌㉚。

信友是在選曲上不能除去的因素，應考慮㉛：

- 信友對唱聖歌內在的喜好，外在熱烈的程度。
- 一般音域如何，能唱的最高音、最低音的限制。
- 歌唱時在音量上表現力如何？大小聲、強弱。
- 唱歌的速度傾向快或慢？
- 歌唱時注意力集中程度如何？要求變化可行嗎？
- 對歌詞或歌曲的反應傾向那一方？

・學習新歌的反應如何？喜歡或冷淡？

・對將聖歌唱的完美的意願如何？

・對歌曲熟悉的程度如何？

・對象是兒童、學生、成人或老年……？

凡此有關信友的因素都影響選曲的安排。而在學習新歌方面也要多方面配合；有新創作，有人出版，有人引介，有人願學習，有人教導。許多堂區只有一本歌本，數十年如一日，能唱的自然有限，也失去許多學習新歌的機會。近年來方濟會高征財神父作詞，連監堯先生所譜的歌曲，很受年輕一代的喜歡，是教會內一個新的希望。「爲能聽到信友的歌聲，民衆化的宗教歌曲，亦應加意推行。」㉜盼有興趣及有能力的信衆多做嘗試及努力。

三、相關人員的配合

A.本堂主任

彌撒中與歌唱相關的人有司祭、信友，及領導信友歌唱的領唱員、歌詠團和伴奏。其不同的角色有不同的責任、職務，互相配合完善才能使所舉行的禮儀更爲隆重莊嚴㉝。此外，「司祭及各級助祭者，在信友歌詠時，宜與全體信友同聲歌唱。」㉞「歌詠團的領導人與聖堂主任，當設法使信友，至少爲他們更容易的部分踴躍參加歌唱。」㉟因此，神父不只是「做」彌撒，且更應積極投入高聲歌唱，身體力行，領導信友積極參與禮儀。因爲「任何禮儀舉行之前，凡有關禮儀或牧職事務，或有關音樂的一切人員，都該在聖堂主任領導下，同心合地，預先實行練習。」㊱顯而易見，本堂主任地位之重要與崇高，一切人員都在他的領導下，一起同心合意地服務教會。

根據前面二A部分堂區彌撒中歌唱的情形，本堂主任對彌撒中的歌唱亦有三種不同的態度㊲：

1.傳統型：本堂神父緬懷過去，對已往之拉丁禮彌撒備爲推崇，對於目前新的聖歌不以爲然，拒絕禮儀革新，對於改革彌撒中的歌唱不鼓勵、不支持、不合作。彌撒中個人從不開口歌唱，不做任何推動聖樂的工作，也不請別人做，堂區教友理所當然的不敢妄動。

2.自由型：堂區主任對於推動聖樂的工作，認爲自己做不來，不會推動、領導，任其自然發展。讓有興趣的教友、學生，自行組織聖詠團，學習新的聖歌等，個人則願意配合。

3.根治型：本堂主任深深體認彌撒中歌詠的重要，領導信友於彌撒中高聲歌詠，積極推動，鼓勵他們組織聖詠團，提供場地、設備，經常給予指導，提供意見、靈修上的培育、禮儀的訓練，使信友們「內心外表，都能主動參與」，其個人「不僅以言語，且以榜樣領導自己的羊羔。」㊳

堂區是否能在彌撒中表現出活力與朝氣，本堂主任的推動、倡導，實爲關鍵之所在。其個人是否重視禮儀中之歌詠，固然與其本身音樂之涵養及其表現有絕大關係，但神職人員在培育過程中是否接受良好禮儀訓練，實爲幕後主導之因素。一堂區若有「根治型」的神職人員在積極倡導，實爲可喜之事，但梵二之後，教友的時代，堂區應由功能性團體走出來，教友與神父不是屬下對長上，一切聽命行事，更該是父子關係。教友中有心之士，若意識到堂區不足之處，大可勇敢站出，以適當方法嘗試改變。若是成功，相信做父親的本堂司鐸亦樂見其成而不會加以阻撓才是㊴。

B.信友

梵二後，司祭轉向信友舉行彌撒，教友不應是坐在位子上「望」彌撒，唸玫瑰經了。禮儀憲章特別強調信友之主動參與，「切望信友參與這奧跡時，不要像局外的啞吧觀衆，而是要他們藉著禮節和經文，深深體會奧跡，有意識地、虔誠地，主動參與神聖活動。

」㊵教導所有信友完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因爲這是禮儀本身的要求，也是基督信衆藉洗禮而獲得的權利和義務。他們原是「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、獲救的民族」，「禮儀是信友汲取眞正基督精神的首要泉源。」㊶信友可以有更積極的態度參與禮儀，而不是爲「遵守法律」。這樣的參與「先當是內心的，即信友的心意該與所唸所聽的完全適合，並與天上的聖寵合作。亦當是外面的，即以身體的動作及姿態，歡呼、回應、歌唱表達其內心的參與。」即使在靜默中，在「聽助祭或歌詠團歌唱時，以內心參與致力舉心向上。」㊷非爲禮儀之旁觀者，「反以內心的準備，更密切地與所舉行的奧跡相連繫。」㊸

「在舉行禮儀時，最隆重、最歡樂的，是全體以歌詠來表示自己的信仰和熱情。因此，當依下列方式進行，以歌詠表示信友主動的參加：

a.特別包括歡呼，對司祭及助祭的問候，及禱文的回應、頌經句、聖詠、中句及歌曲。

b.以適當的教導及訓練，引導信友日益擴大甚且完整地參加屬於他們的部分。

c.若有些歌曲，尤其信友尙未受過訓練、或所用的樂調是由幾部合唱的，可獨由歌詠團負責，只要不阻礙信友所當唱的部分。假如固有或常用經文的歌曲，信友無份歌唱，全由聖詠團包辦這是不准許的。」㊹

既然信友無份歌唱是不准的，信友無權做局外的啞吧聽衆，而唱好聖歌也不是天生就有的能力，學習、培育的過程不可免，適當的教導與訓練更不可缺。故「應該勤奮耐心地使全體信友學習聖歌，同時依其年齡、身分、生活狀況及宗教知識程度，由幼年小學時，即學習禮儀。」㊺然而在什麼時候，什麼地方學習呢？聖詠團當是學習聖歌最理想之處，但不是所有的人有此能力及興趣。彌撒

中聽聖詠團演唱，聽多了就學會了，這是一種自然學習。爲一般信友，平常彌撒開始前，練習答唱式聖歌的反覆調，一二樂句，只需幾分鐘練習，就可以幫助全體在彌撒中高聲詠唱。若是讚美詩式的聖歌，爲準備特別的慶節，也可邀請信友在彌撒後留下練習，通常十五分鐘左右，可以將主調練熟。若經常性的在彌撒後做簡短練唱，也能學習不少聖歌。若彌撒中要唱的歌能在彌撒前複習一下更好。只因工商社會又目前交通狀況難以掌握，如要求教友提早到聖堂，有實際上的困難。各堂區得視狀況，選擇適當時間練習，爲使禮儀舉行更爲隆重輝煌、自然和諧。

C.領唱

人人皆可唱，並非人人唱得好。目前台灣教會內音樂風氣並不普遍，更不是每個堂區有聖詠團，或有組織聖詠團的條件。堂區內不一定能找到十幾個愛好歌唱、善於歌唱的教友，但總可以找到一、二名教友較有興趣或有這方面的專長。因此，「在信友中當特別訓練教友善會人員詠唱聖歌」，㊻「不能成立歌詠團時，至少當有一二名受過相當訓練的歌詠者，領唱簡單的聖歌使信友和唱，並領導協助信友的參加。」㊼即使「在有聖詠團的聖堂中，亦該有這類歌詠者在聖詠團不能參加，而禮儀仍需隆重舉行時領唱聖歌。」

領唱員有特別的任務和角色，是重要、不可缺的。其身分有時並不明顯由釋經員或司琴或司祭因要領導禮儀的進行，而成爲當然的領唱員。此外，必要時可委派善於歌詠者在信友前領唱聖歌，對整個禮儀中的歌唱大有助益。領唱員的任務是㊽：

1.報明要唱的聖歌。即便已有清楚的標示牌仍有需要，因總會有人弄不清要唱那一首。領唱需在適當的時間提示信衆翻開歌本，甚至於指示該站或坐，使能動作一致，唱時整齊。

2.引導信友整齊的一同開始唱。領唱要與伴奏合作，維持信衆在適度的節拍中整齊的唱。用自己的聲音、適當的手勢，幫助大家

把音唱準，且把握正確的節奏。

3.繼續每一節的起句整齊。在跳過一節或一段不唱時，應準確把握時間，提醒信友，下一節從那開始。儘量不中止或擾亂音樂的節拍。即在不間斷的音樂中，在下一句開始的前半秒到一秒中報出「第三段」之類的指示。

4.提醒易出錯的地方。有些歌曲結構特殊或唱法不清楚，按領唱對信友的了解可加以說明，避免唱錯。

5.臨時增減節數。領唱需注意禮儀的進行，視情況之需要增加或減少歌詠的節數。特別在進堂、奉獻、領聖體時。

6.特別的情況下，對將唱的聖歌說幾句話。適當的時候，點明所唱的聖歌與當日禮儀的主題有何關連，可以使信衆領悟聖歌更深的意義，唱出更多的情趣。

7.有些花樣變換避免單調。有些聖歌唱的節數多，可有些變換。如分別男聲唱、女聲唱，或是用哼的，不唱歌詞，讓信衆默思詞句，能助信友更深的祈禱。這些變換宜偶爾爲之，不可濫用。

領唱員有這些重要任務，但也有其不該做的：

1.不求自己有所表現，只求信衆唱好聖歌。多數堂區唱歌速度偏慢，領唱員有意改進，但也不可不管什麼歌都催促信友趕快唱。歌曲速度當看本身要求，也要看唱者的能力調整。該慢的唱快，味道固然不對，該快的若趕不來，也只能勉強接受。爲了整體和諧，避免紊亂。

2.領唱不是指揮。指揮演唱要靠手勢動作表達對歌曲的要求，而領唱只是引導大家在同一音調和節奏中一起唱。所以必要時在開始唱時給一個手勢。事實上，信衆若無足夠的訓練，指揮爲他們無意義。信衆若有明瞭指揮手勢的涵養，信衆唱的簡單的聖歌，根本也用不著指揮。

3.領唱不是演出音樂作品，不是音樂教室。領唱員尊重歌曲作

者，願忠實地唱出其作品。然一般信衆非音樂人士，音樂表現難求精準。例如：四拍長音，唱不足時間，或切分音的重音不對，附點音符長短比例不對。這些可適時予以改進，但這些也都是小毛病，不要在彌撒中提出，練習的時間可說明改善。音樂作品演出要求忠實的詮釋，而信友唱聖歌，重要的是心靈誠實的頌禱詠唱。

D.聖詠團

聖家堂與聖心堂算是台北市相當出名的聖堂。教友最喜歡去，許多教友不辭辛勞越區去參與彌撒。主要的原因是禮儀之美。無論是聖職人員或信友都將自己份內職務盡好。另外，二個堂區的聖詠團更是功不可沒。聖詠團的歌聲讓教友感到很有氣氛之外，也幫助信友參與禮儀，讚頌天主。「對於禮儀的職務，當特別提及聖歌隊及聖詠團。它們的任務，由於大公會議關於禮儀改革的規定，更爲重要，更有分量。因爲它們的任務在於依照歌曲不同的種類，相稱地完成專屬自己的部分，並幫助信友主動參與歌唱。爲此：

a.特在主教座堂、其他大堂、修院及修會學院，當創立並發展聖歌隊或聖詠團。

b.在小堂內亦宜設立小歌詠團㊾。

這樣的訓示迄今已廿五年，但在台灣教會有聖詠團的堂區有幾？聖詠團要能不斷、持續地發展更是不易。許多堂區聖詠團並非經常性組織，時存時亡。端賴有無有志之士積極推動，雖有關禮儀音樂的一切人員都該在堂區主任領導下實行，但本堂常礙於堂務繁重，管不了許多，任其自生自滅，一旦主要團員有人遷徙或出外求學……等原因離開，則自動終止。

教會音樂與西方音樂關係之深厚，實因「在大殿、主教座堂、隱修院及其他大堂所有的聖歌隊，歷代以來保護培育珍貴的音樂寶藏，贏得了極大的讚譽。」㊿任何學習音樂的人不能不探索教會音樂。然而教會的珍貴寶藏漸漸只成爲音樂會上供演出欣賞的作品，

而不是在信友的禮儀生活中傳揚。慢慢一切原有的音樂寶藏終將失去。沒有聖詠團信友亦無機會體會、學習、欣賞、讚嘆、保存、傳揚教會歷代珍貴的音樂寶藏。

台灣教會長久以來慣於只看簡譜，更是使信友的音樂素養大爲降低。相對之下，聖詠團有更深的責任，提昇教會內的音樂教育。因此，「在修道院、在男修會的初學院或書院，以及其他教會機構與學校，應該重視教育與實習。爲實行這種教育，要注意培養教導聖樂的師資。再者，切盼按照時宜，設立高等聖樂學院。音樂家、歌唱者，尤其是兒童，也應給予純正的禮儀訓練。」[51]在這方面，台灣教會應該承認我們與此相距甚遠。我們沒有聖樂學院，聖樂師資亦寥寥無幾（其實教友中有不少音樂家）。神學院中有關聖樂的教導也在相當邊緣的位置，偶爾才有一堂課。反觀基督教會許多神學院都有專門的音樂科系，爲培育音樂事工人員。各個教會、聚會所中各年齡階層所組的詩班，更是不可勝數。信友們隨時可開口混聲合唱，令人稱羨不已。

聖詠團的組織，「依照通俗及環境，可由男人、兒童，或單由男人，或單由兒童，或由男人及女人，而且必要時，可單由女人組織而成。」[52]各種人員的組成配合，多樣、自由，從年少到年老都無限制。是每個堂區都適宜推動的組織。它的培育「除音樂訓練外，亦應於禮儀與神修方面加以訓練，使能善盡禮儀職務；不但加增聖禮的隆重，給信友以善表，且使團員自身獲得神益。」[53]然而這些訓練並非每個堂區有能力做到，「則教區、全國、國際，特別已由聖座批准及屢受推荐的聖樂協會，都當提供協助。」[54]近日，聖樂委員會在靜山舉辦聖詠團師資培訓營，可說是台灣教會在聖樂事工上邁進一大步。

許多本堂主任並不看重聖詠團的設立，實因對聖詠團之功能缺乏了解。聖詠團除了保護教會珍貴的音樂寶藏，也是發掘、培養教

會音樂人材的搖籃，提供聖樂創作的空間，發展聖樂的新形式。在一般的彌撒中，聖詠團負責演唱比較困難的合唱曲，並領導、扶持全體信友的歌唱，有助於禮儀的氣氛與隆重和諧之美。除了與聖樂直接相關的功能之外，其他的效果：1.培養教友的使命感。在參與禮儀中履行其天主兒女司祭、先知、君王的職務。2.提供堂區信友彼此友愛、合作、共融的機會。3.因所受的禮儀訓練及在聖歌學習的過程中，因歌詞出自聖經或出自信仰反省，受其潛移默化，有助靈修成長。更是培育熱心教友，教會中堅最有力之方法。

E.伴奏

樂器在舉行聖禮時，合宜的演奏或伴奏，「它的音韻能給教會禮儀增加美妙的光輝，也能提舉心靈嚮往天堂與天上事物……能切實幫助信友的熱心。」[55]彌撒「在開始時，司祭到祭台以前，在奉獻時，領聖體時及彌撒完畢時，可以獨奏。」[56]但基本上器奏主要功能是「用以支持歌唱，使大家易於隨唱，並使集會更爲統一；但它的音量不可遮住歌聲，致使不易聽清歌詞；司祭或助祭，因自己的職務，高聲朗誦時，樂器應該停止。」[57]因此伴奏的任務可分二點說明：[58]：

1.消極使命：烘托而不淹沒。以歌聲爲主，樂器爲副，需視歌聲的集體音量和音樂表情之需要，加以適度扶持歌唱者、信友或歌詠團。不可濫用巨響而淹沒歌聲，使人無法聽清歌詞，理解詞意。樂器聲與歌聲比例可以是2：3，即器樂聲佔總音量2／5，歌聲佔3／5。

2.積極使命：領導與推動。特別在信友齊唱，無人指揮也無人領唱時，伴奏更是實際上能否唱得好的重要關鍵。歌曲的開始和每個樂句的再起頭，都需要伴奏音響的提前出現，以領導推動全體的歌唱，使會衆不得不一齊開始。雖只是千分之一的提前差別，都能給予歌唱者絕對的信心與把握，而歌唱中途當與歌聲吻合，不可提

前或落後。歌曲的情感，高潮起伏更有賴於伴奏在音量上、強弱上引導和造勢。

伴奏如何幫助信衆或歌詠團達成其在彌撒中的任務[59]：

1.給一個明晰的起音。特別是熟悉的彌撒常用歌，給一個音，佐以確定調性的和弦就夠了。或一個樂句的前奏，停止的位置應注意，不可結束在有轉調意味的終結上，擾亂詠唱者的聽覺。

2.以導奏將信衆導入那首歌的節拍與速度中。伴奏與領唱共同幫助信衆有整齊的開始。導奏在彈奏時，節拍快慢應均勻貫徹一致，使信衆清楚知道演唱的正確速度與節奏。

3.藉導奏幫助詠唱者記起歌曲的曲調。對於較不熟悉的歌，彈奏開頭的句子比用結束句的幫助更大些。如果是十分生疏的歌，應彈完全曲。

4.維持唱者在平穩均勻的節拍中歌詠。這工作自導奏已開始，導奏的節拍應與唱的時候相同，即是以導奏暗示速度。

5.用琴音助唱者把音唱準。必要時可用八度音彈奏，給予清楚的提示。

6.助唱者把握正確的節奏。特別是在長音和空拍之處，可用加音或加和弦的方法，使信友無法搶拍。

7.移調彈奏。有些聖歌是爲聖詠團寫的，爲一般信友則無法唱既高且長的音。考慮信友的音域做適當的轉調。

8.藉所彈器樂豐富音樂的內容，助詠唱者進入歌曲的境界。從導奏起即清楚提示節奏、速度、樂曲的情感、風格；柔美、恬靜、宏偉、莊嚴、輕快……等。樂曲的進行中並彈出音樂的流動性。

伴奏因其重要角色，伴奏得當，在不知不覺中給予莫大便利與協助，若不能稱職，相對的也會使信友無所適從，不知從何唱起。然而，一個好的伴奏，絕不是有一些演奏技巧即可擔任，更非一蹴可及。伴奏的素養應「徹底認識禮儀精神，即便臨時演奏，能夠依

照聖禮每一部分的眞正性質飾以光輝，協助信友參加。」⑥極高的音樂感受力，豐富的臨場經驗，和深度的表達才華，這些能引導歌曲演唱進入更高的境界。但更重要的是謙虛、順應、友愛、協助、容忍的美德和祈禱精神。伴奏畢竟要配合信衆的實況，一方面有足夠的技巧應付各樣曲調之彈奏方式，但另一方面，也要接納信衆非專業性、更非完美的演唱者，要引導、推動信衆歌唱，只有靠耳音的敏感，不停的觀察、衡量與醒覺才能盡好伴奏的職責。

今日的挑戰，明日的希望

走筆至此，有些是我們做到的、體驗過的，也有尚未達成，有待努力的。但一切應從個人，自己的團體、堂區開始。本文只做粗略的探討，聖詠團的組織、領導、音樂指導、指揮及一切有關音樂人員之培育問題，都有待深入探討。走一趟二月中旬在耕莘文教院舉辦「心靈的饗宴」即可輕易的發現，基督教弟兄在這方面的投入。音樂方面的出版品，不論是國人的創作或國外進口的歌譜、卡帶、CD、錄影帶的發行，都遠超過我們。且不談我們要「急起直追」，因爲這本不是競賽，而在於基本心態之不同。基督教會將音樂上面的各種努力視爲一種「事工」，是對神的侍奉，是份責任，並在其中得到喜樂和滿足。同爲基督內弟兄的我們，也分享他們的成果。近年來我們有些歌本收錄了許多好聽的、流行的聖歌，都是他們的作品。但我們絕不可以此自滿，認爲有人做就好了。每個人有他自己的歌，每個人要唱出自己對主的讚頌，每個團體有對天主救恩特有的體驗，我們要頌揚上主的奇妙作爲。

彌撒中全體信友的歌唱可使禮儀顯得隆重、莊嚴、歡樂……。禮儀是團體性主體生命的表達及實現。問題在於團體性的生命如何表達出來？在團體內的每一個人又是如何經驗這個團體性的生命？現在是教友的時代，教友已經沒有理由坐著等待「上級指示」。我

們在音樂上有專才的神職人員不多，李振邦神父已在天上，劉志明神父孤掌難鳴。更何況音樂事工更不是一二人所能推動。我們需要意識的覺醒及建立培育的管道。意識的覺醒是根本信仰的事。如果信仰是活的，生命是活的，不能不有所表達。如果聖神在我心，我必然像達味王般唱歌跳舞。

台灣現有很高的生活水準，許多的教友有音樂方面的專門訓練。一旦他們有教會意識、成熟的信仰，都有可能獻身教會音樂。建立培育管道，讓他們的潛能得以實現。目前我們台灣沒有聖樂學院，但在輔大有音樂系可以設立聖樂組。或是借重基督教在這方面的資源；神學院與台灣神學院的音樂系合作，這或許也能是合一運動具體可行之方式。讓我們在同一的信仰內以各種不同的方式，不同的歌聲，讚頌同一的主。

附註：

① 參李振邦，宗教音樂，「聖樂的使命」148頁。
② 禮儀憲章7。
③ 禮儀憲章8。
④ 同上10。
⑤ 同上14。
⑥ 同上2。
⑦ 同上112。
⑧ 同上113。
⑨ 禮儀聖部訓令，論聖禮中的音樂16。
⑩ 同②。
⑪ 同⑨第11節。
⑫ 同②，整頓聖樂通諭，第13節。
⑬ 參李振邦，宗教音樂，「彌撒曲的變化部分」18～20頁。
⑭ 同上，「目前的歌唱彌撒」224～225頁。
⑮ 同⑨第27節。

⑯ 參戴思神父（Lucien Deiss C.S.Sp）1990新竹「禮儀研習會」講稿。
⑰ 同⑨第6節。
⑱ 同⑨第7節。
⑲ 同⑨第8節。
⑳ 同⑨第10節。
㉑ 同⑨第34節。
㉒ 參李振邦，「關於『新禮彌撒合唱曲集』」，宗教音樂，235～237頁。
㉓ 同⑨第6節。
㉔ 「羅馬禮區彌撒公則」第26條。
㉕ 參李振邦，「禮儀歌詞的創作」，宗教音樂226頁。
㉖ 參泰澤共融祈禱歌詠，第1，18頁。
㉗ 參論聖禮中的音樂，第32節。
㉘ 參禮儀憲章13、34。
㉙ 參易啓年，教會音樂事工，105頁。
㉚ 參論聖禮中的音樂，第9節。
㉛ 參易啓年，教會音樂事工，135頁。
㉜ 參禮儀憲章118。
㉝ 參論聖禮中的音樂，第5節。
㉞ 同上，第26節。
㉟ 同上，第5節。
㊱ 同上，第5節。
㊲ 參徐錦堯神父，「中國基督徒的現代使命研習會」之講詞1992春於新竹。
㊳ 禮儀憲章19。
㊴ 參胡國楨：「小型教會團體：靈修成長的聖事」神學論集80，285～308頁。
㊵ 禮儀憲章48。
㊶ 禮儀憲章14。
㊷ 論聖禮中的音樂15。
㊸ 論聖禮中的音樂17。

㊹ 論聖禮中的音樂16。

㊺ 論聖禮中的音樂18。

㊻ 同上。

㊼ 論聖禮中的音樂21。

㊽ 參易啓年，教會音樂事工，108～110頁，「會衆唱的詩歌」。

㊾ 論聖禮中的音樂19。

㊿ 論聖禮中的音樂20。

(51) 禮儀憲章115。

(52) 論聖禮中的音樂22。

(53) 論聖禮中的音樂24。

(54) 論聖禮中的音樂25。

(55) 論聖禮中的音樂62。

(56) 論聖禮中的音樂65。

(57) 論聖禮中的音樂64。

(58) 參李振邦，「關於新禮彌撒合唱曲集」，宗教音樂，237～238。

(59) 參易啓年，教會音樂事工，「助唱的樂器與司琴」，113～126頁。

(60) 論聖禮中的音樂67。

參考資料

1.中國主教團秘書處，梵二禮儀憲章，天主教教務協進會出版社，台北，1979、12，再版。

2.禮儀聖部訓令，論聖禮中的音樂，鐸聲月刊社，台北1967、6。

3.李振邦，宗教音樂，天主教教務協進會出版社，台北1979、12。

4.易啓年，教會音樂事工，福音證主協會，証道出版社香港，1985、8，初版。

5.聖教禮儀與傳揚福音，神學論集68、69，光啓，台北1985、7。

6.胡國楨：「小型教會團體：靈修成長的聖事」，神學論集80，光啓，1989夏，285～308頁，台北。

7.泰澤團體，泰澤共融祈禱歌詠，光啓，台北，1991、1再版。

逾越節與過年之比較

黃金昆

出谷後的逾越節，是以民最重要、最影響他們生活的節日。同樣，中國亦有一個最受重視、最影響中國人的大節日——過年。

禮儀不僅是羅馬公教會的基督徒生活的頂峰與源泉，也是對外傳福音的重要因素之一。因此，禮儀本位化之推行便顯得格外需要。

將這兩大古老文化之最重要禮節加以比較，對於中國人的基督徒而言，具有禮儀本位化的特殊意義。但願能因著此一比較而理出一更富有生命力的基督徒禮儀。也期望能藉著此一探討，而能更進一步地認識一些中國民間禮俗及其意義。

這是一篇有關「在傳教區傳提福音問題」的合作研究報告，是從禮儀的幅度著手探討此一問題的。所用的方法是先引述基督徒與中國人的兩大節日之舉行方式、內容，繼而綜合出兩者之異同，最後針對禮儀本位化的問題提出一試探性的建議。

壹　簡述逾越節的來源與演變

一、舊約時代的逾越節

顧名思義，所謂的「逾越節」就是慶祝、紀念以民的逾越事蹟的節日（出十二21～27）。這樣的說法是需要進一步說明的，因爲根據語源學之考證，逾越節原是遊牧或半遊牧民族在春天所舉行的禮儀，早在出谷之前已開始慶祝了①。另外，亦有學者根據聖經（出三18、五1）的記載而支持此一說法②。換句話說，當我們

說「逾越節」時，至少須區分兩個時期：

1.出谷之前的逾越節：

此時所慶祝的逾越節只是一般遊牧民族的一種平常的祭獻禮儀，即向上主祭獻初生之牲畜的禮節③。換言之，此時所過的逾越節還不具出谷紀十二章所記載的特殊救恩意義。

2.出谷後的逾越節：

根據出谷紀十二章之記載，我們得知以民在出離埃及之前還過了一個最後一次的逾越節。而且這次與往昔所過的完全不同，因爲過程非常緊張，情況十分危急：「你們應這樣吃：束著腰，腳上穿著鞋，手裡拿著棍杖，急速快吃；這是向上主守的逾越節。這一夜我要走遍埃及國，將埃及國一切首生，無論是人是牲畜都要殺死，對於埃及的衆神，我也要懲罰：我是上主」（出十二11～12）。總之，這是生死存亡的決定性之時刻，這一次可以說是舊約以民的「最後晚餐」。

出谷事件可以說是以民最重大的事蹟，因此，慶祝此一事蹟的逾越節也順理成章地成爲以民最重要的節日。也因著此禮節的重要，所以在以民出埃及後不久，很快便制定了如何舉行逾越節祭餐的法規（出十二43～49）。

總之，在以民出離埃及之後所舉行的逾越節已經含有「天主釋放」的救恩意義了，逾越節主要就是慶祝、紀念天主拯救以民出離埃及這件事蹟。

二、耶穌的最後晚餐

有些學者指出，耶穌所舉行的最後晚餐是依照猶太人的逾越節之禮儀架構進行的。另有的學者則更進一步地認爲，其禮儀程序也是按照巴斯卦宴會之程序而進行的。

巴斯卦宴會共分四部分：

1.祈禱、預備禮儀：

㈠預備葡萄酒：在準備時唸一段奉獻的經文，然後大家喝一點葡萄酒。

㈡讚頌感謝天主：「上主，世上的主，你應受讚美，你賞給你子民這無酵餅的節日，以作紀念……」。

大概此時耶穌講了末世言論（路廿三16、18）。

㈢大家洗右手：

大概此時耶穌給門徒們洗腳（若十三2～11）並提及愛德的誡命（路廿二24～27；若十三12～20）。

㈣吃苦菜（出十二8）：把苦菜蘸在醋或鹽水、果醬上面而吃。

大概此時耶穌預言猶達斯要出賣祂（谷十四17～21）。

㈤讚頌天主的祈禱文。

㈥把要吃的菜放在桌上，但還不吃；預備第二杯酒。

2.巴斯卦禮節：講道理

㈠講道及解釋宴會的意義：在宴會中，若有年輕人問家長：爲何今天如此特殊？家長應重述出谷的歷史（出十二26～27），同時解釋此宴會的特殊意義：

⑴巴斯卦是什麼？就是指天主殺埃及人，幫助以民越過埃及這件事蹟。

⑵巴斯卦羔羊及其血；提到塗在門上的羔羊血是爲了保護以民的（出十二23）。

⑶吃無酵餅的意義：因爲快要離開埃及，等不及有發酵的麵包（出十二39），另外，無酵餅讓人想起出谷時的急迫。

⑷吃苦菜：使人想起從前在埃及爲奴之苦。

⑸喝葡萄酒：表示以色列子民的喜樂，因爲脫離奴役之苦，得到了釋放。

大概此時耶穌解釋祂所作、所說的一切之意義。

㈡唸聖詠113～114篇：讚美天主的偉大、慈愛。

㈢喝第二杯酒。

3.正式的宴會：

㈠洗手：按猶太人的習慣，吃飯之前一定要洗手（谷七2～4）。

㈡正式開飯：主人拿起餅、舉高、讚美天主、擘開分給參予者。

大概此時耶穌說出有關餅的話及做出相應行動（路廿二19）。

㈢吃巴斯卦羔羊：所有的人都應吃一點。

4.結束的禮節：

㈠喝第三杯酒：特別讚頌感謝天主。這一杯酒被稱爲祝福之或讚頌之杯（格前十16）。

大概此時耶穌說出有關杯的話及做出相應行動（路廿二20；格前十一25）。

㈡唸聖詠115～118篇。

㈢喝第四杯酒：這杯在耶穌時代可能還沒有，而是後來加上的④。

從上述可知耶穌所舉行的最後晚餐，基本上是依照巴斯卦宴會的架構；是在一種輕鬆、喜樂的宴會中舉行的。另外，雖然耶穌的最後晚餐以巴斯卦宴會爲基礎，其意義顯然有別，因爲耶穌在宴會中的言、行都具有特殊的意義。換言之，巴斯卦宴會所慶祝、紀念的是「天主拯救以民出離埃及」這事蹟，而最後晚餐則是紀念「耶穌」的言、行（路廿二19）。

三、宗徒時代的分餅禮

「主日」就是主的日子的意思，而主的日子就是因爲主，耶穌

基督在一週的第一天復活而發展出來的⑤。主的日子爲門徒們是一個很重要、很特殊的日子，因爲耶穌在被釘死之後的這一天——一週的第一天復活了。並且在這一天顯現給瑪利亞瑪達肋納（谷十六9）；顯現給使徒們（若廿19）。

「一週的第一天，我們相聚擘餅時，保祿便向民衆講道……」（宗廿7）。宗徒時代的基督徒在「主日聚會、擘餅」這件事一定有其非比尋常的特殊意義，因爲是在一週的第一天——主的日子這個非比尋常的特殊日子舉行的。路加福音第廿四章提供了一些線索：

「一週的第一天……就在那一天，他們中有兩個人往一個村莊去……當耶穌與他們坐下吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」（路廿四1、13、30）。當我們把這幾節放在一起時，便可以清楚地看出：是因爲耶穌重作「最後晚餐的分餅行動」時，這兩個人才想起、並認出是耶穌的（路廿四30－31）。當他們向其他門徒述說此一與主相遇的經驗時（路廿四35），他們會想起耶穌在最後晚餐的擘餅行動及所說的話：「這是我的身體，爲你們而捨棄的。你們應行此禮，爲紀念我」（路廿二19）；因爲這是耶穌的命令。

總之，「在主日聚會、擘餅祈禱」就是早期基督徒紀念主基督所用的禮儀方式。更進一步說，這種紀念主的禮儀與耶穌的最後晚餐禮有非常密切的關係。

四、基督徒的感恩祭禮——主日彌撒

宗徒時代的基督徒在主日聚會、擘餅祈禱的禮儀一直延續到一～三世紀的初期教會內。所舉行的禮儀簡潔地包括「宣讀聖言」和「主的祭餐」兩部分。換言之，當時的禮儀既簡單、又清楚，而且很生活化。此時的禮儀可以說是日後教會「彌撒」禮儀的雛形⑥。

「彌撒」一詞是第四世紀末才開始出現的，在此之前並沒有固定的名稱；常用「分餅或擘餅、紀念典禮、祭祀、宴席或聖餐、聚會」等詞。從這些名詞可以推知現今的主日彌撒與耶穌所舉行的最後晚餐有很密切的關係，甚至可以稱耶穌的最後晚餐爲第一台彌撒⑦。

從第四世紀開始，簡明及生活化的禮儀因著政府宮廷化政治之影響，而逐漸地變爲複雜化、宮廷化。到了第八世紀則達到最高峰，以至於參禮的教友大都不知所然地附會禮儀內容及其意義，造成了禮儀僵化的混亂局面。第十六世紀時，教會爲了改善「混亂」與「無知」的情況，出版了《羅馬禮儀經書》，試圖統一混亂並且解釋無知的禮儀情況。結果，雖然改善了混亂之情況，卻又陷入「禮規主義」的僵化情況；此一情況一直到梵二禮儀運動之後才逐漸改善⑧。

綜合地說，我們現今的感恩禮是經過一段很漫長的歷史演變而來的。雖然其間經過了很大的變化、改革，但仍能往上溯源到耶穌所舉行的最後晚餐；甚至與舊約時代的逾越節都有很密切的關係。

貳　簡述過年之主要禮俗

一、過年的由來

中國古代流行著一個傳說，即在黃河流域一帶有一種叫「年」的龐大怪獸，經常會出來吃人。但此種兇猛的怪獸很怕吵雜的爆竹聲及紅色的火焰，人們爲了嚇走牠，便以爆竹聲來驅逐牠。以後相沿成俗，每逢除夕，便在門上張貼紅色的紙或春聯及燃放爆竹或鞭炮，以防年的侵襲。到了第二天早晨，大家便互道恭喜，因爲安全地度過了除夕，以後便稱這天爲過年了⑨。

中國古代是以農立國，因此「過年」自然與農業有關。「年」

在甲骨文中的字形是稻穀成熟的樣子，說文解爲「穀熟」也；亦即慶祝豊收，過一個好年的意思。⑩。

中國古代稱過年爲「臘日」，它是一個深含宗教色彩的民間慶節。臘具有二義：㈠同獵，即獵捕禽獸來祭祀祖先。㈡新舊相接也⑪。按第二義「新舊交接」是指一年的最後一天過渡到另一個新年也，亦即過年的意思。

二、簡述過年的主要禮俗⑫

上已述及，「新舊相接」即過年也。在此僅引述「新、舊」這兩個日子的一些主要禮俗，藉以了解其意義及過年之方式：

1.辭年：

陰曆年的最後一天俗稱過年，又稱除夕。除夕的意思是說這一年到此夕而除，新的一年即將來到，因此要辭去舊的一年。

辭年的禮俗是過年的下午供拜牲醴，祀神祭祖。在祀神祭祖之前應先沐浴更衣，整容潔體，以示除舊更新之意。

2.放爆竹：

這是古時候用來辟邪、驅疫的。亦有蘊含預告一年已將結束的意義。今日已不再用爆竹而改用鞭炮，主要目的是用來助興、奉神、湊熱鬧的。

3.飲屠蘇酒：

這是一種古俗，失傳已久，可能於宋以後就廢止了。屠蘇是一種草名，昔人用以釀酒，每除夕，置井中浸之。元旦，取水和酒，合家飲之，不病瘟，其功用足以屠穢氣，蘇人魂，故稱之爲屠蘇酒。

今人過年已少飲屠蘇酒之習俗了，大都改飲黃酒或其他的酒。其目的也不再是爲了除病瘟，主要是爲了助興，增加過年的喜樂氣氛罷了。

4.桃符：

此亦爲古時的過年習俗之一。以二桃木板懸掛於門戶，刻畫或書寫「神荼、鬱壘」二神名於木板上，藉以避邪。今人已少用桃符而改用春聯，主要目的也不是壓邪，而是爲了討吉利、除舊佈新、增加喜氣也。

5.圍爐：

在台灣，辭年的晚餐俗稱圍爐。圍爐時，全家大小都必須到齊；因而若在遠地工作的人，在除夕前也都會儘量地趕回家裡團聚。若趕不回來，就要空出一席，把缺席者之衣物放在此空席之座位上，以示全家團圓之意。吃年夜飯時，連平日不喝酒之婦孺也都要喝一點酒，以示吉利、美滿及喜慶之意。

6.壓歲錢：

年夜飯後是小孩子最興奮的時刻，因爲可以發一筆小財。據說此習俗源於宋代，原爲皇帝賜給妃子的賞錢，後來民間效法沿用而成爲過年最少不得的民俗⑬。

7.守歲：

除夕圍爐團座，酌酒唱歌，終夕不眠，謂之守歲。

在除夕夜守歲，不眠至少具有二義：㈠願珍惜這年最後一夜的寶貴時刻。㈡可以爲父母祈求延年增壽；因而除夕夜又有長壽夜之稱。

三、元旦的主要禮俗⑭

1.開正：

除夕夜一過十二點，便是元旦了。元旦的第一件事就是「開正」；所謂開正就是祀神、祭祖，恭迎新年，以迎喜避厲，乃由長上挨次行三跪九拜禮，祀拜極虔誠。禮畢燃放爆竹，以示「爆竹一聲除舊歲，桃符萬戶更新年」。

2.噴春：

由三、四人組成的小樂隊，挨戶在門口廳堂，吹奏吉祥的音樂作爲祝賀。禮賞之以紅包。

3.行香：

男女老幼著新衣，攜甜料、香燭等，到寺廟燒香禮拜，祈新年福祥。

4.拜正：

即親友間的賀歲，或稱拜年。往昔拜年飲屠蘇酒，以延年卻病，飲時向東，以迎紫氣。今之拜年則互道「恭喜新年快樂」或「恭喜發財」等吉祥語。若賀客帶有小孩，則贈以紅包爲新年的見面禮。

5.求吉利：

新正，全家老少談笑風生，以求吉利。爲求吉利，多所忌諱，例如：不說「死、病、完了、去了」等不吉祥之言；忌倒垃圾、忌用刀、忌食粥等不吉祥之行爲。

綜上所述，過年之主要禮俗及其意義可以大略地歸納爲二類：

㈠敬天祭祖：

對於神有兩種態度，即感謝過去一年來的賜予與照顧，祈求未來一年的賞賜與助佑。對於祖先則懷著愼終追遠的心情，追念他們的生養、照顧之恩。另外，敬天祭祖是以虔敬而嚴肅的方式表達的。

㈡人與人的共融：

共融的方式是藉各種輕鬆、愉快的禮俗、活動而共同慶祝，例如圍爐團聚、相互拜年等。

參　感恩祭宴與過年禮俗融合之可能性

我們嘗試將現今的感恩祭禮及第一個感恩祭禮分別與過年禮俗作一比較，期望藉以指出「感恩祭宴」融入「過年禮俗」之可能，並提出可行之方法。

一、感恩祭禮與過年禮俗之異同

當我們將「感恩祭禮」與「過年禮俗」作比較後，發現二者有下列特點：

1.從禮儀程序言之：

感恩祭禮有固定的步驟與形式。例如在聖道禮儀中就分(1)讀經一、(2)答唱詠、(3)讀經二、(4)福音前的歡呼、(5)福音、(6)講道、(7)信經、(8)信友禱詞等八個固定的程序，每一程序有固定的經文和動作。反觀過年禮俗就很不一樣：辭年、圍爐、守歲、開正、拜年、祭祀等，並沒有嚴格的規定次序、經文或動作等。

總之，感恩祭禮的特點是「禮規化」，而過年禮俗則爲「自由化、生活化」。

2.從禮儀性質言之：

從進堂到禮成，除了平安禮之外，整個感恩祭禮幾乎都是在「嚴肅」的氣氛中舉行的。而過年禮俗恰好相反，除了祀神祭祖外，其他禮俗都在「輕鬆、喜樂」的氣氛中進行。

3.從舉行禮儀的地點、時間、人員言之：

感恩祭禮是在大教堂內舉行的，強調大團體的共融。須有一位主禮者，有諸多且嚴格的條件限制。時間約爲一小時左右完成。而過年禮俗大都在家中進行，亦有到大廟燒香拜拜的習慣。沒有嚴格地限制主禮者的身分、是誰等條件。時間約一天。

4.從主題言之：

進堂詠、集禱經、讀經、答唱詠、福音等等，整個感恩祭禮幾乎都離不開「救恩」之主題；而過年禮俗則少有此一概念。

5.共同點：

雖然二者具有諸多的差異，但也有其共同點，對神的祭祀及人與人的共融都是二者主要的精神意義。

綜合言之，感恩祭禮與過年禮俗具有相同的禮儀精神、意義，但二者的表達方式卻大不相同。

二、最後晚餐與過年禮俗之異同

由於最後晚餐基本上是以出谷後的逾越節爲架構的，因此亦以出谷後的逾越節作爲比較的基礎：

1.從節的來源言之：

二者都具有「慶祝」之因素，例如：慶祝重獲自由、慶祝死裡逃生等終極意義。另外，因爲二者都具有農業社會之背景，因此也都具有慶祝五穀豐登、民生富裕及除舊更新等意義。

2.從節的內容言之：

二者都有「吃、喝、裝飾」等特點，例如逾越節吃羔羊肉、苦菜、無酵餅；喝葡萄酒、聚餐、守夜；塗紅色的羊血於門框上等。而過年也吃肉、飯、餅；喝酒、團聚、守夜；貼紅色紙於門框上等等。

3.從過節的方式、性質言之：

二者都是在「輕鬆、喜樂」的氣氛中進行的。例如過逾越節可以躺、臥著吃、喝、閒話家常等。而過年禮俗亦以燃放爆竹、圍爐吃喝、發壓歲錢、互相恭賀、拜年等輕鬆、喜樂的禮俗來進行。

4.從意義言之：

二者都具有人對神的「祭獻」及人與人的「共融」之精神意義。但是，最後晚餐多了一個耶穌所賦予的新意義——紀念耶穌基督的整個逾越奧蹟。

綜合言之，最後晚餐與過年禮俗之精神意義及舉行方式有很多

共同的因素，二者可以說大同小異。

三、「感恩祭宴與過年禮俗」融合之建議

歷史提供給我們一個事實，即現今的感恩祭禮與耶穌所舉行之最後晚餐的內容、方式已相去甚遠。此一事實告訴我們，禮儀的進行方式是可以隨著時代的不同而改變的。

從比較中可以看出最後晚餐禮儀與過年禮俗之精神、意義、方式等，有許多相同之處，此意謂著兩者的融合是可能的。另外，從感恩祭禮與過年禮俗之比較中，可以看出二者具有諸多的差異之處，從積極面言之，兩者可以相互補充、相輔相成的；從消極面言之，則可以作爲取捨的選擇。

總之，感恩祭禮、最後晚餐及過年禮俗具有一些融合的可能因素也。

1.融合原則：

融合的原則是將感恩祭宴以過年禮俗的方式表達。表達時，感恩祭宴的禮儀精神、意義保持不變；但方式則以過年禮俗爲主。

2.融合的方式：

㈠根據上述之原則，「祭獻、共融與紀念救恩」是感恩祭宴所必須保持的基本意義；但其舉行方式則有待過年禮俗的「輕鬆、喜樂」之氣氛予以補充。

過年禮俗之所以能有輕鬆、喜樂氣氛的主要原因有：(1)整天都沉浸在慶祝的氛圍中，(2)祀神與餐宴分開，(3)在家裡舉行，(4)沒有嚴格的禮規之限制。

㈡從感恩祭禮的沿革言之，羅國輝神父又稱感恩禮爲「感恩的祭宴」是很恰當的⑮。因爲舊約的逾越節具有「祭」、「餐」兩個部分（出十43～49），而耶穌的最後晚餐也是由祭、餐兩部分合併在一起舉行的。

從禮儀內容言之，中國主教團禮儀委員會稱彌撒爲「感恩祭典」也是很恰當的，因爲我們現今的感恩禮只有「祭」而沒有「宴」的部分。假如說有的話，也已不再是生活化的餐宴了。爲使感恩禮具有輕鬆、喜樂之氣氛，恢復往昔的餐宴部分是有幫助的。

㈢「餐宴」的部分是屬於較輕鬆的性質的，因此，不宜在聖堂內舉行。這一部分可以加在領聖體後進行，即當教友們領完聖體後，便走出聖堂，直接到活動中心或其他適宜聚餐、閒話家常之處，進行餐宴之習俗。

稱餐宴爲「習俗」是有原因的，因爲它是一種生活化的宴飲。既是日常的餐會，因此不宜有禮規限制，宜採自由方式；也不宜過於舖張，否則會變成一種負擔。時間大約爲一小時，之後回到聖堂內，繼續禮成之派遣禮。

㈣禮成後，感恩祭宴宜繼續在家裡或聯合幾個小家庭一起慶祝，慶祝的方式可以仿效過年禮俗之方式進行。

將感恩祭宴延伸到家裡繼續慶祝至少有二個優點：能使禮儀眞正地生活化，另一優點是整天都可以沉浸於喜樂的氛圍中。

上述之建議雖然可以改善感恩祭禮的沉悶情況，但卻也帶來一個副作用——時間較長。爲某些教友而言，平常的感恩祭禮已嫌太長；若恢復成感恩祭宴，則至少多出一半的時間，似乎會令他們更難以接受。

結　語

禮儀本位化是「在傳教區傳揚福音」的重要問題之一，我們肯定，若能眞正地作好禮儀本位化，無論對基督徒或非基督徒之福傳工作都會有所助益的。

感恩祭禮可以說是羅馬公教會最重要的禮儀，因此，感恩祭宴本位化之推行實具有特殊的優先權。

中國之過年禮俗雖有其不足之處，但卻也有可取的地方。換言

之，它可以補充感恩祭禮的不足。本著禮儀本位化的開放態度，二者融合，應無大礙。

註釋

① John E. Huesman, Jerome Biblical Commentary, Prentice-Hall, Inc New Jersey, 1968……Exodus No.26.

② 聖經神學辭典，光啓，七十三年元月三版。170逾越節……以色列的逾越節。

③ 聖經辭典，思高聖經學會，1975。2138逾越節。

④ 引自：溫保祿，聖體聖事，第一章第一節C……最後晚餐與巴斯卦宴會。（此爲上課講義，尚未出版）。

⑤ 同註②。170逾越節……基督徒的逾越節。

⑥ 羅國輝，禮者履也，光啓，七十八年三月再版。……感恩禮的沿革之一。

⑦ 劉鴻藩，什麼是彌撒，聞道，八十年一月出版，4～14頁。

⑧ 同註⑥；……感恩禮的沿革之二，……感恩禮的沿革之三。

⑨ 戴秋汝，「年」的傳說，台灣時報，八十年二月十三日，廿三版。

⑩ 盧健英，台灣年俗，台灣時報，八十年二月十日，廿三版。

⑪ 李今芸，敬天與親人，聯經，七十一年八月初版。……新桃舊符——話過年，534～535頁。

⑫ 參閱：㈠何聯奎，中國禮俗研究，台灣中華書局，六十二年一月初版。……節序禮俗，107～125頁。

㈡齊治平；節令的故事，空中雜誌社，七十年四月廿五日四版。……除舊佈新過團圓年，2～45頁。

⑬ 參閱同註⑩。

⑭ 吳瀛濤，台灣民俗，衆文圖書，六十九年四月再版。……歲時，1～3頁。

⑮ 參閱同註⑥，……感恩的祭宴，108頁。

高中生信仰小團體與聖經祈禱

劉佩容

導言

筆者於民國七十八、七十九年，在新竹曙光女中服務時，擔任學校牧靈工作，接觸不少高中女生，也實際帶領信仰小團體，對象大部分是小時候領洗的教友。工作期間，有不少的機會與同樣從事此項牧靈工作的資深人員分享。他們也都跟我有同樣的感覺：青年牧靈是件極重要的工作且挑戰性很大。隨著生理方面的迅速成長、心理也常在變化；加上大部分的青年信仰根基很淺，如何以更有效及實際的方法，陪伴並幫助他們成長，實在是當務之急。

若由今日的眼光來看青年人，我們會發現他們代表生命的朝氣與飽滿，是未來的發明者及革新者，是希望、是未來的主人翁。他們樂於注視未來；他們渴望負責慷慨、志氣高、求知慾強；耐性也強，此可從當他們考不上大學，祇要環境許可，還是上夜校、補習、接受訓練得知。難怪人類學家德日進神父看到青年們的活力與熱血，向教會吶喊：「……沒有這一夥青年人的願望，妳就好似一條沒有水流的河床。」①在聖經中，天主看重青年人若瑟（創37章）、達味（撒上16章）來完成祂的目的；在箴言中，撒羅滿對青年的諫言也表達了神對他們的殷切關懷等等。既然青年人如此重要，因此是否可能尋找到適合他們特質的牧靈方式、活動，來引導他們進入信仰的經驗呢！

筆者對這問題產生興趣，並對它作較深的反省及探討。今日也願藉此學習的機會，再作深入的研究。基本上，如果我們對青年次

文化的特色敏感察覺，如果我們掌握到他們的表現和生活經驗是受著商業文化及大衆娛樂文化所影響（此乃因他們喜歡新潮的事物），我們就可對症下藥，盡力去幫助青年人，讓他們也能找到自己信仰的表達方式，進而產生眞正屬於自己的信仰體驗。唯此問題涉及甚廣，無法一一討論，在此謹針對高中女生隨機形成的信仰小團體作探討。

但如何引導青年進入信仰的經驗，首先探討今日台灣的環境；而後了解青年們的需求，及今日環境下他們的社會性格；進而深入他們的生活經驗，來建構其所能理解的聖經註解；選擇適合的聖經題材，試著以團體性聖經式的祈禱，來觸及他們的生活，以協助他們產生自己的信仰經驗，才能願意並主動地和天主建立進一步的關係。以上這些是本文願意努力探討的問題，也是筆者行文的次序。

壹、今日台灣環境與高中生

筆者首先願探討今日台灣的環境、高中生的基本需求，及其如何受環境因素影響的社會性格。讓我們在找到它和天主教訊息的接觸點之後，能夠陪伴並有效地幫助他們；好能讓他們在生活中依靠天主、站得穩、敢負責、使生活與信仰得以整合。

一、今日台灣的環境

1.**社會結構的改變**：一般父母對子女的管教偏鬆，母親的就業率提高而疏於對子女管教；國家經濟成長，生活品質改善，早熟年齡降低，父母離婚率高，單親家庭多。

2.**文化變遷**：人生觀偏於享樂，重知識學位；家庭觀念淡薄，進取心強，對權威的尊敬降低。

3.**經濟結構改變**：安享富裕，追求速度，講求品牌價位②。

4.**升學主義的意識型態主導社會的價值觀**：由於升學壓力主要來自父母及社會的要求，因此青年也就沒被教導以信仰的原則去面

對現實。對年輕人來說，天主可以等、聚會也等考完試後再說。

5.理性主義及科技發展：一切唯具有科學根據才眞實可信。

二、高中生的基本需求

此處從生理、心理、靈性三方面來看，這三方面的關係有如相交的三個圓，宛如 ③，彼此相互影響。

例如在輔導中會遇到的現象是：一個人可能有一方面或好幾方面的問題，有時從表面上看起來，認爲問題是靈修上（懷疑不信），或類似情緒方面的問題（情緒惡劣），但有可能問題出在身體上（疲勞過度）。要分辨不是那麼容易，需要長時間的接觸，才可正確掌握到問題的根④。當我們對這些基本需求了解之後，才能探討得知信仰在他們的生活中所扮演的角色。

高中生大概處於十五至十八歲之間，依發展心理學的觀點，正值青年期⑤、一種過渡期、一個心理和生理發展的轉捩點。高一至高三在心理和生理的變化漸趨緩和，較穩定但尚未成熟。以下針對此作一概要說明：

1.生理上：生理上的變化會帶來心理上的轉變，此方面在此不多描述，只簡單說明此期成長速度較青春期緩慢、身體各部分比例漸趨調和、各部分生長也漸趨成熟。

2.心理上：他們正值憂鬱期，是發現自我的時期。易競爭、易忌妒；希望眞誠與人相待、重視人際關係、需要被關心；渴望別人尊重他們的意見、聽他們說話。

他們敏感，易被激怒、易受傷、情緒易表現在外，但在短時間內消失。他們喜新厭舊、喜愛自由、爭取獨立、欲跳出倫理道德的約束。若有新的思潮就不能不表現在外，批評長上只是個表達方式；倘若有話不能說，有行動不能表現，內心會相當苦惱。心理需要得不到滿足，生理需要更加迫切；於是爲所欲爲，找刺激以求滿足：看武打影片，以酒精、藥品、性滿足、狂舞、熱門音樂等來發

洩青春的活力，如此陶醉自我、忘卻自我、逃避自我。

他們蔑視理論、講求事實及眞理，不輕易服硬性規定及相信許諾，因爲經驗告訴他們許諾往往不會實現，因此討厭社會的虛僞做作及陳腔濫調。他們隨從表率，喜歡小型組織。由於他們在尋找自己的定位，並渴望被人注意、接納，在團體中正可表現自己，有歸屬感；因而視大團體缺乏內容、呆板。

3.靈性上：青年期是宗教啓蒙時期。由於童年期的安全感消失、父母與青年的關係漸形稀疏，於是對自己兒童期的信仰提出懷疑。不喜歡以前的宗教儀式，因儀式不能滿足他們的需求。對信仰內容也提出疑問，因解決不了他們的問題，有些甚至與科技理性衝突。由於對信仰的懷疑會帶來情緒緊張、無安全感並有罪惡感。但隨年歲增長，慢慢學用客觀的方式處理問題，漸少感情用事⑥。

一般來說，不論已有信仰或尚未有信仰的，他們是想對信仰有新的認識。所以表面看起來，他們好像對教會失去興趣，但實際上卻是想擺脫昔日的束縛。

三、今日台灣高中生的社會性格及其心理特質

以上所提到的環境不帶給他們一份喜樂，反而是空無無聊、寂寞孤單和麻木⑦。所以有人說七十年代的青年是疏離的一代，八十年代的青年是空虛的一代⑧。因此現在試著以心理學及社會學角度來探討在今日環境中，高中生的社會性格及其心理特質：

1.惶恐、空虛、自我認同的迷失：

由於生活水準提高、父母忙，零用錢成爲父母關心子女的表達。就因爲今日青年零用錢普遍增加很多，無形中買得了許多生活經驗，提早社會化；又懷疑父母管教的方式；加上父母忙、沒有給予他們需要的愛的方式：不了解、不鼓勵他們，於是沮喪，並對生活產生厭倦，對自己爲何要活下去的理由也搞不清，就更加惶恐。另一方面，他們面對忙碌的社會緊張不適應，每人忙著爭取自己的

生活空間領域、生活方式、社會地位，但都不知爲誰忙、爲何忙。加上五花八門的社會生活，使他們摸不著方向，畏懼理想的幻滅，於是心理不安更形尖銳。

前面提及青年人渴望與人建立關係，盼有歸屬感；在意別人的看法，又擔心被人拋下、怕被人遺忘、孤立無助；家庭因素加速了子女與父母的疏離、加強同輩團體的需要及團體對他們的影響，因此小型團體正可表達及發展自己。但另一方面，爲尚未成熟的青年是個危機：因以團體的要求爲善惡的標準。

此外，性問題的困擾，使他們內心煩躁；爲保持尊嚴，言行更加大膽：迷戀英雄、歌星及黃色讀物等以填補內心空虛⑨。

2.找不到自己的立足點：

他們面對升學競爭，徬徨無助；若失敗，甚至會失去社會唯一能給定位的機會，於是充滿挫折感、逃家逃課、性情孤僻、飆車。此是壓抑現象的反彈，及表達求突破現狀的強烈意識⑩。

3.堅忍：

由於大衆傳播的發達，他們吸收許多新知識，看到先進國家的成就，看到人類登上月球。因此他們埋頭苦幹、奮發圖強，要與先進的國家競爭。

以上這些看似負面的，卻可成爲和天主相遇的機會。正如存在主義神學家田立克（Paul Tillich）認爲，宗教教育者必須努力找尋其教導的對象，其心靈中有何實存的重要問題，並以之爲宣教的起點⑪。

以下筆者試著從他們的社會性格中，探討是否能和天主教的信仰相遇。換句話說，今日台灣青年心靈空虛寂寞、在尋找自己的立足點時，是否可轉變成和天主生命的對話的機會；進而以較適合的牧靈方法及道理講授的方式，將信仰介紹給他們。

貳、天主教信仰如何觸及高中生的需求及其社會性格

一、宗教信仰的意義及價值

信仰與心理雖有不同的理論和方法，但二者皆關心人⑫。而一個眞信仰是顧及到人類的需要；信仰給人勇氣，眞理，使人自由。宗教觀念提高青年的理想，不斷地推動精神與社會的革新；宗教的假日供給他們生活的調劑；宗教團體給年輕人啓示博愛與信任，滿足他們的社會心理需求；宗教教義指示人實際生活的路線；宗教禮儀配合著人生每一個階段，促進身心需要的和諧。宗教重視家庭生活，通過家庭，宗教信仰扶助著青年的成長。藉著青年的信仰，宗教維護未來的家庭⑬。我們天主教信仰的本質是愛、是智慧，合乎人情及人性的，幫助人性的發展且正視人生。它不純是心靈寄託，非只爲托福免禍，教人爲善，不在追求奇蹟，也不只是禮節儀式⑭。

而耶穌降生爲人，肯定了人的價值，也指出生命的意義及歸宿：「我來，是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」（若十10）在聖經中，可看到祂和任何一類人交往，尊重他們，接納他們，承認每個人都是天主的子女，彼此平等。

所以，一位信仰天主者，在失敗中不氣餒、受苦不畏縮、失望而不絕望，自己是其他弱小姐妹的寄託；他們腳踏實地，以犧牲建立友愛、以服務來創造自己，並有愛德的心火，不會貪生怕死，凡事盡人力聽天命⑮。

二、信仰如何觸及高中生的需求及其社會性格

雖然信仰的價值及現象與今日社會的價值及現象有些不同：嚴謹與舒適、犧牲與放任、愛與自我、統一與自己、信仰的超越幅度與理性主義、天主的慈愛與人間的痛苦、教會的規章與追求的自

由，……可是從心理學觀點來看，它仍有助於高中生⑯，因爲信仰成了心理的「自衛機能」，可以有保持純潔的勇氣；也給了他們發洩的機會，洗滌心靈的罪惡，暫時解決了他們的問題。信仰有助於青年的心理平衡，緩和過度焦慮、激發自滿自足的心理，也能驅除對疾病的恐慌，甚至治癒疾病（生理及心理），例如心靈治癒祈禱。信仰並能鼓勵人免於灰心喪志及消除罪惡感⑰。

前面提及青年人在生理上好動率直，可運用在對基督徒生活方式的好奇而引進信仰。我們也可針對青年人渴望同儕團體、渴望有歸屬感，而運用一個信仰團體幫助他們成長。

由於他們缺乏穩定性、決定缺乏實質的基礎，今天輕易說「是」，明天又會說「不」。但慷慨、熱誠，渴望參與一些流行的運動，如此信仰給與光照的方向，領導走向美好的前途。

由於他們期待一個愛的世界，渴望與人交談，輕鬆愉快，期待信仰充滿活力。這也是基督教教義的中心：耶穌來是爲愛我們。加上他們心理不安煩死了，並追求友伴的關懷，需要一個能接受他們愛的對象，耶穌可予以滿足。由於他們追求理想，信仰爲他們指出人生的目標、生活的意義；耶穌及衆聖人也成爲他們行動的模範及心目中崇拜的英雄；藉在模仿中，他們了解自己能爲耶穌作什麼、發展自己的才能、擴展服務的領域。

由於他們對信仰產生懷疑及追尋，促使他們的信仰會以一種新的人生內容和建設性的活力而加強、加深；由以往的被動轉爲主動，由以前的模仿轉成自行的抉擇⑱。

三、今日高中生面對信仰的態度

所以看來天主教信仰是有可能碰觸到高中生的需求及其社會性格，但我們也發現另一個現象，在各堂口主日彌撒中，青年人出席率普遍降低又不穩定。常出席的青年，有的基於習慣有的基於責任，很少是出於信仰的。遇到考試，連青年會聚會的出席人數也會

減少。縱然年輕人好動，即使一些活動會使人數增加，卻無法加強青年人參加定期聚會及主日彌撒的意願。他們對禮儀也感到無聊，對昔日單調、單向、塡鴨式的道理講授沒興趣，因不能滿足這些習慣於大衆媒體的趣味性，及欲在參與中表現自己的青年們。所以看起來，青年人懷疑或喪失信仰，似乎是因信仰的訊息與他們的生活經驗脫節⑲。教會爲他們而言，是較不重要的、沒有壓力的。他們自以爲沒有信仰才是進步，不進教堂才合乎科學，行動不受教會的限制、思想不受教條的約束，才合乎現代社會的生活⑳。據調查顯示，參與宗教禮儀的活動的頻率，並不影響青年人的宗教知識與態度的程度㉑。

信仰既然這麼眞實，同時也會幫助他們，爲什麼高中生體驗不到這寶貴的事實，且不能經由信仰體會到自己的重要性、獨特性、及唯一性而找到自己的立足點，成爲名符其實的基督徒呢？爲解決這個問題，筆者試著提出一些心得：首先讓我們效法耶穌如何把握人與人相遇的機會，將談話轉變成生命的對話。在若四5－24，耶穌主動向撒瑪黎雅女人要水喝（v8），超越了種族的鴻溝（v9），並了解此女人的需要，而令其無所隱藏地面對生命意義的問題。當耶穌接納此婦女，並要求她面對自己，接納自己後，就把話題轉到心靈的問題（v19）。她就看出耶穌的身分（v25），如此她可坦然走向衆人，傳告她找到了默西亞（v28）。所以我們也主動和青年人接近，跨越成人世界和青年之間的隔閡；並看出青年人的需要，指出他們心靈的空虛，而能無所隱藏地面對生命意義的問題。同時幫助青年人面對自己，在信仰價值中找到自己的身分。尊重他們有獨立的人格，重視他們的生活經驗，於無從定位的情況下，可在天國裡找到自己的立足點，建立起自己的身分，並發現自己的價值。如此他們會坦然面對主、環境及別人㉒。其次重要的是讓高中生在我們身上認出主。他們在找生命的答案，要在活動中看見生命的價

值，要看見主的話如何影響其生命中每個領域。如果我們有穩定的情感及屬靈的形象，藉著基督、偕同基督、在基督內（參考若十五5；格前十三7），就能了解主在人身上的化工，也會對他們有興趣，願和他們打成一片，花時間聽他們、愛他們，並對他們懷有希望。

四、信仰與聖經祈禱的關係

緊接著嘗試從他們的生活經驗中，建構其所能了解的聖經注解，加強對聖經的了解。因從教育的角度看，「不認識聖經的人，他的教育不算完成。從信仰的觀點看，聖經大師熱羅尼莫說：「不認識聖經，就是不認識基督。」梵二也提及「教會常常尊敬聖經，如同尊敬主的聖體。」在禮儀憲章中說明了耶穌臨在的方式，其一是在聖言中——也就是聖經，基督也臨於聖經中。我們相信聖言是天主的話，不只是標誌也是力量，是活的（希四12），是神，是生命（若六63），會產生救恩的效果。耶穌親自許諾及保證的（參閱若十四23）。如果我們聽祂的話，宛如祂的親臨。並鼓勵他們讀經，讀經幫助人明白待人處世之道，且喚起對現代社會的意識，助人認識天主及其化工，認識主基督，進而忠實地愛慕祂，並引領我們的生命與主與人相遇。進而選擇適合的聖經題材，以團體性聖經式的祈禱幫助他們的信仰生活，藉著在團體的經驗及學習，建立起自己的信仰經驗，並能深入了解彌撒的意義，終究感恩祭是教友生活的高峰，是教會的共融。至於如何有適合青年人的彌撒，是很重要的課題，但不在此研究。當然培育信仰的方法很多，在此謹提出聖經祈禱。

在我們天主教啓示的信仰有一特色是以團體爲出發點，在團體中傳遞，並藉團體成就個人。而聖經是天主的話，因此研讀聖經也有團體的幅度，以建立眞實的信仰團體－基督徒的團體；在聖言的光照判斷下，共同負起社會責任；將信仰與生活打成一片，以基督

的精神影響全面的人際關係㉓。因此小團體猶如一個教會，聖神在其中運行並幫助我們，使每一位決心彼此相愛、接納；幫助我們發現自己的恩賜，成爲眞正有作用的基督徒。所以，在團體中藉聖經祈禱學超越個人需要，學分享，學如何成爲一個團體，一起讚美主。最後會走向關心別人、服務別人、有責任感及一位懂得愛的人。

參、聖經祈禱

一、何謂團體聖經祈禱及其重要性

祈禱是聆聽天主的話，且對天主話的答覆與回應，是人與天主連繫契合的方式。而聖經祈禱是使人將信仰與生活結合，促進靈修的成長；因著天主關心我們，自然流露在生活中去關心別人。但何謂聖經祈禱，簡單的說，是透過讀經而祈禱，或運用經文去祈禱。是先閱讀一段經文，聆聽天主在該段聖經內告訴了我們什麼，以該段聖經反省自己如何實踐了天主的話，由衷地向天主祈禱、讚美、感謝、代禱、求恩或懺悔㉔。也是以聖經爲主題，強調默想中推理與交談部分㉕。爲深入體味人生的問題或深入經驗個人與神的關係，明白天主的奧跡、基督的生活、聖經的啓示……等等。所以聖經祈禱是以天主爲中心，它也可補足因分心走意或有口無心只是機械性的誦念固定經文的祈禱㉖。正如神學家格里高里·邦模姆（Gregory Baum）認爲「祈禱是以一種新的角度面對自己，聆聽我們內心深處的天籟之音……它能由內激發我們的活力……祈禱成爲活出自我的最佳途徑……並非脫離自我、伸向另一位，而是透過種種障礙，在生命本具的恩寵內與自我合一。」㉗換句話說，我們如同斐理伯一樣（參閱宗八6－40），帶領人到神面前。團體聖經祈禱是藉團體的關心、共融、力量及協助，在聖言的光照下，與自我合一，發現自我，並找到自我；藉基督降生的奧跡、祂與人相

處的態度，促使他們體會自己被愛及價值；此可滿足年輕人的需求。另聖經祈禱在自然不受拘束的氣氛下進行，如此以天主爲中心的團體，可滿足他們對同儕團體的需求，對愛共融的渴望。此團體也成爲他們學習慶祝其信仰的最優先所在。

二、團體聖經祈禱的一些方式

筆者以自己及他人的經驗，配合他們生活，找尋團體聖經祈禱的方法及內容。爲高中生而言，他們最關心的是人際關係、愛、寬恕及自我認識等主題。加此他們對新潮事務的新奇，因此在進行中「引起動機」是很重要的。此可用故事或相關的活動以吸引其興趣，從經驗得知，大致上有祈禱、「引起動機」、查聖經或類似聖經分享（聖經取材與他們的生活經驗有關）、祈禱等過程，會比較適合他們。

在聖經分享部分，教會中常用的方法：例如七步法、五步法、三步法，可變化運用，筆者不在此摘述（可參閱註28）。另默想、讀經祈禱合而爲一、誦經祈禱合一，三方法也不在此討論，可參閱聖經雙月刊42期，19頁。願意於此介紹幾種查聖經的方式。基本上，它要求回答四個問題：這段經節在說什麼，對我說什麼，我如何去實行聖經中的話語，我在的小團體如何幫助我㉙。

a.以下列舉幾種查經的方式並比較其優缺點：

方　法	較適合的用法	優　點	缺　點
訪問法	福音中與耶穌相遇的故事，例如:谷十17-31、若九1-41、十四22-32	有趣，輕鬆 給參與者自由嘗試以不同的態度對待基督	只能適用於一種經節 易控時間
瑞典式	任何類形的經節，特別是長段的經文，例如：創一至三章、詠一三九、羅十二章	對無查聖經經驗的人特別適用 可適用於多種聖經文學	不易控制時間

頭心手	特別是耶穌的講述，宗徒書信，教訓，例如：路四1-15、哥三1-17、路十五11-32、弗五21-六，4	鼓勵小組勤勉查經 能輕易的由理論轉爲實際應用	要求較有規律的學習，不適用於不慣於查經的初學者
八問法	新舊約的故事，新約教訓具有舊約猶太宗教與法律根源者，創十二1-3、依四二1-4、希十11-25	適用於無查經經驗的 易於由理論轉變爲實際應用 有助於個人查經	領導者須留下足夠的時間討論最後的問題
意譯法	最多五節，格前十三4-10、詠一、若壹—5-10	强調實際應用 鼓勵人讀經時特別注意語句中的多種涵義	如果經常使用會令其他人沮喪，因有的人比較擅長此法
聖經搜尋法	宗徒書信，教訓，靈修，例如：若十五1-11、雅五13-20、依十一1-9	容易學習 對照其他章節有助於明白教義 用於個人查經效果頗佳	方法熟練後，才能要求實際應用

今略介紹其中三種的過程：（其他請參閱註㉚）

1.訪問法：

朗讀經節。

依故事中的人物數目分組：每一組扮演一個角色，討論決定經文最重要的關鍵、他們的感覺、耶穌在他們身上所產生的影響。每組中有一人是訪問者，準備一些問題，以充滿好奇心發問，幫助聽衆了解實際上發生的事情。

表演。

訪問節目。

一起討論問題。

祈禱。

2.瑞典法：

介紹經節。

朗經。

個人研究經文並將所得記在一張紙上，有三欄：疑問、啓示、回應。

分享疑問欄並解答，看是否能在啓示欄中找到答案。

分享啓示欄，寫下決心要作的一件事及時間。

分享回應欄，互相幫助。

彼此代禱。

3.八問法：

朗經。

主持者簡單敍述事情發生的地點及時間、主要人物、較難解的語句、歷史背景。

每人回答三個問題：主要思想，對當時人的意義，對現代人的意義。

分享。

回答對我的意義及自己的回應並分享。

祈禱。

此外，尚有不少查經的方法，可在基督教不少的書中得知。

(b) 其他幾種祈禱方式：

1.主題：失敗的意義

祈禱。

「引起動機」活動。

由不同的人唸下列的句子：我好心幫她，但越幫越忙。

我沒有姐姐聰明，我什麼都不會作。

別人不理我，我很寂寞。

我無法和別人說知心話。

（屬於失敗的經驗）

自己寫下自己的經驗（不須與別人分享）。

分享失敗的感受如何影響一個人。

朗讀聖經句子：我主我的天主，你爲什麼捨棄我。

我和你這麼久，你還不認我嗎？

你們也要離開我嗎？

不是十個人嗎？其他九個人呢？

釘死祂，釘死祂！

這話怎麼聽得進去，就離開了祂。

討論以上那句話能表達妳的心境。

在那種情況下，能說耶穌了解我們失敗的經驗；當我們跌倒時，耶穌在那裡？失敗的經驗是否可轉爲積極的，如何做？

祈禱。

2.主題：自我認識

祈禱。

在主前記起團體中每一個人。

「引起動機」活動。

每人手中有一張紙，寫上自己的名字及幾項優點。

傳給下一個人，並寫下你手中紙上的那人優點。

繼續下去直到拿到你自己的爲止。

欣賞別人對你所寫的並分享。

朗讀格前十二12－21。

討論經文那段與所發現的優點之關係。

結束祈禱。

（c）.

1.主題：愛（格前十三4－7）

祈禱。

「引起動機」活動。

填寫問卷㉛。

四人一組，分享點數最高及最低的一題。

分享深入部分的問題㉜，一題完後再開始另一題（最好主持人先分享）。

爲分享過的需要祈禱。

靜默。

結束祈禱。

2.主題：基督關心我（谷二，1－12）

祈禱。

「引起動機」活動。

二人一組，分享暖身部分的問題㉝，一題完後再開始另一題（最好主持人先分享）五分鐘停。

四人一組，輪流分享深入部分的問題㉞，十五分鐘停。

靜默。

結束祈禱。

（d）.類似泰澤共融祈禱法：

靜默，放有祈禱氣氛的音樂。

唱一些有默想性的歌詠，反覆詠唱。

讀經。

靜默。

信友禱詞。

天主經。

結束禱詞。

還有許多方法，不一一列舉，請參閱見證153期起＜青少年牧靈＞專欄。此如同飲水，冷暖不同，飲者自知，視對象、場地等因

素不同而彈性調整。知道技巧或方法後，實際去帶領，不斷在學習及經驗中檢討、求進步，以達於他們與我們一起蒙福。

三、團體聖經祈禱應注意的事項

1.拒絕以誠懇、眞理、幫助爲藉口，成爲故意彼此攻擊的機構，或作極端批評的誘惑㉟。

2.有意識的增加對宗教的熱忱、努力、及傳福音的使命。

3.分享時不備點心，除非爲友誼聚會。

4.須有活潑的信德。

5.以謙遜及開放的心接受天主的話。

6.求聖神光照指引幫助，因聖經是在聖神推動下寫成的，若願正確瞭解應靠聖神。

結　論

高中生仍處於反叛期，又信仰不穩定，但由文章中可發現運用團體聖經祈禱仍有助於信仰的發展。唯他們的需要是多面的，且有個別差異，因此須與其他牧靈方式合併使用；並配合牧靈人員言行合一，發展感性、知性與理性的生活，加速趕上他們的生活經驗；定能協助青年人產生自己的信仰經驗，邁向成熟的道路。另許多今日青年常往佛寺去學打坐、聽講解佛經，爲能安定自己並尋求理想——智慧。是否我們向他們學習，尋找幾種可能的方法，更容易幫助青年人。這也是一個重要的課題。

註：

① 青年心理中青年與信仰一文，朱秉欣，中國心理衛生協會主編，水牛出版社，民國58年，P.114。

② 往返尋愛的人——在ATT和麥當勞之間，徐建正，橄欖文化事業基金會，民國78年，P.26。

③ 給你，輔導，彭懷冰，校園書房，民國75年再版，P.21。

④ 同上，P.22。
⑤ 發展心理學，赫洛克著，胡海國編譯，常新出版有限公司，民國65年，P.392／465。
⑥ 同上，P.437－439／502－505。
⑦ 同②，P.16。
⑧ 同②，P.7－8。
⑨ 同①，P.109。
⑩ 同②，P.27。
⑪ 同②，P.17。
⑫ 同①，P.120。
⑬ 同①，P.119－120。
⑭ 正視人生的信仰，徐錦堯，台灣牧靈中心，民國79年，P.68－71。
⑮ 同上，P.68。
⑯ 同①，P.120。
⑰ 同上，P.117－119。
⑱ 同上，P.113。
⑲ 同上，P.115。
⑳ 同上，P.109。
㉑ 天主教中學生的宗教知識與態度，郭維夏，抽印本。
㉒ 同②，P.17－23。
㉓ 福傳文集中團體研讀聖經與福音傳播工作一文，房志榮，中國主教團傳教委員會編印，1988，P.157－159。
㉔ 聖經雙月刊，42期，P.14。
㉕ 同⑭，P.138。
㉖ 同㉔，42期，P.14。
㉗ 內觀自得，Peter A. Campbell／Edwin M. McMahon著，若水譯，光啓出版社，民國79年，P.110。
㉘ 基督徒信仰小型團體自助手册，汪德明，1988，p.17－22。
㉙ 小組查經手册，吳淑廉著，李黃西香譯，台灣基督長老教會總會婦女事工委員會，1986，P.40。

㉚ 同上，P.44－67。

㉛ 見證月刊，192期，P.50－51。

㉜ 同上，P.51－52。

㉝ 同上，P.53－54。

㉞ 同上，P.54。

㉟ 同㉘，P.26.

參考書目：

1. 小組查經手册，吳淑廉著，李黃西香譯，台灣基督長老教會總會婦女事工委員會，1986，P.1－22 / 39－120。
2. 青年心理中青年與信仰一文，朱秉欣，中國心理衛生協會主編，水牛出版社，民國58年。
3. 青年人教學 (15－16)——主日學教學訓練系列（五），James Z. Dyet 著，何明珠譯，中國主日協會，1988。
4. 往返尋愛的人——在ATT和麥當勞之間，徐建正，橄欖文化事業基金會，民國78年。
5. 給你，輔導，彭懷冰，校園書房，民國75年再版。
6. 發展心理學，赫洛克著，胡海國編譯，常新出版有限公司，民國65年，P.392－505。
7. 論現代青年——教宗保祿六世，韓山城譯，安道社會學社出版，民國59年。
8. 福傳大會專集，中國主教團傳教委員會編印，1988，P.55－61 / 258－272。
9. 福傳文集中中等教育與福音傳播工作一文，陳明清，P.383－392。讀經與福傳大會一文，韓承良，P.151－156，中國主教團傳教委員會編印，1988
10. 滿懷信心教導青年，畢比爾著，蔡金玲譯，證道出版社，1988
11. 禮儀憲章

十字架上眞理的挑戰

評劉小楓著《走向十字架上的眞理》

孫小玲

《舊約·以賽亞書》中，上帝向世界發問：「我可以派誰去呢，誰願爲我們作使者呢？」

「我去，請派我去。」以賽亞如是回答，先知們如是回答，於是，苦難深重的以色列民族成了神在此世的見證；於是，許多民族相繼在自己的文化中承納了神聖之言。

然而，兩千年來籠罩著廣袤的華土的卻只有沉默，兩千年的沉默與兩千年的苦難，其間交替的是魯迅謂之的做穩了奴隸的時代，與連奴隸也做不穩的時代。或許，直到今天許多人依然在爲「牛棚」的夢魘所困擾，不正是當這塊大地上剛升起自由的歡呼之時，苦難的陰影已然在向人們悄悄逼臨？是的，中國人確有資格爲自己忍度苦難的能力而自傲。

但是，一個民族的內在精神深度卻並不取決於對苦難的消極忍受，而在於由之作出的反思。以故，劉小楓先生由洞徹生活的悲劇性深淵的基督教思想家舍斯托夫，開始他的《走向十字架上的眞理》決非偶然。因爲忘卻苦難，即意味著對受難者的最終拋棄，而對苦難沉默，即是成爲新的苦難製造者的同謀。

今天，當西方思想家們依然在爲奧辛維茨而痛悔與沉思之時，難道「被釘死在十字架上的耶穌爲此世受難的愛，眞的與中國人的現世生命格格不入？」然而，如果上帝是活的上帝，那麼什麼樣的沉默能永遠抵擋穿透一切的神聖之言！在此，劉小楓先生無意爲作爲宗教的基督教在華土尋找一塊保留地，而是要追尋爲受難者的眞理——中國應該有自己的撞牆者的時候了，首先是撞這塊沉默之

牆。

人類的苦難問題向來爲哲學，尤其是宗教所關注，而在存在哲學家那兒，苦難與個體的存在及命運，獲得了更爲密切的相關性。發端於克爾凱廓爾、杜思妥也夫斯基等西方思想家的存在哲學，一開始即是在苦難中的尋找，是深淵中的呼告。因而，眞正的存在哲學在其源頭已然隱含了基督教的因素，並由此構成了對形而上一本體論化的思辯神學之衝擊。而當代基督教神學家們所作的積極應戰，則導向神學在生存論層面上的反思。與強調上帝受難的十字架神學相關的是，對個體的苦難及其與眞理的關係的更爲密切的關注。正是在孤苦無告的孩子的眼淚中，在波德萊爾筆下醜陋的妓女身上，在集中營焚屍爐裊裊上升，經久不散的濃煙中，以及在地下室人絕望的呼喊中，我們看到了存在的悲劇性深淵的折光。

然而，由於無辜的不幸作爲一個存在的事實，苦難同時又是不可言喻的。惡或者爲基督教所強調的罪只能構成部分解釋。與「罪—罰」解釋之積極意義相伴的，乃是其不徹底性，因爲這種解釋不可能眞正賦予無辜受難以意義，也無法否認受難的無辜性。除非就生存的罪過感而言，這正是基督教之原罪說的深刻涵義之一：人之有罪乃是因爲人之爲人，即人作爲有限的必死之存在，同時也必然是有罪的存在。

但在此意義層面上，人一無作爲，因而恰恰是無辜的。以故，對受難的唯一解釋，只能是西蒙娜·薇依（Simone Weil）的苦難乃是人的存在之本體論規定，是人存在的不幸命運。在這個不幸的命運之前，一切說明都將失效。然而，這不等於說我們應該放棄言說，應該沉默，因爲神學正是對不可言說者的言說，因爲哪裡有苦難，哪裡就有上帝。正是在苦難中，我們領悟到唯一的眞理乃是十字架上的眞理，唯一的上帝乃是爲人而受難的上帝。

人的苦難作爲一種必然性，在自然與歷史的範疇中是沒有意

義，因而也是沒有榮耀的苦難。但上帝的受難，正如作者所闡明，乃是神聖者的受難，是自由的，出於愛的受難，在上帝那兒，愛與受難同一。因而唯有與上帝一起受難，或者朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）的「分擔上帝之痛苦」。唯有在對上帝之受難的參與中，沒有榮耀的苦難才可能成爲榮耀的苦難，成爲對受難者的救贖。

正是在這個意義上，我們才能理解基督教並沒有爲受難者營造避難所，更不是什麼受難者的鴉片，但是他們卻又找到了眞正的避難處（Sanctuary），那即是薇依的「受難即避難」。用哲學語言表達：愛作爲人在上帝那裡並由上帝構成的本體性規定，才可能在本體上構成對不幸的否定。而愛同時又是美，在美的可感形式中，受難與愛被再次統一起來。以故，如巴爾塔薛（Hans Urs von Balthasar）所指出：信仰本身是一種美，是對十字架上的榮耀之美的參與。

至此，始於綏斯托夫的「撞牆」主題，「受難－愛－美」構成了《眞理》神學論述的一條主線索。受難或人的悲劇性處境本身揭示了個體靈魂中最隱深的無根基性，所以眞正的存在哲學乃是在虛無中尋找上帝。因爲只有在生存的無根基性中，只有在由此而來的絕望中，才誕生並長久地存在過對上帝的渴求。因此，在存在論背景中展開其神學論述的《眞理》，明確肯定了存在之眞理與神性眞理相遇的可能性：信仰首先是個體超民族，歷史規定性的生存抉擇。然而，存在眞理本身絕非神性眞理，存在哲學所強調的無限反省，恰恰表明了「從反省自身無法得到眞正的基礎」－（雅斯貝爾斯）、巴特（Karl Barth）因而斷然拒絕了「自下而上」的認識方式。

人之趨向於上帝永遠只是一種可能性，即使在存在哲學對人的悲劇性處境之強調中，也可能已然隱含了精神上的無限驕傲。這種

驕傲使人最終固守其無根性，同被尊爲存在哲學始祖之一的尼采之歸向即可作爲明證。因而，一種無限開放的生存本體論是必須的，而且唯有這種本體論才可能在最大限度上，消除傳統形而上學的影響。對這種生存論的闡述構成了《眞理》中與「苦難－愛－美」內在相關的第二條線索。這亦與作者寫作此書的宗旨相關，個體是植根於文化中的個體，信仰作爲個體的抉擇，同時也界定了文化的取向，而存在本體論之建立乃是文化對聖言之承納的關鍵。《眞理》中《期待上帝之思》等若干篇章，可以被看作是爲此所作的努力。

作爲西方本體論發展史上的里程碑與轉折點，海德格之本體論即使單就其對當代神學的影響，也是不可忽視的。但更爲重要的是，隱含於海德格存在之思中的「經過轉換」的神學母題，或者如作者所大膽論斷：海德格之思乃是期待上帝之思。在此，值得注意的是，作者對海德格哲學中的神學因素所作的獨特闡發，，與巴特神學之間的遙相呼應。在批判傳統形而上、本體論神學時，海德格尖銳地提出了「存在者自身遮蔽」的問題。與此相應的是，對自然神學提出挑戰的巴特之「人的形式本質中絲毫沒有構成傾聽上帝的聯結點。」

對於海德格，此處分析不過是展開存在問題的必要的和方法論上的步驟，存在亦決非上帝；而對於巴特，上帝是上帝，世界是世界，辯證之路不過是人間的道路。顯然，作者藉此強調了上帝之無限超越性，並對布爾特曼的生存論神學等直接建立於生存本體論，甚或此在分析之上的神學提出了質疑，這種質疑同時也是對存在哲學之局限性的意識。

然而，儘管人與上帝之間隔著遙遠的距離，儘管通向天國的門是狹窄的，但也正如耶穌告知他的使徒的那樣「我放在你們肩上的負擔是輕的。」（馬太福音十一30）因而，某種意義上，「人離被釘在十字架上的上帝比存在更近。」Sola Fide（只靠信

仰）——基督教奧秘之核心乃是信仰的奧秘，這是《眞理》始終如一執著的立場。存在的眞理只是要求本眞存在的一項挑戰，是思在途中，是對無家可歸狀態克服的開始，唯一的眞理乃是十字架上的眞理，是耶穌向人發出的永恆的召喚：Carry the cross and follow me（背起十字架，跟隨我），而這樣的眞理只能爲眞正的信仰者所領承。

因此，唯有在信仰中，我們才可望找回失落的家園——這家園即在此世，又不純然在此世，因爲這是上帝以十字架上的受難所作的重價的恩賜。同時，也惟有在信仰中，在十字架上的*受難與復活*中，存在的眞理方得以與神性眞理最終相遇。於此，僅僅爲方便起見而在本文中分論的兩條線索找到了它們的交點。或許這也是作者對海德格之思可能的終點所作的富有洞見的暗示。

然而，作者對海德格的否定神學的立場之論斷是否有可能失之貿然呢？按照《眞理》中一再提及的著名神學家云格爾（E.Jüngle）在其《作爲世界之奧秘的上帝》中所作的界說②：否定神學乃是從思先於言的本體論規定性（ontological priority of Thought before Speech）出發，對上帝之奧秘的否性理解（negative concept of Mystery）。而海德格，尤其是他後期所作的努力，卻正是爲了探索言說奧秘（儘管並不等同於基督教意義上作爲奧秘的上帝，之可能性。如果海德格之思最終帶有某種否定意味，那麼這種否定性必然要求更爲深入的思考；而非簡單地根據表象將其歸同於否定神學。

因而，在將海德格拉得離神學過近之時，作者是否有從另一面重蹈布爾特曼等神學家的前轍之嫌？由是，作者所提出的那個富有啓發性的問題，即基督教神學的母題何以要在海德格哲學中加以轉換，也終究沒有明確答案。相應的，海德格所要求的聚精會神之思究竟是什麼，也就不可能得到最終澄清了。

誠然，作爲引論性的神學著作，《眞理》並無必要深究海德格之思，但眞正的問題在於海德格之思中，不僅僅有經過轉換的神學母題，同時也隱含了希臘的，尤其是前蘇格拉底的思想因素。在此，將豐富的希臘傳統僅僅視爲始自蘇格拉底－柏拉圖，初成於亞里斯多德的形而上學－本體論，顯然無益於理解西方具終極性的存在眞理與神性眞理的關係問題。因此，儘管作者從神學立場作出了卓有成效的努力，在書中具體展開的文化諸領域的論述中，上帝之遠與上帝之近的辯證關係卻並未得以深入闡明。

以故，並非偶然，在《道與眞》的序言中，劉小楓先生曾暗示了諸民族文化形態承納超越之聖言之同等可能性，或稱平等性。但嚴格來說，聖言之超越性至多構成了邏輯的平等性，已就的文化性格必然導致事實上的差異性。希臘之思無論怎樣形而上，畢竟已經思到了諸神，因而離上帝只有儘管是極爲關鍵的一步。而且，古希臘悲劇中已然發生的准聖事（quasisakrumentale），至少構成了對十字架上的聖事之領承的必要，而非充分的條件。

但眞正的悲劇之思在中國可以被認爲尚付闕如，而且中國有無形而上之超越也是個問題。雖則老莊之「道」似不無形而上意味，但在日後的中國文化中並未得以承繼。所以，某種意義上，中國之思至今不具備超越之維，因而一再墮爲政治性的意識形態。而且，中國承納外文化的歷史——就這種文化對本土文化的建設性衝擊而言，是並不值得樂觀的。既然中國之思曾將尚具宗教超越性的佛性思成人性③，是否最終會將上帝僅僅思成一個博愛者呢？

顯而易見的是，中國之思離存在之思尚很遙遠。所以，儘管西方的神學家們可以質疑海德格對上帝之遠的過分強調，海德格之「除非與存在的眞理保持正確的聯繫，否則根本不可能與上帝發生關聯。」④對中國文化承納聖言之問題，仍然具有極爲重要的意義。畢竟文化對聖言之承納與個體之承納，具有不同的特點，因此，如

果《眞理》旨在引入一種可能領承十字架上的眞理的新的思維方式與新的存在維度；如果基於現象學之生存本體論確實對文化之承納有著舉足輕重的作用，那麼更爲客觀地澄清這種本體論所指示的兩種眞理之間的關係，顯然是有必要的。

由此可以理解《眞理》何以要用相當的篇幅談論很難爲中國清明的俗思維所理解的海德格對神聖者之思和無限美妙者的維度。因爲或許正如海德格所言：「聖界並不因爲它是神性的而成爲聖界，相反神明卻因爲它是聖界的而成爲神性的。」⑤所以，雖然中國文化對聖言之承納，並不必定要追隨海德格之路，但此間的路也會是相當漫長的。

然而，這絲毫也不構成我們失望的理由。事實上，《眞理》之問世本身即是在這既近又遠的道路上，邁出令人鼓舞的一步。儘管作爲引論，《眞理》顯然已融入了作者在這條路上富有成效的探索，這種探索同時亦是作者之生存論立場的眞正貫徹。

在此出現的不復是龜縮於意識形態與傳統堡壘中漠然之「我們」，而是以生存之激情去思考的「我」；是在一個摒棄神聖的文化形態中，對聖言的默默領承與眞誠傳達；是眞眞的愛之奉獻——這種愛既將個體自身的命運與生活於神聖掩容的荒漠中的人們相連接，同時卻又無限超越國家、民族之局限性。因而，對於不甘平庸卻又不得不平庸，對於處於困思中的中國人而言，這不啻是一線曙光。

更爲重要的是，作者本人也曾是如此掙扎過的人，從《詩化哲學》到《拯救與逍遙》到《眞理》之間，是漫長的道路，是一個中國知識分子所作出的生存決斷與文化決斷。而今天作者所奉獻出的《眞理》乃是將十字架上之眞理與十字架上的希望撒向華土的努力。作爲一個不信的民族之信的見證，這個努力本身即是一種希望，是向中國傳統之俗思維所提出的挑戰，同時也是向它所奉獻的

這一代人熱誠的邀請。

成稿於九一年九月七日

注釋

① 參雅斯貝爾斯之《齊克果與尼采》，轉引自《存在主義》第168頁，W.考夫曼著，商務印書館，87年版。

② 參《作爲世界之奧秘的上帝》，英文版，第250－253頁，E. Jüngle。

③ 參《中國佛性論》賴永海著。此書以詳盡的資料描述了中國將佛性論變成人性論之過程。

④ 參海德格之《論人文主義的一封信》，譯文轉引自《人的宗教向度》，Louis Dupré著，台灣幼獅文化事業公司版。

⑤ 參海德格之《賀爾德林的詩》，譯文引自《人的宗教向度》。