

753

神學論集



于斌
画

天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

153

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 10 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 153 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
(10088) 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

10707₁₅₃

輔仁大學神學論集

第 153 號

2007 年秋

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之三…… 編輯室 325

特稿（紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶）

探索梵二之後四十年的神學趨勢…………… 張春申 327

1949 年以後的耶穌會在中國…………… 房志榮 331

致力於理論與實踐的整合

谷寒松神父的神學思想與貢獻…………… 趙英珠 353

從實體形上學到關係形上學

與項退結教授的形上學對話…………… 谷寒松 363

靈 修

- 跟隨基督，歸向父
福音靈修精義..... 黃 克 鑣 391
- 心理學和宗教經驗之間的關係..... 朱 蒙 泉 426

宗教交談

- 基督宗教與道教皈依的異同
從郎尼根思想中的辯證方法談起..... 魏 嘉 華 433

教 史

- 教會歷史中的傳道員..... 林 淑 理 453
- EDITORIAL..... 編 輯 室 478

輔神在台服務四十週年慶_{之三}

編者的話

本(153)期《神學論集》是2007年秋季本，仍以「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」為特稿，本期特稿共四篇：

第一篇，張春申神父的〈探索梵二之後四十年的神學趨勢〉，一方面述說四十年來《神學論集》的主要貢獻，在於給華文教會介紹了梵二以來天主教神學的趨勢；另一方面，也對未來教會神學的可能發展作了預測，對中國神學的發展前景給予很大的關懷，尤其，教廷與中國大陸中共政權外交關係的互動，在教宗本篤十六於六月卅日的信函發表後，神學，尤其教會神學的趨勢能不改觀嗎？

第二篇，房志榮神父的〈1949年以後的耶穌會在中國〉，是一篇回顧式的報導文獻。1949年，中共政權佔據大陸開始，在中國的耶穌會士如何在逆境中生存發展，一步步地整合各國籍、各會省的人力、物力，組成遠東省、中華省，而終於立足台灣，準備回返大陸。本文簡要指出1949~1999這五十年的歷史痕跡。耶穌會原來在大陸的哲學院及神學院，遷往菲律賓，又遷返台北附設於輔仁大學，以至發展迄今的過程，也可在本文中_{找到蛛絲馬跡。}

第三篇趙英珠女士介紹谷寒松神父，第四篇谷神父「與項退結教授的形上學對話」〈從實體形上學到關係形上學〉，從這兩篇文章中，我們可以看到一位由本神學院培養、且終身在

本神學院服務的老師的司鐸及學術生涯。

特稿之外，本期刊載「靈修」、「宗教交談」、「教史」各欄共四篇文章，簡介如下：

「靈修欄」第一篇，黃克鏞神父〈跟隨基督，歸向父：福音靈修精義〉一文，細心地分析指出：《馬爾谷福音》以「跟隨基督」描述門徒與耶穌的關係；《若望福音》描繪耶穌進一步邀請門徒「住在祂內」，如同祂也住在他們內。本文發揮了兩位聖史所刻畫的耶穌生平的基本特點：「歸向父」及「為別人而生存」。

「靈修欄」第二篇，朱蒙泉神父的文章〈心理學和宗教經驗之間的關係〉，指出：心理學和基督宗教靈修的整合與應用，已是當代神學不容忽略的議題，學界對此相關議題從不同的面向進行討論，確能幫助人避免許多偏差。本文為此議題的發展過程做了系統性的介紹，值得讀者參考。

「宗教交談欄」，魏嘉華修女的文章〈基督宗教與道教皈依的異同〉，立基於宗教交談立場，以郎尼根思想為基礎，探討基督宗教與道教中的悟性皈依、倫理皈依、宗教皈依與人的本真的說明。

「教史欄」，林淑理老師的文章〈教會歷史中的傳道員〉，先說明傳道員 (catechist) 的基本定義，以及我們今天常用的福傳員 (evangelist) 的意義；而後從耶穌基督是講解要理的典型老師開始，介紹教會歷史中各個時代傳道員的特色，最後談到梵二及其後傳道員的角色。

探索梵二之後四十年的神學趨勢

張春申

《神學論集》正在紀念輔大神學院在台服務滿四十週年，若自它對地方教會的服務業績而論，大概可說在於介紹教會在神學方面的新潮：不論在「聖經詮釋」、「信理」、「倫理」發展方面，可說都能追隨新潮，為本地教會提供適當的參考資料。本人認為，凡是勤於參閱本刊物者，大體而論，對於四十年的較為重要的新趨勢，應有所感觸。舉例而論，對於耶穌的童年故事與公開生活的記載之間的差異，以及歷史性的探討，大概不致再籠統地一律看待。由此可說，《神學論集》整體而論，創刊以來，為華語教會保存了梵二以後四十年天主教的神學趨勢。以筆者的觀察，這是《神學論集》過去的貢獻。當然這僅限於華語教會。其實此貢獻基本上在於介紹梵二之後天主教神學的發展。另一方面，這是相當正常的事，因為它創刊之初衷即在於此。

但依筆者的觀察，梵二大公會議的發展，四十年之後的今天，可說正將告一段落。事實上那一時代聞名的歐美神學家大多已經一一凋落。現今則偶有數位「新生」出現，但尚不成「氣候」，還將假以時日。近時，偶而有幾聲召開另一次大公會議之聲傳出，依筆者看來，不像會出自當今教宗本篤十六，他自己則是梵二大公會議神學家之一。但「天意莫測」，梵二還不是年邁的若望廿三世召開的嗎？不過後者是教會史專家，我們

的本篤是神學家。總之，我們還是可以繼續探索梵二四十年之後的神學趨勢。

事實上，梵二之後四十年之神學，一般來說，若以地區而論，誠是歐洲神學，至於美國與南美洲由於文字出自歐洲或拉丁語系，因此可說屬於同一系統的神學。爲此梵二之後四十年之神學趨勢，若有新意，應該來自東亞。而且事實上，這個區域，一則保有古老的傳統，二則以中國而論飽受苦難經驗。根據這樣的簡單觀察，梵二之後的四十年，我們能夠期待哪樣的神學的新趨勢呢？

事實上。好似有了些跡象。我記憶中不多年之前，香港那裏有個劉小楓的作家，與一些自稱爲「文化基督徒」者，時有創作，該屬「另類神學」。由於與香港在這方面接觸不多，我們並未認真探索與追蹤。

在此亦可稍提，筆者個人過去一度曾在神學方面，提出所謂「一體範疇」，其實也與台南聖功修女會一起出了一本名爲《中國靈修芻議》的書。由於大多偏重於靈修，並未，或難自信理方面發展，因此尚不成「氣候」。

對未來的趨勢，現在個人尙認爲有一個課題可以多受注意，那便是「天主聖父」。拉內神父曾說，新約中每用「天主」，即指天主聖父；至今我未曾聽到異議。然而事實上從研究或著作而論，有關「天主聖父」之書非常稀少，我曾在輔大神學院圖書館注意到過。個人曾經由「見證叢書」出版一本《說愛的天父》，但少受注意。最近我還是將這本書修改內容，加上新的資料，將由台北光啓文化出版一本名爲《天主聖父》的書。這與普通所謂的「天主論」不同，事實上，作爲信理神學，「天主論」傳統上幾乎局限於哲學的框架中；根據聖經啓示的「天

主論」，得自救恩史的興建或基礎上論述。《希伯來書》之初，作者寫說：「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」（希一5）。於是，基督宗教在福傳過程的同時，陸續反省了各個地區對天主說話的回應與反省，這即是上述的希臘與拉丁，歐洲與南美的不同神學。根據這個脈絡，個人認為自己初試而成的《天主聖父》可以當作在中國傳統影響下，對說話的天主的一個回應。

事實上，自教會歷史來觀察，初期的大公會議可說多是有關基督論。這是理所當然，由於「在這末期內，他藉著自己的兒子，對我們說了話。」（希一5）因此，教會幾乎在最初十個世紀，始終浸沈在降生與救贖奧蹟中。而在東西教會大分裂之後，神學則似乎分為希臘與拉丁兩大傳統，亦即東正教與天主教的神學，彼此互不交流；直到梵二之後，即使偶有接觸，已經限於專家研究領域，對於教會生活則少有影響。

至於在西方拉丁教會方面，逐漸由於殖民地主教之消失，在建設地方教會的趨向下，各地注重本地神學。其中主要原因，則是拉丁文多由本地言語代替，於是神學亦隨之要求本地化。輔大神學院四十年來的貢獻之一，可說在於應用中文教學，雖然由於師資缺乏的緣故，未能達到理想，但無論如何，跨出了勢在必行的一步。當然在具體的環境中，還得繼續有意義的走下去。

不過，另一方面，我們的注意力尚能更加重視中國大陸教會。事實上各地修道院也在具體的情況中作業，而且過去分別在歐美接受培育的司鐸與修女也陸續回國，在神哲學方面擔任教育工作。假以時日，我們合理地應該期待有些代表性的本地

神學之聲，作為梵二四十年之後的貢獻。

本文簡述梵二之後四十年的神學趨勢，這已是歷史；但我們更是在於期待梵二四十年之後的中國神學，它又將怎樣發展自己的天地呢？我們的注意力正在轉向中國大陸。的確天意莫測，但是人不免會測，也即探索。事實上，教宗本篤十六在六月卅日發表的聲明（註）不使我們如此想嗎？神學，尤其教會神學的趨勢能不改觀嗎？

註：教宗聲明，隨時與中共建交（2007年7月1日 聯合報）

天主教教宗本篤十六世卅日發表書面聲明，呼籲中共政府與教廷恢復外交關係，並讓中國大陸民衆享有宗教自由。教廷並在隨信發表的附錄上表示，只要梵蒂岡與北京政府達成協議，梵蒂岡準備「隨時」讓教廷在台灣的外交代表處遷往北京。

與此同時，教宗也做出空前友善姿態，撤銷梵蒂岡於1988年發佈的指導方針，該指導方針限制與中國官方教會接觸，並宣布任何獲中國官方教會任命的主教將會自動被逐出教會。

教宗在名為〈至中華人民共和國內天主教主教、司鐸、度奉獻生活者、教友〉的信中寫到：「我深知，與中華人民共和國關係正常化需要時日藉雙方的善意。」梵蒂岡希望仿效與另一個共產黨國家越南達成的協議，由教廷提出數名候選人，再由北京政府從中選定一人。

教廷今年一月宣布希望與中國大陸各階層關係正常化。1951年，中共強迫大陸天主教會與梵蒂岡斷絕關係，擁有五百萬信徒的中共官方天主教會「中國天主教愛國會」雖把教宗視為精神領袖，卻可自行任命教士和主教。

1949年以後的耶穌會在中國

房志榮¹

一、走向一個耶穌會省 1949~1958

1949年

1949 是大陸政權易手的一年。耶穌會總會長楊森斯神父（Fr. General Janssens）委任瑞士籍蒲敏道神父（Fr. Burkhardt），為中國十來個由耶穌會託管的傳教地區的視察員（Visitor）。總會長同時命令初學生和攻讀文學的修士們移居澳門，然後再與其他讀書修士會合同遷往菲律賓。他們抵菲後，在馬尼拉市區外的 Mandaluyong 租下一大片營地及許多鐵皮屋，這一營地和房舍在二戰初期日本勝利時，用來監禁美軍俘虜，二戰末期日本投降，又用來監禁日軍俘虜，現在這集中營排上了一個新用途：作為由景縣遷出的聖若瑟大修院，以及由北平轉來的華語學院的棲身地。初學院及文學院則借用岷市附近 Araneta 家族慷慨空出的一片農地。

1950年

次（1950）年，被逐出大陸的會士陸續來到澳門和香港，其中有美國加州的殷保祿神父（Fr. O'Brien），他由南京來到香港，

¹ 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。本文取材於沈起元神父（P. F. Mateos, SJ）在《中華耶穌會省訊》的資料。

在此被總會長任命為中國傳教區副視察員（Vice-visitor），負責照顧中國境外的中華各傳教區的耶穌會士。耶穌會哲學院此時也遷到 Mandaluyong，與華語學院分別安頓在不同的鐵皮屋裏。這樣，從前中國皇帝贈送給葡國的澳門，及鴉片戰爭後割讓給英國的香港，現在成了驅逐出境的耶穌會士的避風港和轉往其他地區的跳板。與其說這是歷史的諷刺，不如說是天主帶領歷史的神秘步伐。從耶穌會方面來說，因了二戰後資訊的加速，總會長已能從羅馬指揮全局。派蒲神父（瑞士籍）在大陸收拾殘局，再派殷神父（美國籍）在海外照顧、安排被逐離開中國的會士，都是很恰當的舉措。

1951 年

果然，下一年（1951）殷神父開始派遣被逐出中國的會士到東南亞和拉丁美洲從事新的工作。此年 6 月 26 日蒲神父也被逐出中國，來到香港，在此建立一處招待所，收容繼續被逐的會士。其間，西班牙和義大利籍會士，被派到菲律賓的 Mindanao 島工作。牧育才神父（Fr. Murphy）於 11 月 23 日受聘到台灣大學執教。牧神父是到台灣來的第一位耶穌會士。在此已逐漸顯露出來，亞洲的唯一天主教國家菲律賓在廣大的亞洲地區，為維護及宣揚基督信仰能作的貢獻。中華省能有今天，有賴於 1950 年代初逃難時，菲省慷慨地收容了一批又一批的「中國難民會士」，給他們找到安身處。

1952 年

1952 年，會士們各按天主給的天分和機會，開始往不同的方向發展。在澳門陸毅神父（Fr. Ruiz）開始他救助難民的工作，以後迅速發展，直到今天。冉守謙神父（Fr. Bégin）在台北市新

生南路建一座小聖堂，幾年後改建大堂，至今還是台北市最大的聖堂和堂區。陳興華神父（Fr. Pardinás）在菲律賓 Cebu 建造中國本堂，為華僑服務。這一年 6 月 14 日，上海徐家匯的耶穌會神學院在碧瑤（Baguio）重新開課，直至年底（11 月 28 日）搬入菲省新建的 Mirador 別墅，在此待了 15 年，直至 1967 年遷回台灣，附屬輔仁大學。

到了 10 月有兩件重要的事發生：其一，是羅馬聖座透過台北總主教把新竹地區劃給耶穌會開發，以從事福傳工作。不久，大陸楊州的代牧費濟時蒙席（Mgr. Fahy）來新竹，策劃建立新教區。另一件重要的事，是中西多語言大辭典的工作小組由澳門移至台中，繼續編纂大辭典，亦為未來的光啓出版社鋪了路。這兩件事當時尚不知其後果，但以後會漸漸顯露出來：一在福傳和牧靈領域；一在文化界和知識界。這從下面雙方事工的逐步開展可以看出。

1953 年

次（1953）年就是這樣開展的：新竹縣市為被逐出大陸的耶穌會士成了大陸耶穌會傳教區的縮影。楊州到新竹市；安慶到竹東；蕪湖到新埔；蚌埠到湖口；獻縣到芎林；上海到北埔；徐州到關西；景縣到新竹市光復路。這些傳教區從前都由分散在歐美各國的母省接受豐富的經濟援助（每省成立所謂的 *coetus*），現在這些資源匯流到台灣的一個縣市，可預期其進一步的發展及其成果。至於人力資源也因設置在菲島的各級培育機構而得以延續。這一年 5 月 11 日，就有第一批神學生在碧瑤的主教大堂晉升鐸品。

這一年的其他發展還有：7 月滿思謙神父（Fr. Marsecano）在

菲律賓的 Iloilo 建立中國堂區，以後又有 Santa Maria 小學的建立。同月，從前在河北景縣傳教的奧地利會士，在印尼首都雅加達創辦華文學校，為將來「基督服務團」的創立人鄭爵銘神父預備了基地。8 月間，香港的耶穌會士在新加坡開辦學生宿舍。8 月 25 日，勞達一神父（Fr. Ladany）編輯的第一份《中國新聞分析》*China News Analysis* 在香港發刊。

1954 年

1954 年的一項重大決定是總會長楊森斯神父在 2 月 11 日，取消了中國大陸各傳教區耶穌會上司的名義（superior of missions）。孔子在《論語》中說明「正名」的重要性（名不正則言不順，言不順則事不成），是很有道理的。羅馬教廷也將會取消大陸各教區主教頭銜，不過那要等到 1981 年，直到此時，海外還有不少主教不能在他們的教區視事，我們的費濟時蒙席便是其中之一。教廷示意某某教區（如揚州、海州）主教或代牧的名義不再用於不在位的主教或代牧的名義行事了，但高帽（Mitra）、權杖、戒指還可保留，並在禮儀中使用。結果費濟時蒙席（揚州代牧）保留了，格壽平蒙席（Mgr. Lacreteille，海州代牧）則全部放棄。也算是一段趣聞。

這一年還有一些值得一提的事。首先，3 月 28 日耶穌會在台灣建造的第一座聖堂，在竹東祝聖啓用。此堂命名為無原罪聖母堂，為紀念聖母無原罪信理欽定百週年（1854~1954）。建造這堂是前安慶區會長，現在為竹東院長的安徽德神父（Fr. Alonso）所做的一個重要決策，其意義在於打破不久將回大陸的夢想，而決心在台灣落地生根，積極推動寶島的福傳大業。幸有羅以禮修士（Br. Buruaga）的建築天才，葉方西修士（Br. Yerro）的醫療

服務，再加上孫國棟神父 (Fr. del Valle) 的語言稟賦，漸漸由竹東進入五峰、桃園、清泉，泰雅族的山區地帶，展開了為原住民宣講福音的工作，半個多世紀後的今天，還繼續在做。

這一年的其他事件有：5月1日有14位神父在Baguio的Mirador Hill開始第三年卒試，蒯德潛神父 (Fr. Coathalem) 任神師。6月17日香港九龍亞皆老街的方濟·薩威會院成立，作為耶穌會賬房及招待過港耶穌會士的收容所。從此，直到廿世紀末，這一會院做了數不清的服務，特別是在華澄濤神父 (Fr. Belfiori) 任院長的那些年月。台灣方面，8月24日，台北總教區把教區東部的蘇澳、東澳、南澳託給耶穌會管理。邵軼歐主教 (Mgr. Côté, 徐州教區) 帶領幾位神父前去服務。9月7日在泰國曼谷建立會院及學生宿舍，周濟衆神父 (Fr. Cerutti) 任院長。10月7日華思儉神父 (Fr. Beauregard) 在大馬尼拉 Pasay City 建立中國堂區。

1955年

1955年元月，隆其化主教 (Mgr. Lischerong, 大名教區) 帶領一批匈牙利會士到嘉義的朴子開教。鄉下農民的家和曬禾場是講道理和放電影的地方。不到幾年，不僅信教的人數增加，還出了不少神父和修女。3月至7月，孫國棟神父及紀書年神父 (Fr. Jaeggy)，一在竹東區，一在尖石區，向泰雅族人傳福音。9~10月，最後一批未曾坐牢的耶穌會士由上海逐出中國。12月24日，楊森斯總會長委任倪永祥神父 (Fr. Oñate) 為中華區視察員。

1956年

1956年元月，Manila的Xavier School (光啓中學) 在Echague街 (Intramuros) 開辦。9月，傅承烈神父 (Fr. de Leffe) 創辦台北市震旦中心。

1957 年

1957 年 7 月 7 日，何雍之 (Fr. Houle) 及翟光華 (Fr. McCarthy) 二位神父，被中共監禁四年後，抵達香港。8 月，華語學院由 Mandaluyong 遷移到新竹。10 月 4 日初學院在關西重開。12 月 25 日，香港、澳門回歸母省 (愛爾蘭、葡萄牙)，二週後，香港區宣布為獨立副省 (Vice-province)。

1958 年

1958 年 2 月 3 日，遠東省成立，倪永祥神父 (Fr. Onate) 為首任省會長。4 月 4 日，一個耶穌會團體被派去越南 Dalat，籌備成立宗座大修院。6 月 1 日，Mandaluyong 的若瑟大修院結束，栽培出來的數十位神父分派到菲島各地服務，多處建立堂區和中國學校，少數神父赴歐美繼續深造。台灣桃園的振聲中學就是由若瑟修院校友所建，其多年的校長劉獻堂神父後來被任為新竹教區主教。這是當初蒲敏道神父的遠見所帶來的佳果：把景縣的若瑟修院遷到馬尼拉。11 月 5 日，香港耶穌會在長洲島設立初學院。12 月 20 日，曼谷的耶穌會士遷移到現址，即 Victoria Monument 附近。

1958 年年底，耶穌會遠東省有成員 710 人，一座神學院在碧瑤，一所華語學院在新竹，一所宗座大修院在越南，二所中學：岷市的光啓中學和台北蘆州的徐匯中學，一所工業學校在新竹新埔高工，18 處會院，44 個福傳站。

二、多采多姿的遠東省 1959~1968

1959 年

會省既已成立，很多事就可按照修會的傳統向前邁進了。於是 1959 年 4 月 5 日，有第一批本會神學生，從碧瑤到台灣新

竹來領受鐸品。5月,《會省月訊》(*Province News*)開始出刊,以代替過去的《無線竹訊》(*Bamboo Wireless*)。6月,第三年卒試在Mandaluyong重開,翟光華神父任神師。9月15日,總會長楊森斯神父在談到耶穌會傳教區時,誇讚遠東省的出奇形成和發展。10月25日,鄭聖冲神父在台北辦「台灣天主教展覽」,以後在14座城鎮展出,吸引了20萬人觀賞,其中有3,940人登記要學習天主教道理。12月21日,氓市光啓中學由城中區遷至現址Green Hills San Juan。

1960年

1960年5月1日,彰化靜山的五層新大樓祝聖啓用,作為耶穌會初學院和退省院。大樓所在地,地點荒僻,四周無人煙。其時對面八卦山的露天大佛尚未建成。初學院大樓豎立在小山頂上,四面八方都看得見,吸引了很多人來觀賞。6月22日耶穌會和聖言會在羅馬簽約,共同與中國神職合作,以促成輔仁大學在台復校。此合約也得到聖座的批准。7月11日越南西貢郊區Thu Duc成立耶穌會初學院。7月31日嘉義新港委託給耶穌會(哥倫比亞會士)開發。同時,卜立輝神父(Fr. Bourret)將無線電台(光啓視聽服務社前身)由台中遷到台北。12月26日Cebu的中國堂區和聖堂祝聖啓用。

1961年

1961年2月25日,在越南西貢慶祝Alexander de Rhodes神父在中國和越南開教一百週年,成立A. Rhodes中心。3月6日,關西開辦磊質傳教學校,以培養協助神父宣教的傳教員。4月2日,台灣耶穌會主動地將費濟時主教在新竹建造的大堂,交給新任的新竹教區杜寶晉主教做為主教座堂,同時也提供會士

宿舍爲堂區工作之用，耶穌會自己另闢堂區，即四年後在西門街所建的耶穌聖心堂和會院。4月24~27日，在彰化召開第一次省會議。5月29日，倪永祥神父被任命爲東亞參贊區的參贊神父（Fr. Assistant），蒲敏道神父繼任遠東省省會長。8月22日，陳興華神父和袁國柱神父（Fr. Andréu）在台南青年路鐵道旁租屋開設聖心堂和伯達學生中心（後遷建於勝利路現址蓋堂）。9月1日，省會長辦事處由新竹遷至台北。12月2日，新埔高工新大樓祝聖啓用。

1962 年

空白。

1963 年

1963年9月1~3日，張雷和汪德明（Fr. Breña）二位神父首次在台灣辦儲蓄合作社講習會（Credit Union seminar）。9月14日，葛洛禮颱風摧毀了新竹清泉溪邊的小聖堂，堂裏的耶穌苦像木雕漂流到海邊，被一當地農民發現，撈起來還給本堂宋恆毅神父（Fr. Miguélez），雕像的雙手和雙腳都不見了，但是頭、身、大腿完好，如今懸掛在新建聖堂的祭台旁的牆壁上，供人瞻仰。以溫泉聞名的觀光盛地清泉的新堂，羅以禮修士現在把它建在高處岩石上，既美觀，又穩固。丁松青神父任本堂後，把聖堂兩壁繪上泰雅族男女大人小孩，穿著彩色服裝列隊前來給上主獻上各種禮物，很值得欣賞。9~10月，輔仁大學耶穌會負責的法商學院開課。10月8日，台北市羅斯福路耕莘文教院正式開幕。

1964年

1964年，東亞牧靈學院（East Asian Pastoral Institute）成立，為遠東省和菲律賓省的共同事業，而在 Quezon City 的 Ateneo of Manila 校園建立新校舍。4月12日新竹光復路聖神堂祝聖啓用。同月23日越南 Dalat 的宗座大修院祝聖啓用。5月27日新竹縣深山中的秀巒聖堂開堂。6月7日徐匯中學開學。同月24日 Cebu 的聖心中學被菲國官方認可為菲國學校。此年夏天，香港教區由耶穌會手中接過香港仔的聖神修院。11月15日泰國清邁耶穌會開辦學生中心。

1965年

1965年元月，台北聖家堂新大堂祝聖啓用。2月22~27日召開第二次省會議，選出翟光華及單國璽兩位神父為代表，將與省會長蒲敏道神父一起參加耶穌會31屆大會。4月14日省會長設立8個委員會，協調各種不同使徒工作。12月8日梵二大公會議閉幕。參與過大會的中國傳教區主教有：蒲蘆（Mgr. Arámburu）、凌安瀾（Mgr. Brellinger）、邵軼歐、費濟時、梅耿光（Mgr. Melendro）：分別來自蕪湖、景縣、徐州、揚州、安慶。同月15日新竹西門街堂區和會院啓用，由柏世安神父（Fr. Palm）新建的耶穌聖心堂採用中國式建築，三座圓形的聖堂分三進串連起來，一進比一進小，最後第三進小而神秘，在幽暗中供著至聖聖體。前兩座較大的堂，入口的一座最大，供主日和慶節之用。第二座較小的堂為舉行平日彌撒。堂頂外蓋著琉璃瓦，堂頂內掛著多盞宮燈。本年年底，澳門的陸毅神父結算指出，由1960至1965年，他在澳門協助了二萬三千多名大陸難民。

1966 年

1966 年 3 月，雷萬鈞修士 (Br. Bencze) 在新竹設立了若瑟工廠，為台灣南北各地開教建堂的需要，製造祭台、彩色天花板、跪凳等。4 月 27 日，台中勞耀拉會院 (日後的光啓出版社) 祝聖啓用。5 月，總會長雅魯培神父 (Fr. General Arrupe) 發動全耶穌會社會調查，遠東省由任國琳神父 (Fr. Guérin) 帶領在台灣展開。7 月，法國籍甘易逢神父 (Fr. Raguin) 宣佈成立「利氏學社」(Ricci Institute)。8 月 15 日，總會長雅魯培成立越泰地區，屬遠東省管轄，傅雅谷神父 (Fr. de Lefte) 任第一任區會長。12 月 3 日，香港副省脫離愛爾蘭省獨立。

1967 年

1967 年 7 月 25 日，雅魯培總會長任命朱勵德神父為遠東省省會長。9 月 18~20 日，由碧瑤遷至輔大校園的神學院開課。暫時只有耶穌會修士讀神學，講課語言是英文和中文並用。下一年 (1968) 新學年，就全部採用中文講課。這一年，神學院開始收大修院的修士，不久以後又進一步向修女和一般教友開放。幾位無法用中文授課的老師回到菲律賓或轉往越南繼續教學工作。11 月 26 日，氓市光啓中學成為菲律賓學校協會的一員。由 1958 到 1967 年，耶穌會在台灣發展的情形：建立了 25 座聖堂 (包括宿舍和福傳站)；18 所文教或學生中心 (以從事知識傳教)；給 10,474 人付洗。

1968 年

1968 年遠東省耶穌會會士分佈的情形是：大陸 123 名、香港 6 名、菲律賓 40 名、越南 52 名、泰國 13 名、台灣 291 名、在其他會省 198 名。

三、遠東省改名為中華省 1969~1978

1969年

1969年4月14日，蘇樂康神父（Fr. Zuloaga）任遠東省在菲律賓的代表，以照顧菲國的中華使徒工作。6月28日，邵軼歐主教被教廷任命為金門的宗座監牧。10月，輔大神學院《神學論集》季刊由台中光啓出版社發行。第一期創刊號有輔大校長于斌總主教的〈發刊詞〉及台北總教區主教羅光的〈前言〉。二人對一份中文的神學雜誌都寄以厚望。香港的真理學會主任徐成斌主教，看過第一期後，也表重視，願與台中光啓同為發行人，每期多印600份，專為在港澳銷售，至今如此，為教會出版事業樹立了一個典範。至2007年，這份神學刊物已出到150期，以每期150頁來算，38年來，用中文寫神學，已寫了22,500頁。再以每頁700字來算，150期共有15,750,000字。《神學論集》創刊後十年（1979），中國大陸局部開放，教會書刊循不同管道得以輸入，使得輔大神學院的辛勤耕耘也能在大陸各修院收穫成果。

1970年

1970年2月8~12日，在輔大神學院開省會議，57位省會議成員選出張春申神父為代表，年底赴羅馬開耶穌會事務大會（Congregation of Procurators），帶去省會議的提議：將遠東省改名為中華省。5月15日，彰化初學院暫時停辦。同月，袁國柱神父成立伯達同學會，命名「我為人人」。9月6日，鄭天祥主教與朱勵德省會長簽約，邀請耶穌會士到高雄教區工作。同月14日，新竹華語學院收錄1970~71新生72人，來自17個國家：36位司鐸、22位修女、14位在俗學生。10月26~30日，全台

牧靈研習會在彰化靜山召開，共有 76 位神父參與，由馬尼拉的東亞牧靈學院 (EAPI) 請來講師和輔導。11 月 6 日，耶穌會諸聖節，羅馬總部批准遠東省改名為中華省。

1971 年

1971 年 3 月 2 日，孔文清神父 (Fr. Andéchaga) 被任命為中華省省會長在菲律賓代表。4 月 15~18 日，雅魯培總會長來台訪問，到過台北、新竹、台中與會士們交談。9 月 15 日總會長雅魯培趁去菲律賓之便，停台北看光啓視聽服務社，在馬尼拉他也曾訪問光啓中學。10 月，省賑房為耶穌會在台聘用的各級服務人員建立福利制，造成日後會省的不小負擔。

1972 年

1972 年 6 月 4 日，新竹中式耶穌聖心堂祝聖啓用。7 月 12 日，Quercetti 神父受命擔任越南地區區會長。

1973 年

1973 年 2 月，光啓視聽服務社與真理電台合作錄製向大陸廣播節目。同時，劉建仁神父 (Fr. Ronald) 在台北發動肢障者復健運動。6 月 21 日，朱蒙泉神父被任命為中華省會長，前任會長朱勵德神父則擔任「中國研究代表」(Delegate for China Studies)。神學院出第一號《輔大神學叢書》(*Fujen Series Theologica*)，至目前 (2007 年秋) 已出到第 78 號，可當作一種新式的神學教育課書使用。例如第 76 冊穆宏志神父著的《新約中的耶穌畫像》及第 77 冊吳伯仁神父的博士論文《拉內神學的靈修觀》都是聖經、神學、靈修各門課的有用參考資料。11 月 13~17 日，在開省會議前，先在彰化開台灣區代表會，共有 87 人參加。

1974年

1974年元月10~11及16~17日，泰國及越南二地區分別開會，選出參與全省會議的代表。這一省會議於同月26~30日，在神學院召開，選出房志榮神父及翟光華神父代表中華省參與耶穌會32屆大會。3月，自從1954年，在香港照顧上海教友的服保祿神父（Fr. Faury），聚集了12,000教友，成立九龍准堂區，以後發展為聖德肋撒堂區。7月28日至8月24日，基督生活團輔導在神學院辦大學生神學班課程，共有50人參加，男女各半。

1975年

1975年3月23日，越南的Dalat宗座大修院遷至西貢。4月13日，西貢陷共前夕，Nguyen-cong Doan神父被任命為越南耶穌會士的區會長。7月31日泰國地區在清邁成立耶穌會初學院。8月23日，蘇樂康神父再度擔任中華省會長在菲律賓代表。9月3日，28名在越南的外籍耶穌會士由Dalat被逐。總會長派他們到不同地區繼續服務。11月，葉由根神父（Fr. Jaschkó）在新竹創辦智障兼肢障兒童院。12月1~6日，認識耶穌會32屆大會法令講習會，首次在彰化靜山召開，81人參加。

1976年

1976年元月6日，利氏學社在台北出版《中法大辭典》，內有單字6,031個，詞句或說法約45,000條。2月1~6日，第二次推動實踐32屆大會法令講習會在彰化聚會，有100人參加。6月6日，劉信忠神父（Fr. Villanueva）任泰國區區會長。7月9日，餘下的26名在越南的外籍耶穌會士被逐出境，留下33位本籍會士在越南繼承依納爵的衣鉢。據本年年底統計，龐

方濟 (Fr. Parisi) 和德樹愛 (Fr. Ginhör) 二位神父，在氓市輔導中心，共協助過 5,448 人次，在 248 場講習會中作過團體輔導。

1977 年

1977 年 3 月 27 日，高雄四維文教院啓用。4 月 29 日，台灣區 32 位祈禱宗會及聖體軍主任在彰化聚會分享經驗。5 月，主要由汪德明神父推動的 315 處儲蓄合作社已擁有 35,498 名社員。資金方面，由 1954 年至今，借出八億八千萬新元新台幣。基督生活團方面，在 34 所大學或學院成立了 35 個團，其中有多位耶穌會士擔任輔導。由 2 月至 6 月，在勞工界服務的會士至今辦了 8 次講習會，與台灣 1,126 名工會領袖及政府官員討論勞工法的修訂。12 月，《西漢綜合辭典》在西班牙首都馬德里出版。

1978 年

1978 年 2 月 8~9 日，省會議在神學院召開，單國璽神父被選為代表，參與下屆耶穌會事務大會。接著省大會於 10 日聚會，討論如何將東亞參贊區省會長們同意的一些重點施諸實行。2 月 15 日，房志榮神父被任為中華省會長。4 月 30 日，朱蒙泉神父受任東亞參贊區主席。8 月 1 日，彰化重開初學院，徐可之神父任初學神師。9 月 1 日，10 名本會年輕神父在新竹牛埔作第三年卒試，萬立民神父 (Fr. Walling) 任神師。

本年底，中華省會士共 568 人，444 位司鐸、94 位修士、30 名讀書修士。1969~1978 十年間，中華省減少 180 人：94 人過世、39 人移轉其他會省、49 人左右出會。

四、中華省與普世互動 1979~1988

1979年

1979年4月10日，王輔天神父（Fr. Welsh）在新竹與一批志工建立每天24H的生命線，一年內接聽到三千通電詢。5月7~12日，汪德明神父在竹東創辦原住民領袖及職員培訓班，課程採二年制。本年夏，朱勵德神父被召去羅馬，任總會長參議（General counselor）。10月15~18日，56名會士聚會彰化，反省、討論社會、牧靈各方面的問題。同月21日，很多年前由方豪神父建立的古亭本堂，併入耕莘文教院的聖心堂。11月14日，單國璽神父被教宗任命為花蓮主教。

1980年

1980年2月10~13日，從事知識界福傳及教育工作的會士，在彰化開會討論「教育與福傳」的關係。9月，Cebu聖心中學開發窮人子弟及無業成人的勞工培訓中心。11月1日，朱蒙泉神父受命擔任「中華使徒工作」（Chinese Apostolate）省會長，同時雅魯培總會長成立港澳獨立會省。同月6日，鄧以明主教在廣州坐牢22年後，獲釋抵港。12月，耶穌會國際組織在泰國和柬埔寨邊境成立難民中心，由各國耶穌會青年會士前來實習當義工。

1981年

1981年5月7日至9月7日，朱恩榮神父第四度訪問留美的中國天主教教友，周遊46座城市，講授14場週末退省，見過約500位台灣留美的教友。6月3日，鄧以明主教被羅馬教廷封為廣州總主教，引起北京政府強烈的抗議。6月22日至8月16日，加州一位神父陪同12位讀書修士來台灣，與中華省

合辦夏令營，以認識中國文化，探索來日在華工作的可能。日後擔任神學院院長的艾立勤神父 (Fr. Aldrich) 便是其中之一。6 月 24 日，新竹華語學院停辦，校舍轉為學生宿舍。7 月 24 日至 8 月 6 日，雅魯培總會長來菲律賓慶祝耶穌會來菲 400 週年。回程中，在曼谷與當地會士談話，提及難民營的工作。抵達羅馬時，患腦沖血。10 月 15 日，高欲剛神父 (Fr. Goyoaga) 被任命為中華省會長駐菲律賓代表。同月 16~17 日，光啓視聽社的十層新大樓啓用，作為 TV 錄製中心。其時，光啓視聽社有 120 名員工，每年錄製約 500 套半小時的電視節目。

1982 年

1982 年 3 月 28 日，新埔高工啓用新建體育館及大廳。6 月，利氏學社在甘易逢神父努力下，重出《漢學叢刊》(過去在大陸 1892~1938 間已出過 66 冊的 *Variétés sinologiques*)。12 月 17 日，勞達一神父 30 年來出過 1,250 期的《中國新聞分析》停刊。

1983 年

1983 年 2 月 10~17 日，在彰化召開的省會議，選出朱勵德和張春申二神父為參加耶穌會 33 屆大會的省代表，將於該年秋與房省會長一同赴羅馬參與大會，朱蒙泉神父也以「中華使徒工作」省會長的身分參與大會，會中選出柯文伯神父 (Fr. Kolvenbach) 為總會長。5 月 1 日勞工節，台北「新事勞工中心」成立，其目標是推行社會正義，及協調勞資關係。9 月 10~21 日，為紀念利瑪竇來華 400 週年，在台北開國際研討會。中華民國郵政局發行一套利瑪竇郵票。在馬尼拉學界也有慶祝。教會方面，教廷國務卿 Cassaroli 樞機和岷市總主教 Sin 樞機主教，與 20 位總主教和主教，以及 250 位司鐸舉行隆重感恩禮。11

月 13 日是台北慶祝利瑪竇來華的高峰：教宗特使印度籍 Lourdasami 樞機主教與亞洲各主教團主席，及台灣所有主教和 300 多位司鐸，在台北體育館舉行隆重的大禮彌撒。

1984 年

1984 年 2 月 15 日，張春申神父被任命為中華省會長。3 月 26 日，中華使徒工作代表朱蒙泉神父在香港建立維信小組，以研究、報導有關中國的事務。12 月，台灣的基督生活團有 18 個成人團體和 26 個青年團體。輔導 (ecclesiastical assistants) 有 37 位：23 名耶穌會士、14 名不同修會的修女。

1985 年

1985 年元月 28 日至 2 月 1 日，輔大神學院辦第 12 屆神學講習會，討論「教友在今日教會使命中的角色」，有 16 位神父，20 位修女，和 30 位平信徒參加。直至 2006 年，神學院辦過 30 屆神學講習會，講習內容（演講與討論）都在《神學論集》中發表過。最後二屆的主題是「感恩聖事」（2005）和「梵二 40 年來的回顧」（2006）。2 月，丁松筠神父（Fr. Gerry Martinson）帶領一批光啓視聽服務社同工，在東泰邊境，三週之久，拍攝難民被迫離鄉，及營地被炸的慘狀影片。4 月 15~19 日，40 位中華省會士，在馬尼拉光啓中學聚會，評估及計畫學校的未來。9 月 22 日，基督活力運動 (Cursillos) 的全國神師趙振華神父估計，該運動在台灣有 103 個團，4000 多成員。

1986 年

1986 年 4 月 1 日，中華省耶穌會士、古巴籍的 Enrique San Pedro 神父，被教廷任命為美國 Galveston-Houston 輔理主教。4

月 7~8 日，56 位從事堂區服務的耶穌會士在新竹聚會，分享、研討這些年來的牧靈經驗。10 月 5 日，輔大校長羅光總主教祝聖耶穌會單位新建的利瑪竇大樓，在此首次開「文學與宗教」國際會議，有來自十個國家的學者，與當地的作家，及大學教授和學生與會。

1987 年

1987 年 2 月 8 日，省會議在彰化開會，選出房志榮神父為下屆耶穌會事務大會代表。6 月 24 日，台中耶穌會士，在忠孝路 197 號勞耀拉會院最後一次聚會，作為告別禮。會院及房地產售給主顧會修女辦幼兒園。耶穌會養老院暫留居第 4 樓，等待計畫在神學院新建的老人院（頤福園）完工時再遷移。6 月 28~29 日，張春申省會長召開 28 人的擴大會議，以挑選在台的優先使徒工作。12 月 17~18 日，輔仁大學辦紀念南懷仁來華 300 週年國際會議。

1988 年

1988 年 3 月 15 日，台中的養老院移至神學院新建的頤福園。台中磊思學生中心的神父們，繼續留在台中，從事教學及學生輔導工作。5 月 1 日，新竹前華語學院改設的文教院也告結束，校舍租給政府機構辦培訓班。9 月 20 日，輔仁大學宗教學研究所，在校長羅光總主教大力推動及法學院院長袁廷棟神父的支持下成立，招生開課。經費方面，由耶穌會單位主辦的法學院予以支援。這是中華民國教育部承認的第一座宗教學研究所，四年後將發展為宗教學系所。不久以後，台灣的其他大學，尤其是佛教辦的學校，也紛紛成立宗教學系所。11 月，朱蒙泉神父在柏克萊成立「友誼中心」，以協助由大陸各地來美

學習的中國學人。

本年底，中華省有會士 386 人。神父 303 人、修士 44 人，讀書修士 39 人。十年來，會士人口減少 182 人：108 人過世、49 人移至別省、25 人出會。

五、中華省重組 1989~1999

1989 年

1989 年 2 月 1 日，總會長批准張省會長提供的中華省 1989~1993 年計畫書。3 月 19 日，單主教在台北耕莘文教院談天主教有關司鐸參與社會正義及政治問題的立場。12 月 13~19 日，總會長柯文伯首度訪問台灣耶穌會士。同月 16~18 日，一批耶穌會士特派小組與在俗合作人首次在台北展開交談。

1990 年

1990 年 2 月 11 日，在高雄協助過各國過港海員十萬人以上的董師正神父 (Fr. Donohoe)，將照顧海員的「海星中心」交給教區神父負責。4 月 26 日，耕莘文教院基金會成立，由幾個部門及工作小組形成。7 月 31 日，新竹縣市的耶穌會團體合併成一個單位，屬一位院長管理。9 月 28 日，聖依納爵誕生五百週年紀念，在台北聖家堂慶祝，單主教主祭，三位總主教及一百多位神父共祭。

1991 年

1991 年 2 月 2 日，蒲敏道神父在朴子建智障之家。4 月 3 日，約 130 位會士在徐匯中學慶祝依納爵年。4 月 3 日，中華省與港澳副省、大陸地區、耶穌會中華服務部 (Jesuit China Service) 合為一個會省。張春申神父任省會長，張宇恭神父任台灣區會

長，勞伯壠神父任港澳區會長，華澄濤神父任中華服務部代表。6月4日單主教被教廷調動，由花蓮轉為高雄主教。9月28日，東京成立跨省的「沙威中華牧靈中心」，以服務約65,000名住在日本首都的中國人。11月10日，中華省耶穌會士 Enrique San Pedro 輔理主教擢昇為美國 Brownsville 教區主教。

1992 年

1992年2月15日，在耕莘文教院首度辦天主教與基督新教聯合書展，前後9天，光啓出版社及60家出版商參展。5月31日，羅馬聖伯鐸大殿真福高隆卞宣聖大典中，曾因聖人代禱而獲痊癒的中華省何雍之神父，親自在場為此奇蹟作證。6月28日至7月4日，東亞參贊區終身修士首次在香港聚會，19人與會，二位協助人 (facilitators)。7月17日，總會長柯文伯過境，在九龍華仁給港澳40來位會士講話。台北新事勞工中心報導，該中心6年來曾過手1519宗雇工及移工個案。

1993 年

1993年2月22日，耶穌會在輔大新設的宗教學系已收足50名新生。5月2日，澳門的陸毅神父在中國大陸開發多項福利計畫，在澳門仍保持6所老人院及智障中心。9月，中華省在輔大利瑪竇大樓6樓設立社會文化中心，研究大陸中國。10月，丁松筠神父重走薩威之路，拍攝《走在薩威腳印上》影片。

1994 年

1994年元月9~11日，省大會在彰化聚會，67名會士參與共融。接著於11~13日開省會議，53位會議成員選出勞伯壠神父為中華省代表，將陪同張省會長參與34屆大會。7月31日，

會祖聖依納爵慶日，嘉義朴子會院與高雄台南會院合併，由一位院長管理。9月1日，社會文化中心再度編印《中國新聞分析》。10月8~12日，澳門為紀念耶穌會東方第一所大學「大三巴」(San Pablo) 400週年，舉辦一系列宗教和學術活動。11月11~20日，東亞參贊區各省的省會長及5個秘書處在台北淡水本篤女修會活動中心開多重會議。

1995年

1995年6月30日，耕莘文教院圖書館結束，53,000本書大部分捐贈台中靜宜大學，圖書館空間讓給利氏學社使用。12月8日，澳門天主教所辦學校 Melchior Carneiro 的教師，反對政府取締葡籍耶穌會神父為校長，與學生走上街頭抗議。

1996年

1996年4月22日，聖母耶穌會之母節，劉家正神父被任命為中華省會長。5月1日，狄恆神父 (Fr. Deignan) 被任命為港澳區會長。5月27日至6月1日，來自8個國家的東亞及澳洲終身修士在新竹聚會，以追蹤34屆大會法令。6月12日，總會長委任劉家正省會長同時為台灣區會長。本年年底，新竹縣只有14座聖堂尚由耶穌會負責，有16位會士為之效勞，他們的平均年齡是78歲。

1997年

1997年8月25~28日，台灣區大會在彰化召開，有96位會士參加，4位合作人被請與會。若望保祿二世和平學會在輔大耶穌會單位成立，教廷駐台北的代辦會大力推動。

1998 年

1998 年元月 18 日，單國璽主教被教宗封為樞機，樞機或紅衣主教是教宗的親王，可隨時與教宗直接通話。同年元月 21~22 日，劉省會長在馬尼拉召開首次「耶穌會中華服務聯網」會議。6 月 21~23 日，若望保祿二世和平學會首次開會，討論東亞人權問題。7 月，台灣基督生活團請穆宏志神父 (Fr. Muñoz) 為全國輔導。12 月 15 日，《中國新聞分析》出到第 1626 期停刊。同月 29~30 日，利氏國際協會在耕莘文教院聚會，有來自不同國家的 25 位會士參加。

1999 年

1999 年 1 月 7 日，97 歲高齡的蒲敏道神父，受到台灣政府的褒揚，正式成為台灣省榮譽公民。2 月 7~9 日，台灣區大會在彰化召開，79 名在台服務的會士參與大會。接下去，9~11 日開省會議，為籌備下屆耶穌會事務大會，選出吳智勳神父為中華省代表。4 月 1 日，依納爵靈修中心在耕莘文教院成立，其成員為 5 名耶穌會士，一位修女，一位女性秘書。8 月 1~8 日，米蘭總主教 Carlo Martini 樞機在彰化領導 8 天避靜，有 62 位會士參加。11 月，利氏學社在台北、巴黎同步發行《中法辭典》三大冊。本年年終，中華省耶穌會士有 240 人：神父 205 人、修士 24 人、讀書修士 11 人。

致力於理論與實踐的整合

谷寒松神父的神學思想與貢獻

趙英珠

本文作者身為谷寒松神父的學生、研究助理多年，為這位天主教系統神學家、耶穌會會士的神學思想過程，恰當而完整地作一詮釋。谷寒松神父致力於「理論」與「實踐」的整合，為本地化教會貢獻了自己的一生。由本文可見其思想發展歷程，及其「理論性的學術工作」與「實踐性的牧靈工作」完美的結合。

導 言

台灣長老教會台南神學院前院長黃伯和牧師曾說：「台灣本地神學，經由西方神學家的傳入，其發展過程可說有四個階段：移入、翻譯、參與、重建。」為此，基督信仰的教會聖職人員與神學研究者，他們以外來者的身分，試圖在教會的自我認同以及神學的本地反省等的宣教處境中，尋求自己的身分與定位。也就是說，神學反省從最保守的「原裝進口」，到深入本土文化、習俗的「包裝翻譯」，進而邁向認同當地民衆文化、政治處境，甚至「參與」人民的奮鬥過程，到達重建自己神學的思想體系。

輔仁大學神學院為了慶祝在台服務 40 週年，同時由《神學論集》150 多期以來，也可見出本地化神學隨著深入中國、台灣文化的發展，日復一日地呈現出不同的面貌來。本院信理神

學教授、耶穌會會士谷寒松神父（Luis Gutheinz, S.J.），當年從祖國奧地利，懷著對神學的「理論」與「實踐」整合的情懷，來到台灣本地，在這 50 年神學研究過程中，經過了黃伯和牧師所謂的四個階段—移入、翻譯、參與、重建—的本地化神學進展過程。筆者有幸身為谷神父的學生、研究助理，謙遜地以這篇小文，粗淺地表達老師在神學研究的道路上，設法將「理論」與「實踐」的整合過程，乃至達到更完美的境地，做一個記錄。

一、在阿爾卑斯山美麗的山谷中生長的谷寒松神父

谷神父 1933 年 11 月 12 日出生，自稱是奧地利阿爾卑斯山最美麗的山谷中的原住民。谷寒松這個名字不知是誰取的，蠻富有詩意，也符合山谷中誕生的意義。1952 年 10 月的一個下午，在小修院的生涯中，參與一場為「全世界的福傳工作祈禱」的祈禱會，當他聽到「為受迫害的中國教會祈禱」這句話時，聖神立刻感動了他，他強烈地感受到自己的聖召是：「為中國服務」。以後的修道生命中，這項召喚越來越強烈。

1961 年被派遣來台，9 月 23 日在台灣基隆港登陸。1963～1967 年到菲律賓碧瑤神學院研讀神學。1967～1968 年回台灣完成第三年初學。1968 年赴歐洲繼續完成神學研讀。1970～1972 年在羅馬聖經學院得到聖經學碩士學位。1972～1974 年於羅馬額我略大學得到神學博士學位。學業完成後，立刻回到輔仁大學神學院擔任教職。其博士論文《實踐在系統神學方法中的角色》，也反應了神父畢生的神學研究生涯中，致力於思考如何將「理論性的學術工作」與「實踐性的牧靈工作」做一個完美的結合。

二、做為一位培育台灣本地神職人員的神學工作者

(一) 《神學論集》及其發表的學術論文

在擔任系統神學教授的這段期間，谷神父在《神學論集》中，撰寫了不少學術性的文章，以供學生做深入的神學反省，由於篇幅的關係，筆者僅提出幾篇以做參考：

- 〈台灣地方教會使命的再反省〉，57期；
- 〈《拉內基督論中的聖言—象徵》一書簡介〉，65期；
- 〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，68期；
- 〈別無他名？基督徒對世界宗教的態度〉，71期；
- 〈耶穌基督：基督徒倫理道德的基礎〉，72期；
- 〈評《明日的教會》及《第三世界的婦女》〉，75期；
- 〈評《因我的名聚在一起：基督宗教與團體》〉，76期；
- 〈評《在分裂的世界中做神學工作》〉，77期；
- 〈柯爾丁之若望福音的深構〉，103期；
- 〈生態神學要素〉，104期；
- 〈耶穌基督與未來〉，115期；
- 〈聖神年與教友生活〉，117期；
- 〈牧靈中的天主：我們的大父母〉，121期；
- 〈與大地和好：天主教的生態倫理觀〉，124期。

此外，另有一文以英文發表，收錄於《哲學與文化》376期等：“A Metaphysical Dialogue with Professor Dr. Thaddaeus Hang -- from the Metaphysics of Substance to the Metaphysics of Relation”（中譯〈與項退結教授的形上學對話：從實體形上學到關係形上學〉）。

(二) 系統神學反省：天、地、人三本專書

《天主論·上帝觀》(*The Mystery of God: Heaven*)

本書中，谷神父試圖從人類具體現況出發，在聖經、歷代教會訓導及神學家的系統詮釋中，尋找天主的真正面貌。並透過令人耳目一新的圖像及反省，表達在中國的文化思想裏，一個極為生動傳神的圖像—陰陽太極圖—表達了無始無終、永遠現在的唯一天主：

- 陽—象徵父，愛的給予者，代表陽剛之愛。
- 陰—象徵子，愛的接受者，代表陰柔之愛。
- 陰陽相交合一的動力—就是天主第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。

如此富有生命力的太極圖，應用在天主聖三奧祕的解釋上，一方面能幫助我們更深入領悟聖三的堂奧，另一方面以一顆中國人的心靈、思維與天主聖三相遇，實在倍感親切！

《基督信仰中的生態神學》(*Ecological Theology in Christian Faith: Earth*)

今日世界中，生態問題的嚴重性，已經逐漸威脅到人類在本世紀的生存問題。生態問題的解決，不能單靠科技、經濟、政令的宣導，因為它牽涉到現代世界的經濟、政治、文化、制度、思想和宗教等各個層面。今日神學界逐漸重視「生態神學」，即：人類社會的和平以及人類價值的保存，有賴於人、自然及屬靈的精神秩序三方面之間的和諧。為達成「人」、「自然」與「超自然」這三方面間的和諧，教會必須再次探討基督神學對自然生態與環境的看法，並將基督神學推廣至包含自然環境、人類心靈等範疇內。生態神學即在強調人、自然與神之間的和諧關係。

谷神父在本書中，試圖從基督信仰的觀點，探討生態環境在神學中的地位與重要性。書中的研究反省極為豐富，對基督徒面對生態危機時應有的態度及行動，也提出具體意見。除此之外，谷神父更參與和基督教長老會合作的「生態關懷者協會」，以實際的行動、深入的信仰，推動、參與基督徒的生態靈修。

《神學中的人學—天地人合一》(Theological Anthropology: Man)

人，是中國思想最關切的主題，也是天主與基督徒關切的對象。本書願在基督信仰中描繪人的奧秘，期望藉神學思想的詮釋，帶領讀者進入奧秘的深處。全書就：人，你從何處來、你是誰、你是什麼三個問題，以關係、結構、過程三個基本範疇作了系統的闡釋。

(三) 未來的計畫—今日系統神學新潮流研究

此為谷神父研究所的課程，現今希望將其課程內容著作成專書。為更瞭解當今時代所發展出的「基督徒神學」。其中包括：今日世界神學方法上的演變；形上學、救恩神學思想典範的轉變；以及今日神學的一些具體新潮流，包括：第三世界的神學(Third World theology)、非洲神學(阿非利加神學, African theology)、拉丁美洲神學(Latin American theology)、美國黑人神學(USA black theology)、中國本地化神學、漢語神學、氣的神學、台灣神學(Taiwanese theology)、女性神學(Feminist theology)、生態神學(Ecological theology)，以及神學的未來趨勢和耶穌基督與其他宗教的關係。

三、「神學著作編譯會」

當輔仁大學神學院於 1967 年由菲律賓遷回台灣時，除了從事華人神職、修女及教友在神學及信仰的培育工作外，亦致力於神學之學術研究工作。1969 年在輔仁大學神學院，從事神哲學研究工作的神職人員與學術研究者：谷寒松神父、房志榮神父、張春申神父、溫保祿神父、項退結教授、雷蕙琅女士、劉河北女士等人，共同組成「輔仁神學著作編譯會」，由谷寒松神父擔任總召，主持翻譯或創作天主教會的思想與生活的重要書籍，為中國地方教會提供基督信仰及神學核心教義的工具書，盼能成為建立中國地方教會本位化的一個重要里程碑。

(一) 歷年來的書籍

在谷神父的推動下，編譯會歷年來所編譯的著作如下：

1. 1974 年 9 月將贖主會會士海霖 (Bernard Häring) 神父的《基督之律》(*The Law of Christ*) 譯為中文，中譯本全套 9 冊 1974 ~ 1979 年陸續出版發行。
2. 1978 年 3 月將雷翁杜富 (Xavier Léon-Dufour) 主編法文的《聖經神學辭典》(*Vocabulaire de Theologie Biblique*) 譯為中文。
3. 1979 年 3 月出版由永泉教義中心所編之《瑪竇、馬谷、路加三部福音合觀》(*Synopse der drei ersten Evangelien*)。本書是根據一本德文原著，將天主教之思高版聖經譯文，以大小不同字體排出三部福音合觀。
4. 1986 年 4 月參照數種神學詞典編輯整理而成的《英漢信理神學詞彙》(目前已絕版)，為從事系統信理神學研究的學生、教師及譯者，所編輯的一本工具書。今日所編的《基督宗教外語漢語神學詞語彙編》(*A Foreign Languages-Chinese*

Christian Theological Lexicon of Terms and Persons) 便是以此為骨架所做的詳編。

5. 1996年6月完成的《神學辭典》(*Theological Dictionary*)，是從1985年6月開始計畫編輯，歷經了十一年，動用了26位神、哲學界人士完成。
6. 1996年6月《神學辭典》的編輯工作完成後，神學著作編譯會的委員們籌畫了另一項巨大的工程，就是《基督宗教外語漢語神學詞語彙編》(*A Foreign Languages-Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons*)。本書在2005年10月已正式完成。

(二) 未來展望

目前神學著作編譯會仍積極籌劃編輯《教會訓導文獻選集》。本書以2005年出版的第40版DH(Denzinger, H. and A. Schoenmetzer, P. Huenermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 40 ed. Freiburg: Herder, 2005)為藍本，編輯方式以原書為範本，左邊是教會訓導文獻的原文，右邊是中文翻譯，我們蒐羅參考已有的中文翻譯，包括施安堂神父《天主教會訓導文獻選集》第二版(1975年)，也參考J. Neuner, S.J. & J. Dupuis, S.J.編寫的*The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church* (Bangalore, 2000)，為中文讀者編寫各文獻的說明。

此外，神學著作編譯會亦計畫與天主教思高學會合作，更新聖經旁邊的註解。因著時代的變遷，聖經的詮釋亦有著大幅度的改變與革新。這個工作更需要我們的努力來完成。

四、走入人群，關懷勞工—新事通訊

1971年元月，古尚潔神父（José Ellacuría, S.J.）與台灣勞工領袖同行，為爭取勞工權益，協助台灣自主工聯的成立，開始為台灣本地勞工服務，以創辦人身分，成立「勞工關係研究室」，這是台灣天主教第一位全職為勞工服務的神職人員。1983年的五一勞動節，中心遷入目前使用的辦公室地址，並依據教宗良十三世（Leo XIII, 1878~1903）於1891年發佈的首篇教會社會思想《新事》通諭（*Rerum novarum*），更名為「新事勞工中心」，也就是「新事社會服務中心」的前身，正式為勞工提供法律服務。1994年聘請全職專人，為異鄉遊子提供心靈慰藉與實際生活上的幫助。1996年3月新事社會服務中心正式登記立案，服務對象擴及原住民的就業、外籍勞工以及工作傷害等問題。

當古尚潔神父因政治問題離開台灣後，谷寒松神父接任「新事社會服務中心」主任委員、耶穌會代表的職位，與中心主任仁慈聖母會韋薇修女共同督促中心業務的發展，協助身處於工作危機中的低收入勞工、婦女勞工、原住民勞工、工作受傷致殘的勞工、外籍勞工等，協調處理勞資糾紛及解決工作危機的問題。這一方面使得台灣勞工們的基本生活權益得到保障；另一方面也實踐信仰、伸張正義、維護社會弱勢者基本生活權益、重新建立並發展勞工們的身體、心理及家庭生活。

多年來，谷神父藉著《新事通訊》刊物，發表對台灣的社會、生態、環境、弱勢族群及政治狀況，發出基督徒的深切反省，盼能對社會正義的關懷，有著鏗鏘有力的呼聲。這也是神學家從「學術理論」走向「實踐生命」的整合。

五、進入受苦的邊緣人，對痲瘋病患的愛

1975年在李明德神父（Antonio Sacchetti, S.J.）的邀請下，谷神父來到了台北迴龍樂生療養院。彌撒結束後，他拜訪病人。當他進入一棟名叫「怡園」的特殊病房，目睹手腳殘缺、目光呆滯、集嚴重的痲瘋病與精神病於一身的病患，吃喝拉都擠在不到一坪大的空間裡，內心起了巨大的震撼。

回到神學院，神父跪在天主的台前祈禱，從憤怒中向天主提出呼喊：「天主！我完全不贊成！一個人感染痲瘋病已經夠可憐了，為什麼還讓他們得精神病」。半個小時過後，谷神父聽到來自心靈深處的天主召喚：「去吧！你能做就做，其他交給我管，因為我是主。」這個清晰的召喚與派遣，多年來深深迴盪在神父的心中，亦是神父在眾多困難下支持的力量。直至今日，谷神父帶領的聖威廉堂教友、病患與樂生佛教棲蓮精舍、聖望長老教會團體，共同合作，服務樂生痲瘋病患的身、心、靈，並與院方合作提高病患的心靈生活品質。

1997年，谷神父應澳門利瑪竇社會服務中心及香港譚建平神父（Thomas A. Peyton, M.M.）之邀，前往中國大陸考察。才發現海峽對岸的中國偏遠山區有更多的痲瘋病患，正過著30年前台灣痲瘋病患相同的日子。爲了不忍生靈受折磨，依據台灣的經驗，開始轉移對大陸痲瘋病患的照顧。2000年在台灣成立了「中國痲瘋服務協會」，服務於四川、雲南、廣東等偏遠地區的痲瘋病患。至今，除了成立康復院，對痲瘋病患安養、醫療照顧外，成立小學，使得痲瘋病患的子女也有受教育的機會。如今，中國痲瘋服務協會有兩個辦公室：總會在台北，於2000年12月9日建立；另一個辦公室在四川省西昌市，於2003年10月

1 日開始服務工作。

六、中西神學的整合—宇宙性的仁

「宇宙性的仁」為谷神父與項退結教授所參與的「淡水 Kreis 交談小組」神學研究小組的特殊用語。「淡水 Kreis 交談小組」起源淡水小鎮，由一群學界好友所組成的神學反省小組，目的為研討不同文化與中國文、史、哲方面交流的迫切問題。項退結教授與谷寒松神父討論到：將系統神學中的「天主觀」與中國儒家倫理觀及個人修養的最高道德典範「仁」，做一個完美的結合，稱為「宇宙性的仁」。即：當一個完美的「儒者」，其道德修養中「仁」的思想與修為，臻至圓滿的境地，其宇宙觀是「天道」與我（心中的仁）相通，天為自然之天，孕育萬物，人以內心修為的「仁」，來知「天命」，與天「相通」，謂之「天人合一」。這方面的神學思維，是神學「理論」與「實踐」的整合，此方面的神學理念，日後亦將多所發揮。

結 論

神學學術研究工作的道路是遙遠而艱辛的，需要一些人終日埋首孜孜不倦，努力經營。神學著作編譯會從起始到目前，一直有一些懷著傻勁的學人、學子在其中，一步步、一字字地努力著。就如同編譯會主編谷神父的一句話：我們的工作是如螺旋般，點點滴滴、一步步耐心地一直累積向上，以至完成。

從實體形上學到關係形上學

與項退結教授的形上學對話

谷寒松¹

可敬的達德（項退結教授）：

1963年春天，我們第一次見面時便一見如故。當時你告訴我，人與人之間這種微妙的波長就稱為「緣分」。那時候我還是耶穌會的讀書修士，尚未晉鐸。你說得一口流利的德語——我的母語，這也使我能夠與你建立長久的友誼。很快地，我們便發現大家有著共同的興趣，例如對追尋真理的熱誠；對音樂，特別是聖樂；我們都渴望對中國思想體系有更深刻的理解²；還有很重要的一點，我們都非常喜歡到台北近郊山上走走。

1966年5月1日我與其他五位耶穌會士一齊領受鐸品，當時你的講道很有意思，談及實在界不同層面的溝通，包括天、地，和人類不同的社會階層。數年後我從羅馬深造（1970~1974）回來，很高興能在你與易利利女士的婚禮上幫忙，後來又為你

¹ 本文作者：谷寒松神父，奧地利耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士。現任輔大神學院信理神學教授及研究所所長、神學著作編譯會主任、中國痲瘋服務協會理事長、台灣生態關懷者協會理事、天主教新事社會服務中心主任委員。本文原以英文發表於《哲學與文化》376期（2005年9月），現由何麗霞女士協助中譯，特此致謝。

² 參見：Theodor Hang, Grundzüge des chinesischen Volkcharacters (Würzburg: Echter-Verlag, 1964)。

們的兒子領洗，還有「淡水 Kreis 交談小組」³多次的討論會也加深了我們彼此的認識。

記得 1981 年 11 月 25 日，我們走在觀音山上。談話中，東西方兩個世界融合成一個新綜合，這個綜合結合了兩個世界，不相離也不相分，但同時各自保有它們的特性，它們的本質不相混也不改變。我們思想的會遇，以及在三位一體天主奧秘內的深厚信仰，促成了這個綜合。

可敬的達德，請你容許我，把我們這個由實體形上學到關係形上學的旅程用四個步驟說明：第一，你對西方思想興趣的概略，以及我對中國哲學的興趣；第二，實體形上學的撮要，以及它越形顯著的限度；第三，你逐漸由靜態的實體形上學轉向動態的「宇宙性的仁」；第四，我將以「宇宙性的仁」為基礎，往前一步延伸概述關係形上學的綱領。

一、你的興趣在西方哲學，我的興趣在中國哲學

在《人的哲學》⁴中，你談及很多中國思想家的兩難：他們一方面驕傲地繼承了深厚的中國傳統思想，因為中國思想比四鄰很多國家來得深邃；但另一方面，面對西方殖民強權系統龐

³ 這小組的名字源於淡水這個地方。當時一群朋友定期聚會討論文化溝通和宗教間交談的迫切問題。「淡水 Kreis 交談小組」的成員包括項退結博士、蕭師毅博士、鄔昆如博士、陳文團博士，聖言會會士孫志文神父、田默迪神父、柯博識神父、耶穌會會士武金正神父，以及白衛理先生。筆者很榮幸擔任筆錄重點的工作，把當時有些很熱烈很有啟發性的討論一一記下。

⁴ 《人之哲學》（台北：中央文物供應社，1982），188~189 頁，註腳 36，204 頁。

大且嚴密的神哲學時，他們又有著某種自卑情結。其實驕傲和自卑指向同一根源，即對自身文化根源失去健康的信心。五四運動就是一個訊號，中國傳統思維方式需要向西方的科學和系統性方法開放。年少時，你受到新思維方式深深的吸引，在 20 到 30 歲的年月裡，你投注了寶貴的力量研究歐洲主流思想，特別是以德語和義語為媒介⁵。

反過來，我的興趣則在中國思想，特別是其中的實用性。這東西有什麼用途？它有效嗎？它如何幫助我做一個更好的人？這些問題漸漸使我越來越敏銳地覺察「理論和實踐」之間的相關性。

二、實體形上學的撮要和其越來越明顯的限度

我們都贊成，有很多基本方法可用來理解實在界。哲學院圖書館充滿不同語言的作品，討論這些基本進路和形上學系統邏輯。在我們多年交談中，一些實體形上學基本元素曾出現⁶：

1. 存有 (Being) 是宇宙性的、包容一切的概念；其超驗的特性包括：一、真、善、美和聖；其客觀向度包括：現在、未來、可能、必要性和非必要性、無限和有限、絕對和

⁵ 後來你投注很多文學和哲學的心力把布魯格 (Walter Brugger) 的《哲學辭典》(*Philosophisches Wörterbuch*, 16th edition, Freiburg i. Br.: Herder, 1981) 翻譯成中文，即《哲學辭典》(台北：華香園，1999 第二版，第二刷)。當時你要我仔細讀讀第二版第一刷。我在英文索引中找到 43 個錯處，你老實地承認：「現在我知道，我們人類真是有限。」達德，為這個真誠的坦白，我衷心恭喜您。

⁶ 項退結，《中國人與形上學》(台北：黎明，1978)，107、126~135 頁；谷寒松，《神學中的人學》(台北：光啓，1996)，274~277 頁。

相對、物質和精神。

2. **存有本身**和**存有物** (beings) 是兩個概念：根據傳統的形上學，最早由亞里斯多德 (384~322 B.C.) 提出，然後由多瑪斯 (1225~1274) 加以闡述，從而勾勒出對實在界最普遍的描述：存有物是由兩個形上學原則所組成，就是**存有** (Being) 和**本質** (essence)。**本質**是形上學的原則，透過「形式」 (form) 和「質料」 (matter) 確立其特色以及相對於普遍**存在**的限度。
3. **實體** (substance) 和**附質** (accident) 是**存有物**的世界中**靜態進路**的基本名稱，其中檢視實在界的方式包括邏輯上成立的、獨立的和基本的**真實單位**⁷，以及很多附著於這個真實單位的特質，稱為附質。⁸
4. 根據亞里斯多德的理論，有**九種附質**：量、質、關係、地方、時間、地位 / 位置、擁有、行動和被動接受。

在實在界這個靜態進路中，**關係**於實在界被視為一種附質，而不是一種實在界的基礎性和結構性的普遍原則。就在這一點上，我越來越感覺到以**靜態進路**理解實在界的確有其限度：這個靜態進路可比擬為實在界的劃格試驗儀，能夠顯示出實在界的各種元素，也頗易令人理解。但是這個進路沒有辦法描述**生命的動能** (dynamism of life) 和**實在界的過程特質**

⁷「實體」 (substance) 一詞源自拉丁文 substantia，包含兩個部分：sub 意謂「.....之下」，stance 意謂「站立」，顧名思義，「實體」指作為存有各種特質皆建基於其上。

⁸「附質」 (accident) 源自拉丁文 accidents，包含兩部分：其一為「朝向.....」；另一為「墜落」。所以「附質」意謂（作為一附加性元素）朝向在下面的、基本的實體墜落。

(process-character of reality)，例如人類最基本的經驗—愛與被愛的經驗；宇宙中關係多樣化的統合性總體；科學世界所描繪的所有真實事物的相互編織⁹；在理智、道德和心靈各方面悔改的奧秘經驗；你和我個人性的相遇；最後，還有創造和救贖整個計畫的目標，也就是永生，亦即受造的實在界與愛的絕對奧秘—三位一體的天主—深刻的共融。

在這個脈絡中，可敬的達德，你試圖於中國思想史中，慎重地尋找一個更為動態性的範疇來表達**萬物與天地的共融**，你的中國式思維找到「宇宙性的仁」這個形上學的概念¹⁰。在下面篇幅，我會嘗試概述你對這個重要的形上學範疇深刻的思想。

三、由靜態的實體形上學逐步轉向「宇宙性的仁」動態性的範疇

(一)「宇宙性的仁」哲學

與基督宗教以人學為中心、以基督論為中心、以神為中心的世界觀相比，我們發現中國思維在傳統儒家思想中比較偏向以人為中心，而道教和佛教則較偏向以宇宙為中心的世界觀。儒家思想強調家庭和人的重要，把個人統合到這個更大的生活共融體中；而道教著重宇宙生命包容性動能的和諧，這種思想顯示於個人無欲無求的生活風格中（不強求也不怠惰：無為而無不

⁹ 我們將在第四個步驟更詳細地描述現代科學的各種聲音。

¹⁰ Thaddaeus T'ui-Chieh Hang, *Das kosmische Jen: Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus, Theologie Interkulturell, Band VII* (Frankfurt am Main: IKO-Verlag, 1993), 參見《邁向未來的哲學思考》(台北：現代學苑，1972)第十五章，295-311頁，特別是308-311頁。

爲)；佛教則集中在處理力量和欲望，爲了獲得因果的平衡，好能脫離投胎和死亡的輪迴，而進入無以描述的絕對完美境界，稱爲「涅槃」。

有一個普遍的、基本的信念盛行於這三個中國思想主流中，就是**生命、人和宇宙**的概念。「仁」是一種宇宙生命中基本的能量和活力。「仁」這個中國字包含兩個元素：左邊是人，一個個別的人，而右邊則是兩橫，顯示出**人與人之間的共融**，作爲宇宙生命最有利的合適所在，不應陷入封閉性的個人中，而應向人際共融和所有存有物的相互關係性開放。

(二) 宇宙統一體中「仁」的概念

在數世紀思想過程中，中國哲學家發展了不同詞彙和範疇來表達宇宙生命是包容一切的統一體，如道 / 陰 / 陽、氣和仁。

1. 古代傳統

在古代傳統中有一個思想系列，收集在《易經》中，談及道和陰陽這兩個內在的形上學原則；它們持續的互動導引萬物的生成。道教將這些洞見加以發展，但它們仍屬於中國思想基本概念，因爲它們以無數方式描述宇宙生命的動能。它們可以應用於實在存有物的所有階層，並對萬物的相互連結創造更深刻的意義。同時，這些洞察力喚起某種我對西方傳統實體形上學的不安，因爲西方較爲靜態的進路，似乎無法表達生命奧秘性的綿延不斷。它與宇宙整體是結合在一起的，在其內個人尋覓到自身合適的位置。

可敬的達德，我記得你對西方實體形上學的不滿逐漸浮現。否定傳統西方形上學典範的價值和力量不是問題，但是我們的思想卻希望找到一個更爲適當的、更有互補性的思想典範

來表達萬物的相互依存和團結活力。

2. 另一傳統

在這個共同的追尋中，另一個傳統中國思想的基本範疇受到我們的注意，就是「氣」。與陰陽的思想相似，氣的範疇也屬於中國古典思想基礎性的元素。它對思想家、藝術家、宗教領導、心靈導師都有很大的啓發，甚至包括中國醫學，「氣」的概念使上述各領域對生命力量流動的奧秘性能更爲敏銳。在最近數十年，一些天主教神學家¹¹也開始把焦點放在「氣」的範疇，爲能發展更爲本地化的聖神論。在新舊約中有關聖神的聖經傳統，可以透過「氣」這個中國範疇而更爲豐富，特別是對於「感應」這種內在能量的互動。因此，「氣」的範疇打開了神學反省之門，使我們可嘗試以感應來說明三位一體天主的內在奧秘、道成肉身的奧秘、神學中的人學（包括人與三位一體天主的相遇、罪和悔改、人類的兩性課題等），以及萬有在末世回歸到父的懷抱。

親愛的朋友，達德，我知道你的思想有能力理解道、陰陽、氣這些豐富的傳統，但是你的個性和你聰慧的思想對於不同時代的古典儒家思想傳統更有深厚的親切感。在那裏，你找到你**最屬意的**「仁」的範疇和「宇宙性的仁」。

3. 「仁」：動態能量

「仁」是人的整合和宇宙統一性的動態能量，它逐漸成爲

¹¹ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期（1982秋），341~368頁。參見〈聖神論芻議〉《神學論集》111期（1997春）57~68頁；Kwong Lai Kuen, *Qi chinois et anthropologie chrétienne* (Paris: L'Harmattan, 2000)。

一種孔子思想的綜合，「仁」可以被理解為德行的總綱，如公義、正確態度、智慧和誠實。它如同春天時分生命興旺的活力，連同萬物在穹蒼之下成為動人的生命交響曲。只有人類有能力認識「仁」，但認識「仁」是不夠的，還必須在人的具體情況中把它實現出來，不論是在個人的或社會的層面。唯有如此，人才能經驗萬有在天地人的整體中奧秘性的結合。如此它才能真正被稱為「宇宙性的仁」。

與其他基本範疇（如道、陰、陽、氣）一齊，它為動態性的世界觀提供了重要的元素；相對古典西方實體形上學靜態性的進路，這個世界觀能對實在界的形上學進路產生真正的互補作用。

但是，親愛的達德，你自歐洲獲得優良訓練的哲學思想，並不滿意中國形上學思想的傳統範疇。我還記得，你不斷嘗試為生命提供更為系統性的解釋。這些努力在在顯示出你基本上中國思想已被西方系統思維模式所豐富。

4. 生命的系統描述

一個對生命更有系統性的描述，包含下列三個特點：

- (1) 生命永不出現在抽象的普遍原則，或真空狀態，它時常以生命個體的實在形式出現，如植物、動物和人類。越高質量的存有物，便有越高的獨立性；同樣地，越低質量的存有物，其獨立性便越低，故物質擁有最低形式的獨立性。
- (2) 所有生物與其他存有物都是在相互回饋中共融，陰陽就是最佳例子，這個原則對於所有層次的真實物都有效，沒有一個存有被絕對地隔絕在外，自生命的流動中完全切斷。在這個宇宙生命的普遍流動中排除掉兩個極端：

一是完全的隔離，其結果就是死亡和毀滅；另一是透過與其他生物相互滲透而失去自身的獨立性。

- (3) 生物渴望自我繁殖爲了到達更高層次的結合，這個原則有兩個來源：第一，基本的有神論形上學的思想，天主是第一因也是目的因，是真實存有物的最高目的，吸引萬有達至圓滿境界即與絕對者完美的結合爲一。第二，正如德日進¹²所說，現存的物質是由低層次，朝向人類和超越人類（supra-human）的意識層次向上進化。

可敬的朋友，達德，「宇宙性的仁」這概念遲早會面對它與**位格神**的概念的關係。

（三）「宇宙性的仁」與位格化的天主

古代中國人相信一位至高的上帝，但在公元前四至三世紀，這個位格化的至高統馭者被「道」或「天」這些非位格性的原則所替代。道或天代表了普遍理性，代表了整個實在界的概念，「宇宙性的仁」動能的臨在，代表了宇宙生命最高的準則，代表了所有擁有獨特性質的存有物的來源，最後代表了貫穿所有真實存有的奧秘性動能。是孟子（371~289 B.C.）—孔子（551~479 B.C.）以外儒家其中一位偉大的思想家—表達這樣的洞見：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」（《孟子·盡心》）。

如果要列舉中國思想家多個世紀以來討論「仁」和位格神關係的所有學說，那將遠遠超出本文的範圍。在這些討論中我

¹² Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain* (Paris: Editions du Seuil, 1955), p.291.

們可以發現**兩個主要的傾向**：第一個傾向是，直到近年新儒家仍持續地去除超越的、人格化的神，他們堅持人的自由意識作為唯一真實位格化的實在界的重要。另一個傾向則呈現了對超越的位格神的渴望，在此個體的人、家庭和全人類能夠在生命每天的挑戰中找到終極保障；宗教人熱烈地支持這個觀點，他們不能滿足於非人格化的神，他們期待一個與他們生活有關係的神——他們常常渴望這是一個最高的位格神。

可敬的達德，在新約和舊約的基督啓示中，你已滿全了與絕對奧秘相遇的渴望：「履行真理的，卻來就光明，為顯示出他的行為是在天主內完成的」（若三 21）；以及「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛」（若壹四 7-8）。

在基督信仰光照下，你看到中國傳統思想的「仁」能夠表達成熟和真實的人的生活其本質性意義。而且，你更進一步將宇宙性的仁和教會奧體作比較，從而發展你的神哲學思想。受到中國傳統和諧宇宙的啓迪，你把「奧體」喻為教會形象，以及教會作為救恩聖事的形象，把它們視為最接近教會作為承載奧秘的實體。你清楚地指出，有些神學家¹³過度強調基督宗教先知性和宗徒性的特質，以致忽略了奧秘性的幅度，奧秘是任何真宗教本質性的要素¹⁴。

達德，你堪受我們衷心的敬佩，因為你指出**感恩聖事**是「宇

¹³ 例如：孔漢思（Hans Küng）及秦家懿（Julia Ching），《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1988）。

¹⁴ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1976).

宙性的仁」持續不斷的泉源，激勵和推動人類的成長，加強人與人之間的共融，以及人類與全宇宙更深的整合，直至達到「新天新地的高峰」（默廿一 1~4）。

現今你已身在這「新天新地」的榮光中，並清楚你的思想是正確的，它們同時受到中國思想和基督信仰的啓迪。在我們形上學的交談中**第四個步驟**，也是最後一個，請你容許我以「宙性的仁」為基礎再往一步，稍微詳細地說明關係形上學。

四、關係形上學的概述

這**第四個步驟**本值得我們詳細說明，不過，那不知要寫多少冊書才足夠。很多主要概念的提綱已在我的中文版教科書《神學中的人學》中說明¹⁵。在此的濃縮版包括三個部分：（一）由實體到關係的典範轉移；（二）關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程；（三）對一些神哲學議題的應用。

（一）由實體到關係的典範轉移¹⁶

近年世界在科學界的新發現和洞見加速了對「思想模式」、語彙、範疇、價值體系和宗教性世界觀等譜系的新省思，一個統合的世界觀內的這些隱藏的元素可稱為「典範」。

仔細看看近年世界學術史所呈現的典範轉移，由實體的靜態典範轉向關係—過程的動態典範，我們可在**四個學術領域發**

¹⁵ 谷寒松，《神學中的人學》，第五部分，263~336頁。

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University Press, 1970); Hans Küng, "Theology on the Way to a New Paradigm", in J. B. Bauer (ed.), *Entwürfe der Theologie* (Graz: Verlag Styria, 1985), pp.181~207, esp. p.207.

現這一點：自然、人文、哲學和神學。

1. 在自然科學的領域

這是由愛因斯坦（1879~1955）的**相對論**帶來的突破，這個理論越出實體的物理，再加上牛頓（1642 / 43~1727）的理論顯示了一個很有說服力的論據，就是在人的觀察和理解中，空間和時間是相互關連的。愛因斯坦著名的**質能互換的方程式**¹⁷指出一個事實—物質不能光用靜態的單位來描述；我們需要力量的波長作形象，好能更準確地表達物質的世界。浦朗克（Max Planck, 1858~1947）的**量子力學**指出（提醒我們陰陽的動能）：物理世界最小的元素以兩種很不一樣的形式出現，或是一個單元或是一種波長。生物化學已顯示了 DNA 的驚人世界，指出所有生物的基因基本有著同樣的結構，同時亦加強了我們對有機生命界深刻的感應模式概念。

整個物理世界出現越長久，越多**能量的連續**，包括地心引力、電磁學和原子核的能量統統連接在一起。

2. 在人文科學的領域

心理學家 Piaget (1896~1987) 和 Carl Rogers (1902~1987) 堅持，人類早在子宮時便與母親產生某種**共生關係**，並透過母親與其他生命存有連結在一起。

社會學家韋伯(1864~1920)的學說喚起人文學科界注意個人與社會以不同組織、形式**互動**的重要，如家庭、政黨、教育性社團、文化和宗教的團體。

人類的**經驗**告訴我們，世上最快樂的事情，就是令別人快

¹⁷ $E = mc^2$: E 代表能量, m 代表質量, c 代表光速。

樂，當一個人分享自我，為他人付出時，就是這個人最美好的樣子。

在**心靈層**（noosphere）¹⁸，人類的生活將會有更高度的相互關係和更緊密的相互依存。

3. 在哲學的領域

胡塞爾（1859~1938）發展出**主體**和**互為主體**的概念，指出「作為存有的個體」以及「作為與他人共處的存有」之間，在本質上是相互滲透的。

馬丁·布伯（1878~1965）說明了人存在的兩極：**我和你**（I and Thou），他強調**關係**的基本重要性。位格主義學派哲學家如 F. Ebner（1882~1931），對互為位格和互為主體的概念也提供了重要的省思。

懷德海（1861~1947）終身鑽研「**過程**」¹⁹，而在人類思想史中占有地位。他從**本體論**的層面揭示過程的範疇，指出實現（becoming）的歷史就是實在界動態的特質；在**知識論**的層面，他清晰地說明，追尋對實在界更豐富的理解的動能就是真理的特性；最後，在**方法論**的層面，他處理一些概念，如彈性、辯證和弔詭。

¹⁸ 心靈層（noosphere，或譯為精神圈、人化階段）是德日進（1881~1955）用來表達未來人類之間越益強烈的心靈溝通。

¹⁹ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978); John B. Cobb Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982); Eulalio R. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural* (Baltimore: Helicon Press, 1966), Part Two: "The Philosophy of Process", pp.77~209.

在前述**第三點**展示的「宇宙性的仁」中，我們越來越清楚地看到，中國哲學家明顯傾向於綿延不斷的宇宙體、生命整體，和在天地之間存有物的共融。

4. 神學領域

耶穌一為他人而存在的人，這是神學的主要模式，他的一生在愛中完全交付自我，在十字架上見證了這**關係**的基礎和基本的重要性。從這個角度而言，**實體形上學**的概念框架似乎的確不足以有力地表達耶穌基督的**真正事實**（reality）。

在耶穌基督與門徒的關係中，教會傳統常把英勇的豪情視為耶穌完美門徒的本質，這其實也是與他人和生活的**天主動態性的關係**。

但是對神學思想而言，不論在過去、現在或未來，最富挑戰性的奧蹟就是**天主聖三的奧蹟**。在實體和主體的典範中，如何避免**三個天主**的看法，即把天主的三位看作三個個別的、完全獨立的實體和主體，這方面的討論一直以來激烈不休。

拉內（1904~1984）也感到這是個極度棘手的難題，在好幾個場合中他都曾使用「**三個有區別的實體模式**」，或「**三個具體相關的存在模式**」，又或「**此在（being there）的三重模式**」等說法，就是要避免三個天主的錯誤看法。

巴特（1886~1968）認為天主聖三的位格就是「**存有的一個模式**」。

孔漢思（1928~）指出人類的有限，並堅持神聖位格是「**超個人的**」，也就是說，三位一體的天主是三個位格，但不是如同人類位格那樣的有限，其中**實體或主體的向度**是為獨立單元才是主要的內在意涵。

另一些神學家：巴爾薩特(1905~1988)、Walter Kasper(1933~)、Moltmann(1926~)、Pannenberg(1928~)、Gisbert Greshake(1933~)，以及 Ratzinger(1927~，即教宗本篤十六世)，他們都以不同方式堅稱這個基本洞見：

存有 (Being)，在三位一體天主的絕對奧秘層面，是關係，一個三重的關係，因此，存有就其本身而論就是關係 (relation)，類比而言，存有物 (being，注意是小寫的 b) 就其本身而論就是眾多不同的關係 (relations)。

這裏代表了由實體典範到關係典範的重大轉移。這個轉移並不是否認實體形上學的有效性，而是希望提供更能滿足人心的、更有補足性的形上學，其中關係不再只是偶然，而是基礎性和基本性的實在界。換言之，當我們思考實在界本身或存有物本身(所謂形上學思維)時，在典範轉移的新焦點中，統合了所有其他概念和思想的基本範疇，主要不再是實體，而是關係、關係性、關係性的領域。我們必須重申，這樣的典範轉移不是否定實體形上學的重要性，它只是使我們的形上學思維更加豐富和廣闊，對哲學和神學發生影響作用。

(二) 關係形上學包括三個基本範疇：關係、結構和過程

可敬的達德，正如我多次在討論中與你分享的，在1968年春，當時我苦思「超性」的神學問題，而閱讀 Eulalio R. Baltazar²⁰ 的著作正好幫助我打開創造和救贖的實在界新角度，自此我的哲學—神學思維便產生了典範轉移。這個洞見就是，我是來自三位一體天主的**關係**，祂向非神聖的存有物通傳自己，這個通

²⁰ Baltazar, *Teilhard and the Supernatural*.

傳本身，包含一個重要因素，就是接受天主（三位一體之愛情的絕對奧秘）自我通傳者的創造。「結構」和「過程」在這個動態的關係形上學裏很快地便呈現為重要的統合性範疇²¹。這些思想都成為我在額我略大學博士論文的主要部分（1974），該論文題目為：《系統神學方法中實踐的功能》。親愛的朋友，達德，與你真誠的交談中，我實驗了關係形上學的有效性。

1. 關係，關係性²²

甲、爲了擴張關係（關係性）的範疇到真實存有物的浩瀚宇宙中，

²¹ 參見 Heinrich Romback, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Volumes (Freiburg: Karl Albert, 1965 / 1966) .

²² Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity* (New York: Herder, 1968); Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984); Hans Urs von Balthasar, *Love Alone: The Way of Revelation* (London: Burns and Oates, 1968); Wolfhart Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God", *Dialog* 26 (1987), pp.250~257, esp. 254~256; Gisbert Greshake, *Der Dreieine Gott: Eine Trinitarische Theologie* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre: Bedeutung und Grenzen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1997); Matthias J. Fritsch und Knut Wenzel, "Das Verhältnis von Leib und Seele: Offene theologische Fragen und neue philosophische Herausforderungen", *Orientierung* 66, Nr.17 (15 September 2002), pp.181~187; Gotthold Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, Band 2: *Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft* (Mainz: Paulusgesellschaft, 2001); Wolfgang Pauly, "Zwischen Mythos und Moderne: Das theologische Anliegen Gotthold Hasenhüttls", *Orientierung* 69, Nr.8 (30 April 2005), pp.91~94.

向度和功能的概念提供了更充足的工具用以描述，尤其當我們指的是關係和**關係性的領域**時。**向度**幫助我們避免想及具象的（concrete）東西和層級，它傾向把本體論相互滲透的形上學洞見用於所有真實的（real）存有物。功能是所有存有物相互交織的補充性概念，指出存有物的相互依存和團結一致。

乙、我們把真實存有物的整體以**五個向度的關係（關係性）領域**來看：

- (1) 超驗關係的向度，即三位一體的天主自身，動態性地臨在於實在界，因此創造萬物為祂的自我通傳的接受者。從受造的接受者的觀點，這超驗的關係是他（她 / 它）真正的存有，也是所有受造的存有最基礎和最根本的向度。
- (2) 人類歷史關係的向度，這是所有人類全部的脈絡，人類是相互依存的；他們存在，因為他們彼此相屬。這是**人類地球村**的向度。
- (3) 心靈世界的向度，這是動態性地實現於一個持續不斷的循環：經驗、理解、判斷、決定和行動。這是文化和藝術創作的向度，也是倫理道德的向度，以及心靈和宗教經驗的向度。
- (4) 生物性關係的向度：這包括所有有機生命的表現形式，是與大自然，地球之母的生態關係的向度。
- (5) 物質關係的向度：包括物質世界的一切，如金錢和財物。因為這個向度是最實際和具體的，對很多人而言它們是人類生命中最重要**的向度**。

丙、這五個關係向度是**相互滲透的**，因此也產生下列的洞見：

- (1) **人位格性的身體**不是一個物質、有機的單元，由人所擁有，與人的心靈分離；反而應該說，**人的位格就是他 / 她的身體**，因此這身體是人與其他存有溝通的**真正媒介**。
- (2) 關係在五個向度中的相互依存是**聖事**的基礎，作為心靈、人文歷史和超驗奧秘向度的有形可見的標記（包括物質和生物的向度）。在這個脈絡中，耶穌基督被稱為三位一體天主愛情計畫的原始聖事；教會被理解為救恩的基本聖事；在耶穌基督和教會的基礎上，七件聖事此刻成為了三位一體天主救恩性臨在的標記。
- (3) 「超性」是體質形上學脈絡裏持續的難題，因為討論時，常從兩個分離的實體開始，一方是三位一體的天主，另一方則是作為接受者的人類。這樣的起始點造成這兩個層面幾乎難以克服的困難，一方為人類實體或主體，及人類既有的官能；一方則是恩寵中神聖的自我通傳。因此，恩寵必須被稱為「超性」，即神聖實在界凌駕人類的本性實在界。

若以關係形上學作為起始點，「超性」的問題便會為神學提供一條不一樣的途徑：人類的存有已是三位一體天主的自我通傳的效果。藉此存有，人並不是首先作為一分離的實體，只在恩寵中與自我通傳的三位一體的天主建立關係；反而是，人的存有基本上就是與三位一體的天主生活的關係。所謂「純粹本質」（教會訓導權仍堅持這樣的實在界的可能）被理解為有可能（*but de facto not really* 執行上的而非真正的）出現的實在界，即用來描述人類歷史、心靈、有機生命和物質的向度。但是這抽象的單元

永遠不會如此存在，在實體形上學的脈絡中，它只是一個可能性，一個補充性的概念（拉內稱為「剩餘概念」），爲了強調恩寵的惠賜。

在這脈絡中，拉內的**超性存在**（supernatural existential）和**匿名基督徒**（anonymous Christian）²³兩個概念，便顯得明晰易懂：

超性存在²⁴的概念，表達的是現實的神學事實，在三位一體天主的救恩和創造的計畫中，所有人類都在他們的存在中，本質性地受到三位一體天主無償之愛情臨在的影響（改變、構成），稱爲「恩寵」。這個存在性的改變（modification）稱爲「超性的」（假設「純粹本性」的「剩餘概念」），以避免把三位一體天主的「恩寵」看作是人類存在的必要條件的神學錯誤。「恩寵」是三位一體天主之愛情的臨在白白的賜予，人類（作爲獨立的單元面對自我通傳的三位一體的天主）對此白白的賜予，無論如何毫無要求的權利。

匿名基督徒的概念由「超性存在」的洞見中得到一個神學結論：在三位一體天主創造和救贖的計畫中，所有人類在其存有和存在中受到三位一體天主的「恩寵」的影響（改變、建構）；這「恩寵」常常也是「基督的恩寵」。因此，所有人類也是在「基督的恩寵」內被影響（改變、構成）。如果一個人知道這個事實，並有意識地以良知把它生活出來，他／她就被稱爲宣信的基督徒；然而如果這個人不知這個事實，他／她就被稱爲**匿名的基督徒**。也有人曾指出「匿名」這個詞彙不是十分妥當用來表達其中的意涵。

²³ 這兩個詞彙的神學論述超出本文的篇幅。

²⁴ 谷寒松，《神學中的人學》，第四部分第三章，241~260頁。

丁、這五個向度包含一種**施與受的韻律**。中國傳統中稱之為陰 / 陽的韻律。這個施與受的韻律正可稱為健康靈修的基礎。在這個理念中可看出作為受造物的我們基本上是接受者，也就是接受實在界所有面向都是實現一個成熟和建構完備的人格的基本元素。自我察覺和自我接納都是一個整合人格的基石。

在這脈絡中，「你是什麼比你做什麼更為重要」這句話的眞理性顯得非常清楚。**苦難**出現新的理解；它對人類十分重要。**謙卑和自我空虛**成爲基督徒靈修正面積極的要素。

然而，接受同時要求**完全的付出**。這是三位一體天主的邀請，我們要以同樣的慷慨回應祂的愛情。這是新約的基調，在若望著作中尤其明顯。

戊、關係的五個向度中，有一個**動態性的核心**。這個核心是施與受的律動的集中點，是不同向度的動能聚焦處。通常被稱爲「人的主體」、位格、自我和靈魂。

這個**位格**概念，在人類、在耶穌基督和三位一體的天主中各有不同的意涵：除了任何位格概念的基本元素，即動態關係的面向和作為行動的中心，人是「在存在內 (in-sistence)」(代表自身爲一有限單元)和「單獨存在 (solo-sistence)」；耶穌基督的位格是獨特的，對全人類和全宇宙而言，祂是先存的 (pro-sistence)，而對父而言，耶穌基督則是絕對的超越性存在 (trans-sistence)；三位神聖位格在其絕對的互滲共存 (peri-sistence，希臘文爲 perichoresis，相互寓居其中)和三位並存 (tri-sistence，三位一體的天主，一個天主三個位格)是在世上所有存有物之間關係的泉源。

人的自由必須與這個動態的中心息息相關。這免於過度壓力的自由，也是自我給予的自由，是選擇的自由，是行動的自由，這人的自由在其不同面向中是天主聖自身自由的寓居之所。

2. 結構

甲、中世紀實體形上學典範到達第一個高峰。對於這個強而有力又處於主導地位的思想典範，我們可以預期將會導引出**反對行動**，反對原因部分也來自它本身的限度。這波反對行動可總結為三個思想潮流：**唯名論**、**功能論**和**機械論**。

- (1) **唯名論**時常與 William of Ockham(1285~1374)的名字連在一起，他極端質疑士林哲學和神學概念(名)的有效性；還有 Nicolas d'Autrecourt(+1350)，他反對形上學論述的客觀性，否認天主存在論證的有效性。唯名論可被稱為實體形上學的限度和弱點的早期洞見，卻無力提供另一個更有建設性的典範。
- (2) **功能論**卻可以被稱為今日關係形上學的先驅。有二個學者的名字與這個思想連在一起。當所有存有物在他的密契經驗中形成一個活生生的整體時，Meister Eckhard (ca. 1260~1327) 深深地被它們的內在統一性所觸動。無怪乎教會訓導權為維護實體形上學的典範，曾控告他有泛神論的傾向。Nikolaus von Cusa (Nicolas Cusanus, 1401~1464) 堅持所有存有的**統合整體性**是在共融中，但又保留各自的獨特差異；他以其著名的程式「對立並存」來表達這個觀念。
- (3) **機械論**作為一種世界觀，把所有存有視為一個宇宙彼此相連如同一個巨大的自動運作機器，這個觀念是由天文

學家，如 Nicolaus Copernicus (1473~1543)、伽利略 (1564~1642)、Johannes Kepler (1571~1630)，以及哲學家，如 Giordano Bruno (1548~1600) 和笛卡兒 (1596~1650) 等人慢慢發展而成的。這些思想家堅持「系統」、「次序」和自動的「接續串連」等概念。他們可被稱為現代**結構主義**的早期倡導者。

乙、我們正可以把**結構**視為一**靜態**的範疇，相對於關係形上學的典範而言，它表達了對真正存有的世界**靜態元素**的觀察：

- (1) 存有在關係所有五個向度中都有它們結構性元素的**內置安排**，如質料、生物有機體，意識動能的內在邏輯次序（經驗、理解、判斷、決定和行動），人類的國家和國際次序，甚至聖父、聖子、聖神的內在三位一體的關係。
- (2) **輔助原則**表達了大社會與個人或小社會之間不變的相互關係，包括物質經濟、政治、文化和宗教生活等層面。另一方面，大社會必須支持更小的單位，而小單位有責任與大社會富創意地合作。在社會政治層面上，這種相互關係性包含政府的大結構和非政府組織的小結構之間的合作。

在個人的層面，這種相互關係性包括**人權**²⁵和**人的責任（義務）**²⁶。權利有**四個面向**：**法律**，提供法律保護和使用司法程序的權利；**政治**，即參與社會大眾生活的權

²⁵ 參見：UN, *Universal Declaration of Human Rights*, December 10, 1948。

²⁶ 參見 *Declaration of Human Responsibilities*，它本來是慶祝人權宣言五十周年，不過直到現在才公開宣布。

利，尤指在政治選舉時的投票權；**社會**，為個人和社會團體提供安全和福利；最後是**文化和宗教**，它們要求對少數民族、文化和宗教團體和活動應給予足夠的關注。

此外，**責任**強調的是個人和社會小單位有主動關懷大眾福利和社會政治文化發展的義務。

- (3) 第二個靜態元素包含在**價值體系**內。根據生命和文化宗教背景的特殊經驗，人們贊成不同的價值系統，也就是說，他們對存有物有不同的優先性，根據這些存有物與他們人生目標的相關性和助益性而定，換句話說，即實現他們的「終極關懷」。對耶穌基督的門徒來說，他／她完全認同耶穌基督的價值觀，這種認同的努力便稱為靈修成長。靈修成長是人們終其一生的過程。
- (4) 最後，**神聖化過程、去除神聖化、俗化、世俗思想和世俗主義**等名詞都在結構的範疇脈絡中找到它們的解釋，並在過程的範疇中得到支持：**神聖化過程**指超越、神聖、宗教的關係支配一切，不容許人類歷史和精神的向度有任何自由的空間。換句話說，一個具體的宗教預設了對人類生活各方面都有完全的控制權，例如中世紀的基督宗教，伊斯蘭教在某些阿拉伯國家直至今天仍是如此。**去除神聖化**的意思是，某個社會出離神聖化的情況，為了使各個向度都能擁有自己的自由空間。在歷史中，如**啓蒙時期**、1789年的法國大革命都代表了去除神聖化的過程。**俗化**指的是較為積極的事實，人類生命每個向度，依其內在邏輯和理性論述的原則，都應有其特殊的權利和行動的自由。自然科學在歷史中奮力掙扎，為了建立自身的科學領域不受制於教會權威，這就是一個世俗化

的具體例子。**世俗思想**意思是一種相稱於健康的俗化過程的思想體系。反過來，**俗化主義**則指宣稱某個向度的極端思想，例如以科學和靈魂的世界、有機健康、物質進步等等作為絕對的領域，忽略其他向度的重要性，特別是否認生活的天主聖三其基本的和基礎性的超越向度的臨在。

可敬的達德，在我們尋找真理的對話中，我們到達了第三個範疇，就是過程。

3. 過程

甲、動態的**關係**和靜態的**結構**，加上**過程**建構了關係形上學的三個**基本範疇**。如同人類思想史所說明的，有些思想家把他們的思想聚焦於關係，有些則是結構，更有些人聚焦於過程。從思想史中我們也發現，每個時期，無論是聚焦於關係，或結構，或過程，人們永遠不會把另外兩個範疇完全置諸腦後。因此，以實體形上學在中世紀高峰時為例²⁷，我們發現 William of Alnwick (1270~1333)，他覺察到**變遷和移動**的重要性，他不滿足於多瑪斯的方法：把兩者僅看作偶然，他堅稱變和動是內在性和本質性的實體。他試圖以**〔本質性〕的形式流動** (fluxus formae) 來表達他的洞察。

這對任何系統性思想家而言仍是持續的挑戰，大家都

²⁷ 聖多瑪斯 (1225~1374)，道明會士，士林神哲學之父，多瑪斯主義的始祖，代表了很多實體形上學典範偉大和創意的思想家。聖大雅博 (1193~1280)，道明會士，被稱為「百曉博士」，是多瑪斯的老師，不過亞里斯多德 (384~322 B.C.) 才是啓迪多瑪斯創造性思維的來源。

希望能夠整合三個範疇至實在界的動態視野。

乙、在此以三個角度來說明過程這個範疇：**本體論**、**認識論**、**年代學**。

- (1) **本體論**的角度，即存有和實在界的角度，開啓實在界就是過程的理解。我們把「實體」當作靜態研究實在界，以一個清楚描述的「單位」作形式；而過程的角度，則從真正的存有在**歷史**中的轉化和改變入手，只有到歷史過程的終末才到達其最後的圓滿。因此，以人**整個是在過程中的**為例，他/她的真正存有，只有在歷史流動中決定性的終末一刻，才能達到其圓滿。在這個脈絡中，越來越清楚，人類過程中任何故意中止的一刻（不論是胚胎形成初期的中止懷孕，或是人生命終末的安樂死）都是對這個個別的人整個過程真正的破壞，因此是違反天主聖三，人類生命的創造者的計畫²⁸。

在基督啓示的角度，因著被信仰的恩寵所接受，**救恩的現實**傾向於**末世圓滿的新天新地**（默廿一 1~4）。

- (2) **認識論**的角度，也就是理解和真理的層面，呈現了一個挑戰性事實：**圓滿的真理**，只有當實在界整個地達到圓滿時，才會被認識。在歷史過程中，真理（作為「比率」與實在界的相遇，最後與存有的相遇）只是部分地被認識，通常與某一既定社會之脈絡相關。這個**相關性**（relatedness）

²⁸ 中止懷孕、安樂死和相關的生命倫理課題在國際社會間受到廣泛討論，這些討論時常充滿挑戰性和強烈的主觀立場。與佛教一樣，天主教會秉持一貫清晰的信念，繼續堅持人類生命的神聖價值，包括人類胚胎在內。

與**相對主義** (relativism) 不同，後者是一種認識論的，和倫理—道德的立場，否定任何絕對和客觀有效的陳述或價值，把任何有關實在界的陳述視為有時間限制和脈絡限制，並單單推崇暫時性的和過渡性的價值。這是一項對任何開放的思想家持續的挑戰，一方面要在歷史過程中達成有效的綜合，肯定地宣布客觀真理和價值的可能性，甚至必須性；另一方面，要去接受真理和價值的知識的限度和有關性。

(3) 「**年代學**」的角度，就是指**時間在四重質量** (fourfold quality) 的向度：

- **物質時間**被稱為物質世界中更替的連續性；即在事物中可觀察物質連續性中的「先」與「後」，例如，日與夜的循環，地球自轉和公轉的循環。物質時間的特色就是**延伸和持續**。它可稱為「**單一向度**」。
- **時間作為「先驗的形式」** (apriori form)，連同**空間**一起，如同康德 (1724~1804) 在其哲學論述中清楚解釋的，它的意思就是，人類意識的動能²⁹基本上是由空間和時間的框架所標記的。人類經驗時間的方式，如同歷史事件、物質和心靈的改變，三者次序的「**容器形式**」。就算是最抽象的哲學和神學思想也不能逃離空間和時間的框架。敏銳的哲學家和神學家的任務就是要指出在他 / 她的論述中空間和時間的元素，並且常常淨化他 / 她

²⁹ 參見：Bernard J. F. Lonergan, S.J., *Insight: A Study of Human Understanding* (New York: Philosophical Library, 1957); Id., *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1971)。

形而上的思想過程。但是，這個淨化的努力也有其限度，因為空間和時間的框架內沒有出口。在聖經學領域中，這樣的研究稱為**剔秘**（demythologization）。近數十年，剔秘的限度和需要，兩者同樣都越來越清楚。

- **心理時間**是人在成長、退縮、悔改和重新充滿勇氣這些過程中的內在經驗，是人們對自我成就需求的覺醒，這是一個很美妙的經驗，同一個經驗在不同的人身上需要不同的時間消化，不過對於「愛的經驗」，人類都會經驗到時間的停頓。

物質時間的特點是延伸，**先驗形式時間**的特點則是靜態載體，而**心理時間**則以個人內在經驗為特點。在人自身內在都有其參照點。

- **宗教時間**代表宇宙和人類歷史變化和過程的質量，特別是人被神聖力量改變、影響和形塑的過程；及以他們獨特的方式被世界宗教所理解、相信和宣認。基督徒稱之為**救恩史**，包括宗教意義的高峰和較輕宗教意義的各個時期。最後，絕對奧秘的**時間**成了**永恆現在**，在此我們再不能多說甚麼延伸，或先驗形式，或心理集中。絕對奧秘超越過程的限度，同時它也超越時間的各種限制。

可敬的達德，感謝你聆聽了這些使人頗吃不消的形上學反省，你的提問和洞察陪伴了關係形上學典範的構思過程。中國人的思想向我提出很多挑戰性的問題：它有何實際用途？它如何運作？它能否幫助我成爲一個更好的人，以及耶穌更忠實的門徒？

(三) 應用於某些神哲學課題的例子

以上所勾勒的關係形上學綱領，其於所有相關的神哲學課題的運用，在此不可能一一解釋，諸如天主、耶穌基督、聖神、恩寵和自由、教會和聖事，及至末世論的主題如死亡、最後審判、煉獄、天堂和地獄等等之奧秘，又或要說明它應用於社會、政治、靈修生活的有效性。以上種種，若要詳細解說，恐怕非塞滿整個書架不可。

現僅以大綱形式的例子，由關係、結構和過程三個範疇來說明罪的問題：

1. 從關係的角度檢視罪：這是拒絕接受個人的具體現實，及天主聖三和其他存有所給予的各種恩典，同時也是拒絕回應天主聖三和其他存有所給予的各種恩典和挑戰。這是對愛的拒絕。
2. 從結構的角度檢視罪：這是對於支撐一個健康社會的普世價值系統、正義秩序和法律體系的破壞，這些個人性的違反行為帶來罪的結構，壓迫個人的尊嚴。
3. 從過程的角度檢視罪：依據天主聖三的洞見和恩寵，這代表拒絕成長和改變。由人類開始的個人的罪在全人類存在的層面造成邪惡的效果，內在地影響每一個人。這些邪惡效果在人類歷史之始即聚焦而成一種思想、倫理、道德和宗教的污染，在神學上稱為原罪。

親愛的達德，感謝您的聆聽、您的友誼和祈禱！

跟隨基督，歸向父

福音靈修精義

黃克鏞¹

本文作者細心地分析：《馬爾谷福音》以「跟隨基督」描述門徒與耶穌的關係；《若望福音》描繪耶穌進一步邀請門徒「住在祂內」，如同祂也住在他們內。作者發揮了兩位聖史所刻畫耶穌生平的基本特點：「歸向父」及「為別人而生存」；門徒必須效法基督這貫通縱橫的特點，便是福音靈修精義。

前 言

「福音靈修」包括了極豐富的內涵，本文目標在於從福音中展示基督徒靈修的核心要素，因此選了「福音靈修精義」為副題。由於篇幅關係，在討論時也只限於馬爾谷和若望兩部福音。「跟隨基督」大概可以視作基督徒靈修的綜合；對觀福音，尤其《馬爾谷福音》，對於跟隨基督，作基督的門徒這課題有精簡的敘述。《馬爾谷福音》的中心部分（第八、九、十章），聖史以前往耶路撒冷旅途的架構，記載耶穌三次預言受難，說明

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，意大利 Camaldoli 修院隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。

自己是受苦的人子，並連帶提出作門徒應有的態度；《馬爾谷福音》這部分介紹了跟隨基督的主要內涵。

《若望福音》的主題是描述耶穌與父的密切關係。耶穌是父的聖言和獨生子；祂由父而來，又要回到父那裏去；耶穌的生平便是一個不斷回歸的歷程。但《若望福音》也強調門徒與耶穌的關係。對觀福音以「跟隨基督」描述門徒與基督的關係；《若望福音》雖然也用這語詞，但耶穌進一步邀請門徒「住在祂內」，如同祂也住在他們內。這表示門徒必須與耶穌保持密切聯繫，這樣才能分享祂與父的關係：即在基督內，歸向父。

《若望福音》也有論及聖神的言論，耶穌許下要從父那裏給門徒派遣聖神；復活的基督便是藉著聖神住在門徒內，讓他們分享自己與父的密切關係。門徒必須偕同基督、在聖神內、歸向父；因此，在《若望福音》可以找到具有聖三向度的基督徒靈修。在這部福音耶穌論及聖三在門徒身上的寓居，又談及「活水」、「生命之糧」、「葡萄樹的比喻」等言論，使《若望福音》蘊藏著豐富的神秘思想，成為日後基督宗教神秘傳統的主要泉源。

本文首先從《馬爾谷福音》討論耶穌是誰，以及跟隨耶穌的基本條件；然後反思《若望福音》所描述耶穌與父的密切關係，以及門徒如何分享這關係。最後，指出馬爾谷及若望提供的基督徒靈修彼此配合，互相補足的關係，作為本文的結論。

一、跟隨基督——《馬爾谷福音》

（一）《馬爾谷福音》主題：耶穌與門徒

聖經學者一般同意，《馬爾谷福音》是第一部福音，是《瑪

賣福音》和《路加福音》的藍本；也可以視作對觀福音的撮要。《馬爾谷福音》關於耶穌是誰，及作門徒的態度有清晰的描述；因此，本文的討論特別選用了《馬爾谷福音》，作為對觀福音的代表。

《馬爾谷福音》基本上可有以下的結構²：

序言（一 1-13）

第一部分：耶穌在加里肋亞的傳道活動（一 14~八 26）

第二部分：前往耶路撒冷的旅程，及苦難、聖死、復活的敘述（八 27~十六 8）

後記（十六 9-20）

在福音的開始，馬爾谷稱他的著作為「天主子耶穌基督的福音」；這說明這部福音的主旨是要介紹耶穌是誰——基督、天主子。與這主題連在一起的是討論跟隨基督、作門徒應有的條件；但馬爾谷也描述門徒實際上對耶穌的反應和表現，以顯出理想與事實之間的距離³。

馬爾谷的特殊貢獻，是強調基督論與作門徒彼此間的密切聯繫，指出「耶穌是誰？」與作門徒應有的態度是連在一起、不可或分的。這格外在福音第二部分，前往耶路撒冷旅途中，從耶穌對門徒的談話顯示出來。在旅程中，耶穌三次預告祂的

² 參閱：Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp.50~51；關於一個相似的結構，參閱：Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p.21。

³ 有關《馬爾谷福音》對門徒負面的描述，參閱：John R. Donahue & Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark = Sacra Pagina Series 2* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), pp.32~34。

苦難、聖死和復活；每次敘述都有相同的結構：耶穌預言受難、門徒的誤解、耶穌的訓話⁴。馬爾谷認為苦難的預告，是顯示耶穌是誰的主要資料；門徒的誤解表示他們無法接受一個受苦的基督；而耶穌三次的教訓便是針對門徒的誤解，提出作門徒應有的條件。

耶穌三次預告苦難及每次連帶的訓話，可視作《馬爾谷福音》的精華。爲了顯示這三段經文的連貫性及整體意義，聖史在三次預言前後記載了兩個治好瞎子的奇蹟（八 22~26；十 46~52）。第一個奇蹟發生於貝特賽達，耶穌治好瞎子是經過兩個步驟才完成的。耶穌第一次給他覆手後，瞎子僅恢復了部分視力；待耶穌第二次按手在他眼上，瞎子才能清楚看見一切。第二個奇蹟是耶穌在耶里哥治好瞎子，耶穌一發言，瞎子立刻復原，清楚地看見了。這兩次治好瞎子的奇蹟有象徵意義，前往耶路撒冷的旅途象徵門徒的信仰歷程；耶穌的苦難預言和訓話逐漸開啓了門徒的眼目，讓他們看到耶穌是誰，及明白作門徒的意義⁵。

（二）默西亞：受苦的人子

《馬爾谷福音》開端選用了兩個名號：「基督、天主子」，表明是有關耶穌最重要的名號；這裏我們主要看「基督」的名號。除了福音第一節外，「基督」的名號加在耶穌身上有兩次：

⁴ 谷八 31~38；九 30~37；十 32~45。有關第二次苦難預言及訓話，有學者也包括九 38~50；參閱：Moloney, *Mark*, p.172。

⁵ 有關這二個治好瞎子奇蹟的象徵意義，參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.258。

伯多祿宣信（八 29）及大司祭的盤問（十四 61）⁶。伯多祿的宣信有格外重要的意義，這經文出現於《馬爾谷福音》的中心，可以視作福音第一部分的結論，這第一部分是記載耶穌在加里肋亞履行先知的任務；但伯多祿的宣信也是福音第二部分的開端，這第二部分敘述耶穌前往耶路撒冷的旅程，以及在聖城要完成的事情。因此，從福音的結構看，「基督」這名號一面表明耶穌的先知角色，一面也包括耶穌苦難的內涵。

令人感到詫異的是，耶穌對伯多祿的宣信並沒有作答，只是嚴禁門徒向別人談及祂（八 30）⁷。耶穌的緘默固然表示祂接受了這名號；但同時也表示這名號有含糊不清的地方，可能引起誤會，因此耶穌沒有回答。「基督」（Christos）表示「受傅者」，是希伯來文「默西亞」的意譯。耶穌時代猶太人對默西亞的期待，最普遍的是一位政治或軍事性的默西亞；即一位出自達味的後裔，將以武力推翻羅馬人的統治，解救以色列民族，並復興達味王朝。這種政治性及帶有民族色彩的默西亞，是當時一般猶太人有關默西亞的觀念，也是宗徒對默西亞的期待⁸。爲了

⁶ 還有一節經文記載司祭長與經師在十字架下譏笑耶穌說：「默西亞，以色列的君王，現在從十字架上下來吧，叫我們看了好相信！」（十五 32）

⁷ 《路加福音》耶穌有同樣的回應（路九 21）。《瑪竇福音》記載耶穌對伯多祿的宣信加以讚許（瑪十六 17~19）；但結論也是一樣：「他遂即嚴禁門徒，不要對任何人說他是默西亞」（瑪十六 20）。

⁸ 政治性默西亞是當時猶太人對默西亞期待的主流，耶穌認爲這名號容易引起誤會，因此避免使用；參閱：James D. G. Dunn, "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History," in James H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1992),

解釋祂作默西亞的角色，耶穌在伯多祿宣信後，首次預告祂的苦難：「人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必要復活」（八 31）。伯多祿無法接受一個苦難的默西亞，於是把師傅拉到一邊，開始諫責祂；耶穌卻嚴厲地責斥伯多祿（八 32~33）。這表示伯多祿雖然宣認耶穌是默西亞，但他對默西亞的觀念是不完善的。《馬爾谷福音》的第二部分正是爲了補充和澄清民衆及門徒有關默西亞的觀念⁹。

按照福音第二部分的資料，耶穌無疑地也是君王式的默西亞：耶里哥的瞎子稱祂爲「達味之子」（八 47~48）；耶穌乘著驢駒榮進聖城時民衆歡呼：「因上主之名而來的，應受讚頌！那要來的我們祖先達味之國，應受讚頌！」（十一 9~10）；面對比拉多的審問「你是猶太人的君王嗎？」耶穌回答「你說的是」（十五 2）；十字架的罪狀牌上寫的是：「猶太人的君王」（十五 26）¹⁰。由此可見，《馬爾谷福音》的基督也是「達味之子」，是「君王」。但馬爾谷指出耶穌作君王的方式與一般民衆的期待截然不同，民衆期待的是一個凱旋的君王，耶穌卻在十字架上爲王，建立天主之國。這天國固然也包括精神與物質、個人與社會、現在與未來的向度；但不是一個政治性的國度。這天國也超越猶太人或以色列的領域，是一個普及天下萬邦之國。

《馬爾谷福音》耶穌用了「人子」的稱呼解釋祂作默西亞

pp.373~376。

⁹ 參閱：Kingsbury, *Christology of Mark's Gospel*, pp.89~102；作者認爲伯多祿關於耶穌是默西亞的宣認基本上是正確的，但有欠缺；耶穌用了受苦的人子加以補充。

¹⁰ 比拉多稱耶穌爲「猶太人的君王」，這是外邦人的講法；猶太人的用詞是「以色列的君王」（十五 32）。

的身分¹¹，這稱呼在《馬爾谷福音》出現共 14 次，除了兩次在福音第一部分，論及耶穌在世上作先知的任務外，其餘都在福音第二部分，論及受苦的人子，及末世光榮的人子¹²。有關受苦人子的言論，最重要的可見於三次預言受難（八 31；九 31；十 33），這些言論可能加插了一些事後補記的資料，但是學者大都同意這三次預言有歷史的核心成分；尤其認為第二次預言的一句話，該是出自耶穌本人：「人子將要被交在人手中」（九 31）¹³。這裏耶穌用了「被交付」（paradidomi），這詞語在馬爾谷所載受難史中一再出現¹⁴。這裏沒有說明耶穌被誰交付，不少學者提出這是屬於天主的被動式（divine passive），即是被天主交付，或按天父救恩計劃被交付的意思¹⁵。這意思也反映於耶穌首次預言受難：「人子必須受許多苦……」；「必須」（dei）一詞表示耶穌的苦難是天主救恩計劃的一部分，就如耶穌在最後晚餐說的：「人子固然要按照指著他所記載的而去，但是負

¹¹ 「人子」是耶穌慣常用的自稱，對觀福音有關人子的言論可分為三組：其一，在世上履行先知任務的人子；其二，受苦的人子；其三，光榮的人子。參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, pp.26~27。

¹² 論及受苦的人子共九次：八 31；九 9, 12, 31；十 33, 45；十四 21ab, 41；論及末世的人子共三次：八 38；十三 26；十四 62。

¹³ 第二次預言受難的內容最簡短：人子將被交付、被殺、復活。學者認為這第二次預言，尤其谷九 31a，屬於苦難預言的原始形式；參閱：Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), pp.181~182；Donahue-Harrington, *Mark*, pp.283~284。

¹⁴ 谷十四 10, 11, 18, 21, 41, 42, 44；十五 1, 10, 15。

¹⁵ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.283；Moloney, *Mark*, pp.187~189。保祿明白地說天主爲了我們把自己的兒子「交出了」（paredoken）（羅八 32）。

賣人子的那人是有禍的」(十四 21)。耶穌深知祂的苦難屬於天父的救恩意願，因此，在山園祈禱極度的悲傷痛苦中，耶穌向父作了完全的交付：「阿爸！父啊！……不要按照我所願意的，而要照你所願意的」(十四 36)¹⁶。

馬爾谷強調耶穌作默西亞的方式是通過苦難的途徑，因此，耶穌被捕後在公議會受審時，面對大司祭的盤問：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌明白回答說：「我是」(十四 61~62a)。那時耶穌的苦難已開始，對政治性和軍事性默西亞誤解的危險已不復存在；因此，耶穌可以清楚地承認自己是默西亞。但祂也補充說：「並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」(十四 62b)¹⁷。事實上，耶穌三次預言受難，每次都提到復活；耶穌服從父的旨意，接受苦難及死亡，因此也獲得父的認可，得以進入復活的光榮。這復活便是將來人子在末世光榮中出現的先聲；為此，《馬爾谷福音》也有論及末世光榮人子的經文。

¹⁶ 阿辣美語 abba (阿爸) 一詞在四部福音出現只有這一次；保祿書信另有兩次使用這個稱呼：羅八 15；迦四 6。聖經學者認為福音中每次以希臘文出現的 pater (父啊)，在耶穌口中大概都是祂的母語 abba 這個稱呼。Abba 的稱呼表現了耶穌對於與父密切關係的深刻意識，聖經學者耶肋米亞斯 (J. Jeremias) 對這稱呼有深入的研究；參閱：Jeremias, *New Testament Theology*, pp.61~68；也參閱：Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1994), pp.172~175。

¹⁷ 按《瑪竇福音》耶穌對大司祭的回答是「你說的是」(廿六 64)；而《馬爾谷福音》卻記載耶穌清晰地回答「我是」(ego eimi)。大司祭的問話及耶穌的回答包括了《馬爾谷福音》有關耶穌的三個重要稱號：基督、天主子、人子。

耶穌在兩個重要場合要對默西亞的名號作出回應：伯多祿的宣信及大司祭的盤問；每次耶穌都用了人子的稱呼解釋祂作默西亞的身分：第一次論及受苦的人子，第二次提到末世受光榮的人子。這末世出現的光榮人子是引用了《達尼爾先知書》：「我仍在夜間的神視中觀望：看見一位相似人子者，乘著天上雲彩而來，走向萬古常存者……」（達七 13~14）。至於受苦人子的舊約出處，學者雖有不同的意見，但大多同意這受苦的人子來自《依撒意亞先知書》上主受苦的僕人（依五二 13~五三 12）¹⁸。在結束第三次苦難預言的訓話時，耶穌說：「因為人子，不是來受人服事，而是服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價」（+45）。這經文顯示人子的死有代人民贖罪的意義，反映了依五三 4~6, 12 的思想；五三 12 的希臘譯本也用了 *paradidomi*（「交付」）這動詞¹⁹。可以說，馬爾谷的「人子」組合了達尼爾的「人

¹⁸ 參閱：Jeremias, *New Testament Theology*, pp.286~288; Brown, *Death of Messiah*, pp.1480~1481 ; Donahue-Harrington, *Mark*, pp.315~316。Francis Moloney 提出有關受苦人子的另一舊約出處，他以達尼爾的「人子」等同於「至高者的聖民」（「人子」以首領身分代表這「至高者的聖民」），這聖民是先經歷苦難，然後接受光榮的（達七 25~27）；參閱：Moloney, *Mark*, pp.188~189。

¹⁹ 依五三 12 (LXX) “...kai dia tas hamartias auton paretithe”，顯示「上主僕人」犧牲自己，為人民贖罪的思想；谷+45「交出自己的性命，為大眾作贖價」反映了這思想，但有不同的用詞：谷+45的「交出」用了 *dounai*；*lytron*（贖價）一詞也不見於依五三 12；但「大眾」（*polloi*）卻見於谷+45 及依五三 12。參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, pp.313, 315；Rikki E. Watts, *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisberg, PA: Trinity Press International, 1998), pp.125~152。

子」及依撒意亞的「上主僕人」²⁰。

《馬爾谷福音》的開端也標明了「天主子」的名號；假如默西亞、人子的稱號表明耶穌的使命，「天主子」的名號格外顯示耶穌的身分，即祂與天父唯一無二的關係。因此，在耶穌受洗及顯聖容這兩個隆重時刻，天父親自給祂作證：「你是我的愛子」（一 11）；「這是我的愛子」（九 7）。「愛子」表示耶穌是天主父獨特的兒子。在惡園戶的比喻，耶穌也把舊約的先知比作「僕人」，卻把自己比作主人的「愛子」，「我的兒子」（十二 6）²¹。按照馬爾谷的了解，十字架圓滿啓示耶穌是受苦的人子，是被釘的默西亞君王；同樣，在十字架也帶來天主子的最高啓示，因此，當耶穌死時，百夫長作證說：「這人真是天主子」（十五 39）²²。十字架圓滿顯示耶穌是默西亞、人子、天主子。

（三）作門徒的條件

《馬爾谷福音》把「耶穌是誰」與「作門徒的條件」連在一起討論，馬爾谷介紹的是一位受苦難、死而復活的人子、默西亞；那麼，作門徒的基本條件便是要跟隨這受苦的默西亞，

²⁰ 《馬爾谷福音》的「人子」大概也包括一些其他舊約資料及舊約與新約間典籍的內容；參閱：Brown, *Death of Messiah*, pp.509~512。

²¹ 《馬爾谷福音》也有一節經文用了「父、子」的絕對稱呼：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」（十三 32）。

²² 這是《馬爾谷福音》第一次，也只有這一次，有凡人作證說耶穌是「天主子」；這可視作《馬爾谷福音》啓示耶穌是誰的高峰，正好與福音的開端前後呼應。

以便進入祂的光榮。馬爾谷的中心部分（第八、九、十章）格外用了前往耶路撒冷旅途的架構，讓耶穌以言以行揭示祂是誰，以及作門徒應有的態度。

他們的旅程是從加里肋亞北部、斐理伯的凱撒勒雅開始（八 27），經過加里肋亞，往猶太去（九 30）。在臨近耶路撒冷時，馬爾谷提醒讀者，這遙長的旅程快要抵達目的地：「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也都害怕」（十 32）。耶穌面對苦難的挑戰仍勇往直前，但門徒卻害怕遭受不測。在這旅途中，除了以身作則，走在前面外，耶穌也以言語解釋祂的身分和使命，並說明跟隨祂的條件；這格外可見於祂的三次苦難預言及連帶的訓話。

首次預言受難及訓話

伯多祿在凱撒勒雅宣認耶穌是默西亞，耶穌隨即以受苦的人子解釋祂作默西亞的方式；那時門徒的誤解表現於伯多祿拒絕接受苦難的默西亞。在責斥伯多祿後，耶穌「召集群眾和門徒」，向他們提出作門徒的條件：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我」（十八 34）。耶穌這話是對十二門徒和所有願意跟隨祂的人說的，耶穌用了「跟隨」（*akolouthein*）一詞表明作門徒的意義，這詞包括耶穌的召叫及門徒的回應，以及門徒與老師彼此的關係²³。

耶穌指出跟隨祂的第一個條件是「棄絕自己」；「棄絕自

²³「跟隨」（*akolouthein*）一詞屢見於《馬爾谷福音》：一 17-18；二 14-15；八 34；十 21, 28；十五 41；按照希臘文化背景，「跟隨」表示作門徒的意思，包括在知識、倫理、宗教，以至於生活方式各方面的師徒關係；參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p. 29。

己」表示不顧自己的利益，放棄自我中心的傾向。「棄絕」一詞與耶穌受難的主要語詞—「交付」(paradidomi)—互相應對。耶穌不但「被交付」，祂也主動地「交出自己的生命，為大眾作贖價」(+45)。按照保祿的見證，耶穌「為我們」交付了自己；「基督愛了我們，且為我們把自己交出」(弗五2)²⁴。由於耶穌「為大眾」或「為我們」交付了自己，祂的生平被視作「為了別人的存在」(pro-existence)²⁵。正如耶穌甘願被交付，且交付了自己，祂也告訴門徒，跟隨祂的第一個條件便是「棄絕自己」，這表示必須放棄「自我中心」的傾向，效法耶穌自我交付，為了別人而生存的態度；這是作門徒的首要條件。

然後，門徒該「背著自己的十字架」跟隨耶穌。在有關苦難的預言裏，耶穌並沒有提及祂死的方式；但十字架是當時羅馬人最殘酷和最羞辱的死刑，十字架代表人生各種痛苦的考驗，以及在完成各人職責時必須付出的辛勞和代價。當然，日後門徒讀這段福音時，「背著十字架」跟隨基督便有了更具體的意義；表示門徒要像耶穌一樣，背負自己的十字架，跟隨祂走苦路的意思。

耶穌接著說：「因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性

²⁴ 也參閱迦二 20：「他〔基督〕愛了我，且為我捨棄了自己。」這兩節經文(弗五2；迦二20)都用了 paradidomi 一詞。

²⁵ 參閱：Rudolf Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), pp.58~59; Benedict XVI, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (London: Bloomsbury, 2007), pp.331~332。

命」（八 35）。這段話以「因為」（gar）開始，是為了解釋為什麼門徒該棄絕自己，背著十字架跟隨耶穌的理由。耶穌以相反常規的新邏輯，提出「喪失」才是「救得」的途徑。如上文提及，耶穌三次苦難預言，每次都包括了「死」與「復活」的內容；而耶穌復活便是「將來人子在祂父的光榮中降來」（八 38）的前奏。因此，耶穌的苦難聖死是指向祂的復活及末世來臨的光榮；門徒願意棄絕自己，喪失自己的性命，目的也是為了救得性命。

耶穌有關「喪失性命以救得性命」的言論不易解釋，這裏「性命」一詞的希臘文 *psyche*，相當於希伯來文 *nefes*，可解作「性命」；但 *psyche* 也包含來自希臘哲學的意義，表示人的內在核心要素，構成「真我」（true self）的成分，可譯作人的「精神」或「靈魂」²⁶。耶穌的言論便是基於 *psyche* 的雙重意義：喪失「性命」，以救得「真我」。耶穌的言論也可從另一角度解釋，這可從耶穌在這訓話的結語找到提示。在結束這第一次訓話時，耶穌把現今的世代與將來人子在光榮中降來的世代作對比（八 38）；這樣，耶穌前面說的話大概可有以下的解釋：誰若為我的緣故喪失這現世血肉的性命，必要救得末世復活的性命；耶穌在 38 節的結語，給了祂的訓話一個明確的末世向度²⁷。但這現世血肉的性命本身也是天主的恩賜，為此，喪失性命的動機有重大意義；只有「為我和福音的緣故」，才是喪失性命的充分理由。

在這訓話裏耶穌也說：「人縱然賺得了全世界而賠上自己

²⁶ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.263。

²⁷ 參閱：同上，264 頁。

的靈魂爲他有什麼益處？人還能拿什麼作爲自己靈魂的代價？」（八 36）這裏 *psyche* 譯作「靈魂」，即人的精神或「真我」（*true self*），是人最貴重的因素，不是金銀或世上任何代價可以換取的。耶穌這段有關喪失性命以救得性命，以及「靈魂」有無上價值的言論，大概反映了宗徒時代基督徒團體面對教難的情形，耶穌的言論必定鼓勵了早期教會無數殉道者捨身取義、殺身成仁的壯烈精神；殉道是早期教會基督徒靈修的一大特色。

第二次預言受難及訓話

門徒對於耶穌第二次預言受難的誤解，可見於他們在路上有關誰最大的爭論（九 33~34）。耶穌教訓他們說：「誰若想做第一個，他就得做眾人中最末的一個，並要做眾人的僕役」（九 35）。門徒追求地位和權勢，耶穌也用了一反常規的理論，指出在他們當中作僕役及服事別人，才是真正的地位和權力。耶穌遂領過一個小孩來，抱起他，對門徒說：「誰若因我的名字，收留一個這樣的小孩子，就是收留我；誰若收留我，並不是收留我，而是收留那派遣我來的」（九 36~37）。

阿辣美語 *talya* 一詞可解作「僕人」或「小孩」；因此，耶穌有關小孩的象徵行動及言論是與上文連貫的。前面教訓門徒要作眾人的「僕役」，現在是以「小孩」爲例，說明門徒應該服事的對象是誰：「收留（接待）小孩子」。聖經學者指出，按當時巴勒斯坦社會背景，小孩主要不是代表天真純樸的象徵，卻代表沒有社會地位及法律權利的人。收留小孩子表示接待沒有任何地位或保障、被社會忽視排斥的人²⁸。

²⁸ 參閱：同上，285 頁；Moloney, *Mark*, pp.188~189。

令人驚奇的是，耶穌不但說，誰若收留祂便是收留那派遣祂的父；耶穌更將自己與「小孩子」等同，說：「誰若因我的名字，收留一個這樣的小孩子，就是收留我。」耶穌這話反映了《瑪竇福音》論及公審判時君王對義人說的話：「凡你們對我這些最小兄弟中一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。按照《瑪竇福音》，門徒對最小的兄弟的接待與否，將是執行公審判時君王採用的唯一標準；「最小的兄弟」亦即耶穌所說的「小孩子」。

第三次預言受難及訓話

「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去」（+ 32），在記載第三次受難預言之之前，馬爾谷提醒讀者耶穌和門徒還在旅途中，但已接近目的地。門徒對第三次預言的誤解表現於載伯德的兩個兒子，雅各伯和若望對耶穌提出的要求：「賜我們在你的光榮中，一個坐在你的右邊，一個坐在你的左邊」（+ 37）。他們的誤解與耶穌第二次預言受難時門徒的誤解相似；那時門徒在耶穌背後爭論誰最大，現在兄弟二人卻要求耶穌賜他們最高的地位。

耶穌首先問兩位門徒，是否能飲祂的爵和受祂的洗（+ 38）；按照舊約，尤其先知傳統，爵杯代表痛苦的命運，洗禮也含有痛苦和考驗的意思²⁹。兩位門徒對耶穌的問題給予肯定的回答；但耶穌卻告訴他們，坐在祂的右邊或左邊不是祂可以給的，而是由父安排的（+ 39~40）。這表示跟隨基督時，門徒該作的

²⁹ 「爵杯」代表痛苦的命運；參閱：詠七五 8；耶廿五 15~29；依五一 17, 22；爵杯和洗禮的圖像大概會令基督徒聯想到聖洗和聖體聖事，門徒便是通過這兩件聖事參與基督死而復活的奧蹟。

是分飲祂的「爵」及受祂的「洗」，即參與基督死而復活的逾越奧蹟；這便是門徒唯一該追求的目標和賞報。

其餘十個門徒對雅各伯和若望惱怒，這表示他們也企望坐在耶穌的右邊或左邊，現在這兄弟二人卻比他們先了一步。因此，耶穌也趁此機會教訓全體門徒，祂首先引述外邦人中間那些作首領和大臣的一般權威作風，並說：「但在你們中間，卻不可這樣。」然後耶穌說明作門徒應有的態度：「誰若願意在你們中間為首，就當作眾人的奴僕」（+ 43~44）。這表示基督徒團體的特色，正好與外邦人的作風背道而馳：作首領的當成為大眾的僕人，權力應表現於服務。

耶穌第三次訓話可以分為兩部分，在與兩門徒的對話中，耶穌透過「爵杯」與「洗禮」的圖像，重申第一次訓話時有關「棄絕自己，背十字架」的主題（八 34）；耶穌對全體門徒的訓話卻重複了第二次訓話時有關作眾人之僕的言論（九 35）。綜合耶穌的三次訓話，作門徒的基本條件有以下兩點：其一，棄絕自己，背負十字架（十字架也包括爵杯與洗禮的圖像）；其二，作眾人之僕，特別是接待「小孩子」，即那些被排斥到社會邊緣的弱小者。

在結束第三次訓話時，耶穌論及祂本人說，「因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」（+ 45）；這話帶來耶穌三次訓話，及整個往耶路撒冷旅程最恰當的結語。這結語包括耶穌提出作門徒的兩個基本特點：其一，棄絕自己，接受十字架的犧牲（「交出自己的生命」）；其二，作僕人（「服事人」）。這表示耶穌教訓門徒是以身作則的。在赴耶路撒冷旅程開始時，耶穌向門徒提出「你們說我是誰」的問題時，伯多祿回答說：「你是默西亞。」在整個旅途

中，耶穌一再給門徒解釋祂是怎樣的默西亞；現在快要抵達旅途的終點，耶穌於是以一句話總結祂是誰的答案。這答語給我們提供如何了解往耶路撒冷旅途的敘述，以及如何了解全部《馬爾谷福音》的鑰匙³⁰；這句話也充分表現出耶穌的生平是一個「爲了別人的存在」（pro-existence）。

二、歸向父——《若望福音》

第二天，若翰和他的兩個門徒，又在那裏站著，若翰看見耶穌走過，便注視著他說：「看，天主的羔羊！」那兩個門徒聽見他說這話，便跟隨了耶穌。耶穌轉過身來，看見他們跟著，問他們說：「你們找什麼？」他們回答說：「辣比！——意即師傅——你住在那裏？」他向他們說：「你們來看看罷！」他們於是去了，看了他住的地方；並且那一天就在他那裏住下了。那時大約是第十時辰。（若一 25~29）

聽了若翰的作證，兩個門徒「跟隨」了耶穌，開始作祂的門徒。這裏若望用了「跟隨」這傳統詞語表明作門徒的意思；但這段經文裏，若望也引入他專有的關於作門徒的詞語：「居住」（menein）。這裏，「居住」一詞主要保存了一般的意義，指耶穌住的地方；那天門徒也在那裏住下了。但「居住」一詞也指向一個更深的意義，日後耶穌邀請門徒住在祂內，祂也住在他們內；耶穌以彼此「寓居」的圖像描述作門徒的深邃意義。

《若望福音》除了敘述耶穌的生平言行，也透露祂的內心生活，尤其啓示祂與父的密切關係。耶穌邀請門徒「住在祂內」，意思是分享祂的生命，參與祂和父的親切關係；若望以此爲作

³⁰ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.315。

門徒的核心意義。《若望福音》也告訴我們，復活的主藉著聖神住在門徒內，使他們成為天主的子女。因此，《若望福音》給我們提示了具有聖三向度的基督徒靈修。

(一) 耶穌啓示子與父的關係

《若望福音》的結語是這樣的：「這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞、天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（廿31）³¹；耶穌是「天主子」，這是《若望福音》的主題。「天主子」這稱呼在舊約應用相當廣泛，可以指天使、以色列民、君王及義人等³²；但若望的用意不同，透過「天主子」的名號，聖史願意指出耶穌與父的獨特關係；《若望福音》慣常使用的「子」與「父」的絕對稱呼，便是為了表示耶穌與父獨一無二的關係³³。

在福音的〈序言〉，若望已用了「聖言」（Logos）和「獨生子」（monogenes）這兩個名稱，表明基督與父獨特及永恆的關係。〈序言〉的開端是：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」。「與天主同在」的希臘文是 *pros ton theon*，若望專家博泰理（Ignace de la Potterie）指出這話有動態意義，應譯作

³¹ 《若望福音》第廿一章一般視作福音的附錄；參閱：思高《聖經》譯本。

³² 有關「天主子」這名號在舊約的應用，參閱：Gerald O'Collins, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus* (Oxford: Oxford UP, 1995), pp.116~121。

³³ 父子的絕對稱呼在對觀福音出現只有三次：谷十三 32 / 瑪廿四 36；瑪十一 27 / 路十 22；瑪廿八 19。這種稱呼是《若望福音》慣常使用的，大概有十八段這樣的經文，參閱：Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, pp.253~258。

「向著天主」³⁴；這表示在永恆中聖言與天主彼此溝通，進行著愛的對話。〈序言〉第 14 節說明聖言降生的奧蹟，宣稱這降生的聖言為父「獨生者」。最後，序言提出那降生的聖言、耶穌基督，負有啓示父的任務：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（一 18）。「在父懷裏」的希臘文是 *eis ton kolpon tou patros*，也有動態意義，應譯作「向著父懷」。這樣，〈序言〉首尾呼應，清晰地把〈序言〉劃分出來。這兩句經文的意思是說，如同聖言從永恆便是在愛的對話中面向著父，那降生成人的耶穌也藉著對父的服從與交付，不斷歸向父懷，這樣啓示了永恆中聖言與父的密切關係³⁵。

因此，《若望福音》序言的最後一節，不但是〈序言〉的結語，也標明全部福音的主旨。若望在開始最後晚餐的敘述時，更明顯地提出耶穌回歸父的主題，並把這回歸比作耶穌本人的逾越：「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到……也知道自己是從天主來的，又要往天主那裏去」（十三 1~3）。在臨別贈言裏，耶穌重申這主題：「我出自父，來到這世界上；我又離開世界，往父那裏去」（十六 28）。這話表明耶穌在永恆中「出自父」（*ek tou patros*），並在時間中「來到這世界上」³⁶。

³⁴ Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.I (Rome: Biblical Institute Press, 1977), p.228；參閱：Francis J. Moloney, *The Gospel of John* = Sacra Pagina Series 4 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p.42。

³⁵ De la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.I, pp.228~239；Moloney, *John*, pp.46~47。

³⁶ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge:

耶穌生平便是一個回歸父的歷程；在祂的傳道生活中，耶穌一再聲明祂是由父而來的，這成了耶穌與猶太人爭辯的主題（七 28~29；八 23, 42；十 36）。耶穌與父的密切聯繫，便是基於這種「由父而來，並回歸父」的深刻意識。

《若望福音》描述耶穌的自我意識時，大概受了聖史在耶穌復活的光照下所做神學反思的影響；但耶穌生前享有基本的自我意識，這是無可否認的。拉內（Karl Rahner）從信理神學的角度討論有關耶穌自我意識的問題，他依從多瑪斯（Thomas Aquinas）的哲學原則，主張「存有」（being）與「認知」（knowing）彼此間的統一；認為「存有」包含了內在的光明，對本身享有基本的意識。按照這原則，聖言成了血肉的事實，以及對這事實的自我意識，是同一降生奧蹟的一體兩面³⁷。當然拉內也指出耶穌的自我意識，如同常人一般，也有成長的過程，即是從隱含的層面，漸漸達到明顯層面的發展過程³⁸。

耶穌格外把祂的在世生活視作父的「派遣」，祂稱父為「派遣我來者」，而自稱是「被派遣者」³⁹。「派遣」一詞表明耶

Cambridge UP, 1953), p.259: "Ek properly denotes extraction or origin,...(xvi 28) can hardly mean anything else than issued out of the Father and came into the world."

³⁷ Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ," in *Theological Investigations*, vol.5 (New York: Seabury, 1966), pp.205~208.

³⁸ 同上，210~215 頁；參閱：黃克鑣，〈卡爾拉內論基督的意識〉《神學年刊》7 期（1983），3~20 頁。

³⁹ 耶穌自稱被父派遣爲了完成父委託的工程，這思想普遍見於《若望福音》，參閱：Francis J. Moloney, "Johannine Theology," in Raymond E. Brown et al. (eds.), *The New Jerome Biblical*

耶穌到這世界上來是爲了完成父委託給祂的使命；這使命表達了父的旨意，耶穌的一生便在於悉心遵從父的旨意，完成祂的工程（四 34）。「被派遣」也表示耶穌在行事時對父絕對的服屬：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼；凡父所作的，子也照樣作」（五 19）。子不但作父託付的工程（五 36），也傳授父的教訓（七 16）；祂講論的一切都是依照祂由父聽來的（八 26~28）。總括來說，耶穌的生平可以綜合於這一句話：「我從天降下，不是爲執行我的旨意，而是爲執行派遣我來者的旨意」（六 38）。

耶穌的行動可以解作服從父的旨意，或效法父的工作；但正如陶德（C. H. Dodd）指出，從更深的層面看，這不僅限於服從或效法父；終極來說，耶穌與父的一致行動是由於祂分享父的生命：「就如父是生命之源，照樣他也使子成爲生命之源」（五 26）⁴⁰。在生命之糧的言論裏，耶穌說明祂與父擁有同一的生命：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活」（六 57）；「因父（*dia ton patera*）而生活」一語表示父是耶穌生命的根源，耶穌活的是與父同一的生命⁴¹。

耶穌被派遣爲了完成父委託給祂的使命，這使命的高峰稱爲祂的「時刻」（*hora*）；這「時刻」包括耶穌要通過死亡和復

Commentary (London: G. Chapman, 1989), p.1420。

⁴⁰ Dodd, *Interpretation*, p.194.

⁴¹ 參閱：Raymond E. Brown, *The Gospel according to St. John* = Anchor Bible 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p.283；作者指出，*dia ton patera* 並不表示「爲了父的緣故」，而是說「藉著父」而生活，意即父是耶穌的生命之根源。

活，從這世界回到父那裏去的逾越奧蹟⁴²。耶穌聲明自己便是爲了這「時刻」才來到這世界上（十二 27）；耶穌也把祂的「時刻」與「光榮」（*doxa*）的觀念連在一起（十二 23, 27~28；十七 1），視作祂受光榮的時刻⁴³。按照若望的解釋，耶穌是在十字架上受光榮；爲了表明這意思，若望用了特殊的動詞 *hypsotnai*，這動詞有雙重意義，即「被舉起」及「受舉揚」的意思，《若望福音》論及耶穌被舉起時，這動詞常與「人子」的名號連在一起（三 14；八 28；十二 34）⁴⁴；若望也把人子「被舉起」與耶穌的死相提並論：「他說這話，是表明他要以怎樣的死而死」（十二 33）。因此，像對觀福音的「人子」一般，若望的「人子」也是通過苦難，然後進入光榮的「人子」⁴⁵。

耶穌的生平啓示了祂與父的密切關係，如陶德提示：耶穌與父的關係是基於永恆中父子的關係，而這關係的核心要素便是愛，這永恆的愛透過基督的奧蹟在歷史中流露出來⁴⁶。首先，

⁴² 有關《若望福音》「時刻」（*hora*）的觀念，參閱：Brown, *Gospel according to John*, pp.517~518。

⁴³ 希臘文 *doxa* 是希伯來文 *kabod* 的譯文，在舊約「上主的榮耀」表示天主臨在的顯示，天主特別藉大能的作爲把自己顯示出來，這是《若望福音》「光榮」一詞的背景，參閱：Brown, *Gospel according to John*, pp.503~504。

⁴⁴ 除了這三次使用「人子」外，另有一次耶穌說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（十二 32）。

⁴⁵ Moloney, "Johannine Theology", p.1423。有關人子「被舉起」及「受光榮」的觀念也可以在依撒意亞「上主僕人」詩歌看到：「請看，我的僕人.....必要受尊榮，必要被高舉」（依五二 13）。

⁴⁶ 參閱：Dodd, *Interpretation*, p.262: "The relation of Father and Son is an eternal relation.....The human career of Jesus is, as it were, a projection of this eternal relation (which is the divine agape) upon the

基督奧蹟揭示了父對世界的愛：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（三 16）；也顯示了父對子的愛（三 35；五 20；十 17；十五 9；十七 23）。基督奧蹟的樞紐是祂對父的愛，這愛表現於耶穌對父的絕對服從（十四 31）；以及耶穌對父無條件地交付，直至死於十字架上：「完成了」（十九 30）。此外，如下文提示，耶穌對門徒懷有無止境的愛（十三 1），也表露了為朋友捨掉性命這無可復加的愛（十五 13）。

（二）門徒參與耶穌和父的關係

耶穌意識到自己是由父而來，又要回到父那裏去。這回歸父的描述可能使人以為耶穌在世時，與天父之間有一段距離；其實不然，在回歸父的歷程中，耶穌同時體驗到與父密切的結合。在《若望福音》耶穌作了這重要宣言：「我與父原是一體」（十 30）；耶穌接著以「彼此寓居」及「行動一致」，解釋祂與父一體（十 37-38）。在臨別贈言裏，耶穌一再說明祂與父彼此寓居的事實，當斐理伯要求祂把父顯示給他們時，耶穌答說：「誰看見了我，就是看見了父.....你不信我在父內，父在我內嗎？我對你們所說的話，不是憑我自己講的；而是住在我內的父，作他自己的事業」（十四 9-10）。耶穌表明這彼此寓居不是靜止，而是動態的；耶穌是行動的近因，父才是耶穌行動的來源⁴⁷。

field of time....., in the sense that the love which the Father bore the Son 'before the foundation of the world', and which He perpetually returns, is actively at work in the whole historical life of Jesus.”; 也參閱：Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, p.255。

⁴⁷ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.510；*einai en* (to be in :

《若望福音》的特點在於指出，耶穌與父的彼此寓居是門徒與耶穌，以及門徒與父彼此寓居的模型和根基。因此，耶穌不但揭示祂與父彼此臨在（十四 9~11），並且宣稱門徒也被引進「我在父內」的關係：「到那一天，你們便知道，我在父內，你們在我內，我也在你們內」（十四 20）。在最後晚餐的祈禱中，耶穌以祂和父的彼此寓居，作為門徒也「在我們內」的典型和來源（十七 21）⁴⁸。因此，為了參與耶穌和父之間的關係，門徒必須首先與耶穌結合；就如耶穌和父的關係表現於愛與服從，耶穌也邀請門徒透過愛與服從和祂結合，以便分享祂與父的關係：「誰愛我，必遵守我的話，我父也愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所（monen）」（十四 23）。

在臨別贈言裏，耶穌以葡萄樹的比喻解釋門徒與祂的聯繫（十五 1~6）。這比喻的主要詞語是「居住」（menein），或譯作「存留」⁴⁹；比喻的主旨可見於以下經文：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多果實，因為離了我，你們什麼也不能作」（十五 5）。「那住在我內，

「我在父內，父在我內」）與 menein en（「父住在我內」）可視作同義詞，表明耶穌與父的「彼此寓居」。這彼此寓居表現於父在子內的行動；參閱：Dodd, *Interpretation*, p.194；Ugo Vanni, *Con Gesù verso il Padre: Per una spiritualità della sequela* (Roma: Edizioni ADP, 2002), pp.132~133。

⁴⁸ 若十七 21：“.....kathos su, pater, en emoi kago en soi, hina kai autoi en hemin osin”——「如同你，父啊，在我內，我也在你內，使他們也在我們內」（與思高《聖經》譯文不同）。《若望福音》特點是指出這父子彼此寓居的關係是指向門徒的：讓他們藉著基督參與這父子的關係；參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.511。

⁴⁹ 同上，布朗在此處討論《若望福音》menein 的幾種基本意義。

我也住在他內」一語，表示門徒與耶穌彼此寓居，密切結合，分享同一的生命。這比喻沒有直接指明耶穌與父的關係，是門徒與耶穌之關係的模型。但有關生命之糧言論的一句話，可作這方面的補充：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活」（六 56~57）。「因父（*dia ton patera*）而生活」與「因我（*di'eme*）而生活」，彼此對稱；*dia* 有「藉著」的意思。這句話表明耶穌是門徒生命的來源，就如父是耶穌生命的根源一般⁵⁰。

聖經學者一般以若十五 1~17 為一整體，可分為兩部分。布朗（Raymond E. Brown）提出以下的分段：其一，若十五 1~6（葡萄樹的比喻）；其二，若十五 7~17（比喻的解釋）⁵¹。這兩部分的連繫格外可見於「住在」（或譯作「留在」、「存在」）及「結果實」這兩個詞語；7~11 節也可視作兩部分的連接。「結果實」一詞在比喻本身（1~6 節）出現共五次，但沒有說明結什麼的果實；第二部分（7~17 節）內容特別是為了解釋「結果實」的含義。此外，葡萄樹的比喻主要論及門徒與基督本人彼此寓居的主題，第二部分引申了這彼此寓居的內涵，也包括耶穌的「話」和祂的「愛」：「我的話也存在你們內」（若十五 7）；「你們應存在我的愛內」（若十五 9）。

「存在我的愛內」這邀請成了第二部分的主題：「正如父

⁵⁰ 同上，283 頁。加上生命之糧言論這句話，我們可以嘗試把葡萄樹比喻的解釋引申如下：父不但是園丁，也是樹根，耶穌是樹幹，門徒是枝條；同一的生命從樹根通到樹幹，再通傳到枝條。

⁵¹ 同上，665~666 頁。Francis Moloney 卻提出十五 1~11 及十五 12~17 的分段；參閱：Moloney, *John*, p.417。

愛了我，同樣我也愛了你們；你們應存在我的愛內」(若十五 9)。「正如」(kathos)一詞不但表示愛的方式，更表示愛的來源；「正如父愛了我.....」表明耶穌是以父對祂的愛去愛門徒；門徒也該存在這同一愛內⁵²。這愛不僅是一種情感或善意；這愛的交流構成天主本身的生命。假如枝條與樹身的連繫沒有直接提及門徒與父的關係，「存在我的愛內」這言論卻顯示父是愛的根源，存在耶穌的愛內便是存在父的愛內；這來自父的愛便是貫通樹身與枝條的生命。

耶穌進一步說明門徒該如何存在祂的愛內：「如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內，正如我遵守了我父的命令而存在他的愛內一樣」(若十五 10)。這裏耶穌再次提出「愛」與「誠命」的連繫，並宣示這誠命的內容說：「這是我的命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」(若十五 12)⁵³。前面說「如同父愛了我」，這裏說「如同我愛了你們一樣」，「如同」表明這是同一的愛的交流，這愛由父通傳給耶穌，又由耶穌通傳給門徒，然後在門徒之間彼此通傳。這正好與葡萄樹的圖像配合：這愛好比生命的交流，從樹根傳到樹幹，再由樹幹通傳到各枝條⁵⁴。

爲了解釋「如同我愛了你們一樣」，耶穌繼續說：「人若

⁵² Kathos (「正如」) 不但有「楷模」的意思，也有「原因」的含義；參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.663。

⁵³ 有關愛與誠命的連繫，參閱：十四 21, 23；關於這誠命的內容，參閱：十三 34。

⁵⁴ 奧思定稱聖神爲父子間「愛的連繫」(nexus amoris)，因此，聖神也可以比作這生命或愛的交流，從樹根經過樹身，通傳到各枝條；這樣，也可以給予葡萄樹比喻一個具有聖三向度的解釋。

為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五 13）；這話是指祂自己說的。可見這「如同」是極富挑戰性的，表示耶穌本人是這愛的準則；在最後晚餐開始時若望這樣說：「他（耶穌）既然愛了世界上屬於自己的人，就愛他們到底」（若十三 1）⁵⁵，此處耶穌說：「誰若為了自己的朋友捨掉性命.....」，充分顯示出這愛的標準是無止境的，直至為朋友捨掉性命⁵⁶。因此，像對觀福音一般，若望也指證耶穌是為別人而生存的（pro-existence）。「為朋友捨掉性命」的言論，一面啟發門徒對基督之愛的感戴；一面也激勵日後殉道者，不惜為基督捨掉性命，以回應祂的愛。

正如父在耶穌身上的寓居是動態的（若十四 10），門徒和耶穌的彼此寓居也不是靜止的，必須「結果實」；這果實便是實踐愛的命令，把基督的生命與愛通傳給弟兄姊妹們。

（三）復活的主藉聖神住在門徒內

耶穌啟示了子與父的關係，也邀請門徒參與這關係。門徒必須住在祂內，祂也住在他們內；這樣，門徒才可以分享耶穌與父的關係。耶穌升天後，復活的主便是藉著祂賞賜的聖神住在門徒內。

⁵⁵ 「愛他們到底」（eis telos egapesen autous），eis telos 有雙重意義：愛門徒直到生命最後一刻，以及無止境地愛他們；參閱：Moloney, *John*, pp.373~374。

⁵⁶ 耶穌為門徒捨掉性命的思想在善牧比喻清楚表達出來：「我是善牧：善牧為羊捨掉自己的性命」（十 11）。Francis Moloney 引用若十三 15 稱耶穌的愛為基督徒之愛的「模型」（hypodeigma）；參閱：Moloney, *John*, pp.424~425。

在臨別贈言裏，耶穌一再向門徒談及另一位「護慰者」（*parakletos*）⁵⁷：「那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神」（若十四 26）；耶穌撫慰門徒不要因祂離去而憂愁：「我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來」（若十六 7）⁵⁸。耶穌固然要離門徒而去，但這「另一護慰者將永遠與你們同在……你們認識他，因為他與你們住在一起，並將在你們內」（若十四 16-17）⁵⁹。耶穌也稱這護慰者為「真理之神」：「當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理……他要把由我所領受的，傳告給你們」（若十六 13-14；參閱：十四 17；十五 26）。這另一位護慰者、真理之神，與耶穌在世時的角色相似，布朗指出，復活的基督便是透過這另一位護慰者，在教會內繼續臨在；耶穌復活升天，回到父那裏去，現在這復活的主是藉著聖神住在門徒內⁶⁰。

博泰理引述《若望福音》三段經文，說明耶穌是聖神的分施者⁶¹：

⁵⁷ 共有五段論及「護慰者」的經文：十四 15-17, 26；十五 26-27；十六 7-11, 12-14。

⁵⁸ 關於護慰者聖神的派遣者，有三種講法：父因耶穌的名派遣（十四 26）；耶穌派遣（十六 7）；耶穌從父那裏派遣（十五 26）。

⁵⁹ 若十四 17：“……*hoti par' hymin menei kai en hymin estai*”—「因他與你們住在一起，並將在你們內」（*NRSV*：“……*because he abides with you, and he will be in you.*”）；思高《聖經》沒有把「居住」（*menein*）一詞譯出。

⁶⁰ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.1139。

⁶¹ Ignace de la Potterie, “Christologie et Pneumatologie dans S. Jean,” in Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie* (Paris: Cerf, 1984), pp.271-287；博泰理格外討論以下三段經文：七 37-39；

活水的許諾（若七 37~39）

「在帳棚節的最後一天，耶穌站在聖殿庭前呼喊說：『誰若渴，到我這裏來吧！凡信從我的，喝吧！就如經上說：從他的心中要流出活水的江河』」（七 37~38）。按照兩種不同的分句方式，「從他的心中要流出……」，可以指從基督心中，或從信徒心中，要流出活水的江河⁶²。但耶穌既然邀請口渴的人到祂那裏喝水，這表示祂本人是活水的泉源。這裏耶穌引用的聖經出處不明確，布朗認為應以梅瑟擊石取水的事蹟，作為耶穌所引用經文的背景（出十七 6）；而這磐石已被保祿宗徒視為基督的預像（格前 4）⁶³。緊接著耶穌的邀請，若望加上解釋說：「他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神，聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」（七 39）。如上文提及，耶穌受光榮的時刻，是指祂被高舉在十字架上的時刻。

許諾的象徵性實現（若十九 34）

若望記載耶穌死後，「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，立時流出了血和水」（十九 34）；聖史鄭重其事地為這象徵性的一幕作證。有關這經文，教父們寫下了富啟發性的詮釋，其中

十九 30, 34；廿 19~22。

⁶² 由於以不同的標點分句，可有兩種不同的譯文：其一，「誰若渴，到我這裏來喝吧！信從我的，就如經上說：從他的心中……」；其二，「誰若渴，到我這裏來吧！凡信從我的，喝吧！就如經上說：從他的心中……」（見本文）。兩種譯文都可以找到古老傳統的支持；參閱：Brown, *Gospel according to John*, pp.320~321。但從《默示錄》可以看到活水的河流是「從天主的寶座和羔羊那裏湧出」（默廿二 1）；「羔羊」即指基督。

⁶³ 同上，322~323 頁。

不少以此為教會誕生的象徵：教會就像新的厄娃從新亞當（基督）洞開的肋膀誕生了。教父也以從耶穌被刺透的肋膀流出的水，比作活水許諾的象徵實現。從肋膀流出的水是聖神的象徵，這也可以從另一經文得到佐證：耶穌「就低下頭，交付了神魂（*paradoken to pneuma*）」（十九 30）；這話有雙重意義，一面說耶穌斷了氣，一面也提示耶穌死時把祂的神賜給了教會⁶⁴。

復活的主把聖神賜給門徒（若廿 19~22）

活水的許諾在十字架上獲得象徵性實現，但這許諾具體的實現卻要等待耶穌復活那天晚上；當耶穌顯現給門徒時，祝福了他們，並向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神吧」（廿 22）。耶穌以噓氣的行動把聖神賜給門徒，這噓氣回應了天主創造時向亞當的噓氣（創二 7），宣告耶穌復活帶來新的創造。「氣」也是希伯來文「聖神」（*ruah*）的意義；通過耶穌這一口氣，祂的神便進入門徒身上，復活的主便居住在門徒內，讓他們分享祂的生命⁶⁵。聖神是復活的初果，為此，復活的基督對門徒的第一個行動便是賞賜聖神⁶⁶。

耶穌把祂的神通傳給門徒，目的是為了讓門徒參與祂和父的密切關係；這思想也可以從耶穌與撒瑪黎雅婦人的談話中看

⁶⁴ 參閱：Moloney, *John*, pp.504~505；作者把耶穌死時交付的神，以及從耶穌肋膀流出的水視作活水許諾（七 37~39）實現的象徵。

⁶⁵ 「氣」的觀念對中國神學及靈修有重要意義；參閱：張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個問題〉《神學論集》53期（1982秋），341~368頁。

⁶⁶ 若望以耶穌的死、復活及賦予聖神為同一逾越奧蹟的三個時刻；參閱：de la Potterie, “Christologie et Pneumatologie dans S. Jean”, p.280。

到⁶⁷。談話中，婦人問耶穌究竟應該在撒瑪黎雅的革黎斤山上，抑或在耶路撒冷朝拜天主；婦人的問題是關於朝拜的地方，耶穌卻認為朝拜的方式更為重要，因此，祂回答說：「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將在神和真理內朝拜父」（四 23）⁶⁸。「在神和真理內」的原文是 *en pneumatikē kai aletheia*，以往有人把「神」解作人的「心神」，加上耶穌在上文所說，「你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父」，便認為耶穌在此處提出一種個人內心的崇拜，藉以取代團體和外表的崇拜。但這種想法與新約有關基督徒團體崇拜的敘述，以及《若望福音》對聖事象徵的重視，持有根本的抵觸⁶⁹。

博泰理引據教父詮釋，指出「在神和真理內朝拜父」是有關聖三的經文，意即「在聖神和基督（真理）內朝拜父」⁷⁰。首先，耶穌把婦人有關「朝拜天主」的問話轉為「朝拜父」；其

⁶⁷ 耶穌和撒瑪黎雅婦人的談話可以分為兩部分：「活水」的言論（四 3~15）和「真正朝拜」的言論（四 16~26）；這兩部分是彼此連貫的：耶穌要給的活水格外指朝拜的活水；參閱：de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, pp.684~696。

⁶⁸ 這譯文與思高《聖經》有不同：「那真正朝拜的人，將以心神和真理朝拜父」（四 23）；但思高《聖經》的注釋卻表達了「在聖神和真理內朝拜父」的意思（見思高《聖經》，1645 頁，注 2）。

⁶⁹ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.180；de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, p.675。

⁷⁰ De la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, pp.676~679；作者引證的教父、聖師包括：亞大納修（Athanasius）、盎博羅修（Ambrose）、巴西略（Basil）及魯伯特（Rupert of Deutz）等；博泰理認為這種有關聖三的解釋是近日聖經學者的普遍意見。也參閱：黃克鏞，〈活水：聖神的圖像〉《神思》36 期（1998 年 2 月），44~47 頁。

次，這裏的「神」也不是指人的心神，卻是指天主聖神。這可由下一節經文看到：「天主是神……」（四 24），布朗認為這「天主是神」的意思不是要說明天主的「本性」是非物質的精神體；卻是要表明天主與我們的關係，及對我們採取的行動，即說明天主把聖神賜給我們，使我們「由水和聖神而生」（三 5），成為天主的子女。「在神內朝拜父」表示受了聖神的啓發，以子女孺慕之情向父作的朝拜⁷¹。

至於「真理」的意義，在《若望福音》格外指基督本人，以及祂帶來的啓示；這啓示的精華便是祂與父的密切關係；而啓示的目的是為了使那些相信祂的人成為天主的子女（一 12）。真正朝拜父的人必須接受耶穌的啓示，參與祂作兒子的身分和心態，在基督內朝拜父。因此，一位中世紀本篤會院長魯伯特（Rupert of Deutz）說：「『在真理內朝拜父』究竟有什麼意思？這無非是說要住在子內，和祂一起呼喊父」⁷²。按布朗的解釋，en pneumatī kai aletheia 可譯作「在神和真理內」，也可以簡單譯作「在真理之神內」⁷³；是聖神引領我們進入基督啓示的真理，並讓我們參與祂作兒子的意識。

保祿格外發揮了聖神使我們參與基督作子的意識這思想，

⁷¹ 參閱：Brown, *Gospel according to John*, p.172；de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, p.676。

⁷² Rupert of Deutz, *In Evan. S. Ioan*；PL 169, 363: “Quid est adorare Patrem in veritate, nisi in Filio eius manendo (qui dicit: 'Ego sum veritas', *Joan XIV*) Patrem invocare?”

⁷³ Brown, *Gospel according to John*, pp.172, 180；布朗對 en pneumatī kai aletheia 作以下分析：在 pneumatī 及 aletheia 前都沒有冠詞，en 只用了一次，這表示 kai 有「等同」的意思；因此，這句話可譯作「在真理之神內」。

在《羅馬書》保祿稱我們領受的聖神為「義子之神」(pneuma huiiothesias)，這聖神與我們的心神一同作證：我們是天主的子女；並啓發我們呼喊：「阿爸，父啊！」(羅八 15~16)。在《迦拉達書》保祿也指稱，我們成為天主子女是因為領受了祂兒子的神：「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」(迦四 6)。「阿爸」(abba)是耶穌對父極親切的稱呼，現在門徒受了聖神啓發，分享耶穌作兒子的意識，並和祂一起呼喊「阿爸，父啊！」⁷⁴。這便是《若望福音》耶穌所說「在神和真理內朝拜父」的意義。

「在神和真理內朝拜父」，這是基督徒禮儀崇拜的基本模式，彌撒感恩經結束時的〈聖三頌〉(doxology)代表禮儀祈禱的高峰，也表達了這真正崇拜的模式：「藉著基督，偕同基督，在基督內，並在聖神的共融中，一切崇敬和榮耀歸於你，全能的天主父.....」，這真正朝拜的活水在禮儀中格外顯得活躍，但在我們個人默禱的時刻，以及全部基督徒生活中，我們也該經常靜下來，聆聽這活泉在我們心中潺潺流動，催使我們歸向天父；就如教父安提約基的依納爵(Ignatius of Antioch)論及聖神說：「在我內的活水不斷喃喃細語說：來，到父那裏去吧！」⁷⁵

結論：馬爾谷和若望的配合

不論馬爾谷或若望，新約福音靈修的基本特點是顯示門徒與基督的關係，以基督為門徒的典型，指出基督徒靈修的核心

⁷⁴ 有關這兩段經文(羅八 15~16; 迦四 6)的反思，參閱：Vanni, *Con Gesù verso il Padre*, pp.208~213。

⁷⁵ Ignatius of Antioch, *Rom 7, 2: PG 5, 694*; 參閱：Abhishiktananda, *Prayer* (Delhi: ISPCK, 1967), p.8。

意義在於「跟隨基督」，與基督結合。在描述耶穌是誰時，兩位聖史有不同的重點，若望著重耶穌與父的聯繫，馬爾谷卻側重耶穌是受苦的人子、默西亞。在論及門徒時，馬爾谷強調門徒必須背著十字架，跟隨基督；若望卻宣稱門徒應住在基督內，參與祂和父的密切關係。

重點雖有不同，但兩位聖史刻畫的基督具有基本上相同的特點和意義。《若望福音》的主題是描述耶穌與父的關係：耶穌由父而來又要回到父那裏去；祂是被父派遣的，要完成父委託的使命；祂的生平表現了對父絕對的服屬。但在《馬爾谷福音》也可以看到耶穌對父的服屬和交付，在首次預言受難時耶穌說：「人子必須受許多苦……」（谷八 31）；這「必須」（dei）表明人子受難與天主的救恩計劃有關。耶穌在第二次預言受難時說：「人子要被交在人手中」（谷九 31a）；聖經學者把這「被交付」視作有關天主的被動式（divine passive），暗示耶穌是被父所交付（參閱：羅八 32）。耶穌不但了解自己的苦難聖死與天主的救恩意願有關，在山園祈禱時也用了「阿爸」（abba）的稱呼，向父作了完全的交付（谷十四 35-36）。

就如若望的主旨是揭示耶穌與父的關係，馬爾谷的主題是描繪耶穌是受苦的人子，是爲了別人而生存者（pro-existence；谷十 45）。可是在《若望福音》也可以找到這馬爾谷的主題，《若望福音》三次提及人子要被高舉起來（若三 14；八 28；十二 34），「被舉起」是指被釘十字架的意思；因此，若望的人子也是受苦的人子。在臨別贈言，耶穌授給門徒愛的命令：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五 12-13）；耶穌以身作則，給門徒留下愛的最高標準。爲此，若望不但顯示耶穌是受苦的人

子，也是爲了別人而生存者。這樣，馬爾谷和若望共同把耶穌生平兩個最基本特點彰顯出來：「歸向父」及「爲了別人」；這兩個特點，一縱一橫，構成了代表基督的標記—十字架。這個以基督爲中心，及貫通縱橫的十字架，也是基督徒靈修的最佳標誌。

至於門徒與耶穌的關係，馬爾谷主要用了「跟隨」一詞，耶穌邀請門徒跟隨祂，也列出作門徒應有的條件。若望也用了「跟隨」這詞語，但爲了更深入描述門徒和耶穌的關係，若望用了「居住」一詞：門徒住在祂內，祂也住在門徒內。《若望福音》也引入有關聖神的言論，敘述復活的主把聖神賜給門徒，並藉著聖神住在門徒心中，使他們分享耶穌與父的關係。門徒必須偕同基督，在聖神內，歸向父；這便是「在神和真理內朝拜父」（若四 23-24）的意義。因此，《若望福音》展示了基督徒靈修的聖三向度；而且，透過有關「聖三寓居」的言論，以及「活水」、「生命之糧」、「葡萄樹比喻」等言論，《若望福音》蘊藏著濃厚的神秘思想，成爲日後基督宗教神秘傳統的泉源。

心理學和宗教經驗之間的關係

朱蒙泉¹

本文作者指出：心理學和基督宗教靈修的整合與應用，已是當代神學不容忽略的議題，學界對此相關議題從不同的面向進行討論，確能幫助人避免許多偏差。本文為此議題的發展過程做了系統性的介紹，值得讀者參考。

最近報告中發現，越來越少的心理學家，認為宗教是病態的現象；可是，大部分心理學家對宗教還是抱著冷漠的態度，同時認為，若把宗教因素滲入心理治療的過程，是有害無益的。少數在世界各地的心理學家們，在他們協談和治療中，對宗教和心理學之間的關係深表興趣。有的心理學家甚至發表論文，認為信仰和宗教情愫有益於求助者的自主能力，本文無意作全面性的研究，而僅願意提出幾種心理學的宗教經驗之間關係，不論是樂觀的遠景，或是兩可模糊的現象。

一、兩種基本立場

1900 年左右，兩位頗有影響的心理學家和思想家：佛洛依

¹ 本文譯自：Louis Roy, O.P., “Les Rapports entre Psychologie et Expérience Religieuse”, *Psychologie et expérience spirituelle—Lieux de rencontre* (Cahiers de spiritualité ignatienne 115, Québec: Centre de spiritualité Manrèse, 2006), pp.19~28。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。

德和詹姆士（Freud and James）從相反的方式研究宗教。佛洛伊德受費爾巴哈（Feuerbach）和實驗環境的影響，提出簡化的觀點：他相信宗教「僅是」幻覺、童年時代的糟粕、集體的神經病而已。詹姆士用實用主義解讀宗教：宗教可能對人有益，若能結出好的果實來，例如協助人發現生命的意義，或對人格發展有利，他特別指出濃厚的宗教經驗使人與平常良知保持距離，而進入更廣闊的良心，甚至屬於神秘層次，具有釋放日常生活的狹隘和平凡。

無可否認的，佛洛伊德的立場長期在心理分析世界裡佔有優勢。不過目前心理學家漸漸遠離佛洛伊德對宗教的立場。從「僅是……而已」（「宗教僅是幻覺而已」）到達「看情形」（「要看什麼情況中，宗教影響了個人」）。宗教觀念不再只是負面的，而是有正面、有負面、有中性的。時至二十世紀，詹姆士實用主義的立場取得優勢，即使許多沒有直接受詹姆士影響的心理學家，也採取了他的立場。

二、其他心理趨勢

榮格的地位，不亞於佛洛伊德和詹姆士，因榮格發現集體潛意識，提出了廣義的宗教性質的原型（Archetypes）。他走出佛洛伊德的簡化立場，和詹姆士的實用主義，榮格的宗教哲學綜合某種形式的心理分析和靈修學，這一宗教哲學影響很深，尤其通過新世紀和梅樂勃律（Myers-Briggs）；它堅持個別「我自己」（moi）的不足，並堅持「自己」（soi）的超越性，這「自己」比「我自己」更完備，「我自己」可在「自己」內完成整合。從這觀點看，榮格超越佛洛伊德一大步。

榮格的問題在於「自己」（soi）仍是非位格的，並不向位

格的天主開放。「自己」(soi)是完整的，因此不會和「另一位」(Autre)建立關係，這另一位要比「我自己」更大。按榮格和許多他同時代的人，有位格的天主只不過是許多存在物之一，即使祂是超然體，因此，仍如人一般地有限，並被限制。這一困難在生命觀中重新出現，例如杜康(Dürckheim)所主張的。為此，榮格無法與生活的天主相遇。他不肯定大部分生活在這環境中的人，即使談到「自己」(soi)，還脫不了自我中心，換句話說，與「大自己」整合，雖然特別注意靈修的功能，不過是尋找自我完美的努力。

另一有趣的趨勢是「超個人心理學」(如 Ken Wilber)和「精神統整學派」(如 Roberto Assagioli)。這一趨勢超越了人格內和人際的問題，而推進到超位格意識/良心。不再以個人或關係為經緯，而著眼於與人類、宇宙、神聖發生關係。向不尋常良知開放，使人能吸取宇宙能量，並和所有受造物建立合作關係。在這趨勢中，我們可以看出詹姆士、榮格、印度教、佛教、中國哲學之間共同點。這些人面對天主教的信道和宗教實踐，抱著保留的心態。加拿大心理學家班樂蒂(Pierre Pelletier)雖然對超個人心理學表示同情，但指出因過份注意宏觀，而疏忽了神經質衝突與治療的可能性(不論佛洛伊德或新佛洛伊德學派都有治療能力)。他認為，有人為獲得靈修探索的機會，而逃避日常生活中無情的經驗，其實這並非超個人心理學的主張。

三、客觀事物關係學派

我們還當提出另一重要學派：客觀事物關係學派，這是英國小兒科醫師韋尼高(D. W. Winnicott)所創始。他的徒弟們把宗教放在過渡事務所站的空間之中。如眾所知，嬰兒不僅與母胎

建立愛的關係，而且很快與其他喜愛的事物建立關係。他抓住並放在嘴裡，或看或聽：奶瓶、手指、玩具、衣衫的一端、被褥……，不久之後，小熊或洋囡作為交流的對象。孩童自然而然以為這許多事物是屬於他們的，同時也泛泛地體會到，這些事物不是他們的也無法完全受他們控制。

這學派的心理學家重提「幻覺」（illusion），這「幻覺」是佛洛伊德用來描述宗教的，但他們用這「幻覺」字眼並不含有負面的意義。他們用「幻覺」這詞，為描述內外、主觀客觀、個人和他們之間的地盤，孩童內心的互動，繼續成人內心層面的互動。在內外、主客兩端的聯結中，可能產生持久的衝突，不然，可能使青年和他人關係日趨成熟。好父母親鼓勵子女們的「幻覺」浮現出來，使它漸漸成熟，這需要經過「現實試探」（test of reality）的過程，使「幻覺」更趨現實化。所謂「現實」，不僅指物質世界，而是指為雙親、教師或其他成年人所提供物質世界的形像，漸漸內化這形像，成為青年發展的一部分。

宗教像科學、藝術和哲學一般，參與這「幻覺」，一起蛻變。宗教一如其他領域是由過渡程序，若健康的話，能超越主觀性（甚至自閉性）而到達客觀性（也可稱為物質和實證性）。若要解讀，我們能說，人類必然察覺到人生的意義。甚至可說，宗教屬於有意義的領域，而不如佛洛伊德認為宗教屬於逃避現實的範疇（這現實按佛氏之意，是只限於物質和生物範疇）。我們可以結論說：心理學從宗教經驗中找到意義，這意義對人多少有益。在求助者的內心，治療師能幫助男女信徒淨化宗教經驗。

此外，弗蘭克（V. Frankl）的意義治療、馬斯洛（A. Maslow）的需要寶塔，愛力克森（E. Erikson）的人格發展八階段，都指向同一方向。

四、探索準則

時至 1950 年，法語學派的精神科醫生和心理分析家，把佛洛伊德的貢獻清晰地報告出來：如潛意識、兒童性機能、戀母情結、不少的自衛機制，如檢驗、壓抑、退化、轉移、投入等。他們進一步探索分辨的準則。他們不再注意佛氏對宗教的起源假設，而注意影響宗教態度的心理因素，我們不能不提出對這方面有貢獻的：《加爾默羅研究》（*Études carmélitaines*）、哲學家達皮愛（Roland Dalbiez）、從不同方向研究的呂克爾（Paul Ricoeur）、道明會士博來（Albert Plé）、奧來仲神父（Marc Oraison），猶太心理學家弗洛姆（Erich Fromm），他們從「宗教不過是……」轉變到「要看情形而言」的言論。

耶穌會士伯爾納（Louis Beirnaert）有理由肯定：人靈聖化是不受心理動力所限制，而是獨立的；同時接受「沒有恩寵和困難的心態」和「幸運有利的心理狀態」的影響。伯爾納神父和其他專家曾經給許多神師們說：神修指導和心理治療雖然不同，但是相輔相成。一方面，與天主結合不在於心理順利運作；另一方面，全人的皈依不能忽視心理的病態和缺陷，要求我們為步入蛻變的旅程而面對之。

高堂（André Godin）肯定：基督信仰如其他宗教都需要受到批評，因而得到淨化。

凡爾各（Antoine Vergote）神父身為心理分析家，認為宗教經驗「關係性」是真實性的準則。關係有三項：與自己、與他人、與天主。福音多次指出：與天主聯盟要求與人合作；愛天主不能不愛人。進一步說：要想愛天主和愛他人，不能不愛自己。這自愛要求自我認識。宗教皈依邀請人先有心理道德的皈依，

沒有充分的自我認識，這皈依是不可能的。換句話說，為得到平衡的道德判斷和情緒的發展，心理學擁有重要的角色。為使信徒避免逃避現實、並且熱切又平安地面對持久的挑戰，必須經過情緒適應和成長的過程。

五、心理動力與天主形像

莉素多 (Ave-Maria Rizzuto) 在她一本很好的著作 *The Birth of the Living God* 中提出：天主形像怎樣深深影響人的成長？莉素多提三種受父母關係影響的天主的形像：

1. 正面形像：天主是保護者。
2. 負面形像：天主是嚴厲的判官。
3. 雙向形像：愛與恨、接納與抗拒，矛盾的關係。

莉素多的觀察為神修伴同者很有用處，他們如能承認自己不容易接受正面、負面或正負面對天主的感受，是很寶貴的，尤其能面對雙向矛盾的感受，在神修道路上是一大進步。

拉剛 (Jacques Lacan) 的徒弟們，如凡爾各 (Vergote) 和沙納 (J. Sagne) 對天主形像亦有說明。他們應用「父名」來說明：當孩童接受他們父親的名字，他們離開了直接接觸的世界，進入父親授予意義的間接世界。這使我們注意舊約的重視法律，這法律由父親所規定，法律限制了現實。可惜，有的心理分析師堅持佛洛伊德對宗教的觀念，其本質是與天主父的關係；他們不考慮羅蘭 (Romain Rolland) 在致佛洛伊德一封信中所提出的「海洋廣闊的感受」作為宗教另一起源。作者認為兩者應當兼顧，天主是父親（立法者、定義現實為何、因天主的超越性使「我自己」與天主保持距離和獨立）、天主也是母親（懷孕子女，並表示親密關係和內存性—Immanence）。

這一父性和母性相輔相成，在牧民工作中有其重要性。一旦否認這相輔性，人便把自己關閉在純粹男（父）性或女（母）性的形像之中。凡爾各和比利時幾位心理學家經過長久的研究發現：父性的形像內，包含許多母性的形像，母性的形像則較少包含父性的形像。由此結論：基督宗教當繼續稱天主為「父親」，一如耶穌所做。然而，禮儀和個人的祈禱中，根據聖經的指示，要求我們不要忘記天主內的母性。

結 論

自從 1988 年以來蒙德利城「道明會牧民中心」提出警告，尤其在重視心理學的西方文化裡，福音有危險成為純粹人文思想型態。當然，用心理學分類法去重新解讀基督宗教是好事，甚至是必須的。然而我們當留意，使這種解讀法有助於福音的啓示，要絕對避免不加批判地接受無基督信仰的心理學家們的價值觀。研究中肯定：在治療的過程中，福音的信仰與聖愛，能有利於產生希望與求助者強烈的動機。然而我們對不符福音的合理的批判，當抱著同情的態度。

心理學家能幫助信徒避免許多公認的偏差：如過度相信和信德主義；因為對理性的畏懼，產生教派主義過度依賴團體或教會；因怕性慾和社會的無能，而堅持硬化的道德理念；控制和操縱的精神；因成就而傲慢；因某種理性主義，對耶穌關係疏遠或麻木不仁等等。有許多困難單憑信仰和聖愛，是無法超越的，心理學具有很大的潛力，為願意獲得更大心靈自由的人，是有支持的能力。聖依肋納不是說過嗎？

「天主的光榮，就是活生生的人。」

(La gloire de Dieu, c'est la personne vivante.)

基督宗教與道教皈依的異同

從郎尼根思想中的辯證方法談起

魏嘉華¹

本文立基於宗教交談立場，以郎尼根思想為基礎，探討基督宗教與道教中的悟性皈依、倫理皈依、宗教皈依與人的本真的說明。

引言

在多元宗教的脈絡裏，宗教交談特別突顯出它的意義與重要性。以台灣為例，社會中有佛教、道教、民間宗教、基督宗教、一貫道、法輪功等，因而進行宗教交談是非常重要的。然而，如何進行宗教交談？其方法如何？宗教界人士曾嘗試從不同的角度去進行，譬如：有真理的交談、愛的交談、生活的交談等模式。

既然是交談，便需在兩個不同的宗教中，看出異中有同、同中有異；而這就需要引用辯證方法。因此，本文將探討郎尼根思想中的辯證方法，而郎尼根的辯證方法是以他的認知結構為基礎，故先須介紹他的認知結構；再者，認知運作是在一個文化脈絡中發生的，因此尚須說明他的宗教經驗與宗教知識，然後再介紹他的辯證方法。在探討郎尼根的辯證方法後，將應

¹ 本文作者：魏嘉華，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學藝術學院宗教輔導，並就讀於輔大宗教學系博士班。

用此方法於基督宗教與道教的皈依上，檢視二宗教的異同與交談的可行性。

一、郎尼根思想中的宗教經驗、宗教知識與辯證

在探討郎尼根思想中的宗教經驗、宗教知識與辯證之前，須先介紹他所提出的認知結構，因為認知結構是討論宗教經驗、宗教知識與辯證的基礎。

(一) 郎尼根思想中的認知結構

郎尼根主張人認知的「基本運作模式為：視、聽、觸、嗅、嚐、詢問、想像、理解、成就概念、表達公式、反省、整理與衡量證據、判斷、慎思、評估、抉擇、說、寫」²。郎尼根假定任何人對這基本運作或多或少有些概念，從我們自己的經驗中，便可發現這基本運作模式。在這基本運作模式中，可整理出的認知結構³可分為下列四種：

- **經驗** (experiencing)：指人透過視、聽、觸、嗅、嚐、想像，以及我經驗到自己在經驗、理解、作判斷、作抉擇等活動，這種感官、想像與意識，只是認知活動中的一部分，尚不能構成人的認知本身。
- **理解** (understanding)：在人的認知活動中，人還會透過詢問去理解先前由五官與想像所得的資料，若無感官的資訊，則人沒有什麼可以理解的東西，因而理解也就無從發生；

² Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology* (New York: Herder & Herder, 1973), p.6.

³ Lonergan, "Cognitional Structure", in *Collection* (ed. by F. E. Crowe, New York: Herder & Herder, 1967), pp.222~223.

理解的活動包括詢問、對事物的洞察（insight）、將所洞察的事物以概念（conception）表達。

- **判斷**（judging）：將經驗與理解結合起來仍不構成人的認知，尚需加上判斷，因為人透過判斷來區分事實與虛構、歷史與傳說、哲學與神話、善與惡。判斷是建基於經驗與理解，因為，人若不用經驗而作出判斷，那是將事實擱置一旁；再者，人若對不了解的事物作出判斷，那是無知，而非認知。判斷的活動包含反省、權衡事實而加以肯定、否定或懷疑；而判斷的內涵有二類：一類是對事實的真、偽作出判斷，另一類是對價值的善、惡作出判斷⁴。
- **抉擇**（deciding）：人在經歷了經驗、理解、與對事物的真偽作出判斷後，而採取的立場或行動，則是抉擇。抉擇包括了立場的表達、目標的決定與實踐目標的步驟。

經驗、理解、判斷與抉擇的活動是一個整體的結構。換言之，單一或部分的活動不能形成認知，而且每一部分召喚下一部分，直到整體的達成，方能作為認知的活動。

（二）郎尼根思想中的宗教經驗與宗教知識

郎尼根主張人的認知運作是由經驗提升至理解、再由理解提升到判斷，根據判斷人作出抉擇。因此，人的認知發展是由下而上的，且是有秩序的。再者，人的認知運作是在一種文化脈絡中發生的，這脈絡會影響我們的興趣，而這興趣是我們留意的動機。此外，脈絡也影響語言，它是我們命名與研究所選用的語言；脈絡也影響先於理解（pre-understanding），這先於理

⁴ Lonergan, *Method in Theology*, p.37.

解支撐著我們做進一步的探討。

然而，這個事實在宗教研究上是尷尬的，因為若在宗教上有幾分的投入，則此人會被認為是傾向於偏好宗教；但若在宗教上不投身，則這人會被視為缺乏需要的資源來進行適合的詮釋。因此，認知的發展與宗教的發展有著某種內在的關係⁵。此外，郎尼根主張宗教經驗是因人而異的，且在各人一生中不斷地發展⁶。譬如傳統將內修生活分為三階段：初學者處於煉淨的階段；再來是光照的階段，即人在光照之下較前更理解宗教投身的重要與涵義；最後是潛在的衝突已被掌控，因此而達到統一，猶如是聖神的效果：愛、喜樂、和平、忍耐、仁慈、善良、忠信、溫和、自我節制（迦五 22）。

再者，宗教經驗需要經過培育，而宗教培育的目標是什麼？郎尼根主張宗教經驗培育的一個根本問題，是人的本真⁷。接著他提出本真有兩面：一是人主體的小本真，它是與傳統有關，因為人是受到傳統所滋潤的，且傳統會導致人對主體作出判斷；另一面是大本真，它辯護或指責傳統，它導引人對傳統作出歷史的判斷。而這兩者之間的關係是：個人的本真會導出傳統的本真，這是指因著個人從遠離正義轉變成接近正義，所以能發現在傳統中的錯誤或不真，並加以指正。因此，個人的本真會導出傳統的本真。

除了宗教經驗之外，郎尼根還對宗教知識提出一個重要問題，即宗教知識的有效性與客觀性。亦即探討人所獲致的內在

⁵ Lonergan, *A Third Collection Papers by Bernard J. F. Lonergan, S.J.* (New York: Paulist Press, 1985), p.125.

⁶ 同上。

⁷ 同上，120 頁。

信服，與客觀真理之間有何關係。所謂「內在信服」，是指自我超越的結果，即留意、理智、合理、負責的結果，它是人內在的規範，且是構成人渴求本真的需要。至於「客觀性」，郎尼根有兩種詮釋：一是直接的世界，是 *already-out-there-now*；另一個是意義的世界，是本真主體經由留意、理智、合理、負責，而獲得的果實。因此，郎尼根主張內在的信服是留意、理智、合理、負責規範被滿足的信服，而滿足這些規範是通往客觀性的一條快速道路，這客觀性是在一個以意義為中介、以價值為動機的世界中可獲得的⁸。

郎尼根提出宗教知識透過留意、理智、合理、負責而獲得，他更在《神學方法》一書，提出一套有系統地研究神學的方法，它包括了八項專務⁹（*eight functional specialties*）：1. 搜集（*research*）；2. 詮釋（*interpretation*）；3. 史學（*history*）；4. 辯證（*dialectic*）；5. 奠基（*foundation*）；6. 教義（*doctrines*）；7. 系統（*systematics*）；8. 傳播（*communication*）。研究者從傳統的歷史文件著手搜集；進而從它寫成的年代與地點來理解與詮釋；一個傳統在歷史中逐漸地發展。然而在這個過程中，會產生不同的支派、方向，找出這些不同，是辯證的工作。從這階段推進，需要有一種皈依的心去進行神學的探討，這是奠基的工作。有了皈依的視域後，則能對事實、價值等作出判斷，此是教義專務。既有了教義所表達的判斷，尚需演繹一套適當的概念系統，這是系統專務。既具備了一套有系統的信仰訊息，需傳遞給人，並使人領悟，此是傳播專務。在下一段中，將對辯證做一番介紹。

⁸ 同上，144 頁。

⁹ Lonergan, *Method in Theology*, p.127.

(三) 郎尼根思想中的辯證

每一項研究均是從某種視域來進行探討，無論人是否意識到這視域或假設，或辯證性地相反視域的存在。相反的視域會導致相反的價值判斷、相反的歷史運動的敘述、相反的作者的詮釋、在專門研究的相關資料的不同選擇。然而，郎尼根認為並非所有的對立均是辯證，而是有一些基本的衝突，它們是來自於明顯或隱藏的認知理論、某種倫理立場或宗教觀點¹⁰。

人會因為本身的認知理論、倫理立場、宗教觀點，而限制住了自己的心智。因此，要克服這些限制，唯有透過悟性、倫理與宗教的皈依。至於辯證的功能，是在於將這樣的衝突明朗化，且提供一種技術，能將主體的差異客體化與促進皈依，進而達到人的本真。

1. 皈依

郎尼根主張皈依有三類：

甲、悟性的皈依：又稱為知識的自我超越。即：透過一連串的判斷與抉擇，人從一種視域轉換成另一種更深、更廣、更豐富的新視域，這其中包含了澈底的改變¹¹。他繼而解釋，「悟性的皈依是一種澈底的澄清，結果是，去除對事實、客觀與人類知識過度的頑固與錯謬的認知」¹²，因而獲得對實在的真知識或真理，而這真理亦是透過知識上的自我超越而獲取的。

乙、倫理的皈依；又稱為倫理的自我超越。「倫理的皈依是

¹⁰ 同上，235 頁。

¹¹ 同上，237~238 頁。

¹² 同上，238 頁。

改變一個人的抉擇的準則，即從自我的滿足轉變為價值的選擇」¹³，且依循著所選的價值去生活，而這價值的領悟、肯定與實現，是透過倫理上的自我超越而達成的。

丙、宗教的皈依：又稱為宗教的自我超越。「宗教的皈依是人與終極實在產生愛的關係，並被終極實在所擁抱」¹⁴。

悟性、倫理與宗教皈依三者間的關係是：倫理皈依是悟性皈依的超拔，而宗教皈依是倫理皈依的超拔。所謂倫理的皈依是悟性皈依的超拔，是指倫理的皈依需要主體先具有知識的自我超越，換言之，在人能審慎的答覆價值之前，人必須先要理解事實與真實的潛在可能，而這理解事實或領悟真理是透過知識的自我超越而獲得的。人在獲得真理之後，會超越真理去尋求普遍的價值，即人從知識的自我超越邁向倫理的自我超越¹⁵。

同樣，宗教皈依是倫理皈依的超拔，是指領悟、反省、慎思的問題，揭示了人對自我超越的能力與渴望¹⁶。當宗教皈依轉化存在的主體成爲一個在愛中的主體，即主體被另一世界完全的愛所擁有、所擁抱時，這自我超越的能力獲得了滿全，而渴望轉化成喜悅。這種宗教皈依爲所有的評估價值與行善提供了一個新的基礎。但這並不意謂減低或消滅知識與倫理的皈依，相反地，所有人類追求真理與善是被包含在且帶入更深的宇宙脈絡與目的中。

雖然宗教皈依提升倫理皈依、倫理皈依提升悟性皈依，但

¹³ 同上，240 頁。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上，241~242 頁。

¹⁶ 同上，242 頁。

不能推論悟性皈依先、倫理皈依次之、宗教皈依最後；反而是，宗教的皈依為倫理與悟性皈依提供一個新且有效的基礎¹⁷。因為，從因果觀點來看，首先是來自另一世界的愛，這愛是一份禮物；其次，另一世界的愛轉化人的存在，使之成為在愛中的主體：一個完全被另一世界的愛所支撐、擁有的主體，因此，這主體以愛的眼光認出在光彩中的價值，同時以愛的力量帶出價值的實現，這是倫理的皈依；最後，透過愛的眼光所辨識出的價值，正是宗教傳統所教導的信仰真理的價值，而且這傳統與信仰正是悟性皈依的種子¹⁸。

2. 自我超越

郎尼根以四步驟來說明知識與倫理的自我超越：

「第一步驟，要留意感官與意識的資料。其次，詢問與理解產生一種對假設世界的領悟，而這領悟是有意義的。第三步驟，反省與判斷達到一種肯定：透過反省與判斷我們認出實在確實是如此，且是與我們及我們的思想獨立的。第四步驟，透過慎思、評估、抉擇、行動，我們知道且去實行真正的善與有價值的，而不僅是使我們愉悅的。¹⁹」

郎尼根將第一、二、三步驟統稱為「知識上的自我超越」，且主張：知識上的自我超越在於人經由反省與判斷，能認知實在真正是什麼。第四步驟則是「倫理上的自我超越」。人經由領悟、反省、慎思的問題建構了自我超越的能力，而這能力是

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上，243 頁。

¹⁹ 同上，35 頁。

在愛中能成全。在此，郎尼根特別指出是在神的愛中，而神的愛是無條件的、無保留的、無限度的，正如無止盡的詢問是我們自我超越的能力，那麼無限的愛能適當地滿全這種能力²⁰；再者，神的愛使我們重新評估價值並且轉化我們的認知，此即是「宗教上的自我超越」。

郎尼根主張人在自我超越中達到本真²¹。在知識的自我超越層面，人以純正與無私的渴望去認知，並重視有意義的問題，即是知識的本真；在倫理的自我超越層面，人的行為與真正評斷的價值是彼此對應的，這是倫理的本真；在宗教的自我超越層面，人與神相愛，即是宗教的本真。

此外，郎尼根也提到情緒(feelings)在知識與抉擇中的作用。人的情緒能賦予意向性的意識一種動力，若缺了情緒，人的知識與抉擇將是貧乏的、無趣的²²。我們會因著自己的情緒而有力地被導入一個合理、有意義的世界，換言之，是以合理、有意義的世界來導引感受。我們對於人有情緒，我們會體諒、同情人；我們對個別的情境有所感受，對過去、對未來、對惡要糾正、對善應實踐。一般而言，透過意向性地對價值的答覆，會帶領我們邁向自我超越。

3. 皈依與辯證的關係

辯證的結構有二層，上層是運作者，下層是為運作而搜集的資料²³。對運作者的二句格言是：發展觀點或是推翻反對觀

²⁰ 同上，105~106 頁。

²¹ 同上，104 頁。

²² 同上，30~31 頁。

²³ 同上，249 頁。

點。觀點是一些與上述悟性、倫理與宗教皈依相容的論述，且會因整合新的資料與更進一步的發現而發展；至於反對觀點，是與悟性、倫理與宗教皈依不相容的論述，當不相容的因素去除時，反對觀點會被推翻。

在辯證的運作之前，須先經歷如下的過程²⁴：

- 整理：包括已完成了收集、已做了詮釋、已寫成了歷史；
- 完整：加上評估的詮釋與評估的歷史，以選出好的事及與其相反的事；
- 比較：檢驗已經整理完整的資料，並找出相似的與相異的；
- 歸納：找出以不同的方式展現的相似與相異，再由這不同的展現去尋找根源；
- 分類：決定相似或相異的根源是來自辯證性的相異視域所導致的，而這相異的視域是有著其他的根基；
- 選擇：選出根基是在辯證性地相異視域上的相似與相異，而捨棄其他的相似與相異。

不同的研究者去執行整理、完整、比較、歸納、分類、選擇的工作，會由不同的視域去運作，其結果將會不一致。結果的缺乏一致會帶來開放，即研究者會進行立場上的區別，那些是與悟性、倫理、宗教皈依相容的，則可以發展；那些是與悟性、倫理、宗教皈依不相容的，則需推翻。如此，研究者可獲得一個更深入的客觀視域。因此，當資料經過收集、完整、比較、歸納、分類、選擇，而區分出了觀點與反對觀點來，進而觀點被發展而反對觀點被推翻，如此，一個最後客觀的視域就

²⁴ 同上，249~250 頁。

產生了²⁵。

二、應用郎尼根辯證思想於基督宗教與道教中的皈依

上述郎尼根主張皈依的重點是：人透過對某種宗教的探索與研究，而能接受此宗教帶給我們有關神的訊息，並將這訊息融入我個人的生命中，且樂意以神的訊息作為自己實踐的指標。以下便以基督宗教與道教的皈依為例，說明郎尼根的這一辯證思想。

（一）基督宗教的皈依

一個人對基督宗教產生興趣，可能是受到家人，尤其是父母的信仰影響，或是看見基督徒的生活見證，或是閱讀有關基督宗教的文章、書籍，或是個人生命中的某些危機經驗，而對基督宗教產生某種的好感或好奇，因著這份好感或好奇，這位慕道者會對基督宗教進行接觸，因而產生了詢問與理解。譬如，基督宗教中的主要教理之一，是「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」(若三 16)。此人會詢問耶穌是天主之子？他的來到，是為揭示神對人類的愛？不但如此，神還在耶穌基督內，提升人成為天主的子女，「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」(迦四 4)。我們真能在耶穌基督內成為天主的子女？而天主兒女的生活又是如何呢？「你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，為使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，

²⁵ 同上，250 頁。

什麼是完成的事」(羅十二 2)。成爲信徒，是被召喚去度一種符合基督精神的生活？

基督宗教的精神除了在聖經中可尋獲，同時也可在禮儀中汲取，因爲「禮儀是信友汲取真正基督精神的首要泉源」(《禮儀憲章》14 號)。慕道者在禮典中，透過禮儀的象徵與行動，與教會團體一起經驗到神臨在的神聖性，以及神對人施展的愛與救恩，這救恩就是將人提升到神的子女的地位。再者，禮儀也能「促使信友投身於教會團體的新生活」(《天主教教理》1071)。這是指慕道者在禮儀中受到神的感召，去度一種符合基督精神的生活。而慕道者也需學習祈禱，爲能與神建立一種位際性的關係。因此，慕道者從研讀聖經、參與禮儀，以及個人的祈禱中，而對基督宗教建立起某種程度的理解。

慕道者透過詢問而有了某些理解之後，還會繼續追問下去：基督宗教所宣報的一天主愛世人，派遣子到世界上來，爲使人能成爲天主的子女，並召喚人善度天主子女的生活—這是合理的嗎？是可信的嗎？有意義的嗎？根據他／她對聖經的了解、在禮儀與祈禱中有的宗教經驗，他／她需作出一個自己的判斷來。

因此，慕道者在經過領悟、慎思、明辨後，而作出肯定、或否定、或不確定的判斷。若慕道者看出它的合理性、可信性以及此宗教是有意義的，則他／她會作出一個肯定的判斷，這時他／她去除了先前對基督宗教有的一些錯謬的認知，而獲得對天主教一種正確的知識，這種視域的轉換，就是悟性的皈依。若慕道者所作出的判斷是不能確定，則他／她需要更多的經驗與更深的理解，以助其再作判斷。若慕道者看不出基督宗教的合理性、可信性與意義來，而作出否定的判斷，這有可能是來

自他 / 她個人的成見或矇蔽。

這位慕道者因著已有了的悟性皈依，而能更自由地去答覆這宗教所倡導的價值。因此，他 / 她會在自己的私欲與基督的價值之間作分辨，若價值與個人的私欲有衝突時，他 / 她會努力揚棄自己的私欲，而選擇價值，且以此作為自己生活的準則並實踐之。基督宗教所倡導的價值為何？在己身的修善方面：「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 22）；在對待人方面，「我餓了，你們給了我吃的；我渴了，你們給了我喝的；我作客，你們收留了我；我赤身露體，你們給了我穿的；我患病，你們看顧了我；我在監裡，你們來探望了我」（瑪廿五 35~36），這是「彼此相愛」的價值，尤其是對有需要人的關懷與行動；在對待大自然方面，「天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與我們各種智慧和明達，為使我們知道，他旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計畫：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」（弗一 8~9）。因此，慕道者在基督價值的光照下，會反省自己生活中的各層面，包括：個人、人際、社會與環保等層面，是否符合了基督的價值？在個人層面：對於自己的各種欲望，是否有所節制？在人際層面：與人有衝突時，是排斥他 / 她人？或是包容、寬恕異己？在社會層面：是否漠視弱小族群，包括了：外勞、原住民、外籍新娘、愛滋病患等？是否關心環境的破壞？若慕道者在反省之後，願放下以自我中心為衡量的準則，而去考量他 / 她人的需要、社會的公義與生態環境的保育，這種由自我中心變成以價值為中心的轉換，即是倫理的皈依。

慕道者在接觸基督宗教時，不能不探究此宗教所追求人的

終極歸向是什麼？終極關懷為何？基督宗教主張：人的終極歸向是愛，「愛永存不朽，而先知之恩，終必消失；語言之恩，終必停止；知識之恩，終必消逝」（格前十三8）。因為「神是愛」，因此，當人整個地被神的愛充滿時，他／她會毫無條件、毫無保留的降服，換言之，人會以愛還愛的將自己交付給神。在這愛與交付中，人體驗到平安、滿足與喜樂。人無條件地接受神的愛，這就是宗教的皈依。

當人不斷地去認識教義中的真理，而達到悟性的皈依；經由更自由的抉擇善與行善，而產生了倫理的皈依；並藉著更深地體驗神的愛，而有了宗教的皈依，如此，這人正朝著更真、更善、更愛的境界前進，換言之，這就是朝著自我的本真不斷地邁進。

悟性皈依、倫理皈依與宗教皈依三者間的關係是：倫理皈依是悟性皈依的超拔，而宗教皈依是倫理皈依的超拔。這是指：當人對基督宗教所宣報的「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」有更明確的理解時，這會加強此人對基督宗教所提出的「彼此相愛」價值的肯定，這肯定會賦予人一種動力，去抉擇這價值。再者，人在抉擇「彼此相愛」的價值時，會繼續追求那最終的價值，即價值的根源，那就是神、就是愛。然而，這不能作出下列的推論：先有悟性的皈依、其次是倫理的皈依、最後是宗教的皈依；反而是，宗教皈依為悟性皈依與倫理皈依提供一個新且有效的基礎，換言之，當人被神的愛充滿時，他／她的心，會從頑硬轉變成柔軟；他／她的眼光，會轉換成以信仰的眼光來認識事物；他／她的抉擇，會從自我中心轉變成為以價值為中心，因此，宗教的皈依成為悟性皈依與倫理皈依的有效基礎。

(二) 道教的皈依

道教的皈依同樣在受到文化、家庭或朋友的影響，人開始對道教產生興趣，而進行探索。由於道教的宗派繁多，此處僅以內丹學為主加以探討。

道教的內丹修煉，講求理、事、法²⁶。

所謂的「理」，是「窮理」，是透過學、問、思三種方法，而達到對丹道理論體系的理解；學是學習，它有三種途徑：一是由書本學習，即不僅要苦讀丹經，而且需要掌握書中的涵義，並能融會貫通，「學書之道……當宜採意以合心，捨書探意，採理捨理，睬趣採得趣，則可以收之入心，久久精誠，自然心光洋溢，智神踴躍，無所不通，無所不解」²⁷。二是向導師學習，因丹經多用隱語、詩詞等寫成，至於關鍵法訣，只在師徒間口口相傳，而不寫在書上，故須老師的指點；三是向朋友學習，且不擇貴賤長幼，因「學道之人，聞法如飢欲食，見可師之人，如病得醫，何惜謙下」²⁸。除了學習之外，尚須思考，因為「學而不思則罔，思而不學則殆」。修習丹道，還要有悟性，唯有透過領悟，道理才能成爲自己的；此外，尚需善於詢問，詢問須先能起疑心，不斷提出問題、解決問題，如此，才能更深入的「窮理」。

至於「事」，是修證程式，是一種修行體證。有關「法」，是術，意指師父所傳的法訣。

窮理與修證的目的，是能悟道，而悟有「解悟」與「證悟」

²⁶ 胡孚琛，《丹道法訣十二講》，北京，8頁。

²⁷ 《重陽立教十五論》《正統道藏》54冊，237~238。

²⁸ 《無上祕要卷之三十三·師資品》《正統道藏》42冊，338~341。

二層涵意，「解悟」是義理上的圓通，而「證悟」是事相上的體證。法訣為證悟的入門之法，是古仙修證的具體經驗。因此，透過窮理與法訣的相輔相成、互相印證，能增加丹士的知識與見地，此即是悟性的皈依。

至於倫理的皈依，在丹道學中，所謂的善人，在自我的修行上，應有「不銜己長，不彰人短，遏惡揚善，取少推多，受辱不怨，受寵若驚，施恩不求報，與人不追悔，人得人失，如己得失」²⁹；在對待他人上，應是「卹寡矜孤，敬老懷幼，憫兇樂善，濟急救危」；在社會關係中，應有「為臣當忠，為子當孝，兄弟當曉，夫婦當和，正己化人，慈心於物，不欺閭室，不履邪徑，進退以道，累積有功」；對待大自然，是「乃至澤被，昆蟲仁及，草木所踐」。

有關宗教的皈依，在道教中有三皈依：皈依道、皈依法（經）、皈依師。「志心一念皈依道，從今不墮冥曹」、「志心一念皈依法，從今不墮幽冥」、「志心一念皈依師，從今早悟真如」³⁰。皈依道法師，是為指出一條通往神聖之路，以及為人提出如何能重新接連在到神聖的生命。

所謂的皈依道，是指信徒重新經驗到再與道—萬物的根源、終極的本體或稱之為神聖的世界—連接與契合，並在其中獲得新的生命、再去創造。至於皈依法，法乃是指經典，丹道法訣，應以老子《道德經》、《莊子》、《列子》、《黃帝內經》、《黃帝陰符經》、《周易》、譚子《化書》、《周易參

²⁹ 〈太上感應篇〉《正統道藏》46冊，45。

³⁰ 黎志添，《先天斛食濟煉幽科的道教倫理想（二）》（香港：中文大學），5頁。

同契》、《悟真篇》所傳為正宗³¹，勤讀經典，是為不忘祖師聖訓，從而收修身、積善、得道之結果。有關皈依師，「師者寶也，為學無師，道則不成，非師不度，非師不仙，故師我父也」。由此可見，經書須經由師父的指點，方可通曉書中真意。何者可以為師？在「師資品」中指出：「一者、奉誠完具，內無毀滅；二者、賑給孤老貧窮，有慈愍心；三者、勸人遠惡，修善殷勤如父子；四者、不求名譽，稱虧若一也；五者、幽隱之處，勤行禮拜，修諸功德，如處大眾……」等十一項條件。而師又因輩份，可分為經師、籍師、度師，經師為「開度弟子三人受法師皆，即為列功諸天……」，籍師是「開度弟子七人受法師皆，即為列功諸天……」，度師乃「開度弟子九人受法師皆，即為列功諸天……」。

人在修習丹道的過程中，歷經了理事法的悟性皈依、修善行善的倫理皈依、與道法師三皈依的宗教皈依，最終的目標是能成為「真人」。真人的境界是在思想上得到最大的解脫與絕對的自由，因而能超越現實社會和人生，且最大限度地發展個體生命和心靈的潛能，從而達到道的高度。同時，它也是人生的最高藝術境界，是一種至真、至善、至美的最能體現人生命價值的境界³²。

在人對理事法有更進一步的領悟，此人會將所理解、所修證的實踐在生活中，不但能修養己身，亦能善待他／她人、博施濟貧、愛護大地，這樣勤讀經典、了悟真道、修身行善，日

³¹ 胡孚琛，《丹道法訣十二講》，3頁。

³² 胡孚琛、呂錫琛，《道學通論—道家、道教、仙學》（北京：社會科學文獻，1999），509~510頁。

積月累，則能趨近於真人的境界。由此可見，宗教皈依是倫理皈依的超拔，而倫理皈依是悟性皈依的提升。然而，當人有了與萬物根源、神聖生命契合的經驗，則此神聖經驗會轉化此人的視域，成爲一種新的視域，人則以此新視域去窮理與修證，不但如此，此神聖經驗亦會成爲此人修身行善的動力，因此，宗教皈依成爲倫理皈依與悟性皈依的新且有效的基礎。

(三) 基督宗教與道教視域的異同

在基督宗教的視域中，神是有位格的，且是不可見的；然而，祂在子耶穌身上向人類啓示了：神是愛，因著子稱祂爲「阿爸，父啊」，故神常被冠以「天主父」的稱呼；神創造了萬物，且萬物以祂爲依歸，而人是所有創造物中最完美的，因爲人是依神的肖像而被創造的，而其他的受造物則由人來管理。

在道教的視域中，道是玄而又玄，不可言、不可名、沒有位格；道生發萬物，且滋潤、蓄養萬物，猶如母親之對子女，且萬物是以道爲依歸；道、人與自然的關係，是一個整體。

從這兩種不同宗教的視域中，可看出它們的相同與不同之處，也可發現兩者是可以互補的，譬如：基督宗教中的神，在舊約中，當梅瑟問神的名字時，神的答覆是：「我是自有者」（出三 14），在新約中，神因著耶穌基督（神之子）而有了一個具像；在道教中，道是無法用言語來描述，也沒有任何名稱可以稱呼它，這二宗教表示出：神或道是超越人的語言、名稱與概念。再者，基督宗教的父神觀（父性）與道教中的玄牝觀（母性）可以互爲補充，神或道是兼具父性與母性的、或是超越性別的。

(四) 悟性皈依、倫理皈依、宗教皈依與本真的異同

有關知識的皈依，基督宗教主張，人從閱讀聖經、向神長學習教義、與參與禮儀中所獲得的體驗，透過詢問而逐漸理解，再經過領悟、慎思與明辨，而作出判斷。至於在道教的丹學中，講求理、事、法，理是指學、思、問；事乃是修證；法是法訣。人一方面研讀丹經，另一方面向師父學習法訣，還需要善問、領悟、與親身的修習驗證。這兩種宗教對於悟性皈依的所注重的一些基本認知運作是相似的。唯在道教中，強調師授法訣，因為某些法訣是用隱喻、或詩詞、或根本不記載於經典之中，所以需要師父教授。同時，道教強調身體的修練，因為道教主張身體與精神如同是夥伴，任何一方少了另一位夥伴，則無法運作。而在舊約猶太人的觀念中，身體與精神是整合的，直到基督宗教接觸到希臘哲學，才開始有了二元論，即強調精神實體是實在的，物理世界是短暫的、幻象的，且不重要。因此，基督宗教在與道教的接觸與對話中，可恢復原有對身體與精神是一個整體的概念。

至於倫理的皈依，基督宗教與道教同時主張：自身修善、慈悲待人、愛物惜地，因此，二宗教的倫理皈依幾乎是相同的。然而，基督宗教因著人是萬物之靈且掌管大地的概念，過去較忽略生態環境的保育，現今才努力發展生態神學；而道教主張：道、人、自然是一個整體，且人是自然的一部分，人與自然是平等的。基督徒可向道教徒學習對自然的尊重與疼惜。

有關宗教的皈依，基督宗教強調神是愛，而且是神先主動地愛了人，即神將自己的愛傾注在人心，人因著神的愛而有了新的視域與擇善的動力；而道教的宗教皈依是皈依道、皈依法

（經）、皈依師，道法師是要為人指出一條通往神聖的道路，並使人能重新接連到神聖的生命裡，且從其中獲得新生命、再去創造。

基督宗教與道教均主張有終極實在的存在，但是基督宗教中的神，是有位格的，而道教中的道是無位格的；再者，神與道均是萬物的起源與生命的依歸；但是，基督宗教主張神由無中生有的創造；而道教主張的是由道生發，猶如母親生產子。此外，基督宗教強調神的主動性，是由上而下的、是靠他力的；而道教強調人要靠法訣、靠師父，是由下而上的、是靠自力的。

總之，基督宗教與道教對於皈依，有不少的相似處，但也有一些不同的強調點，可以互為借鏡。至於本真，基於上述基督宗教與道教對於悟性皈依、倫理皈依與宗教皈依的闡述，可看出二宗教均可在經過三種的皈依之後，達到人的本真。

結 語

在經過對基督宗教與道教中的悟性皈依、倫理皈依、宗教皈依與本真的說明，以及將二宗教的皈依作了異同的辯證工作之後，可以看出，基督宗教與道教有相似的地方，也有相異之處。相似點可作為對話的起點，而相異點可視為相互的補充，或是當作進一步對話的基礎，看是否能尋找出一個更高的觀點，來包容相異的論述。

教會歷史中的傳道員

林淑理¹

本文作者先說明傳道員（catechist）的基本定義，以及我們今天常用的福傳員（evangelist）的意義；而後從耶穌基督是講解要理的典型老師開始，介紹教會歷史中各個時代傳道員的特色，最後談到梵二及其後傳道員的角色。

緒論：何謂傳道員？

傳道員（catechist），就是從事教理講授（catechesis）的人。拉丁文有兩個字 catecheta 與 catechista，譯成德文是 Katechet 與 Katechist。前者是指在歐洲或傳教區的任何宗教教師，不拘神父或教友；而後者是指傳教區的當地教友助手的特殊團體，他們需要從事多種任務，其中最主要是宗教信仰的教導²。早期教會

¹ 本文作者：林淑理女士，出生於雲林縣土庫鎮。台灣師大教育心理系學士，台灣師大教育心理與輔導研究所碩士，輔仁大學宗教研究所碩士。曾任國中教師，現任台北市立南港高工教師。近期曾在《港工學報》發表宗教、倫理相關論文，其他文章散見於《教友生活周刊》、《善導週刊》等。

² John T. Boberg, S.V.D., *Catechists in the Missions: A Missionary-Pastoral Investigation of the Decrees of the Popes and the Sacred Congregation of Propaganda Fide from 1622 to 1869* (Dissertatio ad Lauream in Facultate Missiologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1969), p.3 的註 5；以下簡稱 Boberg, *Catechists in the Missions*。

公認整個基督徒團體都有講授教理的责任，但從教父時代起，除少數傑出教友外，講授教理者大多為主教、司鐸，直到十九世紀，才有教友參與。而傳教區則需要本地教友協助福傳與教理講授的工作，因此在傳教區以拉丁文 catechista，英文 catechist 來稱呼這些協助福傳工作，從事教理講授的人。當教務拓展，建立地方教會以後，他們也需要協助堂區工作，例如協助彌撒禮儀、帶領祈禱聚會、拜訪教友等，當然也包括為慕道者與兒童講授要理。可見傳教區的傳道員有較廣泛的工作範圍。

昔日在中國大陸，傳道員是指在主教、神父以下，協助傳教工作的教會領導人，在華北稱為「會長」，華中各地稱為「傳教先生」³。燕肅思認為傳道員可以指教友宣道員 (lay preacher) 或旅行傳道員 (itinerant catechist)，以及望教者慕道班的老師，有時指的是神父旅行中的伴侶，或教友團體中的領袖。此外，有些從事傳道工作的女性，她們被稱做 consecrated virgins，中文譯為貞女、守貞姑娘或姑婆等，她們未加入修會團體，但從事教理講授等福傳工作，也是專職的傳道員。

在台灣稱傳道員為「傳道」、「傳道先生」、「傳道老師」、「傳教員」、「傳教老師」等。道明會會士如潘貝頌等則稱之為「傳道師」，葉金作在〈專業福傳員報告〉⁴稱之為「專業福傳員」，早年主教團出版的月誌，稱為傳教員。在本書中統稱協助福傳工作，從事教理講授的人為傳道員，包括大陸所稱的會長、巡迴傳道員、貞女，台灣常稱的傳道與姑婆。

³ 王守禮著，張帆行譯，《傳道員手冊》(出版者與年代資料不詳)，3頁。

⁴ 葉金作，〈專業福傳員報告〉(輔大神學院研究報告，未出版，2002)。

根據 1983 年頒佈的《天主教法典》第 785 條，指出傳道員是「受過適當訓練而其基督化生活卓越的平信徒，在傳教士的監督下，從事闡明福音教義，安排執行禮儀和慈善工作」。由此可知，教會仍賦予受訓練，並在神父的監督下，從宣講教義、安排禮儀與從事慈善事業職務，具聖德的傑出教友為傳道員。

總之，在天主教會內，對 catechist 的含意較廣，除了指專門從事要理講授的人外，也指那些講授要理、從事仁愛工作、服務教友、安排並襄助禮儀祈禱的人，他們也要到教會尚未生根的民族或人群中宣講福音，以建立新的教會。

另外，福傳員 (evangelist) 一詞與傳教員不盡相同，其主要意涵有二：一是指福音的宣道者 (preacher)，另一是指四部福音的作者。evangelist 一詞來自拉丁文的 evangelista，希臘文原文的動詞有「宣布好消息」之意，初期基督徒使命的活動或宣講福音者之稱。在新約聖經中多次提到福傳，但對專門從事福傳工作的福傳員 (思高聖經譯為「傳福音者」) 卻僅提到三次⁵。

宗徒時代，福傳員這個名詞用在教會派遣從事福傳工作的人，其職務是對那些沒有聽過福音的人，宣講基督救恩的好消息，而不是對那些已經接受信仰或領洗的人進行教理講授或牧靈服務。其意義與殖民地時代開始使用的 missionary⁶ (傳教士) 相似。天主教會則習以「傳教士」稱呼專門從事福傳工作的人。

⁵ 即宗廿一 8，弗四 11 與弟後四 5 等三個地方提到。

⁶ 參考輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》(台北：光啓，1996)，835~836 頁，593 條。missionary 是聖經希臘文 apostolos 的拉丁文翻譯，中文翻譯為「宗徒」。西方教會歷史中的專職傳教士，大部分是聖職人員或修會會士。今日教會所謂的「非專職傳教士」，是指跟非基督徒接觸的教友。

因此，在天主教會內，一提到 evangelical (福音的) 就想到是基督新教，德文 evangelisch 一詞 (而不是 protestantisch) 就是用來稱呼基督新教。在英語系國家中，福傳 (evangelicalism) 在十八、九世紀復甦，這個詞是「個人深刻明認耶穌是救主，個人因信仰而得救」的意思。在主流教會如衛理公會 (循道會, Methodist)、浸信會 (Baptist) 與五旬教會 (Pentecostal) 等，evangelical 這個詞有個人與聖經中心的虔敬意味，並具有強烈的福傳精神 (missionary spirit)。而天主教會一向重視教會的共同與傳統特質，福傳活動 (missionary activity) 主要仰賴聖職人員或修會會士，重視在未生根國家建立教會勝過傳布福音⁷。早期的傳福音者多為宗徒、傳教士。近年來，教會更強調福傳與再福傳的重要⁸，evangelist 這個名詞也受重視，而且教友福傳角色日益強調與重視，因而有時候會特別使用 lay evangelist 來稱呼「向不認識基督的人傳福音的教友」。在美國，教友擔任福傳員 (evangelist) 的工作，係指往外福傳，做巡迴宣道工作的教友⁹。本書所談的「福傳員」是指初期教會的福傳人員，以及目前在教會中專門從事對外福傳工作，向未聽過福音的人宣講基督救恩好消息的教友。

綜合上述可知，傳道員與福傳員略有不同，福傳員向未聽過基督的人宣講救恩的喜訊，而傳道員不但做初次的宣講，也

⁷ *Evangelizing Theology* by Avery Dulles S.J., in: <http://www.catholic-jhb.org.za/articles/evangelist.htm>.

⁸ 教宗保祿六世通諭，劉鴻蔭譯，《在新世界中傳福音》(台南：聞道，1976)、教宗若望保祿二世通諭，《教主的使命》(台北：天主教教務協進會，1992)。

⁹ 參考：<http://www.hsma.net/newsletter/evangelist.htm>，以及<http://members.iinet.net.au/~fmi/evangelist.htm>等。

做後續的牧靈服務，甚至在教會內從事宗教教育的人也是。台灣仍是傳教區，基督徒只是少數，初傳的工作很重要。

一、初期教會的傳道員

(一) 耶穌基督是講解要理的典型老師

耶穌一生是個獨身者，未過修會生活或受祝聖為聖職人員，但祂卻是宣講天國喜訊的第一人，是傳道員的導師。祂把握機會跟門徒、群眾宣講天國臨近，眾人需要悔改，皈依天主，並與其他人如兄弟姊妹般相愛。祂所傳道的對象包括經師、法利塞人、撒杜賽人（Sadducee），也有病人、罪人與孩童，祂因人、地、時制宜，以簡明、清晰、有力的方式講道。祂維護真道，宣告釋放的喜訊，也不怕得罪權貴，有很多人悔改、跟隨了祂。公開福傳的三年，不只耶穌的門徒、來向祂求恩的人稱祂為老師，甚至經師、法利塞人、撒杜賽人與謀害祂的人，都稱祂為師。

儘管如此，耶穌福傳過程不斷經歷各種挑戰，根據《馬爾谷福音》的記載，耶穌在各地所經歷的挑戰，可以歸類為四方面，即包括在加里肋亞與耶路撒冷受到黨政的攻擊（如谷二 1~12）、在加里肋亞親族對耶穌的反感（如谷六 4）、從斐理伯的凱撒勒雅（Caesarea Philippi）到耶路撒冷途中面對門徒的無知（如谷八 31~33），以及在耶路撒冷時，面對天父的緘默（如谷十五 33~37, 46）¹⁰。耶穌的經驗與因應挑戰的毅力與智慧，是傳道員最好的榜樣。

¹⁰ 參考侯若瑟，〈福傳師的精神與使命〉，2005年2月輔大神學院福傳組上課講義。

耶穌也召叫一些人加入祂的福傳行列。如果把耶穌所接觸的人，依其接受教誨的程度來分，祂所招收的 12 位宗徒，是祂的基本幹部，為入室弟子，協助福傳工作；而祂召選的 72 人，可說是祂的升堂弟子或門徒。耶穌派遣他們兩個兩個地在祂之前，去到祂自己將去的各城各地去福傳¹¹。馬蒂尼（Carlo M. Martini）根據《路加福音》的記載，將耶穌對門徒的訓練分成兩個階段，首先施予基督徒的教育（路五~九），然後進行福傳人員的培育（路九~十八）¹²。耶穌在培育門徒成為成熟基督徒時，著重讓他們能瞭解人的需要、人的基本問題，並以同情、安慰的言語去幫助受苦的人。然後因著親近耶穌，相信祂是默西亞，瞭解其使命，信賴天主，獲得心靈的自由，學習為天主而自我捨棄，並瞭解十字架的意義¹³。

《路加福音》記載耶穌派遣 72 人外出福傳，並訓示他們不要帶錢囊、口袋，進入一個家庭，先祝福他們平安，吃喝由這家供應，他們擺什麼就吃什麼，也要醫治病人，並告訴百姓，天主的國已經臨近了。這 72 人因惡魔屈服於耶穌名號而歡喜地回來復命，耶穌告訴他們，應當高興的是他們的名字已經登記在天上了（路十 1~20）。由此可知，耶穌訓練、委派傳道員，並授予權柄，幫助他們達成任務，也讓他們瞭解福傳的最大賞報就是獲得永生。

在耶穌升天時，命令宗徒去外邦福傳，告訴他們「要去使

¹¹ 多瑪，〈耶穌的門生〉《鐸聲》3 卷 10~11 期（1965），20~35 頁。

¹² Carlo M. Martini, *Ministers of the Gospel: Meditations on St. Luke's Gospel* (New York: Crossroad, 1983), p.55.

¹³ *Ibid.*, pp.56~61.

萬民成為門徒」(瑪廿八 19)，而這段聖經就成為傳教學或有關福傳講道的出發點。耶穌的福傳命令之所以有力，乃因為四部福音均以不同的角度報導了此一事件。除《瑪竇福音》外，《馬爾谷福音》十六 15、《路加福音》廿四 47~48 以及《若望福音》廿 21~22 均以耶穌傳福音的命令作結束。所有福音書都具有共同的結論：福傳就是延續耶穌基督所宣講的喜訊，並使逾越奧蹟影響普世¹⁴。福音以「派遣」的福傳使命作為結束，表示耶穌在世的福傳使命成為教會的使命¹⁵。

簡言之，福音記載耶穌的生活與傳道過程、耶穌講述天國的喜訊，並教導宗徒與使徒去宣講。耶穌強調宣講福音是天主所賦予的使命，不但宣報天國的臨在，更要實行天國的要求，釋放有困難的人，祂甚至不惜作人類的代罪羔羊¹⁶，而祂的宣講內容與方式，成為日後傳道人員的模範，祂的 12 位宗徒是最早的傳教士，選派的 72 人是福傳的助手。

(二) 宗徒時代的傳道員

雖然目睹復活的耶穌，領受往外福傳的命令，但有些門徒還是心中疑惑，就在主曆 30 年左右，教會的第一個五旬節，聖神不僅降臨在宗徒，也降臨在屋內所有人身上。教會開始執行其使命，宗徒開始以口頭的方式，向普天下宣講信仰的道理。

伯多祿在耶路撒冷宣講，宣講的對象是猶太人以及城中的

¹⁴ 雷格德 (L. Legrand) 著、劉賽眉譯，〈新約的傳教觀〉《鼎》21 (1984)，8~14 頁。

¹⁵ 同上註，8~10 頁。

¹⁶ 柯博識著述、呂慈涵編寫，《傳教神學》(台北：光啓，2004)，29 頁。

外邦人，主要是以歷史事實來證明「天主子降生救贖」的道理。往外福傳的保祿，被選為宣道者和宗徒，在信仰和真理上，作了外邦人的教師（弟前二 7）。因他面對的是不相信天主存在或不認識天主的人，保祿就從證明唯一天主開始講起（例如在雅典最高法院對希臘人的講道），福傳的目標在各地方政治核心的城鎮，而將這些城鎮形成「地方教會」是福傳工作的第一成果。

在聖神推動下，被派到教外人地區傳揚福音的人，被稱為是福傳員（evangelist）。他們的工作對象是那些沒有聽過福音的人，向他們宣講基督救恩的好消息，而不是對那些已經接受信仰或領洗的人進行教理講授或牧靈服務。他們入境問俗、果敢宣道、組織地方教會是當時教會執行福傳使命的方法與特色¹⁷。

初期宣講的對象是猶太人，首批執事選自僑居外地的希臘化猶太人。宣講的地點從耶路撒冷經安提約基雅，一直到羅馬帝國東陲的各大城市。由於四通八達的陸路海道，與羅馬帝國穩定的政治與文化環境，保祿與其福傳的同伴穿梭在城市間，宣揚天國福音。宗徒們所宣講內容的除收錄在四部福音、《宗徒大事錄》與書信外，也保存在《十二宗徒訓誨錄》¹⁸（*Didache*）

¹⁷ 蘇國怡，〈奉遣傳道二千年—從教會的歷史談傳道的使命〉《神思》11 期（1991），27~38 頁。

¹⁸ *Didache* 書名的中譯法很多，如《十二宗徒訓誨錄》、《十二宗徒的道理》、《上主派遣十二宗徒往訓萬民的訓誨錄》、《伯多祿定案》或簡稱《訓誨錄》。該書在 1873 年發現，大約寫於主曆 70 或 90 年間，是最接近宗徒時代的作品。全書共計十六章，包括倫理教學、宗教禮儀、訓育與基督再臨。自 140 年以來，受到很多作家的引用，有很多不同的譯本。該書編輯的目的是將宗徒們的遺訓言簡意賅地記錄下來，使教友家庭及團體在日常生活的思言行動，有一個簡易明確的標準。該書為當時教友，尤其是家

和宗徒信經（*Symbolum Apostolicum*）中¹⁹。

早期基督徒以希臘文 *catechesis*²⁰（教理講授）來表達以「問答方式、口頭教導及傳授所領受的訊息」。在新約中，有時是表達聽到法律教訓（宗廿一 21, 24；羅二 17~21），有時指真道、訓誨人的話（迦六 6；格前十四 19），或是指學習主的道理（宗十八 25）。雖然福音沒有明確指出教理講授的人，但《路加福音》就清楚指出：「為使你認清所講的道理，正確無誤」（路一 4），可見那時應已有講解道理的人存在。

宗徒時代教理講授過程包括以下四個重要因素²¹：

1. 初傳（*kerygma*）：宣報基督喜訊；
2. 訓誨（*didache*）：講解耶穌的言、行、天國及教會，教導基督徒的倫理生活；
3. 共融（*koinonia*）：基督徒團體生活的見證及禮儀生活；
4. 服務（*diakonia*）：為團體中弱小的兄弟服務，學習上主僕人的生活態度等。

初期教會的慕道期（保守期，*catechumenate*）將最初望教到領入門聖事分為三個階段：第一階段經教友介紹給主教，表明進入教會的誠心後，要經過三年學習道理、聖經與倫理教義，才

長或團體領袖的必備手冊。參考呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》（香港：真理，1957），1~3 頁；黎正甫，《天主教教育史》（台中：光啓，1960），39 頁；甘蘭著、吳應楓譯，《教父學大綱》卷一（台北：光啓，1990 再版），46~53 頁。

¹⁹ 劉順德，《要理簡史》（台中：光啓，1967），14 頁。

²⁰ 希臘文的原意是回聲、回響（*to resound*）的意思，以後就表示教會的傳授，做這種傳授的人就叫做 *catechist*。

²¹ 韋薇，〈教理講授〉《神學辭典》（輔仁神學著作編譯會，1996），第 409 條，545~546 頁。

能進入「入門禮」(initiation)與預備領洗成新教友的階段²²。

初期教會是一個祈禱、互愛、團結的團體，教會內有不同的職責，耶穌召選某些人擔任宗徒、先知、福傳員、司牧或教師來為全體信眾服務，建樹教會(弗四 11~12)。個人依照所領受的神恩擔任宗徒、先知、教師、行異能者、治病者、救助者、治理者、說各種言語的職務，為教會都是重要的(格前十二 28)²³。

要理學家斯丹諾(G. Stano)在《天主教百科全書》的 Catechesis 條內，引用保祿書信中多次用的「福傳員」、「教師」兩個名詞(弗四 11；格前十二 28)，強調教會建立後，那些因聖神特恩而擅長教誨的「福傳員」，也許就是講解初級要理的人，而所謂的「教師」，是講解更完備要理的人，但他們都屬於宗徒權下。或許他們可以說是宗徒時代的福傳員與要理講授者²⁴。

總之，護衛者聖神賞賜給教會成員不同的神恩，初期教會雖有外在的迫害，但教友間卻互相關懷。那時候，基督轉化個人生命的見證不斷傳述著，有人往外福傳，有人從事牧靈的工作，有人講授教理，新生的教會充滿著活力。

從上述的論述可知，耶穌雖然沒有被稱為福傳員或傳道員，但祂全職做福傳工作三年，是傳福音與訓誨的導師，祂也

²² 濟利祿，《訓練傳道員的課程》(香港：真理，1963 暫行版)，2~3 頁。

²³ 根據吳應楓在《教父學大綱》卷一(台北：光啓，1990 再版)第 49 頁將「教師」翻譯為「學士」，指的是有學問的人，賴研究得來的學問作訓導的依據，是宗教科學的教授，像是司鐸。他們應當是良善、誠懇和有經驗的。

²⁴ 請參閱：路加編著，〈宗徒時代的要理〉《先驅》10 期(1964)，4~7 頁。

爲此犧牲了性命。耶穌復活、升天後，賦予每個基督徒傳福音的使命。基督徒領受福傳使命，但並非每個人都能成爲全職的福傳者。每個人在不同的工作環境與生活方式中，領受不同神恩與職務，以建樹基督的教會。其中從事教會的教理講授者需注意初傳、訓誨、共融與服務等過程，以建立教友信仰的基礎。另外也有人從事往外福傳的工作，他是在基督福音內天主的僕人，其地位是崇高的，但工作是艱苦的。不知爲什麼緣故，以後的教會用語中，就常以 evangelist 來稱呼「四部福音的作者」，而少用以稱呼「傳福音的人」。教理講授工作在初期教會就有，在教會各時代均存在，可能有些時代不是教友能從事的，但教會中總有人做此工作²⁵。

二、教父時代的傳道員

教父乃是教會在發展的前幾個世紀，捍衛教理、駁斥異端邪說有功的致命或精修聖人。西方教會（拉丁禮）以最後一個宗徒逝世後，到西班牙的聖希道（Isidorus）在主曆 636 年與世長辭爲止的時期，稱爲教父時代²⁶。後宗徒時代（post-Apostolic period）仍有些人被聖言所驅策，去實踐救主的命令，將財產分施給窮人，離開他們的家園從事傳福音的工作。在該地建立信仰根基之後，就指定司牧（pastor）照顧新生的團體，然後再出發前往其他地區。天主的恩寵協助他們，聖神透過他們行奇蹟，因此有很多人在初聞福音時，即渴望敬拜宇宙真神。最初這些繼承

²⁵ Boberg, *Catechists in the Missions*, p.5.

²⁶ 參考劉順德，《要理簡史》，23 頁。而東方教會則以到聖若望達瑪瑟（Damascenus）約在 749 年逝世的時期爲教父時代。

宗徒職務，成為教會司牧與福傳員的名字與數目無法計數²⁷。

由《十二宗徒訓誨錄》與《歐瑟伯》(Eusebius)可知，在後宗徒時代教理講授職務續存且興盛。在《十二宗徒訓誨錄》提到宗徒、先知與教師(教理講授員)在此時期的身分為傳教士，其主要職責是到新地區去宣傳福音，並給予付洗。在聖神的帶領下，到各地旅行、傳福音，接受如耶穌一樣的尊榮²⁸。

在神恩逐漸消失的早期教會，這些職務由教會聖統職務所取代。但在聖統制下並非不需傳播信仰的助手。例如殉道者猶斯定(Justin the Martyr)就是皈依的教友，他是第一位向外教者宣示有關禮儀奧秘的護教者，也曾在厄弗所與羅馬的學校中傳布並捍衛信仰²⁹。在第二世紀末，有些基於福傳與牧靈需要而設的學校，其中最有名的是彭得努斯(Pantaenus)創設的亞歷山大傳道學校(Catechist School of Alexandria)，該校了培育不少人才³⁰。此外，在安提約基、耶路撒冷、迦太基等地也曾設立很多設備完善的傳道學校，第三世紀是最發達的時期。

²⁷ Paul L. Maier, *Eusebius – The Church History: A New Translation with Commentary* (Grand Rapids: Kregel Publication, 1999), pp.125~126.

²⁸ Boberg, *Catechists in the Missions*, p.8.

²⁹ *Ibid.*, p.9。猶斯定在130年皈依領洗後，即熱心於福傳，也在羅馬創立一所講授教理的學校。參考黎正甫，《天主教教育史》，41頁；與香港公教真理學會譯，《天主教靈修史》(1991)，42頁。

³⁰ 參考 *Catechists in the Missions*, p.9。亞歷山大的克來孟(Clement)與奧立振(Origen)曾主持該校。這種傳道學校不是如安提約基學校的那種思想學校，也非今日之傳道學校，而是傳授基督徒信仰，視之為一種哲學，一種生活方式的學校。

康士坦丁 (Constantine) 大帝在 313 年頒布《米蘭詔書》，教會可以在羅馬帝國公開傳布福音。從 325 年第一次尼西亞大公會議到 451 年第四次加采東大公會議期間，是教父發揮教義的黃金時代，也是給成人講授教理的黃金時代。此時的慕道期更有結構性，成人望教到領洗需要經過四個階段：1. 要求者 (Adspirantes)；2. 初學要理者 (Catechumeni) 或聽要理者 (Audientes)；3. 將領洗的望教友或準教友 (Competentes)；4. 新教友 (Neophyti)。其中，初學要理者是正式收錄的望教友，正要開始學要理的人，由「聽講道者的博士」(Doctor audientium，相當於台灣 1960 年代的傳道員) 給予講解教理。在最後準備領洗時，則由各地主教親自或委派教區內德學兼修的神父講解教理。

教會初期著名教父都全心推動定期的教理講授課程，其中聖奧思定 (354~430) 在主曆 400 年左右寫了一本《給庶民講授要理》。本書集合他親身生活、研究、教育經驗之大成，處理羅馬帝國時代，如何培育眾多成員加入教會的難題，對傳授信德的人如何講授要理有明確的指示與建議³¹。

總之，教父時代仍有些教友協助福音傳播的工作，也有一些福傳與牧靈取向的傳道學校成立。教會成為羅馬帝國國教後，教理講授的教友為要求進入教會的人做初步的要理講授。在這時期，教理講授者不全是聖職人員，但多為博學之士。

三、中世紀的傳道員

從教父時代到馬丁路德 (1483~1546) 公開與羅馬天主教會

³¹ 聖奧思定著，張鐘來譯，《傳道員指南》(台南：聞道，2001)，1~8 頁。

決裂約八、九百年的這段時間，是為中世紀的要理時代。教父時期從羅馬帝國漸漸歸化以後，全國幾乎都是天主教徒，小孩子出生不久就受洗，除了北歐少數異教民族有集體成年領洗外，少有為大批成人慕道者講解教理的機會。故此時期被稱為「要理講授的真空期」（catechetical vacuum）³²。

此時，教會內為兒童講授教理者，在日常生活中由父母，或代父母擔任，在聖堂則由本堂神父講授教理，尤其是孩子預備初辦告解、初領聖體時。本堂神父若忽略要理講授的責任，主教或相等地方的地方教長，會給予嚴厲的處罰。一般沒有受過神學訓練的人，是不准在街上布道，宣講認罪、悔改與愛主愛人的福音的³³。

中世紀時仍有延續教父時代，由堂區設立的要理學校教育青年，教他們讀書、寫字、瞭解道理，使其能為教會服務（不是為培育聖職人員）。另外，隱修院也負擔教導要理的責任。當時隱修院常會設對內與對外的兩種要理學校，要當隱修士的人，進入內部要理學校，接受教理知識與修道訓練。隱修院對外設立的學校，則是由家長的委託，希望修士幫他們，讓孩子接受良好的天主教教育³⁴。主教座堂旁，常有為教區開設培植教區聖職人員的學校，最初只限於培育日後晉升鐸品、為教會服務的人。後來擴充為公共學校，教友也可就讀，是教會基本人才的養成訓練所，特別重視道德和精神的陶冶³⁵。

³² 參劉順德，《要理簡史》，46~49 頁。

³³ 張力揚，《法蘭西斯的心靈世界》（台北：雅歌，1998），25 頁。

³⁴ 黎正甫，《天主教教育史》，47~48 頁；劉順德，《要理簡史》，53 頁。

³⁵ 劉順德，《要理簡史》，53~54 頁；又見黎正甫，《天主教教育

中世紀的大批人數皈依，主要是外在政治、社會因素，因此，教理講授不再是皈依的動力。然而，復活節與聖神降臨節仍是付洗的日子，準備受洗的時間減至四十天，甚至廿天，某些有大批皈依者時，甚至沒有慕道期。因此，我們對於中世紀教理講授員的情形瞭解有限，但類似初期教會與十六世紀以後的傳道員仍是存在的³⁶。根據馬諾納（Manona）的研究，在慕道制度衰微時，教理講授員以特別的方式，在教會日漸建立的學校中存在。當時所有的老師，包括學生都是聖職人員，這些老師日後晉鐸，如同早期教會接受覆手祝福的教理講授員的延續。中世紀的教理講授者必須是守貞的或受祝聖的人，他們不但擔任學校的宗教教師，有些也是從事福傳的教理講授者³⁷。

中世紀的不同階段，傳道員是那些領過小品而協助傳播福音的人，這些人後來可能成為聖職人員，但至少在中世紀，他們中有些也是傳教士的使徒助手，因此，地理大發現以後任用大批的福傳助手就不是創舉，而是原來使徒工作的延續³⁸。

第八世紀初聖博義（St. Boniface, OSB, 675~754）³⁹福傳時，有

史》，45頁。

³⁶ 引自 Boberg, *Catechists in the Missions*, p.11.

³⁷ *Ibid.*, pp.11~12.

³⁸ *Ibid.*, pp.12~13.

³⁹ 舊譯聖波尼法爵，英籍本篤會會士，最初在荷蘭北部福傳成效不彰，意識到單一傳教士不能負擔這樣工作，因此請求教宗支持。教宗聖國瑞二世（St. Gregory II, 715~731 在任）委任他為德國的開教宗徒，日後又祝聖為主教。他與具熱誠的修士巡行各地福傳，即使生活貧苦、危險重重，卅年間仍到處講道，依各地進步情形組織教會，復興以前的隱修院、建立新修院，也請英國修女為他的福傳事業祈禱，並協助福傳。參穆啓蒙（Joseph Motte）

很多人協助其傳福音的工作，其中大多數是聖職人員，但不是神父。初期跟他從事福傳工作的人多數來自他的家鄉，日後逐漸有皈依的日耳曼青年加入。聖博義在一個地方福傳、付洗後，就會留下一個神父跟聖職人員來照顧這個新興的教會團體。一個世紀以後，在斯拉夫地區傳福音的啓祿（Cyril）與默道（Methodius，？~885）兄弟，不但用斯拉夫當地的語言宣講，使用當地禮儀，而且一開始就著手發展本地聖職人員，傳教士則常跟他們聯絡，讓他們過團體生活。日後陸德（Alexander de Rhodes, SJ, 1591~1660）也運用此模式培訓傳道員⁴⁰。

總之，中世紀的教會，教理講授的對象是兒童，在生活中講解要理主要是父母、代父母的職責，在堂區則由本堂神父負責，有些父母委託堂區要理學校協助之。對外福傳的傳教士，仍需要聖職人員協助，只是這些協助者日後多領受聖秩聖事。建立教會以後，仍需要神父及其他助手繼續牧靈照顧。在新福傳地區，最初培育當地人擔任翻譯，以後逐漸發展出以團體生活培育福傳助手的模式。可見，訓練當地福傳助手傳福音，在福傳史上是有跡可尋的。

四、地理大發現到梵二之間的傳道員

中世紀教會影響社會政經情勢，聖職人員受到敬重，教會的生活就是一般的社會生活，但權勢也帶來教會的腐敗，原來緊密聯繫的政教兩權已逐漸分立，教會不能再靠各國政府保

編著、侯景文譯，《天主教史（二）》（台北：光啓，1996 四版），21~24 頁。以下簡稱《天主教史（二）》。

⁴⁰ Boberg, *Catechists in the Missions*, pp.13~14.

護。教育不再是聖職人員的專利，知識已日益普及於民衆，教會面臨思想鬥爭的問題。基督新教的分離也促使教會致力於革新。信仰隨著殖民地的擴展，傳播到其他地方。而歐洲傳統天主教國家的傳道員，主要以教理講授為主。這段期間教理講授因應時局而有不同的發展，教理講授主要是聖職人員的工作，到十九世紀才漸次有教友參與，以下分爲三個時期來說明。

（一）反改革時期

從十四、五世紀西方文藝復興開始，人們努力恢復希臘時代的人文精神，以理性取代神話或信仰來解釋一切。人文主義強調啓蒙的重要性，因為強調人本，排除了唯物論、有神論等非人本的理論，也形成一種對立於教友生活的人生觀。人把自己視爲目的，追尋個人最大的幸福、自我實現，忽略、甚至希望擺脫與天主、與人類的繫屬，抬高自我身價、滿足私欲。教廷也受到一些不良的影響，教會逐漸腐化，有些教宗忘記了教會與人靈的普遍利益，捲入政爭漩渦中，各種花費大，賦稅加重，民怨載道⁴¹。

1492年哥倫布(1451~1506)發現新大陸，1497年葡萄牙航海家達迦瑪(1469~1524)發現經過南非好望角，前往印度與亞洲的其他路線，打破以往「天圓地方」的想法。禮詠司鐸哥白尼(1473~1543)的天體運行說，打破「地球爲宇宙中心」的觀點。許多對信仰冷淡的人，因這些發現而懷疑聖經的價值，丟

⁴¹ 傅佩榮，《探索生命的價值》(台北：天下，2003)，158頁；
穆啓蒙編著，侯景文譯，《天主教史(三)》(台北：光啓，1996
五版)，3~20頁。以下簡稱《天主教史(三)》。

掉了信仰。

教會的腐敗，讓很多人失望，馬丁路德創立基督新教造成教會分裂的傷痕。新教的出現，激勵教會內的有心之士，重新重視要理的培育。教會上下都確認要理對教友的重要性，特利騰大公會議（1545~1563）產生《羅馬要理問答》，興起了十六世紀的要理運動⁴²。這個時期聖職人員是教理講授者，肩負培育教友之重責大任。

（二）法國大革命前後

除人文主義興起外，一些自然宗教、世俗主義、外教主義與浪漫主義等因素也影響西方教會的思潮。素有「教會長女」之稱的法國，在 1789 年爆發大革命後，教產被沒收、男女修會遭取締，奉「理智」與「自然」為神，來代替天主教會。經過這次考驗，法國有不少修士、修女、司鐸殉道，全國幾乎有六分之一的司鐸受了動搖。法國大革命的思潮也影響世界各地，在要理講授方面少有發展⁴³。

十八世紀末，歐洲國家強迫人民接受義務教育，宗教教育成為學校科目，所教授的就是天主教的教義。但學校教育著重理性的宗教知識，而非信德生活。教會內開始有教友加入教理講授行列，如：十九世紀德國出現很多講解教理的教友善會，定期討論、研究、出版要理期刊。奧國發行傳道員雜誌；法國

⁴² 參考劉順德，《要理簡史》，59~61 頁，但要理講授著重背誦要理問答，講授方法缺乏傳道的動力。

⁴³ 1800 年一般被認為是教會福傳最低潮的年代，影響的因素包括西、葡國勢的衰弱、禮儀之爭、楊森學派的紛爭、耶穌會被解散與法國大革命等。參考 Boberg, *Catechists in the Missions*, p.175。

有兩位女教友在聖女瑪加利大堂發起為孩童講解要理工作，並發展成講解要理的善會，1893年教宗良十三世（1878~1903在任）曾頒發表揚簡令⁴⁴。梵蒂岡第一次大公會議（1869~1870）所關心的主題是教會信仰、要理問答與教會篇等，會議因普法戰爭而中斷。

（三）廿世紀初期

教宗碧岳十世（1903~1914在任）在1905年頒布《大難受》通諭（*Acerbo nimis*），被稱為現代要理維新運動上的大憲章。1917年頒布施行的《天主教法典》，特別以專章，說明要理的力行規律。強調本堂神父在講解要理上的職責，男女修會在不違反自己會規下，應盡力講授教理。也提醒教區教長推動組織和鼓勵專為講解要理的善會。編寫國家統一的要理書成為許多國家的共識與成就⁴⁵。

教宗碧岳十一世（1922~1939在任）在教廷會議聖部（Sact. Congr. Concilii），增設全球要理秘書處（*Officium Catechisticum*）。1935年會議聖部頒布〈誠然是裨益的主意〉（*Provido sane consilio*）簡令，提出教區組織要理機構，本堂設立精研要理學校的規定⁴⁶。在1937年到1942年間，教會興起「公教進行會」，即是由教友組成團體，參與教會傳福音的運動。

可見，廿世紀初期，在教宗的主導下，教理講授極受重視，主要強調本堂神父在教理講授的職責，也邀請修會會士參與，

⁴⁴ 參考劉順德，《要理簡史》，74~75頁。

⁴⁵ 同上註，80~82頁。

⁴⁶ 同上註，79頁。

鼓勵成立教理講授的善會，編寫國家統一的教理書，教友團體參與教會傳福音的運動。

五、梵二及其以後的傳道員

梵蒂岡第二次大公會議召開前，教會受到聖經研究、禮儀運動、牧靈神學、大公主義興起、第三世界國家紛紛獨立，以及民主自由思潮等的影響，教宗若望廿三世（1958~1963 在任）希望透過教會自我革新，與世界交談，努力實踐她在世的使命。他盼望教會之光能普照大地，而其超性的團結力能有助於人類大家庭的團結合一⁴⁷。梵二大公會議也可說是一個牧靈性的會議，教會肯定所有教會成員都具有同樣天主子民的生命，因著聖洗聖事領受同樣的基本使命，以平等的地位，不同的職務，為基督所派遣，並負起傳福音的基本職責⁴⁸。

梵二大公會議特別稱讚傳道員是「極有功於向外教人福傳的人員」、「充沛使徒精神的男女傳道員」、「為廣揚信德與聖教，大力地貢獻其特殊而絕對必需的支援」⁴⁹。強調傳道員的職務是很重要的，必須給予特別的訓練，並配合文化的進步，才能成為司鐸品級的有力助手。德國傳信會（PWG）1967 年在阿根（Aachen）舉辦以「依據梵二精神的傳道員」為主題的全球性研討會，就是希望根據梵二精神來訓練傳道員。在 1970 年 4 月 14 至 16 日萬民福音部舉行大會，並提出全體大會報告⁵⁰，對於傳道員定義、傳

⁴⁷ 參陳文裕，《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》（台北：上智，1989），81~82 頁。

⁴⁸ 張春申，《基督的教會》，142~143、153 頁。

⁴⁹ 〈教會傳教法令〉第 17 號。

⁵⁰ Report on the Plenary Assembly of the S.C. “Pro Gentium

道員培育與傳道員經費，有清楚的說明。

侯樹信神父 (Johannes Hofinger, 1905~1984) 1960 年以後發起數次全球性教理講授研習週，將成人教理講授視為最主要的教理講授形式，並注意到聽教理講授者的社會與文化背景，幫助他們正確瞭解、接受福音⁵¹。1968 年在泰國曼谷舉行的遠東傳教區會議，也注意到受教者的心理因素。

除了全球性的教理講授研習週外，從以下一些文件可以看到教會對傳道員的期待。

1971 年在羅馬召開第一次世界教理會議，基於主教牧靈，以及所有在他們領導下負責講授要理的人的需要，出版了《教理講授指南》(*The General Catechetical Directory*)。該書以梵二文獻作為教理講授職務更新的基礎。其中 71 號特別提到傳道員在教理講授上的重要性，他的行為與基督徒品格遠比使用的方法有效。從事教理講授者除了天資與真正基督徒的精神外，仍需要祈禱，並尊重受教者的自由與創造性⁵²。

《教理講授指南》是為各國所準備的，但各國情況不同，只能討論共同情況，提供所有從事教理講授者遵循之原則。此指南強調教理講授要以人的經驗為中心，經驗的分享有助於瞭解教義所傳達的訊息。傳道員應將建立團體、分享教會的故事

Evangelizatione”

⁵¹ 韋薇，〈教理講授〉《神學辭典》(輔仁神學著作編譯會)，545~554 頁，第 409 條，與 Anne Marie Mongoven, *The Prophetic Spirit of Catechesis: How We Share the Fire in Our Hearts* (Mahwah: Paulist, 2000), p.84。

⁵² 馬千里譯，《教理講授指南》(台中，1972)，65~66 頁；Anne Marie Mongoven, *The Prophetic Spirit of Catechesis*, pp.65~68.

與信仰、為正義奮鬥及共同祈禱整合在教理講授中⁵³。

教宗保祿六世（1963~1978 在任）在 1975 年所公布的《在新世界中傳福音》勸諭（*Evangelii Nuntiandi*），特別提到福傳的職務、宣講與教理講授是廿世紀末宣講福音的最好方法⁵⁴。教宗認為福傳不只是向未信的人宣講福音，也對不瞭解教義、冷淡的教友再福傳。福傳是將基督的訊息帶給這個時代所有的人，宣講天國的好消息，從內改造與革新人類，這是教會特有的使命⁵⁵。福傳是教會行動，不管普世或地方教會，都要以忠誠、適當的方式表達出來，教會內所有的成員都要福傳，所有為聖言服務的人員要受適當的訓練，加強他們心中不可缺的保障，以及宣講今日耶穌基督之熱忱⁵⁶。此文件未提及專職的傳道員，但教宗所認為的三種宣講福音的好方法—福傳職務、宣講與教理講授，是為聖言服務，也是傳道員職責之所在。傳道員需要適當訓練，內心才篤定，才能持續福傳熱情。

《論現代教理講授》勸諭是教宗若望保祿二世（1978~2005 在任）在 1978 年所公布的勸諭，他希望透過這個文件，加強信仰與基督徒生活的聯繫，給現代的教理講授一個新的活力，激勵新的創新，並有助於在基督徒團體中向世界宣布基督奧秘的

⁵³ Anne Marie Mongoven, *The Prophetic Spirit of Catechesis*, pp.65~68.

⁵⁴ *Ibid.*, pp.70~71.

⁵⁵ 保祿六世著，劉鴻蔭譯，《在新世界中傳福音》，57~67 頁。Paul VI, *Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi* (Dec. 8, 1975), art. 74~80.

⁵⁶ *Ibid.*, art. 59~73.

喜樂⁵⁷。而教理講授從耶穌開始，經宗徒的傳承，是教會的權利與責任，與教會的牧靈與福傳息息相關。文件清楚表達教理講授不但是主教、司鐸、修會會士及修女的責任，也包括堂區教理老師，他們在堂區、家庭、學校與各組織中實施信仰教育。勸諭第 66 號特別感謝那些默默無聞，卻抱著火熱及慷慨的心，在堂區專職從事教理講授這崇高的使徒工作的教友，包括自願服務的教理講授者在內。

勸諭亦肯定傳教區的傳道員，他們在接受傳教士或其他傳道員的訓練後，奉獻生命為本國兒童或成人講授教理。如果沒有他們，一些現在興旺的教會是無法建立的。萬民福音部對訓練傳道員的努力感到欣慰，也全心鼓勵在職者的努力，而傳教區需有更多人接棒，從事這必要的工作⁵⁸。

教宗若望保祿二世在 1990 年發布《救主的使命》通諭。73 號在論及「各種職務和傳道員工作」時，特別提到「教友福音傳播者中，傳道員有其光榮的地位」。又說⁵⁹：

「即使教友們的服務延伸到教內及教外，教會永遠需要傳道員的職務，此職務有其本身的特徵。傳道員是專業人員，直接的見證人和無可替代的福音傳播者……他們代表基督徒團體的基本力量，尤其在新興教會內。教會新法典承認傳道員的職務、素質與資格。」

教宗在此通諭中，再度肯定傳道員無可取代的地位，新興教會更是需要傳道員，也體會到現代傳道員面對的挑戰更大，

⁵⁷ Pope John Paul II, *Apostolic Exhortation Catechesi Tradendae* (Oct. 16, 1979), art. 4.

⁵⁸ *Ibid.*, art. 66.

⁵⁹ 教宗若望保祿二世，《救主的使命》通諭，73 號。

需要更充足的訓練與照顧。

梵二大公會議以後，教會看重教理講授與福傳工作，除了聖職人員之外，傳道員是被看重的角色。由上述文件可知，教廷重視教理講授，而教理講授又與信仰傳遞與傳播息息相關，教會需要教理講授的人。

1997年，聖職部為主教以及與教理講授有關的人士，重新改版1971年的《教理講授指南》，成為《教理講授一般指南》（*The General Directory for Catechesis, GDC*），主要目的是提供來自教會訓導的基本神學牧靈原則，使牧靈工作與教理講授能更相輔相成⁶⁰。

總之，在1960年以後，教會除了在教理講授方面融入心理學、教學原理的相關知能外，更重視傳道員的聖德與靈修，也逐漸看重教友講授要理的工作。為了有效從事教理講授，教會也因應時代的需要，出版《天主教要理》，並在教理講授方面給予一般性的指導。

結 語

耶穌是傳道員的導師，祂訓練門徒福傳，也給所有基督徒福傳的使命。早期教會因神恩分工，教理講授過程即包括初傳、訓誨、共融與服務等部分，包含教理講授與牧靈的工作，另外有福傳員向沒有聽過福音的人做宣講的工作。教會成為羅馬帝國國教，加上皈依的異教民族知識低落，造成聖職與教友的對立，而聖職人員也負起教理講授直到反改革時期。至於對外福

⁶⁰ Anne Marie Mongoven, *The Prophetic Spirit of Catechesis*, pp.81~82.

傳由修會會士領軍，也訓練當地人協助，進而培育本地聖職人員以建立教會。

反改革時期以後，教會重視教理之講授，聖職人員與修會會士首先被賦予重任，也逐漸鼓勵教友加入其中。例如，德國成立了教友善會講授要理，法國女教友為兒童講授教理受到教宗表揚。梵蒂岡第二屆大公會議，對於教友的地位有新的視野，並稱揚傳道員在福傳與建立新興教會團體的貢獻。雖然教宗有關教理講授的勸諭主要仍是針對聖職人員擔任教理講授而發，但也鼓勵教友參與。因此，有些教友終身從事教理講授工作，同時有更多的教友擔任義務教理講授的工作。

教會重視教理講授，它是教會生命力的重要來源，不管對內的宗教教育或對外的福傳，教會永遠需要教理講授人員，這個工作不可間斷。在傳統的天主教國家，擔任教理講授的教友，其職務主要是教理講授。受到俗化的影響，不少傳統天主教國家的教友不懂要理、不參與教會生活，教會也逐漸意識到再福傳的重要性，需要加強教理講授與信仰培育。而傳教區的傳道員不但要從事教理講授工作，也要兼任堂區行政與對外福傳的工作。以下將介紹傳教區傳道員的產生、培訓、工作內容與貢獻。

EDITORIAL

This September (2007) the Theologate at Fujen University is celebrating 40 years of service to the Church in Taiwan and in continuity with our previous issues this theme runs through four articles in the present number.

Fr. Aloysius B. Chang's *Theological Trends 40 years after Vatican II* reflects on the contribution of *Collectanea Theologica* over this period of time, as our Journal has been a significant channel for introducing post-Vatican II theology to the Chinese-speaking world. Fr. Chang also expresses his hopes and concern for the future of Chinese theology, especially with regard to Vatican-PRC relations in the light of Pope Benedict XVI's letter of 30 June to Chinese Catholics. He wonders if this will not bring about changes in Chinese theology, especially in the area of ecclesiology.

In the second article Fr. Mark Fang looks at the half century (1949-99) when the Society of Jesus was forced to leave mainland China, and how it regrouped and formed the Far East Province, and then the Chinese Province. The Society's philosophate and theologate moved from China to the Philippines and then came to Taiwan to form the theologate at Fujen University. Fr Fang's article gives a detailed account of these moves from the pen of one of the participants.

The next two articles centre around the work of Fr. Luis Gutheinz and his theological contribution. The first by Maria Chao looks at the way Fr Gutheinz combines speculative theology with practical care, especially for lepers. The second is an examination by Fr. Gutheinz of the theology of Dr Thaddeus Hang, a theologian trained in Germany, who was

A further four articles appear under the headings of spirituality, interreligious dialogue and Church history.

In the Spirituality section the Camaldolese monk, Joseph Wong, looks at the call to follow Jesus in the Gospel of St Mark and the call to live in Jesus of the Gospel of St John. The article draws out two features of Jesus' life: 'to return to the Father' and 'to live for others'.

The second article is a translation and presentation by Fr. Bernard Chu SJ of an article by a French Dominican, Louis Roy, on the relationship between psychology and religious experience. The article points out that the integration of psychology and Christian spirituality is a matter that should not be overlooked as it can be of help in avoiding many pitfalls.

Sr. Monica Wei's article on conversion in Christianity and Daoism draws on Lonergan's thought and experience with interreligious dialogue to present the different levels of conversion: intellectual, ethical and religious involved in conversion to these two faiths.

In the area of Church history Ms. Lin Shu-li writes on the catechist, noting the definition of this term and that of 'evangelist' and then tracing the history of catechists from Jesus' own interpretation of Scripture to the catechists at various times in the Church's life, finally looking at what Vatican II and post-Vatican II have had to say about this role.

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No. 153

Fall 2007

EDITORIAL	<i>Editor</i>	325
Theological Trends 40 years after Vatican II.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	327
Jesuits in China: 1949~1999.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	331
Union of Theory and Praxis: Fr. Gutheinz's Theology.....	<i>Maria Chao</i>	353
A Metaphysical Dialogue with Dr. Thaddaeus Hang....	<i>Luis Gutheinz, SJ</i>	363
SPIRITUALITY		
Spirituality in the Gospels of St. Mark and St. John.....	<i>Joseph Wong, OSB</i>	391
The Relationship between Psychology and Religious Experience.....	<i>Louis Roy, OP</i>	426
DIALOGUE		
Conversion in Christianity and Daoism.....	<i>Monica Wei, MMB</i>	433
CHURCH HISTORY		
Catechists in Church History.....	<i>Lin Shu-li</i>	453

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

紀念輔大神學院

在台服務滿四十週年慶(續)

- | | |
|-----|----------------|
| 張春申 | 探索梵二之後四十年的神學趨勢 |
| 房志榮 | 1949年以後的耶穌會在中國 |
| 趙英珠 | 谷寒松神父的神學思想與貢獻 |
| 谷寒松 | 從實體形上學到關係形上學 |
| 黃克鏞 | 福音靈修精義 |
| 朱蒙泉 | 心理學和宗教經驗之間的關係 |
| 魏嘉華 | 基督宗教與道教皈依的異同 |
| 林淑理 | 教會歷史中的傳道員 |