

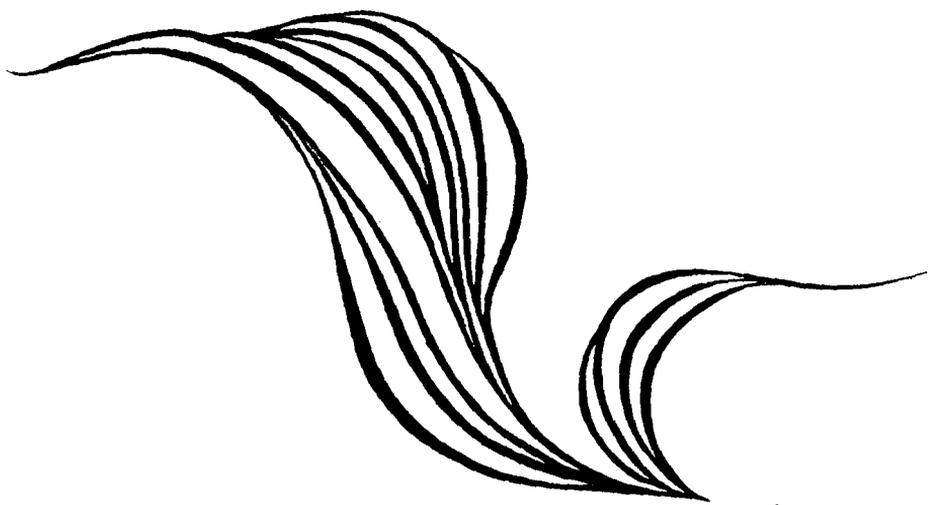


神思

主題：

廿一世紀的基督信仰

51



神思

主題：

廿一世紀的基督信仰

51

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No.51—NOVEMBER 2001.

神思 第五十一期

二零零一年十一月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，
鄭麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：梁仙靈女士

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，
我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：「平信徒團體」

目錄

前言	編者	
「基督，合一的聖事」：廿一世紀基督論趨勢	黃克鏞	1
划到深處去——廿一世紀的基督徒信仰	高夏芳	26
廿一世紀教友生活	楊孝明 丘建峰	35
宗教本土化與香港的公教：一個歷史學的探討	陸鴻基	45
道風山基督教叢林	譚沛泉著 袁志雄譯	71
現代青年牧民	陳德雄	76
從電影「蒙特里的耶穌」反思現代基督信仰	潘寶珍 呂志文	81

作者簡介

- 黃克鏞 本篤會會士，於美國加州 New Camaldoli Hermitage 作隱士，也在舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所從事研究工作。
- 高夏芳 母佑會女修會修女，分別於羅馬母佑會神學院及香港聖神修院神哲學院教授聖經及教父學。
- 楊孝明 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事教育工作。
- 丘建峰 香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部學員，從事教育工作。
- 陸鴻基 加拿大 University of York 歷史學教授。
- 譚沛泉 香港道風山基督教叢林靈修導師。
- 陳德雄 香港教區司鐸，從事堂區工作。
- 潘寶珍 香港女教友，畢業於香港聖神修院神哲學院哲學部。
- 呂志文 香港教區修士，香港聖神修院神哲學院哲學部學員。

前言

千禧年過去了，各式各樣的節日亦圓滿結束，不少基督徒會問：下一步該如何？這正是本期《神思》的主題：「廿一世紀的基督信仰」。我們邀請不同的作者圍繞這問題提出他們寶貴的意見。

黃克鏞神父以「基督，合一的聖事」為題，討論廿一世紀基督論的趨勢。文中特別介紹對基督論有貢獻的神學家如拉內（K.Rahner）和史勒拜克斯（E. Schillebeeckx），與及梵二對基督論的反思。在廿一世紀，宗教交談及神學本地化肯定能為基督論添上東方的色彩。作者指出孔子的「知天命」、墨子的「兼愛」、老子的「聖人」、佛教的「慈悲」，都能幫助中國人更了解基督的奧跡。

高夏芳修女的文章用教宗若望保祿二世《新千年的開始》宗座牧函的一句話：「划到深處去」，作為廿一世紀基督徒信仰應走的道路。「划到深處去」包括返璞歸真，使信仰更有內涵，使信徒更有靈氣與活力，使教會更踏實、更聚焦於基督；對天主的恩情作感應，即基督徒信仰更有情有愛；講求「以德配道」，即「知」與「行」的配合，把屬靈幅度在人倫關係中表達出來；最後是與不同信仰、不同人生觀的人共融合作。

楊孝明、丘建峰兩位先生的文章，認定在廿一世紀教友可帶動教會的更新，而宗徒「團聚、祈禱、擘餅」是最適合的模式。教友可用此向內福傳，喚醒教會內十份之八不太積極投入的教友，使他們成為不可思議的力量。教友要將信仰放在生活中最先的優次，並獻身創造屬靈氣質，甚至創造歷史。

陸鴻基博士一文研究宗教本地化的過程，並以三個歷史經驗去印證，即猶太人的基督宗教傳到希臘、羅馬，印度的

佛教傳到中國，及十六世紀基督宗教來華。作者亦討論香港天主教本土化的過程。文章對廿一世紀基督宗教的發展很具啓發性。

譚沛泉博士的文章介紹香港沙田道風山基督教叢林的承傳、靈修，它作為靈修培育學院的主要活動、作為與其他宗教的交談伙伴、與及作為祈禱團體的情況。文章讓讀者看到，該著名的基督教中心在廿一世紀的走勢。

陳德雄神父以身為堂區神父的實際經驗，撰文分享他對現代青年牧民的心得。首先，牧者須有一顆願意和青年在一起的心，在沒有明顯的帶領角色下而產生帶領的作用，觸動他們的心靈，引領他們走向基督。為了使青年對自己的身份有一份認同和歸屬，他們該有一個有組織的青年團體，並有自己的青年靈修，使他們有典範、有特質可跟隨。

潘寶珍、呂志文兩位從一部有爭議性的電影「蒙特里的耶穌」，反思現代的基督信仰。在電影裡，苦難劇中的耶穌被重新演繹，祂的天主性和祂所行的奇蹟受質疑，只顯示出強烈的人本主義色彩。作者認為現代人企圖重新演繹耶穌都有偏差，苦難劇中所牽涉的人物並不能顯示真正的耶穌，只有聖經與聖傳才能正確地表達耶穌的精神，現代基督信仰也只能走這條路。

本期《神思》承蒙袁志雄先生幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

- | | |
|--|----|
| Christ, the Sacrament of Unity: Trends in Twenty-first
Century Christology
<i>Joseph Wong O.S.B.Cam.</i> | 1 |
| “Go out into the Deep”——Christian Faith in the Twenty-first
Century.
<i>Maria Ko F.M.A.</i> | 26 |
| Christian Life in the Twenty-first Century
<i>Yeung Hau Ming and Yau Kin Fung</i> | 35 |
| Religious Inculturation and the Church in Hong Kong:
A Historical Investigation.
<i>Bernard Luk</i> | 45 |
| The Tao Fong Shan Christian Centre
<i>Ekman P.C. Tam</i>
<i>Translated by Maurice Yuen</i> | 71 |
| Modern Youth Pastoral Ministry.
<i>Philip Chan</i> | 76 |
| Reflections on Contemporary Christian Faith and the Film
<i>Jesus of Monte Rey.</i>
<i>Angela Poon and Dominic Lui</i> | 81 |

FOREWORD

The Great Jubilee of the year 2000 has come and gone, with its great variety of programmes and celebrations. Not a few Christians are asking themselves: what should the next step be? This provides the topic for this issue of *SHENSI / SPIRIT: Christian Faith in the Twenty-first Century*. We have asked various authors to share with us their reflections on this topic.

Fr. Joseph Wong's article, *Christ, the Sacrament of Unity: Trends in Twenty-first Century Christology*, introduces the thought of theologians such as Karl Rahner and Edward Schillebeeckx, who have made important contributions to Christology, as well as the Christological thought of Vatican II. In the twenty-first century, inter-religious dialogue and inculturation can certainly add oriental dimensions to Christology. The author suggests that the Confucian concept of "knowing Heaven's decree", the Mocian concept of "universal love", Lao-tse's "saint", and Buddhist "compassion" can all help Chinese towards a better understanding of the mystery of Christ.

Sr. Maria Ko uses "Go out into the deep" — a phrase from Pope John Paul II's Apostolic Exhortation *Ineunte Tertio Millennio* — to suggest the path which twenty-first century Christian faith must follow. This phrase suggests turning towards the truth, the interiorization of faith, providing believers with greater spiritual energy and agility, bringing the Church into closer contact with reality and into closer relationship with Christ. It calls for deeper gratitude for God's grace, making Christian faith a more loving affair. As the Chinese phrase expresses it, "Through virtue accompany *Tao*": an integration of knowing and doing is called for. The spiritual aspect must be expressed in all human relationships. Finally, there must be common

collaboration with different faiths and philosophies of life.

The article by Mr. Yeung Hau Ming and Mr. Yau Kin Fung affirms that in the twenty-first century the laity can promote the renewal of the Church, where the apostolic “communion, prayer, breaking of bread” provides the most suitable model. The laity can use this model for internal evangelization, arousing the eighty percent of Church members who do not actively participate in the life of the Church, making them become a not negligible force. The laity must integrate their faith into their lives, giving it a priority. There must be a spirit of sacrifice, creating a spiritual atmosphere, even creating history.

Dr. Bernard Luk investigates the process of religious inculturation, using three historical experiences as models: the spread of the Judaeo-Christian religion to Greece and Rome, the spread of Indian Buddhism to China, and the introduction of Christianity to China in the sixteenth century. The author also discusses the process of inculturation of the Catholic Church in Hong Kong. The article makes concrete suggestions for the development of twenty-first century Christianity.

Dr. Ekman P.C. Tam writes about the tradition and spirituality of the Tao Fong Shan Christian Centre at Shatin, Hong Kong. This Centre is a place for spiritual formation, a partner in interreligious dialogue, and a prayer community. The article informs the reader about the future path of this well-known Centre.

Fr. Philip Chan writes from his concrete experience as a parish priest and shares with us his concern for the pastoral concern for modern young people. First of all, one must be willing to be with young people, effectively leading them without assuming any apparent role as a leader. This touches their spirit and guides them towards Christ. In order that

young people may attain an understanding and sense of belonging within their own identity, they need a structured youth community, their own youth spirituality. They need models that can realistically be followed

Ms. Angela Poon and Mr. Dominic Lui reflect on contemporary Christian faith through a consideration of a controversial film, *Jesus of Monte Rey*. The film re-interprets the tragedy of Jesus, his divine nature and miracles, and only stress his strong humanism. The authors think that modern attempts to re-interpret Jesus are mistaken. The picture of Jesus only as a tragic human being cannot be a true expression of the real Jesus. Only Scripture and tradition can give us a true picture of the spirit of Jesus.

We are grateful to Mr. Maurice Yuen for his help in translating for this issue of *SHENSI/SPIRIT*.

「基督，合一的聖事」： 廿一世紀基督論趨勢

黃克鏞

前言

隨着救主誕生的千禧年，教會和人類歷史也邁向一個新紀元。基督宗教信仰及神學反思，既有恒常不變的部分，也有適應各時代的不同重點及表達方式。一般信徒都願意知道，究竟這廿一世紀的神學，尤其基督論，將有什麼取向。靈修大師莊斯頓（William Johnston）預料這新世紀的神學，將特別注重與東方各大宗教的交談，他認為這交談會催使神學家們以神祕經驗作為神學反思的題材。¹神祕經驗是指與天主交往時產生的深刻體驗，拉內（Karl Rahner）認為明日的虔誠信徒也是神祕者，我們個人及聖人們的神祕經驗該構成神學反思的內涵。²

影响廿一世紀神學的另一因素是「整體意識」（global consciousness），³人類首次可以從太空觀看地球全形，發覺這世界真細小！「整體意識」帶來世界大同，天下一家的意識，這意識不但鼓吹不同宗教及文化間的交流，也尋求增進人類大家庭團結共融，建設以正義、和平為基礎的社會。近日拉丁美洲及亞洲的解放神學，便是這意識的一種反映。「整體意識」也包括天地一體的意識，與德日進

¹ William Johnston, *The Inner Eye of Love*, London: Collins, 1978, 9-10.

² Karl Rahner "Mystical Experience and Mystical Theology," in *Theological Investigations*, Vol. 17, New York: Seabury, 1981, 92. 以下 *Theological Investigations* 簡作 *TI*.

³ 參 Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, MA: Element, 1992, 2-14.

(Teilhard de Chardin) 提出的「宇宙性基督」(cosmic Christ) 符合, 能給近日生態神學帶來啓發。爲此, 在「整體意識」的指引下, 宗教交談、社會正義、保護自然環境……都構成廿一世紀神學的重要課題。

如梵蒂岡第二屆大公會議文件顯示, 大公會議的主題是教會論。《教會憲章》稱教會爲「救恩性合一聖事」(sacrament of saving unity)(《教會》9),⁴ 意思是:「教會在基督內, 好像一件聖事, 就是說教會是與天主親密結合, 以及全人類彼此團結的記號和工具」(《教會》1)。憲章以「記號和工具」解釋「聖事」, 這與聖事「表明」和「賦予」恩寵的基本意義相同。教會爲天人合一及人類團結的聖事, 與上述影响廿一世紀神學的兩大因素有關: 神祕經驗及整體意識。

梵二以來, 不少神學家指出, 若願意刷新教會論, 必先刷新基督論, 理由是基督爲教會的元首及根基, 對教會的認識基於對基督奧蹟的體會。「聖事」的觀念是梵二給教會論提供的特殊貢獻, 但梵二前後, 不少神學家也以「象徵」或「聖事」等名詞詮釋基督奧蹟。史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)的經典之作題名爲:《基督, 與天主會晤的聖事》(*Christ the Sacrament of the Encounter with God*), 作者稱基督爲「原始聖事」(primordial sacrament), 稱教會爲「基督在世的聖事」(earthly sacrament of Christ), 而七件聖事便是教會作爲救恩聖事的具體表達方式。⁵

透過「聖事」一詞, 史勒拜克斯一面指出基督與教會及聖事間的密切聯繫, 同時也突顯基督爲天人會晤的中保與橋樑。但筆者認爲, 基督作爲「聖事」的意義, 不僅限

⁴ 「合一聖事」(“inseparabile unitatis sacramentum”)一詞來自教父聖西彼廉; 參 Cyprian, *Epist.* 69, 6:PL 3, 1142 B.

⁵ Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, London: Sheed and Ward, 1963, 13, 47, 54.

於與天主會晤的縱線幅度，也包括人類團結共融、及世界大同、天地一體等橫面關係。教父西彼廉（Cyprian）稱教會為「合一的聖事」，⁶ 本文願意以「基督，合一的聖事」為主題，反思基督奧蹟的豐富的含義，並討論廿一世紀基督論的趨勢。這些趨勢包括：神學與靈修的整合；基督為天人合一的聖事；基督為人類團結、天地一體的聖事；新趨勢也注重宗教交談，及神學本地化的課題。

1. 「基督的奧秘」——神學與靈修的整合

在《辨認奧秘：神學性質論文》（*Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*）一書中，作者勞德（Andrew Louth）批評近日神學普遍呈現的「分裂」現象：即思想與情感，理智與心靈的分割，神學與靈修的分野，有關天主的反思與趨向天主的渴慕脫節……。⁷ 作者指出，神學是信仰的反思，藉以尋求理解。但信仰不是純屬理智的行動，也包括意志和心靈對所信仰者的回應。因此，神學研究也不該局限於理性思考的層面，却須包含意志、情感及愛的整體參與。

神學方法的不均衡自然導致神學本身的貧乏與枯燥。有鑒於此，不少近日神學家對神學方法的整合提出呼籲。勞德認為教父神學充份保持了整體的調協，表現了理智與愛、思考與默觀、鑽研與體驗的平衡。⁸ 教父神學方法可稱為「默觀模式」或「智慧模式」（*sapiential model*），

⁶ 見注 4。

⁷ Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Clarendon, 1983, 1-3.

⁸ 同上，5 頁。

⁹ 與中世紀以來盛行的「士林神學」方法顯然不同，後者偏重理性的分析與辯證，未能對信仰內容作全面性的回應。

但代表士林神學高峰的聖多瑪斯和聖文德，因深受教父神學的薰陶，仍保持了神學方法的平衡。¹⁰ 可見今天從事神學方法的整合時，一面須回復教父神學的「智慧模式」，一面也可以配合士林神學，及日後神學方法發展帶來的積極因素。比如今天研究和引用聖經時，固然須採用近日聖經批判學提出的釋經方法；但也不可忽視教父的「寓意釋經」方法；其實兩者並不是對立的。

教父奧力振（Origen）把聖經的含義基本上分為「文字意義」及「屬神意義」兩種，彼此間有着像肉身與靈魂的關係。¹¹ 近日釋經方法特別有助於闡釋聖經正確的「文字意義」，而教父使用的寓意釋經方法往往能開放經文「隱藏著」的「屬神意義」，也稱為「主的意義」（the Lord's

⁹ 參黃克鏞，「古典神學智慧模式與漢語神學風格」，見楊熙楠編，《漢語神學芻議》，香港：漢語基督教文化研究所，2000，293-316 頁。有關「智慧模式」名稱，參 Cipriano Vagaggini, "Teologia," in G. Barbaglio - S. Dianich, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma: Ed. Paoline, 1979, 1607-20.

¹⁰ 聖文德在《靈心歸向天主的歷程》（*The Soul's Journey into God*）序言中，提供了神學方法平衡的標準：「首先我邀請讀者不要相信：只需要研讀，不需要聖神的潤澤；只需要思考，不需要虔誠；只需要探索，不需要稱奇；只需要考察，不需要歡躍；只需要工作，不需要熱心；只需要學識，不需要愛；只需要理解，不需要謙遜；只需要努力，不需要聖寵；只要人的智力，不需要來自天主的智慧」（筆者自譯）。參 *Bonaventure*, trans. Ewert Cousins, New York: Paulist, 1978, 55-56.

¹¹ Origen, *On First Principles*, 4.2.4; 見 Origen, trans Rowan Greer, New York: Paulist, 1979, 182-83.

meaning)。¹² 對此意義的認識，不是單憑研讀的努力可以獲致，也須藉着祈禱式的「聖經誦讀」(lectio divina)，在聖神的引領下，才能深入聖經隱藏着的「屬神意義」，發現主在聖經各部分的臨在，即體會聖經各部分與基督奧蹟的關係。對奧力振來說，發現某段經文的「屬神意義」或「主的意義」，可比作透過聖經與主會晤的神秘經驗。¹³

莊斯頓預料，廿一世紀神學將帶有顯著的神秘主義色彩，「神秘主義」(mysticism)一詞與「奧秘」(mystery)有密切的關係。神學家布葉(Louis Bouyer)指稱，基督徒的神秘主義是以「基督的奧秘」(the Mystery of Christ)為依歸，¹⁴「奧秘」(mysterion)是保祿的神學詞語，格外是厄弗所書和哥羅森書的主題。這奧秘在以往的世代中是隱藏着的，現在卻藉着聖神啓示給信徒們(弗 3:5;哥 1:26)。

有關奧秘最重要的經文可見於厄弗所書第一章：「為使我們知道，他旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」(弗 1:9-10)。保祿稱奧秘為「天主旨意的奧秘」，這奧秘包括隱藏的一面：即天主永恆的救恩計劃；及彰顯的一面：即這計劃在基督身上的實現。這隱藏和彰顯的兩面，正好配合「聖事」的觀念：聖事是有形可見的標記，藉以顯示和分施無形的恩寵。事實上，熱羅尼莫(Jerome)及拉丁教父們，以 *mysterium* 及

¹² *On First Principles*, 4.2.3; 同上, 181 頁。希臘文 *mystikos* 有「隱藏」及「神秘」的意思；因此，聖經「隱藏」的意義也可譯作「神秘」的意義。

¹³ Origen, *Commentary on the Song of Songs*, III, 11, New York: Newman, 1956, 209-10. 參黃克鏞，「早期希臘教父神秘思想」，《神學論集》116 (1998) 279。

¹⁴ Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, Petersham, MA: St. Bede's Publication, 1990, 13-18.

sacramentum 二詞翻譯希臘文的 *mysterion*。¹⁵ 爲此「奧秘」也可以稱爲「聖事」；基督被稱爲「原始聖事」，便是以保祿的「奧秘」爲依據。

天主的計劃是要使萬有「總歸於基督元首」，因此，「奧秘」可以稱爲「天主的奧秘」（哥 2:2），或「基督的奧秘」（弗 3:4）。這奧秘與我們息息相關，因爲我們衆人及萬物都被召參與這奧秘，共同組成「宇宙性的基督」。保祿更指出這奧秘就在我們內：「這奧秘就是基督在你們內」（哥 1:27）。保祿也祈求天父，藉着聖神堅固信徒「內在的人」，使基督因着信徒的信德，住在他們心中（弗 3:14-17）。因此，保祿的奧秘不但指天主的救恩計劃，以及這計劃在基督身上的實現，也包括基督本人在信友心中的臨現。神祕經驗的基本要素是對主的臨在，及與主結合的事實，有深刻的體驗。保祿宣講的「基督的奧秘」既表示基督的臨現，所以是基督徒神祕經驗的根基。史勒拜克斯的「聖事」，及拉內的「實在象徵」（*real symbol*）都含有真實臨在的意義，有助於闡釋「基督奧秘」的神秘向度。¹⁶ 不論「聖事」或「象徵」，都強調標記所代表的看不見的事物，真實臨現於標記內，透過與基督這聖事或標記的接觸，信徒可以享有與基督一體，及與天主會晤的經驗。因此，「奧秘」或「聖事」一詞對神學與靈修的整合帶來重大的貢獻：基督的奧秘不但是神學反思的對象，也是信徒藉神祕經驗，在自己的心中體驗的事實。

¹⁵ 熱羅尼莫的聖經拉丁通行本一般以 *mysterium* 翻譯保祿書信的 *mysterion*，但弗 5:32 用了 *sacramentum*。

¹⁶ Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," *TI* vol 4, 221-52. 本文爲了討論聖心敬禮的對象而作。拉內以聖心爲「實在象徵」（*real symbol*）對聖心的敬禮便是對基督本人，及其無限愛情的敬禮。

2. 基督——天人合一的聖事

史勒拜克斯指出，宗教的核心意義在於天人的會晤：天主把自己啓示於人，人藉信仰及崇拜與天主交往。¹⁷ 史氏稱基督為「與天主會晤的聖事」，理由是藉着降生奧蹟，及逾越奧蹟，在基督身上實現了天人合一的最高境界。因此，基督成了天人交往的中保及橋樑，人類必須通過與基督結合，才能與天主會晤。

爲了詮解基督是人而天主的奧蹟，教會歷史初期的數世紀曾產生不少異端。¹⁸ 這些異端或否認基督天主性的完整，如亞略異端；或否認基督人性的完整，如亞波林異端；或主張基督的天主性及人性，具有各自的位格，兩個位格之間只有外在倫理上的結合，如奈斯多利異端。四五一年的加采東大公會議，欽定基督具有「二性體，一位格」的信理，給有關基督的爭論帶來重要的結論。「二性體，一位格」的信理提供描述基督奧蹟的清晰條文，但信理對天主性和人性如何結合於一個位格，並未加以解釋；爲此，在日後教會歷史中，對這問題的爭論仍持續不息。

拉內視加采東信理爲有關基督奧蹟的重要「結論」，但也是日後繼續反思和探索的「開端」。¹⁹ 基督人而天主的事實是無限的奧祕，任何語言或條文都無法把它全部表達。因此，每個時代的信徒都須對這奧蹟重新反思，而加采東信理可以作爲來日探討的基礎及指南。

在討論基督「二性一位」的結合時，論者對於「人性」的不同了解會影響討論的方向。假如認爲人性是封閉或已完成的，那麼，要與天主性結合共存於一個位格，便會產

¹⁷ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, 3-6.

¹⁸ 參「基督論」，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》，台北：光啓，1996，623-25頁。

¹⁹ Karl Rahner, "Current Problems in Christology," *TI* vol.1, 149-54.

生很多問題。近日無神論者視人與神的觀念彼此對立，神的存在自必侵犯人的獨立自主。在他們看來，降生奧蹟表示人性被神性吞滅，損害人性的完整。

拉內承受和發揮了上世紀基於「先驗多瑪斯哲學」(Transcendental Thomism)的「先驗人學」(Transcendental Anthropology)，對人性有動態的看法，視人性處於發展及完成的過程中。拉內的「超越導向」為人最基本的特性，認為在人心靈的深處，對真、善、美有無盡的渴求，人的終極意義可說是「有限者對於無限的無止境開放」；無限便是有限者的滿全。²⁰ 因此，在天人交往的過程中，人與天主的接近，及人本身的完整是成正比的。人越能超越自我，把自己交於天主，便越能成為真正的人。拉內的「超越人學」與教父傳授的「人是天主的肖像」的神學，彼此貼合。奧思定指出人的偉大在於足以容納天主 (*capax Dei*)，在人身上的天主肖像越圓滿實現，人便越成為真正的人。

拉內指出人的「自我超越」(*self-transcendence*) 須賴天主的「自我通傳」(*self-communication*)。在降生奧蹟中，基督的人性向天主藉着聖言所作的「自我通傳」完全開放，甚至整個存在於聖言的位格，於是達致天人交往的最高境界，同時也帶來人性的圓滿實現。²¹ 因此，梵二《教會在現代世界牧職憲章》，稱基督為「完人」：基督「是一個完人，……就因為祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人性，亦被提昇至崇高地位」(《現代》22)。

讓我們再看基督位格的問題，按照加采東「二性一位」的信理，基督的人性沒有人的位格，而存在於聖言的位格。但這並不表示基督的人性有所欠缺；相反地，如多

²⁰ Karl Rahner, "On the Theology of the Incarnation," *TI* vol. 4, 109. 參黃克鏞，「道成人身的意義」，《神思》第 7 期，1990，3 頁。

²¹ 同上，110 頁。

瑪斯指稱，這事實給基督的人性帶來特殊的提昇及最高滿全。²² 爲了明白這道理，便須從聖三神學看位格的意義。照奧思定的解釋，位格表示聖三彼此間的關係：父是根源，子是受生者，聖神爲父子所共發。在永恒中，子或聖言的位格便是「來自父」及「歸向父」的關係：通過降生奧蹟，基督的人性也完全投入這永恒中子與父的關係，祂的一生便是不斷「來自父」及「歸向父」的歷程，這便是基督的人性存在於天主子位格的意義。

其實，這也是衆人的聖召，人是天主肖像的意義在於與子的肖像相似，「在聖子內，成爲天主的子女」（《現代》22），參與聖言作子的關係，不斷歸向父。基督的人性既整個存在於聖言作子的關係（位格），祂的人性不但沒有虧缺，反而圓滿地達到了存在的目的，因而也顯示了人的真的面目：「新的亞當：基督，在揭示聖父及其聖愛的奧蹟時，亦替人類展示了人之爲物和人的崇高使命」（《現代》22）。在與無神人文主義對談時，廿一世紀基督論大可用「先驗人學」爲工具，繼續發揚梵二有關聖言降生的神學，說明基督是「完人」，祂展示了人的真正面目和崇高使命。

基督既是天人合一的圓滿實現，祂也是天人合一的「聖事」，是人類與天主會晤的中介。前面引述梵二訓導：因着基督曾取人性，故我們所有人性，亦被提昇至崇高地位。憲章接着解釋：「因爲天主聖子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一起」（《現代》22）。梵二依據的是希臘教父對於降生奧蹟的神秘觀：聖言降生取了我們的人性，因此，衆人都奇妙地與聖言結合，人類共同的人性也藉此受到治療和提昇。

教父亞大納修（Athanasius）在《論聖言降生》（*De*

²² S. Th. III, q. 2, a. 10.

Incarnatione Verbi Dei) 一書中，說明人類因犯罪墮落，使本身帶着的天主肖像受到創傷，這創傷特別表現於死亡和朽壞，只有天主聖言——天主的真肖像，才能彌補這肖像受到的創傷。²³亞大納修指出人類彼此間有着內在的聯繫：「藉着永生天主子與我們人性的結合；衆人都因復活的許諾，穿上了不朽的特性；人類彼此間的聯繫是這麼緊密，以致聖言只須寓居於一個人的身體，由死亡而來的朽壞便失却在衆人身上的控制。」²⁴亞大納修對降生奧蹟有動態的了解，在反思這奧蹟時，也討論基督的聖死與復活，指出基督的死與復活是降生奧蹟的圓滿，完成聖言降生給人性的朽壞帶來的治療。

對史勒拜克斯而言，基督作為與天主會晤的聖事，也包括祂的全部奧蹟：降生、苦難、聖死、復活、及受舉揚。²⁵透過祂的全部奧蹟，基督是天人的中保，以及分施恩寵，使人與天主會晤的聖事。史氏也稱基督為「原始聖事」，而稱教會為復活的基督「在世的聖事」。²⁶正如基督是人類與天主交往的橋樑，耶穌升天後，教會便是信徒與基督會晤的工具。教會格外透過在教會內舉行的禮儀和聖事，實現其作為基督聖事的性質和作用。史氏引述教宗大良的名言：「在基督身上可見的奧蹟，已進入了教會舉行的聖事。」²⁷換言之，復活的基督作為「與天主會晤的聖事」這特性，今天須通過教會，尤其藉着教會舉行的禮儀和聖事表達出來。

以「聖事」或「奧秘」一詞應用在基督身上，可以顯示基督是天人合一的圓滿，也是天人交往的橋樑，並加強

²³ Athanasius, *De Incarnatione Verbi Dei*, 13; in *The Incarnation of the Word of God*, New York: Macmillan, 1946, 41.

²⁴ *De Incarnatione Verbi Dei*, 9; 同上，35 頁。

²⁵ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, 19.

²⁶ 同上，13-17;47-49 頁。

²⁷ Leo the Great, *Sermo* 74, 2: *PL* 54, 398; 同上，45 頁。

了基督的「奧蹟臨現」之意義。信徒透過禮儀聖事可以與基督結合，同時與天父會晤，從救恩的泉源汲取恩寵的活水。「聖事」的觀念也把基督論、教會論、和聖事神學連貫起來，這些重要的貢獻是廿一世紀基督論必須繼續發展的。

3. 基督——人類團結、天地一體的聖事

《教會憲章》稱教會為「與天主親密結合，以及人類彼此團結的記號和工具。」同樣，基督為「合一聖事」的意義也包括人與天主結合，及人類彼此的團結；此外，也包括人與世界的和諧共融。如此，共同組成「整體性基督」（the Whole Christ），或「宇宙性基督」。

保祿宣講的「奧秘」，其主要內涵是「使萬有總歸於基督元首。」在這過程中，保祿特別強調外邦人與猶太人的和解（弗 3:6），這和解是在基督身上，藉十字架的犧牲達成的（弗 2:14-16）。保祿不僅強調外邦人與猶太人的和解，也預告全人類，不分種族與階層，在基督內的更新共融：「在這一點上、已沒有希臘人或猶太人，……野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切並在一切內的基督」（哥 3:11）。

聖言降生成人的奧蹟可視作人類團結共融的基礎。前面提及希臘教父有關降生奧蹟的神秘觀，聖言因取了人類共同的人性，也以某種程度同人人結合在一起。這樣，降生的聖言不但成了我們的近人，祂也臨現於所有近人身上。為此基督可以說：「你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪 25:40）。在降生奧蹟的光照下，這話有它特殊的真實性。拉內在反思愛天主及愛近人為同一誠命時，列舉多項理由，最後他指出，基督是人而天主的奧蹟，給愛天主及愛近人的一致性帶來絕對的肯

定。²⁸

罪是人類團結共融最大的阻礙，這阻礙可分個人及社會幅度。在個人方面，主要是由於人的自私，使人自我關閉，在人與人之間築起圍牆，使人不但無法彼此接納，更產生仇恨與敵對。在社會向度上，罪造成各種不公平及具壓迫性的社會架構，使人在宗教、經濟、政治等方面受壓迫。上世紀拉丁美洲神學家，面對當地貧富懸殊及政治專制等壓迫性的社會制度，感到這些壓迫性架構是這麼根深蒂固，單憑個人內心悔改皈依已無濟於事；認為若要改善社會民生，必須從事社會改革。不少解放神學家，如索布理諾（Jon Sobrino）及波夫（Leonardo Boff）等，特別選中基督論，尤其以耶穌宣講的天國為發揮解放神學的適當題材。²⁹

耶穌宣講的天國固然以宗教性質為主，但按照舊約以色列民的傳統，宗教、社會及政治向度是連合不分的，耶穌宣講的天國大概也繼承了這傳統。路加福音所載，耶穌在納匝肋會堂初次讀經講道的題材有重大意義。這宣讀取自依撒意亞先知書六十一章，論及「上主恩慈的喜年」，意思是說，耶穌宣講天國的綱領與喜年的社會改革有關。³⁰按照喜年的規定，債務要豁免、土地退還原主、奴隸恢復自由。這每五十年一度的喜年，目的是給予窮人重新開始的機會。耶穌在會堂宣讀時，加插了依五十八章的一句——「使受壓迫者獲得自由」——更加強天國帶來「釋放」的喜訊。日後傳道生活中，耶穌回答若翰門徒的話，正顯

²⁸ Karl Rehner, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God," *TI* vol. 6, 247.

²⁹ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, London: SCM, 1978, 37, 41-78; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, London: SPCK, 1980, 63-64; 72-75.

³⁰ 參 John Fuellenbach, *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995, 126-28.

示出天國帶來各種釋放的事實（路 7:22）。

表面看來，耶穌宣講的天國所包含的社會、政治向度是不明顯的，因為祂的宣講和行徑主要不是反對羅馬人的統治，却是針對當時的宗教領袖，³¹ 這些猶太宗教領袖構成一社會特權階級，壓抑一般窮人和罪人，假借「潔淨」和「分隔」的法律名義，把他們逐於社會邊緣。耶穌極力反對這種歧視和分隔，祂以言以行宣講平等、共融，被稱為罪人和稅吏的朋友。耶穌對窮人的優先選擇，對患病及受苦者的同情，以及對罪人的憐憫，這一切都使祂本人成為天國的具體臨現。這天國帶來宗教和社會改革，因此也包括政治向度。

耶穌傳道時感到有宣講釋放喜訊的急切性，二千年後，人類增強了「整體意識」，加深了世界大同，天下一家的感覺。但與此同時，世界各地的社會問題却顯得更複雜嚴重。本年九月十一日紐約的恐怖事件令人震駭，新世紀前途未卜。剿滅恐怖分子的行動只給人頭痛醫頭的感覺，不是徹底辦法。必須正視社會問題，對社會正義，及國與國之間的關係作全面性檢討，並徹底改革不公義及帶壓迫性的社會架構。廿一世紀的基督論必須加深反思耶穌宣講的天國之意義，這天國包含個人與社會，現在與末世的向度；為此，社會正義和平，人類團結共融，都是天國的重要內涵。

保祿的「奧秘」是要「使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」，因此，基督不僅是人類團結的聖事，也是天地一體的聖事。哥羅森書對「宇宙性基督」有清晰的描繪（哥 1:15-20），早期希臘教會也討論基督的宇宙向度，但日後教會歷史中，基督論專注於基督與人類的關係，漸漸忽略基督對宇宙的意義。

³¹ 同上， 129-33 頁。

近日由於自然科學的發展，及其帶來的地球生態危機，神學家重新思考自然在神學上的重要性，「宇宙性基督」也成為神學的重要課題。對這觀念有特殊貢獻的，首推德日進的「跳躍進化論」。³² 他把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段，他主張任何物質皆非無生物，其實已含有一種「先天生命」及「意識種粒」。這種整體性的演化正朝向進化的終極目標邁進，即天人合一的圓滿境界。基督是人而天主，是天人合一的圓滿，為此，祂是宇宙的中心，及進化的終向。³³

「宇宙性基督」的觀念提醒我們，基督奧體不僅由人類組成；天主的旨意是要「使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」，一起組成這「宇宙性基督」。這種天地一體的意識，既是生態神學的基礎，也是與東方思想對談的橋樑。廿一世紀的基督論應繼續發揮「宇宙性基督」這課題。

4. 基督與宗教交談

人類的「整體意識」及團結共融的趨勢，將使宗教交談成為廿一世紀神學的一大特色。透過宗教交談，不同宗教間可以排除成見，加深彼此的了解，往往也因此加深對各自宗教傳統的認識，以及給神學反思提供新的資料或表達方式。在進行宗教交談時，雙方對自己的宗教信仰都須有基本的認識，及明確的立場。宗教交談的作用不在於沖淡本身的信仰，以期達致某種妥協；相反地，交談的意義在於誠懇介紹自己的宗教傳統，使能達到彼此學習的目的。

³² 參谷寒松－廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學：天地人合一》，台北：光啓，1994，279-80頁。也參閱 Cousins, *Christ of the 21st Century*, 171-83.

³³ 參 Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study*, London: Burns & Oats, 1965, 676.

梵二對「教會以外無救恩」的傳統道理作了適當的詮解，一面重新「強調這一旅途中的教會，為得救是必需的」（《教會》14）；一面宣稱，那些尚未信奉基督的人，亦與教會保持某種關係：「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民」（《教會》16）。憲章繼續說明，那些信奉其他宗教的人士，只要「誠心尋求天主，並按照良心的指示」行事，他們是可以得到永生的。³⁴

梵二對非基督徒得救的問題帶來突破，一般認為拉內對此問題的反思有重大貢獻。「無名基督徒」的名稱雖然有值得討論的地方，但這理論的內容顯然為梵二所採納。³⁵ 在討論這問題時，拉內提出兩項基本原則：一．天主對全人類有普遍性的救恩意願，願意所有的人得救；二．耶穌基督是人類救主，對基督的信仰為得救是必需的。³⁶ 拉內認為基督的信仰對於救恩有本質上的必需性，因為信仰正表示對天主藉着基督施予的救恩，採取開放和接納的態度。但基督信仰的必需性似乎與天主普遍性的救恩意願有抵觸，因為事實上只有少數人擁有這信仰。為解答這難題，拉內認為必須對基督的信仰分為「明顯」及「隱含」

³⁴ 梵二有關非基督徒救恩問題的訓導參 Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll: NY: Orbis, 1991, 136-40.

³⁵ Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," *TI* vol. 5, 115-34; "Anonymous Christians," *TI* vol. 6, 390-98; "The One Christ and the Universality of Salvation," *TI* vol. 16, 199-224. 首二篇文章的德文原著均在大公會會議期間面世。參「無名基督徒」，《神學辭典》，704-06 頁。

³⁶ Rahner, "Anonymous Christians," *TI* vol. 6, 390-91. 此兩項信仰基本原則可見於弟茂德前書第二章：「因為他願意所有的人都得救，並得以認識真理，因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌（弟前 2:4-5）。參 Gavin D' Costa, *Theology of Religious Pluralism*, Oxford: Blackwell, 1986, 4.

兩個層面；後者已足以使人獲得救恩。³⁷

基督是「人類救主」的信念，屬於基督宗教的基本信仰，但這信念往往構成宗教交談的困難。基督事蹟是歷史中的個別事件，却對全人類有普遍性的救恩意義。杜布依（Jacques Dupuis）認為要解釋這道理，必須從聖三的角度反省基督奧蹟。³⁸ 首先，聖父是一切救恩的根源，從永恆中懷有對人類的整體性救恩計劃，這計劃須在歷史中實現和展示出來，這便是救恩史。救恩史是在聖言和聖神的合作下完成的：基督，降生的聖言，是天主的救恩計劃在歷史中的圓滿實現，而聖神是使這救恩史向前推進的動力。因此，聖神的活動是指向基督的，在基督來臨以前，聖神默啓以色列的先知和聖賢，引領他們期待默西亞的來臨，以此為天主許諾的實現；同一聖神也默啓以色列以外的古代賢哲，及宗教創立人，在他們心中播下「聖言的種子」；因此，其他宗教和文化也擁有「真善的成分」，教父們稱這些因素為「接受福音的準備」（《教會》16）。³⁹ 基督復活、升天後，聖神繼續在教會以內及以外工作，引發人們對基督作出明顯或隱含的回應。⁴⁰ 梵二指稱，由於基督為眾人死而復活，基督徒固然可以參加基督的逾越奧蹟，但聖神也「替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，

³⁷ 同上， 391-92 頁。教宗庇護十二在《基督奧體通諭》，論及那些不屬於教會的人士，用了「不自覺的願望」的詞語：「他們是以一種不自覺的願望趨向救主的奧體」（“inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum redemptoris corpus ordinari”）；in *AAS* 35（1943）243.

³⁸ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY: Orbis, 1997, 203-10；參 Joseph Wong “Anonymous Christians: Karl Rahner’s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue,” *Theological Studies*, 55, 1994, 609-637.

³⁹ 參 Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica*, I, I: PG 21, 28 AB.

⁴⁰ 參若望保祿二世，《「主及賦予生命者——聖神」通諭》，53。教宗提醒我們留意聖神的活動也在「教會可見之形體以外」。

雖然其方式只有天主知道」（《現代》22）。就可以說，基督徒是以「明顯」的信仰，有意識地參與基督的逾越奧蹟，其他所有善意人士却以「隱含」的信仰，不自覺地參加這同一的奧蹟，領受基督的恩寵。

拉內支持傳統道理，承認教會為得救是必需的，但認為這必需性與實際歷史情況有關。在基督來臨以前，和今日福音尚未普及的地方，當地的宗教有積極的救恩意義。⁴¹ 這些宗教不但享有真善的因素，也是尚未認識基督福音的人，藉以獲得救恩的具體的途徑。聖神以奇妙的方式，使他們參加基督的逾越奧蹟。

為了更有效地參與宗教交談，廿一世紀基督論必須更深入反思基督奧蹟的聖三幅度，特別探討聖神在教會以內及以外的活動，並反省聖神與基督奧蹟的密切關係。保祿稱聖神為「基督之神」（羅 8:9），因為耶穌在世時，是受了聖神的傅油而履行默西亞的使命；耶穌復活後成了聖神的分施者。復活的主便是藉着聖神繼續在教會和世界臨現，向教內和教外人士分施救恩。「屬神的基督論」（Spirit-oriented Christology）有助於解釋基督是「人類救主」的意義。⁴²

5. 基督與神學本地化

廿一世紀神學的另一特色是「本地化」，這格外與亞洲神學有關。教會初期，當基督宗教由巴勒斯坦傳至以希臘文化為主的地域時，教父們作了很大的努力，使基督的

⁴¹ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," *TI* vol. 5, 125.

⁴² 參 Walter Kasper, *Jesus the Christ*, New York: Paulist, 1976, 252-68; 卡斯佩認為具有聖神幅度的基督論，最能把基督事件的個別性及其普遍性救恩意義配合起來（267-68 頁）。也參閱張春申，「天主聖神與耶穌基督」，《神學論集》48（1981）245-58 頁；黃克鏞，「聖神與基督奧蹟」，《神學年刊》13（1992）1-12 頁。

信息與希臘文化配合，但同時保持基督信仰的完整，這是教父神學本地化的成果。由教父開創，以希臘、羅馬文化為主的基督神學，一直在教會內繼續發展，維持了二千年之久。今天教會歷史已進入第三千年，亞洲神學家都感到神學本地化的迫切性；歐美神學界也期待東方神學的發展，以便給西方神學帶來新的智慧與啟發。

香港道風山「漢語基督教文化研究所」提出使用「漢語神學」一詞，筆者認為這名詞頗能表達中國神學本地化的意義。有關漢語神學的特色及途徑，學者尚在探索及討論中，⁴³ 筆者認為以下是一些漢語神學可取的路向：與傳統文化交談；與現代思想對話；反省人民生活的經驗。基督論既是神學的精華，要建設漢語神學，自然少不了「漢語基督論」。這漢語基督論也須依循以上幾個途徑進行，但由於篇幅的關係，本文只能討論與中國傳統文化交談這一點。⁴⁴ 筆者認為孔子的「知天命」，墨子的「兼愛」，老子以「聖人」為道的化身，佛教的「慈悲」等課題，很能表達耶穌基督的基本特性。

5.1 孔子的「知天命」

綜觀基督的一生，其最顯著的特點是向天父不斷的聆聽與回應，忠誠地履行父委託的使命。假如要把耶穌和孔子相比，這種深刻的使命感是他們二人格外相似的地方。⁴⁵ 在一段扼要敘述自己人生歷程的說話裡，孔子有「五十

⁴³ 參楊熙楠編，《漢語神學芻議》（見注 9）。

⁴⁴ 據筆者觀察，台灣學界一直保持對中國傳統文化的興趣；近年來中國大陸對傳統思想之研究也有顯著的復甦。

⁴⁵ 有關孔子富使命感的特點，參韋政通，《孔子》，台北：東大，1996，122-23 頁。

而知天命」(《論語·為政》)的名言；⁴⁶對這句話的解釋曾引起不少的爭論。羅光總主教認為孔子說的「天命」有兩種：「一種是上天所授一個人的使命；一種是普通貧富壽夭的命」。⁴⁷「五十而知天命」，格外指洞悉上天所賦予的使命。

孔子對於天賦使命的意識也可以從另外一句話看到：「天生德於予，桓魋其如予何！」(《論語·子罕》)⁴⁸這裡的「德」是指孔子異於其他人的一種獨特性質，這「德」是爲了履行上天賦予的使命而賜的；孔子的看法與古代「天命有德」的傳統相符。⁴⁹這種上天所賦的使命感催使孔子培養「學而不厭，誨人不倦」(《論語·述而》)的精神，以及達到「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」(《論語·述而》)的境界。

耶穌的生平也可以歸結於「知天命」這句話，祂一面悉心體會天父的旨意及賦予祂的使命，一面以絕對委順的態度實踐這使命。拉內有關耶穌人性意識的反省，使耶穌對天主旨意的探索更顯真實性。⁵⁰爲了完成父委託的使命，耶穌可說是鞠躬盡瘁，死而後已；充份表現了儒家「內聖外王」的理想。

⁴⁶ 「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩」(《論語·為政》)。

⁴⁷ 羅光，《儒家生命哲學》，台北：學生書局，1995，323頁。

⁴⁸ 這是當孔子離開曹國，到了宋國，正與弟子們習禮於大樹之下，不知何故，宋國的司馬桓魋，竟企圖殺害孔子，弟子們勸他趕快逃走；孔子的回答充分表現了強烈的使命感和大無畏的精神；見《史記·孔子世家》。

⁴⁹ 參傅佩榮，《儒家哲學新論》，台北：業強，1993，131頁。

⁵⁰ Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ," *TI* vol. 5, 193-215.

5.2 墨子的「兼愛」

與「知天命」連在一起的，耶穌的生平也表現了「捨己爲人」的特點，這兩個基本特點，一縱一橫，構成代表耶穌本人的十字架。新約多次以「爲了我們」一詞描述基督的事蹟，尤其論及祂的苦難、聖死時。基督可以稱爲「爲了別人而生存者」(a man for the others)。

儒家提倡的「仁」當然包括「捨己爲人」的精神，但筆者認爲墨子的「兼愛」大概更能表達耶穌同情貧窮弱小者，及自我犧牲的博愛精神。爲此在與儒家思想對談時，也須引入墨子。有關儒墨之爭的問題，王昌祉神父在其遺著《諸子的我見》一書中，引用古人的評語，指出孔、墨思想大體上原是相同，但也有互相補足的地方。⁵¹ 在從事神學本地化時，我們大可放下過往儒墨門派之爭的歷史包袱，客觀地探討墨子的思想，並評估墨子與基督精神的異同。

5.3 老子的「聖人」：道的化身

在與老子對談時，一般會想到一些《道德經》的主題，如虛靜、自然、無爲等；但我却願意提出一個更深入的問題：《道德經》有否「降生」的觀念？答案顯然是否定的。但老子以聖人爲道的化身，這種想法至少與聖言降生的奧蹟有相似的地方；無怪乎日後道教以老子本人爲道的化身或「降生」，把他尊奉爲神明。

老子的聖人與儒家聖人不同，後者是道德型人物，老子的聖人却在於反璞歸真，與道合一。⁵² 聖人是法道、得

⁵¹ 王昌祉，「墨子孔子墨者儒家的是非同異」，見《諸子的我見》，台北：光啓，1961，142-52 頁。

⁵² 參袁步佳，《老子與基督》，北京：社科，1997，28 頁。

道、合於道的人，也可以說是道的化身。老子雖主張衆人都可以成爲聖人，但他心目中的聖人格外指賢明的君主。《道德經》廿五章說明道是宇宙的根本：「先天地生……可以爲天地母。」並指出道是天地運行的法則，也是人生活的最終準則：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

這裡的「法」字可能使人認爲老子的道是外在的倫理準則，其實不然，正如道內在於天地而成爲天地的法則，道也內在於人。在老子的心目中，聖人與道的關係是內在化的，廿二章說：「是以聖人抱一爲天下式。」「一」是老子對於道的稱呼，聖人因「抱一」，即「抱道」，而成爲天下的楷模。

老子也有對於「得一」的描述：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以爲天下貞」（《道德經》卅九章）。「得一」即「得道」，正如一切事物由於擁有道而能保持各自的特性，王侯，即聖人，也是因爲「得道」而成爲天下的表率。此處「得一」與「抱一」的意思相近，都是指道內在於聖人的關係。老子也提出聖人致力於道，而與道合一的觀念：「故從事於道者，同於道；德者，同於德」（《道德經》廿三章）。王弼注釋「同於道」爲「與道同體」，即與道合一的意思。

老子認爲道最基本的特性是「無爲」，因此，「無爲」也是聖人最重要的德性：「是以聖人處無爲之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居」（《道德經》二章）。以上是老子對「無爲」的描述。在第十章老子也討論聖人的「無爲」，並作類似的解釋：「明白四達，能無爲乎？生之畜之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」這裡所說「不有」、「不恃」、「不宰」含義都是相通的，即「無私」或「無我」的意思，亦是「無

爲」的要旨。⁵³ 令人驚奇的是，老子在別處重複這段有關「無爲」的描述，但把它貼合於道本身：「故道生之，德畜之……生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德」（《道德經》五十一章）。由此可見，在老子心目中，「聖人」是道的化身：聖人得道、抱道、與道合一，因而在生活行事中顯示道的特性。

老子以聖人爲道的化身，這觀念與基督爲聖言（道）降生成人的奧蹟可以彼此對照。聖人與道的關係有助於了解若望福音所描述，基督與父的密切關係：「我與父原是一體……父在我內，我在父內」（若 10:30,38）。正如聖人顯示道，基督也告訴我們：「誰看見了我，就是看見了父」（若 14:9）。再者，聖人「無我」、「無爲」，只知一心「體道」、「應道」；基督的一生也表現了「無我」及「無爲」的精神；祂的生平可以綜合於以下一句話：「我從天降下，不是爲執行我的旨意，而是爲執行派遣我來者的旨意」（若 6:38）。這句話正是「無爲」的最佳寫照。

5.4 佛教的「慈悲」：菩薩的弘願

基督論與佛教交談時，可以標榜「慈悲」爲主題。佛教「四聖諦」指出人生的苦惱皆起於「無明」，修爲的目標在於破除「無明」，以期達致「覺悟」。一旦覺悟，痛苦自然消失。與「覺悟」或「智慧」同樣重要的是「慈悲」，即修行者不但要除去一己的苦惱，也要扶助別人脫離苦海。⁵⁴

「慈悲」的典型人物是「菩薩」，即「菩提薩埵」（Bodhisattva），「菩提」是「覺悟」的意思，「薩埵」指

⁵³ 黃釗，《帛書老子校注析》，台北：學生書局，1991，276 頁。

⁵⁴ 有關「慈悲」之語義，參中村元著，江支地譯，《慈悲》，台北：東大，1997，13-19 頁。

「有情」，即世間的有情衆生（sentient beings）。菩薩是修行者：上求大覺——成佛，下化有情——度衆。爲此修菩薩道必須深入世間，接近群衆，目的在善度衆生。⁵⁵

典型的菩薩是求道者經過無數的輪迴與修行，終於覺悟自身的佛性，可以成佛進入涅槃。但因不忍見娑婆衆生，因無明迷時而沉於苦海，遂發下四弘願：「衆生無邊誓願度……」。⁵⁶這誓願的結果有二：一．除非等到有情衆生都成佛，菩薩決不成佛；二．爲了親近和善度衆生，菩薩自甘重入輪迴，重新經歷由無明至覺悟的艱苦考驗。

菩薩的慈悲與基督悲天憫人，捨己救世的心腸，可以互相比美。但也不盡相同，菩薩是可以成佛，但決意不成佛以善救衆生；基督身爲天主子，却甘願空虛自己，取了奴隸的形體，而成爲人。但兩者的後果是相似的：菩薩重新經歷輪迴的考驗；基督也真正進入人的處境，分嘗人的一切痛苦與際遇，只是沒有罪過。

菩薩，尤其以慈悲著稱的「觀音菩薩」，傾心聆聽世人苦患求救的呼聲，以千手千目給人消災免難。⁵⁷這正好反映耶穌傳道時，出於憐憫之心，給人治病驅魔；不辭勞苦，宣講天國的喜訊。「慈悲」正是天國的精華。

孔子的「知天命」、墨子的「兼愛」、老子以「聖人」爲道的化身、以及佛教菩薩的「慈悲」，這些都反映了基督的基本特點，並給耶穌的容貌添上一些東方色彩，使中國人更易了解基督的奧蹟。以上的比較既是宗教交談，也是神學本地化的嘗試，可謂一石二鳥。

⁵⁵ 參于凌波，《簡明佛學概論》，台北：東大，1991，658頁。

⁵⁶ 四弘願是：「衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」見同上，660頁。

⁵⁷ 參 Taigen D, Leighton *Bodhisattva Archetypes*, New York: Arkana, 1998, 158-205.

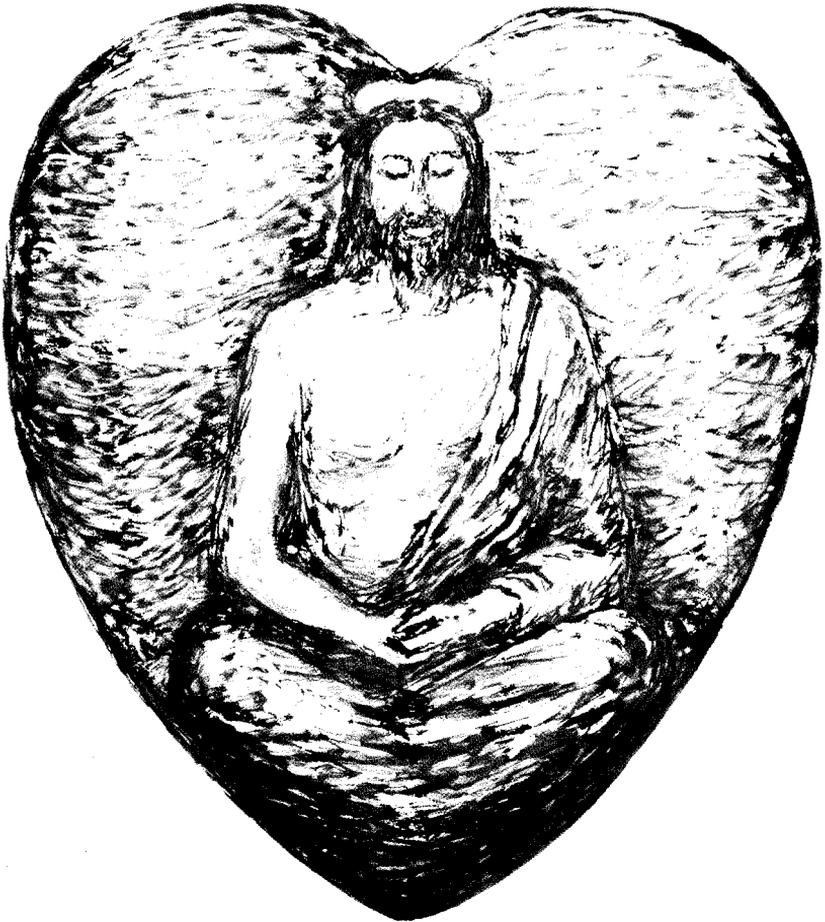
但爲了完成基督論本地化的工作，除了與傳統文交談外，也須與現代思想對話，如無神主義、唯物主義、人文主義等；以及反省近日人民的生活經驗，如貧富懸殊的現象，病苦的考驗，並討論有關社會正義、尊重人權、保護自然環境、現代化與精神價值的關係等問題。以上的課題好像與基督論沒有直接關係，但正如梵二指稱：基督是「人類整個歷史的鎖鑰、中心及宗旨」，爲此大公會議願意在「基督的光照之下……闡述人的奧蹟，並提供合作，尋求解決現代特殊問題的方案」(《現代》10)。因此，人類和社會的問題，也是基督論關注的問題。

結語

本文以「基督，合一的聖事」爲主題，討論廿一世紀基督論的趨勢。「聖事」一詞來自保祿書信的「奧祕」，這「奧祕」包括天主的救恩計劃，以及這計劃透過歷史在基督身上實現，而今天繼續在教會內及信徒心中臨現等幅度，可說是基督論的綜合名稱。「奧祕」或「聖事」的名稱顯示基督爲天人合一，人類團結共融，及天地一體的中心與總匯。在討論時，格外介紹了上世紀對基督論有特殊貢獻的神學家，如拉內和早期的史勒拜克斯等。梵二也給本文提供了討論的重要題材，梵二的主題是教會論，但對基督也有重要的反思。廿一世紀的基督論可以秉承上世紀基督論的豐富成果，依照梵二描繪的輪廓，繼續完成一幅多姿多采的基督畫像。宗教交談和神學本地化的努力，定會帶給這世紀的基督像重大的貢獻，使這畫像添上東方色彩。

假如廿一世紀的神學將帶有神秘學的特色，那麼，神學的中心課題——基督論，更當成爲神秘神學。「奧祕」或「聖事」一詞格外強調臨在的意義，這奧祕既是神學反思的對象，也是信徒神秘經驗的基本內涵。筆者認爲研究

基督論該尋求的，特別是依納爵《神操》所說的「內心的認識」(interior knowledge)。《神操》一開始便邀請作神操者，要以「內在的方式或體會和嚐味一切事理」(《神操》2)。第二週開始時，聖依納爵更提示神操者，在這一週透過默想耶穌的生平，祈求獲致「對主的內心的認識，使能更深切地愛慕祂，更接近地跟隨祂」(《神操》104)。這種「對主的內心的認識」，該是基督論帶來的主要結果。



划到深處去—— 廿一世紀的基督徒信仰

高夏芳

記得上次為《神思》執筆是千禧年的開始，（當時）懷著興奮的心情，借取「門」的意象，寫了一篇「跨越聖門，成為門徒」的文章。現在聖門重新關上後，又快一年了，禧年的熱鬧已成歷史，廿一世紀的巨輪亦快將轉動了一齒；不過關上門並不等於打烊，也不代表聖年的節目圓滿結束，曲終人散，落幕慶功而後各奔前程。在羅馬聖伯多祿大殿最後一道聖門關上的當日，教宗若望保祿二世頒佈了一道名為《新千年的開始》的宗座牧函，當中他以耶穌在加里肋亞湖畔向西滿伯多祿說的話「划到深處去」（路 5:4）為口號，邀請教會全體信友，懷著希望及信心，開始這一新紀元，他說：「新的千年正像一片浩瀚的汪洋，在教會面前展開，等著我們在基督的助佑下前進。」（58）

這一新紀元有何面貌？有何特徵？該如何給它命名？稱它為「後現代」？「地球一體化」？「數碼時代」？「高科技時代」？還是一個「人類喪失天良，自相殘殺的野蠻時代」？我們面對的是一個混沌的大海，波濤起伏，大浪潮與小水花漫天飛濺，互相撲擊，正是危機重重，如何能「划到深處去」？

要划到深處去，首先就要投入浪濤中，不能光在岸上觀海，冷冰冰地作實況分析。下海後要小心把舵，辨清方向，不能隨波逐流；與此同時，還要緊記著，下海的目的是為捕魚，而不該只顧與波浪糾纏，但求保持航行，免遭淹歿而已。然而，若不是信賴基督的話語，「瞻仰基督的面容」（《新千年的開始》第二章即以此為題）的話，這

任務實難以履行。

回顧這二十個世紀，教會所經歷過的風浪不少。初期的教難、羅馬帝國顛覆後的混亂狀況、回教徒的衝擊、中世紀的黑暗、啓蒙運動及唯理主義的挑戰、教會內部的分裂、無神主義的擴散等等。幸虧教會常能在驚濤駭浪中察覺耶穌的臨近，聽到他的聲音說：「放心，是我。不要怕！」儘管有人心靈遲鈍，乍見耶穌時，還以為是見了妖怪，越發驚恐，不知所措（參閱谷 6:47-52）。

除了與主同行的堅實信念外，便很難貼切地點出，廿一世紀的基督徒信仰應朝著哪一方向划到深處去了。教宗本人及很多神學家，在綜觀教會自梵二至今三十多年來的發展及目下的局勢之餘，均提出了不少寶貴的意見。教宗極力強調把信仰紮根於基督，著重愛的見證、共融、交談與合一。去年二月在羅馬舉行的，以檢討梵二的效果為主旨的全球性神學家會議指出，教會在廿一世紀仍要依循梵二的精神，尤其要徹底履行四大憲章所指示的方向，把基督徒的生活建基於聖言（《天主的啓示教義憲章》），以心神及真理朝拜天主（《禮儀憲章》）；在教會內共融團結，彼此承擔，共負責任（《教會憲章》）；投入現代社會，發揮地鹽世光的作用，扮演先知的角色（《論教會在現代世界牧職憲章》）。也有個別神學家在不同的研討會上，以〈廿一世紀的基督徒信仰〉為題，作過演說或發表過文章，其內容都極有啓發性。給筆者印象最深刻的，有以下幾個思想。教廷信理部的 J. Ratzinger 樞機指出，信仰不單要與理性和諧配合，還要與感情及經驗相融。意大利神學家 B. Forte 亦認為，西方近數世紀以來的神學，多偏重於理性的辯證，但廿一世紀的信仰及神學則更應著重其歷史幅度及奧秘性。而美國的 R.J. Schreier 及 A. Dulles 則就今日地球的一體化，而強調教會應清晰不過地表明其「大公」且多元而共融的面貌，並進一步深化其修和精神。德國的 E. Bisser 也別有見地。他認為面對第三個千年，教會應更

有智慧地活出那由梵二所產生的重大轉折，使信仰從馴服性變為領悟性；從表述性變為體驗性；從功效性、保障性變為責任性。筆者在讚賞這些精闢的見解之餘，亦想提供一些淺見，特別想從一個中國基督徒的觀點，對廿一世紀的基督徒信仰表達一些願望及遠景。

1. 返璞歸真

一九九八年，在羅馬召開亞洲主教會議期間，有多位主教坦言，天主教在亞洲給人的普遍印象是組織嚴密、架構完備、辦事效率高。她濟世無私的傳教士、廣泛發展的慈善事業、成績斐然的教育工作、宏偉的教堂、莊嚴的禮儀及西式的傳統習俗等，都令人起敬仰慕；但一般人對其複雜的教義，尤其對其靈修取向，就感到難以捉摸了。一位印度主教更指出，很多人若要解決實際的生活問題，比如生活困乏、醫療負擔沉重、為孩子謀求理想學校等等，均懂得投靠天主教機構，但若有靈性上的需求，則會先到寺院去求助，或找一位道行高、靈氣重的大師指點。

天主教這個架構化、外向的形象是有其歷史因由的。她在亞洲蓬勃發展的數世紀，正是歐洲列強在亞洲拓展殖民地的世代，亦是亞洲各國極度窮困的時期；與此同時，因著啓蒙運動及新教改革等種種因素的挑戰，教會內部亦變得異常僵化，致使福音的真諦及跟隨基督者的靈氣，難以時刻明確而有效地直搗人心。

要划到深處去就要反璞歸真。教宗在禧年中熱切地呼籲教會「淨化記憶」，謙卑自省，坦誠求恕。教會在二千年的歷史中雖結出了無數聖德的碩果，但累積下來的污穢混濁亦不少。這不單是基督徒的罪惡過犯、不忠或不足，而且也包括那使教會步履蹣跚的架構、傳統，或封閉迂腐的思想模式，或虛浮的表像，這一切都該淨化、靜化、清

化、純化。踏入廿一世紀的教會更應留意聖神，順從祂的指引，正本末，辨虛實，衡輕重，明認「需要的惟有一件」，別為「許多事操心忙碌」(路 10:38-42)。教宗也強調返璞歸真的重要，勸諭大家「由基督重新開始」(《新千年的開始》第三章)，以成聖為優先的關注，著重祈禱、聆聽聖言及靈性修養，使信仰更有內涵，更有深度，使信徒更有靈氣，更有活力，使教會更踏實，更聚焦於基督。

教宗在回顧禧年的活動時，說：「我們在這一年所做的，並不能令我們感到自滿，更不能讓我們的投入懈怠下來……還有許多事等著我們去幹……然而重要的是我們在天主的幫助下所作的計劃，尤其須要深深植根於默觀和祈禱。這個時代是不斷地在動的時代，經常導致行動主義，容易淪為『為做事而做事』。我們應該抗拒這樣的誘惑，在『做』(to do)什麼之前，先努力『是』(to be)什麼。」(15)

行文時，梵蒂岡正以「主教：基督福音之僕，為世界帶來希望」為題，舉行本世紀第一次主教會議。在二百多位主教的發言中，「返璞歸真」的呼聲非常強烈，在在都指出主教的職務不應偏重於行政管理，而應更關注屬靈層面的領導，及主教本身的聖德及靈修。

2. 恩情感通

記得有一次，我在大陸與一位道教學者交談，他對天主教教義頗有認識，對聖經也很感興趣。我問及他對基督宗教的整體看法時，他表示非常敬佩這個二十個世紀以來滋養過整個西方文化的宗教，不過，他加上一句說：「我覺得你們對天主知道得太多了。」我請他加以解釋時，他發揮說：「對於天主是誰？祂有什麼屬性？父、子、神三位的本質如何？祂們之間的關係及各自的作為怎樣？這

一切你們都有清楚的認知。天主不單自我啓示，讓你們知道祂的旨意和計劃，還降生成人，以言以行，有形有聲地與人交往。耶穌升天前留下了他的福音，他的誠命，並要門徒依循；又建立了教會，立下了聖事，使教會內部一切井然有序，有禮儀、有規則、有教義、有倫理體制，什麼都一清二楚，不清楚的地方亦常有教宗與以不能舛錯的答覆……」誠然，他這看法有商榷的餘地，但我不得不承認，我們確實過分著重「知」而忽略了「悟」；過於強調信仰的條理，而輕忽了其玄妙性、奧秘性；與老子所說的：「道者萬物之奧」，「玄之又玄，衆妙之門」大異其趣。或許我們太關注天主的「真」與「善」，視祂為信仰的內容、行為的準則，而對祂的「美」卻欣賞得太少，對祂的「情」感應得太淡薄了。

其實，基督徒的信仰不單重理，而且更重情。在聖經中，那自我顯露的，是一個有情的天主，祂愛護衆生，欣賞並珍惜自己所創造的一切。祂的啓示不是一系列抽象的意念，而是一個事實，一段在歷史中不斷發展的恩情。爲了這恩情厚愛，天主子降生成人，進入世界，進入歷史，使人的時、空都爲祂的靈氣所感染，使人神契情。耶穌正是爲了這無可言喻的愛而受苦受死，參與了人生最脆弱、最矛盾、費解、最孤苦無奈的際遇——痛苦及死亡。自此，人的一切都爲天主所聖化了、提昇了，都有更高超的價值，而人本身也因天主參與了他的一切而與天主更親密，可參與祂的生命、可與祂溝通、可體會到祂的情懷。

基督徒的信仰應建基在這種恩情的感通之上，視主愛爲莫大的恩情，對此恩情作感應，同時亦因這恩情而體會到天地萬物是一個可感通的有情宇宙，人在其中可上通於神，橫通於人，下通於萬物。

面對後現代的文化、啓蒙運動的唯理主義的瓦解，今代的哲學特別強調人的情際關係，而摒棄了冷冰冰的「主

客」對立的思考模式，且轉向「我你」相關的互動。溝通不能再建基於主體認知客體的靜態方式，而應在互相接觸、互相融入的過程中逐步發展出來。理想的溝通應達致感通，天人的溝通如是，人與人、人與物的溝通亦如是。不單止近代的西方哲學著重感通，中國哲學自古至今亦強調心靈相契，即一種超越語言及理性推敲的深度的感應及融和。對「感」字的概念，《說文解字》解為「動人心」，「通」字則解作「達也」。管子亦謂：「深得其心，有應於心者也。」將這「感通」的概念應用到基督徒的信仰時，我們可說，天主的恩情觸動人心，催使人有所感應，而以愛還愛，以心體心，順暢地開放自我，感激地分享祂的生命，謙虛地與祂共融。

第一代的基督徒對這種恩情的感通體會得非常深切。若望宗徒雖然特別從理性的角度出發，把天主在基督內的啓示介紹出來，但他最著意、最殷切表達的卻是：「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內。」（若一 4:16）「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命。」（若一 4:9）保祿這位才氣橫溢、思想深遠的神學家也十分著重神人契情的幅度。他論及自己的信仰歷程時，感動地說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉體內生活，是生活在對天主子的信仰；他愛了我，且為我捨棄了自己。我決不願使天主的恩寵無效。」（迦 2:20-21）

廿一世紀的基督徒信仰應該更有情、更有愛。關於這一點，教宗在《新千年的開始》牧函中有明確的指示：「教會在歷史上，尤其在這新世紀的旅程上，有許多需要；但是若沒有愛，一切都是徒然。保祿宗徒在愛的頌歌中提醒我們：即使我們能說人間的語言，和能說天使的語言，即使我們有『移山』的信心，但若沒有愛，就什麼也不算（參閱格前 13:2）。正如聖女小德蘭所感受的，『愛』的確是教

會的『心臟』。我宣稱小德蘭為教會的聖師，因為她是『愛的學科』上的專家，她曾說過：『我了解教會有一顆心，這顆心燃燒著愛火。我了解只有這愛能使教會的成員動起來.....我明白愛含有一切聖召，愛就是一切。』」（42）

3.以德配道

除了「理」與「情」的融和外，我們的信仰也要求「知」與「行」的配合，屬靈的幅度要在人倫關係中表達出來，理念要靠實踐來驗證及滋養。

中國哲學的「以德配道」可與基督徒的道德觀相比，以人道配合天道這一觀念，也是耶穌在山中聖訓中所強調的。「不是凡向我說：『主啊！主啊！』的人，就能進天國，而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國。」（瑪 7:21）

在舊約時代，以色列民常犯的錯誤，就是恃著自己是天主的選民、亞巴郎的後裔，而自覺高人一等，在救恩上有保障、有特權、有優惠或專利。天主卻三番四次叫他們明白以德配道的必要。聖善的身份不算什麼，重要的是聖善的生活。耶穌也警告他同代的偽君子，別以為自己出污泥而不染，以為聖德是遺傳基因，以為懂得指責人的不是就等於自己清高無瑕。耶穌嚴厲地說：「我告訴你們：如果你們不悔改，你們都要同樣喪亡。」（路 13:3,5）

以色列民的另一個過犯，是以為配道就等於墨守成規，修德等於謹遵律例。對於這一點，天主亦不厭其煩地透過先知賢人去糾正他們的觀念，並答應賜給他們一種新的精神，一顆新的心（參閱則 36:26），使能邁向孔子所說的「從心所欲而不逾矩」的境界。耶穌也清楚地要求自己的門徒超越以守法律為最高準則的生活態度。「我告訴你們：除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們決

進不了天國。」(瑪 5:20) 法律只能給倫理生活指出合格的底線，然而，願意進天國的人自不會甘於奉公守法，不甘於僅僅達到最低限度，不甘於只求問心無愧、無錯無漏，反會盡心盡性，臻於至善而後止。

耶穌還說過：「你們應是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」(瑪 5:48) 他向自己的門徒挑戰，激勵他們舉心向上，展翅高飛，發揮所長，以一種「天心引力」去與那把人往下拖的「地心吸力」抗衡。逆水行舟，不進則退，修德立功，不上則落；同樣，天國不是一個靜態的目標，真福也不是可以安然擁有、泰然坐享的。面對這瞬息萬變的社會，基督徒的信仰應該一方面更有實力，一方面更有創意、更活潑。天主是成全的，以德配道的基督徒應不斷努力邁向成全；天主是「最」，我們應是「更」。

廿一世紀的基督徒信仰可能會活得更艱苦、更備受挑戰，要面對更多的危機，但天主聖神會在教會中激發更多的創意、更大的慷慨、更高超的犧牲精神。去年在羅馬的一連串慶典活動中，有幾項是特別為聖神的奇妙化工而清楚作證的，例如：氣慨高昂、活力迫人的青年節，百花爭妍的平信徒團體的交流；尤其動人的是在鬥獸場中，對二十世紀為信仰而殉道的烈士所作的紀念。梵蒂岡為此特別委任了一個小組，去臚列出一份二十世紀不同教派的基督徒殉道者的名單。這些教宗稱為「無名英雄」的殉道者共有一萬二千六百九十二人，其中有男女老幼，有來自社會各階層，或在教會內擔當不同職務的信徒，他們無聲的見證迴響得比任何理論或分析都要嘹亮。正是他們陪伴著我們走入廿一世紀，鼓勵我們把信仰活得更認真、徹底，增強我們的信心，使我們深信在這動盪之秋，世途凶險、人心醜惡之際，天主仍沒有放棄人類，反而不斷催使祂的子女作鹽、作光、作酵母，以德澤世，以善勝惡。

4. 修和共融

在「全球化」、「地球村」這一當代的處境中，多元互動、開放交談是人類共存的智慧表現。衆目可擊，在這地球村中，無論在政治、經濟、文化各層面上，都會牽一髮而動全身。不少「村民」在付出不菲的努力下，已邁向共識、合作、交流、修和；然而，這地球仍有太多裂縫、太多圍牆、太多鴻溝；人與人、家與家、國與國、民族與民族、宗教與宗教之間仍存在著太多誤解、張力、矛盾、戒心、衝突、對抗、仇恨。九月十一日在美國紐約及華盛頓發生的事件震撼了全世界，也打破了不少世界大同的美夢。團結、共融、友愛、和平等理想變成空前的渺茫、遙遠、不著邊際的「烏托邦」。這對我們基督徒，除了引起憂慮、悲憤及熱切禱告外，也是一當頭棒喝，使我們更深刻意識到這個爲仇恨所困的世界是如何急切需要基督的救贖，需要他給人類帶來的新生命、新精神——仁愛、寬恕、修和、共融、締造和平。與此同時，它也催迫我們更認真地活出基督徒的使命，在自己狹小的生活範圍內，作鹽作光，爲這世界增添一點美善、一股溫情、一份靈氣、一絲希望。

是的，廿一世紀的基督徒應攜手划到深處去，學習共融合作；不單與教會內的兄弟姐妹如此，也要與不同信仰、不同宗教、不同人生觀念的人交談溝通，學習在茫茫大海中划船，無圍牆、無邊際、無疆界。

廿一世紀教友生活

楊孝明
丘建峰

引言

每一年代都有那一時代的屬靈氣質，而每一時代的屬靈氣質又帶動著整個教會的更新，帶動著教友的生活模態。而每一地區的屬靈特質亦各有不同，故本文會把焦點集中在香港這一地區。究竟面向廿一世紀，我們這一世代的屬靈特質又會怎樣呢？這必會影響著我們廿一世紀的教友生活。

本文並不嘗試作任何預測，只是想指出某一些廿世紀的現象，從而希望提出一些問題和一些方向，以收拋磚引玉之效。

兩種經驗

筆者曾在 1994 年去上海寧波，1998 年去台灣萬金。兩地給筆者的印象是人際關係密切，雖然生活不富裕，但有一種親和感。教友和教友間在人際親和外，加上一種同信仰的屬靈幅度，使人感到保祿叫斐理伯人要「常常喜樂」的情況臨現人間。我們相信香港教會也經歷過這樣的甜蜜時刻，直至經濟起飛，大都會出現，人不再在村落或木屋區內互聚，而是各自躲在自己建立的空間——安全、舒適；不過封閉、乏安全感。值得注意的是，二十世紀人類面對最大的問題是非人化、工業革命、大都會的出現，人的價值一直受挑戰、存疑，人們在自我封閉、乏安全感中

尋找出路。

在村落式的教會，教友們團聚，一起望彌撒，一起聚餐，正暗合宗徒時代的團聚、祈禱、擘餅。大都會式的教友乏時間一起團聚、吃飯，只有彌撒的時候在一起，大家只是不同的陌生人聚在一起祈禱感恩而已。

宗徒模式是出路

然而，所有近代學者、神學家、教宗、主教、神父都承認，將來教會的出路，教會最大的力量，是來自教友。教友可以怎樣帶動更新？筆者相信，步武宗徒模式是最適切不過的。團聚、祈禱、擘餅（聚餐），缺一不可。或曰：我們沒有這些麼？答曰：沒有。現今望彌撒的教友，大部份與教會內其他團體沒有聯繫，很多時彌撒禮成，感謝天主後，便各散東西，教友們和教會只有單線聯繫——彌撒；沒有其他信仰生活上的聯繫，這樣的教會及信仰素質是單薄的，這樣的屬靈氣質是單薄的，而由這種教友參與的彌撒也是單薄的，欠缺了在基督內團體的愛及生活那一種幅度。

根據美國神學泰斗保羅田立克(Paul Tillich)¹的觀察，每一間教會約有十分之一的教友是覺醒的，有十分之八的教友是有機會被喚醒的，只有十分之一是永遠沉睡的。因此，我們可以看到在堂區有一群人永遠是十分忙碌地擔負著多個職責，而其他教友永遠是彌撒完了便各散東西或早早便到茶樓佔一席位，每星期的宗教責任完成了，便可心安理得過餘下的俗世生活。而在俗世生活中，教友們卻不斷被生活擔子所重壓，活得沮喪而沒有從基督而來

¹ 郭乃弘牧師，《更新地方教會的策略》，香港基督徒學會，2000，186頁。

的喜樂；生活出現問題，卻不會回教會重拾力量，信仰和生活嚴重脫節，沒有共同分享的靈性友人，遇上大事時只會質問天主為何這樣這樣，這是我們現今的現象，也是困局。

要覺醒，要向內福傳

怎樣才是我們的出路？怎樣才能步武宗徒的模式：祈禱、擘餅、團聚？我們相信，非要把餘下的十分之八教友喚醒不可。然而，這種情況要怎樣去改善呢？是時候我們不單要向外福傳，也是向內福傳的時候了。當這十分八的教友被喚醒，再投入教會時，發出的力量將會是不可思議的巨大。然而要喚醒什麼呢？我們需要對我們的身份再反省，認清基督也召叫我們作君王、先知和司祭。

教友本身就是一聖潔的司祭，有著司祭角色。理應覺得我是教會，當教會有不完善處，要大膽提出，不是為批判，而是要她更完善，因為我們是在旅途中。梵二《教會傳教工作法令》(21 節)強調：「除非有名實相符的教友階層和聖統在一起，並協同工作，這個教會就不能算是真有基礎……。沒有教友的活力表現，福音就不能在一個民族的思想、生活與活動中深深扎根。」教友的責任不單是擔當讀經員、送聖體員等等，也不單只是作為一個專業人仕為教會提供一些專業意見。

現在我們所當倚重的，是群體的領導。在工作的交付模式上(service delivery model)，團隊(team work)勝於各自發揮所長，好像任何涉及二人或以上的球類比賽一樣。團體性的傳教工作所以有重大的意義，因為無論是在教會的團體中，或者在個別的環境中，傳教工作往往要以共同

行動來完成²。這種團體既可以支持團體的每個成員，同時也可以訓練他們的傳教精神，可以妥善地分配、指揮他們的傳教行動，使得他們比各自獨力工作時，可以收到更為豐厚的成果³。

教友行動

「行動——反省——再行動」乃是今天做神學的主要方法，也是使信徒加深他們信仰的不二法門，教友需要的是邊學邊做或從做中學的機會⁴。其實教友才真正有資格做這種神學反省，因為他們才是真正地在俗世生活中掙扎的人，在這方面，教會當局反而要謙卑地向教友學習⁵。而事實上，在傳教事業的領域上，大部份工作只有教友才可以做⁶。

教宗庇護十二世在通諭中明確地接受和支持「教友行動」(Catholic Action)，鼓勵信友參與世界的事務，促進世界基督化的步伐，大大影響信友在教會中所負起的使命⁷。而且教友應有權利，有義務針對教會的利益所在，發表自己的意見⁸。

現在是教會十分需要重新向信徒「自傳」福音的時候了⁹。

² 同註 1，124 頁。

³ 梵二《教友傳教法令》18。

⁴ 同註 1，65 頁。

⁵ 同註 1，78，141 頁。

⁶ 梵二《教友傳教法令》1。

⁷ 吳日華先生，「教友角色的定位和培訓」，《社會變遷與教會回應》，公教教研中心，1996，71 頁，引自 E. Schillebeeckx, *Ministry*, 13, 17, 34.

⁸ 梵二《教會憲章》37。

⁹ 同註 1，99 頁。

我們的職務不再只是祈禱、付錢、服從了。

信仰的優次

面對改革，最需要的條件，其實是教友真正活出信仰，由內到外，關心自己的生命，關心教會的前途。首先，教友不能認為信仰是一次過的事，只要信了就可以（除非他們是為了方便結婚、墳地或子女入學等），要是這樣倒有點像路德的因信稱義，只要信便可以。信仰是一生的事，在整條信仰路上，要不斷進深與聖三的關係，不斷在祈禱、靈修、研經上進深，達致與天主十分親密和諧。

這情況就像婚姻一樣，婚姻不是兩個人宣誓婚約承諾便完結，而是要一生一世地向對方委身，努力增加了解，增進感情，在困難中向前邁步，最後真的願意為對方犧牲。信仰也是一樣，天國教會的事業，最後也會成為信徒的事業，他人的生命也是自己的生命，這才是信仰。在這種信仰過程中，我們必須要有一種被上主震動的「經驗」，以致我們能對信仰有一種新的景觀，不再是中產式的信仰——純理性、穩定、安全——以致我們能有一種追求的力量，追求理想、追求成聖¹⁰。

信仰是一個最先的優次，在生活上成為我們的中心，成為我們的價值觀，取向的標準。今天很多信友把信仰推至我們生活的邊緣，像在其他興趣外加上宗教興趣，在其他價值上加上宗教價值¹¹，最後成為可有可無，又或是成為精神寄托，或是別人口中的勸人為善，做個好人。不一——信仰不是精神寄托，做個好人，被邊緣化，它是我們的中心，最高優次，價值標準，簡單地說，它就是我們的生

¹⁰ Gerald O'Collins, S. J., *Fundamental Theology*, Paulist Press, 1981, 140.

¹¹ 楊牧谷牧師，《使徒信經新釋》，校園，1988，20頁。

命本身。許多人的信仰和日常生活分割，要算我們這時代嚴重錯誤之一。這種情況均受舊約先知及耶穌譴責¹²。

天主的旨意不只是一要我們消極的拋棄世俗，而是積極的效勞；不只是謹遵一大堆清規，而是從根本作起，實踐那執一馭萬的愛心¹³。信眾皆為司祭的意義是，信眾應在世人面前為天主和其聖意作證，並為服務人類而不惜犧牲自己的性命¹⁴。這是一種無條件委身 (unconditional commitment and personal surrender to God)¹⁵。人唯有完全獻身作門徒，才能經驗十字架的意義¹⁶。

人人奉獻

作為天主教徒，我們更要衝破的是：不再認為主教、神父、修女才是奉獻的人。不，每一個人都是獻給天主，每一個人也是服務天國。教會只能阻止某些人士(例如已婚人士)成為神父、修士、修女，卻沒有阻止任何人去服務。其實教會是不應有特殊階級的，因為信者人人平等，都是蒙選者、聖人、門徒、弟兄、因此大家都是王家的司祭¹⁷。《教會憲章》指出「神聖職務」可由平信徒出任。¹⁸我們不要以為只有修道者才是領導，高人一等，不，只要我們向基督說是，便是獻身、服務、與及領導。事實上，

¹² 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》43。

¹³ 漢斯昆 (Hans Küng), 《教會發微》(The Church) 田永正譯, 光啓, 1976, 48 頁。

¹⁴ 同註 13, 462 頁。

¹⁵ 同註 10, 163 頁。

¹⁶ 同註 10, 80 頁。

¹⁷ 同註 13, 447 頁。

¹⁸ 同註 7, 62 頁吳先生在此引用 Louis Ligier 在 “Lay Ministries and Their Foundations in the Documents of Vatican II” in R. Latourelle, ed., *Vatican II; Assessment and Perspectives*, 〈25 years after-1962-1987〉, Vol.2, 160-175, Paulist Press, 1988.

早期教會的職務是不分聖俗的，四世紀前，教會職務人人有責¹⁹，各人以天賦的神恩爲人的好處而服務，建樹基督的身體²⁰。

故此，教會的職務並非以聖秩爲首要的考慮點，而是按人不同的神恩能力，爲所需的服務而付出貢獻²¹。每一個人在同一的聖神內領受不同的神恩爲福音服務²²。團體要想有合一與秩序，便該使每人各有其神恩²³。正如孔格 (Congar) 所說：我們現在的教會觀應是一全面的、完整的教會觀，這教會觀是爲教友，屬於教友，是以全體教友爲主的教會觀 (Total Ecclesiology is an Ecclesiology of all Christians, for all Christians, and from all Christians)，是一「民有、民治、民享」的教會觀²⁴。

雖然教宗若望保祿二世在 1993、1994 年對以上的問題有以下的說話：「過分強調由洗禮來的平等，有時會導致漠視所有信友的『王家司祭職 (royal priesthood) 與由聖秩得來的『服務司祭職』 (ministerial priesthood) 之間的真實區別。」「能積極活動的司鐸數目在減少——我們求主使這一情況早日過去，但若把這一現象解釋成一個天主眷顧的記號 (a providential sign)，表示一般教友可取替司

¹⁹ 同註 7，吳先生在此引用了 James M. Barnett: *The Diaconate, A Full and Equal Order*, The Seabury Press, 1981, 106.

²⁰ 同註 7，引自經文格前 12:7; 14:4、5、12。

²¹ 同註 7，引自經文格前 12:4-11; 27-28。

²² 同註 7，引自經文格前 12:4-11; 27-28，另引 Edward Schillebeeckx, *Ministry: A Case for Change*, SCM Press, 1981, 13.

²³ 同註 13，238 頁。

²⁴ 趙榮珠引 Congar "My Path-findings in the Theology of Laity and Ministries" 的觀點，「教友職務的重要性及其發展」，《神學論集》第 109 期，1996 年秋，403 頁。

鐸，這和基督和教會的本意是無法協調的。²⁵」這是一種二元的思維模式，我們今天需要來一個範式轉移 (paradigm shift)：為甚麼強調平等便會做成沒有區別？為甚麼要擔憂教友會取代司鐸而看不到互相更大的合作？為甚麼非此即彼而不是雙贏？

創造歷史

當我們能衝破自己的樊籠，再思信仰生命的真諦，背上十字架，學效宗徒榜樣，會有什麼後果呢？筆者大膽的說，一個新的歷史將會由我們締造，也是創造廿一世紀香港屬靈氣質的方向，這種屬靈氣質和過往歷史一樣，是第一次由自我走向天主的過程。

根據梵二《教會憲章》36 指出：教友們要集中力量，去醫治世界上引人犯罪的風俗與環境，使之能符合正義的原則，導人行善而不予妨礙。這樣作法，將會把道德價值灌輸到文化及人類的活動中。其實梵二的指引正正是現代社會問題的救命靈丹，這種精神正在台灣由證嚴法師所領導的慈濟基金會實踐出來，成為一股俗流中的清泉，帶引民衆走向正確的方向，為社會播下祥和的氣氛。若我們能由自己開始，改變群體，我們也必定能夠完成天主對我們的期望。

現在香港的教會，正正需要我們去獻身，因為有一大群有理想的年青人就如沒有牧人的羊一樣，需要有先知的聲音，我們就有先知的職份，香港的社會現在也充滿各種矛盾問題，現在不是我們躲在四幅牆中的時候了，因基督正正在受苦難的人群當中。「各人應依照自己所領受的神

²⁵房志榮神父引教宗若望保祿二世 “Do Laity Share in the Priest's Pastoral Ministry?” 的講話，「教友職務與教會訓導(綱要)」，《神學論集》第 109 期，1996 年秋，340 頁。

恩，彼此服事，善作天主各種恩寵的管理員。」(伯前 4:10)

新趨勢——教友組織

在香港，現在有沒有這趨勢呢？在此為大家介紹一個由教友組成的組織。

在十多年前，本港天主教內有十多個祈禱小組的善會，他們爲了資源共用，於是便組成了「神恩復興運動中文組幹事團」，簡稱「中文組」。此組織個多月開會一次，互通消息。或許近幾年，「中文組」有成員看到堂區內教友的冷漠，越來越想向外擴展，於是其中一些人站出來，組成「聖神內更新團體」。其核心成員稱爲盟約會員，有七人，每人把薪金的 5%作奉獻；另有十多人稱爲同心會員，每月把薪金 3%奉獻，兩種會員逢星期五守齋。

此組織的遠景是預見一個由聖神推動的團體：每個成員不斷悔改更新、在主內成長的人日益增多、事事感謝讚美主、委身事工、建設團體和傳揚福音等。他們現在有 101、201、301、401 四個課程，對象爲教友及修女，課程在星期六舉行，內容是引導教友參與祈禱讀經、神恩小組祈禱會、詩歌敬拜、了解彌撒意義、認識自己、心靈醫治、覆手祈禱、聖經基礎、要理導論、三分鐘見証、認識新紀元運動、了解天主想自己成爲甚麼人、裝備自己成爲福傳人、也學習多爲團體工作等。

除了課程外，他們也在不同地區帶領祈禱會，午間守齋神恩祈禱會等；又組織義工團，爲有需要人士服務。在團體組織方面，他們仿效基督教的人釘人戰術，爲每位會員舉行生日會，由於有兩位全職職員，他們有能力每月最少以電話關心會員一次，且會紀錄會員出席情況。最令人驚異的是他們能夠在灣仔商業中心區租上二千尺的單位，供會員作各種活動。爲何有這種能力呢？他們的解釋

是聖神的帶領。的確，他們的「神跡」經驗不少，在 2000 年 2 月，他們只有會員廿多人，現在增長五倍，有百多人，增長的速度比基督教會還強。

從歷史角度看，實踐信望愛德的使徒運動，經常比現存的教會體制發展快速，因此，不能總是等待教會上層領導者來指示方向；相反地，也要有來自地方階層的動員，以便神恩能更充份發揮其原創力²⁶。

雖然，「聖神內更新團體」的火焰還未能燃燒向全港各堂區，全港積極的教友或許仍然只有十分一，仍有十分八未被喚醒，但是，每一年代的復興皆是由聖神自己推動，若是從天主而來，又有誰能阻止呢？因此，若問廿一世紀教友應有的生活是如何，我們堅信宗徒模式，加上全心奉獻，聖神之火必會吹遍世界。那時，充滿基督精神的團體將會不斷湧現，而世界的文化就是在這種情形下走向愛的中心——天主。

總結

我們相信每一時代，每一地區皆有不同的屬靈模式及經驗，但萬變不離其宗，就是人由自我走向天主。而宗徒模式在現今世代尤其適切，只要十分之八的教友能被向內福傳喚醒，了解到真正教友的身份及使命，願意獻出自己，我們便能形成一強大的群體，締造歷史，成為將來教會的希望。這種趨勢已經開始，而且是由聖神推動的，誰又能阻止呢？

²⁶ 谷寒松神父，「台灣義務使徒經驗分析」，《神學論集》第 109 期，1996 年秋，388 頁。

宗教本土化與香港的公教： 一個歷史學的探討

陸鴻基

1. 外來宗教的本土化

「宗教本土化」是指外地傳來的宗教漸漸結合了本地人的文化元素，成為具有本地特色的宗教、及本地社會土生土長的一份子。

從信仰的角度看，人的心靈狀態和人與他相信的神的關係，是求諸內心的，沒有本土外來之別。但人生在世，自有其時間和空間的限制，要明白一個人或一個社群任何層面的發展，不可能不問及過去與現在、本土與外來等問題。這些問題，就是歷史的問題。本文嘗試從一個歷史學的角度——不是神學的角度——探討宗教本土化的一些事例、和公教在香港歷史上的發展。歷史學側重弄清楚過去的事情到底是怎樣發生的，而不會（也沒有專業資格）評價或批判任何宗教的真與偽、對與錯、或任何本土化演變的善與惡。

從外地傳教士把他們的宗教帶進一個社會，到這個宗教達致本土化的歷程，一般來說，有以下的幾個階段：首先是傳教士入境、學習語言、佈道、翻譯，又與本地原有的信仰進行辯論，逐漸贏得一些本地人的皈依；隨後，傳教士開始培訓本地人協助傳教工作；繼而，本地教士一步一步接替外來傳教士的工作，承繼他們的事業，更擴而充之，開枝散葉；與此同時，外籍傳教士帶來的教理和禮儀，也和本地人原有的信念和禮俗互相交融，產生出具有本地特色的新的宗教體現；年復一年，過了若干世代，原本是

外來的宗教就變成了本地土生土長的宗教了。社會上教內教外的人，都認同它是本地社會的一份子。這個本地化的歷程，包括了多層面的內涵：有語文、人事、禮儀、組織統制，以至學術思想（哲學、神學）和靈修等等。每一個層面，都由淺入深，從外在的語文、人事任用等的本地化，漸進到根深蒂固的思想、心靈等的本色化。

外來宗教與本土文化的交融，在傳來的一方而言，是傳教士自覺地攜帶前來的語文、教理、禮儀、教會組織制度等；也有他們不自覺地懷着上路的思維方式、宗教以外的思想、價值觀念、生活習慣和成見等。這些舶來品，有些是傳教士堅持要傳遞的、有些是他們願意捨棄的；有些是本地人容易接受的、有些是格格不入的。在本地方面而言，傳教士入境那一刻接觸到的當地文化，不是一個簡單抽象的概念，而是一份經過長時期演化、不斷更新的、有機而繁複的活傳統。這個文化傳統，包含着人們衣食住行的習慣和社群生活的結構（家庭倫理、經濟活動、鄉黨朋友的交往、政治和宗教權力的分佈、等等）；也包含着人們在文學、藝術、音樂等方面的風尚，和他們表達崇敬及標誌人生的各種歷程的各種禮儀；還有他們在思想領域及心靈上的探索，和他們思維議論慣用的方式等等。這個本土文化傳統，有些元素是和外來的宗教不謀而合的、有些是矛盾衝突的、也有些是互相補足的。

外來的宗教和本土文化，都不是固定的物體，可以讓人全盤接納或全面否定揚棄的，而是千絲萬縷、人們得以有選擇地取長補短的。它們兩者之間的關係，必然是錯綜複雜、時順時逆的長程演化；既有友善的溝通，也有敵對的爭競；最後才得以在若干本土信徒身上達致交融。這長期交往的關係裏，除了宗教信仰和文化價值的內在因素，還有外在的因素，例如政權和教權勢力的角逐，本地人、外來人和「外化」本地人三者之間的態度和關係等，對宗教的本土化構成多種積極或負面的影響。

上述宗教本土化的過程，在世界歷史上有很多顯著的事例。其中和我們關係最深的莫過於上古時代源於猶太人社會的基督信仰西傳至希臘、羅馬，源於印度的佛教傳到中國，和在西歐成長的基督宗教十六世紀來華。以下先分別概述這三個歷史經驗，然後討論香港公教本土化的過程。

2. 猶太人的基督宗教傳到希臘、羅馬

「新約」時期，耶穌的門徒把新的信仰傳揚開來。他們原先沒有開創新宗教的意念，只是要致力把他們共同承傳了的猶太人的信仰提昇到更完美的境界。但在羅馬帝國統治地中海沿岸、各民族的文化大交流的氛圍之下，猶太僑民和移民散處帝國各地，耶穌門徒的傳教事業也很自然地走出巴勒斯坦，隨着猶太僑民和移民的足跡，到了地中海周邊（所謂「泛希臘地區」）的每個角落。接觸到門徒、因而信仰耶穌的皈依者，也不限於猶太人。傳教士與本土文化相遇而產生摩擦、衝突、折衝的現象，在「新約」中屢有所見。最顯著的例子是保祿宗徒對於「外教徒」（就是非猶太人）信奉基督，需要不需要補行割損禮和遵守猶太教的飲食禁忌等問題的處理。保祿宗徒本身是個「回流移民」；他生長在今天土耳其南部的一個希臘城邦，享有猶太和希臘的雙重文化承傳。他對「外教徒」問題的答覆，顯示出傳教者對自己的信仰的反思——一方面分辨信仰內容的主要和次要成份，主要的内容不能退讓、次要的可以因應實際環境作出妥協；另一方面也肯定了基督信仰不單只是猶太教的更新，而是能夠兼容來自別的宗教文化傳統的信徒的一個新的宗教。從此，基督信仰超越了原來的單一民族文化背景，踏上普世宗教的發展路途。越來越多信徒不是在猶太教的傳統裏長大的，而是從別的宗教文化和思想傳統皈依過來的。傳教的内容、方法以至人手都自然

發生了變化。

到西元一、二世紀之間「新約」成書的時代，經書的語文，只有小部份是採用耶穌和門徒的母語，大部份則採用地中海東部沿岸跨民族通用的希臘文。其後，教會更與當時在地中海周邊佔有支配地位的希臘、羅馬文化融會，以羅馬帝國的官方語文拉丁文作為自己的通用語文；彌撒的禮儀和祭衣，兼有猶太和古羅馬宗教禮儀禮服的元素；教會的曆法，也用羅馬曆、輔以猶太曆；教會的組織和聖統，汲納了不少羅馬帝國官制的理念。教會的思想，更在教父手中變得越來越希臘化。

所謂「教父」，就是在教會最初幾個世紀裏，致力融合基督信仰和希臘哲學的一批教會領袖。他們把耶穌向猶太農家、漁戶、牧人傳遞的純樸、直接、具體的喜訊，進行深奧、精密、抽象的演繹和引伸；他們引用的，就是當時在知識界享有主導作用的希臘哲學概念和思維方式。例如：雅威／天主的「位」和「體」是甚麼、耶穌的「人性」和「神性」如何結合等玄妙道理，都是首先由教父們提出討論的。該如何演繹引伸才算正確，在當時的希臘化基督徒思想家和主教之間，掀起了接二連三的激烈的爭鬥，產生了很多教條和神學著作；「尼西亞信經」就是其中重要的產物。「正統」和「異端」之間的界線越劃越清，成為日後教會傳統和中古時代的神學的要旨。（唐代傳入中國的景教，就是被教父貶為「異端」、受到絕罰的敘利亞主教聶斯多祿的門徒組織的教會。）

到了西元四、五世紀以後，基督宗教無論在語文、人事、禮儀、組織統制、學術思想、思辯模式等方面都已經與希臘、羅馬文化融合，甚至成為希臘、羅馬文化在中古時代的西方的繼承者。稍後也開始汲納當時入侵歐洲的日耳曼人和斯拉夫人的文化元素。教會當然也承襲着基督信仰，奉耶穌和宗徒的訊息為信仰的核心；但與「新約」時

代猶太人的文化和宗教傳統，已有相當的距離。（甚至對猶太人產生了偏見和歧視，這是教宗若望保祿二世深以為憾的。）總而言之，在巴勒斯坦的猶太傳統裏興起的基督宗教西傳到歐洲，經歷了幾個世紀的苦難、波折、以不屈不撓和善於汲納的精神，融合了希臘、羅馬文化以後，成為西方社會土生土長、不可或缺的份子；歐洲各地沒有人再認為它是外來的宗教。這是世界歷史上最成功的外來宗教本土化的實例。

3. 印度佛教傳入中國

釋迦牟尼在恆河邊、菩提樹下悟出「四諦」的道理，就是佛教的基本教義：人生充滿痛苦；痛苦的根源是欲望；要消除痛苦就需要消除欲望；消除欲望的途徑有「八正道」。之後，佛教在印度各地盛行了數百年，原本是一種出世的、主張自力修行的無神宗教；信徒都需要出家，全心全力全時間專注修行。除了僧伽的思想和精神修煉以外，沒有甚麼可以供「平信徒」參與的崇拜禮儀或靈修培訓。能夠捨棄一切俗世的生活，成為僧伽一份子的人（比丘僧和比丘尼），只是社會上的很少數，因此這樣的佛教，乘載的人不會多，後人稱之為「小乘」。

後來佛教傳播到印度文化傳統以外的地方，與別的文化發生接觸和交融，起了不少變化，產生了多種新的模式。西元前二、三百年，在印度以北、今天的中亞細亞阿富汗一帶，亞歷山大大帝東征遺下的希臘軍人政權接受了佛教，但同時也保留了若干他們習慣敬拜神祇的方式，用來禮佛。於是，希臘人的阿波羅神像變成了釋迦牟尼像。中亞細亞信佛的地方開始刻有佛陀的石像——巨型的石佛和滿佈敘述佛經故事的雕像群的石窟。隨後，公元初年佛教沿着絲綢之路傳入中國，一路上都刻有石佛和石窟，例如敦煌、雲崗、龍門等地的佛像，都是世人稱道的。

離開印度愈遠、離開在阿富汗始創佛陀形象化的日子愈長久，佛像的希臘阿波羅神像色彩也就愈淡薄、本地色彩也愈濃厚。敦煌的石窟，在設計上和風格上與中亞細亞相去不遠；雲崗和龍門的巨型石佛，仍然保留印度式的服飾，但是面形已開始華化。唐代的佛教藝術，中國特色越來越顯著，採用的材料也逐漸多元化，不再限於用石，也有採用木材、金屬和陶瓷的。到了宋代，佛教已經成爲表達佛教信仰的中國藝術品，佛像上面的印度、希臘和中亞細亞特徵，只是一種標誌而已。

佛教藝術的本土化，是佛教信仰本土化的表徵。佛教分南北兩路，經過絲綢之路和珠江口傳入中國以後，掀起了中、印兩大思想傳統之間激烈和深刻的辯論。例如：人死以後，有沒有長生不滅的靈魂，就是儒、釋爭辯的一個根本論題。主張「神滅」的儒者和主張「神不滅」的佛教僧侶的往返詰難，是魏晉南北朝時中國思想史上的一個重要里程碑。佛教也借用了當時中國社會上最流行的玄學（介乎儒、道兩家之間的哲學探索）的詞彙和論題，作爲介紹佛學的把柄。

任何勢均力敵的辯論，終於都是雙方互相影響、產生各自的「正反合」的。佛教在中國傳播的日子越長久，信奉的人越多，佛教和儒家、道家等中國思想之間的交流也越細緻和深入。唐代佛教僧侶雖然仍有不避艱險遠道到印度取經的（例如著名的三藏法師玄奘），但本土化的、具有中國文化特色的佛教宗派也相繼出現。這些宗派雖然往往在印度佛教裏也可能找到它們的遠親，但在中國卻有相當不同的發展。廣東詔關僧人開始弘揚的禪宗，就主張「教外別傳，不立文字」，不用倚賴印度傳來的經典，也能夠修煉得到「頓悟」。又如主張「放下屠刀，立地成佛」的淨土宗，與重點放在誠心皈依和誦唸「喃嚨阿彌陀佛」的意念，也不強調東來的佛經。這些宗派，都不硬性要求信徒出家，與中國以家庭倫理作爲核心的傳統價值較爲相

合。在中國流行的佛教宗派，雖然也有「小乘」的，但大都屬於不自限於僧伽，而是容許廣泛信眾參與、可以乘載很多人的「大乘」。印度後期的佛教雖然也有大乘的宗派，但總不及中國的大乘來得普遍和普及。

印度佛教在公元初年傳入中國，經歷了幾百年的本土化，產生出具有中國特色的宗派。佛教逐漸成了中國土生土長的宗教，不必再以印度佛教為依歸。（最為形象化的轉變，大概可算是觀音菩薩的性別：在印度是男性，在中國是女性。）後來佛教在印度式微，反而在中、韓、日等地繼續興旺，如果不是本土化，是沒有可能的。無論甚麼地方、甚麼時期的佛教，無論是大乘還是小乘，總是奉「四諦」為核心信仰；但不同時代、不同社會文化背景的佛教，各有其本土化的特色。可以說，佛教在世界各地的文化傳統裏，都有它普世宗教和本土宗教的兩面體。

佛教對中國文化，也產生了深刻的影響。中國位於亞歐大陸的東端，與其他的古老文明相對地孤立，比較少有文化交流的機會。印度佛教的傳入，是中國歷史上首次廣泛地、系統地、持久地與別一個古老文明進行交流。中國傳統文化受到印度文化和佛教教義的挑戰和薰陶，發生了不少變化。例如：佛教的靜坐修行，誘發儒家把正心、修身的功夫，從偏重倫理道德的自省，深化到兼具精神修煉的層面。又例如：佛教的慈悲為懷，沖淡了法家的慘酷寡恩，使漢代以後的中國法律比較人道化起來；慈悲觀念也中和了漢儒思想裏愛有差等的思想，逐漸孕育出宋儒的「民胞物與」的博愛精神。

總而言之，印度佛教傳入中國，既豐富了佛教，也豐富了中國文化，成了中國文化傳統不可缺少的組件。中國人都知道佛教本來是從印度傳入的，但沒有人認為它不是中國傳統不可或缺的一部份。這也是世界歷史上外來宗教本土化成功的最重要經驗之一。

4.1 近代基督宗教來華

公元十六世紀是西方教會史上最動蕩不安的一個世紀，也是西方的基督宗教開始向自己的傳統地域以外的地區傳播的時期。十六世紀初，馬丁路德、伽爾文等改革者對中古時代流傳下來的神學提出質疑，又對教會的組織制度及行事習慣提出批評和抗議；終於，歐洲多個地區的教會先後脫離羅馬教廷的統制，建立革新的教會（往往是民族教會或國立教會）；這就是歷史上的「基督新教改革運動」。公教會受到衝擊，也在耶穌會等新成立的修會領導下，進行自身的改革運動；一方面把神學信條界定得更為明晰，讓信徒知所遵從，另一方面又大事掃除教會裏的腐敗作風、加強羅馬教廷的中央集權，和更新禮儀及聖職班的培訓。「公教改革運動」的高峰，就是十六世紀末的脫利騰大公會議。這個會議綜合和鞏固了上述的公教改革，也奠定了以後三百多年公教會內部穩定發展的基礎。

近代基督宗教東傳，是有上述的歷史背景的。1582年利瑪竇來華，就在脫利騰大公會議結束之後。羅馬教廷經歷了數十年的衝擊，當時尚不斷與革新教會和其他挑戰者文爭武鬥，對新接觸到的事物不可能持有十分開放的態度。利瑪竇在廣東生活了十多年，學習中文和中國文化。經過深入鑽研，他正確地認定儒學思想是當時中國社會上的主導思想、飽受儒家教育的士大夫是社會的支配階層。他也相信儒學與公教信仰有很多可以調和的地方。因此，他提出「適應儒家」的傳教策略，就是希望公教信仰能夠在中國作出若干程度的本土化。這套策略行了一百多年，得到耶穌會士和不少明末清初的士大夫的認同和支持，對建立公教在華的基礎和推動中西文化交流方面，有很大的成就。

維持了一個多世紀的事業，大概可以分成前後兩時

期。前期在明朝末年，利瑪竇、艾儒略等人致力於明瞭中國의思想和宗教，在知識和修行的層面與儒家讀書人建立相互的瞭解和敬重。在這方面，他們是做得很成功的，賺取到士大夫階層廣泛的認識和尊敬，更得到當時社會上最優秀的士人，像徐光啓、楊廷筠、李之藻等人的皈依。他們也透過士大夫朋友的支持，取得明朝政府的容忍，准許尊重儒學禮俗的耶穌會士在中國立足。耶穌會士直接接觸的，大都是對學問和宗教有興趣的士大夫；他們與帝王和那些無興趣學問宗教的權貴，交往非常有限，也沒有甚麼妥協可言。他們的工作，既符合公教的傳教的使命，也符合儒家對「傳道、授業、解惑」的理解。

第二時期是清代最初的數十年。1644年滿清入關，在北京欽天監供職的耶穌會士湯若望等向清軍投誠，得到部份滿洲親貴的信任；湯若望和繼任的南懷仁等，甚至先後與順治帝和康熙帝建立相當密切的關係。一些會士加官晉爵，成了正在武力征服中國的滿清政權的一員，甚至捲入帝室內的派系之爭。他們這樣做，目的是要保護傳教事業的發展。但顧此難免失彼。入清以後，耶穌會士再也沒有獲得徐光啓那樣質素和地位的讀書人的親近和皈依；在士大夫之間，只贏得較為平庸的追隨者。思想、知識、文化的中西交流，和公教信仰的本土化，也只是沿着明末訂下來的方向，慢慢地持續了一段日子，沒有甚麼新的突破。中國文化和學術雖然繼續經由耶穌會士傳到歐洲，但西方思想和宗教在中國知識界已不復能夠激起明末那樣熱烈和深刻的反響。再過一段時期，滿清政權覺得傳教士再沒有甚麼利用價值。一旦發生教宗權力與皇帝權力的糾紛，原本與南懷仁等耶穌會士親近的康熙帝不再猶豫、不費甚麼氣力，便開始禁教了。被教會忽略了的士大夫之中，也沒有甚麼人同情教會，進諫皇帝不要禁教。依附帝室的教會，基本上已經失去了知識界的支持。到了雍正朝，對天主教信仰和傳播的禁令愈趨嚴厲。

禁教還禁教，但康熙、雍正、乾隆三朝仍然任用耶穌會士當天文官、地圖測繪員、外交翻譯員和宮廷畫師等職位，但這些都是局限於技術性質的工作，不容許散播學術思想、性靈價值或宗教信仰；可以說是「技術轉移」遠多於文化交流。政府也不會因為在北京任用了會士而減少在外省對平民公教信徒的逼害。公教在十八世紀的中國只能以地下教會的形式，冒着教士和信眾的生命危險掙扎着堅持下去；外籍傳教士偷渡入境，中國修生偷渡到義大利受訓、再潛回故鄉服務。存活尚且受到威脅，更遑論任何較高層次的禮儀、學術思想、文藝和靈修等的本土化了。

即使在第一個時期，明末利瑪竇的「適應儒家」策略，也受到很大限制的。當時設限的不是中國政府，而是教會本身。除了把孔子視如聖約翰洗者為耶穌在中國「修直道路」、把「五經」解釋成「聖經」的前奏、承認公教徒敬拜孔子和祖先的禮俗沒有違反公教信仰、和容許彌撒祭獻時司祭戴着儒生的頭巾、等等相當表面化的折衝之外，脫利騰大公會議後的公教會不可能接受公教信仰與儒學（或任何其他文化傳統）進行更深刻的融合。利瑪竇的同會兄弟諾比理神父在印度傳教，鑽研印度教的經典，嘗試融會公教和印度教的思想，便受到教廷的擯斥。

十七世紀中國的公教會的「聖名之議」大概可以體現「適應儒家」策略的適應程度。當時傳教士為了訂定至高無上的神的中文名字，作了反覆的研討：究竟應該用拉丁文的「神」字譯音稱祂為「陡斯」呢？還是用中國古代經典裏間中用到的「上帝」呢？還是別創一個名稱呢？日本的傳教工作開展得比較中國早，也很發達。在日本傳道的耶穌會士採用了「陡斯」；在中國的會士覺得「陡斯」洋味太重，不易為中國人接受。但他們也認為「上帝」在中國古籍裏雖然是最高的神，但不一定有全知全能等意義，為了怕人誤會，還是避用的好。楊廷筠提議借用儒家孝敬父母的意義，稱祂為「大父母」；但這個意見也不被傳教

士採納。終於，因為儒家敬天，傳教士們決定用一個顯示他們的神比較天更要高、要有威嚴的名字，稱祂為「天主」。

畢竟，利瑪竇來華的歷史背景與保祿宗徒傳教到希臘、羅馬，和印度佛教傳入中國都不一樣。宗徒時代的教會，在神學理論和教條方面尚有待發展，與傳教地區文化交融的空間很大；經過了教父時期，神學理論開始成形，教條先後受到界定，這樣的空間很自然地縮小了。佛教最初傳到中國時，印度佛教仍然有很多根本的哲理問題尚在辯論，正是百家爭鳴、百花齊放的時節；佛教在中國與儒、道思想的辯論和共融，和印度佛教的氣氛也頗為一致。再者，佛教也從來沒有統一的教會組織，有權判斷任何理念和實踐是對還是錯、是正確還是異端。因此，佛教在中國本土化、與中國文化共融，是沒有預設禁區的。不過，利瑪竇的策略和兩大歷史事例還是有着共通的地方——就是認清本地社會的主流和階層，從而致力於傳入宗教與這些思想潮流和社會階層的融合。

耶穌會士「適應儒家」的策略，在西方先後受到其他修會和歐洲若干敵意政治勢力的抨擊，這就是所謂「禮儀之爭」。後來，教廷連有限度的適應也縮減以致裁撤了；最終連擔任中西橋樑的耶穌會也遭到被逼解散的處分（數十年後才獲准復會）。利瑪竇開拓的中國教會，在十八世紀初葉以後，一方面受到清政府的逼害，只能在地下活動，另一方面又要嚴防超越教廷定下界限，本土化根本是不可能進行的。

4.2 鴉片戰爭後在華傳播的基督宗教

到了十九世紀中葉，鴉片戰爭以後，清政府被逼解除了對基督宗教傳播的禁令。公教的神父和新教的男女教士

大批湧到中國傳教。這時正值歐西社會的工業革命時期，科技和經濟興旺、文明蒸蒸日上；西方人的自信心鼎盛。不少傳教士到了科技和經濟比較落後的地區，往往也難免流露民族自滿的心，有趾高氣揚的作風。他們在帝國主義保護之下傳教，除了要傳揚教義，不時還會示意進教者擺脫「落後」的傳統文化。有了這樣的「大西方」心態，自然不會嘗試任何的本土化了；反而是要求中國信徒儘快儘多地西化，也不信任皈依者擔任神職。到了義和團事件以後的一二十年，甚至有新教的傳教士揚言「基督教征服中國」。至於入教的人，不少也對自己的文化傳統失了自信心，只希望能夠盡量學到最多的西方文化，很少有想到中西文化交流和基督宗教本土化的問題。

傳教士和中國基督徒之中，十九世紀至 1930 年代也有少數人致力於平等互惠的文化交流和基督信仰的本土化。這方面較為顯赫的例子，在傳教士中有：協助教廷突破法國政府的「保教權」、祝聖第一批華籍主教、俾能建立中國公教聖統的雷鳴遠神父（比利時籍）；服務清廷、任職北京同文館（日後的北京大學）總教習的丁韞良牧師（長老會、美國籍）；半生研究甲骨文、探訂中國上古宗教的明義士牧師（長老會、加拿大籍）；等等。丁韞良和明義士雖然是新教徒，但他們都自認是師承公教的利瑪竇等耶穌會士，矢志從文化交流入手，尋求符合本土文化傳統的基督宗教道路。中國信徒中，有：公教的馬相伯（還俗耶穌會司鐸）先後創辦震旦大學和復旦大學；新教的趙紫宸（北京燕京大學教授）和謝扶雅（廣州嶺南大學教授），致力融和中國傳統思想和基督信仰；等等。他們都是深信自己皈依的基督宗教，又深愛自己的文化學術傳統；把生命奉獻給兩者的融會貫通的。今天回顧歷史，他們是基督宗教在中國本土化的巨人；但他們在世時，不是被自己的教會視為異物、就是不見容於當時的社會和政治。夾在帝國主義的囂張欺壓和民族主義的奮激排外之間

的罅隙裏，要保持長遠的宗教視野、堅守自己雙重的文化承傳、默默地擔負別人不屑一顧或冷嘲熱諷的使命，是很不容易的。基督宗教在中國始終沒有擺脫「洋教」的形象，成爲中國文化的一部份和中國社會公認的本土成員。

（新教的宗派來華，也有他們的「聖名之議」，除了要考慮神學上甚麼名字最適切，還要顯示他們的教派不是天主教。因此，「天主」的名字用了不久便放棄了；終於選用了「上帝」。）

第二次世界大戰前的世界是西方帝國主義民族主義澎湃的時代，國際間和教會裏的氣候，都不利於文化交流融會和基督宗教的本土化。中國公教和新教裏的一些微弱的嘗試，都沒有得到很深遠的收穫。戰後，世界潮流轉變；人們對異己的文化傳統的兼容逐漸增加。文化交流融會和基督宗教的本土化的外條件比較戰前有利多了。就公教會而言，1960年代的梵蒂崗第二次大公會議（「梵二」），正式承認了世界各地文化傳統應該受到教會適當的尊重和汲納，不同文化背景的教會也應該適當地本土化，而不是硬性地以西歐的語言、禮俗、人才、思想和思維模式強加於全球的教會。大公會議這樣的決定，從世俗歷史學的角度看，就是教會要爲十九世紀帝國主義時代的傳教方式劃上句號；教會的「非殖民化」開始了；此後，公教信仰和各地文化要建立友好共融的關係。但當時基督宗教已不能在中國大陸公開傳播，戰前開始的本土化歷程，也只能在中華人民共和國政府訂定的「三自」框架裏發展；不符官方要求的，被逼中斷。

然而，在享有較爲充份的宗教自由的華人社會裏的公教會，有了「梵二」的新方向，自六十年代以來，已經在本土化的路程上邁出了很多步，與五十年代以前殖民地氣息尚屬濃厚的教會，不可同日而語了。香港的公教會，就是其中人數最多，地位最關鍵的教區。

5.1 公教在香港歷史上的發展

要探討外來宗教在香港本土化的過程，首先需要澄清甚麼是香港的本土文化。

香港是個華人社會，香港地區在英國殖民統治前是大清帝國的領土，都是不爭的事實。但香港也是個移民社會和工業社會；它的社會形態和文化特質，都與大陸上安土重遷的農本社會很不一樣。這也是顯而易見的（因此，政治上才有「一國兩制」的安排）。香港文化是華南小民經歷了遷徙和工業化，在過去半世紀以來開闢的新路徑。要探討開埠初期由西方傳教士帶來到香港的公教，在過去半世紀如何本土化的歷史，就先要明瞭香港獨特社會的冒起。

5.2 香港獨特社會的崛興

鴉片戰爭前的香港一帶，是華南海疆邊陲之地，人口稀疏，交通不便。居民過着「山高皇帝遠」的生活，就連廣州府城或新安縣城，也不多接觸。香港開埠之初，是個荒涼的小島，只有數千農家漁戶，散處島上村落和大小港灣漁艇，沒有城市。城市是開埠以後，在英國殖民統治下，由內地來的移民建設起來的。從 1840 年代起，數以萬計的內地居民離鄉別井來到香港謀生。他們的根在原居地，不在移居地。開埠以後整個世紀的香港男多女少；來港的移民，都是離鄉出外打工或經商的男子，隻身來到香港，沒有帶同妻小。他們來自以農立國的中國的傳統鄉村；他們的社會和文化，都與鄉村的農業和家族制度聯成一氣。他們在香港謀生，繫念的是故鄉的家人親戚、田畝山河、祠廟祖墳、趁墟打醮和左鄰右里。在香港，他們是無根的一群。他們在家鄉承襲的社會和宗教傳統，以家庭生活和上祠堂山墳祭祀祖先為中心（籠統地可以稱為儒、釋、道

三教夾雜的實踐)，都不能隨身帶到香港。能夠在香港繼續着的宗教活動，只有間中到佛道不分的廟宇進香、祈福還神；沒有祭祖、沒有家庭，不能說是完整的宗教或社群生活。這樣的情況，維持了一百年，到了二十世紀中葉才有根本的改變。

1945 年日軍投降之際，香港人口只有五十萬。1955 年的估計，香港人口約二百五十萬。十年內居民增加了五倍。從人口的角度看，二十世紀中葉是香港歷史的一個新的開始。這個新的開始，源於 1945-1949 年中國內戰期間，過百萬農民、工人、商人、士兵、知識份子，避地南來；1949 年後，大部份決定留在香港，不回到內地去。他們在港生兒育女，經過十年生聚，十年教訓，遂造就了香港的新經濟和新社會。

二十世紀中葉來港的人潮雖然心懷故里，但祠廟祖墳、墟市醮會，經過戰火和革命的衝擊，都已蕩然無存，乃不得已而在港定居下來，成家立業，「把那根和苗，再種新土壤」。隨着香港工業化、經濟起飛，生活方式、社會價值和文化形態都有新的發展。

戰後移民在香港建立家庭，試圖重拾中國傳統的倫理價值。但一般人經過了「亂離中、流浪裏，餓我體膚勞我精」的遷徙，「手空空、無一物」地來到香港，能夠擁有上下兩代的小家庭（最多加上少數長輩），已屬萬幸，不可能在港重建故鄉聚族而居的社會生活模式。因此，二十世紀下半期在香港冒起的家庭和社會文化，是中國傳統價值與現代工業文明結合的新產物，而不是故有的以農為本的宗族社會。到了 1970 年代，戰後出生的第一代（也就是在香港土生土長的第一代）開始建立自己的家庭和事業，第二代生育成長。新生代對故里農村的社會、宗教和生活方式的體驗非常有限、或甚而全無認識。他們從現實生活體驗而認識的，就只有這個由移民建成的工商都會和

它的生活方式和宗教表達。他們從學校裏、課本上學到的中國傳統價值和儒、釋、道思想，肯定比較大陸上同輩學生學到的，份量要來得多，內容也更正面、更「原裝」；但在香港地面上可以跟書本知識互相印證的，卻是有限的。這是人口遷徙和社會工業化無可避免的現實；英國殖民統治當然也有多少影響。隨着本土第一、第二代的成長，香港人結合了中國傳統價值、西方傳來的學問和習尚、與及工業化的變革，遂演化出獨特的社會文化。他們生活的方式，無論是成長學習、日常作息、四時交替、生老病死、文娛康樂、知識信仰，都是植根於香港的工業都會，與先輩在大陸農本社會的傳統生活，有天淵之別。

五十多年來，香港演化出獨特的社會文化，除了移民與故里傳統隔離之外，還有十分重要的經濟和歷史因素。香港的經濟基礎是工商業和勞務。農業人口的比例，小到微不足道。因此，以往移居來港的人雖然大半是農民，但香港社會沒有甚麼「泥土氣息」和「土壤的束縛」；反之，卻是充滿動感、衝勁、強調進取心和靈活處事的能力、1970 年至 80 年代以來，社會上崇尚自由、開放。法治精神和客觀、大公的「普遍取向」雖然並非完全實現，但確已逐漸取代了傳統華人社會的「差序格局」。在這方面，1974 年香港政府因應市民的壓力，成立廉政公署，是個很重要的步驟和里程碑。「廉政條例」廢止了以送禮為中心的社交秩序及其所體現社會差序；把人與人之間的公私關係劃分清楚；把公事關係建立在客觀、理性的基礎上。廉署沒有杜絕貪污（任何人類的社會制度都不可能杜絕貪污）；但卻是確立了社會關係的新準則。這是更根本、更重要的。

由於香港地狹人稠，資源稀少，必須在國際競賽之中，有良好的業績，才能夠存活下去。因此，社會上的競爭，是理性化的，重生產成效的；而教育和就業制度，都強調成就取向和職效精英主義。世襲特權和後門關係不可能佔主導地位；只懂得依靠關係的人不可能久安其位。在

有能者居之的原則下，「龍上天、蛇落地」的社會流動十分顯著。1960至70年代以後，教育機會漸趨平等，而學業乃決定一個人終生事業的最重要因素之一。七十年代香港公立大專院校學生出身工農家庭的比例，可能是全世界任何華語或英語社會中最高的。八十年代以來，香港少年人修畢高中課程的百分率，也比其他華語或英語社會為高。隨着教育的普及，兩性的地位和性別角色也愈趨平等；在教育 and 就業各個環節，婦女的參與都不斷增加，而且也日益多元化。男女社交也日益開放。兩代之間的距離縮短了。家庭不再是傳統的中國家族，但香港的家庭，較諸其他工業社會還是相當穩定。

上述宗族離散、普遍取向、職效進取、社會流動、兩性平權、等等的各種演變，每一樣都削弱了中國傳統社會的父權和以家族為中心的社會組織，沖淡了以家庭出身決定的個人地位，也差不多消除了以祭祖為基礎的宗教觀念。

除了遷徙和工業化之外，遷來的人口的成份，也是香港獨特社會形成的一個重要因素。香港開埠以前人煙稀少，從來沒有士大夫或士紳階層，並不受士大夫或士紳階層的領導和統治。最初一百年，從內地來港定居或謀生的，背景都是農、工、商；事業較有成就，成為香港華人領袖的，都是商人或極少數受過西式高等教育的專業人士。可以說，香港社會的基調，取決於農、工、商，而不是士人（和士人在二十世紀的繼承者——知識份子）。這與中國內地的城市是很不一樣的。

香港的文化背景，以農民的文化為主、工商次之、士再次之。人們的價值觀念、態度和處事方式，都和「士為四民之首、商為四民之末」的層序，很不一致。士人和知識份子的目光無疑較闊大，但他們關心的問題也較抽象；他們也較容易受到印刷媒體的牽引，因而對名作家和政黨

的號召有所響應。小民關注面比較切身，也比較務實。「憂國憂民」與「憂柴憂米」是兩個很不同的焦點。小民關切民生問題，甚於知識份子思想問題。而小民對民生的要求，也傾向於「帝力於我何有哉！」的自力更生。這裏應要強調的是儒家士人和儒學，從來不是支配香港社會的主導，儒教只是佛、道等宗教夾雜流傳的民間信念的一部份而已。儒家學說既然不是香港社會的主導思想，外來宗教在香港的本土化，自然也不像明末清初利瑪竇、艾儒略等先賢那樣，只求適應儒家了。

數十年來，移居香港的中國農民的子女，善於利用英式典章制度、配合他們父母教導的務實和苦幹精神，建立他們的事業；也同時把這些典章制度的精神和習慣，溶入到香港社會各層面去。因此，香港社會文化中的中西文化交流和融會，只在有限程度上是儒家思想與基督宗教、科學或自由主義的交流。（我們的哲學家 and 神學家，大都慣於在其所屬的大傳統中，專注做學術研究；但較少從香港社會現實出發，向大傳統問難，從而進行既本土化又中西合流的新理論探索。）更重要的是中國農工商傳統的價值和時尚，與英國的教育制度、法律、會計、工程、護理、公共行政、辦公室管理等方面的價值、成規和習慣的合流。這樣的合流，造就了香港經濟奇跡和社會面貌的改變；目前雖然尚未見有高超的理論突破，但潛移默化之功，是可以期諸久遠的。

外來宗教在香港的歷史，與前述耶穌信仰西傳、印度佛教東傳、和近代基督宗教來華的三大事例最根本相異之處，就是香港本來沒有甚麼自己的文化。香港的獨特社會和文化是由內地來港移民在中西交接和工業化之中衍生出來的。外來的宗教不是與一個相對穩定的社會接觸，逐漸互相融會，而是參與了一個新社會的誕生。事實上，五十年來，宗教——尤其是基督宗教，在這演化過程裏擔當了舉足輕重的角色。可以說，公教的本土化與香港獨特社

會的冒起是同時並進而相輔相成的。

5.3 二十世紀後半期基督宗教 在香港的本土化

1949年前後遷徙來港的人潮裏，有千千萬萬的公教及基督新教各宗派的中國籍和外國籍男女教士。這大批中外宗教人仕，有不少人決定長期留在香港定居工作，為新移民和其他的香港居民服務。1950至60年代的香港，可能是全世界西方傳教士最密集的地區。（聚居香港的佛教僧尼和道士道姑，也可能比較其他華人城市為多。）香港的基督宗教自開埠以來即以外籍傳教士為主導的情況，自然繼續下去。這與當時的殖民地社會各方面的建制，也相當符合。

五、六十年代的香港，滿街移民舉目無親，「手空空，無一物」，「人生路不熟」，倣如一盤散沙。人口驟增，社會設施樣樣奇缺，正是需要各方面竭盡所能，提供服務的時期。移民之中，宗教人仕是教育水平較高，組織能力較強的一類。宗教界正是人多好辦事。香港政府戰後開始推動普及小學教育，其後更普及中學教育。五、六十年代新開辦數以百計的中小學，十分需要辦教育的人才。公教和基督新教各宗派的教士正好填補了這個空缺。教會學校因此也就佔了這時期新開設的「津貼學校」的大半數。在教育以外，「津貼」的模式也應用到醫療和社會福利等服務。很多領域，還是由教會團體採取主動，甚至由教會引進外國捐款自行開辦了，然後再向香港政府尋求長遠津貼的。

南來移民，本來大半都是儒、釋、道夾雜的「民間宗教」的信徒；來港以後，繼續他們在故鄉熟習的崇拜祈福，是很自然的事。黃大仙祠以群眾共同經歷的顛沛流離作為認同的象徵，成為全港華人「民間宗教」的重心。黃大仙祠對新移民從木屋到三合土叢林、從一盤散沙到新工業社

會冒起的過程中，仍是發揮了慰藉和凝聚的作用的，也是農村宗教轉變成都市宗教的一種過渡。黃大仙祠的興旺，在五、六十年代的香港並不是孤立的事例。當時社會上無論佛教、道教、或公教和基督新教宗派，信徒都有大幅度的增加。公教會的統計最清楚。抗日戰爭前夕，香港公教徒只有二萬人，其中澳門來的葡萄牙裔人佔了相當大的比例；六十年代中期，公教信徒達到近三十多萬，成為全世界最大的華人教區。香港也是全世界基督徒佔人口比例最高的華人城市。公教信徒之中絕大部份是四、五十年代從大陸移民來港的人和他們的子女。五、六十年代公教信徒增長了十倍。增長這麼快，當時就有人譏諷說是「吃教」而不是「信教」。誠然，當年有不少是受了外國教會捐贈的救濟品的吸引而參加的「麵粉教友」。但也有不少人是歷久不衰，堅信不移的。傳教士密集，提供大量接觸宗教的機會；教會除了提供教育和其他社會服務，更重要的是造就人與人之間認識、溝通和建立網絡的機會。移民的失落和空虛感極需要尋找精神上和社交上的慰藉。宗教的教義可以填補很多人精神上的空虛；宗教集會可以提供社交的機緣。佛教、道教和基督宗教幫助新移民在香港定居，對戰後香港社會的建立，發揮了很大作用。戰後香港從一大「難民營」演化成爲安定繁榮的現代都會，各個教會的凝聚力是其中的重要環節，但往往被人遺忘了。六十年代後期，「難民」定居下來以後，公教信徒的人數也停止了急速上昇。教會的發展進入了鞏固期，也是各方面進行本土化的開始。

1966 年天星小輪加價觸發的騷動平息以後，香港政府投資在教育、醫療、房屋、福利等方面的公款，逐年增加。世紀中葉移民的子女，凡是經濟和學習能力許可的，都完成了中學教育，小部份升讀大學；繼而投身工商界，各種專業，或公務員行列，成爲香港的新中產階級。這些年代畢業的中學生，近半數是就讀教會學校的，其中不少信奉

公教或基督新教的，教會學校可說是五、六十年代香港學校的楷模。香港新中產階級的產生，很大程度借助教會辦學之力。香港經濟、政治和專業界的精英和各級工作人員，不少都是通過教會學校，從社會的中下層攀登向上的。他們畢業後的宗教、社會、政治等理念各有不同，不一定服膺教會的教導。但是他們的語文、文化和辦事能力的基礎，都得自教會學校的訓練。教會的根，也隨着畢業生的事業和家庭，種植到社會的各階層和角落裏去；教會也就成了大眾接納的本土機構。

1940年代至60年代初期，香港公教活動，主要是崇拜和服務。當時公教會的禮儀、人事、語文和教導的內容，都是從歐洲傳來的一套，在1870年的梵蒂岡第一次大公會議（「梵一」）的範籬之下，沒有甚麼本土化可言。教導也側重教條和強調教士的權威，較少注意社會環境和受助人的心理狀況。教會的服務事業，往往有高高在上，向下布施的色彩。可以說，傳統農村社會的階級差序和殖民地氛圍的上下尊卑，仍然籠罩着香港社會和教會。

5.4 宗教團體與社會變革

1970年代從三百萬無根的移民蟻聚的殖民地口岸，蛻變成爲現代化國際大都會。這是經濟發展、政府政策、和新生代成長等因素結合而成的。教會團體在這蛻變中，扮演了非常重要的角色；從此也植根在香港社會，成爲土生土長的一份子。

世紀中業移民教導子女，香港是「英國人的地方」，寄人籬下，凡事只得逆來順受；在此僅是避地棲身，而非安身立命。但新生代長大成人之後，不少人意識到他們生於斯、長於斯，這是他們真正認識和體驗的唯一的社會。隨着這份歸屬感的產生，他們對香港社會的期望也就增加了，對殖民地政府的建制和中國傳統父權主義的權威，都

開始有所挑戰。七十年代是香港市民一連串和平抗爭的年代，也是香港市民「非殖民化」的開始。

這些和平抗爭行動，先後有「中文合法化運動」、「保衛釣魚台運動」、「反貪污、捉葛柏運動」和多次以保障或增進僱員合理利益為目的的罷工行動。歷次運動的發起人，分別是大學生、小學和中學教師、基督徒社會改革者、社會工作人員、護士、和勞工運動等多方面的組織。他們之中有不少是公教徒或基督新教的信徒，或是不曾入教但飽受薰陶的教會學校畢業生。和平、自律、有目標、有秩序的抗爭，逐漸改變了香港社會的面；既贏取得不少實質成果，更為市民大眾公開地、有組織地表達對政府政策和施政的不滿，創造了空間。香港社會文化強調自由、開放和人性尊嚴的獨特性，從此彰顯了。

六十年代後期以來，香港的教會團體的入世使命觀，有了新的方向。公教的神父、修女和教友之間，有不少人受到 1960 年代初期的梵蒂崗第二次大公會議（「梵二」）和世界各地教會更新運動的感召，接受了香港社會問題的挑戰，毅然踏出超越慣常善工的一步。他們努力的不再是供人溫飽、贈醫施藥的慈善事業，而是達致社會公義與和平的根本改革。這些基督徒（也有不曾入教的教會學校畢業生），投身勞工運動和社區組織運動行列。也有外籍和本土的神父、修女脫下道袍，換上便服，走進勞工階層中間，跟最貧窮的市民一起勞苦，一起在橫街窄巷、在破艇上、在天橋底生活。也有更多人沒有放棄學生、教師、社會工作人員、醫生、護士或其他行業的工作，但仍然抽出時間參與這樣的活動，實踐自己的信仰，努力提高普羅大眾的「良心化」水平。這樣的公教、基督新教及佛教徒，領導了或參加了七、八十年代歷次的和平抗爭運動，得到不少人的認同。香港天主教大專聯會、天主教正義和平委員會、香港基督教工業委員會和若干其他宗教組織，成了各界知名的社會改革團體。這些宗教團體，對資本主義和殖

民主主義的剝削制度，從它們各自的信仰出發，提出響亮持續的批判。它們又付諸行動，組織工會和其他壓力團體，向政府施加壓力，為工人爭取較合理的報酬，為窮苦的人爭取較為合乎人道的對待。

教會人仕除了發起抗爭運動，也有承擔和事老的角色。在 1973 年的教師罷課事件中擔任仲裁，鞠躬盡瘁、死而後已的徐誠斌主教就是最好的例子。他們主權也好、調停也好，既贏得一些實質成果和社會氣氛一步一步的開放，在廣大市民心目中，確立了一個觀念：教會認識和關懷本土平民的困窘，是香港社會生活的有機份子。這樣得到大眾的接納，對一個源於外地、在本地人口只佔少數的教會，是極其重要的。

七十年代也是香港公教會的領導人本土化的年代。1969 年祝聖的徐誠斌主教是香港第一位華籍主教；他死後繼任的李宏基主教是第一位在香港教區生長的主教。世紀中葉南來移民和外籍教士都日漸老化，開始退休了。西方來的神父、修女，漸漸讓位給香港土生或土長的本地教士。新一代的教士，對本地語言文字有更直觀的認識，自然對本地社會有較深刻的默契和認同。

5.5 殖民主義與香港宗教史

英國殖民統治與香港宗教的關係是錯綜複雜的，從來不是單線的主從關係。十九世紀香港公教的傳教工作由米蘭外方傳會的意大利神父、意大利嘉諾撒會的修女和法國聖保祿會的修女擔任主力，而不是由英國或英國屬土派來的傳教士主持。意大利與歐洲列強之間，一向存在若干矛盾。1870 年意大利王國統一以後，教廷與意大利政府長期處於對敵和互不承認的局面。香港公教可算是當時最不容易找到政治後台為它撐腰的教會。開教以後，教會與

港英政府的關係若即若離，時而合作，時而爭執。教會既要利用英國在香港的統治，才得以在此地傳教；但對信奉「誓反教」或「世俗主義」、「自由主義」的英國官員，始終抱着不信任的態度。他們舉辦的教育和福利事業，始終和政府保持相當距離。高主教就曾經為「世俗化教育問題」，與政府爭持了一段很長的時間。教會雖然明知道在香港辦學，有英語神父參與，可以有很多便利，但還是到了 1920 年代愛爾蘭革命擺脫了英國的統治以後，才從愛爾蘭邀請耶穌會士來港主持香港大學利瑪竇宿舍。由此可見，如果因為英國殖民地政府和意大利傳教士都來自西方，就假定他們是「同聲同氣」，有共同利益和目標，是不符合歷史事實的。

十九世紀的天主教遭受到西方科學思潮和法國大革命的衝擊，在思想上和紀律上採取守勢，教理和崇拜都非常內向、保守。因此，公教在歐西和在傳教地區都奉行專注七件聖事和愛德善功，其餘儘少過問世事的政策。組織上，也就以神父的權力為核心。這些傾向，在傳教地區尤為顯著。傳教士很自然地把自己視作教會唯一合資格的代表。傳教地區的教會組織，以西方神父的權位最尊崇、土著神父在其下。信徒之間，也根據入教先後分成不同的、不平等的團體，世代信教的西人地位優於新近入教的土著。第二次世界大戰前的香港公教會也是如此。意大利和其他西方神父修女的地位比較本地的為高；信徒也分屬西人、葡人、和華人的團體，在不同的時間或地點望彌撒。這樣的安排，很能配合殖民主義的種族歧視和分化統治。但其根源卻非殖民主義，而是「梵二」之前的教會，要堅守教義「完整」和「純潔」的原則，因而處處設限，防止任何本土化的「污染」。

5.6 結語

1960年代，經過「梵二」大公會議的根本改革和戰後香港社會的變遷與成長，香港的公教會終於大體上完成了本土化的基本步驟。教會的本土化，與香港社會和文化生活在六十至八十年代的發展方向是一致的。基督新教各宗派也有平行的發展。全球的公教會和基督新教主流宗派自六十年代以來，放下了從前保守的取向，在教義、禮儀、靈修等方面都比以前開放和兼容得多了。西方本位的色彩日漸淡薄，本地化的特色日漸深廣。在公教的禮儀和神學教育，中文和粵語取代了拉丁文；兼具中西色彩的頌讚音樂取代了額我略曲等西來聖樂；神、哲學的研究、討論和教學解禁，容許遠較從前寬廣的探討，包括與儒、釋、道等非西方思想和信仰的融會；靈修的方式，除了公教傳統的祈禱，也可以參考禪修靜坐等途徑。同時，公教徒和其他社會人仕並肩參與社會行動也日多。他們本着自己的良心和信仰，為香港社會爭取正義、和平、人權和尊嚴。這些社會行動和信仰的「見證」，始於六十年代末、七十年代初，對殖民地政府起了相當大的敦促作用。對香港的「非殖民化」和獨特華人社會冒起的演進過程，也有催化作用。

到了八、九十年代，香港公教禮儀使用粵語和中文、主教都是華人、教區和修會的神父和修女大半都是華人。他們的培訓，大部份在本地用中文進行。在較觸目的層面，都已不需要依賴西方教會的支援、也不從屬於外國的傳教機構。從世俗的眼光看，香港公教可以說已達致「非殖民化」了。這無疑是教會本土化的重要里程碑。但在神、哲學和靈修的探索等較深入的層面，融會本土文化的工作，似乎尚在起步階段。深層的工作，有賴神、學家在中西思想傳統的領域裏考據鑽研，更有賴他們從香港社會的民生、民權、倫理、尊嚴、和文化交流等牧民和靈修的實際體驗和困難出發，向中西傳統提出質疑和辯論，從而

創始既符合基督信仰、又切合本土文化的新思維。也需要從事文學、藝術和表演工作的信徒，在他們的領域裡創造本地的文藝，表達他們的信仰。這樣的新思維、新文藝，應該是對本地教會、普世教會、香港文化和泛中華文化的重大貢獻。

香港是個獨特的華人社會，其獨特之處在於匯聚中西文化，在工業文明和公民社會等方面領先於其他華人群體。在過去數十年的歷史上，公教的本土化與這個獨特社會的形成是相輔相成的。香港社會維持它的獨特性，也是公教會繼續其深層本土化發展的必備環境。

道風山基督教叢林

譚沛泉著
袁志雄譯

基督教叢林的承傳

道風山基督教叢林於 1930 年在香港沙田的一個小山丘上落成。道風山這名字可解作「基督的風所吹遍的山」。道風山上的房屋和教堂是依照中國的佛寺的模式而建造。這種建築風格正是現在所謂教會處境化的最早嘗試，雖然，以現今的神學角度來說，這未免過於表面化甚至仍具爭議性。無論如何，座落於山上的建築以及道風山在過去七十年的工作，在香港教會的歷史中卻是獨一無二的。香港古物古蹟辦事處甚至將山上的建築列作受保護的歷史古蹟。道風山的美景吸引了很多遊人到訪。看見房屋的建築風格，遊客以為該處原本是一座佛寺，後來因所有僧侶皈依基督，才變成基督教的地方。雖然這個故事聽來使人印象深刻並且令人信服，但是卻與事實相去甚遠。

道風山基督教叢林是由挪威傳教士 Karl Ludvig Reichelt 所創立。他請來丹麥建築師 Johannes Prip-Møller 作建築設計。Reichelt 的想法是要製造一個環境給佛教和道教的僧侶作屬靈修練之用。在最先的十年間，道風山吸引了很多僧侶到來在基督的傳統中作屬靈進修。當中一些僧侶後來更成為基督徒。1949 年，中國爆發內戰後，道風山進入了新的階段——從原來的工作轉為發掘革新的方式服務香港以及亞洲其他地區的人。在過去五十年間，道風山基督教叢林創作了很多引人注目的工作。當中有些工作甚為成功並有了新的發展，有些則隨着年月的流逝而成為過去。

基督教叢林的靈修

進入新的千禧年，道風山以信仰培育視作其定位。事實上，道風山基督教叢林在過去七十年一直十分關注基督教的靈修。只是，我們要到踏入新的千禧年才開始集中注意力在亞洲地區中推動和發展基督教的靈修。

在大都會中生活的基督徒很需要得到指導與上主建立更深入的關係。在新的世紀中，大都會的數目將會繼續增加。香港已是世界上最著名的大都會之一，而上海也正在嶄露頭角。在中國和其他亞洲地區將有越來越多有潛質的區域漸次成為大都會中心，大都會的生活模式自然與金錢活動和財富的追尋有關。

競爭力和財富好比一對孿生兄弟。若要有能力競爭，人便必須要做得更快和更勤力。因此，身體和情緒上的困苦均是城市人的普遍病徵。作為大都會生活模式的硬件及軟件，科技在新的千禧年中控制了人類的生活。正當現代科技為我們的生活帶來正面的影响之餘，同時也很容易帶引我們進入誘惑之中。它使我們在日常生活中失去了對簡樸和平常的感受，也使我們不易察覺到上主的臨在。

靜默、簡樸、平常心和祈禱的覺醒都是基督教靈修的重要元素。靜默能夠使不安的心變得平靜。簡樸能夠將我們從好勝的行為中拯救出來。平常心使人對自己和對別人產生感激和溫和態度。祈禱的覺醒使人張開眼睛，在每日的生活中看見親愛的上主的臨在。可是，現今的基督徒已失去了很多這類傳統的智慧 and 習性。道風山基督教叢林的宗旨是要實踐和教授那些包含該等基本元素的基督教靈修，即靜默、簡樸、平常心、和祈禱的覺醒。

基督教叢林作為靈修培育學院

每年道風山為平信徒和牧職人員提供各式各樣的活動，例如：日常生活中的依納爵神操、牧職週末退省、一週的靜默退省、個人成長及信仰成長的講座等。這些活動為有不同需要的人提供所需的服務。為大部份的參與者來說，在道風山的經驗是難以忘懷的。

道風山上最主要的活動是一個基督教靈修指導培訓的三年制文憑課程。這課程是為有意培養成為靈修指導的恩賜與技巧的牧者而設的。課程採用一個綜合性的模式教授靈修指導，並以整體性和合一性的角度探討靈修。這是到目前為止在香港甚至亞洲中唯一這樣全面的培訓課程。

由於受到邀請，我們將在 2002 年於菲律賓為教會的牧者舉辦一個類似的培育課程。我們預期道風山將會成為亞洲的一個靈修培育中心。因此，我們希望能跟台灣、韓國、越南、新加坡、中國以及其他亞洲國家的教會團體聯絡，看看我們如何能夠為這些教會的靈修生活作出貢獻。

在研究和學術的層面上，我們鼓勵亞洲國家的博士生到道風山在基督教靈修上作短期研究和學習。道風山可以提供圖書館、研究討論和膳宿服務。我們很希望能夠幫助到學習與祈禱的融合。我們建議學生在進行研究和寫作論文的期間參與每日的祈禱以及為人提供靈修指導。我們每年出版不少有關基督教靈修的中文著作。此外，我們也看到有需要探索亞洲地區中基督教靈修的發展。因此，在週年會議中，我們皆會聚集學者和專家對地區性的靈修進行討論及反省。

信仰與藝術向來息息相關。基督教叢林透過其藝術工作坊試圖以默觀不同形式的藝術和工藝，幫助基督徒的默想和祈禱。同時，我們也透過舉辦藝術家會議以及贊助互聯網頁“be-word-art-com.cn。”鼓勵中國內地的年輕藝術家

創作基督信仰的藝術品。

基督教叢林作為交談伙伴

今天，基督徒在選擇跟從耶穌的同時，必須考慮到宗教多元化的問題。根據世界基督教百科全書所載，基督徒（包括天主教和基督教）只佔全球人口的 33%，回教徒佔 17%，印度教徒佔 13%，佛教徒佔 7%，而猶太教徒則佔 0.5%。另外，還有其他傳統宗教，如：錫克教、耆那教、祆教、巴哈教、神道教等。過去五十年，大規模的移民潮和通訊科技的發達拉近了不同的人、文化和宗教的距離。宗教多元化在西方國家和南半球的大部份國家中已成為社會的現實。

過去一個世紀以來，首先在亞洲及後以至其他地區中，宗教交談在宗教多元化的環境下受到廣泛注意。我們可以預見在新的千禧年中，全球一體化和宗教多元化的趨勢將會越見激烈，並帶來不同宗教的會議甚至衝突。基督徒團體與其他宗教背景人士進行友善而表示尊重的對話，為達致互相裨益和全球的和諧是十分重要的。Han Küng 在基督宗教與世界宗教裏說得很貼切：「沒有世界宗教之間的和平，那便沒有世界和平。」

道風山基督教叢林自開始以來便對教會合一運動和宗教交談表示關注和支持。好一段日子裏，宗教交談成了道風山最主要活動。在二十一世紀，我們仍會繼續強調宗教交談。香港的基督徒愈來愈意識到香港自成爲中國的特別行政區後，宗教多元化的現象比以前更加顯著。在今年的香港書展中，佛教的攤位便幾近多於基督宗教的攤位。香港的基督徒在此宗教多元化的社會必須學習如何自處。

有見及此，道風山將會參與並舉辦宗教交談的活動，尤其是集中於宗教經驗的交談。宗教經驗的交談是指分享

默想、祈禱、默觀的經驗，信仰及其表達，尋求唯一真神的方式，隱修生活、獨修生活、以及神秘主義的經驗。希望透過這些交談活動，基督徒能夠對自己的靈修有新的體會，並對其他宗教信仰能夠更爲欣賞。道風山十分渴望可以成爲來自其他宗教的朋友的一個積極交談伙伴。

基督教叢林作爲祈禱的團體

祈禱是基督徒團體的中心。道風山一直保持着每日祈禱的傳統。教職員聯同四位來自北歐的志願青年組成了一個祈禱團體。藉着祈禱，我們相信道風山將會逐漸成爲一個綜合培育學院以及一個理想的宗教交談伙伴。在祈禱的靜默中，我們從理智走向內心。在內心中，我們感受到聖神的活動。在聖神內，我們走向奧秘、不可言喻的上主。在默觀那進入人類當中的上主時，我們懂得欣賞人類的生命以及我們在世上遇到的人，不管他們屬於那個宗教。

在道風山有兩個團體祈禱時間。他們歡迎所有退省者、參與靈修指導培育課程的牧者、個別前來尋求神修指導的人士和任何路經此地的朋友一同參與祈禱。山上有些祈禱時間較重禮儀性，有些的靈感則來自泰澤。無論如何，所有祈禱時間都擁有教會合一性和文化多元性的特質。語言的差異並不能阻礙團體的祈禱。

雖然我們每天也會祈禱，並且經常教導別人祈禱，道風山的團體依然繼續學習如何祈禱。現代人要養成祈禱的習慣着實不容易。物質主義的思想使人覺得祈禱不切實際，二元論的虔誠追隨者過於濫用祈禱，着重完成任務的人會感到祈禱使人十分沮喪，科技迷對靜默和未知的事會感到不安，重視成就的人繁忙而又過於滿足得不會祈禱。但是，神貧的人卻對祈禱有很大的渴求，心中空無一物的人必會經驗到祈禱的喜樂。

主！請教導我們如何祈禱。

現代青年牧民

陳德雄

今期《神思》其他作者的文章多以「廿一世紀……」或「現代……」為題，他們的題目或許可以以較為宏觀的角度去發揮，我這篇有關「牧民」的文章卻打算以較為具體的情況去描繪，談香港的情況，引發一點反省。

曾修讀這個科目，幸好編輯委員會邀請我寫這題目時說希望以實際牧民的角度去分享，以身為一個堂區神父的經驗為出發點，所以我才放心接受。我也不會從外國有關青年牧民書籍中引用它們所說的甚麼青年牧民的四個要素、五個基礎、六大重點，又或者是四個 F、五個 T、六個 P 之類的東西！

一談到「現代」，或者有些人會想到很「In」的東西，這些所謂「In」，其實也只是一個工具，一些手法，是較為「外圍」的事，我在這裏也不打算去談。

一想到「青年牧民」，作為一個「教區人」，可能有些人會想到「青年牧民委員會」或青年牧民「大大件」的工作、活動或聚會，我開始構思這篇文章時也墮入這個陷阱。讓我們不要忘記，單對單的也是「青年牧民」，堂區善會的牧養也是「青年牧民」。

T-shirt、短褲、波鞋

為甚麼要找我寫？他們說是因為近來見我這一年轉變很大，時常穿 T-shirt、短褲、波鞋！

一個神父天天穿 T-shirt、短褲、波鞋並不能夠和青年人混在一起，同樣一個神父時時穿神父襯衫，戴神父領

也不一定會和青年有很大隔膜，最重要的還是你是否有心和青年人一齊。不單神父是這樣，所有願意和青年人一起走的人也是這樣。外國有一位主教很受青年人愛戴，簡直是青年們的偶像，我相信他老人家一定沒有穿 T-shirt、短褲、波鞋罷！

晉鐸至今第十四年，開首的十多年並沒有在教區承擔甚麼專職的青少年牧民工作，但並不是因此就沒有牧養青少年教友，正如我在上文所說，單對單的也是青少年牧民，而且我在堂區差不多負責所有年青人的團體，因為我還是年青神父嘛！在青少年的工作上我沒有做過甚麼轟轟烈烈的事，但我和青年人倒相處得很好，也曾在他們的心靈增添了一些留給天主的空間。我對青年教友的愛，在我穿 T-shirt、短褲、波鞋之前和之後並沒有分別！

現代青年牧民，無論是如何「現代」，重要的並不是 T-shirt、短褲、波鞋，而是一顆願意和青年一起的心！

有我中無我、無我中有我

青年牧民的最高境界是「有我中無我，無我中有我」。青年牧民中的青年領袖，並不是 leader，而是 animator。要形容一個 animator，當然可以列很多要素或條件，你在其他書本中也會找到，但我所想提的就是要「有我中無我，無我中有我。」

青年領袖的危險是不知不覺間自己成為青年們的中心，甚或是偶像，而不是將他們帶到耶穌基督那裏去。強而有魅力的領袖並不是基督徒團體所渴求的，能夠在沒有很明顯的帶領角色下而產生帶領的作用，能夠在沒有發出太明顯的指引下而給人有所指引，這才是一個「高手」，這就是「有我中無我，無我中有我」！

不過，我們時常以為作為青年牧民工作者，不應將既

有的一套東西硬放在青年人身上，但我們也應當留意，不要讓青年人漫無目的地摸索。我們時常說青年人不喜歡大人告訴他「應該怎樣」，而是讓他自己去發現「應該怎樣」，這當然是對的，但當他未能發現「應該怎樣」的時候，我們應告訴他們。經驗告訴我，很多時青年人是渴求我們的指引和答案。不要將事情弄得太複雜地說他們不去思考，說他們逃避責任，將事情簡單些好了！

以基督為中心

一看這小標題，似乎是廢話，「係人都知喇」！但這是我與青年牧民工作者甚至是和青年人交流時所得的結論。

有時為青年人辦活動很強調活動的趣味性，怕他們感到悶，但要使活動既有趣味又能有深度，讓青年們有所得著是很大的工夫。多少次我們的聚會變成了並不是以基督為中心的聚會。有趣也確是有趣，輕鬆也確是輕鬆，興奮也確是興奮，但可惜的是，耶穌基督多次在我們身旁溜走了，祂也在場，但只是旁觀者，只是間中被邀請出來說幾句話。

有些青年團體強調內聚，結果是彼此很熟絡，很內聚，但不是以基督為中心的內聚。又有些團體，以工作維繫團員，但最終變成 **Task-oriented**，以工作為中心，不是以基督為中心。不知有多少個善會團體，工作時人數頗多，但一到靈修聚會反而小貓三、兩，何解？

很多青年教友對天主教的教理和聖經的認識很貧乏，原因很簡單，因為他們有一部份嬰孩領洗以來就沒有學過甚麼道理，另一部份所學的就只是在小學或主日學時所學的道理，那些「小學生」的道理為他們面對今日這個世界實在非常不足夠。不過令我們感到欣慰的是，也有很多青年人渴望加深對天主教教理和聖經的認識。青年教友

們想知，想學，但卻苦無合適的機會。

如果你問我香港「現代青年牧民」當務之急是甚麼，我一定會說是為那些（全部？）只擁有「小學生」程度教理和聖經知識的青年教友有系統地重新學習，為他們建立完整而穩固的基礎，否則我們的青年牧民全無前途！這方面不下工夫，無論其他工作做多少，我們所擁有的，只是一群「貧血」的青年教友！在空洞的地方上再建設，只會越來越危險！

在一些青年的分享中可以見到，原來為青年所辦的不同聚會，他們印象最深刻的並不是甚麼活動，而是當中的避靜、靈修、祈禱。青年人所怕的最主要並不是悶、並不是嚴肅，而是沒有觸動到他們的心靈，沒有進入他們的生命！

香港教區青年團

香港教區的青年所缺乏的可能是一個身份（Identity）的認同，或者是時候探討成立一個「香港教區青年團」之類的組織的可能性。不過首先要強調的是這個團體並不是要和堂區「搶人」，這是很多堂區神父所擔憂和抗拒的。這教區青年團的目的是讓所有教區青年對自己的身份有一個認同和歸屬，增加團結，激發士氣。這大團體的聚會每年無需太多，而事實上也不可能太多。

試想想，香港有五十多個堂區，假若每個堂區有三十人參與，那將會是一個很有氣勢，很有力量的青年團體，更何況我們不少堂區肯定有不少於三十個青年教友！其實可以發展成每個堂區有堂區性的青年團，教區層面有教區性的青年團。「香港教區青年團」的組織、架構、性質等等還有很多可探索的空間，以前似乎未聽聞有人構思過，讓我們大家一齊來「諗諗佢」！

教區青年靈修

除了教區青年團，另一點也要思考的是教區青年的靈修，或者具體的說是教區青年有甚麼靈修榜樣。當然你可以說耶穌基督就是青年人要學習的榜樣，但若是這樣的話，也需要標示出一些在耶穌基督身上較易為青年人學習和跟從的特色。

青年人成長過程中有偶像是可接受，甚至是正常的事，可惜的是在信仰生活中，為教區的青年並沒有甚麼偶像可以跟隨，所以他們也失去模仿學習的機會。在這「真空」的階段中他們只能自己摸索，甚至「自生自滅」，終歸令很多青年教友「自取滅亡」。雖然說青年人喜歡去探索、去尋找，但在起步的時候還是有一些「典範」去跟隨較好，在這基礎上他們才能找到或發現好的一面。

聖經中記述了耶穌基督的不同面貌，不同的生命氣質，也可以說有基督的不同圖像，究竟耶穌基督那一份特質最能得到青年人的認受和跟隨？

從電影「蒙特里的耶穌」 反思現代基督信仰

潘寶珍
呂志文

電影簡介

這是一齣現代版的耶穌苦難劇。丹尼 (Daniel)，一個長髮，帶著幾分憂鬱，樣貌酷似耶穌的演員，受聘為蒙特里某堂區製作一年一度的苦難劇。電影的開端講述他如何為這齣劇四出搜集資料，尋找演員。他所邀請的演員都有著不同的背景，有為了生計而替色情電影和記錄片配音的；有貪圖名利，不惜犧牲色相的模特兒美莉(Mireille)。還有在苦難劇中飾演瑪利亞瑪達肋納的康絲坦斯 (Constance)。經過一番努力，丹尼和他的同伴終於製作了一齣很受歡迎但備受爭議的苦難劇。與此同時，丹尼和同伴們的生活也開始改變了：康絲坦斯在演出此劇前過著寬鬆的倫理道德生活。她與神父（邀請丹尼執導苦難劇的神父）有染，但自覺沒有什麼問題，認為自己既沒什麼損失，又可令年事已高的神父開心，有何不可。但隨著電影發展，她也慢慢改變了。為爭取自己的理想，不惜放棄與神父的關係，重拾自己的尊嚴。丹尼更好像與耶穌混為一體，在他的現實生活好像見到耶穌的影子。

丹尼等人所構思的苦難劇雖然演出非常成功，深受電影工作者及影評家讚賞，但因為他們將一些與傳統信仰背道而馳的資料，如耶穌是一個羅馬士兵的兒子、聖母未婚懷孕等，一拼加入這齣苦難劇裏。因此教會經過審議，終頒下禁制令，禁止他們在教堂繼續演出這齣話劇。可惜丹尼和同伴堅持演出，悲劇也因而發生了！

前言

這齣電影被命名為「蒙特里的耶穌」，耶穌的事蹟和精神的確貫穿了整齣電影，是這電影的核心。所有劇情都是圍繞著耶穌的事蹟而發生。這些事蹟不只成了一齣惹人爭議的藝術品——「苦難劇」，導演更將這些事蹟融入男主角丹尼的生活中，使丹尼這角色籠罩著耶穌的影子，仿如耶穌基督的化身；例如美莉在廣告面試被羞辱，丹尼勃然大怒，向工作人員大發脾氣，搗毀攝影器材，掌摑女導演。這一幕就有耶穌在聖殿驅趕小販的影子；另外律師在居高臨下的大廈窗前遊說男主角，承諾可為他帶來名譽和財富的一幕，亦令人想起魔鬼試探耶穌的情節。

從整齣電影的佈局和編排，可見導演的功力非常深厚。他那些似是而非、似非而是的橋段和爭論，使我們產生很多反省和回響，更引發我們去找出事實的真相。電影裏所牽涉的問題都很值得探討，因為它們亦是我們信仰的核心。

歷史中的耶穌，在電影裏成為藝術創作的對象，在苦難劇中，丹尼等人把很多關於耶穌生平的考古資料融入，改寫了我們信仰中熟識的耶穌，但這些歷史資料是否可靠呢？這樣的一齣苦難劇是否適合在教會地方演出呢？耶穌亦影響著劇中每個人的生活，其中那個邀請丹尼執導演出苦難劇的神父放棄了一切，希望效法耶穌，他有沒有做到呢？導演更在丹尼身上重新將耶穌的事蹟演繹，使之成為一個有著強烈耶穌影子的角色，這些事件的堆砌，能否使丹尼成為現代版的耶穌基督呢？導演在電影裏安排了這三個帶有耶穌影子的角色：苦難劇中的耶穌、神父和丹尼，那末誰才是真正「蒙特里的耶穌」呢？

誰是「蒙特里的耶穌」？

要探討這個問題，我們首先要認識耶穌獨特之處。耶穌是一個與眾不同的人物，使祂突出的地方是祂的清白、祂與天主親密的關係和祂對追隨者的影響力。而最令祂超群出眾的，就是：門徒們相信祂是為救贖世人之罪而死，為證實祂的使命和天國的宣告而復活¹。我們可依據以上幾點，嘗試分析劇中帶有耶穌影子的角色，看誰最肖似耶穌，誰是「蒙特里的耶穌」。

苦難劇中的耶穌

在電影裏，苦難劇中的耶穌備受爭議。這全因丹尼和他的同伴將一些考古資料混入苦難劇裏，從而將歷史中的耶穌重新演繹。單從藝術角度來看，這苦難劇實在編排得出色和有趣，演員演技精湛，將聖經中的人物活現在觀眾眼前。再加上一些現代的特技和場地的運用，令整齣苦難劇更為吸引。苦難劇亦給觀眾時空交錯的幻覺，在描述的過程中，有演員扮演考古學家講述現代考古學所發現關於耶穌的資料。丹尼們亦將不少哲學思想揉合到整齣劇中，如在比拉多審判耶穌的一幕中，他們就提到不少希臘哲學家如蘇格拉底，亞里士多德等的思潮。

這苦難劇吸引了電影裏的觀眾，亦令我們這些電影外的觀眾產生很多反省和互動思維。這嶄新的演繹很有創意，更易使耶穌為現代人接受。若我們沒有信仰，這話劇的確令人拍案叫絕，但若我們以信仰的角度看，這苦難劇確然大有問題。首先我們質疑那些考古資料的可信性。這些資料使人懷疑耶穌的身份和聖母童貞懷孕的事實。童貞懷孕在福音中有頗長詳細的記載，若我們聲稱接受天主是

¹ 童貞生育的論據，韓大輝神父，12頁

基於聖經的啓示，但同時又說大部分聖經論及天主的事是錯的，這就可不合理了。此外，我們亦質疑尼丹和同伴的信仰。雖然他們在苦難劇的最後一幕，有將我們信仰的核心耶穌基督的復活演繹出來。但仍有一定的矛盾，試問如果我們接受耶穌實實在在是天主唯一的獨生子，曾由死者中復活，同時祂在絕無僅有的方式下度過了一段身為天主而又是人的生活，那麼童貞生育便會是合情合理的信條。但在苦難劇的開端，丹尼們已表達了對童貞生育的懷疑。若說只有復活才是唯一的奇蹟，也會令人費解，這好像在說耶穌復活這一件絕對超然的事，只是一個合乎常規生活的大結局。

整齣苦難劇很著重人性的耶穌，質疑耶穌的天主性和祂所行的奇蹟。在演繹耶穌的奇蹟層面前，他們特別指出在耶穌的時代有很多人懂得魔術，好像暗示耶穌的奇蹟有魔術成份。他們所表達的耶穌較容易為人的理性思維所接納。接著苦難劇最後的一幕，演員們所宣講的內容亦太著重「自力」，從沒提及「祂力」——聖父、聖子、聖神和人的關係。他們的訊息帶著很強烈的人本主義色彩，而且大有泛神論之嫌。若這真是耶穌引發他們所更新的苦難劇，祂會否自相矛盾，讓他們製作一齣與天主啓示有明顯衝突的苦難劇。

苦難劇中的耶穌很受電影內的觀眾歡迎，他亦好像和聖經中的耶穌沒有多大分別，但他能帶領這些「跟隨者」到那裏呢？可能只能令人有一晚很好的娛樂；可能令人想藉此得到名譽和金錢；可能只是帶人到他們想像中的天主，而不是真真正正一直給人啓示的天主。

神父

《天主教教理》對司鐸的職務有這樣的注釋：「……

服務天主的祭壇，宣告天主天國的福音，善盡天主真理之言的職務，向天主奉獻精神的禮品和犧牲，藉重生的洗禮更新天主的子民……。」²

初看電影裏的神父，覺得他是一位典型和藹可親的神父，但隨著電影發展，可能會對他有所改觀。他應有的基督代表的角色好像和丹尼對調了。丹尼偶然發現了神父和康絲坦斯有染，她和神父亦坦然將神父的歷史道出。原來神父出生貧窮，但對舞台劇藝術頗有興趣。爲了滿足這希望，便進入修院，做神父。神父的職位令他可周遊列國，到處欣賞舞台劇，滿足他的渴望。他不是沒有努力嘗試過做一個好神父，但在一次到紐約（New York）欣賞舞台劇之後，他終抵受不住孤獨，到哈林區召了一名黑人妓女。這種生活維持了好一段時間直至他認識了康絲坦斯，感情生活才穩定下來。

神父犧牲一切跟隨耶穌基督，作天主的忠僕，「蒙特里的耶穌」這美譽理應非他莫屬，但他的表現是否匹配呢？我們試從耶穌的三個獨特性格去看電影中的神父。

與天主的關係

「司鐸是由人類中所選拔，奉派爲人類去行有關天主的事。」³ 電影中的神父好像沒有這蒙召的信念或感覺，他自覺當神父是爲了周遊列國，到處欣賞舞台劇。他曾說過他亦會努力過，但他的努力有沒有讓天主參與呢？還是只靠「自力」？雖然他出於個人理由，但若他願意，與天主合作，天主必會給他足夠的恩寵去完成。因爲「即使在人性弱點下，接受了天主這偉大召叫與恩寵的記號與禮物，仍能夠追求成全。」⁴可惜，從影片中，我們看不到

² 《天主教教理》1587

³ 《梵二大公會議文獻：司鐸職務與生活法令》360頁

⁴ 同上 383頁

他有與天主改善關係的意願或行動，例如透過祈禱或禮儀，他欠缺深切的悔改和皈依。

清白

當聖額我略·納祥還是年輕司鐸時，就呼籲說：「要潔淨他人，須先潔淨自己；為能教導他人，須先受教導；要照亮他人，須先變成光；要使人接近天主，自己應接近天主；要聖化他人，自己先須成聖；帶領人要親切，勸導人要謹慎。……更偉大的，就是他被神性化，他也使人神性化。」⁵我們不得不承認，要做到以上幾點是非常困難的，但這亦是司鐸的目標。我們若相信這是天主的召喚，而人又堅決地和天主合作，天主必會給這人足夠的恩寵去完成他的使命並使他在天主的慈愛中成長。

電影中的神父和康絲坦斯的曖昧關係，突顯了他的矛盾。他一方面不肯放棄與康絲坦斯的關係，另一方面，他亦不肯來一個解脫，放棄鐸職，還康絲坦斯一個清白。而他不放棄鐸職的理由只是因為他不能離開安逸舒適的生活。雖然「天主的恩寵也可以藉不肖的職員履行救恩的工程，但天主更願藉助那些順聽聖神推動與領導的人，來彰顯自己的奇妙事工。」⁶當然神父的處境亦很值得同情，他可能已陷入極度的困擾和自責中，但不得不承認他的做法對己、對人都是相當自私的。

對追隨者的影響力

作為一個牧者，無論那齣苦難劇有沒有問題，他都理應帶領丹尼等渡過，與他們同行。若他認為丹尼對耶穌有誤解，他理應主動向他們解釋清楚，帶領他們去尋找耶穌，但他沒有那樣做。可悲的是他對自己的角色觸摸不

⁵ 《天主教教理》1589

⁶ 《梵二大公會議文獻：司鐸職務與生活法令》365 頁

清，甚至對耶穌的身份也不太瞭解。他本身好像不是因為覺得那齣苦難劇歪曲了信仰而禁止他們演出，他只是擔心自己的利益受到威脅。從地窟裏他責罵丹尼的一幕，可見他認同丹尼的做法，他禁止他們演出，純粹是出於懦弱，害怕被教會懲罰，將他送到荒蕪的堂區。他沒有依從良心行事，沒有依靠天主，不肯犧牲，他的皈依好像出現問題。

他與丹尼在聖堂對峙的一幕，這更明顯化。當丹尼指教會的聖事扼殺了人發揮潛能，領教友只嚮往天國而忽略面對現實時，神父雖作了辯解，但他的回應給人一種消極的感覺。他只提出了普通人對聖事的作用的誤解，如他辯稱告解聖事能為那些支付不起昂貴心理治療費用的窮人提供治療使其平安，而聖油則比毒品更好。好像這些聖事只是一些「精神鴉片」，而全然沒有提到聖事所包含的恩寵力量。丹尼們對聖事和禮儀的誤解是可理解的，但作為神父的，應給予適當的引導和解釋。電影裏的神父固然沒有做到這點，他自己也好像跌入極度的迷惑中。當自己對信仰也懷疑時又怎能帶領他人獲得信仰？

其實這苦難劇事件亦是神父尋回天主的契機，他可藉此機會重新反省他的使命及信仰。但他沒有這樣做，也許真的像他所說，他已是一個「廢人」。令他殘廢的劊子手，不是修院或教會的訓導，而是他內心的恐懼和對天主欠缺誠信和服從，使自己的信仰陷入惶惑之中。

男主角——丹尼（Daniel）

丹尼是戲中的主角，外貌與造型都十分肖似傳統基督的形像。他有一雙會說話，閃閃有神但帶憂鬱的眼睛。外貌清秀，有抱負，有不易向俗世妥協的性格。他畢業於戲劇學院，醉心於演藝事業，是一名演技出眾的年青演員。神父邀請他重新製作苦難劇，他遂四處尋訪耶穌的資料，

找演員配合、排劇、上演。這個苦難劇開展了丹尼輝煌的事業，惋惜的卻是這亦是他人人生最後的一幕。苦難劇在最後一次上演時發生了不幸的變故，替丹尼的生命劃上了休止符。

與天主的關係

導演所塑造的丹尼，由尋找資料、演員到飾演耶穌，都很容易令觀認為丹尼便是「蒙特里的耶穌」。但事實並不如此，他極其量只算是尋找基督的人，是在一九八九年蒙特里這地方的一位較特別的跟隨者。

丹尼尋找耶穌的資料時，他是抱著尋找真理事實的心態在圖書館裏尋找資料。他亦託人把從歷史考古學中尋獲的資料交給他。他有一顆渴求真理的心，嘗試從人類有限的知識中去尋找真理。同時寄望能以人的理性去理解、演繹角色。此外，戲中全沒有提及劇中演員的宗教生活。這意味他們純由人性角度去理解耶穌這一個不易明白的奧秘。但圖書館員的對白「是主在尋找你」，顯示了天主的參與，以及主的召喚。

清白

丹尼的造型肖似耶穌，導演也將很多類似耶穌事蹟的事件堆砌到丹尼身上，使丹尼驟眼看似現代版的耶穌，甚至耶穌的化身。但若我們想深一層，我們不難看穿這水晶影象，看透他不是耶穌的化身而只是一位忠於自己抱負的演員。他態度認真，投入所扮演的角色以至自己在現實生活中也不自覺活在耶穌的影子下，死前在地鐵站的獨白是其中一幕。他在美莉面試時搗毀攝影器材，是鄙視那些不尊重人性尊嚴，以別人的羞恥作為娛己之樂的人。這有點像耶穌趕小販離開聖殿的情景。但其實耶穌的憤怒是因為猶太人不再尊敬天主，連聖殿都當作市場一樣，全無敬愛天主的心意。丹尼所指向的是作為人之為人的尊嚴及互助

互愛而已。此外，在電影內律師的誘惑，丹尼並沒有決絕地拒絕，並且也接受了律師。是的，丹尼像耶穌那樣受試探，但他不像耶穌那樣拒絕了魔鬼。再一次，導演告訴觀眾丹尼只是一個普通人，不是「蒙特里的耶穌」。他那份對自己信念的執著無疑很似耶穌。但耶穌清楚自己面對著什麼，亦不會只靠「自力」，也靠「祂力」。丹尼卻只著重「自力」，有點像哲學家尼采所講論的「超人」(Overman)。

對追隨者的影響力

丹尼尋找演員，每一位的背景都不同，有著耶穌召叫門徒的影子。他們都有一顆尋找真、善、美的心，憑著這一份渴求，他們躍出原有的環境，投向這個苦難劇，希望尋到自己的理想。丹尼只是牽線人，觸動了他們的心靈，為他們製造機會自編自導自演一齣被一般人不看好的苦難劇，真正有機會投入，作真我的演出。初演受好評後，引發各人日後各種生活的改變，這齣劇幫助他們重拾各自的抱負及理想，使他們抬起頭來，向著人之所以為人的目標邁進。

丹尼在苦難劇中扮演耶穌，造型十分相似，且真我投入，引發電影內的觀眾以及我們產生互動思維，認為丹尼是耶穌的化身。其實，在電影中，導演數次提示我們這是一齣戲劇而已，亦同時提醒丹尼他只是在演出。在他們第一次公演的中段，一位黑皮膚的女觀眾大受感動，錯認丹尼為耶穌的化身。那女觀眾情不自禁地撲向丹尼並要求丹尼拯救她；第二次的提醒是在警察來捉拿丹尼的時候，警察為了當天丹尼在美莉面試時的破壞行為來逮捕他；第三次的提醒就是在最後一次的演出時，聖堂的護衛前來阻止他們演出。導演借這些事件來提示我們和丹尼，他只是在扮演耶穌而不是真正的耶穌。

反省

「蒙特里的耶穌」

蒙特里的耶穌化身，不在電影內的苦難劇中，不是神父亦不是丹尼，那麼他究竟是誰？經過細心分析，我們發現那化身是由聖神默感下寫成的聖經及保存了耶穌和聖神託付給宗徒們的天主聖言的聖傳⁷。聖經及宗教聖傳組成了一個天主聖言的神聖寶庫⁸，清晰地表達了耶穌的精神，是我們信仰的核心。這信仰寶庫由宗徒交託給教會，教會遂負有解釋聖言的職務。因此教會的訓導，加上聖神的啓迪，確立了衆信友與牧者們團結共融。

對追隨者的影響力

在電影中，丹尼所尋獲的考古資料，特別提及耶穌是人類的私生子，與聖經中聖母由聖神受孕而生耶穌的信理背道而馳，否定了耶穌的天主性。教會有責任去澄清、糾正不正確的信仰資料，重新解釋及更正。在電影中的神父，我們感到他只是基於懼怕自己在教會中的牧者地位不保而禁演「苦難劇」，沒有向演員詳加解釋耶穌與天父的關係，及祂的救贖使命。這反映了神父的信德亦非常薄弱，未能正確地引導演員們，彰顯基督的精神。蒙特里的教會正發揮了教會應盡的使命，延續傳承的耶穌精神，使信友保持共融團結。而在電影中，導演只塑造了幾個冷冰冰、高高在上的高層人事來代表教會，只著重了教會的權威性，好像沒有完善地發揮它的使命，這未免有點欠缺公允。

教會的角色在今天資訊科技發達、傳媒失控、深受後

⁷ 《天主教教理》81

⁸ 同上 97

現代影響的社會尤其重要。電影中有很多地方正正表現了這混亂的境況。丹尼們就深受後現代觀念的影響，「認為唯一絕對的真理，就是沒有絕對的真理；如果有的話，也不是人類理性所能了解的，因而是毫無意義的。在這樣的觀點之下，真理並不重要，重要的是『故事』；一有值得報導或有趣的事件，把真理擺在一邊的誘惑變得幾乎難以抵擋。」⁹丹尼等人在處理那些考古資料和編排苦難劇的手法，就有上述的情況。電影裏那些傳媒對苦難劇的跨張報導亦是一例。「往昔是媒體報導事件，如今變成是為了符合媒體的需求而塑造事件。事實與媒體的關係變得錯綜複雜，這是一種非常矛盾的現象。一方面，這會模糊了真理與虛幻的區別，另一方面，這也能提供未曾有的機會，讓真理更廣泛地傳達給更多的人。教會的任務便是要確保後者能真正地實現。」¹⁰

清白

我們每人都有一顆渴求真、善、美的心。這是造物主在創造人類時所賜的禮物。天主由於愛亦主動地把自己啓示出來，讓人有能力去回應，認識和愛慕祂，遠遠勝過人類本身所能達致的。這一顆渴求真理的心，配合天主主動的啓示，使人能與天主建立關係。耶穌基督直接傳遞天主的啓示，成為人與天主的中保橋樑。電影中的丹尼被聖神的恩寵啓動了渴求真理的意識，被召喚重拍苦難劇，從天主的啓示——聖經、教會的訓導及其他的歷史資料去尋找耶穌，試圖揭開真理的面紗。影片中，圖書館的管理員對丹尼說：「主在尋找你」，正正提示了只要人有渴求尋找天主的心，天主自會主動地啓示給他。丹尼開始了尋覓的旅程，他尋找其他演員，他們都被聖神的恩寵所鼓勵，躍出

⁹ 教宗頒布第三十五屆傳播節文告：「從屋頂宣揚出來」全球資訊時代的福音

¹⁰ 同上

原有的崗位，與丹尼一起追尋理想。同時亦滿足他們自編、自導、自演的理想。整體來說，聖神的力量，或稱之為「祂力」，貫穿了整齣電影，由神父邀請丹尼重拍苦難劇，到丹尼尋資料、籌備到上演的過程；電影內觀眾的投入，乃至我們作為電影外的觀眾的投入，這通通都有聖神鼓動人的心靈，使人用理智去思索，進到內心，達致心悅誠服，就如若望福音所述：當那一位真理之神來時，祂要把你們引入一切真理。（若 16:13）

與天主的關係

天主基於愛創造了人類，冀望人類分享祂的慈愛。天主亦「賦給人自決的能力」（德 15:14），為使他能自由地依附造物主，並因而抵達圓滿的幸福¹¹。若人的自由以天主，至高美善為依歸時，會使人的行為達致完美¹²。電影中的丹尼雖受聖神的鼓動，但他的回應，仍偏向以人的理性為依歸。在電影中找不到演員們祈禱或參與禮儀的片段，這表示他們未有深切的皈依和與神建立關係的渴求。聖神所賦予的特殊恩寵鼓動了他們渴求真理的心，讓他們重拾人性的尊嚴，發揮了他們的自由理性，產生新的價值觀。因此他們能彼此接納、尊重、互助發揮各人的優點，加強共融的力量。但他們漸進式、潛移默化的轉變僅於此，在那時那地，他們在生活及思維上的改變，只能說他們更接近「人之所以為人」，在人格上得到提昇。是否以天主為生命的依歸，我們仍是疑惑的。德蘭修女曾說過，耶穌會在我們的生命中成就偉大的事，只要我們允許祂這樣做，而且不要妨礙祂。若丹尼真的與主挽手同行，事情的結局會否不同呢？丹尼可能不會遭遇意外的死亡，並且可能會運用他的才華引發更多人的反省。

¹¹ 《天主教教理》1743

¹² 同上 1744

天主賦予人自由，自由是扎根於理性和意志的能力，人藉著自由意志，每個人可以支配自己。自由在人身上成了一股在真理和美善中成長和成熟的力量¹³。當人與天主合作，以主為依歸時，每一天的生活都是豐盛的祭獻，與主刷新新的關係，死於舊我，活於天主。但當人尚未穩固於天主時，會常處於善惡的抉擇之中，偏向不正確地運用自由，容易結出不良的果實。此外，由於人是有限的存有，面對天主這無限的存有時，確實沒有能力完全明白天主救贖人類的慈愛計劃。只有耶穌基督，最完美的人，擁有天主子和天主之僕的所有條件才可完全滿全救贖人類的計劃。在耶穌身上，我們見到天主絕無僅有的行動，就這樣祂告訴了我們永生才是我們的目標；正由於祂的行動是無與倫比的，我們需要天主的恩寵才能體會祂的啓示，只要與耶穌一起，我們就能達到這目標。

電影中每一個角色，都深受耶穌的影響，每人都有其崇高的身份及獨特的使命。若他們願與天主合作，天主必會藉他們來彰顯自己的奇妙事工，使他們可與聖保祿一樣說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦 2:20）

¹³ 同上 1731

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價港幣：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲	全年美金	25 元	(平郵)
(日本除外)	全年美金	32 元	(空郵)
其他地區	全年美金	28 元	(平郵)
	全年美金	36 元	(空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲	全年港幣	160 元	(平郵)
(日本除外)	全年港幣	200 元	(空郵)
其他地區	全年港幣	170 元	(平郵)
	全年港幣	240 元	(空郵)

印刷者：天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

