

748

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

148

光啟文化事業發行  
香港公教真理學會

二〇〇六年七月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 148 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

執行編輯：胡國楨 助理編輯：陳德馨

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

〔106〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email: kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 9 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

10707<sub>148</sub>

# 輔仁大學神學論集

第 148 號      2006 年夏

總目錄見 50, 100, 130 期索引

## 特 稿

神學在地化的前驅：吳德生博士

## 目 錄

編者的話：神學在地化的前驅—吳德生博士... 編輯室 165

### 特 稿

- 溫良書生 人中之龍  
憶我的父親吳經熊博士..... 吳樹德 167
- 神學在地化的前驅：吳德生博士..... 房志榮 180
- 小德蘭及老子神秘之境的對照..... 郭果七 183

## 牧 靈

- 店售的教會與直銷的教會..... 張春申 208  
善用權威..... 朱蒙泉 譯 213  
權威與夥伴..... 朱蒙泉 譯 221  
天主教的臨終關懷..... 陸達誠 224

## 信 理

- 潘能伯格的人學思想(上)..... 胡淑琴 251

## 宗教交談

- 東亞巫術與基督宗教的相遇  
研討會綜合報告..... 丁立偉  
詹嫦慧 273  
試論華人思想中的民間信仰  
從基督信仰眼光出發的反省(下)..... 劉清虔 283

## 教 史

- 福傳主保  
聖方濟各·沙勿略，為我等祈..... 金魯賢 302

- EDITORIAL..... 編輯室 318

# 神學在地化的前驅：吳德生博士

## 編者的話

本（148）期《神學論集》出版之際，郭果七修女的《吳經熊·中國人亦基督徒》一書也將付梓完成，就要正式發行上市了。因此，本期編者的話就以房志榮神父為該書所寫的序之題目為題：〈神學在地化的前驅：吳德生博士〉。「德生」是吳經熊博士的號。本期的三篇特稿，即以吳經熊博士為主。

誠如房神父所說，郭修女這本書的原意是要介紹「基督信仰與儒道佛相遇」，她成功地透過前三部分的逐步陳述，而達成第肆部分的綜合。把第肆部分仔細閱讀一遍，不難發覺，除了所謂的「相遇」之外，吳氏也開闢了神學在地化的許多途徑：如對東西方思考、感覺的模式所做的精密觀察；由科技看東西方的差異；獨立於目標之外的科技；科技回歸基督的人性；「東西方之間可能的綜合，必須回到基督本人。祂是天與人、人與人之間和好的基礎，這基礎確立在十字架上面」。在此，吳氏指出，亦是今日學界所普遍接受的：耶穌降世前六個世紀內，東西方不約而同出現了許多智者，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、西塞羅、釋尊、老子、孔子、墨翟、孟子。他們的教導中含藏著具體而微的真理，共同隱約地指向福音。

特稿的第一篇，我們刊出吳博士的幼子、現任教於中國文化大學的吳樹德教授之大作〈憶我的父親吳經熊博士〉。藉由此文，讀者可以從常人的心態體悟吳經熊的為人處事，正如這

篇文章的主標題，他真是「溫良書生、人中之龍」。

另一篇特稿，乃改編自郭修女《吳經熊·中國人亦基督徒》的第九及第十章。本文綜合了吳經熊先生《中國人文主義與基督徒靈修》一書中有關老子及小德蘭的文章，並可看出東方及西方靈修在表達與描寫神秘境界時的同與異。

除特稿外，本期還刊出 8 篇文章。編者特別推薦其中兩篇。

其一在牧靈欄中，張春申神父的〈店售的教會與直銷的教會〉，其以敏銳的觀察力，向台灣教會指出傳福音的方式應該做典範移轉了：從傳統的「店售模式」轉換成「直銷模式」。這一建議值得深思。

其二在信理欄中，胡淑琴修女的〈潘能伯格的人學思想〉，從潘能伯格的神學方法及歷史觀出發，為讀者介紹他的人學思想，尤其著重於「人是向神開放的存有」、「人之自我超越」，以及關於「罪」和「天主肖像」的概念，藉此談到潘氏人學思想中的「奧秘的教導」。

此外，2006 年 2 月 7~9 日，輔大神學院原住民神學研究中心及利氏學社、台灣區主教團原住民牧靈委員會等單位，合辦了一場有關宗教對話及牧靈神學的研討會，主題是「東亞地域少數民族宗教—薩滿教 / 巫術與基督宗教的相遇」。本刊特別刊出由丁立偉神父與詹嫦慧老師所做的綜合研討報告。

其餘數篇，包括了朱蒙泉神父兩篇有關權威的譯文—〈善用權威〉與〈權威與夥伴〉、陸達誠神父的〈天主教的臨終關懷〉、劉清虔牧師的〈試論華人思想中的民間信仰〉（下），以及金魯賢主教為上海教區的福傳年所寫的〈福傳主保：聖方濟各·沙勿略，為我等祈〉；2006 年是聖方濟各·沙勿略誕生五百週年，所以特刊此文以茲紀念。

# 溫良書生 人中之龍

## 憶我的父親吳經熊博士

吳樹德<sup>1</sup>

對於少小時光和父母的記憶，歷歷如在夢中，而一絲一縷，若隱若現，恍兮惚兮。長久以來，自然而然地，它們於潛移默化中撫育我成人，並與此岸的塵世之我融會一體，而化為活的生命。這正是我們發育成人的氤氳之所。

爲人之父，父親並非完美，肯定通不過「理想的父親」這一試金石的檢測。尤其在今日，其標準乃是要求父母們——特別是父親——要麼諄諄藹藹、無微不至，要麼參與兒女們的一切活動。但是，凡此種種，舉例來說，在運動場的棒球比賽中逗哄十歲孺子高興，勢必違忤父親的天性。我也從不如此期待。假如看到他身著中式傳統絲質藍色長衫，與其他父母彼此伸手擊掌喝采，我肯定會感到不自在。事實上，我們這個大家庭中就從來沒有一個兄弟姊妹來看過我打球，有些甚至根本就不會意識到我正投身於各項體育。對我來說，這卻無妨，因爲他們的缺席將我從倘若他們爲我狂呼加油，或者皺眉蹙額地死盯著我，而使我可能承受的壓力下解脫了出來。

---

<sup>1</sup> 本文作者：吳樹德博士，吳經熊博士的幼子，現任教於中國文化大學英文系。本文原稿爲英文：“Gentle Dragon”，由許章潤譯爲中文發表。



在我們這個平和的人家，要不是我們的母親具有處理永無盡頭的家務，更不用說任何大家庭特有的人格衝突和危機的樸實無華的天生智慧，災難，或者準確地說，混亂，必定降臨。雖然母親幼時從未受過任何正式教育的惠益，但卻獲得了最佳的傳統方式的哺育，而習得了這一切。各種教益賦予她常識和適應的天分。在年輕的共和國的早期奮鬥歲月裏，在中國的寧波，作為一個十六歲的新娘，她一開始就展現出了這份才能。特別是 1949 年至 1951 年在夏威夷，1951 年至 1959 年在紐澤西，在我們家這些短暫的海外飄泊歲月裏，媽媽的才能派上了大用場。1959 年，癌症奪去了母親的生命，她聖潔的一生，僅僅享壽六十。

母親不識字，卻按照自己的職責要求，為家庭、朋友甚至陌生人，包括肉販、雜貨商和麵包師父等鄰人，作出了道義和精神力量的典範。鄰居之中，許多人是難得講出一句簡單英文的移民。這一不便似乎並沒有妨礙他們，包括母親在內，他們具有超越言辭的美妙的自然情感，彼此理解。

本性樸實自然而充滿幽默，她容忍著我們這許多孩子氣的胡鬧。更具同情心的兄姐們知道無休無止的家務事如何讓她筋疲力竭，於是將笑聲帶入她的生活，讓媽媽也輕鬆愉快一些。我不記得母親對於我們的淘氣和胡鬧曾經稍有忽視；相反，不論在做什麼事，她總是立刻停下來，溫語相向，呵護有加，經常鼓勵著我們越發嬉鬧一團。不過，謙和的本性加上總是牢記自己身為母親，她習慣於用一隻手或者兩隻手捂住嘴，掩住笑，以這種方式作出回應。

然而，當一起觀看我們最為喜愛的情景喜劇「我愛露西」，一部在早期電視時代非常流行的喜劇時，她並非總是這樣一味

明顯地隨和遷就。坐在後排，幾乎無法聽清什麼對話，每當其中一個角色表演讓人忍俊不禁的搞笑劇情而觸發她的幻想時，那一刻她總是忘情凝神。三姐 Terry，我們一群孩子中的搗蛋鬼，就會把頭朝後轉向她，用我們的寧波土話頑皮地說：「媽媽，妳笑什麼？這並不是那麼好笑呀！」對此，她總是呵呵笑得更歡。

作為妻子，母親奉獻了一切，但卻難能充任父親的副手。然而，如其職責之要求，身為一位受過良好教養、知情達禮的女性，她自然懂得何時應當、何時不當作聲。簡言之，她知道如何保持家中安寧，恬靜而周全地做到了這一點，為自己的愛人從事學術工作提供了合適的氛圍。當父親這位智識者全身心沉浸於捕捉道家經典的妙諦之時，媽媽作為女主人，則不聲不響、裏裏外外地做著似乎毫無回報的家務。情形好像是，稍予體察，竟或不假人力，她自己就發現了「無為」這一道家關於成就事業，即便是浩繁志叢的著名理念。如果日常家務確曾讓她煩憂，她卻在我們面前將這些情感遮掩得嚴嚴實實。

對我來說，很難想像，假如母親曾經上過學，那麼，她那「無為而無不為」的美妙天成的藝術將會獲得怎樣的修煉。多少年來，有時我又想，她要是獲得了一些良好的正式教育，如同我們大多數人一般，說不定會變得愛管閒事、是是非非，或者滿腹自以為是的奇思異想，而這極可能將她那渾然天成的安詳和諧變得刻板僵硬，或者冷漠得令人不快。

至於家務，父親是一個典型的超然事外的中國文人，除了一貫按時付清一切賬單，除非情勢必須他親為，他難得干預。這並不是說他毫不關心或者滿不在乎，他只是相信大部分這類紛紛擾擾會自生自滅，確乎無須為此自尋煩惱。除非受到較為

嚴格的儒家律典的召喚，否則，他多半採取一種道家的不干涉態度，絕不杞人憂天。

我們兄妹初踏美國土地之時，多半還是幼兒或少年，惴惴希望這位中國的老夫子更多地像一位典型的西方父親那樣行事。我猜，倘若他曾經試過，那一定是一幅極為滑稽的漫畫景象。這不是說他從未嘗試做一個這樣的父親，只是他的天性和所受教養與我們視為常態的為父之道恰恰背道而馳。作為住家周圍數里唯一的一戶亞洲人家，毫不意外的，他是我們所知的父親中最為與眾不同的。

然而，儘管他醒著的時候，除了上課，幾乎都在讀書和寫作，可不論何時去找他，我發現他總是和藹可親。廿世紀 50 年代，我還是個小孩，記得他性情溫和，雖然有幾次脾氣不好，而對這幾個小點的兒女來說可能是極為可怕的。要是心中蓄有怒火，他會在憤怒吞嚥掉自己之前就充分自律而止怒。他為此而享有聲譽。他的怒火會漸漸消散，在隨後誦念家庭玫瑰經時，他會為此追悔莫及，靜靜地請求家人與天主原諒。我們是天主教徒，自從廿世紀 40 年代在香港以來，誦念玫瑰經幾乎是每日飯後的習慣。正是在這樣的時刻，我開始明白父親謙卑的世界是如何驅策著他的靈修，也因而向我指示出關於本性與必不可少的靈修生活。

父親總是自己最為嚴厲的批評者。不過無論他對於自己是如何地嚴詞相向，我從不記得他曾經達到病態兮兮、自艾自憐地自我譴責的地步，尤其是他到中年之後。我也不記得他曾經尖刻地批評過他人。這不是說在他的作品中，他對美國人或者他摯愛的中國同胞們全然肯定。對於自己移居的這個國家，事實上早在他 1919 年踏上密西根大學校園那一時刻，他就認為這

個國家的公民似乎只念茲在茲於物質利益；對於中國和生為他那一代的中國人，他在 1937 年——一個他思慮著做出生命中的轉折的階段——寫道：「精神必定備受煎熬」。他比擬活在中國就如同是在進行著一場永無止息的生死之間的搏鬥。他說：中國「正在瞬息萬變，有時我產生一種奇怪的感覺……自己被旋風裹挾飄搖，雙腳永難踏上堅實的大地」。接著，他以更加動情而飽含幻滅的筆調寫道：

「無邊的幻覺破滅了，不盡的泡沫爆沒了，對於一切的新異，吾心早已麻木，唯懷戒懼。東風與西風，南風和北風，一齊襲來，彷彿將我撕裂。偶像紛塌，委地成燼，而真正的上主，祢在哪裏？童心之我囂囂於新主已至，而諷世之我卻質疑這莫非又是一尊泥塑木雕而已。」（《超越東西方》序言，5 頁）

在他的青年時期，他的內心之缺乏平和恰是外部世界政治動盪和文化紛擾的寫照，對此他感同身受。直到皈依天主教，他才重歸安寧，這發生在香港那一年的十二月，用他自己的話來說，這「將我從我自己拯救了出來」（《超越東西方》，137 頁）。

使他和家人定居美國，就是那裏更加安寧，以及普通人之間的和睦善意。如此這般，在他的有生之年，我們感到他在內心深處，智性、心理和精神上，至少在我與他共同生活的廿來年時光裏，平和而怡然。當他說話和處事時，其言其行，將人類的知識和智慧的莊重與局限，似乎悉予表達；與此同時，他虔信神的恩典引領著他的生活方向。

皈依之後，父親的生命縈繫於一種簡樸而深邃的宗教信仰，而不再只是存活於文人雅士的日常過從之間，尤其是不限於亞洲的土壤。他的內心洋溢著一派真純，或許我們要說是一

種孩子般的稚拙，與他那深受溫良教化的心靈，好像矛盾，但卻天衣無縫地融為一體。其結果便是心靈與思想相互化育，蔚為大觀。

1946年12月，父親受命為派駐梵蒂岡教廷大使。1949年之後我們這個大家庭在西方頓失維繫。既無安全的避難之所可得回歸，他決定將家庭分散幾處，把年齡大些的幾個子女分別送往歐洲和美國的學校，帶著四個最小的孩子往檀香山。天賜機緣，那裏的夏威夷大學校長邀其客座。他在那裏雖然只有短短的兩年，貢獻良多的不是教授法律，而是講授比較神學和關於聖多瑪斯·阿奎那的課程。1951年9月，家人大都漸漸團聚於紐澤西，父親於是到那裏的西東大學（Seton Hall University），重操法學教鞭。

在夏威夷，父親之所以能夠開設這些課程，就在於早先在香港和中國大陸的時候，他已將《聖詠》和《新約》譯為文言，而將《道德經》和甚多古詩譯為英文。而且，他已在東西方哲學、宗教和詩歌等紛繁領域，多有著述。同樣是在夏威夷，《超越東西方》，他的自傳暨皈依記述問世了，並最為暢銷。也是在夏威夷，他第一次認識了禪宗大師鈴木大拙博士（Dr. D. T. Suzuki），他當時也在那裏任教，家父關於禪宗和亞洲思想的興趣，蓋源自他深切的影響。在西東大學，他教授了十年的法律，然後，從60年代直至1968年退休，他同時也在哥倫比亞大學教授亞洲哲學和詩歌，以此最終安頓了自己。

退休使父親回到了台灣。他的老朋友，也是前任「教育部長」張其昀博士，邀家父去他創立的中國文化學院（現在的中國文化大學），擔任名譽校長和哲學研究所博士班主任。他一直在任上，直至1986年去世。

他在中國時即著述甚衆，在美國將近廿年（1949~1968），似乎更爲多產。人們驚訝地看到，在自己的祖國，年紀輕輕的他已然以一位國際性的法學家和學者名世；在他移居的國家，他可能怎麼也不會預見到自己會留下同樣令人難以置信的豐碩的作品。

在西方，他似乎蒙受米達斯（Midas）的神寵，筆鋒所至，從基督神學到禪宗教義，每一項成就都反映出思想與精神的成熟圓融，而這通常需要經年教化始成。從《超越東西方》到《禪宗的黃金時代》，向讀者展現了浸潤其間的非凡洞見卓識。後者不僅在理敘中國唐代禪宗的歷史，更且因其乃爲一部條分縷析、卓具深度的作品，而被視爲一座里程碑。他研討了迄未獲得檢視的爲現代性所轄制的一種生活方式，尤其是在各種西方社會裏，心靈爲科技所桎梏，並緊緊鎖繫於對於心靈的束縛更甚於解放的邏輯的思考方式。

的確，他的作品有時不免於風格上的缺陷。然而，相比於躍然紙上、激動心靈，如同星火閃耀的啓示，風格上的缺陷便無足輕重了。毋寧，讀者將會訝異於他的學識通達，閱讀廣博，研究浩瀚，而深爲震撼。身爲一介書生，他的閱讀廣泛，從一切必讀的法學大部頭，到但丁、莎士比亞和愛默生，從四書、不朽的道家經典，到基督神學、十字若望（St. John of the Cross）和小德蘭（St. Thérèse of Lisieux）。

假如我們試圖思索他是如何能夠汲取其所涉及的一切，或許我們可以發現，其原因就在於他並不認爲自己與源自他可能稱之爲自然智慧的任何傳統或者思想體系之間存在著什麼隔閡。一旦他洞悉於此，在他看來，知識、人類智慧和哲學的本性均不過神的預示，通達神的自然階梯。對於他的心靈來說，

萬物均在神的秩序之中，凡為於人真實而良善之物，即不可能異在於人類，永恆的道或者天主，「衆妙之妙」，他視為一切知識的源泉。

倘若將先父著述的精髓，特別是那些關乎哲學和心靈主題的作一概括，人們可能會說它們蘊含著一種不可抗拒的邏輯，而不斷趨於一種更為宏大的綜合。他懂得，智識者應將凝聚於理念的真理銘記於心，它要求至真，對於個體既往生命的反省。或許，我們最好將「火的洗禮」（baptism of fire）稱為將生命化為抽象的概念，只要它們尚未融入並銷融了心，它們就將依然保持其抽象特性。對父親而言，只要這些理念在法律、心理學、道德、哲學或者精神上有其淵源，這都無所謂，因為他眼中的一切真實的理念均深深植根於人類的經驗與神之中，早已經彼此交融互攝。

還在少年的時候，他就已顯現出某種執著的獻身精神，這使他日後成為一個世界級的思想家。他在自傳中寫道，當他十三歲時得知自己比孔子還早兩年就有志於學，他感到欣喜若狂。不過，不是對於學習本身的熱愛，毋寧內在的智慧，作為冥冥之中的導引者，永遠引領著他對於知識和學問明辨之、慎察之。這一取徑之所以似乎有效，全在於他意識到生命本身的神聖性是不可能僅僅經由智識生命一途即可體察到的。

在閱讀東西方的奧秘經典時，他一早便發現其中的**原創性的智慧**（primordial wisdom），這一智慧是這些經典的淵源，為一切理念奠立了基礎，但卻是一種無法經由智識一途把握和獲得的智慧。捨此智慧，他發現，則無法防止此在的生命和理念編織的世界從整體中瓦解。對於思想的客體盡可以進行永恆的討論，但此「衆妙之妙」，一切理念的淵源和真實的至一，卻永

遠無法言說，也無法理喻。

對他來說，一切傳統，東方的與西方的，均有其妙諦所在，但他最終卻在基督宗教中，尤其是在簡單質樸而不平凡的基督的生命和三位一體的天主之中，找到了最為深邃而悠遠的沉積和表達。曾有一次，他對我談起他對基督的一個妙思，即他發現「福音」中的生命如此離奇而真實有據，以至於不可能不是真實的，即便是最為偉大的小說家也不可能憑空想像或者捏造出來，因而只能以如此平白、質樸而謙恭的散文將它寫出來。職是之故，他揣摩，雖然諸「福音」的篇幅比不上某些聰穎之士有關基督的真實性的著述中的一個長長的註腳，但必有其**神聖**的淵源。直至今日，距他說這件事大約已過了四十年，我於此依然深懷敬畏。我聽到過無數關於基督和福音的想法，但沒有什麼能夠像他這樣的平靜敘說所表達的不凡情感，如此打動我的心。

父親乃天生虔信之人。或許，下述懷德海（Alfred North Whitehead），一位偉大的數學家兼哲學家的話，充分闡明了宗教和宗教意識在我們這個世界所擔當的深遠作用。凡此闡說意深旨遠，家父想必同樣會說它們幾乎完美地表達了他自己的心思：

宗教意識及其持續不懈的傳布史，是我們保持樂觀主義的一個根據。除此之外，人類生活不過短暫歡愉的吉光片羽，它映照著漫漫苦痛與悲哀，一堆倏忽無常的此在經驗的零碎而已。（《科學與現代世界》）

在自己完全不曾意識到的情形下，父親從一種文化和傳統自然而然、圓融無礙地進入了另一種文化和傳統，這一事實本身即反映出其心靈深嵌於東、西方思想之中。他的這一情形本身活生生地證明，所有的知識—東方的與西方的，科學的與宗



教的，理性的與直覺的，習常的與神秘的，人類的與神性的，世俗的與神聖的一都不過是追尋天主、重歸天主溫暖胸懷這一真正家園的持續奮鬥。因此毫不奇怪，他的哲學認識論被驅使向前，而最後泊定在深沉而永久的宗教信仰之中。

他必定極為認同十六世紀的西班牙修女，也是他最為喜愛的聖人——大德蘭（St. Teresa of Avila）。她在《純德之路》（*The Way of Perfection*）中說：「你嚮往天主，你就能找到天主」。這正印證了基督自己的話：「你們找，必要找著；你們敲，必要給你們開。」在不斷遞進的發現自己的天主的過程中，沐浴於聖光，人類的知識終於獲得無比的莊嚴。

對於父親來說，至真的知識最終必得超越於其所由來的歷史與文化。知識固然重要，不過，重要的不是知識本身，而是其原初的起端，他竭誠追索的是漸漸哺育出各自思想體系的原初的知識源泉和知識的生成機制。只有耽於沉思、富於智慧的男女，尤其是那位生活在精神之中的人，才能夠從他們所知的源自這一源頭並回應於這一源頭的知識系統，探得這一無名或者無以名狀的源頭的深妙，而不論它是永恆的道還是基督的神秘面龐。真正的和諧，而非人類的創造物，也是一切「理解而非真正理解」的神秘主義者所懵懂不明的，乃是一種呈現於前，但卻無法把握和無以名狀的精神。人類的理智懂得，它驅迫著人類精神**爲了自己而追尋**超越。

如此，我們可以這樣作結，人們在家父所有的作品中幾乎都能發現，捨此則他可能不過一介凡夫的品質，就是他的洋溢恣肆的神秘氣質（pervasive mystical strain），一種不可抗拒地驅迫他在思想的所有領域追尋更爲廣博而深刻的綜合與和諧的傾向。甚至是作爲一位才華出衆的青年法學家，受命起草《中華

民國憲法》這一繁複使命，他也試圖將何墨士大法官 (Oliver W. Holmes) 的實用主義法律理念，與理想主義的魯道夫·史丹木拉 (Rudolf Stammler) 的新康德主義理念融為一體。史丹木拉是他偉大的德國導師，家父廿世紀 20 年代初期留學柏林的時候受教於他。

在檢視他的生命和作品時—我發現它們是不可分離的—我知道父親堅信他的宗教皈依乃是命定的。讀者將《超越東西方》草草翻閱後就會明白，早在踏入天主教堂之前，他就已經感到他的生命中有一隻引領著他的手。事實上，他感到是偉大的仁慈和對於天主的同情，引導他進入天主神聖的心中。他常常表示感激的不僅僅是他發現了天主，而且是天主發現了他。天主不是發現的對象，否則就是褻神。這也表達了他深深的謙卑。

在閱讀和沉思他的一生時，我為這樣的事實而感動：儘管在各方面他都完全是一個中國人，但是與他的諸多同胞不同，父親既不相信命運或者機會，亦非如同上個世紀早期的「五四運動」以還的大部分中國知識分子一般，絕然相信理性主義，將它奉若神明。而且，不同於西方的大多數猶太人和天主教徒基本上將天主視為父親—有時候甚至是一位不可親近、相當權威主義的父親，家父可能由於其特異的心理特性，其所預期、追尋和找到的天主卻是一位充滿愛意、同情心和寬大仁慈的**母親**。

他找到的關於天主可能確乎秉具如此女性氣質的主要線索，可以追溯至釋、道的資料中，特別是在關於道乃「天地源頭」的「神秘女性」這一描述當中。此處不惶辨釋這一有趣的疑問，但應予指出的是，近年來有些學者研讀父親譯為文言的《聖詠》，得出結論說他對於希伯來文雅威 (Yahweh) —普遍認

爲他是徹底、不折不扣的男性一的解讀，是極爲新穎的銳見，透徹闡明了其女性位格甚於男性，因而，是一個更具人性、爲普通的信衆和讀者所接近的神。這僅僅是一個虔信的教徒的觀點，還是他靈思煥發，指認雅威既是我們在《依撒意亞先知書》中所看到的「受苦的僕人」，同時並爲不朽的《聖詠》廿三首的主角，「善牧」的形象。如果一切都不是，它至少強烈地提示我們從舊約到新約，我們所看到的以基督爲名的天主理念的變遷。

我最後想說的是，身爲人子，我從父親那裏所獲得的是無法計數的，我只希望他幫助浸入我心智中的理念有一天將飽滿圓熟，終成善果。我想，個人而言，這可能是我作爲兒子和學生，所能給予的最爲珍貴的回饋。生爲他的子嗣，他給予了我們弟兄姊妹和我最爲讓人妒羨的機會，而呼吸於曾經養育了他、同樣崇高的宇宙精神之中，這真是無上的光榮。然而，我還想，如果他不是我的父親，但若天賜機緣，我只要能夠親炙他的著述，肯定同樣悠深的、言辭掩映著的生命，我便能夠同樣蒙寵而接觸到他的生命和淵博的思想，探索他那永不枯竭的鮮活智慧的寶庫。

我要毫不猶豫地對我的文化同胞們說，家父睿智而溫煦的著述，將會給每一個中國人以不可抑制的欣悅和歡喜，知道在廿世紀中國這片聖地之上，曾經走來一位光華照人的溫良書生，人中之龍；他的一生充滿了意味深長的教益和教訓，我們這些中材之人自當追步不懈。他不僅引導著我們通過復興和重建我們自家的生活和社會，而奮力復興我們慘遭蹂躪的古典傳統，而且，他的永恆的樂觀精神和不死的信仰啓示著我們，即便是在這一苦難的人世，在我們每個人之中，倘若我們將視界

放寬，心胸拓遠，思想深植，那麼，人性和人的尊嚴依然真純天然、蔚能得救。

請允許我以家父在《內心樂園》中的話來爲此簡略的傳文作結。這些富於啓示的思想簡扼地概括了他豐富多彩的一生，而他的一生完美地立基於本性與恩寵之間、世俗與神聖之間的積極互動，凡此最終看來不是隔絕的，毋寧源自同一神聖源泉：

我們既非向東，亦非向西，而是向內；因爲在我們的靈魂深處，蘊藏著神聖的本體（Divine Essence），那是我們真正的家園……我們的精神生命是一個不息的旅程，開始於當下，而在天國找到完滿的善終。

# 神學在地化的前驅：吳德生博士

房志榮<sup>1</sup>

本文是房志榮神父為郭果七修女的《吳經熊·中國人亦基督徒》一書所作之序。

1969 年秋，當輔大神學院刊出第一期《神學論集》時，吳德生（經熊）博士那時七十歲，已由美國西東大學退休，來台定居任教。每期 150 頁左右的《神論》季刊按期發行，他大概偶然見過。無論如何，他的神師鄭聖冲神父有一次向我透露過，吳博士頗欣賞這份刊物。我當時想，大概是因了于斌校長和羅光總主教二人在第一期所寫的發刊詞和序言，以及香港徐誠斌主教所表達的支持罷<sup>2</sup>。或者也許吳老覺察，直至 1960 年代，講神學一向都是用拉丁話或其他西方語言，現在可以用漢語講神學，頓感耳目一新。

如今躺在我們眼前的這本《吳經熊·中國人亦基督徒》多少說明吳老為何對《神論》感興趣：原來他自己是醉心於神學的。筆者曾讀過一些吳氏的著作，如 *Beyond East and West*、《愛的科學》、《禪的黃金時代》、《內心樂園》、《中國哲學之

---

<sup>1</sup> 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。

<sup>2</sup> 從創刊始，徐主教就以香港公教真理學會的名義預約 500 本《神論》在港澳銷售，至今未變。

悅樂精神》( *Joy in Chinese Philosophy* ) 等。但郭果七的這本《吳經熊·中國人亦基督徒》一書引用的一些材料是我未曾讀過的。尤其是該書第肆部分談到〈基督信仰與儒道佛的綜合〉時，所不斷引徵的《中國人文主義與基督徒靈修》( *Chinese Humanism and Christian Spirituality* ) 論文集，發現這部未讀之書的重要性。

郭修女這本書的原意是要介紹「基督信仰與儒道佛相遇」，她成功地透過前三部分的逐步陳述，而達成第肆部分的綜合。把這第肆部分仔細閱讀一遍，不難發覺，除了所謂的「相遇」之外，吳氏也開闢了神學在地化的許多途徑：如對東西方思考、感覺的模式所做的精密觀察<sup>3</sup>；由科技看東西方的差異<sup>4</sup>；獨立於目標之外的科技<sup>5</sup>；科技回歸基督的人性<sup>6</sup>；「東西方之間可能的綜合，必須回到基督本人。祂是天與人、人與人之間和好的基礎，這基礎確立在十字架上面」<sup>7</sup>。在此，吳氏指出，亦是今日學界所普遍接受的：耶穌降世前六個世紀內，東西方不約而同出現了許多智者，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德、西塞羅、釋尊、老子、孔子、墨翟、孟子。他們的教導中含藏著具體而微的真理，共同隱約地指向福音<sup>8</sup>。

還有些個別的比對頗出乎人的意料之外，例如把格前十三4~7 的〈愛德頌〉與漢儒董仲舒的〈論仁〉合觀，是一般學界

<sup>3</sup> 參閱：郭果七，《吳經熊·中國人亦基督徒》(台北：光啓，2006)，206 頁。

<sup>4</sup> 參閱：同上，206~208 頁。

<sup>5</sup> 參閱：同上，208 頁。

<sup>6</sup> 參閱：同上，209 頁。

<sup>7</sup> 參閱：同上，210 頁。

<sup>8</sup> 同上註。

始料未及的<sup>9</sup>。這一比對的大綜合即是：「嚴格地說，只有吾主耶穌完完全全地體現了老子『知雄守雌，知白守黑，知榮守辱的妙諦』。老子、如同孔子與釋迦，是『吾主耶穌在東方的開路先鋒』」<sup>10</sup>。的確，「吳經熊所呈現的綜合，無論對基督徒或中國人都深具啓發性……他爲我們走出一條平坦寬敞的大道」<sup>11</sup>。爲在這大道上暢行無阻，有些必備的條件，就是<sup>12</sup>：

1. 謙沖慈悲，不輕視人間的智慧；
2. 人的本性必須向超性恩寵開放；
3. 發展回歸日常生活的神秘靈修。

這些條件就是吳氏一生努力的對象，正因他的全心以赴，才達致如此卓越的成就。

也有人（大陸的一位學者）問過：你們在舊紙堆裏搞神學本地化，究竟爲國計民生有多大益處呢？這是值得我們反省的。講到最後，不得不承認，我們都是有限的。吳德生這樣偉大的本位神學前驅仍須有社會、經濟、教育、傳媒等界的共謀，才能顧到人民的整體福利。

---

<sup>9</sup> 參閱：同上，256 頁所引《春秋繁露》原文。

<sup>10</sup> 參閱：同上，261 頁。

<sup>11</sup> 參閱：同上，263 頁。

<sup>12</sup> 參閱：同上，263~266 頁。

# 小德蘭及老子神秘之境的對照

郭果七<sup>1</sup>

本文作者綜合吳經熊先生《中國人文主義與基督徒靈修》中有關老子及小德蘭的文章，並可看出東方及西方靈修在表達與描寫神秘境界時的同與異。

## 前 言

吳經熊繼《超越東西方》<sup>2</sup>與《內心樂園》<sup>3</sup>二書之後，1965年在美國出版了 *Chinese Humanism and Christian Spirituality* 《中國人文主義與基督徒靈修》<sup>4</sup>，這本文集之中除了〈愛的科學〉一篇是1940年的舊作之外，其餘10篇文章都發表或完成於1957~1965年間，內容包括孔孟傳統思想、中國古聖的悅樂精神、老莊新解、老子與小德蘭的比較、現代科技與基督文明的東方觀點、基督信仰統合東西方文化的可能性、中國倫理與基督信仰。

---

<sup>1</sup> 本文作者：郭果七，聖功修女會修女，輔仁大學宗教學系碩士。曾於聖功女中教授國文，並參與修會培育工作。

<sup>2</sup> 周偉馳譯，雷立柏註，《超越東西方》（北京：社會科學文獻出版社，2002）。

<sup>3</sup> 黃美基等譯，《內心樂園：愛的三部曲》（台北：上智，2003）。

<sup>4</sup> Edited by Paul K.T. Sih, *Chinese Humanism and Christian Spirituality – Essays of John C.H. Wu*, (New York: St. John's University Press, 1965)，以下簡稱 *Humanism*。



其間，吳經熊始終念念不忘聖女小德蘭對他的啓發。他越深入研究小德蘭，越能體會老子的神秘之境。在“Taoism”（〈道家〉）一文中，吳經熊先澄清他所指的是道家哲學而非道教，並往前追溯道家的淵源。本文主要在介紹“St. Thérèse and Lao Tzu: A Study in Comparative Mysticism”及“Thérèse and Céline”一文中有關老子哲學及小德蘭靈修中神秘境界的比較，並採用其相關的資料。

## 一、老子哲學的神秘觀

### （一）老子探源

吳經熊指出，道家哲學或生命的智慧，創始於公元前六世紀寫《道德經》的老子，但許多基本理念早已散見於更早的著作中，特別是《尚書》。孔子曾大量引用，老子書中雖未明白徵引，但不可能不熟悉。吳經熊認同《史記》的說法，老子曾經是周守藏室之史，熟知國家檔案資料，而能拾取古代文獻中散佚的智慧<sup>5</sup>。

#### （1）天之道

吳經熊指出，道家的核心思想是「一切偉大建基於謙下」。《道德經》是這樣描述道、或天道的：

是以聖人抱一以爲天下式。不自見，故明；不自恃，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古者所謂「曲則全」者，豈虛言哉？誠全而歸之。（《道德經·22章》）

而《尚書·大禹謨》中，舜這樣讚揚治水有功的大禹：

---

<sup>5</sup> *Humanism*, p.53；有關史記之說，見“Who Was Lao Tzu?”, *Chinese Culture*, Vol. XV, No.2, (1974), p.1。

……克勤于邦，克儉于家。不自滿假，唯汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。

兩者之間有著相似性。又如當商湯即位祀天時，向百姓宣告要將他們的過咎放在自己肩上：

各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方。（《尚書·湯誥》）

而《道德經》則將這「待罪羔羊」的觀點哲學化：

是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王」，正言若反。（《道德經·78章》）

吳經熊推測，老子接觸許多王室檔案，細思統治者的興衰起伏，建構他長遠的歷史觀；在人世變動不居的命運背後，洞見不變而「永恆的道」。他以極端豐富的心智與犀利的觀察力，敏感於生命中那樣多的矛盾。反過來，他也觀察到歷史上真正的偉人，最不在意自己的榮耀或利益，只想到如何使眾人得到平安：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」（《道德經·7章》）、「聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多」（《道德經·81章》）<sup>6</sup>。

## （2）德行的培養

老子對於德性最有名的說法是「上德不德是以有德，下德不失德，是以無德」（《道德經·38章》）。他並不是認為不道德是德性，只是不認為應以占有的精神刻意從事，因為真正的道德來自與道或天道的合一。真正有德的人將自己的美德歸給上

---

<sup>6</sup> *Humanism*, p.53~55.

天及道的運作，絕不自以為是。

老子看重德性的實踐，他從道的角度發現聖人之德在於：「善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信」（《道德經·49章》）。對於道德的培養，老子說：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」，並加以解釋<sup>7</sup>：

慈故能勇、儉故能廣、不敢為天下先，故能成器長。  
今舍慈且勇、舍儉且廣、舍後且先，死矣。夫慈以戰則勝，  
以守則固，天將救之，以慈衛之。（《道德經·67章》）

### （3）象徵的使用

吳經熊指出，老子以「玄牝」為「道」的象徵：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根」（《道德經·6章》）。老子之與眾不同，在於他洞悉這玄妙的陰性的奧秘，「而貴食母」（《道德經·20章》）。

老子以新生兒來象徵「德」，也就是與道合一者具體可見的效果：「含德之厚，比於赤子」（《道德經·55章》）。

老子用「水」來象徵道的作用：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經·8章》）、「天下莫柔弱於水，而攻堅者莫之能勝，以其無以易之」（《道德經·6章》）。水甘居卑位，成就了江海的偉大：「江海所以能為百谷王者，以其善下之」（《道德經·66章》）<sup>8</sup>。

---

<sup>7</sup> *Humanism*, pp.55~57, 112.

<sup>8</sup> *Humanism*, pp.56~57.

## (二) 老子的神秘：復歸於嬰兒

老子以嬰兒來象徵世界初起時的天真無知。嬰兒的特質深深地吸引著老子：

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗔，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。  
(《道德經·55章》)

我們若願回歸那失落的原始狀態，必須先回到赤子的精神。吳經熊認為恢復赤子的精神是老子哲學的基調。這精神要恢復，唯有被動地順服道的運作。老子用陰性或雌來象徵這被動性，它使我們回歸原始的純真。《道德經·28章》以詩體描述<sup>9</sup>：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

### (1) 知其雄守其雌

陽或雄象徵道的強壯與積極，陰或雌象徵道柔弱被動的運作方式。《道德經·25章》：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」為何稱為母而不稱父？吳經熊說明，正因為道的運作常是靜而謙下、退而不爭、包容一切、利益群生的。於是老子說「道常無為而無不為，侯王若能守之，

---

<sup>9</sup> *Humanism*, pp.98~99, 103~104.

萬物將自化也」(《道德經·37章》)、「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」(《道德經·8章》)、「大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下」(《道德經·61章》)。

此外，在成德的追求上，須懂得擴張與收斂之道：「天門開闢，能無雌乎？」吳經熊指出唯有培養母性的溫柔，才能達到真正持久的強。如同莎士比亞所說：「能有巨人的力量極好，用力時像個巨人則是暴行」<sup>10</sup>。

## (2) 知其白守其黑

在吳經熊看來，白代表道自身的無上光明，黑象徵道在我們眼中的反映。由此衍生出的說法還有「明道若昧」、「上德若谷，大白若辱」、「大音希聲，大象無形」(《道德經·41章》)。我們若願瞥見道、即使是最微弱的一眼，必須放下令人混淆的人間的見解、沈潛到心靈最深處，那「玄之又玄」不可測的黑暗，是通往「眾妙之門」(《道德經·1章》)。

這「眾妙」如此隱微，若不從這光耀奪目的世界退到心靈的靜夜中，重新收拾自己，將永遠不可能覺察。唯獨在那靜夜、聖女小德蘭所稱的「地下密道」裏，老子藉著「塞其兌，閉其門」(《道德經·52章》)，找到了內在的光明，如同赤子般溫馴地「奉行這光的教導」(即老子在《道德經·27章》中所說的「襲明」)。於是「不出戶，知天下。不窺牖，見天道。其出彌遠，其見彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成」(《道德經·47

---

<sup>10</sup> *Humanism*, pp.99~100; 莎翁之言吳經熊引自 *Measure for Measure*, I. ii, 107。

章》)<sup>11</sup>。

### (3) 知其榮守其辱

老子所揭舉的大道不易令人理解。老子承認「上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。不笑不足以爲道」（《道德經·41章》）。對於他人的嘲諷，吳經熊發現老子以笑來回應：「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」（《道德經·49章》）；並自我安慰：「天下皆謂我道大似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣，其細也夫」（《道德經·67章》）。

但當涉及道的聲譽時，他發聲說：「言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。是以聖人被褐懷玉」（《道德經·70章》）。吳經熊指出老子自知胸懷寶玉，才堪當穿上愚蠢的外衣來覆蓋智慧：

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！（《道德經·20章》）

由於足夠客觀，他看清自己在世間的角色；由於幽默，他能盡情地笑自己的命運，他接著說：

沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。（《道德經·20章》）

吳經熊表示，從這些自白足以證實老子是一位真正的神秘家<sup>12</sup>。

<sup>11</sup> *Humanism*, pp.56, 100~101.

<sup>12</sup> *Humanism*, pp.102~103.

## 二、小德蘭及老子神秘之境的對照

### (一) 小德蘭的神嬰小道

吳經熊指出，小德蘭神嬰小道的主旨是：孝愛天主，如同孩童愛父母般地愛天主。這個靈修方法最簡單、也最卓絕，因為這是條整全的道路<sup>13</sup>。

吳經熊以弔詭及孝愛來綜合小德蘭的神嬰小道。基本上她與耶穌心心相應，如同聖母般把耶穌的話默存於心，反覆思量；再從每日生活中傳遞所體會到的深意。她一心一意、忘我地愛著基督，渴望全人類都能認識並愛慕祂；於是將自己所嘗到、看到的良善耶穌，介紹給人靈。一旦成功，便喜樂地退場，讓人靈獨自與祂為侶。猶如洗者若翰所作的比喻「……人娶婦而為新婿、新婿之友立而待之，聞其音則洋洋而喜」，因此，「彼當日益，而我宜日損」（若三 29,30）<sup>14</sup>。

#### (1) 弔詭

吳經熊形容小德蘭的生活本身就是一種弔詭。她越不考慮自己，越成為自己。教宗碧岳十二在還不是教宗時曾經說過，這位加爾默羅小修女，雖然在世還不及半個世紀，她的小書《靈心小史》卻影響著世界各地無數人靈。

吳經熊從她的著作中發覺她用一連串的矛盾來教導人：被淘空是被充滿、赤貧是真正的富有、吃苦是福、弱小是強大、生活是流亡、失去喜樂是真喜樂、無家可歸就是為主安家、忘記自己是被天主記得、越喝越渴，而這渴有著使你滿足的東西、

---

<sup>13</sup> *Humanism*, p.137.

<sup>14</sup> *Humanism*, p.95.

愛不可愛的人才是真愛、全力盡責但不把它當作珍寶、依附那一位就是擁有整個宇宙……等等。他認為她所謂的「小道」其實包含了一切道路。

## (2) 孝愛

神嬰小道最簡單的說就是小德蘭把小孩子對父母的孝道，用在由聖神所生的子女與天主的關係上。吳經熊引用墨西哥總主教 Luis M. Martinez 的話說明，人靈完全信靠天主，並將整個心交給天主，是受到聖神孝愛之恩的影響。一千九百多年以來，福音所宣稱的：「吾實告爾，爾若不幡然化爲赤子，則末由進天國」（瑪十八 3），不曾有人像小德蘭那樣完全了解、傳遞及實踐。她對天主無盡的信心是出自孝愛的信心；她能將自己所有、所是完全交託天主手中，便是孝愛之恩的結果。

吳經熊指出孝愛之恩與溫恭的真福有著特別的關係。溫恭從孝愛流露，包含著弱小謙下、隱退溫馴、自我節制、體諒、忍耐到足以擔待自己的不完美、逆境中的喜樂、自嘲的雅量等特質，對小德蘭有著不可抗拒的吸引力。

## (3) 儒與道綜合的提示

吳經熊指出，身爲中國人，小德蘭的神嬰小道讓他同時想起孔子的孝道和老子對低下、溫馴、雌、嬰兒等神秘意含的洞見。吳經熊說明，小德蘭的靈修能如此相似本質上彼此對立的儒道二家、竟沒有絲毫相抵觸之處，提示著超出儒、道的基督信仰，可調和這兩者<sup>15</sup>。

吳經熊認為要充分理解孔子所說「君子之事父母如事天，

---

<sup>15</sup> *Humanism*, p.122, 註 13。



事天如事父母」，要等到基督降生。但孔子預先指出基督徒的遠景，如同陸徵祥《孔子與耶穌之道》一文中的觀察：「基督信仰的啓示是人間諸路的相會點，在這獨特的交會點上，耶穌基督的孝道表明人類能夠、且有資格與天上的父團聚。」

基督不是來摧毀，而是來滿全自然律的教導。吳經熊仔細研究小德蘭怎樣事奉天主如同她的父母，不得不承認她已經實現了孔子的教導，甚至超出他的夢想。這不是因為她的天賦勝過孔子，而是出自基督孝愛的身教。吳經熊讚嘆對中國人而言，回顧那已實現的渴望，更喜樂於見到這成真的事實<sup>16</sup>。

## （二）小德蘭靈修的神秘之境

吳經熊在老子神秘之境的對照下，發現小德蘭的靈修與老子極為相似。反之，也在她的對照下，更能了解老子的神秘。

### （1）知其榮守其辱

吳經熊認為，嚴格說來，只有基督稱得上《道德經》所謂的「知其榮守其辱」。例如聖保祿所形容，吳經熊所謂「上帝的瘋狂」：

爾等宜以基督耶穌之心為心。夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紆貴，自甘為僕，而降生為人。其為人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，死而後已，終至致命於十字架上。（斐二 5-8）

小德蘭曾在給姐姐瑟琳的信中指出，耶穌的愚蠢在於：這位榮耀超過高天的君王、竟想在人類小小的心靈中尋求祂的寶座。在聖三完美的悅樂中，祂竟然到人世尋找罪人為友、為密

---

<sup>16</sup> *Humanism*, pp.96~98.

友、使他們與自己相似；祂真是瘋了。與祂相比，我們對祂的愚蠢永遠比不上祂對我們的愚蠢、我們的愚行竟是那樣合理，無法達到我們的愛所願成就的。因此吳經熊指出，小德蘭的一生就這樣一心一意地仿效耶穌的愚蠢。死前不久她還說：「我要用在天的歲月為世人做善事。」吳經熊稱之為「知其天守其地」<sup>17</sup>！

## (2) 知其白守其黑

吳經熊認為基督是照世的真光，但祂小心地隱藏這光，尤其是在被釘死的苦難中，如同先知所預見的：

他沒有俊美，也沒有華麗，可使我們瞻仰；他沒有儀容，可使我們戀慕。他受盡了侮辱，被人遺棄；他真是個苦人，熟悉病苦；他好像一個人們掩面不顧的人；他受盡了侮辱，因而我們都以他不算什麼。（依五三2,3）

這受苦耶穌的慘狀，是小德蘭特別敬禮耶穌聖容的基礎。而敬禮耶穌聖容，是她靈修的主導。天主子，本是「天父光榮之輝映，天主本體之神表」（希一3）<sup>18</sup>，而今被淒慘所掩藏，在小德蘭眼中卻「比春天的百合與玫瑰更可愛」。她看到了愛之美，並為此而出神。這受苦的聖容絕不是面具、可隨意戴上取下，而是整個「天父光榮之輝映」不可缺少的一面。祂那天堂的美麗和塵世的「毫無俊美」相距多遠，祂對父、對人類無

<sup>17</sup> *Humanism*, p.104；小德蘭之言，吳經熊引自 *Collected Letters of St. Thérèse of Lisieux*（以下稱《書信集》）及 *Saint Thérèse of Lisieux*, tr. T.N. Taylor，見 *Humanism*, p.123。

<sup>18</sup> 吳經熊在《新經全集》中譯作「天主光榮之輝映」，今按 *Humanism*, p.105 而作「天父」。

盡的愛就有多深！

小德蘭也願意一無華美、默默無聞，她在給瑟琳的信中提到耶穌是隱密的財寶，想要找到它，我們自己必須隱匿，像耶穌那樣掩藏面容。在給 Sr. Marthe of Jesus 的信中，她提到，別擔憂每件事都是晦暗的，因為在天上每樣東西都會是白的，都要沐浴在耶穌、這「谷中百合花」的潔白中。因此，在幽谷裏要耐心、要甘居渺小，小到能被人人踩在腳下而不被察覺。

小德蘭自己也熟識這心靈的黑夜。在一封給姐姐寶琳的信中，她自述置身在黑暗的秘道，但只要這是祂的意思，願意終身走此暗路，直到有一天到達目的地「愛之山」。另一封信中則提到在宣發聖願之前，曾求耶穌替她選擇通往這山頂的路。於是耶穌領她進入隧道，那裏不冷不熱、不晴不雨，只見到半遮掩的光，從耶穌面容垂視的眼中閃耀。吳經熊看到她的靜觀、她的愛在這裏變得純淨了，一切雜質、一切自以為是重心、一切願受安慰的渴求都被洗淨了<sup>19</sup>。在給大姐聖心瑪利修女的信中，她說自己的心靈仍滯留在地下隧道裏，但十分喜樂，喜樂於一無慰藉。吳經熊指出她已學會在荒涼中找到安慰，並教導沒有悅樂的永恆悅樂。這就是老子的「味無味」（《道德經·63章》）。

隨著小德蘭內心生活的成長，心靈的黑暗卻加重了，直到變得一片漆黑。這暗夜使得她盲目地信靠天主的愛，從而得到無人能奪走的平安。過世前半個月，她透過窗戶向寶琳指著園裏幽暗的黑洞，形容自己處境的黑暗，但在其中卻感到平安。

---

<sup>19</sup> 吳經熊引述她事奉耶穌不求回報，純粹出於愛，願為祂贏得人心。見 *Saint Thérèse of Lisieux*。

過世前十天，當被問及她的直觀時，她表白除了自己所見、所聽之外，所知道的絲毫不比別人多；但她的靈魂在黑暗中仍享有驚人的平安。吳經熊指出，這即是老子所說「俗人察察，我獨悶悶」。他們兩位都深知照亮世俗之子的光不是真光。真光只能在幽谷中找到，因為在今生只有「明道若昧」（《道德經·41章》）<sup>20</sup>。

### (3) 知其雄守其雌

吳經熊發現，不論東方或西方，神秘家都喜愛被動的途徑勝於主動。例如聖依雷內曾說，採取行動出自天主的善；接受，屬於人性。忠信的靈魂要以溫順的心，保持心土濕潤，好讓天主在我們內工作，且勿干擾祂繼續的主導，祂的智慧將覆蓋我們內的不完美。小德蘭說「功勞不在於做得多或給得多，而在於多多的接受與愛」；猶如老子所說「天門開闔，能無雌乎」<sup>21</sup>？

老子主張「絕聖去智」且「貴食母」，小德蘭也是。她曾對瑟琳說：「嬰兒在母懷中自然地取得滋養，並未思量這行動的理由。他靠它取得力量來存活，即使這並不是他在母懷中吸奶時的意向。」瑟琳敘述，「她要我們像小孩一樣一無所有，完全仰靠父母供給一切所需。她督促我們一天過一天，不替未來儲蓄任何精神上的財富。」吳經熊看出這正是老子「眾人皆有餘，而我獨若遺」的本意。

當瑟琳感嘆自己該學的太多了，小德蘭卻寧可她說要放下

<sup>20</sup> 以上見 *Humanism*, pp.104~107；小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux*。

<sup>21</sup> *Humanism*, p.107；吳經熊引自 *At the School of St Thérèse of the Child Jesus* 及《書信集》。

的太多了：「妳把不完善移除多少，耶穌就添加多少財寶在妳心裏。」吳經熊聯想到老子的「為學日益，為道日損」。當看到德蘭對瑟琳說：「妳如果堅持要爬山，絕不可能完美。天主要妳下到心靈的谷底，在那裏，你將學會輕看自己」，吳經熊想到老子說的「上德若谷」<sup>22</sup>。

老子不停讚賞水的美德，小德蘭也說，世間唯有最低下的地方不招引嫉妒、虛榮和心靈的苦難。她稱耶穌為「谷中百合花」，只有下到山谷，才能與祂相遇<sup>23</sup>。

老子教導「天下莫柔弱於水；而攻堅者莫之能勝，以其無以易之」，又說「人之生也，柔弱。其死也，堅強。萬物草木之生也，柔脆。其死也，枯槁」。吳經熊發現，聖保祿所說「蓋吾之弱，正吾之所以強也」（格後十二 10），在小德蘭的教導中一再出現。她曾指出，蘆葦不在乎彎腰低頭、也不怕被折斷，因為它長在水邊。當彎折時觸碰它的是親切的水波，這水使它重新得到力量，並期盼著下一次的風雨，好能曲折它脆弱的頭。她說：「是它的脆弱為它帶來自信。它不會被折斷，因為不論發生什麼，它決心要見到的唯有耶穌溫柔的手。」這豈不是老子的「曲則全」嗎<sup>24</sup>？

而老子的「窪則盈」使吳經熊想起小德蘭曾說過，想要催促天主不定斷我們，只有一個方法——空著手到天主跟前！她慧黠地對寶琳說，這空手帶給她喜樂，因為空無所有，她才能從天主那裏領受一切！她勸人不要囤積財寶，一得到就用掉。這

<sup>22</sup> *Humanism*, pp.107~108; 吳經熊引自 Sr. Geneviève of the Holy Face, *A Memoir of My Sister St. Thérèse* (以下稱 *Memoir*)。

<sup>23</sup> *Humanism*, p.107; 吳經熊引自 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

<sup>24</sup> *Humanism*, pp.107~108; 小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》。

正是老子所說「聖人不積，既以爲人，己愈有。既以與人，己愈多」<sup>25</sup>。

吳經熊指出，瑟琳在小德蘭的認可下爲自己的徽章題辭：「輸家總是贏」，必會博得老子的讚同，他說過：「故物或損之而益，或益之而損」（《道德經·42章》）。老子又說過「保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成」（《道德經·15章》），同樣，小德蘭深知成長即是不依靠天主，她說：「我曾盼望不要長大，因爲我知道我絕不可能自己謀得天上永生。」

吳經熊指出，小德蘭富於陽剛的力量與積極主動的精神，然而這些特質只用於平衡、及重新調和她基本的女性特質。事實上，她傑出的英勇與激烈的言行就是發自她典型女性的一心一意，她純真地愛著她神聖的淨配與祂的兒女<sup>26</sup>。

### （三）天主與道的母性

吳經熊指出，老子用「母」來稱「道」之處共不下八章<sup>27</sup>。天主慈母般的溫柔尤其吸引小德蘭。她常引用聖經「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？……縱使她們能忘掉，我也不能忘掉你啊」（依四九15），以及「就如人怎樣受母親的撫慰，我也要怎樣撫慰你們，你們必要在耶路撒冷享受安慰」（依六六13）。小德蘭稱天主爲父，但是一位比母親還慈祥的父（法文 *Papa le bon Dieu*）。

儒利安（*Juliana of Norwich*）曾稱耶穌爲「我們的母親」，小

<sup>25</sup> *Humanism*, p.109；小德蘭之言，吳經熊引自 *Novissima Verba* 及 *Saint Thérèse of Lisieux*。

<sup>26</sup> *Humanism*, pp.109, 118；小德蘭之言，吳經熊引自 *Memoir* 及 *Novissima Verba*。

<sup>27</sup> 第1、6、10、20、28、52、59、61各章。

德蘭則被耶穌的慈母心腸所打動。有一次由姐姐二姐寶琳攙扶，她在園子裏目睹一隻白色小母雞把小雞保護在翅膀下，感動得落淚。稍後才能說出是因為記起耶穌自比作母雞，讓人認清祂的溫情。她體會到有生以來耶穌就是這樣待她的。「祂把我完全藏在翅膀下，使我再也抑制不住，心中溢流著感恩與喜悅」。她感嘆好天主成功地隱藏起來，極少讓她透過窗格子看見祂慈悲的奇觀<sup>28</sup>。吳經熊認為這一事件使人明白小德蘭對耶穌淨配的愛。她的心充滿了祂，以致任何一丁點經驗都教她想起祂。而耶穌的傾訴「耶路撒冷乎，……吾之欲集爾子女，如牝雞之覆翼其雛者，不亦頻乎！而爾終莫之許也」（瑪廿三 37），揭露了祂母親般溫柔的心。祂知道若不是因為「耶路撒冷」，孩子們會歡欣地聚集在祂的羽翼下。吳經熊解釋，這「耶路撒冷」代表一切聯手讓孩子遠離真母親的力量：「關閉天堂門不讓人進去的神父、組織的邪惡、團體的暴行、宗派心與狹隘的地方主義可怕的障礙、國家至上論者決意摧毀人內心的聖所」。一方面看到母親滋育生命的乳汁被閉鎖，一方面看到飢餓的孩子本能地尋找母親的乳房，卻被無情地阻隔，並餵以毒藥，竟讓他們相信那是乳汁。還有什麼情況比這更悲慘、更令人感傷？吳經熊敏銳地指出，小德蘭固然因為感謝天主的慈愛照顧而落淚，是否她心中還有著當時連她自己都未意識到的渴望？他認為天主的母性觸動了她生命最深處的核心——母親的本能：她也希望聚集今世之子在她的翅膀下、好使他們成為天主的兒女。她最深的渴望是做「眾靈魂的母親」。身為天主無限慈愛的領

---

<sup>28</sup> *Humanism*, p.110, 小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Novissima Verba*。

受者，她的杯爵滿溢，因此，履行手足之愛是她閉鎖的、來自天主額外的慈愛必要的解放。考慮及此，吳經熊便能充分理解她所說的：「功勞不在於做或給得多，而在於接受、在於愛得多」。她的主動性要用她的被動性來衡量；於是，她能是個靜觀者，但不是寂靜主義者；是個積極的工作者，但不是行動主義者。即使榮福直觀也不會妨礙她的傳教行動。她什麼都不選取，但天主給她的多得不能再多了<sup>29</sup>。

#### （四）神秘與德性

吳經熊指出小德蘭的靈修在道德方面相似於儒家，但在神秘風格上與道家更為近似。

小德蘭認為我們應理解人靈不完美、不能擁有任何德行，而我們的主用不完美的人靈為工具。因此一切要提昇到天主的光榮，而不將任何善歸於自己。她曾在信中對聖心瑪利修女說：

請諒解妳的小妹，諒解為了愛耶穌、做祂愛的犧牲者，人越弱小、越無願望或德性，強烈而使人轉化的愛便越容易運作。渴望成為犧牲者固然足夠，困難的是還必須許諾固守貧乏無能。因為我們到哪裏能找到真正神貧的人？

吳經熊指出這些話出自她真正的神貧精神，也教我們深切領悟老子的「大德不德」等哲學多麼幾近於基督信仰精神<sup>30</sup>。

從小德蘭超出凡人的神秘觀點，她曾喜樂地想到她要去天堂，但當省思我們的主說：「我將快來，我的賞報在我，按照

---

<sup>29</sup> *Humanism*, pp.98, 112；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Novissima Verba*。

<sup>30</sup> *Humanism*, p.112；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Memoir* 及《書信集》。



每人的工作予以賞報。」她想我們的主會對她的情況感到困惑：「我沒有工作……好吧，祂會按照祂自己的工作賞報我。」吳經熊指出，並不是她想幽默一下，也不是她臨終前假謙虛，而是因為被高高提升後，她的看法不同於我們還留在山腳下的人。她不否認她為主所做的一切，但她所做的每一件事都已奉獻給主，因此，對她而言，她不再擁有任何工作。再者，聖保祿不是說：「應知一切善念，主實啓之；一切善工，主實佑之」（斐二 13）。他又說：「蓋爾因信而蒙救，實憑聖寵；凡此皆非爾所固有，純出天主之惠賜。無功而受賜，夫孰得而自矜？」（弗二 8, 9）保祿自認比其他宗徒更為勞苦，但嚴格說來，不是他、而是天主的恩寵與他一起工作。

小德蘭看到同樣的真理。她最活躍的日子是在一次流行性感冒暴發時，修院裏只有三個人能健康地服侍其他得病的修女、並料理喪事。她回顧那段手忙腳亂的日子說：「天主待我真好，供給我所需要的力量；我仍難以想像怎能對落在我身上的工作幾乎毫不退避」<sup>31</sup>。

吳經熊指出，小德蘭完全屬於天主，竟想不到有什麼東西是屬於她自己的。她的大姐在給她的信中這樣說：「妳被好天主所擁有，完全地擁有，正如同邪惡者被惡魔所擁有」。既被天主所擁有，她怎能再擁有任何東西？即使是精神的財富，她都當作從天主借來的。同樣，老子被道所擁有，因此看待事情不可能不站在道的立場，而不單單只是人的觀點。這也是為什

---

<sup>31</sup> *Humanism*, p.113；其中小德蘭之言，吳經熊引自 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Autobiography of St. Thérèse of Lisieux*, Msgr. Ronald Knox。

麼他能說出「以德報怨」那崇高的理想，使得他與基督宗教的精神那樣接近。

當有人向孔子提及「以德報怨」時，孔子以「何以報德」回應，而提出「以德報德，以直報怨」（《論語·憲問》）。吳經熊承認在基督啓示之前，想要超出孔子的說法有著極大的難度。有關於此，小德蘭曾經評論瑟琳的生活方式看來是：「善待那些善待我的人，與和藹可親的人友好相處」，很自然地，「只要有人不符合妳意，妳就會激動不安」。這正是福音裏提到的外邦人。反之，「吾主教我們……善待那恨你的人，為迫害你的人祈禱。只善待那些對自己好的人源自純屬人的智慧：換言之，全為自己、一點也不為天主」。吳經熊讚嘆，小德蘭若是知道老子的哲學，將會何等喜悅<sup>32</sup>！

### （五）降生聖言的啓示

吳經熊指出，老子對道有這樣的觀察：「以其終不自為大，故能成其大」（《道德經·34章》）。對於道的聖人或人，他說「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私」（《道德經·7章》），又說「聖人抱一為天下式。不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭」（《道德經·22章》）。

吳經熊自認想不出任何話能比老子這些話更真實地描繪小德蘭。既然小德蘭若沒有基督，就不可能塑造她那樣的人格，那麼，是誰教導老子瞥見如此精妙的真理？吳經熊秉持《若望

---

<sup>32</sup> *Humanism*, p.114; 其中小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

福音》的說法：聖言光照著來到這世上的每一個人（若一 9）。因此這位衆師之師，既然教導了小德蘭愛的智慧、使她成爲新時代偉大的聖人，也能在祂降世之前，在老子的心中種下同一智慧的某些種子、使他成爲古中國偉大的哲學家。他發現基督的啓示揭開了老子神秘難解的言語背後隱藏的意義，那些話語是聖神在他心中不可言喻的呻吟與殷切的期待。他渴求觸摸那不可觸摸者、理解那不能理解者、聆聽那無法聽到的、看見那不可見者、品味那沒有味道者、並表達那位難以形容者。他瞥見過幾眼，但一出現即刻再看不見。他所用的語言很是吞吞吐吐、變動不居。他說：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」（《道德經·21章》），又說：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象。是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。（《道德經·14章》）

吳經熊不由讚嘆這道對老子而言何等神秘，但這正顯示他的報導是實在的、他的遠見是真實的。因爲真實的必是神秘的，不神秘則必與這位真實的本體無關。

吳經熊指出，只有當聖言成了血肉，也就是道成人身，聖若望才能說：「吾人所言者，乃元始生命之道，而亦吾人所曾耳濡目染，親受撫摩者也」（若壹一 1）。這話老子不曾說過。不過，啓示並沒有除去那神秘，祂越啓示自己，越隱藏自己。祂藏在自然界、在降生奧蹟、在救贖、在聖體裏。所賜予我們

的啓示只足夠我們賴以建立信仰<sup>33</sup>。

## (六) 苦難奧蹟

吳經熊認為基督為我們而保持謙小，每日仍不斷在聖祭中犧牲自己，不正是老子的理想「知其榮守其辱」的最高典範？而老子象徵性地指出道的聖人「被褐懷玉」，常讓吳經熊想到保祿所形容的：「此真光之在吾人，猶珍寶之藏於瓦器也」（格後四7）。這便是基督的作風。

吳經熊看見小德蘭一心一意愛耶穌，在一切事上，仿效耶穌，尤其是「知其榮守其辱」以及「被褐懷玉」。她在給瑟琳的信中提到，要做耶穌的淨配，就當肖似耶穌「全身是血，頭戴茨冠」。她也願意受人輕視、不為人知，並願藉著默默的犧牲及受苦與耶穌的苦難相結合、使人靈得救。

吳經熊認為她的渴望受苦如同律師想打贏官司一樣的合理。她自己曾說：「由於吾主使我知道祂會透過十字架給我人靈；我越遇到十字架，越覺出受苦對我的吸引力」。整整十年，她不為人知地走上這條小徑，這是她獻給耶穌的花。這花是隱形的，「它的芬芳只為天主」。她的目的只是渴望愛天主並讓祂被人所愛<sup>34</sup>。

對小德蘭而言，痛苦與試煉來自天主，有兩個目的：首先，天主容許它們考驗我們的愛、使我們完美。她把這些「刺」看作是神聖淨配「愛的保證」，因著接受這些痛苦、更親密地與

---

<sup>33</sup> *Humanism*, pp.114~117.

<sup>34</sup> *Humanism*, pp.117~118；其中有關小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》及 *Saint Thérèse of Lisieux* 及 *Memoir*。

耶穌結合。其次，因著與耶穌的苦難結合，這些苦痛取得救恩的價值。因為做耶穌的夥伴就是成為人靈的母親；不經陣痛，哪有母親？因此，她要人別浪費每天遇到的每一根刺，善救人靈。

吳經熊指出，這種「靈性上的母親身分」為女性固然更為自然，但基督每一位真正的使徒，無分男女，都必須是人靈的母親。當保祿對迦拉達人說：「嗟爾小子，吾今重為爾受分娩之痛苦矣。非至基督成形於爾心中，吾之劬勞，寧有已時」（迦四 19），不是沒有理由的<sup>35</sup>。

### （七）道與永恆法

吳經熊探究，老子與小德蘭在情感風格上有如此多的巧合，關鍵在於老子對「玄牝」—永恆的雌性—有著神秘的偏愛，並以此作為道的象徵。老子歸給道的屬性有謙下、忍讓、隱退、慈愛、柔順、沈著、平靜、不武斷、及樂於慷慨地為眾人的好處而自我犧牲。這最後一個德性看來極接近基督信仰的救贖苦難。老子即曾說過：「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是謂天下王」（《道德經·78章》）。人為自己的罪而受苦的觀念是常見的；為自己的成德而受苦的想法就不那麼普遍，不過仍可從儒家的經典裏找到，如孟子所說：「……天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨；餓其體膚，空乏其身；行拂亂其所為。所以動心忍性，曾益其所不能」（《孟子·告子下》）。但是藉著一人肩負起國家的罪惡，使人民避開大災難的想法，吳經熊在《道德經》之前的中國古籍中還不曾找到，至少不像

---

<sup>35</sup> *Humanism*, p.118; 其中有關小德蘭之言，吳經熊引自《書信集》。

這樣清楚地說出。

吳經熊指出：儒家對「天」的觀點是人格化的，老子對「道」的觀點是非人格的、或超人格的；即使他稱道為「母」，也更接近於擬人法。但從他這代替別人受苦的後果看來，似乎假定著有一個精神性的宇宙、道德的秩序。在其中，一切事物都共同運作，來幫助那些愛自己的同胞愛到忘我的人。此外，雖然整部《道德經》的主題是道與德，「天」一詞多次出現，其意義同於孔、孟所用的天，也就是人格的天。諸如：「功遂身退，天之道」（《道德經·9章》）、「治人事天莫若嗇」（59章）、「夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之」（67章）、「天之所惡，孰知其故？……天網恢恢，疏而不失」（73章）、「天之道，利而不害」（81章）。

吳經熊認為道既屬於天，顯然並不超越天。這道比較符合聖多瑪斯·阿奎那所了解的「永恆法」（eternal law），而非新約聖言（Logos）所指的天主子，除非相當隱僻而曖昧。不過，道或永恆法與聖言有著最緊密的關係。《神學大全》指出，在Logos所表達的意義中，永恆法本身即為其中之一。吳經熊認為「道」屬於「天主智慧」這一類型，推動萬物走向它們預期的終向。在神秘家心中，這類型與聖言之間，不可能有明確的界線。

吳經熊明示，基督信仰與道家實質上屬於不同的層次。道家屬本性智慧而基督信仰屬於超性智慧。不過，天主既是本性與超性兩者的創作者，本性的智慧作為超性智慧的鏡子，是合乎情理的。

老子對道的看法如此之高，已超出文詞所能表達，因此我們使用的一切詞語只能當作是一種指示。道是宇宙創生、調節及組成的原理，道是一切存有的第一因與最後的目的；道是道

德律與自然諸法則的根原，但並不等同於它們。道充滿並支持著萬物，卻不是任何一物。

吳經熊認為《道德經》並未聲稱要從道自身來談論道，只從道的效果談論它反映出來的道。吳經熊採用聖多瑪斯《神學大全》的說法解釋說：永恆法是不可改變的真理，沒有人能了解它自身，除了「神聖的那位從祂的本質來看天主」。不過，由於真理所包含的每一個知識都從某方面分享並反映著永恆法，一切有理性的人多少能從這些反映中認識它。就像聖奧斯定所說，人在某種程度上認識真理，「至少認識自然律的通則；而其他也多少帶有真理的知識；就此而言，或多或少地認識永恆法」。

吳經熊指出，整體而言，儒家討論的是自然法的通則，道家則超越其上<sup>36</sup>：

《道德經》主要不在談論自然法的通則，它從永恆法的效果呈現出永恆法隱約的幾瞥，超越了那些通則的範圍。懷著精湛的神秘洞見，老子可以說是最認識永恆法的人士之一。

## 結 語

吳經熊指出，老子對於道運作方式的許多洞見，出奇地接近福音某些部分，正如孔子對道德的教導與福音其他某些部分相符合。對吳經熊而言：

他們是領我到基督的老師；如同暗處閃耀的明燈，直到黎明、晨星在我心中升起。他們先領我到小德蘭，因為

---

<sup>36</sup> *Humanism*, pp.118~121.

他們準備好我的腦與心，能領悟並接納她的「神嬰小道」。

當吳經熊覺察她的小道不過是基督徒靈修回歸基督自己純正的教導時，他確信孔子與老子對天、道、仁的教導，紛紛指向著聖父、聖子與聖神。他讚嘆肯定聖奧斯定的觀察：「即使在基督之前，已有人屬於精神的耶路撒冷，依照天主生活、並中悅於祂」是何等真確<sup>37</sup>。

---

<sup>37</sup> *Humanism*, p.121.



# 店售的教會與直銷的教會

張春申<sup>1</sup>

本文作者以敏銳的觀察力，立基於福傳與教會學，向台灣教會指出傳福音的方式應該做典範移轉了：從傳統的「店售模式」轉換成「直銷模式」。這一建議值得深思。

這樣一個看似怪異的標題，頗能引人注意台灣教會將近半世紀的福傳歷史，同時也介紹輔大神學院正在培育向外福傳師的構想。

## 傳福音的兩種典範：「店售」與「直銷」

教會傳福音，有如商人行銷商品。教會銷售的是基督的福音喜訊。商品如何到達消費者手上？有兩種模式典範：「店售」及「直銷」。

「店售」，是在各適當的地區，開設定點的店鋪或賣場展售商品，在店內等顧客上門，消費者若有需要自會前來購買；「直銷」，卻不必一定開設定點的賣場，而是派出推銷員到各適當的場所，如街頭、學校、辦公室、住家……等等，直接拜

---

<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。

訪客戶，向他細細說明商品的特質及優長，引起消費的意願。

## 台灣教會的店售時期

我們先從光復以來的台灣教會簡單說起，那時的政治經濟情況，簡單而論，即是動盪與貧窮。但是傳福音的教會由於不論人力與財力都來源豐富，於是很多的民衆，不論原住民或新移民大都由教會對福音的售賣，得到精神與物質上的支援。有的爲了心靈匱乏，有的爲了家業的貧弱，紛紛來接近天主教會，因爲它掌握美軍留下的救濟品，同時所有的聖職與修女，以及一群福傳員，都年輕力壯，扮演教會所需的售賣角色。基本上他們不需招徠，顧客自己紛紛而來，於是創造了福傳盛世，教友數字直線上升，到了1970年代初期就衝破了卅萬大關。

這是台灣教會的店售時期，爲了福傳工作的成效而急於分地開「店面」或開「大賣場」，於是堂口如林、教區成七，免不了急於售賣，要價不高；甚至好貨不待細細說明即已脫手，以致教友不識道理的真正意義，草草接受，並不善加吸收。他們中可能有不少的人口，上教會購物，雖然買進不少，由於不識真貨與贈品的差異，反而重視贈品的實用，買了真貨卻不能善加應用。事實上，重視店售的教會，雖然不虞缺少顧客，然而並未細細說明福音的真義、教理的精神，雖然顧客陸續不斷，但並未創造真實的奇蹟。今天按照內政部的資料，教友人數十八萬，其中半數爲原住民，其他則是平地居民；但是，這店售時期的台灣教會究竟給了多少人授洗了呢？一般常說的是卅餘萬。

我們所謂的店售時期，表示顧客主動找上教會，毋須教會努力招徠他們。當然，教會應當有貨可售。其他不論，至少它

應當有人講解教理、預備授洗。原則上這是店售式的教會必須準備好的。於是爲了達到目標，店售時期的教會不斷邀請海外的中國司鐸，同時原本與中國有關係的傳教修會，紛紛回來，因爲台灣教會需要大量的主管人才。於是，1970年代初期之前的台灣教會變得愈來愈大，愈來愈有架構，尤其培養了很多的傳道員，他們主要的任務即是在店面（教堂）中「售賣」，亦即向人講解教理，準備領洗。那個時代，傳道員主要是講解教理，由於顧客人數日增，爲了有人售賣，於是南、中、北都有傳道學校，爲了培育傳道員，準備他們「售賣」。至於堂區猶如各教區的分支店面，堂區主任猶如經理或總經理一類的角色。視其大小，堂區主任在「售賣」方面重於把教會的最基本的寶貝售出，這大概可說即是予人洗禮，或同時賜與聖體聖事。

有關售賣教會的種種不必細說下去，其要點是其時教會不愁無人問津，只須有貨可售，滿足顧客需要，才是作業的重點。這當然由於台灣政經情況所致，也在這種情況下創造了台灣天主教的卅萬教友的紀錄。

### **台灣教會傳福音的典範應該移轉了！**

不過根據觀察，當台灣的政經一旦安定，而且經濟起飛，人民生活開始節節富裕，售賣教會逐漸感受到有貨無人購買的現象。這已是1970年代中期以後的事了。可是採行店售的教會卻一時改不過來，爲了改進貨品的質量，不斷地與店員開了好多會議，可是今天尚須關鍵性的轉變；即所謂「典範轉移」。那是整個「店售」典範需要改變，轉移爲「直銷」教會。顧名思義，它不能只是站店，必須向外傳福音，也即是首先研究福音真實意義，以及給人推銷的技巧或藝術。

福音是好東西，但具有固定的用途，這是需要研究的部分。基本上，這在於「天國來臨」的好消息，它改造生命，賦予生命意義與真實的體驗，創造真善美聖的人生。不僅只在定點店面中售賣的教會應該知道這些，同時做直銷的教會同樣也應知道；差別在於前者待人問津，後者不只到處推銷，同時也按地、按人的生存處境，適當地說清福音的來源、性質，以及其創造新生命的美好。推銷的藝術便是正確地為人開啓新的視野，發現人性對福音的需求，也等於商業上之開闢市場的觀點。它與售賣不同之處在於創造新的市場。我們以上的混合描繪與說明，不難見出兩者的差異。

依我們看來，1970年代是個可以替換的關鍵時刻，客觀的政經環境已變得如此，它要求教會自店售模式轉移為直銷模式，因為大部分的老百姓的工作與生活，有許許多多吸引他們注目，同時感到興趣的對象；而且往往也並不困難得到。他們日常的生活，時間排得滿滿，樂趣感到多多。一般而論，他們並不感到再需要什麼。在此情況下，教會發現自己的售賣不多，甚至有些老主顧也不上門來了。的確，這不能不使它著急，必須召開股東大會來了。一般而論，它尚是在店售的模式下討論，提出瑣碎的改良，缺少的都是所謂「典範轉移」。但有些跡象值得指出來，因為好像有人開始有感了。

### 直銷時期的台灣教會

已有好久，輔大神學院不斷思考這個問題，同時培訓福傳師，或專職的傳道員，其明顯的原因該是台灣天主教萎縮的現象。另一方面，這計畫又受到非常重視福音本土化的劉路加基金會的支持。這裏我們特別想指出來，正在進行中的「本土化

專業福傳員」課程中，即有類似的課程：

1. 成功的福傳模式以及台灣福傳現況的觀看；
2. 人際關係的溝通與技巧；
3. 活動之行銷與企畫（暑假課程）。

這些課程明確地指出推銷教會福傳方面的顯形，然而它必須具有整體性的「典範轉移」，否則可能上下脫節，無法暢通。

直銷模式的教會不只對傳道員，同時對主持福傳大業的教會聖統要求一改過去店售的模式。換句話說，直銷員的角色是「跑腿的」，而店售者卻是「老闆」。同樣地，直銷式的教會對所有教友有所要求，他們同樣在自己的身分上成為福音的跑腿者。本文不擬在這方面評論下去，因為我們只想指出台灣天主教需要的「典範轉移」。基本上，這也屬於教會學的一個課題，雖然為我們更為實用。

# 善用權威<sup>1</sup>

朱蒙泉 譯<sup>2</sup>

本文作者彌尼博士（John Meany）曾為聖瑪利學院心理學主任（Mt. St. Mary's College），亦為洛杉磯加州州立醫院心理師。在本文中，作者研討權威的人際關係面。他提出：深察人心的動機，有助於身為領袖的人，善用基督模式的權威，並且使屬下更自由地對上司服從。

基督徒對權威有獨特的觀點。耶穌基督自己論權威說：「外邦人有君王宰制他們，那有權管治他們的，稱為恩主；但你們卻不要這樣：你們中最大的，要成為最小的；為首領的，要成為服事人的。是誰大呢？是坐席的，還是服事人的？不是坐席的嗎？可是我在你們中間卻像是服事人的。」（路廿二 24-27）

這些話對現代的教會有什麼特殊的意義呢？

## 權威的意義

作者西滿（Yves Simon）在他的著作《權威的普通理論》（*A General Theory of Authority*）一書中曾如此定義說：「權威是通過為

---

<sup>1</sup> 本文譯自：John Meany, *The Use of Authority, America*, March 26, 1966.

<sup>2</sup> 朱蒙泉神父，耶穌會士，曾任中華省省會長。在美創立「輔友協會」，並在美、加、台、港、澳推展夫婦懇談會至今。

所有人當接受的規則，使大眾行為團結一致的能力」(The power in charge of unifying common actions through rules binding for all.) 他舉例說：「有人有權威決定交通規則，駕駛當靠右邊行駛。也許你更喜歡靠左邊駕駛，但是當權者為公共利益決定靠右，於是我們大家接受這條規則。」

## 瞭解屬下

要想集合一群性格不同人的行動，又要想使他們行動一致猶如一人，將是一個心理難題。我們在這裏將要討論的是有個人奉獻生活和權威的關係。

如果你是當權者，你一定會經驗到，因不知道屬下在想什麼和做什麼，所引起的不安感。你也會發現，如果屬下使你的努力發生不了效果，最簡單的方式是將你決策中所需要的資訊予以保留。為要做出明智的決策，你必須擁有關於不同決策能發生結果的資訊。換句話說，你不論在資訊或執行方面，你得依靠屬下的合作。由此可見，人際關係是何等重要。

## 一、梵二之後對權威的新認識

### 責任與權威

權威帶來了決定「何時、如何、多久」等責任，這一責任告訴你如何與屬下建立關係。例如：有權威在身的人可以有三種選擇：（一）繼續不斷地干涉屬下的生活，像獨斷或具有占有慾的媽媽，時時支配孩子的行為。（二）疏遠冷漠的關係，甚至像離家出去，不負責任的父親。（三）避免過與不及的兩極端，按屬下的需要，不多不少地，他的唯一目標是使屬下獨

立自主，不讓他們過於依賴或疏離。這類關係是否恰到好處，要看當權者從人際關係中如何達到自己的意願和滿足自己的需要。因立場不同，有人採取保持距離，服從僅盡本分而已，有人則重視溫暖的感情和知性深度的關係。

## 分層負責的原則

當權有沒有可以幫助他們善用權威的規則或指南？教宗庇護十一世在他《四十年通諭》中所提的「分層負責」的原則（The principle of subsidiarity）說：

「善用權威當避免兩個極端：不當把個人靠著自己主動與勤勞可以完成的事，交給團體去做；也不當從小型和下級組織能達成的事交給大型或高級的組織去完成。否則將發生不義的事件，並因破壞正常的秩序而引起嚴重的罪惡。因為任何社會行動，按其性質，當支持成員而不去替代或破壞。」

在梵二大公會議時，教宗若望廿三世鼓勵主教團的成立，是個很好的實例。教宗若望尊重主教們的自由和智慧，鼓勵他們的主動性、自發性和責任感，由於他接納並推動主教們的團體會議。教宗所信奉的哲學，在他的著作《心靈日記》中可以見到：

「為發展我的工作計畫，我將永遠記住聖額我略所提出的規則：放手讓別人工作。次要的事當交給屬下去管，重要的事上司當自己處理，這樣才不致為細節瑣事矇蔽當洞察整體計畫的眼目。幸好我的性格不讓我事事親為，更幸運的是，天主派遣給我許多卓越的合作者。」



## 尊重人格

教宗若望的精神與集權政體大異其趣的是，他給教會的權威充滿對人深深尊重的精神。雷德主教（Bishop John J. Wright）借用教宗庇護十二世的話，說明教會權威與集權政體不同之處：「教會尊重個人清明和不可多辯的良心指示，進一步尊重個人的自由和不斷發展的人性」（10.2.1945）

## 輔助他人

「分層負責的原則」要求當權者輔助，而不替代屬下的自由抉擇，理性的完整和人格的尊嚴。耶穌基督為祂所服務的人洗腳，而教宗亦稱為「眾僕之僕」，都強調愛的服務。

當權者應該以他們服務的人的福利為首要任務。他們的福利在分層負責原則之下得以完成；因為分層負責原則使屬下工作更有效率，自由更為伸長，負責更為欣勤、自動自發和做事更合理性。舉例來說：父母對待孩子，要求盲目服從不如訴諸理性商議更能表達對他們的尊重。為此，尊重屬下的自由和自動思考的能力，有益於為公共福利共同努力所必須的合作。當權者唯有在屬下無法實施他們的責任時，才予以生活和工作方面的協助，這是顯而易見的。若不如此做，一定會做出妨礙個人自由和損害人的基本尊嚴。

## 分層負責的效果

分層負責非但不減少權威，反而因分權而使當權者因為行政負擔減輕之後，如釋重負，能靈活領導屬下，集合大眾動力，達成公共利益。例如：母親不去時時干涉孩子們的生活，而使他們自動自發，她自己不致心疲力竭，更有許多空閒去處理其

他事情；孩子們也不致感到媽媽似乎想「代替他們呼吸呢！」

自然，當權者不要等待問題發生才去處理，而當未雨綢繆，如此才能避免一發不可收拾，更談不到為公共福利而合作了

當權者有時必須介入，但是最後目標還是使屬下恢復自主能力。傑佛遜總統曾說過：如果人人等待華盛頓的總統府出命，何時耕耘、何時收割，我們會淪落到沒有麵包吃的地步。極權政體往往會犯這樣的錯誤。

## 心理反應

從心理角度來看，一旦當權者負起屬下當負的責任，即使是無意識的，他未免引起屬下冷漠不仁或敵意反感。要是屬下有這些反應，當權者應該自省，是自己那方面的心理需要，即使是無意識的需要所導致的。他當自問，自己是否有「權威性的人格」。

每人內心有許多無意識或未開化的假設或前提，這些假設或前提若變為有意識，我們不但不致自欺欺人，更能成聖成賢。種瓜得瓜，《聖詠》作者瞭解這個道理，曾說：某人跌入自己所挖掘的泥坑中。專家經過十年研究結論說：有的經理得到足足十年的經驗，其他的經理得到的只有一年的經驗，把它重複了十次！這是因為每人對自己或對現實有先入為主的假設或前提，無法解脫。

## 屬下心態反映權威特色

當權者如何識別自己權威的有效程度？只要看屬下對他在思想和心靈的開放程度上可以見得。分層負責要求當權者和屬下分享權威，賦予責任，除非當權者抱著開放而不自衛的態度，

瞭解並接納屬下的需求，他才算真正堅守分層負責的原則。可能為這緣故，許多度奉獻生活的人，目前對「非指導性」或稱「案主為中心的協談」有很大的興趣，這種「非指導性的協談」有助於彼此溝通。如果當權者態度生硬又具有官氣或惶恐，屬下不免採取同樣的態度。如果當權者態度自然，充滿人情，屬下的態度也就相對變得自由、合情合理，進一步對人、對事抱著成熟和負責的態度。

## 向雙親學習

好的長上猶如好的父母一般，能開誠布公地與子女交談，無拘無束地溝通是遭遇危機前最佳的準備，因為子女知道父母會聆聽他們的心聲，關心他們的好處。聆聽和關心使屬下體認自己的獨特性和自由。獨特和自由的人在工作上容易合作，在人際關係上容易互惠相愛。弗洛姆（Erich Fromm）在《逃避自由》一書中說：「有人尋找安全，甚至放棄自己的自由和個人尊嚴與完整。」

## 二、奉獻生活和自由

### 自由的重要

基督徒之所以能為天國做自我奉獻，正因為他有充分的自由。神學家茂萊（John C. Murray, S.J.）說：「自由是一種內心的能力，使他由內在找到抉擇和行動的理由與動機，而不受外力的約束。」自由的人才會愛他人。既然自由，他不像叛徒那樣，他可以理性地接受權威；他同時可以接受自己內心的情緒，如憤怒或依賴。唯有認識真理，包括內心的真理，才能享有真正

的自由。

## 不被瞭解的後果

在兩種情形之下，平信徒或神職人員都會表示冷漠或敵意：當長上不瞭解屬下的需要，或者屬下沒有機會清楚地表達自己的感受或思想。如果屬下沒有機會表達自己的情緒或思想，而盲目地接受長上的判斷或決定，「心理的奴役」便會產生。事實上，心理異常人的特色就是因為他的生命受別人判斷所支配。墨西哥心理學家藍米葉神父（Fr. Augustin Ramirez, OFM）指出：一位精神病患者好像一個失去自由的國家或組織，為一群惡人或外國勢力所控制。例如：患心窄病或犯強迫妄想症的人，過分依賴他人的判斷。神師若繼續不斷替代病人做他該做的決定，只會使精神病持續或變得更為嚴重。

通常領導和屬下表達自己真正的思想和感受都有困難，但是如果雙方有一方隱藏自己真正內心的思想和感情，理性交往就難上加難；缺少內心自由，服從只是虛有其表而已，或只是陽奉陰違、敷衍了事。

## 堂區或教區

本堂神父若不歡迎平信徒積極參與堂區生活和禮儀，平信徒不是採取冷漠的旁觀者的態度，就是採用劇烈地反神職的敵對行動。本堂司鐸是否不敢向主教表達自己在禮儀方面的心意？平信徒是否不敢表達自己對改善本堂服務的意見？恐懼使人不敢將自己的心意誠實地表達，其實這樣善意的表達可能是一種愛德的行動。因為主教和司鐸不知道屬下的心意，倉促做出決定，這樣決定不會為屬下真正有益。

教會中，屬下若不向當局合理地表達立場，那教會便是正在鼓勵一批沒有傳教心火的被動依賴分子。要向長上表達不同的意見，需要很大的勇氣，尤其與權威息息相關的人物，更當要有見義勇為的膽量。

### 三、權威為愛而服務

聰明的長上不會效法事無大小都想控制子女的雙親，這樣做只會引起屬下的冷漠和怨恨。聰明的長上會恰到好處地給屬下享有適當的自由與自由的限度。我們生活在成長和變化的時期，長上要避免過與不及的兩極端：任讓屬下負責，但不當讓他們擔任負不起的重擔，以免引起不必要的恐慌。要像明智的父母讓孩子們享受適當的自由、負起恰當的責任，不太多、也不太少。

長上和屬下一如父母和孩子同步成長，自由和負責能力也隨時增長，日新又新地成為更自由、更負責的長上和屬下，分層負責也就水到渠成了。孔神父（Hans Küng）曾論教宗若望廿三世說：「他不那麼關心自己權威的外表，而非常關心他的權威是否能折服人心，這是他的權威之特色。他的人格即是他的權威。」人人當向教宗若望學習：他愛護內心精神的權威，他渴望為屬下服務。

的確，權威是為人服務，權威的核心是愛。

# 權威與夥伴

朱蒙泉 譯<sup>1</sup>

在宗教界有關自由與權威的辯論之所以沒有如期的效果，我認為，其理由在於雙方所應用有關權威的概念太過狹窄且意義也過於單一。辯論中假設權威的觀念似乎可以脫離有關的團體，獨立地定義。許多討論的文章中，似乎將權威概念普遍地應用，不太顧及權威有關的環境。西滿（Yves Simon）定義權威是：「通過為所有人當接受的規則，使大眾行為團結一致的能力。」這一定義顯然不夠完整。

權威和團體同步互動。團體與意向有關。人們建立團體只為自由地答覆共同的理想，也就是說：不是單獨地答覆，而是共策共力地答覆同一的目標。這種合一的意向，為多數人所接受又表達在創立的機構內，對參加者有所要求，這種意向是建立團體的力量。這種力量才是權威。

但團體是由人組成的，在觀念上因人而異。這種差異深深地影響著權威扮演的角色和回應權威的方式。譬如：我們可能把團體當作目的或方法看待，意義就完全不同。我們把團體當作方法看，我們稱之為「生機團體（或團隊）」<sup>2</sup>。以上提到西滿

---

<sup>1</sup> 本文譯自：Robert O. Johann, S.J., "Authority and Fellowship", *America* (April 23, 1966), p.591.

<sup>2</sup> 作者用兩個術語：「生機團體」（organic community）和「人的團

對權威的觀念屬於這一類。這樣的團體是行為或功能方面的合一，而不是人的合一。生機團體由於成員為達到共同的目標而集合不同的功能。在如此的團體中，人不是以人的身分集合在一起，而是以工人或職員的身分團結在一起。

相反，真正的團體或「人的團體」是以團體本身為其目的。人以人的身分，不以功能的角色集合在一起。這樣團體中的成員最終尋求的是人際關係和共融相親相愛的契合。其他都是方法，唯有相愛的關係才是目的。即使這種團體也有功能上的關係，例如：為建立團契和共同的事業，但這些都不是成立真正團體的理由，唯有共融才是真正的理由。為此，生機團體所強調的是功能上最高的效率，只要不相反人的尊嚴也就無可厚非了。至論真正人的團體所注意的是人際的互惠，不同功能的目的只為增加人際的共融罷了。

團體不同的權威一建立團體的力量自然也不相同。在這一種情形中，合一的力量來自規則。在另一種情形中，團結人的力量來自愛。在真正人的團體中，當權者求得共識，而不動輒下命令，所謂共識是指真誠地思考、感受，並願意所有成員共赴目標。至於在生機團體中，權威的主要功能是用決策來指揮和控制屬下，希望他們去完成預期的業績，至於為共融而服務，僅屬次要的考量。進一步來看，在不同性質的團體中，權威的特色也不相同，因此屬下對權威答覆也不相同：既然在生機團體中的成員只以部分的自我參與，例如工廠中的人只以工人的

---

體」(personal community)，前者重功能和角色，後者重共融和真我；前者重規則和命令，後者重愛和共識；前者重方法，後者重目的。譯者更願將前者稱之為「功能團隊」，後者稱之為「共融團體」或「真正團體」。

身分參與，他們投身於工廠和對權威的服從，永遠不是絕對和整體的。至於真正人的團體則不然，因為普遍性的愛所引發的投身是絕對又完整的。在真正人的團體中的成員只求一己的利益，便與團體的性質有了衝突，因為真正人的團體是以完全為他人而生活為目的。

總而言之，按以上的分析，修會或宗教權威若以生機團體的方式對待屬下，卻又希望屬下完全馴服，將是非常不合理的事。正如屬下在真正人的團體中生活，而只將一部分的自我投入團體，是絕對不足夠的。在以上兩種情形中，無論長上或屬下在思言行為都不一致。為此，輕法律主義而重愛德的現代趨勢是針對雙方提出的新方向。



# 天主教的臨終關懷

陸達誠<sup>1</sup>

## 前言

2005年4月3日教宗若望保祿二世往生，舉世哀悼。4月8日在羅馬舉行殯葬彌撒時，世界政要冠蓋雲集，國際盛事有如此規模者甚為少見。若望保祿是宗教人物，不錯，但他的影響也深入政治領域，大家有目共睹。如果我們參透教宗的內心，我們會發現他是一個上主的忠僕。他的深度祈禱使他洞透生命的真諦。為他，生命來自宇宙的創造者，去世是回歸父家。教宗於1981年被刺，二年後親赴監獄向行刺他的年輕人表示寬恕之意，以後繼續跋涉奔波全球，可見他不單慈悲為懷，還置生死於度外，為履行上主賦予他的使命，完全無視其自身的安危。美國《時代雜誌》報導教宗去世的專輯中引述教宗的話說<sup>2</sup>：

當我們決定性的時刻來臨時，求您賜給我們面對它時的安詳，對要離別之物不要緊持不捨。因為在追尋您如許久長之後終於可以與您會晤，由先我們而去的以信德和希望為標記的前輩們陪伴著，我們將再一次找到在世時認識的每一個真正美善之物。

---

<sup>1</sup> 本文作者：陸達誠神父，耶穌會士，巴黎大學哲學博士，曾任輔仁大學宗教學系主任。

<sup>2</sup> 《時代雜誌》，2005年4月8日。

怎樣的樹結怎樣的花果。教宗之有這樣的生死智慧源自於他的信仰和靈修。我今天要探討的主題「天主教的臨終關懷」，應當亦是這種信仰結出的果實。感謝天主在此時刻給我們這位偉大的教宗作我們探討主題的典範。天主教臨終關懷的動力其來有自。了解了這個信仰的特色，就會容易進入討論其生死觀及因此觀點而產生的臨終關懷的面向。

「基督教」一詞在國內較為新教習用，而「基督宗教」卻包含了所有信仰基督的教門：公教（天主教）、正教（東方正教）和新教。在有關臨終關懷和生命觀的主題上，這三個教門大致相同，沒有太大的差異。天主教在臨終關懷上，有三項不可或缺的禮儀，即「和好聖事」、「病人傅油聖事」、「聖體聖事」，這三件聖事會帶給瀕死的教友極大的解放、安慰和支持。其他部分我們幾乎可用「基督宗教的臨終關懷」的標題來撰述。筆者行文中將隨用「天主教」和「基督宗教」，也按情形通用「神」、「天主」、「上帝」這三個名詞，代名詞如「你」、「您」、「祂」、「他」亦較自由取用。

本文分三部分：壹、基督宗教的基本信仰，貳、基督宗教的生死觀，參、基督宗教的臨終關懷。這是依由樹知其花果的次序安排的。

## 壹、基督宗教的基本信仰

基督徒的信仰承自猶太教的一神論，後由耶穌基督把人引進他與天父的親密關係之中。耶穌最大的啓示是使我們知道我們不只有一位造物主，並且這位主是充滿慈愛的父親。耶穌與天父的關係因著信仰通及一切人，這就是他的「福音」的真諦。

## 一、耶穌與天父的親密情懷

根據聖經新約內四部福音的記載，耶穌在公元初期由貞女瑪利亞所生，在今日的以色列北方一個叫納匝肋的村莊隱居卅年，以後出外收徒傳教三年，最後被民間首長交付統治猶太的羅馬人，後者把他處死、釘死。可是三天後他復活了，四十天之久顯現給許多人，吩咐他們要到世界各地去傳揚他的愛的福音。

舊約描述天主本來也有慈祥仁愛的一面<sup>3</sup>，但因人類從一開始就闖禍，不願與天主同行。神特選的以色列民族又不斷叛逆上主而遭殃，他們對神的感覺畏懼居多。新約的耶穌逆轉了這個傾向，他用言語和行爲，告訴我們神不是審判者，而是慈愛的父親。神愛人愛到打發祂的獨生子降來人間爲人類贖罪。認天主爲父的人，去世是回歸父家。

耶穌在新約中啓示的神是慈愛的天父。慈愛二字包含了：慈祥、慈悲、慈善、慈藹等義。耶穌是降生的聖言<sup>4</sup>，在宇宙創造的初刻與父同在，參與造化的大工程。請看聖經如何描寫他的角色<sup>5</sup>：

---

<sup>3</sup> 歐十一 4：「對他們有如高舉嬰兒到自己面頰的慈親，俯身餵養他們」；依四九 15：「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初爲人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」同一先知又說：「她必將乳兒抱在懷中，放在膝搖晃，猶如母親撫慰幼兒，我要同樣撫慰你們」（六六 12~13）。本文用的聖經由香港思高聖經學會出版，1967年初版。

<sup>4</sup> 耶穌在降生前，只具神格，他是三位一體的第二位「聖言」、「智慧」或「道」（吳經熊譯）。

<sup>5</sup> 箴八 22~31。耶穌在受難前與十二個門徒共進最後晚餐。席間他講了一句耐人尋味的話，這是他向天父的禱詞：「父啊！現在在你

上主自始即拿我作他行動的起始，作他作為的開端：大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已被立；深淵還沒有存在，水泉還沒有湧出以前，我已受生；山嶽還沒有奠定，丘陵還沒有存在以前，我已受生。那時，上主還沒有創造大地、原野和世上土壤的原質；當他建立高天時，我已在場；當他在深淵之上劃出穹蒼時，當他上使穹蒼穩立，下使淵源固定時，當他為滄海劃定界限，令水不要越境，給大地奠定基礎時，我已在他身旁，充作技師。那時，我天天是他的喜悅，不斷在他面前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。

這段聖經告訴我們宇宙伊始的秘密，造物主與「智慧」聖言同工，激奮地眼看一樣一樣新物出現，喜悅洋溢。這是新約體認的三位一體中第一和第二位，即今日我們稱為「父」「子」者。而聖神<sup>6</sup>通聯上述二者，別號是「愛」，是父子間的聖愛位格化的第三者。原始的神就是一個完美聖善的愛的團體。從此我們可以了解為何以神的肖像製造的人類是有團體性格，並渴望圓滿的愛的幸福。從上引的聖經，我們能一窺神在創世前和創世時的幸福面貌。他們是那麼的相愛，無我、全然地分享所有和所是，而對外的創工也是一起完成的。

是這樣的父子親密關係，我們在新約中又見到了。新約中天父只在二個場合發言，內容卻是一樣的：「這是我的愛子，我所喜悅的」<sup>7</sup>，這是耶穌受洗時天父所說的話；另一句是在大

---

面前光榮我吧！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮吧！」（若十七5）

<sup>6</sup> 創一2：「深淵上還是一片黑暗，天主的神在水面上運行。」

<sup>7</sup> 瑪三17。這是耶穌受洗時的天聲。

博爾山耶穌顯聖容時，天父說：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽從他」（瑪十七 5）。天主創造天地時聖言在場，陪伴及分享天主的喜樂，到聖言降生成人後，天父對他唯一的稱呼是「這是使我滿心喜悅的愛子」。無數億年的流逝，天父對聖子的愛從未減少，反而日增。二者的默契是我們有限的理智無法想像的。耶穌在同門徒及群眾講論天父時也充滿感情，孺子孝愛之愛油然而出，《若望福音》記載了一句很有啓示性的話：「父沒有留下我獨自一個，因為我常作他所喜悅的事」（八 29）。從聖父和聖子的對話中，我們逐漸竄入了上帝的秘密花園。

基督徒的新生命不是別的，而是被邀請參與基督同他的聖父的親密關係中去。天父從永恆就對他滿心喜愛的聖子說的話，現在也向他聖子的衆多弟妹表達了。人類犯罪以後，本來要受罰、不敢接近上帝的人，今由上帝鍾愛的聖子引介，不單可以子女的身分接近上帝，還可受到耶穌式的疼愛。新約中一再宣揚天主對罪人的仁慈和寬恕，使讀者無法懷疑天主的真情和寬大。《路加福音》第十五章蕩子回頭而父親接納和擁抱他的故事，昭然若揭地告訴人：神的公義邏輯是如何的不同於人的邏輯。

其實舊約中天主也說過，如果祂不愛某物某人，祂不會造他；並用母親疼愛奶兒的口吻來描寫祂與祂子民的親密關係。謹舉一例：「你是我的，你在我眼中是寶貴的，是貴重的，我愛慕你，不要害怕，因為我同你在一起」（依四三 1, 4-5）。從初期教會一直傳承的對聖母的敬禮是天主給基督徒的大禮物。瑪利亞不是神，但她被神選為降生的聖子之母，而分享了聖子的榮譽和使命。瑪利亞的母愛使信友更易體認天父的母性本質，啓發罪人更深的依賴心，而相信天父的慈愛，投奔天父的懷抱，

與天父重歸和好。

《聖神與你》的作者疏效平記述他在 1991 年 6 月 29 日晚上的經驗<sup>8</sup>：

王敬弘神父爲我覆手祈求聖神充滿時，天主聖神強有力地臨於我，使我有好深好深地被愛的經驗。我在心中聽到主說：「我認識我的羊，我的羊也認識我」（若十 14）。這位一向在我思考中的天主，變得非常的真實，我再也不像以前一樣地去分析、思考天主是否存在？因爲他正以無限的愛觸摸我，我神智十分清楚地感受到，從未有過的愛，被天主無限聖愛所充滿，是那麼真實與具體。我從小被父母深愛，被妻子、女兒愛……這一生中被愛的感覺加在一起，再放大千倍、萬倍，正是我那時被愛的感受。我所能的只是放聲大哭，像孩子跌在父親懷裏，天主以無限溫柔的話語輕輕地在我心中說：「你願意我這樣愛你嗎？如果你不願意，我可以停止。」我非常肯定，只要我說「不！」祂就會停止表達愛，且不會有任何處罰或責備，我在內心向主說「主！我願意！」主繼續以祂的愛充滿我、擁抱我；之後，主又問了我二次：「你願意我這樣愛你嗎？如果你不願意，我可以停止。」我在心中重覆地說：「主！我願意！我願意！」我繼續沉浸在主的愛中，祂使我明白了：天主的愛是無條件的，是白白的給予。我白白地獲得了祂的愛，同時也看到了過去對祂的叛逆，及做了許多傷害主的事，感到十分羞愧與不配承受祂的愛，這同時認識了祂的仁愛、寬恕與忍耐的深度。我淚流滿面，淚水中混合著

---

<sup>8</sup> 疏效平著，《聖神與您》（台北：光啓，1997），6~7 頁。

感激、驚訝、慚愧、痛悔、喜悅、平安……等情緒。這時突然感到舌頭在動，我正以一種從未有過的舌音，在天主聖神的推動下，以心神感謝讚美天主，身心靈滿溢著喜悅，充滿在無限的聖愛中。

這一段話告訴我們，宗教經驗中體認的愛是多麼深廣。在適當的機會中，這樣的恩寵經驗還會發生。從而我們可以知道「回歸父家」是多麼可以成為期待的時刻，也可以是我們一生最幸福的時刻。

## 二、耶穌與門徒的親密情懷

結集億萬年的父子深情，降生成人的聖子，在世上一如在上天度一個完全與父相契的生活。每分每秒地與聖父溝通，使父子在意志上、觀點上、事業上，完全一致。多次清晨，甚至整夜，耶穌獨自上山與父會晤，聆聽父的意旨，所以他知道並常做父喜悅的事。而父最大的意願是希望所有的人都認識自己，接受自己的愛。以前，父子的關係構成了神在永恆世界中內在的無限幸福。現在聖子降生了，他把這分幸福傳給了所有信從他的人。

耶誕節是全球各國都會熱情奔騰地慶祝的佳節，連無神論的國家亦不例外。大人小孩在這聖嬰前找回了自己的夢，回到了兒童的純真。美麗悅目的裝飾和抑揚頓挫的音樂叫人忘卻塵世的紛擾煩鬧，大家在那原始的純淨裏吸飽了天界的「氧氣」，而能再次上路。

耶穌隱居卅年，福音作者之一路加輕描了一句：「耶穌的

智慧、身材漸漸發展，在天主和人們前顯其可愛」<sup>9</sup>。這一句話，說盡了耶穌生命的品質，他對衆生具足吸引力。

三年傳教期，群眾爲了見他、聽他，擁擠不堪。他的門徒把一些小孩推開，耶穌說：「讓小孩子來罷！不要阻止他們到我跟前來，因爲天國正是屬於這樣的人」（瑪十九 14）。另一處門徒爭執誰在天國裏當老大時，耶穌領了一個小孩來放在他們中間說：「誰若因我的名字，收留一個這樣的小孩子，就是收留我。誰若想做第一個，他就得做眾人中最末的一個，並要做眾人的僕役」（谷九 35-37）。只有純眞的心靈才會揭開衆生心靈的帷幕，使他們的「內在小孩」出現。難怪耶穌一直喜歡接觸純樸的人，與凡夫俗子爲伍。

天主教相信耶穌建立了七件聖事：聖洗、堅振、和好、聖體、病人傅油、聖職、婚配。其中和好聖事（告解）、聖體聖事和病人傅油聖事（臨終傅油）與本文主題有關，故稍加說明。

和好聖事（告解）是教友把自己的罪過向司鐸表明，在痛悔和定改的氣氛中，得到天主的赦免。英國查理王子在第二次婚禮前也向一位聖公會的司鐸告解，可見這個聖禮還在英國教內保存。司鐸從繼任耶穌門徒的主教手中得此赦罪的權柄。耶穌在復活那天晚上顯現給門徒時，授予此權：「你們領受聖神吧！你們赦免誰的罪，就給誰赦免，你們存留誰的，就給誰存留」（若廿 23）。寬恕罪本來只上帝有權，耶穌自己赦罪（參：路五 23），在被釘十字架時向天仰嘆：「父啊，寬恕他們吧！因爲他們不知道他們做的是什麼」（路廿三 34）。這種英豪氣概承自

---

<sup>9</sup> 路二 52。這段福音的譯文取自《新譯福音初稿》（香港眞理學會出版，1954 初版）。



天父的慈愛，也使教宗若望保祿二世慨然寬恕行刺他的年輕人。耶穌的苦難為整個人類支付了贖罪的代價，使信他的人在需要時，特別是臨終時，得到神的寬恕與降福。

其次是聖體聖事。一次耶穌用五餅二魚使五千人吃飽，群眾大起騷動，要推他為王，他卻走開了。第二天那些人又來找他，他直言不諱地說：你們找我是因為吃飽了，但真正的食糧是天降的：

「我是生命的食糧……從天上降下來的食糧，誰吃了，就不死。……我的肉是真實的食品，我的血是真實的飲料，誰吃我的肉、並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。……誰吃這食糧，必要生活直到永遠。」（若六 35, 50, 55~56, 58）

許多人聽不懂，拂袖而去。但這個謎底要到最後晚餐時才揭曉。那時，耶穌把麵餅和葡萄酒祝聖為自己的聖體聖血說：「這是我的身體，為你們而捨棄的。你們應行此禮，為紀念我。這杯是用我為你們流出的血而立的新約」（路廿二 19~20）。

天主教秉承耶穌的旨意重行此禮已逾兩千年，天主教信徒相信被祝聖的餅和酒不只是象徵，而是基督真實的臨在。在恭領聖體時，教友與上主有完美的結合，真是「你泥中有我，我泥中有你」；這種互相介入的關係正是耶穌與天父關係的重演，是耶穌發明的與人有最深密契的方法。聖體聖事的恩寵超過其他聖事，因為它給的是恩寵之源。如果病人在臨終時領到聖體，可得最大的安慰和平安，他不是孤單的一個，而將由上主親自陪伴著跨越彼岸。

第三件與垂死者有關的聖事是病人傅油聖事。教會曾有一段時期稱之為「終傅聖事」，好像是瀕死者的專利，梵蒂岡第

二屆大公會議後改稱「病人傅油聖事」，使教友在病痛時領受，並且可領多次。不過在病人臨終時，也賦予這件聖事，稱「臨終傅油」或「終傅聖事」<sup>10</sup>。

這件聖事的聖經依據是《雅各伯書》的話：「你們中間有患病的嗎？他該請教會的長老來，他們該為他祈禱，因主的名給他傅油，出於信德的祈禱，必救那病人，必使他起來；並且如果他犯了罪，也必得蒙赦免」（五 14~15）。很明顯的，這件聖事是為病人，或體弱的人，使他們對天父發出極深的信、望、愛諸德，得到平安，解脫恐懼、失望、愁慮、怨恨等情緒，易於效法耶穌忍受痛苦，如幼童一般，委順自己在天主聖愛的照顧中。神父把主教祝聖過的橄欖油擦在他的額和雙手上，並誦念經文<sup>11</sup>：

藉此神聖傅油，願無限仁慈的主，以聖神的恩寵助祐  
你，祂既赦免你的罪過，願祂拯救你，使你重新振作起來。  
病人若有力，可答<sup>12</sup>：

我要忠於天主，甚至在病苦萬分時，仍然相信天主對  
我的愛，我將保存希望，要實現我的使命，就是在痛苦中  
作天主愛的標記，我要時時處處感謝天主，甚至在病床上。  
耶穌在三年傳教活動時，特別偏愛窮人、病人、罪人。在  
宣布他的天國綱要〈真福八端〉時，他把貧窮、哭泣、飢餓和  
受迫害的人稱為有福的人（瑪五 3~12）。他把外省的「慈善撒瑪  
黎雅人」看成真正的鄰居，因為後者拔手相助受傷的路人（路十

<sup>10</sup> 《天主教教理》（台北：天主教教務協進會，1996），第 1523 號。

<sup>11</sup> 同上，第 1513 號。

<sup>12</sup> 賀愛霞著，〈從終傅的聖禮性探討臨終關懷的重要性〉《金陵神學誌》（南京，2004 年第 4 期，總號 61 期），196 頁。

25~37)。上面提到兒童是天國的候選人，他還強調對最小兄弟做的一切就是對他做（瑪廿五 40）。最後晚餐時他給十二個門徒洗腳，為使他們也彼此洗腳，並給別人洗腳。對耶穌有深度信仰的人絕不會忘掉他的榜樣。

當他被釘在十字架時，他說過七句話，其中一句是：「我渴」（若十九 28）。這句話後來構成了印度德蕾莎修女生命的轉捩點：1946 年當她在加爾各答至大吉嶺的火車上，看到車站旁一個窮苦老人不停嘶喊「我渴！」時，她決定離開那個從事教育而有較舒適生活的修會，去服侍印度最窮困的垂死病人，因為她在那個老人身上聽到了基督在十字架上的痛苦吶喊<sup>13</sup>。

耶穌的門徒和四周的人從耶穌身上學到了生命真正的目的是愛，是奉獻自己的一切為「小兄弟」服務。這是基督徒會關心社會、投身慈善事業的動力，遠距離地準備了臨終關懷的事業。這種愛的根源是天主聖三間的愛，通過耶穌的教導，這種最神聖無私的愛終於能在人間廣揚，而使今日的末期病人得到完善的照顧，平安地走完人生最後的成長階段。

因此，1992 年頒布的新《天主教教理》給病人傅油所說的最後一段話是<sup>14</sup>：

正如聖洗、堅振和聖體聖事組成一個整體，稱為「基督徒入門聖事」，我們可以說，當基督徒的生命臨近終結時，和好聖事、病人傅油聖事和聖體聖事組成「準備前往天鄉的聖事」，或「完成現世旅途的聖事」。

---

<sup>13</sup> 查雅·札默哈編，丁穎達譯，《愛的喜樂—德蕾莎修女嘉言集》（台北：上智，1996），11, 75 頁。

<sup>14</sup> 第 1525 號。

## 貳、天主教的生死觀

在討論基督宗教的基本信仰時，我們已觸及它的生死觀。簡單地說，死亡不再是死亡，而是一扇門，開往一個我們相信、但沒有去過的世界，那個世界不是陌生的，因為它是我們的家，那邊有著天父、聖母、已得救的一切天主子女，包括我們的親友。死亡是一個充滿喜悅，甚至是可以渴望的時刻。說它是生命的高峰，一點也不過分。心理學家馬斯洛（A. H. Maslow, 1908~1970）竟在「死亡」一詞前加了「甜蜜」這個形容詞<sup>15</sup>。天主教聖人方濟異乎常人，稱死亡為姐姐。與姐姐相遇應是人生大樂，何憂可慮。所以從信仰的角度來說，人不是像海德格（M. Heidegger, 1889~1976）所說的是「走向死亡的存有」，更應是「走向復活的存有」，或「走向永生的存有」。為基督徒，死亡是通往新生命之門。死亡之日是人的第二生的生日。這一次，他不像第一生時是完全被動地被母親所生，他自己必須努力一番才能達成。協助第二生的護理人員就成了「靈魂的助產士」<sup>16</sup>。

---

<sup>15</sup> “sweet death”，見 A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-experiences* (Arkana, 1994), p.65.

<sup>16</sup> Kathy Kalina, *Midwife for Souls* (Boston: Pauline Books & Media, 1993); 本書作者是安寧療護師，她把自己說成是臨終者在其「死」時，即其第二次誕生時的助產士。比籍耶穌會神父 Roger Troisfontaines，在他的 *I Will Not Die* 一書中（translated by Francis E. Albert, New York: Desclee, 1963）說：“The first pregnancy is not enough to make a man. The first pregnancy prepares him only bodily birth. It is during the second pregnancy—the time allotted to him in this world—that he prepares himself for spiritual birth. The first birth destines him to death; only the second will lead him to life. We are born to die, but we die to live. Death is man’s birth: his birth to live

更弔詭的是：第一生時，嬰兒一人哭，周圍眾人慶賀歡笑；而在第二生（靈魂誕生於彼界）時，可能只有他一人因獲得解脫而大喜大樂，其他的人都在悲切哀號呢！

筆者借用美籍穆迪醫師（Raymond Moody）的資料，來說明臨終可以是一個幸福的經驗。

穆迪醫師得哲學博士後，在醫學院開課，發現許多學生有過或聽過瀕死的經驗，就轉行學醫，主修精神科，專攻生死學。學成後他把教學和臨床經驗寫了《生後之生》等書。他也製作了一個九十分鐘的錄影帶《天外有天》，請六位有瀕死經驗的過來人現身說法。下面是一段有關的報導：

這六位死而復生的人都住美國。其中有一位是前蘇俄的情報員，被槍殺死。其他的有的是車禍，有的是自殺死的。寫《死亡九分鐘》的李濟醫師亦在其中。他們冷靜而喜悅地敘說一分難得的經驗。類似之處計有：身浮空中、看別人處理自己的身體、疼痛消除、聽到特殊的聲音、穿過幽暗的通道、見到光明的新天地、重遇一些親人。有一位慈祥的靈體來歡迎他們，他對來者沒有任何責斥的言辭，洋溢著愛與寬恕的光暈，只詢問他們是否以「愛」生活過。他們會在剎那間回顧自己的一生，以後他們可以決定要回到塵世與否。這六位朋友一致表示最初沒有人願意回來，因為那個境界實在太美好。如果不因特殊使命，如照顧未成年的孩子或年邁老母，他們絕不會選擇回來。這些人回來後都說死亡沒有什麼可怕之處，他們不再怕死。他們現在都相信神，並願意今後要以愛心來度餘生。從他們臉上

透現的喜悅和自信，叫人無法置疑<sup>17</sup>。

在台灣的報端還看到幾個報導：周大觀基金會推估台灣有近十二萬民衆曾有瀕死經驗<sup>18</sup>。根據 1994 年美國蓋洛普的民調：美國二億人口中有一千三百萬人有過這類經驗<sup>19</sup>。台北孫安迪醫師自稱曾有過三次離體經驗<sup>20</sup>。雖然瀕死的實況並未普及到百分之一百，但其比例甚高，不容吾人忽視，寧可信其有吧！

瀕死資訊與基督宗教的生死觀有何關聯呢？筆者認為瀕死資訊能配合基督宗教的生死觀之處有二點：其一是死亡並不可怕，其二是資訊中的慈祥靈體與基督徒的天父不謀而合。

首先那些有過死亡經驗的人對彼界的光明美好印象深刻，他們不想回來了。這有些像莊子在〈齊物論〉中描寫的麗之姬故事。麗之姬嫁給晉公時，涕泣沾襟，及至宮中享受美好的生活和丈夫的寵愛，以前的焦慮不安一掃而光，她後悔自己哭泣起來，即所謂的麗之姬的「悔其泣」<sup>21</sup>。

其次是這些瀕死者遇到的靈體是既慈祥又溫馨，像歡迎久離家園的寶貝子女那樣接待他們，這豈非「蕩子回頭」比喻的再版？基督徒也有怕死的<sup>22</sup>，他們怕的不是死後烏有，而因自

---

<sup>17</sup> 陸達誠，〈瀕死經驗的省思〉《候鳥之愛》（台北：輔仁大學，2004），42~43 頁。

<sup>18</sup> 陸達誠，〈生死與價值〉，見《輔仁宗教研究》第三期（2001），175 頁。參閱：關永中〈瀕死—雷蒙·穆迪《生後之生》的啓示〉《輔仁宗教研究》第三期（2006 年 6 月），55~87 頁。

<sup>19</sup> 《中國時報》，2002 年 7 月 18 日。

<sup>20</sup> 《中國時報》，2000 年 10 月 28 日。

<sup>21</sup> 鄭曉江，《中國死亡智慧》（台北：東大，1994），52 頁。

<sup>22</sup> 「我在醫院做護理工作時，看到很多自稱基督徒、天主教徒、佛

己的罪過，無顏面對天主。萬一天主是鐵面無情的，嚴厲地向我「秋後算帳」，那我真是無地自容，無路可遁。德國神學家拉內（K. Rahner，1904~1984）認為：是我們的罪抹黑了上帝的形象，也抹黑了死亡的真實面貌<sup>23</sup>。上述六位見證人在瀕死經驗前，亦未曾想那位宇宙大主會是如此寬宏大量的，但事後，他們確定神是無限仁慈的<sup>24</sup>。

瀕死資訊的客觀價值還可商榷，但至少它提供了一分異於尋常的死亡學資料，而這分資料很能配合基督宗教的信仰和生死觀。不過有臨床經驗的護理人員告訴我們：除非有深入的內心的信仰，不然的話，僅一個宗教標籤是無濟於事的。

基督信仰帶給人類超越死亡的力量，是來自基督。基督的福音是叫人回到天父身邊，與天主和好，那麼死亡便成了回歸

---

教徒的人，怕死怕得要死。」見趙可式，《安寧歸去—如何面對生命終點》（台北：安寧照顧基金會，1992），8頁。傅偉勳呼應她：「我們在末期患者之中發現具有內在信仰的真實宗教徒占極少數。這極少數的人有信仰幫助他（她）們，與那些也是少數的無神論（末期）患者比較，可謂旗鼓相當。這兩類少數患者之外的多半患者，雖具有某種程度的宗教信仰，仍不足以幫助他（她）們免於心理衝突和恐懼」。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中，2002，第五版），57頁。

<sup>23</sup> 拉內說：「罪遮掉了光，使事物失去可被理解的條件。罪抹黑了人的一切經驗，尤其是死亡經驗」。見“Death”，in *The New Dictionary of Theology*, ed. Joseph Komonchak (Philippines: Saint Paul Publication, 1991), p.273.

<sup>24</sup> 李濟醫師直截了當地稱他看到的靈體是耶穌基督，他確信自己正在神的兒子前面。見《死亡九分鐘》（台北：主日學協會，2000），57頁。關永中認為不同宗教對此神明可有不同的指認。見〈瀕死〉一文，《輔仁宗教研究》第三期（2001年6月），61頁。

父家。爲使我人得到如此的幸福，基督花了極大的代價，即付出自己的生命，與罪惡搏鬥，而終於因自己的死亡而克勝了死亡。他說：

人若爲自己的朋友捨掉生命，再沒有比這更大的愛情了。（若十五 13）

我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我。正如父認識我，我也認識父一樣；並且爲羊捨掉我的性命。……父愛我，因爲我捨掉我的性命，爲再取回它來：誰也不能奪去我的性命，而是我甘心情願捨掉它……（若十 14-18）

耶穌不死，就無法復活。爲向人顯示死亡不是人的終點站，而是通往新生命的便道，祂必須死才能復活。祂也要信祂的人領受洗禮與祂同死，並死於舊的自我，而與耶穌一起復活，進入一個不朽的生命。基督徒雖與常人相同，有肉體的死亡，但他與基督結合的新生命是不會死的，他要與神永活。他的「死亡」是回歸父家<sup>25</sup>，所以死亡是一件溫馨、甚至甜蜜的事件。死亡爲虔誠的教友不是罪罰，而是愛和幸福的高峰，因爲那時他要與一生深愛的上主面對面的相遇，就像今日大學生在畢業典禮上與家長相擁一樣。如果真有密契經驗，那麼去世的剎那將是人最大的一次密契，與一生中有過的宗教經驗無法比擬的。我們可以假設人臨終時可有一次一生最大的高峰經驗<sup>26</sup>。

爲總結基督宗教的生死觀，筆者引用保祿宗徒的話來看他

---

<sup>25</sup> 若十三 2~3：「在我父的家裏，有許多住處。我去，原是爲給你們預備地方。我去了，爲你們預備了地方以後，我必再來接你們到我那裏去，爲的是我在那裏，你們也在那裏」。

<sup>26</sup> 見拙文〈生死與價值〉《輔仁宗教研究》第三期（2001年6月），182~184頁。



如何描寫死亡被耶穌的死亡致死，死亡不再稱霸了。

看，我告訴你們一件奧秘的事；我們衆人不全死亡，但我們衆人卻全要改變，這是在頃刻眨眼之間，在末次吹號筒時發生的。的確，號筒一響，死人必要復活，成爲不朽的，我們也必要改變，因爲這可朽壞的，必須穿上不可朽壞的；可死的，必須穿上不可死的。幾時這朽壞的，穿上了不可朽壞的；這可死的，穿上了不可死的，那時就要應驗經上所記載的這句話：

在勝利中，死亡被吞滅了……死亡！你的勝利在那裏？死亡，你的刺在那裏？死亡的刺就是罪過，罪過的權勢就是法律。感謝天主賜給了我們因我們的主耶穌基督所獲得的勝利。（格前五 51~57）

### 參、基督宗教的臨終關懷

凡是宗教都有倫理要求，宗教倫理一定會強調犧牲、服務和愛。因此每個宗教對最需要愛與高品質服務的垂死者，都有特殊的關懷。

此外，無宗教信仰的人往往亦有強烈的臨終關懷傾向，如孟子所言：「惻隱之心，人皆有之」，惻隱之心可說是人性的普遍慈悲心懷。但人性是怎麼有的？對基督徒來說，人是按天主的肖像所造，人性來自天主。而天主是三位一體的神，三位從永恆就相愛相通，充滿存有的豐滿和幸福。那麼神的肖像亦必然的渴望相愛相通，與神、人相愛相通。與人相愛相通的對象是多元的，但最無助最需要關懷的人，無可置疑的是臨終者。我們相信一切好人都樂於幫臨終者，但如果這些好人還有某一信仰的支援，一定更能發揮效益。因爲在信仰中，人內在本有的愛的潛能接上了神的資源，因神的愛是無限無量的，接上了

神的資源，人亦可無限無量地去愛受苦者，表達超乎倫理要求的英豪行爲。印度德蕾莎修女的事業是其明證。

天主教相信天主聖三間有完美的愛，並且知道耶穌把這分永恆的經驗帶來人間，給人分享，那麼天主教的臨終關懷就是要使臨終者感受這分愛。天主教護理人員須有最低限度的靈修，使自己在面對死亡時能扮演神聖安慰者的角色。

耶穌一生的言行彰顯了神聖的愛，最徹底的時刻是祂的苦難。神以受苦的方式來表達祂對人——對有罪的人——的愛，表達的愛給人信心，也使人效法祂，在自己死亡時忍受一切可能的痛苦，與耶穌一起奉獻痛苦，使人類獲救。如此，有信仰的臨終者比較容易忍痛，也較容易經過生死的關卡。

### 一、三合一的聖事助緣

天主教為臨終者施行和好、病人傅油、聖體三件聖事。這是往生的最完整的準備。如果病人已入危險期，只施行臨終傅油已夠。

首先是和好聖事（告解），病人在可能範圍內反思自己的一生，把較重要的罪過回憶起來，在天主面前懊悔，再向一位神父告明罪過，懇求神父予以寬赦。這時，病人一生的罪無論大小，都在基督受苦時傾流的聖血中得以洗淨。靈魂從罪惡的網綁中解放出來，一切焦慮都得撫平，同天主和好，也在天主內與所有人和好<sup>27</sup>。告解的效果是驚人的，因為罪惡積累的不安

---

<sup>27</sup> 筆者五弟兄中有四人做神父。1976年父親病危時，二哥從香港返滬。因有里弄幹事監視，一星期後某晨始得與父親單獨相處，他詢問父親是否要告解，父親首肯。家父告解後，心情放鬆，下午一時許去世。這為其他三位無法回家的神父（一位在安徽勞改

感是一切心理病症的根源，往往罪惡解脫，心理的困擾迎刃而解。瀕死者往往因辦一個完好的告解而霍然痊癒。在許多情形中，告解的效果遠勝於心理治療。

其次是臨終傅油，神父用每年復活節由各教區主教祝聖的聖油擦傅病人的額頭、雙手，有時也擦雙足，祈求天主寬恕病人犯過的罪，就像從前許多病人因被耶穌觸摸而得治療一樣。臨終傅油聖事的效果是使人完全放鬆，把自己交託給天主，免除恐懼，完全信靠天主，能忍受痛苦和孤單，希望永生。病人無知覺時，也可施行。這件聖事亦具有赦罪的效果。

最後，如果病人尚能吞嚥，可給他送聖體。聖體是耶穌的親臨，帶來的恩寵和平安遠超過其他一切聖事。耶穌的臨在把病人提前帶入聖愛的光明中，使人有足夠的資糧走人生旅程的最後一段。聖體的臨在是超越孤獨的最好方法，在與基督的密契中，人間的支持和安慰都不重要了。臨終者在聖愛中逐漸走入永恆的光輝中，他已在聖域內了。

天主教徒認為在臨終時能領這三件聖事，是天主給的最大恩惠，需要一生努力祈禱修得。如果說天主教有異於其他宗教的特殊臨終關懷，應提出這三件聖事，它們可以一起施行，也可只施行其中之一或二。它們帶給病人的效果與其他方法相比不可同日而語。

---

營，一位在法國，另一位在香港）是不可思議的安慰。天主沒有讓一位有四個兒子當神父的老爸「死不瞑目」（無法領受三大聖事而終）。

## 二、安寧療護的緣起

在一般情況下，協助臨終者用的方法是「安寧療護」。這是有仁心仁術的醫務人員在上世紀中旬發展出來的。它的英文原名叫 Hospice Care。Hospice 原為中世紀為朝聖者設立的旅客招待所。1879 年，愛爾蘭都柏林的一位名叫艾肯亥的修女，將她們的修道院改成 Hospice，收容末期病人。

廿六年後（1905），倫敦的一個女修會創辦「聖約翰安寧療護醫院」，她們認為照顧末期病人光靠專業不夠，還須有基督的博愛精神。1950 年代聖約翰安寧療護醫院來了一位護士桑德絲（Cicely Saunders）。她看到一位名叫大衛的病人疼痛至死，就決心學醫為開設一所更人性化的療護醫院。1967 年她在倫敦郊區建立了世界第一座現代化兼具醫療科技及愛心照顧的「聖克利斯朵夫安寧療護醫院」。該院於 1976 年至美國康州開設分院，從此以後，安寧療護模式的醫院如雨後春筍般地在歐美各地建立<sup>28</sup>。1983 年台北天主教康泰醫療教育基金會成立，專為推展安寧療護服務。七年後，馬偕醫院首先成立安寧療護病房（1990 年 2 月），四年後天主教耕莘醫院（1994 年 3 月）也開設了安寧病房；以後台大醫院（1995 年 6 月）、忠孝醫院、嘉義基督教醫院（1995 年 10 月）、天主教聖功醫院（1996 年 4 月）、慈濟醫院（1996 年 8 月）、天主教若瑟醫院（1996 年 8 月）、台中菩提醫院、台北榮民醫院（1997 年 7 月）、桃園醫院（1997 年 7 月）都增設了安寧病房<sup>29</sup>。

<sup>28</sup> 趙可式，〈認識安寧療護〉《曇花一現，美善永存》（台北：光啓，2002），6~8 頁。

<sup>29</sup> 同上，38 頁。

從上述安寧療護的資料來看，這種對臨終病人有「高人性與高科技整合」<sup>30</sup>的服務與基督信仰絕對有關。這是基督信仰的大樹所結的果實。因它符合人性的本善，就在基督宗教世界以外推廣而成爲人類共同的瑰寶，使全人類得益。

安寧療護不爲治療病人（cure），而是給末期病人最大最好的關懷（care）。它用四全照顧：全人（身心靈）、全家（家屬的悲慟諮商……）、全程（對病人的陪伴直至病人往生後，對家屬甚至數年）、全隊（醫生、護士、社工、宗教師……）。它一面反對安樂死，一面用症狀緩解醫學（palliative medicine）來減輕病人的疼痛，如給病人痛前施藥<sup>31</sup>，用神經阻斷的方法來阻斷痛覺<sup>32</sup>，讓病人無須求助醫務人員，自行使用麻醉止痛藥<sup>33</sup>。安寧療護緩解痛苦的其他方法計有：意義治療法、懷舊治療法、緬懷治療法、激怒治療法、音樂治療法、愛情治療法、擁抱治療法、寵物治療法、幽默治療法<sup>34</sup>。至於安寧病房的环境，趙可式博士有如下描寫<sup>35</sup>：

我到英國參觀安寧院，幾乎很少看到受苦的病人。床上病人大都平靜安詳，整潔乾淨。可能他下一分鐘就不在人間了，可是他在最後的時刻仍然過得平安尊嚴。

在英國安寧病房中，我們看到不能動的病人，也被推到花園中散步，曬太陽，欣賞鳥語花香。室內還有盆景，可以種植花木，看到生命的生長。此外還有貓狗寵物圍繞在身邊，可以

---

<sup>30</sup> 同上，41 頁。

<sup>31</sup> 趙可式，〈痛苦的救贖〉《人籟》月刊（2004 年 12 月），15 頁。

<sup>32</sup> 同上，18 頁。

<sup>33</sup> 趙可式，《安寧歸去—如何面對生命終點》，25 頁。

<sup>34</sup> 同上，33，42-43 頁。

<sup>35</sup> 同上，10 頁。

撫摸摟抱。這些都是人性的基本需要。反觀國內，病人去世前多半不能動了，他所看到的就是那片白色的天花板，直到去世為止<sup>36</sup>。

看到這麼溫馨的病房，真感安寧療護是既有人性又有高科技，住入安寧病房的末期病人真是天之驕子。唉！如果每一個人能有這樣的臨終環境，那多好啊！

### 三、耶穌經驗

天主教的安寧照顧中最重要因素是信仰和靈修品質。這種品質是從耶穌經驗而來的。什麼是耶穌經驗呢？說來也簡單，就是與基督的關係，參與祂和聖父的互動，以及祂與人類的互動關係。這二種互動是結合不分的，尤其在耶穌受苦受難的時刻。十字架的啓示是天主對人類死亡問題的總答案。我們必須參照耶穌的苦難才能了解祂的其他訓誨，並獲得超越死亡的能力。我們先談耶穌經驗對臨終者的重要性，再談這個經驗對護理人員的啓發。

#### （一）耶穌經驗對臨終者的啓發

病人在彷徨無助、孤獨難熬、疼痛難忍時，注視十字架上被釘的基督，從基督身上獲得忍受痛苦的力量。人類受苦的荒謬在十字架上達到了頂端：一個無辜的聖者承受慘無人道的劇刑。基督為承行父旨甘願忍受苦難的榜樣，使他的門徒獲得忍受痛苦的力量。他們為了協助基督完成救援工程，習慣性地選擇受苦<sup>37</sup>。在痛苦中，他們與神同在，有時充滿神樂。

---

<sup>36</sup> 同上，23~24 頁。

<sup>37</sup> 筆者有一友於 1959 年因肺病在香港接受割肺手術（部分）。手

我人雖然怕痛，但受苦受得有意義時，我們會選擇受苦。孕婦分娩時往往痛得死去活來，但生產後見到愛兒感到喜樂就忘了苦，甚至可以一生再生。臨終者若有信仰，他知道他忍受的苦是靈魂誕生的前奏，所以是有意義的，值得忍受的<sup>38</sup>。在痛苦中，基督絕不離開我們，祂與我們在一起<sup>39</sup>一直到完成的時刻。

在十字架上，耶穌共有七言：其中最後的二言是：「父啊！我把我的靈魂交付在您手裏」、「完成了」。這是全心依賴和使命完成的訊號。臨終者的安詳是他把自己交給天父的時刻，這是父子 / 父女終於相會的時刻。

生命結束在與天父相遇，這是何等慰人的思想。君王注視著即將進天國的愛兒說：「我父所祝福的，你們來吧！承受自創世以來，為你們預備了的國度吧」（瑪廿五 34），這是何等溫和何等甜蜜的邀請。穆迪在《瀕死經驗》中描寫的光明靈體揭

---

術前須在氣管內插管，為噴射一種有透明效果的液體，再照 X 光。此手術後須花二、三小時把液體咳清，辛苦異常。許多病人在插管時反抗插管，醫生屢次捅破氣管，病人疼痛萬分，才勉強完成。我友則效受難的基督，甘為天主忍受痛苦，按醫囑呼吸及放鬆，一次就成功。一週後，醫生要他再作一次，不說什麼理由。當吾友躺在手術床上時，看到許多穿白制服的醫學院學生圍著，醫師向他們說英文：“This patient is notoriously easy to perform this operation.”（哇塞！原來他因耐痛有功中獎做白老鼠呢！真是無妄之災！還好，這次也是一插就成功。）

<sup>38</sup> 弗蘭克（Frankl, 1905~1997）說：「痛苦一旦找到意義，便會在某種方式下停止痛苦。」沈錦惠、趙可式譯，《活出意義來》（台北：光啓，1983），11 頁。

<sup>39</sup> 詠廿三 4：「縱使我應走過陰森的幽谷，我不怕兇險，因你與我同住」。

開自己的面紗，使我們能看到祂——這位摯愛的「他者」。如果人可能有高峰經驗，則這個在瀕死時刻面對天父的場景應是人生可能有的最大的一次高峰經驗。得救的靈魂逸入永不黑暗的光中，脫離苦海，享受最大幸福，體承愛與被愛的徹底滿足。人難道不是走向「永恆」和「復活」的存有嗎？答案是 YES！

## （二）耶穌經驗改造護理人員

信基督的護理人員除了本有的性格優點以外，還有一個能量的支援。這個額外能量來自天主，是天主自己對人、尤其是受苦者的愛。每人本身有的愛的能量，有大有小，但始終是有限的。他的付出是有限的。但神的無限的愛不受限制，源源付出，用之不竭、取之不盡。與神的能量接通的人，能做超出一般人力能做的事，多少成爲一個「超人」。

第二次世界大戰時，波蘭的一個集中營內有一個德國兵遭殺害，德軍無法找到肇事者，就隨意挑十個囚犯來處決。十人之一想及妻兒，不忍分離，嚎啕大哭起來。高柏神父（Kolbe，1894~1941）挺身而出取而代之。1982年高柏神父封聖時，那位倖存的老人穿著當日的囚衣參加典禮，場面感人。神的愛接上了人的能量，就能使人做到超乎他能力能做的事。

筆者留法時，於1975年曾去地中海畔馬賽市一遊，遇到二位四十年前來自上海的老修女。四十年來她們爲法國老人院工作，已不會講中文。更奇怪的是二位修女四十年之久足不出市，他們生活的唯一改變是在該市四座修女辦的老人院之間換著居住。老人院放假時，護士和社工的工作都落到修女身上。修女本來是沒有假期的，只在筆者拜訪她們那次前幾年才開始每月有一天假。見到她們，我只有一個感覺：這些修女是活聖人！



印度德蕾莎修女創辦的修女會，情形大同小異。

撰寫《幽谷伴行》<sup>40</sup>的凱瑟迪醫師 (Dr. Sheila Cassidy) 曾入隱修院當修女一年餘。離開修院後為垂死病人創辦一個小型安寧院 (1982)。她自承廿多年來她是垂死者的助產士，陪伴他們走過幽谷。在那些痛苦、憂傷、憤怒的病人臉上她看到的是「基督的容顏」，她參與的是基督的受難劇，她以愛基督的心愛這些病人，握他們的手、摟抱他們、撫摸他們的頭髮、讓他們哀哭或洩憤，把自己的肩膀給他們依靠……。是耶穌透過她來安慰這些垂死者，愛祂的小兄弟、小姊妹。耶穌親自參與安寧療護的工作，這就是耶穌經驗。

凱瑟迪醫師有次去法國參訪「方舟社區」<sup>41</sup>，在那裏度復活節前的聖週。星期四晚上的紀念耶穌最後晚餐的彌撒後，大家到另一房間舉行「濯足禮」。凱醫師描寫這個濯足禮如下<sup>42</sup>：

在一個洗腳盆內放滿溫熱的肥皂水，派屈克一腳踩在裏面。麥克溫柔地為那隻腳打上肥皂，上上下下，腳跟一圈，又輕輕揉搓於腳趾之間。洗了半天，終於滿意，這才把腳拿出放在自己的膝上晾乾。輕柔地，他拍乾清潔的皮膚，掰開腳趾，一隻一隻擦乾。然後又仔仔細細地為另一隻腳打肥皂、清洗、擦乾。

天主教每年一次在復活節前的濯足禮，教宗、樞機都會做。一般情形洗十二雙足，若蜻蜓點水，十五分鐘足焉，它是一個象徵行為。而在方舟社區，濯足禮歷一小時。這才是真正的洗

---

<sup>40</sup> 凱瑟迪著，趙可式譯，《幽谷伴行》（台北：光啓，1992）。

<sup>41</sup> 「方舟社區」（L'Arche Community）由加拿大籍文立光先生（Jean Vanier）創立，專為收容重度智障的青少年，現分布全球。

<sup>42</sup> 凱瑟迪著，趙可式譯，《幽谷伴行》，61 頁。

腳。基督徒的臨終關懷就應取用這個模式，因為他們不是給一個「人」洗，而是給「耶穌基督」洗。耶穌對人的愛是愛到極點的<sup>43</sup>，祂能在人身上解放大量的愛「他者」的能量。從事安寧療護工作基督徒每天可以有充沛的感覺，因為神永不匱乏。

曾任耶穌會中華省省長的朱勵德神父，退休後參加耕莘醫院團隊服務末期癌症病人。他遇到一位李伯伯，也是江蘇人，二人分享過去一生而成莫逆之交。由於朱神父的開導，他從真耶穌教會轉入天主教。當他的病勢惡化時，他要求朱神父在他彌留時握住他的手，使他安心離去。朱神父答允了。1995年8月25日上午10時20分，李伯伯握著朱神父的手平安地回家<sup>44</sup>。

朱神父在另一個故事中告訴我們，他尊重病人的信仰，玉成他們臨死前的要求。譬如他提到一位信佛的老太太，對自己死後別人可能立即搬運她的遺體感到不安，當朱神父把護理人員請來，他們在老太太面前保證八小時內不移動她的身體後，病人安然往生。另一位老太太希望在去世前回鹿港拜她篤信的媽祖，朱神父找到汽車及護送她的人員，使她如願回鄉再安然離世。安寧療護的工作同仁都不會用宣教使人改信，除非病人自己要求。這就是無私的愛！

基督徒服務的安寧病房中有愛的溫暖，護士笑容可掬，因為他們被天主愛著，他們在祈禱中一再感受天父的愛，是天主先向他們微笑。現在，天主的慈愛透過他們的愛心和微笑，使垂死者終於得到解脫<sup>45</sup>。

---

<sup>43</sup> 若十三 1：「在逾越節慶日，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」。

<sup>44</sup> 朱勵德遺著，《碩果豐盈》（台北：光啓，2001），414頁。

<sup>45</sup> 德蕾莎修女記錄下面這個故事：「有一夜，我們收留了四個露宿

## 結 語

在臨終關懷上，基督徒與其他人一樣，出自人性本有的慈悲性格，照顧愛護癌末病人，或許不少非基督徒付出的遠超過基督徒。但基督徒認為這種天生的人性之善良來自天主，是天主叫我們分享祂的無限美善和慈愛。另一方面，因天主透過耶穌不再隱於太空，而有清晰的面貌可以被人指認。當人接受了耶穌，和他結合之後，天主聖三內在的愛和能量就大量地輸入人的世界內，尤其到深信、摯愛和切望祂的信徒的心中。基督徒的臨終關懷乃有了神的加持，神是他們的同工，因此他們顯出不尋常的愛和驚人的自我犧牲的精神。是基督徒首先發起了安寧療護的工作，現已傳遍全球，成為人類共同的瑰寶，使許多癌末病人得到以前從未有過的制度化的愛的照顧，是基督徒協助我們開發了人類的某類本能，使它發揮到最大的程度，這是愛的凱旋。基督徒認為這個事實與基督有絕對的關係：只有無限的愛才能使人心內無限的愛的潛能得以開發，讓我們一起感謝、讚美天主吧！

---

街頭的窮人。其中一個已經奄奄一息。我對其他修女說：『妳們照顧另外那三個人，我自己來服侍這個情況看起來最嚴重的婦女。』於是我用全副的愛心看護她。我把她放在床上，她的臉上綻出美麗的微笑，不多久，她握住我的手，輕輕地吐出三個字：『謝謝妳』隨後安然逝去」。見《愛的喜樂—德蕾莎修女嘉言集》（台北：上智，2000），137 頁。

# 潘能伯格的人學思想（上）

胡淑琴<sup>1</sup>

本文作者從潘能伯格的神學方法及歷史觀出發，為讀者介紹他的人學思想，尤其著重於「人是向神開放的存有」、「人之自我超越」，以及關於「罪」和「天主肖像」的概念，藉此談到潘氏人學思想中的「奧秘的教導」。

## 前 言

西方思想經過文藝復興、啓蒙運動、理性主義和科學的發展，逐漸形成以「人」為中心的思想典型<sup>2</sup>。就某種意義來說，人類學帶有現代人文社會科學的綜合特質，涉及語言學、生物學、史學、社會學、法學、倫理學、政治學等學科要素，以人類學作為基督神學的對話者，可以使神學參與現代人文—社會科學，達到對話的效果<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院神學碩士，現就讀於輔大宗教學系博士班。

<sup>2</sup> 孔漢思（Hans Küng）曾運用孔恩（Thomas S. Kuhn）的思想，列出神學史之六種思想典型的轉變：1. 初傳、默示的思想，2. 救恩史、希臘化的思想，3. 士林神哲學、羅馬天主教的思想，4. 基督教的的思想，5. 以人為本的思想，6. 多元化的思想。參閱谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990），263~265頁。

<sup>3</sup> 潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）著，李秋零、田薇譯，《人是甚麼——從神學看當代人類學》（香港：道風山基督教叢林出版，1994），12頁，劉小楓所寫的〈中譯本前言〉。以下僅提書名《人

關於基督信仰的神學反省，西方當代的神學家也有不少人採取人學的思考進路，例如：卡爾·拉內(Karl Rahner, 1904~1984)、保羅·田立克(Paul Tillich, 1886~1974)、馬奎里(John Macquarrie)等。面對無神論對信仰的質疑，以及俗化世界之奧秘感的失落，反省的重點已不在於論證神的存在，而在於人為何需要信仰？人與神的關係為何？如何透過適當的引導，使人得以與神聖奧秘接觸？如何確立基督信仰之普世性的有效性？這方面的反省與「奧秘之教導」(mystagogy)有關，與信證神學、基本神學或宗教哲學相近，也可以聯繫理論神學與牧靈神學的實用部分。

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)是當代德語新教神學界中頗具影響力的思想家和學者，其著作已被譯為多種語言，不少學術論文以其思想為研究的主題，其影響早已超越新教和德語系的範圍。潘氏的思想具有相當的一致性，其體系以人學和歷史觀為主軸，而其歷史觀又貫穿其人學的思考。本文先介紹潘能伯格和其思考脈絡及方法，簡介其神學性的歷史觀之後，再詳細提出其人學思想的對話背景與內涵，最後從「奧秘之教導」來反省其人學思想的貢獻和可以與其他思想相互補充的部分。

## 一、簡介潘能伯格和其思考脈絡及神學方法

潘能伯格於 1928 年出生於當時屬於德國而現今屬於波蘭的史德汀(Stettin)，雖受洗於路德教會，但他早年的興趣是在音樂和歷史，加上對尼采著作的喜好，對基督信仰並不熱衷<sup>4</sup>。

---

是甚麼》。

<sup>4</sup> Godfrey Igwebuike Onah, *Self-Transcendence and Human History in Wolfhart Pannenberg* (Lanham: University Press, 1999)。本書是研究潘氏之超驗人學和歷史學的哲學博士論文，是理解潘氏思想的一

直到有一回他領受相當於保祿在大馬士革的皈依經驗，加上一位老師的影響，使他在 1947 年決定在漢伯特 (Humboldt) 大學攻讀神哲學，並在短暫接觸基督信仰之後，決定成為神學家，同時亦看重哲學的領域。他曾先後在哥廷根 (Göttingen) 和海德堡 (Heidelberg) 受教於多位著名的神哲學者，其中的羅維 (Karl Löwith) 和馮瑞 (Gerhard von Rad) 是啓發他看重歷史的重要導師。他和幾位同窗嘗試把歷史融入系統神學中，於 1951 年形成所謂「海德堡小圈圈」，但十年以後才出版這群年輕人所合作的《作為歷史的啓示》，被視為第一個不以 20 年代辯證神學為模本的神學派別<sup>5</sup>。《人是甚麼》一書也是潘氏同一時期的作品<sup>6</sup>，此後一直到 80 年代，潘氏陸續發表許多著作，1983 年出版之《從神學的角度看人類學》<sup>7</sup>是人學的系統發揮。潘氏在長年涉獵多元的知識領域之後，於 1991 年才開始出版其三大冊之《系統神學》<sup>8</sup>的第一冊。

---

部相當好的導讀，也是本文最重要的參考資料。作者在 xvii~xxi 頁簡短介紹潘氏的生平和其人學的思想脈絡。

<sup>5</sup> 辯證神學指基督教神學家巴特及其學派之辯證式的神學原理，參閱輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》(台北：光啓，1996)，704 號「辯證神學」。

<sup>6</sup> Wolfhart Pannenberg 著，《人是甚麼》。黃勇先生有專文介紹此書，參閱〈潘能伯格和他的《人是甚麼》〉《道風漢語神學學刊》第五期 (1996 秋)，274~281 頁。

<sup>7</sup> Wolfhart Pannenberg, tradujo por Miguel García-Baró, *Antropología en Perspectiva Teológica* (Salamanca: Ediciones Sigueme, S.A., 1993)。本書尚未譯成中文，筆者無法閱讀德文版本，乃參閱西班牙文版本。

<sup>8</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. I, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991).

西方近現代的神哲思想一直受到二元對立的影響，潘氏的思想則試圖超越二元分立而達到統一。此外，他和其他當代的神學家同樣面臨著內外的挑戰：面對世俗、多元而宗教意識和奧秘感日益淡薄的世界，宗教信仰逐漸被邊緣化，神學語言越來越被局限為圈內人的術語，不易與一般人的生活打成一片，也很難與不同的學術領域溝通交流；對內而言，基督信仰的神學思想因與世界思想接觸而呈現多元的情況，彼此或相互排斥、會通、並存，不同的聲音也難以讓圈外人有清楚的瞭解。

潘氏思考的出發點在於肯定相對主義的不真實性，意即凡某個人或團體所假定的真理不能為別人或別的團體所認同，則不能視為真正的真理。他認為不應把真理和尊重別人的看法混淆，不應找託詞或藉口來逃避對真理的追尋，甚至保護雙重真理的教導。這原則不只適用於不同人文或自然學科，也適用於哲學與神學。他認為基督信仰的神學反省應對外有更大的開放，他渴望藉由科際之間的兼綜融合與批判性的交談，使基督信仰的真理得以進一步奠定其普世的有效性<sup>9</sup>。

潘氏身為神學家，其終極的關懷是神，而他選擇從人學來思考，是因為無神論者對基督信仰的挑戰是從人學切入，有必要從人學予以回應；人亦是神所啓示的對象，神學的思考不宜忽略了人學。潘氏的人學思想不從啓示和信理的肯定出發，而從當代人類學之研究的資料來探討，這促使他廣泛涉獵不同學科且不隨意約化。然而，當代不同學科各有其人觀的假定，而

---

<sup>9</sup> Miguel García-Baró, "Wolfhart Pannenberg y las implicaciones religiosas de la teoría antropológica", en *Nuevas Antropologías del Siglo XX*, dirigido por Juan de SahagunLucas (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), pp.289~303.

有不少假定是從無神論或非神的角度預先排除了人的宗教向度。因此，他認為<sup>10</sup>：

人類學諸學科及其關於人的圖像，永遠不能達到具體的人。無論是生物人類學還是文化人類學，無論是社會學還是法律人類學，毫無疑問地，還有實存本體論，都永遠不能達到具體的人。它們關於人的圖像都是抽象。抽象的考察無疑是條件，沒有這一條件，我們就根本不可能談論人。

神學的任務是對多元的人觀思想提出批判，「把各種不同的抽象觀點彼此結合起來，並如此重新取消抽象，以至造成一個越來越具體的圖像」<sup>11</sup>。

他並不刻意區別哲學與神學，認為二者乃相輔相成，哲學亦是他交談的對象。事實上，他在著作中廣泛涉獵多元領域的知識，介紹不同思想家的看法，不只呈現他淵博的學術素養和科際整合與交談的能力，其細膩的思考和逐步的推理，對不同思想加以修正、批判、累積或串聯，潘氏也逐漸將他獨到的見解呈現在讀者眼前。然而，為不熟悉這種寫作風格和西方近現代神哲思想背景的讀者而言，難免會有眼花瞭亂的感覺，需要導讀性的作品協助，比較能掌握其要義。

潘氏認為從神學的角度來反省人學，其任務不只是把不同的人觀相連，而是與不同時代之多元人觀進行「批判式的交談」。他不只從現象來描述，亦試圖從人的本體結構來探討並肯定人的宗教向度，指出信仰為人是不可或缺的普遍向度，以

---

<sup>10</sup> 潘能伯格，《人是甚麼》，156頁。

<sup>11</sup> 同上。



此來回應無神論對信仰的挑戰。雖然他未直接從聖經的啓示或形上學的肯定來出發，然而他與不同學科和思想家進行交談的同時，並不需要犧牲自己的信仰；聖經啓示的人觀、人之爲天主肖像，以及聖經的歷史觀，仍是潘氏立論的基礎。他以歷史學來整合諸學科，認爲歷史學乃描述人的具體情況，不僅是其他人類學科的基礎，而且吸收其精華，並超越他們之個別的幅度<sup>12</sup>。他雖未明言，然而他肯定人之宗教向度，並以歷史學的方法來整合，本身已是一種「奧秘之教導」。

本文偏重潘氏對於人觀的哲學性詮釋，不只提出他思想的結論，也概略依循其思考的過程，爲更瞭解其思想的豐富性。潘氏的人學著作常把「歷史」這主題放在最後，而歷史概念乃貫穿其整體思想的主軸，先對其神學性歷史觀有所認識，可幫助我們瞭解其人觀的意涵。

## 二、潘能伯格之神學性的歷史觀<sup>13</sup>

潘氏深信「歷史」是天主的自我啓示以及人逐步達至其天命（destiny）的場合，是探究神學和人學所不可或缺的。然而，他的「歷史」概念不只是 *historie*，也是 *Geschichte*。一般所謂「歷史學」（*Historie*）的研究對象是人類在過去所做的行動，歷史是「過去」的事實，爲幫助人們知道「現在」應該怎麼做。「歷史」與「未來」無關，至多只能推測性地「鑑往知來」，而這推測尚可能發生謬誤。「歷史」乃是人在過去的行動，與神或神的旨意及行動無關，後者乃是神學的範圍。

---

<sup>12</sup> Pannenberg, *Antropologia en Perspective Teologica*, p.29.

<sup>13</sup> 參閱 Onah, *Self-Transcendence*, pp.140~150.

至於 *Geschichte* 指「發生的事」(that which happens, das Geschehen)，不只局限於「過去」，亦可延伸至「現在」和「未來」，其意義指「事件的脈絡和效果」。潘氏認為「歷史」首先是指神聖的行動先於人的行動，歷史先是神的自我通傳，人是在啓示的光照下來回應。伊利亞德曾批判聖經的歷史觀，視為先知主義的產物，潘氏加以辯駁，認為聖經的歷史觀是建立在希伯來民族的神觀上。神不只是創造萬有的造物主，亦是在歷史中許諾並實踐其救恩行動的「生活的天主」，歷史被理解為神的「許諾」與「實踐」之間的張力，形成一種直線型前進的歷史觀。

潘氏反對把啓示和歷史分開，認為歷史即神的啓示，而神在歷史中的神聖行動是有方向和目標的，這是歷史之所以有意義的基石。因此，在過去、現在和未來所發生的「事件」不是個別、偶發的串聯，而是蘊含著意義，只是這意義必須從「歷史的整體」來看，才能在不損傷事件之個別性與偶發性的同時，瞭解其在歷史中的意義。然而，「歷史的整體」只在末世才明白彰顯，有限的「人」不可能成為歷史整體和圓滿的基礎，只有「神」才能給歷史最終的合一確切的保證。這「歷史整體」的新天新地必須等到末世才圓滿，而二千年前死而復活的基督事件則已「預現」了這歷史的圓滿，也「預現」了人類全體與個人之最終的天命乃是「復活」，亦即與神之永恆生命的共融。

潘氏從基督信仰的末世觀來理解人類集體和個人之存在的意義和終極的目的，他從「整體」角度來看歷史和個人，其重心已從「過去」轉向「未來」，最終歷史之「整體的圓滿」等同於「整體的事實」和「整體的真理」，在過程中的每一個「現在」都只是終極圓滿的一種「預現」，只是某程度之「提前的

部分實現」而已<sup>14</sup>。

### 三、潘氏人學思想的概要

基督信仰對於人學的教導包含受造、肖像、罪和恩寵這四個幅度：人是按照天主的肖像而受造，有男有女，「人是創造工程的巔峰」，是靈魂和身體合而為一的整體。人在犯罪之前擁有「原始聖德和義德」，生活在與天主親密的友誼中，然而人卻因犯罪的事實而墮落，但天主未將人棄置於死亡權下，反而經由主耶穌而賜下豐富的恩寵<sup>15</sup>。潘氏認為神學思考的重點並非放棄傳統的教導，而是如何以今日的思想型態來理解聖經所啓示的信仰真理，其中在人學方面需要解套的是：聖經啓示的人觀如何與現代的進化思想協調，以及如何超越傳統之靈肉二元的對立，使之更富有合一性與動態性。

從潘氏之神學性的歷史觀來看其人學，人是處於歷史之動態的過程中，朝向一個具體的神聖目標前進，已包含自我超越的思想。我們先概略瞭解西方之「自我超越」的人觀概念，以及潘氏人觀思想的交談背景，然後再提出他在人觀上的見解。

---

<sup>14</sup> 對潘氏從本體層面視「未來」優於過去和現在，視人的「潛能」優於「實現」，筆者認同 Onah 的批判，認為潘氏未清楚區分本體層次與認識層次。參 Onah, *Self-Transcendence*, 191~192 頁。倘若視未來為「盼望」，把重心從過去已無法改變的事實轉移到對未來的願景和盼望，的確會影響人現在的抉擇與行動。目前心理學的趨勢也逐漸從佛洛伊德式的過去命定論轉向未來，不少著作強調正向心理學，著重正向情緒和積極思考。

<sup>15</sup> 參《天主教教理》(台北：天主教教務協進會，1996)，第 356~421 條。基督信仰之不同教派對於恩寵與自由、「因信成義」或「因信稱義」有差異的見解，但對於上述之傳統表達的差異並不大。

## (一) 西方之「自我超越」的概念

西方思想對於「人」的思考，曾把人放在宇宙論的框架下視為宇宙中的一份子。後來逐漸把人與自然物分開，受到希臘靈肉二元的影響，人的尊貴在於「靈魂不死」。近現代的思想典型轉向以「人」為中心的思考，看重人的理性思維和主體性。人雖然一方面受到時空的限制，但是人天生有某種特質或傾向，促使人不停滯於現狀，而不斷進一步思索、探問和追尋，超越既有的現況、秩序、知識和限制。人這種向外「開放」(openness)的現象被近現代的神哲學者稱之為人的「自我超越」(self-transcendence)<sup>16</sup>。

在宗教的領域，人的「自我超越」指涉人之超越自我、接觸神聖的能力，而「神聖」則不限定於位格性而外在於自身的超越存有，亦可能是神秘之知的內在轉向，達到印度教或佛教之內在超越的涅槃境界。在哲學方面，人之自我超越的特質和方向並沒有共識，人有可能向神聖、世界或他人開放，人亦可能向不可知的未來、死亡或虛無開放<sup>17</sup>。弗南斯(J. De Finance)

<sup>16</sup> 類似的概念在古代的中西方都有，只是未用「自我超越」這詞彙而已。

<sup>17</sup> Onah 舉例說明：Karl Jaspers 認為人之自我超越的能力展現在「邊際情況」(boundary-situations)，意即人面對痛苦、焦慮、衝突、罪咎感或死亡時，人內在的自由會促使人把這種邊際推得越遠越好。若無法再推時，人就會接納並忍受。為海德格而言，自我超越指「此在」(Dasein)於「在世存有」的超越，而「此在」乃「邁向死亡」的存有，而「此在」的自我超越乃導向死亡的「無」。Emerich Coreth 視人為「有限的精神」，有能力超越時空的限定，而這超越的基礎在於神本身。持類似立場的有 Reinhold Niebuhr、Bernard Lonergan、Karl Rahner 等多位基督宗教的神哲學家。見

將之區分為兩種模式：水平或歷史型的自我超越，主要是向未來開放；另一種則是垂直或形上學的自我超越，乃向神或絕對者開放<sup>18</sup>。潘氏的人學思考亦在此脈絡中，肯定人乃是不斷「自我超越」之「開放性」的存有，其方法不是透過垂直之形上學的肯定，而是從人對世界、對未來之開放的過程來建構，逐步達至與神的共融合一<sup>19</sup>。

潘氏的目標是建立基督信仰真理之普世性的有效性，所以他不從啓示或信仰的肯定切入，而以批判式的交談試圖找出人的本體結構和宗教向度。潘氏人學思想的交談對象非常廣泛，包括古希臘的思想家、中古和現代的神哲學者，及當代不同學科，尤其是科學實證的心理學派<sup>20</sup>。在人學的哲學詮釋方面，歐納(Onah)認為影響潘氏比較大的是赫德(Johann Gottfried Herder, 1744~1803)、謝勒(Max Scheler, 1874~1928)、白思納(Helmuth Plessner)和葛倫(Arnold Gehlen)，對他們的簡要認識有助於瞭解潘氏看待人學之神學性的角度<sup>21</sup>。

---

Onah, *Self-Transcendence*, pp.3~4.

<sup>18</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, p.4.

<sup>19</sup> 從人學之「自我超越」的進路來思考，相較於基督信仰的傳統教導，人與神之間更具動態性的互動，也可以從新的角度來看過去二元對立的張力，例如靈魂與肉體、恩寵與自由、受造與肖像……等。

<sup>20</sup> 潘氏花不少篇幅討論當代科學實證的心理學，他反對行為學派把人束縛在刺激一反應的本能中，化約了人的精神向度；他也反對心理分析學派把人禁錮在過去經驗而忽略了更重要的未來向度。

<sup>21</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.1~38.

## (二) 潘氏人學思想的交談背景

### 1. 赫德一人在大自然中的卓越地位

宇宙、生物和人類是經由進化的想法，是現代思想的主要範疇之一，其歷史遠比達爾文的進化論更為悠久<sup>22</sup>。赫德的歷史哲學雖然比他的哲學人學更為有名，然而他對歷史的詮釋卻是奠基於他對人的理解上。潘氏認為赫德是現代之哲學人學的出發點，因為他是首位把生物學與哲學人學相聯的學者，不僅從古典哲學之人類理性來肯定人在大自然中的卓越地位，也把人和動物比較，並從人的軟弱指出人之所以卓越的弔詭。

若把剛出生的嬰兒與剛出生的小動物相比較，動物的強烈本能可以很快地適應環境而存活，人類的本能則已退化到只剩下殘餘，必須經由別人的照顧、長期的學習，才能夠生存。生理的限度迫使人必須學習等待，經由五官而逐漸認識，但長期的等待也給人提供自由來建構自己和自己的世界。人之卓越的弔詭正因為人的本能退化，因而可以不受到本能的限定，可以有自由來學習、選擇和改變；正因為人適應環境的能力薄弱，因而不受到環境的制約，而必須改變環境並建構一個合適於自己生存的世界。

赫德不贊同基督信仰的傳統人觀，視原祖父母在起初即擁有全備的恩寵，認為人是「不完美，卻可邁向完美的存有」，「人性」不是一開始就已固定化的天賦，而是需要在歷史過程中逐漸趨向並實踐的目標，以信仰的語言來說，即為「天主的肖像」。赫德把人在歷史中邁向「人性化」的過程與人之宗教

---

<sup>22</sup> 布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：華香園，1988），113號，〈進化論〉，190~194頁。

化爲天主肖像的過程緊密相連。人類雖按照「天主的肖像」受造，但這肖像在起初只是概略的輪廓，其完成則是在未來，而且將之俗化爲人與世界的關係，人是在歷史過程中經由「教育」<sup>23</sup>而逐漸邁向「人性」的完美，歷史的目的就是培育和教育的存在。從這角度來看，文化不只是外在的器物，而是人以「人性」爲目標之邁向自我完善的持續傾向，人的本質就是文化性的存有。

潘氏對赫德的人觀雖讚賞有加，但認爲只是現代人學的「起點」，因爲潘氏把哲學人學分爲廣義和狹義：廣義泛指所有關於人之哲學性的看法，包括形上學和神學；狹義則指十九、廿世紀以來，從科學實證的經驗來探討人學的哲學詮釋。他自己傾向於後者，認爲赫德的人觀仍帶有大幅之形上學與神學的考量。

## 2. 謝勒一人是「向世界開放的存有」

謝勒早期的著作帶有深刻的基督信仰<sup>24</sup>，肯定人是最高價值的存有，人的自我超越是向神開放，因爲人的宗教行動不受到生理結構的束縛，只能從神的光照來瞭解人，亦只能從「無限的人」來瞭解神，頗有「人有神的形態」之「似神論」

---

<sup>23</sup> 德文動詞 *Bilden* 有豐富的意涵，指形成、教育、培養、建構、培訓等；名詞 *Bildung* 可被視爲 *perfection*（完全）的同義詞。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.6。

<sup>24</sup> 謝勒應用現象學的方法探討人的行爲，同時使用先驗的方法從人的行爲溯源到使之成爲可能的基礎或條件，從而揭示出人的本質結構。潘氏參閱其早期的人學作品爲 *Der Formalismus in der Ethik* 其晚期的著作爲 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*，參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.11~12。

(theomorphism) 的意味。人之自我超越的行動乃是追尋神聖，而人這種非生物性所能瞭解的特質乃出自神本身，這特質使人成爲一種無法被命定的 X，一個不斷在追尋的存有，一個追尋神的存有。

謝勒晚期轉向無神或至少非神的立場，其著作嘗試融合生物學、醫學、心理學和社會學，認爲有必要提出新的哲學人學，但乍看卻像似生物人類學。他從物理科學來檢視「生命」的發展，認爲植物擁有「感覺—衝動」；動物則擁有本能，包括感覺—衝動和僅與環境有關的「意識」，高等動物則加上「理智」，不過只是「實用理智」。謝勒把意識、選擇和某程度的理智都賦與動物，人與動物不同之處何在呢？在謝勒概念中的「生命」是以感覺—衝動爲特徵，至多還有本能的理智，這種「生命」是可預期的、有規範性的模式存在。然而，人與動物不同的原則在於「精神」( Spirit, Geist )。

謝勒對「精神」的理解不是如同傳統人學直接肯定「從上而來」，只肯定精神不是經由生物的演化，但是「精神」的作爲有某種「由下而上」的意味，不只包括理智、思考、想像的能力，亦包含意志和情感的活動，而最爲明顯的特徵在於「自由」和「意識」的活動。受到烏克谷 ( Uexküll ) 的影響<sup>25</sup>，謝勒認爲動物擁有的只是生存的「環境」，唯有人能擁有「世界」，因爲人的精神作爲使人可以「意識」到「對象」，使人有自由把環境「客體化」，使「環境」成爲一個可以被認識、改變和

---

<sup>25</sup> 烏克谷強調動物的生存乃依靠環境，故有多少種動物，就有多少種環境，人也和動物一樣受到環境的限制，謝勒則強調人可以超越環境的制約，並把環境轉變爲自己所建構的「世界」。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.17。



調整的客體。人也有「自我意識」，能把自己客體化為對象來認識，精神的作為有能力壓抑生理驅力和衝動，使人不受到環境或本能的束縛。換句話說，人的生理結構使人可以向新的經驗開放，使人之自我超越成為可能；而人的精神原則則實踐了這可能性<sup>26</sup>，可以把「環境」轉變為自己的「世界」。

因此，潘氏認同謝勒之「精神原則」，反對行為心理學派從「刺激—反應」的「理理解釋」來詮釋人，因為人的精神作為不可預期，不像其他物種受環境和本能驅力的限定。雖然潘氏欣賞謝勒以「向世界開放」來表達人的自我超越，但也發現謝勒未解決「生命」與「精神」二元對立的問題，而「精神」一詞在西方的語義則又複雜含糊而不易釐清<sup>27</sup>。此外，人的開放性是無限的，而「世界」卻有限，如何解決其中矛盾？是否有不同的表達可以避免二元的對立，並描述人之無限開放的可能性？

### 3. 白思納和葛倫的洞見

為避免謝勒之「生命」與「精神」二元的對立，白思納以「離心性」（exocentricity）這新詞彙來表達人的自我超越，指出人與動物的不同在於動物關注的焦點都在牠自身，動物就「是」牠自己的身體，無法區分身體與環境。人則不僅「是」自己的身體，具有生理上的驅力和衝動；人同時亦「擁有」自己的身體，意識到身體猶如自己與世界之關係的「直接中介」，人的

<sup>26</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.17~18。

<sup>27</sup> 潘氏未對「精神」的內涵加以說明，Onah 感到有些失望，但潘氏似乎有意忽略，認為宜在「存有學」而不是「人學」的框架下，才能系統說明「精神」的意涵。參 Onah, *Self-Transcendence*, p.25。

離心性使人可以與身體保持距離，並把注意力的焦點放在自己的身體之外。

葛倫贊同謝勒之「向世界開放」的人觀表達，但反對其「精神」原則，認為應以「行動」原則來替代。他贊同只有人可以擁有「世界」，然而這「世界」不是自然而然就有的，而必須透過行動逐漸建構。如果人想要生存，他就必須經由行動而重新創造並掌握大自然，他稱此過程為「文化」。人所建構的世界乃是一個「文化的世界」，人的反應大都受到文化的影響。我們從世界上多元的文化可以證實人乃是向世界開放的「可能性」，人可以不受本能和環境的限定，可透過自由的學習而呈現多元文化的表達；人同時又不完全受文化的制約，可超越既有文化並吸收不同的文化與價值觀。

潘氏將謝勒、白思納和葛倫的貢獻相互補充，並都涉及到赫德的看法。他認為白思納之「離心性」與謝勒和葛倫之「向世界開放」的意涵類似，但卻避免了後者的限度。「離心性」描述人把他物客體化和把自我客體化的能力，乃是「自我意識」或「精神」的另一種表達。赫德的人觀從生物學的结构跳躍到天主的肖像，謝勒與白思納的人觀分析，葛倫強調人主動在歷史中透過行動而建構世界，則可以對赫德的缺點有所補充。

### （三）潘氏人學思想的要點

潘氏很欣賞謝勒之人為「向世界開放的存有」和「精神性存有」的概念，但採納白思納之「離心性」（exocentricity）和「向心性」（centricity）來表達人的本體結構，這不同於二元對立，而類似陰陽之相互補充的原則，也避免人之開放性無限而世界卻有限的矛盾。潘氏的貢獻在於從神學的角度進一步指出人「向

世界開放」的離心結構，終將引導人超越這世界而向神開放，他也從人的結構和歷史過程來理解「自我超越」、「天主肖像」和「罪」等主題，試圖以現代人可以理解和接納的方式來表達信仰啓示的真理。

### 1. 人之本體結構一向神開放的存有

潘氏肯定人以自我為中心之「向心性」的重要，因為人需要回到自我的核心，肯定自己的身分，覺察自己的需求、目標和方向，這是人之所以能負責任的基礎。他也指出人之向「世界開放」之「離心性」的本體結構促使人不斷自我超越。事實上，人在嬰兒時期的注意力就會受到客體的吸引，人有能力走出以自我為中心而容受外在的客體。雖然一般動物亦有此能力，甚至比人類更能活在當下而關注客體，但是人的特點在於向世界開放並容受客體的同時，能將之客體化並與自己保持距離，也能將過去和未來的時間性與「現在」保持距離，此乃人特殊之「精神」的作為，使人得以新的方式來容受外物，更認識客體的「他性」（otherness）和「客體性」（objectivity），在此已隱含著人不斷自我超越的可能性。

謝勒以「意識」的角度來談人的「精神」，而「精神」需要有「身體」才能「意識」，而意識的發展是在歷史中逐漸建構，這與傳統之靈肉二元的人觀已相當不同。謝勒認為「精神」是人之所以不斷對外開放的來源。人的意識不只把外物客體化，人也經由客體或自己與世界的關係來探討並認識自我，尋求對自我的理解。然而，沒有任何客體可以滿足人之無限開放的渴求，與自我有關的問題常與神聖連在一起，人的開放性最後必然引領人不斷自我超越，甚至超越這有限的世界。謝勒晚

年非神的思考未明言「精神」來自何處，但他認為人既擁有對自我和對世界的意識，人亦擁有向絕對存有開放的向度，人對世界的開放總會引領人超越這世界之上。由於人對自我的意識與人對世界和人對神的意識是分不開的，潘氏認為謝勒之「精神」的來源可以溯至神<sup>28</sup>。

因此，從人存在的現象和本體的結構來看，人之不斷自我超越並向世界開放的事實，最終乃導向對神的開放，人不只是「向世界開放的存有」，亦是「向神開放的存有」。如果把這表達與聖經啓示的人觀放在一起，則人的受造面不只是物質性、軟弱必死的存有，人之本體結構含有向神開放的幅度，可以不斷自我超越而趨向神。潘氏之人學中的「天主肖像」和「罪」的幅度都與「自我超越」這概念有關，以下將簡要說明。

## 2. 「自我超越」的意涵<sup>29</sup>

潘氏以「向心性」和「離心性」為人的基本結構，而人「向世界開放」和不斷地自我超越，則是「離心性」的表達。問題是：究竟人所超越的「自我」是什麼？人超越了「自我」之後，還是原來的「我」嗎？事實上，不見得每一個人都不斷在自我超越，人的自我超越是有限的，這又如何解釋？與罪的關係為何？

為了釐清潘氏之「自我超越」的意涵，歐納簡要探討潘氏使用的幾個看似同義詞的詞彙，包括「自我」（self）、「自我性」（selfhood）、「原我」（ego）、「位格我」（person）和「身

<sup>28</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, p.32。

<sup>29</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.49~80。

分我」(identity)<sup>30</sup>。潘氏的「歷史觀」是從「整體的歷史」來看個別偶發事件的意義，「現在」只是未來圓滿的「預現」或「部分的實現」。這種概念幾乎可平行地貼合在他的人觀上，他也從人的整體歷史，尤其是從「未來」的觀點來看待人。

人的「自我」是藉由「離心性」之不斷向世界開放的過程而展現，這是一個動態的過程，但是必須等到死亡那時刻，人的「自我性」才完整地呈現出來。「原我」則是生理結構的合一，是「向心性」的表達，能在此時此刻統整所有的經驗，並稱之為「我的經驗」。由於人的離心性和向心性處於交織互動中，以自我為中心的「原我」和向未來無限開放之「自我」處於互動的過程中，二者間的聯繫就是「位格我」，猶如未來之完整的「自我性」在每一個當下的「預現」。因此，人的自我超越 (self-transcendence) 並非超越「自我」，而是超越預現的「位格我」。人在趨向最終完整之「自我」的過程中，不斷超越預現的「位格我」，亦同時保持自我的連貫性，超越「位格我」的過程亦是人向世界開放的過程。

Person 的希臘文 *prosopon* 原是指演員的「角色」或「面具」，在羅馬帝國時代指有公民身分的自由人，後來被基督信仰用來表達天主聖三的「位格」，其特徵是指聖三之間的位際關係。潘氏援引馬丁·布伯 (Martin Buber) 的理論，認為人應區別「人」與「物」的不同，人與人之間應是「我—你」而不是「我—它」的關係，人必須在「我—你」之溫暖的位際關係中才能建構自

---

<sup>30</sup> 這些詞彙的中譯尚未統一，含義也很模糊，西方近現代不同的思想家對這些詞彙亦有不同的詮釋，潘氏在其人學著作中曾廣泛交談。筆者在此的「意譯」僅限於表達潘氏的看法。

己的「身分我」，才能逐漸肯定自己的「自我性」。然而，人際間「我一你」的位際關係是以人和神之間的「我一祢」關係為模型，神之「永恆的祢」才是人開放與信任的終極目的。

概略瞭解潘氏之「自我超越」乃是超越「位格我」，即那朝向未來圓滿之「自我」而在此時此刻所「預現」的「位格我」，這「位格我」包含自我中心性之「原我」目前所有的經驗和知識，也包含著人與自己、與別人、與其他的萬有，以及與神的「關係」。接下來，我們可以進一步瞭解潘氏對「天主肖像」和「罪」的看法，他認為這兩者是神學人學的焦點，標示出人與天主之接近或疏離的關係，並反映在人與自己、與別人、與大自然的關係上。

### 3. 關於「罪」和「天主肖像」的概念

對於「罪」的概念<sup>31</sup>，潘氏從人的結構來反省。人內在具有「向心性」與「離心性」的本體結構。人一方面需要回到「向心性」的「原我」來統整經驗、確立目標、方向與身分，人也需要走出自我而對外開放。倘若過度執著封閉於「向心性」的「原我」而拒絕「離心性」的對外開放，滿足於現況而不再自我超越時，則無法趨向其終極圓滿的「自我性」，亦無法經由正確的關係來建立其「身分」；反之，當一個人無限制地對外開放和發展時，通常也伴隨著某程度與自我的決裂，身分的認同也受到斷傷。傳統神學傾向從負面角度來詮釋人主體的欲求，視為貪欲和驕傲而應加以抑制。潘氏則從人之「離心性」和「向心性」的結構來理解人的欲求和天生的傾向。若從過程

---

<sup>31</sup>參 W. Pannenberg, *Antropologia en Perspective Teologica*, pp.99~191.

的角度來看人追求身分的認同和統一時，意識到自己內在的分裂和不統一，並不等同於對自己的敵視或憤恨，而人在歷史掙扎的過程中體驗到罪的意識，可說是人邁向內心自由所不可或缺的<sup>32</sup>。

至於「天主肖像」這概念，在西方已不只是狹義的「宗教信仰」，也是影響相當深遠的一種基督信仰文化，不同的思想家對於「天主肖像」的內涵有多元的見解。潘氏受到赫德的影響，認為原祖父母擁有原始聖德和義德的傳統教導無法與進化思想配合，遂把「天主肖像」視為人的理想而放在歷史的未來。赫德把人在歷史中逐漸活出圓滿「人性」的過程，與人之受造為「天主肖像」的目標放在一起，潘氏不直接從信仰切入，而是從人的結構、人對世界的開放性、人的自我超越來探討<sup>33</sup>。

人對世界的開放包括人與大自然、人與人及人與神的關係。人之自我超越表達在「對世界的開放」時，潘氏的思想含有人對大自然具有認識、掌控和轉變的能力，為適應人的需求和幫助人生存，這已隱含肯定人類對大自然有某種權力。潘氏在詮釋「天主肖像」時，指出古代中東的國王代表神在人間施

---

<sup>32</sup> 潘氏從人的結構來理解罪的概念，「罪」幾乎成為人本體結構的一部分而無法避免，人也無法靠自己的力量來克勝內在結構性的對立，最後只有神可以保證人的統一。參閱：《人是甚麼》，72~84頁。他對於罪的觀點應與其德國新教的信仰背景有關，而把「罪」與人的結構相連，也引起批判與質疑。

<sup>33</sup> 這部分內容主要是參閱 Onah, *Self-Transcendence*, 49~167 頁，以及潘能伯格著，林鴻信譯，〈人的天命〉《道風漢語神學學刊》，第廿一期（2004 秋），77~92 頁。本文乃節譯自潘氏《系統神學 II》（*Systematic Theology*, vol.2: Grand Rapids: Eerdmans, 1994），第八章〈人的尊嚴與悲慘〉第二節〈人的天命〉。

行神權，耶穌也以默西亞的身分施行王道。人既是神的「肖像和模樣」，則與蒙召代表天主在世界上施行權力有關。今日有不少人把自然資源和環境遭到濫用與破壞，歸咎於猶太一基督信仰之「人有權力代表神管理萬物」的人類中心主義。潘氏加以辯駁，認為問題不是出在聖經的啓示，也不必否定人在大自然中的卓越地位，重點在於正確理解「權力」的概念。人之為「天主肖像」展現在人與大自然的關係時，潘氏肯定人確有管理萬物的權力；但是「管理」不等同於「主宰」或「占有」，權力的應用應是關切的照顧和負責的投身，而不是只顧及自己利益之威權的掌控。一旦人過度以自我為中心，把有限的「自由」擴張至絕對，濫用大自然只為滿足自己的貪婪和私慾時，才會演變成對大自然無節制的濫用，人也陷於封閉而無法向未來圓滿的「自我性」開放。

在人與人之間的社會幅度，潘氏援引馬丁·布伯的理論，強調不應把「人」異化為東西的「它」，人際之「我一你」關係應是平等、互助，協助雙方建構「自我性」與身分的認同。倘若人拒絕向別人開放，其自我中心掩蓋了「離心性」而趨向封閉自私時，則無法幫助自己建立健康的自我。倘若一個人向外開放並容受他者，或走出自我尋求與他者結合，若不尊重雙方的差異，只為占有、掌控並要求對方為自己服務，或銷溶在別人的世界而失去自我，這都阻礙了自己和他人之身分認同和肯定，是與自我的分裂和墮落。換言之，人與人之間應活出「相互主體性」（inter-subjectivity）之平等、開放、互信、互愛和互助的和諧關係，反映出「天主肖像」的面貌，倘若相反這原則，則墮入罪的氛圍。

至於人與神的關係，潘氏肯定人之自我超越和對世界的開



放，最終是向「神」、向「永恆的祿」開放，他在系統神學的人學中指出，神與人之間是創造者與受造者的關係，而人的天命乃是活出與神的共融，這與神共融的生命是在歷史過程中，經由不斷自我超越、不斷向世界開放而逐步抵達這天命。然而，人也有可能自我封閉，抗拒與神共融的天命，不相信神的存在或與神敵對。何以人本體的結構既然向世界、向神開放，為什麼人又會拒絕，甚至與神敵對？潘氏的看法是：「因為指向上帝並非從起初就出現在意識當中」<sup>34</sup>，在此涉及「奧秘之教導」，筆者將從這角度來探討。

#### 本文下期預告

#### 四、潘氏人學思想中的「奧秘之教導」

##### (一) 人的自我超越在歷史中的明顯表達

1. 想像力
2. 文化的建構
3. 人類的情感生活
4. 與神有關的探問

##### 小 結

##### (二) 潘氏之神學性歷史觀與「奧秘的教導」

##### (三) 從「奧秘之教導」來反省人學之相互補充的可能

##### 結 語

---

<sup>34</sup> 〈人的天命〉，90 頁。

# 東亞巫術與基督宗教的相遇

## 研討會綜合報告

丁立偉、詹嫦慧<sup>1</sup>

2006年2月7~9日，輔大神學院原住民神學研究中心及利氏學社、台灣區主教團原住民牧靈委員會等單位，合辦了一場有關宗教對話及牧靈神學的研討會，主題是「東亞地域少數民族宗教—薩滿教/巫術與基督宗教的相遇」。由於花蓮教區輔理主教、台灣區主教團原住民牧靈委員會主席曾建次的邀請與支持，此次研討會地點選在台東市的貞德文教中心。

### 研討會的動機與目的

研討會的舉辦基於三個重要理由：

1. 目前在東亞已經皈依基督宗教（無論是基督教或天主教）的原住民族群，仍存在巫術的因素與行為，例如：西伯利亞、菲律賓、婆羅洲、澳洲等，台灣也有相同的情況，雖然85%的原住民在五十多年前開始皈依基督信仰，仍有部分教友找巫師尋求協助，也有一些受過巫師訓練的教友繼續施行巫術。
2. 在西伯利亞、韓國、中國大陸、台灣、馬來西亞、澳洲等

---

<sup>1</sup> 本文作者：丁立偉神父，輔大神學院原住民神學研究中心主任。  
詹嫦慧，輔大神學院原住民神學研究中心研究助理。

地區，似乎有不少中青代對傳統巫術或薩滿教越來越感興趣。

3. 在東亞部分地區有新的薩滿教或巫術出現，很吸引都會區或知識水準較高的人。

本研討會應用美國人類學家 R. Hamayon 的定義，希望協助參與研討會的學者，對薩滿教（或巫術）有更深一層的了解：

「薩滿教」原本是指在西伯利亞境內，小且無國界、僅靠著狩獵的社會，人們跟野獸的靈有一種象徵性交易的宗教行爲。目前「薩滿教」不限僅用於西伯利亞境內狩獵社會的宗教行爲，更普遍用於任何「交易性的宗教行爲，爲了能得到不確定能獲益的恩典，例如：雨水、生育、健康、好運、戀愛順利、生意成功、賭運等……」<sup>2</sup>。

在許多東亞民族中，類似薩滿教行爲（所謂巫術）是相當普遍的，尤其是那些仍以狩獵爲重要文化因素的民族，例如台灣原住民。這些屬於薩滿教或巫術的因素，常跟比較有系統的宗教信仰（例如佛教、基督宗教、回教等）一起存在，它們深存於一般民衆的信仰中，似乎無法被這些較有系統的宗教完全取代。某些情況，例如民間道教及新時代（New Age）運動，這些屬於薩滿教或巫術的傳統因素會公開存在，由於有許多改變及發展，導致新薩滿教或巫術宗教行爲的出現。傳統薩滿教及巫術與較有系統宗教彼此的影響，是不能被忽略的。

研討會的流程分兩個部分，首先由十餘位學者介紹他們的

---

<sup>2</sup> R. Hamayon, *Shamanism as an Exchange System, or, How to Trade for Vital Force with Spirits*, Lecture at the Academia Sinica (Taipei, October 16, 2000).

研究工作，其次有綜合座談，引導神學及牧靈反省。與會學者以人類學、宗教比較學、宗教心理學、傳教神學等不同幅度，分別介紹西伯利亞、韓國、中國大陸及台灣大小民族、北婆羅洲、澳洲等原住民地區不同的文化情況，以呈現主題的複雜，及其他跟主題有關的不同幅度（例如文化自我認同、政治、宗教對話、族群互動、醫學問題等）。除讓與會者發現宗教對話應包含與最傳統宗教信仰的來往溝通外，也使大家欣賞到基督宗教如何從薩滿教及巫術學習到智慧，並能因此有更好的精神輔導服務。

## 一、中國世界的兩個情況

首先兩個演講跟中國世界有關。花蓮東華大學民族學院教授蔡怡佳的研究發現，某些近代道教團體的「靈乩協會」，可協助教育水準較低、精神狀況較弱的人能有成長與解放的機會。這個靈乩培育不但讓他們在精神、情感及靈修上比較成熟，也使他們因著這種培育能為其他遇到困難的人服務。這些「靈乩協會」也提出，他們並非一般大家所了解的乩童，而是以「靈」為媒介、為道統的代言人，與民間宗教受到諸多爭議的「乩童」有區別。

利氏學社主任魏明德神父介紹中國大陸四川涼山縣高山地區、諾蘇族群薩滿教的演變。諾蘇族是彝族一支，其傳統宗教信仰系統與生態環境、歷史變遷的密切關係，諾蘇薩滿教傳統的保存與加強，似乎依靠諾蘇人較強烈的自我認同，這個認同使他們更有力量與精神，去抵抗外來文化的影響，如藏傳佛教、漢人文化等。

## 二、西伯利亞、韓國、西馬來西亞、澳洲等地的情況

第二天有五場演講，分別介紹不同文化的情況。聖彼得堡 Alexander Herzen 大學民族系教授 Tatiana Bulgakova，剖析西伯利亞少數民族面對西部俄羅斯共產主義及東正教長久的影響，如何因著薩滿教的復興表現他們的抗議，並說明為什麼薩滿教的復興，事實上是一種新薩滿教的出現。新薩滿教吸引部分基督宗教特色，例如：建教堂、主日禮拜、在公立學校開設薩滿教課程、訂定頗受猶太基督傳統信仰影響的倫理原則及神學思想等。

韓國漢城 Sogang 大學文學系前教授 Daniel Kister，講述韓國薩滿教的復興，並說明韓國薩滿教與基督宗教的某些共同因素，例如：巫師的使命跟教會神職人員的使命一樣，都包含修道及為受苦的人服務兩個重要因素；韓國薩滿教儀式跟教會感恩祭典(彌撒)有許多共同因素，如重視禮儀美感，用某些標記、經文、禮儀用具、歌曲、動作來表現神的臨在等；兩種宗教都會用儀式來慶祝或克服家庭及地方團體的生活過程與困難；韓國巫師跟基督宗教靈修導師相似，他們的生活經驗使他們更能分析善神及惡神的影響。Daniel Kister 教授也指出韓國天主教神職人員的培育，不僅包含道教與佛教的課程，目前也包含傳統薩滿教課程。

另兩場演講，由不同幅度介紹東馬來西亞北婆羅洲的現況。東南亞耶穌會原住民工作協調者洪智偉神父 (Jojo Fung)，提供某些神學基礎來肯定一位天主教神父如何可以接受傳統巫師的訓練。長久為婆羅島沙巴州偏遠原住民部落從事培育發展工作、PACOS (Partners of Community Organization Trust) 機構的領導

人 Anne Lasimbang 女士，分享她豐富的經驗。她認為要成功推動地方部落的發展工作，傳統巫師的智慧是不容忽視的重要因素。她不斷鼓勵並協助北婆羅洲的男女巫師繼續保留他們的寶貴經驗與智慧。

澳洲維多利亞墨爾本大學民族醫學研究所研究者 Brian McCoy，介紹他的博士論文內容：「澳洲曠野原住民男人的健康、男子氣概及幸福感」。面對澳洲多數原住民男人嚴重的不幸福感及健康問題，他的看法是，應該鼓勵在曠野部落為原住民精神及身體健康服務的傳統巫師、診所及教會，這三個不同的團體應多溝通合作，建立設計共同的、本位化的、周全的醫療計畫（holistic health projects），來協助克服當地嚴重的酗酒、吸毒、自殺等社會問題。

### 三、已皈依基督宗教、台灣原住民的情況

第三天的五場演講，分別介紹台灣原住民的情況。東華大學民族文化學系劉璧榛教授，介紹花蓮縣豐濱鄉新社區葛瑪蘭族巫師的特色。葛瑪蘭族巫師的繼承，僅限於身體或精神較弱的婦女，這些婦女之所以能協助受苦的人，似乎是因為她們曾經有過克服個人痛苦或困難的經驗。劉璧榛教授並說明葛瑪蘭族女巫師的貢獻，不只限於醫療等個人問題，他們的巫師團體對部落的和諧也相當重要。

關於基督宗教與傳統巫師的來往，長老教會的董森永牧師（達悟族蘭嶼紅頭村基督長老教會牧師）、林清盛牧師（阿美族台灣基督長老教會阿美中會議長）有很不同的態度。前者認為由於基督宗教（長老教會、天主教及真耶穌教會）的努力傳教，巫師們在基督徒身上看見了基督，與基督相遇，而信耶穌，因此目前蘭嶼島已

經沒有施行巫術的巫師，他宣稱這是好事。後者面對阿美族部落巫術的保存與復興，態度較為開放，也很有創造力。雖然他的教會團體教友及其他牧師多數反對他的作法，但他堅持跟部落巫師對話，並參加他們的傳統儀式。林牧師不斷推行「靈醫心理」的醫療祈禱，他認為這樣的基督宗教儀式，比較能夠跟原住民傳統信仰結合。因為缺乏適當的神學基礎為他的立場辯護，他承認要讓許多牧師及長老諒解很困難。

接著是四位台灣天主教會原住民牧靈工作人員的經驗分享，由於過去教會對傳統巫術立場的矛盾及不一致，使他們長期飽受痛苦並感到遺憾。阿美族宜灣部落天主堂前傳道員黃貴潮，提到過去這方面的歷程。1950~1970 年代開教時期，天主教會傳教士多數排斥原住民傳統信仰中的主要因素，他們不但拒絕任何巫術行為，也要求教友用新的儀式（彌撒及其他聖事）及外語（拉丁文）代替傳統信仰儀式與禱告。1970 年，因為梵二大公會議的影響，教會開始推行用地方語言及文化，但許多老教友感覺不舒服，因為本位化的儀式無可避免會包含某些由傳統巫術而來的經文及歌曲，但當時部分傳教士仍否定巫術。目前教會對巫術態度比較開放，但多數原住民牧靈工作人員及中青代教友不了解巫術，使大部分牧靈工作人員在協助對巫術有興趣的教友，分析「好種子與莠子」時，遇到很大的困難。此外，還有兩種情況也必須注意：即利用假巫術欺騙群眾，或部分原住民政治人物利用傳統巫術的復興，達到其他與宗教無關的目的。為避免以上困難，卑南族南王部落天主堂前傳道員陳光榮，強調基督宗教及原住民傳統文化不斷對話的重要性。

鄒族神父、天主教台灣原住民社會文化發展協會秘書長浦英雄的分享，讓大家備受感動，他提到因為過去在小一大修院

受到的培育，完全是漢人的文化，後來回到部落時，對自己族群的傳統文化不很了解，因此很難受到中青代的尊重，這些年輕一代似乎更喜歡聆聽頭目及巫師的話。為克服這個困難，浦神父特別用兩年時間，重新認識自己的族群文化，他也鼓勵其他天主教原住民神父這樣做。曾建次主教比浦神父樂觀些，他認為天主教會在文化與宗教對話方面已經做了不少，只需要多一些信仰與努力，還可以做得更多。

最後一場演講「仍存在台灣原住民天主教團體的巫術田野調查、神學與牧靈反省」<sup>3</sup>，是輔大神學院「原住民神學研究中心」2005年田野調查的成果，共訪談了十位天主教的男女巫師，分屬五個不同族群。這個田調針對三個重要問題，詳實記錄他們的口述歷史：台灣原住民已經皈依天主教的巫師，為什麼要繼續施行巫術？為什麼現在還有許多人（包括基督教徒）找原住民巫師，巫師如何協助這些上門求助者？這些原住民巫師如何融合巫術及基督宗教信仰？根據這個研究成果得到的神學與牧靈反省是：

「這個調查讓我們對台灣原住民天主教團體仍存在的巫術有比較開放的態度，因為已經皈依天主教信仰的巫師，施行巫術的目的是協助身體或精神有問題的人。雖然他們舉行的儀式表面上相當單純古怪，但巫術的基礎是可以肯定的，他們很能聆聽求助者，設法了解對方整個的生活情況，然後提出有智慧的建議。他們也公開表示，利用巫術傷害別人或利用巫術賺錢，是巫師要特別注意的兩個陷阱。有時巫術的施行可以使某些違反基督信仰的因素繼

---

<sup>3</sup> 本篇文章近期將刊登於《神學論集》上。



續存在，例如害怕亡者、把疾病的原因與罪過聯結起來、祈求某些跟天主無關的『神』協助醫療等。遇到這樣的觀念，不一定需要直接批判，但至少需要協助巫師或那些去看巫師的教友，讓他們多了解巫術與基督信仰的矛盾之處，並幫助他們解除這些信仰方面的矛盾和所造成的緊張。」

#### 四、神學與牧靈反省

演講結束後是綜合討論，與會者共同討論肯定某些神學與牧靈原則，以協助牧靈工作人員在面對巫術問題時能有較適當的態度，並能繼續作更深入的神學反省。以下是三個與會者的結論，融合了整個綜合討論的結果，是面對未來很有用的指南。

曾建次主教強調基督宗教與傳統巫術對話的需要，他主張應該有開放的態度，以避免許多原住民天主教徒及基督教徒因為繼續施行巫術或找巫師，卻不敢公開承認，而感到心理不安。他認為教會應肯定原住民傳統信仰中好的因素，幫助教友從這樣的罪惡感中解放出來，並協助他們分析「好種子與莠子」，為此，教會牧靈工作人員應先聆聽並深入了解傳統巫師的智慧。曾主教也提醒教會應以具體行動多表現對原住民傳統信仰的尊重，例如：邀請頭目及巫師參與教會禮儀，並有帶領祈禱的機會，或讓他們帶領醫療祈禱等工作。

馬尼拉 East Asia Pastoral Institute 傳教學教授 Luc Mees，提出跟人類學及神學有關聯的看法：

1. 薩滿教 / 巫術的相遇，幫忙人們更了解宗教的本分，就是承認奧蹟的存在，並提醒人們應完全信賴、臣服在這個奧蹟中。各宗教的基礎都有一種啓示（內容），也有一種救

恩（希望、解釋）。各宗教的啓示與救恩有各種不同的方法與道路，但他們都祈求達到超越的奧蹟。

2. 某些觀念的範疇，例如「真理」、「絕對」、「唯一的」，常會導致各宗教之間的緊張與分裂。但事實上，真理不是「觀念範疇」的問題，而是跟「果實」的品質有關，因為基本上，「真正的」宗教是一個會解放、改善、活力、和諧及醫療的宗教。人們常會說宗教都是平等的，但某些宗教比其他宗教更有解放與救人的能力。宗教對話很重要，它使人們更了解各宗教的相同與差別、優點與缺點，以及相互補充的地方。
3. 過去宗教對話運動太忽略與原始的（primal）、跟宇宙直接有關的（cosmic）傳統信仰（如薩滿教 / 巫術）對話，只看重超越宇宙（meta-cosmic）較大宗教之間的對話，希望這樣的情況將來能改善。
4. 薩滿教 / 巫術是跟奧蹟來往的其中一種方法，是世界各地多數原始宗教的特色：智者、靈媒、醫療者、先知的道路。這個研討會提醒我們多聆聽這些男女巫師對超越奧蹟的深入經驗，因為他們能看見、聆聽、觸摸，並了解別人觸摸不到的世界。
5. 薩滿教 / 巫術的相遇，要求神學在不同幅度有更深入與豐富的反省：基督神學（例如可研究耶穌基督是不是一個巫師）、聖神神學、多元化宗教神學、本位化、地方神學等。
6. 薩滿教 / 巫術的相遇，跟傳教學主要的挑戰也有密切關係：皈依基督宗教的少數族群如何保留自己的身分與文化？基督宗教如何面對並尊重民間宗教？基督宗教如何面對皈依兩種不同宗教信仰的教友（dual religion belonging

phenomenon)？面對宗教上的融合主義 (syncretism) 應有怎樣的態度，積極或消極的、開放的或封閉的？

台北利氏學社主任魏明德神父提出十個綜合結論：

1. 薩滿教 / 巫術的研究頗為複雜，因為它跟許多不同的現象有關，例如：地方民間宗教、傳統巫術、在世界貿易越來越地球化的新薩滿教、少數族群自我認同、基督宗教的相遇等。
2. 基督宗教與這些現象有時候會有明顯的衝突。
3. 基督宗教信仰與這些情況也有共同點及可以相遇的地方。
4. 薩滿教 / 巫術的相遇挑戰基督宗教，重新思考在神內統一與多元化的緊張。
5. 薩滿教 / 巫術的相遇挑戰基督宗教，重新評估新約與舊約的相互關係。
6. 薩滿教 / 巫術的相遇提醒基督宗教，在禮儀方面應更有創造力。
7. 薩滿教 / 巫術的相遇提醒基督宗教，應更成為「醫療宗教」。
8. 薩滿教 / 巫術的相遇，提醒我們不可忽略有很多不同的神恩，我們的責任是「解放」他人的神恩，並協助加強個人神恩的效果。
9. 分析善神與惡神的影響，並判斷巫術「果實」的品質，是基督宗教與薩滿教 / 巫術對話的「鑰匙」。
10. 在台灣與其他原住民地區，似乎很需要推行共同的、本位化的、周全的醫療計畫 (holistic health projects)，以協助克服嚴重的酗酒、吸毒、自殺等社會問題。

# 試論華人思想中的民間信仰

## 從基督信仰眼光出發的反省

（下）

劉清虔<sup>1</sup>

本文作者首先以在台灣的華人基督徒身分，用比較的方式，指出中華文化醞釀出的華人思想模式，與西方基督徒熟悉的希臘羅馬式的哲學思考模式不同，華人思想模式在宗教上表現的特質乃「泛神論」、「偶像崇拜」、「算命風水」及「神的利己性」；接著，點出上述特質所型塑成的華人民間信仰的特色、神觀、人觀及生死觀；最後，試著分析以西方希臘羅馬思考模式為準的基督宗教教義與形式，這與華人民間所呈現的差異性，為的是提醒企圖幫助華人接受基督信仰的牧人們，必須從根本的思想及與其生活息息相關的民間信仰入手。本文上篇在 147 期，103~124 頁。

### 伍、民間信仰的人觀

在我個人的見解裏，「華人民間信仰」的「人觀」可從幾個方向來談：首先是從古代典籍或中國傳統的線索裏找尋，探討人在宇宙中的地位，在三界的宇宙觀裏，人到底站在一個什

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉清虔，台灣基督長老教會牧師，現任職屏東崁頂教會、美和技术學院老人服務事業管理系助理教授，同時在輔仁大學神學院攻讀博士學位。

麼樣的位階中，是第一個課題。其次，是「命運天定」的宿命人觀，民間有各種不同的算命術，企圖揭示隱藏在玄機之後的命運，也就是傳統方術所蘊涵的人觀，包括了命理學中「人」的「系統性」、面相學中「人」的「直觀性」、姓名學中「人」的「象徵性」。最後，則從民間盛行的「除煞解脫」論入手，討論在趨吉避凶各種儀式與符咒背後的人觀。

## 一、人在宇宙中的地位

「宇宙論」本是哲學的範疇，指出宇宙生成之理與世界秩序之則，而人在宇宙之中係居於一個樞紐的地位。若以「華人民間信仰」為一個思考點，則我們約略可以粗分為兩種宇宙論，其一為傳統思想中的宇宙論，其二為神話思維式的宇宙論。前者宇宙架構下的人，有被命定的取向，是偏向機械論的；後者宇宙論中的人則具中心性的地位。

### （一）傳統思想中的宇宙論

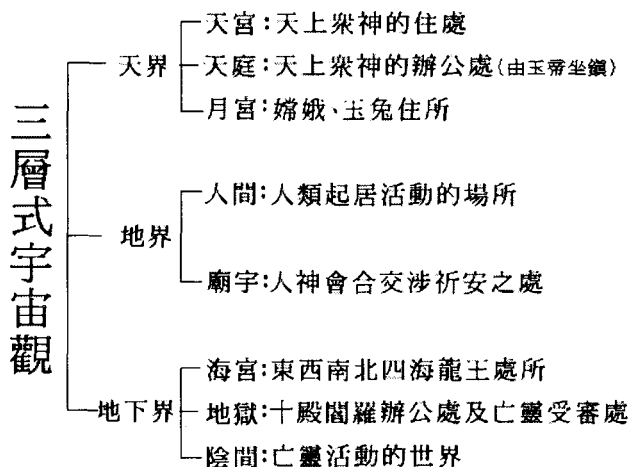
古代中國人在思考天、地、人、鬼的問題時，總是把這個宇宙當成渾然合一、籠罩一切的整體，並產生一種根深蒂固的「秩序感」。這樣的「秩序感」表現在兩個方面。首先，由於人自身即在宇宙之中，所以古時的人不會以一個「人」的「主體」視角跳出來觀察宇宙，把宇宙當作「對象化」的「客體」。其次，由於一切都在一個有條不紊的宇宙整體之中，整體的秩序就可以使人有一個安全感，即使這種秩序並不是由制度和法律、知識和技術所設定的，只是一種神秘的規則，人們也相信，只要遵循這種規則，就可以掌握命運。

而把天、地、人、鬼聯繫起來而成為整體的基本要素，就

是古代中國源遠流長的「陰陽」、「五行」、「八方」等，它們貫穿一切領域，也使天、地、人、鬼成爲一個可以互相聯繫的大網路。因此，在天地人鬼之間就擁有共同的存在方式，天地人鬼之間也有可能發生神秘的、必然的聯繫與感應；方技和數術基本上就是根據此一思想而產生的信仰與效應，它通過人們的聯想與體驗，創造出種種趨吉避凶的技術。

## (二) 神話思維式的宇宙論

華人民間信仰有一個「三界公」（三官大帝）的崇拜，其中就隱含著三層式宇宙觀的概念，是天界、地界、水界三界。事實上，撇開盤古開天與女媧補天的宇宙生成論的思想不論，就整個宇宙的理解來說，華人民間尚停留在神話式的宇宙論中，大地仍然是宇宙的中心，並且分爲「天界」、「地界」、「地下界」三層，此即明顯的「三層式宇宙論」。台灣學者董芳苑製作一簡圖如下：



## 二、命運天定論

什麼是「人」？人就是「命與運」的綜合體。在「華人民間信仰」裏，算命的風氣是極其普遍的，雖也有人不一定認同，但一般說來，「命運天定」的觀念是深植人心的。也因此，在探討華人民間信仰的「人論」時，絕不能略過「命運論」的相關理念之澄清，及其內在所揭示的原則。

### （一）命運天定論的線索與方法

什麼是命運？依照「命」與「運」所蘊涵的意義，「命」是具「必然性」的，應該有一定的法則，是在遠古時就早已預定的，一切的現象不過是實現此一既定法則的進行而已；不管是大到人類社會，或小到個人生死，其自有特殊的神秘法則支配著，而這個神秘法則是不理會人的努力，而能超越地獨自領導社會或個人走向一定的方向。而「運」是具「偶然性」的，當我們說一個人運氣不好時，其實是認為那沒有料想到的偶然性事件是他的遭遇之原因；運氣好的人，則是出現一個偶然性因素助他實現了幸福與繁榮，與他的努力與否並無直接關係。在這樣的意義上，是將禍福的原因，視為完全偶然的事件，否認其間具有什麼法則存在。

然而，縱使命運有著「不可測」的特質，但由於人的好奇與求知的欲望，愈是不可測之事就愈發有興趣，使得自古至今，發展出許多種能探知天命、為人預測吉凶的方法，吾人茲簡介如下，無法窮盡，然僅略為述之：

#### 1. 卜卦術

要預知命運之吉凶，卜卦可以說是最古老的方法，至今仍可見街坊的命相館招牌上服務的項目包含「卜卦」一項。古代

社會的王卿貴族或市井小民，凡事皆崇神尙鬼，因此，事無大小，必求神問卜，以神靈指示作為行動與否的依歸。卜卦所使用的物體為何並不重要，整個求卜的過程與最終的結果才是最重要的。

## 2. 命理術

利用「四柱推命法」，以人的生辰八字為準，為人演算吉凶，或以星座之運行來為人推算運數。以天干、地支、五行、方位為基礎，所謂的「四柱」，就是指人出生的年、月、日、時，而將之演化為甲子，即排成「八字」，八字成格而無破，必為富貴命。並可以此法推算人的富貴、疾病、動態、婚姻、子息、運氣等。

## 3. 相命術

利用觀察人的「面相」、「掌紋」或「辨別五官摸觸骨骼」的方法，來斷定個人命運之吉凶。看相師可從人的面相知其命運，方法是從「氣」「色」入手，看一個人首先接觸到的就是他的氣，這種發之於人的氣，古代相學稱之為「神氣」。神氣旺盛或神氣頹喪是一眼即可瞧出的。神氣就是「身心之氣勢」或「精氣、活力」形於外的表現，凡體力、精神旺盛時，也往往是運氣走上坡、事事如意之時。

## 4. 測字術與姓名學

利用分析人的書寫、姓名、印章的字體、筆畫，來為人演算命運吉凶。測字是華夏文化特有的方術之一，就是利用加減漢字筆劃、拆合字體結構的方式附會人事，進而推斷禍福吉凶的一種算命術。而姓名學更是民間重要的方術，每當嬰孩出世，其雙親就會捧著孩子的生辰八字，尋找大師為其命名，因為深



信名字能夠影響孩子一生的運勢。

### 5. 擇日術

所謂擇日，是以天干地支的曆法為基礎，附注以八卦、九星、廿八宿、十二直、六曜、干支五行，並根據年、月、日、時各種神煞進行推算，來為民間的婚嫁、喪葬、喜慶、及神誕尋找吉日、吉時的一種方法。簡言之，就是根據一定的方法選擇吉利的時辰與方位，民間直接稱為「看日」或「撿日」。擇日的目的，就是要趨吉避凶，要去躲避諸多凶煞，而能順利太平。因此，無論做什麼事，自當流行選擇「黃道吉日」。

### 6. 堪輿術

利用陰陽五行、天干地支、以及方位的理論，來為民間選擇吉地興建厝宅及寺廟、選擇陰宅墳地。因為，民間相信方位之吉凶也影響人的命運。堪輿之術，俗稱風水之學，其由來甚久，堪輿的本意即是天道與地道的對應，即天上一星座，對應地上一區域。堪輿術對民間的影響甚為巨大，不僅是生者所住的陽宅，死者所住的陰宅也在範圍之列。因此，買房子布置家居要看風水，親人往生找尋墓地更要看風水。

## (二) 傳統方術對「人」的理解

### 1. 命理學中「人」的「系統性」

綜觀命理學所依循的方法，其主要架構即是由「天干」(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)與地支(子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥)，配合陰陽與五行(木、水、火、金、土)，再加上五方(東、西、南、北、中)與四時(春、夏、秋、冬)，所組合形成的一個系統。當人一出生在上，就被拋擲在此一

系統之中，於是我們便可以此系統去認識人。

## 2. 面相學中「人」的「直觀性」

面相學基本上不涉陰陽、無關五行，而主張人的「面部」恰如一個具備各種密碼的信息模版，人的俊與醜、聰與笨、靜與怒、樂與悲等個體特徵，均能從面部展現出來。而這些信息還可分為「靜態的」與「動態的」。諸此種種，都可直觀而得。「直觀性」下的人，可以在形相、氣色的呈現中，透露出自己的命運。

## 3. 姓名學中「人」的「象徵性」

華夏民族特重命名，大抵說來，「名字」本身是一個文字的符號，其實體乃是人自身，它僅是實體的象徵，無法取代實體自身。但是，姓名學卻認為，一個象徵性的稱謂，便足以左右一個人一生的命運，其功效甚至超過八字的命底，也就是說，若人「命好名惡」，則財破命衰；若「命差名好」，則身健運吉。華人重視名姓由來已久，改名之事亦時有所聞，蓋因運勢不佳，企圖藉換名以得利。

# 三、除煞解脫論

如果，「命運天定論」立基在一個機械論的基礎，從諸多客觀的交互法則中得知一個人的命與運，那麼，人應該就可以依此規則而行，而得以一生平順。但是，人卻總有「諸事不順」的時候，此時，就必須除去在生活周遭的凶神惡煞，而求得平安。華人民間盛行各種除煞的儀式與符咒，就充分說明了在天定命運中仍有一些「不確定的要素」，需要靠一些特定的方法將之「鎮」住。依照研究的方便，吾人將除煞解脫以「畫符念

咒」為代表來談。

## （一）除煞解脫論的意義與基礎

### 1. 符咒的意義

「除煞解脫」具有濃厚民間道教的色彩，因為，符咒是一般道教所用的符文咒語，它的作用在於治病、驅邪、消災。「符」又稱為「符籙」，為信號之意，即為人與鬼神溝通的信號，乃是溝通陰陽兩界之物，人可以之號令神明；而「咒」則是能驅除邪神妖孽的祝辭。透過法師或巫師的使用，使人能脫離及身的厄運。符咒本身透露幾項重要信息：

（1）符咒並非人間之事物，是上界仙人傳授與人的技術，其權威性來自神仙而非施咒作法之人。

（2）唯有仙人方得以剋制在下界作怪的精靈，人是無能為力的，除非人能夠得到仙人所傳之符咒；倘非如此，人憑己力所私畫之符必無效用。

（3）符咒的功用在於溝通上下界，並請得上界之威力來制伏下界，因此，施咒之人也必須是能溝通上下界者，或上界所揀選之有德者。自張道陵後則為法師專屬。

（4）上界傳符咒，目的在保護人的生命財產安全，制裁為惡者，使為善者免於被侵擾。

### 2. 符咒的分類與功用

在「華人民間信仰」裏，幾乎人人都會到廟中向法師求靈符，最多的即是「平安符」與「護身符」，或是掛在身上，或是置於車上，特別是出遠門的人必有護身符相伴。因為，眾人信此符籙之神力，必可使百邪不侵、惡靈不入。事實上，只要是人在日常生活中衣、食、住、行、生、老、病、死等各個方

面的需求，都有符咒可予以保護，使人免於受害。若受害，亦可藉符咒將之驅離。

(1) 依「圖文」來分類：第一種是令人不解的圖文，此類道符常人多無法知曉，畫符者多托於神授，此類符一直保持神秘的色彩。另外一種是以文字或圖形展畫所成，自漢代以降，此類符籙乃由高道術師托心意象而成。

(2) 依「功用」來分類：以功用來論，則符籙之種類極多，且分法繁複，如治療用符、小兒用符、和合用符、孕婦用符、六畜用符。除此之外，尚有開工動土用符、鎮宅用符、喪葬用符、婚日用符等。

(3) 依「符文」的使用法區分：

- a. 貼用符：貼在屋樑上、門楣上、床上。
- b. 化食符：將符燒化碗中，飲三口，剩下的擦額頭。
- c. 帶身符：帶在身上或掛在脖子上的，如平安符。
- d. 煎藥符：至廟中求藥籤，將符與藥一起煎煮服用。
- e. 放水符：將符畫好之後，放水流走，像男女相思符。
- f. 洗符：將符令化於水中，以此水來清洗患部。

不同的符有不同的功用，不同的咒語也會發揮不同的功效。「咒」最主要的作用即是在「請神」或「送神」，法師念咒拜請四方神明前來解眼前弟子的危難，主要分為兩種：請神咒、送神咒。

## (二) 符咒的有效性基礎

華人普遍認為有鬼的存在，鬼的旁系為精、怪、妖、魔，都會以各種形式在人間社會中從事各類侵擾害人之事。畫符念咒成為最普遍剋制鬼怪的方法。而符咒為何可用？是因為：

1. 天界衆神對地界精靈有絕對的壓制能力，只要神明出馬，鬼怪必消失無蹤，如同光與暗的「全有與全無」式的對立，光到暗必失，而神到鬼必走。
2. 而神與鬼之間的關係並非主動的，而是被動的，其中的關鍵要素即是「人」，神會因爲人的需求與請求而來到，並順人之意爲人消災解厄。
3. 神鬼之間的媒介有「人」與「物」，靈媒（法師、道士）即是駐立天地神鬼之間，可與之打交道的人物；而符咒則是可上受神明靈力、下鎮鬼怪惡行的「媒介物」。
4. 符咒必須有神明「背書」方爲有效，神明之背書則是由法師稟赤誠恭敬依法書寫符籙，並依法繞念咒語。其間有一定的程序與過程，不可有片刻怠慢。
5. 由此，神明便會依法由法師驅策而來，展現無窮法力，透過符咒而鎮邪魔、驅鬼怪。

### （三）除煞解脫論下的「人觀」

#### 1. 神人鬼三層式的「人觀」

如果說，命運天定論的人觀主要關涉「天與人」之間的機械連帶，人可透過各式方術去知曉人的命運；那麼，除煞解脫論中人觀的重點就在於「鬼與人」之間的有機連帶。這二者是相關聯的，也就是說，天可以命定人的命運，但是人的命運仍然會受到諸多不可知的要素所影響，然而，透過神明的介入便可以得到解脫，仍回到命運的正軌。

在「華人民間信仰」裏，「靈界」（即神明、神魂、人鬼、精靈所在的另一度空間）絕對占據著一個舉足輕重的地位，甚至是整個民間信仰的「骨幹」；而靈界又區分爲「善」與「惡」兩個

層面。各個廟宇所敬奉的主神，皆屬於善靈或善神，而那些會作怪害人的鬼靈精怪則屬惡靈或惡神的範疇。人被夾於其中，在兩個靈界的夾縫中求生存。

## 2. 魂魄體三元論的「人觀」

人之所以需要除煞，是因為人受到了干擾，到底人的什麼部分受到了干擾，除了肉體之外，當然是靈魂。因此，就展現出民間信仰普遍的人觀，即認為人是由肉體、魂與魄所構成的三元式存在體。早期華夏文化，並非是三元論，而是二元論的人觀，認為人是由精神（魂氣）與肉體（形魄）所組合而成；魂與魄可以分離，人活著的時候，二者是統一的，人一旦死亡，二者便分離；人死時的魂魄分離是魂氣上天、形魄入地，進入不同世界。

因此，我們可以總結「華人民間信仰」的人觀，人是生存在天與地、神與鬼之間的存有者，從「命運」的角度來理解人，人受制於從天或神而來的「機械性法則」，人也因此得以去算、去相、去卜自我的命運；另一方面，若從「除煞」的角度來理解人，在其中神鬼的作用便是直接而明顯的，它們活生生地參與在人的生活之中。因此，依照前者的思路，人只要找出生命的法則，便可躲避災難；若照後者，則必須虔誠禮拜神明，且不去沖撞凶煞，方能自保。

## 陸、民間信仰的生死觀

「華人民間信仰」對於「死亡」的看法，其理解的方式是按照人的「生存」模式去理解的。死，是生存的一種投射，將生存的狀態置入死後的世界，使得死亡成了時、地、狀態的改

變。所以，不管是對陰間的看法、對轉世的描述、或對西方世界的期待，都與現世生活脫離不了關係；也就是說，對現實之生存狀態的理解，成爲進入死亡世界的鑰匙，不管是社會制度、生活欲望，都在投射的效應下如出一轍。然而，其背後仍然有一套對於生死的理論，雖然，民間信仰的生死觀不一定具有前後一致的系統性，因爲其間有著太多的「混合性」，一併提陳，也許會彼此矛盾。但是，亦有足夠的線索供我們進行理解。

## 一、靈魂論探討

「靈魂論」是宗教學與哲學的共同研究主題。在宗教學的領域裏，特別是對原始宗教加以探究，就會發現，以精靈崇拜（包括祖先崇拜及祖靈信仰）爲主體的原始宗教對於「靈魂」有其獨到的見解。大抵不脫「靈魂與肉體」的二元思考，所謂死亡，即是指靈魂離開肉體的一種狀態。華夏文化極早便有「靈魂不滅」的思想，認爲人死後，靈魂即成爲鬼，脫離肉體而生存於另一個世界；鬼和人一樣，有喜怒哀樂、亦有日常生活的種種需求，他們的世界幾乎就是活人世界的翻版。因而，「鬼」或「鬼魂」便成爲人死後靈魂的存在模式，故研究「靈魂信仰」就成爲研究「鬼信仰」的重要範疇。

### （一）三魂七魄論

學者研究，以靈魂的觀念來看，第一魂胎光屬於生命之魂，第二魂爽靈屬於智慧之魂，第三魂幽精屬於慾望之魂。古人也以魂魄作爲人之生死的解釋，從生成與聚散的觀點來論之，所謂「人之初生，以七日爲臘，死以七日爲忌，一臘而一魄成，一忌而一魄散」或曰「人生四十九日，而七魄全；死四十九日，

而七魄散」。因此，三魂七魄觀所呈現的意義主要有以下幾項：

1. 三魂七魄的觀念主宰一個人的生命形態，三魂之中只有第一魂胎光是好的，其作用乃為人延年益壽；第二魂則可好可壞，既可涵養智慧以得福祿，亦有可能機關算盡惹禍上身；第三魂幽精則是壞的，是不斷驅使人以滿足慾望為第一要務，陷入於災禍之地。
2. 七魄既為身中之濁鬼，道教就另有一套「煉七魄」之法，使這七魄儘量不在身中為惡。七魄係受三魂的控制，若魂飛則魄散。道教招魂術，主要即是面對受驚嚇之後三魂之離散，致使此人失去精神意志。

## （二）靈魂為鬼論

在華人民間信仰裏，其傳統見解就是「人死為鬼」，也就是說人死後的生命即是「鬼魂」。這是一種「靈魂不滅」的信仰。然而，古代社會所謂「鬼」係「歸回」的意思，即人的死亡相等於返本歸原，所以不具恐怖的含義。何謂「鬼」？《說文解字》說：「人所歸為鬼。」《禮記·祭儀》曰：「眾生必死，死必歸土，此謂之鬼。」而《宗教詞典》：「人死後，身軀朽壞，靈魂即成為鬼。其中有些未進入陰間，而繼續飄蕩於陽世；或於夜間離開陰間而潛入陽世，能向人托夢傳話，也能作祟危害生者。」

### 1. 祖先：最原始的人鬼

祖先崇拜的基礎自然在於「不死的靈魂」論之上，然而，華夏文化的不死信仰，在祖先崇拜的宗教心理和宗教經驗的驅動之下，並不是在對於死後另一個世界的希望中復活轉生，也不是靈魂不死之觀念的側重，而是按照此生此世原有的生活模



式無限地延伸、延續。所以，生前好長壽，死後不欲速朽，後人們就按此意義而將人厚葬，使之能有更多時間保存著與生前世界相互類似的模樣與形態。

因為，在華人的靈魂論裏，亡靈不單是死後仍繼續存在的個體，更是有獨立個性的存有，他生前的社會身分、個人的性情喜惡，在死後仍統統保留著，可以說，亡靈是塵世生命的延續。故此，死者必須接受生者的繼續供養，並藉著供養的儀式使其生前的社會身分保持下去，不致成為孤魂野鬼。

## 2. 野鬼與厲鬼：無主之孤魂

除了祖先家鬼之外，另外一種屬於「人鬼」範疇的就是「孤魂野鬼」了。董芳苑將之又更細分為孤魂與野鬼，認為前者乃無主之魂，後者則是愛作弄人的惡鬼。但是，民間仍統稱那些失去子孫照顧供養的遊魂離魄、無主家神、無緣骸骨一類的亡靈為孤魂野鬼，又叫做「好兄弟仔」。他們因為死後無法在陰間受到親人的供養，故流落陽間尋求供奉，若得不到供奉，則會作弄人，故人人敬而遠之。

基本上，人非常畏懼那些在非正常狀態下去世、或無人葬埋、奉祀的死者，並稱之為「厲」或「厲鬼」。民間厲鬼種類繁多，凡橫死枉死者皆為厲鬼遊魂，他們作祟人間，又十分凶惡。然而，官階高者也可以變成神明，諸如王爺、千歲爺、王公、城隍等即是高級厲鬼。據稱他們是經過唐太宗的敕封，從此在人間「代天巡狩，血食四方，遊縣吃縣，遊府吃府」。

## 二、死後的生命與世界

### (一) 民間道教的想法

#### 1. 三魂之去處

依照道教的說法，人有三魂與七魄，在人亡故之後，三魂便離開身體而去了。到底去了何處？傳統的說法是一魂前往陰間生活，一魂留在墳墓之中，另一魂則回到家中受子孫永遠供奉。但是，在受到佛教思想影響後便有些改觀，認為在人亡故後，一魂前往由「酆都大帝」所掌管的地獄報到，並接受審判；另一魂則被送往陰間生活，靠陽世子孫做功德來維生；最後一魂則於功德圓滿後引回家裏點主合爐，受子孫供奉。

#### 2. 七魄的去處

民間深信，人死後做旬要七七四十九天，每七日一祭，因為人的「魄」在每七日就會消逝其一，在四十九天之後會完全消散，到另一個世界去。然而，「魄」的消散是憑空消失？或是到另一個世界？若是到另一個世界，是到什麼樣的世界？是陰間、還是地獄？有沒有可能是去與人的魂會合？這答案在文獻中並沒有詳實論述。

### (三) 民間佛教的想法

#### 1. 輪迴

「輪迴」即投胎轉世，華人民間稱為「後出世」。人死以後會去投胎轉世，雖是原始佛教借自印度教的觀念，但在佛教與華人民間信仰中都極度受到重視，並成為對死亡認知的普遍概念。「輪迴」之所以可能，其基礎在於「業」（Karma）與因果律。「業」是行為或動作的意思，「業」聯繫著過去、現在、

未來三世，人的行為可以分為身業、口業、意業三種。一般我們都熟知六道輪迴。至於六道的概況如何呢？照佛教經典所描述，包括：天道、人道、阿修羅道、畜牲道、餓鬼道、地獄道。

## 2. 西方淨土（極樂世界）

在華人民間信仰裏，若問到：人死後到哪裏去？「去西天」、「到極樂世界去」是極為普遍的答案。對佛教的教義而言，淨土的思想是晚近淨土宗一派所發展出來的，在此之前，佛教是以「涅槃」來表明一個正覺修行、功德圓滿、解脫輪迴的境界。「涅槃」的梵文是 Nirvana，Nir 即是「不」的意思，Vana 是「織」的意思，其詞意為：不織生死、斷去煩惱；或是「不生」，超越生死苦難之意。後來大乘佛教將「涅槃」賦予「動」的意義，使其成爲一個世界；到淨土宗，才又興起多采多姿的阿彌陀佛西方淨土來，這是一個充滿諸般快樂的極樂世界。修行淨土的人相信，人在臨終之時，會見到阿彌陀佛與諸聖衆到他的跟前來接引他前往淨土。這與基督信仰的天堂概念是接近的。

## 柒、西方基督宗教對遇華人民間信仰

以往到目前，台灣基督教會所呈現的信仰表達，多以西方希臘羅馬思考模式爲準的教義與形式，這與華人民間所呈現的有所不同，是否會導致兩者間的特質及信仰表達上的差異？試作下述分析：

### 一、在教義與形式上的對比

#### （一）關於神明

**西方式基督信仰：**1. 敬拜獨一的上帝，三位一體的神，具有超越又內在的屬性，且是永恆與全能的上帝。2. 上帝勝

過魔鬼，邪靈不敵聖靈。

**華人的民間信仰：**1. 多神、泛神、交替神，非永恆且神能受限，只具部分屬性與地方特色。2. 神明不敵鬼煞，神明的開光點眼與安神位都要擇日看時，廟宇建築也要看風水地理。

## (二) 關於人

**西方式基督信仰：**1. 人是具上帝榮耀形像的受造物，必須認識神、事奉神、照神的旨意而行。2. 人的命運在上帝手中，祂就是愛，因此，順服上帝所安排的人生，正面看待苦難。

**華人的民間信仰：**1. 不問人如何存在，不問人的本質與概念，只重視人的運勢。2. 人的命運在混沌的未知裏，僅依各種方術來消災解厄，致力躲避苦難。

## (三) 關於生死

**西方式基督信仰：**1. 人活著的目的在榮耀上帝，以上帝為中心；只有一次的生死，死後且有審判。2. 人的靈魂是不滅的，死後的去處是天堂或地獄，一個享福、一個受苦。

**華人的民間信仰：**1. 人活著沒有特定目的，僅是以自我為中心，在於滿足各種人的欲望與要求。2. 人死以後有輪迴、或到陰間、或在極樂世界、或到十八層地獄、或在神主牌位中。

## (四) 關於倫理行為

**西方式基督信仰：**1. 有聖經作為言行的準則，上帝的話是絕對權威，是一個有誠命的倫理宗教。2. 與民間信仰相較

起來，凡事都可行，沒有特別的禁忌，人因愛上帝而遵守誠命。

**華人的民間信仰：**1. 沒有特別的倫理規範，因此，並非倫理宗教，信徒的言行無法有效約制。2. 禁忌特別多，凡事害怕沖、煞、動、犯，做事以怕為中心。

### (五) 關於拜祖先

**西方式基督信仰：**1. 祖先也是人，用紀念的方式，而不把他們當作神來敬拜。2. 建立家譜、舉行追思禮拜、讓子孫記得祖先的言教身教。

**華人的民間信仰：**1. 祖先與子孫關係密切，拜了，他們才不會淪為孤魂野鬼，且能對死者進行賞罰。2. 可用關落陰、請乩姨的方式與祖先溝通。

### (六) 關於神職人員

**西方式基督信仰：**1. 牧師受特定的學術訓練，而無任何法術訓練，其職責重在教導。2. 人可以不透過牧師而直接與上帝交談，人自己的禱告也有功效。

**華人的民間信仰：**1. 乩童通常是普通人，法師則受過一些法術訓練，分為紅頭與黑頭師公。2. 人一定要透過法師來與神鬼取得聯繫，因此，法師法力很重要。

## 二、特質與信仰的差異

### (一) 二者的特質差異

西方式基督信仰	華人的民間信仰
1. 以上帝為中心	1. 以自我為中心
2. 愛為主體	2. 怕為主體

3. 凡事都可行	3. 禁忌特多
4. 倫理宗教	4. 言行無拘
5. 重視本質	5. 重視形式

## (二) 二者的信仰差異

西方式基督信仰	華人的民間信仰
1. 上帝全能	1. 神明能力有限
2. 上帝勝過魔鬼	2. 神明不敵鬼煞
3. 命運在愛的上帝手中	3. 命運在混沌的未知裏
4. 一次的生死	4. 死亡的多重面貌
5. 正面看待苦難	5. 極欲躲避苦難

## 結 論

我們不厭其煩地用極大的篇幅介紹了華人民間信仰的特色，包括神明論、人論、生死論，目的無他，那是因為華人包含在如此這般的系統之中，生活、思想完全受制於其間。當我們企圖幫助華人接受基督信仰時，就必須從根本的思想及與其生活息息相關的民間信仰入手。對民間信仰的基本瞭解於是成為進入華人心靈世界的一把鑰匙，進而一窺華人整套的生活架構與生存邏輯。

# 福傳主保

## 聖方濟各·沙勿略，為我等祈

金魯賢<sup>1</sup>

各位神父、修女、修生、教友，你們好！

今年是我們上海教區的福傳年，我們每一個人都要以宣傳福音作為自己的重要任務。今年又適逢福傳主保聖方濟各·沙勿略（St. Francis Xavier，1506~1552，或譯薩威）誕生五百週年，我們既要隆重紀念聖人，更應努力效法他。為了使各位進一步了解聖人，我特寫此牧函。

### 一、貴族子弟

聖人生於西班牙巴斯各地區的一個貴族家庭，自幼受到良好的教育。少年時，家庭遭遇變故，接著母親去世，從此家道中落。聖人十九歲時，為了更好地光宗耀祖、重振家業，就離鄉背井，去了當時全歐洲的文化中心—巴黎，進入巴黎大學深造。

沙勿略一表人才、風流倜儻、聰明過人且為人誠懇、善於交友。他又刻苦學習，成績斐然，深受周圍人們的尊敬。廿四歲時他取得碩士學位，學校留他任教。他進取心強，邊作助教

---

<sup>1</sup> 本文作者：金魯賢，耶穌會士，天主教上海教區主教。本文為 2006 年 4 月 7 日為紀念聖人、期勉信友所發牧函。

邊攻讀博士學位。

當時的巴黎大學雲集了全歐洲的著名學者，吸引著各國的青年學生前往求學。其中不少是貴族子弟，這些人都帶著鉅資，他們遠離父母，沒人管束，猶如脫韁之馬，生活奢華、胡作非為，甚至放肆狎妓。樂極往往生悲，有些人染上了梅毒，身上長瘡，腐爛全身，痛苦不堪，甚至喪生。根據聖人回憶，正是因為害怕染上這種可恥的病症，他潔身自好，遠離犯罪機會，不與那些青年為伍，留得身心清白。

## 二、良師益友

當時沙勿略借宿於巴黎大學文學院的聖巴爾伯院( St. Barbe )內。同室四人，其中一人名叫伯多祿·法伯爾( Peter Faber, 1506 ~ 1546 )，法國撒物亞( Savoy )地區人，和他同歲，農民出身，得到親友的資助進入大學。此人心靈純潔、談吐風雅、聰敏好學，精通拉丁文與希臘文，卻毫不恃才驕傲，而是謙恭溫良、心態平和、平易近人。沙勿略和他一見如故，成為知己。兩年半後，宿舍裏來了一名新學生，他衣服破舊，趕了一隻小毛驢，馱著兩大袋書本而來。此人名叫依納爵( St. Ignatius of Loyola, 1491 ~ 1556 )，他比沙勿略、法伯爾年長十五歲，他的頭髮已開始禿頂，跛了一條腿，滿臉倦容。他與沙勿略是同鄉，也是貴族出身，青年時期醉心世俗，追求功名，在軍隊裏服務。在一次戰事中受傷而被迫回到家鄉療養，百無聊賴之時，閱讀了兄嫂給他的一本耶穌傳和聖人言行。蒙聖神光照，他決心拋棄塵世榮華富貴，矢志修道，為基督服務。只是為了將來能愈顯主榮，他才到這最高學府來學習。由於他基礎差，校方指定法伯爾為他補課，很快他們就成了朋友。



沙勿略與他初步接觸之後，覺得他老氣橫秋、迂腐、不識時務、不合潮流，感到沒有共同語言，與他保持相當距離。沙勿略家境不富裕，在巴黎開銷又大，所需的費用，家中往往不能及時匯到。依納爵有親友接濟，但自奉甚儉，對人卻慷慨大方。沙勿略在囊中空空時，少不得向他伸手求助，他也總是有求必應。沙勿略不得不敷衍他、與他虛以委蛇。依納爵卻獨具慧眼，他深信沙勿略是個不可多得的人才，如能助其把正人生的方向，定能成爲教會的棟樑。他不失時機地向沙勿略進言：「世上榮華富貴只是曇花一現，轉眼即逝，天賜人才必有用，只是看用在哪方面。」依納爵勸他應追求真善美，也就是追求無限美好的天主。他經常引用聖經上耶穌的教導提醒沙勿略：「人縱然賺得了普世，而喪失自己的靈魂，爲他有什麼益處呢？」（路九 25；谷八 36；瑪十 26）依納爵恆心勸導。他其貌不揚，說話也有些木訥，但在課堂上和課後，能針對課題提出獨到的意見；對老師的問題，也能做出精確的回答，使得包括沙勿略在內的同學們都對他刮目相看。沙勿略也改變了原先的看法，逐漸接納了他，樂意和他交談、溝通。經過一段時間後，沙勿略終於被依納爵的耐心、堅韌所感動。他心想：這人何苦呢？他並不是謀求自己的利益，倒是處處爲他著想。於是他放下架子，真心接近依納爵，也接近身邊若干早經開導了的青年。他們是雅各伯·萊以納（Diego Lainez, 1512~1565），亞爾方沙·撒爾默隆、尼各老·鮑巴第拉（Nicolas Bobadilla）和西滿·勞脫利蓋（Simon Rodrigues）。

依納爵引導他們真正認識耶穌基督和祂的救世大業。依納爵先後帶領他們做過爲期一個月的神操，教導他們學會怎樣分辨事務，分辨什麼是來自天主、什麼是來自魔鬼。神操結束後，

他們似乎脫胎換骨。正如聖保祿宗徒所說的「成為新人」。他們決意投奔到耶穌旗下，把自己完全徹底地奉獻給耶穌，完全徹底地投身於祂的救世事業。他們覺得個人的作用很微小，必須結成一個團體力量才夠大，當然他們得矢志修道。但採用什麼方式呢？當時盛行兩種方式：一是加入某個教區，在教區主教領導下、在教區範圍內做牧靈工作。而對他們來說，一個教區的空間太小了，他們認為整個普世才是他們的目標。另一種方式是進修會，留在一個會院內過祈禱和默觀的生活。他們不願出世，而恰恰是要入世。他們決意創一種新的方式，不受教會和會院的束縛。他們為了自由，放棄了成家立業的初衷，不受家室的牽絆而去留自由；為了自由，他們捨棄家產，不為錢財所奴役，好能輕裝上陣。他們目標既一致，就在巴黎郊外蒙馬特山（Montmartre，即現在耶穌聖心大堂所在處）一座小聖堂裏發了三願，並一致推舉依納爵為首領。

他們是耶穌的戰士，就想去耶穌出生、生活及傳教的地方朝聖。於是他們相約到威尼斯城搭船去巴勒斯坦，在那兒，沙勿略領受了鐸品。他們在威尼斯等了一段時間，由於形勢變化，知道去聖地已無希望，就決定去羅馬，把自己交給教宗去支配。他們給新團體起名為耶穌支隊，即「耶穌會」（the Blessed Society of the Name of Jesus），會員之間是兄弟，他們視依納爵為師長、父親。從沙勿略在印度寫的信中可看出聖人是何等重視他們的友誼、珍惜他們之間的親情。家書抵萬金，在東亞，他把依納爵給他的信裝在袋裏掛在胸前。這種感情也許是今天隨時可以打手機發短訊的我們不易體會的。

### 三、教宗欽使

在沙勿略出使五十年以前，葡萄牙開闢了繞過南非好望角到印度的航線，葡萄牙的軍隊、殖民地官員、商人、冒險家大批到了東亞。教宗也把東方遼闊的土地劃給葡萄牙國王作為他的管轄區，希望有神父去那兒傳教。教宗把這項任務交給依納爵。依納爵指定了尼各老·鮑巴第拉去印度，把沙勿略留在了身邊作秘書。

然而天主上智另有安排。鮑巴第拉患了重病，不能遠行，依納爵臨時決定派沙勿略頂替。沙勿略欣然接受，第二天就起程了。沙勿略先到葡萄牙首都里斯本拜見國王，國王接見了他，以教宗賜他的特權任命沙勿略為教廷駐東亞特命全權大使，並給予厚禮及給他派遣隨行人員。沙勿略接受了任命，但謝絕了隨行人員和其他恩施。表明自己是耶穌的使徒，應和耶穌相似。

1541年4月7日，也就是沙勿略35歲生日，載著沙勿略的船隻及其他船隻共五艘帆船緩緩滑行出海，開始了他的船上生活。

我們現代人無法想像五個世紀前的航海旅程。

今天的豪華郵輪根本就是一座海上城市，船上有附浴室的房間、有餐廳、有各式酒菜、有咖啡廳、有舞廳，還有游泳池、有運動場，真是應有盡有。乘坐郵輪旅行是高級享受。

而數百年前是木製的船隻，那時還沒有發明輪船，人們用的是帆船。船上設備簡陋，既沒有無線電系統可與陸地聯繫，也沒有衛星定位系統導航儀器，一上了船，就與世隔絕了。航行靠的是帆，借助風力前進。船隻一入大海，就成為孤軍，只是一葉扁舟漂浮在汪洋大海之中。帆船如遇狂風暴雨，驚濤駭

浪，則有沉沒滅頂之險；而風平浪靜之時，船就停在海中，不進不退，望洋興嘆，無可奈何。

海水不能食用，所帶的淡水嚴格限量。那時還沒有發明製冷設備，沒有保鮮的方法，時間一長，食物會腐爛，水會發臭。所以，大多是吃硬餅、鹹魚、鹹肉、鹹菜。

沙勿略乘坐的帆船從里斯本（Lisbon，葡萄牙的首都）出發，目的地是遠東。由於那時沙烏地阿拉伯和埃及之間還沒有一條蘇伊士運河，因此船隻必須向南，沿著整個西非洲大陸航行，繞過南非好望角再折向北方，然後向東往印度。從里斯本到南非約有五千多海浬，從南非到印度又約五千海浬。沙勿略乘坐的船隻在非洲東海岸的莫桑比克逗留一段時期後再揚帆北行，然後再掉換向東，終於在 1542 年 5 月 6 日抵達目的地果亞（Goa）。一路行來，總共走了 395 天，也就是 13 個月，今天從印度搭飛機去里斯本用不到 7 個小時。

在沙勿略乘坐的船上，大部分旅客是葡萄牙殖民者的官員和文職人員，還有一些是去淘金的商人，當然也不乏冒險家和若干亡命之徒。他們待在船上終日無所事事，沒有娛樂設施，大多數人就賭博、酗酒。若遇到風平浪靜時，帆船就停在洋面上紋絲不動，幾天、幾十天。船隻兩次經過赤道線，氣溫升到攝氏四十度以上；又有兩次駛近南極，天氣驟冷，空中飄雪，船上甲板結了厚厚的冰。許多人抱怨不已，開口罵天怨海，動手打架鬥毆，當狂風巨浪襲擊船隻時，帆船被掀起好幾丈又拋下，嚴重時帆也扯破、桅杆也折斷了，凶險萬分。船上一片恐怖，以為末日已到，悲觀絕望。

在將近四百個日日夜夜裏，沙勿略這位教宗欽使總是心平氣和，謙卑自下地為同船的人服務。安慰他們、鼓勵他們，為

他們獻彌撒、聽告解、講要理。他做得更多的是服務工作，尤其為病人服務，為他們端水送飯、換洗衣服，從早到晚幾乎沒有空閒時間。為了祈禱，他只能在早晚擠出祈禱時間。每當凌晨，東方海面上太陽跳躍出來時，人們會看見沙勿略正雙手合著、喃喃自語專心祈禱；到了夜深人靜的時候，又是他與天主交談的好時間；即使入睡以後，同室的人仍能聽到他在夢中呼喚天主聖三。祈禱是沙勿略力量的泉源、是他的生命，沒有祈禱，就不會有聖人沙勿略。

各位神父、修女、修生、教友，寫到這裏，我作反省，以聖人、以這位教宗欽使來對照自己的言行。我自問：我有他這種神貧、謙遜的德行嗎？有他克己服務的精神嗎？凡事我先想到的是自身的私利嗎？我是在追求個人物質享受、只求自己舒適而不想到別人嗎？我在教友、尤其貧困教友面前好擺架子嗎？我把精力、時間都放在宣傳福音、服務人群上了嗎？想到這些，我不禁感到臉紅，內心慚愧。我懇請各位為我祈求，求主使我在這已近生命末期的日子裏，努力效法聖人，不為自己只為基督而活，使我真能像聖保祿宗徒說的那樣：「對我來說，生是基督，死是福。」（斐—21）

#### 四、東亞宗徒

今天我們要出門遠行去一個從未到過的國家或地區時，事先必做一些準備。比如，翻閱有關書籍資料，以便了解其歷史、地理、風土人情、生活習俗等；或在電腦上敲敲打打，以求獲取更多的信息；或想方設法托人介紹打好招呼，以期有人接應接待。當然最好是與人結伴同行。

沙勿略對於前往工作生活的印度幾乎一無所知，他也拒絕

了派給他的隨行人員。看起來似乎是盲目的冒險行動；將要面臨的一切都是那麼的陌生。但聖人憑藉著滿腔的福傳心火、愛主愛人的熱火，他所依賴的是天主上智的照顧，他勇往直前、義無反顧。耶穌不是說過：「手扶著犁而向後看的，不適於天主的國。」（路九 62）

航行終於接近了尾聲，印度大陸的海岸已隱約可見，海面也平坦了，船員們把桅杆上千瘡百孔的帆慢慢卸下，改用槳來划行。目的地終於到了，船上立時響起一片歡呼聲，旅客們都迫不及待地收拾自己的行李，準備下船。沙勿略也拿起自己幾件破舊的衣服和兩本書，懷著特殊的心情、最後看了看所乘的船就同大家一起上了岸，踏上了這片神奇、陌生、又魂牽夢縈的土地。

沙勿略拜會了有關人士之後，就先在聖堂裏做服務工作，行聖事、講道理。不久沙勿略感到教堂的範圍太小，他需要更大的活動空間，他去醫院服侍病人，去監獄探望囚犯，每週一次為痲瘋病人舉行彌撒。

沙勿略首先接觸的是葡萄牙人。他教訓他們不能壓迫剝削當地人，許多官員、兵士、商人由於沒有家屬跟著來，就娶了當地女人，沙勿略教訓他們應尊重她們，不可玩弄而應負責、應盡好家長的責任。他又特別教訓他們應善待奴隸。

接著，他努力學習方言，初步學會後就編寫簡略的教理問答。他把大部分的精力放在歸化當地居民上，走出教堂，進入市區，一手高舉十字架，一手搖鈴，大聲向人們宣講耶穌基督。他高大的身軀、長長的黑袍、西洋人的臉以及奇特的舉止吸引了許多孩子和充滿好奇的人們。他把他們領到公園或教堂廣場圍圈坐下，然後教他們朗誦自己寫的通俗詩句、唱自己編的歌

曲。當時人們沒有廣播、沒有電視、沒有電影、沒有迪士尼，對當地孩子來說，跟著一個風趣的老外跑呀、唱呀，也不失為一種消遣娛樂的活動。他們很快接納了這個外國人，還領他到自己家裏去看父母。就這樣，沙勿略由大街進入家庭，成了全家人的朋友。然後，當他們背得出教理問答的內容並表示願意做基督的信徒時，沙勿略就給他們授洗。

沙勿略將整個東亞作為自己傳教活動的範圍，他當然不滿足長期待在果亞。當人們告訴他在印度東海岸有不少漁民，為了取得葡萄牙人的保護而領過洗，卻對教理一無所知，與外教人一樣時，他對他們動了憐憫的心。他決定去那兒工作。他在初步學習那裏的方言之後就離開果亞，動身往南去了，路程約四百公里。到印度最南端再往東，而後往北到海對面斯里蘭卡大島，再向北前行。當地居民屬巴拉瓦民族，是印度最低層的民族，稱為賤民。他們以採集珍珠為生，勞動強度大又受剝削，生活很艱苦。沙勿略行行重行行，終於找到了他們，與他們同吃同住，為他們服務，給他們講解教理，經過一段時間以後，又為許多人一一付洗。在給羅馬耶穌會的信中，他說由於領洗人數眾多，他的手臂酸痛異常，雙手不能抬起來。他感到莊稼太多，工人太少，就回到果亞，招募助手。這一路上非常危險，常有盜賊來襲，也有野獸出沒。據歷史記載，沙勿略在東亞時期，從果亞到該地區，往返有十三次之多。

沙勿略離開該處漁民再往北走，一直到達馬德拉斯（Madras），並去了聖多默宗徒的墓地朝聖（傳說聖多默宗徒首先把基督的福音傳到印度，並在那裏殉道）。

在那裏，他在給友人的信中寫到：

「我被祈禱的強烈願望所抓住，……天主讓我在自己

心靈深處感覺到神聖的旨意……奉獻自己……天主聽了我，給了我安慰，我感覺到祂神聖的旨意，我這一次應該向馬六甲（Malacca，今天馬來西亞的Melaka）出發。」

1545年8月，他出發去馬六甲。沙勿略像聖保祿宗徒一樣，不斷前進，每次離開剛創立的地方去另一個地方，都是祈禱後感到天主的聖意而決定的。他們都是拓荒者。

在馬六甲地區，沙勿略度過了艱苦的兩年（1545年9月至1547年12月），此後他返回印度約一年半，其間開始學習日語，準備前往日本。去日本傳教的，沙勿略是第一人。此前只是淘金的商人去過日本。沙勿略歷經千辛萬苦，終於登入鹿兒島（Kagoshima），這一天正是1549年8月15日聖母升天瞻禮。沙勿略開始了他在日本的傳教工作。

關於沙勿略在東亞十一年的傳教生涯，在光啓出版的《聖方濟各·沙勿略傳》中有詳盡的敘述，我這兒不多寫了。

## 五、英年早逝

沙勿略在日本的福傳工作進行得並不容易。每當他與上層人士交談時，他們總會說：「我們怎會輕易信你呢？」因為中國尚不信你的道理，我們的文化、習俗、習慣都是從中國學的，連宗教也是從中國傳來的。沙勿略發現，要勸化日本人必須先勸化中國人。於是，他決定去中國。他於1551年11月離開日本，並於1552年1月回到印度，著手進行去中國的準備工作。根據第一個寫《沙勿略傳》的泰西拉的描寫，這時的沙勿略：「外貌屬於高而不小的身型，臉部的輪廓比較均衡，臉色紅白相間，神性歡怡而很吸引人，高額黑眼珠，頭髮和鬍子也都是黑的，他的衣著整潔而簡樸。」



他在印度住了四個月，擬定下一步的工作方案，整頓教務。1552年4月25日建立聖體瞻禮日，沙勿略又開始了新的征程，他先到馬六甲等待機會。由於明代朝廷的閉關政策，邊防官員嚴禁外國人入境。沙勿略決定先在中國附近的小島上岸，然後再設法入境。他選定了很荒涼的上川島，它距離大陸海岸只有十公里。離香港約一百六十公里。這時是1552年8月。

由於給養的關係，沙勿略往來小島和葡萄牙商船之間好幾次，最後和一個中國商人約定在11月19日將他偷偷地帶入廣州。約定的日子到了，那個商人卻不見蹤影。沙勿略對著大陸興嘆，恨不能插翅飛過去。無奈，他只得再等待時機。沙勿略整日心焦不安，終於高燒不止病倒了，這時一個好心的葡萄牙商人把自己的茅屋讓給了他，又用土方法替他放血，以降下體溫，他昏迷過去。第二天，又再放血，他再次昏迷，不能吃東西，高熱不退，加上嘔吐，體力大量消耗。11月24日，他開始不省人事，有時喃喃自語。直到12月3日，他的一個名叫安東尼奧（Antonio）的隨行人員只聽到他呼喊天主聖三和聖母瑪利亞以及他常念的一句聖詠「依祢豐富的慈愛，消除我的罪惡吧！」之後，這位教宗欽使在淒風苦雨中吐出最後一口氣而離開了這個世界。

壯志未酬身先死，常使英雄淚滿襟。

安東尼奧和一個葡萄牙人及從大船下來的人把沙勿略的遺體草草收殮後，就掘土安葬了。

十個星期後，由印度來的葡萄牙人把沙勿略的棺柩從土中取出，他們啓棺查看，見遺體完好不腐。他們先迎到馬六甲，再迎到果亞耶穌堂。以後，人們把他曾為數以萬計的人付過洗的右臂卸下，迎到羅馬耶穌堂保存，供人敬仰。前幾年人們又

將之迎到東亞，巡行各地，之後送回羅馬。

1610年教宗保祿五世將沙勿略列為真福。

1622年3月12日，教宗烏爾朋八世把沙勿略、依納爵和大德蘭列為聖品。

## 六、內心生活

我們在了解聖方濟各·沙勿略的傳教生涯之後，有必要再來看看聖人的內心生活。

沙勿略出身貴族，從小接受的是貴族式的教育。飲食起居、衣著習慣都是貴族式的，接觸來往的也都屬於同階層的人士。雖然後來家道中落，但尚能維持相當水平的生活，不至於失去身分。在相繼失去父母以後，十九歲那年，他是以貴族身分前往法國巴黎求學。他到學校以後，生活方式、談吐舉止都透著貴族氣質。在大學時，他還雇用了一個窮學生作僕人。他曾寫信給哥哥請他為自己出一個公證，證明他的貴族出身。他以此為榮，他追求的目標是重振家業，成為名人，光宗耀祖。他自信、好勝、懷有雄心壯志。他在巴黎潔身自好也是為了顧及家族名譽不受玷污。

天主上智的安排，他遇到了依納爵，他對依納爵由冷淡到接納、再到信服，最後拜其為師、尊其為父。沙勿略從醉心世俗、追求榮華富貴到追求真理、追求天國，把世上的名利地位視為塵土。這條神修路程，沙勿略花了整整五年時間。這是依納爵的人格魅力，是他的耐心、恆心，是他豐富的閱人經驗，更是他的祈禱、是天主的恩寵完成了這項事工。

沙勿略重視友誼、鍾愛家庭、熱愛西班牙，性情豪放，奮發進取。這些因素都使得他在皈依以後更加熱愛耶穌會。他在

做了神操後，把自己的一切，智慧、能力，包括自由意志都獻給了耶穌基督。他要奉行祂的旨意、宣揚祂的聖名、擴展祂的王國。

他體驗到耶穌基督是他的一切，也是衆人的一切，他要人們順從祂。根據當時神學的解釋，耶穌臨升天時向門徒們說的「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的將得救，不信的將被判罪。」（谷十六 15-16）他按字面解釋，信而受洗的得救，不信的被判罪。這使沙勿略心神不安，萬分焦急。他要走遍天涯地角宣傳福音，勸人信主受洗。「基督的愛催迫他前進再前進。」（參閱格後五 14）他的雙足不能停下來，他是前驅、是開荒者（參閱斐三 16），正如聖保祿宗徒所說：「在地上，我們沒有永久居住的城市。」（希十三 14）看沙勿略在東亞 11 年的行蹤，我們發現他是何其的相似聖保祿啊！

在東亞，沙勿略感到無比的孤獨，遠離親人、遠離最親愛的良師益友。他視依納爵為慈父，他最大的安慰就是收到依納爵和耶穌會弟兄們的來信。然而那時交通不發達，通信途徑只有海運，而海運有時會遭遇盜賊來襲，有時又遭遇狂風暴雨襲擊，而甚至於船隻沉沒，郵件沒有保障。1546 年沙勿略在給依納爵的信中寫道：「我來印度四年了，只收到你一封信。」家書抵萬金。沙勿略感受的寂寞、孤獨、苦悶、他的掙扎和奮鬥不是現在的我們所能體會的。他給歐洲寫了許多書信，信末署名總是「非常孤獨的沙勿略」。

在東亞，沙勿略沒有朋友、沒有知己。在果亞，他最先接觸的是葡萄牙人，他們多是官員、文職人員、軍人，他們遠離葡京、遠離朝廷、天高皇帝遠，於是，其中許多人胡作非為、欺壓百姓、貪婪成性。沙勿略試圖阻止，但知自己無權無勢，

沒有人會聽，他只好上書國王，請求整治那些貪官污吏。但國王卻對他們聽之任之，沙勿略在最後寫的信中充滿失望地說：「我今世見不到您，祝願在天堂上我能見到您。」意下要國王想想自己死後的下場，升天堂還是下地獄。

沙勿略對印度上層人士也感到氣憤、失望。他們一方面巴結葡萄牙官員，唯唯諾諾、卑躬屈膝；另一方面卻欺壓同胞、敲詐勒索。沙勿略對他們同樣無可奈何。

沙勿略一心接近低層民衆，為他們服務。但他和他們之間沒有可供深層交流的共同語言，總之，沙勿略風華正茂的時期，內心卻過著十分孤獨的生活。

能支持沙勿略，使他保持旺盛精力的是他的祈禱生活，在祈禱中，與天主交談，向聖母訴苦。工作時內心的雙目時刻注視著天主從不離開，甚至睡覺時也在和天主交談，同伴看他睡著時嚙嚙說話，呼喊天主的聖名。沙勿略的一生是祈禱的一生。

## 七、天意莫測

天主的上智安排多麼奇妙！青年時期的沙勿略醉心世俗，離鄉背井去巴黎深造，求的是學成後回歸故里幹一番事業，以重振家業，光宗耀祖。如果他沒有遇上依納爵，他很可能成爲一位學者，或成爲一名高官享受人間榮華富貴，之後，被人遺忘，今天，也沒有人知道沙勿略其人。然而，他遇上了依納爵，改變了整個人生。他拋棄世俗，穿上黑袍，以愈顯主榮爲己任。從去聖地的初志改爲去羅馬，由教宗支配；到了羅馬，依納爵打算留他在身邊當秘書，將來接班，然而被派往印度傳教的尼各老·鮑巴第拉卻在臨行前患了重病，依納爵只得讓沙勿略代替前往。那麼，沙勿略原很可能成爲耶穌會的第二任總會長，

於是，管理修會和往來文牘將占去他幾乎所有的精力，也就不可能有其艱苦偉大的傳教事業，也不會成爲傑出的福傳主保。沙勿略到了東亞，先印度後馬六甲、後印尼、後日本，最後渴望進入中國，卻只到了中國大門外一個荒島上，被人拋棄在淒風苦雨之中，孤零零地遙望大陸至於夭折。

天主爲什麼沒讓沙勿略進入中國傳教呢？耶穌說：「麥粒如果不落在土中死去，它還是一粒；但如果死去，便會結出許多子粒來。」（若十二 24）天主上智另有安排來完成沙勿略的遺願。就在沙勿略去世的那年，利瑪竇在義大利出生了。後來的利氏穿上儒服、熟讀四書五經、帶著先進科學技術，廣交朋友、耐心周旋，終能北上京都進入皇宮，取得永久居住權和自由傳教權，引進、保護其他傳教士在廣闊的神州宣傳福音，死後還得到皇帝賜予的墓地，該處迄今仍保存完好，吸引衆多的人們前去瞻仰。

沙勿略隻身進入東亞，開始幾乎是一個人孤軍作戰，以後依納爵陸續派遣會士支持，也只寥寥數人。今天在東亞工作的耶穌會士近四千人之多，其中絕大多數是當地人。他們爲了愈顯主榮，進行著多種形式的福傳工作，有研究天文、管理天文台的；有開設高等學校、爲社會培養人才的；有建醫院的；有從事社會服務工作的；有專爲難民爭取福利的；有專做出版、新聞工作的。只要愈顯主榮的事，他們都做。

一粒麥子落在土裏死了，才能結出許多子粒來。沙勿略是一個「失敗者」，他是教宗的欽使，可死得何其淒涼，但他死了，大批傳教士湧出來了；許多殉道者也是「失敗者」，他們死於非命，但「他們的血卻成了信友的種子」；耶穌是「大失敗者」，卻是死在十字架上的種子，今天，祂擁有數十億的追

隨者。我們的教會譜寫的正是一部從失敗再失敗，直至死亡而後再生的歷史。

天意莫測。天主曾借先知依撒意亞的口說過：「我的想法不是你們的想法，你們的想法也不是我的想法。」天主又說：「我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑。」（依五五 8）所以，重要的是我們應不斷地尋求天主的聖意、天主的行徑，而摒棄自己的意願、矯正自己的行徑。

## 八、結束語

各位神父、修女、修生、教友，

信寫到這兒，收到教宗本篤十六世的第一封通諭，題為《天主是愛》，拜讀之下，獲益良多。「天主是愛」是我們教會的基本道理。天主是愛，天主以愛創造了人類，又以愛再造了人類。天主的愛充滿了世界，也充滿了沙勿略的心，是天主的愛催迫沙勿略離鄉背井來到東亞，歷盡千辛萬苦，把福音傳布給了東亞人民。沙勿略是「天主是愛」的見證。

教宗在通諭的第二部分講了教會和教友們的使命：一是宣講聖言；二是勤行、勤領聖事；三是實踐愛的誠命。每一個信仰基督的人必須有仁愛的行動，三者缺一不可。今年是我們教區的福傳年，希望全體神父、修女、修生、教友大力宣講聖言，勤行、勤領聖事並大力開展仁愛行動，讓我們努力效法聖方濟各·沙勿略，活出我們所信仰的「天主是愛」的真理。阿們。

# EDITORIAL

This issue of *Collectanea* is dedicated to the memory of Dr. John C. H. Wu (1899~1986) on the occasion of the imminent publication of a study of John Wu by Sr. Benedicta Kuo SMIC, entitled *John Wu: "He is totally Catholic, totally Chinese, and totally himself."* The theme for the editorial comes from Fr. Mark Fang's preface to the book, entitled *John Wu: A forerunner of theological inculturation*.

John Wu (Wu Ching-hsiung) was a lawyer who was largely responsible for the draft Constitution of the Republic of China (ROC) in 1933 and also took part in the final version adopted in 1946. Reading the autobiography of St. Thérèse de Lisieux inspired him to become a Catholic. Later he was appointed the first ambassador of the ROC to the Vatican.

As Fr. Fang notes, Sr. Kuo's book aims to show the encounter of Christianity with Confucianism, Daoism and Buddhism. This she accomplishes in the first three parts of the book. The fourth part synthesises the whole work. Not only did Dr. Wu enable these three strands of Chinese culture to encounter Christianity, he was also a trailblazer for future theology. He was an acute and sensitive observer of the ways of thinking and feeling of East and West. The coming together of East and West must come back to Christ himself. He is the foundation for reconciliation of God with human beings and among human beings. This foundation is grounded in the cross.

Here Dr. Wu indicated: in the six centuries before the birth of Christ, there were many wise men who appeared both in the East and West: Socrates, Plato, Aristotle, Cicero, Gautama Buddha, Laozi, Confucius, Mozi and Mencius. Their teachings already embodied the truth in a concrete way and together, in a hidden way, they point to the Gospel.

The first article in this issue is a reminiscence of Dr. Wu by his

youngest son, John Wu Shu-teh, who currently teaches at the Chinese Cultural University in Taipei. From this article the reader can appreciate what sort of a person Dr. Wu was in ordinary life. As the title puts it, he was a gentle dragon. This article is followed by Fr. Fang's preface to Sr. Kuo's book. Then we publish an article by Sr. Kuo based on chapters 9 and 10 of the book, in which she looks at Dr. Wu's book: *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, concentrating on St. Thérèse and Laozi. From this we can see both the similarities and the differences between the ways in which Chinese and Western spirituality depicts the world of mysticism.

Of the other articles in this issue, we would like to comment in particular on three. Fr. Aloysius B. Chang's article on ecclesiology is a call to the church in Taiwan to move away from the model of the local grocery store to that of sales promotion. It is a penetrating and incisive essay. In the field of dogma, Sr. M. Teresa Hu's article on the anthropology of Wolfhart Pannenberg looks at Pannenberg's theological method and historical perspective and so introduces his anthropology in particular how he portrays human beings as open to the being of God, human beings as transcending the self and ideas about sin and the image of God. On the basis of these considerations, the article looks at his mystagogy.

Besides, in February 2006 the Research Center for Aboriginal Theology at the Theologate of Fugen Catholic University and the Taipei Ricci Institute held an international symposium to discuss the encounter of Christianity and shamanic practices of the indigenous peoples of East Asia (Australia included). "The Meeting of Shamanism and Christianity in East Asia: a Report on an International Symposium held in Taiwan" is written by Olivier Lardinois, SJ, director of the Research Center, and Mrs Françoise Chan, her assistant. An English translation of the report by Edmund Ryden, SJ, will be available in the next issue of the *East Asian Pastoral Review*.

Finally, in this year when we celebrate the fifth centenary of the birth of St. Francis Xavier, we include an address to the diocese of Shanghai by Bishop Aloysius Jin.



**Special Topic**

**John Wu**

**A Forerunner of Theological Inculturation**

<b>EDITORIAL</b> .....	<i>Editor</i>	165
<b>Special Topic</b>		
Gentle Dragon: My Father John Wu.....	<i>John Wu, Jr.</i>	167
John Wu: A Forerunner of Theological Inculturation.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	180
St. Thérèse and Laozi: A Study in Comparative Mysticism.....	<i>Benedicta Kuo, SMIC</i>	183
<b>PASTORAL</b>		
Church as Sales Promotion.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	208
The Use of Authority.....	<i>John Meany</i>	213
Authority and Fellowship.....	<i>Robert O. Johann, SJ</i>	221
Hospice Care in the Catholic Church.....	<i>Bosco Lu, SJ</i>	224
<b>DOGMA</b>		
The Anthropology of Wolfhart Pannenberg.....	<i>M. Teresa Hu, FI</i>	251
<b>DIALOGUE</b>		
The Meeting of Shamanism and Christianity in East Asia.....	<i>Olivier Lardinois, SJ &amp; Françoise Chan</i>	273
Folk Religions in Chinese Thought.....	<i>Ching-chien Liu</i>	283
<b>CHURCH HISTORY</b>		
St. Francis Xavier, Pray for Us.....	<i>Bishop Aloysius Jin Luxian, SJ</i>	302

# 神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA  
UNIVERSITATIS FUJEN

## 神學在地化的前驅：吳適生博士

吳樹德

溫良書生 人中之龍

房志榮

神學在地化的前驅

郭果七

小德蘭及老子神秘之境的對照

張春申

店售與直銷的教會

朱蒙泉譯

善用權威

朱蒙泉譯

權威與夥伴

陸達誠

天主教的臨終關懷

胡淑琴

潘能伯格的人學思想（上）

丁立偉、詹娣慧

東亞巫術與基督宗教

劉清虔

試論華人思想中的民間信仰（下）

金魯賢

福傳主保：方濟各·沙勿略