

754

紀念輔仁大學神學院  
在台服務滿40週年慶



# 神學論集

于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

154

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

2008 年 1 月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 154 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 洪山川

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

---

10707<sub>154</sub>

# 輔仁大學神學論集

第 154 號

2007 年冬

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四....	編輯室	485
<b>特稿</b> （紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶）		
院慶暨開學彌撒（照片選輯）.....	編輯室	489
輔神四十週年院慶開幕式讀經及禱文.....	穆宏志	491
喜與耶穌基督一同受苦.....	孔達仁	494
他教給我的		
憶輔神圖書館主任陳春齡神父.....	張瑞雲	498
憶恩師陳春齡神父.....	于玉金	503
為王先為僕的小兄弟		
悼念恩師傅和德神父.....	盧  德	506

「三板神父」與我.....	粒子修女	510
我參與了輔神四十週年院慶.....	溫保祿	513
谷寒松神父關心的中國神學議題.....	胡國楨	517
神學樂，樂神學.....	陳永怡	520
由學生到「半退休」的老師.....	穆宏志	522
感恩與期盼.....	潘永達	525
輔大神學院與我.....	林思川	528
慶輔神四十，校友會往前走.....	潘春旭	531
時代訊號與教宗名號.....	張春申	534

## 聖經

聖詠：祈禱的典範.....	房志榮	536
---------------	-----	-----

## 靈修

東方隱修傳統：曠野靈修.....	黃克鏞	557
詮釋依納爵風格的領導.....	朱蒙泉 譯	592

## 宗教交談

門檻那邊的世界		
Pieris 談亞洲教會福傳真義.....	洪智偉	600
略談莊子與基督徒的生死觀.....	徐汶菁	617
神學論集卅九卷（151~154期）分類目錄.....	編輯室	634
EDITORIAL.....	編輯室	638

# 輔神在台服務四十週年慶<sub>之四</sub>

## 編者的話

本(154)期《神學論集》是2007年冬季本，是以「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」名義收集特稿的最後一期，感謝校友、師生們熱烈響應，本期特稿共十五篇：

特刊之首，我們蒐集2007年9月15日的「輔大神學院在台服務四十週年院慶暨開學彌撒」的〈照片集〉及〈開幕式讀經及禱文〉，穆神父這篇精簡禱文，確實說出了我們此時的心聲。

其次，我們選刊加爾默羅會修女提供的孔達仁神父致保拉姆姆三封信的中文譯文，透過這些信，充分彰顯了本院神學教育的理念：培養能與基督一同受苦、並將救恩喜樂散播人間的當代使徒。編者願與輔神後期學子為能發揮這種精神而共勉之。

接著五篇，是以學生身分寫的對師長的懷念性文章：對象包括已在天堂的陳春齡及傅和德兩位神父，以及仍然安在的張春申及谷寒松兩位神父。

陳春齡神父是耶穌會中華省老一輩神父的共同老師，1975年來台前，在越南大修院教書，越戰結束後來台加入輔大神學院及哲學系的教學行列，同時兼理神學院圖書館的館務。張瑞雲小姐一直在神學院圖書館服務，與陳神父共事多年，她以學生兼同事的身分公開陳神父的生平小故事，讀來特別有趣。于玉金女士是陳神父在輔大哲學系最早期的一位學生，與陳神父

互動很勤，當時筆者也正在讀哲學，與于玉金同窗受教於陳神父，常見她們師生二人於下課後相偕，邊走邊談，一路從文學院走到神學院來。畢業後，玉金也常來拜望陳神父，可謂關係深遠，由她來寫陳神父，是適當的人選。

傅和德神父，德國籍方濟會士，1988 年開始在輔大神學院教授舊約課程。盧德小姐 1993 年以插班生的身分，考入宗教系學士班就讀，當時宗教系的聖經課程與神學院同學合班上課，舊約概論正是傅和德神父所授。盧德這篇悼念文把傅神父為師的特質發揮得很深入，不只是稱職的好經師，也是一位成功的人師典範。

粒子修女，是張春申神父早期的女弟子之一，畢業後從事牧靈工作，直到現在都與張神父保持著濃厚的師生之情，她的文章溫馨感人。

溫保祿神父發表這次從德國專程返台參禮的感言，他從 1968 年起就在我們神學院執教，是我們在台最資深的教師之一，近年來因病退休，返回德國靜養。文中，溫神父述及當年來台參與華文神學教育工作，與輔大神學院結緣，並在此服務的過程。這不只是一位神學教授的回憶錄，也是一位廿世紀梵二大公會議之後的傳教士的自白，有其代表性的意義。

筆者為恭賀谷寒松神父七五華誕所編的《谷寒松神學論文選輯》業已發行，〈谷寒松神父關心的中國神學議題〉一文乃筆者在該書編輯過程中的體悟，相信也是輔神很多老師的寫照，希望「中國神學」仍將是我們發展的重點。

接著五篇，都是曾在輔神受教的學子，由其求學過程及其後生平發展作一回顧。

陳永怡神父，主徒會士，現任台北新莊恆毅中學校長，他

的短文談他求學過程中輔神所給的關鍵性影響，他說：「神學教我從任何一點人、事、地、物進入神的世界，神學也教我從信仰進入世上任何一件人、事、地、物，這樣不是很有趣嗎？」

穆宏志、潘永達、林思川三位神父，分別是耶穌會士、道明會士、方濟會士。他們都是輔神畢業的校友，如今也都在母校教書：穆、林兩位教授聖經，潘則教信理神學。三位的文章都透顯出對輔神過去栽培的感恩，以及對輔神未來展望的期許。

潘春旭先生，輔神教義系學士、宗教學系碩士畢，現就讀宗教學系博士班，並為輔大神學院校友會會長。他的文章表達了校友會的希望。

《神學論集》至此共以六期（149~154）來「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」，我們以張春申神父的〈時代訊號與教宗名號〉一文作為壓軸。本文是張神父對今日教會現象觀察的心得，輔大神學院在台服務四十年來，一直都很注意讓自己不與時代脫節。本文提及的現象及所做的神學反省，正是我們的心聲。因此，可視之為本特稿系列的〈跋〉。

特稿之外，本期選載了五篇學術性文章：

「聖經類」的〈聖詠：祈禱的典範〉一文，是房志榮神父的作品，他首先介紹舊約聖經中的《聖詠》這本書，並說明它如何成為今日基督徒祈禱的典範，而後講述聖詠中文翻譯及傳唱的故事，以此看出大家所歌唱的上主天主，的確是祂在領導著人類和教會。

「靈修類」有兩篇：黃克鏞神父的〈東方隱修傳統：曠野靈修〉及朱蒙泉神父所譯、William A. Barry, SJ 在 2007 春季號 *Human Development* 上刊載的〈詮釋依納爵風格的領導〉。

黃神父的文章首先以埃及亞歷山大城主教亞大納修所著

《安當傳》的內容為本，漫談曠野靈修傳統的興起及意義，接著介紹帕科米奧的生平及由他開始發展的團體隱修，並藉嘉先的著作《隱院規章》、《會談錄》等，細說曠野靈修的要素。

朱神父的譯文則從《神操》及《耶穌會會憲》的原則出發，探討耶穌會培育領袖及團體管理方式的特色，其中心信念乃在「天主臨在於我們的機構與組織當中」，因而「長上與屬下能有真實的交融溝通」。

「宗教交談類」也有兩篇：洪智偉神父的〈門檻那邊的世界：Pieris 談亞洲教會福傳真義〉及徐汶菁小姐的〈略談莊子與基督徒的生死觀〉。

洪智偉神父，耶穌會士，屬印尼省馬來西亞新加坡會區，現在任耶穌會東南亞地區原住民工作協調者。本文強調「亞洲的教會」不是「在亞洲的教會」，需要有更廣泛的聚焦與靈敏度，方能與無所不在的救贖的天主更積極地合作。作者透過亞洲靈修的「划到深處的洗禮」，更進一步走入本土部落中，吸收、學習、傳授原住民傳統的靈修智慧與能力。他的經驗與聖經故事及宗座文告《新千年的開始》有所聯結，並由此提出神學反省，舉出一些相關的福傳準則與策略，為亞洲教會的使命指出同時具有創造性與批判性的思維。

徐汶菁小姐，台灣基督長老教會會友，從台南神學院轉學至輔仁大學神學院就讀，現為教義系三年級。她的大作以生命教育的宗教觀點，比較、整合了莊子的生死觀及莫特曼的《盼望神學》，並指出兩種生死觀對現代人的啓示，可以為有興趣多了解中國靈修如何立足的當代基督徒作參考。

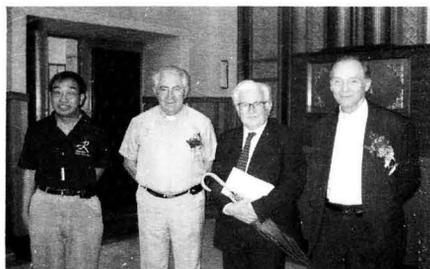
輔大神學院在台服務四十週年  
院慶暨開學彌撒 2007.09.15



四十週年慶大合照



輔神出版品特展



溫保祿神父從德國專程趕來祝賀



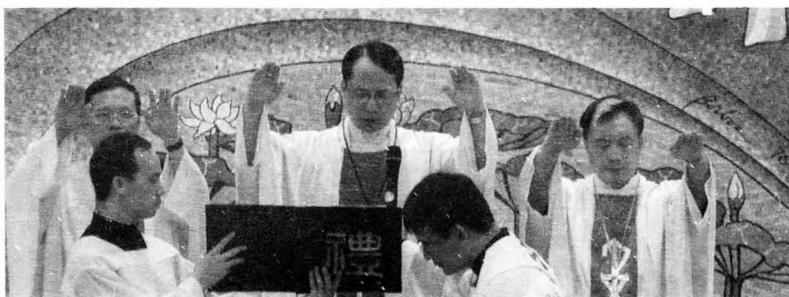
午餐前謝恩



四十年慶及開學彌撒



教師宣誓



彌撒禮成主教祝福

# 輔神四十週年院慶

## 開幕式讀經及禱文

穆宏志

2007年9月15日上午九時，慶祝輔仁大學神學院來台四十週年大會，在利瑪竇大樓國際會議廳開幕。首先由蔣婷華小姐讀經、穆宏志神父祈禱開場。這篇讀經及禱文很具代表性，特於本期特稿中刊出，和讀者分享。

**讀經：**《哥羅森書》一 3-8, 21-23, 25-29；二 6-12；三 9-17

我們在祈禱時，常為你們感謝我們的主耶穌基督的天主和父，因為我們聽說：你們在基督耶穌內的信德，和你們對眾聖徒所有的愛德：這是為了那在天上給你們所存留的希望，對這希望你們由福音真理的宣講中早已聽過了。

這福音一傳到你們那裏，就如在全世界上，不斷結果，不斷發展；在你們那裏，自從你們聽到了福音，並在真理內認識了天主的恩寵那天以來，也是一樣；這福音也就是你們由我們親愛的同僕厄帕夫辣所學得的，他為你們實在是基督的忠僕役，也就是他給我們報告了聖神所賜與你們的愛。

你們從前也與天主隔絕，並因邪惡的行為在心意上與祂為敵；可是現今天主卻以祂血肉的身體，藉著死亡使你們與自己和好了，把你們呈獻在祂跟前，成為聖潔，無瑕和無可指摘的，只要你們在信德上站穩，堅定不移，不偏離你們由聽福音所得的希望，這福音已傳與天下一切受造物，我保祿就是這福音的僕役。

我依照天主為你們所授與我的職責，作了這教會的僕役，好把天主的道理充分地宣揚出去，這道理就是從世世代代以來所隱藏，而如今卻顯示給祂的聖徒的奧秘。天主願意他們知道，這奧秘為外邦人是有如何豐盛的光榮，這奧秘就是基督在你們中作了你們覺得光榮的希

望。我們所傳揚的，就是這位基督，因而我們以各種智慧，勸告一切人，教訓一切人，好把一切人，呈獻於天主前，成為在基督內的成全人；我就是為這事而勞苦，按祂以大能在我身上所發動的力量，盡力奮鬥。

你們既然接受了基督耶穌為主，就該在祂內行動生活，在祂內生根修建，堅定於你們所學得的信德，滿懷感恩之情。你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言，按照人的傳授，依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。因為是在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性，你們也是在祂內得到豐滿。祂是一切率領者和掌權者的元首，你們也是在祂內受了割損，但不是人手所行的割損，而是基督的割損，在乎脫去肉慾之身。你們既因聖洗與祂一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德，即信使祂由死者中復活的天主的能力，與祂一同復活了。

不要彼此說謊；你們原已脫去了舊人和它的作為，且穿上了新人，這新人既是照創造他者的肖像而更新，為獲得新知識的；在這一點上，已沒有希臘人或猶太人，受割損的或未受割損的，野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切並在一切內的基督。為此，你們該如天主所揀選的，所愛的聖者，穿上憐憫的心腸、仁慈、謙卑、良善和含忍；如某人對某人有什麼怨恨的事，要彼此擔待，互相寬恕；就如天主怎樣寬恕了你們，你們也要怎樣寬恕人。在這一切以上尤該有愛德，因為愛德是全德的聯繫。還要叫基督的平安，在你們心中作主；你們所以蒙召存於一個身體內，也是為此，所以你們該有感恩之心。要讓基督的話充分地存在你們內，以各種智慧彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷著感恩之情，歌頌天主。你們無論做什麼，在言語上或行為上，一切都該因主耶穌的名而作，藉著祂感謝天主聖父。



## 祈 禱

上主，在你面前，四十年如同一天。如同昨天，過去了而不存在。可是我們是人，為人來說，四十年是很長的時間。如同在哥羅森，先有厄帕夫辣宣講福音。在我們神學院，先有許多神父、老師來了，也已經過去了.....

我們為他們讚美你，感謝你。

如同你派遣了保祿到哥羅森，我們現在神學院也繼續不斷地接受你所派遣的新老師和學生，來一起學習你的話。

為這些新來的老師、學生，我們讚美你，感謝你。

我們希望神學院能跟隨你的聖言，宣揚你，能更穩定地在信德上堅定不移（哥一 23），而不要選一些虛偽的、是人而不是天主的話。因此我們懇求你，使我們以各種智慧，勸告一切人，教誨一切人，好把一切人呈獻於天主之前，成為在基督內的成全人。我們過了這四十年，也可以說已到了在基督內的成人之年。

為這意向，我們讚美你，感謝你。

我們也求你：賜我們能有保祿在給哥羅森教會寫信時所描寫的信仰生活；賜我們合一團結、彼此相親相愛。

我們都願意為你生活，求你給我們以下恩寵：讓基督的光充分存在於我們內，以各種智慧彼此教導、規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲，在我們心內、懷著感謝之情，歌頌天主。

我們求你使我們無論做什麼，在言語上、行為上，一切都是因耶穌基督之名而做。

藉著他，我們感謝你，天上的父，阿們。（哥三 16-17）

# 喜與耶穌基督一同受苦

## 致聖三保拉姆姆的三封信

孔達仁<sup>1</sup>

本刊編者為「輔神在台服務四十週年慶」特刊向加爾默羅會修女徵稿，她們表達不太方便親自動筆。但是，她們告知編者，她們保存了本院早期校友、也曾是教師的孔達仁神父致保拉姆姆的三封信，很能彰顯本院神學教育理念：培養能與基督一同受苦、並將救恩喜樂散播人間的當代使徒。編者同意修女們的見解，特將修女譯就的三封信發在特刊中，與輔神後期學子共勉。

主曆 1997 年 1 月 14 日

**非常親愛的聖三保拉修女：基督內平安！**

非常感謝您九月三十日那很親切、充滿安慰的信。深深感謝您及其團體的祈禱，還有加爾默羅山聖母的聖衣。感謝天主！

醫生告訴我，我的肺癌已有轉移（兩個肺裏都有癌細胞）。他們不能開刀。「為什麼是我？」我問耶穌。祂微笑。祢所愛的人病了，但這病是為了祂的光榮。從一開始，天主就給我很深的安全——祂的平安。雖然我想服事祂、服事祂的教會，但這些

---

<sup>1</sup> 孔達仁神父，本院早期校友，曾在本院教授牧靈心理學等課程，並任耶穌會中華省省佐、輔大神學院會院院長等職。這三封信乃由加爾默羅會修女譯成中文，特此致謝。

不過是方法。親愛的保拉修女，我只想讚美聖父、聖子及聖神。生病或健康、長壽或短命，我的唯一渴望是光榮祂。很多人，包括您和您的修女們為我祈禱，這是對我的極大恩惠。我感到天主非常親近我，而當我細想到自己的罪和有限時，祂幫助我覺察祂的慈悲。天主的愛是我的支持和力量。

過去這些年來，我努力（以著有限）去服事我們的主、其他的人、祂的教會及耶穌會。以我們的「神操」來說，就是「與耶穌一同勞苦工作」。耶穌，我為祢工作，而祢照顧其餘一切……（甚至我自己）。這個「與耶穌一同勞苦工作……跟隨祂」是「神操第二週」的精神。隨之而來的是第三週……「在耶穌的苦難中、十字架上陪伴祂，預備與祂一同受苦。」或許祂希望我從第二週進到第三週。我告訴祂，我已準備好—仰賴祂的恩寵及您們的祈禱—要和祂一同受苦。當然，我不知道是否我將能支撐祂的痛苦，不過，如果祂帶我到那裏，並與我同在……我信賴我們的主。我知道，到了第四週—復活，祂將與我分享祂的光榮。

我每天為您及您可愛的修女們祈禱，願大家都體驗到天主的愛與仁慈，且感受到天主的親密。

11月14日是我們 Fr. Pedro Arrupe（出生於1907年11月14日）的生日。耶穌會正要進行（或已經在進行？）他的列品案件。Arrupe 神父對我是個啓迪，他使我體驗到，我就在天主聖父、聖子耶穌的慈愛雙手裏。與 Arrupe 神父一起祈禱，幫助我把自已放進聖父慈愛的雙手裏。祂撫慰著我。

我們的聖母是可愛的母親（媽媽）。

在祈禱中，在我們的主內合而為一。



1999年11月10日

親愛的保拉姆姆：

自從前次寫信給您，至今已過了兩年多。今天收到您親切的金慶邀請函，邀我與您和您親愛的姐妹一同慶祝。雖然我沒寫信給您，但是，我覺得在我的祈禱裏——在主內，我與您深深地結合一起，並且我時常記得您。我知道您也為我祈禱。我在祈禱和感恩聖祭中記憶您。您的金慶更是一個為您祝禱的日子。

1999年12月1日

我繼續寫給您這封信。過去幾個星期，我患有 pleuresia (在我的身體裏—在胸腔和肺之間)。我的呼吸困難，必須使用氧氣幫助我呼吸。我與主結合一起，祂和我一起呼吸。祂真的這麼做，若是我覺得深深地與祂結合一起，祂也安慰我。在十字架上，耶穌也很難呼吸，我努力幫助祂和與祂一同呼吸……安慰祂……。這是一個非常美好的經驗—意想不到的經驗—與我們的主合而為一，而我們親愛的母親瑪利亞也臨在。感謝天主……許多的感謝……。如同您說的，在這兩年期間，我已有許多時候(時期)分享我們的主所受的苦難(亦即第三週)，雖然化療的副作用沒有很嚴重。

我努力度過所有的這些經驗(如副作用等等)。我把自己放在天父慈愛的手中。我讓祂做……更甚於我。我不知道下星期會是怎樣的。但我有平安。祂引導我。我常常體驗到祂對我的愛。感謝天主—聖父、聖子和聖神。以許多有限，我也愛祂。這幾個星期，我已停止化療，醫生給了我治療 pleuresia 的藥。現在我好多了，我覺得舒服，也能好好呼吸。我趁此機會做我的年避靜。11月29日我已開始避靜，將於12月8日，聖母的節日結束。請為我祈禱。

雖然我在避靜中，但我仍寫信給您，結束我的信，寄給您的祈禱，感謝天主聖三給予的許多恩寵，這是天主在您的生命、在加爾默羅會50年中賜予您的，祂將繼續賜給您多之又多的恩寵。您已蒙受很多很多的恩寵。不過，您宛如一個水泉，與他人分享這活水，幫助那麼多姊妹和兄弟。感謝天主。

12月4日我不克前往加爾默羅會參與慶典，共同祈禱。在那天的感恩聖祭中，我將會為您和您的意向奉獻。

我把自己交託於您的祈禱。感謝我們的主。

Ricardo Gonzáles, SJ 孔達仁

# 他教給我的

## 憶輔神圖書館主任陳春齡神父

張瑞雲<sup>1</sup>

1970年代，台灣的圖書館尚未進入自動化時代，採用的是傳統管理法。少不更事的我，甫到輔神圖書館服務，深怕素餐屍位，卻苦無對策，在熱心有餘、經驗不足的狀況下，懇切祈求天主賞我更多的工作。

1975年，從越南撤退來台的陳春齡神父膺任輔大神學院圖書館主任。不幾日，他好似福至心靈，決定大刀闊斧更換所有中文宗教圖書的分類法。細數一本書更換號碼的工程，包括書本、卡片、書標、上架……，無一不費工夫，這可不是鬧著玩的。工作量果然暴漲！終於明白這恰是我所求、但未必是我所要的！

### 他很鄉土

陳神父除了擔任輔大神學院圖書館的主任外，也在輔大哲學系任教，雖然如此，外表卻是一付濃濃的「鄉土味」。有回他去看牙醫，路過水果攤，看到從未見過某種水果，便趨前問個究竟，老板說是蓮霧，他想嚐嚐，伸手掏錢，左掏右掏就是掏不出個錢來。老板見狀，便抓了幾個送給他。他一回來就喜孜孜地訴說著。

---

<sup>1</sup> 本文作者：張瑞雲小姐，現任本神學院圖書館主任。

## 他很酷

他抽起雪茄「窮措大」樣，總是抽剩半根就擱置在圖書館外的廣告櫥窗上頭，任誰一見半截煙頭都知神父剛進圖書館。這一盒又一盒的雪茄，是他成材的學生送的。

說起他抽煙，是有個頗富戲劇性的典故：有年神父沒來由地長起了癩痢頭，用餐時頭皮屑掉滿地，嚇得會士們避之唯恐不及。院長要他去看醫生，醫生查不出所以然來，問他這些年來生活起居有何重大改變。他左思右想唯一的可能是，他 13 歲就開始抽煙，入了耶穌會後不准抽煙。醫生便給院長寫信，並命令他再度恢復抽煙，想不到竟不藥而癒。

記得有回，兩位著短褲的外國人士進圖書館，說是輔大的老師。他們翹起二郎腿看書，就像居家般輕鬆自在，老陳一見衣冠不整、坐沒坐相、且沒禮貌，立即硬是把他們攆出去。兩位老外憤然離去，告到輔大當局，要他們做主，但老陳理直氣壯，不吃那一套，誰也拿他莫可奈何。

## 他很認真且謙和

陳神父的高足張春申神父曾說：「陳春齡神父上起哲學課來，根本不必看資料，從頭到尾頭頭是道，足見他已融會貫通了。」陳神父自己常感嘆：「現在很多老師都在外面作秀賺外快，這邊演講那邊演講的，到底什麼時候讀書？難怪學生一問問題，就被考倒了。」

他雖滿腹經綸，卻謙和，不會目中無人。常聽他盛讚當時的院長張春申神父，說他為人師又絕頂聰明卻仍好學不倦。因為他管圖書館，明眼人一看就知道誰讀書誰不讀書。他也常稱我為專家，口口聲聲地說：「妳是學圖書館的，是圖書館專家。」

其實，他管了一輩子的圖書館（法國、越南），我算那根蔥。

無可諱言，過去長期在越戰的籠罩下罹患了高血壓，不免造成某種程度的影響。每逢寫信訂購外國書籍或雜誌時，他一簽名，我便貼郵票封信封，他總喜歡親自郵寄。有段時間，他的血壓居高不下，導致總懷疑信件是否已簽了名。才跨出去幾步又折回，問我他簽名了嗎？我說：「簽了。」他依舊不放心，再拆開看了才安心。有時信封經不起折騰，得換個新的。漸漸地我失了耐心，一臉不悅，冷冷地答道：「簽啦！」並暗自念玫瑰經希望快點事過境遷。但情況未見改善，長此以往我定會抓狂，有天便誠摯地問神父：「到底我要說多少遍，您才會相信？」他垂頭喪氣地說：「我也沒有辦法。」我差點哭了出來。自此他再回來，我便和顏悅色地說：「神父，簽了！」說來神奇，一旦我改變態度，他也變了。他決定：「從現在起我只回來一次，問一次，只要妳說簽了，我就相信。」真的，他一點也未食言。想想這需要多大的謙德呀？！

## 他愛護我有加

那些年，我的身體孱弱，肝功能欠佳，有人建議我煮蘆薈水喝。當天下班後，我到「淨心堂」參與感恩祭，結束後，赫見陳神父站在門外。他手持一把新水壺，還有一小包米。新壺是學生孝敬他的，學生還叮嚀他新壺該用米水煮一回才用。他說自己用不著，要我帶回家燒蘆薈水喝，令我動容不已。

當年我年輕，就讀神學院的修女們抓聖召不遺餘力，令我困擾不已。老陳見狀，有一天遂對著修女們說：「不是所有的花都要種在妳家花園的。」從此，修女們再也不敢明目張膽了。

當年圖書館的卡片是用打字機一字一字敲出來的，它不像

今天的電腦可以一改再改。一張卡片打上去，對錯一目瞭然，而且錯一張卡，幾毛錢就付之東流，非小心翼翼不可。可是神圖圖書至少八種語言，雖不必一一認得，但基本常識不能闕如，例如：出版年代 CMXIV 是那一年？又如：歐語那個字要大寫那個字要小寫……諸如此類，否則卡片豈不無謂浪費。於是，下班後，有位哲學系所的黃維潤同學慷慨地教我。

有天晚上老陳經過，看我讀法文，便自告奮勇地說：「我可以教妳。」天啊！他還以為我是天才，一天一課，隔天上一整天班，晚上又來新的一課，這樣尚未「溫故」好，「知新」就只有擦肩而過了，一日復一日，挫折感真不小。終於有一天我說實話了：「神父，這樣下去吃不消。」於是，我們決定擇日再開張。沒想到這一天遲遲未來，因為人只會更忙。真愧對老陳的一片苦心，現在只依稀記得兩句：「恐龍打老虎」(Comment allez-vous? 即：您好嗎?)、「悶死布穀(鳥)」(Merci Beaucoup, 即：多謝)，悔不當初。

## 他很重情

他和張思恆神父是莫逆之交，經常晚上在校園散步聊天。張思恆神父病逝了，老陳難過極了。一年後仍看他若有所失。幾次他在辦公室用手撐著似千金重的頭，喃喃地對我說：「不知為什麼，一想起張神父心裏還是那麼難過？」不識生離死別滋味的我，隔靴搔癢地說：「不要再想了。」他只黯然地說：「我也不想想，但就是會想。」

1984年，老陳有天半夜起來拿水，竟然絆倒造成腦溢血，急送耕莘醫院。第二天我來上班，一聽這壞消息，魂都散了。想不到他從此無法言語，只是眼睜睜地，我們都不清楚他知道

多少。除了一次我探望他，臨別時，到了門口不捨地回頭，卻見他微微抬頭，臉側向門口我站的地方之外；其餘的，我總見他眼眶有眼淚在打轉，或眼角有淚水流下。

1987年，一天早晨陳文裕神父到影印室找到我，他劈頭就說：「今早陳神父去世了。」我張口結舌笨笨地問他說：「那位陳神父？」隨即回神，我哭著回到辦公室，坐在那兒哭了起來；緊接著，谷寒松神父也來報喪，見我哭得像淚人兒似的，便悄悄離開；接著，胡國楨神父也來報噩耗，見我哭得不成人形，也退去了。

在彰化靜山出殯那天，我看著他的遺體，兩膝直打哆嗦，一路百般強忍著，但在入殮時，輪到我鏟一把土撒在他棺木上時，再也無法自抑地號啕大哭。項退結教授告訴李玉京說：「在我們當中，哭得最傷心的是張瑞雲。」晚餐時，一群神父們好心地安慰我。朱修德神父爲了逗我開心，說了老陳的一則小故事：當年他們準備從越南撤退的前夕，大家都不見老陳身影，四處尋找，終於見他在圖書館一面走一面哭。我們聽了都笑開了。當時的神學院院長詹德隆神父很貼心，將老陳的遺照送給我作紀念。陳宗舜神父將陳神父日日持念的大串念珠送給了我。

想不到，陳神父走了一年多，我一想起他仍想哭，終究體悟到他當年的感受了。

## 結 語

耳濡目染陳神父八年餘，他待我有如掌上明珠，讓我在尋覓自我及天主的青澀期，得以迎刃而解。說實在的，若說我心中一直流動著願意愛的心火，那陳神父必是功臣之一。我何其有幸，能因緣際會目睹一位活真實生命的耶穌會士。

## 憶恩師陳春齡神父

于玉金<sup>1</sup>

接到《神學論集》主編胡神父的電話邀約，請我寫篇懷念陳春齡神父的文章，思緒頓時回到1976年、大四選修陳神父教的「經驗哲學」一課。當時，對陳神父的第一眼印象是：個子不高、身軀微駝、著白衫、歷經滄桑、滿頭白髮的老神父。



---

<sup>1</sup> 本文作者：于玉金女士，輔大哲學系畢業，在貿易公司工作多年，現已退休。

輾轉得知，他剛從越南回到台灣。每每見他，在神學院通往文學院的路上踽踽獨行，心中總升起一種想法：他的駝背是否與處在多事之秋的越戰有關？

記得常常下課後，與陳神父針對課堂的問題提出討論，邊走邊談，一路從文學院走到神學院，現雖不記得當時所提的內容，但想必一定是膚淺簡單的強辯問題，或是為賦新辭強說愁的生活經驗。因為三十年後發現：自己的思考方式常是跳躍式的，不堪檢討。

此時回憶，帶出我的記憶及感受，突然心頭一震。原來我與陳神父曾共同經歷過不算短的散步談話時光，回想到多次我從神學院回到宿舍的心情，有雀躍不已、困惑不解、再三咀嚼神父的話，當下體會到，生命中我們常常忘記有許多曾經陪伴、照顧我們的人，他們像化作泥土中的肥料滋養我們，我們卻視之理所當然。想起，不禁令我淚流滿面。

或許與老師熟稔，畢業前夕，到神學院與陳神父話別，請神父贈言，期許自己「讀一流之書，莫做九流之徒」，陳神父叼著煙斗，給了我一句聖經的話「純潔如白鴿，狡黠如毒蛇」。這句話深鑄在我的心坎裏，三十年來，常在我的生活中，與好友分享，甚至告誡孩子。生活中的智慧，是如何讓別人不受到傷害，但也不讓自己受到傷害。這句話，常讓我去想我的動機以及意念是否純正，待人處世是否圓融無礙。

畢業離開學校後，就業不易，終覓一職，但常自嘆委身於行政工作，猶如有大鵬鳥之志於胸懷，卻未能展翅尋夢高飛。1979年某日下班，再度夜訪神學院，請教陳神父在現實與理想之中，如何取得平衡？陳神父看著我，告訴我「人生十之八九不如意，有時必須退而求其次」。陳神父啊，你或許不知道，

你這句話讓我重新調整自以為是的態度，去接受、去學習，在這個公司一待就是廿七年，從中也肯定了自己的工作能力與自信。這句話，也讓我在退休後避免了躁鬱症，讓我走過了生命中的不如意，剩下只問自己：是否盡人事？至於結果，就退而求其次，讓之順其自然的發展。

得知陳神父因摔跤造成腦溢血，我等速到耕莘醫院，見到神父神智不清，不能言語，卻又因手術需氣切抽痰，他的痛苦景象，令我心痛難過不已，只能祈求天主照顧。再次到醫院，已近一年，神父臉色紅潤、著白衫，乾乾淨淨像個小嬰兒，安祥自在的睡著。我只是靜靜地看著他，不敢打擾，我終於放下心，讚嘆教會全然的長期照顧。當時一般大眾家庭的經濟環境，實在無法負荷此長期、龐大的醫療安養費用。

多少的人事物，隨著時間巨輪，離我們越來越遠，慢慢地塵封在心裏深處。這幾天想起與陳神父相處的那段日子，看到那時的自己，是個少不更事、橫衝直撞、隨意要求的孩子。我不知道老師哪裏人？我不知道老師哪年出生，甚至什麼時候離開人世？我更不知道老師經歷過哪些痛苦，從沒與老師事先預約，來了就說、就問，神學院像是家門的一盞明燈，等著我隨時回來。我不是教友，但我相信天主給的是白白的愛。

赫然感覺到，陳神父笑瞇瞇地在神學院會客室門口，等著我。

# 為王先為僕的小兄弟

## 悼念恩師傅和德神父

盧 德<sup>1</sup>

十四年前（1993），筆者滿懷著對於護理工作的挫敗感，以及對人生終極問題的疑惑，極欲渴求生命的意義和價值、尋求自我實現的目標。當時毅然地決定插班輔仁大學宗教學系就讀，不料，為一名來自福音派地方教會的基督徒而言，卻反而是一場顛覆我信仰體系的大革命。其中一個重要的因素便是，究竟《聖經》是一部怎樣的著作：它難道不是上帝絕對無誤的啟示嗎？怎麼它也會有自相矛盾和與歷史事實不符的錯誤呢？究竟舊約各卷書裏所要傳達的訊息，是上帝亦或人的旨意？如果這一被所有基督徒奉為圭臬的經典，其基礎瓦解了，那麼我所信奉的基督宗教根基又何在？

筆者有幸，受教於舊約聖經權威一傅和德神父（Friar Hubert Vogt, ofm, 1935~2005）一的課堂中，習得了猶太、以色列的歷史，舊約各卷書的背景、詮釋、主要的訊息……等，不只是知識、更是人生智慧與真實的信仰。所有這些問題和尋找重新詮釋的過程，都受他的挑戰和啟蒙，重新開啓了我尋求信仰的真實視界。

---

<sup>1</sup> 盧德，本名楊素娥，輔仁大學宗教學碩士、輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，兼任輔大神學院編輯，並任靈修心理學教師，宗教與神學相關作品散見教會內外出版機構。

傅和德神父是來自德國薩遜尼省的方濟會士，在羅馬修畢碩士、並在耶路撒冷聖經學會獲聖經博士後，便先後到菲律賓和台灣授課。傅神父操一口流利的中文，永遠在上課時間的一個小時之前，就先到了教室，把他這兩小時的課程重點與精華，小心翼翼地黑板上系統性地寫下（必要時，他可以同時對照希伯來文、希臘文、拉丁文、德文、英文和中文等，詳加解釋一詞的概念，務求同學們完全明瞭其來龍去脈）。他的頭腦像輸入了電腦程式般，隨時可以脫口講出聖經中那一章、那一節、那個人說了或做了什麼事。他的課程內容豐富、解說精采絕倫、自始至終毫無冷場；常常我從上課鈴響到下課散場，不知不覺地像是被他給吸進了某種如黑洞般的磁場中，完全不能自己；等到那渾然忘我的兩小時過後，我回過神來重新反省自己的信仰，才常常恍然大悟地意識到自己過去所信仰的內容竟是這麼地死板、不堪一擊。



傅神父所傳授給我們的，不僅是對知識和信仰的重新體驗，還有他做學問的細心與嚴謹、對所有資料的融會貫通。舉

一個小插曲爲例，我永遠記得第一學期上「舊約背景」的課時，班上和我一樣來自新教教會的同學共有三位。由於我們慣用《和合本聖經》，與《思高本聖經》的翻譯差距甚遠，每當神父要我們翻閱某處聖經時，總把我們三位搞得緊張兮兮。有一回，筆者便代表了三位新教的朋友向傅神父反應，請他同時告知和合本的翻譯或是講慢一點，以便我們有較多的時間翻到該處經文。傅神父毫不讓步地回了我一句話：「我的母語是德文，在求學的過程中都是使用各種不同的語言讀書的，現來到台灣還得用中文教書；妳生在台灣，用中文讀書，爲什麼埋怨不同的中文譯本讓妳翻不到呢？」當天下課，我立刻自製一份所有聖經書卷、人名、地名、事件等的〈和合－思高中英文對照表〉。他的當頭棒喝，也養成了筆者日後讀書「努力做功課」和力求融會貫通的精神。這是除了舊約以外，我在傅神父身上學到的精神。

值得一提的是，這位令人敬愛的大教授，卻總是自稱「小兄弟」，而且人如其名，極爲謙遜、和藹、可親，滿腹的學問卻絲毫不見驕傲之氣，或高高在上、遙不可及的架子來。不只是課堂與講義他如此自稱，尤其在他所出的考卷上，他最後的署名「小兄弟」，總是讓學生從頭到尾完成作答所有考題後，不禁莞爾，笑笑自己窮緊張的模樣。事實上，想要在他的考試當中得高分，一點都不難。因爲每逢考試之前，他總會盡其可能地幫助同學先行複習重點，而他的考題也都在這些重點中。這種教學態度與方法，讓現在也已爲師的筆者學到了一招，那就是：用「小兄弟」服務人的態度，力求被我們服務的對象（學生）充分得到他們所需的。畢竟，教育如同耶穌基督道成肉身一樣：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。我來不是召

叫義人，而是召叫罪人悔改」（路五 31~32；瑪九 12；谷二 17）。傅神父用「小兄弟」服務人的態度來教學，實是在世基督的化身，充分活現了基督給飢渴的人食物、為患病的人得醫治之道理。

所有上過傅神父課程的同學都會覺得，不但吃得了飽足的學識，而且上課還成了人生一大享受。難怪，後來他到香港思高聖經學會、聖神修院神哲學院教授舊約，而後更全時間在中國大陸的修院教書，所有台灣的同學都覺得扼腕可惜。當筆者 2005 年 5 月 31 日正在北京大學哲學系做學術訪問時，得知傅神父因攝護腺癌病逝於德國，內心有說不出的難過，也為華人教會圈內失去了一位偉大而又謙遜的老師感到惋惜。

適逢輔大神學院慶祝在台服務四十週年的紀念活動，筆者有機會回顧並感恩傅神父為華人教會所做的一切，更為自己曾如此幸運在他的課堂中學習，感到三生有幸。他用他的生命活出的聖召，正符合了教宗若望保祿二世在《人類救主通諭》21 號對所有基督徒的訓導與期許：效法「基督的這種態度，唯有『為僕』才能『稱王』」。所謂「為王」，按《說文解字》對「王」的定義，是「眾所歸往也」，也就是眾人在其精神的感佩與影響下，願意歸往他所引導的方向前去。但，是什麼精神如此具有感召力，能讓眾人群起跟隨呢？豈不就是為僕一為最小的兄弟姐妹服務嗎？如此說來，這位「小兄弟」其實一點也不小，相反的，他真正活出了「為王先為僕」的偉大精神來。

如今，聖經中的許多矛盾已不再困擾筆者，對生命縱有許多衝擊卻不致灰心喪志；基督信仰於我，重建了一個新的價值和意義，那就是：跟隨老師的榜樣，效法基督的精神，作眾人的僕人！

# 「三板神父」與我

粒子修女<sup>1</sup>

今（2007）年九月下旬，我忽然感到孔夫子所云的「時不我予」，於是匆匆忙忙趕回北部探親。首先，回家探訪父老兄弟姊妹；之後一如往昔去到輔大神學院拜見教授們，尤其是卅多年來影響我最深的靈性導師張春申神父——這位神師，是輔神無論在非、在台，都扮演著最主要的核心人物。

交談後，神師強留我用午餐。那麼巧，我倆進餐廳時，胡國楨神父與其助理楊素娥小姐也剛好走進來，有機會同桌共餐聊天。楊小姐活潑幽默，問說：「張神父，有人說你是神學院最英俊、又瀟灑的教授，是嗎？」神父不急不忙回答：「哦！這話我倒未曾聽過。」楊小姐俏皮追問：「你們曾否聽說過？我們神學院有位教授，曾被人稱做『三板神父』嗎？」我立即反應道：「『三板神父』，大概是日籍神父吧？本國人較少有這樣之姓氏呢？」幾秒鐘後，驀然地，我頓悟而心驚。心想，他們怎麼能在這麼偉大的神師、院長、大教授之額頭上冠以「三板」作為外號呢？這位素娥小姐，滔滔不絕繼續說：「院長神父每次由神學院走出長廊，往三樓教室上課，一路上若非望著天花板，就是瞧著地板，到了三樓教室，便開始專注著黑板……其他一切他都視而不見。弟子們對他的青睞、敬禮與篤愛，他

---

<sup>1</sup> 本文作者：粒子修女，是張春申神父早期的一位弟子。

都有看沒有到。」這一笑話，讓我等同桌之人破口大笑，主角也莫名其妙地苦笑著。

此時，聰明洋溢的《神學論集》主編胡國楨神父立刻掌握良機，向在場的我約稿，要我寫篇紀念性短文，他說可以把題目訂為「張春申神父與我」，談談我們師生間交往的一些小故事。

其實，論到張神父，他一點也無需我來替他介紹，多年來他早已飽享盛名。他個性靈敏、對人充滿惻隱之心，又善於克己收斂，是修行者的典範。他之所以會在上課前後，那麼專心一意，就是他的敬業精神，他盡心盡力備課，避免因任何遺失或差缺而受到外在無關緊要的紛擾與拉扯，所以能夠達到事半功倍的效果。下課後，他仍然不會主動與學生散心言笑，除非學生主動找上門來。他都是下課就直接就走回修院。是時，他仍然會繼續做他的課後反省，那裏有落掉的，他就記得在下堂課補充說明。瞧！這麼一位細膩又勤學的院長、大教授。

我真忘不了這卅多年來大大小小的故事，也無法將它們細細地仔細列述。他，張神父也並非一味地粗心大意，忽略細微情事。記得在神學院就讀的一個日子，我下課後，因有疑問而與神父有約，作課外補習。那天求問的是「聖三奧理」。他幫我說明了、又說明，我仍不太明瞭。他就客氣地反問我：「妳不是發過大願了嗎？怎麼對這個教義還不能了解？」我聽了很不舒服，再也說不出話來，只好告別。接著暑期到臨，我們修女都回南部去了。某日我十分驚奇地接到院長神父的來函，除了表達他的歉意，還鼓勵我「做學生，免不了要辛苦求學，這就是學生的十字架。要常認真用功，學習背十字架，是不容易的。希望妳不失望，勇敢再接再勵」。

還有一年，我已經忘了是何年何日，有人給我吃了一個大大的閉門羹，使我很受傷，因而逃到我們修會在另一城市的會院，期盼在那裏閉門思過、靠天消災。不知道是誰把這件事稟告了大師，數日內我就接到一封他的來函，打開一看，前面第一行就說：「妳不必去查是誰把妳的事告訴我。最要緊的事，是妳先按住自己的心，就先在這裏休息數日，現在妳有更多的時間定下來，好好祈禱，其他的事待些日子再看看吧。」果真如此，天父比人更有寬仁與耐性，真的讓我平順渡過了這次危機。

最近有一次，我與一位學妹一起用餐，吃到一半她放下筷子，低下頭臉色凝重，聲音也變了，她低沉地跟我說：「妳可知道，院長腦部有問題？」我聽了，一陣大驚，怎麼說？她將聲音放低：「不是受傷，而是退化。」剎那間，我不知何去何從。似乎不可相信，這事怎麼會發生在他的身上呢？

這事後，我盡力找到機會去北部看他。每次，他都如過去一樣，十分平靜，安然地和我談一段時間。我也無需隱含，就開門見山問起他的健康。他一本初衷，穩如一座泰山屹立不搖，無恐無懼地跟我說：「妳看！我今年已經七十七歲了，按中國人的看法，我已經活很久了，隨時就可回歸天父家鄉，你們盡可安心，我沒有什麼放不開的。」

最後，我有一首歌，自以為拿來為張神父獻唱是很有意思的，它始於「春風吹起」，似乎叫人或帶人領悟生命的積極面，是信賴與希望，是充滿主亮光，是獲取力量與平安的。這首年輕人很喜歡的〈信賴耶穌，心中就有平安〉，亦大可應用在張神父身上，他一生都是如此的生命內涵，帶給了無數的人信仰的力量。

## 我參與了輔神四十週年院慶

溫保祿<sup>1</sup>

去年（2006）是我晉鐸五十週年的金慶，同時也是我來台傳教的五十個年頭。當年我離開台灣時，有人問我何時會再次回到台灣，我的回答：「差不多是我八十歲（2010年）的時候吧」。

2007年9月時，有人問我何時會到台灣，我答覆：「我沒有任何計畫。」當時沒有想到，居然馬上就要到台灣了。9月6日我收到由台灣輔大神學院而來的email，說要舉行輔神遷台四十年的院慶，表達歡迎我來參與的意思。我暫時猶豫了一會兒，心想「我怎麼來得及在十天內到台灣呢？」如果我只是為了參加四十週年慶而到台灣，我的長上與道明會的兄弟會說什麼？既然我今年已經度假了，我怎麼能給人說明我又要離開會院？然而在這些短短猶豫後，我決定要試試看。會長用電話給了我需要的許可，我的姊姊與姊夫，肯為我出飛機票的費用，並且有一個旅行社能夠協助我訂位。

所有的人聽了這個計畫，不只沒有反對與批評，相反的，他們很高興我要參與這樣的慶典。為什麼呢？因為他們知道我在這個神學院工作了好多年，是我生命中最長久的一段時間。

---

<sup>1</sup> 本文作者：溫保祿神父，德籍道明會士，曾在輔神任教信理神學課程，著有《原罪新論》、《病痛者聖事》、《救恩論入門》、《天主恩寵的福音》、《主愛之宴－感恩聖事神學》等神學教科書，現已退休回德國休養。

我是怎麼會來到輔大神學院來工作的？

回想最初我道明會的長上，決定准許我到台灣的傳教區作預備時，他們同時吩咐我，要我先去美國得到講師的學位。雖然當時我不明白這樣的學位對我們在台灣南部傳教工作有什麼價值，但我仍然在美國完成了這個學位。

當我完成了這個學位，我的長上再一次說服我繼續唸神學，攻讀博士學位。我當時仍不明白這為我們傳教工作有何意義？在我固執了幾天後，因著他們的讓步，決定讓我先到台灣學習中文。因此，我 1959 年到了台灣，在新竹華語學院學習國語。然後，在屏東先做了三年的牧靈工作。

那個時候，台灣教會正如整個世界的教會一般，經過了很大的改變。輔仁大學在台灣復校，在台灣成立了好幾個以中國人為主教的新教區。這一切都要求在神學教育有一個新的轉變。以前在台灣，沒有一個教區和修會不把本地的修士們派往外國讀書，尤其是羅馬。被派往羅馬，他們在另一個不同的文化中，不以他們的母語唸神學。然而，在大公會議有關教會傳教活動的文件中，主張將要成為神父的修士，應該在他們的本國中受基本的神學教育。因為大公會議特別提倡地方教會的重要，又因為也強調教會應該跟她周圍的文化和社會交談。所以，當時的人及教會深切體驗到，台灣需要一個具有高度神學反省及教育的場所。

當時，耶穌會的神父們打算把他們在上海建立的神學院，遷移到菲律賓碧瑤，等待時機成熟後再回到中國文化界。這就是在 1967 年所實行的計畫。

終於，他們的計畫在 1967 年成功了。但是，從 1968 年開始，要把神學院開放給非耶穌會的修士，包含修女與教友，並

且要以中文教學。因為我已經在台南的碧岳神哲學院用中文教過神學三年；又因為耶穌會得知，我們道明會在輔大的附近要建立一個會院。所以，我從 1968 年起便在輔大神學院教書，除了 1970 到 1974 年念博士不在台灣，以及在德國休假的時候，我都在輔大神學院任教。我獲得了什麼經驗呢？我對這段生命中最長時期的工作有什麼樣的看法？

當然，有的時候有困難；當然，也有一些失望；當然，或許有時候也犯了一些錯誤。當某些我從上世紀中就認識的朋友問我這個問題，我只是簡要答覆說：「顧及到我的興趣、能力、限度以及弱點，這樣的工作情況，為我是最好的。」正如以上所說，我自己剛開始時不明白這職務的意義有什麼重要性，只是因為長上吩咐我修了這樣的學位。然而，當我在台灣南部做牧靈工作時，我體驗到我們需要對一些看起來簡單卻重要的信仰問題，做更深的反省。比如，應該好好反省中國人怎麼能夠有深切的興趣，認識以色列的歷史，認識在以色列歷史中或是在耶穌的生命中所啓示的真理。本來中國人以他們的倫理價值為榮；那麼，他們怎麼能夠對耶穌這個小小的猶太人的教導有切身的興趣？基督宗教能夠給予以自身文化為榮的中國人提供些什麼？請注意，這些問題如同以前基督徒能不能在墓前上香、祭祖等問題一般，看似只是小小問題，但卻是核心的問題。

如同由於科學技術的衝擊所造成的問題一般，我們必須反省宗教的意義。在當今宗教選擇多元化的世界中，我們必須問：為什麼在我們的信仰中，納匝肋人耶穌佔首位，而不是釋迦牟尼或是穆罕默德。在當前的世界中，必須要問，我們基督徒為何指著耶穌基督說「這就是世界的救主」（若四 14）？為了徹底探討這些問題，需要適合的時間、工作與機會，也需要一些教

學、講課的壓力。因為，正如東、西方智慧都有同樣的說法，拉丁文說是 *Docendo discimus*，中文成語則說是「教學相長」。如此，這個在神學院教書的邀請，給了我機會、也給了我壓力，更深刻地要求神學跟上上述提出的問題。當時，那個吩咐我修習得到講師學位的省會長得知我終於開始教神學了，還寫信給我說：如此，你念講師的學位有了意義了。

在神學院做此工作的情況是良好的。神學院有一個藏書豐富的圖書館；有一個好的課程規劃；在信理神學和基本神學上，有一個優秀、夠大的教授團；有一個在基本思想上一致、在方法上不同、卻能彼此補充的教學環境。我沒有太多的教授課程，如此能夠有出國的時間，請學生幫助我寫出在台灣、香港、新加坡能夠使用的課本。以神學院教授團的資格和身分，我也參加了幾乎每年舉辦的神學講習會，藉著講習會，神學院提供給神父、修女、教友一個機會，加深他們對信仰的了解。

因著這些書和文章，有人在香港與大陸認識了我的名字。因此，我被邀請在西安和武漢的神學院教學。我在台灣、大陸與香港所認識的人，都是因為在神學的工作而相識的。假如有人跟我見面的時候說：「我是你的學生」，或是說：「我看過你的書」，我當然非常高興，但是坦白說，我應該加上我有這樣好的學生與讀者，是因為有在神學院寫書工作這樣好的機會。為了這個機會，我必須向耶穌會表示謝意。我能夠給台灣與中國的教會做這樣的服務，是因為在神學院的工作。在此意義並帶點幽默感的前提下，下面的笑話應該不難明白：大部分人認識我，因為我在神學院教書，又因為這個神學院是耶穌會所辦的，所以有時候有人把我當做耶穌會神父，每一次我都會大笑說：「這是我一生最大的污辱」。

## 谷寒松神父關心的中國神學議題

胡國楨

1953年，谷寒松同學廿歲，在祖國奧地利加入耶穌會時，就立志前往中國傳福音。

1961年，谷修士來到台灣新竹學習中文，1963年前往菲律賓賓碧瑤（Baguio），與即將在中華文化地區傳福音的中外耶穌會修士們一起研讀神學。於此期間，正逢梵二大公會議如火如荼般炙熱地舉行著，各項會議文獻一一出爐，都或多或少、或直接或間接地標榜著「本位化」的重要性。

谷修士一面讀神學，一面思考「神學中國化」的課題。就在他快要結束第三年神學課業、準備晉鐸的前夕，谷修士向《鐸聲》編輯投出他的第一篇神學性文稿，題名〈理論神學與中國人之思維方法〉<sup>1</sup>。谷修士認為：中國人「喜愛具體之表達、象徵之暗示、直觀之了解」<sup>2</sup>，「中國人都說自己的思想很近聖經，接近聖經表達真理的方法」<sup>3</sup>。谷修士因此肯定<sup>4</sup>：

「中國人深入聖經精神之後，能夠比西方人更把握救世工程之人情與親切的一面，中國人的思想更注重人的問

---

<sup>1</sup> 谷神父於1966年5月1日晉鐸。這篇文章刊登在《鐸聲》45、46號合訂本（第四卷10、11期，1966年7、8月號），83-85頁。

<sup>2</sup> 同上，83頁。

<sup>3</sup> 同上，85頁。

<sup>4</sup> 同上。

題：人的整體、人的履行道德之大『道』、人之與萬物間息息相關之感。」

晉鐸後谷神父仍然不忘繼續深研這一課題，兩年後，《鐸聲》又刊出他的大作〈關於「神學在中國」的幾點意見〉<sup>5</sup>。文中谷神父強調：中華文化一向以人爲本，這種人文主義在當代中國思想家中更是顯明，可是傳統肯定的人性之內在和諧及倫理要求，因爲社會變遷而遭到懷疑，甚至失落了。因此，谷神父表示以基督爲中心的人學，方能對中國文化的成長有所貢獻。基督是一個典型的「人」，選擇基督，人文方能完成<sup>6</sup>。此外，針對近代人類社會及地球環境的劇變，谷神父指出下述三大類型的神學應受到從事發展中國神學人士的重視：「有關進化、發展和進步的神學」、「天主臨在於兄弟中的神學」、「有關倫理要求的神學，即參與世界活動並同時與世界保持距離」<sup>7</sup>。

以上是谷神父走上神學工作者不歸路的初期，對做中國神學的方法論所擁有的理念及期許。綜觀谷神父日後的學術生涯，以及鐸職的牧靈關懷，都沒有偏離他早期的理念及期許。

學術工作方面，除了恆心編纂幾套大型的神學工具書外，谷神父的系統信理神學教科書「天地人合一系列」，就是以《神學中的人學》出發，進而談《天主論·上帝觀》，最後涉及《基督信仰中的生態神學》；這不正符合他自己下的方法論及內涵嗎！本書所選的全部文章，也都如是。此外，谷神父花了很多工夫做的「生活品質神學分析」，以及投入整個心力在台灣及

---

<sup>5</sup> 見：《鐸聲》70、71 號合訂本（第六卷 10、11 期，1968 年 7、8 月號），36-40 頁。

<sup>6</sup> 參：同上，38 頁。

<sup>7</sup> 參：同上，38-39 頁。

大陸做痲瘋病友的奉獻服務，也都是谷神父在他所關心的中國神學議題上之實質彰顯。

光啓文化事業最近出版了一本《谷寒松神學論文選輯》（輔大神學叢書 80），其中〔卷一〕的第一篇文章〈從實體形上學到關係形上學〉的副題是「與項退結教授的形上學對話」，這是一段谷神父與項教授結緣 45 年學術論交的完結篇。1963 年谷神父來台僅兩年，青年才俊的項神父也剛追隨羅光主教從歐洲來台，加入台南教區，創辦徵祥學社，籌備出刊《現代學苑》月刊<sup>8</sup>，並且計劃翻譯出版學術性的教會書籍<sup>9</sup>。兩人一見如故，開始論學的友誼。《鐸聲》遠在 1972 年就刊有谷神父與項神父對談的〈對「仁的經驗與仁的哲學」一文的討論〉<sup>10</sup>，又有 1973 年谷神父對項神父〈東亞神學芻議〉<sup>11</sup>的質疑。這是「淡水 Kreis 交談小組」的原型，誠如趙英珠小姐所說：**宇宙性的仁是天人合一的根基**，這方面的神學思維，是神學「理論」與「實踐」的整合<sup>12</sup>。谷神父做到了，值得大大慶賀。

<sup>8</sup> 〈創刊號〉在 1964 年 4 月 10 日發刊，多年後，《現代學苑》改名《哲學與文化》，持續到今天。

<sup>9</sup> 徵祥學社膾炙人口的作品有《天主教信理神學》（*Ludwig Ott*）、《天主教史》（*Ludwig Hertling*）等。

<sup>10</sup> 《鐸聲》117 號（第十卷 10 期，1972 年 10 月），19~20 頁。

<sup>11</sup> 見：同上，116 號（第十卷 8、9 期，1972 年 9 月），18~22 頁；及 125 號（第十一卷 6 期，1973 年 6 月），13~16 頁。

<sup>12</sup> 見：趙英珠〈致力於理論與實踐的整合〉，《谷寒松神學論文選輯》，11~20 頁。

## 神學樂，樂神學

陳永怡<sup>1</sup>

因為重考和轉系，我念了兩所大學、三個系。念的科目很多，涉獵的領域很廣，但其實沒有真正深入地鑽研過什麼學問。當修士之後，修會派我到台南碧岳神哲學院讀哲學，從此我開始約略懂得如何更深入地窺探事物的本源。讀完哲學後，我轉到輔大神學院，開始我的神學之旅，至此我才逐漸體會「學問」到底是怎麼一回事。

從小學到大學的階段，我獲得了許多知識，也習得了一些技能；念哲學時，我學到了做學問的基本方法；讀神學時，我培養了寬廣深遠的人生態度。總地來說，神學的陶養整合了我的知識經驗與行為經驗，使我過去的生活與學習經驗都派上用場，使我的歷史變得有意義也有價值。所以，神學可以說是我點石成金的法寶，把我歷來撿拾的普通石頭都變成珍貴的黃金了！因此，在輔神的日子，天天都快樂。

輔神給我的第一個印象是：這是一個特別的學習場所，它與其他地方不一樣。後來我逐漸發現，我的第一印象果然不差，輔神的確與眾不同。輔神的教授個個博學多聞；輔神的課程豐富且多元。我浸淫在神學的氛圍裏，快樂地與教授、同學和書本為伍。不知不覺間，三年倏忽而過，現在回味起來，仍然覺得神學之樂樂無窮。

---

<sup>1</sup> 本文作者：陳永怡神父，主徒會士，現任台北新莊恆毅中學校長。

輔大神學院的老師不但學問好，更是教學認真而負責；每一位都循循善誘，使每位學生都能受益，與一般的大學或研究所情形大不相同。教授們幾乎毫不例外地，在開學的第一堂課，就讓學生清楚地瞭解一學期的教學大綱、進度，並公布所有的指定閱讀與非指定閱讀參考書，同學們可以到圖書館特別安排的書架上找到這些資料，按照借閱的規則借回家裏或在寧靜舒適的圖書館裏使用。同學們個個努力用功，相互學習，彼此討論，卻感受不到絲毫的競爭氣氛，因此，同學們和睦共融，一起悠遊在神學的探索裏，各得其樂。

高深莫測的「神」可以作為研究的對象，的確讓我驚訝，覺得不可思議；但踏進神學院之後，我愈來愈相信：「神」固然難以探究，但「人與神的關係」是值得存想與玩味的。就讀神學院之後，我驚奇地發現：神學與其他學問大異其趣，不只研究的對象不同，研究的方法也相當不一樣。上神學概論時，教授告訴我們：「神學以信仰為基礎。」我不明究理，甚至對這句話存疑，後來我才發覺，原來信仰是進入神學堂奧的鑰匙；沒有信仰而研究神學，只能隔靴搔癢，徒然浪費時間而已。神學的美、神學的妙，有它不可言喻的吸引力，唯有能略窺其奧妙的人才能領略一二。這種「不足與外人道」的孤寂感，雖然帶來些許落寞，但總伴隨著極大的安慰與樂趣。

認真地說，神學打開了我的學問之門。讀神學之前，我固然已經讀了許多書，但我實在不會找到學問之道；讀神學之後，我發現了「一粒沙一世界」的奧蘊，我為「學問」下了一個定義，就是：「學問者，四通八達之道路也」。神學教我從任何一點人、事、地、物進入神的世界，神學也教我從信仰進入世上任何一件人、事、地、物，這樣不是很有趣嗎？

## 由學生到「半退休」的老師

穆宏志<sup>1</sup>

我們剛剛慶祝輔大神學院到台灣四十週年，它比我早一年來台。但我還是來得及參加正式的開幕。我很清楚記得那天開幕的儀式一揭開圖書館牆上的致謝碑文，也記得當天的夕陽是如何照在碑文上所寫的拉丁文和中文字上。那天，我從新竹來，當時我正在新竹學中文，不太聽得懂大家說了些什麼，但至少我見證了所發生的事。

過了不到三年，我又回到神學院來，這時有了不一樣的態度，此次不是為了來做兩天的拜訪，而是要在這裏住上幾年（那時，我不曾想到一住就是那麼多年，直到現在）。當時我搬家來神學院，很簡單，不必行李箱，因為我是從隔壁輔大法管學院的耶穌會團體（當時法管團體分佈在多棟大樓之中）搬過來的，所以只需要慢慢地、一件一件地把衣物輕輕鬆鬆拿過來就行了，我是從 1971 年 8 月 1 日開始搬的……

我們由九月初開始上課（有兩年都是這麼早開學的），為我個人特別的問題就是「語言」。讀神學，從開始為我就很大的困難，因為神學本身跟其他學科很不一樣，又加上語言，尤其是神學專有名詞的中文詞彙都還未固定。梵二（1962~1965 年）才剛閉幕六年，全世界天主教神學院教神學的語言，也都才剛從

---

<sup>1</sup> 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，現任本神學院聖經學教師。

拉丁語換到本地語言；我們神學院是先轉成英文，以後才在台灣轉成中文。當然，在那麼短的時間裏，中文的神學詞彙不可能都固定好了。其實，這也是把神學院搬來台灣的原因之一：教中國人神學，一定要用中文才行，這是一個很好的理由。雖然，我及一些外國修士必須爲此付出昂貴的代價。

那時，並沒有任何中文的神學課本或參考書，比方「輔大神學叢書 2」《第二依撒意亞》，都還是當時神學二年級的我所參加一個合作研究課程的成果……。我們外國人有個好處，就是可以閱讀其他語言的書，於是，彌補了我們所聽不懂的和中文說的「缺乏」。記得在第一學期，金象遠神父給我們上倫理課時，提供相當長的一個參考書單，當時，就有一個二年級同學這樣提醒我：「除了倫理課之外，還有別的科目呢！」

那時候，準備晉鐸的學生人數比較多，反而教師人數相對地較少，尤其是在「信理」和「倫理」方面，張春申神父爲我們教授大部分的重要信理課程。既然他是院長，也努力尋找別科的老師，反而我們（至少我）「祈禱」他找不到……

終於，我畢業了。沒有畢業典禮，那是之後才有的儀式。可以說，我讀書的結束是因爲「學年衰亡」了，我的「總考」是在該學期最後一天的下午（1974年6月21日，星期五）；那時候，大部分同學都已經離開了，可以如此說：「1973~74 學年度是平安地死在我的懷抱中。」

三年後，我從羅馬進修歸來，先到新竹的某個堂區去完成耶穌會士培育的最後階段（第三年卒試），在那裏度了八個月。而後，回到神學院，就從那時開始，我成了「老師」。爲我而言，印象最深刻的經驗是在 1979~80 年的開學彌撒，領聖體後，大家靜默時，我往群眾看，聖堂滿了，心想這些人就是我兩個

月後開始教書時課堂上的學生，這時，恐懼深深地佈滿了我的整個身體。

開始上的第一堂課，我依然記得一位在日本教書的西班牙神父跟我說過一句話：「第一天講課，我唯一能注意就是**說完每一句話**。」之後，再次發生同樣的緊張情緒，則是 1981 年元月舉行的神學講習會，我在會中做了第一次的神學學術演講，講題是「新約中的天主聖神」。

如此，我開始了正式又忙碌地負責教授新約課程，會長也吩咐我要開始準備出版一些書。這些都讓我感到很著急，好在阻礙慢慢地、自然地、一一都被克服了。學生很客氣，沒有跟我講他們的抱怨（我不敢說他們沒有抱怨！），專書也一本又一本地出版了，沒有什麼大不了的問題，雖然我確實麻煩了不少人。

就這樣，現在我已經接近「半退休」狀態了，雖然我還是希望時間不要太「急迫」地往前進行。

## 感恩與期盼

潘永達<sup>1</sup>

今年適逢輔神遷台四十週年，回顧它過去成長之路，雖是充滿艱辛，但始終秉持福傳的熱誠，為台灣、中國及全球的華人的教會團體服務，其貢獻之卓著，作為曾在其羽翼之下成長的我們，當滿懷感恩的心情為它慶祝，也期待它懷著希望邁向未來。

輔神來台之前的遷移過程，讓我們不得不讚嘆天主對它的眷顧與庇佑是如此之深。創建於上海，接著為因應局勢的轉變，暫時遷居菲國的碧瑤，最後在新莊輔大定居，雖不是回到它誕生之地上海，但也總算是回歸到屬於它自己的生命之根——華人故土上，在此重新吸吮自己的文化傳統而持續成長茁壯。

這一段遷移歷史，宛如舊約以色列子民救恩史的現代翻版。天主在上海召喚了它，在最艱困的時候引領它出走上海繼續前行，走向福地，此猶如舊約早期梅瑟率領天主子民在西乃半島曠野中的流浪生活，而台灣何其有幸，成了它的永久預許福地；從另一方面而言，輔神能夠在台定居，這也是它的福氣，因重新回到屬它熟悉的文化原地，如此才能開創新的領域。由上海到碧瑤再到台北的旅程，又可視之為從異地充軍的回歸，復建之後，它正帶領台灣及其他地區的華人天主子民團體，繼

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘永達神父，中華道明會士，現任本神學院信理神學教師。

續邁向永生預許之地。

在此特別日子，更體會到輔神與自己的關係是何等之深。每當回顧自己生命成長之路，對輔神總懷有無盡的感恩之情，它先造就了我的生命，而後再讓我參與它的化育工作。神學三年的基礎教育，引我認識天主生命之美，以及祂對我的召喚，並堅定自己對天主的回應。之後在輔神研究所的持續進修，為自己打開了神學探索的興趣，並確立後來生命要走的方向。1999年由國外讀書回來，更意外地接到了輔神的邀請，加入教學工作。當初因選擇聖召之路而與輔神相遇，從未想到畢業之後會回到輔神校園，原本認為只會是短暫的相處，就像一般的就學歷程，三年畢業離開，往後相遇的機遇不多。如今再度回到輔神並參與教學工作，教室雖依舊，但生命的感受不同，由昔日的過客心態逐漸產生歸屬的感覺，教學相長，我更體驗到它對我的吸引，並伴隨著、支持著我，走向更圓融的境界。

如今身分轉換，站在講台上才真正體驗到教學的難度與挑戰，對昔日師長的辛苦培育更增加一分感恩與佩服之情。大師級的師長如張春申神父、谷寒松神父、房志榮神父、溫保祿神父、金象達神父等，他們教學的內容、上課的風采、在課堂上對學生的關愛眼神，在我心中至今依然栩栩如生，能在他們門下受教，是一種享受也是一種福氣。至於外籍師長，語言上的侷限使他們須付出更多的辛勞，然而他們也克盡己職，嘗試在這塊陌生的環境上，為華人的教會奉獻所有。語言雖有限，但啓示真理依然能在教室裡藉師生生命的互動，繼續傳遞，學生也在半懂半學的情況中，逐漸拼出一幅完整的天主畫像。

原來神學不全然靠理性去思索與傳遞，在教學過程中，師生生命的互動與交談，是品嚐天主奧秘生命的必然法則。輔神

前輩師長都可以成爲後輩教師的典範。每次回憶他們在課堂上講課神情，或他們在教學上的專注，都能成爲一股力量，驅策自己在教學工作上能作更多的投入，深怕自己有辱師承。

隨著時代與教會環境的轉變，輔神也有了它不同的面貌，其中最大的不同是培育的對象。之前培育的對象主要是針對神職人員，記得當學生時，多數的學生是修士與修女，平信徒來讀神學的不多，如今正好相反。從福傳角度來看，這是一個可喜的現象，因爲這意味著在台灣與其他華人地區，教會未來的福傳工作更具活力與多元性，輔神能因應未來的需要，調整了它的教學方針，使教學與牧職工作相輔相成，不斷提供教會新的人才。但同樣的，爲因應時代的變遷作教務的調整時，如何兼顧建構本地神學的開創，使本地化教會面貌呈現，可以作爲輔神未來發展的期盼。

輔神在台四十年的歲月不算長，但在此重要時代的轉換之際，它爲當代華人的教會團體，特別是台灣與中國本地的教會，不只承載了信仰生命的延續，更在本地化的工作上，扮演了推手的角色。正當教會極力呼籲推行信仰本地化與多元化交談的工作之時，在台灣甚至在整個華人區域，審視未來，也唯有它能繼續承擔此長久而重責大任。期盼它在未來的福傳與神學的教務推廣上，能持續大展。

# 輔大神學院與我

林思川<sup>1</sup>

## 生命的交會

1967 年，輔大神學院從菲律賓遷來台灣，當時我只是一個生活在台南空軍眷村的十歲小孩，剛剛開始在堂區學習擔任彌撒輔祭，對輔大神學院一無所知。1977 年，輔大神學院遷台十週年時，我就讀大學二年級，對輔大神學院仍沒什麼概念，只有透過參與天主教大專同學會活動，偶而聽到輔大神學院這個名詞。1987 年，輔神來台滿廿週年，恰巧我也進入輔大神學院就讀，正式開始接受這座神學院的培育。1997 年，在輔神遷台卅週年的年底，我完成在德國的學業，懷著憧憬期盼能夠回到輔大神學院參與教學。2007 年，輔神慶祝遷台四十週年，我已是在這座神學院中任教新約相關課程數年的老師。

## 在輔神讀書的時代

回憶在輔神就讀的時光，是相當愉快的經驗。師資一流無可挑剔，而且每位老師各具特色且樂於幫助學生，在此僅舉出幾個例子：已有相當年紀才來到台灣學習中文的朱修德神父，

---

<sup>1</sup> 本文作者：林思川神父，中華方濟會士，現任本神學院新約神學教師。

彌補了語文的不足。金象達神父講解福音喜訊做為倫理的基礎，使大家學習享有在基督內的自由，但是真正讓同學永難忘懷的，相信應該是他常帶到課堂上的那把玩具手槍。溫保祿神父系統地講解神學課題，導引學生建構邏輯反省神學的能力，然而令許多同學顫抖的口試，大家也都記憶猶新。

輔神圖書館的藏書豐富，無庸置疑，並且在持續增加中。但是我必須慚愧地承認，在神學院讀書的階段，並未好好使用這座優良圖書館；如果我的觀察正確，一般學生使用圖書館藏書的情況並不理想。這和神學院教學的情況有關，通常學生們只要熟讀老師的講義或所謂的教科書，便足以應付考試了。很少有老師要求學生大量閱讀，因此對大多數同學而言，圖書館的功能幾乎被簡化成為 K 書中心。

## 在輔神任教的時代

1997 年底，從德國完成學業返台後，原希望能立刻到神學院任教，但由於修會工作安排，直到千禧年之後，才真正開始在神學院任教。先是為高年級教授新約詮釋課程，此外也為研究所開設過新約神學以及一些合作研究課程；2006 年開始，轉為給一年級新生講授新約導論課程。

在神學院授課最大的感受，是建立地方神學的急迫性與困難度。長時間以來，一直期待用中文講授課程，憧憬能夠因而為建立地方神學有所貢獻；但真正開始授課後，卻更深地體驗到揮之不去的「洋教」陰影。在自己的學生時代，輔神許多老師是外籍傳教士，而我也是在國外完成高等神學教育，因此神學中的基本概念、名詞、思想，大多是用外文學習得來的。然而開始在輔神授課時，才發現要將這些基本概念轉換成中文表

達時，往往挖空心思仍感到詞窮。此時才更感佩外籍老師們對於建立地方神學所做過的努力，同時也驚覺，自己不但外文能力不佳，其實對於中國傳統思想領悟得更少。要建立中國本地化的神學，要走的路還很長，要彌補的學識還很多。

第二個深刻的感受，就是輔神學生的程度參差不齊。同學中有部分已在一般大學得到碩士學位，也有不少連一個基本外文閱讀的能力也沒有，有些甚至中文表達能力也嚴重不足。近年來，由於台南碧岳神哲學院與總修院合併，同學間程度的差距更行明顯。這種情況不僅讓每一位老師都吃足苦頭，同時也使學生學習時差距過大。個人願意建議神學院儘快訂定一個客觀嚴謹的入學標準，否則難免發生劣幣驅逐良幣的情況，絕非任何人所樂見。

## 感恩與期許

今年輔大神學院遷台四十週年，「四十」是基督信仰中一個具有高度象徵意義的數字。因此輔大神學院遷來台灣屆滿四十年，的確值得地方教會歡慶。我們為輔神過去四十年對地方教會的貢獻而感恩，也更期待輔神能夠更進一步，為本地化神學建立更紮實的基礎。我個人的生命非常榮幸地能與之交會，尤其是其中的後二十年，我先成為在輔神就讀的學生，然後參與學院的教學工作，彼此之間的關係也算深厚。因此，謹遵我的老師、也是目前《神學論集》主編胡國楨神父所囑，寫此短文，略表對輔神的感恩之意。

# 慶輔神四十，校友會往前走

潘春旭<sup>1</sup>

## 前言

今年八月，本人有機會兩度至濟南、保定、朔州、太原等四處教會，與當地修女、傳道員進行神學交流。他們普遍對天主教會的神學、信仰道理，表現出渴切、認真的學習態度；但受外在學習條件的限制，中國教友追求教會神學的熱切，更讓人動容。

反觀台灣天主教會的神學培育環境，可謂得天獨厚。僅只輔大神學院畢業的校友，即累積達六百餘人（其中平信徒佔三分之一），但令吾人覺得好奇的是，這其中有多少校友至今仍在做福音工作？輔神遷台四十年間，這些當初懷著各種理想接受神學培育，而今散處各地的校友們近況如何？有鑒於重建歷屆校友資源、情誼交流平台的需要性，而有今日校友會的重整旗鼓。

## 一、輔神四十周年校慶暨校友大會

九月十五日，輔神四十周年校慶日下午三時，於輔神三樓大禮堂舉行輔大神學院校友大會。出席校友人數近六十人，列席貴賓有耶穌會中華省會長詹德隆神父，輔大神學院院長曾慶

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘春旭，輔大神學院教義系學士、宗教學系碩士畢，現就讀宗教學系博士班，並為輔大神學院校友會會長。

導神父，由現任校友會會長劉丹桂輔理主教，帶領會前禱，舉行開會儀式。

歷經兩個半小時的熱烈討論，校友大會表決通過「校友會組織章程草案」，並分別提名選出新任校友會會長：潘春旭；副會長：韋薇修女；秘書：余雅惠；會計：范彩蘋等四名校友會幹部。校友會新、舊任會長，在輔大神學院曾院長監交下完成交接儀式，校友會於出席貴賓、校友們的熱情參與，並天主聖神豐富的降福中，會議圓滿閉幕。



## 二、三點推展校友會的小小想法

論學識經歷，個人均不勝任會長一職。但既成事實，想必也有天主的計畫，我願意以自己有限的的能力，與副會長、秘書、會計，當然還有全體的校友們，在天主聖寵護佑中，攜手同工於校友會的發展。並對未來會務，提出三點看法：

### （一）加強校友與輔神的互動

畢業校友最少可與母校保持兩點互動：第一，透過歷屆校

友的教會網絡，介紹更多有心讀神學的教友到輔神進修。第二，輔神在神學學術的領導與更新的優勢，宜開放讓畢業校友有機會再培育（碩、博士以外的短期進修）。為達到前述功能，需要校友會的居間聯繫整合。

## （二）加強校友間的互動

台灣天主教會就信徒人數而言，只是一個相對少數的宗教團體，但龐大的教會組織、社會福利、醫療、學校等機構，分散了有限的人力資源。畢業的輔神校友散處各地，更有可能其中一些校友，已不在教會相關機構服務。藉由校友會具體的組織功能，透過校友大會、聚餐、旅遊等各式共融活動，重新凝聚校友情誼，再造輔神人傳揚福音精神。

## （三）作傳揚福音者

教友中少數能受完整神學培育者，是因應聖職減少而強調教友時代來臨，使之落實可行的途徑之一。而校友會的成員包括：主教、修會會長、會士、神父、修女、獨身奉獻者、平信徒。網羅教會不同身分組成的校友會會員，若能在神學、信仰經驗的持續深入培訓，凝聚與學校之間、校友們之間的同道情誼，擴大在教會內正統神學思潮的影響力，定能為教會的本地化、年輕化奠定良好基礎。

若著眼於教會未來普及全中國的可能性，在輔神受過完整神學培育的六百校友，更是機動隨時可用的神學尖兵。但葡萄園的工人，如果長時間荒廢本業，或未能學會新的農業技術，均很難再成為稱職的工人。輔神校友會，扮演傳揚福音的人才庫，應是它基本的、也是最高的目標。

## 時代訊號與教宗名號

張春申

本文是作者對今日教會現象觀察的心得，輔大神學院在台服務四十年來，一直都很注意讓自己不與時代脫節。本文提及的現象及所做的神學反省，正是我們的心聲。因此，特將本文置於「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」之最末篇，可視之為特稿系列的〈跋〉。

我們正處在梵二大公會議四十年後的時代，這個大公會議是由教宗若望廿三世召開。然而，這個大公會議在第一會期結束之後，若望教宗去世，由保祿六世教宗延續而閉幕。四十年來，普世天主教會的改革使之面目一新。較為顯著的是禮儀革新，以及讀經運動的普遍流行。至於教會結構方面，地方教會的主權性受到特殊的注意，雖然羅馬教宗之最高訓導權依舊，但更是與各地主教與主教團，共同負責。四十年來，世界主教會議以及地方主教團的功能漸漸落實。普世教會生動活躍，使廿世紀的結束得以光芒四射。

我們特別注意到的是，這個階段的羅馬教宗的名號。召開梵二大公會議的是教宗若望廿三世，繼之是保祿六世；此後是若望保祿一世，這位教宗在位時間極短；此後則是教宗若望保祿二世，他在位時間極長，大概可說是真正實踐梵二大公會議的領導者。我們不必細說歷史，主要想指出的，乃是梵二大公會議以來，所有的教宗名號都取自宗徒：若望、保祿、若望保

祿.....這不能不引人揣測，同時加以檢討。

宗徒乃耶穌所召選，他們受命治理教會並往普天下去傳福音。由此觀察，「由教宗若望廿三世召開、保祿六世閉幕」的梵二大公會議，誠是從宗徒傳下來的教會，在基督紀元第二個千年結束之前的新五旬節。事實上，四十年來普世天主教會呈現全面的革新，比較值得提出的，該是禮儀與教理的革新：「本地化」是它的特色。大體而論，「拉丁話」幾乎失聲，取而代之的是各個地區的母語，於是普世大地頌揚上主成爲真實。由於這個階段的教宗名號，皆取自宗徒，因此我們感覺到五旬節的興奮充塞於普世教會。本文取題「時代訊號與教宗名號」，指的便是梵二以來四十年的教會動態。

於此，不能不聯想到當今的教宗本篤十六世。他自己也是梵二大公會議的神學顧問，現在成了教宗。他的年齡將近八十，根據他在教會中的背景，大體說來，信理是他的專長，歐洲文化是他的背景，取號本篤，名實相符。他的德國之行，根據報導，應該非常成功，大概他本人也如魚得水。

然而，另一方面，自普世教會的視野來看，我們更需要一位以宗徒爲名號的教宗，直接接受耶穌基督的囑咐，往普天下去傳福音。至於《天主是愛》的首篇通諭，似乎已經到了終點；我們還能夠期待一個新的「從起初就有聖言.....」的序言嗎？願天主恩賜教會更寬廣的普世視野。

# 聖詠：祈禱的典範

房志榮<sup>1</sup>

本文作者首先介紹舊約聖經中的《聖詠》這本書，並說明它如何成為今日基督徒祈禱的典範，而後講述聖詠中文翻譯及傳唱的故事，以此看出大家所歌唱的上主天主，的確是祂在領導著人類和教會。

## 壹、今日基督徒如何用聖詠祈禱？

### 前 言

- 一個事實：《日課經》（*Breviary*）的主要祈禱詞是 150 首聖詠。彌撒「誦讀」部分的第一篇讀經後的〈答唱詠〉也是採自《聖詠集》。
- 一個條件：為能更有意識地、更熱心地用這些聖詠祈禱，必須對《聖詠集》這部書有些認識，本文就是為讀者增加一點對聖詠的瞭解。
- 一個計畫：本文要順序講解下面的一些主題：(1)《聖詠集》如何安排聖詠；(2)個別聖詠在《聖詠集》裏的角色；(3)《聖

---

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

- 詠集》標題的功用；(4)《聖詠集》成爲祈禱手冊的步驟；  
 (5)《聖詠集》分爲五卷的藝術；(6)《聖詠集》一書的架構；  
 (7)聖詠的翻譯與詠唱—在北京、香港、台灣、馬尼拉。

## 一、舉例說明《聖詠集》安排聖詠的次序

詠三~十四是兩批哀怨和禱告的聖詠：三~七是第一批，九~十四是第二批，中間夾著一篇讚美詩：詠八。這一整體的首尾兩句話給這一結構打造了一個框架：「救援之恩完全屬於上主，願祢的百姓受你的祝福」（三9）→「唯願以色列人的救援來自熙雍，一旦上主將自己民族的命運變更」（十四7）。首尾這兩句話說出了這一整體（詠三~十四）的主旨，就是，救恩和助佑要賜給上主的人民。下面將這三段（詠三~七→詠八→詠九~十四）略加講解。

詠三~七的禱告說出一些典型的受苦狀況，是個人的祈禱，是個人向公道的、拯救的和治癒的天主呼號。這五首聖詠又用清晨、夜晚、白天、黑夜這些指謂，把它們連成一氣：清晨和白日是太陽升起和普照的時段，是夜的結束、光的開始，這代表生命、拯救、正義、健康。反過來，夜晚和黑夜代表危險、失落和死亡。二者說明生命的日夜循環，喜樂交替，下表可供參考：

詠三	敵人的迫害	三6：	清晨
四	社會急需	四9：	傍晚
五	追求公義	五4：	清晨
六	疾病	六7：	黑夜
七	敵人迫害	七12：	白日

詠九～十四是一群所謂的「窮困者」(anawin)，在受到致死的迫害時，向上主發出的祈禱。他們在四周充滿敵意的世界中，把全部希望放在公義的天主身上，深信天主會解除混亂的局面，恢復原有的生活秩序。

前面說過，詠八是這整體結構的中心。這首讚美詩把前後兩批聖詠，即詠三～七和詠九～十四中所說的被迫害者及窮困者的人性尊嚴，建立在造物主天主及普世君王身上。這位造物主也是以色列的天主(「上主，我們的主……」；詠八2、10)，這樣，詠八像是一座大吊橋中間的一根柱子，前後兩道橋面(詠三～七及詠九～十四)都掛在這根柱子上。支柱馱住橋面的鉸鏈或鋼索可以辨認得出：詠七的最後一句話跟詠八的第一句話相連；同樣，詠八的最後一句話又跟詠九的第一句話相連，而向前作進一步的發揮。

## 二、個別聖詠在《聖詠集》中的角色

《聖詠集》的大結構是：頭是詠一～二，尾是詠一四六～一五〇，一首一尾形成全書的框架，中間有許多「國王聖詠」散在各處，形成一個解釋網。從這些解釋中，可以把握全書的主旨，就是可從詠二 10~12 及詠一五〇(和詠一四八)體會得到的旨趣：《聖詠集》是一卷讚美天主為普世主宰的書。

上主(雅威)如何建立祂的主權呢？是透過設立熙雍山上的默西亞君王(詠二)，也透過祂的默西亞民族(詠一四九)，來把祂的主權建立在世界各地。這一雙重默西亞遠景，藉著個別聖詠安排的方式逐步顯露出來。這一安排就是在大結構的重要關卡，排上「達味聖詠」和「國王聖詠」。這兩種聖詠一方面指向一位默西亞君王，另一方面也指向一個默西亞民族(天主子

民)。這樣，默西亞觀念與神權觀念的相關性得到了肯定：在《聖詠集》前三卷中，默西亞觀念較強，後二卷中，神權觀念較強，但這兩個觀念在全書五卷裏都有。

由大結構的觀點來看，特別凸出的「默西亞聖詠」有詠二（卷一之首）、詠七二（卷二之尾）、詠八九（卷三之尾）、詠一〇一（達味聖詠）、詠一〇八至一一〇（達味詩集）、詠一三八～一四四（又一達味詩集）。最有趣的是 15 首「登聖殿聖詠」的安排，每五首的正中有一首「國王聖詠」，一如下表所示：

120	121	<b>122</b>	123	124
125	126	<b>127</b>	128	129
130	131	<b>132</b>	133	134

所謂「國王聖詠」都是講述天主給達味的種種許諾，上面詠 122, 127, 132 三首只是其中一例。

特別重要的是，默西亞向度與神權觀念交織在一起，例如詠十八～廿一這四首聖詠是這樣安排的：詠十八是「國王聖詠」，詠十九說「雅威是普世君王」，詠廿一～廿二又是「國王聖詠」。詠一四四～一四五也是這樣：一四四是「國王聖詠」，一四五說「雅威是普世君王」。

最後，使《聖詠集》有其一貫性的是《托拉》（《梅瑟五書》）的概念和傳統：像《托拉》一樣，《聖詠集》也是天主給人的一部生活教導，是祈禱的《托拉》。詠一是全部《聖詠集》的導言，它把這層關係簡要而有力地說出。猶太經師在解釋《聖詠集》的一部書中（*Midrash Tehillim*：寫成於主曆三～九世紀之間？）說過：「梅瑟給了以色列人五書—《托拉》；達味也給他們五

書—《聖詠集》」。《聖詠》是以色列人給他們所接受的《托拉》的答覆。

### 三、《聖詠集》標題的功用

大部分聖詠都有一個標題，這些標題雖是晚期加進去的（不過也都在主前），卻不無參考價值。首先，這些標題把形式相近的聖詠聚在一起，以突顯這些聖詠群的內在關連及其神學的方向。所謂「科辣黑後裔的訓誨歌」（詠四二～四九、八四～八五、八七～八八）及「阿撒夫的詩歌或訓誨詩」（詠七三～八三）是很好的例子。這兩批哀怨聖詠把個人、團體以及天主的回應，逐步表達出來，一如下圖所示：

#### 科辣黑聖詠

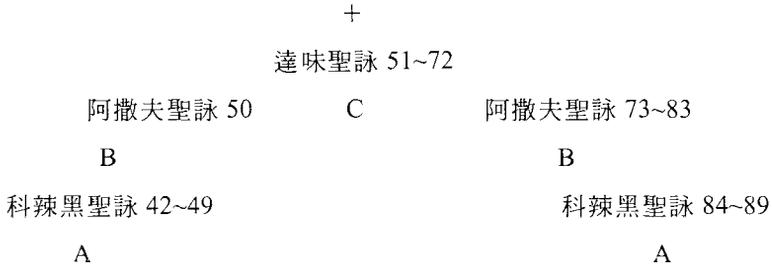
架 構	詠四二～四九	八四～八五；八七～八八
哀怨	42/43 (我) 44 (我們)	84(我) 85 (我們)
(天主的) 回答	45～48	87
哀怨	49 (我)	88 (我)

#### 阿撒夫聖詠

架 構	詠七三～七七	七八～八三
「教導」	73	78
哀怨	74 (我們)	79～80 (我們)
(天主的) 回答	75～76	81-82
哀怨	77 (我)	83 (我)

其次，這些後加的標題把好幾批聖詠組成不同的組別時，造

成一個拱行結構，頗帶有藝術之美。就是兩旁由外到內是兩批科辣黑聖詠（A-----A）和阿撒夫聖詠（B---B），中間拱上達味聖詠（C），下面的圖表是更好的說明：



#### 四、《聖詠集》成為祈禱手冊的步驟

在以色列的祈禱歷史裏，《聖詠集》作為祈禱的材料，與聖詠被「達味化」有關。這一達味化曾走過三個步驟：(1)把七〇/八〇首聖詠歸給達味，前後分三個時期進行；(2)在那些「達味聖詠」中又有 14 首加上達味生平的細節；(3)最後把全部聖詠歸給達味。

(1) **歸給達味的聖詠**：希伯來文《聖詠集》中有 73 首聖詠（希臘文 LXX 譯本有 83 首）頂著 ledavid（歸給達味）的帽子（標題），意味是達味所作或指向達味，而把那些聖詠與達味的生活扣上了關係。這是在三個階段完成的。最早的階段約在充軍巴比倫時期（587~538 BC），其時，ledavid 標題要說的是：本聖詠須以認同達味命運的心情來讀，追想著達味聖王如何受迫害，又如何被救出等。

另一階段是主前第五世紀。ledavid 這一標題以詠五〇為出發點，假託達味是這首聖詠的作者，然後延伸到其他聖詠。最後的階段是在主前第四世紀，從此，ledavid 這一

標題所指，不再是歷史中的達味，而是未來救恩時期的達味，例如詠一〇八～一一〇、一三八～一四五等。

- (2) **十四首聖詠特別凸出**：在上述那些標有 ledavid 的聖詠中，有十四首的標題裏又加上一些有關達味生平的細節，資料都是採自《撒慕爾紀》上下篇，例如「達味詩歌，作於逃避其子阿貝沙隆時」（詠三），或「達味有感於本雅明族人古士的話，向上主唱的流離之歌」（詠七）。其他有這類所謂「歷史標題」的 12 首聖詠是：詠十八、卅、卅四、五一、五二、五四、五六、五七、五九、六〇、六三、一四二。這些細節的加入，原來是為幫助誦念這些聖詠的人，從達味的具體生活實況裏，多一點體會那些聖詠所敘述的內容。較晚的時期，才漸漸把達味說成是那些聖詠的作者。
- (3) 最後，**整本《聖詠集》成了達味的心靈日記**，而《聖詠集》的達味化導致了達味的詩人化，這也不難在歷史書裏找到根據。如：

「上主的神離開了撒烏耳……他的臣僕對他說：我們去找一個善於彈琴的人來，當惡神降在你身上時，叫他彈奏，你將感到舒服。撒烏耳答說：好，你們給我找一個彈奏的人來見我。有個僕人立刻建議說：我見過白冷人葉瑟的一個兒子會彈琴。撒烏耳遂派使者到葉瑟那裏說：將你的兒子達味送到我這裏來……每當惡神降在撒烏耳身上時，達味就拿起琴來彈奏，撒烏耳就覺得爽快舒服，惡神也就離開了他」（撒上十六 14~23）。

因此，後世達味的一個標準圖像是：一個國王，頭戴皇冠，手彈豎琴，向上主詠唱。《聖詠集》成了一卷祈禱的書，彈琴詠唱的達味是歷史的達味，也是作為默西亞的

達味，是他一生的解讀，也是他一生的頌禱。發展到今天，這部祈禱之書又成爲普世教會的祈禱手冊，每天世界各地不知多少千千萬萬的歌聲把《聖詠集》裏的詞句和情緒，用各種語言向天主表達出來，這是一個事實，一如我們在起始所說過的。

## 五、《聖詠集》分為五卷的藝術架構

一般認爲《聖詠集》分成五卷，是主曆第四世紀的事。凱撒勒亞的歐瑟比和撒拉米斯的厄比法內兩位作家，在他們的著作中曾提及五卷聖詠的事。但是現在有些考據證明第三世紀中，奧利振已說過：「猶太人把《聖詠集》一書分爲五卷」，並以之爲衆所周知的事，就是說傳統上都有這一看法。

甚至有可能在死海西北角的谷木蘭團體，早已把《聖詠集》分成五卷。在第一洞所發現的第30號古卷中，有「五卷軸」的說法，這能指《梅瑟五書》，也能指《聖詠集》五卷。事實上，猶太傳統多次把一部著作分成五卷，如《托拉》、《哀歌》、衣索比亞的《厄諾克書》，都分爲五卷。

下面的圖表把《聖詠集》這部書按照自古就有的分配方式列成五卷，突顯出其精美的架構。首先是詠一～二兩首作爲全書的「前言」，說明默想法律及馴服於上主的受傳者（默西亞）是《聖詠集》全書的主旨。最後的五首聖詠（一四六～一五〇）譜出一個「結論」：以色列的祈禱達成上主在普世爲王的大目標。在這「前言」和「結論」中間的五卷，列出各類聖詠，每卷之末都有一篇長短不齊的〈光榮頌〉(doxology)。見下表：

## 六、《聖詠集》的架構

- |          |           |   |
|----------|-----------|---|
| 詠一~二     | <b>前言</b> | 托拉+默西亞、熙雍、上主的主權   |
| 詠三~四一    | <b>卷一</b> | 達味聖詠：3~14；15~24；25~44；36~41<br>光榮頌：「願上主，以色列的天主，受讚頌，自永遠到永遠，阿們，阿們！」（四一 14）  |
| 詠四二~七二   | <b>卷二</b> | 科辣黑聖詠：42~49<br>阿撒夫聖詠：50<br>達味聖詠：51~72<br>光榮頌：「願上主，以色列的天主，受讚頌……」（七二 18f）   |
| 詠七三~八九   | <b>卷三</b> | 阿撒夫聖詠：73~83<br>科辣黑聖詠：84~89（86 是達味聖詠）<br>光榮頌：「願上主永永遠遠受讚美！阿們！阿們！」（八九 53）  |
| 詠九〇~一〇六  | <b>卷四</b> | 梅瑟的祈禱：90~92<br>上主為王：93~100（沒有標題）<br>達味作王：101~106<br>光榮頌：「願上主以色列的天主，從永遠到永遠受讚美……」（一〇六 48）   |
| 詠一〇七~一四五 | <b>卷五</b> | A 讚頌聖詠（toda）：107（上主為王）<br>B 達味聖詠：108~110<br>講托拉的字母聖詠：111~112<br>逾越節亞肋耳聖詠：113~118<br>朝聖聖詠（熙雍、達味）：120~137<br>B 達味聖詠：138~145<br>A 讚頌聖詠：145（上主為王）<br>光榮頌：「願我的口舌稱述上主的光榮……」（一四五 21） |

詠一四六~一五〇 **收尾** 結束的「阿肋路亞」：這五首聖詠首尾都有阿肋路亞，共十次，作為全部《聖詠集》的解讀：這些詩歌禱詞是窮苦、受迫害、終於被救的以色列（熙雍母親的子女）向上主所唱的聖詠，他們及這些詩歌是上主普世為王的工具。MALAK YAHWEH 上主為王了！

## 七、《聖詠集》的中譯與詠唱

在此只略說天主教的聖詠翻譯和詠唱。這一方面，雷永明神父（Fr. Gabriele Allegra, OFM）的貢獻很大，而他所建立的思高聖經學會，及以後的台灣天主教主教團及其秘書處，把這部讚頌天主的不朽之作，潤色得越來越有中國詩歌的韻味。有關這一點，我國天主教大儒吳經熊博士早有所見。他深感詩和散文是很不同的體裁。因此他譯新約聖經採用散文，到了譯聖詠時覺得不得不用詩體。中國詩是非常豐富的，他就用五言、七言等不同格式，譯不同的聖詠。

另一件值得華人高興的事，是 1946 年雷永明神父出版第一大冊舊約新譯《聖詠集》時，曾送一本給名音樂家江文也。後者因他過去的坎坷生活，立志要為這些新譯的聖詠譜曲，以供兒童及禮儀中詠唱。果然以後有好幾本聖詠歌曲集印行問世，各地的聖歌集也採用江文也的曲調，至今還為大家所喜愛。歌詞方面，江文也採用《思高聖經》，有時也用吳經熊的詩譯。

最後這十多年來，彌撒的答唱詠配上了很多很美的樂曲。台灣、香港、海外華人教會或團體，都有深深感人的聖詠曲問世，譜曲的都是一些青年作家。基督新教的豐富傳統和資料常是富啟發性的參考，有時甚至就直接採用。今天在天主教堂裏唱基督教的聖歌是司空見慣的。一個明顯的事實是，詩歌詠唱

是推動合一的有效工具。希伯來詩歌與中國詩歌互通聲息，而進入更深的互相欣賞和瞭解。天主教會、正教會及基督新教，都可以透過音樂詩歌一起朝拜天主、讚美天主，在我們共同擁有的《聖詠集》裏找到天主的原來面貌，由之加深我們彼此的認識和欣賞。看樣子，《聖詠集》真是一部了不起的合一之書呢！下文加以詳說。

## 貳、聖詠的中譯與詠唱

從北京、台灣，到馬尼拉

### 前 言

本文的副標題若改作「回顧廿世紀後半葉，中國天主教基督徒如何運用聖經」，也許更符合本文的內容：回顧一下過去半個世紀，中國天主教基督徒如何在祈禱和禮儀中運用聖經，即第一盟約(OT)的祈禱書：《聖詠集》(《詩篇》)。

1950年代起，一直到廿世紀末，中國政壇有了翻天覆地的變化，各派的基督教會也全面受到波及。非常奇怪的是，就是在這樣一個大動亂的時期，天主教會的第一本漢文聖經譯完、修訂、出版了。譯經地點是在北京開始，到香港結束，以後才傳至台灣、菲律賓及海外華人團體。這些團體在體認、活出天主聖言各方面，繼續予以發揚光大，逐步實現天主啓示的救人救世目標。

在此，只挑出《聖詠集》這卷祈禱書，作為回憶、反省和眺望的題材。下面分三步來介紹：

- 一、思高聖經學會的《聖詠集》（北平 1946）、吳經熊的《聖詠譯義初稿》（上海 1946）；
- 二、《聖詠集》以詩體排印，配以漢文韻腳（香港 1968）、《聖詠譯義初稿》由譯者修訂為定稿《聖詠譯義》（台北 1975）；
- 三、在梵二大公會議文獻鼓勵下，思高聖經廣泛被運用，台灣天主教主教團將已譯成詩體的《聖詠集》加以潤色，適於詠唱（台北 1982），使華人地區充滿了讚頌天主的歌聲（1980~2006）。

## 一、雷永明神父、思高聖經學會及《聖詠集》的出版

雷永明 (Gabriele M. Allegra, OFM 1907~1976) 是全部聖經中譯的大功臣。據他自己說：「學習中文、研讀聖經，以及開始把聖經譯成中文，是當時我生活的主要工作，也是我傳教生活的開始工作」<sup>2</sup>。1935 年 4 月，他正式開始翻譯工作，利用一次去北京的機會，影印了耶穌會士賀清泰的「全部《拉丁通行本》（*Vulgata*）的中文翻譯」及「18 世紀巴黎外方傳教會士巴設神父的不完整的新約中文翻譯」<sup>3</sup>。可見，前賢的努力也有助於雷神父的譯經工作。可惜，1938 年夏，雷公頭部劇痛，不得不於翌（1939）年 3 月回祖國義大利休養。他利用這段時間，在羅馬耶穌會聖經學院，及耶路撒冷的方濟會神學院加深聖經學研究<sup>4</sup>。

1941 年，雷神父經美國、日本，於 4 月飛抵上海，再乘火車赴北京，繼續譯經工作，而與 1944 年 11 月 21 日完成全部舊

---

<sup>2</sup> 安大福著，韓承良譯，《雷永明神父小傳》（台北：思高聖經學會，1986），13 頁。本書以下簡稱《小傳》。

<sup>3</sup> 同上，14 頁。

<sup>4</sup> 同上，16~18 頁。

約翻譯<sup>5</sup>。1945年8月2日，思高聖經學會（Studium Biblicum Franciscanum = SBF）借用輔仁大學的一座附屬宿舍開幕<sup>6</sup>。「戰後短短三年中（1945~1948），學會地址更換了四次，但學會成員間的和諧氣氛從未消失」<sup>7</sup>。1946年9月15日，學會的「初果」，一本514頁的《聖詠集》終於問世。1947年出《智慧書》，1948年出《梅瑟五書》<sup>8</sup>。1948年秋，學會遷到香港，受到當地恩理覺主教熱烈的歡迎<sup>9</sup>。1949年夏，雷神父到羅馬求援，拜見教宗碧岳十二世，得到聖父及萬民福傳部的支持，得以買下香港堅尼地道70號，在此廿多年（1950~1973）完成了聖經中譯的大工程<sup>10</sup>。

話說回來，《聖詠集》出版後不久，雷神父送了一本給音樂大師江文也。雷神父日後在回憶錄中寫說<sup>11</sup>：

「他（江文也）不是閱讀，而是把它吞下，好像感到一種不可抗拒的衝力，要把以色列民族的那些詩篇全部譜成歌曲。我審慎地使他明瞭，我不能保證給他報酬，但他堅

---

<sup>5</sup> 同上，19、21頁。

<sup>6</sup> 參閱：韓承良譯，《雷永明神父回憶錄》（台北：思高聖經學會，1987），122頁。本書以下簡稱《回憶錄》。有關此事，30年後，《鐸聲》（*Vox cleri*）曾於1975年8月出了一期專刊，可參考。

<sup>7</sup> 《小傳》，24頁。

<sup>8</sup> 《小傳》，24頁；《回憶錄》，124頁。

<sup>9</sup> 《小傳》，25頁。

<sup>10</sup> 教宗聽過雷神父的報告後，降福他說：「就如你們自『在起初天主創造了天地』開始了翻譯的工作，也一定要以聖若望默示錄的最後一句『主，耶穌，請你來吧！』為結束。」見：《小傳》，27頁。

<sup>11</sup> 《回憶錄》，126頁。

持說，當他在獄中認為自己的案子難以解決時，那是他向天主許的願。」

江文也能許這樣的願，從他自己的話可猜測出來：「在我進中學時，有一位牧師贈送我一部《新約》，卷末附印《舊約》中的 150 篇《聖詠》」<sup>12</sup>。雷、江二人的相識與合作，確是天主上智奇妙的安排<sup>13</sup>。

無獨有偶，同年（1946）吳經熊博士在上海商務印書館出版了他多年努力的成果：《聖詠譯義初稿》。書首有上海惠主教（Mgr. A. Hawisee, S.J.）寫給吳博士的法文信作為〈序言〉<sup>14</sup>。然後有南京于斌總主教和江蘇海門朱希孟主教的〈序〉<sup>15</sup>。少能欣賞中國詩之美的人，在讀這些以古詩體譯成的聖詠時，一方面佩服吳博士的功力，另一方面也體會到中國文字的豐富和可塑性。用這一文字來表達聖經的其他卷冊，一定還有許多未識之天。這一詩譯十分受歡迎，以致一年內重印了三次。

---

<sup>12</sup> 江文也，「寫於『聖詠作曲集（第一卷）』完成後」，《聖詠作曲集第一卷》（北平：方濟堂思高聖經學會，1947年11月），151頁。

<sup>13</sup> 1947~48年間，江文也創作了64首中文聖樂作品。在此期間，他每星期天來學會小堂，聽會士們唱彌撒，然後在小客廳與雷神父會談，每次半小時至一小時之久。參閱蔡詩亞，《江文也及其宗教聖樂作品介紹》（香港：真理學會，1999），7~8頁。

<sup>14</sup> 內容反映當時中國及世界的混亂狀況，一如聖思定所說的「二城互戰」情形。聖詠的祈禱能助人戰勝邪惡，走向和平，並引用好幾首聖詠為例，尤其是詠廿三首，這是吳經熊博士特別喜愛的一首聖詠。

<sup>15</sup> 朱主教是1926年六位羅馬被教宗碧岳十一祝聖的中國主教之一，寫〈序〉時已79高齡。

## 二、《聖詠集》詩體排印（1968）《聖詠譯義》定稿（1975）

思高聖經學會在香港繼續從事翻譯、出版的工作：1949年出版《舊約史書（上册）》；1950年《舊約史書（下册）》；1951年《依撒意亞先知書》；1952年《耶肋米亞及厄則克耳先知書》；1954年《達尼爾及十二小先知書》；1957年《四福音》；1958年《宗徒大事錄及保祿書信》；1961年《牧函及默示錄》。至此，全部聖經的翻譯、註解、類書總論及各書導論都已完成：舊約八大冊，新約三大冊。下一步工作是把上述十一大冊的資料濃縮、重訂，印成一冊合訂本。這一龐大工作，花了七年時間，而在1968年聖誕節完成<sup>16</sup>。

現在呈現我們眼前的《思高聖經合訂本》，是一冊2060頁的大書，紙張薄，但兩面互不干擾，印刷清晰，裝訂美麗大方<sup>17</sup>。書末的六個附錄頗有參考價值，尤其是附錄四「世界大事年表」及附錄六「年曆、教曆，與節期表」，為今日的生活，仍然提供許多有用的知識。合訂本的一個最大特色是，《聖詠》150首不再以散文體排印<sup>18</sup>，而是採用詩體分行印刷<sup>19</sup>。不過，

---

<sup>16</sup> 參閱：《小傳》，28~29頁。這一工作程序也是法文《耶路撒冷聖經》所採用的：先分冊翻譯、註解、寫導論，後合訂為一冊。在出版時間上，二書亦相同，即1968年。

<sup>17</sup> 本人手中的一冊是雷永明神父親自饋贈的，將之視為珍寶，自不在話下。

<sup>18</sup> 其實，這並不足怪。連出生為猶太人的施約瑟主教（Rt. Rev. Samuel Schereschewsky, 1831~1906）所譯的《舊約》，也把《聖詠》按散文排印，如最短的詠一一七：「萬民皆當頌揚主，列國皆當稱讚主，因主向我儕大施恩惠，主之誠實、永遠長存、阿勒盧亞」，抄自《舊新約聖經》，施約瑟新譯（上海：大美國聖經會，1913印行；台北：台灣聖公會聖約翰科技大學，2005復印）。

《聖詠集》也只是《思高聖經》唯一的一部以詩體排印的書。今天大家都知道，舊約的「智慧書」和「先知書」，不少都是詩體的。這在日後重訂思高聖經時，一定將會顧到<sup>20</sup>。

此一時期，吳經熊也將他的譯作寫為定稿，由台灣商務印書館出版。書首作獻詞曰：「敬以此聖詠釋義定本奉獻總統 蔣公之靈，並紀念 蔣公訂正初稿之苦心」。初稿中原有的三篇〈序〉都不見了，代之的是羅光總主教於 1975 年 8 月 15 日寫的〈序〉，其主旨為：

「定本於初稿之修改頗多，以求譯義之詩章，與聖詠原義相符。更求詩句之雅順，隱晦者明達，艱澀者通暢……吳子翻譯聖詠，始於民國廿六（1937）年，時上海已陷日軍之手，吳子被困愁城，幽居斗室，心中愁悶，乃譯聖詠數首以解愁，所譯第一首為詠廿三：『我主作我牧，所需百無憂…雖行幽谷裏，主在亦何愁…行藏勿離主，此外更何

---

台灣聖公會賴榮信主教把施譯《舊新約聖經》贈送給筆者時，於 2006 年 1 月 23 日附信中有下面幾句話：「倘若可以的話，還想請您在參閱該《聖經》之後，寫些與其他翻譯版本之對照、比較譯文之心得。」本注極短的對照，可作為遵行賴主教美意的開始。最近一期 *The Bible Translator, Technical Papers* (Vol.57, No.3, July 2006) 有一篇長文討論施約瑟的中譯：Cao Jian, “The Chinese Mandarin Bible: Exegesis and Bible Translating” (122~138 頁)。可見施約瑟的譯作是值得研究的。有關施譯的較詳細情形，可參閱：〈鎮校之寶：一本罕見的聖經中譯〉《教友生活週刊》（2006 年 1 月 15 日，筆者撰寫的〈社論〉）。

<sup>19</sup> 聽說這方面，李少峰神父貢獻很大。他的國學基礎深厚，能搜索、尋獲適當的漢文辭字翻譯希伯來原文，偶然有些地方稍現牽強。

<sup>20</sup> 《現代中文譯本聖經》（1995 修訂版），已把《約伯記》、《箴言》、《以賽亞書》等，以詩體排印。

求。』吳子被敵人所困，心懷憂懼，乃引聖詠之詞句安定其心，其時固無翻譯全部聖詠之志願也。」

以後大部分序言敘述蔣總統如何欣賞、修改各篇聖詠詩譯，不無興趣。在此值得一提的是，序末引用的隱修院陸徵祥院長的評語：「德生（吳博士號德生）執筆，聖神執手，無思無慮，一筆揮成。」這可代表許多讀者的心聲。

### 三、押韻的中譯聖詠，更適於高歌詠唱

1968 年是梵二大公會議閉幕後第三年，大會的十六道文獻（四憲章，九法令，三宣言）已漸漸譯成中文。在四大憲章的鼓勵下，剛於 1967 年夏由菲律賓碧瑤遷回祖國台灣而附屬輔仁大學的耶穌會神學院，第一學年（1967~68）還是以英語上課，但 1968~69 新學年，就使用漢語教授神學，1969 年秋又開始編印《神學論集》季刊，走上了以中文講神學、寫神學的路途。這時，《思高聖經》和詩體《聖詠》正好派上用途：《聖經》為教室講課，《聖詠》為「日課經」及其他禮儀中的誦讀詠唱。主教團禮儀委員會則編審《中文彌撒經本》和《日課經文》。前者把彌撒中新舊約篇章加以潤色，使之讀來更順暢，不過偶然也有不切合原意之處<sup>21</sup>。後者，即《日課經》的聖詠部分則調整地相當成功<sup>22</sup>。

---

<sup>21</sup> 例如把《若望福音》中耶穌稱聖母為「女人」的二處（二和十九章）都改成「母親」。

<sup>22</sup> 這些潤色和調整過的 150 首聖詠，以後印成一本書，其中除《聖詠》以外，還把《日課經》誦念的舊約聖歌 26 篇及新約聖歌 12 篇也一併列入。這些新約詩歌中有三首是每天誦念的，即早晨念〈厄加利亞讚美詩〉（Benedictus：路一 68~79），傍晚念〈瑪利

在這個時間的關節，江文也所譜的聖詠，在 1960~70 年代台灣天主教蓬勃發展時期，有過不少貢獻。光以耶穌會在台中的光啓出版社來說，一般認為它是靠兩本書起家的：一是蕭靜山神父譯的《新經全集》<sup>23</sup>，一是蒐集了各種禮儀歌曲的《聖歌薈粹》<sup>24</sup>，這是台灣天主教出版的最早一本頗具規模的聖歌集，裏面收了十來首江文也的創作<sup>25</sup>。接下來的第二本歌集則起了劃時代的作用，那就是戴思原作，輔大神學院編譯的《聖經樂章》（*The Chinese Edition of Biblical Hymns and Psalms by Lucien Deiss, C.S.Sp.*），此書於 1970 年 9 月初版，由光啓出版社印行 5 千冊，很快銷售一空，11 月再印修訂版 3 千冊，可見該歌集因應了梵二後的時代需要。羅光總主教為此書寫的〈序〉，充滿了詩情畫意和青春氣息，主編陳濟東（當時的神學院學生）的〈編譯者序〉則把作者、譯者及成書過程，交代得十分清楚，這大概也有助於它的銷路。

此後，在台港二地所出的各種聖歌集，真如雨後春筍，不

亞讚美詩）（Magnificat：路一 46~55），夜晚念（西默盎讚美詩）（Nunc dimittis：路二 29~32）。參閱：中國主教團禮儀委員會編譯，《讚歌》（台北：天主教教務協進會，1982）。

<sup>23</sup> 此書由《拉丁文通用本》（*Vulgata*）於 1922 年在大陸以《新經全書》之名出版，頗受歡迎。在台灣改名為《新經全集》重印多次，供不應求。

<sup>24</sup> 有五線譜和簡譜兩種版本，1962 年初版，1982 年第九版。

<sup>25</sup> 在印出的 495 首聖歌中，江文也所譜的聖詠採取了 11 首，一直到今天還爲人所愛唱，就是詠十六、十九、廿二、五七、六三、九二、一〇〇、一三〇、一三一、一三四、一五〇。但，按前引蔡詩亞《江文也及其宗教聖樂作品介紹》一書的報導，江的「聖詠」作品，實存的有 47 首，參閱該書，15 頁。

勝枚舉。僅以台灣說，1970 年代初有楊世豪神父 (SVD) 在嘉義輔仁中學印行的《歡樂年華》，其特色是在宗教聖歌前，加上了一些活動歌曲，直至第三版 (1974)，這些歌曲比聖歌還多 (1~104 與 105~191 之比)。到了第三版再版 (1976)，聖歌明顯地增加 (1~104 與 105~249 之比)。這些聖歌的來源之一，就是《聖經樂章》<sup>26</sup>。此後，另一部流傳相當廣的歌集，是永泉教義中心所編的《賀三納》(Hosanna)，於 1979 年由天主教華明書局出版，書中蒐集了 330 多首聖歌。江文也的作品有 20 首歌，除了 4 首是聖母歌外，其他 16 首都是聖詠<sup>27</sup>。《賀三納》的主要編輯人雷蕙瑯小姐在〈序言〉中說，要盡可能把詞和曲的作者姓名寫出。結果，在《聖歌薈粹》只有詞 (詠 X 首) 的作者，現在也有寫曲的作者姓名了，原來這些歌的作者是江文也<sup>28</sup>。

此類歌集最近一本流傳極廣的《輕歌讚主榮》是台灣天主教大專同學會總會，於 1983 年編印出版的。書分兩大部分：一般歌曲 1~157 頁；聖歌部分 158~398 頁。可見，此歌集採取了《歡樂年華》的形式，但內容和書形增多增大很多。1994 年的

<sup>26</sup> 當時台灣社會尚不講究版權問題，教會內更無人過問，頗有教會一家、財產共享的味道。

<sup>27</sup> 四首聖母歌：44 號〈謝主曲〉(Magnificat)；268 號〈妳是全美的〉(Tota pulchra es oh Maria)；269 號〈恭賀母后〉(Salve Regina) 及 320 號〈天皇后喜樂〉(Regina caeli laetare)。16 首聖詠歌曲都在《賀三納》的前一部分，由第 10 首至 59 首。

<sup>28</sup> 雷小姐〈序言〉末段的第一句話「唱歌是雙倍的祈禱」可略予補充。這句話應該是聖奧思定所說的 Qui bene cantat, bis orat。中文無法把 bene 和 bis 二詞的對稱譯出，但能使前後兩句話押韻，露出漢語的本色：「唱歌唱得好，是雙倍的祈禱」，就是說，「只唱不夠，還要唱得好，才是祈禱」。

新版厚厚一大冊，普通一頁一首歌，但不少頁數有兩首歌，因此全書蒐集的歌應在 500 首以上。

最後的發展是泰澤的祈禱和歌唱方式。1990 年，光啓出版社印行了《泰澤共融祈禱歌詠》。歌詞和禱文是泰澤團體的，作曲者是 Jacques Berthier，蒐集了 47 首熱切優美的短歌，易唱易學，可用於各種禮儀祈禱，因此大受歡迎，1995 年就再版三刷，2000 年改名《泰澤讚頌之歌》，添上 30 首同類新歌出版，可有更廣的用途。因此，同年就得再刷問世。

以上是台灣歌唱聖詠的發展情形。至於馬尼拉部分，是筆者較個人的經驗。從 1998 年始，每年六、七月間，本人到馬尼拉市，聖功修女會所辦的基督書院給 40 來位年輕修女上聖經課。書院有一個好傳統，就是注重唱歌，勤於練歌，結果唱出悅耳動心的聖歌。她們是為讚頌天主、取悅上主而唱，順便也使我飽享耳福。每天早晨的彌撒及傍晚的日課誦禱，都有悅耳的琴聲和歌聲伴著聖經誦讀及各種祈禱。一個別處不易體驗到的，是修女有不少是由華北老教友的地區來的。她們帶來家鄉的新歌新樂譜（大陸本土音樂家，在梵二後所創作的彌撒曲等），大家練熟後的多部合唱，真是別有風味。這該算是梵二提倡禮儀革新及本土化的成果之一。

至於晚禱，她們採用台灣陳美津修女創作，主教團秘書處出版的《主日（平日）詠讚》，每一篇〈聖母謝主曲〉都有不同的樂譜。歌唱聖詠的歌調，除了傳統的 8 個拉丁格調外，還有變化多姿的中國調。此時才顯露出前述台灣禮儀委員會給《日課經》聖詠所做的調整大有功用。每首聖詠為對唱的分段，每節經句的長短和押韻、四音的選擇與配調等，都影響歌唱的順暢和中聽與否。這確是中國文字和音調的一些特色。

## 結 語

廿世紀是人類大突破的世紀。1945 年二次世界大戰結束後，因了原子彈的可怕，誰也不敢想像再來一次世界大戰是怎樣一個收場，那大概是世界末日的來臨吧。因此，廿世紀的後半葉是科技、傳媒、電子廣泛應用的飛越時期。在基督信仰的範圍中，1948 年有普世教協（World Council of Churches = WCC）的建立，及其第三屆大會的高峰（1961 新德里：會中提出的共融、服務、作證 = Koinonia, Diakonia, Martyria，一直到今天還是基督徒腳步前的明燈）。天主教一方面則有梵二大公會議的召開（1962~1965）。這次大會沒有改變天主教的信理和傳統，卻給了她一個新面貌。

在中國歷史裏，廿世紀也是一個大是大非、極大蛻變的世紀：由幾千年的帝治到民國的成立（1911），由中華民國（ROC）到中華人民共和國（PRC）的掌權（1949），在半個世紀裏，人民所經歷的考驗和痛苦，在幅員和濃度上是以往幾百年的經驗所不能比的。現在令我們驚訝不已的是，正是在如此艱困多難的半個世紀裏，天主上智的安排，使得第一部天主教聖經中譯本完成。有了天主聖言為基礎，其他禮儀、神學、要理等，就都有依據了。這時，梵二文件適時地予以鼓勵推動，使各地的華人教會進入了世界潮流，可以與全球的兄弟姊妹並駕齊驅了。

本文抽出一個具體事件，《聖詠》的翻譯與詠唱，略作探討，以看出大家所歌唱的上主天主，的確是祂在領導著人類和教會。

# 東方隱修傳統

## 曠野靈修

黃克鏞<sup>1</sup>

本文作者首先以埃及亞歷山大城主教亞大納修所著《安當傳》的內容為本，漫談曠野靈修傳統的興起及意義，接著介紹帕科米奧的生平及由他開始發展的團體隱修，並藉若望嘉先的著作《隱院規章》及《會談錄》的內容，細說曠野靈修的要素。

### 前 言

主曆第四世紀初葉，君士坦丁大帝統一羅馬帝國，並宣佈停止對基督宗教的迫害。經歷了近三百年的磨難，教會終能進入穩定與和平的局面。與此同時，基督宗教也呈現一種特殊現象，即曠野隱修的興起及發展。這現象在埃及尤其顯著，無數基督徒離開城市，湧到曠野隱修，致使曠野也像城市一般<sup>2</sup>。雖

---

<sup>1</sup> 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）。

<sup>2</sup> 參閱：Derwas J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, (Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1995), pp. 1~19.

然在教難時期，可能也有些信徒逃到曠野避難，但這樣的事例極為罕有<sup>3</sup>。現在教難停止，曠野隱修的風氣卻像雨後春筍般，在帝國各地興盛起來。歷史學家一般認為，兩者間不但在時間上相連接，大概也有某種因果關係。

在教難時期，基督徒大都保持高度醒覺，爲了維護信仰及忠於基督徒的召喚，不惜赴湯蹈火，甚至犧牲性命。現在不但教難平息，教會更獲得皇帝的優待，享有種種特權。教會蒙受俗世精神的污染，基督徒生活也開始懈怠散漫。當時不少有志之士，因不滿於一般信徒的庸俗風氣，遂決意遠離城市人群，進入曠野隱修；在那裏不但度著清貧簡樸的生活，更加上嚴厲的克苦齋戒、守夜祈禱，企圖以隱修生活的奉獻代替往日基督徒殉道的犧牲精神。因此，隱修士一般被視爲殉道者的後繼，隱修也比作不流血的「白色殉道」<sup>4</sup>。

那時，埃及亞歷山大城主教亞大納修（Athanasius）著《安當傳》（*Vita Antonii*）<sup>5</sup>，該書原著希臘文，隨即翻譯成多種語言，在羅馬帝國各地流行傳誦，給初興的隱修生活作了最好的詮釋

---

<sup>3</sup> 參閱：Jerome, *Vita Pauli* PL23: 17~30。熱羅尼莫著有《保祿傳》；他在 Decius 教難時逃到曠野避難，並留下隱修，是第一位曠野隱修者。但學者一般對這傳記的歷史價值置疑。

<sup>4</sup> 參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol I: *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, (New York: Seabury, 1963), pp.305~306；Timothy Fry, ed., *RB1980. The Rule of St. Benedict: In Latin and English with Notes*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1981), pp.13~16.

<sup>5</sup> Athanasius, *Vita Antonii*; PG26: 835~976；ET: Robert C. Gregg, trans, *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, CWS, (New York: Paulist Press, 1980)。以下 *Vita Antonii* 簡作 *VA*。

和推薦。聖安當（St. Antony）「被譽為隱修士之父」；但有關安當為隱修始祖的觀念是有待解釋的。如傳記所載，安當首先在鄉村附近一位年長的隱修者指導下開始度隱修生活，十多年後才獨自進入曠野隱修；可見安當不是第一位隱修者。

與安當同時，略晚於他的有帕科米奧（Pachomius）在埃及南部開始隱修；像安當一般，他也首先在鄉村鄰近、一位年長修行者指導下學習隱修生活。若干年後，帕科米奧蒙主召喚，在一荒野地方建造修院，開始團體的隱修生活，被稱為團體隱修生活始祖。安當與帕科米奧這兩位隱修始祖，分別奉年長的隱修者為師，在鄉村邊緣開始度隱修生活；可見當時已有在城市或鄉村附近隱居修行的習慣。下文要討論安當和帕科米奧對隱修生活的特殊貢獻和創新的地方在那裏<sup>6</sup>。

除了埃及外，第四世紀的隱修也在東方教會其他不同地方興起，其中主要的是敘利亞、卡帕多細亞，及巴勒斯坦<sup>7</sup>。從歷史考據看，這些不同地方的隱修傳統大概是同時開始的，彼此間沒有從屬的關係。但由於有關埃及隱修傳統保存下來的資料格外豐富，足以作為東方教會隱修傳統的代表。本文首先介紹埃及曠野隱修的興起，然後在第二部分以一位著名隱修士的著作討論曠野隱修的靈修要素；這位隱修作家便是若望嘉先（John

---

<sup>6</sup> 參閱：James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), pp.3~35.

<sup>7</sup> 參閱：William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, (New York: Oxford University Press, 2004), pp.425~435.

Cassian) <sup>8</sup>。

## 一、曠野隱修的興起及意義

### (一) 《安當傳》

主曆 357 年，安當死後一年，正當亞大納修主教爲了維護尼西亞信仰判充軍期間，他藏身於曠野隱修士的地方避難，遂寫了著名的《安當傳》。亞大納修一面搜集有關聖安當的史實，一面也把他理想化，表現爲一位隱修典型，以及正統信仰的護衛者<sup>9</sup>。

按照傳記上的記載，安當於 251 年出生於埃及中部、尼羅河畔一小村莊，出自相當富裕的基督徒家庭。約 18 歲時，父母相繼去世，留下他和一個小妹妹，及 200 畝田地。安當 20 歲那年，一次往教堂參與禮儀，當天的福音正好是瑪竇所載耶穌與富少年的談話：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上；然後來跟隨我」（瑪十九 21）<sup>10</sup>。那天安當深受聖神感動，感到那是耶穌向他本人發出的邀請，遂決意作出回應。於是立刻將田地和財物變賣，分施給窮人；只留下一小部分給妹妹，並把她交託給一個貞女團體照顧<sup>11</sup>。

---

<sup>8</sup> 嘉先的著作主要是有關他在埃及曠野（Scetis）隱修的經驗，以及訪問著名埃及曠野聖祖的會談記錄。爲此，本文第二部分也是介紹埃及曠野隱修的靈修思想。

<sup>9</sup> 那時，亞大納修正在艱苦地維護尼西亞大公會議的正統信仰，能指出隱修始祖安當的正統信仰對於他的衛道使命極有幫助；參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.93~97.

<sup>10</sup> VA 2；Gregg, *Life of Antony*, p.31；那天安當往教堂途中正在默想以下新約經文：瑪四 18~20；宗四 34~35；瑪十九 21。

<sup>11</sup> VA 2, 3；Gregg, *Life of Antony*, pp.31~32.

## 1. 從鄉村邊緣隱修至曠野隱修

安當本人卻在鄉村開始度隱修生活，他在鄰近鄉村找到一位有經驗的長者作導師，這位長者從年輕時便開始度「獨居的生活」(solitary life)。亞大納修解釋說：「那時在埃及還未有很多隱修院(monasteries)，隱修士也絕不認識遼闊的曠野；那些願意修持的人，各自在鄉村附近修行」<sup>12</sup>。安當雖然被尊為「隱修士之父」，但這段文字表示當時在埃及已有一些「隱修院」，或更好說「隱舍」(hermitages)，也有一些隱修者在鄉村鄰近地方度修行的生活(ascetical life)。除了跟隨一位導師外，傳記也記載安當在開始隱修時探訪其他隱修者，並向他們學習<sup>13</sup>。

從傳記可以看到安當的「修行」(ascesis)主要包括以下各點：其一、每天從事勞作(編織草籃)，以維持生活；其二、守夜少睡，且睡在地上；其三、守齋節食：只用清水、麵包，有時加點蔬菜，每天只用一頓飯；其四、留意觀察自己的思想，排除一切不應有的意念；其五、不斷祈禱(得前五17)；其六、勤於閱讀和背誦聖經<sup>14</sup>。這大概是當時一般修行者所遵守的規則。

安當首先在鄉村邊緣度隱修生活，過了一段時期，便開始

<sup>12</sup> VA 3; Gregg, *Life of Antony*, p.32.

<sup>13</sup> VA 4; Gregg, *Life of Antony*, pp.32~33; 亞大納修稱這些「隱修者」為「熱誠者」(men of zeal)，但更普通的稱呼是 apotaktikoi；參閱：Goehring, *Ascetics, Society and Desert*, pp.20~26.

<sup>14</sup> VA 3, 7; Gregg, *Life of Antony*, pp.32, 36; 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.61~62。傳記這樣描述安當背誦聖經的努力：“in him the memory took the place of books” (VA3)。

到村外荒廢了的墳墓隱居；這樣過了約 15 年<sup>15</sup>。在他 35 歲那年，安當決意進入曠野隱修，他獨自一人進入曠野，渡過尼羅河，抵達東岸的 Pispir 曠野，在山丘上找到一個破舊的小堡壘，遂把自己關在裏面隱修。當時，有些朋友關心他獨居的情況，不時前來探訪；但安當總是關閉門戶，從屋子內與訪客對話<sup>16</sup>。

由此可見，安當有關隱修創新的地方不在於度修行的生活，卻在於遠離鄉村城市，退到曠野隱修。當時的修行者也注重「退隱」(anachoresis)，但主要指倫理、精神上的意義，即指沒有家室或離開家庭，並與社會俗世的事務隔離；但安當卻更進一步，給「退隱」帶來地理和自然環境的意義，即遠離人群，退避到曠野隱修<sup>17</sup>。從此，「曠野」便成了隱修的要素之一；「曠野」有濃厚的聖經意味，使人回憶《出谷紀》以色列民流浪曠野時的各種考驗，以及蒙受天主親自照顧的經驗；厄里亞先知和若翰洗者隱居曠野的經驗；耶穌本人在曠野四十天守齋及受魔鬼試探的經驗。日後隱修士們樂於奉他們為曠野隱修的典型。

## 2. 曠野中與魔鬼搏鬥的經驗

耶穌在約旦河受洗後，「聖神立即催他到曠野裏去。他在曠野裏，四十天之久，受撒殫的試探」(谷一 12-13)。對觀福

---

<sup>15</sup> VA 8, 9, 10; Gregg, *Life of Antony*, pp.37~39.

<sup>16</sup> VA 11, 12, 13; Gregg, *Life of Antony*, pp.39~41; 安當本來邀請他的導師一起進入曠野隱修，但導師因自己年事已高，且當時還未有曠野隱修的習慣，故此沒有同行 (VA 11)。安當關在破屋裏隱修，傳記說那地有泉水，另外有朋友每年兩次從屋頂送來食糧 (乾麵包) (VA 12)。

<sup>17</sup> 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.421~423.

音把耶穌留在曠野的時刻，跟他受魔鬼試探的經驗連在一起。

在敘述安當的隱修經驗時，亞大納修也格外強調他與魔鬼的鬥爭。自從安當修行的開始，魔鬼便向他展開攻勢，千方百計阻撓他修行的決心。魔鬼首先透過思想和欲望誘惑他，繼而藉人形出現引誘他；仰賴上主的助佑，安當克勝了這一切考驗。魔鬼惱羞成怒，一次在墓穴裏把安當打得半生不死；後來又借猛獸形狀出現恐嚇他<sup>18</sup>。亞大納修提醒讀者，曠野是魔鬼勢力範圍，眼見安當獨自退隱曠野，魔鬼立刻提出抗議，斥令他趕快離去<sup>19</sup>。安當卻堅持隱修的初衷，他深知若願意享受曠野的寧靜，必須先與魔鬼來一場劇烈鬥爭。

傳記一面描述安當面對魔鬼時所表現的勇敢與剛毅，但也不斷地告訴讀者，安當是藉基督的扶助才能獲勝<sup>20</sup>。格外動人的一幕是描述安當在墓穴中，與魔鬼經過一場激烈搏鬥後，從墓頂入口處忽有一道奇光照射進來，停留在他身上，霎時墓中一切平靜下來。安當遂抱怨說：「你剛才在那裏？為什麼不早些前來救助？」他聽到一個聲音回答說：「我早就在這裏，看你與敵人搏鬥；現在你已得勝，我要永久作你的助佑」<sup>21</sup>。

### 3. 人性「天主化」的具體表現

安當獨自在 Pispir 曠野的破堡裏隱居修行，20 年後，一些急於奉安當為師的人再不能等待了，遂強力把屋門拆毀。安當

<sup>18</sup> VA 5, 6, 8, 9; Gregg, *Life of Antony*, pp.33-35, 37-39.

<sup>19</sup> VA 13; Gregg, *Life of Antony*, p.41: "Get away from what is ours! What do you have to do with the desert?"

<sup>20</sup> VA 5, 7; Gregg, *Life of Antony*, pp.34, 35.

<sup>21</sup> VA 10; Gregg, *Life of Antony*, p.39.

從屋內安然步出，就像一位深居天主堂奧的人，從聖所慢步走出來。在場的人都驚奇看見他的身體還是 20 年前的樣子，安然無恙，一點沒有衰老的跡象。他的儀容流露著靈魂的純潔與祥和，絲毫不受外界的干擾。他的行動表現絕對的平衡，整個人受著「理智」（logos）的指引，並配合「本性」的和諧<sup>22</sup>。

亞大納修寫《安當傳》的目標之一，是爲了維護尼西亞大公會議的基督論，這基督論是以人類的救恩作理論根據，可以綜合如下：「天主聖言成爲人，是爲了使我們成爲天主」<sup>23</sup>。爲了解釋「成爲天主」的意義，亞大納修用了「天主化」（theosis）一詞，意思是恢復在人身上的天主肖像。《創世紀》說明人是按照天主的肖像受造的，聖言既是天主完美的肖像，因此，人便是按照聖言的肖像受造的<sup>24</sup>。「聖言」（Logos）代表秩序與和諧，聖言也是不死及不可朽壞的；藉著這「肖像的恩寵」，人也分享聖言的不死及不可朽壞的特性。但人犯了罪，失落了「肖像的恩寵」，成了有死及可朽壞的<sup>25</sup>。

---

<sup>22</sup> VA 14；Gregg, *Life of Antony*, p.42；這裏的「理智」（logos）格外與「聖言」（Logos）有關，如下文所示，人是按 Logos 的肖像受造，成爲 logikoi（有理性的），分享聖言的秩序與和諧；此處「本性」即指人按聖言肖像受造的原來的本性。

<sup>23</sup> Athanasius, *De Incarnatione* 54, in *De Incarnatione*, trans. Robert W. Thomson, CCL 258, (Louvain: 1965), p.51；以下簡作 Thomson。亞大納修這句名言以不同方式在 *De Incarnatione* 一再出現，表明聖言降生成人的主要目的。

<sup>24</sup> *De Incarnatione* 11；Thomson, p.11.

<sup>25</sup> *De Incarnatione* 5, 7；Thomson, pp.5, 7。「肖像的恩寵」（he Kat'eikona charis）也見於 *De Incarnatione* 12。參閱：Peter Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*,

亞大納修堅持只有聖言、天主的肖像，才能使人恢復受了損傷的天主肖像<sup>26</sup>。亞大納修也堅稱，爲了完成這救贖工程，聖言必須降生成人，與人的身體結合，這樣才能從內部治療受了創傷的人性，使人恢復原來的天主肖像，重新享受不死不朽的特恩<sup>27</sup>。這便是「天主教化」的意義，也只有身爲天主的聖言才能使人「天主教化」。

亞大納修的救恩基督論，透過安當一次與哲學家的辯論，獲得精簡的表達：爲了人類的救恩，天主聖言保持著原有不變的特性，取了人的身體，使人類可以分享天主性<sup>28</sup>。使人分享天主性，或恢復天主的肖像，格外表示靈魂與肉體的整合；因此，在傳記另一處亞大納修描述安當的面容顯示令人嚮往的風采。即使安當站在修士群中，那些不認識他的人也會立時被他的目光和神情所吸引；他心靈的純潔和性格的穩重，充分地由儀表舉止的愉悅安祥中流露出來<sup>29</sup>。爲此，安當不但以言語講

---

(Oxford: Clarendon Press, 1994), pp.224~225.

<sup>26</sup> *De Incarnatione* 7, 13; Thomson, pp7~8, 13: "Therefore the Word of God came in his own person, in order that, as He is the image of his Father. He might be able to restore man who is in the image." (*De Incarnatione* 13).

<sup>27</sup> *De Incarnatione* 9, 20, 44; Thomson, pp.9, 19~20, 41~44。聖言降生，取了人的身體，祂以死亡免除了我們的死亡，並以復活使我們重獲不朽。（*De Incarnatione* 9）

<sup>28</sup> *VA* 74; Gregg, *Life of Antony*, p.85.

<sup>29</sup> *VA* 67; Gregg, *Life of Antony*, p.81: "His face had a great and marvelous grace, and this spiritual favor he had from the Savior. It was not his physical dimensions that distinguished him from the rest, but the stability of character and the purity of the soul... so that from the soul's joy his face was cheerful as well, and from the movements

述「聖言降生使人天主教化」的神學思想，他更被繪畫成爲人性天主教化的「活像」(living icon)；亞大納修認爲這便是隱修生活的成果<sup>30</sup>。

#### 4. 退隱與服務的配合

安當被視爲「個人獨修」(anchoritism)的始祖<sup>31</sup>。傳記顯示，安當不斷尋求更大的退隱：從鄉村邊緣走到村外荒廢的墳墓；然後獨自進入曠野，在尼羅河東岸 Pispir 曠野的一個破堡度過了 20 年的獨居生活。安當從破堡出來後，那些願意跟隨他度隱修生活的人蜂擁而來，「隱修士把曠野也化作城市」，安當遂成爲這些隱修士的父親和導師<sup>32</sup>。此外，到曠野探訪，向他請教和求助的人也越來越多，安當眼見無法安靜下來，便決意退避到別的地方去隱修。一天，他得到天主的指示，隨著一駱駝隊向東南行，走了三天三夜的路程，進入曠野深處，終於抵達靠近紅海的一座高山，山腳有水泉，安當便停留下來，在那裏獨自隱居。傳記稱那地方爲「內山」(inner mountain)<sup>33</sup>；Pispir 曠野廢堡的地帶稱爲「外山」(outer mountain)，有很多修士留

---

of the body it was possible to sense and perceive the stable condition of the soul.”

<sup>30</sup> 參閱：Harmless, *Desert Christians*, p.90。《安當傳》與 *De Incarnatione* 彼此詮釋，《安當傳》可視作亞大納修採用的敘事式神學體裁 (narrative theology)。

<sup>31</sup> Anchoritism (個人獨修) 及 anchorite (獨修者) 來自 anachoresis，有「退隱」之意；cenobitism (團體隱修) 及 cenobite (團體隱修者) 來自 coenobion，即「團體」之意。

<sup>32</sup> VA 14, 15；Gregg, *Life of Antony*, pp.42~43.

<sup>33</sup> VA 49-51；Gregg, *Life of Antony*, pp.67~70.

在那裏隱修<sup>34</sup>。

安當終於到達曠野深處的「內山」，讀者以為他可以在那裏安靜地度隱修生活了，但亞大納修卻像有意彰顯安當在這階段對群眾的服務<sup>35</sup>。首先，安當接受那些留居在「外山」的修士們的邀請，不時前往探訪、訓勉他們，給弟兄們帶來莫大的鼓勵<sup>36</sup>。至於安當定居的「內山」，那固然是他靜修的聖所，但他也不拒絕前來探訪的人。上主賜給這位「天主的人」兩項特殊神恩：智慧的言語及治病驅魔的德能；安當遂以同情和愛心訓勉人，並替人解除疾苦。他也邀請患病者懷著信心祈禱，以獲得痊癒，藉此表明治病是上主的能力<sup>37</sup>。

亞大納修也敘述安當在這期間以嚴詞譴責麥立圖（Meletian）及亞略（Arian）異端。當時有些亞略異端者竟指稱安當也贊同他們的道理，安當遂應主教邀請，親自前往亞歷山大城，公開擯斥亞略謬論，捍衛尼西亞大公會議有關基督的正統信仰<sup>38</sup>。

安當與其他修士及民衆的關係反映了「神恩性始祖」（charismatic founder）的特殊身分；其餘大部分曠野隱修士肯定沒有他那麼活躍，一般度著遠較安靜的隱修生活。但亞大納修格外彰顯安當身上「尋求退隱」及「樂於服務」的雙重特質，他的用意是要說明隱修士追求的目標，不僅限於獨善其身，也願

<sup>34</sup> VA 73, 84, 89; Gregg, *Life of Antony*, pp.84, 92, 95.

<sup>35</sup> 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp.314~317；也參閱 R. Gregg 的英譯本導言：Gregg, *Life of Antony*, pp.9~10.

<sup>36</sup> VA 54, 63; Gregg, *Life of Antony*, pp.71, 77~78.

<sup>37</sup> VA 55~59; Gregg, *Life of Antony*, pp.72~75.

<sup>38</sup> VA 68, 69; Gregg, *Life of Antony*, pp.81~82.

意透過祈禱，並以言語及行動兼善他人。

## (二) 帕科米奧與團體隱修

帕科米奧於第三世紀末，出生於埃及南部 Thebaid 地區的一個非基督徒家庭；20 歲那年被徵服兵役。北上途中，服役者夜間被關禁獄中，當地居民給他們遞上食物，並表現極度的友善；帕科米奧深受感動，後來探知這些人是基督徒，便許下退伍後自己也要作基督徒，並奉獻一生為人群服務<sup>39</sup>。

戰爭結束後，帕科米奧返回埃及南部，留在一基督徒的鄉村 (Šeneset) 定居，在那裏受洗作基督徒，並獻身為當地村民服務。三年後決意度隱修生活，遂在鄉村鄰近、一位有經驗的隱修長者 Palamon 的指導下，開始度嚴格的獨修生活<sup>40</sup>。

大概 7 年後，一天帕科米奧獨自走到附近一處無人居住的村子 (Tabennesi) 去拾柴，忽然有天使顯現給他，邀請他在那裏住下來，並建造修院，因為將有很多人前來與他一起隱修。帕科米奧得到導師的同意，便獨自搬到那裏隱修<sup>41</sup>。稍後，帕科米奧再次聽到天主的召喚，那時他正在祈禱，求天主使他能認清祂的旨意；遂聽到天使三次重複說：「帕科米奧、帕科米奧，

---

<sup>39</sup> *First Greek Life* 4, 5, in Armand Veilleux, trans., *Pachomian Koinonia*, vol. 1, *The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, CS 45, (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980), p.300; *Bohairic Life* 7; *ibid.* pp.26~27。帕科米奧的生平由弟子們以埃及文和希臘文寫成。

<sup>40</sup> *First Greek Life* 5, 6; Veilleux, *Life*, pp.301~302; *Bohairic Life* 8, 9, 10; *ibid.*, pp.28~33.

<sup>41</sup> *First Greek Life* 12; Veilleux, *Life*, pp.305; *Bohairic Life* 17; *ibid.*, pp.39~40。那時大概是 323 年。

天主的旨意是要你替人類服務，使人與天主和好」<sup>42</sup>。

帕科米奧在 Tabennesi 建造修院後，不久便有門徒前來參加這種「團體隱修生活」(cenobitism)。經過了開始時的一些波折後，修士人數不斷增加，後來竟達數百名之多<sup>43</sup>。修院建有高大的圍牆，內有膳堂，團體聚會和祈禱的地方 (synaxis)，以及聖堂。修士以 20~30 人一組，分為許多小組，每組住在一所大房子裏，每座房子由一位「理家」(housemaster) 及他的助理負責管理，修院全部則由院長掌管。修士們每天數次一起祈禱，其餘大部分時間便是一起工作，由「理家」指派從事各種手工和田地的工作，以達到自給自足的目的；如有需要，他們也照顧修院附近的村民<sup>44</sup>。修士們以服從長上為團體生活的基礎；除了服從長上外，他們還須遵守會規，即是帕科米奧按照福音精神，並針對修士個人靈修的需要，及配合團體生活的協調而編寫的<sup>45</sup>。

由於修士人數連續增加，帕科米奧遂在離 Tabennesi 數里

---

<sup>42</sup> *First Greek Life* 23; Veilleux, *Life*, pp.311~312; *Bohairic Life* 22; *ibid.*, p.45。帕科米奧的召喚與他皈依的經驗互相響應：他因受到基督徒的服務而皈依，現在也蒙主召喚替人服務。有關帕科米奧的皈依及召喚，參閱：Chitty, *The Desert a City*, pp.7~11。

<sup>43</sup> 帕科米奧傳記記述，當修士的數目達到一百人時，他便在修院建了一座聖堂 (*Bohairic Life* 25; Veilleux, *Life*, p.47)；但後來的修士人數繼續增加，達數百名之多；參閱：Fry, ed., *RB1980*, pp.26~27。

<sup>44</sup> 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.125~129。

<sup>45</sup> *The Rules of Saint Pachomius*, in Armond Veilleux, trans., *Pachomian Koinonia*, vol.2, *Pachomian Chronicles and Rules*, CS 46. (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1991), pp.141~183。

外荒廢的村子 (Pbow) 另建修院，後來他自己也遷往那裏居住；Pbow 的修院日後成為帕科米奧各修院的聯繫中心<sup>46</sup>。他選用了 koinonia (團契) 這個聖經詞語稱呼他所屬修院的組織；當時也另有兩座已經成立的修院加入他的「團契」<sup>47</sup>。帕科米奧在 346 年逝世，那時他的「團契」包括九座男修院，及兩座附屬女修院<sup>48</sup>。帕科米奧被稱為「團體隱修之父」，這不一定表示他是團體隱修的創始人；他的特殊貢獻在於促使這種隱修生活得到蓬勃的發展，並極具規模地組織起來。

### 「koinonia」(團契) 與「vita apostolica」

「vita apostolica」一詞表示宗徒時代的信友團體生活<sup>49</sup>，這種初興教會團體生活方式可見於《宗徒大事錄》二 42~47 及四 32~35 的描述。日後隱修傳統，尤其參加團體隱修者，都樂於指稱他們的生活方式繼承了宗徒時代的團體生活。事實上，帕科米奧常用的 koinonia 一詞來自宗二 42；帕科米奧的文獻也多

---

<sup>46</sup> *First Greek Life* 54; Veilleux, *Life*, p.334; *Bohairic Life* 49; *ibid*, p.71.

<sup>47</sup> Koinonia 取自宗二 42；帕科米奧使用 Koinonia (團契) 包括組織上的意義—所屬修院，及精神意義—修士的共融。首先加入「團契」的有以下兩座已成立的修院：Šeneset 及 Thmoušons (*Bohairic Life* 50, 51; Veilleux *Life*, p.72)。可見與帕科米奧同時，或比他更早，已有隱修院的存在。

<sup>48</sup> 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.122~124；按照 Palladius 的說法，帕科米奧生前「團契」約有 3000 修士，至第四世紀末已增至 7000 修士 (Palladius, *Historia Lausiaca* 32.8 及 7.6)。

<sup>49</sup> 「Vita apostolica」(apostolic life) 的古典意義與近代意義不同。近代意義指「使徒生活」，或從事使徒(傳教)工作的生活方式；古典意義指宗徒時代的團體生活方式。

次引用宗四 32 (眾信徒都是一心一意)<sup>50</sup>。綜合上述《宗徒大事錄》的兩段經文, *koinonia* 可包括以下內涵: 其一、信徒共同舉行崇拜: 一起聆聽宗徒講道, 舉行分餅及祈禱; 其二、一切財物歸公用: 各人變賣財產, 把所得價錢交於宗徒, 然後按照每人的需要分配; 其三、信徒一心一意, 精誠團結<sup>51</sup>。

除了上述 *koinonia* 的三項要素外, 帕科米奧的第二位繼位人 *Horsiesios* 在他寫的《會規》指出, 修士們不但共同祈禱, 也每天一起操作, 同心合力供應團體日常生活的各種需要<sup>52</sup>。

有關「團契」的意義, 帕科米奧特別強調財物公用的重要性, 認為這是修士捨棄財物的具體實踐, 也是弟兄們精神共融的先決條件<sup>53</sup>。帕科米奧也深信, 爲了使宗徒時代團體生活的理想實現, 修士們必須務修聽命之德。捨棄私意及對長上絕對服從, 是帕科米奧團契的基礎, 也是修士的首要德行; 這服從

<sup>50</sup> 以下是一些例子: *Bohairic Life* 194; *Veilleux, Life*, p.237; *First Sahidic Life* (fragments) 11; *ibid.*, p.431; *Regulations of Horsiesios* 51; *Veilleux, Chronicles and Rules*, p.216.

<sup>51</sup> 路加大概把初期教會團體生活理想化; 事實上, 財物歸公用的實踐是出於自願的, 也不是所有信徒都這樣做。參閱: 宗四 36-37; 五 3-4。

<sup>52</sup> *Regulations of Horsiesios* 51; *Veilleux, Chronicles and Rules*, p.216: "Let us all perform (our duties) with the prudence of piety, as one man, as it is written: All who believed formed but one heart and one soul (Ac 4: 32)."

<sup>53</sup> 帕科米奧給首批弟子定下的團體規章, 包括個人衣物及食物的平等待遇 (*Bohairic Life* 23; *Veilleux, Life*, p.46); 他的目的是願意他們漸漸達到初期信友團體的精神共融及財物歸公用的理想 (*First Sahidic Life*, 11; *ibid.*, p.431)。

包括了修士在物質和精神方面的全部生活<sup>54</sup>。事實上，那些實踐個人獨修的隱修士，對自己所選的導師也必須完全信賴及絕對服從；但在團體隱修生活裏，這服從也成為制度化，即必須服從法定的長上，及遵守修院的一切規則。日後西方隱修始祖聖本篤在談論幾種不同的隱修士時，給度團體生活的隱修士（cenobites）作了清晰的界定：這些修士屬於一個修院團體，並服屬於會規及院長權下<sup>55</sup>。

帕科米奧「團契」的最大特點便是他本人的臨在，帕科米奧不但是「團契」的長上，更是眾修士最敬愛的父親。他也是團體的導師，正如教會初期的「團契」是信友們「聽取宗徒的訓誨」所帶來的結果，帕科米奧也經常向團體訓話，他那些以闡釋聖經為內涵的訓導，便是團體共融的精神來源和滋養<sup>56</sup>。

### （三）個人獨修與團體隱修的配合

以上介紹了以安當為代表的「個人獨修」（anchoritism），及帕科米奧提倡的「團體隱修」（cenobitism）；埃及曠野隱修是沿著尼羅河流域發展的，聖安當弟子隱修的「外山」位於埃及中部（Middle Egypt）的 Pispir 曠野，帕科米奧創立的修院位於埃及南部（Upper Egypt）；但在埃及北部（Lower Egypt）<sup>57</sup>，亞歷山大城附近，尼羅河進入地中海的三角洲地帶，也是當時埃及曠野隱

---

<sup>54</sup> 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp.324~325.

<sup>55</sup> *The Rule of St. Benedict* 1.2；Fry, ed., *RB1980*, p.169.

<sup>56</sup> 參閱：Adalbert de Vogüé 所寫的“Foreword”，in Veilleux, *Life*, pp.xiii~xv.

<sup>57</sup> 這裏 Upper 及 Lower 是指地勢的高下，與南北方位無關。

修的重要地區，主要包括 Nitria、Kellia，及 Scetis 三地<sup>58</sup>。

我們先介紹 Scetis、埃及的瑪加里奧（Macarius of Egypt）約於 330 年在這裏開始隱修<sup>59</sup>。Scetis 的隱修模式代表個人獨修及團體隱修的組合，或稱「半獨修型」（semi-anchoritic）。隱修士獨自住在分散的小房子（cell），在眾多小房子中間建有聖堂及聚會和用膳的地方。周一至周五修士居住在自己的小房子，在那裏獨自祈禱、工作。主要的祈禱是：午夜或凌晨二時的守夜祈禱及黃昏的晚禱，內容是誦念聖詠及讀聖經。修士的工作一般是輕便的手工，如編織草籃、草席等，目的是工作時修士們可以繼續背誦聖經或重複簡短的祈禱誦句；這是隱修士工作與祈禱配合的特色。約第九時辰（下午三時），修士取用每天的一頓飯，食物非常簡單：清水、麵包，有時加一些蔬菜。星期六和主日修士們聚集在聖堂，一起舉行守夜祈禱及參與主日感恩祭（在主日早上舉行）。主日修士們也一起聚會用膳，以保持彼此間的友愛共融<sup>60</sup>。

隱修士分為許多小組，約 10 人一組，每組有一位有經驗的長者作導師，年輕修士經常與導師談話，向他披露自己的心思，及請教有關修道的問題，虛心接受長者的指導。

---

<sup>58</sup> Nitria 位於亞歷山大城東南約 40 哩，Kellia 在 Nitria 以南約 12 哩；Scetis 在 Nitria 以南約 40 哩。

<sup>59</sup> Abba Macarius the Egyptian (c. 300~390)，或稱 Macarius the Great，是 Scetis 隱修傳統的創始人；參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.194~196.

<sup>60</sup> 參閱：同上，173~183 頁；在 Scetis 有四座大聖堂，主日修士們分開在這四座聖堂參與感恩祭及祈禱。

Nitria 的隱修傳統是由 Amoun 開始<sup>61</sup>，其形式與 Scetis 相似，大致上也屬「半獨修」方式。後來也有部分修士願意度更進一步的獨修生活，他們於是離開 Nitria，往南走了約 12 哩，到達一個更寂靜的地方 Kellia，就在那裏留下來度個人獨修的生活<sup>62</sup>。

## 二、曠野靈修要素——若望嘉先

我們介紹了第四世紀埃及曠野隱修生活興起的過程，格外看了兩位隱修始祖（安當及帕科米奧）的生平；本文第二部分要從一位著名隱修士的靈修著作，介紹曠野靈修要素。當時埃及曠野靈修作者中，最重要的是艾瓦格略（Evagrius Ponticus）和若望嘉先（John Cassian）；因著篇幅的關係，我們只能介紹其中一位<sup>63</sup>。由於嘉先訪問了埃及曠野多位隱修聖祖，他的著作最能代表埃及曠野靈修的綜合；而且，日後嘉先返回歐洲，在法國南部創立隱修院，他的著作在拉丁教會廣泛傳誦，成為東方隱修傳統西傳的主要橋樑。

---

<sup>61</sup> 參閱：同上，279~281 頁；修士大部分獨自或二人一起，住在一個小房子，但也有眾多修士一起住在大房子或修院的。Palladius 約於 390 年曾在 Nitria 住了一年，按他的計算，那時 Nitria 大概有 5000 名修士。

<sup>62</sup> 參閱：同上，281~282 頁。

<sup>63</sup> 嘉先的著作受艾瓦格略的影響甚深，我們在討論嘉先時，也會多次提及艾瓦格略。艾氏生於 Pontus 的 Ibora，靠近黑海。在希臘哲學方面有很深的造詣；隨額我略納齊盎（Gregory of Nazianus）到君士坦丁堡，任他的執事。爾後霍然離開京城，退到埃及曠野隱修，定居於 Nitria；留下重要的隱修著作。參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.312~322。

嘉先大概生於 360 年左右；出生地有二說：法國或小西狄亞（Scythia Minor，屬今天羅馬尼亞）<sup>64</sup>。約 20 歲時，與友人日爾曼（Germanus）一起前往巴勒斯坦，加入白冷一隱修院。在修院生活不久，二人得長上同意到埃及訪問曠野隱修長者，向他們請教有關隱修的各種靈修問題。他們在埃及居留十多年，主要住在 Scetis 曠野；其間曾一次返回白冷。主曆 400 年之前，由於有關奧力振學派的爭論，受迫離開埃及<sup>65</sup>。初在君士坦丁堡得金口若望（St. John Chrysostom）主教的庇護；後來返回歐洲，在羅馬停留一段時期。最後定居法國南部，在馬賽附近創立隱修院。嘉先在這段期間開始他的隱修著作，留下《隱院規章》（The Institutes）和《會談錄》（The Conferences）兩部不朽之作<sup>66</sup>。

### （一）《隱院規章》

《隱院規章》，簡稱《規章》<sup>67</sup>，全名是《論隱院規章及八種偏情的治療》。因此，《規章》一書分兩部分，前四章記述埃及北部各隱修院習用的規章，後八章分別討論八種主要偏情及對治方法。

<sup>64</sup> 有關嘉先的生平，參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.373~378。

<sup>65</sup> 有關奧力振的爭論及對埃及曠野隱修的影響，參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.359~363。

<sup>66</sup> 英文譯本：John Cassian: *The Institutes*, trans. Boniface Ramsey, ACW 58, (New York: Newman Press, 2000); *John Cassian: The Conferences*, trans. Boniface Ramsey, ACW 57, (New York: Paulist Press, 1997)；中文譯本：任佩澤譯，《若望迦仙：會談錄、隱院規章》（香港：明愛印刷訓練中心，1982）。本文引用中文譯本時，也參照英譯本稍作修改。

<sup>67</sup> 拉丁文原名來自 institutum，有「訓導」或「主導原理」之意；參閱：Ramsey, trans., *Institutes*, p.4.

《規章》第一部分首先講述隱修士的服裝，並對每一項目給予象徵意義的解釋（第一章）；然後記載修院夜間和日間祈禱及唱聖詠的規矩（第二、三章）；接著敘述有關願意加入修院者，或稱「實行棄絕者」（renunciants）的規章（第四章）。這一章的篇幅相當於前三章的總和，描述願意進修院者須作的等待，以及「初學」的考驗與陶成，也講論隱修士必須務修的主要德行，即神貧、服從和謙遜<sup>68</sup>；並指出謙遜的實踐尤其表現於向導師坦誠披露自己的心思，虛心聆聽他的分辨和指導。

第四章特別重要的是記載了庇奴夫長者（Abba Pinufius）在全體修士前，向一位開始隱修者的訓話。庇奴夫說明：「棄絕不是別的，就是十字架和死亡的旗幟」，今後我們的意志和願望，不應再順從我們的貪欲，因為它們已被釘在耶穌的死亡上。長者指出隱修士所作的棄絕，是爲了實踐門徒必須背著十字架，跟隨基督的命令（瑪+38）<sup>69</sup>。庇奴夫認爲誰若願意跟隨基督、堅持到底，必須培養謙遜之德；他也列出真謙遜的十項標記，這些標記恰當地描述修士應有的態度<sup>70</sup>。

《規章》第二部分討論八種偏情及對治方法，這八種偏情的理論來自艾瓦格略，他依從柏拉圖哲學把人的靈魂分爲三部分：貪欲（concupiscible）、怒情（irascible）、理智（rational）<sup>71</sup>。八

<sup>68</sup> *Inst.* 4.5; 4.8; 4.9; 《會談、規章》452~453 頁。

<sup>69</sup> *Inst.* 4.34; 《會談、規章》463 頁。

<sup>70</sup> *Inst.* 4.36; 4.39; 《會談、規章》464~465 頁。嘉先的謙遜十項標記影響了日後本篤會規的謙遜十二級：《The Rule of St. Benedict》7.10~66; Fry, ed., *RB 1980*, pp.193~201.

<sup>71</sup> 艾瓦格略有關八種偏情的討論，參閱：Evagrius, *Praktikos* 6~39; in *The Praktikos and Chapters on Prayer*, trans. John E. Barnberger.

種偏情分別屬於靈魂的三部分：貪饕、迷色、慳吝來自貪欲；忿怒、煩悶屬於怒情；怠惰、虛榮、驕傲出自理智的偏差<sup>72</sup>。人的基本貪欲包括食物、性慾、財物無節制的貪求，當人的貪欲受到阻拒時，他的反應便是忿怒或煩悶；因此，貪欲和怒情是偏情的主要來源。理智的任務是要管制和指揮這些偏情，但理智本身也可能發生偏差。

艾瓦格略稱這些偏情為「八種思想」（eight thoughts），也稱為「八種魔鬼」（eight spirits / demons），他認為每種偏情有一專業魔鬼負責煽動，向人施行引誘。這樣，曠野聖祖描述的隱修士與魔鬼的鬥爭，被視作靈性的戰鬥，即是魔鬼透過人的偏情向人發動攻勢。但這並不表示艾瓦格略不相信魔鬼的真實性，當然他也知道這些偏情是根植於人心，並不是來自魔鬼的。艾瓦格略對八種偏情作了深度的心理分析，細微描述每種偏情的起因和發展經過，以及如何由一種偏情引發另一種，也提出對每種偏情的對抗方法。他對於偏情的論述至今仍是經典之作。

嘉先繼承了艾瓦格略有關八種偏情的理論，並加以更詳細發揮<sup>73</sup>。嘉先也稱偏情為「魔鬼」；但在討論偏情時，嘉先也

CS4, (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), pp.16~26。柏拉圖把人的靈魂比作馬車：「貪欲」與「怒情」是拖動車子的馬匹，「理智」是馬車駕駛者（*Phaedrus* 25.246a~28.248e）。

<sup>72</sup> 「怠惰」是 *acedia* 的譯名；*acedia* 不易翻譯，它表示一種漫無目的，提不起勁的無聊狀態；也稱為「午間魔鬼」，因為曠野中午天氣炎熱，加上那時守齋已多時，因此是隱修士特別容易遇到的困難；艾瓦格略對 *acedia* 有生動有趣的描述。參閱：Evagrius, *Praktikos* 12 及 27~29; in *Praktikos and Chapters on Prayer*, pp.18~19; 23~24.

<sup>73</sup> 嘉先有關八種偏情的言論見於《規章》第五至第十一章；《會談

有他創新的地方。首先，他引用保祿書信，把這種與偏情或魔鬼的鬥爭放在運動員參加競賽的背景中：凡參加競賽的，在一切事上都有節制；他們只是為得可朽壞的花冠，我們卻是為了得到不朽壞的花冠（格前九 25）<sup>74</sup>。嘉先也指出這競賽的目標是為了爭奪基督的獎賞（斐三 13-14）<sup>75</sup>；他更進一步說明，這獎賞便是基督本人：「他（保祿）熱愛基督，追隨基督不離，同新娘一齊歌唱『你的香氣芬芳怡人，……我隨你奔跑』（歌一 3）」<sup>76</sup>。

有關對治偏情，嘉先提出積極的方法。他表示為了克勝偏情，與其把思想集中於毛病，倒不如把注意力放在德行的美好：「一個有志默觀天主的靈魂，如不能在愛慕德行、愛慕天上事物中發現更大的樂趣，必不能輕棄口腹之樂」<sup>77</sup>。嘉先有關處理偏情的另一特點，是強調「鑑別」（discretic）之德；這鑑別對於守齋節食格外重要。正因為守齋不是只憑靈魂的力量，還要估計肉身的力量，嘉先提出曠野聖祖們定下的原則：「應視體質、年齡、性別的不同，區別用飯的時間、數量與質量。至於節制的精神與內在克苦的操練，則應為所有人作統一規定」<sup>78</sup>。鑑別是曠野傳統特別注重的德行，我們在介紹《會談錄》時會再提出這德行。

錄》第五篇「論八罪宗」。

<sup>74</sup> *Inst.* 5.12.1；《會談、規章》473 頁。嘉先也引述弟前四 7-8，見

*Inst.* 5.17.2；《會談、規章》475 頁。

<sup>75</sup> *Inst.* 5.17.2；《會談、規章》475 頁。

<sup>76</sup> *Inst.* 5.18.1；《會談、規章》476 頁。

<sup>77</sup> *Inst.* 5.14.4；《會談、規章》474 頁。

<sup>78</sup> *Inst.* 5.5.1；《會談、規章》470 頁。

## (二) 《會談錄》

《會談錄》的拉丁文名稱是 *Collationes*，意指本書記載了嘉先和日爾曼訪問埃及曠野聖祖的談話內容<sup>79</sup>。他們訪問了十五位長者，全書共廿四篇會談記錄，分為三部分<sup>80</sup>。在《會談錄》第一部分的序言，嘉先說他在《隱院規章》記載了有關團體隱修的規章，現在要探討有關獨修生活的規章；以前所敘述的是關於隱修生活表面、有形的部分，現在卻要涉及靈魂內在、無形的活動，那就更感困難了<sup>81</sup>。

事實上，嘉先訪問的曠野聖祖，除兩位外，全部都是度獨修生活的隱修士。但從內容看，《會談錄》適用於所有隱修士，不論是獨修或團體隱修者。因此，日後聖本篤給團體隱修撰寫會規時，不但深受嘉先兩部著作的影響，也以明文向修士推薦嘉先的《規章》和《會談錄》<sup>82</sup>。我們將從「心靈潔淨」和「默觀」這兩個主題討論《會談錄》。

### 1. 「心靈潔淨」

《會談錄》第一篇論隱修士的目標和終向，不但可視作全書的導論，也是嘉先有關隱修靈修思想的基礎。這會談記載了 Scetis 曠野著名隱修士梅瑟長者 (Abba Moses) 的談話，他首先把「目標」(skopos) 與「終向」(telos) 區分，認為從事各行業的

<sup>79</sup> 嘉先在回到法國並創立修院後才開始寫《會談錄》，距離訪問曠野聖祖的時間至少有廿多年；《會談錄》的內容基本上來自曠野聖祖，但也加上嘉先個人的反思和整理。

<sup>80</sup> 他們訪問的聖祖，有數位作了多於一次的談話。廿四篇會談分為三部分，原因是分開不同時間完成；但大概相距不遠。

<sup>81</sup> *Confprol.*；《會談、規章》33 頁。

<sup>82</sup> *The Rule of St. Benedict* 73.5; Fry, ed., *RB* 1980, p.297.

人都須有清晰的近目標，然後才能達到期望的終向。梅瑟長者指出隱修士的終向是「天國」（Kingdom of God）或「永生」，而隱修士當前該追求的目標便是「心靈潔淨」（purity of heart）<sup>83</sup>；他引用真福八端把這目標與終向連貫起來：「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）<sup>84</sup>。

嘉先提出的「心靈潔淨」是《會談錄》全書主題，代表隱修生活的成全，包括豐富的內涵，如內心平和、愛德、默觀等。「心靈潔淨」的背景來自艾瓦格略帶到曠野的希臘教父靈修傳統，這傳統把基督徒靈修生活分為兩階段：「修行」（*praktike*）與「默觀」（*theoria*）<sup>85</sup>。艾瓦格略指出「修行」要達致的目標是 *apatheia*（*passionlessness*），可譯作「無欲」或「清心寡欲」；*apatheia* 不表示麻木不仁的消極意義，卻表示偏情的整合及內心的自由。艾瓦格略說明 *apatheia* 產生「愛」（*agape*），並能引人進入「默觀」的堂奧<sup>86</sup>。但由於 *apatheia* 一詞容易被誤解，嘉

<sup>83</sup> *Conf* 1.4.3；《會談、規章》37 頁。

<sup>84</sup> *Conf* 1.10.4；《會談、規章》42 頁。

<sup>85</sup> 艾瓦格略本人把「默觀」分為兩種，提出靈修生活三階段：修行（*praktike*）；透過受造物默觀天主（*physike*）；默觀天主本身（*theologia*，即默觀天主聖三）；參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp.102~103.

<sup>86</sup> 艾瓦格略指出 *apatheia*，愛，默觀三者的連繫：“Now this *apatheia* has a child called *agape* who keeps the door to deep knowledge of the created universe, Finally, to this knowledge succeed theology and the supreme beatitude,” (*Letter to Anatolius*; in *Praktikos and Chapters on Prayer*, p.14)。也參閱：Louth, *Christian Mystical Tradition*, pp.103~105。

先避免使用它，卻用了「心靈潔淨」這個聖經詞語。

除了「心靈潔淨」外，嘉先也多次使用「內心的平和」（tranquillity of mind）表示隱修生活的成全<sup>87</sup>。不論「心靈潔淨」或「內心平和」，都是天主的恩寵與個人修養配合的成果，爲了獲致心靈的潔淨與平和，必須經歷「棄絕」和淨化的過程。在《會談錄》第三篇，巴夫奴斯長者（Abba Paphnutius）談論「三種棄絕」：第一種是要我們輕視世界上的財富；第二種要我們棄絕過往生活的惡習，及仍在困擾我們的偏情；第三種要我們不留戀現世可見的事物，一心嚮往來世和不可見的事物<sup>88</sup>。一般來說，修士開始隱修時，作了第一種棄絕；必須在全部隱修生活中實踐第二種棄絕，即改毛病及修德行；然後希望透過第三種棄絕，進入默觀的境界。

這棄絕和淨化的過程主要是內心的工夫，蓋萊蒙長者（Abba Chaeremon）在〈論成全〉（On Perfection）的會談裏，指稱願意達到成全的人必須逐級而上，從第一級畏懼受罰，升到第二級對永生賞報的希望，最後達到第三級圓滿的愛；於是由奴僕身分成爲天主的子女<sup>89</sup>。蓋萊蒙格外把這種內心的轉化應用於克服偏情及修德行；他深信藉著愛德避免惡習勝於其他方法：「有人只由於怕地獄或希望來世的賞報，才克制惡習；而另有人則

---

pp.103~105。

<sup>87</sup> *Conf* 1.7.4；《會談、規章》39 頁：「凡是能擾亂我們內心的潔淨與平和的，……我們都應該把它當作有害的東西來躲避」。這裏嘉先把「內心的潔淨與平和」（The purity and tranquillity of our mind）連在一起。

<sup>88</sup> *Conf* 3.6.1；《會談、規章》73 頁。

<sup>89</sup> *Conf* 11.7.1~3；《會談、規章》194~195 頁。

潔德本身的愛心和渴慕而保持純潔。……愛德行的情感已經透入他們的骨髓」<sup>90</sup>。嘉先認為只有透過對天主和對德行的愛才能徹底克勝偏情。

同樣的蓋萊蒙長者也作了第二篇談話：「論潔德」；他依照相似的理論，提出以善勝惡的積極方法來處理偏情：「若想控制或排除貪圖現世事物的心情，必須用有益的傾向，代替要排除的有害傾向。靈魂的生命力，不允許他靜止不動，自然要產生希望、恐懼、歡樂、憂愁等情感；我們的任務是要把這些情感導向好的方面。若想從心裏驅除肉慾，就必須讓靈性的歡樂佔據我們的心靈」<sup>91</sup>。

按嘉先的理解，真正的潔德表示靈魂與肉身的調協與整合；到那時候，肉身不再反抗靈魂，而是贊同他的願望，與他通力合作，在穩固的和平中團結起來。這「和平」是「建立在潔德的和平及心神永久的平靜中(perpetual tranquillity of heart)」<sup>92</sup>。

為了對治偏情，達到靈魂和肉身的整合，嘉先強調「鑑別」之德最為重要；「鑑別」被稱為「諸德之母」，或「諸德的泉源和根基」<sup>93</sup>。嘉先引述安當的言論：「鑑別就是鍛煉修士們會在兩個相反極端之間，選擇中間的陽光大道，既不偏右，也

---

<sup>90</sup> Conf 11.8.1~2；《會談、規章》195 頁。

<sup>91</sup> Conf 12.5.3；《會談、規章》205 頁。

<sup>92</sup> Conf 12.11.1~3；《會談、規章》211 頁。

<sup>93</sup> Conf 2.4.3; 2.9.1；《會談、規章》56、58 頁。梅瑟長者主持了第一篇會談：專門談論「心靈潔淨」；也講了第二篇談話：「論鑑別」；有學者認為「心靈潔淨」和「鑑別」分別是全部《會談錄》的主題及副題。參閱 B. Ramsey 在他的《會談錄》譯本的導論，*The Conferences*, pp.18~20.

會在兩個相反極端之間，選擇中間的陽光大道，既不偏右，也不偏左」<sup>94</sup>。嘉先以節食和守夜為例，說明「過分的齋戒和放縱食欲要得到同樣的結果；不加節制的守夜，給修士帶來的危害不亞於貪懶好睡」<sup>95</sup>。曠野隱修生活容易趨向極端，使無經驗者誤入歧途。因此曠野傳統指出，鑑別特別是長者享有的神恩，年輕修士必須以真誠的謙遜，向長者揭露心思和一切疑問，並單純地接受長者的審斷和指導，使能循正確方向前進<sup>96</sup>。

爲了表明隱修士目標的積極意義，嘉先把「心靈潔淨」與「愛德」視作等同；這愛德是指保祿宗徒歌頌的愛德（格前十三4-7）。嘉先說：「愛德就是心靈的潔淨。內心潔淨的人不嫉妒、不誇張、不動怒、不輕浮、不損人利己、不念舊惡等等」<sup>97</sup>。嘉先也聲明，與愛德相比，一切隱修生活的修煉都是次要的，是爲了追求這首要目標而實踐的：「總之，一切次要的東西，如守齋、熬夜、退隱、默想等等，必須爲主要的目標，也就是爲愛德，或心靈的潔淨服務」<sup>98</sup>。因此，嘉先提出的「心靈潔淨」，對修士本人來說，表示偏情整合後帶來的「內心平和」；從對別人的關係看，則表示保祿宗徒推薦的兄弟的「愛德」。

<sup>94</sup> *Conf* 2.2.4；《會談、規章》55 頁。「不偏右」指不因一時的熱情，做超出正當節制限度的冒失行動；「不偏左」即是不陷於疏忽懈怠的狀況。

<sup>95</sup> *Conf* 2.16.1；《會談、規章》65 頁。

<sup>96</sup> *Conf* 2.10.1；《會談、規章》59 頁。

<sup>97</sup> *Conf* 1.6.3；《會談、規章》39 頁。嘉先也稱這愛德爲「宗徒的愛德」（apostolic love），意即保祿宗徒稱譽的愛德；見 *conf.* 20.12.4 及 21.17.1。艾瓦格略也把 *apatheia* 與愛（*agape*）連在一起；見上註 86。

<sup>98</sup> *Conf* 1.7.2；《會談、規章》39 頁。

## 2. 默觀

嘉先以「心靈潔淨」為隱修士的目標，並以「天國」為終向；這「天國」表示「永生」，或享見天主。因此，「默觀」是目標與終向之間的連接，是終向在世上的提前實現；正如耶穌說：「天國就在你們中間」（路十七 21）<sup>99</sup>。事實上，「默觀」是「心靈潔淨」的自然運作，是同一事實的兩面，彼此有「體」與「用」的連繫。潔淨的心靈有如明亮的鏡子，自然地反映天主的容貌<sup>100</sup>。

在《會談錄》第一篇，嘉先解釋有關瑪爾大和瑪利亞的敘述。瑪爾大代表行動和服務，瑪利亞卻代表對耶穌的聆聽和默觀。當瑪爾大請求耶穌讓她妹妹幫忙時，耶穌對她說：「瑪爾大，瑪爾大！你為了許多事操心忙碌，但需要的事情很少，其實只有一件；瑪利亞選擇了美好的一分，是不能從她奪去的」（路十 41~42）<sup>101</sup>。嘉先指出，耶穌認定默觀天主是「首要的善」（*principale bonum*），其他德行該放在次要地位；我們實踐其他善功，目的是為了達致這「最高的善」（*summum bonum*），即默觀天主<sup>102</sup>。

隱修士實踐的善功，包括淨化心靈的修行，及接待客人，

---

<sup>99</sup> 參閱：Columba Stewart, *Cassian the Monk* (New York: Oxford University Press, 1998), p.47.

<sup>100</sup> 如同老子說：「滌除玄鑿，能無疵乎？」（《道德經》十章）；「玄鑿」者，內心之光明，為形而上之鏡；淨化了心中的欲望，便能觀「道」。參閱：陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，2000），84~85 頁。

<sup>101</sup> *Conf* 1.8.2；參閱《會談、規章》40 頁。中譯本引用思高《聖經》版本，嘉先卻依從一些希臘手抄本，找到上述經文。

<sup>102</sup> *Conf* 1.8.2~3；《會談、規章》40 頁。

替人服務的仁愛工作等，這些事工都是美好及需要的，但不是永恆的；在進入永生時這一切事工都將要終止，「那時人人將從複雜的俗務中解脫出來，帶著一顆永遠潔淨的心，默觀享見天主」<sup>103</sup>。默觀天主是永生的主要內涵，因此，有些人從現在起，就決定選擇這條路，集中一切力量，向這唯一的目標前進。耶穌預許給心靈潔淨者的賞報，透過默觀在現世提前實現。現在我們從「屬神知識」及「不斷祈禱」這兩個題目反思嘉先有關默觀的言論。

### 「屬神知識」

《會談錄》第十四篇論「屬神的知識」，嘉先願意藉這觀念表達他有關默觀的思想。他依照靈修生活二階段（修行與默觀）的傳統，提出兩種不同的知識：其一是「實踐知識」（practical knowledge），即有關「改毛病」和「修德行」的知識；其二是「屬神知識」（spiritual knowledge），即有關「默觀天主」或「默觀天主事理」的知識<sup>104</sup>。這裏所說的「知識」（scientia）明顯地與一般從書本或上課得來的學問不同，是指一種透過經驗和實踐獲得的知識。嘉先強調誰若願意得到「屬神知識」，必須首先尋求「實踐知識」，以期達致心靈的潔淨；因為「屬神知識」是藉著聖神的光照，賜給潔淨的心靈的<sup>105</sup>。

天主聖言是隱修士祈禱、默觀的主要來源；修士留在自己

<sup>103</sup> Conf 1.10.5；《會談、規章》41 頁。

<sup>104</sup> Conf 14.1.3；《會談、規章》236 頁。中文譯本把兩種 scientia 譯作「實踐學問」及「靈性學問」。

<sup>105</sup> Conf 14.2; 14.9.7；《會談、規章》236、242 頁。嘉先指稱這種知識來自聖神的光照，這也是本文譯作「屬神知識」的原因。

的小室，除了祈禱和從事手工外，主要的工作是勤於閱讀和默想聖經。因此，嘉先把「屬神知識」視作對聖經的了解及詮釋。他指出聖經的含義主要分為兩種，即「歷史意義」（也就是「文字意義」）及「精神意義」（spiritual sense）。「精神意義」又分為三種：即「倫理意義」（tropology）、「寓意解釋」（allegory），及「末世意義」（anagogy）<sup>106</sup>。「倫理意義」是借古諷今，適用於倫理道德的範圍；「寓意解釋」是以往發生的事情，預先影射以後的一種奧蹟；「末世意義」是經文指向天國或末世的含義<sup>107</sup>。

嘉先在這會談之目的，不在於對聖經的四重意義作系統性的完備解釋，他的用意卻是提醒我們聖經有豐富的含義，讀經時應首先了解聖經的文字意義，但更重要的是通過文字意義進入更深的精神意義。按照教父的傳授，領悟聖經的精神意義便是一種真正的默觀經驗。聖經的精神意義中尤其重要的是「寓意解釋」，格外以舊約事蹟視作基督的預像。因此，在領會聖經的「寓意解釋」時，便如同發現基督在聖經中隱藏著的臨在，是與基督會晤的默觀經驗<sup>108</sup>。奧力振直接把「寓意解釋」稱為「主的意義」（sensus Domini），指出對這意義的體會給人帶來默

<sup>106</sup> Conf 14.8.1；《會談、規章》239 頁。「屬神知識」包括對聖經四重意義的領會。

<sup>107</sup> Conf 14.8.2~3；《會談、規章》239~240 頁。這裏嘉先特地用了迦四 22~27 解釋聖經的四重意義。

<sup>108</sup> Conf 14.8.5；《會談、規章》240 頁。嘉先以格前 1~4，尤其「那磐石就是基督」一語，說明「寓意解釋」格外指向基督的奧蹟。C. Stewart 指出嘉先有關默觀的靈修思想是以基督為中心的，參閱：Stewart, *Cassian the Monk*, pp.95~99。

觀基督的經驗<sup>109</sup>。

嘉先也指出默想聖經與淨化心靈相互的關係，若願意好好默想聖經，獲得「屬神知識」，必須先淨化心靈；但從另一面看，勤於閱讀和默想聖經也是淨化心靈積極有效的途徑<sup>110</sup>。

### 「不斷祈禱」

嘉先關於「不斷祈禱」(unceasing prayer)的言論，與「屬神知識」聯在一起，最能表達他有關默觀的思想。保祿宗徒囑咐信徒們要「不斷祈禱」(得前五17)；早期教會對這囑咐有不同的意見，主要的解釋來自奧力振。他主張不斷祈禱的具體實踐是要信徒把每天當作的事工奉獻給天主，然後配合定時的祈禱；這樣，信徒的全部生活便成爲一個不斷的祈禱<sup>111</sup>。

隱修傳統卻認爲這種解釋對一般信徒固然適用，但隱修士既以祈禱爲專業，對他們來說，不斷祈禱有進一步的要求，即是在定時祈禱之間，在工作時，也要配合個人的祈禱<sup>112</sup>。他們格外用 *meditatio* 一詞指稱這種個人祈禱，*meditatio* 可譯作「默想」，但在古代，尤其隱修傳統，有不同意義。*meditatio* 表示

<sup>109</sup> Origen, *De principiis* 4.2.3; in *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works*, trans. Rowan A. Greer, CWS, (New York: Paulist press, 1979), p.181.

<sup>110</sup> *Conf* 14.10.4; 《會談、規章》243 頁。嘉先講述不間斷默想聖經的兩種好處：第一，排除分心雜念，及一切有害的思想；第二，深入領會聖經的含意。

<sup>111</sup> Origen, *De oratione* 12.2; in *Exhortation to Martyrdom, Prayer*, pp.104~105。當時按照猶太人傳統，提出每天三次定時祈禱。

<sup>112</sup> 一位佚名隱修士的名句：「假如一位隱修士只在公開祈禱時才站著祈禱，那麼他根本沒有祈禱」(*AP Coll. Anon.* 104)。

重複誦讀的意思，誦讀的內容是指聖經，目的是要透過重複誦念深入領會經文的意義，同時也把經文背熟，以便日間工作時可以繼續背誦：「手在工作，口在誦經」，這是隱修士工作的基本特色。後來，隱修士也從默想聖經，漸漸編造一些個人祈禱的短句，稱爲「單句禱文」（monologic prayer），在日間不斷重複應用<sup>113</sup>。

《會談錄》第九、十兩篇，記載依撒格長者（Abba Isaac）論「祈禱」的談話，一般被認爲這是嘉先有關隱修靈修思想的精華；其中主要內容是論及不斷祈禱的方法。爲了解答如何使分散的思想恆久集中在天主身上，並實踐不斷的祈禱，依撒格把一個曠野的祖傳秘方傳授於兩位極有誠意的訪客；這秘方便是不斷重複一個熱心誦句：「天主，求你快來救我，上主，求你速來助我」（詠七十 1）<sup>114</sup>。重複誦念這短句，可視作上述「默想」與「單句禱文」的配合。就如教父們視《聖詠集》爲全部聖經的縮本，嘉先更指出這句經文是《聖詠集》的綜合。他寫說：「聖祖們從全部聖經裏，特別選出了這句短誦，並非沒有理由。它能表達人性所發出的一切情感，對各種情況都極適用，並適於克服任何誘惑」<sup>115</sup>。

嘉先對這誦句發表了長篇的稱頌，結束時他把這誦句比作

---

<sup>113</sup> 有關隱修士的「默想」及「單句禱文」參閱：Irénee Hausherr, *The Name of Jesus*, CS 44, (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978), pp.172~214.

<sup>114</sup> *Conf* 10.10.2；《會談、規章》183 頁。

<sup>115</sup> *Conf* 10.10.3；《會談、規章》183 頁。視《聖詠集》爲全部聖經縮本的觀念，參閱：Athanasius, *Epist. Ad Marcellinum* 2~8; in Gregg, trans., *Life of Antony and Letter to Marcellinus*, pp.101~106.

梅瑟留給以色列民的命令（Shema）（申六 4~6），邀請我們把這句話寫在口唇上，刻在心坎上，讓它從早到晚，時時處處伴隨著我們，成為我們不斷的祈禱<sup>116</sup>。嘉先也指出，誰若恆心誦念這短句，摒棄一切華麗的詞句，僅保留這一端簡單的經文，便是實踐真福第一端：「神貧的人是有福的」（瑪五 3）<sup>117</sup>；可是這神貧卻能帶來豐厚的賞報，讓我們漸漸滲透聖詠所表達的一切情感，在誦念聖詠時內心產生深刻的共鳴，好像我們便是聖詠的作者，或至少感到聖詠是為我們而作的<sup>118</sup>。

恆心誦念這簡單的短句，能使人在祈禱時超越圖像和言語，達到一種無言、無念的「單純祈禱」（pure prayer），嘉先也稱這種「單純祈禱」為「火熱的祈禱」（fiery prayer），是一種真正的默觀祈禱<sup>119</sup>。他對這種祈禱有熱情奔放的描述：

「他被引到很少人體驗到的火熱的祈禱，這是一種不可言喻的，超出一切人類感覺的祈禱。……人的靈魂被天上光明所籠罩，已用不著唇舌來表達，唇舌也確實無能為力。這時在靈魂內，善情洶湧澎湃，祈禱好似不可遏止的噴泉一直衝向天主，一霎那間，靈魂傾吐的事不可勝數，遠超過他回復常態時可以描述或回憶的。<sup>120</sup>」

<sup>116</sup> Conf 10.10.14；《會談、規章》185~186 頁。

<sup>117</sup> Conf 10.11.1；《會談、規章》186 頁。

<sup>118</sup> Conf 10.11.4；《會談、規章》186~187 頁。

<sup>119</sup> Conf 10.11.6；《會談、規章》187 頁。艾瓦格略首先提出「單純祈禱」，參閱：De oratione 66~70, in *Praktikos and Chapters on Prayer*, p.66。嘉先不但鼓勵「單純祈禱」，也提出達致「單純祈禱」的具體方法，即是不斷重複誦念短句。

<sup>120</sup> Conf 9.25.1；《會談、規章》170 頁；參閱：Conf 9.15.2；《會談、規章》166 頁。

按照新約傳統，「主」的名號通常是應用於基督的；爲此，在嘉先心目中，簡短誦句的第二部分（「上主，求你速來助我！」）是格外指向基督的<sup>121</sup>。後來隱修士們漸漸集中採用呼求耶穌聖名的誦句，發展爲日後東方靈修傳統喜愛的「耶穌禱文」。可以說，嘉先推行重複誦句的祈禱方式，給「耶穌禱文」作了重要的準備工夫<sup>122</sup>。

## 結 論

本文介紹了第四世紀埃及曠野隱修興起的過程，也特別討論了嘉先的靈修思想。嘉先的著述蘊含了曠野聖祖的隱修靈修精華；《會談錄》雖然採用訪問和談話的體裁，但也包含著一套完善的靈修理論。嘉先以靈修生活二階段（修行－默觀）的架構，闡釋靈修生活兩大重點—淨化與默觀；並以「心靈潔淨」作爲兩者的會合：既是淨化的成果，也是默觀的開端<sup>123</sup>。嘉先也把「心靈潔淨」解作「內心平和」與「仁愛」，並指示「心靈潔淨」爲隱修士應當追求的目標。其實，這也是每個基督徒該追求的目標；原來曠野隱修士的理想不是別的，正是要作成全和認真的基督徒。嘉先提出的曠野靈修平易近人，表現了鑑別的智慧，不但適合於隱修士，也是大眾信徒可以實踐的。

以安當或帕科米奧爲代表的個人獨修者或團體隱修者，都可以稱爲「隱修士」；這名稱譯自希臘文 *monachos*，有「單獨」

---

<sup>121</sup> 參閱：*Conf* 10.11.3；《會談、規章》186 頁。嘉先把記念主的苦難與重複上述誦句連在一起。

<sup>122</sup> 參閱：Hausherr, *The Name of Jesus*, pp.265~308.

<sup>123</sup> 潔淨與默觀的聯繫可見於耶穌在福音中所說：「心裏潔淨的人是有福的，因爲他們要看見天主」（瑪五 8）。

或「退隱」的含義。「隱修士」與社會人群及俗世事務保持某種距離；隨著四世紀曠野隱修的興起，這「退隱」也帶上自然環境的意義；「曠野」或僻靜的地方成了隱修院的理想環境。近日著名的隱修士牟敦（Thomas Merton）對「退隱」及「孤寂」（solitude）作了恰當的解釋，指出隱修士與人群隔離，是為了在寧靜中與天主會晤，並在更深層面與人相遇，從另一個角度了解社會的問題，給世界傳來具有先知性的曠野呼聲<sup>124</sup>。這呼聲有時以言語表達，但更普遍的是默默無言，透過隱院的鐘聲播送出來。

---

<sup>124</sup> 參閱：Thomas Merton, *Disputed Questions*, (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1953), pp.172-175.

## 詮釋依納爵風格的領導

朱蒙泉 譯<sup>1</sup>

本文作者從《神操》及《耶穌會會憲》的原則出發，探討耶穌會培育領袖及團體管理方式的特色，其中心信念乃在「天主臨在於我們的機構與組織當中」，因而「長上與屬下能有真實的交融溝通」。

一批耶穌會士盲目地朝向長上所命令的目標，邁開行軍的步伐前進，這幅景象對現代讀者而言，彷彿是陳舊過時的漫畫。的確，耶穌會創辦人聖依納爵·羅耀拉所描繪的願景，事實上是與此大相逕庭。《栽培領袖》<sup>2</sup>一書中，作者 Chris Lowney 依據《耶穌會會憲》的原則，提出了「集體領導」的概念，我也認為這個觀點對現代領袖很有幫助。

為依納爵而言，人生的終向在於尋找天主的旨意，並依這旨意而生活。依納爵編寫《神操》，就是為了提供一套尋找天主旨意的方法。本人曾於去年（2006）所寫的一篇文章中說明：

---

<sup>1</sup> 本文譯自：William A. Barry, S.J., “A Note on Leadership, Ignatian Style”, *Human Development* (Spring 2007)。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。

<sup>2</sup> Chris Lowney, *Heroic Leadership: Best Practices from a 450-year-old Company That Changed the World* (Chicago: Loyola Press, 2003)；中譯本：陳曉夫譯，《栽培領袖：耶穌會的人才學》（台北：啓示，2004 初版）。

「尋找天主旨意的意義，是讓我們的行動，配合天主在世界上的行動」（*Human Development*, Fall 2006）。做神操者為能配合天主的行動，當專心注意祈禱和生活的經驗，並對此經驗起敬起畏，因為這可能是天主臨在的標記。再進一步於這經驗中分辨什麼來自天主，什麼並非出於祂，才不致於在分辨中被自己蒙蔽。做神操者和一位自己信任的同伴或導師，談論自己的經驗。導師當以同樣專一和尊敬的態度，聆聽求助者的經驗，協助他們分辨這經驗是否來自天主。這種靈修指導的過程是「雙向的」，雙方因交談而彼此獲益。

我自己身為神操導師的經驗，可以為此「雙向互動」作印證。當我引導別人時，我的天主形象和我的生活方式經常受到挑戰，令我更相似基督。在領導別人的經驗中，發現天主的行動無法預測，也不受人對祂的期待所侷限，令人不免感到困擾。這一雙向靈修指導的模式，《耶穌會會憲》在論領導時，隨處可見；這雙向模式的領導方式將有助於培養教會領袖。

## 一、天主臨在於人類機構內

人的機構和組織是有缺陷、不完美的工具，但天主應用這樣的工具，實現祂的美夢。不僅如此，組織內的成員，包括領袖在內，都是有缺陷、有罪、又有限的。因此，領袖要為這樣的成員和組織作出決定，實在是艱鉅的任務。領袖如何在自己的限度和有罪的情況下，領導其他有罪、有限的成員和組織，去實現天主的美夢呢？別的不談，至少領袖當相信天主願意這樣有缺陷的組織存在和運作，並儘量配合祂的計畫。換句話說：天主計畫的成敗得失，與組織和成員如何運作息息相關，為此，祂不怕在有限的組織中孤注一擲！

《耶穌會會憲》開宗明義地陳述：

「雖然創造者天主和吾等主，是祂因祂無窮的智慧與美善，決定保存、領導，推進這渺小的耶穌會，為祂神聖的服務而創始她.....。」（134）

《會憲》最後部分作了相似的陳述：

「耶穌會的創立不是因人的方法，也不能用人的方法保存她，使她成長，而是因基督天主吾等主全能之手的恩寵（而完成）。」（812）

耶穌會士相信：天主願意耶穌會為「人靈的益處」而存在於羅馬天主教會內。這個信念，帶給領袖和成員們力量，盡其所能地配合天主的旨意，使修會生存。修會的使命也因這信念更加強化，因為成員視修會是天主手中的工具。

## 二、天主臨在於遴選領袖時

進而言之，被遴選為長上的耶穌會士應當相信：天主非常關心長上的遴選，因為這事關係著修會的成敗得失。這樣的信念，使長上不致盲目地認為自己有決定的能力，同時能帶給領袖們該具有的自信心。耶穌會遴選長上的程序，包括廣泛的諮詢，以及與被甄選者坦誠討論自己的優缺點。被諮詢和最後遴選的決定者，希望出線的理想長上是：為了修會的福利，儘量制訂配合天主美夢的決策；不要怕作出困難的決定，甚至能夠面對不可避免的衝突。因此，在委派長上的過程中，已經在分辨天主的旨意。任何人一旦被委派為長上，自然相信如何領導交託給他們的機構，與天主計畫的成敗得失息息相關。既然機構交託給他們管理，這就是天主的工程，而不僅僅是長上的工作。

### 三、領袖需要互動

依納爵風格的管理，預設領袖有足夠的自信，一方面能認識自己的優長與限度，另一方面能聆聽他人的意見，即使對方提出與自己相左的意見，也能耐心聆聽。依納爵風格的管理還預期長上能受到耶穌會士的信任，彼此能坦誠相見，表白自己的看法。耶穌會士的領導，即使有人誤解其為盲目的服從，但事實上，依舊期許長上和屬下之間的互動。這樣的互動，類似於帶領神操和做神操者之間的互動關係。我視這互動的特色為真正領導的試金石，這一觀點為領導任何機構都有幫助，尤其為領導修會團體更有幫助。

細讀《耶穌會會憲》可以發現，長上和屬下之間的關係是互動和彼此信任的。對初學神師，依納爵提示說：「初學神師該受到初學生愛戴。當初學生身陷誘惑時，願意向他打開心門，在主內請求指引和協助」（263）。依納爵期待初學生的信任態度，也是期待耶穌會士對長上的態度。任何初學生或會士若感覺不到導師或長上的愛，不可能對他表示愛和信任。依納爵風格的服從或任何基督徒的服從，是唯有在彼此信任中，才可能存在。信任是建立在愛情之上。因此，依納爵在《耶穌會會憲》中所表達的：「神師為初學生所愛戴」之源頭，即是初學神師真正愛護、疼惜初學生。

具體來說，當長上聆聽團體成員的傾訴時，應抱著靈修導師一般專注和尊敬的態度，因為二者都在尋找天主的旨意與風格。抱著這樣的心態聆聽，長上相信屬下坦誠相見，盡其所知表達所屬機構的相關事務。如果長上對屬下有所懷疑，當坦誠並溫和地向屬下直接表達心意。若無彼此信任，無法實踐耶穌

會的管理。

事實上，任何基督徒的事業若沒有信任，絕對無法成功。天主並不要求奴隸式的表面服從，而是如同在天國內的知心朋友一般，自由自在地合作結夥。任何基督徒的事業必須建基於信任，這是天主所樂見的。如果你我之間沒有信任，不要說以基督之名創辦的工作不可能成功，我們又怎能通力合作、群策群力呢？一旦失去信任，我們得時時提防別人在我們背後的利用或傷害。這樣，我們就不再是相親相愛的同胞兄弟或姊妹，一起去尋找服務天主子民的最佳途徑了。除非我冒險信任別人，否則我們永遠不會發現究竟你值不值得我信任。如何面對信任上遭遇的失敗，是領袖要終身學習的課題。無論如何，有一件事是可以肯定的：依納爵風格的領導，建立在相互信任的基礎上。其實，這並不是依納爵的新發現，「信任」原本就是基督化靈修的基石。

#### 四、雙向交融要求彼此開放

長上除信任之外，還當抱著開放的心胸聆聽屬下的傾訴。他們當真誠地期待、甚至希望因屬下的言談而震驚。同樣，屬下也當以專心和尊敬的態度，聆聽長上的言談。這是在共同尋找事奉天主的途徑上所必須持有的態度，雖然可能因此而受傷。領導神操的導師全神貫注且恭敬地聆聽做神操者的傾訴，有時會有意想不到的談話（因為天主有超然的自由，無法預測其回應，即使在神操結構中亦是如此）。同樣地，耶穌會長上當以開放與期待的心態，聆聽投入事業或組織之中的會士訴心：談話的內容可能涉及委派工作或組織的使命方向，並期待回應，例如：「我要某會士接受校長之職」、「我希望某會士協助我把學校導向

新的方向」。正因彼此真誠交融，在交談中原先預設的期待與希望可能會不斷地改變與修正，也就不足為奇了。

依納爵肯定天主與一切人溝通往來，天主推動個人的生活，使人配合祂對他們和世界的美夢。因此，任何機構都願意配合天主的美夢，所有接受使命的成員，都有責任聆聽天主對該機構的計畫。領袖不是唯一走向天主的通道。耶穌會的管理，預期天主臨在於領袖和屬下的交談之中，雙方在交談之中會得到意想不到的訊息。所以，長上與屬下交談之前雖有所期待，但很可能在聆聽之中，發現結果差之千里。但是自己的期待，不當阻礙專心和尊敬的聆聽。要做到這點並不容易，為此，長上在交談之前，向天主祈求打開心胸的恩惠，給天主震驚自己的機會。

## 五、幾項附注與結論

以上所提出幾點取自依納爵管理方式，綜合地說：機構中的成員和領袖所作的決定，與天主計畫的成敗，息息相關。天主願意世上的男女以天主知友的身分，彼此合作無間，並善待支持我們的世界。在這大前提下，為實現天主的計畫和美夢，我們如何作決定，實有著樞紐性的關係。一旦天主創造世界，這世界有人類存在，天主受人自由抉擇的影響，甚至亦會受傷：沒有人類的合作，天主無法具體實現祂的美夢。若個人或機構的步調與天主步調不合，要想實現理想，更是困難重重。為此，如果人類領袖的管理風格不能解決問題，就會增加問題，沒有中間路線。領袖當盡其所能使所作的決定，不背離天主的理想，而應是完全配合天主的理想。

在此大前提下，領袖們多有一個重大的責任，就是幫助成

員接受使命，並創造一種交往互信的氣氛，在這氣氛中，天主的意願便能完成。領袖當用交往的方式協助屬下，要是機構相當大，則委派他們在機構中擔任合宜的角色。領袖們當以信任的態度授權屬下，完成使命，不予干涉。分層負責是必要的，且不要處處干涉。能信任並授權給人，被信任者較容易信任和授權給別人。重要的事是，經常提醒所有合作者，他們是與天主共事合作。依納爵經常寫信給在「主的葡萄園」工作的人。他相信天主時時處處在世界實現祂的美夢。所以，世界是天主的葡萄園、祂的花園，祂願意他們和祂一起照顧、修剪、灌溉。

最後，依納爵的管理，全靠前線工作者的創發性和企圖心。依納爵願意耶穌會士都可以受到信託，知道需要做什麼，不必事事徵詢長上。耶穌會創始之初，由於交通的阻隔和危險，信託在南美和印度的會士，也許是唯一可行的辦法。但這必須性不是唯一的理由。依納爵強調服從，但也希望會士們都是卓越之才，可以信託，因為他們不斷分辨，在不同的文化中，他們有適應能力，並按自己的洞察，作最佳抉擇。依納爵有時寫工作指南給到愛爾蘭或印度去的會士，甚至是相當仔細的指南，但他必定附帶說明，會士宜按照當地的實況作適當的修正。換句話說：依納爵相信會士們都是祈禱分辨的謹慎之人，根據所處的新環境，作最合宜的決定。

天主既然仍不斷在這世界上運作，依納爵因而作出這樣的結論：會士當有足夠的自由和自信，發現天主行動的方式。耶穌會士分布在各地，有許多卓越的成就，除非察覺到會士的工作風格異常，而要求他們有分辨天主行動的能力，不必事事等待總部的指示，否則，真是不可思議。

Chris Lowney 曾進入過耶穌會，後來成爲一位非常成功的經

理人，在摩根投顧公司（J. P. Morgan）任職。他曾寫過一本《栽培領袖》的著作，是提供給美國現有企業管理學院普遍應用的手冊。在書中他強調一點：耶穌會願意所有的成員是領袖，有願景、有才華、有創意，彼此也相愛與互信。這理想一旦實現，偉大的事就會發生；即使失敗，也是偉大的。顯而易見地，由於耶穌會士自身的限度和罪過，使這理想即使在耶穌會中也不常完全實現。雖然有時理想無法在個人和其機構中徹底實現，但是沒有理想，個人和其機構要比有理想更容易犯上盲目和破壞的錯誤。理想提醒我們，我們和機構應該如何協助自己不斷皈依，這原是天主願意人之所以為人的終極目的。

# 門檻那邊的世界

## Pieris 談亞洲教會福傳真義

洪智偉<sup>1</sup>

「亞洲的教會」不是「在亞洲的教會」，需要有更廣泛的聚焦與靈敏度，方能與無所不在的救贖的天主更積極地合作。本文作者透過亞洲靈修的「划到深處的洗禮」，更進一步走入本土部落中，吸收、學習、傳授原住民傳統的靈修智慧與能力。他的經驗與聖經故事及宗座文告《新千年的開始》有所聯結，並由此提出神學反省，舉出一些相關的福傳準則與策略，為亞洲教會的使命指出同時具有創造性與批判性的思維。

聯合國的十年原住民年於 2004 年結束。這一為期十年的慶祝，始自 1995 年亞洲教會在泰國的 Hua Hin，舉辦了一個名為「在亞洲原住民中的福傳」的會議。在此，有一個召叫是非常明確的，那就是重新批判性地思考教會面對原住民信仰體系的神學與福傳工作。與會人士肯定，數世紀以來，天主透過原住民的文化向他們發言。與會人士更進一步承認，需要透過「蒐

---

<sup>1</sup> 本文作者：洪智偉 (Jojo Fung) 神父，耶穌會會士，屬印尼省馬來西新加坡會區，現在任耶穌會東南亞地區原住民工作協調者。本文乃輔大神學院原住民神學研究中心、2006年2月7-9日主辦的「東亞地域少數民族宗教—薩滿教 / 巫術與基督宗教的相遇」國際學術會議所宣讀之論文。原稿為英文，由王文芳小姐譯成中文交本刊發表。

集與研究我們民族中的神話、禮儀、象徵、詩歌和比喻」，來促進「對原住民與其歷史更深的認識」。在神話、禮儀、象徵、詩歌和比喻之外，另外還必須加上「原住民巫術」的傳統信仰，因為藉著原住民巫術，可「促進原住民中真實的祈禱生活與崇拜」。

本文企圖批判性地反省我稱之為「划到深處的洗禮」，我視其為接近「那邊的世界」所必須跨越的門檻。第一段，表達 Aloysius Pieris 的「在亞洲信仰約旦河中的洗禮」神學，並以其為個人啓蒙儀式的跳板。在這個背景下，第二段提供我的日記故事中，關於「在深處的洗禮」的一個片斷，作為福音與原住民巫術之間文化與宗教的對話。第三段，提供以上「划到深處的洗禮」的神學反省，把它和與聖經有關「划到深處去」的故事及宗座文告《新千年的開始》作一個聯結。第四段，舉出一些相關準則與神學原則，並以此為基礎，提出一些關於亞洲教會使命的創造性、但同時又具批判性的教會福傳策略。

## 一、向深處的跳板

在亞洲，我們神學風貌的邊界已經被數位知名亞洲神學家進一步往回挪移，他們已經率先踏入在門檻那邊的世界。他們的神學反省，促進了亞洲神學深入地本地化。Aloysius Pieris 是必須特別提及的人物，他「在亞洲信仰的約旦河中洗禮」的洞察力闡述，不僅提供一個批判的窗口，也為我提供一個參與類似「洗禮」的跳板。

Pieris 有兩個洗禮經驗值得我們注意，特別是他與一個佛教僧侶的會遇，以及他在恆河中的受浸。為了使佛教僧侶同意擔任他佛教哲學博士研究的指導老師，他必須經歷一個極謙卑的

「洗禮」，以取得其正式認同。他說：

有一天，我身著天主教神職長袍，手提一籃水果與鮮花，在一個佛教首領面前俯伏在地。我敬拜他，並要求他收我為弟子。自那一天起，在謙卑的行動之後，我跟佛教僧眾之間就沒有問題了。而現在（感謝天主），他們已接納我為他們當中的一個學者。

一旦被接受，Pieris 開始為期十八個月冥想指導的「師徒」過程，並走入佛教僧侶生活。這個經驗如此難忘，Pieris 承認它變為「我生命中的重要經驗：使我忘了基督信仰，但尚不致於否認，而接受了佛教自我空虛的滿全」。

Pieris 第二個「受浸洗禮」，是他在向北印度的 Benares 聖地朝聖時所啓發的。受挫於被金廟拒絕進入神聖內院，Pieris 走向恆河，他躍入聖河，並被完全不同傳統的信仰者所經驗的祭典所征服：

在這種絕對寬容的氣氛中，我覺得言語、行動、敬拜皆屬多餘。我突然了解到這樣的沐浴是天主的聖事，而不是以取潔禮之名，被人的剛愎自用所污染的宗教。在浩瀚的空間中，人與自然、與水、也與天主交融，我感到自己真正碰觸到某些超越宗教的東西，且因此碰觸到宗教的核心。

從水中出來之後，Pieris 在靠近恆河的金廟外面，在承認神聖臨在的朝聖伙伴見證下，舉行了感恩祭。

Pieris 的故事與批判性反省，成為我稱之為「划到深處的洗禮」的跳板。

## 二、開啓：躍入深處的經驗

亞洲的傳統智慧、原住民靈修、信仰，以及連我這個亞洲華人都不知道的「認知體系」，是很豐富的。自從 1980 年代我在馬尼拉接受神學陶成那幾年起，前面提到的 Pieris 的神學洞見就一直在我心中迴盪。幾年來，我感受到天主聖神引領我跨越許多界限，但這一次，對我研究 Sabah 西南內地，也就是衆所週知的英屬北婆羅洲 Murut 族的原始宗教而言，是一個跨越宗教文化門檻的開啓。我的人類學研究，主要是以觀察、參與的方法論爲基礎，領導我走向一種備受 Edward Said 常年洞見所引導的直接參與，他主張「沒有任何一個人類科學的學問著作能忽視或否認其作者以人的主體性所涉入的是他自己的環境」。

Garing bin Muntalan，最後一位著名的 Murut 族巫醫，於 2004 年 4 月 26 日過世，就在我離開那個村落的數日之後。我協助他將近三年，也訪問了一些事件，使我有機會「穿越」入神靈的世界。向一個未啓蒙的「外部人」揭露這門學問，在神靈與巫醫之間構成一種嚴重的信任感的違背，會招致水神的憤怒。這樣的違背可能帶來疾病，甚至是巫醫的死亡。這個啓蒙提供我走向認識 Murut 族原始宗教與儀式的神秘知識的通道與窗口。

事實上，身爲外部人，我覺得經驗這樣幸運的時刻，真是被祝福的。以下是對啓蒙儀式的描述：

- A. **跨越門檻**。2001 年 7 月 19 日，當我們走向水塘，我感到（我走在 Garing 身後）基督宗教與 Murut 原始宗教之間的對話自此開始。Garing 要我蹲坐在川流的水塘中；他則在稍微上游之處。他指示我：

1. 我必須在附近的溪流中「浸泡」四天並回到這裏，

如此水神才能給我一些魔咒。

2. 當我醉時，不可以與人打架，或怒罵 / 斥責任何人，或打人。
3. 我要認他為父。

浸泡之後，我與 Garing 開始一段談話。

Jojo：「你看到他們嗎？」

Garing：「是的，只有一個，是在消失不見之前一會兒。」

Jojo：「他們是仁慈的神靈嗎？」

Garing：「是的。」我感到他並不想說太多。

2001 年 7 月 20 日，啓蒙儀式繼續。當我們抵達，Garing 到上游去與水神溝通。然後他打破雞蛋並撒在溪流中。然後他要我沐浴。在池中，他與我浸泡和沐浴。很快的，Garing 要我靠近他。他要我帶筆和書。我以為他會坐在我身後。但是他移坐到一塊石頭上。他示意我靠近他一些，以便他能向我耳語。我把他口述的全部寫下來。

Garing 警告我：「非必要不要用，否則我會失去透過唸咒語由『水神』所給予的能力。」

Jojo：「他叫什麼名字？」

Garing：「今晚我會把名字告訴你。」

然後 Garing 向我說起他們提給他的問題。

Garing：「他是你的兒子嗎？」然後他向「水神」發誓說我是他的兒子。

Jojo：「謝謝！」

Garing：「當你下次在這裏時，我們要在月夜中整晚待在洞穴外，我們將可以看見他們，模樣非常潔白。」

我們在下午四點一刻前回來，我與 Garing 開始一段談話。

Jojo：「昨天，我坐這裏，你在那裏，他在哪裏？」

Garing：「他在我們之間。」

Jojo：「你可以看到他嗎？」

Garing：「是的。」

Garing 輕笑，並把他的臉轉開。

B. **那邊的世界**。次日，2001年7月21日，在我的晨禱中，這個啓蒙的洗禮性意義變得非常清晰。我了解到我自己的啓蒙禮是：

1. 走向亞洲信仰的洗禮(經由 Garing 的 Murut 原始宗教)，一個讓我繞過半個地球回歸的啓蒙禮(1997年，我向溫哥華島的保祿，第一世界國家的一個酋長，分享我想被啓蒙的渴望，他質問我說爲什麼原住民需要向我分享他們的神秘知識)；
2. 走向亞洲的貧困洗禮，即在 Sabah 內地 Bantul 村 Murut 族的貧窮洗禮：這個洗禮使我與耶穌，以及有其信仰與貧困的亞洲同胞(經由 Murut 族)認同，耶穌對早期巴勒斯坦宗教的貧困者所做的也是這樣。但是，這是進入 Murut 原始宗教的一種特殊的啓蒙儀式，它使我與接受猶太信仰(與加里肋亞的猶太原始宗教)啓蒙儀式，以及飽受文化邊緣之苦的大眾的啓蒙儀式的耶穌認同。

在 Garing 的指示下，傍晚時分，我在房子附近的溪流中沐浴。他告訴我說，當我在水中浸泡時，「水神」化成螢火蟲模樣在照顧我。2001年7月22日早晨七時一刻，我們有一段非常有意思的對話，談的是「水神」、我個人的輔導。

Jojo：「昨晚他有去你那裏嗎？」

Garing：「昨天午夜當我正要入睡但還清醒時，他來了。

他問我：你的朋友在哪裏？我告訴他：他在那裏睡覺。他要我告訴你我的名字。」

Jojo：「你看到他了嗎？」

Garing：「當然，我看到他了。他獨自過來。」他輕笑。

透過日記故事揭露人的心靈有其先天的危險性，但是顯露的只是宗教內在的對話／經驗，獲致的結果是在基督信仰，以及被主流社會輕視，而且被極力描述為**可疑的次靈修**的邊緣化靈修之間，產生了豐美的混合。

### 三、「划到深處的洗禮」所引發的神學反省

#### (一) 個人反省

為期四天的啓蒙儀式是平凡中的不平凡，與信仰貧困及邊緣化的 Murut 族在鄉間的溪流中，在熱帶森林的遮蔽之下，其中有輕笑與敬畏。然而它仍然與我的燃燒樹叢經驗同樣的深奧且神秘。我真實地感到完全的謙卑，在生命的多元性中，明瞭到天主是神靈世界、人類世界與其他所有世界的創造者。

我了解到這個啓蒙禮不只是在特定時空下，跨越門檻的單一事件；它是一種禮儀性的「划到深處的洗禮」，聖化了生命的奧秘。它是如此「非常深」，以致我還無法完全掌握深植於整個受造宇宙的「神靈世界」的複雜性，更不用說至今我尚無法看見水神，還未學會與他溝通，或如何與他聯繫。對少數的 Murut 族巫醫而言，生命的神聖奧秘是他們每日生活中不可或缺的，因為他們對來往於不同世界之間，以及為謀求鄉間 Murut

部落的福祉而與仁慈的神靈合作，有其認識與經驗。

進一步反省，我必須承認 Murut 族存在的物質化貧困中，有比那些想承認原住民的原始信仰的主流社會、文化與宗教更爲「富有的」部分。一旦將這種新發現到的「寶藏」，與現代以科技爲中心的生活型態相比，後者就因其明顯的虛偽不實而變得相形失色，更別提留在許多人心中的「空虛」了。

我認爲我的「划到深處的洗禮」，只不過是一個「聖顯時刻」，爲我打開窗口，去經驗生命奧秘的神聖性，那是在那些與天主親密相處的時刻裏，特別是在靜獨祈禱的寂寥中，我所經驗到的。

## （二）與宗座文告訓導的關聯

在討論與宗座文告《新千年開始》的關聯時，「划到深處的洗禮」有一個附加意義。該文告以聖經中的「划到深處去」捕魚（路五4）作爲開始，結果是「他們照樣辦了，網了許多魚」（路五6）。

路加這段經文是在捕魚的脈絡下敘述。對畏懼海洋的人而言，海洋象徵危險、悲劇與死亡；但對蒙受恩寵的人而言，海洋，特別在其深處，有著許多未探勘的生物，有其美麗與吸引人之處。然而這段經文帶來的訊息是「做捕人的漁夫，並帶給他們新生命」。

這段解釋企圖捕捉路加使用 *zogron* 這個希臘動詞背後的特別用意。在古時，捕魚有其豐富的背景，因爲是爲熟悉希臘羅馬傳統的人寫的，路加指出一個被經師剝削了意涵的象徵向度，他們將學生吸引過來，透過對他們的教育，改變其生命。那個向度是誘餌，伯多祿將以天主聖言爲餌，捕男人與女人，

並帶給他們新生命。若焦點放在水的象徵向度，要將伯多祿呈現為一個對人作了破壞性工作，如同把魚抓出水面一般的角色，就會遭到困難。路加的餘意可在我們表達「他們吃下誘餌—魚鈎、魚線與釣錘」中發現，吃了誘餌的人不會被殺死，但會誘使人加入新的觀點。

由於宗座文告引用路五 4 的聖經神學訊息很明顯，我傾向於闡述路加經文「划到深處去」不同的差異點，因為我相信所謂深處，不僅是指亞洲「外邦人」中「尚未收割」的人數總和，他們等著受洗，成為天主的子女，然後成為教會的正式成員，並因此夠資格領受天主白白的救恩。

深處，事實上有著多重意義的暗喻。首先、也是最主要的，深處是人類心理學上的暗喻，指的是人意識上的深度，而人生命中最深的深度，是人的精神面。深處是宇宙空間性的暗喻，向我們指出一個只知表面，但在表面之下有更多人類未知之處，因為在天主創造的已知與未知中，還有更多的太陽系與銀河。深處是暗示著全體（善的與惡的）神靈世界的超自然領域的暗喻，那是理性世界幾近無知，又值得去認識的世界。這個幅度挑戰著見習者，要他們自己躍入那些極邊緣、又被亞洲主流社會與宗教視為可疑的神修的深處。只有這樣的躍入，才值得見習者忍受在漫長艱鉅的歲月中「如同黃金在火中試煉」，因此，不論學到什麼，還有更多要學習之處，他們因此在跨越不同的人類與超自然領域中變得「機靈」。就神學上而言，深處指向未知的「空間」，而無所不在的天主，早在我們積極行動之前，就已存在那裏。

基於「深處」的多重認識論暗示，路加的經文勸勉亞洲教會在天主聖神所授與的能力下，大膽擁抱深處，因為天主聖神

早已在亞洲文化、心理學、宇宙論與靈修不同的向度中積極工作了。擁抱亞洲大陸的教會運動，永遠不會是單向的過程，而是需要彼此交互對話，需要由受教與不受教、接受與給予、充實與批評等角度，持續地「來回走動」，如此，教會會了解天主的無所不在，是在一切的一切，高於一切，並透過所有一切。

#### 四、準則與原則：教會福傳策略的基礎

在福傳神學的領域中，合適而相關的準則與神學原則是必需的要求，如此，這些指導方針方能扮演好大膽、但具創造性又具批判性的牧靈回應之基礎的角色，使亞洲教會擁抱亞洲文化與宗教中崇高與美好的一切<sup>2</sup>。同時，教會對舉凡相反天主所賜予的人性渴望與生命完整性者，應該大膽加以抨擊。《宗教對話與福音宣報》這份文件明確地肯定了其他宗教的啓示性與救恩性的角色：

救恩的奧秘以天主知道的方式，透過基督聖神不可見的行動，向他們伸展。具體而言，是誠心地實踐其宗教傳統中美善的部分，而且在順從其良心的指示下，其他世界主要宗教的成員積極回應天主的邀請，並在耶穌基督內接受救恩，即使他們不認識或承認他為救主。

積極肯定其他宗教的啓示性與救恩性的角色，鋪陳了本土教會的神學基礎，為被輕視與邊緣化的、且被稱為「可疑的次靈修」的亞洲原住民靈修多種形式，提供了更積極的前景。

---

<sup>2</sup> 參閱：梵二《教會傳教工作法令》第 3, 7, 9, 11 號；《教會憲章》第 16, 17 號；《論教會在現代世界牧職憲章》第 22 號。

## (一) 再評價與評估的準則

爲了簡潔重述要點，則必須強調：若本土教會要改善基督啓示與原住民文化之間相互豐富與批判的過程，則一些相關的準則是必然的。

首先，必須強調耶穌基督空虛自己，取了奴僕的形體，以及基督充滿天主性，這兩個神學原則的首要性爲「應該實現的條件」，要求原住民定期接受治癒與洗禮。唯有當此治癒能促進自我空虛的過程，方能准許原住民文化，特別是其慶典儀式，來充實並向我們傳福音。

對批判反省生活經驗的持續過程而言，這些鮮活的經驗其實是嚴酷的考驗，因爲這些鮮活的經驗有助於使準則產生真實性，以便再評價與評估原住民文化。

由於本人在研究原住民原始宗教文化時有限的空虛自己的經驗，本人要再提出一些相關準則，以便再評價與評估原住民文化的象徵。

1. **原住民認知體系有區分的能力**：任何有效的再評價與評估，必須隨時準備好去利用深植於原住民認知體系之中的豐富智慧，特別是區分什麼是「有益」於原住民部落，或什麼是「有害」於原住民部落的道德能力。
2. **經文的儀式是神聖的**：原住民部落認爲所有經文儀式是非常神聖的，而且必須由他們自己來評價。如同前述的認識論有區分的能力，對原住民儀式神聖性的共同認可，必須由本土教會充分地承認，而且這樣的認可對許多原住民信仰者而言，是安慰之源，因爲神聖儀式的結合不僅促進原住民信仰者的文化認同，也會有助於本土教會在原住民部

落中的可信度。

3. **儀式是靈驗的**：原住民儀式必須被視為有意圖的結果，亦即，禮儀專家道德性的意圖會影響欲求的改變。例如，治癒的意圖在激起身體的肉體一體性方面是靈驗的。

## (二) 神學原則

以下列出關於創造、基督、降生、復活、聖神，以及好樹的六個聖經原則，以便為亞洲教會的教會福傳策略建立神學的基礎或理論。

1. **創造的原則**：創造事件提醒我們天主所造的一切「天主看了認為好」<sup>3</sup>。在按照天主的肖像造了人之後，「天主看了他造的一切，認為樣樣都很好」（創一 31）。所有在宇宙中被巫醫召喚來為病人治病的不同神靈，也是天主創造的一部分。這並不是要忽略有些在惡意要求下，被企圖不良的巫醫利用的惡神的事實。但是，必須永遠肯定並主張創造是源自於天主愛的創造。
2. **基督論的原則**：天主以人的模樣為世界帶來治癒。耶穌是天主具體化的神聖之人。在治癒貝特賽達的瞎子時<sup>4</sup>，耶穌「吐唾沫和了些泥，把泥抹在瞎子的眼上，對他說：『去，到史羅亞（被派遣的意思）水池裏洗洗罷！』」他去了水池，洗了，回來就「看見了」（若九 7）。另一個類似情形，耶穌說「有人摸了我，因為我覺得有能力從我身上出去了」（路八 46）。這證明了他中保的角色，也確認了他在天

---

<sup>3</sup> 見：創一 4, 10, 12, 18, 21, 25。

<sup>4</sup> 若九 1~7；谷八 22。

主的世界與有病的人的世界之間的救恩中保。本土教會必須知道，那些在其部落中，道德正直並且備受稱揚的巫醫，依然是在救恩工程中的「基督論的中介」的合法存在象徵。

3. **降生的原則：**在天主眼中，天主創造的人與萬物樣樣都好。在耶穌身上，天主親自肯定了人與受造界的美好。藉著降生事件，天主重建了人與社會的合一，因此，生命的完整與豐富，意味著健康、社會的正義與和平，以及受造界 / 環境 / 自然與人類間的和諧。天主藉著許多人（先知、司祭、耶穌和宗徒）完成了。在聖神降臨之後，天主持續地臨在，可以被了解為天主在世界上的聖神性降生。世界，包括原始宗教（以及許多世界的原始宗教知識）被天主聖神「劃過」。所有神靈受天主聖神的影響，除了那些藉著企圖不良的巫醫繼續罪的歷史的神靈之外。天主，一度是降生成人的天主，而今是在聖神內與我們同在的天主，能繼續完成天主的救恩使命，藉著許多其他的現代人，包括巫醫，給人帶來肉體的治癒，驅趕邪魔，並重建人類與受造界生命的合一與圓滿。
4. **復活的原則：**邪惡的力量與結構性的不正義（社會性的罪與人的罪的總合），永遠無法打敗天主帶給人類與受造界生命的合一與圓滿的努力。十字架不是指向他自己，而總是向前，指向天主，他存在且超越每個軟弱人類的小小陰謀與他們對權力的爭鬥。空墳指向戰勝死亡的天主，他打敗世界上所有邪魔力量。耶穌的復活是天主戰勝死亡的德能。藉著天主至高的德能，天主打倒人類陰謀之牆，並使天主自己不再受墳墓的力量所限。復活的天主現今變為給予生

命的復活主，他自由地使用任何宗教體系，以帶來天主的治癒、和好，以及正義與和平。天主超越任何宗教體系，有完全的自由來選擇他們其中之一，即使是原始宗教，作為給世界帶來治癒與和好的救贖工具。

5. **聖神的原則：**天主聖神瀰漫著所有受造物。天主聖神是生命的賦予者，也是生命的支持者。聖神重新創造了最原始的混沌與受造界，帶來秩序與壯麗。由創造至降生至聖神降臨，以至其後，聖神早已是天主的創造性媒介。聖神透過現今世界多樣的宗教體系，也在其中，繼續作天主的創造性媒介。天主完全自由地派遣天主聖神作天主救恩的媒介，給有病的與原始宗教的世界帶來「新的創造」，特別是在動物界、植物界、人類世界與神靈界之間，即使是在原始宗教與巫醫之中，並藉著他們重建平衡感、連繫與和諧。
6. **好樹的原則：**基於以上五個原則，亞洲教會必須認可原始宗教是天主創造的一部分，因為救恩無法與天主由耶穌完成，且現今由天主聖神繼續的救贖計畫分割。原始宗教的巫醫應被視為救恩的象徵，特別是，他們是部落中備受肯定的成員，而且他們誠實可敬的作為維持了部落的共同利益。他們是「如同在爐中的黃金」，因為他們是結好果子的好樹。《路加福音》提醒我們「沒有好樹結壞果子的，也沒有壞樹結好果子的。每一棵樹，憑它的果子就可認出來。善人從自己心中的善庫發出善來，惡人從惡庫中發出惡來，因為心裏充滿什麼，口裏就說什麼」（路六 43-45）。手舞足蹈，巫醫治病與驅魔，難道不是「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父

旨意的人，才能進天國」(瑪七 21)嗎？難道這不是很有意思，當若望抱怨說「師傅！我們見過一個人，他因你的名字驅魔，我們禁止了他，因為他不跟從我們」(谷九 38)。耶穌強烈反對說「不要禁止他，因為沒有任何人，以我的名字行了奇蹟，就會立刻誹謗我的，因為誰不反對我們，就是傾向我們」(谷九 39-40)。因此結論是，藉著原始宗教儀式給有病的人帶來治癒，並重建生活的合一的巫醫，是結好果子的好樹。

基於前述的準則與原則，下列的教會性回應是以作為本土教會牧靈工作者的重要指導方針來陳述，以茲鼓勵在兩個可敬靈修「生命信仰」之間的文化內與宗教內的批判性對話。

1. 教會可以由對巫醫的宗教儀式的學術研究獲得許多益處。爲了達到這個目標，教會必須舉辦研討會與座談會，針對基督信仰與原住民信仰體系間的關係，做批判性的反省與了解。其中應涉及神學與諸如人類學與社會學等的社會科學之間批判性的共同事實。
2. 教會領導者必須懷著敬意詢問巫醫一些適當的神學問題：(1) 他們是藉著誰的能力治病和驅魔，以便界定能力是來自天主或邪魔？(2) 其能力的意圖目標爲何，治病、驅魔或殺害與摧毀？當能力被無私地用來爲部落服務，就具有價值，但若只爲用來自私地充實他們自己，就是對部落的損失了。
3. 一旦界定了巫醫的能力與道德感之後，教會應該有意願接受巫醫<sup>5</sup>爲天主的媒介，天主用他們藉著傳統的方式給我

---

<sup>5</sup> 他們稱爲 ilmu putih (馬來文)，意譯爲「白知識」。

們的原住民帶來治癒。

4. 同時，教會必須強烈地譴責那些利用邪魔能力來摧毀人，並傷害人與多邊世界之間的多重關係的人<sup>6</sup>。
5. 除了社會科學的知識之外，當教會合法地使用自主權與原始宗教信仰體系時，教會應該信賴本土 / 原住民的智慧與知識，以便具批判性地傾聽認識論的差異。如此，教會將足以清晰地區分何者是巫醫，何者是把邪惡帶給別的人。事實上，在 Sabah 的 Kadazandusuns，那些運用「黑知識」的人，是永遠不會被視為 bobolian 的。
6. 教會必須鼓勵神職人員與巫醫在使命上共同合作，以作為天主的補充媒介（一同工作為在天主的救恩計畫內，帶來治癒和健康），並因此成為天主給部落的恩賜。不是稱「其他人」為魔鬼，反而該是時候去稱「其他人」為天主的補充媒介與恩賜，是天主把治癒的德能帶給我們民族的管道。
7. 教會可以鼓勵青年男女就讀健康的師徒學校，使他們接受關於神靈界、植物界與動物界—含有可見與不可見的力量之完整生態界，包括以不同的方式在 Sabah 的 Kadazandusuns 稱為 Kinoringan，而被認識的天主的神聖德能—的傳統治癒與原住民知識的啓蒙與教育。
8. 唯有師徒制得以保留原住民的重要文化遺產或制度，如原住民部落與社會中活躍的巫醫制度。他們的消失對世界、國家與本土部落，都是一大損失。每一位巫醫的死亡對整個原住民知識之庫，都會造成損失，特別是在草藥的使用上。

---

<sup>6</sup> 他們稱為 ilmu hitam（馬來文），意譯為「黑知識」。

9. 最後，教會是一個強而有力的制度，應被視為保護亞洲與世界原住民文化遺產與認同的防線，而不是像過去或在我們的時代中，教會對原住民文化所做的破壞一般。

上列的教會回應並非一定或完全。當本土教會進行原始宗教與基督信仰間的對話時，部分的策略會有助於本土教會的牧靈工作者與神學家，以為現在與未來的教會形成更多相關回應。

## 結 論

對處於亞洲土壤的神秘家與導師而言，在門檻那邊的世界並非外人，只是神靈世界的旋律對我們許多人是陌生的。神聖（邪魔亦如此）是在所有世界遇見的，在這邊或在門檻那邊，只不過恰好不同時間和 / 或類似的空間。在天主眼中，所有的世界都是天主的遊樂場與住所。不過在巫醫指導下，與由弱勢信仰的部落所見證的「划到深處的洗禮」，是必要的通道，通往與存在無邊界的神聖會遇之所，其既於時空內，也是超越時空的。

亞洲教會，主要的應該比較是「**亞洲的教會**」，而「**在亞洲的教會**」置於次要考量，必須藉著亞洲靈修的「划到深處的洗禮」，更進一步走進其文化中，包括那些被貼上「可疑的次靈修」標籤的文化中。這些靈修智慧應該加以吸收利用，以便授與本土部落，尤其是原住民能力，更甚者，是為了充實亞洲年輕世代的文化。最後，亞洲教會需要有廣泛的聚焦與靈敏度，如此，教會成員方能與在亞洲內、無所不在的救贖的天主更積極地合作。

# 略談莊子與基督徒的生死觀

徐汶菁<sup>1</sup>

本文作者試以生命教育的宗教觀點，比較、整合了莊子的生死觀及莫特曼的《盼望神學》，並指出兩種生死觀對現代人的啓示，可以為有興趣多了解中國靈修如何立足的當代基督徒作參考。

## 前 言

近年來，台灣政府推動教育改革，其中生命教育是為一環。因為生命教育與宗教教育有著難以劃分的界線，因此各宗教團體也順應此潮流推動其宗教教育。打破過往以基督宗教興辦學校為主流，現在佛教界及企業界也投入其中，在此現象下，台灣的宗教教育有了新的內涵，宗教與生命教育的關係也漸漸成為矚目的議題。現代的宗教教育是關乎生命的教育，有助於開擴及深化生命的教學，是一種全人的教育。

既然是關於人的生命議題，那麼，則非得探討關乎每人都必須面對的一個普遍性問題：個人生與死的問題，究竟是該採取怎樣的態度，又該如何以超越性的態度來面對。對死亡的追問，不應只是一個自我封鎖的問題，如果只從死亡探討死亡，是沒有意義的；對於死亡的凝視，一定會把人帶到另一層

---

<sup>1</sup> 本文作者：徐汶菁小姐，台灣基督長老教會會友，從台南神學院轉學至輔仁大學神學院就讀，現為教義系三年級。

面，即在人生命的盡頭試著尋回生命之中最根本的問題：人活著是為了什麼？如何才能讓活著更具意義及盼望？每一個宗教都致力於提供人們解答，當然，所提供的答案都不盡相同，卻包含著各自的宗教理念及對於生死觀不同的見解及詮釋。

道教在生命教育中的地位在於，它對多數的華人而言，是一種來自祖先相傳的信仰，相信有個稱為「道」或「天道」的教養化育的力量，為創造宇宙萬物本源和動力，此種傳統信仰對於生命現象的認知方式，潛藏於我們的文化思想中，成為「隱默之知」（Tacit Knowing）的層次<sup>2</sup>。在基督宗教中談論個人的生死問題，甚至是歷史終結的問題，或是末後的審判等問題，則是在其整體系統神學下，作為對「末世論」的探討及反省之議題。

本文試著探討、比較莊子的道家生死觀，以及莫特曼（Jurgen Moltmann）在《盼望神學》（*Theology of Hope*）所顯示的基督宗教生死觀，以呈現二者在不同的時空、歷史、文化背景下，所顯出的生命意境及對現代人的生命意義之啟發可能造成的影響。

## 一、莊子的生死觀及莫特曼的《盼望神學》

### （一）莊子的生死觀源起

莊子對於生死問題，在〈知北遊〉及〈達生〉兩篇論到<sup>3</sup>：

「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣

---

<sup>2</sup> 鄭素春，〈道教生命教育學理之建構〉《輔仁宗教研究》8期（2003冬），61頁。

<sup>3</sup> 見：黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（台北：三民，1977），253及218頁。

之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！」

「達生之情者，不務生之所無以爲；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。」

對於生命的通達，不去勉強作自己生命本身無法做到的事情，也不去做知力所認爲無可奈何之事，對生命的態度是任其自然，生命之來去不能推卻，也無能阻止。但這並不意味著莊子消極的生命觀，筆者認爲是在於他對「道」觀的深切體認。「道」對古代中國人而言，是一種對於宇宙生命現象的認知方式，嘗試在天、人的關係中，建立一種法天行道的人生觀<sup>4</sup>。

道家對於「道」或「天」的信仰，並不狹義侷限於組織性道教團體，而是對於宇宙創造及對待人生的根本態度，凝聚形成華人社會民族文化生命的共識，使我們建構出有關生、死的觀念，及與之相應的行爲，規範現世的道德與生活禮儀<sup>5</sup>。

莊子作爲道的「觀照者」，觀照了衆生的生、滅變化，並對生、死「一體」有所體認後，漸能感受到自我、真我、精神我的永存性，而對形體、形軀我、假我的短暫性之看法有所肯定，更進一步地，唯有破除形體我、形軀我或假我之我執，即能看破生、死，並循道而悠「遊」，這始是形體我與真我的差別。莊子以「聖人」稱之能破除對形體我之執著者<sup>6</sup>。

---

<sup>4</sup> 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》（台北：台灣商務，2002），31~59頁。

<sup>5</sup> 同上，61~93頁。

<sup>6</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民，2004），209頁。「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死……聖人將遊於

一個對自己的年命無論長短、無論生或死，都能泰然安處的人，才應是我們所效法的對象。

## (二) 莫特曼《盼望神學》的源起

莫特曼的《盼望神學》，是在德國經歷了二次世界大戰的絕望後反省出來的。他偏向思考聖經如何給世界帶來盼望。他最有力的神學叩問是：當奧斯維茨集中營的悲劇發生時，上帝在哪裡？奧斯維茨後，人如何還能談論上帝？他認為，人們追求認識希望的力量，是伴隨人經歷困難的時刻。如果我們談論盼望、未來、以至上帝，就必須無愧於在災難中死去的朋友、親人和無數相識或不相識的男男女女<sup>7</sup>。

另一方面，他對巴特以及二次大戰後的神學不甚滿意，這些神學雖以追求基督、以上帝的話為中心。然而，每個中心都需要它的周延，才能使中心襯托出來。但這個「周延」在那裏？他認為，難道這個「周延」只是教會？難道「文化」不能成為這個「周延」<sup>8</sup>？後來，他看到布洛赫（Ernst Bloch）的《盼望神學》一書後，恍然大悟，因而決定從這個方向去建構他的神學。

1964年發表《盼望神學》奠定了他在神學界之地位。他從時代經歷出發，與時代一起反省盼望、未來和解放。二次世界大戰中，他在比利時戰俘營過了三年囚徒生活。也是在這裏，他開始心靈轉向，從基督信仰中獲得新盼望。他說，基督信仰的盼望，使他不僅在精神上、而且在生理上，戰勝了絕望、懷

---

物之所不得避而皆存……。」

<sup>7</sup> <http://www.bridge.org.my/bridge/98-9.htm>

<sup>8</sup> [http://he.cycu.edu.tw/life/Philosophy/moltmann\\_4.htm](http://he.cycu.edu.tw/life/Philosophy/moltmann_4.htm)

疑和自棄。在面對二次大戰的陰影下，對於人類生命和生活提出一個強而有力的盼望及訴求。這樣的盼望和訴求，應該是人類生命中一個很重要的動力；盼望是一個將來的事情、未來的事情，當盼望拉到「末世」的時候，我們就會問：「到底什麼是我們的終極盼望？」

## 二、莊子生死觀與《盼望神學》的內在意涵及其比較

### （一）莊子生死觀的內在意涵

莊子談論生、死的問題，幾乎遍及其現存的卅三篇作品中，藉恣縱不儻的方式來談論生、死；並企圖由破除所謂的「假我」之纏執，以達到精神（真我）自由無待的境界。他談述生、死問題，顯然不是刻意就思辯形上學的觀點，而是純就上述精神我（真我）對於道的審美立場，或所謂「功夫義」的實踐我的立足點，在縱談生與死。其目的無它，即是企想從個人（自我）精神的超脫塵俗，以證成能「上與造物者遊，而下與外死生無始無終者為友」的至人、聖人、真人、天人或神人的生命意境<sup>9</sup>。因此，莊子的生死觀與其思想的精神是一體的：首先把握住這個真我，然後再破執、破生死，使破執、破生死成為顯真我的前奏。

#### 1. 順應自然與生死

人生中，生、死、存、亡、窮、達、貧、富等，均屬變化之物，都是天命的流行。如同白晝與黑夜在我們面前交替著，

---

<sup>9</sup> 陳俊輝，〈論死談生：話祁克果與莊子的生死觀（下）〉《哲學與文化》230期（1993年7月），666頁。

以我們的知力是無法看到它們的究竟的，唯有保持心靈的和諧，與萬物相遇，才不會失去悅樂之情，使心靈可順時而行。這正是莊子在〈德充符〉中所謂的「才全」<sup>10</sup>，它指的是應付外在事物變化的才能完備，這是根植於德行之才。「全」具有整體之意，是一應萬、以不變應萬變，因此，「死生存亡」是關乎形體的生存與死亡，是天生自然的，非人力所能左右的：

「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也……夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」（大宗師）

人的生死是一種命，就像白晝和夜晚的交替一樣，是一種天道的自然，人不能干預這種自然變化，這正是物理的真情。大自然賦予我們以形體生存，有著勞累，卻也使我們年老時能夠安逸，死亡時得到安息，所以，我們如能好好克盡自己的生命，也就能好好地面對死亡。

## 2. 顯真我與生死

因為我們跳脫不了形軀的限制，知道自己的認知其實是十分有限的，因此，我們才不會落入認知的驕傲之中。在〈齊物論〉中論及人所面對的世界一切事物都是相對的，如要達到真我逍遙的境界，必先齊物。可是，面對萬物之「物性」及後天觀念形成的「物論」都是不齊的，如何使之齊呢？

---

<sup>10</sup>「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通，而不失於兌；使日夜無卻，而與物為春，是接而生，時於心者也，是之謂才全。」見：吳怡，《新譯莊子內篇解義》（台北：三民，2004），183頁。

「物性」的不齊是之於「天」的，是自然賜予的，就如大鵬體大，小鳩體小，是生於自然，並無好壞之別。至於「物論」，則是一種後天的觀念及知見所成，如大鵬來譏小鳩，或小鳩來笑大鵬，這就是「物論」不同於「物性」，可說是失之於「天」。

對莊子而言，「齊物」的功夫只有一個，就是以「不齊」齊之。以「物性」來說，所謂「不齊」就是不以自己的標準去齊同萬物，而任順萬物的自性以為真是。至於「物論」，所謂「不齊」就是不參與物論中去強分是非，而是天道之明，去照破觀念的執著。總而言之，莊子的齊物，不是直接向外去齊同萬物，而是向內作功夫，不以差別觀念去對待萬物<sup>11</sup>。甚至，最後到達「物化」的境界。如何才得以到達？

誠如〈齊物論〉的開頭說「吾喪我」，所標出的是一個真我的存在，在尋找真我的過程中，漸至「物化」的境界。莊周夢蝶的故事正好說明了此一過程：

「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。」

也就是說，證到了真我之後，才知莊周有莊周的真我，蝴蝶有蝴蝶的真我，即各有其分，互相轉化，不僅莊周可以夢蝴蝶，蝴蝶可以夢莊周，莊周可以化蝴蝶，蝴蝶可以化莊周，這就是「物化」。

「物化」也是莊子對於生死看法的一個基要觀念。死後的一片漆黑，是無人不感困惑、恐懼的。但在莊子看來，死與生完全是一種相對的幻滅現象。人的初始，本來就沒有形體，由

---

<sup>11</sup> 同上，63頁。

於形體的形成，以至於復歸消解，從大地而來，又回泥土裏去而已，此變化過程實不足以悲。也許死後你將化為蝴蝶，就如物化後的莊子，栩栩然而飛，多快樂<sup>12</sup>！

## （二）《盼望神學》的內在意涵

《盼望神學》為 1960 年代迅速沒落、世俗化、甚至到絕望地步的神學，帶來一股新力量，使神學家們再度重視末世論，也對探討傳統終末論的教義，賦予了新的了解與詮釋。莫特曼以此神學研究的基礎，推動一種新的神學運動，而這種新的神學運動，到底與近代推動生命教育面對生死議題的探討有什麼關聯性呢？

### 1. 我可以有什麼盼望？

《盼望神學》可說是為回答康德在其著作《純粹理性之批判》<sup>13</sup>所提出的第三個問題：我可以有什麼盼望？

在一個經歷混亂、令人心失望的時代之後，嘗試回答此問題是不易的，但它對回答人們如何活下去，是具有急迫性的。誠如人在面對生命的盡頭、面對一個人人不論貧賤富貴均會經歷的普遍性問題——死亡——一樣，從對死亡的追問，到人生命最基本也可說是最終極的問題上，人到底可以有什麼盼望？《盼望神學》想要超越對耶穌與初期教會之盼望的了解，去發掘過去的末世論對今天人類的情境有什麼意義。

在回答康德的問題之前，須先探討一個更基本的問題：「盼

---

<sup>12</sup> 陳鼓應，《莊子哲學》（台北：台灣商務，1993），28~29 頁。

<sup>13</sup> 康德在其著作《純粹理性之批判》提出三個問題：其一，我能知道什麼？其二，我應當怎麼做？其三，我可以有什麼希望？

望是什麼意思？」這是莫特曼《盼望神學》的重點。他認為，末世盼望與當代文化建立接觸，也同樣是初期教會的特色<sup>14</sup>。他提出一個明顯的主題：未來的盼望是建立在耶穌基督的十字架與復活一事，他所寫、所談的盼望，都是根據歷史與經驗中非常「具體」的盼望。

在他曾被當作戰俘關在集中營裏時，這樣的經驗讓莫特曼發現理性已經不可靠，人在軟弱的時候，應怎樣從有限的人生裡建構人生的動力，於是，他引用凱思曼（Ernst Käsemann）的「應許」概念，發展「盼望神學」。人生命主要的動力，不是來自過去，而是在於未來。我們決定事情不是由於因果（因為過去才有今天）；我們做決斷時，是由於對將來有盼望、因為上帝給了「應許」<sup>15</sup>。我們的盼望，影響我們對未來的決定。這一對盼望的概念，在人的生命裡重新被確認出其重要性。這個盼望，基本上是指向未來的<sup>16</sup>。這之中也間接透露出基督宗教的精髓，盼望神「榮耀國度」的來臨，這是神所應許的，祂的榮耀將彰顯於人類美好的社會，及充分的自由中，同時宇宙也將脫離腐朽的網綁。

## 2. 直線式時間觀及永恆的生命

末世論的再發現，不僅成了盼望神學的前驅，也成為另一

---

<sup>14</sup> 葛倫斯、奧爾森合著，劉良淑、任孝琦合譯，《廿世紀神學評論》（台北：校園，1998），204頁。

<sup>15</sup> 莫特曼著，曾念粵譯，《神學思想的經驗－基督教神學的進路與形式》（香港：道風，2004），107~108頁。

<sup>16</sup> 黃伯和，〈從系統神學看末世論的發展〉《末世論的啓示》（台北：雅歌，2000），22~23頁。

種出路，為曾受希臘時間觀念影響的基督宗教思想提供另一種選擇。希臘思想視時間為循環式，而得救即為逃出時間的循環。然而，盼望神學所重視的是聖經中的直線式時間觀（創造—死亡—普世末世）。聖經主要是見證神對歷史的應許，並忠於祂的應許。這改變了我們對歷史及現世的觀念，莫特曼提到<sup>17</sup>：

「在應許之星的引導下，真實狀況不再是被神定型的宇宙，而是不斷向前的歷史，將舊事棄置背後，繼續朝向即將出現的新地平線前進。」

整個宇宙的歷程在此進程中，不斷地被整合與提升；同樣地，人的生命歷程也是如此，在此直線式時間觀（出生—死亡—個人末世）且結合上述的論點，綜合而論，人的今生生活可作為末世生活的基礎，在今生建立與未來生命的一體性和相連性，神對人永恆生命的應許，推動著人的生命不斷往前行，不斷地被整合和提升，在現世生命的最後一刻來臨時，做一個最透徹的選擇，這也說明了他之前的生命裡，是否積極參與「死亡性」，與上帝關係的奠基是否準備妥善，在終極末世時達到與上帝完全的合一、永活於神的「榮耀國度」。所以，就個人層面的末世論，就是永恆的生命；對歷史層面來說，就是神的「榮耀國度」。

### 3. 死亡即是復活

對於基督徒而言，他的盼望是立基於神顯明了對未來的應許。特別在初期教會所經歷的基督，乃是應許的實現；宣揚基督之死與復活，是神未來國度的應許；而且，又經歷聖靈的降

---

<sup>17</sup> 葛倫斯，《廿世紀神學評論》，212 頁。

臨，神在歷史中應許實現祂的公義，讓生命勝過死亡，死的人都將復活，必有全新的國度將臨到。對人而言，其中最大的價值，乃是超越自己，指向那永恆的生命。生命的存在是不斷地超越、具有動態性的。結合上述直線式的時間觀，「死亡」也只不過是此過程中的一部分。上帝的生命在人的生命中彰顯，引導著人的生命不斷往前行，不斷地被整合；生命中失落的部分，也可說是經歷「死亡」的時刻，為要使人朝向更圓滿的幅度，這是個「具體」的盼望，因為歷史中耶穌基督降生為人，確實經歷了「死亡」與「復活」，祂為人們築出了一條屬天的道路，而聖靈將繼續引導我們走在這條道路上，積極地參與自己生命中的「死亡」與「復活」。

所以，「死亡」不是一個點，而是一個過程，從生命的開始，人便同時走向死亡；人不是消極面對它，而是可以積極參與。人的生命在被整合的過程中，所經歷的痛苦、失望、難過……的張力，即是「死亡」，但同時也代表了「復活」。

### （三）三點相似處

#### 1. 因應時代需求而生

莊子與莫特曼均處於一個混亂的時代背景下，力圖為人們尋找回答生命意義的所在，因而也均是因應時代需求而建立其思想，當然也包括了各自對生、死的看法。

莊子所處的戰國時代，是一個群雄鼎立、爭戰不斷、諸侯們不再請示君王而各自稱王、道德禮制敗壞的時代。因此，諸子百家出現，分別提出對於如何重振道德禮制，以及恢復周公時代思想之不同方法。莊子在這樣一個混亂的時代中，為人們設計了自處之道，有別於儒家持著令人沉重的道德原則，莊子

在他所建構的價值世界中，沒有任何的牽連、悠然自處、怡然自得，這對於飽經創傷的心靈，能給予莫大的慰藉。

同樣地，莫特曼誠如上述，在經歷了二次的大戰之後，人們對於理性、國家社會的失望，歐洲與美國都出現空前的示威活動，反對戰爭，要求社會重整，積極追求個人的自由，甚至，在信仰上也對神的存在提出質疑，「抗議的無神論者」甚至認為傳統基督宗教的神杜絕了人的自由。從未有像此時代如此快速地世俗化，卻又同時伴隨著人類強烈而新的希望。此時的神學家，均未能提出針對時代革命性的希望與失望令人滿意的答案。在一片混亂中，莫特曼的《盼望神學》有如黑暗中的一道曙光出現，所提出的「盼望」確實給予人們生命中一個新的動力。

## 2. 對造物者的肯定

在宏觀暨終極關懷上，莊子與莫特曼都肯定有一「造物者」（上帝）的存在，且與人的生活息息相關。

對莊子而言，這造物者是「未有天地，自古以固存者」，它不僅「先天地生」而且「生天生地」，是「外生死、無終始者」，又是無心創世的「造物者」。一般人憑自己的本性（天性）生活時，都可感知這造物者的存在，它便是自然化生萬物的「道」<sup>18</sup>。

對莫特曼來說，這位造物者是信實、守約，在人的歷史中作出應許，並且忠於祂的應許的「上帝」、「永存者」。也因為上帝的應許可以從歷史的角度去掌握，不僅它發生在歷史

---

<sup>18</sup> 陳俊輝，〈論死談生〉，670 頁。

中，並且可以一再被重新詮釋，它為身歷其境和堅定信靠的人開啓了應許的上帝的可能性中的歷史。

### 3. 生與死的聯繫

原則上，莊子與莫特曼都認同「把生繫於死」這一存在性的理解。

莊子認為形體我（假我）的存在是短暫的，而精神我（真我）的存在才是永恆性的存在。因為有精神我的存在，所以在道家思想裏是十分注重養生的：「無勞你的形，無搖你的精，便可以長生，千歲厭世，去而上仙，乘著白雲，到達帝鄉」。這些都成為後世道教神仙長生思想的理論依據。

正如道家追求長生，莫特曼的《盼望神學》則以「永生」（永恆的生命）為人的終極盼望，而它則來自人對神應許的相信、對耶穌基督死亡與復活的确信，不斷地積極參與自己生命中的「死亡」與「復活」，使自己的生命和創造人類的上帝永恆的特質結合起來，進入永生。

## （四）兩點差異性

### 1. 在神觀背景上

對莊子而言，因他接受「道」作為一種「不死不生」，「先天地生」，而以萬古以固存者的觀點認之，這種具有「自然主義」色彩的道觀，也可說是一種在所謂自然哲學或自然神學（本性神學）發展下的產物<sup>19</sup>。這是有別於莫特曼的上帝觀。

---

<sup>19</sup> 同上，671 頁。

上帝與人之間有「位際關係」<sup>20</sup>，因祂的應許導致祂與人類立約，當應許轉變成盟約時，這使得應許成為上帝信守不渝的誓言，這位上帝既臨在於人類歷史之中，卻又具有其超越性。上帝之約的發動者是上帝，人毀約並不能使它自動失效，萬一上帝後悔，只有上帝本身能夠取消祂的誓約，因此對人而言，從中產生了受上帝祝福的特定生命空間，並且在上帝的保護下也產生了信實和安全的氣氛<sup>21</sup>，使人對原已感到失望、茫然的生命有了新的盼望—永生的盼望。而且在人追求永生的過程中，透過每次的「死亡」與「復活」，也同時是上帝能力（生生之德）的彰顯。

總之，在莊子看來，人理應順道而生、順道而死，人在今生今世若能秉道而行，藉墮形體、重精神、破執、破生死、顯真我，最後達到物我合一的境界，而能同道悠遊於天地之中、天地之外，甚至遊心於天地之始、浮遊於萬物之初，而渾然超離生、死。這樣的道觀，是委實有別於莫特曼的上帝觀。

## 2. 參與生死的態度

在莊子的思想中，認為萬物永遠在流轉變易中，我們的形軀到最後必然會歸之於滅壞。形軀由無而有，由生而死，這種自然的過程，我們必須破生死：勿把生死看太重，即所謂「生亦死也，死亦生也」，生死對人而言，不過是一線之間，也因

---

<sup>20</sup> 一般而言，位格乃是具有理性的個別體，整個存在及其活動與關係的最後主體。所謂的位際關係，自然就是兩個有分別的、獨立的主體間的交往、對話。見：輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），276頁。

<sup>21</sup> 莫特曼，《神學思想的經驗》，110頁。

人的形軀生命非常有限，當我們面對生死時要看淡它。當我們連生死都能看開時，自然也會把人世間的牽掛一切消解<sup>22</sup>。

在《盼望神學》中，使人面對生死的態度卻是截然不同的，它是非常具有積極性的，因著對基督宗教的信仰，強調神對人的應許、祂的臨在性與超越性，以及對耶穌基督死亡與復活一事的確信，使得人對未來有盼望—永恆的生命，是根據歷史與經驗中具體的希望。莫特曼對「死亡」的看法，突破了莊子限於今生今世人生命終極的一點上，而視之為一個過程，且因「死亡」即是「復活」，所以具有重複性，人的生命在此過程中，將不斷地被整合，不斷地趨向圓滿、進入永生中。

### 三、兩種生死觀對現代人的啟示

#### （一）莊子的生死觀對現代人的啟示

面對死亡的恐懼，莊子培養一種瀟灑的心境化除它，它如「夢中的睡眠」，不過是〈大宗師〉中所說的「翛然而往，翛然而來而已」。我們應效法古代的真人，不知生命的可以悅樂，不知死亡的令人厭惡。來到這個世界，不覺欣喜；離開這個世界，也不會有所留戀；他將是一無牽掛的飄然而往，飄然而來，以曠達之心迎接死亡。

人到達此一真人的境界，能見到與物為一的真我，便能超絕今古，不落入死生的境界，真正能不執於生，也不懼於死，視己為萬物的一體，在萬物中變化，對於變化成任何一物，均欣然接受；若是任何一物變化為他，他也無不歡迎，順任萬物

---

<sup>22</sup> 陳福濱編，《中國哲學史講義》（台北：輔大哲學系，2006），79頁。

各有所毀壞，也順任萬物各有所成就，這就是「撝寧」（大宗師，第六），接受萬物而心保持安寧之意。如此，安泰守常的平淡人生觀，在這汲汲營營的世代，確實有著一股超脫、真摯、無華的價值，使人不受俗情所牽掛，得到「懸解」<sup>23</sup>的超脫。

## （二）《盼望神學》的生死觀對現代人的啓示

不同於莊子以瀟灑的態度面對死亡，而是教導人們以積極的態度參與死亡。在具體的歷史中、人的生命裡，對於末世的盼望並不是一個完全未來、遙不可及的事情，而是與我們的生命息息相關的。透過耶穌全然的死與全然地由上帝復活，此延續性乃在上帝新創造的行動中所賦予。上帝的應許不是給另一個世界，而是爲了這個世界的新創造，包括所有的物質與在俗世中真實的罪、苦難與死亡，都會在上帝的新創造中被轉化<sup>24</sup>。換句話說，永恆的生命也在我們活著的生命裡，在我們日常生活的經驗中，當我們經歷到耶穌基督所傳的福音在我們生活中被落實出來的那一剎那，也是我們經歷永恆生命的一個可能性，而且它是複數的，是在我們的人生經驗中不斷出現的、不斷經歷怎樣與上帝合而爲一的感覺，這種感覺也是我們預嚐終極末世的一個可能性。

---

<sup>23</sup> 同上，36 頁。「懸解」就是解除了「倒懸」，人處在「倒懸」生活中，其最大的枷鎖是人類自身被死生的念頭一死之恐懼與生之情慾一所困住。

<sup>24</sup> David F. Ford 編，董江陽、陳佐人譯，《現代神學家：廿世紀基督教神學導論》（香港：道風，2005），206 頁。

## 結 論

莊子的生死觀在發揮一個人對於宇宙人生所作的洞察上，確實有著指導性的價值；但它只是一種對於人生（人性）的洞察，是人之本性的一種反映，教導人們以達觀、釋然的態度面對人生這一終極的課題。它終究不是「宗教」，無法提供人們一個真實的保證，保證凡採取這種觀點的人，就能真正超越死生，獲得長生<sup>25</sup>。相較於莫特曼的《盼望神學》夾帶著神學的基礎，藉其「神的應許」、「基督死亡與復活」的實質教化，不斷建構闡釋人生的盼望何在，以及人該如何積極追求這一終極的盼望。筆者認為，現代也是一個混亂、人心徬徨的時代，如何感化並轉化一個人面對生命的態度，及重新發現生命的意義所在，前者似乎較後者缺乏了「落實性效益」。因為，畢竟人死後的世界究竟是如何？無人可知曉；人對於當下的生命也不見得完全了然，所以，為了謹慎起見，筆者認為面對人生終極的問題，應以更加認真的態度待之，如以莊子的生死觀面對，雖予人較為灑脫、豁達的心境，但在真實的人生中，這樣的心境不免使人對於生命的態度過於天真、未能有積極的參與性。

不同於莊子的生死觀，莫特曼的《盼望神學》使人們重新肯定生命的意義所在，因為在所有受造物中，人是最具有參與上帝生生之德的受造物，同時也只有人具有此自由回應的能力，為著永生的盼望，使人更加積極、願意參與生命中的苦難。因為除了上帝的應許之外，又有耶穌基督死亡與復活的保證，在追求終極圓滿的過程中，還有聖靈的引導。這樣的人生觀、生死觀，似乎較莊子更具有保證性與落實性。

---

<sup>25</sup> 陳俊輝，〈論死談生〉，675 頁。

# 神學論集卅九卷（151~154期）

## 分類目錄

### 編者的話

輔神在台服務四十週年慶之一.....	編輯室	(151)005~007
輔神在台服務四十週年慶之二.....	編輯室	(152)165~168
輔神在台服務四十週年慶之三.....	編輯室	(153)325~326
輔神在台服務四十週年慶之四.....	編輯室	(154)485~488

### 校慶特稿

輔神在台服務四十週年校慶計畫.....	編輯室	(151)008~010
伯拉敏神學院喬遷與我.....	張宇恭	(151)011~013
輔神遷台第一屆畢業生的回憶.....	鄭文宏	(151)014~015
四十年，不同角色.....	詹德隆	(151)016~019
穆宏志神父的寫作歷程.....	胡國楨	(151)020~024
長老會牧師回憶在輔神的學習.....	劉錦昌	(152)169~170
聖公會牧師憶輔神生活.....	陳德沛 魏斐然	(152)171~173
在輔神數饅頭的日子.....	江明恩	(152)174~176
整合和內在化：培育的核心 賀輔神、提建言.....	朱蒙泉	(152)177~181
探索梵二之後四十年的神學趨勢.....	張春申	(153)327~330
1949年以後的耶穌會在中國.....	房志榮	(153)331~352
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	(153)353~362

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	(153)363~390
院慶暨開學彌撒(照片選輯).....	編 輯 室	(154)489~490
輔神四十週年院慶開幕式讀經及禱文.....	穆 宏 志	(154)491~493
喜與耶穌基督一同受苦.....	孔 達 仁	(154)494~497
他教給我的		
憶輔神圖書館主任陳春齡神父.....	張 瑞 雲	(154)498~502
憶恩師陳春齡神父.....	于 玉 金	(154)503~505
為王先為僕的小兄弟		
悼念恩師傅和德神父.....	盧 德	(154)506~509
「三板神父」與我.....	粒子修女	(154)510~512
我參與了輔神四十週年院慶.....	溫 保 祿	(154)513~516
谷寒松神父關心的中國神學議題.....	胡 國 楨	(154)517~519
神學樂，樂神學.....	陳 永 怡	(154)520~521
由學生到「半退休」的老師.....	穆 宏 志	(154)522~524
感恩與期盼.....	潘 永 達	(154)525~527
輔大神學院與我.....	林 思 川	(154)528~530
慶輔神四十，校友會往前走.....	潘 春 旭	(154)531~533
時代訊號與教宗名號.....	張 春 申	(154)534~535

聖 經

《新約中的耶穌畫像》序.....	房 志 榮	(151)025~026
基督，永恆的司祭		
《希伯來書》描繪出的基督畫像.....	穆 宏 志	(151)027~042
天使向瑪利亞及匝加利亞的答覆.....	穆 宏 志	(152)182~200
聖詠：祈禱的典範.....	房 志 榮	(154)536~556

## 信 理

- 潘能伯格的人學思想(下)..... 胡 淑 琴 (151)043~057
- 瑪利亞－耶穌基督的母性伴侶..... 張 春 申 (152)201~206
- 聖母無染原罪帶給我們的喜樂..... 蔡 愛 美 (152)207~212
- 跨越以往認為正確的疆界  
梵二後四十年的省思..... 葛 素 玲 (152)213~230

## 靈 修

- 依納爵靈修的基石－神操  
從「原則與基礎」到「為獲聖愛的瞻想」. 房 志 榮 (151)058~074
- 有關疆界的服務  
從依納爵資料中透視..... 朱蒙泉 譯 (151)075~092
- 艾克哈在現代靈修交談中的意義..... 朱 麗 惠 (151)093~109
- 靈修指導面面觀..... 朱蒙泉 譯 (152)231~254
- 拉內靈修觀的發展  
索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修... 吳 伯 仁 (152)255~280
- 基督新教改革宗的靈修觀..... 劉 錦 昌 (152)281~307
- 內觀禪修的實踐研究  
由天主教祈禱與默觀談起..... 陳 秀 蓉 (152)308~317
- 跟隨基督，歸向父  
福音靈修精義..... 黃 克 鏞 (153)391~425
- 心理學和宗教經驗之間的關係..... 朱蒙泉 譯 (153)426~432
- 東方隱修傳統：曠野靈修..... 黃 克 鏞 (154)557~591
- 詮釋依納爵風格的領導..... 朱蒙泉 譯 (154)592~599

## 牧 靈

- 耶穌會當前的使命與服務工作..... 耶穌會文獻 (151)124~157

## 宗教交談及大公主義

台灣原住民天主教團體的巫術

- 田野調查、神學與牧靈反省..... 丁 立 偉 (151)110~123

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 (153)433~452

門檻那邊的世界

- Pieris 談亞洲教會福傳真義..... 洪 智 偉 (154)600~616

- 略談莊子與基督徒的生死觀..... 徐 汶 菁 (154)617~633

## 教 史

- 教會歷史中的傳道員..... 林 淑 理 (153)453~477

# EDITORIAL

This issue is the sixth, and last, to mark the fortieth anniversary of the Theologate at Fujen University. It opens with a selection of photos taken at the commemorative mass on 15 September 2007 and the prayer for the occasion written by Fr. Jesús Muñoz, SJ. This is followed by the Chinese translation of three letters from the former Rector of the Theologate, Fr. Ricardo González, SJ to Mother Paula of the Trinity, OCD. Fr. González had terminal cancer and his letters express the goal of the Theologate well: to be one with Christ in suffering so as to bring the good news to contemporary apostles.

Five articles specially commissioned for this issue follow. The first two recall deceased teachers whilst the other three all deal with teachers who are still working among us.

Fr. Joseph Chen, SJ taught at the seminary in Vietnam before coming to Fujen in 1975, where he lectured in the Department of Philosophy and was also librarian at the Theologate. Anna Chang was one of his first students and, after class, often used to walk with him over to the Theologate. She now works in the library and thus writes of him both as his pupil and co-worker. I myself was studying philosophy at the time and well remember how she used to accompany Fr. Chen. It is thus fitting that she writes this tribute.

Fr. Hubert Vogt, OFM came to Taiwan in 1988 and taught the Old Testament. Ruth Yang was his student in 1993 and writes here with great affection for his example as a good teacher and role model. Fr. Paul Welte, OP, on the other hand, was with the Theologate since its opening in 1968. He retired to Germany last year for health reasons but was still able to return for the celebrations. His article is not only a recalling of the past, it also shows how a post-Vatican II missionary lived out his vocation.

My own article on Fr. Gutheinz is based on my experience in editing his *Collected Works*. I notice how he strove to pay attention to Chinese theology and this is indeed what we hope to be the kernel of our

teaching here.

This is followed by short reflections from former students: Luke Chen, CDD, currently the headmaster of Heng Yee Middle School. Jesús Muñoz, SJ, Philip Pan, OP and Bonaventura Lin, OFM, who all teach here, and Mr. Pan Chun-hsu, president of the alumni association.

Finally we include an article by Fr. Aloysius B. Chang, SJ in which he speaks of paying attention to the signs of the times and the present state of the Church. Throughout its forty years the Theologate has constantly striven to reflect theologically on the present time.

Besides these special articles we include a further five. Fr. Mark Fang, SJ writes about how the Psalter has become the model of prayer for Christians. He also describes how it was translated into Chinese. It is indeed a book of praise that shows how God is leading his people and his Church.

In the spirituality section, Fr Joseph Wong, OSB begins with Athanasius' *Life of Anthony* as an entry into the spirituality of the desert fathers. He goes on to present the life of Pachomius and the communities that he formed as well as the *Rule* and *Conversations* of Cassian, which formed the key to desert spirituality.

Fr. William Barry's article, translated by Bernard Chu, SJ, looks at the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions* so as to present the ideal of leadership within the Society of Jesus. It is because God is present in our community and its structures that superiors and subjects can truly communicate with each other.

Fr. Jojo Fung is a Malaysian Jesuit who is the coordinator for the indigenous ministry of the Jesuits in the East Asian-Oceania Assistency. In this article he offers some thought-provoking reflections on "putting out into the deep" of Asian spirituality, in particular indigenous spirituality, so as to form a truly Asian Church.

Finally, Hsu Wun-ching is a student in the third year of the Theologate. She transferred from the Tainan (Presbyterian) Seminary and is herself a Presbyterian. She is particularly interested in integrating what the *Zhuangzi* has to say about life and death with Moltmann's theology of hope and show how both have something to say to us today. Her article shows how contemporary Christians can draw on Chinese spirituality.

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS  
FUJEN

No. 154

WINTER 2007

---

<b>EDITORIAL</b> .....	<i>Editor</i>	485
Participating in the Passion of Jesus Christ.....	<i>Ricardo González SJ</i>	494
In Memory of Fr. Joseph Chen, SJ, Late Director of the Theologate Library.....	<i>Anna Chang</i>	498
In Memory of Fr. Hubert Vogt, OFM.....	<i>Ruth Yang</i>	506
I Celebrated 40 <sup>th</sup> Anniversary of Fujen Theologate in Taiwan.....	<i>Paul Welte, OP</i>	513
Luis Gutheinz on Issues of Chinese Theology.....	<i>Peter Hu, SJ</i>	517
Signs of the Times and the Pope's Title.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	534
<b>SCRIPTURE</b>		
The Psalms: a Paradigm of Prayer.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	536
<b>SPIRITUALITY</b>		
Spiritual Tradition of Eastern Monasticism.....	<i>Joseph Wong, OSB</i>	557
A Note on Leadership, Ignatian Style.....	<i>William A. Barry, SJ</i>	592
<b>DIALOGUE</b>		
A World Beyond the Threshold.....	<i>Jojo Fung, SJ</i>	600
Life and Death in Chuang-Tzu and Christianity.....	<i>Hsu Wun-Ching</i>	617
Thematic Index to Volume 39 (Issues 151~154).....	<i>Editor</i>	634

# 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)

- |      |                |
|------|----------------|
| 孔達仁  | 喜與耶穌基督一同受苦     |
| 張瑞雲  | 憶輔神圖書館主任陳春齡神父  |
| 盧 德  | 悼念恩師傅和德神父      |
| 溫保祿  | 我參與了輔神四十週年院慶   |
| 胡國楨  | 谷寒松神父關心的中國神學議題 |
| 張春申  | 時代訊號與教宗名號      |
| 房志榮  | 聖詠：祈禱的典範       |
| 黃克鏞  | 東方隱修傳統：曠野靈修    |
| 朱蒙泉譯 | 詮釋依納爵風格的領導     |
| 洪智偉  | 門檻那邊的世界        |
| 徐汶菁  | 略談莊子與基督徒的生死觀   |