

神學論集

于斌



102

輔仁大學神學論集

第102號 1994年冬 總目錄見50、100

目 錄

前 言 編 輯 室 497

聖 經

納堂先知的神諭與默西亞觀的發展 ((9,000字)

..... 胡 淑 琴 503

信 理

新約的教會學 (上) (11,000字) 張 春 申 517

愛與暴力之間——對拉美解放神學的思索 (10,000字)

..... 劉 清 慶 533

禮 儀

聖樂在禮儀中的角色 (6,500字) 湯 彬 程 553

從「哀號歌」的欣賞看聖歌本地化 (5,000字)

..... 潘 貝 頌 563

教會史

- 重述郎世寧(3,600字)……施惠淳著 胡淑琴譯…… 573
交友的學問——《述友篇》簡介(7,000字)
……王志成 趙頌平合著…… 581
澳門的三巴與台灣的輔大(6,500字)……房志榮…… 593

要理

- 小德蘭和《教義新讀本》(3,000字)……石室譯…… 609
要理書的演變(3,000字)……鄒保祿…… 613

宗教

- 祇教淨禮述略(8,500字)……林悟殊…… 619

書評

- 《基督宗教與中國宗教》之評析(10,000字)……
……莊嘉慶…… 635

資料室

- 台灣聖衣會隱修院四十週年……房志榮…… 552,580

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No.102

Winter 1994

PREFACE

Editor 497

HOLY SCRIPTURE

The Prophecy of Nathan and the Development of Messianism
Maria Teresa Hu, F.I. 503

DOGMATIC THEOLOGY

The Ecclesiology of the New Testament (1)
Aloysius B. Chang, S.J. 517
Between Love and Violence—
 A Reflection on Latin American Liberation Theology
Mr. Liu Ching-qian 533

LITURGY

The Role of Sacred Music in the Liturgy
Tung Pin-sea, CDD 553
The Indigenization of Sacred Music
Pan Pei-chi O.P. 563

CHURCH HISTORY

Castiglione Revisited
Bernard J. Shields, S.J. 573
Martino Martini's "On Friendship"
Wang Zhicheng 581
St. Paul's College in Macao and Fujen Catholic University in

Taiwan

Mark Fang, S.J. 593

CATECHISM

St. Therèse of Lisieux and the new "Catechism of the Catholic Church"

Guy Gaucher trans. by Joseph Chen, S.J. 609

Development of the Catechism

Rev. Paul Tsau 613

RELIGIONS

The Zoroastrian Rite of Purification

Lin Wushu 619

BOOK REVIEWS

"Christianity and Chinese Religions" by Ching Kia-yi and Hans Kūng

Pastor Chuang Chia-ching 635

ARCHIVES 552,580

前 言

漫長的暑假已過，神學院按照預定的安排於九月19日開學，上午上課，下午舉行聖神彌撒。次日（20日）是中秋節，輔大及台灣一般學校和機關都於前日調整放假，神學院卻不跟蹤，依然按預定日程開學上課，師生間聽不到半句怨言，真表達了我們的特色，堪可告慰。本學年（1994~1995），來神學院就讀的學生又達到了新高點，共139名，其中女生58名，男生81名，男生比女生多出23名，而去年男生只多出5名（69比64，共133名）。至於以前輔大神學院都是女生多於男生；1992：女63，男50；1991：女69，男50；1990：女59，男42。九十年代以前，本院學生沒有到達過一百名。學生數目增多以外，師資陣容也加強不少，在此不必詳說了。

本期102號神論共有12篇文章。第一篇有關納堂先知神諭與默西亞觀的文章是本院一位畢業生的習作，授課老師的評語是「用中文介紹聖經的這些基本啓示還是有用，可以發表」。第二篇〈新約的教會學〉是張神父又一系列的現代神學綜合性介紹，為漢文讀者甚有澄清和啓發作用。全文共分七大段，本期只刊出前面的二段。第三篇〈愛與暴力之間〉的作者劉清度政治大學哲學研究所畢業，現任世新傳播學院、關渡基督書院、拿撒勒人會神學院兼任講師。本文是他把政大哲研所的碩士論文〈論人之解放~拉丁美洲解放神學與馬克思主義的比較研究〉中的一節改寫而成。作者反省的結果見於該文最後一段話：以Dom Helder Camara主教的意見為判準。

禮儀欄的二篇談到聖樂和聖歌，指出了台灣天主教會的一個迫切需要。教會史的三篇各有特色，饒有興趣。香港的施惠淳神父在24年後再為本刊寫一篇關於郎世寧的繪畫文章，文後的參考書目可

供有心人士繼續追跡。〈交友的學問~《迷友篇》簡介〉的作者王志成是大陸杭州大學哲學系博士生，他和同作者趙頌平都是杭州大學基督教研究中心的成員。王君於本年七月底來信說，這篇文章是為紀念衛匡國神父來華350週年而寫。他選了《迷友篇》二卷加以剖析，按照他自己的話：「因為這部著作是在我的家鄉蘭溪寫成，才給予較多的關注」。本人所介紹的〈澳門的三巴與台灣的輔大〉是今年十一月底至十二月初在澳門慶祝聖保祿公學四百週年學術研討會的一篇簡介（三巴就是聖保祿）。這方面西文資料不少，中文的卻不多。把台灣的輔大與之一同介紹，是因為最近兩年多以來輔大有不少變化。

有關要理的兩篇文章可當作本刊一百期《公教要理》專輯的補充讀物。宗教欄〈祆教淨禮述略〉一文的作者林悟殊先生是泰國曼谷的一位華僑學者，從文後的中英文著述來看，林先生從80年代以來對東西方各宗教的興趣濃厚，研究也有心得。淨禮或洗潔禮也是猶太~基督宗教一向所重視，而從未鬆動的一個入門聖事，本文的細節描述突顯出淨和潔的重要性。最後莊嘉慶牧師對漢思昆及秦家懿合著的《基督信仰與中國宗教》所作的評析，肯定了儒家是宗教，道教與基督信仰有不少可接觸之處，佛教本地化的成功。本期不編年度目錄，101及102期將與103~106期的合編。

Preface

The long Summer vacation is over and our Theologate started its courses again on September 19th, following the prearranged schedule: the ordinary classes in the morning and the Mass of the Holy Spirit in the afternoon. Fujen University and other institutes in Taiwan had a holiday on the 19th, because of the mid-Autum Festival on the following day, the 20th. The Theologate did not follow them and no one complained at all, a nice and consoling experience of its characteristics. The present school year 1994-95 shows another high point in the number of students: there are 139; 58 women and 81 men. There were 133 last year: 69 men and 64 women. Before last year in this Theologate the women students outnumbered the men: 1992: women 63, men 50; 1991: women 69, men 50; 1990: women 59, men 42. Before the '90s, the student body of the Theologate never reached 100. As the students' numbers increased, the teaching staff has also been strengthened.

The present number 102 of our magazine is composed of 12 items. The first one on the prophecy of Nathan and the Development of the Messianic concept is a course-paper of one of our graduated students of the past year, The publication of such basic data of biblical revelation in Chinese is still useful to our Chinese readers. The second item "The Ecclesiology of the New Testament" is another contribution of Fr. Chang in synthesizing the recent biblical views on ecclesiology. He divides his writing into seven parts and the present article contains only the first two parts. The third item "Between Love and Violence--A Reflection on Latin-American Liberation Theology" is a part of a paper written by Mr. Liu for a master's degree at the university of Political Sciences in Taipei on "Latin American Liberation Theology and Marxism". The conclusion of his reflection is summarized in the final paragraph of the present article, where he takes Bishop Dom Helder Camara's few sentences as a criterion for judgement.

The two items in the Liturgy section both deal with sacred music pointing to the urgent need of improvement in the Catholic Church in Taiwan in this field. The three items of the Church History section have each their own characteristic and flavor. Fr. Shields of Hong Kong writes another article on Castiglione now as he wrote the first one 24 years ago also for our magazine. The author of the article on Martino Martini's "On Friendship" is from Hangzhou University's Christianity Research Centre. The writing of the article was motivated by the commemoration of the 350 years anniversary of the arrival of Martino Martini in China. Finally my article on Saint Paul's College in Macao and Fujen University in Taiwan is also motivated by the fourth centenary celebration of Saint Paul's in Macao which will take place in Macao at the end of November and the beginning of December of the year.

The Catechism section offers two reading materials as a supplement to the number 100 of this magazine all dedicated to the new Catechism. The author of the article on the Zoroastrian Rite of Purification is an ethnic Chinese in Bangkok, Thailand. He has written many articles in Chinese and in English on Religions in East and West. The book review by Pastor Chuang of the book of Julia Ching and Hasn Kung on Christianity and Chinese Religions points out that Confucianism is a religion, that Taoism is close to Christianity in many aspects, and that the indigenization of Buddhism was successful.

納堂先知的神諭與默西亞觀的發展

胡淑琴

前 言

以色列子民藉著啓示性的言語和歷史性的救恩事件，體驗、反省並相信，上主雅威是施予救援的天主，同時亦是創造並保存萬有的主宰，祂對與祂立盟的選民有一個邁向未來的救恩計劃。這計劃的實現是藉著一些救恩性的人物，在舊約和以後的猶太教信仰中稱為默西亞，他們在天主特殊干預的時刻出現，爲了協助以色列子民。默西亞，意即被天主聖神所傅油的人，可以是國王、先知、司祭、甚至是外邦人，如居魯士（依四五1）。本文所要探討的是較狹義的默西亞主義，專指在王朝體制內的救恩人物。

在撒慕爾紀下第七章記載著一篇神諭，天主藉納堂先知隆重地保證，將賜給達味一個永恆的王室，雅威願藉著他來完成對選民的救恩計劃。這篇神諭是以色列、猶大和基督徒之王室默西亞主義的基礎，在歷史中有長期的演變。本文將先簡短介紹這篇神諭的時代背景，接著作簡單的詮釋，在第三部分將較詳細地介紹默西亞觀在舊約歷史中演變的不同階段，並從基督信仰的角度指出天主對默西

亞的許諾已在耶穌基督內完成。最後作一簡單的結論與反省。

一、神諭的歷史背景①

撒慕爾紀是相當珍貴的文件，其中百分之八十是真實的歷史。撒下第十六章開始敘述撒烏耳與達味的故事。達味受撒烏耳的猜忌追殺而長期流亡，撒烏耳與培肋舍特人對抗而戰敗身亡。本屬猶大支派的達味立即趕往赫貝龍，在那裡運用靈活的手腕，將打仗得來的戰利品分送猶大支派的各城市。這手法大得支派內各家族的歡心，再加上此時以民沒有國王，是政治上的真空時期，於是猶大支派便興高彩烈地將達味擁上王座，成了南方支派猶大的國王（撒下卅26~31，撒下一4~二4），時於公元前一〇一〇年。

達味足智多謀，以靈活的外交手腕和卓越的智慧漸漸鞏固自己的地位，越來越多的支派對他表示擁護。七年之後，撒烏耳的兒子依市巴耳被刺身亡，以色列各支派的長老便在赫貝龍聚集，正式承認達味是全以色列民族的國王（撒下五1~3），達味遂名正言順地繼承了撒烏耳的王位。公元前一千年前，達味攻佔耶路撒冷（撒下五6~8），由於地勢險要，位置適中，且在以色列各支派中是一座完全中立的城市，與任何支派都無特殊關係，達味遂將耶路撒冷建為全國政治和宗教的中心，並將約櫃從猶大巴阿拉迎到達味城（撒下六）。

此時的以色列，內戰結束，連長久威脅以民的培肋舍特人也被達味擊敗（撒下五17~25），全國統一，與四周鄰國也和平相處。達味此時有時間與精力處理內政，包括對上主的敬禮。古時候，當一個神有固定的殿宇時，才算真正被奉祀敬拜為神。達味把自己所住香柏木的宮殿與約櫃所居的臨時帳幕比較（七2），心中感到不安，遂與納堂先知談及建聖殿的事，天主則藉著納堂許給達味鴻

恩。

二、神諭的簡單詮釋②

這篇神諭（七1~17）引起學者們不少討論，由於經文中對聖殿的立場不一致，學者們推測其寫成的年代也不同。目前一般所接受的解釋是把這篇神諭的寫成分為三個階段。第一階段是在早期的後達味時期，包括8b「是我揀選你離開牧場，離開放羊的事，作我民以色列的領袖」；9a「你不論到那裡去，我總是協同你，由你面前消滅你的一切仇敵」；10「我要把我民以色列安置在一個地方，栽培他們，在那裡久住，再也不受驚恐，再也不像先前受惡人的欺壓」；12「當你的日子滿期與你祖先長眠時，我必在你以後興起一個後裔，即你所生的兒子，我必鞏固他的王權」，14~16「我要作他的父親，他要作我的兒子；若是他犯了罪，我必用人用的鞭，世人用的棍，來懲戒他；但我決不由他收回我的恩情，就如在你以前由撒烏爾收回我的恩情一樣。你的家室和王權，在我面前永遠存在，你的王位也永遠堅定不移。」這幾節與聖詠第八十九首有文學上的聯繫，都提到天主對達味的揀選，常與他同在，消滅他的仇敵，鞏固王權，恩待其王室直到永遠。

以色列子民原本只是以天主為他們的統治者，有不少人在起初反對成立國家制度。然而在當時迦南地區的困難處境，王朝制度又勢在必行。雅威藉著對達味王朝的直接干預，使這外在與其他國家君主政體相似的王朝有了內在神聖的超越幅度，達味王朝的國王成為上主的代表，帶給以民勝利與祝福。對聖殿的支持亦表達了對王室的擁護。

至於相反聖殿的經文則可能是一位申命紀時期的作者所寫，約於公元前七世紀或更早一點。作者對於墮落的王室不滿，對聖殿的

態度也有些敵對，進而緬懷以民在曠野時期唯以天主為領導者的情景：「你要建築一座殿宇給我居住嗎？我自從埃及領以色列子民上來那一天起，直到今日，從沒有居住過殿宇，只隨帳棚和會幕漂泊。我與以色列子民同行時，我何嘗向我立為牧養我民以色列的一位民長說過：你們為什麼不為我建造一座香柏木的殿宇？」（七5~7）。在曠野中的帳棚與會幕是天主無論何時何地都與選民同在的象徵。若給天主一個固定的居所，則是一項錯誤，因為天主並不住在人手所支搭的殿宇內（參希八1~2）。

後來，一位更聰明的經師成功地加上第十三節：「是他要為我的名建立殿宇；我要鞏固他的王位直到永遠」；隱含地指出達味之子撒羅滿將建立聖殿，再度對聖殿和達味王室加以肯定。雖然贊成的經文是較晚才寫成，但是沒有充足理由藉此否定這篇神諭是來自真正早期的傳統。

神諭的核心是在於一個對比：並非達味要為天主建立殿宇（house），而是天主要為達味建立家室（house，亦可以指家庭family，或朝代dynasty）。藉此雙關語，一方面表達了達味王對雅威的赤誠，天主同時也藉此賞賜達味鴻恩，要親自建立他的家室。天主雖提醒達味昔日卑微的出身，但卻無條件地許諾達味偉大的名聲（七9）和鞏固的王權（七16），保證達味的家室將永遠存立，王位也將堅定不移，他的後裔與雅威有著特殊的父子關係（七14a）。達味得悉天主所賜的許諾，不禁滿懷感恩與讚頌來回應（七18~29）。

這篇神諭是舊約啓示的里程碑之一。雅威在顯示救贖的目的時，都常以「約」為記號。祂與亞巴郎立約時，要求以割損作為立約的標記（創十七9~14）；在西乃山的盟約則要求以色列子民遵守誠命（出十九5）。藉著立約，雅威顯示出祂的主權，對人的容

忍和恩典的賜與。雖然在這篇神諭中並未清楚提到「約」這個字，釋經學家泰半認為：上主許諾為達味建立家室（王朝），即是與達味和他的代代後裔立約。而且，這個約是無條件的，是天主白白的賞賜。雖然天主要求達味的繼承者要順服祂，但這並不構成延續盟約的條件。至於上主要鞭責達味後裔中犯錯的人，目的是強調：人的過犯不會促使天主廢棄這盟約。

因著天主對達味王室默西亞的許諾，使得以民在後來坎坷的命運中，常懷抱著希望往前邁進。

三、神諭與王室默西亞主義的演變③

自從納堂先知說出以色列的希望建立在達味王朝的時刻起，有關默西亞的記載只出現在朝代性制度父死子承的南國猶大，北國以色列屬神恩性的領袖制度，找不到有關王室默西亞主義的文件證明。從達味王朝到耶穌時期的漫長一千年中，默西亞觀的演變可以簡單地區分為三個階段。這部分將探討默西亞觀在不同階段的演變，由於資料非常豐富，無法作詳細的詮釋，只能提出其重要的思想。接著將從基督信仰的角度，指出天主在這篇神諭中對默西亞的許諾已在耶穌基督內完成。

(一) 王室默西亞主義在舊約時期的演變

1. 第一階段的發展

納堂先知關於達味王朝的神諭以三種文學形式保存下來，即撒下七1~29，詠八十九，編上十七1~27。至於究竟那一篇是最古老的，學者間並沒有定論。聖詠一三二首也有這篇神諭的回響。神諭本身並不提任何個人的繼承者，角度也不指向末世性的未來。它只是單純地保證這王朝將會持續，達味後裔被揀選，成為雅威在歷史中施行救恩的人性中介。這將被達味和其家室所成就的救恩僅限於

一個國王帶給其人民的政治性救恩。

雅各伯對猶大的祝福辭：「猶大！你將受你兄弟的讚揚……權杖不離猶大，柄杖不離他腳間，直到那應得權杖者來到，萬民都要歸順他」（創四十九8~12）。可能也是出自早期的王朝時代，隱含地指出達味的統治，而且好似肯定達味王朝的永恆性。其他詠讚國王的聖詠，尤其是第七、七十二、和一一〇首都屬於第一階段的默西亞主義。泰半天主教的聖經學者已放棄聖詠為達味一人所寫的看法，亦否認達味本人詠唱一位未來的默西亞，這在他那時期是不可能的。學者們認為這些聖詠是後來編寫，在達味王朝的國王慶生或加冕等重要慶節中詠唱。某些後來早期基督徒貼合在耶穌身上的聖詠，例如「上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你』」（詠二7），「神聖光輝的王位，你生之日已偕同你，我已經生了你，好像在黎明之前的朝露」（詠一一〇3），在當時是屬於象徵性的宮廷用語，描述國王如同雅威的代表。至於許諾給國王的永恆司祭職：「你按照默基瑟德的品位，永為司祭」（詠一一〇4）則很可能是承繼昔日耶路撒冷的迦南國王在繼位時的一個頭銜。至於國王的王權普及萬邦和永世長存的說法，可能是當時慶典中對國王的祝賀辭，同時也多少反映了天主賜給達味王朝的偉大許諾。聖詠第七十二首最清楚地表達了國王——救世者的圖像，他按照正義統治上主的百姓，護衛百姓中的窮人、救助貧苦人的子孫。在他統治的歲月，正義必要伸張，如月之恆，永享安康。聖詠中的這位國王並非某位未來末世性的拯救者，而是達味的繼任者，承繼賜給達味的盟約性許諾。

這種朝代性、集體位格性的默西亞觀相信強大的達味王室將會

在聖城耶路撒冷的王宮中代代相傳。這種看法延續到主前三〇年，此時亞述帝國興起，北國以色列朝不保夕，南國猶大也岌岌可

危，整個政治大環境遠不如達味時期的富裕安定，以民對默西亞的看法亦有所轉變。

2. 第二階段的發展

從公元前八世紀的作品中可以看到王室默西亞觀的轉變。南國猶大在北國以色列與阿蘭聯軍的圍攻之下，昏庸的國王阿哈次竟然背教，主動向亞述王求援，並自稱是亞述王的兒子（列下十六7）。根據撒下七14，所有達味王室的繼承人與天主有特殊的父子關係。阿哈次的舉動使得對達味王朝的樂觀期待蒙上陰影。依撒意亞先知洞察到雅威的大能將振興這王朝，確保其永恆的存立。天主將立即興起一位達味的後裔，一位貞女將懷孕生子，這孩子將是天主與選民同在的標記（依七14），他將以正義統治百姓（依十一）。同一時期的米該亞先知則預言這新達味將出自白冷（米五1），白冷是達味之父葉瑟的老家，依撒意亞也提到「由葉瑟的樹幹將生出一個嫩枝……」（依十一1）。此時的默西亞觀仍屬朝代性、集體位格性，但已不再立足於雄偉的京城耶路撒冷，而過渡到較卑微平凡的白冷，即葉瑟的家庭。

到了耶肋米亞任先知職務時，南國猶大屢遭巴比倫王拿步高的威脅。先知力勸國王勿與「上主的僕人」拿步高對立，但國王聽從主戰派的意見而置全國人民於危險之中。飽受痛苦的耶肋米亞先知忠言被拒，達味王室不遵守上主的指示，不免悲憤填膺而萌生放棄達味後裔的想法：「上主這樣說：『你應記錄：這人是一個無子女、畢生無成的人，因為他的後裔中，沒有一人能成功，能坐上達味的寶座，再統治猶大』」（耶廿二30）。以民的希望再也不是達味墮落的王室，以民的救援唯獨來自天主：「看，時日將到……上主的斷語……我必給達味興起一支正義的萌芽……」（廿三5），暗示對猶大國王漆德克雅的抗議。耶肋米亞先知在此首次革命性地

宣稱「個人性的默西亞」，他是一位偉大的君王，以強有力的方式領流放到北方的以民回歸故土，他拯救的對象是自己的百姓，即以以色列和猶大（參廿三5~8）。

稍晚的厄則克耳先知也提到論默西亞的預言，達味王朝猶如先知所見的，被雅威從高大香柏樹梢上取下的枝條，親自栽種在高山峻嶺之上（參則十七22~24）。然而厄則克耳先知不像耶肋米亞先知那樣強調君王的權勢，而較注意他司祭性的幅度（見則四十~四十八）和他牧人的身分（參則卅七14），因為先知所處的是流放充軍之地，王朝存在只是象徵而已，毫無榮耀權勢可言。

以色列子民自天主派遣梅瑟領他們出埃及起，經歷二百多年的艱苦奮戰，終於全部佔領天主所許的福地，在達味時期建立了龐大強盛的帝國。經過四百多年的王朝統治，現在國破家亡，流放異地，連達味的王室——上主的受傅者——亦淪為外邦人的俘虜。這痛苦的經驗為達味王朝和全體以民都是信仰的考驗，也促使他們更深地反省自己的信仰與天主的計劃，對默西亞的看法又有了另一次的改變。

3. 第三階段的發展

達味王朝歷經信仰考驗，在流亡歸來重整國家以後仍舊存在。不過達味王朝後裔在充軍之後，至少在則魯巴貝爾之後，未曾再擁有統治權。雖然在匝六9、14有一段關於王冠的敘述，但是則魯巴貝爾從未曾被加冕。在放逐之前的默西亞觀是一位理想的國王，他將以達味後裔的身分代代以大能統治。在充軍之時，達味後裔要來的思想還存在，但已有了轉變。到了充軍以後，對達味王室愈來愈失望的情形下，期待的人物在第依撒意亞中已經轉變為「上主僕人」了。在這時期內，君王性的默西亞雖然還是保留，還是達味的後裔，但已漸漸在消失。從第三依撒意亞直到瑪拉基亞，都沒有出現

君王性的默西亞。瑪加伯時期是司祭在領導以民，對君王性默西亞更是絕口不提。由於文件的缺乏，學者們只能從較晚期的作品去追溯王室默西亞觀的發展。由於國家受考驗的時間越長，民衆的眼睛便越轉向先知所預言的「末世」，期待「天主的國」的來臨，成了末世希望的中心。猶太文學的末期也有一個傾向，即是把舊約中一切與救恩有關人物的材料，都歸諸於默西亞的名號之下，如「上主僕人」、「人子」等等。以色列子民對君王性默西亞的期待焦點已不再是家族性後裔的統治者，而把這期待推到遙不可知的未來，他將是一位卓越的人物，他的使命是決定性地施展雅威的大能，直接干預並拯救祂的百姓。他就是以色列子民救恩史的末日要來的那一位。

雖然在這階段的默西亞觀傾向於末世性的大能者，但另有一些文件中的國王——默西亞概念則有所不同。例如：匝九9b~10（約公元前四世紀）：「看！你的君王到你這裡來，他是正義的，勝利的，謙遜的，騎在驢上，騎在驢駒上。他要由厄弗辣因剷除戰車，從耶路撒冷除掉戰馬，作戰的弓箭也要被消除；他要向萬民宣布和平，他的權柄由這海到那海，從大河直達地極。」按猶太人的傳統，驢駒本是君王的坐騎，撒羅滿登極爲王時，騎的正是達味王的騾子（列上一31, 38）。不過在先知那時期受希臘文化的影響，驢駒在高大的戰馬前已失去了威風。這位國王已沒有權杖和任何表達王室地位的飾品，他成爲雅威施行救恩與和平的工具。

另外值得注意的是第二依撒意亞的「上主僕人」詩歌（公元前五四〇~五〇〇年）。學者們對詩歌所指是個人或集合位格尚有不少爭論。不過當把這些詩歌從上下文中抽出時發現，原文看起來好像更平順，而這些詩歌本身則有自己的神學發展。這位受到恥辱和被貶抑的僕人有了新的使命（依四九1~7）；他藉著痛苦而受教，

並加強其力量；甚至連外邦人在這位受苦和被拒的僕人面前也要不勝驚異（五二13~五三12）；這位僕人的使命是忠心傳佈真道直到海島（四二1~7），這位僕人的使命將繼續藉著他的弟子們的宣講而傳回本鄉熙雍（六一1~3）。因此，有的釋經學者認為這些詩歌的特質可以使我們對「上主僕人」的焦點從集體位格移轉到一位至聖的僕人身上。在舊約末期的猶太主義賦予「上主僕人」詩歌默西亞的闡釋。「上主僕人」詩歌（尤其是五二13~五三12）革命性地指出兩點：這位個人性的默西亞不是以權力，而是以他自己的死亡進行救贖；其次，他不僅拯救自己的百姓，也拯救全人類。第二依撒意亞的觀點也被第三匝加利亞（主前三〇〇年）所採納：「我要對達味家和耶路撒冷的居民傾注憐憫和哀禱的神，他們要瞻望他們所刺透的那一位……」（匝十二10）。先知這種奧秘的苦難默西亞觀並不被一般以色列人民所接受，他們雖把「上主僕人」歸在默西亞名號之下，卻剔除了受苦的因素，反倒是耶穌自己與這位上主僕人認同，把依六一1~2之默西亞的預言貼合到自己身上（路四18~19）。

（二）天主對默西亞的許諾在耶穌身上完成

納堂先知的神諭是舊約君王性默西亞觀綿延一千年的基礎。早期基督徒在復活信仰的光照下逐漸認識那位被釘死在十字架上的納匝肋人耶穌就是以民所引頸期盼的默西亞，天主在他身上實現了對默西亞的許諾。這是有著豐富內容的新約基督論的主題，本文無法深入探討，僅從初期基督徒如何認出耶穌就是基督，並簡單地提出一些新約的章節，看出納堂先知的神諭在耶穌身上的完成。

耶穌在世的前後時期，猶太人受羅馬人的統治，沒有自己獨立的主權。非達味後裔的黑落德王朝又不得民心，他在政治上的妥協作風使猶太政治傾向羅馬化，引起百姓強烈的不滿，更激起當時對

默西亞的迫切期待。由於不同黨派對默西亞有不同的期待，出現了君王性、司祭性、先知性等等的默西亞，不過都是政治性的默西亞、達味的後裔。百姓心目中期待的默西亞和以色列古代的國王處於同等的地位，他的王國是屬於神權政治的組織，他的救援行動將不只是一般的歷史事件，而是天主大能進入歷史中，帶領以色列子民重新出谷。

問題是：如何能認出默西亞呢？按照天主的許諾，默西亞必須是達味的後裔。雖然瑪竇福音與路加福音關於耶穌童年的記載是根據不同的源流，在文學方面亦互不相干，但仍有其共同的因素④。若瑟是達味的後裔（瑪一16、20；路一27、32；二47），合法地與瑪利亞訂了婚。瑪利亞因聖神受孕，但是按照法律，耶穌因若瑟而屬於達味家族，誕生在白冷（瑪一24~25；路二5~6）達味城（瑪二1；路二4~6）。耶穌之為達味後裔和他誕生在白冷的傳統，是早期跟隨者肯定祂為默西亞的重要基礎（若七42）。

耶穌在公開生活中的言行，特別是祂所行的奇蹟，也是認識耶穌就是基督的標記。當洗者若翰打發門徒去問耶穌：「你就是要來的那位，或者我們還要等候另一位？」耶穌回答：「你們去！把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見、癱子行走、癩病人潔淨、聾子聽見、死人復活、貧窮人聽到喜訊。凡不因我絆倒的，是有福的。」（路七20，22~23）耶穌引用依六一1和三五5~6，如同祂首次在納匝肋會堂中的宣講（路四18~19），耶穌肯定天主的國、天主的救恩已在祂自己身上臨現，人們可以從祂的言行中認出：祂就是要來的那一位。

對早期基督徒最大的絆腳石莫過於被認為是默西亞的耶穌竟然被列在罪犯之中，在十字架酷刑下羞辱地死去。不過，在耶穌復活經驗和五旬節聖神降臨經驗的光照下，門徒們從信仰的角度肯定：

「天主已把你們所釘死的這位耶穌，立為主，立為默西亞了」（宗二36），這也是初傳的核心訊息。而且在基督信仰的光照下，重新看法律、先知和聖詠中關於默西亞的記載，都可以貼合在耶穌身上。當基督徒一方面瞻仰被刺透的那一位，達味的後裔，「祂奉獻了自己，只一次而為永遠完成了這事」（希七27b），「基督只奉獻了一次贖罪的犧牲，以後便永遠坐在天主右邊……祂只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全」（希十12，14）。在此，似乎可以聽到對納堂神諭的迴響：「你的家室和王權，在我面前永遠存在，你的王位也永遠堅定不移」（撒下七16），早期基督徒也是在基督復活信仰的光照下了解天使預報的深意：「他將是偉大的，並被稱為至高者的兒子，上主天主要把他祖先達味的御座賜給他。他要為王統治雅各伯家，直到永遠；他的王權沒有終結。」（路一32～33）

四、結論與反省

在探討了納堂先知神諭的時代背景，加以簡單詮釋，並從歷史的過程看它三個階段的演變之後，現在從基督信仰的角度提出簡單的反省。

舊約聖經被猶太基督傳統的信者接受為天主聖神默感而寫成的書。其內容固然有字面的、按照作者時代背景所了解的意義；但也有更深一層的，屬於天主奧秘救恩的圓滿意義，這層意義超越作者本人的了解和時空環境的限制。聖經中的預言、預告、神諭、許諾、天人交往所訂立的盟約等等，通常指向奧秘的救恩層次。字面的表達往往只是在隱晦中提供光照，人懷著信德、望德、愛德加以接受。

舊約時期的以色列人綿延近千年的默西亞期待，正是在信仰中

堅信雅威（上主）的忠信與仁慈，相信祂必會實踐許諾，在達味的後裔中興起一位默西亞，重整以色列，帶領選民再度出谷。但是究竟雅威要如何實現、何時實現這救援工程，就不得而知了。倘若我們設身處地於公元前後的猶太人所處的困境，他們對政治性默西亞的期待實在也情有可原，他們在長期焦慮的等待中，不禁投射自己的渴望，建構自己理想中的默西亞，甚至依恃自己的力量，促進默西亞時代的早日來臨。公元前二世紀猶太人為獨立而戰所建立的阿斯摩乃王朝曾帶來莫大的希望，認為默西亞時代已來臨，但這王朝維持不到一個世紀。七〇年代猶太戰爭時的英雄息孟與基斯哈拉的若望亦曾被視為民族救星，但都遭致羅馬大軍壓境，耶城陷落，聖殿被毀，猶太人四散，但他們仍繼續期待政治性的默西亞。公元一三五年時，熱忱派的領袖Bar Kosiba甚至被宗教界領袖Rabbi Akiba確認為默西亞，但卻引起羅馬人的恐慌，將集結於敘利亞Jevneh的猶太中心也一舉消滅。

以色列子民在歷史中雖然曾經悖逆、偏離天主的道路，但是他們也不斷努力轉向天主，尋求、渴慕天主。在民族受痛苦與考驗的時候，他們對默西亞的期待更加熱切。可惜的是他們絕大多數未能認出天主眷顧他們的時期（參路十九41~44），亦認不出在耶穌身上默西亞的標記。聖保祿在救恩的奧秘前屈膝，喜樂地大聲宣告：外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為承繼人，同為一身，同為恩許的分享人（弗三6），但他同時也因自己民族對耶穌的棄絕而痛苦萬分（參羅九1~3）。然而他卻在這棄絕本身看到天主救恩的計劃，並深信猶太人終要歸化（羅九25~26ff）。

為基督徒而言，耶穌就是基督，就是以民所引頸期盼的達味後裔，祂更是降生的天主聖言。我們也可以說：義子的名分、光榮、盟約、法律、禮儀以及恩許都是我們的，基督也是我們的（參羅九

40)。問題是：天主的救恩雖已在世上臨現，不過尚未圓滿。我們是否真的生活在「已經」與「尚未」的末世張力中？我們是否能認出天主眷顧的時期？能否在我們此時此刻的生活中認出基督的臨在？

納堂先知的神諭是一個滿渥恩寵的許諾，這許諾成爲整個以色列民族安身立命的磐石，亦在無數坎坷的際遇中帶領他們往前邁進。其實，若我們稍稍反省教會的成立，修會團體的建立，個人在信仰上的投身，其最深的基礎並不在於我們自己，而是奠基於天主的許諾。希伯來書的作者引證從亞巴郎以來的衆多如雲的證人，遂鼓勵信友要「以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程，雙日常注視著信德的創始者和完成者耶穌」（希十1b~2a）。藉著這位降生成人的天主子，因著祂在十字架上毫無保留的大愛，我們可以確信天主的忠信，祂既許必踐，絕不食言。「他能照他在我們身上所發揮的德能，成就一切，遠超我們所求所想的。」（弗三20）

參考書目

- ① 這部分主要參考韓承良著，《舊約時代的歷史背景》，香港：思高聖經學會，1980年。124-142頁。
- ② 關於這段經文的詮釋，主要是參考1988年出版的The New Jerome Biblical Commentary, p.156.
- ③ 這部分主要參考The New Jerome Biblical Commentary, P.1310-1312.
亦參考傅和德神父之舊約導論的講義，P.62-63。
張春申著，《耶穌的名號》，台北：光啓出版社，民國79年，P.29-40。
- ④ 參閱朱修德之〈耶穌童年敘述中的喜訊與基督論〉，《神學論集》36集，P.241-258。

新約的教會學（上）

張春申

教會學（ecclesiology）顧名思義就是去說明和了解教會的神學。但神學可說有兩種，一是在生活中（living）：一如個人在生活中形成自己的神學，因為與天主的來往各有不同。一是學術性的神學（academic）。新約有的是生活中的教會學；新約的二十七部書出自不同的地方教會，雖然其中不少著作，如馬爾谷、路加、若望福音未曾用過「教會」這字，實際上它們表達的內容無不根據自身在教會之中的信仰生活，因此每部書都隱含地方教會的自我意識；對於自己的身分和使命有所肯定和了解。此外每個地方教會也對團體有自許和自勉。此即我們所說的生活中的教會學。即使保祿和若望傳統常視為「神學家」，有著深湛的洞察，但顯然地他們並不想寫學術性的教會學。其實學術性教會學是相當遲才出現的，連在聖多瑪斯的神學大綱中，也未有系統性的教會學。

新約的教會學雖是生活中的，仍有其特性，因為是在天主的靈感下寫成，故擁有信仰的標準性，因此學術性的教會學必須認識與參考新約聖經的教會學。我們分爲七章簡介：

(一)原始的教會學。

(二)對照福音及宗徒大事錄的教會學。

(三)保祿書信及其牧靈書信的教會學。

四希伯來書的教會學。

五公函的教會學。

六若望福音及其書信的教會學。

七默示錄的教會學。

第一章 原始教會的教會學

1. 生活實況 (living condition) :

生活實況的認知為研究新約各書的教會學是必須的。我們在本章以及其他各章，介紹生活實況的資料，都是採取聖經學家經過各類批評工作而得的。聖經的批評工作日益專門，無法在我們這類屬於聖經神學的文章中介紹。

原始教會，亦即耶路撒冷的初期教會的生活可說充滿相當濃厚的猶太傳統。那裡的猶太基督信徒和猶太教徒在日常生活中並不隔離，甚至同去聖殿祈禱（宗三1）。不過，兩者在實質上區別很大。猶太基督信徒是由兩個救恩事件聚集而成的。第一是逾越奧蹟，即耶穌的死亡復活。猶太基督信徒對此有很深的信仰體驗。第二是基督信徒團體的五旬節，即聖神降臨的經驗。在宗徒大事錄中有很多的資料，關於兩個救恩事件的圖像和描寫。除此之外，可能最大的區別是：雖然兩者同去聖殿參與禮儀，但基督信徒卻聚在家中奉行分餅禮。

2. 原始的教會學：

耶路撒冷的教會學十足顯出救恩史在耶穌基督身上的連續性與中斷性。連續性出現在原始教會繼承舊約以色列民族，中斷性出現在教會對人類的開放的態度上。此可由下面三節來說明。

(1) 舊名新用：

原始教會自我意識的表達，是在新的經驗下，普遍應用舊約以色列民族相當古老的自稱名詞，來標榜自己的身分。這些因素可由新約，尤其宗徒大事錄中具有閃族色彩的字彙來證實。如：自稱是「聖徒」(宗九13、32、41；羅十五25)；自稱是天主的教會(qahal yahweh)(宗二十28；格前一2；格後一1)；自稱是「道」(宗九27、28；十九9、23)。舊約時代服膺和付諸行動的稱為「道」，因此原始教會自稱為「道」是很古老的說法。其實，耶穌時代死海旁邊的谷木蘭團體也用「道」字來指他們的神學，此由那裡出土的手抄本中可見。因此原始教會的猶太傳統相當強。由此緣故，構成了基督宗教的來源問題。這當然與原始教會學有關。

(2) 基督宗教的來源：

耶路撒冷的原始教會猶太色彩非常濃厚。近時，由於谷木蘭團體的手抄本出土，於是無法不問：猶太教與基督宗教之間有何關係？原始教會學是否受到谷木蘭團體的影響？比較應當注意的有兩點。

第一，耶路撒冷開始以「教會」自稱，這個名詞在瑪竇福音中，曾為耶穌用過。瑪竇十六16~19提到「建立我的教會」。「教會」這字的希臘文是Ecclesia，這字在希伯來文中有兩個用字：Qahal及Edeh。谷木蘭團體也以其中一字Edeh來自稱。其次是谷木蘭團體也自稱「聖徒」，稱自己的信仰為「道」。因此可問：究竟初期教會的自我意識與谷木蘭團體有什麼不同？

第二，谷木蘭團體是個相當封閉的團體，加入這個團體的條件很嚴，必須保持禮儀乃至生活的聖潔。其次，舊約的「遺民」思想。所謂「遺民」是指背叛天主的以色列民族當中，保留下來代表族人的聖潔部分。谷木蘭團體隱居死海之旁期待正義之日來臨，自命為「遺民」。至於原始教會，初時迫切期待默西亞耶穌來臨，是

否也與此思想有關呢？因此，原始教會學是否也是「遺民」教會學呢？

(3)原始教會與其教會學的特點：

答覆以上的問題，我們作下面四點綜合：

(一)走向普世性：最早期的猶太基督信徒雖未行動，但其思想卻是朝向普世性，谷十一11「耶穌進了耶路撒冷，到聖殿裡」，在耶穌的言語中，接近聖殿表示走向普世性，這在十一17「我的殿宇將成為萬民祈禱之所」可以見出。而且這段話並未出現在瑪竇及路加福音中，表示「走向普世性」是較早即有的思想。天主是一切人的天主（宗二十28），耶穌把天國的鑰匙給伯鐸，表示救恩超越單一的猶太民族而走向普世（瑪十六16~19）。

(二)向所有人開放：初期猶太基督信徒並非那麼封閉，他們如同耶穌一般並不排斥罪人，反而廣為接觸罪人，由宗徒大事錄中得知伯鐸一次為三千人付洗，並不經過挑選。為此它並無聖潔的「遺民」思想。

(三)不限定在一塊土地上：初期教會團體最初雖限定在猶太人中間，卻不限定在所謂福地上的民族，而是建立在與耶穌、默西亞的關係上。

(四)自我的認知：初期教會傾向於與猶太人保持關係；不過還未注意到對外邦人的使命。由伯鐸起初只在猶太人當中宣講可知，在宗三、三章中，伯鐸在兩次講道要點指出此宣講是為復興以色列的最後一個機會。但整個初期教會的思想，並未將外邦人放在救恩之外（瑪八8~13），這是新約教會的出發點。古老的猶太基督信徒，的確仍與猶太人生活在一起，保有猶太傳統，但另一方面由於兩個救恩事件的體驗，而注意到自己的新身分。這不是建立在一塊土地上，而是在兩個救恩事件上，與耶穌的關係上。

反省：

新約教會的生活型態邀請我們與之交談，承認接受信仰訊息，並非就與過去一刀兩斷，而是得到新的救恩經驗，同時仍要保持本有的文化。以新的信仰精神去變化過去，接受基督信仰，並不要求我們離開自己的文化，而是加以新的解釋。

第二章 對照福音的教會學

I、馬爾谷福音的教會學

1. 生活實況：

根據福音文學批判，簡介第二福音的生活實況，有的是確定的，有的是具爭論性的。馬爾谷福音是針對外邦人的教會所寫的，文字與語法適應非閃族的外邦人。傳統上說：馬爾谷福音是為古代羅馬教會而寫的；它是最早的一部福音，一般認為寫成於公元七十年之前，即聖城耶路撒冷毀滅之前。不過也有的作家認為是寫成於七十年之後，因為由經文資料，谷十三5~8中耶穌的末世言論，清楚地描寫耶路撒冷受侵略後的荒涼景象，讓人覺得馬爾谷福音是在聖城被毀之後寫成的。不過，並不必排斥那是耶穌的預言。

無論是在70年前或後寫成，的確在信徒團體的心中有著害怕受迫害的恐慌。基督信徒和猶太教徒都有同樣的恐慌，因為是身處於羅馬帝國中間，谷十20「……連迫害也包括在內」，此乃針對教會現況中已有迫害之可能。由谷四18~19，十一17~31，可知該團體生活小康，經濟條件不錯，故作者提醒：財富會使人失掉生活的平衡。

2. 馬爾谷福音的教會學：

總括來說，「家」的教會學是馬爾谷的特點。稱教會為「家」；並不是非常特殊，在保祿著作中，也稱教會為家（格前十六9，羅十六5）；梅瑟是天主之家的僕人（希三5），耶穌是兒子。下面分述馬爾谷的教會學。

（一）「家」的教會學：

馬爾谷福音特別強調「家」，這由編輯批判的資料可知。他使用「家」的次數非常驚人。（谷一29；二2；二15；三20、25、29；五38；六10；九28、32；十10；十三34；十四3）為什麼他常用「家」？稍作提示，即可見出他要表達一個神學，甚至可說「家」的教會學。比如耶穌在加里肋亞公開宣講時，說他在葛法翁一帶回到「家」中尚比較合理，但在他由加里肋亞往耶路撒冷的路上再說他到「家」裡（谷十10），就顯得奇怪了。其實「家」已不是普通所指的「家」；而是具有神學意義的「家」。「家」實是以耶穌為中心的團體，福音作者藉著重複指出耶穌在「家」中的行動，該是暗示誦讀福音的信者認出教會自己的面貌。因此，我們以「家」的圖像，指出馬爾谷的教會學。

（二）教會是耶穌的「家」：

在馬爾谷福音中，很少提到耶穌到「家」而不提門徒（一29、二15）；如耶穌在「家」中，環視他周圍的門徒（三31~35）；這個「家」是以他為中心、聆聽天主旨意的兄弟姐妹所構成的。這樣的表達，無法不使當時的教會團體自己確認是耶穌之「家」。為此，雖然馬爾谷福音不用「教會」這字，但透過耶穌生平的記載，他在說出教會的圖像，它是耶穌之「家」。

（三）教會是福音之「家」：

教會是耶穌之「家」；由於馬爾谷福音中，「家」的經文（見上）多有逾越奧跡出現；也由於「福音」為馬爾谷即是逾越奧跡，

因此我們進而認定，為他教會是福音之「家」。我們依次介紹。

(1)「福音」的應用：

「福音」這詞在馬爾谷福音中，聖經學家指出用過七次或八次（在於是否去掉十六8之後的那一次。因為十六9~20這部分，根據經文批判，看來是後加的）。全部新約聖經中，「福音」這字，保祿用得最多，達六十次。新約其他書中共用十六次，而其中馬爾谷就用了八次。瑪竇與路加共用了四次。這些差距，使人不禁要問：為什麼馬爾谷用那麼多？

(2)福音與逾越奧跡：

在新約中，「福音」這字是源自保祿的用語，根據的是依四十九。這個令人快樂的消息——「福音」，對保祿而言，就是耶穌死亡復活的救恩事件（格前十五1~4）。瑪竇與路加福音傾向於指「福音」為耶穌的道理。由於馬爾谷與保祿的關係（宗十三5，弟後四11）。「福音」作為耶穌死亡與復活的救恩事件，成了馬爾谷的基本思想（谷一1；14~15）。

聖經學家認為馬爾谷福音一章至十三章是個序言，準備耶穌的死亡與復活。福音的後三章講述耶穌的逾越奧跡。序言是動態地講述耶穌一直在進行，在走向耶路撒冷，接著的便是耶穌的死亡與復活。整部福音是耶穌基督的逾越奧跡；中間點綴一些明顯的經文（谷八25、十29、十三10、十四9、十六15）。與瑪竇和路加福音比較；馬爾谷的「福音」是耶穌的救恩事件，其他二部「福音」是天國的道理。這在下面二段經文中可見一斑：由谷八35和十29「為我和福音的緣故喪失自己的性命」，「為了我，為了福音……」對馬爾谷而言，「福音」不是道理，而是耶穌基督自己的死亡與復活。

3.教會是「福音」之家

教會是耶穌之家；由於耶穌就是「福音」，所以教會也是「福音」之家。但「福音」即是耶穌的逾越奧跡，因此教會以此奧跡為中心。這就是馬爾谷福音的教會學。但他為什麼有如此構想呢？原來當時他所屬的教會正在面臨迫害的危機。由於生活小康，不免恐懼不安。馬爾谷針對這種教會情況，呼籲醒寤（十三33），加深信仰，心靈不要遲鈍。也為此緣故，他在福音中刻意描寫門徒非常遲鈍，不懂耶穌的奧跡和十字架道理而遭受責備（谷四35~40，六45~52，八16~21）。這實在是針對當時的教會情況，以六40~52的平息風浪奇跡為例，聖經學家認為耶穌的睡眠與起來象徵死亡與復活；耶穌在船上睡覺，表示他的死亡，醒來表示他的復活。這個奇跡的結尾，即風平浪靜之後，馬爾谷記載耶穌責怪門徒不信，瑪竇卻說門徒朝拜耶穌。可見馬爾谷的編輯，是要藉此警告教會團體在迫害的風浪中加深信仰、不要遲鈍。教會該是耶穌之「家」、耶穌的逾越奧跡之「家」。

為了綜合馬爾谷的教會學，我們採用一段經文，幾乎集合了「家」、「福音」與「逾越奧跡」的主題（三20~35）。而且這段經文富有保祿神學；至於馬爾谷深受保祿影響，也是已經聲明過了的。這裡需要聲明的是福音有關「家」的經文（見上），不少都與耶穌的苦難、逾越奧跡有關。

耶穌在「家」宣講福音（三20），聽眾擁擠，他的族人要求抓他（是否暗示血肉之家？）因為他們想他發瘋而來阻止。這是很有神學意味的事件，不能不令人想起保祿格林多前書的「十字架瘋狂」（一18~23）。馬爾谷說族人以為耶穌發瘋，正是逾越奧跡的暗示。為此福音之「家」，即是逾越奧跡之「家」。末了，馬爾谷指出耶穌的母親與兄弟姊妹想要看他。此時，教會學的特點清楚顯出，因為耶穌的「家」人乃是他的門徒、一切實行天主旨意的人。

這是教會：耶穌之「家」、福音之「家」、逾越奧跡之「家」。這個單純有力的生活教會學，為今日的基督信徒，尤其生存在迫害中的信徒，富有挑戰。

II、瑪竇福音的教會學：

1. 生活實況：

瑪竇福音按照傳統說法是在公元七十年之前寫的，由其內容來看，該是寫給猶太基督信徒，此書只有他們才能清楚了解，因為它充滿閃族與舊約的語氣。

由於瑪竇福音含有強烈的對法利塞派的敵意，反映耶路撒冷毀滅之後，基督信徒受到猶太教徒迫害的情況，於是有些聖經學家認為這部福音寫在八十年代，巴勒斯坦境內，所有猶太黨派，除了法利塞派之外，都被羅馬軍隊趕盡殺絕。法利塞人態度比較妥協，逃避了七十年之大劫。此後他們以猶太教的傳人自居，視基督信徒為出賣傳統的好細，因此雙方對立僵硬，此可見於福音中耶穌的語氣，以及瑪竇的教會學。所以瑪竇福音的生活實況，這兩點比較突出。

2. 瑪竇福音的教會學：

(一)與舊約分界的教會學；(二)走向外邦的教會學；(三)走向制度化
的教會學；(四)與主同在的教會學。以上四點可由瑪竇福音的編輯工作，予以指出。

(一)與舊約分界的教會學：

四部福音中唯有瑪竇，在耶穌口中說出他要建立「教會」(十六16~19)，這原是舊約以色列民族的名稱，現在已由基督信徒的團體取而自用。但在瑪竇福音中，教會在耶穌身上與舊約以色列民族界線分得很清楚。

聖經學家往往提出一些瑪竇福音非常明顯的編輯因素，表示教會與舊約以色列的分界。比如，瑪竇福音喜愛引用舊約先知預告，使人承認已在耶穌身上完成（一22~23，二5~6，二15等等），可見以色列的時代已屬過去，教會時代業已開始。至於山中聖訓肯定進入天國，必須超過經師法利塞人的義德（五20）也是同樣的分界。此後，耶穌再三再四地說：「你們聽見說過……我卻給你們說……」（五21~22；27~28；33~34等等）這也分別了舊約以色列與新約教會的不同境界。山中聖訓裡的分界，在瑪竇福音第二十三章中耶穌以多次「禍哉！」消極地表達的淋漓盡致。而且在本章之末已經暗示，二者之間的分界將在耶穌被殺害的事件上顯出（二三34~39）。

最後，的確猶太人承擔了釘死耶穌、流血的責任（二七25）。於是舊約以色列民族與耶穌基督的教會之間中斷了關係。

以上一些瑪竇福音中的編輯資料，表示了猶太基督信徒，也即教會在生活中的自我意識。它是耶穌建立的教會：在天主教恩計劃中，是與舊約猶太教截然不同的，它是與舊約以色列分界的團體。

（二）走向外邦的教會學：

一部書的重心往往在其開始與結束點出。瑪竇福音一開始便相當注意「走向外邦」；開始是耶穌誕生後顯示給東方賢士（瑪二1~12），「有賢士從東方來……看，他們在東方所見的那星，走在他們前面，直到嬰孩所在的地方」，表示「走向外邦」——東方。與路加福音二1~20比較，主則顯示給猶太牧人。由此，瑪竇突出了「走向外邦」的思想。結束是瑪二八16~20，若與宗一8比較，可以看出瑪竇的編輯特點。因為路加的資料中有個次序，門徒期待聖神，將在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直在地極為主作證。至於瑪竇的資料中，耶穌卻對門徒說：「你們要去使萬民成為門徒

」，明顯地是直接「走向外邦」，已經擺脫了以色列民族。這是瑪竇福音的開始與結束，它已假定舊約以色列拒絕耶穌，耶穌是為外邦人。

同樣，瑪竇的編輯工作使人感覺他偏向外邦人^①。瑪二一33~44與馬爾谷平行文十二1~9比較，則43「天主的國必由你們中奪去，而交給結果子的外邦人」是馬爾谷所沒有的。這不是瑪竇對外邦人的好感嗎？瑪七15~20也提到結果子的人才能進天國；由這節經文的下文看來，結果子的該是外邦人^②。八5~13提到：將有許多人自東西南北方來同亞巴郎在天國相聚。其中12「本國的子民反要被驅逐到外邊」，是路加福音平行文七1~10所沒有的；瑪竇的編輯突出了外邦人的得救^③。十5~18：耶穌派遣門徒之前的訓話，前段中耶穌禁止進入外邦，命令只去以色列迷失的羊中間」（十5）。但18卻說「你們要為了我而被帶到總督和君王前，對他們和外邦人作證」。總督和君王也是外邦人，表示教會最後是要在外邦人中作證。

根據這些瑪竇的編輯資料，「走向外邦」的教會學顯然可見。其實「走向外邦」，以及「與舊約分界」是一個教會學的兩面。瑪竇藉此強調耶穌與他的教會，在天主教恩計劃中的突出，具有全新的轉變。後來我們將會發現路加教會學的不同強調。

（三）走向制度化的教會學：

以下的經文大多是其他福音所沒有的，故是瑪竇福音的編輯資料，特色是教會「走向制度」。

①瑪十六16~19，與教會的首牧職務有關，瑪竇在一個需要穩定與鞏固的教會中，提出一個磐石。伯鐸是首牧，為整個教會的統一之關鍵。

②瑪十八涉及團體中的關係，於是提出解決問題的次序。最後

是十八18，清楚肯定教會的「束縛」與「釋放」的權柄。

③瑪二三8~11強調只有一個導師，一個父，可能是針對當時教會中的職務，表示一切職務雖有不同，來自一個根源。

④瑪五~七是所謂的天國大憲章，也是教會團體的「基督之律」，它與梅瑟之律是不同的。教會藉此維持生活的規律，顯出自己的特點。

（四）與主同在的教會學：

瑪竇的教會學雖然已「走向制度」，但他的教會經驗仍是以耶穌為中心。「同在」的意識在福音的開始與結束交代甚明。

①瑪一22~23耶穌的名字厄瑪奴耳，意思是天主與我們同在。

②瑪二八20福音的結束，耶穌對門徒說：「我與你們天天在一起」，表示與教會同在。

③瑪十八19、20「凡二、三人因我的名而聚在一起，我就在他們中間」。這句話與十八18的教會職務相連，表示制度與恩典的不能分離。

④瑪二六38、40山園祈禱的紀錄，顯出瑪竇福音的特色。其中表示耶穌要求「同在」。這是他的教會學，它是與基督同在的團體。

瑪竇福音中的教會已經較為發展，處在前述的時代背景中，具有對外與對內的問題。他的編輯資料，使我們認識教會的自我肯定。此即生活中的教會學。馬爾谷的教會學較單純，集中在耶穌之「家」。至於瑪竇福音的教會學已經發展得較見規模，社團面也更為突出，觸及我們現代的教會生活。

III、路加福音與宗徒大事錄的教會學

由於「路加」是希臘名字，他也是外邦宗徒保祿之伙伴，傳統

上視他的福音是寫給外邦人的。但另一方面，這部福音，尤其第一、二章，充滿舊約的資料，因此傳統立場已在動搖。無論如何，身處羅馬帝國，路加特別在歷史與救恩史中說明耶穌和他的教會。看來他的教會團體注重歷史中的身分。

1. 生活實況：

路加福音該是寫於公元八十年。一般來說，路加的教會注重和以色列的「連續性」(continuity)，有別於瑪竇之與猶太主義的對立。這部福音是寫給在羅馬帝國中的團體，故傾向於討好他們。所以這是一個珍惜舊約歷史，同時自知處在世界歷史之中的教會。其生活實況在路加二部著作，即路加福音和宗徒大事錄中可以見出，尤其後者的教會生活，有助於了解路加的教會學。

2. 路加的教會學：

以下分(一)以色列與耶穌，(二)教會與耶穌兩個主題，用來介紹路加的教會學。

路加相當注意救恩史，路一、二聖母唱的謝主曲以及匝加利亞唱的讚主曲，皆在講述救恩史。聖經學家都稱路加是歷史神學家。他是在救恩史的進展中，了解教會的身分。一般都引用路十六16，再加上宗徒大事錄，把路加著作中的救恩史進展，分為舊約以色列、耶穌自己，以及新約教會三個時期。三個時期以耶穌為救恩史的高峰。舊約以色列預備耶穌，新約教會延續耶穌。也在這樣的神學架構中，我們去認識路加的教會學，它在耶穌身上，認出自己與以色列民族的連續性；也在耶穌身上，認出自己的模範。

(一) 以色列與耶穌：

(I) 以色列：在路一、二兩章中共用了八次「以色列」(一5、16、17、54、68、69；二32、34)，以色列是指天主的子民，是信仰的名詞。此是路加福音非常重視的。二32、34中可見以色列

和耶穌的密切關係，它準備耶穌的來臨。

(2)耶穌宣講中的以色列：這點路加有別於瑪竇。首先，路加並不刻意將以色列民族與外邦人對立；相反，二者平行地得到救恩。耶穌奉獻於聖殿時（二22），被稱為「異邦的光明」和「以色列的榮耀」。其次，耶穌宣講時，四周的老百姓對耶穌所言所行的反應都是積極的，並無抗拒。至於首領們對耶穌的態度卻截然不同。在路加的編輯資料中，反對耶穌的不是百姓、以色列，而是首領。路四15，十三17，十九48指出首領反對耶穌，百姓持不同態度，甚至支持耶穌，以致首領不得不有所保留。因此路加的教會學表示以色列與教會在救恩史上的角色，二者保持連續，以色列老百姓一直是在等待默西亞來臨；至於教會則期待基督的再臨。

(3)耶穌苦難中的以色列：的確，民衆在耶穌苦難時，曾經參與在內，要求處死耶穌（二三17~24）。但路加卻在二三27中指出耶穌背十字架時，婦女和許多人民跟著他。這「人民」指以色列人，表示他們肯定耶穌。此外若把路二三35和谷十五29~31作一比較，便可見出民衆態度非常不同。馬爾谷說：「路人都侮辱他」。路加卻說：「民衆站著觀望，猶太人的領袖卻取笑他」，清楚表達民衆並沒有與首領一起嗤笑耶穌。最後在二三48中民衆面對耶穌死亡，悲傷地捶胸而歸。這不是以色列期待默西亞的暗示嗎？

總之，路加以他的編輯工作，肯定以色列民族與耶穌的關係。他們是處在期待默西亞的時期。下面將會指出這個時期怎樣準備耶穌，同時也肯定它與教會的連續。

(二)教會與耶穌：

耶穌身上發生的將類比性地都發生在教會時期，路加透過福音與宗徒大事錄的編輯工作，使人不但見出教會時期與耶穌密切相連，而且也發現耶穌是教會的模範。因此另一方面，教會也成了真

以色列。

教會時期與耶穌密切相連，兩部路加著作的銜接便是爲了說明這點。路加應用了獨到的手法，他的福音中耶穌所有的顯現都在耶路撒冷，似乎他故意捨掉耶穌在加利肋亞顯現的資料，使人打開宗徒大事錄，立刻看見耶穌顯現在耶路撒冷集會的宗徒面前。如此福音結束時的團體，即是宗徒大事錄開始時的團體，同時是耶穌顯現在他們中間的耶路撒冷教會團體。

不過，宗徒大事錄中的團體，耶穌升天之後，即以真以色列的面目自我肯定。因爲它約有一百二十人（宗一15），暗示十二支派，每派十人。之所以要選馬弟亞來補猶達斯之缺，也是宗徒該有十二人之故，表示全以色列已都聚集在一起了（宗一21~26）。

這個與耶穌時期銜接的教會團體，最早是向以色列人宣講（二14、22、36），這可見於伯鐸在聖神降臨後的兩篇道理（宗第二、三章）。宣講的目的，該是延續與耶穌時期的救恩，接受「以色列民族的榮耀」（路二32）「以耶穌基督的名受洗」（宗二38）。否則，將從天主子民當中除名（宗三23）。此時，教會已經以真以色列民族自居。

此後，教會便按與耶穌規定的次序，在耶路撒冷、猶太和撒瑪黎雅全境，甚至到天涯海角爲主作證，。宗徒大事錄便是路加救恩史觀的第三階段教會時期。它與以色列同尊耶穌爲救恩高峰，以色列是預備，教會是延續。教會不只延續耶穌，同時以他爲模範，所以路加又以特有的編輯，使人注意教會密切吻合耶穌的生活。下面根據五個聖經名詞，將路加的救恩史觀與其教會學並列出來。但聖經經文僅是舉例而已。

	以色列時期	耶穌時期	教會時期
1. 耶路撒冷	救恩的地方是聖殿所在地，萬民朝聖地。依六五、六六章	救恩的地方在路九51~十九28去耶路撒冷之旅程的途中常提耶城。	宗一8，由耶路撒冷、救恩的地方出發。
2. 聖神	創一2；岳三1~5。	路一、二章常提聖神，是聖神充沛的時期。	聖神降臨於教會發軔之時。宗二：八15，十44，十九6。
3. 救恩史的基礎事件	出十五逾越節。	路二二14~20晚餐廳過節。	宗二42分餅禮將晚餐廳逾越節的紀念，延續到教會中間。
4. 奇跡異能	依三十26，三三24，五十18。	路十18~23舊約所提的奇跡，出現在耶穌身上。	宗三1~10；五12~16；九32~42，十四3，7~9，十六18等等。耶穌時期的奇跡也出現在伯鐸及保羅身上。
5. 苦難	路十三34耶路撒冷會迫害許多先知。	路二二41耶穌跪下祈禱；二三34十字架上寬恕；二三45死前把靈魂放在父手裡。	苦難最早出現在斯德望的殉道事件上。斯德望如同耶穌死時的交付靈魂，跪地祈禱與寬恕（宗七60）。

以上就是在羅馬帝國當中的信仰團體需要的教會學。路加認為教會在人海茫茫中應把耶穌的生活清楚實現出來，這是它的使命，也是它在羅馬大帝國中的自我認同。同時，路加在歷史進展中透過福音和宗徒大事錄，表達出教會與以色列民族的持續關係，這有別於瑪竇教會學中的對立。他認為以色列是經過耶穌時期而進入教會當中。教會有自己的根源，遠自亞巴郎（路一55），回溯到人類始祖（路三38），它將期待基督，直到他再降來（宗一11）。

（待續）

愛與暴力之間

——對拉美解放神學的思索

劉清度

在富涵多元價值的台灣社會中，所謂的「暴力事件」頻傳，政府與民衆各自有堂皇的理由，「正義」似乎是共同的訴求，而這其中涉及一個相當重要的問題，是關乎「社會倫理」的，即：正義社會是否可能經由暴力改革或暴力革命而建立？暴力在尋求正義的過程中，是否有其正當且合理的地位？甚至對基督徒而言，對暴力又應當有什麼程度的理解？

對於暴力問題最敏感的，應該是第三世界的教會，特別是興起解放神學的拉丁美洲。在拉丁美洲的特殊處境中，暴力確有不同的呈現方式，使得解放神學家不論採取何種方式，都必須有一番合理化的詮釋。解放神學本諸基督宗教的基本立場，對於愛與暴力的問題研究既直接且深入，值得我們作為參考。因此，吾人擬在本文中以解放神學為思索的進路，對暴力作一番形式考察；隨後再論及神學家對暴力與愛的看法；最後提出反省。

一、對暴力的考察

1. 暴力的三種形式

「暴力」(violence) 是否能作為社會改革的手段？這是一個相當具爭議性的問題。在一九六〇年代中期，「基督宗教使用暴力達到社會政治改革是否合法」的問題，曾引起國際的神學討論^①。這是因為一方面巴西主教Dom Helder Camara主張非暴力的和平反抗，但卻尊重所有使用暴力反抗之人；另一方面，哥倫比亞神父Camilo Torres鼓吹暴力革命，並因此犧牲。到底是否存在「合理的暴力」可供教會使用，成為討論的焦點。

傳統上對暴力的一般認知是指其為革命暴力 (revolutionary violence)，然而，在拉丁美洲，這卻不是暴力表現的唯一形式，它至少包涵了三種形式：

I、制度化的暴力 (institutionalized violence)：

這一種暴力形式是由權力結構所帶動執行的，一般說來是完全「合法的」(legal)，它發生在大莊園裡、工廠裡、銀行裡、與政府機構裡，來自白宮 (the White House) 與五角大廈。在這樣的制度裡，百分之五的上層人士控制了全國超過一半的財富，而在底層佔全國百分之三十五的小老百姓卻只得到不超過百分之五的財富^②。神學家E. Dussel曾說：「第一種也是最不人道的暴力，其存在摧毀了上百萬的人，也斷裂了整個世代：壓迫者、宰制者與帝國主義的暴力，具體化呈現在不公義與壓迫的結構中，使人無法成其為人。而其錯誤之處在於，它使被壓迫者想要憑其努力，拼命要成為壓迫者，就像是：在工人之上的領班、在人民之上的警察、在下層階級之上的中產階級。」^③這種暴力制度化於拉丁美洲結構的事實，即是解放神學家反省暴力問題的起點。

II、反抗的暴力或革命的暴力 (counterviolence or revolutionary violence)：

這樣的暴力，其目的是要去取得政權並建立一個公義的秩

序 (just order) ④。此種形式的暴力，是Camilo Torres所認為唯一能達到拉丁美洲所需要之改革的暴力。E. Dussel說：「對壓迫式暴力（指第一種暴力）的反抗，是一種來自少數人的暴力，這些人有膽量向自我的安順舒適挑戰，以其安寧福祉（well-being），甚至是生命為賭注，為要轉化原本「壓迫者對被壓迫者」的辯證關係，而成為「兄弟之間」（brother-with-brother）的關係。」⑤解放神學家從其神學觀點，視此種反抗的暴力為暴力的第二種形式，並在其中發現了在使用時之適用的多樣性，使革命的暴力有其正義的基礎。

Ⅲ、鎮壓的暴力 (repressive violence) :

此種暴力隸屬於制度化的暴力，並用以壓制革命性的暴力。包含了那些由拉丁美洲政府所扮演，以國家安全 (national security) 為幌子的種種壓迫手段。在這樣的過程中，基本的人權遭到了破壞，而只要提出異議 (dissent) 就觸犯了法律。在一九七〇年代中期，拉丁美洲此種暴力的經驗更為激烈，對解放神學亦產生顯著的影響⑥。

在解放神學的區分裡，第一種的制度性暴力是由不合理的社會建制所凸顯的，它的範圍不僅在國內的政經體制，更牽連到美國等經濟大國對拉丁美洲的宰制。它一切的壓迫都合法化於制度之中，這樣的合法性暴力由於是以法律的形式呈現，或已成行之有年的體制，故不易察覺。然而，人民的權益與基本權利往往就因此被限制在如是的制度中。在此種暴力下，社會形成一個不合理的存有等級，以制度來支持人際之間的控制，使人性有著極大的扭曲，被壓迫者一旦脫離部分被壓迫處境，極自然地就會以同樣的方式去壓迫別人。解放神學所要控訴的即是此種暴力形式。

解放神學家對第二種的暴力形式持較正面的看法。這種革命性

的暴力雖會有血腥與社會的失序，但基本上是爲了要摧毀第一種的暴力，並積極地建設一個新的社會秩序。這是一種在不得已情況下所必須採行的暴力，因此，部分學者認爲這或許也可成爲一個新的改革社會之手段。革命性暴力的合理性來自於制度性暴力的不當性。神學家J.S. Segundo認爲，人類存在的本身無法脫離某種暴力的方式而生活；故生活必須根據其固有暴力而被誠實地評價^⑦。事實上，各種暴力存在於人生活之各層面時，一種改革式暴力的方式值得被考慮。

第三種的暴力形式是政權的掌管者爲要維持其統治權力所依賴的工具。像是對所有異議者的壓迫、對反抗者的鎮壓、對人權（言論自由、集會結社自由、……）的迫害。這種暴力平時隱藏在制度之中，當革命性暴力一發生，這種鎮壓式的暴力隨即產生。在拉丁美洲，「國家安全」是執政者用以控制人民、剝奪其參政權的藉口；軍隊的橫行更增加此種暴力的恐怖。

2. 暴力的倫理學差異

在區分三種不同形式的暴力之後，吾人欲就神學家的見解，對暴力作進一步的思索。當我們使用「暴力」這個字詞時，通常意謂著使人死亡或使人受傷的暴力，然而從此字詞的不同隱喻中，我們可區分暴力的不同用法。因此，下面就從更廣泛的角度切入，對暴力做更詳細的區分^⑧：

1、有計劃或精密策劃的暴力（planned or deliberate violence）與未經計劃或外圍的暴力（unplanned or peripheral violence）的差異：

後者是屬於偶發的，意指一個在和平地支持一個有價值的議案時，卻突然引起暴動。這種未經計劃的暴力的危險性之一，是它可能隨時發生在所有非暴力的行動之中^⑨。

II、反對個人的暴力 (violence against persons) 與反對財產的暴力 (violence against property) 的差異：

姑且不論所謂的「正當自我防衛」(blameless self-defense)，這種反對個人的暴力已不具正當性¹⁰。V. R. Gorospe神父認為：「除非是出自正當的防衛，否則，反對個人之暴力的使用會被視為一種不公義的侵犯 (unjust aggression)。」¹¹他認為對個人或對社會而言，暴力的使用都是最後的選擇，但只能指向財產，而不是指向個人。任何的個人都不應該被傷害，我們反對的是體制，因為，每一個個人的生命都必須被尊重。

III、個人性的暴力 (individual violence) 與社會性的暴力 (social violence) 之間的差異：

前者是指某人使用暴力 (force) 去傷害其他人；後者是指來自社會不公義的暴力。我們有必要去瞭解社會性的暴力這個事實，但並不意謂我們能事先道德地、合理性地以暴力與之對抗。因為，我們都多少生活在一個有暴力、至少並不全然自由的暴力處境下，否則，個人性暴力的產生，也能以社會性的暴力為藉口。

IV、合法性暴力 (legitimate violence) 與非法性暴力 (illegitimate violence) 之間的差異：

前者是來自一個合法的政府所加諸的限制，這政府往往是經由人民自由意志所選舉產生。為了社會的安定與國家的安全，及免於受他國侵犯，政府的軍隊與警察可稱為合法性的暴力。然而，當軍警的暴力超過法律權限，為維持其統治利益而拂逆人民意願時，則稱其為非法性暴力。但顯而易見的，拉丁美洲國家的政府多以合法掩護非法，使人民長久生活在暴力的恐慌之下。

V、正義的暴力 (just violence) 與非正義的暴力 (unjust violence) 之間的差異：

二者的差別在於對暴力的正義使用與非正義使用。聖奧思定早在第四世紀時就提出「正義之戰」的理論（Just War Theory），表示在一些限制之下，教會可以在正義的呼求下使用暴力。在顧及正義的情況下要進行戰爭或革命，傳統上至少有以下六個標準：

1. 它必須經由最高權威（如國家）的宣告。
2. 它必須在一個正確的意向上（一個善的目的）被貫徹。
3. 它必須只能是在無計可施下最後的手段。
4. 實行時，爲了完成「善」（good），比起其起因爲「惡」（evil）必須是更重要的理由。
5. 它必須有適度的成功的機會。
6. 它必須適度並儘可能節制地加以實行。

在近代，這些古老的傳統已不復再見，情境的抉擇成爲一個重要的處理標準。然而，基督徒非同於馬克思主義者之處，就是去區分正義地使用暴力與非正義地使用暴力，即是顧慮到兩個倫理上的原則：一是「最後手段的限制」、一是「適度的法則」。如何決定革命是「最後的」方法？如何衡量什麼是「適當的」？這些常是難以抉擇的，然而也都是實行時的關鍵要素。

VI、非暴力（nonviolence）與非抵抗（nonresistance）之間的差異：

前者指涉非暴力的行動，而後者則是被動地不行動（passive inaction）。然而，今日我們要求基督徒作的，並非「行動」或「不行動」的決定，而是兩種不同的行動方式：即在暴力與非暴力之間的抉擇。非暴力並不就是消極地不去行動，而應該是一種有效的行動模式。抵抗的目的在於一個更公義的社會秩序，然而，我們所倡導的抵抗必須立基於基督宗教的標準。

VII、最後一個差異是對別人施以暴力（doing violence "to

others") 與為了別人的緣故自己甘心忍受不公義的暴力 (voluntarily suffering unjust violence " to oneself " for the sake of others) :

第二種方式正是主耶穌上十字架的榜樣，祂所致力並挑戰祂門徒來跟隨的，就是這種爲了別人而背起苦難的精神¹²。

解放神學之所以重視「暴力」的問題，是因為基督宗教強調自身是一個愛的宗教，甚至有人認爲基督宗教的本質就是「愛」，因此，在「愛」的考量下，對於暴力的考察與運用必須十分謹慎。以上對暴力的七項差異之考察，雖然將暴力的本質作了番詳細的描述，但仍然呈現出一些倫理上的問題。像是：在自我防衛情形下進行未經計劃的暴力行爲時，是否仍有可能去考慮自衛的諸多規定？當我們指出所謂的合法或非法性暴力時，所觸及的「法」即是指一般國家法律，然而是否有更高層次的標準存在，作爲判斷暴力的標準？即使爲暴力的使用訂下標準，但仍存留許多不確定的空間可供游走，如何決定「成功」的可能性？在過程中如何決定「適度」(即節制)的問題？如果期盼新社會秩序的建立是愛的要求，而暴力革命又可能成爲改變的手段，那麼，暴力是否可能成爲愛的另一種形式？

對暴力意義的釐清，能幫助我們進一步思考一個核心的問題：在拉丁美洲的處境中，使用暴力是否恰當？所使用的暴力應當以什麼樣的形式展現？這涉及愛與暴力的權衡，神學家們的意見值得我們重視。

二、解放神學家對愛與暴力的看法

1. J. L. Segundo

J. L. Segundo在面對基督宗教與暴力的問題時，先分析拉丁

美洲的社會結構，即暴力滋生的背景。他說：

「在這塊大陸上，最典型的社會特徵之一，就是壁壘分明的雙層結構，即下階層的窮人與上階層的富人。綜觀整個拉丁美洲，沒有形成此種社會結構的國家可以說是相當少，而在那裡我們所看到的少數幾個中產階級的結構組織，情況不僅各不相同，也與一般所瞭解的已開發國家的中產階級大異其趣。」^⑬

J. L. Segundo隨即指出，在拉丁美洲國家中，雖然中產階級的組織有大有小，但他們總是加入上層的勢力，傾向於去壓制任何對既存體制的顛覆行動，然而這些顛覆工作不外是要努力建立一個符合社會和種族多數原則的新社會結構。換句話說，中上階層形成一個聯合陣線，打壓一切群眾革命的可能性，他們固守自身的利益，盡力維持一個他們可取得既有利益的社會結構^⑭。於是，基督宗教與群眾革命之間的關係益顯密切；同時也必須在暴力層出不窮的拉丁美洲社會中，表明其立場。

若要討論有關基督宗教和暴力的問題，J. L. Segundo認為首先要排除兩種未經批判就已認定的意見：一、認為基督宗教的教義支持改革而不支持革命，主張循序漸進而不主張暴力。二、假設政府會把窮人和被剝削者所受的不合理待遇糾正過來。對於第一點，他舉出教宗保祿六世在〈民族進步〉通諭中的宣示說：「除非確有嚴重侵犯人權並危及全國公益的長期暴政，否則革命性的暴動恐將造成新的不公義。」既有「除非」二字，就表示革命須視情境而定，在某些情況下，暴力的主張是情有可原的。另外，拉丁美洲的經驗事實，與馬克思主義所堅持的信念是一致的，那就是上層統治者不可能輕易放棄其既有利益，而使其他階級者受益，所以，以暴力的方式改變現存不合理的支配狀況似乎是可接受的。J. L. Segundo 這種同情暴力的看法與一般基督徒對暴力的理解有極大的不同

⑮。

在拉丁美洲，就J. L. Segundo的分析，暴力的發生定有其原因，群眾不會無故走上街頭，訴求這種行動的共識，只有在既有體制下爲了保障多數人的權益時才會發生。他說：

「就道德面而言，群眾暴力可以也應該被視為對另一種披著法制外衣的現存暴力的反抗，那種靠軍事武力和法律所鞏固的統治基礎，實際上就是用最殘酷且不義的強制力去掠奪工人的權益。雖然，這樣的暴力在道德的層面上是正當的，但是在群眾運動的層次上卻很難推展，因為，社會事物的外表總是覆蓋了太多的欺瞞與謊言，而非所有群眾所能認清。因此，若想要揭穿那種在所謂秩序、安定和希望的表象下的暴力真面目，就必須歷經一段長時期的奮鬥。」⑯

於是，一個道德上的兩難困境就出現了。面對拉丁美洲瀕臨生死邊緣的處境，不以群眾的暴力手段不足以改變當前的態勢。然而，若不使民衆清楚認知此表面和諧的體制下隱藏的暴力，並徹底對其失望，群眾就不會以暴力去面對改變處境。如果此困境未獲解決，暴力的實行永遠只是部分有識之人的理想，而不致引起強烈的迴響。對基督徒而言，這更有其道德上的壓力：在「愛」的前提下，基督徒比上街頭的人更有道德上的顧忌，因為，嚴格的道德律將與暴力的任務發生致命的衝突，換句話說，就算他帶來人走上革命的第一線，面對群眾的失控，他終將獨自一人哭喊著說：「停下，別那樣做……。」這很清楚地指出，他實在難以半途放棄他的道德信念⑰。

既是如此，基督徒面對群眾暴力時，不再能簡單地認爲：爲了合理的自衛，並爲了要負起關心拉丁美洲窮人和被剝削者的責任，就必須參與在所有艱苦實況中與一切不人道的責任裡所含的暴力。

J. L. Segundo於是站在基督徒的立場，重新回溯聖經的教導，他問了一個根本的問題：上帝是非暴力的嗎？耶穌是上帝「道成肉身」，而耶穌本身是非暴力者嗎？祂的教訓是非暴力的嗎？以這個問題為中心，他仔細地對「暴力與愛」的關聯作了一番剖析，他有以下三點意見¹⁹：

I、愛與暴力是人際關係中兩個相反的尺度單位。愛是給予，暴力是奪取；

愛是以別人為中心而行動，暴力是以別人為奪取的對象。純粹的暴力，必定是自我中心的，只著眼於自身的利益；愛卻是去建立人際之間的連結，如耶穌所說，擴散至我們的鄰舍。肢體的暴力並非唯一的暴力形式，對於個人之唯一的、中心的、及不可變之價值的任何否認，都是暴力的形式。只有愛才能克服因暴力帶來的傷害，德日進 (Teilhard de Chardin) 說得好，他認為人類進化的過程，是立基於愛並由愛引導，包含著漸次形成的複雜的愛的體系，在其中每一個個體都是中心。這種進步的「中心的綜合」(synthesis of centres) 之觀念，即是歷史的方向與推動力，是同時存於人類善意的心中與基督宗教之教訓裡的。

II、「道成肉身」意謂著進入歷史的狀態之中，並影響每一個人，作為上帝的肉身，耶穌透過祂的信息與行動來表彰愛：

從馬可福音的諸多記事中，可以約略看出在愛的彰顯過程中亦有暴力的參與，許多人所面臨的暴力景況如：死亡、病痛……，經由耶穌的神蹟而使情形改觀。這些神蹟中所有的解放都是基督完全救贖的前兆。暴力象徵著破壞，而神蹟帶來醫治。因著暴力環境使然，耶穌自身不得不進入此等麻煩的危險之中，因此，他必須去斷裂所有的暴力。因此，暴力與愛之間有一個邏輯的連續性關係。

III、暴力藉由耶穌在其所在的環境中來肩負：

祂成爲一個進入歷史中的人。作爲一個人，耶穌將其生活朝向一個愛的工作、一個具體的愛的工作。愛是直接與暴力緊密關聯的，耶穌的愛是從身邊的人開始，祂視他們爲人，尊重每一個個體，祂也教導人彼此尊重，視其他人爲人（persons）。面對暴力，耶穌必須面對並仔細分辨，首先，分辨百姓對上帝的忠心，因爲有人口裡敬拜神，心裡卻遠離神（可七6~7）；祂不再與人對話，因爲他們聽也聽不見、看也看不著（可四12）；祂也放棄他們，離群眾而去（可八13）；甚至拒絕回答文士等人的刁難（可十一27~33）；最後竟動用肢體暴力去潔淨聖殿（可十一15）。在耶穌有限的時間裡，從祂生命大能之中，祂的教訓成爲我們的指導方針，即是要在正確的方向上讓愛來取代暴力，並盡力使其實現。暴力既非基督教的亦非福音化的，暴力也是人類發展的過程中不可或缺的，然而，愛能指導並糾正，最後終能克服暴力，這絕對是有可能的。

在J. L. Segundo的眼中，耶穌一向是以愛來超克暴力，祂的方式是參與在百姓的中間，藉神蹟去斷裂在百姓身上暴力的捆綁；祂看重每一個個人，並以他們爲中心；祂在不同的暴力場合中有不同的因應措施，甚至包括肢體的動作；但毫無疑問的是祂本身所代表的愛。因此，在耶穌的榜樣中，並未明顯指出該不該用暴力去對待暴力，但對愛的堅持是絕不可或缺的。基督徒一切的行動唯一的斟酌點就是「愛」，別無選擇。

2. Jose Minguez Bonino

J. M. Bonino認爲暴力在解放的過程中扮演著一個創造性的角色，即助產士（midwife）。這樣的概念也許會被擴大地認爲，暴力是創造的終極原則，這是有根據的，因爲暴力是所有具象化事物的摧毀，唯有毀滅這些限制人的事物——自然、社會秩序、道德

法則、神聖性——人才能發現他的自由，即他的人性¹⁹。從J. M. Bonino的看法中，我們不難瞭解，他賦予暴力一個積極的地位，創造是透過暴力來實現的，新秩序的創建本身即是對原有秩序的暴力行動，而藉由此暴力行動，人能在所有桎梏摧毀後，發現真實的自由與人性。對暴力的詮釋而言，這的確是一個洞見。然而，他對暴力本質的看法，仍不脫傳統的意見，他說：

「一般說來，我們可以認定衝突（conflict）與暴力（violence）意謂著對於個人、群體中一些情況的破壞（奴隸、恣意妄為、壓迫、缺乏饒恕、強奪），使得有些人無法成為負責任的人，無法作為負責的代理人（成為契約中的夥伴）來行動，與人、與事、與神建立和諧的關係。」²⁰

因此，雖然暴力本身在創造的歷程中佔有一席之地，但仍是對人際關係、人與世界的關係、神人關係帶來破壞。J. M. Bonino稱這樣的世界為「革命的處境」（revolutionary situation），對於此革命處境的回應，自然是建立一個新的社會秩序。在這一個目標下，馬克思主義與基督宗教在方法上（特別在暴力的環節上）有極大的不同。J. M. Bonino曾簡要分析了馬克思主義對暴力革命的看法，他說：

「馬克思與恩格斯反對烏托邦社會主義者普魯東（Proudhon）等人的看法，而堅決主張現存體制中的暴力是無可避免的，那是因為資本主義體系中的生產條件之故。革命的暴力是必須的，因為，除此之外不再有任何方法足以扭轉此一態勢。在『共產黨宣言』中，他們指出，暴力是所有舊社會要孕育出新社會的助產士。列寧更進一步解釋說：如果不使用暴力革命，普羅無產階級想要取代資產階級而成為國家的主體，是不可能的。這樣的暴力是工具性的，它將導致一個結果：暴力

的消滅。」^{②1}

如此看來，暴力的使用與馬克思主義有一個命定的連結，如果馬克思主義堅持要推翻資本主義所形成的暴力體系。然而，J. M. Bonino亦同時指出，對馬克思主義而言，暴力使用的必要性既非教條也非原理，而是基於對歷史與革命實踐的假設。因此，為了實現更高的道德理想（無階級的社會、共產主義的理想），暴力的使用仍具有正當性；而基於歷史的必然性，暴力更是唯一的手段。對基督徒而言，馬克思主義的見解是不能全盤接受的，因為信仰中「愛的要求」促使基督徒必須更深思其所在之處境，對愛有一個新的解釋，以作為行動的倫理原則。

拉丁美洲的社會，階級的鬥爭是一個普遍的事實，暴力的反抗運動亦層出不窮，而連帶引起對暴力問題的討論，在拉丁美洲的實然處境中，是否已達到使用暴力的程度？使用非暴力的手段是否會比暴力的行動更加有效？在愛的要求下，基督宗教的方法以何者為適當？要解決這些問題，就必須對「愛」重新加以詮釋，J.M. Bonino引用Giulio Girardi的話說：

「毫無疑問地，福音要求我們要愛仇敵，但並沒有說我們不應該有仇敵，或說我們必不能與仇敵對抗。然而，也不能這樣說：如果沒有仇敵，我們就無法切實地愛他們。因著要求我們放棄中立，福音促使我們去發現仇敵並與之戰鬥，……基督徒必須愛每一個人，但卻不是對所有的人都用相同的方式去愛：我們愛受壓迫者的方式，是支持他們並解放他們；對壓迫者，則是控訴並對抗他們。許多人生活在客觀性的罪惡之下，『愛』強制（compel）我們為了他們的解放來戰鬥。我們必須瞭解到，富人的解放與窮人的解放是同時的。因此，吊詭地，階級鬥爭非但不反對愛的普遍性，更促使其成為具普遍性的。」

②

雖然，當時耶穌並沒有將自身界定在狂熱分子之中，爲了謀求國家的解放而鬥爭；然而，卻也未對不合理的體制默不作聲。祂始終與宗教和政治上的弱勢者與被壓迫者處於同一陣線，這是無庸置疑的。J. M. Bonino認爲，耶穌的方式是「非暴力」的，祂被釘十字架，成爲暴力下的犧牲者，祂並未成爲暴力革命的領導者，選擇十字架的道路，這當是基督的追隨者所應選擇的②。福音書中的愛，並非一成不變，而是一種智慧的行動；非暴力亦不是任人宰割，也有其積極的取向。因此，對於「非暴力」，J. M. Bonino有如下的看法：

「非暴力的行動對基督徒的良知而言，不僅是最適當的表達方式，亦有其革命性的目的。正如列寧所敘述的，革命的最終目的是暴力的泯除。因此，非暴力是對每一個人類個體的尊重，在群眾中爲解放計劃的內化（internalization）留下了空間，也在新社會的重構中助長了團結的觀念，這是一個與革命的目的的相關最密切的方式。」④

由此看來，以暴制暴絕非基督徒的倫理，雖然，愛的表達並不包括使無辜者受到暴力革命的波及，因爲每一次的革命行動都可能帶來傷害。達到同樣的目的，對基督徒而言，非暴力的手段將更合適。在非暴力的行動中達到革命性的目的，是基督徒所追求的，然而，愛的實踐仍具有相當的開放性，存乎實踐者的良知與抉擇。

三、對愛與暴力的反省

在馬克思主義者的心目中，暴力如同階級鬥爭一樣，是歷史上產生新社會時不可避免的陣痛。如果可能，暴力並非一定必要的。暴力並非是好的，但也不絕對是壞的，只不過是能達到目的的有效

工具，而目的是「正義」、「和平」的理想²⁵。而對基督徒來說，不可能在標榜愛的同時，卻又容忍暴力政權或是暴力制度的存在。所以傳統的教導認為：因保護生命、榮譽、財產或在公義的戰爭，甚至是為剷除暴君時，允許使用暴力。從本節以上的分析中，我們發現到：基督宗教的倫理不只在達到目的，同時也致力尋找工具的價值，意即方法與目的並重。每一個問題的提出，並不能冒然給予解答，因為必須考慮的面向太多了。最後，吾人將針對此問題，作一個整理與反省：

I、在拉丁美洲，解放神學家對暴力的看法，從完全拒絕到贊成的態度都有。他們的意見是複雜而多元的，彼此之間充滿了歧異。贊成者與反對者都有其價值的預設：贊成使用暴力者清楚在暴力的實踐上會付出許多代價，但如果所意欲的是一個更高的理想（像是：正義社會的建立、暴力制度的消弭……），以部分個人的犧牲換取整體社會的和諧，那麼，暴力的使用值得一試，在他們的觀念中，社會對個人而言具有優先性。而反對使用暴力之人所堅持的，是對個體的絕對尊重，認為和諧關係的建立所依循的不是暴力的手段，愛的實踐不是使無辜之人因此受害，非暴力是對於每一個人之價值的肯定（包括：被壓迫者與壓迫者），因此，在他們眼中，個人相對於社會而言，在價值上具有優先性。其中二者共通之處都是出於「愛」，只是對愛有不同的看法，行動的本身是信仰的表達，也是對上帝的回應，是與非是很難判定的。

II、在面對愛與暴力的問題時，有一個前提必須先被肯定，那就是在對象上「人與事」必須被區分。從發生學的角度看，基督宗教相信暴力的產生是由於「罪」，因為罪的緣故，人對上帝背逆、人對別人輕賤、人對世界破壞，制度的暴力正是源於罪。人所欲抵抗的即是此種暴力，但是一旦使用暴力作為反抗的手段時，當知道

基督宗教是一個「愛人」的信仰，不管是善人、惡人都是愛的對象；制度才是反對的對象。因此，儘管有人必須為制度的暴力付上代價，但革命性暴力的使用，其動機極可能一方面出於對被壓迫者的愛，另一方面卻出於對壓迫者的仇恨。所以，基督宗教對於暴力常是持保留的態度。這與馬克思主義的實踐有著極大的不同，仇恨是他們面對資產階級的態度；使他們對無產階級的愛出現了倫理上的瑕疵，因為，任何暴力的使用，仇恨的烈火隨時會淹沒原來愛的情懷，這種危險性是無可避免的。

Ⅲ、正如部分神學家所指稱，暴力必須經由部分條件的限制（例如：爲了善的目的、最後的選擇、自我生命的防衛、有成功的契機……）才允許使用，然而，誰來決定處境是否合於這些條件？事實上，問題不僅於此，使用暴力的革命者在革命成功後極可能成爲另一個新的暴力體，像法國大革命一般，誰能保證暴力真的「單單」作爲建立新社會的手段，而不會有所延伸？還有，革命暴力的使用，目的即在於企圖減低原暴力政府所形成的傷害，然而，誰來對在革命過程中所有的傷害予以節制？爲了合於信仰的原則，主張革命的人必對暴力的使用有一些理想上的限制，但是在實踐時，如何確保應然與實然之間的一致性？因此，在諸多顧慮之下，吾人必須指出：如果沒有成功的機會，不應冒然革命，不僅作無謂的犧牲，可能會帶來更大的壓迫；如果無法摧毀亂源，暴力將循環不止，而亂源在於人性，人性的改變絕非暴力所能及，如此，暴力將永不止息。「非暴力」仍是基督徒最佳的表現方式。

正義是愛的必然表達，而正義是透過對人的愛與對罪惡的排斥來彰顯的。解放是一個正義的行動，也是愛的實踐，然而，是否必須藉由暴力的方式，確實值得細細斟酌。在拉丁美洲的神學思想中及實踐行動裡，從極贊成到極反對都有，但無論態度爲何，卻有一

個普遍的共識：解放神學家都同意Medellin與Puebla之主教會議所強調的事實，即社會結構中的暴力事實必須加以改善。我想，非暴力的和平反抗者Dom Helder Camara主教的意見可以作為拉丁美洲處境的參考：他在對整體的形勢與力量作分析之後，認為拉丁美洲不存在使用暴力鬥爭的條件，因為任何地方只要出現解放戰爭，就立刻會被帝國主義的武力鎮壓下去。但他永遠尊重採用暴力方式的人。

註釋：

- ① Craig L.Nessan, *Orthopraxis or Heresy: the North American Theological Response to Latin American Liberation Theology* (Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1989), p.113.
- ② Phillip Berryman, " Latin American Liberation Theology, " *Theological Studies* 34 (1973) : 367.
- ③ Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America : Colonialism to Liberation*, trans. Alan Neely (Grand Rapids : Eerdmans, 1981), p.174.
- ④ Berryman, " Latin American Liberation Theology, " p.367.
- ⑤ Dussel, *A History of the Church in Latin America : Colonialism to Liberation*, pp.174-75.
- ⑥ Nessan, *Orthopraxis or Heresy: the North American Theological Response to Latin American Liberation Theology*, p.116.
- ⑦ Juan Luis Segundo, *Our Idea of God*, trans, John Drury (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1974) , p.169.
- ⑧ Douglas J. Elwood, *Faith Encounters Ideology : Christian Discernment and Social Change*, (Philippines, Quezon City : New Day Publishers, 1985) , pp.164-68.
- ⑨ V.R.Gorospe, S.J., *The Filipino Search for Meaning* (Manila : .

Jesuit Educational Association, 1974), p.342.

⑩ 根據V.R.Gorospe的看法，正當的自我防衛有五個條件：

I、動機必須單純爲了自衛，而沒有怨恨或報復的成分。

II、抵抗的攻擊行動必須是確實而迫切的，而非可預料得到的或是一種脅迫恐嚇。

III、在其他的方法已全然失敗、即沒有其他方法可以抵抗攻擊時，只有在此情況下，肢體的暴力才能作爲最後的手段。

VI、暴力有相當程度的危險存在，不能施加非必要性的傷害。（如果可能，解除攻擊者的武裝而不將其殺害）

V、你所反對的侵略必須是不公義的，因此，如果你已經以暴力的行動引發攻擊，那麼，你就沒有道德上的權利去要求自我防衛。（ibid., p.254）

⑪ Elwood, Faith Encounters Ideology: Christian Discernment and Social Change, p.164.

⑫ ibid., pp.167-68.

⑬ Juan Luis Segundo著，周恬弘譯，「拉丁美洲的基督宗教與暴力」（Christianity and Violence in Latin America），收錄於王崇堯等編，「當代問題與基督教思想」，（台北：永望，一九九二），頁二八。本文原載於一九六八年三月四日出刊之「基督宗教與危機」（Christianity and Crisis）雜誌。

⑭ 同前註，頁二八。

⑮ 當時一般基督徒對暴力的理解，即對暴力革命的過程與群眾爭權運動的看法，總將其與法國大革命的暴動牽連在一起。以爲只要群眾走上街頭，直逼其敵對者，就可公然以暴力爲之，甚至對付那些反對暴力的人，而達其革命的第二階段：取政權和建立新制度。這樣的疑懼，使基督徒中義無反顧反對暴力之人數相當多，應該這麼說，沒有多少人敢勇於宣稱其支持暴力革命。

⑯ Juan Luis Segundo著，周恬弘譯，「拉丁美洲的基督宗教與暴力」（Christianity and Violence in Latin America），頁三〇~三一。

- ⑰ 同前註，頁三四～三五。
- ⑱ Segundo, Our Idea of God, pp.164-169.
- ⑲ Jose Miguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation (Philadelphia : Fortress Press,1975), p.115.
- ⑳ ibid., p.118.
- ㉑ ibid., p.125.
- ㉒ ibid., p.122. (原文出自Gielio Girardi, " Amor cristiano y lucha de clases " (Salamanca : Ediciones Sigueme,1971), p.57)
- ㉓ ibid., p.123.
- ㉔ ibid., p.127.
- ㉕ 武金正,「解放神學：脈絡中的詮釋」,(台北:光啓出版社,一九九一年),頁二一六~二一七。

台灣聖衣會隱修院四十週年

房志榮

1954年五月有8位加爾默羅會修女(Carmelite Sisters)從美國來到台灣，建立隱修院，從事靈修、默觀，為中國及整個人類的救恩祈禱、克己、奉獻。八人中一半是中國修女，一半是美國修女。四十年來，美國籍的四位中三位已歸天，她們的墳墓在芎林鄉聖衣會院的美麗墓園裡。四位的中國修女仍健在，而追隨她們芳踪的大有人在。把1994年的《台灣天主教手冊》翻開一看，在新竹教區女修會欄，首當其衝的便是「聖母聖衣隱修院」（頁227）。數位成員，除了院長和副院長外，發過願的修女共20位，初學生三位，保守生一位。

由美來台四位中國修女中的一人，以英文寫了建院史，如今在建院40週年之際，部分用中文編譯出來，配上修女們親手繪的素描和精美照片，形成一本引人入勝、愛不釋手的90多頁的小冊。四十年的滄桑，不能不令人訝異天主如何在冥冥中帶領這群忠於祂的獻身士女走在祂給她們準備的路上，來給這個教會，這個世界作出她們獨一無二的貢獻。

美國加州Santa Clara聖衣會隱修院的耶穌德蘭姆姆，是台灣隱修院的創立人。早在1926年，她就受到教宗比約十一世「夫至大」通諭的感召，想在傳教區建立默觀的隱修院。大陸陷共去不成，等了約30年後，終於能在台灣實現她的理想。天主的計劃也配合得十分恰當，除了幾位願一同前來的美國修女外，祂先揀選了四位中國女孩，播下聖召的種子。二位是上海震旦的學生，另二位分別來自香港和馬尼拉，皆就讀於美國。四位小姐相繼入會，德蘭姆姆視之為天主給的記號，未來的中國聖衣會終必建立，那只是時間問題。

（下轉580頁）

聖樂在禮儀中的角色

湯彬程

前言

今年上了神學一年級，也被分派到堂區去服務、實習。在服務及實習的過程中，我發覺教會的聖樂、聖歌似乎越來越少在彌撒中使用，即使有唱也是重複著那幾首聖歌，而且大家唱得五音不全，有氣無力。爲什麼會這樣呢？想起以前在彌撒中，大家齊聲唱著聖歌，氣氛是多麼的好。這因素很多，我想可能大家對聖樂在禮儀中的角色已不清楚了，或許聖樂已不符合時代等。這就是我想寫此小論文的原因。

在這篇〈聖樂在禮儀中的角色〉，我所要談的不只是狹義的「禮儀音樂」(Liturgical Music)，也談普通虔誠敬禮的一般聖樂(Devotional Music)，也就是「禮儀外圍音樂」(Extra-liturgical Music)。

第一章 音樂的「聖」與「俗」

往古今來，音樂在不同的社會與環境下，會以不同的方式表達其功能。一般來說，應用在教會的音樂統稱為「聖樂」(Sacred music)；而用在民間的音樂統稱為「俗樂」(Secular mus-

ic)。聖樂之所以稱為「聖樂」就是爲了和其他的音樂分別出來，而特別爲了敬拜天主而使用的音樂。這「聖」字，可從兩方面來解釋，一爲動詞，有《格林多後書》六章十七節的含義，不但是「分出來」，而且與「不潔之物」脫離關係。其次是形容詞，是「聖潔無邪的」音樂，是蒙天主「悅納的」音樂。這樣看來，聖樂的內容包括：天主向我們所傳遞的教導，和我們向天主表達內心的感應。

聖樂

從形式與風格上看，聖樂是比較嚴肅、沈著的。節奏比較整齊，旋律的活動也比較均衡。早期的聖樂除了應用管風琴外，大多以人聲爲主，所以在流傳下來的古代聖樂中①大多是無伴奏合唱曲。當時在教會中很少應用樂器，就算使用，也只佔次要的位置。

聖樂大都用在教會的彌撒及各種禮儀中，用以歌頌、讚美天主，當然也有悼念性、鼓勵性、祈禱性和功能性的聖歌。聖樂中又分爲正式禮典音樂，如彌撒曲、日課經等，都屬於狹義的「禮儀音樂」(Liturgical Music)，普通虔誠敬禮的一般聖樂(Devotional Music)，雖非正式禮儀，卻仍在教堂內應用，故亦稱「禮儀外圍音樂」(Extra-Liturgical Music)、和不屬於任何敬禮，也不在教堂內應用，只是抒發宗教情懷的所謂「宗教音樂」(Religious Music)，如宗教歌劇、神劇、頌歌等。不過在這裡，我們所要談論的不只是狹義的「禮儀音樂」，也是普通虔誠敬禮的一般聖樂(Devotional Music)，也就是「禮儀外圍音樂」②。

我們都知道，爲要配合教會各種禮儀或活動的目的及要求，每一首聖歌都會表達一定的思想，因此適合的詩詞便成爲聖樂的重要因素，就像梵二禮儀憲章所說的，用作聖歌的詞句，必須符合教會的道理，而且最好由聖經及禮儀資料中取材③。

俗樂

前面我們已嘗試給聖樂下一個正面的意義，但還是不能完全的說出什麼是聖樂。我想倒是說出聖樂的反面較容易些——就是什麼不是聖樂？

俗樂就是用在教會以外的音樂，是民間流行的音樂，像平劇、崑曲、大鼓書、黃梅調、流行歌曲、兒歌、華爾滋等都屬於俗樂範疇。一般來說，俗樂沒有固定的規格。它的風格和形式比較自由，因此易於表達個人的思想、感情、抒發人們內心情緒。俗樂不單以人聲來傳達感情，更應用樂器來抒發人們內心世界的感受或情緒。

俗樂表達的情緒是多方面的，所以旋律節奏的變化較多，表現的形式自由而帶獨特性，音程與音域較不規則，所以能自由發揮。在聲樂作品中，歌詞的應用更加自由，不再受宗教的限制，因而可隨意採用很多詩人的詩句、詞句、格言等，內容包括：日常生活的點點滴滴、愛情感受、內心的思想和理想的世界觀、人生觀等。正因為俗樂以自由的方式表達，所以說它比聖樂更多姿多采，更容易被人所接受。

聖樂和俗樂雖有別，但它們其實都是一個天主所賜給我們的精神食糧，可是由於兩者之目的和功能不同，故此各採用了不同的表達方式，所以在教會的禮儀中不可隨便引用俗樂。

我們也知道教會的聖樂現在已發展至多元化的階段，在六、七十年代，雖有不少現代聖樂，卻只侷限於民歌式的框框中。但自八十年代開始，情況卻有很大的不同，西方音樂在八十年代陸續出現了許多類別的音樂，包括有「迪斯科樂」(Disco Music)、「崩樂」(Punk Rock)、「重金屬音樂」(Heavy Metal)、「大路搖滾樂」(Middle of the Road Music)等，簡直不勝枚舉，這些音樂是否也能被稱為聖樂？是否能用在教會的禮儀裡呢？

這都是人們所爭論的問題。總而言之，各持各的看法。梵二大公會議——禮儀憲章也沒有明確的規定不能用此音樂，只強調聖樂應和禮儀密切結合，好使聖樂能發揮祈禱的韻味，或培養和諧的情調、增加禮儀的莊嚴性。關於歌詞方面，強調必須符合教會的道理，而且最好由聖經及禮儀資料取材。至於樂器方面也沒硬性的規定。教會雖承認管風琴是傳統的樂器，但卻不排除其他的樂器，惟強調必須適合神聖用途，符合教堂的尊嚴，又能使信友獲得益處。總而言之，教會的聖樂一方面必須是活潑、有活力，不斷發展、前進，另一方面又得保持傳統，這可說是一件不容易的事，因此我們必須時常去發掘聖樂在每一個時代的禮儀角色。

第二章 聖樂的重要性

禮儀並非教會唯一的行動，但它卻是教會生活的頂峰和泉源④。藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，「履行我們得救的工程」⑤。因此禮儀最足以使信友以生活表達基督的奧蹟和真教會的純正本質，並昭示給他人。然而為使教會的禮儀變得更隆重、更能引人入勝，聖樂及聖歌是不可缺的。

我們都知道音樂是時間的藝術，而其效果卻是超時空的，聖樂更是由時間中找取永遠，在時間內而向永遠。因為聖樂是人類向造物主的歡呼，乃是一種情不自禁的高歌，表達其堅信切望熱愛之至誠，故能使人超脫自我，忘懷人間，飛向天主，與凱旋教會的歌隊合一。

激發人對天主虔誠的愛

聖樂不單是人類對天主的敬愛的一種表示，而且還能擴大增強人類對天主的愛。因為天主的每一個子女的靈魂，都是一條心弦，經天主聖神的觸動而泛起共鳴，發出讚聲；正如大聖額我略向他的

隱修士們所說：「天主的聖意，是要你們的生命成爲一篇讚詩」。如果每位信友都向天主發出自由的歌聲，當然全球教會子民，基督的大我妙體也將異弦而同曲地組成一個龐大無垠的歌隊，這一點聖奧思定說得很明白：「歌隊是多數歌唱者的諧和；當我們在歌席中歌唱時，大家是同心合意地歌唱，因此全世界已成了一個基督的歌隊」。聖奧思定又說：「會愛的人，才會歌唱；歌者之聲，聖愛之火」。由此可見聖樂是多麼的重要。

潛移默化

教會利用一切本性的善與美，作爲引人接近天主的正當方法，以超性完成本性。因此聖樂在音樂的本性自然效果之外，更加上一重超性的意義，天主聖寵的灌流與滴注，使人更深度地體驗到靈性生命的價值，見到不可見的世界，進而舉心向善，思慕天上之事。聖樂好似天主的無限美善與人類智慧及其感性之間的一座橋樑，助人在聖禮中與天主做精神的接觸，使人心融會於天主的諧和之中。所以說聖樂是天主的光與熱，愛與力的輻射，溶天地之和，是天主絕對諧和的一聲回響，三位一體永遠美麗的影像。總而言之，聖樂潛移人心的效能，出人意表。聖奧思定曾向米蘭主教聖盎博寫道：「當我在你的聖堂中，被那悠揚的讚詩及聖歌所激動時，不知灑下了多少熱淚！歌聲傾入我的雙耳，真理也浸潤了我的心底，燃起我敬愛的熱火，眼淚不禁奪眶而出。同他們在一起，我真感到無上幸福。」⑥

雙倍祈禱

聖奧思定說：「聖歌唱得好，等於加倍的祈禱。」事實往往如此：教友在歌唱時，大家異口同聲，平誦時熱情減退了一半，靜默時心就全分了。這正是教會自古禮樂並重的基本因素。

因此聖樂的使命，無論在隆重的或非正式的聖禮中，都應當以

能表達教會之內在生命，傳播聖禮祈禱之深切意義為前提，用它強烈的訓誨能力，助成聖禮與祈禱的本位化任務，填滿人類與造物者之間的無限鴻溝。

聖歌無非是唱出來的祈禱，因此一切聖樂都當有以下三大要素：藝術形式，音樂感情，祈禱內容。聖熱羅尼莫說：「歌頌上主，不只以口，且當以心。」又說：「基督忠僕的歌唱，不是要人喜其歌喉，而是使人愛其歌詞。」

的確，無論是聖經，或教父都曾稱揚過聖樂；還有羅馬教宗們，尤其以聖比約十世為首的近代教宗們，更闡明了聖樂在敬禮中所有的服務作用。聖樂除了是雙倍的祈禱外，它也能彰顯天主的榮耀。除此之外，聖樂經由我們的口而出時，就成了我們心靈的聲音，表達出我們思想和情感，成爲一個與天主溝通的良好媒介。譬如在彌撒中，當我們唱「光榮頌」時，若能真正的投入這聖歌中，我們真的能預嚐那天上的耶路撒冷。所以說，聖樂在教會的禮儀中是佔相當重要的角色；聖樂越和禮儀密切結合，便越神聖，它能發揮祈禱的韻味，或培養和諧的情調，或增加禮儀的莊嚴性。另外，在神聖的禮儀中，若隆重地以歌唱舉行，民衆以歌唱、祈禱來回答天主，這能促使信衆們互動的參與，並能培養他們的信德——向天主高舉心靈，向祂奉獻靈性的崇敬，並豐厚的蒙受祂的恩寵。

第三章 如何推廣聖樂？

我們都知道聖樂在教會的禮儀中扮演著相當重要的角色，那麼我們如何去推廣聖樂呢？

歷代以來聖樂奠定了優良傳統的基石，隨著天主教的廣傳，也因著各地文化習俗的不同，我們一方面仍唱著古老的聖歌，一方面

也加添了許多教友創作的新歌，來迎合現代人回應信仰的需要。由工業革命直到這個世紀的末了，科技和思想的發展，好像已到了一個頂峰，而聖歌也漸漸步入一個迎合潮流的趨勢，這是無可厚非的，但到底聖樂的範圍是否也應該調整或改變呢？如要改變，又改變至什麼地步呢？另外流行美國的福音民歌、搖滾樂式聖詠（Gospel Rock）、爵士樂、和靈恩派盛行的短歌，這是否也是聖樂呢？這是頗多爭議的。

我們也知道，聖樂並非給存放在一個千古不變的框框裡，從初期教會的「素歌」（plain song）到福音聖詩，就有不少的變化，反映時代的采風。《聖經》曾多次記載，「你們要向天主高唱新歌」，所以教會在聖樂工作上理當有新的創作。

歐洲中古時代的聖樂雖然有美善的一面，但也有不合現代和聲法則的部分，現今已被否定或淘汰，證明是時代進步必然有的現象。因此筆者認為為推廣聖樂，我們必須創作更多適合當地當代的聖樂，就是該把聖樂本土化，使聖樂能打入民心。現在我願以以下幾點和大家分享：

（一）樂器運用

以前的教會大多數用腳踏的風琴（其實在台灣有些教堂仍是用腳踏的風琴），不過現在教會已用風琴或電子琴。筆者認為教會也該用吉他、搖鼓、低音吉他、電子合成器、電吉他、小提琴、二胡，或整套的鼓等。因為這會使教會的聚會更活潑，也增添不少色彩，另外也能吸引更多的青年朋友，再說教會本來就准許在禮儀中用其他樂器⑦。

（二）音樂風格

除了傳統的聖歌外，也應創作一些現代福音的聖歌，就是應有多元化的音樂風格，最好能有本位化的風格，或有鄉土化的風格。

(三)簡短的聖歌

近期，教會很喜歡唱短歌，因此應多創作一些較簡短的聖歌，因為這類的聖歌很容易背唱，無論在彌撒或祈禱會都很適用。另外它更能促進信友主動參與，尤其在彌撒中的對答、詠頌、對經等。

(四)更具時代感

現代的聖歌的創作雖比較接近時代的節拍，但仍有不少創作依然跳不出民歌式創作的框框。筆者認為在這一方面需多加留意，因為具有時代感的音樂，必為該時代的人所喜歡，這是他們這時代的產物，聽起來很自然，也容易產生共鳴。因此身為基督徒的音樂人應不斷地去創作具時代感的聖樂⑧。

(五)多運用媒體

現代人對影視方面特別注重，因此，我們應考慮製作一些音樂卡拉OK錄影帶，若是經費許可，也可製作激光影碟。這樣不論在教會的集會或在家庭中都可隨時唱聖歌，這可提高唱聖歌的趣味。

除了有新的聖歌創作外，為能真正推廣聖樂，所有的聖職人員、修士及修女們應接受音樂訓練，好能在牧靈工作上也能教導信友們唱聖歌。在禮儀憲章論聖樂裡就提到在修道院、在男女修會的初學院或書院，以及其他教會機構與學校，應該重視音樂教育及實習。

另外為推廣聖樂，尤其是在創作方面，應重視版權問題，目前一般人都不管這問題。我們都知道，作者辛苦的創作，當然希望為天主悅納，為人所樂意吟唱，然而使用的人，卻只翻印而不徵求原作者同意，更遑論付予作家應得的版稅（請人講道都要付車馬費，作曲傳達天主的信息，為何不付給他應得的酬勞，何況一首詩歌的感召力、推廣力有時比一篇講章來得深遠。）於是這些作者耗費了相當的時間與精力，卻得不到一絲的回饋，現實生活逼得他們放棄

從事聖樂創作，轉投入俗樂，或改行他業，以求餬口，這也是推廣聖樂應重視的問題①。

最後，筆者認為本堂神父和主管當局倡導與推行，實在已成了最重要的關鍵所在。還記得我在台灣第一次度聖誕節是在初學的時候，這是幾年前的事，整台彌撒都沒唱半首聖歌，真的是萬籟靜，寂靜的平安夜，當時我內心是多麼的難過。這不是因為教友太少或不會唱，而是本堂神父本身就不喜歡唱歌，不鼓勵教友，也不去推動。

果然在一九七〇年頒佈的《彌撒禮典》中，不再講什麼「歌唱彌撒」或「朗誦彌撒」了。但是把話說回來，教會禮典中取消了某些部分非唱不可的規定，是爲了給予聖歌更大的伸縮性，這樣會更有效地促成教友自動自發的歌唱。教會取消過去「歌唱彌撒」的嚴格條件，正是要達成儘量鼓勵歌唱，而同時不致過度冗長的雙重目標。

結 論

聖樂在教會的禮儀中佔有相當重要的角色，這是無可否認的。但在今日台灣許多聖堂的彌撒中，大半只在奉獻、領主或出堂時唱兩三首聖歌，而且多半都是沒精打彩，有氣無力，看了令人傷心。所謂冰凍三尺非一日之寒，因此我想我們不應灰心喪志，要鼓起勇氣、毅力、大家一起努力；只要神父、修士、修女及教友們願意把聖歌唱好，我深信成功就在眼前。爲使教會的聖樂更活潑，更爲人所接受，我們現在就一起努力吧！

註 釋

① 古代指的是文藝復興時期。

- ② 參閱李振邦著，宗教音樂，頁4。
- ③ 中國主教團，大公會議文獻，頁190。
- ④ 同上，頁146。
- ⑤ 參閱降臨後第九主日獻禮經。
- ⑥ 參閱李振邦著，宗教音樂，頁145-147。
- ⑦ 中國主教團，大公會議文獻，頁189。
- ⑧ 參閱華福聯絡中心，今日華人教會月刊，頁11。
- ⑨ 參閱郭乃惇，教會音樂，頁74。

參考書目

- 一、中國主教團，大公會議文獻，天主教教務協進會，民77年9月再版。
- 二、李振邦，宗教音樂——講座與文集，天主教教務協進會，民68年。
- 三、郭乃惇、楊麗仙，教會音樂，民77年5月再版。
- 四、世界華人福音事工聯絡中心，今日華人教會月刊，民82年9月號。
- 五、吳宗文，論聖禮中的音樂，民56年6月。

從「哀號歌」的欣賞 看聖歌本地化

潘貝頤

前 言

台灣社會變化的腳步實在叫人措手不及，想當年國民政府遷台，爲了推行國語，故禁止講方言，在學校裡如果說台語，便會被罰十元或其他處罰。然而一九九三年中央研究院設立了台灣史研究所，一九九四年李遠哲院長在立法院第一次接受質詢時，改以台語直接回答諸位立法委員的質詢。日前李登輝總統更大膽地與日本小說家司馬遼太郎對話，暢談「台灣人的悲哀」。是的，台語又稱福佬話，依照語言學家蔡懋堂先生之研究，台語乃唐朝官話^①。事實上台語之高雅，乃是專家學者所一致推崇的，不信的話，讀者可用台語（閩南語）唱詠下面一首唐詩，由其抑揚頓挫之恰合便可略見端倪。

少小離家老大回，鄉音無改鬢毛催；

兒童相見不相識，笑問客從何處來。（賀知章：回鄉偶書）

但是長久以來，台語在台灣卻被貶抑爲沒水準人講的語言，這真是令人不解的事。九〇年代是個不時叫人捏把冷汗，但又充滿希

望的時代，台灣社會目前的現象向基督徒彰顯出如下的時代信號：本地化的時代來臨了！

本地化又稱本色化，「本色」，在辭海中的解釋是「謂本來面目」^②。所謂「本色化」，即指自無文化進入文化，因著無意識的學習、效法、教育、觀察而本色化。例如新生嬰孩，本身沒有任何文化，但因為生存在具體文化中，開始學習與成長，吸取出生地的文化，因而「本色化」了^③。

要向台灣人民傳福音，要使天主教信仰在台灣落地生根，必須與台灣社會文化、鄉土意識結合。所以本地化的信仰生活，本地化風格的聖歌，必須以台語來傳誦，台語聖歌的收集、研究及提倡，於目前台灣天主教確為當務之急！

本 論

台灣天主教會是由西班牙道明會神父開教而奠定基礎，而在聖歌本地化最有成就的是在台灣傳教達六十年之久的高恆隆神父（又稱高公），他曾經編曲及填詞了多首台語聖歌，在當時聖歌本地化方面，確實發揮了天主給他的天才和恩典，「哲人日已遠，典型在夙昔！盼我教中人，見賢當思齊！」下面所要介紹的「哀號歌」，依照李安和教授的看法，可能是集體編作，修改才訂譜的作品^④。因一般聖歌本中並未標明「哀號歌」作曲者及作詞者，但「哀號歌」卻已風行南台灣之聖教會，甚至也有用「哀號調」編作的「敬祖歌」^⑤。可見「哀號歌」受台灣天主教老百姓歡迎的程度。每年的四月掃墓、七月鬼月、十一月煉靈月，在台灣天主教的幾個老聖堂，如萬金、五塊厝、加大利納堂、玫瑰堂等堂及祭祖的場所，讀者如果去南部這些地方走一走，相信您必能體驗到「哀號歌」受歡迎的程度。

(一)「哀號歌」的欣賞與分析

1. 從形式分析看哀號歌

煉獄靈魂「哀號歌」是一首追思亡者之歌，曲調是純台灣民歌勸世歌仔風格的五聲音階作品⑥。

台灣民謠中的勸世歌仔最典型的的就是勸世歌，歌詞如下：

「我來唸歌囉 呼您聽噫 無免檢錢啊 免著驚呀
勸咱做人著端正 虎死留皮啊 人留名
講甲當今囉的世間哩 烏為食亡人為財啊
死想真做人擱著嗨嗨 死從何去生何來噫……」

台灣歌謠種類很多，吳瀛濤依其性質分成歌仔、民歌、民謠、童謠、流行歌等五大類⑦。勸世歌仔便是勸善歌謠，也即「歌仔冊」的歌仔。從時代來考究，勸世歌仔大約是光復前後民間藝人（俗稱歌仔先）自編自唱的創作歌謠，其勸世歌仔的性質屬於歌仔這一類，由專門賣唱的歌先在市集街頭巷尾「唸歌仔」，聽眾稱為「聽唸歌仔」。歌仔先在唱唸的同時，推銷他自己所編印的「歌仔冊」，一本大約三張紙，或分上下二本，或上中下三本至五、六本，在內容上以演說故事或談情勸善為主。

2. 從時代精神看哀號歌

日據時期的台灣社會，一九一五年的西來庵事件平息後，台灣社會趨於安定。日語教育從這時開始向中上階級滲透，但整體的文化水平仍低。一九二五年以後，日本在台灣大力推動日語教育，可是農村仍極保守，尚無法奢求提高文化水平，非用台語不可。娛樂為主，以教育為副的歌冊於是發揮功用，日本的總督府也不得不准許其存在，歌仔冊雖被正統說書藝人認為太幼稚而棄如敝屣，但仍然繼續存在達成自己的使命，成為文化水平較低的人的精神食糧，普遍受到歡迎⑧。哀號歌既是歌仔，也是具有寓教於樂的作用，歌

中勉勵信友唸經、祈禱、獻彌撒以拯救煉獄靈魂，出死入生。歌仔冊的寓教於樂功用，正如下面所說：

唸歌算是好代誌，讀了那熟加識字
 失頭咱那做完備，閑閑通好唸歌詩
 學唸歌仔卻也好，未輸甲人讀暗學
 日時失頭做清楚，閑閑通好唸教桃

3. 從歌詞內容看哀號歌

前	請眾人	發愛情	相招來聖堂
段	做九日的	瞻禮	為著煉罪的靈魂
	恁著想	煉罪內	先死的親友
	恁不知	有升天	亦是住在煉罪內
後	在於煉罪的	靈魂	請恁眾教友
段	哀號每日	來祈禱	求恁可憐阮 哀號求恁可憐阮。

哀號歌前段指出基督徒基於愛主愛人情懷，應慎終追遠，哀號歌既然屬於勸世「歌仔」，所以必定可歸類其作曲、作詞的社會背景乃是台灣光復前後的年代，也即高恆隆神父來台灣傳教的年代（一八八六至一九四五）。這首歌勉勵教友上教堂參加彌撒及九日敬禮，以為死去親友祈禱，助其早日脫離煉苦，升天享福。哀號歌後半段則淋漓盡致地表達出煉獄靈魂內心的渴求，並描繪出煉靈親友對在世親人的期待及仰望，盼望親友們為煉靈祈禱唸經。

「哀號歌」既然屬於勸善歌謠，而勸善性質的歌仔，或稱「教化歌」、「勸世歌」，主要在編歌勸世，在往昔教育未甚發達日子，可以說是有宗教教育的意義，傳達了天主教的信仰及倫理。藉大家流行的通俗歌謠形式，達到感化人心，收到勸世教化的效果，導引出教友的共有性格與行為特質^⑨。

是的，恁大家不可想歡喜還未死，無外久也能死，

亦著及既受煉苦

苦勤恁著看破不要為著世間事

趁此時還未死趕緊做好做功勞

4. 從音樂文學看哀號歌

哀號歌既然屬於勸世歌仔，勸世歌仔則不僅是「歌仔先」的專利，追溯其根源則是說書藝人在廟前的榕樹下或遊樂場所的一隅招徠聽眾，利用嗓音和手勢動作說故事，博取賞錢的最受歡迎歌謠，所以又稱「江湖賣藥仔調」⑩

從台灣說唱藝術來看，「說唱」顧名思義乃邊唸邊唱的民間音樂，是語言音樂化的最高藝術表現。「哀號歌」由於略帶唸歌仔，哭訴之味道，歌詞口語化，「一聽就懂」。雖然反覆了六次歌詞，但在口傳唸歌風格上「音字協韻」，頗受台灣教友熱愛傳誦⑪。依民俗音樂家許常惠先生的說法：中國的說唱始於唐代的變文。它是一種文體，也是一種曲式。它夾雜著散文與韻文，散文是用講的，韻文是用唱的——變文本身的音樂價值並不高，卻在歷史上證明了它是中國俗樂（通俗文學）的祖先。台灣的說唱藝術，精神上秉承唐代的遺風是有可能的，而勸世歌仔調便是台灣說唱曲牌的一種⑫。如：

哀號歌詞的第一段：聖堂——靈魂——可憐阮

第二段：兄弟——未記

第六段：愛情——哀矜

便是運用押韻的技巧表達出歌詞的美妙，如果了解哀號歌的文化背景，從形式、時代、背景歌詞內容及音樂文學的分析中，我們便可認出它的本來面目。

(二) 聖歌本地化神學反省

1. 民間聖歌的聖樂性

一九六七年禮儀聖部訓令「論聖禮中的音樂」中指出：所謂聖樂，乃具有形式的神聖與美善，為舉行敬禮天主的儀式而作的。所謂聖樂，包括額我略曲、新舊各種合唱曲、管風琴及其他許可樂器之聖樂，以及「具有禮儀性及宗教性之民間流行聖歌」¹³。

事實上天主教會於禮儀行動中，並不拒絕任何種類之聖樂，只要該聖樂符合禮儀行為之精神，與禮儀各部分之性質，而且又不阻礙信友之主動參加即可¹⁴。

禮記樂記有言：「大樂與天地同和，大禮與天地同節」，音樂不僅可助人解除心悶，「唸歌唱曲解心悶，無歌無曲燴青春」，而且可陶冶人文質彬彬，成為一位基督徒君子。宗教音樂，本質上是一種「禮」的音樂，藉著這種聖樂，人們調整內在與外在的秩序，所以聖樂是一種與天地同和、同節的音樂。

誠然，教會額我略曲有其神聖、隆重的特殊風格，但是天主教會從來沒有把某一種藝術風格看作是本有的，而是就各民族的特性與環境，就各派禮儀的需要，採納了各時代的作風，而才形成了歷代彌足珍惜的藝術寶藏。當然，惟一條件則是，對聖堂和神聖典禮，保持應有的尊重與敬意，只有這樣，教會音樂中才會增加新的聲音¹⁴。

台灣天主教會基本上仍屬傳教區，論及傳教區的聖樂，梵二教導我們：「在傳教區，某些民族有其固有的音樂傳統，在他們的宗教與社會生活，佔有很重要位置，就應予以應有的尊重及給予適當的地位。一則為培養其民族的宗教意識，一則為按照（禮憲）39及40節的本意，使敬禮適應其民族性」¹⁵。

2. 聖歌的產生和功能

聖歌的功用，在於使人口唱心和，同心合意。厄弗所書信告訴我們：「當用詩章、頌詞、靈歌，彼此對談，口唱心和的讚美主」

(弗五19)。人類感情洋溢心中，必藉語言來表達；當言語道斷時，只有用唱歌來傾訴衷曲；當歌唱仍未盡其意，則只有藉助舞蹈了。故樂記說：故歌之爲言也，長言之也。說之；故言之；言之不足，故長言之；長言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。

歌頌天主，不止停留在腦袋的認知，更有心中澎湃的虔誠情操。但宗教情操應外顯而成詩詞、歌曲，如此方可將人類敬主之情披露無遺，並使人見賢思齊，見不賢而內自省。聖經有言：「當用各樣的智慧，把基督的道理，豐豐富富的存在心理，用詩章、頌詞、靈歌，彼此教導，互相勸戒，心被恩感，歌頌天主。」(哥三16)。

3. 聖歌福傳反省建議

台灣天主教會在聖歌本地化推展方面，落後基督教弟兄一大截，對於禮儀中聖樂的重視遠遠不夠。回憶筆者於菲律賓留學期間，觀察菲國天主教各本堂主日參加彌撒之信友人山人海，並虔誠以撼人心弦歌聲呵咾天主時，多次讓我熱淚盈眶。而非國天主教興盛的一大重要原因，便是每台主日彌撒除了信友大聲唱出他們大衆化的宗教歌曲外，每台彌撒還有聖歌隊，他們對彌撒聖歌的推展，可謂不遺餘力！

台灣天主教會以目前各堂口的落寞情況，在尋求各堂口主日彌撒有聖歌隊顯然不太可能。往後重點方向應擺在教導信友練唱「民衆化的宗教歌曲」，而我們介紹的「哀號歌」便是這種聖歌。其實這也十分符合梵二後神學思想：「民衆化的宗教歌曲亦應加以推行，以便在熱心善工內，甚至在禮儀行爲內，根據禮規的原則與法律，能夠聽到信友的歌聲。」^{①6}

結 論

台灣天主教會自道明會士第二次來台迄今已有一百三十五年的歷史，昔日傳教士盤山過海落腳台灣，他們不僅先學地方語言，用台灣話作為傳教的利器，而且組織樂團、話劇班、聖歌隊吸引青年教友^①。尤有甚者如高恆隆神父則編曲、填詞而創作出大量的台語聖歌，我們今日台灣天主教會的常用台語聖歌如：獻花歌、呵咾萬有真源便是他傑作。如果「哀號歌」是一首集體作品，則高恆隆神父他必然也是成員之一。是的，聖樂與俗樂本是不同的，但是宗教不止是受高等教育人士的專利品而已，宗教更是大眾的、老百姓所喜愛信奉的宗教，所以運用民間音樂、民間文學的精萃，以引導一般民衆進到信仰的層次，才是傳教學正確方法。唯有降生到台語文化，吸收其精萃，並運用台灣民謠中的精萃，而創作出天主教的台語聖歌，然後用台語聖歌提昇一般民衆信仰品質，才是我們今後福傳該走的方向。

註 釋

- ① 蔡懋業，「關於台語研究的幾個問題」，台灣風物，第十三卷第五期，頁四。
- ② 辭海，頁二二三六，語出：「唐書柳仲郢傳：仲郢以爲醫有本色。」
- ③ 郭乃惇、楊麗仙合著，本色化聖樂的沈思，中華民國七十五年五月出版，頁四〇。
- ④ 李安和，「從台灣天主教音樂史料中探討閩南語聖歌與台灣民俗音樂的相互關係」，台灣史研究學術研討會論文，中華民國七十八年十二月十八日，頁一〇～一一。
- ⑤ 潘貝頌，台語頌主曲，中華民國八十年十月二十五日初版，頁二六三。
- ⑥ 全④，頁一〇。
- ⑦ 吳濼濤，台灣諺語，中華民國八十一年十一月十版，頁三五〇。
- ⑧ 王育德著，黃國彥譯，台灣話講座，一九九三年五月，頁一九〇。

- ⑨ 鄭志明，「台灣勸善歌謠的社會關懷」，收錄於中國善書與宗教，中華民國七十七年六月，頁一八七。
- ⑩ 簡上仁，台灣民謠，中華民國八十一年九月，頁一三三。
- ⑪ 全⑥。
- ⑫ 簡上仁，台灣民謠，頁一三一。
- ⑬ 吳宗文翻譯，禮儀聖部訓令：論聖禮中的音樂，鐸聲月刊社出版，中華民國五十六年六月，頁四。
- ⑭ 梵二大公會議文獻，禮儀憲章，一二三號。
- ⑮ 全上，一一九號。
- ⑯ 梵二禮儀憲章，第一一八號。
- ⑰ 張隆順，「我國教會傳教方法之探討——紀念利瑪竇來華四百週年」，天主教輔仁大學神學院校友會紀念冊，主曆一九八九年八月三十日，頁五七～五八。作者以為道明會士的傳教方法有十三：(1)先學地方語言，……(12)組織樂團、話劇班、歌詠班吸引青年……。昔日卓越的傳教方法，正是當時傳教成功的原因。

附錄：

※本首聖歌收錄於筆者編著之「台語頌主曲」歌本，頁二五六～七。

B 4/4 緩慢的

哀 號 歌

B bEm bAm B bAm #F

| 5 3 5 · 3 | 5 5 6 1 · 6 | 5 6 (5 6) 6 5 3 | 5 - - 0 |

1 請眾人	發愛情	相招	——	來	聖	堂
2 無論起	是親疏	父母	——	及	兄	弟
3 阮受苦	恁歡喜	恁的心	——	真	正	未
4 恁大家	不可想	歡喜	——	還	未	死
5 阮煉靈	沒時問	歡喜	——	可	未	好
6 仰望恁	眾教友	體貼	——	主	愛	情

bAm bEm B #F B

| 6 1 6 · 5 | 3 5 6 3 5 · 3 | 2 5 2 5 | 5 3 2 1 - |

1 做九日	的真	瞻禮	，	為著	煉罪	的靈	魂
2 世間人	底無	無受	，	按怎	過了	未就	記
3 阮煉靈	底無	受能	，	不知	何時	能就	滿
4 無外久	世也	能死	，	亦著	及阮	受煉	苦
5 只是恁	世也	間人	，	會凍	替阮	做補	廣
6 勿慳吝	有仁	愛	，	歡喜	出錢	做哀	矜

	B	bEm		bAm		bAm	#F
	1 - 5 3	5 · 3 5 5 6		1 · 6 5 6 (5 6)		6 5 3 5 -	
1	恁著	想	煉罪	內	先	的	親
2	煉罪	苦	的嚴	罰	懷	的難	得
3	阮勸	恁	真著	慘破	無能	有世	想
4	阮勸	恁	著看	友經	能滅	阮有	到
5	依靠	撒	眾及		為阮		事
6	獻彌						益

	bAm		bEm		B	#F	
	5 - 6 1		6 · 5 3 5 6 3		5 · 3 2 5		2 5 5 3 2
1	恁不	知	有	升	天	亦	住
2	恁大	家	莫	冷	淡	求	於
3	阮親	友	著	熱	心	替	阮
4	阮趁	時	選	未	死	阮聚	求
5	恁助	阮	人	助	恁	來	好
6	做此	款	的	功	勞	能免	得

	B	bEm	E		B	bEm	#F		B
	1 - - 0	3 · 5 6 1		1 6 5 -		3 · 2 5 3 2		1 - - 0	
1	內，	住	於	煉	的	請	恁	教	友
2	苦，	住	於	煉	的	請	恁	教	友
3	教，	住	於	煉	的	請	恁	教	友
4	勞，	住	於	煉	的	請	恁	教	友
5	應，	住	於	煉	的	請	恁	教	友
6	天，	住	於	煉	的	感	謝	眾	友

	bEm	E		B	bEm	#F		B	bAm	F
	3 · 5 6 1		1 6 5 -		3 · 2 5 3 2		1 - - 0		6 · 1 2 3	
1	哀	號	每	來	祈	求	恁	憐	阮	哀
2	哀	號	日	親	友	求	恁	憐	阮	哀
3	哀	號	在	的	父	求	恁	憐	阮	哀
4	哀	號	生	的	兄	求	恁	憐	阮	哀
5	哀	號	生	的	弟	求	恁	憐	阮	哀
6	請	怒	生	的	姊	求	恁	憐	阮	哀

	#F	
	6 1 6 5 -	
1	可憐	阮
2	可憐	阮
3	可憐	阮
4	可憐	阮
5	可憐	阮
6	來享	福

恁: L' in

重迷郎世寧

施惠淳著 胡淑琴譯

前言

廿四年前，當我在輔大神學院授幾節課時，神學論集的主編房志榮神父有一天問我，是否能為將發行的第十三集提供些什麼。我交給他一篇有關郎世寧的粗淺短文，當年正逢狗年，他幾幅以狗為主題的著名畫作被印成郵票發行。房神父將那篇短文交給當時尚是神學生的劉賽眉修女翻譯，現在她這位神學博士已是香港聖神修院的教務長了。

我最近重訪台灣，主編房神父再度問我能否為第一百集提供些什麼。由於廿四年後，再次輪到狗年，我遂附上有關郎世寧的另一篇短文。

本文僅只表達我對此刊物、所有的編輯者、作者、發行人和讀者一份深深的敬意。凡在講中文的地方，《神學論集》就有相當高的評價。願它再接再厲，願天主降福此重要的拓荒性期刊。

※ ※ ※

「在十八世紀時，（郎氏）曾任宮廷畫家和皇家建築師逾半世紀之久，為清朝三位最偉大的皇帝所信任，是中國教會在教難期間的保護者，將西方繪畫與建築技巧介紹到此文明古國的先鋒，為他

同期最偉大的藝術家傳教士，在中國藝術史上有穩固的地位。同時，他亦是一位單純、隱於幕後的修道人，從未忽略他傳教士的聖召，將基督帶給他人：這一位約瑟夫修士，他的生活值得中國教會史和中國藝術史的學生更進一步了解。」^①

Giuseppe Castiglione^②後來取的中文名字是郎世寧，於一六八八年七月十九日誕生於意大利北部的米蘭，曾在一位義大利名畫家門下學習繪畫，表現出很有前途。一七〇七年一月十六日，十八歲的他加入熱那亞的耶穌會，要求成爲一名輔理修士，而非司鐸。他的藝術天分在初學時即受到注意，至少九幅這段期間的宗教性畫作仍保存下來。他聽到在北京傳教區的耶穌會神父們要有一位畫家加入其行列，遂自願並被派遣前往中國傳教區。他離開意大利前往葡萄牙預備搭船前來亞洲時，尚只是一名初學生。葡萄牙皇室耳聞他的藝術天賦，遂邀請他在前往新的傳教區之前，先在高因伯（Coimbra）修飾幾處皇室建築。他逗留幾年之後，直到耶穌會在羅馬的總會長Tamburini一道特殊命令，才使他得以放下工作，於一七一四年四月十二日自葡國航向傳教區。

他於一七一五年七月十七日抵達澳門，同年的十二月廿二日到達北京。他很快受命爲宮廷畫家，後來亦被派任爲宮廷建築師，在清朝三位最偉大的皇帝，康熙、雍正、乾隆在位期間擔任此職務。郎世寧很快地適應中國式的繪畫，並在許多機會中受皇帝委派，成就了不少畫作，逐漸形成自己的畫派。

他被指定的繪畫主題包括傳統花卉、樹木、魚、獵，但尤其是馬、狗，和其他與戰爭和狩獵有關的主題，這都是他的滿州主人所特別偏愛的。他曾畫了幾幅歷史性作品，例如描繪乾隆皇帝軍事勝利的巨幅全景。除了在聖若瑟新教堂（即東堂），和兩幅在南堂的君士坦丁畫作，和其他少數未保存下來的宗教作品（其彫刻物是在

巴黎製作)之外,他很少有時間投入宗教性的主題。

他有關馬的作品相當著名,如「十駿馬」是獻給皇帝的高貴貢品。他後來又成功地在7.726米巨幅長網上繪製「百駿圖」,一百匹馬各有不同姿勢與動作。早在一七二八年,他已解決了畫一匹飛奔疾馳的馬的技術問題,比西方藝術家嚐試解決這問題要早了六十六年。他並未疏忽人物畫像,為乾隆皇帝畫了一打以上的肖像。他在技巧方面最重要的貢獻或許是將西方的遠近法(perspective)和明暗對照法(chiaroscuro)介紹到中國藝壇。

一七四七年,乾隆皇帝指派郎世寧為官方建築師,在其新的夏宮圓明園內作宏大的新嚐試,建築西方樣式的真正北京凡爾賽宮。這座內有亭台樓閣、花園和精緻噴泉的建築物佇立北京百年之久,卻於一八六〇年毀於英法聯軍戰役^③。有關部門已宣佈計劃,為恢復它昔日的堂皇舊觀。

這位宮廷畫家和皇家建築師並未忽略他的宗教使命。他常從帝王獲贈禮物,甚至天子本人差不多每天來他的工作室探望。他曾三次趁機為當時受迫害的天主教同道居間求情。《燕京開教略》的作者曾提到:「郎世寧片言之功,有勝千百之奏疏」。

歐西瑞(Osvald Sirén)在他著名的《中國畫傳》(Chinese Painting)^④中曾提到郎世寧,和與他同期較年輕的傳教士畫家王致誠(Denis Attiret)、艾啓蒙(Ignatius Sichelbart)和安德義(Giovanni Damascenus)。他寫道:「只有郎世寧在中國繪畫史上獲致穩固地位。康熙和乾隆皇帝……認為他的畫作已達藝術極品……中國評論家認為他在畫馬和花卉的技巧上出類拔萃,而乾隆皇帝則最欣賞他的人物畫作,認為無人出其右。」

歐西瑞認為,郎世寧在皇家繪畫部門的領導地位是基於他帶領藝術家小組的能力,他們為完成巨幅的歷史性畫作是必要的協助。

同時，他個人又以「絕對的忠誠和確信的幻想」畫上「最有價值的馬匹，罕見的動物，和光彩奪目的飛鳥」⑤。在台北的故宮博物院珍藏了郎世寧大部分的作品，其退休的院長蔣復璁博士有一回曾提到，這位天主教畫家的名聲常與早期在唐朝活躍的外國藝術家尉遲乙僧相媲美⑥。

「百駿圖」和「十駿馬」⑦，加上他的「皇上槍刺叛徒」和「馬昌攻擊敵軍陣營」的「動作畫」，可謂是郎世寧最重要的作品，他的「十駿犬」亦最令人著迷。

「乾隆三十一年六月十日（一七六六年七月十六日），郎世寧病逝於北京。葬於京西平則門外滕公柵欄兒的葡萄牙墓地。墓碑上寫著：

「乾隆三十一年六月初十奉旨，西洋人郎世寧自康熙年間入值內廷，頗著勤慎，曾賞給三品頂帶，今患病逝世，念其行走年久，齒近八旬，著照戴進賢之例，加恩給予侍郎銜，並賞給內府銀參佰兩料理喪事，以示優恤。欽此。」⑧

註釋

- ① B.J. Shields, "Giuseppe Castiglione: Jesuit Painter at the Court of Peking", *Theology Annual*《神學年刊》(香港), 3 (1979), 168 頁。
- ② 在早期的資料中，他的名字有不同的拼法：Castiglione, Castiglioni, Castilbone, Castilioni, 或 Chastilion.
- ③ 參閱 P. D'Elia 在 *Enciclopedia Cattolica*, vol.3 (1949), col. 1040, 一篇有關郎世寧 (Castiglione) 的文章，裡面有關於圓明園的描述，被 B.J. Shields 引用在〈名畫「十駿犬」的作者郎世寧〉一文中，見《神學論集》，13: 475-476 頁。
- ④ *Chinese Painting: Leading Masters and Principles*, New York,

1973, vol.5, P.226.

- ⑤ 同上, P.227.
- ⑥ 台灣, 故宮博物院, *Rassegna delle Opere di G. Castiglione*: Lang Shih-ning Tso-p'in Chuan-chi 郎世寧作品專集, 台北, 1983, 簡介。
- ⑦ 一九六九至一九七三年間, 台北郵局發行了一系列郎世寧作品的郵票: 「兩隻滿州鶴及花卉」(1969); 「百駿圖」分別印在五張郵票上為集郵者組成一套; 另外二張郵票作分圖素描: 「三駿互戲」和「馬夫繫馬」(1970); 「十隻名犬」印在十張郵票上(1971); 還有印在八張郵票上的「繪馬」。
- ⑧ *Bassegna*, 簡介。

參考資料:

1. Writings

Ten unpublished letters exist, from which Beurdeley prints extracts (*G. Castiglione*, pp. 152-155).

Castiglione assisted Nien Hsi-yao 年希堯 in translating the treatise of Andrea dal Pozzo " *Perspectiva Pictorum et Architectorum* " into Chinese. The translation was published in 1729 with the title 「視學」 and reprinted in 1735.

2. Paintings

Beurdeley's " *catalogue raisonné* " attributes 163 paintings to C. (*G. Castiglione*, pp. 161-193).

National Palace Museum, *Rassegna delle Opere di Giuseppe Castiglione: Lang Shih-ning Tso-p'in Chuan-chi Taipei*, 1983, reproduces the Museum's 66 Castigliones.

The Selected Paintings of Lang Shih-ning (Josephus Castiglione), Hong Kong, 1971, 2 vols. (72 plates).

The classical catalogue of the imperial palace collections, the

Shih-ch'u-Pao-chi, lists fifty-five of the works of C.

Lang Shih-ning Hua-chi「郎世寧畫集」, Peking, 5 vols., 1931-35, reproduces 50 paintings.

A.W. Rowbotham, Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China, Berkeley, 1942, reproduces a self-portrait of C. (facing p.186) but its authenticity is contested.

3. STUDIES

C. & M. Beurdeley, Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors, London, 1972 (French original).

J. Dehergne, Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800, Rome, 1973, pp.48-49.

P. D'Elia, "Castiglione, Giuseppe", Enciclopedia Cattolica, Rome, vol. 3 (1949), cols. 1038-1040.

Mikinosuke Ishida, "A Study on the Life of Lang Shih-ning (Giuseppe Castiglione)" (in Japanese), Bijutsu Kenkū 10 (October 1932), 1-40, with additional notes and corrections in Sansai (1947) and in Ishihama Sensei Koki kinen tōyōgaku ronsō (1959), 18-22.

C. Lancaster, "The 'European Palaces' of the Yüan-Ming-Yüan", Gazette des Beaux-Arts (Paris), 34 (1948), 261-288.

G.R. Loehr, Giuseppe Castiglione, 1688-1766, pittore di corte di Ch'ien-lung, Imperatore della Cina, Rome, 1940.

G.R. Loehr, "Missionary Artists at the Manchu Court", Transactions of the Oriental Ceramic Society (London), 34 (1962-63), 51-67.

L. Pfister, Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773, Shanghai, 1932-34, vol.2, pp.635-639.

O. Sirén, Chinese Painting: Leading Masters and Principles, New

York, 1973, vol.5, pp.226-228 ; vol.7, pp.371-372.

O. Sirén, The Imperial Palaces of Peking, New York, 1976, pp.47-50.

B.J. Shields, "Giuseppe Castiglione: Jesuit Painter at the Court of Peking", Theology Annual《神學年刊》(Hong Kong), 3 (1979), pp.168-182.

M. Sullivan, The Meeting of Eastern and Western Art from the 16th century to the Present Day, New York, 1973 (*passim*)

M. Sullivan, An Introduction to Chinese Art, London, 1961, pp.191-193 ; 202.

M. Sullivan, "Some Possible Sources of European Influence on Late Ming and Early Ch'ing Painting", Proceedings of the International Symposium on Chinese Painting, Taipei, 1970, pp.595-617.

R.J. Verostko, "Castiglione, Giuseppe", New Catholic Encyclopedia, New York, vol. 3 (1967), p.192.

(上接552頁)

1954年聖母年的聖母月(五月)一日晚十點半，八位修女乘船駛出舊金山碼頭，此刻舊金山正輝煌燦爛，美麗無比。燈火明滅，漸行漸遠，船過雄偉的金門大橋，前面展現漆黑一片的太平洋。心中深覺未來的使命彷彿眼前的無垠黑暗，離開溫馨的基督徒世界，奔向遠方傳教區，支持她們的唯有天主。太平洋上的三十晝夜，她們依然度著加爾默羅式的隱修生活：清晨有彌撒，接著是默禱，詠唱日課。然後是手工操作，有的作針線、畫畫，有的寫信、打字。午飯後相聚片刻，共同散心。到了黃昏，行至船頭，舉行五月的聖母敬禮，詠唱聖母德敘禱文和聖歌。

六月四日，首星期五清晨醒來，透過艙房的窗子，一眼瞧見美麗的台灣島。修女們都興奮地衝到甲板上，浮現眼前的就是她們久待的福地，她們心中洋溢著欣喜與感恩。島上綿綿不絕的丘陵，看似起伏不定的綠波翠浪、青蔥翠綠的島景舒暢眼目，悅樂心情，修女們覺得台灣正展開雙臂擁抱她們。她們先住在新竹西門街的會院裡，四年後於1958年遷入中正路主教座堂附近的更寬敞的會院。但因都市發展，城市已無安靜可尋，於1978年在芎林鄉的一座小山丘上重建新院，於1981年遷入。今年(1994)又在台北深坑建立分院，明年會有9位修女去建立台灣第二座聖衣會院。

交友的學問

《迷友篇》簡介

王志成 趙頌平

一、引言

Martino Martini (1614—1661) 中文名衛匡國，字濟泰，是繼利瑪竇之後來華的傑出傳教士。據蘭溪教徒祝子堅記載，衛匡國於1647年（丁亥年）經過玲巖（距浙江省蘭溪市12華里）時，和他談論交友的道理，隨後講授五天，由他筆錄，著成《迷友篇》二卷。

據衛匡國自己說，以前就知道先驅者利瑪竇輯撰過《交友論》，並遞交建安王。只是《交友論》闡述得還不夠深刻、廣博，現在他要將交友問題繼續提出來，重新論述。

如果把《交友論》和《迷友篇》放在一起比較，就會發現《交友論》像是精彩絕倫的格言錄，但是看不出什麼系統性，也缺乏嚴密的論證。利瑪竇寫《交友論》，一方面可能是為了適應中國人擅長體悟、不注重邏輯論證這一文化特點；另一方面也可能說明了利瑪竇本人還沒有對交友問題作過獨立而嚴肅的思考，只是把西方文化中有關論述交友的觀點輯成一塊，作為一種實用的工具而已。這

種編輯必然缺乏內在的聯繫性和緊密性，以致衛匡國對此表示了某些不滿，認為《交友論》「未盡友義之深之博也」（《述友篇》引言）。

我們沒有資料證明，《述友篇》寫成後就被刻印於世。衛匡國勤於教務，致力於中西文化的交流與溝通，奔波於東西（中國——歐洲）南北（北京——福建、廣州），曾二度來華，以致積勞成疾，不幸於1661年染病逝世。杭州人民為紀念這位為中西文化交流作出傑出貢獻的國際友人，出版了他生前的《述友篇》，並附加了張安茂、徐爾覺的序言。張、徐和《述友篇》的筆錄者祝子堅都一致讚揚了衛匡國的崇高人格，並高度評價了該論著的價值。張安茂說，衛氏「所著述友一編，則曲立善交之方，克盡物情之變，其言足以垂訓善俗，為世楷模。」徐爾覺不僅讚揚《述友篇》的思想，也讚賞它的論證方式，說《述友篇》「中間條分縷析，反覆辯難，皆中國古來聖賢未嘗闡發者」，是一部萬古不朽的著作。祝子堅則十分重視衛氏的人格，他說：「先生偉儀修體，而神明慈燁，望之猶天神，所謂至人也。」

二、對《述友篇》的分析

交友的學問屬於形而下，因此需要學習。張安茂在他的序言中闡明了這一點。他說：「夫五倫之四皆本乎天，獨朋友則本乎人。本乎天者以學問終之；本乎人者以學問始之。」只有通過學習才能明白做朋友的道理，不學未可以論友。但是，現實世界並非都是善的，相反，存在著大量的醜惡現象。世界紛繁複雜，人處在不同的環境裡就會形成不同的人格系統。「近朱者赤，近墨者黑」，即謂此理。衛匡國感嘆世風之敗俗，想為人們提供一套交友的合理準則。

朋友是五倫之一，人不能沒有朋友。利瑪竇在《交友論》中說，「上帝給人雙目雙手雙足，欲兩友相助，方為事有成矣。」注中說：「友字右篆作，即兩手也，可有而不可無；朋字古篆作，即兩『羽』也，鳥備之方能飛。古賢者視朋友豈不如是耶？」（以上利氏的話均引自《交友論》）但是獲得真友又是多麼的困難！衛匡國感嘆說，「友者愛之海，最難游也。」（文中引文凡無出處者皆引自《述友篇》）。他比喻說，「浪恬波平，舟怡然入深洋，倏狂風決起，洪濤湧浩，多覆溺憂。」因為海性無恆，航者不得不兢兢戒謹。交朋友渡愛海也這樣，先得「探厥心之深淺，試形貌之善惡」，因為「世有親愛現外，憎惡內伏，腹口為歧者」。交友的困難之一在於不知友之深淺，帶有危險性；交友的困難之二在於存在著偽友、諂諛者。衛匡國引度略（註）的話說，「諂諛，交友之疫也。」交友「務敦以誠一；若一人無一心則真德滅矣。諂諛雖一人，其心則甚多矣。雜其言，雜其色，雜其意，隨人隨時，罔不阿徇。」真友和諂諛者「不相凝，正相故」。因為諂諛者是面非心，自私自利，又因為諂諛者美言在先，使人失去戒心。衛氏甚至認為諂諛者和仇人相比，還是仇人好些，因為仇人的指責出於真情實意，這有利於我們自我警惕，改善自己；而諂諛者，絕無實情施其友，是朋友的大害。而且交之初真友而偽友又是那樣的難以區分，衛匡國不得不為此感嘆「得真友之難」了。

困難面前，辨別朋友的真偽顯得更為重要。衛氏看到，辨別真偽不容易是因為真友和偽友都「禮貌敬順，柔和親愛，言詞皆彷彿也。」但是真友有它內在的特殊性：「真友柔中有剛，衷實確然。」而偽友也就表現出其所固有的本質特點：「偽友之親，阿諛也。」所以，分辨真偽的方法應該是「聽友言，必察其行。設爾於患難時，窺之本懷自露」。實際上朋友的真偽是可以試探的，衛氏舉例

來說明這一點，並運用古諺論證說：「比鄰之其難，增吾之明智，爾冀交一士，視彼夙昔與人，惟謀利。值患害不共，救援不力，此即浮友。」色聶加也勸告說，「友者，望扶掖焉。遇微險即棄，謂之暫友。」真友不是用錢買的，看一友之真假，只要看他所愛的是什麼，如果所愛的是財勢，終屬僞友。

交友不易，真僞難辨，但一旦交了真友也就不應該相互懼怕。利瑪竇說，「交友之先宜察，交友之後宜信。」衛匡國的說法 and 利氏相似，「交友之先既加察，交友之後不當懼。」懼怕和信任是不能共存的。對朋友懼怕者不可能有信任之心；而信任朋友的人內心也不存在任何懼怕的心理。他引度略的說話，友之堅固，惟信而已。朋友之間以信為本，這在東西方文化中都是達到共識的。沒有信任，交友不會長久。衛匡國十分辯證地闡述了懼怕、信任和交友的關係：對朋友的懼怕心理導致虛偽，而對朋友的懷疑則是懼怕的伴生物；真正的朋友關係是信任關係，「信者，開心之秘，又開懼之鑰，因為信其信也。」

定交者，當慎擇。慎擇的標準只有一條：「善德而已矣」；因為善德是真交之本。至於寡德者，「無恆心，無篤心，非堅友矣」。就是說，一個朋友如果缺乏道德之心，必然沒有恆常的志向、沒有虔誠的心靈，也必然成不了堅友。所以選擇朋友必須謹慎。衛匡國引柏拉圖的話說，「惟善者可友善者，不善者於善者，不能交，且亦於不善者不能交。蓋善惡不同心，不合意。善惡之自心尚不能一，兩人殊情，豈能成交道哉？故善人協和，乃稱交，不善者雖群處，非交也，犬豕聚耳。」德善者之為友，不會如遊戲般隨便，而是雙方必然會相互影響，「既為友，不可復離」之謂也。而且，衛氏警告我們悶者不能交，因為「悶者非靜人也。悶者，乃安心之仇，猶陰雨中不能望晴也，故不可與友。」

以德為交道之準則，才能交到真友。真友的益處是多方面的：第一，得真友可謂世福之極，人樂之至；第二，如果兩友相得，無微慍，有永甘，那麼真友便是「衆疾衆痛之減劑」；第三，得真友，雖死猶生。衛匡國說：「死為友，非死也，是二生之屬也。永生於其友之心而不忘之矣。」所以衛氏用帶有倫理神學的筆調說，「愛亦名生，吾生吾愛焉。然則永愛可以名永生矣。況真愛無限、無量，不能滅也。真愛者，神靈之大德。神靈悠遠不散，其德與俱。故良友雖至死後亦愛之焉。緣長在愛之心也，是之謂德愛。」總之，善友的益處用一個比喻的說法，就是「人得多友，猶得多目、多耳、多手、多足、多口、多心也。」衛匡國所談善友之益處，不單單是從世俗的實用和個人利益出發的，而是一種朋友之間的存在態度。

另一方面，要是朋友選擇不好，往往會使一方染上惡習。這裡，衛匡國的論述似乎涉及到了人性問題。他說，「人德昏蔽弱於善、強於惡。」所以「善者學不善，易於不善者學善也」。這一點和正統的儒家性善論亦不矛盾。儒家認為人性本善，但這種善心是微弱的，很容易被壓抑，使人性善的一面得不到發揮。所以孟子一方面講人性本善，另一方面又得努力讓人排除人性惡的一面，培養善的一面。如果要衛氏來談人心問題，也得讓人認識一個全善的天主，發明內在的良知。這一觀念用在交友問題上，那就是要做一個真友。

朋友之間至信至愛，會表現出極大的力量。為了朋友可以不辭鳩毒、不避兵刃，以救其所親愛。「蓋視友之命如己，且尊於己」，「寧輕吾之生而冀久生厥友」。

綜上所述，述友必須求真友而不是偽友，真偽之別從內心上看，區別在於一個德。而德由信和愛組成：真友集之以愛，聯之以

信。如何交真友？真友的表現如何？爲了對交真友具有可操作性的認識，衛匡國進一步對真友的內涵作了正面和負面的規定。正面的規定有四條：

第一，無利己之心，惟求至愛。這種愛不爲財不爲欲，乃是一種存在之愛，即所謂的「惟愛友之愛而已」。這種存在之愛可以在基督之愛中體現出來。愛友如愛己，信友如信己。信友也不是盲目相信，而是立足於使對方成長向善。衛匡國分析了至愛的特點：（一）非佔有性；（二）無高低性；（三）無彼此性。這種無彼此性即合二爲一，這種合一性既表現在情感體驗上，也表現在角色認同上。衛氏說，「一之病，二之痛；一之難，二之苦；一之憂，二之慍矣。一笑即二笑，一哭即二哭焉。尋者榮者，在一而兩得之也。」這是指感情上說的。衛氏引色聶加的話指出：「真友之實，猶二身相離，一心同在。爾室，我爲第二爲我室，爾爲第二我。爾爲我之事，如我在彼，我爲爾之事，如爾爲己。緣二身同一愛也。」這是從角色認同上講的。

第二，順友之理，不求非義。衛匡國勸告說，「我不可求友以非義，友亦不當順我以非義。」之所以不能順之以非義，因爲非義代表著邪惡、私慾、佔有。義即正義，正義的對立面即非義。一個人若順從朋友的非義要求，那麼這不是讓朋友好好地成長，而是把他拉向毀滅。如若朋友滿足我的非義要求，這也是把我拉向毀滅之途。因此，朋友雙方都有責任爲對方著想，要以義爲宗旨，可用存在的愛來指導自己和朋友。這樣做的目的是交真友，促成雙方共同完善、成長。「天下之大害，莫大於心惡。」心惡，朋友順之則亂了分寸，真是大毀大滅之事。因此，不能知友不善而不加以指責，應當「導其友以仁義，俾得靜心之樂，愧作之消，憂患之遠，福幸莫偉焉」。西賢說，「爾既爲我友，爾不責我過，是即爾之大過

也，吾當責爾矣。」賈路也說，「交友之首，不在不求友以不善，在不許不善於吾友中求之也。友之不善，我無可委，忍友之惡者，視爲彼惡，不知己任之爲吾惡，損友，並損我矣。」

第三，合義之事，生死不辭。衛氏堅決反對順從朋友的非義要求，因爲那是會損害大善美德的。然而，要是朋友的言行合乎正義，而又遇上麻煩、危險，那麼作爲真友，即使喪失自己的一切祿位，甚至犧牲生命也在所不惜。虐王氏阿尼、大漫和比蒂亞的故事便是一證。大漫受詔害，虐王氏阿尼要殺死大漫，大漫的朋友不顧生死，幫助朋友脫難，並以其真愛改變了虐王，做到了化虐爲仁，化死爲生，化怒爲愛，化刑爲恩，化其苦爲尊敬，這也是真愛的偉大力量之所在。衛匡國談論當時先友後己的人已落落無幾的原因時所說的話，很值得玩味：「由不識真友味之甘，是爲難耳。」或許這是禪宗之境，並非常人的常識所能理解的，甚至常人也不敢去嘗試。衛氏的分析似乎表明了一種新的苦樂觀。他說，「彼以救友爲樂者，其樂友之安甚於樂己之安也。以己之苦易友之樂，願償同樂，而忘己之苦焉。真友當厄困時，愈堅摯其情，爲友而死，且甚幸其死。」這種苦樂觀已超出常人的苦樂觀，多少帶有宗教的情懷，非常人所能體悟出來。

第四，信任朋友，不存疑心。智者看到人心之壞，且少恆、隨時變遷，因此對於真友缺乏信心。衛匡國覺得這種看法缺乏公允，但也認爲存在著內在的合理因素。人心隔肚皮，著實難察，他勸我們起初擇友得細細覺察。輕合而成友，必定不能長久，只能成爲浮友。真正的朋友不棄生友，甚至不棄死友，將永遠記於心。朋友之德，以信爲先，萬萬不可懷疑對方變成仇人。衛氏認爲真友乃「泰然中懷獨於我友，無少懼無少疑也」。然而，現實情況則正如智者所言，天下無恆定事，真友難尋，也不見得「信生信、愛生愛」這

般美好。衛氏剖析這種疑友之因說：「此無真交之所以然也。」他認為那些是面非心的朋友，交友之初就不是以友德為追求目標，難免出現疑心和畏懼。而那些以自己 and 朋友的積極向善、成長發展為交友動因的朋友就不可能互相懷疑和懼怕。衛氏撰此著作不是讓人領悟真交之本嗎？

以上四條規則作為真交之本，這是十分恰當的。唯愛、無私，這表明了朋友之間的一種存在之愛。這種存在之愛表現在朋友之間的一種行事合乎理義，不會向朋友提出非分要求，即非義之求。同樣，作為朋友也不會滿足對方的非義要求。另一方面，這種存在之愛也表現在愛的合一性與正義性上。當朋友並非非義而遇上困危之時，其友必以自己的一切為代價而努力去幫助朋友，這種幫助不是表現為多餘的施捨，乃是一種整全的獻身。這種獻身可以拋棄財產、祿位、名譽乃至生命。因為朋友之間的愛是一種合二為一的存在之愛。在這種信愛關係中，已沒有懷疑的濁光，乃是愛的紅光、信的白光。朋友在信愛中向上成長。

「人生天地不能無儕，非善人則惡輩」，作為一個神聖的人，生活在世間應抱有一種成長意識。衛氏做了一個比喻說，「人游世，如蜂游卉，留其刺之惡，取其甘露以成上德之蜜也。」

衛氏明白，友之善惡易染，說，「手揮松灑，其灑必沾也。久在烈火側，鐵亦化。吾德雖賢，必融於惡人之火矣。」可見一個人的德性成長，很容易受到環境的影響。如果久在不良環境中，本為良善的心也變成惡的了。亞當、夏娃本性為善，也因處在邪惡的環境中而終被魔鬼誘惑成為得罪天主的人。中國傳統哲學也講人和宇宙終極（天主）存在著一種和諧關係，只是人自己與宇宙的終極隔開了。所以，陸九淵說，「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」正是此意。衛氏為了能不使這種成長的潛能受到壓抑，相反加以扶

持，甚至主張「寧使不善惡我，毋使彼友我。」

衛氏畢竟是個西方大儒（張安茂語），或者說是個領悟天主教之道很深的人，他從正面對真友作了規範。同時，爲了讓人真正懂得真交之本，使人在交友中成長，也就從負面做了系列的規範。

其一，交友不可怒。倫理神學認爲，天主反對發怒。從現實情況看，發怒容易帶來憎恨與彼此殘殺。那些急躁者實在難以成爲朋友，因爲「怒者天理之心濶，大敗真和，如狂風蕩物，莫不擾矣。」衛氏認爲發怒時所做的行爲已得罪天主，布害於人，即使後悔，也無益處。對於復仇問題，衛氏堅持以德報怨，認爲「以辱復辱，以害答害，血氣之勇，猛獸之情也。」「君子如寬仇之策，甚於勝仇之榮；雖惡不善，亦思其罪而愛其人。」這就顯明了衛氏要表達的基督教愛的精神：愛你的仇人。道家也存在類似的思想，老子說，「大小多少，報怨以德。」（《老子》63章）而在作爲中國文化主流的儒家傳統中，這種思想並不明顯。有人問孔子：「以德報怨，何如？」孔子的答覆，沒有直接反對，只是在邏輯作了一個論辯：「何以報德？以直報怨，以德報德。」（《論語·憲問》十四）衛氏對以德報怨和以直報怨作了比較，認爲以德報怨「甚感天主之心，而成大助也」，而「以直報怨，不爲彼仇；以德報怨，不但解仇且化爲友，俾其改過。」我們認爲，道家的以德報怨是從內心感應的心理學角度出發的。儒家的以直報怨是從社會正義的角度出發的。而基督教的以德報怨是從心理學和神學角度出發的。衛氏的說法很像保祿所說的，「親仇之愛，必反深於親友之愛，蓋愛仇爲克己之至，不惟不怨其仇，且以我之真愛，化仇爲德，如火燃，且化物爲火。」（見《羅馬書》12章）

其二，交友不可生憎，不可妒嫉。衛氏也探討了紅眼病的問題。當朋友都彼此一致時，情投意合，不分彼此。但當一方或因財

錢、祿位之獲得，或因事業名譽之直上，另一方便覺得內心不平衡，爲此內心痛苦，漸生憎惡，妒忌朋友的一切，總想有朝一日超過對方，或者想方設法折朋友的台，甚至採取不法手段，去陷害朋友。因此，衛氏也感嘆道，「福德既備，不遭妒友，可謂福中生福矣。」

其三，交友不可以誹謗。天主痛恨誹謗者，因爲誹謗者「混亂是非，顛倒邪正，大亂天下也。」因此，「與人晤，當僵著汝舌，礙著汝唇，先切磋其言而後言焉。」觀點不合，觸怒誹謗者，則應當緘默不語。如果誹謗者有意問某人的情況，則只談其善；對於某人的過錯，則採取寬容態度，這樣誹謗者也就感到自愧不如，而被感化了。

其四，交友不可自矜。夸夸其談、自吹自擂爲交友之大忌。人之本在於明德。即使明德了，也不應當自矜。諺語說，「己口之譽，必變醜妍，宜待人述之、頌之，而亦當以郝然愛之。色忸怩，光美益盛。」

其五，不可與心口不一者爲友。衛氏說，「心與口不顧必非善也。所藏於心，發於口，苟或不一，決有大逆理隨其後。」

最後，以饋爲友非交友。「交友以饋者非愛洽，利洽也。」一個人如果只看朋友送什麼禮物，那麼他必定無真心施其友。正如依西多所說的，「因饋而友，無情之結也，必不患於其友。」那認錢不認人的人不是以人心爲友，乃是以其財爲友，財沒有了，友也就失了。這不是真交，乃是一種世俗的利用關係。一般而言，有饋贈必有求，求成饋完，朋友關係也就結束了。世俗的現實讓衛氏大失所望。但衛氏也明白，現實生活中不饋禮，許多事情就無法去辦。事實上，他和利瑪竇等前輩一樣，爲了在華立住腳跟，採取了向朝廷、官員送禮的策略。送禮的目的就是爲了在中國獲得一些方便，

更好地為傳播福音創造良好的環境。

結語

衛匡國的《迷友篇》一氣呵成，為後人交真友提供了一套具有可操作性的理論體系。衛氏著此書的目的不僅僅談一般的倫理問題（交友），乃是讓人透過交友的道理，認識我輩的大父母——天主。他向我們暗示：歸於天主才是我們的永遠歸宿。這裡就出現了一個東方人不易領悟的問題，即倫理生活和認識天主是如何聯繫起來的？西方耶穌會士認為研究萬物（自然、社會與人自身）都可以幫助人們找到天主，或者說引向天主。然而，對萬物的認識和找到天主之間畢竟存在著鴻溝。這是一個令人不解的問題，也許衛氏已意識到這一困難：他沒有在正文中論及交友的終極目標和倫理生活的歸宿，而是讓那些具有靈性的人在讀它的正文和序言時走向「豁然貫通」。

註解：

衛氏在文中提到不少外國人名，有一些難以確定其所指，除「度略」外，還有「助略」、「阿尼」、「大漫」和「比蒂亞」等。本文提到這些人名時，未能註出其西文名。

參考資料：

- ① 衛匡國，《迷友篇》，載自《天主教東傳文獻三編》(一)，學生書局。
- ② 利瑪竇，《交友論》，載自《天主教東傳文獻三編》(一)，學生書局。
- ③ 徐明德，《馬爾蒂尼（衛匡國）在華活動及其對中西文化交流的貢獻》，載自《中華文史論叢》，1981年第四輯，上海古籍出版社。
- ④ A.S. Lazzarotto: Christianity in China allonling to the Brevis relatio ;

F. Ghetta : Martino Martini in his Town ;

G. Melis : Martino Martini's Travols in China ;

均載1981年紀念衛匡國國際會議文集《Martino Martini》，Museo Tridentino di Scienze Naturali 1983.

澳門的三巴與台灣的輔大

房志榮

在西方文獻最早提到澳門的是1513年一位葡萄牙人士Tomé Pires在他的《亞洲巡禮》一書中，以中文古名Ho Quem蠟鏡稱之。聖方濟沙威曾於1551年在香港的大嶼山登陸，但沒有到過澳門。從大嶼山他到上川島，而於1552年面對中國大陸於該島逝世。別的耶穌會士在來往於日本的旅途上常經過澳門，但一直到1562年才有意在此長住下來。次年（1563）就有三位會士住此，等待去北京的信息。再過二年（1565），當時日本省耶穌會省會長A. A. de Quadros神父終得到許可在澳門建立一座耶穌會會院。當時日本省及中國副省的視察專員（Visitor）范禮安神父（A. Valignano）也提及耶穌會在澳門定居的事，說那是1565年末做的決定①。

José Montonha神父在他《澳門教區教會史資料》一書的第二冊說，「1557年此島（應為半島）由中國轉讓給葡萄牙人。我在一些“記錄”中發現這棟耶穌會的房屋是在1562或1563年成為宿舍的」。所指可能是定居前的宿舍。1562年澳門有三座聖堂：聖安多尼堂、望德聖母堂及聖老楞左堂。1576年元月23日教宗以Super Specula旨令成立澳門教區時，望德聖母堂（也名拉匝祿堂）升格為主教座堂②。

1565年末Peres神父聽印度省會長的命，要在澳門建立會院，

舉出三個清楚的目標：一、在會士前往日本的長途跋涉中有一個歇腳地；二、等待適宜時機進入中國的一個橋頭站；三、為初興的澳門城作爲一個靈修中心，因爲貿易的發達使此地住民迅速增加③。另一位耶穌會神父（P. Soldi Gneccchi Organtino）在一封信中寫說，耶穌會士在離他們的宿舍不遠處建了一座茅棚小屋當做聖堂——當時澳門的住屋都是茅草蓋的，後來著火燒了。葡人出資協助建了一座瓦頂的木屋小堂，人們稱之爲「天主之母堂」。1570年這位神父又寫道，除他（負責人）以外，這裡有五位神父，一位修士。1576年另一位負責人Cristo'vao da Costa給耶穌會總會長Everardo Mercuriano寫信說，澳門會院是一個很忙的住所，除了常住的會士外，尚有14位會士在此準備前往日本④。

1582年耶穌會士決定把聖堂遷到靠山的一個新地點。羅明堅神父（P. Ruggieri）於1580年開始的教理班首先搬到新址。在此建造了一座大建築，四周有高牆維護。同年末在澳門有25位耶穌會士，18位神父，7位讀書修士。過了二年（1584）L. Mexia神父寫信給羅馬說，學校已發達起來，現在約有200名學生。他們除了讀和寫葡萄牙文外，還學算術、拉丁文及音樂。另外還有二人準備晉鐸⑤。

1592年范禮神父在Nagasaki（長崎）開過第三屆傳教諮議會後，於該年2月至7月召開了第一屆中國副省會議，在此會議中討論了在日本本土外爲日本省耶穌會士建立一所公學的必要。因爲該國內戰連連，使青年人不能安心讀書，也不能專務靈修。這所公學同時可讓青年學子接觸到西方的基督文化。爲達到這雙重目標，澳門的葡國氣氛很合適，在此氣氛中青年們可以學西方語言，歐洲人的風俗習慣，而在道德學問上有所進步⑥。

果阿（Goa）的聖保祿學校可視爲先例，此校在文化上發生了

很大作用，不僅為印度，其影響也延伸到馬六甲、東非、及衣索匹亞，以致澳門居民起初稱耶穌會士（iguacianos）為保祿派，因為他們是來自有名的果阿保祿公學。為何不能在澳門建立一座類似的文化中心呢^⑦？隔年（1593）范禮安神父便給羅馬寫一份報告，在說明澳門已成為果阿以外葡國各省的最大城市後，他強調必須將澳門會院升至大學的地位，裝置各種教室、設備、師資及建築，使它能做遠東區傳教工作的前哨。羅馬同意他的意見^⑧。

但計劃的進行並不順利。中國官員方面不難應付，只須獻上一些銀元就可得到他們的許可，倒是果阿會省反對激烈。他們一聽說有這計劃就開會討論，一口氣列出15項理由，說明不可在澳門建立耶穌會學校。幸虧范禮安不是一個見難即退的人，為克服由果阿來的反對聲浪，他給總會長Acquaviva（1581—1615）寄去詳細的報告，細述澳門公學建立的目標，並答覆由印度來的各種反對理由，其中主要的一個是：因了事業的繁多，人手的缺乏，也因兩地相距甚遠，由果阿來的資助常會很少、很慢，甚至靠不住。在范禮安的催促下，工程進行的很快，一年多就完成了。1594的年報告對全部建築有很詳細和生動的描述^⑨。

范禮安在離開澳門以前設立了兩個團體：天主之母會院屬於中國副省，住著10位會士，以L. Mexia神父為院長。另一團體是聖保祿公學，有19位會士，包括視察專員本人，還有8至10位來自日本或印度的學生，這一單位屬日本會省，D. Sande神父擔任院長^⑩。大學課程包括信理神學（2位老師教）、人文及雄辯、拉丁文、其他語言、哲學等（各一位老師）。也建立了一座圖書館，除一般圖書外，還蒐集了會士們寫的各國報告：中國、日本、東南亞、暹羅、印度支那、朝鮮等。此外印刷廠也啓用了，印出的第一本書是羅明堅神父由中國文人幫忙寫的中文要理書（1585）^⑪。

范禮安神父於1594年11月中去了果阿，1597年4月23日又回到遠東，而在7月20日抵澳門，在此停留直至1598年的7月中。他仍然關心公學，已經達成的一些效果使他振奮。他再度用他的組織能力及善於規範的天才革新聖保祿公學的教學生活，所根據的是羅馬不久以前公佈的Ratio Studiorum（談書之道），即1591年總長Acquaviva所公佈試行的。這一革新和調整也注意到當地的環境及東方文化的要求^⑫。

1597年的文科學業已具大學水平，與Evora或Coimbra的大學不相上下。開學禮有一篇演講，講題是〈辯證法的重要和益處〉（De necessitate et utilitate dialecticae），演講前有一篇較短的導言。這開學禮院長、教務長及各位老師都該參加。文科須讀三年，以公開考試結束。主考者三人，考的時間與授課時間相稱。考試的內容包括全部邏輯。此外也問一些物理學和形上學的問題^⑬。

關於文科的碩士學位及神學的博士學位的授與，我們有以下兩段記載：「在公學聖堂裡授與文學碩士學位。準碩士們各由自己的出生地來，有朋友和保人陪伴。他們都騎著馬，前面有風笛樂隊開路，就像在歐洲各大學習慣做的一樣」。關於授與神學博士學位也有一段較短的記錄：「耶穌會在澳門的公學是一座大學，所教的課程由初級材料到神學均有。那些成績卓越的學生可以獲得博士學位」^⑭。總之，在16世紀末，澳門的文科課程已和葡國的Coimbra大學、果阿的或巴西的聖保祿公學並駕齊驅^⑮。

1601年起了一場可怕的大火，把聖堂及學校的四分之三都燒毀了。隨後兩年（1602—1603）的重建工作是由熱內亞（Genova）的耶穌會士Carlos Spinola工程師設計（他後來在日本殉道）。新建築的圖案如此大膽壯觀，以致《明史》寫說在全中國見不到如此

雄偉的建築，這特別是指門面而說。建築的費用是三萬二千澳幣（Patacas），都是募捐得來的。在建築的一角有一碑文：Virgini Matri Civitas Macaensis Libens posuit—anno 1602（澳門城於1602年高興地獻給貞女母親）^{①6}。

1759年Pombal驅逐耶穌會的政策三年後於1762年在澳門執行，這給天主之母堂及聖保祿學院打下了句點。1835又發生了一場大火，不久來了一陣颱風，把澳門光榮的過去吹進了歷史。只有颱風未颳倒的門面像一名哨兵，站在雄偉壯觀的大石階上端，給世世代代的人指點著：這裡有過遠東第一座西式的大學^{①7}。

大火與颱風掃蕩澳門後70年，1925年教會在北平成立輔仁大學預科，稱為輔仁社。1929年正式成為輔仁大學。當時的校訓是〈以文會友，以友輔仁〉。1929至1950這21年中，輔大的學生由24人增至三千多人，教授多為學者名流。抗日期間（1937—1945）輔大在北平獨撐危局，保持民族之魂，教職員十四人以抗日罪名被判刑十五年。1950年大陸陷共，輔大被沒收，作為中共師大一部分。1961年輔大在台復校，校長于斌定校訓為〈聖、美、善、真〉。至1979年十八年中，台北輔大由十人增至一萬二千人^{①8}。

最近這15年來（1979—1994）輔大的學生已接近兩萬名，教學與宿舍大樓共有四十多座。1992年2月新校長李振英蒙席上任，民主開放，博採衆議，於同年10月31日召開全校牧靈福傳會議。會後又組織使命與特色小組及福傳牧靈兩委員會，以求實現十月會議中所共同達成的辦學理想及採取一些具體行動^{①9}。

1993年9月1～11日輔大校長、宗輔室主任及教務長、三位院長，及其他三位使命與特色小組委員一共九人，參觀拜訪了六座美國有代表性的天主教大學，並與三個全美高等教育的聯會討論了與

天主教大學的使命與特色有關的問題。回來後每人作一報告。輔大副校長柏殿宏神父的報告中首先提出的是：重新給天主教大學的使命定位是普遍的現象，有的大學正在進行，有的剛做完不久。大家都覺有一個清楚的使命說明是第一步，更重要的是以後如何去實踐^⑭。關於台灣輔大的介紹到此為止。下面的兩個附錄（天主教輔仁大學宗旨與目標（及淺釋）；校園中央軸道景觀規劃說明），可以進一步揭露輔大目前和未來的面貌。

註 解

- ① Cf. Benjamin António Videira Pires, S. J., "The Genesis of the Jesuit College at Macao", Boletim Eclesiástico da diocese de Macao, 62 (1964) 803-813. see p. 806.
- ② Cf. Domingos Maurício Gomes dos Santos, "Macao Primeira Universidade Ocidental do Extremo-Oriente." Separata dos "Anais" II Série, Volume 17, pp.203-237. Lisboa 1968. see pp.204-205.
- ③ See Gomes, pp.208-209.
- ④ See Videira, p.808.
- ⑤ See Videira, pp.809-810.
- ⑥ See Gomes, pp.210-211.
- ⑦ See Gomes, p.212.
- ⑧ See Videira, p.811.
- ⑨ See Gomes, pp.214-215.
- ⑩ See Gomes, p.216.
- ⑪ See Videira, P.812.
- ⑫ See Gomes, p.219.
- ⑬ ibid. pp.222-223.
- ⑭ ibid. p.231.

- ⑮ *ibid.* p.227.
- ⑯ *ibid.* pp.216-217.
- ⑰ *ibid.* pp.237, 216.
- ⑱ 見龔士榮編《輔大五十年》，1979輔仁大學出版社。
- ⑲ Cf. Minutes of the Conference on Evangelization and Pastoral Work at Fujen Catholic University, October 31, 1992.
見主曆1992年10月31日“全校福傳牧靈會議會議記錄摘要”。
- ⑳ Cf. Seminar: The Mission of Christian Higher Education in Asia. Thunghai University, Taichung, Taiwan, ROC. Sponsored by The Association of Christian Universities and Colleges in Asia (ACUCA), April 21-22, 1994. "Report from Fu Jen Catholic University" by Louis Gendron, S.J. A New Look at the Mission of Fu Jen Catholic University, pp.7-9.

附錄

天主教輔仁大學宗旨與目標

宗旨

天主教輔仁大學

為追求真、善、美、聖全人教育之師生共同體

致力於中華文化與基督信仰之交融

獻身於學術研究與弘揚真理

以促使社會均衡發展及增進人類福祉

目標

一、人性尊嚴

肯定人性尊嚴與天賦人權

尊重學術自由與信仰自由

二、人生意義

探討生命意義，建立完整價值體系
提昇道德生活，重視各科專業倫理

三、學術研究

專精學術研究，追求真知力行
培育人文精神，推動知識整合

四、團體意識

強化師生員工之良性互動
培養群己關係之平衡發展

五、文化交流

加強中西之文化交流
促進理性與信仰交談

六、宗教合作

鼓勵師生瞭解基督信仰
推動宗教交談共融合作

七、服務人群

秉持正義，發揮仁愛精神
關懷社會，邁向世界大同

以教學、研究、服務、行政各方面之努力，達到知人、知物、知天的理想

輔仁大學的宗旨與目標淺釋

～致輔大教師千言書～

親愛的輔大老師：

天主教輔仁大學在台復校三十多年以來，已栽培出數以萬計的青年學子，目前正在國內外從事各行各業的服務人群社會的工作。撫今追昔，不得不感念過去兩位校長于斌樞機主教及羅光總主教的政策規劃和慘澹經營，以及全校師生三十多年來的通力合作與搭配有方。新校長李振英蒙席於1992年2月上任，在就職演講中力言輔

大教職員工均以千千萬萬的學生和校友為重，為國家為社會作育英才，扶掖他們與他們同步走入社會、服務人群。

同年10月31日，李校長召開了一次「全校牧靈福傳會議」，一百多名代表在野聲樓谷欣廳用一整天的功夫討論了兩大議題：「天主教大學的辦學理想為何？」及「為達到天主教大學的辦學理想能採取那些具體行動？」這次會議的會前準備做得很盡心，很有條理，因此與會者的參與很認真，也很熱絡，大家感受到一股新氣息。當然，會議的落實是一個新的挑戰，會中所達成的結論不是結束，而如李校長所說的是一個起步。為追蹤並落實十月會議的共識和決策，校長成立了兩個委員會，一為「福傳牧靈委員會」，一為「使命與特色委員會」。二委員會分頭並進，彼此也保持連絡。現在呈現於您眼前的便是「輔大使命與特色委員會」經過21次的會議所達致的成果。

宗 旨

輔仁大學之名由〈勸學罪言〉作者英欽之先生在北平所辦「輔仁社」蛻變而來。其意應取自孔子所說的「以文會友，以友輔仁」。在台復校，于校長作〈輔仁大學校歌〉，十四句歌詞的前六句便是：「輔仁以友，會友以文，吾校之魂，聖美善真。三知是求，明德日新」。可見將真善美聖四字倒過來是出自歌詞的需要。我們仍以大家慣用的次序，用積極的人生觀，在每一個存有中看到真善美，再以神學或宗教的立場使之超然入聖，作為本校的一貫宗旨。校歌所說的三知是于校長所倡導的知人、知物、知天，現在寫入目標後的收尾，把這理想作為宗旨的最後一段。當然，這個「知」字須按孔子的「知我者其天乎」及聖經的一貫用法，懂為知、情、意兼具的大知灼知。

除把校名、校歌與校訓的精義列入宗旨之外，本宗旨的其他部分也反映本校迄今努力的方向及今後要努力的前程。「致力於中華文化與基督信仰之交融」是前校長羅光總主教的一生志業，他曾領導的文學院、藝術學院及新設立的醫學院確實仍在做著這種交融的

工作。「獻身於學術研究與弘揚真理」可謂理工學院、外語學院及新成立的民生學院的本色，而「促進社會均衡發展及增進人類福祉」，可歸給法學院及管理學院的特別努力。以上引述的三句宗旨裡的話，當然是指全校師生而言，他們都要弘揚真理，致力文化與信仰之交融，以增進人類福祉，但分別由文、理、法的範圍來看三句話的意義，也能略略體味本校的三一特色：雖由三個單位合辦，卻是一所大學。正如現任校長李振英蒙席所強調的：輔大是一個全人教育的師生共同體。

目 標

以上由歷史和現況所解釋的宗旨，可視為擺在本校師生員工眼前的理想：我們一直追求真善美聖，以教學、研究、服務、行政各方面的努力，期望在知人、知物、知天上日有進境。但如何達到這一理想呢？本委員會在擬定本校宗旨後，還設定了七項具體目標，作為達成本校理想的可行和必行之路。宗旨是不變的，具體目標可因時代的要求而有所增減和緩急之分。在走向二十一世紀的本世紀之末，我們給輔大設定的這些目標可作如下的了解：

一、前三個目標以個人為基礎：先肯定人性的尊嚴。這裡所說的人性是指每個人的人性，無論他是什麼種族或地位，是智愚老少或肢障智障，只要是人，都有他的人性尊嚴，因此每個人都有他的人權。說這人權是天賦的，因為人權不但不是人給的，也不是國家或任何政權給的，連國家和政府也該尊重個人人權，絕不可任意剝奪。一個基本人權是真實的自由，有學術自由，有信仰自由。

二、每個人的人性既然如此崇高，他自然有責任維護這份人性尊嚴，不但不容許外界的干擾，自身也該予以敬重和發揚，這就是目標二所說的探討生命的意義，建立完整的價值體系。在探討和建立的過程中，生命的意義會越來越清晰，這時自己和他人的道德生活會日益提升，而在多人的合作下可建立各行各業的倫理準則。

三、四年大學的求學時期雖還談不上研究，但碩士班和博士班的確已步入研究階段，而老師們更須在各自學域專精於學術研究，

這是在一所大學裡實踐人生意義不可或缺的專業精神和不斷努力的對象。如此朝乾夕惕所追求的既是真知，又是力行，務使理論與實踐同步前進，其間所特別留意的是重視科學，但不認為科學是萬能的，而同樣重視人文精神；在知識爆發時代注重求知，但同時推動知識整合。

四、後三個目標由個人走向團體：有人性尊嚴的個人一出生就有其群體性，先是家庭，後進入社會，社會由小而大，以至於整個世界，甚至於古往今來的全體人類大家庭。輔大的師生員工加起來雖有數萬人，但在民族國家及世界的幅度下來看，也不過是一小團體。每人以一個家庭成員的身分和態度，平衡發展群己關係，以仁愛忠恕的心彼此有良性的互動。

五、近一個半世紀以來，我國人民受西方文化之影響不可謂不大。我們的衣食住行、資訊、娛樂、休閒等已和西方國家無多大區別，我們已和世界各地形成一個地球村。這項目標所說的“加強中西之文化交流”是指科技文明之外，須加強人文及精神文化的交流。這一方面可特別在理性的求知生活與情意的信仰生活上建立起交談，期能體會信仰不但不阻礙理性，且能有所助益，反之，理性也有助於信仰。

六、本校雖由天主教所創辦，但其目的不是傳教，而是從事教學、研究，以及探討人生意義，這可由本〈宗旨與目標〉看出。在宗旨裡一次提到基督信仰：“致力於中華文化與基督信仰之共融”。在目標六另一次說及“鼓勵師生瞭解基督信仰”。這兩次提及基督信仰的口吻不是說教式的，而是一種坦誠的自白。本校的創辦人及目前的主管單位身受基督信仰之惠，也望本校師生予以了解，加以體會。這絕不妨礙其他宗教的存在及活動，反之，我們積極推動宗教間的交談、共融與合作。本校的宗教系、宗研所，及神學院可舉出許多實例。

七、最後目標七把個人與團體打成一片，在本世紀九十年代以前把世界分成兩大集團的個人主義（資本主義）與社會主義（共產

主義)之間找到一個平衡:個人的尊嚴和人權固然該受到尊重和保護,但個人不得以自我為中心,而該向社會負責,為人群服務,正如國父孫中山所說的“人生以服務為目的”,或如基督所說的“我來不是為受人服事,而是為服事人,並交出生命為大眾做贖價”。上帝的正義和仁愛在耶穌身上發揮得淋漓盡致,本校願步武基督的後塵,在社會和世界上繼續予以發揮。

親愛的老師們:<天主教輔仁大學宗旨與目標>是本委員會經過一年多的研究、討論,十易其稿而修定完成的,其間通過各系所院的研讀修改,最後在今年5月12日的校務會議中修定通過。今奉校長之託,將它與本信一同奉上,深盼閣下惠予閱讀,在來日的歲月中逐步予以實踐。肅此,敬祝暑安。

1994年6月16日輔大使命與特色委員會敬上

校園中央軸道景觀規劃說明

規劃經過:

- 1.民國81年10月31日,本校舉辦全校牧靈會議。會議中呈現全校共同的心聲:即應積極建設教會大學的校園風格,以彰顯校訓、傳承校風。會後,校長組織了使命特色及福傳牧靈兩委員會;分別草擬學校宗旨、目標及推動校園景觀之工作。
- 2.福傳牧靈委員會受託開始研討本校辦學理念及精神,於82年12月將研討結果及如何與校園景觀規劃相結合,做成提案,提送參議會。參議會通過提案後,由校長委任組成“校園公教氣氛硬體建設小組”,成員有郭潔麟總務長、庶務主任張銘、三單位總務主任:潘振國、楊傳亮、陸甫,郭維夏訓導長、林從昭教官、黎建球教務長、景觀系主任陳燕靜、應美系主任戴醒凡、福傳牧靈委員會委員:房志榮、田默迪、戴台馨、許詩莉。
- 3.今年(1994)1月19日,校園公教氣氛硬體建設小組召開第一次會議,會中邀請景觀藝術家楊英風教授、張敬先生、朱銘先

生（未出席但保持連絡）、李校長出席。全體與會者，將教會大學的理念及校園師生需求的功能、理想等，在會中交換意見後，請楊教授與景觀系、張敬先生繼續構想初步的規劃。藝術家及景觀系都很看重輔大校風，並表達願為輔大盡力。會中也分出兩組人員，一為策劃工作組，另一為募款組。募款組成員包括副校長張宇恭、資金室主任馮觀濤、校友連繫室主任李匡郎、公關主任李賢中、三單位總務主任、福傳牧靈委員會委員：陳猷龍、戴台馨。

4. 景觀系藉著課程，由學生嘗試製作校園中央軸道設計圖（請參考景觀系中央主軸設計資料），然後由老師整合出幾項重點，於5月20日的第二次會議中提出。楊英風教授統合景觀系之意見，提出彰顯本校校訓，並兼顧師生生活動需求的真、善、美、聖四個廣場的主設計圖。（見附件1、2）。

5. 6月14日福傳牧靈委員會代表與楊英風教授及楊英風基金會溝通設計圖細節。楊教授提出「規劃美育廣場區域之英風雕塑美術庭園建設建議書」（見附件3），表達願意提供一系列作品，置放於美育廣場中的英風美術館內，並提供經常性獎學金給本校研究生，作為教學、研究之用。楊教授及其基金會亦主動表示願意協助四廣場建設經費之籌募。將來美術館之管理與運用由本校與基金會合作管理。

6. 七月份參議會通過楊教授之主設計圖及美育廣場之美術館建議，並委派張宇恭副校長代表校方繼續與楊教授和基金會研商合作細節。

7. 九月底楊教授將提出中央軸道景觀之具體模型及文字說明，以及他擬提送本校的系列作品之照片或宣傳圖樣資料，資金籌募小組即將利用該資料及模型，擬定具體計劃，展開勸募工作。

福傳牧靈委員會擬

（主委許詩莉修女撰）

附件一 真善美聖四廣場之規劃說明

校園風格的建立應與校風傳承或校訓精神互動宣揚。輔仁大學是梵諦岡天主教在中國唯一教皇直系的大學，校風應結合歐洲天主教文化、中國文化現代化的精華，結合自然的樹、石、水，和人為的造型藝術，景觀造人使學生在潛移默化中，培養其文質彬彬、無私奉獻的人格特性，能自信而有尊嚴地面對生活與生命、小我與大我。

因此，我以輔仁大學校訓「真善美聖」為主題，將目前貫穿全校的中央交通系統規劃為四個廣場，汽車改由廣場邊緣出入。佈置材料統一以天然蛇紋石、精緻地磚、修剪造型的樹木花草和活水，景觀以明朗活潑為準，具現魏晉時期自然、空靈、樸實、健康的生活境界。

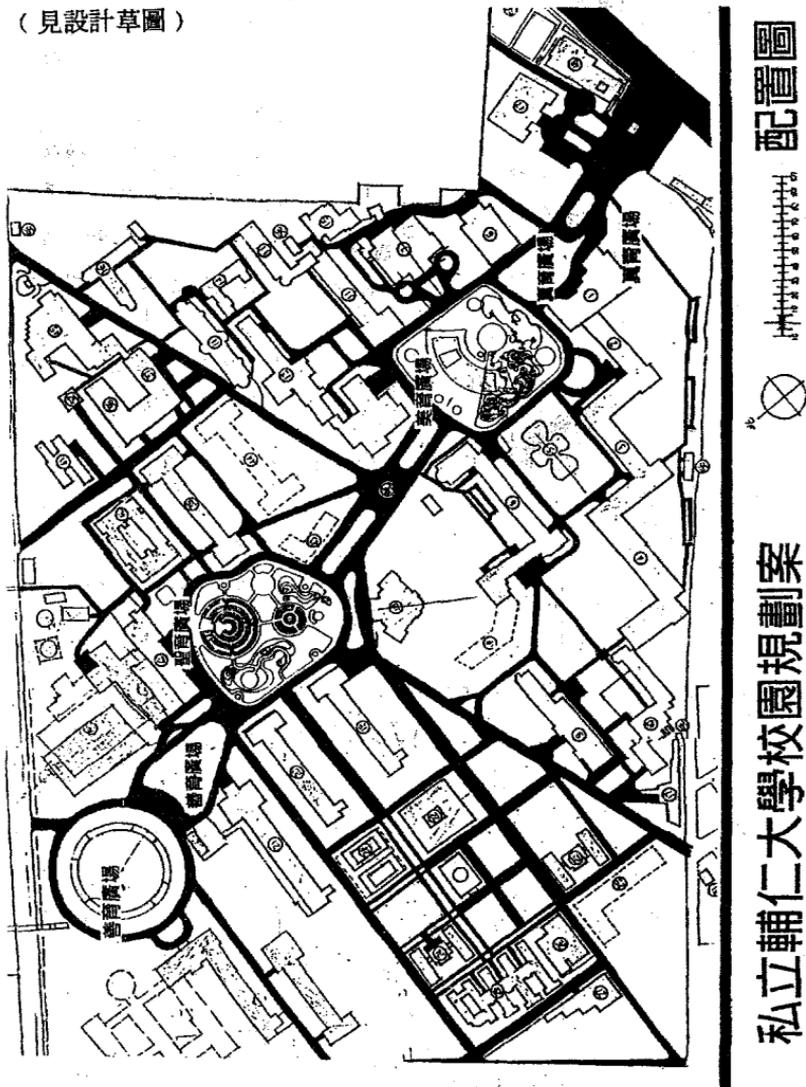
聖育廣場位淨心堂前庭，以天主教精品雕刻表現宗教文化特色。廣場中設計幾個盤狀略凹的階梯式空間，內空間可作活動表演、戶外教室，是自由開放的學習空間，具多變化活用功能，培養自由民主現代生活特質。最大圓盤的外空間為一向外突伸的簷廊，壁面分配給每一系所作為「文藝資訊」專欄，佈告各系所之特色的藝文活動、美術創作等，作為各系所和全校溝通聯絡的橋樑。美育廣場以一小型美術館為中心，戶外有現代雕刻，配合表顯。真育廣場位於校之進口，以開放之廣場來面對學校內、外之人潮，並結合捷運系統及公共汽車站。廣場旁聳立一棟簡潔似雕塑之高層建築，以突顯輔大之門面。善育廣場位校園中軸線之端點，中美堂為其端景，中美堂前之小廣場，以精緻之韓國草為主，配原始之蛇紋石，提供學生坐臥，及戶外上課之用。

大學生的年齡正是對人生有較深刻體會的時期，大學教育對人格的塑造的影響很大，大學校園自然景觀和人造景觀交互影響，形成學生人格特質將是根深蒂固不易改變。可知建立良好校風，與高雅健康的校園環境之需要，主其事者更需審慎抉擇，以利後生。

楊英風 '94,5,19台北

附件二 私立輔仁大學校園規劃案配置圖

(見設計草圖)



配置圖

私立輔仁大學校園規劃案

附件三 輔仁大學校園規劃美育廣場區域之英風雕塑美術庭園 建設建議書

蒙 貴校委託英風規劃校園景觀，本人除傾囊戮力以赴規劃設計真善美聖四廣場貫穿學校中央系統，更從景觀之整體性與教育性考慮為出發，擬以六十年來研究心得，率先提出與學校環境相得益彰的一個系列作品予貴校作為教學研究之範例，與學校共同推廣景觀雕塑教育。

為使有限面積達最大應用效益，建設構想如附草圖。為這一系列作品適當陳列之建設與長期管理所需，本人建議由學校與有心熱心之傑出校友、企業界人士，募集資金建設整理美育廣場區域之雕塑美術庭園。

關於雕塑作品之長期維護與執行，由 貴校與敝會共同整理照顧，並設置經常性獎學金，提供給學校之研究生，繼續研究探索中國文化美學。

以上茲就 貴校校園規劃美育廣場區域之英風雕塑美術庭園建設提供建議，謹此布達，敬呈 鈞參。

小德蘭和《教義新讀本》

Guy Gaucher 著

石室譯

維也納助理主教施坎達（Christoph Schönban）為《教義新讀本》編輯委員會秘書，給法國主教介紹此書時說：「在此讀本裡，聖者，特別是女性聖者，佔著優先職能。每節末，有她們決定性的發言。在此情景下，言即行即生命；教導均為熱火炎炎之言；譬如：聖賴功德（St. Radegonde）和聖貞德（Jeanne d'Arc）、西埃納的卡德琳（Catherine de Sienne）和亞味拉的德蘭（Teresa d'Avila）、利瑪的羅莎（Rose de Lima）和聖三麗莎（Elisabeth de la Trinité）。當然，不必說那朵『小白花』……」

讀本引用小德蘭的文章共六處。

里修的德蘭在《教義新讀本》中得分最高，遠超她的姊妹。讀本引用她的文章共六處，分布很均勻，自傳手筆A、B、C各一處；《奉獻誦》一處；信札一處；《最後談話》一處。

一、第一編〈我信，我們信〉，論及聖經的重要性，引自《自傳手筆》A（83頁正面）：

編者：本文所謂《教義新讀本》即台港所說的新《公教要理》。這位大陸譯者有些其他譯法也和台港不同，但也清晰易懂，不必強求一致。

「默禱時，我主要的支持來自福音書。我的靈魂很可憐，但在福音書中，我取得我之所需。從中我常汲取到新的光照，隱密而奇妙的意指。」（讀本39頁 § 127）

二、論教會（讀本181頁 § 826）很長一段文章引自《自傳手筆》B（第3頁正面），談的是「愛」：衆聖召的庫藏，教會的「機能」。很明顯，這是共融教會學的頂峰，梵二的熱題。

三、小德蘭開啓了《教義新讀本》第四編祈禱之門（519頁 § 2558）。這是她的光榮。

「對我來說，祈禱是內心奮發之情，向蒼天投以淳樸的一瞥，是困苦中的哀號聲，歡樂中感恩報愛的頌謝聲。」（《自傳手筆》C25頁反面）

四、新讀本論功勞之章（416頁 § 2011），《奉獻誦》被引爲人立功勞的例子，其實人的功勞仍然是天主的恩賜。

「當我流放塵世期滿，我憧憬著在天鄉享見祢；我不願意積功勞在天上，辛苦勞力只是為了愛祢；此生黃昏時刻的我，兩手空空站立在祢面前。主呀！因為我不求祢將我的功勞算計。在祢面前，人間公義斑斑駁駁，我願身披祢公義之衣，在祢手中，接受祢，享見祢！」

五、論諸聖的轉求（206頁 § 956）讀本引用她的名言：

「我將造益世人以度天上生活。」

一八九七年七月十七日，小德蘭講這句話，寶琳的記載全文如下：

「星期六晨三時，她又一次咯血，而後她說：『我覺得即將進入安息……但我更覺得我的使命將開始。我的使命是使人們愛好天主如同我愛祂一樣，並且給他們指示我的小徑。如果好天主垂允我的願望，我在天上的生活，將以造福世人而度過，直

至世界的終結，這並非不可能，因為享受真福神視的天神，同時亦在守護我們。」

「當仍有靈魂需要救援時，我無法以享受而慶幸，我不能安息……但當天神宣告『時間終止』之後，我才安息，我才享受；因為受選人數滿了，眾人都進入歡樂和安息之中，我的心也因此而歡騰。」

六、至於基督徒的死亡觀，小德蘭簡短的一句話，就完美地概括其性質。

「我不死，我是進入生命。」

讀本（216頁 § 1011）以為這是聖女的語錄，事實上，此句摘自她致貝利埃神父（Bellière）的信。

「我心愛的哥哥：站在永恆門口，我悟到很多事物，但是我不死，我是進入生命。在此塵世，我無法說明，到了天鄉高處，我將使你領悟。」（一八九七年六月九日L244，參閱全集合訂本600~601頁）

爲什麼里修的德蘭在《天主教簡要教義讀本》內佔居如此重要地位？答覆不難，因爲她是一位偉大的神學家，一位偉大的靈修導師，可以引證之處還很多。請想一想，法蘭西主教、巴西主教、瑞士主教、羅馬尼亞主教，向教宗申請册封聖女爲聖師一事，難道是心血來潮？這部教義讀本乃是信號，說明聖女地位的重要，引用她的文章多於亞味拉的德蘭和西埃納的卡德琳，這兩位聖女已戴上博士帽。還有偉大的神學家巴爾大薩（Huns Uas Von Balthasar升爲樞機後即逝世），一九七三年四旬期，在巴黎聖母大殿慶祝聖女誕生百週年紀念時表示：

「時至今日，神學工作者對女性神學家還沒有重視和認真對待，沒有接納她們入會。可是里修傳出信息，認真考慮之時已

至，教義神學部門要重建。」

讀本的出版，女性應該獲得固有的地位，理由是：「我們的教會應是聖人（聖女）的教會，爲了成爲聖人，哪一位主教不願交出他的權杖、權戒、高帽；哪一位樞機不願交出他的紅袍；哪一位教宗不願交出他的白袍、侍者、衛隊和物產？」（法作家貝馬諾斯 Georges Bermanos）

雷戴神父（Lathel）的博士論文《聖人們的神學》，開始就作出明確的宣示，寫下無法反駁的幾句話：

「所有聖人都是神學家，唯獨聖人才是神學家。」

難怪《聖人的神學》一書，以七十八頁的篇幅專論里修的德蘭。

耀如陽光的真理，終於有人睜開雙眼看到了。當然，聖神從未間斷真光的放射，但是耐心是必要的。

一九九三年十二月八日

譯者註：

※原文載法國Auteuil孤兒院刊物Al. Ecoute，一九九三年五月。文章作者

Guy Gaucher高熙，係小德蘭問題專家，卡爾默羅會士、里修助理主教。

※新讀本區別於脫利騰公會議後所編《羅馬簡要教義讀本》而言。

要理書的演變

鄒保祿

前 言

當今教宗若望保祿二世於一九九二年十二月七日向全球教會宣佈一本《新要理書》。這是自特利騰大公會議以來，一本官方的信仰書籍，同時對現代教會來說是一件大事。本人今從歷史方面探討一下其來龍去脈。

甲：初期教會

「要理」一詞在希臘文解釋「聽」，即以口授的方式傳道。例如聖史路加說：「為使你認清給你所講授的道理，正確無誤」（路一4）。聖保祿也說：「學習真道者，應讓老師分享自己的財物」（迦六6）。

的確，在初期教會的教訓是口授要理。「福音」指的「好消息」指耶穌基督向人們宣傳。使徒也以口授傳此福音。後來為了當時人們的需要，把基督的言行和使徒們的收集而成新約全書。

在一、二世紀時，教會的教訓多在公共敬禮時由主教在講道中向人們解釋，《十二門徒訓誨錄》（Didache）是最早為聽道者的一本書，它是公元六〇至九〇年之間的作品，此書包括禮儀、天主十誡、山中聖訓等教友生活的基本法律，但真正的要理書是來自中

世紀①。

乙：教父時代

在教父時代的要理主要是重視成年人的培育。例如聖濟利祿耶路撒冷、聖奧斯定和阿奎拉的盧非諾給新領洗者的教導。

聖奧斯定寫了一本《教導未受洗者》是當時著名的作品。他以三種方式來教導信友：敘述聖經、解釋和實行。他這本書是從創世紀到最後審判的信理。

他把救恩史分為六個階段，即「以亞當、諾厄、亞巴郎、達味、巴比倫充軍時代，和耶穌基督」②。

丙：中古時代

首先編成要理書的應歸功於英國人亞爾金（Alcuin 735-804）。他是查理曼大帝時代推動文化者，史稱「加路琳文藝復興」乃以他為主。

他的要理書以對話式來教導其徒弟。

在他一百年後，瑞士聖加爾（St. Gall）隱修院的拉白奧（Notker Labeo 952-1022）寫了一本要理書。德國亞爾沙斯的奧非德隱修士也寫了一本。

公元一二八一年的藍培會議（Council of Lambeth）所編的要理書，其內容包括解釋天主經、信經和重罪。同時以七項為一組，例如天主經的七種祈求與真理七論和聖神七恩相連，七罪宗與七種德行互相比較③。這本書是現代教會要理的模型，給它鋪下一條路。

丁：宗教改革

十六世紀的宗教改革家很重視要理書的價值。馬丁路得認為這對教導兒童是很重要的④。在他訪問撒克遜教會後（Saxon Church），於一五二九年出了一本要理書。

當時最著名的要理書有二：首先是瑞士日內瓦的要理書，它是由喀爾文（John Calvin 1509—1564）所編的。這所謂的「日內瓦要理書」可分兩種：大的於一五四一年出版，小的於一五三六年問世，不久便譯成各國文字⑤。

另一本是德國海德堡版本（Heidelberg or Dalatinate）。此乃由德國神學家奧來威亞諾（Caspar Olevianum 1536—87）和英西諾（Zacharius Ursinus 1534—83），應腓特烈三世（Frederick III 1515—76）之請而編寫的。此書於一五六三年問世，且被譯成歐洲文字。

英國聖公會在愛德華六世時代（Edward VI, 1547—1553）也出了一本要理書。它包括在《共同祈禱書》裡（Book of Common Prayer）。此書在瑪利統治時代被列為禁書，但在地之後，即在伊利沙白一世時，曾多次修改⑥。

戊：特利騰大公會議時代

羅馬教會第一本官方的要理書是由特利騰大公會議（1545—1563）的教長們所編集的。它於一五六六年問世，史稱《羅馬要理書》，又稱《聖庇護五世要理書》。

這本書原為堂區神父用的，它分為四個部分：

一：信仰與信經。

二：論聖事。

三：天主十誡。

四：祈禱和其重要性，尤其是解釋「天主經」。

耶穌會士聖伯多祿加尼修（St. Peter Canisius 1521—97）為一般信友在一五五五年至五八年間寫了三本要理書：大的於一五五五年，中的在一五五六年，小的於一五五八年問世。此乃以拉丁文出版的，後譯成德文。

大要理書有二百十一個問題和答案，至今已有一百五十版本⑦。

聖伯拉明（St. Robert Bellarmine 1542—1621）在一五九七年出了一本《教會信理》，其內容包括解釋十字聖號、信經、天主經、聖母經、十誡、教會規則、聖事、德行、萬民四末和玫瑰經奧蹟等⑧。

總而言之，不管是天主教或基督教的要理書，其內容都包括信經、天主經和天主十誡等。但是羅馬教會的比基督教的要多些資料，例如解釋聖母經、四樞德、教會法律、聖事、德行與毛病等。

己：會議後期

自大公會議後，歐洲各國都設法採納特利騰大會的方針編寫要理書。英文版由華勞倫佐（Laurence Vaux）譯成爲兒童和無知識者所用。

法文版在啓蒙運動時代曾由格老弟佛來利（Claude Fleury）所譯，於一六八三年在巴黎問世。

卡沙弟主教（Cusati of Mondovi）在一七六五年曾寫了一本意大利文要理綱要。

德國學者用聖經故事來給人們解釋要理，奧威培（Overberg）認爲聖經是天主拯救人類的歷史。

美國天主教在一八八五年刊出一本巴爾地摩要理書（Baltimo-

re Catechism)。它分三十七章和四百二十一個問題。其內容包括信經、聖事、祈禱、十誡和萬民四末。

庚：新要理書

法國，在新要理書方面，可稱為教會的長女，因為它出版的最早（一九九二年十一月十一日）。西班牙文、意大利文和德文於次年六月十八日出版。英文和中文尚不知曉。

早在一九八五年元月廿五日召開世界主教會議時，主教們就期望有一本為現代人的要理書。

過了一年，教義部部長拉辛格樞機被教宗命為主席，召集十二位樞機和主教準備這項工作，經過六年的時間才大功告成。

這雖然是一本新書，但其內容的安排乃依照聖庇護五世的方式。它分四個部分：首先是「信經」，即一般信友所當信的要理，如聖三論、耶穌降生成人等信理。

其次是談到禮儀和聖事，即彌撒聖祭和其他的聖事。第三部分論及天主十誡，最後提到祈禱。同時也解釋與當代有關的問題，如墮胎和離婚等。

結 論

當今教宗說：「我期望各位牧者和信友能接受這本新要理書，而且善用之。同時也宣傳信仰以及使人們走向福音的生活。此書給予當代教會一個新的方向」⑨。

但願我們不僅閱讀之，更付諸實行。

一九九四年二月九日脫稿於路克維鎮

註 解

- ① Oxford Dictionary of Christian Church, see "Catechism".
- ② Encyclopedia of Catholic Church vol.3 see Catechism.
- ③ ibidem.
- ④ ibidem.
- ⑤ Fran Mcgnalis : Nen Encycl op elin vol 5.
- ⑥ Endcofeida of .
- ⑦ ibidem.
- ⑧ 1994 Cathloic Ahmanac by our Sunday Visitor 1994.

參考書

- ① Encyclopedia Auicnna vol. Grolier Munpunlice 1991.
- ② Oxynd Dictionary of Christian Chrucl.
- ③ Encyclopedia of Catholic Chrucl vol 3.
- ④ 1994 Catholic Ahmanae by Our Sunday Visitor.

祆教淨禮述略

林悟殊

宗教意義上的淨化儀式，簡稱淨禮。淨禮的最終宗旨，自是淨化靈魂，但在表現形式上，卻是以潔淨身體的局部或全部為主。世界上各種宗教，均或多或少、或繁或簡地規定某些淨化儀式。因為任何宗教之創立，殆爲了淨化靈魂、拯救靈魂；靈魂乃依賴身體而存在，沒有乾淨的身體，焉有純潔之靈魂？誠如西諺所云：「健全的精神寓於健全的身體」（*Mens sana in corpore sano*）。由是，天主教有「洗手禮」：神父準備穿祭服舉行彌撒祭獻時，用清水洗手指；在彌撒中，將舉行正式祭獻前，又於祭台右邊洗手。日本神道教徒走近神社之前，要洗手漱口。上座部佛僧唸經前，先在寺中水池沐浴。印度教徒在晨禱前沐浴。猶太教有淨還禮：每日起床後、用餐前洗手；婦女於結婚前、行經後沐浴。

世界現有的三大宗教，即佛教、基督教、伊斯蘭教中，以後者之淨禮最爲講究，其有小淨：禮拜前，或遇小穢（流血、嘔吐等）後，依次洗手、洗臉、洗肘、漱口、洗鼻孔，用濕手抹頭，沖洗雙足。又有大淨：參加聚禮、會禮、祈禱之前，或在房事、遺精、月經、產期血淨等之後，自上而下沖洗全身。然而，古往今來的衆多宗教中，淨禮最繁瑣複雜者，恐莫過於瑣羅亞斯德教。

瑣羅亞斯德教（*Zoroastrianism*），源於古波斯，因教主瑣羅

亞斯德 (Zoroastre) 而得名。其實，根據古波斯文獻，教主實名為查拉圖斯特拉 (Zarathustra)，前者乃係古希臘人對後者的訛稱，並沿襲下來。因此，準確地說，瑣羅亞斯德教者，信仰先知查拉圖斯特拉啓示之宗教也。該教在上古和中古時代，盛行於伊朗和近東一帶，曾傳入中亞地區，進入中國內地，中國文獻謂之祆教、火祆教或拜火教。七世紀中葉，伊朗為阿拉伯所滅，在伊斯蘭化浪潮衝擊下，該教日益式微；部分教徒遂於公元八、九世紀移民至印度西部海岸，堅持其傳統信仰，形成為現代的帕西 (Parsi) 人。帕西人在十八、九世紀曾到華南從事商業活動，廣東人稱之為巴斯，有其遺存廣州的碑刻為證。清代梁廷楠 (1796—1861) 《夷氛聞記》卷二則譯為「巴社」。根據1976年的估計，世界尚有瑣羅亞斯德教徒十三萬人，其中印度八萬二千人，伊朗二萬五千人，其餘分佈於巴基斯坦、斯里蘭卡、澳大利亞、紐西蘭、英國、德國、美國、加拿大等國①。

對於瑣羅亞斯德教淨化儀式的研究，學者依據的資料，自然以該教遺存下來的《阿維斯陀經》和帕拉維文獻為主；但更為直接的資料則是來自對現代瑣羅亞斯德教團的實際調查和考察。不過，瑣羅亞斯德教視教外人為不淨人，在其舉行淨禮時，不許教外人在近旁觀；因此，學者倘非瑣羅亞斯德教徒，要取得直觀資料實不容易。當今研究瑣羅亞斯德教最著名的學者瑪麗博伊斯 (M. Boyce) 教授，曾到伊朗亞茲德 (Yazd) 省的瑣羅亞斯德教徒住地考察，儘管她與教徒們至為親善，但畢竟還不是教中人，因此在他們舉行淨禮時，也只能遠觀，不能近看②。

系統介紹瑣羅亞斯德教淨禮的著作，最早的一部應數穆迪 (Jivanji J. Modi) 的《帕西人的宗教儀式和習俗》，出版於1922年③。該書就十二世紀瑣羅亞斯德教徒所實行的淨禮，有較詳

盡的綜述，但多以現代衛生學的觀點作評述，故不無牽強附會之處。近年考察瑣羅亞斯德教淨禮的專著，以楚克西（Jamsheed K. Choksy）的《祇教之淨克污》④為最佳。楚克西係印度帕西人，作為一位訓練有素的教內學者，對於該教的淨禮，不僅能根據文獻資料而且能現場觀察，以至身體力行，故所述自更翔實可靠。瑞典哈特曼（Sven S. Hartman）教授曾到印度考察帕西人的宗教生活，取得了一組淨禮的照片，彌足珍貴⑤。

瑣羅亞斯德教的淨禮，依據穆迪和楚克西對原始文獻的研究，及其對現代印度帕西人的調查，主要有下列四種形式：其一曰「帕迪亞」（Padyáb），係日常初級淨禮，過程簡單，僅需一、二分鐘，無需僧侶在場；其二曰「喃」（Nahn），為中級淨禮，費時二、三十分鐘，需一僧侶在場；其三曰「巴勒什奴」（Bareshnûm），乃高級淨禮，屬靜修形式，需持續十天，經三次沐浴，現時需兩個僧侶陪伴；其四曰「里曼」（Riman），為簡化了的高級淨禮，約需半個鐘頭，一名僧人和一名淨人協助。上述四種形式，介紹如下。

一、帕迪亞淨禮

帕迪亞，源自《阿維斯陀經》的paiti-âp，意為「把水潑到身體的裸露部分」⑥。整個儀式分三段進行，第一為序幕，淨禮主角先開口唸道：「為使阿胡拉瑪茲達（Ahura Mazda）高興，我行此淨禮。」然後誦念有關的咒文《阿森伏服》（Ashem Vohu）。第二即為儀式的主體，主角用水洗臉、手、腳等身體裸露部分（圖一）。第三為尾聲，主角解開腰上的聖帶，然後重新繫好，同時口唸咒文。

帕迪亞淨禮，教徒日行數次，早上起床後即行一次，每當飯前

及大小便後也非做不可，進行其他祈禱儀式之前，也照例先得行此淨禮。

二、喃淨禮

喃，Nahn，意為洗澡，即沐浴全身。整個儀式分四段進行：

1. 主角先做一遍帕迪亞淨禮，然後坐到一張石凳上。石凳旁有一僧侶侍候，其手捧金屬器皿，分盛牛尿、聖火灰燼、細沙、石榴葉等聖物。

2. 主角用手帕自僧侶手中接過石榴葉，入口咀嚼。石榴多果，其葉長青，故嚼石榴葉以象徵祈求豐產長壽。然後又接過摻有灰燼的牛尿，連呷三次，每次均為一二滴爾。每呷之前，得誦唸道：「爲了淨化吾身，爲了淨化吾靈。」

3. 向神坦白自己的罪孽或過錯，然後誦懺悔詞。

4. 進入浴室，脫光衣服。僧侶在室外用長柄勺子，依次遞進牛尿、細沙。主角以牛尿揩擦全身三遍，然後再用細沙揩擦全身三遍，最後用水沖刷。事畢，換穿衣服，重繫聖帶，同時誦唸咒文。

喃淨禮並非時常舉行。照印度帕西人的習俗，孩子長大成人，舉行授聖帶、聖襯衣儀式時，得先行此淨禮。結婚時照例得做。婦女分娩完畢後也應照辦。另外，每年最後十天紀念守護神活動期間，信徒可依自己意願，行此淨禮。

三、巴勒什奴淨禮

巴勒什奴（Bareshnum），意為「頭頂」，即行此淨禮，得從頭頂做下來。在瑣羅亞斯德教諸種淨禮，以此為最高形式，也最為繁雜，不僅時間特別長，而且地點也應有所選擇，不像上兩種淨禮那樣，在家便可進行，而是要與外界絕對隔離。這一淨禮，主要

用於那些接觸死屍、處理遺體的教徒，尤其是專業人士。中國古籍對這些專職處理死屍的人有所記錄。《魏書·西域傳》〈波斯〉條下，言該國「俗事火神、天神」；「死者多棄屍於山，一月著服。城外有人別居，唯知喪葬之事，號為不淨人，若入城市，搖鈴自別。」《北史》的〈西域傳〉也提到了不淨人。巴勒什奴淨禮的對象正是這種不淨人。

舉行巴勒什奴淨禮，首先得由僧侶選擇「淨土」為行淨禮之地。此淨土為人畜止步之偏僻地，如有雜草樹木，均應清除。整個場地的佈置均應由正直、誠實、諳於經典、熟習儀式的潔淨人進行，即由僧侶一手辦理。

場地清理後，僧侶即按南北向成直線，分別挖六個坑，各坑相隔一步（約三十厘米）；再在同一直線上，距第六坑三步之外，另挖三個坑，坑距同為一步。以上九坑，大小深淺均相同，大僅足容常人之雙腳，深則夏天約四厘米，冬天約七厘米。淨禮的主角——不淨人便立於坑裡，用牛尿和水沐浴，浴後的髒液體蓄於坑中，不至污染他處，而由陽光曝曬蒸發。

九坑挖好後，僧侶還得用金屬工具在坑外層層劃溝。因為瑣羅亞斯德教認為，死人身上有一種屍毒，或叫屍魔，活人接觸了死人，就會帶上這種毒魔，其還會跑到別的地方，在坑外劃溝為圈，象徵著限制毒魔的流動。僧侶首先在九個坑的外圍，劃一大方圈，每邊距坑均約九十厘米；然後，在頭三坑外邊劃三個方圈；又在頭六坑劃三方圈；最後，又在大方圈之內，九個坑之外，加劃三圈（參圖二）。如是，頭三坑共被十個圈所包圍，第四、五、六坑則有七個圈包圍，末三坑則僅有四圈。由於對原始文獻的理解不同，學者對如何劃圈的認識也有異，但無論如何，包圍坑的方圈是逐步減少的，因為不淨人依次在各個坑沐浴，毒魔逐步減少，故防

患也就漸次放鬆。

淨禮開始，不淨人裸體站到第一個坑位上；僧侶站在方圈之外，用聖杖端上的金屬勺子，舀以牛尿，淋到不淨人手上，讓其淨手三遍後，再把牛尿淋到其身上，依自頂而下，先右後左的次序，讓不淨人逐步洗刷身體。據說毒魔正是隨著這個程序，一步步被驅逐，最後由左足尖飛離人體，北向而去。在這個過程中，僧侶和不淨人不時要伴唸咒文；旁邊還應備有一狗，用以監視毒魔。在第一坑沐浴畢後，又進入第二坑，照同樣方式又操習一遍；如此這般，一直做到第六坑。

在第六坑沐浴畢後，不淨者便蹲在第六坑與第七坑中間的空地上，用泥土擦身以潔淨身體，直到身上牛尿乾了為止。爾後，不淨者進入第七坑，僧侶用清水淋其身一遍；遂進入第八坑，又淋兩遍；再進入第九坑，淋三遍。至此，沐浴完畢。最後一道程序是用檀香、安息香、蘆薈和石榴薰蒸全身，此事完成後，淨禮就算告一段落。但主角仍不能回到教團去生活，尚需進入一靜室隱居九天九夜。在這段時間裡，不得接觸火、動植物等；在第四、第七和第十日早晨，還要分別用牛尿和水淋洗全身。爾後便成為潔淨人了，可以像其他教徒那樣，過著正常的家庭、社會生活。

根據調查，現代印度帕西人在進行巴勒什奴淨禮時，在場有兩名僧侶，一專施沐浴，一控狗監視。僧侶進入淨禮場地時，自身得先行沐浴，並用布把嘴、鼻、雙足遮蓋，場地走道舖有石頭，儀式所用的牛尿、泥土、水等，係用金屬容器分裝（參見圖三）。

四、里曼淨禮

里曼（Riman），原指受到死屍黏污的人。該淨禮係針對一般接觸死屍的人，形式較為簡單，費時僅約一個鐘頭。但其不見載於

《阿維斯陀經》及其他瑣羅亞斯德教的伊朗文獻，現代伊朗的瑣羅亞斯德教徒也不實行此一淨禮，只限於現代印度的瑣羅亞斯德教徒採用。根據文獻記錄，印度的帕西人也只是到了十八世紀末、十九世紀初才流行此一淨禮。

里曼的儀式與巴勒什奴近似，但刪去了九天九夜的靜修。其同樣要選擇人畜止步之淨地，作為舉行淨禮的場所。場地選定後，用沙分別鋪七個圓圈，成一直線；在直線之間外側，再鋪兩個圓圈，與之垂直。在這九圈之外，又另鋪一圈，內置石頭三堆；還另挖一個坑，深約一米二十厘米。整個佈局如圖四所示。

儀式由一僧侶主持，另需一淨人作為助手。作為主角的不淨人先得脫光衣服，棄於坑裡。接著，助手用手勢指示不淨人進入第七個圈。而僧侶則把牛尿倒進一個蛋殼裡，並附幾片石榴葉，放到第九圈裡，自身回到第一個圈裡。助手進入第九圈，將盛著牛尿的蛋殼和石榴葉放到第六圈裡，自己退出，示意不淨人進入該圈，咀嚼石榴葉，並呷牛尿三次，嘴唇不得觸及蛋殼。不淨人照做不誤後，便將蛋殼擲入坑裡。瑣羅亞斯德教認為人的孔竅最易受污染並污染他物，故不淨人不得將嘴唇觸及蛋殼；而呷牛尿三次，則是因應該教聖訓善思、善言、善行此三者。

僧侶再用左手拿起第二個蛋殼，注入牛尿，右手持聖杖，進入第三個圈。不淨人立於第六個圈，助手示意其張開雙手，而僧侶則隔著兩個圈，以策安全，借助聖杖把蛋殼遞到第六個圈，把牛尿淋到不淨人的雙手；不淨人手捧牛尿，施到自己身上。如此反覆，進行十五遍。

隨後，僧侶回到第一個圈，取了一些泥土，再進入第三個圈，通過聖杖，把泥土遞給第六個圈的不淨人，後者則用這些泥土擦身。如此反覆，進行十五遍。

接著，僧侶又再到第一個圈，拿了一瓶水，回到第三個圈，把水倒在附著在聖杖頭上的勺子，遞給不淨人洗身。如此也反覆十五遍。

據說通過上述方式的沐浴，屍毒便漸次被驅逐離開不淨人的身體。完成以上程序後，不淨者便回到第七個圈。僧侶則用大金屬盆，盛滿清水，置於第九個圈裡，然後回到第一個圈裡。助手進入第九個圈，端起那盆水，示意不淨人進入堆石頭的圈子裡，蹲在石堆上，助手遂伸開長臂把水淋到不淨人的頭上和身上，如是者三遍，不淨人便成為淨人了。遂用毛巾擦乾身體，穿上新衣，重繫聖帶，完成了整個里曼淨禮的儀式。

從以上介紹的四種淨禮，可看出瑣羅亞斯德教徒十分重視身體的清潔。追求清潔，可能只是古代伊朗人的一種本能；他們的種種儀式，也不宜以現代衛生學來加以解釋，因為古代瑣羅亞斯德教徒斷不可能有現代的醫學知識。他們只不過是從本教的善惡二元論出發，把疾病、死亡、骯髒、不潔等歸之於惡神之產物，並想像這些惡物可以傳播，因此，必須千方百計清除它們，限制它們。上述的淨禮，便是他們對付病魔的方法。這些方法，顯然只有宗教上的意義，並沒有多少科學的價值。

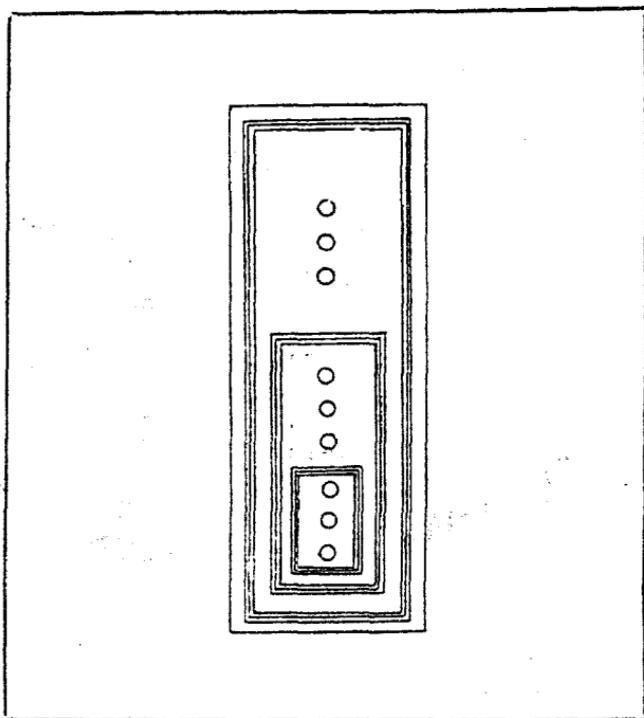
由於瑣羅亞斯德教徒舉行淨禮時，不讓教外人接近，故中國古籍對於該教在西域和中國內地的傳播，雖不乏記載，但於其淨禮，則僅有蛛絲馬跡耳。新舊《唐書·西域傳》記載尼婆羅「一幅布蔽身，日數盥浴」；《魏書·西域傳》言悅般國「日三澡漱，然後飲食」。這些西域人的盥浴、澡漱，也許與瑣羅亞斯德教的淨禮有關。

註 釋

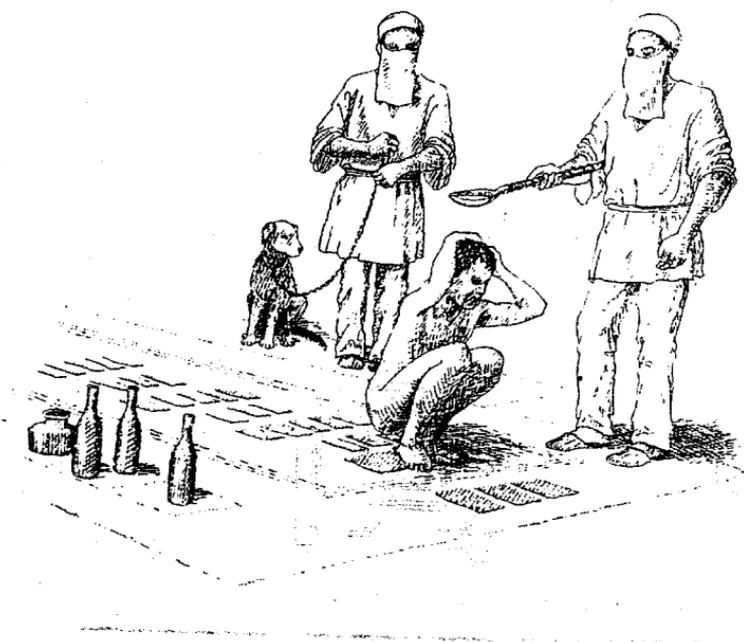
- ① 據Gherardo Gnoli, "Zoroastrianism", in: The Encyclopedia of Religion, edited in Chief by Mircea Eliade, New York 1987, p.590.
- ② Mary Boyce, A Persian stronghold of Zoroastrianism, Oxford 1977, pp.119, 128.
- ③ Jivanji J. Modi, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay 1922.
- ④ Jamsheed K. Choksy, Purity and Pollution in Zoroastrianism, Triumph over Evil. Austin 1989.
- ⑤ Sven S. Hartman, Parsim, the Religion of Zoroaster, Leiden 1980 plates xxVIII—xxx.
- ⑥ 同註③, pp.87—88.



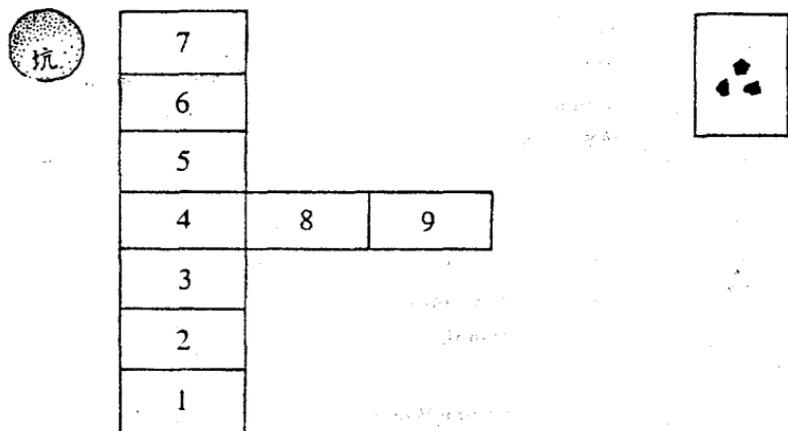
圖一：帕迪亞淨禮



圖二：巴勒什奴淨禮場地示意圖



圖三：巴勒什奴淨禮示意圖



圖四：里曼淨禮場地示意圖

本文作者著述：

Books in Chinese:

古代日耳曼人 (The Ancient Cermans) , Beijing: Shangwu, 1981.

古代摩尼教 (Ancient Manichaeism) , Beijing: Shangwu, 1983.

摩尼教及其東漸 (Manichaeism and its Spread Eastward) , Beijing: Zhonghua, 1987.

(Translation)

古代摩尼教藝術 (translation of Hans-Joachim Klimkeit, Manichaeian Art and Calligraphy) , Guangzhou: Zhongshan University Press, 1989.

達迦馬以前中亞和東亞基督教 (translation of Hans-Joachim Klimkeit, Christianity in Central and East Asia before Vasco da Gama, forthcoming)

Articles in Chinese:

龍門天竺寺非摩尼教辨 ("The Case against the Tianzhu Temple in Longmen being manichaeian") , in Zhongyuan Wenwu, 1986, 2.

印度的瑣羅亞斯德教徒 ("The Zoroastrians of India") , in Shijie Zongjiao Ziliao, 1987.1.

唐代長安火祆大秦寺考辨 ("The Zoroastrian and Nestorian Temples in Chang'an during the Tang Dynasty") , in Xibei Shidi, 1987.1.

火祆教始通中國的再認識 ("New information on the Earliest Penetration of China by Zoroastrianism") , in Shijie Zongjiao Yanjiu, 1987.4.

論高昌俗事天神 ("On the Popular Worship of the Heaven God") , in Lishi Yanjiu, 1987.4.

泉州《摩尼教墓碑石》為景教碑石辨 ("The Case for the 'Quanzhou Manichaeian Tomb Stele' being a Nestorian Stele") , in Wenwu, 1988. 8.

唐人奉火祆教考辨 ("Zoroastrianism in China under the Tang") , in Wenshi 1988.28.

祇教的原始經典《伽薩》("The 'Gathas' as the Primitive Texts of Zoroastrianism"), in *Shijie Zongjiao Ziliao*, 1989.1.

阿維斯陀經的發現及其研究概況("The Discovery of the Avesta Sutra and a Survey of the Research on it"), *XiYa Yanjiu*, 1989.2.

近代瑣羅亞斯德教研究的濫觴("The Origins of the Modern Study of Zoroastrianism"), in *Baike Zhishi* (*The Encyclopaedia of Knowledge*), Vol.IV, Beijing, 1989.

火祇教的葬俗及其在古代中亞的遺痕("The Funeral Rites of Zoroastrianism and their Traces in Ancient Asia"), *Xibei Minzu Yanjiu*, 1990.1.

倫敦藏敦煌寫本《下部讚》原件考察(*A Study of the Original Manuscript of "Xia bu Zan"*, a chinese Manichaean Hymnal from Dun Huang, forthcoming)

所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽(與榮新江合撰, 待發) (*The Case against the So-called Nestorian Documents from Dun-huang Collected by Li Sheng-duo, cooperated with Xing-Jiang Rong, forthcoming*)

(Translation)

唐前火祇教和摩尼教在中國的遺痕(translation of Lin Ts'un-yan, "Traces of Zoroastrian and Manichaean Activities in Pre-T'ang China"), in *Shijie zongjiao Yanjiu*, 1983.1.

摩尼教寺院的戒律和制度(translation of Samuel N.C. Lieu, "Precept and Practice in Manichaean Monasticism"), in *Shijie Zongjiao Yanjiu*, 1987.1.

華南沿海的景教徒和摩尼徒(translation of Samuel N.C. Lien, "Nestorians and Manichaeans on the South China Coast"), in *Haijiaoshi Yanjiu*, 1987.2.

Articles in English:

"On the Joining between the Two Fragments of the Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", in *Manichaean Studies*, Lund: Plus Ultra, 1988.

"A New Find of a Manichaean Stone Carving in Fujian, China", in Manichaean Studies Newsletter, (Louvain) 1989.1.

"The Origin of 'The Compendium of the Teaching of Mani, the Buddha of Light' in Chinese", in Manichaica Selecta, Studies Presented to Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday, Edited by Alois Van Tongerloo and Soren Giversen, Lovanii, 1991.

"On the Spreading of Manichaeism in Fujian, China" (Forthcoming)

"A Research on the Original Manuscript of Chinese Manichaean Hymnal" (Forthcoming)

Reviews in English:

Review of Samuel N.C.Lieu, Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China, in JRAS, 1986.2.

Review of Peter Bryder, The Chinese Transformation of Manichaeism, in JRAS, 1987.1.

《基督宗教與中國宗教》 之評析

莊嘉慶

本文的目的，是爲了評析由漢斯昆（Hans Küng，1928—）
①及秦家懿（Julia Ching，1934—）所合著的《基督宗教與中國
宗教》（Christianity and Chinese Religions）這一本書，並試
圖指出該書中所運用的比較方法之優缺點。該書的原著爲一九八八
年德文版（Christentum und Chinesische Religion），而英文
版乃一九八九年，由紐約的Doubleday出版公司所出版。引用或參
考該書英文版之重要相關內文時，在必要處將以方括號“〔 〕”標
註其英文版頁次。

作者與編著方法

漢斯昆出生於瑞士，是德國杜賓根大學大公研究所的大公神學
教授，曾在台灣、香港、中國大陸等地做過學術演講。秦家懿則是
中國上海人，目前執教於加拿大多倫多大學（Toronto Univer-
sity），乃該校宗教學教授，專攻宋明理學、比較思想。秦家懿的
著作中，最著名的一本，就是一九七七年在東京出版的《儒家與基
督宗教》（Confucianism and Christianity）。而由他們兩人來

合著這本《基督宗教與中國宗教》，是相當適合於這兩位作者的背景的。

在這本書裡，漢斯昆的原著是以德文寫成，後來由貝爾博士（Peter Beyer）譯成英文；秦家懿的原著則直接以英文寫成。在出書之前，他們曾多次討論書中的每一部分，並且也曾以此書的題材，共同在德國的杜賓根大學（Tübingen University）及美國的萊士大學（Rice University）做過學術演講。各次演講及討論，都是先由秦家懿介紹中國宗教（主要為先秦原始宗教、儒、釋、道），再由漢斯昆以西方基督宗教的神學立場，來加以回應，其所使用的進路正是批判性的比較方法。因此，該書的編著過程本身，實際上就是一種宗教交談的方式，並進一步以宗教比較的交談型態，嘗試將東西方不同的宗教觀點做互補性的整合研究。

原書主旨和前提

在這本書中，漢斯昆認為中國宗教應被視之為世界第三大宗教河系（river system）。該書的一切前提主要就是建立在這個基礎上。為此，他企圖發展出一個超越國界、有歷史根據且符合現象學原則的動態宗教類型學（dynamic typology of religion）〔xii〕。

按照他的宗教類型區分，世界第一大宗教河系乃是指閃族的先知型宗教（Semitic-prophetic religions），包括了猶太教、基督宗教、伊斯蘭教。而世界第二大宗教河系，則是指印度民族的神祕型宗教（Indian-mystical religions），包括印度教與佛教。至於中國的哲人型宗教（Chinese-sagely religions），應當與上述兩大宗教河系並列，成為世界第三大宗教河系。這個宗教河系源自中國，其中心形象的代表者，不是先知或神祕主義者，而是聖

賢、哲人。該書的主旨，正是爲了透過比較性的宗教交談，來闡明中國宗教的特質，以及基督宗教神學的可能回應。

基本方法論

就方法論而言，漢斯昆綜合運用歷史學與現象學來進行類型區分，將中國宗教定位爲哲大型宗教。他認爲這樣的分類，並不是一種化約主義的方法。因爲他並未否認宗教差異及宗教混合現象的存在〔 xv 〕。例如，閃族宗教也含有神秘主義傾向；中國宗教裡也會出現一些頗似先知的人物。另一方面，三大宗教河系，數千年來不但形成了許多支流派別，還融合了原始民間宗教，彼此之間更不斷交流、互相影響。

儘管有宗教交流的現象與事實，但該書仍然注重各宗教在本質上的差異。故而，其他形式的宗教，不應該被當成是本身宗教的雛型、突變形式或衍生物。各個宗教都有其獨特性，也難以比較其孰優孰劣。尤其不可兼容並蓄各種宗教之後，又隨己意地從其中任意選擇一種宗教信念〔 xvi—xvii 〕。上述這些原則，使得該書在方法論上得以保持某種批判與比較上的公正性。

在該書裡，宗教交談的基本態度，是把基督宗教和中國宗教，看做是價值相當、地位對等的兩方。而兩者之間的差異及相似處，則只舉出其最具關鍵性的異同處來加以考察、比較。此外，作者也特別說明，該書的研討，不是爲了對各個宗教做膚淺而選擇性的觀察評論。主要是希望能追求各宗教間的信息交流、互相挑戰及彼此轉化（mutual transformation），以避免負面性的宗教排他傾向、未加批判的宗教混合主義，以及沒有價值的宗教和諧論調。其方法論的最終目標，是爲了達成各宗教傳統之間的逐步交流、全面批判、互相切磋與彼此豐富〔 xviii 〕。其實，這樣的基本方法論，

也是相當符合現代宗教交談神學的交談原則與態度的。當然，我們也得留意並評估其所選擇用以比較的題材與內容是否適當。例如，將各宗教傳統裡的聖賢或代表性人物，拿來放在一起進行某些項目或特性上的比較，這樣的作法是否能呈顯各人物及各宗教傳統之間，最具關鍵性的異同處？這自然是有待大家細心的考察、判斷了。

中國古代宗教與民間宗教

秦家懿指出，中國宗教應包括更為古老的原始宗教（神話、占卜、宗教狂熱、巫術宗教）。這些原始宗教的內涵，在後世則透過道教、某些佛教支派及民間宗教，而繼續被保存下來。中國古代宗教的人神交流裡，聖賢可以是神的代表，也可以是人神之間的中介，或是祖先的亡靈〔10〕。而中國宗教並非單純的祖先崇拜，乃是祖先崇拜融合神靈崇拜的複雜型態〔17〕。各種宗教禮儀的主要目的，正是爲了保持後人與祖先亡靈之間的聯繫。

就政教關係而言，古代的君王制度就是巫術的制度化，君王也因此身兼太卜、太祝和太巫這三重身分〔28〕。祝的職能已經隨著儒釋道的興起而產生改變，但占卜、巫術活動卻仍存在。昔日由國家主持的占卜、巫術已不復存在，但是民間宗教卻仍保存了占卜、通靈、祭祀的活動。秦家懿提醒我們，民間宗教活動與中國古代宗教之間，有著某種傳承上的重要關係與意義〔30-31〕。

漢斯昆的回應裡，也同意民間宗教是古代宗教的陳跡與延續。然而就宗教之間的結構相似性而論，古代宗教裡的某些因素藉民間宗教形式而保存至今，在許多宗教中都有此現象，不僅中國宗教才如此。祖先崇拜、祭祀、占卜、巫醫，不但中國宗教有，基督宗教也有〔36〕。因爲，隱藏在這些民間宗教背後的，是人的基本需

求：保護、幫助、安慰等〔48〕。

他認為，民間宗教是民族文化認同的表達〔50〕。基督宗教固然應當尊重民間宗教及習俗，但也應該保有適當的理性批判〔52—53〕。批判民間宗教的準則之一，就是判斷它是宗教信仰或是迷信。「迷信」是把非本質的當作本質的，把相對的當作絕對的。只要民間宗教的教義和習俗，能夠尊重、保護人類的生存、自由、正義與和平，這種民間宗教就是真正的好宗教，而不是迷信〔55—58〕。

與民間宗教的交談

民間宗教在組織制度、教義典章上，一般都沒有像制度化的世界性宗教那麼完備，甚至有的民間宗教僅具粗略的民間崇拜儀式活動或習俗，我們也經常很難找到正規的教義性交談題材。不過，這並不表示宗教交談無法進行。至少，我們可以從上述的論點裡，找到數項交談的切入點。

其一，可從宗教禮儀的真正內涵談起，既然許多民間宗教的禮儀，含有古代原始宗教的某些遺跡，我們不妨透過交談，與民間宗教信徒一起尋找並反省宗教禮儀活動的真諦。

其二，與民間宗教交談，可進一步在交談過程中，發掘出隱含在民間宗教信仰背後的人心基本需求，以尋求心靈上的共鳴。

其三，漢斯昆在論及「什麼是真正的宗教？」時^②，主張真正的宗教的前提，必須是能實現、維護真正的人道精神的宗教（尊重人類尊嚴及基本價值觀）。所以，我們除了在宗教交談中，對於民間宗教應保持某程度的理性批判態度外，當然也應與他們一起致力於維護並實踐人道的精神。

儒家是道德人本主義的宗教

關於儒家（Confucianism），秦家懿的看法大致贊同儒家是一種「道德人本主義」（ethical humanism），最大的優點就是重視人性，但是儒家仍然具有宗教性〔62〕。儒家不但重視社會關係，也注重禮儀，包含宗教禮儀，所以有「禮教」（ritual religion）之稱〔70〕。其中，祭祖的禮儀本身具有宗教因素，也代表了儒家傳統中的宗教特徵〔76〕。

至於「新儒家」（Neo-Confucianism），除了側重於形上學與精神生活的探討外，也吸收了不少道家哲學與佛家哲學的要素。不論是朱熹學派或王陽明學派，都重視精神上的追求，新儒家因而深化了儒家傳統中的宗教性〔81〕。

如今，雖然隨著祭天禮儀的終止，和公眾祭祖活動的衰微，儒家在宗教禮儀上的作用減少了，但其內涵裡，仍深具宗教性，尤其表現在新儒家對成聖（sagehood）及自我超越（self-transcendence）的追求上。今日的儒家是哲學成分多於宗教成分，然而它鼓勵人們自我超越，所以還可算是一種宗教〔89〕。儒家的人本主義思想，呼籲人們回歸自我，確立人的價值，並實現人際之間的倫理道德關係，因此，儒家傳統對於現代世界而言，仍然是不可或缺的〔90-91〕。基本上秦家懿是相當肯定儒家的時代價值與意義的。

漢斯昆也同意儒家的確是一個當代的精神力量。甚至能夠矯正民間宗教的功利主義傾向，使其轉化為具有超越性質的道德宗教〔96-97〕。儒家的超越性，表現在心性之學裡的「天人合德」（conformity of heaven and man in virtue）思想中〔98〕。漢斯昆爲了說明這一點，特別回到中國宗教的歷史起源與發展中來探討。他比較了古中國與古以色列對於神的不同理解，指出對「神」

的稱謂與解釋，通常不只一種〔99-101〕。同樣地，他也比較了孔子與耶穌的異同〔105-110〕。比較儒家與基督宗教，必須有歷史基礎，不可進行表面性的比較。這個比較是將歷史上的孔子與歷史上的耶穌拿來比較〔105〕。他從生平事蹟、自我理解、主要理念、宗教觀、世界觀等角度來比較，並且避免做主觀的價值判斷。例如，孔子的宗教視野是「天」，信息的關注焦點是「人」；耶穌的宗教視野是「神的國」，信息的關注焦點是「神」。因此，他認為孔子的視野是「以人為中心的」（anthropocentric），耶穌的視野則是「以神為中心的」（theocentric）〔108-110〕。

至於比較的方法，漢斯昆以史實比較為主，並且避免隨意將一種類型歸併於另一種類型之中。只是簡單比較耶穌基督、釋迦牟尼、孔子，在基本形象上、教義上、行為特質上的差異〔110-114〕。

總結而言，他認為儒家在後現代世界中，仍然有發展的餘地。孔子人道主義的倫理觀念、節制態度，都有助於後現代社會的人們。儒家的發展前途也取決於它是否能促進後現代共同體（post-modern constellation）的形成〔123〕。在這樣的共同體裡，科學是以倫理道德為準則，人類是科技的主人，工業發展是維護自然生態的，民主是以公義及自由為基礎，而人類將再次珍重人性發展並追求超越有形世界的價值。

與儒家、新儒家交談

雖然儒家以至於新儒家的思想信念裡，其哲學的成分似乎大於宗教的成分。但是，由於儒家對於道德及人性的注重，新儒家對於成聖和自我超越的追求，使得儒家及新儒家也具有某種程度的宗教性。針對這一點，基督徒與儒家及新儒家的交談，可以將重心擺在

共同建構後現代社會的人性更新及倫理重整上。亦即，這樣的交談是指向社會共同體背後的倫理基礎上，期待著人類心靈的更新與超越。

道家與道教的自然主義

「道」包含了許多思想。秦家懿認為，道家是遁世哲學，道教是祕傳宗教。道家 and 道教都有遁世的傳統，是那些對政治抱持遠離態度者的哲學與宗教〔131〕。「道」是萬物之始，萬物由它所生。道的觀念可能是對於早期宗教信念予以理性化的一種嘗試〔133〕。

道家哲學也被運用於政治反抗運動中，因為道家基本上是一種個人哲學，常被轉化為抗議性的、反對現行體制的哲學〔137〕。道教的「默西亞主義」（messianism）的救世思想，一直是歷代政治反對運動的推力，且多由民間秘密社團組織所發起〔152〕。

道教的經典《道藏》裡，除了道教的著作外，也收編了一些佛教、摩尼教、基督宗教的著作；道家哲學只是匯成道教的各種傳統之一〔138〕。《道藏》裡的《太平經》含有烏托邦主義及救世意識〔148〕。秦家懿說，道教可以稱之為一種救世宗教〔149—150〕。道教試圖引導信徒超越短暫虛幻的人生，而追求永生。道教所追求的永生，是指整個人的長生不死（包括肉體）。為了獲得長生不死，道教的生命觀發展出氣、精、神三大生命原則，這三者都同時寓存於人體的微觀世界中，以及宇宙的宏觀世界中〔150〕。信徒可以藉著各種修煉功夫來調養這三者。

道教的「三清」（元始天尊、靈寶天尊、道德天尊）分別代表那無法言傳的道的一部分。有人把三清和基督宗教三位一體的神聯想在一起。認為也許是景教傳入中國時，兩教互相影響的結

果〔151, 162-163〕。秦家懿引述John Lagerwey的研究指出，道教在許多地方和基督宗教十分接近，道教的禮儀尤其與天主教有相通之處，特別是在贖罪與感恩禮儀上〔155〕。當然，關於這一類的比較，尚待進一步的考察。

總之，秦家懿對於道教的未來發展也是肯定的〔156-158〕。道教把一神信仰與多神信仰結合，不僅為人提供了與神交往的管道，還提供了人們得道成仙的可能性；道教兼顧神祕經驗及日常道德生活，也能為人們提供苦難中的安慰，並滿足現實需要和希求，包括群體活動與政治抗爭。它的發展看來仍極具價值。

漢斯昆則稱呼道教是「多層次的救世宗教」(a multilayered salvation religion)〔159-163〕。所謂多層次，是指古代宗教因素的層次、宗教精神層次、神祕主義層次、後期民間宗教因素的層次(漢斯昆以道教“教會”稱之，認為和天主教在組織結構、信仰體系、宗教禮儀上有許多類似之處〔162〕)。

關於「道」是否等同於「神」？漢斯昆的看法是：「道」、「存有」(being)及「神」，這三個概念可能具有平行對應的結構。這種平行對應的結構，有助於對「絕對」概念的理解，可作為宗教交談及文化交流的基礎〔174〕。他也進一步分析了神的兩極性：明與暗，以及道的兩極性：陰與陽〔175-179〕。以此分析來作為一種結構上的平行對比。

為了突顯歷史比較的軌跡，漢斯昆運用了「典範轉變」(paradigm shift)的考察進路，比較了中國宗教與基督宗教，在歷史上的典範轉變；指出二者都曾經歷了類似的轉變〔179-184〕。他特別舉出朱熹(十二世紀)與Thomas Aquinas(十三世紀)來比較新儒家與士林哲學在歷史發展過程上的相似處，而列舉出其生平、學說的類似點〔181-184〕。最後，他也再次比較了道教、儒

家、基督宗教的觀點，指出耶穌、孔子、莊子、釋迦牟尼等宗教代表人物對於人生、死亡、智慧的不同看法〔187—193〕。孔子、老子、莊子、耶穌都批評當時的社會現況，但是只有耶穌為此衝突而死，這是出於「神的智慧」〔191〕，其實耶穌是為「終極者」(Great Ultimate)〔190〕而死，道教稱此「終極者」為「太極」或「道」，基督宗教則稱之為「神」。從歷史比較來看，儒家提倡的是入世性的和諧；道家倡導的是遁世的智慧；基督宗教卻要求人們應完全信任神。漢斯昆強調，通過這一類的宗教歷史的比較，非基督徒往往能更清楚基督徒對於神的信念，因此，我們必須注重這種型態的宗教交談之推展。

與道教的交談

道教既然在組織結構、信仰體系及宗教禮儀上，和天主教有某種類似之處，這自然正是基督宗教與道教彼此可藉以交談、比較之處。當然，我們應該先了解一下，造成兩者相似的可能歷史原因（景教的影響？）。此外，道教所含納的東方神祕主義精神，及其特殊的「道」的宇宙觀，都是西方基督宗教比較欠缺的信仰因素，這些或許也能透過深入的經驗交流和教義交談，為基督宗教開啓一扇體悟亞洲宗教心靈的方便之門。

道教的修煉功夫、養生之道，在東方宗教中，乃獨樹一格，且充滿濃厚的中國哲學思想。基督宗教的靈修或許可以透過道教的修煉體驗，來檢視亞洲人民的內在心性特質，以求能更有效地適應於本地人民的特性，而同時又不喪失基督宗教靈修的獨特要素。

外來宗教：佛教、基督宗教

外來的佛教與中國文化會遇時，產生了種種爭端。佛教在逐漸

適應了中國環境，吸收了儒家倫理觀念並借用道家的語彙和理念以後，才與中國文化相融合。秦家懿認為，佛教在中國本土化的過程，與基督宗教和希臘文化接觸的情形相似〔201〕。希臘文化對基督宗教教義加以詮釋；中國文化則把佛教義理予以簡化並實用化。

中國佛教各宗分別詮釋了佛教思想的精義以適應中國國情，同時也保存了佛教修行的實踐法門。其中，天台宗、華嚴宗、禪宗和淨土宗，這四宗代表了中國文化對印度佛教的吸納與消化。而中國化了的佛教注重今世，也與著重來世的印度教大不相同〔214〕。觀音與彌勒佛信仰裡的今世利益取向，正是印度佛教在中國本土化的明證〔215-216〕。這些中國佛教，乃是結合了中國文化的價值取向與重新闡釋了的佛教教義。文化適應促成了佛教的演變，同時也得以對中國文化提供積極貢獻。但是，這樣的本土化模式，能否適用於外來的基督宗教呢？秦家懿認為基督宗教在十九世紀時倚仗西方列強的軍事外交勢力來傳教，是一項極大的錯誤。使得基督宗教無法像佛教一樣地成爲中國宗教〔222〕。

中國宗教的共同基礎是中國文化，儒、釋、道三教在中國文化裡互相補足，也各有獨特的社會使命。三教並存以及人民可同時參與三教活動，這是中國多元信仰文化的特性〔225〕。中國宗教信仰的多元化特質，將促使人類重新界定「宗教」的意涵〔229-230〕。「宗教」不僅是信仰神，也是一種對於自我超越（成聖）的追求，並且向天、太極、真我、淨土敞開信仰心靈。中國宗教的人本主義精神，要求信徒在人倫中超越自我，同時也要求信徒在與另一實體的關係中超越自我，這個實體是指：儒家的最高實體（天）、道教的最深實體（太極、道）、佛教的最終實體（菩薩、本性、西方淨土）〔230〕，這也就是世界第三大宗教河系所

呈現的特性。

針對外來宗教（佛教、基督宗教）在歷史中的傳教特質，漢思昆以七種宗教交流模式來探討，並且藉此尋求促進宗教間的關係之可行方法〔233—256〕。其目的是為了透過歷史模式分析，來找出能使基督宗教本土化的宗教神學。這七種模式分別是：外在的同化模式（景教）、宗教混合模式（摩尼教是基督宗教、佛教、波斯教的混合）、互補模式（利瑪竇的傳教方式）、傳教士間衝突的模式（禮儀之爭）、文化帝國主義的模式（與西方殖民主義勢力配合）、反傳教運動模式（太平天國運動、義和團運動、國民革命、中共的三自運動、文化大革命）、本土化模式。

與外來宗教的交談

外來宗教（佛教、基督宗教）的本土化過程，當然是我們在交談時，應該記取的歷史經驗。然而，除了這兩類外來宗教以外，我們也可以發現，現今的環境裡，不斷有各種外來宗教文化或新的信仰理念被人們引進本地。因此，我們必須了解，宗教交談及宗教本土化是一種持續進行的工作。當我們與不同的宗教交談時，也同時就是在進行某種宗教文化的交流，其主要目的之一，正是為邁向本土化的目標前進。尤其是身為外來宗教的基督宗教，更應深切體認到，孤芳自賞或自以為是的宣教態度，都將阻礙基督福音在本地的宣揚。

宗教本土化與雙重身分的挑戰

外來宗教（基督宗教）的本土化，是在本土文化中反映外來宗教的信念。漢思昆所說的本土文化，不是指舊文化，而是當代文化〔252〕。他特別強調，本土化的基督宗教神學，沒有必要以中國

古代學者或思想家及其學說為主要參考，而應當致力於解析當代複雜的實況，以便面對未來的生存挑戰，尤其應該評析現代化發展的種種現象〔254〕。後現代的本土神學，除了應符合聖經的教導以外，也要根據後現代人民的生活經驗，來重新闡釋基督信仰的時代意義。並且通過宗教交談與宗教合作，來共同促進本土文化及人民的福祉〔256-258〕。這樣的本土化基督宗教神學，將可幫助東方避免重蹈西方的歷史錯誤。總而言之，本土化的神學與教會，乃是盡力採用新形式（家庭教會）、新結構型態（本土藝術、詩歌、儀式、組織型態），並且與其他宗教合作為社會服務。它的基本精神乃是「以人民為主」（people-oriented）、「以基督為中心」（Christ-centered）〔267〕。

西方與東方的文化和價值觀是互補的。西方可以向東方學習放下當前一切、直覺、悲憫、文化自覺、天下一家的精神與價值觀〔268〕。東方宗教思想裡（尤其是道家）那種追求整體和諧、與自然共融的精神，也有助於當前環境生態問題的解決〔271-272〕。當然，西方的思想也能夠補充並挑戰東方的思想和宗教信仰。

最後，漢斯昆提出了一個嚴肅的議題：一個人能否同時隸屬兩個或兩個以上的宗教〔273-283〕？在東方的多元宗教文化裡，雙重或多重宗教身分似乎是可能而且是普遍存在的情形。宗教包容、宗教大同，都是東方宗教常見的特性。

這個問題其實和宗教本土化的問題密切相關。對於東方人而言，本土文化上的認同；可以和他對外來宗教的認同，並存不悖。亞洲文化又與亞洲的倫理觀念形成一體的兩面，因此，基督宗教想在亞洲生根，就必須和本土文化所設定的倫理道德融通〔277-278〕。漢斯昆主張，所有遵循人道主義的偉大宗教，都應能分享

相同的基本倫理準則。所以，倫理上的共通性，應該可以作為各民族共同促進和平的基礎〔278〕。

文化上或倫理上的雙重身分固然是可能的，但信仰上的雙重身分（同時信仰兩種宗教），就偉大宗教的嚴格信念而言，是不可行的。宗教混合主義或虛假的宗教大同（他稱之為宗教雞尾酒），也不是我們應追求的目標。「基督信仰的本土化」才是我們致力的標的〔282〕。這個工作的重點在於，為全人類的福祉而把基督精神本土化，以新的文化表達型態來發揚基督精神。在認同基督信仰的同時，也盡可能吸收非基督宗教的文化、倫理及宗教價值。

結 語

對於基督宗教而言，「基督信仰的本土化」固然是我們的首要目標之一。但是，我們也應警覺到，當前許多本土化的工作，仍然過於粗糙與冒進。不少民間宗教的混和主義作法，早成為基督徒批判的對象。然而，現今若干基督宗教的本土化作為，是否也被滲入了過多不必要的世俗因素，只求廣為民間接納，卻不謹慎檢討其真理價值呢？本土化不是一件簡單的事，必須付出相當的時間與精力，為了宣揚基督福音的緣故，我們應該下定決心全力投入，以求早日達成此目標。

附 註

- ① “Hans Küng”的中譯，有人譯為「漢斯昆」或「漢思昆」，或寫成翻譯上的慣用中譯形式「漢斯·昆」、「漢思·昆」。實際上，德文的“Küng”才是他的「姓氏」，因此，較為精確的中譯應為「孔漢思」，將“Küng”譯為「孔」也符合中文姓氏之慣用法，畢竟一般用法裡「昆」通常不被用作漢人的姓氏。但是，由於輔大神學院目前的中文譯詞

裡，“Hans Küng”已被翻譯成「漢斯昆」，本文為暫時維持目前既有中譯名稱之統一，只好沿用「漢斯昆」之譯詞。誠願外文神學名詞、人名等，能早日統籌製訂出一套標準中文譯詞來。

- ② 漢斯昆應香港基督教中國宗教文化研究社和香港中文大學宗教系的邀請，於一九八五年在香港做題為「什麼是真正的宗教？」的演講。全文載於Ching Feng（景風），vol. xxx, 3（sep. 1987）。