

神學論集

于斌



95

輔仁大學神學論集

第95號 1993年春 總目錄見(30)(50)(70)(90)

目 錄

輔仁大學神學院第18屆神學研習會

跟著聖母 走向基督

1992年8月6日至9日彰化靜山

前 言..... 編 輯 室..... 7

研習會主題

研習會主題及講員表(附彩色照片三張)..... 15

聖母遊行的神學反省

聖母遊行的神學反省..... 高 詠 慈..... 17

「聖母遊行」的神學反省..... 張 日 亮..... 29

由「萬金聖母態像遊行」談個人的信仰皈依

..... 林 素 鈴..... 39

瑪利亞：基督徒的模範(8,000字)..... 黃 懷 秋..... 47

聖藝中的聖母(綱要)..... 陳 宗 舜..... 59

新約中的耶穌(綱要)	穆宏志	61
日常生活中的耶穌(綱要)	胡國楨	63
電影欣賞：蒙特婁的耶穌(綱要)	詹德隆	65
經濟、社會、政治、文化生活中的耶穌(大綱)	康鴻誼、王蜀桂、江綺雯、趙榮珠	67

信理

中國天主教會：陷於教會體制的僵局？(6,000字)	張春申	69
------------------------------------	-----	----

考古

探尋湮沒的吐魯番摩尼古寺(下)(22,000字)	晁華山	77
-----------------------------------	-----	----

靈修

宇宙靈修(8,000字)	徐錦堯	109
氣的靈修(聖神靈修)(11,000字)	姚友鴻	121

牧靈

理性與情緒(11,000字)	林逸君	131
----------------------	-----	-----

資料室

天主教教理來龍去脈	房志榮	46,108
《公教教理》簡介	房志榮	120,130

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 94

Spring 1993

The Eighteenth Theological Workshop
 «Ad Jesum per Mariam»
 Changhua, August 6-9, 1992

PREFACE.....	7
TOPICS AND SPEAKERS AT THE WORKSHOP (w/ three colored pictures)	15
Theological Reflection on Marian Procession	
1. Contribution..... <i>Immaculata Kao, OLC</i>	17
2. Contribution..... <i>John Chang, SVD</i>	29
3. Contribution..... <i>Maria Lin, MSC</i>	39
Mary: A Christian Model	
<i>Theresa Wong</i>	47
Mary in Sacred Art (A Summary)	
<i>Elias Cerezo, SJ</i>	59
Jesus in the New Testament (A Summary)	
<i>Jesús Muñoz, SJ</i>	61
Jesus in the Ordinary Life (A Summary)	
<i>Peter Hu, SJ</i>	63
Cineforum: Jesus of Montreal (Introduction)	
<i>Louis Gendron, SJ</i>	65
Jesus in the Public Life (Economic, Social, Political, Cultural)	
<i>Mr. Tang, Ms. Wang, Ms. Chia, Ms. Chao</i>	67
DOGMATIC THEOLOGY	
The Church in China: An Ecclesiological Impasse?	
<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	69
SPIRITUALITY	
A Cosmic Spirituality	
<i>Rev. Luke Tsui</i>	77
The Spirituality of Ch'i (ruah)	
<i>Yao Yehung</i>	109
ARCHAEOLOGY	
Search for Buried Manichaean Temples in Turban (Xinjiang)	
<i>Chao Huashan</i>	121
PASTORAL THEOLOGY	
Intelligence and Affection	
<i>Agnes Lam, FMM</i>	131
ARCHIVE.....	46 108 120 130

* * * * *

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

Annual Subscription (by ordinary mail)

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

Single Copy (Around 150 pages per issue)

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

Registered Mail (Please add per year):

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

Editor's Office (and exchange):

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

Co-publishers (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY
Grand Building
15-1B Connaught Road, C.C.,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau
only)

KUANGCHI PRESS
Hsin Hai Rd., Sec. 1, N^o24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前 言

由本期始本刊又渡入新的一年，也是本刊的第二十四個年頭。這次的文章前一部分是去年（1992）八月初旬在彰化靜山所舉辦的第十八屆輔大神學研習會的材料。研習會的主題是經過多次的討論才決定的。傳統的說法「經過聖母，到達耶穌」（ad Jesum per Mariam），能把聖母懂成靜態的方法或工具，又能把耶穌誤解為最後目標。不如我們所選定的主題「跟著聖母，走向基督」，更合乎今日講基督論和聖母論時所注重的內涵：我們是跟著聖母一同走這生命之道、信仰之路。走向基督後還要繼續走，因為基督會帶我們到天父那裡。這和狄剛總主教在談萬金聖母環島巡行的一篇文章〈感激與反省〉中所說的「偕同聖母與主同行」可謂異曲同工。

對了，前年（1991）由五月五日起至十二月八日結束的萬金聖母環島巡行，在台灣七個教區由南至北，皆由教友主動地協力同心，迎送供奉，是一次難得一見的共同表達信仰而通力合作的基層表現。神學院願對這一件盛事作一些反省，由教聖母論的黃懷秋老師帶領同學蒐集資料，寫些文章，張日亮修士及林素鈴修女的兩篇文章便是其中的選作。研習會中特請在羅馬額俄略大學讀完靈修學不久的高詠慈修女主講〈聖母遊行的神學反省〉，最後由黃懷秋老師自己講〈瑪利亞：基督徒的模範〉。

研習會第二部份以「耶穌——人心的渴望」為總題，以下逐步講出耶穌基督在基督徒生活中所佔的地位和扮演的角色。由〈新約中的耶穌〉來打下基礎，然後講到〈日常生活中的耶穌〉及〈公眾生活中的耶穌〉。前兩題分由穆宏志和胡國楨二神父講出（他們的演講詞將於本刊下期登出，本期只登大綱），後一題即「公眾生活

中的耶穌」，分經濟、社會、政治、文化四部分，由三位女士一位先生講出（大名見目錄）。這四位平信徒的演講十分精彩，引起陣陣高潮，可惜分配給每人的時間只有45分鐘，未能暢所欲言。精彩的講話不易由錄音帶抄寫出來，因此這裡只能提供一些大綱。今後如何解決這一問題，是未來籌備神研會時要特別注意的。

其餘的五篇文章佔了本期的大半篇幅。張春申神父關於〈中國天主教會〉的一篇，曾在香港聖神研究中心的雙月刊《鼎》69期（1992年6月）以中文和英文刊出，如今登在這裡供神學論集的讀者參考。晁華山教授的吐魯番摩尼古寺考古一篇，這次全部登完。本期及上期的附錄圖表經由王玉東先生的描繪，為本刊增色不少。

靈修欄的兩篇作品均來自香港。九龍公教教研中心的徐錦堯神父所寫的〈宇宙靈修〉，說出了後現代的靈修路線不得不以宇宙為視野。他以聖經的宇宙性為根據，說到宇宙基督、宇宙靈修，以至救恩的整體性，是一篇具前瞻性的佳作。〈氣的靈修〉作者姚友鴻「是一位太極拳及氣功師傅，退休後，因信仰及對主的仰慕，再進神學院進修」（香港聖神神哲學院哲學系主任周景勳神父介紹信中語）。此文前一部分所講神學並無不妥，而後一部分的靈修經驗甚具中國色彩，值得從事本位化靈修者的參考。最後林逸君修女的〈理性與情緒〉一篇，把近代心理學有關人的這兩股力量研究所得的成果，作了一個十分有用的介紹。

PREFACE

With this present issue, our magazine is entering into another year- its 24th year to be precise. Part of the contents of this issue is the material of the 18th theological workshop held in Manresa Retreat House at Changhua in the beginning of August 1992. The topic of the workshop "To Christ With Mary" was chosen after several discussions and discernment among the Faculty's members. It is more in step with modern Christology and Mariology than the traditional saying "Ad Jesum per Mariam". Our formulation denotes togetherness with the Blessed Virgin Mary in proceeding on our life of faith towards Christ the Lord. He does not stop in Himself but leads us on to the Father, the final destiny of all creation. This was also expressed by the Archbishop of Taipei Msgr. Ti Kang in his article "Gratitude and Reflection" published in "The Christian Weekly" of October 1991 when he called the 'round-the-island' tour and procession of the image of the Blessed Virgin Mary of Wan Chin as "going together with the Lord in fellowship with Mary".

From May 5th to December 8th 1991 there was organized a round-island procession of the image of Our Lady which comes from the Basilica of Wan Chin in the Kaohsiung diocese. All seven dioceses of Taiwan participated actively in this procession, especially the lay Christians. They transferred the statue of the Madonna from one diocese to another. They shared experiences and learned from each other. It was indeed a rare event of common witness and mutual cooperation among the Catholic faithful. Our faculty made a theological reflection on this event. First, the teacher of Mariology, Ms. Theresa Wong conducted a seminar on the matter. From the materials collected some articles were written of which that of John Chang SVD and Maria Lin MSC are chosen and published here. During the theological workshop itself, Immaculata Kao OLC who recently graduated from a course in Spirituality at the Gregorian University in Rome, was invited to share her thoughts on "Theological Reflection on the Marian Procession". Finally Theresa Wong delivered her piece on "Mary: A Christian Model."

The second part of the workshop had as its topic "Jesus, the desired One of human heart." Its purpose was to delineate step by step the position and role of Jesus in the Christian life. The basis is laid by "Jesus in the New Testament" (Fr. Jesús Muñoz) then on "Jesus in the Ordinary Life" (Fr.

Peter Hu) and "Jesus in the Public Life" (four lay Christians separately on economic, social, political and cultural life).

The other five articles make up more than half of the present issue. The article by Fr. A. B. Chang on "The Church in China" has been published in Chinese and English in the 69th volume bimonthly Hongkong magazine "Tripod" (June 1992). Its Chinese version is published here for perusal of our readers. We continue from last issue the article of Prof. Chao Huashan of Beijing University on Manichaeism in Turban. This the third and fourth parts completes our publication of his entire article. We are grateful to Mr. Wang Yutung for his nice drawings of the caves and figures. The two articles on Spirituality both come from Hongkong. Rev. Luke Tsui is well known in Taiwan and his article on "Cosmic Spirituality" is far reaching towards the post-modern age. "The Spirituality of Ch'i" by Mr. Yao is especially valuable for his personal experience in combining Chinese Kungfu with Christian Spirituality. Finally the article of Sr. Agnes Lam on "Intelligence and Affections" is a useful synthesis of recent psychological discoveries of these two human faculties.

神研會主題及講員表

介紹：

《本屆研習會鳥瞰》——詹德隆神父介紹 星期四 晚上

第一部分：基督信仰中的聖母瑪利亞

主題一：

《聖母遊行的神學反省》——高詠慈修女主講 星期五 上午

主題二：

《瑪利亞：基督徒的模範》——黃懷秋老師主講 星期五 下午

幻燈欣賞：

《聖藝中的聖母》——陳宗舜神父主持 星期五 晚上

第二部分：耶穌——人心的渴望

主題三：

《新約中的耶穌》——穆宏志神父主講 星期六 上午

主題四：

《日常生活中的耶穌》——胡國楨神父主講 星期六 下午

電影欣賞：

《蒙特婁的耶穌》——詹德隆神父主持 星期六 晚上

主題五：

《公眾生活中的耶穌》 星期日 上午

①經濟 ——康鴻誼先生主講 8:30

②社會 ——王蜀桂女士主講

10:00 休息

③政治 ——江綺雯女士主講 10:30

④文化 ——趙榮珠女士主講

12:00 午餐

16 / 神學論集 95 / 1993春

綜合討論：2：00

感恩禮：3：00

結 束：4：00

在場全體講員主持 星期日 下午

聖母遊行的神學反省

高詠慈

前年，民國八十年，在台灣的天主教會盛大的舉行「萬金聖母環島巡禮」活動，這項活動自八十年的五月五日從屏東縣內埔鄉境內的萬金聖母大殿出發，由其本堂的十位男性教友護送該殿供奉的聖母態像到台灣七個教區的大小堂區，以供教友敬禮。直至十二月八日聖母無染原罪節並萬金聖母大殿主保日，在隆重的慶典中，將該殿供奉的聖母態像迎回。

這項活動主要的發起人是教友傳教協進會的成員，再經主教團的批准贊助。舉辦聖母遊行的主要目標是：

第一、慶祝建國八十年，為國祈福，使之形成一個正義、公平、法治、和平、全民共融的國家與社會，促進世界大同，並期實現基督救世的洪恩。

第二、為淨化墮落的社會，台灣已變成舉世聞名的貪婪之島，社會風氣混亂，倫理道德頹喪，祈望借助宗教的力量，改變人心，導正民風，重建和諧安樂的社會。

第三、它是一個朝聖、祈禱、作證、共融的活動，是一個偕同聖母與主同行，使人心歸向上主的活動。

從籌備、進行到結束活動，不但教會內上上下下全部沸騰，舉凡地方上有頭有臉的人物，無不請來共襄盛舉。面對教會這項空前的盛事，有來自教會內、教會外不同的看法。不少人對這次的活動持有積極的看法，譬如：這個活動使在台灣原本是非常安靜的天主教會活躍了起來，並使教會和地方的社會團體結合，使得社會大眾對教會有新的認識並正視教會的存在。在教會內，藉著籌劃和準備

這次的活動，教友們不但獲得教區首長積極誠懇的支持，同心合意的共襄盛舉，各堂區間及各教區間彼此坦誠共融，合作無間的精神，令人感到是天主聖神的風在我們的教會內工作著。教友因著參與這次活動，培養他們的宗教意識和宗教情操，並使他們意識到教友在教會中的使命。

不過，在一片感恩讚美聲中，我們也可以感受到某些人的懷疑和不安；有人問道：「在台灣多神並立的民間宗教環境裡，扛著鸞轎，排出陣頭，主神在大群信眾簇擁之下浩浩蕩蕩的繞境、巡行，似乎讓人有一種似曾相識的感覺。」這種信仰表達的方式和那建立在奇蹟性和世俗的功利性的民間信仰又有什麼不同？在聖母遊行途中，雖有十字架開道車前導，紅布招的標語寫著「偕同聖母與主同行」。但是不容否認的，隊伍行列的安排，始終是以聖母的態像為中心的。讓人忍不住要問：基督在那裡？聖母真是如同民間宗教信仰的媽祖般，超凡萬能具有法力，能救濟眾生，讓人頂禮膜拜的神明嗎？這種對基督信仰的表達方式，是否會造成與其他基督宗教弟兄合一上的困難？增加教外人的困惑？

為國祈福、淨化社會是這次活動的主要目標，有些人認為這趟「聖母出巡」，對於非教友而言，似乎沒有多大的意義，他們既無法從這項活動中了解信仰的真理，更遑論能達到改變生命的目的。他們懷疑，靠這種浮面的活動，真能淨化人心嗎？既要改變人心，為何不透過「演講」及「傳道」的途徑，讓大家了解宗教的「真義」？

這次神學研習會的主題是「跟著聖母走向基督」，一開始我們就願意從這次的聖母遊行的活動，根據聖經的啟示、教會的訓導及歷史的發展，做一些神學反省。我們分下列幾點討論：

(一)在台灣民間信仰盛行的社會中舉行聖母遊行。

(二)聖母遊行的意義。

(三)聖母遊行與基督徒生活的關係。

(四)聖母遊行神學反省的牧靈應用。

(一)在台灣民間信仰盛行的社會中舉行聖母遊行

這次的活動主要是由「民間」發起的，比較具有民間的風味，它吸引大批民衆，在慶祝活動時場面熱鬧，聲勢浩大。再加上以遊行爲主要的活動，這種信仰的表達方式，在台灣社會的文化背景下，很容易讓人聯想到台灣民間宗教信仰。根據翟海源先生在〈台灣的民間信仰〉一文中提到，民間信仰是凝聚地方認同感和團結力的重要動力，但民間信仰的教義不清，具有很強的功利性，人和神之間是現實的、有求必有所報的交換關係。神明只是人們崇拜祈福的對象，至於神究竟是什麼，他們是不怎麼在意的，他們只講求或肯定神對人所能提供的功能。約略而論，從信徒對神明的認知，民間信仰幾乎沒有什麼倫理的內涵。因此有人擔心，在這次活動中雖有很多冷淡教友回頭，若其動機只是停留在民間信仰的功利層次上，或只是受到外在儀式的感動而造成情緒上的狂熱，這樣的信仰是經不起考驗，也無法維持太久的。所以有人提出在台灣民間信仰盛行的社會背景中，舉行聖母遊行的活動合適嗎？

若只因爲台灣的民間宗教舉行遊行的活動，我們爲了避免被人們誤認爲只講靈驗性、功利性的宗教，而反對舉行遊行活動，抹殺了信友以自發的、虔敬的方式來表達他們對聖母的敬意，這樣的態度是不對的。因爲遊行本身有它自己的價值，譬如在大衆舉行慶祝活動時，是團體意識最濃厚的時期，人們不再注意日常的事物和興趣，而使得團體成員間有密切的聯繫，並對宗教需求有所表達，它使得平日我們所感受到的社會的，或是經濟的壓力，得以淡化和紓解，而使人們有歡愉和放鬆的空間。現代的社會學家發現遊行慶祝活動具有使人從社會需求的壓力下，獲得解脫的功效。的確遊行在

各宗教儀式中有它普遍性的意義，它使得慶典活動更增加心理上的效果，因為祈禱加上行動的表達，使得祈禱益發熱切。遊行時，通常都有長長的行列，大家踩著一致的步伐，一邊唱著歌祈禱，一邊緩緩前行，再加上旗幟、樂隊、煙火等排場，益增加其聲勢壯大。大家懷著同樣的懺悔、呼求和感謝的心情，齊步向前，不只是為抵達目的地，也是在宗教信仰相同的前提下，奠定並增強了團體內在的凝聚力。遊行提醒我們，在這世上我們只是過客，因此在此世我們沒有常存的城邑，而是尋求那將來的城邑。

我們若從聖經和教會歷史的資料來看，遊行更是具有穩固基礎的事實，它是一個紀念基督奧跡的記號。在舊約中天主子民藉著齊步前進，表達他們信仰的共融。他們的旅程包括了在沙漠曠野中的流浪，禮儀中向上主的居所——聖殿的前進，或是從放逐地回到耶路撒冷。新約中我們也可看到耶穌一邊施教，一邊率領門徒們向耶路撒冷前進。宗徒們為傳揚福音，他們的足跡亦遍佈世界。這些教恩史的事實，再加上基督徒的渴望天鄉的末世情操，賦與基督教會的遊行活動一個正確的宗教意義：在世界的旅程中，我們和基督、聖母瑪利亞及諸位聖人，懷著教會對末世的期待，一齊走向天上的耶路撒冷。

在教會的禮儀歷史中，直到君士坦丁大帝給予教會自由之後，才又有遊行活動的出現。但是其場面樸實無華，多為紀念耶穌的奧跡的遊行，如紀念獻耶穌於聖殿，耶穌榮進耶路撒冷。中世紀後的西方禮儀，漸與民間生活分離，民衆無法了解並參與禮儀行動，私人神功敬禮的產生有如雨後春筍。這些民間敬禮，適合民情，更容易被一般信友了解，給信友們表達他們對天主的敬意和心聲，它逐漸由紀念基督奧蹟的遊行，轉變為敬禮的遊行，由基督徒的層面淪為單純的宗教層面。因此爾後遊行的次數益發增多，舉行遊行的名目也越來越多，譬如遷移殉道聖人的骨骸，出殯行列的移動，或是

其他公共理由的遊行，如祈求豐收，趨吉避凶。如此一來，逐漸失落了遊行在基督宗教中的本質，也越來越不容易從其中看出這些遊行和基督的逾越奧跡有什麼關聯。這種內容的衰退，只注重外在形式的表達，世俗功利主義的滲透，多少也混雜了一些迷信成分，而流於狂熱、出風頭，甚至背離正路的傾向。

在現今這個俗化及多元化的世界中，舉行民間性的遊行活動並沒有什麼不好，但若不能幫助信友明辨什麼是基督宗教的本質並給予適當的牧靈指導，不容否認的，遊行活動常常不容易表達出基督徒真正的精神。為了避免年輕人和知識分子的批評和誤解，我們需要注意下列事項：

第一：在舉辦遊行活動時，應藉機宣講天主聖言，尤其是對基督奧跡的宣講。遊行時基督徒團體為信仰作證的特質，應超過其他一切的動機和目的。

第二：要能和禮儀季節配合，在某種程度下由禮儀延伸而來，並能引導民衆走向禮儀。

第三：舉行遊行敬禮活動的前後，在適當的時間並以適當的方式，表達信友的悔改和喜樂的宗教情操，不應忽略感恩祭宴和其他聖事的施行，譬如和好聖事的實施。

第四：遊行不應只重視滿足宗教情感的外在形式，或尋求靈蹟，更重要的是在於生活的改變。

總而言之，如要使遊行成爲一個真實並合宜的敬禮，並且爲基督信仰作證，我們不只應以早期基督徒遊行要素爲典範，也須注意當代文化和環境的變遷。

(二) 聖母遊行的意義

有不少知識分子和年輕人目睹教會正努力向人澄清天主教的信仰中心是建基於耶穌基督的逾越奧跡，是由於主基督的死亡和復活

帶給人類救恩，天主教絕不是一個拜聖母的宗教時，如今卻對外盛大的舉行一個以聖母為中心的遊行活動；縱使遊行時紅布招上的標語寫著「偕同聖母與主同行」，並且有十字架作前導，但主角是誰？不用否認，自然是聖母瑪利亞啦！因此引起不少教友的疑惑和焦慮，這樣的活動會不會造成外人對天主教真正的道理產生誤解，也造成我們和其他基督教的弟兄合一交談的困擾。在此我們願意探討一下，聖母可以成為敬禮活動的主角嗎？

有些人純從社會學或人文的觀點來看聖母敬禮的成因，譬如說人類由於不自覺或本能的在內心深處有溫柔、感情和被保護的需要；一位仁慈親切並且具有大能的母性的神，自然倍受人們的青睞，這就是為什麼民間盛行聖母敬禮的原因。佛洛依德派的心理學者認為聖母敬禮是一種對女性理想化的結果；而榮格看童貞聖母瑪利亞，是默觀精神的原型，這種默觀精神在每一個人身上形成女性的特質。這種特質使人類在有意識或無意識的衝突中得到整合，所以聖母敬禮對榮格來說具有心理治療的效果。所有持這些和其他類似看法的人，他們拒絕承認在這世界有超性因素的存在，他們認為所有對聖母的讚頌和敬禮，都是源自人類社會、心理及文化機轉的結果，並沒有宗教上意義。

我們要問教會敬禮聖母有聖經的基礎嗎？在教會歷史中聖母敬禮的發展情況如何？教會的訓導和神學家對聖母敬禮給我們怎樣的指示和建議？

梵蒂岡第二屆大公會議很隆重的再次肯定對主的母親敬禮的合法性，這樣的敬禮是超越對其他一切受造物的敬禮，因為聖母瑪利亞「由於天主聖寵的舉拔，她只在聖子以下，高出一切天使聖人以上。」（教會66）但同時它和對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，卻有著本質上的區別。這種對聖母的特殊敬禮是出自天主子民對聖母瑪利亞自發的信心和孝愛之情，它應是內在並整合於基督化

的敬禮。聖母敬禮雖是由基督信徒主動去實施，但是不容否認的，這個敬禮行動的最後根源，卻是天主聖神。因為是天主聖神神秘而有效的推動基督信徒們，如此表達他們對聖母的孝愛之情。縱然如此，爲了促使敬禮更爲純正和提升，教會訓導當局有責任規範、引導並推動信友正確的聖母敬禮；神學家能夠從聖經和科學性的角度，提供聖母敬禮一個穩固而健全的基礎。如此基督信徒不只是從理性或直覺，更是在信仰的光照下，去了解並實踐聖母敬禮。

雖然在新約內，我們無法找到教會是否可對聖母行某種程度的敬禮的指示，它提到聖母瑪利亞的地方也不多，但是它肯定聖母瑪利亞有她獨特的偉大和尊嚴。在其中我們可見聖母瑪利亞和基督的關係，她的信德以及她在救恩史中所佔有的地位，這些都是日後教會敬禮聖母的基礎，尤其是路加福音第一章48節「今後萬世萬代都要稱我有福！」即證明了初期基督徒在詩歌中已有對聖母瑪利亞表達讚美和欽佩的敬禮，梵二大公會議引用這一節經文來證明聖母敬禮的適當性。教會也一再肯定對聖母的讚美應導向對天主的讚頌，因爲聖母瑪利亞的一切特恩與職責都是爲了基督，因爲基督是一切真理、聖善和虔敬的源頭。（教會67）

在教會衆多有關聖母敬禮的訓導文件中，有一恆常不變的要素，那就是強調聖母道理、聖母的敬禮、虔誠及孝愛聖母在信友生活中的重要性。因爲聖母瑪利亞內在地參與了救恩奧蹟，並且成爲此奧蹟的一部份，因此按照救恩計劃，她享有特殊地位，教會敬禮並孝愛她是很重要的，如此就可以幫助教會更圓滿、更深入地實行天主的這項救恩計劃。教宗保祿六世在〈聖母敬禮〉通諭中引用教會憲章，給聖母敬禮穩固的教義基礎：

第一：瑪利亞既是天主聖子的母親，因此她也是天父的愛女和聖神的宮殿，由於蒙受如此的恩寵的舉拔，所以她在一切天上人間的受造物之上。

第二：聖母瑪利亞以獨特且無與倫比的方式參與了聖子的救世工程，唯獨她是救主的母親，第二厄娃，以及眾生的母親。

第三：她的聖德在其始孕無玷的奧跡中可以得到證明，在她充滿痛苦、謙卑和自我棄捨的一生，藉著不斷的實行天主的旨意，而使她的聖德益臻完美。

第四：聖母瑪利亞在天主子民中的地位和使命是獨一無二的；的確，她是教會內傑出的一員，但同時，她也是教會的典範和母親。

第五：聖母雖被接升天，但她仍接近那些呼求她的人，在教會內不停的為信友們轉禱，甚至也為那些不知道自己是天父子女的人轉求。

第六：聖母個人的榮耀提昇了整個人性，因為她是亞當的後裔，人類的一員，我們真正的姐妹，她完整的分享了人類所有的情況。

第七：聖母敬禮的最終理由是天主自由且不可測知的意願，天主從永遠就愛了她，並且在她身上行了偉大的事；天主的這份愛情不只是為她個人，也是為所有的人類。

我們從上述聖經、教會歷史、訓導文獻和神學角度看聖母在救恩史的特殊地位，她和天主聖三的密切關係，她的教會之母及教會典型的身分，聖母成為對最完美的受造物和最完美的被救援者的特殊敬禮的主角，自是理所當然的。但是按照教宗在〈聖母敬禮〉勸諭的指示，在實行聖母敬禮時，應自聖經汲取資源，而得到天主聖言的光照；使敬禮依照各禮儀季節和禮儀配合；在合一運動中，聖母敬禮必須十分慎重，避免過激，免得使其他基督教的弟兄對於天主教的真正道理發生誤解。

(三) 聖母遊行與基督徒生活的關係

基督徒是向人宣告他所相信的，在禮儀中慶祝他所相信的，更在生活中活出他所相信的。萬金聖母遊行的活動不正是基督徒們要向生活在台灣的人們宣告：縱使如今大夥追逐金錢和權勢，把自己的生命意義和價值奠基於他人眼中的成功和有辦法；但是做為一位天主教徒，我們卻把生命的意義和價值奠基於耶穌基督的身上，在祂的身上，我們看到人的尊嚴與珍貴。因為天主竟這樣愛了人，在我們還是罪人的時候，就派遣了祂的獨生子降生人間，來拯救我們，通傳給我們真理、生命和道路。並藉著祂的生活、苦難、死亡和復活的奧跡，讓我們看出什麼是人類生命的意義和價值，並且答覆人類心靈最深的渴望。而聖母瑪利亞的一生，正是活出基督徒生活典範的第一位門徒，她在自己生活的環境和神修情境中，以與日俱增的信德，實踐天主的旨意，成為天主救世工程的合作者。她度過生命中許多的困惑、不解、痛苦和失望的日子。但她對天主有全然的信心和堅貞的愛情，使她把一切默存在心，堅強並忠實地接受一切考驗，她以開放的心接受天主的德能和臨在。因此她不僅懷孕生育了耶穌，同時她也將天主性的生命帶入世界，成為世人的母親。她不僅是上主僕人（婢女），分享人類痛苦的命運，終其一生都懷著謙遜的心，在期待並迎接天主的救恩。她又是熙雍的女兒，在她的身上，人類得以和天主相遇。縱觀聖母的一生，可以聖保祿的一句話來形容，「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」。聖母的一生，全為天主的救世意願及聖子個人（從誕生到死在十字架上）和祂的救世工程服務。聖母因著她的信德和服務，成為自己和全人類獲得救恩的原因。任何欲度基督徒神修生活者，必須走出自我，進入天主的計劃內，也就是我們所說自願並且有意識的以愛心參與基督的逾越奧跡的生活，使自己成為天主救世的工具，聖母瑪利亞就是這樣的基督徒生活的典範。

天主教的信友們在台灣的社會發起了聖母遊行的活動，就是要向人表達我們所相信的天主是我們得救的唯一根源，聖母瑪利亞以她的一生向我們證明了這點，她是我們的模範，值得我們效法的。現在且讓我們扪心自問，在參與聖母遊行之後，我們是否更認識聖母在整個救恩史中佔有什麼樣的地位？我們是否也和她一樣，面對今日變動不安的世界，對天主仍有絕對的信心？我們對聖母瑪利亞的愛，不只是一時的情感的被吸引，覺得從她那兒可獲得慈祥和安全感，更是在實際的生活中，願意效法她，能夠更認識基督，深入基督的奧秘，也使自己成爲天主教世工程的合作者？所以敬禮聖母，絕不可使我們遠離基督，它應幫助我們更愛基督，遵守基督給我們的教訓和誡命。

(四)聖母遊行神學反省的牧靈應用

雖然更正教神學、俗化神學家和社會學家認爲在迅速成長的社會中，民間敬禮只是一群跟不上時代進步的人的宗教感受的表達，其表達的方式是毫無個性，隨波逐流，盲目無知，對社會精神的提昇和風氣的改變毫無助益。但是從這次萬金聖母遊行的活動後，教友們一般的反應來看，我們不能不說它是一個使許多人蒙受天主恩寵的機會。它加強了教友對所屬教會團體的認同感，使人體驗到和聖母有一個親密的關係。由於她如此的參與了天主的救世計劃和基督的逾越奧跡，她成爲基督徒的生活典範，成爲我們亟思效法的榜樣和激勵我們努力前進的力量。所以在面對聖母敬禮時，首要態度是不要一味的拒絕它或想要徹底改變它，而是認識它在教會內的合法性並以感恩的心接納它。今日人們視民間敬禮是天主上智計劃的功效之一，也是福傳工作的起點。因爲一般純樸的老百姓對許多深奧的信理無法了解，但是透過對聖母瑪利亞的角色和人格有深刻的體會和領悟。聖母瑪利亞成爲信友生活的中心和焦點，藉著聖母瑪

利亞，他們感謝天主如此的在祂的子民中行動並自我啓示給他們，尤其是那些單純和卑微的人。所以在面對民間以遊行的方式表達信仰時，我們不應任意壓抑或批評，而是去經驗並體會在此敬禮中老百姓要表達的是怎樣的宗教經驗，並且努力設法使這經驗能以更有力和有效的方式來表達。

這種對民間敬禮中所表達的信友的宗教經驗的尊重、接納和聆聽的態度，必定導致我們看重信友對聖母的直覺。這種直覺是「信仰的感覺」的效果，這種信仰的感覺推動信友們堅守信德。現今信友對聖母瑪利亞的中心直覺，毫無疑問的是在信仰中，他們知道聖母瑪利亞不是天主，她是一位活生生的，充滿天主恩寵的人，因此她能為眾人的事件轉禱。換句話說，信友在聖母瑪利亞身上看到救恩的延續，生命已戰勝了死亡，她生活在基督永恆的逾越奧跡中，得以繼續不斷的為人轉禱。若教友們對聖母敬禮的看法只停留在聖母是忠於聖言和在痛苦中的力量的模範，所以我們該效法她，這是不夠的。因為一個人和聖母之間如果沒有培養一種關係，一種愛情和健康的情感。當我們談到效法聖母時，往往只流於理論上的認知，卻很難有實踐的動力。若欲發揚光大聖母瑪利亞特有的德行，信友們首先須學習和聖母建立親密的關係，而後才培養效法聖母瑪利亞的態度。所以在舉行聖母敬禮活動時，譬如聖母遊行，信友們應記得，真正的熱心雖不在於一時的、空虛的感情衝動，更不在於一種毫無根據的輕信妄念，但其應具有引領我們體認天主之母的卓越尊位的真純信仰，並激勵我們和聖母瑪利亞建立子女對母親的孝愛孺慕的情感，如此才能推動我們效法聖母的德表。

我們還須注意遊行活動的福音化，使信友能在此和救主基督相遇。如欲使聖母遊行活動不致淪為自我封閉和自我膨脹，首先應注意使活動的中心是聖言，即在活動中使它充滿天主的話，因為這話具有判斷、煉淨和救贖的功效。我們須強調整個救恩計劃是天主的

上智和仁慈在引導，並藉著聖子在聖神內而完成；聖母瑪利必須在救恩史的背景中有其正確的比例和目的。在說到教會和聖母瑪利亞的中介作用時，尤須強調基督是救恩計劃和信仰的中心，只有基督是唯一的救主和中保，是基督徒生命的起始和終點；基督信友們只是效法聖母的榜樣，並在她母性的引導之下，和基督建立起深刻的、有活力的、長期的位際關係。所以在舉行不同的聖母敬禮活動時，不要忘記每一個健全的敬禮的表達中心應是天主子耶穌基督。

1979年教宗若望保祿二世在對義大利的聖母朝聖地的主任司鐸們談話時，提到須藉著生動且合適的禮儀，充分準備的講道和健全的要理講授，和好聖事的實施及適當的宗教儀式，做好朝聖地的牧靈工作，使朝聖者在此機會能和天主聖子相遇。縱使這些信友平日未善盡教友的本分，不忠於基督徒的生活，甚至對信仰的看法不夠健全，但我們可因著一個健全的敬禮活動，使他和敬禮活動的中心耶穌基督相遇；因此而使得聖母敬禮更加完善，也使得信友們對聖母瑪利亞的尊敬，在指向聖三、基督中心及教會的方向得到足夠的意義。所以對任何可以宣講基督的機會，都應該善加利用，幫助信友澄清他們的信仰，並堅固之，使他們遵循聖母瑪利亞走過的路而走向天父。比如我們不可忘記舊約中的先知和福音中說到真實敬禮的特性，應和日常生活有所關連，即須在生活中實施愛德和正義。又如福音中有關聖殿的說法，首先它指的是基督復活後的身體，然後指的是教會團體，最後指的是每一個人的身體。這樣的要理講授能夠使得聖母敬禮，不再使人覺得好似被一神奇而盲目的力量所推動和操縱，相反的，它卻增進教友們在實踐基督徒的生活和使命時，具有一種神秘的態度。自然我們在舉行聖母敬禮活動的時刻，不應忽略和好聖事的舉行，在此聖事中，信友們和那寬恕的人的基督相遇。感恩祭宴和聖體聖事更應是敬禮活動時的高峰，因為就在此聖事和充滿活力的時刻，引導我們對聖母敬禮的活動進入基督的逾越奧跡中，並延伸在我們基督徒的生活內。

「聖母遊行」的神學反省

張日亮

壹、前言

屏東萬金聖母的環島遊行，開始於一九九一年五月，十二月結束。前後歷時七個多月，堪稱台灣天主教史上一大創舉。從籌備、實際進行到完成，所涉及的組織、籌畫工作更是空前，而所動員的人力和物力也是相當龐大，不但教會上上下下全部沸騰，地方政要也蒞臨參禮，實屬少見。面對這一次的遊行，有來自教會內和教會外不同的看法，有些是針對活動的內涵，有些是針對教會的形象、信仰的表達方式和信仰的核心等等。如今在此活動結束內心平靜後，很值得反省這次遊行所涉及的不同層面，一來有助於看清過去所做的，掌握現象背後所傳達的積極動力和深沈的渴望，二來可從中學習作為將來答覆此渴望和善用此動力的重要依據。

本文將採取經驗、了解、判斷、決定、行動等五個步驟^①，來做神學反省。

貳、本文

一、經驗

(一)、從台灣教會本身：

遊行並不是什麼新的活動，雖然不容否認的，規模這麼大是第一次。但在教會的禮儀年中，遇到一些重大的節日，例如聖誕節、聖枝主日，都會有遊行作為隆重的進堂式。此外各教區也曾不定期的舉辦聖體遊行等類似的活動，所以此種活動的性質是存在於教友

的信仰經驗中。

(二)、從社會角度：

在台灣民間宗教信仰的表達方式上，遊行是早為人所熟知的特色，例如大甲媽祖出巡，場面非常壯觀。為一位處在台灣如此充斥著民間宗教色彩環境中的人，在其成長背景中也耳濡目染了此種特色，自然非常熟悉這種表達。

所以一般人對這次活動的性質並不陌生，當然以聖母為遊行的中心人物，可能不是那麼普遍。所涉及在時空上的長度和廣度是台灣教會從前的活動不可及，而且這次是教友主動積極發起的，更是十分難得。其中，邀請地方政要參禮，也是過去較少見的。因此，雖然教會內外人士皆有過這種經驗，可是教會走上街頭，天主教採用類似民間信仰的表達，為雙方都是生疏的，難怪中央日報星期天週刊的記者李泥用「卻教人最感到新鮮好奇」②來形容此次的活動。

二、了解

關於舉辦這次活動的理由和目的，綜合如下：

(一)、響應主教團一九九〇年年底的牧函，以共融為主題。

(二)、在具體合作的事情上表現共融的精神。

(三)、為國祈福，淨化墮落的社會，並先從淨化自己做起③。於是有了全省各地教友代表的請求，「他們認為台灣變成貪婪之島，社會紊亂不堪，只有藉宗教才能改變人心，教友也是國家一分子，因此想藉聖母遊行，喚起大家改變生命態度，更希望瑪利亞降福本島。」④

然而社會大眾對此活動的了解，可能不夠明確，根據中央日報的報導，這次活動「其精神除闡明天主教會崇尚中華文化、維護倫理道德外，也希望藉此活動，導化民風、守法治、反暴戾、重環保，建立一個和諧的社會。」⑤而地方首長的致詞中，提及祈求聖

母帶領大家發展健全的社會，並且要珍惜聖母和政府多年來所賜的恩典⑥。更是顯出教外人士對此活動認識模糊，至於參與活動的教內人士如何瞭解，似乎傾向為國祈福，或不得而知了。

三、判斷

這次的活動是否達到舉辦的目的呢？是否衍生出一些始所未及的問題？

(一)、共融：

從計劃的籌備、執行到完成之間，提供了教友和神父、主教，教友和教友，以及教友和非教友的社會人士接觸的機會。其中包含意見的交換、思想的交流、發揮合作的精神和秉持開放的態度。而且在遊行中，洶湧的人潮，聲勢壯觀，場面感人。其中的恭迎和恭送更構成了教區和教區、堂區和堂區之間接觸合作的橋樑。因此在這具體的活動上，教會上下學習並強烈感受到共融的氣氛，互相幫助，彼此扶持，共同祈禱⑦。

(二)、為國祈福、淨化社會：

這次因著聖母的帶領，教友開始動起來，走出教堂，走上街頭，迎向教外人，並且結合地方政要，搭起教會與社會的橋樑⑧。所以「大多數的教友對於此項活動還是甚表支持，認為透過這種方式，可以拉近和一般民衆的距離」⑨。雖然如此，仍有些人認為「這趟『聖母出巡』……對於非教友而言，似乎沒有多大意義，既無法從中了解『真理』，更遑論達到『改變生命』的目的」⑩。而且「他們懷疑，靠這種浮面的活動，真能『淨化人心』嗎？既要改變人心，何不透過『演講』及『傳道』的途徑，讓大家了解宗教的『真義』」⑪。此外可能會有負面的影響，「擔心這樣的活動會予人『迷信』的印象」⑫，將天主教和民間宗教聯想在一起。

(三)、以遊行為主要的活動方式：

此種信仰表達方式雖然在中古時期的歐洲曾十分盛行，然而在

台灣社會的文化背景下，很容易讓人聯想到台灣的民間宗教信仰，並且容易受到民間信仰中膚淺的、功利的思想影響。因此，雖然「這次是比較有『民間』風味，也許是一種進步……（但）如稍微深入向內探究，便知其未必可羨。根據民俗研究，民間信仰教義不清，是『世俗化的功利主義』，人與神之間是『現實的，有求必有所報的交換關係』」^⑬。誠如很多報導提到很多冷淡的教友回頭，共襄盛舉。但其動機是否只是停在功利的層次而已？如果是，那麼這種情緒上的反應是經不起考驗，也是無法維持太久的。

此外，場面即使非常浩大，但「有些宗教活動中，民衆熱烈慶祝的重心，已未必是基督信仰本身所要強調的部分」^⑭。所以信仰的表達，涉及信仰的核心問題。

四、以聖母態像為中心：

雖然活動當中打出「偕同聖母，走向基督」的標語，但是不容否認的，在大多數的遊行人心中，聖母是此次的主角。如此則引發了一些問題：

1. 信仰的核心：

面對此次的活動，不禁教人疑惑「這次抬出『聖母』巡行全省，不免又會叫人納悶，天主教信仰的究竟是『聖母』？還是『基督』？」^⑮而且在「這活動中的熱誠，是不是反映出，在我們教會中，的確有非常多的人，把聖母放在更重要的地位？」^⑯還有「我們對聖母的敬禮，真有深度而使人不能不折服於我們外在敬禮活動的意義嗎？」^⑰

然而，事實上教會對於其信仰核心的把握是十分清楚的，「聖母像是一個記號，代表耶穌的母親」^⑱。因此，在以基督為信仰的核心下，「聖母的卑微與對天主的完全信賴，是我們學習的榜樣，也當是我們恭敬聖母的主要意義」^⑲。或更好說是「聖母參與基督逾越奧蹟的神修生活」^⑳，該成為恭敬聖母者的主要典範，學習聖

母參與耶穌的逾越奧蹟，而不再以自我為中心。

如果從傳教神學的角度來看，教會所傳達的是客觀的信仰肯定，而慕道者卻主觀的從其所處的環境、背景和需要，吸收其中的某一部分。因此教友如今所表達的是其過去所吸收的縮影。

2. 文化背景：

此種對耶穌的母親的敬禮，很符合中國人的孝道思想^⑲，而如果「從中國文化的角度來看，就陰陽的力量方面，整個社會的現象，都是陰的力量較多……因此在台灣舉辦聖母遊行是非常自然的事」^⑳。所以問題比較不是在接收的人身上，因為人不易脫離其所賴以成長的文化背景和環境，可能是在傳達上的瑕疵。此外，中國人尊敬偉人，必定尊敬其母親，然而如果倒過來，從尊敬偉人的母親，來達到尊敬偉人的目的，似乎不可行。因此「偕同聖母，走向基督」的邏輯是不在中國的文化中。當教會更強調基督時，對瑪利亞的尊敬才會是自然而又適中的。

3. 現象背後的渴望：

此種宗教現象的背後，強烈地表達本位化的需要。基督宗教因其歷史背景，有很深的西方文化的色彩；而且傳到中國後，西方的包裝大多原封未動。這種乾燥的、理論的西方思想難以滿足處在東方文化思想中的台灣教友。因此，在信理的傳授上，「這一切是否也意味著，我們常常忽視了自己陰柔一面的需要？這類需要亦應在現實生活中呈現出來」^㉑，否則它會尋求滿足的管道。在呈現天主的面貌上，「是不是我們對聖母的敬禮中，有一些實在是對天主本身內母性成分的崇拜……（教會）沒有給予天主內的陰柔面足夠的認知與重視，結果流露出來的替代式的表達？」^㉒

至於在信仰的表達上，「這次的聖母巡行是否也向我們習慣已久的信仰表達方式提出了些挑戰？」^㉓看到教友們熱誠的參與、真誠的表達，再次肯定「人有時實在需要藉一些有形的、抓得到的事

物，來表達內心深處的信仰？而今日台灣的天主教會是否常常有意無意地忽略了這種需求？」²⁶因此，面對此種種需要，必須尋求教會的牧靈措施加臉滿足。

4.合一的障礙：

分離的弟兄姐妹可能較一般民衆反應更激烈，尤其是當天主教會呈現出以「聖母爲中心」的傾向時，將離合一的共同點越來越遠，對合一運動本身而言，未嘗不是一種打擊。

四、決定

從以上的分析可以發現有不少應該而且能夠做的事。

(一)、在慕道者和教友的培育上：

將信仰的核心，經由考慮對象的文化背景和接受限度而傳揚出去。讓聽者不只是停在知識層面，而且能進入感同身受的體驗層次。

(二)、在信仰的表達上：

藉著禮儀的革新和本位化，來滿足教友的需要和渴望，整合生活與信仰，豐富的在信仰中呈現生活的真實面。強化密度高且代表信仰核心的官方性聖事和禮儀，妥善地安排使之更符合禮儀的精神——天人的共融、救恩與恩寵的體現，藉此保持其主流地位，而非主流者自然適度的自我定位。此外，可將在遊行中所突顯的參與感和積極投入的主動精神，轉移到教會組織和禮儀的安排上，凝聚成一股非常大的助力並帶來活力。

在面對本地文化的思想背景上——對女神的崇拜和對陰柔的一面的渴望和需求，在禮儀本位化的過程中必須加以考慮。尤其是在聖母的敬禮上下功夫，讓教友在基督救世工程的脈絡中給予聖母定位，體會到「恭敬聖母是在提醒我們效法聖母追隨基督的榜樣（參與耶穌的逾越奧蹟）……如果我們對聖母的敬禮是頻頻的唸經、獻花或獻蠟燭，而不是在思想行爲上的更新，那我們只是在形式上恭

敬聖母，而不是在實質上恭敬聖母」²⁷。

在對社會的關懷上，除了繼續原有的慈善、公益事業外，更應該加強入世的部分，考慮時代的訊號，勇於面對現世尖銳的難題和挑戰，對窮人、邊緣人等弱勢團體的團結關懷，並針對迫切性的問題提出答覆。如此，那在遊行中對社會所願意表達的關懷，能夠更實際且更常久。

五、行動

梵二以後所強調的禮儀革新、教會團體的共融，和傳教神學所提供的成果，都有助於具體行動的擬定和執行。本地教會正在進行的禮儀革新，教友主動參與禮儀，作信仰見證、新的儀典的出版、聖歌的創作和編纂、東方靈修講座的推廣和受到重視，都是朝此方向在努力。當然在語言的使用和禮儀的安排上，更該朝本地化改進。因為母語更有助於人自然的表達情感，同時面對台灣社會重視方言的強勢熱潮下，教會不能不加緊腳步，達到在禮儀的表現、經本和歌本的製訂上的多元化。

共融是今年的主題，而目前教友參與教會當局的決策，越來越普遍，在此良好的溝通下，更容易形成共識促進共融。例如小型教會團體的積極推廣，就是在共融的脈絡下發展。

在福傳的方式上，更注意尊重當地文化原有的價值和豐富性，有開放的態度和交談的意願。至於對社會全面性的關懷仍在繼續進行中，例如教會最近在二二八事件彌平傷痕上所扮演的角色和所做的努力。當然面對弱勢團體、窮人和邊緣人，教會有更多可以發揮之處。雖然天國不只是在現世，但卻在現世開始，所以對於歷史的演變，教會必須而且應該參與，讓天國早日實現。例如鼓勵教友從政、面對選舉教會表達其立場等等。教會一直和政府有不錯的關係，應該繼續維持，但不要使之成為教會扮演好先知角色、光榮天主和服務天主子民的障礙，畢竟二者在本質和功能上仍有不少差

異。

此外，一九九一年八月輔大神學院第十八屆神學研習會的主題是「跟著聖母走向基督」，也是一種從神學家的立場和反省，提供本地教會，對聖母遊行更深一層的了解。這是非常具體的行動。

參、結論

經過以上五個步驟的反省後，可以看出此次遊行對內的影響較對外更大。它積極的讓教會上下動起來，大家摒除己見，讓既定的活動，順利而成功地完成。並且促進教友彼此之間，更多的合作經驗和默契，為往後更深的共融鋪路。當然它也消極地指出教會在信仰的傳授、禮儀的革新和信仰的表達上的不足，無法有效地答覆教友生活上的真實渴望。可將此作為未來努力和革新的目標與方向，真正達到「聖母遊行」的最終目的。

附註

- ① 參閱谷寒松著，《神學中的人學》（台北，光啓，1988），47-48，所提的信理神學方法。
- ② 李泥，〈聖母出巡—屏東「宗座聖殿」古禮新熟〉，《中央日報星期天週刊》175，（1991），11。
- ③ 吳武雄，〈我們舉辦「為國祈福聖母環島巡禮」的理由和目的〉，《教友生活》1905（1991），4。
- ④ 王蜀桂，〈媽祖能，瑪利亞也能！〉，《中國時報》（1991年5月1日），一九版。
- ⑤ 〈萬金聖母蒞臨北市天主教徒遊行祈福〉，《中央日報》（1991年9月30日），一三版。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 〈不免驚，向前走——萬金聖母環島巡禮的省思〉，《教友生活》1922（1991），1。

- ⑧ 同上。
- ⑨ 李泥，〈聖母出巡——屏東「宗座聖殿」古禮新熱〉，11。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 同上。
- ⑬ 蕭徒妹，〈萬金聖母遊行的一些省思〉，《見證》213（1991），76。
- ⑭ 同上。
- ⑮ 李泥，〈聖母出巡——屏東「宗座聖殿」古禮新熱〉，11。
- ⑯ 蕭徒妹，〈萬金聖母遊行的一些省思〉，76。
- ⑰ 狄剛，〈萬金聖母福臨我台北總教區——感激與反省〉，《教友生活》1927（1991），4。
- ⑱ 何麗霞整理，〈聖母遊行的省思〉，《教友生活》1939（1992），2。
- ⑲ 〈母親節前夕，談聖母敬禮〉，《教友生活》1903（1991），1。
- ⑳ 高詠慈修女，1992.4.10，輔大神學院上課綱要。
- ㉑ 羅光，〈迎奉萬金聖母〉，《益世評論》58（1991），1。
- ㉒ 何麗霞，〈聖母遊行的省思〉，2。
- ㉓ 韓惕著，趙榮珠譯，〈萬金聖母巡行之我思〉，《見證》213（1991），74。
- ㉔ 蕭徒妹，〈天主是男？是女？〉，《見證》215（1992），95。
- ㉕ 韓惕，〈萬金聖母巡行之我思〉，72。
- ㉖ 同上著作，74。
- ㉗ 〈母親節前夕，談聖母敬禮〉，1。

參考書目

- ① 〈不免罪，向前走——萬金聖母環島巡禮的省思〉，《教友生活》1922（1991），1。
- ② 〈母親節前夕，談聖母敬禮〉，《教友生活》1903（1991），1。
- ③ 〈萬金聖母福臨北市天主教徒遊行祈福〉，《中央日報》（1991年9月30日），一三版。
- ④ 王蜀桂 〈媽祖能，瑪利亞也能！〉，《中國時報》（1991年5月1日），

一九版。

- ⑤ 李泥，〈聖母出巡——屏東「宗座聖殿」古禮新熟〉，《中央日報星期天週刊》175（1991），11。
- ⑥ 吳武雄，〈我們舉辦「為國祈禱聖母環島巡禮」的理由和目的〉，《教友生活》1905（1991），4。
- ⑦ 狄剛，〈萬金聖母福臨我台北總教區——感激與反省〉，《教友生活》1927（1991），4。
- ⑧ 谷寒松著，《神學中的人學》，台北：光啓出版社，1988。
- ⑨ 何麗霞整理，〈聖母遊行的省思〉，《教友生活》1939（1992），2。
- ⑩ 蕭徒妹，〈天主是男？是女？〉，《見證》215（1992），93-5。
- ⑪ 蕭徒妹，〈萬金聖母遊行的一些省思〉，《見證》213（1991），75-6。
- ⑫ 韓偈著，趙榮珠譯，〈萬金聖母巡行之我思〉，《見證》213（1991），72-4。
- ⑬ 羅光，〈迎奉萬金聖母〉，《益世評論》58（1991），1。

由「萬金聖母態像遊行」

談個人的信仰皈依

林素鈴

聖母是誰？對一個三歲就接受洗禮的我而言，實在是很熟悉的人物。因為，聖母經是我最早會唸的經文，看著牙牙學語的姪兒、姪女，「萬福瑪利亞，滿備聖寵者……」朗朗上口，不也就是當年的我和六個弟妹的樣子嗎？

記得「萬金聖母態像遊行」到台北的前幾天，小弟告訴我：「阿媽和虎尾的一些教友要到台北參加遊行，順便到小德蘭朝聖地去朝聖。」這就是我們可愛的奶奶，她熱中於朝聖，熱愛著聖母。而當你跟她談人生中各種不同際運時，她又會告訴你：一切都是天主教在安排。她知道她信的是誰。更熱心於每天參加彌撒。最教我感動的是，在我從沙烏地阿拉伯回來時，她告訴我：「我知道你在那裡二年都沒有參加彌撒，我每個禮拜天都參加兩台彌撒，一台是為你的。」從此，我的眼淚常流，我愧對天主，愧對如此愛我的奶奶。我的信仰生活，二十幾年仍停留在兒童要理問答的時代。奶奶雖不懂什麼聖經的大道理，什麼三位一體……但，她堅信：天主的恩惠會藉著她的祈禱，她的奉獻而飽飫心靈饑渴的孫女。這樣的信德。把我這顆四處遊逛的「野心」帶回到耶穌肋傷的「聖心」中。然而，這一切所發生的，正如奶奶所言：一切都都是天主教在安排。

阿公去世的那年，在他意識還清醒的最後時刻，只見阿媽急著找神父為他付洗。沒想到既不反對我們接受信仰，自己卻一直沒有接受信仰的阿公，在他生命的最後時刻，親口答應要接受耶穌基

督。阿媽一生所作的就是要我們都接受耶穌基督。在為阿公守靈的日子裡，阿媽向我提及她接受洗禮的過程，原來這個「緣」就在「萬金聖母」身上。

當年她住糖廠宿舍（約三十七年前），有一天，鄰居太太邀她去萬金朝聖。她不懂什麼是朝聖，只當是一趟旅遊，出去玩玩而已。可是玩回來，她作了一個夢，夢見一個身著白衣的美麗女人。鄰居太太很高興的告訴她，那個女人就是聖母，她喜歡你，如果你也喜歡她的話，我帶你去聽道理。可愛的阿媽雖然不識字，卻認真的聽，努力的記，背下了各式各樣的祈禱經文，皈依了耶穌基督。之後，有了媳婦，有了孫子，她的信仰就自然的傳到我們身上。就這樣，我才明白為什麼她如此熱中於朝聖，熱愛聖母。

因此，我願用「以心體心」的情懷來述說此次「聖母態像遊行」的心情，之後由聖事神學的角度來反省其意義。

首先，撮要的綜合大眾傳播媒體對此事件的報導。

（一）一般性的民間報紙：

「媽祖能，瑪利亞也能！」屏東縣萬鑾鄉萬金村有座台灣最古老的天主教堂——聖母殿，因不忍世風日下，教友決定在五月五日請殿中的聖母「環島旅行」一番，以降福台灣（中國時報1991.5.1）。

台北市長黃大洲在致詞中，祈求聖母的慈悲和愛心能夠在大家虔誠的禱告下，帶領我們步上民主、開放、繁榮、安定及充滿愛心的社會。同時社會大眾也應以感恩的心情，珍惜多年來國家和聖母所賜的恩典（中央日報1991.9.29）。

這不只是建國八十年的慶祝活動，也是一次和平的、理性的遊行示範（中國郵報1991.9.30）。

中視六十分鐘的報導：在社會風氣混亂、環境髒亂的現況中，

此舉如同一道清流注入社會。還有狄總主教的一番話：「是朝聖，不是訴願。是祈禱，不是作態。是作證，不是作秀。是共融，不是趕場。是偕同聖母，與主同行。為國家祈福，為人心歸向上主而努力。」

從這些聲音中，我聽到的是人心的渴望，看到的是一群圍繞著媽媽的孩子，好像在訴說：這個社會還缺少些什麼？

(二)教會內的報紙以相當多的篇幅報導：

教友生活週刊詳細的報導每個教區的迎接、交接儀式，停留時間、地點，敬禮方式，不同的行程報導。另外，也有不少人因參與此次遊行而皈依悔改。也有人體會到，為迎接聖母態像，動員教友、打掃、佈置，是一個共融的機會。抬轎的人體會到，四人的默契很重要，團結就是力量。還有「到底是那個夭壽仔」掃除了不少人心中的陰霾。

面對這些現象，有很多人會問：到底耶穌基督的地位在那裡？到底我們的信仰向大眾宣示的是什麼？聖母的地位真有那麼重要嗎？

小時候常和阿媽、媽媽一起參加彌撒，她們總是唸玫瑰經，也跟著大家起立、坐下、跪下。稍微長大後，認識一些道理，我告訴她們，彌撒時要專心在彌撒，不要唸玫瑰經。我又發現，她們沒事可作了，竟打起瞌睡來。到底睡覺好呢？還是唸玫瑰經呢？直到有一天媽媽告訴我：「現在張欽真神父台語講得真好，他講的道理，我都聽明白。」我也明白了。誰心中無情感，當內心被碰觸，情感被打動時，還會覺得無聊、想睡覺嗎？

宗教信仰，有生命、象徵、制度三個層次。生命層次的宗教經驗無法直接描述，是人體驗到與天主間位格式的相遇，是彼此生命交流的經驗。這些經驗需要藉著形象符號、姿態行動、語言文

字……等象徵來表達。以後經由這些表達慶祝、紀念的語言及行動，而發展出制度性的結構：聖經正典、組織性教會、欽定的信理、禮儀性聖事等。然而，並非所有的人在接受和領悟天主的啓示時，有相同的經驗或同等的層次，天主與人相遇的方式因人而異。我又如何能說媽媽的信仰怎樣呢？況且在生活中，她的行爲，她的德行，又實在是我的榜樣。從神學領域的堂奧中，我只能承認天主用不同的方式與人相遇、相知、相結合。而人的回應中，若是禮儀性的慶祝高峰——彌撒（感恩祭宴），不能表達出其有生命的、活生生的基督的生命時，的確，人會尋求其他能表達內心宗教情操的方式，諸如：朝聖、各種熱心敬禮。

實際上，這些熱心敬禮是爲輔助教會公務（彌撒）的不足。信友們的信仰生活，是以彌撒爲核心的。但是，今天實際的宗教生活中，禮儀的參與、彌撒的參與，是否真正表達出天人合一的愛情關係？是否碰到人的心，動到人的情呢？爲此，與其抱怨這些媽媽們、阿媽們，讓人家誤會天主教是拜聖母的，倒不如，呼籲我們的司鐸們，想想辦法，動動腦筋，讓我們的彌撒活起來。在此，也並非有意指責，或是追究責任。我們說教會是基督的聖事，假若傳達救恩的喜訊，傳達天人合一的愛情生命的教會，真的能在禮儀性的行動高峰——彌撒，表達出它真正的本質的話，我相信其他的熱心敬禮會自然而然的減少。

今日台灣的教會，時代現況是如此，或許時候未到，讓我們一起努力吧！事實上，一切外在的讚賞或批評，表面上看來有美化或誤解教會有形的外在形象。其實，教會內在無形的本質是耶穌基督自己，祂不受任何詆毀。復活的基督永常在，祂洞悉人心，愛祂的淨配——教會。而我們該做的，豈不就是去認識不同的人，了解不同人的需要，然後，尋求合適的方法，幫助人們認識耶穌，而與祂相結合嗎？瑪利亞的角色，不就是如此嗎？爲此，個人認爲：信仰

的核心是耶穌基督，其他的因素，能幫助人多少，個人按情況取用。至於，遇到誤解時，那正是宗教交談的開始，我們盡人的努力，讓天主去收成果吧！

「教會憲章」第八章承認聖母敬禮，具有絕無僅有的特徵。不過對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，仍然有本質上的區別，而且特別能促進這項欽崇禮。原來教會在健全而正統的教義範圍內，根據時代和地區的情況，根據信友們的習尚，批准了對天主之母的若干敬禮形式。其目的是要教人在敬禮聖母之際，也認識、愛慕、光榮基督，並遵行其誠命，因為一切都是為祂而存在（哥一15-16），天主聖父「樂意使充分的圓滿定居在祂內」（哥一19）（教會憲章66）。

總之，由於聖母在救恩史中的特殊位置，她與天主聖三的密切關係，以及她的教會之母與教會之典型的職務，聖母敬禮應當視為對最完美的受造物和最完美的被救援者的特殊敬禮。對於這個敬禮的唯一性，我們應守大公會議的指示，避免虛妄的誇大和心地的陔隘（教會憲章67）。

然而，禮儀和敬禮是有區別的。禮儀是基督大司祭藉著教會向天父的崇拜；敬禮則是教會仿效禮儀而為天主子民提供的宗教性的虔誠行動。二者固有差別，但也須配合。「這些敬禮應依照各種禮儀季節與禮儀配合。它們從禮儀中得到啓示，而且因為它的高尚，使得教民都轉向它」（禮儀憲章103）。教宗保祿六世自己認為實施起來並非易事。消極方面，教宗認為應當避免兩極：一是刪除所有敬禮，只保持禮儀，這將使教友祈禱生活產生某種真空；一是任憑敬禮泛濫，甚至進入禮儀範圍，這將使基督的禮儀失掉其高峰意義。積極方面，需要牧靈上的敏感與恆心，培育上的觀念澄清與行動分明。

最後，我也不得不承認，張春申神父著，《聖母年向聖母獻上

一瓣心香》一書中所言：不論在歷史中，或在今天，由於敬禮的情感部分能越過信仰的教理及歷史的真實而產生偏差。比如誇大的提高聖母，猶似女神；熱中於聖母的顯現，傳播未經教會當局承認的事蹟；彌撒禮儀時，逕往聖母像前喃喃有詞……這對聖母敬禮有害無益，牧靈人士不能掉以輕心。

如此由「聖母態像遊行」談個人的信仰皈依，到聖母敬禮的意義，也為自己的信仰生活再次的整合，重新發現在我身上寶貝的救恩，何其有幸！身為受造之物，竟堪稱為天主的女兒，是祢所愛、所眷顧的寶貝。

上主，我們的主！你的名號在普世何其美妙！

你的尊榮在天上彰顯光耀。

當我仰觀你手指創造的穹蒼，

和你在天上佈置的星辰月亮，

世人算什麼，你竟對他懷念不忘？

人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？

竟使他稍微遜於天神，

以尊貴作他冠冕，

上主，我們的主！

你的名號在普世何其美妙！

人的尊嚴，一方面來自天主的恩寵，一方面是人對天主信靠的自我肯定。我有幸能稱天主為「阿爸」，內在經驗來自天主的邀請；外在經驗，有阿媽、媽媽的陪伴。在她們身上，我經驗到基督的臨在，經驗到母親的愛，而更肯定天主的愛是具體在人間。這看不見的父的愛，透過人世間有形的父母表達祂的愛。雖然，有時候，我也會不太喜歡她們表達的方式，但是，卻能了解她們的心意，接納她們。因為，重要的是，我對天主愛的肯定，及她們對天主愛的肯定是一樣的。為此，我只有感謝天主，感謝家人，感謝其

他幫助我成長的人。

本文以敘述性的描述聖母對家人，對我個人的影響及地位，並未作深入的神學反省，而以信仰生活經驗分享的方式，談與基督相遇的經驗。這也是個人繼續努力的方向，在答覆天主的邀請上，如何幫助自己，也幫助別人與基督相遇、相知、相結合，人人都在尋找適合自己，適合文化背景的方法。在信仰的道路上，彼此鼓勵，常常更新，必能以開放的態度面對各種情況，而使復活基督的榮耀，真正的在教會、在社會、在世界中活出來。

《公教教理》簡介

房志榮

「公教」就是天主教。國民政府遷台以前，在中國大陸都稱天主教為公教(The Catholic Church)，習以為常。至今香港的一份天主教週刊還名《公教報》，是一個有力的歷史見證。台灣近幾十年年來，媒體上公教指謂公務員及教職員工，大家漸漸不用公教二字指稱天主教了。但鄙意認為應恢復這個稱呼。按佛家說法「公教」也稱顯教，與密教相對(見辭海公教條)，但用法反不如以之稱天主教普遍。如今這部新教理書法文原名是Catechisme de l'Eglise Catholique實在該譯為《公教教理》才對。

四百二十多年來所重編的這本教理手冊，雖然是一本六七六頁的大書，結構卻非常簡單。全書分四部分：1.信仰的宣告(宗徒信經釋義21~227頁)；2.基督奧蹟的慶祝(教會七件聖事的解釋233~358)；3.在基督內的生活(十誡闡釋363~514頁)；4.基督徒的新禱(主禱文釋義519~581)。餘下的94頁是各種索引(聖經出處、教會訓導文件、禮儀用本、教會作家、主題索引)及目錄。

上述四部分一望就知道要講什麼，雖然講法是較現代化的，除了引用聖經、教父著作、教會訓導外，梵二的文獻引用的很多。這是公教從事自我革新的第三步。第一步是梵二大公會議十六道文件的完成(一九六五)，第二步是新教會法典的公佈(一九八三年元月二十五日)，第三步就是目前這本新教理書的公佈(一九九二年十二月八日)。

雖說新教理書的四部分每一部分的内容一望即知，但第三部分談到基督的生活時，卻使人耳目一新。在把天主十誡分成兩章講解以前(第一章講前三誡：「你要全心全靈全力愛上主你的天主」；第二章講後七誡：「你要愛近人如愛你自己」，先用三章的篇幅說明人的天命是什麼。三章的主題是：人性的尊嚴(個人的重要性)；人的團體(社會的重要性)；天主的教

(下轉108頁)

瑪利亞：基督徒的模範

黃懷秋

前言：梵二前後的聖母學

梵蒂岡第二屆大公會議把有關聖母瑪利亞的教導，安放在教會憲章最後的一章（第八章），作為該憲章的結束，而沒有為聖母另闢一個獨立的文獻，可謂含義深遠，也可謂用心良苦。此舉不僅把梵二以前（及期間）教會內有關瑪利亞的爭執（究竟聖母應該站在基督，奧體的頭，那一邊，還是站在教會肢體的這一邊），極巧妙地化解於無形，也導引出梵二以後聖母論的基本趨向：把瑪利亞歸屬於被救贖者的行列，強調她與教會的關係。

在談到瑪利亞與教會的關係時，教會憲章特別指出兩個思想的方向。相應這兩個方向的，是兩個不同的名號，第一個是「中保」，第二個是「典型」。無疑地，中保和典型是兩個不同的模式，前者站在祈禱教會的立場講，後者則看重教會的生活實踐；不過二者卻有一個共同的地方，就是強調瑪利亞與旅途教會的緊密關係：她一方面與祈禱教會一起祈求，另一方面她在世的生活又可作實踐教會的表率。

在此，有一點需要補充：無可否認這兩個名號是傳統的，然而就名號本身而言，它們卻是中性的，可以向新的詮釋開放。傳統上，「中保」多次與代禱的概念相連，當我們談到瑪利亞中保的時候，我們習慣上會把聖母放在基督（甚或聖三）那一邊，高高在上帝、或飄浮半空地，是一位「聆聽者」，或「轉達者」。這種詮釋曾經引起很大的爭議^①。其實，「中保」也可以處在祈求者這一

邊，在教會這個集體位格之內，與我們一起祈求。由於諸聖相通的道理，我們祈禱的時候，幾乎不可以不偕同聖母一起祈求。

至論「典型」，傳統的看法多少帶點柏拉圖的色彩，把聖母看成一個天上的存有，是地上教會在天上的模式或理想。這種看法突顯出來的，是天上典型與地上實體之間的距離，地上教會只能模糊地、隱約地反映它在天上的典型的影子。今日的典型學卻應該看出作為教會典型的瑪利亞與教會之間的相似性，而且這種相似是可實現的。說瑪利亞是教會的典型，這裡所蘊含的是典型的可模仿性；她絕對不是一個遙遠的、不真實的遠景，在教會努力奔赴的過程中，只能愈來愈發覺自己與她之間的差距。相反，所效法的既是一個地上的人，她人間的生活就在我們效法的範圍之內。以上顯然是教會憲章採取的典型學，因為當該憲章第一次在緒言中，把「典型」這個名號用在聖母身上時（53），它不僅與「模範」平行^②，整段的上下文所強調的也是瑪利亞與教會的內在關係：「她側身於需要救援者的行列」，「她被尊為教會內最崇高、最卓越的成員」。換言之，她也是教會的一份子，即使是最卓越的一份子，不過正因如此，她也是我們效法的對象。

本文不談中保的問題，而只集中於探討瑪利亞之為基督徒的模範。我們以教會憲章的典型學為出發點，因為在我看來，教會憲章所用典型和模範兩個字是相通的，二者可以說是同義詞。事實上，典型在倫理的層面就是模範，而教會憲章基本上是從這個層面來談聖母之為教會典型的^②_a。

在上面談教會憲章的典型學時，我們至少得到兩個結論：首先，瑪利亞，教會內最卓越的成員，她本身也是教會中的一份子，和我們每人一樣，是個被救贖者；第二，她的一生，甚或她的「成就」，無論如何高超，也在我們效法的範圍之內。現在，我們可以再進一步追問：到底在瑪利亞身上，有那些因素是作為基督信徒的

我們特別該當效法的呢？對於這問題，教會憲章也給我們提供了解答的方向：第63號這樣說：「在教會的奧蹟內，榮福童貞瑪利亞，已經提前以卓越特殊的方式提供作母親同時又為童貞的表率」。然後，第64號以整段的篇幅說明教會如何在母親和童貞這兩方面效法聖母。不過，除了這個解答之外，教會憲章的其他部分似乎隱含了別的答案。第53號提及瑪利亞「為教會在信仰及愛德上的典型」，53號提到的兩點後來又在63號重述：「依聖盎博的意見，天主的母親，因其信德、愛德及與基督完美結合的理由，是教會的典型」。至此，我們大致可以歸納出教會憲章所提供的聖母之為教會典型的四個方向：童貞、母親、信德、愛德。下面將依據這四個方向再作深入的反省。

一、童貞聖母：基督徒的模範

傳統上談到聖母的時候，我們都習慣地強調一些瑪利亞特恩，例如她無染原罪、童貞產子、蒙召升天等等。既然說是特恩，那當然是獨特的，或獨一無二的。這種做法的後果是顯而易見的，它把瑪利亞從我們中抽離出來，使她變得那麼奇特、甚至詭異。事實上，天主可能沒有一樣恩寵是專給瑪利亞，而不給我們的。當然，在談到恩寵、救贖等等位際關係時，我們就不能只從給予者的立場講，領受人的回應、答覆，也就是：主客之間的互動關係，也是重要的，它是一項恩寵能否毫無阻隔地進入我們內，並在我們中產生作用的主要原因。

「童貞」正是這樣：與其說這是一項特恩，不如說它是一種可效法的特恩。因為天主願意我們每人都作祂的貞女，都像瑪利亞一樣是個終身童貞。不要像從前的以色列人那樣，她們是個不貞的妻子，「放蕩賣淫……荒淫無恥，因為她曾說：『我要追隨那些給我餅、水、羊毛、麻布、油和飲料的情人』」（歐二7）。相反，新

的以色列民應該是貞潔的，忠貞不二，他們只有一個男人，他們只認識一個丈夫。

傳統習慣上把聖母童貞分為產前童貞（即童貞懷孕）、產時童貞、及產後童貞（即卒世童貞）三種^③。其中產前童貞由於在聖經中有明文（瑪一25），還沒有引起太大的困難，另外兩種就不同了。基督教的兄弟會盡力搜羅聖經的佐證，努力告訴你，耶穌還有其他兄弟，瑪利亞尚有別的孩子，她不是個貞女^④。我們給惹火了，也企圖引證聖經反駁，不是這樣，聖母必定是個貞女^⑤。由於我們的「是」，導致他們說「否」；又由於他們的「否」，我們益發肯定那「是」。老實說，這種爭論是沒有意義的，作為一個基督徒，對於聖家的生活，我們無權過問；它對於我們的信仰或救贖，也毫無影響；況且，我們也沒有足夠的知識回答這個問題。聖經在這方面給我們提供的資料太有限了，不過，聖經卻從另一個層面，清清楚楚地肯定：瑪利亞的確是一個忠貞不二的女人。

其實，童貞的圓滿意義應是超越生理層面，而含蓋整個人的生活態度的。所謂貞女就是一位完全奉獻，專心服事天主，一切以天主的旨意為依歸的人。路加正是從這方面來詮釋瑪利亞的貞德。大家一定注意到，福音對生理的問題顯得興趣缺缺。生育固然是一件生理層面的事，但路加卻沒有一字半句描寫童女產子的經過，相反，他所注意的是這位貞女對天主的開放態度。面對天主，她完全敞開自己，徹底接納，就像一位忠貞的妻子面對丈夫一樣。聖史告訴我們瑪利亞如何掏空自己的有限意志，如何在一個深如黑洞，她自己無法了解的大奧秘面前，忠順地屈膝投降。路加以這種幾乎完全不合邏輯的手法（愛，本來就不合邏輯）來詮釋瑪利亞的委順投靠及她一次永遠的選擇，這就是他一再稱為童貞女的那個女子的童貞。然而，瑪利亞到底選擇了什麼呢？請注意：瑪利亞在領報的時候，其實並沒有選擇童貞，也沒有選擇婚姻，她所選擇的是天主的

旨意。而這一次選擇就涵蓋了她的一生，也可以說，她的一生都在不斷完成且繼續這項選擇。所以，她終身都是童貞，產前如是，產時如是，產後也如是，因為終其一生，她都在努力地尋求且實行天主的旨意。

最後必須補充的是：這種講法並沒有否定傳統對終身童貞的解釋（縱使傳統的講法有許多困難，然而在天主前豈有難事！）。另一方面，我們也用不著強迫基督教的弟兄姐妹接受那些為他們來說有困難的解釋法。天主自會措置。不過，我們卻可以嘗試給他們介紹，也嘗試自我默想，這一種更新（為我來說是更有意義）的看法。把童貞聖母看成我們的模範，就是為我們在世企圖一心不二地忠愛天主的過程設下一個努力的方向，如此，她的榜樣也就成了我們動力的泉源。特別是在我們很艱難地倒下，或者實在不想再走下去時，作我們的鼓舞。看！我們的典型就在前面，她從前也和我們今天一樣，在黑暗中選擇了天主的旨意。

二、基督之母：基督徒的模範

天主選擇聖母，交給她一個使命，她不僅要作貞女，她還要以童貞之身作母親，以自己的體血孕育基督，以自己的一生與基督建立永久的關係。很早就有教父看出瑪利亞可以稱為教會的典型。亞歷山大的格肋孟（Clement of Alexandria）更明確地指出瑪利亞以童貞之身作母親這件事是教會的典範。教會也應該像聖母一樣，是童貞，也是母親，在自己身上不斷實現和反映這一種瑪利亞式的奇異組合：童貞式母親⑥。

教會憲章163—64號也持這種意見：「實際上，教會也有理由被稱為慈母與貞女，可是在教會的奧蹟內，榮福童貞瑪利亞，已經提前以卓越特殊的方式提供作母親同時又為童貞的表率……教會默觀聖母深奧的聖德……自己也變成了母親，因為教會以講道和聖洗聖

事，把聖神所孕育、天主所產生的兒女，投入不朽的新生命中；教會也是童貞，因為教會純潔完整地保存著對基督淨配의 忠誠，教會並效法其主的母親，靠聖神的能力忠貞地保持完整的信仰、堅固的希望，誠摯的愛情。」

瑪利亞因著信德，和對天主婢女式的忠順服從，而成為基督之母，把天主聖子帶給世界，帶給等待救贖的人類；同樣，我們也應該作母親，就是在信德中透過宣講、聖洗聖事，尤其是生活的見證，把救主基督帶給尚未認識祂的人。然而，理論歸理論，如何才能真實而有效地履行母親的使命？如何才能使我的胎不再荒老？使我絕孕的死胎重獲生機？今日的世界，人慾橫流；科學與物質的進步已經無法再滿足人們期待救贖的心。基督在那裡呢？基督之母又在那裡呢？

身為基督信徒的我們，在意識到自己使命的同時，也意識到我們的局限。這時候，唯一的辦法也許只有注目我們的模範——那完美的母親。瑪利亞不僅生育基督，在生育基督之前，她首先懷孕了他；而在肉身上懷孕基督之前，她首先在心靈上懷孕。我們也是一樣：要成功地把愛帶給人，我們必須心中有愛；基督是愛，他也要求我們愛他，好能充盈著他的愛，再向世界示愛。

三、信德之母：基督徒的模範

瑪利亞心靈生活的特色，可以用依撒伯爾的一句賀詞來表達：「那信了由上主傳於他的話必要完成的，是有福的」（路—45）。這是路加福音的第一個真福（makaria），而真福的主人正是剛剛懷孕了耶穌的主母瑪利亞；不過，讓她堪稱真福的原因卻不在生理的平面。蒙召作天主聖子的人間母親固然有福（—42），然而，真正使她為萬世萬代所歌頌所景仰的卻是她的信德。

路加福音一再肯定瑪利亞的信德；也一再把她這種由於心靈上

的純美可愛而獲致的福樂，與她生理平面上的蒙召選作出比較。在第十一章，有一個婦人高聲向耶穌說：「懷過你的胎，及你所吮吸過的乳房，是有福的」。耶穌卻向她說：「可是那聽天主的話而遵行的人，更是有福」（十一-27-28）。路加沒有輕視生理的平面，不過他願意我們看清楚，瑪利亞這天地間最完美的受造物最可愛的地方，以及她的一生給我們—基督的信徒—所提供的啓示。

如果說，瑪利亞的一生就是一首信仰的詩歌，那末，這首詩歌的第一個音符便是信仰的幽暗。

我們也許很難想像，瑪利亞整個作天主之母的人間生活是在一種既看不清也想不透，唯有在信仰中全盤交託信賴的黑夜時份開始的⑦。天使進來，給她說了一些話，一些蘊含著千古奧秘的話，一些遠遠超過這一個平凡的猶太女子所能理解的話。她驚惶疑慮，惶恐不安，遂問了一些問題。所得到的答案也是同樣的不解。「聖神要臨於你」，「至高者的能力要庇廕你」，「他將稱為天主的兒子」，這些為經歷過復活洗禮的我們而言，如此明確肯定的話語，為瑪利亞當時卻如同迷霧一片，十分難解⑧。的確，她有一些輕微的啓示，然而啓示的另一面（可能是很大的一部分）卻是掩蔽。無論如何，在天主子這個最大奧秘的面前，她所不懂的比她所懂得的要多。然而最令人驚異的，卻是她那幾乎和這個深如黑洞的奧秘等量齊觀的信德。

瑪利亞信仰生活的第二個音符是在黑暗中毫無保留的依附投靠。「信靠」（trust），是瑪利亞信仰生活的秘密。這種信，不是相信（believe in）一些可以列舉出來的，可增可減的，在天主以外的客觀條文，相反，它永遠只有一個不變的對象：天主本身。從天使口中，瑪利亞所得到的啓示雖然不明確，卻很真實；雖然輕微，卻肯定來自天主。因而，她不待這片朦朧的迷霧明朗化，甚至不待天使「記號」（sign）⑨的出現，因為，有天主的許諾便夠

了。她馬上俯身合手，在幽暗中接受了不可知的任命：「主的婢女在此，照祢的話成就我吧」（一38）。

可以想像，瑪利亞一生之中，必定還有許多幽暗日子^⑩。現在，只是整個基督奧秘的開始而已；將來，她還要親眼看見她的愛子做出許許多多讓他自己人間的母親在人性上不能理解，也難以洞悉的事情。因而，在嗣後的歲月裡，這個在開始的時候主宰決定她整個生命方向的依附投靠必定時常伴隨著她。她在幽暗中的信仰持續著，一再重申自己的信賴，堅持自己的抉擇：「主的婢女在此，照祢的話成就於我吧。」

瑪利亞的一生，都在嚴厲的信仰考驗下度過：對一切都不能明白，只能相信，只能藉著祈禱、默觀，以及和日漸長大的嬰孩耶穌密切的接觸以加強自己的信仰^⑪。至此，我們終於碰觸到瑪利亞信仰生活的第三個，也是最美麗的一個音符：在信仰中成長，讓從黑暗中開始的信仰迎向光明。

聖誕夜，牧童來到冰冷的山洞，向瑪利亞和若瑟訴說天使給他們啓示的秘密。瑪利亞在牧童的報導中對降生的奧跡，又再發現了新的意義。她留心聆聽，雖然她並不完全明瞭，然而她卻清楚看見有光在黑暗中晃動。聖經說：「瑪利亞把這一切事默存在心中，反覆思想」（路二19）。以後，她還需要「反覆思想」的機會可多著呢！孩子愈來愈長大，做母親的也愈來愈切願了解：他到底是誰？

不了解，不了解，卻切願了解。瑪利亞把握每一個啓示的時刻：西默盎的預言、亞納的祝福，還有十二歲的大孩子耶穌淡淡的話：「你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二49）這答覆使瑪利亞驚訝不已，因為她仍然不明白（路二50）。不過，她卻一如往昔地「把這一切默存在心中」（路二51）。因為唯有在這默觀中，她才能日益看清自己的任務，才能深入聖子的使命，才能加強自己的信仰。

當耶穌在「智慧和身量上」（路二52）漸漸增長，他的母親在信仰和堅定上也漸漸增長。但是這一切並不容易，在信仰的路上，她的負荷太重了，因為所有看得見的都和她所深信的不符。最後，她還要眼睜睜地看著自己愛子的被釘。當耶穌在質問蒼天的時候，我們不知道瑪利亞在做些什麼，聖經沒有透露一字半句。我們只知道，五十天之後，她又和初生的教會同在一起，以自己的經驗鼓勵它，以自己的信仰堅強它，以自己的愛照拂它。而這位看似弱不禁風，卻在疾風下不屈不撓的女子，她那在黑暗中全心投靠、在迷霧中摸索前進，在不解中堅定不移的表樣，就是我們在信仰上的好模範。

四、愛德之母：基督徒的模範

瑪利亞的愛德，特別表現在她對天主的愛，對耶穌的愛，對近人的愛，和對初生教會的愛上。

瑪利亞對天主的愛顯示在她婢女式的忠順服從上。她是上主的婢女，雅威的窮人；在天主前一無所有，只有一顆隨時準備好以供差遣使喚的謙卑的心。在路加的聖母圖像中，充盈浸潤著這種「婢女神修」。這原來是舊約以色列人的宗教操守，現在聚集綻發在瑪利亞身上。她在天主前無我的謙虛、純然的服從、全心的謙下，讓她可以在黑暗中擁抱天主的聖意。正因如此，「今後萬世萬代都要稱我有福」，因為「凡貶抑自己的，必被高舉」（路十八14）。

瑪利亞對基督之愛必須從她作基督之母這件事的整體來理解。因而母親的意義絕對不能被削減成生育者，生育之外，還包含懷孕、乳養、撫育、教導、照顧、關懷、體諒、容忍，還有接納。總之，瑪利亞的一生，就是因著基督，為了基督，基督是她整個生活的重心，是她的「第一個愛」。

聖經對瑪利亞和近人的關係描述不多。根據路加，我們只知道

她對年長的依撒伯爾的關懷；若望的加納婚宴有點難辨¹²，然而許多虔誠的神修學家還是在其中看出瑪利亞對有需要者的關愛。另外，她和若瑟，她的丈夫、同伴和密友的愛也可以肯定，因為基督降生的事件不但不會中止那愛，反會叫它實現得更踏實，也更昇華。

最後，在十字架下，即將失去愛子的慈母又再成為母親。在天主的聖意下，瑪利亞貞貞式母親的使命不僅不會隨著聖子的死亡而消失，反而更加擴大。五旬節，她以自己昔日照顧耶穌的慈母之心，再次照拂著另一群子女，並且一直持續到今天。

總結：

瑪利亞的偉大之處正在於她極度的簡單。她的一生沒有奇蹟，她也從來不依靠奇蹟，而只是胼手胝足地面對真實而粗礪的人生。她的滋養只來自上主一次而永遠的許諾，這次許諾真實地滲透到她的生命中，支持著她，給予她生命的活力。她終生為信仰而掙扎，並因著對天主完全的忠順服從，勇敢地面對生活的一切困難。

因著她平凡而不平凡、簡單而不膚淺的生活特質，她為歷代的基督徒所仿效。她是教會的典型，天主巧妙地把整個得救教會的特質雕塑在她身上。教友們效法她、注視她、企望跟著她，隨同她，可以走向基督。

註解

- ① 參閱張春申，聖母瑪利亞：共救贖，轉求與典型，神學論集，75，頁75-93。
- ② 在正文中，「模範」一詞似乎只出現過一次（53），其餘的，教會憲章偏愛「典型」，有時候也用「表率」。在我看來，模範、典型與表率都表達同樣的理念，它們可以說是同義詞。

- ②a 雖然張神父指出典型尚有存在的層面，不過單就教會憲章而言，典型的存在性意義，不在它討論的主要範疇。
- ③ *Virginitas ante partum, in partu* 及 *post partum*。其中以產時童貞最難理解，傳統有時以「關閉的門」（則四四1）來描述聖母生產時童身不開，有時又以耶穌誕生的奇蹟性，或聖母生產無痛來證明她生產的時候仍是個童女。
- ④ 提及耶穌兄弟的經節很多，如谷三31，六3，若二12等。另外，路加提及聖母的頭胎男兒（二7），也似乎暗示她還有別的孩子。
- ⑤ 天主教徒會指出猶太人兄弟一詞的廣義性，有些虔誠的神修學家還會在路一34中看出瑪利亞終身守貞的意願。不然，便以耶穌臨終時把瑪利亞交托若望一事來「證明」她並無其他兒女。
- ⑥ 參閱劉賽眉，教會的典型與母親，神思，13，頁10-18。
- ⑦ E. Schillebeeckx, Mary Mother of the Redemption，中譯本：瑪利亞救贖之母，香港：真理學會，1983，頁8-26。
- ⑧ 我們不應假定瑪利亞在耶穌生前對耶穌的神聖子性已有很明確的認識，更不應把這個認識從一開始便歸給天使的啓示。路加的領報故事清楚反映出復活以後教會的信仰，聖史只是把這種信仰投射到他福音的最前端。至於聖母領報時天使到底對她說了些什麼話，從路加福音，我們無法重整出來。R. Brown et al (eds), Mary in the New Testament, Philadelphia, Fortress, 1978, PP.117-119。
- ⑨ 根據聖經領報故事的格式 (*annunciation pattern*)，領報故事大都包含一個記號，向領報的人提出保證，使他相信訊息的確來自上主。匝加利亞的記號是成爲啞吧，牧童的記號則是「一個嬰兒，裹著襁褓，躺在馬槽裡」。至於聖母，她的記號是年老不育的表姐的懷孕。R. Brown, Mary in the New Testament, P.112-115。
- ⑩ 四福音對瑪利亞信仰幽暗的深度和廣度，各有不同的領會。馬爾各似乎暗示在耶穌公開生活期間，瑪利亞仍然不是一個基督的信徒；而若望也同意，耶穌的母親，至少在他的「時辰」來到以前，還未完全懂透他的兒子。四福音中有最高聖母論的當數路加，然而就是路加也給聖母保留一段幽暗的時候，這一段日子至少延伸到耶穌的童年。

- ⑪ 甘易達，瑪利亞的心靈生活，神思，13，頁19—28。
- ⑫ 若二1—11是一則很難理解的經文，歷來天主教和基督教聖經學家在這篇經文裡，竟然找出兩種完全不同的詮釋。參閱黃懷秋，女中爾為讚美，見證，218，頁20—23。

聖藝中的聖母

陳宗舜神父主講

前言：

從第二世紀，在聖藝中，瑪利亞被稱「在婦女中受讚頌……」。

瑪利亞生平的資料來源：除了四部福音外，還有偽經。

Book of the Nativity of Mary or Protoevangelium of James.

Gospel of Pseudo-Matthew (7-8 C.)

Gospel of the Nativity of Mary (9 C.)

一、古代史聖藝中的聖母（一～七世紀）：

1. 外教羅馬帝國時代（33-313）：

地窖藝術：瑪利亞——救主之母。

2. 信教的羅馬帝國時代（313-681）：

拜占庭藝術：瑪利亞——世界的皇后。

二、中世紀聖藝中的聖母（八～十三世紀）：

1. 額我略改革前（681-1073）：

羅馬式藝術：瑪利亞——上智之座。

2. 額我略改革後（1073-1303）：

哥德式藝術：瑪利亞——天主之母

三、近代史中聖藝中的聖母（十四～二十世紀）：

1. 文藝復興時代（1303-1648）：

文藝復興式藝術：瑪利亞——聖嬰之母。

①前期：Giotto(-1337), Siena School,

Fra Angelico(-1455)...

②中期：Van Eyck(-1441), Van der Weyden(-1464),
Lochner(-1451)...

③後期：L. da Vinci(-1519), Michelangelo(-1564),
Raphael(-1520)...

Morales(-1586), Velazquez(-1660),

Murillo(-1668), El Greco(-1614),

Alonso Cano(-1667), Ribera(-1652)...

2. 特利騰革新後（1648—1869）：

巴路克式藝術：瑪利亞——魔鬼的剋星。

3. 梵一以後（1870—1962）：

摩登藝術：瑪利亞——人類的共救贖者及諸寵中保。

結論：

梵二以後的聖母？聖母的現代化及本土化。

第三世界的貢獻：瑪利亞貧窮的、空虛的、痛苦的聖母。

新約中的耶穌

穆宏志神父主講

序言：閱讀新約是一種對話：

是初期團體與

今日教會

談論耶穌的對話

初期團體：門徒的團體：

——群眾、門徒、宗徒

——受教且自決的門徒

——永遠的門徒

——承續門徒的團體

——期待中的團體

第一種圖像：耶穌升天，立為主：

1. 救主耶穌：

a. 中保

b. 拯救者

c. 贖世者

d. 解放者

2. 耶穌的死亡（與生活）的意義

3. 耶穌的生活（與死亡）的意義

第二種圖像：生活的耶穌：

1. 馬爾谷的耶穌

a. 引人疑問的人

b. 隱密的使命

c.在死亡和復活中啓示出來

2.瑪竇的耶穌

a.耶穌——新的以色列

b.耶穌——主

c.耶穌的權能

3.路加的耶穌

a.耶穌——許諾的繼承人

b.憐憫的耶穌

c.路途上的耶穌

第三種圖像：耶穌——受悟者、啟悟者（若望）：

1.耶穌——自心覺悟：

先存性：

道（聖言）

天主子

2.聖言成肉身

聖言成肉身的榮耀

取了血肉、取了人形、自作犧牲

3.父的啟示者、聖神的分施者

4.若望福音中的耶穌的各種圖像

附錄：討論的問題：

1.人需要救恩：今日的人渴望那方面的救恩？

2.瑪竇福音的耶穌說話有權威有準繩，今日的社會需不需要這樣的耶穌？

3.馬爾谷福音中的「人子」耶穌，和路加的「有人情味」的耶穌，那一個比較吸引您？

4.我們是不是太強調若望福音中耶穌的圖像，而忽略了其他的圖像呢？

日常生活中的耶穌

胡國楨神父主講

一、人類生命與生活：

1. 人類生命的實現：位際性的共融

2. 人類的生活是其生命的象徵：是生命本身、也是生命得以實現的表徵

3. 日常生活（由個人，每天，沒有太大變化的經驗）、公眾生活（由參與人類團體的共同經驗）

4. 家庭（私）、工作（公）的生活經驗

5. 鈍的經驗（raw experience）、活的經驗（lived experience）

6. 說故事（經驗反省）與生命的紀念、慶祝（祈禱、禮儀）

二、耶穌基督的生命：人類生命的典型（天人位際生命共融的實現）

1. 天主的聖事：天主不可見愛情（恩寵）的可見表徵

2. 耶穌基督是天主，同時也是人：「兩性一位」

3. 耶穌基督生命的雙重特徵：同時展現「天主對人愛的召喚」，以及「人對天主愛的皈依」

4. 耶穌基督的生命歷程：降生、逾越、升天、五旬等奧蹟

三、基督徒（此時此地）的生命：

1. 基督的聖事：天上基督不可見生命在現世的可見表徵

2. 應同時展現「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」

3. 家庭（私）及工作（公）生活中彰顯基督的生命：服務及合

作

4.在祈禱及禮儀生活中完成基督生命的高峰

四、休閒的生命態度是基督天人位際結合生命實現的基礎：

1.天主本身內在的生活是一種全然「休閒」的意境

2.人是天主的肖像，理應以「休閒」的態度來生活及工作

3.人在罪的狀況中失落了生活及工作中的「休閒」，耶穌基督的救恩就是要使人的生活及工作回歸「休閒」

4.「休閒」的意境就是中國人喜歡說的「超脫」

結論：

在超脫的生命中，同時展現「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」，這就是你我日常生活中所實現的耶穌生命。

小組討論題目：

1.請舉例說明：家庭（私）及工作（公）生活如何同時展現「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」。

2.如何能培養自己在生活及工作中有休閒的意境？

電影欣賞：蒙特婁的耶穌

詹德隆神父主講

劇情：

故事敘述一位從長途旅行回來，失業的年輕演員丹尼爾（Daniel），應一位管理一大型朝聖中心的神父之邀設計演出一齣耶穌受難的現代劇，演出地點就在聖堂外的廣場上。丹尼爾接受了這項挑戰，並且對耶穌的這個角色費時多日專心研究。隨後他編寫劇本，招募演員，終於搬上舞台正式演出。時值夏令，每晚都有演出。此劇上演後，非常成功，造成一時轟動。然而聖堂權威人士因劇中耶穌受難的情節過於新潮，於是下令停止繼續演出。而演者對此禁令不予理會，且決然再行公演一場才告結束。是故聖堂請用警力出面阻止，丹尼爾竟在此最後一場戲中被十字架壓倒，頭破致死。

導演：

本片執導者丹尼斯阿肯（Denys Arcand），是加拿大最優秀的導演之一，生於一九四〇年。早期受天主教信仰的教育，但以後，對教會和信仰都有所不滿。不過對耶穌卻一直景仰不已，在他寫此劇本之前，曾花了八個月的時間鑽研基督論，也和不少神學家交談請益。劇中主角羅塞·布魯圖（Lothaire Bluteau）為演好此戲，也費時數月研讀基督論，兩人都為深入了解福音的中心思想戮力不懈。

分析：

劇中對現代消費社會提出強烈的批判，現代社會不仁道的作為與在劇中丹尼爾所扮演的耶穌的價值觀顯然背道而馳。耶穌先知性

的話是以一新而現代的語言表達於片中，此劇的成功也使得耶穌變成一演員取代其木匠身分重新展現於世。

從戲裡，可看出許多地方和耶穌當時的實際生活有所關聯，譬如門徒的召喚、逐出聖殿喬販、耶穌的誘惑、耶穌對婦女們的尊重與親切的態度、最後晚餐、善良的撒瑪利亞人、耶穌成為輿論和宗教制度下的犧牲者、看似荒謬的死亡，以至於祂的復活。

本片對神聖人員（如耶穌生前）亦有相當的批判，戲中的神父角色複雜，頗為違背耶穌的福音精神。

片中有些情節可能引起觀眾不滿，不過這也是現世生活中令人痛苦的事實。

本片可視為對我們的一項邀請，即透過劇情內容和我們自己的實際生活經驗，來重新發現耶穌。

看電影時可以特別注意以下各點：

1. 哪些情節表現出現代社會的現象？教會的現象？（經濟、政治、社會、文化各角度）

2. 主角的生命，整體來看是否同時展現「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」？

3. 這一群演員朋友，哪些作為最能同時展現「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」？

4. 如果這部電影在台灣拍攝，你想哪些情節會保留？哪些情節你會修改？你還會加入哪些情節？

經濟、社會、政治、文化 生活中的耶穌（大綱）

經濟生活中的耶穌

康鴻誼

- 一、工作感言
- 二、經濟生活中一定要有貢獻
- 三、經濟生活中一定要有分享
- 四、經濟生活中一定要懂得計劃與策略
- 五、關鍵時刻中要懂得把握
- 六、結論

社會生活中的耶穌

王蜀桂

- 一、對這個多變的社會，你了解多少？
- 二、在百家爭鳴的時代，你的影響力有多少？
- 三、平凡的你我，也可以「小兵立大功」。
- 四、台北市詹德輝夫婦，以絕食及暗訪，推展「常態分班」。
- 五、高市周春娣和先生，以「無毒的家」推展垃圾分類。
- 六、基督徒該是「地上的鹽，世界的光」，不關心社會，或不付諸行動，永遠沒有影響力。

政治生活中的耶穌

江綺雯

(缺大綱)

文化生活中的耶穌

趙榮珠

一、文化生活淺釋

1. 「文化不只是生活方式的表現，也是同一時代的人藉以產生共識和團結的憑依。」——Raymond Williams

2. 「人只有通過文化，始能成為完美而真正的人；文化是用以培育人性優點及價值者。」——牧職憲章53號

二、從「關係」出發

1. 由天主直接的啓示與人神相遇的體驗開始：

——申三十19~20；14

——羅十8

2. 儒家的仁心：

「以感通訓仁」（唐君毅）。

「以感通爲性，以潤物爲務」（牟宗三）。

三、需要一點「高度」

1. 閃、轉、挪、移之外

2. 國畫中「鳥瞰」的意境

3. 伽利略的堅持

四、結論：陀山鸚鵡的情懷

1. 共同的感情與記憶、眷戀與關懷

2. 追尋永遠的典範

中國天主教會：

陷於教會體制的僵局？

從基督學及聖三學的探索尋求解決之道

張春申著 林瑞琪譯

本文以下就中國教會問題所作的探討，基本上是以天主教會為主，當然，其中的討論也多能反映其他基督教會。筆者並不打算用太多篇幅去仔細介紹中國天主教會的現況，相信我們的讀者對她的一般情況已有清晰的了解。再者，本文下筆的重點不在於現象學而在神學方面。全文可歸納為以下這個問題：一向傾全力處理教會內部事務的中國天主教會，目前是否已陷入於教會體制的僵局？無疑，現在很多事情都顯示在僵持之中。一時沒有簡易利落的解決辦法，以致人們會問：現在能做甚麼？大多數觀察家都會同意，要突破目前的僵局，必須作多方面的努力，其中有必要包括：建立以互相寬恕及共融為要素的基督信徒團體；在未來司鐸的培育工作中培養開放及自由的精神；重新發展失落了的教會外交技巧；促進宗教間及基督信徒合一的交談；以及不斷作神學上的反省。

本文提出一些神學思想，希望在引領中國天主教會走出目前僵局的重大努力上能有一點幫助。筆者將首先勾勒出問題的大綱，再提出幾個可能有用的基督學及聖三學探索，最後，建議一些在近期內可行的步驟，以期即使不能解決當前困難，也起碼能緩和問題。

一、教會體制上的僵局

筆者無意在這裡描繪出中國天主教會現今整個面貌，以下的描

述甚至說不上是持平的報導。也許讀者會認為文中過於簡化了問題，太過黑白分明，忽略了中間的灰色地帶，未有注意到每一個複雜的環境中所存在的不明因素。但我之所以這樣做，是爲了把讀者的注意力吸引到神學問題方面，這才是本文的重點。再者，我必須說明一點，我的一切觀察所得，都絕非針對任何人或任何事作價值判斷。

一、海外天主教徒絡繹不絕地造訪他們在中國大陸上的弟兄，有些人甚至在數年間多次往訪。他們常常發現教會內部事務佔了一切談話的絕大部分，令人感到好像當天主教徒聚首時，最主要的話題就是教會的內務。許多次談話變得充滿爭論，特別是談到某人是否屬於愛國會，或某位神父是否可靠等。原因可能是這個神父結了婚，或那個人太過接近黨和政府。假如略談一下未來司鐸的培育工作這切身及急待解決的問題，也立即會引發嚴重的分歧，反映出各所大修院之間的內部緊張關係。這一切都是一般教友之間所熟知的事。教會中央化的傾向，也表現於日常工作的生活中，絕大部分的人力物力投入於重建舊聖堂或增建新堂，以容納不斷增加的歸依者。另一件可以反映這項傾向的事情是，中國教會不斷強調要在教友當中培育一種以教會訓導爲主的神修觀，強調遵守教會法律，並規限個人、家庭以至團體的祈禱形式。這一切都顯示出，以教會體制爲核心的思想，瀰漫了整個大陸教會。此外，教會無疑已經成功地融匯於中國社會體系內，但並不表示她對周圍的中國文化產生過任何衝擊。

二、談到基督宗教合一方面的聚會，往訪大陸者參與不同教會間活動的機會是少之又少。不過，假如說中國天主教會無暇把合一運動放在較先的工作優先上，其他基督教會亦同樣完全致力於掙扎求存，甚少保留氣力用在推動建設性的合一運動上。所以，說這種教會體制中心主義是天主教會才有，有欠公允。然而，近數年間，

主流基督教會在三自運動的統轄之下，進行宗教間合作活動確已較積極得多。

至於與無信仰者交談這問題上，海外來客多數被引在見過往數年間重新對基督宗教發生興趣的中國知識分子。不過，他們絕大部分並不專注熟習任何特定的基督教會宗派，寧願遠離教會架構。在與佛教及道教等其他宗教的交談方面，正式的接觸甚少，所以，絕不奇怪在他們心目中會覺得基督宗教雖然公認是有活力的少數派宗教，卻十分內向而自我封閉。

三、在社會政治秩序方面，有兩件事佔了天主教會絕大部分心血，一是她與教宗及梵蒂岡的關係；另一是教會權威被俗世社會馴化的危險。

中梵關係包括有外交及宗教兩種幅度。目前的外交困境產生很嚴重的宗教衝擊。李鵬總理於一月份訪問意大利的時候，並未按外交界的慣例造訪教宗。這種做法徒然增加了許多大陸天主教徒的恐慌，他們早已因斷交而飽受傷害。教宗無疑是梵蒂岡的元首，但他也是普世天主教會的最高領袖，因而導致由中國天主教愛國會所統轄的官方認可教會，與因保持忠於教宗而不獲國家承認的天主教徒之間關係緊張這個不容否認的事實。

驅使教會遠離她最重要的對外間世界的福傳工作，而集中一切人力物力在內在體制的統一上。顯然這是教會中央主義的典型例子之一。

另一個主宰了中國天主教徒的教會生活的社會政治因素，是教會權威受到俗世政權馴化的危機。過往四十多年至今，教會已經變成政府有系統地加以迫害的對象，被擠出一切公眾教育及政治參與的事務之外。「愛國」的天主教徒，包括他們當中的神學家，正式向國家首肯，在一切社會及政治事務上服從共產黨的領導。即使那些在內心作出內在隱秘抉擇的人，起碼外表上如此，……誰能判斷

內心深處的抉擇呢？有些教會領袖更加極端的，把他們的首肯解釋為天主教徒遵守天主十誡的道德責任之一。採取這樣的立場，使得公開教會差不多等於舉手投降，且拋棄了深植於聖經中的社會性先知角色。同時，大部分大陸上的天主教徒卻認為俗世政權對他們宗教生活的干預是不可接受的。上述兩項政治宗教因素所助長的對抗，顯然推動了教會更加傾向體制中央化。

二、基督學及聖三學的探索

中國天主教會想要開始擺脫目前的教會體制僵局，一個可行的辦法是引進基督學及聖三學的探索。這探索包含四個互相牽連的神學概念，分別是梵二的教會學、宇宙性的基督、現實中的聖神幅度，以及救恩史中的聖三奧秘。

一、梵二教會學主要出於《教會憲章》。它提出一項動態的神學，其出發點是面對教會奧蹟作為整個世界的救恩聖事之驚訝態度。憲章提出一個由天主聖三所召集的團體，負有使命去向所有受造物傳播救恩的喜訊。從這裡引申出天主子民的觀念，與整個人類在旅途中，「期望整個世界，都變為天主的子民、主的奧體、聖神的宮殿，在萬物的元首基督之內，一切榮譽光榮都歸於創造萬物的天父。」（《教會憲章》十七號）

相對於這項教會的神學觀，大陸上的教會學似乎缺了廣闊及深遠的視野。顯然，可以理解的是，在中國教會受到迫害的時期，教會致力掙扎求全，她有必要完全採用以聖統制架構及主教角色為核心的教會學。《教會憲章》內充分關注到這方面的問題，但梵二也明白到，要解決制度化及聖事化的問題，唯一的辦法是回到對教會本質的最深奧秘的根本性理解上。這能為中國大陸的天主教會帶來豐富的新眼界，是她在現時探索突破教會體制僵局的路途上所急切需要的。

二、教會的奧秘源於基督的奧秘。那美麗的宇宙性基督形象源於新約，是初期教會的基督信徒思想家一個重要的靈感泉源。這形象不束縛人，而是使人得到釋放，引領我們走出那斤斤計較於教會領導角色的狹隘體制觀念之外，跳出聖事的有效性，突破本地教會與普世教會在實質方面的對立，不一而足。它以耶穌基督的宇宙性能力為核心，懷抱一切人類及「普天下一切受造物」。著名的古人類學家耶穌會士德日進神父曾經長年在中國進行研究工作。他把整個宇宙歷史看成是邁向以基督為終向的進化運動。有些第三世界的神學家較喜歡把基督描寫成「偉大的解放者」，祂帶領一切人類邁向天國，實現（聖經中所說的）完全的自由。至於亞洲的神學家，則喜歡把基督說成是天人合一，是至一的核心，萬物的融和。

匯合各家大成的現代化基督學，既然能夠滋養其他地方教會，難道不能啓發大陸的天主教徒，走出現實境況這有限的框框，去尋求新的靈性泉源嗎？筆者想借用名句：「放眼全球，力行本地」，我們應開始「放眼基督，力行教會」。宇宙性基督的寬闊眼光，提供了引出新神學觀的無限視野，推動本地教會生活的更新。想要全心投入與基督相遇，必須具有健全的基督學，而基督信徒的聖事生活，亦有賴具體的神學去滋養。不過，先決條件是必須避免流於聖事化形式主義。我們無需在這裡再演繹宇宙性基督的觀念與降生奧跡之間的關係，因為自初期教會的教父時代直至今天，神學歷史已經說明了他們是不可分割的。

三、要談現實中聖神的幅度，就是去探討天主聖神及在一切事物中上主臨在的奧秘。《教會憲章》一再指出，上主的恩寵在每個人的良知深處推動人。梵二開創了一種包容所有人類的視野，也包容無數不同的傳統及文化。《論教會在現代世界牧職憲章》一再申明聖神這種積極的臨在，以及神恩在世上運行的普世性。在闡釋基督信徒與逾越節奧蹟的關係時，該憲章指出，「這不獨為基督信徒

有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效。基督為所有的人受死，而人的最後使命事實上又只是一個，亦天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參與逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道。」

教宗若望保祿二世在其上任後首篇通諭《人類救主》中指出，非基督宗教內人士的強大信仰，「是真理聖神在可見的有形奧體以外行動的效果。」（第二號）在一九八六年其有關聖神的《生命的賜予者》通諭中，他提出有關聖神在世界活動的更廣闊看法：「我們有必要再回溯多一點，甚至回到基督降生之前，回到世界開始之時，去理解聖神的整個行動……以及其與降生和救贖的密切關係。」（第五十三號）

這種探索令人更加意識到上主賦予生命的力量，在廣大的受造物之中從不同層次以不同的方法發揮出來，難道對大陸上（以及對在台灣的）基督信徒沒有幫助嗎？對聖神的動力臨在所作的更深入認知，為人們在一般的看法以外提供了更廣闊的神學背景，難道不能有助於解決內在教會架構問題嗎？對聖神在整個宇宙工作有更深切的關注，難道不會使我們更加欣賞當前在狹隘的天主教家庭以外整個更廣闊世界所發生的奇妙事物麼？

四、對宇宙性的基督及聖神的神學反省，最終帶領我們指向救恩史的聖三奧秘中。聖神預備及促成了降生奧跡及逾越節的奧秘，這是祂在歷史中工作的高峰。現在聖神所餘下的工作，就是帶領整個世界進入基督的奧跡內，藉著基督，邁向天父。再回頭看中國大陸的天主教會。聖三內在的動態共融運行於救恩史中這基本神學理論，難道不能幫助中國天主教徒跨越現狀，啟發他們突破天主教教會體制生活的畛域去接納他人嗎？試想想，最能啟發中國天主教徒的傳統「仁」的觀念，一方面是人與人相處之道（儒家傳統思想人際關係的最高道德理想），另一方面與宇宙萬物共融如一，不正是

聖三愛的奧秘的形貌嗎？不正是在中國的其他宗教與那稱為無信仰者的合而為一並屬於同一宇宙整體的活生生經驗嗎？近年邁向「地球村」的趨勢，使地球成了一切人類公有的家庭，與中國傳統觀點不正是不謀合嗎？

我們敢於相信，梵二這套教會學的神學反省，包括宇宙性的基督、現實中的聖神學的幅度，以及在救恩史中的聖三奧秘，將能鼓勵中國天主教會跨越本身的教會體制中心主義，去接觸其他基督徒以及非基督徒。

三、展望將來

沒有簡易途徑可以突破目前教會體制的僵局，假若我試圖提出迅速有效的辦法去解決這些複雜的問題，難免失諸輕率。不過，我既非立在局外去說話，我是一個天主教徒，也是中國本地教會的一分子，這裡只不過是要提供幾點建議，且僅僅限於教義神學的範疇，希望可以引發一些具建設性及實用的途徑，對中國教會有所幫助。

一、當前顯然有必要繼續宣揚梵二教會學。不過，假如充分享有自由的西方教會，仍用了二十多年的時間，才可以吸納到梵二思想的精髓，則中國的天主教會在過往四十多年飽受壓迫及隔離，實在需要時間去理解、欣賞及接納梵二的教會學。若要加快這過程，實有急切必要以優美的現代中文，重新出版梵二文憲，並附加切合時代的評論。

二、面對中國教會以及其政治宗教綜合難題，急需建設橋樑及在教友中促進共融等問題上，梵二《大公主義》法令所提供的一些建議可說一矢中的。該法令建議神學家：「在比較教義時，應該記住公教教義內存有一個真理的層次，即所謂等級，因為這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連。」（第十一號）中國天主教徒若

更能醒覺到真理的層次，在長遠來說將有助他們對整個教會訓導的重要優次加以辨別。舉例說，聖三奧秘的當信道理相對與宗座的法制上合一；或聖事的不可或缺，特別是聖體及修和聖事，相對於為發展基督信徒神修生活的傳統熱心事功；再或者，對在促進人際之間愛心的相對價值的判斷，相對於形式化遵守法律、法例及公共禮法。天主教真理及訓導的健全次序，能夠為教會團結帶來指引，並緩和磨擦、不滿、對立甚至憎恨等等重大苦惱的原因。它也可能有助解決一些教會中的基本問題。

三、最後，現在到了「放眼全球，力行本地」的時候，但必須在宇宙性基督、聖神及救恩史中三位一體天主不斷流露的奧秘所支持及指引下。我們只能盼望及祈求更多的天主教徒會嘗試跨越他們狹隘的心懷，去與周遭的其他人接觸。最終答案將是，突破這教會體制局限的途徑，端賴大陸的天主教徒是否願意致力踏出這細小、實際而且具體的向前一步，並以活生生的信仰作出保證「這是道路」。

四、結論

面對中國教會的教會體制僵局，我們提出了一個基督學與聖三學的探索。顯而易見的，在今天的情況中，它並不解決中國教會中的分裂；更不能變更中共對於宗教，尤其對於天主教的政策與措置；當然也無助於中國政府與梵蒂岡之間的關係。總之，這是個牧靈與使命性的探索，對於法律性的問題直接無能處理。不過另一方面，它應能引發中國教會擴張視野，經驗天父藉著基督在聖神內，充塞宇宙與人類的救恩與大愛，因而跳出自我內在的障礙，關懷世界；與基督教弟兄姐妹及其他宗教的朋友，和所有善心人士交談，共同為社會與國家創造美好的將來。

探尋湮沒的吐魯番摩尼古寺

(下)

晁華山

第三節 甄別

在敘述了摩尼教窟的現狀之後，很自然地會提出這樣的問題，即依據什麼可以認為這些洞窟是摩尼教窟？現在我們把這些洞窟分為五種情況依次論述，即有壁畫的、有榜文的、有水平格和壁面分界粗紅線的、有小旁室的、位置相鄰並成組的。

先從伯茲克里克第38B窟（格氏第25窟）講起。這個窟在本世紀初即已被辨認出是摩尼教窟，後來又經學者對其壁畫和題記多次論證，在摩尼教窟這一結論上已沒有異議^①。窟中主要壁畫禮贊生命樹圖（圖3.1禮贊生命樹）樹下是「七寶香池，滿活命水」^②，象徵摩尼教宇宙起源的光明王國。窟中其他壁畫題材都屬於摩尼教，如摩尼教信徒像（圖3.2信徒像）。因此沒有人懷疑這是摩尼教窟。

勝金口北寺是一座包括15個洞室的寺院，上下有五層平台，下部有三段台階道，寺院的這種形制與伯茲克里克第38窟（格氏第25窟）二次窟中的摩尼教寺宇圖的形制相似^③。在這幅摩尼教寺宇圖中（圖3.3寺宇），上下分別是天穹與大地，天穹為七重半圓，大地為方形，表明天圓地方。摩尼寺居中，立於大地之上。寺宇為五重台式建築，殿堂在下起第一層台內，第一層的五門，指摩尼教寺宇中的五堂，即經圖堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂和病僧堂^④。最

高層台上有一行明星向上直通天穹。寺宇前有兩段寬窄不同的多級台階道。根據這份摩尼教寺宇圖可以證明勝金口北寺在建築形制上是一座摩尼教寺，相反的，吐魯番的佛寺絕無這種形制。

再從壁畫題材來看北寺是否摩尼教寺。主平台（第3平台）正壁末側有一4號窟，主室正壁是本窟最主要的壁面，畫著兩棵交叉的大樹（圖3.4兩樹交叉）。兩樹樹幹位於畫幅中部，樹幹下段因泥層脫落而殘失，樹冠在末側的這棵樹主幹原為土紅色，現因氧化而變為暗褐色，但上部枝葉繁茂。樹冠伸向始側的這棵樹，枝葉顯得枯萎。這幅畫題材是什麼？有什麼含義？據衆多的古寫本和古文獻很容易可以確定這是生命樹和死亡樹。摩尼教教義的核心是二元論，也就是兩個王國，即光明王國和黑暗王國，在圖像上的表現就是兩棵樹，即生命樹和死亡樹。生命樹是光明王國及其居民的象徵，它富庶、繁榮、昌盛。生命樹永遠充滿生機和光明，總是碩果累累。它的反面即是死亡樹，是黑暗王國的象徵。死亡樹實質上並無生命，樹上不結果實。摩尼教的二元論的教義就在這樣一幅畫中得到再現。

摩尼教除了要求信徒明瞭上述二宗外，還要求明瞭三際，即初際（過去），中際（現在）和後際（將來）。這在圖像上的表現是，兩棵樹幹有兩次交叉，第一次交叉之下表示初際，兩次交叉之間表示中際，第二次交叉之上表示後際。現在這幅圖下部殘失，所以第一次交叉已看不到了⑤。這幅圖既表明了二宗，又表明了三際，似可稱為「二宗三際圖」，它可能出自摩尼教主要經圖《大二宗圖》⑥。

4號窟主室兩側壁各畫三棵樹（圖3.5窟形象），各樹種類不同，但都枝葉繁茂，果實累累（圖3.6側壁樹），葉間有禽鳥飛翔，在每棵樹下坐有一個穿法衣的正信徒。這些樹都是摩尼教文獻中所說的寶樹、善樹、生命樹。摩尼和耶穌經常被畫作生命樹。摩

尼教的教團也常以長滿果實的樹表示每個果實即是教團中的一員，果實成熟（即解脫）取決於教團成員的學問和道行，表現成熟時要有採摘果實的場面。教團中的各部門也與果園中的不同種類的樹有關聯。由於教團成員的學問和道行與果實有關聯，所以這些果樹也被稱為智慧樹⑦。

在樹下坐的摩尼教信徒其身後冒出五股光焰，表明這是一個高級信徒。在十世紀末阿拉伯作家的書中，曾引用過一段關於摩尼的傳說，當摩尼到薩珊國王沙卜爾面前時，他的雙肩閃閃發光，似有燭光照耀⑧。這種把摩尼神聖化的形象用在高級信徒身上也是可能的。圖中信徒面前有淨水瓶，因而可知是摩尼教徒在做禮拜和祈禱⑨。

在北寺主平台（第3平台）正壁始側有一縱長形的2號窟，其主室正壁畫兩棵樹（圖3.7正壁及樹），但由於線條和色塊脫落甚多，不能辨別出畫的是生命樹和死亡樹，還是兩棵寶樹（圖3.8側及券樹）。在兩側壁各畫兩棵寶樹。券頂中脊畫葡萄藤蔓和葡萄串（圖3.9葡萄樹）。在摩尼教古寫本中，葡萄樹往往與摩尼教團有關聯，教團及其成員都以葡萄樹及其藤蔓表示，下層教徒以葡萄榨汁器表示。有的贊詩中描述教團被搗毀，教徒被驅散時，偶爾也用葡萄園的圖像，如「暗魔衝入葡萄園，砍斷葡萄樹枝」，摩尼教神初人的靈魂也用葡萄樹表示。在希臘文寫本中，摩尼被描寫成園丁神，正在修剪葡萄藤蔓⑩。

從以上對勝金口北寺的建築形制和壁畫題材的分析，似可以確認這是一座摩尼教寺。

勝金口南寺也有五層平台（圖3.10外景），洞窟開鑿於下方兩層平台，上方的三層房平台完全是按照摩尼教寺的形制要求建造的，在實用上並無必要。從建築形制來看，南寺是一座摩尼教寺。至於原來的壁畫，因為已被覆蓋，則無法確定。

吐哈溝北區第2窟、西南區第2窟和伯茲克里克第10A窟，這三個窟建築形制大同小異，壁畫保存數量不等，但題材相似。另有吐哈溝中區第7窟，雖然建築形制與以上三窟有區別，但主要壁畫題材卻相似，所以將這幾個窟一起論證。

在主室正壁畫七重寶樹神使圖（圖3.11M7），橫列每列7棵寶樹，上下共7列（圖3.12七重）（圖3.13七重細部）。在摩尼教文獻中，與「7」有關的數有多種，如摩尼教有7部大經；每週7天，每天7次懺悔禮拜；每年有7次祭祀；向教團有7種施捨；當摩尼教神先意與暗魔相鬥時，曾7次向大明父祈求；生命樹可分為根、基、枝、葉、果、氣、色7部分；摩尼信徒每月初一、十五供奉七七四十九個銅板香火錢等等。考慮到這大幅寶樹果園圖是畫在洞窟裡最主要的供奉禮拜壁面，而在同類洞窟中都畫這同一題材，那麼這幅畫是洞窟裡最主要的壁畫，其題材應是十分重要的，那麼這7棵樹代表的就是摩尼教的7部大經。再由於光明王國裡寶樹總是成行成列，因而寶樹便被排列成7列7行。

這些寶樹除了代表7部大經外，正如前此所論證的，它還代表摩尼、耶穌、生命樹、光明王國。關於這7部經，它也是擺渡信徒到彼岸世界的航船，那麼禮拜觀想這些寶樹，也就具有超渡和解脫的意義⑪。

關於寶樹樹冠中化生的白衣天神和樹下蓮花中化生的白衣仙女，這實際上都是摩尼教二宗三際論的中際階段諸神，即大明尊所召喚出的善母（生命母）和先意（初人），以及後來召喚出的惠明使（化身美女）。這些神靈都出自寶樹果實，他們能哺育光明五子，以制服暗魔五子，也正表明這寶樹圖是二宗三際論的另一種圖解，意在表達中際即現在的世界，它也可能出自摩尼教的主要經圖《大二宗圖》⑫。壁畫中的男女天神均著白衣，這也是摩尼教的特徵⑬。

以上所論寶樹7行7列，在吐峪溝中區第7窟的中文題解中也曾提到，即「寶樹七重」。

這些窟中有眾多的壁畫是讚誦光明王國的繁榮昌盛景象（圖3.14觀想），其中最多的是常榮寶樹，寶樹生長於七寶香池之中，池中充滿活命水，寶樹枝葉繁茂，香花盛開，果實累累，結出金銀、珍珠、寶石，各色珍寶，光焰四射。各種寶樹既可代表真實樹木，也可代表光明王國、摩尼、耶穌、明尊的使徒。信徒禮拜讚誦這些寶樹，食用這些寶果，可以長生不老，脫離苦海。這些形象和情景，在摩尼教寫本中都有依據^⑭。

吐峪溝中區第7窟畫有日月宮圖（圖3.15日月宮），其中心整圖為日，周圍新月為月，將日月合在一起，再向外一周是八星環繞拱衛，這就是日月合璧衆星拱衛圖。這個圖像在其他兩處曾見到，其一是哈拉和卓摩尼教寺K遺址的禮拜摩尼大壁畫，摩尼的頭光即是日月合璧圖（圖3.16頭光），中心的日輪色轉白而微紅，邊緣為明亮的白色，月牙則呈黃色；另一處是在哈拉和卓出土的一件摩尼教袖珍畫（圖3.17八星），畫殘存局部，整幅畫可能是明尊及其諸使者圖，明尊居中，但已殘失，僅存少量身光，環繞的使者僅存佛陀，在殘圖的上方存八星環繞日月圖，僅能看出日和周圍的八個星辰。在摩尼教寫本中多次提到日月，明父是明尊，明子是日月；日月光明宮安置諸神；日月在衆像中最為尊崇。將日月合璧作為摩尼頭光；據認為反映了摩尼教的宇宙起源及構成的觀點，即宇宙由兩個最大最純的光明體構成^⑮。

在吐峪溝中區第7窟保存著4條中文畫幅題解，每條開頭都有「行者」一名，「行者」是摩尼教教團中普通神職人員的稱謂，在敦煌遺書中文譯本《摩尼教殘經一》中，講到中際明暗勢力相鬥時曾提到：「如是三日及以二夜，於其師僧乃至行者，並皆具有二界記驗。」從此處引文看，行者是指摩尼教團中師僧以下各教階人員稱

謂，師僧在此是指教主或高階信徒，那麼行者就是指普通信徒。在後來中國內地的文獻也記有摩尼教行者事跡，如《宗會要輯稿》第165冊，刑法二，78—79禁約中所載：宣和二年（1120年）浙江「溫州等處狂悖之人，自稱明教（即摩尼教），號為行者。今來明教行者，各於所居鄉村，建立屋宇。號為齋堂，如溫州共有四十餘處，並是私建無名額佛堂。每年正月內，取曆中密日，聚集侍（法）者，聽者、姑婆、齋姐等人，建設道場，鼓扇愚民男女……」由這段引文看，行者是當地摩尼教非普通信徒的自稱，這些人建造摩尼教寺院、組織教團活動。由這兩處引文來看，行者所指乃是摩尼教的正式信徒，而有時指上層信徒。在洞窟壁畫中所畫行者均著法衣，也表明是摩尼教正式信徒，而不是過世俗生活的一般信徒（即聽者）^⑯。我們也注意到，「行者」在佛教中指「欲求出家，未得衣鉢，卻依寺中住者」。這表明在佛教中，行者是指信教而沒有出家的人^⑰。在吐魯番的其他洞窟中也有「行者」榜題，那可能是指施主。

在吐峪溝北區第2窟的旁室中畫有觀想陰陽人圖（圖3.18陰陽人）。所謂陰陽人畫的是一人裸體站立，其身體左半以普通粗墨線勾畫，而右半塗以白底色，再以細墨線畫出輪廓和骨骼。這表示人體包含黑白、明暗兩部分，俗稱為陰陽人。摩尼教從二元論出發，認為人身體裡包含有光明分子和黑暗物質，光明分子是被黑暗物質俘獲的。光明分子的集中表現便是人的靈魂，摩尼教的任務是要喚醒人類覺悟，使光明靈魂得救回到光明王國。只有摩尼教徒的靈魂才有希望得救，它必須極力保存自己的光明分子，再通過禮拜、祈禱、齋戒等儀式而升入光明王國新樂園^⑱。

在這個窟的旁室中還有觀想裸女，裸女身材肥胖臃腫，橫臥地上。這幅畫是什麼含義呢？權且認為是要觀想者斷絕愛欲。摩尼教由於強調回到光明王國，因而要求信徒必須斷絕愛欲，不能婚配和

生育^{①9}。佛教在這方面也有類似的戒律，但其出發點卻不相同。

在吐峪溝中區第7窟畫幅的中文題解中曾有「行者當起自心，生於西方極樂世界」。這極樂世界又名常樂國，都是指光明王國，在摩尼教文獻中經常被提到^{②0}。

在這類窟中畫多幅「行者觀想」畫，這種觀想是摩尼教信徒修行的方式之一，爲了求得靈魂回歸光明王國，修行的方式還包括禮拜、讚頌、齋戒、懺悔、念誦、傳道等等^{②1}。

正是由於這些摩尼教窟有較多的佛教形式的壁畫，而且屬於摩尼教題材的壁畫也不十分突出，所以近一個世紀來，這類有壁畫的摩尼教窟沒有被辨識出來，而那些無壁畫窟更無從談起。

現在再從建築形制來看這一類窟，前面已經論證過勝金口北寺是摩尼教寺，其中5號窟的形制與這類窟形制相同，這就表明，這種形制是摩尼教窟的一種形制。從吐魯番現存的佛教洞窟來看，建築形制沒有與此相同的，那麼這就可以得出結論，這種洞窟建築形制是摩尼教特有的。

伯茲克里克第27A窟（格氏第17窟）的壁面現在只有不到10%的壁面顯露出來，可以看出，這塊壁面當初並沒有繪畫，而只是寫了正式的彩色大字榜文，有單色字，也有雙色字，經辨認，這些帕提亞文和回鶻文的榜文是摩尼教的禱文和願文，所以無需再進一步考證，就可以確定這是摩尼教窟。與此狀況相同的還有第25B窟、第35A窟（格氏第22窟）和第8窟。

在論述這類洞窟壁畫題材之後，顯然會提出這樣的問題，即這些壁畫有的與佛教洞窟壁畫的形象相似，有的題材也可解釋爲佛教題材；那爲什麼不可以認爲這些洞窟是佛教洞窟呢？實際上吐魯番最早是先有佛教的洞窟，並有佛教題材和形式的壁畫。後建的摩尼教窟，爲了能和先入爲主的佛教洞窟並存，顯然要採用佛教壁畫的某些形象，諸如布局、人物衣式、姿態等等，甚至直接搬用整幅畫

面。但是這些洞窟壁畫的主要題材仍是摩尼教的。有的壁畫題材佛教和摩尼教都有，或者相似。有的雖題材不同，但用圖畫表示出來卻是相似的，如佛教的禪定觀像與摩尼教的行者觀想；禪定內容與觀想內容也有相似的，如淫欲與明暗二性，斷絕愛欲等。但是從整個洞窟內的壁畫來說，因為主要的壁畫題材是佛教所沒有的，所以只能認為這些洞窟是摩尼教的。

再從當時的各種文本的摩尼教寫本來看，都曾大量借用佛教術語，如中文的摩尼光佛（摩尼）、諸佛（摩尼諸神）等等。也就會明白為什麼壁畫有相當多的佛教形象。

伯茲克里克第04窟壁面有水平格雙粗紅線和壁面分界粗紅線（圖3.19格線），此外也有橫列分幅情節畫。本文在前面記述和甄別吐峪溝北區第2窟和西南區第2窟時，已經討論過這些是摩尼教窟，在窟中都畫有這兩種粗紅線，因而推測這種畫有粗紅線的窟也是摩尼教窟。具有這種粗紅線的窟還有吐峪溝中區第6、22、23窟，北區第9、10、11、39窟。

吐峪溝北區第26窟的建築形制與前述北區第2窟等有旁室的窟相同，但沒有壁畫。前已論及吐魯番各地這種形制的洞窟都是摩尼教窟，所以這個窟也應是摩尼教窟。

本文第2節所記述的洞窟，在本節中大部分已被論證過是摩尼教窟，現在尚餘12個洞窟未被論證。這些洞窟按位置來說，都與前述已論證過的摩尼教窟一起分別成為不同的組合，因而推測當時這些洞窟分別組成一個個摩尼教寺院，由此而推測最後這12個洞窟也是摩尼教窟。

本文到此已論證了39個摩尼教洞窟，現在將這些洞窟按所屬石窟群落和位置相近列表於下：

吐峪溝 11個窟

北區 N39、N8、N9、N12、N2、N26

中區 M6、M7、M22、M23

四南區 SW2

伯茲克里克 19個窟

北區 8、9A、10A、04、03、02

中區 23A、24A、25A、25B、26B、26、27A

南區 34A、35A、36A、37A、38B、39A

勝金口 9個窟

南寺 7、8、9

北寺 1、2、3、4、5、6

除以上39個摩尼教窟外，是不是可能還有一些摩尼教窟呢？回答是可能還有，在3個石窟群落都有，但是要論證這些窟相當困難，只能說是推測，本文下一節將簡略敘述這些洞窟。

第四節 寺院

寺宇

從前兩節內容已經知道吐魯番地區的摩尼教石窟寺分布在吐峪溝、伯茲克里克和勝金口3個石窟群落，共有39個洞窟。這些洞窟有不同的建築形制和壁畫題材，那麼其性質和功能如何呢？有關這方面內容的古文獻很少，敦煌遺書中文本《摩尼光佛教法儀略》的「寺宇儀」一節中講到，摩尼教寺由五堂組成，即經圖堂、齋講堂、禮懺堂、教授堂、病僧堂各一座。對於這五堂，也無進一步的解釋。我們選擇勝金口北寺來區分洞窟的性質。

北寺主平台和正壁相連通的共有5個洞窟，從其建築形制和壁

畫內容看，相當於上述五堂（圖4.1五堂）。正壁中心窟（第3窟）是禮懺堂，這個窟規模大，有環行道，可以作「三行三禮」的禮拜；其前半段左右對稱各有一室，可以作為「日月光明殿」①，這是出土古寫本中經常提到的摩尼寺殿堂。正壁始側窟（第2窟）是教授堂，畫葡萄樹和寶樹果園，象徵這裡是一個教團，用於教師教監牧師等向選民和聽眾宣講經律。正壁末側窟（第4窟）是齋講堂，窟內畫象徵光明王國與黑暗王國的生命樹與死亡樹，枝葉繁茂、果實累累的寶樹果園，以及正在齋戒的高師，還開有供齋戒修業的旁室。主平台始側長窟（第1窟）是病僧堂，窟內有主室（現被泥沙積滿）和旁室，無壁畫。主平台末側窟（第5窟）是經圖堂，窟內有主室和幽深的後室，適於保存經典圖籍。上述五堂的位置順序與「寺宇儀」中的順序完全一致。

由於各石窟群落的摩尼寺規模、時代等差別，要確定所有洞窟的性質是十分困難的，但有些還是可以類推出的。與上述第4窟齋講堂形制或壁畫題材相似的，都可以被認為是齋講堂，如吐峪溝N2、N26、M7、SW2，伯茲克里克10A。禮懺堂的類推比較困難，因為上述禮懺堂的壁畫沒有保存下來，那麼便只能從洞窟位置、規模、形制三方面類推，可靠性較小，如伯茲克里克9A、27A、34A，勝金口7：B。至於教授堂的類推，也相當困難，把握更小。伯茲克里克38B畫禮贊生命樹圖，窟內有坐台，可供高師及徒眾打坐；因而似可被看作是教授堂。現將這分類結果列表如下：

齋講堂 勝金口北寺4

吐峪溝N2、N26、M7、SW2

伯茲克里克10A

禮懺堂 勝金口北寺3、南寺7：B

伯茲克里克9A、27A、34A

- 教授堂 勝金口北寺2
伯茲克里克38B
經圖堂 勝金口北寺5
病僧堂 勝金口北寺1

壁畫

在上述五堂內，只有前三種有壁畫。齋講堂內壁畫題材最多，保存也最多。禮懺堂內壁畫則被後來的佛教壁畫覆蓋，現存僅有花體榜文。教授堂內壁畫題材較少。本文在前面第二節已略述各種題材壁畫的概貌，現歸納如下：

齋講堂：

1. 生命樹與死亡樹交叉圖。象徵光明王國和黑暗王國的對立，以及兩個王國戰鬥的三個階段，即表現摩尼教基本教義的二宗三際論。

2. 七重寶樹神使圖。象徵光明王國大明尊於中際召喚諸神靈。也象徵摩尼教的七部大經。

3. 寶樹果園圖。象徵光明王國。

4. 日月宮圖。即日月星辰圖，象徵摩尼教的宇宙起源論。

5. 高師齋講圖。

6. 行者觀想圖。

7. 陰陽人圖。

8. 斷愛欲圖。

9. 乘風上天圖。

10. 天人散花圖。

11. 寺宇寶閣圖。

教授堂：

1. 禮贊生命樹圖。

2. 葡萄樹圖。

3. 寶樹果園圖。

壁畫的藝術風格比較特別，與當時中亞粟特地區的壁畫有相似點，應屬於粟特突厥系統。當時吐魯番有不少佛教壁畫，較早的風格屬龜茲系；較晚的屬漢回鶻系，但摩尼教壁畫在藝術風格上有自己的特點，這是因為摩尼教由波斯粟特人傳來，而這裡信摩尼教的人屬突厥系民族。

寺院

關於這裡摩尼教石窟寺院的組成，在第三節我們已經論及勝金口有兩座，那是根據建築形制的五層台形推論的。在伯茲克里克和吐峪溝要確定哪些洞窟組成就比較困難，因為沒有那種封閉的自成一個單元的五層台形。但是在伯茲克里克，摩尼教窟卻相互靠攏，形成了三個單元，每個單元有6至7個窟，這與勝金口兩摩尼寺規模相當，可以認為各是一座摩尼寺，這就是：

北區寺第8、9A、10A、04、03、02窟

中區寺第23A、24A、25B、25A、26B、26、27A窟

南區寺第34A、35A、36A、37A、38A、39A窟

中區寺除了各窟相鄰外，在第二節已經提到，這7個窟外後上方的崖壁面有統一的草泥塗層，表明修建時就是同一個單元。南區寺則是在窟前上方有統一的出檐，也說明當初是統一的單元。北區寺有1個禮懺堂（9A）和1個齋講堂，其他4個窟的性質未能確定。中區寺有1個禮懺堂（27A），其他窟性質未能確定。南區寺有1個禮懺堂（第34窟）和1個教授堂（38B），其餘窟的性質也未能確定。

要確定吐峪溝（T）摩尼寺的組成更困難。在西南區第2窟這個齋講堂附近還有8個洞窟。其中兩個有壁畫的洞窟是很晚才被改建為佛教窟的，規模較大的第5窟原來可能是禮懺堂。在第7窟窟頂有豎井通到上方6米高的8A窟，這種結構與伯茲克里克北區寺相

同，所以這裡西南區下層的9個洞窟原來可能組成一座摩尼寺。北區第2窟鄰近的是有佛教壁畫的第3、4窟，他們之間的關係不容易確定，下文還要討論這第2窟是早期的摩尼教齋講堂，那時摩尼教齋講堂有可能依附於佛教寺院，寄人籬下，以求生存。在中區，已確認4個窟是摩尼教窟，其中有齋講堂，其他三個性質也可能相同。

此外還有16多個形制相同，但沒有壁畫的窟，有可能也是摩尼教齋講堂。在中區的中心是一個有佛與菩薩像的大窟，壁畫題材出奇地單調，沒有一般佛教窟的禮佛、說法、佛傳、本生、因緣、涅槃等題材。那麼，也許可以認為這是摩尼教初建洞窟時的做法，在形式上與佛教一致，以免與佛教勢力衝突。像這樣的壁畫窟，如果解釋成摩尼教窟，也是可以的。因為主像可以被看作摩尼像，配像可以被看作摩尼教神靈像，此外再沒有其他有情節的壁畫。在吐魯番出土的摩尼教寫本中，有許多是把摩尼稱為佛的，即把摩尼稱為摩尼佛、摩尼光佛。關於這一點，本文在下節還要論及。如果這種推測沒有大謬，那麼，中區的主要部分，包括二十多個洞窟，就是一座大摩尼寺。在吐峪溝曾出土大量摩尼教寫本，有這個大摩尼寺的存在，顯然對解釋這一事實有利。

本世紀二十年代在吐魯番出土的一件回鶻文摩尼教文書中，曾提到吐魯番和焉耆的5座摩尼寺^②，在高昌城內和交河城內各有一座，是各該城內唯一的一座，在唆里迷（焉耆？）有一座。另有大摩尼寺、小摩尼寺各一座。高昌城是東方摩尼教區教主所在地^③，那裡的摩尼寺規模大，而格倫威德爾所發掘的高昌城內的K遺址，可能就是這個寺院。這寺院中的壁畫與摩尼教石窟寺的壁畫有著顯著的不同，這一方面可能是由於時代不同，另一方面則表明石窟寺院和地面寺院的功能不同。地面寺院位於城鎮，適合禮拜傳教；石窟寺院位於山區，適合齋戒修業。

年代

關於摩尼教窟的建造年代，我們試從洞窟本身的建築形制、壁畫題材和所在位置諸方面考察。為此選擇了齋講堂，這是因為齋講堂形制較複雜，滿窟有壁畫，分布在所有3個石窟群落，屬於多個摩尼寺。更重要的是，形制有變化，如前室形制多樣，主室寬窄不一，旁室大小有變，有的開挖在岩體內，有的用泥磚砌成。壁畫題材及其布局也有變化，有的竟然完全不同；有的壁畫有時代特點，如聯珠圈紋、施主列像；壁畫題解或榜文的文種有別，有的有當時的刻劃題記；壁畫所含佛教形式的多少也有懸殊差距。依據上述變化因素和有限的時代特徵，我們將5個齋講堂建造順序大體排列如下表（圖4.2年代表）。同時也把位於同一寺院中的禮懺堂的形制小圖附入，因為這些禮懺堂的形制也有變化，遺憾的只是壁畫已被後期壁畫覆蓋而無從比較。

這個齋講堂建造年代與分期示意圖表所反映的基本變化趨勢是那些呢？從建築形制來看，主室寬度向狹窄變化，側壁的旁室趨向小型，而正壁旁室則變大④。各寺院的禮懺堂則向大型化發展。至於壁畫題材，則是前後完全不同，因而可以分為兩期。

第1期的開始確定於640年，那是因為在吐峪溝西南區第2窟（SW2）有最早的壁畫題材。在前室前壁有聯珠圈豬頭紋一列（圖4.3聯珠豬頭紋），這是一列主題紋飾。紋飾結構是，周圍有一圓形聯珠圈，圈中是側面豬頭紋，豬張大口，露出獠牙。從紋飾分類來說，這是主紋（即豬頭）不成軸對稱（上下或左右）的聯珠圈紋。在聯珠圈紋發展序列上屬後期紋飾，約在7世紀中葉起源於中亞粟特地區，是在波斯薩珊朝對稱聯珠紋影響下產生的，不過此時薩珊已於642年亡於阿拉伯人。

這種紋樣傳到吐魯番，由三種因素促成：一是粟特人到這裡經商，二是粟特人將當地流行的摩尼教傳到這裡，三是將粟特人生產

的不對稱主題聯珠圈紋織錦輸入吐魯番。到公元712年，粟特地區被阿拉伯人征服，吐魯番地區這種不對稱主題聯珠圈紋也隨之消失⑤。這種不對稱主題聯珠圈紋的時間上下限相當明確，因而把吐峪溝西南區第2窟（SW2）的建造年代定在7世紀中晚期不會有大問題。

另外在本窟前室前壁有施主列像（圖4.4施主像），保存兩人，頭部已殘失，身著豎條紋的窄袖大衣，兩臂舉於胸前⑥。這種服裝是兩河流域的貴族服裝，表明這些信徒來自美索不達米亞，當時那裡是摩尼教中心，正是他們把摩尼教傳到粟特，再傳到吐魯番。也是他們在吐峪溝建造了最早的摩尼教寺，首創了這種形制的齋講堂，以及七重寶樹圖壁畫，很可能這種壁畫題材就來自美索不達米亞和粟特地區的摩尼教寺院⑦。

第2期的開始定於840年，那是因為在窟內有了回鶻文的大幅榜文，而且第2期的摩尼寺規模宏大，應與政治實力有關，因而建造這樣大規模的摩尼寺，並書寫回鶻文，應是在公元840年高昌回鶻在此建國之後。

現在再來看兩期壁畫題材的區別。第1期壁畫的主要題材是七重寶樹神使圖和行者觀想圖等，題解榜文是中文，紋飾是中亞粟特系統，除前述聯珠紋外，還有垛牆紋等。這一期壁畫含有較多的佛教形式。第2期壁畫主要題材是生命樹與死亡樹交叉圖、寶樹果園圖，大幅榜文是回鶻文附漢文，紋飾是回鶻系的大花垂帳紋。壁畫中含有的佛教形式很少。

以上是齋講堂的建造年代與分期，與齋講堂同時建造的還有各寺的其他洞窟，其他與上述齋講堂無關的洞窟，也與就近的摩尼教窟同時，因而可將所有摩尼教窟建造時期概括如下：

吐峪溝的所有摩尼教窟均屬第1期。

伯茲克里克第1期有北區寺一處，第2期有中區寺和南區寺兩

處。

勝金口南寺與北寺均屬第2期。

吐魯番的摩尼寺在十一世紀初被封閉，並陸續被改建為佛教寺院，這個時間是依據被改建成的佛教窟的建築形制和壁畫題材等因素推定的。改建後的壁畫都屬於11至12世紀的題材。吐峪溝的摩尼寺，只有禮懺堂被改建、重繪，而齋講堂的建築與壁畫未被改動，因它有較多的佛教形式。伯茲克里克的齋講堂壁畫被白灰漿層覆蓋，禮懺堂和其他大多數無壁畫窟被改建重繪成為佛堂。勝金口北寺禮懺堂重繪後成為佛堂，但齋講堂和教授堂的壁畫因無礙佛教而被保留下來。南寺各窟則大都或被改建或被重繪，原來的壁畫則已看不到了。

摩尼教窟和佛教窟的共存時期如何，這裡扼要敘述於後。

吐峪溝：

第1階段，6世紀末至7世紀初，興建佛教窟，主要有北區第8窟（文管所號第38窟）的初建窟，以及北區第22窟（文管所號第44窟）。

第2階段，7世紀中至10世紀末，興建並保有摩尼教窟。

第3階段，11世紀至14世紀，將西南區疑似的摩尼教第1、5窟改建為佛教窟，修補佛教窟北區第8窟（文管所號第38窟），新建佛教窟東南區第7窟，中區第1窟，北區第45窟。

由以上建窟情況看，吐峪溝在7世紀中至10世紀末以摩尼教最興盛。

勝金口：

第1階段，7世紀中至9世紀初，興建佛教石窟與地面寺院，位於摩尼寺以南，相互間隔較遠。

第2階段，9世紀中至10世紀末，修建並保有摩尼教南寺和北寺。在此以南尚有一座疑似摩尼窟，即榕氏編號第2窟，是有7個旁

室的齋講堂，壁畫題材與北寺齋講堂相似。

第3階段，11世紀至14世紀，將摩尼教南寺與北寺改建為佛寺。將前述格氏編號第2窟部分改繪成爲佛教窟，建造其他佛教窟。

勝金口的摩尼寺位置獨立，與佛寺保持相當大的距離。

伯茲克里克：

第1階段，七世紀中到九世紀初，在中區建造第18、16、17窟共3個佛教窟，以及第14、15窟位置上的先期窟，即第14A、15A窟，可能是摩尼窟。同時建造北區摩尼寺。

第2階段，九世紀中至十世紀末，建造中區摩尼寺和南區摩尼寺，南區摩尼寺包括疑似的第31A、33A窟。同時建造的有中區第20、21、22窟3個佛教窟，修補第18窟佛教窟，至此中區、南區和北區已建滿洞窟。這時在第39窟以南開闢東南區，所建的是無壁畫的窟，即第41、47—51窟，可能都是摩尼教窟。到這一階段，摩尼寺在這裡占大多數。

第3階段，11世紀至14世紀，一開始即將所有摩尼窟封閉，並改建或改繪成佛教窟，拆毀第14A、15A摩尼窟，將背後崖壁推後，在原地建第14、15窟兩個佛教窟。又將東南區各摩尼窟改建爲佛教窟，後來又增建了其他佛教小窟。在南區又補建了第28、29、32等佛教窟。這時伯茲克里克也成了佛教的一統天下。

以上3個石窟群落摩尼教寺院的演變表明，第一階段摩尼教寺院由於向佛教靠攏而得以建立，第二階段摩尼教寺院增多，規模擴大，有了自身更多的特點，但第二階段很短促。不久，摩尼教寺院分別被拆毀、封閉、改建或改繪，以致摩尼教寺院不復存在，後來有些洞窟在佛教寺院中被利用，那是因爲其壁畫的形式與佛教的相似而被保留下來。

第五節 教史

本文上節已論述吐魯番的摩尼教石窟寺最初營造於公元七世紀中期，到九世紀中期又有新建擴展，一直存在到十世紀末，隨後摩尼教石窟寺被改建成佛教石窟寺。那麼摩尼教在吐魯番的初傳、擴展和覆滅，在遺跡、寫本和傳世文獻上有沒有類似的反映呢？

唐西州時期的非漢人

吐魯番出土的屬於這一時期的摩尼教寫本，主要是用古突厥文和三種中古伊朗文，即中古波斯文、帕提亞文和粟特文寫的。中古波斯文和帕提亞文是中亞教會語文，這有如佛教的梵文。粟特文則表明粟特在六至八世紀是中亞摩尼教會中心，並以粟特人為主將摩尼教傳到這裡。而突厥文則表明當地突厥系民族是摩尼教的主要信徒。

七世紀初期天山南北在西突厥的勢力之下，到七世紀中期，唐王朝以吐魯番為據點，聯合位於漠北蒙古的回紇，共同討伐西突厥。隨後設置了安西和北庭兩大都護府，接著有幾批回紇人從漠北遷到這裡天山南北，這表明當時已有不少突厥人和回紇人來到吐魯番。

吐魯番出土許多屬於這時期的漢文寫本，但是使用漢文的並不僅限於漢族。在名籍、戶籍和其他文書中有不少非漢族的姓氏，其中有天山以北和漠北的遊牧民族，還有中亞粟特地區昭武九姓各國的移民。除散居民族外，還有整個部落移居吐魯番的，其中有突厥部落。漢語漢文是當時流行語文，非漢族多半通曉漢語，但「胡書」和「胡語」也兼行，不過在正式場合會使用較少。到九世紀初，漠北的回紇汗國會向北庭和安西各派遣萬名兵卒駐守^①。從以上出土寫本和歷史文獻看，在七世紀中葉至九世紀上半葉，吐魯番已有相當多的突厥語系民族居民和從中亞粟特地區來的移民。

西州摩尼教

能夠證明七世紀中葉摩尼教已傳入吐魯番的，是出土的當時的摩尼教寫本，這在本節開頭已經談到。能夠證明在九世紀中葉回鶻人西遷吐魯番之前摩尼教已經傳入的，還有阿拉伯地理學家的著作。阿拉伯人塔明·依本·巴赫爾（Tamin ibn Bahr al-Mutawwái）在760年至九世紀初，曾到中亞旅行，他說新疆的北部和東部已有摩尼教徒，主要在城市中。後來摩尼教有所發展。阿拉伯人後來說，所有的九姓烏古斯人都信摩尼教。公元869年去世的阿拉伯人賈希孜（Jāhiz）也說，九姓烏古斯人在八世紀時已信仰摩尼教，散居在天山以北，也可能到了天山以南的吐魯番②。

到九世紀初吐魯番的摩尼教狀況如何呢？吐魯番出土的一本突厥文摩尼教殘書冊，其中稱懷信可懷於公元803年到吐魯番後，曾向漠北派遣三位摩尼教法堂主（Maxistak）暫住，以向那裡的慕闐求救。另有一件吐魯番出土的中古波斯文摩尼教贊詩集跋文，這件寫本作於保義可汗時期（808～821年），其中提到可汗家族中有衆多摩尼教信徒，回鶻汗國許多高級官員也信摩尼教；在北庭、高昌、焉耆和龜茲等地也有高級官員是摩尼教徒。寫本中點名提到三個人，即高昌的藥羅葛亦納爾（Yaglaqarinal），另外兩位是焉耆的同名者Uyğur。藥羅葛是回鶻可汗家族一個部落的名稱③。

從以上歷史文獻和出土寫本看，在七世紀中葉，摩尼教已傳入吐魯番。大約到八世紀初，已穩固地站穩腳跟。到九世紀上半葉，摩尼教仍在發展。

高昌回鶻摩尼教

九世紀中葉從漠北敗退到吐魯番的一支回鶻人，建立了高昌回鶻王國，由於回鶻在漠北時尊摩尼教為國教，所以，此後吐魯番境內的摩尼教有了進一步擴展。

首先從歷史文獻記載看，在伊斯蘭文獻中有4條記載表明高昌

回鶻在九世紀下半葉和十世紀信仰摩尼教。第1條是十一世紀的波斯史學家加爾迪齊（Gardizi）的記載，記述九世紀下半期或十世紀初，回鶻可汗是摩尼教電那勿（dinavari），在其宮殿周圍每天集合三四百個電那勿徒衆，高聲誦讀摩尼經書，然後向王者致禮。第2條是阿拉伯史學家麻素提（Masūdi）的記載，記述十世紀初葉的回鶻國力強盛，版圖廣大，國王是伊兒汗，並說突厥系諸部中，僅有回鶻部崇奉摩尼教，信仰明暗二宗。第3條是阿拉伯史學家納狄木（al-Nadim）的記載，十世紀中葉，當回鶻可汗聞知中亞薩曼王朝的君主要迫害撒馬爾罕城的500名摩尼教徒時，便差使者告知薩曼君主，回鶻境內的伊斯蘭教徒遠多於薩曼境內的摩尼教徒。如果薩曼君主迫害摩尼教徒，那麼回鶻將對此報復。由於回鶻可汗的警告，薩曼君主才未迫害摩尼教徒。第4條是阿拉伯史學家伊沙克（Ishāq）的記載，記述十世紀時回鶻王國信摩尼教④。

中文文獻所記回鶻摩尼教都是指十世紀的公元934年、951年回鶻摩尼師到中國內地朝貢。982年至983宋使王延德在高昌見到摩尼教寺院⑤，此後即再未有回鶻摩尼師朝貢的紀錄。

有關高昌回鶻王國摩尼教的出土寫本為數衆多，其中有關寺院方面的，則以本文前面曾提到的，黃文弼1928~1929發現的回鶻文寺院文書最重要。文書中提到高昌境內的五所摩尼寺，有的規模甚大，占有許多果園和田地。另有一件祈禱懺悔書講到，東方摩尼教區以高昌為教主所在地，有寺院和教團組織，寺院中有院主法事主、傳教師、唱詩班，以及其他男女徒衆⑥。

哈拉和卓城內的摩尼教地面寺院遺址K和α屬於這一時期，其中的K遺址壁畫有摩尼像以及高級摩尼師像，均著白色法衣，所以說這可能是高昌教區的中心大寺。在信徒名榜上有墨書的回鶻可汗名號。在吐魯番出土的還有摩尼教的袖珍畫、旗幡、繡品等，大多數都屬於這一時期⑦。

高昌摩尼教的覆滅

中文歷史文獻和中亞西亞伊斯蘭歷史文獻都沒有高昌回鶻十世紀末以後摩尼教的記載。十一世紀下半期，突厥系人馬合木特·喀什噶里編著《突厥語詞典》，其中曾詳細敘述高昌回鶻，但隻字未提摩尼教。十二世紀西遼統治時期，也沒有關於摩尼教的記載。1211年屈出律篡奪西遼政權，強迫伊斯蘭教徒改信佛教和景教，也未提及摩尼教。在後來蒙古統治下，也未見關於摩尼教的記載。

德國考察隊在哈拉和卓的高昌故城中所發掘的K遺址和α遺址，都曾有佛教和摩尼教題材的壁畫，也出土有這兩個宗教的寫本、幡畫等文物，但是德國考察隊發掘時並沒有區分出年代層位關係。根據已發表的資料分析，這兩處遺址初建時是摩尼教寺院，可能早到七世紀下半葉或八世紀初，因為那裡也有不對稱主題聯珠圈紋飾帶壁畫（圖5.1聯珠）。第二次擴建應是在九世紀下半葉，因為有穿摩尼教正統白色法衣的教主和高師像壁畫。後來這兩座摩尼寺被改建為佛教寺院，對原有建築和壁畫區別對待，分別被封閉、拆除、改建、覆蓋、重繪。其方式和時間大致與前節所述對摩尼教石窟的相同。這兩座遺址幾次修建的層位關係，也許現在還保留有遺蹟。

在出土寫本方面，則有關於摩尼教寺院被強制拆除並改建為佛寺的記載。1985年在德國刊布的一件回鶻文文書最為重要^⑧，這件文書敘述在公元983年由太子下令拆毀京城內摩尼寺的壁畫和塑像，改建為佛寺，這也涉及其他地點的摩尼寺並包括石窟寺。從文書的內容看，摩尼寺被搶奪、霸占、拆毀並改建，是在十世紀末的不長時間內完成的。回鶻王家拋棄摩尼教會，轉而支持佛教，是摩尼教會在高昌覆滅的最主要原因。在吐魯番流傳四個世紀的摩尼教會到此時全部解散。

注釋

第三節

- ① 最初是由奧登堡辨認出伯茲克里克第38B窟是摩尼教窟，見1914年他發表的考察簡報，第44頁及圖版42。後來對壁畫與題記進行考釋論證的主要有格倫威德爾，見所著書2，第一部分第67至79頁；法國哈金所撰簡報；德國克林凱特所撰論文2，第245至262頁；日本森安孝夫所撰書，第11至27頁。
- ② 「七寶香池，滿活命水」，出自敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊，聽者懺悔願文》，錄文見於《摩尼教及其東漸》第263頁。
- ③ 摩尼教寺宇圖原畫在伯茲克里克第38窟（格氏第25窟）二次建成窟的始側券腹下緣，格倫威德爾臨摹的白描線圖載於《Alt Kutscha》第1部分第67頁。
- ④ 摩尼教寺由5座殿堂組成，見於敦煌遺書《摩尼光佛教法儀略》，這是公元731年（唐開元十九年）在唐都長安的摩尼教高級教職人員撰寫並呈報皇帝的奏文；文中除列舉摩尼教寺宇組成外，還陳述了摩尼教教義，教主形相、經籍、圖像、教階等。原寫本已斷為兩截，前半截現收藏於倫敦不列顛圖書館東方善本部，編號為Ms. Stein No 3969；後半截現收藏於巴黎國家圖書館善本部，編號為Collection Pelliot No3884。較好的錄文見於《摩尼教及其東漸》第230至233頁。
- ⑤ 有關生命樹和死亡樹的細節見於《巨人書》（Buch der Giganten），該書收入A. Adam所著書。此外尚有其他寫本講到這兩種樹。摩尼教用兩棵樹表示光明王國（天堂王國）和黑暗王國（地獄王國），是受到基督教的明顯影響，在《Kephalaia》第2章中講到，摩尼的門徒向他請求：「我們向我主祈求訓示，耶穌在福音書中宣示過的這兩株樹有何意義？」見該章第17頁。
- ⑥ 摩尼教主要經典有7部，另有圖像一部，名為大門荷雲圖，意譯為「大二宗圖」，前此所發現的摩尼教壁畫和袖珍插畫，還沒有可以被指認與大二宗圖有關的。

- ⑦ 摩尼和耶穌被畫作生命樹見於G. Widengren書第27頁。摩尼和耶穌被稱為生命樹見於C.R.C. Allberry書第80頁第20行，關於教團和果樹的關係見該書第218頁第15至21行，又第120至121頁。在吐魯番出土的一件突厥語寫本中稱這果樹為智慧樹，見Le Coq書3，第Ⅲ冊，第493頁。還有一個古寫本把教團的一個高級神職人員描寫成樹，見F.C. Andreas書第365頁。
- ⑧ 關於摩尼雙肩有光焰的傳說，出自10世紀末阿拉伯史學家納狄木（al-Nadīm）所著《群書類述》（*Firhist al-Ulūm*），轉引自L.J.R. Ort書第189頁。也見於H.J. Polotzky書。
- ⑨ 關於摩尼教徒的持齋、禮拜、祈禱與讚誦，古寫本上有許多記載，在敦煌遺書《下部贊，嘆五明文》中，講到摩尼教徒「戒行威儀恆堅固，持齋禮拜及讚誦。」錄文見《摩尼教及其東漸》第253頁。在敦煌遺書《摩尼教殘經一》中講到：「四者讚咀禮誦，轉誦抄寫，繼念思惟，如是等時，無有虛度。五者所持禁戒，堅固不缺。」錄文見上書第226頁。關於摩尼教徒的禮拜、祈禱方式，現在所知不多，據研究，禮拜之前，須先用水洗淨手臉，禮拜時必須誦禱詞。此事見阿赫默德·艾敏書第108頁。
- ⑩ 在摩尼教寫本中，葡萄、葡萄樹、葡萄園的圖像，與其他樹的圖像密切有關，通常二者難於區別，但葡萄樹比較少見。在科普特文寫本中出現過幾次，在中文和希臘文寫本中各有一次。這個統計數見於V. Arnold-Doeben書第40頁。描述教團與葡萄園的贊詩見Polotzky書第76頁第19行。摩尼教中的葡萄樹圖像是從基督教接受過來的，見K.Rudolph書中關於葡萄樹的索引。摩尼教贊詩中文譯本《下部贊·寶夷數（耶穌）文第二疊》中有：「復是大聖葡萄枝，元植法茵清淨苑，卒被葛勒藤相繞，抽我妙力令枯悴。」錄文見《摩尼教及其東漸》第239頁。
- ⑪ 摩尼教中關於7種施捨、7次祭祀的記載，見於回鶻文寫本《摩尼教懺悔詞》，錄文見李經緯論文中譯文第169、189、193行。每天7次祈禱見伯希和論文注24。摩尼教有7部大經見敦煌遺書中文《摩尼光佛當欲降代，衆聖贊助，出應有緣。》另有「感四聖以為威力，騰七部以作舟航。」錄文見《摩尼教及其東漸》第231、232頁。關於光明王國的寶樹果園，見敦煌

這書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊，嘆明界文》：「彼處寶樹皆行列，寶果常生不彫朽。」錄文見同書第256頁。

- ⑫ 摩尼教二宗三際論的中際即指現在階段的世界，在中際，光明王國的最高神大明尊，爲了戰勝黑暗王國的暗魔，曾三次召喚出諸神，以與暗魔搏鬥。這種召喚而出在圖像中便以化生的方式表示，而不是以生育的方式，因爲摩尼教反對婚配生育。在敦煌遺書摩尼教經中文譯本《摩尼教殘經一》中有寶樹開花，「化佛無量」的記載，所謂「佛」就是摩尼教諸神：「十二相樹初萌，顯現於其樹上，每常開敷無上寶花；既開已，輝光普照，一一花間，化佛無量；展轉相生，化身無量。」錄文見《摩尼教及其東漸》第225頁。在敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊·□□□覽贊夷數（耶穌）文》，也有關於化生摩尼諸神哺育五明子，戰勝五種暗魔的詩文：「敬禮稱贊常榮樹，衆寶莊嚴妙無比。擢寶彌綸充世界，救葉花果□□□。一切諸佛花間出，一切智慧果中生；能養五種光明子，能降五種貪□□。」其中的「諸佛」是指摩尼教諸神，錄文見上書第234頁。
- ⑬ 摩尼教神靈及信徒著白衣，在吐魯番哈拉和卓地面摩尼寺遺址中殘存的壁畫可作爲例證，這些壁畫本世紀已經刊布，見Le Coq書1和2圖版。
- ⑭ 在科普特文和中文寫本中，寶樹的形象經常遇到，包括樹的根、莖、枝、葉、花和果實。有關這類科普特語寫本，見V. Arnold-Doeben書第7、8頁。在敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊》中，有多處提到寶樹、寶花、珍寶世界。《贊夷數（耶穌）文第二疊》：「懇切悲號誠心啓：衆寶莊嚴性命樹，最上無比妙醫王，平安淨業具衆善。常榮寶樹性命海，基忙堅固金剛體，基幹真實無妄言，枝條修巨常歡喜。衆寶具足慈悲葉，甘露常鮮不彫果，食者永絕生死流，香氣芬芳周世界；已具大聖冀長生，能蘇法性常榮樹。」錄文見《摩尼教及其東漸》第239頁。在《稱贊忙你（摩尼）具智王》中有：「稱贊忙你具智王，自是光明妙寶花，擢幹彌綸超世界，根果通身並堪譽。若人能食此果者，即得長生不死身；或復嗜彼甘露味，內外莊嚴令心喜。」錄文見上書第245、246頁。在《嘆明界文》中有：「世界充滿諸珍寶，無有一事不堪譽，伽藍廣博無乏少，豈得說言有貧苦？」錄文見上書第255頁。

- ⑮ 禮拜摩尼的大幅壁畫刊布於Le Coq書1的圖版1，書2的圖版1a；明尊及其使者圖袖珍畫刊布於書2的圖版6e。在摩尼教七部大經之一的《應輪經》中有：「若電那勿等身具善法，光明父子及淨法風，皆於身中每常游止。其明父者，即是明界無上明尊；其明子者，即是日月光明；淨法風者，即是惠明。」這段經文轉引自敦煌遺書中文譯本《摩尼教殘經一》，錄文見《摩尼教及其東漸》第221、222頁。在《摩尼教殘經一》中還有一段敘述日月：「又如日月，於衆像中最尊無比，舒光普照，無不滋益。」見上書第224頁。在敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊·普啓贊文》中有：「又啓日月光明宮，三世諸佛安置處，七及十二大船主，並餘一切光明衆。」見上書第243頁。在吐魯番出土的突厥文寫本中有：「日月神在二光明殿中升座。」轉引自V. Arnold-Doeben書第166頁。在科普特文寫本中認為日是生命火之船，月是生命水之船。見H.J. Polotsky與A. Boehlig書第24頁第10和17行。關於日月光明體構成宇宙與摩尼教的關係是Le Coq在其著作1中提出的。
- ⑯ 敦煌遺書中文譯本《摩尼教殘經一》中，關於行者的引文見《摩尼教及其東漸》第220頁。關於《宋會要輯稿》中行者的引文，也見於政和四年（1114年）條。
- ⑰ 佛教典籍中關於「行者」的解釋，見《釋氏要覽》卷上；《大正藏》卷54，No2127，第266—267頁。這裡的行者是他稱，是外界對修行人的稱呼。
- ⑱ 關於人類的明暗二性見《古代摩尼教藝術》第37頁。在敦煌遺書中文譯本《摩尼教殘經一》開頭即提出人身的明暗二性，接著即詳述人身為何具有明暗二性。在《唐會要》卷49，《舊唐書》卷13、《冊府元龜》卷144中，提到唐貞元十五年（799年）陰陽人祈雨，傳統上認為這和摩尼教傳教師有關。
- ⑲ 在敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊·嘆明界文》中有：「在彼一切諸聖等，不染無明及淫欲，遠離痴愛男女形，豈有輪迴相催促？」錄文見《摩尼教及其東漸》第254頁。在《下部贊·嘆無常文》中有：「先斷無明恩愛欲，彼是一切煩惱海。未來緣彼受諸殃，現世充為佛性城。」錄文見上書第241頁。

- ⑳ 在《下部贊·嘆明界文》中有「一切暗影及塵埃，極樂世界都無此。……極樂世界都無此，處所清淨無災禍。……斯乃名為常樂園，諸佛明使本生緣。無有三災及八難，生老病死不相遷。斯乃如如一大力，忙你（摩尼）明使具宣示。」錄文見上書第258、259頁。
- ㉑ 摩尼教強調各種修行，在敦煌遺書中文譯本《摩尼教殘經一》中可以看到：「五、勤修者。若有清淨電那勿等內懷勤性，當知是師有五經驗：一者不樂睡眠，妨修道業。二者常樂讀誦，勵心不怠；同學教誨，加意喜謝；亦不因教，心生怨恨；己常勤修，轉誦餘者。三者常樂演說清淨正法。四者賢咀禮誦，轉誦抄寫，繼念思維，如是等時，無有虛度。五者所持禁戒，堅固不缺。」錄文見《摩尼教及其東漸》第226頁。

第四節

- ① 關於摩尼教寺院殿宇組成的規定，見敦煌遺書中文本《摩尼光佛教法儀略》的「寺宇儀第五」：「經圖堂一，齋講堂一，禮懺堂一，教授堂一，病僧堂一。右置五堂，法衆共居，精修善業。」錄文見《摩尼教及其東漸》第232頁。關於摩尼教徒的禮拜方式，在敦煌遺書摩尼教贊詩中文譯本《下部贊》中曾兩次提到「三行三禮」並齊唱贊詩，文見上書第259、260頁。關於日月光明宮殿，在《摩尼教殘經一》中曾提到：「惑游心城，當知是師樂說日月光明宮殿，神通變化，具足威力；次於法中，專說誠信。」錄文見上書第221頁。在吐魯番出土的一件寫本中也曾兩次提到日月光明殿：「我……是本教聽衆，在從唐朝返回途中，已於日月光明殿中念誦此經，願此後所有念誦此經之諸聽衆莫忘我等……寬恕我等罪孽。」此見H.J. Klimkeit論文2，第189頁。
- ② 這是指1928至1929年黃文弼在吐魯番發掘所得的寫本，原件現存北京中國歷史博物館。經歐世民教授釋文，刊載於《考古學報》1978年第4期。
- ③ 見W.B. Henning書。高昌城的摩尼寺規模大，教團人員多。
- ④ 齋講堂的主室正壁和兩側壁開有旁室，這是因為齋講堂是開鑿在岩體內，並不困難。例外的是吐峪溝中區第7窟，這個窟以及與它並排的各窟都是用風乾泥磚壘砌的，要壘砌旁室在技術上有相當的困難，而且也不經濟，因而就略去了側壁的旁室，但是卻在旁邊建造了同樣形制的窟，

以代替旁室。

- ⑤ 吐魯番在640年後受唐中央政府控制，而波斯在薩珊朝於642年被阿拉伯人滅亡，此後唐朝控制的吐魯番與波斯的聯繫漸少，轉而增加了與中亞粟特地區的聯繫。到公元661年，唐朝更在粟特地區設都督府，隸屬於安西都護府，粟特地區昭武九姓諸國與吐魯番聯繫更密切。關於這種不對稱主題聯珠圈紋的來源研究，見薄小瑩論文。此外，在粟特地區也發現有七世紀中至八世紀初的聯珠紋壁畫，見東京國立博物館等編圖錄，第88至92圖。在吐峪溝北區第44窟出土有較多聯珠紋織錦，也表明這裡在七、八世紀是石窟寺繁榮時期，見Le Coq書2，第30、31頁。
- ⑥ 見D.Klementz書第44、45頁。
- ⑦ 第1期摩尼教窟建造於七、八世紀，還有其他旁證，如，吐峪溝北區第2窟，在窟內主室和旁室有不少刻劃的突厥文題記，據格倫威德爾的簡報，各旁室均有，見格氏書1第328至331頁，現在在原地尚能見到幾則。突厥文在吐魯番使用時間約在六至八世紀，在當地出土有突厥文摩尼教寫本。在洞窟中有七、八世紀的突厥文刻劃題記，表明洞窟在那時已經建成。當時的突厥系民族除使用突厥文外，似乎使用漢文更普遍。Le Coq在北區第44窟發掘出一件突厥魯尼字母與摩尼字母對照的殘寫本，這是摩尼教牧師學習突厥魯尼字母的識字書，可能寫於七、八世紀，見Le Coq書2，第30、31頁。

第五節

- ① 有關吐魯番出土唐代漢文文書中的非漢人移民狀況，見論文《吐魯番晉——唐墓葬出土文書概述》，載於《文物》1977年第3期。另《資治通鑑》卷241載，唐長慶元年（821年），和渠的唐朝太和公主赴漠北回鶻汗庭時，回鶻汗庭向北庭和安西各派遣一萬名兵卒，以防吐蕃人前往騷擾。
- ② 有關摩尼教的伊斯蘭文獻記載見俄國巴托爾德著《中亞簡史》第103、104頁。
- ③ 這件突厥文寫本編號為T. II, D.173，見於Le Coq書4，第147頁。中古波斯文寫本見F.W.K. Mueller書1，第40頁。

- ④ 第一條記載見加爾迪齊所著《記述的裝飾》(Zayn al-Akhbār)，該文編於1049—1052年，中文節譯見《西北史地》期刊1983年第4期，第112頁。第二條記載見麻素提所著《黃金牧場》(Murūj al-Dhahab)，該書初編於943年，關於摩尼教的兩段在巴爾托里德所著《中亞簡史》中曾被引用，見該書第106頁。第三條記載見納狄木所著《科學知津》(Fihrist)，該書初編於987年，關於摩尼教徒的記載曾被巴爾托里德在《中亞簡史》中引用，見第105頁。關於這條記載所指的回鶻，有的學者持有異議。第四條記載見於伊斯哈克所著《Akam al-Marjan》，該書十一世紀編定，有關回鶻摩尼教的一段沒有中文譯文，英譯文見Frye書，第92、93頁。
- ⑤ 五代與北宋時期高昌回鶻摩尼師朝貢紀錄，以及王延德出使高昌在正史中均有記載，詳略不同。
- ⑥ 有關東方摩尼教區、寺院和教團的寫本見W. Henning論文。
- ⑦ 吐魯番出土的摩尼教壁畫和其他物品見Le Coq書1、2的圖版。
- ⑧ 這件寫本出土於吐魯番，85年刊布時收藏於原東德科學院，編號為M112。寫本正面是粟特文書信，寫於763~880年間，背面即是這篇回鶻文文書，約寫於蒙古時代早期，即十三世紀初。這是一篇報告書，原撰稿人似是十世紀末高昌回鶻一座摩尼寺的管事。這件文書的拉丁字母轉寫與德譯文見Geng Shimin與H.J. Klimkeit合撰的論文。又見森安孝夫所著書第148、149頁。

引用書目

- ① Acam, A., Texte zum Manichaeismus, Ausgewählt und herausgegeben. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. Kleine Texte fuer Vorlesungen und Uebungen, 175, Berlin, 1969.
- ② Allberry, C.R.C., A Manichaean Psalm-Book, Part II., Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Volume II., Stuttgart, 18.
- ③ Andreas, F.C., Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Henning, Sitzu-

ngsberichte der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgange 1932-1934, Phil.-Hist. Klasse, I-III. Berlin, 1932-1934.

- ④ Arnold-Doeben, V., Die Bildersprache des Manichaeismus, Koeln, 1978.
- ⑤ Frye, R.N., A New Arabic Geographical Manuscript. Journal of Near Eastern Studies 8, London, 1949.
- ⑥ Gruenwedel, A., 1. Altbuddhistische Kultstaetten in Chinesisch-Turkistan, Bericht ueber archaeologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuča, Qarasahr und in der Oase Turfan, Berlin, 1912.
- ⑦ Gruenwedel, A., 2. Alt-Kutscha, Archaeologische und religionsgeschichtliche Forschungen an tempel-Gemaelden aus buddhistischen Hoehlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt, Berlin, 1920, Tafelwerk.
- ⑧ Gruenwedel, A., 3. Bericht ueber archaeologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903, Muenchen, 1906.
- ⑨ Hackin, J., Recherches Archéologiques en Asie Centrale, Paris, 1936.
- ⑩ Klementz, D., Turfan und seine Altertuermer. uebersetzt aus dem Russischen. 1899, Petersburg.
- ⑪ Henning, W.B., Ein Manichaeisches Bet- und Beichtbuch, Abhandlungen der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1936, Phil.-Hist. Klasse Nr. 10, Berlin, 1937.
- ⑫ Klimkeit, H.-J., 1. The Donor at Turfan. Silk road and archaeology, I, Kamakura, 1990.
- ⑬ Klimkeit, H.-J., 2. Der dreistaemmige Baum. Beobachtungen zur manichaeischen kunst und Symbolik, in: Kulturwissenschaften. Festgabe fuer Wilhelm Perpeet zum 65. Geburtstag, Bonn, 1980.
- ⑭ Le Coq, A. V., 1. Chotscho, Facsimile-Wiedergaben der wichtigsten Funde der zweiten Koeniglich-Preussischen Expedition

- nach Turfan in Ost-Turkistan, Berlin, 1913. Graz-Austria, 1979.
- ⑮ Le Coq, A. V., 2. Die Manichaeischen Miniaturen, Die Buddhistische Späantike in Mittelasien, II, Berlin, 1923; Graz-Austria, 1973.
- ⑯ Le Coq, A. V., 3. Tuerkische Manichaica aus Chotscho, I-III, Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung, Gesammelte Berliner Akademieschriften 1908-1938, Band I, Leipzig 1972.
- ⑰ Le Coq, A. v., 4. Ein manichaeisches Buch-Fragment aus Chotscho. Festschrift Vilhelm Thomasen, Leipzig, 1912.
- ⑱ Mueller, F.W.K. 1. Ein Doppelblatt aus einem manichaeischen Hymnenbuch (Mahnâmâg). Abhandlungen der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1912, Berlin, 1913.
- ⑲ Mueller, F.W.K., 2. Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II. Teil, Anhangen zu den Abhandlungen der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1904.
- ⑳ Ort, L.J.R., Mani, A Religio-Historical Description of His Personality (Supplement ad Numen. Altera Series), Leiden, 1967.
- ㉑ Polotzky, H.J. / Boehlig, A., Kephalaia, 1. Haelfte, Manichaeische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, Band I. Stuttgart, 1940.
- ㉒ Polotzky, H.J., Manichaeische Homilien, Manichaeische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Band I, Stuttgart, 1934.
- ㉓ Rudolph, K., Die Mandaeer, II. Der Kult, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 75. Heft, Goettingen, 1961.
- ㉔ Schmidt-Glitzner, H., Londoner Hymnenrolle, Unveroeffentlichte Uebersetzung. Bonn, O. J.
- ㉕ Waldschmidt, E., / Lentz, W., Die Stellung Jesu im Manichaeismus,

Abhandlungen der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaft, Jahrgang 1926. Phil. - Hist. Klasse, Nr. 4., Berlin, 1926.

- ②6 Widengren, G., Mani und Manichaeismus, Stuttgart, 1961.
- ②7 Orbaeheypr, C.O., Pycckag Typkectahckag Qkcneaug 1909-1910 roaa, Cahknetepeypr, 1914.
- ②8 東京國立博物館等編，シルクロードの遺寶——古代中世の東西文化交流（展覽圖錄），東京，1985。
- ②9 森安孝夫著，ウイグルニマニ教史の研究，大阪，1991。
- ③0 阿赫默德·艾敏著，納忠譯，阿拉伯文化的黎明時期，商務印書館，北京，1956。
- ③1 巴爾托里德著，耿世民譯，中亞簡史，新疆人民出版社，烏魯木齊，1980
- ③2 伯希和著，馮承鈞譯，福建摩尼教遺蹟，收入《西域南海史地考證譯叢九編》，中華書局，北京，1958。
- ③3 克林凱特著，林悟殊譯，古代摩尼教藝術，中山大學出版社，廣州，1989。
- ③4 薄小瑩著，吐魯番地區發現的聯珠紋織物，載於《紀念北京大學考古專業三十周年論文集》，文物出版社，北京，1990。
- ③5 李經緯著，古代維吾爾文獻《摩尼教懺悔詞》譯釋，載於《世界宗教研究》1982年第3期。
- ③6 林悟殊著，摩尼教及其東漸，中華書局，北京，1987。

(上接46頁)

恩：法律和恩寵。可見天主教的道德生活不僅勸人為善，還說明其理由：人性尊嚴；指出其範圍：個人團體兼顧；指向最後歸宿：以無限的天主作為有限之人一切欲望的滿全。

1.人性的尊嚴：因為人是天主的肖像，人生來是為了幸福，人有自由意志，人的行為有道德性，天理良心、私慾偏情以人為戰場，德操、罪惡、天德、仁慈都是人所特有的一些情操和現象。

2.人的團體：人所受的天命有團體特色，社會生活的參與及責任，社會正義及互相關懷，權威及公眾利益，人人平等及人與人之間的差異，悔改與社會生活的關聯。

3.天主的救恩：法律和恩寵。道德法律在人類歷史中是漸進的，分自然法、舊法和新法及福音所傳的愛的法律。恩寵與成義，功德與基督徒的聖德。最後說及教會在道德生活上所扮演的角色：教會同時是母親和教育家，它以訓導權關照道德生活，以具體規範予以協助，特別是藉著傳教士的作證推動人類的道德生活。

轉載自《益世評論》第87期5頁(1993年1月16日)

宇宙靈修

徐錦堯

(一)前言——宇宙在嘆息

自哥倫布發現新大陸，及達加瑪（Vasco da Gama）等人踏足亞、非洲以來，歐洲人——大部分都是基督徒，包括天主教徒和基督教徒——來到亞洲、非洲、美洲已經有五百年的歷史。他們的目的是經商和傳教，但結果是建立了殖民地。他們絕大部分人都會善意地認為是把「文明」與「救恩」帶到了這些地方，但實質的結果是這些地方的人民在五百年的「發展」以後，至今仍然是貧困、落後，不少地方的人民更受著飢餓的煎熬。而歐洲人卻因此而飛躍地發展至前所未有的高水平，並由此而建立了一個以歐洲文化、政治、經濟為本位的全球大機制，牢牢地掌握著全人類的命運。（這個機制的操縱者當然也包括了那後來居上的，以歐裔為主的美國）。

五百年來，這些信仰基督的歐洲人固然給第三世界做了許多好事，如教育、科技、民生的改進等，但亦犯過人類從未夢想過的大惡，諸如滅人種族，毀人文化，驅使人為奴隸，掠奪別國大量國寶等等。今日歐美人所說的人權，並沒有在他們建立雄厚根基的當時出現過；甚至今日，歐美等國家仍沒有真正尊重第三世界的「國權」，文化侵略與經濟掠奪不過是採用了更「文明」與更「合法」的手段，換了一個形式而已。

「以基督徒的理想，去在世上建設自由、平等、正義的大同天國」，這樣的方向從來便沒有任何一個以基督徒為主的歐美國家會

經倡議過，更遑論實踐過。

問題在那裡？是時代的錯誤嗎？是歷史的偶然嗎？又或者這與基督徒對基督及對基督信仰的錯誤了解有關？

如果我們再回顧過去五十年來世界的發展，我們亦不難發現人類並沒有真正進步。七十年代的石油危機，八十年代的債務危機，九十年代的生態危機，國與國間越來越大的貧富差距，以及全球飢民在十五年內由三億躍升至八億等等事實，這一切都迫使我們問：為什麼世上這十至二十億有錢、有科技的基督徒，竟然對改善世界無能為力？到底改善今日的世界是不是基督徒的責任和召叫？

世界在哭泣、宇宙在嘆息，因為宰制著世界，殘暴地踐踏著世界的，竟然是上主所創造的靈明人類，包括那些號稱為「天主子民」者在內；而天主的教會，竟亦無能負起改變人類命運的責任，甚至默認和容忍了，或至少無視於人類彼此和他們對大地無情的強暴和剝削。

(二)新的醒覺

面對上述情況，我們需要重新反思我們的信仰，要對我們所認識的一切價值觀作重新的排列。

我們要全力去建設一個人性化的、有人情味的社會，使分享成為人的第一責任。這種分享兼顧精神和物質兩方面，而後者必須包括食物、飲水、空氣、大地和天空。

我們要確立一種基於每個人的人性尊嚴的靈修，肯定人與人之間、國與國之間、人與物之間的互相依存，並看得出生命的根基也在物質和肉身內，而天主亦臨在其中。這種靈修要催迫我們去為自由和正義作持久的鬥爭，對抗任何形式的霸權、壓迫和剝削，恢復每一個天主子女在人間的地位。這種靈修還要訓練我們學習塑造我們自己的未來，確定我們自己的前途，為我們自己的生命與生存的

目的而下定義。我們是為天主、為自己而活；沒有任何一群人必須活在另一群人的陰影下，或者要為另一群人而苟活。

基督在世上挑戰了一切的不義，播種了正義、仁愛、和平的天國種子。藉靈修而與基督結合的人，也必須步武他的芳蹤，在每一個時代和每一個地方成為他的工具，執行和完成他在世上救恩性的工作。

(三) 聖經的宇宙性

「宇宙靈修」中宇宙兩字，指的是物質的世界。在宇宙靈修的觀念中，救恩指的是使生命更豐盛的一切祝福，它祝福個人，也祝福團體，它使每個人幸福，也使全體人幸福，由今日開始，指向末世的圓滿，直至新天新地的來臨。

更豐盛的生命指人可以尊嚴地生活，由獲得食物、居所開始，直至享有人權、自由、正義和互愛，最後達至罪過的赦免、人神的共融，和在天主內的新生命。換句話說，更豐盛的生命就是生命的全部，全部的生命：個人和社會的、今世和永恆的、肉體和靈性的生命。

宇宙靈修使人看到天主在萬象中的臨在，感受到天主對人和對世界的憐憫，因而悠然地生出民胞物與之心，以天主的眼睛看世界，以天主的心愛人類，以基督的激情去為重建世界而努力，甚至不惜為此而奉獻自己的心和血。

聖經中說的救恩，包括了上主要賜與的「五穀、美酒、油、牛羊和長壽」，使人能在今世「歡欣喜悅地生活」，「沒有哭泣和哀號的聲音」。這是一個我們未曾夢想過但確將出現的「新天新地」（以上見耶卅一12；依六五17-25；默廿一1-5）。在創世紀的故事中，天主用了五天去創造大地、光、水、植物、樹、飛鳥、牛羊，天主認為這一切都「好」（創一1-25）。大地就是上主的花

園（創二8-9），而那個第二次創造——即上主與諾厄立的約——更包括了一切生物：「看，我（天主）……與同你們在一起的一切生物：飛鳥、牲畜和一切地上野獸……立約。」天虹，成了「我在我與地上一切有血肉的生物之間，所立的盟約的標記。」（創九9-17）。

歐瑟亞先知說：「我要同田間的野獸，天空的飛鳥和地上的爬蟲訂立盟約，並且我要從地上將弓弩、刀劍和戰爭毀滅，使他們安居樂業。」（歐二20）

聖保祿更把救恩擴展到一切受造物：「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚……受造之物仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因為我們知道，直到如今，一切受造之物都一同嘆息，同受產痛……」（羅八19-23）

因此救恩史是由創造天地開始（創一1），而以重塑新天新地告終（默廿一1-5）。厄弗所書稱之為「使天上和地上的萬有，總歸於元首基督」（弗一9-10），「好叫天主成為萬物之中的萬有。」（格前十五28）

聖經向來都重視這個物質世界，亦從未把物質世界排除在救恩史之外。靈肉分離，不過是希臘的哲學思想，而非聖經的本意。

（四）救恩的整體性

基督徒的信仰核心是相信三位一體的天主，活出三位一體的生命。「三位一體」是指三個絕對不同的、各有特色的位格，在愛內成為和諧圓滿的統一；既獨立又共融，既不同又相容。「總歸於基督」，「使天主成為萬物之中的萬有」，其中的真意是：一心、一體、一個生命的源流、一個包含一切的共融、一個無限的大愛。

而罪就是分裂，是藉無情的統治、控制和壓迫而造成的人與人、人與物之間的分裂。

我們忘了大家都是兄弟姐妹，所以有些人騎在另一些人頭上；我們忘了萬有一體的和諧，所以有人無情地蹂躪、糟蹋大地。佔據與貪婪代替了愛顧和分享，萬民與萬有之間的生命臍帶亦因此而被一刀砍斷。

一體的人類與萬物因罪而割裂，而救恩史卻是一個由割裂到修復的過程。

其實聖經本身就是描述一個活生生的「歷史」：猶太人得救的歷史，全人類和全宇宙得救的歷史，由罪到恩寵，由分裂到修好，由死亡到生命的歷史。

申命紀記載了猶太人的原始「信經」，他們对上主的信仰和信心基本上是源於他們对上主救贖的具體經驗（申廿六5-10）。選民慶祝的不是抽象的教條、摸不著的超越或來世，他們是為自己的祖先和為他們自己在宗教和政治上的親身獲救經驗而感謝、讚美，包括他們的蒙召、移居埃及、在埃及中的順境與逆境的遭遇、解放的過程、進入流奶流蜜的福地的經歷。

天主的救恩不單是超越的、靈性的、來世的，也是「降生」的、有血有肉的、要在現實中出現的、可觸摸的、物質的、今世的。

在先知的心目中，即使是上主所賜的聖神之恩，也很具體，它的明顯功效和果實就是：肥沃的原野、公平與正義、寧靜和安。 （依卅二15-20）

上主給守法者的祝福也是：土地、雨露、豐收、食物、安全、子孫衆多、與主立約、有主同在、重獲解放和自由。（肋廿六2-13）

新約也不例外。救恩指的是：「正義常住在其中的新天新地」（伯後三13；參看默示錄廿一1-5），是擁有天國、受安慰、承受土地、得飽飫、受憐憫、看見天主、成為天主的子女、獲得天上豐

厚的賞報。(瑪五2-10真福八端；路六20-21)

如果我們不故意「神化」福音，耶穌給人帶來的，也是：「瞎子看見，癩子行走，癩病人得潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人（受壓迫的窮人anawim）得了喜訊。」（瑪十一2-5）

事實上，今日已沒有人懷疑「社會正義」是先知書的重要主題（依五7；一10-17；米六8；亞五15；則十八5-29等等），教會每年在逾越節前夕慶典中必讀的出谷紀，本身就是有關一個民族由奴役到解放的敘述；耶穌自己更認為社會正義、仁愛與信實是法律的重要根基。（瑪廿三23；路十一42）

只要我們以「平常心」去讀聖經，我們就會發覺：天父的旨意就是要整個人類和天地萬物都一同獲得救贖，共同活在一個天地一體、天人合一的大共融之中。由古經到新經的整個救恩史，都是在描述這個過程，並告訴我們要對這歷史的終極完成抱有信心。

今日有些基要派（或稱為福音派）的基督教徒，把整個救恩訊息歸結為獨沽一味的趕鬼、治病、個人悔改，等待末世的拯救，是完全歪曲了聖經的本意，削弱了宗教改造世界的力量，亦否定了信徒對社會及歷史的承擔。

(五) 宇宙基督

耶穌基督最與眾不同的地方，是他為父、為他人而完全獻出自己。他曾告訴我們一個愛的訊息，而他自己就是這個愛的訊息的最徹底實踐者。他宣佈「天國」已來臨，那是一個人人可分享其資源的大同世界。他要我們求日用糧，「求你賜給我們日用的食糧」（瑪六11）這是指每日的食糧，人人都享有而不必恐懼飢餓的食糧；在這天國裡沒有人會感到匱乏。

納匝肋的耶穌是一個充滿愛、可愛而又愛人的「人」，他一生就是要糾正人與人，及人與物間的破裂了或不正常的關係。他的基

本教導是：「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若壹四16）他給我們的新命令，就是「你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣『彼此』相愛。如果你們彼此之間相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒。」（若十三34-35）在這角度下，基督徒的標記不是洗禮，不是教友證，不是配帶十字架，不是懂得祈禱，什麼都不是，而是任何人都做得到的「彼此相愛」。這種彼此相愛甚至不必有意識地以天主、以基督為大前提。因為在最後審判時，那些愛了最小兄弟姐妹或沒有愛了最小兄弟姐妹的人，就曾經莫名其妙地問過審判主：「我們什麼時候服侍過你？……什麼時候沒有給你效勞？」（瑪廿五：31-46）

相反地，耶穌認為「那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主。」（若壹四20）因為「不是凡說『主啊！主啊！』的人，就能進天國。」（瑪七21）

他自己活一種接近大自然的簡樸生活，在一個重男輕女，充滿不平等與不正義的社會中，經常與貧窮弱小的邊緣人為伍。他自己連枕頭的地方都沒有，但他卻常想到這些窮人，為他們奮鬥。

基督教朋友經常把「信耶穌得永生」掛在口邊，我卻認為「愛」才是基督精神的精粹。如果「信」有意義，只是因為它要使我們愛得深和更徹底。然而「信」並非人人有機會，相反地，在人類漫長的歷史中，信的人只是一小撮，但所有人都可以愛，應該愛。愛就是判別人是不是「人」，是不是「基督徒」的最重要的標準。

耶穌確是大地的兒子、亞當的子孫。他不屬於一個時代、一個地方，他本來就是全人類的基督，超時空的基督、整個宇宙的基督。

若望認為基督在降生前已存在：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主……萬物是藉著他而造成的……他已在世界上，世界原是藉他造成的……」（若一1-18）保祿也認為：「在

天上和在地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。」（哥一16-17）

宗徒大事錄第十章與十一章所描述的百夫長科爾乃略，在領洗前已蒙聖神的眷顧。顯然，天主的德能不會受「教會」所限制。初期教會一位教父亞歷山大的克萊孟（150-216A.D.）曾說：「人類的正確導師就是那些古哲人，他們受天主默啓，作了聖言（Logos）的工具，給自己的國家教導了超性的真理。」他甚至指名道姓，認爲佛陀就是這樣的古哲人之一。

其實，這宇宙性的基督，他本身既是「元始和終結」，遠在納匝肋的耶穌出現前已存在，「天主立了他爲萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。他是天主光榮的反映，是天主本體的眞像，以自己大能的話支撐萬有。」（希一2-3）那麼，如果我們說其他宗教或文化中的賢哲之士，甚或他們所稱的「道」、「絕對者」，便是「聖言」的助手、工具、前驅、同工，甚至化身，又有何不可呢？

（六）宇宙靈修

印度哲人泰戈爾說：「我的靈魂，請噤聲，這些樹在禱告呢！」

今日人類面臨最嚴重的問題已不是進步、發展、科技、道德、宗教、生活素質等問題，而是「生存」的問題；究竟人類怎樣才能再延續生存下去？

地球已處於危險、爆炸、毀滅的邊緣。很快地，人類已無可飲用的水，沒有可呼吸的空氣，沒有可資養性移情的青蔥樹木和草原。

爲挽救人類，我們不單需要環保——保護環境，我們更需要改變我們的思想、信念、價值觀和生活方式。我們需要「字

宙靈修」。

宇宙靈修否定任何形式的「父權主義」，否定任何的高壓權威，而相信衆生平等、萬物一體。「你們不要被稱爲『辣彼』，因爲你們的師傅只有一位，你們衆人都是兄弟（姐妹）……你們的父只有一位……你們的導師只有一位……你們中那最大的，該作你們的僕役。」（瑪廿三8-11）耶穌在離開這有形世界前，替門徒洗腳，他對他們的最後遺囑是：「你們稱我師傅、主子，說得正對；我原來是。若我爲主子、爲師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳。」（若十三13-14）

宇宙靈修也肯定身體、物質的價值和神聖性，相信神臨在世界、宇宙和萬物之中，他不單是超越的，也是內在(immanence)的神。宇宙靈修尊重大自然、各種文化和不同的意識型態。

宇宙靈修認爲萬物都是一個有機體，彼此相連，絲絲入扣，因此相信大地是聖的，受造物是值得尊敬的，大地的資源必須慎重地、三思而後用，對貧者弱者都要加以同情和憐憫。

這種靈修是對人尊敬，對物有情的靈修，並在一切人與物中讚美和感謝那「超越衆人，貫通衆人，且在衆人之內」的「天主和衆人之父」（弗四6）。這種靈修重視和諧的關係：天人的融和，物我的情牽，團體性、社會性、世界性和宇宙性的救贖。這些關係有一個原則，就是公義：沒有剝削、沒有控制、沒有壓迫，而是互相深深的尊重，致力保持那人與人之間及人與物之間的各種因罪而易於受損的平衡。

有些非洲人在經過或接近河流、樹木、山嶺，或者要種植、捕魚、收割時，他們要先向土地、山嶺、植物、河流等神祇祈求准許。他們不會拿走他們所需以外多餘的東西，他們也會奉還另一些東西，好像是向這些神祇還債。

傳說印度聖雄甘地有一次在洗臉時多用了一罐水，因而傷感地

流淚。尼赫魯安慰他，告訴他印度有三大河流，水源充足，不必為多用了一罐水而傷感。甘地卻回答說：「不錯，印度確有三條大河，但屬於我的水卻只有一罐。」

中國宗教也強調風調雨順、國泰民安，相信舉頭三尺有神明，時時有神，處處有神，甚至巨石、老樹也可以當神來膜拜。這些都不可以單單視之為「迷信」，而是一種對神靈、對萬物的敬畏和尊重。

因此，宇宙靈修者會以全新的目光去看萬物。我們所看到的大自然已非一個無生命、無感覺的死寂之地，它是天主灌注了生命、賦予了生命氣息的地方。我們對產生生命的大地會生出一份崇高的愛意和敬意；它是聖的。來往漲退的潮汐成了天主的舞姿，孳生萬物的大地和海洋就是天主的懷抱。在拂面的和風與清新的空氣中，我們感到天主噓氣如蘭。如果天主是父、大地、宇宙就是母，天主把生命之精注進這大地、宇宙母親的慈懷，萬物就欣欣向榮，不斷重新又重新地被創造。

這不是詩歌，而是宇宙靈修者的夢想。當我們在宇宙靈修中鍛鍊到自己對宇宙、萬物與人類都擁有一份真摯的情懷、敬意與敏銳性之後，我們會為光禿的山嶺、污染的河流、被壓迫的人類而感傷，我們也會藉祈禱和團體的力量，去為一個更和諧、更美麗的宇宙和人生而奮鬥。

(七)一個後現代的標記——樹

我們已從工業革命、科技革命和資訊革命的摩登時代，過渡到一個「後現代」的時代。我們要再次找回生態和生存的智慧；為自己及為世界的方向重新定位。

「樹」可以告訴我們該當怎樣去培養正確的人生態度。

樹的根深入大地母親的懷中，汲取養分亦同時鞏固泥土。它的

軀幹直指霄漢，伸向自由自在的天空，它的形態、大小，它的枝和葉都是獨一無二的。它的葉把有毒的二氧化碳轉化為賦予生命的氧氣。在它的蔭底下，無數昆蟲、植物、雀鳥、動物和人類都得以平安地生活。它的果實養活我們的身體，它的花朵滋潤和提昇我們的藝術觸覺和心靈。然後，它的花和葉落下、死了，但它們卻在泥土中栽培和孕育著另一個生命。

宇宙靈修者的生命，也應如樹一樣，去創造、保育、醫治和再造生命。

「我問樹：請把神介紹給我；

它就開出滿樹的鮮花。」（泰戈爾）

天主教教理來龍去脈

房志榮

一九九二年十二月八日羅馬教宗公佈新編的《天主教教理》，是一五六六年特立騰大公會議公佈的教理以來，首次重編的一部教理書。法文版首先問世，共六六七頁，一下就印了十五萬冊，馬上銷售一空，我手上的這一本已是第二版。

這本新教理書是按照梵蒂岡第二屆大公會議（一九六二～一九六五）的路線寫成的，但也想糾正二十多年來給予梵二的許多不當解釋。另一個目標是藉這本書的公佈，天主教會向整個世界說出自己的身分：它是一個大公教會(A Catholic Church)：對內是一個完好的整體，對外向所有的人開放；它用五六〇頁的篇幅把自己對整個宇宙的看法，同時把對人的幾乎所有行動和態度的理念都撮要地表達出來。這樣一本極具綜合性而又寫得清楚易讀的書是怎樣出籠的呢？說來話長，下面只能選幾個重點略予交代。

法國中西部的杜爾城主教若望Honore於一九八六年十二月四日，接到羅馬教義部部長拉辛吉福機的一通電話，大意是「教會決定出一本普世教理書，您願意合作嗎？」Ho主教是法國的教理專家，那時已六六歲，接過電話後他要求考慮一段時間再作答。肯定的答案終於在一九八七年元月二日送到羅馬。原來Ho主教是個有擔當的人，一九八四年六月二十四日巴黎所進行的百萬人大遊行，他便是組織人之一，那次遊行是爲了維護學校自由。

下一步是徵求執筆人，意大利的A.Maggiolivi主教和西班牙的J.E.Llaurens 主教願撰寫《信經》釋義，智利和阿根廷的主教願撰寫禮儀部分。只有第三部分「道德倫理」最難、最棘手，終於一位英國主教D.Korstant 同意形成一小組來撰寫。很巧的是這些執筆人多少都懂法文，因此決定以法語爲溝通和撰寫的共同語言。一年後，即一九八七年底，他們將初稿送到梵蒂岡，所得的答覆是：「太抽象，重寫……」。

(下轉130頁)

氣的靈修（聖神靈修）

姚友鴻

前言

聖神的靈修是在聖神內，藉耶穌基督而歸於天父。聖神是天主的嘘氣，所以聖神靈修可稱為氣的靈修。

中國基督徒的靈修很重視身體的姿勢（調身）、意守（調心）和呼吸（調息）。這有助於心神內斂、致虛守靜而達到天人合一的境界。呼吸的修練更是中國基督徒特有的一種靈修方法，通過氣而與天主聖神合一，與主契合。

（一）氣與聖神

創世紀第一章：「在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行」①。天主的神指生命的神力，即賜給萬物生命的「天主聖神」。宇宙萬物和一切有形無形的事物都是父藉子和聖神而造成的。

周子曰：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動」②。太極自身有動靜而生陰陽。陰陽只是一氣，陰氣流行即為陽，陽氣凝聚即為陰③。陰陽交感而化生萬物。明朝醫學家張介賓（字景岳）更言「氣」乃生化之本，人的生命賴之以存：「夫生化之道以氣為本，天地萬物，莫不由之。日月星辰得以照，雷雨風雲得以成，四時萬物得以生長收藏，何非氣之所為？人之有生，全賴此氣」④。這化生萬物的陰陽之氣，就是「你一噓氣，萬物創成」⑤的天主之氣。

天主創造人類時，「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物」⑥。這口氣就是天主賜給人生命的天主之氣，即中國人所稱的「元氣」。是與生俱來，氣聚則生，氣散則亡的構成人生命活力的生命之氣。

老子曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」⑦。太極和道是造物主，造物主即天主。陰陽之氣交合激盪而爲創造萬物的和氣。「和氣」就是上主的神，即聖神。

天主的一口氣「RUACH」（希伯來文）是天主的神，是風（力量）、精神、呼吸之意，亦代表聖神⑧。舊約中天主的一口氣，也就是新約耶穌基督在復活的當晚遣發聖神時，向宗徒們噓的一口氣。

人的「元氣」受自天主，包括精神、靈魂和生命的層面，是「在聖神內藉基督回歸天父」的媒介。我們是聖神的宮殿，元氣不就是「主在我內」的上主之神（天主的一口氣）。元氣是否聖神？我們不敢肯定可否在兩者之間劃上等號，但可肯定通過元氣的修練，是可以增強發展我們與主的關係而達到天人合一之境界。張春申神父認爲：「天主的氣不僅存在我們心中，同時也存在我們身體內、面容上。讓人看出有天主聖神存在我們內，影響了我們的氣。……天主父的能力——氣，在基督徒的身上真實地、動態地推動著。」⑨

（二）德與聖神

韓非子曰：「德者，道之功也」。道無形無狀，其顯於萬物的功能爲德。周子曰：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰剛與柔，立人之道曰仁與義」⑩。立人之道即是德，德就是仁和義⑪。

子曰：「仁者人也，親親爲大」⑫。仁者從人從二，仁即是

愛，仁的廣義為生。易曰：「天地之大德曰生」^⑬。天主聖神是創造、養育、聖化宇宙萬物的天主，是「生生不息」的仁。仁的狹義是愛，愛親人及四海之內的弟兄，再及萬物。是「仁民愛物」的仁。天主因愛而創造天地萬物和人，愛通過氣的能力而進入人心，天主的愛就存在人心而成為心之體。是「知」（良心），是氣之靜。氣的發動是愛人，是「行」（德），是氣之動。聖神是「合一之愛」，人能「知行合一」則可在聖神內藉基督而與天主合而為一。

（三）聖神的臨在

天主的恩寵是天主聖神臨於我們內，使人能分享天主的生命，使人更具人性，更完美、更真實。聖神的教導使人能透徹真理的奧秘，啟發人和聖化人，使人成為天主的子女。人領受聖神，天主的氣便充塞在人內，使人致虛守靜。人能致虛（虛以待物）則能和萬物合一，能守靜（無慾故靜）則能與天主契合。

（四）基督徒的靜坐

「致虛守靜」是靜坐的心法。

老子曰：「致虛極，守靜篤。……歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」^⑭。去私慾則知虛實，服侍一個主而回歸常道。常道即造物主，即天主。張春申神父曰：「中國基督徒的靜坐是一種靈修方式，它建立在天人一體範疇上。基督徒因了信仰與洗禮，天主的生命已經流在他內，他的靈修便是復性工夫」^⑮。又曰：「這工夫重點是自內而外，使天主的生命自信者內心中流溢出來」^⑯。張神父的結論是：「在基督內的靜坐，可以經驗天主。」

（五）聖神的體驗

基督徒的信仰常以聖父聖子為主而忽略了聖神。只有在靈修生活中親身經驗到聖神的臨在，才會成爲一種信仰。因聖神是「世界不能領受的真理之神。因世界看不見他，也不認識他」¹⁷。只有在耶穌基督許下遣發聖神給宗徒和信友，及許下他們要經驗到聖神，人們才能認識他。「因爲他與你們同在，並在你們內」¹⁸。信徒在度靈修生活中，由經驗得知聖神在他內而生活，得到聖神指引而工作，就能體驗到在他內活動的聖神。

我本是個無神論者，因一位基督教師兄的一句話：「你不信上帝是因你不認識他，如同不懂太極拳者不知道我們在做甚麼一樣。」而慕道。一九八二年領洗。這是我首次體驗到聖神降臨的經歷。第二次的體驗是在太極拳和靜坐的修練中得到氣的境界時。

太極拳和靜坐是「內練一口氣」的工夫。以後天之氣（呼吸）培育增長先天的元氣，以達到「精壯、氣旺、神全」（即身體壯健、血氣旺盛、精神健全）的真氣層面。這練氣的工夫不正是中國基督徒由氣（聖神）而接受天主（吸氣是全面接受天主的恩寵，呼氣是將自己毫無保留地交付給天主），由氣而感受到天主無限的愛在我們身上所創造的化工（氣感是氣到的感覺：溫暖和煦，舒暢平安。氣周行全身的感覺更是十分奇妙喜悅）。而我們在靜中去感受那氣在身體中循環鼓盪，就像天主聖神在我們內的溫馨暖和，與天主聖神契合時的滿足舒暢。而每當聖神降臨時，不就是那使我溫暖，催我甦醒的輕氣和那發射神光照我心的天主嘯氣。在「氣到血到，血到力到」，全身充滿力量時，不就是聖神臨在我們內，給我們力量以堅定我們的信德，加強我們的望德，激發我們的愛德，使我們的信仰更加完善，生活更加充實而邁向至真至善至美境界的力量。

第三次體驗聖神降臨是在感恩祭中。我常以靜坐的姿勢參與整

個彌撒，並意守丹田入靜。在靜中自然地達到氣動的境界（靜極而動）。在這境界中，我曾多次得到一種特別的感受，尤其在兩次呼求聖神降臨、頌唱天主經（身體內真氣充塞鼓盪，氣由督脈直上百會穴，聲音沈實而宏亮，像以全身細胞和生命作祈禱一樣）和領聖體時（氣由任脈下降，一股暖氣隨聖體聖血而注入丹田）感受最強。這感受十分奇妙舒暢。初期我只當作氣感去享受，後來漸漸意識到這氣感就是天主聖神通過氣的降臨！因這氣感使我更投入彌撒之中，更強烈體驗到基督逾越的奧蹟。在祭獻中與天父契合，在聖體宴中與基督合一。

近期我嘗試在彌撒中以靜坐方式配以氣功的「小周天」功法，得到更奇妙玄奧的效果。在此願與主內的弟兄們分享，並請大家共同研究、發展和鑑證^①。

（六）感恩祭中氣的靈修

在彌撒前十分鐘入座。以靜坐「調身」方式正坐。並意守丹田（調心）。調身使身體放鬆自然（脊骨正直，頂頭和收尾閭。所謂「尾閭中正神貫頂，滿身輕利頂頭懸」）。調心則氣由鬆而沈而聚於丹田。氣聚則丹田充實而氣佈全身。這時應強調呼氣。將廢氣排出體外，如同將污穢的私慾驅出而空虛自己。這是「致虛」。並隨懺悔禮「我向全能的天主和各位教友……」的悔罪而謙抑自下，將自己完全交付出來而求主的垂憐。

集禱經後是「守靜」的開始。在虛靜中恭聽（聽之以心）天主的聖言。守靜是守其清靜自然。清是一塵不染，在聖言清洗之下不留一絲慾念，不為世俗污染，更不受魔鬼的引誘。靜是一念不起，在靜中自然而然地回歸根源之愛——天主的國度，致虛守靜可達到無為而無不為的境界（遵守自然法則而無為，追隨自然規律而無不為。這自然法則和規律就是「聖言就是天主」《若一1》的聖

言)。這時應以吸氣爲重。以渴望的心情迎接基督，接受基督的福音。在聽（聽之以氣）講道時，應保持身體中正，呼吸均勻，意守丹田。讓我們的左腦平靜下來（左腦是控制人的理性思維），而使右腦的靈性活動加強。以心靈（氣）去聽，才能了解福音的真義而提昇我們的靈性生活，並在生活中實踐福音的精神。

在聖道禮儀中是靜的階段。進入聖祭禮儀則可進入動的階段，即在調身調心的基礎上加入調息，是靜極而動（氣動）。調息是以腹式順呼吸或逆呼吸進行。一呼一吸要做到「細、長、深、勻、靜、悠、綿」而達到「毋忘毋助，若存若亡」的「真息」。並使（修練）這呼吸方式成爲一種習慣和本能。

在奉獻餅酒時用腹式順呼吸的吸氣方式配合。順吸是橫膈膜下降，腹部脹起的吸氣方法。是「春生」。是氣的生成以作聖祭的聖潔祭品。

第一次呼求聖神時用腹式逆呼吸的呼氣方式配合。逆呼是腹部脹起而橫膈膜上升的呼氣方法。是「夏長」。是氣的長成。是聖神降臨祝聖禮品和藉聖神的能力使禮品成爲基督的體血，成爲我們的生命之糧和救恩之杯。第二次呼求聖神時仍用逆呼氣，但處於靜（似無）的狀態。是聖神聖化我們，使我們成爲永恆的祭品，並在領受體血後在生活中發揮他的效力。

頌唱天主經時用腹式逆呼吸的吸氣方式配合。逆吸是橫膈膜下降而腹部收縮，氣由丹田循督脈上升到頭頂之百會穴。是「秋收」。是收成。運真氣以心靈，用耶穌基督教我們的最美麗經文向天父祈禱。

領聖體聖血時用腹式順呼吸的呼氣方式配合。順呼是橫膈膜上升，腹部放鬆而微突的呼氣方法。是「冬藏」。真氣由鵝橋（舌舐上顎）循任脈而歸藏於丹田，是收藏。聖體在舌上融化而由真氣護送沾入丹田，賜給我們力量以能分享及參與基督的犧牲和救贖工程

而在祂內合而為一。

領聖體後的靜默祈禱時用內呼吸配合。是長時間的「止息」，凝神內視，還息丹田。是「守靜篤」。在聖神內與基督溝通契合，與天主共融合一。

最後的祝福及遣散時用自然呼吸配合。全身放鬆，將丹田真氣慢慢遣回全身，身體處於輕鬆舒暢的境界。是我們接受復活的基督祝福，受派遣在生活中去為基督作證，宣揚福音。

「亞孟」是接受，承認天主聖神的福佑。「感謝天主」是感謝天主派遣聖神在我們內完成這偉大的化工。更感謝聖神的降臨，使這「氣的靈修」順利完成，和助我們吸收這聖祭賜給我們面對生活上的種種挑戰的力量。

(七) 聖神的體認

「氣的靈修」必須基於對三位一體聖神的信仰。否則只不過是中國養生功夫的一種方法。只有以「我信聖神，祂是主及賦予生命者。由聖父聖子所共發。祂和聖父聖子同受欽崇，同享光榮。祂曾藉先知們發言」的聖神為基礎，並體驗到聖神「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五：22-23）的效果的靜坐，才是「氣的靈修——聖神的體認」。

(八) 後記

在本文完成後，拜讀張春申神父在神學論集第五十三期的〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉一文，深感筆者對氣和聖神的體驗是有理有據的。正如張神父所言：「將氣字引進幾個神學課題的動機，是來自一種直覺。……氣引人進入可以領會，不易言傳的意境。……今天中國教會尚能遇到一些受到固有文化影響很深的學者，氣論仍舊縈迴在他們的胸懷中。……說不定他們會在教會的聖

神論中發現傳統氣論的完成。如果他們已是基督信徒，必定會優游在天主的靈氣之內，感到得其所哉」。筆者擬加上一句：如這些基督信徒的學者能親身去修練中國的練氣的功夫（靜坐、氣功、太極拳），他們將可由身體中氣的體驗而真正感受到「在聖神內（推動），藉基督（精神與面貌）而回歸天父（根源之愛）」的聖三型「氣的靈修」而「得其所哉」。

注釋：

- ① 創世紀一1-2
- ② 周濂溪《太極圖說》
- ③ 朱熹《太極圖說解》
- ④ 張介賓《景岳全書》
- ⑤ 聖詠一〇四
- ⑥ 創世紀二：7
- ⑦ 老子《道德經四十二》
- ⑧ 夏偉《舊約中的上主之神》，神學論集四十八
- ⑨ 張春申《中國化靈修》，神思三期。
- ⑩ 周濂溪《太極圖說》
- ⑪ 道家之德是「上德不德」的無為之德，是遵從自然規律而無為無不為。儒家之德是人文主義的有為之德，人得自天道而明的明德。是由知而行的「知行合一」的實踐為重的全德。
- ⑫ 中庸二十
- ⑬ 繫辭下傳一
- ⑭ 老子《道德經十六》
- ⑮ 張春申《中國靈修初議》，光啓
- ⑯ 同註⑮
- ⑰ 若十四17
- ⑱ 同註⑰
- ⑲ 小周天是氣功功法之一種，以人道遵從天道規律為本。子曰：「天何言

哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」（論語·陽貨）。四時是四季，萬物皆遵從四季變更而生滅，是謂「春生、夏長、秋收、冬藏」。元氣的修練亦當遵從這規律。小周天的修練以腹式順逆呼吸為主，也是本文達到氣的靈修的基本修練方法。這調息法較複雜難學，學者須長期堅持修練並有導師指導，才能掌握和不會出錯。

(上接120頁)

原來教廷成立了一個審查委員會，由十二人組成，拉辛吉樞機本人是主任委員。十二位委員一半出自羅馬教廷，另一半則散居世界各地，印度一位、非洲一位(黑人)、敘利亞一位(東方禮)、美國波斯頓一位……直到一九八九年，在數不清的來去交流後，才寫出一份較滿意的初稿，寄給全球三千位主教審閱，問他們「閣下意見如何？」三分之一的主教很認真的予以討論，結果寄來二萬五千個修改建議，大部分都是倫理道德問題。一位美國主教J. Myers打破紀錄：他一人便提了一千二百個修改案！

這許多意見如何去綜合？教廷早已預見，即時成立了一個四人小組的編寫秘書處，主任秘書是奧國貴族出身的維也納輔理主教C. Schonborn。他的主要任務是各處周旋，請「作者們」接受一些犧牲，甘願讓步。另一更吃力的任務是把堆積如山的「意見」作資訊處理，不得遺漏。幸虧他在瑞士找到兩位電腦專家協助處理。最後，一九九二年四月三十日，若望保祿二世在送入自己的修正案後予以批准。

轉載自《益世評論》第85期4頁(1993年12月16日)

理性與情緒①

林逸君

常聽人說：「某某是理智型，某某是情感型。」也許就某某人此時現況中所表顯的特徵予人的印象正是如此，但從人是整體性、過程性的角度而言，則不易將人生命歷程中的某一階段或某些事件輕率地加以概括、解釋和定型。再說，人的內在世界是相當複雜的，而理智和情感又是人心理動力的兩股暗流，既是分立的又是共存的。是相對的又並非對立的。兩者彼此衝擊，互相制衡，人終其一生都在這兩股力量的互動下作息。事實上，理智與情感若不加以探討，了解其性質和力量所在，給予適當和充分發揮的機會，則人勢必在無知無明中受這兩股勢力的支配驅策。因此，本文擬溯本追源地從人早期發展的過程中來了解，並從應用的角度來尋找平衡適應的方法，使能助己助人涵容這二股力量，以期情理諧合，發揮潛能，逐步邁向天人合一的境界。

壹、人之初的基本情緒

人從呱呱墮地的一刹那走進了遼闊的現實世界，一面帶著受自母體的一切潛質，在受孕與生產的過程中暢達通順；一面不免承受來自個體以外的客體環境的衝擊。面對週遭陌生的環境與人物，在互動的經驗中進展，逐漸有了自我意識，體認自我的生命與存在。在這些早期發展的過程中，各種心理學派有不同的觀察、臆測和推論。以下只從某些理論中，剝絲抽繭，以簡卸繁，以理解人在早期發展中的情緒力量。

一、從生理心理因素看人的原始本能、情緒及先天結構

本能的概念來自佛洛伊德的理論，是以生理結構為起點而到心理的變化過程。一般而言，大多數人都將他的論調評為「過分誇大」或「極端化」。儘管如此，他對人的情緒經驗這一層次的探討有不可抹煞的貢獻。他提及的人的原始本能正是人基本情緒的來源。

按他的觀點，人是一個複雜的能源系統，人有兩個與生俱來的原始本能：性慾和攻擊。他稱這兩個內驅力為「生之本能」與「死之本能」。這些本能出現在人的早期階段內，是人無法控制的，即所謂原發性進程（Primary Process）。雖然他也承認在人的續發性進程（Secondary Process）中，人能以自由抉擇其行為，但此抉擇仍以滿足性需求為前題，似乎是由原發性進程中所未予滿足的需求，轉移到續發性進程內以求完成。性慾（Libido）更是他理論的據點，它本著快樂原則來減除在人心積壓已久的緊張。簡言之，身體在尋求直接滿足時，體內組織因需要而產生此能量。性慾強調的是情感依附，情感集中於一個投資或發掘的對象。同一性慾能轉移到不同的層面上，以獲致身心的快感和滿足。於是連吸吮、咬牙、排便，對性器官的興趣、幻想、戀親、求知慾、友誼、異性交往等，這些追求快樂的行為和情感的滿足，都被括入性慾活動的範圍。一切愛恨、喜惡、嗔怒的複雜情緒，都能經由性慾的正反面而不斷延伸。

情緒常是伴隨著自我的情感經驗而來，按佛洛伊德的三向度的自我論；衝動、慾望是本我的原始特性，旨在尋求滿足取得快感。超我是較高層次的我，是個體道德觀與理想的化身，對本我而言是一項挑戰和阻撓。為此，自我須在本我與超我，以及外在環境之間協調；即平衡由超我而來的壓力，在不違反社會道德規範下，滿足本我的衝動和慾望。在這一過程中，本我的快樂原則與現實原則之間的衝突形成一種焦慮的緊張狀態。最原始的焦慮來自出生過程中的創傷（Birth Trauma），使新生兒面對內在與外在刺激時，無

從把握而形成莫可奈何的無能處境，成為日後某些無意識的神經性焦慮，或道德性焦慮的來源。

再從另一個發育因素看自然派（Ethology）所強調的先天結構。在自然派心理學家的研究與觀察下，發現人有類似於動物的原始本能，這種本能是一種不經學習的、先天性的、自發性的行為。它來自與生俱來的先天結構，這種先天結構又可分為兩類：即先天反應結構和先天固定的行動模式（The innate releasing mechanism and fixed action pattern）。

所謂先天反應結構是指個體只對某些刺激作出特定的反應。如小雞對母雞記號性的叫聲，而這種聲音對別的動物而言，是不會引起溝通性的刺激。先天反應結構包括口渴、飢餓、性慾等的慾望行為，和怕受傷、畏苦、恐懼死亡等的嫌惡行為。所謂先天固定的行動模式是來自神經系統，不論任何時空場合，此行動有其固定出現的模式，是較實現性的一種行動。如吃喝、哭笑、逃避痛苦、逃避受傷等。此外，自然派所提出的銘印（imprinting），即由情感傾向所形成的原始印象對情緒依戀、社會吸引等的影響力也是常見的事。

由此看來，不論是佛洛伊德的原始本能或自然派的先天結構，都能讓我們發現，在人生物性發展的過程中，人的情緒與某些原始因素有相當密切的關係。這是在理性功能還未完全發揮功能以前的人的現象與情況（Pre-human）。

二、從社會心理因素看人初期的情緒發展

「環境」佔有一個重要的地位，它對初生兒來說是一個衝擊。這裡所說的環境，是指個體以外的種種因素，包括嬰兒所處的周遭環境、感官所接觸到的一切人地事物。在嬰兒的掙扎和反應中，我們不難看到情緒出現的種種現象。

荷妮（K. Horney）曾指出人的最基本的情緒是焦慮。焦慮來

自嬰兒對新世界尚未有適應的策略和能力；挫折、無能、無助正是人之初的情緒經驗。焦慮隨著環境的變更而遞增，爲了追求自身的安全和滿足，嬰兒反覆地掙扎，尋找與人雙向溝通的管道和生活方式的建構。父母是否能適切的照顧，成爲嬰兒存在性的焦慮，也易於衍生依賴、壓抑和矛盾的敵對情緒。在這一觀點上，Sullivan有類似的說法，他認爲嬰兒焦慮源自外在環境的刺激和母親不適切的照顧，特別是母親不健康的情緒能干擾孩子的感情世界。他發現某些成人的無意識焦慮是來自早期生活中母親焦慮的感染。

引發基本情緒的另一種說法，是關係對象的出現。曾對早期經驗作過研究的多位心理學家，如佛洛伊德、皮亞傑、沙利文等，都同意嬰兒在十八個月內的發展情況，與關係對象的出現有密切關連。首先，初生兒在一個混合未分化的自戀階段，尙無與外界溝通的能力，情感導向自身，主客一體，吃睡是主要的存在狀態。其後三至六個月中，嬰孩對客體有某種模糊的知覺，能主動地向對象展開笑臉，以哭笑表達舒服與否的訊息，情感外溢導向個體以外的事物。六至十五個月，關係對象肯定地出現，諸如母親的臉、溫馨的擁抱、滿足身心的乳房等穩定性的具體對象。且能區分母親和陌生人，情感直接導向與個體有關的人地事物上，並由籠統的快感或不舒服分化爲安全、信任，或焦慮、恐懼等的複雜情緒。

關係對象中，以人物的互動關係對整個人的情緒發展有不可分割的關係。Erikson的人生八大階段列舉影響人格成熟的關係人物，這些中介人物對人情緒感覺有舉足輕重的影響力。這裡我們只從六歲前三個階段來看。

首先，母親是一最關鍵性的人物。這是大多數心理學家所一致贊同的。母親的接觸和照顧是否符合嬰兒內部記憶的預感、想像和感覺，是嬰兒建立自信和對外環境信任的關鍵。母親不適切的對待只會引致懷疑、悲觀和敵對感。一至三歲時，孩童開始控制大小

便，學習自我控制，忍受身體的緊張。這一階段的中介人物是父母。父母給予孩子合理的自由程度是獲致自立自主的關鍵。過分的保護與要求則會產生懷疑、羞愧和無能感。四至五歲時，孩子開始接受父母設定的標準來判別是非，且逐漸內在化父母的價值觀，道德標準也有了某些自我評價。這一階段的中介人物是家庭。家庭氣氛及成員對孩子的主動進取及犯險勇氣的讚賞鼓勵程度，是自動自發的誘因。挫敗、懲罰最易引發罪惡感，使個體自我壓抑、畏縮、被動、不敢自我肯定。

從上述看來，可以發現人之初的基本情緒來自環境的刺激和關係對象的因素。但促使嬰孩的情緒由單純的感覺進入複雜的情感世界，還須配以自我演化進程。

三、從自我心理發展看基本情緒的內在變化過程

自我心理學派對早期經驗的研究，在關係對象上加上了主動性的自我變化過程，認為此變化出現在三個較為明顯的階段上。初生兒的首三個月受遺傳因素影響，較處在發育的階段中，可視之為理性尚未發展完全的人（Pre-human）。四至六個月時，嬰兒透過笑的記號發出對外溝通的訊息，這是一個嶄新的回應行為，是人格發展中第一次自我組織的展現。六至十個月間，嬰兒在知覺、認識、記憶能力與對象關係中拓展，能分辨熟人與陌生客，情緒由笑臉轉變為程度不同的不愉快，即所謂第八個月的焦慮。這是情感出現的記號，顯示嬰兒已能建立固定的、具體的對象觀念。心理學家稱之為「第二組織者」（Second organizer）出現，情緒反應呈嫉妒、惱怒、生氣、羨慕、佔有慾等多元化的現象，防衛系統也逐漸建立起來。

懷特（White）則從積極的情緒與理性方向出發，提出勝任能力（Competence）的思想。雖然他並不否認人有其理性尚未開展的籠統階段，但卻不以滿足快感的本能、驅力為人生的大前題。他

認為人居主動地位，有其勝任能力，且對其發展方向具有某種興趣和好奇心，在與環境互動時充滿探索、操縱和成就的信心。因此，他以為小孩的發展面不只是停留在口慾期、肛門期、性器期等的生理狀況上，而是一種自主、自動、自發的主動經驗，以喜歡探索和嚐試來學習與人，與環境的互動反應。

綜言之，不論從生理心理、社會心理、自我心理來觀察研究，都能發現人之初的情緒經驗及情緒在早期發展中的種種現象，情緒在人的生命中可說是與生俱來的，與整個個體的成長有著密不可分的關連，它確是人的本質之一。

貳、成長中的理性功能

雖然不少心理學家對早期嬰兒階段強調在基本情緒上的發展，但Piaget卻從另一個角度來看，認為人的理性能力從早期經驗已有發展的跡象②。首先他從認知的觀點來看，相信在人內有一認知的結構，可用四個心理學概念來說明其認知結構和基本原理：

1. 機略 (Schemata)：是個體與環境互動的過程中，不斷攝取所知覺的事物，加以類化和經驗的統整後，儲存於機略庫中的「資料」，它是操縱活動與行為的樞紐。

2. 同化 (Assimilation)：是個體以「相同」的概念，將所知覺的事物吸入原有的機略中的一個過程。

3. 調節 (Accommodation)：是個體對所吸收到的「資料」，作「差異」的區分的過程。

4. 平衡 (Equilibrium)：同化與調節二者同時進行，舊有的機略因吸收新「資料」而產生不平衡，經過互相調整的平衡作用而達至平衡，新機略也由此而生。更進一步來說，新機略的不斷創造，能使人不斷因應環境，面對挑戰，智力遞增，思想也得以演進和成熟。

Piaget以他的認知結構應用在早期階段上，認為人的起始由籠統的狀態到分化的過程中，理性的能力已經開始發動，小孩吮吸、區分奶頭等，就是經由同化與調節的過程而來。對第八個月的焦慮，陌生人的刺激這一點上，他認為也是嬰兒認知能力的過程。首先，嬰兒向人的臉發笑是記憶功能的記號，繼而對任何人的臉都以相同的觀點來吸收且產生快感；在同化親人的各種特徵後，於關鍵階段時有了區分差別性的能力，察覺陌生人的新刺激與記憶中的親人不符，引致不適應的焦慮。

如此，Piaget把情緒與認知能力以相同的結構互相整合。他強調的是理性的人在環境的互動下，由於同化與調節的功能而主動因應，由感覺到思維。這種認知發展的過程，主要是從意象出現到行動機略的不斷增加，產生抽象化的概念、圖像或符號，逐漸系統化成為普遍規律。如保留數量、質量、容量的觀念，作出比較和秩序排列。以後人的理性功能會綜合、分析、判斷，並以邏輯、系統及抽象的規範來作決策及解答難題。這時候，人的理性功能隨著成長獲致充分的發揮。

另外，羅列根（Lonergan）對人認知的能力也有深入的研究，他從主體自我歷程來表達人的認知過程。他將認知區分為認知的內容和認知的行動。認知的內容就是客體的對象，即所謂「原始資料」（Data）。認知的行動則是主體朝向對象所產生的意識活動。客觀來說，認知行動的形成來自三個意識層次：

1. 經驗意識的層次（Empirical Consciousness），包括感覺與知覺的活動範圍，意指由感官所經驗到的「原始資料」。如外在物的顏色、聲音、意象、概念等經知覺組成意象群。

2. 理性意識的層次（Intelligent Consciousness），屬於認知的活動，即理性因尋求了解而有了創發性的假設與思考對象。如意識對顏色、聲音的察覺，對意象產生某些想像，由概念領悟假設性

的答案等。

3. 推理意識的層次 (Rational Consciousness)，是一種刻意地深思熟慮的活動，即有意識的反省，由反省到判斷而產生肯定或否定的結果。

Lonergan認為主體我就是透過這三個意識層次來認知外界的事物。換言之，主體我的認知歷程如下：

1. 自我經驗的過程：向經驗開放，知覺生活的原始資料。

2. 自我觀察的過程：察覺從知覺而來的內容，予以想像，大膽假設，深入領悟。

3. 自我統整的過程：反覆思維，將經驗、想像、假設予以判斷和整合。

如此，人的成長在認知過程中，因吸收外在經驗而促進內在意識的活動，經認知而成長，因成長而更具認知能力，認知與成長在互動中彼此增強。

在Lonergan的研究中，值得一提的是，他發現了人的另一種能力——洞察 (Insight) ③。它是瞬間的領會，是具體事實與抽象理論之間的樞紐。這種能力在認知過程中有兩個作用：(1) 人能由觀察個別現象，抽象化具體事物產生概念而把握普遍原則。(2) 人能運用由直悟而來的原則，應用到具體實際的情況中，統合和解釋一般性現象。洞察是理解性的活動，由發現問題而引起興趣，理性不斷地追尋，因瞬間的領悟而獲致解答，是智力與努力並重，理解與直悟兼顧的成果。總而言之，人的理性力量有其天賦的潛能，而非一、二家的理論可以完全涵蓋的。

參、情緒需求與理性需求

理性與情緒這兩股心理動力在人意欲的鼓動下，成為人的兩種心理需求，即情緒需求與理性需求。所謂需求，按Fr. Rulla所下

的定義：「需求是個體在生理上、情緒上、理性或靈性上缺乏某種『東西』時，或個體內在尋求發揮或實現潛能時，所產生的行為傾向。」④從這一定義上看來，需求是一個行為傾向，是由於內在的缺乏，尋求發揮或實現潛能而引起。它的活動範圍至少可區分為四個不同層面⑤：

1.心理生理層次：與個體的生存有關，如飢、渴、性需求等。以生理需求為出發點和重點而及於心理。佛洛伊德的性與攻擊需求是典型的實例。

2.心理社會層次：與人的社會生活，即與自己，與他人，與自然界的事物有肯定性的關係。強調自我與社會的理論者，就是針對這一層次而言。如Alder所強調的克服自卑感，為優越而奮力。其理論核心基點是一種自卑的心理需求，個體在其生活的環境下謀求特殊的補償方式。積極來說，奮力的結果導向自我實現的健康人格。消極而言，自卑情結或過分補償，將導致各種病態人格，妨礙個體的社會關係。又如Horney的追求安全感是人生最根本的奮鬥目標。安全感是人存在的基本心理需求，人為尋求這一滿足，設法因應使人不安的焦慮而發展出親近、反抗及逃避他人三種不同的人際關係模式的生活。

3.理性精神層次：與人的理性能力，即認知、了解、反省、判斷、分析、綜合、系統化等有關。也與人的精神生活，即美感、超越、自我實現、愛等有關。Maslow所提示的「需求層次」頗具代表性。

4.信仰層次：與恩寵和人的自由有關，包括天主主動的邀請和人的自由抉擇與回應。

需求與情緒、理性配合所形成的情緒需求和理性需求各有不同的心理運作：

情緒需求的產生：知覺→記憶→評價→情緒

首先，知覺將由感官而來的訊息予以分辨和解釋，經過記憶的運作，尤其是情緒記憶產生感受及正負面的評價，形成一感受到的行為傾向。即所謂情緒。其結果是主體傾向那些評價為好的、有利的，逃避那些評價為壞的。然而，情緒對需求的評價常是感覺的、直覺的，在個體察覺之前，反應已出現，若需求被評價為有利的，則情緒會推動個體趨向此對象。若需求被評價為壞的，則情緒會促使個體逃避。一言蔽之，情緒全隨感覺的衝動而活動。因此，情緒需求較屬於心理生理與心理社會的層次。

理性運作的歷程：察覺→反省→判斷→決定

由於情緒的展現或某種外在的表達，為理性所意識，經過深思、分辨而作出適當的回應。這一歷程建基於人的自由意志和理性能力上。人受價值的吸引，採取積極的態度，對情緒需求作出適切的調整，對自我有某種程度的制約。這種需求常在理性精神與信仰生活的層次上。總而言之，個體的行動常取決於個體對此行動的抉擇態度，態度能來自情緒的需求，即衝動和自我滿足，也能來自理性的需求；即個體面對價值時自由抉擇的結果。兩者之間的關鍵點在於人的內在動機，是為滿足心理需求或受客觀價值、意義的吸引。Allport以為成熟人的動機不以謀求眼前的滿足及解除壓力為目的，而是對基本需要作適當的處理，能忍耐挫折、沈悶，努力不懈，貫徹意向，以達長程的目標。

一般來說，屬於意識範圍的心理需求，較容易以理性方式作出某種程度的調整。但如果心理需求是無意識的，則個體在無明的狀態下是不容易覺察的。因為過去的情緒經驗和情緒記憶深藏在人的潛意識內，引起知覺防衛，使個體在遇到不喜歡的刺激時，無意識地壓抑，因而知覺閾自動提高，減低了個體對知覺的敏感度。在遇到喜歡的刺激時，無意識的警覺特別敏銳，因而知覺閾降低，對知覺的敏感度提高。這種現象影響人對事物客觀的知覺度，也影響了

記憶及評價的操作，這無異是影響了情緒出現的型態和內容，也增加了理性分辨工作的困難。

肆、情緒與理性的影響和具體適應的方法

情緒與理性是人內的兩股巨流，二者之間並非對立性的好壞，而是在處理上是否協調，讓兩股力量充分發揮潛能。如果處理失調，則會影響人格發展和道德評鑑的能力。

首先是指人格幅度上態度的取向，即面對價值與需求之間所形成的張力。態度對心智和身體的動作有指示性和動態性的影響，態度能來自需求或價值。需求是由主觀心理狀態所形成的行為傾向。價值是由客觀的抽象理想所引發的行為動力。來自需求傾向的態度是功利和防衛，是為獲賞或免罰，尋求自我滿足和自我防衛，尋求安全感的態度。來自價值吸引的態度是認知和表達價值，是為追求事實、真理和表達價值本身。因此，人面對需求與價值的衝突時，過分滿足與完全不予滿足之間的處理不當，會引致態度不成熟或表裡不一，內心衝突，影響心理健康和人格的成長和發展。

另外在倫理發展上影響人道德的評鑑能力，即涉及倫理情緒與倫理判斷的問題。倫理判斷的產生是倫理意識經由主體我的意識而擴展，這種意識來自早期父母的教育和習慣所形成的道德我和良心，再經由認知、了解所作的調整，在正確的價值體系下面對具體的情況反省、判斷而以自由意志作出的抉擇。

至於倫理情緒，它是引發知覺倫理問題存在的動力，它與個體的感覺能力有關。個體知覺倫理問題的存在，是由於過去情緒經驗的記憶產生了不愉快的感覺，這種知覺在倫理意識的直覺下擴大了知覺的領域，對具體事件感同身受而予以評價，倫理情緒因而出現。由此可以了解倫理情緒是先於倫理判斷而存在，倫理情緒來自個體對事物的感覺程度，這種感覺的靈敏度又受過去意識與無意識

的情緒經驗所影響。因此，在倫理評鑑中分辨個體情緒的反應是必要的，經過反省後的情緒方能對倫理情緒作出客觀的認同，從而針對情況進行反省和判斷。

事實上，理性與情緒這二種能力不但在個人的幅度上影響很大，連人際關係的層面及信仰生活的層面，以至於聖召投身，莫不受情緒與理性的影響。因為人怎樣在自己個人的幅度內協調情緒與理性之間的均衡，也會以同樣的模式在其他幅度上作類似的抉擇。

經過以上的探討，可以了解情緒與理性須調配得宜才能發揮實力。因為理性功能過強，情緒易被壓抑或忽略，知覺度降低，創造性的活力也相對減少。反之，情緒力量過多，較易衝動，為個體帶來困擾與不安。因此，人如何在生活中涵容這兩股影響人至鉅的勢力，是一個值得討論的問題。以下試從三個原則來建議：

一、緩解原則：

主要是解決人內在需求與價值之間的衝突。

1. 減弱非理性的強度：察覺第一感覺（無意識層面）。需求涉及情緒力量，情緒出現的起點是知覺所感覺的與件（Data）。因此，察覺第一感覺，常讓人發現很多從未意識到的奧秘。步驟如下：

(1) 捉住生活中小動作的第一感覺，

(2) 以此為焦點注意它如何擴大，

(3) 具體化，以言語表達出所感覺的，

(4) 捕捉多次同類的感覺，記錄下來，

(5) 組合資料，以察覺潛在心內很少注意的現象，由此提供理性認知的材料。

2. 增加理性功能的作用：集中注意力Focal Attention（意識層面）⑥。為協助人對原始慾望的滿足漸漸走向客觀的真實世界和自我察覺。步驟如下：

- (1)決定注意的方向，
- (2)導向特定的對象，此對象能是外在的、內在的、思想的、感受的。
- (3)把握對象及其心智活動的狀況，
- (4)多方面反覆探索，被動地吸收客觀的與件和反應，主動地把握、組織和統整，
- (5)除去與此對象無關的一切旁雜對象，集中意識。

3.培養正確的價值觀：正確的價值觀能改變人對情緒需求的繫戀，為一個基督徒而言，價值是一個以絕對者為中心的超越價值，即邁向與天主合而為一，效法耶穌基督是最終的理想和基督徒存在的價值。為達到這一終極價值，基督徒須採用某些行為的理想模式作為達到目的的工具。建立此價值觀的方法是內在化基督的價值觀，藉著禮儀、祈禱、避靜、反省等的靈修活動，讓基督的愛與言行成為生活中的動力，效法與追隨祂，努力使個人的價值觀與基督的價值觀一致，基督的價值觀與個人人格一致，成為人格的一部分。

二、調適原則：

主要是從情緒到理性的過渡時期中，使情緒得以疏導，獲得某種程度的鬆弛。

1.退化的調適：人處在科學化的時代，一切講求效率，記憶中的情緒經驗與生活壓力的累積，已非純理性能力所容易處理的了，因此，

(1)夢成了人自然的調適方法：夢是健康性的退化，夢將白天的殘餘和潛意識內所壓抑的內容，藉濃縮、象徵及轉移作用而出現。讓人減低生活中不勝負荷的焦慮、壓力或不為社會、環境與人群所認可的情緒和慾望，給予情緒壓力抒發的機會，也提供人覺察那些該處理的問題。

(2)以退爲進的調適：一切有益的心身遊戲、休閒、睡眠、適度的娛樂、運動、球賽等，都使身心獲致鬆弛與調息。

(3)生活情調與藝術創作的調適：培養陶冶身心的興趣，如園藝、工藝、文藝、戲劇、音樂、寫作、書畫等。

2.積極性自我防衛的調適⑦：在輔導過程中，理性還未充分把握情緒動向、心理矛盾，以及人格問題上的種種不協調時，容許適度的使用防衛機制，有緩衝壓力的功能。這樣使個體能暫時減低焦慮的程度，以較大的空間、較長的時間來面對真實。

三、整合原則：

主要是逐漸揉合兩種心理力量，成爲情理相諧的人。

整合兩種力量是人一生的努力過程和目標。但基於人在成長中的舊經驗，以及外在環境的新刺激的種種因素，人常在情緒與理性二勢力的動態張力下，不斷的緩解、適應、平衡。因此，上述的緩解原則、適應原則都可視爲走向整合原則的途徑。另外，也能參考下列兩種方式：

1.直觀法：

(1)集中心神注意身體的中心、內在的感覺，容許任何感受的出現，一件件感覺出來，直到感到心安與平和。

(2)察覺感受中最強烈的，即首要問題所在。

(3)能面對嗎？

(4)深入其中與這感覺共處，感受出它的整個內涵。

(5)當某些意象出現時，讓它自由發揮表達。

2.同步發揮情緒與理性的能力：

理性：認知能力→經驗累積→智慧

非理性：感覺能力→同理心的發揮→愛

(1)在智慧上增強認知能力。

對外事物：①培養敏銳的觀察力。

②學習比較事物的差異。

③嚐試下判斷，從錯誤中調整、學習。

對內心世界：①培養敏銳的注意力，自我察覺。

②知覺內在的活動狀況。

③了解、接納、反覆思維。

④判斷、不斷調整。

(2)在愛和智中成長，發揮同理心。

①注意第一感覺的自然反應。

②意識這一反應的活動。

③了解情緒發動的原因、轉化和展延。

④自我導向合理的情緒表達。

⑤擴大自我感受的領域，體會別人感同身受。

同理心具有感覺與理智的成分，對己，有助於個人達到情理相融的境界；對人，因體會別人的感受能客觀評估情況，設身處地為別人著想。

儘管上文提供了不少可供參考的方法，尚待個人在實際應用中衡觀環境來因應、選用。然而，方法只能視為人努力的工具，真正的成果卻在於天主的恩寵與人的合作。因為最高度的智慧、最深邃的愛是來自天主自己，祂本身是愛和智最偉大的典型。人除非進入祂愛的奧蹟內與祂合作，讓祂進行內在的轉化，同時採用有效的工具，兩相配合，難以達到情理互潤，愛智相諧的境界。在此境界中的直覺經驗愈來愈成為可信的，因為它來自天人交流的靈感，愛成為智慧，智慧成為愛，二者融和不能分。這也許可視為是天主自己親自雕塑的藝術品吧！

註釋：

① 本文是筆者參加暑期培育人員進修班第一年課程後，嚐試以理性和情緒

為主題，搜獵相關資料，加上經驗和反省而成。資料大部分來自課程的吸收，另外參考了一些文章和書籍，系統整理而成。

- ② 除上課資料外，參閱《認知心理學說與應用》一書。
- ③ 關永中，洞察，哲學與文化16卷四期。民78年4月。
- ④ Luigi Rulla, *Depth Psychology and Vocation*, P.31, Rome 1971.
- ⑤ 同上，P.29-30，及《健康的性格》一書。
- ⑥ 資料來自The Development of Focal Attention and the Emergence of Reality, In *Metamorphosis*, P.252-253.
- ⑦ 張東峰、鄭伯壘等編譯，心理學，P.642-643。
- ⑧ 若水譯，內觀自得，P.120-124。

參考書目

- ① 楊國樞、張春興主編，健康的性格。桂冠，1981年9月初版。
- ② 陳仲庚、張雨新，人格心理學。五南，民78年8月。
- ③ 江紹倫，認知心理學說與應用。聯經，1980年。
- ④ 張春興，心理學。東華，民65年3月初版。
- ⑤ 張東峰、鄭伯壘編譯，心理學。桂冠，民74年1月初版。
- ⑥ 內觀自得，若水譯。光啓，民79年10月。