

神學論集

于斌



128

# 輔仁大學神學論集

第 128 號 2001 年夏 總目錄見 50, 100 期索引

紀念于斌樞機主教百歲誕辰

## 目 錄

編者的話.....	編輯室	165
特 稿		
《神學論集》發刊序（重刊）.....	于 斌	167
于斌樞機與輔仁大學 教育理念的泉源與大學使命的實踐.....	張春申	170
耶穌會的教育背景 依納爵經驗中的世界觀.....	黃美基 譯	181

## 信理

- 「存在的創造」與「創造的存在」  
創造論的哲學淺思..... 蔡維民 207

## 倫理

- 論婚姻與阻礙懷孕  
所謂「人工避孕」的正確認識..... 艾立勤 226

## 宗教交談

- 佛教與天主教的中國本地化之路(下)..... 金秉洙 247

## 靈修

- 心對心說話  
談盧雲的靈修學..... 朱弋學 275

## 牧靈

- 恢復孩童領聖體的研究  
在羅馬禮天主教會中的牧靈意義..... 謝為霖 290
- 婚姻聖事面面觀..... 李黎元 312

- EDITORIAL..... 編輯室 318

## 編者的話

主曆 2001 年 4 月 13 日是輔仁大學在台復校首任校長于斌樞機主教的百歲誕辰紀念日，輔仁大學在四月中連續以學術會議、紀念大會、追思彌撒等，做了擴大的紀念活動。輔大神學院編輯的《神學論集》也願適時出版紀念特刊，特別在本期篇首重刊于校長在民國 58 年 9 月為我們寫的〈發刊序〉，我們會謹記「用中國的思維方法，來接受消化聖道，然後介紹傳遞給國人及後代」<sup>1</sup>的期勉，以慰于樞機在天之靈。

本期特稿有張春申神父的〈于斌樞機與輔仁大學：教育理念的泉源與大學使命的實踐〉和黃美基譯的〈耶穌會的教育背景〉兩文。張文從神學角度對於樞機對輔大的貢獻作了反省，黃文則提出輔大法管學院主辦者耶穌會的教育理念。兩文多少可反映一些輔大在台復校三十多年來的辦學特色。

信理欄蔡維民教授的〈「存在的創造」與「創造的存在」〉，是以當代哲學方法，來探討基督宗教「創造」的教理在基督徒信仰生活上的地位，並給基督徒與非基督之間有關「創造」課題的交談提出可能的方向。我們不必只把「創造」教理的探討放在「客觀層面」，亦即從創造的過程及創造的「歷史性格」上討論；而能從「存在層面」來體驗創造：體驗創造的目的及被創造的人的「主體真實性」來另類地理解「創造」。

倫理欄艾立勤神父的〈論婚姻與阻礙懷孕〉，把台灣一般

---

<sup>1</sup> 引自《神學論集》第一期，5 頁；並見本期 167 頁。

稱作「人工避孕」的調節生育方法，正名為「阻礙懷孕」，並從現實面及神學面探討，檢視其倫理性。

靈修欄朱弋學修女的〈心對心說話〉，為我們介紹當代著名的靈修及牧靈神學作家盧雲神父，他的生平、他的作品，最值得讀者玩味的，是朱修女把他的靈修學分成下列五大特色來說明：正義與和平的靈修學、城市靈修學、「心對心」的靈修、「服務」的靈修、「融合傳統與現代」的靈修。

牧靈欄謝為霖神父的〈恢復孩童領聖體的研究〉，所談的是當代天主教會牧職工作上相當值得深思的問題。作者首先指出羅馬天主教會現行「開聖體」做法，及其在牧靈上所出現的問題，並嘗試以現行的《天主教法典》及東西方教會有關的歷史做為基礎，提議以「恢復孩童領聖體」的作法，來為這些問題找到解決的途徑。

最後，李黎元同學的〈婚姻聖事面面觀〉，從信理的角度，扼要地把 1992 年新版《天主教教理》中「婚姻是聖事」的意義，全盤性地說明白了，是一篇婚前輔導時簡介婚姻聖事意義的好範本，特以教理講授示範材料的方式在「牧靈」欄中刊出，供讀者參考。

## 《神學論集》發刊序

于 斌

梵蒂岡第二屆大公會議邀請大家竭智殫力，為教會研求革新。幾年來，經各方的苦心鑽究，教會的收穫實在不少，但混亂也隨之而起。輔仁大學神學院在此時發刊《神學論集》，正可予以適時的選擇，存其精華，除其糟粕。深望本論集執筆諸君，在信仰和思想上下切實工夫，在舉世滔滔的今日，能給人們指出一條明白正確的途徑。則本論集不應僅是介紹「新」說的「雜」誌了。

輔大神學院的使命，尤在致力向中國智識界宏揚天主的聖道。道原是不分國家畛域，當為全人類所共有共享的，但傳佈和接受的方式，卻需因時地而制宜，不可膠柱鼓瑟，一成不變。當聖道傳到希伯來時，希伯來人便以他們的天才來接受和傳遞，當聖道傳到希臘羅馬時，希臘人、羅馬人又以各自的天才來接受和傳遞；聖道傳到中國，國人也當以固有的天才來接受傳遞。所謂「入夷狄則夷狄之，入中國則中國之。」

但，聖道傳佈中國已數百年之久，迄未能深入國人心靈，成為中華精神國寶的一部分，主要原因，便在至今缺乏有心的才士，能不落西方的窠臼，致力用中國的思維方法，來接受消化聖道，然後介紹傳遞給國人及後代。聖保祿曾以「我也是希伯來人」（格後十一 21）自豪，本校神學院的教授們，該有「我更是中國人」的抱負，在本論集中，撰寫為中國學人能了解、能接受的神學篇章。

天主的聖道是超越人智的（格前二 8），但「道成肉體，

居我人間」(若一 14)，就是爲了遷就人們，使一般民衆都能接受而遵行。基督說：「大智博學所見藏不悉者，小民則蒙父啓示」(路十 21)。天主的聖道，實在是「極高明而道中庸」的。

西方神學家們，在某段時期，把整個神學囿於邏輯的框架中，使主的聖道被「束縛」(弟後二 9)。他們在一些空洞的觀念上，作鉤玄探妙的遊戲，終至「淪於空寂」，無補於實際生活，遂爲現代人所揚棄。

中國學問雖亦講「經虛涉曠」(郭向《註莊子天下篇》)，但始終注重「性命之學」，不脫離人倫日用。基督說：「我來給人生命，給更豐富的生命」(若十 10)。如何以中國之所重，匡西方之所偏，以闡發啓示的聖道，本論集該是解答這課題的最佳園地。

負責編輯本論集的教授索序於余，特書此以畀之。

1969年6月30日 聖保祿紀念日

## 于斌樞機野聲總主教

### 生平簡短年表

- 1901 4月13日誕生於黑龍江省蘭西縣
- 1912 12歲，全家遷海倫縣海北鎮
- 1914 14歲，領洗入天主教，洗名保祿
- 1919 19歲，就讀齊齊哈爾省立第一師範期間，響應五四運動，被推為省垣各校學生總代表，領導反日大遊行，致被迫輟學
- 1920~1923 20~23歲，定志獻身教會，入吉林神羅學院攻讀拉丁文及哲學
- 1923 23歲，保送羅馬傳信大學
- 1925 25歲，獲得聖多瑪斯學院哲學博士學位
- 1928 28歲，領受司鐸職
- 1929 29歲，獲得神學博士學位
- 1933 33歲，由羅馬返國，就任全國公教進行會總監督，兼教廷駐華代表公署秘書
- 1936 36歲，就任首都南京教區代牧主教，九月祝聖
- 1941 41歲，成立中國天主教文化協進會
- 1946 46歲，受任南京教區總主教，當選制憲國民大會代表並被推舉主席團主席
- 1959 59歲，受教廷任命為輔仁大學在台復校校長
- 1969 69歲，受教宗保祿六世策封為樞機主教
- 1971 71歲，發起全國性敬天祭祖大典
- 1978 78歲，7月15日辭輔仁大學校長職，受委為該校總監督；8月9日參加故教宗奉安彌撒大典及新教宗選舉會議；16日心臟病發，與世長辭

# 于斌樞機與輔仁大學 教育理念的泉源與大學使命的實踐

張春申<sup>1</sup>

這是在于樞機百歲冥誕的紀念會上，作者所宣讀的一篇「對於校長主教生平所作神學反省」的論文。在此全文刊載，以示于校長的治校特徵和理念。

## 導 言

于樞機豐富的一生需要一本厚厚的傳記始能適當地記錄下來。我們的研究只限於他在輔大校長任內。如果能夠詮釋出他的治校特徵，已不負承辦單位的託付了。分為二部分：一、教育理念的泉源；二、大學使命的實踐。

## 一、教育理念的泉源

### (一) 校長與教育理念

輔大自在台灣復校到現在，已歷經五任校長；校長的職務可說是固定的，雖然四十年來由於大學教育的發展，一定有些變化，不過基本而論該是一致的。但是每位校長由於時代環境的變遷、個人的教育背景、成長的過程以及個性等等的不同，

---

<sup>1</sup> 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

因此在教育理念上應有差異。

我們在紀念于樞機百歲冥誕的機會上，想從這方面探討，研究他教育理念的特徵。爲了達到這個目標，我曾特別訪問他的主任秘書龔士榮神父，得到很多的指點。

不過我們只想努力標榜于樞機的特徵，沒有意思要與其他四位校長比較。

## （二）于樞機教育理念的泉源

泉源是個象徵，可以說是靈感或者動力，潛藏內心深處，流露在生活行動當中。現在討論于樞機教育理念的泉源，不免有些大膽，甚至受到質疑，究竟根據什麼？其實這還是我們想嘗試探討的。

我們依據他在 1959 年 11 月 4 日，羅馬「國際學人大廈」的演講〈輔仁大學復校的意義〉，且在這次演講中宣讀了傳信部委任校長的諭令。演講中，于樞機自嘲說<sup>2</sup>：

「我當校長本是兼職，按理不合聖教會的精神，但因為我現在是一個閒員，所以這個事情也不算兼任了。」

爲什麼說是一個閒員，說來話長，簡單地說，那時他是南京總教區主教；但是由於當時所處的環境，他不能在自己總主教區執行職務之故。有關這事，施森道蒙席〈懷于斌樞機：析吉光片羽〉，以及龔士榮神父〈于故樞機與南京教區問題〉，兩篇文章中都有非常切實的說明。這兩篇文章都發表在《于斌樞機百歲冥誕紀念專輯》中<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 張力行編，〈輔仁大學復校的意義〉《于斌總主教言論集》（新動力雜誌社發行，民國 49 年 7 月再版），195 頁。

<sup>3</sup> 《中國天主教文化協進會 89 年刊》（民國 90 年 2 月），14-15、21-24 頁。

雖然如此，于樞機身上還有聖事神學所說「不能磨滅的主教神印」。他卅五歲祝聖為主教。主教神印並非飄渺的象徵，而是賜他真實地與耶穌大司祭結合，賦予他主教職務的權能；他的生命與行動中享有主教的職務。具體地說就是<sup>4</sup>：

「主教既為宗徒的正式繼承人，及普世主教團之一份子，自當常相團結，並關注整個教會。……因為由於主的制定及宗徒職務的責任，每位主教與其他主教同為教會的負責人，當特別關注天主言語尚未傳達的世界地區。」

的確，于樞機當時無法在自己的南京總教區，可說是個「閒員」，然而因為他是主教，有主教聖事的神印，他與所有主教在羅馬教宗領導下，關注整個教會，同為負責人；特別關注世界的傳達福音，「關注」、「負責」都肯定主教神印賦予的權能。這是我上面所說的，潛藏內心深處，流溢在生活與行動泉源。自這方面而論，他既然領受了主教神印，不可不「關注整個教會，同為教會負責人」，如此說來，他並不是一個「閒員」。

我個人讀了施蒙席與龔神父的兩篇文章之後，對於總主教不能在南京總教區，另一方面卻忙於在世界各地奔波，有了一個新的了解。不過這不是目前的話題。

1959年，于樞機接受委任為輔大在台復校的校長，於是他的主教神印無法不影響校長新角色。我想可以這樣說：他對「普世傳福音的關注，他對整個教會的負責」，具體地投注在輔仁大學以及全校師生身上了。因此我們可以稱他為校長主教；主教的神印與校長的職務結合。校長當然是專職，主教也非閒員。

<sup>4</sup> 《主教在教會內牧靈職務法令》6號，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（〔台灣〕中國主教團秘書處，民國64年出版），324頁。

### (三) 教育理念的泉源落實輔大與「真善美聖」的校訓

#### 1. 教育理念的泉源落實輔大

我們想更進一步說明主教神印對於于校長的影響；首先必須指出，雖然于主教對整個教會的關注與負責，具體落實在輔仁大學，但輔仁大學不是一個教區，它是一個教會中的教育機構，具有固定公教大學的性質與功能。那麼根據主教職務，他怎樣影響自己負責的輔仁大學呢？他怎樣影響全校師生呢？我們也必須注意，全校師生雖然都在公教大學中，但他們並非都是天主教友。

于校長作為一位主教，根據梵二大公會議的教導，接受「訓導、管理與聖化」三項職務。在我們的情況中，可以如此詮釋三項職務，它們基本上都是為傳播福音。

「訓導」為宣講福音啓示，接受永恆的真理；「管理」為實行福音要求，度美善的生活；「聖化」為完成福音理想，達到天人合一的境界。于校長在輔仁大學向全校師生，不同程度地運用傳播福音的三項職務，也如此影響了他們。我想在上面對主教職務的詮釋中，大家可能已發現出現了「真善美聖」四個字；但都屬於福音的層面。「真善美聖」即是輔大的校訓。不過此處尚待保留；必須繼續研討<sup>5</sup>。

#### 2. 「真善美聖」的校訓

這節我們進到一個有趣的討論，即是本校的校訓「真善美聖」；這個校訓輔大在北平時還沒有，復校之後由于校長親自鑄成。在一篇文化氣質非常濃厚的演講中闡釋校訓。他說<sup>6</sup>：

「在北平時，本校尚未定有校訓，但卻有科學與理智

<sup>5</sup> 《教會憲章》24, 25, 26, 27 號，同上，38-46 頁。

<sup>6</sup> 《校訓闡釋》《輔大新聞》（民國 66 年 4 月 13 日，特刊，第二版）。

應當協調的說法；……換言之，就是科學與理智的哲學、宗教不可分開。現在的校訓是本校遷來台北以後訂定的，有它特殊的意義，中國文化傳統、西洋文化精華盡在其中，這樣合為我們校訓—真、善、美、聖。這是新的學問，且很少人去做，在我們的校訓裡以聖為天人合一，真善美是大家所建議，我獨加上一個『聖』字……。」

於是產生了文化層面的「真善美聖」的校訓。

「真善美聖」的校訓是復校之後鑄定的，它在于校長的解說中，充滿文化氣味。而我們在上一節詮釋主教神印對輔大的影響時，也出現了福音層面的「真善美聖」。二方面的配合十足證實主教職務與校長角色的貫通，也可看出福音與文化的結合。或者至少說，于主教出自聖事神印的福音層面的校訓，影響了子校長出自文化層面的校訓。

我們如此詮釋主教神印與校長角色結合，以及于校長如此影響全校師生，可能引起反感，因為今日有人認為「校長是校長；主教是主教」，應該嚴加分清界線，否則導致信仰干預大學的理性殿堂。這就是所謂的分離主義（separatism）的立場。

不過，我們的詮釋也有自己的立場，信仰與理性兩個領域並不對立與衝突，彼此保持自己的功能，尚可互補互助、相輔相成。理性為信仰準備道路，信仰啓發理性之所不能及，為此我們不贊成分離主義。

但另一方面，我們也不贊成整合主義（integralism），這個主張會導致宗教信仰對學術研究、教學原則、大學管理制度強加干涉。

其實，主教職務與校長角色，是可以共存而貫通的，亦即在信仰與理性、福音與文化間是可以交談的。在于樞機身上，主教神印真實地影響了校長角色。此即我們在本節所指于校長主教在輔大的教育理念之泉源：校長的職分與主教的職分之

間，既不分離，亦非整合。

具體而論，輔大校訓即是出於于校長的教育理念之泉源；亦即福音與文化交談的成果。

## 二、大學使命的實踐

「真善美聖」的校訓尚是理想，至於使命的實踐應該具體得多。不過第二部分大學使命的實踐，也只能籠統地自龔樞機的回憶中收集一些資料罷了，無法細說。

### (一) 天主教大學（公教大學）的使命

我們現在首先根據《天主教大學規程》<sup>7</sup>，簡單地把大學使命提出來，雖然這是于樞機去世之後頒布的，不過可以作為我們討論的指南<sup>8</sup>：

「大學的基本使命在於對真理的不斷追求。為了社會福祉，它藉著學術研究界及知識間彼此的交談使真理日益彰顯。大學的基本使命是透過其研究工作對真理的不斷探求，對知識的保存和散播。天主教除了具有一般大學的使命外，並賦有以下幾點主要特徵。」

四項主要特徵是天主教大學的使命必須具備的：1) 為教會與社會服務；2) 牧靈工作；3) 文化間的交談；4) 福傳工作。

### (二) 于校長與大學使命實踐

天主教大學的使命與其特徵是非常客觀的標準，但輔大歷經五位校長由於每位各有自己的經歷、背景、個性等等，應該在實踐上有所不同，如同第一部分有關教育理念一樣；不過于

<sup>7</sup> 《天主教大學規程》（輔仁大學出版社，民國81年10月）。

<sup>8</sup> 同上，30號。

樞機是我們研討會的對象，因此我們只注意他對大學使命的實踐。

由於這部分必須列舉具體事情，所以確定一下時空是相當重要的。輔大 1961 年復校，先由研究所開始，大學部 1964 年招生，于校長 1978 年卸任。教會方面，這正是梵二大公會議的時代，于校長任內的二位教宗是若望廿三世與保祿六世，于樞機是與保祿六世同年去世的。至於台灣或國內方面，那時尚是自由中國、反共抗俄、光復大陸的蔣公時代以及蔣經國時代。于樞機去世時的殯葬禮中，總統親自出席致哀。我們是介紹這個時代的于校長，他所實踐的公教大學使命。

### (三) 實踐大學使命的四個特徵

這裡，我們從四方面來敘述于校長怎樣實踐大學的使命，由此也能見出他特有的作風。

#### 1. 為教會與社會服務

輔大為教會與社會服務，這在復校事件中，已經強烈地反映在于校長的演講中。他在 1959 年「羅馬學人大廈」的演講中指出，不論教宗若望廿三世，以及當時的傳信部長雅靜安樞機，都親口表示過輔大的復校是對中國教會的關懷<sup>9</sup>：

「因為這是一個被迫害的教會，是蒙難的教會，是緘默的教會，所以教宗表示他的關懷，無形中替我們這緘默的教會發言，教會全世界的教友，全世界神父們了解，中國的教會雖然緘默，但大家不能視若無睹。」

此外，于校長也同意當時的梵蒂岡的中國公使謝壽康的

---

<sup>9</sup> 張力行編，前引書，193 頁。

話，他說<sup>10</sup>：

「關於輔仁大學的復校，教宗這樣的關懷與表示，不只是對中國教會，對於教育界增加一個教育青年的機構，而且對我們自由中國政府的努力，也是一種鼓勵和支援。」

可見輔大復校是為教會與社會國家服務。于校長那次演講之末，自己也流露出輔大復校的任重道遠。他說<sup>11</sup>：

「尤其在現階段的我們祖國的情勢，大家都知道……我們尤其需要光、熱和力量。……現在這個公教大學就是因著耶穌的福音，因著耶穌的聖寵，因著耶穌的愛，來發揮力量。所以這個大學，對中華民國的復興，對整個中華民族的得救，對中華民族文化的發揚光大，關係很大。」的確，我們現在聽來，好像是聽道理，不過于校長在他自己的時代，似乎已為輔大指出為教會與社會服務的方向了。

于校長在十五年之後的一篇向輔大同學的演講中，似乎對輔大在為社會服務方面的成就相當滿意，他說<sup>12</sup>：

「本校復校以來，畢業同學在社會上表現都很出色，很受到各方的讚揚，這完全是因為本校的學生在精神上、氣質上與他校不同。原因是我們以培養學生服務為目的，進而教導他們領導能力為人犧牲的精神。」

## 2. 牧靈工作

輔大復校之後，作為一座所謂「傳教區」的公教大學，它的牧靈工作由於教友人數有限，一方面可說範圍狹小，另一方面卻更見出它的重要。

---

<sup>10</sup> 同上，194頁。

<sup>11</sup> 同上，197頁。

<sup>12</sup> 〈大學教育的目的〉（《輔苑》第十期，民國63年12月），2~3頁。

校長是主教，毋需要他重視牧靈，但輔大開始便有現在所說的校牧負責培養全校天主教友的信仰生活。在主教校長的指示下，成立了天主教教職與天主教同學兩個組織，以及其它各類信仰的小團體。那時還沒有淨心堂；不過當附設神學院由菲律賓遷來輔大之後，那裡的聖堂主日時，往往教友老師與同學滿座；重大的慶節于校長也會親自主持禮儀。大家都很愛聽他的道理。

于校長主教非常重視教友老師與同學的生活見證，他要求學校中的神父與修士、修女樹立好的榜樣。這方面，甚至有人認為他過分嚴格。他的理由相當正統，宗教信仰自由的教育體制中，大學不是所謂「傳教」的園地；不過由於天主教徒的信仰生活，卻能吸引有些教外朋友自願地來認識教會。

### 3. 文化交談

于校長的中國文化修養極高，由於我們的主題限於他的校長生涯，不宜多談他在本國與世界各地以主教身分詮釋天主教信仰與中國文化的會通，但本文提到的「校訓闡釋」那篇演講中，「真善美聖」的校訓與傳統文化的金句互相呼應、彼此對照，十足顯出福音與文化之間的和諧。但他在教會中，更加強調所謂天主啓示的超性功能；那時還沒有本地化這樣的名稱，但他早已說過「基督中國化、中國基督化」那樣的名言。

此外，一度在台灣向大陸的文化大革命反彈，提倡中國文化復興運動之時，于校長率先熱烈回應；他認為西方的文藝復興運動，反而冷落了天主教信仰；中國早期的五四運動，反而引進西方的科學主義與共產主義；中國文化復興運動是重振傳統中的完整人性。因此他在輔大提出具體的做法<sup>13</sup>。同時也在

---

<sup>13</sup>（中國文化復興運動）《于斌樞機最近言論集—文化教育與宗教》（輔

文化復興運動的機會上，提倡每年春節的祭天敬祖。台灣各界多有回應。天主教方面則更進一步走向春節禮儀本地化。「祭天敬祖」至少輔大還每年舉行，雖然已經現代化了<sup>14</sup>。類似的福音與文化會通工作，校長尤其勉勵神學院加強<sup>15</sup>。

不過在於校長主教的心目中，公教大學顧名思義含有「天下為公」的意義，因此不只重視本國傳統，同時接納世界各地文化，所謂文化交流是也。輔大復校廣納中西人士服務，彰顯公教面貌。三個單位之間運作更具大公精神。為了籌募基金，他不免向歐美友好乞助；不過同時也介紹中國文化。中美堂之建即是一例。輔大復校對文化交談貢獻很大，這與于校長教育理念の泉源有關。

#### 4. 福傳工作

「天主教大學所有的學術及校園活動，都應與教會的福傳使命一致」<sup>16</sup>。這是1990年天主教大學規程有關福傳工作的指示。1966年，于校長在一篇以〈基督化的教育〉為題的廣播講演中，已在以此特徵報告輔大復校的目的<sup>17</sup>。一年後，他在一個「合一運動研討會」中說<sup>18</sup>：

「就輔大而言，信仰絕對自由，我們以學術立場來講學、講宗教，使已知到未知，化誤解為認同...。為此我們要以大學所研究的基督精神，作建設新中國的藍圖...。如

仁大學出版社，民國61年6月），1-14頁。

<sup>14</sup> 許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》（輔仁大學出版社，1993年7月）。

<sup>15</sup> 〈神學論集序〉《神學論集》第一期，民國58年9月。

<sup>16</sup> 《天主教大學規程》，48號。

<sup>17</sup> 《于斌樞機最近言論集》，434頁。

<sup>18</sup> 〈教會大學與中國文化〉，收錄於《于斌樞機逝世十週年紀念文集》。

何以基督精神灌注於社會、經濟、各項職業和政治領域中？如何以基督精神從事仁慈事業、教育事業等等？...

這便是天主教大學的福傳工作，不過于校長那時更加愛用「基督化」、「基督化教育」。因此基本上，大學的福傳工作，即是教會為社會、為國家的服務。

于校長時代已經要求全校必修「人生哲學」這門課程；據說他認為這便是當時教會中流行的「前福傳」工作（Pre-evangelization）。我認為大概他根據古代教父的理論，肯定出自人性的真理含有「聖言的種籽」，因此都在準備福音。

全校必修「人生哲學」可以說是準備福音的工作嗎？龔士榮神父說是的。當然，于校長的理想是福音與輔大所有學術，不論是人文、社會、自然學科對話。這即是大學使命中的「基督化教育」，或者「福傳工作」。

龔士榮神父為了協助這篇論文的完成，特別把重要的資料影印給我，那些資料在本文第二部分「使命的實踐」中，幾乎都用上了；天主教大學使命的四個領域，在于樞機的實踐中，整體而論，非常特殊地顯出一位天主教主教的關懷與責任；當然不是在一個教區中，而是在輔仁大學內落實的。

## 結 論

在這于樞機百歲冥誕的紀念會上，受承辦單位所託，與各位分享自己研究的一些心得。我的結論是：

于樞機教育理念的神學泉源，以及他在實踐大學使命的四個重要方面，彰顯出的是遠的眼光、大的胸懷、聖的理想，十足顯出他是公教會的主教，並非「閒員」；他是教育界的校長，當然「專職」。

# 耶穌會的教育背景

## 依納爵經驗中的世界觀及天主觀

Howard Gray, S.J.<sup>1</sup> 著 黃美基<sup>2</sup> 譯

本文作者以回顧的心情從依納爵本身所得到的培育，以及從事修會及學校教育工作的經驗中，解釋耶穌會辦學的教育理想。

依納爵靈修經驗中，世界只有一個，並非聖與俗對立的二元世界；天主很會適應，是個會對人因材施教的天主；聖神的推動力則是天人互動的重要基礎。基督徒是在「個人自由」的情況中，跟隨「聖神靈感」的推動，成為「行動中的默觀者」。

《神操》中的例言，以及《耶穌會會憲》中對年輕會士培育和對會外學子教育的相關指示，都是在系統化解釋「自由」及「靈感」之間的關係，並提出在培育過程中，師生教學互動上的原則。

作者的結論：耶穌會學校成功的因素是「優良的教學」，教師把關懷重心放在學生身上的「優良的教學」。

### 前 言

耶穌會士利瑪竇於 1610 年 5 月 11 日去世時，有好幾百名中國人和基督徒一起瞻仰利瑪竇的遺容，向他致最後的敬意。

<sup>1</sup> 本文作者：Howard Gray, S.J.，美國耶穌會士，獲有神學及英國文學研究所學位，並在麥迪遜威斯康辛大學完成博士學位。著作及講課涉及依納爵靈修、平信徒領導及牧職，也是多所大學的董事成員。

<sup>2</sup> 本文譯者：黃美基女士，資深譯者。常為教會內外翻譯文稿，譯作甚豐，有《拒作二手人》、《天國選民》、《主內相聚》、《一視同仁》、《高峰經驗》等，曾獲「梁實秋文學獎」翻譯類首獎。

皇帝下令將利瑪竇安葬在一座特別的墳墓裡，這對中國人來說都是罕見的殊榮，對外國人更是絕無僅有的事。利瑪竇象徵我們今天所稱道的價值觀：尊重中國人的文化，獻身於學術，投身於整合東西方的智慧，使成爲人類的一個合一的財產。

利瑪竇代表了耶穌會宗教和教育價值觀中最美好的部分。在他眼中，「世界」並非由兩個對立的實體所構成：一個宗教世界、一個世俗世界。利瑪竇身爲耶穌會士，他所受的訓練和陶成，讓他能在一切事上發現天主——在祈禱和默想時，也在讀書和學術交流時。這就是我們所說的「依納爵式的世界觀」。這世界觀曾啓發過利瑪竇的傳統，今天繼續推動耶穌會的教育工作。我很榮幸受邀來介紹，耶穌會會祖依納爵羅耀拉怎會如此重視教育，把教育當做一種爲人們及他們的文化、宗教和倫理生活服務的獨特方式。

1933年，Marquette 大學研究院院長及 Mount Mary College 校長 Edward Fitzpatrick，曾適切地歸納了依納爵羅耀拉的正規教育<sup>3</sup>：

「聖依納爵一生中最引人注意的事件，都發生在他求學的那十一年裡，也就是從他卅三歲（1524年3月）到四十四歲（1535年4月）期間。他先在巴賽隆納唸了兩年的拉丁文。然後（1526年）去亞爾卡拉唸哲學……。

在巴黎，他重新學習拉丁文和人文學科，接著唸了三年半的哲學，於1533年，也就是他四十二歲時，獲得文學碩士學位。接著他又攻讀神學，約兩年時間，後因生病而中斷學業，未再繼續。1535年他的正規教育在巴黎結束。」

---

<sup>3</sup> Edward A. Fitzpatrick, *St. Ignatius and the Ratio Studiorum* (New York and London: McGraw-Hill, 1933), pp.7-8.

Dr. Fitzpatrick 的觀察距今已經 67 年了，然而我想大部分的專業教育工作者可能會對這些資料做同樣的解讀。在我提出某個重點，來討論依納爵的經驗，做為耶穌會教育的背景說明時，我願意採用這樣的觀點。在找出一個特定的討論重點時，我並不願貶低依納爵求學的那十一年的重要性。對他來說，這十一年是他人格成熟和整合的時期。這段時期，他也與一群特殊的求學伴侶培養了永久的友誼，後來他們成為他的同伴，一起成立了耶穌會。如果沒有依納爵那段求學的經驗，我們不會有今天的耶穌會<sup>4</sup>。但是我要強調，依納爵的教育，在那十一年之前就已經開始了，而且一直持續到他去世時。我願意把這樣的終身教育做為重點，據此說明依納爵對耶穌會的教育所發生的影響。

我的報告分為三大部分：

- (1) 對依納爵來說，教育是一件大事，這件事「由上而來」，也從他內在及外在而來；
- (2) 對依納爵來說，教育是一個有系統的經驗整理，將他的經驗社會化，使其他人也能分享；
- (3) 對依納爵來說，教育是一種使徒事業，對教會及社會都會產生影響。

<sup>4</sup> 針對這點，我們就只提出兩個例證。其一，依納爵極為重視團體的紀律、個人的財物及平衡的判斷力，因為他曾經遭遇過缺乏上述條件時的情況，也曾體驗到擁有這些條件時的助益；參閱：George E. Ganss, S.J., *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University, A Study in the History of Catholic Education* (Milwaukee: Marquette University Press, 1954), esp. C.9, "Principles in the Spirit of St. Ignatius' Constitutions on Education," pp.185-193。其二，依納爵在他與大學時代朋友的生活及交談中有所收穫；參閱：Jose Ignacio Tellechea Idigoras, *Ignatius of Loyola, The Pilgrim Saint*, translated, edited, and preface by Cornelius Michael Buckley, S.J. (Chicago: Loyola University Press, 1994), cc. 23-27, pp.309-336。

最後我要以探索性的反省，來思考依納爵對教育的看法，對今天耶穌會教育的意義。

## 一、教育是一件大事

依納爵在他口述的回憶錄中，用下面的話概括說明他在茫萊撒（Manresa）的那段重要時日<sup>5</sup>：

「在這段時期，天主對待他就像一位老師對待他所教導的一名學童一樣。這或是因為他的愚魯，或是因為天主賦予他事奉天主的堅定意志——但是他明確地認出，而且一直明白，天主就是以這種方式對待他。此外，他對此若有懷疑，就會認為他冒犯了至尊的天主。」

依納爵然後舉了五個特別的例子，說明天主的教導，而在 Cardoner 河邊，由於重要的開悟，使這教導達到最高峰。關於天主這次特殊的干預，依納爵說<sup>6</sup>：

「他無法詳細說明他當時所領悟的是什麼，因為他領悟到的有許多，但是他可以說，他在明悟中領受了這樣大的徹悟，以致於在他一生中——現今已是六十二歲的人，如果要把受自天主的一切助佑及他所知道的一切都加在一起，好像還不及他在那一時刻所領會的來得多。」

依納爵所敘述的改變深深打動了我，不只是因為它代表了一種道德上的悔改，也代表知識上的轉向，把天主視為靈感，把世界視為知識的泉源。此外，早期在羅耀拉所開始的分辨練

---

<sup>5</sup> *A Pilgrim's Journey, The Autobiography of Ignatius Loyola*, Introduction, Translation and Commentary by Joseph N. Tylenda, S.J. (Wilmington: Michael Glazer, 1985), #27, pp.35-36；本段文字另一種譯法，請見侯景文神父的中譯本：《聖依納爵自述小傳》（台北：光啓，1999 再版），#27，61~62 頁。

<sup>6</sup> 同上，#30, p.39；侯中譯本，同上，64 頁。

習，在茫萊撒時則漸漸成爲一種內心的習慣。這種充滿恩寵的干預，不僅僅傳達有關天主之事，也傳達了天主本身。後來依納爵努力有系統地表達這種關係所代表的意義，尤其是當他開始明白，這是他可以與人分享的一種過程。啓示的天主是一位溝通的天主，爲的是引領人們決定，要如何生活出自己的生命，如何運用他們的才能，如何導引他們的聰明才智。因此，依納爵從茫萊撒的經驗中，得以制定出《神操》的基本原則<sup>7</sup>：

「當一個人在做神操中尋求天主的旨意時，更適合也更好的，就是造物主天主自己應與這虔誠的靈魂溝通，使他愛慕讚頌祂，並使他走向日後更能好好事奉祂的道路。爲此，講授神操者，不可偏重這一方面或那一方面，但該像天秤一樣中立而不偏倚，聽任造物主與受造物，受造物與造物主天主直接打交道即可。」

換句話說，依納爵由於體驗了天主的干預，而了解到天主在各方面渴望親自與人溝通，以一種新的詮釋來介入他們的經歷，讓他們看到新的可能性而往新的方向去思考，重新指引他們的才華和機會，導向新的計劃。他把天主的此種干預稱做「由上而來的」（de arriba），這是天主的恩賜，不但讓我們了解天主下降到人心中，也賜給人能力，使我們能從受造物裡發現天主<sup>8</sup>。這個天主恩賜的能力，就成爲依納爵在一切事上發現天主

<sup>7</sup> *Spiritual Exercises of Saint Ignatius Loyola*, A Translation and Commentary by George E. Ganss, S.J. (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992), #15, pp.25~26；本段文字另一種譯法，請見房志榮神父的中譯本：《聖依納爵神操》（台北：光啓，1999 再版三刷），#15，19頁。

<sup>8</sup> 參閱：George E. Ganss, S.J. comments in *Ignatius of Loyola, The Spiritual Exercises and Selected Works* (New York/ Mahwah: Paulist Press, 1991), edited by Ganss, N.86, p.474. The classic treatment is found in Hugo Rahner, S.J., *Ignatius the Theologian* (New York: Herder and

的習慣。正如 Hugo Rahner 所解釋的<sup>9</sup>：

「從那時（茫萊撒）起，他的神學思路就是一種下行的移動，是天主到受造物，在這樣的思想中，受造物及一切世俗的美、智慧和正義，都僅僅是反映出他在神秘默觀中已經了解到的天主的光榮。」

但是天主特別賞賜給他的特殊的領悟，並沒有阻礙他建造一個祈禱和默想的系統，邀請其他善心人士去發現，天主也能由上而下地進入他們的生命之中，這恩寵也能使他們在一切事上發現天主。因此，先是在茫萊撒的經驗中，然後在他透過神操所推薦給他人的方法中，是依納爵對教與學的尊敬，認為兩者是天主引領人做決定的隱喻<sup>10</sup>。

天主教導人的方式，有很重要的後果。如果天主能進入人的意識中，並使人為生命重新定位，人們就可以信賴這在他們之內所產生的後果。來自上天的恩賜，就成為這人內在的恩賜。確實，天主給人的啓示，需要個人的主動接受、據為己有。個人的經歷有了新的意義；個人的想像有了新的可能性；個人的才華和機會有了新的計劃。依納爵所認為的「選擇」，也就是在做神操時自然產生的「選擇」，並不是強迫性的，而是人與神的相互接納。依納爵堅持做神操時，要以談話來結束祈禱，並不僅是出於虔誠熱心。人與天主的親密交談是神聖的，因為那是相互信賴、充滿特恩的時刻<sup>11</sup>。

---

Herder, 1968), pp.1~31.

<sup>9</sup> Hugo Rahner, *Ignatius the Theologian*, trans. Michael Barry (New York: Herder and Herder, 1986), p.4.

<sup>10</sup> On the tradition, 參閱：Ben Witherington III, *Jesus, the Sage, the Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

<sup>11</sup> Alexandre Brou, *Ignatian Method of Prayer*, translated by W.J. Young, S.J. (Milwaukee: Bruce, 1949), pp.119~121.

依納爵學到要信賴自己的心，是與天主相遇的特殊地點。在那經驗中，他也學習到信賴他人的心，那也是與天主相遇的地點。這個行動代表著各種信心：信任自己的內心，信任天主的美善，信任他人也能發現天主。神操的開始，鼓勵講授神操者和做神操的人，在這過程中彼此信賴<sup>12</sup>，在神操的結束，做神操的人，得到天主的聖愛、人的接納，以及相互的順服等經驗<sup>13</sup>。從神操開始到結束，「信任」就像是膠水，把此一靈修教育黏合在一起。

在依納爵靈修中，信賴是一個必不可少的成分。而「信賴」又會滲透耶穌會的生命和使命中。「信賴」會成為耶穌會士與人們交往、與文化及其他宗教經驗打交道時的特色。因為如果依納爵眼中的天主是教導人的天主，他也看到天主是在信賴他的秉賦、生命歷程及才華下而施教的。對依納爵來說，天主是一位因材施教的天主（an adapting God；編者註：或譯「會『適應』的天主」），是在信賴中會晤受造物的天主。依納爵從天主的信賴中學習信賴—先是信賴自己，然後是信賴他人<sup>14</sup>。

依納爵對其他受造物（其他人、文化、宗教、經驗等）的信賴，正是他之所以能說他在一切事上發現天主的基礎，也可以說明神操最後的聖愛瞻想的定位和意義。一個人如果與天主一同生活，就能在生命中發現天主的真理，在天主創造的動力中發現天主的指示，在受造物內發現天主的愛深深居住於其

<sup>12</sup> 《神操》，#22，房中譯本 24 頁。

<sup>13</sup> 同上，#234，房中譯本 93 頁。

<sup>14</sup> 有關「適應」（adaptation；或譯「因材施教」）和「信賴」（trust）的意義，請見：Walter Brueggemann, "Nouns: Yahweh as Constant," in *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), pp.229-266; Michael Ivens, "The First Week: Some Notes on the Text," *The Way Supplement* 48 (Autumn, 1983), pp.6-8.

中。對依納爵來說，「罪」就是沒有天主的臨在，顯露在虛假與欺騙、在鹵莽的野心和壓抑、在敵意、偏見和對人類苦痛的冷漠中<sup>15</sup>。

茫萊撒的經驗並不是依納爵學習天主智慧的教育的全部。他隨後幾年的求學時期，以及他管理年輕的耶穌會的經驗，都充實了這教育。但是茫萊撒代表依納爵教育的基礎。這件大事是從經驗出發；是以信任為基礎；也使人在各種受造物中發現天主。當我們強調（我們也應該強調）「適應」（「因材施教」）在神操中的重要性時，也就是在反省依納爵在茫萊撒對於天主的發現。天主適應人，〔以因材施教的方式〕來教導真理，鼓勵我們信賴自己的經驗，也豐富了各種方法，讓所有受造物能藉這些方法成為天主臨在及行動的啓示。在天主對依納爵的教導中，茫萊撒是一個事件，啓示出他要如何幫助他人，在生命中答覆這教導<sup>16</sup>。他要如何達成這目的呢？

## 二、經驗的整理

依納爵很早就學到有系統地解說「聖神推動力（靈感）」的好處<sup>17</sup>。《神操》就是一套有條理的指導手冊。由於真正的

<sup>15</sup> 參見：《神操》的「兩旗默想」（#136，房中譯本 61 頁）：其中，路濟弗爾（撒旦）的影像就是「我們人類不共戴天之仇」的影像。

<sup>16</sup> 《聖依納爵自述小傳》中關鍵的一節是 #29，侯譯本在 63 頁：「還在茫萊撒時（他在那裡住了差不多一年），在他的神樂開始及他看出了他在同他往來的人們的心靈上所收的效果之後，他放棄了他以前所製作的一些嚴厲苦功；他修剪了指甲和頭髮。」

<sup>17</sup> *Constitutions of the Society of Jesus Translated with an Introduction and a Commentary by George E. Ganss, S.J.* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1970), "Preamble to the Constitutions," [134] ~ [135], pp.119~120, 《耶穌會會憲》的中文譯本，由侯景文神父執筆，耶穌會中華省省會長辦事處及光啓出版社，1976 年共同出版，「會憲緒言」（第 134 及 135 條）在 59 頁。

基督徒宗教經驗必須在「自由」下體驗，也需要保證這經驗確是來自天主，同時又尊重人的理性和尊嚴，《神操》就結合了這「自由」與「保證」<sup>18</sup>。雖然在整個神操中都交織著對二者的關切，依納爵卻在廿個例言中，以最有系統的方式將二者呈現，以幫助那些講授神操的人。這些指引分為三大類：關於祈禱；關於分辨；關於選擇。

例如，依納爵談到如何在做神操中介紹祈禱時，他很清楚地希望帶領神操的人，能給予指導<sup>19</sup>。然而他也提醒講授者，這些指導應該簡短，才能讓做祈禱的人自由去發現天主所願意啓示於人的<sup>20</sup>。再舉一例，依納爵細心地列出一些原則，好幫助講授神操的人評估，做神操者必會有的改變或進步<sup>21</sup>。但是他也同樣希望，這個指導能讓做神操的人逐漸發展自己的能力，來分辨何者是來自天主，何者不是；何者是經得起考驗的善，何者只是表面的善<sup>22</sup>。最後一例，當依納爵把福音理想放在做神操的人面前時，他同樣應謹慎，要確使做神操者任何個人的選擇，都能不受偏見、成見或外在的影響<sup>23</sup>。

《神操》成形於依納爵在茫萊撒的時期，並經過幾年時間的改進<sup>24</sup>。依納爵把神操視為幫助他人從福音的啓發中，找到

<sup>18</sup> A classic statement on "their proper place in the history of Christian piety" is Hugo Rahner's in *The Spirituality of St. Ignatius Loyola, An Account of Its Historical Development*, translated by Francis John Smith, S.J. (Chicago: Loyola University Press, 1980), pp.88-96.

<sup>19</sup> 《神操》，例見：## 2, 6-10, 14, 17。

<sup>20</sup> 同上，#2。

<sup>21</sup> 同上，##6-10; 14, 16-17。

<sup>22</sup> 同上，##2, 5, 15, 20。

<sup>23</sup> 同上，#15，並請特別注意「選擇的問題」（##169-187）中的勸告。

<sup>24</sup> Joseph de Guibert, S.J., *The Jesuits, Their Spiritual Doctrine and Practice, A Historical study* translated by William J. Young, S.J.

平安及生命方向的一種方法。神操絕不是強制性的或討好逢迎的，而是為成熟、自由、開放的人而設計，他們願意思考如何使生命做更深刻的奉獻，更慷慨地為他人服務。為此，依納爵主張要有某種程度的獨處，離開使人心神煩亂的事物，願意花時間祈禱、默想，並且願意受教，接受做神操的指導。同時他也提醒講授神操的人，能按照做神操者的個性、年齡及個人的經驗來施教。《神操》是培育基督徒的文件，因此是教導人的文件。《神操》是最早編纂成冊的依納爵指導原則，為耶穌會士的教導工作建立了重要的準則。

雖然我是用概括性的手法說明，但依納爵式教導的設計非常明晰。一個有條理、合於「仁道」的接近天主啓示的方法，假定我們有自由自己去發現天主，但仍然在天主給大家的共同啓示內。此外，《神操》堅持一個人要願意考查個人的經驗，以便選擇一個最能指引他走向天主的恆久的投身<sup>25</sup>。

《神操》雖然有時遭人批評為過度個人主義，但其實《神操》一直是以做神操時間以外的公眾生活為導向，以未來為導向。例如，依納爵眼中的基督是行使使命中的基督—宣講、施教、治癒<sup>26</sup>。決定跟隨基督，就是跟隨謙卑、貧窮的基督；跟隨在這一個重視財富、權力、影響力及名望的社會中受人排斥的基督<sup>27</sup>。依納爵所強調的德行是自由、寬大、自我犧牲，這些德行會使我們在世上做大事成大業，但卻是為了福音的緣故而做。因此，《神操》做為一項教育工具，過去及現在都是使我們與這個時代的世界及文化接觸的特殊管道。

(Chicago: Institute of Jesuit Sources, 1964), pp.113~122.

<sup>25</sup> 《神操》#169，「選擇的問題」中的「前導」。

<sup>26</sup> 請注意基督召叫的「前導」（#91），這個前導為《神操》第二週定了基調，打開視野。

<sup>27</sup> 同上，「兩旗默想」（##136~147）。

我所要強調的第二個重要的系統化文件，就是《耶穌會會憲》<sup>28</sup>。教宗保祿三世於 1540 年批准耶穌會的成立；1541 年 4 月 8 日，依納爵當選為首任總會長。那年依納爵五十歲，且終其一生都在指導這個新的修會。身為總會長，他的一項主要責任就是督導《會憲》的撰寫，《會憲》可表達耶穌會生活和工作的目標和方法。現在我要談的就是這個文件，特別是它表達了耶穌會內的教育目標和方法。首先，我想把重點放在培育耶穌會士的原則上，然後再談已完成培育，並已從事牧職工作的會士的管理。

耶穌會士的培育有三個重要的層面：培育會士成為行動中的默觀者的過程；有利於在團體中培育的環境；以及評估會士生活以及從事牧職工作能力的方法。

首先讓我簡單解釋「行動中的默觀者」<sup>29</sup>。我們已知道，依納爵很重視能引導他在生命的大事中發現天主的方法。他相信《神操》如果做得好，又做得完整，同樣能幫助他人在生活中發現天主。對於要成為耶穌會成員的人，他也做同樣要求。在《會憲》中，依納爵詳細說明能使一個人成為行動中的默觀者的方法。

在《會憲》第三編，依納爵論及年輕耶穌會士的靈修陶成。在第 250 條，他勸勉克修的重要性，因為克修能使一個人的生命重心明朗化，所謂克修，即靜默、穩重，努力做到內心的平安<sup>30</sup>。然後他寫了下面充滿智慧的指示<sup>31</sup>：

<sup>28</sup> 參閱：Ganss Edition for a succinct overview of the genesis and spirit of the *Constitutions*, pp.3~59.

<sup>29</sup> Joseph F. Conwell, S.J., *Contemplation in Action, A Study in Ignatian Prayer* (Spokane: Gonzaga University Press, 1957).

<sup>30</sup> 《會憲》250 條，侯中譯本在 91 頁。

<sup>31</sup> 同上。

「在一切事上，他們（年輕會士）應該設法並希望將較好的部分讓給別人，尊重所有的人，常想別人比自己更好（斐二 3），並以謙遜和純樸的宗教態度，在外表上按每人的身分地位，予以適度的尊重和景仰。這樣藉由彼此的觀察，能增加對吾主天主的敬拜讚美，每個人也都應該盡力在鄰人身上認出天主的肖像。」

這指示以三個基本行動為重心：所謂基本的（constitutive），是年輕的耶穌會士能開放自己，接納天主在人類關係之內的臨在與行動；而「行動」（operations）則是明確的方法，讓自己對這經驗有某種程度的開放。第一個行動我稱之為專注（attention），就是能全心深入一種關係。它所代表的臨在，是一個人准許另一個人（這裡是指另一位會士），按他自己的條件進入自己的意識中<sup>32</sup>。那是一種接納，不是侵擾，後者是由於害怕或偏見或不夠專注才會產生的。第二個行動是尊敬（reverence），能珍惜啓示出自己的人（在這裡指的就是另一位會士），能珍惜他的全部。那代表另一種層次的接納，不但讓他呈現在我面前，也接納他的不同，他的獨一無二，以及他本身的價值<sup>33</sup>。第三個行動，其實是恩寵的行動，即虔敬（devotion），是依納爵十分珍視的<sup>34</sup>。

「虔敬：這是依納爵在作品裡最常提到的字，特別是在他的信函、《神操》、《心靈日記》及《會憲》中。這

---

<sup>32</sup> 對「專注」（attention）的重要義的討論，可參閱：Pierre Hadot, *Philosophy, As a Way of Life*, translated by Michael Chase; edited with an introduction by Arnold I. Davidson (Oxford: Blackwell, 1995), pp.126-144.

<sup>33</sup> Charles O'Neill, S.J., *Acatamiento: Ignatian Reverence, Studies in the Spirituality of the Jesuits* 8/1 (January, 1976).

<sup>34</sup> Ganss edition of *Constitutions*, note 5, pp.155-156.

個字表達了他在天主前深深的尊敬態度，而他在愛與服務中，把自己完全獻給了天主，而且他以無數的含意來使用這個字，而且往往是神秘的含意。在《會憲》裡，……這個字表達個人或團體對於靈修進步的追求……〔對依納爵來說〕，『虔敬是藉著對天主的感情而實現敬德 (virtue of religion)，這感情來得很迅速、順服、溫暖，並且是受到愛德的驅使。它的目標是敬拜天主，在一切事上，並在個人及同伴的一切行動中實現，因為是藉由在一切事上發現和事奉天主，來敬拜天主……』<sup>35</sup>。

換句話說，藉著專注和尊敬，可以帶領我們走向虔敬，就是發現天主如何存在於另一個人身上的能力，在這裡，另一個人就是指另一位耶穌會士。

依納爵提出來作為耶穌會士培育試金石，是一種克修，這克修使年輕耶穌會士能夠讓自己全心專注於另一位會士前，能接納、敬畏他，並由於此一導向，能敏於注意到天主如何藉著另一個人向他發言。此外，這種培育並不只限於初學生。而應該像持續不變的使徒培育過程一樣，諄諄教誨，幫助耶穌會士能在一切事上發現天主，所謂一切事，例如學問的研究，例如其他的文化，例如背負罪過的人，例如藝術、音樂和科學<sup>35</sup>。

關於這種培育的指示，範圍相當廣泛而且豐富，對於個人在宗教生活中的一切事上發現天主，以及期望能在一切人、事、地中發現天主的使徒工作心態，都提供了重要的解答。因為有關「專注、尊敬和虔敬」的教育所要求的，是一種使徒意識，隨時準備好，等待天主在一切受造界之內，但更是在人類的各

<sup>35</sup> A specific example of this is Timothy E. Toohig, S.J., *Physics Research, A Search for God, Studies in The Spirituality of the Jesuits* 31/2 (March, 1999).

種關係之內，傳達祂的臨在與意向。對耶穌會士來說，這世界就成爲一個默想的地方，也是計劃使徒工作的泉源<sup>36</sup>。

在《會憲》的第三編，依納爵也描述了最能示範及教導「專注、尊敬及虔敬」的氛圍。包含在他對初學神師的描述中<sup>37</sup>：

「會院中有一位忠實而對神修有充分造詣的人非常有益；他要栽培教導初學生，如何內外敦品勵行；勤勉他們舉止得宜，並使他們牢記於心，慈愛地糾正他們；使所有在考驗中的修士都愛戴他，受到誘惑時能投奔他，並放心大膽地向他披露一切，在主內希望由他獲得安慰，在一切事上獲得支援。」

我曾指出依納爵靈修中「信賴」的重要性。耶穌會初學神師的條件，則是有關此一德行的另一個例子。初學神師在與受他指導的初學生的來往中，以身作則。在受培育的過程中，神師的榜樣，最能讓初學生學習到專注、尊敬和虔敬。依納爵經常呼籲人們注意「以身作則」的力量，說這最能影響使徒工作的成果<sup>38</sup>，會院跟其他任何地方一樣，都是提醒人們注意依納爵呼籲的適當地方。人們看到他人在生活中實踐福音的教訓，自己也會見賢思齊。耶穌會的初學生也是如此。耶穌會初學神師製造一個「信賴」的環境，就可以教導學生學習「專注、尊敬和虔敬」，也能使學生感到心服。

從事使徒工作的耶穌會士，經常得在最缺乏教會支援及保

---

<sup>36</sup> John W. O'Malley, S.J., *To Travel to Any Part of the World: Jeronimo Nadal and the Jesuit Vocation, Studies in the Spirituality of the Jesuits* 16/2 (March, 1984); Brian E. Daley, S.J., 'In Ten Thousand Places': *Christian Universality and the Jesuit Mission, Studies in the Spirituality of Jesuits* 17/2 (March, 1985).

<sup>37</sup> 《會憲》263條，侯中譯本在95頁。

<sup>38</sup> 參閱：the extensive citation of "Edification" in Index 1 of Ganss' Edition of the *Constitutions*, p.380.

障的地方單打獨鬥，因此培育工作必須包括考驗初學生的適應力和忠信。這人能使他自己以及他將要服務的人，都能從這使徒生活中得到益處嗎？脫離了初學院的安全保護，他還能實踐「專注、尊敬和虔敬」嗎？為回答這類問題，依納爵介紹了一種革命性的培育方法，叫做實驗。這方法究竟是什麼？如何去做呢<sup>39</sup>？

初學生的實驗共有六種，「構成了從修道到牧職生活的依納爵模式」<sup>40</sup>。實驗的目的是整合使徒生活。這是什麼意思呢？耶穌會的總目標是「特別致力於維護和宣講信仰，也努力於使人靈在基督徒生活及教義上有所進步」<sup>41</sup>，並透過各種牧職工作來達成這些目的，而這些牧職工作以天主聖言為中心<sup>42</sup>。此外，依納爵心目中的團體，是能在教會內從事新領域的工作，甚至在不屬於基督王國，更不屬於天主教的領域或事業內工作。換句話說，耶穌會士的工作，要求會士有能力、有彈性。因此，此項「初學期」和「卒試期」（Tertianship，或譯「第三年」）的實驗，就是考驗年輕人是否有能力過這樣的生活，並對自己及他人都有益處<sup>43</sup>。

<sup>39</sup> The best treatment of the experiments in English is that of Michael J. Buckley, S.J., "Freedom, Election, and Self-Transcendence: Some Reflections Upon the Ignatian Development of A Life of Ministry," in *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, edited by George P. Schner, S.J. (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984), pp.65-90.

<sup>40</sup> 同上，p.81.

<sup>41</sup> *Formula of the Institute in Constitutions*, [3].

<sup>42</sup> 同上。

<sup>43</sup> 為達成耶穌會士擁有以使徒牧靈為核心的特質，需要長期的訓練：由「初學期」開始，高峯在今天所謂「卒試期」（Tertianship，或譯「第三年」）的培育末期。年輕耶穌會士在完成卒試期的考驗之後，就具有了被選為「宣發願願（末願）」正式進入耶穌會的資格了。請參閱：*Constitutions*, Ganss's note 4, p.233 and note 1, pp.234-235.

說到「使徒的整合」，我們的意思是說「這實驗有一個固有的特殊結構，具有自己的組織和進化模式，在完成『初學期』（或『卒試期』）訓練時，就從內心最深處及獨處中，進而轉到耶穌會的牧職生活」<sup>44</sup>。換句話說，一個人祈禱的方式以及為生命定位的方式，與他和其他人在牧職工作中共事時，他是否全心臨在於牧職工作中，這二者之間，不論是在心理及宗教上，都十分地和諧。

這六種實驗，即在一位有經驗的耶穌會士指導之下從事：(1)做卅天的神操；(2)在醫院裡工作；(3)一次朝聖乞討；(4)在耶穌會院內服務；(5)講授教理；(6)宣講及聽告解。最末的兩項實驗是專為司鐸候選人及卒試期會士設置的。

詳細分析這些實驗的宗教意義，並非本文的重點，本文重點是在於分析這些實驗做為教育工具的重要性<sup>45</sup>：

「有一個更深刻的教學法……

這些實驗從虔敬—在一切事上發現天主的能力，透過要求謙遜、克己和神貧的經驗，進而加入耶穌會的傳教工作……。這些實驗是以耶穌的生活和傳教工作為榜樣。首先必須與主基督有深刻的接觸，這樣的接觸是從神操開始時就在做神操的人心中培養起來。這接觸包括選擇的經驗，被派遣的經驗，受過訓練，知道『基督對於在他旗幟下的人的召叫和希望』的經驗。基督以他生命所體現的模式，來召叫人做他的門徒。依納爵在他最早期的默想中看到了這模式……。耶穌是經由貧窮和謙遜，走向他最深刻的傳教工作。這六個實驗重現了他生命的結構，藉以培養傳教意識。」

<sup>44</sup> Buckley, "Freedom, Election ...," p.81.

<sup>45</sup> 同上，pp.81-85.

因此，這些實驗是耶穌會候選人整體教育的一部分。那是「服務」教育的一部分。在引進這些實驗時，它們包括了「相當的膽識和可觀的創意」<sup>46</sup>。但是依納爵承擔起這冒險，因為他相信，只有透過為天主工作、與天主工作的具體經驗，才能學習到天主在實際生活中是如何工作的。正由於堅持從做中學學習，耶穌會初學生或卒試生才能知道他的聖召是以他在天主面前所擁有的為基礎，而心存感激。另一方面，耶穌會的長上也才能欣賞把自己奉獻給耶穌會的生活及工作的人。這樣的培育，建立了一種氛圍，使耶穌會士在其中指望著能彼此學習。因此相互學習的型態，不但是耶穌會候選人的生活特色，也是已發終身願的會士的生活特色。做一名耶穌會士，就是彼此學習。

討論耶穌會士的生活和工作的教育模式時，我要強調耶穌會中的「團結」（union；或譯「一致性；合一」）理念<sup>47</sup>。對早期耶穌會士而言，最重要的字眼是「團結」（union），而不是「團體」（community）。雖然依納爵的《會憲》以耶穌會的使徒工作為重點，也就是以耶穌會願為教會及其他人所完成的事為重點，但是維持這使徒工作於不墜的，卻是「團結」（合一），是天主與耶穌會成員之間的合一，以及耶穌會領袖和會士同伴的合一<sup>48</sup>：

「會友彼此之間以及同他們領袖的主要聯繫，是對吾

<sup>46</sup> deGuibert, *The Jesuits*, p.103.

<sup>47</sup> 《會憲》的核心是在第七編「論耶穌會的牧靈工作」及第八篇「論會士間的團結」。整個《會憲》應該是把「團結」置於中心地位，強調面對耶穌會工作時的團體要素。這方面的討論請見：Jean-Yves Calvez, S.J., "Union: Community for Mission," in *Constitutions of the Society of Jesus, Incorporation of a Spirit* (Rome: Secretariat of Spiritualitatis Ignatianae, 1993), pp.311~326.

<sup>48</sup> 《會憲》671條（侯中譯本在207頁）。

主天主的愛情。若長上和屬下都同天主及至高無上的慈善親密結合，那麼透過從神的慈善所降下，並普及到所有人，特別是普及到耶穌會的那同一愛情，便很容易使彼此團結合一。為此，來自雙方的愛德，以及普通來說一切善心和德行，都趨向心靈的一致，自必有助於雙方的團結。」

正如依納爵所指出的，這種本質上的親密關係，影響與天主及與人類相互的交流。因此我們要問：耶穌會如何維持這親密的關係；它用什麼方式使自己感受到天主的愛以及成員之間的愛？顯然最重要的方法，就是承認這種合一完全是一種恩賜，是天主對決心過這種生活的人的恩寵。建立了這樣絕對的優先後，依納爵就指出一套屬人的方法，來維持我們對這恩寵的接納：挑選成員，服從，排除那些不斷傷害耶穌會合一的會員，健全的一致性，信件來往<sup>49</sup>。但是最主要的方法還是召開大會，世界各地的耶穌會代表聚在一起的集會，或是為了選舉總會長，或是「為了更重要的事件」<sup>50</sup>。在這樣的集會中，耶穌會找出未來的方向：它的價值觀、生活方式、使徒工作的優先。大會的節奏，決定於代表團做下列事的意願：評估資料、彼此聆聽、明確表達共同關切的事務和機會，然後把這些變成適當的法規或命令，作為總會長對未來發展的參考。因此，大會在成為立法的集會之前，主要是一次學習的集會。

耶穌會的靈修和管理，有賴於成員的分辨能力，也就是以宗教為出發點所做的決定，決定生活出福音價值，及付諸實行的最適當方式。「分辨」是一個學習過程，需要一些人的合作，

---

<sup>49</sup> 同上，657-667 條（侯中譯本在 201-206 頁）；673-676 條（侯中譯本在 207-209 頁）。

<sup>50</sup> 同上，cc.2-7 treat the General Congregation.

將生活、才能、聰明才智都與天主的優先連貫起來<sup>51</sup>。由於依納爵崇敬那位藉生活經驗而施教的天主，也同樣尊敬有受教能力的人類的心意，而使整部《會憲》流露出對學習的尊重。在追溯影響耶穌會教育的依納爵經驗時，將學習視為人與神的一種合作關係，而極為尊敬，這樣的說法絕非誇大其辭。這些宗教原則，就是他在正式教育上立法的基礎，而那則是《會憲》第四編的主要內容。

### 三、教育是一種使徒事業

在這裡，我要提的是影響依納爵教育觀點的因素，這些因素也構成耶穌會的教育經驗。那些因素為：

- 對天主啓示的恆久性教育特徵的尊敬；
- 相信這個方法不只要求參與，也要求仿效；
- 假定這個方法是教學雙方都能相互獲益；
- 在任何學習經驗中，肯定天主的臨在；是帶領耶穌會士承認他像基督幫助他人一樣有幫助他人的能力，並是他與其他耶穌會成員結合的方式。

《會憲》的第四編說明耶穌會士如何在學校制度內學習，然後說明他們要如何辦理自己的學校<sup>52</sup>。George Ganss 神父曾對這個領域做了頗有權威的分析<sup>53</sup>，最近又由 John O'Malley<sup>54</sup>及

<sup>51</sup> 同上，especially c.7.

<sup>52</sup> A most helpful treatment of the genesis of Jesuit education as intramural and then apostolic can be found in Pedro Leturia, S.J., "Why the Society of Jesus Became a Teaching Order," *Jesuit Educational Quarterly* 4/1 [1941], pp.31~54.

<sup>53</sup> Ganss, *Ignatius' Idea of a Jesuit University*.

<sup>54</sup> John W. O'Malley, S.J. *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), c.6, "The Schools," pp.200~242.

Michael Buckley<sup>55</sup>兩位專家加以修訂。在此我不打算提出他們的成果。我要強調的是，依納爵一生所體驗到的天主的教育，以及他在會憲第四編所提出的重點，這二者之間有一種連續性。他使天主的智慧來適應教育及學校的實際情況。

《會憲》第四編共有十七章。第一章到第十章是有關耶穌會士的正式教育；第十一章至十七章則是有關耶穌會士為他人辦教育的問題。

對耶穌會士，正式教育最首要的目標就是幫助他們學習如何幫助其他的人。依納爵在說明如何幫助他人時，十分直接：「為達到這目的，除了在生活上做榜樣外，還需要知識和發表知識的方法」<sup>56</sup>。這是一個豐富的大綱。教育應能培養傑出的人才，「做他人的榜樣」<sup>57</sup>。耶穌會士學習的方式正是他們使命中的一部分。他們的尊重真理，他們為學問而學問的態度，他們在學術上有成就，卻又不失謙虛，也願聽從他們所追隨的天主，這些都是耶穌會士教育方案的一部分<sup>58</sup>。這其中有許多含意。耶穌會學生應該能把他的正式教育與使徒生活的型態整合，把學習能力與專業能力結合，使能為所有的人服務，不論貧富，不論聰明愚鈍，也不論老少。依納爵所認為的好榜樣，

---

<sup>55</sup> Michael J. Buckley, S.J., *The Catholic University as Promise and Project, Reflections in a Jesuit Idiom* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1998), Part Two, "The Universities of the Society," pp.53-147.

<sup>56</sup> 《會憲》307條（侯中譯本在107頁）。

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> 請見依納爵寫給 Coimbra 地方耶穌會公學的特別信件。那裡的年輕會士為見證自己的熱心，而實行一系列的嚴厲的悔罪及公開試探，但不夠謙虛。依納爵在信中首先表示理解他們有好的意向，但很堅定地指正他們，希望他們能多費心力在努力學習更謙虛自我捨棄，以成全天國永久的善。請參閱：the letter in *Letters of St. Ignatius of Loyola*, selected and translated by William J. Young, S.J. (Chicago: Loyola University Press, 1959), pp.120-130.

不只是私人的美德，也是一種公眾形象，表示一位耶穌會士是他所服務的人類大家庭中的一員。耶穌會士的教育應該能有利於他的使徒工作，而不是提高他的社會地位。

依納爵擔起了提供心理和使徒工作上的承諾後，強調兩個教育目標，即知識和發表知識的方法。他自己的教育經驗讓他知道紮實學問—語言、文學、哲學、神學的重要。他曾努力向人解釋天主的道路，這個經驗讓他了解溝通的重要。他重視因材施教，但也要求有一套有條理的課程，讓受過訓練的施教者能碰觸人們的心靈<sup>59</sup>。在耶穌會內的正規教育相當受到重視，被視為天主眷顧的象徵，是天主助人旨意的一部分<sup>60</sup>：

「所以人的方法，或後天學得的方法，都應該勤奮地追求，尤其是正確而堅實的學問，藉講道和發談傳授學問的方法，以及與人交往的風度等。」

為栽培非耶穌會士的大學教育，「只要遵守第四編所敘述的方式，也有助於達到同樣的目標」<sup>61</sup>。關於這些大學，我要強調三點意見：

第一，栽培「耶穌會之外」<sup>62</sup>的人的使徒工作，是分享耶穌會教育的恩寵。

第二，《會憲》第四編明確地強調，透過大學，這些恩寵能「透過分支機構，受教的人數，以及所授與的學位，能傳播得更廣遠」<sup>63</sup>。

<sup>59</sup> E.g., Ganss, *Saint Ignatius Idea of a Jesuit University*, cc. 4-6.

<sup>60</sup> 《會憲》814條（侯中譯本在247~248頁）。

<sup>61</sup> 同上，815條（侯中譯本在248頁）。

<sup>62</sup> 同上，440條（侯中譯本在138頁）。

<sup>63</sup> 請參閱：同上，400條（侯中譯本在129頁）；並參閱：Buckley, *The Catholic University*, C4, "Ignatius' Understanding of the Jesuit University," pp.57-63.

第三，希望這樣的使徒工作，所教育出來的畢業生，「能爲了光榮天主，而將他們在耶穌會大學所學到的學問，到別處教給他人」<sup>64</sup>。

換句話說，耶穌會教育的使徒工作，所表達的使命，能真正看出耶穌會生活及工作的傳統。就像講授神操一樣，所謂的傳統，並不是要向非會士重複會士的經驗，而是尊敬天主之神的臨在於人類生活中，並釋放出天主治癒的能力，以及聖化人類事業的能力。因此耶穌會教育的可靠性，主要並非在於依納爵一生的瑣事，而在於他所看見的教學尊嚴，在於紮實學問所具有的權威，以及將所學傳給他人的良好能力。最後，這樣的遠見，如果能使我們利用我們的所「是」及所「有」，來幫助他人，就可證明這遠見是有效的。

## 結 論

有一位作家，不是耶穌會士，他在敘述依納爵對他生命的影響時，說道<sup>65</sup>：

「我讀過有關依納爵的每一本書籍和傳記，我手上曾提過他的鞋子，我憑弔過他剛整修一新的故居，就在今天的 Gesu 教堂隔壁，我寫這段文字時，身邊就擺著曾釘在他房間牆上的一根釘子。我對他的著迷以及強烈的興趣，與超自然的奇蹟並無關係。我只是想弄清楚，如何讓我的生活崇高動人，就像依納爵一樣，因為他的一切工作、活動，都是爲了更光榮天主。」

---

<sup>64</sup> 同上。

<sup>65</sup> Ron Hansen, "Saint Ignatius of Loyola, The Pilgrim," in *A Tremor of Bliss, Contemporary Writers on the Saints*, edited by Paul Elie; introduction by Robert Coles (New York: Riverhead Books, 1995), p.112.

我喜歡這段文字，有兩個直接的原因。他的讚賞證明了依納爵的成就和挑戰。依納爵確實做了偉大的事業，而教育則是這些事蹟的中心。依納爵邀請我們做同樣的事，教育應該是這些事的中心。讓我詳述這些省思，藉此將我所做的總結導向耶穌會及天主教教育目前的情況。

愈來愈多的教育工作者感嘆，在今天的高等教育中，天主教以及宗教教育、心靈教育愈來愈少<sup>66</sup>。但是在這個令人憂慮的省思之外，人們對於天主教教育的使命、身分和價值，重新又有了興趣，也又有了活力<sup>67</sup>。在整合的教育觀中，人們對於緊緊結合了信仰與文化的傳統，非常關心。許多人不但要求教育目標、也要求教育方法的可靠性。我認為最大的問題，是我們如何認同傳統？如果認為我們擁有傳統，那就要保持它們的活力。如果認為我們已失去了傳統，那就要找回它們的活力。這是兩個不同的過程；卻能藉著一個共同的靈感—經驗，使這

---

<sup>66</sup> E.g., James Tunstead Burtchaell, C.S.C., *The Dying of the Light, the Disengagement of Colleges and Universities from Their Christian Churches* (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998). In his Preface, Burtchaell cites the “magisterial work already done by George Mardsen, Philip Gleason, and Douglas Sloan,” pp.ix~xiii. To this list I would add: Buckley, C3 from *The Catholic University*, “A Conversation with a Friend,” pp.40~51; *Should God Get Tenure?*, edited by David W. Gill (Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997); *What’s Happened to the Humanities?*, edited by Alvin Kernan (Princeton: Princeton University Press, 1997); Warren F. Nord, *Religion and American Education, Rethinking a National Dilemma* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1995).

<sup>67</sup> E.g., the annual meeting of the Committee on Identity and Mission of the Association of Jesuit Colleges and Universities brings together a number of representatives, male and female, Jesuits and others, whose universities have delegated them to give specific oversight to the promotion of Jesuit and Catholic values in higher education.

兩個過程活潑起來。

所謂經驗，我指的不是最初的直覺，也不是轉瞬即逝的感情，而是一種持續的過程，需要人的「仁」性參與<sup>68</sup>。在描述成爲依納爵生命特色的悔改、奉獻和成就時，我願意詳述這樣的經驗。我願描述在他那個時代提供給他人、而在今天仍然提供給我們的經驗。今天我們可以有這樣的宗教敏感度嗎？那些在大專院校參與傳教工作的人，每天都要自問這些問題。那些參與學校發展以及募款工作的人，必須經常自問這些問題。關於《天主教大學憲章》（*Ex Corde Ecclesiae*）及其在美國的應用的討論，使許多行政人員和教職員都加入熱烈的討論，討論有關耶穌會、天主教高等教育的身分和使命（identity and mission）<sup>69</sup>。在一個多元的文化裡，我們如何提出依納爵式的問題？如何呈現依納爵的理想和價值觀呢？

五月廿二日出刊的《美國》（*America*）雜誌，John Donohue 反省了《教育指南》（*Ratio*）四百年的意義。他的結論提出了一個方法，讓我們都能在今天的多元文化中保持或振興依納爵

---

<sup>68</sup> Tad Dunne has provided a succinct overview of this in his contribution "Experience," in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, edited by Michael Downey (Collegeville: The Liturgical Press, 1993), pp.365-377. A more recent study, while focused on spirituality, develops much of what I suggest in this presentation: Ronald Rolheiser, *The Holy Longing, The Search for a Christian Spirituality* (New York et al Doubleday, 1999).

<sup>69</sup> A recent issue of *Origins* provides both a copy of the NCCB Committee's most recent draft and a margin history of the discussion: "An Application to the United States of *Ex Corde Ecclesiae*," *Origins* 29/16 (September 30, 1999), pp.245, 247-254. James Burtchaell has provided a slanted, albeit entertaining, resume of the proceedings in *Crisis* for July/ August, 1999.

的教育經驗<sup>70</sup>：

「耶穌會學校成功的秘訣，不會在《教育指南》的字面意義中找到。據說所有文藝復興時期學校的計劃，在書面上看起來都一樣。十七世紀耶穌會學校所以成功的因素，是每一所成功的學校都不可缺少的，那就是優良的教學。」

我同意。在今天的大專院校中，「教學」常常與「研究」競爭；贏的則常是「研究」，至少在牽涉到升等及「終身教職」相關事項時。但我的經驗是，在耶穌會學校裡，那些重視授課及研究的教師和學者，也都認真於教學，願意以卓越的教育把學問傳授給人。

我們的討論，都是在關心即將邁入學術界或成年期的下一代。我們希望我們所做的，能幫助別人。我在 Boston College 與教職員談到依納爵的傳統時，極力主張的就是這經驗。當我與教職員談論教育宗旨時，我最主要的信念就放在這裡。在這裡，我發現依納爵的專注、尊敬和虔誠，能彌合鴻溝，把互相競爭的價值觀，轉為慷慨、共同的關懷，以創造一種新的學術團體，在其中我們能彼此交談，以便互相學習。我們必須從這裡開始，從那些能讓一所學校緊密聯繫的關係開始。如果我們擔心這樣還不夠，那麼我在 John Donohue 發表於《美國》雜誌的另一篇文章中得到激勵<sup>71</sup>：

「Magistri sint insignes：一位西班牙耶穌會士，在《教育指南》出現的幾年前寫道：『為人師表者應該出類拔萃』。當然，不是每一個人都能完全符合標準。無疑的也

<sup>70</sup> John W. Donohue, "A School Plans 400th Birthday," *America* 180/18 (May 22, 1999), p.26.

<sup>71</sup> 同上。

會有些教師根本不行。然而有一個中肯的推測，那就是有相當多適任的教師，他們的確十分關心學生，希望學生真的能學習，也能成為好的基督徒。」

我們今天的目標比較廣大，不以基督宗教為限；但我們所關懷的仍然一樣，我們的優勢在於，有許多人仍堅守教育崗位，因為他們相信對年輕人的關懷，因為他們對下一代的學者和專業人才做了投資。依納爵會認為「關懷」，這個基本的經驗，足以做為根基嗎？他會認為這樣的關係，是心智的結合嗎？他認為這個共同的特色會帶領我們走向天主嗎？我相信他會的。我也相信，接受這樣的教育理念，並激發之前所說的「交談」，使人有更深刻的渴望與追求，就要像他一樣地生活——活得精彩偉大。

# 「存在的創造」與「創造的存在」

## 創造論的哲學淺思

蔡維民<sup>1</sup>

本文作者以當代哲學方法，來探討基督宗教「創造」的教理在基督徒信仰生活上的地位，並給基督徒與非基督徒之間有關「創造」課題的交談提出可能的方向。我們不必只把「創造」教理的探討放在「客觀層面」，亦即從創造的過程及創造的「歷史性格」上討論；而能從「存在層面」來體驗創造；體驗創造的目的及被創造的人的「主體真實性」來另類地理解「創造」。

### 前言

假如有人請一個基督徒介紹他自己的信仰，他所述說的第一件事可能就是「創造」的教理，這是基督徒信仰的起點。聖經舊約《創世記》的第一句話，便是「起初，上帝創造天地」（創一1）<sup>2</sup>。基督徒最重要的「使徒信經」<sup>3</sup>也說：「我信上帝，

<sup>1</sup> 本文作者：蔡維民，1967年生於台灣台南，輔仁大學哲學博士，現職淡水真理大學宗教學系專任助理教授，並就讀於台灣基督長老教會台灣神學院道學碩士班。

<sup>2</sup> 本文聖經中譯文以「合和本」為主，但若因上下文的順暢，或譯文有需要修正者，作者將稍作修改。

<sup>3</sup> 信經（Creed，也有人譯作「信仰告白」）是宗教中陳述其根本信仰不可或缺的「宣告」。基本上，它只用於基督教。而使徒信經（Apostle Creed）是最古最短的基督教信經，天主教與基督新教都有使用。內容主要是上帝的「三位一體」與基督「神人二性」之歸納。雖然其中之句子可追溯到第二世紀，但到四世紀才有雛形，十六世紀才有今日

全能的父，創造天地的主宰……」。而若再繼續深入探索，上帝除了祂那「創造者」的身分之外，可以發現又加上了「救贖者」的身分<sup>4</sup>；到了新約也有相同的主题：上帝通過祂的「道」創造世界，也通過祂的「道」拯救世界<sup>5</sup>。

由此可知，「創造」的教理在基督信仰是很重要的，甚至可謂是其他信仰的基礎。此教理肯定了上帝在整個存在領域中的地位、能力與屬性：祂是萬有的創造者；祂也是一位愛的審判者，為了救贖而審判，是永恆生命的應許者；也讓人類瞭解自己的有限及「歷史」的生命。人類是上帝「墮落的兒子」，有自由但依賴上帝。人類常常感到恐懼，因為死亡終結的力量似乎甚大；但若人類能信仰創造救贖的超絕力量，便能克服恐懼焦慮。因此有一個神學家說：「創造的觀念與神學是用以回答人類有限性的問題，也就是回答我們暫時的依賴的問題，它是拯救的背景。」

## 壹、創造論所面臨的問題

### 一、科學的反對

自從哥白尼開始，聖經中的創造故事便與科學證據處於相當緊張而對立的狀態。經過啓蒙時代、進化論提出、考古學之

形式。詳見趙中輝編《神學名詞辭典》條目 0114「使徒信經」與條目 0416「信經」。

<sup>4</sup> 《第二以賽亞書》中有關救贖的經節，賽四〇28~31；四八24~26，就肯定上帝不只是創造者同時也是救贖者。其他如《詩篇》八九11~15；九一1~2；一四六5~6，10……等都有類似說法。

<sup>5</sup> 在《約翰福音》中強調了「道」在上帝的創造工程與救贖工作上的地位，而且說明了「道」其實便是耶穌基督。這似乎代表早期基督教思想結合了柏拉圖的「工匠神」（*dēmiurgós*）概念與斯多亞所提出的「道」（*Logos*）概念結合來說明獨一上帝如何有效地創造並眷顧這個個別性的世界。有關於聖經的記載，請參閱約一1~18。

發現，當科學越發達，對「創造」的質疑也越深。若按聖經字面去瞭解，上帝是在約主前 4000 年左右，有一連串突然的行動創造了這個世界，而且是以美索不達米亞平原之某一地為中心所造。所以，我們現在所生活的這個世界，並非經過漫長的過程而形成。

但是以帶著實證證據的今日科學觀點來看，有關生命進化的假說，指向一個不可否認的事實：現今的世界是在進展過程而達成的。由此為例，創造的教義常帶有許多難題，它所提供的資料常與現今的科學證據相左：地球形成的時間、太陽系與星雲之認知、生命的起源.....等，似乎都反駁了原始的聖經資料。所以許多基督徒知識分子甚至認為創造故事不過是早期的一些神話觀念，對現代人沒什麼意義。

## 二、哲學的反對

就算對聖經之記載有所質疑，但在十九世紀之前，大部分的基督徒仍然相信創造是一個「位格神」實質的工作。但到了十九世紀啟蒙運動之後，一些重推理的哲學家認為創造論不過是一個原始神話。

他們認為這神話之內容其實是以一種圖畫式的語言表達世界的起源，把創造的力量以擬人化的用語加以述說。而這些敘述純粹是象徵，必須重新詮釋，用比較成熟的、非人格的哲學用語來述說上帝、世界、與人的關係。因此，哲學家傾向將創造論中所有擬人化詞語除去，上帝是一個「非人格」的存有原則，祂與宇宙的整個發展系統是同一的。

## 三、宗教自由神學家的質疑

不僅從科學與哲學有反對創造論的聲音，相關的質疑也來自宗教層面。十九世紀末至廿世紀初這個年代，有些自由神學

宗教家<sup>6</sup>反對科學與哲學(尤其形上學)對宗教的侵擾,倡導「倫理性」的基督信仰。但他們接受「科學哲學」對「實體」(reality)的看法,認為實體是一創造性的過程。世界產生的動力與價值是來自它本身一直向前推動的過程之中,而非來自世界之外。所以他們反對上帝「從無到有」(ex nihilo)的創造,因為若是這樣,那麼上帝就變成外在於世界,與世界脫離了。

他們把上帝看成內在的「創造靈」,祂把史前的混亂世界逐漸變成有秩序的世界。因此,所有的創造必須重新放在人類的自然與歷史過程當中被理解與經驗,因此,不能把創造當作是一個突發的、超自然的事件或行動,上帝不是與世界分離,反而祂是世界的內依法則,自然與超自然不是兩種實體,而是一個實體的兩面:自然表達過程中之法則;而超自然是自然過程中所朝向的目標。在現今,上帝仍持續不斷地在創造,因為祂的目的是永恆的,故過程也是永恆的。歷史與文化也是創造的成果。

這是相當重要的一個看法。創造不是古代的一個偶發的、單一的事件,而是至今仍然在我們的自然、歷史、文化中繼續不斷的過程。這是神學界的一大貢獻。自然主義強調了創造的上帝的內在性,可以有效地結合科學的說法;但太過強調上帝的內在性,甚至只把祂當作內依法則,也將同時陷入「萬有神在論」之危險。

---

<sup>6</sup> 此派神學家經歷了「啓蒙運動」與實證主義非難的洗禮,懷疑神蹟與啓示性信仰的可靠性。同時摒棄科學與哲學,試圖建立「道德式」的基督教神學。重要代表人物有西理爵士(Sir John Seeley),勒南(J. E. Renan),李茲爾(Albrecht Ritschl)以及史懷哲(Albert Schweitzer)。諷刺的是,此派最重要的李茲爾一開始雖強調上帝是絕對超越的實有,但由於後來自由主義神學家對道德的強調,變成過分主張上帝的「臨在性」,反而在程度上否定了上帝的「超越性」。詳見 Collin Brown 著,賀陳日譯,《廿世紀的哲學與信仰》(台北:寰宇,1971.5)。

#### 四、道德的質疑

來自道德的最大問題便是「邪惡」與「罪」的起源。因為我們很難述說一個充滿罪惡的世界是上帝創造的。休姆(David Hume)提出很有名的論證<sup>7</sup>：上帝要阻止邪惡卻無能為力，那麼祂是無能；或者祂能而不願意，那祂便是心懷邪惡；若祂能且願意，而事實上我們的確處於罪惡世界中，那祂就不愛人類了。對許多人來說，要承認上帝是愛，就必須排除上帝的全能，因為一個稱為愛的上帝怎能創造一個充滿疾病、死亡、罪惡的世界，又稱它為「美善」呢？我們可以這麼說：就算將創造論中的難題一一解決除去，但是「上帝與邪惡」的難題（不僅是道德上的，也是本體上的）將一直控訴著創造論。

因此，在今日有些思想家便試圖將基督教的上帝觀由傳統外在的（超越、永恆、全能、全善）改為內在的、有限的靈。這樣的話祂只須協助世界越過困難，而無須為罪惡負責任。我們不可否認這種說法對某些難題有助益；但若是這樣的話，上帝便不再是我們良心與道德的最終根源，甚至不再是存在力量的來源，而良心、道德與存在力量等這些事物的存在是真實的，我們因此必須預設除上帝之外，更有一終極的根源。這樣一來，基督教絕大部分的教義就必須解體了。

根據上述之分析，我們可以把科學、哲學、宗教對「創造」觀念之質疑或反對綜合如下：

1. 創造的觀念只是原始科學的例子，它企圖滿足古代人要知道他們所居住的世界之形成因由與過程的好奇心。正如其他民族神話的地位一般，它一點也不是好的科學，我們必須排斥之，並以與科學有關起源的假說來取代。

<sup>7</sup> 詳見休姆著，關琪垌譯，《人類理解研究》（台北：仰哲，1981.4）96-99頁。

2. 創造的觀念只是原始哲學的例子，是古代人以一種幼稚的圖畫式擬人化語言來表達萬物背後的終極實體。所以這個創造觀念是一個過時的觀念，必須加以摒棄或重新詮釋。

當然，對於以上的詰難和指控我們必須想法子來解決，並在建構自己認知系統時避免這些問題。

## 貳、創造概念的釐清與重要基本認知態度

現在，我們試著解決上述有關對創造的詰難與質疑。在此，我首先要澄清：「創造」的首要觀念是什麼？我們必須先要區分人們所詢問之問題的「意義」與「意向」。因為一般人常對此二者不加以區分，而致混淆答案所欲處理的要點。

「創造」所欲詢問的首要概念是「起源」的問題。科學所欲探討的起源層次乃是說明時空之內有限事物間之關係，科學假定了時空之內事物或現象之變化成毀是早已進行著了，它就這些既成的事物變化過程與關係進行探究，但它不能對時空之外的根本起源行質問。神學談起源與科學談起源，在層次與意向上是不同的，兩者應不致有衝突。而哲學對起源的探討比較接近神學。

哲學對「起源」的問題是：我們存在的這個世界背後，是否還有更為基本的事物存在，而萬物皆出於那個事物？是否有一基本的永恆本質或原則作為萬有實體的根基？這在思想史上有各種不同的說法，早期希臘哲學家認為是地、水、火、風、以太、甚至數字<sup>8</sup>等等；柏拉圖認為是「理型」或「觀念」(ideal)；

<sup>8</sup> 最早期的希臘思想家之思考模式中，可以見到神話、科學及思辯結合的線索。如泰利斯(Thales)認為：「一切在於水，而世界則充滿了神。」其繼承者 Anaximander 與 Anaximenes 則分別認為以太與地、水、火、風四元素是世界構成之基礎，另外充滿宗教神秘意味的學派

印度教認為是超越的、無可名狀的「梵天」<sup>9</sup>；現代自然主義者則認為是自然。無論如何，哲學是探索所有有限事物賴以存在的基本結構和本質，探索有限物的整個根基。這又與科學對起源的認知旨趣意向不同。

那麼，宗教與神學層面所討論的「起源」又是什麼呢？不可否認的，神學層面的論述是比較人格化的。它是人們對於其所居住的世界之好奇心而產生的，而人們在發問這個問題時，所想要知道的，不只是客觀地詢問世界形成的過程及相互關係，更重要的是要詢問人類作為一個存在之終極、安穩、意義與命運的問題。宗教上肯定造物主創造了這個世界，但它所真正關心的是我們此時此地生命奧妙之答案。

為了與科學與哲學有所區別，我們分成以下三點就宗教與神學對「創造論」的基本旨趣與認知態度加以說明：

### 一、「起源」與「終極」的合一

我們對於創造的理解不能是直線式的單向度理解，而應是以循環式加以理解。若創造是一個過程，則過程最重要的兩端，即「起源」與「終極」，二者應該是合一的。這有兩重層面的意義：

1. 任何事物的起始是不完美的，而終極是完美的。當起源

---

則是畢達哥拉斯（Pythagoras），它們認為「數」（尤其是「基數」monad）是構成世界本質及完美比例之源。相關思想可見 Richard Tarnas 著，王又如譯，《西方心靈的激情》（台北：正中，1995），22~29 頁。

<sup>9</sup> 印度教認為「梵」是「宇宙靈魂」，是唯一的真實，自我的靈魂皆來自於「梵」，而整個客觀的物質世界都只不過是一種幻覺。人只有遵守「達磨」（以法律形式所規定的種性制度），不斷忍受痛苦，才有可能轉生為較高的種性，甚至與「梵」合一。這在其經典《吠陀經》與《奧義書》中皆有記載。詳見田海華與陳麟書合著的《世界主要宗教》，132~133 頁。

與終極合一時，代表「有限而不完美」歸向「無限而完美」的必然方向，受造物之內在終究是要求與上帝合一的；

2. 當「起源」與「終極」合一時，代表整個創造的過程是一直存續而不間斷的，創造是永恆的行動。而這個永恆不間斷的行動有其內在目的，便是與終極存有合一。就實際過程而言，創造是在我們的歷史中呈現，因此上帝的確內在於我們的歷史文化；而就其永恆的存續性而言，創造的工作又超越了我們有限的時空，上帝是具備超越性的。有了這個最基本的認識，我們才有可能對「創造論」有一個較客觀的視域。

## 二、以「存在之參與者」角度看創造

「創造論」的真正本意不在客觀地描述世界及生命的起源問題，而是要解答我們對自身存有的疑難，說明我們生命意義、追求生命力量之源的問題，所以我們不能以客觀的態度去理解，而應以「存在」的角度去理解，甚至不應該說是「理解」，更好是說是「體驗」：以「存在的參與者」來「體驗」這個問題。

人類什麼時候才會真心詢問創造的問題？其實就是當他們感到孤獨、無奈、無意義、空虛、荒謬的時候，人無法控制我們周遭的一切，甚至無法控制自己的時候，便會尋求一個可依賴的力量。當人類真切地詢問創造意義時，整個創造的過程就會重新在他的個體存在中具體實現一次，所以我們應以「體驗」的方式來認知創造的教義，讓整個創造的過程在身上重現。

## 三、「創造論」永遠是一種「信仰告白」(confession)

所謂信仰告白，便是藉這特定的語言、記號或儀式來宣告

自己的信仰認同對象。Bultman 說過：

「創造的教理並不是一個宇宙開闢說，而是一個信仰告白，是告白以上帝為主的信仰。……舊約創造的教理表達了人類現狀的一個意義：人被上帝不可思議的力量捉住。創造故事的目的，乃是要說明上帝時時在行動。<sup>10</sup>」

創造論作為一個信仰告白，是因為原初整個創造過程在今天無法找出見證者。在記載或重述創造過程時，猶太教徒與基督教徒所要表明的，是上帝為統治者，祂的統治使人的有限生命產生超越的意義，故人不能隨意浪費摧殘自我與他人（或萬物）的生命。創造論是以神話形式呈現，其觀念在回答宗教上的問題，故我們不能以科學或哲學的方式處理之。

### 參、創造論的重點（以創一~三為例）

我們既然知道創造的教理基本上是關心上帝與世界之間的基本關係，那麼我們就必須探究到底這個教理對上帝與世界的關係作了什麼樣的說明呢？它到底有哪些重點呢？當然，基督教視「聖經」為唯一經典，那麼我們對於創造的理解亦須以聖經為依據。

在聖經中清楚記載有關創造教義的，是舊約的《創世記》第一章到第三章，以下我便從此範圍中提出一些創造的重點。

#### 一、上帝是萬有的根源：上帝由「無中創造」(Creatio ex nihilo)

我在前面已提到田立克認為創造是「從無創造」。事實上，只要是正統教義，幾乎都強調上帝的創造是自「無中創造」(Creatio ex nihilo 即 Creation out of nothing)。聖經中並沒有這句話，但幾乎所有的神學家都承認且強調上帝的創造是「從

<sup>10</sup> 見 Bultman 著，《原始基督教》，15~18 頁。

無創造」<sup>11</sup>。這乃是表達上帝從無當中將有限的世界帶入存在，並且是透過祂的意志與目的而完成並持續的行動。

任何一個神學教義都具有雙重性格：肯定與否定。亦即一方面要否定某些不正確的思想；一方面則積極地指出其強調的要點。「無中創造」主要是反對希臘式的「二元論」。因為「二元論」的論調說上帝只是利用已有的物質原則加上新的形式完成創造，這種說法使得上帝成為有限（至少無法統御物質），也使上帝無法超越邪惡（二元論的物質等於邪惡）。這種說法在早期基督教信仰會遇了希臘思想時，造成相當大的迴響。當然這與基本基督教的上帝信仰是不合的，因二元論把上帝的全能統治者性格改變成既存事物的組織者，當然造成問題。因此，「無中創造」（*ex nihilo*）的觀念便是要反駁二元論中三個重要觀點：物質先於存在、有限的上帝，以及邪惡的必須性。

所以早期基督教教父們在詮釋創造論時，強調上帝是由「無中創造」。一方面肯定上帝是所有存在的獨一來源，沒有任何東西在祂之前供祂借用，祂是萬有的根源，不是一個組織

<sup>11</sup> 我們可舉出在不同時代的兩位神學家之看法。一是在第二世紀時的教父愛任紐（Irenaeus, 130-200）他說：「我必須首先述說最重要的，就是上帝為創造者，創造天地和宇宙萬物。同時我也必須說明，沒有任何東西在祂之上，在祂之前。祂也不受任何東西所影響，而是由祂的自由意志創造了萬物，祂本身命令萬有存在。」另一位是十六世紀的改教家加爾文（Jean Calvin, 1509-1564），他說：「正如我已說過，這個創造的教理雖不是最主要的，但以祂（上帝—引者按）自然的順序，它（「創造」的教理—引者按）是信仰的第一課。我們必須記得，我們張眼所見的萬物是上帝的工作，所以我們將曉得上帝以其道及靈的力量，從無創造了天和地。並由天地產生了萬物：有生命和無生命的。」不僅這兩位神學家，其他的神學家也有同樣的主張。有關愛任紐的引文，詳見 *The Ante-Nicene Fathers Vol. I* (The Rev. Alexander Roberts, republished by WM. B. Eerdmans Publishing Company), pp.568-578；加爾文的引文，詳見加爾文原著，徐慶譽譯《基督教要義》上冊（香港：輔齋，1962.10），16-29頁。

的原則。也因為祂先於萬物並創造萬物，所以祂便具有統轄並指導萬物的能力；另一方面則要說明：沒有任何一樣東西其本質是邪惡的，因萬有皆出於神，神之本質是善，一切本質的惡都可以被上帝所改造。

因此，「邪惡」是偶有的，可以被上帝改造的。我們現存的世界是有惡的存在，但不是本來就如此的，現實的惡況有改造的可能。也因此，人的「復活」才變成可能，基督教的「希望神學」才得以成立。

## 二、萬物是美好而真實的

我在前面提過，任何一個神學教義都具有肯定與否定的雙重性格。上述「無中創造」主要是反對希臘式的「二元論」，但二元論不是唯一抵觸基督教信仰的觀點，另一個有力的觀點是「泛神論」。

泛神論者主張創造由上帝而來，被造物是神聖者的外顯。神性內在於世界之中，世界即是神的展現，是神的屬性，萬物連人都是神的展現之一。這暗示了這個世界只是一個形象而已，並非真實實體。而同時也暗示人的深處是神聖的，因為人等於是神的展現。泛神論將世界與上帝視為同一，結果卻變成否定這個世界的實體與價值。

基督教的創造神學駁斥這種說法，聖經說萬物各從其類（創一 22, 24），強調每個存在物皆與上帝不同，是獨立的、真實的存在，能在有限事物中行動，因此各有其價值。基督徒何以得知創造物與上帝有別呢？從兩個經驗：一是對「罪」的經驗：罪是背叛上帝的行動，它提醒基督徒，人與上帝有別；二是人對「救贖」的經驗：救贖是基督徒不斷體會自己被「重新創造」的歷程，這代表人與「創造者」有別。

因此，個體的具體存在是真實的、有其價值的，雖然被造

物有其暫時性，但是每一個被造物都有實現其潛能性格的可能性，因為人具有智慧、自由與愛的情感，這些正面的價值等於是對有限性的肯定。因此在《創世記》中又說：「上帝看它們為美好。」這也駁斥了希臘式的二元論中物質等於邪惡的說法。由完美所創造，在某種程度上必然分享了上帝理念之完美。所以受造物之本質是有限但美好的。

不僅一般事物真實且美好，人更是如此。創造的高峰就在於人的受造。人具有上帝的形像（*imago Dei*），即具有理性、靈魂、心靈能力、靈性的連結。故人被稱為上帝之子，因人在某種程度裡肖似上帝。因此人被派作上帝的管家，可善用大自然的各種恩賜。因此產生兩種意義：

1. 人是中介者，他一方面與上帝合作，要完成上帝在此世界救贖與再創造的工作；另一方面又與受造物合作，實現各受造物的存在目的。在此層次上，人類的確較為優越；
2. 但人仍是屬於受造的層級，因此他沒有資格任意戕害受造物，甚至沒有資格為它們定存在的次序，人能做的是找出萬有存在的秩序，然後將自己適當地安排進去。

### 三、上帝是在「自由」與「目的」中創造

從上述觀點，我們可以發現當創造的教義在反對二元論時，他同時肯定了泛神論的「起源」觀點（從一個上帝創造），肯定上帝是萬有的來源與唯一根基；而當創造論反對泛神論時，它無疑又強調創造者與被造物的不同。所以創造的教理便是：一個絕對者以及一個伴隨依靠著祂但真實的有限物。如此，我們要詢問：兩者的關係如何？基督徒對創造過程想法如何？當基督徒說上帝創造這世界時，他們是什麼意思？

首先，我們得記得一個原則，所有有關上帝以及有關祂與

世界的語言，都是類比的語言；以人類熟悉的經驗述說世界的形成，如諾斯底派的「女人生產說」、柏拉圖主義的「工匠說」與新柏拉圖主義的「流出說」。

不過，今日大部分的基督教思想家已經不再如此描述世界的生成，他們甚至放棄去探討世界「如何」被創造，那超乎人類的理解，並且對基督教信仰沒有什麼幫助<sup>12</sup>。並且，如我在前面說過，那是屬於自然科學的旨趣與探討。

更甚者，當我們汲汲於探索「如何」的答案時，將排除「自由」與「目的」的因素。因為此二者完全不能以科學解讀與說清楚。例如：人類的行動往往發自目的與意義，此事無法以非人格的結構去加以分析，而必須從其「自由」與「目的」的角度去瞭解。所以，就如我之前強調的：「創造論」的真正本意不在客觀地描述世界及生命的起源問題，而是要解答我們對自身存有的疑難，說明我們生命意義、追求生命力量之源的問題。當人類真切地詢問創造意義時，整個創造的過程就會重新在他的個體存在中具體實現一次，所以我們應以「體驗」的方式來認知創造的教義，讓整個創造的過程在身上重現。

就算是以「體驗」的方式來認知創造過程，上帝的創造仍有其過程。但是，藉由體驗這個過程，基督徒所能知道的，或說他所體驗到的，不是上帝「如何」創造，而是上帝「為何」創造。

<sup>12</sup>其實，我認為可以提出兩個原因說明「如何」的問題不再被神學所處理：其一是：我們不可能經驗絕對起源的事件，如康德所主張「在經驗範圍之外的過程，不是我們知識的可能對象」。如果我們嘗試去描寫創造如何產生，那麼我們必然根植於一些不能理解或沒有證據的推理。第二個原因，是因為我們對最終極的起源問題不可能降低到一般性的經驗層面上而不被曲解。以世界過程的類比來理解「如何」創造，將會失去創造的真正意義。

原因很簡單，「創造」是終極而持續的事件，我們不可能將此一終極事件拉到經驗層次而又不曲解它。我們要真正瞭解一個人的作為，便要瞭解他的目的；要瞭解他的意向與目的，最好的方法便是他親自告訴我們。我們永遠不能只從外表行動正確地揣測到其真正的目的與意志。當我們體會到上帝「為何」創造的時候，其實便是體會到了上帝此時此刻對我們的「啓示」，也同時等於體會到了上帝的「目的」與「自由」（目的關連著自由，因為有自由才能設定自我的目的）。

上帝藉著「創造」在人身上的再現，讓人能體會到創造的意義；藉由意義的體會，人可以追溯出上帝的意向與目的。基督徒的確認為「創造」是有目的的，在適當的時候，人藉由「啓示」可以得知上帝的目的，同時知道自己的存在目的與定位，上帝藉著啓示人類而不斷實現祂的創造歷程。

因此，就某一意義來說，「啓示」也是創造的一部分。換句話說，對「創造論」具有堅強信仰的人，對於自身存在的意義與價值會比否定創造論的人清楚一些。因此，我們可以說上帝是在「自由」與「目的」中創造。

#### 四、創造、啓示與救贖

前述中我稍加提到了「創造」與「啓示」的關係。接下來我再說明「創造」、「啓示」與「救贖」三者的關係。

Dupré 在《人的宗教向度》中曾提到：

「啓示根本不包含一般所謂的資訊。……啓示的真理——任何積極啓示的首要宣稱——是對人在宇宙中的地位作新的『解釋』之真理。<sup>13</sup>」

希臘文的「啓示」是 *αποκαλυπτω*，意即「揭露隱藏的事

<sup>13</sup> 見 Dupré 著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（1999.10），284 頁。

物，使人得以看見並認識其真相實情」。基督教的信仰是建立在「啓示」上，意即建立在上帝對人作自我揭露，並使人有能力逐漸認識祂自身的過程上。當然，這也預設了人類本質中便有某種程度的「認識超越者」的能力。如果我們對以上有關「啓示」的說法沒有問題的話，那麼我們便可以將「啓示」與「創造」兩者合併來理解。

在上一段文字中我曾提及：理解上帝的創造，便是理解上帝創造的用意以及目的；而要真正明瞭上帝創造的目的，最主要的方法，就某一意義而言，是唯一的方法，便是由祂自己將其心意告訴人類。其方法也許是藉由我們所知的「說／聽」形式；也許是以某種行動來自我揭露：我相信所謂的「啓示」應該是一個「行動」，而不只是一種「語言」。

因此，上帝的「創造」對於人而言便是一種「啓示」。人是以體驗來領會創造，而「體驗」即上帝主動地臨在，亦即上帝的自我揭露，亦即「啓示」。

和人比較起來，上帝擁有絕對的主動權。這是作為超越者與有限者相對比時必然產生的特質。當無助或生存產生困頓時，人類可以就其需要與困難向上帝尋求啓示，也可以運用各種以往先知、聖人或宗教領袖所教導的方式來尋求「神諭」。但是，主動權畢竟掌握在上帝手中。所以，當人被「啓示」，亦即上帝向人揭露其自身時，代表在整個上帝的計畫中，這個人便在此時、此刻、此地、此處境下被告知上帝的心意。也因此，當此人明白上帝心意之後，將可明白自己在整體創造計畫中之定位、身分與責任。

就宗教的層面而言，神的啓示會對被啓示者造成實踐上或道德上的強制性；當然，對一個宗教信仰徒而言，被啓示是一種無上的恩寵，他會「自動」地去符合「神的旨意」。而在此有

限的世界中，「創造」是指「所有行動與事件之總和」<sup>14</sup>，所以任何人的行動都可視為上帝創造的一個環節。因此，我們可以如此相信：上帝在任何時間中有「自由（因有主動）」且有「目的（因有計畫）」的啓示，都是為繼續完成祂永遠的創造。因此，就內容而言，「啓示」是為創造；上帝將自己心意啓示予人，人得以同工完成創造；而就目的而言，「啓示」也是為創造；上帝「此時此地」之啓示，便是要人在適當的時候連結上帝創造的環節。

除此之外，我個人認為「創造」與「啓示」還有一個有趣但重要的關係。就一般的認知：上帝在世界的一般性行動通常被稱為「普遍啓示」：包括歷史文化的進程，以及行在其他人身上的一般性事蹟。除非該事蹟十分地不尋常，不尋常到「違反常理」，可以稱之為「奇蹟」時，才有可能是唯一「特殊啓示」<sup>15</sup>。然而，就一個人接受屬於個人的「啓示」，亦即他確實體驗到了上帝創造的過程行在他身、心、靈時，對他個人而言，那卻是一個完完全全的特殊啓示。而正如同我之前所提到，人真正要探求創造意義時，即是因為其存在上產生了問題。而當他得到了啓示，即代表他重新體驗了創造的過程，他因而可以重新把握自我的存在，重新尋求其意義與定位。我們可以說，

<sup>14</sup>在此，我相信上帝是在歷史中顯示其創造本質。艾良德（Eliade）也認為「每一宗教經驗都在一特殊歷史脈絡中得到表達與傳遞」。Dupré也說：「上帝若要透過歷史顯示自身，就寓在人的行動中展現祂的臨在。」艾氏之說法詳見其所著《宗教的歷史》（Summer 1961），6頁。Dupré說法則見《人的宗教向度》，293頁。

<sup>15</sup>對於「啓示」的區分，謝勒（Max Scheler）將之分為自然與積極二種，見其著《人的永恆性》（New York: Harper & Brothers, 1960），163頁；范德雷（Van der Leeuw）則指出尚有「神話啓示」與「歷史啓示」，見其所著《宗教的本質與表象》（New York: Harper & Row, 1963），573~575頁。

他「重新被創造」。

這就是「救贖」！所謂「救贖」按希臘文原意是「買回」、「以代價贖回」的意思。在宗教上便是指藉著儀式符號使自己回歸於神，並因而感受到完全的平安與喜悅。按照 Dupré 的說法，他認為「救贖」必然含有兩種特質：「對經驗世界無法心滿意足，以及對終極解脫抱著無限希望」<sup>16</sup>。而就「歷史性啓示」的層面來看，他也認為「救贖」相符於「啓示」<sup>17</sup>。

我們可以比較上帝對人的創造與上帝對人的救贖，可以發現其中實在有許多相同點：首先，它們對人所產生的功能相同，同樣解決人的存在問題，並使人有「重新活著」的感覺；其次，它們同樣是永不終結的過程。救贖不停止是因為人永遠無法成爲神，只要有分別便必然有救贖，而創造不停止是因為上帝的本質便是創造，無論對人還是其他受造物。

## 五、創造與邪惡

「邪惡」的問題一直是基督教神學無法完全解決的難題。就如同我在前面提到的：就算將創造論中的難題一一解決除去，但是「上帝與邪惡」的難題（不僅是道德上的，也是本體上的）將一直控訴著創造論。二元論者認為邪惡是人類本質的另一面（一面是善），無法去除，除非完全捨棄肉體；泛神論則認為邪惡是因有限者未與無限之唯一神性相合，如果能相合，去除有限性，則邪惡自然去除。

基督教則認為罪惡是從人的「自由」產生，是一種「墮落」。這代表邪惡是在「原初創造」之後，人濫用自由意志而形成。我們可以用「亞當與夏娃」的故事來說明創造結構與邪惡的關

<sup>16</sup> 見 Bultman 著，《原始基督教》，17 頁。

<sup>17</sup> Dupré 說：「上帝若經由歷史啓示，則祂亦需經由歷史拯救，縱使祂的啓示涉及對不信者的判斷與詛咒。」見《人的宗教向度》，292 頁。

係。在此故事中，邪惡是在創造之後才發生的，而非與創造同時發生；是邪惡入侵好的創造，而非創造之必須局面，邪惡是受造物在偶然情況下誤用「自由」的結果，而非罪惡一開始便存在於人的本質之中。「墮落」是一個歷史事件，它不是與受造物的起源同時產生，它的產生源地是「自由」，而非「人的本質」。

基督教信仰認為，唯有上帝能完全控制自由（連天使也無法完全善用），當人所有的意志皆歸向上帝時，可以由祂那裡得到使用自由的智慧；但是一旦人自由地轉離上帝時，便同時切斷了與上帝的連線，失去使用自由的智慧，因此便趨向邪惡。但是，就因為邪惡非本質性地存在，因而邪惡是偶有的，非必然存在的，是可以改變的；也因此罪惡後果的死亡不是人類終極結局，人類才有一個新創造的可能性。所以，基督教對邪惡的觀點是帶有對歷史與人生充滿盼望的觀點。

對於罪惡的根本起源及性質，基督教思想家最後仍歸之於奧秘。人的理性只能帶領人到經驗的邊緣，卻不能超越此界線。存在主義所強調人的種種負面感受（如無力、無奈、焦慮、荒謬等等），其實便是自我罪惡的控訴，因著罪疚感，人們強烈感受到了死亡與終結的恐懼，而那便是人類有罪的證明。最好的方法，仍是以回憶自我的罪惡體驗，便更能明瞭那就是扭曲自我和諧的創造本體的東西了。

## 肆、結論

對於非基督徒而言，「創造論」既粗糙又不合科學，不相信它是事實，理所當然；然而對基督徒而言，相信「創造論」也是理所當然的，這是建立自我信仰的重要基石。

以往對於「創造論」的論爭多集中在「客觀層面」，亦即

從創造的過程及創造的「歷史性格」作討論，因此幾乎所有人對於詮釋創造觀念之內在驅力皆以「解構神話」為目標。

但是，今日我們不妨從「存在層面」來體驗創造：體驗創造的目的及被創造者的「主體真實性」來另類地理解創造。

我仍然強調，人類講述世界及人類的起源與創造，主要不是由理性想知道目前存在的來源，而是出自於對現有存在的關懷，並藉以穩定與保證這個存在。我們從兩個層面來敘述這個目的：首先，藉由創造意義的追尋，使人得以在其生命中重新感受到上帝的創造過程已重現在自己身上，自己真是一個「新造的人」；其次，藉由這種體驗，人得以抓住創造的真正意義，並得知自我處於存在界中的定位與責任。一方面維護其他存在，一方面協助他們完成其存在的價值與意義。

# 論婚姻與阻礙懷孕

## 所謂「人工避孕」的正確認識

艾立勤<sup>1</sup>

本文作者把台灣一般稱作「人工避孕」的調節生育方法，正名為「阻礙懷孕」，並從現實面及神學面探討，檢視其倫理性。

### 引言

#### (一) 所謂「人工避孕」的正確說法是「阻礙懷孕」

本文主要在討論「婚姻」與 contraception 間的關係。Contraception 其實是一個頗新的名詞與概念，在台灣一般翻譯作「人工避孕」。不過，這個翻譯並不能正確地表出原義，因此，筆者試譯為「阻礙懷孕」來論述，理由容筆者利用下表說明：

英文	中譯
Contraception	「避」孕
Contra	表示「相反、反對」之義
Avoid	「避免」
Contradict	反對
Impede	妨礙、阻礙、阻止
Obstruct	阻塞、妨礙

<sup>1</sup> 本文作者：艾立勤神父，耶穌會士，輔大神學院神學系畢業，義大利羅馬額我略大學倫理神學博士，現為輔大神學院院長，教授倫理神學課程。

英文 contraception 一詞的字首 contra-，是表示「相反、反對」之義，其意思強於不採取任何行動的消極性「避免」(avoid)，而較偏向於有所行動地「妨礙、阻止」(impede, obstruct)。

因此，contraception 更正確地說是「相反懷孕」「阻礙懷孕」之義，包括「積極地」以保險套、吃避孕丸、性交中斷法等方式來阻止精卵受孕(懷孕)的發生。

但，基於台灣民眾對於「人工避孕」一詞較為熟悉，所以進入正文討論之前，特別在此加以說明，希望讀者務必釐清本文所談的是「積極地採取行動以阻止懷孕」，因此我們將只以「阻礙懷孕」來表達。

## (二) 本論題的時代背景

「阻礙懷孕」是一個頗新的名詞與概念，大約只在距今一百年前的時候，因世俗人本主義等團體與學者的鼓吹推動，而最先在世俗社會中被人所接受。而後，在七十年前，基督教會也接受了阻礙懷孕。最後，在距今三十五年前，阻礙懷孕終於也進入了天主教會。

不過，那時大多數的天主教友與神學家，是跟著教會訓導而不接受阻礙懷孕；然而，時至今日，我們也不得不承認，在現今許多國家中，多數的神職人員、教友與神學家，是站在反對教會訓導的立場而對阻礙懷孕持以肯定的態度。

教會訓導反對阻礙懷孕，是站在人性尊嚴、婚姻尊嚴，以及性愛結合的基本意義立場上來反對的，換句話說，教會主張「結合」和「生育」不可分割，因此反對阻礙懷孕。但是世俗輿論則以「現實問題」為理由來反對教會訓導的言論，它們期望藉著阻礙懷孕來解決家庭與社會的問題。

對此，本文將在第壹節中，嘗試先澄清這些問題，並進一

步評估目前的實際景況是否能證實這些問題已被解決。之後在第貳節，則要進一步審視那些支持阻礙懷孕的神學理論，希望了解它們的推論基礎，以及教會訓導所給予的回應與澄清。至於第參節，則要提出反對阻礙懷孕的神學理論，並藉此釐清教會訓導反對阻礙懷孕的理由。最後在第肆節，更要進一步提出自然家庭計畫與阻礙懷孕的比較與反省，讓人從中明瞭自然家庭計畫的可行性所在。

## 壹、支持阻礙懷孕的現實理由與評估

世俗輿論採用世俗化生命倫理的觀點，站在實用、經濟、解決實際社會問題的立場來思考阻礙懷孕的議題。由於看到社會人口衆多、離婚率高，甚至未婚媽媽……等問題，因而興起了一股認為要解決這些問題，就必須支持阻礙懷孕合法化，並進一步認為阻礙懷孕可以促使國家經濟的改善和繁榮的聲浪。

### 一、世俗輿論對婚姻和阻礙懷孕的看法

在現代的潮流中，西方社會有一股強大的輿論，認為阻礙懷孕是一件好事。因為他們認為阻礙懷孕可以解決某些家庭、社會的問題，所以阻礙懷孕在倫理學上是善的，或至少是不善不惡。其支持的理由有以下幾點：

1. 認為藉著阻礙懷孕可以有效控制或減少人口增長，尤其對於貧窮國家，將能因此有效解決因人口衆多所導致的經濟問題。
2. 認為藉著阻礙懷孕有效控制生育子女的人數，能使家庭經濟較寬裕，夫婦的婚姻品質也會因經濟的改善與更安全的性生活而被提高，如此將有助於夫婦婚姻關係的和諧、美滿，降低離婚率。
3. 認為使用阻礙懷孕可以減少意外懷孕，並且預防由此產生

的墮胎問題，能減少墮胎的發生<sup>2</sup>。

4. 隨著科技、醫學和藥物學的進步，愈來愈多聲稱「有效」且「安全」的避孕用品、方法出現，使得主張以阻礙懷孕來控制人口、享受安全性生活的輿論愈顯得有恃無恐<sup>3</sup>。

## 二、觀察與反省

從上述的說明，可以了解到世俗輿論強調能以阻礙懷孕作為解決家庭、社會等問題的手段；但我們從這些輿論所提出的假設和目前的情形作一反省，卻發現事實上阻礙懷孕不但不能解決問題，而且還製造出新的問題來。以下我們逐一闡述。

### (一) 阻礙懷孕是否改善了經濟問題？

世俗輿論認為出生率的降低有助於經濟發展，所以主張藉由阻礙懷孕使人口數得以控制，不過，近年人口學者重新發表人口和經濟的關係，發現兩者間並無可證實的關聯；事實上，全球各國不乏人口密集，但經濟成長快速的國家，臺灣就是一個顯明的例子，其他如美國東北部、歐洲各國都是實際的例子。

此外，過於激烈的阻礙懷孕和人口政策，破壞了人口結構的自然平衡，出生率過低的結果，使得社會提早進入高齡化的現象。如歐美先進國家，必須依靠移民政策，才能維持國內人口數的平衡；而像臺灣，近幾年也大量雇用外籍勞工，也是因

<sup>2</sup> 阻礙懷孕的觀念大約興起於 1950 年代，臺灣則是 1960 年左右開始實施，當時對於性的觀念尚屬保守，之所以墮胎，原因往往是夫婦間不小心懷孕，不像現在，墮胎的問題愈來愈多數發生在婚前性行為上。

<sup>3</sup> 越來越多標榜更具便利性與高成效的避孕藥，殺精藥劑及保險套不斷推陳出新，子宮內避孕器也不斷地被改良並推廣，所謂的事後避孕丸也因其方便、省事，而成為現今炙手可熱的避孕藥劑之一。然深究這些避孕藥劑與工具，其運作機制實質上很多是打著避孕的口號而行墮胎之實，譬如子宮內避孕器及事後避孕丸，非常明顯地是藉著干擾已受精的卵子著床，而非阻礙精卵相遇。

為人口老化的影響。按照聯合國的統計和預估，人口老化的問題將來在歐洲會非常嚴重。

## (二) 阻礙懷孕是否降低了離婚率？

與上述人口問題相似，現代家庭往往因為經濟因素的考量，和追求夫妻兩人世界的生活而實施阻礙懷孕，並認為如此能夠提升婚姻生活的品質、降低離婚的可能性。但是，這樣施行的結果，真的達到世俗輿論所期待的：離婚率降低了嗎？事實上並不然。

離婚人口數的增加已是全球的現象，根據聯合國針對全球七十八個國家的婚姻統計資料，在七十八個國家中有廿四個國家屬於高離婚率，包括紐西蘭、荷蘭、挪威在內，其中荷蘭、丹麥及愛沙尼亞均屬離婚最普遍的國家；而低離婚率者有廿三國，以伊斯蘭教和天主教色彩明顯的國家居多<sup>4</sup>。

以臺灣而言，根據最近內政部調查，在過去十年中，臺灣的離婚率每年平均以 6.4% 的速度在增加中，1998 年的時候計有 43,729 對配偶離婚，使得離婚率攀升到每年 0.2%；在亞洲的所有國家裏，台灣是離婚率最高的國家<sup>5</sup>。

我們也可以從美國 1951~1980 年每千人的離婚率，發現離婚人數正逐年增加中<sup>6</sup>：

---

<sup>4</sup> 參閱：彭懷真著，《婚姻與家庭》（台北：巨流圖書，1996年2月），134~141頁。

<sup>5</sup> 〈在亞洲，台灣離婚率最高〉，*China Post*，1999年9月30日（原文為英文）。

<sup>6</sup> 資料來源：Eurostat, *Demographic Statistics* (New York: Haver Analytics/Eurostat Data Shop, 1997); Jean-Paul Sardon, *General Natality* (Paris: National Institute of Demographic Studies, 1994); U.S. Bureau of the Census, International Database, International Programs Center.

年 代	離 婚 率 (每千人比)
1951~1961	2.5→2.2→2.4
1962~1968	以 2.2~2.9 逐年增加
1969~1972	3.2~4.0 逐年增加
1973~1975	4.3~4.8 逐年增加
1976~1980	5.0~5.2 逐年增加
1983	5.3

美國從 1952 年到 1960 年代，每個家庭的子女數還相當多，阻礙懷孕相當不普遍，離婚率每千人約 2.3 人；但到了 1968 年以後，隨著阻礙懷孕的日趨盛行，離婚率明顯地逐年升高。雖然我們沒有直接的證據來證明離婚率的增長和阻礙懷孕有因果關係，但以上的數據至少清楚地告訴我們：阻礙懷孕應用率和離婚率是同步增長的。

### (三) 阻礙懷孕是否降低了墮胎的情形？

就臺灣而言，自 1959 年推廣阻礙懷孕起，官方給予的統計資料顯示在 1965 年時，墮胎率是 9%，而到了 1992 年，已上升到 34%<sup>7</sup>。1998 年的一項官方數據顯示每年墮胎人數高達 32 萬人次<sup>8</sup>。顯示墮胎的比例逐年增加中，而且據台灣地區婦幼中心統計指出，其中 7% 是未成年青少年墮胎，約有 2 萬人次<sup>9</sup>。此外，近年來在臺灣學生群中，更有所謂的「九月墮胎潮」，

<sup>7</sup> 彭懷真，前引書，267 頁。

<sup>8</sup> 〈台灣每年逾 32 萬人次墮胎〉《自立早報》1998 年 2 月 4 日，3 版。  
據更早的報載，有些醫生甚至說，台灣每年的墮胎數可能已達至 50 至 100 萬之間（參閱：《中國時報》1997 年 7 月 10 日，16 版）。

<sup>9</sup> 〈有性經驗青少年 2/3 未避孕，13%曾墮胎〉《聯合報》1998 年 2 月 3 日，6 版。

其墮胎數約是平常的兩倍<sup>10</sup>。而在民國 89 年 9 月所作的最新民調亦顯示，有 27% 的受訪學生可以同意墮胎，約 38% 表示有條件的接受墮胎，只有 33% 的學生完全不同意<sup>11</sup>。從這些調查資料我們可以發現，現在的墮胎年齡層是越來越低，墮胎的情況也越來越嚴重。

由此可以很清楚地明白：推廣阻礙懷孕並沒有達到世俗輿論者所希望達到的目標，也無法解決他們想要解決的「實際社會問題」，相反地，這些問題反而愈來愈嚴重，甚至衍生了另外的問題。

#### (四) 阻礙懷孕衍生的問題

阻礙懷孕的方法日新月異，似乎給人們一些更方便的路，以及對「性」觀念的錯誤認知，以為可以只要性而不要生育，特別是在婚外或婚前的性行為，尤其是懵懂未知的青少年身上，結果就是性觀念的開放和性行為的泛濫。這或許可以解釋阻礙懷孕愈盛行，墮胎的年齡層就愈下降的現象。而這樣的景況，教宗保祿六世在 1968 年所寫的《人類的生命》通諭中，已為我們預示<sup>12</sup>：

「正直的人如果觀察人工節育法所產生的後果，……  
他們首先看出，對夫婦的不忠和道德的普遍低落，敲開了

---

<sup>10</sup> 「九月墮胎潮」是指有許多少女在暑假懷孕，並在返回學校之前選擇以墮胎的方式來解決問題的現象。參閱：〈暑期嗜禁果墮胎當避孕〉《中國時報》1997 年 7 月 10 日，16 版。

<sup>11</sup> 資料來源：由輔大神學院與東森民調中心合作的〈e 世代對婚前性行為及墮胎問題〉民意調查，對台灣地區高中職以上就學學生所作的隨機抽樣調查的結果，在全體 1085 的調查樣數中，同意的有 26.91%，有條件接受者 37.88%，完全不同意者 33.36%，拒答的有 1.84%。

<sup>12</sup> 參閱：教宗保祿六世，《人類的生命》通諭，17 號（台北：天主教教務協進會，1968 年 9 月），21~22 頁。

寬闊而方便的道路。不需要很多的經驗去發覺人性的弱點，並了解人——特別是青年人在這方面是軟弱的——需要鼓勵遵守道德律，不該給他們容易違反這一法律的捷徑。同樣該擔心的是，如果人習慣運用避孕的方法，最後必定對女子失去尊敬，不再注意她們肉體的和心理的平衡，視她們為自私享樂的工具，而不再是他們應該受尊敬和相愛的伴侶。」

這裡教宗保祿六世已明示，人工節育（阻礙懷孕）將敞開方便之門，使人性的弱點受到誘惑，其中受最大誘惑的是青年；同時，這個後果將影響女性的尊嚴，可以只要性、不要愛。而證諸於現今台灣青少年的嚴重性氾濫與肆意墮胎……等問題，實令人感佩教宗保祿六世的智慧與對人性的中庸瞭解，及其所堅持的、對人類的正確保護及發展之道。

其次，教宗保祿六世也預言到，施行阻礙懷孕將使不重視道德的政府利用強權來迫害夫婦避孕，以達到他們控制人口的目的。這幾乎是預示了日後中國大陸為控制人口，而實施「一胎化」的政策<sup>13</sup>：

「假如這一種危險的力量一旦落在不重視道德律的政府手中，誰能責備政府為了解決全國的困難，而許夫婦運用避孕方法來解決家庭的問題呢？誰又能禁止政府鼓勵，甚至於強迫他們的國民去應用最有效的避孕方法，只要他們以為是必要的呢？這樣，人們為了避免在遵守天主的法律中所能遭遇的或個人、或家庭、或社會的困難，結果讓政府權力來干涉，完全屬於夫婦本身的隱密的事。」

從以上種種的實際現象，可以看出，阻礙懷孕並未能實際有效地解決支持者想要解決的社會問題，不但不能，還會衍生

<sup>13</sup>同上，22頁。

更多的問題，這或許是當初支持阻礙懷孕的世俗輿論者始料未及的。從天主教的立場而言，這個始料未及的結果，是因為這些阻礙懷孕之實踐性理由以及理論基礎是錯誤的；在下一節中，我們將討論反對訓導權的神學、哲學立場。

## 貳、支持阻礙懷孕的神學理論

教宗保祿六世的時代，不僅全球的人類生活，在性、婚姻、阻礙懷孕……等方面，早已遠離教會訓導所堅持的倫理準則；甚至，教會內的信徒在倫理價值觀上也產生了動搖。故當教宗保祿六世針對阻礙懷孕發佈《人類的生命》通諭時，由於繼續堅持教會訓導的傳統主張一禁止阻礙懷孕，因而引起教會內許多人的質疑與反彈。

在爭辯中，這些反對訓導權的人士，也試圖採用一些倫理原則來合法化阻礙懷孕，例如總體性原則、相稱原則……等。這些各據其理的論爭，除了常使教外人士弄不清楚教會的立場與論述基礎，也導致許多教內人的困惑或無所適從。因此，為了讓人能更清楚地瞭解這些爭論，以及明白教會訓導為何不能接受這些支持阻礙懷孕的論點，本節將逐一介紹、反省這些支持阻礙懷孕的神學理論。

### 一、總體性原則 (The Principle of Totality)

很多支持夫婦採用阻礙懷孕的人，常以總體性原則為其立論的依據。總體性原則，簡單地說，是指在某些情況下，為了整體的緣故而犧牲部分的善是道德上被允許的<sup>14</sup>。例如，為了整個身體的健康而切除病肢。因此，將總體性原則應用於阻礙

---

<sup>14</sup>Janet E. Smith, *Humanae Vitae: a generation later* (The Catholic University of America: Washington, D.C.), 1991, p.90.

懷孕時，就構成了以下的論題：若爲了婚姻整體性的善，則個別性愛行爲的善（個別性愛行爲的善必須顧及生育與結合二者間不可分割的面向）可以被犧牲。然而，這樣的主張事實上存在著兩個問題：

1. 個別性行爲與整體婚姻的關係，事實上並不同於個別身體器官與整個身體的關係：身體器官是爲了整個身體而存在，並不具有獨立的目的；但每個性愛結合行爲卻有其獨立價值，以及爲婚姻的整體性有其價值存在。此外，婚姻並不是性行爲的總和，也不是性行爲與其它要件相加而成的組合體，婚姻是兩個獨立個別的配偶間，自由的、排他的、不可分離的連結<sup>15</sup>。
2. 它混淆了倫理領域與本體領域：人不能做一倫理惡的行爲，爲達到本體善的結果。根本上，人們應該要先限定阻礙懷孕的倫理意義，才能斷定可不可以採行，而非以總體性原則，來合理化一個本質上是倫理惡的行爲。

況且，除了上述兩點之外，試想若能以總體性原則來把阻礙懷孕合理化，那是不是也能以此原則而說「爲了整體婚姻的善，通姦是可以被允許的了」？

由此可見，以總體性原則支持阻礙懷孕，並不可行<sup>16</sup>。

## 二、相稱主義 (Proportionalism)

相稱主義在《人類的生命》通論發表之後，成爲倫理神學中流行的理論。因爲它似乎是一種在觀念上，雖仍保留阻礙懷孕多少是不好的（視「阻礙懷孕」爲前倫理惡）；但卻能使阻礙懷孕在某些個案中成爲被允許的（因爲相稱主義認爲無法將

<sup>15</sup>同上，91~92頁。

<sup>16</sup>《人類的生命》通論，14號，18~19頁。

任何倫理規範定義為完全沒有例外)。故相稱主義在《人類的生命》通論的反對者中，可說是最流行的主張，不過，它的力量現在也逐漸在減退中。理由如下：

1. 它已經被證明很難去為「前倫理惡」下定義，就如同很難去定義「本質性的倫理惡」般。
2. 在實際的層面上它也已被證明，不可能去限制「規範所允許的例外」之範圍。譬如通姦、強暴幼童、殺害無辜的幼兒……等行徑，按此理論，爲了有些特殊情況的善，最終都能算是例外而被合理化。

也因此，教宗若望保祿二世在《真理的光輝》通論中，也譴責這種倫理的推理形式是倫理神學無法接受的。

### 三、寬容較輕惡行的原則

(The Principle of Tolerating the Lesser Evil)

寬容較輕惡行的原則在阻礙懷孕上的應用，經常以下列形式出現：相較於阻礙懷孕，離婚、通姦或墮胎是更大的惡，因此，爲了避免這些更大的惡，阻礙懷孕可以被視爲較輕的惡而加以寬容。而據了解，社會上有許多人的確採用這種主張來贊成阻礙懷孕。

然而，此種贊成阻礙懷孕的主張與看法，事實上是立基於對「寬容較輕惡行」此一原則意義的誤解，因而誤以爲可以「行倫理惡以獲得善果」。的確，基於現實景況的不完美（譬如我們不可能同時阻止他者所有的惡行，甚至在某些情況下，還可能出現因這樣的阻止，反而無法推行另外更大的善行，或無法避免另外更大的惡產生），人有時也要暫時容忍某些較輕的惡行存在。事實上，就連耶穌也允許我們容忍莠草的存在爲免錯拔麥穗。但是，「爲了更大的善而容忍較輕的惡行」是指對較輕惡行的被動容忍，而非允許人行惡以獲得善果，亦即不等同

於「爲了更大的善而主動去做較輕的惡行」。

由此可見，寬容較輕惡行的原則並不適用於阻礙懷孕。因爲阻礙懷孕不是可寬容的惡，而是一個人本身直接的選擇和主動的行爲。當一般人使用這種主張時，常是犯了混淆「非倫理惡」（non-moral evil）（例如夫婦間的緊張或生病）和「倫理惡」；或者錯誤地假定選擇行較小的倫理惡（如偷）以避免更大的倫理惡（如謀殺），在倫理上是實際被允許的。但這與最基本的倫理準則是相衝突的，即人不可行倫理惡爲了由此得到一些善果。客觀說來，不管是大惡（如殺人）、小惡（如偷竊）都是被禁止的；做一個小的惡將有助於我們避免做更大的惡，是倫理方面的天真，其實是相反真理的<sup>17</sup>。

## 參、反對阻礙懷孕的神學理論

看了以上支持阻礙懷孕的主張後，本節我們也要看看反對阻礙懷孕的神學主張<sup>18</sup>。其中有些論點，的確是教會訓導反對阻礙懷孕的理由；不過有些並不是。但相當令人困惑且遺憾的是，這些與教會訓導不一致的論點，被許多贊成阻礙懷孕的人士誤當作是教會訓導反對阻礙懷孕的理由，而予以批判。

因此，本節的目標，一方面要介紹禁止阻礙懷孕的主張。另一方面，也要藉此澄清哪些是真正與教會訓導禁止阻礙懷孕的理由相一致的。今列述如下<sup>19</sup>：

### 一、不符合教會訓導的神學論點

在反對阻礙懷孕的神學論點中，有兩種主張是很有問題

<sup>17</sup>同上。

<sup>18</sup>本節主要參考 Janet E. Smith 所提六種反對「阻礙懷孕」的神學主張。請參考：註 14，98-99 頁。

<sup>19</sup>同註 14，86-87 頁。

的，分別是：（一）極端地把非屬自然的人工科技當作是錯誤的，進而以阻礙懷孕是人工的行為，來推論阻礙懷孕是錯誤的。（二）掉入「生物主義」（biologism）或「器官目的」（end of organs）式的自然律，認為當器官的自然目的被阻止時是不道德的，因此阻礙懷孕是不道德的。

雖然教會訓導反對阻礙懷孕，但並非以這兩種觀點。首先，教會的根本立場是肯定人類使用理智、人為方式去管理、調節自然界，以達到造福人類、締造更美好的世界。只不過教會也要人注意，人工與科技的使用不是毫無限制的，人有權利亦有義務調節自然，但必須是契合天主聖意的、必須是負責的、與身為「天主肖像」的尊嚴相符合應<sup>20</sup>。

其次，教會訓導稟持的自然道德律概念，並不等於「器官目的」式的自然律。教會雖肯定器官有其客觀的生理法則，但一件行為是否道德，在於是否符合了自然道德律，而非偏狹地單以生理目的來評斷。

## 二、符合教會訓導的神學論點

教會訓導依循自然道德律及信仰啓示兩幅度來反對阻礙懷孕。就自然道德律的反省，阻礙懷孕之所以錯誤，並非因為性行為繁衍物種的自然生理目的被違犯；而是因為這性行為是人類的性行為，以及由此生育出的生命是一新的人類生命<sup>21</sup>。

---

<sup>20</sup> 參閱：《人類的生命》通諭，16號，20頁。

<sup>21</sup> 同註14，99~102頁。清楚地說，此論點是基於對人類生命本身的價值肯定。人遠在於其他動物之上，是有理性、自由、能創造性行動、與他人建立愛之關係的存在。因此，人類的性行為絕非如其它動物般只是生理的，而是一種也包括心理與精神層面的行動。況且，人類生命本身所具有的極大善，亦使帶來這種「善的存在」（新生命）的行為也具有特殊的地位。所以，若故意阻斷此行為自然生育新生命的可能性，是配不上人本身所擁有的價值，是倫理的錯誤。

就信仰啓示的反省，教會訓導是由「創造（生）」與「結合」兩面向來反省阻礙懷孕。基於這兩面向的思考是教會反對阻礙懷孕的最重要理由，故以下將詳論之。

### 1. 從天主創造的特殊行動而論

1. 阻礙那在本性上已被制定為是去協助天主創造新的人類生命之行爲的生殖能力，是錯誤的。

( It is wrong to impede the procreative power of actions that are ordained by their nature to assist God in performing His creative act that brings forth a new human life. )

2. 阻礙懷孕阻礙了那在本性上已被制定為是去協助天主創造新的人類生命之行爲的生殖能力。

( Contraception impedes the procreative power of actions that are ordained by their nature to assist God in performing His creative act that brings forth a new human life. )

3. 因此，阻礙懷孕是錯誤的。

( Therefore, contraception is wrong. )

此論點是以位格性的「生命傳授」（生育）之觀點，來看個別性愛行爲的善。故此論點可敘述如下：阻礙懷孕是錯誤的，因為阻礙懷孕阻止人類性行爲本性上所註定的、要去幫助天主創造出有位格的新人生命。

這個主張具有很深的信仰幅度，它根源於如下的肯定：天主是每一個人類生命的創造者，透過特別的創造行動，天主創造每一個人的靈魂。因此，新生命的生育絕非僅只是父母的器官與行爲的自然結果，也不僅只是發生了生物學的物種繁衍；而是天主對每個人類靈魂的特殊性創造行動。也因此，阻止這種神聖的、天主極致的愛的給予行動一創造新的人類靈魂，乃是一種極大的內在惡，也相反真理。

最後，依據此論點，我們能說：阻礙懷孕的採行，因其不

許天主進入祂所計畫的創造行動之歷程，因其擅自反客為主地終止天主的創造計畫，羞辱了天主賦予夫妻成為祂的「共創者」所擁有的極高尊嚴，所以施行阻礙懷孕是道德上的錯誤。

## 2. 從婚姻性愛行為的結合意義而論

1. 破壞人類性行為客觀呈現配偶相互間、完全的自我給予的能力，是錯誤的。

( It is wrong to destroy the power of human sexual intercourse to represent objectively the mutual, total self-giving of spouses. )

2. 阻礙懷孕破壞了人類性行為客觀呈現配偶間相互、完全的自我給予的能力。

( Contraception destroys the power of human sexual intercourse to represent objectively the mutual, total self-giving of spouses. )

3. 因此，阻礙懷孕是錯誤的。

( Therefore, contraception is wrong. )

此論點亦是「位格思想」的主張，但是從「夫婦之愛」（結合）的觀點來看個別性愛結合行為的善。這是現代教會對「婚姻（夫婦）之愛」（conjugal love）更深入反省後，所採用的一個相當重要的主張。這個主張尤其幫助教會答覆「那些同樣從夫婦之愛出發、強調『位際性價值』大於『生物法則』」，但卻主張為了滋長、豐富這份夫婦間的合一愛情，阻礙懷孕的個別婚姻性愛行動是可被允許」的聲浪。

在現代世界中，由於「浪漫戀愛」（romantic love）的趨勢越來越被予以高度的肯定。因而導致「婚姻之愛」（conjugal love）常被等同於「浪漫戀愛」。但是「婚姻之愛」事實上是不同於「浪漫戀愛」的：在人類所發展的各種愛的友誼關係中，「婚姻之愛」是最特別的，只獨屬於配偶的一種友誼形式；這

種配偶間的友誼並不像其它友誼般，在分享、給予及合一上具有限制性；它是完整毫無保留的投入，把整個自我作為禮物彼此給予，遠遠超過佔有式的分享；它是一種不管如何，都承諾與對方分享整個生命的奉獻<sup>22</sup>。而夫婦性愛行為（即「婚姻行動」）作為「婚姻之愛」的身體語言，自是要藉此獨屬於婚姻的行動，來傳達、展現並幫忙兩人達至這最深、最徹底的結合。

可見，人們自由意志下具體履行的個別夫婦性愛行動，應當如實表達出「婚姻之愛」的本質—把整個自我毫無保留地給予對方，達至真正的合一愛情。因為若在個別的夫婦性愛行動中，有所保留（譬如保留生育的能力），那這行動不啻變成一端謊言，也無法表達出配偶間彼此交付的合一<sup>23</sup>。至此，我們乃能瞭解：阻礙懷孕的性行為是錯的，因為它蓄意將生殖的能力保留不給、將其拒絕於性愛的合一中。而如此所呈現的合一，已與性愛行為應該表達的真理（尋求與對方徹底完全的合一）相矛盾。它無法表達出配偶之間相互、完全的自我給予，而只是虛假、不完整的合一。

「表達丈夫和妻子完全彼此給予的天生語言，由於避孕，客觀地被相矛盾的語言即不完全把自己給予對方的語言所覆蓋。這樣不但積極地拒絕對生命開放，而且曲解夫妻之愛的內在真理，即被召奉獻整個的人。<sup>24</sup>」

## 肆、自然家庭計畫與阻礙懷孕的比較與反省

自然家庭計畫，即一般所謂安全期方法，是利用科學方法找出婦女生理上的自然月經週期規律，使擁有重大因素需調控

<sup>22</sup>同註 14，107~108 頁。

<sup>23</sup>同上，110~118 頁。

<sup>24</sup>引自：教宗若望保祿二世，《家庭團體》勸諭，32 號。

生育間隔的夫婦，藉著這自然規律而能判斷何時該禁慾的一種調控生育方式<sup>25</sup>。此法本身並未破壞生殖機能的自然歷程。光由這一點，自然家庭計畫與阻礙懷孕的差異，實已不言可喻。

不過此二者間的差異，不僅只是方法、也在於它們所帶來的意義及效果上。以下更全面地比較此二者，能幫助我們更深刻地瞭解，在同樣爲了調控生育間隔及家庭大小的動機下，爲何藉著自然家庭計畫能是道德上可行，但阻礙懷孕卻不道德。

### 一、基本生命倫理層次上的不同

「自然家庭計畫」與「阻礙懷孕」在基本生命倫理層次上的定位，有很明顯的區隔。爲深入瞭解這點，首先我們必須確實瞭解教會訓導反對阻礙懷孕的主張。經過以上各節的論述，我們應已發現教會訓導關於阻礙懷孕的主張，並非使用第一倫理原則的形式「避孕是本質性的惡」；而是強調「在性關係中，絕對不可損傷、阻礙生育人類生命的自然能力」。這是一個消極倫理規範，不允許有例外。而從這一消極規範，可合理推知，要判斷個別的避孕方式是否該被禁止，是要視其對具體性愛結合行爲之生育新生命的自然能力，是否構成阻止而定。

另外，事實上除了消極規範外，尚有一些與人類婚姻及生育相關的積極規範與義務存在：即夫妻應該積極的向生育小孩開放、積極養育小孩並教育他們。仔細地釐清這一積極義務，可知它是一個積極的倫理規範，但它不是絕對的。如同其他積極規範般，它容許一些擁有嚴重因素的例外存在（譬如：作媽

---

<sup>25</sup> 自然家庭計畫法所利用的科學方法有周期法、基礎體溫法、子宮頸黏液觀察法及徵候體溫法，這四種方法的詳細介紹，可以參 <http://www.webhospital.org.tw/books/two-edu/method1.html>，及麥法頓著，周光祥、邱小菲、余佩玲譯，《生命何價—現代醫療倫理淺析》（香港：瑪利諾女修會，1978年9月），97-98頁。

媽的可以爲了照顧生病的小孩不去彌撒)。因此，與天主合作生育小孩的積極義務也可以因一些嚴重的理由(例如：貧窮、配偶生病、尚須唸書或出外工作……等)而暫緩。意即假如一對樂意承行天主旨意的夫婦，因著一些嚴正的理由，在善意的良心中決定晚些時日生育小孩，那這個延緩是可被允許的；不過，假如理由是自私的或輕浮的，這延緩就不被允許。

綜合以上兩面向的分析，可以清楚教會訓導的立場是：在嚴重的理由下，夫婦是可以延緩、調控生育時間與小孩人數的，但所使用的方法絕對不可損傷、阻礙個別性行爲中生育人類生命的自然能力。而這樣的立場與看法，引領我們反對阻礙懷孕，並肯定自然家庭計畫的可行性。因爲阻礙懷孕的行動本身已違反了消極規範，故不論動機、意向如何，它已是不道德的。而自然家庭計畫雖未成就夫婦該向生育開放的積極規範，但其並未違反消極規範，因此只要有嚴正的理由，在好的意向與動機下，就能是道德上可行的行爲。

## 二、方法上的不同

由上已知自然家庭計畫與阻礙懷孕的不同在於：自然家庭計畫並未破壞生殖機能的自然歷程，它只是依據妻子的自然生理週期，藉著在易受孕期中禁慾，來調節生育間隔與家庭大小。相反地，阻礙懷孕採用的，根本上是去破壞或干預生殖機能的自然歷程或結果。它並不尊重女性身上自然的生理週期，甚至還破壞它，譬如藉著避孕藥的干擾，將自然週期中的易受孕期變成不孕期，或藉著保險套、殺精藥劑去阻止精卵相遇等<sup>26</sup>。而這樣的行動乃是對天主在人的性行爲中所可能要開啓的創造

<sup>26</sup> 參閱：《人類的生命》通諭，16號，21頁；及教宗庇護十二世，《致公教產科醫生講詞》34號，收錄於韓山城編譯，《近代教宗文獻——論婚姻與家庭》(台北：思高聖經學會，1964.11)，169頁。

工程之干預與破壞。相反地，自然家庭計畫法所展現的，是對於天主創造新人奧蹟行動的尊重，是對天主刻在人身上的自然生殖歷程的尊重與配合，它並未破壞個別夫婦性愛行動中結合與生殖間的內在連結。

### 三、意義上的不同

新位格人的孕育是藉著配偶雙方的婚姻性愛行動，即兩個位格人的共同參與而來。所以對於懷孕的調節也需要兩個人在婚姻性愛行動中展現出彼此的合作與共同的承擔。由這點來看，自然家庭計畫法才是真正相稱於婚姻關係的方法，因為自然家庭計畫法所需要的「週期性節制」，需要配偶雙方共同分享、承擔這個選擇與責任，才可能做到。至於阻礙懷孕，因單把調節懷孕的責任加諸在一人身上，且只需一個人使用避孕裝置即可阻止懷孕，所以並不符合婚姻的意義<sup>27</sup>。

此外，除了是配偶雙方共同的參與之外，對投入其中的丈夫與妻子來說，自然家庭計畫法涉及的是整個人—包括生理、心理與精神。的確，要做到「週期性節制」需要整個人的投身，週期表的繪製與基礎體溫的測量……等，只是幫助人瞭解自然排卵機制，人更要有心理與精神層面的堅持，以及全人的負責態度，才能做到真正的配合。相形之下，阻礙懷孕只是一種純粹藉助藥物或裝置來控制生育的投入，這樣的投入只具有物理層面的意義，而無法與位格性的婚姻性愛行動相稱<sup>28</sup>。

最後，自然家庭計畫法的運用也表示出，我們承認天主才是生命的主人與源頭，人只是執行天主計畫的臣僕。因為相較於阻礙懷孕，自然家庭計畫法，並不使婚姻性愛行動所該表現

---

<sup>27</sup> 同註 14，123 頁。

<sup>28</sup> 同上，123~124 頁。

的真理（將整個自我徹底無保留的給予對方）被破壞<sup>29</sup>，也沒有將自己膨脹成爲天主計畫的仲裁人。

「當夫婦運用不孕期，尊重人『性』結合和生育意義之間不可分的關係時，他們是天主計畫的『執行者』，他們根據『完全』奉獻的原始本質而『享用』他們的性，而不操縱或改變。<sup>30</sup>」

#### 四、效果上的不同

根據一些美國景況的調查顯示：(1)使用自然家庭計畫法的婚姻只有 2~5% 以離婚收場；但使用阻礙懷孕的竟高達 20% 以上。(2)使用自然家庭計畫法的婦女極少墮胎，絕大多數墮胎的女性是使用阻礙懷孕<sup>31</sup>。

雖然造成這些景況的因素相當複雜，但誠如 Janet E. Smith 所說，這些資料表示，阻礙懷孕與自然家庭計畫間存在著「效果上的差異」：使用自然家庭計畫法的夫妻，隨著他們對「性的生殖意義」的尊重，他們的婚姻關係也比使用阻礙懷孕者，更加堅固、並更加尊重生命<sup>32</sup>。教宗若望保祿二世也強調，藉著自然家庭計畫法能幫助人學習自我統馭的美德，而使配偶間能因此擁有更深的相敬之愛，並能締造家庭的更大和諧。

#### 結語

藉著本文的論述，我們首先發現，世俗輿論者之所以支持

<sup>29</sup>同上，124 頁。

<sup>30</sup>引自：《家庭團體》勸諭，32 號。

<sup>31</sup>同註 14，127 頁；及 Mercedes Arzú Wilson, "The Gift of Life vs. The Culture of Death", in *Pontifical Academy for Life Meeting* (February 11~14, 2000), p.37。

<sup>32</sup>同註 14，127 頁。

阻礙懷孕，有其實踐性的理由及所渴望達到的善，譬如：減少墮胎與離婚的比例等。但是我們從現代的實際情況中得知，他們不但沒有達到所希冀的善，相反地，由於阻礙懷孕的日漸擴大，更引起許多原本不曾想到，但已早被教宗保祿六世所預示的後果，如：性氾濫、政府強迫人民避孕……等。

而且，除了實際的景況與阻礙懷孕的支持者所企求的結果相反外，透過第貳節的思考與反省，我們更發現在神學的幅度上，支持阻礙懷孕的各種理論，若不是因被不當誤用，就是其本身在倫理神學的基礎上即存在著根本的問題與缺漏。

當然審視、回應支持阻礙懷孕所持的實際與神學性理由後，第參節也進一步對反對阻礙懷孕的神學論點加以介紹與評估。我們發覺，有些論點是相當偏頗、極端而不完備；不過除此之外，其它論點都能與訓導權之所以反對阻礙懷孕的理由相契合。其中最重要的，是從參與天主創造新人生命的工程來思考：在人類性愛結合行為中，天主是生育新人類生命的主要行動者，故人類性愛行為的生育能力因此而有其絕對性的本質，不容以人為方式阻斷。

而且可喜的是，在整個有關阻礙懷孕的爭論中，教會亦日漸深刻地了解夫婦性愛行為中不可分的兩個幅度——結合與生殖——之尊嚴。尤其除了一向強調的生殖幅度之尊嚴外，教會如今對於夫婦間結合幅度的尊嚴與不可替代性，也投以更大的關注、反省，並有更深的體會。

至於本文的最後，透過對「自然家庭計劃」與「阻礙懷孕」的比較及反省，希望能有助於大家更清楚知道：教會對於「調節生育」是支持的，但先決條件必須要擁有重大的理由、良好意向，以及使用道德的方法（根本原則是：不可將性愛結合與生育的潛能分開）。

# 佛教與天主教的中國本地化之路

## (下)

金秉洙<sup>1</sup>

外來文化(包括宗教)與本土文化的接觸,必定在緊張與衝突之中所展現的親和關係下,完成融合的歷史過程。本文作者透過比較佛教與天主教在中國社會的適應、融合過程和努力,來探討外來文化在中國實現本地化之路。本文上篇在 127 期, 22~40 頁。

### 四、傳教方針與本地化

佛教與天主教均屬於非常強烈的傳教性宗教,因而所有政策、事業都是為傳教的目標而進行的。本地化的目的和方向亦只不過是一種傳教方針。

#### (一) 佛教的傳教政策

##### 1. 大眾化運動

在後漢約二百餘年間(西元 25~220),佛教主要流行於上層社會,即是王族及貴族階層,似乎沒與草根階層(grass roots)

---

<sup>1</sup> 本文作者:金秉洙神父,韓國外方傳教會會士,1990 年來台,在新竹教區新豐地區從事牧靈服務,1995 年進入輔大神學院攻讀神學博士學位,2000 年完成博士學業返韓出任所屬傳教會的副總長職迄今。本文乃其博士論文《魏晉南北朝的佛教與明末清初天主教在中國的本地化:外來宗教與本土文化的衝突與融合》的第三章改編而成。

的一般民衆產生什麼關係，其勢力亦不大<sup>2</sup>。

但進入魏晉南北朝時期之後，佛教逐漸強盛起來，提升到國教的地位。其最大原因是佛教推動的「大眾化」傳教政策適合於那個時期民衆的需求<sup>3</sup>。佛教的大眾化傳教政策始於南北朝，但獲其最大的效果卻於隋唐。

本文要介紹佛教大眾化運動的兩大傳教政策：「俗講」及「變文」。

### (1) 「俗講」

「俗講」就是佛教經典及其有關內容的通俗化演講，特別是唐朝寺院中普遍流行的一種講經說法形式。「俗講」的對象，主要是俗世大眾，尤其是沒有文化或文化水平較低的人。其目的是直接向廣大聽眾宣傳佛教思想，普及佛教知識，灌輸佛教及封建倫理觀念<sup>4</sup>。宣講的人叫「俗講僧」，宣講的本子就是「講經文」<sup>5</sup>。

「俗講」在唐初即已流行，不過早在六朝時，已出現佛教向大眾傳教的政策和方法<sup>6</sup>。「俗講」除長安之外，各地都很流

---

<sup>2</sup> 參閱：黃夏年，《佛教三百題》（台北：建宏，1996），564頁。

<sup>3</sup> 據龍門造像記，魏晉的佛教主要被接受於士大夫們和貴族，並沒有記載民衆之間的佛教情況。但北魏的佛教相當明顯地擴散於大眾，受到廣泛的支持。請參閱：Kenneth K. S. Chen, *Buddhism in China*, New Jersey, Princeton University, 1964, p.179。在北魏時代，皈依佛教的信徒超越二百萬。同上書，153頁。

<sup>4</sup> 黃夏年，前引書，669頁。

<sup>5</sup> 《樂府雜錄·文敘子》記載：「『長慶』中，俗講僧『文敘』善吟經，其聲宛轉，感動里人。」《大辭典》，三民，278頁。

<sup>6</sup> 在六朝的時候，佛教通俗即用轉讀與倡導兩種方式，當時轉讀是用原經文的，因為經典大都是六朝時的翻譯。黃夏年，前引書，671頁。「俗講」的九程序可參考：CTB, 247頁、16程序CTB, 250頁。

行，其中在敦煌出土的很多俗講變文，可證明俗講之法流行到邊遠之地。據上述內容，「俗講」可稱為當代佛教最主要的、也最有效的大眾化傳教方針。方立天說：

「『俗講』對於佛教通俗化、文學化和群眾化（大眾化）起了極大的作用，對中國俗文學的發展也起了重大的推動作用。<sup>7</sup>」

## （2）「變文」

「變文」是講唱體文學的一種，從「俗講」過程中發展出來的講唱話本。特別在唐朝有一種稱為「轉變」的講唱藝術。在表演時，多與圖畫相互配合，一邊向聽眾展示圖畫，一邊講唱故事。其圖稱為「變相」，講唱故事的底本則稱為「變文」<sup>8</sup>。

「變文」主要內容有兩種：一類宣揚佛經教義，講述佛經故事；一類講述民間故事或歷史傳說。

上述事實表明佛教的傳教政策轉向於民間大眾，努力符合他們的興趣和程度。據 Ennin 的報告，當時僧侶重視的佛經是《法華經》、《華嚴經》、《金剛經》及《涅槃經》等的大乘佛教經典<sup>9</sup>。這些經典非常深奧，一般民衆瞭解其教義極度困難，若沒有解釋則無法流傳於大眾社會。因而僧侶把佛經更改（modification）、加工、潤色、修編之後，普及於民衆社會，且注重佛教童話故事類，如寓言、軼事、比喻及英雄故事等<sup>10</sup>。

<sup>7</sup> 方立天，前引書，14頁。

<sup>8</sup> 《大辭典》，三民，4506頁。

<sup>9</sup> CTB，251頁。

<sup>10</sup> 陳觀勝說：“The nucleus of the *pien-wen* is an episode taken from a Buddhist sutra, and greatly expanded by fanciful embellishments for the purpose of catching and holding the interest of the audience.” CTB, 252頁。

其中《目連變文》、《維摩詰經變文》、《舜子至孝變文》、《王昭君變》、《孟姜女變》爲其代表。

### (3) 佛教的大眾化

佛教經過魏晉南北朝到隋唐時，已成爲中國社會的主導力量，不僅包容上層社會，亦獲得下層民衆的支持。佛教如何滲透中國社會的各層各階？佛教所注重的傳教方針是什麼？

佛教成功的主因是佛教可提供並適應中國社會所有的層面，如給僧侶保障寺院的生活；提供隱修者或出家者（hermits and recluses）慰藉和安詳；肯定吃力勞動者爲社會付出的血汗；安慰婦女家中的悲哀；引導出身名門的人在變幻世界中追求永遠性；保障低等卑賤的人在來世得到更好的還生等，如此，佛教的力量滲透到中國社會各層各階<sup>11</sup>。

陳觀勝指出，佛教大眾化傳教政策主要是從解經開始的。在《高僧傳》，慧皎把當時的高僧 259 人按功能分爲十種：譯經（翻譯經典 35 人）、義解（研究教義 101 人）、神異（顯示超人的奇蹟 20 人）、習禪（實踐冥想 21 人）、明律（通曉戒律 12 人）、亡身（獻出生命 11 人）、誦經（誦讀經典 21 人）、興福（致力於社會福祉 14 人）、經師（宗教音樂 12 人）、唱導（說教與傳道 12 人）<sup>12</sup>。

據上述的數字，可猜測當時佛教的面貌及所重視的方向。首先可以看出，致力於經典翻譯與教義研究的高僧，佔了總數的一大半。其中譯經僧、義解僧、誦經僧、經師僧、唱導僧均與「俗講」有關，是推動佛教大眾化傳教政策的主導人物。誦經僧、經師僧在大眾面前講道時，在旁另有覆講師（Repeat

<sup>11</sup> 參閱：CTB，240 頁。

<sup>12</sup> 參閱：吳汝鈞，《佛教研究方法論》上、下（台北：學生書局，1996），305 頁。

lecturer) 和都講 (Assistant lecturer) 協助<sup>13</sup>。唱導師是自南北朝開始至隋唐最流行的，亦是最受尊敬的僧侶階級。他們均具備唱導師的四大必要條件—聲音、口才 (雄辯)、才華及博識，因此在當時中國社會最受歡迎。

他們的說教方法也配合聽眾的身分和知識程度，考慮到各階層、各身分的需要。如為出家生活者，強調現世的暫時性和悔改的必要性；為王族和貴族，則注重以修辭優美的世俗文學詮釋出的教義；為匹夫匹婦，則利用經驗的事實來直接說明，並重視賞善罰惡及輪迴思想<sup>14</sup>。

#### (4) 佛教的大乘化運動

釋迦牟尼入寂之後，佛教在阿育王 (Asoka, 262~232 B.C. 在位) 世代非常興盛，但也開始露出佛教教團內部產生飽滿和腐敗的副作用，進而導致教團分裂為兩部：保守主義的上座部 (Theravada) 與自由主義的大眾部 (Mahasanghika)，此分裂繼續發展到佛教的兩派<sup>15</sup>。由大眾部發展而成的一派自稱為「大乘佛教」(Mahayana)，而把上座部發展而來的佛教教團稱為「小乘佛教」(Hinayana)<sup>16</sup>。

「大乘佛教」又稱「菩薩乘」，最為顯著的特點在於它的

<sup>13</sup> CTB, 241 頁。

<sup>14</sup> 參閱：CTB, 244 頁。

<sup>15</sup> 見：金容沃，〈金剛經講解〉(漢城：Tongnamu)，88 頁。

<sup>16</sup> 自「大乘佛教」的立場所稱之「小乘佛教」(Hinayana)，較正確的稱呼應是「長老佛教」或「元老佛教」(Theravada)，表達出它包含著初期佛教教團的特色，並不是教義上的鄙視。另外，二者也可分別稱為「北方佛教」及「南傳佛教」。「大乘佛教」與「小乘佛教」間的差異，猶如保祿改宗之後，希臘化的基督徒團體與在耶路撒冷的十二宗徒領導的團體間差異的情況相似，保祿的團體逐漸將「猶太選民得救」的觀點擴大成「萬民得救」的思想。

「菩薩道」思想<sup>17</sup>，主張「利他」，即利益大眾，解脫一切有情，這是佛教大眾化之基礎。其實大乘佛教原本形成於印度<sup>18</sup>，卻在中國很受歡迎，特別在魏晉南北朝時形成的佛教顯學「般若學」為大乘佛教的發展奠定了好的基礎，增添中國固有的文化色彩，終於完成中國佛教的特性<sup>19</sup>。因此大乘佛教可說是一種初期佛教僧團大眾化、民衆化的革新運動。

## 2. 神異的功能

佛教在中國社會展開的另一種傳教方針，即是迎合中國人對神異、特技的興趣。甚至在佛經上亦有鼓勵神異功能的說法：「眾生藉著魔術迅速皈依」<sup>20</sup>。日本學者柳田聖山說：

「中國民族的興趣，我想都是在不可思議的神異中；它們是跟著冥想而起的。這是一種咒術的魅力，與人類追求自由與永恆的願望相應。」<sup>21</sup>

中村元亦探討在思維方法上，中印兩民族表達出相當不同的角度。中國人關注日常生活的思維傾向，導致了一種現世觀念和唯物主義色彩。然而，印度佛教一般是關於人間過去和來

---

<sup>17</sup> 參：黃夏年，前引書，29~31 頁。大乘佛教把菩薩作為成佛的準備，因此眾生若不能當代成佛，即可先做個菩薩，經過輪迴終能從菩薩發展成佛。走向大乘之道的人可稱為菩薩 (bodhisattva)，小乘之道的人可稱為聲聞 (sravaka) 及緣覺 (又稱獨覺 pratyekabuddha)。

<sup>18</sup> 西元第一世紀左右撰寫成的《金剛經》是大乘佛教的起始點。

<sup>19</sup> 陳觀勝 (Kenneth K. S. Chen) 舉出佛教在中國盛興的幾項原因，其中之一是大乘佛教的佛性論。參考：*Buddhism in China*, 205~209 頁。

<sup>20</sup> 原文如下：“Ordinary people are quickly converted by the manifestation of magic”。見 Kenneth K. S. Chen, *Buddhism in China* (New Jersey: Princeton University, 1964), p.79.

<sup>21</sup> 吳汝鈞，前引書，311 頁。

世的形上學的教義<sup>22</sup>。即使兩個民族這種不同的觀念，但佛教為適應中國社會開拓新的傳教方式，即是重視祈禱和咒術，培養出大量具備神異功能的僧侶。到了魏晉南北朝時期，中國人對佛教的興趣異常高漲，實在成了六朝時代佛教的最大特色，可稱為佛教中國化的初步階段<sup>23</sup>。

佛圖澄（西元 232~348 年）是神異佛教的創始人，亦是華化佛教的奠基人。他是自西域來華的傳教士，但他連一卷經典都沒有帶來，也沒有譯過一句文字。不過，他擅長於呈現神異的事蹟<sup>24</sup>，以神異教人，門下有道安等卓越的高僧。他認為北朝向神異發展的理由，與他來華的時代背景有關。他到華時，正是四世紀初永嘉之亂（西元 311 年）的前一年，國家社會處在黑暗時期，看不見前途，亦把握不住希望。當時北朝胡族的統治者對佛教哲理並無深刻的瞭解，只因對神異的興趣而招迎佛圖澄，使他參與政治的樞機。

從北魏的佛圖澄開始，中國佛教走向與政治合作，濃厚地帶有「國家佛教」色彩<sup>25</sup>。後來道安亦繼承老師佛圖澄的國家佛教政策說：「不依國主則法事不立」（《釋氏西域記》）。此句表示說：佛教之所以能夠在中國傳播，與統治者的扶植息息

---

<sup>22</sup> 參閱：中村元，《東方民族的思維方法》（台北：淑馨，1989），209 頁。

<sup>23</sup> 在中國社會排斥那種祈禱和咒術的小乘佛教逐漸淘汰，然而容許祈禱、咒術並重視求福信仰的大乘佛教卻大受中國人的歡迎。參閱：同上，210 頁。

<sup>24</sup> 據《高僧傳》，他的神異之事，不一而足。比如說，他能以麻油混合燕脂塗在掌中，則千里以外的事，都很清楚地現於掌上。可參考下文 107~108 頁。

<sup>25</sup> 參閱：平川彰等，《佛學研究入門》（台北：法爾，1990），283 頁。

相關<sup>26</sup>。

其實在諸宗教中，重視神異、奇蹟的現象並不陌生。印度佛教的神通，可分為以下六大類：

- 神足通（在所有的場合都能自由行動）
- 天耳通（能聽聞和分辨一切聲音）
- 他心通（知道自己與別人的心靈動向）
- 宿命通（知道前世的事）
- 天眼通（知道來世的事）
- 漏盡通（滲透迷執的根源，證得四聖諦的真理）

前三者主要是現實的能力；後三者則涵蓋過去、未來、現在三者，超現實的性格特強。而最後的「漏盡通」，被認為有別於其他五通的最高覺悟，唯有佛陀才能達到<sup>27</sup>。可見，印度佛教把神通似乎看成是一種智慧，或走向解脫之路的過程。

### 3. 寺院與經濟

魏晉南北朝的佛教寺院並不處於遠離世俗的山上，而是在城市中，自然造成人們的聚集，形成文化、經濟交流的場所。任繼愈舉出寺院的四大功能如下：(1)宗教傳播中心；(2)文化娛樂中心；(3)經濟中心；(4)知識分子的場所。

「佛教寺院是宗教傳播中心自不待言；寺院有大量藏書，有佛教典籍，也有世俗典籍，它是文化中心；寺院用錢物經營信貸，收取利息，它起著經濟中心的作用；寺院把多餘房舍租賃出去，提供住宿由應考士子租住，利用藏

---

<sup>26</sup> 參閱：吳虛頌，〈佛教初傳中國時期的型態研究〉《世界宗教研究》，1994年第四期，96頁。

<sup>27</sup> 吳汝鈞，前引書，310頁。

書準備科舉考試，它又是一個聯繫知識分子的場所。<sup>28</sup>」  
現在我們試著說明中國寺院在經濟及文化上的兩個重要功能：

### (1) 經濟中心的功能

佛教鼓勵、強調出世的生活，因此在中國社會亦受批評，但佛教的寺院和僧侶擁有私人財產、積極參與經濟活動之後，成了當時中國經濟的重要一分子。佛教傳入中國本土不久，由於購買、私人捐贈（布施）或統治者的下賜，開始擁有不少的土地<sup>29</sup>。信徒捐贈土地的行為與佛教的積「功德」（meritorious karma）思想有關。佛教特別強調信徒平常或離開此岸時，將土地給寺院、提供僧侶衣食住，在來世可確保更好的轉世重生的道理<sup>30</sup>。

在免稅的情況下，利用寺院奴婢、承租農夫、初學生和候補生的勞動力耕作寺院土地，使佛教的經濟迅速發展起來<sup>31</sup>，規模愈益擴展，逐漸趨於企業化，如：經營水力製粉所（The Water-powered Mills）、旅館（Monasteries as Hostels）、榨油所（Oil Presses）、寶石商（無盡藏 Inexhaustible Treasury）、市場、銀行（loans）等<sup>32</sup>。陳觀勝相當仔細地介紹當時佛教的經濟規模和企業性的發展，而做了如下的分析<sup>33</sup>：

<sup>28</sup> 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》（北京：人民，1991），302頁。

<sup>29</sup> 對當時寺院擁有的土地面積的數目，有許多見解，如數千萬頃或14,303,832頃，比較接近事實的數目是數千或數萬頃。CTB, 127頁。

<sup>30</sup> “By this meritorious deed of donating land to the sangha, the donor hoped for a better rebirth or salvation in the future for himself, and for blessings to befall his ancestors, parents, and family.” CTB, 128頁。

<sup>31</sup> R. R. Covell, *Confucius, The Buddha, and Christ* (N.Y.: Orbis, 1986), p.143.

<sup>32</sup> 參閱：CTB, 151~177頁。

<sup>33</sup> 參閱：同上，177~178頁。

- 其一：以佛教當時的經濟活動力，可斷定僧侶們的地位與貴族、富者及有力人士相等。
- 其二：佛教僧侶的經濟活動導入中國現代資本主義的市場經濟原理，即本金（資本）與利息間的關係（J. Gernet 的理論）
- 其三：佛教藉經濟、商業性的活動在中國社會奠定穩健的基礎，並順利地走向中國化、本地化之路。

## （2）文化中心、娛樂場所的功能

在人山人海的法會中，除演講、解經之外，不能缺少的是吸引群眾的娛樂活動，如僧侶演出的話劇、木偶秀及變魔術等等。佛教哲學叫世界為 maya，即幻想的意思，說明所有法（dharma）就像幻影一樣並沒有實在性。在這種佛教哲學背景下，當時佛教界變魔術、表演的僧侶（神異僧）相當普遍<sup>34</sup>。當時高僧鳩摩羅什（Kumarajiva）亦在法會中有過表演吞針魔術的記錄<sup>35</sup>。他們利用自己的擅長吸引群眾，趁機宣講佛法，得到的傳教效果亦相當受肯定。當時在景樂寺舉辦的法會中，生動地描寫了寺院境內許多娛樂活動的記錄。

「在寺院希貴的鳥和奇妙的動物跳舞當中，音樂家們在寺院演奏他們的音樂。特技表演、變魔術以及奇奇怪怪的妙技，都在觀眾前面演出。有些魔術士在瞬間剝掉驢子的皮，或在短暫的時間內挖井舀水喝。也有些人把椰子和甜瓜的種子種下去，過一下採取果子給眾人吃。這些景象太奇妙，而給群眾帶來驚訝。」<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> 參閱：同上，272 頁。

<sup>35</sup> 參閱：同上，273 頁。

<sup>36</sup> 參閱：同上，274 頁。

據上述的描寫，可猜測當時佛教寺院的熱鬧，並可斷定佛教滲透中國社會和民衆的具體生活。佛教的傳教政策由此可順利地展開。

#### 4. 佛教的民俗化、祭典化

佛教的大眾化傳教政策中，能夠深入民衆的生活方法，就是把佛教的紀念日定為國家的假日，佛教的習俗成為百姓生活的中心。盂蘭盆節便是其代表例子。

盂蘭盆節之「盆」，本為梵文 *bana* 的音譯。但歷代看作漢語器皿的「盆」字，當作救器、盛供食之器來解釋，由此法會中出現作盆、獻盆之舉。所謂盂蘭盆節，是漢語系佛教地區根據《佛說盂蘭盆經》而舉行的一種超度歷代祖先的佛事。據三民書局的《大辭典》：「佛教徒在每年農曆七月十五日，設齋供養佛、菩薩及眾僧，祈求他們的法力能救度先亡親友倒懸之苦。<sup>37</sup>」原來農曆七月十五日是中國固有的大節日，即是「中元節」，但佛教欲配合中國的國情和民情，創造《佛說盂蘭盆經》<sup>38</sup>，而把它改成佛教的救度亡魂的法會，所謂「盂蘭盆節」。這可說是佛教的中國本地化之路，亦是一種大眾傳教的方針。

<sup>37</sup> 《大辭典》，3239 頁。

<sup>38</sup> 盂蘭盆經所說的故事如下：佛弟子目連得到六神通，欲度父母，報乳哺之恩，即以天眼觀視世間，看見亡母墜於餓鬼中，不得飲食，皮膚相連。目連悲哀，即鉢中盛飯往餉其母，但母得鉢飯，未及入口，飯食化為灰炭，不得飲食。目連悲號泣涕，向佛請教解救之法。於是佛告訴他說：「十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當為七世父母及現世父母厄難中者，具飯百味五果，汲灌盆器，香油挺燭……供養十方大德眾僧。當此之日，一切聖眾或在山間禪定，或得四道果，……其有供養此等自恣僧者，現世父母、七世父母、六種親屬得出三途之苦，應時解脫，衣食自然」。黃夏年，前引書，741 頁。

陳觀勝提出盂蘭盆節成爲最盛大的祭典有兩個理由<sup>39</sup>：

其一：它適應中國人的心情，即是重視儒家傳統孝道思想。

其二：在進行祭典中，佛教陳列、展示出許多珍貴的寶物，吸引群衆們來觀賞，並引領其他寶石商人來競爭地陳列他們的珠寶。

除盂蘭盆節之外，佛教主動地把國家的假日，如君王的誕生日（又稱爲千秋節、天長節、誕聖節）和國家祭日等國家級的生、婚、喪、祭日均配合佛教禮儀，舉行於寺院中。佛教重視祭典的佛教化政策，其目的是在中國社會民衆日常生活中，宗教的禮儀和祭典可佔領重要的角色。換言之，佛教在盛大的祭典中，給中國人非常強烈的印象，影響他們對佛教的好感，以便較易接受此外來宗教身分的佛教<sup>40</sup>。

此外，祭典可以把寺院的佛教引到街頭來直接與民衆面對面，可成爲中國社會所有階層，如僧侶和信徒、富者與貧者、貴族與百姓同聚一起的場合。當時的佛教祭典方式特別生動活潑，同時也包含世俗的娛樂性，超越其他儒家和道教的祭典，普遍受到歡迎。因爲當時在儒教寺院及宮廷舉行的儒教禮儀太形式化，遠離日常生活，且平民難懂其意。至於道教的禮儀過分低級、粗俗，無法獲得統治者、貴族和士大夫們接受。唯有佛教的禮儀無論是上層階級或民衆均能接納，逐漸成爲國家級的祭典<sup>41</sup>。

---

<sup>39</sup> 參閱：CTB，271 頁。

<sup>40</sup> 參閱：同上，256 頁。

<sup>41</sup> 參閱：同上，256 頁。

## (二) 明末清初天主教的傳教方針

### 1. 利瑪竇的生活與傳教方針

利瑪竇是誰？何種身分最能準確地代表他？科學家、哲學家、著述家、人類文化學者、改革家等的成分在他身上都多少彰顯著，不過這些身分均不能超越於他的傳教士的身分，如同教宗若望保祿二世所說的，他可「被稱為傑出的傳教士」<sup>42</sup>。利瑪竇在 1599 年致高斯塔神父的書信當中說過：

「我們離鄉背井，如今住在這裡，穿中國衣服，吃中國飯菜，住中國房子，說中國語言，無非也就是爲了這件事（指傳教）。<sup>43</sup>」

由此可見利瑪竇本人非常清楚地意識到自己的傳教使命。張春申神父也確認利瑪竇的身分說：

「但他絕不是一位傳教理論家。相反，他是一位非常實際的傳教士：他注意四周的環境和具體生活中的人，他那充滿傳播基督喜訊的心，不斷地摸索、觀察、尋找可行之道。<sup>44</sup>」

我們探討利瑪竇在中國工作的許多方向，應該以他傳教精神的角度著眼，其他的事情可以說都是爲幫助傳教。楊小紅指出評價利瑪竇時，應該自下兩點出發<sup>45</sup>：

第一：利瑪竇來華的主要目的是傳教，傳授科學是爲更順利達到其主要目的的一個手段。

<sup>42</sup> 蘇主榮，《牧我中華》（香港：聖神研究中心，1986），172 頁。

<sup>43</sup> 參考：利瑪竇，《利瑪竇書信集》（利瑪竇全集 3，台北：光啓、輔仁，1986），256 頁。《神學論集》56 期（1983 夏），176 頁。

<sup>44</sup> 《神學論集》56 期，343 頁。

<sup>45</sup> 參閱：《神學論集》97 期（1993 秋），385 頁。

第二：從利瑪竇所處的時代看，傳揚天主教在中國剛起步，中國官方對此還存有戒心，而當時中國對於西方科學的需要卻十分迫切。

因此，利瑪竇可以公開傳授科學知識，傳教則需處處小心。在這樣的時代背景之下，研究利瑪竇的行動和動機，才不致偏頗。孔漢思的看法亦幫助我們瞭解當時傳教的主要方向，他寫道<sup>46</sup>：

「耶穌會傳教士的方法不是大眾化，而是更為學術性的；不是存在主義，而是更講究客觀的；不是神學，而是更加哲學式的。」

在利瑪竇的傳教生平中，文化上的工作似乎超越直接式的傳教活動。因此有些人懷疑由利瑪竇受洗的中國教友並不是因信仰，而是對西方科技的興趣才奉教的。梁啓超在《中國近三百年學術史》中，評估明末清初傳教士的工作都以傳授西方科技為方向，不強調信仰的成分，所以他認為「徐光啓輩因要研究西人的科學而奉教」<sup>47</sup>。

另外，黃節在《徐光啓傳》中說：「徐光啓信奉天主教的意圖，是陽尊其教，而陰取其象數之學之為己用。」稻葉君山在《清朝全史》中亦提到：「明末天主教之徒之所以信教，是感於西人卓越的科學思想，而非絕對信仰他們的宗教」<sup>48</sup>。

雖然這些看法有所偏差，可由相反的理論來辯駁（這一點姑且不談），但從利瑪竇待人做事的看法來看，有些人也可能

---

<sup>46</sup> 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1993），235頁。

<sup>47</sup> 參閱：《神學論集》97期，390頁。另可參考：梁啓超，《中國近三百年學術史》（台北：里仁書局，1995），10-14頁。

<sup>48</sup> 《神學論集》97期，390頁。

看不出他來華的目的是傳教。其中的一個例子是與當代思想家、大文豪李卓吾（1527~1602）的交流。W. Franke 提出一個疑問，即利瑪竇到底用何種傳教方法展開他的傳教事業。因為他分析《李卓吾平傳》中發現，利瑪竇與李卓吾三次交友當中，從未表明傳教士身分，也沒有以傳教的意識來交談。在《李卓吾平傳》中說：「不過，我不知到此何為，我已經三度相會，竟不知到此何干也。意其欲以所學易吾周孔之學，則又太愚，恐非是爾」（《續焚書》卷一）。但他同時表達與利瑪竇交談中感受到強烈的印象，也仰慕他的人品<sup>49</sup>。

謝和耐辯護利瑪竇的立場說<sup>50</sup>：

「我們同時可以從中看到李卓吾對利瑪竇的一種很大的仰慕心情，以及對於他到達中國動機仍甚感困惑不解。……利瑪竇小心翼翼地不使人瞭解他的真正意圖。他僅滿足於論述和引證中國經典著作，極力賦予它們一種有利於其論點的意義。」

以下本文從四個角度來分析利瑪竇的生平和傳教政策：

### （1）世俗化

據上述情況，評估利瑪竇的傳教政策時，學者間對他的間接傳教有許多不同的看法。張春申神父說他的傳教方針是一種世俗化<sup>51</sup>。因為他認為利瑪竇是「與當時的士大夫、學者交往應酬，談論道德、學問，除非對方追問並不立刻論及信仰」<sup>52</sup>。

<sup>49</sup> 參：謝和耐，《中國和基督教》（上海：古籍，1991），28頁。「凡我國書籍無不讀，…今儘能言我此問之言，作此問之文字，行此問之禮儀，是一級標致人也。」

<sup>50</sup> 同上書，29頁。

<sup>51</sup> 參閱：《神學論集》55期（1983春），46-47頁。

<sup>52</sup> 同上，46頁。

謝和耐亦談到，利瑪竇希望受到中國上層社會的歡迎，他就不以出家人的面目出現，而是作為俗人和「西士」活動。因而他以倫理學者、哲學家 and 西方科技士的面貌出現，並且首先極力向士大夫們傳授的是世俗者的說教，使用明末頗為流行的一種方法，即是「講學（哲學報告）」<sup>53</sup>。

即使利瑪竇採取一種世俗化為傳教政策，但我們不應該以現代無神論性的世俗化觀念來等同利瑪竇之世俗化<sup>54</sup>。張春申神父說利瑪竇的世俗化，只不過表示他也是時代的產兒，受到當時人文主義的影響。因此利瑪竇「在某種程度上反映了當時歐洲文藝復興和宗教改革的時代精神」<sup>55</sup>。當時的時代精神，即是主體性、個人精神和人類理性文明的發展<sup>56</sup>。其實我們從利瑪竇在中國進行的文化工作，如著述、傳授西方科技及合理主義的思想等，不難找到他受西方當時的精神和特色的影響。楊小紅曾說過：「利瑪竇本人就是一位真正的人文主義者，他自幼深受人文主義的薰陶，對各種人文科學有深厚的修養」<sup>57</sup>。李約瑟也評價明末清初的傳教士在中西文化交流上的角色和成

<sup>53</sup> 參閱：謝和耐，前引書，25頁。

<sup>54</sup> 張春申神父在《大陸中國天主教》書中定義世俗化說：「現代世俗化現象的出發點是仿如『上帝不存在』。」或說，「……而神聖世界正屬宗教信仰的對象；置身於其外，或者至少不管神聖世界，即是世俗化。」張春申，《中國大陸天主教》（台北：上智，1997），55頁。

<sup>55</sup> 郭熹微，〈試論利瑪竇的傳教方式〉《世界宗教研究》，1995年1月，第59期，25頁。

<sup>56</sup> 參閱：同上。

<sup>57</sup> 同上，26頁。教宗若望保祿二世在慶祝利瑪竇來華四百週年時（1982年10月25日）曾說：「利瑪竇神父是一位真正的人文主義者，他的神、哲學和藝術修養深厚，對當代高級數學、天文、地理和最進步的實用科技也很有心得，再加上他以堅忍不拔和謙恭好學的態度，深入鑽研中國古典文化。」蘇主榮，前引書，176-177頁。

就說：

「在文化交流史上，看來沒有一件事是可以和十七世紀耶穌會傳教士那樣一批歐洲人的入華相比，因為他們既充滿宗教熱情，同時又精通隨歐洲文藝復興和資本主義興起而發展起來的科學。<sup>58</sup>」

## (2) 福音前導

另一方面，張春申神父又引用 A. M. Nebreada 的觀念來說，利瑪竇的文化工作是「福音前導」(pre-evangelization)，也有人說它是文化傳教，或學術傳教，或社會發展等等。本文採取「福音前導」的立場評估利瑪竇的文化與傳教的關係。

「福音前導」是什麼？張春申神父說：

「它包含好多不同的內涵：或者自理性與傳統出發，先證明一些信仰假定的真理，如神的存在、賞善罰惡等等；或者指出教會的道理實在並不違反一個民族的傳統思想，甚至與他們的理論是互相配合。<sup>59</sup>」

換言之，它是為減輕在宗教接觸相異的文化時會發生的文化衝擊的一種緩衝工作，也可稱為「間接福傳」。利瑪竇在《天主實義》裡，省略論及可引起中國人爭議的教義，如天主降生、基督的唯一絕對性、基督的苦難死亡及復活的道理。因此可以說《天主實義》是一本「當時標準的『福音前導』書，內容表明中國傳統文化絕不與他所傳的基督福音衝突」<sup>60</sup>。其實，利

<sup>58</sup> 再引用：《神學論集》97期，384頁。參考：李約瑟，《中國科學技術史》卷三。另外，教宗若望保祿二世說過：「利瑪竇的作品，實有資格與文藝復興時代一流藝術家和文學家的作品比較。」蘇主榮，前引書，173頁。

<sup>59</sup> 《神學論集》55期，47頁。

<sup>60</sup> 《神學論集》56期，346頁。

瑪竇在中國的首部著作並不是宗教書籍，而是一本人文作品，即《交友論》<sup>61</sup>。他著述此書的目的是欲表示他來華傳教，首先以交友的方式出現。〈刻交友論序〉說：「西泰子問關八萬里，東遊於中國，為交友也。」

顯然，這種友誼傳教方式不是直接就宗教題目，而是從倫理哲學方面與中國知識界開始對話<sup>62</sup>。教宗若望保祿二世在慶祝利瑪竇來華四百週年時，重新肯定他所開拓的那種「福音生活」方式的傳教方針。他說：

「尤其是在接待登門求見的訪客時，修養這些美德。川流不息的造訪……付出很多時間和很大犧牲。循著此種交友方式的路線，他翻譯了西塞祿的《交友論》，並把它獻給自己的聽眾。<sup>63</sup>」

利瑪竇所作如此的著想，均包含了「福音前導」的精神和其目的。

### (3) 上層傳教

利瑪竇在中國所實施的傳教方針與當時流行的方法（龍華民、道明會及方濟會等）不同，重視以士大夫及王族為主的上層社會傳教。換言之，他不注重大眾傳教。但這並不意味著利瑪竇缺少傳教的熱忱，或他沒有勇氣向群眾公開宣揚天主教教義。他的這種特別傳教方針，不是突然想起的一個理論，而是自入華穿胡僧服接觸大眾十多年以來，逐漸明瞭中國社會的特殊環境和中國人的國情、民情之後，決心改變的方針。他在書

---

<sup>61</sup> 《交友論》出版於 1595 年，論友誼的格言凡一百條，約共 3500 字。另外一本《二十五言》一書也是人文書籍類，約 4000 字小冊，共 25 節修身格言，故名。

<sup>62</sup> 郭熹微，前引文，26 頁。

<sup>63</sup> 蘇主榮，前引書，179 頁。

信裡表達過：

「我認為我們將再不會開設教堂了，而僅僅開設一個書院（又稱講學堂）……因為通過對話，會比說教更容易佈教，並能夠取得更多的成果。<sup>64</sup>」

利瑪竇從澳門進入中國本土之後，便一向朝北方走，其目的是拜見皇帝，他一生最大的目標是獲得傳教的自由。與士大夫們交流，傳授他們西方的宗教與文化都是爲了這個目的。因爲利瑪竇深入研究中國的宗教與中國政治社會之關係後，清楚地認識到中國皇帝控制宗教的權威和影響力，若沒有皇帝的准許，則無法擴展傳教事業。因此他在書信中寫道：

「……個別的講道不可。現在我們所希望的，是無論什麼方式，務必先獲得中國皇帝的青睞，准許我們自由傳教，假使能辦到這一項，我敢說，很快能歸化幾十萬、幾百萬人……。<sup>65</sup>」

爲了達到自由傳教的目的，利瑪竇朝思暮想有一日能見到中國的最高統治者—皇帝。

利瑪竇不能向群眾採取直接方式的傳教方針，其原因與中國社會的不安定有關。V. Cronin 深入研究利瑪竇，把握當時中國社會的氣氛，使利瑪竇不得不採取朝上層社會，用間接的傳教方式。他寫道：

「寫出來或印出來的字，有另外一種便宜：這個字可以深入中國全國，人人可以懂得它的意義，雖然當時他們

<sup>64</sup> 謝和耐，前引書，25頁。

<sup>65</sup> 利瑪竇，前引書，219-220頁。他又寫道：「當已經具有了相當數量的基督徒時，那就會有可能向皇帝呈奏一道本章。由於皇帝的干預，至少可以獲得允許基督徒根據其教法生活，因爲基督教義並不與中國法律違背。」謝和耐，前引書，24頁。

受到限制，只能侷促在一個城市裡傳教。他們無法沿用他們傳統的傳教方法，在露天大聲疾呼地傳教，或者在人家裡講道，因為，在中國只有革命性的政治主張才用這種不高雅的方式宣傳。宗教只能用行爲的表率 and 典籍去普及。在街上東跑西走去傳教，會被人當作葡萄牙人進行征服中國的前奏曲，不等天黑，他們就要捆起行李，被解回澳門去了。<sup>66</sup>」

#### (4) 文書、學術傳教

張春申神父在探討利瑪竇文化工作的教會幅度中，提出了一個問題：「他輸入西洋文物與學術，爲他自己究竟又有什麼意義呢？」有些人認爲他是以此接觸教外人士，進而等待機會宣講福音（一種機會主義傳教方針）<sup>67</sup>。但，不能忽略利瑪竇分析中國社會的正確看法，他非常看重中國士大夫在中國社會上的特色和重要性。所以，他認爲一旦中國士大夫對西方學術心佩，對宗教上的成分自然較易接受，其實中國明末三大柱石和其它的士大夫奉教的過程的確是如此。楊小紅說：

「利瑪竇從不否認他的宗教目的，科學僅是他和知識分子接觸的媒介。利用這一媒介，利瑪竇在中國結交了許多著名學者，學術傳教相當成功。<sup>68</sup>」

利瑪竇曾在書信中表達出他在中國社會受歡迎的七種理由。所有原因中，第一個是他能講漢語和寫漢字，然後傳授記憶法、數學方面的知識、西方的奇異物（如鐘錶、玻璃稜鏡、宗教畫、西方書籍），大家認爲他具有煉丹術士的才能，最後

---

<sup>66</sup> V. Cronin, *The Wise Man From The West*, p.61.

<sup>67</sup> 參閱：《神學論集》55期，37頁。

<sup>68</sup> 《神學論集》97期，390頁。

的原因才是他傳播的教理，並且「為此（基督教理）而來的人數量最少」<sup>69</sup>。由此可推測當時傳教士向中國人展開直接傳教是不易之事，且可以肯定利瑪竇的選擇和決定。

在此可提出些疑問，明末清初傳教士們所進行的學術傳教是否僅僅是一個宗教上的方針？或者除了宗教目的之外，亦有對中國科技史獨特的貢獻？基本上都肯定明末清初傳教士啓發、啓蒙中國的學術界，認定他們的功勞，但亦有相反的解釋。

李約瑟（J. Needham）主張當時傳教士向中國介紹的科技反使中國天文學退步。初期耶穌會傳教士與當時最先進的科學家，如伽利略（Galileo Galilei, 1564~1642）及刻卜勒（Johann Kepler, 1571~1630）是同時代人物，當然瞭解當代最新歐洲天文學的兩大局面；望遠鏡的發明和哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473~1543）的地動說（太陽中心說）。但傳教士只傳授前者，卻隱藏後者，並繼續傳揚天動說。因而妨害了中國天文學的進步<sup>70</sup>。

何兆武亦同意李約瑟的看法。他認為傳教士帶進中國的學問有兩項：一是中世紀的神學體系及其世界觀；一是拖勒密的世界構圖。但這兩者都是屬於歐洲中世紀的東西，並沒有給十六、七世紀的中國思想文化引起正面影響。當時的西方已進入近代，若傳教士介紹給中國的不是中世紀的文化，而是由笛卡爾和培根所開創的近代思想，以及由哥白尼、伽利略所開創的近代科學，那麼中國近代思想文化的面貌和歷程，或許會有很

<sup>69</sup> 利瑪竇，前引書，208~211頁。參閱：謝和耐，前引書，27頁。

<sup>70</sup> 金容沃，《東洋學如何》（漢城：Tongnamu, 1985），179頁；Joseph Needham，《中國的科學和文明卷三》（漢城：乙酉文化社，1995），204~217頁。

大的不同<sup>71</sup>。

## 2. 自上而下的中國社會：自上層到下層傳教

利瑪竇在中國生活的時間越長久，就對中國社會越瞭解，愈益重視中國士大夫們的社會作用，則越體會到儒家文化在傳統文化中的支柱作用，且認為欲順利傳教應重視自上而下的中國社會體系<sup>72</sup>。因而他立志要實現聖保祿的座右銘「在什麼樣人中，就成為什麼人」，即是「入境問俗」的教導，因此決心轉向親儒、合儒的傳教政策，全盤華化<sup>73</sup>。

首先，欣然改裝自己的面貌，留鬚蓄髮，穿絲綢儒服，並向范禮安建議將此作為傳教士的統一方針，「適應中華儒教社會」政策。這一方法於 1594 年獲准施行<sup>74</sup>。利瑪竇自佛教轉向儒教政策，意味著他交流的對象自民衆轉向於士大夫，換言之，自下層轉向上層傳教。

但利瑪竇研究儒家思想，走向親儒政策，並不是以學者的身分，亦不是為弘揚儒教；而是通過天主教適應中國社會（基督宗教中國化）而達到傳教的最後目標（中國基督宗教化）。徐光啓將利瑪竇的傳教方針概括為「驅佛補儒」，就是聯合儒

---

<sup>71</sup> 參閱：上海中西哲學與文化交流研究中心編，《中西文化衝撞》（上海：華東師範大學，1989），47 頁。

<sup>72</sup> 教宗若望保祿二世於 1982 年 9 月 10 日致利瑪竇的故鄉瑪薩拉達成主教書中說過：「事實上，利瑪竇的成就就是基於兩種力量的推動，一是他本人仰慕中國文化；二是他希望贏得中國上層有影響力的社會人士的尊重，比如：官員、僧侶、皇帝等，以便自己成為一個福音的謙卑使徒和熱心傳播者，把福音傳給他們。」蘇主榮，前引書，174 頁。

<sup>73</sup> 參閱：沈福偉，《中西文化交流史》（台北：東華書局，1989），368 頁。

<sup>74</sup> 參閱：何其敏，《中國明代宗教史》（北京：人民，1994），84 頁。

家反對佛道的傳教策略<sup>75</sup>。據此政策，利瑪竇和後續的傳教士都公開攻擊佛教為偶像崇拜，卻容認祭天、祭祖、拜孔等儒教的禮儀，並不視為迷信。

利瑪竇曾在書信中，表達出天主教適應中國人和中國社會的理由，並就天主教若重視儒家思想，就能獲得肯定的傳教效果，共指出八個理由：

- (1) 中國人重視聖德和學識之人；
- (2) 合理合情的天主教道理適合推崇與追求學問的中國人
- (3) 在中國用書籍傳教是最方便的方法（文書傳教的方式在其他東方國家很少見）；
- (4) 天質聰慧的中國人好學，則當然容易吸收天主教；
- (5) 中國人傾向於事天修身（古儒遵「天理」）；
- (6) 中國教友更容易保存信仰（這些古代中國善人，若生於基督時代，必定是個模範的教友）；
- (7) 稱譽學者、聖賢的中國人重視養性修學的人；
- (8) 與天主教較接近的儒教，特別在倫理道德上，相當符合天主教教義<sup>76</sup>。

在以上八個理由當中，利瑪竇非常肯定天主教與儒家思想結合的可能性，並且重視在儒家思想的基礎上，傳教的重要性及其價值<sup>77</sup>。因此他說：「我個人的看法是情願在這樣的情況

<sup>75</sup> 參閱：同上，85頁。

<sup>76</sup> 參閱：利瑪竇，《利瑪竇書信集》（利瑪竇全集 4，台北：光啓、輔仁，1986），412-415頁。

<sup>77</sup> 據湯若望給潘國光的書信（1651年10月20日），當時天主教的傳教均偏重於漢人，並不重視向滿洲人傳教。因為滿洲人的文化水準差，只追求本能上的快樂，當然向他們的傳教努力似乎得不到效果。參閱：張貞蘭，《基督宗教的中國傳來和東西文化的對立》（釜山：地平，1997），62頁。

下（指儒家社會）歸化一萬人信徒，而不願在其它的光景下使全中國皈依」<sup>78</sup>。張春申神父提到利瑪竇轉向士大夫傳教的意義時亦說：

「他在北京十年，只建立了一個不大的基督信徒團體而論，大概付洗的數字遠不如方濟沙威。但是利瑪竇好像在他的書信中認為，即使他歸化不多的知識分子，其影響超過十萬教友的進教。<sup>79</sup>」

這就是利瑪竇展開親儒傳教政策的宗旨和目標。

但利瑪竇並未接受全部儒家思想。他偏重古代儒教而非當代儒教，他偏重自然理性而非異教徒的宗教性<sup>80</sup>。這就是利瑪竇「附儒→補儒→超儒」的傳教政策。反教排外的士大夫們逐漸洞察到利瑪竇對儒教的這種態度，就開始提醒中國人，天主教借儒教之名「以亂聖道」的危險性。其中林啓陸說：

「利妖之遺毒艾儒略輩入丹霞，送余有《天主實義》……其言極膚淺極虛誕，陽斥二氏之邪妄，陰排儒教之歧途，然其辟儒處，未敢十分啓口者，竊欲藉儒冠儒服者，達其教於朝廷，使得以肆其奸毒也。」

《聖朝破邪集》卷六孫尚揚對此解釋說：

「利瑪竇開創的傳教策略的本質可以在林氏之論中洞見無遺：表面上貶斥佛道二氏之邪妄，骨子裡對儒教亦具有排他性，但因為儒教是中國官方顯學，對儒教的批判貶斥也就不能肆無忌憚，於是只能假借儒冠儒服，廣交士

<sup>78</sup> 利瑪竇，前引書，415頁。

<sup>79</sup> 《神學論集》55期，43頁。

<sup>80</sup> 參閱：郭熹微，〈明清天主教興衰芻議〉《世界宗教研究》，1993年1月，88頁。

子，以合儒補修之。……遂其教於朝廷」。<sup>81</sup>

### 3. 天主教中國傳教政策

失敗與原因：雖利瑪竇和後繼的傳教士們非常努力地進行傳教工作，得到的回應卻是極少數，中國社會和大眾都在袖手旁觀，不肯接受福音，與魏晉南北朝的情況大不相同。利瑪竇曾在書信中失望地表達傳教的效果遠不及努力的程度<sup>82</sup>：

「但天主都不願我們看見我們辛苦應得的成果。……而我們在中國這個時候，不但不是收穫季節……。」

R. R. Covell 欲澄清基督宗教在中國傳教失敗的原因，提出許多疑問：

「到底這不幸的結果，其責任該歸於何？中國人是否根本不是宗教性的民族，換言之，中國人是否太重視人本主義或物質主義，而沒興趣超越的價值？或初傳中國傳教士們判斷，中國民族因具備迷信、崇拜偶像的傾向，而對基督宗教的真理瞎眼？……或者問題在於傳道者身上？是否他們對中國的情況（the Chinese context）遲鈍，或根本不想尋找打開中國人心靈之窗的鑰匙？」<sup>83</sup>

這些問題並不是兩三言語能解釋清楚的，但確是基督宗教欲紮根於中國社會必須澄清的重要問題。

本文對這些問題試圖尋找各方面的原因：其一，帝國主義式傳教，特別隱藏在「禮儀之爭」背後，西方各國對傳教權（保教權）的爭奪，不僅導致「禮儀之爭」的激化，也使天主教的

<sup>81</sup> 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》（台北：文津，1992），227 頁。

<sup>82</sup> 利瑪竇，前引書，256 頁。

<sup>83</sup> R. R. Covell, *Confucius, The Buddha, and Christ* (N.Y.: Orbis, 1986), p.4.

傳教工作受到相當大的阻礙。天主教傳入中國的情況原本是很複雜，而歐美列強的殖民主義加入之後，其局面更是雪上加霜，露出了強烈的政治色彩，這不僅增加了清廷對天主教的疑懼，也傷害了中國教友的宗教情感<sup>84</sup>。秦家懿亦說過：

「基督宗教所犯的最大錯誤是十九世紀以來傳教士倚仗西方列強的炮艦外交的保護，試圖打開中國傳教的大門。這種政治上的妥協使得傳教士蒙上『機會主義』，甚至『帝國主義』的汗（惡）名。<sup>85</sup>」

當時葡萄牙的傳教口號是「香料及靈魂」（spices and souls），西班牙的口號是「黃金、光榮及天主」（gold, glory and God），他們都以十字軍的精神來中國，利用傳教目的為經濟事業的手段。因歐洲人自認是被天主所選的民族、神聖的國家、皇家司祭、被選的民族，而把非基督宗教的文化看成為魔鬼之作<sup>86</sup>。

其二，修會間（耶穌會內部，以及耶穌會與道明會、方濟會）不同的傳教方針或修會實際利益上的分歧，造成教會內部的分裂，使得中國人藐視天主教<sup>87</sup>。特別是耶穌會與道明會之間不同的傳教方針造成中國教會內部的分裂。例如，耶穌會採取「儒化」、「適應中國文化」方針；道明會則對中國文化之態度是類似在其他殖民地的行為方式，不予顧及與尊重。

<sup>84</sup> 參閱：郭熹微，前引文，91 頁。

<sup>85</sup> 秦家懿、孔漢思，前引書，219 頁。

<sup>86</sup> 參閱：林治平，《基督教與中國本色化》（台北：宇宙光，1990），209 頁。

<sup>87</sup> 利瑪竇與龍華民的傳教方針在許多方面不同，前者主張以士大夫為中心的上層路線、著作傳教—可稱為福音前導或間接傳教；後者堅持向民衆自由公開地宣講福音—可稱為大眾傳教或直接傳教。道明會及方濟會的傳教方針亦與後者相同。參閱：孫尙楊，前引書，13-27 頁。

對傳教對象而言，耶穌會士較看重中國知識分子、士大夫們；道明會士則照他們過去的傳教傳統向民衆傳教，因此多與匹夫匹婦來往，看到不少愚昧迷信之事及中國文化中的陰暗面（與耶穌會士所接觸的士大夫們的情況相比），乃加深其輕視中國文化，視中國傳統爲迷信之偏見，導致「禮儀之爭」<sup>88</sup>。

其三，由於羅馬教廷判斷部分中國傳統宗教文化爲迷信，而引起中國朝廷的不滿和疑忌<sup>89</sup>。換言之，堅持「政教分離」立場的教廷對當時的中國社會，特別「政教一致」主義的中國政治體系缺乏應有的瞭解和認識，亦完全沒有預料到「禁令」對中國傳教事業所造成的損害和它的嚴重性，終於引發「禮儀之爭」的悲劇。

其四，天主教教義上強烈的排他性亦導致中國社會和宗教界的反感。天主教不承認在其他高級宗教或其他民族文化中含有真理的成分，而對當時天主教以外的一切宗教和文化均保持鄙視排斥<sup>90</sup>。

其五，由於某些傳教士在明清換代之際參與彼此對立集團的政治鬥爭，引起中國統治者厭惡天主教的心理，造成嚴重的教難<sup>91</sup>。

以上五個原因均在天主教方面，但中國文化及中國人方面的問題也妨礙到基督宗教的傳教事業。陳獨秀雖是個馬克斯主義者，但他站在客觀的立場，分析基督宗教在中國無法展開傳

---

<sup>88</sup> 參閱：王澐，《明清之際中學之西漸》（台北：台灣商務，1987），15~20頁。

<sup>89</sup> 參閱：顧衛民，《基督教與近代中國社會》（上海：人民，1996），36頁。

<sup>90</sup> 參閱：郭熹微，前引文，90頁。

<sup>91</sup> 參閱：顧衛民，前引書，36頁。

教的理由。首先他不去指責傳教士的優越感，也不歸咎他們依賴條約的保護，他認為基督宗教在中國無法傳教的原因，以及中國人排斥仁愛宗教（基督宗教）的原因，錯處大多在中國人身上。他寫道：

「『吃教』的基督徒：中國文化的排外主義；中國人輕視初期耶穌門徒出身低微，某些人不滿一些官員對傳教士怯弱的態度；基督宗教與中國人的祭祖衝突，中譯聖經粗劣，不及中國古書文體典麗；中國人因無知而散發許多有關教會的惡性謠言。<sup>92</sup>」

---

<sup>92</sup> 陳獨秀，《基督敎與基督社會》，再引用：劉小楓，《道與言》（上海：三聯書店，1995），280頁。

# 心對心說話

## 談盧雲的靈修學

朱弋學<sup>1</sup>

「我必須學習什麼是歡迎和尊重他人，解放心靈和耐心。

我必須理解人的成長和痛苦，學習分享和學習天主的方式。」

Jean Vanier 《心的寶藏》<sup>2</sup>

### 前 言

「一個伸出雙手和選擇向下爬的生命的領袖，

一個祈禱的領袖，

一個容易受創的領袖，

一個信任人的領袖，

是我給大家留下的印象，

請你們記著這個形象。」

—盧雲

這是盧雲神父(Fr. Henri J. M. Nouwen)在《奉耶穌的名：屬靈領導新紀元》<sup>3</sup>一書的結尾中所說的，他生動誠實地描繪出自己身為一個牧者的圖像：一個謙小順從的生命，一個與主相遇、相知、相結合的生命，一個敏銳善感的生命，和一個開放

<sup>1</sup> 本文作者：朱弋學，聖保祿孝女會修女，現肄業於輔大神學院教義系。

<sup>2</sup> Jean Vanier, *Treasures of the Heart*, 1989. (中譯：《心的寶藏》香港：公教真理學會，1995)。

<sup>3</sup> 盧雲，《奉耶穌的名—屬靈領導新紀元》(*In the Name of Jesus—Reflections on Christian Leadership*, 1989)，中文：香港基道，1992。

信賴的生命！這就是盧雲，他坦率、直接的獨特氣質深深地打動了我，因此本文將試著介紹他的生平、著作、作品特色，尤其是他的靈修，和我的回應和結論。

## 一、盧雲的生平

盧雲神父是一位著名的靈修及牧靈神學作家，1932年1月24日出生於荷蘭的一個小鎮 Nijkerk，1957年25歲時，受祝聖為荷蘭 Utrecht 總教區司鐸，1957~1964年在 Nijmegen 天主教大學攻讀心理學，而後去美國，1964~1966二年間在 Kansas 攻讀精神醫學和宗教。1966~1968在聖母大學教授神學，1968返回荷蘭，任教於 Amsterdam 牧靈中心和 Utrecht 神學院。1970~1971在 Nijmegen 大學攻讀神學博士學位。

1971重回美國，1971~1981十年在耶魯大學神學院教授牧靈神學，同時是明尼蘇達州柯力威那合一中心的研究員，及羅馬北美洲書院的駐院學者。在1974~1978年間，曾有數月之久，住在紐約披佛嚴規熙篤會的箴力斯修院（Genesee），和隱修士們一起工作、生活。

1981年辭去耶魯的教職，在1981~1982年間在拉丁美洲度過，大部分時間住在貧窮的團體中，真實體驗窮人的生活，並反對美國政府將武器銷售給南美的獨裁者。後經友人 Gustavo Gutierrez 建議他最能為拉丁美洲做的，就是回到美國，呼籲美國政府和人民，停止賣售武器給南美洲，以抑制南美暴力的氾濫和擴展。此建議促使他重回美國，大聲疾呼以彼此相愛代替彼此仇恨，以祈禱代替暴力，並反對一切的武器販賣給拉丁美洲。1983年接受哈佛大學的邀請，重返學院生活，在哈佛大學神學院教了三年的神學（1983~1985）。

1985是盧雲一生中最重要的一年，他做了一個重大的決

定：離開哈佛，來到法國的「方舟團體」<sup>4</sup>發源地 Trosly-Breuil 生活一年，為分辨耶穌對他的召叫，尋找他未來生活的方向，並決定是否跟隨耶穌的召叫。

1986年8月，盧雲正式加入了方舟團體在加拿大多倫多以北的「黎明之家」(Daybreak)，擔任團體的司鐸，並實際的參與服事家中的弱智成員。一直到1996年9月21日，因心臟病發，在荷蘭的家鄉去世(那時他正要結束他的安息年，準備返回黎明之家)，享年64歲，遺體運回加拿大，安葬在多倫多市。

## 二、盧雲的著作

「我希望凡閱讀我故事的人，  
都能聯想到天主在他們的生活，  
召叫他們的獨特方式。」——盧雲《黎明路上》<sup>5</sup>

盧雲是一位多產的作家，從1969年他出版了第一本書，直到他死後，在1998年仍有出版社繼續為他出書，目前筆者所

<sup>4</sup> L'Arche Community，中名譯名為「方舟團體」，是由法裔加拿大籍人 Jean Vanier 於1964年，因受天主「去，與心靈貧乏的人同住，他們會醫治你」的召喚，在法國的 Trosly-Breuil 地方所創立，是一個努力按照福音精神生活的殘障人士團體。「方舟」(L'Arche)取自諾厄那艘不寬敞卻裝滿了天主各式各樣創造物的船，方舟的成員即是如此。所以方舟成了一個愛和親善的團體網絡，在團體中，協助人員和殘障人士一同生活，分擔他們的生活、挫折、希望和眼淚。這也是一個以福音為基礎的行動，聚集了各種不同的人，大部分是基督徒，但也不排斥其他的宗教。於是「方舟」成了沒有家的人的家，成了所有人成長的地方。現在在世界20多個國家，共有100多個方舟團體。盧雲所加入的就是方舟在加拿大多倫多以北的「黎明之家」(Daybreak)團體。黎明之家成立於1969年，並在1985年在其內建立了一所宗教活動中心「拂曉」(Dayspring)。

<sup>5</sup> 《黎明路上一靈修日誌》(The Road to Daybreak—A Spiritual Journey) 1988，中文：香港基道，1995。

知已出版的，共有 45 本書，其中有中譯本的有二十多本，台、港兩地天主教、新教的各大出版社都樂意出版。

盧雲的作品層面很廣，討論的問題也很廣泛：默想、默觀、祈禱、靈修、獨身、牧者、牧靈、心理、正義、和平、人物、畫作、時事和反省，都是他的寫作題材。而作品的類型，有日記（《頌主慈恩》、《箴力斯日記》、《黎明路上》、《謝謝》）、書信（《慰父書》、《生命中的耶穌》），以及最多的結構式主題發揮。

他的第一本書是《愛中契合》（*Intimacy: Essays in Pastoral Psychology*, 1969），探討牧者的心理；而另外有幾本書是在他一生中的重要時刻及其寶貴的體驗所寫的，為瞭解整體的盧雲不得不提出來：

1. 《盧雲眼中的梅頓》（*Thomas Merton: Contemplative Critic*, 1972）：梅頓是盧雲所景仰的靈修導師，他的行動和默觀深深地影響了盧雲。
2. 《箴力斯日記》（*Genesee Diary*, 1976）：是盧雲在箴力斯修院與隱修士們一起生活時所記下的日記，有他很深的祈禱經驗。
3. 《別了，母親》（*In Memoriam*, 1980）：是盧雲在他最親愛的母親去世後，他領悟到那些與我們的愛縷相連、情愫互繫的人離世時，主耶穌都會賜下聖神。與此書可一起看的是他 1982 年的《慰父書》（*A Letter of Consolation*），他在此書中安慰他的父親並探討生命的價值。
4. 《謝謝》（*Gracias! A Latin American Journal*, 1983）：是記述他在 1981~1982 二年在拉丁美洲和窮人一起生活的日記。這是他在牧靈工作上的實際投入，脫離了學院派的神學，而接觸到了解放神學。
5. 《黎明路上——靈修日誌》（*The Road to Daybreak - A Spiritual*

*Journey*, 1988)：這本日記寫於 1985，正如我在講述他的生平中已說過，1985 是盧雲生命中最重要的一年，這本日記就是記錄他在法國「方舟團體」的發源地 Trosly-Breuil 所度過的時光。在那裡，他等候、探索及分辨耶穌對他的召叫，並決定是否要跟隨。他完全離開了大學教書的生活，在這個小鎮上、在方舟的「家庭」裡，和弱智者及工作人員一起生活和「彼此」服事，那是一個充滿笑和淚，充滿痛苦也充滿希望的「真實生活」！這一年的生活使他在隔年（1986）正式加入方舟在加拿大多倫多的「黎明之家」（Daybreak）。

6. 《鏡外》（*Beyond The Mirror - Reflections On Death And Life*, 1990）：盧雲在 1989 年出了一次嚴重的頭痛，使他真實地面對死亡，也教導了他從門外窺視門內的奧秘，也從門內審視門外的生命意義。
7. 《浪子回頭》（*The Return Of The Prodigal Son*, 1992）：這是盧雲根據一幅他很喜愛的名畫「浪子回頭」（Rembrandt 畫）所寫的「歸家」故事，即是對路十五 11~32 中耶穌所說的比喻提出他的回應。

### 三、盧雲作品的特色

#### （一）心對心說話

盧雲直接寫出他內心的奮鬥和掙扎，絕不拐彎抹角，也從不間接影射，他坦率而直接地與讀者分享他自己，真正的自己。正如他自己所說：

「我常將我自己的觀察和別人的體驗與掙扎，作為寫作的素材。因為我相信，牧靈其中一項主要的目標是：使自己經歷的信仰奮鬥史，成為他人的借鏡；把自己的疑惑

說出來，向人推心置腹，其實也就是對人說：我也沒有答案。我只不過是一個催化劑，只不過把一些你已經知道的東西講出來，好使你聽到別人講出來以後，能更清晰地掌握你自己的問題。」

這是他作品能感動人之所在，因為是心在對心說話。

## （二）黑暗後的黎明

在盧雲的作品中，可以看到很多時候，盧雲他自己的靈修生活就充滿了掙扎、失敗和頹喪，但在不斷的跌落到再站起來之中，是慢慢地進步和永遠不輕言放棄。盧雲以他自己真實的剖白，給了我們這個保證，也給了我們希望。

## （三）消除了作者和讀者間的距離

盧雲不怕讓讀者看到他愚昧、卑下的一面，以及他真實的情感，所以有與他相同經驗的人，很容易與他起共鳴。但他絕不是自憐，他誠實地自省讓讀者體會到靈修是每一天的事，是試著把自己生活的每一層面都交給天主，這當然包括了那些不戲劇性的、卑下的和刻板的日常瑣碎；並也細心體會天主在我們日常生活中的工作。

## （四）正義與和平

盧雲也非常關心個別和團體基督徒所面對的較大問題，以及爭取社會正義的努力，《同情》（*Compassion*）、《謝謝》（*Gracias*）和《愛在恐慌之鄉》（*Love In A Fearful Land*）就是討論這些問題。他也以實際的行動，如前所提在 1981~1982 年間在拉丁美洲和窮人一起生活，及與解放神學領導人的接觸；他對正義與和平的關注和努力，構成了他作品的另樣風格。

## 四、盧雲的靈修

「沈默與說話，出世與入世，  
距離與接近，獨處與群居，  
小心維持這兩者之間的平衡，  
是基督徒生活的基礎。」 一盧雲

以上這段盧雲的話，正好可用來形容他自己。對於認識盧雲的人來說，他盡職地在神學院中教授神學；受人敬重且受歡迎的演說和帶退省；他到拉丁美洲去，和那裡的窮人生活在一起；或者是到箴力斯隱修院潛修，和隱修士們一同祈禱、生活；他到處疾呼以祈禱取代暴力，以彼此相愛取代彼此仇恨和反對美國對南美的武器供應；他研究攻讀教父，並極喜愛東正教的 Icon 等，都不會令他們感到訝異。因為這就是盧雲，他的靈修如同他的作品一樣，在心對心的、個人化的情感表達的同時，又是那麼宏大的、多觸角的、極富仁慈與關懷弱小的胸懷和正義感！總括來說，他的靈修具有幾項特點：

### （一）正義與和平的靈修學（Spirituality of Pacifism）

「正義」與「和平」是盧雲靈修的兩大主題，這從他對拉丁美洲的持續關懷可看出。他對聖經非常熟稔，總是隨身帶著聖經，而他的和平主義靈修學（或可譯為「反戰主義」靈修學），就是立基於聖經之上。對此，他有五項主張：

1. **祈禱**：以祈禱來反對暴力。
2. **彼此相愛**：反對所有的暴力和軍事武器，而代之以彼此相愛，這更包括在面對敵人時。
3. **團體的重要**：盧雲在拉丁美洲的經驗，使他深刻體驗到個人的無能為力，唯有以團體的力量才能發揮最大的作用和影響力。

4. **與耶穌親密的關係**：與耶穌的關係是一切靈修的基礎，且必須是深刻的關係，若無此，一切行動將流於自我主義和尋求自我光榮。
5. **不斷尋找天主的旨意**：盧雲曾說過：「人一定要受蒙召和被派遣」，也就是天主的旨意是每一個基督徒的最高原則，在任何事上和任何地方，若不是受天主的蒙召和被天主所派遣，那就永遠得不到「安寧」，永遠沒有「家」的感覺，永遠沒有釋放和自由！

## (二) 城市靈修學 (Urban Spirituality)

盧雲的靈修，也是一種「城市靈修學」，他的著作深深流露出一個城市信徒的屬靈掙扎，並透過他自己的親身經歷，來剖析人的內心世界，而指出上主就是「接納」，並始終與我們在每一天的生活中同行。

## (三) 「心對心」的靈修

盧雲從不諱言一些負面的情緒和情感，它們都是事實，但他也從不停留在那裡，而是以他的親身體驗，帶領每一個認識他的人，以及每一個認識他作品的人走向希望。他說：

「我們需要一種可以處理窮人的希望被打擊、爭取和平的努力卻失敗的靈修；當人再也找不到任何世俗的理由來保持希望時，我們需要一種仍然可給人帶來希望的靈修。」

## (四) 「服務」的靈修

在盧雲所有的作品中，都透露著一個信念，那就是他堅信天主的旨意遍及生活的每一層面，即使在面對看來是如此刻板、如此公式化的事上；而天主的旨意尤其彰顯在人與人之間

的彼此服務上。這服務存在於我們所面對的每一層面，但卻常遭拒絕，例如家庭、宗教團體和生活舒適的我們，常常排斥在我們意識之外的世界：窮人的世界、殘障和弱智者的世界，以及所有令我們感到不舒服，而他們自己又是如此的不方便（對他們自己和對別人）的人們。

盧雲在 1986 年，直至他去世時所加入的方舟團體，就是一個努力按照福音精神生活的殘障人士團體。在「方舟」中，協助人員和殘障者一同生活，分擔和共享彼此的挫折、痛苦、希望和眼淚，它是所有沒有家的人的家，是所有人成長的地方。而盧雲實際服務與生活的「黎明之家」，是方舟團體在加拿大多倫多市以北所成立的弱智者之家。盧雲在分辦之後，放棄了哈佛大學神學院的教職，而毅然加入黎明之家。他相信這是天主對他的召叫和派遣，他便在服務中，實踐他的靈修和信仰。

### （五）「融合傳統與現代」的靈修

最後，盧雲的靈修是從最古老的基督徒傳統取材：隱修和沙漠教父，來處理當代發生的問題和事件。因為他的取材雖是古老的傳統，但卻不拘泥於傳統，而能保有其精髓，並以完全現代化的模式表達出來。所以盧雲的作品能夠讀起來是那麼地充滿時代意識和現代感，卻又不是膚淺浮動的；相反地，他的作品呈現出一種深沈的力量，使人深思、引人內省，也徹底地撼動人心。

因此，若要總結盧雲的靈修，我們可以簡潔又扼要地說，那是一種由較抽象的、難懂的、學院派的神學式靈修，最後落實在具體的、活生生的生活靈修；那是一種更根本的、往下爬（成為窮人）的牧靈靈修；他真實地生活在天主的子民中，尤其是在耶穌最喜愛的「窮人」中，以致使自己也成了窮人……

## 五、回應與結論

從我第一次讀盧雲的《從幻想到祈禱》( *Reaching Out* ) 之後，他便成爲我最喜愛的靈修作家之一，他那集神學、心理和靈修於一爐的作品，正如同曾打動了無數其他的心靈一般，也深深地觸動了我。他的文字總顯得那麼坦率、透明和直接，他的作品結構非常清晰有序，他的思考縝密細緻，他的情感也真實而澎湃……。他既重視內在靈修，也落實外在生活；能保持教會傳統，亦面對現代的挑戰；既堅持信仰的盼望，又結合生命的創傷。讀他的書若不感動和深省，實在很難。在他感性及深入的反省背後，是他堅強的信仰和深度的自由，讀來令人釋放也充滿希望。他的作品曾在不同的時期，陪伴我度過不同的挑戰和掙扎，而每次都能帶給我靈性的再出發，和信仰的重新活躍與更新。在香港和台灣也愈來愈多的人認識盧雲，透過中文的翻譯，使更多的人認識他的思想和靈修。他那種強調「心」的感受、強調默觀和與天主的神秘交往，對中國人來說一點也不陌生和生澀；相反地，他的默觀與行動此兩個強烈的特質，在他身上和諧地融合在一起，這與中國的「動靜調和→中庸」，倒是很像。

誠願這篇關於盧雲靈修的小小試作，能吸引更多的人去閱讀盧雲的作品，也讓更多的人認識盧雲的靈修，如此，就達到我小小的心願了。而對自己能就我所知來介紹這位我所喜愛與景仰的靈修導師，對我也是一種收穫與享受！

Fr. Henri J. M. Nouwen (盧雲，1932~1996)

## 生平與創作年表

### 一、生平

- 1932 元月廿四日誕生於荷蘭一個小鎮 Nijkerk
- 1957 25 歲，受祝聖為荷蘭 Utrecht 總教區司鐸
- 1957~1964 25~32 歲，在 Nimega 天主教大學攻讀心理學
- 1964~1966 32~34 歲，在美國 Kansas 攻讀精神醫學和宗教
- 1966~1968 34~36 歲，任美國聖母大學神學院教授
- 1968 36 歲，返回荷蘭，任教於 Amsterdam 牧靈中心和 Utrecht 神學院
- 1969 37 歲，出版第一本作品：*Intimacy: Essays in Pastoral Psychology*。中譯：《愛中契合》（香港基道，1994. 7.）
- 1970~1971 38~39 歲，在荷蘭 Nimega 攻讀神學博士學位
- 1971~1981 39~49 歲，再度前往美國，在耶魯（Yale）大學神學院教授牧靈神學，同時是明尼蘇達州柯力威那合一中心研究員，及羅馬北美洲書院駐院學者
- 1974~1978 41~45 歲，這期間曾有數月在紐約嚴規熙篤會的 Genesee 修院，和隱修士們一起工作、生活
- 1981~1982 49~50 歲，走訪拉丁美洲，大部分時間在貧窮的團體中，體驗窮人的生活，並反對美國販賣武器給南美的獨裁者。後友人 Gustavo Gutierrez 告訴他應回到美國呼籲美國政府，不要販賣武

器給南美洲，因此促使他開始實際地在美國推動和平，反對武器

- 1983~1985 51~53 歲，在哈佛大學神學院教書
- 1985~1996 53~64 歲，1985 年離開哈佛大學後，接受 Jean Vanier 的邀請，去法國的方舟團體 (L'Arche Community) 發源地 Trosly-Breuil 生活一年，為尋找他未來生活的方向；1986 年 8 月，決定到方舟團體在加拿大多倫多以北的「黎明之家」(Daybreak) 擔任團體的司鐸，並實際服事家中的弱智成員。
- 1989 57 歲，出了一次嚴重的車禍（之後將這段體驗，寫成《鏡外》）
- 1996 九月廿一日，在荷蘭家鄉正結束安息年，準備返回加拿大黎明之家時，心臟病發而逝世，享年 64 歲，遺體運回加拿大，安葬在多倫多市烈治文墓園

## 二、創作

- 1969 1. *Intimacy: Essays in Pastoral Psychology* (《愛中契合》香港：基道，1994. 7.)
- 1971 2. *Creative Ministry* (《建立生命的職事》香港：基道，1996. 11.)
- 1972 3. *With Open Hands* (《親愛主，牽我手—認識禱告真義》香港：基道，1991. 10.)
4. *Thomas Merton: Contemplative Critic* (《盧雲眼中的梅頓》香港：基道，1999.12.)
5. *The Wounded Healer* (《負傷的治療者》台北：光啓，1987. 4.；香港：基道，1998. 6.)

- 1974 6. *Aging – The Fulfillment of Life* ( With Walter Gaffney 《生命的頂尖》香港：基督教文藝，1980.)
7. *Out of Solitude – Three Meditations on the Christian Life* (《走出孤獨》) 香港：道聲，1976. 11.; 另香港基道亦出版此書，中文書名譯為《始於寧謐處－默想基督徒生命》，1991. 6.)
- 1976 8. *Reaching Out* (《從幻想到祈禱－靈修生活的三個動向》，香港：公教真理學會，1977.3.)
9. *Genesee Diary* (《箴力斯日記》)
- 1977 10. *The Living Reminder*
- 1979 11. *Clowning in Rome* (《羅馬城的小丑戲－對獨處、獨身、禱告及默觀之反省》香港：基道，1990.12.)
- 1980 12. *In Memoriam* (《別了，母親》香港：基道，1991.)
- 1981 13. *The Way of the Heart*
14. *Making All Things New* (《新造的人－屬靈人的印記》香港：基道，1992. 8.)
15. *A Cry of Mercy – Prayers from the Genesee* (《頌主慈恩》香港：公教真理學會，1985.11.)
- 1982 16. *Compassion – With D. McNeil and D. Morrison* (《同情》)
17. *A Letter of Consolation* (《慰父書－懷念先母兼說生命》台北：光啓，1988. 4.)
- 1983 18. *Gracias! A Latin American Journal* (《謝謝》)

- 1985      19. *Love in a Fearful Land* (《愛在恐慌之鄉》)
- 1986      20. *In the House of the Lord - Life Sings*
- 1987      21. *Behold the Beauty of the Lord*
- 1988      22. *Circles of Love - Diary Readings With Henri J. M. Nouwen* (《愛的漩渦－與盧雲默觀》香港：公教真理學會，1995.)
23. *Letters to Marc about Jesus* (《生命中的耶穌－給年輕人的信》香港：基道，1993. 3.)
24. *The Road to Daybreak - A Spiritual Journey* (《黎明路上－靈修日誌》香港：基道，1995. 5.)
- 1989      25. *Heart Speaks to Heart* (《心應心－真摯傾情的禱告》香港：基道，1991. 3.)
26. *In the Name of Jesus - Reflections on Christian Leadership* (《奉耶穌的名－屬靈領導新紀元》香港：基道，1992. 2.)
- 1990      27. *Beyond the Mirror - Reflections on Death and Life* (《鏡外－生死之間的省思》香港：基道，1992. 5.)
28. *Walk with Jesus* (《與你同行－默想十字架苦路》香港：基道，1992. 4.)
- 1992      29. *The Return of the Prodigal Son* (《浪子回頭－一個歸家的故事》台北：校園，1997. 3.)
30. *Life of the Beloved* (《活出有愛的生命－俗世中的靈性生活》香港：基道，1999.10.)
31. *Show Me the Way*
- 1993      32. *Jesus and Mary - Finding Our Sacred Center*

- 1994
33. *Our Greatest Life - A Meditation on Dying and Caring*
34. *Hear and Now - Living in the Spirit* (《念茲在茲—活在聖神中》台北：光啓，2000. 3)
35. *With Burning Hearts- A Meditation on Eucharistic Life* (《熾熱的心：感恩祭的生活默想》台北：光啓，2001. 5)
- 1995
36. *The Path of Freedom*
37. *The Path of Power*
38. *The Path of Waiting*
39. *The Path of Peace*
- 1996
40. *Can You Drink the Cup?* (《你能飲這杯嗎？》台北：上智，1999. 9)
41. *The Inner Voice of Love - A Journey Through Anguish to Freedom* (《心靈愛語》香港：卓越使團，1997)
- 1997
42. *Bread for the Journey - A Daybook of Wisdom and Faith* (《心靈麵包》台北：校園，1999. 3)
43. *Adam - God's Beloved* (《亞當—神的愛子》香港：基道，1999. 7)
44. *Sabbatical Journey - The Final Year*
- 1998
45. *Henri Nouwen* (作品選輯)

# 恢復孩童領聖體的研究

## 在羅馬禮天主教會中的牧靈意義

謝為霖<sup>1</sup>著 蔣祖華<sup>2</sup>譯

本文作者首先指出羅馬天主教會現行「開聖體」做法在牧靈上所出現的問題，並嘗試以現行的《天主教法典》及東西方教會有關的歷史做為基礎，提議以「恢復孩童領聖體」的作法，來為這些問題找到解決的途徑。

### 從牧靈問題出發

1990 年代早期我還在台灣傳教。按當時的習慣，兒童在八到十歲之間才「開聖體」（初領聖體），但有些父母渴望讓他們的孩子早些日子就能領聖體。

有一次，我鼓勵一位幼稚園的老師向本堂神父請求，讓她那已達明悟之齡（age of reason）的女兒開聖體。我認為這是一個好的案例，讓條件適當的兒童早日領聖體，因為這位女士也在堂區教兒童要理，能夠完滿地將信仰傳遞給她自己的孩子。

然而，本堂神父決定最好還是等到她同年齡的孩子們也上完了堂區的要理再說。我並不灰心，將這案例告訴教區主教，

---

<sup>1</sup> 本文作者：謝為霖神父（James Chevedden, S.J.），隸屬耶穌會中華省的美國籍會士，曾在台灣的多個教區從事牧靈服務多年，目前因身體狀況的需要而暫時常住美國加州，但每年仍不定時返台從事禮儀牧靈方面的相關研究。

<sup>2</sup> 本文譯者：蔣祖華先生，輔仁大學宗教學碩士，神學系博士班肄業。

但我們的交談並沒有得到什麼結果。

這情況促使我更進一步地研究，並產生這樣的結論：主教和本堂神父都未能充分獲得梵二大公會議和 1983 年頒佈的現行《天主教法典》<sup>3</sup> 相關教導的新精神；這些相關的教導把教育子女的任務首先給予了父母。這是他們最優先的權利與責任<sup>4</sup>，這最優先的權利與責任也包括了給子女的宗教教育<sup>5</sup>。

關於初領聖體，現行法典在準備及決定孩子何時適合開聖體的事上，給予「父母與代替父母職位的人」優先的角色（CIC 914）。914 條的拉丁字 *imprimis*（首先、首要）用來形容父母的角色，同樣的字也出現在現行法典 226.2 條，這是給予父母教育子女的優先責任。不過現行法典的中譯文在 914 條並沒有把 *imprimis* 的意思表達出來，倒是在 226.2 條正確地譯為「首先」。

梵二在父母角色的概念上有了新的發展。Paul E. Baillargeon 如此註解<sup>6</sup>：

「梵二關於父母由教會所派遣而領受的召叫與梵二之前的教導及 1917 年頒佈的法典截然不同。按梵二的教導，父母由婚姻聖事所領受的祝聖有一特殊的作用：藉由教育自身子女的服務而為教會救恩與福傳使命的主動合作者。」

<sup>3</sup> 以下中文簡稱「現行法典」，引文時註明「CIC」。

<sup>4</sup> 參閱：《天主教教育宣言》：「為父母者……有教育子女的重大責任……；教育的責任首先屬於家庭……」（GE 3；CIC 226.2；CIC 793.1）。

<sup>5</sup> 參閱：CIC 774.2；835.4；1136。

<sup>6</sup> Paul E. Baillargeon, "The Rights and Duties of Parents in the Sanctification of their Children", *Canon Law Society of America Proceedings* 54 (1992) 57.

現行法典要求本堂神父「應推動並維護父母在 774.2 條所指家庭教理教學的職責」(CIC 776)<sup>7</sup>。由於梵二強調父母在孩子聖事準備中的角色，我們應該更將「開聖體」視為每個家庭的事，而非同年齡層孩童的團體活動。Robert Duggan 和 Maureen Kelly 預估<sup>8</sup>：

「堂區的入門聖事安排若以孩童的皈依與信仰準備為基準，牧靈行動上將會有些『零亂』。依照個人和家庭的準備狀況而調整的彈性結構，將會取代固定格式與次序、依照年齡階層的大型聖事慶祝，以及武斷地依據孩童年齡來決定聖事的施行。但這零亂的新結構會將皈依經驗保留在內心，這不只為孩童的入門聖事，更是為整個堂區的生活。我們會逐漸習於在日常的人性經驗中辨認、專注與知曉天主的路徑，對於每個年齡和發展階段中行爲與真實信仰的關聯也比較敏感。」

但本堂神父、修女以及要理老師，是否準備好將他們的權力選給孩子的父母呢？

回到美國後，我發現美國的父母在教育子女上遇到和台灣父母相同的困難：在準備及決定自己子女開聖體的適當時機上，與牧者的權責有所重疊。

固然，牧者「有責任確定孩童在家中受到適當的培育且能以信德和虔誠來領受聖體」<sup>9</sup>，Joseph C. Taphorn 就因而提議：「牧者為了鑑別孩童是否已準備好初領聖體，在許可之前可以

---

<sup>7</sup> Edward N. Peters, *Home Schooling and the New Code of Canon Law* (Front Royal, VA: Christendom College Press, 1988), 34.

<sup>8</sup> Robert D. Duggan and Maureen A. Kelly, *The Christian Initiation of Children, Hope for the Future* (New York: Paulist Press, 1991), 38.

<sup>9</sup> Joseph C. Taphorn, "Homeschooling and Sacraments for Children", *Homiletic and Pastoral Review*, August-September (2000), 15.

先有一個特別的考試或是面談」<sup>10</sup>。不過，聖地牙哥教區的法典學家 Dr. Edward N. Peters 卻認為：「足堪領受聖體的孩子不應當僅僅因為父母未能使其參加堂區要理班而被拒絕領受此聖事」<sup>11</sup>。G. Gispert-Sauch 提醒牧者<sup>12</sup>：

「應看重孩童真正信仰的準備而非其父母的情況。不同於初生嬰孩的情況，孩子現在意識得到他（或她）做的是什麼，因此比較不需依靠父母的信仰。」

在有疑慮時，牧者總應（在未證實有罪之前）對疑慮給善意的解釋，因為教會現行法典看重的是信友們本身的標誌。

## 以楊森派方式來解釋現行法典

從我和上述那位本堂神父對談的經驗裡，牧者會到還是有人以楊森派的方式解釋現行法典 913 條和 914 條。為避免這樣的解釋傾向，法典 913 條「有足夠的認識和恰當的準備」應與同一條「照其能力」及法典 914 條「儘快」一起瞭解。

關於什麼是足夠的認識和恰當的準備，可由 913 條找到線索，Michael Hilbert 寫道：「初領聖體的準備似乎是某種對『基督奧體』的領悟」<sup>14</sup>。為領受聖體，現行法典只設定最低要求。

關於 914 條「明悟之齡」（the age of reason，中譯文作「已

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 引自 Vivian Dudro, "Parents vs. Pastors", *The Catholic World Report*, October (1995) 41.

<sup>12</sup> G. Gispert-Sauch, "To Give or to Refuse the Sacraments?" *Vidyajvoti* (August, 1987), 375。亦可參照 Michael R. Quinlan, "Parental Rights and Admission of Children to the Sacraments of Initiation", *Studia Canonica* 25 (1991) 365-401.

<sup>13</sup> 參閱：CIC 213；843；912。

<sup>14</sup> 給作者的個人信件。1993 年 2 月 2 日。

能運用理智的孩童」)的意思, Fr. Hilbert 說<sup>15</sup> :

「當然, 根據 97 條 2 項, 明悟之齡是指年滿七歲。但這是所謂法律上的假定, 無法面對與假定相反的例證。比如: 一位九歲已達明悟之齡的孩童, 按假定應該不再是個嬰兒; 倘若事實上他不能運用理智, 這時就不應依照假定而要依照事實。反過來講, 六歲孩童也可能善用其理智。」

甚至四或五歲的孩童也能達到能運用理智的年齡, 教宗庇護五世就曾給一位四歲的男孩送聖體。

### 普遍律 (Universal laws) 未能普遍地被應用

在台灣, 開聖體的年齡差距很大, 但比較美國的孩童至少都晚一到兩年, 在坦尚尼亞則會更晚<sup>16</sup>。關於普遍律未能普遍地被應用的問題, Ladislav Orsy 說道<sup>17</sup> :

「普遍律意味著爲了普世教會。這原則聽起來像是無謂的重複, 其實不然。當普遍律的意義被建構起來時, 它應被理解爲可以被普遍地應用。換言之, 普遍律的性質假定它在全世界都能講得通, 都能普遍地被應用。如果它只能在特別的地方被應用, 而不能普遍, 那就必須被修訂或廢除。」

既然在台灣和坦尚尼亞初領聖體的實施狀況並不符合普

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> 1991 年 9 月 7 日 Shirley Smith, M.M.M. 修女寫信告訴我關於坦尚尼亞聖體聖事的準備: 「我告訴我們當地 Makiungu 的本堂神父 Noel..... 關於聖體聖事的準備..... 他說他給四年級 (大概是十二或十三歲) 的學生開聖體。」

<sup>17</sup> Ladislav Orsy, *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 79.

遍律，我們需要自問，由 *Quam Singulari* (1910) 開始實行，1983 年教會所頒現行法典繼續為之的「變革」，對某些地方來說，是否是個太過理想化的目標？我們應該明智地容忍目前延遲開聖體的習慣，或是應該堅持及早開聖體的價值？在我看來，在大部分的國家，及早開聖體已被證明是值得的。在如現行法典 777.3 條所示，開聖體之後繼續要理講授的地方，可以給予最少量的準備<sup>18</sup>而不必擔心要理講授無法完成。但在某些地區，如台灣，則感到需要將開聖體延遲到給予較完整的要理講授之後。但主教和神父這樣做，有充足的理由嗎？John M. Huels 評論道<sup>19</sup>：

「在各種情況下，如果遵守某一規律將與某些其他更高價值的善相衝突時，教會中的個人或團體，就可決定最好不要完全而嚴格地遵守這條規律。

何者更為明智，是普遍律？還是因著某種被認為是更高目標的緣故而輕忽法律的習慣？何者更有價值：是及早開聖體？還是答覆較完整要理講授的需要？我想值得將這問題公開提出並予以討論。現在讓我們來看看有關「開聖體」所遇到的其他問題。

## 告解聖事的地位

在 1983 年教會頒現行法典之前，初次告解的位置尚未由教會法所規定；甚至當現行法典出現後，也沒有做出限制性的規定。1970 年 Francis Buckley 寫道<sup>20</sup>：

<sup>18</sup> Mary Charles Bryce 提議對於開聖體採行最少量的準備，“First Communion: Do We Over-Prepare?” *Worship* 38 (1963) 32.

<sup>19</sup> John M. Huels, “Nonreception of Canon Law by the Community”, *New Theology Review* 2 (1991) 52.

<sup>20</sup> Francis Buckley, *Children and God: Communion, Confession and*

「很清楚地，……由教會官方的教導，以及法典學家  
和倫理學家的解釋來看，沒有必要將初次告解放在開聖體  
之前。」

現行法典出版之後，James H. Provost 主張法典 914 條「先  
行告解」，應被理解為拉丁教會視為正式習慣的牧靈措施，而  
不是一條戒律。所以 Provost 結論說，這應該是有例外的可能  
性<sup>21</sup>。然而，1992 的新版《天主教要理》在這事上卻絲毫不留  
餘地：「兒童在開聖體之前，應先領受懺悔聖事」<sup>22</sup>。但 Kenan  
Osborne 警告我們強制規定開聖體前先辦初次告解的錯誤<sup>23</sup>：

「何時應辦告解？在這議題上，教會只有一條法律：  
1215 年拉特朗第四次大公會議如此陳述……。規則是這

*Confirmation* (New York: Corpus Papers, 1970), 14.

<sup>21</sup> 參照：James H. Provost, "The Reception of First Penance", *The Jurist* (1987), 336-337, 他寫道：「首先，教區主教幾時斷定為信友有神益時，得為其轄區或屬下信徒，豁免教會普遍的紀律性法律 (c.87.1)，何況現行法典 914 條(堂區主任有責任阻止『未能運用理智或被視為未有足夠準備』的孩童赴聖宴)並不是一條建制性的法律，而是紀律性的，這類法律就連條文本身也包含了例外(如：c.913.2 對處於危險死亡中的孩童，只要他能分辨基督的聖體有別於普通的食物，且能虔敬地領受，便可為之送聖體；c.852.1 已能使用理智的孩童應當採用『成人領洗』的禮規)。所以教區主教在個別情況下，當神律必然不能適用時，應該豁免由聖事性告解所代表的教會的紀律。其次，新法典 914 條要求本堂神父不許可『被視為未有足夠準備』的孩童開聖體；但如果在個別情形下，本堂神父判斷這孩童已有足夠的準備，他可否不同於普通先辦初次告解的牧靈行動，而許可例外呢？如果對這樣的可能性有所懷疑，而主教也希望參與考量，主教能否將主教在這些個別情況下的豁免權力授權給本堂神父？還不太清楚主教能否將他們在比較重大事件上的豁免權力授權予他人。」

<sup>22</sup> 見：CCC 1457。

<sup>23</sup> Kenan Osborne, *Sacramental Guidelines: A Companion to the New Catechism for Religious Educators* (New York: Paulist Press, 1995), 106-107.

樣：一位羅馬天主教徒，意識到犯了大罪，如果在生理及倫理上可能，必須向一位司鐸辦告解。除此以外，其他任何時候（或情形），一位羅馬天主教徒，無論年齡為何，皆不必向一位司鐸辦告解。要求孩童在初領聖體之前先領和好聖事，與教會這條法律處於對立的立場。」

《法典新註解》（*The New Commentary on the Code of Canon Law*）同意 Osborne 的立場，但認為「應將準備和鼓勵孩童辦告解作為開聖體準備的一部分」<sup>24</sup>。不過，接著繼續又加以說明<sup>25</sup>：

「如果對於兒童要理講授有優先責任的父母認為他們的孩子還沒準備好辦初次告解，但已準備好開聖體，這孩子不應被拒絕其領聖體的權利。」

將告解置於開聖體之前，也有神學上的問題。由於罪是造成信者團體的裂痕，將告解插於入門聖事序列（聖洗、堅振、聖體）之中，就顯得格格不入。當一個人還沒有完全加入教會之前，他如何能與教會「重修舊好」？Peter Fink 寫道<sup>26</sup>：

「無論怎樣努力，也不可能使孩童在開聖體之前，經由告解產生『與教會重修舊好』的意識。如果我們以為孩子即使沒有罪，至少也該有受過洗的自我意識，可以在基督內面對天父，那麼讓他們以赦罪經祈禱可能是個最壞的禮儀，而這只是為了彌補一個放錯位置的聖事。換句話說……，在此，告解聖事的用處最多不過是堅振聖事的代替品。」

<sup>24</sup> John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green(ed.), *New Commentary on the Code of Canon Law* (New York: Paulist Press, 2000), 1110.

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> Peter E. Fink, "Investigating the Sacrament of Penance: An Experiment in Sacramental Theology", *Worship* 54 (1980) 206.

Francis Mannion 同意 Fink 對此的立場，但認為「是有可能由開聖體前的告明產生補贖的意識」<sup>27</sup>。結果他提議「為孩童設計一個告解禮儀，其中包含一個降福而非赦罪」<sup>28</sup>。

## 西方教會在十六世紀前的見解

考慮目前開聖體的上述問題之後，讓我們將目光轉向教會歷史，以便對於這個問題有較為廣闊的視野。直到十六世紀，由於 Philippe Aries 相信孩童的「概念」還沒有發展，所以才引起這項爭議。Richard L. DeMolen 主張<sup>29</sup>：

「早期教會已經發展出一套專門為還未達到完全成熟的人們所設計的聖事。為孩童舉辦洗禮、堅振、告解、聖體，甚至婚禮，為的是發展他們的信仰生活。……在十七世紀之前並不忽略孩子，基督徒教會為符合他們的需要，已經發展了五種恩寵的聖事。」

首要的當然是洗禮，但在早期教會，洗禮並不是一件單獨舉行的聖事。主教主禮三合一的入門聖事，在其中，成人、嬰孩、年少孩童都在這一系列三步驟的聖事行動中，完全地加入教會（入門）。先是洗禮之水，繼之的是堅振之聖油，並在感恩共融聖事的精神食糧之中達到高峰<sup>30</sup>。

然而，當第四世紀司鐸主禮入門聖事日益普遍時，由於拉丁教會裡司鐸無權行堅振聖事，而地方主教又不可能參與每一

<sup>27</sup> M. Francis Mannion, "Penance and Reconciliation: A Systematic Analysis", *Worship* 60 (1989) 115-116.

<sup>28</sup> 同上，116 頁。

<sup>29</sup> Richard L. DeMolen, "Children and the Sacraments in the Sixteenth Century", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 66 (1975) 50.

<sup>30</sup> Mark Scarle (ed.), *Alternative Futures For Worship*, vol. 2, *Baptism and Confirmation* (Collegeville: The Liturgical Press, 1987), 11.

次的入門聖事禮儀，所以造成只有給予教友洗禮和聖體，於是完整入門聖事的第一個裂痕就發生了。但是在基督紀元第一個千年期裡，感恩禮還是與洗禮合併舉行的。

入門聖事的第二個裂痕發生在 1200 年，而其對西方教會產生普遍性的影響則遲至 1562 年，脫利騰大公會議第廿一次會期的時候。正如 Robert Taft 提醒我們的，嬰兒洗禮發生不連續的情形並不是出於信理的緣故，「而是典型中世紀的理由，『今日已經沒有人會加以重視了』<sup>31</sup>。Mark Searle 觀察道<sup>32</sup>：

<sup>31</sup> Robert Taft, "On the Question of Infant Communion in the Roman Catholic Churches of the U.S.A.", *Diakonia*, XVII (1980), 10-11. 對於基督在聖體聖事（餅和酒）要素（elements）中的臨在，中世紀發展出一種誇大的或粗糙的物理性觀點。1079 年的一項命令，在伯冷加（Berengar）被迫宣誓的誓詞中，將這觀點僵化。伯冷加，在伯冷加，心口合一地相信並承認：那被安置在祭台上的「餅和酒，藉神聖祈禱的奧蹟以及我們救贖主的言語，本質地被變為我們的主耶穌基督的真的、本有的、活生生的（聖）體與（聖）血；而且在祝聖之後，那受生於貞女的，那為救贖世人而奉獻，被懸在十字架上的，那生於（光）父之方的基督真肉體，以及那從基督肋旁所流下的基督真（聖）血，不僅藉聖事奧蹟的標記與德能，臨在於（於聖體聖事內），而且還臨在於祂性體的特性與真理之中。」Jacques Dupois(ed.), *The Christian Faith. In the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (New York: Albe House, 1996), no.1501. 中譯：施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，第二版。以下亦同。這種「實在論的道理」，靜態地將焦點放在餅酒的要素和其質變（transformation）上，造成的結果是輕忽了代表教會福度的觀點：信友的轉變（transformation）並進入基督身體。同時對於嬰兒領聖體的問題，也由開始的敬畏朝向聖體要素的方向轉變。這導致嬰兒領聖體的實施只有領聖血（酒）。然而，人們還擔心嬰兒可能會將變成基督聖血的酒吐出來，在此情況下聖血將會被褻瀆。有些司鐸開始將未祝聖的酒給嬰兒喝，以免有可能褻瀆基督聖血。這樣的作法雖然受到譴責，然而逐漸增加的顧忌，終於導致聖體聖事與洗禮聖事的分開。「當受到實在論道理的影響而將聖爵由教友手中移開時，嬰兒領聖體的實施也停止了。」Linda Lee Gaupin, *First Eucharist and the Shape of Catechesis Since "Quam Singulari"*. (Ann Arbor: University Microfilms International, 1985), 58-59.

「始於十三世紀晚期，而普遍盛行於十六世紀，羅馬天主教會事實上只有所謂的『成人』入門聖事，即使教會還繼續以預防性的態度為出生幾小時或幾天的嬰孩付洗（因為怕他們無法長大成人）。下列說法雖很少被人提及，卻很諷刺地是個事實：羅馬天主教會和重洗派在嬰兒洗禮的立場上，當時各自以為立場相反，事實上卻是十分接近的。」

## 東方教會的光照

東方教會無法理解為何羅馬天主教會在實行上要將入門聖事分開。東正教神學家 Boris Bobrinsky 解釋「洗禮—聖體」的雙極性：「每次洗禮都朝向聖體，並在聖體聖事中發現自身的滿全」<sup>33</sup>。他並引述 Dom Lambert Beauduin 的觀點來支持他的看法<sup>34</sup>：

「洗禮將我們帶入更大的聖事（複數），洗禮完全朝向他們，要求和假定他們，洗禮被決定而朝向聖體聖事，好像磁石朝向磁極。聖體聖事之於洗禮好比果實之於花朵。主的話『你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內便沒有生命』（若六 53）。讓我們看見這些關係的親密與深刻。如果缺少這不可分的、生命性的結合，洗禮是虛幻而無效的；它是失去目標的無效工具，沒有聖所與祭台的殿宇。受了洗而仍與聖體陌生的人是位沒有孝心和愛心的兒子：一位被墮胎的聖人。」

---

<sup>32</sup> Mark Searle, loc. cit., 20.

<sup>33</sup> Boris Bobrinsky, *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), 152.

<sup>34</sup> 同上。

Mark Searle、Robert Taft<sup>35</sup>、Frederick R. McManus 和其他天主教神學家贊同這觀點。McManus 說<sup>36</sup>：

「我一直認為，嬰孩完整的基督徒入門聖事是一個值得渴望的目標（不是將洗禮延遲到堅振與領聖體的『適當』年齡），……在國家與國際層次與東正教的對話工作裡，我發現幾乎不可能辯白或是合理化拉丁教會的做法……，事實上無法對東正教基督徒解釋為何我們要延遲堅振和領聖體，然後又將這兩個聖事顛倒錯置。」

持平而論，應該注意到在 1992 年的新編《天主教教理》中，肯定了洗禮與聖體的關聯性。然而，新教理堅持強調關聯性的這種方式是東方教會的方式（完整的入門聖事），另外還有一種則是拉丁教會的方式，「為表示聖洗聖事指向感恩（聖體）聖事，故攜同新受洗的嬰孩走到祭台前，以主禱文（天主經）祈禱：『我們的天父……』」<sup>37</sup>。很清楚地，哪一個傳統較好地保護了入門聖事的一體性<sup>38</sup>？

## 教會內的分裂

大多數的羅馬天主教徒並未充分地意識到感恩（聖體）聖事禮儀聚會中的分裂，這分裂的造成是因為有些人被允許領聖體，而有些人則否。的確，教會法承認參與教會的程度應該有所不同：在現行法典 204 條講到因著洗禮而加入教會與之共融的成員之後，205 條則講到與教會有圓滿共融的成員。然而入

<sup>35</sup> Robert Taft 神父於 1992 年 2 月 22 日致作者的信函中，寫道：「……無疑地，無論是現在仍採行〔三合一式的入門聖事〕的東方，或是已經因著我認為是錯誤的理由而放棄了傳統的西方，兩地皆然。」

<sup>36</sup> 致作者函，1994 年 9 月 14 日。

<sup>37</sup> 見：CCC 1244。

<sup>38</sup> 見：CCC 1292。

門聖事的圓滿需要三件基督徒入門聖事。梵二大公會議教導感恩共融聖事應該「是個合一的記號」(SC 47)，但「這兄弟共同享用的晚餐和天上聖誕的預嚐」(GS 38)卻區分為二，因為不是所有基督奧體的成員都能領受聖體<sup>39</sup>。聖經與教父們的見證會允許這樣的分裂嗎？

聖保祿說：「因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體，因為我們眾人都共享這一個餅」(格前十 17)。Jerome Murphy-O'Connor 評論道<sup>40</sup>：

「作為一個真正的導師，他(保祿)以一個簡單而明顯的事實開始，那就是以禮儀慶祝中所用的同一的餅來象徵合一。而且，這還超越了象徵，因為這餅是基督的身體(十 16)。為使基督的能力得以彰顯，人的參與是必須的。合一，或說更大的合一，只有當『我們都共享』時才能達到。」

聖保祿質疑格林多人感恩聖宴的效力，因為有的人飢餓，有的人卻醉飽<sup>41</sup>，所以他提醒他們在參與感恩聖宴時要分辨主的身體(教會)<sup>42</sup>。我們在《若望福音》可以發現必須吃喝耶穌體血的教導<sup>43</sup>。《瑪竇福音》記載耶穌說「你們都由其中喝

<sup>39</sup> 參見：CCC 1388。

<sup>40</sup> Jerome Murphy-O'Connor, "Eucharist and Community in First Corinthians," *Worship* 51, no.1 (Jan, 1997) 64.

<sup>41</sup> 格前十 1-20-21。

<sup>42</sup> 格前十 1-29。

<sup>43</sup> 見：若六 53；並參見 CCC 1384。在基督紀元的第一個千年期裡，這段經文是羅馬天主教會讓嬰兒領聖體的依據。「417年教宗依諾森一世致書中教導嬰兒入門聖事必須包括領聖體：『這是非常愚蠢的說法：嬰孩們即使沒有聖洗的恩寵，也能獲得永生的賞報。蓋人除非吃人子的肉，喝他的血，則在他們自身內，沒有生命』(Ep.30, 5 PL 20, 592)。很明顯的，教宗依諾森一世在上文裡主要的教導是沒有洗禮嬰兒不能得救。但他由若六 53 所發的論述，提到聖體對於得救

罷」<sup>44</sup>。馬爾谷和路加也說感恩聖宴是個盟約的行動<sup>45</sup>。John N. Clauson 說<sup>46</sup>：

「受洗進入盟約的人也應該能吃盟約團體的餐宴。受洗的嬰孩是否也是盟約的成員呢？」

支持嬰兒洗禮的理由也會支持嬰兒領聖體。在教父的見證方面，我引用三位教父。首先，聖若望達瑪薩認為<sup>47</sup>：

「聖事的食糧是我們的參與，因為這食糧將我們形成一個基督的團體，而我們成為祂人性與神性的部分。藉著麵餅，我們偕同他人進入團體，因為眾人都分享同一的餅，成為基督同一的體，同一的血，彼此互為成員，因為我們聯合在一個基督身體內。」

其次，金口若望評注道<sup>48</sup>：「餅是什麼？是基督的身體。那些參與分享這餅的人成了什麼？基督的奧體（身體）。」

最後，聖奧斯丁說的更簡單<sup>49</sup>：「在一個主內，成為一體，合而為一」（In uno estote, unum estote, unus estote）。

的必要，顯示出他將領聖體視為基督徒入門聖事是理所當然的一部分，連嬰兒洗禮也是一樣。」亦可參照 Robert Taft, *Diakonia*, loc. cit, 208.

<sup>44</sup> 見：瑪廿六 27。

<sup>45</sup> 參閱：谷十四 24；路廿二 20。

<sup>46</sup> John N. Clauson, *A Critical Study of Infant and Young Child Communion with Implication for the Evangelical Lutheran Church in America*, (Graduate Theological Union, Berkeley: unpublished dissertation, 1994), 38-39.

<sup>47</sup> John Damascene, *The Exact Exposition of the Orthodox Faith* 4,13. Quoted in Photina Rech, *Wine and Bread*, translated by Heinz R. Kuehen, (Chicago: Liturgical Training Publications, 1998), 107.

<sup>48</sup> John Chrysostom, *Homily on the First Letter to the Corinthians* 24,2. Quoted in Photina Rech, 同上, 105 頁。

<sup>49</sup> Augustine, *Commentary on the Gospel of John* 12,9. Quoted in Photina Rech, 同上, 107 頁。

在天主教會內，受洗的嬰孩<sup>50</sup>與其他被禁領聖體的人們歸於一類：這些人包括：受絕罰、頑固地處於明顯的重大罪惡中的人、尚未與天主教完全共融的人、對聖事與天主教未有同一信仰的基督徒<sup>51</sup>。

然而，嬰兒應該被置於這輩人之中嗎？他們應該被當作教會的賤民嗎？難道他們的天真無邪不正暗示著該讓他們領聖體嗎？天主教要理在護衛東方教會實行嬰兒領聖體時承認「這使人想起主的話：『讓小孩子到我跟前來，不要阻止他們』」<sup>52</sup>。

現在，讓我們簡單回顧教會立法禁止嬰兒領聖體的歷史。

## 教會法禁止嬰兒領聖體

第四屆拉特朗大公會議（1215）將到達明悟之齡孩童每年的告解與領聖體法令化，但並沒有確認年齡是開聖體的必要條件。十六世紀的脫利騰大公會議「並沒有譴責孩童在明悟年齡之前領聖體，所禁止的是那些認為應該在這年齡之前領聖體的人」<sup>53</sup>。然而漸漸地，明悟之齡被理解為領聖體的必要條件。

但，直到1905年12月20日 *Sacra Tridentina Synodus* 通諭頒佈之前，訓導權並未將「妥善準備」當成開聖體的必要條件。1910年8月8日，教宗庇護五世頒佈的 *Quam Singulari* 通諭，將明悟之齡當成一個參考點，但沒有禁止孩童在更早的年紀開聖體，只要他能認出聖體與普通食物的不同，並能以虔誠之心領受即可。

1917年頒佈的教會法典禁止將聖體給孩童，「因為他們年

---

<sup>50</sup> 「未成年而未滿七歲者，為嬰兒」（CIC 97.2）。

<sup>51</sup> 參閱：CIC 915；CIC 844.4。

<sup>52</sup> 參閱：谷十 14；CCC 1244。

<sup>53</sup> Linda Lee Gaupin, loc. cit., 67.

齡不足，沒有領聖體所需的知識或意向」<sup>54</sup>。「在1917年法典之前，羅馬禮規（Roman Ritual）禁止給他們領聖體」<sup>55</sup>。梵二大公會議給那些渴望讓嬰孩領聖體的人燃起希望。1970年 Charles Crawford 寫道<sup>56</sup>：

「《禮儀憲章》（1963）沒有表達不准剛領洗的嬰孩領聖體，而是給嬰孩洗禮禮儀留下了發展的空間，所以新的嬰兒受洗禮儀（*Ordo baptismi parvulorum*）也沒有表達不准剛領洗的嬰孩領聖體，給嬰孩洗禮禮儀留下了發展的空間。」

然而1983年頒佈的現行《教會法典》，除了給予父母或代替其職務者在孩童開聖體的準備上有較明顯的角色外，並沒有超越教宗庇護五世的變革。由以上歷史研究可以看出，立法禁止嬰兒領聖體只在現代才發生。

## 論聖體做為一項食物的禁忌

現在，我想要討論關於開聖體更進一步的問題。牧靈經驗讓我認知到：當孩童成列前來，卻只能領受降福或被遣回，他們經驗到聖體是一項食物的禁忌。讓我們先看看食物的禁忌的意義。*The Dictionary of Religion* 定義「禁忌」如下<sup>57</sup>：

「禁忌，taboo，來自波理尼西亞的字 tapu（ta 表示表

<sup>54</sup> 參閱：1917年版 CIC 854。

<sup>55</sup> John A. Abbo and Jerome D. Hannan (ed.), *The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church*, (St. Louis: B. Herder Book Co., 1952), 852, fn. 7.

<sup>56</sup> Charles Crawford, "Infant Communion: Past Tradition and Present Practice", *Theological Studies* 31 (1970) 536.

<sup>57</sup> Pauli Kevin Meagher, Thomas C. Obrien, Consuela Maria Aherne (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Religion*, vol.0-Z (Washington, D.C.: Corpus Publications, 1979), 3447.

記或撞擊，pu 表示過度的），意指某些傳統的禁止事物，因為這些事物擁有能力和神聖的記號而必須被遵守。任何物品、行動或人物，如果擁有或得到某些未知的力量就是禁忌或是成為禁忌。這力量（mana）被視為終極地源自神聖、神秘，因而使人畏懼。許多初民社會都有關於生活處境的規則，如懷孕、生產、入門、死亡，甚至在酋長面前吃東西……。既然在其他文化也可以觀察到相似的禁止現象，taboo 這個詞就不再限於波理尼西亞的情況，而被當作一個集合名詞，用來指涉那些只因內在性約束和象徵世界結構整合的理由而有的社會上有效的禁止。神聖與下意識恐懼的兩面性質、社會穩定的需要、還有秘術般的確定感與力量，都是解釋禁忌意識作為一種跨文化現象的線索，而不限於人類某些特定的環節。」

人類學家 Edward L. Schieffelin 告訴我們，在新幾內亞，Kaluli 人生活裡食物禁忌的重要性<sup>58</sup>：

「兩人藉由食物的分享而成為親密的朋友……，食物的給予與分享不僅表達一種社會關係，更使這關係有效並發展。擬血親的連結被視為潛在人際關係的管道——總是開放，雖然不一定表達出來。藉由食物的給予與分享，關係變得真實……，大部分的 Kaluli 人……將食物禁忌視為負擔。不過食物禁忌並不是對個人喜好食物的剝奪，而是造成社會關係上的困難。如果某種食物對於某人是禁忌而對另一人不是，那麼他們就無法分享這食物，沒有辦法當成禮物由一方送給另一方。這種社會關係上的衝擊並不容易找到適當的意念來表達，……在這情況下友誼並未停止，

<sup>58</sup> Edward L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers* (New York: St. Martin's Press, 1979), 56-69.

但因著重要的互動興趣被移除，他們交往變得笨拙，並在重要的交往內容上會有困難。」

Schieffelin 如此結論<sup>59</sup>：「因此，飢餓所暗示的不只是生理需要的狀況，也是友誼的疏離。」

R. R. Marett 警告使用禁忌過度的宗教<sup>60</sup>：

「雖然衝動的限制代表人類的進步，但這樣的限制也可能過度，造成生存意志瓦解的結果。這樣的禁忌代表負面的限制，一個有許多負面限制的宗教必然是沒有生命力的。拒絕，甚至是自我拒絕，若是以自身為目的，就只會造成靈魂的毀滅。因此過度慎重是宗教退化的記號。」

依據以上的評論，我想主教們應該鼓勵社會學家對於同年齡羅馬天主教會兒童和東方天主教會兒童加以比較研究，以便發現聖體做為食物禁忌對他們造成怎樣的影響。如果結果顯示現行方式在靈性上和心理上對他們造成傷害，那麼聖體做為食物禁忌應該強烈地被質疑並尋求替代方式。嬰兒領聖體可以被視為教會創造性地回歸傳統的一個部分，自1900年以來，回歸傳統已成為現代的標記。Paul McPartlan 寫道<sup>61</sup>：

「現代的特徵是創造性地回歸教父時期的傳統，不是膽怯地從今日世界撤退，而是希望更深地由教會早期的泉源裡汲水，以便有更好的資源面對今日世界。這看來有些吊詭，事實上就某方面來說，教父們所面對的世界是與我們相似的、一個幾乎需要從頭開始被福音化的世界，而不同於大多是基督徒的中古世界。」

<sup>59</sup> 同上，72頁。

<sup>60</sup> James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VII (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921), 184.

<sup>61</sup> Paul McPartlan, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 32.

因此，嬰兒領聖體同時是傳統的，但也是現代的。

## 結 論

有時天主教友會向教內朋友訴苦，批評教會現在對於現行法典 913 和 914 條不恰當做法，以引起關注<sup>62</sup>。本文因此提出下列問題：

1. 父母和本堂牧者在準備及分辨子女開聖體適當時間的權責上有所重疊，有時會導致聖事不必要的拖延；
2. 仍然存在著以楊森派方式解釋現行法典 913 和 914 條的態度；
3. 普遍律未能普遍地被應用；
4. 對於初次告解的理解，仍舊值得商榷；
5. 將初次告解置於入門聖事序列之中，顯得格格不入；
6. 入門聖事分開舉行，是我們與東方教會合一關係的一項障礙；
7. 因為感恩共融聖事的做法，而造成了教會內的分裂；但這做法並沒有聖經及教父的根據；
8. 現行聖體作為一種食物禁忌的實行方式，可能造成孩童靈性和心理上的傷害。

Ladislav Orsy 在一篇相關的文章中提到<sup>63</sup>：

「法律是否被接受並運行良好，有一個簡單可見的記號，那就是團體的平安。法律的目的總是要將秩序帶入生

---

<sup>62</sup> James Breig, "Communion for babies: a host of reasons", *U.S. Catholic* (Oct. 1981) 36-37. Peggy Ellsberg, "Let the Little Children...", *America* (March 13, 1993), 16.

<sup>63</sup> Ladislav Orsy, "The Reception of Laws by the People of God: A Theological and Canonical Inquiry in the Light of Vatican Council II", *The Jurist* 55 (1995) 521.

命並運作一個團體。當法律這樣正確地實行，團體的回應是知足和安定。他們會感覺很好，他們生命的力量不被壓抑地流溢出來。」

我相信現行法律並不產生應有的平安與知足，古代實行嬰孩領聖體的方式更有良好的效果。嬰孩領聖體會消除聖事任何不必要的延遲；也會給楊森派的解釋一個目標；這將建立一條適用於東方與西方，乃至整個教會的法律，也將使羅馬天主教會更能呈現宗徒教會的面貌；這也將消除聖體作為一項禁忌所造成的傷害。

除了除去負面的影響，實行嬰兒領聖體將是教會對孩童價值的一項正面記號。Joseph Grassi 評論道<sup>64</sup>：「我們的千年期裡，我們都希望是個偉大的更新時代。然而這更新經由重新發現孩童的地位和價值才會產生。」

依照 Robert Taft 的觀察，並沒有信理的原因反對嬰兒領聖體，因為這樣的爭論「起源於 1200 年羅馬教會關於聖事的教導與做法上的錯誤」<sup>65</sup>，他主張「在我看來教會法方面沒有甚麼問題，主教至少應該樂於允許在控制的範圍內試行」<sup>66</sup>；既然聖爵已經歸還給了教友（已可領聖血了），關於實行嬰兒領聖體的方向，也就應該是很清楚了<sup>67</sup>。

<sup>64</sup> Joseph A. Grassi, *Children's Liberation: A Biblical Perspective* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 6.

<sup>65</sup> Robert Taft, *Diakonia*, loc.cit, 210.

<sup>66</sup> 1994 年 10 月 21 日致作者函。

<sup>67</sup> Robert Taft 解釋拜占庭禮的做法：「3. 今日拜占庭禮只要做得到，就依一般的方法（先用手指沾聖爵，然後再將手指放入他們口中）給嬰孩領聖體，也有人用湯匙送聖血。4. 當然從那時起嬰孩持續地領聖體，每次他們的父母帶他們前去領聖體。有的司鐸直接給他們聖血，其他則給他們一小塊浸在聖爵裡的聖體。」致作者函，1992 年 2 月 22 日。

此外，「教會是基督奧體」的觀點也有助於恢復嬰孩領聖體的做法<sup>68</sup>。既然終止嬰孩領聖體經過了一段很長的時間，恢復起來也同樣需要很長的時間<sup>69</sup>。不過，首要步驟應該是在現行教會法的許可範圍內，儘早讓孩童領堅振聖事與開聖體<sup>70</sup>，並按照適當的次序：洗禮、堅振、感恩共融聖事<sup>71</sup>，這些聖事和初次告解的實行時間也要尊重父母的意願。我認爲嬰孩領聖體的好處勝過所擔的風險。不過採用這樣的方式，也需要將要理講授由現在爲了準備領受聖事，轉而相似於早期教會的方式，解釋信仰奧義的要理<sup>72</sup>。然而，有些問題還是存在：孩童在領洗之後的要理講授，如同現在聖事準備的要理講授一樣，將是一項挑戰。

在十九世紀末的時候，有些先知性的言論預言二十世紀將是孩童的世紀。然後在1927年Otto Dibelius稱呼二十世紀爲「教會的世紀」<sup>73</sup>。雖然在許多領域有了長足的進步，爲了給予孩童在教會裡正當的地位，卻還有許多事要做。各位讀者，您可

<sup>68</sup> Keith F. Pecklers 寫道：「禮儀運動的先驅們認爲，問題的根源在於禮儀中的參與，更爲基本的議題是個人主義式的洗禮和教會意識（的缺乏），所以禮儀運動需要開始設法有一個可靠的神學與教會學的基礎，而其意涵是成爲教會的一分子。」Keith F. Pecklers, *The Unread Vision: The Liturgical Movement in the United States of America: 1926~1955* (Collegeville: Liturgical Press, 1988), 29.

<sup>69</sup> Frederick R. McManus 寫道：「當我讚許美國主教們（大約十位或更多）推動恢復入門聖事序列時……。我懷疑在嬰孩領聖體這方面，只有很少的人有此信念和實際的影響力去加以推動。正面的消息是，澳大利亞、英格蘭和威爾斯的聖公會正朝向鼓勵和支持關於入門聖事（正確）序列的堂區政策。」致作者函，1994年10月21日。

<sup>70</sup> 參閱：CIC 889.2；914。

<sup>71</sup> 參閱：CCC 1212；1233；1275。

<sup>72</sup> Mary Charles Bryce, loc. Cit., 32.

<sup>73</sup> Paul McPartlan, loc.cit, viii.

以將您對本文的回應或是關於未能領聖體孩童的感受與想法的見證寄給我。對於他們的需要，我們不要逐漸冷淡，而要努力地祈禱與工作，為的是有朝一日，成人和嬰孩都可以成為羅馬天主教會完全的成員。

下面一段 Flannery O'Connor 的反省，很適合作為我這篇文章的結語<sup>74</sup>：

「我想教會是唯一能讓我們所面對的可怕世界變得比較容易忍受；唯一能讓教會變得比較容易忍受，是因為它以某種方法成為基督的身體，而在其內我們被餵養。事實是你必須忍受痛苦，而由教會而來的痛苦和為教會所受的痛苦卻是同等的沉重。」

---

<sup>74</sup> Flannery O'Connor, *Collected Works* (New York: The Library of America, 1988), 942.

## 婚姻聖事面面觀

李黎元<sup>1</sup>

本文從信理的角度，扼要地把「婚姻是聖事」全盤性地說明白了，是一篇婚前輔導時簡介婚姻聖事意義的好範本，特以教理講授示範材料的方式在「牧靈」欄中刊出，供讀者參考。

### 前言

「婚姻」是不是一件「狹義的聖事」<sup>2</sup>或「嚴格而論的主所建立的聖事」<sup>3</sup>，教會並不是從一開始就那麼確定。聖奧思定是比較明確說出「婚姻是教會的聖事」的一位。整個教會這方面的共識，是在十二世紀以後才慢慢形成的。

然而，婚姻如何能是聖事？婚姻是在甚麼意義下的聖事？討論這樣的議題之前，有必要先就聖事說明一下。1992《天主教教理》指出「基督透過自己建立的聖事，通傳他的恩寵。聖事是人可以感覺到的標記（言語和行動）……」（1084）。緊接著又用另一種說法來表達：「基督在教會的禮儀裡，主要是表明和實現他的逾越奧蹟」（1085）。因此，聖事所指的是耶穌

---

<sup>1</sup> 本文作者：李黎元，輔大神學院神學研究所碩士班肄業。

<sup>2</sup> 見特利騰大公會議《婚姻聖事典章》，DS 1801。

<sup>3</sup> 見1992《天主教教理》1117，（台灣）中國主教團中文譯本譯作「按專有的神學名詞來說……是主所建立的聖事」；英文本譯作：“in the strict sense of the term, sacrament instituted by the Lord”。以下文中所附的號碼，均為《天主教教理》的文號。

基督的逾越奧蹟，即是耶穌基督的救世工程。

## 婚姻的聖事性

婚姻如果是聖事的話，它必定是在某方面象徵著耶穌基督的救世工程。這裡所說的耶穌基督的救世工程，指的是耶穌基督以自己的生命完全答覆天父的愛，而天父以使他復活來答覆耶穌的愛。婚姻必須包含這個因素，或把這一個因素象徵出來。否則它就不能稱為聖事。

基督徒的婚姻之所以能被稱為聖事，是因為基督徒將自己的婚姻生活，把基督的救世工程展現在人間。婚姻是兩個相愛的人結合在一起，彼此交付自己給對方；是兩個有恩的人，彼此召叫，彼此答覆。婚姻生活在相愛的雙方彼此的感慕、挑戰、傷害之後，在實際的婚姻生活的痛苦、磨練之後，依然能以包容、接受、容忍、為對方而活的心來度婚姻生活，這是非常不容易的事，是追隨基督、犧牲自我，並背負自己的十字架的生活（1615）。然而，果真如此活出婚姻生活的話，確實能夠使人在這婚姻生活中，見到耶穌基督的救世工程—相愛的雙方彼此的完全答覆，夫妻雙方也藉由婚姻生活參與了天主的救贖工程。

因此，婚姻之所以是聖事，是在婚姻的生活中實現的，而不只是因為有了結婚典禮。結婚典禮只是在一個特別的時段中，以一個儀式來慶祝這樣的一個生活，並不是這一個儀式使婚姻成為聖事。教會願意婚姻慶典在教會的面前慶祝，把婚姻生活看成了教會內的一種「身分」（1631），藉由這個身分為耶穌基督作見證。

## 婚姻的教會幅度

聖事是「教會的」，有雙重的意義，聖事是「憑教會」和「為教會」而存在的<sup>4</sup>。婚姻之所以是聖事，也包含了這一個幅度，婚姻是憑藉教會始得稱為聖事。

只有「在教會」內度好婚姻生活，才可能讓人看到基督的救世工程。因為只有在信仰的眼光下，才能讓人見到婚姻背後所象徵的意義，一般世俗的眼光，並不會在婚姻生活上見到基督的奧蹟。

教會能夠說婚姻是「憑教會」而存在的聖事，是在教會團體內，讓人以信仰的眼光來看見婚姻背後的意義，使婚姻的聖事性得以彰顯。

婚姻是「為教會」而存在的聖事，絕不是在說男女為了教會而結婚，而是基督徒婚姻生活中帶有基督與教會結合的愛情標記，因而藉由婚姻聖事，能夠象徵讓基督與教會締結盟約的聖事。如此，基督徒的婚姻生活得使基督與教會不可見的愛情，能夠真實地展現在人的面前，因此婚姻生活成為教會中的一種身分，婚姻生活在這個意義下有了為教會而存在的幅度。

## 婚姻聖事的恩寵施行人

從婚姻聖事的教會幅度上，可以明顯看到的代表教會的法定證婚人<sup>5</sup>，不是婚姻聖事的恩寵施行者，婚姻聖事的恩寵施行者是結婚當事人雙方，這一點是教會所肯定的，《天主教教理》指出「雙方新人是基督恩寵的施行人……而互相授與婚姻聖事」

<sup>4</sup> 見《天主教教理》1118，英譯本譯作：The sacraments are 'of the church' in the double sense that they are by her and for her.

<sup>5</sup> 通常是主教、司鐸或執事任法定證婚人，但在特殊時機，主教亦得委任平信徒擔任此職務。

(1623)。但是所謂的施行聖事，不只是指在結婚的那一日做為婚禮的主角，而是結婚的雙方在自己的婚姻生活中，不斷地給予對方召叫及答覆，不斷地為了對方而付出自己，這是在真正地在施行聖事。

這種聖事性的生活，在婚禮上以「雙方表達合意」象徵方式來彰顯。因而使得表達合意成了婚姻典禮的中心點，甚至於《教會法典》規定在教會的婚禮中，甚麼儀節都可以減免，只要在教會的法定證婚人及見證人面前表達合意，就是合法的婚姻了。

然而，這個合意的表達是一個許諾，許下不管在什麼境遇中、在快樂中、在困難中、在危險中都接受對方。對對方，就如同耶穌在傳教生活、十字架上，都同樣表現對天主的愛。

當然，這個婚姻的許諾，只有在日常的婚姻生活中不斷地付諸實行，才能成為真正有意義的許諾；如此，婚姻才是真正的聖事。

## 婚姻聖事的祭獻性

耶穌基督十字架上的救恩工程，毫無疑問的是一種祭獻，這祭獻在教會的感恩聖事中，常為歷代神學家們所強調。然而，婚姻被定為狹義的聖事則是中世紀時的事情，而且好像並沒有太強調「婚姻聖事是一個祭獻的聖事」。但細察婚姻生活，便可見到它真實地也是一種祭獻性的生活。

在婚姻生活中，雙方都是為對方而獻出自己，不是為自己而活，而是為對方而活。婚姻是在彼此活出對方的生命，在日常生活中不斷地答覆對方對自己的召叫，這必須在日常生活中，不斷地死於自己，而活出對方的生命，在信仰的目光下，這是最真實不過的祭獻了。

婚姻生活中，有無數的困難和種種的磨練和挑戰，在度過這一切的一切時，雙方做的所有犧牲，都是為了保住婚姻而作的奉獻，這些都是這一個聖事的祭獻，因而說婚姻聖事是一個充滿祭獻的聖事，是一個生活的祭獻，一點都不為過。

## 婚姻聖事的末世性見證

婚姻聖事不僅有祭獻性，同時也是一件充滿末世性見證的聖事。婚姻聖事在其末世性的見證上，可以說和獨身生活互為瑜亮，不讓獨身生活專美。

美滿的婚姻生活，展現出末世天國彼此相愛的可能性。把末世天國相愛的可能性實現在人間，這給世界帶來了永恆相愛的希望，這是末世天國的預像。雖然耶穌說過復活的人不婚嫁，可是這並不否定新天新地來臨時，相愛的必要性。

這裡所說末世天國中彼此永恆相愛的預像，並不是說在那時人還是過著婚姻般的生活。反之，這裡所肯定的，只是末世天國是一個永恆的愛情國度，這永恆之愛可以在當今世上的相愛夫妻生活中窺見。現世的婚姻生活反映出末世天國永恆相愛的情形，把天國的愛情帶到了人間，讓人看到新天新地來臨時的相親相愛情形。從這一點而言，的確能說婚姻聖事是一個末世性見證的聖事。

## 婚姻聖事的服務性

說婚姻聖事是一個服務性的聖事，在此並非要說婚姻生活中雙方彼此的服務，而是要說婚姻聖事作為教會的一件聖事、婚姻作為教會中的一個身分，它是為教會內的共融而服務的。

這裡所要談的婚姻聖事服務性的和其末世的見證性，可以說是同一事實的兩面。美滿的婚姻生活展現出人的愛的 ability，

向世界宣告愛與被愛是可能的。這一個宣告看起來很平常，可是為一些毫無愛和被愛經驗的人們、為遺忘了愛的人們、為被排擠在文化、社會邊緣的人們，這是一個莫大的喜訊。教會藉由相愛的結婚人士，向這些人說出教會的信仰，傳達了愛的訊息，從這一點而言，婚姻聖事是在建樹基督的奧體，是在為天主、為教會而工作。

## 結語

如果沒有把婚姻生活好好的活出來，上面所說的一切都是笑話而已，不但不是甚麼見證，恐怕還是一種嘲諷，更別說到甚麼聖事不聖事的了。

雖然如此，要好好度婚姻生活，卻不是一件容易的事，把兩個不同生活環境的人拉在一起生活，確實是困難的，為了使這種生活成為可能，婚前的婚姻輔導工作是不可或缺的。在度婚姻生活前，先了解一些將來可能面對的危機、困難，先有了心理準備、處理方式的學習，將有助於面對真正的婚姻生活。教會在必要時的協助，平時的一些協助，如夫婦懇談會的舉辦等，都是非常重要的。然而有了這一切，還是需要天主的工作，因為天主才是聖事的源頭和終向。