

Hong Kong Journal of
Catholic Studies
《天主教研究學報》

第十三期 2022 年 Issue No. 13 2022

Human Fraternity and Social Friendship:
An Interreligious Dialogue

〈人類兄弟情誼與社會友誼：宗教交談〉

Centre for Catholic Studies
The Chinese University of Hong Kong
香港中文大學天主教研究中心

目錄

- 4 作者簡介
- 6 主編的話
- 16 阮美賢〈以愛德、良善和彼此連繫接納受苦者——《人類兄弟情誼文件》和教宗方濟各的《眾位弟兄》通諭之對談〉
- 31 陳曉君〈脆弱契合與人類博愛：從基督教關係性人觀及香港女性基督徒抑鬱經驗著眼〉
- 44 危丁明〈是真名士自風流——從何啟、胡禮垣看香港士人的儒教情結〉
- 67 釋法忍〈人際關係平衡點——緣起法完善人倫關係之參考〉
- 78 鄧家宙〈「家」的詮釋、價值與德性培養〉
- 90 李志誠〈宗教意識與交談：從道教角度看傳統宗教價值的當代建構〉
- 101 陳敬陽〈修之於天下：道教對當下時代挑戰的回應〉
- 112 劉雅詩〈以學校的宗教和靈性教育促進共同生活的人類博愛〉
- 133 周景勳〈反思「關於人類兄弟情誼促進世界和平與共同生活的宣言」的時代教育啟迪〉

Table of Contents

4	Contributors
6	Editor's Word
16	YUEN, Mee-yin Mary, "Accepting Sufferers with Mercy, Kindness and Interconnectedness—A Dialogue between the <i>Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together</i> and Pope Francis' Encyclical <i>Fratelli Tutti</i> "
31	CHAN, H.K. Natalie, "Vulnerable Communion and Human Fraternity: Focusing on Christian Relational Anthropology and the Experience of Hong Kong Christian Women Living with Depression"
44	NGAI, Ting-ming, "Real Admirable Gentry—Exploring the Confucian Complex of Hong Kong Gentry in the Case of Ho Kai and Hu Liyuan"
67	SIK, Fa Ren, "The Balance Point of Interpersonal Relationships—Referencing the Law of Dependent Origination for Perfect Human Relationships"
78	TANG, Ka-jau Billy, "Interpretation of 'Family' and the Formation of Its Values and Virtues"
90	LEE, Chi-shing, "Religious Awareness and Dialogue: The Construction of Traditional Religious Values from Daoism's Perspective"
101	CHAN, King-yeung, "Religious Practice for the World: Daoism's Response to the Challenges of the Present Times"
112	LAU, Ngar-sze Elsa, "Facilitating Human Fraternity for Living Together through Religious and Spiritual Education in Schools"
133	CHAU King-fun Edward, "Reflections on Contemporary Education from Insights Drawn from the <i>Document on Human Fraternity for World Peace and Living</i> "

作者簡介

- 阮美賢 聖神修院神哲學院倫理神學教授
- 陳曉君 香港中文大學崇基學院神學院兼任講師
- 危丁明 香港珠海學院香港歷史文化研究中心副研究員
- 釋法忍 香港大學佛學研究中心榮譽助理教授
- 鄧家宙 香港史學會總監
- 李志誠 齋色園展覽館館長
- 陳敬陽 蓬瀛仙館副總裁（道教文化）
- 劉雅詩 香港中文大學教育學院教育行政與政策學系高級講師
- 周景勳 聖神修院神哲學院哲學部主任

Contributors

YUEN, Mee-yin Mary	Professor of Social Ethics of the Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy
CHAN, H.K. Natalie	Lecturer (Part-time) of the Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong
NGAI, Ting-ming	Associate Researcher of the Centre for Hong Kong History and Cultural Studies, Hong Kong Chu Hai College of Higher Education
SIK Fa Ren	Adjunct Assistant Professor at the Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong
TANG, Ka-jau Billy	Director of the Society of Hong Kong History
LEE Chi-shing	Curator of the Cultural Centre for Wong Tai Sin Belief and Customs
CHAN King-yeung	Deputy CEO (Daoist Cultural) of Fung Ying Seen Koon
LAU, Ngar-sze Elsa	Senior Lecturer of the Department of Educational Administration & Policy, The Chinese University of Hong Kong
CHAU, King-fun Edward	Director of Philosophy Division, Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy

主編的話

教宗在 2019 年與伊斯蘭大伊瑪目泰耶伯共同發表了《人類兄弟情誼文件》，邀請不同宗教人士對話，促進和平。天主教會早在梵蒂岡第二屆大公會議（1962-65）時已肯定各宗教的價值，並強調宗教交談的需要。但在過去，宗教交談予人一種印象，只是天主教會較次要的使命。一般信徒對其他宗教的認識不多。環顧世界各地，人與人或國與國之間的衝突，不少都與宗教扯上關係。在世俗社會中，有宗教信仰的人不在少數，對社會的影響自然不可輕視。教宗方濟各在他第一篇通諭《福音的喜樂》中便闡明：「宗教交談是世界和平的必要條件，所以也成為基督徒與其他宗教團體的責任。……交談本身以尋求社會和平與正義為依歸，超出所有純然實際的考量，交談本身是一種道德的承諾，旨在塑造出嶄新的社會環境。」（《福音的喜樂》，250）尋求和平並不只是減少或消除衝突或戰爭，更需要的是改變人心，建立愛的文化。教宗方濟各在任內一直推動建立相遇文化（Culture of Encounter）。交談對話是建立這文化的其中途徑。交談需要謙卑聆聽，真誠分享表達自己，彼此信任。「真正的開放在於堅定不移地持守自己最深的信念，通透自己的身分，樂於成為自己，同時『以開放的態度理解對方』，又『深知交談可使雙方獲益良多』。」（《福音的喜樂》，251）在與大伊瑪目發表共同聲明兩年後，教宗方濟各今年（2022）9 月在哈薩克斯坦舉行的第七屆世界和傳統宗教領袖大會中表示，宗教交談是邁向和平之途上迫切需要的。

為回應教宗和大伊瑪目的呼籲，去年 12 月 9 日同屬於香港中文大學文化及宗教研究系的天主教研究中心及伊斯蘭教文化研究中心合辦了「人類兄弟情誼與社會友誼」宗教交談研討會，邀請各宗教的學者發表論文回應《人類兄弟情誼文件》。會議講者從各自的宗教信念和倫理原則闡釋社會友誼，如何與社會受苦一群連繫，以及探討宗教價值與教育。大家虛心聆聽，互相提問增加彼此認識，讓會議成為交談對話的平台。

今期學報收集了部分會議論文與讀者交流。天主教阮美賢博士的論文〈以愛德、良善和彼此連繫接納受苦者——《人類兄弟情誼文件》和教宗方濟各的《眾位弟兄》通諭之對談〉將宣言和《眾位弟兄》通諭連繫一起，帶

出兩份文件採用相同的方法論，即觀察/默觀，判斷/分辨，行動/建議。她以該兩份文件指出現今世界的問題在於對他人的苦難漠不關心，在面對苦難時，信眾要作出分辨，選擇做關心抑或逃避的人。兩份文件均提出以友誼愛德轉化世界，要走到社會邊緣，與受苦者對話，聆聽他們的心聲。宗教以推動社會走向大同為己任，實在責無旁貸。阮博士更以本土處境作反省，建議香港教會主動作善心的撒瑪黎雅人，為沮喪的香港人帶來希望，提供讓不同人士對話的機會。基督宗教應針對現時社會問題根源在於人的冷漠，在宗派之間推動交談的機會，聆聽受苦者心聲，建設相遇文化。

基督教陳曉君博士的〈脆弱契合與人類博愛：從基督教關係性人觀及香港女性基督徒抑鬱經驗著眼〉，是從宣言的社會情誼和基督教的關係性人觀探討與社會中受苦的人連繫，展現基督信仰在愛中共融的願景。文章強調對話交談應建基在平等的關係上，對話應有互惠性（mutuality），相互同理心和賦權。然而，今日社會主流價值觀是以個人能力發展為依歸，對能力稍遜或人的脆弱視為對社會無用，是弱者。在這種思維之下，能力有差異的人便不能進行平等對話，促進彼此成長。陳博士以基督教關係性人觀論述人的社群性和脆弱，以愛包容彼此的脆弱，建立脆弱契合的群體。

危丁明博士的〈是真名士自風流——從何啟、胡禮垣看香港士人的儒教情結〉從兩位在香港社會早期歷史發展佔重要位置的人物，何啟和胡禮垣的故事，闡述儒家思想與基督教和佛教信仰並不是互相排斥，而是可以融合的。這樣從人物歷史經驗呈現宗教交流，比純粹義理探索更立體全面，畢竟宗教是關乎整體生命存在的事。

一般人對於佛教和道教或許都有錯誤的消極印象，認為兩者均強調出世思想，對現世社會人倫問題取遠離的態度。佛教釋法忍法師的〈人際關係平衡點——緣起法完善人倫關係之參考〉，從佛教的善生法提供人倫關係的平衡點。不先問對方為自己做了什麼，而是希望別人怎樣對待自己，便先這樣待別人。先種善因，後得善果，以抗衡今日先講權利，少講義務的社會風氣。同樣地，道教陳敬陽道長的〈修之於天下：道教對當下時代挑戰的回應〉，指出道教並非隱世的宗教，而是以「修之於天下」為己任。他提到現

今科技發展使生產更有效率，為人類的生活帶來更多方便和閒暇。但人們以網上活動填塞閒暇帶來的空虛感；加上疫情使網上聚會成為常態，人與人有的只是互聯網中的虛擬關係。陳道長指出，道教以道家修養功夫直面新世代的挑戰。所修養的是《道德經》的三寶「慈」、「儉」和「不敢為天下先」，即慈愛之心、儉樸之心、和謙讓之心。這與教宗和大伊瑪目在「宣言」提倡的憐憫之心、儉樸及對話相呼應，對在當下時代如何理解和處理欲望和衝突亦深具意義。

儒家鄧家宙博士的〈「家」的詮釋、價值與德性培養〉，以儒家、佛家和天主教為例，從義理層面解讀三個宗教對家庭的理解、價值觀及德性培養方面的意義，作宏觀而扼要的比較和說明。雖則三大宗教因著其宇宙人生源頭和終向的義理，對「家」的意義和功能的詮釋有所不同，但均肯定「家」在人格德性培養和靈性教育的重要。道教李志誠道長的〈宗教意識與交談：從道教角度看傳統宗教價值的當代建構〉認為，「若聞而不信，則聆聽再多義理也是徒然；若信而不行，宗教信仰也無處紮根培養。義理的教導只是讓人有信仰的資源，但沒有在生活徹底落實，一切也將會流於虛無與空談。」所以宗教培育的重點在於修煉喚醒宗教意識。李道長提出以道教《坐忘論》由敬信至真觀的首五階過程修煉，來保持個人靈性寧靜安詳、破除煩惱和回歸真我，以排解現代社會中對個體的壓抑所造成的苦困。信徒與非信徒皆可依此修煉。雖然有可能被非信徒誤解或扭曲原意，但這是宗教價值回歸大眾生活所要面對和反思的張力。至於論交談，李道長以王重陽的「悟徹便令知出入，曉明應許覺寬洪」，說明透徹領悟不同宗教，便能意識寬容。

在現代功利價值觀主導的教育體系，宗教如何在學校培養學生身心靈的發展？佛教劉雅詩博士的〈以學校的宗教和靈性教育促進共同生活的人類博愛〉，並不是集中講佛教的心靈教育，相反，她是對應多元文化，以各宗教的修煉功夫教育學生。文章以憤怒作例子，闡釋各宗教不同轉化憤怒的進路，從而確立宗教在心靈教育和正向教育的角色和重要性。最後，天主教周景勳神父的〈反思「關於人類兄弟情誼促進世界和平與共同生活的宣言」的時代教育啟迪〉則講述宗教信仰對現今宗教倫理和心靈教育對建設相遇文化的貢獻。

是次會議與會者的交流討論，不單增加對彼此宗教的認識，也見證通過交談所建立的兄弟情誼。天主教研究中心盼望將來宗教間能有更多機會交流對話。

主編
林榮鈞

Editor's Word

In 2019 Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb issued a joint statement, *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, inviting people of different faiths to dialogue with one another, and to advance peace. During the Second Vatican Council (1962-1965) the Catholic Church had already affirmed the value of different faiths and the need for inter-faith dialogue. But in the past there was the impression that inter-faith dialogue was a lesser mission of the Catholic Church. Most of the faithful know little about the other faiths. If we look around the world today, many of the conflicts between peoples and among nations are linked to religion. In secular society a majority of people have religious affiliations; their impact on society is certainly not negligible. In his first papal encyclical, *Evangelium Gaudium* (*Joy of the Gospel*, henceforth cited as EG), Pope Francis clarified that “Interreligious dialogue is a necessary condition for peace in the world, and so it is a duty for Christians as well as other religious communities.... A dialogue which seeks social peace and justice is in itself, beyond all merely practical considerations, an ethical commitment which brings about a new social situation.” (EG 250) The quest for peace is not just to reduce or do away with conflicts or wars, even more important is the changing of hearts, to build a culture of love. Pope Francis has throughout his papacy promoted a Culture of Encounter. Dialogue is a path to building such a culture. One has to listen humbly, share and express oneself honestly, and trust in each other. “True openness involves remaining steadfast in one’s deepest convictions, clear and joyful in one’s own identity, while at the same time being ‘open to understanding those of the other party’ and ‘knowing that dialogue can enrich each side’.” (EG 251) Two years after the joint declaration with the Grand Imam, last September (2022) during the VII Congress of Leaders of World and Traditional Religions, Pope Francis reiterated that inter-religious dialogue is urgently needed on the path toward peace.

On 9 December 2021 in response to the appeal by Pope Francis and the Grand Imam, Centre for Catholic Studies and Centre for the Study of Islamic Culture, both of The Chinese University of Hong Kong, co-sponsored “Human Fraternity and Social Friendship: an Inter-Religious Dialogue,” and invited scholars of different faith backgrounds to respond to *Document on Human Fraternity*. From their respective religious belief and ethical principles, the presenters at the conference interpreted social friendship, how to connect with those who suffer, as well as explore religious values and education. Everyone listened humbly and by asking each other questions came to know more about one another, thus the conference became a platform for dialogue.

The current issue of the Journal is a collection of the presented papers in the conference. Catholic scholar Dr. Mary Yuen Mee-yin’s paper, “Accepting Sufferers with Mercy, Kindness and Interconnectedness—A Dialogue between the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together* and Pope Francis’ Encyclical *Fratelli Tutti*,” brings the two documents together to show how they use a common methodology—to see/contemplate, to judge/discern and to act/propose. Both documents point out that today’s problem lies in indifference to the suffering of others. In face of suffering, the faithful need to discern, and choose whether to care or to flee. Both documents propose transforming the world with friendship and mercy, going to the margins of society to dialogue with those who suffer, and listen to their deepest voice. Religions cannot shirk their responsibility as it is their self-appointed task to advance the world toward the Great Unity (Da Tong). Furthermore Dr. Yuen reflects on the local context and suggests that the Church of Hong Kong actively become a Good Samaritan, to bring hope to the despondent, and offer opportunities for dialogue for people from different backgrounds. Christianity should target indifference, which is the source of current social problems, and promote inter-faith dialogue, listen to those who suffer, and build a culture of encounter.

Protestant scholar Dr. Natalie H.K. Chan's "Vulnerable Communion and Human Fraternity: Focusing on Christian Relational Anthropology and the Experience of Hong Kong Christian Women Living with Depression" explores the connection with those who suffer through "social friendship" and Christian Relational Anthropology to show the Christian vision of communion in love. Her paper underscores how dialogue should be based on an equal relationship, mutuality, reciprocal compassion and empowerment. However, today's social values put a premium on personal development capability and views human vulnerability and those less capable as weak or socially useless. In such thinking, those with different abilities cannot engage in an equal dialogue and help each other to grow. Using the framework of Christian Relational Anthropology, Dr. Chan discusses human community and vulnerability—to embrace one another's vulnerability with love, and build a community in which our vulnerability complements one another.

Dr. Ngai Ting-ming's "Real Admirable Gentry—Exploring the Confucian Complex of Hong Kong Gentry in the Case of Ho Kai and Hu Liyuan" uses the story of two personages in early Hong Kong history to illustrate how Confucian thinking, Christian and Buddhist beliefs are not mutually antagonistic, but can merge together. This method of using personal history and experience to present religious exchange is more three-dimensional and comprehensive than pure philosophical inquiry. After all religion is a matter concerning the whole existence of life.

Ordinarily people have a false or negative conception about Buddhism and Daoism, thinking that both focus on other-worldly thoughts, detached from social ethical issues of this world. In "The Balance Point of Interpersonal Relationships—Referencing the Law of Dependent Origination for Perfect Human Relationships," Rev. Dr. Sik Fa Ren arrives at the balance point of ethical relationships through the Buddhist *Sujata Sutra*. Rather than asking what the other person has done for me, consider how you wish to be treated, and so treat the other person. First sow good causes, then reap good fruits, thus countering today's social ethos of stressing rights

over obligations. In a similar way Daoist Rev. Chan King-yeung points out in his paper, “Religious Practice for the World: Daoism’s Response to the Challenges of the Present Times,” that Daoism is not a hermit religion, but a religious practice for the world. He suggests that today’s technological development makes production more efficient, and our everyday life more convenient and leisurely. But too much leisure creates a void that people fill with online activities; online meetings also become a norm during the pandemic, reducing human relationships to something virtual. Rev. Chan shares Daoist spiritual practice that is used to meet the challenges of this generation. It consists of *Daodejing*’s three treasures of “compassion,” “frugality” and “humility,” that is, a heart of charity, a heart of simplicity, and a heart of deference. This resonates with the compassion, simplicity and dialogue that the Pope and the Grand Imam advocate in the Declaration, and is meaningful to how we currently understand and deal with desire and conflict.

Confucian scholar Dr. Billy Tang Ka-jau’s “Interpretation of ‘Family’ and the Formation of Its Values and Virtues” compares and elucidates the understanding, values and moral cultivation of family from the three traditions of Confucianism, Buddhism and Catholicism. Although the three religions, owing to their dissimilar understanding of the origin and telos of life in the cosmos, interpret the meanings and functions of “family” differently, they affirm the importance of “family” in character formation, as well as ethical and spiritual education. Daoist Rev. Dr. Lee Chi-shing notes in “Religious Awareness and Dialogue: The Construction of Traditional Religious Values from Daoism’s Perspective”: “If one hears but does not believe, it is futile to listen to more principles; if one believes but does not practise, faith has no place to take root. The teaching of principles affords people a resource for belief; but if it is not put into practice fully, it is all but sound and fury, signifying nothing.” Thus, the focus of religious formation is on practice and awakening religious awareness. Rev. Dr. Lee suggests training in the first five stages of the Daoist *Zuowang Lun*—a movement from trust in the Dao to truth contemplation—to maintain personal spiritual tranquility, let go of worries and

return to the true self, in so doing resolve the suffering that individuals bear from contemporary social oppression. Both believers and non-believers can practise in this way. Although it could be misunderstood or distorted by non-believers, it is a tension that must be grappled with if religious values were to return to public life. As for conversations, Rev. Dr. Lee quotes Wang Chongyang on the Compatibility of the Three Teachings (Confucianism, Buddhism and Daoism): “Enlightenment will help you know their difference; awakening will lead you to be tolerant.” In this sense a thorough understanding of different religions leads to generous inclusion.

In an education system dominated by contemporary utilitarian values, how does religion form the physical, moral and spiritual development of students? Buddhist scholar, Dr. Elsa Lau Ngar-sze, takes a different tack in her paper, “Facilitating Human Fraternity for Living Together through Religious and Spiritual Education in Schools.” Instead of focusing on Buddhist spiritual education, she teaches students according to a plurality of cultures, and draws on spiritual exercises in different traditions. Taking anger as an example, she explains how different religions use different approaches to transform anger, thus confirming the important role of religion in spiritual education and positive education. Last but not least, in “Reflections on Contemporary Education from Insights Drawn from the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living*,” Rev. Edward Chau King-fun of the Catholic diocese of Hong Kong discusses how religious belief, religious ethics and spiritual education contribute to the Culture of Encounter.

This conference and the very exchange among the participants not only contributed to the mutual understanding of religions, but also witnessed to the fraternity that dialogue fosters. Centre for Catholic Studies, CUHK, hopes for more future dialogues among religions.

Chief Editor

Anselm Wing-kwan Lam

Love, Suffering and Social Friendship

愛與苦難及社會友誼

以愛德、良善和彼此連繫接納受苦者

——《人類兄弟情誼文件》和教宗方濟各的

《眾位弟兄》通諭之對談

阮美賢

【摘要】世界各地都充斥著各種暴力和不義，不少人民被迫無奈地生活在痛苦和失望的處境中，宗教可以提供什麼價值和希望？本文以兩份宗教文件作對話伙伴，即教宗方濟各的《眾位弟兄》通諭（最近期的天主教社會訓導文件）和《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》（或稱《人類兄弟情誼文件》）。兩份文件皆採用「觀察—判斷—行動」的方法，首先探討和分析當今世界的衝突和不義的原因；然後提出手足情誼、人際友愛、寬待包容等價值的重要性；並對宗教人士以至各國領袖和國際上有影響力的決策者提出一些原則和建議。此外，通諭情理並重地闡釋天主教的原則和價值，強調愛德、良善和彼此連繫，促使人作出倫理抉擇：接納或拒絕受苦者；當中強調對話的重要性。教宗特別指出，在個人層面要改變人心、習慣和生活方式，跨越界限與其他人建立情誼；在制度性層面，則需要執政者和有權力人士以大眾公益和政治愛德為施政和管理目標。文章各部分亦連結至香港社會或教會的情況。

引言

2019年2月4日是一個具歷史意義的日子，因為這天是教宗方濟各和阿茲哈大教長（Grand Imam of Al-Azhar）艾哈邁德·塔伊蔔（Ahmad Muhammad Al-Tayeb），在阿拉伯聯合酋長國阿布扎比（Abu Dhabi），共同簽署了歷史性的《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》（或稱《人類兄弟情

誼文件》，以下簡稱「《宣言》」)，一份有關阿拉伯聯合酋長國的人類博愛文件：「世界和平與共同生活的人類博愛文件」。這正象徵了天主教和伊斯蘭教的友誼對話。

其實，在簽署文件之前，教宗和大教長已認識，可以說是惺惺相惜的朋友關係。根據報導，早在 2013 年教宗方濟各當選教宗之後，大教長主動向他表示祝賀，並得到了教宗的正面回應。這鼓勵了他們重新建立關係，因此，大教長決定於 2016 年 5 月到梵蒂岡親訪教宗。大教長在接受梵蒂岡電台訪問時指出，在這次與教宗見面的過程中，「我們各自都發現了，在應對當代危機上，我們有靈性和思想上的調和，以一種特殊的方式對待窮人、孤兒、病人、寡婦、戰爭受害者和無家可歸者。而這種調和可以為緩解這些危機作出貢獻。」¹自此，他們便展開會面，三年間會面六次，而第五次正是簽署了歷史性的《宣言》。可見，《宣言》成形的過程是教宗和大教長如同兄弟般開放的討論，並在多次的會面中本著信仰坦誠對話，交流了對全人類的未來抱著深厚的期望。

《宣言》傳達了產生慈悲的心靈和深邃的宗教信念的普世人文價值，反對恐怖主義和極端主義及盲目的宗教狂熱。《宣言》超越宗教、文化和意識形態的隔閡，闡述天主教和伊斯蘭教之間展開對話的新基礎——為了全球和平展開文明對話。

在梵蒂岡電台的訪問中，大教長亦高度讚揚了教宗方濟各的《眾位弟兄》通諭，認為通諭朝著《宣言》的同一方向，即人與人之間的對話與共存的方向。簡而言之，通諭呼籲人類社會應用宗教的道德原則來建立一個真正的手足情誼，在那裏沒有歧視，人類不會基於宗教、信仰、種族、性別或其他形式的不同而受差異對待。

¹ Andrea Tornielli, "Grand Imam Al Tayeb: Fratelli Tutti Important for Muslims Too," *Vatican News*, <<https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2021-10/fratelli-tutti-al-tayeb-interview-al-azhar-grand-imam-fraternity.html>>

本文以《宣言》與天主教社會訓導²，特別是教宗方濟各的最新通諭《眾位弟兄》³（*Fratelli Tutti*）（2020）作對話伙伴，指出兩份文件的相同之處，以及從天主教社會思想角度加以闡釋，強調對話、聆聽、合作，以建立手足情誼來面對當今世界的危機。本文採用「觀察—判斷—行動」（see-judge-act，或稱「牧民循環」pastoral cycle）的方法書寫。首先根據《宣言》探討和分析當今世界的衝突和不義的原因，並以天主教的社會訓導文件作補充和延伸。然後，介紹《宣言》和社會訓導中提出的價值觀來作審視和判斷準繩，即強調手足情誼、人際友愛、寬待包容等價值，並指出以愛德、良善和彼此連繫接納受苦者的重要性。最後，本文指出《宣言》作出的呼籲，即對宗教人士以至各國領袖和國際上有影響力的決策者提出一些原則和建議。同時，指出天主教傳統亦強調牧民行動，以具體方式落實相關的價值觀。當中，三部分都嘗試連結至香港社會或教會的情況。

1 「觀察—判斷—行動」（或稱「牧民循環」）的方法

「觀察—判斷—行動」這種牧民神學方法是個人檢視社會問題的方法，亦是天主教各地方教會反省社會議題的方法。⁴ 第一步是觀察及生活體驗，即審視影響社會正義的問題，要特別留意違反人性尊嚴但又被忽視的事並作出適當的回應。第二個步驟是判斷，判斷需要分析，而天主教社會分析邀請我們針對社會現況的討論及形勢，留意事件過往的發展，以及其他人士的研

² 近代的天主教社會訓導，一般指自十九世紀末以來，歷任教宗所頒布的社會通諭，以及教會重要會議涉及社會層面的文件。請參閱：天主教社會訓導文獻 <<https://catholic.org.hk/社會訓導文獻-2/>>。

³ （中文版）教宗方濟各：《眾位弟兄》通諭——論兄弟情誼與人際友愛，<<https://www.catholic.org.tw/vatican/1PopeMessage/3Encyclical/眾位弟兄.pdf>>（英文版）Pope Francis, *Encyclical Letter Fratelli Tutti, On Fraternity and Social Friendship*, 2020.

<https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>

⁴ 這方法最初源於比利時賈迪恩神父（Joseph Leo Cardijn, 1882-1967），他向工人和青年傳福音，並與他們一起爭取勞工權益和社會公義。他成立了「青年基督徒工人運動」和「青年基督徒學生運動」，與教會群體應對社會問題，因而發展了這種結合社會分析和牧民神學的方法。在二十世紀五十年代末，他向教宗若望廿三世介紹了這方法，被若望廿三世採納並應用在社會通諭中。

究資料，再加上信仰原則的反覆思考、分析及神學反省，才可判斷及下定論。最後的步驟是行動，有了對社會事件的判斷，我們需要化成策略，並付諸行動。有關行動亦需配合社會上其他團體的步伐，達到最佳目標。社會事件複雜，過程中需密切留意事態發展，看看是否需要調校短期、中期及長期目標，以便更新策略，重組行動。所以，這是一個螺旋式上升的循環，需要不斷觀察、分析、反思、判斷和計劃行動。

這方法成為了天主教社會訓導的方法。⁵ 在1980年，兩位美國神學家將這方法詳細闡述並撰寫成書。⁶ 此外，在1986年，亞洲主教團協會亦採用了這方法，發展了亞洲版的「牧民循環」反省方法。⁷

教宗方濟各的《眾位弟兄》通諭亦是採用「觀察—判斷—行動」的方法，在去年出版的新書中，他更進一步闡釋這方法，他稱之為「默觀—辨別—建議」(Contemplate, Discern and Propose)，並用它來描述當前的事態，探視問題背後的態度，以及呼籲採取新的做事方式。⁸ 藉此方法，他邀請我們思考為什麼變革性的改變是必要的，而且確實是可能的，尤其是對於有信仰的人。他認為，在觀察和默觀方面，如果要看到真實的世界，就必須走到邊緣。在判斷和辨別上，我們應該以開放的心態與其他人相遇。在行動和建議

⁵ 若望廿三世在《慈母與導師》通諭指出，「聖教會的社會學，大抵可分三個步驟去實施：一、觀察實際情形；二、在社會學理論的燭照下，縝密研討該實際情形；三、依照時地的習俗，決定何者可行，何者當做，以實現該理論。這三個步驟可以三句話概括之：觀察、判斷、行動。」教宗若望廿三世：《慈母與導師》通諭，1961年，237號。

⁶ Joe Holland and Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993).

⁷ “Final Reflections of the Seventh Bishops’ Institute for Social Action (BISA VII) in Hua Hin, Thailand, January 1986.” In Franz-Josef Eilers ed., *For All People of Asia: Federation of Asian Bishops’ Conferences Documents from 1970 to 1991* (Quezon City: Claretian, 1992), 231-2.

⁸ Pope Francis and Austin Ivereigh, *Let Us Dream: The Path to a Better Future* (Simon & Schuster, 2020).

方面，我們必須恢復我們的歸屬感，了解我們是屬於同一個民族、同一個人類大家庭。⁹

以下將按「觀察—判斷—行動」的方法，從三方面討論《宣言》，並以《眾位弟兄》通諭及相關的天主教價值闡釋和延伸討論，並嘗試連繫到香港處境之中，探討如何以兩份文件的精神，在兩大宗教推動人類情誼之下，以積極態度面對和回應某些社會現象。

2 探討和分析當今世界的衝突和不義的原因

2.1 《宣言》的觀察和社會分析

如上文所言，《宣言》是教宗和大教長開放討論的成果，他們都基於自己本身的宗教經驗和社會經驗，與另一位不同宗教的人士坦誠交流，不論是喜樂或憂傷的事情，都願意將所思所想與對方分享，以互動的方式深化自己的觀察，探討如何與他人和世界建立更密切的關係。

《宣言》的引言部分開宗明義指出，兩者都確信上主是一位慈悲和平等的創造主。而他們都受召去保護受造界及整個宇宙和支持所有的人，特別是那些最貧困和最有急需的人們，並有責任回應當前的種種難題，此為《宣言》的出發點，希望藉此表達人類手足情誼。

《宣言》指出，他們看到世界各地眾多人士身陷貧窮、衝突及苦難，原因是「軍火競賽、社會不公、金錢賄賂、缺乏正義、道德淪喪、恐怖主義、各種歧視、極端主義以及其它諸多原因所造成」。《宣言》肯定科學、科技、醫學、工業和社會福利領域所採取的積極作用，但亦憂慮伴隨而來的「道德敗壞，對國際間造成的影響，以及靈性價值和責任的日益削弱，導致人們普遍感到挫折、被孤立且失去希望，更使許多人或陷入無神論、不可知

⁹ Kathleen Bonnette, "Pope Francis' 'Let Us Dream' Inspires Readers to Meet the Challenge of Our Age," *U.S. Catholic*, 1 December 2020, <<https://uscatholic.org/articles/202012/pope-francis-let-us-dream-inspires-readers-to-meet-the-challenge-of-our-age/>>

論或宗教極端主義的漩渦，或淪為盲目瘋狂的激進派。」最終助長各種不同形式的依賴，以及個體性和集體性的自我毀滅。

《宣言》亦指出資源未能公平分配帶來的問題，僅少數富人得利，大多數人的利益卻造成損害，不斷造成許多窮苦、病弱和喪亡者。此外，宗教本應為人類帶來平安，但由於宗教被政治操控，被錯誤詮釋，導致宗教成為引起戰爭之源，以宗教之名煽動仇恨的態度、挑撥敵意和極端主義。以上種種都帶來極端的社會現象，鼓勵暴力和流血衝突。

2.2 社會訓導的觀察和社會分析

在近年的社會訓導文件中，歷任教宗都指出損害人類家庭的極嚴重問題，包括：原教旨主義及其殘殺行為、因信仰和種族而遭受迫害、人民的自由和權利遭侵犯、人民受剝削和奴役、貪腐及有組織的犯罪活動、戰爭、難民、人口販賣集團下的受害者、被強迫移民的悲劇，以及對環境的破壞等。¹⁰

在《眾位弟兄》通諭中，教宗方濟各亦探討了當今世界有礙普世手足情誼發展的一些趨勢。除了上述《宣言》中提及的社會現象和成因，教宗指出一些排斥現象。他認為封閉的民粹主義團體歪曲了「人民」這個詞，激起人心的憤怒，使問題加劇，以及分化人民，鼓吹敵視、侮辱、誹謗、傷害別人的語言暴力（#15, 44）。他指出當今世界正在經歷一個內向和仇外心理的時期，他哀嘆這現象的受害者往往是窮人（#39, 43）。人不再被視為應受尊重和保護的基本價值；有些人就像是可隨時被犧牲（#18）。他認為不少人被體制拋棄而感到孤單、恐懼和不安，這會助長各種犯罪集團的擴展（#28）。

教宗又指出，雖然部分人生活富裕，但另一部分人卻被奴役、被視為物品，他們的尊嚴被否定、蔑視或踐踏。當中，世界各地的社會結構仍未能清

¹⁰ 如近年的「世界和平日」文告，現任的教宗方濟各和前任教宗都有指出當今世界面對的暴力和政治危機、種種人權問題和生態環境問題等。〈<https://www.catholic.org.tw/World%20Day%20of%20Peace.html>〉；亦請參閱梵蒂岡宗座正義和平委員會：《教會社會訓導彙編》（香港：公教真理學會出版，2011）。

楚反映一個事實：男與女享有同樣的尊嚴和權利，特別是那些遭受排斥、虐待和暴力的婦女（#22-24）。

教宗又認為，種種問題的成因，關鍵在於人類良心的遲鈍和漠不關心。「現今世界，歸屬人類大家庭的意識在減弱……相反地，普遍存在的是冷漠無情、耽於安逸和遍及全球的冷漠」（#30），失去了對其他人的責任感。¹¹

教宗強調，過去兩年的疫情喚起的痛苦、不安、恐懼和對自身限度的認識，使我們感到有迫切需要重新審視我們的生活方式、人際關係、社會結構，而最重要的是，審視我們的生命意義（#33）。

除了他本人在通諭中察看時代徵兆，檢視當前的重大問題，指出有礙普世手足情誼發展的趨勢之外，教宗方濟各在不同場合曾邀請信徒採用一種新視角去觀察和聆聽。他認為要以「默觀」的態度去觀察和看清楚真實的世界，故必須走到邊緣，虛心聆聽被忽略、蔑視、排斥、踐踏、奴役和暴力對待的人的經驗和故事。

教宗在他的新書指出，我們需要一種能夠與窮人、被排斥者和弱勢群體進行融合和**對話的政治**，讓人們在影響他們生活的決策中擁有發言權。換句話說，我們需要放慢腳步，盤點並設計更好的、在這個地球上共同生活的方式。而獲得正確觀點的唯一方法是走到社會的邊緣，到人們受苦最深的地方，讓苦難觸動人心。我們要看清楚現實，不要太快下判斷，嘗試去看一些從前未發現的現實。¹²的確，如果我們不深入觀察，不用心聆聽和體驗，代入對方的處境，就看不到某些人所背負的傷害和負擔，又或者其他人的價值觀和信念。

¹¹ 2016 年世界和平日文告，教宗方濟各正是以「克服冷漠與贏得和平」為主題。他指出，在我們這個時代，冷漠已不再是單純的個人事件，而有了更廣的層面，於是產生了某種全球性的冷漠，但耶穌卻教導我們要像天上的父一樣慈悲（參閱路 6:36）。（3, 5 號）。

¹² Francis and Ivereigh, *Let Us Dream*, 11-20; Bonnette, “Pope Francis’ ‘Let Us Dream’ Inspires Readers to Meet the Challenge of Our Age.”

2.3 香港的社會現象

在香港，經歷了過去幾年的社會運動、政治制度和管治方式上的種種變化，以及受疫情影響，香港社會上出現了前所未有的挑戰，瀰漫不安的情緒，包括破裂的人際關係；失去多元的聲音，在平靜的背後藏著暗湧；不少人充滿焦慮不安的情緒，感到失望，有些甚至離鄉別井，與親友離散。再加上一直以來的民生問題，如資源未能共享、貧富嚴重不均、住屋問題等。這些問題固然不易解決，但最基本是大家是否願意以一個開放的態度聆聽和了解人們在物質、精神和心靈上的貧窮和困擾，願意走出自己的舒適區，主動去接觸受苦者和受傷者，感受他們的困惑，讓自己被觸動。

此外，兩份文件都提到社會上某些人受到排斥，他們的尊嚴和權利受忽視，這源於人們的漠不關心。由於兩份文件都涉及不同宗教和文化之間的交談和建立情誼，筆者以生活在香港的少數族裔的處境作反思例子。

除了外籍傭工，不少少數族裔是來自南亞地區，包括印度、巴基斯坦和尼泊爾等，或者是在香港出生的南亞裔第二、三代，當中不少是伊斯蘭教徒、印度教徒或佛教徒。在香港逾七百萬的人口中，南亞裔居民佔總人口約百分之五。他們因為各種原因移居來到香港，從此落地生根。儘管這些南亞裔居民多數能夠用廣東話對答，但可能因為不懂書寫中文，加上外表與本地人看起來「不一樣」，使得他們在求職時相對弱勢，甚至遭到歧視。根據2015年香港非牟利組織 Zubin Foundation 和香港大學比較和公共法律中心合作發表的報告，約百分之七十五的南亞裔居民從事不用專業技術或僅需小學學歷的藍領階層工作；南亞裔居民老年人口的勞動參與率也極高。¹³ 上了年紀之後，他們仍然必須靠勞力工作才能溫飽。因失業率、教育資源落差等問題令下一代未能改善生活，部分少數南亞裔年輕人更加入幫派，鋌而走險。因此，一些本地香港人對南亞裔居民的印象並不好。但事實上，大部分南亞裔人士相當友善。偏見或敵意態度往往來自不了解。1981年，上述兩個機構

¹³ 有關研究報告的詳細內容可參閱 Centre for Comparative and Public Law, University of Hong Kong and Zubin Foundation, "The Status of Ethnic Minorities in Hong Kong 1997-2014," March, 2015, <https://www.zubinfoundation.org/_files/ugd/5242b7_f0e1461b55b54f66b8af8c1badfb6ff7.pdf>

再次公佈有關少數族裔青年的研究報告，研究訪問了 253 位少數族裔青年，當中六成表示覺得華人對他們印象不佳。一些青年表示他們因種族而被歧視，他們的學業能力被低估，某些人甚至在公眾地方對他們敵視。而且，語言障礙為他們增加不少困難。¹⁴ 可見打破種族之間的隔閡、消除誤解，以及幫助南亞裔年輕人解決語言問題非常重要。

3 有助判斷和辨別的元素

3.1 《宣言》的價值觀

判斷需要分析，並以信仰價值觀作為判斷的基礎。這不僅僅是決策，它區分了通向真正美善、合乎倫理價值的道路，以及通向虛無或膚淺的道路。它需要我們深入反思，而反思需要標準。

整份《宣言》都強調手足情誼、人際友愛、寬待包容等價值的重要性。而最根本的價值在於對宗教的理解，即認為宗教的首要目的，在於相信上主，榮耀上主，並邀請所有人相信：這個宇宙是憑藉那統御它的上主而存在。《宣言》亦強調上主恩賜我們生命，要我們加以守護。這恩賜無人可以奪去、要脅或操弄。因此，《宣言》譴責一切危害生命的行為，如：種族滅絕、恐怖行動、強迫遷移、人口販賣、墮胎及安樂死等；同時譴責那些鼓吹這些行為的政策。

《宣言》亦指出，喚醒宗教意識十分重要，「必須透過健全的教育、積極奉行道德價值觀以及正確的宗教教導」。因它可「對抗個人主義、自私自利、衝突對立等趨向，抵制以各種形式表達出來的激進主義和盲目的極端主義」。

《宣言》列出了十二個重點，指出推動人類手足情誼的重要性。當中有涉及價值的提倡，如重新建立智慧、公義及愛等；維護每一個人的基本

¹⁴ Joanne Ma and Kelly Ho, "Discrimination, Misconceptions, Career Options, and Why These HK Students Don't Want to be Labelled 'Ethnic Minorities'," *South China Morning Post*, 21 September 2018.

權利，特別是弱勢社群，包括思想、宗教自由，杜絕種族、性別、宗教背景等歧視；進行深度交談，如信徒之間、東西方之間的交談；阻止散播恐怖主義等。

3.2 社會訓導的價值觀

在社會訓導傳統中，判斷和辨別需要對現實持開放態度，知道我們被上主所愛，並被呼召成為服務和團結的人。教宗方濟各提出了一些方法來幫助我們區分聖神的聲音和敵人的聲音。他提醒我們，上主的聲音是溫柔的，能鼓舞人心，令人感到充滿希望；它照亮了此時此地，並擴闊了人們的視野。另一方面，敵人的聲音是頑固的、指責的、輕蔑的；它因對未來的恐懼而分散現在的注意力；它使我們封閉自己，使我們陷入僵化的不寬容中。通過安靜的反思和集體對話，我們可以辨別聖神的推動和前進的道路。¹⁵

方濟各反對「孤立的良心」，因它拒絕對話帶來的進步，而只是堅持一己的意識形態。教宗建議我們應該以開放的心態和與**願意共建未來的人對話**，即使是那些與我們意見不同的人。為了推動這精神，教宗強調天主教社會思想的關鍵價值觀，例如：人的尊嚴、對貧窮人的優先選擇、大眾公益、財物的普遍目的、團結和輔助原則等。¹⁶

在《眾位弟兄》通諭中，教宗方濟各情理並重地闡釋天主教的原則和價值。為了肯定弱勢群體的尊嚴並與他們建立聯繫，基督徒應該透過政治愛德和社會友誼，視他們為人類家庭的成員。當中首要的是確認人的尊嚴和大眾公益的重要性。當許多社會經常制定為少數特權者服務，而忽視無權者、邊緣人、被忽視者和被遺忘者的法律和制度時，教宗指出：天主「創造所有人類使其權利、義務和尊嚴一律平等，並召叫人們如弟兄姊妹般共同生活（#5）」。他進一步指出，「當人的尊嚴受到尊重，人的權利得到承認和保障，人們便能夠盡展創意、施謀用智，並在各方面發揮積極主動的精神，促進共同福祉（#22）」。

¹⁵ Francis and Ivereigh, *Let Us Dream*, 50-70.

¹⁶ 參閱梵蒂岡宗座正義和平委員會：《教會社會訓導彙編》，頁 93-111。

教宗又在通諭中闡釋天主教的原則和價值，**強調愛德、良善和彼此連繫**，促使人作出倫理抉擇：接納或拒絕受苦者。他以聖經中善心的撒瑪黎雅人的比喻帶出上述價值原則，即我們要主動向被遺棄的受傷者伸出援手，即使要付出時間、金錢和關懷。這故事能更形象化地讓我們看到跨越種族、階級、國界的團結關懷，這比單講原則更能夠打動人心。這個比喻向我們展示，「我們應怎樣重建一個團體：對別人的脆弱感同身受，拒絕建立一個排斥他人的社會，讓自己成為近人，扶持和看顧倒在路旁的人，為共同福祉作出貢獻。同時，這個比喻告誡我們不要只顧自己，而不願承擔人生不可逃避的責任（#67）。」我們要決定接納或拒絕倒在路旁的受苦者，而這選擇將成為制定各種經濟、政治、社會和信仰項目的準繩。而我們每天都要面對一個抉擇：成為善良的撒瑪黎雅人，或是無視受苦者從旁邊走過的冷漠路人（#69）。

耶穌的這個比喻邀請我們重新發現自己的召叫：作為本國和世界的公民，建立嶄新的社會關係，發現「我們每一個人的生命都與其他人的生命緊密相連：生命不是時間的流逝，而是相遇的時期（#66）」。方濟各認為，愛德不僅存在於個人關係之中，當我們與其他人聯手，為眾人開展手足情誼和正義的社會進程，我們便是在實踐更廣闊的愛德——**政治愛德**。這是致力建立一個以社會政治愛德為靈魂的社會政治秩序，以尋求公益為主（#180）。這是愛德的最高表現之一。

方濟各又指出了**從政者的責任**，有迫切需要解決所有危害基本人權的問題。從政者必須關顧弱勢者，援助最邊緣和最困苦的人，讓他們重拾尊嚴（#188）。政治愛德也體現為向所有人開放的態度。政治領袖應懂得如何傾聽其他人的觀點，讓每個人都有自己的空間，以犧牲和忍耐的精神行事，讓所有人都可在其中找到自己的位置（#190）。優秀的從政者應踏出第一步，讓所有人都有機會發聲（#191）。

通諭強調**無國界的社會友誼**。社會友誼是博愛、關懷和仁慈以及尋求正確關係的另一個名稱。這種關係使我們對他人敏感並尊重他人，不會扭曲他人的形象。熱情好客，以互惠的方式跟我們社會中的弱勢群體團結一致。慈

善的撒瑪黎雅人無視所有文化、歷史和宗教界限，將一個受傷和無助的人置於中心，這是一種無私和走向外的愛。方濟各提出「相遇的文化」，意指我們作為人民，熱衷於彼此相遇、設法彼此連繫、架設橋梁，並計劃一個所有人都可以投身的事業，從而形成某種對生命的期許和生活方式（#216）。

3.3 與香港的關聯

過去幾年社會運動期間和之後，香港經歷了一次集體創傷，這種創傷不但影響某一類人士，而是覆蓋社會的各個階層，他們都在某程度上經歷身體和心理上的創傷。¹⁷ 因這種情況，社會關係變得破裂，至今仍未能完全修補，世代之間存在猜疑。不少市民，特別是年青一代，都對權威不信任。此外，社會上不同專業的人士都感受到來自新政治環境的壓力，令他們產生憂慮，甚至萌生去意。面對這種情況，以愛德、良善和彼此連繫對待受創傷的人，顯得格外重要；宗教團體更需要呼籲從政者懷抱政治愛德，為受傷帶來治療，把貧窮無助的人置於施政的中心。

此外，面對上文提到少數族裔和香港華人之間的誤解和隔膜、南亞裔年輕人感到被歧視和低估的問題，《眾位弟兄》通諭和《宣言》所強調的跨越文化、種族和宗教的手足情誼、人際友愛、寬待包容等價值顯得格外珍貴。正因為各種族之間缺乏接觸和交流，所以容易產生誤解甚至歧視。宗教團體可以創造相遇的機會，而從政者必須創造有利條件保障少數族裔的權利，讓他們能真正融入社會。

4 行動和建議

4.1 《宣言》的建議和行動

《宣言》不只是提供反省原則，更期望將內容付諸實踐。一方面，《宣言》呼籲所有信眾與非信眾，以及所有善心人士之間，促成彼此的和好與手足情誼；另一方面，它也呼籲「世界各國領袖及國際政策和世界經濟的運籌

¹⁷ 馬傑偉：《七情上面：苦難時代的情緒自覺》（香港：突破出版社，2020），頁 294-300。

帷幄者，竭力散播寬待包容、和平共處的文化；儘早趁機干預，不讓無辜的血再傾流，並終止現今世界正在經歷的戰爭、衝突、環境破壞及道德和文化的墮落。」《宣言》更期望「知識份子、哲學家、宗教界人士、藝術家、媒體專業人員，以及世界各地文化界的男男女女能重新發現和平、正義、良善、美好、人類兄弟情誼與和諧共存等價值，肯定這些價值的重要性並廣為宣揚，視之為使所有人獲得救恩的保證。」

為了令《宣言》能落實執行，簽署雙方必須將《宣言》「傳達至各個政府當局、具影響力的領導者、世界各地的宗教界人士、正當的區域性和國際性組織、各類民間組織、宗教機構和位居領導地位的思想家」。他們要更進一步承諾，「將《宣言》中所包含的一切原則於各地區及國際間公開，並要求在各項政策、決定、立法條文、研習課程和流通的傳播媒材當中，予以落實。」

此外，在教育推廣方面簽署雙方「要求本〈文件〉成為所有學校、大學和培育機構研究和反省的主題，以協助教育新世代能將良善與和平帶給他人，並處處護衛受壓迫者和我們最小的兄弟姊妹們的權利。」

4.2 社會訓導的建議和行動

在建設一個更美好的世界時，天主教會認為教會不能、也不應該置身事外，並應該喚醒人們精神的力量，好能豐富整個社會生活。教會有一個社會性的角色，不只是扶助弱小或教育青年，也盡力促進人的進步，及一個大同博愛的世界。方濟各指出，「我們希望成為服事的教會，從聖所裏走出來，陪伴生命，維持希望，成為團結的標記，搭建橋梁，拆毀圍牆，播種和好」（#276）。

以回應疫情為例，方濟各指出，如果要更好地擺脫這場大流行病，應對措施必須以現實為基礎——在一個完整的生態系統中，從最直接受影響的人的角度看待社會和環境問題的相互關聯。他又指出，以這角度看，我們世界的「隱藏的流行病」包括飢餓、貧困、暴力和環境惡化等。為了開發針對這些病毒的抗體，我們必須播下希望，並配合具體行動來對抗個人主義的世界觀。要做到這點，教宗認為改變人心、習慣和生活方式至為重要。

在《眾位弟兄》通諭的最後一章，教宗方濟各賦予宗教一個特殊的角色。他相信，不同宗教都承認人的價值，即每一個人都是蒙召成為天主子女的受造物，並為建立手足情誼和捍衛社會正義作出寶貴貢獻（#271）。不同宗教之間的對話並非純粹出於外交、禮貌或寬容。「對話的目的是建立友誼、和平與和諧，並本著真理和愛的精神分享道德和靈性的價值觀和經驗。」他又指出，在多元社會中，為認清什麼事物總是應得到確定和尊重並凌駕短暫的共識，對話是最佳途徑。對話必須獲得理智、理性的論據、各種不同的角度，而且是被不同範疇的知識和觀點所作出的貢獻充實和啟發（#211）。此外，對話應包括世代之間的對話、人民之間的對話、給予和接受的能力、對真理保持開放的態度。當國家內豐富多樣的文化之間進行建設性的對話，國家才能發展。這些文化包括大眾文化、大學文化、青年文化、藝術文化、技術文化、經濟文化、家庭文化和媒體文化（#199）。為進行真誠的社會對話，必須尊重他人觀點，接受對方抱有的信念或關注可能是合理的。可是，只有藉著真誠對話和對他人開放，才能實現此事（#203）。

4.3 對香港教會的啟示

面對不少人感到失望、挫敗和無助，基於信仰的價值觀，香港教會應該主動為香港人提出希望的出路。正如初期教會的基督徒都面對不少困難和壓迫，他們都勇敢面對，以信仰作為希望的基礎。要持守希望，在黑暗中保持和平的曙光，我們必須深化信仰，加強靈修，建立團體互相扶持，並為信徒提供適當的培育，培養他們各種美德，願意與受苦者同行，以及在日常生活中與弱勢社群團結互助。教會團體可以為信徒提供與社會上不同人士相遇的機會，讓他們能體會到受苦者的處境，以愛德、良善和彼此連繫接納他人。

除了宗教領袖之間的交談，提供機會讓不同宗教、階層、文化、種族之間相遇和互相扶助都十分重要。讓少數族裔融入香港社會也是重要的一環。香港一些機構，包括教會團體，曾通過一些項目協助少數族裔適應生活。例如，天主教勞工事務委員會屬下的牧民中心便設立了服務少數族裔的項目，加強他們找到合適工作的機會；亦曾為巴基斯坦婦女成立自助團體，讓她們以自己的專長製作文化產品，以及與本地華人作文化交流，到天主教堂區分

享文化產品。¹⁸ 此外，天主教教區菲藉人士（和印尼人士）牧民中心亦為移民工提供各類服務，包括宗教性或非宗教性的（如認識勞工權益和生活知識、聯誼活動等）。當中不少印尼傭工都是伊斯蘭教徒，而中心都非常歡迎他們參加活動。以上這些都是希望不同宗教、族裔、文化的人士都感受到他們被接納，同時讓本地華人更明白他們的處境，打破建立情誼的障礙。

[Abstract] The world is full of different kinds of violence and injustice. Many people are forced to live in pain and disappointment helplessly. What values and hope can religions offer to them? This article employs two religious documents as dialogue partners, that is, Pope Francis' social encyclical *Fratelli Tutti*, the latest Catholic social teaching document, and the Abu Dhabi *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*. Both documents adopt a see-judge-act approach, first exploring and analyzing the causes of conflict and injustice in today's world; then proposing the importance of values, such as social friendship, interpersonal love, and tolerance; finally, offering some principles and recommendations to leaders and internationally influential policymakers. In addition, based on reason and compassion, the encyclical explains the principles and values of Catholicism, emphasizing charity, goodness and interconnectedness, thus, prompting people to make a moral choice: to accept or reject the sufferers. The importance of dialogue is emphasized. The Pope argues that at the personal level, people must change their hearts, habits and lifestyles, and build friendships with others across boundaries; at the institutional level, those in power and those with power need to take the common good and political charity as the goals of governance and management. This article also relates to the context of Hong Kong society and Hong Kong Church.

¹⁸ 有關天主教勞工事務委員會在關注少數族裔方面的工作可參閱勞工牧民中心的網頁：<https://dpcwkln.hkccla.org.hk/main.htm>

脆弱契合與人類博愛：

從基督教關係性人觀及香港女性基督徒抑鬱經驗著眼

陳曉君

【摘要】本文基於基督教關係性人觀，分析香港女性基督徒抑鬱經驗，探討脆弱特質的相互性如何有助達致人類博愛及和諧共存。基於私人化的理解及個人主義人觀，脆弱特質一直被誤解為軟弱及無力。近年，在女性研究、文化研究等學術領域，漸漸將脆弱特質視為人類共同本質，其開放性更促使人類深入反思對彼此的關聯、互惠倚賴，並群體責任。基督教的殘障神學家亦一直探討脆弱特質如何豐富我們對人的理解。本文有三部分。第一部分探討脆弱特質不同面向的意義。第二部分以香港女性基督徒抑鬱經驗，描述及分析受訪者如何經驗脆弱特質，從而轉化其經驗的宗教意義。第三部分探討脆弱特質的相互性如何作為跨宗教對人類理解的根基，實踐人類博愛及和諧共存的價值。

一、導論

2019年2月4日，在阿拉伯聯合酋長國阿布扎比，教宗方濟各和阿茲哈大教長艾哈邁德·泰耶伯博士共同簽署了歷史性的《阿布扎比宣言》——一份有關阿拉伯聯合酋長國的人類博愛文件《世界和平與共同生活的人類博愛文件》，又稱《人類博愛文件》(*Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*，下簡稱《文件》)。¹《文件》內多次強調我們要支持和保護那些最貧困、困苦、邊緣人和那些有急需的人。在《文件》的開

¹ 《世界和平與共同生活的人類兄弟情誼文件》，又稱《人類兄弟情誼文件》，本以「兄弟情誼」翻譯英語 *fraternity* 一字，本文則基於包容性意涵及廣泛性使用的原則，選用「博愛」一詞。

首提及了「天主創造了宇宙萬物及全人類（因祂的慈悲，人人皆平等）」，而「信德使信者在他人身上看到需要被支持和被關愛的弟兄或姊妹」，因此「使信者因相信天主而受召去保護受造界及整個宇宙和支持所有的人，特別是那些最貧困和最有急需的人們，藉此表達此人類博愛。」²《文件》亦強調了人類因天主之名：「祂創造所有人類，使其權利、義務和尊嚴一律平等」；因上主的召叫：「人們如弟兄姊妹般共同生活，充滿大地，並散播良善、仁愛和和平的價值。」³《文件》甚至表達了幫助「因貧窮、困苦、邊緣人和那些有急需的人之名」是「天主命令我們眾人要負的責任，特別是那些富有且豐裕的人」，強調了人們如弟兄姊妹般共同生活不是一種選擇，而是眾人的責任。

另一方面，《文件》亦指出了當代世界各項危機的重大原因，包括了：「人類良心的遲鈍、遠離宗教價值、個人主義抬頭，及隨之而來的種種唯物主義——視人類如神，並以世俗的價值觀和物質的價值，取代至高超性的原則。」⁴面對當代世界各項危機，《文件》重新強調並呼籲我們：「堅信真正的宗教教導乃邀請我們持續以和平的價值為根基，捍衛相互瞭解、人類博愛及和諧共存的價值；重新建立智慧、公義及愛」，而行動上「進行交談，促進瞭解，廣泛推行包容、接納他人並與他人和平共處的文化」，而這些價值和行動「對於減少許多令多數人類負擔沉重的經濟、社會、政治和環境問題大有幫助」。⁵《文件》亦指出信徒之間進行交談有特殊目的，「意指共同進入寬廣的靈性和人性空間，分享相同的社會價值，並由此傳遞宗教所致力推崇的至高德行，同時亦應避免貧瘠而無產出能力的討論。」⁶

² 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》，聖座（網站），臺灣地區主教團祕書處譯，2019年2月3-5日，2021年11月4日存取，<https://www.vatican.va/content/francesco/zh_tw/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>。

³ 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

⁴ 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

⁵ 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

⁶ 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

簡而言之，《文件》提及「支持和保護那些最貧困、困苦、邊緣人和那些有急需的人」的目的，及針對「個人主義抬頭」的當代危機，並呼籲我們信徒之間進行交談，以「共同進入寬廣的靈性和人性空間」，並「分享相同的社會價值，並由此傳遞宗教所致力推崇的至高德行」。⁷ 有見及此，本文將基於基督教關係性人觀，分析香港女性基督徒抑鬱經驗，探討脆弱特質的相互性，如何有助達致人類博愛及和諧共存。本文發表於「人類兄弟情誼與社會友誼宗教交談研討會」，主要為不同宗教的領袖、不同宗教的學者的交談空間。本文特意選用香港女性基督徒抑鬱作為例子，意在擴闊是次研討會涵蓋的社會層面，帶出社會上較邊緣的聲音，共同進入寬廣的靈性、人性和交談空間。

二、淺談基督教關係性人觀⁸

受個人主義影響，人一直被視為個體化和分離的存有。在這種人觀下，一個健康的人需要越來越自主、自給自足和獨立；而女性在這個傳統人觀下，則被批評為依賴性太強、太情緒化和過於有需要的。⁹ 女性主義文化學者批判這種學說太個人主義及男性中心主義，她們從女性的經驗，提倡對人理解為「關係中自我」(self-in-relation)，認為自我並非朝著個體化及分離發展，而是通過在可促進成長的關係中及朝向關係發展。¹⁰ 而促進成長的關係以互惠的同理心 (mutual empathy)、互惠的賦權 (mutual empowerment) 為核心，並強調關係中的互惠性 (mutuality)，在關係中的人都貢獻於關係中，影響及被影響，在關係中成長。¹¹ 相反地，若關係不是互惠平等，而是

⁷ 方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

⁸ 由於篇幅所限，本部分僅提出與本文直接相關的基督教關係性人觀，深入討論可參閱作者的博士論文研究 (Chan 2021)。本文亦集中以三一論作為基礎，目的在於討論人的關係性人格 (relational personhood) 如何建基於三一的關係性人格。

⁹ Judith V. Jordan, "The Role of Mutual Empathy in Relational-Cultural Therapy," in *Journal of Clinical Psychology* Vol. 56 Issue 8 (July 2000): 1006-1007.

¹⁰ Jordan, "The Role of Mutual Empathy in Relational-Cultural Therapy," 1007. 關於人作為關係中存有討論，可參閱 Judith V. Jordan et al., eds., *Women's Growth in Connection: Writings from the Stone Center* (New York: Guilford Press, 1991).

¹¹ Jordan, "The Role of Mutual Empathy in Relational-Cultural Therapy," 1007.

有階級性的，一個人無法在關係中呈現在關係中所受的傷害，並得到關係中的另一方以關懷和同理的方式去回應時，那麼可能會導致關係孤立（relational isolation）和關係斷裂（relational disconnection）。¹² 簡而言之，女性主義文化學者提供了一種新的可能性去視人為關係中存有（relational being），而這種關係中存有以互惠、平等為核心，讓自我從關係中也朝向關係健康發展。

另一方面，基督教當代的神學家發展了這種對人作為關係中存有，而非個體化和分離的存有的理解。由於基督教人觀將人及人類作為整體視為與基督教三一上主的關係，所以，基督教人觀的神學討論通常置於三一上主的認信中，使「基督教神學人」可稱為「三一神學人觀」。¹³ 建基於一種位格性的存有論（ontology of personhood），正教神學家薛斯奧拿（John Zizioulas）認為「上主的存有是一種關係中的存有（relational being），而沒有契合（communion）的概念，則無法去言說上主的存有」。¹⁴ 薛斯奧拿亦認為人的存有與上主的存有因為教會的關係而相連：

人作為教會一員的事實，使人成了「上主的形象」，以上主存在的方式存在，並呈現出上主「存有的方式」……這存有的方式是一種與世界、與他人和與上主的存有方式，是契合的事件，而這不能作為個體的成就以實現，只能以教會的事實呈現。¹⁵

薛斯奧拿的神學關注在於教會，但同時，他指出了人的存有如何因為上主的存有成為關係中存有。跟從薛斯奧拿位對三一上主格性的存有及關係中存有的討論，天主教神學家拉庫尼亞（Catherine LaCugna）發展三一論如何對經世及實踐世界產生意義。拉庫尼亞指出人的存有因為上主的存有，並上主的邀請進入契合關係中，是因為「本質上關係性」（essentially

¹² Jordan, "The Role of Mutual Empathy in Relational-Cultural Therapy," 1007.

¹³ Stanley J Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001), 24.

¹⁴ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 17.

¹⁵ Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, 15.

relational) ¹⁶。同時，因為人的存有是由與他人的關係所構成，人的存有是一個不斷更新及演化的現實。¹⁷ 所以，人作為上主樣式的存有，並「不是被創造成孤立的存有，人是透過他人，並為著他人，而為人和成為存有」。¹⁸ 若果人是作為一個關係中存有，同時不以越來越自主、自給自足和獨立為目標，而是在不同關係中去實現關係中存有及上主的形象，那麼脆弱特質可以如何被重新理解？

三、脆弱特質 (Vulnerability) 的再思

在個人主義的影響下，正如前文提及，獨立是美德、是人所追求的特質，而脆弱特質則被認為是弱者的表現。脆弱被等同「被傷害或攻擊的可能性且而要防禦或保護」¹⁹、「易受傷的特質」(susceptibility to harm) ²⁰ 和「一些不是我們選擇而被妨礙的情況」²¹。同時，在自由主義的社會倫理，我們對他者亦沒有不能逃避的責任。²² 當脆弱在個人主義及個人主義影響的人觀下，只被賦予約化地負面 (reductively negative) 的意義時，人對脆弱經驗的看法會變得單一，逃避脆弱及其責任，產生其他問題²³，並失去對他者的承擔、對生命的認識和成長的機會²⁴。這些對人性根本的影

¹⁶ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper San Francisco, 1991), 288-89.

¹⁷ LaCugna, *God for Us*, 291-92.

¹⁸ Catherine Mowry LaCugna and Michael Downey, "Trinitarian Spirituality," in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, edited by Michael Downey (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993), 971.

¹⁹ Leticia Sabsay, "Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony," in *Vulnerability and Resistance*, edited by Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay (New York, USA: Duke University Press, 2016), 285.

²⁰ Erinn C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice* (New York: Routledge, 2014), 146.

²¹ Judith Butler, "Rethinking Vulnerability and Resistance," in *Vulnerability and Resistance*, edited by Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay (New York, USA: Duke University Press, 2016), 22.

²² 龔立人：〈不是後補，而是尊貴的賓客：身心障礙者與耶穌的會遇〉，《輔仁宗教研究》(2012年)，頁24。

²³ Gilson, *The Ethics of Vulnerability*, 129.

²⁴ 龔立人：〈不是後補，而是尊貴的賓客：身心障礙者與耶穌的會遇〉，頁7。

響，正回應及擴展了《文件》中提及個人主義如何成為其中一個引致當代世界各項危機的問題。

若將人重新理解為關係中存有，脆弱特質可以不被約化為軟弱及只要逃避的特質。吉爾森 (Erinn C. Gilson) 提出從四方面將脆弱特質從二元對立解放出來：一、將脆弱特質的固定 (fixity) 轉化為潛能 (potentiality)；二、脆弱特質的負面性 (negativity) 轉為模稜兩可與矛盾 (ambiguity and ambivalence)；三、脆弱特質的不公分配與位階文化 (inequitable distribution and hierarchy) 轉為相同性 (univocity) 及四、脆弱特質的單一性 (homogeneity) 轉為多元的呈現 (a diversity of manifestations)。²⁵ 這四方面的嘗試也是將脆弱特質從約化負面解放出來，讓其可以呈現不同的面向。

另一方面，神學家也從身體障礙者的經驗中，建構出對脆弱特質的重新理解。²⁶ 龔立人指出脆弱特質是彼此依賴成為存在的基本，包括學習愛與被愛，賦予與接受，來豐富和完成其生命。²⁷ 雷諾茲 (Thomas E. Reynolds) 將脆弱特質理解為人的共通性，並且認為人與人的關係是「互惠的脆弱性與愛的關係」(relationships of mutual vulnerability and love)，甚至人無可避免地與脆弱特質相遇是構成我們作為禮物和獨特的存有：

以其獨特與不同的脆弱特質呈現出來，他者的珍貴只因他或她的存有。他者作在我面前的禮物，邀請我進入關係中 [……] 他者不只是我的限制，而是我的一部分，去豐富我的世界。我們在一個關係中連結並開啟一些非凡、甚至靈性的東西。²⁸

²⁵ Gilson, *The Ethics of Vulnerability*, 129.

²⁶ 有關神學家從身體障礙者建構出對人理解的反思，特別是人如何不以自主、自給自足的能力，只作為接受上主禮物的存有，可參閱 Hans S. Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008)。

²⁷ 龔立人：〈不是後補，而是尊貴的賓客：身心障礙者與耶穌的會遇〉，頁 7-8。

²⁸ Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality* (Grand Rapids, Mich: Brazos Press. 2008), 138.

雷諾茲指出了脆弱特質在人作為關係中存有下的互惠性。值得一提的是，本文並不是要抬舉脆弱，亦不是指脆弱特質更為高尚，正如在本文的下一部分，將會討論香港基督徒女性抑鬱經驗的聲音，真實呈現脆弱特質所帶來的痛苦。反之，本文希望走出二元思維去探討脆弱特質。吉爾森精準地總括了我們再思脆弱特質的目的，並將本文下一部分脆弱的經驗帶進是次交談研討會的意義：

當談及及書寫脆弱的經驗時，我們可以公平地對待其多樣且模稜兩可性，不陷入重述及延續有問題的二元論述，例如主動/被動、有能力/無能力、值得敬佩的/需要同性的，而引致壓迫的、控制性的及污名化的後果。²⁹

四、以香港女性基督徒抑鬱經驗訪談為例

本文將以香港女性基督徒抑鬱經驗訪談為例子，引導我們對「甚麼才算是人？」和「脆弱特質為何事？」這兩個問題進行反思。³⁰ 這些訪談為例子是基於對二十二個香港女性基督徒抑鬱經驗的研究而得出。³¹ 該研究以實踐神學及質性研究的建構紮根理論作為研究方法論，並以開放式訪談作為研究方法，由於有抑鬱經驗的受訪者較為隱藏，該研究使用滾雪球抽樣。基於保密性原則，以下的受訪者以化名表示。

基督教心理學家馬西婭·韋布（Marcia Webb）認為精神病，包括抑鬱症，「挑戰我們最基本對自己的理解」。³² 而這種對自我的理解，亦包括我們對脆弱特質的理解。當脆弱特質被理解為單一地負面，我們傾向於將它隱藏

²⁹ Gilson, *The Ethics of Vulnerability*, 146–47.

³⁰ 關於基督教對抑鬱經驗討論及神學反思，可參閱 John Swinton, *Finding Jesus in the Storm: The Spiritual Lives of Christians with Mental Health Challenges* (Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 2020); Jessica Coblenz, *Dust in the Blood: A Theology of Life with Depression* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press Academic, 2022)。

³¹ 此文建基於作者的博士論文研究（Chan 2021）。

³² Marcia Webb, *Toward a Theology of Psychological Disorder* (Eugene, Oregon: Cascade Book. 2017), 92.

起來，嘗試用不同的方法去解決脆弱特質。但是妙妙（化名）卻指出了當脆弱特質不是單向地表達，而是相互地表達時，如何反映出人與人之間基本的信任：

當我到了別人家裏，我終於發現我可以坐在梳化上，抱著一卷廁紙狂哭，那是可以的，這是可以的。我想，是這樣的一份接納，令我覺得這一個家，而他們亦真的視我為那個家的一份子。意思是，他們沒當我是外人。可能他們真的會說：「啊！今天我很累」、「今天月事來了，我要休息一下，你自己照顧自己啦。」那樣，我能感受到，我在他們面前，不需要做一個好完美的人。即是，我可以崩潰，我可以是爛泥，因為他們也有他們軟弱的時候，但他們不介意與我一起分享……反而我覺得我那刻是被信任的，而每個人也可能會有，都會跟我分享他的軟弱，以致我會覺得，當我軟弱的時候，我也可以很安全地去分享我的不開心，而那是可以的。

妙妙使用「軟弱」一詞去表達那種本以為負面、不被接納，而且需要隱藏的情況。³³ 妙妙指出了當別人也向她展示並分享了他們的軟弱，甚至是因為他們的軟弱而不能照顧她的時候，反而讓她感到有家、被信任的感覺。透過展示軟弱的相互性，令她明白軟弱是可以的，是每個人也分享的人性，而且因為對方願意分享其軟弱，連結並豐富了妙妙對軟弱的接納。

另一位受訪者貝拉（化名）更指出脆弱如何作為人的共同性與連結：

我現在少部分地覺得自己是與自己的軟弱共存。所以，當我承認了這是我一部分的時候，就覺得好像有（軟弱）與沒有都一樣。我覺得都是要一樣地生活，沒有很理想化地覺得人是沒有軟弱的。但在抑鬱的時候就會想：人沒有軟弱就最好了，不用受這種——即是脆弱所帶來的痛苦。即是，覺得自己生命好脆弱的時

³³ 因為不同的視域，受訪者使用「軟弱」，非本文使用的「脆弱」一詞。同時，這本身可以反映出受訪者也是跟慣常將脆弱被視為負面且易受傷害的特質相連。

候，就會覺得——其實現在我的體會是，脆弱可以邀請人連結的。這是一個時機，本身是珍貴的。

誠然，貝拉也指出了，在抑鬱的時候，脆弱是她想捨棄的部分。但同時，當她接受了脆弱作為她生命的一部分，不是只有一個面向地負面，而是帶有潛能的多面向，她可以以脆弱去連結他人的生命，並認為脆弱本身也是珍貴的。貝拉甚至指出了在群體內共同經驗脆弱性（mutuality of vulnerability）如何有助她復原：

其實我沒有這些（與他人共同經歷脆弱的）經驗，或我不在一個群體裏去這樣被接納的話，我都有疑惑，我是否真的可以康復。即是，我如果不在群體裏生活，我不在這群人裏面，我軟弱的時候也可以繼續工作的時候，我會反思——我無法去平衡地看待自己，我只會傾側地覺得自己好軟弱。我一邊工作的時候，我便會體會，是啊，我有脆弱，但其實我一直在做一些事情，這也可行的。那我可以更整全的去肯定自己。

貝拉反映出脆弱的相互、互惠性，而這種脆弱如何在關係中，解放出來，不再只是軟弱及無能力的，而是可被接納、可行的，是生命整全的表達。換句話說，不只是有脆弱特質的貝拉這個人，而是脆弱特質本身在關係中被轉化，並開啟一些非凡和靈性的療癒與復原。

五、脆弱的契合：人類博愛及和諧共存

以上對脆弱在關係中人觀的重新理解，以及香港女性基督徒抑鬱經驗訪談的聲音為例，是否可以為人類博愛及和諧共存，帶來一種可能性？若脆弱特質再不只是代表被動、易受傷害、某部分軟弱的人才有的特質、或只有單一面向，而是人類的共同性、且有多元性的呈現、人在形成的必然過程、是人邁向豐富和互惠依存的內在元素，那麼人類博愛（human fraternity）可以被理解成「脆弱的契合」（vulnerable communion）。一方面，上主在人類，脆弱和破碎的人類中作工，而且建立愛的群體。雷諾茲說：神在脆弱和破碎

的人中作工，通過並為他們作工，塑造了一個被愛的群體，在那個群體的人，因為他們是按照上帝的形象創造的生物而被愛。³⁴

而且，這個愛的群體，因為相互的脆弱，而不是相互的能力，成為彼此的釋放。在法國建立了一個為智障人士提供家園的方舟團契（L'Arche）的天主教徒維納³⁵，更將契合視為相互的脆弱，而且帶有解放力量，他說：契合是相互的信任、相互的從屬……契合是相互的脆弱和向彼此的開放。它實在是對彼此的解放，在那裏，彼此也被容許成為他們自己，彼此也被召叫在更大的自由和更多對他者和宇宙的開放中成長。

以此角度去反觀《文件》中提及各人要去支持有需要的兄弟姐妹，表達人類博愛及和諧共存，是基於各人都因天主而在脆弱的契合中，而這種脆弱的契合不單容許我們成為自己，更是召叫我們與他者和世界開放，共同經歷生命的豐富。

六、結語

本文起初強調了《文件》中提及個人主義的抬頭，並呼籲信徒如弟兄姊妹般生活，並因天主受召去關愛和支持他者，表達人類博愛，同時，邀請信徒間進行交談，以進入更寬廣的靈性和人性空間。個人主義不但反映作為當代世界危機的原因上，也反映在如何理解人觀上。所以，基督教的關係中人觀能夠提供資源去重新理解人作為關係中存有，並以促進彼此成長並與上主契合的關係作為標的，而非成為更自主、自給自足及獨立的人。而脆弱特質在關係中存有的人觀理解下，亦可從固定性、負面、單一性轉化成為人與人之間彼此依賴成為存在的基礎，豐富彼此的世界，並開啟靈性的東西。這是本文後半部分所探討的內容，即脆弱特質的相互性（mutuality of vulnerability）。本文以香港女性基督徒抑鬱經驗，將一些社會的邊緣聲音，帶進宗教交談中，並探討脆弱特質的相互性如何帶來療癒和豐富生命。同

³⁴ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 217.

³⁵ Kathryn Spink, *Jean Vanier & L'Arche: A Communion of Love* (London: Darton, Longman and Todd, 2013).

時，脆弱契合作為人類博愛的基礎正是本文要建立的立論。脆弱契合使我們回應天主的召叫，向他者和世界開放，實踐和諧共存。

參考文獻

- Butler, Judith. "Rethinking Vulnerability and Resistance," in *Vulnerability and Resistance*, edited by Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay. New York, USA: Duke University Press, 2016.
- Coblentz, Jessica. *Dust in the Blood: A Theology of Life with Depression*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press Academic, 2022.
- Chan, Natalie Hiu-Kwan. Towards a Theological-relational Understanding of Depression: A Qualitative Study of Hong Kong Christian Depressed Women's Experience. PhD diss., Chinese University of Hong Kong, 2021.
- Gilson, Erinn C. *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York: Routledge, 2014.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001.
- Jordan, Judith V. "The Role of Mutual Empathy in Relational-Cultural Therapy," in *Journal of Clinical Psychology*. Vol. 56 Issue 8 (July 2000): 1005-1016.
- Jordan, Judith V., Alexandra G. Kaplan, Jean Baker Miller, Irene P. Stiver, and Janet L. Surrey, eds. *Women's Growth in Connection: Writings from the Stone Center*. New York: Guilford Press, 1991.
- LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- LaCugna, Catherine Mowry, and Michael Downey. "Trinitarian Spirituality," in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, edited by Michael Downey. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993.
- Reinders, Hans S. *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.
- Reynolds, Thomas E. *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 2008.

Sabsay, Leticia. "Permeable Bodies: Vulnerability, Affective Powers, Hegemony," in *Vulnerability and Resistance*, edited by Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay. New York, USA: Duke University Press, 2016.

Spink, Kathryn. *Jean Vanier & L'arche: A Communion of Love*. London: Darton, Longman and Todd, 2013.

Swinton, John. *Finding Jesus in the Storm: The Spiritual Lives of Christians with Mental Health Challenges*. Grand Rapids, Michigan: William. B. Eerdmans Publishing Company, 2020.

Webb, Marcia. *Toward a Theology of Psychological Disorder*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

方濟各、泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》聖座（網站），臺灣地區主教團祕書處譯。2019年2月3-5日，2021年11月4日存取，
<https://www.vatican.va/content/francesco/zh_tw/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>。

龔立人：〈不是後補，而是尊貴的賓客：身心障礙者與耶穌的會遇〉。《輔仁宗教研究》第24期（2012年3月）。頁1-19。

[Abstract] Analyzing the depression experience of Hong Kong Christian women based on Christian relational anthropology, this paper explores how the mutuality of vulnerability can help achieve human fraternity and peacefully living together. Under the influence of individualistic view of anthropology, vulnerability has been commonly understood in a reductively negative way as weakness and powerlessness. However, in recent years, scholars from feminist studies and cultural studies gradually see vulnerability as definitive of life, which opens the reflection on human relationality, mutuality, and responsibility to one another. Christian disability theologians also explore how vulnerability can deepen our understanding of what constitutes a human being. This paper includes three parts. First, it introduces different dimensions of vulnerability. Second, based on interviews of depression experience of Hong Kong Christian women, it analyzes how these women experience vulnerability and transform the religious meaning of their experience. Third, the paper explores how the mutuality of vulnerability can serve as the foundation of inter-faith understanding of human beings and so realize the values of human fraternity and peacefully living together.

是真名士自風流

——從何啟、胡禮垣看香港士人的儒教情結

危丁明

【摘要】雖然成長在大陸邊陲的香港，並接受西式教育，但早期香港華人精英在文化上仍然深受中國傳統影響，骨子裏一如傳統士人：以儒教道德倫理為立身處世的宗旨，以匡國濟民為自己不可推卸的責任。何啟、胡禮垣都畢業於香港的中央書院，何啟是負笈英倫，獲醫生和律師專業資格的跨界精英，胡禮垣畢業後遊歷海外，折衝樽俎，是實務與識見同樣出眾的人才。宗教上，兩人同受基督信仰影響，何啟更成為信徒。雖然如此，他們的中國士大夫情懷卻無改變。本文將據兩人在本地的一些活動和言論，說明儒教不但是兩人思考的出發點，其實亦是理想國之所在。在他們看來，儒教與現代化的終極價值不存在根本矛盾，反而相輔相承。於是在舉國對傳統產生懷疑，乃至思以批判打倒的情勢下，他們奮起維護。何啟支持通過《保護宋王台條例》，使失意內地官場的大儒和後來的遜清遺民們得以營建理想中的海濱鄒魯，存亡繼絕；支持創建香港大學文學院，又規定該校必須注重中國語言文學教育，從而為本地弘揚傳統經學保留一角澄空。胡禮垣則建構出別具特色的靈魂論，以融儒入佛、道，甚至調和耶教，為敬天法祖進行現代的宗教詮釋。尤有進者，他們的努力也推進了香港文化建設的基本架構，此地雖然華洋交雜，但中華傳統始終是根本，以此為前提，和而不同，彼此尊重，則是發展之所賴。

1880年1月，港督軒尼詩爵士（Sir John Pope Hennessy，1877-1883在任）委任伍廷芳（1842-1922）暫代休假的仁記洋行大班吉普（Mr. H. B. Gibb）為定例局（即後來的立法局，回歸後的立法會）議員，開啟了華人參政的先河。伍廷芳生於馬六甲，三歲隨父回國，早年在香港入讀聖保羅書院，畢業後曾在香港法院任職。1874年留學英國攻讀法律。回港後獲准在香港法庭擔任律師職務，成為第一位在英國殖民地出任律師的華人。他以自己的西式教育背景和深受香港各界華人領袖的支持而獲委任，後來雖未完成議員任期即辭職北上，卻仍被視為是香港新派華人領袖登上歷史舞台的劃時代事件。

軒尼詩港督以崇尚人道，同情華人著稱，亦對華人的經濟地位的上升態勢洞若觀火。在他上任後，一系列的政策調整，釋放了華人的經濟實力。不少的外商企業被華商併購，華商經營越來越活躍，南北行從 215 家增長到 395 家，零售商由 287 家猛增到 2,377 家，買辦則由 77 家上升到 95 家。1880 年，軒尼詩在一封函件上指出，香港最大地產主是華人，香港外國銀行發行的通貨大部分掌握在華人手上，甚至是港府的九成稅收，也均來自華商。¹ 經濟地位的變化必然引發增加社會權力分配的要求，伍廷芳出任定例局議員亦正是這種要求的反映。軒尼斯十分重視新一代華人領袖的培養，1882 年 2 月 25 日，香港《循環日報》刊出報導：

本港議例局於中歷（曆）去臘十九日敘議，港督燕制軍宣言於眾，謂：「本港有名何啟者，於前數年赴英都倫敦各書院肄業，茲聞所學，蔚然成材。每到一書院學習，必日就月將超群軼類，曾在大書院考取首名，輿論翕然，以為華人諳西學得未曾有。何君以學成，宜歸業，已附（赴）航回華，計期不日可以抵港矣。屆期本督擬偕局中諸公，先赴埔頭迎其登岸也。」觀制憲此言，其愛才之心出於至誠，不可窺見一斑哉。

¹ 〈軒尼詩致金伯利函〉，1880年7月9日，英國殖民地部檔案：C.O. 129/189，頁3。轉引自徐日彪：〈近代香港華商的崛起（1841-1900）〉，見《中國邊疆史地研究》，（北京：中國社會科學院中國邊疆史地研究中心，1993年第3期），頁92。

在定例局討論何啟，相信與伍廷芳是何啟的姐夫有一定關係，但軒尼詩（即燕制軍）以港督之尊，率一眾定例局議員，親赴碼頭迎迓這位剛從英國學成歸國的二十多歲的華人青年，其禮賢下士之態，正反映港英政府此時求材之渴，事實上當時既為英國信任，又得在港華人支持的人材尚不太多。

一、新精英與舊傳統

除了是殖民政府的刻意提拔，新派華人領袖的出現亦是香港華商經濟發展的大勢所趨。徐日彪指出：

在經濟實力增強的同時，(18)70 年代前後華人社會出現了新舊經濟關係交替、階級關係改組的明顯跡象。首先，活躍於商品流通領域的部分富商巨賈，特別是被視為「新式」商人的洋行買辦和經營轉口貿易的行商，由於與洋行及海外市場有密切聯繫，逐漸積累了組織近代商業企業和遠洋貿易的經驗，提高了按資本主義方式經營管理的能力，其思想觀念也發生了相應的變化，成了名副其實的商業資本家。有些不直接從事進出口業務的舊式商人，如錢莊老闆，也因長期置身於資本主義的社會環境裏，在與外國銀行發生了金融業務往來（有些錢莊用外國銀行資本作生意）並為洋商銷售活動提供服務之後，也開始擺脫舊的經營方式，改按銀行的要求辦事，使錢莊逐漸具有了銀行的功能。60 年代後，有些富商為增殖已有的財富，開始將資本從流通領域轉向生產領域。上述各類大商人是華人資產階級的社會基礎與重要組成部分。1874 年創刊的《循環日報》，比較集中地反映了他們要求發展資本主義的願望。以該報主編王韜為代表的知識分子，鼓吹政治改良，主張發展實業，開採礦藏，興修鐵路，敷設電線，實際上是他們的代言人。1900 年以香港總商會（俗稱「西商會」）為

藍本的華商公局（香港中華總商會的前身）的成立，則是香港華人資產階級形成史上的重要里程碑。²

新型的商業資本，要求從事者必須懂得如何加強與外商的合作，而且要諳熟西方相關的法律規定、文化習慣和遊戲規則，對於只接受過土人教育的傳統華商，這無疑是一道難以跨越的障礙。而與此同時，由香港殖民政府自1860年代所制訂西式教育制度，培養出來新一代社會精英，適於此時陸續閱歷成熟，可以在不同的社會崗位發揮領導作用。如伍廷芳是律師，何啟兼為律師與醫生，均在外國學有所成，經過多年服務，深為華人社會所推重。黃勝亦曾留洋，並為香港華人報業的開拓者，是華人社會重要喉舌。經商致富的劉鑄伯、韋玉、何東、何甘棠等，與何啟合作撰寫《新政真詮》的胡禮垣，甚至參與推翻清廷革命的孫中山、楊衢雲、謝纘泰，亦均曾受益於香港的西式教育。一個更新換代的態勢經已形成，並在十九至二十世紀之交，陸續完成交接。新派華人精英成為港英政府統治建制的一部分，華人社會的發展受到了更多的關注。

何啟（1859-1914）、胡禮垣（1847-1916）是香港中央書院（後改名皇仁書院）的舊識。何啟，字迪之，號沃生，基督教教徒。香港出生，父何福堂，是香港首位華人牧師。何啟中央書院畢業後負笈英倫，攻讀醫學、法律，獲得醫生和律師資格後回港執業，是孫中山的授業恩師；胡禮垣，字榮懋，號翼南，廣東三水人，因父胡獻祥在港經商而落籍香港。他幼年在鄉生活，自幼聰穎，過目成誦，於經史深有研習。10歲隨父來港，15歲入讀中央書院，畢業留校擔任中文教師。後輾轉投身報界，再後在南洋、日本等國遊歷。甲午中日戰爭期間曾代攝中國駐神戶領事，《馬關條約》簽訂後卸任回港。

1887年算是何啟一生中的奇蹟之年。2月，他創辦雅麗氏醫院（Alice Memorial Hospital），在推廣西醫學，造福百姓的同時，也使自己走出了1884年以來的喪妻之痛。8月，他開辦西醫學院的設想付諸實施，並在10月宣布

² 徐日彪：〈近代香港華商的崛起（1841-1900）〉，見《中國邊疆史地研究》，（北京：中國社會科學院中國邊疆史地研究中心，1993年第3期），頁94。

香港西醫書院（Hong Kong College of Medicine for Chinese）正式成立。在此期間，他認識了自己的得意門生，日後將在中國內地叱咤風雲的孫中山。而也就在這年，他撰寫了令他聲名鵲起的《曾論書後》英文稿，並由此開展了與胡禮垣的多年合作。

當年 2 月 8 日，香港《德臣西報》（*The China Mail*）刊出報導，並全文轉載曾紀澤題為 *China: the Sleep and the Awakening*（此文後由顏詠經、袁竹一翻譯，題為〈中國先睡後醒論〉）的文章。曾紀澤是清中興名臣曾國藩之子，著名外交家，先後擔任駐英、法、俄等國公使，凡十八年。以其在洋務上的深資厚歷，他的文章自然引起中外各界的普遍關注。文章主要宣揚洋務派觀點，認為中國的政治體制不存在問題，近代之所以飽受列強欺凌，就是因為體制不存在問題而掉以輕心，不懂富國強兵而引起的。「中國不過似人酣睡，固非垂斃也。緣中國之意，以為功業成就，無待圖維，故垂拱無為，默想熾昌之盛軌。因而沉酣入夢耳。」³ 既然如此，中國目前關鍵不在內務，「至於國內政事，何者或宜整飭，余暫不言。蓋國勢既強，則籌度國是，肅整紀綱，始為有益。譬如居室，先須繕完垣墉，修固門鍵，無穿窬之虞，然後可以清理內務」。⁴ 曾紀澤將強國之賭注全押在軍事，「中國現將興辦海防，創立水軍、陸軍，漸漸推廣，決勿疏懈。按目前之形勢，起造鐵路以及別項富國之法，中國亦知為必需者。然既可稍遲時日，今日姑置不為」。⁵

對於曾紀澤的文章，何啟馬上給予回應。2 月 16 日，他的 2 月 12 日讀者來郵在《德臣西報》發表。編者加上按語，稱：

〈中國先睡後醒論〉是曾紀澤侯爵撰寫的文章，幹練通達，一經面世便引起海內外的廣泛關注。從對這位中國前駐英公使有關觀點的自由討論而言，我們當然無需為發表以下來郵感到歉疚。來郵以「Sinensis（華士）」為筆名，可以看出他是一位中國儒士，

³ 曾紀澤：〈中國先睡後醒論〉，見張禮恆《何啟·胡禮垣評傳》，（南京：南京大學出版社，2005 年版），頁 59。

⁴ 曾紀澤：〈中國先睡後醒論〉，頁 64。

⁵ 曾紀澤：〈中國先睡後醒論〉，頁 64。

對曾侯爵維護甚力的中華帝國之福祉，亦有着濃厚興趣。若然在此開展的討論有助於這位代表帝國光明和進步的中華之子，重新思考甚至修改他對中國發展策略的看法，那麼來郵的寫作目的無疑就完全達到。

應該說，此按語非常清晰地傳達了何啟的寫作目的：他並非純為反駁曾紀澤而撰寫文章，而是通過對曾論的評論，發表自己關於中國未來的不同看法。在文章中，何啟作為新一代華人精英的傳統情懷表露無遺，一如舊日以天下為己任的儒生。「我一直關注中國局勢，滿懷希望與焦慮，認真而熱切地期待着她能從數世紀以來的大夢中醒來。因此，我要發表的評論是自己多年的研究成果，現在……確實是時候讓某個人，無論是多麼微不足道，嘗試喚醒這位幾乎是永遠的夢中人，讓她可以擺脫長期昏昏欲睡的狀態。」

何啟的文章雖以英語寫成，但其中亦夾雜了數段中文，均是先賢的警語。如文中首句中文：「如其非義，斯速已矣，何待來年。」出自《孟子·滕文公章句下》，是作為自己對曾論所以快速作出反應的根據。之後「天時不如地利，地利不如人和。身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平，物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，分別出自《孟子》和《禮記》，則是自己文中所強調的建立「公平統治和正確政府」的理論根據。在文章的最末，何啟又以出自《論語》《孟子》的話，再次警醒曾紀澤：

王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂……可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。上下交征利而國危矣。苟為後義而先利，不奪不饜，保民而王，莫之能禦也。足食，足兵，民信之矣……自古皆有死，民無信不立。羿善射，梟盪舟，俱不得其死然，禹稷躬稼而有天下。

何啟深知，以英語為文雖能起到與曾論針鋒相對之效，但影響範圍囿於洋人與華人精英，無助於現實的改變。當他向老朋友胡禮垣出示此文，希望胡翻譯以饗華人關注者時，得胡慨然應允。當然，胡禮垣的翻譯並不是簡單的搬字過紙，而是「取其文而紬繹之，闡發之，間亦添以己意，涉以喻言。

至外交國債等事，發揮更透，暢所欲言，援引經書，折衷尤廣。區區之心，略見於此矣。」⁶甚至還向何啟提出，把華士（Sinensis）的筆名取消，以示「言皆從實，事盡有徵」⁷，並得到何啟同意。他們的合作也為後來的研究者帶來難題，就是難以區分文中思想的歸屬。學者林啟彥、李金強提出，兩人名義出版的《新政真詮》一書九篇文章，「二人合作撰述的，似僅有首兩篇《曾論書後》及《新政論議》，其餘七篇中的五篇……幾乎都是胡禮垣作為主要作者而寫成的，何氏似乎只是一個提出意見的參與者而已」。⁸不過，對照《曾論書後》的中英文版和通觀《新政真詮》各篇，也許因師出同門，兩人無論是情懷、價值觀，又或是對中國未來的看法等都非常相似，只是何啟長於西學，勤於實務，胡禮垣則強於舊學，精於思想。兩人合作堪稱珠聯璧合，《新政真詮》中的文章雖並非全部合寫，但以他們之前對「華士」署名的考究，既然兩人同意共同署名，自然就是認同文章所反映是他們共同的觀點，強分歸屬也許並沒有必要。

5月11日，兩人合作的〈中國先睡後醒論書後〉（又名〈曾論書後〉）在香港《華字日報》發表。針對曾氏的所謂「中國先睡後醒論」，這篇文章的論辯顯得更酣暢淋漓，文中清楚指出：

荊棘之生也，必有其本。毒泉之流也，必有其源。禍害之至也，必有其所以然之故。數十年來，中國之所以見欺於強敵，受侮於鄰邦，而低首下心，甘作孱王，而屈為軟國者，實坐內政之不修也。故治荊棘者必拔其本，若徒事於剪其枝葉，恐萌蘖之生，復盛於前也。治毒流者必塞其源，若徒事於築圍止截，恐潰決之患，不可復收也。橫逆之來，治之者宜反躬自問，消禍無形，若徒事於血氣之勇，恐乘釁尋仇，禍無了日也。今侯（指曾氏——引者注）以海防添築炮利船堅為中國之醒之據，是猶治荊棘者僅

⁶ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年版），頁70。

⁷ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁70。

⁸ 林啟彥：〈嚴復與何啟——兩位留英學生近代化思想模式的探討〉，見《近代史研究》2004年第3期，頁1-20。

剪其葉，治毒流者僅築其防而已。以此為醒，吾寧其睡。何也？事貴有其可憑，力貴用於實際，譬如行遠者必自近始，若不自近，將神游於四極之外，惆悵徒勞，睡則無此也。譬如登高者必自卑始，若不自卑，將心放於九霄之上，焦思何益，睡則無此也。故事空有為之之名，而無為之之實，空有為之之苦，而無為之之功者，此類是也。⁹

〈曾論書後〉又力陳中國專制體制之弊，強調：科甲選士，不能造就人才；俸糧克扣，不能鼓勵武弁；炮台虛設，不能衛我岩疆；鐵艦徒矜，不能固吾海宇；訟獄不察，不能約束洋人；內政不修，不能保護藩服；虛文禮誼，不能扶救顛危；輕試其鋒，不能坐成干濟；民不信任，不能底績大功；國失權髓，不能守持自主。文中又提出自己的改良主義觀點，呼籲循序漸進的變革：

一國之所以稱盛者，非徒多戰艦炮台也。以戰艦炮台，國皆能置故也。侯欲治外，請自治內始；侯欲治內，請自得民始；侯欲得民，請自得民之心始。民心不可見，見之於信耳。此一定不易之程途也。而行之者則曰公與平。國有公平，然後得民信；先得民信，然後得民心；先得民心，然後得民力；先得民力，然後可以養民和；可以養民和，然後可以平外患。外患非可遽平也，仍以民和卜之耳。此循序漸進之功效也。¹⁰

1898年4月，康有為、梁啟超積極推動變法，在京師粵東會館召集保國會第一次會議，宣揚「保國、保種、保教」之道。康有為以外患日亟，亡國在即，呼籲國人必須痛定思痛，變法圖強。康有為以自己理解的孔教經義，談到：「若夫泰西立國之有本末，重學校，講保民、養民、教民之道，議院以通下情，君不甚貴，民不甚賤，製器利用以前民，皆與吾經義相合，故其

⁹ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁74-75。

¹⁰ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁100。

致強也有由。吾兵、農、學校皆不修，民無保養教之之道，上下不通，貴賤隔絕，皆與吾經義相各，故宜其弱也。」¹¹

對於名滿天下的康有為對變法的推動，何啟、胡禮垣是支持的。不過，對於康有為這番「泰西皆與吾經義合故強」的民族主義言論以及文中其他一些對事實的曲解，則認為不僅無益於變法，甚而是有害的。特別是親歷 1895 年中日甲午戰後非常時期的胡禮垣更對民族主義的盲目有切膚之痛。在何啟的慫恿下，在康氏發表演說後的兩三個月後，胡氏寫成〈康說書後〉，與何啟共同署名批駁。文章開宗明義，痛批中國士人在文化上的「驕傲滿盈」。「天下之事，莫不成於謙虛而敗於驕傲，成於戒慎而敗於滿盈。矜張之念，其幾甚微，而馴至其流，未有不足以誤國害民而亡天下。故善治病者；去其根，善治禍者除其本。苟不於其本而治之，則愈治愈紛，愈紛愈亂，變態百出，為害將至於不可勝言。」¹²「故為中國計者，必先去其驕傲滿盈，乃可行其謙虛戒慎，以變中國之法，而起中國之衰；蘇中國之民，而扶中國之運。若猶教以矜才使氣，則是火既烈矣，而復加之以薪，瀾既狂矣，而復除之以障，焉有不憤然盡喪者哉。」¹³在胡禮垣和何啟看來，康有為「泰西皆與吾經義合故強」的言論，正是這種「驕傲滿盈」的病根。「是說也，其言大，其聲洪，聽者不察，必為所惑。不知保民、養民、教民，何須經義。外洋諸國惟不用經義，故能為所當為，亦猶堯舜三代時無經義，故能日新其德。今欲取二千餘年以前一國自為之事，施諸二千餘年以後五洲交涉之時，吾知其必扞格而不相合矣。中國之不能變，蓋經義累之也。」¹⁴「嘗深求中國所以窮而不變之故，其禍本於驕傲滿盈；又嘗深求其所以致此驕傲滿盈之故，其病根於八股經義。」¹⁵

¹¹ 康有為：〈京師保國會第一次集會演說〉，見姜義華等編校《康有為全集》第四集，（北京：中國人民大學出版社，1998 年版），頁 57。

¹² 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁 247-248。

¹³ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁 248-249。

¹⁴ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁 267-268。

¹⁵ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，頁 267-269。

對於道統繼承，兩人提出應重心傳，而不必拘泥於經典字句的觀點：

夫利世者，聖人之心源。經書者，聖人之陳迹。心源歷世而無異，陳迹閱時而不同。以心觀聖人原無可議，以迹觀聖人必有可疑。由其迹而推其心，不若法其心而略其迹也。曩者《新政論議》之作，謂宜法古帝王執中精一之心傳，而行古帝王因時制宜之運量者，蓋以吾人之心印聖人之心，非以聖人之迹印吾人之迹也。¹⁶

何啟、胡禮垣後來把〈曾論書後〉、〈康說書後〉，連同〈《勸學篇》書後〉、〈新政論議〉、〈新政始基〉、〈新政安行〉、〈新政變通〉等政論著作，按區鳳墀（1847-1914）的提議，以《新政真詮》為書名，於1900年底在香港出版。翌年上海重印，《大公報》創辦人、著名記者英斂之（1867-1926）為序，讚嘆此書：「議論宏深，識見遠到……晰疑辨難，推勘入微。務期真理昭揭，不使偽辨混蒙。挈領提綱，搜精抉髓。辨別今昔、中西之異同，發明郅治、大同之歸宿。大聲疾呼，振聾發聵。苦心一點，熱淚兩行，直使華（英自稱一引者注）五體投地。一瓣心香，因倩《格致新報》館重印，公諸世人，以開吾中國四千年之風氣，以牖吾中國四萬萬民之聰明。」¹⁷

不過，因大勢已去，積重難返，清廷對於諸如《新政真詮》這類改良主義思想已難以切實推行。在清廷久延殘喘之時，香港以及海外之華人的耐心也逐漸消失，以孫中山為首的革命黨人越來越得到支持。甚至何啟也參與到其中，在1900年為遊說英方支持推動李鴻章宣佈兩廣獨立而奔走，胡禮垣則在1903年謝纘泰發動洪全福廣州之役密謀失敗後，與何東一起被清廷列為嫌疑犯。

顯然，相對於來自內地，深受傳統教育影響，依然滿腦子皇上聖明，強調莫談國事，視香港為暫借之發財地，以故鄉為落葉之歸根的一眾舊派精英，兩人表現出的是一派縱橫捭闔，匡時救國捨我其誰的新風。然而，新舊

¹⁶ 鄭大華點校：《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年版），頁267。

¹⁷ 英斂之：〈《新政真詮》序〉，見《胡翼南先生全集·新政真詮》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974年版），頁49-50。

派華人精英的交接與其說是革命，倒不如說是繼承。這除了新派華人精英當中不少人其實正是舊派精英的子弟，更在於這群深受西學薰陶的人大都有相當的舊學根柢，深諳華人的文化傳統。他們可以很好理解港英政府的政策，但也很能根據華人社會的實際情況給予意見的反饋和爭取適當的調整。這在被認為是新、舊派精英權力交接分水嶺的 1894 年鼠疫事件中亦可見之。鼠疫發生不久，瞬即廣泛傳播，死亡人數不斷上升。港府派遣英兵，針對華人社區逐戶搜索和消毒，強行拖出患者和死者，以遏止疫情。事件觸發華人極度不滿。東華醫院代表華人社會向港府陳情，要求停止行動。港府不但不允，並以東華醫院堅持的中醫服務無助疫病治療建議關閉。時任港督的羅便臣指示成立委員會進行調查。包括何啟等人在內的委員會經調查後，認為關閉東華醫院並不可行，但引進西醫治療卻屬必須。時以舊派精英為主的東華醫院決策層亦認識到，在關閉和引進西醫治療兩個選項中，引進西醫仍是上算，若關閉東華醫院或由洋人掌理院務，都等同作為華人代表機構之東華的解散。事件最後以 1897 年東華醫院引入西醫服務告終。事件的處理中，既符合港府堅持的西醫治療原則，又照顧了東華醫院的存在和發展，何啟等人不論在專業意見抑或華人社會的實際情況介紹方面，顯然都發揮了很大的作用。新派華人精英亦因此更得港府的信任和華人社會的支持，形成了一個三贏的局面。

胡禮垣是新派精英中舊學出彩者，這源於他自小與母在家鄉廣東三水生活，系統接受過傳統教育有關。舊學的經驗，在香港接受的西學衝擊，在徘徊、比較與選擇中，胡禮垣學養速迅地成長。從中央書院畢業，經過香港、內地和海外的一番經歷後，更加成熟燦爛。1895 年，歲過半百的胡禮垣回到香港，開展進入生命中最精彩的一段，「日惟閉戶著書，考察列國政治得失，與何君啟研究法律。至於哲學、宗教，莫不窮其要理。晚年復研求佛學，具有心得」。¹⁸ 他與何啟合著的《新政真詮》被譽為改良主義的經典，另外自己的詩文集《梨園娛老集》、《伊藤嘆》、《滿州嘆》等，均膾炙人口。

¹⁸ 陸廷昌：〈胡翼南先生事略〉，載《胡翼南先生全集·新政真詮》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974 年版），頁 55。

他貫通西學卻始終不卑孔教，遍歷外洋卻常常心懷祖國。他為批判歷代統治者為達專制目的而曲解孔教，曾賦詩一首，並自注以明之：

精一執中堯舜禹，自由平等美歐東。帝皇法物果何在，橫豎參觀得所宗。

神化丹青思有竅，聖人糟粕學無功。等閒尋出真贓據，諭在五年七月中。

雍正五年七月諭禮部云：「人第知孔子之教，在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受其益者之尤，在君上也哉。朕故表而出之，以見孔子之道之大，而孔子之功之隆也。」按此諭是直以孔子為組織專制之人，奉君王以最大之倫紀至尊之名分也。然則其所以崇孔子者，蓋為此耳。此何物也，私也，贓也。夫中國自秦至今，其通行國中為國民之所共守而不敢或違者，皆荀、李之教，非孔、孟之教也。孟子私淑於孔子，李斯則師事荀卿。孔、孟、荀、李同名為儒，名同而實則大異。孟子道性善，言必稱堯舜，蓋本孔子之言，性相近也。李斯立嚴刑，設峻法，蓋本荀卿之言，人性皆惡，其善者偽也……若取而行世，則孔孟之道足以仁壽斯民，振興世界。至於干祿榮身，求一時之倖進，則荀李之道獨得矣，何則？人主履至尊之位，常以壓服萬民為心，峻法嚴刑獻諸人主，是猶以水濟水，無不和合也……雍正時之於孔教，名為特重，實則無異秦政之時行李斯之道耳，安望其能明倫紀、辨名分、正人心、端風俗哉？¹⁹

¹⁹ 胡禮垣：〈滿州歎·其七十四〉，見《胡翼南先生全集·詩集輯覽卷三十七》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974年），頁1908-1911。

孔子之教，明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，足以「仁壽斯民，振興世界」，只是帝皇為鞏固自己的專制統治，實際上用的是嚴刑峻法，從未實行過真正的孔教。而另一首詩中，胡氏則表明自己心目中的聖人之道：

當年孔子本無奇，情理拈來作主持。不仕恐流專制血，講書能入後生脾。

楹間夢奠檀弓陋，道統相承邱浚欺。我學仲尼惟一貫，下因水土上天時。²⁰

詩末又有自注云：「大同之道，不外乎忠恕。予初著書，名曰：《天人一貫》，本孔子忠恕之道以立言也。因係少作，棄而不錄……蓋去初為書時已四十年矣。」²¹ 在胡氏看來，忠恕之道正是孔教之根本，必須以人性本善為根本認知，推己及人，又不能泥古不化，必須緣水土、因天時，根據客觀現實而改進變化。

他的老朋友何啟，雖然舊學水平遠不如他，不過卻一直為傳統文化在香港的繼續存在和弘揚盡力，貢獻良多。宋王台本是九龍馬頭角海濱一名為「聖山」山頂的景點，由三塊巨石組成，相傳是宋帝趙昀曾流亡之所。1898年英國強租新界，新九龍開闢，築路建房需用石料，一些商人遂在聖山開炮採石，受到當地居民反對。何啟為此奔走呼籲，直接促使港府於1899年頒佈《保存宋王台條例》，為香港保留此饒有深意的歷史見證。何啟是推動成立香港大學的社會賢達之一。自港督盧押（Sir Frederick John Dealtry Lugard，1907-1912 在任）1907年倡議在香港建立一間綜合性大學之後，何啟提出未來的香港大學的三院制設想，即除合併已有的香港西醫書院和香港工學院外，還要開辦文學院。

香港英國殖民政府於1911年在薄扶林道興建香港大學，分設文、醫、工等學院。在文學院學習的中國籍學生必須修習中國古典文學。其初擬在皇仁中學堂漢文教習中遴選二人升任大學教習，惟

²⁰ 胡禮垣：〈滿州歎·其七十四〉，頁1912。

²¹ 胡禮垣：〈滿州歎·其七十四〉，頁1912。

因皇仁的漢文教習最高學歷只是前清秀才，不符合大學教習資格，後乃採納定例局議員何啟大律師的意見，香港大學的漢文教習必須聘請前清翰林充任……紳商介紹賴際熙（字煥文，號荔垞，廣東增城人，清光緒癸卯年進士，翰林院編修）任香港大學漢文總教習（當時尚未有教授、副教授、講師等名稱），講授史學，由區大典（字徽五，南海人，清光緒癸卯年進士，翰林院編修）教經學。²²

何啟的努力竟使香港大學成為舊學在中國的最後一個堡壘。經歷過新文化運動的洗禮後，內地幾乎所有學府，都把舊學請了下來。白話文鋪天蓋地，而且成就非凡，亦很快在全社會得到普及。惟獨香港大學，依然子曰詩云，弦歌不輟，甚至影響到了中小學的中文教育乃至於報刊行文。直到1935年，著名作家、學者許地山南來就任香港大學中文系主任，全力推介新文化，情況方告改觀。

二、大同世界的憧憬

新派香港華人精英對傳統文化的不離不棄，除了其有助於了解華人社會和有利於新舊權力交接，其實也是他們乃至整個海外華人社會一種更為遠大的憧憬的反映。事實上，當時輪轉到近代，老大中國四面楚歌，亡國滅種迫近眉睫。身在海外或香港的華人，雖然均在西方人的統治之下，但「皮之不存，毛將焉附」的道理還是懂得的。新派香港華人精英，與舊派一個主要不同，是對清末以來中國政治、特別是外交方面的積極介入。如首任華人定例局議員的伍廷芳，便是為出任清末重臣李鴻章幕僚，協助中國與列強進行外交談判而離職。他日後成為中國的著名外交家、政治家。其子伍朝樞，1927年就任國民政府外交部長，發表廢除不平等條約宣言。韋玉曾協助清廷引渡潛逃罪犯。何啟為推動李鴻章宣告兩廣獨立而向英方遊說等等。周壽臣則曾先後協助穆麟德、袁世凱處理朝鮮問題。這一方面是華人精英們熟悉洋務特

²² 伯子：〈辛亥革命前後清遺老在香港的活動〉，見《文史資料選輯》總 144 輯，（北京：中國文史出版社，2001 年版），頁 217-218。

長的發揮，另一方面則應該說是來源於他們心中的理想。新派香港華人精英大都有海外經歷，或是出生在外國，或是曾遊學在外，廣闊的世界使他們深切地認識到，中國並非世界的中心，也無法自外於世界。而在殖民地的生活經歷，也使他們相信西方文明所標榜的理性和公平。因此他們嚮往的是一個天下為公的大同世界。香港佛教聞人黎乙真說胡禮垣，「生平以大同為主義，數十年來立說著書未嘗或變其宗旨。蓋所言皆平理、近情、順道、公量，絕無流弊」。²³ 胡禮垣心中的大同社會：

……大同之理，以天下為一家，以中國為一人。其視地球各國，決無大小強弱之分，而生其攀援傲慢之見也。慕聖賢己飢己溺之懷，則仁同覆載，學善士大慈大悲之念，則愛及愚蒙。²⁴

農業國與工業國為物質上之協力，東洋文明與西洋文明為精神上之協力。一方為發展自國之特長，一方確收國際上之道義。²⁵

香港近水樓台，華人精英們較容易去內地實踐自己的大同夢。在海外，華人卻必須更實際地思考。誠如新加坡土生華人、著名孔教信徒林文慶所說：

作為一個獨特的民族，我們也能牢牢地守住自己以往光輝燦爛的歷史，勇敢地奮鬥，以便能在商業、科學和藝術的最前沿中取得最後的勝利。否則，兩種悲劇之一將降臨海峽華人的身上，要麼他們將變質而被完全巫化或歐化，同時將永遠地割斷與自己民族的血脈淵源。這是一個不堪設想的過程，因為這一過程近百年來一直就在西班牙統治下的菲律賓持續進行着。海峽華人的另一悲劇是他們將走向墮落，死抱着那些甚至在中國都已被革新的了華

²³ 黎乙真：〈輯印金剛般若馱世經序〉，見《胡翼南先生全集·金剛馱世卷五十七》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974 年版），頁 2743。

²⁴ 胡禮垣：〈宗教略義下〉，見《胡翼南先生全集·文集彙鈔卷五十七》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974 年版），頁 2726-2727。

²⁵ 胡禮垣：〈宗教略義下〉，頁 2739。

人習俗和舊觀念不放。不難預見，在這樣的環境下，目前海峽華人所擁有的一切優點和影響力將會喪失殆盡。²⁶

海外華人熱衷於建立跨地域的華人經濟圈，共同的華人文化背景是重要的基礎。華人必須懂得守住自己既有的輝煌，攜手並進，否則不但無法在商業等各方面參與同其他民族的競爭，甚至會在同化的過程中迷失。同樣地，對新派香港華人精英來說，即使大同世界有實現的可能，中國仍必須是中國，否則大同亦會變得毫無意義。以當時的認識而言，能為華人或中國這個民族身分提供保證的，依然只是曾長期在意識型態領域獨尊的、以孔教為代表的傳統文化。

不過，對有些華人精英而言，尊孔不盡是孔教。1901年，香港報紙報導，新加坡華商曾兆南請從德國經新加坡回國的醇親王載灃代奏朝廷推行孔教：

自弱冠經商南洋，見西人崇奉基督教專心致志，各國皆然。獨我中國人奉孔教有名無實，問以孔教如何，茫然不知也。是以奉孔教之人，忽而頂禮，忽而齋醮，忽而迎神賽會，忽而簽杯扶乩，種種誕妄不經，誠為風俗牢不可破，而猶詡詡曰：孔教中人也。噫嘻，此豈孔教之宗旨哉。竊謂孔子之教，不外倫常，不致知以明倫常之理，不力行以盡倫常之道，非孔教也。²⁷

奏摺中曾兆南提到的南洋所見，說明了當時的海外華人信仰中，孔教正在興起的實際情況。這當然是得益於維新派的極力提倡，但從信仰者均各自從本身熟悉的方式用以供奉和崇拜的情況看，實際上更多是出於自己對孔教的追求和理解。從宗教的角度看，荒誕不經的崇拜方式對其為宗教絕無影響。曾兆南更多的是着眼於儒家道德倫常的教育之教，即精英對大眾社會的領導，故非之。

²⁶ 轉引自嚴春寶：《大學校長林文慶》，（福建：廈門大學博士後論文，2009年），頁55。

²⁷ 〈請傳孔教〉，載《香港華字日報》1901年11月30日。

諳熟儒教經義，通達佛道兩教教理，與倡行三教合一的先天道宗教領袖田邵邨結為知交，而又對基督教教義頗為佩服的胡禮垣，他對宗教則有更為精緻的見解：

夫天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。天命不可知，然而性也、道也、教也，則同條共貫不能離。而二之者也，道不本於性，非道也；教不本於道，非教也。教本於道，道本於性，則不可知之天命亦無不可知矣。²⁸

胡氏強調道德本於人性，但宗教必須包含道德，而且只有通過實踐宗教所教導的合符人性的道德，人天一貫，才能得知神秘的天命。他一方面強調道德必須符合現實人生的需要，於此同時，又對人的道德實踐予以神聖化，開啟了後來者創立香港孔教之大道。

在好友區鳳墀、何啟相繼謝世，而全球正在經歷第一次世界大戰夢魘的1914年，胡禮垣在極度鬱悶之中，為了打造理想的大同社會，寫下宗教哲學著作《靈魂不死》，力圖為人類的共存貢獻自己最後的宗教方案。一如同時代的許多士人，在胡氏看來，人類之所以不能臻於大同，障礙主要在於無窮的物欲和宗教信仰的不同。他圍繞靈魂不死的命題，分從歷史和現實兩方面進行探討，認為人類所有的哲學和宗教的分歧，其實均出於對靈魂性質的誤解。他說：

自耶穌氏出，而聖神為靈魂，魔鬼為體質，其說遂立於歐洲；自柏拉圖出，而唯心為靈魂，唯物為體質，其說遂開希獵；自喬答摩出，而淨者為靈魂，染者為體質，其說遂倡於印度；自漢宋諸儒出，而天理為靈魂，人欲為體質，其說遂行於中國。²⁹

²⁸ 胡禮垣：〈宗教略義下〉，見《胡翼南先生全集·文集彙鈔卷五十六》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十七輯，（台北：文海出版社，1974年版），頁2740-2741。

²⁹ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，見《胡翼南先生全集·文集彙鈔卷四十七》，見沈雲龍主編《近代中國史料叢編》第二十六輯，（台北：文海出版社，1974年版），頁2359。

實際上，靈魂遠比諸賢的二分法設想含義更加豐富，足以「總括二儀，遠包三界，彌繪八極，洞貫十虛」³⁰，確立靈魂不死，亦即靈魂永恆，殊為重要。而在他眼中，所謂靈魂，有大小之分，即大靈魂和靈魂或小靈魂，「人與物則靈魂而兼肉身也。肉身為累，則雖天縱之聖，亦必不能如超然脫殼之靈魂」。³¹ 這顯然就是史上聖賢均無法窺見靈魂真義的理由；而「上帝為大靈魂」³²，並進一步指出：

世界者，其精銳乃一大靈魂耳。此一大靈魂也，其名曰以太（Ether）。以太者，電浪也。其為物也，乃傳空氣至神至妙之用者也，無竅不入，息息相吹。而地球中大小知覺運動之物，莫不取諸大靈魂。³³

在胡氏看來，上帝其實就是世界，精神也就是物質，顯然這是他對基督教義所稱神創造世界的一個獨樹一幟的解讀。當然，雖以上帝為大靈魂，但作為多元宗教論的儒者，胡禮垣對「上帝」的理解，與其說是基督宗教所定義的造物者，倒不如說更似是道家所說的重玄，或佛家所說的空，是所謂的非二元性概念：

天理良心即世界之神也，如浩然之氣充塞宇宙，入乎萬物之中。神在物物，而物物有神，神不離乎物也；物物有神，而神在物物，物不能離於神也……夫造物者有耶？無耶？無也，則胡能造物，有也，則不足以物眾形。明乎眾形之自物而後，始可與言造物耳。故造物者無主而物各自造，物各自造者，物各反宗於體中而不待乎外。外無所謝而內無所矜，是以誘然皆生而不知所以生，同然皆得而不知所以得。³⁴

³⁰ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2359。

³¹ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2378-2379。

³² 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2379。

³³ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2381-2382。

³⁴ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2377。

明乎此，胡氏認為人的生命就有了新的意義。人不能再只圖滿足於自己的物欲而無惡不作，因為他源於大靈魂，負有為祂使世界更完美的義務。而且，既然精神即物質，他一直強調的傳統道德，就成為亙古不變的客觀標準。人「所以明善惡，別是非，邁前賢，開後學，通古今，貫天人者，皆靈魂之為之也……物質有相引之勢，相引者，相類以從。人之類，無不同，則人之靈魂亦無不同也。故人雖死，而其生平所作之事長在人間，與林林總總之徒，繼繼繩繩而終古。而流風雖遠，陳迹如新者，則瓠史稗官之記載是也」。³⁵他指出，「生時之縱慾有限，死後之追悔無涯，然則欲蓋前愆，回頭是岸者，亦惟於靈魂不死之據加之意焉。」³⁶

而且，由於大靈魂「其為物也，包羅宇宙，散而為不可說。不可說之無數小靈魂焉，其質也，微之又微，微至於無。寓空氣中，動而為息。息之吹人之生也，得之以為呼吸之氣。及人之死也，呼吸之氣復出而為息，息之吹返空氣中與大靈魂合。尋機而散，以為人之再生焉」。³⁷由此觀之，所謂生死雖不過動靜之間，但只有合乎傳統道德地為社會作出貢獻才可真正無悔一生，「然而懿行芳踪遺其徽，而自有千古，存神過化通其意，而不負一生。死死生生，隨處修行，其以此哉」。³⁸「吾人既入此世間，則不能遽作出此世間之想。惟有忘其為惡濁，忘其為浩劫，忘其為囂塵，而怍怍然，惻惻然，懇懇然，懃懃然，思以和眾安民者，為當世之補，且以開來繼往者為後世之師。苟其情深而文明，必有不能自己者也，是以學究幽明者，常於肉身靈魂分辨先後，調劑其宜。其為肉身謀者不過二三，而為靈魂計常居七八。實德既重，虛榮自輕。察其所安，蓋行一不義、殺一不辜而得天下尚不為也，況為陰謀秘計之不可告人者哉。」³⁹

正因為如此，在胡氏看來，靈魂不死並非只是一個宗教或哲學命題，它更是正人心、厚風俗，匡時救世，乃至走向理想國度，最終獲得永恆的起

³⁵ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2396-2397。

³⁶ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2398。

³⁷ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2398—2399。

³⁸ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2401。

³⁹ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2403-2404。

點，從而為儒教的修齊治平，為士人任重道遠，最終建立大同世界的憧憬，找到了神學的背書：

人心之正，正以此矣；風俗之厚，厚以此矣；進化之增，增以此矣；文明之長，長以此矣；窮奇之驅，驅以此矣；禱祝之絕，絕以此矣。而且地維之立，以此而立；天柱之尊，以此而尊；人格之高，以此而高；天國之近，以此而近；太平之致，以此而致；郵治之臻，以此而臻。⁴⁰

三、小結

為中國現代化尋找出路，是何啟、胡禮垣等一代香港華人精英苦思冥想的問題。對於國家當時所面臨的危機，飽受西學浸淫，又曾周遊列國的他們，自然洞若觀火。他們深知老大中國今天不再是世界的中心，也懂得古老的中華文化當時在許多方面已遠較西方文明落後。然而，即便如此，他們依然深受中華文明的薰陶，靈根深種，自覺或不自覺地以傳統儒士態度和方式去處理問題。他們反對洋務派的師夷長制夷的改良主義觀點，全心推動政治體制改革，卻又對君上忠貞不二；批判維新派的「泰西皆與吾經義合故強」的民族主義論調，認為這是國人驕傲自滿，故步自封的病根，卻又致力經營海濱鄒魯，在香港保留儒家的千年道統。兩人雖未有在近代中國的歷史洪流中翻雲覆雨，他們對香港卻遺澤深厚，甚至可以說是走出革命以外的一條發展之路。只是兩人一生都可能在王國維《三十自序》所說的「可愛者不可信，可信者不可愛。余知真理，而余又愛其謬誤」中撕裂，何啟猝逝，沒能看到他的反省，而胡禮垣的靈魂不死論也許正是他們這一代徘徊於新舊之間的士人最終的安魂曲。

⁴⁰ 胡禮垣：〈靈魂不死〉，頁 2404-2405。

[Abstract] Although they grew up in Hong Kong, which is on the border of mainland China and received a Western-style education, the early Chinese elites in Hong Kong were still deeply influenced by Chinese cultural traditions. Internally, they were like the traditional scholars: they took Confucian morality and ethics as their tenet in life, and felt they had an inescapable responsibility to help the country and benefit the people. Ho Kai and Hu Liyuan both graduated from The Government Central School in Hong Kong. Ho Kai studied in Britain and gained dual professional qualifications as a medical doctor and a lawyer, whereas Hu went traveling after graduation. Hu had good diplomatic skills and was accomplished with outstanding practicality and insight. Religiously, both were influenced by Christianity, and Ho Kai even became a Christian faithful. Even so, their Chinese scholarly sentiments had never been changed. This article, based on some of their local activities and remarks, will explain that Confucianism is not only the starting point of their thinking, but also embodied the *Politeia* (ideal country). In their view, there is no fundamental contradiction between Confucianism and the ultimate value of modernization. Instead, they complement each other. Therefore, when the whole country had doubts about the tradition, and even wanted to overthrow it with criticism, they rose to defend it. Ho Kai supported the passage of the “Song Wong Toi Reservation Ordinance 1899,” so that the great Confucian scholars who were frustrated with the mainland officialdom and the later survivors of the Qing Dynasty could build an ideal cultural gathering place near the coast to sustain the cultural legacies. He also supported the establishment of the Faculty of Arts of The University of Hong Kong and stipulated that the university must focus on Chinese language and literature education, helping to preserve a heaven for the promotion of traditional classics. Hu Liyuan, on the other hand, constructed a unique theory of the soul, integrating Confucianism into Buddhism, Taoism, and even reconciling the teachings of Christianity, thus providing a modern religious interpretation to the worship of heaven and the ancestors. They also promoted the basic structure of Hong Kong's cultural construction. Although this city is mixed with Chinese and

foreigners, Chinese tradition is always the foundation. Under this premise, people can live in harmony despite diversity, and mutual respect is the foundation of development.

Religious Values and Education

宗教價值與教育

人際關係平衡點——緣起法完善人倫關係之參考

釋法忍

【摘要】教外人或是教內的平信徒，總覺得佛教是離開這個世間，不食人間煙火，也不主張與人結交，並鼓勵離群修道。這一一都存在著一些誤解，不了解佛教如何能兼顧世間法和出世間法。早在繼雄法師《初期佛教家庭倫理觀》一文之中，已討論佛教對世俗倫理有系統性的教育，並指出佛教能為指出如何「從不同的人際關係找出平衡點」提供方案。因此，本文將會以《佛說善生經》為本位，討論佛陀如何針對在家平信徒，提出除家庭倫理之外，在友情誼，乃至社會友誼之教育，當中主要包括了「互敬相濟」、「勸善規過」、「利益共享」等主題。這都是超越時間性地適合現代人參考的！

一、導言

離家修道似乎一直都是佛教鼓勵的價值，如《四十二章經》中說：「佛言：剃除鬚髮而為沙門。受道法者，去世資財，乞求取足，日中一食，樹下一宿，慎勿再矣。使人愚蔽者，愛與欲也。」¹因此，佛教總給人一種「隱居山林」、「不問世事」、「遠離人煙」的感覺，當中尤以漢傳佛教為重。

故此，清末民初時期，太虛法師（1890-1947）提出了「人生佛教」（及後被改成「人間佛教」）思想以改革中國佛教，便是一個明顯的例子。「人間佛教」思想強調佛教僧團需服務社會及利益現世人生，冀以佛教改良和促進社會發展。太虛本人在〈人生的佛教〉中說：「學佛，並不一定要住寺廟做和尚、敲木魚，果能在社會中時時以佛法為軌範，日進於道德化的生活，就

¹ 《大》第十五冊，頁 518（上）。

是學佛。」²他更於 1933 年 10 月應漢口律師公會、佛教正信會及紅十字會的邀請，於漢口市商會，作了〈怎樣來建設人間佛教〉的演講。當中他指出：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林區做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」

其實這些「印象」都是因為不少人，未能對佛法及其對人際教育的協助有準確的了解。其實從了解佛教的世間倫理出發，我們可以窺看出它的系統性教育，並能從不同的人際關係找出「平衡點」提供方案。同時，人類生存難免要處理人與人相處的議題，本文亦會以《善生經》中親友關係的教法為藍本，了解佛陀為「人天乘」的行者說明，如何安穩的生活於人間時，又能利益他人。這個人類相處的「平衡點」正亦為我們這個時代，提供維繫家庭關係，甚至是朋友情誼的資訊。這個人類相處的「平衡點」之重點在於：從「緣起法」的角度出發，無論是對內之「家庭」，或是對外的「朋友」，人類都不應先要求別人如何對待自己；反之，則是需要先恰如其位地付出，或說是履行其倫理責任，就「自然」地會有良好的人類相處關係。

二、文獻回顧

以往有關《善生經》的學術討論，大都集中研究《善生經》所反映的佛教倫理觀和如何建立佛教家庭等議題。如業露華的〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉³、王美盈〈析論安世高譯本《尸迦羅越六方禮經》之內涵及其相關問題〉⁴，和釋繼雄的《初期佛教家庭倫理觀》⁵。有些學者亦會將《善生經》的倫理觀與其他宗教傳統或文化作比較，如王開府的〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉⁶、陳兵、趙廣志的〈儒家五倫

² 〈人生的佛教〉，收於《法音》1997 年第 6 期，頁 3。

³ 業露華：〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉，收於《中華佛學學報》第 13 期（台北：中華佛學研究所，2000），頁 69-82。

⁴ 王美盈：〈析論安世高譯本《尸迦羅越六方禮經》之內涵及其相關問題〉，收於《人文社會學報》，14 期，2013-07-01，頁 153-183。

⁵ 釋繼雄：《初期佛教家庭倫理觀》，（台灣：法鼓文化，1997）。

⁶ 王開府：〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉，（台灣：華梵大學哲

觀與佛教六方說比較——以《孟子》和《善生經》為中心〉⁷。另外，魏常海的〈人間佛教與儒家思想——以太虛大師和星雲大師為中心〉⁸一文也是描述近代太虛大師如何將《善生經》及儒家的倫理綱常概念作對應性的討論。然而，《善生經》之所以對於佛教居士修行、持家、生活等有指導性的教育作用之餘，其實當中亦反映了佛教的核心教義——「緣起法」及其中因果報應論。並進一步為優化佛教徒生活提供一些參考——人際關係的和諧在於當中那個平衡點，也就是「在希望得到回報時，請先問問自己付出了什麼」(Give before you take!)。在學術界之中，及這部分的文獻回顧，都可以看到以往學者一般都是從兩個向面來研究《善生經》及佛教家庭倫理：1) 研究《善生經》所反映的佛教倫理觀和如何建立佛教家庭等議題；2) 與其他宗教(如儒家等)作比較。而且，一般人都以為佛教與很多宗教傳統一樣，會有其「道德要求」及標準，「教育」信徒認同該價值，並宣揚不求回報的大愛、大慈等美德。然而，本文正正就是要指出，《善生經》所宣揚的道德教育，不是從道德高地，由上而下地要求在俗的信徒奉行/認同其倫理價值。反之，《善生經》是實際地說明「在希望得到回報時，請先問問自己付出了什麼」(Give before you take!)的「平行點」。強烈地給人有「實際」，甚或「功利」之感。如果由菩薩道的「無緣大慈、同體大悲」、「三輪體空」來襯托，更能突顯佛教這個家庭倫理俗世倫理之實際之處！

三、《善生經》簡介

《佛說善生經》(簡稱《善生經》)同時收於《長阿含經》卷 11 (由佛陀耶舍及竺佛念共同翻譯)及《中阿含經》卷 33，又被稱為《善生子經》或《六方禮經》，是由東晉僧伽提婆所譯。此外，此經還有以下幾種譯本：

學系，2000)，頁 225-241。

⁷ 陳兵、趙廣志：〈儒家五倫觀與佛教六方說比較——以《孟子》和《善生經》為中心〉，收於《西南民族大學學報》，(四川：西南民族大學，2017)，頁 80-83。

⁸ 魏常海：〈人間佛教與儒家思想——以太虛大師和星雲大師為中心〉，收於《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，2019。

- 1) 由後漢安世高所譯：《尸迦羅越六向拜經》；
- 2) 由西晉支法度所譯：《佛說善生子經》；
- 3) 由東晉竺法護所譯：《大六向拜經》（又稱《尸迦羅越六向拜經》）

同文所根據的譯本，主要是以《長阿含經》卷 11（由佛陀耶舍及竺佛念共同翻譯）的那個版本。

業露華對《善生經》的譯本也作過一番研究，他指出所謂《尸迦羅越六向禮經》、《六向拜經》等，都是《善生經》的異譯，不但被收入《長阿含經》或《中阿含經》之中，而且，從安世高至僧伽提婆近二百年間，此經先後有至少四個不同的譯本，故此業露華認為此經在東漢及魏晉時期已是流傳已非常廣泛。⁹

《善生經》的教法重心，在於對在家修行的佛教徒，開示相關的倫理教育。

本經的說法背景是一位名為善生的婆羅門在臨終時，囑咐他的兒子——善生子，每天都要恭敬禮事六方眾生，但並沒有說明這種禮拜方式的意義及作用。

一天，佛陀入城行化，見善生子「舉身皆濕，向諸方禮」，便問他為何要這樣做。善生子告訴佛陀這都是父親遺命，並不知當中的意思。佛陀便為引導善生子，指出佛教也有六方，如能奉行這禮六方的修行，便能得相應的善果。¹⁰ 佛陀因而在《善生經》指出：東、南、西、北這四方，再加上方及下方為六方，這其實代表了人類的家庭及其社會生活之六種倫理關係。

佛陀先說明：東方代表父母和子女一倫之關係，南方則是老師和弟子的關係，西方代表著夫妻關係，北方象徵親族之關係，下方代表主僕關係，而

⁹ 業露華：〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉，收於《中華佛學學報》第 13 期（台北：中華佛學研究所，2000），頁 70。

¹⁰ 《善生經》出《長阿含經·第二分》收於《大》第一冊，頁 70（上）。

上方則是在俗之人與出家修行人之關係。佛陀，最後更以修行此法之功德（來生得生天界享福）來鼓勵善生要奉行這個法門。佛陀指出：「諸有長者子，禮敬於諸方；敬順不失時，死皆得生天。」¹¹

四、《善生經》倫理觀——平衡點

「對內」——父母與子女一倫之關係：

《善生經》云：

「當以五事敬順父母，云何為五？一者供奉能使無乏，二者凡有所為先白父母，三者父母所為恭順不逆，四者父母正令不敢違背，五者不斷父母所為正業。

善生！夫為人子，當以此五事敬順父母，父母復以五事敬親其子。云何為五？一者制子不聽為惡，二者指授示其善處，三者慈愛入骨徹髓，四者為子求善婚娶，五者隨時供給所須。善生！子於父母敬順恭奉，則彼方安隱，無有憂畏。」¹²

此部分其實反映出父母與子女之間的「平衡點」，那是一種很微妙的關係。如果父母在情感上及教育上都先盡責任，妥善地做好父母應有的角色，子女必然會好好孝敬父母。

情感上，父母如能「入骨徹髓」地愛護子女，又能按子女的需要並隨著相應的時間，提供所需要的物資；同時適時「為子求善婚娶」。

教育上，又能「制子不聽為惡」、「指授示其善處」，令子女不作惡，亦明白奉行善法之重要。

因為父母在情感上及教育上已盡責任，妥善地做好父母應有的角色，子女才會懂得如何孝敬和愛護父母。

¹¹ 《善生經》出《長阿含經·第二分》收於《大》第一冊，頁72（下）。

¹² 《善生經》出《長阿含經·第二分》收於《大》第一冊，頁71（下）。

情感上，子女能做到供奉能使無乏。在孝道上亦能「父母所為恭順不逆」、「父母正令不敢違背」和「不斷父母所為正業」。

有人或許從功利的角度出發，會認為這樣的父母子女關係是一種「交易」，要先對子女好，才會有懂得孝道的子女。但從實際的生活來看，沒有父母的愛護及善法的教育，子女那有明辨是非、懂得孝道的能力呢！因此，這就是本文所說一個人倫關係的「平衡點」。

同樣地，《善生經》所述的師生一倫關係與父子一倫十分相似，故在此不再詳贅。

「對內」——夫婦一倫之關係：

眾所周知，古印度社會一向都是「男尊女卑」。女人嫁入夫家，大部分都談不上真愛情，甚至會被視作丈夫的財產或附屬品而已。因此，佛經中也不難看到，將自己妻子布施出來的事。如《妙法蓮華經》中的〈序品〉已有「復見菩薩，身肉手足，及妻子施，求無上道」之句語。

但是，佛陀在《善生經》卻說明夫婦一倫中，二人關係的「平衡點」就是現代人所說的「以禮相待」及「彼此愛護」。《善生經》中有關夫婦一倫的關係，佛陀開示雙方要注意的地方：

「善生！夫之敬妻亦有五事，云何為五？一者相待以禮，二者威嚴不媿，三者衣食隨時，四者莊嚴以時，五者委付家內。善生！夫以此五事敬待於妻，妻復以五事恭敬於夫，云何為五？一者先起，二者後坐，三者和言，四者敬順，五者先意承旨。善生！是為夫之於妻敬待，如是則彼方安隱，無有憂畏。」¹³

上面提及的「以禮相待」，不是說古代女性要服從丈夫，而是佛陀一開首便著丈夫第一點就應該「相待以禮」，就是要尊重自己的太太。同時，要令妻子義重自己，亦應該「威嚴不媿」，即是莊重而不浮躁，言語亦不放

¹³ 《善生經》出《長阿含經·第二分》收於《大》第一冊，頁 71（下）。

縱。再者，在愛護妻子方面，如果丈夫亦做到「衣食隨時」和「莊嚴以時」，即是能隨著不同的天氣、季節，來為妻子提供適時的衣服、食物、醫藥等等。因此，妻子才會衷心地「先起、後坐、和言、敬順、先意承旨」。

小結

從以上的討論可見，在家庭核心中的「父子一倫」及「夫婦一倫」為例，明顯的反映了佛陀的教法並不是要站在道德高地，再去要求信徒去做些什麼，或是不准信徒去做什麼。而且，佛陀亦不是認為人與人之間的關係是一種「交易」。

從教育及實際生活來看，人倫關係是有其一個的「平衡點」：要有懂事的子女，必須有懂得教育和愛護子女的父母；要有尊重自己、真心愛惜自己的妻子，丈夫便必須懂得尊重和愛護妻子。或許，這就是佛陀為優化佛教徒生活提供一些參考「人際關係平衡點」，同時也與因果報應論相應的「在希望得到回報時，請先問問自己付出了什麼」(Give before you take!)。

「對外」——老師與學生一倫之關係：

一如以往地，佛陀教善生子如何在師生一倫之中取得那個「平衡點」時，亦是說明弟子應該以怎樣的態度學習和對待老師，老師亦如何盡心地教育弟子，當中值得注意的「平衡點」在於：

如弟子能對老師：1) 尊重戴仰、2) 師有教勅敬順無違、3) 從師聞法善持不忘；作為人師的才能對這樣的弟子：1) 誨其未聞、2) 隨其所問令善解義、3) 盡以所知誨授不悞、隨其所問令善解義。從上面的說明，便可知不是老師「盡責」，就可以令學生學習到其中的知識。如果遇上一個不尊師重道，亦不能將所學記於心上、行於身上的「不受教」的學生，即使老師願以「傾囊相授」(盡以所知誨授不悞)，也是徒勞枉然的！

所以，這個師生一倫的人倫關係「平衡點」，能充分說明不是老師選學生來教授，而是學生要願意學，才能將老師所教授的承傳下來。所以，或許我們會覺得人倫關係是被動地「盡其責」，但客觀一點地看，我們不難看出

在一倫關係之中，任何一方如果不能做得「恰如其位」，就是得不到那個「平衡點」，雙方亦不可能得出那個「傳承知識」的善果。就師生而言，就是一方學不到知識，同時另一方也不可能傾囊相授。

「對外」——主人與僕人一倫之關係：

這一倫的關係不論是在佛陀時代或是在現代也是十分適合的，尤其是當現代人雇用家庭傭工時，便倍感親切。現代人很怕遇上不誠實和懶惰的傭工。因此，雇主有時會為傭工訂下一些比較苛刻的要求，同時有些傭工亦會學得如何「少勞多得」，這樣的相處關係，只會因為大家的不信任而生起愈來愈大的嫌隙。因此，佛陀亦為這倫的主人翁分享了當中的「平衡點」：

如果傭工能：1) 為事周密、2) 不與不取（不偷竊雇主的財物）、3) 作務以次（做事有條不紊）。雇主亦定能可以：1)「隨能使役、賜勞隨時」（按傭工的能力來在合適的時間訂定工作）、2)「病與醫藥、縱其休假」（讓傭工有適當的飯食、休息；因為傭工誠實及勤奮，所以在傭工生病時，雇主不但會懷疑傭工為躲懶而裝病，更會為傭工提所供需之醫藥）。

就是因為傭工與雇主都能作出恰如其分之行為，所以他們取得當中的「平衡點」。因為雇主不苛刻，又善待傭工，所以傭工便衷心地對外「稱揚主名」，告訴別人或同鄉，他有幸遇上善良的雇主！

五、善生於人間

本文一再強調，佛教的倫理道德價值，並不是要站在道德高地，去要求信徒做哪些行為，又不准信徒做哪些行為。反之，一直提及如果可以做到一些對父母子女、夫妻眷屬的「善因」，佛陀便會說「如是則彼方安隱，無有憂畏。」即是說，這樣的行為會令行者得「安樂」的善果。那麼，佛陀又將這個「行者」的角色定位在哪裏呢？又如何令這個「行者」心甘情願地奉行上述那些孝敬父母、愛護子女、相待以禮的道德行為呢？那就是佛陀在《阿含經》中有關人天乘修行的教育內，一直提及名為「自通之法」的同理思想，亦即現代所謂的「將心比己」。佛陀在《雜阿含經·卷7》說明了這樣的

「自通之法」，如「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？」除了殺生之外，偷盜、侵人妻、欺騙、離人親友、罵辱惡口等，也是同理的。¹⁴

因此，這樣的「自通之法」說明了，佛陀教育我們不要去傷害別人，不是說「不准」，而是請我們自己想想，自己不喜歡或不願意被傷害，所以我們便不應該去傷害別人。如此類推，我們不喜歡、不希望自己被欺騙，便不應該去欺騙別人；我們不希望自己的財物被盜，便不應去偷竊別人的東西。從這樣的希望得到「離苦得樂」的善果出發，我們便不會造作不善的身、口、意業，去傷害眾生。因為這樣的惡業，首先其實是在染污自己。

其實這便印證了不少學者都有共識的說法——佛教倫理之基石，便是「緣起法」！

當然，從佛學的角度而言，「緣起法」是佛法的重心，說明一切法（即：一切人、事、物、現象、情感等）都是有因後，必產生業力及其相應之果報。如果將當中「此有故彼有，此生故彼生」的意義，放在人倫關係之中，便可重點地看出「此故彼」的關係。我對我的親眷先作出關心、敬重、照顧、愛護（「此」），對方（「彼」）便以關心、敬重、照顧、愛護來回應。

緣起法所包括的人間倫理觀及善惡報應觀緊密地交織在一起。因此，佛教所談的人生幸福其實是與其本身的德行注重有關密不可分的關係。這可能給西方倫理學中的「規範倫理學」及「義務論」都帶來了一些討論的空間：如果倫理不以「對與錯」來作為判斷的準則，我們又可否以「這行為能否為自己及大家帶來幸福、沒有煩悶與痛苦」來作為大前題呢？筆者相信這個思考的方後，或許能為不同背景、宗教、文代、地區的人士提供了建立友誼的基礎。值得注意的是，本文從《善生經》中找到的那個人類相處的「平衡點」，正正亦為我們這個時代，提供維繫友情誼的參考。

¹⁴ 《雜阿含經·卷37》，收於《大》第二冊，頁273（中）。

參考書目

《雜阿含經·卷 37》，收於《大》第二冊。

《中阿含經》卷 33。

《善生經》出《長阿含經·第二分》，收於《大》第一冊。

王美盈：〈析論安世高譯本《尸迦羅越六方禮經》之內涵及其相關問題〉，收於《人文社會學報》，14 期，2013-07-01，頁 153-183。

太虛：〈人生的佛教〉，收於《法音》1997 年第 6 期，頁 3。

業露華：〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉。《中華佛學學報》第 13 期，2000，頁 69-82。

釋繼雄：《初期佛教家庭倫理觀》。台灣：法鼓文化，1997。

王開府：〈善生經的倫理思想—兼論儒佛倫理思想之異同〉。（台灣：華梵大學哲學系，2000），頁 225-241。

陳兵、趙廣志：〈儒家五倫觀與佛教六方說比較——以《孟子》和《善生經》為中心〉。《西南民族大學學報》，2017，頁 80-83。

魏常海：〈人間佛教與儒家思想—以太虛大師和星雲大師為中心〉，收於《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，2019。

[Abstract] Both lay Buddhists and non-Buddhists think that Buddhist teachings mainly refer to renunciation and solitary practice. Such misunderstanding arises because people do not understand how Buddhism balance both this-worldly and other-worldly affairs. Ji Xiong's *Early Buddhist View of Family Ethics* already found that Buddhism has a systematic education on the worldly ethics. Ji Xiong also discusses the role and responsibilities of human group. This paper, based on the *Sujata Sutra*, will discuss how the Buddha teaches the lay Buddhists to have the balance relations in family, friendship and social life. All these teachings transcend time and are relevant to modern people.

「家」的詮釋、價值與德性培養

鄧家宙

【摘要】客觀層面，「家庭」是所有人的生命來源與生活基礎，然而宗教對家庭有更深層的演繹，如基督宗教視婚姻（建立家庭）為「聖事」之一，而儒家則視「成家」為禮教的開端。儘管詮釋各異，卻一致肯定家庭是人在後天發展的重要性。本文將探討不同宗教對「家庭」的形成及其意義詮釋，並從其價值層剖釋對人性品德的培養方向，如何藉其整全完滿人格，既鞏固信仰，亦促進社會和諧。

前言

家庭是生命的泉源，人們透過父母的婚姻結合所衍生。從物理生命的層面，經過家庭教育來健全其精神生命（也可稱靈性、價值觀等），直至成熟圓滿才真正「成人」。對於何謂真正的人，中國儒家經典《禮記·冠義》記載：「凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而後禮義備。」¹《孟子》亦載：「人之所以異於禽獸者幾希。庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫。由仁義行，非行仁義也。」²簡言之，儒家立「仁、義、禮、智、信」為基本的道德倫理，人要具此五德方為「成人」；西方天主教則從宗教出發，對人的生成有另一重概念，《舊約·創世紀》：「天主於是照自己的肖像造了人。」³並「因為祢為了愛而創造了他，為了愛而使他存在、具有品嘗祢永福的能

¹ 《禮記·冠義》。

² 《孟子·離婁下》。

³ 《舊約聖經》〈創世紀〉第一章，第二十七節。

力。」⁴，顯示出人與其他受造物有所不同。顯然，東方和西方都強調人與其他生物在本質上的差異，並有能力和必要透過後天的學習及理解來建立道德倫理，建全人格。

儘管東方和西方都認同人性本質善良，但仍需要經過適當的培養、發掘及信仰來提升修養，從本我（Id）進化至超我（super-ego）。而生命的出現和培養個人健全成長需配合物質、技能及精神三方面的訓練。

無可否認，絕大部分的人在家庭出生及成長，家庭成為子女接受教育的第一個訓練場。而嬰孩從家居生活中學習基本技能，逐步成長，漸而應付生活和社會的需要。又從家庭開始，藉着與不同關係層面的人物互動建立基本的道德倫理和陶造品性。不過，一般的家庭教育較能達到物質性和某程度的技能訓練，至於精神訓練方面則視乎文化和信仰背景，而有較大的差異。

由於不同宗教對家庭意義的詮釋及提升靈性方面等，均有其理解和主張。因此，本文以儒家、佛家和天主教為例，從教理層面解讀三個宗教對家庭的理解、價值觀及德性培養方面的意義，作一宏觀而扼要的比較和說明。

一、「家」的普及詮釋

「家」，廣東人稱為「屋企」，蘊含兩個意思。第一個意思是與有血緣關係的人共同居住和生活的空間，從而達到物質滿足和心理的安全感。第二個意思是由一男一女結合為夫婦，脫離父母戶口，建立新的家庭及繁衍後代。

一個人在生物層面或社會層面都必定由血脈相連的父母所生，除特殊情況外，人與生俱來都有「家」，即有父母或家族成員照顧，直到生理與心理發展成熟，就會尋找伴侶，建立屬於自己的家庭。兩者的分別在於，第一個家是從屬於父母，一出生已經屬於父母家庭（族）的成員，關係不能逆轉和選擇；第二個家具有選擇性，可自由選擇心儀的伴侶，透過婚姻關係脫離父母的家庭戶口（非脫離關係），建立新的家庭，並創造新的家庭成員。

⁴ 《天主教教理》第 356 條。

「家」在客觀層面亦是一個人生命的起點和終點，只因應不同的經濟生活模式，家庭運作各有不同。由於古代沒有醫院及殯儀館，所以大部分人出生和死亡的地方都在家裏，這是人類長久以來的運作模式。人的生死都要由家庭照顧和處理，由出世一刻開始，新生命是環繞家庭成員的照顧和培養得以成長，第二階段是透過自身建立新的家庭，藉衍生家庭成員，延續自己那有限的生命。晚年的時候，更須由家庭成員給予照顧，以至死後處理遺體和殯祭，讓生命得到精神層面的延續。

可見，「家」的價值和意義不僅是物理上的一男一女結合般簡單，而是整個生命的起點、成長、延續和終結的重要載體及平台，因此「家」對人類的生命歷程佔據最重要的位置。然而這部分所述的僅是常識性，但在宗教層面，則因應不同的文化和思想模式體系，賦予「家」在現實以外的深層意義。

二、儒家的觀點

中國文化和價值並非以宗教為核心，對於人類生命的問題較能純粹地從生物層面去理解。儘管中國對宇宙和人生也有神話式的表述，例如盤古開天地、女媧造人等傳說，也衍生相關的民間信仰，但就普遍而言，中國人很早已經意識到人類生命源於父母的結合而衍生後代，因此中華文化數千年的發展都是以「家」為核心。隨着家庭成員越來越多，慢慢形成以血脈維繫的集團，稱為家族。在東方文化圈，「家」是極為重要，既是人的根源，也是社會單位的基點，整套生活文化、哲理和社會制度，都是圍繞着「家」而衍生發展。

由於中國人很早意識到人由父母所生，作為中國文化價值核心的儒家就特別重視孝悌觀念。孝悌位列儒家「八德」之首，「八德」是指：孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥。人的生命來自父母，並透過家庭得到身體與心性的基本培養，既然父母是人生的根源所在，孝養父母也就是最根本的責任。反之，一個人不孝，也等同整個人的品格修養出現問題。放諸於「推己及人」的觀念，連血脈相連的父母都不願負上孝養責任，那就不可能對無血緣關係的其他人盡任何義務、不可能對社會有所承擔，於是會被斥為「不是人」；

悌，指平等、互愛及關照家族裏的兄弟姊妹。儘管他們不是人的生命起源，卻來自同一個家庭，有緊密的血緣關係，分位上屬於平輩，因此應該要保持互相友愛的互動。孝和悌皆與家有關係，人由出生到進入社會之前所接觸的就是血緣群體（家庭／家族）。也就是說，人的德性學習最先來自於家庭教育，藉由血緣群體培養基本的孝悌品德。而且不能單純視孝悌為初級訓練，反而是開展「八德」其餘六項品德訓練的源頭和基礎條件。當個人的孝悌品德已發展成熟穩固，然後才有能力學習其他關於社會人際道德的德育。

進一步而言，儒家更提出〈八條目〉即：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。」⁵我們將〈八條目〉分為兩個階段分析：「格物、致知、誠意、正心」一組，這四項都是講求個人德性的培養，應在成年及投入社會之前先訓練好基本人格；「修身、齊家、治國、平天下」這四項則需要按步完成。修身是指個人成長的基本培養，而「格物、致知、誠意、正心」四項正是修身的具體內容。人出生後，品性如同白紙，須靠家庭教育展開孝悌訓練，由底層漸次增進而至「忠、信、禮、義、廉、恥」等，直到「修身」成熟才能投入社會，否則就無法達到「齊家、治國、平天下」。

「修身」穩固，於是舉行「冠禮」（成人禮），以表示此人生理與心理（包括品德）已成熟，能脫離童蒙階段，正式「成人」。成人才有能力成家立室，處理好家庭生活和新的倫關係。因此「齊家」就是恰當經營夫妻關係、親子關係和家族關係的意思。由於人在社會上不一定能夠成為有功名和具影響力的賢達，但作為一個人和當然的家庭成員，就當圍繞家庭範圍內率先學習與施展「修身」和「齊家」的德性：當身為人子且未成家時，就要孝養父母及關愛兄弟姊妹。當建立家庭後，衍生夫婦和親子份位時，便要調節崗位和負擔對應的責任。這些都是由「家」展開對一個人的基本品德要求，在普遍價值觀也認同家庭是生命最根本和重要的載體，懂得恰如其分處理好兩個家庭，才具備基本條件投身社會，從而實踐「治國」和「平天下」的理想。家庭是一個生命的開端和學習的基本點，嬰孩在家裏接受基本的德性訓練，當成長到適齡入學階段，如經濟能力許可的話，學童會到家族私塾或鄉

⁵ 《禮記·大學》。

鎮公辦的書院讀書（中國古代並非由國家提供基層教育），這些私塾由家族支持經辦，並直接聘請老師駐院教授。因此私塾又稱為家塾，是家族培養子弟日後投考科舉進而進身仕途，光宗耀祖的訓練場，在某種意義來說，家塾都是家庭教育的一部分。於是，一個人由出生、成長至成人以前，就是透過家庭內部人倫關係建立孝悌等德性，又從私塾教育中奠豎忠義等外在人際道德。可見「家」對個人德性的陶造有着極重要的影響。

除了現實作用，中國人也着重延續精神生命。因了解到人命有時間的局限，於是透過血脈和祭祀方式來「延續」。所謂「血脈」就是透過婚姻和生育，將自己的血脈（現代稱基因）世代延續下去，只要子孫能世代繁衍，祖先就自然（無形地）同在。由於血脈難以表達，於是家族內部透過家譜及相關禮儀來確立某人的家族位置，藉以辨別倫常，凝聚親情，亦讓後代銘記及傳承家族文化；至於「祭祀」就是定期對已離世的血親進行祭祀禮儀，與祖先保持精神層面的聯繫。中國人相信生命誕生後同時具有身體和精神（靈）兩部分。就物理層面而言，生命死亡後機能停止運作，肉體雖然朽壞，但透過土葬方法轉變成的遺骨（正常）不會消失，是先人留在世間的最後憑證，後人藉春秋二祭及祖先的生忌和死忌，以至重要節慶時進行拜祭，緬懷先祖。再者，就精神層面而言，中國人深信人死後，精神（靈）不會消失，而是脫離肉身，要由特定禮儀將「靈」引領到神主牌上，並供奉在家族的祠堂或家庭中的祖先牌位中，繼續保持與後人的交流，也就是以精神生命方式延續下去。⁶

儒家對「家」的看法相當重視，認為是生命的開端、人生的起點，也是一個人成長的平台，品性訓練的基本點。直到生理和心理都成熟才算「成人」，然後可以建立家庭，繁衍後代。須知道古代對成人的標準並非純以生理周期計算，也觀察該人在生理、技能和品德各方面的表現，及其他因素（如喪期等）來決定冠禮時間。通常來說，古人習慣以十五至二十歲之間舉

⁶ 拙作《百善義為先：東華義莊一百二十周年紀念簡史》。東華三院，2020年12月，頁10-12。

行冠禮（女子行笄禮）⁷，而以現代標準，華人社會大多以十八歲至二十一歲為成年標準。於是，一個人由出生到成人需經歷十多年時間，如果以古人的生命周期約五十至六十歲的基數來看，那麼家庭教育已佔了人生四分一的時間，而到自己建立家庭，生兒育女，對子女進行教育時，自身也在轉換家庭崗位中延續和實踐德育的項目（齊家等）又佔了十餘年，由此計算，家庭教育的學習和實踐比重就拉長到人生的三分一至一半的時間，比重相當高。由此可知，家庭教育對人生的發展是何等的重要。

三、佛教的觀點

佛教對宇宙人生的觀念較為特別，主張一切皆為「緣起性空」的物理現象。人類生命並非源自神力創造，而是受過去的業力（Karma）運動所牽動。業是指思想和行為所衍生的影響力，這種影響力可以綿延相當長的時間，甚至因為不停注入新的動力使它無休止的運轉。依據佛教理論，由業力和因緣（條件）而聚合成物質身體。可是，身體的物理性也會受到現實條件的限制而出現損耗，當消耗殆盡時就會出現死亡狀態，此後業力又會找另一個合適的載體來延續其影響力，以致衍生一期又一期的生命狀態，即輪迴（samsara）。換言之，佛教的生命觀認為，生命並非單一時期，而是具有相當廣泛的延續性和超越性，生死狀態會綿延不絕，甚至循環不息地維持，不會局限於某時段。基於此，佛教對「人」的看法就很不一樣。

佛教承認人由血脈父母所生，然而生命的出現是基於「眾緣和合」的物理現象，即是多元條件結合的結果，而且周而復始，形成輪迴運動。同時，佛教也承認人倫關係，各人都有自己的家庭位置和責任，但這些責任顯然是社會義務。這種社會行為無助人脫離生死輪迴的狀態，反之在生活過程裏面，因為對貪、嗔、癡情緒的渴愛，帶動自身更多的思想和行為的造作（作業），這些新的業力再衍生無盡的生命周期。佛教明確指出這些情緒化行為對於生命過程來說，其實無助於人的精神修養及脫離輪迴狀態。

⁷ 參見《禮記·雜記》及朱熹《家禮》。

既然人的生命來自業力，並引生無盡的生命周期，因此現生的父母僅是無盡生命歷程的其中一項條件和現象。在這一期的生命，得承認現生父母和家庭的必然關係和重要性，但父母亦只是生命呈現的其中一項因緣，當放在循環不息的生命周期的角度來看，就不是唯一的及具有轉換性質。換言之，家庭是現世生命的載體，在業力的牽引下選擇父母因緣時，現生的父母僅是其中一個選項。再者，隨着業力運轉，今世的人倫關係轉到後世時亦會隨業力調換，例如今生的父母，可以是自己前幾世的子女，彼此在業力和情感等關係網中不停轉換和延續。不過，現生的生命既已形成並作為家庭的成員，就當肩負對應的責任，佛教對於現實人倫崗位的責任亦有清晰的指導，如子女要敬順父母、父母也要敬親子女。⁸

由於人的生命歷程受到貪嗔癡的情緒支配，產生許多負面的思緒和行為，從而衍生憂悲苦惱的感受。生命流轉越多，其歷程對於脫離痛苦感受及德性培育並無幫助。如果想脫離痛苦，就得追求現世靈性修為。在佛教而言，認為「出家」修行，即選擇奉行獨身主義而離開世俗家庭的關係羈縛到寺院作封閉式的修持，對脫離痛苦感受及生死輪迴是較有成效。反之，家庭的人我關係衍生的情感對解脫痛苦並無任何幫助，還會加增煩惱。當人在家庭裏，沉浸在親子之愛、夫婦之愛等只會陷入貪愛的情緒之中，為了擁有或延續永恆的「愛」的虛幻覺受，自然無法察知現世家庭成員的互動僅是當下顯現的業力現象，往往由情緒帶動下作出更多不理性的業行。以佛教「緣起性空」的原則理解，家庭就是人生在世首個培養和擴張貪嗔癡情緒的場域，非有深重的痛苦經歷或有極高覺性的人，不會主動尋求脫苦。人若要脫離憂悲苦惱的痛苦感受，最理想的方法就是出家修行，藉獨身主義，放下家庭關係網的煩擾，特別是針對自己避免成家立室來擺脫男女愛慾關係，全情投身宗教修持，追求精神層面的昇華。可見，佛教對宇宙人生的理解有時空的超越性，認為現生的「家」只是某種因緣的顯現，而且人在「家」的成長只能學習世俗層面的知識和道德，但無助於對治貪嗔癡的根本煩惱，和圓滿人格的陶造。

⁸ 支法度譯：《善生經》。《大正藏》第一冊，頁 252-255。

四、天主教的觀點

天主教的教理很清晰指出人的生命是由天主按照自己的模樣所創造（部分基督宗派稱為神或上帝）。由此理解，人的生命蘊含兩層意義，即物理層面是由父母所生，但生育權實則由天主賜予，藉祂所安排的信友和家庭而出生於世。因此，作為信友當了解生命首先來自天主，然後經血脈父母而出生，但核心仍然是天主。

再者，天主教教理更有七件聖事，信友從辨別聖召聖事與婚姻聖事中選擇與另一人締結婚姻，透過盟約組成共同生活及親密互愛的共融團體，並迎接天主恩賜的新生命，從而呈現天主的美好計劃。⁹

婚姻和人的生命都源自於天主的恩典，而孕育新生命的血脈父母本身建基於婚姻聖事，藉一男一女建立家庭的過程，恢復聖父、聖子、聖神的肖像和模樣，為天主之愛的福音作見證，也讓這「愛」滲透他們整個的生命。因此，家庭並非純粹的生物繁衍和社會制度，在教理層面是基督進入信友夫婦的生命，於是天地的創造、婚姻盟約（建立家庭）以至新生命的誕生都實在地充滿着聖父、聖子、聖神，呈現出天主的存在和偉大。

「天主因著愛而造了人，也召叫人去愛；這是整個人類最基本和與生俱來的聖召。因為人是按照天主的肖像及模樣而造成的。而天主本身就是愛。」¹⁰ 既然天地、家庭和生命均源自天主，皆有聖三的臨在，三者就必然與「愛」貫通。於是基督信仰的家庭既是世俗人倫的平台，在信仰層面更是與天主、與教會時刻保持着一致：以「愛」作為家庭的核心，開展「愛」的德性教育。進一步而言，藉婚姻聖事建立的家庭是人和天主的一道橋樑，是人接近天國及圓滿靈性修養為的重要平台；反之，雖然生命權由天主掌管，但天主透過一男一女建立的家庭來顯現生命，因此子女的生命並不僅由血脈父母供給肉體，更源於天主分享祂的生命，子女的身體內同時盛載着天主的愛，但需要透過家庭去學習、體會及深化。

⁹ 《新編天主教教理》第 1660 條。

¹⁰ 《新編天主教教理》第 1604 條。

因此，天主教信仰的家庭以「愛」為核心倡導子女學習世俗的人倫道德，更藉愛的教育陶造「信、望、愛」的德性，提升靈性的修養。

五、三大宗教對於「家」的詮釋與德性關係的比較

經此一番論述，理解到儒家、佛教和天主教對家庭的意義有不同的詮釋。

中國儒家從現實的認知，指出生命的來源與神力無關，純粹由男女結合建立家庭，從而衍生後代，因此一個人的生命從母體孕育到出生成長，再建立一個新家庭，繁衍後代，以至將來老死離世，整个人生固然由「家」所包攬。即使死後，離開了身體的「靈」最終也以回到家祠靈位成立祖先（祖靈），藉定期的祭祀與子孫保持關係。換言之，生命的來源、現實人生旅程，及死後「靈」回歸家族祖先，人都是離不開「家」的範圍。可見儒家一方面注重「家」的現實功能，視「家」為人生的根本和生命核心，同時又以祭祀形上而抽象的「靈」作為家族內部的精神號召。故此，將儒家對「家」的詮釋與德性教育關係可得出四個重點：

- 1、由客觀生物層到現實社會規範。
- 2、從家庭培養品德，以能投入家族和社會的角色，並盡應有的責任與義務。
- 3、注重培養社會價值共許的德性。
- 4、透過祭祀將人的靈性回歸到家族。

佛教認為生命既不是造物主創造，也不僅是物理層的父母所生，而是源自於個體業力運動的牽引和組合。佛教從個人角度出發，認為家庭既然無助靈性修養，從而突顯出家修行的重要性。由於生死循環不息，現生的生命只是一個呈現業力的平台，不過既然在這家庭出生，就應當負起對應的責任，以符合社會需要和人群的期望；再者，現生的家庭無助人擺脫無盡生命的束縛，反而是負累，故主張人應注重對自身精神和行為的約束，而提升精神修養的最佳方法就是出家，離開世俗家庭，奉行獨身主義，專注修持。可見佛

教並不如世俗般看重「家」，儘管家庭能培養世俗的道德，但「家」裏的愛慾情緒反是人類靈性修養的障礙。於是，可得出四個重點：

- 1、以個體出發檢視宇宙人生的意義，焦點放重個人靈性修養。
- 2、現世家庭的德性教育僅為處理社會層面的人際互動。
- 3、現世家庭的情感關係是靈性修持的障礙。
- 4、靈性修養越高，個人品德也必然提高。

天主教則認為家庭是天主奧秘的平台，藉婚姻聖事建立家庭，繁衍後代來呈現天主的恩賜和臨在。家庭以愛為核心，始終與天主和教會保持一致，使人在現實家庭中學習、體會和深化「信、望、愛」的德性和靈性，並認知、走近和最終重返天上的家。因此「家」是愛的載體和呈現，人可以透過「家」去學懂愛、實踐愛，從而與天主合一。於是可歸納出四點：

- 1、家庭本身就是道德（愛）的載體。
- 2、家庭就是培養德性的最佳訓練場。
- 3、家庭能培養社會層面的德性，同時也在深化靈性發展。
- 4、德性與靈性是並行發展。

小結：

總合來說，家庭是人生命的起點，這是普遍的常識，沒有爭拗的空間。而人自出生以後，家庭就成為孩童學習知識、心性發展的首要平台，其時間更長達十數年之久，對人格和品德的陶造有着不可忽視的影響力。如果家庭（或父母）本身具有宗教信仰背景，其信仰對家庭價值的詮釋多少都會滲透到家庭教育當中，尤其對孩童和年青人的德性與靈性培育更有明顯的推助。

一般的家庭教育較集中應付社會層面的道德需求，但不同地域和文化對道德的理解有所不同，反過來直接影響德性教育的方向，也無形地限制了德

性教育的可能性，尤其是對靈性方面的發展。（須注意的是，德性與靈性有着緊密的關係。尤其靈性較為抽象，大部分的人都係由德性去引發、深化靈性。）

本文的目的，是藉主要宗教對「家」的詮釋作初步解讀和比較，為家庭的德性（及靈性）教育提供參考和思索可能性。例如，華人社會普遍視儒家為華夏文化價值的核心，對儒家的認同偏向於人生哲理而非宗教思想，換言之，華人家庭在奉行儒家的孝悌教育時，也可以同時向子女灌輸、施行自身信仰的價值觀，舉凡天主教家庭奉行祈禱感恩禮儀，也可教導孝悌思想，兩者並不排斥違背，更能將德性教育擴展至靈性層面；又例如佛教雖然讚嘆出家修行的殊勝，但不否定現生家庭的意義，故可導入天主教「愛德」思想，藉此強化對慈悲的理解和行動，兩者並不一定是矛盾對立；再如天主教家庭也不妨參考佛教的正念、靜慮的靈性訓練，以展拓對宇宙人生價值的思考等等。當然如何選取合適的內容則由家長自行決斷。也就是說，在華人社會的家庭也可以同時奉行兩種或多元信仰的家庭德育訓練。甚至，本身沒有宗教信仰的家庭也可以汲取不同宗教的價值觀來教育孩童，於是透過對儒家、佛教及天主教各自對家庭價值的詮釋，期望能拓闊對德性培育的理解與寬度，有助教內信徒及普羅大眾作借鏡、思考及施行相關的教育活動。

[Abstract] In an objective view, the “family” is the source of life and the basis of living for all people. However, religion also has a deeper interpretation on family. For example, Christianity regards marriage (the building of a family) as one of the “sacraments,” while Confucianism regards “getting married” as the beginning of the teaching of ethical code. Although interpretations of each religion vary, it is unanimously affirmed that the family is an important beginning of human development. This article will discuss the formation and interpretation of the meaning of “family” by different religions. It also explains how value shapes the cultivation of human character, through which a complete personality helps strengthen one’s belief and promote social harmony.

表一：三大宗教對「家」的詮釋比較

	中國儒家	佛教	天主教
前生	歷代血脈祖先	前生的家 (業報)	天上的家
現生	世俗家庭 (父母) 世俗家庭 (配偶)	世俗家庭 (父母) 世俗家庭 (配偶)	世俗家庭 (父母) 世俗家庭 (配偶)
	祖先 (祭祀) 聯繫 子女血脈延續	貪嗔癡 出家修行	皈信教會生活
來生	融入祖先系統	業報流轉 脫離輪迴	重返天家
價值核心	以家(倫理)為核心 注重人倫秩序與對應責任 飲水思源，慎終追遠 人格與道德的基礎	以因果業力為核心 修持五戒、八正道等 既守持人倫責任 亦要對治內心貪嗔癡情緒 提升超越的精神修養	以愛為核心 家庭是信仰的工具 灌輸正確性教育 由家庭增進信德、愛德、望德
德性教育	注重德性與社會的關聯 由家庭(近)到社會(遠) 以禮為社會人際規範	合乎因果的思想和行為 「法界眾生皆我父母」 的平等觀 個人靈性為重，社會道德為輔	他人都是主內兄弟 「也去愛所有的人」 德性與靈性並行發展

宗教意識與交談：

從道教角度看傳統宗教價值的當代建構

李志誠

【摘要】在閱讀《阿布扎比宣言》（又稱《人類兄弟情誼文件》）時，筆者注意到喚醒「宗教意識（religious awareness）」與建立「交談（dialogue）」是文件中提及應對未來各種挑戰與維持和平的對治方法。宗教即使能傳遞美善的人生價值觀，但若不能引起公眾意識察覺，只是視而不見、聽而不聞，難有重大影響。同樣，交談如果不能建基於共同的基礎，則不免會自說自話，缺乏共鳴。本文將循道教傳統義理結合當代處境，以唐代道教著作《坐忘論》的修行法與早期全真道三教兼容的歷史為例，回應《人類兄弟情誼文件》中的呼籲，以及探討道教的宗教價值及信仰如何能夠在當代處境中被實踐。若信仰不同宗教的人士能夠彼此相知相識，宗教與非信仰者或公眾之間亦能建立具有價值建構的聯繫，則對人類博愛這一理想亦能作出貢獻。

引言

當政教分離成為西方及東亞現代社會其中一個歷史進程，傳統宗教如基督宗教、儒家、佛教、道教等逐漸從公共領域的顯著位置走向邊緣，轉而被定義為個人信仰及古老文化的傳承載體，而非具有必然的正統性權威。它們在當代社會都無可避免要面對來自世俗價值觀與流行文化的衝擊。宗教價值及其所宣揚的倫理道德並未能在公共領域取得理所當然的話語權及主導權力。這種狀況造成宗教只是民眾生活中的一項自由選擇，甚或被視為傳統文化遺存的一種。在閱讀《阿布扎比宣言》（又稱「世界和平與共同生活的

《人類兄弟情誼文件》)時，筆者注意到喚醒「宗教意識 (religious awareness)」與建立「交談 (dialogue)」是文件中提及應對未來各種挑戰與維持和平的對治方法。筆者認為在維持傳統宗教的存續與弘揚亦是需要上述兩項措施。本文將以道教的視角，探討喚醒「宗教意識」與建立「交談」對當代宗教價值的建構所帶來的積極意義。

一、如何喚醒「宗教意識」？

在《人類兄弟情誼文件》有兩處明確提到喚醒「宗教意識 (religious awareness)」，首先是在文件一系列信念共識中提及：

我們也確信，喚醒宗教意識，實有其重要性；我們必須透過健全的教育、積極奉行道德價值觀以及正確的宗教教導，在新一世代的心中重振這份意識。如此，我們即可對抗個人主義、自私自利、衝突對立等趨向，抵制以各種形式表達出來的激進主義和盲目的極端主義。¹

在上述的引用，宗教意識被視為對抗個人主義、自私自利、衝突對立等負面及具有破壞性效果的方法。其實踐方式則是透過健全的教育、積極奉行道德價值觀以及正確的宗教教導達致。《人類兄弟情誼文件》堅守的要點，第一點也包括了喚醒宗教意識：

堅信真正的宗教教導乃邀請我們持續以和平的價值為根基，捍衛相互了解、人類兄弟情誼及和諧共存的價值；重新建立智慧、公義及愛；重新喚醒年輕人的宗教意識，好使未來世代可以受到保護，不陷入唯物主義思想的境地，亦免於由肆無顧忌的貪婪和冷

¹ 教宗方濟各、阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯宣；臺灣地區主教團祕書處譯：《人類兄弟情誼文件》，
<https://www.vatican.va/content/francesco/zh_tw/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> [2021-10-20]。

漠所導致的諸多危險政策；那些政策奠基於弱肉強食的規律，並非基於法律的效能。²

在這裏，宗教意識成為不陷入唯物主義思想（materialistic thinking）及免於貪婪和冷漠的保障力量。概而言之，宗教意識在《人類兄弟情誼文件》中被描述為正向價值觀內化（internalization）的重要助力。當宗教意識在年青人心中萌芽生根，它就能成為抗衡個人欲望、物質主義等利己思想與行為的力量，並促使建立博愛、包容、利他的情操與價值觀。但問題是，已有宗教信仰的教徒是否就真的有宗教意識去達致這一自我完善的循環？而沒有宗教信仰的民眾，又如何可以令他們在物慾橫流的凡塵俗世中對宗教產生興趣，從而喚醒宗教意識，在精神及物質生活中繼續步向正途？

關於道教由信仰培育至落實到生活的規範，在《坐忘論》談及修道遵行的次第有著清晰的說明。³「坐忘」源於《莊子·大宗師》中「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」的記載。《坐忘論》對「坐忘」的解說與《莊子》是一脈相承，其對「坐忘」的說明是「內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺。」⁴皆有著通過修行達致與道同體的超越

² 教宗方濟各、阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯宣：《人類兄弟情誼文件》。

³ 筆者注意到儘管宋代以來屢屢有學人或著作將此「七階《坐忘論》」題為司馬承禎（647-735）所撰。但已有不少學者認為「七階《坐忘論》」並非司馬承禎的著作，而是另一位唐代道士趙堅。朱越利指刻於王屋山《有唐貞一先生廟碣》碑陰的碑刻《坐忘論》，是一部批判「七階《坐忘論》」的作品。但他同時指出歷史上有許多著錄或認為「七階《坐忘論》」為司馬承禎所著。賈晉華則從文本角度分析，認同「七階《坐忘論》」是唐代道士趙堅的作品。因為當中與趙堅另一著作《道德真經義疏》在詞句和觀念上有相同之處，且碑刻《坐忘論》在批判「七階《坐忘論》」時，明確提及「近有道士趙堅，造《坐忘論》一卷七篇」。但同時，賈晉華認為王屋山碑刻《坐忘論》的作者也不可能是司馬承禎，而唐代女道士柳默然（773-840）則有可能是其潛在作者。筆者認同學界對「七階《坐忘論》」作者為趙堅的判斷，但由於本文採用的《道藏》本《坐忘論》題為司馬承禎所撰，為免造成引用來源的混亂，在徵引《坐忘論》時註腳的作者部分仍以原文所題的司馬承禎為表述。參朱越利：〈《坐忘論》作者考〉，《炎黃文化研究》2000年第7期，頁99-104；賈晉華：《唐代女道士的生命之旅》（北京：社會科學文獻出版社，2022），頁112-134。

⁴ 司馬承禎：《坐忘論》（DZ 1036），收入《道藏》，第22冊，頁892b。本文引用《道藏》原文採用1988年文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版的三十六冊影印本。

性追求。《坐忘論》的撰寫目的是「恭尋經旨，而與心法相應者，略成七條，以為修道階次」。⁵此七條依序為：(1) 敬信、(2) 斷緣、(3) 收心、(4) 簡事、(5) 真觀、(6) 泰定、(7) 得道七項。曾為重刊《坐忘論》而撰寫序文的真靜居士如此總結《坐忘論》中的七階教法：

先導人以敬信，使心不狂惑；次則令斷其緣業，收心簡事，體寂內明。故又次之以真觀，中外無有，然後可以躋於泰定。氣泰神定，故曰得道。前悉序坐忘之階漸，其坐忘總說，不過無物無我，一念不生。⁶

以上序文的分析是將七階視為逐漸收攝心識，不受物外影響，最後得道的過程。孔維雅 (Livia Kohn) 認為《坐忘論》首四個階段都是對信仰、生活、意識的轉化，但最後真觀、泰定、得道三個階段是將人格徹底轉變，並最終也將身體轉變為道。⁷筆者認為《坐忘論》這套七階歷程教法是能夠培養道教信徒個人宗教意識的實踐方法，甚至沒有信仰者亦可以參照當中追求簡單生活方式的智慧，來保持個人靈性寧靜安詳、破除煩惱和回歸真我，以排解現代社會中對個體的壓抑所造成的苦困。⁸若要產生真實不虛的堅定宗教意識，「敬信」、「斷緣」、「收心」、「簡事」首四項是一般信徒能夠達到的境界，當進入「真觀」的領域已是非凡轉化的開端。而「泰定」及「得道」則是更進階的狀態及獲得圓滿的成果，已非一般常人可達致。因此本文將重點討論由敬信至真觀的首五階過程，以切合當代大眾信仰的處境。

《坐忘論》以「敬信」為首要階次，將「敬」與「信」兩種意識作為修行之根基，並在開首處指出「夫信者，道之根；敬者，德之蒂。根深則道可長，蒂固則德可茂。」⁹敬信被視為「道」與「德」可以在人心萌芽成長的

⁵ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 892b。

⁶ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 891c。

⁷ Livia Kohn, "Zuowang Lun" in *The Encyclopedia of Taoism*, ed. Fabrizio Pregadio (London; New York: Routledge, 2008), 1310.

⁸ 中嶋龍藏認為「安心」是《坐忘論》的重要主旨，參中嶋龍藏：〈《坐忘論》的「安心」思想研究〉，載《道家文化研究》，第七輯，頁 244-258。

⁹ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 892b。

力量，而這種信不是一般的個人信念，它是需要懷著謙遜與尊重的心態去相信。原因是：

況至道超於色味，真性隔於可欲，而能聞希微以懸信，聽罔象而不惑者哉！如人聞坐忘之言，信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑者，加之勤行，得道必矣。¹⁰

此處明確地指出道的真諦是超越物質經驗的層面，而人的性情不免會被欲望包圍，使真性不能顯出，凡人不信道是完全可以理解的。因此，「敬」能夠發揮關鍵的作用，因為「敬信」並不是一般認知狀態的相信，而是需要以敬虔無疑惑的心態去全心相信，將宗教價值置於個人主觀之上。一般人若果聞道而不信，如同懷寶求寶，修行亦無從開展。

《坐忘論》以「斷緣」為第二階，並在開首就清晰對「斷緣」立下定義：「斷緣者，斷有為俗事之緣也。棄事則形不勞，無為則心自安。恬簡日就，塵累日薄，迹彌遠俗，心彌近道。至聖至神，孰不由此乎？」¹¹當有了信仰的開端，就需要在日常生活安設一個合適的環境去開展修行。但凡人的生活多被俗務纏繞，需要斷除。文中引用《道德經》「塞其兌，閉其門，終身不勤」之句來比喻斷俗，引伸為隔絕世俗欲望的侵入便終身都不會有所煩擾。當中反對的俗事是一些投機功利的社交應酬，例如刻意顯露才能以求得他人庇護、假裝隱逸以求獲得仕途升進、通過餐飲邀食以望回報等。當不用為這些俗務操勞，達到無事安閑，方可修道。

第三階段便是「收心」。《坐忘論》認為心是「一身之主，百神之帥。靜則生慧，動則成昏」。¹²加上「心識顛癡，良由所託之地。且卜鄰而居，猶從改操，擇交而友，尚能致益。況身離生死之境，心居至道之中，能不捨彼乎？」¹³意思是說意識（心）與身體（身）是互相連結，外在的物質條件或變化會影響意識的安穩。心是接受外界感觀的主體，若要尋求脫離生死的修

¹⁰ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 892b。

¹¹ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 892c。

¹² 司馬承禎：《坐忘論》，頁 892c-893a。

¹³ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 893a。

真之道，心就處於關鍵的核心位置。因此學道之初，就需要「安坐收心」，不再對外物有多餘的執著，將能夠自入虛無以合於道。理想的境界則是「在物而不染，處事而不亂」，將意識運動穩定下來且努力不受外界影響，這一切都需要循序漸進積習而成。

繼「收心」之後便是「簡事」，乃是較「斷緣」更進一步約束個人的生活行事。簡而然之是要放棄不必要的物質負累，要觀照生活中事情的閒要輕重。並不重要的皆應斷絕，務求過能夠滿足的簡單生活。其中指出酒肉、羅綺、名位、財富都是情欲之餘好，非益生之良藥。好像蔬食粗衣已經足夠養活性命，何需更奢侈的酒肉羅綺？¹⁴ 當能夠洞察人生所需中何為必須而非隨欲望追逐，則可處事安閒，在物無累。

第五階段的「真觀」，筆者認為是產生道教宗教意識的狀態，是將心性的鍛鍊與有形生活的外在行為實踐相結合。文中對真觀作出以下的定義：

夫真觀者，智士之先鑒，能人之善察，究儻來之禍福，詳動靜之吉凶，得見機前，因之造適，深祈衛足，竊務全生。自始至末，行無遺累，理不違此者，謂之真觀。¹⁵

「真觀」像一種洞察力，是一種能夠妥善管理整體日常生活以合符道教宗旨的能力。因為一餐一寢、一行一言均能產生損益禍福，有必要從根源入手節制生活。之前的「收心」、「簡事」都是為了培養日損有為、體靜心閒的狀態，當條件具足，便有基礎作「真觀」的鍛鍊。「真觀」的實踐，是強調日常生活及至於修道之身難免有衣食營求之事，但關鍵是不可生得失之心。即是有事無事，心都要經常保持安泰。因為人生在世雖然離不開物質以維生，但「與物同求而不同貪，與物同得而不同積」。¹⁶ 人不貪就沒有憂慮，不囤積超過實際需要的就不會有損失。即使生活行為與人無異，但心境已經脫離世俗。

¹⁴ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 894b。

¹⁵ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 895a。

¹⁶ 司馬承禎：《坐忘論》，頁 894b。

由「敬信」至「真觀」，是一個人由接納信仰、落實到生活實踐從而改變價值觀與人生取捨的歷程。遵從以上的刻己習慣，一點一滴地循序漸進改變自我心態及生活方式以達致道教提倡的清淨寡欲境界，使不再受外物引誘所動搖。這一變化，與《人類兄弟情誼文件》務求通過喚醒宗教意識去對治貪婪冷漠和物質主義有異曲同工之妙。《坐忘論》的方法雖然古老，但放諸當代仍然發人深省。若聞而不信，則聆聽再多義理也是徒然；若信而不行，宗教信仰也無處紮根培養。義理的教導只是讓人有信仰的資源，但沒有在生活徹底落實，一切也將會流於虛無與空談。即使是非信仰者，若能真誠認同並遵從道教所提倡的簡約寡欲生活方式，亦能在節奏急速的生活中不致迷失。近年來，佛教的宗教價值概念成功地融入民眾日常生活處境。如在華人世界中「佛系」這一新興辭彙所代表看淡一切、無欲無求的價值觀，靜觀（mindfulness）這一修行理念被心理學所採納應用，¹⁷又抑或「斷捨離」這一可考自佛教《中阿含經》的用語已經成為家居簡約生活管理的著名格言。¹⁸宗教價值回歸至大眾生活乃至被進一步挪用詮釋，並非全無可能。如何把握大眾脈搏與需要，繼而喚醒民眾宗教意識，是宣教弘道者需要思索的問題。

二、交談的意義

在《人類兄弟情誼文件》宣告堅守的要點中，有兩處提及「交談」：

進行交談，促進了解，廣泛推行包容、接納他人並與他人和平共處的文化，對於減少許多令多數人類負擔沉重的經濟、社會、政治和環境問題大有助益；

¹⁷ 有關香港心理學對靜觀的應用，可參考香港心理學會臨床心理學組：《靜觀：觀心·知心·療心》（香港：知出版社，2017）。

¹⁸ 瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》冊1，第26號，卷2，〈中阿含七法品漏盡經第十〉，頁432下。

在信徒之間進行交談，意指共同進入寬廣的靈性和人性空間，分享相同的社會價值，並由此傳遞宗教所致力推崇的至高德行，同時亦應避免貧瘠而無產出能力的討論。¹⁹

上述兩項交談的願景分別指向不同目的：前者是通過對話促進互相認識，建立更包容開放的社會氛圍，從而化解世俗問題。後者是信徒間的宗教交流，共同增益彼此的靈性啟悟與傳播道德理念。是故不論是在宗教內外，交談都是重要的跨界共融與化解紛爭的方法。

那麼，道教是如何看待宗教交流的積極意義？早期全真道三教同尊的理念或可作殷鑑。全真道建立者王重陽（1113-70）不乏藉詩歌回應有關佛道或儒釋道三教的關係，他的取態是認為三教義理有相通之處，適宜兼容並包。如在《永學道人》中言「心中端正莫生邪，三教搜來做一家。」²⁰ 在一首回應道友詢問修行的《臨江仙》詞中，他指出「潔己存心歸大善，常行惻隱之端，慈悲清靜亦頻觀。希夷玄奧旨，三教共全完。」²¹ 惻隱、慈悲、清靜雖然分屬儒、釋、道三教各自提倡的美德，但重陽祖師勸勉三者皆應勤習培養。道教之要旨奧秘是能夠通過同時研習三教義理得到圓滿。不僅是義理的兼攝，王重陽在傳教過程中更會鼓勵信徒讀三教經典。如劉祖謙（1200年進士）在〈終南山重陽祖師仙跡記〉回顧：

今觀終南山重陽祖師，始於業儒，其卒成道，凡接人初機，必先使讀《孝經》、《道德經》，又教之以孝謹純一。及其立說，多引六經為證據。其在文登、寧海、萊州嘗率其徒演法建會者凡五，皆所以明正心誠意、少思寡欲之理，不主一相，不居一教也。²²

在金源璠於金哀宗正大二年（1225）撰寫的〈終南山神仙重陽子王真人全真教祖碑〉亦提到：「先生勸人誦《道德》、《清靜經》、《般若心經》及

¹⁹ 教宗方濟各、阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯宣：《人類兄弟情誼文件》。

²⁰ 王嘉：《重陽全真集》（DZ 1153），卷1，收入《道藏》，第25冊，頁696a。

²¹ 王嘉：《重陽全真集》，卷12，頁757b。

²² 劉祖謙：〈終南山重陽祖師仙跡記〉，載陳垣編纂；陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁460。

《孝經》，云可以修證。」²³ 甚至他早期創立的會眾組織皆以「三教」為名，如「三教金蓮會」、「三教三光會」、「三教玉華會」、「三教平等會」等。據金源濤所言，「凡立會必以三教名之者，厥有旨哉。先生者，蓋子思、達磨之徒歟，足見其沖虛明妙，寂靜圓融，不獨居一教也。」²⁴ 在金代文人的認知，王重陽祖師是三教兼崇的道人，同時有師法自儒家及佛教，不會局限於只行道教法門。

重陽祖師對三教的理解，並不是指它們完全相同，而是強調三教皆有共通可取之處。如在《答戰公問先釋後道》一詩云：「釋道從來是一家，兩般形貌理無差。」²⁵ 指釋道縱使是「兩般形貌」，但其義理並無差別。在《重陽真人金關玉鎖訣》亦提到：「三教者，是隨意演化眾生，皆不離於道也。」²⁶ 以上皆是對三教關係基本定位的理念說明。然而，訴諸於實踐又應當朝著哪個方向著手去兼攝三教？王重陽在一首回答孫公有關三教問題的著名詩歌則透露了玄機：

儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。

悟徹便令知出入，曉明應許覺寬洪。²⁷

不少學者皆以首兩句作為全真道三教合一的依據而予以重視，筆者則認為最後兩句能夠深刻地表達為何重視三教的原因：悟徹三教便能融會開悟，在這透徹的認知下能意識到寬容。早期全真道對三教的重視，本身就是宗教交流的體現。在金朝時人評價看來，全真道士包涵了多樣的宗教品德：「今所謂全真氏，雖為近出，大能備該黃帝、老聃之蘊。然則涉世制行，殊有可喜者。其遜讓似儒，其勤苦似墨，其慈愛似佛。」²⁸ 全真道能兼納各宗教之

²³ 金源濤：〈終南山神仙重陽子王真人全真教祖碑〉，載陳垣編纂；陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁 452。

²⁴ 金源濤：〈終南山神仙重陽子王真人全真教祖碑〉，頁 452。

²⁵ 王嘉：《重陽全真集》，卷 1，收入《道藏》，第 25 冊，頁 691b。

²⁶ 王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》（DZ 1156），收入《道藏》，第 25 冊，頁 803b。

²⁷ 王嘉：《重陽全真集》，卷 1，收入《道藏》，第 25 冊，頁 693b。

²⁸ 辛願：〈大金陝州修靈虛觀記〉，載陳垣編纂；陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，頁 443。

美善情操，與《人類兄弟情誼文件》強調交談所達致「共同進入寬廣的靈性和人性空間，分享相同的社會價值，並由此傳遞宗教所致力推崇的至高德行」願景十分切合。放回當代處境，道教亦能發揚早期全真宗風，鼓勵信徒認識不同宗教的義理、修行與美德。此舉不但可減低因認知不足所造成的誤解，理想而言更可兼習眾家之長，圓滿自身的宗教體系。例如基督宗教在神職人員與神學發展的整全體系是道教能夠借鑑的地方。近年已有學者提倡道教應該要建立自身的神學體系，並為此出版系列著作。²⁹ 這種跨宗教的借鑒、鑽研與學習，在香港這高度宗教自由的社會更應好好把握，共同精進。

三、總結

本文聚焦討論《人類兄弟情誼文件》有關「宗教意識」及「交談」的意義，並分別以唐代《坐忘論》的修行法與早期全真道三教兼容的歷史作出伸述。以古鑑今，是想說明道教傳統關注的問題與實踐法門同樣有適用於當代處境的精粹。既有先聖理論與歷史模範支持，吾人當可更進一步，為現今的宗教價值建構與傳播注入多元與包容的元素，而非以排他性的論述來證明自身宗教的優越，或以批評其他宗教來鞏固一己宗教身分的認同。宗教在現代政教分離的處境下已被慣性定位為個人信仰，而非普適性的公共道德範式。宗教價值的宣揚更應以回應人類現實痛苦與希望為核心，才能更容易引起大眾的共鳴，不能固步自封地僅以傳統而抽象的宗教價值觀或個人宗教經驗為本位。正如在《坐忘論》提及的斷緣、收心、簡事之法，一般人亦可據此依循來逐漸改變自身生活習慣，脫離欲望與俗務的枷鎖。儘管宗教信仰主體未必能夠在公眾中普遍建立，但當宗教義理的論述能夠滋養人心，為在俗之人帶來自省與改變，為其人生帶來圓滿自在的價值，相信更多人的宗教意識亦會隨之覺醒。

²⁹ 陳耀庭：《道教神學概論》（北京：宗教文化出版社，2016）。

[Abstract] It is noted in reading the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together* that raising “religious awareness” and establishing “dialogue” are the solutions in the document to address future challenges and peacekeeping. Even if religion can convey good values of life, it is unlikely to have a significant impact if it cannot enter into public consciousness. It remains invisible unheard. Likewise, a dialogue that is not built on a common foundation is only a dialogue of the deaf lacks empathy. This article combines the traditional values of Daoism with the contemporary situation and takes the self-cultivation method from a Tang-dynasty Daoist meditation text *Zuowang lun*, and the “Compatibilty of the Three Teachings” in the history of the early Quanzhen school as examples, to respond to the call in the *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*. It will exploring how the religious values and beliefs of Daoism can be practiced in contemporary contexts. If people of different religions can know each other and establish value-constructed connections between religions and non-believers or the public, that will also contribute to the ideal of human fraternity.

修之於天下：道教對當下時代挑戰的回應

陳敬陽

【摘要】老子在《太上道德經》第八十章提出「小國寡民」的概念，描述了一個以簡單質樸生活主導的理想社會，這使很多人認為道家等同於隱逸思想，而道教修行崇尚超脫塵寰的「仙道」，更加強了這方面的印象。然而，《太上道德經》其實亦有關切政治和社會的內容，例如第五十四章便講到人如何將「道」從身推行到「家」、「鄉」、「國」以至「天下」。當下人類文明進入資訊時代，與此同時，道教信仰和文化亦隨着中華文化更廣泛向世界傳播，道教應當如何以聖真的智慧回應物質文明的急速發展，以及與不同文明和宗教溝流，都是極為重要的話題。

（一）

毫無疑問，當下的二十一世紀是人類文明有史以來發展最急遽的一刻。文明進步最具體的表現，是社會上一般人生活品質的改善、教育程度的提高和預期壽命的延長。有人認為這種文明的進步使人擺脫了蒙昧無知，尤其是不再將突如其來的疾病和災禍歸因於那些不可預測的神秘力量。在現代社會一個人往往更加能夠掌握自己的思想和行為，藉以尋求理想的生活，而毋須將自己的命運完全仰賴於血緣、地緣、風俗、社會階層等等因素。影響所及，整個現代社會的道德倫理價值標準亦自然而然的推移。不少人認為，古老的傳統宗教信仰面對「新時代」種種的挑戰，其本身以至對社會文化各方面的影響，只會日漸褪色。然而，歷史經驗說明，在人類文明中傳統宗教信仰對生命的終極關懷，以及為社會文化所提供的基本價值觀，不但難以被取代，且足以繼續引領文明的發展。

(二)

當下人類文明急遽發展最大的動力來自於資訊科技革命。雖然這次科技革命的正面影響廣泛滲透於人類社會文化的方方面面，但它終究不能夠滿足人類所有方面尤其是精神和心靈上的需求。

資訊科技革命的一個漣漪效應，是人的精神和心靈比舊日更加消極和空虛。這場革命作為一種生產技術的改革，除了促進了生產效率和效益外，亦間接降低了整體的勞動時間。不論從基礎的數位化、自動化、信息化，到最先進的「大數據」分析和人工智能，它們的作用無一不是以更簡易、快捷和廉價的方法去完成工作。縱然今日部分已發展國家或地區仍存在着工時過長問題，但如同歷史上農業機械化最終以機械大幅取代了人畜力量一樣，長遠而言一般人的勞動時間只會不斷減少，特別是那些重複枯燥的工作預期將會消失。

對於現代社會營營役役的人來說，無時無刻都渴求更多的休息時間，可是過度的閒暇對人來說卻未必是益處。民初學者王國維（1877-1927）於 1907 年發表的〈人間嗜好之研究〉提到：

活動之不能以須臾息者，其唯人心乎。夫人心本以活動為生活者也。心得其活動之地，則感一種之快樂，反是則感一種之苦痛。此種苦痛，非積極的苦痛，而消極的苦痛也。易言以明之，即空虛的苦痛也。空虛的苦痛，比積極的苦痛尤為人所難堪。何則？積極的苦痛，猶為心之活動之一種，故亦含快樂之原質，而空虛的苦痛，則並此原質而無之故也。……工作之為一種積極的苦痛，吾人之所經驗也。且人固不能終日從事於工作，歲有閒月，月有閒日，日有閒時，殊如生活之道不苦者。其工作愈簡，其閒暇愈多，此時雖乏積極的苦痛，然以空虛之消極的苦痛代之，故苟足以供其心之活動者，雖無益於生活之事業，亦驚而趨之。¹

¹ 王國維：《王國維全集》（杭州：浙江教育出版社，2010），第十四卷，頁 112。本文原刊於《教育世界》第 146 號（1907）。

王國維提出人的心靈必須「活動」才能夠感受到快樂，故此本質上「閒暇」是人一種「消極」、「空虛的苦痛」，因而人必須以「嗜好」來撫慰自己的心靈。那麼閒暇愈長，必然所需愈多的「嗜好」去消磨「苦痛」。現代人沉迷於互聯網上的社交媒體和影片分享網站，以及將會大行其道的元宇宙（meta universe），往往被視為心靈消極和空虛的表現。

以資訊科技的產物作為消磨時間，難免陷入訊息爆炸所形成的泥沼。通過互聯網達成的資訊傳輸便利，原本是資訊科技革命的一大成果，可是資訊或數據數量的急速增加，卻引發一連串前所未有的問題。在前互聯網時代資訊傳輸的渠道相當有限，直至數十年前，只有政府和媒體具備大規模發佈信息的能力，而一般人亦信服它們發佈的信息。即使在互聯網時代初期，使用者亦相當依賴入口網站（web portal）。惟隨着互聯網技術的普及誕生了 Web 2.0 的理念，提出互聯網並非只供使用者被動瀏覽內容，而是可以由使用者之間的的分享和互動構成內容。這個現象最終造成了信息的去中心化（decentralization），其好處是信息更加豐富和多元，但缺點卻是信息泛濫、知識碎片化和信息真假難辨，甚至因而造成現實社會的問題。

（三）

資訊科技革命對傳統宗教信仰造成難以評估的衝擊。傳統宗教信仰的傳播同樣得益於資訊傳輸便利，不過這種便利的副作用，是宗教機構和人士的「正統」和「權威」卻愈見失落。舊日宗教經典和教義的傳承往往有嚴格的規範，這一方面受制於宗教文獻的缺乏流通，另一方面涉及宗教信仰的神聖。然而，今天於互聯網上搜尋和獲取一份宗教文獻可以說是輕易而舉，而在社交媒體和影片分享網站上解說宗教經典和教義，亦並不是任何一個人或機構的專利。

近百年來道教文獻彙編《道藏》的傳播，是說明資訊科技改革對道教文獻流通影響絕佳的例子。從北宋至清代約八百年間，朝廷和道士按傳統多次編印大型的經籍彙編《道藏》，至今傳世的有明代的《正統道藏》、《萬曆續道藏》和清代的《道藏輯要》。過去《道藏》大多數印刷本被珍藏在道觀內

而並非流通的圖書，只有一些人以官僚身分或學者名望能夠從道觀借閱，但在取閱不便的情況下都只能作一些雜記或抄錄。直到 1923 至 1926 年，商務印書館在上海以「涵芬樓」的名義將北京白雲觀所藏明代《道藏》影印出版，至此這套文獻才可算是首次「公諸於世」。不過「涵芬樓」版本印刷量有限，直到五、六十年後被各家出版社翻印才普遍被大型圖書館收藏。² 然而使人意想不到的，到了 2000 年代初有人把這部文獻用電腦掃描後儲存於一隻容量 4.7 GB DVD 光盤內，一瞬之間這部文獻就以這形式在道教界和學術界廣泛流傳。時至今日，《道藏》和其他更加難得一見的文獻可在多個網站瀏覽和下載。

資訊傳輸便利亦使道教儀式的傳承發生變化。概括來說，道教儀式具備了動態和靜態元素。動態元素指法事中道士的「唱」、「唸」、「做」，靜態元素則包括壇場佈置、服飾、法器、儀式本、文檢等。在唱唸的部分，道士會以特定的節奏和腔調朗讀或吟唱經文，有時候更會伴以樂器演奏。按道教傳統這些儀式中使用的「聲樂」和「器樂」泛稱作「韻」、「經韻」、「韻腔」。因此道士初學儀式，首要掌握的就是經韻的唱誦。2010 年代中期筆者曾經接受委託以口述歷史形式訪問廣州道士，了解到三代道士學習經韻的經歷。年屆耄耋的道士憶述過去「學經」，形式是師徒口口相傳，師傅唸唱一句、徒弟默記一句。改革開放以後的 1980 年代，新入道的道士「學經」時會利用卡式錄音帶，以重覆聆聽師傅的唱誦。到了今天，用來錄音的工具十分先進，但師傅卻慨嘆徒弟寧願多花時間在互聯網上搜尋信仰知識。³

在 2019 新型冠狀病毒疫情間，傳統宗教信仰所受到資訊科技革命的影響更為顯著。當宗教場所關閉，日常禮拜、節日慶祝活動、朝聖被長時間暫停，取而代之在互聯網上直播儀式和活動成為了「新常態」。過去強調信

² 朱越利：〈《道藏》的編纂、研究和整理〉，《中國道教》1990 年第 2 期（1990 年 1 月），頁 27-35。李豐楙：〈當前《道藏》研究的成果及其展望〉，《書目季刊》，第 25 卷第 3 期（1991 年 12 月），頁 3-24。

³ 有關口述歷史訪問源於政治大學華人宗教研究中心當代中國道教口述歷史（1949-present）研究計畫，謹此說明。

眾必須親身參與儀式和活動方能夠有所體驗，目前的「新常態」不但使人反思，且不禁令人想到傳統宗教信仰最終也將走向虛擬世界。

(四)

面對上述當下時代對人與宗教的影響，身為傳統宗教信仰之一的道教應該怎樣的回應？向來道教給人的印象是一個崇尚隱逸的宗教。西漢司馬遷（前 145-前 1 世紀初）在《史記》中形容老子是「隱君子」，意思即是隱士，因而後來的人很容易誤會道教思想是不積極的隱世思想，對俗世發生的事情漠不關心。老子在《道德經》第八十章提出「小國寡民」的概念，描述了一個以簡單質樸生活主導的理想社會，往往被認為是隱逸的一個極致。

小國寡民，使民有什伯，人之器而不用。使民重死，而不遠徙。
雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之，使民復結繩而用之。
甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來。⁴

「小國寡民」的概念大抵基於「無為」思想。所謂「無為」，根據傳統解釋即是「因成循故，無所造作⁵」。這種對簡單質樸生活的追求，與現代社會崇尚物質文明的發達和進步截然相反。縱然如此，西漢初年的「無為而治」被視為這種「小國寡民」概念的良好實踐。與此同時，講述歷代高道超脫塵寰的仙史，也進一步加強了道教在一般人眼中的刻板印象。

事實上老子提出「小國寡民」的概念，正正反映道教亦有治世的思想。《道德經》第五十四章說：

⁴ 王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），〈獨立第八十〉，頁 303-304。

⁵ 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，〈恩始第六十三〉，頁 245。

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。⁶

所謂修道並非單純一種個人行為，其最終目的是將「道」從個人（身）延伸到家庭、鄉里、國家以至天下，而有「道」之人亦具備審視其他人、家庭、鄉里、國家和天下的能力。「修之於天下」的理念正是道教對現世回應的原則。

金元時期全真道的發展，正是歷史上道教對「修之於天下」理念實踐的寫照。從重陽子王嘉（1112-1170）創教，再經歷他四名弟子丹陽子馬鈺（1123-1183）、長真子譚處端（1123-1185）、長生子劉處玄（1147-1203）和長春子丘處機（1148-1227）相繼掌教，這個新的宗派於 1160 年代至 13 世紀初的五、六十年間，從寂寂無名發展至教門大興。全真道興起其中一個標誌，是得到當時北方金朝和蒙元統治者的重視和支持。名列「七真」之一，王嘉另一名重要弟子玉陽子王處一（1142-1217）最先於大定二十七年（1187）獲金世宗（1161-1189 在位）宣召，其後再四次獲金世宗和金章宗（1189-1208 在位）宣召。隨後，丘處機和劉處玄亦分別於大定二十八年（1188）和承安二年（1197）起獲得金朝統治者屢次召見。⁷ 1201 至 1203 年間，丘處機應詔從中原西行至大雪山（今興都庫什山）與蒙古大汗成吉思汗會面，返回中原後獲准於燕京天長觀（今北京市白雲觀）大規模的弘教，全真道在政治上和社會上的影響力在這時到達頂峰。丘處機弟子李志常（1193-1256）形容：「自師之復來，諸方道侶雲集，邪說日寢。京人翕然歸慕，若戶曉家喻。教門四闢，百倍往昔。」⁸

⁶ 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，〈修觀第五十四〉，頁 207-208。

⁷ 趙衛東：《金元全真道教史論》（濟南：齊魯書社，2010），頁 127-149。

⁸ 顧寶田、何靜文注譯：《新譯長春真人西遊記》（臺北：三民書局：2008），頁 164。

然而，當其時全真道眾對於教門短時間內的巨大變化，亦有所疑惑。《清和真人北遊語錄》記載了全真道第三代人物，亦即第六任掌教清和子尹志平（1169-1251）在義州（今遼寧省錦州市）與當地朝元觀道眾一段對話：

義州朝元觀會眾夜話，話及教門法度更變不一事。師曰：「《易》有云：『隨時之義。』大矣哉。」謂人之動靜，必當隨時之宜，如或不然，則未有不失其正者。丹陽師父以無為主教，長生真人無為有為相半。至長春師父，有為十之九，無為雖有其一，猶存而勿用焉。道同時異也。如丹陽師父《十勸》有云：「茅屋不過三間。」在今日則恐不可。若執而行之，未見其有得。譬如種粟於冬時，雖功用累倍，終不能有成。今日之教，雖大行有為，豈盡絕其無為，惟不當其時，則存而勿用耳。且此時十月也，不可以種粟，人所共知，非粟不可，時不可也。⁹

尹志平引用易經六十四卦中隨卦〈象傳〉所說的「隨時之義」，指出教門發展要順應時勢。他回顧過去數十年上一輩掌教時，教門的行事方式從「無為」、「無為有為相半」至「有為十之九」，認為這只不過是「道同時異」，即不同人以適應不同時代的方法去弘揚大道。尹志平再提到過去馬鈺在〈十勸〉中告誡道眾：「居庵屋不過三間，道伴不過三人。」¹⁰ 這套修道形式至為簡單，但於當時教門大興時仍然依舊執行這個舊規矩不會成功，情況如同在冬天播下粟種，即使花再多的功夫栽植也不會得到任何收成。

（五）

傳統宗教信仰需要探索在各方面如何與時代互相適應，但正如尹志平所說「道同時異」，「道」所代表核心信仰價值才是跨越時代和形式的存在。老

⁹ 《清和真人北遊語錄》，卷二。《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004），第26冊，頁739。

¹⁰ 馬鈺〈十勸〉記載於陝西省西安市鄠邑區（舊稱鄠縣、戶縣）的〈丹陽馬真人十勸碑〉。見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》（北京：文物出版社，1988），頁432-433。

子在《道德經》中說明「道」是虛無自然的存在，但他亦指出人是可以順應「道」的法則來作為。在這方面《道德經》第六十七章提出「三寶」之說：

我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。今舍其慈且勇，舍其儉且廣，舍其後且先，死矣。¹¹

這裏三寶分別是指「慈」、「儉」和「不敢為天下先」。以通俗的話語來說「慈」即慈愛之心，「儉」即儉樸之心，而「不敢為天下先」即謙讓之心。若果將「三寶」與 2019 年天主教教宗方濟各（Pope Francis）與艾資哈爾大伊瑪目艾哈默德·泰耶伯（Ahmad Al-Tayyeb）發表的《關於世界和平共生的人類友愛宣言》共同審視，可以發現這三個價值標準並非只適用於道教或華人社會，而是可以通行於普世。

《道德經》不同章節都提到「道」有長養萬物、利濟萬物之功，正如第八章以「水」為比喻說：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」¹² 人仿效「道」利人利物，以無私的慈愛之心去救人救物，而這份愛最需要惠及的是最卑下的人和地方。在這方面《宣言》提到：「基於憐憫的正義是為了實現每個人都有權利有尊嚴的生活而遵循的道路。」而這種對人的憐憫關愛應要注意到婦女、兒童、老年人、弱者、殘疾人和被壓迫者。「三寶」中的慈愛之心是對人良知的一種呼喚，亦正可以用來回應當下社會人與人之間過於疏離，以及資訊泛濫使人麻木所造成的沮喪、孤立和絕望。

當下時代資訊傳輸的便利，使人不論身處何地無時無刻都可以接觸花花世界，也激發大部分人對物質無止境的追求。《道德經》經常提醒人眷戀物質造成的不良影響。第三章說：「不見可欲，使心不亂。」¹³ 第十二章說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」¹⁴ 大道對於萬事萬物都是恰到好處，故此「三寶」

¹¹ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈三寶第六十七〉，頁 262-264。

¹² 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈易性第八〉，頁 28-29。

¹³ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈安民第三〉，頁 10。

¹⁴ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈檢欲第十二〉，頁 45。

中的儉樸之心正是希望人能夠以「道」為榜樣控制自己的欲望，用「素」、「樸」、「嗇」為準則以保存自我。¹⁵ 在這方面《宣言》提到：「重新喚起年輕人的宗教意識，以使後代免受唯物主義思想，以及崇尚武力而非法律力量的肆無忌憚的貪婪和冷漠的危險政策的影響。」老子要人細想欲望真的重要嗎？他說：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費，多藏必厚亡。」¹⁶ 世人都追求名譽和財貨，希望把好的東西積存起來，但老子反問大家的名譽和財貨，難道比自己的精神和身體重要嗎？而花盡心機去積存起來的東西，可以保證永遠不會消失嗎？儉樸之心正是對當下時代盲目追逐資本的反思。

人類歷史大部分的爭鬥源於爭奪有限的資源，曾幾何時人類憧憬當下物質越來越富裕，加上資訊科技促進了人與人之間的交流，因此將會迎接一個和平時代的來臨，然而事如願違，各地恐怖主義、極端主義、地區衝突不斷加劇。老子的時代並非太平盛世，故此他在《道德經》中反覆痛陳戰爭的禍害。第四十六章說：「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」¹⁷ 春秋時代戰車是戰場上的主力兵種，用來拉戰車的馬匹是重要的戰略資源，不過太平盛世時馬匹無用「武」之地，反而給農人用來犁田，但戰亂不休時馬匹卻連世代繁衍都在戰場之上。第三十章說：「大軍之後，必有凶年。」¹⁸ 在戰爭時期人不是被徵召上戰場打仗，就是死於兵荒馬亂之中，在這種狀況下還怎可能正常耕作生產呢？最終會引發歉收和饑荒。老子更指出仇恨是難以化解。第七十九章說：「和大怨，必有餘怨，安可以為善？」¹⁹ 老子認為人性是難以忘記仇恨，即使有一天雙方和解了心中仍然會留下餘恨。因此人與人之間應該避免結怨，而以「三寶」中謙讓之心為本去與他人溝通和相處就是方法。在這方面《宣言》提到：「對話、理解和對

¹⁵ 見《道德經》第十九章：「見素抱樸，少私寡欲。」第五十九章：「治人，事天，莫若嗇。」王卡：《老子道德經河上公章句》，〈還淳第十九〉，頁 75-76；〈守道第五十九〉，頁 230。

¹⁶ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈立戒第四十四〉，頁 175。

¹⁷ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈儉欲第四十六〉，頁 181-182。

¹⁸ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈儉武第三十〉，頁 121。

¹⁹ 王卡：《老子道德經河上公章句》，〈任契第七十九〉，頁 300-301。

寬容、接納他人、和平共處的文化的廣泛宣傳，將大大有助於減少許多經濟、社會、政治和環境問題，這些問題在嚴重影響到大部分人類。」這亦正是發展人類友愛的基礎。

(六)

人類社會的物質文明依靠科技和技術去推動，但它的精神文明建基於道德倫理價值，而當中離不開傳統宗教信仰的成份。二十一世紀日新月異的資訊科技革命為人類社會帶來了不可逆轉的變化，傳統宗教信仰行之已久的模式雖然受到重大的影響，但這些信仰在歷史長河中已經跨越過一個又一個時代的挑戰。形式的改換不會動搖信仰的核心價值，正如清和子尹志平所說的「道同時異」。近幾十年道教團體就積極嘗試以各種新媒介作為傳播信仰的工具，正正體現了這種理念。以香港蓬瀛仙館為例，該館從 1990 年代中期起設立了香港道樂團、道教文化資料庫網站、「道通天地」影視頻道等等項目，而到了 2010 年代中後期更積極採用各類社交媒體。然而無論採用何種傳播媒介或工具，其目的不會離開尊道貴德、濟世度人的思想，而體現道教之「道」的慈愛之心、儉樸之心和謙讓之心，對在當下時代如何理解和處理欲望和衝突仍然深具意義。

[Abstract] In Chapter 80 of *Daodejing*, Laozi proposed the concept of “a small country with a small population,” describing an ideal society dominated by simple and modest life. This concept makes many people think that Daoism is equivalent to an ideology of reclusiveness. Daoist practice advocates the “immortal ways” that stand aloof from the mortal earth, further strengthening this impression. In fact, the *Daodejing* also has content related to the author’s concern about politics and society. For example, Chapter 54 talks about how people live out “Dao,” starting from themselves to the “family,” “township,” “nation,” and even the “whole world.” Now that human civilization has entered the information age, Daoist belief and culture have also spread to the world along with the dissemination of Chinese culture. How Daoism should respond to the rapid development of material civilization with the wisdom of the true meaning of religion and how to communicate with different civilizations and religions are important topics to explore.

以學校的宗教和靈性教育促進

共同生活的人類博愛

劉雅詩

【摘要】在全球化、*知識型*經濟和世俗化的時代背景下，以各大宗教傳統的靈性教育和實踐方法面對和回應當今極端的社會現象和撕裂的人際關係，對於提昇整體人類福祉非常重要。科技的發達和知識的泛濫似乎未能完全解決人類社會的問題和生存危機，例如氣候變化的危機、貧富懸殊、網絡安全的疑慮等社會問題。幸好各大源遠流長的宗教傳統均保存了豐富的資源，除了來自經典的道德覺醒以及超越狹隘利益的觀點，更提供了提昇靈性的靜修傳統，以智慧和慈悲應對人類社會歷史上面對的共同問題和需要，以邁向和平共存。本文將集中討論如何在當今學校教育發展宗教和靈性教育，以邁向《阿布扎比宣言》提倡的促進「世界和平」與提昇「共同生活的人類博愛」。

前言

身處二十一世紀科技發達又瞬息萬變的知識型社會，學習和生活環境變化多端，科技的發達和知識的泛濫似乎未能完全解決人類社會的問題和生存危機：氣候變化的危機、貧富懸殊、網絡安全的疑慮等社會問題，兒童和青少年的身心健康和價值觀受到不少挑戰，教育工作者和家長不能只是關注培育孩子的學業成功，也應照顧他們的價值觀和身心靈健康，才能邁向整全發展的幸福道路，以及共同生活的人類博愛。

在全球化、*知識型*經濟和世俗化的時代背景下，以各大宗教傳統的靈性教育和實踐方法面對和回應當今極端的社會現象和撕裂的人際關係，對於提

昇整體人類福祉非常重要。可幸的是各大源遠流長的宗教傳統均保存了豐富的資源，除了來自經典的道德覺醒以及超越狹隘利益的觀點，更提供了提昇靈性的靜修傳統，以智慧和慈悲應對人類社會歷史上面對的共同問題和需要，以邁向和平共存。本文將集中討論如何在當今學校教育發展宗教和靈性教育，以邁向《阿布扎比宣言》（以下簡稱《宣言》）提倡的促進「以協助教育新世代能將良善與和平帶給他人」，「使全人類得以成為弟兄姊妹，推廣相互尊重文化」，提昇「共同生活的人類博愛」。¹

本文討論分為以下幾個部分：

- 一、宗教價值對於發展學生身心靈健康的重要性；
- 二、宗教價值對人類博愛教育的重要角色；
- 三、以宗教和靈性價值推廣正向教育和全人教育；
- 四、香港學校的宗教和靈性教育實踐。

一、宗教價值對於發展學生身心靈健康的重要性

《宣言》提及，即使現代文明發展了科學、科技、醫學、工業等，可是伴隨而來的是道德的敗壞、人們普遍感到挫折、被孤立和失去希望，更嚴重的是個體性和集體性的自我毀滅。社會學家韋伯指出現代主義（modernism）導致理性化（rationalized）過程出現²，不但影響經濟系統和行政組織的功能，也會對文化產生深遠影響——世俗化（secularized）和解魅（disenchantment），宗教倫理似乎在現代社會的各領域都失去主導的力量。在世俗化影響下，無論是醫院、工作間、或者學校，宗教價值不再是首

¹ 教宗方濟各和阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯，《人類兄弟情誼文件》，《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》，2019，<https://www.vatican.va/content/francesco/zh_tw/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> [2022-6-14]。

² J. Timmons Roberts and Amy Hite. *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change* (Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2000), 67-80.

要的意識型態。正如歷史學家尤瓦爾·哈拉里 (Yuval N. Harari)³ 指出，人文主義革命改變了宗教權威，手持善惡對錯的《聖經》的中世紀神父幾乎被手持《精神疾病診斷與統計手冊》的心理治療師所取代。

可是，隨著社會現代化和理性化的發展，教育過程變得支離破碎，傳統精英主義的教育系統過於強調個人的競爭力、標準的評估方式、理性和技術性的課程。教育系統的完整性被學院內外的缺乏聯繫和不平衡關係破壞。沙倫·阿比 (Sharon Abbey) 批評現代學校的課程已經變得非人性化，而且只集中於標準化的測試。⁴ 我們的教育重視理性認知，比如邏輯性、分析性和直線性，而精神性的教育比如感覺、情感、直覺和人際關係都受到忽視。

無論是西方或者東方社會，處於兒童青少年階段的學生很容易會經歷成長的各種脆弱情況和挑戰，包括學業成績、行為問題、情緒問題、同伴關係以及家庭問題等。⁵ 在香港，有情緒和行為困難的學生呈現的挑戰性行為包括攻擊性和破壞性行為等，研究發現這些行為跟經歷焦慮、抑鬱和壓抑憤怒有關。⁶ 更難以處理的是兒童和青少年自殺問題，仍未能得以解決。即使學校課程和學校輔導嘗試引入具多元文化的有效方式⁷，似乎都難以應對學生在學術和行為的價值觀挑戰。

希拉斯 (Heelas) 和伍德黑德 (Woodhead) 指出上世紀五十年代開始出現的靈性革命 (spiritual revolution) 挑戰了世俗化 (secularization) 論述，宗教和靈性活動並沒有在現代社會完全消失⁸，雖然自稱宗教信仰身分的數字

³ Yuval N. Harari 著，林俊宏譯：《人類大命運：從智人到神人》(台北：天下文化，2021)，頁 248-255。

⁴ Sharon M. Abbey, "Take Your Soul to School: Practical Applications for Holistic Classrooms" in *Educational Insights*, Vol. 9 Issue 1 (2004):1-17.

⁵ Sharon K. Y. Lam and Eadaoin Hui, "Factors Affecting the Involvement of Teachers in Guidance and Counselling as a Whole-school Approach," in *British Journal of Guidance & Counselling* Vol. 38 Issue 2 (2010): 219-234.

⁶ Annis L.C. Fung, Lawrence H. Gerstein, Yuichung Chan and Jackie Engebretson, "Relationship of Aggression to Anxiety, Depression, Anger, and Empathy in Hong Kong," in *Journal of Child and Family Study* Vol. 24 (2014): 821-831.

⁷ Rebecca L. Tadlock-Marlo, "Making Minds Matter: Infusing Mindfulness into School Counseling," in *Journal of Creativity in Mental Health* Vol. 6 Issue 3 (2011): 220-233.

⁸ Paul Heelas and Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way*

下降，但是人們對靈性活動的興趣增加，例如靜修和瑜伽活動等，甚至有人從靈性活動中重拾對宗教的興趣。傳統宗教對於人類道德倫理和處理人類的紛爭依然具有重要啟發作用，近年推動價值教育或是正向教育的重要元素，包括良善、仁愛、同理心、和平等不但是宗教價值的重要元素，討論人生意義的生命教育課題更離不開宗教的核心價值，而且只有宗教教育才能夠為孩子和家長提供獨特的價值觀教育。筆者認為，宗教價值對於發展學生身心靈健康的重要性是不能夠被世俗化價值觀所取代的，近年宗教教育再次受到教育界人士的重視，以下嘗試以處理憤怒探索宗教價值的重要性。

二、宗教價值對人類博愛教育的重要角色

正如《宣言》所提及，世界各地的人們身陷貧窮、衝突和苦難，歧視、戰爭和恐怖主義是其中社會分析的禍因⁹，說到底個人的仇恨和憤怒才是真正的根源。憤怒（anger）在人類生命旅程中可算是難以避免的經驗，面對不如意不合理不公義事情，感到被欺騙、侮辱或受到委屈，自然會出現憤怒的感受情緒。日常生活中，追不到巴士，天氣不似預期，子女學生「不聽話」、無故被老師罵、被朋友「屈」，也可以很生氣。然而，持續憤怒可以有害身心健康，報復會影響人際關係，可以如何面對？如何避免將憤怒漫延成為社會的集體戰爭，傳統宗教都具備了智慧的方法處理憤怒，以發展良善、仁愛與和平。

例如，基督聖言有云：「即使生氣也不要犯罪；不可含怒到日落，不可給魔鬼留地步」¹⁰；「當止住怒氣，離棄憤怒；不要心懷不平，以致作惡。」¹¹因此個人可以時常反思瞋恨（hatred）的過患，對自己他人會帶來痛苦後果。佛家認為憤怒根源於瞋恨，其性質像火焰，所謂「火燒功德林」，無論作了多少善行，一次瞋恨言行也可以摧毀一切，就像拿起一根燃燒中棍子擊打某人，逆風不能傷害他人，反而會令自己燒傷。此外，一行禪師解釋憤怒就像

to Spirituality (Oxford: Blackwell, 2005).

⁹ 教宗方濟各和阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》。

¹⁰ 《聖經》以弗所書，4章 26-27。

¹¹ 《聖經》詩篇 37:8。

一間燒著的屋的比喻¹²，屋子將會被完全摧毀，裏面的人的生命也危在旦夕，這間屋的周邊都火光紅紅，非常熾熱，難以忍受，鄰居都趕著逃命，有誰會走過去關心這間燃燒中的屋呢？因此，建議人們要經常思考瞋恨帶來的過患，避免災害的發生。

那麼憤怒可以如何處理？首先要了解憤怒出現的原因。在黑夜中，有一個人撐著小船，突然間，他的小船被另一隻船撞擊，他立刻破口大罵，你看不見嗎？為何撞過來？他聽不到回應，繼續咆哮，又聽不到回應，最後他發現撞擊他的小船是沒有人的，明白了並沒有人刻意用船撞擊他的船，他的憤怒立即完全消失。從這個小故事，可以理解憤怒是有對象，而憤怒大多數是出於自我的執著，例如，「我是對的，他是錯的」，「他辱罵我」，「他拿取我的東西」，「他打我」等。佛家道「每當衝突出現時，皆因我所有。」¹³，因此，要熄滅怒火和憤慨，需要反思甚至消除對於我和我所有的執著。

無論是東方或西方宗教都指出了寬恕（*forgiveness*）和忍辱（*forbearance*）是處理憤怒的良方。基督聖言有云：「暴怒的人挑啟爭端；忍怒的人止息紛爭」¹⁴；「當止住怒氣，離棄憤怒；不要心懷不平，以致作惡」¹⁵；「人有見識就不輕易發怒，寬恕人的過失便是自己的榮耀」¹⁶。佛教《法句經》謂「瞋恨不能止息瞋恨；唯有非瞋才能止息，這是恆常之道」¹⁷；「『彼罵我打我，敗我劫奪我』，若人懷此念，怨恨不能息」¹⁸；處理憤怒最重要的是平息瞋恨念頭的根源，不要壓抑。

¹² 一行禪師：《你可以不生氣》（台北市：橡樹林文化，2013），頁 42-43。

¹³ Cecil Bendall and W. H. D. Rouse trans. *Śikṣā-Samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine, Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna Sūtras* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971), 20.

¹⁴ 《聖經》箴言 15:18。

¹⁵ 《聖經》詩篇 37:8。]

¹⁶ 《聖經》箴言 19:11]

¹⁷ 《法句經》5。參看葉均譯（無日期）

<http://www.dhammadownload.org.tw/canon/Khuddaka/ec-dhp.html#_Toc210709019> [2022-10-02]

¹⁸ 《法句經》3。參看葉均譯（無日期）

<http://www.dhammadownload.org.tw/canon/Khuddaka/ec-dhp.html#_Toc210709019> [2022-10-02]

當然了解和明白為何會憤怒是重要的過程，研究正念（mindfulness）的佛教徒精神科教授賈德森·布魯爾（Judson Brewer）建議以 RAIN 策略探究憤怒的四個步驟，就是認同（Recognize）、容許（Allow）、研究（Investigate）和明白（Note）¹⁹。修習平靜心境，再觀照現實世界，明白凡事不可強求（non-striving），調整對自己、別人和世界的期望，放下過分欲求，對人事抱隨緣態度。

傳統東西方宗教的豐富靈修方法也可以有效處理憤怒。例如佛家提倡修習慈心（loving-kindness）能積極對治和轉化憤怒的心境²⁰，修習慈心，不但能軟化我們粗重的心，也可提防我們繼續作任何不善的言行，當心境可以專注安穩時，就能進一步修習觀禪。修習慈心的方法主要是先向自己散發慈心，然後再將這份善意散發給他人。先向自己發放慈心並非一種自私的態度和行為，當我們能成功為自己培育慈心之後，我們才能較容易向他人散發這份善意。初修習時，可以選擇一個舒適的安坐姿勢，放下雜務，放鬆身心，可以先想起自己最近所作的一個善行，以誘發善念，然後想像一股善良暖意從心靈深處湧出，遍滿全身，傳統的慈心修習一般以四願來祝福自己，即是在心中默念四願，四願如下：

願我平安，沒有危險傷害（May I be safe and free from harm）

願我健康，沒有身體痛苦（May I be healthy and free from physical suffering）

願我平靜，沒有精神痛苦（May I be peaceful and free from mental suffering）

願我幸福自在（May I be at ease and have wellbeing）

¹⁹ Judson Brewer, *The Craving Mind: From Cigarettes to Smartphones to Love - Why We Get Hooked and How We Can Break Bad Habits* (New Haven: Yale University Press, 2017), 31.

²⁰ 心燈：〈願你平安，遠離一切痛苦——在日常生活中修習慈心〉，《佛門網》，2017年8月7日。

<<https://www.buddhistdoor.org/tc/mingkok/%E9%A1%98%E4%BD%A0%E5%B9%B3%E5%AE%89%E9%81%A0%E9%9B%A2%E4%B8%80%E5%88%87%E7%97%9B%E8%8B%A6%E5%9C%A8%E6%97%A5%E5%B8%B8%E7%94%9F%E6%B4%BB%E4%B8%AD%E4%BF%AE%E7%BF%92%E6%85%88%E5%BF%83>> [2022-6-20]。

四願的句子可以依據情況稍為簡化，例如：

願我平安
願我健康
願我平靜
願我幸福自在

修習慈心的目的是希望自己和他人得到快樂，因此，可以將四願的字眼稍為調整或增減，例如「願我快樂」、「願我早日康復」、「願我的難題得以早日解決」、「願我遠離瞋恨」等，可以聆聽內心的直覺，選擇合適的字眼和句子。

此外，天主教靈修對於處理憤怒和發展慈愛有多個有效的方法，天主教靈修其中主要三種：「方濟靈修」著重大自然教育，「依納爵靈修」著重人生教育，而「本篤靈修」則著重自處教育。²¹ 方法包括每月或每年退修、每日修煉（守心）、祈禱、靜坐、冥想、獨處、觀呼吸、靈閱、心靈日誌、回憶治療、短經誦唱，目的是作意識的檢視，認識自己，親近內在。透過安靜、默觀、祈禱和反省，連繫自己的身體、思想、情緒、靈性，並且檢視「思想」，放下執著，建立善念和寬恕；反思「言行」，謹慎言行，避免傷害別人之言行，表達欣賞和感激。而每天靈修生活，可以包括五個主要步驟：（一）觀呼吸：意識自己的臨在；（二）發願：能在這一天的每個苦或樂的經驗中更了解自己；（三）反省：過去數小時生活中愛、喜樂、需要、恐懼、悲傷、憤怒的經驗；（四）感謝上天：感謝生命本身，感謝愛我的人，感謝那些給我機會去服務他的人，感謝那忍耐自己的人；（五）立願：立志把接下來幾小時的生活，活得更積極。²²

總括而言，宗教價值對於如何避免和處理憤怒，以發展個人和社會的良善、仁愛與和平，都提供了具有智慧和慈愛的方法。身處於多元宗教文化的

²¹ 黃嘉茵：〈心靈教育與心理健康〉，《靈修與教育研討會場刊》（香港：香港教育學院宗教教育與心靈教育中心，2009），頁 20-21。

²² 黃嘉茵：〈心靈教育與心理健康〉，頁 21。

全球化社會，宗教團體之間增加了交流的機會，例如世界宗教議會的創立²³，人們有更多機會認識不同宗教的價值，這些具有智慧的方法不但不會淪為世俗化的工具，反而，令人們認識自己的需要之後，可以選擇宗教團體以全情投入實踐其宗教價值。當然，在現今多元文化的處境下，有人選擇多於一個宗教的身分。總括而言，宗教價值對人類博愛教育具有重要角色，如何可以將這些美善的方法教育下一代的孩子是下一個要探討的議題。

三、以宗教和靈性價值推廣正向教育和全人教育

青春期少年遇到的日常挑戰包括壓力，同伴壓力和不斷變化的自我認同。²⁴ Lam & Hui 指出²⁵，香港青少年所經歷的各種發展挑戰和情況使他們容易受到心理健康障礙的影響。此外，由於繁忙的日程安排和繁重的學校功課，學生的心理健康也處於危險之中。有情緒和行為困難的香港學生表現出的挑戰性行為包括攻擊性、破壞性行為和參與任務外活動。香港中學生的反應性衝動（aggression）被發現與經歷焦慮和抑鬱症，在被激怒時表達憤怒和壓抑憤怒有關。²⁶ 為青少年提供表達情緒和管理攻擊性的有效培訓可以減少攻擊或衝動行為，不但促進和諧並挽救生命。有效增進福祉和減少侵略，促進社會和諧，應成為優先事項。在一項關於社會和諧程度及其對香港政策影響的研究中，社會合作和尊重是四個關鍵因素之一。²⁷ 任何形式的激進，

²³ 詳情參看 Parliament of the World's Religions (no date) <<https://parliamentofreligions.org/>> [2022-10-02]

²⁴ Kristine D. Neff and Pittman McGehee, "Self-compassion and Psychological Resilience among Adolescents and Young Adults," in *Self and Identity* Vol. 9, Issue 3 (2010): 225-240.

²⁵ Sharon K. Y. Lam and Eadaoin Hui, "Factors Affecting the Involvement of Teachers in Guidance and Counselling as a Whole-school Approach," in *British Journal of Guidance & Counselling* Vol. 38 Issue 2 (2010): 219-234.

²⁶ Annis L.C. Fung, Lawrence H. Gerstein, Yuichung Chan and Jackie Engebretson, "Relationship of Aggression to Anxiety, Depression, Anger, and Empathy in Hong Kong," in *Journal of Child and Family Study* Vol. 24 (2014): 821-831.

²⁷ Simon S.M. Ho and Raymond S.Y. Chan, "Social harmony in Hong Kong: Level, Determinants and Policy Implications," in *Social Indicators Research* Vol. 91 (2009): 37-58.

包括言語和身體行為，都可能對社會尊重和合作造成障礙。青春期是一個脆弱的發展階段，在此期間會發生快速而深刻的認知，生理和神經變化。²⁸

自從心理學家沙利文（Martin Seligman）在 1998 年大力倡議正向心理學²⁹，透過多項大型研究，推廣圓滿人生（flourishing），培育五項幸福的獨立元素 PERMA，發展人類的潛能，建立積極樂觀的人生。沙利文（Seligman）與彼得信（Christopher Peterson）更指出健康的人生可以透過訓練六種性格強項（Character Strengths and Virtues）而達成：「智慧」（wisdom）、「勇氣」（courage）、「仁愛」（humanity）、「公義」（justice）、「節制」（temperance）、「超越」（transcendence）。前面五項的性格強項都蘊藏在宗教價值裏，而最後一項「超越」正是靈性的範疇，也是宗教活動能夠彰顯的範疇。換言之，宗教和靈性教育是幸福不可或缺的部分。

心理學家利·沃特斯（Lea Waters）建議，為提高幸福感而最近開展的正向教育運動有六個關鍵領域：注意力和意識，情緒，理解和應對，目標和習慣，美德和人際關係（attention and awareness, emotions, comprehending and coping, goals and habits, virtues, and relationships）。³⁰ 培養覺察和關愛在培養青少年面對挑戰的幸福和抗逆力（復原力）方面發揮著重要作用。³¹ 研究表明，注意力和社會情感技能預示著更大的學術參與度和更低的破壞行為。³²

²⁸ Jay N. Giedd, "The Teen Brain: Insights from Neuroimaging," in *Journal of Adolescent Health* Vol. 42 (2008): 321-323.

²⁹ Martin Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being* (New York: Atria Books, 2011).

³⁰ Lea Waters et al., Chapter 20, *Positive Education: Visible Wellbeing and Positive Functioning in Students*, in *Wellbeing, Recovery and Mental Health*, ed. M. Slade, L. Oades & A. Jarden (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 245-264.

³¹ Karen Bluth and Priscilla W. Blanton, "Mindfulness and Self-compassion: Exploring Pathways to Adolescent Emotional Well-being," in *Journal of Children and Family Studies* Vol. 23 (2014): 1298-1309.

³² David Rabiner, Jennifer Godwin and Kenneth A., "Dodge Predicting Academic Achievement and Attainment: The Contribution of Early Academic Skills, Attention Difficulties, and Social Competence," in *School Psychology Review* Vol. 45, Issue 2 (2016): 250-267.

青少年的正念訓練已被證明可以有效減輕壓力，提高生活滿意度，積極影響和幸福感。³³

在一項香港的研究中，正念課程促進了青少年的幸福感，減輕了他們的壓力和焦慮。³⁴ 自我關愛由三個要素組成，即對自我痛苦的覺察，自我仁慈和接受痛苦作為人類的經歷。³⁵ 情緒抗逆可以通過自我關愛的練習來建立。青少年的自我關愛訓練被發現與幸福感和自尊心呈正相關，與抑鬱焦慮和壓力呈負相關。³⁶ 研究證據顯示具有特殊教育需要的兒童和青少年，包括注意力缺乏和多動症、自閉症和攻擊性行為模式的均受益於正念為本的介入訓練³⁷。在西方和華人社會的研究，腳底練習（Soles of the Feet; 簡稱 SoF）可以幫助自閉症兒童青少年顯著減少攻擊性和破壞性行為³⁸。接受過正念培訓的學生可以通過建立覺察而獲得更大的自我調控和洞察力。筆者建議可以三層支援架構方式在學校引入正向教育和正念訓練。³⁹

在強調世俗和包容多元信仰的當代社會裏，要促進兒童和青少年的全人學習（holistic learning）或靈性發展，大衛·希爾（David Hay）及麗貝卡·

³³ Gina M. Biegel, Kirk W. Brown, Shauna L. Shapiro and Christine M. Schubert, “Mindfulness-based Stress Reduction for the Treatment of Adolescent Psychiatric Outpatients: A Randomized Clinical Trial,” in *Journal of Clinical and Consulting Psychology*, Vol. 77, Issue 5 (2009): 855-866.

³⁴ Ngar-sze Lau and Ming-tak Hue, “Preliminary Outcomes of a Mindfulness-based Programme for Hong Kong Adolescents in Schools: Well-being, Stress and Depressive Symptoms,” in *International Journal of Children’s Spirituality* Vol. 16, Issue 4 (2011): 305-320.

³⁵ Kristine D. Neff, “Self-compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude toward Oneself,” in *Self and Identity* Vol. 2 (2003): 85-101.

³⁶ Karen Bluth and Priscilla W. Blanton, “Mindfulness and self-compassion: Exploring pathways to adolescent emotional well-being,” in *Journal of Children and Co* Vol. 23 (2014): 1298-1309.

³⁷ Nirbhay N. Singh et al., “A Mindfulness-based Strategy for Self-management of Aggressive Behavior in Adolescents with Autism,” in *Research in Autism Spectrum Disorders* Vol. 5, Issue 3 (2011): 1153-1158.

³⁸ Nirbhay N. Singh et al., “A Mindfulness-based Strategy,” 1153-1158.

³⁹ Ngar-sze Lau, Chapter 5 Application of Mindfulness Approaches for Promoting Mental Health of Students in School Counselling, in *School Counselling in Chinese Context: School Practice for Helping Students in Needs in Hong Kong*, ed. Ming-tak Hue (Abingdon: Routledge, 2017), 60-75.

奈 (Rebecca Nye) 建議發展三大類別的靈性感知 (spiritual sensitivity),⁴⁰ 包括覺察感知 (awareness sensing)、神秘感知 (mystery sensing) 和價值感知 (value sensing)。覺察感知不但指涉心理學家所引用的「專注」, 而且有關於一種「具有覺察自我的覺察」的反射性過程。讚嘆和敬畏 (wonder and awe) 以及幻想 (imagination) 兩者都源自於神秘感知引起的覺察, 它引發研究世界的好奇心以及超越生命的經驗。至於生命終極意義的追尋則可以通過價值感知而達致, 包括愉快和絕望、圓滿美德和意義。在這個背景下, 覺察是培育兒童靈性的一個關鍵條件。

可是在學校推廣宗教價值和靈性教育也並非沒有挑戰。為了配合工業社會需要, 仿效工業生產模式的三級制學校自二十世紀初應運而生, 學校的運作是流水作業 (assembly line) 般的細密分工, 每位老師負責教授一或兩個學科, 學期末學生需要接受品質檢查的測驗考試, 即使如此, 畢竟老師和學生也是人, 只要有空間, 具備委身 (commitment) 精神的老師依然可以實踐全人教育的理想。面對二十世紀後期資本主義全球化的知識型年代, 市場基要主義被引入教育改革, 促成學校私營化和教育商品化, 千禧年後直資學校需要為具備經濟能力的學生入讀而競爭, 一般政府津貼學校也要忙著為自評和外評指標項目準備文件工作, 學校教育如企業商品, 英國學者斯蒂芬·巴爾 (Stephen Ball) 形容教育商品化是「教師靈魂」的爭奪, 在業績主義下, 校長教師成為受評核者⁴¹, 教師要應付不同的新計劃, 以彰顯學校的與眾不同和進取, 文書工作於教改後急升一倍以上。校本管理下的校長如經理, 學生家長是持分者, 曾有老師需要到街頭派傳單招生, 在某些區分晚上八九點教師仍在教員室工作並不罕見。在業績主義下, 學校之間為了在市場更高席位而進行多項新的計劃, 有音樂老師在校內辦一場一小時的音樂演奏會, 要向全校千多名學生發活動評分表。

⁴⁰ David Hay and Rebecca Nye, *The Spirit of the Child* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2006), 1-22.

⁴¹ Stephen Ball, *Class Strategies and the Education Market: the Middle Classes and Social Advantage* (London: RoutledgeFalmer, 2003), 1-20.

筆者在前線親歷千禧年教改前後急劇改變，文書工作於一兩年內急升一倍以上。千禧後有多個調查研究（包括教聯和教協）指出教師工種和工作量有增無減，難以負擔，有大比例的教師出現耗竭（burn-out）、焦慮和抑鬱徵兆。⁴² 教改都是邁向好方向，例如學會學習、終生學習、以學生為本教學、融合教育等。可是，不斷增加的工作欠缺足夠的行政支援，過分或只是依賴量化評核可能將教育的本質破壞，教師被沒完沒了的行政工作埋沒，被迫減少休息時間跟學生和家長溝通，也失去了個人喘息的空間，教師生病選擇轉行離職，教育質素難以維持。畢竟教育並非只是為了追求各類數字，教育是心靈召喚的職志（vocation），教師每天忠於自己良知德性照顧學生的身心發展，學生幸福成長是教師工作最大的動力。

教育是一門專業（profession），除了目前的基本學位訓練，無論準備教材、課室管理及訓輔學生都需要好幾年經驗累積才能得心應手和運用自如。教師也是心靈召喚的職志，每天早上忠於自己良知、智性、感性和德性，心裏惦掛著的學生是最大的動力。大眾對精神健康仍有標籤，老師對自我有要求，未必主動求助。在目前融合教育政策下，識別學生的特殊教育需要（SEN）狀況是老師職責之一，學校管理階層學懂識別有需要的同事並非難事。建議教育當局和辦學團體需要正視整體教師工作量和教師身心靈健康發展的支援。

在這個具備挑戰的工作環境，筆者認為教師除了裝備好應有的教學知識和技能，長遠來說，更需要建立正向價值和維持身心靈平衡健康，⁴³ 筆者有幸任職前線教師時，透過實踐正念和慈愛練習，改善身心狀態和保持正向價值。⁴⁴ 學校教育提供學生群體學習的機會，學生可以藉此學習人際相處的正

⁴² 劉雅詩：〈還可以重拾教育的神聖嗎？〉，《明報》，2021年3月10日，<<https://news.mingpao.com/ins/%E6%96%87%E6%91%98/article/20210310/s00022/1615284576884>> [2022-6-20]。

⁴³ 教師是一個高壓力和容易引起心身症（psychosomatic disorder）的行業。筆者曾經為職前老師進行一個先導研究計劃（Hue & Lau 2015），發現六周正念訓練課程參加者的正念和幸福感知明顯增加，迴歸分析（regression analysis）也發現正念有效預測幸福感、壓力、焦慮和抑鬱癥狀。

⁴⁴ 參看劉雅詩：〈職前老師的正向價值教育〉，《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念

向價值，包括尊重、公平、慈愛、同理心等，除了提倡正向價值教育，教育工作者也可以參考全人教育，以應對當代教育制度下支離破碎的根本問題。

什麼是全人教育呢？全人教育包括個人、社區和宇宙的整體發展。具備多年靜修經驗的全人教育和靈性教育學者若望·米勒（John Miller）建議全人教育（holistic education）使人們意識到需要治癒自工業化以來產生的自我、社會、教育系統和生態環境的碎片化（fragmentation）。⁴⁵ 三個基本原則支援全人教育和自然的根本現實保持一致：平衡（balance），包容（inclusion）和聯繫（connection）。第一個原則，平衡重視相互支援的重要性，如陰陽之間的平衡；在教育系統中，這一原則涉及群體與個人、量性和質性評估、以及想像力和知識之間的平衡，以免側重某一方面而造成失衡。第二個原則包容，考慮了各種教育方向的整體聯繫：傳播，交易和轉型；在教育系統中，這一原則涉及學生整個自我的發展，而不是知識的認知和技術傳遞。最後一個原則著重於在各種情境中將碎片建立聯繫：線性思維和直覺，身心之間的關係，自我與社區之間的關係，以及個體和自己靈性的關係。正念教育的實踐可以有助師生培育覺察、接納和平衡，也能培育慈愛和關愛，實踐全人教育。⁴⁶

此外，數個針對教育中的整體和聯繫的策略和模式已被提出和證明。阿比（Abbey）提出，平衡、相互聯繫、覺察和尊重的概念應該在幫助學習者提高自我接受、自我認識、自我理解 and 自我發展的學習環境中受到關心和重視。⁴⁷ 身體、思想和精神的相互聯繫和融合可以在發展兒童的個人與世界的認知教育中突顯出來。精神病學家哈洛韋爾（Hallowell）提出每天大約半小時的休息或者冥想（meditation）的時間可以有效再聯繫自己。⁴⁸

培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》（香港：中華書局，2022），頁 2-19。

⁴⁵ John P. Miller, *The Holistic Curriculum* (Toronto: OISE Press, 2007), 1-12.

⁴⁶ John P. Miller, *Love and Compassion: Exploring Their Role in Education* (Toronto: University of Toronto Press, 2018), 1-20.

⁴⁷ Sharon M. Abbey, "Take Your Soul to School: Practical Applications for Holistic Classrooms," in *Educational Insights* Vol. 9 Issue 1 (2004).

⁴⁸ Edward M. Hallowell. *Delivered from Distraction: Getting the Most Out of Life with Attention Deficit Disorder* (New York: Ballantine Books, 2005), 1-5.

總括而言，筆者建議可以三層支援架構方式在學校引入正向教育和正念訓練，由於相關的訓練可以宗教或世俗方式進行，學校可以依據學校的宗教背景和同學的需要而引入合適的課程，例如佛教學校可以引入禪修課程，天主教學校可以引入靈修課程，基督教學校可以引入基督教默觀課程等。當然，在廿一世紀全球化多元宗教文化的社會背景下，無論是宗教或靈性教育的推廣，目的在於讓學生認識其核心價值，學校或宗教團體需要尊重同學對於宗教的個人選擇。

四、香港學校的宗教和靈性教育實踐

可幸的是近年香港有不少學校推廣正向教育和靈性靜修教育，如靜觀或正念課程。透過實證為本的科學研究，靜觀和正念訓練著重舒緩各種身心疾病，於過去十多年由西方傳揚至世界各地，在香港、台灣和中國大陸等華人地區醫護、社福和心理治療界別中逐漸普及。近年訓練進一步關注倫理價值建立，包括慈愛、抗逆力和尊重等，以及活動設計尤其關注受眾的文化背景，香港一些學校和社福團體陸續嘗試發展合適本地學生、教師和家長的訓練，這些寶貴的本地化經驗值得與關心兒童青少年的教育界全人和大眾分享。

例如，柴灣角天主教小學自 2011 年開始研習天主教不同靈修傳統，探索宗教和靈性教育⁴⁹。在校內推動靜觀及正向教育，營造身心靈整全的健康校園生活，透過不同的政策及活動來提昇學生的身心靈健康，了解小孩子內心真正的渴望是什麼，學生正需要一個心靈空間，一個能容讓他們探索與連繫內心的空間。教師、家長，以至學生們需要的並不單只是課堂上的理論與學習，而是一套能善待身心靈的實踐方法，學校除了將靜觀和天主教靈修融入宗教課堂，也舉辦多項相關的課堂活動，校園設有聖母花園、明陣和綠化環境，同學在一個充滿慈愛的靈性空間發展身心靈健康。

⁴⁹ 張曉藍：〈小孩子內心的探索與連繫〉，《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》（香港：中華書局，2022），頁 131-139。

此外，香海正覺蓮社佛教陳式宏學校近年致力以「式宏家」全校層面推動靜觀文化，⁵⁰更引入國際靜觀課程，並應邀參與國際性評估研究。校本化靜觀課程除了具連貫性和延伸性外，更將靜觀理論系統化融入多元的體驗式學習經歷中。目前靜觀文化發展已遍及五大範疇，包括教師培訓、學生課程、家長教育、社區推廣和環境創設。該校也有參與本港大專院校推動的靜觀計劃，透過「家長大學」和跨學科推動親子將靜觀融入日常生活中，令修習靜觀成為學生恆常的習慣，為其奠下生涯規劃和價值觀素養堅實的基礎。教師和家長也成為學生的楷模，以感染的方式，持續提昇學生覺察和接納自己的情緒，喚醒他們覺察生活中的點滴和擁抱正念，為學生的身心靈健康培育栽種幸福種子。

非宗教學校也透過靈性教育有系統地以全校性活動推廣德育及公民教育訊息，讓學生在身體、心靈及價值層面也得到健康成長。⁵¹風采中學近年致力將靜觀引入全方位學習活動及各級成長課，令學生多接觸，多認識，透過靜觀的修習學會覺察日常、控制情緒、調解壓力、緩和人際衝突，以正確方法表達自己等等。該校更同時推廣正向心理學 PERMA 理論，令學生以正向的態度面對種種，使他們在個人成長、待人接物、學習態度及活動參與上也有正面發展。期望學生在價值多元而混淆的現代社會中，擁有獨立思考及判斷能力，並願意將潛能盡展，貢獻社會，為人為己創造美滿幸福的人生。

總括而言，兒童和青少年在不同成長階段有其挑戰和應對方法，筆者鼓勵教育工作者和家長透過宗教價值和靈性方法協助孩子建立各種正向價值觀和生活習慣。教育工作者和家長對於身心靈健康取向的全人發展教育會有更清晰了解，以培養及裝備下一代的幸福人生，邁向《宣言》提倡的促進「世界和平」與提昇「共同生活的人類博愛」。

⁵⁰ 方子蘅及吳穎詩：〈「靜」待花開〉，《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》（香港：中華書局，2022），頁 140-149。

⁵¹ 陳文頌及吳偉茵：〈靜觀融入中學正向教育成長課〉，《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》（香港：中華書局，2022），頁 150-158。

致謝

基督聖言由余雋彥先生提供。

參考資料

一行禪師：《你可以不生氣》。台北市：橡樹林文化，2003。

心燈：〈願你平安，遠離一切痛苦——在日常生活中修習慈心〉，《佛門網》，2017年8月7日。

<<https://www.buddhistdoor.org/tc/mingkok/%E9%A1%98%E4%BD%A0%E5%B9%B3%E5%AE%89%E9%81%A0%E9%9B%A2%E4%B8%80%E5%88%87%E7%97%9B%E8%8B%A6%E5%9C%A8%E6%97%A5%E5%B8%B8%E7%94%9F%E6%B4%BB%E4%B8%AD%E4%BF%AE%E7%BF%92%E6%85%88%E5%BF%83>> [2022-6-20]。

方子蘅及吳穎詩：〈「靜」待花開〉，收入劉雅詩，盧希皿，李子建合編：《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》。香港：中華書局，2022。

黃嘉茵：〈靈修與教育分享會——心靈教育與心理健康〉，收入《靈修與教育研討會場刊》。香港：香港教育學院宗教教育與心靈教育中心，2009。

教宗方濟各和阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯：《人類兄弟情誼文件》，《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》，2019，<https://www.vatican.va/content/francesco/zh_tw/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> [2022-6-14]。

陳文頌及吳偉茵：〈靜觀融入中學正向教育成長課〉，收入劉雅詩，盧希皿，李子建合編：《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》。香港：中華書局，2022。

張曉藍：〈小孩子內心的探索與連繫〉，收入劉雅詩，盧希皿，李子建合編：《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》。香港：中華書局，2022。

劉雅詩：〈還可以重拾教育的神聖嗎？〉，《明報》，2021 年 3 月 10 日。
<<https://news.mingpao.com/ins/%E6%96%87%E6%91%98/article/20210310/s00022/1615284576884>> [2022-6-20]。

劉雅詩：〈職前老師的正向價值教育〉。收入劉雅詩，盧希皿，李子建合編：《邁向正向幸福人生——以靜觀和正念培育兒童青少年正向價值和身心靈健康》。香港：中華書局，2022。

Yuval N. Harari 著，林俊宏譯：《人類大命運：從智人到神人》。台北：天下文化，2021。

References

Abbey, Sharon M. “Take Your Soul to School: Practical Applications for Holistic Classrooms.” *Educational Insights* Vol. 9 Issue 1 (2004): 1-17.

Ball, Stephen. *Class Strategies and the Education Market: the Middle Classes and Social Advantage*. London: RoutledgeFalmer, 2003.

Biegel, Gina M., Kirk W. Brown, Shauna L. Shapiro and Christine M. Schubert. “Mindfulness-based Stress Reduction for the Treatment of Adolescent Psychiatric Outpatients: A Randomized Clinical Trial.” *Journal of Clinical and Consulting Psychology* Vol. 77 Issue 5 (2009): 855-866.

- Bluth, Karen and Priscilla W. Blanton. "Mindfulness and Self-compassion: Exploring Pathways to Adolescent Emotional Well-being." *Journal of Children and Family Studies* Vol. 23 (2014): 1298-1309.
- Brewer, Judson. *The Craving Mind: From Cigarettes to Smartphones to Love - Why We Get Hooked and How We Can Break Bad Habits*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- Fung, Annis L.C., Lawrence H. Gerstein, Yuichung Chan and Jackie Engebretson. "Relationship of Aggression to Anxiety, Depression, Anger, and Empathy in Hong Kong." *Journal of Child and Family Study* Vol. 24 (2014): 821-831.
- Giedd, Jay N. "The Teen Brain: Insights from Neuroimaging." *Journal of Adolescent Health* Vol. 42 Issue 4 (2008): 335-343.
- Hallowell, Edward M. *Delivered from Distraction: Getting the Most Out of Life with Attention Deficit Disorder*. New York: Ballantine Books, 2005.
- Hay, David and Rebecca Nye. *The Spirit of the Child*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2006.
- Heelas, Paul and Linda Woodhead. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Ho, Simon S.M. and Raymond S.Y. Chan. "Social harmony in Hong Kong: Level, Determinants and Policy Implications." *Social Indicators Research* Vol. 91 (2009): 37-58.
- Hue, Ming-tak and Ngar-sze Lau. "Promoting Well-being and Preventing Burnout in Teacher Education: a Pilot Study of a Mindfulness-based Programme for Pre-service Teachers in Hong Kong." *Teacher Development* Vol 19 Issue 3 (2015): 381-401.

- Lam, Sharon K. Y. and Eadaoin Hui. "Factors Affecting the Involvement of Teachers in Guidance and Counselling as a Whole-school Approach." *British Journal of Guidance & Counselling* Vol. 38 Issue 2 (2010): 219-234.
- Lau, Ngar-sze and Ming-tak Hue. "Preliminary Outcomes of a Mindfulness-based Programme for Hong Kong Adolescents in Schools: Well-being, Stress and Depressive Symptoms." *International Journal of Children's Spirituality* Vol. 16 Issue 4 (2011): 305-320.
- Miller, John P. *The Holistic Curriculum*. Toronto: OISE Press, 2007.
- Miller, John P. *Love and Compassion: Exploring Their Role in Education*. Toronto: University of Toronto Press, 2018.
- Neff, Kristine D. "Self-compassion: An Alternative Conceptualization of a Healthy Attitude Toward Oneself." *Self and Identity* Vol. 2 Issue 2 (2003): 85-101.
- Neff, Kristine D. and Pittman McGehee. "Self-compassion and Psychological Resilience among Adolescents and Young Adults." *Self and Identity* Vol. 9 Issue 3 (2010): 225-240.
- Rabiner, David, Jennifer Godwin and Kenneth A. "Dodge Predicting Academic Achievement and Attainment: The Contribution of Early Academic Skills, Attention Difficulties, and Social Competence." *School Psychology Review* Vol. 45 Issue 2 (2016): 250-267.
- Roberts, J. Timmons and Amy Hite. *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2000.
- Seligman, Martin. *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. New York: Atria Books, 2011.

Singh, Nirbhay N., Giulio E. Lancioni, Ramasamy Manikam, Alan S.W. Winton, Ashvind N.A. Singh, Judy Singh and Angela D.A. Singh. “A Mindfulness-based Strategy for Self-management of Aggressive Behavior in Adolescents with Autism.” *Research in Autism Spectrum Disorders*. Vol. 5 Issue 3 (2011): 1153-1158.

Tadlock-Marlo, Rebecca L. “Making Minds Matter: Infusing Mindfulness into School Counseling.” *Journal of Creativity in Mental Health* Vol. 6 Issue 3 (2011): 220-233.

Bendall, Cecil and W. H. D. Rouse trans. *Śikṣā-Samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine, Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna Sūtras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Waters, Lea, Jessie Sun, Reuben Rusk, Alice Cotton and Alice Arch. “Chapter 20 Positive Education: Visible Wellbeing and Positive Functioning in Students” In *Wellbeing, Recovery and Mental Health*, edited by M. Slade, L. Oades and A. Jarden, 245-264. Cambridge: Cambridge University, 2017.

[Abstract] In the context of globalization, knowledge-based economy and secularization, implementing the practices of spiritual education from major religious traditions in response to today's extreme social phenomena and fractured interpersonal relationships is essential for enhancing well-being of human beings. The advancement of science and technology and the proliferation of knowledge seem to have failed to completely solve the problems and existential crises of human society, such as the crisis of climate change, the disparity between the rich and the poor, and concerns about network security. Fortunately, the major religious traditions have preserved rich resources. In addition to moral awakening from the classic scriptures and perspectives that transcend narrow interests, they also provide spiritually enhancing meditation traditions, with which wisdom and compassion are used to deal with the common problems and needs faced by human society and history to move toward peaceful coexistence. This paper will discuss how to develop religious and spiritual education in school education today to promote "human fraternity for world peace and living together," as advocated by the Abu Dhabi Declaration.

反思「關於人類兄弟情誼促進世界和平 與共同生活的宣言」的時代教育啟迪

周景勳

【摘要】現時代的世界出現了一個「危機」：人的良心因物質化和自私自利的鬥爭，遠離宗教的價值觀，不自覺地破壞傳統的倫理道德精神，伴隨著物質主義哲學、生命神化的權欲、俗化的物質價值便超越生命的原則。《人類兄弟情誼文件》呼籲所有的人都要重新發現和平，正義的價值觀；確認「真、善、美、聖、博愛和共存」的重要性。這個呼籲實在是天主教會面對世界種種的變化，所產生的「憂患意識」，藉以喚醒人的「生存意識」和「生命自覺」，再透過「宗教交談」和「生命教育」強化人的生命尊嚴、人性發展和道德理念、家庭的倫常意識。宗教的重要性在於建設世界和平，以「培育智慧、發現真理、印證價值」的學習精神，肯定宗教必定紮根在真理、仁愛與和平的價值觀上；重新喚起青年人的宗教意識，自覺地捍衛並理解博愛與和諧共存的意義；重建智慧、正義和仁愛的價值。肯定宗教通過與文化交談尋找新的融合與和諧，給年輕人開拓新思維和遠景；並在「一體之仁」的友情下談和平與同行。

一、引子

生活在當今的世界，我們因著資訊的發達，人與人的交往，表面上接觸面很近，沒有多大的距離，但似乎不是如此，人的內在心靈卻有著無限的感嘆！國家與國家、民族與民族、文化與文化的交往，表面上可以融會，但在競爭中，都變得有機心，尤其在多元化的思想下，人要面對的挑戰和壓力相應地會增加；宗教上因不同的思想亦會產生相互的排斥。然而，時代的轉變

（本應）要求人的開放，卻因為一些內在的因素，宗教之間的一些張力，互相排斥的現象便自然產生。這些現象，不可不關心時代青年的「生命教育」；事實上「生命教育」必須從胎教開始，再強化嬰兒和幼童的身心靈的「生命教育」，這樣的教育一直延續到「老」，不可忽略。中國文化對生命教育的重視，可從諺語之言得悉：「三歲定八十」，和「學到老、學到死、都要學」，得以肯定。

由於現時代的世界出現了一個「危機」：人的良心因物質化和自私自利的鬥爭，遠離宗教的價值觀，不自覺地破壞傳統的倫理道德精神，伴隨著物質主義哲學、生命神化的權欲、俗化的物質價值便超越生命的原則。《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》（又稱《人類兄弟情誼文件》）強調：「出於對當代現實世界的深入反思……形成現代世界各項危機的重大原因，包括了：人類良心的遲鈍、遠離宗教價值、個人主義抬頭，及隨之而來的種種唯物主義……以世俗的價值觀和物質價值，取代至高超性的原則……靈性價值和責任的日益削弱，導致……宗教極端主義、國家極端主義和不容異己的立場，早已形成各種跡象，顯示……世界上其他地區正準備成為新起衝突的舞台，張力隨時可能暴發，為盲目追求經濟利益的心態所掌控。我們同樣確信，重大的政治危機、不公義的情況和自然資源未能公平分配……導致災難性的危機……致使成千上萬孩童由於貧困和飢餓而死亡的種種危機……打擊家庭制度。我們也確信：喚醒宗教意識，實有其重要性；我們必須透過健全的教育，積極奉行道德價值觀和正確的宗教教導，在新一世代的心中重振這份意識。」¹《宣言》呼籲所有人都要重新發現和平、正義的價值觀；確認「真、善、美、聖、博愛和共存」的重要性。這個呼籲實在是天主教會，面對世界種種的變化，所產生的「憂患意識」，藉以喚醒人的「生存意識」和「生命自覺」，再透過「生命教育」強化人的生命尊嚴、人性發展和道德理念、家庭的倫常意識。

¹ *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together*, Apostolic Journey of his Holiness Pope Francis to the United Arab Emirates, February 3-5, 2019 (<http://www.vatican.va>) 教宗方濟各到訪阿拉伯聯合酋長國的使徒之旅：《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》，又稱《人類兄弟情誼文件》（2019年2月4日）。

教會在歷史中不斷的關注人的生命教育。梵蒂岡第二屆大公會議之後透過聖母學的「母性之愛」，特別關心現時代的兒童教育、青少年教育、女性教育、道德倫理教育、長者教育等。《宣言》的思想內涵邀請所有相信天主（上帝）和肯定在人類兄弟情誼中團結起來，共同努力，促進相互尊重的文化和生命的教育，使全人類成為兄弟姐妹。

我們相信：——

教育本身有兩個意義

其一就是人本身的存在有著教育的意義

即男性或女性本身父性或母性的愛，就是一項生命重要的教育

其二就是人存在社會中要得到生存的教育

尤其是德性和知性的教育，以配合本性愛的教育和道德倫理教育

使之能在世上得到基本的尊重

在中國文化的思想上強調：

「教也者，長善而救其失者也。」（禮記學記）

有著「平等」和「尊重生命」的意義，其內涵強調了父親和母親在家庭教育中的角色；生命教育是人生存意識中不可或缺的，以發揮生命的善和救拔人離開生命的「失」——「罪惡」，使之充滿著「愛」和「成長」，以成就「一體之仁」互相契合的生命教育——默默的生命教育能潛移默化的影響孩子的成長，更能調和孩子在成長中的基本抉擇。

二、宣言的核心強調：宗教的重要性在於建設世界和平

1. 這是一份充滿「愛的共融」的文件，邀請所有「有信仰的人」團結起來，共同努力；更喚醒我們新一代的人，毋忘生命的神聖性、珍貴性和美善性，要尊重生命，常懷感恩心；在自覺意識上強化信仰、尊重不同的文化、維護生命倫理的道德修養。《人類兄弟情誼文件》更強調：上主以自由的名義賜予所有的人自由，以宣揚善良、仁愛與和平的價值觀。教宗方濟各清楚地說：「因世界各地所有善心人士之名……伊斯蘭教阿茲哈和東西方穆斯

林，偕同天主教會東西方天主教徒，宣布採取交談文化之途徑，以互相合作為行為準則，以彼此了解為方法和標準」²以建設世界和平。

我們常說：——

「世事常變

變幻原是永恆」

在「常變」中

存有很多挫折和考驗

智慧幫助人破除挫折

堅忍幫助人戰勝考驗

人心有智慧

生命與生活自然作出調協

化解挫折而為力量

智者不惑

仁者不憂

勇者不懼（中庸）

人心若有堅忍

在生活中便能勇往直前

經得起種種考驗

不憂於面對考驗

不懼於接受考驗

好能增添智慧

人能不惑不憂不懼

誘惑便不能入於心

榮華富貴於我如浮雲

權勢地位於我如糞土

藉此我們要知道：

人要有自覺性

² 教宗方濟各到訪阿拉伯聯合酋長國的使徒之旅：《阿布扎比世界和平與共同生活宣言》，又稱《人類兄弟情誼文件》。

即是自覺心：

有志於學習

基督的良善心謙

就是以「受教的心」修德

有了「德」便要「立」

便是「立德」以抗誘惑

此刻

人以「自律心」克己復禮

結出聖神的「善果」

——「聖德」

藉以「知天主的旨意」

繼而「順行天主的旨意」

——「知天、應天、順天」

由是：人要好好的「觀心」

不使自己失去

「心性本然的美善」

不讓罪惡控制「我心」

不讓物質變成「我的主宰」

——「物物而不物於物」(莊子)

如果生命軟弱了

便要馬上從心底喚起：

「自覺心」和「自律心」

藉著「願心」改革自己

重新學習

好能「履道而行

隨德而修」

在希望中超越自我

常懷感恩心

強化信仰

尊重不同的文化

維護生命倫理的道德修養

2. 以「培育智慧、發現真理、印證價值」的學習精神，肯定宗教必定紮根在真理、仁愛與和平的價值觀上：重新喚起青年人的宗教意識，自覺地捍衛並理解博愛與和諧共存的意義；重建智慧、正義和仁愛的價值。

因為：——

當今的社會是一個

鬥爭和自私的社會

失去了整體的關懷與慈悲

信仰的共通點就是——

發自人心中的「真善美聖」

只要不被私慾和貪婪所蒙蔽

人便能從真實的生命中

堅信宗教的力量紮根在：

2.1. 捍衛世界和平的價值觀

2.2. 理解共存智慧在於人的博愛和正義的和諧價值觀

2.3. 人人的生命尊嚴和權利，建基在「真理使人獲得自由」的互相尊重上。藉此加強人的道德價值觀

2.4. 在宗教與宗教和文化的交流及對話上，必須依循人性的美善；在多元化或多樣化中，共同尋找融通的生活方式，展現求同存異與和衷共濟的精神

人千萬不可執著私利私見

人在「私」中迷失了方向

甚至喪失自己

「人性本善」的道理

不可不慎……

3. 宗教通過與文化交談尋找新的融合與和諧，給年輕人開拓新思維和遠景。

3.1. 宗教的「開放和交換，改革和更新」推動社會革新，在革新上有其基本的原則，就是必須「認清時代及人類的環境與教會的需要，以信德的眼光，明智地判斷當代的情況，以使徒的熱誠，更有效地拯救人靈。」(PC 2)

3.2. 在信仰與文化的交談中，宗教人要有虛心學習的心態，好能增進人的真誠謙讓的交往。由是，為教會的奉獻者，「更當潛心修德，特別當修謙遜、服從、勇毅、貞潔，以此諸德，得以分享基督之貶抑自己（斐 2：7-8），並在精神上分享其生活（羅 8：1-13）。」(PC 5)

3.3. 學習不同宗教和文化的經典，研究其傳統文化的風俗和思想，讓自己能自然地順應不同宗教、不同文化、不同民族的風俗和文化的仁義，並與之共融和諧。

3.4. 與不同宗教的人交談，以平等尊重的態度互相對話。「和為貴」的精神永遠是真理的開放，發揮那不能磨滅情懷；也是宗教與文化互相濡礪的力量。

3.5. 信仰的包容和信仰體驗的分享，為社會帶來和諧交談；就是讓不同信仰和文化的人在相互包容，共同欣賞下，建樹生命多元的藝術——「愛的藝術」，藉以超越人世間種種的挑戰與考驗，在艱難中拿出信心，看出希望，尋出智慧，建設社會的幸福。

3.6. 宗教的倫理道德成為社會和教育的方針，可與全球倫理配合，共建倫理道德的核心價值和意義。尤其在當代社會受到物質化和經濟化的影響，倫理道德受到貶抑和挑戰，產生失衡的現象；此刻，宗教要扮演什麼的角色？

3.7. 宗教和文化的交談可推動心靈環保，繼而發展生態環保。這是「自覺意識」的培養，因為人沒有「心靈環保」的品德修養，何來會自地

推動「生態環保」呢？由「意識」到「動機」的變化很大，所謂：「人心惟危，道心惟微。」這是中國文化四千年以來的警戒。

3.8. 幫助年輕的一代，在真理中找到自由，在美善中活出寬容，在誠信中建設幸福，在修德中發揮和諧。

3.9. 宗教信仰強調孝道精神，推動「婚姻」與「家庭」在愛中的互動和平衡：無我的親情、心靈的聆聽、堅忍的奉獻、寬容的接納、終極的關愛。

3.10. 面對社會的專業走向與政治的複雜，人專注在物質經濟的發展是不足夠的，宗教信仰的心靈復健是不可被忽略的。³

綜言之，現時代的宗教和社會，應積極的：——

教導年輕人開拓自己的心靈

以開放的心接受不同文化和處境

增進自我生命的見識和智慧

從而具體的投身於服務文化、宗教和處境的交談

因為「見聞知覺非一一、山河不在鏡中觀」

生命的存在本身就被召叫：活在「真、善、美、聖」中

要與人交談、與生命交談、與文化交談和尊重人的成長

有交談才有精進

有交談才有情誼

有交談才有共融

有交談才有和諧

4. 強化女性在多元社會中的教育。

在今天知性和物化增長的社會中，我們不能忽略女性的智慧

女性的智慧因聖母瑪利亞的良善心謙更能接近天主

³ 周景勳：〈利瑪竇與中華文化交流和交談〉，見《亞洲週刊》第 31 卷第 32 期，2017 年 8 月 13 日，頁 42。

即女性溫柔的「愛」充份揭示「天主是愛」的面貌
猶似道家思想中的「柔」揭示大地母性的「創生」
在「愛」中創生「生命」是一份智慧
在「愛」的吶喊中邀請人發自天性的善良
如「上善若水」的不爭和處眾人之所惡的謙卑
能屈能伸
能隨方就圓的為人類帶來和諧
和諧推動人能事事無礙的活在「合宜」的「義」中
女性的忍耐痛苦是一個調和合宜的能量
為痛苦和矛盾的人生注入喜樂和滋潤
可見……人生的生命大道雖有其難與易
卻因著女性的智慧
給人心保存著一股安和的力量
由是……現時代一定要給予女性機會
讓女性透過教育發揮其生命的智慧
在智慧內
生命影響生命：——
智慧邀人受教
智慧自述身價
智慧協助造化
智慧摯誠的要求（箴言篇 8：1-36）
賢淑女性的智慧為人帶來生命的喜樂和安祥
使人無憂無懼的安睡在母親的懷抱中
享受「愛」的親情
產生「愛」的漪漣
泛起「愛」的浪花
似是生命的夢
卻為人帶來能量
使夢假成真

導引人走在真愛真義的真理中
成就自我生命的超越
在超越中提升人的生命與一切生命相通相合
教育年輕子女勤奮學習和互相交談
藉以建設互相相愛的合一
教導年輕子女擴闊自己的心靈
具體的投身於服務文化、宗教和處境的交談
在「真、善、美、聖」中與不同的宗教和文化交談
以增進情誼
在精進中創建共融
保持社會的和諧

三、悲劇人文精神價值的吶喊

現代世界危機的最重要原因是：人的良心因個人主義伴隨著的物質主義哲學、俗化的物質價值思想，失去了平衡和調適的能量，直接影響國際性的行為道德，使陷於惡化，也弱化了人的精神價值觀和責任感。這些現象為現代社會形成了一種沮喪和孤立的感覺。歷史的事實告訴我們，無論是在東方還是在西方，這些不良的現象，給世界產生悲劇的人文精神、宗教極端主義、民族極端主義和無神論不容忍宗教的抗衡。當前急務在於喚醒宗教意識的「重要性」，以及恢復宗教意識的「必要性」，通過良好的教育和堅持道德，在新一代的青年人心中注入宗教意識和道德意識的價值觀。因為「一方面，每一種新的進步都必然表現為對某一神聖事物的褻瀆，表現為對陳舊的、日漸衰亡的、但為習慣所崇奉的秩序的叛逆。另一方面，自從階級對立產生以來，正是人的惡劣的情慾——貪慾和權勢慾成了歷史發展杠杆」。⁴西方文化因基督教信仰依然保存着精神價值觀和責任感，加上天主教強調：真理使人自由、人性尊嚴建基在人的相親相愛上、道德的神聖性等。可惜，當代的文化或宗教被「世俗性崇高」的思想所影響，遠離宗教的價值觀

⁴ 恩格斯：〈路德維希·費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，見《馬克斯恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009），頁 219。

和道德的神聖觀，至於當代的中國文化：「最大的問題是神聖性的缺失，或者說價值失範。」⁵ 此刻，更以唯物理念的無神論代替宗教，以控制宗教；更不容許十八歲以下的兒童少年接觸和認識宗教，就是要兒童少年遠離宗教的價值觀和道德的神聖觀，這便是民族和文化的悲哀。

中國的文化必須開放自己，與西方的文化和宗教交談；不然，便會陷於「夜郎自大」的狹隘，或陷於「一種貴族性文化，在現代社會中已經沒有了現實存在的基礎，所以必然走向死亡」。⁶ 再者，中國文化在道統上，本身就有一種「天之道——人之道」的互融性與超越性的內涵；其者，也是「道——德」相合的神聖性，再落實在人的生命中而為「一體之仁」。然而，我們更要反思：「中華文化命運的思考是值得我們關注的（特別是年輕的一代的中國人）。不同的人面對苦難會作出不同的選擇，有的人可以在苦難的生活中達到神聖性，有的人卻不能，這樣不一致正是現代悲劇理論研究的重點與難點的所在。」⁷ 由是，我們更需要教育年輕的一代人，對中華文化正確的認識和知其「道——德」的一體關係：「『天』、『道』與『德』一體，構成了中國傳統社會的一種精神信仰。……中國傳統哲學中，對自然宇宙的認識，是從『感通』去把握，同樣，人性也是有感通性的。感通必須通過『關係』來圓滿……圓滿是建立在天、地、人為一體的統一模式中。人性的感通性其核心是儒家的『仁』，『己所不欲，勿施於人』就是人與人的關係的感通；『天人合一』是人與宇宙、人與天的感通。」⁸ 可見，中國哲學或中華文化本身是蘊含著一份「精神信仰」，其指向自然是「有位格神」的「精神信仰」，而非唯物社會主義的「無神論」，故中華文化與西方的基督宗教信仰是可以作交談和互融的，但與唯物社會主義的「無神論」實在是格格不合的，

⁵ 王傑、王真：〈悲劇的人文精神價值〉，見《文化中國》學術季刊 98 期 2018 年第 3 期，頁 69-70。

⁶ 王傑、王真：〈悲劇的人文精神價值〉，頁 69。

⁷ 王傑、王真：〈悲劇的人文精神價值〉，頁 70。

⁸ 楊貴森：〈中國哲學的本體論對民族精神的生成性分析〉，見《文化中國》學術季刊 98 期 2018 年第 3 期，頁 32-33。

因此，我們更需要透過放棄「唯我獨尊」互相尊重地交談，方能在衝突中尋覓互通、互助、互動、互補、互融、既包容又超越的「和而不同」成效。

因此，我們強調：神聖的真理和智慧是信仰自由的基礎，每個人都享有信仰、思想、表達和行動的自由。東西方不同的文化與宗教信仰應該建立良好的關係，應通過有成效的交流和交談，更透過文化和信仰的對話互補不足，並加強關注基本人權的尊重，以幫助確保東西方所有的男人和女人有尊嚴的生活，和接受教育與就業的平等權利，如此，才能有真正的交談與交流。

由是，教宗方濟各到訪阿拉伯聯合酋長國的使徒之旅中，與阿茲哈爾大伊瑪目泰耶伯，在阿布扎比簽署了一項歷史性的聯合聲明：《人類兄弟情誼文件》。這份文件特別肯定所有人類皆擁有一律平等的生命權利、義務和尊嚴；藉此，召叫人類如兄弟姊妹般共同生活、充滿大地、散發良善、仁愛、和平的價值。這便是確立宗教交談的文化途徑，以互相合作為準則，呼籲世界領袖、國際政治和世界經濟的主要領導人物，需要認真的致力於播種寬容及和平的文化，儘快阻止流血的鬥爭。文件中強調宗教在建立世界和平方面所占有的重要角色，在宗教交談中堅守下述各點：

1. 堅信真正的宗教教導乃邀請我們持續以和平的價值為根基，捍衛相互了解、人類兄弟情誼及和諧共存的價值。重新建立智慧、公義及愛；重新喚醒年輕人的宗教意識。
2. 自由是每一個人的權利：人人都享有信仰、思想、言論和行動的自由。
3. 人人都有權利度有尊嚴的生活，並進行交談，促進了解，奠基於慈悲的公義。
4. 在交談中廣泛推行包容、接納他人並與他人和平共處的文化，對於減少許多令多數人類負擔沉重的經濟、社會、政治和環境問題大有助益。

5. 在信徒之間進行交談，意指共同進入寬廣的靈性和人性空間，分享相同的社會價值，並由此傳遞宗教所致力推崇的至高德行，同時亦應避免貧瘠而無產出能力的討論。
6. 保護宗教場所是一份責任，應受各個宗教、人性價值、法律和國際協定所保障。
7. 恐怖主義令人慘不忍睹，不論在東南西北，都危及人民的安全，並散布驚慌、恐怖和悲觀主義，對宗教經典的錯誤詮釋，並引起飢餓、貧窮、不義、壓迫和驕傲產生的政策。故凡恐怖主義，不論其形式及表達方式，皆應受到譴責。
8. 宗教交談可強化公民權的觀念，其基礎建立在眾人皆有同等的權利與義務，以建設公義。
9. 宗教交談無可置疑的要：維繫東方世界與西方世界之間的良好關係，使雙方在文化豐碩成果的交流 and 對話上，互補不足，豐富自身。在「求同存異」的精神上，對於宗教、文化和歷史上的差異加以關注，以鞏固基本人權，尊重男女生活的尊嚴和教育。
10. 承認婦女受教育和就業的權利，並承認她們行使公民權的自由，必須保護婦女免遭性剝削，不被視為商品或娛樂或經濟利益的物件。
11. 保護兒童的基本權利，使能在健全的家庭環境中成長，接受養育、教育和支持。所有違反兒童尊嚴、損及兒童權利的行為，必須予以譴責。
12. 維護年長者、弱小者、失能者和受壓迫者的權利，是宗教和社會義務，必須透過嚴格的立法和相關國際公約的履行，予以保障和守護。⁹

⁹ 參考：《人類兄弟情誼文件》，教宗方濟各與阿茲哈清真寺大伊瑪目泰耶伯的宗教交談文件，2019年2月4日於阿布扎比（臺灣地區主教團祕書處恭譯）〈<https://www.catholic.org.tw/vatican/1PopeMeessage/1Messages/1Pontifical%20Messages/Document%20on%20Human%20Fraternity.pdf>〉。

四、結論：在「一體之仁」的友情下談和平與同行

中華文化中有一句話，說出「自然、社會、人性」的「一體關係」：「一陰一陽之謂道」（《易經·繫辭上》）。「陽」所指的是「天、父、男（雄性）等」，「陰」所指的是「地、母、女（雌性）等」；合而為之便是：「天地、父母、男女」的「一體關係」的「道」（天之道）。再由「一體關係」引伸出「天地之大德曰生」的「一體之仁」的「生生」之「德」（人之道）。「天人合一」便是「道」與「德」一體便構成中國傳統社會的一種精神信仰，落實在社會生活中，便形成「五倫」之德之情，藉此「五倫」之德之情達至：「保合太和」與「以德配天」。

由是，我們提出一些價值取向的意義反思：——

1. 道德教化的培育：強調男女老幼身心靈的教化，注重德性修養和德化教育。
2. 自由平等的生命尊重和心靈環保的關注與尊重，以及對貧苦大眾生活起居的改善，社會能以和為貴，接納和而不同的思想，達善與人同之境。
3. 開創革新的途徑：多元文化、宗教和民族的對話交談，可保存及尊重文化、宗教和民族道統的本質，避免弱肉強食的壞風氣暴發。
4. 「自然、社會、人性」有其生命一致性的目標：生命的目標在於揚善去惡，達至和諧共融，重視平等自由；人文價值重視「真、善、美、聖」的理想，引導人做到「仁者不憂、智者不惑、勇者不懼」的至善，好能以德配天。
5. 生命自覺的培養：「宇宙演化的轉變、世事時局的變更、人心惟危的墮落」已到了一個「悲劇」的場地，這都是「人性」在經濟物質上的失調，做成強暴和凶殘的鬥爭。因此，人生命的自覺意識必須提升，學習投向超越的至善，作出心靈的修持，培養保合太和的心靈自由，展現極高明而致博厚的宗教精神。¹⁰

¹⁰ 周景勳：〈基督宗教（天主教）與儒家人文價值的新機〉，見周景勳主編：《神學年

在反思的背後，我們依然有些擔憂。因為，當我們環視今天的社會現況和處境時，我們看到的是：現代人（特別是年輕人）為了逃避困難，常常將自己推入另一個更大的困難；為逃避一個陷阱，卻為自己挖掘了另一個更大的陷阱而不自知。因此，生命教育是不可忽略：「培養智慧、發現真理、印證價值」的思想教育，幫助從錯誤中主動而積極的將自己提拔出來，從矛盾與碰撞中超越出來。誠如《聖經》中的啟迪：「這原是天主的旨意：要你們行善，使那些愚蒙無知的人，閉口無言。你們要做自由的人¹¹，卻不可做以自由為掩飾邪惡的人，但該做天主的僕人；要尊敬眾人，友愛弟兄，敬畏天主，尊敬君王。……（你們）若因行善而受苦，而堅心忍耐：這纔是中悅天主的事。」（伯前 2：15-21）因此，現代人當有所反思反省：——

1. 透過自覺、自醒、自律作生命的投射：「高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之」（《詩經小雅·甫田之什·車轄》）。人在「行」與「嚮往」的「自信」下，充滿了生命的希望，便能「知止」，好能找到生命的終極點，即「止」於「至善」；「天道」與「人道」的超越性的融和契合。

2. 在「自信」的力量中發展出生命的「合作」，將「五倫」之德之情所達至的「保合太和」與「以德配天」實現。誠如宣言中所強調的：構成所有人之間的和解與友愛的邀請，使所有「有善意」的人拒絕暴力鬥爭；同時也呼籲人珍惜生命、寬容待人和博愛眾生，更以宗教信仰鼓勵人，將分裂的心靈聯合起來，提升人的精神，彼此了解認識，彼此同行合作，彼此相親相愛。再者，「未來的世界是合作的世界，越是高度發展的社會就越需要合作，不交往不合作是不能生存的。合作首先是『合』，後面才是『做』，要先能談得來，才有繼續下去的機會。」¹²

3. 生命的存在本身就被召叫：活在「真、善、美、聖」中。要與人交談、與生命交談、與文化交談和尊重人的成長

刊》第 28 期，2007 年，頁 35-36。

¹¹ 《若望福音》8：32 有言：「真理必會使你們獲得自由。」

¹² 李建軍、劉娟：〈文化的交流力與建構〉，見《文化中國》學術季刊 98 期 2018 年第 3 期，頁 91。

有交談才有精進
有交談才有情誼
有交談才有共融
有交談才有和諧

由是……為使女性在多元社會中發揮其溫柔之愛和母性的智慧與教育，現代社會要珍惜這一份母性「真、善、美、聖」的恩賜，應當關注婦女的培育，讓婦女更有智慧和技能，好能發揮婦女本然母性的本質，將溫柔之愛注入充滿仇恨鬥爭和自私自暴的「家庭、社會、世界」中，使「家庭、社會、世界」不致產生暴力：

共建家庭幸福
共建社會共融
共建世界和平

[Abstract] In the Apostolic Journey of His Holiness Pope Francis to the United Arab Emirates in February 2019, the Pope and the Grand Imam of Al Azhar declared “that among the most important causes of the crisis of the modern world are a desensitized human conscience, a distancing from religious values and a prevailing individualism accompanied by materialistic philosophies that deify the human person and introduce worldly and material values in place of supreme and transcendental principles.” The *Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together* calls on all the peoples of the world to rediscover the values of peace and justice and to reaffirm the importance of “peace, justice, goodness, beauty, human fraternity, and coexistence.” This appeal comes out of a sense of urgency of the Catholic Church when facing different changes in the world. The document is created to awaken people’s consciousness of their living and self-awareness to life and to strengthen the dignity of life, human development, moral concepts, and family ethics through “religious dialogue” and “life education.” The importance of religion lies in the construction of world peace. With a spirit open to learning, to “cultivating wisdom, discovering truth, and confirming value,” the document affirms that religion must be rooted in the values of truth, benevolence, and peace. It also helps to reawaken the religious awareness of young people, consciously defend and understand the meaning of fraternity and harmonious coexistence, and rebuild the value of wisdom, justice, and benevolence. Affirming that religion can seek new integration and harmony through dialogue with cultures opens new thinking horizons and perspectives for young people.

對話論壇

為強化大中華地區和國際間對華人天主教團體的學術研究工作，雙語性質的《天主教研究學報》接受以中文或英文的投稿，並附以相對語文的摘要。《學報》偶爾或包括書評及本中心的活動簡訊。本刊每年出版一次，主要以電子方式發行。我們鼓勵讀者及作者以本刊作互動討論的平台，並歡迎對本刊批評及提出建議。《天主教研究學報》以同儕匿名審稿方式選稿以維持一定的學術水準。本刊的性質大體屬於人文學科，以社會科學方法研究天主教與中國及華人社團，同時著重文本及實證考察的研究。本刊歡迎個別投稿及建議期刊專題。本刊下期專題將採用 2022 年 8 月舉行之「教廷傳信部自 1622 年打開之大門」國際學術研討會上提交的論文。

投稿章程

請進入網址：

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_c.doc

稿件請電郵至：catholic@cuhk.edu.hk

A Forum for Dialogue

To enhance academic exchange and bridge the worlds of China and international scholarship, in a domain concerning Catholicism in Hong Kong, China and the worldwide Chinese-speaking community, the *Hong Kong Journal of Catholic Studies* is a bilingual publication that welcomes contributions in Chinese as well as in English. Each issue has articles in both languages, with abstracts in the other language. Occasional book reviews and news on the activities of the centre will also be included. We shall publish one issue per year, distributing mainly in electronic format. We encourage our readers and authors to regard our journal as a forum of interactive debate and welcome all comments and suggestions.

Submissions will be reviewed by external referees on a double-blind basis aiming at the highest professional standards. Evaluation is based on scholarly quality and originality. The scope of the journal is broadly defined as humanities as well as social scientific approaches to Catholicism and the Chinese world, with an emphasis on research based on documentary sources and field study. Both individual submissions and projects for guest-edited issues are welcome. Our next issue will draw from the International Symposium held in August 2022 on “The Doors that Propaganda Fide Has Opened Since 1622.”

Submission Guidelines

Please visit our website for details:

http://catholic.crs.cuhk.edu.hk/downloads/guideline_c.doc

All submissions should be sent to: catholic@cuhk.edu.hk

香港中文大學天主教研究叢書主編

林榮鈞博士 (香港中文大學)

譚偉倫教授 (香港中文大學)

學術顧問團

古偉瀛教授 (國立臺灣大學)

夏其龍博士 (香港中文大學)

譚永亮博士 (香港中文大學)

勞伯堯教授 (聖神修院神哲學院)

Prof. Philip CHMIELEWSKI, SJ (Loyola Marymount University, USA)

Prof. Leo D. LEFEBURE (Georgetown University, USA)

Prof. Peter C. PHAN (Georgetown University, USA)

Prof. Nicolas STANDAERT, SJ (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

Prof. Gerard Kevin WHELAN, SJ (Pontifical Gregorian University, Rome)

General Editors of the Series

Dr. LAM, Anselm Wing Kwan (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. TAM, Wai Lun (The Chinese University of Hong Kong)

Advisory Committee

Prof. CHMIELEWSKI, Philip, SJ (Loyola Marymount University, USA)

Dr. HA, Louis E. Keloon (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. KU, Weiyang (National Taiwan University)

Prof. LEFEBURE, Leo D. (Georgetown University, USA)

Prof. LO, William, S.J. (Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy)

Prof. PHAN, Peter C. (Georgetown University, USA)

Prof. STANDAERT, Nicolas, SJ (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

Dr. TAVEIRNE, Patrick, CICM (The Chinese University of Hong Kong)

Prof. WHELAN, Gerard Kevin, SJ (Pontifical Gregorian University, Rome)

香港中文大學 天主教研究中心

《天主教研究學報》〈人類兄弟情誼與社會友誼：宗教交談〉

叢書編輯：	林榮鈞、譚偉倫
本期主編：	林榮鈞
助理編輯：	張小蘭
出版：	香港中文大學天主教研究中心 香港·新界·沙田·香港中文大學
電話：	(852) 3943 4277
傳真：	(852) 3942 0995
網址：	www.cuhk.edu.hk/crs/catholic
電郵：	catholic@cuhk.edu.hk
承印：	雅聯印刷有限公司 (香港柴灣利眾街 35-37 號泗興工業大樓 8 字樓)
ISSN：	22197664

Hong Kong Journal of Catholic Studies

Issue no. 13: Human Fraternity and Social Friendship: An Interreligious Dialogue

Centre for Catholic Studies, The Chinese University of Hong Kong

Series Editors:	Anselm LAM, TAM Wai Lun
Chief Editor:	Anselm LAM
Assistant Editor:	Lucia CHEUNG
Publisher:	Centre for Catholic Studies, the Chinese University of Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong
Tel:	(852) 3943 4277
Fax:	(852) 3942 0995
Website:	www.cuhk.edu.hk/crs/catholic/
Email:	catholic@cuhk.edu.hk
Printer:	Allion Printing Co. Ltd. (8/F, Sze Hing Industrial Building, 35-37 Lee Chung Street, Chai Wan, Hong Kong)
ISSN:	22197664

All Rights Reserved © 2022 by Centre for Catholic Studies, the Chinese University of Hong Kong