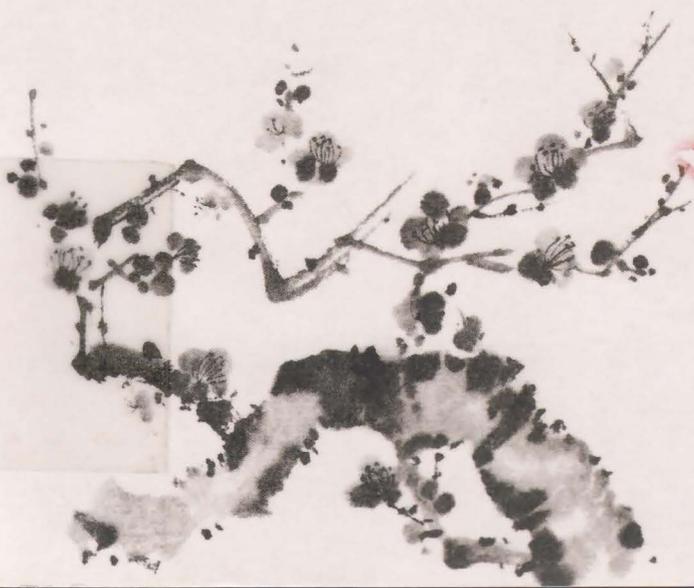


757

紀念輔仁大學神學院  
在台服務滿40週年慶

# 神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

151

紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶

光啟文化事業發行  
香港公教真理學會

2007 年 4 月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 151 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

執行編輯：胡國楨 助理編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email：kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 9 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

10707151

# 輔仁大學神學論集

第 151 號

2007 年春

總目錄見 149~150 期合刊本索引

## 特 稿

紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶

## 目 錄

編者的話：輔神在台服務四十週年慶.....	編輯室	5
特稿（紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶）		
輔神在台服務四十週年校慶計畫.....	編輯室	8
伯拉敏神學院喬遷與我.....	張宇恭	11
輔神遷台第一屆畢業生的回憶.....	鄭文宏	14
四十年，不同角色.....	詹德隆	16
穆宏志神父的寫作歷程.....	胡國楨	20

## 聖經

- 《新約中的耶穌畫像》序..... 房志榮 25
- 基督，永恆的司祭  
《希伯來書》描繪出的基督畫像..... 穆宏志 27

## 信理

- 潘能伯格的人學思想（下）..... 胡淑琴 43

## 靈修

- 依納爵靈修的基石—神操  
從「原則與基礎」到「為獲聖愛的瞻想」. 房志榮 58
- 有關疆界的服務  
從依納爵資料中透視..... 朱蒙泉 譯 75
- 艾克哈在現代靈修交談中的意義..... 朱麗惠 93

## 交談

- 台灣原住民天主教團體的巫術  
田野調查、神學與牧靈反省..... 丁立偉 110

## 牧靈

- 耶穌會當前的使命與服務工作..... 耶穌會文獻 124
- EDITORIAL..... 編輯室 158

# 輔神在台服務四十週年慶

## 編者的話

2007年9月，輔大神學院即將舉行在台灣第四十一個開學彌撒。這不僅對身為輔神人的一分子來說，也為整個台灣教會的發展，標示出了一個重要的里程碑，因為，輔神已在台灣服務滿四十年了。四十，是個極為有意義的數字，限於篇幅的有限，編者不擬在此探討四十這一數字的聖經與神學意義，但就本期特稿，以「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」為題，做一簡要的說明。

《神學論集》從上期（149~150合訂本）開始，便已開始以此主題作為我們「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」的特稿，未來一整年（2007）的151至154四期，也將繼續此一回顧以往、策勵未來的紀念與慶祝。事實上，院方經過一連串的討論與規劃，也已決議展開各式相關的慶祝活動，包括編製紀念DVD、舉行座談會與校友會、舉辦校慶的感恩禮、宴會與展覽等。為此，本期特稿便將〈輔神在台服務滿四十週年校慶計畫〉置於首篇。透過這一院務會議通過的執行方案，讀者可以更了解輔神本年度的校慶活動計畫，當然，也請與我們一同歡慶，一同代禱，期望邁向下一個四十年，輔神可以作育更多英才。

除了校慶活動計畫外，本期特稿另有四篇紀念性文章：首篇是張宇恭神父的〈伯拉敏神學院喬遷與我〉。這裏的「伯拉敏神學院」應該是拉丁文 Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino

的中譯，其實這個名稱應該譯為「伯拉敏學院」才對，有些作者可能譯作「伯拉敏公學」，用今天的話來說是「伯拉敏學苑」。在歐洲傳統中，「學院」或「學苑」是提供師生作息的場所，住在裏面的老師／學生，若是教／讀神學的，就前往一所 *Facultas Theologica*（可譯「神學院」或「神學系所」）上課。「學苑」及「神學系所」原則是兩個獨立的機構，但有些學苑同時也是提供神學課程的「系所」，我們神學院就是如此。

從本神學院在菲律賓碧瑤時代的行事曆手冊封面上，我們可以發現拉丁文正式的名稱為 *Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino et Facultas Theologica ad Baguio (ex Zikawei, Shanghai)*；而 1967 年在台北新莊出版的行事曆上的拉丁文正式名稱為 *Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino et Facultas Theologica Universitatis Catholicae Fu Jen (ex Zikawei, Shanghai)*。1976~1977 學年度的《教學手冊》，首次將本神學院的「簡史」、「宗旨」、「組織」及「學位」列印出來，這「簡史」說「本院原名徐匯神學院……」。

綜觀上述，其實 *Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino* 是耶穌會教師會士及讀書修士的作息場所（今天也許稱之為「伯拉敏會院」較為恰當），與它在一起的 *Facultas Theologica* 則以地方命名，在上海徐家匯時稱「徐匯神學院」，在菲律賓碧瑤時稱「碧瑤神學院」（*Facultas Theologica ad Baguio*），在台北新莊則稱「天主教輔仁大學神學院」（*Facultas Theologica Universitatis Catholicae Fu Jen*）。張宇恭神父的這篇文章，便是回憶「伯拉敏會院」四十年前由碧瑤遷到新莊的這一段歷史。這個遷徙，使得「碧瑤神學院」成了今日的「天主教輔仁大學神學院」。

第二、三篇特稿文章，分別由在台招收的第一屆學生鄭文

宏神父，及第一位回校擔任過本院院長的校友詹德隆神父，為我們從不同的角度回憶他們與神學院的關係，讀來別有韻味。而本刊也願意藉此特稿，介紹本院校友兼聖經學教師穆宏志神父教書生涯中的寫作歷程，以反映我們校友老師的成長及對神學教育的投入。

值得一提的是，耶穌會第卅四屆大會，為鼓舞並促使會士們在現時代中，更完善地遵守《會憲》與《會典》，於是由先前各屆大會的法令中，特別是第卅一、卅二、卅三及卅四諸屆大會法令中，收集成了《耶穌會會憲補充規則》。這一文獻指出這一時代的訊號、使命與精神；同時也充分表達了本神學院教師在輔導學生服務教會及人類時，所強調的基本精神。為此，本期特別在牧靈欄刊載《會憲補充規則》的第七篇：〈耶穌會當前的使命與服務工作〉<sup>1</sup>，作為本期壓軸文。

最後，靈修欄載有兩篇依納爵靈修的相關文章，也彰顯了本神學院的靈修特色。房志榮神父從《神操》的一頭一尾（23、230 號），道出了一座橋樑的兩端：前端助人由日常生活步入神操的靜默中，後端由神操的安靜中預備人踏入繁雜的社會生活實況裡。朱蒙泉神父的譯文，則由「疆界」剖析了依納爵靈修中，對於意識型態、政治、宗教理想等的體認，以及內在疆界的瓦解，從而渴望置身於種種限制、困乏、貶抑、缺少符合人心條件的環境中服務。而在疆界服務，也成了依納爵培訓會士們的優先關切、重點與目標。疆界也表現在基督信仰與原住民文化的關係上，本神學院校友丁立偉神父的文章給了一個實例。

---

<sup>1</sup> 讀者亦可參照耶穌會第卅二屆大會的法令：〈我們今日的使命：服務信仰、促進正義〉《神學論集》26（1975 冬），585~607 頁。

# 輔神在台服務四十週年校慶計畫

## 宗旨

1. 輔仁大學神學院在台服務已滿四十年，作為全台唯一的宗座立案之神學院，我們深知在地方教會所身負的重責和福傳使命。因此，四十年，是一個適當的契機，反省過去與現在，並瞻望未來。
2. 教廷頒佈《教理講授指南》（1997），清楚陳明：教理講授是基督徒一生都當接受的培育，而其中，最終極的，就是神學培育。因此，趁此機會，重新喚起地方教會對神學培育的重視。神學院的培育，也應更貼合地方教會的需要。
3. 神學院已為華語教會培育出上千位教會尖兵，他們在海內外各個崗位，盡心盡力地事奉上主和教會、人群，他們的彼此認識、合作，將發揮更大的功效。

## 壹、編製紀念 DVD

### 一、神學院的歷史

1. 校史：徐家匯（1929）、菲律賓（1952）、台北（1967）
2. 人物：歷任院長、師長、校友、在校生活與現況、恩人...

### 二、神學院的現在

1. 神學院概況：師、生、課程.....
2. 編、譯中心
3. 研究中心

### 三、校友資料

## 貳、舉行座談會

- 一、輔仁大學神學院的過去：簡史（Power Point）
- 二、輔仁大學神學院的現況：座談（並配合 Power Point）
- 三、輔仁大學神學院的未來：輔神人一起來織夢

## 參、校友會

召開大會、推選會長等幹部、建立聯絡與合作網絡，積極運作。（會前，先召開校友會籌備會）

## 肆、午宴

神學院準備自助餐。

## 伍、感恩禮

視人數，在神學院大聖堂或淨心堂舉行。（先預訂淨心堂）

## 陸、邀請客人

各教區主教、代辦、所有師長、校友、恩人、輔大校長、聖公會主教、臺神院長.....

## 柒、準備工作

1. 設立校友會籌備處。（現任會長是劉丹桂主教）
2. 校友資料調查及更新，並作問卷（人力資源調查，秘書處負責）
3. 寄邀請函給各教區主教、代辦、貴賓、師長、恩人及校友（e-mail or mail），並刊登內容溫馨、有號召力的廣告（秘書處負責）
4. 紀念 DVD 之照片和資料收集、專訪及邀稿、製作（老師 + 學生）

5. 展覽：照片、出版刊物等（並出售，學生會負責）
6. 參觀：校園、各中心.....（學生會負責）
7. 午餐、餐飲（院長室負責）

## 捌、預算

1. 場地費（建議：利瑪竇大樓地下室會議廳或濟時樓九樓；要預定）
2. 餐飲、點心費
3. 人事費（加班費、工讀費）
4. 紀念 DVD 之製作費
5. 經費來源：請院長室負責，可發起自由奉獻，並由神學院編列預算

## 玖、慶祝會時間規劃（2007.09.15）

時間	主題	參與者	主持人	備註
8:30~9:00	報到			
9:00~9:30	開幕祈禱/相見歡	全體		
9:30~10:30	神學院的過去、現在與未來之一		谷神父	座談（Power Point）
10:30~10:45	茶敘			
10:45~11:45	神學院的過去、現在與未來之二		谷神父	座談（Power Point）
11:45~12:00	休息（赴淨心堂）			
12:00~13:15	感恩禮		省會長	
13:15~14:30	午宴/展覽/參觀	全體		
14:30~16:00	校友會大會	校友	校友會長	座談
16:00	依依不捨/賦歸			

## 拾、提議

在 2009 年，擴大紀念神學院建校 80 週年，舉行「中國神學本地化研討會」。邀請臺、港、澳、大陸相關神學家及神學院院長與會。現在就可開始準備。

## 伯拉敏神學院喬遷與我

張宇恭<sup>1</sup>

本人從1958年6月20日踏進西班牙Orduna的耶穌會的初學院起，到今天（2007年1月10日）在台北聖家堂，共已度過了49年左右的奉獻生活。

在西班牙時經過兩個初學院，第一年初學在Orduna。第二年搬到Villagarcia de Campos，這是一所重新整修過的十五世紀老修院，《崇修引》的作者Rodriguez神父就曾在這座老修院中生活過，修院中有一座巴洛克式的小聖堂，那是初學院的小聖堂，現在依舊保留這初學院的小堂。1959年我在這兒做第二年初學，那時我們有接近120位初學修士；每天早晨6:30我們在這修整好的古老小聖堂祈禱，大家都設法坐在這位作者Rodriguez神父常跪在的位子上。

兩年的哲學，我是先後在菲律賓兩個哲學院完成的。第一年1962年在宿務（Cebu）哲學院，第二年哲學院由宿務搬到馬里拉Novaliches（我是從哲學第二年唸起，所以那時我已是第三年哲學修士）。經過初學院和哲學院的兩次大搬遷，我對搬家已有了豐富的經驗，尤其是對搬圖書館更是駕輕就熟。

1963年我在碧瑤（Baguio）讀神學。其時神學院院長是司化行神父（Fr. Steinmetz），兩年後張春申神父學成歸來上課。不久，

---

<sup>1</sup> 本文作者：張宇恭神父，在輔大法管學院任教多年，曾任中華省台灣區會長。

張神父做了神學院院長，這時我是三年級神學修士，1967年4月30日在台北聖家堂由羅光總主教祝聖為神父。就在這時，神學院要由碧瑤遷移到台北縣新莊輔仁大學左後方的新院舍，成為輔大附設神學院。神學院新院舍建立在輔大左後方的一塊耶穌會土地上，在這土地前後兩面，各建造一座三層樓的建築物。

前一座三層樓為教學大樓以及神學院圖書館。後一層是耶穌會院和一個八角形神學院聖堂。這是松仁山神父（Fr. Lauzon）所設計的。八角形聖堂內有長形彩色圖形窗，窗的材料是厚實的壓克力。彩色圖形有象徵的含意。譬如說，主祭台的後面有兩個長形窗，這兩個長形窗上的壓克力彩色圖形：一邊是紅色，表示耶穌聖心的動力；一邊是藍色，表示瑪利亞聖母聖心的寧靜，瑪利亞常把一切默存於心。這是一位已出會的當時已讀完四年神學的修士，他設計時和我討論分享這些象徵意義。

1967年5、6月中，神學院開始由碧瑤向台北新莊輔大附設神學院遷移。因為新的神學院還沒有完全落成，同時神學院理家干孟德神父（Fr. Clement）還要暫時留在碧瑤神學院督導遷移大小事宜，特別是龐大的神學院圖書館的遷移。其他教授神父和讀神學的修士們以及輔理修士易伯鸞（B. Ibarondo）都分批來到台北新莊輔仁大學。

一時面臨以下的問題：(1)由碧瑤回來幾十位教授，以及神學修士們的暫時安頓之處；(2)數十位的神學教授、修士的每日三餐的問題；(3)從碧瑤飄洋過海來的神學院的圖書的過海關手續，及由基隆港口把龐大的神學圖書運到新神學院的圖書館的問題；(4)干理家神父暫在碧瑤，在台北新莊輔大附設神學院只有神學院院長張春申神父。由誰來處理這些大小事宜？

那時正是暑假時，我乃自告奮勇向張院長建議，由我來負

責解決以上問題。張院長接受了這建議。於是，我就開始行動。

首先，把回來的數十位神學教授、神學修士們安頓在仁愛學苑，因為暑假期間沒有學生住在學苑內。我又和法餐（法學院餐廳，現在已改為統資研究所、育成中心及一些辦公室）的郭老板商量好，由法餐每天供應神學院數十位師生三餐。菜色很豐富，開院會時，有人還說吃得太好了呢！暑假中，新神學院趕著落成。

不久，神學院圖書也由菲律賓海運到了基隆港。九月中，神學院師生由仁愛學苑搬進新神學院耶穌會會院。一時處處灰塵、叮叮噹噹，新會院還在完成最後的裝潢工程和基本的設備安裝。廚房設備還沒有就緒，神學院師生依舊在法餐用餐，直到十月中旬神學院正式上課為止。其時我已是第四年神學學生。

這時候，新理家神父梁德佳（Fr. Landeta）因故一時不能離開西班牙來此上任。因此，新神學院大大小小的事還是落在我的肩上。所幸那時由澳門來了一位教友張先生，他身材高大壯碩。他負責對外的一切事宜，如買東西、跑郵局、銀行、外事處、派出所、修理皮件等雜事。其他的事由我處理。常常我在上神學課時，忽然有電話或商人來找我，立刻我就要放下課務去處理。第四年神學讀得十分辛苦。我是輔仁大學附設神學院第一屆第一位畢業生。

1968年讀完神學，被派到美國西雅圖去進修第三年卒試，完成耶穌會的最後陶成，前後一共十整年。在這十年陶成中，初學兩年在兩個不同地方的初學院完成。哲學兩年也是如此。四年神學則是在兩個不同國家的神學院修完。其中第四年神學是我陶成中最辛苦的一年，因為我一面上神學，一面要做理家的工作。不過這也給了我機會，參與了在台灣四十年伯拉敏神學院歷史的一角。今書寫於此以為紀念。

## 輔神遷台第一屆畢業生的回憶

鄭文宏<sup>1</sup>

輔大神學院於 1969 年從菲律賓遷到台灣，我們是遷台第一屆畢業生，當時在多瑪斯就讀的神學生共有七位修士。我們也是多瑪斯修院的第一屆畢業生，當時修院院長是劉德宗神父，神學院院長是張春申神父，神師是葛慕蘭神父。劉神父和葛神父都已去世了，求天主賜給他們永遠的安息，也賜給仍在崗位上的神長有智慧繼續葡萄園內的工作。

當時只有成人修院碧岳修院，我們在台中小修院不知往哪裏去讀神學。所以我們當中有花蓮教區的修生林玉昆和曾俊源，以及新竹教區的劉鴻源到羅馬傳信大學讀書。其餘的我們都到多瑪斯修院讀書。

神哲學的研讀和實際的牧靈實習，加深信仰的深度和廣度，使日後神職工作隨心應手。張院長神父教導信理神學、系統神學，他的教學很吸引人。金象達神父教授倫理神學，他指導我論述「貞潔」的論文，得益良多。房神父與柯神父的聖經課加深我對聖經的了解。谷神父當時很費力地用中文表達神學意涵。

多瑪斯畢業的七個神父：有一位成了輔理主教，就是曾建次；另有一位已離開了神職；王剛毅神父因車禍過世；吳步程

---

<sup>1</sup> 本文作者：鄭文宏神父，現為台中教區彰化聖十字架堂主任司鐸。

神父在曼谷傳教；洪源成神父在台東；譚伯林神父在台南；我在彰化聖十字架堂。個個在崗位盡職。

希望神學院畢業生，在天主的葡萄園中發揮才能，為主工作。主佑平安！

## 四十年，不同角色

詹德隆<sup>1</sup>

輔大神學院已建立四十年了。設立之初本人已在台灣，而且正住在輔大校園，加強學習中文，準備用中文讀神學。輔大神學院不是始建於台灣的。八十年前，已在上海的徐家匯培育耶穌會會士。北京的輔仁大學也是在同一時期建立的。經過十五年在菲律賓碧瑤（Baguio）的臨時應變和安頓，神學院的教授與學生終於搬遷到輔大。圖書館也搬了過來。大家都住進全新的房子。

當時，修會做了幾個重要的決定：其中一個，特別是不再用拉丁文或英文教學，使得幾位資深的老教授不得不退休。神學院就開始走「本位化」的方向。全部的教學依賴幾位中國年輕的教授，如金象達神父、張春申神父、房志榮神父。他們那時約四十來歲，他們在四十年後的今天還住在神學院！因此，可以確定的是：輔大神學院成立時，它實際上已有四十年的歷史，而且很有活力！

1970年秋，我開始唸神學一年級。那時，教室內的桌椅是全新的……四十年之後，同一教室內的桌椅還是一樣的，只是

---

<sup>1</sup> 本文作者：詹德隆神父，現任耶穌會中華省會長，羅馬額我略大學心理學及倫理神學碩士，美國太平洋宗教學院牧職博士，曾任輔大神學院院長、輔仁大學耶穌會代表，並教授宗教學系及神學院有關心理及倫理神學等課程。

油漆過幾次而已。可見當初施工及監工（一位法國神父負責）的品質多好。那時的信理神學差不多都由張春申神父任教的；倫理神學及教會法典由金神父任教；房神父負責舊約聖經；當然還有一些兼任老師；谷寒松神父和陳宗舜神父也很快加入了教授團。

神學院制度上的幾個特色是我很喜歡的。比方說：老師不點名，而且神學院的章程容許學生缺課三分一的時間（不必請假）。學生還可以向院方申請「閱讀課程」（reading course），直接向一位該科的教授負責。我記得我曾申請過用「閱讀課程」的方式研究《若望福音》。這種閱讀課程往往很難，但非常有收穫。當然，這也是因為神學院的圖書館藏書很多。

記得當時的每一學期，我們必須參加一個研究小組（合作研究）。每次有七至九位同學跟一位老師一起研究一個專題。雖然只算兩個學分，但要投入的時間和精神特別多。有一年，我們幾位同學參加了由房志榮神父舉辦的「第二依撒意亞先知書」合作研究。第一次聚會時，房神父先介紹題目，我們分配工作後就散會。誰知道過了不久，房神父因急性肝炎病倒，要長期住院。我們幾個同學就討論要怎麼辦？要不要換老師、換題目？最後，我們決定要繼續研究「第二依撒意亞」，要彼此多幫忙、多聚會，要寫出一級的論文，而且要出書，出版第一本有關《第二依撒意亞》的中文書，收錄於「輔大神學叢書」第2號。我們的計劃居然成功了。房神父出院，看了我們的論文後，表示很滿意，並答應出版為第二本「輔大神學叢書」（目前輔大神學叢書已有七十多本了）。那次「合作研究」小組的成員，有中國及外國同學，參考書全是外文的，但論文全是中文的；我們發揮了「國際」團隊的潛能。

神學院畢業之後，我到羅馬額我略大學攻讀神學碩士時，發現在輔大神學院獲得的神學基礎非常好，很容易適應新的讀書環境。

在輔大神學院讀書時，我結交了一些在教會內很好的朋友，大部份是台灣的，也有些來自香港、澳門、馬來西亞；有教區及修會的修士，也有不少修女、幾位小姐和一至二位牧師。這些寶貴的友誼，使我在感覺上真正入了本地的教會。

開始在輔大神學院讀書時，我完全沒想到將來有一天會成為這裡的老師。記得讀神學三年級時，當時的院長張春申神父問我要不要去唸聖經——準備學成回來在神學院任教聖經。我告訴他我怕學習那麼多的聖經語言。他沒有堅持，反而改變初衷，提議我去唸倫理神學，我就答應了。第二年，我的學弟穆宏志就去了羅馬的聖經學院。

在神學院教書時，我根本沒想到有一天會成為院長。那時我是「講師」，所以沒有這種可能。教書多年之後，修會給了我一個「安息年」。張春申神父（當時是省會長）要我利用這「安息年」修一個博士學位（因為將來可能需要）。他向穆神父也提出了同樣的要求。事實上，我還在美國寫論文的時候，突然收到會長的信，告訴我已獲得羅馬教育聖部派遣為神學院院長。平常，長上會先問當事人的意見，但那次，因我身在國外，就省略了這一步！

輔大神學院是耶穌會在台灣最優先的使徒工作。這是幾十年來修會的共識。輔大神學院有一個「董事長」（雖然沒有董事），而董事長是耶穌會的總會長。在董事長與院長之間，又有一位副董事長，而這就是由耶穌會中華省省會長所擔任的。

輔大神學院比以前更需要有多元化的教授團，而今日正是

如此。我們非常感謝主教們及幾位修會院長的實質幫助，願意派遣教授任教。近年來，教友同學的比例已大幅度增加了，前任院長艾立勤神父積極充實助學金，找到許多恩人的支持。可見本地教會以多種具體方式協助神學院，使它成為整個教會的工作。當然，耶穌會比過去還更願意參與，本人渴望於不久的將來，籌建一個輔大神學院的「發展基金」使神學院能夠繼續穩定成長。

# 穆宏志神父的寫作歷程

胡國楨

穆宏志神父從 1979~80 學年度開始在輔大神學院教授新約聖經的相關課程，迄今已超過廿七個年頭。其間不斷在《神學論集》中發表文章，並在「輔大神學叢書」系列中出版專書，為中文神學教育界提供參考性教科書。

輔大神學院與一般神學院相同，把新約聖經課程按「敘述性史書」、「宗徒書信」、「若望著作」分三大類來講述；一年級上學期為新生講各書的「導論」，二三年級再進行「詮釋」。穆神父教書的教材當然就是按此而規劃，而他在「輔大神學叢書」系列中的前期作品，也以這個需要編纂而成。編者現按此出版順序，給讀者簡介一下穆神父所出各書的特色；由這幾本書寫作方式的進展，也可看出一個老師教書生涯的成長歷程。

第一本是 1988 年初版的「輔大神學叢書 24」《宗徒書信主題介紹》，這是穆神父以中文教書第十個年頭的作品。讀者可以感覺這似乎僅是一份課堂用的教學講義，各類資料井然有序地條列在眼前。好處是簡單明瞭，讀者一眼就可掌握到重點；可惜的是，好像只有骨架，缺少富生命力的血肉，除了學生為了應付考試之外，大概有興趣欣賞閱讀的讀者不會很多。

第二本是 1999 年初版的「輔大神學叢書 48」《若望著作導論》，分上、下兩冊。這套書的出版，距離前書約有十年之久，很顯然穆神父的寫作風格已具有生命力了。翻開本書的目

錄，你可發現全書分四大部分，除了第肆部分「簡介其他的若望著作」之外，其餘三部分為「論《若望福音》：有關《若望福音》的一般知識」、「唸《若望福音》：研究《若望福音》的關鍵因素」、「悟《若望福音》：有關《若望福音》的神學智慧」。這些標題已經透顯出人生命中的身、心、靈各方面的活力，在研讀聖經的靈修中應佔的地位了。

首先，一部聖經作品的作者身分、寫作地點、史料來源、成書過程、讀者對象等等，屬於這部作品的外圍知識，我們要用比較外在的感官(身)來論斷，假如研經者忽視這個角度的知識，不容易深度掌握聖經作者所要表達的真義；其次，這部作品表現的語法、文體、言論、結構等文學特質，以及敘述內容的重點，如神蹟、高舉等關鍵因素，我們應多用理智(心)來唸懂它，才有可能進一步體悟其精蘊；最後，這部作品蘊涵的神學智慧，很多都要以圖像、象徵等方式表達，必須要靠深度的靈性真我(靈)來體悟，才能成為我們的靈修生命的滋養。

《若望著作導論》這書，不只在目錄標題上有了生命力，內容的呈現也已經不再是條列式的了，可以讓人感覺到作者在文學表達上的靈感，以及蘊釀過程中的心血。

第三本是 2003 年初版的「輔大神學叢書 62」《對觀福音導論》，也包括了《宗徒大事錄》的介紹。作者在〈自序〉中說：本書是他計劃性編寫教科書「新約導讀」系列的最後一本<sup>1</sup>。它果然是一本「書」，已然不像十五年前的《宗徒書信主題介紹》，只是一份課堂用的教學講義而已。這本書最令人欣賞的一大特色是「層次分明、思路清晰」<sup>2</sup>，表明穆神父確實有了寫

---

<sup>1</sup> 見該書 xi 頁。

<sup>2</sup> 這是房志榮神父的評語，見該書〈房序〉，x 頁。

書的功力，真是可喜可賀。不知編者能否在此表達一個願望，恭請穆神父再花些心力，將課堂講義式的《宗徒書信主題介紹》改寫成可讀性較高的「書」，也可加些廿年來聖經學相關研究的成果。這也是輔大神學叢書編輯的政策之一，我們希望能對已出版超過十年的作品，建議作者重新加以整編後出「增修版」，我們已為谷寒松、張春申、房志榮等人的作品出過增修版，我們也隨時準備好願為穆神父服務。

讀歷史的人都知道，歷史書可分「通史」及「專史」；論聖經亦然，可以「通論」也可以「專論」。以上介紹的三部作品，乃穆神父對新約聖經的通論，這是神學院聖經教學的基礎材料，也是穆神父計劃性編寫出的教科書，通論式的教科書既已編完，作為新約教師的基本責任業已完成，穆神父就開始寫有關新約的專題式作品了。

穆神父第一本專題作品，專論耶穌的比喻，是一本文學傾向強過神學傾向的書，中文書名為《耶穌的生命智慧》<sup>3</sup>。這個中文書名，似乎是經過編者修改裁定的，因為作者到最後都沒有放棄把他原訂的西班牙文書名放在書本的封面上：*Parábolas de Jesús para todo el mundo*，直譯為英文是 *Parables of Jesus for Everybody*，直譯為中文則應是「耶穌為每一個人所講的比喻」，由此觀之，「比喻」、「耶穌講的比喻」是作者寫這本書的中心題材。若從三篇約稿來的序<sup>4</sup>，尤其從穆神父自己寫的序中，更可體會到這點，穆神父說他自己對本書的期待是<sup>5</sup>：

---

<sup>3</sup> 穆宏志，《耶穌的生命智慧》（台北：啓示，2005年10月初版）。

<sup>4</sup> 見同上：傅佩榮〈比喻的生命力〉，14~17頁；房志榮〈比喻的面貌〉，18~21頁；陸幼琴〈從生活中體驗比喻〉，22~23頁。

<sup>5</sup> 〈一本吸引我但難寫的書〉，同上，24~29頁，尤其25~26頁。

「把耶穌講的比喻傳給一般人，因此爲了讓讀者能進入比喻當中的世界，有時我會加上一種背景的描寫，雖然故事的本身不必解釋，但需要把它們放在某一種環境當中，才更容易懂，這本書裏的許多材料，爲的就是這個。」這裏的「這個」，就是要「把耶穌講的比喻傳給一般人」，這是本書的主旨。因而在中文書名上把「比喻」消失掉了，顯然是個敗筆。當然，耶穌給人講小故事（比喻），就是要讓人多體悟一點「生命智慧」，但耶穌讓人體悟生命智慧的方式很多，講小故事只是衆多方式之一。穆神父在本書中，很成功地透過「耶穌講的比喻」顯示出生命智慧，期待穆神父能夠有機會再寫一些書，透過耶穌其他言行，給我們體悟到更多的生命智慧。

目下，編者正在手中處理的本書，正是穆神父第二本有關新約聖經的專論《新約中的耶穌畫像》。從聖經基督論的角度來看，這確是一本相當週全的作品，把新約各書所突顯的耶穌畫像，以文字活生生地展現在讀者面前。

誠如房神父給本書寫的〈序〉所指出，本書所列出的十二張耶穌畫像可分三大類：四位福音聖史所描繪的耶穌畫像、初期教會所反映的耶穌畫像、以宇宙觀點所顯露的耶穌畫像。這正是當今講新約基督論時可能採取的三大角度：

第一大類，福音聖史們所關心的是耶穌這個人的身分及特色：馬爾谷給我們介紹日常生活中的耶穌，一個跟我們一樣的人，穆神父給這張畫的標題是「**活著的耶穌**」；瑪竇從開始就強調耶穌是在團體中受朝拜及讚頌的光榮復活的主，他在山中聖訓及復活日在山上顯現給門徒時，頒佈了新的法律，這新法

律願人是成全的，有如天父一樣的成全<sup>6</sup>，而且耶穌是唯一通往認識天父的道路<sup>7</sup>，穆神父給的標題是「**臨在團體中的主**」；路加把耶穌放在天主救恩史的框架中，是先知許諾的完成，穆神父給的標題是「**已經實現的許諾**」；若望描繪耶穌是先存的天主聖言，所以穆神父給的標題是「**降生的聖言、天主的光榮、天父的愛**」。

第二大類，初期教會在復活信仰下反映出耶穌基督的面貌：《宗徒大事錄》體會到「**基督，在初期團體中很親近**」；《格林多前書》以明暗強烈對比的方式述說「**十字架的愚蠢與天主的能力**」；《羅馬書》表達「**願光榮歸於救主基督**」，復活的主基督果然是光芒萬丈的；《斐理伯書》表明我們在活耶穌基督的生命，而「**與基督同生同死**」。

第三大類，在當今基督論課題上顯得很重要，即從宇宙論的角度談基督。這方面，穆神父提供了四幅畫像：《厄弗所書》的基督是「**天主對人類與宇宙的計畫**」；《希伯來書》強調「**基督，永恆的司祭**」；《伯多祿前書》說「**基督，是同伴和典範**」；而《默示錄》更以末世的觀點說出「**基督絕對的勝利**」。

至此，本書不只是一本研讀聖經時的好伙伴，在研究聖經基督論時，也是絕佳的參考書。編者慶幸華文教會多加了這一本有價值的神學作品，也期待穆神父還有精彩的聖經專論作品出現。

---

<sup>6</sup> 參閱：瑪五～七；廿八 16-20。

<sup>7</sup> 參閱：瑪十一 27-30。

## 《新約中的耶穌畫像》序

房志榮

《新約中的耶穌畫像》這一書名已很吸引人，因為即刻叫人想起許多歷代大師所繪的極珍貴的〈耶穌像〉，一如何恭上教授編著的《聖經名畫》（2003）或《聖經畫典》（2006）所呈現的。不過本書不是用彩筆繪出，而是以文字勾勒出的耶穌畫像。這確是聖經啓示的一大特色：舊約的梅瑟五書和歷史書，大部分是一幅幅的文字畫（敘述文）拼湊而成的。新約的四福音書更是如此。每一位聖史給我們繪出耶穌的畫像，形形色色，多采多姿，美不勝收。

因此本書描繪耶穌畫像，很自然地把三部對觀福音放在前面，每部標題都甚富畫意：「**活著的基督**」、「**臨在的主**」、「**已實現的許諾**」。若再看看標題頁扉所引的每部福音中的一句話，例如「祂選定了十二人，為同祂常在一起……」（谷三14）等，就使畫面更豐富了。《若望福音》是很晚寫成的，因此本書就放在末尾第十一章（末章的前一章），標題是：「**降生的聖言、天主的光榮、天父的愛**」，福音的引句是「父獨生者的光榮，充滿恩寵和真理」（若一14）。何其彩色繽紛！

以上是四部福音的耶穌畫像，接下來的四幅可說是教會所反映的耶穌畫像。《宗徒大事錄》：「**初期教會團體中基督親切的臨在**」。《格林多前書》：「**十字架的愚蠢與天主的能力**」（明暗強烈對立的畫）。《羅馬書》：「**願光榮歸於救主基督**」（光

芒萬丈的畫)。《斐理伯書》：「**與基督同生同死**」。印著這些標題的每一頁扉，也都引一句與標題相應的詞句，例如「你們將為我作證人……」（宗一 8）；「猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧……」（格前一 22）等。

餘下的四幅，可視為宇宙所顯露的耶穌畫像。《厄弗所書》：「**天主對人類與宇宙的計畫**」。《希伯來書》：「**基督，永恆的司祭**」。《伯多祿前書》：「**基督，是同伴和典範**」。《默示錄》：「**基督絕對的勝利**」。伴隨標題的經句：「基督的愛是遠超越人所能知的」（弗三 19）；「因為耶穌永遠長存，具有不可消逝的司祭品位」（希七 24）；「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆……」（伯前三 15）；「的確，我快要來。阿們！主耶穌你來吧！」（默廿二 20）

本書 64~67 頁把格前三章的〈愛之頌歌〉逐句用在耶穌身上而加以講解，就像一筆一畫地描繪出一幅難得的耶穌大畫像。顏色鮮明，熱氣蒸蒸，催促人渴望像耶穌一樣，學他的含忍、慈祥，不嫉妒、不自大、不誇張，不作無理的事、不求己益，不動怒、不圖謀惡事，不以不義為樂、卻與真理同樂，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。作者穆宏志神父最後說：「在這一首詩裡，保祿用短短的格式綜合了基督的一生」（67 頁）；也可以說，保祿用這些筆觸畫出了一幅耶穌生動的畫面，一幀愛的巨幅大畫。

# 基督，永恆的司祭

## 《希伯來書》描繪出的基督畫像

穆宏志<sup>1</sup>

「我們有這樣一位大司祭，他已坐在天主『尊威』的寶座右邊，在聖所，即真會幕裏作臣僕；這會幕是上主而不是人手所支搭的。」（希八1~2）

### 前言

如果要問，新約中有那一部書以最清楚的圖像介紹基督，則非這部《希伯來書》莫屬。這封書信強調基督之所是與所為，與先前其他幾部書相比，完全是新的；後來亦未曾在其他任何一部書中，再加以發揮或暗示。因為它在基督宗教神學發展中的深遠影響，特別是在救援論、教會的職務架構，以及有關敬禮方面的影響，使它格外引人注目。

然而，倘若我們就近觀察，就會發現，它並不完全是一朵從外面移植來的花朵，這全新的基督圖像，乃是根植於一塊沃土，即：基督徒對耶穌這個人的豐富的認識上。由保祿所發展

---

<sup>1</sup> 本文作者：穆宏志神父，西班牙籍耶穌會士。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大西文系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。著有《宗徒書信主題介紹》、《對觀福音導論》、《若望著作導論》等書，並任基督生活團輔導司鐸。

出來的救贖觀點，是這新式綜合之必要的出發點；「以十字架的血建立和平」的想法，在《希伯來書》中則有更進一步的發揮。在保祿文學中，不乏暗示基督之死為犧牲的概念（羅三 25），或是在禮儀中（格前五 7），甚至以明顯詞句表達出來（弗五 2）；我們也不可忽略有很大影響的若望著作：除免世罪的羔羊、基督死亡的時刻，亦正是宰殺逾越節羔羊的時刻、耶穌之為道路與門的圖像，以及在《默示錄》中所宰殺的羔羊等等；此外，我們還可以加上源自對觀福音的禮儀經文：「這是我的血，新約的血」。由以上的例子，我們可以說，土地都已經準備好了，只缺一位有天分的人，將這些不同的主題，作一個新的基督學的綜合。

話說至此，我們碰到另一類困難，即我們的生活處境與原讀者的生活處境大不相同。《致希伯來人書》的讀者，或更好說是這篇演講的聽眾（因為這部書信更像是一篇講道詞），應該是對聖經非常熟悉，並且對於猶太教的敬禮有深入的認識，才能進而了解這封書信的內容。既然我們在這方面差很遠，不妨先解釋一下猶太宗教敬禮的概念，及具體而簡單地介紹他們的贖罪節。

## 一、猶太人的敬禮

首先，讓我們感到興趣的是，猶太教有兩種敬禮，即讚頌之祭與犧牲的祭獻。簡單來說，讚頌之祭是一種能夠在任何時刻或地點奉獻的祈禱，最常見的形式，就是在安息日的會堂集會時，人們所慣常奉獻的祭獻；此外，當流放或僑居國外期間，無法在聖殿獻祭時，猶太人也能隨時組織起來，向上主獻上讚頌之祭。至於犧牲的祭獻，則限定在聖殿舉行（或說是聖所的前

面)，只有固定專司此職的人，在特定的日期與時刻舉行，聖經中常提到早晨、黃昏，甚至於提到幾點鐘的祭獻，就屬於犧牲的祭獻。星期六的祭獻通常比較隆重，陰曆的每月初一則犧牲的數目更多；除此之外，還允許個別的獻祭，即獻祭者自己在聖殿特定的場地宰殺犧牲後，拿給司祭奉獻到祭台上。犧牲之祭在當時很通行，被視為是最圓滿的敬禮。

在所有的犧牲之祭中，與這部書信有關的，是贖罪節的禮儀。這一天的主祭是大司祭，在此我們先略過不提在贖罪節之前的準備工作，包括齋戒、沐浴、穿祭衣等等，而直接跳到奉獻犧牲之祭的時刻。首先，大司祭要先為自己和家人的罪奉獻一隻小牛，並同樣地為其他的司祭們獻祭，等到成為潔淨以後，才奉獻一隻公山羊為百姓贖罪，再將另一隻背負百姓之罪的羊送往沙漠。接著，大司祭進入至聖所（唯獨大司祭，唯獨在這一天可以進入），先獻香，然後灑小牛和公山羊的血，再把犧牲焚燒了。禮儀最後，則以祈求罪過的赦免以及降福的經文結束。

我們應記得，降福是司祭主要的功能之一，因此，在我們的禮儀中還保留著亞郎的隆重降福禱文：

「上主訓示梅瑟說：你告訴亞郎和他的兒子說：你們應該這樣祝福以色列子民說：願上主祝福你，保護你，願上主的慈顏光照你，仁慈待你。願上主轉面垂顧你，賜你平安。這樣，他們將以色列子民歸我名下，我必祝福他們。」

（戶六 22~27）

我希望這簡單的提示有助於了解《希伯來書信》中的一些相關的暗示。

## 二、光榮與尊威的冠冕

《希伯來書》的一開始，就為我們指出接下來的主題，所要發展的方向。有必要看一下序言：

「天主在古時，曾多次並以多種方式藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話。天主立了他為萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。他是天主光榮的反映，是天主本體的真像，以自己大能的話支撐萬有；當他滌除了罪過之後，便在高天上坐於『尊威』的右邊。他所承受的名字既然超越眾天使的名字，所以遠超眾天使之上。」（希一 1-4）

從序言中，我們可以歸納出，天主子的至高尊嚴以及罪過的滌除，是本書的兩大基本主題。第二個主題到後來有較深入的發展，提到罪惡的滌除是如何產生，以及它的效果等等，可說是《希伯來書》所闡明的核心。

現在讓我們先來探討天主子的至高尊威。作者以天使為對比，帶來雙重的肯定：既肯定自己的尊貴，又因超越天使而得與天主同等，坐在祂的右邊。作者並引用豐富的聖經章節來證實他的肯定：

「天主曾向那一位天使說過：『你是我的兒子，我今日生了你？』或說過：『我要作他的父親，他要作我的兒子？』……又向那一位天使說過：『你坐在我的右邊，等我使你的仇敵，變作你腳下的踏板？』」（希一 5, 13）

書信作者先以這種修辭學式的問句引經據典，同時肯定天主子的身分，和祂與天主的同地位；因此，當作者介紹第二個主題時，提到「你使他稍遜於天使」（希二 7），似與前述所

言有所矛盾，因為我們發現他引用了另一篇《聖詠》。

耶穌，從祂之是一個人而論，正如《聖詠》所言的，的確遜於天使。這使書信作者有了發展下一個主題的必要因素，即：耶穌是弟兄們的弟兄。

「祝聖者與被祝聖者都是出於一源；為這個緣故，耶穌稱他們為弟兄，並不以為恥。」（希二11）

耶穌，不僅是天主子，被舉揚到天主的右邊，祂也是弟兄中的一位，領受了相同的血肉。祂之所以成為人，是為了救援工程：

「解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人。」（希二15）

這裏所講的解救，即是序言中已暗示之罪惡的滌除；藉此，不同的主題逐漸匯合，而這第一部分的摘要，是本書信相當大的貢獻：

「因此，他應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成為一個『仁慈和忠信的大司祭』。」（希二17）

### 三、耶穌，仁慈和忠信的大司祭

#### 1. 司祭

司祭，是書信作者提出，但也面臨的第一項困難。事實上，耶穌並不是司祭，即：祂不屬於當時的司祭階層，並且從未在耶路撒冷聖殿中實行過司祭的職務，我們看到書信作者並未否認這點，而明白地指出：

「假使他在地上，他就不必當司祭，因為已有了按法律奉獻供物的司祭。」（希八4）

那麼，若要將耶穌介紹為司祭，就需要有很高超的想像力超越歷史的一些因素，提出下面的問題：耶穌是誰？舊盟約的司祭職之功能為何？可以想見，為當時的人們來說，這是一條尚未經過任何人探索過的道路，為回答問題，最關鍵的一步是要有一種透視或直觀，能夠將聖殿中，或其它任何宗教之具體可見的司祭職功能，加以抽象化。從中了解其最基本的概念，就是「中保」，換言之，司祭的主要功能就是「作中保」：

「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事，為奉獻供物和犧牲，以贖罪過。」（希五1）

按照作者預先小心安排的暗示來看，耶穌完美地適任司祭，以進行這項中保的工作。從祂之為天主子而言，祂可以自由地接近天主，從祂之為弟兄中的一位來看，祂又可以完美地代表所有人類。祂無須再造一座橋，因為祂本身就是橋樑。所以，作者在第一部分先介紹耶穌是誰並非偶然，而是一項精心設計，以支持、達到這項論點。

中保的功能包含三個階段：首先是向上的中保階段，即從世俗的世界向上升到天主那裏；其次是被天主所接納的階段；接下來是向下的中保階段，也就是將天主的祝福分施給虔誠的信徒。司祭們之祭獻的活動，是在實現第一階段的中保功能，另外兩個階段，具體來說，是罪惡的赦免（贖罪），以及光照所應遵循的道路（神諭和教訓），繁殖、平安、興盛（祝福）。

若我們願更深入領悟基督與司祭職的關係，必須將前述之中保的三層架構視為一個基礎，因為基督的奧蹟正是實現這樣的中保功能。

## 2. 忠信與仁慈

當提到基督的中保性質時，一個希伯來人心中會出現一個問題，即：基督這位中保與其他中保的關係；或更具體而言，基督與盟約中（舊約）最偉大的中保梅瑟，有何關係？因為，提到司祭，按照盟約，作為中保之司祭，應是亞郎和他的繼承人。

但作者只在一段中提到基督與梅瑟的比較，而以基督超越梅瑟作結。兩位都值得信靠，都有天主的話為他們作證；然而，梅瑟對天主的忠信是在全家中的一位，猶如臣、僕，但耶穌的忠信卻是在全家之上，因為祂是兒子。

《戶籍紀》第十二章第7節提到：「但對我的僕人梅瑟卻不是這樣，他在我全家中是最忠信可靠的。」這句話指出梅瑟是天主所有的僕人中最忠信可靠的，可是作者把重點放在房屋的修建與家庭的管理上，因為他的出發點是在突顯對基督之孝愛的肯定。在第一部分已提出基督是天主子，據此，作者用一圖像來表達這思想：修建房屋的人比房屋本身更偉大，管理家庭的兒子比在家之內的臣僕亦更受尊榮。作者並未比較基督與梅瑟之中保的功能，只從他們之所以為中保作為出發點，耶穌就已超越梅瑟了。

「忠信」一詞也值得多加注意。在前段引述之《戶籍紀》中，毫無疑問地是指對天主的忠信，但隨著時代慢慢地演變，對天主的忠信亦包含一種值得信賴的性質。也就是說，那種忠信賜給忠實的人，並賞賜尊嚴與光榮，而這尊嚴與光榮又使人成為值得信賴的。因此，我們可以信賴我們的基督大司祭，祂接受更大的光榮，因為祂之為子的尊嚴，超越一切之上。

第二個形容詞「仁慈」，是與亞郎作對比，雖然有關亞郎

的仁慈在記載中並沒有什麼重要性，作者提到亞郎，只是爲了發揮耶穌之所以爲司祭的另一項特質。前面已經提到，了解基督爲司祭的基本關鍵是中保的概念，若要從聖經來證明，就必須找到司祭的起源。再者，既然是中保，就不是任何人都可取得的尊位，卻必須是被雙方所接受的；特別是宗教方面的中保，更必須被主要的一方所接受。司祭不能只經由自己個人的意願，更不可能經由繼承，而必須是經由選拔而來。因此，倘若基督如同亞郎一樣，是蒙天主的召選，就沒有什麼好嫉妒的。亞郎曾蒙天主召選，人們已經知道，也無須證明。那麼，基督呢？

讓我們再回到出發點。開始時引用了兩篇《聖詠》：

「你是我的兒子，我今日生了你。」（詠二 7）

「你坐在我的右邊，等我使你的仇敵，變作你腳下的踏板。」

（詠一一〇 2）

第二篇《聖詠》的第 4 節有一句子是作者所需要的：「照默基瑟德的品位，永爲司祭。」之所以採用這兩篇《聖詠》，必須有兩項預設：其一是，爲那時代的猶太人，以及後來亦通傳給基督徒的一種想法，即這兩篇《聖詠》是直接論及默西亞的《聖詠》；第二項預設則專屬於基督徒，也就是承認耶穌是默西亞，所以這兩篇《聖詠》可以應用在祂身上，也如《聖詠》所說的，已在祂身上應驗了。雖然《希伯來書》中並未明顯地討論這兩項預設，不過一切的論說與闡明，從第一章第 5 節首次引用第一篇《聖詠》開始，可以看出作者就已隱含了這兩項預設。

耶穌是被天主以隆重的誓言宣布爲司祭，這誓言同時有肯定與否定的含意：肯定基督爲司祭，否定基督與亞郎的司祭職

有任何關聯。作者藉此事勾銷基督為司祭的困難，同時又肯定了他的中心思想，這一點我們後來再發揮。現在先來解決有關仁慈的問題。

耶穌的仁慈是建立在祂之能為中保的另一端，也就是建立在祂的人性上。這位司祭是一位真正的人，經驗著人的軟弱，所以祂能是仁慈的。基督，弟兄中的一位：

「當他還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因他的虔敬而獲得了俯允。他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從，且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源，遂蒙天主宣稱為按照默基瑟德品位的大司祭。」（希五 7~10）

因為是弟兄，具有相同的血肉，經歷同樣痛苦的經驗，祂能夠憐憫人。猶如先前與梅瑟的對比一樣，作者把耶穌與亞郎對比，兩位都是人，都有憐憫人的能力；至於耶穌的超越性稍後再來發揮。

#### 四、按照默基瑟德的品位為司祭

作者在比較兩種司祭職之前，先加上一段勸勉，指出他接著要說的內容不容易明白。讓我們暫時離題，先探討一下「誓言」這一個概念。以亞巴郎為例來看，天主為了使他相信許諾，曾對他發誓，因而亞巴郎可以平安、信賴地等待。一般來說，起誓的對象必須比起誓者大，才能做誓言的擔保，因此天主只能指著自己起誓，因為沒有一個比天主更大。作者肯定「以誓言作擔保，了結一切爭端」（希六 16）。

據此，當我們在別處思考到天主以起誓發言時，上述這一

節是應該採取的出發點。

言歸正傳，重新回到默基瑟德這位人物，讓他成爲接下來要討論的核心，我們可以看出現在書信的作者並不從《聖詠》，而是從《創世紀》的描述來尋找靈感。事實上，有關這位人物的敘述在聖經中，只占極短的篇幅，但卻有非常深遠的影響，不得不令人稱奇。舊約中只有兩次提到他的名字，一次是在《聖詠》一一〇首，本篇《聖詠》正是書信作者數次引用的；另一次則是在《創世紀》中，也就是書信作者現在加以發揮的部分。也許正是因爲他的資料缺乏，反而讓這位作者印象深刻，每個人都有族譜，族譜把一個人固定在歷史的時間、民族和具體的空間內；連耶穌自己也擁有兩個傳統的族譜。然而，默基瑟德「他無父無母，無族譜，生無始，壽無終；他好像天主子，永久身爲司祭」（希七3）。

這種人物的介紹，的確令人印象深刻，這一連串的否定的描述，使這位人物只剩下他的唯一本質，即他的司祭職；幾乎可以說，除了突顯及強調他的司祭職之外，沒有任何關於他的資料，然而其中加上了一個令人好奇的句子：「他好像是天主子」，如此，便能碰觸到作者至目前爲止已發揮的主題，也顯示出何以耶穌的司祭職，是按照默基瑟德的品位。雖然默基瑟德是基督之司祭職的預像；不過事實上，他只是分享了天主子的生命罷了。作者藉此再次顯示在耶穌內的兩個因素：祂是天主子，且按照默基瑟德的品位，是這兩者使耶穌得以成爲司祭。

我們不妨來看看《創世紀》中的簡短描述：

「撒冷王默基瑟德也帶了餅酒來，他是至高者天主的司祭，祝福他說：『願亞巴郎受天地的主宰，至高者天主的祝福！願將你的敵人交於你手中的至高者天主受讚美！

亞巴郎遂將所得的，拿出十分之一，給了默基瑟德。』」  
(創十四 18~20)

《希伯來書》的作者第七章採用這段敘述時，省略了他所不重視的一段，即：默基瑟德為亞巴郎帶了餅和酒來；相反地，他卻突顯了祝福和什一的奉獻。這兩者是作者所感興趣的，因為顯示默基瑟德比亞巴郎大，「從來，在下的受在上的祝福」(希七 7)；什一的奉獻則更為明顯，若連聖祖亞巴郎也向默基瑟德奉獻什一之物，這表示默基瑟德是多麼地偉大！按照法律，司祭可以接受弟兄們的什一奉獻，然而，這位司祭卻從一位不屬於他自己家族的人接受奉獻。此外，亞巴郎既是以色列家族所有支派的父親，所以連屬司祭的肋未支派亦奉獻貢品，又按照法律，肋未是接受貢品的支派！依照「在下的奉獻貢品給在上的」這樣的邏輯，默基瑟德既從亞巴郎接受了什一之物，遂比那按照法律可接受什一之物的肋未支派的司祭更優越。耶穌正是按照默基瑟德的品位為司祭。

由上所言，可以看出耶穌之司祭職的優越性與必要性。當作者提出這樣的看法時，首先打擊了一個基本概念，即：人們視肋未司祭的祭獻禮儀為滿全和完美。作者指出這種禮儀並不能產生完美的祭獻，所以，必須出現另一種品位的司祭。然而，若司祭職一變，法律也必須跟著變更(參七 12)，為此需援引天主的誓言，解釋耶穌的司祭職並不是按照亞郎支派而來的，祂屬於猶大支派，按理與司祭職無關，所以，若要耶穌得成為司祭，必須廢除立亞郎後裔肋未支派為司祭的法律。這段否定法律的經文非常著名，因為這否定同時亦帶來新的肯定，很具保祿思想的特色：

「先前的誡命之廢除，是由於它的弱點與無用，因為

法律本來就不能成就什麼；可是如今引進了一個更好的希望，因著這希望，我們才能親近天主。」（希七 18-19）

在《聖詠》中，向默西亞所起的誓言，已在基督身上實現：

「上主一發了誓，祂絕不再反悔；你永為司祭」（希七 21）而且，

「肋未人成為司祭的，人數眾多，因為死亡阻礙他們長久留任，但是耶穌因永遠長存，具有不可消逝的司祭品位。」（希七 23-24）

此外，祂的司祭職的性質也是絕對的，因為「他是聖善的、無辜的、無玷的、別於罪人的、高於諸天的」（希七 26）。

作者提出引人注意的一點，即所謂重覆奉獻，不過基督「無須像那些大司祭一樣，每日要先為自己的罪，後為人民的罪祭獻犧牲；因為祂奉獻了自己，只一次而為永遠完成了這事」（希七 27）。

最後，作者又回到誓言這個主題，誓言既是在法律之後，故比法律的效力更大。

「現今，在今世的末期，只出現了一次，以自己的犧牲，除滅了罪過。」（希九 26）

書信作者認為，我們已接近他所要闡明的核心。不過，為我們而言，他的繁複思想顯得有些冗長，簡單綜合這部分，可得到三個重要概念：舊法律的不足、舊式敬禮的無效、基督司祭職的決定性質。

作者似乎以為，只肯定司祭還不足，尚必須執行司祭的職務，這就碰到一個更棘手的問題，無法以他到目前所援用的聖經經文來解決。他首先讓我們看到基督何以是司祭，問題在於：假若基督從未顯示自己是司祭，我們又如何能得知呢？現在我

們要將注意的焦點放到基督的犧牲上，也就是祂藉著自我奉獻，向我們顯出祂的確確是司祭。作者的出發點，是復活後受光榮的基督圖像：

「我們有這樣一位大司祭，他已坐在天主『尊威』的寶座右邊，在聖所，即真會幕裏作臣僕；這會幕是上主而不是人手所支搭的。」（希八 1~2）

「進入聖所」，給我們先前所提的問題提供一些蛛絲馬跡。一方面，受光榮的基督立即與祂先前的死亡有所連繫；另一方面，進入聖所與我們一開始就簡短介紹的贖罪祭有關。

基督的司祭職更有價位，因為祂的司祭職是自更優越的品位，屬於更好的盟約。這樣就必須討論所謂舊約盟約了，但作者並未多費筆墨，只援引耶肋米亞先知有關新盟約的預言（參閱希八 8~12），並理所當然地貼合到耶穌身上；既然新的盟約已經建立，舊約便已無效，即將消逝。從這方面，作者是保祿的忠實弟子。

他多給了一些有關敬禮的結論。在聖所或聖殿中所奉獻的犧牲，最多只能換得法律的、外在的潔淨，因為，

「不能使行敬禮的人，在良心上得到成全，因為這一切都是屬於外表禮節的規程，只著重食品、飲料和各樣的洗禮，立定為等待改良的時期。」（希九 9~10）

而且這些都只是暫時的，必須每日、每年重行祭獻。這一切都表達出「公山羊和牛犢的血，以及母牛的灰燼」（希九 13）是多麼不足。

然而，作者也指出血的重要性，「按照法律，幾乎一切都是用血潔淨的」（希九 22 a）。基督的犧牲亦是流血的祭獻，因為，「若沒有流血，就沒有赦免」（希九 22 b）。

「何況基督的血呢？他藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行爲，好去事奉生活的天主？」（希九 14）

血的傾流是交付生命的標記，這在第一次的盟約中清楚臨現，在第二次的盟約中當然亦不可缺少，作為立遺囑者死亡的見證；一旦這位死了，他的遺囑才生效，新的盟約才有效。可是，死亡並非唯一的條件，司祭在宰殺犧牲之後，尚須帶著犧牲的血進入天主的聖所，作者亦充分發揮這圖像。下述三個因素證實基督司祭職的優越性：基督的死亡是一項犧牲；基督本身具有至高的司祭品位；而祂自我祭獻、奉獻犧牲的效果是：

「只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過。」（希九 28）

**他只藉一次奉獻，就永遠使被聖化的人得以成全**（希十 14）

作者為闡明他整個論點的最高峰，又回到他最起初的基本立論，即中保的概念，以彰顯基督之司祭職的效果。按照中保功能的三層結構而言，作者先將基督與眾人分開，突顯祂的尊威並描述其犧牲（向上的中保階段）；接著講論基督進入天上並被接納（被悅納的中保階段）；現在他要闡述基督為人們所帶來的豐富恩惠（向下的中保階段）。

但基督並未從天上降下。猶太人的大司祭進入至聖所之後，會再出來，所以他必須第二年再進去。耶穌則不然，一旦進入聖所「以後便永遠坐在天主右邊，從今以後，只等待將他的仇人變作他腳下的踏板」（希十 12~13）。

基督的中保功能，不像大司祭所帶來的某些恩惠，而是使接受基督為中保的人，能自由地接近司祭自己被祝聖的地方。基督之優越的司祭職與自我的犧牲，帶來一個嶄新而絕妙的結

果。

基督所帶來的諸多恩惠，特別值得突顯的有兩個：首先即是罪過的赦免，基督的犧牲具有這樣的效力，因為天主在新的盟約中，許諾「他們的罪過和他們的邪惡，我總不再追念」（希+17），「若這些罪已經赦了，也就用不著贖罪的祭獻了」（希+18）。我們可以了解這其中的關係：爲了罪過而獻祭是爲獲得赦免的標記；但若其它的犧牲已不再需要，就已標誌出基督之祭獻具有永恆的效果。

赦免的結果是和好，作者以能自由接近天主來表達這涵意。他好幾次強調這點。在探討基督之爲忠信與仁慈的大司祭時，已經提到：

「所以，我們要懷著依恃之心，走近恩寵的寶座，以獲得仁慈，尋到恩寵，作及時的扶助。」（希四16）

在結束他高峰的闡明時，他又勸勉：

「弟兄們！我們既然懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血得以進入聖殿，即進入由他給我們開創的一條又新又活，通過帳幔，即他肉身的道路；而且我們既然又有一位掌管天主家庭的偉大司祭。」（希+19~21）

在勸勉之後，作者更清楚地肯定，這項可能性不只是純理論，而是已經實現了的：

「然而，你們卻接近了熙雍山和永生天主的城，天主的耶路撒冷，接近了千萬天使的盛會，和那些已被登錄在天主的首生者的集會，接近了審判眾人的天主，接近了已獲得成全的義人的靈魂，接近了新約的中保耶穌，以及他所灑的血：這血比亞伯爾的血說話說得更好。」（希+12 22~24）

我們可以將上述經文，視爲已探討之不同主題的綜合摘

要，即：藉著中保基督，或更具體地說，是藉著祂的血，我們得以接近永生天主的城。

可是，還有另外一個句子，能幫助我們在生活中，體悟到基督之司祭的中保功能，雖然得多花一點點篇幅來探討。在前面我們已長篇探討過基督的工程，但若我們僅是注意到公山羊與牛犢的犧牲已經結束、以繼承方式來作司祭也已嫌不足，對於基督的工程就還應當有更深的認識，這要求我們注意到人的幅度，因為這也許比其它方面更重要。簡單來說，《希伯來書》的作者願意讀者領會到：基督司祭之為中保並奉獻犧牲，是爲了人的好處。擁有自由通往天主道路的人，若不善用這分恩惠、若仍遠離天主，則前述的一切都將只是徒勞無功；甚至，從某一程度而言，即使有人實際上在信德內接近天主與聖事，若在心靈上視天主如陌生人，則尚離天主很遠。然而，若我們接近天主，讓祂在我們內激發信望愛三德，才能真正改變我們的生活。這正是書信作者所勸勉的：

「我們就應在洗淨心靈，脫離邪僻的良心，和用淨水洗滌身體以後，懷著真誠的心，以完備的信德去接近天主；也應該堅持所明認的望德，毫不動搖，因為應許的那位是忠信的；也應該彼此關懷，激發愛德，勉勵行善，絕不離棄我們的集會，就像一些人所習慣行的；反而應彼此勸勉；你們見那日子越近，就越該如此。」（希+ 22~25）

# 潘能伯格的人學思想

(下)

胡淑琴<sup>1</sup>

本文作者從潘能伯格的神學方法及歷史觀出發，為讀者介紹他的人學思想，尤其著重於「人是向神開放的存有」、「人之自我超越」，以及關於「罪」和「天主肖像」的概念，藉此談到潘氏人學思想中的「奧秘的教導」。本文上篇在148期(2006夏)，245~266頁。

## 四、潘氏人學思想中的「奧秘之教導」<sup>2</sup>

潘氏並未明言「奧秘之教導」，這古老的概念早在教父時期已存在，後來由神學家卡爾·拉內所提倡，認為對神之奧秘經驗的指導，為人不僅是可能，而且是必須的過程；他甚至認為「神學」本身就是一種「奧秘之教導」，為導引人進入那已滲透我們全部存在之絕對的奧秘<sup>3</sup>。「奧秘之教導」與「密契主

---

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

<sup>2</sup> 本文有關「奧秘學」的資料是參考 James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery*, (London: University of Notre Dame Press, 1980)。本書是探討卡爾·拉內之「奧秘學」的博士論文，拉內在論文的序文中承認自己雖重視這領域，卻未做系統的發揮，並肯定 Bacik 在這方面的努力和貢獻。

<sup>3</sup> 武金正，《人與神會晤》(台北：光啓，2000)，90頁。Karl Rahner, *Theological Investigation*, vol. VIII (London: Darton, Longman &

義」(mysticism)不同的是後者已進入奧秘經驗中，奧秘經驗本身很難概念化地清楚表達；而「奧秘之教導」基本上是一種「教導」，但不同於一般人性的教導，而是來自「奧秘」的教導，著重的不是理性的認知，而是存在性的經驗與領悟，是一種靈修。從人而來的「教導」只是幫助人進入奧秘經驗的一種準備或引導而已，至於「奧秘經驗」何時或如何發生？內涵為何？則已進入密契的領域。

基於人對於終極奧秘的不同領悟，不同的宗教傳統會發展出不同模式的「奧秘教導」，同一宗教傳統也可發展出多元的靈修途徑。拉內從認知的角度把人性經驗分為範疇性和先驗性：「範疇性」(categorical)指經由客觀反省和理性整理，可以用語言或概念來表達的人性經驗；「先驗性」(transcendental)指深層而普遍、整體而籠統，隱題(unthematized)而未概念化的人性經驗。「奧秘之教導」也可分為「範疇性的奧秘教導」(Categorical Mystagogy)和「先驗性的奧秘教導」(Transcendental Mystagogy)兩種模型。從基督信仰的立場，範疇性的奧秘教導針對已有清楚信仰意識的信友，教導的目的在於把客觀信仰內容與人主體的生活和信仰經驗相連，指出兩者的內在聯繫，且進一步肯定信仰的客觀內容就是人主體信仰經驗的表達。然而，西方當代不少神哲學者面對無神論的挑戰和人們失落奧秘感的事實，反省的重點反而偏向先驗性的奧秘教導，透過啟發、引導、交談與對話，逐漸把人生的終極問題和人對無限奧秘的渴求，從籠統

---

Todd, 1971), p.207: "Theology itself is precisely an initiation or mystagogy into the absolute mystery which already pervades our very existence and being."

普遍而未概念化的生活經驗引領到意識層面，幫助人發現自身存在的奧秘乃是向絕對的奧秘開放。

「奧秘之教導」的主要目標是引導人經驗神的奧秘，其先決的條件是人與神聖奧秘的相遇是可能的，甚至是人先天的渴求或本體的向度，在此涉及人經驗神聖奧秘的先驗條件。潘氏透過與不同學科和思想家之批判性的交談，指出其所隱含的宗教向度，提出人之「向心性」和「離心性」的本體結構，而人之「離心性」表達在不斷自我超越、不斷向世界開放，最終導致向神的開放。進一步要探討的是：人本體的結構既然向神開放，而「指向上帝並非從起初就出現在意識當中」，究竟人有那些幅度或事實明顯地指向「神」？有的思想家以系統性的發展階段或藍圖來表達人的「自我超越」<sup>4</sup>，潘氏的努力是從共同的生活世界來分析人之自我超越在歷史中的具體表達，這可說是潘氏之「先驗性的奧秘教導」，其範圍很廣泛，歐納選擇想像力、文化、情感和對神的探問，認為這四個幅度清楚呈現人的自我超越，且指向宗教向度<sup>5</sup>。

---

<sup>4</sup> 黑格爾之絕對精神的呈現為藝術、宗教與哲學。參劉仲容、尤煌傑、武金正編著，《西洋哲學史》（台北：國立空中大學，2002，初版二刷），344~345頁。方東美在其「人文與世界建築圖」中指出人從工匠人、創造人、知識人逐漸超越至藝術、道德和宗教領域。參方東美著，《生生之德》（台北：黎明，1985），341頁。

<sup>5</sup> 參 Onah, *Self-Transcendence*, pp.89~123；亦可參閱《人是甚麼》，第七章至第十章，99~153頁。

## (一) 人的自我超越在歷史中的明顯表達

### 1. 想像力

想像力可謂是人自我超越的一種先驗條件。潘氏認為人的「想像力」不只有「接受性」的「記憶」，即依靠記憶而把曾有感官經驗但目前不在眼前的客體在腦海中「重現」，或把不同的感官與件加以「重組」的能力；想像力尚有「創造性」的功能，可以整合時空、整合過去與未來，甚至創造感官未曾經驗過的內涵。這種富創造性的想像力是人類知識之洞察和進步的源泉，其基本特徵是可以把自己與目前的現況解離出來，能把自己「客體化」並放到其他可能的選擇中，這是人向世界開放的基本能力。

想像力不只向「未來」開放，甚至可以某程度地「預現」未來，而這與「靈感」有關，靈感是「領受」的，它既不依靠人的意志和準備，也不依靠人的聰明和才智。主動富創造性的想像力如何與被動領受靈感協調？潘氏找到的解決方式為「注意力」。當人專注研究某一問題而徒勞無功時，他或許會暫時放下而做別的事，可能靈感會突然冒出來而解決問題，這是因為他的注意力仍開放於他所關心的主題上，因而可以敏感到靈感的訊息。潘氏認為「注意力」決定我們想像力向靈感開放的領域，而靈感則給予想像力創造性的活力。人經由創造性的想像力可以逐漸掌控大自然，將之轉化為「文化的世界」。然而，若要進一步探問：為什麼人富有想像力？「靈感」的來源為何？潘氏的答覆是「神」。當人面對自身的奧秘時，人也同時向神這奧秘開放！

## 2. 文化的建構

潘氏對於「文化」的思考受到赫德、謝勒、葛倫的影響。從生理方面，赫德認為人因本能退化而不受本能的限制，也因本能的不足而必須改變環境來適應自己。此外，人是「不完美但是可以邁向完美的存有」，人以「人性」為目標之邁向自我完善的持續傾向就是「文化」，人的本質就是文化性的存有。葛倫則強調人必須經由行動而重新創造並掌握大自然，他稱此過程為「文化」。人所建構的世界乃是一個「文化的世界」。謝勒則強調人受到「精神」原則的支配，因著人是精神性的存有而有使用「象徵」的能力，人所建構的是一個「象徵的世界」，而精神活動之一即是語言的運用，人亦透過語言來表達精神的活動。

潘氏認為「象徵」在人類存在的模式中占有極重要的地位，人之感官接收的訊息、人類所發展的各種技術和器物，都具有象徵的性質，而其中象徵能力最強的是語言。人經由語言才能有內在的意識世界，才能將意識的內涵加以客體化，才能表達思考的內容。透過語言的創造，人才能把雜多的現象世界納入自己創造的符號世界的網絡中，對客體加以認識、判斷與決定，成為人得以掌控大自然的基礎。語言是人類掌控自身存在之首要形式，亦是人類智慧和智識的起源。語言本身不只是象徵，它更是文化的載體，它承載、傳遞並發揚文化，前述的各種器物和技術的發明，精神領域之文學、愛情、人際關係，都需要透過語言文字的表達才能呈現，人類透過語言而建構並拓展了自己的主觀世界。人類自我超越和向世界的開放，無疑和語言有著密切的關係。

此外，文化有某種整合的特質與功能，潘氏進一步探問文

化合一的基礎何在？他指出人類存在另一深層而基本的模式是「遊戲」，它是人向世界開放之「離心性」的一種表達。遊戲不只是一種工具性的學習，它本身就是目的。「自由」是遊戲的特質，它激發創意、想像，給人帶來愉悅和滿足，並使人脫離自身的角色而設身處地站在別人的立場。人透過「遊戲」而玩在一起，爲了好玩而訂定規範，人也在遊戲過程中發展人際關係，並預想未來。語言和遊戲可說是人類之共享世界的兩項重要基礎。

今日的生物科學把「語言」這詞彙也應用在動物身上，牠們有彼此溝通的「語言」，遊戲也是動物生活的一部分，然而迄今只有人類有能力把溝通的語音文字化，成爲傳遞經驗、情感和知識的媒介；只有人類可以透過遊戲的某些因素來發展文化，包括飲食、歌唱、繪畫、戲劇、運動……。若進一步詢問：語言的來源爲何？爲什麼人類有運用象徵的能力，並經由語言文字而建構一個象徵的文化世界？爲什麼人類可以把遊戲昇華爲休閒生活和藝術的創造？試問這靈感和創造的能力從何而來？在此碰到人的奧秘，如果語言的象徵和人類的遊戲活動是出自精神的作爲，而精神的來源可溯至神，則人類之語言的應用和遊戲的創造也與宗教向度有關。潘氏認爲「上帝不僅表現爲人對世界開放所追求的目標，而且表現爲人創造性地控制世界的起源」<sup>6</sup>。

### 3. 人類的情感生活

人的「離心性」使大自然轉變爲「文化」，而人類所建構

---

<sup>6</sup> 潘能伯格，《人是甚麼》，43 頁。

之文化和象徵的世界不只是器物 and 科技文明的世界，亦是人際關係的網絡所組成之「情感的世界」，這是人的社會幅度，其中與宗教向度密切有關的是愛與信任，人的自我超越亦經由愛與信任表達出來。

潘氏從發展心理學指出「信任」乃是一個人是否能健康成長的關鍵，人唯有在足夠的安全感下才敢嘗試新的冒險。小孩子的成長先是對父母或重要他人的信任，然後延伸至對師長、朋友、伴侶的信任，並逐漸拓展至對神的信任。潘氏把「信任」分為對物質世界、對人和對神的信任。面對物質世界，人們今日雖有相當程度的把握，但是人永遠無法完全掌控大自然，人所發明的科技產物也不可能完美無缺，人生活在器物文化中需要對這一切有某程度之基本的信任。至於人與人的關係，人必須經由對別人的信任才能認識自我；然而人本身是個動態而無法完全被認識的過程，人性的軟弱和限度也經常考驗著信任的決心，故人對人之有限的信任最終乃指向人對神之無限的信任。從人之本體的結構來看，人這種離心性之自我超越的信任能力源自何處？究竟一切事實之最後的整合與保證的基礎何在？這探問把人導入宗教向度。人對世界的開放性，並不像動物受到本能的支配和外在環境的影響，而是隱含著一種對終極神聖的信賴，唯有在這基本的信賴中，人才有可能一次又一次地開放自己，並向不可知的未來邁進，才有可能超越既有和現存的文化，甚至超越仍尚待塑造的文化，最終導向神，神才是一切事實最終的合一與保證。

愛是人能建立自我性的基礎，引發別人的信任，也是信任所期待的回應。愛能細膩地維繫個人與團體的平衡，促進彼此的互助和認可，又不摧毀自我的獨特性與價值，反而滋養彼此

的自我性，使人發現並承認自己和他者都是「位格」，確認每一個人在愛內的平等性。愛是人自我超越的幅度之一，因為愛的基本特質就是設身處地的能力，不執著並超越自身所處的狀態，並在為別人設想的同時，活出離心性的「自我」。愛是一種超越自我的行動，透過愛而碰觸到他者。雖然生活在歷史過程中的人尚未活出完整的自我性，但是愛卻能神奇地碰觸到完整的人，以近似神的眼光來看這包含著過去、現在和未來的他者，不把對方封鎖在過去的經驗、不以現今的不完美來評斷，而看出對方在未來完整自我所展現的圓滿光華，肯定對方的價值，並協助對方往這燦爛的願景邁進。真愛會超越以自我為中心的利益、占有或掌控，而鼓舞對方不斷自我超越並走向其神聖的天命。因此，真愛亦是神的臨在，無論人是否意識到神，但是神的愛乃是人能夠愛與被愛的泉源。

#### 4. 與神有關的探問

人自我超越的另一種表達在於「發問」，幼兒很自然地會問「為什麼」，人的探問會隨著自我意識的成長而探問到自己和一切事實之最後的根基，這也是潘氏肯定人之宗教向度的重要論點。事實上，人不只是發問，人本身就是一個「疑問」，是一個開放而不確定的存有，而任何有限的答覆無法圓滿回應人的疑惑。究竟人的終極和一切事實的基礎，是否人一生的探問，最後的答案是徹底的「虛無」？如果是這樣，則人的探問豈有任何意義存在？潘氏認同意義大師弗蘭克（Viktor Frankl）和美籍神學家保羅·田立克的想法，認為人乃是追尋意義的存有，而宗教向度的追尋是探索一切存有之意義的基礎，神則是整體事實之所以有意義的最後答覆和保證。無神論的人學否認了人

的宗教向度，把人禁錮在有限的物質世界中，忽略了人向無限開放和追尋生命意義的特質，這對人而言是不公平的。

## 小 結

潘氏之「向心性」與「離心性」的人學結構，肯定人具有對外開放與回到自我核心來反省統整經驗的能力，思考和語言表達的能力，從記憶汲取資料、主動的想像力、接收創意和靈感的能力、建立情感世界所需之信任與愛的能力……等等，這是人之所以能超越自我的先驗條件，而這些條件是在歷史的過程中被認出來。事實上，「自我超越」、「開放性」或「離心性」只是不同的名詞，表達人渴望超越自己目前之所是、渴望擁有更多、認識更多的自然傾向。人之所以如此是因為人是「精神性的存有」，人的自我超越和開放性無法被局限於有限的世界，最終乃向神開放。然而，對神的指向並非從起初就出現在意識當中，潘氏透過批判式的交談，從具體的共同生活世界指出人的想像力、語言、遊戲、文化的建構、信任與愛的能力、人的社會生活等各幅度，以及人對生命意義和人對神的探問，都表達出人的自我超越和人向世界開放的特徵，也隱含著向神開放的事實，因而肯定人的宗教向度是人本體層面不可或缺的幅度。

## （二）潘氏之神學性歷史觀與「奧秘的教導」

潘氏認為基督信仰的人學必須先與不同思想家進行批判式的交談，奠定足夠的基礎之後，才進入系統神學人學的反省<sup>7</sup>。

---

<sup>7</sup> 限於資料有限，筆者尚未能探討潘氏之《系統神學》（*Systematic Theology*）三冊巨著，其系統神學人學的中文摘譯只有〈人的天

「人」這向神開放的存有是具體生活在歷史中，但是對神的指向並非從起始就出現在人的意識中，需要適當的引導，人對於信仰的概念和內容也要求合乎理性的解釋。如何把信仰真理的啓示以現代人可以接受的思考模式表達出來，使之成為可理解、可相信的？這涉及理性與信仰的張力，是基本神學的重要課題。潘氏透過溝通與交談，尋求信仰之現代性的理解，以新的詞彙和概念來詮釋信仰的真理。從這角度而言，「神學」的確是一種「奧秘的教導」。

人是尋求意義的存有，會探詢事件發生的真實性和在時間脈絡中的意義，會對過去、現在和未來加以詮釋，這與歷史概念有關。基督信仰之傳統的「神聖歷史」在新約聖經完成後即告結束，由於沒有新的公共啓示和新的經典產生，基督宗教有陷入僵化的危機。如何對應不斷變遷與世俗化的趨勢？如何賦予各種演變和發展一種神聖的意義？人又如何活出神的肖像和與神共融的天命呢？

潘氏雖然相當肯定人之自我超越和向世界開放的卓越性，但也強調人的有限與神的無限，而人無法直接以人的行動達成與神共融的天命。人必須認識自己與神的不同並承認自己的有限，對神抱以絕對的信賴，並按照降生的聖子耶穌基督的肖像而重新受塑造，才得以參與聖子與聖父的共融關係<sup>8</sup>。有限的人與無限的神之共融的具體場合是歷史，人對天主的指向「只有在回顧時，藉由對上帝的具體經驗的歷史之亮光，才能夠辨識

---

命）這篇短文，無法做進一步的介紹。

<sup>8</sup> 〈人的天命〉，90-91 頁。

出來」<sup>9</sup>。他以猶太—基督信仰的直線前進型的時間觀，從信仰的角度來詮釋歷史，把人對神的開放與人對世界的開放相連，把人垂直之向神聖超越的向度與水平之向歷史和未來超越的向度整合，並落實在歷史發展的過程中。每時刻之「現在」的「預現」都導向未來歷史整體的完滿，使現在與未來保持著動態性的張力。他也從天主的「應許」和救恩行動的「實踐」來理解歷史中所發生的一切，發現這蘊含著過去、現在、未來之整體歷史乃滲透了奧秘的幅度。

這種神學性的信仰視野使潘氏得以積極的眼光肯定人在知識、科技、文化等不同領域的自我超越，昂揚人的主體性，確認獨立於信仰之外而以人的理性所建構之世俗化世界的價值；並從歷史詮釋的角度把歷史與啓示相連，看到神聖的臨在持續綿延在具體的世俗化領域中，把世俗化的價值整合到救恩史的脈絡，把人在知識領域和情感世界的自我超越、在文化與科技文明的建構，都導向對神的開放和歷史終末的圓滿，即人最終的復活和與神共融的天命。這使我們以正向態度向人所建構之世界開放，深信這世界是神聖奧秘自我啓示的場合，並懷著信賴和希望邁向未來歷史的圓滿。

### （三）從「奧秘之教導」來反省人學之相互補充的可能

潘氏在思考人學時，刻意避免形上學的方法與色彩而大量與不同的學科交談，好處是得以兼容並蓄，但缺點是不容易從非神或無神的人學思想過渡到有神論的人觀，這常需要哲學的推論或信仰的跳躍，潘氏採取「信仰」的途徑。他肯定「人是

---

<sup>9</sup>（人的天命），90頁。

向神開放的存有」、「人是精神性的存有」，卻未進一步釐清「精神」的內涵和作用，他強調人對神之「絕對的信賴」，卻未從形上學或知識論進一步說明。試問：人之向心性與離心性的結構如何經驗神聖，並領悟奧秘的教導？人與神聖奧秘之間是否有內在的聯繫？這正是卡爾·拉內的哲學人學與神學人學相當精彩的部分<sup>10</sup>，而形上學與知識論進路的缺點是太過抽象而缺乏歷史的幅度，則可以從潘氏的思想得到補充。

面對「人」與「世界」，潘氏人學思想的背景受到西方近現代以「人」為中心的影響，人雖是神的受造物，人面對萬物乃是「參與」而非「宰制」，但是他仍贊同「人」是「天主的肖像」，人對「世界」擁有某程度之代表天主的「權力」，「人」與「世界」呈現出某種對立的關係：「人」是「主體」，而「世界」則是被認識、被瞭解、被分析，甚至可以被調整、掌控，以便適應並幫助人類生存的「客體」。西方這種看待世界的態度與東方有很大的差異。鈴木大拙曾舉日本詩人芭蕉（1644～1694）與西方但尼生（Tennyson）的兩首詩來比較：

**芭蕉**

當我細細看，  
啊！一棵薺花，  
開在籬牆邊！

**但尼生**

牆上的花……我把你從裂縫中拔下；  
握在掌中，拿到此處，連根帶花，  
小小的花，如果我了解你是什麼，  
一切一切，連根帶花，  
我就能夠知道神是什麼，人是什麼。

<sup>10</sup> 關於拉內的神哲學人觀與「奧秘之教導」，宜另以專文來介紹，目前的中文資料可參閱武金正著，《人與神會晤》（台北：光啓，2000），87～112頁。至於拉內的人觀思想，除了《人與神會晤》之外，亦可參閱《拉內的基督論及神學人觀》（台北：光啓，2004）。

芭焦的詩裏描繪著一個平凡的事實，他並不把花拔下來，只是看著它，沈緬在默想中，其豐富而深沈的感覺並未概念化，只以驚歎號來表達想說的一切。但尼生的詩則是活動性和分析性的，當他把花「連根帶花」拔下來時，並不顧及花本身的生命和目的，但必須滿足自己理解與求知的慾望<sup>11</sup>。這兩種看待世界萬有的態度隱含著不同的人觀假定：東方強調萬有的和諧，人雖挺立於天地之間，但並不特異於萬物之外或之上；西方以「人」為中心的思想則傾向把人與世界對立，強調人對世界的認知、分析和掌控。從「奧秘之教導」的角度，潘氏之「離心性」與「向心性」的本體結構或許可以從認識論的角度指出「精神」之不同的認知行爲。古老的東方在這方面可提供豐富的資源和悠久的傳統，潘氏之純西方式的人學思想與認知型態，若能與東方之綜合性、整體化、合一性的人學思想交談，著重於單純的「觀」，對自我、客觀外物之單純的「覺知」，相信可以更為豐富！

此外，潘氏以「人」為中心所理解和建構的「世界」，包括整個科技文明的世界，是否就等同於自然而真實、神聖奧秘所寓居和自我啓示的「世界」？如何使人所建構的主觀世界與神聖奧秘之自我啓示的真實世界相互融合？再者，歷史只是神聖奧秘自我啓示的一個途徑而已，而人如何從世俗化的歷史事實發現神聖奧秘的臨在？為什麼有人安逸於有限的世界而不繼續超越，為何有人持續追尋神聖的奧秘？有什麼契機使一個人得以窺見天主的啓示之光，使單純之「向神開放的存有」具體

---

<sup>11</sup> 鈴木大拙·佛洛姆著，《禪與心理分析》（台北：志文，1992），17~24頁。

進入「與神共融」的奧秘？人在怎樣的情況下需要依靠神並對神懷有盼望和信賴？巴斯克(J. Bacik)指出人面對生命的重大轉折,或在人際關係中面對信任和自我交付的挑戰和邀請時的「特惠經驗」(privileged experiences),是與深度自我和奧秘碰觸的時刻。當代的神哲學家在思考這方面的主題時,會試著選出現代人所關切的幅度來深入,這也可與潘氏的思想相互補充<sup>12</sup>。

## 結語

本文對潘能伯格之人學思想的交談背景,只局限介紹他在哲學性的人觀詮釋,無法呈現其人學著作中與不同思想家和多元學科交談的宏觀氣度。相對於今日之科際交談或整合成為流行和必要的趨勢,潘氏的學術研究則處於極為重視並要求「專業」的年代。然而,他特異獨行並打破藩籬,廣泛涉獵並深入不同學科的研究領域,以神學立場進行批判式的交談,在肯定不同學科的貢獻時也指出其缺失。他數十年的努力、嚴謹的治學態度和先知性的洞察是非常令人欽佩的。

從「奧秘之教導」來看,倘若要引導人經驗奧秘,其先決條件必須先瞭解對方目前之所在,設身處地瞭解對方的思考、概念、語言的表達和價值觀等等,才能與之進行溝通和交談。

---

<sup>12</sup> Bacik 指出不同的思想家在奧秘教導上會關注不同的焦點: Gilkey 探討偶然、相對的經驗、時間性與自由; Tillich 從存在主義傳統之焦慮和害怕切入; Macquarrie 探討可能性與現實性、理性和非理性、責任與無能感、焦慮與希望、個別與團體之間的張力; Lonergan 分析探問和在愛內的存有; Buber 把重心放在人際關係; Tracy 檢驗科學、倫理及每日經驗的世界……。參 Bacik, *Apologetics*, pp.74, 29~30。Bacik 自己在第七章則提出「人的探問」和「自由」兩種模型來探討, 75~103 頁。

如果我們把奧秘引導的對象擴大，其有效性若要突破信仰的「圈內人」而抵達不同的學科領域，甚至到不同文化背景和信仰傳統時，神學理論與牧靈實踐不可閉門造車，必須以批判性的態度對外開放，獲取不同領域的概念、洞察、語言表達，甚至與信仰價值不牴觸的風俗、文化與價值觀；但同時也讓信仰本身接受外界的挑戰和質疑，才能產生調整、改變和創新，給信仰本身帶來新的活力<sup>13</sup>。因此，不只神學是一種奧秘之教導，神學與不同領域的交談，以及基督信仰之本位化的過程，都可說是一種「奧秘之教導」。

潘氏渴望藉由科際之間的兼綜融合與批判性的交談，尋求真正而非相對、不同領域所能認同的真理，藉以建立基督信仰真理之普世的有效性。這種理想是否切合實際，筆者持保留的態度。今日的思想典型已進入「多元化」的時代<sup>14</sup>，宗教方面的主觀意識更為強烈，想在理性概念的層次達到共識，可能性並不大。潘氏本人雖做了相當大的努力，他的思想與洞察也有很高的價值，但是其局限性仍需要不同思想的補充。筆者以為，重要的是建立不同領域彼此交談的平台，覺察並承認人的有限性，並在共同追尋更大真理的旅程中，向無限的奧秘開放，等待奧秘真理向我們的開顯。

---

<sup>13</sup> 參閱沈清松著，《對比、外推與交談》（台北：五南圖書，2002）。

<sup>14</sup> 參潘能伯格，《人是甚麼》。

# 依納爵靈修的基石—神操

## 從「原則與基礎」到「為獲聖愛的瞻想」

房志榮<sup>1</sup>

從《神操》23 號「原則與基礎」到 230 號「聖愛瞻想」，一頭一尾，正好道出了一座橋樑的兩端，其間穿插了許多對禱。前端助人由日常生活步入神操的靜默中，後端由神操的安靜中預備人踏入盤雜的社會生活實況裡。做好這兩階段的預備，瞻想者也體現到了《神操》真、善、美、聖四個基本範疇。

### 小 引

「神操」二字，指精神或靈性的操練，也指一本小書。這一小書是耶穌會會祖依納爵本身經驗的記錄，他慢慢寫出來，用以協助別人獲得類似的經驗。事實上，他最初的幾位友伴，像伯鐸、法伯爾、方濟、沙威等人，都跟依納爵做過神操，因而轉變了他們的人生方向。由此可見，只讀、只懂這本小書不夠，還該遵照其指示，在一位輔導下，一步步地操練。作神操共需一個月，分為四週。除第一週用以反省悔罪外，其餘三週都用來瞻仰、體驗主耶穌的一生：祂的宣講天國、祂的苦難和

---

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

死亡，以及祂的復活、升天。

基督宗教的聖者，無論東方、西方，在曠野、在鄉村、在城鎮，無不以耶穌基督為楷模。《神操》的特色或貢獻在於：它在我們跟隨耶穌的路上安裝了一些樞紐或關卡，這些安排關注到個人的身、心、靈，及世界和社會的不同條件，而使人心悅誠服地，終生以天主的旨意或救恩計畫為依歸。這些關卡就是第一週的「原則與基礎」，第二週的「君王募兵喻」、「兩旗默想」、「三種典型的人」、「三級謙遜」，及第四週的「為獲聖愛的瞻想」。

當然，《神操》還有許多其他特色，這裏無法一一交待。在此只舉一例：有關「分辨神類」的關鍵性問題，在第二週第三天默觀耶穌於 12 歲時單獨留在聖殿一事的瞻想，已揭開序幕。以後在第五～十二天的操練中，一面默觀耶穌一生的奧蹟，一面認真地面對選擇問題。直至書末才列出「分辨神類的規則」：第一週的規則有十四條(314~327 號)，第二週有八條(329~336 號)，這兩套規則很不同，因為作第一週神操和作第二週神操的人，心情的狀況很不一樣。

本文分下列三順序發揮：從「一、原則與基礎」(23 號)，到「二、聖愛瞻想」(230 號)，再到「三、神操中的對禱與禱詞」。

從「原則與基礎」到「聖愛瞻想」：這可算是《神操》的頭和尾(23、230 號)：一進一出，中間假定有了一個改變。本文只想概括地首尾兼顧，略微把握《神操》的精義而已，無法盡所欲言。今日全世界用各種語言研討依納爵靈修的刊物，就有 22 種之多，筆者豈敢自詡面面俱到地探討「依納爵靈修面面觀」，本文只是揭開《神操》的豐富內涵的一個面向而已。

## 一、原則與基礎

「原則與基礎」的含意，在拙譯《聖依納爵神操》<sup>2</sup>的附註 6 有所解釋：意味無論在理論上或實踐上，這一原則都是首要的、自明的，是整個靈修生活和全部神操的基礎。這一篇中譯本 208 字的短文，道盡了人和天主 / 上帝的關係：讚頌、尊敬、侍奉我等主天主（Adonai 'Eloheui），因而得以拯救自己的靈魂。這一人生的終向（目的）只用 26 個字說出，餘下的 182 個字都用來說明人和有形世界的關係，及人的自處之道：地面上、人以外的事事物物，都是為人而存在，為協助人達到他受造的目的。由此生出兩個取捨的標準，用拉丁文來說，一個 *Tantum quantum*，另一個 *Indifferentia*。*Tantum quantum* 是說：取多取少，捨多捨少，全看這一取捨協助人或阻礙人、達到受造目的是多是少。*Indifferentia* 意味中立（不偏左、不偏右），兩可（無可、無不可），持平（平心、平穩、平靜）。

為把這個頗抽象的「理」說得具體些，說得容易懂些，依納爵舉出「人之常情」的四件事，向作神操的人挑戰：健康對疾病、財富對貧困、尊榮對屈辱、長壽對短命。人情之常，都會選這四對中的首項：健康、財富、尊榮、長壽。這是很正常的，也是合情合理的，我們給人的祝福，不外乎這些範圍。但《神操》書說，不必把這些對他人的祝福用在自己身上，而是「依我們本身而言」，也甘心接受（挑選）四對「對立」中的後項：疾病、貧窮、屈辱、短命，如果「更能引我們達到受造的目的」。這就是中立、持平、知所取捨。

---

<sup>2</sup> 房志榮譯，侯景文校，《聖依納爵神操》（台北：光啓，2003 三版）。

「依我們本身而言」七個字說出受造物一人的持平態度：上述四個對立的前項或後項，都能引人達到人生目的。是前項或是後項，只有天主知道。人一方面，最好是以持平的態度，甘心接受（挑選）天主的安排。在耶穌會歷史中，不少會士用他們的生命實踐了這一持平的真理：聖達義·葛斯加（St. Stanislaus Kostka, 1550~1568）只活了18歲；聖嘉思·公撒格（St. Aloysius Gonzaga, 1568~1591）只活了23歲；聖若翰·伯滿（St. John Berchmans, 1599~1621）也只活了22歲就過世了；至於天主教傳教主保、號稱「東亞宗徒」的聖方濟·沙勿略（St. Francis Xavier, 1506~1552），雖然航行數千里，到過印度、南洋和日本，終於死在中國南海的上川島上，也以46歲的英年歸天。

轉眼看看今天的耶穌會會士（2005年年底共有19,850名成員），活到60、70、80歲的大有人在。按照《神操》的說法，這應該是天主安排的了。人的壽命或生病與否，的確掌控在天主手裏。人有義務衛護自己的健康，使壽命長些，用來行善，光榮天主。但如果天主另有安排，我們一方面（依我們本身而言）也甘心接受。這一持平態度可由兩個極端態度看得清楚：有人輕生，自我了斷生命；又有人依戀生命，不甘去世，或多或少違抗天主的安排。二者都不願順服天主的旨意。可惜的是，這種作法有什麼用呢？可見，「持平」是一個最合理的為人態度，因為回應一個顛撲不破的真理：上帝主宰世界，掌握著每個人的命運。

至此為止，講的都是生硬的真理：「原則與基礎」，人必須中立、持平，才是求真，才是合理。好像人只要肯努力，肯下工夫，就可以達到持平的境界。若只停在「原則與基礎」的文字上，會產生這一印象。但注意一下「原則與基礎」在全部《神操》書中的用途，便不難發現，它是貫串所有操練的一條

金鍊，把《神操》中的一舉一動、一思一念都指向侍奉、讚頌至尊無尚的天主。這就是在第一次操練：「默想三種罪」前，首度出現的〈預備經〉所說的：「祈求我等主天主，賞賜聖寵，使我的一切意向、行動和作為，純粹為事奉祂、讚頌祂—至尊無對的天主」。

行動和作為（*acciones y operaciones*）有不同的解釋，但所有的神操學專家，如 Calveras, Antonio Encinas，都一致認為，〈預備經〉是「原則與基礎」的一個撮要<sup>3</sup>。

原則與基礎變成了〈預備經〉，由理論和實踐跨入向天主的禱告，都是一些重要的發展。這表示，要中立、要持平地事奉、讚頌天主，必須在每一操練中，不厭其煩地向天主求這恩寵。不錯，人想達到真實的持平境界，主要是靠天主的恩寵。因此，在第一次操練前，設定〈預備經〉所應祈求的恩寵，以後每次操練前，都提醒：「〈預備經〉照常」。依納爵這一作法是根據士林神哲學的一句名言：Nihil volitum quin praecognitum 一未認識前，不會貪求。因此，神操以「原則與基礎」開其端，把人受造的目的這個真理翻來覆去地說明白，以激發人的貪求。然後在每次操練的〈預備經〉中提醒人，努力追求是不可少的，但更重要的是不斷地向天主祈求。

## 二、為獲聖愛的瞻想

「為獲聖愛的瞻想」是神操的最後一次操練。一般認為這是由神操的安靜中，踏入盤雜社會生活的一座橋樑，就像「原則與基礎」是由日常生活步入神操的靜默中的橋樑一樣。不同

---

<sup>3</sup> 見《聖依納爵神操》附註9。

的是，這不僅是一篇說明，還是一場材料豐富、結構嚴密、循序漸進的默觀。豐富的材料包括二項注意、〈預備經〉、兩個前導、四條循序漸進的瞻想題材。

二項注意說明「愛」和「互愛」有何特色：愛在於實事求是地去實踐「愛」，談情說愛一類的言詞在其次。互愛在於互相授受，無論是學問、尊榮或財富，都互通有無，彼此分享。兩個前導是：（1）設定地點；（2）求恩，「這裏應該求的是深切認識我所受的恩惠，好於感恩之外，能在一切事上愛慕事奉至尊的天主」。

四條瞻想的題材如下：

1. **回憶所受的恩惠**：造生、救贖及個人所受的殊恩。用熾熱的深情權衡一番，我主天主（Adonai 'Eloheanu）至今爲我作的何其多，將祂的所有授給我的何其繁；再想祂的心願是按祂旨意的措施，盡其所能，把自己賜給我。於是返心思索，想想我這一方面，按照理性和公義的要求，應把什麼獻給至尊的天主。自不外我所有的一切，並把我自己一同獻上，用極熱烈的情感作獻詞（見文末拉丁文及中文獻詞 *Suscipe Domine*）。聖依納爵很少用 *superlative* 最高級形容詞或副詞，這裏卻是例外。他說要用「熾熱的深情權衡」天主數不清的恩惠；又說要用「極熱烈的情感」作自我奉獻。深情、熱情是感恩靈修、感恩文化的推動力。認清「原則與基礎」的真理，配以「聖愛瞻想」的深情熱情，可說是依納爵靈修的方向和動力。方向正確，動力充沛，就可在天國路上暢行無阻了。
2. **觀察天主怎樣臨在於受造物之中**：在元素中，在草木中，在禽獸中，在人身上。「我以區區之身，集一切之大成：

存在（元素）、生機（草木）、感覺（禽獸）、理性（人），無不具備。」更有甚者，我是天主的肖像，也是祂的宮殿，已被提升到一個更高層次。「於是，按第一題所說的方法，或其他覺得更好的方法，回心思索，以下各題也應照樣做」。「或用其他覺得更好的方法」一句，是標準的依納爵說法，常給人自由和創新的空間。

3. **想天主在受造物上爲我工作：**「或更好說，像是操勞的樣子。例如在天體、元素、草木、果穀、禽獸之中，賦以生存，加以保全，使它們生長和感覺。然後返心思索，一如上述」。這裏已進入欣賞大自然的情調，把眼所見、耳所聞的大千世界，及其蓬勃的生命力，和萬紫千紅的美麗，歸給天主的「勞作」。然而最富情調的瞻想，還是下面第四題。
4. **觀看如何一切資財、一切恩惠都來自天主：**「我有限的力量，來自上方至高無限的能力；同樣，一切正義、善良、誠敬、慈愛等，都像日光來自太陽、流水來自源泉。最後，返心思索，一如上述。用會話來結束，誦〈天主經〉一遍」。

全部《神操》就在此結束了。所謂的「返心思索，一如上述」是指要把第一題收尾時所作的「奉獻詞」*Suscipe Domine* 再誦念一遍，就像在第二、第三題之末都誦念過一樣。真真實實是再三再四地誦念。這裏又凸顯依納爵的另一特色：愛重複，不怕重複。人一生裏，重要的事，重要的話一定不斷在重複，尤其在祈禱中，我們重複誦念同樣的經句（如日課經中的聖詠），但其內容不斷改變，常覺更豐富。

### 三、神操中的對禱和禱詞

這是一個有趣而又很有意義的觀察。神操第一週和第二週提及很多對禱：第一週五次，第二週八次。與之對禱的對象和禱告的方式非常多樣化。第一週第一次操練「默想三種罪」結束時的對禱（53號），是第一次，即刻深深打動人心，直覺所說的每句話都很真實，且充滿了熱情和感恩圖報之心。催促人對自己的過去、現在和未來作一深度的反省。「想像苦架上的我等主基督，浮現於我眼前。為我眾罪，不辭一死。我為基督作了什麼？在作什麼？應作什麼？最後，眼看祂這樣高懸在十字架上，便即景生情，讓自己的心和口去說所要說的話」。緊接著的54號說明「對禱」二字的意義。

第二次（61號）是在「默思己罪」之後。「這段對禱的特徵是頌揚主恩，一面禱告，一面感恩，感謝我等主天主（Dios nuestro Senor），賜我生命，至今不絕，定志以後，賴主恩寵，矢志前非」。第三（63號）和第四次（64號）是在複習和撮要之後。這兩次對禱有三個對象：

「先投奔我們的主母（Nuestra Senora），望她在她的聖子及真主前為我獲得三事：1. 深切認清並憎恨我的罪過；2. 覺出我行為的違情悖理；3. 認識世俗的真面目，以能真心厭惡，擯棄一切世事及其虛幻。然後誦〈聖母經〉一遍。其次，轉向聖子，求祂在聖父前，為我獲得所求的三事，念〈向耶穌聖靈誦〉一遍。終於直赴天父台前，懇求永生之主允准所求。誦〈天主經〉一遍。」

第五次在「默想地獄」之後的對禱指向基督我等主（Cristo nuestro Senor），把地獄中的靈魂分作三群：基督降世前、基督在

世時、基督逝世後。「於是感激祂未曾許我在此三者之一中結束生命，卻至今待我大慈大悲，無時或息。最後誦〈天主經〉結束」。以上五次對禱都在第一週，十分深刻，也十分真實，指出沒有恆心持續的祈禱，未獲天主恩寵的扶助，不能有真實的悔改。

第二週的八次對禱又另具特色。首先是 98 號的「價值高尚、關係重大」的奉獻詞，留待以後再談。109 和 117 兩號的對禱是在結束「降孕奧蹟」和「誕生奧蹟」時該作的。以後「複習」（118 號），「再複習」（120 號）和「運用五官」（126 號）。三次操練結束時，都用同樣的對禱：「揣測應向天主聖三、降孕（誕生）的聖言及聖母說些什麼，再按照心中的感悟，求他們助我更勤勉地則效並追隨新降孕（誕生）的救主。誦〈天主經〉一遍」。

到了「二旗默想」的雙重三題默想完畢時（140~142 號；144~146 號），第 147 號的對禱又指向聖母、聖子、聖父三個對象：

「先和聖母對談，望她代禱她的聖子和主宰（su Hijo y Senor），收我在祂的旗下，即 1. 守極度的神貧；如果至尊天主願意挑選我，更願懷抱實貧。2. 只要不引人犯罪，或惹至尊天主不悅，甘願受侮慢凌辱，為能多多肖似基督。後誦〈聖母經〉一遍。懇求聖子，望祂在聖父前為我求得這恩典，後誦〈向耶穌聖靈誦〉一遍。用同樣的方式懇求聖父，望祂俯允、賜我這一恩惠。」

在默想「三種典型的人」後，也用這三段對禱（156 號）。

第三週默觀耶穌苦難的七天，只在第一默觀，最後晚餐的六題後，提了一句「以向基督我等主作一番對話來結束。誦〈天主經〉一遍」。以後的默觀在第三前導中、即「求我所欲」時，

還是求「與痛苦的基督同苦，與憔悴的基督同憔悴，並因基督為我所受的極大憂傷而悲從中來，痛哭流涕」（203 號），但在結束默觀時，已不再提「對禱」。好像面對一個受苦的人，不願多說，只想滿懷同情與感恩，靜觀「基督我等主在祂人性上所受的苦」，再想他「所『願』受的苦」（195 號）。

第四週也是如此。在默觀耶穌的復活和顯現時，只提一句有關對禱的話：「按照心靈的現狀，用一段或數段對話來結束」（225 號）。這個「心靈狀況」當然是第三前導「求我所欲」中所求的「應求主寵，使我因基督我等主的偌大光榮和福樂，而盡情歡欣雀躍」（221 號）。《神操》的這一作法表達了人之常情：在大喜大悲前，人覺得詞窮意盡，無言以對。面對耶穌的痛苦和死亡，「大地震動，巖石崩裂，墳墓自開」（瑪廿七 51），人又如何用言詞來表達呢！耶穌復活時，也發生類似的情況：「忽然發生了大地震，上主的天使從天降來……看守的人由於怕他，嚇得打顫，變得好像死人一樣」（瑪廿八 2-4）。脆弱的人面對大悲大喜，就是如此。

**神操中的禱詞**有三篇。《神操》書的首頁，在「凡例」之前，即印著〈向耶穌聖靈誦〉。這一禱詞非依納爵所撰，但因他在《神操》書中多次加以運用而廣為流傳<sup>4</sup>。其他兩篇禱詞不

---

<sup>4</sup> 見 George E. Ganss, SJ 譯注，鄭兆沅中譯，《聖依納爵神操及註釋》（北京：中國天主教主教團教務委員會印刷，2003）。此書給〈基督聖靈誦〉作注如下：「這篇禱文不是聖依納爵所寫。據考證 1370 年時就有抄本，作者失傳。16 世紀時，這篇禱文很流行。聖依納爵在編寫《神操》一書時，將此禱文放在《神操》正文之中。近代這篇禱文不再如 16 世紀時那麼流行，但許多編輯《神操》一書的作者，將此禱文放在正文之前，甚至編在彌撒經文中，做領聖

單出自依納爵的手筆，並可視為《神操》書的兩根支柱，一在前，一在後，綜合了神操的方向和精華。第一篇新撰禱詞是在「君王募兵喻」之後（98號）<sup>5</sup>：

「無窮美善，永生萬物之主，在至聖聖母及所有天朝聖人聖女面前，依靠祢的恩寵助祐，我奉獻自己。經過慎重的思考後，我許願：只要更能事奉祢，讚美祢，我願意效法祢，忍受所有的痛苦與侮辱，以及神貧和實貧。希望至聖尊威之主，接納我的奉獻，度這樣的獻身生活，以進入祢的國度之中。」

為懂得這一獻詞的深意，前面一段引言（97號）是很好的參考：

「有人以為這還不夠（即96號所說的『獻身操勞，全力以赴』還不夠），尚願在事奉永生之主、普世之主的事上超人一等：不單甘願獻身服務，且要攻打自己的情慾，割斷肉身及世俗的私愛，而做以下價值高尚、關係重大的奉獻。」

這裏透露出依納爵的一個基本精神、態度和作風：就是「更」（magis）的趨勢，意味「更上一層樓」，看得更高更遠，才知道並更願意尋求天主的愈大光榮，即大家所熟知的「愈顯主榮」（Ad Maiorem Dei Gloriam, A M D G）四字。

聖依納爵所撰的第二篇禱詞是有名的「主啊，請收納」（Suscipe Domine）。禱詞所流露的是無邊無涯的感恩深情，所求的是愛天主的愛<sup>6</sup>和祂的恩寵（cum gratia tua mihi dones）<sup>7</sup>。聖愛默

---

體後的感恩經文。這篇禱文就隨著《神操》一書而流行。所以現代有人稱此禱文為〈聖依納爵聖靈誦〉」。

<sup>5</sup> 按上註鄭兆沅中譯的《聖依納爵神操及註釋》略加調整。

<sup>6</sup> Amorem Tui solum 拉丁語法 Tui 是受詞。三個拉丁字譯成中文就

觀的四點，都是朝著「激發感恩之心，增加還愛之情」逐步前進。先是回憶造主、救主所賜的數不清的恩惠：一般的恩惠和特殊的恩惠；然後觀察天主親自臨在於祂的恩惠中；再設想天主好像在那裏為我們辛苦勞作；最後觀看一切恩惠和美善都來自天主，像日光來自太陽，流水來自源泉。人越發現自己有的豐恩隆寵、才幹洋溢、氣宇不凡，越該飲水思源、感恩圖報。這就是聖依納爵所愛說的「在萬事萬物中遇到天主」( finding God in all things )。不僅在身外的事物上，也在自身的所是所有上，看到我等主天主的臨在、勞作，和一切的最終源頭和歸宿。這樣的人可以入世了，因為世上的一切都能引他歸向天主。

## 結語

《神操》雖是一本小書，但它內容的豐富卻是難以把握的，

是「只求愛您」。拉丁譯本的權威是聖依納爵自己所接受的：「聖依納爵有七年的時間，採用拉丁文譯本」，《聖依納爵神操及註釋》，113 頁，注 122。下面的五個拉丁詞字也有助於對愛字的瞭解。Cum gratia tua mihi dones 是說把您的恩寵一同給我。整句拉丁文這句話 Amorem Tui solum cum gratia tua mihi dones 要說的是：只求您把愛您的愛連同您的恩寵賜給我，我就足夠富有，別無所求了。其中 amorem tui 和 gratia tua 的並列清楚指出，前者是「愛你的愛」，後者是「你的恩寵」。所以，此一禱詞祈求的主要對象是愛主的愛（聖愛），同時也求主的恩寵，因為無此恩寵，不能全心愛主。

<sup>7</sup>「這是聖依納爵對愛情很深的觀察，貫穿在整個默想中，通常愛出自感恩。給愛的人，把自己的愛，給予他所愛的人。同時，被愛的人，體驗到給愛的人的愛與美善，有種感恩之情，這又增加了給愛人的愛，經過他們彼此相愛的交往，他們的友誼更加深了」。同上著，112 頁，注 119。

更非一篇論文所能涵蓋。本文嘗試由個人多次作神操的經驗，把一些較深的體驗重點式地指出來。採取的方法是說頭道尾，經過中間的對禱和禱詞，把神操的一些重點凸顯出來。頭是「原則與基礎」，尾是「聖愛瞻想」，許多對禱在中間，而聖依納爵親撰的兩篇禱詞被稱為兩大支柱，因為一在第二週的開始（響應君王的號召），一在第四週的結尾，也是全部神操的總結（以感恩還愛回歸一切的源頭——上主天主）。這一神操的基礎結構也許可以用真、善、美、聖四個基本範疇予以解釋。

「**原則與基礎**」把「天、地、人」的「真」說明白。「地」（=世界）和「人」（每個人及整個人類）都是「天」（=上主、天主 = Adonai 'Elohim）所造的。人受造的目的是「讚頌、尊敬、事奉我等主天主 Adonai 'Eloheni」，這也就是人的救恩。把握住這一人生目標，「地」上的一切（除其他的人以外）都是工具或方法，取多取少，用多用少，是兩可的，全看為達到目標能有的助益是多是少。兩可就是持平，持平意味像一具天秤一樣，在未知天意（天主的旨意）前，不向任何一邊（健康或疾病、財富或貧窮、尊榮或屈辱、長壽或短命）傾斜。這些肯定是非常高的要求，也許是不易接受的一些結論，但不能否認的是，這些話是「真」話，很合乎邏輯，說出了「天、地、人」的「真」。

「**聖愛瞻想**」整篇默觀寫得十分「美」。從解釋「愛」的含意開始，中間透過四個步驟的「回憶、觀察、冥想、察看」（對象是：所受恩惠、天主親臨、「天主勞作」、天主源頭），而用極熱烈的情感作獻詞說：Suscipe Domine。這一獻辭是在第一步回憶過去所受的無數恩惠後，就要用極熱烈的情感說出的。以後每一步，在觀察天主親臨祂的每一恩惠、在冥想天主好像為我勞作、在察看天主是一切美善的源頭後，都要極熱烈地重複誦念

此一禱詞。的確，熱情是由美感激發出來的，而感恩是愛的催化劑。「原則與基礎」的「真」能使人點頭，卻不一定能觸動人心。做過「聖愛瞻想」，心會被「美」所激動，愛會因感恩心而併發，對「原則與基礎」的「真」不單首肯，還願按它所說的去做。在此就有了「真」和「美」的整合。

〈預備經〉和「對禱」。人的意願和人的熱情固然能做很多事，但在事奉天主的事上，單靠人力確定不夠。這是聖依納爵及他所創立的耶穌會一直深信不疑，並且一輩子努力用祈禱來補其不足的<sup>8</sup>。看清了「真」，接受了「美」，下一步就是要把這個真和美在生活中實踐出來，換句話說，去行善。行善？談何容易！保祿早有話在先：

「我所願意的，我偏不做；我所憎恨的，我反而去做……我也知道，善不在我內，因為我有心行善，卻不能

---

<sup>8</sup> 這裡只舉一例，東亞宗徒聖方濟·沙勿略的祈禱生活。依納爵為沙勿略來說，是亦師亦父，尤其在與天主的親密來往上。1541年4月7日沙勿略由葡萄亞首都里斯本出發，航行了395天後，才於1542年5月6日到達印度的果阿。「在這近四百個日日夜夜裡，沙勿略這位教宗欽使總是心平氣和、謙卑自下地，為同船的人服務。安慰他們，鼓勵他們，為他們獻彌撒、聽告解、講要理。他做得更多的是服務工作，尤其為病人服務，為他們端水送飯、換洗衣服，從早到晚幾乎沒有空閒時間。為了祈禱，他只能在早晚擠出祈禱時間。每當凌晨，東方海面上太陽跳躍出來時，人們會看見沙勿略正雙手合著、喃喃自語專心祈禱；到了夜深人靜的時候，又是他與天主交談的好時間；即使入睡以後，同室的人仍能聽到他在夢中呼喚天主聖三。祈禱是沙勿略力量的泉源，是他的生命，沒有祈禱，就不會有聖人沙勿略。」錄自天主教上海教區主教金魯賢牧函，《傳教主保聖方濟·沙勿略》（2006年4月7日），5~7頁。

行善。我所願意的善，我不去行；我所不願的惡，我卻去作。<sup>9</sup>」

「我真苦啊！誰能救我脫離這必死的身體呢？感謝上帝，靠著我們的主耶穌基督就能！這樣，一方面，我內心順服上帝的律，另一方面，肉體卻順服罪的律了。<sup>10</sup>」

神操的靈修之路就是一而再、再而三，甚至再三、再四地虔誦〈預備經〉，不斷地祈求天主的恩寵，來助我行善，以達到人生的目的。然後，隨著每週操練的進展，用各式各樣的「對禱」，祈求這靈修之旅的每一站所需要的恩寵。主要的恩寵是悔過之情及痛改前非的心願和力量（第一週）；深切地認識我等主耶穌，為能愛祂更深，跟隨祂更近（第二週）；深感痛苦、憂傷及羞愧，因為主是為了我的罪過而受難（第三週）；因基督我等主的光榮和福樂，而盡情歡欣雀躍（第四週）。這等於是在耶穌身上看到真和美，再靠祂的恩寵，像祂一樣地「到處行善」<sup>11</sup>，使真、美、善合為一體了。

「真」是首先要認清並肯定的；「善」是要靠主的恩寵，同時也不敢輕忽自己的努力去行的；最後還得以感恩的心，體驗天主「親在」的美、天主「為我勞作」的美，以及天主作為一切力和善的根源的美。這應該是《神操》的邏輯和順序。

最後談談「聖」字。聖不是真善美以外的另一項，而是真善美的總和與提升，由人界升到天界、神界，即天主的境界。

---

<sup>9</sup> 羅七 15, 18~19（按照思高聖經譯文）。

<sup>10</sup> 羅七 24~25（按照和合本修訂版《聖經—新約全書》，香港聖經公會，2006年初版）。

<sup>11</sup> 「他到處奔波，行善事，醫好凡被魔鬼壓制的人，因為上帝與他同在。」《使徒行傳》十 38（和合本修訂版，2006）。

這在《倫語》裏已有跡可尋<sup>12</sup>。「聖愛瞻想」本著聖經的啓示，把「聖」的原意和內涵說得更清楚、更透徹，就是循著上述的四題逐步指明的：人的回憶和感恩；發現天主親臨萬物中；體驗天主的化工；證驗天主是一切的源頭。所謂的「發現」、「體驗」、「證驗」，不僅是理性的、認知的，更該是默觀的、密契的、神秘經驗的。換言之，「聖愛瞻想」是把天主造世救世的啓示真理、把《神操》中所瞻想的主耶穌的一生、把〈信經〉的 12 條信理，予以深切體驗後，今後要在日常生活裏一一活出來。

關於《神操》的影響，張宇恭神父寫說：

「真福伯鐸法伯爾和聖方濟·沙勿略都接受了聖依納爵《神操》的訓練和指導。經過聖神的光照和主的恩寵淨化，二人都脫胎換骨成為基督的新人，並結為伙伴（與依納爵一起），成為捍衛教會真理的『三劍客』。數百年來，億萬人靈都因了《神操》而改變了人生，追隨基督做基督的

---

<sup>12</sup> 「天啓路向（聖經）是演繹的：以不變應萬變；天顯路向（中華經典）是歸納的：由萬變求不變。既然天啓與天顯都借言詞話語來表述，因此二者可以對話並互相解釋，最後都以耶穌的到來為總結。《倫語·雍也》：『子貢曰：如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！』孔子所說『病諸』，就是有所不及或有所過之的意思。聖人是無『病諸』之人，故孔子以後，若有聖人降世，只能有一個聖人，他無所不及，也無所過之。故天下只能有一個聖人。孔子在信仰上乃是抱持一天、一聖人的信念。法律倫理的教主，與道德倫理文化的聖人，必須是同一個人，這人就是耶穌（劉前敏語）。為加深對耶穌的了解，天啓和天顯還得繼續對話互解」。引自房志榮著，《三字經與聖經》（台北：天主教之聲，2005年初版），63~64頁。

勇兵。<sup>13</sup>」

「聖愛瞻想」的四題，每題瞻想後都要由衷念出〈奉獻誦〉禱詞 *Suscipe*。這一禱詞的拉丁譯文十分優美。歷年來，不少音樂天才也配以恰當的樂譜和伴奏，唱者、聽者都被依納爵的胸襟和熱情深深感動<sup>14</sup>。筆者摘錄於下：

## SUSCIPE<sup>15</sup>

*Suscipe Domine universam meam libertatem  
accipe memoriam, intellectum, atque voluntatem omnem  
Quidquid habeo vel possideo mihi largitus es, id tibi totum restituo  
atque tuae prorsus voluntati trado gubernandum  
Amorem Tui solum cum gratia tua mihi dones  
et dives sum satis, nec aliud quidquam ultra posco*

---

<sup>13</sup> 引自〈神操的影響力及三劍客〉《聖家堂訊》234 期（2006 春），10-11 頁。

<sup>14</sup> 《聖詩》462 首〈上帝所賜活命的話〉可謂異曲同工。樂曲熱情有力，詞句有很多與《神操》內容相合：「1. 上帝所賜活命的話，奧妙聖經明記，報人識主使人知罪，恩典明明指示，教咱識主旨意，誠心來事奉祂。2. 救主耶穌真理的話，奧妙愛疼極深，遍傳天下使人反悔，成作天頂國民，願咱地上罪人，承受救主憐憫。」

<sup>15</sup> 此一禱詞分三段。首段把整個自我奉獻給「主」，求祂接納。次段把受自主的一切歸還給祂，求祂掌管。末段是高峰，求愛天主的聖愛，連同也求主的恩寵來扶助我真心愛主。

# 有關疆界的服務

## 從依納爵資料中透視

朱蒙泉 譯<sup>1</sup>

依納爵身處於新的疆界——不論是意識型態、政治、宗教理想——漸漸形成的世代；然而更重要的是，當他閱讀基督生平行實時，他內在的疆界——他偉大和虛假的意願——傾倒了。從此，他渴望置身於任何限制、種種困乏、貶抑人格、缺少符合人心條件的環境中服務。而在疆界服務，也成了依納爵培訓會士們的優先關切、重點與目標。本文整合了依納爵資料，從而提供了我們重塑內在完全更新的一些參考點，進而把在疆界服務視為自己迫切的需要，值得參考。

### 譯者前言

「疆界」(Frontier)是本文作者多次應用的名詞，其意義之廣闊及高深是譯者無法完全表達的。因為原意包括物質和心靈方面的疆界，可能指國境、障礙物、前線、圍牆、隔閡、需要、知識尖端、研究前鋒、心靈皈依……若綜合地來描述，也許可以

---

<sup>1</sup> 本文譯者：朱蒙泉神父，耶穌會士，曾任中華省省會長，在美創立「輔友協會」，並在美、加、台、港、澳推展夫婦懇談會至今。本文譯自：Ignacio Iglesias, "Service at the Frontiers in Ignatian Sources", *Review of Ignatian Spirituality*, Volume 27, Number 81, 1996.

如此表達：疆界是複雜而頻繁交往的地區，因外在的劇變引起當地人內心的危機，有時為改變現況，有人故意引起危機的發生，因此可能成為福傳的一種策略。

## 一、在疆界服務可作為牧職的個人動機

我們把依納爵個人的經驗當作參照點。若是不瞭解這經驗，就無法瞭解有關依納爵身為基督徒的許多重大事件；我們無法瞭解他本人使徒願景與成就，以及耶穌會的願景與成就。

這一理念可由《神操》中見到<sup>2</sup>，也可以在耶穌會的《會典綱要》和《會憲》中見到。

### （一）依納爵的經驗

依納爵的經驗是 1522 年在羅耀拉開始的。這時代的特色有二：一方面因新大陸的發現，突破了孤立的文化和種族間的界線；另一方面，新的疆界——不論意識型態或政治和宗教理想——漸漸形成。

當時受了創傷和屈辱的依納爵回到羅耀拉，他曾為保護政治疆界作了奉獻，且仍然沒有放棄征服他人的野心。

當他閱讀基督生平平行實時，他個人的疆界傾倒了。這疆界是他偉大和虛假的意願。他忽然見到這疆界的破裂，天主侵入了他的內心。他開始變化：由盲目至願景、由一種視野至另一種視野、由無信仰至信仰<sup>3</sup>、由舊的看法至一切看來都新的<sup>4</sup>、

---

<sup>2</sup> 《依納爵自傳》99。

<sup>3</sup> 《自傳》6, 7。

<sup>4</sup> 《自傳》30。

由孤立至相逢，以及由有限的經驗至開放延伸。每件事物似乎都是新的，也的確如此。

依納爵從這繼續在茫萊撒擴展的經驗中，採取了最基本的信念：天主是自我通傳的，天主是直接地在工作，不需要任何外在中介或限制，更不需要過濾，天主毫無保留地自我給予<sup>5</sup>。從此以後，依納爵充滿激情的努力對象，不再是領土或政治疆界的擴展，而是人心所定的疆界：在天主面前自足和自動<sup>6</sup>。這是依納爵活動的場所。

皈依（依納爵從未用過的名詞）意謂跨越疆界：在人內的堡壘順服了，旗幟更換了，忠貞的對象也改變了。人不再努力主宰自己的生命<sup>7</sup>，而向吾主奉獻自己<sup>8</sup>。依納爵在羅耀拉和茫萊撒的經驗，帶給我們獲得一個基本結論的重要方法：人類的主要疆界不是別的，而是無信仰或信仰脆弱的疆界，這疆界是把自己和天主以及其他男男女女分開（其實天主還是臨在並活動著）；人類的盲目、無知、愚昧、冷漠、抗拒的疆界；虛無的疆界，以及否定生命的疆界<sup>9</sup>。

依納爵的經驗在茫萊撒加深了。他默觀天主注視全球的人類，或各自孤立、彼此戰鬥；或自我防衛，每人都生活在卑鄙自私之中。天主便決定「讓我們救贖人類」<sup>10</sup>。為依納爵而言，這經驗是決定性的。從這時開始，他置身在人類現實的疆界上，

---

<sup>5</sup> 《神操》[15]。

<sup>6</sup> 創三 5。

<sup>7</sup> 《神操》[189]。

<sup>8</sup> 《神操》[96~98]。

<sup>9</sup> 參：若十七 2~3。

<sup>10</sup> 《神操》[102, 108]。

並為休戚相關的普世而努力，這種意識帶給他新的看法。從此他開始瞭解天主是誰，他的使命是什麼。他堅信一定會後繼有人來分享這看法：「只要天主願意，在這道路上我們將會有仿效者」<sup>11</sup>。

從這時開始，協助人靈的意義將是與天主一起下降到那些人們，為相反天主和他人所築起的疆界、死亡的疆界，以及向生命打開這些疆界。這生命是「他們認識祢和祢所派遣來的那一位」<sup>12</sup>。

依納爵後來用一句話來濃縮「協助人靈」的意義，就是「**傳遞信仰**」(Propagation of the Faith)。十年之後，他再加上一句：「**保衛信仰**」(Defense of the Faith)。這二者都和疆界有關：前者為擴展疆界而努力，後者是疆界受到攻擊時而自衛。依納爵絕對不會放棄最終又有決定性的人性的疆界：在於信仰和缺少信仰之間的疆界—雖然未達到這目的，他當費心出力於鄰近的疆界，如：貧窮、不義、失去自由、損傷人權等。

神操正是在這樣的方向上準備人協助人靈。神操的效果是提供人剷平障礙或取消疆界的經驗，如此使做神操者內心獲得釋放、自由，放棄自愛<sup>13</sup>，擴展界線(Magis)，甚至把障礙完全消除。使人心分裂的「兩旗」之間的最深疆界需要<sup>14</sup>被「我要並願意，這是我自由的抉擇」<sup>15</sup>所克服。一旦整合完成了，做神操者可以冒突破更遠疆界的危險。那就是選擇。

---

<sup>11</sup> 《會典綱要》6。

<sup>12</sup> 參：若十七 1~3。

<sup>13</sup> 《神操》[189]。

<sup>14</sup> 《神操》[146~148]。

<sup>15</sup> 《神操》[98]。

## (二) 重塑內在完全更新的新人

事實上，依納爵的經驗並不給人超越疆界的具體策略，而是重新塑造內在完全更新的新人。他渴望置身於任何限制、種種困乏、貶抑人格，或僅僅缺少符合人心條件的環境。人們對於擅長組織的依納爵的錯覺還是長久留存著，認為他是一位領軍帶兵的策略家。事實上，當目標轉移、疆界改變時，他遇到變化萬象的光景，有時不免也感到迷惑。遇到這種情況，他無法未雨綢繆，而當隨機應變。從他個人的經驗中，他決心要栽培一批能「為近人的得救具有強烈渴望」的人<sup>16</sup>，因而促使他們冒人生中千變萬化的疆界境遇的危險。

在這栽培過程之中，其中一個原創的特色是，一旦受培育者心火炎炎，就直接派遣他們到疆界去，讓他們感受到疆界中豐饒和嚴厲的未經淬煉的經驗；由此評估他們個人對經驗的反應。「試探」是依納爵教育法中一個重要部分，以它的本質來說，就要把這人置身在「未知的疆界上」。從初學開始，耶穌會士當在極端的環境中，顯示出「他是誰」和「他的本質」<sup>17</sup>。這些極端的環境要求受培育者考驗他們的技能、恩寵和信仰，並發揮到極限。

不但如此，如果誰要把別人從限制他們的疆界釋放出來，他必須向普遍性的美善開放，並視之為個人人性釋放的良機。

## (三) 在疆界服務

在疆界服務，挑戰每個人和真正作為使徒性的團體。其次

---

<sup>16</sup> 引自：1547年5月7日給讀書修士的信。

<sup>17</sup> 《會憲》[66]。

才論到法律、規則、準則、計劃和策略，這種服務促使並勉強耶穌會士，恆久生活在人類歷史和疆界變更的滄桑之中。

依納爵用詞中最接近「疆界」—依納爵沒有應用過—的術語是「需求」。需求包含限度、窮境、缺乏和空虛。基督徒詮釋這「需求」是對自由的召喚、默觀的邀請，以及相遇的召叫。需求是人類存在的基本層面。人類的情況無可避免地包含受限和困乏的經驗。這經驗有時使人孤立、疏遠或受到壓迫，但是同時亦可能是對默觀和相遇的召喚。人類在文化、宗教、社會或其他方面最偉大的成就，充其量還是不足的；這些成就距離理想還是相當遙遠，他們還在尋找別的成就。一旦人類開始自足，他就建立疆界，把自己關閉起來，結果無異走上自殺的道路。

尋找並發現從福音立足點而來的意義深遠的疆界，成為依納爵傳教活動的表徵。這福音尋求全人的福利，並注目於最深的需求<sup>18</sup>，這裡成為其活動的場所<sup>19</sup>。他在跟隨基督的道路上，清楚選擇謙虛和卑微的地位<sup>20</sup>，也是他渴望與基督一起，處在他所能發現的人類最惡劣的情況中。在最深的層面來看，既然依納爵切願與基督同處在這環境中的渴望如此強烈，以致於他絕不願用結構來限制一位耶穌會士的生活。這會限制隨時待命和迅速答覆需求的機動性。同樣的原因，使他不願接受教會的爵位、福利和責任<sup>21</sup>。

---

<sup>18</sup> 瑪十一 2-6。

<sup>19</sup> 《會憲》[622]。

<sup>20</sup> 《會憲》[817]。

<sup>21</sup> 引自：1547年3月2日給 Miguel de Torres 的信。

這類推論令他要求全體會士對教宗表示特殊的效忠，因為身為基督群羊的牧人，對疆界需求比任何人都清楚<sup>22</sup>：

「我們如此決定，將我們的判斷和意願馴服於他（教宗）的判斷和意願，是因為我們認為他對基督宗教全體合宜的需求最為瞭解。」

#### （四）不斷超越自我

總之，一旦發現了疆界，或因聽到教宗的指示，會士置身其中，開闢新領域，克勝障礙，這將不是征服<sup>23</sup>、操控、侵略或任何暴力的手段，而是懷著尊敬，與在人類心靈中臨在和工作的天主合作，與天主在正在消失的疆界中的行動合作。每人內心擁有天主聖神的大能，打碎自私的疆界，毀壞在人內心深處自我的障礙。從這觀點來看，我們能夠瞭解依納爵看重渴望、聖神工作的重要性，它引領人不斷超越自我。

這也是為什麼為耶穌會士而言，若要從事疆界工作，必須具有分辨能力的基本理由。這能力使他「與最高的上智和聖神的引領取得共鳴，天主聖神必定有效地引導我們在一件事上作出正確的結論」<sup>24</sup>。

總而言之，在疆界的服務，可作為人格特質的一個幅度，也可視為人內心的需求，去默觀生活在極端困難的人，以及與他/她在其處境中相遇<sup>25</sup>。歷史為天主所充滿，也被詮釋為一

---

<sup>22</sup> 引自：1538年11月23日給Diego de Gouveia的信。

<sup>23</sup> 依納爵在《神操》[93, 95]等處所用的「征服」這個詞字，不應以「軍事行動」來了解。

<sup>24</sup> 《會憲》[624]。

<sup>25</sup> 斐三12。

種召喚。人的答覆是人準備好為相遇、臨在和獻身的一種奉獻。

一旦聽到人內心需求的吶喊，耶穌會士立即出發，離開自愛、私願和自利。他在自身最深的貧窮為天主所尋獲的經驗中，向自願優先選擇人類生活中的貧窮敞開。貧窮在此指的是各式各樣的貧窮。這可能指「服務疆界」和「優先選擇窮人」兩種不同的經驗，但有時這兩者可能是二而一的。

## 二、在疆界服務和使徒工作的目標

當依納爵內心動機是「巨大又愚蠢、為爭取榮譽的意願」<sup>26</sup>時，他正在建築疆界。從天主侵入他的疆界，發現自己被天主圍困，卻又感到被釋放時起，他的視野打開了，能像天主一般「環視地面，看見地上所有的民族」<sup>27</sup>，像他自己過去那樣，自閉在無數疆界—奴役、需求和罪惡—之內。他內心充滿渴望拯救近人的熊熊熱火，也就是渴望拆除這些疆界。

顯而易見地，此時，地理疆界立刻消失了：「毫不逃避或推餒，只要我們做得到，前往他們派我們到的任何地方去」<sup>28</sup>。

他的新辭彙，如：幫助人靈、為近人立善表、神聖服務等，表達他置身世界和在其中工作的新方式。這變化在依納爵自身，隨即在他的家人中發生<sup>29</sup>。繼而發生在他前往蒙賽拉路上面對穆斯林時<sup>30</sup>。在茫萊撒，他的意向日漸堅定。雖然仍是一

---

<sup>26</sup> 《自傳》1。

<sup>27</sup> 《神操》[102]。

<sup>28</sup> 《會典綱要》[4]。

<sup>29</sup> 《自傳》11。

<sup>30</sup> 《自傳》14~15。

個內心的秘密，這意向是具有全面視野地前往耶路撒冷朝聖<sup>31</sup>。

當時疆界正在劇變的改變，人類關係的情境也是多面向的。後來他在巴黎和同伴們分享這個發現。1550年起，他們能夠看到世界地圖。他們在四項主要關切的光照下深思：「在我們聖召範圍中力求中悅天主，實行天主的旨意」<sup>32</sup>。

### (一) 第一項關切：保衛信仰和傳播信仰

第一項關切可用《會典綱要》中的兩個表達來指出：「保衛信仰」和「傳播信仰」。若以疆界的涵意來表達，則是「抵抗入侵者」和「擴展疆界」。

依納爵解釋如下：

**首先傳播福音：**「……向土耳其或其他無信仰的人，如印度群島的人」，「特別注意如印度等區域，在那裡莊稼已經成熟了」<sup>33</sup>。

**異端：**「……或處在異端或裂教之間」<sup>34</sup>，例如：「……協助印高斯達大學（University of Ingolstadt），或在全德國，使信仰保持純正，服從教會，最後推行穩固和健全的教導和善良的風俗」<sup>35</sup>。

**基督徒的培育：**「……或任何有信仰的人」<sup>36</sup>。這是信仰無知的疆界（半信半疑，信仰薄弱），依納爵本人在皈依的初期，自

---

<sup>31</sup> 《自傳》31。

<sup>32</sup> 《會憲》[1]。

<sup>33</sup> 《會典綱要》[4]；《會憲》[621, 750]。

<sup>34</sup> 《會典綱要》[4]。

<sup>35</sup> 引自：1549年9月24日給派赴德國神父們的信。

<sup>36</sup> 《會典綱要》[4]。

我關閉在這種疆界之中。這成了他在亞加拉 (Alcalá) 過程目標中第一步，這時他仍然在更新基督信仰的前幾個階段，也缺乏培育。這一目標在會憲綱要中用「孩童和未受教育的人」來表達。這點也成為顯願神父發聖願內容一部分<sup>37</sup>。更有甚者，依納爵日後對派遣作使徒工作的人所作的指示，也包括這一點。

1550 年發願誓詞提到這一點的結果。後來，依納爵更以建立學院來推展接近這疆界。最初的對象只侷限於耶穌會的候選人，不久即擴大受惠者的範圍。進一步地，排除了教育法和內容中的限制，這也是一種疆界。目標則是以全人培育作為核心。教育法和內容設計是為使信仰在文化中和透過與文化相遇而呈現出來的一種方法。學院即毫不保留地、審慎地擁抱這文化。

最後，依納爵對基督徒培育疆界的行動，包含對可造之才的訓練。這訓練包括：辨別神類（決定疆界），促使有選擇自由的能力（克服疆界），在一切事上找到天主（剷平疆界），以及許多實用的技巧，使人能在疆界上運作。

## （二）第二項關切：愛德

第二項基本的關切：愛德。這與信仰無法分離，因為愛德是信仰更完整的實現。為此，在依納爵基督徒生活發展的最初時期，在他跟隨上主的第一個時期，即置身於人類貧窮和邊緣化的疆界上，而人類的自私是一切貧窮和邊緣化的根源。最初，他努力在自己身上藉著克苦消除這些根源，因而透過服務做為別人的善表。最後，他逐漸由自身向外轉移，對生活在極端困苦的人，以無償的給予和愛心來消除自私。

---

<sup>37</sup> 《會憲》[535]。

這種直覺是如此強烈，以致初期耶穌會士認為置身於貧窮和邊緣的疆界，要比當時一般修會生活視為首要的公念日課和莊嚴的禮儀更為優先<sup>38</sup>。遭受不幸、坐監、患病，只是耶穌會士促使天主全然的仁慈和憐憫臨在於可見的疆界領域的開始。

依納爵和最初的同伴恆久的實踐，成為耶穌會基本法律的一部分，成為耶穌會歷史恆常的特色，在我們的時代又正式地再次肯定。明顯地，它在歷史中歷盡了滄桑，也的確在耶穌會清楚陳述的、以福音為基礎的原則，與某些父權主義者的實踐，包括依納爵本人之間，表面上似乎相抵觸。有時，這樣的設計無法持續，必須按照當時的歷史背景來解釋，但這並不妨礙一脈相承的主流，在這疆界上的服務，直至今日。

### （三）第三項關切：政治和文化的權力中心

以上所提出的兩項關切，與在疆界的直接服務有關。但是依納爵在他內心的所喚起的朝向疆界的使徒工作，也是一種直覺，他必須間接地和為長遠的目標工作。因此，第三項關切是政治和文化的權力中心，因為它們能夠造成疆界或撤銷疆界，能夠推行不公平的歧視（征服者和被征服者，基督徒國家和東西印度群島，北方和南方之間等等）；或是促使文化之間平和的交換，鼓勵私人的利益或公共福利<sup>39</sup>：

「利益越普遍，也越神聖。所以應優先的是那些重要的人和地方，因為他們既然有進展，便能促使追隨他們的榜樣或被他們管理的人，也向前進展。這樣協助重要的人

---

<sup>38</sup> 《會典綱要》[5]。

<sup>39</sup> 《會憲》[622]。

物和公職人員（或世俗人，如王侯、貴族、政府長官、法官等，或是教會高級神長），或協助有學問及權威卓越人士，這都是爲了重要而普遍的利益。爲了同樣的理由，龐大的民族，比如印度，或重要的都市，或人文薈萃的大學，都當率先協助，可能轉而協助他人。」

這一直覺催促依納爵在其人際關係中一混和著智巧和勇氣、禮貌和深厚的關係—與君王、總督和其他大人物交往，包括那些他不熟悉的人。在他稱之爲「濫用權勢」於實際人性疆界的情況中<sup>40</sup>，他介入爲能除去它們。只要閱讀他和當權者的通訊，就能對他的意圖一目了然。

#### （四）第四項關切：在疆界中服務的使徒性推動力

最後，第四項關切是催迫依納爵在他在疆界中服務的使徒性推動力。它以三個面向來推動依納爵朝向「教會」。

教會爲人所左右，很可能只關心自己，且自我封閉。因此，它在自己內部和周圍築起許多圍牆。它變成統治的團體，更甚於接納的團體，陷入了人類權力的政治。這違反了耶穌的願景。依納爵試圖克服教會和世俗權力之間的張力，而他的確多次以中介的身分出來調解。同時，他像當時大多數的基督徒一樣，無法逃脫延伸出來的矛盾。例如，他曾考慮而且計畫爲了再次征服聖地，不惜鼓勵教會用世俗暴力方式參與戰鬥<sup>41</sup>。

教會有自己的疆界，這是人性的軟弱和教會對福音不夠忠

---

<sup>40</sup> 《自傳》89。

<sup>41</sup> 引自：1552年8月6日給 Jerónimo Nadal 的信，同時副本給皇帝查理五世。

誠的結果。依納爵對這現象採取不同的態度，他以個人投身的觀點來看，以福音為基礎，更細膩，並且付出更大的代價。他並不發動改革運動，卻開始用生活來表達，也教導別人採用福音的路線去生活。這無疑是他最重要的貢獻，並且超越了幾世紀以來教會按照公民社會分等級的觀點、組織而造成的分裂<sup>42</sup>。

最後，第三種疆界是在教會的生活和活動中，所引起影響深遠的衝突，如：疏遠、害怕、傲慢、優越感、防衛和定罪，為教會所採用，與人類的文化和特殊的文化相關。這在依納爵之前已經開始，在他的時代更為強烈，並持續成長直至今日。因為教會過於認同協助塑造她的某種特殊文化，當她面對環繞於她的人類文化的整體時，反覺感到不安。

依納爵深信天主臨在於新人文主義中，正如天主曾臨在於原始的人文主義一般，兩者同出一源。方濟·沙威在亞洲和首批赴美洲的會士，對當地文化表示欣賞。依納爵未能有足夠的歲月推論出所有的結果，但他開啓了許多門戶。他開創在每人身上尋找並找到天主的靈修<sup>43</sup>，同時教導人在具體生活中尋找並找到天主的分辨方法。

### 三、在疆界服務和使徒性策略

《會憲》的第七部分提出使徒性策略普遍性原則之後，依納爵還對特殊使命，尤其是情況非常獨特時，提供明確的指示。這些不是法令，而是指導方針。目的是為使那些被派遣者能按

---

<sup>42</sup> 參閱：1546年初給 Dr Pedro Ortiz 的信。

<sup>43</sup> 《會憲》[618]；《神操》[237]。

具體的情形，隨機應變地分辨和應用<sup>44</sup>。即使《會憲》中基本思想的簡短摘要，以及使徒性策略的指示<sup>45</sup>，仍需注意以下幾點：

### （一）充分收集有關當地（疆界）需要的資訊

會士被派遣之前，當收集有關當地（疆界）需要的資訊。換句話說：用基督徒的眼光，根據福音價值觀，分析將被福音化地區的人性現實情況。我們會感到驚訝依納爵對遙遠而文化差異又大的地方，竟有如此廣博和詳細的資訊。他依據這樣的資訊，給予被派遣的會士完整指示<sup>46</sup>。促使他如此做，是因為「為使派去各處的會士更容易且更安全地幫助人靈的需要」<sup>47</sup>。依納爵的使徒策略有三項基本因素：有真正的需要；衡量受派遣者可能遭遇到的危險；如何儘快而有效地答覆。

### （二）意識到自己是微小的修會

耶穌會清楚瞭解並研究將要投入的疆界之後，還得意識到自己是微小的修會，如聖保祿一般感到低賤與卑微，他說：「對一切人，我就成為一切」<sup>48</sup>，實現了降生奧蹟的自我空虛，闊步地走進人類的生命。從一開始，耶穌會就有慈善的撒瑪黎雅人的特色：孤兒、囚犯、病人、妓女、受迫害的猶太人，都成為初期耶穌會服務的對象，如同聖經所示。依納爵花了不少

---

<sup>44</sup> 參：1554年8月13日給 Peter Canisius 的信。

<sup>45</sup> 參：1541年9月給 bröet 及 Salmerón 等神父的信。

<sup>46</sup> 《會憲》[612~614, 629~632]。

<sup>47</sup> 《會憲》[618]。

<sup>48</sup> 格前九 22。

時間和精力實行慈善的撒瑪黎雅人的工作。這方面的努力，與其使徒特色、態度與方式結合在一起，已經成為持續性張力的來源。這張力幾乎是耶穌會的本色。

依納爵給參加特利騰大公會議的同伴們提出一系列符合福音精神的傳教工作。當他們在討論神學問題的同時，與會者不斷為老百姓和被疏忽的人們的靈修需要服務、行哀衿、為病人服務。

生活的整合，是每位耶穌會士的課題。他的神學知識當被孩童和文盲所瞭解；他與人的接觸帶來的社會影響，必須與他為低賤和卑微所作的見證，以及與維持某種距離所揭露出對福音真理的激情並肩而行。因著透過克服自己人格的疆界(克己)，整合如此不同的層面，他能夠在不同世界中往來，把它們整合在一起，因為這些不同的世界把人和人類歷史弄得支離破碎。

### (三) 謙虛地服務整體的「人的主體」

耶穌會士選擇服務的基本準則，是抱著謙虛的心去服務視為整體的「人的主體」。當他們注意「為天主愈大神聖光榮和更普遍的利益」時，他們作以下的思考<sup>49</sup>：

「首先，本會會士既然能以其工作爭取人心靈的益處，也能以實行慈善和愛德的工夫謀取人身體的益處；還能在為他們更完美或比較稍欠完美的事上幫助某些人，最後，也能在本身更好或稍差的事上幫助他們；倘二者不可兼得，其他的條件相同，前者(心靈)常應比後者(身體)優先去作，更大完美比較稍欠完美、更大利益比較更少利

---

<sup>49</sup> 《會憲》[623]。

益為優先。」

依納爵發現教育的影響力之後，幾乎抱著快速感染的熱情去接納它，因為教育對全人整合有其功效。

#### （四）面對面的會晤

在疆界的服務等同「個人的會晤」：依納爵自己就是主要的說明者，闡釋一對一，面對面的會晤如何具有決定性，福傳是一個個人性的過程。

依納爵是一位天生的交談者。他相信交談是深度福傳的工具。即使《神操》也應當算在靈修交談的概念裡面。他的交談可以如此描寫：

「他多聽，少說（長久聆聽，且興趣盎然）；他對人尊重，自由地表達愛情（尤其對異端國家表示愛意）；接觸頻繁；交遊廣闊（渴望善的，受人愛戴）；熟悉的面對；福傳時強調積極面；無宗教狂熱；努力遵守當地風俗（不去破壞當地人民重視的事）；隨機應變（因人制宜）；溫和地改革。」

其實，這些和許多類似的事描述出建基在耶穌的福傳全面進程，而非一種策略。但在福傳中，表達福音真理的個人風格，以言以行消化福音，可能比福音的內容更為重要。

作為一種策略，「會遇」瓦解疆界，不藉由暴力，而是交換，透過給予與接受、透過慷慨具體地自我奉獻，以及深度的友誼。如此的進程已經邁向本土化的方向。這可能離更廣泛的本土化時代不會太遠，本土化將顛覆教會已慣於處之的安全感和膽怯心態。這教會已與某一種文化，某一種舒適社會的特殊型式太過認同。

在這脈絡下，依納爵寫信給加尼削（Peter Canisius）說：「我

向會內幾位有資質學識和正確判斷的神學家請益，他們對德國特別愛護」<sup>50</sup>，這似乎是一種慣例。有人已判斷它是反對基督徒合一的（anti-ecumenical）。但我們正面對一系列新教發展的方法。這是依納爵提出的建議，希望加尼削與至高無上的皇帝討論，當時普遍的信念是「宗教隨地區（皇土）而異」（cuius regio eius religio）<sup>51</sup>。

### （五）分辨的運用和啓發

與我們的時代相比，在依納爵時代，以文化的觀點來看，福傳是相對的簡單。然而，可能對疆界情況的回應是如此巨大，以致於依納爵認為一種普遍性的計劃是不可思議的。爲此，按照天主要求祂的受造物合作的原則<sup>52</sup>，依納爵生活出、並且鼓勵分辨的運用和啓發，雖然他相信「天主的照顧和聖神的領導，教我們在一切事中選擇更好的」<sup>53</sup>。

### （六）在行動上實踐，而不是在文字上表達

最後的策略，是依納爵在行動上實踐，而不是在文字上表達，那就是在福音準則的光照下，在教會內心懷「與教會聖統關係當抱有成熟和負責的態度」。這是十分清楚的，依納爵在這脈絡中懷著愛的態度前進。但他也十分清楚，他的愛要求他主動地協助教會，使得教會能精確地、更深地置身於人性疆界之處。這是教會的創始者派遣她所在之處，以便能拓展這些疆

---

<sup>50</sup> Laínez, Salmerón, Olave, des Freux, Polanco.

<sup>51</sup> 參：1554年8月13日給 Peter Canisius 的信。

<sup>52</sup> 《會憲》[134, 814]。

<sup>53</sup> 《會憲》[624]。

界。

## 小 結

依納爵和他的同伴冒著很大的危險進入這些疆界，還以此為居所。如果今日我們鼓勵廣泛的宗教、文化和社會交談，不可以忘記冒險和絕對的創新性。這些嘗試需要機智和忍耐。至於教會內部的關係，真是困難重重。

## 結 論

在疆界服務是一個目標，惟有那些透過與天主往來深度的個人經驗，受好培訓的人才能成功地實現。這深度的經驗必須活出剷除個人內心疆界、完成內心的和解和整合的經驗，同時感到需要走出自我，自由地與人交往。

疆界的情況不會產生這樣的人，反而要求他們至少到某種程度的裝備。依納爵優先的關切就是培訓這類的人。這解釋了對耶穌會士而言，當把在疆界服務視為自己迫切的需要。這種需要強迫他有時置身於高風險的情況中：必須獨自決定具體的目標（為此他接受大略的指導方針）；獨自找到合宜的策略（為此他有為幫助他分辨和細察的準則、清單和技巧）。希望周圍的人能告訴我們：耶穌會過去如何應用這些參考點，將來如何繼續照規進行。

# 艾克哈在現代靈修交談中的意義

朱麗惠<sup>1</sup>

艾克哈思想在他的時代也許看來神秘難解，但在梵二之後四十年後的現在，在強調靈修交談的脈絡下，艾克哈思想不論是空、無、創造靈修與入世靈修，都有了一層新的啓迪。

## 前 言

艾克哈（Johannes Eckhart von Hochheim，1260~1327/8），德國密契神學家與道明會士，也是當時的狄奧尼修斯（Dionysius）派靈修領袖，集修會行政、教學、著述與講道於一身，曾在巴黎和科隆任教，為著名之教授、宣道師、神師，以致被譽稱為「師長」（Meister），故而今日均以「師長艾克哈」（Meister Eckhart）稱之<sup>2</sup>。艾克哈的思想因著當時政治、社會、教會等諸多原因，不見容於他的時代，但是今天在梵二的精神之下，吾人可以重新省思艾克哈的思想特色對於現代靈修交談的意義。本報告敘述艾克哈的思想特色、他的「創造靈修」的四條路徑，以及他的思想觀點能與東方，特別是中國文化交談的一些實例。

---

<sup>1</sup> 本文作者，朱麗惠女士，現就讀輔大神學院教義學系碩士班。

<sup>2</sup> 關永中，〈師長艾克哈（Meister Eckhart）所提示的靈修歷程〉《哲學與文化》24卷3期（1997.3），238頁。

## 壹、艾克哈思想特色

艾克哈對於神的觀念，與傳統神學位格性的父、子、神之三位一體的神觀有所不同。艾克哈在「神」之外，提出「神的根」（Godhead/Ground of God）講法，因此他的思想是一種以「神的根」為中心的密契主義（Mysticism of the Godhead）<sup>3</sup>。密契，指內心與神或「真如」的直接親密感覺<sup>4</sup>，廣義指內心與神明結合的任何形式；狹義則僅指超乎尋常的與神明的結合<sup>5</sup>。艾克哈神人密契結合的思想，是藉「聖子在靈魂的誕生」（Birth of the Son in the Soul）和「突破進入神的源頭」（Breakthrough into the Godhead），也就是「孕育」或「誕生」，以及「突破」兩個主題表達出來。

### 一、「神」與「神的根」<sup>6</sup>

艾克哈思想最大特點在於論及「神」的觀念時，在「神」之上提出「神的根」之說法，並且認為「神」與「神的根」有天壤之別：

1. 「神」是就一切能被人以客體方式表象的對象，是一切可名之名的總稱（Nomen omninominabile），亦就是所有正確的、對神屬性真、善、美等的稱呼。因此，「神」是就其與受

---

<sup>3</sup> 陳德光，〈「神」、「神的根源」－艾克哈思想的正統性與文化交流的意義〉《哲學與文化》28卷4期（2001.4），315頁。

<sup>4</sup> 輔仁神學著作編譯會著，〈神秘主義〉《神學詞語彙編》（台北：光啓文化事業，2005），716頁。

<sup>5</sup> 徐可之，〈神秘思想與生活〉《神學辭典》，輔仁神學著作編譯會編輯（台北：光啓，1998），497頁。

<sup>6</sup> 陳德光，前引文，319頁。

造物的關係而言<sup>7</sup>。若以基督徒的語言來表達，「神」就是三位一體的聖父、聖子、聖神，三位各司其職<sup>8</sup>。

2. 「神的根」又稱為「神的源頭」<sup>9</sup>，是一個不可名之名（Nomen innominabile），直指神的本質自身，相對於人為屬性的稱號或各種媒介，是赤裸的空、無，不叫聖父、聖子、聖神，甚至不叫神<sup>10</sup>。此一「神的源頭」是指那「超越神的神」（the God beyond God），一個無法言詮的總根基<sup>11</sup>，是「三位格神」的神性（Divinity）之根本<sup>12</sup>。
3. 「神」與「神的根」兩者還可以有為、無為來區分。「神」有為，是為造物主，以一切受造物來彰顯祂為上主<sup>13</sup>，也就是「有為」，是就神與萬物發生關係而言。「神的根」則是「無為」，「無為」就是指神的源頭被萬物稱名和認識之前的狀態，這個源頭既是一個「不可名之名」，艾克哈將之視為「一」、「至一」、「唯一」，含簡單、淨明、純然的特質<sup>14</sup>。而且這絕對的「一」本身，不可分割，在其中一切的多元與對立都被超越，在那裡只有著一無分別的境界<sup>15</sup>。

---

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 陳德光，〈中世紀密契主義的創造靈修〉《基督信仰的生命力》，田默迪編（台北：輔仁大學，2005），106頁。

<sup>9</sup> 關永中，前引文，218頁。

<sup>10</sup> 陳德光，前引文，319頁。

<sup>11</sup> 關永中，前引文，218頁。

<sup>12</sup> 同上註，219頁。

<sup>13</sup> 同上註，218頁。

<sup>14</sup> 陳德光，前引文，319頁。

<sup>15</sup> 關永中，前引文，219頁。

4. 爲進一步說明「神的根」之「無爲」，及神本質自身的赤裸、空、無，艾克哈也將這神的總根基表達爲「沙漠」<sup>16</sup>，爲一隱蔽的根基、深淵，或神性荒蕪之地<sup>17</sup>。但是神源頭的赤裸和空無的意義，並非本體上的缺失；反而，這空無象徵一種不可言喻的「富有」<sup>18</sup>。關永中因此認爲「也許我們可以詮釋說：神以自己爲源頭、爲根基，而在永恆的狀態下，把自己顯現爲三位一體的神，只不過神的最究竟呈現，是那絕對的一、純粹的太一、本身不可分割，在其中一切的多元與對立都被超越，在那裡只有著一無分別的境界」<sup>19</sup>。

## 二、神與人靈的密契結合

艾克哈用「聖子在靈魂的誕生」（Birth of the Son in the Soul）與「突破進入神的根」（Breakthrough into the Godhead）來表達神與人靈的密契結合。在「誕生」中，人不執著於世物，但一心遵行神的旨意；而在「突破」中，應徹底釋放一切，包括對自我和對神的意識，以進入一種自然而然的狀態，讓「道/存有」自由顯現<sup>20</sup>。

### （一）「聖子在靈魂的誕生」

艾克哈認爲，聖子有三種不同的生：第一是聖三中的聖子

---

<sup>16</sup> 陳德光，前引文，319 頁。

<sup>17</sup> 關永中，前引文，218 頁。

<sup>18</sup> 陳德光，〈艾克哈思想中的兩主題：「聖子的誕生」與「突破入神的源頭」〉《哲學與文化》24 卷 3 期（1997.3），209 頁。

<sup>19</sup> 關永中，前引文，219 頁。

<sup>20</sup> 陳德光，前引文，209 頁。

在永恆中的生；第二是聖子在歷史中降生成耶穌基督；第三是聖子在吾人生命中的誕生。神的存有是一個動態生生不息的過程，聖父之稱為父，就是含生生過程的原始（principium）意義。艾克哈以「沸騰」（bullitio）描述聖父在永恆中生聖子。聖父的本質就是生，而聖子的本質就是受生，兩者共發聖神，這就是聖子的第一個生。而「沸騰」不斷湧出，終於「外溢」（ebullitio）到受造界，在歷史中聖父把聖子降孕成人，是聖子的第二個生。接著聖父在人靈魂的根層把聖子生下來，藉著接受成為人的聖子在靈魂的誕生，人就變成天父的子女。在此，艾克哈的重點是，聖父在永恆中生聖子，與在人靈中生聖子是用同樣的生，即人與聖子有同樣的「子性」<sup>21</sup>。

傳統神學立場，區分永恆的聖子是本性義的子（*filius per naturam*），而吾人稱子是恩寵義的子（*filius per gratiam adoptionis*）<sup>22</sup>。可是艾克哈沒有滿足於這種區分，而以人靈孕育聖子的意象，來說明一種神人融為一體、神秘結合的境界，及其中蘊含的三重意義：其一是人靈自己變成聖子；其二是聖父在我內生了聖子；其三是我把聖子交還聖父，也以聖子之心還愛聖父，而我與聖子既然冥合為一體，我也以子位來參與聖三的圓滿結合<sup>23</sup>。

## （二）「突破進入神的根」

「突破進入神的根」是比「聖子在靈魂的誕生」更進一步、更為徹底的結合方式：靈魂不只回到天主聖三的生活，分享聖

---

<sup>21</sup> 同上註，209 頁。

<sup>22</sup> 同上註。

<sup>23</sup> 關永中，前引文，229 頁。

子的生命（誕生），更要回歸（突破）到神的源頭，才得滿足<sup>24</sup>。「突破」反映一種人的靈魂不滿於只留在孕育聖子的階段，還要回到神那空無、一任自然的根層。人的方面，靈魂的根層要放下自己受造物的意識，而神也放下自己造物主及立法者的身分，回到尚未產生聖子、尚未是神的「源頭」狀態，如此雙方均要有所割捨，神人之間失去對立性，達到一股無可言喻、直接而赤裸的結合。艾克哈以「在此神的根層是我的根層，我的根層是神的根層」來表達這一最深的密契經驗<sup>25</sup>。

艾克哈把靈魂與靈魂的根層也區分開來，就如他區分神與神的根層一般。靈魂指人以受造物為對象的官能，包括感覺、意願和推理思考等；靈魂的根層指人與受造物無關，只與神直接發生關係的部分，是一個特別給神保留的密室。而如果神是靈智，靈魂的根層就可分享神靈智的火花，這靈智的火花是永恆的，雖在靈魂根層之中，卻不屬於靈魂所有。在萬有中，只有人靈具有靈智火花，與神相似，是神的肖像。若整個靈魂都是靈智火花，靈魂就是百分之百的天主肖像，像聖子一樣不是受造的。如此，艾克哈用靈智來說明靈魂是神的肖像<sup>26</sup>。

### （三）「誕生」與「突破」的整合

在「誕生」時，神在靈魂所點燃的「靈智」火花，在「突破」階段變成一股力量，一股無名可喻的智力火花，突破進入

---

<sup>24</sup> 陳德光，前引文，210 頁。

<sup>25</sup> 同上註；陳德光，〈「神」、「神的根源」－艾克哈思想的正統性與文化交流的意義〉，321 頁。

<sup>26</sup> 陳德光，〈艾克哈思想中的兩主題：「聖子的誕生」與「突破入神的源頭」〉，207~8 頁。

神的源頭。「誕生」的主題比較強調神的主動性，聖父在靈魂根層內生聖子，是一個有言可喻的結合，而「突破」的主題比較強調人的主動性，是無名可喻的結合，但是一切都在神之內完成<sup>27</sup>。

而兩者的整合在於，如果說無言可喻的結合是有名可喻的結合的源頭，則根源雖然重要，但是只有根源本身並不構成「完整」。例如，為構成一棵完整的植物，根必須長出枝葉和花果，如此，可見可辨識的部分才能讓人領悟不可見部分的偉大和深奧。「誕生」的主題，剛好把聖父對人偉大的愛訴說出來，使無名可喻得以完滿。由於「突破」是比「誕生」更進一步的結合，也可以用「回歸」來說明二者之關係。「誕生」是在人靈魂內完成的；「突破」是靈魂回歸到神，在神的最深源頭內完成，靈魂消失在自己最深的源頭中，所以「神的根層是我的根層，我的根層是神的根層」了<sup>28</sup>。

## 貳、艾克哈「創造靈修」的四條路徑<sup>29</sup>

中世紀靈修者所追求的密契結合，有兩種形式：「精神合一」（unitas spiritus），以參與聖三生活為目標；和「不二合一」（unitas indistinctionis），是神人之間絕對一致的結合，藉著完全的割捨（detachment），回歸到神的根<sup>30</sup>。艾克哈的密契思想屬於後者，它著重以創造為中心（creation-centered）的靈修方式，與傳統

---

<sup>27</sup> 同上註，210 頁。

<sup>28</sup> 同上註，211 頁。

<sup>29</sup> 本段主要參考：陳德光，〈中世紀密契主義的創造靈修〉，105~118 頁。

<sup>30</sup> 同上註，104 頁。

著重救贖與聖化，並且以煉淨（purgation）、啓明（illumination）和合一（union）等三條路徑的靈修方式不同。這種創造靈修，按艾克哈而言，含四條路徑：肯定、否定、創造、轉化，是一個螺旋形的整合過程，互相蘊含、互相補充。介紹如下：

### 一、肯定之路（Via positiva）

這是一條積極的進路，強調神「可以言喻」（cataphatic God）的一面，以神的話帶有創造能力的觀點為出發點，是一種創造和祝福的神學，神藉著創造祝福人類，而人類藉著對神的讚頌與感恩，和對萬物的管理，把祝福奉回給神，如此地神人互相祝福。在肯定之路裡，宇宙充滿和諧、美感、秩序、神聖性；人類是偉大的，是天主的肖像，而「存有是神」（Esse est Deus），因此人應以「無感一切」與「關心一切」來解讀天主經中的「爾旨承行」。「無感一切」（be asleep to all things）即是：離開個人對受造界的感覺或好惡，「關心一切」（concern yourself with all things）即是：在一切事上尋找天主，愛天主在萬有之上，並愛人如己，並且以平等心在萬事萬物中愛天主。

肯定之路的神修，按艾克哈而言，是一種「覺醒」（waking up）。「覺醒」的方法是不斷空虛自己，讓神在我靈魂內居住，並且體驗到「神比我更接近我自己」（God is nearer to me than myself）。依陳德光之看法，艾克哈的「存有是神」反映了一種「萬有在神內」（panentheism）的想法，一切都在神之內，充滿神性，一切的存所有者都是平等的，連發生於歷史與大自然中的正面、負面之事、天災人禍等，不必為人心好惡所影響，均能對於神修生活有所助益，因為一切之中都能找到神的蹤影。

## 二、否定之路 (Via negativa)

否定之路並不否定「肯定之路」，只是要走出並超越「肯定之路」，並且注意到神「無可言喻」(apophatic God)、奧秘與超越的一面。否定之路的特徵是「割捨」，就是放棄多種人爲的執意，停止一切人爲的思想活動，一任自然，以「無心之心」愛天主 (love God mindlessly)。爲表達「割捨」，艾克哈採用「沙漠」之圖像來表達靈魂必須空無，以便讓神可以進入，因爲在有關靈性之事方面，靈魂的成長，不是靠加法 (addition)，而是靠減法 (subtraction)<sup>31</sup>。而割捨之後的心靈，有如「貞女」的自由與潔淨。

否定之路強調人神直接結合的關係，意欲教人破除各種偶像與遠離各種媒介，不受負面事物、厄運、災害之影響，放下因自私而來的恐懼和不信，幫助人自我反省與批判，並發現自己潛在意識中的執迷與頑固之處，以便靈魂能入神的奧秘的深處。

## 三、創造之路 (Via creativa)

這是一條生生之路，因爲天主有生生之德。在創造之路上，艾克哈勸人不僅要做「貞女」，更要做「妻子」，因爲「對靈魂而言，妻子是比貞女更爲高貴之語辭」<sup>32</sup>，要在人靈中孕育和產生天主聖子，如此，因著聖子在人靈誕生，人與聖子都成

---

<sup>31</sup> Matthew Fox, *Meditations with Meister Eckhart* ( Santa Fe, NM: Bear & Company, 1983 ), p. 5.

<sup>32</sup> "I call such a person a wife and in this sense the term wife is the noblest term we can give the soul, it is far nobler than virgin", Fox, *Meditations with Meister Eckhart*, p. 77.

爲天主子，也成爲神的母親，「我們注定要當神的母親」<sup>33</sup>。艾克哈說，如同聖母瑪利亞孕育聖子一般。「創造之路」整合「肯定之路」和「否定之路」，是從「神在萬有外」去體會「萬有在神內」。

「創造之路」與藝術創作和治療有關，宗教藝術把人領入神的根源，把美帶到世間，使人放下一切對立的藩籬，使靈肉、物我、人我的距離均消失，「困頓不適與舒適是一樣的，哀傷與喜悅是一樣的，永恆就是現在」<sup>34</sup>。而原本自身虛無、一無所有的人，能夠與神結合，作耶穌的兄弟姐妹，成爲天主的義子，並稱天主爲父。

#### 四、轉化之路 (Via transformativa)

「轉化之路」是「創造之路」的發展，有「慈悲」(compassion)與「正義」(justice)兩個特色，這兩個特色也是聖經中對於神的描述用語，所以轉化之路的神修精神，要求人以神的標準待人處世。艾克哈以福音中瑪爾大和瑪利亞兩姐妹的故事(路+38~42)，來發揮轉化之路的「入世修行」之主題。在重新詮釋這一段經文時，艾克哈提及二個重點：

1. 耶穌進入瑪爾大的心靈之中，瑪爾大將耶穌「接到」家中，「接到」一詞的中古德文 *empfangen*，有「接待」(receive)與「受孕」(conceive)之涵義，故瑪爾大是「貞女」也是「妻子」；

---

<sup>33</sup> "We are all meant to be mothers of God", *Ibid.*, p.75.

<sup>34</sup> "Here discomfort is like comfort; grief is like joy. Eternity is now."  
Fox, *Meditations with Meister Eckhart*, p.84.

2. 瑪爾大代表經歷肯定和否定二路，而達到「聖子生心中」的境界之神修者。對她，神人之間已根根相應、心心相連，她已捨棄一切而無所不有，進入透過服務以轉化世界的「入世修行」之層次。

而瑪利亞只顧沉迷在神慰與神樂之中，那是一種神修進度中的專心默觀的初階，也是適合當下的她的神修方式，所以不需要將之從她那裡奪去。以艾克哈之看法，瑪爾大度的是一種默觀與服務整合在一起的生活了，這正是轉化之路「入世修行」的主題。

艾克哈「創造靈修」用中世紀「寓意」(allegory)釋經法，對於瑪爾大和瑪利亞的解釋，迥異於傳統上崇尚默觀、重視修道，貶抑服務及入世生活之看法，強調由默觀回到世界，並以「慈悲」和「正義」為原則，提醒服務之人要成為慈悲與正義的工具，關心受迫害、弱勢與受忽視的人與事，努力使宇宙萬物的秩序重新得到改造和轉化。按陳德光之看法，「創造靈修」的四條路徑，可以用「萬有在神內，神在萬有外，聖子生心中，慈悲與正義」四句話來表達。

## 參、艾克哈思想在今日

艾克哈的思想在他的時代捲入一場神學的爭論中，而被指責傳播不正統的教導，並以思想涉及異端而受到教會的審查。教宗若望廿二世於1329年，時當艾克哈死後不久，發表《於主田園》(In argo dominico)訓諭，譴責艾克哈廿八條命題中有不同程度的錯誤。對於這一事件，陳德光研究並發表論文，詳論艾克哈所涉及異端案件的文獻與歷史背景，以及廿八條命題的神學解釋，初步釐清艾克哈的正統性正代表性的問題，並敘述了

艾克哈的判決有其政治、社會、牧靈與神學因素的考量<sup>35</sup>。

## 一、艾克哈思想被禁絕的原因

雖然艾克哈的學說因被判為異端而遭到禁止，他的影響力並不因此而消聲匿跡，反而以匿名的方式流傳下來。學者頗有為其叫屈者，有的人論及艾克哈在他的時代被禁絕的原因可有如下三點<sup>36</sup>：

1. 他的語言並不是當時一般士林哲學的用語。他用士林哲學的辭彙，但表達不同的意思，即容易引致誤解。例如論及神的時候，「神的根」、「沙漠」、「荒蕪」等語辭，並不是要否定聖三，也不是要抹煞神的至高唯一的靈智性和神性，只是要我們不執著於名相之對立，希望能離開「位格」與「非位格」的二元思維方式<sup>37</sup>，來表達一種絕對超越的思想。
2. 艾克哈本人據形容有詩人的氣質，他一輩子奉獻傳道，走過城市鄉鎮，向一切人講授成為天主子女的道理，喜用誇張的說法，以達到扣人心弦的效果<sup>38</sup>。但他誇張的講論，例如：「犯罪越重，讚頌天主越多」、「褻瀆天主就是讚頌天主」（被譴責的第五、六條命題）<sup>39</sup>，也可能被斷章取義、

---

<sup>35</sup> 陳德光，〈艾克哈大師涉及廿八條異端命題初探〉《輔仁宗教研究》7（2003.6），75-117 頁。

<sup>36</sup> 關永中，前引文，239 頁。

<sup>37</sup> 陳德光，〈「神」、「神的根源」—艾克哈思想的正統性與文化交流的意義〉，322 頁。

<sup>38</sup> 關永中，前引文，239 頁。

<sup>39</sup> 陳德光，〈艾克哈大師涉及廿八條異端命題初探〉，113 頁。

以訛傳訛而變質。

3. 他的學說根源自個人的神秘經驗，一般神學的說法已不足夠用來對此等經驗作充份的描述。雖然他設法協調當時士林哲學的述語與個人經驗，但是他的努力似乎並未全然成功。或許，經驗到人神的冥合，並意識到人神之間主客對立張力之消除，會讓一個神秘學者說出「神的根層是我的根層，我的根層是神的根層」等看起來似乎要混淆神、人兩界本質上差異之言。

## 二、艾克哈與現代人交談

艾克哈當時奮力為自己辯護，聲明自己並非異端份子，認為自己所講的道理縱然稀奇難懂，但都屬正確。他曾公開表示對於信仰的忠誠，並且在第一次審查時，被教宗派的兩位道明會士宗座視察員認為無罪<sup>40</sup>，但是最後仍然功敗垂成，過世之後受到教會譴責。今日的教會不再處於一個懲罰異端的時代了，而艾克哈的學說愈來愈為現代人所重視。他所用以表述思想的語言辭彙，為現代人而言，並不是如此叫人難以接受，尤其是對於東方人而言，他的神秘思想頗有能與亞洲多元宗教文化中的某些思想交談會通之處，舉例如下：

1. 在「肯定之路」中，人應「無感一切」、「關心一切」，離開個人對於受造界的好惡感覺，以平等心看待生命中任何正面或負面之事物，有學者謂此與莊子的精神頗有相似之處<sup>41</sup>。《莊子·齊物論》有言「與物相刃相靡，其行盡

---

<sup>40</sup> 同上註，82頁。

<sup>41</sup> 關永中，前引文，235~236頁。

如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」而論及生死之事，《莊子·大宗師》提到「古之真人，不知說生，不知惡死」。《莊子·至樂》更敘述莊子自己妻死，惠子弔之，莊子鼓盆而歌。在面對旁人認為悲慟的死亡時，莊子做到「安時而處順、哀樂不能入」，將世間禍福生死齊一，寵辱皆忘，不再為生老病死所困擾，並且在萬物中找到神的蹤影，但是並不遠離天地萬物，這就是《莊子·天下》所表達的「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處……上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友」。

2. 「否定之路」的神修，強調「割捨」，要人放下各種人為的執意和思慮，脫離權力、慾望之世俗桎梏，一任自然，並且達致靈魂的空無，以便讓神可以進入，因為靈魂的成長是靠「減法」。這樣的思想與《道德經》四十八章「為學日益，為道日損」有不謀而合之見。「損」是一種排除、割捨，損去知見、除去情慾、排除妄念、放下名利虛華；而且「損之又損，以至於無為」，以「減法」割除、捨棄人為的執迷與多餘之事物，則道不遠矣，可以「無為而為不為矣」，靈魂得以進入神秘之深處，與神直接結合了。而這也符合了莊子的「坐忘」之境。
3. 「慈悲與正義」是艾克哈的創造靈修之特色，為傳統的煉、明、合神修中所無。傳統的神修以「默觀」為神修歷程的完成，「轉化之路」則象徵由默觀回到世界<sup>42</sup>。這種透過服務以轉化世界的「入世修行」，特別能夠與儒家的「內聖外王」和「修身齊家治國平天下」的看法相呼應，君子

---

<sup>42</sup> 陳德光，〈中世紀密契主義的創造靈修〉，120 頁。

的自我成長是由修身開始，而後齊家，雖有先後次序，然而其目的是爲了服務社稷和百姓。孫中山先生秉中華道統也說「人生以服務爲目的」，而艾克哈說一個人工作於馬廄中，然後這人達到了一種「突破」，突破進入了神的根；接下來，這個人下一步要做些什麼？他回到馬廄中照樣工作<sup>43</sup>，繼續在世俗中服務，在馬廄、在各個崗位服務，以轉化世界。「轉化之路」的這種由默觀到行動，令吾人想起舊約的梅瑟，上了西乃山，接受了約版，經歷了與神接觸的高峰經驗，獨自留在山上四十天四十夜，之後下山，依舊投入他的使命，繼續帶領他那執拗的以色列子民。而新約中耶穌被聖神領往曠野，四十天四十夜禁食並三退魔誘，之後離開曠野，投入人群，開始他收徒傳道、奔波勞苦、宣講「天主的國」的生活。而跟著耶穌上了一座高山，見到耶穌顯容光輝的伯多祿、雅各伯和若望，也是與耶穌一起從山上下來，繼續師徒原先四處宣講的行動及驅魔治病的服務。

4. 日本學者鈴木大拙 (Suzuki Daisetsu Teitaro, 1870~1966) 研究東西方的密契主義，認爲艾克哈的思想與禪宗和真宗 (日本的淨土宗) 最爲接近，因此艾克哈、禪宗，以及真宗，按鈴木的意見，不妨合爲一類，歸入神秘教這一大派之中<sup>44</sup>。例如，艾克哈認爲：整個時間都含容在現在的當下剎那 (the present Now-moment)，而對於靈魂而言，永恆的日子 (eternity's

<sup>43</sup> Fox, *Meditations with Meister Eckhart*, p. 91.

<sup>44</sup> 鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》 (*Mysticism: Christian and Buddhism*) (台北：志文，1992)，3頁。

day) 就是這種真實的當下剎那；天父在此當下剎那生出祂的獨生子，而靈魂亦在當下剎那於神中再生<sup>45</sup>。鈴木認為，這種如艾克哈所言的，上帝的工作總是在一種絕對的現在之中進行，總是在一種永恆的「即是時空本身的此刻」之中完成，這種觀念，在佛教徒聽來是不足為奇，因為他們也許會發現它反映了佛教的「空性」而加以接受<sup>46</sup>。

5. 鈴木引用艾克哈的話說「神與神性不同，有天壤之別」<sup>47</sup>，以及「在神性的裡面，一切即一。是以無話可說。上帝工作，神性則否，無事可作；它的裡面沒有活動……神與神性不同，有如動與不動……當我……回到神性的源頭時，沒有一個人會問我從哪裡來或到哪裡去。沒有人惦記我：上帝消失了」<sup>48</sup>。此處所言之「神性」，就上下文而言，就是其他學者所譯為「神的根」、「神的源頭」者，因為鈴木接著討論「神性」，並舉艾克哈所說的靈魂之中有一種光明，其出處就是「聖父、聖子、聖靈」未分之處<sup>49</sup>，而這未分之處就是「神的根」。鈴木在此認為，將神性的觀念作為「純粹的空無」提出而言，艾克哈與佛家的性空之說，可謂完全一致<sup>50</sup>。

6. 當鈴木進一步解釋佛教的「空」，不是虛無、不是消滅、不是虛空，而是超越主客、生死、神人、有無、是非等對

---

<sup>45</sup> 同上註，7 頁。

<sup>46</sup> 同上註，9 頁。

<sup>47</sup> 同上註，21 頁。

<sup>48</sup> 同上註，22 頁。

<sup>49</sup> 同上註，23 頁。

<sup>50</sup> 同上註，22 頁。

立關係的「絕對空」，是充滿無限可能的零，是一種含有無盡內容的空<sup>51</sup>，是如如不動的那個，是萬法之所從來的存有之地<sup>52</sup>，這樣的說法，符應了艾克哈的思想：「神的根」無為，是「一」、「至一」、「唯一」，這絕對的「一」本身不可分割，在其中一切多元與對立均被超越，「神的根」也是赤裸、空無，但這「空無」並非本體上的缺失，反而象徵著一種不可言喻的「富有」。

## 結 語

艾克哈思想特色在他的時代也許看來神秘難解，但是梵二之後四十年的現在，由教會已經打開的窗向外望出去，世界各宗教、各文化之間接觸頻仍，關係日益緊密，人類逐漸形成共識，知道必須交談以便相互了解並彼此學習。在這個時代精神下，艾克哈思想用於與東方神修的交談，不論是他的空、無，或是轉化之路的入世靈修，就有了一層歷久彌新的意義，也表達出基督信仰在每個世代中的生命力。

---

<sup>51</sup> 同上註，37~38 頁。

<sup>52</sup> 同上註，21 頁。

# 台灣原住民天主教團體的巫術

## 田野調查、神學與牧靈反省

丁立偉<sup>1</sup>

本文乃本院「原住民神學研究中心」2005年的田野調查，研究台灣原住民天主教團體目前仍存在的巫術行為，包括十位天主教的男女巫師，分屬五個不同族群。研究發現，受天主教信仰因素影響的巫術，可以結出好的果實（如：施行巫術的目的，是協助身體或精神有問題的人）；同時也為彼此的瞭解，開放了更大的交談空間。

### 導言

「薩滿教」原為西伯利亞境內狩獵社會的宗教行為，是人們跟獸靈的一種象徵性交易行為。現在則不限定僅用於西伯利亞境內，更普遍用於任何交易性的宗教行為，為了得到不確定能獲益的恩典，例如：雨水、生育、健康、好運、戀愛順利、生意成功、賭運等。「薩滿教」即一般所謂的巫術，在許多東亞土著民族是相當普遍的，台灣原住民是其中一例。

本文根據輔仁大學神學院「原住民神學研究中心」2005年的田野調查，研究台灣原住民天主教團體目前仍存在的巫術行為。雖然本中心的資源有限，但對台灣各地原住民天主教團體

---

<sup>1</sup> 本文作者：丁立偉神父，耶穌會士，輔大神學院原住民神學研究中心主任。詹嫦慧協助中譯，在此特別致謝。

有相當深入的了解，工作小組<sup>2</sup>共訪問了十位天主教的男女巫師，分屬五個不同族群，很具代表性：

1. 苗栗縣泰安鄉泰雅族三位巫師：永安部落的 Iwan Suyan 女士（73 歲，簡稱 Ta1）和她的媳婦 Iwan-Losing（54 歲，簡稱 Ta2）、天狗部落的 Puhor-Kagi 女士（77 歲，簡稱 Ta3）。
2. 南投縣仁愛鄉布農族兩位巫師：武界部落的 Newn 女士（55 歲，簡稱 Bu1）、曲冰部落的 Abis 先生（73 歲，簡稱 Bu2）。
3. 嘉義縣阿里山鄉鄒族兩位巫師：特富野部落的 Pasuya 先生（65 歲，簡稱 Ts1）、新美部落的 Kuatu 女士（69 歲，簡稱 Ts2）。
4. 台東縣大武鄉及金峰鄉排灣族兩位巫師：大鳥部落的退休女傳道員 Karue（82 歲，簡稱 Pai1）、土坂部落的 Kedrekedr 女士（73 歲，簡稱 Pai2）。
5. 花蓮市附近一位曾受過巫師訓練的阿美族修女（58 歲，簡稱 Aml）。

除以上所提，工作小組也訪問了：

1. 花蓮縣豐濱鄉靜浦部落祈禱團體（簡稱 Am2，團員多數是女巫師的女兒），及甫過世的本堂神父裴德 André Bareigts（巴黎外方傳教會人類學家，簡稱 Mis1）。
2. 花蓮縣光復鄉富田（太巴塢）部落五代都信漢人民間宗教的阿美族巫師 Aki 先生（55 歲，簡稱 Am3），及富田女傳道員孫梅花（61 歲，簡稱 Am4）。
3. 台東市南王部落 Hanabi（83 歲，簡稱 Pu1）及 Paraytay（73 歲，

---

<sup>2</sup> 訪談小組：丁立偉、詹嫦慧、何萬福。協助母語翻譯：吳國雄（泰雅語）、何萬福（布農語）、汪寶瑞（鄒語）、柯惠譯（排灣語）、孫梅花（阿美語）。

簡稱 Pu2)兩位女士，他們對卑南族知名巫師 Aliyalem (知本部落第一位傳道員、已亡故)有相當的認識。

4. 長久在布農地區服務的白冷會傳教士賈斯德神父 Karl Stähli (簡稱 Mis2)。
5. 曲冰部落傳道員 Kaut 女士 (64 歲, 簡稱 Bu3)。

## 一、台灣原住民已經皈依天主教的巫師，為什麼要繼續施行巫術？

工作小組共訪問了十位天主教原住民巫師，其中九位在皈依天主教前曾受過巫師訓練，只有一位 50 歲的泰雅族女士 (Ta2) 是在皈依後才接受巫師訓練，這位泰雅族女士之所以願意接受訓練，是由於本堂神父鼓勵她應該繼續傳承即將消失的巫術傳統。巫師訓練結束後，按照泰雅族習俗，應該殺豬向族人及祖先公開表示她成為巫師，本堂神父 (一位熱心推動本位化的高隆會會士) 還特別出了一萬元幫忙買這頭豬。

另兩位女巫師在皈依天主教信仰後就不再施行巫術，一位是 1956 年成為天主教傳道員的 80 多歲排灣族女士 (Pai1)，另一位在 40 多年前，18 歲時加入修會 (Am1)。雖然如此，直到現在還有不少人來找這兩位女士求助。第一位女士目前在自己的部落仍備受尊重，不但天主教徒，甚至基督徒及非基督教徒都會聆聽她的寶貴意見。例如：原來排灣傳統對於意外或自殺死亡的人，不允許回到部落埋葬；15 年前，她成功改變部落族人的觀念，允許這些亡者能回家安葬。許多病人，無論是精神上或身體上的 (例如：頭疼、酸痛、兒童莫名發高燒、癌症末期、嚴重憂鬱症、無法控制的躁鬱症等)，因為認為中西醫無法醫治，於是來找第二位女士求助，求助的人當中，不少修女、神職人員及

教會內地位很高的人。

另兩位巫師過去由於領洗被迫放棄巫術，但後來又因為被請求及鼓勵而重新施行巫術。一位是排灣女士（Pai2），她領洗前由於堂區傳道員的要求，焚毀她收藏法器的木盒<sup>3</sup>；幾年後，部落頭目請她恢復巫師的工作。頭目說：

「你當巫婆的身分，比當教友更早，是在領洗前就有的，巫婆是自己傳統的身分，而且是公開的，巫婆的工作不能停頓，部落裏還有許多人不信天主教，也不信基督教，如果他們要你用傳統的儀式，你就應該繼續當巫婆，如果你不答應，誰會降福他們的婚姻及新房子<sup>4</sup>？誰會為病人及亡者禱告？」

這位女士去徵詢本堂神父的意見，這位神父比較開放，給她以下的建議：「妳可以繼續施行巫術，但只為沒有皈依基督宗教的人。」於是她重新施行巫術，剛開始只是為非基督徒，後來也協助某些教友，特別是那些認為天主教葬禮儀式太簡單，似乎不夠尊重亡者的族人，他們希望也能用傳統殯葬儀式為亡者祈禱。最近也有一些年輕夫婦因為渴望恢復傳統習俗，請她為他們舉行婚姻儀式。另一位布農族男巫師在 45 歲後恢復巫師工作，理由是他的父親（一位知名的巫師）過世了，一些需要巫師幫忙的人來向他求助。「那時我感覺到，我不能不答應這

---

<sup>3</sup> 傳統的排灣族及魯凱族巫師，都擁有一個雕刻並塗上美麗顏色的木盒子，以收藏他們施行巫術的各種法器。

<sup>4</sup> 排灣族、魯凱族、卑南族、阿美族及鄒族巫師的工作範圍比泰雅族、布農族大，後二者只是協助解決私人問題，如治病、找東西、解除詛咒等，前五者也會參與降福、部落及家族大節日，如婚姻降福、祝福新房子及新船、葬禮祈禱等工作。

些人的請求，因為我的父親已經不在了。」這位現年 65 歲的巫師，是很資深的天主教徒，本堂神父很看重他，但是並不知道他仍繼續施行巫術。

其他五位受訪的天主教巫師 (Ta1, Ta2, Bu1, Ts1, Ts2)，從來都沒有停止施行巫術，他們繼續施行的重要理由，是因為他們認為這是為上門求助者的好處：「遇到受苦的人，我不能不憐協助他們」(Ta3)；「我完全肯定，我所擁有的巫術才能是天主的恩典，我所做的是好的事情」(Bu1)；「施行巫術是好的，因為目的是協助受苦的人」(Ts1)。

值得提出的是，所有被訪問的天主教巫師，都嚴格禁止利用巫術傷害別人的行為：「施行黑巫術的巫師，會遭受報應，例如意外死亡、沒有後代或子孫墮落不學好等」(Bu2)<sup>5</sup>。黑巫術的施行，主要理由有妒忌、報仇或愛情不如意等：「這裏黑巫術的原因主要是妒忌和報仇」(Bu3)；「那個女孩子詛咒這個男孩子，因為她愛他，但他不理她」(Ta2)。根據許多受訪巫師的口述，黑巫術目前仍存在於布農族及泰雅 / 塞德克地區：「我們鄒族部落裏，黑巫術已經不存在，但布農族地區還有會詛咒的巫師」(Ts1)；「這地區的鄒族與魯凱族，最怕布農族的黑巫術」(Mis2)；「這裏的泰雅族已經不會施行黑巫術，但南部的塞德克還會詛咒我們」(Ta3)。

## 二、為何現在還有許多人 (包括基督教徒) 要找原住民巫師？

為什麼現在還有人去找原住民巫師的協助？經過田野調查的觀察研究，可以分析以下五個有明顯相互關係的重要理由：

---

<sup>5</sup> 長久接觸布農族的傳教士賈斯神父，也發現有這個情況 (Mis2)。

1. 上門求助者有中西醫似乎都無法治癒的疾病，無論身體上或精神上的。
2. 上門求助者有難以解決的罪惡感，特別是有關被破壞的人際關係，對方可能仍活著或已經過世。
3. 上門求助者的家族有某些緊張關係，例如夫婦、兄弟或長輩與晚輩之間。
4. 上門求助者渴望找到不見的人、寶貴的東西，或希望恢復失去的能力。
5. 上門求助者渴望知道他遇到痛苦或意外的因由。

### 三、巫師如何協助這些上門求助者？

#### 1. 一位泰雅族女巫師 (Ta2) 的醫療故事

一位年輕人自傳道員學校結業後，回到堂區服務，幾個星期後，這個傳道員的嘴巴罹患怪病，使他沒辦法好好講話。年輕人看了幾家醫院，但都沒法治好他的怪病，最後無奈地只好找這位女巫師求助。經過作法後，女巫師在夢中發現年輕人罹患怪病的原因，是有一位聽過傳道員講道理、附近部落的女孩，很喜歡他但卻沒有被注意，於是去找黑巫師詛咒他。女巫師為年輕人舉行解除詛咒的儀式後，建議他不要繼續當傳道員，以避免類似的狀況再度發生。年輕人聽從巫師的意見辭職，不久嘴巴就好了。當時的本堂神父不知道年輕人去看巫師，告訴年輕人的家人及朋友，他辭職的理由是因為不適應新工作的壓力，但是他的家人、朋友都認為他是因為害怕再被詛咒。

這個故事很有趣，讓我們看到巫師如何成功地醫治與心理及人際關係有關的怪病：一位剛開始當傳道員的年輕人，他的

家人及朋友都以他為榮，但過不久他的嘴巴出了毛病，沒有辦法傳教。這位女巫師很有才能，她一方面消除怪病的心理因素（事實上這個年輕人不能講話的原因，很可能是由於新工作的壓力），一方面讓年輕人繼續保有自信，並在家人及朋友面前有面子，大家都認為他罹患怪病的原因不是由於工作壓力，而是被女孩下了詛咒。

## 2. 一位非基督徒阿美族巫師分享的故事

一位皈依基督教不久的人，有嚴重的頭痛問題，醫師無法協助他，他去找這位阿美族巫師，經過作法後，巫師發現患者頭痛的理由是祖先對他不滿，因為他最近沒有祭拜他們。巫師建議患者改變教派加入天主教會：「我讓他了解，如果他加入天主教會，他可以一方面保留基督教徒的信仰，一方面繼續祭拜祖先。」（Am2）。患者皈依天主教後，頭痛就治癒了。

這個故事跟第一個有很相同的因素，患者痊癒是因為巫師一方面消除他的心理壓力（皈依基督教不能祭拜祖先可能讓他有很深的罪惡感），另一方面保留他的面子與身分（他不必放棄基督信仰）。

## 3. 受過巫師訓練並繼續協助病人的阿美族修女分享兩個故事

一位彌留的母親，拖延了兩星期沒法吐出最後一口氣，使她非常痛苦，也讓孩子很擔心。修女跟這個家庭很熟，她一到他們家裏，就發現孩子們已經在為繼承問題爭論不休。祈禱後，修女告訴孩子，她感應到他們的母親要讓大嫂負責分配家產，孩子們聽從修女的意見後，這位母親就平安去世了。

另一個故事，有一個媽媽要求修女立即到她家，她的一個女兒莫名發高燒，醫生也無法解決，修女知道這個小孩是母親前夫的小孩。祈禱後，修女告訴母親，她感應到小孩的祖先要

求母親把前夫的遺像移到客廳，並加以祭拜。不久，女孩的高燒就退了。

#### 4. 一位鄒族女巫師敘述的故事

一對夫婦很緊張地去找女巫師，因為他們十幾歲的女兒失蹤了十幾天。巫師作法後，她先讓這對父母安心：「放心吧！你們的孩子早晚會回來。」後來她以間接的方式設法了解這個女孩不喜歡在家裏的原因，女巫師告訴父母，女孩回家後要如何好好關心她。不久，女孩不但回家，也跟父母和好了。

#### 小 結

以上五個故事，讓我們看得很清楚，原住民巫師雖然會用相當單純的法術解決問題（如傳統禱告、灑聖水、講故事、舉行奇特的儀式等），其實他們也是頗有智慧的高級心理學家。他們所舉行的巫術，目的與方法都是為解放因為遇到心靈與人際關係緊張，而導致更焦慮及與罪惡感等相關疾病的人。

可以肯定，原住民巫師有智慧的另一個因素是他們的謙虛。受訪的巫師都承認，有時他們沒有能力協助求助的人，例如癌症末期病患或無法理解的心理疾病，遇到這樣的情況，他們都會承認自己的無力，並建議患者去找適當的醫生，或去向自己的宗教信仰求助。

表現原住民巫師智慧的另一面，是他們都提到巫術不能變成賺錢的工具。不少受訪者提到，在布農、阿美及卑南地區，有些非正統的巫師，將原住民及漢人民間宗教巫術混合，以賺錢牟利（Mis1, Mis2, Am2, Am4, Pu1-2）。他們強調按照原住民傳統，巫術絕對不可以變成一種生意，服務後只能接受象徵性的回饋，例如一隻雞、水果、小米酒等，或金額不多的紅包。

#### 四、這些原住民巫師如何融合巫術及基督宗教信仰？

受訪的三位泰雅族巫師及兩位布農族巫師說，在作法時，他們經常會向天主祈求，他們認為他們的能力是從天主來的：

「施法的時候，我會用傳統的禱詞，但我也會祈求 Yaba Kayal (意即天父) 或耶穌。」(Ta2)

「以前我不太清楚神是誰，也不太知道如何祈求祂，領洗後我開始祈求 Yaba Kayal，現在清楚多了。」(Ta3)

「開始施法時，我一定會劃十字聖號，因為我知道我的能力是從天主來的。」(Bu1)

另一位布農巫師每次從請他協助的人那兒收到一些錢，都會奉獻一半給教會：「既然是天主給我這個能力，我不能不謝謝祂」(Bu2)。被訪問的泰雅族、布農族巫師似乎很容易融合巫術及天主教信仰，可能有兩個主要理由：他們不單經常進堂，對天主教信仰有相當了解，他們的本堂神父或傳道員知道、並贊成他們繼續施行巫術，他們常常互相溝通、了解彼此的立場，並給對方意見。

兩個鄒族巫師的信仰融合是比較有困難的，他們承認天主的全能及地位，但是卻跟天主保留相當的距離，施法時也只跟傳統的「神」祈求協助：

「施法時，我會跟一些好的神溝通，祂們會幫忙我，但我都不會祈求天主，因為祂擁有太高的地位，我只會告訴天主及耶穌，我在施行巫術，但祂們跟我的工作沒有直接關係。」(Tsl)

「我明顯知道，天主是最高的、最有能力的神，但平常我是跟 Aaku 這個神工作。因為巫師訓練完畢後，我的父

親給我一個男的神，名叫 Aaku，作為我親密來往的依靠。」

(Ts2)

這兩位鄒族巫師很少進堂，他們好像也不太了解天主教的信仰內容，他們從來沒有機會跟堂區神父、修女或傳道員在信仰與巫術的融合上，有較深的分享。

排灣的一位巫師說，他會祈求天主，但他對天主的了解好像不很深：

「我偶爾會進堂，但參加彌撒時懂得很少。我知道只有一個神，作法時我會祈求 Nagau，就是太陽的名字；我也會祈求 Nagamadi，意思是創造一切的能力，目前在教會我們也會用這個名字講到天主，偶爾我也會祈求耶穌，因為耶穌跟 Nagamadi 很相似，祂是食物與生命的來源，是平等的，不會把人作區別。Nagau、Nagamadi、天主、耶穌似乎是完全相同的，我不太清楚，但是為我在施行巫術時，不是很重要。」(Pai2)

這位女巫師好像對天主教的信仰了解不多，她很少進堂，有一次她有機會跟她以前的本堂神父討論巫術，可惜這個分享沒有很深入。

另一個跟神學、牧靈有關的問題，是施行巫術的兩個重要因素：平常巫師會設法找出求助者罹患疾病或遇到困難的原因；作法後會讓求助者做一種具體的贖罪儀式。富田 (Tavalon) 部落天主堂傳道員強調：

「這裏的冷淡教友無論天主教或基督教的，還是會偷偷去看巫師，他們認為神父、傳道員或牧師不能答覆兩個重要的需求，他們很渴望知道生病的原因，也希望知道應該具體做什麼才能恢復健康。」(Am4)

一位受訪的泰雅族巫師有相同的說法：

「如果我們只是祈求天主協助那些求助的人，他們通常不會滿意，他們希望知道為什麼他們會罹患疾病或遇到困難，也很想知道應該具體做什麼才能獲得解放。」(Tal)

由巫師們所敘述的醫療故事，可以發現多數疾病或遇到困難的理由，都跟家庭或社會關係被破壞有關：例如偷竊、說謊、因為忌妒詛咒人、報仇、忽略祭拜亡者、外遇、不順等。求助者的解放要求公開贖罪，經常是向祖先奉獻祭品，例如殺豬、殺雞等。

遇到這樣的情況，應避免太快判斷，認為這些行為跟信仰一定有衝突，因為這些巫術也擁有可以贊成的因素，最重要的是做適當的分析。給祖先奉獻祭品贖罪，好像跟猶太基督宗教一個主要的誡命有衝突：「除了天主一個外，誰能赦罪呢？」(谷二7)耶穌也公開指責當時把疾病原因與犯罪聯結的猶太人：

「辣彼，誰犯了罪？是他還是他的父母，竟使他生來瞎眼呢？耶穌答覆說：也不是他犯了罪，也不是他的父母，而是為叫天主的工作，在他身上顯揚出來。」(若九2~3)

事實上，猶太基督傳統非常反對亡者有能力用疾病處罰犯罪的人，並有能力治癒奉獻祭品贖罪的人等這類的主張；但他們並不很反對某一個人以象徵性的方式，奉獻祭品給祖先，並公開承認自己的罪過，而渴望得到社會或家庭的赦免。相反地，猶太基督宗教倫理要求人應先跟得罪的人和好，才可以得到神的寬恕：

「你若在祭壇前，要奉獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前，先與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」(瑪

## 五 23~24)

另外，耶穌很明顯地指責當時把疾病與犯罪聯結的觀念，但祂並不否認精神或身體疾病的來源可能是病人的憂慮，因為心理有很深的罪惡感，因此耶穌治癒疾病時，有這樣的告誡：「看你已痊癒了，不要再犯罪，免得你遭遇更不幸的事」（若五 14）。

另一個因素讓我們肯定，就是台灣原住民傳統巫術會結出好的果實，我們發現原住民天主教團體的傳道員或一些有貢獻的平信徒，不少是以前的巫師或巫師的孩子，由於家庭背景的影響，他們有機會接受訓練或長期跟家中的一個巫師相處。以上我們已經指出少女時期受過巫師訓練的一位排灣女士，及一位阿美族女士，她們後來分別成為優秀的傳道員及修女（Pal, Am1）。田野調查時，兩位協助母語翻譯的女傳道員，她們的母親都是巫師，她們很感謝由於母親的影響，使她們更能勝任教會的牧靈工作（Bu3, Am4）。另兩位已經過世的男傳道員，在初期傳教工作時很有貢獻，第一位在台東市知本卑南族部落（Pul-2），第二位在南投縣羅娜布農族部落<sup>6</sup>，還沒領洗時，他們都是有名的巫師。根據筆者在新竹縣尖石鄉泰雅族部落八年的牧靈工作經驗，發現雖然傳統巫師已經凋零，但是最會領導病人與亡者家屬祈禱的婦人，多數是巫師的女兒。

巴黎外方傳教會裴德神父在花蓮縣豐濱鄉阿美族部落服務卅多年，他提出相同的發現，各部落祈禱團體最有活力的團員

---

<sup>6</sup> 參考丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著，輔仁大學神學院原住民神學研究中心主編，《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》（台北：光啓，2004），216~219頁。

多數是巫師的女兒 (Mis1)。一位研究過豐濱鄉阿美族婦女的日本人類學家，在文章中指出<sup>7</sup>，皈依基督宗教後，豐濱鄉各部落的天主教女祈禱會，跟以前部落女巫師團體的社會貢獻非常相同，她們負責關懷病人、安慰亡者家屬、用聖水及祝禱降福新落成的房子、新船等。這些婦女到家庭祈禱時，都會使用一本阿美語的儀式經本，這個經本是由外籍傳教士及本地阿美族傳道員合作翻譯編寫的 *Sapliso 'Satolon 'Olic-Radiw*，包含許多儀式用聖歌，歌詞內容都是天主教的信仰因素，歌曲則是傳統巫術的曲調。

## 結 論

台灣跟其他地區一樣，基督教徒對巫術常有很深的成見。工作小組田野調查後的觀察分析，讓我們對台灣原住民天主教團體仍存在的巫術有比較開放的態度，我們發現受天主教信仰因素影響的巫術，可以結出好的果實。已經皈依天主教信仰的巫師，施行巫術的目的就是協助身體或精神有問題的人。雖然他們所舉行的儀式表面上相當單純古怪，但巫術的基礎是可以肯定的，他們很能聆聽求助者，設法了解對方整個的生活情況，然後提出很有智慧的建議。他們也公開表示，利用巫術傷害別人或利用巫術賺錢，是巫師要特別注意的兩個陷阱。

我們同時發現，有時巫術的施行可以使某些違反基督信仰的因素繼續存在，例如害怕亡者、把疾病的原因與罪過聯結起來、祈求某些跟天主無關的「神」協助醫療等。遇到這樣的觀

---

<sup>7</sup> See K. Yamaji, *Female Activity in the Amis of Taiwan*, K. Yamaji, *Kinship, Gender and the Cosmic World* (Taipei, 1990), pp.49-74.

念，不一定需要直接批判，但至少需要協助巫師或那些去看巫師的教友，讓他們多了解巫術與基督信仰的矛盾之處，並且幫助他們解除這些信仰方面的矛盾和所造成的緊張。

本文是一種鼓勵，它讓我們了解台灣原住民傳統巫術好的一面，也激發我們應該多跟巫師及去看巫師的教友們對話溝通，幫助他們了解基督信仰是一種解放，特別是對那些因為心理對亡者的害怕、很重的罪惡感，或有關「神」的模糊的瞭解等迷信，而被恐懼感包圍的人。

# 耶穌會當前的使命與服務工作

## 耶穌會第卅四屆大會文獻

耶穌會第卅四屆大會，為鼓舞並促使會士們在現時代中，更完善地遵守《會憲》與《會典》，於是由先前大會法令中，特別是第卅一、卅二、卅三及卅四諸屆大會法令中，收集成了《耶穌會會憲補充規則》。本文乃此《會憲補充規則》的第七篇，讀者可從本文中體會耶穌會使命的時代精神。

## 第一章 耶穌會今日的使命

245 §1 本會今日的使命，就是參與教會整體的福傳使命，這使命的目的是讓天主國進入整個人類社會，不僅在來生，也是在今世。這使命是個「既單純、又複雜的整體，並以不同的方式表現出來」<sup>1</sup>，也就是要透過個人的生活見證、宣講、皈依、本地化、建立本地教會等種種相互關聯的層面，以及通過交談和推行天主所願的正義而表現出來<sup>2</sup>。

§2 在此架構中，按照我們經由教會所批准的神恩，本會今天的使命是服務信仰，並在社會中促進福

---

<sup>1</sup> 教宗若望保祿二世《救主使命通諭》no.41 (AAS [1991], p.289)。

<sup>2</sup> 教宗若望保祿二世《救主使命通諭》nos.41-59。

音的正義，這正義是天主的愛與仁慈救贖的具體表現。

§3 這項使命的目的（服務信仰）和其整合的原則（指向天國正義的信仰），連同本地化的福音宣講及與其他宗教傳統的交談，在作為福傳的整合向度上，彼此間是有機關聯、相互促進的。

## 246 要實現上述使命的條件如下：

1° 會士個人不斷皈依，在世界的傷痛中找到耶穌基督，與窮苦及被遺棄的人站在一起。藉此，我們能在十字架的旗幟下聽取他們的種種不幸遭遇，為他們服務效勞。我們對這項使命的敏感意識，會在頻繁地與這些「主的朋友」的直接接觸中，大大加強，且由他們學到很多有關信仰的事理。因此，在一定程度上投入窮人的世界，應成為每位會士生活的一部分。此外，若有可能，我們的會院團體應設在一般民衆居住的區域中。

2° 交談是出自對人的尊重，尤其是對窮人的尊重。在交談中，我們分享他們的文化與精神價值，同時也將我們自己的文化與精神寶藏提供給他們，以便建立不同民族間的交談共融。這種共融是由天主聖言所引導，並為聖神所激發推動，就如在五旬節時一樣。在這樣的交談中，我們會觸摸到天主在他人生命中的工作，同時我們也要努力使這些民衆意識到天主在他們的文化中的臨在<sup>3</sup>。在所謂的「後基督文化」時

---

<sup>3</sup> 教宗若望保祿二世《救主使命通諭》nos.52~57。

代，這種交談也應建立在生活的分享上，在為人類發展與解放而共同投身的行動上，以及在價值與人性經驗的分享上。

3° 聖神隨意吹拂，祂在人間所產生的任何事情，當予以深深的敬重<sup>4</sup>；要留心全球都有對天主默觀體驗的渴望；都希望藉著其他宗教的各種神修體驗、道德價值、神學觀點及其象徵性的表達來豐富自己。

4° 渴望在這個日益因經濟與社會地位、族群與人種、暴力與戰爭、多元文化與宗教差異所撕裂的世界中，實現基督治癒與和好的服務工作<sup>5</sup>。

5° 與別人更密切的合作，特別是與平信徒、地方教會的其他人士、不同宗派的基督信徒、其他宗教的人士，以及所有「慕義如飢似渴」的人們；總之，就是要讓所有努力使這個世界成為適合人類生活的友愛大家庭的人，進一步開放心靈，承認並接受耶穌基督和天父。

6° 藉由神操，我們獲得更深的靈修經驗，也再次體驗到天主在耶穌基督內對我們的大愛。這經驗使我們的信仰與使徒希望能不斷更新。同時，也加強我們在基督的使命中做「耶穌夥伴」的決心，並同祂一起與窮人為伍，辛勤工作，共同建立祂的神國。

7° 我們這個時代所有的主要問題，都具有國

---

<sup>4</sup> 參看若三 8。

<sup>5</sup> 參看《會典綱要》no.1。

際性。因此在我們這一方面，必須要有密切的團結，有隨時待命的機動性和面對變革的真誠開放。此舉並不阻礙我們依舊堅定地植根於自己的文化，卻有助於增進整個耶穌會的合作與協調，好能為教會全球使命服務。

8° 因此，我們必須有一種行動的自由：要開放、適應，甚至渴望任何可能被交付的使命。我們的理想是無條件地獻身於傳教事業，不求世俗的利益，不尋酬報地為所有人服務。我們的使命也使我們將這同樣的使命精神感染他人。

## 247

§1 關於推行正義，就如教會自己所做的，我們的使命必須要瞄準在正義方面最新近、最迫切的需要<sup>6</sup>。譬如：保護個人與民衆的權利（不論是個人的、社會經濟的、公民政治上的權利，以及關於和平、發展、文化的完整等方面的權利）；注意那些民衆不良互動的危險後果，會使窮人、尤其是原住民的生活品質與文化遭受嚴重損害；尊重人的生命，從其形成之始到自然終結，要對抗所謂「死亡文化」的強大威脅；通過基督徒與其他人士在不同領域的協調行動，發揮大眾傳播在服務正義方面的影響。另外，還有環保問題；威脅不少的國家，特別是今天非洲大陸的邊緣化問題；東歐的人民渴望找到一條邁向自由、和平且安全

---

<sup>6</sup> 參看若望保祿二世《社會事務的關懷通諭》no.26 (AAS [1988], 544ff)；《百年通諭》nos.28, 36-39 (AAS [1991], 638ff)。

的康莊大道的問題；存在於每個社會的邊緣人的問題；尤其是世界範圍內非常嚴重的難民問題。

§2 女性在今日世界中的處境值得格外重視<sup>7</sup>。我們要協助她們摧毀那些不義的結構，並伴同她們為下列事項奮鬥：教導男女兩性的基本平等；支援婦女們反對剝削與暴力；培育她們以適當的方式參與我們的機構與服務工作，並在相關問題上參與決策；倡導女性接受教育的權利，剷除在教育上對女性所有的歧視；在談話及寫作上，要用適當而又兼顧性別的語氣與言詞。

§3 這一切努力，都應集中在轉化那些支撐不義和壓迫性社會秩序的文化價值上。

**248** 總會長在他的諮議會協助下，有責任激勵本會全體為福音的理想與它的正義服務。我們全體會士，尤其是高級長上們，當竭力與總會長合作，即便這樣的合作需要打破他們在自己的小天地裏所固有的習慣，甚至冒著心神安寧被擾亂的危險。

**249** §1 在我們的使命中，任何推行正義的意願，都包括以某種方式參與公民的行動；這個參與使我們的福傳工作更有意義，也更容易讓人接受。

§2 會院團體與長上該幫助每個會士克服困難、畏

---

<sup>7</sup> 參看若望保祿二世《婦女的尊嚴與聖召書函》no.10 (AAS [1988], 1674ff)；《平信徒勸諭》n.49 (AAS [1989], 486ff)。

懼和冷漠。這些因素阻止我們瞭解那些真正存在於我們城鎮、國家、地區，以及世界中有關文化、社會、經濟與政治方面的種種問題。如此，讓每個會士能認出、並負起社會的責任，事實上這也是他的責任，也能使每位會士照適合自己的方式參與推行正義的工作。

§3 在各種不同的使徒工作中，我們必須建立起互相關懷、追求正義的團體。與我們的同工聯合起來工作，我們就能、而且應該使本會的各项使徒工作，按照下列的一種或數種方式努力推行正義，如：直接地服務並陪伴窮人；提高「要求正義」的普遍意識，聯合社會責任實踐它；參與社會大動員來建立更正義的社會秩序。

**250** 本會全體會士，尤其是富有國家的會士，應盡其所能努力與對大眾輿論有影響力的人士和國際機構合作，好能更有效地在所有的人中推行正義。

**251** 最後，為能妥善完成我們的使命，我們該永遠牢記在心：「使人這個工具與天主聯合起來，好能讓天主的手隨心所欲地引導他；這方式遠比那些準備他與人聯合的方法更為有效」<sup>8</sup>。

## 第二章 教宗所付給的使命

**252** §1 要成一個真正的基督徒，我們對教會的服務工

---

<sup>8</sup> 《會憲》[813]。

作，就必須植根於對基督的忠誠，因為是他使一切事物得以更新；同樣，要成爲一個真正的耶穌會士，我們的服務工作必須在與伯鐸的繼承者—教宗的共融中進行。

§2 由於對基督的愛，並因在使命上格外服從基督代表的第四聖願<sup>9</sup>，本會將自己完全奉獻於教會，以便教宗可以差遣所有的會士，到主的葡萄園中去奉行他的使命。

§3 不論什麼時候，也不論被派往世界哪個角落，凡是教宗所託給本會的使命<sup>10</sup>，本會必須將之置於我們使徒工作中最優先的地位，並竭力予以完成。

**253** 近來的歷任教宗對本會的囑託如下：

1° 有效促成梵二大公會議議案的落實。

2° 全力對抗無神主義，在俗化的時代中，協助教會進行所需要的深度革新。

3° 按照今日不同的靈修需要，更好地調整我們傳統的使徒工作：更新基督徒的生活、青年的教育、神職人員的培育、神哲學的研究、人文及科學文化的探索，以及福傳的工作。

4° 特別注意合一運動、各宗教間的交談，以

---

<sup>9</sup> 參看《會典綱要》no.3；《會憲》[603, 605]。

<sup>10</sup> 參看《會憲》[529]；[605]。

及真正的本地化運動。

5° 以符合我們司鐸身分及修會特徵的方式，在教會的福傳行動中，竭力推行與「全人類所渴望的和平息息相關」的正義。

6° 培植強大的力量來促進福傳工作及教會的團結，通過獻身於我們的先知性使命，努力推行新福傳<sup>11</sup>。

**254** 教宗將抵制無神主義的使命囑託給本會，我們要使這使命滲透到我們所有形式的使徒工作中。這樣，我們才能一方面培育教友，使他們有真實的信仰，對天主有真正的認識；另一方面，我們還要熱誠努力與各種無信仰的人接觸。

### 第三章 本會長上所付給會士的使命與會士對服務工作的選擇

**255** §1 雖然我們的會士散佈在世界各地的會院中，並屬於不同的會省或地區，可是，全體會士首先且直接地加入了同一個使徒性的整體——整個耶穌會大團體。也就是在這個觀念下，耶穌會規劃並確定了它使徒工作的選項和方針，因此每一會士都應為本會的抉擇與方針負責。本會的這一特點，同

---

<sup>11</sup> 若望保祿二世在第卅三屆大會中向大會的證道詞（*ActRSI* 18: 1093~99），以及 1995 年元月 5 日在第卅四屆大會中給代表們的面諭。

時也要求每一會士在服務全球教會方面，有高度的適應性，和真正的使徒機動性<sup>12</sup>。

§2 會士與耶穌會本身的這種密切關係，實屬重要，應當比任何其他形式的忠誠約束力更優先（如會內會外的種種組織關係）。會士與耶穌會本身的這種隸屬關係，規定著其他任何的約定，並使這關係成爲「使命」。因爲「使命」原是本會藉著長上所賦予的，也常由本會加以檢討。本會能爲了對天主更大的服務，對使命加以批准或修改。

**256** §1 今天，當我們繼續答覆最近幾屆大會所表明的使命時，新的形勢和需要對我們提出了新的要求。那些傳統的使徒工作，若按時代的需要加以適當的改變，就會呈現出全新的價值。這樣，我們的一切工作，都將有助於加強那實行正義的信仰。

§2 因此，我們所有的服務工作，不論是傳統的或是新創的，必須藉著個人及團體的使徒神類分辨來檢討，並且要十分注意這些工作在服務信仰、推行正義，以及與關懷窮人方面所擔負的角色。如有必要，可以用一些更有效率的服務工作來替代。

**257** 我們的機構可用下列的方法，來有效地協助落實我們的使命：每個機構可以評估自己在社會中所扮演的角色；檢討機構的內在組織與政策，看它們是否能反映出我們使命的真相；與不同社會文化背

---

<sup>12</sup> 《會憲》[304]；[308]；[603, 605]。

景中的其他類似的機構進行交流與合作；對我們的工作人員進行有關使命的持續培育。

**258** §1 所有的會士，尤其是在選擇服務工作上負有「最重要責任」的長上們<sup>13</sup>，必須盡最大的努力檢討我們的服務工作。檢討的規則就在《會憲》裏、並經大會法令與歷任總會長的訓諭所闡明。這個標準保有常久的價值，不過也須常常適當地配合各時代的情形。

§2 我們應時常考量這些事項：社會的現況及牧靈工作計畫；現有的使徒工作人員與所期望有的人手；什麼是比較迫切的牧靈工作與使徒性的需要；以及爲了更普遍的工作而應向總會長提供的協助。

§3 爲認清事情真相而做的社會文化分析，也應從宗教、社會及政治的角度深入探討。這一切都需嚴謹的專門研究和與之有關的精深學識作基礎。

§4 不僅地方、會省及會區的團體要按照這種方式進行，長上們也應照此進行方式，利用他們定期的諮議會討論研究，並提出一些使徒工作計畫，呈報總會長。

**259** 首先藉著隨時隨地聽候聖座的差遣，我們每個會士，尤其是長上們，都要隨從地方聖統的計畫、判斷與工作，並努力促其實現；彼此間也應以伙伴

---

<sup>13</sup> 詹森神父 “Letter on Our Ministries” ( *ActRSJ* 11 : 299~336 ) 。

的精神與情誼來振奮自己，好使我們的工作與當地堂區的牧靈工作配合起來。這種作法就是按照本會服從教宗的固有傳統，透過講解、宣揚福音及保護信仰，來為教會服務。

**260** §1 為對服務工作有更好的選擇，並在一定程度上顧及未來的發展，需要在省會長權下，設立一個委員會來協助他。此委員會的任務是：認真研究總會長或高級長上聯會所擬定的使徒工作中的優先，之後，在全面審定本會的工作時提供建議。此建議包括：哪些牧靈工作應該繼續保留、哪些應該放棄，以及哪些工作應該開創。省會長每年應向總會長報告他們在這些方面所做的。

§2 為能更有效地協調一個地區的使徒工作，設立一個連繫會省與地區的省際委員會，能對高級長上們的聯會有很大幫助。在一個生活與文化基本相同的區域，可以只設立一個省際委員會來取代會省或地區各自的委員會。

**261** §1 不僅我們有組織的傳教活動應該檢討，個人的使徒工作也應按照同樣的批判標準檢討。

§2 為了將我們的力量凝聚成一個整體而不至於分散，長上們該牢記，他們不只照顧自己的屬下本身，也要關心他們的工作。因此在選擇服務工作時，長上們不要害怕要求屬下服從。然而在屬下方面，如果已經接到某種工作，他們就應主動地將此

事呈報給長上，好讓長上與他的諮議們統籌安排。屬下應心甘情願地將自己的工作與他人的工作聯合在一起，並樂意屬於別人權下，以求得到更普遍的好處。

**262** 本會認為，讓我們的一些會士臨在某些世俗的場合中，並與他人一起共事，這對實現我們今日的使命有很大的使徒重要性；因此，基於這種使徒意義，會士從事一些世俗的工作或職業，尤其是在那些不利於基督信仰的或窮困的地區，有時當被作為本會使命的一部分，只要這使命是由長上派遣，並能按照本會進行的方式去執行。

## 第四章 本會藉以實現使命的服務工作

### 1. 傳教服務的工作

**263** §1 所有的耶穌會會士，都因他加入本會的聖召可被遣往傳教區工作，而不只是那些提出申請的會士；然而，出生在傳教區的會士更該認清他們在自己的文化中宣傳信仰、建立並鞏固教會的重大責任。同時，他們也應準備著隨時到別的民族中從事傳教活動。

§2 長上們應選派那些德才兼優、既容易適應又能融入新文化環境的會士們到傳教區工作；如此，他們在宣講福音時，對當地聽眾的宗教信仰和文化背景，才會特別敏感和謹慎。

**264** §1 每個會省應把託付給自己的傳教使命，當做會省必須的服務之一，與其他的工作同等重要。他們要以人力與物力幫助這福傳工作，按照他們的實際情形，以更大的熱情支持有更迫切需要的地區。對那些已經成為獨立省、區的地方，也應照樣去做。

§2 我們的會士應在所有的教友中，勤奮地推行各民族的福傳工作，並努力培養福傳聖召。

## 2. 宗教交談

**265** §1 各宗教連基督宗教在內，曾在歷史上扮演過分裂、剝削、衝突的角色。在這樣的背景下，宗教交談願盡力發揮各宗教所具有的合一和解放的潛力，如此可顯示出宗教確有能力為人類的福祉、正義與世界和平作出貢獻。

§2 交談是「一種有其本身的指導原則、要求與尊嚴的活動」<sup>14</sup>，絕不應該以交談當做使人皈依基督宗教的策略，因為與其他宗教信徒的良好關係是處在宗教多元化世界裏的一個必要條件。

**266** §1 交談的文化應該成為本會特殊的標誌，因為我們是被派遣到全世界為天主的愈大光榮和協助別人而工作。

§2 本會當促進教會所推薦的四項交談，就是：

---

<sup>14</sup> 教宗若望保錄二世《救主的使命通論》56。

a. 藉生活中的對話，人們努力以開放的胸襟、守望相助的精神，樂人之樂，憂人之憂，分享他們的人生問題和所關心的事。

b. 藉行動中的對話，基督徒與他人合作共謀人民的整體發展與釋放。

c. 藉神學思想交流，專家們設法加深對各自的精神遺產作了解，理解並欣賞彼此的宗教價值。

d. 藉宗教經驗的交流，以自己的宗教傳統為基礎的不同信仰者，分享他們的精神財富，如有關祈禱與默觀、信仰和追尋天主或絕對者的途徑<sup>15</sup>。

**267** 本會必須準備一些會士成為宗教交談中，上述第三項交談的專家。由於這種交談正成為全球性所關切的事，上述準備應包括本會省際與國際的人員交換，並與其他的團體合作。

### 3. 合一運動

**268** 促進正義的信仰必須致力於合一的交談與合作。合一運動不只是一項特殊的任務，需要一些會士接受訓練，並被派遣，且是一個基督徒新的生活方式。就是說，合一運動尋求的是團結而不是分裂，是了解而不是對立，合一運動設法透過真理、

---

<sup>15</sup> 參看宗座宗教交談委員會及萬民福傳聖部 1991 年 5 月 19 日頒佈的“Dialogue and Proclamation.” no.42。

正義與愛的交談去認識、了解和愛別人，以他們希望我們怎樣認識、了解的方式來認識、了解他們<sup>16</sup>，完全尊重他們獨有的特色。

**269** §1 藉著選擇合一運動之路，本會不僅回應合一運動對時代訊號的分辨，也是順應教會<sup>17</sup>和前幾屆大會一再的要求<sup>18</sup>。

§2 為推動合一工作，長上們要保證按照不同地區的要求，造就一些會士成為合一運動專家。他們應完全熟悉天主教和其他基督宗教的教義和靈修生活<sup>19</sup>。

§3 在合一運動的工作中，耶穌會士要忠貞地遵守聖座與負責指導合一運動者所立的規章與方針。

#### 4. 牧靈服務和工作

**270** §1 之前創設的牧靈工作或服務，只要仍能達成當初所指望的目標，又經過教會的批准，就應予以

---

<sup>16</sup> 參看第卅四屆大會 法令 12, nos.1~3；第卅二屆大會 法令 4, no.37。

<sup>17</sup> 參看梵二《教會憲章》、《東方教會法令》、《信仰自由宣言》；若望保祿二世 1983 年 9 月 2 日在第卅三屆大會中向大會的證道詞，以及 1995 年元月 5 日在第卅四屆大會中給代表們的面諭；宗座基督徒合一委員會《大公指南》AAS (1993), pp.1039~119。

<sup>18</sup> 第卅四屆大會 法令 12, no.4；參看第卅一屆大會 法令 26；第卅三屆大會 法令 1, no.37；第卅四屆大會 法令 6, no.20。

<sup>19</sup> 參看第卅一屆大會 法令 26, nos.1, 8。

更新並積極推進。

§2 依照本會的傳承與精神，我們會士們當勤勉地尋找新的牧靈服務與工作方式，以回應當代的需要，包括其他宗教的需要。

§3 我們的牧靈服務應準備教友團體繼續進行與其他宗教信徒交談，並幫助他們在自己的生活中，體驗到天主對他們的憐憫和仁愛。

**271** §1 神操在經過以各種不同方式謹慎地調整之後，可講授給各色各樣的人，包括一般老百姓，當然他們應有能力聽懂，如此可培養基督信徒，使他們由個人對天主救主的親身體驗，進而引領他們對上主有更親密的認識，好更多地熱愛他、跟隨他<sup>20</sup>。這樣，在必要時，他們能在社會及文化結構的改革中，扮演建設性的角色<sup>21</sup>。

§2 同樣，要盡可能地給其他宗教的人士講授神操，當然要經過適當地調整。

§3 要培育我們會士真實正確地去講授神操；我們也應幫助教區及修會的神職人員，以及男女教友們受到同樣的訓練。

**272** 長上們應堅持：

1° 使工作主任都能認真地配合當前牧靈工

---

<sup>20</sup> 參看《神操》[104]，《會憲》[408-9]。

<sup>21</sup> 參看《會憲》[649]。

作的做法。

2° 使我們會士按照本會的傳承與所發的聖願，特別重視給兒童與未受教育的人講解基督宗教教義；推廣現代教理講授的新方式；用適當的方法初步介紹信仰；也要到醫院和監獄中，給病人與犯人提供神修輔導和幫助。

3° 使會士與基督生活團和祈禱宗會的革新計畫合作。

**273** 按照本會的精神及教會多次表達的心願，要鼓勵在被忽略的人群中建立我們的會院。在那裏，會士們要以不同的方式做他們的使徒工作，懷著與貧窮的基督一同生活的特殊動機。

**274** §1 現今，教會對於託給修會堂區的規定，已有些改變<sup>22</sup>，在堂區照顧人靈已不再視為違反我們《會憲》的原則<sup>23</sup>。實際上在某些環境下，在堂區中更能幫助我們實現服務信仰與推行正義的使命，而且也是促進宗教交談和文化交流的好地方。總會長有權決定是否要接管或歸還某些堂區。

§2 凡本會所接管的堂區，都必須符合本會的特殊神恩與使命，因此除了要致力於當地教會牧靈的目標與政策之外，也要按照本會的日常行事及生活

---

<sup>22</sup> 參看《天主教法典》538. §2；681~82；《東方教會法典》284. §3. 1°；297；543。

<sup>23</sup> 參看《會憲》[588]。

方式（our way of proceeding），投入本會的優先使徒工作，以及省區的使命計畫。

§3 被派去做堂區主任的會士，必須接受過特殊的訓練，尤其是在講道、教授要理、社會文化分析、大眾傳播媒體，以及處理紛爭等方面的技巧。此外，為其自身的持續培育，他們必須有機會到某些模範堂區去觀摩，也運用合適的牧職訓練中心<sup>24</sup>。

**275** 我們會士遵照聖座的意願，也應格外重視東方教會（天主教或非天主教）所從事的使徒工作。那些被指派去做這樣工作的會士，應保留或接受一種東方禮儀；也應在本會建立一些屬東方禮儀的會院或中心。

**276** §1 所有會士不僅要非常重視，還要熱心關懷教會生活中的耶穌聖心奧蹟。敬禮耶穌聖心應是每位會士生活中很重要的一部分，如此，會士能在自己的每個牧靈工作中、在其他敬禮外，也推動這項敬禮，並認為這是主基督託付給本會最令人高興的任務。這樣，我們的各種牧靈工作的果實就會日益增多。

§2 會士們也應在所分配的工作和活動中，完全信賴童貞聖母瑪利亞的保護和助佑，並在各處將我們救主之母在救恩史中的角色，越來越清楚地展示出來。

---

<sup>24</sup> 參看《天主教法典》521. §§2~3；《東方教會法典》285, §1。

## 5. 教育使徒工作

### a. 教育使徒工作總論

**277** §1 現時代中，教會特別推薦充滿影響力的教育使徒工作，本會也視之為各種職務中非常重要的一種，因為教育使徒工作促進今日服務信仰的使命，在此信仰服務中生出正義。因為當教育使徒工作在我們使命的導引下完成時，可有力幫助「整個人的完全解放，並引領人分享天主自己的生命」。

§2 我們會士可以藉著不同的途徑，從事教育使徒工作，或是在我們自己的機構，或是與其他的機構合作。在資源與環境許可，並確實有望為天主和教會提供更大服務的地方，本會當有自己的教育機構。

§3 會士們在任何學校工作，不管是什麼性質或什麼等級的，或是從事非正式教育的，或是全民教育，都能對個人和社會發揮深遠的影響力。

§4 所有本會初創的教育機構，都必須考慮到文化、宗教和意識型態的多元性，以及當地社會經濟的需要。

**278** 在不損及我們對窮人優先關懷的同時，我們也不應忽略那些有希望取得更大進步，並以服務鄰人而將對社會產生更大影響力的學生，不管他們是屬於哪一社會階層。

**279** §1 我們必須用特殊的方法，有效地準備我們的

學生，使他們投身建造一個更正義的世界，並懂得如何與別人、並為別人操勞。

§2 對天主教的學生，我們當特別注意，使他們在研習文學及科學的同時，也獲得基督徒應有的知識和品格，以期他們在成熟的信仰和個人對耶穌基督的熱愛的激勵下，學會在別人身上找到基督、事奉基督<sup>25</sup>。為此，在我們的學校裏，成立基督生活團，會有幫助。

§3 對於其他宗教的學生，我們必須留意，在整個學習過程中，特別是在教授倫理課時，要培育出擁有正確倫理判斷和良好品德的男女。

§4 在我們的教育工作中，必須讓我們的學生意識到宗教之間合作的價值，並教育他們對當地多元宗教團體的信仰觀有基本的認識與尊重。

**280** 在這個嶄新的大眾傳播文化中，最重要的是教導我們的學生，對大眾傳媒所播送的新聞，能做批判性的了解，如此他們能學著對新聞有選擇性的吸收。因此，本會的教育工作者應在傳媒的領域中受過適當的訓練。

**281** 在今日，青年人到國外去深造已是非常普遍的事，我們應好好地照顧他們。

**282** 為幫助在教外學校就讀的許多教友兒童，耶穌

---

<sup>25</sup> 參看《會憲》[392, 395]。

會該盡一些責任幫助他們，並竭力與他人合作成立天主教學生中心，做輔導司鐸，並在這些教外學校任教。

**283** 我們要與我們的校友們常常保持聯繫，並給他們提供意見，如此他們可滿懷福音的價值觀踏入社會，在他們各自的職責中彼此鼓勵，為社會公益而工作。

**284** 在教育工作上，要培養與平信徒密切合作的精神，要盡可能地將他們已準備好承擔的角色交付給他們，不論是在教學、學術或財政管理，甚至在學校董事會中。

#### b. 耶穌會的教育機構

**285** §1 由本會中央秘書處教育部門撰寫，並經總會長批准的教育使徒工作文件<sup>26</sup>，在考慮到不同的地方與文化差異，並適應不同機構的性質的前提下，應對學校的使命聲明、政策、教學項目，以及本會教育機構的整個學術環境有所啓發。

§2 為確保我們學校的特色，以及會士與平信徒之間有效的合作，慎重選擇行政人員與師資完全有其必要，不管從耶穌會士或從其他人中選擇皆然；也要以依納爵神修與教學法完善地培育他們，尤其

---

<sup>26</sup> 參看「耶穌會教育的特徵」(1986年12月8日, *ActRSJ* 19: 767); 「依納爵教育方法」(1993年7月31日, *ActRSJ* 20: 911ff)。

是那些要擔較大責任的職位的人。

**286** 在很多地區，小學教育可以是我們給群眾提供最有效的服務之一，特別是為那些窮人。因為在性格形成的早期，小學教育能給孩子們提供堅實的學業與宗教信仰的基礎。

**287** §1 在一些發展中國家的城市或鄉村，藉著所謂的非正規教育，青年與成年人在傳統的學校體制之外接受教育，這是推行正義的恰當方式；因此，這種非正規的教育方式與本會的使命十分吻合，且使這使命更加充實豐盈。

§2 應在我們所管理的非正規教育中心和本會的學校、大學及社會中心之間，培養彼此的合作，這樣的合作為大家都有益處。

**288** §1 中等學校應繼續不斷地發展，一是作為教育機構，二是作為平信徒合作者、學生家庭和校友們的文化與信仰的中心，透過他們，也可成為當地整個社區的中心。會士也應與負有主要教育職責的學生家長密切合作。

§2 若有需要、或真正實用的話，也要開辦其他的學校，比如技校和農業學校。

§3 為了人靈更大的好處，我們中等學校內要創立男女合校制時，應遵守各地方教會及政府的規定。

289 §1 在培育整個人類團體上，大學與高等教育機構繼續扮演著非常重要的角色，因為在這些高等學府裏的學術辯論，會給我們的文化造成重大的影響，這些辯論能關係到倫理、經濟、政治等的未來走向，以及人存在的真正意義。因此，只要我們有能力，就應確保本會投身於這類的高等學府，不論是由本會或是其他人管理。所以，對教會來說，有奉獻精神的耶穌會士繼續投身大學工作是極其重要的。

§2 藉著想像力與信德，往往在非常困難的環境下，我們都必須繼續積極努力地工作，才能維持並加強我們每一座高等教育機構擁有「耶穌會的」與「大學的」特色，並促使這兩方面的特色得以充分實現。

§3 耶穌會的大學既然分享了本會的使命，就應在自己學校特有的組織內，和它的真實目標中，去發現一個具體、適當、又符合學校性質的園地，來培養促進正義的信仰。

§4 今日耶穌會大學相當複雜，為維持其特徵，需要新的管理和監督結構，同時也容許它與學術界和其所屬社會，包括教會與耶穌會，維持有效的聯繫。因此，定期的評估是必要的，好能判斷它的發展動向是否符合本會的使命。在大學服務的會士們應積極地投身大學，並使其朝本會所期望他們達到

的目標發展。

§5 耶穌會的大學必須在人文、社會、靈修和倫理方面的培育上是傑出的；同樣，對學生及在校服務或相關人士的牧靈關懷，也應出類拔萃。

§6 在我們的高等教育機構的院系中，神學與哲學尤其應該發揮它們特殊的影響力，這樣可根據當地的情形為天主提供更大的服務。還要推動跨學科的工作，這必然包含有與校內的、與其他大學的專家之間的合作對話精神。

**290** 培育司鐸是最有價值的工作，應被視為本會的首要牧靈工作之一。因此那些在我們大學就讀的修士們，應受到特別關照。在本會接管的修院中，當選派我們中最優秀的會士去做院長和教師。如果接管教區修院，就必須與主教訂立清楚的合同，並經總會長批准<sup>27</sup>。

**291** 不僅青年人，成年人也需要接受教育，好使他們在職業上有進步；並採取可行辦法使他們的婚姻、家庭、社會生活更人性化，在適當的地方也更基督化，從而更正義。也應啟發教導他們對自己的信仰生活有更好的了解。

**292** 我們的學院與大學可有一些護衛者，也就是答應要保護這些學校的朋友。不過，無論何時何地，

---

<sup>27</sup> 《天主教法典》681, §2。

都不可接受，也當避免那些含有管轄權和司法權意義的名稱。

## 6. 學術方面的牧靈工作

**293** §1 對神學與哲學，或其他科學與人類文化種種方面的研究，是非常重要的，因為這不僅會實現我們今日的使命，而且幫助教會了解當代的世界，進而向世界宣講得救的聖言。

§2 長上指派從事學術工作的會士，應以堅強的意志和犧牲自我的精神，全心全意地將自己投入研究學術的工作，他們應當知道他們對本會當代的使命，提供了不可限量的貢獻，同時他們在研究學術工作時，也不要忘記要與本會從事其他使徒工作的弟兄們保持聯繫，並且要與那些更直接地從事社會服務與牧靈工作的弟兄們積極地合作。

**294** 在所有為天國服務的學術使徒工作中，神學的研究與反省，應享有特殊的地位。當會士神學工作者在各種不同的環境中生活及工作，並以嚴謹的態度及創造性的想像力，在天主教神學大海的領域中埋頭苦幹的研究時，就合乎這一地位。因為他們的研究有獨特的價值，能幫助人們分辨、照明、解讀當代生活中的種種問題與機遇，並答覆人腦海中的廣泛問題及心靈中的最深渴望。

**295** 在神學意見的探討和表達上，在牧靈工作的選

擇上，我們應該常常主動地了解教會聖統的想法和意見，不忘救靈的宗旨是本會的目標。同時我們也應該嘗試著表達教友們的心聲，並協助教會由這種心聲，依照梵二大公會議的教導，辨認出天主聖神的動向。

**296** 寫作這一工作當視為人類最有益的服務，也可以說對本會是非常適宜的，因此長上們要竭力推動。關於書籍出版的事，必須完全遵照《教會法典》與我們《會典》的規定而行<sup>28</sup>。

**297** 我們絕不可忘記，學術研究的品質在我們所有的服務中，佔有卓絕的重要性。如果我們願把推行正義和傳播信仰整合在一起，如果我們希望有效地為和平而工作，為保護生命與環保而努力，為保衛個人和全體人類的種種權利而奮鬥的話，本會會士就必須不斷地提高我們的能力，來分辨並評估我們的使命，這為完成上述的意願是不可缺少的。

## 7. 社會使徒工作

**298** 在規劃使徒工作時，為滿全本會今日服務信仰的使命，社會的使徒工作應列入本會首要工作之一。它的目標是藉著各種努力，建立一個在人類共同生活的架構中，更充滿正義和愛德的社會。

---

<sup>28</sup> 參看“An Ordination on Writings and Other Works Intended for Publication.” *ActRSJ* 19: 1016ff。

**299** §1 跟我們其他所有的使徒工作一樣，社會使徒工作也源自「捍衛和傳播信仰，及在教義和基督徒生活上進步」這一使命。

§2 此外，每個會士應當明瞭，他們能夠且有責任在自己的靈修服務中實施社會使徒工作，如講解教會的社會教導，激勵指導教友重視社會正義及社會愛德，最後，透過我們機構中的成員，設置一些服務社會的計畫。

**300** §1 每個會省或地區都應協助各社會中心，按照適合時代及每個地區具體環境的計畫，從事研究、出版和社會活動。這些社會中心彼此之間應保持密切聯繫，蒐集資料、並提供各種實際的合作協助。這些中心特別要指出當地宗教和文化中具有轉移人心、端正民風的潛能因素，加以推動；並要積極提出共同的計畫，以建立一個正義的社會秩序。

§2 與窮人在一起、為他們服務的社會中心，以及直接的社會工作，越是能將信仰整合於工作的全面幅度，就越能更有效地推行正義。

**301** §1 在教會對社會訓導的指引下，會士應努力推動的，就是讓基督的教導深深地滲透大眾的公共生活，可是會士們應避免捲入政治漩渦之中。

§2 在某一具體實際的特殊情況下，是否可允許一位會士答應負責一項行政工作，參與政府的行政權力、政黨或工會的領導，需要由總會長裁決；總

會長將按照教會法與教會權威人士的意見處理<sup>29</sup>。

**302** 會士在整個的培育過程中，不論是在理論方面（藉著嚴謹地研究社會科學），或是在實踐方面，都必須考慮到我們現時代整個使徒工作中的社會領域，務使將從事此一使徒工作的特派會士能及時被選定，且受過合適的培育。

## 8. 大眾傳播

**303** §1 本會應當知道，大眾傳播並不是只限於少數會士「專家」的領域，而是我們所有使徒工作的一個重要使徒性幅度。因此，要成爲一名在使徒服務中有效的耶穌會士，就應重視並熟悉現代傳播文化的語言與象徵，以及它的優長和弱點。

§2 我們必須與傳播界密切合作，好能將教會的真實面貌展示給世人，並使福音能融入新的媒體文化中。即使我們常常忠於真理，也要讓依納爵所謂「與教會同感」的精神來引導我們，凡是教會中值得稱揚的事，都要把它表達出來。

§3 按照第肆編 96 號 §2 所給會士們的規定，會士們必須接受大眾傳播訓練，這並不減損會士的總培育，而是在服務時，爲配合使徒工作的需要與時機，更能有效地運用大眾媒體，以完成我們的使

---

<sup>29</sup> 參看《天主教法典》672 並比較 285, §3 及 287, §2；《東方教會法典》383, 1°；384, §2。

命。高級長上應在適當的時機，選派一些有本會精神和有才幹的會士去深造，以期他們將來在傳播媒體的不同領域中，成為專家並獲得學位，從而有能力運用他們的學識與技術，並指導他人。

## 9. 羅馬的全會共同會院和事業

**304** §1 耶穌會遵照第四聖願，肯定地負起聖座所委託的羅馬會省際的事業，例如：宗座額我略大學及其附屬學院、宗座聖經學院與宗座東方學院、宗座俄國公學、梵蒂岡電台、梵蒂岡天文台，這一切都是耶穌會共同的事業，直接屬於總會長權下。大家公認這些機構在過去有極大的貢獻，今天依然會繼續下去，因此呼籲那些分擔總會長職責的高級長上繼續提供資金幫助，尤其是在培育和選派教授及其他人才方面的幫助。

§2 每個會省亦當盡力幫助那些在羅馬為整個耶穌會服務的會院及事業，如耶穌會歷史研究機構及本會國際學院。

## 第五章 會士與教友在使命方面的合作

### 1. 與教友合作概論

**305** §1 本會察覺平信徒能在「這個重大的歷史時刻，積極、認真、負責地擔負起教會的一部分使

命」，是我們這個時代的恩寵，也是未來的希望<sup>30</sup>。因此我們努力響應此一恩寵，與他們並肩合作，以充分實現他們的使命，在以我們的方式計劃、推展「我們的」使徒工作時，盡量予以配合。

§2 為達成此事，所有會士都該按照教會訓導權的新指示，深切意識到平信徒地位與聖召的意義，以及他們在教會與世界上所擔負的使徒工作<sup>31</sup>。藉著與他們之間兄弟般的交談，我們該盡力了解他們的生活、他們的想法和感受、他們的願望和他們的宗教心態；我們還應盡量與他們分享我們的神修遺產，同時意識到我們也能從他們那裏有所收穫，以加強我們的聖召與使命。

## 2. 會士在教友的工作方面與他們合作

**306** §1 本會非常樂意在教友的使命工作上提供服務，把我們之所是以及我們之所有貢獻給他們，也就是首先將我們在使徒神修上的培育，提供給他們，尤其是大家所渴求的，由神操所得到的經驗、靈修指導與分辨，幫助他們發展牧靈及使徒能力的教育資源，當然，還有我們對他們的友誼。

§2 我們願意像真正的伙伴一樣，對大家所關懷

---

<sup>30</sup> 參看若望保祿二世《平信徒勸諭》no.3。

<sup>31</sup> 參看梵二《教會憲章》nos.30~38；《教友傳教工作法令》；若望保祿二世《婦女的尊嚴與聖召書函》。

和所興辦的事業，彼此交換心得、學習與回應，對使徒的目標更要彼此分享；在教友推動的工作上，我們常準備著去為他們服務，如做顧問、助手或協辦者等等。

§3 我們一方面在這些合作的工作中，應符合本會選擇服務工作的標準，特別是關於服務信仰及推行正義，和我們使命的其他方面必要的協調；會士在同他人合作時，必須有一清楚的使徒目標，且與長上及使徒團體保持繼續不斷的檢討與分辨。

§4 爲了培養良好的合作，我們需要在早年甚至終生接受訓練與革新。藉著這些方法會幫助我們，一方面了解並尊重教友的特殊聖召，另一方面也幫助我們重視自己的聖召。

### 3. 在耶穌會的事業中與教友合作

**307**

§1 本會藉著一些事業來達成使命，而這些事業也都展現了依納爵的價值觀，同時本會以不同的方式負起並保有這些事業的「最後責任」。如果在這樣的事業上與教友合作，就必須擬定一個清楚的使命聲明，作為指導一簡要地說明此事業的宗旨，以及在此工作中合作的基礎。此合作方案必須提供給那些與我們合作的教友，並向他們清楚地解釋明白。

§2 要給與我們合作的教友安排一些計畫，協助

他們更多地認識依納爵的傳統與靈修，幫助他們在自己的聖召中成長。

§3 對那些與我們一同工作的人，不但要對他們公平公道，而且還應保持一種友愛的真誠合作。我們要多多開放，讓他們在許多方面廣泛地參與我們的工作；同樣的，也要分擔我們的責任，如在組織、推動與管理方面的責任。自然，這裏預先假定我們的合作者，已吸收了依納爵靈修的原則，它是啓發我們使命的原動力；最後的決定權也應在本會手裏，因為最後還是由本會負責。

§4 如果有了這些條件，一位平信徒可成爲某一耶穌會工作的主管。在此情形下，省會長派會士們到這些機構服務，他們就當在教友主管指導下，完成他們的使命。在某些機構裏，如果會士佔少數，就應特別注意平信徒同事們的領袖角色，也要採取一些適當的方法，以確保此工作的耶穌會特徵。

**308** 爲了培養教友在教會中負起責任，本會應在適當時機，爲教會更大的好處審查在我們所創辦的機構中，是否有些要移交給有能力的男女教友接管。

#### 4. 擁有依納爵精神的平信徒協會

**309** §1 許多平信徒盼望透過建立以依納爵靈修爲啓發的使徒協會，與我們結合。本會積極地關注這類協會的成長。它們在世界上爲依納爵的神恩作見

證，使我們能夠與他們共同承擔更大幅度的工作，並且幫助他們的成員更圓滿地實踐信仰。耶穌會鼓勵自己的會士研究這類型的各個協會，透過個人的接觸來認識他們，並發展出對他們的真正關心<sup>32</sup>。

§2 在這些團體中，本會積極地推動，同時也鼓勵每個會省培養並特別關懷的有：基督生活團、耶穌會志工隊或類似的組織（耶穌會之友）、耶穌會校友會，以及聖座所委託的祈禱福傳會（祈禱宗會）、聖體生活團（聖體軍）。此處列舉的名單，絕不排除在許多國家中與本會有特殊聯繫的社團、協會等等。

§3 有那麼多的人跟我們一起分享依納爵神修的感召，而意識到自己在教會中平信徒的聖召，這也督促我們更加肯定地去同他們一起工作，在這樣仔細地分辨之後，我們可以將這些人與這些團體組織起來，並加強他們之間的彼此聯繫。如此，我們就能在他們之間培養一種更好的溝通，也提供給他們個人及神修方面更強大的支援，這也可作為本會對「新福傳」的特殊貢獻而提供的一種模式。

## 5. 與耶穌會有更密切聯繫的一些教友

**310** 在使徒工作方面，本會與教友可能的合作事項中，有一種是本會與教友建立特殊的個人「法定契

---

<sup>32</sup> 參看若望保祿二世《平信徒勸諭》nos.29-31。

約」協定，以此共同努力來達成某種使徒目標，不論這些教友彼此間是否組成協會。按照大會所給的指示，這樣的嘗試是值得鼓勵的，而且在將來要做一些評估。

# EDITORIAL

In September this year (2007), the Theologate at Fujen University will celebrate 40 years of service to the Church in Taiwan. The number 'forty' is full of Biblical significance, which I would willingly reflect on more if space allowed.

Our previous issue (149~150) opened with articles celebrating the founding of the Theologate here in Taiwan and we will continue in this spirit throughout the year (151~154). The year will be marked in many different ways. An overall guideline is provided by our first article in this issue which is the plan for the celebrations passed by the Faculty meeting. Events include the publication of a commemorative DVD, conferences, meetings for the alumni, celebratory Eucharists, banquets and exhibitions.

The four articles that follow recall the past forty years. Luis A. Chang discusses the move of the Theologate from Baguio in the Philippines to Taiwan. It should be noted that the Theologate in fact combines two entities: a Jesuit community of professors and students of theology, on the one hand, and the academic faculty, on the other. The name of the Jesuit community is Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino.

The academic faculty, however, has generally been named after its geographical location and academic affiliation. Thus the College began as the Theological Faculty in Zikawei, Shanghai. It then moved to Baguio and was known as the Theological Faculty at Baguio. In 1967 it came to Taiwan and was annexed to Fujen Catholic University and is thus known as the Theological Faculty of [strictly speaking 'annexed to'] Fujen Catholic University. These various names can be seen in the annual

college prospectus.

The second article is by Fr. Gregory Cheng, who entered the College in the second year (1968) of its arrival in Taiwan. He recalls his classmates and their subsequent work in the Church. Next comes an article by the first alumnus to become Dean of the Theologate, Louis Gendron SJ. Finally, Peter Hu SJ writes on the works of another alumnus and current professor of Scripture, Jesús Muñoz SJ. This article reflects on the evolution of Fr. Muñoz' style and interest over the years and is also the preface to a collected edition of some of his writings, published recently by the Theologate. It is followed by Fr. Mark Fang's preface to the same work as well as one example of Fr. Muñoz' own writings: on Jesus' Portraits in *Hebrews*.

In the Pastoral Section, we include Chapter 7 of the *Complementary Norms to the Constitutions of the Society of Jesus*. These norms draw from decrees of post-Vatican II General Congregations of the Society (GC31~34) and interpret the mission of the Society for our times. They lie behind the way in which the Theologate is run and explain its spirit.

The Spirituality Section includes an article by Fr. Mark Fang that looks at the opening (23) and final (230) paragraphs of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius. The first calls us away from the world to God; the second sets us back on a mission into the world. It is followed by the translation of an article by Fr. Ignacio Iglesias SJ on the frontiers of society where Jesuits are called to serve, places where people are oppressed or marginalized.

One such frontier is that of Christianity and indigenous beliefs, which is explored in Fr. Olivier Lardinois' survey of how former shamans from among the indigenous people of Taiwan adapted to Christianity.

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS  
FUJEN

No. 151

Spring 2007

---

<b>EDITORIAL</b> .....	<i>Editor</i>	5
Celebrating 40 Years of the Theologate in Taiwan.....		8
Collegium Maximum S. Roberti Bellarmino: From Baguio to Taipei.....	<i>Luis A. Chang, SJ</i>	11
The First Graduates of the Theologate in Taiwan.....	<i>Gregory Cheng</i>	14
Forty Years and Several Actors.....	<i>Louis Gendron, SJ</i>	16
The Writings of Fr. Jesús M. Muñoz.....	<i>Peter Hu, SJ</i>	20
Introduction to <i>Portraits of Jesus in N.T.</i> .....	<i>Mark Fang, SJ</i>	25
Portraits of Jesus in <i>Hebrews</i> .....	<i>Jesús M. Muñoz, SJ</i>	27
<b>DOGMA</b>		
The Anthropology of Wolfhart Pannenberg.....	<i>M. Teresa Hu, FI</i>	43
<b>SPIRITUALITY</b>		
The Foundation of Ignatian Spirituality.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	58
Service at the Frontiers in Ignatian Sources.....	<i>Ignacio Iglesias, SJ</i>	75
Spiritual Dialogue in the Thought of Meister Eckhart.....	<i>Lucy Chu</i>	93
<b>DIALOGUE</b>		
Shamans in the Catholic Community of Taiwan Indigenous People.....	<i>Olivier Lardinois, SJ</i>	110
<b>PASTORAL</b>		
The Mission and Ministries of the Society of Jesus.....		124

# 神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA

UNIVERSITATIS FUJEN

紀念輔大神學院  
在台服務四十週年慶

- |       |                |
|-------|----------------|
| 張宇恭   | 伯拉敏神學院喬遷與我     |
| 鄭文宏   | 輔神遷台第一屆畢業生的回憶  |
| 詹德隆   | 四十年，不同角色       |
| 胡國楨   | 穆宏志神父的寫作歷程     |
| 房志榮   | 《新約中的耶穌畫像》序    |
| 穆宏志   | 《希伯來書》描繪出的基督畫像 |
| 胡淑琴   | 潘能伯格的人學思想      |
| 房志榮   | 依納爵靈修的基石-神操    |
| 朱蒙泉譯  | 有關疆界的服務        |
| 朱麗惠   | 艾克哈在現代靈修交談中的意義 |
| 丁立偉   | 台灣原住民天主教團體的巫術  |
| 耶穌會文獻 | 耶穌會當前的使命與服務工作  |