

A large, stylized graphic of white, flowing, wavy lines that resemble a ribbon or a wave, set against a background of a cloudy sky. The lines are thick and have a slight 3D effect, curving and tapering as they move across the frame.

神思

教會與俗世

第
69
期

主題 教會與俗世

神思



第 69 期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 69 May 2006

神 思

第六十九期

二零零六年五月

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，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 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

「死亡文化」

目錄

- | | | |
|------------|---------------|-------|
| <i>V</i> | 前言 | 編者 |
| <i>1</i> | 《天主是愛》與世俗主義 | 韓大輝 |
| <i>11</i> | 聖保祿書信中的「自由」 | 白敏慈 |
| <i>15</i> | 人與自由 | 沈清松 |
| <i>33</i> | 信仰生活與世俗化漫談 | 周景勳 |
| <i>50</i> | 俗世與司鐸聖召 | 呂志文 |
| <i>77</i> | 俗世中的見證 | 聖衣會修女 |
| <i>87</i> | 世俗與社會正義 | 陳麗娜 |
| <i>98</i> | 俗世與死亡文化 | 王藝蓓 |
| <i>109</i> | 俗世與福傳：在社群中傳福音 | 曾繁興 |

作者簡介

- 韓大輝 慈幼會省會長，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學及哲學，《神思》編輯委員會成員。
- 白敏慈 耶穌會神父，於香港聖神修院神哲學院教授新約聖經。
- 沈清松 台灣教友，加拿大多倫多大學中國思想與文化講座教授，著作良多。
- 周景勳 香港教區司鐸，香港聖神修院神哲學院哲學部主任，教授中國哲學及人的哲學。
- 呂志文 香港教區修士，就讀於香港聖神修院神哲學院神學部。
- 聖衣會
修女 香港赤柱加爾默羅跣足女修會的一位隱修女。
- 陳麗娜 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，任職於香港天主教正義和平委員會。
- 王藝蓓 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，任職教師。
- 曾繁興 香港教區終身執事，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，現於堂區服務。

前言

有人說二十世紀是個俗化的時代，人們的注意力都放在理性、科學、物質、享樂上面，宗教信仰被邊緣化了。但俗化（secularization）一詞含有多種意思，本期《神思》就以「教會與俗世」為主題，研究信仰與俗化間的種種關係。

韓大輝神父的文章首先簡述世俗主義（secularism）如何反對以宗教信仰為基礎的信念和價值，繼而採用教宗本篤十六世的新通諭《天主是愛》去看問題，指出道德力量離開了天主是如何軟弱無力。

白敏慈神父一文說明保祿雖從未寫過一篇有關自由的完整文件，但他的書信中提到自由的次數很多。保祿認為自由是基督的恩賜，是作為天主子女的重要元素，使人擺脫梅瑟法律、罪惡和死亡的束縛。

沈清松教授的文章從「選擇的自由」、「道德的自由」與「超越的自由」逐層回溯，發現人必須走出自我的封限，對「他者」慷慨，才有自由可言，而「他者」包含了他人、自然與超越界。當人本著仁愛，不斷慷慨向他人、向自然、向天主自我走出，人才有自由。

周景勳神父一文澄清「世俗化」不同的意義，說明世俗化帶來社會的物質化、商業化、政治化、科技化、及人與人的疏離；但信仰為人的生活保持仁愛心、無懼心、歡喜心，使人互動、互愛、互通，並引導社會走向和諧。

呂志文修士的文章分析俗化主義對聖召的影響：它使人對天主的關係疏離，它批判教會的訓導，衝擊聖召的搖籃家庭，宣揚功利及個人主義、享樂及消費主義，使人質疑獻身生活的可能性。為幫助青年回應聖召，必須主動走近他們，與他們同行，關懷他們，使聖召的種子得到悉心栽培。

聖衣會修女的文章嘗試回答隱修聖召給世界帶來的訊息，她們以徹底的委身去見證天主愛的召喚。默觀聖召也是使徒性的，她們的祈禱深切地擁抱世界的悲喜，喚醒世人對愛的渴求，並使痛苦的及失落的人重燃愛的希望。

陳麗娜小姐一文描述世俗主義如何帶來經濟全球化，使市場與經濟成為日常生活中最高的價值，使發展中國家受到控制。作者從聖經及教會訓導認定發展必須是為人的，並助人成為「一個家庭」，關懷弱勢社群，維護人性尊嚴。

王藝蓓小姐的文章指出世俗主義、功利主義、快樂主義、個人主義、實用主義、相對主義、進化主義等把生命物化了，造就成一種反生命的死亡文化。作者提議要發展生命教育，用生命文化去抗衡俗世與死亡文化。

曾繁興執事的文章先把「俗世」看成是「社群」，於是「俗世與福傳」便演繹成「在社群中傳福音」了。作者從經驗中述說福音如何傳到他身上，繼而用實例說明福音如何傳到別人身上。不論家庭、學校、工作間、聖堂、醫院、甚至殯儀館，都能是福傳的地方。

Contents

VIII	Foreword <i>Editorial Board</i>
1	The Encyclical <i>God is Love</i> and Secularism <i>Savio Hon S.D.B.</i>
11	Freedom in the Letters of St. Paul <i>Marciano Baptista S.J.</i>
15	The Human Person and Freedom <i>Professor Vincent Shen</i>
33	Faith and Secularism <i>Edward Chau</i>
50	Secularism and Priestly Vocations <i>Dominic Lui</i>
77	Witnessing in a Secular World <i>A Carmelite Sister</i>
87	Secularism and Social Justice <i>Lina Chan</i>
98	The Secular World and the Culture of Death <i>Emily Wong</i>
109	Secularism and Evangelization : Preaching the Gospel in Society <i>Karl Tsang</i>

Foreword

It has been said that the Twentieth Century was a time of secularization. Overall, the attention of human beings was focused on reason, science, material things and pleasure. Faith and Religion were marginalized.

The word “Secularization” connotes many different ideas. This issue of SHENSI/SPIRIT deals with the topic Church and Secularism and investigates various relationships between secularization and faith.

Fr. Savio Hon describes the notion of “secularism” and shows how it opposes every concept and value which is grounded in religious faith. Then he refers to the Encyclical *God is Love*, of Pope Benedict XVI to demonstrate how morality separated from the love of God is left weakened and without vigour.

Though St. Paul never wrote a treatise on “freedom”, Fr. Marciano Baptist S.J. demonstrated how often in his Letters, Paul did discuss the notion of freedom. For Paul, freedom is a gift of Christ and is an important element in becoming children of God. Through freedom we are enabled to put aside the bondage engendered by the Mosaic Law, sin and death.

Professor Vincent Shen first of all speaks of “the freedom of choice”, “moral freedom” and “transcendental freedom”. Extrapolating from these three levels of freedom, the author then suggest that the human person must transcend the limiting boundaries of the self in a generous openness to “the other” in order to attain to freedom properly so called. Furthermore “the other” includes other persons, nature and the supernatural. When

one relies on benevolent love to transcend one's self in a generous openness to towards other persons, nature and God, then one is free.

Fr Edward Chau clarifies the different meanings of secularization, and suggests that it brings about the materialization of society, its commercialization, its politicization, its technologization, and creates distance between one person and another. On the other hand, faith brings to human life a spirit of benevolence, of fearlessness, and of joy, bringing people to interact, to love mutually, to communicate, thus drawing society towards harmony.

Seminarian Dominic Lui analyzes the influence of secularism on vocations: secularism creates a distance between the individual and God, it criticizes the magisterium of the Church, it attacks the family which is the cradle of vocations, it proclaims profit and individualism, enjoyment and consumerism, thus creating doubts about the viability of the consecrated life. In order to encourage young people to respond to a vocation, it is necessary to take the initiative to approach them, to accompany them, to be concerned for them, thus helping the vocation to develop intelligently.

The article by a Carmelite Sister considers the message which the enclosed religious life offers to the world. They take the path of radical oblation to witness to God's love. The contemplative life is also apostolic, For the contemplative prayer of the enclosed religious gathers into itself the joys and griefs of all the world so as to awaken human to the desire for love and to rekindle the hope of love in those who suffer and are disappointed.

Ms Lina Chan describes how secularism brings about

economic globalization making the market and economy into the supreme values in life. As a consequence, developing nations are subjected to pressure and control. On the basis of Scripture and the teaching of the Church, the writer asserts that development must be for the good of humanity, helping all of humanity to become “one family” to care for the weakest elements in society and protect human dignity.

Miss Emily Wong’s articles show how secularism, utilitarianism, individualism, consumerism, relativism, evolutionism and so on lead to a materialization of life and create a culture of death which is opposed to life. The writer calls for the development of an education for life, which would use a culture of life to oppose secularism and its culture of death.

Deacon Karl Tsang looks upon the secular world as “society” and interprets “secularity and evangelization” as “preaching the Gospel in the midst of society.” The author relates his own experience of how the Gospel came to him, and goes on to give concrete examples of how the Gospel reaches people. The family, the school, the workplace, the church, the hospital, indeed even the funeral parlour, can all be places for evangelization.

《天主是愛》與世俗主義

韓大輝

「很多基督徒在委身於愛德工作時，持守行動主義和增長中的世俗主義」《天主是愛》DC37。

引言

教宗本篤十六世的首要任務當然是帶領教會活出固有的存在的質素，在其首個通諭《天主是愛》，他正好說出教會的質素正繫於「天主是愛」。他也承認不少基督徒，連那些積極行善的，都受到世俗主義所影響。本文正想點出一些問題，然後從《天主是愛》找出一些澄清或答案。

世俗主義的挑戰

「世俗主義」是一種獨特信念和守則，認為宗教不可干預社會的公共事務，或加以任何的整合。此主義誕生於歐洲的啓蒙時代。世俗主義應用在社會上，就要政教務分離，即在任何情況中，社會都不應直接採納以宗教信仰為基礎的信念和價值。應用在政府上，執政者不作任何宗教歧視，應保障所有人的公民權，讓公民實踐宗教生活。可是，宗教認定的法則，隨時可由其他法例取締。

西方社會更大量引用世俗主義的原則，在現代的過程中，建立無宗教的社會。社會在現代化的過程中，宗教有式微的現象。所謂現代化的標記是指工業化、高科技化、都市化、制度化、經濟快速化、多

元發展、普及教育、人口密度高等。農村的家族所擔任社會的功能如生產、教育、婚嫁、賞罰和退休，現在都漸由社會不同部門：人力資源局、學校、司法部、社會福利署等協調。家庭由大變小，但社群由小變大，相應地，家庭的親情變得薄弱，而大吃小的制度愈形鞏固，其運作過程是擱置「真愛」，讓「工具理性」宰制一切管治和思考的方式。工具理性是要辨識今生的利益、功能和效率，而作出人事物的定性分析，及定奪一切的安排。例如：教會認為婚姻是不可拆散的，但社會可立法讓人離婚；教會認為同性戀不對，但社會可立法容許同性的結合。

世俗主義也推崇相對主義。思想要自由，就要擺脫宗教箝制，尤其排擠教會的價值和內容，總之放在社會公共生活之外。Schleiermacher 主張把宗教推出理性範圍之外，將之規範在感性層面，屬於個人的私事與公共事務絕無關係。總之：你能相信的，純屬自己內心的感覺，為此，要放棄客觀真理的意念，一切以你的經驗作準。這是經典的相對主義，沒有客觀的、普遍性的真理，一切都是相對的，沒有固定的、可參照的依據，自己認為是對的，就是對的。

世俗化不一定否認神或宗教，但宗教只是個人的、主觀的安天立命之道，宗教極其量是一種終極關懷，絕不牽涉現世生活。為此，人須積極地將「神聖」或關乎宗教的事物隔離，甚至杜絕，更不可讓宗教再關乎到自己生活上。為復興人絕對的自主性，無形中就要否定神的絕對性。人一旦沒有自主，就談不上任何尊嚴。

此外，社會需要法制，也需要與之關乎的道德觀，而世俗化卻排除教會的道德觀。尼采認為基督徒的倫理是相反生命的罪。接受基督徒的真理還是其次，但要接受基督徒倫價值則萬萬不可。

教會本可為人生提出整合及普遍認受的真理，對家庭和社會都有重大影響力。可惜，基督徒也受世俗化的影響，漸漸忽視教友的生活形式。教會給予教友太多的限制，看來也難以服人。歐洲本有教會深厚傳統，但也發起所謂「世俗人的運動」(laicismo/laitcité)，要在傳統的教會倫理觀另找出路。為此，原有的潛移默化的道德力量便遭到侵蝕的厄運，而致命地失效。教會在現代社會中，正墮入見不到天明的黑夜、進入沒有聖誕的冬天。

回到天主的愛

人固然喜歡自主，但也需要愛。誰也不喜歡暴君，如果神是暴君，人會千方百計擺脫祂。如果教會以天主的名義扮演暴君，教民會革命。耶穌來了，感動世人，在十字架上展示了慈愛的天主。祂的宗徒深有感受，向人宣告「天主是愛」。教宗本篤十六世再次告知世人：「天主是愛」，也發動所有信徒要成為愛的團體以「推行仁愛」。整個通諭也是發揮這兩個重點。前者是為知，後者是為行，知行須合一。

世俗主義排除宗教，推崇個人自由，但漸漸也將人彼此相接受、相愛的真義掏空。教宗再次提醒我們若望一書的智慧：天主是愛（若一 4:16），而整個基督徒的人生也繫於此：「我們認識了，且相信了天主對我們所懷的愛」(DC1)。

啓蒙時代的哲人尼采可說是世俗主義的先知，他指責教會將愛(agape)和慾(eros)分開，教誨「愛」的時候，卻毒害了「慾」，而且用所謂的法律和道德「諭令」將生命寶貴的情慾轉化為苛刻的苦楚。人家在欣喜時，教會就吹警笛？這欣喜不是天賜的嗎？這歡樂不是天堂的預嘗嗎？這指責成為今世主流的意見(DC3)。我們可從教宗的通諭

作出簡明的回應。為方便讀者，讓我們將上述指責分成幾個問題：愛和慾是分開的嗎？愛可以牽涉到法律和諭令嗎？

從愛破解情慾的迷思

的確，在傳統神學於愛(agape)和慾(eros)，有不同的名稱，前者稱為信德之愛(love grounded by faith)、奉獻之愛(oblative love, amor benevolentiae)、後者為俗世之愛(worldly love)、佔有或貪戀之愛(possessive or covetous love, amor concupiscentiae)等。在神哲學的討論中，有些立場受到希臘文化之影響，將兩者不但分開，還將之對立。前者是人生的真愛，後者是本能的性愛，前者是可取的，因為令人幸福，後者要避免的，因為可令人墮落。如果將兩者的對立拉到極端，就是只可有真愛而不要性愛了，這樣的理論就難以照明人生。

然而，愛和慾的切割是源於古希臘文化，有兩個理論，一是極推崇慾(eros)，另一是只推崇愛(agape)。

首先，這文化認為天上有理想世界和地下有感觀世界。前者真實，是屬神的氛圍，後者虛幻，是屬世的領域，人原屬天界，後來被貶下凡，囚禁在肉身之內。於是，有人提倡通過「慾」，尤其性愛的狂喜奔放(ecstasy)，可闖入神的氛圍中，即使是短暫的，也可一嘗天上之樂，而且有助生育，因而推崇慾。為此，在宗教方面，有生育崇拜禮，並在廟堂旁，設有「神聖」的娼妓，以便人通過性的興奮，擺脫思想的禁制，進入神的狂喜中。慾就視為神聖力量的慶祝，與神共樂。姑且稱之為崇慾論。然而，舊約反對此說，因為所謂擺脫思想的禁制，其實是全無紀律或自制，甚至擯棄倫理，違反道德，這只令人墮落。相反，慾必須淨化，始於情，圓於理，才可令人攀昇，並預嘗

那至高的幸福。

第二，希臘文化將人的靈魂和肉身二分化，視肉身為束縛，靈魂要從中得解放，肉身滿載情慾，靈魂嚮往真愛，情慾使人亂性、眼目不清，令人墮落，真愛使人純潔、頭腦精明，令人提昇。為此，爲了要衝破感觀的迷幻世界，返昇真實的理想世界，有人提倡磨練自己，刻苦修身，貶抑情慾，宣揚純精神的愛(Platonic love)。姑且稱之爲崇愛論。傳統有些神學被人認定跟了這個崇愛論的走向，而反對崇愛論，但也因此受到批評。事實上，確有信徒，奉行此說，而受到批評。(DC4)

可是，我們不應將愛和慾切割開來。假如慾(eros)是因對方吸引而貪戀、著迷，那麼也會有一般攀昇的幅度(ascending love)，甚至喜歡對方，肯爲謀求對方的幸福而奉獻、犧牲。假如愛(agape)是爲謀求對方的幸福而奉獻、犧牲，那麼也會有下降的幅度(descending love)，願意互相享受對方。

由於在耶穌身上所彰顯的「愛」有新的意義，牽涉到天主的存在，聖經便用 agape 講「愛」，而避免用 eros「慾」來詮釋，並非有意將兩者分開，更談不上將之對立。

不過，一些對教會的批評卻引申另一個錯謬的極端，就是興起另一種思維，這些思維明顯是受到世俗主義之影響，過份將人視爲工具。有關性愛亦然，他們將慾縮約爲性愛，將性愛視爲用品，有商業價值，甚至將人本身貶抑爲商品。(DC5)

話要說回來，真正基督徒的看法，是靈肉一體，兩者不可分割。人是天主肖像，在天主內發生的，也在人身上發生。天主渴求與人相

遇，這是慾，祂完全接納人進入其生命中，這是愛。同樣，在人身上亦如此，慾是恩賜使人渴求和尋找天主——幸福和完美之所在，愛是結合，是天主對尋找祂的人的提昇。沒有慾，就沒有追求；沒有愛，就沒有結合，愛慾相輔相成。

有關於這點，教宗有精闢的見解。他翻閱聖經，從天主和人兩者的形象談起。

首先，天主是萬有根源，同時十分愛人。天主的愛不是沒有慾，單是歐瑟亞和厄則克耳先知書就下不少情慾的筆墨書寫天主對人的追求。智慧文學雖以形上學姿態反映天主是一切存有的根源，但歸根究底，那創世之先就有的言(logos)，即統攝世界萬象的原理，卻是熱情如火的愛人，雅歌的描寫更是浪漫無比。總的來說，天主之內愛慾融和，祂的慾充滿慈悲的愛，祂的愛滿佈熱情的慾。(SC9-10)

第二，人是天主的肖像。亞當是追求者，不斷尋找他的伴侶，創世紀固然作此肯定，柏拉圖的描寫亦然。後者述說了一個故事：人本身自足，但因驕傲，遭宙斯判斷為二而失散，從此就須找另外一半。不論聖經或教外作品，都提到人首先有追求之慾。聖經更肯定，當找到對方時，二人成一體，這追求之慾要成為持久的愛，要與對方永結同心，成為夫婦，結婚使夫婦永不能拆散。(DC11)

從救恩史看，天主對其子民的關係就如夫君追求新娘一般，子民對天主亦像蒙受垂青的新娘。天主的行徑成為人間之愛的典範。事實上，天主聖言降生取了血肉，正是天主和人二者「成為一體」的大奧跡。降生的聖言來到世上，正為尋找所有罪人，而罪不幸遍及所有的人。祂以言以行，並以奇跡展示自己是天主永遠的獨生子，而天父的

愛是充滿慈悲和寬恕。聖子被釘十字架，正顯出這愛的高峰，因為祂本身無罪，卻背負眾人的罪，也因這些罪，成為天主「反對」的對象，與此同時，祂又完全信賴和交付於天主，得到天主的憐惜，為使人得罪赦，重新獲救。在基督被長矛洞開的肋膀，我們可凝視到天主是愛。這愛非常微妙，擁有聖事的神秘色彩，在感恩祭中展示出來，在分享同一個餅和杯爵時，無人會獨佔基督，但眾人都屬於基督。所吃的餅不成為領受者，而是使領受者成為基督。在這聖事中，天人合一，而眾人也成為一個愛的團體。(DC 12 - 14)

愛和慾是分不開的。人有追求之慾，因遇上對方而受到吸引，開始著迷和貪戀，漸漸認定為謀求對方的幸福而奉獻和犧牲自己。這自我的交付就是愛。耶穌來了，祂將婚姻提昇到聖事的尊位，因為婚姻是兩人相遇，產生慾和愛而成為一體，這正好標誌天主和人之間的愛。

從愛了解愛的諭令

世俗主義者當然推崇愛，但愛該是由衷的，不應受任何法律或諭令所限制。愛需要有自由的翅膀，才得以翱翔，但法律卻無情地將之剪掉，使愛不再自由。這裡所言的諭令是指：愛天主和愛人如己。可是，世俗主義者必反駁：見不到天主如何去愛？可以強迫人去愛嗎？於這些問題，教宗給了我們一些照明。

首先，天主的確無形無象，人難以對祂有慾有愛，天主絕不要求我們產生沒法產生的感情，看不見就愛不上。可是，若望書信提醒我們，所謂愛天主，就是選擇讓祂愛我們，而聖言降生正使這愛變成有血有肉的事實，宗徒見過、聽過、觸摸過，他們見證和宣講，為使我們也相信基督，就是接受祂彰顯給我們的愛。然而誰若說愛天主，而

憎恨自己的弟兄，就是說謊者。爲此，主基督給其門徒諭令要彼此相愛，如基督愛了我們一樣。原來愛的諭令要在天主的疼愛內發生，「我爲主子、爲師傅的，給你們洗腳，你們也彼此洗腳。」這裡正說明：天主先愛了我們，我們要彼此相愛（諭令），這樣天主的愛才存留在我們常中。如此，愛天主和愛人有緊密的連繫。(DC 17)

由於愛，基督徒依然持守猶太人的信念：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的上主。你當全心、全靈、全力，愛上主你的天主。」(申 6:4-5)耶穌將主愛和人愛相結合：「應愛人如己」(肋 19:18；谷 12:29-31)

由於天主先用愛感動我們，愛主愛人，再不單純是由外強加的命令，而發自內心對天主的由衷回應。天主以對聖子的大愛觸動我們，也要我們以愛舉步走近祂。教會既誕生於耶穌被洞開的「肋膀」，便成爲愛的團體，勉力奉行愛的服務。此刻世界因著人的自私充滿怨氣，甚至以神之名，暴力相殘，教宗此刻宣示，在他任內必領導教會力行仁愛，這是主的諭令。

世俗主義認爲教會的善行是爲平衡社會資源的分配，但當社會一旦達至均富之日，教會的善行也沒有意義。有些人認同馬克思的主張，認爲教會行愛德，反而有礙正義伸張，一方面宗教常有危險成爲窮人鴉片，不再圖強，只望來生，(但這種想法已不合時宜)，另一方面不自覺地引導富人藉行善來麻醉良心，忘記正義的本份，他們藉著在社會上的優勢，仍不斷侵佔窮人的權利。人要不是施捨，而是正義。(DC26)

教宗認同社會的建立須以正義爲目標，使人人能按輔助性的原則

(subsidiary principle)，避免彼此剝削，反而相互扶持、促進公益。建立正義是國家的政治責任，而非教會直接的事務。可是，教會作為社會的一個團體，藉信仰可淨化思維、培育良心、鼓吹道德、推行仁愛，務使施政者能建立正義。為此，教會並不助長富人忘記建立正義的本份，或麻醉他們的良心。

此外，不管多正義基督徒，但總需要愛的服務，因為教會並非只解決物質貧困，還要激發人彼此的關愛。歸根究底，正義之樹須在愛的土壤上成長。均富並不表示一定有愛，當社會到了均富之日，正義仍須根植於愛之上。(DC28)

教會推行仁愛，不但靠專業，也以人為本、關愛為重。愛不是強制，而是內心的熱衷。慈善不是宏揚意識形態甚或拉幫結派，而是從當仁不讓的心性開始，環顧需要之所在，摒棄私益，服務他人。(DC31)

教會同工與其他機構合作，亦須保持固有的氣質，以基督的愛接待眾人，尤其謙遜地分擔人家的貧乏和痛苦。不可只顧工作而忽略祈禱。面對痛苦，我們沒有資格控訴天主，但在祈禱中可大聲訴怨：主啊！為何？就如耶穌十字架上的呼喊是堅定自己的信仰一般。最後，教宗列舉眾多聖人如何體現主愛人愛，其中聖母的德表，尤為卓越，他們在天上仍為我們代禱。教宗以祈禱作結語：「聖母瑪利亞（……）請將耶穌顯示給我們，帶領我們到祂那裡，教導我們愛慕、認識祂，使我們能接受真愛，在飢渴的世界中成為活水的泉源。」(DC42)

結語

世俗主義在很多富裕的社會中，已成為主流思想，甚至不少基督

徒也活在其中，在參與教會愛德工作時，也是如此。讓我們記得教宗的話：「面對此現象，正是時機再肯定祈禱的重要。基督徒祈禱並非宣稱有能力改變天主的計劃或修改他所預見的，更確切地說，他只尋求與耶穌基督之父相遇，懇求天主藉聖神之安慰，臨於他的生命和工作中。與天主的個人關係和完全投靠天主的意願，能防止人自我貶低，和淪為狂熱主義和恐怖主義的獵物。擁有真切的宗教態度，防止人放肆地妄斷天主，控告天主製造貧窮，缺少對受造物的憐憫。當人們主張為維護人而舉證控訴天主，而人的作為證實無能，他們又可投靠誰？(DC37)

聖保祿書信中的「自由」

白敏慈

「自由」或相關的字，在新約中大約出現過四十次。在大多數聖經學者都確認的保祿的七封書信中，這些字眼大約出現過二十七次；實際上這些字眼，主要出現在四大書信(羅馬書、格林多人前、後書和迦拉達書)中。

也許你可能認為，有了這些事實，就可以大致知道，聖保祿所講的「自由」的意義是甚麼。不過，在討論保祿書信中所講的自由前，有幾點應該注意。第一，保祿從未寫過一篇有關自由的完整的論文。其實，我們也不知道，他是否寫過他認為自由應包含的最重要的元素。保祿的書信，通常都是針對某些特別的問題，或者是回答一些特殊的問題。他甚少寫有系統的論文(例如羅馬書)。自由是他所問的問題嗎？他有沒有詳細分析過自由這個概念？對於保祿如何在他的書信中處理自由這個題目，我們還可以不斷地問許多問題。這裏還有一點觀察：當保祿不用自由或其中一個相關的字眼時，他是否真的不涉及任何有關自由的課題？換言之，保祿必須明確地使用「自由」(或相關的)字眼，才能討論自由的意義嗎？例如羅馬書 7 章，好像是討論某種自由，但是「自由」或其相關字，只在一個很複雜的類比中，出現過一次(見羅 7:3)。

結果就是我以上所說的情形，這樣看來，相信我必須把本文的內容簡化，因為在一篇短文中，涉及許多複雜的問題是不智的。因此，在此我只簡單地介紹保祿的自由的觀念，而不打算就「自由」這個概

念，描繪一幅完整的圖畫，相信這樣也有助於引導對這問題有興趣的人，更深入地閱讀相關的書籍。

自由是基督賜予的禮物

自由是基督賜給我們的(迦 5:1)。這自由有別於因法律(梅瑟法律)而來(成義)的自由不同。基督賜予的自由，與聖神給予的自由相關(格後 3:17; 羅 8:2)。

這自由也和信友成爲天主的子女密切相關(羅 8:15-17)：這正是蕩子的比喻的主題(路 15:11-32)。在這個脈絡中，「自由」是作爲子女所擁有的質素；這和「奴役」的情況不同，僕役是指最低微和被束縛的情況。如果我們閱讀蕩子的比喻，我們會明白，一個奴隸(或僕人[在那個時代，僕人和奴隸幾乎是同義字])必須工作，同時似乎沒有權利；但是一個兒子卻有一個戒指(這表示一個家庭成員的身分)和鞋子；他被稱爲「我兒」。在保祿，子女稱天主爲「阿爸」(ABBA)，這是對父親最親密的稱呼(羅 8:15; 迦 4:6)。在蕩子的比喻和保祿書信中，天主、父親與信友的關係是非常密切的，不只是說明一種法律或家庭中的關係而已。子女是耶穌的兄弟姊妹，是他的光榮的同承繼者，並且分享他的復活(羅 8:15-17)。(附帶地說，「自由」這個字，和奴役不同，不是從兒子和僕人這方面說，而是從公民或非公民這方面說[或外國人或被征服的人民]；不過這種區別，在保祿中並不普遍)。

這自由表示天主的子女是擺脫法律(梅瑟的)束縛(羅 7 章)。這論據可在羅 7 章; 格前 7:39; 迦 4 章找到，不過非常複雜，總之，這些章節肯定，信友擺脫了法律的束縛。不過，反法律或徹底反對遵守法律，是保祿堅決反對的立場。

不是要取消法律，而是把法律置於不同的主管者手上：過去法律是罪的工具(羅 7:7-13; 迦 5:22)。但是在基督的權下和透過聖神實施法律，法律是恩寵的工具(羅 7:7-13; 8:2-8)。事實上，信友，象徵地說，已「成了基督的奴隸」(羅 7:12-23; 格前 7:22; 參閱弗 6:6-7)。

信友從罪中解脫(羅 6:2ff.; 8:2)。這是，在我看來，基督事件最偉大的釋放是：信友再也不是不得不犯罪；他們再也不是在罪的奴役之下。但是這種情況不是天生的，也不是應有的：是由於天主的恩寵而獲得，我們必須作決定，再也不犯罪(羅 6:13-14)。當然，信友可以犯罪，就如我們所知的格林多人一樣(格前 5.6 章)。但是，對這個問題，保祿讓我們見到他過人的洞見：他並不向法律(梅瑟的)即十誡求助，正如在我們的教理中常見的那樣。相反，他問格林多人，他們既已是基督的身體(格前 6:15-16)和聖神的宮殿(格前 6:19)，他們怎麼可能犯姦淫罪呢？換句話說，他是訴諸於他們的新本性和他們的新精神或靈魂。從躲避罪來說，法律是無效用的，因為法律是外在於我們；只有聖神能給我們力量去躲避罪，因為聖神居住在我們內。如果信友生活在基督和聖神的大能之下，他們必定有力量去躲避罪；即他們可以躲避罪，因為他們有力量這樣做，但是，讓我重複，這力量不是他們應有或天生的。全部法律是由愛人的那一位滿全的(羅 13:8-10; 迦 5:14)。也許我們的新本性使我們能像耶穌愛了我們這樣去愛(若 13:34-35)，這是由聖神賜給我們的，就是幫助去滿全法律的新本性，正是這本性，使我們成全，使我們寬恕我們的敵人，如同我們的天父是成全的，也寬恕我們一樣(參閱瑪 5:43-48; 路 6:27-36)。保祿必須在唯法律主義和唯信仰主義之間求取平衡；這項工作他並不常做得很清楚俐落。

在我們結束這篇短文以前，讓我們說，這「自由」是與特許或任

意而行或為所欲為相反的。保祿堅持，我們有自由去做任何事，但不是所有的事都是有益的(格前 6:12)。有自由去做任何事，不一定是全德之德，或者是最偉大的德行：如果比我們弱或受教育較少的弟兄，因為我們的行為而蒙羞或受困擾，我們應該克制這些行為。保祿在此是講更大的價值，即教會的共融或團結(見羅 14:13-23)；如果我們的自由行動，傷害我們的弟兄或姊妹，我們就不是「按照愛德行事」(羅 14:15)。

保祿所宣講的救贖或福音，把我們從死亡的力量中釋放出來(見羅 8:2,19,21; 格前 15:20-28)。要完全享受這福音的經驗，信友必須等世界末日或基督第二次來臨(格前 15:20-28)。現在，信友必須受苦：這痛苦有助於我們培養忍耐和持守望德；同時，在這末期(這依然是現在，即我們尚未來到末世)我們當然可以經驗到，由聖神傾注於我們心中的，天主的愛(羅 5:1-5)；我們可以稱天主為「阿爸」(羅 8:15; 迦 4:6)；我們可以稱耶穌為「主」(格前 12:3)。

自由使我們脫離最後的「奴役」，就是死亡的束縛。這是格前有關復活的那一章(格前 15 章，見 15:27-28)的高峰；也是羅 8:2 所暗示和在羅 8:19-23 所預言的。

在本文中，我避免引用參考書，以簡化有關的論據。我也特意引述保祿自己的辭語，以闡釋他的本意。

人與自由

沈清松

引言

處在二十一世紀初期的今天，歷史的走向發生了很大的變化。全球化在經濟、政治、文化、環保、衛生、安全…等領域昂首闊步地進行。然而，不幸地，許多地區的人類正遭受日愈嚴重的飢餓、愛滋病、戰爭、暴力…的威脅。雖然文明的進步使得人們有了更多自主的空間與爭取自由的可能性，然而由於虛無主義猖狂，人們往往追逐眼前可見的快樂和利益，沒有長遠可奉獻的理想，生命轉趨貧乏，人們輕易地濫用自由，以放縱或暴力來彌補心靈空虛，心靈卻愈形空虛；尤其面對著電腦與資訊革命的衝擊，人們無名地匿身於各種網絡之中，不知自由為何物。在這歷史的轉捩點上，有識者、教育家、教會組織更有強烈的使命感，思考如何介入歷史，做積極的導向，然而，其間的關鍵之一，在於瞭解何謂真正的自由，並妥善運用自由。

選擇、自律與超越

一般在哲學理論上，將自由分析為「選擇的自由」、「道德的自由」與「超越的自由」，我並不反對這樣的分析，不過我認為他們有逐層深入的層次之別，而且在今天看來，必須逐層回溯，並扎根於人自我走出的原初慷慨。

簡單地說，選擇的自由表現在經濟生活、政治生活與日常生活上，

人們可以選這或選那，例如在市場上選購名牌或便宜貨，或在選舉時投票給張三而不投給李四；甚或可以決定要選或不要選，要去市場或不去市場，要去投票或不要去投票。選擇的自由可以說是資本主義與民主政治所津津樂道者，其背後假定的，是英國經驗論或自由主義的哲學。其實，選擇的自由的真正自由之處，在於決定選擇選這或那，甚或在選或不選之前，在人的心中有一超然的狀態，可以進而決定選或不選，而若決定選，是選擇這或那。此一「超然的自由」(*libertas indifferentiae*)，是士林哲學所強調的，並以此為人的選擇的自由的要旨所在。然而，選擇的自由仍然受限於選項，因此並非真正的自由。例如，在沒有好的候選人的情況下，只能選爛橘子或爛蘋果，有些人會因此放棄選舉。或者，在貧窮地區，市場上可供選擇的貨品實在相當匱乏，更不必說，貧窮使得人們根本沒有錢去做選擇。

由於選擇的自由受限於選項，並未達到真正的自由，或者說達到由自由意志所自主地決定的自由，後者可以稱為「自律」(*autonomy*)。為此，康德區分了「意志」(*Wille*)與「意念」(*Willkür*)，對他來說，意念所進行者是選擇的自由，會受限於選項；然而，意志本身則是自律的。對於康德來說，道德的自由就在於自由意志的自律，藉此人們可以按照自由意志對於至善的指向或要求，來決定或接受按照某一道德規範來行動。康德認為這才是自由的真諦。有些學者喜歡強調康德所謂意志的自律性，卻忘記了康德所言意志對於至善的指向或要求。

畢竟，人的自由意志仍然扎根於於身體、心理與社會的脈絡中，究竟有否純粹的自律，難以斷言，往往人們所自以為是的自律，其實僅只是抽離具體脈絡的武斷妄想。更別說，由於人的存在的有限性

(finitude) 無法支持一個絕對自律的自由，人的自律畢竟仍是有限而相對的。也因此，自律雖是道德自由的本質組成要素，但不就是人真正的自由所在。不過，人雖然有限，卻仍可以不斷超越；人可以當下改過，覺今是而昨非；以今日之我，改昨日之我；苟日新、日日新、又日新，顯示人有不斷自我超越的自由。海德格 (M. Heidegger) 也認為，人的本質在於其「存在」(existence)，而所謂存在是不斷地在時間中自行走出、挺立出來，也就是「超越」之意。海德格承認，人的存在在於不斷超越，這一觀念有其基督宗教神學上的根源，後者承認人的有限性，認為人是有限的存有者 (ens finitum)，要不斷地自行超越。海德格說，「不過，超越的觀念，認為人不斷伸展出自己之外，是根源於基督宗教的信理神學，雖然後者根本未提出人的存有的存有學問題。」

其實，選擇的自由或自律的自由假定了主體性的哲學 (philosophy of subjectivity)。在近代與現代社會中，人們認為自己的意志可以自律地決定遵守道德法則，甚或決定要或不要、選或不選、做或不做，並且以擁有這樣的能力或被許可有任其揮灑的空間，視為是擁有自由。這其中包含了選擇的自由與自律的自由。兩種的自由觀其實都是建立在以自我或主體性為優位的預設上的。然而，世事推移，思潮變換，由於後現代思潮的衝擊，人的主體性頗難以掌握，甚或被解構，更有人視主體為意識型態甚或幻想，於是主體性的強調，朝向以他者為優位的轉移。如此一來，自由便不能只從主體的能力或其揮灑的空間來看待，而需從自我走出、對他者慷慨來看待。如此一來，唯有

1 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972, S.49

能走出一己的自我封限、能對對他者慷慨，方有自由可言。

自由與對他者的慷慨

這裡或許有必要簡單交代一下，由現代到後現代的思潮轉變。基本上，近、現代哲學以人的主體性為核心；到了後現代，由於雷味納斯(E.Levinas)和德希達(J.Derrida)等人的努力，哲學思想逐漸轉向「他者」；由「表象」(representation)轉為「擬象」(simulacrum)；由理性轉向對理性的批判，反對二元論、工具理性與理性的大敘述(grand récit)。其中，後現代主要的正面貢獻之一，是「他者」(l'autrui, the Other)的提出與發展，替代了近代以來的「主體性」概念，主張人應朝向他者開放並關懷他者。後現代哲學針對近代以來人的主體性過度膨脹的弊端，提出「他者」作為後現代的展望。²近代的「主體性」概念奠基於法國哲學家笛卡爾(R. Descartes)，而後現代的「他者」概念也是由法國哲學家，如雷味納斯(E.Levinas)、德勒芝(G.Deleuze)、德希達(J.Derrida)等人所奠立的。雷味納斯認為，唯有承認他者，才有倫理可言，也唯有訴諸絕對他者，才使倫理有了最後依據。倫理學才是第一哲學。³至於德勒芝則指出，「他者」包含了其他的可能世界，他人的面容，以及他人的言語⁴。晚期的德希達，承接了雷味納，也認為倫

2 沈清松，〈在批判、質疑與否定之後--後現代的正面價值與視野〉，《哲學與文化》二十七卷八期，台北：哲學與文化，2000.8，705-716。另外，雷味納(E.Levinas)提出邁向「他者」，正義對待「他者」的「形上學」，以替代海德格以「存有」涵蓋眾有、忽視對他者正義對待的「存有學」。

3 E.Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 37-38.

4 G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Editions de Minuit, 23.

理的本質，在於對他者慷慨、不求回報的「贈與」⁵。

基本上，雷味納斯與德希達所謂的「他者」僅限於人與上帝。然而在我看來，「他者」不僅限於「他人」，而且可以包含他人、自然以及超越界；此外，我們所面對的都是「多元他者」，從來沒有單純的以「自我」面對他者；「自我」都是在「多元他者」的脈絡中形成的。以上是我的看法與他們不同之處。首先，就「他人」的層面而言，「他者」誠然包含了他人的面容，而每一個面容都是我應予以倫理相對待的；「他者」包含了他人的言語，是我應該予以傾聽的；「他者」也包含了其他的可能世界，因為他者的面容和言語都向我揭露了不同的可能世界。「他者」包含了他人的不可化約性、不可替代性，甚至其存在的奧秘性。德希達認為，幾時我們在他人中發現他的不可化約性、不可替代性、奧秘性，就宛如上帝在其中一般。他人獨一無二的特性，是我與他的倫理關係的依據。甚至為此必須打破一般的義務規定，以獨一無二的方式相待，以無私、不求還報的慷慨相待，這點大不同於「互為主體」的尊重與交換。

其次，自然也是人的原初他者。現代人以人為主體，不尊重自然，不關懷自然，用科學與技術去控制自然、開發自然，造成環境污染嚴重、自然生態慘遭破壞。自二十世紀下半葉以來，環保運動興起，其所宣示的不只是針對人的生存空間的保衛戰，而是人與自然關係的重建。天文物理學和宇宙論晚近的發展，使人類重新注意到宇宙的浩瀚

5 J. Derrida, *Donner la mort*, in *L'Éthique du don—Jacques Derrida et la pensée du don*, Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Paris: Métailié-Transition, 1992, 79-108.

及其與人類生活息息相關，也引導人類去思考大宇長宙，並在自然或宇宙中重新定位人類自己。不過，要在自然中定位人，要與自然和諧相處，首先要以自然爲人不可輕視的「他者」，不但不可將之化約爲人的客體，而且要心存奧秘之感，願意以倫理的態度對待自然，甚至願意無私、慷慨的對待自然，對自然加以回應，並承擔責任。

最後，「超越界」也是人的他者，其中包含理想和神。所謂理想，是指生命意義所指向的，像真、善、美、和諧、正義...等等這些價值，其所以是超越的，是因為它們在世間的實現總是局部而微小，終究沒有完全的實現。至於神，或超越者，或謂「絕對的他者」或「終極的他者」，是指像天主或上帝、佛、阿拉、老天爺...等等，或「不知名的神」，或最後說來，在遙遠的遠方，一切心靈的虔誠終會相遇的奧秘存在；然而，所有的呈現仍不足以窮盡神的美善與奧妙。換言之，祂仍是「隱藏的上帝」(Deus Absconditus)、仍是一位「終極的他者」。

在我看來，「主體性」仍是近代文明給予人類最重要的遺產。按照我的對比哲學看來，人的主體與多元他者有一種對比張力，既有斷裂，又有連續，不可因爲有此一轉移而棄彼取此。唯有走向多元他者才能完成人的主體，也唯有人的主體漸趨成熟始會致力多元他者之善。兩者的對比張力是雙方趨向完成的基本動力。其實，如果沒有朝向他者的開放與來自他者的慷慨，如何能有人的主體可言？我並不反對主體性與自我，但我主張人的自我或主體性仍在形成之中，而人向多元他者無私的開放正是此一形成過程中最重要的動力和要素。整體看來，今天哲學的課題在於發展個體與普遍、自主與分享、自覺與開放之間的對比張力，綜攝現代的自覺、自省、自主的「主體」，與後現代慷慨、

無私、贈與的「他者」間的對比張力。人應不斷以慷慨無私的精神朝向他人、自然與超越界開放和接近，並且不斷透過自覺與自省，自我返回，使主體能力卓越日新，創造自我與多元他者的動態和諧關係，建構意義充盈的世間。

在以他者為優位的情況下，「外推」(strangification)的精神特別重要。「外推」意味著「自我走出，走向外人、走向陌生的他者」⁶。然而，無論「他者」或「外推」都假定了倫理學上的慷慨之德。對他者的肯定，召喚我們走出自我封閉的主體性，邁向他者，不將他者化為自我的建構物，這一肯定本身就含有對他者的慷慨，優先於任何相互性。至於外推，也一樣要求人要自我走出，走向他者，以他者可以懂的語言來講述自己的主張，並慮及彼此不同的實踐脈絡，究其實，也是一個出自慷慨的行為。慷慨之德對於「他者」和「外推」的基礎性，也佐證了倫理學在當代哲學中的優先性。若說近代哲學是以知識論為優先，而二十世紀哲學自海德格之後，是以存有學為優先，如今，踏入二十一世紀，我們越可以體會到倫理學在哲學中的優先性。可以說，今後倫理學將是「第一哲學」。慷慨是一種無私的贈與之德。「贈與」不是「送禮」，因為送禮蘊含著還有回禮，因而是屬於一種相互性(reciprocity)的行為，然而，贈與卻純屬無求的給予，無求於回報，也因此，贈者白白給予，而受者也白白接受，完全超越了相互性，這才進入了慷慨的真精神。

6 參見本人 Vincent Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna: Vienna University, 1994。又見沈清松，《對比、外推與交談》，台北：五南，2002。

人在慷慨之時才有真正的自由可言。這點早在近代哲學之初，便已被笛卡爾(R. Descartes)深刻地指出。一般哲學界與文學評論總是責備笛卡爾的「我思故我在」要為近代的主體性哲學負責，卻忘記了笛卡爾的倫理學中對他者的強調。笛卡爾在《方法導論》中所提出的「暫時道德」(morale provisoire)，第一條便是出自耶穌會的入境隨俗的精神，既然是強調入境隨俗，便有著對於與我習俗有別的他者的尊重。笛卡爾更在晚年所著《論靈魂的情感》(Les Passions de l'âme)一書中表示，唯有慷慨的人才有真正的自由，也只有真正的自由和自主的人，才會真正的慷慨：

「因此，我相信真正的慷慨，使得一個人能達致最高的自尊，他明知沒有什麼其他真正屬於他的，除了能自由運用其意志，他也知道只因為善用或惡用而應得讚美或譴責。他在自己內心感受到一種堅強恆毅，要予以善用的決心，也就是說，絕不失任何機會運用意志去從事他判斷為最好的事情，也就是完美地追求德行。」⁷

換言之，人在慷慨時，需一方面意識到自己的自由，也就是意識到自己是自由而且負責的；另一方面又有堅定的決心予以善用。笛卡爾強調主體的自由，然而又認為善用自由的最好方式，就在於對他人慷慨，並由於人能自由的對他人慷慨，因此才能產生真正的自尊。換言之，人真正的主體性在於能善用意志對他人慷慨。按照笛卡爾思想傳記作者高課洛格(Stephen Gaukroger)的看法，「慷慨大概是笛卡爾的

⁷ Descartes, *Les passions de l'âme*, III, article 156, in *Oeuvres de Descartes*, Tome 1, Paris: Librairie Joseph Gibert, 486.

倫理學中最重要的概念。」⁸ 他並指出，十七世紀時的法文「慷慨」一詞的意義大約與今日差異不大，不過當時該詞的道德意義還多了一層「高尚」之意，屬於紳士或君子(gentilhomme)之德，而非一般社會大眾之德。

在今天，我們仍然可以說，自由離不開慷慨，但我們已毋須執著於人的主體性，而需強調仁愛的力量與朝向他者的原初慷慨，這是人人可以做到的。可以說，人唯有發揮仁愛，任運其原初慷慨，不斷自我走出，走向他者，才會有超越的自由；也由於有了超越的自由，不斷指向至善，並據此做出合乎意志要求的決定或同意，因此自由意志才有自律可言。由於人的超越性和自律性，使得意志在選或不選、選此或比之前有一超然的自由空間，也因此才能有選擇的自由。如此說來，慷慨走向他者正是超越的自由的基礎，而有超越的自由，始有自律可言；有了自律，方能正確運用選擇的自由。簡言之，人邁向他者的原初慷慨，是人的一切自由的基礎所在。

創造、慷慨與自由

當代人喜從創造歷程中來瞭解自由，甚至覺得唯有創造，才有自由可言。其實，創造是來自慷慨的自我贈予。無論是藝術家創造作品，或是上帝創造世界，都是出自慷慨的行動。創造有如贈與。迄今，在科學論述所能及的狀態之前，宇宙的創造仍是一項奧秘，只能訴諸神

⁸ Stephen Gaukroger, *Descartes, An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 404.

的創造，無論人類如何理解神的存在。此一奧秘雖費猜解，我們總可以將神的創造理解為一在無私的慷慨中，走出自己，創造萬物與人的行動。我們還可以設想，神之所以如此慷慨，是因為祂無窮的愛。按照聖經的傳統，神甚至以自己的形象造人。推究其意，或可理解為神盼望人能與他一樣，能自我走出，在自我超越中肯定他者，走向他者，不求回報地為他者的美善而努力。總之，神創造萬物，基本上是一慷慨贈予的行動，在其中，神走向他者，走向萬物與人。所以，創造並不是如黑格爾(G.W.F.Hegel)所言，來自上帝的缺乏、無聊與否定，而是來自上帝存有的滿盈，來自上帝無限的愛與慷慨的贈與。由於慷慨的贈與，因而有了存在、生命和語言。宇宙萬物與人的創造，無論其歷程在人看來是如何緩慢與複雜，都是來無窮無盡的慷慨，姑且名之為神的大愛。

藝術家的創作也是如此。「慷慨」關係到藝術創作的本質，而無關乎藝術家本人的個性或品德。無論藝術家的個性是大方或吝嗇，其品德是利他或自私，當其創造藝術作品之時，皆有不容於己的慷慨，將靈感與技藝傾洩而出，而作品便是其慷慨的烙印與表記。有此慷慨，則下筆如有神；無此慷慨，則猶如江郎才盡，主體性再如何強悍，終究有筆端乾澀之感。作品的形式可容形式主義的分析；作品的意象與境界可容體會與參驗，作品所揭示的真理可以現象學、詮釋學展示之。然而，這一切都無法避免指涉一個來自慷慨的創作行動。進一步說，社會的形成也是來自人的慷慨。按照社會學家毛斯 (M.Mauss) 在《論送禮》(Essai sur le don) 一書中的看法，社會是來自人際的相互性。然而，如今我們可以追問，如果沒有一原初的慷慨，自我走出，走向他者，何來相互性。可以說，相互性假定了原初的慷慨，因而形成社

會的原動力，首先是來自人此一原初的慷慨。慷慨既優先於相互性，也洋溢乎相互性之外。平心而論，即使是不同文化之間的交流與互動，例如各種藝術與文化形式乃至宗教的傳播，同樣假定了不封閉於己與對他者的慷慨。交流與互動並不是為了強加一己之善於他者。不論自己的文化或宗教有多好，文化互動並不是為了自我表彰，而是一種慷慨的自我走出，一種語言獲取和不斷外推的歷程。總之，有慷慨，才有真正的互動；有慷慨，才有真正的創造。

慷慨使我們人活得更像人樣，也更相似於神。由於慷慨所得的自由，使我們人的自由相似於神的自由。過去的哲學與神學從形上層面分辨神的自由與人的自由，認為神擁有形上的自由，不受因果律的約束，因為祂是一切因果的根源，是第一因。至於人，則一直受到因果律的束縛，也因此並不擁有形上的自由。這樣的自由觀雖區別了神的自由與人的自由，但卻看不出神的自由與人的自由的關係。我們可以說，人的自由與神的自由的相似性，就在於人也可以像神一般不斷自我走出，成為慷慨的人。神的自由並不像意志論 (voluntarism) 者所言，在於祂想要什麼就有什麼；也不像康德所言的「智性直觀」 (intellectual intuition)，在其思想中無論想到什麼，便可立刻予以實現為存在物。其實不然。神的自由更在於他無限的慷慨，能不斷自我走出，邁向他者，創造萬物，甚至為了萬物的益處，為了讓萬物去除自私，而能自我走出，甚至降生成人，慷慨犧牲自己的生命。在神學上，若只從全能、全知的角度來看待神的自由，不但忽視了神的自由是實現在關係之中，而且若只區分了神的自由與人的自由，仍看不出人的自由與神的自由的相似性，看不到作為神的肖像的人的自由與神的自由的肖似性何在。

自由、欲望與靈修

靈修的陶練應能使人獲得心靈的自由。過去有些靈修方法著重在克制欲望，以便解放心靈、得到自由。於今看來，這點假定了「唯有克制欲望才有自由」。一如聖奧古斯丁(St. Augustinus)所說，自由並不是我要什麼便有什麼，而是我要什麼偏不去要，於是我便有自由了。這樣的自由雖然重要，但主要是針對欲望的自我封閉與放縱而言的，究其意仍然只是針對積極自由的預備。此所謂「積極自由」(positive freedom)並不是依撒雅·柏林(Isaiah Berlin)所謂「想要什麼便有什麼的自由」，而是能由於克服欲望的封閉性與放縱性的享受，明白欲望的本意在於自我走出，對待他人以慷慨，因而將原先在欲望中的無私成分，轉化成爲對他人的行善與慷慨。換言之，積極的靈修在於用意義創造與慷慨行善來發揮人性中的積極動力。

其實，欲望的本意是出自對他者的原初慷慨。欲望是人邁向有意義的生命的原始動力所在，其中已有人的原初慷慨。不過，身體中的欲望也能夠不斷提升，接近表象，進而表現爲表象，發展爲更有意義的結構、動力與成果。人的欲望是呈現於身體的場域之中，既然如此，身體也就可以視爲是人邁向意義的第一個企向所興起的場所。從現象學觀點看來，我們的身體可以視爲是欲望藉以呈現的現象學場域(champs phénoménologique)，在身體這一場域之中呈現了吾人邁向意義的最初雖無意識、然已活躍的欲望。梅洛·龐蒂(M. Merleau-Ponty)所提倡的己身(corps propre)，換言之，也就是每個人自己的身體，或所謂的肉身(chair)，正是人的欲望的存在模態。欲望是存在於身體之中，並且透過身體的運動獲致表達。對我而言，我的身體既具有親密

性，也具有他異性。就其親密性而言，我的身體就是我，或至少可以說，我的身體是親密地與我的自我相連接的，而且也真正是我的自我的一部份。可是，身體也有他異性，這就顯示在「我的身體也有別於我的自我」這一事實上。這並不只是因為有時候我的身體並不聽從我心靈的願望和指示，而常有力不從心之感；甚至我也會經驗到我的身體抵抗我的意志；這尤其是因為，我的身體經常是向著世界而開放的，而且在我身體內的欲望，經常是指向著他人或他物。正如同拉崗(J. Lacan) 所說的：「無意識的結構有如語言。」又說：「欲望是他者的語言。」換言之，欲望都是指向他人他物，也因此成為他者的語言。而無意識中的欲望，既然有能指和所指的結構，因此，無意識的結構有如語言。總之，我的身體，做為我的欲望實現的場域而言，經常是在指向他人他物，也因而啟動了一個指向有意義的生命的企劃。這也就表示，身體層面的生命，對於我的有意義的生命而言，並不是足夠的，還必須指向他人他物。欲望從身體開始便自我走出，也因此懷有原初的慷慨，其本意本在不自私，單只運用克制的方法，無法發回其積極動力，唯有投入意義的欣賞與創造過程，進而慷慨行善，方能完成欲望自我走出、邁向他者的原意。

問題在於：如何透過靈修，在即使是感性的身體層面，也能揭露光明與希望，獲得自由？在現實社會中，基本上是由於現代生活使得感性變得分歧與片斷，促使一般大眾去尋求某種暫時性的整合與救贖，這使得他們有時會陷溺在性愛與春宮的想像之中，認為在其中或可使片斷化的感性重新獲得整合。感性的短暫享樂好像給予了人們短暫的自我整合與滿足，其實，享樂一時，痛苦一生。正如一首法語流行歌曲所唱的：「愛的快樂只持續片刻，愛的苦惱縈繞一生。」(Plaisir

d'amour ne dure qu'un moment; chagrin d'amour dure toute la vie.)這裡所指的愛顯然只是感性之愛。然而，問題是，到底只停在感性的表象上是否會有光明的揭露？當代人之所以沉溺在性愛與感性生活之中，是因為他們在感性的表象中尋找希望，然而所獲得的卻是絕望，這正是一種心靈挫折的表現，是一種絕望的表現，只得更繼續沉溺在感官的享樂之中。然而，正如雷味納斯(E. Levinas)所指出的，「享樂」(jouissance)有可能會失去他者的向度，成爲一種自私的自我封閉。雷味納斯說：「享樂的自足性加強了自私或自我與同一的在己性。享樂是退居於己內，是一種內化(involution)」⁹。「在享樂之中，抖動著自私的存有者。享樂在投入其所生活的內容之實進行分離。分離的運作是作爲此一投入的積極成果，不是來自單純的分割，向一種空間上的遠離一般。分離是在己之內，然而，此一在己之內，便是以…爲生活，享用基本要素。」¹⁰雖然雷味納斯並不排斥適當的享樂也可以有向他者開放的契機，但是，無論如何，人若自我框限在享樂之中，只會在自我封閉之中放縱，便談不上心靈朝向平面他者與垂直他者的開放。這尤其是停限於感性的享樂層面無可避免的命運，人將變成感性層面的快感的奴隸，毫無自由可言。

對我而言，不帶偏見，不作歧視，平心而論，人的身體便已然是一光明體。由於身體的感性活動，因而向我揭露了世界。我之能看、能聽、能嗅、能觸、能品味，使得世界得以向我揭露其訊息。其中尤

9 Levinas, E., 1961. *Totalité et Infini : Essais sur L'extériorité*. (La Haye: Martinus Nijhoff), 91.

10 Ibid., 120.

其是視覺與聽覺的智性成分更高，雖說其他感官也同樣重要。可以說，感性便已含藏光明，雖說此一光明仍未為究竟義，還需再向上提升。人的個個身體，已是盞盞明燈，但仍須不斷點亮之以更高的光明之源。從人的身體原初的意義動力出發，人可以不斷自我走出，發展種種有意義的活動，表現為音樂、舞蹈者、表演藝術……等等藝術創造，甚至透過身體力行，慷慨對他人行善；亦可經由文化教養的薰陶，形塑情意的內涵，經由文化表現與倫理行動而豐富生命的意義；當生命意義的機能受到干擾而心靈生病之時，也可經由藝術表現、文化活動與慷慨行善而獲得心靈治療。從身體開始的意義動力，會在自私的欲望的滿足和享受當中的自我封閉當中受到扭取。唯有逐層提升、逐層超越、不斷對他者開放，欣賞與創造意義，慷慨行善，是獲得解放與自由之途。

尤其重要的，是對他者慷慨行善，是完成欲望中無私的意義動力的最佳方法，遠勝靜坐參禪或默想。我這並不是看輕了默想所獲得的澄明與靜觀，然而，如果人只默想，不行善，非但欲望中自我走出、邁向他者的動力無法完全實現，而且人在默想中若自以為清淨，或許會看輕別人、別物的不清淨。這就如神會和尚對禪宗北派的批判，他說：「只如『凝心入定』，墮無記空。後空已後，起心分別一切世間有為。…『住心看淨，起心外照，攝心內澄』，非解脫心…。」¹¹也就是說修練的人若一直要離不淨之念，靜心參禪，內心會一直區分純淨與不淨，如此在修練時，起心看淨，於是產生了分別心，把別人、別境

11 《南陽河上禪教解脫禪門直了見性壇語》，收入鄧文寬、榮新江錄校，《敦博本禪籍錄校》，南京：江蘇古籍出版社，1999，150-151。

當成污垢。其實，按照佛教，眾生都有佛性，都是平等的，若起分別心，就會只重此而忽彼，修禪的人可能就會輕視那些販夫走卒，不知道即使是惡人，都有悔悟成佛的可能。

但是，若考量到：人的欲望終不可消，且是無私地指向他人、他物之動力，則需進而慷慨行善，始能實現之。值得參考的是：佛教所謂布施，所強調的也是一種慷慨贈與之德。其中，財物的布施，是見到一切來求索者，以所擁有的財物隨力施與。其主旨不在於財物本身，而在於施者的慷慨、能自捨慳貪，也因此能令受施者歡喜。還有「無畏施」，是若見有人在厄難恐怖危逼之中，應隨己堪任，施與無畏，其主旨不在家戶長式地施予保護，而是在於任其存有、物各付物，使眾生能依其本有佛性展開存在，也因而無畏懼恐怖，此義至為重要。還有「法布施」，若有眾生來求法，應隨自己能力與理解，方便為其說法，不是為了貪求名利、恭敬，而是企盼藉此自利利他、迴向善提。¹²在基督徒來說，慈善救助、協助他人自我實現、傳佈福音，也都是慷慨贈與的行善之舉。總之，靈修應包含文化的陶練與倫理的行善，不但積極參與意義的創造與欣賞，而且不斷慷慨行善，始能使人從欲望的積極動力的實現中，獲得自由。

關係中有自由、自由中仍有關係

總的說來，人所享有的自由其實是有關係的自由，正如人生存其中的關係也是有自由的關係。人在關係中自由，在自由中實現關係。

12 參見馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》，台北：新文豐，1993，59-60。

一如儒家雖重視關係，且主張關係之網應不斷擴張，由自我擴及父母、兄弟、鄉里、國家、天下…等等，但儒家仍然強調個人一己的修養與自由，在《大學》中，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」在《大學》裡，「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」我們也可以將「慎獨」理解爲人掌握未發之中與已發之和的契機。

道家也強調關係中的自由與自由中的關係之辯證，一如莊子庖丁解牛的故事所顯示。在莊子而言，整個生命的過程是一個生命實踐的過程。庖丁爲文惠君解牛，已然到達藝術之境：「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然。莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。」¹³ 在我看來，此所謂「牛」是比喻一複雜的生命體，指稱著生命的複雜性，無論是個人生命或政治社會生活，都是複雜多乖。然而，經由生命實踐，達至藝術境界，人將可以掌握生命的複雜性，度一合乎自然韻律的生活，贏得自由之路，就如同庖丁所言：「方今之時，臣以神遇，而不以目視。官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」「彼節者有閒，而刀刃者無厚。以無厚入有閒，恢恢乎，其於遊刃，必有餘地矣。」¹⁴ 在複雜關係中遊刃有餘，正是在關係中自由的寫照。

結論

就基督宗教而言，上帝是自由的，但仍與萬物有著親密關係。人

13 《莊子集釋》，台北：世界書局影印，1982，55。

14 前揭書 56-57。

也是存在於關係的網絡之中，在關係中有自由，在自由中仍不離關係。在此種動態關係的存有論之中，人可以不斷走出自己，邁向多元他者。正如同上帝以其無窮的愛，不斷創造，邁向萬物，眷顧萬物，帶領萬物。同樣，人也可以本著仁愛，不斷慷慨向他人、向自然、向上帝自我走出，也因而有了自由，此一自由是由於實現原初慷慨而來。由於人的慷慨自我走出，因而有了超越的自由。更由於人可以不斷超越，能如海德格(Heidegger)所言，不斷在時間中自行走出、挺立出來；或如湯盤銘所謂「苟日新、日日新、又日新」，佛家所謂人可以「放下屠刀，立地成佛」，或一般所謂「以今日之我，正昨日之我」，這都顯示人有不斷自我超越的自由。由於人的存在能不斷超越，指向無限的至善，於是能有一超然的自由，並因而能擁有自律，度一合乎道德的生活：或者在經濟、政治與日常生活中進行合適的選擇。換言之，仁愛與慷慨的生命導向，終究可以指引人的倫理生活與政治和經濟的生活。

仁愛的人是慷慨的，而慷慨的人才是自由的，也唯有慷慨的人才能創造；慷慨的人能不斷創造意義、行善與傳道，在其中兼修超性與本性的生活。正如保祿宗徒所引述的「傳佈福音者的腳步是多麼美麗啊！」¹⁵傳福音的人為了傳道而布施仁愛，慷慨奉獻一己的生命，可以說是為神的仁愛與慷慨作了見證，其生命意義即在於此。一般人有鑑於此一見證，應可喚醒一己生命中的慷慨情懷，也做一個真正自由的人。

15 羅 10:15，《聖經》，香港：思高聖經學會，1968，1754。

信仰生活與世俗化漫談

周景勳

1. 導言

「面對社會的世俗化和人情的冷淡，宗教的興起是自然的；面對宗教的多元和人世的紛爭，冷靜地對待宗教熱是必需的。這種冷靜並不意味冷淡，因為它要求的是理性和愛心。我相信，理性和愛心不但不違背真宗教的精神，而且有助於造成寬容和開放的心態，從而有助於社會生活的安寧和精神生活的提高。」¹

從上面的簡短內容，我們可以了解到當今的人將「世俗化」與「宗教」並談；而且，當人一提到「世俗化」時，自然地將之與「神聖性」一詞作相對的反思，因為「世俗」的概念是預設了某種相反的「非世俗」或「神聖」的對立概念，且「世俗化」的理論不能與神學詮釋學的脈絡脫離。²

另一方面，有學者將「世俗化」放在「生命」上作解釋，重點不是放在「宗教」上，即是放在人的生命中的「科學、理性和社會」上，人所努力的範圍不在於永恆的生命，而是人在此世中如何有更好的生

1 魯道夫·奧托著（Rudolf Otto），「論神聖」，《宗教與世界》叢書，四川人民出版社，1995，2 再序（何光沪）。

2 曾慶豹著，「后世俗與神學批判」，《基督教文化學刊》〈神學的公共性〉第 11 輯，2004 春，33。

活。³

再者，我們若以基督宗教的信仰生活作反思，則必須清楚了解：基督徒要藉著與基督在存在上的共融而生活，要藉著連接於生命本身的基督而生活；而基督本身是唯一的真理，是愛也是永恆的天主本身；因為「真理和愛」本身是神聖的，故當神聖的與世俗化的思想或意識型態相遇時，基督徒不可將「真理和愛」放棄；反之，當在「世俗化」的處境下找回自己的位置和身份，勇敢地尋找與基督同走並為基督而走的路，就是：善良的路、真理的路、為了愛的勇敢的路。這在教會梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》中確實承認了：當今的世界是逐漸地一步一步的走向「世俗化」。故此，基督徒在現世的生活要張開眼睛和清清楚楚地面對自己的信仰生活；王國維在《人間詞話》中提出一個生命意境，值得基督徒深思：

試上高山窺皓月
偶開天眼看紅塵
可憐身是眼中人（浣溪沙）

2. 「偶開天眼看紅塵」談世俗化

中國人的思想將「紅塵滾滾」形容為人世間的生活，相對於佛道的「看破紅塵」而離開人世間上山修道。這意味著人世間的生活是注重人的物質性生活，雖在心靈生活上有修德的要求，紅塵滾滾必影響

3 卡爾·白舍客著，（靜也／常宏等譯），卓新平主編，「當代基督宗教譯叢」，《基督宗教倫理學》第二卷，上海，三聯書店，2002，16。

人的生活，故有說：「人在江湖，身不由己」；亦意味著人世間所追求的幸福是人欲望所必然流露的，故現世幸福不會要求人禁欲，欲望多更使人有進步亦可以自由發揮和創新。可見，「紅塵」有其歷史性的幅度，相應於人世間與世俗化亦屬人類歷史的內容。⁴ 在人類的開始便形成了人世間的紅塵社會，人在紅塵中便有世俗化的現象。余英時教授雖指出西方近代文化史，基本上可以說是一個世俗化的過程。⁵ 我更相信「世俗化」這個過程不是近代才有，而是有人類就有，只是在古時沒有人提出來，「世俗化」卻無聲無息地影響著人的生活，到了近代和當今時代，人的意識力看到了「神聖性」思想和「道德觀」理念被貶抑，於是有所醒覺；原來這個世界是如此的世俗化了，其內指出另一種時代轉型：人心的物質和商業化。因此，近代有很多學者認為：「世俗化是工業社會中一個客觀化的趨勢和現象，這種現象說明了宗教的衰落和天主的退隱，甚至現代社會的宗教生活本身也只不過

4 張春申神父的反思：「今天討論俗化這個題目，是很有意思的，因為這是在神學界裡，普通討論的一個問題，且神學所反映的是當代世界裡的情形；而俗化，正是我們今日的世界所敏銳感覺到的一面。這並不是說俗化到我們這一時代方才開始的；其實可以說：一部人類史就是一部人類俗化史，因為整個人類的歷史是在走向俗化。至於它在過去無聲無息，好像無人過問，今天竟在眾人的口中喧騰，實在只是因為我們這一代比較敏銳地意識到這個世界有這樣一個俗化的幅度。因此，我們把這一問題提出來討論，這又是一個切身而真實的問題，因為我們是生活在這樣一個正在俗化中的世界裡。」

張春申著，「張春申神學論文選輯」，《輔大神學叢書 65》，台北 光啓文化事業 2004，108。

5 余英時著，《士與中國文化》，上海 人民出版社 1987，6。

是世俗化的產品之一。」⁶

其實，在不同文化中都有世俗化的現象，只是在內容和表達上有所不同，其同者在於人性的覺醒，以喚醒人關注人性的尊嚴在於善，倫理道德的重要、宗教的神聖性是不可遺棄的等等。例如，中國春秋戰國時代，儒家看到社會國家的無道和叛亂，孔子提出了自己的憂患意識，希望喚醒人心，特別是在上位的掌權者。孔子說：

德之不修，學之不講，
聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。

孔子用了自己的憂患意識指明了社會的「世俗化」現象。

西方歷史中，基督宗教（天主教）從初世紀開始，到三世紀君士坦丁大帝將之定為國教到中世紀及至現在，其間有很多的轉變，有興盛也有腐敗，但「神聖性」是宗教本質上的要求；在訓導上，教會便成為社會道德判準的良心。於是「世俗化」便形成一股反「神聖性」的力量。這與孔子以憂患意識喚醒人心的方式不同，乃因「社會轉變」的現象和過程不同；孔子是以正面的修持德性要求，導人「尊德性、道問學」以避免「無道失德」而陷於「世俗化」。又如孟子與梁惠王的對辯，梁惠王關注：「何以利吾國」的世俗化要求；孟子則提倡「王何必曰利，亦有仁義而已矣」的行仁政。及到了文化大革命在中國出現，便提出「批孔」和打倒「孔家店」的口號，就是批「德性」和打

6 曾慶豹著，「后世俗與神學批判」，《基督教文化學刊》〈神學的公共性〉第 11 輯，2004 春，24。

倒「道德倫理」和反「宗教」反「神聖性」反「神化」有不謀而合的進路。

西方的「世俗化」除了是一股反「神聖性」的力量外，也是針對教會的一種宗教解放，人不再受教會的控制，即不再以「神」為中心的思想，強調以「人」為本的突破，在意識型態上要確立人的獨立性，不要受「神」的統轄，不受「宗教」的控制；因此，在分析社會情況上要確立人的重要性和地位；在價值意義上肯定人的存在自由，提倡人的世俗性的倫理和教育，其主要的觀點：—

1. 讚美人性，批判神性，並強調人的理性力量。
2. 提倡現世生活的幸福，反對宗教的禁欲主義。
3. 倡導意志自由和個性自由發展，反對宗教的桎梏。⁷

從歷史的演變上看，世俗化一步一步的影響人心，這說明了社會及時代的轉型，人性在欲望上的要求和需要因走向物質化而變換了思考的模式；我們可依據社會學家所提供的資料，以及生活的經驗和對社會及世界的觀察，可了解到在不同社會及時代中，人的位際關係是不斷在轉變，人的價值觀也隨人性的欲望和社會制度的轉型而被估量和變質，加上人的處事之道及思考趨向於自我主義和個人的享受而改變，司馬遷的一句名言，可以作為今人的反省：「究天人之際，通古今之變」。

今日，我們看看社會的轉型，不管我們接受或不接受，從整體世界的變化事實得知：人從農業或畜牧業的社會走向工業的社會，人心

7 黃見德著，《西方哲學的發展軌跡》，台北 楊智文化公司 1995 年 11 月 107-111。

的變化也因不接觸大自然，對天地廣濶的體驗也失去了，心也變得狹隘了。生活環境也從鄉村的溫情變為都市化的猜疑，人際關係也走向自我化；人爲了生活，一切都變得商業化和商品化，心靈的需求也物質化和商品化，人常美其名：要走在時代的尖端！形成世俗化的流程。

3. 世俗化的意義及其影響

我們從「紅塵」滾滾的社會現象談世俗化後，可以再深一層的從哲學和神學的思域中探求「世俗化」的意義。此刻，我們可發現到有三個相關的詞彙要澄清，即：世俗化（SECULARIZATION）、世俗化的思想（SECULARITY）和世俗化主義（SECULARISM）。三者有其相連處，也有其不同點，因此對人的哲學思想和神學反省與信仰生活的影響也有其不同的意涵和結果，我們可分別地說明如下。

3.1 世俗化（SECULARIZATION）

世俗化的觀念是來自拉丁文「saeculum」，其原意本身非常模糊，不太明確，可表示一段時間、時代、世代的過程，又可指爲反「天主」的魔鬼統治下的世界。⁸ 另一說法則認爲來自拉丁文的形容詞「saecularis」：意思是世界的、暫時的或古老的。指教會的財產被政府沒收而用在物質世界的目的上而言；故有反教會的意思。如今「世俗化」一詞，指十六世紀至二十世紀之間，人類整個生活：包括教育、

8 巨克毅著，《現代與後現代思潮的反思》，中華民國宗教哲學研究社出版 1999 年 9 月，98-99。

習俗、社會形式、事物與人不再完全被宗教控制的解放過程。消極的說，世俗化在於修正往昔處事的方法和態度中的那些過份宗教性與神聖性的因素。積極而言，世俗化注重事物的內在價值，並依此解釋本身在自己領域中的意義和作用。⁹

美國社會學者席納爾（Larry Shiner）從社會現象及經驗中，看到宗教信仰的觀念有減退的現象，以說明世俗化的涵義和影響：

第一、表示宗教的衰退，即指宗教思想、宗教行為、宗教組織失去其社會意義。第二、表示宗教團體的價值取向從彼世向此世的變化，即宗教從內容到形式都變得適合現代社會的市場經濟。第三、表示宗教與社會的分離，宗教失去其公共性與社會職能，變成純私人的事務。第四、表示信仰和行為的轉變，即在世俗化過程中，各種主義發揮了過去由宗教團體承擔的職能，扮演了宗教代理人的角色。第五、表示世界漸漸擺脫其神聖特徵，即社會的超自然成分減少，神秘性減退。第六、表示「神聖」社會向「俗世」社會的變化。¹⁰

從上所分析，我們可清楚了解世俗化的主要涵義及其影響，簡言之就是：

世俗化就是非神聖性，它意指一個漫長的社會變化過程。這個過程涉及兩個方面，一是社會的變化，即指人類社會各個領域逐漸擺脫

9 輔仁神學著作編譯會，「307 俗化」《神學辭典》，光啓出版社 1996，404。

10 Larry Shiner, *The concept of secularization in Empirical Research*, *Scientific Study of Religion*, No. 6, (1967) 207-220。

宗教之羈絆，社會種種制度日益理性化；二是宗教本身的變化，即傳統宗教不斷調節自身以適應社會世俗化。¹¹

張春申神父的解釋是從積極面與消極面作探討，簡而清地闡述世俗化的意義：

積極方面而論，所謂的世俗化就是說：在我們今天的世界裡，所注意的是一切事物內在的價值，即一切事物都有解釋它自身的理由、它的存在、它的價值、它的意義，都在它本身上，也都是按照它內在的價值，去解釋它自己世界裡的一個意義。

消極方面，所謂世俗化，就是把我們過去對於事物處理與態度中的一切「神化」性、宗教性及神聖性的因素都除掉。除掉的意思是，事物的價值不在於加給它的「神化」性的解釋，也不在於加給它的宗教性意義，而是它事物本身所有的，這裡我們用一句必須再加解釋的話明：所謂世俗化的消極意義，就是好像在這個世界上「沒有天主」。這有什麼意義？這就是說：在處理一切事物的時候，既然事物本身已有了它的價值，有了它自己意義，那麼也就不需要從天主那裡給它再加上一個「神化」性的意義或價值。……………

總而言之，世俗化在積極方面是在肯定事本身內在的意義和價值；消極方面則反對以任何宗教性、「神化」性的意義或價值來解釋事物本身。在我們這個世界裡，按筆者的了解，事實上確是如此。無

11 同上，高師寧，《關於世俗化問題》，1。

論在社會上、政治上、文化上及宗教上，我們是在走向世俗化。試看今天的人已不再用「神化」的或宗教的意義去解釋自己，而是說，他靠他個人的努力，好像沒有天主而生活在這個世界裡。¹²

倘若要深化地從多方面了解，我們可透過美國宗教社會學者史耐德（Louis Schneider）和葛拉斯勒（Peter Glasner）的共同研究，是由宗教衰退觀點作論說，指出「世俗化」的十一種意義類型，其內容著重宗教信仰的轉化和衰弱，強調非神聖性和非神秘性，而主張社會的理性、進步及多元等價值。¹³ 十一種意義如下：

1. 轉化：宗教信仰由神聖轉化到世俗；2. 衰退：宗教象徵、教義等失去它們的影響力；3. 與現世的一致性：宗教團體對現世越來越感興趣；4. 公事化：宗教組織的科層化與現世妥協；5. 解放：由宗教控制中解放出來；6. 普通化：宗教規範與價值普及於高的階級，不再實行為社會低階級；7. 分化：宗教制度與規範與世俗區分開來；8. 區段化：宗教多元化，依不同的需求而安排；9. 去聖化：失去神聖意味；10. 由神聖到世俗的社會之運行，宗教無法有影響力；11. 世俗主義的產生：無神論或不可知論（Agnosticism）出現。¹⁴

12 張春申著，「張春申神學論文選輯」，《輔大神學叢書 65》，台北 光啓文化事業 2004，116-117。

13 巨克毅著，《現代與後現代思潮的反思》，中華民國宗教哲學研究社出版 1999 年 9 月，102。

14 Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York: John Wiley & Sons Inc. 1972) 亦參閱吳寧著，「現代宗教世俗化之省思」，《宗教哲學季刊》第四卷第四期，1998 年 10 月，24。

由是，為基督徒來說，我們如何面對世俗化帶來的挑戰，和信仰刺激？信仰上的精神價值和神聖性如何透過仁愛、寬恕和希望得以強化？

3.2 世俗化思想 (SECULARITY)

世俗化思想是由世俗化過程所發展出來的思想；因此，世俗化思想不一定侷限在宗教的領域中，而是在每一個人的生活與社會的生活中，漸漸形成一種成熟的態度；即基於各領域可有適度的獨立性 (autonomy)，卻因輔助原則而有相輔相成的效能，例如：「經濟、政治、社會、家庭各有其領域，有自己的原理與方法；科學與哲學也各有其研究思考的內在邏輯，人有宗教的自由等。這種獨立性是相對的而非絕對的，並且與其他領域都保持適度的關係。」¹⁵ 在適度關係上，我們可了解「世俗化思想」有一種邏輯性的內容存在，其不是一種「排斥」宗教，或與宗教「對立」的結果；也不是一種斷裂而是一種內化的過程，宗教不全然反對世俗化，甚至還具有催生或促進世俗化的作用。¹⁶

具體地說，我們以一位基督徒政治家為例探討：若這位基督徒有成熟的世俗化思想，他自然要顧及宗教信仰與政治之間適度調協，即一方面要按照自己的信仰，努力建立符合人性尊嚴和自由平等的社會

15 輔仁神學著作編譯會，「309 俗化思想」，《神學辭典》，光啓出版社 1996，406。

16 魯道夫·奧托著 (Rudolf Otto)，「論神聖」，《宗教與世界》叢書，四川人民出版社 1995，24-25。

制度；另一方面又要把握政治的內在原則和面對社會的多元因素。這種宗教信仰與政治的調協無疑不會受到教會的干涉和反對；反之，教會該以福音精神不斷地支持其工作，使之日益基督化；這位基督徒也當積極地以其信仰通貫在他的政治生活中，讓他在政治領域的世俗化思想中積極地生活，同時也以積極的世俗化態度將基督的宗教信仰的訊息帶入「世界」裡，這種適度將世俗生活與信仰的調協思想，我們可稱之為基督徒的「世俗化思想」；但要緊記：「世俗化思想」必須承認創造者天主把適當的自由、內在意義和價值，賜給受造界的每一個領域。¹⁷ 因此，我們可以看到天主創造世界的內在意義和價值，以及天主創造人的內在意義和價值，但人破壞了天主創造的本意，因而有罪惡的形成，於是，人與世界一步一步的走向世俗化；天主卻因其本性的「愛」許下了救贖的工程，使人回復生命的聖潔和神聖。

3.3 世俗化主義 (SECULARISM)

按輔仁神學著作編譯的《神學辭典》的解釋：

世俗化主義 secularism 和世俗化及世俗化思想都有關係。道德、教育、思想、學問、政治、經濟、社會制度、家庭等之中的任何一個領域，排斥它本身與宗教信仰的關係，使自己完全獨立自主，並將其領域絕對化的一種意識型態，稱為世俗化主義。但今日以「世俗化主義」自稱的人通常是各種反宗教運動中的極端份子。世俗化主義與世俗化思想不同，後者是在社會及俗化過程中發展出來的成熟態度，

17 輔仁神學著作編譯會，「309 俗化思想」《神學辭典》，光啓出版社 1996，406。

這種中庸的態度基本上承認天主的創造；既尊重和領域的關係，且與宗教相關連。¹⁸

可見，世俗主義是一種排斥在其思想領域內外與宗教的關係，將自己的思想獨立在無神論的意識型態內，認為人本性是充份自主的，人在世界中有自我存在的價值和現世價值，人在進化過程中有其優質地位，排除精神的需求與宗教的知識，也否認普遍的道德律，因人享有絕對的自由，自己可以改善現世的生活，不必追求來世生命的信仰。

世俗化主義的發展影響甚廣，尤其在美國物質興盛的地方，其內容更擴展而為「世俗人道主義 (Secular humanism)」，且形成制度化的發展，向世界發出宣言，¹⁹ 綜合其內容，大致有十項要點，表達其否定宗教有神論的信仰觀念，人自己可為自己創造幸福生活；人要過美好的生活，必須依賴人的科學技術的發展，不必宗教與神的幫助和指引；生命的意義和價值也是操控在人自己的手中等，其內容如下：

18 輔仁神學著作編譯會，「308 世俗化主義」，《神學辭典》，光啓出版社 1996 405。

19 巨克毅著，《現代與後現代思潮的反思》，中華民國宗教哲學研究社出版 1999 年 9 月，104-107。「當前世俗人道主義已在美國形成制度變化的發展，主要組織有『美國人道者協會』、『民主和世俗人道主義委員會』、『唯宇宙論者協會』、『宗教的人道者團體』、『美國倫理聯盟』、『美國世俗人聯合會』、『華盛頓倫理協會』、『人道心理學協會』等，並於 1933 年正式發布『人道主義宣言』，1973 年發表第二次宣言，1980 年又發表『一個世俗人道主義者宣言』。主要言論期刊有：《自由探索》(Free Inquiry) 發行量約有 10,325 份，《人道主義者》(Humanist) 發行量約有 11,000 份，《進步的世界》(Progressive World) 發行量約有 1,000 份。世俗人道主義團體並組成各種網狀組織，舉辦各類人道性活動，形成一種類似準宗教 (quasi-religion) 的宗教功能性組織。」

1. 世俗人道主義反對超自然的制約力量作為價值標準或信仰依據。
2. 主張自由探索的原則：反對對人的心靈有任何暴虐影響，反對教會的、政治的、意識型態的、或社會機構對思想自由的束縛。
3. 主張政教分離的原則：認為宗教或意識型態在國家中賦予統治地位，會造成意見的獨斷危機。
4. 主張自由理想：反對教會控制或專制政治的控制，以及強調保護人的基本權利。
5. 主張批判理性的倫理學：否定道德需從宗教信仰中演繹出來，人過有意義的道德生活，不需要宗教的指導。
6. 採取宗教懷疑主義：否認靈魂的存在，反對宗教體驗需要超自然的力量參加。對於神與上帝的觀念表示懷疑，且認為是完全無意義的。多數人贊成無神論主張，亦有部份人是採不可知論者。
7. 主張科學與理性：強調人的理性與科學對人類的貢獻與利益，雖然瞭解科技帶來生態環境的災害，但仍堅持限制科學發展是欠考慮的。
8. 主張進化論：反對基督教的原教旨主義強調的上帝創世說，認為進化觀點乃是科學真理。
9. 主張世界共同體：人類應超越民族界限，建立世界共同體，放棄暴力強權，透過協商仲裁、合作互助，尋求解決國際問題。
10. 主張人類整體：未來人們應超越地方主義、道德與宗教意識型態，力主認識全人類的共同人性，透過人的理性與努力，使人類成為世界共同體的公民，建立一個理想世界。²⁰

20 參閱保羅·庫爾茨 (Paul Kurtz)，余靈靈等譯，《保衛世俗人道主義》，北京。

4. 世俗化下的信仰生活

世俗化是人類歷史中必然的過程，但人的生命是不能忽略心靈的培育的，尤其是活在現世變幻無窮的世界中的宗教（信仰）人；信仰必定要堅強人心，幫助人的心靈不陷於物質化或商業化，他們的宗教也不陷於世俗化，要保存宗教本質的神聖性；為沒有宗教信仰的人，我們鼓勵他們面對心靈的環保，不破壞生命的「真善美聖」的本性，讓自己在世俗化的環境下保持高尚的道德和藝術質素，防止因為物質、經濟、科技和商業帶來的人與人的分裂與疏離。因此，宗教信仰在世俗化下為人的生活保持著

「仁愛心」—— 使人與人有著愛的交往和寬恕，互相關懷，支持和鼓勵，活現愛的尊重和包容。

「無懼心」—— 在愛中沒有恐懼（若一 4:18）。有信仰的人不怕為「神」奉獻自己，犧牲自己；更願意在真誠中包容一切；沒有欺騙和虛偽，在尋找生命終極關懷中互相信任，在摯愛中同舟共濟。

「歡喜心」—— 信仰使人在安和中成長，對於一切善行都必須歡喜，這意味著人在世俗化的生活中保持合作和擔待的精神，無論環境順逆、疾病健康、聰明愚蠢、貧富貴賤，人人都能喜樂地在愛中生活、事事都能分享，建立幸福。

可見，宗教不僅是一種信仰，而是一種生活態度，一種價值取向，

一種認識人生和世界的方式，一種人生智慧，反映了人類生命的存在方式，人生的一種精神力量、超越一切、貫通一切，且在一切之內。我們可從不同宗教的思域得其超越世俗化的內容和力量：

基督願意人在修和中獲得救贖，老子提出和光同塵的抱一以爲天下式，孔子揭示「禮之用，和爲貴」的一貫之道的忠恕精神，佛祖以「慈悲喜捨」和「常樂我淨」渡人離苦到彼岸，穆罕默德教人「順主得安，爲善行好」以保和平。這些思想都是超越時間和空間的，亦可教化不同時代的人心，將人心互聯起來，發揮一種觸動人心的宗教精神，以提升人的生命，產生互動、互愛、互通的力量，引導社會走向和諧，可說是和諧的基礎：

宗教信仰的互動：宗教信仰的力量不是封閉的，而是促使人從心靈中冒出「成聖自己、聖化他人」的使命感，且在坦誠和奉獻中創造和平的聯繫，在愛中彼此擔待，保持心神的合一。故「互動的信仰」要求人自我的改變，與不斷地更新與修和。更與世俗化主義作拒衡的動力。

宗教信仰的互愛：這裡強調人與人的關係聯繫，以及人與萬物的和諧交往；故必須珍惜互相親愛的緣份和愛惜萬物的環保，即互愛使人與人、人與萬物攜手步進和諧的共融中，藉此，活出生命的生機，洋溢出生命的歡欣。

宗教信仰的互通：生命因互愛的奉獻可以互通契合，信仰的力量是在「愛」中培育人有「親和力」和「包容力」，如能「握天樞、通千古」，這是生命的大和諧與心靈的充實和喜樂的肯定。

人在信仰生活中有了「互動、互愛、互通」，便不致陷於世俗化，反能在世俗化的領域中作道德倫理的精神判準，帶領人活出真性的誠樸、純樸、真樸和簡樸。

5. 結論：信仰的自覺

人在世俗化的世界中，人要自覺自己的有限，故不可輕視世俗化的力量，必須在靈修和修養上紮根，使信仰生活充滿「信德、望德、愛德」；同時，人也要不斷向著超越自己的生命走過去，渴求與「天主」契合。

人的信仰自覺要求人明瞭：—

倘若，我們將宗教世俗化或物質化，宗教便會失去其神聖性，不能給人啓發人性的尊嚴；若將宗教經濟化，宗教便會變成推銷的產品，宗教便會失去其可信性，不被人看重；若將宗教政治化，宗教便會受到破壞而變質，宗教便會變成人的手段，宗教就不是宗教，失去其超越性。因此，宗教要跟使用物質的人對話，使之不要忘掉人性心靈的善，關注人的道德和教育工，防止人做物質的奴隸。宗教要跟經濟人對話，好能喚醒人的良心，在經濟的利益中保持心靈的廉潔和環保，勿將經濟變成害人和剝削人的手段和藉口。宗教更要與政治對話，好能在政治的體制中受到尊重，猶如人民般享有自由、民主、平等的對待，又如經濟般受到重視，給人賺得仁愛和慈悲、真誠與勇敢、堅忍和勤奮等美德，給社會帶來和諧共融。

如此，宗教（信仰）能為社會擔當喚醒的功能，作社會的良心和

自覺心，發揚愛的融通，使人與人不致失去生命的核心價值，社會不致物質化、商業化或科技化，也不忘記：

- 精神生命的超越性
- 道德倫理的價值和意義
- 人格教育的重要及穩定人心
- 生命的關懷與愛的服務
- 調和貧富與資源的不平衡和衝突
- 幸福與和平
- 適應與發展

我們深信，不管世界變成如何，宗教肯定在人的生命永遠繼續存在和發展；繼續與世俗化作戰到底，保持其神聖性，永不滅亡，還給人的生命帶來希望和力量。

我們也肯定 ——

世俗化若是一種人類生活歷史演變的成效，則信仰生活在順應歷史變化中，要特別注意人性的本善和生命的道德價值。

世俗化若是一種時勢處境，則信仰生活必須認識這時勢處境的危險性，避免在這時勢處境中受到影響和傷害。

世俗化若是一種生活心態，則信仰生活必須強化人內心的愛的原動力，保持心靈的虛壹而靜，提昇自我的憂患意識，抱一以為天下式。

俗世與司鐸聖召¹

呂志文

1. 引言：「有一個撒種子的出去撒種子」（路 8:5）

耶穌曾將天主的話語比作種子（路 8:4-15），聖召則可比作云云種子中的一種，天父把它們散落在蒙召者的心田上，能否萌芽及茁壯成長很視乎那塊土壤的特質及蒙召者有沒有用耳去聽。蒙召者生活於這俗世²中，不自覺地被社會上的種種風俗習慣、思想形態所牽引，在他的人格發展過程中，往往受著這俗世的薰陶。他那片培育聖召種子的土壤亦在這氛圍中被塑造，因此種子能否開花結果實與俗世有著一定的關係。朱蒙泉神父在「人格、職業和聖召的發展」³一文中曾提及影響聖召的四個因素：一) 蒙召者與天主的關係、二) 他的家庭及其成長背景、三) 他所抱持的價值觀和 四) 他所接受的輔導。本文嘗試從以上數點出發，列舉一些能阻礙蒙召者回應天主召喚的俗世現象，並試圖反省在這俗世氛圍中，我們應如何自處，好協助他們預備自己，回應天主的呼召。

1 本文主要探討獻身聖召與俗世的關係。

2 台灣教育部《國語辭典》給俗世這樣的一個定義：「社會上流傳的風俗習慣」，「俗世」的拉丁字根亦有世界的、暫時的意義。若從宗教的層面去看，俗世與虔敬相反，可被視為與宗教抗衡的思想或勢力。

3 參閱朱蒙泉，「人格、職業和聖召的發展」，《神學論集》，29 期（1976 年 9 月），441 頁。

2. 「有的落在路旁，就被踐踏了，有天上的飛鳥把種子吃了」 (路 8:5)

要探討俗世與聖召的關係，必先釐定幾個詞彙的意義：「俗化」、「俗化主義」及「俗化思想」。今天西方慣常以「俗化」⁴(secularization)一詞去泛指在十六到二十世紀間，宗教改革以後，人類整個生活（包括教育、習俗、社會形式、事物、甚至人）不再被宗教控制的解放過程。消極地去看，「俗化」反對以任何宗教性與神聖性的意義和價值來解釋事物。積極而言，「俗化」肯定事物本身內在的意義和價值。今日所瞭解的「俗化」比較中肯，已和那完全排斥宗教因素的「俗化主義」(secularism)劃清界線。「俗化主義」是人文主義的一種，認為本性是充分自主的，強調現世的價值而排除人與神的關係。今天以「俗化主義」⁵自稱的人通常是各種反宗教運動中的極端分子。至於在此俗化運動的過程中，逐漸發展出的成熟態度，承認在某些範圍內，宗教與人類休戚相關，卻又保持某範圍的相對獨立性者，則被稱為「俗化思想」(secularity)⁶。

4 天主教在梵二大公會議中表明了對俗化運動的立場：承認現世事物有其獨立自主的範圍(GS36)，劃清和協調政府在處理俗世事物上的獨立自主性與宗教自由的範圍(LG36)。

5 從 19 世紀中葉，如布拉德勞(Ch. Bradlaugh)起，便大肆倡導俗化主義，並成立俗世組織以推廣下列思想：完全與啓示超性導向分離的自然倫理原則、意見的絕對自由、教會與政府絕對分離等。20 世紀的邏輯實証主義、實用主義和杜威的工具主義就是一種注重俗化的人文主義。

6 參閱《神學辭典》，307-309 號。

從以上的定義來看，「俗化」有其積極意義，並不如一般人所想單與宗教或信仰抗衡，張春申神父就提醒我們其實人類史就是一部人類俗化史，因為整個人類的歷史是在走向俗化⁷。至於它在過去無聲無息，今天卻在眾人的口中喧騰，實在是因為這一世代比較敏感地意識到世界有這樣一個俗化的幅度。成熟的「俗化思想」問題並不大，要注意的卻是那些完全排斥宗教因素，否定事物有其神聖價值的「俗化主義」。「俗化主義」能從兩方面踐踏天主對人的召喚，她破壞天主教會在人心目中的地位。

2.1 天主的地位

隨著社會的繁榮進步、生物科技的發展及強調人對萬事萬物的控制和計算，越來越多人認為人的力量足以控制萬物，天主的角色已漸漸被忽視，人的宗教感也日漸減少。「俗化主義」更把這精神向前推進，將人的「自我」完全突顯，把人的「自我」凌駕於天主之上。有些「俗化主義」更否定天主的獨一性，把基督宗教視為世上多種文化的一部分。誇大的理性和科學主義，更漠視甚至否認天主的存在和祂的超越性，以致無法解釋人類倫理道德的事實。

聖召是個人對天主呼叫的答覆，是將人際關係延伸至神人關係⁸，人如果一直生活在充滿宗教氣氛和受福音價值觀所滲透的氛圍中，徹底奉獻比較容易。「俗化主義」肯定今世，否定上主，當「俗化主義」

7 參閱張春申，「俗化的意義」，《神學論集》，14期（1972年12月），551頁。

8 參閱朱蒙泉，「人格、職業和聖召的發展」，441頁。

盛行，人就會——無論是故意或無意——被抗拒天主和剝奪人性的文化形態所混淆；不自覺地將相對的看成絕對，絕對的卻看成是相對的，人亦會逐漸與天主疏遠⁹。當人與天主的關係越來越疏離，信仰亦逐漸變成茶餘飯後的東西，是個人或個別信仰團體的事，與我們的日常生活扯不上任何關係。這種思想模式對人回應聖召的影響不言而喻。

2.2 教會的地位

教會是受聖言的召叫為把救恩、聖言的真理帶給人類，但「俗化主義」令教會昔日所教導和堅持的真理漸漸失去其普遍認受性。隨著人類知識水平的提高，社會對宗教抱持愛理不理的態度；再加上學術界對宗教的毫不重視，視宗教為科學研究的阻礙、過時的文化遺產或純粹人的心理投射。縱然教會仍堅信她教導的真理性，社會已逐步把她淪為純文化上的因素，甚至很多信徒對教會的教導有自身的詮釋。有些學者，包括教會內的兄弟姊妹，選擇正面挑戰教會的傳統，特別是有關聖統制的結構和獻身生活的必要。從積極的角度去看，若大家坦誠對話，教會便能令社會更瞭解她的宣講及使命。可惜的是，很多人只是堅持單向導的批判，對教會的回應不啻不睬。這促使活於現世的信徒陷於迷惑中，削弱教會宣講在他們心中的絕對性，令有志投身服務教會的蒙召者卻步。

在這樣的氛圍下，人較從前難與天主建立關係，信仰被社會侷限

9 參閱古德格著，羅燕明譯，《心靈在線》，（香港：基道出版社，2005），15頁。

於純私人的範疇，成為週末在教會的事，與平日的的生活有所割裂；人更難聽到天主的話，就算聽到了，還未落到心裡便被其他評論所踐踏或被不同的「俗化主義」所吞噬了。

3. 「一長起來，就乾枯了，因為沒有濕氣」（路 8:6）

長久以來，教會都視家庭為聖召的搖籃，因為家庭是培育蒙召者心田最理想的場所，父母一方面能確保子女得到適當的信仰培育，助他們與天主建立親密的關係；一方面能教導子女如何面對有違信仰的意識形態，為子女預備一片肥沃的土壤去迎接天主的聖言。可惜今天很多生活在香港的年輕一代，在早年成長環境中便須要面對：一、父母均要上班，留下自己在家中；二、父母離婚的問題。

雙職家長面對工作壓力，與子女溝通及陪伴他們的時間便相應減少，使他們失卻了一些角色模範，以及逼使他們在童年學習照顧自己。有些父母為此感到內疚，試圖以物質來填補子女們心靈的空虛。他們對兒女異常縱容並以物質享受來代替他們的關愛。過度的保護或在關愛及物質的價值取向上失去平衡，都削弱青年人在面對選擇時的跳躍能力，難於接受要放棄一切的改變或挑戰，使他們在面對耶穌的邀請：「變賣你所有的一切，施捨給窮人，……然後來，背著十字架，跟隨我！」時，只能面帶愁容，憂鬱地走了（谷 10:21-22）。

根據香港的統計數字，香港離婚的數字由 1981 年 2,062 宗上升至 2001 年 13,425 宗，上升約 5.5 倍。2001 年，香港有 32,856 對結婚和 13,425 對離婚，離婚率約 41%。離婚率的急升反映越來越多孩童要面對父母離異的殘酷現實。這不但為孩子們帶來嚴重的心靈創傷及令其

成長蒙上永不磨滅的陰影，亦影響他們與天主的關係。天主是愛，一般來說，孩童們最先體驗這愛的理想場所應是家庭，父母的愛雖不完美，但仍是一個彰顯天主對人的愛的媒介。婚姻所信守的忠誠、愛的承諾是天人之間愛的盟約的反映。破碎的家庭一方面為孩童帶來永不磨滅的創痛，另一方面令這天人盟約蒙上陰影，扭曲了天主所預許的愛的本質。這能直接令孩童對天主的愛失去信心，間接地損害他們接收天主話語的能力。即便接受了亦會對一生一世的承諾有所卻步。

此外，父母離異對兒童個人成長可能造成嚴重的傷害，孩子難免感到被遺棄，他們的自我形象及價值會受到損害。父母離異亦影響他們對別人的信任，間接左右他們日後與人建立關係的能力。威廉·馬赫德 (William Mahedy) 及珍妮特·伯納迪 (Janet Bernardi) 曾以「孤寂」來形容這一代，指他們雖然渴望與人建立親密的關係，彌補早年的缺失，但同時因為以往成長的經歷，變得怕受傷害及遺棄，以致退縮，不敢投入，造成了人與人之間的疏離¹⁰。所有修院都希望回應者有成熟的人格，上述的傷害的確有礙蒙召者回應聖召。其次，修道聖召都有其團體幅度，自我形象及價值的低落及上述與人之間的疏離亦削減人加入修道團體的意欲，就算加入了，亦難於適應。

另一個與家庭相關的課題是對權威的態度。在早年父母是孩子的權威；父母的失職及離異，卻令下一代不敢對所謂權威抱有太大期望。長大後，他們又屢屢看見政客及宗教人士的瀆職及醜聞，令他們對權

10 參閱柯子明，「牧養 X 一代」，《後現代文化與基督教》，(香港：學生福音團契出版社，2002)，385-386 頁。

威完全失去信心¹¹。有很多心理及社會學家更藉此抨擊修道獨身的必要性，再加上傳媒對這些瀆職及醜聞的大肆報導，甚至拍成電影¹²，嚴重破壞教會的修院、修道人形象。這對蒙召者在回應要求服從權威的聖召亦構成大障礙。故要重獲他們的信任及尊重，就必須要重建那能答覆人性深度渴望，天主所願見的修道人的形象，單憑訓導或呼籲是不可能的了。

家庭對個人之影響至鉅，尤其雙親的職業和態度對子女有舉足輕重之勢，缺乏家庭溫暖及父母愛的滋潤，使人的心田硬化，猶如石頭，試問天主的聖言在這乾涸無水的環境下，又如何能萌芽生長呢？

4. 「荆棘同它一起長起來，把種子窒息了」(路 8:7)

價值是選擇的支柱，因此，人的價值觀能推動或妨礙聖召，因為聖召一如朱蒙泉神父所說是對價值觀的答覆及理想的回應。俗世能從兩方面左右蒙召者的價值觀。一方面，俗世的意識形態能影響教會在世界所傳揚的價值觀在人心目中的可信性。正如前數節所講，當「俗化主義」否定天主的獨一性，把基督宗教視為世上多種文化的一部分，甚至否定天主的存在，令很多從前因天主的存在而確立的絕對價值觀，逐漸崩潰，世界思潮逐漸由相對主義、情緒主義等所倡導。今天相對主義變得非常專制，不能容讓教會有絕對的真理，傳媒更不時誣譏教會立場守舊、死板。真理亦在相對主義的薰陶下改變了，時間

11 同上，386 頁。

12 如《神父同志》、《聖、教、慾》、《瑪德蓮墮落少女》等等。

和環境決定真理，所以，耶穌告訴我們的真理，都被視為無關痛癢、過眼雲煙、反文化。在這氛圍中，蒙召者容易被困惑，失去對絕對價值的信心，是非黑白變得模糊不清，更容易被俗世的流行思潮所牽引。

另一方面，蒙召者活於現世，難免不受其文化價值觀所動搖。綜觀香港的文化價值觀，有不少與聖召抗衡的因素。這些莠子，若落在蒙召者的心田，令其雜草叢生，荊棘滿佈，更難預備一片肥沃的土壤來培植聖召的種子，就算聖召種子能僥倖萌芽生長，也難倖免於被窒息的厄運。

4.1 文化中的莠子

龍應台就曾在「沒有『逗留』，哪來文化？」一文中，回應兒子安德烈對香港的評價：「我覺得，香港缺少文化¹³。」答道：「香港並不是沒有『文化』，如果『文化』做寬的解釋，香港當然是有文化的：它的通俗文化，商業文化、管理文化、法治文化、甚至它的傳統庶民文化等等，都很豐富活躍，很多方面遠遠超過任何其他華文城市。是當我們對「文化」作狹義的解釋——指一切跟人文思想有關的深層活動，香港的匱乏才顯著起來。」¹⁴她續說：「香港人的經濟成就建立在「勤奮」和「搏殺」精神上。「搏殺」精神就是分秒必爭，效率至上，賺錢第一。安德烈，這是香港的現實，這樣堅硬的土壤，要如何長出

13 參閱龍應台，「沒有『逗留』，哪來文化？」，《蘋果日報》，十月十六日，2005。

14 同上。

經濟效率以外的東西呢？」¹⁵

4.1.1 功利及個人主義

首先能生出的副產品是浮淺而缺乏深度的急功近利的功利主義¹⁶和個人主義，他們為著自己的利益而不擇手段，令「自我」膨脹，以自我和自我滿足為生活準則。功利主義的前身便是「升學主義」，它自小便影響著孩童及青年們，在這主義下，一切教學努力都是為了通過考試，以獲得更高的學位及文憑¹⁷。宗教經驗是聖召不可缺乏的，長期沉淪於計算得失及個人的欲慾，更成為妨礙聖召發展的絆腳石，因為欲慾是永無止境的。這樣的環境亦容易令人因個人的利益關係及安全感與建制託協，埋沒良心和理想。良心是天主與人溝通的一個重要渠道，長期忽略良心的呼喚，便會習以為常，令靈性陷於幽谷中，欠缺追求高尚的氣質和格調的情操。

另一個體驗天主偉大工程的途徑，便是藉美的經驗，如對大自然、藝術、音樂的讚嘆、欣賞等。美不但屬於事物本身的特色，更重要的是它屬於觀賞者的高尚心靈和氣質。教宗若望保祿二世在《獻身生活》勸諭中曾提到：「聖神在此之特殊之處，就是使獻身生活變成

15 同上。

16 這裡是指普遍社會所談及的急功近利的功利主義，有別於倫理學的功利主義學說：「任何行為，如果其趨向是增長有關人士的快樂。這個行為就應該被讚許；如果其趨向於減少有關人士的快樂，這行為就應該被譴責。」

17 參閱林素玲，「正視人生問題有助於大學生接受福音」，《神學論集》，91期，（台北：光啓出版社，1992），140頁。

一個不斷追求美的旅程¹⁸。」可見美的經驗是一種很深的靈性經驗，是獻身者生命的精神歷程，而美感經驗很多時是深化人與天主關係的一個契機。然而，帶著功利眼睛的人那來閒暇來體驗美呢？缺乏這顆靈明之心，人又如何能藉聖神感觸，渴慕投身在主內的事奉呢？

在這種自立自主、扭曲自由、唯利是圖的意識型態下，要放棄一切，踏上強調「服從聽命」、犧牲服務的聖召道路，真是極不容易。此外，基督的信仰很著重團體的生活，因為我們相信在團體內和透過團體，人類才能得救。天主教的修道團體也不例外，他們要求修道人離開家庭，在團體裡生活，個人主義的盛行亦成為這種投身的一股強大的阻力。

4.1.2 對獻身生活的漠視

因著功利主義的影響，不少人甚至教會內的修道人¹⁹不時質疑獻身生活的必要性，認為這種生活反而耽誤了很多時間，倒不如用這些時間去做多些急切的愛德工作或傳福音。教宗在《獻身生活》通諭中就引用了耶穌的例子作答覆：*當耶穌來到伯達尼拉匝祿、瑪爾大和瑪利亞之家，瑪利亞用最昂貴的香油傅抹耶穌。猶達斯提出異議，若出售這香油，得來的錢可贖濟窮人。但耶穌卻說：「由她罷！」（若 12:3）*那傾注出來的珍貴香油正標誌著那極為豐盛無條件的愛，使整個天主

18 參閱教宗若望保祿二世，《獻身生活》勸諭，19號。

19 美國威斯康辛州一百多位神父聯名籲請天主教會主教團主席葛瑞格利主教，准許神父自行選擇獨身或結婚。見

<http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/Americas/3082478.stm> BBCNews,2003/09/04

的家居（教會）都充滿馨香。只有那些受到主的慈愛和美善所吸引的人，才體會獻身生活的價值²⁰。

4.1.3 享樂及消費主義

俗化主義也會告訴我們，今天比永恆重要，所以人要及時行樂，追求當下的滿足，因為只有此世此生才是唯一真實的。隨之而來的當然是物質主義和享樂主義，及她們所造成的消費主義及潮流意識。這些無神唯物的信條貶低了人格的尊嚴與價值，引起人類內心的孤獨與空虛。教宗提醒我們，最有害、最普遍的一點是，俗世主義與唯物主義相伴出現。唯物主義與「物質/東西/物品」有關，而我們對物質的需求卻是無法飽足的²¹。詹明信曾批評：「後現代消費社會的人都是精神分裂者，即一個缺乏自身的生平經驗去將自己的過去、現在與將來組織起來的人，所以歷史與經驗最終都只是碎片²²。」若此話當真，這便成為蒙召者所要面對的另一挑戰，因為聖召的發展很著重個人的反省，將過去、現在的天人經驗整合，展望將來偕同天主共賦理想。因此，蒙召者必先克服上述由詹明信所提出的都市人的危機，才能切實地回應主的寵召。此外，享樂及物質主義亦令人對要求「神貧」的修道生活感到畏懼，因為要放棄一種以「獲得」、「擁有」為首的生活

20 參閱韓大輝，「淺談獻身生活勸諭」，《神思》，30期（1996年8月），（香港：思維出版社，1996），17頁。

21 參閱何美靈，「聖子年系列，第五課」，《天主教信仰讀書會》，見 <http://www.catholic.org.tw/cfss/index.htm>。

22 參閱駱穎佳，《後現代拜物教》，（香港：學生福音團契出版社，2003），43頁。

計劃，改而接受一種以人的價值為中心的計劃：看重每一個「人」以及所有他特有的超越性²³，真的需要極大的決心和堅忍的意志。

4.1.4 「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」

今天亦有很多兄弟姊妹用消費主義的心態看待信仰。他們不再問可以為教會做什麼，卻是問教會能提供他們想要的東西。他們越來越講求有沒有「感受」(俗語所謂的 feel)，無「感受」就不想繼續下去²⁴。蒙召者也受到影響，當自我由感覺主導，人便缺乏信守承諾的意志，長此下去，人越來越難承擔需要長期委身的事奉、回應天主的召喚。再加上今日社會鼓吹人要有不同的經驗，經驗越多，則代表生命越豐盛，「獲得經驗」成爲了一種道德活動，但這些經驗往往淪爲各種各樣潮流、滿足和新鮮刺激感覺的追求。這大大削弱人委身的意願。這趨勢反映於香港婚姻登記的數字爲什麼由 1981 年 50,756 宗下降至 2001 年 32,856 宗，下降約 35.3%，而越來越多人選擇同居生活。再加上香港就業方面所流行的短期合約文化，更使人對長期委身的要求無所適從、敬而遠之。縱觀今天的社會，參與短期委身服務的青年男女大有人在，但長期委身的則不樂觀。

在以享樂主義掛帥的文化中及傳媒、及互聯網的大力渲染下，很多人已將「性」、「愛」分家。香港青年協會在 1997 年完成一項名爲

23 教宗若望保祿二世，《論救贖恩惠》勸諭，4 號。

24 參閱駱穎佳，《後現代拜物教》，159 頁。

「香港青年指標」²⁵的調查，其中有關青年價值觀的研究顯示，年青一代對「性」的態度愈來愈顯得開放。根據研究結果，過半數被訪者認為，婚前性行為並無不妥；墮胎亦可以接受。這「性」與「愛」的態度對回應要求「貞潔」的修道生活的確構成障礙。再加上社會普遍不認同修道獨身的使命，在這樣的氛圍中，要青年回應要渡獨生生活的聖召，真是談何容易。

文化價值觀是一個國家民族在應付生存問題上，經歷了一段時間後所總結出來的一套生活總原則及總取向。它影響人決定其未來途徑及未來的生活。若此文化價值觀與教會的信念相近，確實有助教會傳揚其教導，信友活於這種環境中，亦能較易感應主的召叫，慷慨回應。可惜的是，香港的文化價值觀充斥著不少抗衡教會信念的思想形態。在這環境中，就算聖召種子能僥倖落地生根，亦未必能開花結果。因為散播於外圍的莠子，隨時落在蒙召者的心田，滋生出各種荊棘雜草，擾亂這根幼苗的生長。

5. 「有的落在好地裡，長起來……」(路 8:8)

當聖召的種子落於好的土壤上，開始萌芽，除天主這莊田的主人的眷顧外，還需要合適的佃農將之悉心栽培，協助蒙召者拔除心中的雜草荊棘，讓幼苗能茁壯成長。這個農就是從旁輔導的神長。朱蒙泉神父提出輔導的地位在於：指出方向，協助蒙召者認識自我，配合其需要，並認識與誰類同，和了解動機與成就之相關，之後好去回應實

25 此調查訪問了 1000 多名年齡介乎 15 至 29 歲的青年人。

現所追求的價值。今天俗世的氛圍令這輔導辨別的過程比從前困難。

綜觀聖經，受召的人如聖母瑪利亞、匝加利亞、伯多祿等都需要忍耐及等待才能按照所恩許的得到滿全。輔導及辨別聖召也不是一朝一夕的事，而是需要在祈禱中耐心地去細聽天主的召喚，從而能自我認識及辨識天主為我所設的生命方向。

5.1 等待的耐性

在急劇轉變及講求效率的社會中，「等待」在很多人的心目中已成爲奢侈品。蒙召者長期在即食文化的氛圍下生活，習慣了速度及情感的即時滿足，事事希望即時得到效果，不容易有耐性。若欠缺耐性，分辨的過程便會顯得冗長、沉悶和欠缺成效，很快便會放棄。

再加上這一代是在電視、電影、MTV、遊戲機、電腦等陪伴下成長。這些媒體均是以視像爲主，而視像帶來的主要是感官上的刺激；長期在這些東西的薰陶下，視像便成爲一切，一切思考方式以視像爲主，對文字接受度大大減低。亦因著這些影象的轉變速度驚人，注意力集中的時間也比上一代較低²⁶。當一切以視覺官能的刺激、「感覺」爲主，而聖經卻記載「上主不在風暴中，..... 上主亦不在地震中，..... 上主仍不在火中，上主卻在輕微細弱的風聲當中。」(列上 19:11-14) 要在強烈感官刺激當中找到天主，機會很是渺茫。更可惜的是，耐性、時間和靜思都是聆聽天主話語的重要因素，但這一世代的青年往往缺

26 參閱柯子明，「牧養 X 一代」，387 頁。

少這些質數。因此，要後現代青年們相信並依賴那看不見、觸不到、甚至也不常「感覺」到的天主²⁷，實在需要有與主同行經驗的人從旁協助。

5.2 辨識天主為我所設的生命方向

進一步擾亂蒙召者與天主接觸的機會要算由電腦及遊戲機所帶來的虛擬真實及網路空間。兩者其實都很容易造就使用者活在一個虛擬世界中。在虛擬真實中，因著電腦營造的感官刺激，使用者可以有很真實的感受，但他的經歷絕對是不真實的。他們運用化名、暱稱，重新塑造一個或多個自我，並在其間切換、摸索、試探。這些行為可使人遠離現實世界，沉醉於某個虛假的自我當中。當真實與虛構的分野變得模糊，是否真實已變得不重要，重要的是在過程中有否覺得刺激過癮。長此下去，真實、正直、忠誠等價值會逐漸被蠶食，認為偶然欺詐說謊亦沒有甚麼大不了²⁸。這種虛擬文化只會塑造出一些被感官刺激所導向、道德價值混亂的單向導人。上述種種現象削弱這一代的專注和自我反省的耐性和意志，他們在電視機、電腦、遊戲機前接受感官的刺激，歲月在這些感官的刺激當中虛度，生命再容不下有深度而持續的反省，很容易變成電視節目一樣-----凌亂、割裂、跳躍-----找不到真我，也走向絕望-----一個庸俗的絕望²⁹。再加上「勤奮」

27 參閱駱穎佳，《後現代拜物教》，6 頁。

28 參閱柯子明，「牧養 X 一代」，387 頁。

29 參閱關啓文，「由現代到後現代：一個綜覽」，《後現代文化與基督教》，（香港：學生福音團契出版社，2002），15 頁。

和「搏殺」精神令他們時間充塞，騰不出時間和空間來讓天主的話語沉澱消化；要重拾真我、重燃對主、對人對生命的希望及辨識天主為我所設的生命方向，可說極度困難。

5.3 認識「自我」

指導的另一個目標是協助蒙召者認識自我，但今天新世界的複雜經驗塑造了較難觸摸的自我。很多當代的評論家都「宣判完整結實的自我已死，又公布離心的、散漫的自我（decentered and diffused self）已經誕生，而且在我們的多元主義文化那不斷變動的表層上浮游。今天，自我成為被一大堆文化勢力利用的消極媒體，多於是人生意義與價值的基本核心；自我成為一件拼湊品，每一方面都不同、甚至矛盾對立，欠缺連貫性和客觀意義。世界與心靈都因而非常雜亂地變化多端——沒有錨、沒有中心、沒有周緣³⁰。」在這樣的環境中，要協助蒙召者重新認識自我，實在需要較從前長的時間、堅忍的耐心、適當的心理工具、知識及寬容的「愛」，才能做到。

6. 回應俗世洪流

那末，在這俗世洪流的衝擊下，我們又能作出一些什麼的回應呢？復活後耶穌曾於厄瑪烏與兩個思緒混亂的門徒同行，並燃起他們的心火，使他們立志動身返回耶路撒冷為主作見證（路 24:13-35）。我們不妨向耶穌借鏡，從祂的經驗出發，反省如何燃起蒙召者的心火，

30 參閱古德格著，羅燕明譯，《心靈在線》，26頁。

動身回應主的召叫，為祂作見證。

6.1 「耶穌親自走近他們，與他們同行」(路 24:15)

今天聖召短缺，祈禱請求天父感召更多青年，派遣更多工人，當然不在話下。然而，成全的召叫來自基督，源自人內心與基督之愛的相遇。因此，在這俗世主義大行其道的時候，我們更必須像耶穌般積極主動地走近青年（不論蒙召與否），與他們同行，預備他們的心田去體會天主的愛，有能耐接受主的邀請，確定自己的聖召。

6.2 「你們走路，彼此談論的是什麼事？」(路 24:16)

根據一項名為「青少年可以更快樂嗎？」的意見調查³¹，分別有七成或以上被訪者表示，他們通常都可以從幫助別人、幫助朋友解決難題、及看見自己喜歡的人快樂等事情中，體驗快樂；另外，分別約有八成至九成被訪者表示，當別人聆聽他們說話、或直接向他們表達愛錫，通常都會感受到快樂。數據分析進一步顯示，這些快樂的靈丹妙藥，無論對任何年齡組別、教育程度、職業、宗教信仰、性別，或有否參與團體活動的被訪者，其效果均沒有顯著差異。

6.2.1 主動的聆聽、關懷

今天若我們要與青年同行，我們必須謹記，他們希望別人聆聽他

31 香港青年協會於 2001 年，以電話隨機抽樣，成功訪問全港 531 名年齡介乎 15-29 歲的青少年。

們說話、或直接向他們表達愛錫。在前數節已提及，這一代的青年人對權威及教導者很抗拒，對他們感到失望。他們亦抗拒那些自以為擁有生命真理及答案的人，他們不相信有人可以有方案完全解決生活上所有問題。他們不需要有人以拯救者的身份去幫助他們，這一代需要的是生命師傅及同行的旅伴，與他們共同走屬靈的道路，跟他們一起尋找答案³²。他們要親眼看過、親身經歷過才會相信，故以生命活出真理，才能感染他們，讓他們能仿效。他們又以關係為主，沒有良好的關係，真理也會被視為老調重彈、縱多似是而非的資訊中的一項。若有人以生命師傅這身份，主動聆聽他們的掙扎，瞭解他們所關注及談論的事，給予他們支持及鼓勵，這一方面已彌補他們童年在長輩（例如父母）關愛上的欠缺，另一方面更有效的將真理透過我們的行動帶給他們。承認自己只是一個同行者，對他們所面對的問題沒有絕對把握，可能更接近他們，更容易跟他們相處。教宗保祿六世就曾說過：「若教會內有足夠成熟的人瞭解、愛護、指引、將教會所擁有的真理傳遞給青年人、及為他們開創未來，青年人是不会讓教會失望的。」

6.2.2 建立「愛的文化」

從上述的調查分析發現，縱然香港的文化價值觀令人疏離，家庭環境令他們孤寂，青年人心靈深處依舊渴望互助互愛。我們可鼓勵公教青年多參與愛德服務，從旁導引，讓他們「在貧苦、弱小者身上見到美善的一面，在他們的服務中，追求高尚的氣質和格調」³³，深化

32 參閱柯子明，「牧養 X 一代」，393 頁。

33 參閱教宗若望保祿二世，《獻身生活勸諭》，90 號。

他們這顆助人之心，喚起他們對投身在主內事奉的渴慕。這一代也十分重視關係及群體，亦盼望找到另一個「家」，以彌補童年親密家庭關係的缺失，透過不同活動建立青年團體，讓他們逐步與同輩及青年同行者建立關係是必然的。因為這正符合教宗所倡導的：「面對俗化主義導致人心的極度貧乏，教宗要我們建立「愛的文化」，即是團結關懷，互助互愛的生活方式³⁴。」

6.3 「唉！無知的人哪！……你們的心竟是這般遲鈍！」(路 24:25)

天主的話語對青年成長的各階段影響深遠，因此信仰培育是很重要的。2000 年教區諮詢會議的報告就指出教區聖召奇缺的一個重要因素就是「聖召栽培」的不足。栽培聖召必先從小做起，將天主的聖言散落在孩子的心田上，好使聖言於潛移默化間，更新他們：藉基督在聖神內，在他們生命不同的階段，特別在他們遇到天主的召喚時或被有違信仰的思潮荼毒時，引發他們「想起」基督對他們「所說的一切」，穿透他們的良知、內心及意志，作出明智的選擇。

聖召栽培亦不是一朝一夕的事，要持之以恆才能產生效果。在這空虛鬆懈、混雜凌亂的世代，公教青年的培育是非常重要的，要讓他們藉天主的教導醒悟，發覺自己的心如何被蒙蔽。同行者必須透過宣講、培育、祈禱、誦讀聖言、形形色色的活動等，刺激他們多作反省、祈禱靜思和聆聽聖言，使他們能在這資訊氾濫的時代，認出誰才是真理的導師，誰才是道路、真理及生命（若 14:6）。要做到這點，同行

34 參閱教宗若望保祿二世，《第三個千年將臨之際》宗座文告，52 號。

者必先對各種俗世現象有清晰鮮明的立場，「瞎子豈能給瞎子領路？不是兩人都要跌在坑裡嗎？」（瑪 6:39）。在安排培育活動、祈禱聚會時，若懂得青年人的心態、文化，運用一些切合他們口味的技巧，自然能事半功倍。不少資深的青年牧民工作者在這方面已下了不少功夫作研究，現列舉一些針對上述俗世現象的牧養理論，以供參考：

	針對現象	策略
1	抗拒權威	這一代認為沒有人能擁有絕對真理，著重於自己找尋答案，故吸引他們的學習模式，必須是互動性高，讓他們能夠投入參與的 ³⁵ 。
2	講求實際	在功利主義和速成文化的左右下，對於青年們，一個信仰能否吸引他們，取決於這個信仰能否幫助他們面對生活的問題，並且提升生命的質素。他們關心的不再是福音是否真實，而是這個福音是否適切及有效。他們所需要的，是一種能夠真實地活出信仰、展現福音的作證。這種作證強調的是信仰生活的見証，而不是理性的辯護。這種嵌入式的作證其實相當適切這一代的認知及學習模式，因為他們要有實際的經歷才會相信 ³⁶ 。

35 參閱柯子明，「牧養 X 一代」，390 頁。

36 同上，389 頁。

3	相對主義	今日俗世的文化對客觀真理相當抗拒，亦不接受所謂命題式真理，真正能引起他們興趣的是故事，因為故事涉及人物很多的情感及經歷，這是他們所重視的。故對這一代來說，一些作者便提議反璞歸真，以一些簡單的音樂，伴以真誠的個人經歷分享，已可以是個相當吸引的聚會，因為這一代尋找的，並不是被娛樂，而是投入；他們渴望的是真實感人的分享，觸及他們的心靈深處，繼而產生共鳴 ³⁷ 。
4	慣於視覺官能的刺激	媒體好像話劇、電影等也是一個相當不錯的渠道，上述曾提及，這一代已習慣於媒體的表達方式。不少電影及話劇運用了青年所喜愛的符號及懸疑佈局將具震撼性的人生經驗及意義嵌入了這些媒體當中。但話劇及電影本身只可以提出問題，描述這一代面對的處境，並不能提供答案。我們要適當地運用它們來將正確的信息帶給青年、與他們一起反省生命的價值及意義 ³⁸ 。

37 同上，391 頁。

38 同上，392 頁。

6.4 「拿起餅來！祝福了，擘開，遞給他們。他們的眼睛開了，才認出耶穌來……」(路 24:30-31)

要蒙召者感受到天主的臨在，有什麼勝過教會的聖事及活見證呢？教會的聖事是天主藉有形的標記賦予人無形的恩寵。鼓勵蒙召者透過聖事去體驗天主的恩寵是理所當然的³⁹。除聖事外，修道人的活見證也能讓蒙召者認出耶穌來。韓大輝神父就聖召牧民曾提出：「依賴主基督的魅力，讓人接觸召叫的主，「來！看看吧！」仍是聖召牧民的金科玉律。這有賴獻身者為福音而完全交付自己，言教身教，準備足夠的資料，作個別的靈修指導，使聖召成為與主相交的歷程⁴⁰。」修道人的榜樣和指導的確重要，「因為他們就如基督一般，為天國而委身和蒙受祝聖，要彰顯教會的聖德，將教會新娘動人的形象活現出來」。可惜的是，今天因著社會對獻身生活的曲解、不重視及一些修道人對自己角色的疑惑、不肯定，修道人在這俗世的身份角色也某程度被削弱了，使之黯然失色。

James J. Gill 在「為什麼聖召那麼少？」一文就曾提出聖召缺乏是因為修道人的形象出了問題，他所接觸有意入修會或修院的男女青年都認為司鐸和修會生活都不吸引人。他建議：「只有在人心中樹立那能答覆人性深度渴望的形象，才能喚起願望⁴¹。」對於青年來說，

39 「聖事與俗世」或「聖事與聖召」可是另一個課題，不在此詳加討論。

40 參閱韓大輝，「淺談獻身生活勸諭」，11 頁。

41 參閱朱恩榮譯，「為什麼聖召那麼少？」，《神學論集》，77 期（1988 年 10 月），（台北：光啓出版社，1988），438 頁。

司鐸或修會會士的工作和生活的吸引力都被其他的專業壓下去。今日很多青年人都覺得神父有很多工作，甚至在禮儀中，都能由教友分擔，剩下的一些例行公事，神父做起來多半也是沒精打采的樣子，不會給人什麼深刻的印象。但 Gill 認為最致命的是青年人對神父、修道人在修會中的生活及他們內心的生活都是一知半解，甚至是毫無頭緒。於是大家都想像在修院中的生活，由於缺乏配偶和子女，一定是單調的、死板乏味的、冷漠孤獨的。從來就沒有人給他們適當地介紹獨身活的主要因素：與唯一真實泉源天主交往的時的那份親密、平安和喜樂⁴²。他們從不知：*修道人在聖體龕前長時間的祈禱是什麼的一回事；司鐸祝聖餅酒，使它們變成基督的體血來養育人靈時候那種特殊感受；當給嬰兒付洗，改變他永遠命運時的喜悅；以基督的身份來赦免罪過，帶給人無比平安時的感恩；一個慷慨接受天主邀請的人，每天生活中努力以服務來顯示天主如何眷愛世人，同時在自己心中有不斷的平安喜樂湧流出來的那份喜悅……*。這種種內心生活，正是考慮修會或司鐸聖召的青年有權利看到的⁴³。因此，修道人必須重新檢討自己在這俗世的身份角色，效法主耶穌基督的臨在、熱誠、坦白、關心、慈祥，樹立那能喚起蒙召者深度渴望回應天主邀請的具體形象，在那關鍵的時期，與他們同行。

這些同行者亦必須敢於向人表露自己掙扎和願意與人分享自己故事的人。這一代在成長過程中其實有很多負面的經歷及傷痕，有很多青少年認為自己不配、做得不夠好、不夠神聖去回應天主的愛，他

42 同上，440 頁。

43 同上，442 頁。

們在俗世的功利主義薰陶下，很難能理解「耶穌不是召義人，而是召罪人」(谷 2:17)的道理：聖召的重點不在於人能作什麼，而在於人對那無條件的大愛的回應。這都是在指導的過程中需要面對及醫治的。倘若有人能先講述他自己成長的故事，並能分享天主如何幫助他們面對及克服這些負面經歷時，對他們來說，會是一個很大的釋放，讓他們知道有人明白他們箇中的感受，幫助他們去面對自己的掙扎。因此，這一代的青年同行者必須是負傷的治療者，願意開放自己，敢於流露真我。這種人的吸引力在於他的真實性，尤其當不少西方社會領袖受醜聞所困擾，忙於去掩飾自己的過犯時，這些敢於面對自己軟弱的人就更具吸引力。

7. 結語：「我們的心不是火熱的嗎？」(路 24:32)

神學家拉內 (K Rahner) 將現代的教會形容為冬天的教會，因為俗化主義如寒風一般，不斷侵襲世界，連教會也難倖免。在這寒流的侵襲下，一切令人變得如此冷漠可悲。蒙召者每天呼吸著這些令人混雜凌亂、弄不清生命的真正價值及意義的訊息，或多或少也會受到感染，不能免疫，心田結上一層一層的冰霜，令整個人在深淵中無法攀升。在這種境地，聖召種子又如何茁長呢？關啓文剛好將這人無力的心路歷程綜合了：「我不去說別人，就在我生命中，我深深感受信仰與現代、後現代的角力。我一方面渴慕神，但另一方面既有現代的驕傲、批判，亦有後現代的頹廢、虛無，有時我也弄不清哪個才是真我。感謝主，在我反省、掙扎的漫長旅程，我慢慢重新肯定基督是路、真

理、生命，只有在祂裡面的生命才是真實的。」⁴⁴的確，蒙召者要藉靠天主的恩寵來克服種種困難，讓天主的恩寵從自己的心裡開始解凍，才能渡過這漫漫嚴寒，重燃心中的火光；恩寵不會使人停留，卻使人不斷回應，並具那份「春蠶到死絲方盡」的韌力⁴⁵，有助向上攀升。此外，獻身修道者要不流俗世地以言教身教，全心、全靈、全意將自己交付給天主，讓基督的魅力透過一己散發，吸引蒙召者；從旁協助他們辨識天主在他們生命裡白白所贈予的恩寵；營造合適的空間讓他們透過祈禱、聖事、誦讀聖言及各式各樣的活動，體驗天主的臨在，使活水暖流再次從內心深處湧流，驅走那股令人無法上升的寒氣，將他們心田的一切雜草、荊棘連根拔起地沖倒，使原先貧瘠的心田富饒起來；乾涸的土地再度得到滋潤，令聖召的種子能在好的土壤上成長、茁壯、產生收穫的成效。

俗世主義這洪流雖有如洪水猛獸般阻礙聖召的發展，但我們仍要懷著堅忍的信德，緊記「在人不可能，在天主卻不然，因為在天主，一切都是可能的」（谷 10:27）的教訓，以教宗若望保祿二世的呼籲為目標：「第三個千年將期待更多年青的一代，投入獻身生活，以他們的信德美化這世界，使世界更為安詳、更為正義、更多愛、更能接受天主，並在祂內接受眾人。世界需要真實的見證，方可領悟那來自天主、千載不逾的深情大愛⁴⁶」，努力牧養我們的青年，塑造他們成為一片能接納天主聖言的肥沃莊田，當天主的召喚來到時，他們能由衷

44 參閱關啓文，「由現代到後現代：一個綜覽」，15 頁。

45 參閱韓大輝，「淺談獻身生活勸諭」，15 頁。

46 參閱教宗若望保祿二世，《獻身生活》勸諭，106 號。

地答說：「請上主發言！你的僕人在此靜聽」（撒下 2:10）。

參考書目

Sipe, A.W.Richard, *Celibacy in Crisis*, Brunner-Routledge, New York, 2003.

古德格著，羅燕明譯，《心靈在線》，（香港：基道出版社，2005）。

朱恩榮譯，「為什麼聖召那麼少？」，《神學論集》，77期〔1988年10月〕（台北：光啓出版社，1988）。

朱蒙泉，「人格、職業和聖召的發展」，《神學論集》，29期〔1976年9月〕（台北：光啓出版社，1976）。

朱蒙泉，「兩種聖召的互惠」，《神思》，59期〔2003年11月〕（香港：思維出版社，2003）。

柯子明，「牧養 X 一代」，《後現代文化與基督教》，（香港：學生福音團契出版社，2002）。

唐佑之，《教會在後現代的省思》，（香港：卓越書樓，1993）。

張春申，「俗化的意義」，《神學論集》，14期〔1972年12月〕（台北：光啓出版社，1972）。

張春申，「聖召的意義」，《神學論集》，51 期（1982 年 4 月），（台北：光啓出版社，1982）。

莫特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》，（台北：雅歌版社，1999）。

楊慶球，《俗世尋真》，（香港：宣道出版社，2002）。

駱穎佳，《後現代拜物教》，（香港：學生福音團契出版社，2003）。

龍應台，「沒有『逗留』，哪來文化？」，《蘋果日報》，十月十六日，2005。

韓大輝，「淺談獻身生活勸諭」，《神思》，30 期（1996 年 8 月），（香港：思維出版社，1996）。

關啓文，「由現代到後現代：一個綜覽」，《後現代文代與基督教》，（香港：學生福音團契出版社，2002）。

龔立人，「後現代下的教會生活：適應與批判」，《後現代文代與基督教》，（香港：學生福音團契出版社，2002）。

俗世中的見證

聖衣會修女

前言

「沙漠是美麗的。」小王子說。

這倒是真的。我一直很喜歡沙漠。你可以坐在沙丘上，雖然看不到任何東西，也聽不到任何聲音，無聲中卻有某種東西散發着光芒。

「沙漠之所以美麗，」小王子說，「是因為它在某處正藏着一口井。」

在 Antoine de Saint-Exupéry 的《小王子》一書中，有以上令人細味的一段。簡潔的文字蘊含着深邃的寓意，道出了生命中最寶貴美善的事物往往是無形、內在的，是眼看不見而只能用心神去領會的，是隱藏卻又是最真實的。這可以說也是隱修生活一幅貼切的寫照。

談到隱修生活，不少人覺得它神秘另類，或對它感到費解好奇。一個人何故決心離開家庭朋友、放棄事業前途，從此一生退隱到隱修院去？是看破紅塵抑或逃避現實？是清心寡慾還是憤世嫉俗呢？不過，這些純人性的揣測畢竟無法解釋隱修的真正動機，因為隱修生活，跟教會內其他形式的奉獻生活一樣，歸根究底是一個聖召。既是來自天主的召叫，也是一份奧妙的恩寵。

其實，在每個時代中，天主都召叫一些人在教會內度獻身修道的

生活，修會的神恩和生活方式雖各有不同，不過無論是顯修或隱修，都有一個共同的目的：就是為耶穌基督所傳報的天國作證。隱修是修道生活最早的模式，但隨着時代的進步、科技的發達以及社會文化的轉變，這種生活的見證角色往往不容易為現代人所理解。

在今日這個俗世主義泛濫的年代，隱修聖召給世界提出一個怎樣的訊息呢？這種隱藏低調的生活方式又如何在這吹捧物質資訊的社會為天國作有效的見證呢？這些問題沒有標準答案，每人因着自己個別的經歷和聖神的推動會有不同的體會和感受。本文是筆者從加入德蘭加爾默羅隱修院（在此簡稱聖衣會）前後的生活經驗中對以上問題所作的一點反省和分享，也是對天主無限的愛的一份見證。

你們找什麼？

「耶穌轉過身來，看見他們跟着，便問他們說：『你們找什麼？』」（若 1:38）在若望福音中，耶穌的第一句話，是向祂的門徒，也是向所有願意跟隨祂的人所發出一條人生根本的問題。人生究竟爲了什麼？無論我們有否刻意面對或迴避這問題，我們每人每日所作的許多選擇取捨、價值取向，或多或少都正在回應着這個重要的題目。

放眼今日的世界，物質主義、享樂主義、競爭文化、潮流文化等大行其道。社會上充斥着無數物質的誘惑，傳媒不斷灌輸俗化的思想；財富、地位、科技、美貌等成爲許多人拼搏一生盲目追求的對象、成功快樂的指標。然而，若我們細心反省，不難看到追求物質的背後存在著一份人心更基本、更深層的渴求，就是一份自我身份、價值的尋求，以及一份被肯定、被愛的需要。財富享樂縱然能在身體或感官上給人帶來短暫的滿足和快感，卻永遠無法真正滿全人在心靈和精神

方面的這些渴求。相反，我們留意到一個現象，就是在越強調物慾權慾的社會，人的心靈往往越感到空虛和缺乏安全感，精神生活也越匱乏；經濟和科技的競爭沒有為世界注入和諧喜樂，反而使人徒添猜忌煩惱，使人與人之間的關係變得功利疏離。再者，人心慾望無限，戀慕世物只會不斷誘增貪慾，使人不知不覺地淪為物質的奴隸，人生最後變成一場無止境的虛空的追逐。

不過，問題並非出於世物本身，而是在於人看待世物的心態。一切美好的事物皆來自天主，物質財富也不例外，需要人珍惜、善用和感恩。耶穌基督來到世上，面對人們的飢渴病苦，處處流露出關懷憐憫，可見天主並沒有漠視人切實的需要，也沒有否定人心的渴求；但耶穌降生成人的真正目的也絕不只為滿足人生現世的種種要求，而是為了人類永遠的救贖。「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」(若 10:10) 這「更豐富的生命」就是超越現世的永生，而「永生就是：認識唯一的真天主，和祂所派遣來的耶穌基督。」(參閱若 17:3)

然而，俗世文化卻將人的視野執迷於現世，鼓吹人將生命的目的投注在轉瞬即逝的世物，甚至把它們凌駕於永恆的天主之上；這是本末倒置，也是可惜的。難道人生就如廣告所宣傳的「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」？假如真的如此，假如人生只為追尋那如煙花般一剎那的光輝燦爛，假如一生的努力和付出最後只是撲空的話，那麼生命又有什麼意思呢？豈不只剩得訓道者「虛而又虛，萬事皆虛」(參閱訓 1:2)的慨嘆嗎？聖史若望告訴我們：「這世界和它的貪慾都要過去；但那履行天主旨意的，卻永遠存在。」(若一 2:17)實在，人生匆匆數十寒暑，在此塵世只是過客，生命外在的一切，無論是多豐厚的財富、多偉大的成就、多漂亮的外表，總有逝去的一日，只有天主

才是永恆的至善，真正自由平安喜樂之源。

因此，生命的真正價值並不在於外在的富足，而是純然基於天主的恩賜和愛情。「因為你在我眼中是寶貴的，是貴重的，我愛慕你。」(依 43:4) 人無論貧富，都是同樣尊貴，因為天主的愛已為人的生命傾注了無限的價值。天主對人類的愛情是如此的偉大，即使人不斷拒絕天主，沈淪罪惡，天主對人仍是不離不棄，「甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至喪亡，反而獲得永生。」(參閱若 3:16) 天主子耶穌基督取了軟弱的人性，並在十字架上毫無保留地把生命交付，是要藉着祂的死亡和復活，與人類來一個神聖的交易，讓人分享祂自己天主性的生命、那永恆不死的生命。這就是天主在永恆之中已奠定的愛的計劃，祂願意藉著耶穌基督將這份天國的禮物、這個天主子女的聖寵生命，白白地賞賜給我們。「祂於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在祂面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決定，預訂了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂……在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免。」(參閱弗 1:4-7) 因此，基督信仰教人死於俗世的虛榮，不再從世物的浮沙中找尋人生的意義，卻將自己紮根於天主，因為人因天主而存在，因祂的愛而被造，只有天主才是人生命的終向，亦唯有祂無限的愛才能真正滿足人心無盡的渴求。就如聖奧思定所說：「人心為主所造，只有在天主內才能得到安息。」

隱修聖召的理想就是以一份徹底的委身去見證這個信仰，以整個的生活去回應天主愛的召喚。要實踐這個理想、活出這份聖召當然不是一朝一夕的事，而是需要對天主一生的回應、不斷的歸依。不過，無論我們距離這個理想有多近或多遠，無論我們在這聖召的旅程上已經接近終點還是剛剛起步，無可否認，一個人毅然離開自己熟悉的生

活環境和圈子，踏進隱修禁院的大門，並願意從此在禁院內恆居祈禱，的確表示出一份很大的決心和勇氣，向天主奉獻所有，交託一生，並懷著信心和善志，以天主作為自己生活的中心，深信主耶穌所說：「你們先該尋求天主的國和它的義德，(其他)一切自會加給你們。」(參閱瑪 6:33)

因此，聖衣會的隱修女放下俗務的牽掛，退隱潛修，絕非一種避世厭世的消極行為，而是經驗到天主愛情的催迫，認清生命中「需要的唯有一件」(參閱路 10:38-42)。的確，人除非先受到聖神的感動，經驗到「天主是愛」(參閱若一 4:16)，沒有人能夠有力量棄絕自己，跟隨基督。唯主已足，為了這「更好的一份」，她們被召以專務默觀祈禱這神恩性的生活，在此世開始尋求與主契合，預嘗因耶穌基督的救贖而實現的天國的美善，並在現世擔當著先知的角色，見證生活天主的臨在和復活永生的希望。她們願意像伯達尼的瑪利亞那樣，將代表她們生命的那瓶「極珍貴的純『拿爾多』香液」，全敷抹在耶穌腳上，並藉著這自獻於愛情和祈禱的生活，讓這「香液的氣味」—天主愛情的馨香，充滿整個教會、整個世界(參閱若 12:1-8)。

這事怎能成就？

路加福音記述聖母瑪利亞領報的時候，面對天使預告她將懷孕生子這令她不可思議的消息，曾提出這個疑問：「這事怎能成就？」天使答覆她一切都是憑藉聖神的德能。為聖母來說，這仍是一個奧蹟，一個她不能明白的奧蹟；不過，因著她對天主的信德，在人眼中以為不可能的事卻變成可能，「因為在天主前沒有不能的事。」「看！上主的婢女，願照你的話成就於我吧！」(參閱路 1:26-38)。

隱修生活是一種活於奧秘中的信德生活。相信在今日這個推崇科技資訊、理性主義的時代，這份信德的挑戰更為明顯。「這事怎能成就？」正當現代人普遍凡事講求實際表現、即時回報、理性分析之際，聖衣會的隱修女卻隱藏自己，過著靜默低調的祈禱生活；沒有任何外在的使徒工作，如何讓人看見基督，與世界分享天國的喜訊呢？畢竟，世界上很多窮困病弱者正急需照顧、不少地方正缺乏傳教士、許多牧民工作正等待人手……；實在，需要做的事情多著哩，「為什麼這樣浪費？」(參閱谷 14:3-9) 或許，有些人也不免會這樣質疑隱修的選擇。

首先，隱修不是顯修，深入社會與人羣中服務福傳不是隱修的召叫。不過，「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。聖神顯示在每人身上雖不同，但全是為人的好處。」(格前 12:4-7) 所以，顯修與隱修非但不是互相矛盾，也沒有高低之別，反而是互相配合，彼此在教會內以不同的神恩發揮著相輔相成的功用。就如一個身體，需要四肢來活動勞作，也需要五官來接收和辨別外界的訊息，這些都是外在可見的；但是，整個身體若沒有隱蔽的心臟不停地跳動來輸送血液和養分到身體各處，又何來精神氣力去維持四肢五官的運作呢？同樣道理，教會作為耶穌基督的奧體，需要度顯修生活的兄弟姐妹，藉著傳教牧民、教育醫療等許多不同形式的外在使徒工作，宣傳耶穌的福音，見證天主的大愛；而隱修的角色則是透過其隱藏的祈禱和犧牲的生活，默默地、不斷地為教會傳送著天主愛情的活力和聖寵的恩澤去支持、推動和滋養所有的使徒事業。因此，聖衣會的隱修女雖然不參與外在的使徒工作，不過她們的默觀聖召卻全然是使徒性的。

聖女小德蘭從聖保祿致格林多人前書第十二、十三這兩章取得靈感，深刻地洞悉她在教會內的這份隱修使命，且聽她在自傳中那真情生動的演繹：「我明白聖教會有一個『心』；這個心常燃燒著愛情之火。我明白只有愛火能運動全身的各肢體；假如愛火熄滅了，則宗徒不再宣傳福音，殉道者也不再流血了。我明白愛包羅一切聖召；……我的聖召就是愛！……在我慈母聖教會的心中，我便是愛……」聖十字若望也這樣肯定愛情的價值：「沒有比愛情更大或更必要的事工了……因為一點純潔的愛，對於天主和靈魂都是更為寶貴的，且更有益於聖教會……遠勝於其他所有工作的總和。」如果我們相信天主，我們也會相信這份純愛的力量和價值，因為天主就是愛。愛能令一切無限增值；隱修生活外在縱然極平凡、極簡單，亦正因著這份超性的愛而能夠變得極充實、極豐盛。

關於愛，聖史若望清楚地告訴我們：「愛就在於此：不是我們愛了天主，而是祂愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。」(若一 4:10)所以，「我們應該愛，因為天主先愛了我們。」(若一 4:19)若不是天主已經在耶穌基督內首先無條件地愛了我們，並寬恕了我們的罪，我們便無法無力以愛還愛，因此我們的愛情乃是自由地對天主愛情的接受與回應。祈禱正是建於這份愛情的基礎上。聖女大德蘭說：「祈禱是朋友間親密的交流，意思就是常常與我們深知愛我們的那位獨處。」就如朋友之間需要彼此溝通來加深了解、增進感情；我們也需要藉著恆常的祈禱與天主建立一份親密的關係，或更好說，藉著祈禱，我們向天主敞開我們的心靈，好讓天主親自與我們建立一份親密的友誼。的確，在祈禱中，主動的不是我們，而是天主聖神；天主派遣聖神在我們心內向天父喊說：「阿爸，父啊！」，並使我們明認「耶穌是主」(參閱迦 4:6；格前 12:3)，而且「聖神扶助我們的軟弱，

因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求。」(參閱羅 8:26)

原來，祈禱就是一份恩賜。這份天主與我們之間心的交往幫助我們在人生不同的境遇中，都能意識天主的臨在，感受祂的平安，並能更感恩和愉悅地生活。我們的天主既是慷慨寬仁的天主，祈禱當然不是只為獨善其身。隱修女們遠離世俗的祈禱生活，不是為了尋求個人靈性上的滿足而棄世界之不顧；相反，外在的分隔只為在天主內與世界更緊密地共融相通，在祈禱中更深切地擁抱世界的悲喜。實在，靈魂越契合天主，便越能通傳天主的生命和愛情。聖衣會的隱修女就是藉著她們默觀的祈禱生活和個人的成聖，參與耶穌基督在十字架上的救贖工程；並透過諸聖的相通，在這個利慾薰心、人情澹泊的俗世中，喚醒人心底對耶穌基督那份無私和奉獻的愛的渴求，並特別為那些痛苦、失落和絕望的靈魂重燃愛的希望。

祈禱當然也是一份信德的表達，就是我們相信唯獨天主能夠成就一切、聖化一切，並「使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人，獲得益處。」(參閱羅 8:28) 因著這信德，祈禱成為一份向天主純然的交託；讓人謙虛自己，承認自己罪性的軟弱和創傷；也使人開放自己，接受天主愛情的力量和治癒；更教人改變自己，委順於天主聖意的考驗和安排。交託絕不等如抹煞人的努力，而是肯定人的付出必須依賴和配合天主的恩寵才能結出美滿的果實。「我栽種，阿頗羅澆灌，然而使之生長的卻是天主。」(格前 3:6) 面對今日人類膜拜科技的趨勢，隱修祈禱生活的見證正向世界提出這個鮮明的訊息。生命的奧祕無限，人生的變數亦無窮；無論科技的發展如何驚人、如何先進，人有限的腦袋始終不可能取代天主無限的智慧，去掌管世界、主宰生命。科技的進步需配以人們靈性和道德方面的成熟；只有

在敬畏天主的大前提下，科技的貢獻才能為人類帶來真正的幸福。

「沒有人能事奉兩個主人：他或是要恨這一個而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。」(參閱瑪 6:24)我們不能同時全心愛天主又依附自己的罪性，不能同時奉行天主的旨意又固執自己的意思。真正的愛總是需要犧牲的；這是天國的窄門、十字架的道路、逾越的奧蹟。正如耶穌先經過痛苦的死亡才進入復活的光榮，我們的舊我也需與基督同死才可活於基督的新生。所以聖女大德蘭說：「祈禱與自我放縱是不能並存的。」聖衣會整個的祈禱生活和環境，包括其中的禁院、靜默、獨居、規律的生活日程、修道聖願、補贖等，就是為提供一個靈修沙漠的氛圍，讓隱修的靈魂，藉著捨割和犧牲，虛空自己，接受天主愛火的淨化和轉化。隱修女也是平凡有限的人，並不超然於痛苦和考驗之上；在靜默孤獨的專注中，她們更敏感於人性軟弱的真實，更意識到只有主耶穌才是一切力量的泉源。「沒有我，你們什麼也不能作。」(參閱若 15:5) 她們跟旅途中的教會所有的兄弟姐妹一樣，需要全心依靠耶穌基督，在每日的掙扎、每日的逾越之中，不斷學習祂的服從與謙遜，好能跟聖母瑪利亞那樣，懷著信心和喜樂承行主旨，在這個昏暗的俗世中展現基督的光與愛：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我吧！」

結語

誠然，隱修生活只是天主對某些人的召叫，不過成聖卻是天主對所有人的召叫。天主帶領每個人歸向祂的路縱是獨一無二，但筆者以為，每人的信仰生活其實都有一些隱修默觀的幅度，就如在隱修的團體生活中也有服務的幅度一樣，雖然體現的方式各有不同。藉著隱修聖召這份默默的見證，天主邀請我們從俗世的海市蜃樓中走進自己心

靈的內室，就是那片單獨與主接觸的靈修沙漠，在那裡、在無聲中，我們會發現那口隱藏的井、那湧流永生活水的泉源—耶穌基督，祂正等待又等待、渴望又渴望著與我們分享祂的生命、祂的愛。

世俗與社會正義

陳麗娜

1. 前言

「世俗主義」是指那些肯定現世的價值，以人所在的世界為最後歸宿的思想；是一種以神為中心的生活轉到以人為中心的生活。在積極方面而言，世俗主義重視人的感受，尊重人的理性，打破宗教權威的牢籠。但從消極方面來說，人肯定自我的理性，卻與客觀的真理隔絕，使人陷入自我的封閉系統中。¹ 隨著社會的繁榮進步，宗教為現代人而言，只是多元社會的一部份，人的宗教感日漸減少，這種思想再往前推進，就會將自我完全突顯，凌駕於神之上，甚至是否定神的存在。這種世俗化的思想會引致甚麼的社會問題呢？經濟全球化是現今最流行的術語，但當中的內涵是甚麼？是不是世俗化所帶來的其中一個現象？本文會嘗試就經濟全球化作為世俗化的一種體現，而教會就其所帶來的社會和經濟公義問題上的回應和教導作初步的分析。

2. 經濟全球化所帶來的影響

經濟全球化背後支持的理論是新自由主義，新自由主義是現代版的經濟自由主義，其實是源於亞當·斯密的「看不見的手」，強調市場自發作用，反對政府干預。七零年代中期後，英國的戴卓爾夫人、

¹ 楊慶堃著《俗世尋真－基督教與現代哲學》，宣道出版社，2002年，37頁。

美國的列根相繼掌政，施行了一連串的新自由主義政策，包括解除管制、金融自由化、國營事業私有化、削減公共開支與社會福利、補貼財團、壓抑（本國及海外的）民主與勞工運動等等。在意識型態上，新自由主義是不折不扣的市場導向，它鼓吹「小政府、大市場」，認為市場機制將帶來一切的善，政府干預則將導致一切的惡。它服膺的是資本積累的邏輯。市場與消費成爲了日常生活中最不自省的最高價值，生活中愈來愈多的元素都變成「商品化」，凡與我們生活有關的，如：藝術文化、健康護理、教育、消閒文化……等都以市場爲導向，講求商品價值。

支持經濟全球化的論者認爲人類可透過科技的改善，同時透過科學去了解自然，會使世界變得更美好。經濟進步是人類發展的可靠指標之一，他們相信自由市場是人類進步的動力，因爲開放市場的觀念會釋放人類社會的真正潛力。在此論述下，經濟增長等同了人類的幸福，也成爲人類發展的最終目標，於是各國政府致力打破全球貿易障礙，但忽略了凝聚人類，使人類一體合作的價值觀。爲此，各國及跨國企業在推動經濟全球化的過程中帶來種種的禍害。²

當全球市場任憑其機制和慾望自由運行，會產生嚴重的負面後果，發展中國家往往成爲這股熱潮下最大的受害者。全球的資金流動、各國市場開放，根本無助於發展中國家提升生產技術，達至人人富足的情況。因爲全球大多數資源只集中在一小撮跨國企業家中，

2 韋恩·艾伍德（Wayne Ellwood）著，王柏鴻譯《全球化反思》，書林出版有限公司，2002年，11頁。

加上各國權力不平衡，發展中國家面對全球化的大氣候與發達國家的要求時，根本無力反抗。一向推動經濟全球化不遺餘力的國際組織如世銀及世貿等，其目標就是掃除各國對引入外資及自由貿易的限制，例如要求各國放寬保障勞工的法例、放寬環保條例、放棄配額制度等。這些要求對發展中國家來說並不公平，因為它們一旦放棄了這些保障自己的制度，在各國發展程度與權力不平等的情況下，最終引致的便只有本地勞工被剝削、失業及環境污染等惡果。而從中獲得經濟利益的，只有已發展國家及其跨國企業。透過全球化這「機制」，已發展國家甚至能控制發展中國家的經濟模式，發展中國家只有任人魚肉，使發展中國家的小農、商人、工人和一般人民成為犧牲品，他們要想辦法克服貧窮，掙扎求存。

3. 香港的處境

財富本身追逐更多財富，亦有更大的權力去創造財富，所以單靠市場調節，只會令財富積聚在少數人身上，造成富者愈富，貧者愈貧。就以香港為例，香港一直奉行自由貿易的機制，也被視為自由貿易市場的典範，可是香港勞工是否真的可以如政府及商界所言「經濟好、工人好」？經歷九七年金融風暴後到今天，香港近兩年的經濟增長達至 7-8%，失業率已由高峰期的 8.7% 回落到 5.2%，可是一些低學歷和低技術的工人根本沒有因經濟改善而受惠，社會上出現了有工做，但收入難以維持生計的一群。³ 在 2005 年第三季，香港共有 267,000 名僱員(不包括外地家庭僱工)的每月入息低於 5,000 元(每月個人入息中

3 香港樂施會，《無窮》，第八期，2006 年 3 月，第 7 頁。

位數的 50%)，其中全職和兼職僱員分別佔 140,000 和 127,000 人；另有本港有 220,000 的外籍家庭僱工的入息低於 5,000 元，兩者合共為 487,000 名，香港貧窮勞工的數目由九九年增加至去年的 49 萬。⁴ 在 2005 年第三季，香港失業人數為 193,000 人，而就業不足人數為 90,000 人，加上上述的 487,000 名貧窮勞工，香港共有 77 萬名邊緣勞工，比 1999 年增長了 18%。⁵ 八十年代的工廠北移，九十年代初期建造業不穩定和輸入外地勞工等因素，造成大批製造業及建造業工人面臨失業及半失業的威脅，並在經濟全球化的浪潮下，政府的功能及角色萎縮，政府大力推行私營化及非公營化，而縮減給工人的工資。另一方面，公營部門及私營企業則多實行「靈活管理」，透過外判及外發工序，聘用更多合約、臨時及兼職的員工，加速勞工的邊緣化。

4. 從聖經及社會訓導的角度反省經濟全球化所帶來的影響

在全球化的時代，人被定義為經濟人，視自己只是消費者，從而一切社會角色都可能被商業性的關係重新定位；另一方面，經濟全球化鼓吹一種以最大化利潤的掠奪性精神，並成為了唯一的價值。然而，基督宗教強調人並非單向度的經濟人，相反地他／她是按照三位一體的天主所造，他／她是在聖三共融下展現其生命的意義與價值的。

4 香港樂施會，《無窮》，第八期，2006 年 3 月，第 16 頁。

5 統計處公佈的 26 萬每月收入少於 5,000 元的人數中，包括就業不足人士，因此這部分就業不足的人數會與貧窮勞工中的人數重複計算。

4.1 聖經的教導

4.1.1 人類作為創造界的管家

人類被安置在樂園中，去耕種、去看守，在特定範圍內好好運用它（創 2），承諾去令它更完美（創 1:26-30, 2:15-16; 智 9:2-3）見證著創造者的偉大和美善，人類向著天主的召叫完全自由地向前邁進，好好管理所接受的恩賜和物品是對自己 and 他人履行公義。經濟活動和物質進步必須服務人類和社會。

4.1.2 人類的尊嚴和關顧貧窮人

由於所有人都是按天主的肖像而造的，每人都有生來平等的尊嚴。在新、舊約中有多處都顯示出與窮人分享和照顧窮人的原則。梅瑟律法呼籲每五十年以公平原則再分配土地（肋 25:10-18），又加入很多公義經濟關係的條文（如肋 19:35, 36；申 24:24,15）；依撒意亞先知取消影響人民家園和生計的壟斷做法（依 5:8-10）；亞毛斯先知譴責那些剝削窮人的不義制度（亞 2:6,7；4:1；5:12）；雅各伯宗徒又斥責富有者欺壓工人克扣工資；耶穌本人更是處處憐憫貧窮人（路 6:20-26）。

4.1.3 禧年與釋放

在舊約的法律書中規定，以色列人要每隔七年守一次安息年（出 23:10-11；肋 25:2-7）。在那一年，土地要休耕。這不單是宗教上的禮儀，也不只是維護土地的生態，這同時也是對貧窮人的福利。在那一

年，窮人可以撿拾田地中一切的出產，可見安息年本身乃以色列定期的扶貧行動。同時，所有奴隸必需在該年獲釋，而主人必須和他分享他們共同努力的成果（申 15:12-13）。一切的債務，在安息年都會被取消，而借貸者不能因安息年臨近而拒絕向窮人借貸（肋 15:8-10）。在宣佈安息年的同時，聖經同時命令以色列人關顧窮人（肋 15:11）。

每逢第七個安息年之後，也就是每五十年，以色列人便需要守禧年。在那一年，一切買賣過的土地都需要物歸原主。也就是說，以色列人只能買賣一塊土地於禧年前的使用權。買賣土地的價錢，則取決於該土地於禧年前所能夠提供的出產（肋 25:10-24）。以色列人的土地分配本來是平均的（戶 26:52-56），禧年的制度則確保土地分配能一直平均下去。這樣杜絕了土地被富人壟斷的可能，間接防止貧富懸殊的出現。而即使窮人需要賣地維生，他的家族亦不致於成為永遠的佃農，因為他們在禧年仍然可以有翻身的機會。而在宣告禧年時，上主也宣告與天主和好是和與鄰舍和好是有關的。

舊約中的禧年概念是指釋放的時間、回復原本的公義關係和新開始。透過禧年傳統，新舊約聖經都提供批判性的訓令，定期性改變結構性不公義和貧窮，以及復原公義的關係。在新約中，耶穌將禧年的遠景擴展至向貧窮人宣布喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者得到自由。他教導門徒祈求債務得寬恕，如同我們寬恕他人的債。五旬節更以自願分享財物作特徵，令團體中「沒有一個貧乏的人」（宗 4:34；申 15:4）。

4.2 社會訓導如何看經濟正義

教會社會訓導強調經濟的道德含意。在道德領域中，我們必須重視理性和經濟要求；同樣，在經濟領域中，亦必須向道德要求開放：「人是整個社經生活的創造者、中心與宗旨。故人格的尊嚴、人的天職及整體社會福利，在社經生活上，亦應予以尊重和推崇。」⁶但這人性尊嚴的基礎是建基於人是天主的肖像上。要維護人性尊嚴，我們必須追求一個可讓人有機會活出這份內在尊嚴和價值的資源分配制度，在可能的情況下，政府有責任透過採取各種措施為公民提供一個合理保障、可接受的生活環境、生活的基本需要，以及各種基本權利，包括經濟權利。

4.2.1 經濟是為人服務的

教宗保祿六世在《民族發展通諭》中指出：「一切為增產所擬定的計劃，不應有其他確定的理由，只應為人服務而已。那就是消除不平等，克制優越感，解放奴役中的人們，使他們在物質條件上、道德進修上、精神發揮上，都能自主，並為自己已向更好方面負責主動……經濟、技術，除了為人服務以外，不應有甚麼其他意義。人，祇在行動上能自主，且能判斷自己行動的價值時，才真是人，他依照造物主賦與他的本性，由本性自由地取擇可能和必需，這樣，才算他自己是自己進步的主動。」⁷

在國際關係上，教宗也指出國與國之間需要平等的貿易關係，

6 宗座正義和平委員會著，李懿貞、阮美賢譯，《教會社會訓導彙編》（試譯本），330節。

7 《民族發展通諭》34節。

以達致經濟是為人服務的。他指出我們須透過以下的途徑，給富裕與貧窮國家之間建立平等的貿易關係：1. 以公平的價格購買貧窮國家的原產品；2. 須質疑國際「自由市場」；3. 國際的協約亦確要符合合理的工資；4. 為使國際貿易更易合乎人性和道德，社會正義要求國際貿易重新建立一定的均等機會，並增加商業關係的正義。⁸

4.2.2 經濟繁榮在於財富分配合乎公義

除了經濟是為人服務之外，衡量社會是否繁榮亦要看其財富分配是否合乎公義原則，《慈母與導師》通諭指出社會參與要與經濟發展同步前進。在經濟繁榮的同時亦應確保財富合理和適當地分配⁹。可是，香港是個富裕的城市，但其貧富懸殊的情況卻嚴重過第三世界國家，堅尼系數達至 0.525。

4.2.3 各人應有份領導經濟而非局限於少數人

梵二《教會在現代世界牧職憲章》指出增產與經濟進展，應是為人服務，並且為了公益的緣故，應儘量各階層人士，積極地有份於領導和控制經濟發展的工作這工作。¹⁰可是，香港基層市民卻被排拒在經濟決策層以外，他們對工業外移、凍薪、減薪、長工時、外判……等對問題處於被動的位置，也無從去更改不合理的待遇。

8 《民族發展通諭》56-60,61 節。

9 《慈母與導師》74 節。

10 《教會在現代世界牧職憲章》64-65 節。

5. 總結

從以上的聖經及歷來的社會訓導文件都正正呈現出經濟發展不是最終目的，焦點應放在以人為本的發展上，而這基礎是建基於「人類是一家」這想法，每人都是天主的肖像，都有其尊嚴，並被召邁向圓滿的人性。就我們在此躬身自省，我們有沒有在享受自由貿易所得來的好處，而忽略在這機制下受苦的弟兄姊妹；沒有體察到基層市民將要面對的困境。讓我們從已故教宗若望保祿二世的「二千年世界和平文告」的其中一個訊息作反省：「只有當全人類能重新發現，其基本召叫就是成為『一個家庭』，在這個家庭內，人不分地位、種族或宗教的不同，而是個人的尊嚴和權利都能優先得接納，那時，世界才能有和平。」¹¹

家庭，代表著分享、分擔、接納及團結等。如果人類是一個大家庭，就意味著我們必須跟全人類分享財富、為有需要的人分擔困難。這個訊息，為不少人來說，是一個極大的挑戰，因為長期在「市場」、「效率」、「利潤最大化」等大堆名詞耳濡目染下，習慣了以狹隘的功利主義去看人類社會的經濟活動。平等地分享財富，彷彿意味著違背市場規律、削弱經濟繁榮。然而教會所秉持的倫理原則，提醒我們地球資源是全人類所共有的；故此，我們雖然有權享用私人財產，但也應緊記在運用財產時，有責任關顧到其社會功能及對眾人的好處，尤其是社會中最弱勢的一群。

11 教宗若望保祿二世，「二千年世界和平文告」，第五節。

可是，現時那種強調無止境的增長的新自由主義的思維實在地影響著每個人。在香港，我們一直接受著講求競爭力、經濟掛帥的教育；在中國的開放改革的過程中，人命比金錢的價值為低，因而發生種種食品和工業安全等問題。為此，教會相信天主恩賜的生命正受著不同形式的威脅，儘管如此，但教會仍肯定辨認出生命的重要性，而這遠景在耶穌身上可看見。亞洲主教團指出，耶穌來是為了令「所有人獲得生命，且獲得更豐富的生命。」(若 10:10)亞洲主教團肯定地指出，耶穌的形象是富創意的聖神、上主的朋友、和諧的締造者、貧窮人的錘愛者、治療者和解放者、勇敢的先知、受苦的同伴、死亡的戰勝者，因而與亞洲人民的生活遠景甚有共鳴¹²。

並且，亞洲主教團的教長們承認經濟全球化的過程的重要性，但他們在肯定其許多積極效果的同時，也指出全球化已經傷害到窮人。他們亦承認服務亞洲人民必須以憐憫之心出發——這種憐憫會以行動譴責造成眾多痛苦的不公義、壓迫、剝削和不平等。這就是耶穌本身的憐憫，如同慈善的撒瑪黎雅人一樣，為人類包紮傷口。這將是教會賴以用來與無權力者建立團結的憐憫。要做到這點，教會團體必須與所有人建立伙伴關係，無論在祈禱、工作、掙扎和受苦中，以尋求更美好的生活，尋找生命的意義和進步。

總括而言，教會對經濟全球化所帶來的影響發出了先知性的呼籲，要求我們正視毫無節制的自由貿易對人性尊嚴的傷害，但這呼籲

¹² 教宗若望保祿二世，《教會在亞洲》宗座勸諭，20 節。

是否可具體落實到每個信徒的身上，因這正正挑戰信友的生活模式，市場導向、個人為自己的生活謀求幸福，屯積財富、消費再消費……等價值觀深植在香港市民心中，以至各群體及社會運作當中。為此，教會當局亦應公正行事，例如不剝削員工和愛護大地以遵守安息日，檢討教會處理土地、勞工和投資、退積金或其他金融的道德問題，不濫用特權而是推廣所有不同背景的人都享有經濟社會文化權利，實踐神職與平信徒、男和女之間的伙伴合作關係，以及令教會更公開及具透明度。教會本身應提供交談的空間，以建立共同見證的園地。每個信友亦藉此躬身自省本身的生活模式及取向，是否間接或直接參與此剝奪人性尊嚴的遊戲規則內。

俗世與死亡文化

王藝蓓

教宗若望保祿二世在 1995 年發出的《生命的福音》通諭中指出，人類生命的尊嚴正受到「死亡文化」的威脅，所謂「死亡文化」是指我們所身處的時代中，洋溢着一種反生命的俗世文化。這種文化不斷地蠶食人們的道德價值，摧毀人類生命。可悲的是自文件發出後，隨死亡文化而來的禍害只有增無減，並以不同的方式充斥在人類的社會、思想中。它們被披上合理化的面具，混淆人類的理智，控制軟弱者的意志，其中以爭取安樂死、墮胎的呼聲最為表表者，他們理直氣壯地指出「死亡」是最好的解決方法，並且有條不紊地列出「死亡」的好處，高調指出行動背後的眾受害者，用以美化他們的行為。除此以外，自殺、暴力也是在死亡文化下衍生出來的問題，這現象日趨嚴重，牽涉的對象愈來愈廣，犧牲的生命也愈來愈多。

死亡文化的形成

文化得以在社會中形成，首先要有一些思想及概念作根基，只要這些思想能滿足社會上具文化權力的人的慾性，便可以在產生後繼續存留¹，因此死亡文化的產生，除了和傳播媒介的廣泛渲染，政治及經濟支持外，它和人類生命觀的改變有莫大的關係。

1 約翰·史都瑞著、李根芳、周素鳳譯，《文化理論與通俗文化導論》，巨流圖書公司，台北，2003，302-303 頁。

生命觀的轉變

死亡是人生中必經的階段，這經驗既是普遍的，又是特殊的：每個人必定會有這經驗，但這經驗是每人獨有，不可分享。自古以來，人類對這不可確知、不可逃避的「死亡」十分關心，中外哲學家均致力去研究死亡與生命之間的關係，探索痛苦與死亡在生命中的意義。

對於生存的目的，過去的同民族、宗教都有相近的看法，就古代希臘人而論，死亡並不代表結束，反而是一種解放，為使靈魂回到更高的存在境界，故此他們認為應積極地生活，從事有道德的行為，為能夠以理性淨化心靈，為下一生鋪路²。而基督宗教亦有相近的觀念：死亡不是結束，人本身是永恆的，死亡讓人進入另一境界，一個永生的境界。生命本身是來自天主，是富有價值的，「在人類生存，這具有一致性的整個過程中，現世生命是最基本的條件，是最初的階段，也是不可缺少的部份。……也因為天主所賜的天主性的生命而更新，並在永生中達到圓滿的實現」³，我們生存的目的在於度一個積極，有信德的生活，以能給予生命最高的價值，最後走到天主面前，共享永福。至於東方的宗教如佛教的輪迴，也指出生命的延續，至於因果報應也帶出活出生命意義的重要性。這些哲學思想和宗教信仰正反映出人類生命和倫理價值。

2 波伊曼等著；江麗美譯，《生與死：現代道德困境的挑戰》，桂冠，台北，1997，38頁。

3 《生命的福音》通諭 2。

隨着西方歷史的現代化發展，特別十六世紀宗教改革以後，宗教對人類的政治、經濟、社會的控制逐漸被削弱，至於人類的行為規範、宗教意識，以至宗教熱忱也漸漸地減弱，這現象稱為「世俗化」⁴。當時的人本是嘗試修正中世紀那過份著重宗教性和神聖性的處事方式，將「知識」從信仰中獨立出來，嘗試以理性的方式探研現世各事物的內在價值、本身的意義和作用，但是在俗化的過程中，出現了否定傳統宗教的啓蒙運動、工業革命等，因而發展成極端強調本性自主獨立的俗化主義：排斥一切宗教及超自然的思想，否定對本質的認識和道德倫理的規律。而對生命的思考亦由來生福祉，轉變為今世幸福，只講求合乎理性化、科學化的思維模式。

傳統的宗教人生觀被瓦解，過去人們所理解的生命意義及來生的信仰被否定了，哲學家紛紛提出不同的俗世人生觀⁵，以人為本，以現世為生命目標，注重物質，以無神的方式解答人生問題。

功利主義(Utilitarianism)者提出人生應以謀求大多數人的幸福作為目標，而其幸福的標準在於使人快樂和滿足，這和只注重個人感受的快樂主義、享樂主義很接近。當這思想落實到倫理道德層面時，善惡的尺度在於快樂與否，即快樂代表善；痛苦代表惡。雖然他們與快樂主義不同，是以大多數人的幸福作依歸，卻不惜犧牲少數人的個人

4 曾慶豹等，《現代語境與後現代中的基督教》，明風出版社，香港，2004，100-104 頁。

羅竹風，《人、社會、宗教》，社會科學院，上海，1995，207-211 頁。

5 鄔昆如，《人生哲學》，五南，台北，1989，405-426 頁。

意願。功利主義驅使人追求快樂，逃避痛苦，這令人在遇上生命中不可避免的痛苦時，變得無所適從。加上當代的功利思想與原有的功利主義亦不可同日而語，現在的功利主義者是自私的，主要是設法追求各種利益，是一種「唯利是圖」的傾向，甚至不惜一切，損人利己。

快樂主義 (Hedonism) 者亦算唯物主義者，他們只注重感性的快樂，所以容易墮入縱慾中，發展成個人主義或自私主義。他們和功利主義者相同，都是以快樂的感覺等同倫理的善；以痛苦的感覺等同倫理的惡，故無法瞭解受苦的意義。至於幸福主義，雖然會講求精神層面的快樂，但它和快樂主義都是強調「獲得」，將幸福物化了。

個人主義與工業革命的產物共產主義正好相反，它很強調個人的獨立性，個人的人性尊嚴和價值最被推崇。然而個人主義者只著眼於自己，以個人自由意志而非道德倫理作生命規範，認為一切應由自己出發，不容別人干預，他們更會利用自由主義，堅固自己的立場，讓自己成為自己的主宰。個人主義忽略人與人之間的關係，因而容易變成自私主義，在「利」字之下，作損人利己，甚至損人不利己之事，可見整個靈性生命都枯乾了。

實用主義 (Pragmatism) 講求實際效果，以實用及實效的觀點作善惡標準，認為只有在經驗範圍內的，才是真實，才有價值，故反對探討抽象的終極問題，更不會有理想和遠見，因此是一種「現實」和短視的人生觀。由於一切判斷是以實用性作標準，而實用的基礎是建基於社會、政治等實際運作，因此是非觀念會隨利害關係而改變，沒有絕對的價值，而生命的價值也變成相對性的。

十九世紀以後，科學發展迅速，進化主義成爲當時生物科學的革命性產物。進化主義完全否定天主的創造，認爲一切，包括人都是自物質進化而來。由於他們認爲道德價值是由人發明，因此這些標準也和人一樣受環境支配，不會有絕對的價值。他們強調人是在「弱肉強食」、「適者生存」的大自然法則中進化而來，人與人之間的關係只有競爭，結果是因爲只有強者才得以生存，弱者只會被淘汰。

以上的人生觀反映出人沉醉於高度發展的物質與知識文化中，忽略了精神文化，因此將生命的價值扭曲了：生命再不是來自天主的禮物——一份珍貴的禮物；人生的目標不是追求真、善、美，活出更豐盛、創造更有生命力的生命。生命成了私有的，是一件工具，它被物化了。人存在的目的是爲追求物質、現世、肉體上的快樂；生命的價值不是來自自己本身，而是決定於它的實用性。生命與生命之間更非和諧，而是充滿惡性競爭，彼此疏離，但同樣都是被物質束縛，毫不自由。至於道德倫理的秩序更爲相對主義所瓦解，失去了作爲客觀判斷的角色。

死亡文化帶來的影響

這些俗世的人生觀充斥着整個世界，加上資訊傳播的發達，以及醫學的進步，死亡文化成了資訊、數字、醫學名稱，人們不再爲生命的失掉而動容，死亡更成爲解決問題最恰當、最徹底的辦法。

墮胎可謂是最早由死亡文化衍生出來的道德問題。從主張墮胎合法化的論據中，我們可清楚地看到由俗世主義發展出來的人生觀：墮胎行爲的善與惡，純粹決定於其帶來的利益，他們指出不爲人愛的嬰

兒出生後所面對的痛苦，其家人所承受的壓力，這均不是快樂主義下的生命。至於生理上或心理上有所缺陷的嬰兒更因沒有競爭能力，故不應在這弱肉強食的世界中出現。而醫學上致力於從生物角度為「胎」和「人」的分別作清晰的區分，藉以淡化傷害生命的罪惡感，以 2004 年為例，香港大約有二萬三千宗以上合法墮胎（不包括非法墮胎和跨境墮胎），但當年的出生率不足五萬，即是說有百分之三十以上懷孕都是以墮胎作為結束，可見墮胎的文化日趨普遍。

除了墮胎以外，自殺、自毀亦是另一讓人擔心的問題。自殺的定義是指死亡的意圖及行為純粹來自當事人，並沒有其他人迫使當事人做這決定。一般來說，自殺的原因可概括地分為兩種，一是為減少自己的痛苦，另一類是為減少他人痛苦或死亡，而青少年自殺多屬前者。

香港青少年自殺率在近年都是徘徊在 3.7 至 4.2⁶ 之間，情況十分令人關注。根據一個團體在早年的調查結果⁷，約有百分之二十七的初中學生有自殺念頭，其中百分之三點五更非常同意自殺是解決問題的方法。根據多項調查所得，今日社會帶給青年人太多負面的刺激，令他們承受很大的身心壓力，以及沉重的挫折感，而這些壓力的來源，主要是來自學業成績和家人期望。

在功利的社會中，人的價值建基於身份、地位、金錢和權力上，功名利祿成為所有人追求的人生目標。為確保將來生活無憂，父母催

6 以每十萬人為單位。

7 此乃基督教香港信義會於 2001 年的問卷調查結果，當日共訪問了一千三百九十七名中一至中二的學生。

迫小孩讀書，並在孩子身上投放大量的金錢及期望，目的是為確保將來擁有豐足的物質生活。孩子在這種物質主義的薰陶下，均以將來的物質生活為個人目標，相信只有學業成績才可確保個人的價值，並獲得家人及社會人仕的認同。但當他們的學業成績未如理想，便會有很大的挫敗感，部分更會因令家人失望而內疚。實用主義的思想讓所有人，包括他自己都覺得自己沒有用處，認為自己的生命已沒有價值，因而把自己推上絕路。

此外，現在的家庭模式與過去的有很大的分別，一般家庭的父母都要工作，缺乏與子女溝通的時間。對很多父母來說，努力賺錢，為子女提供豐富的物質生活便算是履行了父母的責任，因此忽略了子女在精神上的需要。當父母醒覺要注意子女時，那分管束引起了子女的反感。在這講求自由、權利的思想下，青年人認為自由被剝奪了，但由於他們仍處於未能完全獨立，仍要依賴其他人的階段，這令他們覺得自己處於無力無助的情況，遂作出反叛的行為，甚至選擇以死亡解除束縛。因為在個人及自由主義的思想下，他相信自己才是生命的唯一主宰，他有絕對的權利去選擇生或死，而無需顧及別人的感受。

在這個弱肉強食的社會中，存在着過度競爭的傾向，導致部分青年人的情感荒漠化，只注意生活上知識或技能的領域，因為這些領域被評定為有實效性的，而情感則被輕視，遂驅使人表現出情感冷漠。青少年在學校中就像身處不平安的戰場般，不斷與身邊的人競爭，加上他們都是以自我為中心，對人缺乏關心，不會為人設想，漠視別人的感受，凡事以自己的利益及快樂為大前題。他們在自私的心態下，甚至會為求達到目的而訴之於暴力，作出損人之事。同樣地，自我的

他們因認為身邊的一切應按自己的意願發生，當事與願違時，他們多不能承受這不如意的痛苦，因而造出自毀或自殺的行為。

資訊科技的發達，配合着個人及自由主義，在資訊傳遞方面帶來了前所未有的高速發展，縱使人們安在家中，亦可獲得無窮無盡的知識和資訊。然而在這事事講求競爭能力的商業社會中，大眾傳媒誤用了言論自由及權利，他們爲了譁眾取寵，或只選擇讀者有興趣的軟性新聞加以報導，或刻意渲染有吸引力的部分。他們沒有履行媒體本身的責任——客觀地披露真相，反而高舉新聞自由的旗幟，營造一個自私的社會⁸。就如有關學童自殺的新聞，報導內容主要是環繞自殺者身邊的人仕，着重於揭露他們的過錯，鮮有指出自殺行為的不正確，縱使有提及，佔行文的篇幅也不多，不易爲讀者留意。由於報導集中於指出自殺者身邊人仕應付的責任，很容易令這些自我的青年人及學童誤以爲自殺行為不單能消除他們面對的痛苦，還爲他帶來別人的關注。自殺者被塑造成社會的犧牲者，本身並沒有太大的過錯，反而身邊的人及整個社會要爲事件付上全部的責任。青少年深信媒體的傳播準則與範疇是最真確的依據，故容易受在耳濡目染下，模仿其他人的自殺行為以解決困難。

過去的人生觀清楚指出人生存的目標，強調人應善用生命，並促進其他人的生命。它們更清晰地指出痛苦與死亡的意義，幫助人們去面對，使痛苦在生命中不獨有負面的感覺。但現在的年青人多數較短視，只看眼前的事，對於將來沒理想，崇尚物質及享樂主義，鮮有探

8 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，立緒文化事業，台北，2001，236-247頁。

求痛苦的意義。他們對死亡的認識只是數字和病學名稱。快樂主義讓人相信痛苦是不應存在生命中，我們必須用盡一切方法從生命中把它剔除，這就如醫學的發展為減少肉體上的痛苦，延長人的生命，人亦要武裝起來抵抗、征服痛苦及死亡。但直到現在，人根本沒有能力去駕御痛苦及死亡，而這些思想又沒有教導人如何面對躲不開的痛苦，這導致青年人在逃不了時，選擇以消極的方式，即結束生命來逃避。

總結

從社會學的角色來看，俗化的歷史過程本是一個普遍的現象，當這思想發展至成熟時，便會產生既尊重各事物的獨立性，又承認啓示、宗教與各事物的中庸態度。然而俗化思想在西方社會現代化的過程中產生了異變，宗教文化被完全摒棄了，整個社會趨向對科學與物質的崇拜，科學取代了宗教解釋世界的功能，而規範行為由世俗化的道德倫理作準則。世俗化主義帶來只講求物質、自我、享樂、放縱、相對等的思想，物質文化的發展遠超過精神文化，使精神文化日漸枯竭而死。生命的意義只在於追求功利和物質的快樂，死亡成了結束無用生命的方法，生命再無價值了。其實，死亡文化所帶來的危機不獨在人類的精神及肉體生命，它亦將人孤立起來，並吞噬了大自然的生命的。現代人只有自我，拒絕與人建立愛的關係，他們為求利益，不斷破壞大自然，浪費資源。

由此可見，世俗主義未能滿足人們的心靈渴求，解答不了生命的意義，因此它不能完全取代宗教的地位。而我們當下急切地需要發展生命教育，因為只有再次提高人們對神及人的認識，重新了解人存在

的目的，才可以改造我們的文化，讓「生命文化」再現。

參考資料

鄔昆如，《人生哲學》，五南，台北，1989。

寒哲著；胡亞非譯，《與思想家對話：給無暇閱讀經典著作的人們》，立緒，台北，2000。

羅竹風，《人、社會、宗教》，社會科學院，上海，1995。

沈清松，《站在時代的轉捩點上》，黎明文化事業股份有限公司，台北，1989。

曾慶豹等，《現代語境與後現代中的基督教》，明風出版社，香港，2004。

陶國璋，《哲學的陌生感》，匯智出版有限公司，香港，2003。

威克科克斯，蘇頓，嚴平等著，《死亡與垂死》，光明日報，北京，1990。

梁美儀，張燦輝合編，《凝視死亡：死與人間的多元省思》，中文大學出版社，香港，2005。

趙雅博，《現代人生觀》，輔仁大學出版社，台北，1986。

陶國璋，《生命坎陷與現象世界》，中華，香港，1995。

蔡瑞霖，《宗教哲學與生死學》，南華管理學院，嘉義，1999。

羅秉祥，《生死男女：選擇你的價值取向》，突破，香港，1995。

雷蒙德·威廉斯著；吳松江，張文定譯，《文化與社會》，北京大學出版社，北京，1991。

劉述先，《全球倫理與宗教對話》，立緒文化事業，台北，2001。

波伊曼等著；江麗美譯，《生與死：現代道德困境的挑戰》，桂冠，台北，1997。

孫志文著；陳永禹譯，《現代人的焦慮和希望》，聯經出版事業公司，台北，1983。

約翰·史都瑞著；李根芳，周素鳳譯，《文化理論與通俗文化導論》，巨流圖書公司，台北，2003。

劉震鐘，鄧博仁譯，《死亡心理學》，五南，台北，1996。

陳俊輝，《生命哲學 vs. 生命意義》，台北，楊智文化事業，2004。

林治平主編，《全人理念與生命教育：中原大學宗教學術研討會論文集（一）》，財團法人基督教宇宙光全人關懷機構，台北，2001。

俗世與福傳：在社群中傳福音

曾繁興

「俗世」這個字彙本身蘊涵著很大的學問，要做學問非我所能，我願意在「教會與俗世」這個專題下分享我的經驗，並期望「教會與俗世」這個專題能夠為我導引出一個全新的意境，豐富我的生命。

首先我把「俗世」定義為「沒有宗教色彩的環境」，是相對於「宗教環境」的一片土地。「沒有宗教色彩的環境」，這片土地只可以存在於理念當中。過去數十年間，某些主義努力去建造沒有宗教迷信的空間，結果是徹頭徹尾的失敗了。事實與理念正好相反，我們生活的星球是一個具有多元化宗教思維的群體，色彩繽紛，絢麗奪目。每個人都有選擇宗教信仰的自由；每個人都有責任建設自己的教會；每個人都有特別的使命廣傳自己的宗教信仰。

如今，我把「俗世」重新定義為我們正在生活中的「社群」。於是，「俗世與福傳」便被演繹成「在社群中傳福音」了。我希望藉著生活的分享，讓我貢獻自己的經驗：如何體驗「在社群中傳福音」？

全文分作兩大課題：首先分享我的初始經驗—我如何被傳了？隨即是我的後續經驗—我如何去傳？

童年時，我家在長洲。花地瑪聖母瞻禮是當地居民在太平清醮之後的一大活動。在當年，算得上是另一項宗教盛事。慶日大概是在每年的十月十三日前後的一個主日。瞻禮當日，小輪公司加開十多班專船前往長洲島朝聖。如果你有資料比較一下當年的居民人數和遊客數

量，你可能會發現遊客數量超過居民人數。每當家父與朋友談論他的鹹魚生意時，說：店舖全年的賺蝕全繫於這個盛大的節日，因為慶節那一天，到來光顧的大多是高檔的人客。一些老顧客帶來了新客之後，這些新客，日後會成為常客。全年的生意就靠這批常客去維持了。這是我對天主教會的初始認識。當時，我有一些疑惑：這些人遠道而來，把小島擠得水洩不通，為的是甚麼呢？我有莫大的興趣想知道究竟。或者，我的小朋友們會告訴我：這些遊客是去天主堂的。當年，天主教會在長洲島上所引發的福傳效果是顯著的。五、六十年代花地瑪聖母堂之所以能夠吸引大量居民入教，我不認為是麪粉效應。

在五、六十年代，慈幼會的修生數目實在龐大。每逢周末假期，近百名身穿羅馬袍的修生在長洲的大街小巷穿梭往還時，氣勢磅礴，一時無兩。為我而言，這是見證教會的時刻：這就是天主教了。後來，「慶禮院」創立之後，每逢周末或主日，慈幼會修院就是小朋友的樂土。許多時，修生的身旁總多了一些小朋友在圍繞著。

五零年代，長洲島還有一個重要的福傳特色。島上有一所基督教神學院，神學生每天都要上街做街頭佈道。那些穿著藍色旗袍、束著髻的姐姐們魅力十足，只要手風琴伴著「來信耶穌……」的歌聲一響，小朋友們一包括我一就會從四方八面一湧而至。大家一起唱歌、聽故事、收集寫上金句的公仔紙，快樂極了。晚上，神學生又會到碼頭去與夜市的檔攤比比高下。我獨愛這個福傳的攤檔，因為這是一處可以讓觀眾參與的地方，也是一處唯一有答案的地方。不是嗎？玩魔術的叔叔從來不會讓人知道布袋裡的雞蛋是否真的能夠變出小雞來；講故事的人每當說到最緊張的關頭總是賣欖、賣陳皮梅的。布公仔戲每場內容大同小異，也從來沒有一個結局篇。神學生姐姐們就很不相同了，她們清清楚楚地說出一個事實：想得救就要信耶穌。「信耶穌的

就請上前來，我們一起祈禱。」她們講的聖經故事晚晚新鮮，唱的歌曲輕鬆愉快。當時，藉著她們的佈道而皈依的人相信數目不小，算算當時島上新興教會的數目，便可得知。因此，當時當地，天主教會的發展與基督教會的發展可說是並駕齊驅。

我讀四年級時，學校接近聖堂。班主任鄭老師是一位虔誠的天主教徒。每天早上，我都跟著鄭老師往花地瑪聖母堂去，參與拉丁文彌撒。後來，我也參加了要理講授班。這是我的第一輪接觸天主教會。要理講授班完成了，我沒有接受洗禮，因為父母不同意，從此就不再上教理講授班了。五年級時，我遇上一位天主教的同學，我們有共同的興趣：製作礦石收音機。這位同學住在山上，他的家附近有很多空地，可供架設一條長長的天線，以收音機的接收能力，收聽美國之音廣播節目。因此，我們常常在一起。每逢主日，我也跟隨著他到聖堂去望彌撒。中一時，我終於接受了天主教會的洗禮，並成為輔祭。不久以後，同學的家被慈幼會收購了，那間用麻石砌成的「家」至今仍然健在。我和這位同學常常以探望修生為藉口，到那裡憑弔，唏噓一番。如此這般維持了一段頗長的日子。我曾經想過，我立志要成為慈幼會的修生。縱然，大志不能竟成，但一點也不可惜，因為，主已成為我的終身良伴。

二零零六年二月十四日，我在越南興化參加了十一位執事晉陞全職靈牧聖禮（Thánh Lê Truyền Chúc Linh Mục 祝聖司鐸大典）。武輝章主教告訴我：這十一位執事等待了十年才獲政府准許晉鐸，希望很快再有下一輪晉鐸大典，有二十八位執事在輪候中，他們等了七年，尚待政府批准。北越有很多聖召，這是巴黎外方傳教會傳教士三百年來努力的成果。

「祝聖司鐸大典」引起全城哄動。十三日和十四日兩天，主教座堂的外圍一帶佈滿賣法國飽、賣聖相唸珠、和賣日用品的小販攤檔。鄰近的店舖為這慶日大事鋪張一番。大典的前一天，人群開始從四方八面湧至。主教府內，幼稚園裡，能夠住宿的房子全都爆滿，遲來的只好在禮台前的空地上安頓下來。我粗略計算過，在十四日參禮人數不少於一萬五千人。不少是遠道而來的，精神可嘉。

十五日，我跟隨一位新靈牧到離開興化數百公里，他的家鄉裡獻首祭，那是人跡罕見的農村。可是，當禮儀時間快到了，人群從老遠的地方徒步而至。不多久，禮台周圍已經聚集了大概有三千人吧！我望著遼闊的田野，不禁問道：人從何處來呢？

我相信，五、六十年代的香港也是一樣，宗教活動是社區盛事嘛！長洲花地瑪瞻禮，聖安多尼堂的聖母像出遊，都曾經是社區的盛事。不過舊日的境況已一去不復返了。感謝天主，時至今日，澳門的大耶穌出遊，使我們仍然可以體驗到聖儀是屬於社區的事。聖儀在社區運作，相信總會有福傳效果的。

我受洗的日期是四月五日清明節，是復活節前一天的下午。受洗當日，我破除了家族的傳統，拒絕與家人一起往大嶼山掃墓去，卻獨自留在島上領受聖洗聖事。事前，我估計是要挨受叔叔們的痛罵的了。奇怪得很，事後卻很平靜，沒有任何人向我說半句不是。正因為這一突破，隨後幾年我的胞弟們、堂兄弟姊妹們都一一領洗皈依。連最頑固的一對叔父叔母在數年前也都接受了洗禮才回歸父家。感謝天主，他在我身上傳達了祂的美意。我的確辦到了家庭福傳。

李太是何文田海星學校（FMM 修女興辦的學校）的畢業生，她

十分懷念在校期間的生活：修女教她到聖母像面前祈禱，事事倚靠聖母、投奔聖母。李太的家境十分貧窮，小學畢業便輟學。到一家印度公司去當童工，經過多年不斷的努力學習和自修，她最終成爲一位能夠操流利英語，能夠處理公司帳目，並且善於接待顧客，懂得運作一間公司的管理人材。婚後，她離開印度公司，轉而協助丈夫創業，如今她和丈夫已經成爲富豪級的人物。她對我說過，雖然她不是天主教徒，但是熱愛聖母的心火，歷久不衰。她讓聖母常常居住在自己的心中，有困難時向聖母求助。李太的經歷可以說是富於傳奇性的，在聖母的福祐下，那是她的福氣。她快到六十歲時，忽然感覺身體上起了一些變化，立即延醫診治，可惜發覺得太遲，經已病入膏肓了。她透過寧養病房的護士通知天主教牧靈部要求洗禮。我往病房去，聽了她講述的故事後，實在義不容辭，以最短暫的時間授課，爲她施洗。她的堅強的求生意欲，特別是她對主耶穌的堅定的信賴，使她多活了近半年。最後，她向耶穌說：「我願意跟隨你，成爲你永遠的良伴。」然後安然返抵天鄉。數十年來，在教育事工上，教會是香港政府的合作伙伴。在修會學校內，修士和修女們在學生心中播下了信德的種子，只要時機成熟，隨時都可以發榮滋長，並且結出相稱的果實來。普遍地，接受過公教教育的青少年，受到耶穌基督的道德觀所影響的人到底有多少？如何統計？

在瑪麗醫院，我跟隨麥神父做牧民實習時，遇見一位七十歲的老婆婆，她是個啞巴，年幼時失去說話能力，幸好她還沒有失聰，能夠聽，且聽得明白。她用手勢訴說她的可人故事。

青年時代，她在中環半山區一戶有錢人家充作女傭。每逢主日，她抱著少主，跟著主人到主教座堂去望彌撒，數十年沒有改變。她熱愛這一戶虔敬之家，她感受到主人對她的恩惠和關心，這是天主的賞

賜，給她這個有殘疾的人的特殊眷顧。她常常懷著感激之情，在聖堂裡，恆心祈禱，求天主賜福這一家人。雖然，她曾經熱切地盼望著成為天主教徒的一天，但是她一直不敢向主人表達自己要求受洗的意願。數年前，主人移居外國，她獨自留居香港，由於她身邊沒有任何親人，過去的日子她一直是依附著主人的。現在，她年事已高，加上疾病纏身，經常往還於老人院與醫院之間。她跪地懇求神父給她付洗，讓她成為天主教徒。她的感人身世，既打動了我的心，也再一次肯定了家庭中的福傳工作。

黃先生的母親是教友，當黃先生病重時，她的母親代他要求洗禮。在黃先生自己表達過願意接受洗禮後，我為這位瀕危病人施行洗禮。領洗後的黃先生對生命的態度有了很大的轉變，由抗拒死亡而變成了願意服從。往後的日子，雖然仍需面對死亡，但是卻又輕鬆寫意。最後的一段日子，教會給與他最大的關懷，使他安詳地離開了人世，回歸父家。殯葬禮之後，意想不到的事情接踵而來了：黃先生的兩名家人目睹黃先生生命過程中的轉變，就在基督的呼召下參加了堂區慕道班。經過兩年的學習以後，這兩名慕道者皈依了天主。本來，她們都各自帶著自己的創傷—既有身體上的傷痛，也有心靈上的傷痛—進入教會。感謝天主，也感謝教會內的兄弟姐妹，她們在教會內得到了治癒。堂區內，兄弟姐妹的支持，使她們重新振作起來，努力前行。她們都在教會內，各自找到了適合自己投身服務的位置。她們的表現，深深地感召了另外一些家人，此後，慕道班都有這個家族的成員。

我到腦科病房去探望一名教友，她是一位年輕的女孩子，接受了腦部手術，正在康復中。我為她祈禱、送聖體、給她祝福。有一天，正當我探望這名教友的時候，同一病房，有一位病友叫小珠的跑過來，要求祝福，因為她明天要接受開腦手術。我答應了，祝福了她，

爲她祈禱，並與她做了一次面談，她安心後我才離開。手術後的小珠躺在病床上，我探望她，爲她祈禱和祝福。小珠出院後，我們有一段頗長的時間沒有再見面了。有一天，我在堂區的慕道班中發現了她。原來，她康復之後，覺得自己首要的工作就是：找到贖世主堂來感謝天主。她終於找到了，她告訴我，那一天，她呆在聖堂裡，一切都感到陌生。我們的接待員發現了她，聽取了她的故事，於是帶領她見慕道班導師，事就是這麼樣成就了。小珠接受洗禮以後，在堂區參與禮儀服務，並找到了一位心愛的男士。

在殯儀館裡，每天每夜都在舉行佈道會，殯儀館實在是福傳聖地。在殯葬禮中，參禮者是來自不同宗教信仰的人士。在此機緣下，向參禮人士展示天主教的人生觀是最好不過了；在死人面前，談論生生死死的問題，十分貼切。天主教徒如何認識死亡？家人怎樣從亡者身上取得足夠的力量繼續前行？在教會內，殯葬禮較諸佈道大會更爲頻仍，堂區能夠致力於做好殯葬禮，其效果不會亞於佈道會。

一位牧師朋友告訴我，他們的堂會議決要向天主教徒傳福音。策略是：遇有親人去世時，如果亡者是天主教徒的話，基督教徒要極力爭取在守靈的晚上由基督教牧師主持祈禱會，出殯禮儀則可交由神父去處理。表面的理由是：家人中有天主教徒，也有基督教徒，儀式方面，既取用基督教，也取用天主教。一半一半，十分公道。骨子裡：守夜祈禱是最佳的時機，向天主教傳達福音的訊息。

天主教和基督教合作處理一個葬禮，共同創造一個福傳的環境，這是一件好事。如果，爲了惡性競爭而作出一半一半的安排，肯定是對亡者不恭的行爲，我們要小心處理。

雖然，婚禮同樣可以視之為小型佈道會，不過，婚禮所受的掣肘（例如：時間、場地、說話內容等）較多。在這裡不作詳細的談論。不過，在混合婚姻中也是一個福傳的環境，相信天主教徒的一方很明白，且要善用這塊園地。

今天，當我們談及福傳時，很容易就聯想到舉辦大型的佈道會。可能我們受到葛培理佈道大會，萬人決志的影響。我們期望自己的教區，或者堂區，也能做到。聽說過，一個小小的福音堂，隨時都可以呼召一佰幾十人決志。於是引來豔羨的目光。老實說，我們不應太過迷戀數字遊戲，總是腳踏實地的好。

我參加過好幾屆【天梯佈道大會】的籌劃工作，堂區發動全部教友，花上整整一年去做籌備工作。在這期間，不斷地向教友宣傳，邀請自己的朋友到來參加。這樣做，本身就具備了提升教友福傳意識的作用。不宜計較付出多少？收穫多少？佈道大會結束後，總會有大量的跟進工作：召集有志者參加慕道班，及開展為期兩年的慕道班。而慕道班後還有慕道班，綿延下去。

福傳的工作既有集體創作的機會，也有個人的發展空間。在生活的群體中，每分每秒都是人與人的接觸。我自己如何去生活才是福傳的關鍵：用生命去影響生命。

《神思》十七年來的主題

- | | | | | | |
|-------|---|-------------|-------|---|------------|
| 第一期 | ： | 基督徒的培育 | 第卅六期 | ： | 聖神 |
| 第二期 | ： | 基督徒團體 | 第卅七期 | ： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第三期 | ： | 中國化靈修 | 第卅八期 | ： | 生命倫理 |
| 第四期 | ： | 跟隨基督 | 第卅九期 | ： | 聖父 |
| 第五期 | ： | 基督徒婚姻 | 第四十期 | ： | 亞洲主教會議 |
| 第六期 | ： | 聖依納爵神操 | 第四十一期 | ： | 現代天主教神學動向 |
| 第七期 | ： | 道成肉身 | 第四十二期 | ： | 多媒體福傳 |
| 第八期 | ： | 痛苦與希望 | 第四十三期 | ： | 科學與信仰 |
| 第九期 | ： | 基督徒與社會參與 | 第四十四期 | ： | 大禧年 |
| 第十期 | ： | 祈禱 | 第四十五期 | ： | 教會傳統 |
| 第十一期 | ： | 天國 | 第四十六期 | ： | 十 誡 |
| 第十二期 | ： | 聖體聖事 | 第四十七期 | ： | 教會本地化 |
| 第十三期 | ： | 聖母瑪利亞 | 第四十八期 | ： | 社會倫理 |
| 第十四期 | ： | 戰爭與和平 | 第四十九期 | ： | 聖人 |
| 第十五期 | ： | 神恩 | 第五十期 | ： | 靈異與迷信 |
| 第十六期 | ： | 修和與病人傅油聖事 | 第五十一期 | ： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第十七期 | ： | 創造與治理大地 | 第五十二期 | ： | 平信徒團體 |
| 第十八期 | ： | 教會職務 | 第五十三期 | ： | 盟約與人生 |
| 第十九期 | ： | 末世 | 第五十四期 | ： | 現代科技與倫理 |
| 第二十期 | ： | 神修指導 | 第五十五期 | ： | 悠閒與娛樂 |
| 第廿一期 | ： | 《天主教教理》簡介 | 第五十六期 | ： | 德行與罪惡 |
| 第廿二期 | ： | 基督徒家庭 | 第五十七期 | ： | 寬恕與希望 |
| 第廿三期 | ： | 《真理的光輝》 | 第五十八期 | ： | 現代人的靈修 |
| 第廿四期 | ： | 婦女在教會及社會的地位 | 第五十九期 | ： | 聖召與獨身 |
| 第廿五期 | ： | 四福音 | 第六十期 | ： | 信仰與藝術 |
| 第廿六期 | ： | 青年牧民 | 第六十一期 | ： | 信仰與運動 |
| 第廿七期 | ： | 宗教交談 | 第六十二期 | ： | 我們的教宗 |
| 第廿八期 | ： | 福傳 | 第六十三期 | ： | 我們的慶節 |
| 第廿九期 | ： | 宗教與文化 | 第六十四期 | ： | 我們的修會 |
| 第三十期 | ： | 教會內的聖召 | 第六十五期 | ： | 影響中國教會的人物 |
| 第三十一期 | ： | 認識耶穌基督 | 第六十六期 | ： | 近代出色的神學家 |
| 第卅二期 | ： | 人的性愛 | 第六十七期 | ： | 聖方濟各·沙勿略專輯 |
| 第卅三期 | ： | 再談《天主教教理》 | 第六十八期 | ： | 偉大的大公會議 |
| 第卅四期 | ： | 邁向三千年 | | | |
| 第卅五期 | ： | 反省 | | | |

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)

如用港幣支票爲海外親友訂閱，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

