

利瑪竇研討會

神思



第
88
期

主題 利瑪竇研討會



神思

第
88
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 88 February 2011

神 思

第八十八期

二零一一年二月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，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

「中文聖經翻譯」

目錄

前言	編者	viii
文字與福傳	吳智勳	1
情感與依納爵靈修的一點管見	董澤龍	26
工作坊：神操的節律	侯活·格雷著 郭春慶譯	32
情感與依納爵靈修的短評	侯活·格雷著 郭春慶譯	38
相互轉化：尋覓與找到主、己、人	趙汪宗奇	40
今天天主在世界上的通傳：印度或亞洲人的觀點	Michael Amaladoss, S.J. 著 袁志雄譯	43
天地萬物與依納爵靈修	Michael Amaladoss, S.J. 著 蘇貝蒂譯	47
依納爵靈修為其他宗教信仰者的貢獻	Michael Amaladoss, S.J. 著 蘇貝蒂譯	51

依納爵靈修與佛學	Michael Amaladoss, S.J. 著 蘇貝蒂譯	54
利瑪竇的遺贈 — 在文化中尋找天主	Peter McIsaac, S.J. 著 廖潔珊譯	58
工作坊：本地化和實踐：「協商」的過程	Peter McIsaac, S.J. 著 廖潔珊譯	65
工作坊：協商：儀式和禮儀形式	Peter McIsaac, S.J. 著 廖潔珊譯	71
工作坊：與陌生人於多元文化中的對話：自覺與無私	Peter McIsaac, S.J. 著 佚名譯	77
在今天的世界通傳天主	魏明德著 許志行、袁志雄譯	83
工作坊：對奧秘的專注力：輕便的靈修手冊	魏明德著 廖潔珊譯	87
使徒性的創造力和領導：改革的原動力	Bernadette Miles 著 何潤娥譯	90
工作坊：一身、一靈、一使命：發現給予合作職務團隊力量的重要因素	Bernadette Miles 著 何潤娥譯	98

工作坊：以「一身、一 靈、一使命」作個人默 想	Bernadette Miles 著 何潤娥譯	105
工作坊：使徒性的創造 力和領導	Bernadette Miles 著 何潤娥譯	107
原始任務 — 原始危 機 — 原始精神	Bernadette Miles 著 何潤娥譯	109
使徒性的創造力和領導 才能：變革的中介	Mark Raper, S.J. 著 廖潔珊譯	113

作者簡介

- 吳智勳** 耶穌會神父，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- 董澤龍** 耶穌會神父，香港思維靜院依納爵靈修中心主任，從事退省工作及推動依納爵靈修。
- 趙汪宗奇** 平信徒，香港思維靜院依納爵靈修中心靈修指導團隊成員，長於帶領退省及組織靈修訓練活動。
- Howard Gray** 耶穌會神父，曾為美國 Detroit Province 省會長，Weston Jesuit School of Theology 院長，Boston College 依納爵靈修中心主任，多次帶領依納爵靈修工作坊。
- Michael Amaladoss** 耶穌會神父，印度神學家，曾於 Delhi, Manila, Paris, Bruxelles, Washington DC 等地教授神學，長於本地化神學、宗教交談、靈修學及基督學。
- Peter McIsaac** 耶穌會神父，在牙買加 Kingston 地區服務，除了在天主教神學院教授神學外，亦負責學校及總教區終身執事培訓事宜。
- 魏明德** 耶穌會神父，台北利氏學社主任，在不同大學教授靈修及宗教交談。

Bernadette Miles 平信徒，澳洲墨爾本耶穌會依納爵靈修中心主任，長於靈修指導及依納爵靈修。

Mark Raper 耶穌會神父，曾為耶穌會澳洲省會長，長達 20 年為亞洲難民服務，現為耶穌會亞太區聯會主席。

前言

《神思》編輯委員會成員韓大輝神父受教宗委派，出任萬民福音部秘書長，並被提升為總主教。韓總主教的晉牧典禮已於 2011 年 2 月 5 日在羅馬舉行。《神思》編輯委員會恭賀他的新任命，感謝他從創刊至今 22 年的貢獻，同時期望他繼續在遠方支持我們。

為紀念利瑪竇神父逝世四百周年，思維靜院依納爵靈修中心在香港馬灣挪亞方舟舉辦了一個「依納爵靈修研討會」，主題是「利瑪竇的傳承：在文化中找尋天主」。本期《神思》把這四天（2010 年 12 月 2-5 日）主要講者的演講，用中文刊登出來，以饗讀者。

吳智勳神父是第一位講者，題目是「文字與福傳」。吳神父首先指出在中國文化裡，文章是傳遞訊息最好的方式，而有文采的文字，更使傳播事半功倍。唐代的景教士（Nestorians）未能在文字上下工夫，雖然在中國七百多年，未能使福音在中國生根。元代時的方濟會士，雖然成功地在北京建堂成立教區，但福傳對象是蒙古人和色目人居多，沒有利用漢文向漢人福傳，最後傳教工作也隨著元朝敗亡而湮滅。利瑪竇有范禮安（A. Valignano）及羅明堅（M. Ruggieri）為他開路，明白能說、能讀、能寫漢語的重要，使他能與漢人交往。他寫了多種著作，其中十二種收在清代《四庫全書》（*The Four Collections of Books*）內，奠定了他不朽的地位。傳教士能逝去，但文章繼續發揮影響力，使福音流傳下去。

研討會第二天的題目是「情感與依納爵靈修」，由三位講者負責。董澤龍神父就利瑪竇在澳門耶穌會團體的經驗，說明那時葡萄牙會士經歷了失敗與挫折，形成了福音不可能傳入中國的信念，但范禮安及利瑪竇等人由於情感上的自由，不受挫敗陰影的支配，最後分辨出學習漢語是最適當的行事之道。侯活·格雷神父（Howard Gray）的講題是「神操的節律」（The Rhythm of the Spiritual Exercises）。神操的節律是指神操結構的方式及其不同的經驗，講者分析神操四週中每一週的節律，並加以反省。最後，作者亦對「情感與依納爵靈修」作一短評。神操中有一種感情的動力，天主先觸動人，然後人以此伸展到別人。趙汪宗奇女士以「相互轉化：尋覓與找到主、己、人」為題，發現前人（如依納爵、利瑪竇）與今人（如現代耶穌會士和自己）經驗到同一事實，即在改變生命的事件中與天主相遇。天主自己和事件中的人，都影響著我們。經過情感與依納爵靈修，人與人，因主的恩寵而建立關係，相互轉化。

研討會第三天的題目是「在文化中發現天主」，亦由三位講者負責。Michael Amaladoss 神父先探討「今天天主教在世界上的通傳」，他特別從印度及亞洲人的觀點，再通過神操去研究這個問題。繼而他就「天地萬物與依納爵靈修」，說明神操如何使我們經驗到「宇宙和諧」（cosmic harmony）。跟著他討論「依納爵靈修為其他宗教信徒的貢獻」，提出神操中的「原則與基礎」、「意識省察」、「明辨」等環節，都可使其他非基督信徒獲益。最後講者談論「依納爵靈修與佛學」，指出神操重視經驗，帶領人在「相互關聯的存有者」的關係中經驗自己，與亞洲宗教傳統很吻合。

Peter McIsaac 神父先為專題討論「利瑪竇的遺贈——在文化中尋找天主」作一小組報告，指出兩種文化相遇，有其特殊恩寵的化工。這就是「機緣巧合」事件（“kairos” event），使依納爵的「明辨」顯出其價值，它成為認出「機緣巧合」的恩寵時刻。作者就牙買加的基督信仰與文化的「協商」（negotiation），在工作坊中提出他的反省。工作坊 1 提出「協商」的過程和實踐。工作坊 2 就宗教禮儀及其形式去反省「協商」問題。工作坊 3 以「與陌生人於多元文化中的對話：自覺與無私」為題，認為在新文化中，福傳者需面對經驗轉化和整合的過程。在這過程中，福傳者該有空虛自己的包容力，並對當地文化有信任和尊重，才能產生「協商」的結果。

魏明德神父（Benoit Vermander）的演講「在今天的世界通傳天主」，返回聖方濟沙勿略的經驗，由此看看神操在今日亞洲的適當性。沙勿略夢想把整個世界統一於基督底下，可是他發現天主通過多元的文化、語言、信仰去通傳自己。這多元性幫助他重新整理自己的世界觀及信仰。魏神父工作坊的題目是「對奧秘的專注力：輕便的靈修手冊」。他與人分享個人的靈修旅程就是發展內心專注力的能量。

研討會第四天的題目是「使徒式創意與先知性領導」。Bernadette Miles 女士的演講探討依納爵領導模式，如何在改革中維持一個組織的使徒性的創造力。依納爵使團體內的人，發現天主召叫他們的獨特方式，讓他們為了「愈顯主榮」去使用他們的獨特恩賜。依納爵式的領導是認識到創造力來自團體內部，而非由外面注入；在千變萬化的世界中，為組織發展提供新的願景。講者的工作坊有三個，分別回答了一些參與者的問題，用聖經作個人默想，並提醒做使徒的，他們被召去承行耶穌的工作，主會

提供所需，聖神會賜予力量去建立天國。講者也把自己的著作《一身、一靈、一使命》撮要為講義，談及「原始任務——原始危機——原始精神」。每個團體都有一「基本任務」，作為存在的核心；當環境改變，「基本危機」會出現；如果團隊肯定「基本精神」，則「基本任務」仍能實現的。故此，「基本精神」為合作牧職團體是絕對根本的。

Mark Raper 神父以「使徒性的創造力和領導才能：變革的中介」為他的講題，指出依納爵在神操第二週，建議人細想一位理想的領袖，從而幫助人認識清楚基督君王的邀請。好領袖的特質必須關懷弱小，為別人獻上服務，他能激發創造力，成為團體團結合一的泉源，並帶領團體走向未來。

本期《神思》未能把研討會所有講者的演講刊出，希望下期能盡量補足缺了的。我們感謝郭春慶神父、蘇貝蒂女士、廖潔珊小姐、何潤娥小姐、許志行先生、袁志雄先生及一些不願透露姓名的人士幫忙翻譯，我們衷心感謝他／她們的慷慨。

CONTENTS

Foreword <i>Editorial Board</i>	viii
Writing and Evangelization <i>Robert Ng S.J.</i>	1
Affectivity and Ignatian Spirituality <i>Stephen Tong S.J.</i>	26
The Rhythm of the Spiritual Exercises <i>Howard Gray S.J.</i> <i>Translated by Gregory Koay S.J.</i>	32
Remarks on Affectivity and Ignatian Spirituality <i>Howard Gray S.J.</i> <i>Translated by Gregory Koay S.J.</i>	38
Reciprocal Becoming: Seeking and Finding God, Self, the Other <i>Joanna Chao</i>	40
Today's World Mediating God - An Indian or Asian Perspective <i>Michael Amaladoss, S.J.</i> <i>Translated by Maurice Yuen Chi-hung</i>	43
Creation and Ignatian Spirituality <i>Michael Amaladoss, S.J.</i> <i>Translated by Purple So.</i>	47
Ignatian Spirituality for Other Believers <i>Michael Amaladoss, S.J.</i> <i>Translated by Purple So</i>	51

Ignatian Spirituality and Buddhism	54
<i>Michael Amaladoss, S.J.</i>	
<i>Translated by Purple So.</i>	
Ricci’s Legacy: Seeking God in Cultures	58
<i>Peter McIsaac, S.J.</i>	
<i>Translated by Rita Liu</i>	
Inculturation and Praxis: The Process of “Negotiation”	65
<i>Peter McIsaac, S.J.</i>	
<i>Translated by Rita Liu</i>	
Negotiation: Ritual and Liturgical Style	71
<i>Peter McIsaac, S.J.</i>	
<i>Translated by Rita Liu</i>	
The “Stranger” in Inter-Cultural Dialogue:	77
——Self-Knowledge and Self-forgetfulness	
<i>Peter McIsaac, S.J.</i>	
<i>Translated by an anonymous person</i>	
Today’s World Mediating God	83
<i>Benoit Vermander S.J.</i>	
<i>Translated by Richard Hui Chi-hang</i>	
Attention to the Mystery: A Portable Spiritual	87
Compendium	
<i>Benoit Vermander S.J.</i>	
<i>Translated by Rita Liu</i>	
Apostolic Creativity and Leadership – Agents for	90
Change	
<i>Bernadette Miles</i>	
<i>Translated by Ho Yun-ngoh</i>	

One Body, One Spirit, One Mission: Uncovering the Essential Elements of Empowering a Collaborative Ministry Team	98
<i>Bernadette Miles</i>	
<i>Translated by Ho Yun-ngoh</i>	
One Body, One Spirit, One Mission- A Reflection	105
<i>Bernadette Miles</i>	
<i>Translated by Ho Yun-ngoh</i>	
Apostolic Creativity and Leadership	107
<i>Bernadette Miles.</i>	
<i>Translated by Ho Yun- ngoh</i>	
<i>Original Obligation, Original Danger, Original Spirit</i>	109
<i>Bernadette Mile</i>	
<i>Translated by Ho Yun-ngoh</i>	
Apostolic Creativity and Leadership: Being an Agent of Change	113
<i>Mark Raper, S.J</i>	
<i>Translated by Rita Liu</i>	

FOREWORD

Fr Savio Hon S.D.B., a member of the Editorial Board of SHENSI / SPIRIT, has been nominated by the Pope as the Secretary of Propaganda Fidei, the Congregation for the Evangelization of Peoples, and so has been elevated to the rank of Archbishop. The ordination of the Archbishop Designate took place in Rome on February 5th 2011.

The members of the Editorial Board of SHENSI/SPIRIT extend our congratulations to Archbishop Hon on his new appointment and express our gratitude to him for his many contributions to the work of our Quarterly from its inception 22 years ago until the present. We hope that, though distant from us, he will continue to support us.

In commemoration of the death of Matteo Ricci, four hundred years ago, Xavier Spirituality Centre organized a Conference on Ignatian spirituality in Noah's Ark, Ma Wan, Hong Kong, entitled Ricci's Legacy: Finding God in Cultures This issue of SHENSI/SPIRIT presents in Chinese translation for the benefit of our readers the papers of the principal speakers from this 4 day [2-5, December 2010] Conference.

Fr Robert Ng S.J., the first presenter, spoke on Writing and Evangelization. He first of all pointed out that, in Chinese culture, the writing of essays has been the best way of conveying information and the more elegant the writing the more successful the propagation of that information. In the Tang Dynasty, the Nestorians were not able to work in a literary context and so, though they were in China for more than 700 years, they were not able to plant the Gospel here.

In the Yuan Dynasty, while the Franciscans were able to build churches and establish a Diocese, the area of their evangelization

work was among the Mongols and the foreign people. They were not able to use the Han language to evangelize the Han people. Finally, this work of evangelization failed and was extinguished with the fall of the Yuan Dynasty. Ricci followed the path which Valignano and Ruggieri had opened for him by understanding the importance of speaking, reading and writing the Han language so that he could communicate with the Han people in the Han language. He authored several different types of writings including twelve works which were included in *The Four Collections of Books* of the Ching Dynasty, thus ensuring him a standing of unflinching importance. The missionary may die but writings continue to exert their influence, so that evangelization can continue.

The topic for the second day of the Conference was Affectivity and Ignatian Spirituality, with three main speakers. Fr Stephen Tong S.J. examined Ricci's experience in the Jesuit community in Macau to show that the Portuguese Jesuits experienced failure and affliction and had come to the conclusion that the Gospel could not enter into the Chinese conception of things. People like Valignano and Ricci, however, because of their affective freedom, did not suffer the trauma of failure and depression, and so were finally able to discern that the study of the Chinese language was the most suitable way of proceeding.

Fr. Howard Gray S.J. spoke on the topic, The Rhythm of the Spiritual Exercises. The rhythm of the Spiritual Exercises is their methodology and structure and their difference from other experiences. The speaker analyzed the rhythm of each of the four weeks of the Exercise and added some reflections. Finally He gave a short Response on the topic of Affectivity and Ignatian Spirituality. In the Spiritual Exercises, there is a certain affective energy: God first affectively touches the human person, who in turn expands this experience and affectively touches others

Ms Joanna Chao spoke on the topic, Reciprocal Becoming: Seeking and Finding the Lord, Self, the Other. She suggests that an

earlier person [for example, St Ignatius or Ricci] and modern people [for example, modern Jesuits and the speaker herself] experience the same reality, namely encountering God in the changeableness of worldly affairs. Both God and people involved in affairs have an influence on us. Through affectivity and Ignatian Spirituality, individuals, with the grace of God, can establish relationships, thus effecting reciprocal becoming.

The topic for the third day of the Conference was Finding God in Cultures, also with three main speakers. Fr. Michael Amaladoss S.J. spoke first on Today's World Mediating God. He spoke especially from an Indian and Asian Perspective and examined the topic by means of the Spiritual Exercises of St Ignatius. Next he spoke on Creation and Ignatian Spirituality, and showed how the Spiritual Exercises enable us to experience cosmic harmony. His next topic was Ignatian Spirituality for Other Believers, in which he showed that such elements of the Spiritual Exercises as The Principle and Foundation, The Examination of Consciousness, Discernment, can be of benefit to non-Christian believers. Fr. Amaladoss' final presentation was Ignatian Spirituality and Buddhism. The stress on experience in the Spiritual Exercises can lead a person to self-discovery through an experience of the mutual relationship with the Existing One. This is very similar to the Asian religious tradition.

Fr. Peter McIsaac S.J. first spoke in a panel presentation on Ricci's Legacy: Seeking God in Cultures. He suggested that the encounter between two cultures was a special work of grace. This "kairos" event allows Ignatian "discernment" to manifest its value for it becomes a recognition of grace filled moment which constitutes a "kairos". The presenter then examined the notion of "negotiation" in the Jamaican experience of the encounter of Christianity and culture and offered his personal reflections in his workshops. In Workshop 104 he dealt with the process and praxis of "Negotiation". Workshop 204 then dealt with "Negotiation" in the

realm of religious liturgy and its forms. Workshop 304 was entitled The “Stranger” in Inter-Cultural Dialogue: Self-Knowledge and Self-forgetfulness. The speaker pointed out how within a new culture, the missionary has to face transformation and the process of integration. In this process, the missionary must have a tolerance for self-emptying, along with a confidence in and respect for the local culture. This will bring about the fruit of “negotiation”.

Fr. Benoit Vermander S.J. spoke on Today’s World Mediating God, reflecting on the experience of Francis Xavier, thus coming to a consideration of the suitability of the Spiritual Exercises in contemporary Asia. Xavier dreamt of gathering the whole world under the banner of Christ. However he discovered that God mediates Godself through a plurality of cultures, languages and religions. This plurality helped him to renew and modify his world vision and his faith.

In his workshop, Fr Vermander dealt with the topic Attention to the Mystery: A Portable Spiritual Compendium. He shared that the spiritual journey of the individual is a development of an ability for interior attentiveness.

The topic for the fourth day of the Conference was Apostolic Creativity and Prophetic Leadership, with three speakers. Ms. Bernadette Miles discussed an Ignatian model of leadership: in the midst of change maintaining a systemic apostolic creativity. Ignatius helped people in a community to discover God’s particular way of calling them: namely allowing them to use their special graces “for God’s greater glory”. Ignatian leadership consists in recognizing that creativity comes from within the community and is not imported from the outside. In a world of innumerable changes we are called to offer a new horizon. Ms. Miles presented three workshops, one responding to questions raised by the participants, one using Scripture for personal meditation, and reminded those who would be apostles that they are called to accomplish the work

of Jesus. The Lord will provide what is necessary and the Holy Spirit will provide the strength to build the Kingdom of God.

The speaker used an extract from her book *One Body, One Spirit, One Mission* as a hand-out and discussed Original Obligation, Original Danger, Original Spirit. Every community has a “basic duty” which provides the nucleus of its existence. When circumstances change, a “basic danger” will appear. If the community reaffirms its “basic spirit” the “basic duty” can be realized. Hence, a “basic spirit” is a radical necessity for a Collaborative Ministry Team.

Fr. Mark Raper S.J. chose as his topic *Apostolic Creativity and Leadership: Being an Agent of Change*. In the Second Week of the Spiritual Exercises, St Ignatius asks the Exercitant to consider an ideal leader and so come to a clearer recognition of the call of Christ the King. Among the qualities of a good leader are a care for the little ones and the weak, service of the other, the ability to call for creativity, to be the source of unity with a community and the ability to help a community to move towards the future.

In this issue of SHENSI/SPIRIT, we have not been able to publish all the papers of the various contributors. We hope to remedy this by publishing them in the next issue. The following helped with translations for this issue of SHENSI/SPIRIT: Fr. Gregory Koay S.J., Ms Purple So, Ms. Rita Liu, Ms Ho Yun-ngoh, Mr. Richard Hui Chi-hang, Mr. Maurice Yuen Chi-hung, and several others who wished to remain anonymous. We are most sincerely grateful to each of them for their generous help.

文字與福傳

吳智勳

曹丕《典論》論文云：「蓋文章，經國之大業，不朽之盛事；年壽有時而盡，榮樂止乎其身；二者必至之常期，未若文章之無窮。¹」這是三國時代魏文帝曹丕對文章價值提出高度之評價。孔子雖然「述而不作」，他留下的《論語》，是由門人收集而成，多少讓我們知道孔子的思想，否則他再偉大，後人也無法知悉，但始終無法了解他思想的全貌。《孟子》七篇則留下孟子較全面的思想，他的雄才偉略，藉文字躍現眼前，其文章更成為後世的典範。在中國文化裡，文章是傳遞訊息最好的方式，是「不朽的盛事」；好的文章更是事半功倍，訊息是需要有文采的文章，才能廣傳於世。難怪文學批評大師劉勰說：「虎豹無文，則鞞同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆，質待文也。……文采所以飾言，而辯麗本於情性。故情者，文之經，辭者，理之緯；經正而後緯成，理定而後辭暢，此立文之本源也。²」福音訊息固然重要，用有文采的文字去傳遞這訊息也同樣重要。

唐太宗貞觀九年（公元 635 年），景教傳教士阿羅本（Olopun）來到中國。太宗容許他自由傳教，建景教寺。三年以後，便有傳教士二十一人。唐太宗曾召他入宮，向他問道，甚至把自己的肖像，模在景教寺主殿的牆壁上：「宗周德喪，青駕西升；巨唐道光，景風東扇。旋令有司，將帝寫真，轉模寺壁。天

1 林仰山編《中國文選》下編，（香港大學，1963），388頁。

2 劉勰《文心雕龍》情采篇（台灣：開明書局，1963，卷七），1頁。

姿汎彩，英朗景門。³」連皇帝也這樣優待傳教士，傳教條件要比明末利瑪竇來中國時優厚得多了。可惜阿羅本那時已有五十歲，又不懂華語，一切要靠人翻譯，可能譯者是有名的房玄齡及魏徵，尊經案語上說：「並奏上本旨，房玄齡、魏徵直譯奏言⁴」。景教碑記載了景教由貞觀期間到建中二年（公元 782），共 150 年左右的傳教史，裡面提到唐高宗時（650-683），對景教寵愛有加，於各州建景教寺，有「寺滿百城」之盛⁵。

景教傳教士也認識到文字福傳的重要，到中國不久，便著手翻譯經典。阿羅本原有五百三十部經典，但因缺乏翻譯人才，翻譯不到十分之一，其中以景淨翻譯最多，有三十部，而景教碑也是由「大秦寺僧景淨述」。現時留下的景教文獻中，以景教碑最出名，文字比較古雅，大概出自文人手筆。但在文章盛世的唐朝來說，談不上佳作，也對文壇無甚影響。其他經文的翻譯，譯文劣拙，如以「序聽迷詩所」稱「基督默西亞」，又在該經文內，以「移鼠」稱「耶穌」⁶，不太可能出自房玄齡或魏徵等文人的手筆。譯文中，大量採用佛教與道教的用語，如天尊、世尊、布施、施主、法王、法主、佛、寺、僧、天堂、地獄、惡魔、禮拜、受戒、罪業、大德、眾生等。常人看來，以為是看佛教經典，看不出基督信仰的獨特處，更未能對中國人產生重大的影響。史家認為：「元代的漢文景教經典，迄今並沒有片言隻字遺留下來。可見漢人信奉景教的學者和文人，是絕無僅有的了！」⁷

3 《大秦景教流行、中國碑》碑文第 11 行，參張奉箴《福音流傳中國史略》卷一（台灣：輔仁大學，1970），86 頁。

4 參張奉箴《福音流行中國史略》卷一，40 頁。

5 景教碑文第 14 行。

6 張奉箴《福音流傳中國史略》卷一，103 頁。

7 同上，205 頁。

景教在中國時間頗長，可是教徒以蒙古、波斯、西域及東歐的色目人爲主，漢人加入不多，到元順帝至正廿八年（1368）元朝滅亡，明朝興起，蒙古人、色目人退出中國，景教也因而衰亡。波斯與敘利亞境內的景教，受到回教的壓迫，自顧不暇，無力再派傳教士來華，殘餘在中國境內的景教徒，慢慢走上滅亡的道路。景教曾依賴政治勢力，有欺壓其他宗教的紀錄，到元朝倒台後，其他宗教也加以反擊及排擠，更促成景教迅速滅亡。景教在文字翻譯及創作上，成就不高，引不起文人的注意、交往、討論。至於非漢人的景教徒雖然也有文人，如馬祖常、馬潤、雅琥等⁸，可能對自己的信仰並不虔誠，以至「在他們的遺著中，我們找不到和景教有關的文字⁹」。我們可以這樣說：景教雖然在中國境內有那麼長的歷史，始終不能生根，其中一個主因，是因爲景教徒未能把握文字對福傳的重要，未能在文字上下苦功，未能了解文章是「不朽的盛事」。

十三世紀時，方濟會士及道明會士循著蒙古人的驛路，以教宗欽使的名義，來見蒙古大可汗。教宗依諾森四世派遣欽使到蒙古，是希望與蒙古修好，免得歐洲再受蒙古鐵騎蹂躪；如果蒙古人皈依基督，更是最好不過。以教宗欽使名義謁見蒙古大可汗的有多次：第一次是派方濟會士柏朗嘉賓（John of Piano Carpini, 1182-1252），他於 1246 年晉見欽察汗王拔都，呈上教宗致蒙古人民的兩封信函，信函由拉丁文寫成，由拔都元帥找人翻譯成俄羅斯、阿拉伯和蒙古語，然後遣發他們遠赴蒙古和林謁見定宗。兩封信函中，第一封是簡述天主教的基本教義，包括天主降生成人，受苦難，被釘死在十字架上，死後第三日復活，復活後第四

8 同上，203 頁。

9 同上，205 頁。

十日升天。耶穌在世時建立了教會，而教宗就是基督在世的代表，現在他派遣使節向蒙古人民宣示真理。這封信函的確是中國傳教史上一封重要的文獻，但不見得有任何明顯的效果，定宗的覆文裡也沒有任何皈依的顯示¹⁰。第二封信函是譴責蒙古軍隊濫殺無辜，並勸勉蒙古當權者停止殺戮。定宗的覆文不但沒有被教宗說服，反而高傲地命令教宗遣使議降，聆聽他的吩咐¹¹。

第二批教宗使節，由道明會士亞塞琳（Ascelino di Lombardia）帶領，於 1247 年 5 月進見蒙古駐守小亞細亞邊境的長官貝住（Baidju）。亞塞霖把教宗國書譯成波斯及蒙古文送呈貝住，書中敦請蒙古軍隊不要再殘殺無辜平民，痛改前非，皈依基督¹²。同年 7 月，亞塞霖獲得貝住將軍答覆教宗的信，內容是傲慢地命令教宗遣使來朝，絲毫沒有接受福音的表示。以後，道明會士隆如美（Andre de Lonjumel）等人受法國聖王類思及教宗大使歐東樞機（Cardinal Odon）的差遣，於 1249 年往蒙古大可汗宮廷與蒙古人修好，但也只得傲慢的回覆。隨後，法籍方濟會士羅伯魯（Rubruc）等人於 1253 年遠赴蒙古宣傳福音，法王類思要求他把蒙古路上所見的寫下來。他有機會見到蒙哥可汗（1254 年），也遇到不少景教徒。他不懂蒙古語言，要靠人翻譯，甚至靠景教徒翻譯¹³。他在蒙古地方逗留了一段短時間便取道返回歐洲。他把自己在蒙古的經歷，寫成《韃靼旅行記》，連同蒙哥的國書，呈給聖王類思。羅伯魯雖然在蒙古傳過福音，但影響極有

10 同上，259-270 頁。

11 同上，272 頁。

12 同上，284 頁。

13 同上，307 頁。

限，對漢人的皈依，更沒有紀錄，大概因為他不懂漢文；只有他的遊記，為西方提供了一些有關中國的資料而已。

天主教東來影響較深的，大概要舉方濟會士孟高維諾（Giovanni da Montecorvino 1247-1328）了。他於 1289 年偕同幾位方濟會士，帶同教宗的國書出發，取道印度前往中國。他於 1294 左右到達北京，受到元成宗鐵木耳接待，並開始他的傳教工作，於 1297 年在北京建立了第一座天主教聖堂¹⁴。由歐洲來的主教們，以安德魯（Andrea da Perugia）為首，於 1308 年祝聖孟高維諾為北京總主教。孟高維諾展開他的傳教工作，他的對象主要是蒙古人及色目人，他自己努力學習蒙古語，甚至可以用蒙古語宣講福音，並把新約和聖詠譯成蒙古方言¹⁵。他成功地使一些蒙古王公大臣皈依基督，忠獻王闊里吉思（Geogius）便是出名的一個¹⁶。他有計劃把拉丁文日課，翻譯為蒙古文，使忠獻王轄區內的教友，能用自己的語言讚美天主，甚至用蒙古文，按照拉丁禮規，舉行彌撒¹⁷。這事記載於 1305 年孟高維諾給方濟會總會長的信中。孟高維諾受祝聖為主教後，繼續傳教二十餘年，直至 1328 年安逝北京。他派遣會士在泉州、揚州、杭州等地建堂傳教。據方濟會士估計，元朝來中國傳教的方濟會士，能有二百人之多¹⁸。孟高維諾認識到文字福傳的重要，故努力學習蒙古文，因為那時是蒙古人的天下。倘若蒙古人繼續在中國長時期執政，我們不能肯定天主教能在中國發展到甚麼程度。可能孟高維諾沒有考慮到執政者雖是蒙古人，但中國大部份的老百姓還是漢人居多。

14 同上，347 頁。

15 同上，361 頁。

16 同上，348 頁。

17 同上，369 頁。

18 韓承良《中國天主教傳教歷史》，（台北：思高聖經學會，1994），15 頁。

如果他在漢文上下工夫，福音可能在中國早就生根了。當日泉州主教加斯代羅（Peregrine of Castello）於 1318 年的信中提到，他們僅藉翻譯去傳道，並承認「如果我們會他們的語言，天主定要宣示祂的奧蘊……。我們會士稀少，又都老邁，不熟練於學習語言¹⁹」。安德魯是最後一位元代在華的主教了，他大概在 1332 至 1342 年間去世。他逝世後，教宗會任命一些主教，署理北京和泉州教務，但他們始終沒有到達任所。到蒙古統治者於 1368 年敗亡，退出中國，明代帝王採閉關政策，東西交通也因回教徒封閉影響傳教士東來，曾有幾萬人的教會便因傳教士的去世，又沒有本地神職繼承而慢慢沒落，連北京教區也於 1410 年被教會除名²⁰。在一個以漢人爲主的社會，不懂漢語，沒有積極向當時屬低下草根階層的漢人傳道，也沒有利用漢文福傳，沒有栽培本地神職，元代天主教雖長期受到統治者禮遇，甚至得到經濟上的援助，一旦統治者退出政治舞台，崇奉佛教的明朝興起，天主教便逐漸在中國煙消雲散。一百多年後，耶穌會傳教士來華，最初便以爲福音從來未傳入過中國。

利瑪竇的前驅

明末歐洲的商人千方百計想進入關閉的中國通商，在聖方濟沙勿略於 1552 年到達中國上川島之前，已有葡萄牙商人與中國沿海的商人貿易。他們到廣州、屯門、泉州、寧波等地做買賣，甚至在 1535 年，成功地入據澳門，設港通商。明末倭寇爲禍沿海，廣東地方長官採取以夷制夷的策略，邀葡萄牙人驅倭寇出海，讓

19 張奉箴《福音流傳中國史略》卷一，393-394 頁。

20 韓承良《中國天主教傳教歷史》，25 頁。

葡人在澳門長駐下去²¹。1541年，聖方濟沙勿略以教宗欽使的身份，跟隨葡國印度新總督戴蘇撒（Don Martin de Souza）的船，離開里斯本，向東方出發。此後的十二年，聖人先後在印度、錫蘭、馬六甲、新加坡、日本等地傳教。他在日本時，便渴望到中國傳教。他曉得中文與日文間的相同及相異的地方，並且中國人及日本人能靠文字，互相傳達心意。他於1552年給依納爵所寫的信中提及文字福傳：「我們用日本語，撰寫了創造天地和討論基督的降生奧跡並言行的一本聖書。不久我們要把這本書改寫成中文。這樣一旦我到達中國，可使人知道我也曉得中國文字²²。」聖人於1552年底病逝上川島，他的夢想由其他耶穌會士繼續了。1555年葡籍耶穌會士巴萊多神父（Melchior Nunez Barreto）是第一位踏上中國大陸的耶穌會神父。他到廣州營救被囚禁的葡商教友，並陪同他們離開中國。此後他又獲准出入中國幾次，最後他雖然去了日本，但臨行前留下一位葡籍修士斯德望·高斯（Estevao de Goes），要他在廣東南部學習中文²³，開耶穌會士學習漢語的先聲。總之，由1552年到1583年羅明堅神父（Michele Ruggieri）與利瑪竇神父定居肇慶前，已經有二十五位耶穌會士，二十二位方濟會士，兩位奧斯定會士，一位道明會士嘗試進入中國而不成功²⁴。

在進入中國傳福音的先驅中，影響利瑪竇最大的，自然是范禮安神父（Alexander Valignano 1539-1606）了。范禮安27歲進

21 張奉箴《福音流傳中國史略》卷二上編，508頁。

22 同上，545頁。

23 賴詒恩（Thomas F. Ryan, S.J.）著，陶為翼譯，（台北：光啓文化事業，2007）再版，11-12頁。

24 Gianni Criveller, "The Background of Matteo Ricci: The Shaping of His Intellectual and Scientific Endowment" in *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci*, Macao Ricci Institute, 2010, p. 44.

入耶穌會，在進耶穌會前他已是巴度亞大學(University of Padua)的法律博士。他進了耶穌會後，很快便升了神父，32 歲便是羅馬初學神師的助理，並在代理神師院務期間，接納了年僅 20 歲的利瑪竇入初學，奠定了兩人合作的基礎。范禮安申請往東方傳教的意願獲批准後，他不但以傳教士身份前去，更被任命為遠東耶穌會的視察員(Visitor)，他當這職務 33 年之久，直到他於 1606 年在澳門逝世為止。范禮安 1578 年到達澳門，見過陪伴聖方濟沙勿略臨終的中國青年安多尼，聽他述說聖人臨終的情景與願望。他聽過很多有關中國的報告後，認定向文化悠遠的中國傳福音，必須從學習中國語言、文字、禮俗開始，不能採取宗教殖民主義。他要求來澳門的年輕會士，一定要學好中國語言和文字，必須能說、能念、能寫。羅明堅(Michele Ruggieri 1543-1607)便是第一批奉命學習中文的耶穌會士。羅明堅於 1579 年到達澳門，立刻遵照范禮安的吩咐學習中文。當時沒有中西對照的字典，沒有適當為外國人學中文的課本，沒有懂中文與外文的老師，一切從頭開始，年紀已 36 歲的羅明堅苦學不懈。幸好范禮安禁止澳門其他耶穌會士要求羅明堅幫忙為葡人的牧民工作，使羅明堅可專心學習中文。利瑪竇曾提及羅明堅如何苦學中文：「他於 1579 年 7 月來到澳門，立刻投身於準備視察員所指定的工作。第一件事就是學中國話——宮廷裡的官話，全中國所用的話。除此之外，每一省尚有各省的方言。……中國話是世界上最難、最複雜的文字，而現在更加困難，因為找不到老師教。……後來有一個圖畫師來應徵，他語言能力太差，不夠做老師的資格，好多次，當他不能用中國文字表達葡國字的時候，他往往用連環圖來表達。羅明堅埋頭苦幹，發奮忘食，不眠不休，才克服了語言上的困難²⁵。」我

25 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》上，《利瑪竇全集》1，（台北：光啓文化事業，1986），114 頁。

們可以看到，范禮安一眼認定必須從學習語言開始，這種眼光是遠大的，雖然有同會會士認為是浪費時間，他沒有改變過自己的決定。他命令羅明堅專心學中文，又不准其他會士以牧民理由阻礙他的學習，是難得的有眼光。羅明堅選定由官話入手，而不從方言著手，也是正確的。利瑪竇非常賞識羅明堅，認為他「才智過人，文質彬彬給人以仁人君子的印象，……他在葡國人中被認為是一位有中國文學修養的神父及老師²⁶」。

羅明堅在澳門耶穌會修院附近，建了一座名為聖瑪爾定經院學校，為新入教的中國青年講授要理。他又著手編寫問答式的要理，並由中國人協助開始起草《天主實錄》一書。1582年羅明堅把天主十誡譯成中文，文章典雅通順，比1593年道明會士噶嘑羨（該字有口旁）在馬尼拉出版的天主十誡更具文采。噶氏的翻譯第一、二誡如下：「第一件：惜僚氏，勝過各眾物。第二件：不可亂咀誓。」羅明堅的翻譯如下：「一、要誠心奉敬一位天主，不可祭拜別等神像。二、勿呼請天主名字，而虛發誓願²⁷」。「天主」一詞，自然比由西班牙語 Dios 音譯過來的「惜僚氏」優勝，而「虛發誓願」亦比「亂咀誓」好。羅明堅所學的中文沒有白費，他可以用中文與中國人交談，向中國人講道。《天主實錄》一書，雖說有中國人替他整理，但內容骨幹必出自羅氏無疑。我們從該書由羅明堅寫的序文，可見他的中文造詣：「嘗謂五常之序，惟仁義為最先，故五倫之內，以君親為至重。人之身體髮膚，受於父母。為人子之報父母者，皆出於良知良能，不待學而自然親愛者也。……惟以天主行實，原於天竺，流布四方，得以救拔魂靈升天，免墜地獄。其俯視金玉寶馬，徒為玩好，而無益

26 同上，115-116頁。

27 譯文參張奉箴《福音流傳中國史略》卷二下編，609-610頁。

於世者，相遠果何如耶？僧思報答無由，姑述實錄而變成唐字，略酬其柔遠之恩於萬一云爾。……實錄未見之先，有如黑夜無光，不知生死之原。實錄既見之後，自明天主根由，而知所以善善而惡惡者，其若撥雲霧而覩日月矣²⁸。」光看這序文，文詞流暢，述說寫實錄之原因及實錄之作用，令當時讀書人看後，有耳目一新的感覺。羅氏把印好的天主十誡經文及《天主實錄》一書，送給來訪的賓客，使他們有機會慢慢研讀天主教的教義。對話固然重要，但文字卻帶來沉澱深化的作用，而且影響那些沒有機會與傳教士會面的人。羅明堅在中國度過九個年頭，1588 年底他便奉命離開他心愛的中國，返回歐洲，希望進一步推動教宗遣使來華，並繼續撰寫有關中國的著作，最後於 1607 年病逝。

羅明堅是位謙遜的人，常自稱中文學得不好。當然，用當時文人的標準去衡量，他的中文程度還差很遠；但作為一般對話及思想交流，他的中文是綽綽有餘的。明史學家耶穌會士陳綸緒神父（Albert Chan, S.J.）曾在羅馬耶穌會總部檔案室發現了三十四首中文詩，經一番考據後，證實是羅明堅留下來還未發表的詩²⁹。從這些詩本身，我們可以肯定羅明堅是花過很多工夫去學詩的。寫詩是當時的文人必然精通的事，羅氏為了與文人交往，不辭勞苦的去學詩。他可能看過宋代劉克莊（1187-1269）編的《千家詩》（*An Anthology of Poems by One Thousand Authors*），因為他寫的詩，有些是從《千家詩》取來的。三十四首詩中，有不少是與宗教有關的，顯示出羅氏以詩會文人的心態。我試取其中一些詩以表示羅氏的中文造詣：

28 同上，614 頁。

29 Albert Chan, S.J. "Michele Ruggieri (1543-1607) and his Chinese poems" in *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies*, 41 (1993): pp. 129-176.

第二十四首 嘆唐話未正

數年居此道難通 只為華夷話不同
直待了然中國語 那時講道正從容³⁰

此詩顯示出羅氏嘆自己學中文未精，但卻不掩內心傳福音的意願。

第十一首 偶懷

朝讀四書暮詩篇 優游那覺歲時遷
時人不識予心樂 將謂偷閑學少年³¹

此詩顯示羅氏學中文之苦心，他在早上讀《四書》，晚上念詩。最後兩句是抄《千家詩》裡宋代程顥「春日偶成」七絕：「雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川；時人不識余心樂，將謂偷閑學少年」。

第二首 遊到杭州府

不憚驅馳萬里程 雲遊浙省到杭城
携經萬卷因何事 只為傳揚天主教³²

此詩提到羅氏所到的地方，包括浙江杭州；他不辭勞苦，只為傳揚天主的聖名。

以上的例子，一方面顯示羅明堅如何帶動傳教士學習中文的潮流，影響了利瑪竇學習的決心；另一方面也透露羅氏的中文造詣，足以和當時的文人交往。他只學了幾年中文，但已能掌握寫近體詩的格式與技巧。例如上面第二首「遊到杭州府」，是符合近體詩的仄起慣例：

30 同上，153頁。

31 同上，142-145頁。

32 同上，141頁。

仄仄平平仄仄平 平平仄仄仄平平
平平仄仄平平仄 仄仄平平仄仄平

雖然第四句第五字未符合平仄，但基於近體詩「一三五不論，二四六分明」的規矩，這首詩在格式上是合格的。由此可見羅氏在中文所下的工夫。

度梅嶺

乍登巔表插天高
果見梅關地位高
今日遊僧經此過
喜霑化雨濕長袍

遊到杭州府

不憚驅馳萬里程
雲遊浙省到杭城

携經萬卷因何事
只為傳揚天主教

寓杭州天竺詩答諸公二首

僧從西竺來天竺
不憚驅馳三載勞

時把聖賢書讀罷
又將聖教度凡曹

此外，從羅馬耶穌會檔案室看到羅明堅的詩是用毛筆書寫的，極有可能是羅氏的筆跡，這可看到羅氏的書法，也算清楚工整，在中國文人眼中，勉強可以接受的了。在此之前，沒有傳教士會注意連書法也能是福音被認受的一個重要因素。書法劣拙的文字是不入文人的眼的，內容多好也打了折扣。不過，在羅氏的詩中，他也有寫錯字的時候，這更顯示出這些詩是出自他的手筆，而非由文人代勞。陳綸緒神父指出多個寫錯的地方，現把部份正體字寫出來：濕、浙、飯、葉、華、蒙、顛、冤等³³。

羅明堅是第一位能用中文與中國文人交談的傳教士，利瑪竇稱他在澳門耶穌會會院旁的聖瑪爾定祈禱所為中國人講道³⁴。能夠不靠翻譯，羅明堅大概是第一個能說、能念、能寫中文的傳教士。利瑪竇之成功，羅明堅居功最偉，他不但開勤學中文的先例，還為利瑪竇鋪好往中國的路，親自帶利氏到肇慶。范禮安推動中國傳教，他自己雖然不諳中文，但認識到學習中文為傳教的重要。他釐定學中文的政策，並帶動福傳事業。他在澳門耶穌會會院建立了耶穌聖名會，可能是第一個有紀錄的中國善會，為幫助新教友的屬靈生活³⁵。可見利瑪竇福傳的成功，實有賴同會會士開路和鼓勵，及文人好友的建議，如脫去僧服，改穿儒服，蓄髮留鬚，研讀四書五經，從文字文化入手，務求基督信仰在中國土地生根。

33 同上，139頁。

34 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》上，《利瑪竇全集》1，（台北：光啓文化事業，1986）116頁。

35 同上，117頁。

草《天主實錄》一書，該書 1583 年在肇慶出版。換句話說，當利瑪竇到澳門學中文時，羅氏給了他很大的幫忙，並為利氏打通到肇慶的道路。利氏本人學語言的天份很高，記憶力強，他在 1585 年 10 月 20 日致耶穌會總會長阿桂委瓦 (P. Claudio Acquaviva) 的信中這樣說：「托天主聖寵之助，我身體健康，目前已可不用翻譯，直接和任何中國人交談，用中文書寫和誦讀也差強人意³⁶。」他也在致羅馬學院校長馬塞利神父 (P. Ludovico Maselli) 的信中 (1585 年 11 月 10 日) 提到已用中文撰寫《要理問答》，並請嶺西道尹寫序言推介。結果這位官員說：「此書不需要序言，他已看了，寫得不錯，可以在中國流傳³⁷」。能夠讓那時做官的看得入眼，中文應是不錯的了。利氏在信末自稱：「我仍盡力學習中國的一切，每天都有進步，目前我已能說流利的中國話，開始在聖堂裡給教友們講道，今後大門敞開，歡迎凡希望聽道理的人前來。我已能讀中國書和寫中國字了³⁸。」在 1584 到 1588 年間，利瑪竇與羅明堅編了一部《葡華字典》，利氏自言是他們從北京回南京途中開始編的：「走了一個月才到臨清，這個月的大好時光好似是白白浪費了；其實沒有。鍾鳴仁修士 (Sebastiano Hernandez) 精通中文；在他的協助下，神父們利用這段時間編了一部中文字典。他們也編了一套中文發音表，這對後來傳教士們學習中文有很大幫助³⁹。」在這部字典中，利瑪竇藉郭居靜神父 (P. Lazzaro Cattaneo, 1560-1640) 的靈敏音感，把中國字分出五個聲調，用五個音標表示，好能正確標出讀音。這

36 羅漁譯《利瑪竇書信集》上，《利瑪竇全集》3，(台北：光啓文化事業，1986)，69 頁。

37 同上，75 頁。

38 同上，77 頁。

39 參《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，(台北：光啓文化事業，1986)，286 頁。

五個聲調是陰平（一）、陽平（∧）、上聲（ˇ）、去聲（ˋ）、入聲（˙）。利氏用羅馬字及這些音標符號，為中國語音奠定了學習的基礎，不但使後來的傳教士有了較科學化及系統化學習漢語的方法，也為中國學者開了一條研究音韻學的道路。這部《葡華字典》的手稿共 189 頁，保存在羅馬耶穌會檔案中。字典按字母次序排列，便於翻檢；每頁分三欄，第一欄是葡文字，第二欄是羅馬拼音，第三欄是漢字，專家認為大部份出自利氏手筆⁴⁰，由此可見利氏有頗工整的書法。

利瑪竇以文字福傳的決心，大概受士人影響甚深，尤其是好友瞿太素。瞿氏在肇慶僊花寺首遇利瑪竇，暢談甚歡，很佩服利氏學問淵博；後來在韶州幫助利氏把《幾何原本》等科學書籍譯為中文，利氏也趁機會把天主教教義向瞿氏解說。在與這些知識份子交往的過程中，利氏明白到文字及學術對福傳的重要。利氏除了學習語言、書法外，還嘗試了解中國的經、史、子、集等古籍，並把四書譯成拉丁文，送返歐洲。除了促進中西文化交流外，也奠定他本人對中國文化的愛好及認識，使他得到士人的尊敬，連大文豪王應麟、李日華也成為利氏的摯友。王應麟日後為利氏立碑銘，李日華在南昌寫詩贈利子：「靈海盪朝日，乘雲信綵霞；西來六萬里，東泛一孤槎。浮世常如寄，幽棲即是家；那堪作歸夢，春色任天涯⁴¹。」能夠與這些著名文人交往，並以詩文互贈，利氏必須有他過人之處。傳說利氏記憶力特強，有過目不忘的天份，並且能把詩文倒過來唸也可以。但按照利氏本人的說法，他曾「引他們的經書：有時為開玩笑，背誦一段文章，並

40 楊福綿「利瑪竇對中國語言的貢獻」，《公教報》，1983年1月14日，20頁。

41 張奉箴《福音流傳中國史略》卷二上編，647頁。

能立刻倒背，因此使中國讀書人驚訝不止⁴²。」這原本是利氏記憶中文的一種方法，他發現漢字以象形為主，便以形象幫助記憶。他寫了《西國記法》（*The Western Method of Memorization*），原本為好友巴西奧乃伊神父寫的，但中國讀書人被利氏的記憶力吸引，紛紛找他學習，令他煩惱不已，自言：「所以我被迫把《記法》一書翻譯為中文，這本書還是獻給你的⁴³」。利氏是否能夠倒背經文，很難證實，他的記憶力一定很好，否則不會引起讀書人的注意。此書顯示利氏獨到的想像力，但並非讀後立刻增加人的記憶力，難怪真正的讀書人不太感興趣，連《四庫全書總目》的作者，收了利氏十二種著作，偏偏把《西國記法》放棄不收，令此書差點失傳。孤本存於巴黎圖書館，後收入吳相湘等主編的《天主教東傳文獻》及今人朱維錚主編的《利瑪竇中文著譯集》⁴⁴（*Collected Chinese Writings and Translations by Matteo Ricci*）。

利氏的中文著作能引起中國人注意的，大概是收在《四庫全書》的十二種，即：（一）《天學初函》（*First Collection of Heavenly Studies*）；（二）《乾坤體義》（*Explanation of the Structure of Heaven and Earth*）；（三）《測量法義》（*Theory and Method of Measurements*）（附《測量異同》、《勾股義》（*Explanation of the Triangle*））；（四）《渾蓋通憲圖說》（*Astrolabe and Spheres: Charts and Commentary*）；（五）《圖容較義》（*Treatise on Isoperimetric Figures*）；（六）《同文算

42 羅漁譯《利瑪竇書信集》上，《利瑪竇全集》3，243頁，記載了利氏於1597年9月9日在南昌寫給摩德納巴西奧乃伊神父（P.L. Passionci）的書信。

43 同上，242頁。

44 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，（香港：城市大學出版社，2001），179-214頁。

指》(*Treatise on Arithmetic*)；(七)《幾何原本》(*Elements on Geometry*)；(八)《辨學遺牘》(*Posthumous Polemic against the Idolatrous Sects*)；(九)《二十五言》(*Twenty-five Sayings*)；(十)《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven*)；(十一)《畸人十篇》(*Ten Discourses by an Extraordinary Man*) (附《西琴曲意八章》(*Eight Songs for Harpsichord*))；(十二)《交友論》(*On Friendship*)。十二種著作中，一半屬於科學方面的，即：《乾坤體義》、《測量法義》、《渾蓋通憲圖說》、《圓容較義》、《同文算指》、《幾何原本》六種。這些都是由中國文人協助下翻譯出來的。其他《天學初函》收了利氏多種著作，故此朱維錚編的《利瑪竇中文著譯集》不重複再收；《辨學遺牘》是 1629 年由李之藻出版的，論者認為從內容及文風顯示非出自利氏，可能出於某位有學問的華人教徒之手，似乎是楊廷筠⁴⁵。剩下的《二十五言》、《天主實義》、《畸人十篇》、《交友論》大概是利子最佳的中文著作了。如按寫作次序，《交友論》於 1595 年在南昌出版，《二十五言》於 1599-1600 成於南京，於 1605 年在北京出版，《天主實義》於 1603 年在北京出版，《畸人十篇》於 1608 年在北京出版。

利瑪竇來華的目的，當然是為傳福音，但他也知道中國人對外國人的猜忌：「外國人在大明帝國無不遭受猜疑，尤其我們傳教士們，他們以為我們智慧超人一等，精神與能力皆能成就大事，因此我們一舉一動必須謹小慎微，不敢造次⁴⁶。」這是利氏不太喜用聚眾公開宣講福音的方式，免得招引官方的制止，連僅

45 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，《復虞淳熙》簡介，765 頁。

46 羅漁譯《利瑪竇書信集》上，《利瑪竇全集》3，230-231 頁。

有的成果都遭破壞。他採用的就是較為緩慢的文字福傳，「說實話，有些使人不易相信，在中國有時用書籍比用口講似乎還有效⁴⁷。」「在中國的宗教派別，及宗教教義都是以文字書籍的方式來廣傳，而非以口語傳道的方式。中國人討厭群集結夥，因此新聞也是以文字而廣傳的。但是這並沒有妨害到傳教的工作，因為為讀書的人在休閒中所看到的書本的說服的力量，比從講道台上所轉來的說服力量更大⁴⁸。」正因為他選擇用文字，在那時代卻成就了「不朽的盛事」；傳教士能逝去，但文章卻「傳於無窮」。又因中文書籍受到日本、朝鮮、交趾等地的人民歡迎，「我們所寫的書，其影響將是整個中國文化圈，而不僅是中國人了⁴⁹。」

在傳信仰與倫理的書籍中，《天主實義》至為重要。全書採取問答的語錄體而成，由「中士」儒者提問，由「西士」傳教士作答。由天主創造世界開始講，繼而討論人的靈魂不死不滅，並攻擊佛教輪迴之不可信，但說明天主教有天堂地獄的賞罰，亦同意人性本善，符合儒者傳統。《四庫全書總目提要》評《天主實義》時說：「大旨主於使人尊信天主，以行其教。知儒教之不可攻，則附會六經中上帝之說，以合於天主，而特攻釋氏以求勝。然天堂地獄之說，與輪迴之說相去無幾也，特小變釋氏之說而本原則一耳⁵⁰。」提要作者看出利子《天主實義》的目的是「使人尊信天主」，並採納儒家學說「以合於天主」，都是對的；但認為天堂地獄之說，與佛教輪迴之說相去無幾，則是膚淺之論。至

47 羅漁譯《利瑪竇書信集》下，《利瑪竇全集》4，367頁。

48 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，426頁。

49 同上，427頁。

50 朱維鈞主編《利瑪竇中文著譯集》，139頁。

於《天主實義》有甚麼影響，利子在書信曾提到：「撰寫已久的《天主實義》目前正在校正之中。希望這本較以前的更好，一些我們的朋友看過其中幾章，認為不錯，曾力勸我們快去印刷⁵¹。」

傳教的文字，畢竟有「去佛補儒」的味道，自然挑起很多的爭論，甚至惹來傳統宗教及勢力的攻擊。那時代還沒有宗教交談的風氣，一方面受到批評，便不遺餘力還擊。今天要進行信仰本地化，應從這裡汲取教訓，交談比攻訐更能受到尊重與包容。在利子的中文著作中，似乎最受學者歡迎的，除了科學書籍外，應該是他的倫理著作了。《交友論》是利子早期的倫理著作，按利子 1596 年 10 月 13 日致羅馬總會長的信中云：「去年曾致力用中文試撰《交友論》一書，是從我們的書中挑最好的作為參考而編寫的，其中引用許多歐洲名人的遺訓或名言，因此引起中國學人們的驚奇，為使該書更具有權威，我還請大官馮應京寫一序言，後贈送給皇帝的親屬——建安王。後來不少學者爭相傳閱、抄錄，我也使他們稱心滿意⁵²。」利氏看準朋友是中國五倫之一，「有朋自遠方來，不亦樂乎」向來為中國人所重視，他便把西方論友道的格言編輯起來，表示他如何重視與中國人交朋友。書中只有兩處提到「上帝」：「各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此胥助⁵³」，把交友看成天主的命令；「上帝給人雙目、雙耳、雙手、雙足，欲兩友相助，方為事有成矣⁵⁴」。這種宗教味道較弱，而倫理論調甚強的書籍，正合中國士子的胃口，

51 羅漁譯《利瑪竇書信集》上，《利瑪竇全集》3，231 頁。

52 同上，231 頁。

53 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，145 頁。

54 同上，149 頁。

難怪該書不脛而走，不論當代或今天，都受到讚賞，如陳繼儒「友論小敘」譽為「刻此書，真可補朱穆、劉孝標之未備。吾曹宜各置一通於座隅，以告世之烏合之交者⁵⁵。」《利瑪竇中文著譯集》中《交友論》之「簡介」云：「無論就重版次數，還是引證頻率，本篇都堪稱利瑪竇中文譯著內影響最廣的一種，當無疑義⁵⁶。」《四庫全書總目提要》論《交友論》：「其言不甚荒悖，然多為利害而言，醇駁參半。……王肯堂《鬱岡齋筆塵》曰：『利君遺余《交友論》一編，有味哉其言之也。使其素熟於中土語言文字，當不止是，乃稍刪潤著於篇』⁵⁷。」這些說話，一方面說明《交友論》廣受歡迎；另一方面，反映出利子中文造詣的有限性。如果他的中文好一點，福傳成就更不止此。朋友替利子著作潤筆，便是利子著作普及的原因。利子的道德操守，更使他被敬佩，他的書籍被接受：「一個有關我們的聲譽在這裡四處傳揚，即我們絕不說謊話，即便在微些的小事上也不例外，也不傷害任何人。上言之事為我們本不算甚麼；但在中國，在實際上，或在語言上皆不重視此，因此對我們的這種修養視若至大的奇跡，這為他們將接受基督福音是一種奠基⁵⁸。」

另一本令中國讀書人喜歡的書便是《二十五言》了。《中國傳教史》的作者對《二十五言》有這樣的說法：「這本書是討論道德及控制心靈惡傾向的問題。這小冊子在付梓之前就叫中國朋友們讀過了，讀過這些書的人都稱讚不已。事實上，大家都認為這樣的文章出自一位外國人的手筆，有如此確定的定義，細膩的

55 同上，157頁。

56 同上，142頁。

57 同上，158-159頁。

58 羅漁譯《利瑪竇書信集》上，《利瑪竇全集》3，232頁。

描述，幾乎使人不能相信，尤其是他們認為歐洲人是蠻邦，因此大家都願意人手一冊⁵⁹。」《二十五言》選擇用理性而非用啓示作出發點，並引證了中國古籍中與天主教相同之處作支援，好使中國學者接受天主教的信仰。全書用了三次「天主」，四次「上帝」，但沒有引用聖經為其理論基礎，反而把倫理與天主相連起來：「夫仁之大端，在於恭愛上帝。上帝者，生物原始，宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善，而無少差謬，是以一聽所命，而無俟強勉焉。知順命而行，斯之為智⁶⁰。」這是傳統自然律的講法，即認定天主把祂的法律刻在人的良心上，人性自然順服至善天主的命令，而天主是所有善的根源。書中多次使用仁、義、禮、智、信等詞，是以倫理與信仰相連起來，使重倫理的儒者，樂於接受基督的信仰。這正是《利瑪竇中國傳教史》作者的看法：「這本書證明是一本為反對偶像崇拜者最好的書，因為它把他們攻擊得體無完膚，但是卻沒有使儒家反對的理由，因為儒家所持的態度與本書是一樣的，看來好像有天主的暗中指引，從開始我們的信仰就受到了儒家的保護，原來儒家的道理沒有任何與天主教的道理相衝突的地方⁶¹。」

徐光啓為這書寫跋，馮應京為它作序：「因了這兩位名人的序文，使這本書聲價十倍，銷路大增，對於基督教義的傳播，影響至大。尤其徐光啓在序文裡，不但對基督教義大加讚揚，並且表明其本人已皈依基督，以身作則⁶²。」可見本地人對本書的參與，影響該書的認受性。不過，《四庫全書總目提要》給了苛刻

59 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，427頁。

60 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，168頁。

61 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，429-430頁。

62 同上，428頁。

的評語，認為它「大旨多剽竊釋氏，而文辭尤拙。蓋西方之教，惟有佛書。歐羅巴人取其意而變幻之。猶未能甚離其本⁶³。」說利子之書「剽竊釋氏」及「未能離其本」，是有點胡說八道，顯出作者完全不明白利子的思想；若果利子抄襲佛教，他便不需要抨擊佛教，而佛教徒也無須群起攻擊利子，稱之為「利妖」⁶⁴了。利子之書，得到中國文人潤色，仍免不了「文辭尤拙」的評語，更肯定了基督信仰的本地化工作，必須由中國基督徒自己做，利子之書有帶起的功勞。

最後一本要介紹的書，是利子的《畸人十篇》。本書是利子與十位明末士大夫的問答紀錄。十人中九人有姓名及職銜，問答內容圍繞著末世論，即死亡、審判、天堂、地獄。《利瑪竇中國傳教史》的作者有極好的綜合：「此書的大部份是評論，是一篇連續不斷的對死亡的默想，使人維持生活的正常規則。內容主題很多，譬如：把生命看做不斷的死亡；好行為受賞，壞行為受罰，不在今世，必在來生；每人應當自省，並應約束自己不法的行為。以及別的聲明，博證旁引，古代的格言，先賢的芳表，哲學家的論證，教父的道理，聖經的詮釋。用盡各種方法，使人讀來，津津有味。《畸人十篇》是以有趣的故事，來講高深的道理⁶⁵。」《四庫全書總目提要》給《畸人十篇》的評語是：「其言宏肆博辨，頗足動聽。大抵掇釋氏生死無常、罪福不爽之說，而不取其輪迴、戒殺、不娶之說，以附會於儒理，使人猝不可攻。較所作《天主實義》純涉支離荒誕者，立說較巧⁶⁶。」《畸人十

63 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，176-177頁。

64 黃貞〈太極理道仲尼不可滅說〉，此一短文便六次稱利氏為「利妖」，夏瑰琦編《聖朝破邪集》（香港：宣道出版社，1996），164頁。

65 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，430頁。

66 朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，598頁。

篇》既然是講末世論，是關乎每個人的最後歸宿，以哲理方式討論，的確是比《天主實義》講創世論容易理解或接受。難怪四庫提要說前者「宏肆博辨，頗足動聽」，而評後者「支離荒誕」了。接受哲理比接受啓示容易。《畸人十篇》引來很多名人的評論，正如《利瑪竇中國傳教史》云：「如果把人們對《畸人十篇》所做的批評集成書，恐怕批評本身比原文更長，有好幾個名人給這本書寫了序文，序文中不但對本書讚美有加，並對歐洲的文化，教會的信仰，也表現了景仰的態度⁶⁷。」這本書印了好幾次，利氏以此送給友人，不但增加了這書的知名度，也對福音的傳播有影響。利氏之前，從來沒有傳教士能以文字與中國士人如此交談，可見利氏福傳的成功實與用文字有關。

小結

基督信仰的本地化能在不同層次中進行，有人從神學、制度、禮儀、音樂、風俗等方面發展。利瑪竇在文字福傳上貢獻最大，除了羅明堅外，在他以前沒有一個傳教士能把握中國語言與文化像他那樣好，能夠引起中國文人的注意與欣賞，並樂意與他交往；也沒有一個傳教士寫了那麼多文章，介紹基督信仰，使這信仰不會因傳教士的去世或被逐而銷聲匿跡。沒有一個傳教士有那麼多的書被收入清代士林最高榮譽的《四庫全書》裡，這些書的流行除了增加他的知名度，也奠定他不朽的地位。時代機緣使利瑪竇超越前人，成為「前無古人」的福傳先鋒，以及基督信仰本地化的巨人；我們不敢說「後無來者」，但對現代的傳教士，即使具備最先進的科技，也不易超越利瑪竇的成就。很多學者分

67 劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》下，《利瑪竇全集》2，431頁。

析過利氏成功的原因，本文特別強調利子的成功是他對中國語文把握的能力。

徐光啓曾概括利子寫作的動機為「易佛補儒」，佛教是利瑪竇時代中國最重要的宗教，但當日的教會深信，人必須加入天主教會才能得救。1442年佛羅倫斯大公會議便有這樣的話：「大會堅信、承認並宣講：在公教會之外，不僅外教人，連猶太人，或異教人或裂教人，也都不能分享永生，而他們若不在生前加入教會，則將『到那給魔鬼和他的使者所預備的永火裡去』（瑪25:41）⁶⁸。」這是福傳的動力，聖方濟·沙勿略四處奔走，宣傳福音，為人施洗，就是免得那麼多人往地獄去。利瑪竇生於那個時代，也持著同樣的信念，他必然地反對天主教外所有的宗教，認為必須破除中國傳統的佛教，才能建立天主教的地位。「易佛」是在所難免的，但利子並不把儒學看成宗教，而且儒家倫理與天主教有相輔相成之處，他便附和儒學以利傳福音。故此，「補儒」是假，「福傳」是真，福傳才是利子「西來六萬里，東泛一孤槎」的理由。今天時代不同了，對其他宗教的態度也轉變了，梵二清楚聲明：「天主公教絕不摒棄任何宗教所揭櫫的真理與神聖性，卻由衷地尊重各宗教行動與生活的種種舉措，以及其規律與理論；雖然這些觀點及訓誨與聖教會所持所教的不同，但也往往提供普照人類的真理之光⁶⁹。」今天基督信仰的本地化不須反對中國固有的宗教，才能建立自己，而是與其他信徒合作，答覆各種人生的問題，共同走向同一的歸宿——天主。

68 DS1351。

69 梵二大公會議《教會對非基督宗教態度宣言》2。

情感與依納爵靈修的一點管見

董澤龍

引言

過去對神操所代表的依納爵靈修常有兩種極端的誤解。一方面覺得高不可攀，要長時間靜默祈禱，又要見神師等，大概只適合少數有神恩的人；另一方面，卻認為神操太機械性及結構性，規定及要求的不少，不太適合在神修上已有進境及較靈活的人。當然，誤解本身並不是毫無道理，但可能是重點放錯了，導致了偏頗的結論。這種錯失也可能包括帶領神操的人，或只見樹木，不見森林；或太強調架構，忽略動力，致使令退省者有了以上的印象。其實在另文，侯活·格雷 (Howard Gray) 神父點出「調整」(adaptation) 才是依納爵靈修的精粹。

本文無意也無法在有限的篇幅中對上述的誤解作回應或闡釋，只是側面以情感的角度來帶出神操的核心所在，希望間接對上述誤解有所釐清。正藉紀念利瑪竇逝世四佰週年，他的經驗剛好印證了筆者一點反省及心得，並以此與讀者互勉。

1. 利瑪竇在澳門耶穌會團體的經驗

利瑪竇是在 1583 年到達澳門，羅明堅神父早到數載，根據當時長上范禮安的指示，要他們努力學習中文及漢語。他們三位都是意大利人。其後，利瑪竇向耶穌會總會長克勞迪奧·阿夸維亞 (Claudio Acquaviva) 坦率匯報了自己在葡萄牙會士團體中遇到的困難，並對同伴羅明堅遭遇的困境表示擔憂：「神父，我想讓你知

道，我斗膽向您陳述自己的見聞，而非發表見解。非親歷之人難以理解的。澳門教會及學院的神父及領導(……)，不僅對皈依中國了無興趣，而且還表現出某種程度的厭惡。視察員神父將向你匯報一切相關事宜。並已在此三年的羅明堅神父，成了神父中的犧牲品。¹」

這種在團體中敵對的狀態，除了是因為葡萄牙人與意大利人的文化及觀點差異外，也跟實際的經驗有關。根據柯毅霖神父的研究：「16世紀80年代初，澳門絕大部份耶穌會士認為，皈依中國完全沒有可能。該觀點的基礎，是一系列的失敗嘗試。從1552年，沙勿略死於上川島，至1583年，利瑪竇、羅明堅在肇慶落腳之間，共有25名耶穌會士，22名方濟會士，兩名奧斯定會士及一名道明會士嘗試在中國永居，均以失敗告終。」²

「范禮安決心力挽頹勢。1573年，范禮安被任命為東印度(包括中國)的視察員，並於1578年9月6日首次踏足澳門。他很快意識到，早先嘗試的失敗，皆因傳教士缺乏準備所致。如果學會了語言，這位不肯輕易被困難及挫折所嚇到的、富有遠見卓識的視察員心想，去中國傳教怎麼會不可能呢？然而澳門卻沒有願意學習漢語的耶穌會士。」³

在他後來給羅明堅的具體指示中，可窺見他這種強烈信念及要求：「令四名修士專攻普通話(含讀寫)，同時學習與此事並相關的風俗民情及一切必要之物。千萬不准他們叫其他事情分心，也不准地區會長叫他們做其他事情。我清楚，除非我們其中

1 柯毅霖，〈利瑪竇的進京之旅〉《利瑪竇：一位耶穌會士肖像》(澳門：利氏學社，2010)，46頁。

2 同上，45頁。

3 同上，45-46頁。

的一些人能講普通話，否則在中國這個國家實現夢寐以求的皈依，是不可能的。」⁴

從上述的歷史經驗中，關於依納爵靈修的核心問題是在甚麼地方呢？有趣同時令人懊惱的是，兩批立場不同的耶穌會士都有神操的經驗，為何前者對羅明堅及利瑪竇等人的努力如此的反感呢？是甚麼令他們不自由呢？又范禮安等人的洞見及努力跟依納爵靈修所帶出的內在自由有何關聯？

進入反省以前，讓我們先看看依納爵在自己靈修旅途中所經歷的主要動力。

2. 聖依納爵的靈修之旅 — 內在情感的進路

依納爵在晚年時答應了初期會士們的一再懇請，記錄了自己的靈修旅途，目的是為了讓人看到天主如何一步一步地引領了他。在這本自述小傳中，可以看到他的靈修轉捩點，是從強調外在的行動，到留意內心的脈動。當然，兩者不是截然分開，或者在時間上分先後，而是經常交替出現及進行，因為兩者都是生命的內容及需要。不過，明顯的，內在的部份是越來越突出及關鍵。

最初推動他皈依的，是一股行動的念頭。正如他說：「聖方濟、聖道明做的，我也要做。」後來在朝聖路上，與一摩亞人相遇，爭論了聖母的神學問題。辯論不了了之，依納爵覺得聖母受辱，要維護她的尊嚴，很想要追殺這摩亞人而躊躇不已。為了表示與過去一刀兩斷的決心，他在聖母像前整夜站著祈禱。後來到

⁴ 同上，46 頁。

了茫萊撒，爲了懺悔過去已罪，嚴齋克己，做大補贖等等，都呈現了在他的靈修中對外在行動的執著及徹底。

同時，在另一方面，依納爵在靈修上開始在內在萌芽。在病床上休養時，注意到兩種喜樂的出現及不同，一種在事後令他感到索然無味，另一種卻餘音繚繞，意趣盎然，終於明白後者才代表他真正的渴望。在茫萊撒苦修時，好像有人在他心中向他說：「在你餘下七十年的歲月中，你怎能支持得了這樣的生活呢？」這是內在的聲音。「然而他深覺這種暗示來自仇敵魔鬼，心中以強力答覆說：『哎！真可憐！你能應許我一小時的生命嗎？』」這些都是在內心中進行。

對那皈依早期的狀況，依納爵有這樣的總結：「直到這時他靈魂上的情形常是一樣，品嚐這毫無矛盾的愉快，對心靈內部的事也毫無認識。」內在有很多脈動，但仍相當陌生。慢慢，天主開啓了他的眼目，開始了一條穩當的靈修道路，他這樣說：「賴天主早先給他的教訓，對各種神類已經有了體驗，他開始察考這種『神』用什麼方法進入他心中；他於是心志極清醒地下決定心，決不再告過去的任何事情。」

神操的目的，是爲人開發內在的自由，藉此能真正地認識自己及主耶穌基督，從而才可發現及追隨主的心意。那麼，這內在的核心是甚麼呢？

3. 綜合的概括

這核心基本上就是我們的內在情感經驗及動向，對這些若沒有留意、發現及面對，就很難談得上依納爵在「原則與基礎」中所要求的平心。生活中的經驗常無可避免地帶給人「存在的痛

苦」(existential anguish)。這份痛苦跟三種需求有關，分別是真理、愛及生命。真理代表個人的價值需要被欣賞及肯定，愛是對溫暖及關懷的渴求，而生命體現在對安全感及發展的需要。當這三種根本渴求不被滿足時，存在的痛苦油然而生。這份痛苦就是我們情感的部份。

利瑪竇身處澳門的團體，他們眼見或親身經歷了進入或留居中國的屢次失敗，內心的痛苦不言而喻，或恐懼，或憤怒，或失望等，再加上隱藏在背後的民族優越感，不知不覺在內心形成了將福音帶入中國是不可能的信念。這些複雜的情感及痛苦，若沒有留意，發現，命名及與主交談，便形成一股勢力控制人心，甚而化成嘲弄與討厭來對待羅明堅等人，來掩飾自身的痛苦。

從這個角度，我們就更明白祈禱默觀的意義。人自身情感的培育是不穩定的，不是我決意追隨主或有過很深的宗教經驗就夠了。存在的痛苦會入侵及振動我們的神經，但我們常採取忽略、否認、壓抑或推過等態度讓它好像擦身而過，這都是自欺欺人的。祈禱是最好的機會讓我們在主的愛及接納中去碰觸這份痛苦，讓主親自撫慰及治療，我們才能恢復原本的自由及平心。換句話說，對情感，尤其存在的痛苦的忽視或隱藏會導致個人的停滯，以合理化的方式來抗拒新的可能性及改變，結果是缺乏使徒的創造力，阻礙了「更」(Magis)的精神。

另一方面，范禮安及利瑪竇等人，由於在情感上的自由，沒有過去失敗及痛苦的陰影，也沒有因民族優越感引發的驕傲，反而衍生出洞察及決心去學習漢語，在神州，成為適當的行事之道，影響後世。

4. 結論

回到引言中對神操的誤解。簡言之，神操的重點是相似依納爵自己靈修旅程所走過的，從對外為行動的強調進入內在情感世界的發現及了解。這裡就沒有高不可攀或缺乏彈性的疑慮，情感乃人之本，每一個人都經歷過，並受它影響。無論一個人的靈修進境如何，都要學習去留意，發現及面對自身很細膩，卻容易忽略及逃避的情感，尤其是存在的痛苦。不過，能認清及面對一己存在的痛苦本身就是一份恩寵，是我們經常求恩的所在。

工作坊：神操的節律

侯活·格雷著

郭春慶譯

1. 第一週的節律

在這三次講習中我將談論神操的節律。我不是用音樂或詩歌通常用的「節律」詞語，雖然它們提供給我類似的意涵。Philip W. Jackson 在他的著作 *John Dewey and the Lesson of Art* (New Haven & London: Yale University Press, 1998) 中確切地表達我的意思。Jackson 寫過：

「節律……可以是靜止或變動的。我們可以把它看作工程各部中的關係，假若是這樣，我們傾向自己的觀念，像平衡及和諧，或者我們把它當作經驗質量的處理，如果是這樣，運作及經歷、行動及反省的跳動挺身而出，提供判斷和評估的基礎。」

神操的節律意指神操結構的方式及其不同的經驗。神操的結構由題目的分類及「週期」的進展組成。神操的體驗是男或女親身的經歷。神操的兩個方面，即呈現神學、心理及宗教層次的反省，和作為男女經歷的活動，彼此相輔相成。原文顯示依納爵所認為重要的，例如原則和基礎在神操中重複顯露，基督以造物主及上主、被釘者、理想的領袖、嬰孩、青年各種角色出現，但總是基督。神操的動向是操練者經驗到其結構的活躍方式。故此，神操陪伴者的牧民要務是把原文和經驗連貫起來（凡例 18 至 20）。

在這次座談，我想提出神操第一週的節律的某些反省，作為我們下午討論的開端。

1. 愛是第一週的基礎，而那愛主要是從上而來到我們的，天主降下受造物的愛和那創新生命的豐盛複雜部分，例如和其他受造物的友誼。那是結構的現實，啓示的節律。然而，經驗的節律因不同的男女、文化、人類歷史而各有差別。從我的牧民經驗，這種了解及接納神聖的愛，為人是不容易的。所以人怎樣體驗到愛，他們如何在生活中看到天主，怎樣認識天主，加以適應，他們的理解力及權力影響人接受被愛和賦予力量去愛。
2. 我們怎樣介紹原則與基礎的環境？讓我引述 Michael Ivens (*Understanding the Spiritual Exercises*, p. 26)：

「原則與基礎並非哲學性的原文，有別於正確的基督文字，不僅要求理性的同意，還需要全人的參與。要欣賞原則與基礎的性質及目的，我們必須記得依納爵親自傳授最近學過凡例第五的人，因此，是在那凡例引起對造物主慷慨大方的愛的氣氛中進行。」

3. 什麼是默想罪惡所構成第一週的結構及經驗？我發現第一週的對禱提供顯示神操節律的最佳方法，和操練者在經驗內應用那節律。

讓我們看看[53] — 想像我們的主基督近在眼前，並被釘在十字架上，做個對禱，造物主如何降生成人，並從永生到來受暫死，因我罪死去；[61] — 我會以慈悲對禱作結，與主交談或感激他給我生命，直到現在，打算將來以他的恩寵修改我的生活；[71] — 與基督我主的對禱，回憶誰在地獄，然後為自己沒有陷入絕境而謝恩，同

樣，我會感謝他對我恆常的仁慈。這些對禱有什麼關聯？它們集中在過去或未來嗎？

4. 怎樣決定操練者何時可以從神操的第一週進入第二週？從依納爵委託普朗高（Juan de Polanco）於 1556 年 7 月 18 日寫給 Fulvio Androzzi 神父的信「要講授全部神操需要有能力及適合幫助別人的輔導者，假設他們亦曾受協助；否則不宜超越神操第一週。」換句話說，要詢問究竟這人是否對主滿懷慷慨大方的心志。

2. 第二週的節律

前言——基督是神操的中心，在神操的第二、三及四週，尤其確實。有關基督的重要是門徒的成長，應該刻畫操練者的吸納運作。最終，跟隨基督以抉擇為高峯，操練者在第二週的幅度中作出，這是第二週的基本節律。

依納爵設計一連串的默想或靜觀，作為指引這行動的策略：君王的號召、兩旗、三種人及三等謙遜。這幾組象徵（王國、「基督邀請」或「魔鬼傳喚」的召叫、兩營對峙，各豎旗幟、號召的複雜，不是派遣使命，卻是使命的對立策略，相似但對比人在抉擇時刻之前）是為使操練者運用想像設法詢問門徒生活方式的特點。生活方式是想像及喜愛超過理解的事，它回答一個基本問題：我怎樣做基督的同伴，活出有生之年？為什麼？

1. 假設是重要的：（甲）操練者能自由地考慮跟隨基督的生活方式。我們談論的自由並非只是心理的，即使重要，亦是靈性的。這點至關重要，而我發覺奉獻頌內的懇求描述這靈性的自由。為依納爵，靈性的自由就是全部奉獻天主的能力。這「全

部」是以愛交託我的才能及恩賜，亦包括我的軟弱、缺陷，甚至罪惡傾向。進入第二週的操練者應能信任感受天主會與他或她在現實中運作，因為天主為他或她成了一切。（乙）這種自由藉著神操的動力代表：[i] 我全心的個人奉獻(我的自由)；[ii] 我回憶什麼引領我到天主(我的記憶)；[iii] 我作判斷時運用正確的理性，結合智慧和仁愛(理智)；[iv] 我做選擇的能力，忠誠貫徹（我的意志）。注意我正在談論的，是奉獻頌這禱文，在神操中的逐漸演變。

2. 那促進這演變趨向自我奉獻的基本節律，是建基於操練者及基督之間的關係。依納爵在神操中提供的福音默觀，不是連串激發虔誠的反省，也不是一套導入更理想生活的道德信念。在被釘及復活的主基督，和從嬰兒期到十字架的事蹟之間，引領他為我們自我奉獻給天父，邀請我們進入更深的關係。這是避靜者和基督相遇的恩寵。
3. 發展成為師徒的關係，所以整體的對禱為何被強調，即基督和操練者之間的生命互相符合。
4. 福音默想的進行構成第二週節律的一部分，是重複耶穌在若 1:38-39 的邀請：「你們找什麼？」和「來，看看吧。」這節律的另一部分就在操練者的應用中。在跟隨主及看他言行的住處內，操練者辨別耶穌怎樣活出他的召叫，分辨跟隨之路，和表達他對貧窮、屈辱及謙遜的優先次序。操練者與主為伴，肩負——獲賜恩寵——結合真正門徒的自由、記憶、理智和意志，或至少做真正門徒的渴望。

結論——第二週是被團結及綜合的經驗。陪伴者應把這整體認作神操的結合動力。這些操練並非原子分子，而是經常演變的整體，被充實也充滿，和挑戰基督徒在真正跟隨基督中怎樣看自

己。但這種啓示從基督內進入操練者內，而那促進這結合的是聖神，透過操練者的辨別神類（參閱格前 2:6-13）。

3. 第三、四週的節律

前言——在開始兩次反省中，我們把神操的節律看作聖愛（父）降下（聖神）在基督身上，他的言行邀請人跟隨他，藉著神操的雙重節律：（1）作為原文展開一種經驗的特點和（2）男或女從祈禱及反省中瞭解在基督內和為了基督，被召叫完全跟隨他的動力。此外，這過程的依納爵高峯是選擇，它構成因愛降服於基督對操練者為天國生活及工作的請求。在這動向中，有時候第三、四週被解作肯定操練者抉擇的恩寵（Ivens, 147-148 頁可找到簡潔處理肯定的角色）。

在這次座談會中，我想繼續討論關於神操第三、四週中所顯露的節律。怎樣達到呢？容我把協助陪伴者，即神操講授者和操練者的方式作分別。我想集中在講授神操者身上。我們如何能達到輔導者對確定完全跟隨基督的欣賞愉悅？身為輔導者，假如我默觀伯多祿逃避做耶穌的宗徒，我可以欣賞第三、四週。

1. 在第一、二週中，被釘及復活的基督對操練者和陪伴者張開自己（參閱導言至凡例[1]）。在第一週這位基督就是以十字架的事實面對罪惡（參閱神操[53]）。就是這基督邀請操練者偕同他為天國努力（參[92]-[98]），藉著接受耶穌（[143]-[147]）並從這環境作出抉擇。透過「默觀發展」：祈禱及反省基督生平的神秘，操練者逐漸蛻變成為真正的門徒。這更深的關係是友誼，伯多祿享受這份關係，並被基督揀選（「被主

- 所選擇」)去帶領其他宗徒，為未來團體作合一及指導的根源。
2. 在第三週裏，操練者的了解耶穌的苦難及死亡是連串的個人與集體的背叛。在這些背叛的行動中，伯多祿是最戲劇性及最悲哀的，最戲劇性因為在伯多祿的首次宣認，「婦人，我不認識他」(路 22:57) 操練者應該認識避靜經驗中他/她所拒絕的請求，即對耶穌的親切認識。第三週的懇求，「憂傷、深沉的感受及混亂」[193]，從標誌門徒（操練者）的友誼而來。最悲哀的因為伯多祿所出賣的不祇是基督，就像任何友誼中，亦是自己。所有伯多祿偕同耶穌經歷的興奮時刻，一切滿足的成就，與耶穌在一起的溫馨及親情，在他分辨服膺天父和幫助人民 — 友誼繡帷的千絲萬縷，都因他的背叛磨破撕碎。伯多祿為出賣自己而哭泣。
 3. 在第四週中，操練者進入復活基督的喜樂，並發覺基督的喜樂本身建立在兩種動力上：（1）復活基督帶給他的朋友及門徒的安撫職責，而（2）這職責是經常肯定人的舉動如進食、好客，和安慰及堅強憂苦者。耶穌的復活生命予一種不是炫耀自我的職責，給我們另一種基督徒謙遜「風格」的幅度，即是我於服務中。有鑒於此，復活的福音情景描繪，不只操練者在避靜中所作的具體抉擇，更是做耶穌門徒的背境。若望福音的所謂附錄，是一篇復活的耶穌履行牧職的感人撮要（亦是展示瞻想聖愛的佳作）。

情感與依納爵靈修的短評

侯活·格雷著

郭春慶譯

我把反省分成兩個副標題。首先，我將討論演繹的傳統，然後，第二，有需要把那傳統適應於我們的牧民經驗及文化上。

那種傳統依賴依納爵的《回憶錄》（自傳）、《神操》及《耶穌會會憲》。依納爵不單思考天主，藉著激發情感或感性的歷史，他更體驗到天主，就如制定他自傳反省的年表。從他與主的相遇，依納爵逐漸發現一個助人的天主。這洞識影響他對聖言的職務和法典化神恩成爲會憲的牧民方式。

那個助人的天主幫忙依納爵在芒萊撒度過難關，啓發他自己職務的遠見，「協助靈魂」，神操的輔導原則，會憲的試金石。依納爵所體驗並引申的幫助常是「那推動我向...應該是由愛天主的愛而來...」[施捨財物的第一條規則]。這種將天主的推動描述作被幫助的體驗的傳統，我相信是依納爵情感的關鍵：一種感情的動力，趨向受助及/或成爲助人者。有鑒於此，《神操》這標題強調雙重感應，一是被觸動，而二是伸展到別人：「凡例是爲使人明瞭下面的神操，並對講授及奉行的人有所幫助」[神操 1]。

每項依納爵事業——從神操到會憲——都需要適應。這包括不單找到依納爵資料的神學事實，亦是男女在祈禱及行動生活中體驗意義的方式。這種感情的適應，在《耶穌會會憲》提供初學導師的描述中，可以找到最好的確定：

會院中有一位忠實而對神修有充分造詣的人非常有益；他要栽培教導修士們當如何內外敦品勵行；勸勉他們，使他們牢記於心，慈愛地糾正他們；致使所有在考驗中的修士都愛戴他，在自己的誘惑中投奔他，放心大膽地向他披露一切，在主內希望由他獲得支援。《會憲》[263]

爲依納爵，感情常是對別人需要的一種適應。

相互轉化：尋覓與找到主、己、人

趙汪宗奇

謝謝主辦此依納爵靈修研討會的同事們給我這個機會，在這紀念利瑪竇逝世 400 週年，此時此地，分享我個人的經驗和反省，希望能帶出。「情感與依納爵靈修」的主題，也引起大家的興趣，以便更深入的分享。

首先，誠懇的邀請大家用你的記憶或想象——你當下正與一位或多位跟你很不同的人在一起，這不同可以是年齡、性別、種族、出生地、文化、教育、家庭背景，也可以是宗教傳統、神職、角色等等。你們有能力相互轉化，成全，一起尋覓，找到主、己、人。現在，也邀請你動用你的五官感受，懷著信任和欣賞的態度來聽和看。

在此，你看到的是一幅中國山水畫——因為我希望利用一些山水，景緻來解說「相互轉化」的意義。正如你所知，我們傳統的山水畫不但有形美，也有意美和神美。山與水是息息相通，關連，有互應的。所謂「取靜於山，寄情於水」。請仔細看，畫裡是否帶出「氣」、「理」、「意」、「神」四個領域？又「景緻」可以是外在的環境，也可表達內在的「境界」，我們個人的「所在」，或「歸屬」是否「到位」，都可以經過「景」和「境」顯露出來。

現在，繼續請大家引用你的五官感覺，懷著信任和欣賞的態度來默觀。請看：「真」和「美」彼此互動，互補。這「邂逅」或「際遇」啟動一位，也改變另一位。在此，試著會意「有限」

怎樣碰觸「無限」而「傳神讚頌吧——請品嚐，放下，靜！體驗真實與奧祕；授與受；吸引與韻律；在與望；默契與感應；讓此瞬間成爲永恆，自由的翱翔吧！不論有聲或無聲，相互慶祝，欣慰的時刻到了！

所以，相互轉化是一個彼此注視、尋覓、臨在、和找到的過程。這與我們的主題，利瑪竇、聖依納爵、耶穌會士、你和我有什麼關係呢？原來，前兩古聖賢，或後兩組人都經驗同一個事實，那就是：我們都屢次從改變生命的事件中與天主相遇。天主自己，和事件中的人都影響我們，轉變我們的命運。正是，經過情與依納爵靈修，人與人，因主的恩寵而建立關係，相互轉化，成全。

譬如說：一位年老的中國女士臨在於一群白種的男青年當中，她在三方面都是，「另類」：年齡、性別、種族、或當我們面對親人的死亡，我們一定經驗到失落、傷痛、掙扎等等情緒，需要哀悼、放下、適應、冒險、改變、更新，一直再「到位」。假如人經過生死巨變後，能辨認發生了什麼，「情」的多樣變動，深思、反省、與己、與人、與主有對話、互動。這樣，外在的「景緻」與內在的「境界」都會改變。奇蹟般的，低谷會轉爲高峰！

關於利瑪竇的傳承，不必由我在此細述。他確實經過各種各樣擊闖、變動、阻礙、冒險、適應的過程而能交朋友，建立友誼。又努力學習語言，欣賞新奇的，不同的文化中的獨特……堅持，繼續宣講天主是誰，祂的愛，祂的救贖。他也不斷的鼓勵人能像主一樣的愛人。

聖依納爵更是一位被主啓示的追尋者，和多元的適應者。他由一處到另一處，一個角色到另一角色，邊走邊提問，愈來愈深入他與主，與人的關係。試想，他可以是個朝聖者，過後又是個學生。做過乞丐，而後竟成爲耶穌會的始祖……他發現，祈禱，反省，並堅信：天主喜歡親自，直接，獨特的和他，和每一位交往，溝通，建立關係！

試看我這六年半來在思維靜院的耶穌會同伴們。他們來自北美，歐洲，台灣，澳門。年齡不一，由八十幾到四十幾歲。生命經驗，宣講風格，食物習慣，喜好厭惡，做事次序，表情流露，都有莫大差異。這麼多元中，卻只有一個焦點，目的和靈修：愈顯主榮！

那麼——你，我呢？我們不經常，繼續遇到生命的十字路口嗎？不常常面對矛盾、衝突、掙扎嗎？也不時在祈禱、聖言、友誼中與主相遇嗎？也不需要冒險、分辨、做決定以替自己再度定位嗎？此時此地，我們不正與朋友們結伴同行嗎？

最後，相互轉化是相信人是善的，可以彼此擔待，扶助，在當下互動，互助。本著基督的信、望、愛，與己、人、主和好，諧合，親密。在萬事萬物中找到天主，也被祂找到。所以，情與依納爵靈修，是從私愛到仁愛的橋樑，途徑 和保證。「……看，一切恩惠和美善，都來自天主。」(神操 237)

今天天主在世界上的通傳一 印度或亞洲人的觀點

Michael Amaladoss S.J. 著

袁志雄譯

以印度或亞洲人的觀點，此題目如得不到正確的理解，它好像是有問題的。它明顯是指 Matteo Ricci 的計劃。他將時鐘及太陽系運動的模型引進中國。他以時鐘有它的製造者為論據，推斷太陽系都是由創造者而來的。在現代科學及科技發達的世界，此論點可能有助指向神，但問題是今天的世界不再接受此論點。近來有報章報道現代知名的科學家 Stephen Hawkin 宣稱不斷膨脹的宇宙並不需要創造者。無論如何，「神創造一個同神本體以外的世界」之「創造論」(creationst)觀點可能在印度或亞洲是不受歡迎的。但我並無意提供另一套神存在的證明，我只想提出我們應該尋找另一套模式。

我認為聖依納爵羅耀拉在他《神操》一書提供了另一套模式。雖然他在《神操》開端——「原則和基礎」上採納了創造論，但《神操》的結束「默觀天主的愛」卻轉向「在所有事物內尋找神，並在神內尋找所有事物」。神作為創造者，祂不是在世界之外，而是在世界當中作為受生者(animator)及居中者(indweller)——Antryamin (印度語)。神的認知不是從理性論據，而是從依靠關係上的個人經驗而獲得。我們與神的關聯是在神之內並通過神到達整個宇宙。印度教的二體或非二體(Advaita or non-duality)，中國傳統的「道」及以佛之互相依靠(inter-

dependence)為根據的「共同存有」(inter-being)都會對這類神的經驗感到興趣。世界不是泛神論所指的是神或屬神的，神也不是創造論所指的是在世界之外。神住在並超越宇宙，所以神及世界不是「二體」—— Advaita。此時我不會討論此觀點的形而上學，但我會討論此觀點對靈修的影響。

我們認為現今的世界是世俗化的，將宗教和社會機關分離(如政教分離)當然是受歡迎。利用宗教作為政治工具被認為是以宗教為名在世界上引發暴力的原因。從此觀點看「世俗化的世界」是受歡迎的看法。但另一種世俗化的觀點卻否認神。世界像一部自動機器，它本身並不需要「始動者」，這就是科學家如 Stephen Hawkin 所構想的。最好破解這觀點的辦法就是經驗神在世界上並不是一位「始動者」，而是存在世界上的「靈」。世界彰顯或通傳天主的愛。它實現並包含一種關係，此關係不是對稱的——世界依靠神，但神並不依靠世界。這關係是真實的，當科學家及歐洲啓蒙時期的哲學家提倡神聖和世俗的分離時，教會好像接受了，她開始專注神聖的範圍，成立信仰的架構及聖事的禮儀。她從外向世俗的世界招手，嘗試聖化它。聖職人員控制神聖的事，而讓平信徒面向世界。

我認為今天我們所需要的是將神聖的事世俗化。我們應該在世界，在大自然，在生活關係中找到神，與飢餓的人分享食物比聖祭禮儀更能接近神。在聖事中可象徵地慶祝生命，但如果在生活中沒有真實的分享，聖事是沒有意義的。依納爵認為神深愛我們並在創造中交付自己全部，所以我們應該將自己及自己所有交付以回應神。我建議這交付應是通過他人並在他人之內完成。耶穌說：「凡你們對我最小兄弟中的一個所做的，就是對我所做的。」(瑪 25:40) 他人及整個創造使神變得真實及以人際關係的方

式將神呈顯在我們面前，這就是我們在所有事物內尋找神，並在神內尋找所有事物的方法。依納爵的靈修因此是幫助我們將神聖的事世俗化，我想此方法將得到以社會內的關係為中心之儒家及以「絕對」在創造中為論的道家所接納。

現今的世界已經離開個人單是社團的一員之情況。今天，個人，個人的尊嚴及權利變得更加重要。我們不能忽略社會的幅度，也要歡迎在個人方面上的關注。印度(亞洲)的傳統都是關注個人的，社會禮儀是有的，但最終靈修的追求如集中及默想是為個人的，從此觀點依納爵的靈修是十分現代的。在從前的修院祈禱最好是在團體內做的。神操是讓個人遇到神。神師被告誡不要干擾神和個人之間的自由關係，分辨是個人的工作，依納爵在神操中沒有談論教會或神職人員，他只在附錄提出「對教會應有的態度」的規條。此規條規範個人在教會內的行為，它們看來不是關於個人生活的分辨之一部份，因為神操是關注個人及個人的自由，神操是十分現代的。社會，宗教及聖事的架構是很重要的，我們知道聖體在依納爵的一生是有多重要的，我們都知道在選擇耶穌會的使命時教宗所扮演的角色，但個人並不單是教會的一員。個人與「絕對」的關係是神聖及不可侵犯的。雖然標記或架構可以引領及顯示這種經驗，但這關係卻不一定需要任何標記或架構。此觀點不單是現代的並且是印度(亞洲)的。

因為各種理由，我們生活在人與人衝突的世界當中，其他人常被視為敵人。要達致和平與和諧，我們應該認可，尊重及接受其他人。佛教提倡「相互依靠共生」(dependent co-arising) 或現代某佛教大師所稱的「共同存有」(inter-being)作為此基礎。儒家提倡以五倫建立社會。印度人提議「非二體」(advaitic)的遠景。大成(Mahayana)佛教認為：「涅槃(nirvana)是輪迴」(samsara)。涅槃

(nirvana)不是獨立地而是與一切所有達致和諧以成就的。這引出同情的實踐。菩薩(Bodhisattva)的理想提出除非所有存有都分享滿全，否則它也不能達到自由和完滿，這都是印度教之 Mahabharata 的法規(dharma)理想。依納爵靈修可與這些觀點交流，因它的天國遠景是在社會中，在一切事上經驗神並且神成爲合一與和諧的規範，這都是耶穌的遠景，他說：「願眾人都合而爲一！父阿！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在你內」(若 17:21)。這將會在保祿造的遠景「渴望分享天主子女的自由」中實現的。(比照羅 8:21)

因此我們回到我們開始時的遠景：神聖的事世俗化。我們在世界上經驗神。我們並可以引用 Raimon Panikkar 所說的「宇宙及人神之共融」(cosmothenadric communion)。

天地萬物與依納爵靈修

Michael Amaladoss, S.J. 著

蘇貝蒂譯

現代神學及靈修經常談論被創造的宇宙，尤其是地球。人類不但過度消耗天然資源，甚至在過程中慢慢破壞大自然。全球暖化、水荒、及天然品種的消逝導致生態失衡，都在指出人類濫用大自然。這個實況的背後，是人類以唯物主義的態度對待大自然，並否定天主對大自然的因果關係及管轄；再者，人類以為自己對大自然有完全的統治權。由於個人及集體的利己主義，情況變得更壞。我們經常聽到，世上百份之二十的人口消耗百份之八十的資源；他們不但只剝削了大部份人應有的一份，還給未來的世代留下一個不適合人類居住的地球。在這個背景下我們應該維護公義和有限制地耗用大自然的資源。再者，人類也需要學習與大自然和諧共處。對大自然不好的事物，為人類也是不好的。在人類這樣的生活方式下，依納爵靈修可怎樣作出貢獻呢？

首先當然是聖依納爵《神操》的「原則與基礎」：

「人受造的目的，是為讚美、崇敬、事奉我們的主天主，因此而拯救自己的靈魂。世界上的一切都是為人而造的，為幫助他追求他所以受造的目的。」（神操 23）

單從字面看來，這段文字沒有特別支持生態學家。這段文字是從創造者的角度出發，似乎在說天主創造了世界，並留給世人使用（或濫用），雖然最終的目的是為事奉天主。我們不要忘記聖依納爵發展「原則與基礎」的過程。首先，雖然大自然中的一切都可以用來讚美及光榮天主，然而在「平心」的原則下人類不

可以依戀世物。萬物是給我們使用，而非讓我們擁有。況且，在使用世物的同時，人類需要向天主的旨意開放。人類對任何事物都沒有控制權，而是應該願意從天主的手中接受一切——疾病或健康、貧窮或富有，等等。還有第二個原則可以緩和資源的消耗——我們在需要時才使用世物（*tantum quantum*），因此不可過度消耗，不可貪婪。這個原則不單是「緩和」使用世物的態度。人類使用世物的原則應該是為達到他受造的目的所需要時才使用。用多寡不是由個人的欲望或意願決定，而是由我們需要達致的目的來決定。

「兩旗默想」帶我們跨進一步，使之更個人化。「選擇貧窮」不單止控制我們過度追求物質和享樂，更令我們自律地控制消費。人類顯眼的消費另一個目的是為榮耀和面子；他們希望別人視他們為有財有勢。假如我們棄絕權力和地位，我們的消費可以限制在必須品的範圍內；這樣的生活模式已經進入到靈性的層面。這樣的生活態度能夠保護地球免受消費文化的侵蝕。

在《神操》關於祈禱的導言中，提到在祈禱時使用光暗、在默觀時運用感官、在口禱時利用呼吸的節奏，每每顯示出聖依納爵對於人的靈魂與肉身之間的關係，以及人和宇宙之間的關係的敏銳。

在《神操》第四週「為獲得愛情的默觀」中，人與大自然的關係進入到一個神秘的幅度，在那裏我們默觀天主臨在並活躍於天地萬物當中。受造物不再是被使用的客體，而是藉着它天主表達祂的愛。近代生態學家都習慣神化大地為母神，彷彿返回原始宗教。女權主義者加入生態學家的行列，高舉大地的神聖女性化，相對男性造物主天主。亦有人以泛神的角度神化大地，視大地為神散發之氣，例如印度教便有這樣的傾向。依納爵則採取中

間路線，正如他說：「在萬事萬物中尋找天主，並在天主內尋找萬事萬物。」這不是相同，亦非截然不同。天主是大自然背後的生命和力量。大自然裡的關係並非本體的，而是相關的、個人的和自由的。這份關係不僅是互動的，更是存在和行動中的共融。大自然和大地不只是客體，也不是自主的主體，而是生活和行動的媒介。潘尼迦（Raimon Panikkar）稱這個神、人和大地的共同體為「宇宙神人共融」，也是中國文化中道家所講的宇宙和諧。

受聖依納爵的啓迪（但非他所推行），我們可以將這個反省推展到一個新方向。依納爵的確說過，對於天主在萬物中彰顯的愛最佳的回應方法就是我們愛天主，這包括奉獻給天主祂恩賜給我們的禮物，就是我們自己和我們的一切。根據耶穌給我們的新命令：「你們要彼此相愛，如同我愛了你們一樣」，我們可以說與別人分享天主的世物是一種方法，甚至是人類歸還給天主祂的禮物的唯一方法。正如天主透過萬物彰顯祂對我們的愛，我們也可以透過分享世上的資源來表達我們對主對人的愛。

這情況在聖體聖事中實現。信徒團聚分享飲和食，「大地和人類的產物」。食物和飲品作為生命的標記，把信徒團結在一起，分享同一的生命。當團體為紀念基督而舉行這事時，我們所分享的生命成為了耶穌的生命，也就是天主把食物和飲品轉化為耶穌的體血；這樣，大地便成為天主的身體。這是天地萬物、大自然和大地最理想的命運。聖體聖事是「宇宙神人共融」標記性的慶典；但是唯有當這份共融在世上實現時，這個標記才是真實的，正如保祿宗徒在致格林多人的書信中所堅持的一樣（格前，第十一章）。因此，保護天地萬物就是保護天主的身體，就是天主與人之間、人與人之間、以及人與萬物之間愛的媒介。

哲學上，「宇宙神人共融」也可在印度教的「不二一元論」和中國的「道」方面探討。

總的來說，聖依納爵神操使我們可以經驗到「宇宙和諧」或「宇宙神人的共融」。

依納爵靈修爲其他宗教信徒的貢獻

Michael Amaladoss, S.J. 著

蘇貝蒂譯

聖依納爵勞耀拉的《神操》基本上是幫助我們尋找天主的旨意繼而整理生活的方法。這方法的基礎是基督的信仰。當我們仔細一看，我們可發現兩重的情況，例如，「原則與基礎」的內容並不是格外基督化的。任何相信一位造物者天主的人都可以應用神操的「原則與基礎」。罪是不順應天主在受造物中所表達的祂的旨意。意識到自己的罪過的人可以皈依和懺悔，並祈求天主的寬恕。這是可以延伸到任何宗教的信徒，甚至私下信仰一位神明的人都會跟隨基本的道德倫理規範來度個人和社會生活。儒家和佛教信徒都會如是。假若他們不符合道德的要求並覺得需要改過自身的話，他們都會感到良心的譴責（例如感到羞恥）。數十年前在印度，我們有一位西班牙傳教士巡迴各學校，不論是基督宗教或其他宗教，教導所有宗教信仰的學生「神操」中的「良心省察」。他們亦可以由「良心省察」進展到「意識省察」，即是不但注意自己的過失，更注意當天自己一切正面和負面的思想，言語和行爲，檢視自己有否做到在道德行爲上爲自己定下的人生方向。在印度的耶穌會學校裏，當天主教同學上教理班時，其他同學就上一般倫理課。

神操的「原則與基礎」只談及如何使用受造物。神操的第二週帶領我們向前邁進一步。「兩旗默想」提出兩種截然不同的生活方式。魔鬼的旗幟以財富、尊榮和驕傲引誘人類，重點是慾望，自私和自我。相反，耶穌引導我們放棄財富、尊榮和自我。

放下對世物的執着、謙遜及無私是屬靈操練的終向，為生命帶來平安、喜樂及和諧，是所有宗教提倡的。因此把這個思想提議給眾人，鼓勵他們朝着這個方向努力並不會太困難。

聖依納爵「明辨」的方式引領我們進入更深層次的屬靈境界。「明辨」假設一般倫理原則不會給我們生活的每個環節提供現成的答案。明辨不是在善與惡之間選擇。儘管人類在這些情況下可以自由選擇，但在屬靈的角度人其實沒有選擇權。當兩件事情都是好事及值得稱許的，就需要明辨來幫助我們選擇做哪一件事。要考慮的，不在於哪件事情比較好，而是「天主要我做甚麼？」。為其他信念的人，他們要考慮的可以是「哪件事情為我和社會有更大的益處？」。我們可以按次序排列做或不做某件事的正反理據，但作出決定的原因不盡是理性的理據，而是感覺到我在實踐天主的旨意，或這確實是應該做的事，而這感覺帶給我們平安。重要的是作出這個決定不是基於「我」想做甚麼，而是在這個情況下甚麼是最好的事。這不是一個理性的步驟，而是一個可以學習的方式。它需要我們漸漸脫離一切對事物及對自我的執着，並拒絕被以前的焦慮及未來的期望牽着，反而要活在當下。佛教徒稱之為「正念」。各宗教的信徒都可以學習這樣的明辨方式。

最後的階段是發展「宇宙和諧」的意識；信仰天主的人可以採用聖依納爵所說的「為獲得愛情的默觀」來達成這點。「為獲得愛情的默觀」指出愛是以行動而非言語來表達；天主愛我們，祂透過臨在於天地間的一切受造物（包括人及其他受造物）及在當中的行動來表達祂的愛，而這需要我們以愛及降服於天主來回應。在一切事物中我們發現天主，並在天主內發現一切事物；這引伸到「宇宙和諧」。佛學領袖一行禪師（Thich Nhat Hanh）提

到「彼此是」（inter-being）。在宇宙間每個人及每件事物是彼此關聯的，正如當所有人都不開心，某一個人也不會開心。因此我們都希望邁向宇宙和諧，所有人都達致完全無我的境界，並深切憐憫他人。憐憫表達愛；宇宙和諧是普世愛的經驗。在這裏，我們從倫理行為進展到共融或「彼此是」的神秘經驗。

在談論「神操」及其他宗教信徒時，我未有在這四個階段提及耶穌。然而，有否需要把耶穌排於這個過程之外呢？在印度有一群人，稱自己為「獻身於基督者」（Christubhaktas），但他們沒有領洗加入任何教會。聖雄甘地稱自己為基督的門徒，但他不願意加入任何教會。泰國的佛使比丘（Bhikku Buddhadasa），越南的一行禪師及達賴喇嘛都有寫過關於耶穌的書籍。他們及其他不少人士不難接受耶穌為一位咕嚕（Guru）（印度教對師傅、尊師或精神領袖的稱呼）或菩薩（Bodhisattva）。那麼我們可以問自己，耶穌又能否接觸那些不像基督徒一樣正式信仰祂的人呢？若望保祿二世在他的通諭《救主的使命》（#20）提到我們可以向正式基督徒以外的人士宣揚福音的價值。到這裏，我們已進了一步，提到人們可以因為某些原因沒有領洗成為基督徒但仍然跟隨耶穌基督。這些人士也可以從神操中獲益。

我們要做的事就是要發展出一套組合，讓所有懷着善意的人都能夠接觸到這份靈修。正如印度教和佛教的老師有些東西提供給在心靈上尋尋覓覓的人，同樣我們也可以提供耶穌的喜訊給每一個人。真正的挑戰在於我們不單只提供知識上的概念，更要提供一種屬靈練習的方法，配合想像力、光和聲、姿勢和呼吸，正如依納爵自己修練時所做的一樣。這樣，神操便可提供真正的幫助。

依納爵靈修與佛學

Michael Amaladoss, S.J. 著

蘇貝蒂譯

美國神學家克尼特爾（Paul Knitter）近年寫了一本書，名為 *Without the Buddha I Could Not be a Christian*（意譯：沒有佛陀我不會成爲一位基督徒）。在這課題上接受訪問時，他引用紐約一位神父（亦是一位禪宗老師）的話：「基督宗教有冗長的內容，但缺乏方法和技巧。」他繼續說基督宗教闡述一位外在的天主，佛學則使我們經驗到一位內在的天主，與我們不二的連繫着。順帶一提「不二」是印度教的思想多於是佛學的思想，但已被廣泛採用。做神操時，我們會發現依納爵的傳統亦不乏這些元素。佛學（或印度教）的經驗能幫助我們重新發現在依納爵靈修中被忽略了的元素。

斯里蘭卡的皮里斯（Aloysius Pieris，耶穌會會士，神學家）指出依納爵的觀點是「有事實根據的」，他把焦點放在經驗上，目的是「品嚐和細味」（*gustare et sentire*）神聖的那一位，而不是單單認識祂或論及祂。他希望「聽到」天主告訴他該做甚麼；他會應用五官體會默觀的內容。默觀祈禱不是要帶來真理的視野，但卻會幫助我們從生命及愛的經驗中引發一些決定。不幸的是依納爵在某程度上、而他的追隨者卻完全被困在狹隘的理性和學術性的神學角度裡，是專注在「認知」和抽象知識的角度。他們較喜歡用記憶、理智和意志三種官能作理性默想，甚於做默觀。在跟佛學交談之前，讓我們先重新發現聖依納爵靈修裡來自

經驗的幅度。與佛學交談時，我們發現佛學有兩項基本思想，在神操裡亦有類同。它們是「正念」和「無我」。讓我們細看這兩點。

佛學的正念基本上是有意識地覺察此時此刻，活在當下。我們的腦袋好像一頭猴子，注意力不停地由一個主題轉移到另一個主題。那些主題當然是我們依戀的人、事或物。在這個過程中我們活在過去或未來。我們或許是喜悅地回憶一些事情，或後悔一些過去的事，或想像在一些過去的日子裡可以發生的事。也許我們充滿盼望或焦慮地預視將要發生的事。這些影像視乎我們的執着和欲望，會是喜悅的或是痛苦的。在這個過程中，我們沒有好好留意當下，只讓目前溜走；之後我們會後悔現在錯過了的事。正念教導我們完全意識當下，並全心全意做好我們在做的事，無論是吃東西、洗衣服、開車、讀書，或任何其他的事。我們不要憂慮將來，現在就會感到平安。當我們把注意力集中在此時此刻，我們會感受到一股異常的力量，會因為做妥該做的事而感到滿足。我們的動機不是外在、或跟我們疏離的。

「正念」與依納爵傳統的「在行動中做默觀者」相符。默觀並不代表擁有知識性的視野，而是我們在專注目前的工作的同時亦能夠覺察到天主在我們和在世界的臨在和工作。這並不是在行動之上再加添甚麼，而是對於現況的另一個層次懷着一份敏銳的觸覺；世界及我們的行為已進入一個神聖的關係，成爲一種聖事。在神操的「爲獲得愛情的默觀」中，我們可以看到這一點。天主並非在世界之外活躍的一股力量，而是在世界內，並透過世界發揮着能量和活力地臨在——「就像光線來自太陽，水流來自源泉」（神操 237）。我們無需刻意地注意天主；當我們看四周的事物時，我們不是看使這些事物呈現在眼前的那道光。我們將

注意力集中在我們的生活和所做的事情上，便會領略到另一種意識的幅度，是另一種警覺的方式，而非附加的。警覺的內容不同。在「為獲得愛情的默觀」中，依納爵講到天主恩賜我們禮物，而我們亦把這些禮物回饋給天主；這是以二元論的角度看現況。在不二一元論或非二元論中，並沒有接受和饋贈，而只有生活在一個不斷與神共存的境況，神臨於我們內及世界內的境況。

依納爵提出一個操練幫助我們提高意識，就是「意識省察」。我們每天回望那天的生活，猶如看電影，再次意識到我們忽略了時刻，由於我們的情感或欲望而使我們沒有好好活在當下的時刻。這樣的警覺性漸漸幫助我們擺脫分散我們注意力的欲望。以前我們比較擔心的是我們的罪過和過失；意識的操練幫助我們看到所謂過失可能只是對於此時此刻缺乏警覺性。若然能夠事事警覺，「明辨」已成為我們的一種生活方式。用依納爵的辭彙，這就是不斷活在一個「神慰沒有前因而來」（神操 336）的境況。

第二個我們有興趣的佛學基本思想是「無我」。「涅槃」通常與「空」一同言論；這是對佛學的誤解。歐洲哲學家傾向認為世界是單子或自由個體結集而成，而這些單子或個體是彼此關聯的。亞洲的傳統，尤其是佛學的傳統，並不認為每個個體是獨立的，而是他/它與每一件事物都關聯着。借用越南籍一行禪師（Thich Nhat Hanh）的話，「是」（to be）就是「彼此是」（to inter-be），即彼此是相互關聯的，這回到佛學中的「緣起」（*pratīca samutpāya*）。「無我」就是要意識到我與任何事物都是關聯着。當我們以「我」為一個完全獨立個體自居，我們就傾向於支配一切事物，或把它們當作工具。智慧並不是要否定「自

我」作為行為的原則，卻是要否定「自我」作為獨立存在的單子，因此不能再說「我」或「我的」。

依納爵經常說自我克制勝過神操、齋戒和祈禱。在神操中有關明辨〔選擇〕的末段，依納爵說：「人越擺脫個人的私愛、私意和私利，在一切神靈之事上便越有進步。」（神操 189）

新約中有好幾段經文談及「無我」。若望福音記載耶穌說：「我與父原是一體」（若 10:30）；「我是葡萄樹，你們是枝條」（若 15:5）；「父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我們內，我在你內」（若 17:21）。這裏我們不是談及一些自我的單子集合在一起，而是相互關聯着的存有者。總的來說，聖三內存有者的結合不會對三個位格的關係產生不利的影響。我們也會用上「共融」一詞。潘尼迦（Raimon Panikkar）談到「宇宙神人共融」。但在西方的背景，可能這並不是指相互關聯的存有者的結合。再者，在基督信仰的背景中，「相互關聯的存有者」並不表示他們是互相依賴的。我們依賴天主，但天主沒有依賴我們。在印度教的不二一元論這個不對稱很明顯。因此聖依納爵靈修在亞洲（包括佛學和印度教）的環境中帶領我們在「相互關聯的存有者」的關係中經驗自己，而非作為一個單子的自我。這種對於實況的看法跟儒家和道家的傳統亦很吻合。

過去，我們經常把瑜伽或佛學的冥想當作基督徒祈禱的準備功夫。我認為現在是時候超越這個看法了。「專注」只是一個技巧；基督信仰的環境亦可用上它。我相信這正是練習瑜伽或禪宗的基督徒所希望的。

在文化中尋找天主—專題討論小組報告

Peter McIsaac, S.J. 著

廖潔珊譯

1. 序言：機會與明辨

利瑪竇的周年紀念日不單只是紀念一個已過去的人物的成就，它有更深邃的意義。它讓人深思兩個文化的相遇的特殊恩寵的化工。在某程度上，利瑪竇的生命和他的傳教使命正是由這恩寵所引發，這是異常清楚的。無疑的，利瑪竇「成功」的一些部份可歸功於他個人的天資，例如他的語言天賦、他引薦西方的文化和「科技」時所展示的創意與聰明才智，以及他的人品。然而，還有別的因素。其中一個看法是幾乎可視為「機遇」的，那就是歷史的時勢、政治上的環境以及當代中國領袖人物們的特別取向。

我們在此首要關注的，正正是以上種種因素（也有別的「隱匿」因素）匯合在一起的過程。它為一個「機緣巧合」事件（a “*kairos*” event）提供了的許多條件；這情況，用上神學的語言說就是讓恩寵有着機會得到成長，成為文化與文化之間對話的果子。經驗主義的因素（歷史上的、政治上的和人類學上的）相當重要，因為它們具有追溯「成功」的效能。可是，綜合的過程和那來自與對話夥伴相稱的互動，同樣為我們的討論有着特別的意義。

就這一點而言，富利瑪竇精神的耶穌會特質和它的傳教使命便有相當價值。依納爵靈修的核心是一種對明辨抱持續不斷及持久發展的實踐。明辨是神操的形式和活動的基礎；它是依納爵祈禱的主要結構，藉此在良心省察上作出自我展現；它是服從的根據，也是耶穌會組織的構成；它是確認、落實及發展特殊使命的工具。

在迥異的文化中相遇和為福傳採用不同的策略，明辨頓時成為認出機緣巧合的時刻；成為認識在文化交流中所含有突出而富動態的元素；以及成為培養漫長對話的進程的關鍵。在這方面，還有在其他方面，利瑪竇使人確信他在歷史中所有的崇高形象，和他在耶穌會內的培育以及持續成熟的依納爵靈修，無可置疑，都是他的傳教使命「成功」所不可或缺的。

在這次的報告中，我嘗試就牙買加的基督信仰的特色提出一些反省，¹當中包括它的起源和歷史發展，以及它的文化的獨一無二性；並在後面的工作坊中探討進一步的對話模式與文化交流，和非凡人物處事方法如何影響對話夥伴。

2. 牙買加的基督信仰與文化的「協商」

「由俘虜他人者那裏得來的，是他的天主。」

-- 德里克·沃爾科特 (Derek Walcott)²

利瑪竇的歐洲世界與中國人之間的對話和交流，與歐洲和非洲世界之間非自願的交往存在着重大的差異，後者為牙買加人身

¹ 我廣泛地使用了 Diane J. Austin-Broos 的卓越研究著作 *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997) 中的文化人類學內容。

² Walcott, Derek, "The muse of history." in *Is Massa Day Dead?* Ed. O. Coombs, 1-27. (Garden City, NY: Anchor Press, 1974.)

份的出現作出了準備。利瑪竇與中國的相遇和交流，是有某程度的自由、寬大的器度和共同認知的平等；而牙買加卻是在暴力和奴隸般的勞役征服行爲上誕生的，社會上的摩擦異常殘酷，縱使如此，它仍有其創造性的幅度。³

其結果不在於整體身份證明上，而是在其「以一個文化延續體來定義牙買加世界」。⁴ 與此文化挪移的形成相似的，還有牙買加獨一無二的語言——巴特旺語（patwa），它不單單是英語和初期非洲語言混合體，它的發展更是一個極端。它在其自身內傳遞着一種複雜的社會結構網絡系統，與它的人民的歷史事實緊緊相扣；當中有激進階級差異的背景、有支配性的社會種族等級制度和有反映着民族政治的暴力特性內容。

在某種程度上，新出現的牙買加身份和文化，看來好像非洲與歐洲元素的並列；同時，一如語言的例子，人類學者都能識別各種各樣的社會特徵的起源。當然，就這一點而言的危險，是它忽略了一些新特徵；這些新特徵的出現是由於發展過程不是並列，而是混合爲一。簡言之，忽視牙買加自身特有的創造性的傾向不時都存在，一如加勒比海地區的事實一般。

可以一提的同類事件，是由歐洲人傳入的基督宗教信仰，它有如霸權社會結構的一部分，強加於非洲奴隸身上；其後經歷許多轉變，像歷史和社會力量對宗教信仰文化所起的作用一樣。

無疑地，早期的歐洲基督信仰與非洲的宗教偶然相遇，引發出許多分歧，看來並不能理智地得到調解，基督信仰中的本體論即爲一例。它說到罪惡被置於人內，並經由道德紀律和常規提

³ Brathwalte, Edward Kamau. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770 – 1820*. (Oxford: Clarendon Press, 1970.)

⁴ Austin-Broos (1997), p. 4.

出；但這與非洲人對罪惡的意識正好完全相反。他們認為罪惡是一個在錯亂世界出現的揣摩不透的生物體道德問題，它不能再以倫理道德上的理性主義加以矯正，而必須藉宗教儀式的行動才行。⁵

大體而言，在牙買加福傳的英國浸禮宗，為非洲奴隸的皈依用了最少量的基督宗教儀式。基督信仰和它的不同宗派反映出牙買加的社會種族等級制度，這制度在奴隸經濟中有其霸權性。儘管浸禮宗有極端嚴格的道德紀律，但相對於羅馬天主教會和聖公會，他們更容易為非洲奴隸接受。

在這裏有趣的當然是原本非洲世界與歐洲宗教的分歧，竟在牙買加的非洲奴隸的做法上得到結合，並創造出一種獨特的牙買加模式的基督信仰和崇拜，它即時受到嚴謹的道德理性主義規管，不過還有幸福論調，和同時擁有狂熱的「附靈」和治癒的能力。文化與文化之間的相遇，一方面為皈依提供了可能性，另一方面改變了傳教士的宗教傳統方式，這是他們不曾設想或預期過的。⁶ 如此，原先被認定是「迷信」和邪惡的非洲文化中一些成份，都被整合到一個基督信仰的模式當中，不然便不會獲得支持。

來自解放⁷所觸發的原因和結果，當英國在牙買加的經濟利益減少時，她與別的文化之間的互相影響也削弱了，「復興」

⁵ Austin-Broos (1997), p. 6.

⁶ (殖民地的人民) 通常會讓強加於他們的宗教禮儀、代表和法律都有某些的改變，總不同於征服者原本心中的所想；他們不以抵制或修改的方式來推翻它們，相反，他們加以運用與整個制度格格不入的相關目標和參考資料，他們沒有選擇的空間，只能接受。在殖民地化之中，他們是他者，表面上是相似的。他們對佔優的社會秩序的利用，反會轉移其勢力。他們缺乏方法作出挑戰，他們選擇逃避，卻不會離棄。De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. (Berkeley: Univ. of California Press, 1984.)

⁷ Curtin, Phillip. *Two Jamaicas: The Role of Ideas in a Tropical Colony, 1830 – 1865*. (New York: Atheneum, 1970.) pp. 3-23.

（“Revival”）教會處於旺盛時期，非常地方性，及常常是鄉郊的生態環境引出朝氣勃勃的神明天地。⁸

但是，到了二十世紀初葉，新的美國貿易利益和移民海外的牙買加的勞動力（尤其在巴拿馬、美國和英國的），再一次製造不同形式的文化與文化之間的對話，改變在牙買加的宗教的特徵和習慣。拉斯特法里派教義 — 由馬科斯·加維所啓發和藉雷鬼搖擺樂（reggar music）使之普及 — 聚焦在全球非洲人從他們持續的殖民奴役束縛中得到解放，並期待來自默西亞（埃塞俄比亞國皇海爾·塞拉西）的救贖。

二十世紀初，美國的五旬節派亦傳入到牙買加，它迅速成爲最成功的基督宗派。然而，一如過往，五旬節派很快便給牙買加人照搬照用和改變過來。再一次，出現了一個強調道德紀律的教會。它鼓勵激熱儀式、聖化附靈、說方言和藉接受浸洗禮更新及治癒人。這些都讓人聯想起非洲由來已久的治癒儀式。

拉斯特法里派教義和五旬節派二者回應了道德秩序的策略，宗教在其中成了牙買加繽紛多彩的社會階層的一部分；而這兩者都注入了根源於基督信仰中的救贖觀念，它與牙買加和早期奴隸的非洲文化本來沒有絲毫關係。⁹ 拉斯特法里派教義傾向抵制基督信仰中的霸權層面，而五旬節派則採轉向、保持緘默和重新定義它們的手法，這被認定爲是一個「協商」的過程。¹⁰ 前者，思想意識都在詳盡的交談中給呈現；後者，視思想意識爲「生活的經驗」，認爲統治性的架構是理所當然的，未有詳盡的反省便協

⁸ Austin-Broos (1997), p. 23.

⁹ Austin-Broos (1997).

¹⁰ 在 Austin-Broos (1997) pp. 1-8 及 De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. (Berkeley: Univ. of California Press, 1984) (參考註 6) 中，「協商」的意思成了一個很重要的解釋性觀念。

商；然而，他們藉日常生活的步驟，其象徵式的調解得到新的意義。¹¹ 套用一個也許我們都較熟悉的表達，就是禮儀的實踐先於神學的反省。

3. 耶穌會在牙買加的傳教使命

上述只是幾個十分簡單關於牙買加的歷史和文化的重要特徵，似乎牙買加的文化與文化對話和在中國傳教的利瑪竇沒有甚麼共同之處。然而，讓我先回到出發點上，即是，明辨就是確認、落實及發展特殊使命的工具，並運用於分歧的文化的相遇和為福傳採納不同的策略；為認出機緣巧合的時刻，為認識在文化交流中所含有突出而富動態元素，以及為培養漫長對話的進程，明辨都即時成了關鍵的工具。

這一點，為在牙買加的耶穌會士和為四百多年前在中國的利瑪竇來說，同樣是真確的。辨明合宜和有效的媒體的進程（若你們願意發展一個語言），今天在牙買加與昔日的利瑪竇一樣，都是很嚴酷的。為對話而需要的語言，必須包括發展充足的神學類目和觀念；但我看來，在牙買加首要用到的語言，是在禮儀媒體中，它們已有二百多年的歷史；它們有音樂，有節拍，有治癒、整全和救贖的禮儀表述，有福音傳道式的說教，全開放給對聖神熱情的接待。

在過去的二十年間，一個大幅度的百分比的市中心區的牙買加人民，對天主教教會改革過的禮儀模式產生了好感，那些模式就是上面所提及到的媒體。不久之前，我出席了一台感恩祭，那是我原本打算共祭的。當我走進祭衣房準備更換祭衣時，在裏面

Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance*. (Chicago: Univ. of Chicago, 1985.)
在工作坊中，我用多一些時間致力在本地化的過程和慣例的作用這現象。

遇上京斯敦（牙買加的首都）的總主教和兩名主教。總主教見了我即說：「噢！默克沙克神父（Father McIsaac）在這裏。我倒不知道這是一台合一彌撒呢！」那時，我感到有點尷尬。事後想通了，我覺得這是讚許，儘管這並不是誠意的！

禮儀實踐的發展，要達至成功必須有人民的經營，可並不單是司祭；尤其是當司祭是國外人時。同時，跟據我的經驗，傳教使命的成功與否，取決於「對話」的主要中介的重要特性（我會在後來的工作坊再詳細闡釋）。最重要的，在牙買加對話的可能性，全賴於認出那機會出現的一剎那——機緣巧合意味着天主的恩寵在我們當中。

工作坊：本地化和實踐：「協商」的過程

Peter McIsaac, S.J. 著

廖潔珊譯

在專題討論小組報告的引言中，我曾提及「協商」的過程，它影響在牙買加所創建的一個獨特的基督信仰文化模式。¹ 這過程有很多特點，我相信在這工作坊上討論，必然會得益不少。

1. 「協商」不等同於「文化並列」

伴隨歐洲和非洲兩個世界在牙買加這片奴隸殖民土地上的交往而來的，是種種殘酷的暴力和征服，與此同時，亦衍生出機會讓一個與眾不同的牙買加身份出現。這個身份（我曾提議以「文化延續體」來標記它）不僅僅是擠身國際，與不同世界並列，也涉及新的事實的形成。當牙買加歷史性地與其他文化交流時，其幅度的大小，均影響着這新事實經歷不同的轉變。如此，傳統的歐洲基督信仰文化有其清楚可識別的元素，同樣，非洲也有其特有的元素，可透過尋根得悉。以下 Michel De Certeau 一個有關殖民地人民的大體意見，無疑可適當地應用到牙買加來：

（殖民地的人民）通常會讓強加於他們的宗教禮儀、代表和法律都有某些的改變，總不同於征服者原本心中的所想；他們不以抵制或修改的方式來推翻它們，相反，他們加以運用與整個制度格格不入的相關目標和參考資料，他們沒有選擇的空間，只能接受。在殖民地化之

¹ Austin-Broos, Diane J. *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997) 多處。

中，他們是他者，表面上是相似的。他們對佔優的社會秩序的利用，反會轉移其勢力。他們缺乏方法作出挑戰，他們選擇逃避，卻不曾離棄。²

基督信仰傳入牙買加，原先是霸權社會結構的一部分，非洲奴隸對這是十分陌生的。很大程度上教會（最先是西班牙的天主教教會，之後是英國的聖公會）代表並使社會種族關係上的等級制度持續。這制度沒有流動性，消除種族差別待遇亦不可能。早期，英國浸禮宗的福傳工作是最成功的。在二十世紀初葉，五旬節派亦能吸引到相當多的人皈依（在英國殖民主義，和新殖民主義時期）。

看來，英國浸禮宗的基督徒似乎並不是非洲世襲奴隸的「對話伙伴」。我在專題討論小組報告中曾經提到，兩個現有文化在宇宙論和本體論的內容上都有明顯分歧。但最重要的，是在非洲傳統宗教中所提到的幸福論調的特徵，和它所強調對禮儀的激情，與英國浸禮宗所持的道德理性主義格格不入。不過，在一定程度上，浸禮宗傳教士亦為皈依克服社會上的障礙，他們允許對話有過程和「協商」。

二十世紀末，五旬節派佔了優勢，有些富動態的「協商」是很容易給識別的。最重要的是過程，上文引述 Michel De Certeau 的意見中已間接提到，那就是變更原來的意思。以掌握霸權的宗教機關所制定的標記、禮儀行動和法規來轉變原先的意思。非洲源頭中較古老的成份和「復興運動」（Revivalism）適合，並融入到美國五旬節教會傳統，它更逐步形成了獨特的牙買加模式。這過程中最突出的例子，是變更較古老的領洗禮儀行動和其意義，

² De Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. (Berkeley: Univ. of California Press, 1984).

當中尤其顯著的一處是藉浸禮反覆領洗，它與非洲較古老的潔淨和治癒儀式很類似。

很明顯，此舉讓不妥協的知識分子變得緊張，甚至反駁；如此，「目標」的外人看來好像融入到一套新創造的神學意思和禮儀行動中。舉例，在這些教會裏，為提倡嚴守道德紀律，於是禁止在日常生活中有音樂和舞蹈，但在禮儀的儀式中卻沒有同時被禁絕，此舉讓熱衷靈修有機會出現。在另一邊箱的發源地，美國背景，音樂和動作仍舊在禮儀實踐中被禁止。

2. 協商作為實踐

哲學家維根斯坦曾說意義來自實踐的邏輯。³（格爾茲在人類學的範疇也有相似的意見。）在創造新的牙買加模式的基督宗教信仰時，所有發展之所以可能，與其說是由於有明確的策略，倒不如說是實踐時替換過一些意思的結果。簡單地，標記藉着天天運用的過程，而得到新的意義。

在牙買加的情況，是新成員皈依的「成功」需要調適，而調適依賴禮儀實踐的表現形式，這些表現形式容易產生各種各樣的意思。我在專題討論小組報告中提過，這種「協商」指出我們能有兩類思想意識，分別是「詳盡的交談」和「生活的經驗」。⁴

在二十世紀初期，拉斯特法里派教義的源起和發展代表着一種對話，所講述的關於統治很清楚；因此，在這情況下，就被一套計劃和準備選擇其他的社會事實的信仰體系挑戰。在此期間與

³ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. (Oxford: Blackwell, 1968). Cf. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. (New York: Basic Books, 1973).

⁴ Comaroff, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance*. (Chicago: Univ. of Chicago, 1985).

美國的新交流，讓人認識到非洲人的困境，在解放運動中得到少許的改變。作為宗教信仰活動而誕生的拉斯特法里派教義，很明顯帶有政治色彩。他們認為天主（Jah）的意願是非洲能統一和她在全球舞台上（政治上和經濟上）有平等的地位。這意願將藉默西亞 — 埃塞俄比亞國皇海爾·塞拉西 — 的帶領而實現。因為當中有與基督信仰相似的成份（諸如救贖的主題、默西亞成份等等），正教會拒絕成為霸權結構中的其中一份子。

與拉斯特法里派教義的「詳盡的交談」相反的，是「生活的經驗」的思想意識。這正好說的是牙買加基督教五旬節教會。在這裏，社會上霸權結構的高壓強制成份被視為理所當然的，一直沒有絲毫的改變。上文 de Certeau 說到「他們對佔優的社會秩序的利用，反會轉移其勢力……他們選擇逃避，卻不曾離棄。」與制度協商是要透過每天運用到有象徵意義的媒體，當中只有一小部份是依靠清晰的反省，甚至可能只是無意中得來的。

3. 羅馬天主教和當代在牙買加的「對話」

一般都以為信仰本地化和宗教交談很大程度上是「相互關係」在概念上的確認過程，或者是在文化層面上作出類比。在牙買加的例子中，一些不可缺少的人類學元素在過程中十分重要。但尤其重要的是富創造力的明辨或對基本部份的解釋，這在人民之中亦得到共鳴。相對於在非崇拜中的實踐，成效更為顯著。就這一點而言，神操明辨較理智分析或神學解說都更為有效。

基於我在開幕專題討論小組報告中所闡述及上面的反省，我們對羅馬天主教會在牙買加為要為福傳建立策略和牧民職責，在

對話中運用了錯縱複雜的形式，表示稱許。在此，我識別出三個對話：

a) 合一的對話：五旬節教會的新教教義

關於與以五旬節派為首的基督新教對話，和關於羅馬天主教會要為更多的本地化工作付出能力的考慮，是極為相似的，尤其在它的禮儀。在一定程度上，基督宗教藉着與英國浸禮宗和較後期的美國五旬節教會協商的過程（在實踐的層面上），建立了獨一無二的特色和禮儀崇拜類型來。某些為讓福傳策略成功的重要元素的施行，為在「日常運用」層面運作的「生活的經驗的對話」亦極之重要。我會在以後的工作坊中再探討這些元素，包括福傳式的講道、介紹在禮儀中個人證道的「場所」、耳熟能詳的節拍和「常備」詩歌的運用，以及聚焦在解放的主題上（與舊約聖經一致強調的）。

禮儀的調適先於神學性和概念性的對話。此時，羅馬天主教會仍然是邊緣教會，在某大程度上代表着一小撮人，他們與社會種族上的領導層關係密切。一個為禮儀的調適和後來神學交談有實用價值的策略，便是廣泛運用神操。神操不但為與「前語言」的基督的相遇準備富創造力和象徵意義的範疇，也同時為有「感召力的」和有情感的群體提供機會，它們存在於不同的基督宗教信仰對話伙伴中。

b) 文化與文化之間對話：非宗派的貧窮人

近年，很清楚的，羅馬天主教會有三個確定無疑的「團體」構成它的成員，它們分別是一群「傳統」的天主教徒，他們屬於特權階級中的一小撮；一群「貧農」，他們熟悉，甚至在某程度

上紮根於復興教會（Revival Church）的傳統；最後是一群城市中的貧窮人，他們的「文化」較贊同基督信仰中的五旬節派，而他們一般都沒有與任何宗派有緊密接觸。很明顯的，最重要的禮儀調適的發展就在這一群人中出現。除禮儀調適外，福傳原動力的特性同樣是重要的考慮——長久「臨在」和居住在城市中的貧窮人（在極端貧窮和暴力的情況裏）當中，是有效的福傳和真正本地化所需要的前導。團結關懷在這對話中是重要的表現形式，我在之後的工作坊會繼續發揮。

c) 信仰與信仰之間對話：拉斯特法里派教義

我先前提到，以牙買加土產宗教運動出現的拉斯特法里派教義，是對歷史上非洲人民所受的困厄的覺醒的回應。這「詳盡的交談的思想意識」有效地拒絕了霸權式的不公義。隨之而來的是主流基督教會都會受惠。看來是，少了神學上的對話，卻在社會公義的職務上共同合作。藉着保存牙買加的獨特文化，深化了平等和公義的觀念。

討論問題

當我們聯想到利瑪竇與中國人之間的對話，我們不難發覺是一個很顯明成功的調適/本地化。

- 如何解釋它依循着一個「含蓄的協商」過程？
- 如何解釋這過程是在實踐的層面上靈修明辨的成果？
- 為利瑪竇而言，他較重視理性知識，抑或神學過程？
- 利瑪竇運用了那些對話的關鍵元素？

工作坊：協商：儀式和禮儀形式

Peter McIsaac, S.J. 著

廖潔珊譯

在專題討論小組報告和第一個工作坊中，我提出了在牙買加文化與文化之間對話的重要形式（和最成功的本地化方法）是含蓄的「協商」，它藉實踐的層面發生。透過運用，記號得到新的意義。非洲和歐洲世界之間顯而易見的矛盾被去除，不是經過刻意說成相似，或藉翻譯而來的理智綜合所能達到；相反，矛盾是依靠在崇拜中的行動，「顛覆」或轉變基督信仰中的記號而被磨滅的。

因此，雖然非洲傳統宗教強調熱心儀式的幸福論調與英國浸禮宗的道德理性主義大相逕庭，但仍出現一個基督信仰的獨特文化模式。然而，伴隨這文化融合的過程而出現的，是許多的紛擾——在非洲奴隸的福傳出現之前，基督信仰已深深地嵌在以暴力征服的社會結構之中；宗教機關創立社會團體，它們都在倫理道德上尋溯，接納更廣闊的社會種族等級制度。

1. 婚姻作為社會和宗教信仰的事實

在牙買加嚴重分層和差別對峙的社會背景中，其移花接木式的信仰內容和行動，在那時候，使歐洲基督徒視非洲文化和它的成份為迷信和邪惡，例如：迷信的治癒傳說和邪惡的激情與缺乏

婚姻儀式。¹ 婚姻被視為是社會上階級形成的切入點。可是，這階級的形成卻不是按其宗教信仰和道德規範的層面來說，而是來自其「令人髮指」社會上從屬於掌握霸權階級的指示。

在一定程度上，因為有浸禮宗傳教士的努力，克服皈依在社會上所面對的障礙，使對話的整個過程和「協商」得以可能。但是，婚姻作為道德規範和社會身份的標記，卻仍舊是大部份牙買加基督徒的疑難問題。² 五旬節派在下一世紀時出現，他們所面對的社會背景也一樣。

當時，五旬節派的一部份成功，是由於他們在儀式當中加入了激情和附靈的重要成份。但在禮儀協商出現之前，他們成功的一個極重要因素，是在舉行婚姻儀式時聖化出身低下層的非洲牙買加人。直到非洲牙買加人跨越了這個社會上疏離的境遇，基督信仰才能在其獨特的牙買加身份上得到協商。人類學家 Austin-Broos 對此現象表達得好，他說：

在儀式中對婚姻的重視，既能返回揣摩不透的宇宙論的生物體道德問題的治癒元素，亦可以靠近美國的復興文化的道德盡善盡美主義——使民間的慣常習俗與宗教機關得以成為一體；同時讓黑人和低下階層人民，得到擺脫作為牙買加象徵性的代表的機會，當然只限於同居和揣摩不透的生物體道德問題上。³

在五旬節派的運動中，會內領袖的角色在此顯得重要。通常在一個佔有主導地位的低下階層女性黑人的低下階層男性黑人集

¹ Austin-Broos, Diane J. *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997) p.8.

² 我在「市中心」擔任堂區牧者，與基層人民在一起生活的七年時間中，我只正正式式的見證過一宗婚姻。堂區內的成員，結婚的只是少數，大部份成員都身處於「非正規的關係」中。

³ Austin-Broos (1997), p.11.

會中，「本堂牧師」被授與社會（和道德）職權主持婚姻儀式，同時亦擁有精神和靈恩性的權威——屬靈的「恩賜」；如果你意欲這樣，就會實現（非洲）古老的幸福論調傳統的治癒和激情內容。⁴

2. 恩寵和自由意志

婚姻儀式的事例使人對過程有深入的了解。在過程中，歐洲基督教信仰的道德理性主義和非洲傳統宗教的幸福論調，本來明顯截然不同，但都被熔化了。在皈依的過程中，也許夾在兩個世界觀中間的不和諧成份，在存在於自由意志和恩寵經驗中間的典型神學張力中，找到相似的東西。當然，在牙買加的例子中，那張力並不是藉知識上神學立論來解決，而是依賴象徵性的儀式和先於概念的宗教經驗使轉移。

用這種方法，牙買加的五旬節派就能保存其嚴格的道德紀律，又同時開創一個儀式「空間」，讓人們借助音樂、舞蹈和由基督信仰傳統轉變過來的儀式來淨化心靈和治癒。在第一個工作坊中，我提到在日常生活中禁止音樂和舞蹈的例子，然而卻沒有在儀式慶典上取消，因為藉有節拍韻律的吟誦和動作使人回憶起非洲人的根，為精神上的激情提供機會。只是粗略地察看牙買加的宗教音樂歷史，就能揭示在明確宣稱道德的純潔卓越之外，他們對音樂始終如一和堅持不懈，它的重要性是經驗「恩寵」的基

⁴ 在第三個工作坊，我將探討更多有關牧者/傳教士在協商過程的重要性，尤其是「國外人」。

礎。用人類學的語言，為牙買加人來說，音樂並不是為宗教崇拜而有的結構，而是崇拜的化身。⁵

同時，牙買加的五旬節派清楚地否定非洲治癒傳說中的「迷信行爲」，並以基督信仰中自由意志和基督徒的道德紀律取而代之。但無疑的，雖然基督徒認為在「揣摩不透的生物體道德問題」上持續遇到罪惡，但它們仍在儀式中以行動來表達，它們與古老的非洲儀式有一些關係。舉例說領洗的意義，以全身浸洗形式的浸禮似乎已套用到牙買加處境去，且容許屢次舉行（和與狂熱的追求附靈連結一起），否則非洲的治癒儀式便會被採用。⁶

3. 羅馬天主教會：一個嶄新的對話

在若干方面，有人會合理地期望羅馬天主教教會的禮儀和儀式的象徵性深度，可提供多種多樣的意義，能為在牙買加的基督信仰本地化提供不可或缺的機會。可是，社會和歷史因素提醒我們，這可能為本地化工作產生不利，那就是教會成員的社會地位和他們與霸權社會結構的關係，為非洲的奴隸帶來歧視。羅馬天主教教會的禮儀不會有音樂的形式（和節拍），也不會在禮儀的實踐中有狂熱激情和靈恩性的特點；但它們卻是當時的非洲牙買加的訴求。

⁵ Austin-Broos (1997), p.4. 我更深的認為「福音派」的講道形式和風格，就是以相似的方式運作。他們常常引用聖經和重覆說教的格言，這種表現的作風是希望有精神上和情緒上的反應，而不是要求作概念上的解釋（也許就是更歐洲的講道形式的情況）。同時，這例子較似是崇拜的化身，而不是為崇拜而有的結構。

⁶ 我故意把它括起來是對有關內容被禁止的考慮，但（顯然地）民眾求助於傳統的非洲醫藥——在牙買加稱之為“obeah”。在這情況下，有神授能力的人和精神領袖的個人能力就顯得很重要。然而，若就此歸咎於傳統慣常實行的一些禮儀行動的意義，卻是困難，也是不公道的。

越近期在牙買加的羅馬天主教教會的禮儀音樂的發展，她的司鐸的講道風格越發富動態。在感恩祭和非感恩祭的禮儀中，尤其是為居住於城市和鄉郊的貧窮人民來說，個人證道的部份越來越具吸引力。不過，在恩寵與自由意志之間的根本張力，是否藉儀式中的慣常做法，或她的成員日常生活的見證而被適當地表述，那就不得而知了。五旬節派基督徒繼續批評羅馬天主教沒有舉行有迷信成份的儀式（即沒有深情地注入聖神——「恩寵」）和鬆散的道德規範（牙買加式基督信仰中的道德理性主義的至關重要東西——「意志」）。

在第一個工作坊中，我提出了三個天主教教會此時在牙買加必須採用的不同對話形式。⁷ 與牙買加五旬節派基督徒的重要合一對話，由天主教在禮儀實踐的協商促進；上文所述的新發展對過程十分重要。但往後所必須的則是真心真意的合二為一（恩寵和自由意志中不合弦經驗的精神上結合）。加勒比地區的「靈恩」運動的出現，在地方教會的司鐸間流傳得較廣，似乎這也十分重要。

就我個人與不同新教宗派交往的經驗，藉神操的分享，較容易成就對話和合一。透過聚焦在個人的、情感上的和有想像力的與基督相遇，神操像能給對話和分享禮儀預備背景（和機會），這是神學性討論所不能做到的。就這一點而言，由團體組合的表演媒體（音樂、舞蹈和話劇），神操最能產生預期效果。從某些意義上看，神操讓團體在一個劇場化的環境中與基督相遇（是我工作經驗之談），它具有精神澎湃儀式的象徵性深度，這在牙買加的基督信仰本地化上，證明是十分重要的。

⁷ 它們分別是合一對話（與五旬節教會的新教教義）；文化與文化之間對話（與非宗派的貧窮「基督徒」）和信仰與信仰之間對話（與拉斯特法里派教義）。

神操的想像幅度，是它能在象徵層面中結合和融合得到「靈性」空間。一如我早前提到的，在神學「世界」中知識不和諧和相互對壘的背景下，仍可讓意義變得多種多樣。

討論問題

- 如何解釋「中國禮儀」是不同世界的融合？哪些是創造和建立那些禮儀的重要方法？
- 利瑪竇在建立中國禮儀時，如何運用想像力和耶穌會士的魅力，為對話預備「空間」？
- 今天，與中國的文化對話將可以透過怎樣的模式進行？哪些是重要的對話團體？它們有甚麼分別？在對話中，甚麼「語言」是最有效的？

工作坊：與陌生人於多元文化中的對話： 自覺與無私

Peter McIsaac, SJ

佚名譯

在湯馬斯·佛里曼(Thomas Friedman)的著作 — 《凌志汽車與橄欖樹》[台譯《了解全球化》] (*The Lexus and the Olive Tree*)¹ 中提及今時今日現象的產生是因為多元社會文化元素被聯想成爲「全球化」的現象。他舉出：在以前，當人離開了他原本的「美式」社交圈子一段長時間，通常會經驗到難以重投他那原本的文化裡：「不能再回家了」。²是形容這種經驗的寫照。在這新的全球化世界裡，湯馬斯提出，現實已經改變，所以「你永遠都不要再離家了」。³將是最合適的格言。

二十世紀初期的運輸革命與二十世紀後期的通訊革命所匯聚的影響，已經在一定程度上造就了跨文化的現實中，全球產品的熟悉度和透過創新通訊科技所產生的連通能力亦已明顯創造了各種各樣的全球文化。就如紐約時報專欄作家，湯馬斯不斷周遊列國，但從不曾發現自己有遠離過他的美國、他的「家」。

然而，從某種意義上說，「全球文化」也是一個現代神話，是用來證明許多形式的社會支配。即使一個新的全球經濟體系能提供一個更大的國際貿易和運作，仍不能消除國家和民族自治之間的鬥爭。

¹ Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*. (New York: Anchor Books, 2000.)

² He was, of course, quoting the American novelist Thomas Wolfe.

³ Cf. Maya Angelou: "You can never go home again, but the truth is you can never leave home, so it's all right."

雖然我在肯亞進行我的神學研究並生活了一段比較短的日子(三年)，這期間仍有點機會作一些「家訪」— 和非常罕有地在我的家鄉與家人和朋友溝通。當我完成了我在肯定的研究後，我回到加拿大：從內羅畢飛往多倫多共花了十六小時。據我的經驗，緊接著的是一個長週期的調整。我用一個比喻來描述這種轉變：我的身體經歷了十六小時回到加拿大；而我的心靈則經歷了近一年的時間才重回到加拿大。人類心靈的本質是緩慢的，與自然界的本質一樣緩慢。

我們擁有快速的適應能力，能使自己在最短的時間之內採納各種不同文化之中。從心理學上，似乎可以說，就如湯馬斯所論及，我們從來沒有真正離開老家，亦從來沒有真正抵達任何目的地(至少在「心靈」上) — 特別是如果我們仍然與那起點有著「連繫」，又如果某地要提供全球性「消費品」，就會產生熟悉的參考例子。

在我較早的演講及工作坊裡，我強調「協商」的過程最為重要 — 改革緩慢的宗教文化在每日實踐的層次上造就了獨特的牙買加式的基督教徒。這「協商」的過程能應用於自我認知的建立 — 我們的「主觀」，如果你願意 — 就是創造我們社會文化現實的一部份。借鑒於社會學家馬克斯·韋伯(Max Weber)、人類學家戴安·阿斯頓·波斯(Diane Austin-Broos)⁴ 提出主觀不只是牢記或是隨意的建立，而是內在主觀的經驗並在經過價值觀、實踐和權威象徵在「協商」之下而產生的。

⁴ Austin-Broos, Diane J. *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997), p. 12; cf. Max Weber. *Economy and Society*. (New York: Bedminster Press, 1968.)

湯馬斯辨別「全球化」對個人的影響，關係到我們對「家」的意識是對加速外遊頻率的因素：在無能為力、或者甚至是不情願之際，在家以外的現實去經歷內在主觀的經驗，這是「不協商」⁵的狀態。

相反與別人短暫的相遇能更廣地採納另一種文化。這裡，自我認知經歷轉化當中是透過「協商」的過程，而這就是內在主觀經驗的結果。雖然這可能涉及有意識的氣候適應和文化適應⁶，但大部分的過程都是在漫不經心中經歷並領略。這過程中，當然也可能被攪亂的：外國或移民團體可以建立「貧民區」來抗拒文化環境的影響，但這種有意識的策略需要某程度的隔離，而這是難以長時期持續的。⁷

在人的層面上，我看到似乎有兩種傾向皆包含在自我認知的內在主觀轉化。第一個是「解構」：外國人注意到文化的動態元素導致他/她意識到自我認同，並推定為必須的、固定的、不變的。我是誰 - 和我將會怎樣 - 定義得更為嚴格。新的文化環境為本土文化留下一個距離，並為自我認知提供一個新的有利據點。

第二個傾向是持續進行的協商和內在主觀經驗在不斷重新定義外國人的自我認知。這是一種「忘我(空虛自己)」的境界：逐

⁵ Obviously, time is required for the real encounter with another culture, where the encounter involves an inter-subjective experience that has an effect on the identity, the spirit, of the “stranger”. But there can also be an unwillingness to engage the “other”. The emergence of the “all-inclusive resort” in recent years, for example, has made it easier for the short term visitor to avoid any real contact with the host culture. Such resorts create a marketable reality based on the imaginative expectation of the consumer, and reproduce as much as possible the reality of the visitor’s “home”.

⁶ Including the effort to achieve mastery of language, the imitation of behavior, the adoption of customs, etc.

⁷ And in the case of communities of foreign religious, ultimately compromises the apostolic effectiveness of the “mission”. Resistance in these cases sometimes masks a belief in one’s cultural superiority with an objective of “social development.”

漸失去舊的「自我」，這主要是確認與一個人過去的文化認同，並逐步採用新的文化，通過一個新的關係網絡和內在主觀的經驗。

在某意義上來說，「家」一旦失去 — 那位外國人就不能返回 — 就是被留下的。不僅是時間和文化改變了這個他/她的；而是時間改變了原有的文化，因為它也經歷了持續的變革。文化是，畢竟，一個動態關係網就是不斷改變的社會力量並經歷不斷的談判。

經歷幾年在牙買加的沉浸 — 並沒有機會為重新整理這些衡量的標準來減緩談判進程和綜合 — 我發現到一個更好的文化意識。當然，我知道「家」在我離開後就不再實際地存在了，所以也沒有機會讓我回「家」了。正如我的內在主觀關係被牙買加人複合地深化著，我自己的認知已產生了深化的文化變革。新的價值觀、行爲、和象徵已被「協商」— 並親自整合，猶如一個新的身份和認知⁸。

當然，協商的過程是不斷持續的：牙買加文化本身正不斷經歷著變化⁹；以及「老外」仍在某意義上被視為局外人，並在一定程度上，因為早期定形的身份持續影響著詮釋他/她的世界(雖然正續「」步減少)。但是外國傳教士是能夠接受新的文化，協商的過程和一體化的內在主觀經驗發展與培育最為重要，在某意義上

⁸ A British-Jamaican once commented that after forty years in Jamaica, with a Jamaican wife and Jamaican children, he continues to feel forms of cultural disconnection, reflected in the attitude of those native to Jamaica. Immigrants and those forcibly displaced always experience some form of “homelessness”, it would seem.

⁹ More elderly Jamaicans will often speak of the growing cultural chasm between the generations – which may well be attributed to the intensification of Jamaica’s interaction with other cultures, facilitated by the media and communications revolution of recent decades.

「失去他/她的」，在需要進行對話的福傳中，對外國人的能力都有著直「」接的影響(無論採用任何可能需要的形式)。

在牙買加，教育方面的專家和發展中的其他社會機構都廣泛地對耶穌會士和羅馬天主教會給予極大的信譽(即使是較少人數的教堂)。但耶穌會士的聲名對於居住在金斯頓最貧窮和最暴力的地區(是世界最高謀殺率的地方之一)，也許是爭取在主流文化中進行交流的最強皇牌，並在發展「知識基礎」上需要意味深長的「自覺」與「無私」。

在我的第一個工作坊中，我辨識到這以貧困為一體「文化」的城市對五旬節形式的基督教會較為認同。雖然這部分的人口往往並不隸屬於任何教派，但一個意味深長的禮儀同化正發展在其中。隨著禮儀的同化，不過，我建議，在這情況下，福傳者的品格(性格)是最重要的考慮。對話(交談)夥伴的權能與對話(交談)本身的元素和特性同樣重要。

在金斯頓西部生活和工作了十年之後，我領略到「臨在」和貧困城區住上一段長時間之後(在極端貧困和暴力的情況下)有效的福傳與及實質地本地化是必要的前提。其中一種最高價值的牙買加文化是「尊重」，在牙買加貧民之間也必定是最重要的¹⁰。牧者/福傳者作為困難環境中的一員，在與居住在此的人民為鄰，並持續著為達成重要的使命，在任何可能的福傳中亦要以尊重的基本出發。

「誰感覺到它並知道它」是牙買加的格言，這強調了牙買加對福傳知識在社會狀況和牙買加底層文化的重視，他們在長期遭

¹⁰ I suspect that this may have much to do with the ordinary dignity that all persons possess, but which is not always recognized – among the poor, certainly, but also among those who have a history of enslavement and colonial forms of socio-racial hierarchy.

受貧困和暴力打壓的情況下尋求自由和救贖。因此，陪伴與團結就成爲主要的牧靈照顧，並提供了一個基礎的對話和福傳。

就如他們的五旬節同行者，在我的第二個工作坊中提及，牧者的角色須著重「協商」的過程，在牙買加的情況會涉及彌合分歧，甚至對抗的局面。牧者是有社會(道德)的授權，但也必須具備靈修和神授的賜予 — 靈性上的「禮物」，如果你願意 — 可產生治療作用和古時幸福學(非洲)傳統的熱情。但是牧者在這方面進行測試。這是不足夠去採取形式上神授的賜予透過充滿活力的講道和熱情的禮儀。他/她必須真正地具有這心靈。對於「外國人」，這意味著進入這文化須連同信任和尊重，和在個人層面上進行靈性上的協商，當中可能產生相當的陌生、甚至出現懷疑。唯有多給予時間、盡能力去空虛自己、並信靠主賜特別的恩寵。

問題討論

- 利瑪竇，就如其他外國人一樣，皆需要經驗轉化和整合的過程。這裡有否意味深遠的歷史時刻可反映那轉化？
- 利瑪竇在中國的成功，經常歸功於在他那時代裡，他的貢獻和科學與技術的參與。利瑪竇在適應過程中他空虛自己的包容力對於他的成功是否佔著比較重要的元素？
- 在利瑪竇那時代，在中華文化中什麼是最高價值？在那些社會團體也視這爲最有價值的元素？這些元素如何在過去的四百年中經驗轉化呢？
- 在現今的中國，正採用的福傳和對話(交談)策略是什麼，這與利瑪竇時代的採納有何分別？

在今天的世界通傳天主

魏明德著

許志行、袁志雄譯

在反省神操對於當代亞洲的意義時，十分適合回到聖方濟各·沙勿略的經驗上去。事實上，沙勿略的旅程有著矚目的歷史意義。這旅程發生的時候，正藉西方在夢想將世界合一於同一宗教、科學與文化制度的時期，開始發現人類的「差異」有著何等的深度與幅度。沙勿略驚人的速度與耐力使他成就了一次內在的旅程。這旅程延續至現今對全球化的辯論。沙勿略夢想將宇宙合一於基督之下，但他卻發現這「差異」實是神在不同的空間彰顯自己。沙勿略親身經驗了人類在語言、信仰、文化和生活模式的多元化。這可能是前無古人的經驗。他原將這令人惱怒的多元化視為對他傳教事業的障礙，但卻漸次體驗到這瘋狂地多變而複雜的世界正是神真實地生活並工作的地方。這「差異」正是沙勿略在其上生存與死亡的十字架。因它緊緊地連繫著人類合一的願景，這十字架背負起來便更為痛苦。沙勿略在晚年時講述到他聽說有一條連繫北京至耶路撒冷的路（耶穌會首個地理上的目標），並計劃親自行走該路以報告給羅馬。在某程度上，因著他承擔著這「差異」的啓示和對合一有著難以抑制的夢想，沙勿略可算是全球化世代的主保聖人。

雖然沙勿略並非社會分析的專家，但是他能感受到他的世界大同理想及他的文化特質接觸到所有世界文化特質時所帶來的問題。「世界大同」會否成為另一帝國主義計劃的代名詞，因而恢復了他從前想避免的那種人類成功的夢想？還是他所宣揚的信仰上的「世界大同」會帶來歸化而被重新理解？這場辯論仍在進行

中。沙勿略的偉大在於他以本人的、試驗性及很直接的方式面對此問題。

沙勿略的偉大是因為他能夠透過自己顛簸一生的旅程所得的經驗，使他的視野演化並加深。他忠信於神操中被喚起的熾熱渴望，但卻自由地讓這渴望有新的幅度和表達。明確地，他那靈修意識在他內孕育的自由和無償，使他能夠挑戰他對神和人類歷史的形象。

在此觀點下，我們可以聲稱神操及依納爵的傳統在今天的亞洲仍然是意義重大的。它們是否意義重大並不是取決於文化本身，而是取決於它們仍能提供修練者一些工具去挑戰自身的文化、自身、神及環境的形像，同時使本身內的願景及渴望得到發展及成長。神操提供一個架構使不同的文化及個人的表達得以形成、改變及發展。當然神操還包含特定的信仰的表達方式及價值觀。但是在此文章提到最重要的價值觀就是感恩的心，它有很強的亞洲色彩，感恩的心帶領你走向賜予你光明的人，將你放在一連串生活當中，令你使它成為不朽。當然在亞洲這核心價值比在西方更為顯著的。

還有，關於沙勿略內心旅程的補說，與現今亞洲領導者及有關人民所面對的靈修工作可能有著比表面看來更為密切的關係。沙勿略需要評估並找出多元亞洲文化資源的意義，沙勿略作為這工作的領導者，帶領著印度、中國及其他亞洲國家的多代耶穌會士。他是首位多元文化的詮釋者。今天亞洲的領導者必須成為一位「詮釋者」，因為在亞洲需要處理大量而使人困窘的文化、靈修及人力資源的問題 — 此多元性使它成為世界的「中心」。「詮釋」首先是由包含一種意義之正或負面經驗所產生的「願景」。

我們下一項工作就是要試圖描述由多元性的文化、靈修及人所塑造造成的詮釋動力。

找出多元性的意義可以很容易被說成等同於展開由不同文化、宗教、語言及社會背景的人作相互有意義的接觸。有意義的關係就自然地與大量的情感及感知有所關連：首先，在交流過程中會產生某種感受，及由交談、語言混合、發現及友誼可能帶出一些樂趣；第二，雙方都確認在過程中會產生情感的轉移，這源自擴闊了的視野、意見及偏見被改變及某程度地分享了集體或個人的情感及記憶。有「意義」的關係會改造、產生及帶出「意義」，這被看成是對事實、人、地方、文字或事件所作點滴的感知，評價及詮釋。為滿足共同的、不論或多或少的目標，有「意義」的關係最終開發或發展成共同的項目及實際可行的合作。

驟眼看來感受到的「意義」是來自發現了某些共同性。但是這些共同性一般不是正面的，而是負面的：是關於危機及挑戰的分擔。全球化首要的是全球都佈滿危機及挑戰。這可能表示不應透過文字，而應透過經驗的分享去發現砍伐森林、浪費自然資源、愛滋病的蔓延及毒品才是我們所有人的挑戰。感覺到共同性可能是來自共同地經驗到傳統方法不能了解自處的世界、身份及文化，或是來自反省關於學校、社會暴力文化的蔓延及有困難去實施和諧及和解的辦法。我們首先分享到的正是迫切及混亂的感覺。

其次是重新了解有多少文化資源可供使用去面對那些挑戰。假如我們面對共同的問題和危機，無論道教、佛教、伊斯蘭教、基督宗教的世界觀，或儒家、非洲或歐洲社會的核心價值都真正地存有很大差異。無論在生命本身、權力架構、與自然或其他的關係、關於討論及評價的過程、我們觀點的洞察力、邏輯推理法、權威的經書及既有的行為規範都存有難以想像的差異、分歧、甚

至對立。而且我們的文化傳統是深深地嵌在互相併在一起的歷史記憶之中。這使發掘多元性的差異變得令人振奮而又十分迷惑。

因此，我們應做出策略性的選擇。既然領導者決定以多元文化的資源去重新詮釋他們本身的傳統及文化，我覺得「意義」將繼續流傳。透過其他的文化，世界觀及信條提供作為詮釋的資源，我們將不斷再表述我們的文化、世界觀及信條，此情況同時發生在所有參與交流的人身上。這十分容易理解為什麼透過其他的文化內容去嘗試重新詮釋本身的傳統是正當的。我記得有一位道教經書及歷史學者的中國朋友，我問他在完成了一批重要著作後有何計劃。他答說，接觸了基督宗教後，他深信此宗教在世界上的成功是基於它有力量面對現代的挑戰及以現代化的過程使自身的思想及詞彙不斷發展。他希望發掘一些方法讓道教都可以相似地變成一個真正的「當代」的宗教。在無數的想法及圈子中都有類似的努力在進行中。

在此觀點下，所有的文化、信條及世界觀是被不停重新塑造，給它們下的定義是不會永久不變的，它們會在交流及詮釋的過程中不斷被發掘及挑戰。因此我們身份的核心是永不在我們「之後」，它總是「超越」的，它的本質不能被扼要地表示。它涉及「其他」，而這「其他」的身份都相似地不斷被挑戰及發掘。但是，不停重新塑造的文化、信條及世界觀卻不會引起混亂或融合，它只會給我們的歸屬感及核心價值下定義及使它們的輪廓更清晰。雖然身份是易變及可變的，但它們仍然是個別的實體，所以我們解決共同挑戰的方案將會在實質上具地方色彩及有所不同。但是，在詮釋的過程中這些解決方案，將與由文化及身份上的傳統理解所提供之解決方案絕然不同。由多元文化產生的多種解決方案將被理解成一組相關的態度、選擇及決定。

工作坊：對奧祕的專注力： 輕便的靈修手冊

魏明德著
廖潔珊譯

我讀過相當多數量的靈修專著，當中的一些在我的靈修路上極有幫助，然而，這幫助只是短暫的，而那路途卻是崎嶇不平的。儘管如此，有時就只是短短的幾個句子，就已經足夠激勵我。今天，我就像與他人分享少許我所相信和經驗的東西一樣，我會把它處理得盡量簡潔。以下的陳述可能是複雜的，暫時仍保留着它的精髓——一路走着，所領悟的都會隨之改變和增長，寫關於「靈修」的東西，永遠都不容易。我費勁的冒這個險……當然，靈修的旅途是多種多樣的，我在這裏所分享的信念，也許不能與其他旅者的經驗有共鳴，然而，這倒是我個人的一本手冊……

- 重點可能是以下的內容：追求個人的靈修旅程的意思是發展「內心的專注力」的能量——專注內心的變化、專注在生命中所發生的事情和我們作反應的方法、專注於我們閱讀和細味的聖經——以及單純的……專注，純粹專注……專注的意思就是保持一種期待和聆聽的態度，甚至是在「甚麼也沒有發生」的時候。這一種官能伴隨着自信、沉着和堅忍不拔而來。有兩段文字正好說明我的意思：
- 第一段來自《莊子》：

「若志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者心齋也。」

（《莊子》第四篇〈人間世〉）

運用你的意志來管有每事每物，使它們處在一個完美的整體內。不要用你的耳朵來聽聲音，但用你的心；不要用你的心來聽聲音，但用你生命的氣息（氣）。聽覺終止於耳朵；心（心思念慮）亦擱置於符號（和標記）。生活的氣息（氣）是空虛，它等待着一些東西（來揭示它，或來發生）。那道獨自聚集在虛無之上。虛無則是心之齋戒。

- 第二段來自德日進的《神的氛圍》：

「因此，也許是我有生以來第一次（雖說我每天都默想），我手提着燈，離開那看來清晰的日常職務和有關聯的範圍。我降到自我的最深處，進入一個深淵，到那個我覺得只不過是從我的工作力量散發出來的地方去。但是，當我離開那把社會生活淺薄地照亮的慣常、必然的事越來越遠時，我嚇然發覺我與自己失去了接觸。每進深一步，一個新人在我內呈現，我已經再說不出他的名字，而他也不再聽從我。但當我因已前無去路，只好停止探索時，我發現在我的腳底下有一個無底的深淵。從那裏湧出一股不知來由的水流，我稱它為生命的洪流。」

德日進《神的氛圍》

- 靈修過程意味着對自我的「否定」，為慷慨和無償而奮鬥，做抉擇時不首要集中在自我身上。無錯，是要接受一種「自我死亡」的情況，但吊詭的是，這種接納復又伴隨着一種生命增生的感覺。不知怎的，我們在這裏所經驗的明明是要讓死亡，卻

又偏偏結出許多的果實，且這吊詭的喜樂是不能從我們身上給拿走的。

- 內心的平安與被喚醒的活力合作，改變我們的靈魂。平安來自我們向天主的愛的交付，而純樸真誠就如像海中的浪花在岸上流過的聲音。關於它，是有些慶祝勝利和壯觀的感覺的，就像置身在海浪和風二者相互作用之中。
- 我們的靈修旅程有社會幅度。關於個人對他人的關懷，對團體的關懷，對人道的完全被喚醒，在每一個人身上有所作用就是其果實，它永恆地給滌淨和發揮，是我們靈性的增長。在我們內心，有某些東西奮鬥和渴求完全的結合和和諧——有些東西在我們內，也在整體的人類內，如出生的經驗一樣。一些東西被喚醒了，被孕育和引領到達精神的豐饒之處。
- 為我來說，聖事生活是表達和經驗這種靈修的共有幅度的方法。投身更深入的教會生活是既喜樂又痛苦的經驗，因為它意味着成爲一個罪人團體的一份子——當期望自己成爲更新和共融的推動力時，卻認清自己並不比他人優勝。同時，沉浸在這個共有的團體，能讓我的靈性得到圓滿，亦把我與其他所有的人扯上關係——死者和生者，他們都嘗試在真理和自由的路上走過。
- 我常常訓勉自己，面對軟弱和失敗不要害怕，也不要沮喪；其實，它們一次又一次有助我不單單倚靠自己的力量，而是信靠呼喚我走進祂圓滿生命的那一位。當我軟弱，我實在強壯。

以上所言，甚至可能比我能夠說明的還要簡單……

使徒性的創造力和領導：改革的原動力

Bernadette Miles 著

何潤成譯

依納爵的靈修很自然地提供了一個領導的模範——一種鼓勵使徒性創造力的領導：對個人而言如此，對團體而言，特別在變動的時勢中是如此。當改變是大的，不安全感能將恐懼慢慢地滲入組織當中，我們的注意力可能從使命轉到「危機管理」。我們開始懷疑天主的恩寵不夠，使徒熱火被恐懼削減。我們有可能將我們的使徒神恩拋諸腦後，而採取商業組織管理模式。現在我想和你一起探討一個依納爵領導模式如何在改革中維持一個組織的使徒性創造力。

一個依納爵模式的領導

在 1556 年，依納爵逝世前，超過一千個人加入聖依納爵的使徒使命，他們爲了愈顯主榮而加入新成立的修會——耶穌會，也有平信徒男女跟隨和支持依納爵和他的同伴。他沒有使用電視、收音機、網路、報紙或電話來向人們宣傳他的訊息，而他只用了少於 30 年的時間！他是怎麼做到的？

在那時候，世界正處於巨大的改變當中——教會面臨危機；貪污很嚴重；馬丁路德被逐出羅馬天主教，他在教外發動宗教改革；哥倫布發現新大陸；麥哲倫環遊全世界，第一次橫渡太平洋。世界走向開放，教會則走上瓦解。這聽起來是不是很熟悉？

處於 2010 年的我們明白什麼是處於巨變當中。當我和我的孩子談起今時改變的速度，他們說：「但是，那本來就是如此。」改變似乎變成常態。在 1980 年，澳洲電視節目「Beyond 2000」（飛越 2000）探究未來的令人驚喜的可能性——在我們還難以想像住在二千年的人會被新發明和鉅變包圍時，他們就提出，那將會是我們的社會和文化的一部份。然而，他們都出現了，網路、手提電腦、行動電話、人聲辨識軟件、掃描器，還有更多，2000 年的人也出現了。市場上每日都有新科技上市，國家與國家之間的圍牆與邊界被打破了，全球化是一個事實。

同樣的，羅馬天主教會壓力也增加，教會面臨採用現時階層式和父權式的結構去面對持續變動的世界的壓力。抗拒改變的力量是大的，這對於教會渴望生活在一身、一神、一使命的真誠形成張力¹。就像依納爵把我們的使徒工作紮根於深且神聖的基礎上，且將之成為不平凡的改革的原動力，我們同樣有責任去改變和為未來做使徒。我們是未來的守護者，而不是自己的守護者，我們現在做的工作會成為我們的後代的房角石。

但是「使徒性」是什麼意思呢？

- 成為使徒就是成為「被派遣，去延續耶穌的使命」²
- 它代表要有豐盈的信德，而不是缺乏信德³
- 要去冒險，並相信天主會提供一切我們所需⁴

¹ Bernadette Miles. 'One Body, One Spirit, One Mission: Uncovering Essential Elements of a Collaborative Ministry Team'. *The Proceedings of the Inaugural National Symposium of the Australian Ecumenical Council for Spiritual Direction*. (2010).

² Paul Achtemier. *HarperCollins Bible Dictionary*, (Harper: SanFrancisco, 1996) p.44.

³ 'I came that they may have life and have it abundantly' (Jn 10:10, *NRSV*)

⁴ The miracle of the feeding of 5000 – (Mtt 14:12-21 *NRSV*)

- 相信聖神的力量充滿我們和我們的牧職，期待天主以恩寵為我們的使命增加力量⁵
- 以及知道天主會使用我們去建立天國⁶

雖然我們無法保證天主以特定的方式去工作，我們被選召，是「立足於半空中，以信德、希望和信任」⁷往前邁進。這是冒險的，也是具生產力的。

雖然依納爵沒有使用「生產力」這字眼，他肯定明白服侍天主和近人是需要熱忱的。他為了幫助早期耶穌會士能發展得最好而去發掘他們心中最渴望的是什麼⁸。他假設最有效能和最充滿活力的耶穌會士是那些能產生熱忱的人。依納爵想要耶穌會士充滿深刻且神聖的渴望。他想要那些行動方便的、受過良好教育的，和準備好派遣到世界各處的人，他要他們能為「愈顯主榮」而成為獨特的改革先鋒，他要他們相信聖神會透過團體成員之間的差異，以有創意的方式帶領他們的團體。

本篇會修女 Joan Chittester 說過：

很多人容易忘記創意來自差異。創意是不理會我們那已經受到限制的思維模式，是超越點和線，去做未來的建築師。事實上，當我們正需要一些對神學、天主、信仰、科學和生命的想法新穎的人的時候，我們往往想要每個人的想法相似。有一句諺語這樣說：「你不會在去

⁵ The coming of the Holy Spirit (Acts 2:1-21)

⁶ I chose you to bear fruit that will last (John 15:16-17)

⁷ William Barry, 'Discernment of Spirits as an Act of Faith'. *Presence: An International Journal of Spiritual Direction*. Volume 7, No 3, (October 2001).

⁸ E. Edward Kinerk, S.J. 'Eliciting Great Desires: Their Place in the Spirituality of the Society of Jesus', in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16, no. 5 (November 1984) pp. 9-11.

年的巢找到今年的鳥。」我們很容易遺漏了這句話的完整意義。以上的觀察隱含了人生就是變遷的意思。⁹

聖依納爵的領導模式肯定了以上的話。依納爵勇於在傳統之外工作。他鼓勵每個人去經驗天主和以一個知心朋友的方式來認識耶穌，並將這種關係帶進整個生命當中。他告訴我們，愛是用行動而非言語來表達的，而慷慨是使命的核心。他教導我們要成為「行動中的默觀者」，要創造一個新的使命性教會的「巢穴」。

經濟理性及危機管理的文化的圈套

我在澳洲某個依納爵靈修中心做主任，我感覺到自己像一隻「老巢中的新鳥」，我經驗到要適應現有父權式和階層式結構的壓力，因為他們不是為了支持已婚女性而設計的。起初看來，我好像在一個匱乏的世界；修道生活和神職的聖召曾經很充裕，現在戲劇性地減少¹⁰；成本在上漲；資金和各種資源減少。然而，就在這種困難的環境當中，一位耶穌會士使我運用我的恩賜，以前所未有的方式去服侍天主及近人。

聖保祿提醒我們，如果我們靠著聖神而活，我們會看到在基督身體內各種各樣的恩賜¹¹。坎皮恩（Campion）以蓬勃發展的修會見證了這個真理，那修會被一個團隊所祝福，那團隊也為我們的修會帶來了非常多樣的恩賜。平信徒男女、男女會士、晉鐸的神職人員和耶穌會士在充滿創意的修會中並肩工作。作為領袖，

⁹ Joan Chittester and Rowan Williams. *Uncommon Gratitude*, (Liturgical Press: Minnesota, 2010).

¹⁰ James and Evelyn Whitehead. "The Promise of Partnership: A Model for Collaborative Ministry", (An Authors Guild Backprint.com Edition, 2000) p.16.

¹¹ *ibid.*, p16.

我的任務是主持這個充滿活力的團體，創造足夠的空間給他們，讓他們發現天主召叫的他們的獨特方式，讓他們爲了「愈顯主榮」和中心的好處，去使用他們的獨特的恩賜。

這樣做有時是具有挑戰性的，而我時常發現自己被盛行的經濟理性的文化和全球經濟危機抓住。有時候，關於使命的溝通好像是不可能的，因爲「我們如何籌集到資金？」這問題會阻礙我們的使徒性夢想，阻礙我們如何把天主子民服侍得更好的夢。有時候，我們很匆忙地提出方法的問題：資金短缺、人力資源及其他資料等等，而沒有想清楚更深也更重要的問題：天主召叫我們去實行什麼計劃？我們的使命是什麼？匱乏可以造成焦慮和恐懼，削減我們冒險的意願。我們很容易將恐懼向上投射，使我們責怪上級單位阻斷我們的願景，但是，我發現真正實踐使命的力量來自團體之內。

團體內部強而有力的力量

有一種對力量的看法，是來自一個中世紀留傳下來的想法，認爲領袖擁有的所有的力量。「在晉鐸禮中授予神職人員的力量，只屬於領袖而不是社群的人」¹²，這就意味著追隨者是沒有力量去參與祝聖他成爲莊嚴而神聖的神職人員¹³。當我們活在中世紀的力量觀點之中，我們放棄我們的力量，而在匱乏模式中貧乏地活著。這是我過去的經驗，我一直讓自己喪失力量，不明白福音中對力量的訊息是潛藏的，是動態的。我感覺到自己要對修會的盛衰成敗負上責任，我曾經沒有讓團隊成員在他們的工作上擁有足

¹² *Ibid.*, p17.

¹³ James Borberly et al. *Ignatian Spiritual Exercises for the Corporate Person*. (Jesuit Centre for Spiritual Growth, 1976).

夠的掌控權。「力量不是少數領袖所擁有的貨物，不管怎樣，它是在一群人當中流動的動態互動。」¹⁴團體擁有真正的力量、能量，和活潑的、對使命的熱忱，團體領袖的角色是鼓勵和擴展這種能量，這種流動的力量，而不是感覺到自己有責任提供和發送力量給他們。這是何等的釋放！

所以，我開始注意這種在我的團體內的潛藏的力量，而我發現他們對中心有出乎意料之外的富饒的慷慨，恩賜和熱忱。我越是信任團隊的富饒、慷慨、恩賜和創造力，就產生越多對使命的能量。這出乎意料之處在於它反過來使我們的資源變得充裕。真相是，真正的力量「是每一個人對他們自由選擇的目標和目的自由的委身。」¹⁵而每一個團隊成員有著很深的，想在修會中與每一個成員共事的渴望。這是領袖角色中關鍵性的一個部份，領袖要見證到這種渴望，使他們有機會去服侍，鼓勵每一個人使用自己的恩賜。

就如在五旬節的門徒一樣，聖神的恩賜不是只給那些領袖的，它是傾注在所有團體成員身上的。領袖必須認識到這裡，並且鼓勵團體成員也認識到這點。領導的真正權威在於牧養生命，尋求結果實；這想法與掌控一切和感覺到必須對每一個結果負責相反。利瑪竇將他的使命建基在友情。他明白關係對於使徒的使命是關鍵的，他也明白如果他要與人溝通任何事情，他需要使他們有改變的意願。或許這是有生產有的、有創意的、使徒性的領導最為重要的特性。

¹⁴ 1 Cor 12:1-27

¹⁵ 1 Peter 2.9

如果我們追隨利瑪竇或者依納爵的榜樣，我相信依納爵式領導的挑戰，是認識到創造力來自團體內部，而不是由外在注入的。我相信天主在某種程度上將對的人以友情連繫起來，而從這種關係流出聖神的恩賜。有創意的領導是建立在信任天主會賜予建立天國所需要的一切。但是這不是盲目的信任。依納爵在「分辨神類」中鼓勵我們以善神或惡神的果子來認識祂／牠，我們應跟隨帶來平安、希望、愛、喜悅和愛的善神（帶來神慰）。同樣的，我們應該不信任那會帶來焦慮、恐懼、失調、缺乏信德和希望的惡神（帶來神枯）。

所以，什麼東西是對改革原動力而言不可或缺的使徒領導和創造力？我想，答案很簡單。一個使徒領袖會相信他／她身處的天主子民的群體，明白他／她的角色是鼓勵和發展所有團隊成員的恩賜，並祈求天主賜給他們充足的恩賜去完成使命。這個依納爵領導模式鼓勵使徒性創造力，並且在教會和在變化萬千的世界中，有機會為組織發展提供新的願景。

參考書目

1. Achtemier, Paul. *HarperCollins Bible Dictionary*, Harper: San Francisco, 1996.
2. William Barry. 'Discernment of Spirits as an Act of Faith'. *Presence: An International Journal of Spiritual Direction*. Volume 7, No 3, October 2001.
3. Chittester, J and Williams, R, *Uncommon Gratitude*, Liturgical Press: Minnesota, 2010.
4. Kinerk, E.E. 'Eliciting Great Desires: Their Place in the Spirituality of the Society of Jesus', in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 16, no. 5. November 1984.

5. Miles, Bernadette. 'One Body, One Spirit, One Mission: Uncovering Essential Elements of a Collaborative Ministry Team'. *The Proceedings of the Inaugural National Symposium of the Australian Ecumenical Council for Spiritual Direction*. (2010).
6. O'Malley, J.W. *The First Jesuits*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 1993.
7. Whitehead, James and Evelyn. 'The Promise of Partnership: A Model for Collaborative Ministry', An Authors Guild Backprint.com Edition, 2000.

工作坊：發現給予合作職務 團隊力量的重要因素

Bernadette Miles 著
何潤娥譯

簡介（Bernadette Miles 介紹自己）

- 原於一企業當顧問，是四個孩子的母親，第一個孩子剛於月前結婚了；過去只每周返教堂一次。某天神父向我提出邀請，去擔任依納爵中心的工作，神父說：上主不會讓我單獨工作的。我聯絡耶穌會的一位神父，並開始了 30 天的依納爵神操。沒想到一天也難應付的我，竟然因為這神操改變了。依納爵神操確實改變了很多生命，我現在每天都作這操練。
- 完成神學訓練後，我便接受邀請，開始在 *Campion Centre of Ignatian Spirituality* 擔任院長職。
- 很難想像與一群神職人員一起工作；更沒想過當院長。
- 在 *Campion Centre of Ignatian Spirituality* 團隊裡，有五位耶穌會神父、十位來自不同背景的男女信友（會士？）、及一群服侍者。起先接手全不知怎樣作……
- 有一首歌可以代表我們的心聲: *One Voice (The Wolin's Jennys)* 在我們當中發現一把聲音

分享參與是次工作坊的期望：

[來自澳門] — 在澳門一所學校工作：盼可在其中學習如何彼此協作的團隊。

[來自西安] — 神父：盼了解如何建立協作的牧職團隊。

[來自香港] — 神父：已於耶穌會作領袖多年，盼了解耶穌會士與平信徒一起配搭的團隊是怎樣運作的。

[來自內地] — 神父：特別想了解從平信徒角度看神職人員與平信徒合作的困難，如何面對和解決那些困難。

Bernadette 回應：

- 起先負責院長工作很困難，不知從何開始；
- 修讀碩士課程之時探討 Organizational Thinking 這課題；在 Champion 的經驗豐富了這學習；明辨與祈禱的角色是最關鍵的基礎；
- 驚訝保羅於二千年前也面對同樣的困難，那就在格林多信徒之中：(1 Cor 12:1-27)
- 全身各肢體都一樣重要：
 不同恩賜——同一聖神
 不同職務——同一個主
 不同活動——同一天主
- 因基督連在一起，在一個屬基督的群體裡。
- 天主教會有很多不同的靈修傳統：
 隱修院的靈修 — 隱修式、以禱告為業；
 心理默觀的靈修 — 如：道明會
 使徒性的靈修 — 平信徒的操練、道成肉身、有創意，但不容易實踐；
- 可以想像，來自這些不同傳統背景卻一起建立神國度的團隊是如何合作。

小組討論：自己屬那一個傳統？

提問[一位從事心理輔導的參加者]：

我亦以依納爵的明辨與祈禱於輔導過程作指導，但張力在於受導者很難於繁忙的日常生活裡集中一小時來禱告，因而常感內疚，無法安靜... 人可以怎樣在繁忙的生活裡「靜中有動、動中有靜」好知道實際的經驗是怎樣的。有沒有具體的例子？

Bernadette 回應：

- 這不只是時間問題，這是一種生活。
- 例子：一位腦科醫生
她忙得厲害，我提議她每天靜下來五分鐘，但她也不想 試每天安靜一分鐘，她開始實踐，接續再多一分鐘，之後五分鐘...她發現她不用面對壓迫性的提問，而是發現生活 實際的景況：老板常提出不可放太多時間給病人，要限定診症的時間，那才合乎經濟效益.....
安靜讓她發現要抗衡這種工作文化(work against the culture)，想到自己的核心召命（main call）。她開始想起聖經描述「耶穌哭了」，她很喜歡默想。她開始與病重的人同在。從前認為醫好病人最重要，現在則用更多時間與病人一起。
- 嘗試回家花十分鐘與天父談話，之後一小時.....會發現開心了，一切都改變了。
- 重要是發現「我是誰」的真理(the truth of who we are)，在神面前獨特的身份(Identity before God)，有自己獨特的召喚。

- 留心聽（listen Deeply）神如何在生命裡作工，這是依納爵靈修核心的操練。
- 我的工作就是要讓團隊每一個人發現自己獨有的召喚，每個人在團隊裡都同樣重要。

提問：

應如何明辨使命？如何解讀來自天主的使命？如何堅持這使命？

Bernadette 回應：

- 需與使徒性靈修配合
- 每個人都有獨特的使命，恩賜、所有人連在一起便是一個協作的團隊（collaborative team）
- 以 Campion 為例：

五年前做了一個決定，只作依納爵操練。

有人想介紹酒徒、吸毒者前來戒酒、戒毒；若做這些工作會有進帳，對組織的財務有穩定作用，但那不是我們的召喚。

我們團隊裡有詩人，是寫詩的。她到 Campion 後只作 SD，把詩放在家裡。我請她把詩也帶進來，她是 SD，也熱愛依納爵的操練，她有自己的生命色彩……因此，這位詩人後來以「詩篇與依納爵神操」(Poetry & Ignatius Exercise) 作為博士論文的題目。

我們另有音樂治療師、心理治療師、作家、亦有到各地以依納爵神操培育靈命的……

我自己則作監察者(overseer)，讓所有人在同工召喚之下發揮所長。

吊詭之處在於要有信心勇氣踏出，但卻要在神的引導之下。

提問：

有人對同一事情提出不同意見下，怎樣明辨和選擇？

Bernadette 回應：

必須知道你是誰。

安靜、分小組分享：

與你同工的人各有甚麼恩賜 (gifts)？

你自己的恩賜 (gifts) 又是甚麼？

辨別神類的規則：

[316] 第三規則：神慰

[317] 第四規則：神枯

想想一起同工的團隊何時是最喜悅、最開放和最自由？他們這樣的狀態與他們的恩賜(gifts)有何關係？

分享分組情況：

提問：

提問：

若在團隊內有很破壞呈負面的成員，應如何面對？

Bernadette 回應：

找出原因，就是找出甚麼東西令這入如此？幫助鼓勵他面對。

主要任務

- 甚麼是組織最核心的任務？
例如：髮型師剪髮、醫生治病... 醫生去剪髮不治病，便失去基本要完成的任務。同樣，使徒性的使命(Apostolic mission)應有使徒的使命。
- 依納爵神操的基本任務（原則）是光榮上主，當我們作這基本任務之時，會很有動力。
- 若使命是使徒職務，但腦海總想及金錢，到底甚麼原因？
- 為資源掙扎而放下牧職，那是根本的危機（primary risk）。
- 要明辨這些根本的風險（危機），並在這些危機之下再思考如何回到基本的任務去。
- 在這些混亂之下，需要尋回核心/根本的精神（Primary Spirit）
例子：需要起牀（基本任務）
為何要起牀（核心/根本精神），知道為何要起牀，動力便出來了。
例子：工程公司尋回核心精神……（參考她的講義）

總結

組織的核心中心是什麼？

如何建立一組織去吸引人而非控制人？

耶穌的榜樣：來，跟隨我。

- 人被祂吸引
- 分享祂的使命
- 祂的使命：平安、愛……

怎樣建立一個燃點生命，帶出平安、喜樂、自由、信心的組織？

工作坊：以「一身、一靈、一使命」作個人默想

Bernadette Miles 著

何潤娥譯

弟兄們，至論神恩的事，我切願你們明瞭。你們記得：當你們還是外教人的時候，好像著了迷，常被勾引到那些不會出聲的偶像前。爲此，我告訴你們，沒有一個受天主聖神感動的會說：「耶穌是可詛咒的；」除非受聖神感動，也沒有一個能說：「耶穌是主」的。神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職份雖有區別，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，但全是爲人的好處。這人從聖神蒙受了智慧的言語，另一人卻由同一聖神蒙受了知識的言語；有人在同一聖神內蒙受了信心，另有人在同一聖神內卻蒙受了治病的奇恩；有的能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言，有的能解釋語言，可是，這一切都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配與人。就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體；基督也是這樣。因爲我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是爲奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又都爲一個聖神所滋潤。原來身體不只有一個肢體，而是有許多。如果腳說：「我既然不是手，便不屬於身體；」它並不因此就不屬於身體。如果耳說：「我既然不是眼，便不屬於身體；」它並不因此不屬於身體。若全身是眼，哪裡有聽覺？若全身是聽覺，哪裡有嗅覺？但如今天主卻按自己的意

思，把肢體個個都安排在身體上了。假使全都是一個肢體，哪裡還算身體呢？但如今肢體雖多，身體卻是一個。眼不能對手說：「我不需要你；」同樣，頭也不能對腳說：「我不需要你們。」不但如此，而且那些似乎是身體上比較軟弱的肢體，卻更為重要，並且那些我們以為是身體上比較欠尊貴的肢體，我們就越發加上尊貴的裝飾，我們不端雅的肢體，就越發顯得端雅。至於我們端雅的肢體，就無需裝飾了。天主這樣配置了身體，對那缺欠的，賜以加倍的尊貴，免得在身體內發生分裂，反使各肢體彼此互相關照。若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦，若是一個肢體蒙受尊榮，所有的肢體都一同歡樂。你們便是基督的身體，各自都是肢體。（格前 12:1-27）

不是你們揀選了我，而是我揀選了你們，並派你們去結果實，去結常存的果實；如此，你們因我的名無論向父求什麼，他必賜給你們。（若望福音 15:16）

個人默想：

為什麼我被吸引，成為牧職團體的一員呢？

我經驗到自己的恩賜是有價值和獨特的嗎？

我能夠說出我的牧職團體的基本精神嗎？

工作坊：使徒性的創造力和領導

Bernadette Miles 著

何潤娥譯

成爲使徒是什麼意思呢？

成爲使徒是成爲「被派遣……去傳承耶穌的工作。」

「我來，卻是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」
(若望福音 10:10)

這意味著有豐富的信德，不是缺乏信德，意味著要去冒險，去相信天主會供應我們一切所需：

到了傍晚，門徒到他跟前說：「這地方是荒野，時候已不早了請你遣散群眾罷！叫他們各自到村莊去買食物。」（瑪竇福音 14:15）

耶穌卻對他們說：「他們不必去，你們給他們吃的罷！」（瑪竇福音 14:16）

門徒對他說：「我們這裏什麼也沒有，只有五個餅和兩條魚。」（瑪竇福音 14:17）

耶穌說：「你們給我拿到這裏來！」遂又吩咐群眾坐在草地上，然後拿起那五個餅和兩條魚，望天祝福了；把餅擘開，遞給門徒，門徒再分給群眾。眾人吃了，也都飽了；然後他們把剩餘的碎塊收了滿滿十二筐。吃的人數，除了婦女和小孩外，約有五千。（瑪竇福音 14:18-21）

這意味著相信聖神的能力是活生生的，充滿在我們的修會當中，而且聖神的恩寵要在我們的服事上賜給我們能量；五旬節日一到，眾人都聚集一處。忽然，從天上來了一陣響聲，好像暴風颳來，充滿了他們所在的全座房屋。有些散開好像火的舌頭，停留在他們每人頭上，眾人都充滿了聖神，照聖神賜給他們的話，說起外方話來。（宗徒大事錄 2:1-4）

這意味著我們相信天主會使用我們去建立天國。

不是你們揀選了我，而是我揀選了你們，並派你們去結果實，去結常存的果實；如此，你們因我的名無論向父求什麼，他必賜給你們。（若望福音 15:16）

雖然我們不知道天主以什麼方式工作，我們是被召叫去「立足在半空中，懷著信德、希望和對天主的信賴前進。」¹這是冒險的，但是，這也是具生產力的。

¹ William Barry. 'Discernment of Spirits as an Act of Faith'. *Presence: An International Journal of Spiritual Direction*. Volume 7, No s 3, (October 2001).

原始任務—原始危機—原始精神

(由作者原著《一身、一靈、一使命》抽出的講義)

Bernadette Miles 著

何潤娥譯

Bion(1961)的中心思想是，每一個團體有兩種不同的行事方式，老練的工作團隊和基本假設團隊。老練的工作團隊處理真正的任務，而每一個成員都一心想團體目標或任務能夠完成。另一方面，基本假設團隊著重於團體內不同的情緒狀態，而那些情緒通常是團體不能察覺的。這些團體賦予情緒一些意義，解讀團體的行為以至與不在運作一個工作團隊。(Rioch, 1970)。所有的團體中的人都有這兩種層面；

- (a) 有些任務他們會一起完成；
- (b) 同時，他們對於要完成的任務懷著一種情緒氛圍。

當不確定性和焦慮在團體內出現時，基本假設行為可以破壞任務，並且凌架團體。Bion 描述三種基本假設行—依賴、對抗／逃避、成對，第四種基本假設—和諧—是在 Turquet 在 1974 年加上的。

Miller and Rice (1967) 發現每一個組織有一個「基本任務—一個組織必須實行以確生存的任務」(Miller and Rice, 1967 p.25)，因此，他們將任務的概念發展成組織運作的核心。這個組織的基

本任務使得組織能將機構的實際操作目標聚焦於組織要做的事。這揭露了人們的實際行動而非信念（Hirshchorn, 1999）。

當環境改變使組織必須以更複雜的能力去完成她的「基本任務」時，組織面臨策略性的挑戰，在這歷史性的時刻，組織面臨「基本危機」（Chapman, 1999）。當我們想到「基本任務」時，我們可能會問：「為什麼組織好像漂泊不定？」「基本危機」是選擇錯誤的「基本任務」的風險，也就是選擇一個不能管理的任務。那個風險是企業與環境的關係中緊急的特性，而「基本危機」是鑲嵌在該處境之中，形塑真實的選擇和企業對風險的心理反應。Hirschorn 這樣說：

行為、信念或特質的僵化會掩蓋潛藏的紊亂或困惑的經驗。這種紊亂就像未被意識到的衝動或渴望，推動著一個人的心理。(Hirschorn, 1999 p.5)

Bain and Bain (2002)提出「基本精神」的觀念，來補充組織「基本任務」的概念：

當一個團體或組織的「基本任務」變得飽和時，「基本精神」可以說是被遺漏或與「基本任務」脫節了。這時候，將新穎的事物化為實質的東西的潛力是可能，不過，過一段時間後，人們只會想，那是無意義的。(Bain and Bain, 2002 p.100).

「基本精神」的存在先於價值，賦予「基本任務」一種意義。這是組織賦予個人、團體及組織生命的部份。Bain 將「基本精神」定義為「為組織帶來生命，是有生氣的原則。」他繼而說，基本精神「對組織存在絕對是根本的」，「是人們為基本任務連繫著的潛藏意義。」(Bain and Bain 2002, p100).

就如同這個研究所展現的，當「基本精神」被協作團隊的成員相互肯定時，「基本任務」就能夠實現，防衛行爲就會被減少。相反的，當基本精神被忽視，基本任務被破壞時，協作就會無效時，防衛行爲就會動員。

結論

我用一個圖像作為這個研究的總結，以下是我畫的圖像的複製圖，用來表達協作牧職和協作牧職團體的存在意涵。

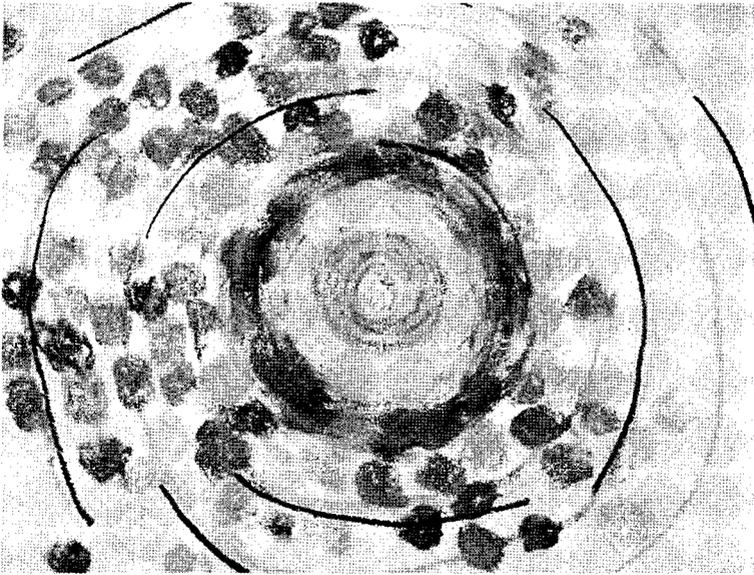


Figure 8.1 One Body, One Spirit, One Mission

圖 8.1 一身、一靈、一使命

協作牧職由深層核心—「基本精神」演變而來，而「基本精神」吸引了個體的多樣性和創造力，那是每個人自由選擇去委身

並分享的目標和目的。作為一個吸引物，「基本精神」創造出一個強大而清晰的內在界限，而她的外在界限是可滲透的和令人感到舒服的。一個人越接近核心，就越能感覺到與團體正在分享同一基礎，但是，同時，人們有自由進入和離開團體。互相承認「基本精神」是他們被吸引的原因能帶來信任，信心，並使人們渴望委身於共同願景。在這個時候，階層結構只是去支持共同使命，為「基本精神」服務，准許可行的協作決策。當人們創造出讓黑暗面得以曝光的溝通空間時，黑暗面和犧牲隨時會出現，它變成一種製造張力的能量流，使得新生命能夠產生。當溝通空間不存在時，協作就被破壞，變成權力鬥爭，而「基本精神」就會崩潰，變成部份協作團體而非整體的生存目的。

Mercieco (2009)似乎同意這個協作的圖像：

使命中的協作以同心圓的方式成長和移動：由一個人只想找一份工作，因為他／她對工作感覺很好而留下，到他／她分享基本經驗、語言、願意、使命。

其中一個我們會犯的大錯誤，是我們以為可能找到一個完美和永久的協作方式，我們無須再去照料它。一個有機體需要長期關注和照料它的所有層面。當穩固的結構想法不允許有機體去演變和適應外在環境時，困難會出現。發展是痛苦的。這個研究顯示，在人們互相承認共同的基本精神，而探索協作動力的溝通空間出現時，一但張力出現，就可以引入協作。

使徒性的創造力和領導才能：變革的中介

Mark Raper SJ 著

廖潔珊譯

依納爵建議，在神操的第二個週內可細想一位理想的領袖。他要表達甚麼真知灼見？我們被邀跟隨甚麼？

世上領袖的召喚「將有助我們凝視那位永恆的君王的生命」。

我們常被建議細想一些我們認識的領袖人物，問他們為甚麼和怎樣激勵我們，從而幫助我們看清楚我主基督是誰，祂怎樣帶領我們？而我們又可以怎樣回應祂的邀請？

之後，依納爵要我們想像聖三以憐憫的目光看着在苦難中的人民，並問祂能夠做些甚麼。祂決定派遣聖子進入我們的歷史，成為我們的一份子，成為祂所帶領的人的僕人。

仍舊是在第二週裏，依納爵提出思想「兩旗」（Two Standards）。在這時，我們將基督 — 我們的領袖 — 和撒旦那欺騙人的和佯裝的領導才能作出比較。

讓我們依他所提議的來做：思想一些領袖人物。

- 《天主教工人報》的多蘿茜·戴伊（Dorothy Day）
- 馬丁路德·金，他那著名的演講是〈我有一個夢想〉
- 緬甸的昂山素姬說：「不是權力讓人腐化，而是恐懼。當權者恐懼失去權力，無權者恐懼受權力的摧殘。」
- 上了年紀的法國耶穌會士 Pierre Ceyrac，他在印度服務窮人。

- 1965 年至 1983 年出任耶穌會總會長的 Father Pedro Arrupe。最近，現任耶穌會總會長的 Father Nicolas 說到：「這時候，我們需要像 Father Pedro Arrupe 一樣的人物。他是一個心火熾熱的人，也是一個胸襟廣闊的人。他接受他人，從不會有所恐懼，也不會有絲毫偏見，同時，總是具體地滿足他們的需要。」
- 當然還包括今天我們在這裏經常提到的范禮安和利瑪竇。

所有這些人物都以耶穌基督為榜樣，都是來服務人民的。

我們的好領袖們身上可學習到甚麼，使能幫助我們更認識和更愛耶穌，也能使我們更緊密地跟隨祂呢？似乎領導才能為一些人來說很自然就得到，但它絕不單只是一份「恩賜」，它必然需要付出和經過學習才可以得到。

是甚麼素質、性格和技能使人成為好領袖或模範呢？

在舊約聖經中，好領袖關懷陌生人、難民、寡婦、孤兒和窮人。這就是天主的作為。這些都是聖經中說到好領袖的特質。這些都測試着我們對信仰有多少真誠（耶 7：6；出 22：21-22）。好領袖關懷弱小。好領袖不會遠離他們。他們為別人獻上服務。他們並不是為着自己的名望，而是準備接受犧牲。就是這點吸引我們跟隨他們。我們不會被要求做任何一些領袖都不曾做過的事情。

一個真正的領袖常常激勵人。藉着言語和行為，一個真正的領袖所傳遞的願景與人民所渴求的是一致的。今天，每當教會不聽取人民的渴求時，她就陷入危機之中。領導的職責就是要注意使命、目標和方向，來回應我們的需要。領袖引導他們的成員建立目標和實現目標，而這目標就是他們共有的願景。

先有神操，然後在經驗中活出神操。在願景和靈感上注入血肉，會憲是這樣寫成的。范禮安、羅明堅和利瑪竇是結伴同行的第二代，他們把願景在世界遙遠的一隅付諸實行。

一個真正的領袖能激發創造力和革新的方法。真正領導才的權威，來自他能否完全明白其所帶領的團體、他能承擔多少團體的工作，以及能否做到團結合一的泉源。其次，一個真正的領袖能在每一個團體中的成員身上，給他們逐漸灌輸和促進屬於這個團體的價值觀，因為這些價值觀賦予他們生命和工作的意義。第三，因着權威，領袖可帶領團體走向未來。

一個健康的組織的領導人能展示以下的特點：

- 領導人會作出廣泛磋商
- 自由地分享資訊
- 定期交流
- 行動和做決策具透明度
- 信賴天主

或依納爵、或利瑪竇、或徐光啓，他們是領袖，還是經理呢？他們兩者皆是。依納爵很喜歡的一句古典表述：「不要給偉大的事業嚇怕，現在讓自己投身於最細小處，那就是最棒的。」

在明辨中，一個領袖常常都有兩重的角色，分別是管理人和領導人。首先，我們要蒐集事實。其次，我們要評估精神上的神慰和神枯。其三，我們再次要移步到「客觀的」準則上，跟着就是一片靜謐的時刻。

在教會內，權威和領導才能的特點就是要促使我們投身和開展我們的使命。

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

電郵：francisxaviersj@gmail.com

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： 天藝印刷廠有限公司

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈地下 D 座

