

762

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

162

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2010 年 1 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 162 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：886-2-29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
主編：胡國楨 執行編輯：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 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

輔仁大學神學論集

第 162 號

2009 年冬

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

司鐸年談司鐸

目 錄

編者的話：司鐸年談司鐸.....	編輯室	485
特 稿		
教宗欽定司鐸聖年.....	編輯室	487
司鐸年談司鐸 司鐸年牧函.....	金魯賢	489
聖 經		
當代教會與聖經 一個嶄新的認知.....	張錚錚 譯	501
從口傳到書寫的傳承 《隨著教會禮儀讀福音》導讀.....	胡國楨	523
馬爾谷福音導論.....	活水小組 譯	532

靈 修

- 創造、救贖、盟約、法律
為靈修學奠基的希伯來聖經..... 房志榮 547
- 《不知之雲》：英國佚名神秘者..... 黃克鏞 566
- 德蕾莎姆姆－懷大愛，做小事..... 盧 德 590

倫 理

- 資本主義的道德基礎
從天主教倫理觀察..... 林湘義等 610

教 史

- 當代教父學研究在中國..... M. Nicolini-Zani 617
- 神學論集四一卷（159~162期）分類目錄..... 編輯室 635
- EDITORIAL..... 編輯室 638

司鐸年談司鐸

編者的話

本(162)期為《神學論集》第四十一卷的冬季號，也是2009年的末期。2009年為台灣天主教會是個雙重重要的年份：其一，台灣地區主教團定2008~09為「天主教在台灣150年」的慶祝年，於2008年5月17日在高雄港的光榮碼頭舉行了開幕典禮，並於2009年11月21日（耶穌君王節）在林口的國立台灣體育大學綜合體育館舉行傳愛感恩大會，由教宗特使董高樞機主教主持大會的彌撒聖祭，台灣各教區全體主教、數百位司鐸及兩萬名教友與會，馬英九總統亦專程蒞會演講，使「天主教在台灣150年」的慶典圓滿閉幕；其二、教宗本篤十六世欽定從2009年6月19日起至2010年6月19日止為「司鐸聖年」。

因此，本刊今年首期159期（2009春季號）以台大歷史系前主任古偉瀛教授的讚美史詩〈詠台灣天主教〉作為卷首；本期則以〈教宗欽定司鐸聖年〉及〈司鐸年談司鐸〉這一篇金主教的牧函，作為特稿，以表共襄盛舉之情。這封牧函是司鐸年難得的一道文件，把司鐸的意涵，及司祭、司牧予以補充，成為更完整的「神聖的給予者」（Sacerdos，來自Dare）。牧函中的生動故事，催促我們為得到更多的聖善司鐸向天主勤作祈禱。

本期除特稿外，共收刊八篇文章：聖經類三篇、靈修類三篇、倫理類一篇、教史類一篇。

聖經類在推薦近年組織起來的「活水編譯小組」的初步工

作成果。「活水編譯小組」主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友，他們的首要工作重心，希望為中文讀者編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大眾化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》（*Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter*）是他們出版的第一本書，這書是聖經學者 Raymond E. Brown, SS. 的作品。張錚錚同道所譯的〈當代教會與聖經：一個嶄新的認知〉是編譯自此書的第一及第二章，也是為導讀梵二大公會議期中頒佈的《論福音中歷史性真理的訓示》和《天主的啓示教義憲章》的最佳作品。胡國楨神父的〈從口傳到書寫的傳承〉一文是本書的導讀性書評。〈馬爾谷福音導論〉是該小組正在努力工作中的一個小成果，搶先刊出希望得到先進們的指正。

靈修類的第一篇是房志榮神父的〈創造、救贖、盟約、法律：為靈修學奠基的希伯來聖經〉；第二篇是黃克鏞神父的〈《不知之雲》：英國佚名神秘者〉；第三篇是盧德女士的〈德蕾莎姆姆—懷大愛，做小事〉。三篇都是為準備出版《基督宗教靈修學史》而寫成的作品，從題目上就可得知其內含，編者不多作介紹。

倫理類的一篇，由林湘義、戴台馨、彼薩列夫三位教授聯名發表的〈資本主義的道德基礎：從天主教倫理觀察〉，在這全球金融危機的當下，更值得深思。

最後，教史類的〈當代教父學研究在中國〉是一篇介紹性的鳥瞰，對有興趣了解華文基督教界的有心人士，會是有價值的資訊。

教宗欽定司鐸聖年

編輯室

先教宗若望保祿二世制定6月19日(耶穌聖心節)為司鐸聖化祈禱日。教宗本篤十六世為激勵司鐸聖化自己的生活，特別欽定從2009年6月19日起至2010年6月19日止為「司鐸聖年」。今年也是司鐸主保、亞爾斯的本堂神父聖若翰·衛雅逝世150週年。因此教宗致函全球司鐸，提出一個簡單又具體的聖化途徑，這個途徑是以聖衛雅為典範。

教宗首先指出司鐸為教會、乃至為整個世界，都是巨大無比的恩典。他說，有很多司鐸孜孜不倦、默默無聞地從事使徒工作，為許多人行愛德，毫無保留地為天主和他人服務，面對種種困難和不被了解，心無任何抱怨，甚至為了愛基督，為了宣講福音，而遭受迫害，乃至犧牲性命，為信仰殉道。然而，教宗也表示教會為那些不稱職、不忠信的聖職人員感到痛苦悲傷，而世人也因為這些聖職人員的壞表樣而拒絕基督和祂的福音。

教宗非常扼要地指出，亞爾斯的聖衛雅神父之所以成為天主心目中好牧人的要素。首先，衛雅神父是非常謙虛的人，他知道自己必須成為基督臨在的化身，為基督拯救世人的愛作見證。所以身為司鐸的人，首先應該學習的是效法聖衛雅，在司鐸職務上完全相似基督。但並不是說我們忘了司鐸職務的基本效力與司鐸本人的聖德並無必然關係。當然，我們也不會忽略

司鐸職務客觀的效力，如果與司鐸本身主觀的聖德相配合，則司鐸的工作必將產生出奇的效果。

正因為如此，聖衛雅有計劃地探訪病人和教友家庭，組織民間傳教工作，籌備堂區種種慶典，為自己的愛德和福傳使命募捐，美化聖堂，關心孤兒，重視兒童教育，設立堂區善會，召集本堂教友與他合作。衛雅神父推動種種工作，使我們看出本堂神父與堂區教友合作的空間有多大，而且應該盡量把這個空間擴展到教友那一邊，事實上，聖職人員與堂區教友共同形成了唯一的司祭司民。

教宗致全球司鐸的信函也提到這位聖人每天所作的生活見證：每天舉行彌撒，在聖體前祈禱、聽告解。教宗勉勵神父們效法聖衛雅，絕對相信和好聖事的功效，並把這聖事列為牧靈服務的中心。教宗說這位聖人有時候一天留在告解室裏，長達16小時之久；他鼓勵哀痛者、振奮不熱心的教友，改變了無數人的心和生活，因為他知道如何使人領悟上主仁慈的愛。當時，亞爾斯這座小鎮幾乎成了一座靈魂的大醫院，人人奔向他求教求醫。他曾說：「為我們當神父的人，最悲哀的事就是看到許多教友生在罪惡中，卻無動於衷、麻木不仁。」為此，衛雅神父常常嚴格做刻苦、守齋、祈禱。教宗指出：「人的靈魂耗費基督寶血，如果司鐸拒絕親自分擔救靈的高昂代價，他就不能從事拯救人靈的使命。」

最後，教宗激勵全球司鐸步武聖衛雅的芳蹤，度基督所度的新生活，遵守福音所揭示的神貧、貞潔和服從的生活，這是基督徒成聖的正常道路。

司鐸年談司鐸

司鐸年牧函

金魯賢¹

這封牧函是司鐸年難得的一道文件，把司鐸的意涵，及司祭、司牧予以補充，成爲更完整的「神聖的給予者」（Sacerdos，來自 Dare）。牧函中的生動故事，催促我們爲得到更多的聖善司鐸向天主勤作祈禱。房志榮謹誌 2009.8.29

今（2009）年6月19日，耶穌聖心瞻禮日，教宗本篤十六世在羅馬舉行晚禱禮儀時，開啓了爲期一年的「司鐸年」，並奉法國亞爾斯本堂神父聖若翰·衛雅爲司鐸主保，勉勵我們效法這位司鐸。這爲普世教會，尤其爲我等司鐸更是一個特大喜訊。我們感謝主！感謝教宗！

有人問我：「主教，你爲司鐸年寫牧函嗎？」當時我回說：

「司鐸年，教宗在許多場合闡明了司鐸年的意義，並寫了牧函。幾個聖部也發出了指令。我們應首先恭禱、默

¹ 本文作者：金魯賢。1916年生於上海，1946年畢業於上海徐家匯神學院，隨後赴法國、德國科隆、奧地利因斯布魯克、義大利羅馬等地求學。1950年獲羅馬額我略大學神學博士學位，1951年回到中國。任徐家匯大修院（母心修院）院長、耶穌會上海區代會長，中國耶穌會代巡查使、海州監牧區代宗座監牧。1955年9月8日中共政府鎮壓行動時被捕入獄，在監獄中度過了18年，又接受勞改9年。1982年釋放，1985年祝聖爲上海教區助理主教，1988年成爲上海教區主教至今。

想，深切領會這些文件。我這個小小的主教寫的信不會起什麼作用。就免了吧。」

最近，又有人對我說：「別的主教在寫，寫得很好，比如陝西風翔教區的李鏡峰主教等。你不寫，我們將認為你對司鐸年不夠重視。」我一聽這話，嚇了一跳，不重視司鐸年，這頂帽子扣得重了。知過得改。首先，我請上海光啓社的領導除了把聖座的文件轉發外，也把李鏡峰主教的信放在我們出版的雜誌上登出。接著不敢拖拉，開始起草牧函。決定與教區司鐸們及全體教友，以實際行動表示對司鐸年的重視。

一位主教在自己的教區內，或教宗對普世教會倡議舉行一個特殊的聖年，其目的總是號召眾信徒們強化祈禱、深化認識、聖化生活、實踐主的教導、促進主的救世計畫。

關於強化祈禱，我們不禁要問：司鐸年，誰應特別強化祈禱？祈求什麼？

誰應強化祈禱

顧名思義，司鐸年，當然司鐸們首應加強祈禱。司鐸以獻身教會，宣示終身為教友服務。司鐸屬於教會、屬於教友、不再屬於自己。故司鐸年中，教友也應加強為司鐸們祈禱，和司鐸們一起祈禱。

有新教友問我：「我們只知道神父，神父就是司鐸嗎？」神父就是司鐸。司鐸，拉丁語原文 SACERDOS，此詞由兩個字組成：SACER「神聖的」，DOS 出自 DARE，意即「付出、給予、奉獻等」。兩字合成一詞，指「把自己奉獻於神聖事業者」，可以譯成「專務神聖事業者」或「聖職人員」。司，字義為「管理、專務」，古時有些官職以司說明，如司馬、司寇等，又如

今日的司法。鐸，是古代的一種「聖器大鈴」，古代上級官員頒布法律、宣示指令時用。明末傳教士來中國，認為自己的職責是宣講福音、通報喜訊，講解天主的救世計畫，所以，他們是司鐸。司鐸給人付洗，使人獲得新生；司鐸是教友精神上的父親。保祿宗徒在《致格林多人前書》中不是寫了「你們是我親愛的兒女……因為我在基督耶穌內用福音生了你們」（格前四14~15）嗎？

司鐸是教友們精神上的父親，簡稱神父；神父和司鐸是同義詞。這兒順便說一句，耶穌在世時揀選了十二位宗徒、七十二位門徒，以繼續祂的救世大業。司鐸是宗徒們的接班人，繼承宗徒們的工作，即：

1. 宣講福音，向普世萬民報告喜訊；
2. 施行聖事，尤其感恩聖祭，耶穌要祂的繼承人繼續在不同的時空中，重行加爾瓦略山上的大祭；
3. 耶穌自喻為善牧，祂的繼承人自應全心全力牧養羊群。

可見，耶穌的接班人主要有三個任務。司鐸只表達第一個任務，沒有包含另外司祭、司牧兩個主要的任務。司鐸一詞在中國既已用了四百年，不必另用他詞，但我們在用司鐸一詞時，當理解其還包含兩個任務的涵義。

司鐸年，司鐸們應強化自己的祈禱生活。同時教友們也應強化祈禱生活。司鐸為教友服務，教友能不關心我們的司鐸嗎？為此，教友在司鐸年中，應多多為司鐸們祈求，尤應為自己所屬的司鐸祈求。

祈求什麼

司鐸年中，教友們應每天在自己的祈禱中加念兩句短經：

(1) 天主，請多賜我等司鐸！

(2) 天主，請多賜我等有聖德的司鐸！

教友不能沒有司鐸，如果沒有司鐸，誰為他們做彌撒？誰為他們聽告解、講道理？誰給病人傅聖油、送善終、行追思？誰又為新人證婚姻？教友的人生道路上，必須要有司鐸指引、陪同。上海教區十餘萬教友，而司鐸僅有七十餘人。怎麼夠呢？我們要向天父祈求：「天主，請多賜我等司鐸！」

人生路上充滿陷阱，正道唯一，歧途極多。為登天國，不可迷路。領路人應是雙目明亮，言語行為光明磊落。領路人不能是瞎子，耶穌不是說嗎？「如果瞎子領瞎子，兩人都將掉進坑裏」（瑪十五14）。

十年前，我還未患心臟病前，住在佘山山頂聖母大殿旁。一天傍晚，遊客都已走了，可我聽見有人大聲在哭，久久不停，我下樓一看，見到有十餘人正跪在已關閉的大門前哭訴著。我上前詢問，得知他們是鄰省的好教友。我問他們為什麼如此悲痛，他們回說：

「多年前，由於文革的後果，我們沒有神父。我們來佘山求聖母賞賜我們神父。兩年前來了神父，我們歡天喜地歡迎他。誰知他的行徑和過去的神父大不一樣，與我們期待的出入太大：不熱心傳教，不憐貧惜窮，總之，他一點也不像一個修道人。我們失望了，再次來懇求聖母賞賜我們一位有聖德的好神父。」

我聽了，內心震動很大，心想：我們多好的教友呀！天主會不俯聽他們的祈求，多多賞賜我們有聖德的神父嗎？當時我耐心安慰他們，勸他們趁天尚未全黑以前回去。事情已過去了十多年，但他們的哭聲卻一直留在我的腦海中。

教友求天主賞賜有聖德的司鐸，那麼身為司鐸的該求什麼呢？

司鐸也被稱為 ALTER CHRISTUS：基督第二、基督化身，即司鐸應像基督，讓人們在司鐸身上看到基督。在剛過去不久的常年期第十四主日的獻禮經說：「上主，願我們向祢獻上的禮品淨化我們，使我們一天比一天更肖似基督。」在耶穌聖心禱文中，後有一個頌句說：「良善心謙之耶穌，懇使我心似爾聖心。」這兒的「心」指人的思想、情感和意願。所以，我們司鐸們該求的是使我們自己的思想、情感和意願像基督外，還應使自己的說話、行事像基督。也就是說，我們要努力使自己的內心跟言行與基督保持一致。這也是我們教會，我們眾教友祈禱的主要內容。我們司鐸尤應如此。

言者，心之聲也。從一個人的言語可以窺見其內心。古時，人言可信。而現代人則大多想的是一套、說的是另一套。我們從宗徒們追述耶穌言行的記錄中，得以認識耶穌，了解耶穌所想、所感、所願。

中國教友自明末以來，一直有特別恭敬耶穌聖心的好傳統。我記得在我年輕時，上海熱心的公教家庭都舉行迎接耶穌聖心入主家庭的禮儀；在每日念晚禱時，加念徐光啓撰寫的「獻心誦」，其中有這樣的句子：

「今我所大欲也，以心易心而已矣。爾心所好，我亦好之。爾心所惡，我亦惡之。爾心所思，我亦思之。爾心所願，我亦願之。夫愛之誠，惟在實行，不在虛言耳。」

我希望我們每位神父也每天誦念這節經文，而且讓教友們也恢復誦念。

爲能使我們更肖似基督，我建議神父們在司鐸年中默想耶

穌的言行，多用心體會耶穌內心的思想、情感和意願。這裏，我摘錄幾段我喜愛的歌詞和聖經章節與各位分享：

Verbum supernum prodiens nec patris linguens dexteram.

這句話的意思是：「至高無上的『道』，遠征人世，但祂從不離開父的左右」。

這句「從不離開父的左右」一直在我腦海裏出現。我這個基督徒、基督第二也當片刻不離父的左右。我希望上海教區的神父們也能牢記「從不離開父的左右」。

「道」離開天國降來塵世時，向父說了些什麼呢？《希伯來書》十章 5 節起，作者寫道：基督來到世上時，向天主說：

「牲畜和獻禮，祢都不要，但祢已為我準備了一個形體。燔祭與贖罪之祭，都不中祢的意，於是我說：『瞧，我來了！關於我，聖經上早有記載，主！我來，為承行祢的旨意』」（希十 5-7）。

我們司鐸們應常默想並不斷地說：「主，我來了，為承行祢的旨意。」

聖保祿宗徒在《致斐理伯人書》中，諄諄教導說：

「你們應以基督耶穌之心為心。祂雖有天主的形體，不自視等同於天主，不自居為天主。而自謙自虛，取了奴僕的形體，祂成了人，外貌像人，祂謙而又謙，服從至死，且死在十字架上。為此天主高舉祂……」（斐二 5-9）

基督的一生，都是「謙而又謙，服從至死，且死在十字架上」，我們司鐸要努力使自己肖似基督，也該是謙而又謙、服從至死。

基督從不離開父左右，是一種動態而非靜態的，一如《聖詠》廿五首 15 節所說的：「我的眼睛時常向天主瞻仰」；和一

二三首 1~2 節所說的：「我的眼睛向上主仰望，就像僕人的眼睛，怎樣向主人的手仰望，或婢女的眼睛，怎樣向主母的手仰望」，即隨時隨地準備接受並執行天父的旨意。

《若望福音》記載了耶穌在雅各伯井旁與撒瑪利亞婦人相遇的經過。當時是中午，耶穌一行人走了半天的路，大家都感到疲乏、飢渴，門徒們進城去購買食物，當他們買了食物回來請耶穌進食時，耶穌說：「我已有食物吃……我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成祂的工程……」（若四 31~34）。

我們都知道食物對生命的重要性，耶穌以此向當時的宗徒，也向今日的我們強調承行天主旨意的重要性。

耶穌在山園祈禱時，知道將要臨到祂身上的痛苦、磨難、酷刑，祂的人性也感到無比恐懼，祂哀求聖父說：「我父，如有可能，請讓這杯離開我吧！」但祂表達了最重要的一句：「但不要照我的意願，而照祢的意願」（瑪廿六 39）。祈禱完畢，耶穌站起來，毅然朝著出賣自己的門徒和手拿棍棒刀劍的衛役走去。

對父的旨意，耶穌時常說的一句話是：「父，是的」（路十 21）。我們司鐸要使自己像基督，對於天主的旨意也該常說「父，是的」。但天主的旨意和我們的願望常常是相距何止千里，而我們該做的唯有一件，那就是放下自己的私利、私意和私見，對天主的旨意說：「父，是的！」

寫到這裏，我請神父們常做一些默想：「不離開父的左右」；「瞧，我來了，為承行祢的旨意」；「基督謙而又謙，服從至死，死於十字架」；「我的食物是承行派遣我者的旨意」；「父，是的」；「請不要照我的意願，而照祢的意願」。這樣的習慣、默想，可幫助、指導我們說話和行事，幫助我們越來越像主耶

穌。

司鐸年，我們司鐸應認真閱讀聖衛雅神父的傳記，效法聖人克己苦身、並愛窮人，長年累月坐在神工架內聽告解、諄諄教導信友的善表。

司鐸年、聖召年

至高無上的聖言，奉聖父之命降來塵世，取得肉軀，成為人，向我們啓示了真理；在加爾瓦略山上，自為祭品，又為祭者，用自己的鮮血為被造的天主子民與天主締結了新而永久的盟約；之後，復活、升天，坐在聖父的右邊，實現了偉大的救世工程，並將此救世大業交於宗徒及宗徒的繼承人（司鐸們）予以延續。

我青年時代，上海教區的神父約 80 位，中國籍耶穌會士約 50 人，外籍耶穌會士約 120 人（其中絕大多數是法國人），共 250 位神父。今天上海教區有 78 位神父（其中八位是 1955 年以前升的，年齡都超過 80 歲），即只有當時神父總數的三分之一弱。可見，上海教區還缺神父，請教友們在祈禱中加念「天主，請多賜我等司鐸」。

香港湯漢主教在其牧函中說：「司鐸年就是司鐸聖召年」。我完全贊同湯主教的提法。司鐸年中，我們應突出聖召問題，強調培養聖召和保持聖召的重要性。

培養聖召

通常我們得知的聖召，由天主直接召叫的例子很少。一般通過父母家人、親戚朋友、師長甚至鄰居得以認識天主，而後棄家修道的案例較多。可見其間家庭的影響極大。出身於公教

家庭，容易聽到天主的召喚。我回憶一下，1949年以前，上海教區內，同胞兄弟三人成爲神父的有5家（分別爲朱、徐、周、陳、張五姓人家）；兄弟二人成爲神父的有12家（分別爲徐、丁、朱、王、張、張、陳、陳、蔣、李、沈、陸12家），他們有近40人。幾乎占上海教區國籍神父總數的三分之一。這是上海教區公教家庭的光榮，這種情況現在已經沒有，將來也不會有了。

今日培養聖召之職，首先落在本堂神父身上。當今之父母只願關心孩子功課的分數，培養他（她）們的特長，對於怎樣教育他（她）們做一個完備的公民、良好的教友，卻無暇顧及或根本就不關心，更不用說培養聖召了。所以培養聖召之途，須從本堂神父開始做起。已故趙景充神父在崇明傳教時，非常注重培養聖召，他送到佘山修院的青年，三位已晉鐸，一位已完成神學課程在堂口服務。我希望教區每位神父以趙景充神父爲榜樣，用心在青少年中培植聖召。

佘山修院現在面臨的最大困難是生源缺乏。十餘年前，佘山修院修生人數達到170多人，據方祖耀院長說今秋修生人數僅60人，只有十幾年前的三分之一，下降的趨勢似乎不可逆轉。

十幾年前，德國 Rottenburg 教區主教 Walter Kasper（現升爲樞機，在羅馬主持合一委員會工作）告訴我說：「現在我們德國由於缺乏聖召，神父人數不斷下降，只得把不少教堂關閉，甚至賣掉，這是總的趨勢。我擔心你們三四十年後也將如此。」當時我回說：「我不悲觀，中國不缺少聖召。」而我今天不再樂觀。

三個星期前，一位法國主教來看我，他告訴我他的教區現有86位神父，能工作的只存38人，其餘都在養老院內。當今世界，除了印度、非洲、越南等地外，其餘地區神職人員奇缺的問題，日益嚴重。讓我們大家同心祈禱，祈求天主賜我們有

聖德的司鐸！

保持聖召

對司鐸來說，自己的聖召是天主通過父母、親友，或是神長之手賞賜的，我們應記得他們，感謝他們。而保持聖召就是自己的事了，修院培育，接受鐸品，只是修道路上走向天國窄門的第一步，以後的路漫長兮、艱難兮、辛苦兮，終身須得努力，絲毫不可放鬆，時時事事謹慎小心，警鐘長鳴。

自古以來，保持聖召就不是容易的事，今日的大環境對保持聖召則更困難。

想當年，科技不如今日發達，城際交通工具靠人力、畜力；人際往來較少，鐵路、海運速度不快，電話才起步，只有少數人享用，有線電視和廣播未普及，黑白電影只在大城市放映，電視未發明，電腦只是幻想。

今日電影、電視全國普及，全國七億以上的人有手機，大多數人上網，而電視裏、網路上無所不有。我有位瑞士的朋友，他有一個在上小學的兒子，我去他家，他告訴我，他家沒有電視機，他對我說：電視裏只有兩種內容：暴力、色情，看了只有害處，毒害人的精神。然而今日的青年，包括成年人，要麼著迷看電視，要麼上網成癮。所謂玩物喪志，自己的精力、精神在不知不覺間消耗殆盡。

在我小時候，國人深受孔孟之道影響，講禮儀，尊重他人，男女界線很清楚，授受不親，注意衣著。總體來說，衣以蔽體，上衣袖口及手，袍子長達腳板。今日卻以暴露為主，時代大不同了。

今日的社會，已是全球化、商業化、信息化的社會。所有

一切都成爲商品，都在進行買賣，包括官職、友誼、人格，沒有不可以交易的了。

正是因爲保持聖召不易，自古以來教會有一系列的措施，使聖職人員免於誘惑，以當時的上海教區爲例，所有聖職人員必須穿黑色長袍，不准穿西服，用以提醒自己，也使群眾易於認別。教區也禁止聖職人員進電影院或娛樂場所，接見客人必須在特定地點，窗戶都用玻璃，絕對透明，外人一覽無餘。

當時教會令行禁止，無人敢違反。1949 年以前的聖職人員，在我的記憶中，沒有一位還俗的，不，有過一位，但此人是外籍。

今天大環境劇變，防範措施失傳。必須依靠內因，內因就是我們的內心，我們的內修生活，我們的堅強意志。耶穌說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己……」（瑪十六 24；谷八 34；路九 23）。所謂棄絕自己，就是向外界種種誘惑說「不」，向自己的私心、虛榮心說「不」。人的一生，對他人說「不」容易，對自己說「不」可難。修道就是修德，修德猶如逆水行舟，該用盡全力，否則一鬆懈，就倒退不止。

過去祝聖神父的禮儀中，主教訓話的最後一句是：「但願你們終生不會後悔今日接受的鐸品，我本人也不後悔授於你鐸品」（今日禮儀中沒有這段話了）。廿年來，上海教區服務的聖職人員中，後悔領受鐸品的有 11 人之多，佔教區神父的八分之一，這是一個令人心痛的數字。

我不說我本人後悔授與他們鐸品，他們在修院時表現都很好。離開修院接觸另一個社會群體後，放鬆了神修，一步一步被吸引、被拉入到以權、色、錢所主宰的大環境中。他們想的不再是天主的旨意、天主的救世大業，想的只是自己的待遇沒

有比別人高、自己的物質享受不如別人優越、自己的生活條件不如別人舒適，還缺少別人的安慰和關心……於是後悔自己走錯了路，拋棄聖職，投身世俗，去爲了成家立業而奮鬥。我一直沒有忘記爲他們祈禱。

聖召來之不易，卻失之不難。我們要珍惜聖召，要在保持聖召上下功夫。聖職人員的持續培育，應放在重要位置。

上海的教友有關心神父的好傳統，對此，我表示衷心感謝。上海教友對天主堅強的信德、虔誠的望德、熱切的愛德，以及忠於教會、忠於教宗的心，普世教會是知道的，也贏得了大家的尊敬。過去在我國的傳教士，對我國教友愛戴神父、保護神父、服務神父的精神都讚不絕口。

在我向你們表示感激之時，我願意與你們分享兩千四百年前孔子門生曾子的一句話：「君子愛人以德」。

君子愛人以德。我們基督徒更應該愛人以德，我們愛一個人，是要他（她）在聖德修爲上有進步；我們愛一位神父，是希望他在修道的路上走得更好、更穩，希望他愈來愈像基督。你們關心神父，噓寒問暖，送食品衣物，天主會償報你們；但如果送大禮，如送汽車等，就不符合君子愛人以德的原則。你們如有錢買汽車送神父，倒不如用以贖濟你們周圍的窮人。耶穌在世時愛窮人，並把自己等同於窮人，所以，你們救濟了窮人也就是救濟了耶穌，爲窮人所做的就是爲耶穌所做一樣。

你們在祈禱中，求天主賞賜你們有德的司鐸，你們要在行動上真正幫助神父，在聖德修行的道路上舉步前進。求天主賞賜我們司鐸們日益肖似基督。

當代教會與聖經

一個嶄新的認知

張錚錚 譯¹

本文前半簡單扼要地描述基督信仰世界對聖經真理的瞭解的歷史沿革，即從十九世紀後期開始，經過1940年代教宗庇護十二發佈 *Divino Afflante Spiritu* 通諭、梵二大公會議期中頒佈的《論福音中歷史性真理的訓示》和《天主的啓示教義憲章》，以及梵二後一直到現今。本文後半，則以1990年代的聖經學知識，再次詳加說明《論福音中歷史性真理的訓示》的意義，這是所有在第一線從事牧靈工作的牧者，以及參加聖經研讀小組的成員，都應仔細參考的文件。

前 言

當今，有一些年長的天主教友，在彌撒中聆聽有關聖經的講述時，常常有迷惑失落之感。

他們年輕時，可能從來沒有被鼓勵研讀聖經。現今聽年輕人所談的聖經故事（例如有關亞當及厄娃的故事），和他們由小到

¹ 本文譯自 Raymond E. Brown, SS., *Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter* (Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 1996), pp.1~20。譯者：張錚錚，美國柏克萊加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司27年，於2000年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

大所聽來的，幾乎完全不同。當他們的孩子回家向父母報告主日學學到的聖經內容時，也同樣地引起父母混亂不解。這些父母弄不清這樣的教導是否正確。

簡單回應這些混亂迷惑，其中一部分原因，在於廿世紀中葉天主教會大刀闊斧地改變了對聖經的立場。教會如此作法，乃有鑒於目前新的釋經方法，大大增強了信友對聖經的瞭解；而且又使聖經的豐富資產易於讓平信徒獲得，更可幫助他們超性生命的成長。本章做一個簡略的掃描，涉及相關演變的歷史，希望給讀者一些背景資料，作為本書以後章節的準備。

一、當代教會對聖經認知的歷史沿革

（一）十九世紀末葉的情況

事情要追溯到十九世紀的最後 25 年。在這世紀結尾的四分之一時段中，研讀聖經運動如火如荼地進行著。在基督新教的教會圈中，特別是在德國，一陣讀經運動風潮強烈地興起，他們把聖經作歷史性及文學性的研究分析，所下的功夫，與處理古代文學不相上下。用這種功夫研究聖經所導致的成果，使敘述聖經內容的方式與傳統有如天壤之別。例如《梅瑟五書》，不論是信仰耶穌的基督徒，或信仰猶太教的信徒，他們過去都曾把這部經書的作者歸屬於梅瑟。但在 1860~1880 年間，一位知名學者 Julius Wellhausen 提出一些可爭議的論點。他說《梅瑟五書》是在梅瑟逝世後 400~800 年間，由四部文獻所組合編寫成的。

由於發現了敘利亞、巴比倫和埃及的文稿，有些聖經故事（如洪水氾濫的故事）、法律條文規章、智慧文集等，都引用了來

自其他國家的作品。英倫學者們認為，原本的 *King James* 聖經英譯本的新約部分，是根據劣等的希臘手抄本翻譯而成的。於是他們改用了古抄本，印出優等的希臘版本，再根據它來譯成新的聖經英譯本。

在有爭端的問題上，我們接收到教宗發出的通諭，或由梵蒂岡官方送達出來的指示令，這在今天是很平常的事。但是從前並非如此，發通諭是件很嚴重的事情。教宗良十三 1893 年很正式地發佈 *Providentissimus Deus* 通諭，討論天主教該採取何種立場，以面對聖經研究上的新發現，及新釋經法所引出的問題。

教宗良十三是位具有深厚學識的人，他很清楚地知道學術界取得的進展，以及其中的價值。教宗也很細膩地談到當時的情況。雖然如此，教宗仍堅持要以拉丁文抄本聖經為翻譯的根據，而不能用希臘文或希伯來文抄本。在解釋經文方面，他也堅持要用傳統的方法。可幸地是，在人類發展演進史上，教宗通諭沒帶給天主教徒任何麻煩；不過，為不少虔誠基督新教的信徒，就麻煩叢生了。在這裏要指出一點：編寫聖經的作者所認同的「科學」觀，是屬於他們那個時代的，對於我們這時代的自然科學所引發的種種問題，聖經作者並沒有加以教導，也不提供答案。

(二) 廿世紀的前三分之一

剛跨入廿世紀的 1900 年代初期，以聖經學者的學術眼光來看，現代聖經的研究方法很快就被接受了，但常常是以極端扭曲的角度去處理的。很多學者宣稱，聖經不那麼簡單地只是一部歷史著作。對有些學者來說，聖經中極重要而確定的真理，也可引導出可疑之處，如：天主創造了世界、奇蹟、耶穌的天

主性、聖言成爲血肉、死人復活……等。美國保守派基督新教的信徒，眼看基督信仰的教義被層層破壞，於是同心合力，一起保護「基本教義」(the fundamentals)。他們堅持把守聖經中說的所有一字一句，持守住原來記載於字面上的歷史意義。所以，後來就形成「基要主義」(fundamentalism)。

大約在同一時期(更準確一點來說：1905~1915年間)，羅馬的宗座聖經委員會(Pontifical Biblical Commission)害怕這些極端性的基督新教學術，會打入天主教圈中，所以發出了一連串的警告性、維護性的告示，拒絕大部分當時基督新教界的學術論點。該委員會肯定《梅瑟五書》大部分都是梅瑟寫的；《依撒意亞先知書》是一部整體的作品；更根本地，肯定瑪竇寫了《第一福音》、而若望是寫《第四福音》的宗徒；保祿寫了《弟茂德書》及《弟鐸書》。1920年代，梵蒂岡宗座採取強硬手段，反對任何天主教徒在聖經上有所偏差，或離開傳統立場。這樣的命令，塑造了這幾十年間的教科書，以及課堂中的教授內容(這也就是在天主教主辦的小學中，我們好多人都受教於如此這般對聖經故事的闡述)。

因此，在廿世紀前三分之一的年歲中，解釋聖經有了三種趨勢：大多數的基督新教神學院的教授們；基要派和福音派傳道人；以及天主教內的主流派。

大多數基督新教神學院(指大學中的及獨立的神學院)的教授們，都真正體認到發生的問題。這些問題的根源，出自以現代歷史研究及文學探討的方法，來下功夫研究聖經。他們就開始質問：聖經的作者究竟是否真的如傳統所宣稱的那些人，他們(聖經學者們)知道傳統的說法與正確的歷史大有差距。

針對上述教授的反應，基要派、福音派傳道人，加上聖經

學院，在不同的方式下與教授們起了衝突，他們絕對堅持「聖經的字面無誤性」（the literal inerrancy of the Scriptures）。

天主教算是第三類，也是被孤立的一群，以上的兩派基督新教陣營，都沒理睬天主教。而天主教內的主流派仍然繼續把持傳統的教條，絕對地忠實於教宗聖經委員會所頒佈的立場。

（三）改變的時期：1940~1965 年

突然地，1940 年代教宗庇護十二任職期間，天主教的立場有了改變。這位教宗，親身經歷到讀經會有多麼奇妙、豐沛的超性生命。於其時，改變的契機已然成熟，因為基督新教研究的主流，也如同那些持偏狹極端立場的論調受到新進研究的挑戰一般，重回了中庸的立場。例如，一塊小小的蒲草紙片上記載了《若望福音》，用科學推測法判定它的年代是主曆 135 年左右。那些先前宣稱《若望福音》成書於 175 年論調的學者，已不可能立足。所以傳統的說法，即《若望福音》寫於 90 年代，倒是有可能的。有一些在敘利亞 Ugarit 地方發現的陶土片塊，顯示客納罕言語與希伯來語非常近似。由此，有些學者體認出，舊約《聖詠》中的某些詩篇，應該是在主前 1000 年以前就寫成了。此論點與 Wellhausen 猜測的時期因而有所抵觸。

結果，教宗庇護十二發佈 *Divino Afflante Spiritu* 通諭（1943 年），判定天主教學者們採用昔日被禁用的方法是安全的。於是根據希伯來文及希臘文抄本來翻譯聖經，反而開始受到了鼓勵。但文告內明確指出一個特定處，就是要遠離基要主義，也就是：聖經包括諸多不同的文體、形態、類別，並非只有歷史意義。舉例來說，我們可以想像這本聖經像一個圖書館，裏面有各式各樣的收藏：歷史、詩詞、戲劇、戲劇化的寓言……等。

假如有人進入現代圖書館中，找到一本歷史小說或一部話劇，把它當作一本正確的歷史記錄來研讀，這是一個極大的錯誤。同樣，在處理聖經時，若採用「字面主義」(literalist)的傾向來研讀，也是犯下同樣的錯誤。

二次大戰之後，*Divino Afflante Spiritu* 通諭引發了巨大的火花，在天主教聖經學界中，有了巨大的成長。一批新的導師接受訓練，其結果也帶動了讀經方式的改變，漸漸地，這些成果被傳達給了一般平信徒，這也是教宗苦口婆心想要達到的目標。

宗座聖經委員會在 1948 年致函給在巴黎的 Suhard 樞機主教，說明教會對《梅瑟五書》態度的改變。這前五部舊約作品並非出自梅瑟一人之手，也不是在同一時期完成，而是跨越長時間的歷史，取材於不同的來源，發展成型的。

1955 年來臨之際，宗座聖經委員會的秘書長發表宣言，以 1905~1915 委員會的那篇指示作為基礎，天主教學者可以完全自由地放手發揮，只要不觸及信仰及道德上的原則（事實顯示，很少有學者越軌）。這宣言意味天主教學者可以自由表明立場、自由撰寫、自由鑑定經書的成書時間。而這些，是在基督新教聖經學術圈中的學者及教徒們，早已取得的自由，這些基督新教聖經學者們是由於擺在眼前的證據事實，所產生的壓力趨勢而成的。

關鍵時刻來臨了，發生在 1962 年梵二大公會議的初期。這時庇護十二才過世不久，顯然地，在羅馬並不是人人都贊同教宗所引導有關聖經研究上的改變。教廷提交大公會議討論的一篇題名《啓示起源》的草案，述及 1900 年代初期的立場，若被採納，時光將又回到那個時期。幾乎有三分之二與會者反對這個草案，教宗若望廿三世將草案退回，要起草者再詳細研究改

寫。

重新改寫的草案中，很重要的一部分，就是羅馬宗座聖經委員會 1964 年發表的《論福音中歷史性真理的訓示》，成了梵二大公會議《天主的啓示教義憲章》（1965）最終定案的依據。本文後半將有大量的資料來自這份文獻中的指導，還有「福音形成三階段」的教導也來自這文獻。該委員會的立場是：我們要保有福音中，耶穌言談所要表達的真實涵義，但它們不一定是一字一句都由耶穌親口說出的。福音的真理及歷史性要用以下的事實來判斷：耶穌的教導及生平，並不是爲了紀念祂才記載在福音中，而是教會爲宣揚信德及道德的基礎而寫成的。

梵二大公會議更強化聖經委員會的走勢，即引導天主教徒讀福音時，遠離「字面主義方法論」（literalist approach）的立場。梵二「聖經無誤」的立場，載於《啓示憲章》：「理當承認聖經是天主爲我們的得救，而堅定地、忠實地、無錯誤地、教導我們的真理」（11 號）。這樣宣示的立場，遠遠異於另一種論調：即聖經中每一字每一句的表面文字意義，全是正確的。

（四）由 1965 年到現今：整合及新的問題

廿世紀最後三分之一的年歲，即從梵二結束以來，教會的需求塑造了天主教對聖經態度走向的發展。教會提供了一套嶄新的三年一輪的主日彌撒讀經方案：其中不僅有舊約經文（這是最重要的創新），而且還囊括馬爾谷、瑪竇、路加三部福音的全部內涵（一年讀一本福音。《若望福音》每年都讀，大多集中在四旬期及復活期來讀）。我們將在下文提及，教會所採用的方法，並沒有把某一部福音與另一部福音混著讀，用意是在反映每位聖史都有其個別的神學觀點，每位聖史的神學觀點所導致的獨有敘

述方式及寫作表達方法都不同。爲了達到感恩祭典禮儀的目的，經文都由原文譯成了當地的口語，這些翻譯工作全是根據現代聖經學術界的標準。

梵二大公會議曾鼓勵建立普世大公教會的關係，天主教及基督新教的聖經專家們，遂開始一起努力在翻譯上下工夫，也在一些分裂教會的敏感話題上努力調合（例如聖經中所涉及的伯多祿及聖母瑪利亞的話題）。來自不同教派的學者開始相互交流，到對方的大學及修院授課、講學。爲天主教及中庸的基督新教學術界來講，他們在聖經釋義方面，已經找到不少共通（equality）的理念了。

我們現今處於何等的狀況呢？無可避免的，一則以喜，一則以憂。所幸的是，天主教學術界仍是屹立不變，與教會權威沒有爭端。羅馬後續頒佈的多項指令，對上述情況的發展，都還是維持積極肯定的態度。天主教神職人員日趨減少，意味著不久的將來，平信徒會成爲天主教聖經學會的主流成員。這種現象，對新展望的前景是有幫助的。但是，有些平信徒沒有一般的神學觀念，也缺少教會歷史背景知識，因爲他們未像神職人員一樣受過神學院的訓練。這爲結合科學及宗教兩方面來處理聖經問題，可能會面臨困難。

整個研讀聖經的局面錯綜複雜。十九世紀初，採用歷史分析法來研讀聖經是主幹，到如今，這方法仍保持了它的重要性。但是，有新的分析方法取代它成爲主幹了。1993年宗座聖經委員會發表了一份文件，強調這兩種方法是相輔相成的。這文告對聖經研讀確實有益，沒有偏廢任何一方的重要性，或是申言某一方法是唯一僅有的研經方法。

新發現帶來的成果，有好有壞。1947年初，在巴勒斯坦地

區發現了《死海經卷》。這發現在希伯來經書上、在次經上、在（主前二世紀到主曆第一世紀間）猶太解經學的神學觀點上，提供了有助的資料。《死海經卷》的殘餘碎片遲遲不公諸於世，不發表內情，就火上加油地引起不可思議的陰謀論，更有人宣稱不發表《死海經卷》，是因為其中還有影射基督教領袖的描述。

1945年，發現了一批埃及科普替教會（Coptic）的文件，是主曆第四世紀的作品，內容有很多顯示諾斯派思想的資料，被當時的教父判為異端，其中還包括一些早期希臘文件的譯本，有些極端的學者高舉這些文件，視之為比目前我們所知的正典新約文本還更接近原始資料。

【美國保守派基督徒的】廣播與電視常把這問題弄得更複雜。一方面，特別是在美國南方及西南方地帶的基要派及字面主義傳道人，掌控了大多數的媒體時段，維護聖經一句一字的歷史性解經法。他們還誤用《達尼爾先知書》及《若望默示錄》，說它們是正確預卜未來的先知預言。他們也駁斥現代天主教及中庸的基督新教的釋經言論。

另一方面，在沒有足夠的證據之下，居然有人建議要大動手腳，重新解釋基督徒的淵源，他們把一些假設說得天花亂墜，好像是最新的學術論調。在電台或電視上，很難找到中庸的聖經解說。其實中庸之道的教導，才是佔絕大多數，而又最廣傳的。幸運的是，很多天主教和基督新教的相關書籍，都採取中庸之道，不偏不倚。

或許最值得欣慰的現象，是有眾多的天主教徒，目前都勤於讀聖經。一百年前的天主教徒不讀聖經，是鐵一般的事實。到了廿世紀，就有了戲劇性的改變。

二、如何瞭解福音

前文已概略討論天主教會對聖經研讀態度的改變；現在我們回頭看看福音書，這塊敏感的領域。我常常想到，每年由一月開始，在堂區內，整個新的一年的每個主日禮儀，都為該年安排好要讀的一部福音書（甲年《瑪竇福音》，乙年《馬爾谷福音》，丙年《路加福音》）。如此安排，有助主禮神父準備主日彌撒的講經，有時可專注於講解該主日選讀的福音內容本身，有時也可談談所選讀的那部要讀一整年的福音，有什麼特點。

很多人大概以為福音書是耶穌的傳記，其實不是。一些為編寫耶穌傳記所需的最基本資料（耶穌何時、何地出生、父母的名字），《馬爾谷福音》和《若望福音》全都沒有提及。甚至好多人都不知道，一部福音書與另一部福音書之間，有很大的出入。這些顯明的區別，不僅使福音書要以傳記手法來處理，加深了一層困難（也還產生了恐懼心理，懷疑福音書在歷史的幅度上，有沒有真實性），而且還引發另一問題：福音書的根源及成書的目的何在。

福音書形成的三個階段

所幸，天主教會給了我們一個有助處理上述問題的指引，這指引不只贏得走中間路線的學者們的讚許，還樹立了一個榜樣，使教會與聖經學者間有了和諧的關係，這個關係曾在上文討論過。這指引就是羅馬宗座聖經委員會在 1964 年發表的《論福音中歷史性真理的訓示》，這篇《訓示》成了後來梵二大公會議《天主的啓示教義憲章》（1965）最終定案的依據。

當某些天主教教友被告知說「福音書不一定把耶穌宣講事工做了如實的記載」，他們會產生疑慮：說這話的人是否「正

統」。所以，我們要強調這篇《訓示》很重要，它可以用來衡量是非，把天主教會全體信友聯合在一起，大家有了共同一致的教導。對查經團體及要理班來說，不會有比這篇《訓示》更好的指引了。

這篇《訓示》首先處理的課題，是「福音的可靠性」，強調我們得把注意力放在「有關耶穌的生命及教導」的**三階段傳承**上。這三階段按照時間的先後，一個階段接著下一個階段，陸續進展，亦即：(1)耶穌生平宣講期；(2)宗徒團體宣道期；(3)聖史編寫福音期。我們根據聖經學者的共識，把主曆第一世紀的這 100 年，平均劃分為三個時段，分配給每一階段一個時段，大致不會有錯：因為耶穌死於 30~33 年間；主要宗徒大約都在 60 年代先後去世；聖史們可能的寫作期間是在 65~100 年間。

第一階段：納匝肋人耶穌生平的公開宣講

我們可以說，這階段是在第一世紀的前三分之一。上述《訓示》並沒談及耶穌誕生及童年的故事。事實上，《訓示》公佈幾年後，羅馬宗座聖經委員會曾開會討論過有關耶穌童年的敘述，想要公佈類似的「訓示」，但始終沒有做到。所以教會的《訓示》，關注於耶穌召叫第一批門徒之後的言行上。

耶穌口頭宣講祂的訊息時，也做了一些令人注目的事情（前三部福音書稱之「彰顯大能」，也就是《若望福音》所說的「行神蹟」）。在此同時，祂召選同伴與祂一起上路，這些門徒看到、也聽到祂的言行。而存留在門徒們記憶中的耶穌言行，經過篩選，集中挑選出有關耶穌宣講天主的內容，把無關緊要的日常生活瑣事捨去，就成了第二階段宗徒團體宣講事工的原始材料，或稱「耶穌的傳承」。假如有人要寫傳記，這些一定得收入成為自

己作品的一部分。

對今日讀者而言，重要的是在實際讀經時，要時時不斷地提醒自己：經文所敘述的，是人們對這位於主曆 20 年代，生活在加里肋亞、耶路撒冷等周圍環境中的猶太人的回憶；福音書是聖史們收集了這些回憶而編撰出來的作品。耶穌說話的口吻、面對的問題、祂的詞彙、祂的展望，全都在反映其時代、地域，及環境的特色。雖然耶穌對事物常有新的看法，但這「新」仍無法超越祂的時空。現今我們讀福音時，假如把耶穌從祂自己的時空、人際背景中抽出，放入一個祂從來沒有遇到過的境界裏，這樣，我們對耶穌的理解必然失真，對祂思想的應用必然犯錯。

自由派及保守派的基督徒都會犯同樣的錯誤。例如，自由派的反戰基督徒可能會問：耶穌難道會為越戰或波斯灣戰爭去從軍嗎？正確而又是當頭棒喝的答案是：耶穌時代住在加里肋亞的猶太人，不會知道有越南的存在，或有機械化戰爭（mechanized war）的存在。這個問題比較適當一點的問法是：若要忠於耶穌的教導及善表，基督徒在面對現代戰爭應有怎樣的責任？

保守派的基督徒常想問耶穌到底喜歡怎樣的教會組織結構，也想問耶穌到底喜歡自己有什麼樣的行為。有一次，在我結束有關教會起源課題的演講後，有一位聽眾虛心地問我：

「為什麼耶穌不阻止那些教會日後發生的亂象？耶穌為什麼不說一下：我是來建立天主教的教會，羅馬主教就是我們的教宗、教會的首領，人人必須聽從他。」

困難在於：全部福音書中，耶穌提到教會的，只有兩次（瑪竇十六 18、十八 17；後者，耶穌很明顯地是在指那時當地的社團）。因此，

耶穌幾乎沒有談及往後教會的組織結構。相反的，耶穌只關心宣揚天主的國，並向祂生平中遇到的人闡明生活的準則而已。

進一步說，當時的加里肋亞猶太人，幾乎不可能想到有羅馬教會的建立，羅馬是當時帝王的居住地，也不可能想到有像教宗、主教這一類的職位。這問題比較適當一點的問法是：從耶穌跟隨者發展而來、稱為教會的團體的發展情況，是否真是如同後來的羅馬教會、即那個把權力集中在伯多祿殉道所在地的教會所宣稱的一樣；或者，若真是如此，這個教會可以說是耶穌建立的嗎？

我們天主教教徒的回答是肯定的。因為我們追溯其發展史，由耶穌的言行、宗徒的言行、加上以後的發展，在在都肯定了我們的答案。耶穌的傳承，的確在基督徒的信德上，會引發出一些在耶穌生平中都沒發生過的決定性枝節問題。天主聖神引導著這些枝節問題的發展，並將耶穌的時代引導轉移，使後續的歷史持續進展。教會通常就是在這時代轉移進展的過程中生活、並從事教導。這就是為什麼當我們在主日聚會舉行禮儀時，不僅要宣讀福音，而且還要依經文來講道，把所讀福音的時代意義說出。每當教會發出文告，論及「基督」或「耶穌基督」的行動時，所談論的不僅是耶穌當年公開宣講的事工，也是宗徒宣道時所描述的耶穌，還反應了往後的傳承與發展。

第二階段：宗徒團體宣講耶穌的言行

這時段是在第一世紀 30~60 年之間。聖經委員會的《訓示》說：「當耶穌由死者中復活後，祂的天主性很明顯地被看出來了」。教會也認知在耶穌宣講期間，雖然門徒追隨於後，但他們並沒有全然看出祂是誰。而在這第二階段，一個嶄新的

視野，描繪出了多彩多姿的耶穌傳承。

復活耶穌的顯現，肯定了門徒們在耶穌公開傳教時的所見所聞（格前十五 5~7），也使他們對耶穌建立了完完全全的信德，成為天主賜給以色列的救恩完全實現，並推展到全世界的團體。他們（門徒們）大聲疾呼，以我們所知道耶穌的各種名號（默西亞/基督、上主、救主、天主子……等）做信仰宣告，這些名號之所以會出現、並一個一個都加在耶穌身上，是由於耶穌漸漸被認出的天主性所轉化而來的。這是復活後的信德，光照了門徒們在耶穌復活前看過、聽過的記憶，所以他們能夠宣揚耶穌所言所行的豐富內涵意義。這裏並沒有把第一階段的耶穌傳承做任何扭曲，而是所有事實全都早已存在，只是先前沒有覺察到而已（今天，習慣於媒體真實的報導、而自身不參與其中的讀者，應該要瞭解當時的環境狀況與現今不同：早期基督徒宣講時，是人人投入的，會把所報導的事件加以講解，並釋義）。

我們稱這些傳道人為「宗徒」（apostolic），因為他們明白自己是被復活的耶穌所派遣的（*apostellein*），他們的宣講常被稱為「初傳」（*kerygma*），即把信德傳給別人的意思。最後這傳道團體逐漸發展擴大，多過了耶穌原有的同伴，這些傳道人的信德經驗內容愈來愈豐富，因而他們宣講的內涵也愈來愈豐富了。

這個階段發展的另一個因素是：傳道人為了新聽眾而做了必要的適應。耶穌是活在第一世紀前三分之一的加里肋亞猶太人，而宗徒傳道人在這世紀中葉宣講福音時，得用希臘話講給城市中的猶太人及外邦人聽。耶穌，按常理來說，是不會說希臘話的（就算祂想要講希臘話，大概也只能結結巴巴地吐出幾個單字罷了）。語言文字的改換，其涵蓋面是極廣泛的。也就是說，為使新的聽眾聽起來有內涵、聽得懂、又感到生動，那麼耶穌的

信息就得改寫，在字詞上、在文體上都得改寫。《訓示》論及耶穌傳承轉化而成的各種「文學類型」，這些文學類型都是「當時人所慣用的」。

改了詞彙，有時就多多少少影響到事件的說明。例如《路加福音》五章 19 節，把巴勒斯坦鄉鎮慣用的粘土加樹枝壓縮造成的房頂，改換說成希臘聽眾所熟悉的陶瓦房頂；而其實巴勒斯坦式的房頂是可以拆開的（谷二 4）。但是，有些翻譯的用字選擇，會造成神學上的衝擊反彈。例如最後晚餐中，耶穌用阿拉美文說到祂的「肉及血」，若照字面翻譯，「肉」在希臘文中是 *sarx*：由《若望福音》及安提約基雅依納爵的《致羅馬人書》中，都可以得到證實（參照：若六 51；羅七 3）。但，前三部福音書及格前十一 24，就選了希臘文比較慣用的 *soma*（身體）這個字，成了我們感恩祭中的用詞。這樣的選擇，把**基督身體**的神學象徵意義影射了出來：基督徒就是基督身體的肢體（格前十二 12-27）。耶穌的傳承在這段傳道時期中的發展，促成基督信仰的神學有所增長。

另一種發展，來自面臨耶穌本人從沒處理過的新議題。前三部福音書及保祿書信都一致同意：耶穌嚴格反對離婚及再婚，若丈夫休妻並再婚，就是犯了姦淫罪。不過，耶穌面對的是猶太人，而不是外邦人；但，基督信仰的傳揚在宗徒們接手後，一旦開始在外邦人中宣講時，耶穌這些針對猶太人的規範，要如何實踐在外邦人的世界中呢？猶太婦女本來就不能離棄猶太男人，但在很多外邦人地區，婦女是可以離棄男人的。《馬爾谷福音》有一條新規則（僅《馬爾谷福音》有）：「若妻子離棄自己的丈夫而另嫁，也是犯姦淫」（谷十 12）。耶穌大概沒說過這樣的規則，但它顯然是傳道人在面臨這新的可能性時，必然

的結果。

類似地，《瑪竇福音》加了一項例外條款（只在《瑪竇福音》中有）：「無論誰休妻，除非因為姘居（*porneia*），而娶另一個，他就是犯姦淫」（瑪五 32；十九 9）。根據新約的用法（格前五 1；宗十五 20），可能瑪竇說的「姘居」是指與近親結成夫婦。在梅瑟的法律中，這種行為是被禁止的，是不潔的。因此猶太人中不會有這種婚姻，只有傳道人在外邦人中才遇得到。瑪竇在教導時，若妻子是近親，男人不僅能夠、而且應該與妻子離婚，因為這根本不是婚姻。

我們會覺得上述現象很奇怪，聖史為什麼把耶穌的言論做如此的「擴張」（*expansions*；《訓示》9 號中的用語是「解釋」*explanations* 有「打開」、「展示」、「釋義」的意思）。要是我們今天來記錄、編寫福音書，我們會把耶穌的話放在本文中，然後在註腳上加入註釋，來說明祂的教導可以如何應用到祂未曾預見的情況。但是當時的人沒法用註腳來講道，所以本文與擴張的文句一併收錄了，成了耶穌宣講傳承的一部分。

保祿寫的書信就比較精確。他在《格林多前書》中，以主（耶穌）的語氣命令說：男人不可離棄妻子；任何婦女若離開了丈夫，就該持身不嫁（格前七 10~11）。保祿寫了主耶穌這個命令之後，又加上幾句自己的話，來處理一個耶穌從沒處理過的情況（七 12~15），此時他特別聲明「是我說，而不是主說」：若有一位基督徒與無信仰的對象結婚後無法和平相處，非信徒的一方若想要分手，就讓他們分開。若是保祿來寫福音書，像這樣的例外，非常可能也還是會把它併入本文，用來描述耶穌對婚姻的態度。

我希望上述這些例子有助於說明：在福音書形成第二階段

裏，有著這麼顯著的驚人發展。一方面，福音書的內容，實質上是忠於「耶穌的所言所行」的傳承；然而，另一方面，就保存歷史的意義而言，福音書並非原原本本、一字不差、直接複製的耶穌語錄。正因如此，第一階段開始流傳的耶穌傳承，才得以活生生、有意義地保存下來，並把其救恩意義不變質地表達出來。

第三階段：福音書編寫完成

我們可以把福音書形成的第三階段，定在第一世紀的最後三分之一，大約在主曆 65~100 年間，這期間新約聖經綱目裏的四部福音書都編寫完成了。其實，從第二階段中期開始，已經有人收集、彙編宗徒們宣講流傳的耶穌傳承，因而出現了一些小集子（some early written collections；現今都失傳了）。雖然當時的宣講基本上是用口傳，但是也因這口傳式的宣講，而把耶穌傳承保存了下來，並加以發展。這情況一直延續伸展到第二世紀。

附在福音書標題（依照○○○所傳的福音）上的名字，是在第二世紀就已安上了的。其中兩部福音書標題所安的名字，是「耶穌親自派遣的」（apostolic men 宗徒）目擊見證人：瑪竇及若望；另外兩部福音書標題所安的名字，不是目擊見證人：一位是伯多祿的隨行者馬爾谷，另一位是保祿的隨行者路加。其實，現在已經很少有聖經學者認為，有哪一位聖史曾經真正親眼目睹過耶穌的宣講事工了。當我們知道這事實後，我們的看法及觀點會有所改變，但是改變不應該比先前想像得大，因為我們不很清楚最早的傳統是否已經認定：現今福音書上所標明的聖史，確實是那位親手在蒲草紙上寫下福音書原文的人；在古代，兩者是會有出入的。古代要說誰是某福音書的聖史時，所考量

的是誰可以對該福音書收集到的耶穌傳承負責，或誰對該福音書有權威，或誰是該福音書的主要史料供給人。聖經委員會的《訓示》並沒有直接處理第三階段的這個問題。不過，《訓示》特別重視第二階段「耶穌親自派遣的」目擊見證人（宗徒的身分），以及第三階段的「聖經的作者／書寫人」；這兩者不同，好像是兩個工作團隊似的。

聖史不見得一定就是耶穌宣講事工的目擊見證人，這廣泛的認知很重要，因為我們都知道四部福音書是不同的。古老的釋經法認為：目擊見證人把他自己直接參與了的耶穌事工報告出來；若然，要解釋四部福音書之間的差距，極為困難。目擊見證人若望報告的潔淨聖殿事件，發生在耶穌宣講事工的初期（若二 13~17）；目擊見證人瑪竇報告該事件發生在耶穌宣講事工的末期（瑪廿一 12~13）。這是怎麼回事？要調和這個差距，只好說：原來潔淨聖殿之事，總共發生了兩次，每位聖史各自選擇，只報告了其中的一次。

其他有很多例子也無法調和，所以堅持「目擊見證人理論」的正確性，實在說不通。《瑪竇福音》的「長篇講道」是在山上發生的（瑪五 1；思高聖經給的小標題為「山中聖訓」，和合本聖經給的小標題為「山上寶訓」），而《路加福音》卻發生在平地上（路六 17；思高聖經給的小標題還是「山中聖訓」；和合本聖經給的小標題為「向群眾傳道」）；這要如何調和呢？是不是說「在山邊有塊平地」呢？《瑪竇福音》在「山中聖訓」時教〈天主經〉的祈禱（瑪六 9），《路加福音》卻是在往耶路撒冷的路上教（路十一 2~4）；這是不是因為門徒們忘了，所以耶穌又重覆再教一次！《馬爾谷福音》記載耶穌治好瞎子，是在離開耶里哥之後（十 46），而《路加福音》記載的卻是在進入耶里哥之前（十八 35；十九 1）；

這又如何調和呢？或許該說，耶穌離開舊約的耶里哥老街之後，又進入新約的耶里哥新城了！

從另一個角度來說，假若福音書寫作之事，不必涉及目擊見證人的理論，就可避開「無法調和」這個問題了。每位聖史都是接收耶穌傳承（二手資料）的收件人，他們所報告的，很少清楚明白地提及：耶穌在什麼時候、什麼地方、說了什麼、做了什麼。聖史本人不必是【報導耶穌言行一手資料的】目擊見證人，但他們做了一項第二階段傳道人所沒有做的工作，就是以某種型式的結構，把耶穌由受洗到復活的過程述說出來。讓我們來假設，第一部及第四部福音的聖史，由一位中間人那裏取得有關潔淨聖殿的內情，兩位聖史都不知道這事件發生的時間，所以在他們公開宣講時，只好自行組合，把這個事件安插在他們講道內容最適當的情節中。

這就讓我們看到內情，福音書的結構是根據邏輯次序編排的，而不一定是按事件發生的時間先後。每位聖史都依照自己對耶穌的瞭解而編排史料，按照自己的理念來塑造耶穌，他們這樣做，是針對他們宣講對象的團體，為了提供屬神生命的需要。因此，這幾位聖史確實是各福音書的作者，他們針對獨特的目的，把流傳下來的耶穌傳承，加以塑造、發展、修整、編輯成書。聖經委員會的《訓示》有助於肯定以上的重點：「他們（聖史們）在所傳下來的許多事情中選擇出一些；把某些事情加以綜合，又把另一事情，按照各地教會的情況加以解釋」（9號）。

廿世紀後半葉，由於對每部福音都給予個別的尊重，因而影響了教會的禮儀。許多基督新教宗派的教會，也追隨天主教在禮儀上的革新，採取了三年一輪的讀經制：甲年主日讀經的

福音取自《瑪竇福音》、乙年《馬爾谷福音》、丙年《路加福音》。這樣新的改革，取代了天主教先前沒有神學基礎的一年期的讀經制：沒有規則，某個主日讀《瑪竇福音》，下個主日換讀《路加福音》。改變的主要原因，是認清了選讀福音時，應該用同一本福音書，連貫性地讀，這樣才能把這位聖史個別的神學意向彰顯出來，對他才公平不誤。舉例來說，福音書中的某個比喻，三部對觀福音中都有記載，但它們都有不同的寓意，那就要看那位聖史把它放置在什麼結構脈絡中了。

這也意味著，第三階段完成的福音書最後定稿，離第一階段最初形成耶穌宣講事工傳承的文字記錄很遠了。不僅這幾十年來，耶穌的傳承經過第二階段的宣講、發展、適應等過程，而且在第三階段中，聖史本人也把他們取得的史料，再費些功夫編寫、重塑，完成有組織、有結構性的作品。

我們是時代的產兒，對於第一階段時，耶穌到底做了什麼？說了什麼？我們當然會好奇。但是，要判斷第一世紀最初三分之一歲月中的耶穌生平細節，在學術上是需要下很大的功夫的。聖經學者在他們自己研究後的結論中，常會有「可能」、「或許」這一類字眼，但「確實肯定」之詞則很少出現。的確，該給讀者一個明智的警告：現今，有些聖經學者會宣稱他們確知福音書中有多少內容是歷史事實，我們對此，應採取極端保留的懷疑態度。絕大多數時候，這些學者只是在提出意見，為的是要創造一種歷史觀，以配合他們的神學理論而已。

今日的傳道人如何知道要傳什麼樣的道？聽眾如何知道該相信什麼？傳揚基督教義及信德時，若每當一個新的怪異學術理論出現時，宣講的內容就要改的話，那真是荒謬至極。記住，宣揚福音、聽取福音，都要根據第三階段的基礎，而不是根據

第一階段那些尚不確定的理論。天主的智慧沒有使我們得到第一階段目擊見證人的筆記，我們只有第三階段編纂完成的福音書。這幾部福音書，貨真價實，是存在的。若有學者想要重新建構新的版本，那只是一種理論而已。**福音書是在天主聖神默感之下形成的**，基督徒相信天主聖神引導福音書編纂整個過程，福音書的最後定稿，反映天主派遣耶穌來宣揚的真理訊息。

第三階段，若能適當地被瞭解，為更多的保守派基督徒來說，也會產生一些影響。在詮釋聖經的歷史上，人們花了太多的功夫，設法調和各福音書中的差異，不僅在小處尋找，也在大的骨架上尋找。例如，要為耶穌做個「生平年表」，《瑪竇福音》和《路加福音》所說的耶穌誕生故事就迥然不同；耶穌復活後，《路加福音》說是在耶路撒冷顯現給門徒，《瑪竇福音》說是在加里肋亞的山上。除了詢問這是否可能找到調和點之外，我們還要問：就算找到了調和點，這個結果有沒有扭曲事實？以信德的眼光來看，是天主給了我們四部不相同、也無法調和的福音書。我們讀福音時，千萬要記住，每部福音都有它個別的獨特觀點。如果無法看到其中的豐富性，只是一味想調和它們，就只會讓自己耗竭而已。

結語

讓我們把上述課題的討論「底線」，建基於羅馬宗座聖經委員會頒佈的《訓示》之上，這篇《訓示》並沒有給現今聖經學術界造成窘境。因為天主教會傳統上，雖然一直堅持福音是耶穌宣講事工的歷史性記述，但教會也堅持：這裏的「歷史性」，不能以那種粗糙的字面意義來理解。事實上，1993年宗座聖經委員會的文告，比1964年的《訓示》用詞更嚴厲地指責

「過度強調福音的歷史無誤論」及「過度把福音內容歷史化」的人。其實，從開始，福音書的內容就不是爲了「歷史」而存在的。

對某些基督徒而言，任何論著作品，若沒將福音書的內容當成字面意義的歷史看待，就等於是不承認福音書敘述的耶穌是真實的。但是，真理，一定要在預期的目的下來衡量。假如目的是要寫嚴格的「報告文學」作品，或字面意義的「傳記」，那麼，福音書的內容可能被判斷爲不真實的；假如目的是要引領讀者或聽衆獲得信仰、皈依耶穌，接受天主的誠命、天主的國，那麼，不把福音書內容編寫成字面意義的傳記型式，而添加一些信德的言談，也爲適應新的聽衆而做恰當的調整，以達到目的，如此就強化了福音書的眞理性了。羅馬宗座聖經委員會頒佈的《訓示》說得很透徹清晰：「耶穌的教訓和生活之所以被記錄下來，並非只是爲了便於紀念，而且是『曾被宣講的』，這是爲了供給教會一個信仰和倫理的基礎」（10 號）。

從口傳到書寫的傳承

《隨著教會禮儀讀福音》導讀

胡國楨¹

本文評介並導讀：Raymond E. Brown, SS.著，活水編譯小組編譯，《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》。

前 言

多年來，在神學院教授聖事禮儀課程，以及帶領一般教友聖經研讀班的經驗，讓我感慨最深的是：神學生及一般教友們注重的，常是些枝枝節節的末梢問題，沒有人重視新約聖經（尤其福音書）的形成過程，與教會禮儀之間的關聯性。

其實，基督信仰基本上和伊斯蘭教（回教）不同，穆斯林（回教徒）認為《古蘭經》的內容，是真主阿拉一字一句說（啓示）給教祖穆罕默德聽，再經由穆罕默德口授寫下來的。所以《古蘭經》裏的一字一句都是真主阿拉的話，伊斯蘭教是「純文字經典的宗教」。基督徒的天主可不是這樣啓示給人的，基督宗

¹ 本文作者：胡國楨神父，在輔仁大學神學院及宗教學系所任教，教授信理神學、聖事及禮儀神學、大公主義及宗教交談、基督宗教靈修學及中國神學等，並任《神學論集》及「神學叢書」主編。日前組織「活水編譯小組」從事聖經詮釋相關作品的編譯工作。

教並不是「純文字經典的宗教」。

天主啓示藉耶穌生命而傳遞

《希伯來書》說：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話」（希一 1-2）。基督徒的天主向人類啓示（說話），並不是靠一字一句的話語所寫成的書籍上的字字句句，而是在人類的歷史事件中，向人類顯示自己的生命與愛情、表達自己與人類的關係。最後，天主是「藉著」耶穌基督生平的事蹟與言論，把自己的生命與愛情顯示給人。耶穌一生最重要的中心目標，是在以言以行來宣揚天主的國臨近了，並在最後獻出自己的生命，以完成天主救恩的工程。

天主的啓示是藉著「耶穌這個人的生命」而傳遞給人的。耶穌受難、死亡、復活、升天了，祂的生命持續地活在祂的弟子身上，活在祂弟子組成的團體當中。活在弟子身上及團體中的耶穌基督生命逐漸發展，形成表達天主啓示的「傳承」，不同弟子所帶領的不同團體，產生了不同的傳承；傳承雖有不同，但都是同一耶穌基督生命的展現。猶如孔子所傳「仁」的生命，體現在顏淵、季路、冉求、子游各人身上大不相同，但每人體現的都是同一孔子的「仁」的生命，所以有人說，孔子一死，儒家就有了八派。那一派才是真正的儒家？其實，都是。「程朱」和「陸王」是宋明時代儒家發展出來的兩個理學學派，他們二者所詮釋出來的孔孟思想，表達方式差異甚大；到底是「程朱」、還是「陸王」，繼承了孔孟思想？其實，都是。

初期的「口傳傳承」及「書寫傳承」

同樣地，耶穌在主曆 30 年復活、升天，這時雖然尚未出現以文字敘述耶穌基督生命的作品，但耶穌基督的生命精髓確實已經活在祂的門徒個人身上及團體之中。隨著門徒的宣講及團體的擴散，耶穌基督生命的講法及理解方式就愈來愈豐富。這些講法及理解方式的表達樣式，起先是比較隨意的，每位講者以自己的天賦，配合宣講時的情境、對象及氣氛而有所調整，後來講的次數多了，逐漸摸索出一些可以普遍應用的模式，於是產生了一些比較固定的格式化說法，致使各式各樣固定格式的「口傳傳承」出現了。因著每位宣講者個人的特質，及每一群聽眾背景的不同，耶穌基督生命的口傳傳承表達方式也有出入。這些固定格式的口傳傳承經人記錄，形成一個一個小單元的耶穌「語錄」及「小故事」，這是「書寫傳承」的開始。

爾後，有人爲了宣講的需要，開始搜集這些「語錄」及「小故事」，結合成有關耶穌的小集子。起初，人們集結而成的小集子，大概跟儒家的《論語》一樣，是把搜集來的各條「耶穌語錄」及「耶穌小故事」，不刻意地順手放在一起，並不像寫文章或寫書一樣，有規劃好的「啓、承、轉、合」結構順序，所以並非以單篇文章或文學作品的形式出現。這些早期「書寫傳承」，最先流傳在各地信友團體之間，宣講人隨意摘取應用，構思自己的演講結構。

再後，保祿等人巡迴宣講於各地教會團體，開始有機會給各地教會的團體及個人寫信：或以基督精神爲某地教會解決某些問題、或爲他們解釋基督奧蹟的神學及靈修意義、或爲支持他們能有堅忍強毅的信德力量。這些信件也逐漸輪流在各地教

會團體之間公開宣讀。這是以直接面對教會生活實況而形成的宣講基督生命意義的另一種「書寫傳承」。這種以書信形式保留的「書寫傳承」，可能比上述以「耶穌語錄」及「小故事集」形式保留下來的「書寫傳承」要晚一點出現，但它們一出現，就是以單篇文章或神學性的論文作品方式出現。

主曆 50~60 年代之間，「耶穌語錄」、「耶穌小故事集」以及各宗徒的書信等，這些「書寫傳承」已經廣為流傳在各地教會之間。也許當時流傳最廣的兩個小集子，是我們現在稱爲「Q」的「耶穌語錄」，以及後來被馬爾谷聖史採用來編寫福音的「耶穌小故事集」。

福音書的編寫

到了主曆 70 年，羅馬軍隊毀滅耶路撒冷聖城的前後，有人爲了可以好好保存耶穌基督生命傳承，而開始好好收集這些流傳各地的「書寫傳承」小集子，把耶穌的話及小故事好好構思整理一番，以自己體會到的、活出耶穌生命所需要的神學精神及靈修體驗爲基礎，編輯出了神學靈修性的文學作品。第一部以這個方式編輯出來的文學作品是《馬爾谷福音》，馬爾谷聖史大概就是用了那本當時最流行的「耶穌小故事集」中的故事，用自己的神學理念及靈修體驗，把這些小故事加以改編、串連，形成了一部結構嚴謹的文學作品，這個作品看上去，類似耶穌的生平行實。這個形式的文學作品，馬爾谷聖史稱之爲「耶穌基督的福音」（谷 1）。此後，凡是有人編出類似的文學作品，都被冠以「根據○○所傳的福音」（簡稱「○○福音」），「福音」一詞成了這類文學作品的總稱了。

接著，瑪竇聖史及路加聖史，就是根據《馬爾谷福音》的

基本結構，穿插進入我們現在稱為「Q」的「耶穌語錄」中的內容，再加上他們自己收集到的其他不同「書寫傳承」的內容，編輯而成了《瑪竇福音》及《路加福音》。由於這三部福音書的基本結構相同，內容又有所重複，現在的聖經學者就稱它們為「對觀福音」。

至於若望聖史所採用的主要內容，並不來自對觀福音所用的那兩本「耶穌語錄」及「小故事集」。他也沒有受《馬爾谷福音》的基本結構所影響。不過，他和馬爾谷聖史一樣，以自己的神學理念及靈修體驗，把他自己搜集到的「書寫傳承」內容，編輯成了《若望福音》。

按梵二精讀福音

其實，我們今天手上拿的四部福音書，都是耶穌基督生命活在初期基督徒團體中的傳承的發展結果，是教會在天主聖神引導下，使耶穌生命所彰顯的天主啓示，逐漸落實在文字作品上，它們「是為教會作宣揚信德及道德的基礎而寫成的」（見該書第10頁）。這是羅馬宗座聖經委員會1964年發表《論福音中歷史性真理的訓示》時所肯定的，也是梵二大公會議編寫《天主的啓示教義憲章》時的依據。除非我們對福音書有這樣的認識，我們很難培養出宏觀的讀經心態。

1996年，梵二大公會議閉幕30年後，布朗神父出版這本《隨著教會禮儀讀福音》（*Reading the Gospels with the Church*），為上述《訓示》做了進一步的詮釋。這時聖經研究的成果比1960年代更豐碩，所能運用的聖經學術新知識更多元，使得這本書的可讀性及說服力更堅強。

梵二以來，雖然出版了一些推廣這《訓示》觀念的中文作

品²，但直接詮釋這《訓示》的中文作品確實並不多見。編者在 2006 年，經張春申神父的提醒，搜集了相關中文作品，重新加以修訂，再版了《天主子·救世主》一書，這書是以 1950~60 年代的聖經學術知識為基礎，為這《訓示》所做的詮釋。所以，《隨著教會禮儀讀福音》中譯本的出版，為以中文讀聖經的基督徒來說是個「福音」，因為它所採用的許多 1970~90 年代之間、聖經學術界所研究發表的新成果，價值非凡。尤其該書第六章特別澄清了「基督苦難史」與「反猶太主義」的關係，在這宗教交談及宗教和諧的時代，有其深遠的意義。

布朗神父的貢獻

布朗神父不但是是一位資深的聖經研究學者，他也真正參與了第一線的牧靈工作，深深感受到聖經基要派的讀經態度使基督徒的信仰觀變得很窄。要改變這種讀經態度，唯有讓平信徒能多接觸一些「根據現代釋經法來解釋經文」的作品，而不會只憑自己有限的腦袋，「一字一句在字面上來解」聖經經文。他說（該書 116 頁）：

當基要派信徒是唯一供給聖經知識的人，人們就會加入基要派。實實在在地、有學術品質地來解釋聖經，在靈修生活上會有滋潤，在精神上會有滿足。天主教必須要鼓勵這方面，要在媒體上下功夫。

布朗神父自己就是不斷努力，把聖經研究新成果寫成比較通俗大眾化的作品。《隨著教會禮儀讀福音》是他所出版這類

² 例如：朱修德，《基督啓示的傳遞》（台北：光啓，2000）；張春申，《聖經的寫作靈感》（台北：光啓，2004）。

作品中，相當成功表達出上述理念的一本小書。十年前編者在美國旅行中，一次偶然的機會讀到這本小書，一直念著要把它介紹給中文讀者，如今託「活水編譯小組」之福，我們做到了。

「活水編譯小組」的願景

我們希望接著能繼續為以中文閱讀的基督徒，不只介紹一系列布朗神父為平信徒所寫、有學術品質的「讀經參考資料」作品。我們正在設法健全「活水編譯小組」的組織功能，希望把 The Liturgical Press 的 2005 年版全套 *The New Collegeville Bible Commentary* (新約部分，共 12 冊) 編譯成中文。這套聖經詮釋是 The Liturgical Press 自 1960 年出版為平信徒準備的聖經詮釋套書以來的第三套。

第一套是在梵二大公會議舉行前夕及初期的 1960 年代出版的，由王敬弘神父領導的編譯小組譯成中文，在 1970 年代後半期間由光啓出版社發行，迄今已經超過 30 年了³。兩、三年前，這套書的庫存又快要賣完了，光啓的編輯部同仁來電徵詢我們，是否要直接再刷，或者要重新修訂再版。當時我們的直覺答覆是不繼續再刷、也不出修訂版，因為這套書的內容已經是 40 年以前的資料了。輔大神學院要自己編寫一套有新資料的聖經詮釋、或找一套適合中文平信徒讀者的新版聖經詮釋套書來翻譯。

現在想起來，當時的答覆確實有點像是在說「眼高手低」的大話。因為事後向在輔大神學院教聖經的年輕中國神父談

³ The Liturgical Press 出版的第二套聖經詮釋是 1983~85 之間陸續出版的 *The Collegeville Bible Commentary*。

起，他們都覺得以神學院現有資源來看，以自己的能力來編寫這麼一套大作品似乎不太可能；而且，要組織一群譯者來翻譯一套現成的外文作品，所需要投入的時間及精力，大概不是我們這些又教書、又有牧靈工作的人所能負擔得了的。於是，事情就暫時擱下來了。

由於本人在輔大神學院內負有以文字推廣神學教育的責任，所以事情雖然暫時擱下，但仍放在心上。最近一年以來與張錚錚、樂近英夫婦的交往，在彼此教學相長的學習經驗中，讓我有十足的信心，相信好好組織「活水編譯小組」，按部就班地照計畫進度實行，為中文讀者譯好這 *The New Collegeville Bible Commentary* 套書，是我們可以負擔得來的。這是我們跟平信徒在文字福傳上合作的另一大事工。

令我們感到興奮的是，當我們才發出徵才的訊息不久，報名的翻譯人才數量，就已經超過我們的需求量了，只好請求有些人先列入備選行列。請讀者為我們這項新事工祈禱，這是神父與教友之間另一次教學相長的時機，希望這事工給中文讀者帶來更多、有學術品質的「讀經參考資料」作品。

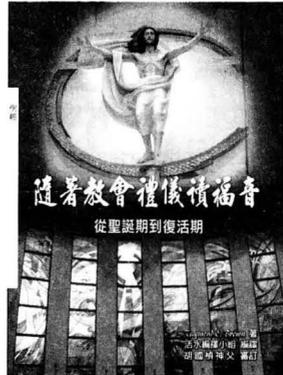
相關好書推介

《隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期》

Raymond E. Brown, SS. 著，活水編譯小組編譯，
輔大神學叢書 90；光啓文化事業 2009 年 12 月初版

本書簡介

聖經好像一座大森林，我們讀經是爲了要瞭解這座森林的奧秘，給我們怎樣的啓示。要體悟一座森林的奧秘，需先宏觀地從上空、遠遠地鳥瞰整個森林的全貌，體悟這整座森林的特色；而後再進入森林之中，微觀地細細體查每一棵樹的特質，如此，才能比較全面性地得到這座森林的啓示。所謂「要見樹，也要見林」，而且是「先見林，再見樹」。



本書採「先見林，再見樹」的觀點，首先宏觀地爲讀者說明：現有的四部福音，是經由「耶穌生平宣講期」、「宗徒團體宣道期」以及「聖史編寫福音期」三階段發展，最後呈現出來的作品。進而，藉由教會禮儀年曆各節期中所恭聽的福音內容，領悟天主在基督生命中的啓示。本書由聖誕期（耶穌的童年史）說到復活期（耶穌復活的敘述），爲今日福音的聽衆及讀者，指出如何從人的作品中體會出天主要跟我們說的話。

《馬爾谷福音》導論

活水編譯小組 編譯¹

本文乃摘自「活水聖經詮釋系列新約卷二」，編譯自 Marie Noonan Sabin, “Introduction”, *The Gospel According to Mark*, *The New Collegeville Bible Commentary*, New Testament vol. 2 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2006), pp. 5~15。

作者

正如其他三部福音書，寫《馬爾谷福音》的真正作者（聖史）不為人知。現存的手抄本是由主曆第四世紀留存下來的，但福音書聖史的名字卻是在主曆第二世紀時就加進去了。我們有足夠的理由相信，早期的教會著重於宗徒的見證，而不在於作者是誰。教會在福音書裏找到瑪竇的名字，因而命名《瑪竇福音》；在福音書裏找到若望的名字，因而命名《若望福音》²；

¹ 「活水編譯小組」主要成員包括在台灣及美國各地的天主教友。首要的工作重心，希望編譯完成整套具有當代聖經學術基礎、大眾化的聖經詮釋；陸續也將考慮與靈修及基礎神學的相關作品。本文初譯者為劉志明，經樂近英及胡國楨神父審校。

² 審訂者註：《若望福音》最後的編輯者宣稱：在十字架下的「那位」目擊見證人（若十九 35），是「耶穌所愛的門徒」（若十九 26），因這位匿名「耶穌所愛的門徒」的作證、並「寫下了這些事」（若廿一 20, 24），所以日後教會的傳統據此而主張這位作證者就是若望宗徒；但，有些聖經學者存疑。

《路加福音》卻因路加陪同保祿周遊傳教而得名。關於馬爾谷的名字，只能在一位主曆第二世紀名為帕丕雅（Papias）的主教的文章片段中找著，帕丕雅的書中記述馬爾谷是伯多祿的翻譯員。這論點與《宗徒大事錄》中的記載極為吻合，當時伯多祿曾在耶路撒冷拜訪「若望號稱馬爾谷」的人家（宗十二12）。又有些人的觀點是參考《伯多祿前書》作者寫信給「我兒馬爾谷」（伯前五13）而得來。雖然不是所有的學者都能認同這些觀點，但伯多祿和馬爾谷的關係可從文字間互證。

寫作對象

因為我們不能肯定是誰寫了《馬爾谷福音》，所以也就不能肯定這部福音的寫作對象是誰。由於伯多祿和馬爾谷的關連，有些學者猜測，這部福音的寫作對象，跟《伯多祿前書》一樣，都是在羅馬的教會團體。但也有很多其他對《馬爾谷福音》和《伯多祿前書》的猜測論點，其中一點，誠如《宗徒大事錄》所說，伯多祿是耶路撒冷教會的首腦，所以可能的論證是：馬爾谷就是早期猶太裔基督徒團體的成員。

寫作所用的語文

對於聖史和其讀者，所用的語文就會提供一些本質上的線索。馬爾谷聖史的原稿跟另三部福音書一樣，都是以希臘文留傳下來的。有人可能會懷疑，福音的聖史是否真是直接使用希臘文，而不是用希伯來文或阿剌美文書寫的，因為在加里肋亞，閃族語文不是更通行嗎？最有可能的理由，是在主前三世紀，當希臘的亞歷山大征服了美索不達米亞，希臘語文成了受過教育的人所通用的語文。

事實上，在亞歷山大時期，猶太人已經把他們的聖經翻譯成了希臘文。他們稱這個聖經譯本為《七十賢士譯本》，如此稱呼這譯本，是因為當時流傳著一個說法，說這譯本是讓七十位法學士，各自關閉在隔離的小屋子裏翻譯出來的，最後竟然寫出完全相同的文詞，故此證明了那靈感是來自天主。不論聖經是希臘文、希伯來文，或是阿刺美文，受過教育的猶太人都會懂。有很多證據顯示，每一位書寫福音書的聖史，所引用或參考的猶太聖經，都是根據《七十賢士譯本》。

然而，馬爾谷聖史寫福音書時，用的是不很流順的希臘文。的確，《馬爾谷福音》中包含了很多「閃族語文的模式」，就是某些詞句以希臘文描述很彀扭，一旦翻譯成希伯來文或阿刺美文就自然多了。所以一般的看法以為：聖經作者用一種語言（閃族語言）構思，而行文時用了另外一種語文（希臘文）。再者，《馬爾谷福音》是唯一在碰到關鍵時刻，就會用阿刺美語句來敘述的福音：「塔里塔，古木」，意思是「女孩子，我命你起來」（谷五 41）；「厄法達」，意思是「被釋放了」或「開了罷」（谷七 34）；「阿爸」，意思是「父親」（谷十四 36）；「厄羅依，厄羅依」，意思是「我的天主，我的天主」（谷十五 34）。

寫作年代及歷史背景

《馬爾谷福音》成書的時間頗具爭議。就算不是全部，但極大部分的聖經學者都認為《馬爾谷福音》在主曆 70 年代寫成。後繼的《瑪竇福音》和《路加福音》成書於 80 年代，《若望福音》成書於 90 年代。

對所有的猶太人，包括那些追隨耶穌的猶太人而言，主曆 70 年是很重要的一年，因為那年羅馬人燒毀了耶路撒冷聖殿。

那是猶太人經過四年抵抗羅馬人終極的創傷。早在 600 年前，巴比倫人也曾經燒毀過耶路撒冷聖殿，結局悲慘。羅馬的破壞，在猶太人歷史上是一項階段性的大事。

這一次聖殿被毀之後，就再也沒有重建起來。領導反抗的革命分子（the Zealots：思高本譯作「熱忱者」；和合本譯作「奮銳黨」），和聖殿的領導者（司祭和撒杜塞人），都消失或離散了。若不是有法利塞人，猶太教可能早就已經失傳。法利塞人的名聲在新約聖經裏被稱為頑固的經師，真是言過於實。事實上，他們是一群虔誠的平信徒，他們發展出了一套有彈性、又富創造力的釋經方法，又把在聖殿向天主祈禱的制度，帶到猶太人的家庭裏。因此，雖然聖殿被毀而不存在了，猶太人在家中的祈禱，就提供了延續猶太教的基石。當時的法利塞人，就是現代以辣比為主的猶太教的創始祖，他們理應受到現代基督徒的敬仰。

那為何在新約聖經裏，法利塞人會遭受輕視？問題並非出在耶穌時代。其實，很多耶穌的訓誨與法利塞人的教導相符，故此，許多聖經學者認為之所以會引起爭辯，是因為耶穌是他們學派的一分子。在聖殿被燒毀之前，猶太教容納不同的表達方式；從歷史的研究得知，基督宗教並非起源於刻意從猶太教分離，而是從古猶太人的信仰演變而成。然而，聖殿被燒毀之後，猶太文化重新組合，以致法利塞人的領袖對他們間的多元化便不能容忍了。在此新的氣氛下，他們用懷疑的眼光來處理猶太人當中的耶穌跟隨者，把他們逐出會堂。猶太裔的基督徒團體，對此反應極為憤怒。生活在主曆 70 年代後期歷史脈絡中的法利塞人，對耶穌顯現出了敵意，聖史們回溯這敵意（及他們自己的氣憤），把這些情緒投射進入耶穌時代來書寫。

現代的猶太教與基督宗教，可能是由不同歷史途徑發展而

成的，但今天的聖經讀者須要明白，耶穌和祂的門徒們，以及編寫福音書的聖史們，如瑪竇、馬爾谷、若望（路加是外邦人），他們都認為自己是虔誠的猶太教徒。我們必須瞭解，瑪竇聖史嚴厲批評的「那些經師和那些法利塞人」，以及若望聖史憤怒指責的「那些猶太人」，都是福音聖史生活年代的人物，而不是耶穌時代的人物。

從每部福音書對猶太人和猶太教的態度中，可以估計書寫的年代。若望對「那些猶太人」的譴責，說明了若望聖史的福音寫於第一世紀的末期。路加聖史把基督信仰從猶太教中分離出來（尤其是在《宗徒大事錄》中），證實了他的福音書並非寫於最初的時期。從另一方面來看，很清楚的，《馬爾谷福音》和《瑪竇福音》是在對猶太文化情境有極深涉入的情況下寫成的。所以，雖然每一部福音都有著猶太經典的背景，然而馬爾谷和瑪竇兩部福音書更加依賴猶太經典，來呈現耶穌的事蹟。

舊約和新約的關連

假如能瞭解在主曆第一世紀時，所有猶太人對天主的思考都以他們的經典為中心，這會對研讀聖經有很大的幫助。猶太人相信，所有天主的啓示都包含在聖經內，也相信在任何時代裏，以個人或信仰團體之力都不能掌握所有的啓示。從聖經的角度尋求瞭解猶太教每一個新的、重要的人物、教導或事蹟的想法，出於傳統的虔誠習慣；但考慮如何把每一個新的、重要的人物、教導或事蹟，以聖經從未發現的深層中浮現出來，卻是宗教界的任務。事實上，每一世代都應依據該時代的角度去尋求聖經新的意義。這新的意義並非取代原先的解釋，而是使它的意義更為豐富。

當今基督徒如不熟悉形成新約模式與結構的「舊約」或「第一盟約」，閱讀新約時，就會錯過大部分的意義和豐富的蘊涵。所以，這裏要提供的詮譯，嘗試介紹作為馬爾谷聖史神學思想基礎的所有猶太經典的引證、暗示和回應；並為聖經的參考篇章，提供一些解釋。對於一些需要更深入瞭解的讀者，也提供比較完整的聖經章節以作參考。

讀者必須知道，《馬爾谷福音》常以《創世紀》為背景。馬爾谷聖史認為，上主是創造者，祂主要關懷的是創造、維持、恢復生命。馬爾谷的福音充滿了對生命源頭的提示，其結構主要是環繞著天主引領我們回歸原來樂園的意欲。天主以自己的肖像創造了人類（創—27）。馬爾谷描寫耶穌為新亞當（「人子」：son of man）和屬神的形像（「天主子」：son of God）。

馬爾谷聖史亦將耶穌與猶太人傳統先知的中心人物梅瑟，和厄里亞連結。至於講述的結構，耶穌與若翰洗者的關係，是模仿《列王紀上、下》裏的厄里亞及厄里叟時代；而它自身也在其中，回應著聖經從《創世紀》到《列王紀》的敘述。馬爾谷聖史描寫耶穌行奇蹟，與厄里亞使死去的青年復活（列上十七17-24）、厄里叟增餅（列下四42-44），以及厄里叟對癩病患者都相聯繫（列下五1-14）。當馬爾谷敘述耶穌顯聖容的榮耀時，他描寫耶穌跟梅瑟交談，梅瑟是傳遞天主話語的人；耶穌也跟厄里亞交談，根據舊約聖經的記載，厄里亞是沒有經過死亡，而是被提升天的先知。

馬爾谷聖史亦將耶穌放在先知們尋求重建會堂的傳承中。以揉合聖經引用句子的方式，馬爾谷把耶穌與耶肋米亞的告誡和依撒意亞先知的異像（visions）連接在一起。馬爾谷聖史顯示耶穌的警告，若會堂的權威人士不放棄崇拜邪神與財富，會堂

當會遭受毀滅。同時，聖史顯示耶穌與依撒意亞同樣，預見著人們聚集在一個神聖（sacred）的地方敬拜唯一的天主。

當馬爾谷聖史敘述耶穌的死亡，聖史用一連串的聖經來描寫上主的僕人被邪惡的勢力處死。最先，聖史以依撒意亞眼中的「上主受苦僕人」，來詮釋耶穌的死亡。在若干經文中，常稱之為〈受苦僕人之歌〉（依四二 1~4；四九 1~7；五十一 4~11；五二 13~五三 12），依撒意亞描述上主忠信的僕人如何受酷刑、愚弄，而且被世上無數愚蠢的國王處死，還連被處死者的身分都不知道。這些愚昧的國王遲遲不明白被處死的人，實為補贖他們的罪而死，這人死後卻被上主高舉。

馬爾谷聖史在講述耶穌的事蹟時，同樣運用了《聖詠》裏的描述。聖史當然也引用了「撒羅滿的智慧」，如「惡人」將「義人」處死，因為正直的人使他們不安，也因為「祂自認是天主之子」（智二 13），又「自誇有天主為父」（智二 16）。由此敘述，義人不只是被上主提升了，同時上主也賜給了他們永生（智二 23）。

一般來講，智慧著作是主要的背景。按天主教的傳統，智慧著作有七部：包括《箴言》、《聖詠》、《約伯傳》、《訓導篇》、《雅歌》、《德訓篇》、《智慧書》。這些書卷各有特色，而又具有若干重要的共同點，這些共同點全都繫於日常生活。很多事情都以內容簡潔、格言的方式來陳述。內容全都集中於如何度一個明智而聖潔的人生。這幾部著作都公認「敬畏上主（對神靈的敬畏之心）是智慧的開端」。最重要的是，其中三部著作（《箴言》、《德訓篇》、《智慧書》）將天主的智慧想像成一種盛行於世的人性特質，天主的智慧從創世開始就寓居於此世。天主的智慧如母胎生育的生命，由養育和治療，而滋養

和轉化 (transfiguring)。當馬爾谷聖史敘述耶穌偉大的事蹟時，很自然地把祂描述成由上主的智慧成了的肉身。

風格

能理解馬爾谷聖史對聖經的重要註釋，讀者就不至於將他的福音當成目擊證人的講述，或者是一般性的傳記或歷史。馬爾谷給我們的，極為豐富。為了與他當時的猶太人規矩一致，馬爾谷以希伯來聖經的觀點來詮釋耶穌。聖史用聖經作為詮釋的架構，同時也描述耶穌在重新解釋聖經。運用這種一前一後交換的方式來講解，馬爾谷提供給我們一部智慧的著作。

猶如其他的智慧著作，《馬爾谷福音》也引用希伯來聖經來解釋它的意思。福音中大多數的情境，都發生在日常的生活中，如大海和猶太人的會堂、家和桌子。作為中心人物的耶穌，常以比喻、難題，以及稱為警語的簡短言詞(格言)來教導智慧。同時，馬爾谷聖史認為，耶穌不只是智慧的老師，祂本身就是智慧。耶穌教導跟隨祂的人不尋常的智慧，就是祂親身證明的生死之道。

以現代的講法，馬爾谷的福音是富有神學性的，所以以此目標而寫成。仔細的讀者不難發現《馬爾谷福音》有下列特徵：重複某種重要用字、塑造象徵性的事蹟、意味深長的模式。的確，他文章的構思，實在是以神學為主導而設計的。

關鍵字

馬爾谷聖史常重複一些關鍵字或片語。例如，他以動詞 *release* (釋放) 來表示罪惡的赦免，和疾病的醫治。在第一章中，聖史講若翰洗者在「宣講悔改的洗禮，為得罪之赦」(一 4：

proclaiming a baptism of repentance for the *release*)。在同一章裏，當耶穌治好了西滿的岳母，聖史說「熱症遂即離開了她」(the fever *released* her)。在第二章中，當馬爾谷描寫耶穌治好癱子，聖史記錄耶穌說「孩子！你的罪赦了」(二 5: Child, your sins are *released*)。因為括號中的，不是道地的英文，好英文不會如此翻譯【中文是好翻譯】，但字面的意思表達了馬爾谷對耶穌的兩個解釋：第一，暗示著治癒和赦免有相等的關係；第二，顯示出馬爾谷的觀點，是耶穌不斷地讓人得到自由。在第七章末，當馬爾谷顯示耶穌在施行治癒，總結了先前所做的一切。為了宣揚這段重要的事蹟，聖史記載耶穌用阿剌美語說「厄法達」，意思是「開了罷」，或者更正確地說，「釋放了」(Be *released*: 七 34)。

在第十五章，馬爾谷聖史回到主題，諷刺性地用在比拉多的講話中。當比拉多在滿足群眾的要求，比拉多問群眾要「釋放」(*released*) 那一個囚犯(十五 9, 11)，最後給他們「釋放了」(*released*) 巴辣巴(十五 15)。然而，當耶穌臨終時，馬爾谷說耶穌「釋放了」(*released*) 最後的一口氣(十五 37)，暗示著耶穌在死的時候讓自己得到自由。

有各式各樣的字詞形式：「起來」(*rise up*) 或者「復活」(*be raised*)，這些字詞是極重要的，因為把這些字詞放在一起時，形成一個可以活用的栓柱，指向耶穌的復活。聖史不斷重複用「復活」(*raised up*) 這個字。如第六章中，當黑落德王在懷疑耶穌的身分時，黑落德王說「是我所斬首的若翰復活了」(It is John whom I beheaded. He has been *raised up*: 六 16)。馬爾谷聖史這樣描述，意味著將來耶穌的復活(*raising up*)。在第十四章中，馬爾谷記錄耶穌告訴門徒「我復活之後，要在你們之先，到加里肋亞去」(十四 28)。在福音結尾處，馬爾谷寫天使對去墳墓

的婦人們重複這些話：「他已經復活了，不在這裏了」（He has been raised; he is not here：十六 6）。在另外的地方，馬爾谷用同一個動詞的不同形式，顯示耶穌治病的奇蹟。可惜，英語譯文常用同義字【中文亦然】，把原來極具意義的反複句都弄得模糊了。爲了這緣故，這裏的詮釋特意地讓讀者留意到這些反複句的存在。

例如，耶穌治好了西滿的岳母，馬爾谷說耶穌「扶起她來」（*raised her up*：一 31）；耶穌治癒了癱子，馬爾谷敘述耶穌對他說「起來」（*rise up*：二 11）；對患枯手症的病人（三 3），以及對衆人都認爲沒救的雅依洛的女兒（五 41），耶穌說了同樣的話。不斷重複地用這話，馬爾谷意味著耶穌治病的功能，與祂復活的大奇蹟有所關連。

馬爾谷聖史另外一個重要的字，是 *straightway*（修直途徑）。此字對現代的人聽起來很怪，大多的翻譯，包括 *The New American Bible* 在內的大部分譯本，都翻譯成 *immediately*（遂即）或 *at once*（立刻），或者乾脆省略了。但這個字是對第一章先知的訊息，做出的迴響，那在曠野裏呼號，叫人當預備上主的道路，「修直他的途徑」（*straight his way*：一 3）。這雙關語（希臘文和英文都有同樣的意思）激起馬爾谷的好奇心，使聖史在他的福音裏用了 43 次。

在福音第一部分（一至八章），馬爾谷用這個字（*straightway*）來喚醒道德行爲逼切的行動。在第一章裏，聖史用了這個字 11 次。馬爾谷說耶穌「剛從」（*straightway*）洗禮水裏上來（一 10），聖神「立即」（*straightway*）催耶穌到曠野裏去（一 12）；當耶穌召叫西滿和安德肋，他們便「立刻」（*straightway*）拋下網（一 18）；耶穌「立即」（*straightway*）召叫雅各伯和若望（一 20）；耶穌「立

刻」(straightway)進入會堂(— 21)，當時，「即刻」(straightway)有一個附邪魔的人趨向祂而來(— 23)；耶穌的聲譽「遂即」(straightway)傳遍了附近各處(— 28)；當祂一出會堂，就「立刻」(straightway)來到了西滿岳母的家裏(— 29)；那時，西滿和安德肋就「立即」(straightway)向耶穌提起她的病來；當耶穌伸手撫摸癩病人，癩病「立時」(straightway)脫離了他，而且「完全潔淨了」；耶穌「立即」(straightway)催他走(— 43)。如第一章所述，每一件事都照規矩發生，天主的行徑是直接不彎曲的。

在福音記述的耶穌受難史中，馬爾谷聖史貧乏地、用反語、譏諷地使用了這個字彙。猶達斯到了，「遂即」(straightway)出賣耶穌(十四 43)，而且來到耶穌跟前「立即」(straightway)口親了祂(十四 45)；伯多祿遂三次不認耶穌後，「立時」(straightway)聽見雞叫了第二遍(十四 72)；「一到」(straightway)清晨，司祭長召集全體公議會商討控告耶穌(十五 1)。如還記得馬爾谷聖史先前的用字，這反諷就更加重了，同時，馬爾谷用此字是傳遞了更大的反諷，不管所有表面呈現出來的情況，天主的計劃是**修直大道**。

另一個重要的字，由字面上來翻譯成英文，是 *ecstasy*【中文意思是「狂喜」、「得意忘形」】，這個字將會用在本書的詮釋中。若要分析這個字的元素，我們會看出此字是由兩個部分組成：*ek* 在希臘文中是指「忘形」、「出去了」；*stasis* 在希臘文中是「立場」、「站起來」。因此，要經驗 *ecstasy* 就是要「站在外面」或「忘形了」，也就是某人走出正常的形態。馬爾谷用了此字的一部分去指某人「忘形了」(out of his mind)。他以這種形式的字彙去形容一個人的「驚訝」。所以，驚喜是一個人

「脫出了自己」的經驗。

例如，耶穌治好癱子的事蹟，馬爾谷描述治癒有如復活，他說：「那人遂起來 (*rose up*)，立刻拿起床 (*picked up his mat straightway*)，當著眾人的面走出去了」，然後聖史說「以致眾人大為驚愕 (*They were all out of their minds*)」，遂光榮天主說：「我們從未見過這樣的事」(二 12b)。在第三章，馬爾谷同樣地，說那些在耶穌身邊的人都說「祂瘋了」(*out of his mind*: 三 21)。

馬爾谷聖史運用同義字來陳述：當耶穌在語言或動作上，使人體認不尋常的驚喜景象。聖史以兩種形式並用，來描述耶穌命令雅依洛的女兒起來的情景。當耶穌來到，眾人已在為女孩之死慟哭。馬爾谷告訴我們：祂對她說「塔里塔，古木」，意思是「女孩子，我命你起來」(*Little girl, rise up*)，然後，馬爾谷描述眾人對此事的反應：「十二歲的女孩立刻起來了，使他們都驚訝得目瞪口呆」(*they were out of their minds with ecstasy*: 五 41-42)。

在福音終結時，三個婦人來到耶穌的墳墓為耶穌傅油，但發現耶穌的身體已不在，而身穿白衣的少年人向她們說「他已經復活了」(*He has been raised*)，馬爾谷描寫她們的反應「戰慄和恐懼」(*trembling and ecstasy*: 十六 8)。在之前的一些事件中，馬爾谷已經為讀者介紹過這種反應。例如，眾人目睹癱子起來拿起床 (*paralytic rise up from his mat*) 和女孩復活的奇蹟，婦女們都驚喜若狂 (*overwhelmed by joy*)。

從這些事件裏的「驚喜」(*ecstasy*)，馬爾谷提供讀者一個新的意識觀念，好能領悟上主使生命復活的威能。

編輯策劃的模式

馬爾谷聖史把他的這部福音書規劃成「二」和「三」的模式。首先讀者會注意的，是成對 (doublets) 的事物。有時候是事件的重複；有時候是回應。例如：耶穌平息風浪的奇蹟出現了兩次 (四、六章)；為饑餓的群眾增餅兩次 (六、八章)；曾經有兩次，眾人議論耶穌是誰 (六、八章)；耶穌曾兩次交待祂的門徒 (六、八章)。有很多這種例子，本書詮釋以後將會指出。

在第八章末，馬爾谷聖史似乎為他解釋耶穌治癒瞎子的兩段過程的方法提供了理由。在這裏，聖史繪聲繪影地講述，瞎子是不能一下子從黑暗獲得光明 (視力)，而是要經過得到光明 (視力) 的程式。同樣的道理，仔細的讀會發現，每次重複都會讓自己瞭解加深。在本書詮釋的總結中，我們會講《馬爾谷福音》是如何被劃分為兩部分，而聖史又是如何引領讀者從傳統的觀念，領悟到不尋常的看法。

馬爾谷聖史也很喜歡「三」的模式。例如：第一章中有三個治癒的奇蹟；第二章的三個難題；第四章裏記述了撒種的三個比喻；耶穌曾三次預言受難 (八、九、十章)。聖史描寫耶穌三次被稱「我的愛子」 (一、九、十二章)。耶穌有三個重要的門徒 (伯多祿、雅各伯、若望)，在三個重要的場合都曾提及過他們 (在第五章，讓雅依洛的女兒復活時；第九章，耶穌顯聖容時；十四章，耶穌山園祈禱驚懼時)。在福音前半部的三個匿名婦女被治癒 (一、五章)；而後半部的三個婦女 (瑪利亞瑪達肋納、若瑟的母親瑪利亞和撒羅默) 跟隨耶穌去耶路撒冷，觀看安放耶穌的地方，又為耶穌傅油 (十五、十六章)。

正如成對的模式，這些例子還有很多，往後會逐一指出。

如讀者對這種模式有所警惕，會覺察到馬爾谷聖史常用三個一組中間的那處，來闡述其他兩部。我們的結論認為，整本《馬爾谷福音》可以分成三部分來看，其中心部分就是耶穌顯聖容的情景，是用來說明前後兩個部分的意義的。

顯聖容為中心

以馬爾谷聖史用詞的慎重，那自然不是偶然地，他把耶穌顯聖容的場景安排在整部《福音》的中心部分（九2）。馬爾谷把耶穌顯聖容當作祂復活的預像。馬爾谷利用此場景，一方面回溯前面的第一部分：眾人看到「癱子拿床站起來」（二3-12）和「小女孩從死中復活」（五35-42）時的驚訝反應（ecstatic response：見二12及五42；思高本譯為「大為驚愕」及「驚訝得目瞪口呆」；和合本譯為「驚奇」及「大大地驚奇」）；同時另方面前瞻後來的第三部分：婦人們得知耶穌已經復活時（十六1-8）的驚訝反應（ecstatic response：思高本譯為「戰慄和恐懼攫住了她們」；和合本譯為「又發抖又驚奇」）。耶穌顯聖容這一場景，鳥瞰著整部《馬爾谷福音》的前後兩個部分，強調天主有創化力（creative）、演化力（transforming）及轉化力（transfiguring），能使生命又恢復回來。

有人稱《馬爾谷福音》為「十字架的福音」，因此值得注意的是，其實耶穌顯聖容事件的意義，已經涵蓋了十字架的意涵。馬爾谷聖史為了清楚表達自己的完整理念，他把耶穌顯聖容的事蹟，接著安排在耶穌訓誡門徒要背起自己的十字架之後。耶穌說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我，因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性命」（八34-35）。對這一番弔詭的話的意義何在，馬爾谷並沒多加

解釋，反而戲劇性地引述出顯聖容的情景，來說明「喪失」自己的性命的真義。馬爾谷沒有指明耶穌被舉揚在十字架上這事件本身的意義，而是以顯聖容的意義來涵蓋十字架的意義。在《馬爾谷福音》中，耶穌教訓的整體意義在：「死亡為復活」（*death-and-resurrection*）以及「十字架為顯聖容」（*cross-and-transfiguration*）。

結論

《馬爾谷福音》蘊含了豐富的猶太經典內涵，是一部有自己的神學目的以及精湛的編輯策劃的作品，為的是要讓讀者成為耶穌顯聖容智慧的追隨者。

創造、救贖、盟約、法律

為靈修學奠基的希伯來聖經

房志榮¹

本文乃為《基督宗教靈修學史》一書所作。誠如本文作者所說，談基督宗教的靈修學史，加上舊約還是創舉，可有比沒有好，所以本文根據希伯來聖經的「法律、先知、文集」三部分，分析基督徒靈修的基礎，尤其在結語中指出：《聖詠集》是舊約的綜合及到新約的橋樑，點出基督徒靈修的泉源所在。

前 言

本書編著人向我約稿時，請我用一萬多字寫舊約靈修學。稍一運思，就發現這是一個不可能的任務（a mission impossible）。但編著人喜稱，在一部談靈修的書裏加上舊約還是創舉呢。再作運思，有比沒有好，可以略談希伯來聖經，做為基督徒靈修的基礎，還是很有意義的。希伯來聖經分法律、先知、文集三部分。這種分法十分恰當，因為說出了由上而下的天啓過程。三部分中，以「法律」（即《梅瑟五書》）為最重要，因為基本的啓示都包含在這五部書裏了。以後先知們所宣講、所催促實踐

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

的，就是《五書》的基本大法。智慧文集的作者們也以《五書》爲本。

在此，《五書》的內容要分三個步驟敘述：首先，《創世紀》；其次，《出谷紀》及《戶籍紀》；最後，《肋未紀》及《申命紀》：

- 首先，《創世紀》在描述天地的來源、人類的創造，及天主選民的始祖。本書是一部了不起的文學巨著，不僅在宗教界，也在世界文化裏發生著激濁揚清的作用。《創世紀》第一句話（也是全部聖經的開端）說出了最重要的真理：「在起初天主創造了天地」。這句話無所不包。
- 其次，《出谷紀》和《戶籍紀》開始講述天主救人的路，暫時是救一個民族，日後會逐步指向整個人類。這個進程有其必要，因爲天主尊重人的自由：「天主造人不需要人，天主救人卻不能沒有人」（聖奧思定）。
- 最後，《肋未紀》和《申命紀》把不同時代的盟約典章和法律筆之於書，使人遵守而獲得生命。

靈修學無非是教導人調適三重關係：天人之間、人我之間、自我本身的三重關係，以獲得生命，且獲得越來越豐富的生命，直至永遠。《梅瑟五書》給這三重關係打下穩固可靠的基礎。人接受了五書的多采多姿，萬變不改其宗的啓示真理，就不會迷失方向，而能一步一腳印地走上永生之道，就像我國的《四書》（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》）或四子書（孔子、曾子、子思、孟子）一樣。四子所著的《四書》，每部都以天、我、人爲開端（如《中庸》的開頭三句話：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」），而說明三者之間的和諧共融。本文將循著三條路線說明希伯來聖經如何是基督徒靈修的基石：創造、救贖、盟約、

法律。

一、天主創造宇宙人類的真理，是一切靈修的基礎

《創世紀》一書把 50 章篇幅，建構成一棟廿六套雙聯畫的畫廊²。其中尤其以創一～十一章的六套雙聯畫最多采多姿，刻骨銘心，道盡了個人、家庭、社會、民族、國家、世界的滄桑和對未來的期待。一～二章：創造及創造的和諧；三～四章：罪和罪帶來的不和諧；四 17～五章：兩個族譜指點不和諧的加劇和復興；六～七及八～九章：洪水滅世及宇宙盟約；九 18～十章：諾厄的兒媳重建人類子孫；十一 1~9 及十一 10~32 高塔的失敗和家庭的敗落。以上從創三～十一章，是人類一波又一波的失敗：先是原祖父母，後是加音和亞伯爾，再來是洪水前的縱欲和殘暴，最後是建築堅城高塔的傲慢。人靠自己能達到甚麼？人背對著天主會走到哪裏去？

可好天無絕人之路：亞當厄娃背命後，有原始福音的許諾（創三 15）；加音殺弟後得到天主的保護（創四 15）；洪水滅世後，天主跟新人類立了宇宙盟約（創九 14~15）；城塔建築失敗後，天主終於遇到一個肯聽祂的話，與祂合作重建天人之間和諧關係的人：亞巴郎。《創世紀》十一章最後六節（27~32）報導亞巴郎的父親特辣黑帶著兒媳、亞巴郎和撒辣依，由加色丁的烏爾前往迦南。到了哈蘭，就住下了。特辣黑死在哈蘭這裏，而亞巴郎是在哈蘭（今日的土耳其）蒙天主召叫的。《創世紀》十二章開始講亞巴郎的歷史，他的後代成了天主的選民。理由

² 見房志榮著，〈二十世紀末的創世紀研究〉《創世紀研究》（台北：光啓，2005 增訂五版），257~314 頁。

是他是第一個聽天主話的人。

第七至十二這六套雙聯畫，描述亞巴郎這個人³：他的起程或朝聖，開了日後世世代代朝聖者的先河（人生就是一個朝聖之旅）；他的出戰，救出被擄的姪兒羅特和家人，預表他的子孫將被救出埃及的奴役；他的婢女所生的兒子依市瑪耳，含蓋在重立的盟約裏，表示將來天主子民的平等；索多瑪城的故事揭露了人間第一個轉禱者—亞伯朗，及天主的正義和懲罰不義；亞巴郎和正房的兒子依撒格遊走各國，體驗天主許給他們的這塊土地；最後是亞巴郎的最大考驗：天主要他把愛子依撒格做全燔祭獻給上主。連這樣的話他也肯聽，因此上主向他起誓說：「地上萬民要因你的後裔蒙受祝福，因為你聽從了我的話」（創廿二 18）。

廿六套雙聯畫我們至今看了前十二套。接下來的六套（第十三至十八套）⁴講亞巴郎的兒子：第十三套（創廿四 // 廿五 1~18）：依撒格和依市瑪耳結婚生子；第十四套（廿五 19~26, 11 // 廿六 12~23）：雅各伯和他父親依撒格家庭內外的多重關係；第十五套（廿六 34~27, 45 // 廿七 46~29, 30）：祝福和訂婚，欺人者被欺；弟弟哥哥，姊姊妹妹，互相取代，十分精確；第十六套（廿九 31~30, 24 // 卅 25~43）：雅各伯生子和繁殖羊群；第十七套（卅一 1~32, 2 // 卅二 3~33, 20）：雅各伯首塗回鄉，與拉班和厄撒烏會面；第十八套（卅四 // 卅五 1~20）：由癱瘓（狄納在舍根被強姦）到朝聖之旅（抵達貝特爾和白冷）。

³ 同上，264~266 頁。

⁴ 同上，267~269 頁。

最後八套雙聯畫（第十九至廿六套）⁵講到雅各柏、厄撒烏，特別是若瑟。第十九套（卅五 21~29 // 卅六 1~37. 1）：兩個族譜：雅各伯衰退，厄撒烏興旺；第廿套（卅七 2~36 // 卅八）：猶大帶領出賣若瑟，透過塔瑪爾初步悔改；第廿一套（卅九 // 四十）：若瑟受考驗；第廿二套（四一 // 四二）：若瑟飛黃騰達，帶領哥哥們悔改；第廿三套（四三 // 四四）：若瑟的哥哥們再次下訪埃及，悔改的進一步發展；第廿四套（四五 // 四六~四七 11）：若瑟揭露自己，擁抱哥哥們及父親；第廿五套（四七 12~28 // 四七 29~四八 22）：普世飢荒與死的威脅；若瑟代法老買地突顯土地的三種角色，即埃及地產稅的溯源，訂約的對話可與亞巴郎為埋葬撒拉買地立約相比（創廿三），雅各伯死亡的前奏，可與達味死前的飢荒相比（撒下廿一~廿四）；第廿五套（四九 // 五十）：最後這套雙聯畫描繪兩件互補的人生大事：死和葬，不是失落，而是祝福和未來。葬禮有一種魂縈夢繞之美，雅各伯的死不悽慘，卻導致更深的和好。

《創世紀》不是平坦的，也不是直線的，而是雙雙對對、彎彎曲曲、高高低低的對話式的。這給靈修生活打下了一個重要的基礎，也是靈修的源頭：靈修無非是人跟天主的對話，跟三位一體的天主對的話：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥、牲畜、野獸，和地上爬行的動物」（創一 26）。從此，人代表所有的生物，與天主建立了對話。這一對話由《創世紀》十二章上主與亞巴郎打開，再由他的兒孫依撒格、雅各柏、若瑟繼續，直至下一個救恩史的階段把對話帶到一個新的層次，就是上主要把雅各伯的後代

⁵ 同上，269~272 頁。

從埃及的奴役中救出來，那是若瑟下到埃及四百多年後的事。上主所簡選的這個人是聖經第二部書《出谷紀》所描述的梅瑟。梅瑟是希伯來聖經中，在亞巴郎以後的第二號人物。他把我們帶入本文的第二主題：救贖。

二、由救世主走向造物主是靈修的常態

雖然亞伯朗是歷史人物，但以色列的歷史是從聖經第二部書《出谷紀》開始。就是說，以色列成爲天主的選民，是因爲這個民族體驗到上主救了他們，做了他們的救主。先認識救主，後來才知道這個救主就是宇宙的造物主。聖經啓示的這一進程：由救主到造物主，規劃出基督信仰中靈修生活的一個常態。所有的文化都不難體驗出一個造物主的存有，或多或少，人總覺得自己的生命掌握在一個更高主宰的手裏。可是知道這個至高主宰離人不遠，就在人的左右，隨時聽到人的呼救聲，而來救人，做人的救主，是希伯來聖經的本色和特色。天主的選民以色列，從《出谷紀》到聖經最後一部書，都在講述這個救主的故事。只在放逐巴比倫的時期（587-538 BC），聖經（尤其是依撒意亞先知書）才發揮造物主的神學。

《出谷紀》像《創世紀》一樣，也是一部很了不起的書，但跟《創世紀》不同。其敘述的密度和所報導事件的分量，只須展讀開頭兩章就不難體認。這不算太長的兩章文本，交代了以色列人民在埃及四百多年的歷史，及今後全程的主腦人物、梅瑟的誕生、他在朝廷裏長大，直至 40 歲時逃往米德楊，在那裏結婚生子，如此又過了 40 年⁶。第三～六章及以後的種種敘

⁶ 爲對本書有一概括和整體認識，可參閱 Richard J. Clifford, S.J.的引

述，已是他 80 歲高齡的事了。敘述梅瑟的蒙召有不同的傳統(出三~六)：焚而不毀的荊棘(三 3)是一個新啓示的開端。梅瑟初見埃及王法老所說的話意義深長：「希伯來人的天主顯現給我們，請你准許我們走三天的路到曠野去。在那兒，我們要向雅威，我們的天主獻祭，免得祂用瘟疫或利劍來懲罰我們」(五 3《牧靈聖經》)。梅瑟代表人民說出了他們對上主的初步認識：祂要他們出去，好自由自在地給天主獻祭，以消災免禍。

因為法老不買梅瑟和亞郎的帳，災禍就要接二連三地降到埃及全地和法老的家，用以表示在國王上面有一個更高更有力的主宰，祂就是希伯來人所信奉的雅威。這裏開始敘述有名的埃及十災(七~十三章)。最後一災：殺死頑強法老家的長子，及全埃及所有家庭的長子，以及所有的頭胎牲畜。這一可怕的「死刑」終於使法老心生畏懼，勉強鬆手讓以色列人民離境。以民一方面，家家戶戶安全無事，過境的天使沒有進入門框上塗著羔羊血的以色列家庭，他們的長子得以保全。羔羊預報基督，日後，以色列長子都該獻給上主：「上主訓示梅瑟說：『以色列子民中，無論是人是牲畜，凡是開胎首生的，都應祝聖於我，屬於我』」(十 3 1)。這是靈修生活重要的一課：把最早的、最好的獻給天主，因為祂救了我們。

以民離開了埃及後，沒有走最近的路線前往迦南，因為這路通過非利土地區，防禦森嚴，不易穿越。他們先要渡過蘆葦海(紅海)，一面像沼澤的大湖，然後南向走入曠野，經過許多站以後，到達了西乃山⁷。法老大軍追上以民，卻在紅海裏全軍

論和詮釋：《The New Jerome Biblical Commentary》, 1990, pp. 44~60。

⁷ 參閱：蔡錦圖主編，〈邁向應許之地〉《聖經及教會歷史地圖集》

覆沒，引起梅瑟和以色列子民唱了一首古老的凱旋歌。亞郎的姊妹米黎盎和婦女們敲鼓跳舞應和著唱道：「你們應歌頌上主，因為他大獲全勝，將戰馬和騎士投入海裏」（十五 20~21）。到達西乃山前，還有許多考驗，同時也有上主的特別照顧：馬納，磐石出水，打敗阿瑪肋克人，梅瑟的岳父耶特洛給女婿出好主意（十六~十八章）。

西乃山是頒佈十誡和訂立盟約的重要地點。十誡直至今天還是基督徒倫理生活的大法，1996年出版的《天主教教理》卷三「在基督內的生活」就是以十誡為綱目而分十條發揮。至於「盟約」，成了基督信仰的最普遍的稱呼，而有新約舊約之分。《出谷紀》十九~四十章在許多不同面向上講論這盟約。十九章天主顯現；廿章頒佈十誡；廿一至廿三章盟約法典；這些都是立約的準備：先向人民說清楚天主要的是什麼。第廿四章才有隆重的立約大典：宰殺牛犢作為獻給上主的和平祭，牛犢的血一半盛在盆中，另一半即刻灑在祭壇上，祭壇代表天主。梅瑟這樣做，表示天主願與人民立約，人民還得說出他們的意願。只在人民聽過梅瑟向他們念的約書，而同聲答說「凡上主所吩咐的話，我們都要聽從遵守」後，梅瑟才把那留下的另一半血灑在人民身上，說：「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約」（廿四 8）。上主的話與盟約是分不開的。

上主的話如此重要，人民光是答應要聽從、要遵守不夠，還得刻在石版上。上主要求梅瑟上西乃山，留在山上四十晝夜。「梅瑟上了山，雲彩就把山遮蓋了。上主的榮耀停在西乃山上」（廿四 15）。雲彩和榮耀都代表天主的臨在。四十晝夜留在山上，

與天主同在，只跟天主交往，梅瑟是第一人。這是第一次，下面還有第二次。「上主在西乃山上向梅瑟說完了話，交給他兩塊約版，即天主用手指所寫的石版」，這是卅一 18 最後的三句話。卅二章描寫百姓見梅瑟遲遲不下山，就請亞郎為他們製造一尊金牛來朝拜。梅瑟下山，拿著兩塊約版，版兩面都寫著字，版是天主做的，字是天主寫的。「當他走近營地，看到金牛神像和人們的舞蹈，非常生氣，把手中的石版一摔，石版在山腳下被摔得粉碎」（卅二 19《牧靈聖經》）。

梅瑟因人民爽約背信而情緒低落時，只想見見天主，他懇求說：「求祢把祢的榮耀顯示給我！」上主答說：「當我在你前面呼喊『雅威』名號時，我要使我的一切美善在你面前經過...但我的面容你絕不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」（卅三 18-20）。這時上主要梅瑟重製石版：

「你要鑿兩塊石版，和先前的一樣；我要把你摔碎的石版上的字，再刻在石版上...梅瑟便鑿了兩塊石版，和先前的一樣；他照上主的吩咐，清早起來，上了西乃山，手中拿著兩塊石版...上主由他面前經過時，大聲喊說：『雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠』...以後上主向梅瑟說：『你要記錄這些話，因為我依據這些話同你和以色列子民立了約。』梅瑟在那裏同上主一起，停留了四十天四十夜，沒有吃飯，也沒有喝水；把盟約的話，即十句話，寫在石版上。梅瑟從西乃山下來時，手中拿著兩塊約版；他未發覺自己的臉皮，因同上主講過話而發光。亞郎和全以色列子民一看見他的臉皮發光，都害怕接近他。」（卅四章）

以上所描述的梅瑟經驗，說出了靈修生活的一個高峰。從

此，四十晝夜跟天主在一起，成了許多人的經驗，厄里亞和耶穌是以後的兩個例子。跟梅瑟出離埃及的以色列選民與天主訂立盟約，接受了十誡和法律典章後（除了上述的報導外，還有卅一～四十章的補充法律和規章），離開西乃山繼續他們的旅程，在曠野裏漂泊了四十年。由四十晝夜，到四十年；由梅瑟一人到一個團體、以色列人民。這又是一個全新的靈修經驗，到底是怎麼一回事呢？其中原委有下一部書《戶籍紀》來繼續陳述。歷史學家都認為，有關以色列在曠野漂泊，最後由東部走近迦南，都在本書報導，但經過很大的簡化程序，因為聖經作者（在此主要的作者是 P）的主要目的是它神學的內涵。因此，書中很多事件有較晚時期的神學和團體組織的背景，雖然書中也保存了不少古代的老傳統⁸。

一個有意思的例子是亞郎及其子孫給以色列人民的祝福：

「上主訓示梅瑟說：你告訴亞郎和他的兒子說：你們應這樣祝福以色列子民：『願上主祝福你，保護你；願上主的慈顏光照你，仁慈待你；願上主轉面垂顧你，賜你平安。』這樣他們將以色列子民歸我名下，我必祝福他們。」
(戶六 22-27)

神學（與靈修）的說法或表達，就其內涵來說，有很大的伸縮性。以上所引的三句祝福詞，在以民立約、毀約、梅瑟轉禱、上主息怒的背下不難懂。以後聖殿建成，人民上耶路撒冷登殿祈禱時，已是另一歷史背景，但那三句祝福詞還是意義豐富。到了新約，直至我們的時代，這三句祈福的話更是意味無窮。

⁸ 參 Conrad E. L'Heureux, "Numbers" [Introduction and Commentary],
The New Jerome Biblical Commentary, 1990, p. 80.

在此，不妨根據天主聖三的信理，略加闡明這三句話的豐富內涵。「願上主祝福你，保護你」一句顯然是針對天主父而說的。天父創造了一切，祝福了有生命的受造物，表示祝福主要是針對生命而發。至於保護是創造和祝福的延續，就是教會傳統常說的天主眷顧（The Divine Providence）。第二句「願上主的慈顏光照你，仁慈待你」，最合適用在天主子耶穌基督身上。慈顏指面孔。父是無形的，沒有面孔。但降生成人的聖子有跟我們一樣的面孔。耶穌的面孔光照人，給人帶來天主的仁慈。最後「願上主轉面垂顧你，賜你平安」一句須略加解釋：人犯罪是掉頭遠離天主，天主無奈只好轉身而去。這句祝福是祝禱天主轉過身來垂顧罪人，引他悔改，賜給他平安。這一切：悔過、走回來、重獲心裏的平安，很自然地都該歸給天主聖神。

《出谷紀》和《戶籍紀》中一個重要的記述是以民的抗天命或不順天意，他們的抗命方式是不服從，口出怨言，一有不順心的事就埋怨，甚至造反。第一次是在過紅海前，前有大海，後有大軍，以色列子民「向梅瑟說：『你帶我們死在曠野裏，難道埃及沒有墳墓嗎？』」（出十四11）第二次是過紅海後在叔爾曠野裏，「他們走了三天，沒有找到水。後來，到了瑪辣，但不能喝那裏的水，因為水苦。百姓埋怨梅瑟說；『我們喝什麼呢？』梅瑟呼號上主，上主指給他一塊木頭；他把木頭扔在水裏，水就變成甜水。上主說：『你若誠心聽從上主你天主的話...我絕不把加於埃及人的災殃，加於你們，因為我是醫治你的上主』」（出十五22~26）。

以後，以色列子民來到欣曠野，其時為離開埃及後兩個半月。全會眾都抱怨梅瑟和亞郎說：「巴不得我們在埃及國坐在肉鍋旁，有食物吃時，死在上主的手中！你們領我們到這曠野

裏來，是想叫這全會眾餓死啊！」於是上主由天降下瑪納養活他們（出十六）。他們再由欣曠野到勒非丁安營，百姓沒有水喝，就抱怨梅瑟說：「你為什麼從埃及領我們上來？難道要我們，我們的子女和牲畜都渴死嗎？」（出十七 4）上主叫梅瑟用從前擊打過尼羅河水的那根棍杖擊石出水，給百姓喝（十七 6）。這樣，在訂立盟約以前，以民已有四次埋怨梅瑟的紀錄。除第一次外，其他三次都是因為沒有吃的或沒有喝的。日後耶穌教導的天主經，後四求耶穌叫我們為自己的需要祈求天父，而其中第一求就是「求禱今天賞給我們日用的食糧」。以色列當時所需的是肉體的食糧，耶穌教的禱詞也包括精神的食糧。

《戶籍紀》十章 11 節始，寫以色列子民從西乃曠野出發，繼續他們的行程，一路仍然怨聲不絕：

「當時人民怨聲載道，怨聲已傳入上主的耳中；上主的火在他們中燃起，焚燒了營幕的邊緣，梅瑟懇求上主，火才熄滅...那些跟百姓來的雜族人很貪求口腹，連以色列子民也開始哭泣說：『誰給我們肉吃？我們記得在埃及我們可隨便吃魚，還有胡瓜、西瓜、韭菜、蔥和蒜。現在我們的心靈憔悴，我們眼見的除瑪納外，什麼也沒有。』」（十一 1-6）

上主颯來一陣風，由海上吹來鶴鶉，在營幕四周多得無數。人民整天整夜捕捉鶴鶉，收集得最少的也有十堆.....但肉還在他們的牙齒間，尚未嚼爛，上主就對他們發怒，埋葬了貪饕的人民（十一 31-34）。這次是因無肉吃而埋怨，貪吃肉而受罰。

梅瑟由帕蘭曠野派人去偵探迦南地，四十天後他們回來報告，以色列子民抱怨梅瑟和亞郎說：

「巴不得我們都死在埃及地，都死在曠野！為什麼上主引

我們到那地方死在刀下，叫我們的妻子兒女當作戰利品？再回埃及去，為我們豈不更好？」於是彼此說：「我們另立頭目，回埃及去」。埋怨越來越嚴重，不只埋怨梅瑟和亞郎，還直接歸罪上主。在一大段梅瑟的代禱（十四 13~19）後，上主答說：

「我就照你祈求的寬赦他們；但是我以我的生命，以充滿全地的上主的榮耀起誓：這些見了我的榮耀，見了我在埃及和曠野裏所行的神蹟的人，已十次試探了我，不聽我的話，他們絕不能見到我對他們祖先誓許的地方；凡輕視我的人，絕不會見到那地方。」（十四 20~23）

上主吩咐梅瑟和亞郎說：

「這個邪惡的會眾抱怨我要到幾時？以色列子民抱怨我的話我都聽見了。你對他們說：我以我的生命起誓：我必照你們所說的話對待你們；你們中凡二十歲以上登記過的，凡抱怨過我的，都要倒斃在這曠野中，你們絕不得進入我誓許你們住居的地方，只有耶孚乃的兒子加肋布和農的兒子若蘇厄除外。至於你們的幼童，你們曾說他們要當戰利品的，我要領他們進去，使他們享受你們所輕視的地方。至於你們，必倒斃在這曠野中；你們的子女要在曠野裏漂流四十年，受你們背信之罰，直到你們的屍首在曠野中爛盡。你們偵探那地方四十天，一天算一年，你們應受四十年的罪罰，叫你們知道我放棄你們是什麼一回事。」
（十四 26~34）

以色列子民離開埃及後雖然也犯了別的罪（如姦淫，拜邪神），但怨天尤人，口不擇言，怪梅瑟，怪亞郎，最後怪天主引他們出埃及，這種不知反躬自問，一遇不順心的事，就把怨氣推給他者，卻是從《出谷紀》到《戶籍紀》一而再、再而三

的選民的過犯和背逆。從這一角度來看，孔子的爲人不能不使我們大吃一驚。他竟能說：「不怨天，不尤人；下學而上達，知我者，其天乎」⁹。與怨天尤人對立的是忍勞忍怨，甘心肩負別人的重擔，這是儒家靈修所強調而頗有成效的。

三、由盟約到法律，再到先知和文集

《創世紀》啓示了宇宙及文化的來源，及天主爲何選了亞巴郎的子孫爲天主的選民。《出谷紀》和《戶籍紀》描述了上主如何救了選民擺脫埃及的奴役，又如何與他們訂約及選民如何毀約。然後是《肋未紀》和《申命紀》論說由盟約到法律的過程，再由先知講解法律，智者推敲法律，而有不同的著作（文集）出現，這就是第一盟約（舊約）諸書所含天主啓示的軌跡：由上到下，由天到人，就是說，一切來自造物主、天主的主動（這是法律=梅瑟五書）。啓示的天主一直是與人對話的主宰，起初有先知做這對話的中間人（先知書），後來漸漸發展爲天主與每個人的對話（智慧書、特別是聖詠，然後到新約）。這些都是靈修經驗所經過的軌道：中間人、團體、個人、天的啓動、人的答覆。我們這裏暫限於探討五書給靈修學打下的基礎。

《肋未紀》和《申命紀》都可視爲法律書，然而兩部非常不同的法律書。前者是一種禮儀指南，特別爲肋未司祭職之用，同時也教導以色列子民，他們的全部生活都該是聖善的、無瑕疵的。本書充滿了法律和禮規，是五書中歷史敘述最少的

⁹《論語·憲問》十八 37 整章是：「子曰：『莫我之也夫！』子貢曰：『何爲其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！』」

一部書¹⁰。至於《申命紀》一書，它的希臘和拉丁文稱呼是 Deuteronomium，意味第二次立法，以代替所謂的盟約法典（出廿 23~廿三 19）。本書首次把複數小寫的「法律」（laws）說成單數大寫的「法律」（Law），以後歷史書裏說到法律，就是指這大寫的單數法律而說的，例如列下十四 6 所引的幾句話就是申廿四 16 的所謂「梅瑟法律」（單數大寫）所記載的¹¹。

用法律來調節生活，是猶太宗教的一個主要特色。這可從它把老的法律傳統適應新的環境上看出來（例如改變奴婢法）。《申命紀》的法律綜合了大先知們的訊息（例如「只應追求公道與正義」：申十六 20）。法律的目標是勾畫出一個倫理道德的圖案，足以與以色列的天主的自我啓示，及以色列人民的崇高召叫相符合（例如申四 32-40 就是《創世紀》和《出谷紀》的一個綜合）。立約的概念和事件固然是古老的，但盟約的成熟格式首見於《申命紀》。申廿八 69 說的摩阿布盟約，一方面與曷勒布山盟約有關（申一~三章），另一方面也是一個新盟約，以回應新環境的需要（如《耶肋米亞書》卅一 31-34）。《申命紀》的神學訊息，簡化地說，含括三點：一個天主，一個人民，一個聖所。因此，這部最富神學意味的書，無論是在猶太宗教或基督信仰上，都發生了極大的影響。

《肋未紀》裏的「聖德律」（十七~廿六章）有些已過時（如十七章所說的血的神聖），但也有合乎各時代需要的，如性的神聖（十八章）。還有些具預表或象徵的作用，如禮儀年的規定（廿

¹⁰ 參閱：Roland J. Faley, T.O.R. "Leviticus", in *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990, pp. 61-79.

¹¹ 此段及下段參閱：Joseph Blenkinsopp, "Deuteronomy", in *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990, pp. 94-109.

三章)：安息日、逾越節、薦新節、五旬節、新年日、贖罪日、帳棚節等。最後還有聖年的慶祝(廿五章)，分安息年和喜年。這一切在新約和教會史裏都保存下來，一直奉行到今天，雖然意義和方式已有所改變。在靈修生活上，禮儀年、安息日、禧年和各種慶節所帶來的佳果，是每位基督徒的日常經驗。

至於《申命紀》，新舊約聖經學者習慣把它與《若望福音》相比¹²。這一比較很有啓發性。這兩部書的最大共同點，是給許多歷史事件一個神學的解釋。不但把歷史事件的時空背景說得更確切、更完整，並且予以極深刻、極豐富的神學意義。這只須瀏覽一下《申命紀》的大綱，就可體察出來¹³：

1. 梅瑟的第一篇講詞，回顧從曷肋布山到摩阿布山(一~章)；
2. 第二篇講詞：對「法律書」的訓導(五~十一章)；
3. 「法律書」主體(十二到廿六15)；
4. 頒佈法律的結論(廿六16~廿八69)；
5. 第三篇講詞(廿九~卅)；
6. 最後遺囑和梅瑟之死(卅一~卅四)。

就像《若望福音》給天主啓示做了一個總結，或集天啓之大成；同樣，《申命紀》總結了五書的法律，即天主的教導，以後將由先知和智者們繼續傳遞這教導。

回顧一下，無論是創造和聖祖，或是救贖和盟約，或是盟約和法律，希伯來聖經開其端，然後由新約聖經予以完成。這

¹² 法國若望福音專家 Donatien Mollat, S.J.及德國申命紀專家 Norbert Lohfink, S.J.二人是一個範例。他們碰在一起，會津津樂道地談這新舊約二書的關係。

¹³ 根據 Joseph Blenkinsopp, "Deuteronomy", *New Jerome Biblical Commentary*, 1990, pp 95~96.

其間好像有了中斷，因此才有舊約和新約的說法。其實，並不是那麼回事。新約來臨，第一盟約似乎斷了，但是藕斷絲連，第一盟約並不舊，也沒有過去，而是新約不可少的基礎。只有知道了創造、族長、救贖、盟約、法律是怎樣來的，又有何意義，才能正確領悟什麼是新創造、新族長、新救贖、新盟約，和新法律。靈修學是以救恩史及神學為基礎，因此可以名正言順地說：希伯來聖經給靈修學打下了這個基礎。

結語：《聖詠集》是舊約的綜合及到新約的橋樑

希伯來聖經的分類有許多可能。在此提供一個不大多說的分法，這分法為我們在這裏講聖詠是一個適當的準備。《創世紀》一～十一章是第一部分，談及整個宇宙和人類。是人學的神學最豐富和不可或缺的資源。十一章的篇幅雖然不多，但所涉及的時間百千萬年，所涵蓋的空間涵蓋全球各民族、各國家。第二部分是從《創世紀》十二章直至《海外猶太人聖經》(*The Bible of the Jews of the Diaspora*)最後一部著作《智慧篇》(約寫於主前50年)，這一部分都是講以色列選民的歷史：從他們的始祖亞巴郎開始，到希伯來文化與希臘文化的碰面(《德訓篇》和《智慧篇》是代表)。從這些法律、先知和智者文集的書中突出一部書：《聖詠集》。蒐集在這裏的150首聖詠形成一個獨立單位，含括上述三類經書的內容和體裁，而予以回應，並突顯出其他的特色。關於《聖詠集》的介紹，他處已有所言¹⁴。如今願在靈修學的觀點下稍加伸述。

¹⁴ 見 A. George 著，房志榮、于士錚合譯，《絕妙禱詞－聖詠》(台北：光啓，1994再版二刷)，248頁。

「《聖詠集》這部書在某種意義下是全部聖經或天主啓示的縮影。人隨著天主啓示的進展，隨時隨地予以不同的反應而向天主表達出來，這就是《聖詠集》的來路」¹⁵。

「聖詠的寫成曾歷經將近一千年的整個舊約時期，聖詠所表達的是天主子民在各種生活情況中所做的祈禱……我們以聖詠文本做根據，把它們分成讚美、祈求、感恩、希望、服從幾個祈禱的方式或種類」¹⁶。

在講《創世紀》和以後各經書時，我們體驗到天啓的一大特色，就是主動都來自天主。天主不動，一切沈寂，或如創一2 所說：「大地混沌空虛，深淵一團黑暗」，這為靈修生活是一個關鍵性的洞察：一切主動都在天主，即便我要信主、愛主，也要靠祂在我心中點亮「信」的光，燃起「愛」的火。大神秘家升向天主時，升的越高，越是被動，就是這個道理。全部希伯來聖經都在講上主的作為，但有一個例外，就是《聖詠集》這部書：它是講人對上主的回應（當然仍在天主恩寵的推動下）：讚美、感恩、祈求、服從、希望：都是人對天主的回應。這又揭露了天啓的另一大特色：天人的對話。說靈修是人與天主的不斷對話，是很恰當的。

這裏，不妨介紹《讚歌－聖詠及聖歌集》這本小書¹⁷。此書的貢獻，在內容方面，除了150首聖詠外，還把日課經裏的聖歌一並加入：舊約26首，新約12首，形成聖神歷代啓發的禱詞合觀，也就是人對天主所作所為的種種回應：從過紅海後

¹⁵ 同上，6頁。

¹⁶ 同上，7頁。

¹⁷ 中國主教團禮儀委員會編譯，1982年出版，共441頁，書首有理儀委員會主委郭若石總主教的〈前言〉。

的高歌讚頌（出十五）到依撒意亞的邀請：「上主是我的力量，我的救主，我要歌頌祂。你們要從救恩的泉源中，興高采烈的汲水」（依十二），再到「垂死的悲傷，病癒後的喜樂」（依三八 10~14, 17~20）和「先知因耶路撒冷而歡欣」（依六一 10~六二 5）等。這最後一曲歌的前半（依六一 10~11）很有趣地把玫瑰經的四系列奧蹟：歡喜、痛苦、榮福、光明都撮要地說出了。新約的 12 首的前三首：瑪利亞、匝加利亞和西默盎的三首讚美詩，是日課經每天誦念的。

形式方面，這些聖詠和聖歌，由最初的散文體譯法，到思高聖經 1968 年合定版的詩體，再到台灣地區主教團的修訂版，有了很大的進步。今天用這些調整過及潤飾過的中文詩篇，體驗其整齊的句子，鏗鏘的聲調，恰當的段落，無論是念或唱，都激發美感，助人舉心向上。多音的中國話和抑揚頓挫的語氣，最適合表達聖歌和聖詠的豐富情調。這時就該想起：這些內涵精深、感情豐富的詩歌，主要是來自希伯來聖經，一小部分（12 首聖歌）來自新約聖經。祈禱是靈修的靈魂。僅此一點，說希伯來聖經為靈修學打下基礎，也是無懈可擊的。

《不知之雲》：英國佚名神秘者

黃克鏞¹

本文作者首先簡略討論《不知之雲》作者是誰的問題，並扼要介紹他的著述；然後反思《不知之雲》及作者其他作品的神秘思想。佚名神秘者指出「愛的渴慕」是默觀的核心要素，而「不知之知」卻是神秘經驗的高峰。

前言

《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）的佚名作者，一般被視為十四世紀的一位神秘者²。當時歐洲的社會背景，普遍呈現動盪不安的情況³；但也正是在亂世中，產生了多位歐洲傑出的神秘者，給後世留下不朽的著作。在德國萊茵河流域有艾克哈大師（Meister Eckhart）及其門人；在法蘭德斯有雷斯博克（John

¹ 本文作者：黃克鏞神父，意大利 Camaldoli 修院隱修士。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）。

² Anonymous. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling*, ed. William Johnston (New York: Doubleday, 1973)，以下簡稱 *Cloud and Privy Counseling*；*The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh (New York: Paulist, 1981)；鄭聖冲譯，《不知之雲》（台北：光啓，2004 五版）。

³ 當時有英、法之間的「百年戰爭」（1337~1453）；也有蔓延歐洲的大疫症，「黑死病」（Black Death）把歐洲人口減削約三分之一。

Ruusbroec)；在意大利有加大利納瑟納 (Catherine of Siena) 等著名神秘者。

在英國方面，除了這位佚名神秘者外，當時知名的靈修作者尚有理查盧爾 (Richard Rolle)、華特希爾頓 (Walter Hilton)，及朱利安娜麗 (Julian of Norwich) 等。這四位英國神秘者都是十四世紀的人物，他們留下的著作大部分也是以英文寫成的；但他們寫作的主題、內容、思想和風格都各有不同，表現獨立的特色；因此，不可以說他們構成一個英國神秘學派⁴。

這四位英國神秘者中，以《不知之雲》作者最接近北歐以艾克哈及雷斯博克為代表的神秘學派，這學派可稱為「存有神秘主義」(mysticism of being)⁵。這種神秘主義的特點，是提出從形上的層面，人可以直接體驗自己的存有，並深刻領悟天主是我存有的根基。這種神秘傳統也屬於「否定神秘主義」(apophatic mysticism)，「否定」一詞來自希臘文，有「不可言述」的意思。此種神秘主義強調天主不可知及不可言說的特性；提出透過超越觀念、圖像和思考的方式，可以直覺地體驗天主的臨在。與此相對的是「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism)，「肯定」一詞也是譯自希臘文，有「可以表述」的意思；「肯定神秘主義」主張人可以透過觀念、圖像和有形的事物，認識和體驗天主。這兩種神秘主義也分別稱為「否定之路」(via negationis) 及「肯

⁴ 參閱：Cheslyn Jones et al., eds., *The Study of Spirituality* (Oxford: Oxford UP, 1986), pp. 329-330.

⁵ 與此相對的是「神婚神秘主義」(nuptial mysticism)；參閱：Oliver Davies, *God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe* (New York: Paulist, 1988), pp. 1-4.

定之路」(*via affirmationis*)⁶。

《不知之雲》佚名作者也留下一些別的著作，本文便是介紹這位佚名作者的神秘思想。筆者從四位英國神秘者格外揀選了這位佚名作者，主要有以下原因：

1. 作者透過「坐忘之雲」、「不知之雲」，及「愛的箭矢」等圖像，深入淺出地討論默觀的理論及實踐方法；該書可視作「默觀指南」袖珍本。
2. 作者論及澄清默觀時「知識」與「愛」的關係，表示「知識」無能為力，「愛」才是默觀的核心要素；且「愛」本身已包含了更深的認識。
3. 作者一面邀請人在默觀時，要把一切思想、圖像擱置於足下的「坐忘之雲」以下，一面卻提出以基督為中心的神秘思想；這是難能可貴的整合。
4. 作者認為基督徒神秘經驗須達致「否定之路」與「肯定之路」的配合；為此，佚名作者的「否定神秘主義」是以「肯定之路」的因素為背景，表現了平衡的觀點。

以上四點可視為《不知之雲》作者對神秘主義的特殊貢獻。本文首先簡略討論《不知之雲》作者是誰的問題，並扼要介紹他的著述；然後反思《不知之雲》及作者其他作品的神秘思想，主要是按著上述四點討論。

一、作者生平與著述

(一) 佚名作者

近半世紀以來，不少學者企圖查出《不知之雲》作者姓名，

⁶ 本文會簡略討論神秘主義的不同類型。

但總是沒有結果。曾一度有人主張《不知之雲》及一些連帶的作品是華特希爾頓的著作，但這理論已成過去⁷。從幾位英國神秘者的作品內容來看，大概可以肯定《不知之雲》作者看過盧爾的作品，希爾頓卻讀過佚名作者的著作。因此，歷史學者認為佚名作者的著作，是寫於十四世紀後期。作品的語法和文體都證實這時期；同時也顯示作者居住在英國中部的東北地區⁸。

關於作者的身分，學者認為他是一位隱修士，大概是加陶千會士。從他寫作的內容，可看出作者是一位神秘者、神學家及靈修導師⁹。他的著作不但傳授從書本得來的知識，更充分表現作者本人深厚的神秘經驗。作者也擁有穩固的神學知識，是以多瑪斯神學思想為基礎的。佚名作者的神秘思想卻深受狄奧尼修（Dionysius）《神秘神學》的影響，屬於「否定神秘主義」傳統。他的神秘思想也受到額我略尼撒（Gregory of Nyssa）、伯爾納德（Bernard of Clairvaux）及聖維多的理查（Richard of St. Victor）的影響。此外，佚名作者在其著作裏，也多次引述奧思定和大額我略（Gregory the Great）的言論；這些都表示他的神學和神秘思想是以傳統為根據的。

在他的著作裏，也可以找到不少傳統上常用的圖像、詞語或主題，如「不知之雲」、梅瑟登西乃山、瑪爾大和瑪利亞的敘述、人的靈魂比作可以觀看天主的鏡子、默觀祈禱比作神秘睡眠，及「靈魂的巔峰」等詞語，這些都是傳統上可以遇到的

⁷ 參閱： *Cloud of Unknowing*, ed. Walsh, pp. 2~3.

⁸ 參閱： William Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing* (St. Meinrad: Abbey Press, 1978), p. 4.

⁹ *Ibid.*, pp. 1~4.

題材，但在作者筆下，又帶來新的啓發和意味¹⁰。有關佚名作者為靈修導師的角色，留待介紹他的著作時討論。

(二) 著作簡介

《不知之雲》佚名作者也留下其他著述，一般認為共有七本；其中四本是他的著作，另外三本是翻譯。四部著作包括《不知之雲》、《靈修指導》(*The Book of Privy Counseling*)、《論祈禱》(*Epistle of Prayer*)、《論鑑別》(*Epistle of Discretion of Stirrings*)¹¹。在這四部著作裏，作者以清晰的散文體裁，談論有關默觀生活的主要問題，他的教導是直接的，並以傳統為依據，標明了內修生活的基本要素。字裏行間流露出作者的仁厚、幽默及機智等特點，讓讀者透過文字，可以充分了解作者的個性。

四部著作中，有三本稱為書信，如作者本人指證的，《論祈禱》及《靈修指導》是寫給同一收信人，是他指導的一位年輕修士¹²。作者表明樂意作他的神師，並在書信裏顯示自己是一位悉心教導弟子的導師。《不知之雲》原來是寫給對默觀祈禱有興趣的一般讀者，但作者在序言及最後一章的結語，加插了一些個人化的字句，使人相信作者把這本書也授給一位特殊的讀者，大概是另外兩封書信的同一收信人。作者以初學導師的身分，給這位年輕修士解釋如何鑑別天主邀請人進入默觀祈

¹⁰ Ibid., pp. 10-11.

¹¹ 除了 *The Cloud of Unknowing* 之外，其餘三部著作可見於：*The Pursuit of Wisdom and Other Works, by the Author of The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh (New York: Paulist, 1988).

¹² *Privy Counseling* 11 (以下簡作 PC 11)；in *Cloud and Privy Counseling*, p. 170.

禱的記號¹³。作者也用了很長的篇幅，詼諧地批評和矯正默觀祈禱時，可能採取的各種奇異怪僻的姿態和表現，並囑咐那位初學修士避免一切不尋常的表現。

與《不知之雲》，或其他著作比較，《靈修指導》是佚名作者最成熟的作品。在這本書裏，作者以較有系統的方式傳授他的「存有神秘主義」。這種神秘經驗的核心要素，是直覺地體驗自己的存有，同時體驗天主是我存有的根基；因此，滿懷愛心地把自己整個的存有奉獻給天主¹⁴。

佚名作者其他三本作品是翻譯，或更好說是意譯。《狄奧尼修：神秘神學》（*Denis Hid Divinity*）是參照賈路（Thomas Gallus）的詮釋，對於狄氏《神秘神學》的意譯；《智慧的探索：本雅明傳》（*A Treatise of the Study of Wisdom that Men Call Benjamin*）是聖維多的理查所著 *Benjamin Minor* 的譯本；《分辨神類》（*A Treatise of Discretion of Spirits*）是摘譯了伯爾納德的兩篇證道¹⁵。

二、《不知之雲》的神秘思想

（一）默觀的理論與實踐方法

佚名神秘者在《不知之雲》討論默觀的理論與實踐方法，其中格外重要的是以下三點：「坐忘之雲」、「不知之雲」及「單詞祈禱」；現在分別介紹這三個觀念。

¹³ 參閱：*Cloud of Unknowing*, ed. Walsh, p. 9.

¹⁴ PC 1；*Cloud and Privy Counseling*, p. 151.

¹⁵ 這三部著作可見於：*The Pursuit of Wisdom and Other Works*, ed. Walsh。

1. 「坐忘之雲」：從默想進入默觀

佚名神秘者描述人在從事默觀祈禱時，如同置身兩朵雲之間：「猶如在你頭上，在你和上主之間，隔著一朵『不知之雲』，你也該在你下面，在你與一切受造物之間，放上一朵『坐忘之雲』（cloud of forgetting）」¹⁶。作者勸勉人在作默觀祈禱時，要把一切有關受造物，包括有關它們的活動和狀況的一切思想，統統擱置於「坐忘之雲」下面。

佚名作者進一步指出，不但有關受造物的思念，就連關於天主的思想，如思念天主的屬性、祂的慈愛尊威，或思念天堂的福樂等思想，也該予以排除。這些思想本身都是有益的題材，但對默觀卻成了障礙，必須擱置於「坐忘之雲」下面¹⁷。作者表示願意修德前進的人，必須經常思念自己的罪過、默想耶穌的苦難，以及天主的仁愛、大能；但為一個已經長期默想這些題材的人，如果願意穿過在他與上主之間的「不知之雲」，與天主本身接觸，便該放下這些思想，把它們置於「坐忘之雲」下面¹⁸。

佚名神秘者指示，「坐忘之雲」是從「默想」進入「默觀」必經的門路。「默想」是指運用人的理智，藉著概念和圖像，思考關於天主的屬性、記念天主所做的工程、思念耶穌的生平事蹟及苦難聖死等內容。而「默觀」的意義，卻是專注於單一的對象，即天主本身。默觀時不可讓注意力分散，必須撇下一切思想、概念和圖像，停留於對天主的直覺體驗。作者表示，

¹⁶ *Cloud 5*；《不知之雲》，27 頁。中譯本「坐忘」一詞取自《莊子·大宗師》。

¹⁷ *Cloud 5*；《不知之雲》，28 頁。

¹⁸ *Cloud 7*；《不知之雲》，31 頁。

默觀者「不仗恃思考，不需要理智推論的過程，卻自動自發地透視真理」¹⁹。理由是人的理智只能認識有關天主的事情，或一些受造的精神界事物，但無法洞察天主自身，因為天主並非受造的事實²⁰。

人既然無法憑思考或以清晰的概念理解天主，那麼，只能透過直覺的體驗認識天主。佚名作者表示，在默觀的黑暗中，人經驗到一種直覺的了悟²¹。作者把這種直覺體驗稱為對天主本身的「意識」（consciousness），他這樣寫道：默觀者「讓心神單單安息於天主親臨的意識裏」；或說：「默觀者轉心向唯一上主，閉著眼棲息在意識到的天主本身」²²。

按照希臘教父的思想，人的理智有兩種認知的方式：透過思考與直覺領悟²³。為了達致對天主的直覺體驗，或對於天主自身的「意識」，默觀者必須首先使理智思考的活動靜止下來，讓直覺的能力開始發生作用。因此，佚名作者在《靈修指導》一書中，把默觀比作「靈性的睡眠」（spiritual sleep），默觀者首先把靈性活躍的官能、想像及思維約束起來，使它們終止一切活動；然後讓自己的心神安睡於對天主自身的靜觀中²⁴。

佚名作者一再提示修習默觀者不該草率行事，誰若願意放

¹⁹ *Cloud 37*；《不知之雲》，97 頁。

²⁰ *Cloud 6*；《不知之雲》，29 頁；*Cloud 70*；同上，175 頁。

²¹ *Cloud 68*；《不知之雲》，171 頁。

²² *Cloud 5*；《不知之雲》，28 頁；*Cloud 8*；同上，35 頁。

²³ 希臘教父用了兩個不同的名稱表示人的理性有兩種認知方式：reason (dianoia) 表示理智有透過思考的認識；intellect (nous) 表示理智有直覺領悟的能力；參閱：*The Philokalia*, vol.1, eds., G. E. H. Palmer et al. (London: Faber and Faber, 1979), pp. 361, 363.

²⁴ PC 9；*Cloud and Privy Counseling*, p. 167.

下一般的默想方式，進入更高的默觀生活，必須有來自天主恩寵的邀請。願意修習默觀者該認真分辨，然後向主的召喚作出回應。作者也提示一些鑑別的標準，主要有以下三項：其一，聖經的訓示；其二，神師的指導；其三，個人良心的審斷²⁵。

2. 「不知之雲」與「愛的渴慕」

佚名神秘者提出的「坐忘之雲」是與「不知之雲」的圖像相關連的，而以後者為該書主題。作者提醒讀者，他說的「雲」不該解作天空中看見的雲，卻代表「黑暗」之意，這「黑暗」是指對於某事物的不可理解。當人無法理解一事，或忘掉一事時，便會對這事感到黑暗。「坐忘之雲」表示默觀者祈禱時主動地放棄一切思想，把它們擱置在這雲下面；「不知之雲」卻表示在我們與上主之間，恆常地隔著一片無法理解的黑暗²⁶。默觀者須設法穿過這晦暗之雲，與天主自身接觸。

「不知之雲」一詞取自狄奧尼修所著《神秘神學》，狄氏敘述梅瑟奉命攀登西乃山，在抵達山巔後，梅瑟進入一朵「不知之雲」，在那裏以不知的方式認識天主。狄氏表示「不知之知」（knowing through unknowing）是對於天主最卓越的認知：「認知天主的絕招，便是用『不知』去認知」²⁷。佚名神秘者對「不知之雲」作以下的解釋，他認為憑弱小的悟性，人和天使都無

²⁵ PC 17; *Cloud and Privy Counseling*, p. 179; PC 22; *ibid.*, p. 186.

²⁶ *Cloud 4*; 《不知之雲》，26 頁。

²⁷ *Cloud 70*; 《不知之雲》，175 頁；參閱：Dionysius, *The Mystical Theology* 1.3; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, tr. C. Luibheid (New York: Paulist, 1987), pp. 136~137.

法認識天主本身，卻能憑愛去「把握」祂²⁸：

「有理性的人和天使，賦有兩項主要官能：一種是認識，另一種是愛。人和天使都不能憑認知而完全了解那非受造的上主；但兩者都能夠以不同方式，憑著愛完整地把握上主。」

作者說明人的思想不能洞察上主，但愛卻能擁抱祂：「我們雖然無法理解祂，卻能愛祂。祂可以用愛去接觸和擁抱，卻無法用思想理解」²⁹。因此佚名作者邀請默觀者要把思想擱置於「坐忘之雲」，卻以「愛的渴慕」（loving desire）投向天主。他鼓勵讀者要不斷地用「渴慕之箭」（dart of loving desire）向「不知之雲」射去，企圖穿過這雲，衝破頭上的黑暗，抵達天主那裏³⁰。作者以「愛的渴慕」為默觀的秘訣，這渴慕能使人接觸到天主本身，是一種超越理性的認知，或「不知之知」。

佚名神秘者解釋他所提出的默觀之愛有兩項特點，這愛是「盲目」和「赤誠」的。「盲目」表示這種默觀是在「不知之雲」的晦暗中進行，必須摒棄清晰的觀念和思想³¹：

「為此，務必堅決地摒棄一切清晰的意念，不管它是多麼的聖善或甘飴。我跟你說：單是盲目渴慕上主的願望（loving and blind desire for God），就比你所做的任何事更有價值，及悅樂上主和聖人們，更助你成長。」

作者也喜歡使用「盲目之愛的振奮」（blind stirring / impulse of

²⁸ *Cloud 4*；《不知之雲》，22頁。

²⁹ *Cloud 6*；《不知之雲》，29頁；*Cloud 8*；同上，37頁：「只有憑著愛才能觸摸到上主自身，憑理智則絕不可能」。

³⁰ *Cloud 6*；《不知之雲》，29頁；*Cloud 12*；同上，44頁。

³¹ *Cloud 9*；《不知之雲》，38頁。

love) 這種講法。「盲目」是指這種「向上主自然湧起的渴慕，宛如從柴火中爆出的火星一樣」；這種油然而生的愛的振奮，是從內心湧出，不是來自任何思考所產生的結果³²。

佚名作者又把默觀者對天主的渴慕，稱為「一份赤裸裸的嚮慕上主之情」，或「赤誠的嚮慕」³³：

「原來靜觀的核心工作，是赤誠的，只為上主自身而嚮慕上主。我用『赤誠嚮慕』一詞，指的是完全不尋求自己的利益……，一心一意只願望著唯一上主。他陶醉於他所愛的上主，專心一致地關心祂的旨意承行世上。」

「赤誠」是指單純地全心嚮慕上主，只為了上主自身而愛慕上主，勝過所有受造物。佚名作者視這種「赤誠」之愛為默觀的靈魂。

佚名神秘者表示，默觀的實踐是艱辛的，它的辛苦在於要求默觀者毫不鬆懈地排除任何思想，把它拒於「坐忘之雲」下面。這可說是默觀消極的一面，也是默觀者當做的一份。至於在人心中激發愛情和渴慕，那是默觀積極的一面，只有天主才能做到。但作者保證，只要人肯做妥自己的一份，天主也必定做好祂的一份³⁴。

佚名作者多次提醒讀者，默觀純粹是天主的恩賜；在全部過程中，天主是主動者，人只能做出回應。除非有上主恩寵的吸引，人對於默觀祈禱是無動於衷的，絕不會渴望擁有它。作者勸勉默觀者讓天主的恩寵主動，自己卻要作被動的接受者，

³² *Cloud 4*；《不知之雲》，25 頁。

³³ *Cloud 7*；《不知之雲》，31 頁；*Cloud 24*；同上，70 頁。

³⁴ *Cloud 26*；《不知之雲》，76 頁。

就像木材任憑木匠隨意處理一般³⁵。

3. 「單詞祈禱」

英國神秘者描述默觀者如同處於兩朵雲之間，在實行默觀祈禱時，要把一切思想放在「坐忘之雲」下面；並以「愛的渴慕」，像箭矢般射向「不知之雲」，設法穿過這雲，接觸到天主本身。佚名作者也提出一項簡易方法，使默觀者能同時完成上述兩項任務，那便是「單詞祈禱」的方法³⁶：

「若你願把一切心願濃縮成一句話，以便於記住，要盡量避用長語，而選那短句：『天主』或『愛』等的短詞是再好不過的；該選那對你具有意義的。隨後，把它銘刻心頭……，用這句話去敲擊在你上面的那朵烏雲，也用它去擒住一切的分心；把擒住的分心雜念，交給你下面的『坐忘之雲』。」

佚名神秘者提出的「單詞祈禱」，把默觀者的兩項任務合併起來：這「單詞祈禱」一面擒住一切的分心思想，把它們拋於「坐忘之雲」下面；一面表達默觀者內心的渴慕，像箭矢般射向「不知之雲」，以期穿過這雲，接觸到天主本身。

佚名作者表示，默觀者也重視和實行教會規定的禮儀祈禱，如誦念日課經等；但這裏他所談論的，是默觀者個人的祈禱。默觀者一般不用言詞祈禱，若使用言詞也盡量簡短³⁷：

「靜觀者絕少用言詞來祈禱；若用言詞，也僅短短數語。事實上，言詞越少越好；是的，一句貼切而屬靈的單

³⁵ Cloud 34；《不知之雲》，90-91 頁。

³⁶ Cloud 7；《不知之雲》，31-32 頁。

³⁷ Cloud 37；《不知之雲》，97 頁。

音詞，較冗長的更好。理由是靜觀者該不斷在心靈的巔峰上，維持平衡與警醒。」

作者說的「單音詞」在英文容易找到，如上文提及的「天主」(God)或「愛」(love)便是。作者也舉例，當人面臨緊急關頭時，會本能地大呼「救命！」(Help!)，以表達他急切的需求。這些單詞短禱，是「從心靈深處湧出、表達整個心願的話」，因此能有力地趨向天主，如聖經所說：「短禱筆直穿透高天」³⁸。

除了「天主」或「愛」外，佚名作者也推薦「罪」(sin)或「天主」(God)這兩個單音詞的配合，或選用默觀者喜愛的任何一句話。重要的是在重複誦念這些字句時，不必思考或分析字句的意義，卻要直接經驗到字句所指的事實³⁹。比如誦念「罪」這單詞時，便須體驗「罪」的醜惡，以及自己是罪人的處境；誦念「天主」或「愛」時，便體驗到天主的無窮美善及無限仁愛，以及從內心深處渴望完全歸屬於天主。

(二) 愛與認識的融合

《不知之雲》指稱人對於天主最高深的認識，是「不知之知」，那是一種超越概念、在晦暗中由愛產生的神秘知識。作者多次討論在實踐默觀時，愛與知識彼此的關係，他表示愛才是默觀主要的因素，知識無能為力；但作者也表示這愛本身便包含更深的知識，或稱智慧。

³⁸ *Cloud 37*；《不知之雲》，98 頁；引用聖經出處不明。

³⁹ *Cloud 36*；《不知之雲》，95 頁。

1. 愛包含更深的知識

上文提及佚名神秘者指出，人的兩項主要靈性官能是認知與愛；人不能憑認知了解天主本身，卻能藉著愛接觸和把握天主。作者以「接觸」或「把握」天主的行動，表示人藉著愛可以認識天主本身；這種透過愛的認識，不是清晰的知識，而是晦暗中的體驗；是超概念的，可稱為「直覺的了悟」，或對於天主臨在的「意識」（consciousness）⁴⁰；作者也稱之為對於天主本身「體驗的知識」（experimental knowledge）⁴¹。

在《靈修指導》一書，佚名作者格外提出在默觀時兩項基本的「意識」，即是對自己的存有（being）及對天主臨在的意識。作者認為這兩種意識或體驗是合而為一的，當默觀者意識到自身的存有時，也會同時體驗到天主是我存有的中心和根基（ground of being），與我片刻不可分離。作者指出這雙重的意識是「赤誠」及「盲目」的，即是只專注於自己的存有，及天主在我內的臨在，卻不去思考有關天主的屬性，或關於自己的特性。佚名神秘者表示，他所提出的默觀的核心意義，是指默觀者體驗自己以天主為根基的存有，意識到自己的存有是來自天主的，天主本身便是我的存有，因此懷著愛心，渴望把自身的存有全部奉獻給天主⁴²。

⁴⁰ *Cloud* 68；《不知之雲》，171頁；*Cloud* 5；同上，28頁；*Cloud* 8；同上，35頁。

⁴¹ PC 1；*Cloud and Privy Counseling*, p. 151.

⁴² PC 1；*Cloud and Privy Counseling*, pp. 149~151；佚名作者提出以下禱詞：“That which I am, I offer to you, O Lord, for you are it entirely” (p. 151)。作者指稱天主本身是我的「存有」，為了避免「泛神論」的嫌疑，作者解釋說：“Yet keep in mind this distinction

人若能體驗到自己的存有是以天主為根基的，這體驗不是透過思考得來的知識；卻是從內心深處，由愛產生的直覺體驗。佚名作者把這種體驗稱為「智慧」；按照聖多瑪斯的解釋，智慧是從經驗得來，並與愛互相融合的知識⁴³。智慧像是晦暗的，卻遠勝於以清晰概念表達的知識；與智慧相比，由思考得來的知識就如冬夜的迷朦月色，與夏日猛烈的太陽對照，顯得暗淡無光⁴⁴。

2. 狄奧尼修的影響

《不知之雲》接近尾聲時，作者聲明他的思想深受狄奧尼修的影響：「但凡讀過狄奧尼修著作的人，都會了解：我在本書自始至終想要說明的一切，在他的著作中都可以得到肯定」⁴⁵。這話大概說得過分；但佚名作者深受狄氏否定神秘思想的影響，這是無可置疑的。作者也曾把狄氏《神秘神學》一書翻譯成英文，但在翻譯的過程中，也加插了他個人的詮釋⁴⁶，加入的部分都有同一主題，即愛在默觀中佔首要地位。

正如莊斯頓 (William Johnston) 指出，《不知之雲》作者事實上作了一個綜合，把狄奧尼修較理性化的神秘主義，與額我略尼撒及伯爾納德所強調的愛及渴慕的因素配合⁴⁷。作者依從狄

between yourself and him: he is your being but you are not his.....
he alone is his own cause and his own being" (p. 150).

⁴³ STh II-II, q.45, a.2 ; 參閱: Johnston, *Mysticism of Cloud of Unknowing*, pp. 130~131.

⁴⁴ PC 6 ; *Cloud and Privy Counseling*, p. 161.

⁴⁵ *Cloud 70* ; 《不知之雲》，175 頁。

⁴⁶ 主要是依據了 Thomas Gallus 對狄氏 *Mystical Theology* 的詮釋。

⁴⁷ 參閱 W. Johnston 的導論; in *Cloud and Privy Counseling*, pp. 24~28.

氏的「否定之路」(via negationis)，提出默觀時必須把一切思想擱置「坐忘之雲」下面，以便進入「不知之雲」，在晦暗不知中認識天主；至此，佚名作者表達了狄氏《神秘神學》的「否定之路」。

但佚名神秘者的特殊貢獻，在於提出人必須憑著「愛的渴慕」才能穿過「不知之雲」，在黑暗中與天主本身接觸。作者表示，當人停止理智的思考活動，讓心神憩息於「神秘的睡眠」(mystical sleep)中時，天主的恩寵便會在人心中掀起一種「盲目的渴慕」，使人穿過頭上的「不知之雲」，接觸到天主本身；這接觸給人帶來對天主的直覺體驗，可稱為「智慧」，是愛與知識的融合。因此，佚名神秘者的「否定之路」是導向「愛慕之路」(via amoris)的，並顯示兩者間的緊密連繫⁴⁸。

(三) 基督在默觀祈禱的地位

《不知之雲》作者教導人在實行默觀時，必須摒棄一切思想、概念和圖像，把一切置於「坐忘之雲」下面，並以「盲目的渴慕」衝向頭上的「不知之雲」，在晦暗中與天主接觸。讀者自然會問：那麼基督在這種超概念、圖像的默觀祈禱中，究竟佔什麼地位？祂是否完全消失不存在？但令人感到詫異的是，莊斯頓在《不知之雲》導論聲言，佚名作者的著述表現了以基督為中心的神秘思想⁴⁹。現在我們格外從《不知之雲》及《靈修指導》兩部著作，看看基督在佚名作者的神秘思想中所佔的地位。

⁴⁸ 參閱：Johnston, *Mysticism of Cloud of Unknowing*, pp. 50, 117-125.

⁴⁹ Johnston, *Cloud and Privy Counseling*, p. 16.

1. 基督是羊棧的「門」及「看門人」

《若望福音》所載的善牧比喻中，耶穌把自己比作羊棧的門，及羊群的牧人（若+ 1-11）。佚名作者在《靈修指導》中稱耶穌同時是羊群的門和看門人：論天主性，基督是羊棧的看門人，祂擁有全權，由祂決定誰可以進來，及如何進來；論人性，耶穌是羊棧的門⁵⁰。作者特別提出基督是默觀之門，誰若願意通過這門進入默觀的堂奧，必須首先默想耶穌苦難，並痛悔自己所犯的罪；然後才可以進入羊棧，在那裏默觀基督天主性的仁愛和美善。

按照佚名作者的意見，「默想」的首要對象是基督的苦難，而「默觀」的主要內容便是基督天主性的仁愛和美善；由此可見，不論默想或默觀，都是以基督為中心的。

2. 默觀典範：瑪利亞瑪達肋納

佚名作者在《不知之雲》以數章篇幅談論瑪利亞瑪達肋納對耶穌表現的深厚之愛，描述她怎樣透過耶穌的人性，默觀祂天主性的美善；極口稱揚瑪利亞是默觀者的模範。作者依從古老傳統，將伯達尼的瑪利亞，與復活清晨在墓旁哭泣的瑪利亞瑪達肋納，視為同一婦人⁵¹。作者敘述在伯達尼家中，瑪利亞靜坐在耶穌跟前，聽祂講話；他這樣寫道：「我認為瑪利亞如此熱愛吾主耶穌的天主性，幾乎不理會坐在她面前的耶穌的人

⁵⁰ PC 15；*Cloud and Privy Counseling*, p. 175：“Those who wish to enter by the door should begin by meditating on the Passion of Christ and learn to be sorry for their personal sins, which caused that Passion.”

⁵¹ *Cloud* 22；《不知之雲》，66 頁。

性，以及祂所說的話了」。作者表示瑪利亞雖然身在耶穌面前，聽祂講話，但她的心神已經進入「不知之雲」的晦暗中，全神貫注地默觀基督的天主性⁵²。

在《靈修指導》這書裏，作者引用耶穌在最後晚餐的一句話，說明祂離世升天的必要：「我去為你們有益」（若十六7）；作者也引述聖奧思定對這經文的詮釋：「假如祂人性的形像不從我們肉體的眼目隱退，那麼對祂天主性的愛便無法依附在我們靈性的眼目」。佚名作者告訴讀者，將有一天須放下默想的工夫，以便可以欣賞默觀的經驗⁵³。

從這段文字，以及《不知之雲》有關瑪利亞瑪達肋納的敘述，我們可以得到以下的結論：佚名作者認為耶穌的人性，以及祂的在世生活，尤其祂的苦難，屬「默想」的題材；至於復活的主，祂的人性已經過轉化⁵⁴，反映天主性的光榮，遂成了「默觀」的對象。佚名作者既然以伯達尼的瑪利亞，與復活清晨在墓旁哭泣的瑪利亞瑪達肋納為同一人，因此，瑪利亞在伯達尼猶如提前與復活的主相遇；她坐在主跟前，但好像不理會祂的人性，卻專注於祂那看不見的天主性。瑪利亞是透過耶穌的人性，默觀祂的天主性；因此，她的默觀是以基督為中心的。佚名作者既稱揚瑪利亞是默觀者的模範，這表明他所傳授的默觀也是以基督為中心的。

⁵² *Cloud 16*；《不知之雲》，54頁；*Cloud 17*；同上，55~56頁。作者寫道：「但瑪利亞……也不注意耶穌人性的舉止，譬如祂體格的瀟灑、談吐的溫和……卻全神貫注在人性掩蓋下晦暗的主的上智」（55頁）。

⁵³ PC 23；*Cloud and Privy Counseling*, p. 187.

⁵⁴ *Cloud 59*；《不知之雲》，150頁。

這一點也可以由佚名神秘者對耶穌聖名的熱愛看到，作者提示了一些默觀者在祈禱時可以採用的短詞，如「罪」、「天主」、「愛」等。但作者指出，有時聖神也啓發默觀者滿懷喜樂，呼喊「耶穌」或「親愛的耶穌」；他認為「這種喜樂，並非來自人外，經由官能之窗進入，而是從心神的歡愉和屬靈的熱心湧溢出來的」⁵⁵。這表示透過「不知之雲」，耶穌能以超概念、圖像的方式，恆常臨在於默觀者內心的深處；聖神卻不時啓發默觀者呼號耶穌聖名，以顯示祂隱藏著的臨在。

(四) 否定神秘傳統

1. 神秘主義類型

「不知之雲」是英國佚名神秘者採用的主要圖像，這圖像表明他所談論的是一種「否定神秘主義」(apophatic mysticism)。「否定」一詞來自希臘文 *apophatikos*，有「不可言述」的意思；與它相對的是「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism)，「肯定」一詞是希臘文 *kataphatikos* 的譯文，意指「可以用言語表述的」。這兩種神秘主義也分別稱為「否定之路」(via negationis) 及「肯定之路」(via affirmationis)⁵⁶。

不論「否定」或「肯定」神秘主義，都同意「從來沒有人見過天主」(若一 18)；天主本身是不可知的。但「肯定神秘主義」卻認為天主也透過受造的事物，尤其藉著降生與蹟，把自

⁵⁵ *Cloud* 48；《不知之雲》，122 頁。

⁵⁶ 有關「肯定神秘主義」及「否定神秘主義」，參閱：Harvey D. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism," *Theological Studies* 39 (1979) 399-426.

己顯示出來。因此，「肯定神秘主義」談論的是透過概念、圖像，或有形的事物，獲得的對天主的經驗；教父們格外重視透過閱讀、默想聖經，或參與禮儀、聖事，體驗基督臨在的神秘經驗⁵⁷；這些都是「肯定神秘主義」的主要內容。

「否定神秘主義」卻強調天主不可知的特性，祂住在不可接近的光中（弟前六 16）；受造物雖然顯示造物主，但也把祂遮蓋起來。「否定神秘主義」認為人無法以清晰的觀念認識天主，但能以超越概念、圖像的方式，直接體驗天主的臨在；這直覺體驗便是「否定神秘主義」的主題。

「肯定」及「否定神秘主義」的區分主要在於獲致神秘經驗方式的不同；但從神秘經驗的內容看，又可分為「神婚神秘主義」(nuptial mysticism 或 Brautmystik)及「存有神秘主義」(mysticism of being 或 Wesensmystik)兩種。「神婚神秘主義」深受《雅歌》的影響，描述信徒與淨配基督締結神婚的神秘經驗。這種神秘主義是以基督為中心的，以祂的人性作為神秘經驗的主要對象，並透過有圖像的方式默觀耶穌的人性；因此，「神婚神秘主義」也是「肯定神秘主義」。教父奧力振 (Origen) 屬於這種神秘傳統，中世紀伯爾納德聖師更是「神婚神秘主義」的傑出代表。

「存有神秘主義」卻從存有的形上層面，體驗天主是自己存有的根源和基礎，直覺地意識到自己是從天主而來，又要回歸天主那裏。這種神秘主義是超越概念和圖像的，屬「否定神秘主義」。「存有神秘主義」又可分為「知識型」及「渴慕型」兩類，前者以「知識」為回歸根源的主要途徑；後者卻以「渴

⁵⁷ 參閱：Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149~171.

慕」為回歸的原動力。中世紀艾克哈大師是存有神秘主義「知識型」的代表，而教父額我略尼撒卻代表這類神秘主義的「渴慕型」。《不知之雲》的佚名作者也屬存有神秘主義的「渴慕型」⁵⁸。

2. 「否定之路」與「肯定之路」的配合

《不知之雲》既屬「存有神秘主義」，作者又喜愛使用「坐忘之雲」及「不知之雲」的圖像，這一切都顯示佚名作者屬於「否定神秘主義」傳統。但神秘主義的「否定之路」與「肯定之路」並不是截然分隔的，「否定」與「肯定」的因素一般會混合出現。在「否定神秘主義」可以找到「肯定之路」的因素；反過來說，「肯定神秘主義」也包含「否定之路」的內容。這裏筆者願意提出討論的，是《不知之雲》包含了「肯定之路」的因素⁵⁹。

佚名作者表示願意修德前進的人，必須經常默想自己的罪、基督的苦難，及上主的仁愛、尊威等題材；只有一個已經長期思考這類事的人，才可以把這些思想擱置「坐忘之雲」以下，開始進入默觀的階段。因此，作者指示「默想」是「默觀」必須的準備，而默想的題材包括概念、圖像，及思考的過程，屬於「肯定之路」。作者也提醒讀者，誰若願意進入默觀的階

⁵⁸ 參閱：Daries, *God Within*, pp. 1~4；作者介紹基督徒神秘主義三個主要類型：一、禮儀聖事神秘主義；二、神婚神秘主義；三、存有神秘主義。

⁵⁹ 參閱：Egan, "Apophatic and Kataphatic Mysticism," 405~421；作者以《不知之雲》及依納爵《神操》分別代表「否定神秘主義」及「肯定神秘主義」，但指證兩者都兼備「否定之路」及「肯定之路」的因素；作者認為這是基督徒神秘主義的特色。

段，必須有天主恩寵的邀請，並須經過認真的分辨。作者提示的分辨準則，都是屬於「肯定之路」的題材⁶⁰。

佚名神秘者不但提出「默想」是願意作默觀者必須的準備工夫，也說明那些從事默觀的人，不論是「初學默觀者」，或「在默觀上稍有程度者」，都必須修習以下三項神業：閱讀（聖經）、默想和祈禱。作者表示這三項神業是彼此連貫的：「如不努力推敲上主聖言，不會祈禱實在不足為奇」⁶¹。至於「精鍊的默觀者」，他們可以放下一般的默想工夫；但佚名作者表示，他們會繼續尊重教會規定的禮儀祈禱，並忠實奉行⁶²。這些禮儀祈禱包括日課經、感恩祭和其他聖事等，都是「肯定之路」的內容。

《不知之雲》作者的否定神秘思想，明顯地包含了一些「肯定之路」的內容，其中最重要的，是有關默觀者與基督的關係。佚名作者稱基督為羊棧的「門」及「看門人」；信徒必須通過「默想」耶穌苦難的門，才能進入羊棧，在那裏「默觀」基督的天主性。

《不知之雲》更以長達數章的篇幅敘述瑪利亞瑪達肋納對耶穌深厚之愛，表揚她是默觀者的模範。《不知之雲》本來屬「存有神秘主義」，這有關瑪利亞的長篇敘述卻相似「神婚神秘主義」。但若仔細看作者對於瑪利亞在伯達尼接待耶穌的描述，便會發覺這與神婚神秘傳統大不一樣。他這樣寫道：「瑪利亞如此熱愛吾主耶穌的天主性，幾乎不理會坐在她面前的耶

⁶⁰ 作者提出三項主要「分辨準則」，即是聖經的訓示；神師的指導；個人良心的審斷；見前文。

⁶¹ *Cloud* 35；《不知之雲》，93頁。這三項神業屬「肯定之路」。

⁶² *Cloud* 37；《不知之雲》，97頁。

耶穌的人性」⁶³；作者表示耶穌的人性對默觀並不重要，祂的天主性才是默觀或神秘經驗的對象。但「神婚神秘主義」代表伯爾納德卻不可能贊同這種講法，他主張耶穌的人性便是默觀的適當對象，默觀者必須首先培養對耶穌人性真摯的愛，然後才能漸漸達致對祂天主性的愛⁶⁴。

《不知之雲》作者的見解，大概可以從嘉先（Cassian）傳授的「單純祈禱」（pure prayer）找到依據。嘉先表示當我們祈禱時，可以透過兩種不同方式與耶穌接觸，或看到耶穌在世生活時的容貌，或以超越圖像的方式，看到復活的主；這復活的主的身體已經過轉化，反映祂天主性的光榮。耶穌在山上顯聖容時，便是提前把復活的光榮顯示給三位門徒⁶⁵。佚名作者對於瑪利亞在伯達尼與耶穌相會的描述，實際上已經表現了日後瑪利亞與復活的主會晤的經驗。就可以說，作者有關伯達尼的敘述，包括了「肯定之路」與「否定之路」的題材。

結 語

《不知之雲》是十四世紀英國佚名神秘者的代表之作，本文乃討論這位佚名作者的神秘思想，格外提出作者幾項主要的貢獻。作者以令人難忘的圖像：「坐忘之雲」、「不知之雲」，

⁶³ Cloud 16；《不知之雲》，54 頁。

⁶⁴ 參閱 M. Comeille Halfants 的導論；in Bernard of Clairvaux, *Song of Songs* I, tr. K. Walsh (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), pp. xix~xxi.

⁶⁵ Conf. 10.6；in *John Cassian: The Conferences*, tr. B. Ramsay (New York: Paulist, 1997), pp. 374~375；「單純祈禱」（pure prayer）表示超越概念、圖像的祈禱。

及短禱像「愛的箭矢」，能穿過不知之雲抵達天主本身等圖像，有效地解釋默觀祈禱的理論和實踐方法，使《不知之雲》成為膾炙人口的「默觀指南」。

佚名作者也對一些有關默觀的難題，提出令人滿意的解答。首先，他討論從事默觀時「認識」與「愛」的關係，強調愛佔首要地位，指示「愛的渴慕」是默觀的核心要素；而「愛」本身包含更深的認識。其次，佚名作者囑咐人在默觀時該把一切思想和圖像擱置「坐忘之雲」下面，但同時卻提出以基督為中心的神秘思想；作者又敘述默觀典範瑪利亞對基督深厚之愛。這表示作者相信默觀者能以超越圖像的方式，體驗基督在「不知之雲」背後隱藏著的臨在。最後，《不知之雲》作者顯然代表「否定神秘主義」，但卻認為否定神秘經驗應以「肯定之路」為背景；基督徒神秘經驗應是「否定之路」與「肯定之路」的配合，兩者不可分離。以上數點，是佚名神秘者的特殊貢獻。

近日進行宗教交談時，也喜歡比較不同傳統的靈修方法；往往以《不知之雲》與坐禪相比⁶⁶。的確，佚名作者提出的「坐忘之雲」與「不知之雲」都表現禪的風味；但作者提出要以「愛的箭矢」，或「愛的渴慕」，不停地向「不知之雲」射去，指望穿過這雲，接觸到天主本身；這「愛」的主題卻與禪大異其趣。至於伯達尼的瑪利亞對基督深厚之愛的描述，及以基督為中心的神秘經驗，那在禪的傳統更找不到。為此，《不知之雲》對宗教交談也有特殊意義，它同時顯示出基督徒神秘主義與禪相似，及基本上不同的地方。

⁶⁶ 參閱：Johnston, *Mysticism of Cloud of Unknowing*, pp. 12-13.

德蕾莎姆姆一懷大愛，做小事

盧 德¹

人們不講道理，思想謬誤，自我中心，
不管怎樣，總是愛他們；

如果你做善事，人們說你自私自利，別有用心，
不管怎樣，總是要做善事；

如果你成功以後，身邊盡是假的朋友和真的敵人，
不管怎樣，總是要成功；

你所做的善事明天就被遺忘，
不管怎樣，總是要做善事；

誠實使你易受攻擊，
不管怎樣，總是要誠實；

你耗費數年所建設的可能毀於一旦，
不管怎樣，總是要建設；

人們確實需要幫助，然而如果你幫助他們，
卻可能遭到攻擊，
不管怎樣，總是要幫助；

¹ 本文作者：盧德女士，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，現任輔大神學院專任研究員，並教授宗教心理學及基督宗教靈修學等課程，《神學論集》及「輔大神學叢書」執行編輯。

將你所擁有最好的東西—你的大愛—獻給世界，
你可能會被踢掉牙齒；
不管怎樣，總是要將你的大愛獻給世界。

錄自加爾各答兒童之家，希舒巴滿牆上的標示

一、慷慨去愛的一生



1979年12月10日在挪威首都奧斯陸(Oslo)的一個大禮堂裡，諾貝爾和平獎的頒獎典禮正在進行。在人們殷切的期待中，一位矮小瘦弱的老婦，安詳平靜地走上了這個令全世界矚目的頒獎台上。禮堂內的豪華大廳裡，坐著挪威國王、皇太子夫婦，還有各國的外交使節、盛裝赴宴的各界名流，他們各個雍容華貴、氣度非凡，唯有這位頒獎典禮的主角、諾貝爾和平獎的得主，仍舊穿著那身粗糙、簡樸、只值一美元的棉布紗麗，上台領獎、致詞。

掌聲經久不息。身材高大的和平獎委員會的主席薩涅斯先生，滿臉笑容地走過來，彎下腰，恭敬地將獎牌、獎杯、獎金頒給了她。然而，她是那樣地瘦小，以致所有人努力抬頭，也只能看到她那張蒼老、皺紋縱橫、卻滿是慈祥、謙卑的臉龐。

她莊嚴、質樸的一番話，深深地感動了在場的每一位，而後透過傳媒，迅速地傳到世界的每一個地方，感動了全世界。她說：

「事實上，這項榮譽，我個人不配領受。但我願意代替世界上所有的窮人、病人、孤獨者，來接受這獎項。因為我相信，你們是願意藉著頒獎給我，而承認窮人也有尊嚴，也有在這個世界上生存的權利。」

她的一生，是天主給世人一不只是窮人、病人、被遺棄的人、無人關懷的人、流浪者、垂死者、內心飢餓者等的一份禮物，也是對所有人的一個邀請；她如同先知被派到世上，告訴我們什麼是真正的「福音」和真實的「愛」，並以具體的行動活出天國的真實，以及與天主合一的可能性。

（一）把愛傳出去：簡要生平

德蕾莎姆姆誕生於1910年8月南斯拉夫阿爾巴尼亞的史科培城。父親是位商人，但因早逝，家庭生活並不富裕；母親賢良淑慧；而她則是家中么女，上有一個哥哥、一個姐姐。姆姆在當地的公立學校念書，參加了學校中的天主教學生會。這個學生會非常鼓勵到外地去傳教。12歲時，她就立下志願，將來要到外國去傳教，從事救助窮人的工作。到了15歲當她還在中學就讀時，家鄉裡有一些耶穌會的神父們被派到印度的孟加拉服務，神父們在寄回家鄉的書信中報告了有關印度的一切。她看到這些書信很受感動，決心長大以後要到印度去工作。18歲那年，她終於選擇了奉獻生活，追隨天主的聖召，辭別了疼愛她的母親和親愛的哥哥姊妹，隻身到愛爾蘭都柏林的羅瑞多

(Loreto)²修女會做初學。因為這修會在印度的加爾各答教區有傳教事業和修院，因而不久後，她便從愛爾蘭被差至印度的加爾各答，接受修會培育。

德蕾莎姆姆成爲羅瑞托修女之後，一直在聖瑪利亞中學(St. Mary's Bengali Medium School for girls) 教授天主教教理和地理。1944年，她成爲該校的校長。這座學校雖然座落在加爾各答的貧民窟旁，但學生都是富家女孩。這所貴族學校夾在貧苦地區當中，好像沙漠中的宮殿那樣，高大的圍牆隔離的是兩個世界。德蕾莎姆姆在聖瑪利女中教書近二十年，看起來她的工作是非常順利，不過在1946年9月10日的一次旅行中，改變了德蕾莎姆姆的一生，也改變了成千上萬人的一生。她那天坐火車去大吉嶺，在火車上她突然感覺到天主的召喚，要她離開平靜的教書工作，去爲貧病的、被虐待的、受人遺棄的可憐人服務。

德蕾莎姆姆回到加爾各答修院以後，向當地的總主教請求，准許她創立一個專爲加爾各答的窮人服務的修會。總主教沒有同意。德蕾莎姆姆意志堅決，一再地請求。總主教答應了，並向教宗申請這件事。直到1948年4月，當時的教宗比約十二才特准她離開羅瑞多修會，去爲窮人服務。德蕾莎姆姆高興極了，設法到醫護修會，接受短期的醫護訓練，然後回到貧民窟，展開爲窮苦人們的服務工作。

她在貧民區爲失學窮苦兒童，辦了一所露天學校。起初，她身上只有兩塊美元作基金，憑著無比愛心和毅力，展開她的

² 德蕾莎姆姆加入了羅瑞托修女會愛爾蘭分會(the Irish Branch of the Loreto nuns)，其正式名稱爲“*The Institute of the Blessed Virgin Mary*”。

救貧事業。她為那些無法走動、無力求乞、奄奄一息的可憐人服務。剛開始，由於她個人力量有限，而需要救助的人太多，加上她心裡的準備仍然不夠，因此困難重重。但德蕾莎姆姆咬緊牙關，依靠天主，祈求祂的助佑。終於有了善心人士，受修女善行的感召，捐助場所、設備、食物，而且還有人奉獻心力，協助德蕾莎姆姆的工作，其中不少是她過去的學生，甚至是富家小姐來幫忙。後來，有的女孩也奉獻一生，追隨德蕾莎姆姆為貧苦的人服務。當初，她們共有 11 位小姐，發誓要終身從事這項愛德工作。

1950 年 10 月，教宗批准了德蕾莎姆姆所成立的仁愛傳教修女會。這個修會除了天主教修會傳統的貧窮、貞潔、服從三個誓願以外，還加上一個要全心全意、不要酬勞為最貧苦的人，也就是基督受難的化身而服務。1952 年，德蕾莎姆姆開始了最引人注目的善行，那就是為快要死亡的窮人服務。她去領回那些被遺棄在水溝旁、垃圾堆、馬路邊的奄奄一息的人，給予適當的照顧，讓那些可憐人得到溫暖和安慰。她發現這些人，並不怨窮、不怕苦，只怕受社會遺棄，沒有人的關愛。德蕾莎姆姆收留這些人，讓他們得到應有的愛和人的尊嚴。

後來，德蕾莎姆姆在加爾各答市政府所捐贈的印度教的伽黎神廟旁一間空房子，建立了世界知名的、窮人得到善終的收容之家（垂死之家）。有快死的窮人因為修女們的細心照顧而起死回生的，對這樣的人，除了給予適當的照料之外，還教給他們謀生的技能。截至目前為止，已有數以萬計無家可歸、被人遺棄的垂死病人，在收容之家的修女、醫生、護士、義工的細心照顧下，平靜安詳、有尊嚴地離開人世，回歸天鄉。

此外，德蕾莎姆姆直到晚年，每天仍和其他修女一樣，清

晨四時半起床，開始靜坐、祈禱、念日課、參加彌撒，然後展開一天的工作。身上總是穿著鑲著藍邊粗白布做的會衣。天冷時加上一件毛衣。腳上穿著涼鞋，生活簡樸，而且還親自掃廁所、洗地板。她走遍各地，用雙手從垃圾中揀過無數的棄嬰、清洗癩病人的傷口、抬過街上垂死的窮人、抱過傷心絕望的孤苦者、緊握過無數臨終時無人過問者的手，並闔上他們的眼睛，陪伴他們有尊嚴地離開人世。

（二）愛的軼事與迴響：仁愛傳教修女會

從 1948 年以來，德蕾莎姆姆為加爾各答街頭「窮人中的窮人服務」，赤手空拳地成立了仁愛傳教修女會（Missionaries of Charity），受她的感召而效法追隨她的人，一天天增多。1957 年，仁愛傳教修女會不但在各地開辦收容之家，也開始從事救治麻瘋病患的工作。1963 年春，仁愛傳教兄弟會（第一個男性分會）成立。1977 年起，仁愛傳教修女會也開始在台、港、大陸等地，開辦為窮人服務的處所。1980 年，全世界的收容之家為藥癮、娼妓、受虐婦女開放。1985 年在紐約建立愛滋病患醫院；三年後，舊金山開辦一個愛滋病患之家。1991 年姆姆第一次回到故鄉阿爾巴尼亞，並設立了收容之家。到 1997 年姆姆逝世時，全世界五大洲 127 個國家已有六百多所會院；修士修女七千多位，來自 111 個國家；還有數以萬計的工作人員和眾多義工，在她創辦的收容之家、孤兒院、養老院、麻瘋病院、愛滋病患之家……服務。

仁愛傳教會救助的對象，全是一貧如洗、被人遺棄的人。對印度教徒、穆斯林、佛教徒和任何人，都一視同仁，並且視所有貧困、病痛、被遺棄的人，都是「受難基督」的化身。她

向全世界窮苦無告的人，表示了無盡的愛，讓世人知道愛可以克服一切，讓遺棄的人知道人間仍有溫暖。

這當中有一些有趣的軼事，相當值得一提，同時也可藉此看出德蕾莎姆姆為其事工所抱持質樸的理念和信心。

在這段預備創會以及會院相繼在各地成立的期間，德蕾莎姆姆必須旅行各處，當然，為節省經費，她儘量搭乘便宜的交通工具。有一回，德蕾莎姆姆在機場等待驗票時，突發奇想：要是可以搭機不要錢，那就好了。於是，她走向服務人員說：「如果您們允許我免費搭機，我願意在機上做您們的助手或空服員。」工作人員笑了笑，他們認識她，但卻沒有權利做任何決定。後來，這事傳到了印度總理尼赫魯的耳裡。有一天，印度首都新德里一所兒童之家成立之日，現場來了許多顯赫的嘉賓，印度總理尼赫魯也在其中，姆姆感到意外之餘，對總理表示：「您知道我們的工作性質嗎？需不需要我跟你介紹一下？」總理隨即回答：「不用了，姆姆，我都知道了，所以才會來的。……不僅如此，我還知道您必須四處奔波，因此我為您要到了一張印度航空公司的免費登機證。」就這樣，姆姆一次的突發奇想竟成了現實。

還有一次，姆姆從倫敦返回加爾各答，飛機起飛後空服員送來了午餐，姆姆嚐了幾口，發現這食物比起他們的收容之家或兒童之家好太多了。她心想：「要是那些窮苦的孩子們也能吃到這麼豐盛的午餐，那該有多麼美好！」後來，坐在身旁的一位女孩幾乎沒吃就叫空服員把餐點收走。姆姆忍不住問了空服員：「那份午餐怎麼了？它好像碰都沒碰呢。請問您們平常都怎麼處理這些沒用完的餐點呢？」空服員回答姆姆：「飛機一著陸，就把它們全部丟掉。」姆姆驚訝之餘，感到非常難過，

她想：「世界上有很多人沒有食物可吃，那些窮苦的人一輩子靠垃圾裡的食物為生。他們大部分的人終其一生都沒有吃過這麼好的食品。而在這裡，卻被當成垃圾丟掉。如果我能把這些帶回去給他們吃，他們一定會很高興。」於是姆姆對空服員說：「你可以把這些剩下的東西給我嗎？反正你們要丟掉，就把它們給我吧！」

姆姆沒有絲毫不好意思，雖然機上許多乘客和空服員投以異樣眼光。重要的是，那天她大獲豐收，把機上剩餘的餐點都打包回家，還對修女們說：「從今以後，我們就去機場把那些剩餘的餐點都拿回來，給孩子們吃，大家也可以吃。」姆姆這個一時異想天開的想法，很快地就得到了各個機場的支持，這也就是為什麼在仁愛傳教會的餐桌上，總有著一些印著各個航空公司標誌的紙巾、刀叉和餐點的原因了。日後姆姆表示：

「我們這個世界上的資源，尤其是食物資源，是非常有限的，它屬於我們所有的人，不管你是誰，都沒有權利揮霍和浪費。每個人都有義務使這些有限的資源，得到更好的和更有效的利用。」

這類的軼事在姆姆身上不勝枚舉，所有在她身邊的人，無不被她的機智、聰敏，同時又真實、質樸、和藹可親所感動。有一次一位美國的議員問她：「在印度這個困難重重的地方，妳的努力到底會不會成功呢？」姆姆回答：「議員先生，我不追求成功，我只是追求忠誠而已。」

這就是姆姆實在而感人的一面。

二、誓願為耶穌做「一件美麗的事」³

近來，德蕾莎姆姆一些私人信件因著申請聖人列品的過程而被收集和公開出來。尤其從她與耶穌會士費迪南·裴利耶總主教（Archbishop Ferdinand Périer, S.J.）的信件中，我們可以一窺她不為人知的心靈世界。首先，是她對耶穌完完全全的愛，乃至她完完全全的奉獻，天主在其聖召中的接納，以及所予獨特的使命。其次，則是她不為人知的、籠罩於她內在、驚人的黑暗經驗。

（一）「我要自己完完全全只獻給耶穌」

德蕾莎姆姆透露：「從孩提時代開始，耶穌聖心就一直是我的初戀」⁴。在她初領聖體時，就感受到了這份特殊恩寵：「從我五歲半初次領受祂開始，對眾人靈魂的愛就一直在我心內。這份愛隨著時間日漸增長。」直至她矢發終身願之後的六個月，她仍然為這件事所特有的強烈喜樂所懾服：「你不知道我是多麼快樂……」，她給她在家乡斯高比耶（Skopje）的神師、耶穌會士楊布雷科維奇神父（Fr. Jambreković, S.J.）寫道：

「如果能放任我的心意的話，我可能已經把自己當作全燔祭點燃了……我要自己完完全全只獻給耶穌……我願

³ Brian Kolodiejchuk, M.C. 編著，《德蘭修女—來作我的光：加爾各答聖人的私人書札》（*Mother Teresa: Come to be my Light-- The Private Writing of the "Saint of Calcutta"*, 2007）。中譯本見：駱香潔譯，台北：心靈工坊，2009。本段參閱該書二～三章，41~89 頁。

⁴ 本文以下引文，若無特別註明，則皆出自於德蕾莎姆姆與耶穌會士費迪南·裴利耶總主教的信件。出自其它引文者，將另註明。

將我的所有獻給祂，即使是獻出生命也在所不惜。」

數年後，姆姆回憶她作為羅瑞托修女的這段生活，仍是一段熾熱而慷慨豐厚地愛著天主的：「在這十八年間，我試著完全按照祂的意願而生活。我一直滿懷渴望，渴望能好像祂從未被人愛過似地愛著祂。」1942年，在她36歲時，德蕾莎姆姆向天主立了一個襟懷博大的私人誓願。日後她解釋道，她是「要獻給耶穌一件非常美麗的事」、「一件毫無保留的事」。那一年的避靜，她獲得了指導神師的首肯，許諾要「向天主獻上祂所要求的任何事—『絕不拒絕祂任何事』」。

指導神師的首肯，證實了這份誓願並不是基於一時的心血來潮，也不是企圖要達成一個危險的或不可能的理想。相反地，推動德蕾莎姆姆立下誓願的那份恩寵，其先決條件是對天主完全的信靠，以及總是尋求著去中悅天主的堅定習慣。

數年後，德蕾莎姆姆在給她的修女們的指示中，表達了她這麼多年來為之獻身的理想：「真愛就是捨己。對一個在愛情中的人來說，順服不僅僅是責任，更是一種幸福。只有完全的捨己，才能滿足一個真正的仁愛傳教修會會士的熾烈渴求。」

在往後的17年間，這份誓願一直是個私人的、但強而有力的秘密，德蕾莎姆姆只與她的指導神師分享。在那些年歲裡，鼓舞著德蕾莎姆姆所有行動的，是她在一切事上承行天主旨意、以求全心全意愛慕天主的強烈渴求。關於這份誓願，以及對她產生的影響，德蕾莎姆姆一直沒有明言，直到她在1959年4月份與耶穌會士皮伽契神父（Fr. L. Picachy, S.J.）所做的八天避靜期間，她才寫道：「就是這誓願將一切藏在我之中」。

然而，也正是因著這份誓願，成為日後被證實是她在長年痛苦的靈修試煉中的力量來源。她在1960年春天寫信給她的指

導神師—耶穌會士約瑟夫·諾納神父 (Fr. Joseph Neuner, S.J.) :

「從那時(1942年)起,我一直遵守這個承諾,有時候,當黑暗是如此之深,而我差一點就要對天主說『不』的時候,這個承諾就制止了我。」

德蕾莎姆姆將她 1942 年的誓願視為一個神聖的連結,將她與她的神聖淨配—耶穌—合而為一;而在耶穌那一方面,祂也相信了德蕾莎姆姆的話。數年後的 1946 年,在一系列的內在神聽和神視中,基督要求她建立一個新的宗教團體,完全獻身於服侍「窮人中之最窮者」。在祂對德蕾莎姆姆所說的話中,耶穌間接暗示了她的誓願:「妳已經爲了我的愛而成爲我的淨配。妳拒絕爲我做這件事嗎?不要拒絕我。」

耶穌的這個召叫,是德蕾莎姆姆深藏內心多年的一個秘密。

(二) 「聖召中的聖召」 (“call within a call”)

1946 年 9 月 9 日星期一的傍晚,德蕾莎姆姆離開了位於加爾各答恩達利的羅瑞托修院,到大吉嶺度假,並進行爲期八天的避靜。第二天,她在火車上首度經驗到一次內在的神聽—她聽到了耶穌的聲音,耶穌要求她建立一個新的宗教團體,以致力於服侍窮人中之最窮者,並且,按照德蕾莎姆姆的說法,「充分滿足祂對愛和靈魂的渴求」。

在火車上的這次經驗,是德蕾莎姆姆生命中的轉折點;她總是稱之爲「聖召中的聖召」 (“call within a call”)。9 月 10 日這一天,也就被仁愛傳教修會作爲「聖召日」 (Inspiration Day) 而加以慶祝。在接下來的數月間,姆姆仍有數次更進一步的內在神聽和神視。然而,從 1946 年到 1997 年她去世爲止,這段她創建修會的聖召以及她爲此所作的分辨過程,姆姆都堅決拒不

透露任何細節。她的沈默，一方面是出自她對於在她靈魂深處所領受的恩賜的神聖性，懷抱著深摯的敬意；另一方面，更反映出了她由衷的謙恭與卑下。1993年她給修女們所寫的信中，充份反映出她多年來默存於心的那份恭敬與謙卑：

「基督的渴求對我而言是一件如此私密的事，以至於在此之前，我一直羞於將9月10日的事情（姆姆在赴大吉嶺的火車上所領受的召叫）告訴妳們。我想要效法聖母瑪利亞，『把這一切事默存在自己心中』。」

德蕾莎姆姆甚至要求銷毀這些文件。她在1957年3月30日給裴利耶總主教的信中解釋道：「我要保持所有的事工都只是祂的。一旦人們知道事情的開始，他們就會更多地想到我，而較少想到耶穌。」所幸裴利耶總主教並沒有注意到德蕾莎姆姆的要求。這些文件和其他信件一起，在她宣福和宣聖的申請過程中被收集起來，也為仁愛傳教修會創建的那段歷史提供了豐富的線索。

明顯地，1946年9月10日前，期待能為窮人做些什麼的渴望，正在德蕾莎姆姆的心中翻騰。當耶穌強有力地介入以使祂的願望能為人知曉時，這光照和堅信便隨之而來。在給裴利耶總主教所寫的信中，她表明已經準備好要「完全燃燒自己」，透過她為窮人的服侍，以使基督能為人瞭解、為人所愛。1947年1月時，姆姆對於她想要創建的修會應該有什麼樣的生活和事工，已經有了一番深思熟慮。其中最引人注目的，是她強調深刻的靈修生活是活躍的服侍工作的基礎。

三、在黑暗中全然委順天主⁵

「那黑暗是如此之深，而痛苦是如此之痛，但是我接受祂所給予的一切，也獻上祂所取走的一切。」

(一) 德蕾莎姆姆不為人知的心靈黑夜

自從 1948 年德蕾莎姆姆開始她在加爾各答街頭和貧民窟的事工之後，她就再也感受不到過去曾感受到的、與基督熾烈的合一。天主遠離的感受侵襲她，也使得她對天主的渴慕更加劇烈和痛苦。然而，她也在這片漆黑中與天主相遇，並在盲目的信賴中，毫無保留、全然委順於天主。

從靈修學史的觀點來看，這種經驗其實是靈修成長的慣常特徵。天主將神慰、神樂取走，好使一個人的靈魂得以淨化，並與天主之外的一切事物分離。在這段心靈黑夜中，靈魂甚至會被天主和天國並不存在的想法所誘惑，似乎一切爲了信、望、愛所做的努力，都是白費。但於此同時，此人也曾經歷對天主的深切渴慕，而這份渴慕比天主的看似隱蔽還要痛苦。

天主允許這些試煉在祂的聖愛中存在，並依據每個人的稟賦、使命、特定的任務，以及祂要求他們付出何種程度的愛，而給予不同的考驗。我們在德蕾莎姆姆的生命中，便活生生看到了這一層面的試煉與聖愛。

1937 年她矢發末願前不久，她首次透露了那段痛苦的靈修經驗中，始終信靠天主，也更加深了她對釘在十字架上的耶穌

⁵ Brian Kolodiejchuk, M.C. 編著，《德蘭修女——來作我的光：加爾各答聖人的私人書札》（*Mother Teresa: Come to be my Light-- The Private Writing of the "Saint of Calcutta"*, 2007），台北：心靈工坊，2009。

的摯愛。但她始終深藏於心，以致於她的同伴們認為她幾乎從不會感到痛苦。1942年她誓願為耶穌做「一件美麗的事」、「一件毫無保留的事」，她甚至獲得了指導神師的首肯，許諾要「向天主獻上祂所要求的任何事—『絕不拒絕祂任何事』」。這一誓願，就是她超越了內在「心靈黑夜」的最佳明證。

當德蕾莎姆姆察覺到在她靈魂內所發生的變化時，她告訴了她的神師凡·艾克桑神父，也寫信向裴利耶總主教透露了這件事：

「我感到被拒絕、空虛、沒有信德、沒有愛、沒有熱誠。眾人的靈魂對我而言不具吸引力。天國沒有意義，對我而言那就像是一個空虛的地方。……然而我竟然仍有這份對天主的痛苦渴望。……我感到天主不要我，天主不是天主，天主並不真的存在。」

儘管這些感覺如此難受，姆姆仍然保有著毫無間斷的委順捨己；她堅信，天主自己在某種程度上就是這些事情的原因：

「過去我並不知道愛能使一個人受這麼大的苦。那時是因為失去而受苦，現在則是因為渴望而受苦—那屬人的、卻是由神所引致的痛苦。」

她反覆強調，她已準備好了要接受天主的旨意：

「我知道我全心全意渴求天主所要的一切，完全如祂所願，並且只要祂要求，我就願意。然而，神父，這種孤立是難以忍受的。唯一還留存下來的，是那深刻牢固的信念，相信這事工確實是屬於祂的。」

相信這些事工是屬於天主的這份深刻的信念，使得她能夠在延續不斷的黑暗中繼續前行：

「我現在更堅信這事工不是我的。我一點也不懷疑，

的確是祢以如此偉大的愛和力量召叫我。那時是祢……即使現在也是祢。」

(二) 德蕾莎姆姆自己詮釋黑暗的靈修意義

黑暗和空虛一直是她和指導神師的討論主題。在一些信件中，她表達了她渴望耶穌的強度，她眼見窮人受難的痛苦，但也表達了她的感激之情，因為在她的空虛感中，她可以像基督一樣貧窮，並且通過她的貧窮來帶領衆人的靈魂去愛祂。直到她去世的前兩年，她才感動地說，她已經從天主那裡領受了一份美妙的禮物，可以將她的空虛感受奉獻給天主。就我們所知，直到德蕾莎姆姆去世為止，她一直處於黑暗的信仰及完全捨己的狀態之中。至於她是如何理解自己這段「心靈黑夜」的意義，從她的信件中，至少有四點靈修意義值得我們省思：

1. 徹底空虛自我

雖然感到被天主拒絕，姆姆接受並生活在這黑暗之中，其實是一種特別受到恩寵的靈修途徑。她自己宣稱這段黑暗的靈修經歷，是在空虛她的自我，尤其空虛掉那妨礙她與天主合一的自我中心。正如 1957 年她給皮伽契神父所寫的：

「你不知道我正在經歷些什麼。祂正在摧毀在我之內的每一樣東西，但是既然我絕不自己作主，祂可以隨意地對我作任何事情。請為我祈禱，讓我能對祂保持微笑。」

黑夜的靈修經驗，就是天主將她的「自我」完全掏空的一種方式，這就是姆姆對心靈黑夜所親身經歷的靈修意義：「祂要確實地將每一滴自我私欲，從我身上排出。」

2. 分享基督的苦難

基督承擔了人類的罪惡，將自己當作犧牲獻給天父，以彌補普世的罪過。祂背負著我們所有人的罪惡，也漸漸地使德蕾莎姆姆的捨己和對天主強烈而痛苦的渴望，成為分享她與她愛人在十字架上的痛苦及認同的方式。

「我正在默想基督受難。恐怕我沒有作任何默想，而只是看著基督受苦，並且一再重複地說：『讓我分擔祢的痛苦！』」

她瞭解到自己所經歷的黑暗，是對基督苦難的一種神秘的參與。然而，因為這苦難是屬於祂的，所以她也滿懷喜悅：

「今天我實在感受到了一種深沉的喜樂—基督不能再經歷那份痛苦了，但是祂要在我之內再一次體驗它。我從來沒有像現在這樣如此地委順於祂。是的，我從來沒有像現在這樣聽憑祂的差遣。」

姆姆將任何痛苦都當作是天主的恩賜，以及一種向祂表示愛情的方法。事實上，隨著試煉的日益嚴苛，她愛情的慷慨豐厚也同樣隨之增長。在一次內心極度痛苦的時刻，在完全忘我的境界中，她呼喊道：

「假如這能帶給祢榮耀，假如祢能由此獲得一絲喜悅，假如眾人的靈魂能夠被帶到祢身邊，假如我受的苦能夠充分滿足祢的渴求—主，我在這裡。我將滿懷喜悅地接受這一切，直到我生命的終結，而且我將對著祢隱藏的臉微笑—永遠。」

3. 在使徒工作中，與窮人合一

在忍受了超過 10 年的黑暗期，而且發現它越來越嚴苛且難

以忍受之後，德蕾莎姆姆在諾納神父的幫助之下，開始將黑暗理解為她「使徒工作的靈修層面」。在給諾納神父的信中，她說：

「我已經開始喜愛這份黑暗，因為現在我相信它是基督在世上所遭受到的黑暗中的一部分，很小、很小的一部分。正如您所寫的，您已經教導我要將它當作是『妳事工的靈修層面』。」

1961年她寫了一封公函，鼓勵修女們將她們所受的試煉和痛苦，當作是她們分享基督救贖工程的聖召中，不可或缺的一部分：

「如果不受苦，妳們的工作只是社會工作—非常好，而且有益，但那不是耶穌基督的事工，不是救贖工程中的一部分。耶穌想要通過分享我們的生活、寂寞、痛苦和死亡來幫助我們。祂承擔這一切，並且在最深的黑夜中背負著它。唯有成為我們中的一份子，祂才能救贖我們。現在我們被允許去做同樣的事。窮人們的淒慘寂寞，不只在於他們物質上的窮困，還在於必須被救贖的、精神上的貧乏。我們必須分擔這些……讓我們分享窮人的苦難，因為只有成為他們中的一份子，我們才能救贖他們，也就是說，把天主帶給他們，並且把他們帶給天主。」

人們經常聽到她說，最大的貧窮就是「不被需要，不被愛，寂寞，不被關懷」。當她瞭解到藉著內在的痛苦，自己正在分享基督為了救贖他人所受的苦難，她也得到了一種啓示，就是仁愛傳教修會的目標—藉著為窮人中之最窮者的得救和淨化所做的勞動，去滿足在十字架上的耶穌對愛與靈魂的無盡渴望。很明顯地，她非凡的敏銳度來自深根於自己的內在經驗。但藉

著她一個溫柔的撫觸，一個親切的詞語，一個小小的服侍，或簡單的一個微笑，她傳遞了「天主要你，天主愛你，天主與你同在，天主關懷你」的事實。一言以蔽之，「天主渴望你」。

4. 黑暗之光的弔詭—喜樂

一個非常弔詭的現象，便是在這漫長而痛苦的等待中，她那深刻而恆常的喜樂。正如她給她的修女們所寫的：

「要記住，基督的受難總是在復活的喜悅中結束。所以當妳在心中感受到基督的痛苦時，不要忘了，復活必將來臨，復活節的喜樂必將如破曉般升起。永遠不要讓任何事使妳深陷於悲傷之中，以致於忘卻了復活的基督的喜樂！」

德蕾莎姆姆擁有將天主的愛傳遞給眾人的天賦。即使處在最嚴苛的試煉中，她仍然洋溢著深愛基督的喜樂。氣餒絕望的人只要和德蕾莎姆姆有過短暫的會晤，就會充滿安慰與希望地離去。她就是能向她周遭的人散發喜樂。譬如她宣發永願後，除了平日的執教，「每個星期天，我都會去訪視加爾各答貧民窟的窮人。我幫不了他們，因為我一無所有，但**我去把喜樂帶給他們**」，他們稱姆姆為「媽」，在殷切期盼中，有一位探訪對象不捨她離去：「噢，媽，妳一定要再來！妳的微笑給這房子帶來陽光！」姆姆在回修院途中心裡還默禱著：「天主，我這麼輕易就能令他們快樂！請賜予我力量，讓我能常常作他們的生命之光，帶領他們到祢的跟前！」⁶

德蕾莎姆姆決心要成為「一個喜樂的使徒」，並且無論走

⁶ 同上，40頁。

到何處，都要散發基督喜樂的香氣。她的喜樂並不是天生氣質或自然傾向，而是天主的恩寵和她委順捨己的結果。這必須要有自覺而堅毅的努力。當情況最爲艱難的時刻，就是她的微笑最爲燦爛的時刻。她對天主的愛達到了這樣的境界，使得她不只渴望接受十字架，而且還渴望要滿懷喜樂地接受它。她決定每當有東西從她那裡被奪走時，就要對著耶穌微笑：「我要回報給祂一個大大的微笑。感謝天主，祂仍舊屈尊來從我身上索取東西。」她無私的愛，要致力於散發「祂的愛，祂的臨在，祂的悲憫」，而一個簡單的微笑，就是她這樣做時最喜歡採取的方式之一。

結 語

「天主對我們無所虧欠，卻願意毫無保留地交付自己，我們豈能只用一小部分的自己去回應祂？……要擁有天主，我們必須先讓祂擁有我們的靈魂」⁷。

姆姆從 1946 年到 1997 年她去世爲止，這段她創建修會的聖召以及她爲此所作的分辨過程，乃至她長期處於心靈黑夜的神枯體驗等，除了與神師的書信來往中爲獲靈修指導之外，都堅決拒不透露任何細節。她的言行芳表，無疑地是我們這個時代不可忽視的真理訊息。然而，由於她出於極度的謙遜捨己，從不願意談論自己，致使我們竟不能確知，在她顯露於外的具體言行背後，究竟是何種神秘的力量、何種非凡的堅毅信念、何種高貴的靈修境界，才能使一位瘦小而毫不起眼的女子，散發出如此攝人魂魄的光芒。列聖品申請人布萊恩·柯洛迪查克

⁷ 同上，42 頁。

神父在申請過程中，透過一些從未公開的私人信件，揭示了德蕾莎姆姆內心世界中不為人知的一面，從而幫助我們仰觀她聖潔靈魂的深處，一探她那悲天憫人、永不止息的愛的根源。

有一次一位記者向德蕾莎姆姆說：「大家都說你是一位聖人！」姆姆不但沒有否認地說「我不是！」反而說：「我們每一位不都是被天主召叫來成聖的嗎？」無庸置疑，她已然成為當代靈修的典範，也是大家所公認的一位聖人。這位聖人長期活在不為人知的心靈黑夜中，卻散發出熾熱的光芒來。這一靈修生命看似弔詭，卻其實才是信仰生活的真相，以及聖召的實質意義。

「這一生我做不到什麼偉大事業，我只能用偉大的愛做小事情」。倘若我們一味追求天主同在、甜蜜的感覺，反而有自欺欺人、捨本逐末的危險。且讓我們效法姆姆的榜樣，度真實的靈修生活—「懷大愛，做小事」吧！

資本主義的道德基礎

從天主教倫理觀察

林湘義¹、戴台馨²、彼薩列夫³

近年來，造假的財務資訊、公司治理弊案層出不窮，連同不久前發生的全球金融危機，都激發我們思考資本主義制度的道德基礎。本文參照吳經熊在《內心樂園》中默觀與理性並重的雙軌，探討資本主義道德基礎的「自利之心」與「利他之心」調和的可能，而提出「愛」是轉化「自利之心」的關鍵。愛，可視為「為人服務的經濟制度」；而建立此經濟制度的最終歸向，則是「愛的文明」；這也是天主教社會訓導思想中的理想與遠景，值得世人重視。

前 言

近年來，國內外知名企業，以假造的會計財務資訊，欺騙投資大眾與利害關係人所造成的公司治理問題，與當前全球性金融危機及經濟衰退，都在提醒我們資本主義經濟制度的局

¹ 本文作者：林湘義，輔仁大學國際貿易學系商學士、淡江大學國際研究學院法學碩士及社會科學博士，新竹教區教友，現任清雲科技大學國際企業管理系所專任助理教授。

² 本文作者：戴台馨，美國休斯頓大學經濟學博士，台北教區教友，現任輔仁大學社會科學院經濟學系專任教授。

³ 本文作者：彼薩列夫（A. A. Pisarev），俄羅斯莫斯科大學亞非學院博士，俄羅斯莫斯科大學亞非學院專任教授，俄羅斯東正教教友，現任淡江大學國際研究學院俄羅斯研究所專任教授。

限性⁴。雖然法蘭西斯·福山 (Francis Fukuyama)⁵在 90 年代便強調「誠信」這樣的價值觀，在資本主義道德基礎上所扮演的重要角色⁶，其實在更早，社會學與經濟學的先河巨擘馬克斯·韋伯 (Max Weber, 1864~1920) 及亞當·司密斯 (Adam Smith, 1723~1790)，都曾一再強調資本主義的發展，須建立在一定的倫理道德基礎上。韋伯強調基督宗教中的入世、召叫 (calling) 和禁欲等信念，是現代資本主義的精神；司密斯則在道德情操論中，提出了人類也有公正及仁慈的固有利他美德，以調和根植在資本主義中的自利成分。本文擬以吳經熊先生在《內心樂園》⁷一書中，對真福八端⁸的闡釋為途徑，以第六端真福為始，來重新思考資本

⁴ 關於這些公司治理失敗、掏空公司等弊案及貪婪醜聞事件，造成全球投資人對資本主義信心喪失，並重新思考資本主義的精神與道德基礎的詳細討論，請詳見林湘義，《藉由孔漢思 (Hans Küng) 之世界倫理建構企業倫理以探討公司治理中的代理人問題》(台北：淡江大學歐洲研究所博士論文，2007)。

⁵ 法蘭西斯·福山 (Francis Fukuyama)，日裔美籍學者，美國哈佛大學政治學博士，其承繼馬克斯·韋伯 (Max Weber) 的研究途徑，相當重視資本主義的價值觀與道德基礎，是當代頗富盛名的社會科學家，其著作《歷史的終結與最後一人》及《信任：社會德性與繁榮的創造》均為社會科學界所矚目及廣泛討論的重要著作，其他重要著作尚有《跨越斷層：人性與社會秩序重建》、《後人類未來：基因工程的人性浩劫》等，目前國內時報文化公司及立緒文化事業公司已出版前述著作之中譯本。

⁶ F. Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, (New York: Free Press, 1996).

⁷ 吳經熊著，黃美基譯，《內心樂園：愛的三部曲》(台北：上智，2006)。

⁸ 此八端真福可參見思高版《聖經》瑪五 3~12。吳經熊先生在《新經全集》中則譯為：

主義的道德基礎，並說明天主教社會思想中「愛的文明」價值觀的重要性。

一、心地光明乃真福

耶穌基督在山中聖訓真福八端中提到：「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。吳經熊則翻譯為「心地光明乃真福，主必賜以承顏樂」（吳經熊譯《新經全集》）。在《內心樂園》一書中，他闡釋此端真福時，提到人只要開放心靈，讓天主的光照耀，便能淨化我們的心⁹。在同書中他更引用聖十字若望的「片刻純潔的愛，在天主眼中、靈魂眼中，比所有的善功加起來還要可貴，更有益於教會」¹⁰。來提醒我們更深刻地省思心裏潔淨、心地光明與純潔的愛之間的關係。

聖保祿宗徒在「愛德頌」中談到了「不求己益」，如果我們仔細思考「愛」的內涵，並以之與資本主義中的「自利之心」相互對照，會體察到人可以藉著「不求己益」之愛的力量，澄

「安貧樂道乃真福，巍巍天國斯人屬。
哀悼痛哭乃真福，斯人終當成溫燠。
溫恭克己乃真福，大地應由彼嗣續。
饑渴慕義乃真福，心期靡有不飫足。
慈惠待人乃真福，自身必見茲惠渥。
心地光明乃真福，主必賜以承顏樂。
以和致和乃真福，天主之子名稱卓。
為義受辱乃真福，天國已在彼掌握。」

⁹ 吳經熊，《內心樂園》，29 頁。吳經熊在此段中引述《路加福音》第五章 12-13 節的內容：「主，祢若願意，就能潔淨我」及「我願意，你潔淨了罷」，來闡述此端真福。

¹⁰ 吳經熊，《內心樂園》，177 頁。

淨「自利之心」，使之能在「自利」之中結出「利他之心」的甜美果實。

二、自利與利他的調和

如何擁有「不求己益」之心呢¹¹？《聖詠》的作者熱切祈禱天主給我們再造一顆純潔的心¹²，使我們能擁有一顆傅玄所強調的、經由「自利」到「利他」的「推己及人」之心¹³。

「推己及人」是個人方面的用心；是晉朝的傅玄在他的「仁論」中對孔子「己所不欲勿施於人」的闡述與發揮，企圖調和人類的「自利」心。

在制度方面，天主教會的社會訓導相當重視「自利」與「利

¹¹ 關於「不求己益」、「自利」、「利他」的類似概念，宋明理學家由「人欲」與「天理」入手，提出「存天理滅人欲」的看法，也就是主張「滅私存公」，以省察克治之功清除私欲，但把自己的「軀殼起念」及「私欲」克制得「一毫不剩」的目標，是絕對無法達成的，因此我們有此提問。詳細的討論請見：翟志成，〈宋明理學的公私之辨及其現代意義〉，黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（台北：中央研究院近代史研究所，2000），1~57頁。

¹² 思高版《聖詠集》五一 12：「天主，求祢給我再造一顆純潔的心」。吳經熊先生在《聖詠釋義》中則譯為：「為我再造，純白之心」。

¹³ 語出《傅子·卷一·仁論》：「昔者聖人之崇仁也，將以興天下之利也。利或不興，須仁以濟。天下有不得其所，若己推而委之於溝壑然。夫仁者，蓋推己以及人也，故己所不欲，無施于人」。傅玄（217~278），字休奕，曹魏時歷任弘農太守、典農校尉、晉時則任散騎校尉、駙馬都尉，其作《傅子》於唐後散佚嚴重，尙未有精校本，目前以清乾隆卅九年武英殿聚珍本較佳，關於衆版本的源流及討論，參：陳茂仁，〈傅子版本源流試擬〉《屏東教育大學學報》26（2007），405~444頁。

他」等倫理道德價值在經濟制度中所扮演的角色。宗座正義和平委員會所出版的《教會社會訓導彙編》¹⁴一書中，有第七章專章闡釋「經濟生活」；其第二節〈道德與經濟〉中的 332 號，強調道德與經濟的不可分割性；第四節〈爲人服務的經濟制度〉的 349 號中，則明示經濟制度中的市場有其必須持守及根植的道德目的。輔仁大學於 2007 年 12 月 19 日所舉辦的「生活品質與天主教社會思想」國際學術研討會，在〈爲人服務的經濟制度〉¹⁵論文中，曾指出，這樣的經濟制度便是耶穌基督給世人彼此相愛誠命的實踐，也是可以調和「自利之心」、發揮「利他之心」的合理經濟制度。

三、愛的文明

《教會社會訓導彙編》在結論中提出了建設一個「愛的文明」的理想，在 582 號更進而闡釋：所謂「愛的文明」須以「愛」作爲在當前人類社會中，政治、經濟、文化等各範疇上的新價值觀。因爲只有「愛」能夠改變人性（583 號），而這樣改變後的人性，必根植在利他的基礎上。吳經熊在解釋真福八端第五端：「憐憫的人是有福的，因爲他們當受憐憫」（瑪五 7）時，

¹⁴ 本文所引用《教會社會訓導彙編》內容的翻譯，主要參考宗座正義和平委員會編，李懿貞、阮美賢等譯，《教會社會訓導彙編》（試譯本，香港：2004）。以及 Anthony Roger, FSC 著，白正龍譯，《教會社會訓導彙編精要》（台北：天主教台灣地區主教團社會發展委員會暨台灣明愛會，2008）。

¹⁵ 戴台馨，〈爲人服務的經濟制度：從全球化及天主教社會思想談起〉，胡國楨編，《生活品質之泉源，天主教社會思想論文集續編》（台北：光啓文化，2008），52 頁。

特別引用《路加福音》六章 27~38 節中的「愛爾仇、恤爾敵、人咒爾、爾祝之、人辱爾、爾為禱、以德報怨、貸則不望償」（吳經熊先生譯本）等意涵來解釋此端真福¹⁶，讓我們更能深入體會社會訓導中，所提倡以利他為基礎的「愛的文明」。

「愛的文明」以及教會社會訓導中所反映的天主教社會思想，不僅包括了「不獨親其親，不獨子其子」的儒家理想，其範圍更涵蓋了愛仇、愛敵、以德報怨等博愛的實踐¹⁷；此外，還涉及到人與大自然環境的對待關係。在 460 號中，主張人在介入大自然時，不是為了改變大自然，而是要在大自然的生命中，促進大自然的發展。儒家雖在《中庸》中提出「參贊天地化育」的理想，然而在大同世界的理想中，並未論及人與大自然的關係。因此，社會訓導中「愛的文明」的思想是完整而全面，並值得思想界重視的。

結 論

公司治理的失敗、當前的全球性金融危機及弊案，在在提醒我們思考「自利之心」、「利他之心」與資本主義道德基礎之間的關係。人心內部的關照是本文所重視的主題，因為社會風氣與秩序建立皆奠基於此¹⁸。本文認為真福八端中指出，人

¹⁶ 吳經熊認為《路加福音》六章 27~38 節，是耶穌基督對此端福音的評論與說明；參：吳經熊著，《內心樂園》，135~136 頁。此處思高版聖經的經文：「但是，你們當愛你們的仇人，善待他們」；吳經熊在《新經全集》中則譯為：「惟愛爾仇人，以德報怨」。

¹⁷ 吳經熊便把前述第五端真福視為博愛的實踐，並以專章闡釋。請參見吳經熊著，《內心樂園》，135~156 頁。

¹⁸ 戴台馨，〈經濟生活與社會責任：教會社會訓導彙編第七章解

須從潔淨和光明內心出發，以「愛」的實踐改變人性，最後以建立「愛的文明」為依歸，可以尋得生活在資本主義社會中的真福。在探討調和「自利之心」與「利他之心」的可能性時，本文利用吳經熊在《內心樂園》中的靈修生活與神秘經驗為途徑，並將之與教會社會訓導內涵相連結，希望能夠達到吳經熊所稱的默觀與理性、神秘生活與信理神學並重與互補的目標¹⁹。

本文論述的基礎是「愛」²⁰，對於「愛」的力量與功效，教宗若望保祿二世曾清楚指出²¹：

「天主的拯救是愛之功，此愛比人的罪還大。僅僅有愛，便能掃除罪愆、將人自罪愆中解脫出來。僅僅有愛，便能使人固著於良善之中：無法改變的、永恆的良善。」
(《教導》v. 3, 1623)

「愛」是可以改變人性的，並能調和「自利之心」與「利他之心」，以尋回資本主義價值觀裏原就重視的道德基礎；也就是吳經熊所強調默觀與理性兩者皆不可偏廢的途徑。

資本主義的價值觀有其原就重視的道德基礎，但教會社會訓導「愛的文明」理想，才是今日世界理當思考與實踐的方向。

析)，胡國楨編，《普世價值與本土關懷》(台北：光啓文化，2006)，21頁。

¹⁹ 吳經熊，《內心樂園》，185~187頁。

²⁰ 關於愛的詳細討論請參見教宗本篤十六世，《天主是愛》通諭，(台北：天主教台灣教區主教團秘書處，2006)。以及吳經熊，《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》(台北：光啓文化，1999)。

²¹ 教宗若望保祿二世著，Matthew E. Bunson 編，天主教中國主教團秘書處、高志仁合譯，《教宗的智慧》(台北：立緒文化，2006)，90頁。

當代教父學研究在中國

Matteo Nicolini-Zani 著¹

本文作者綜合在台灣、香港及中國大陸等地串刊的相關文章，為當今華文世界的教父學研究現況，做了一個鳥瞰式的簡介。這個研究對有興趣了解華文基督教界的有心人士，會是有價值的資訊。

緒論

最近，一位中國學者撰寫了一篇題為〈柏拉圖在中國能有多少讀者？〉²以及另一篇題為〈關於外國哲學對中國文化建設的研究及其未來〉³的文章，其中他提出這樣的問題：「為什麼我們中國人要學習和研究外國哲學？」⁴同一位學者，即北京清華大學的王曉朝教授，是中國大陸大學中，為數不多的研究教父學的學者之一。我們也願意向他提出類似的問題：教會早期教父在今日中國，會有多少讀者呢？為什麼中國學者應該研究

¹ 本文作者：Matteo Nicolini-Zani，義大利 Bose 隱修團體的隱修士、漢學家。由張榮芳譯成中文，交本刊發表。

² 王曉朝，〈柏拉圖在中國能有多少讀者？〉《博覽群書》第8期（2003），77-78頁。

³ Wang Xiaochao, "On the Study of Foreign Philosophy in Chinese Cultural Construction and its Future", *Frontiers of Philosophy in China*, 1 (2006) 2, pp. 317-323.

⁴ Wang Xiaochao, *ibid.*, p. 318.

基督宗教的教父學呢？請允許我引用王曉朝文章中的幾句話：

「中國當代的文化建設應當向世界開放，以開放的心態吸收西方歷史中每一時期所獲得的、好的成就，加快中國傳統文化的革新，從而建立當代中國文化。...哲學未來的發展不會將西方哲學或中國哲學列於首位，而是會通過多重的發展，將它們結合，並在合一中保留其多樣性。因此，中國學者研究西方哲學的目的，不僅是將西方哲學思想介紹給中國社會，從而為中國本地哲學發展鋪路，而且是中國哲學研究向世界開放過程中的一部分。⁵」

本文藉著回顧主要是在過去廿五年中，在中國大陸、香港以及部分在台灣發表的、有關當代中國教父研究的刊物，嘗試去思考這個及其相關的問題。所以本文主要是關於當代中國，特別是所謂的文革（1966~1976年）之後在中國大學中恢復的、對於基督宗教的研究。其主要目的，在於使學者了解中國在這一領域所進行的研究，希望藉此幫忙這項研究未來的發展⁶。

未來進一步的研究，也應當要考慮到當前研究的前提，這樣的前提至少可以分為三大類：明末清初耶穌會士作品中教父作品直接或間接的引用；十九世紀末、廿世紀初在基督教出版物中提到的教父思想；主要在廿世紀初期針對中國修道院學生、由傳教學校和機構出版的天主教教材中援引的教父學。

⁵ Wang Xiaochao, *ibid.*, pp. 321~322.

⁶ 這篇報告的完成得力於香港漢語基督教文化研究所成員，特別是林子淳和楊熙楠，以及香港浸信會神學院的吳國傑，在訊息與資料方面大方的分享。他們也介紹我結識了一些在教父學領域作研究的中國大陸學者。

一、教父學作為當今中國基督宗教學術研究的一個分支

因為教父學是基督宗教研究廣泛領域中的一個分支，在談今日中國教父學之前，首先應當簡短介紹基督宗教研究，以及一般性宗教研究在中華人民共和國的特殊狀況。中國的政府，至少在原則上，仍然是共產主義的，是建立在馬克思主義和列寧主義無神論的理念，以及毛澤東和鄧小平思想基礎上的。

中國學者研究基督宗教從明末清初已經開始。但這項研究在人文社會科學和現代宗教研究跨學科領域中，作為一門獨立學科的地位，是在廿世紀才逐漸建立起來的。廿世紀上半葉，在中國的基督宗教不同教派及其修道院，首先開始了基礎的神學研究和調查。

1950~60 年代，中國大陸的學術圈經歷了文化大革命的混亂，遭受了沉重的政治壓力，所以只有在 1970 年代末期，專門的宗教研究機構才得以建立，並著手開始其研究工作。粗略說來，中國的基督宗教研究工作由四種類型的機構在承擔：（1）專門從事基督宗教研究的科研機構，其中最重要的是中國社會科學院所屬的研究機構，及其省市一級的對應機構；（2）政府部門的基督宗教研究機關，主要是國務院宗教事務局宗教研究中心；（3）居於第三位的教育研究部門，主要是大學及其為研究基督宗教成立的宗教研究機構和中心；（4）中國基督宗教各教會的學校和研究中心。

1980 年代末期，中國學術圈對於基督宗教的興趣明顯提高，越來越多的學者進入宗教研究、特別是基督宗教研究的領域。1990 年代，開設宗教研究課程的大學和研究機構，以及宗教性的研究中心，和獨立的基督宗教研究中心的數目上升至 30

以上。起初，學者對於宗教研究的興趣還受到政治的約束，但是因著改革的推動力量，從 1990 年代開始，學者獲得越來越大的自由；無論是在與國外學者的交流方面，還是在中國境內的寫作與出版活動方面，他們的研究都沒有受到很大的限制。

大致說來，過去的廿年中，基督宗教研究的不同領域逐步建立，這是系統性學術研究的第一階段⁷。這一點在出版物的性質中也得到反映，因為絕大部分出版物是系統性或介紹性的作品，涉及基督宗教的基本層面，比如基督宗教歷史、神學、哲學、靈修、倫理、藝術的導論。對此，中國社會科學院世界宗教研究所基督宗教研究室的一位中國教授作出這樣的總結：

「我們必須承認，這些年中國學者的作品絕大多數是具有導論性質的。這些作品傾向於概論，而非專著；傾向於同研究對象沒有關係，而非投入進去；傾向於描述，而非分析；傾向於介紹，而非創造。而且，這些年基督宗教研究的特點在於，缺乏對於基督宗教神學或基督宗教思想

⁷ 有關中國大陸基督宗教研究的組織及現狀的中文報告可參考：何光滙，〈1978~1999 年間的中國宗教研究及其與政治和社會環境的關聯〉，見 http://www.usc.cuhk.edu.hk/wk_wkdetails.asp?id=923；蔡彥仁，〈中國大陸與台灣宗教研究的發展現況〉，載《漢語基督教學術論評》第 6 期（2008），87~134 頁；卓新平，〈當代中國基督宗教研究〉，載《基督宗教研究》第 1 輯（1999），1~14 頁；林子淳，〈多元性漢語神學詮釋一對「漢語神學」的詮釋及漢語的「神學詮釋」〉，漢語基督教文化研究所叢刊 19（香港：道風書社，2006），27~43 頁；荆世傑，〈50 年來中國天主教研究的回顧與前瞻〉，載《宗教》第 3 期（2007），111~120 頁。也請參考《基督宗教研究》第 1 輯（1999）中〈研究機構〉部分，15~88 頁，這裡回顧和簡單呈現中國大陸 14 家基督宗教研究機構。

核心成分及內在動力的重要研究。反而，多數情況下，是從哲學、歷史、社會和文化的角度去研究基督宗教。⁸」

這一階段研究工作的另一個顯著特點是，致力於將基督宗教名著和美國與歐洲學者的基本著述翻譯成中文。

在此意義上，確實如同一位中國學者所強調的那樣，「與國外，尤其是西方國家的基督宗教研究相比較，中國在廿世紀的基督宗教研究屬於宗教學的二級學科」⁹。事實上，因為廿世紀中國對於基督宗教的研究起步較晚，所以遇到了很多困難，並且與國外的基督宗教研究相比，從整體的實力與成就角度來看，都還存在著很大差距。然而毫無疑問地，中國基督宗教的學術研究正在迅速崛起；正在迅速從第一階段過渡到下一階段。

在理論思想進步和新一代學者出現的同時，中國的學術界似乎感受到，在過去廿年為這門學科建立起的堅實基礎上，有著向更深入、更豐富研究發展的迫切性與必要性。在此背景下，不少學者正在以其刻苦的鑽研，促使這項研究進入新的階段¹⁰。

二、從事教父研究的中心及學者

據我所知，目前在中華人民共和國，除了屬於天主教會和基督教會的神學院以外，沒有學術機構提供教父學和教父研究的專門課程。在香港兩所有宗教研究機構的大學，也就是香港中文大學的文化及宗教研究系，和香港浸會大學的宗教及哲學系，定期提供有關教會歷史以及歷史神學的課程，其中包含教

⁸ Dong Jiang-yang, "The New Trends among Chinese Christian-Studies Academics", *Quest* 4 (2005) 2, p. 5.

⁹ 卓新平，〈當代中國基督宗教研究〉，7頁。

¹⁰ Dong Jiang-yang, *ibid.*, p.5.

父研究。在台灣輔仁大學哲學系提供西方哲學選修課，包括教父哲學；歷史系和宗教學系有時也會有課程涵蓋教父學研究。

在中國大陸的大學中，關於基督宗教思想（西方哲學和神學）的課程，或者有時在關於早期基督宗教歷史的課程中，可以找到對於教父學概括性的導論或深入的介紹。這是因為「在中國大陸人文學界的學術研究中，教父學或教父哲學的內容被置於西方哲學史學科的範圍內，成為這個學科的部分研究對象」¹¹。

這裏，我們至少可以提及以下有此學科的研究機構。在北京，中國社會科學院世界宗教研究所提供關於基督宗教，也包括古代基督宗教歷史、神學和哲學的綜合性課程。北京大學、中國人民大學和清華大學的哲學系，都提供有關基督宗教哲學和閱讀基督宗教一些典籍的課程。上海復旦大學的哲學系也是如此。在西安的陝西師範大學提供關於基督宗教早期歷史的課程。在這些機構中，有時學生也被鼓勵研究教父學以獲得碩士或博士學位¹²。

在中國大陸學術機構中，特別值得一提的是位於杭州的浙江大學（前杭州大學），這裏的哲學系和宗教文化研究中心，即從前的基督教研究中心，提供有關希臘哲學和早期基督宗教的課程。浙江大學在研究西方哲學，特別是希臘哲學方面，已經有較長的傳統，因著這個傳統，形成了對於後期希臘哲學和早

¹¹ 王曉朝，〈教父學研究的若干方法論問題〉，見陳村富主編，《宗教與文化—早期基督教與教父哲學研究》（北京：東方，2001），147頁。

¹² 這裏我只提最近由羅躍軍在北京大學完成之題為《尼撒的格列高利研究》的博士論文。

期基督宗教思想的強烈興趣¹³。

陳村富教授，1991年基督教研究中心的創始人及其主管，是創立、發展和鞏固這個領域最積極的一位。是他訓練出了今天在此領域工作的年輕學者，比如王曉朝，曾在北京清華大學哲學系擔任教授，現在是浙江大學的教授，另外還有章學富、石敏敏和張新樟。

在中國大陸，有為數不多的學者在研究早期基督宗教和教父，並已發表了一些他們的研究成果。其中一些學者，可以從大學、甚至是從政府獲得研究資金。

此外，我們特別提出周偉馳和吳國傑的名字，前者是中國社會科學院研究員和奧古斯丁作品的翻譯，後者是香港浸信會神學院基督宗教思想的教授，主要從事亞他拿修（按照發音也翻譯成阿塔那修、亞達納削等）的研究¹⁴，同時也是近年來倡導翻譯教父文獻、且卓有成效的理論辯論中重要的一員¹⁵。

香港的漢語基督教文化研究所¹⁶因首先開始從事將早期基

¹³ 參〈杭州大學基督教研究中心〉，《維真學刊》5卷3期（1997），60~64頁。

¹⁴ 參：Ng, N. K. K. (吳國傑) *The Spirituality of Athanasius. A Key for Proper Understanding of This Important Church Father* (Bern: P. Lang, 2001).

¹⁵ 參考吳國傑回應王曉朝的兩篇文章：吳國傑，〈評奧利金《論首要原理》的漢語譯本〉《道風：漢語神學學刊》18期（2003），297~307頁；吳國傑，〈一點澄清：對王曉朝教授回應的回應〉《道風：漢語神學學刊》22期（2005），251~265頁。

¹⁶ 漢語基督教文化研究所每年兩次出版的新聞通訊，為有興趣的讀者提供有關中國大學基督宗教研究發展狀況的信息。此新聞通訊及其資訊可參漢語基督教文化研究所的網頁：<http://iscs.org.hk>。

督宗教文獻進行中文翻譯的工作，而具有獨特的地位。1994 年他們開始「歷代基督教思想學術文庫」，及其「古代系列」（從希臘化時期至十五世紀的基督宗教思想文獻），現在已有 20 多部書目。這一系列是繼續從前的「基督教歷代名著集成」的使命。從 1940~60 年代，這個書庫發起了將基督教名著翻譯成中文的工作，並已經完成了 32 卷；遺憾的是，「基督教歷代名著集成」在其計畫完成之前就過早地結束了¹⁷。

漢語基督教文化研究所從事的另一項值得一提的工作是，幫忙中國大陸的年輕學者做研究，並出版其研究成果。每一年，都有來自上面提到的學術機構的年輕學者，可以獲得漢語基督教文化研究所的獎學金，這樣，漢語基督教文化研究所從經濟和學術上幫忙這些年輕學者繼續他們的研究。因著這一「道風獎學金」，在過去的幾年中，一些年輕的中國學者可以研究類似奧古斯丁的神學、斐洛的思想，和古代諾斯替主義（靈智派）等主題。這裏列出一些過去曾經為研究教父學而獲得漢語基督教文化研究所提供「道風獎學金」學者的名字，可能會有一些幫助（參考附錄）。

¹⁷ 有關中國基督宗教出版物的介紹參考：〈漢語神學的出版：過去與現在〉，見楊熙楠、雷保德編，《翻譯與吸納—大公神學和漢語神學》，漢語基督教文化研究所叢刊 14（香港：道風書社，2004），199~285 頁；何光滬，〈中國大陸知識界關於基督教的文字出版〉，《基督教文化評論》6 輯（1997），302~314 頁。最近新出版一部關於基督宗教研究資料的全面索引：金以楓編，《1949 年以來基督宗教研究索引》（北京：社會科學文獻，2007）。

三、中國背景下從事教父學研究及其出版物的現況

王曉朝最近很好地描述了中國大陸教父學研究的現況：

「相對於其他各個歷史時期的西方哲學來說，教父學或教父哲學在中國學術界是被研究最少的領域。……我們可以說，中國學術界至今尚無系統的教父學研究。……從 1990 年代初開始，中國學術界高度重視對基督教的研究，但由於研究古代和中世紀基督教文化和哲學難度大、需投入很多，至今尚未見到有專門研究教父哲學的專著問世，教父哲學的資料絕大部分還沒有被譯成中文，許多重要理論問題極待解決。¹⁸」

顯然，在中國基督宗教研究方面，我們所得出的一般結論，也同樣適用於教父學研究。被翻譯成中文出版的古代基督宗教名著，雖然過去幾年中增長速度非常迅速，但整體說來，還是非常缺乏。大部分作品是關於早期基督宗教的、普通歷史性或意識形態性的簡介，關於個別教父思想具體深入的分析，仍非常稀少。那麼中國學者在這個領域內，主要的興趣是什麼呢¹⁹？

¹⁸ 王曉朝，〈教父學研究的若干方法論問題〉，145~147 頁。也參考王曉朝，〈中國教父學的發展前景〉《道風：漢語神學學刊》28 期（2008），44 頁：「從上世紀九十年代中期開始，中國學術界高度重視對基督教的研究，教父學的研究也有一定的進展。我們看到，在這個領域，出版了一批譯著和研究性的專著，也有了一批數量雖然不大，但以教父學為主要研究領域的學者。我們也看到，由於研究教父學的難度大、所需投入很多，因此迄今為止，還有大量的教父學沒有譯成中文，許多研究極待深入，許多理論問題極待解決。這任務的完成，仍需一兩代人的努力。我相信，中國的教父學研究在未來，將有一個更好的發展。」

¹⁹ 有關過去 25 年中國大陸、香港、台灣關於教父學的研究出版，

大體說來，最吸引他們注意力的主題之一，是希臘哲學和早期基督宗教神學的關聯和對立。早期基督宗教在受希臘羅馬文化影響的社會中傳播時，基督宗教與政治、文化和哲學上占主導地位之思想間的衝突及其相互影響，是王曉朝和章學富學術方面的主要興趣。毫無疑問，這一興趣是在當前反省基督宗教在非西方文化背景中本位化的過程中產生；也就是說，中國學者在基督宗教與希臘—拉丁文化的相遇中，看到當他們反省基督宗教與中國文化相遇時應當考慮的典範²⁰。

在眾多教父中，奧古斯丁無疑是在翻譯和研究工作中最受關注的對象。我認為，這是因為他被公認為西方基督宗教世界中最傑出的哲學家 and 神學家。奧古斯丁的《懺悔錄》是唯一一部有三種不同譯本的早期基督宗教作品。奧古斯丁的思想也被嘗試改善中國思想的人們視為「豐富的思想養料」²¹。最近，卡帕多細亞的教父吸引了數位年輕學者的注意力，他們願意將好多世紀之前，幾位教父有關人類生活和命運所做過的、與今日生活仍然息息相關的一些深度反省，呈現給中國人²²。

可參：Nicolini-Zani, M., “Patristic Studies in Contemporary China: A Survey with Appended Bibliography”, 《神學年刊》29 期 (2008), 63-146 頁。作者在文章附上一個很豐富的書目，共 33 組 398 項。

²⁰ 可參考以下用英文撰寫的比較研究：Wang Xiaochao, *Christianity & Imperial Culture. Chinese Christian Apologetics in the Seventeenth Century and Their Latin Patristic Equivalent*, Studies in Christian Mission 20 (Leiden: Brill, 1998)。

²¹ 參考周偉馳，〈中譯本導言：奧古斯丁反佩拉糾派的著作與思想〉，見奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（香港：道風書社，2005），XLIX~LVI 頁。

²² 例如可參考張新樟在尼薩的格列高利著作《論靈魂與復活》（*On*

談到在中國這一領域研究所面臨的限度和阻礙，最主要的問題之一，是圖書館中相關研究資源的缺乏。基督宗教的原始資料、原文的不同版本，以及西方語言的翻譯很少，而這些原文的中文翻譯則更少。這樣的狀況，不只是在公共的圖書館，在神學院以及神學研究機構中也是一樣。

最近，當我參觀香港天主教神學院和路德教會神學院的圖書館時，我親眼看到有關基督宗教和教父學中文書籍的缺乏。而中國大陸的狀況更差。香港天主教神學院教父學和禮儀學教授陳繼容和高夏芳修女兩位，都在中國大陸的神學院中教書，在2006年6月與她們的談話中，兩位都證實了這一點。她們給我舉出這樣的例子：中國只有三個天主教研究機構擁有米涅（J. P. Migne）編的《希臘教父全集》（*Patrologia graeca*）和《拉丁教父全集》（*Patrologia latina*），它們是香港天主教神學院、香港方濟會思高聖經學會，和上海佘山的天主教神學院，而後者的收藏並不完整。

張賢勇教授談他在中國大陸一個基督教神學院教學的經驗時，也強調了這一點：

「1980年代末，我在金陵開始講授基督教思想史課程時，講早期教父這一段，除了陳澤民教授自編的講稿，以及幾本中英文神學思想史和教義史著作，參考比較多的，只有我從美國帶回去的Edgar Goodspeed著《早期基督教文獻》。金陵在圖書數量方面，無疑是中國大陸基督教神學

Soul and Resurrection）的導言中所嘗試回答的問題：「為什麼要研究尼薩的格列高利？為什麼我們對在四世紀寫作的尼薩的格列高利感興趣？」；見尼薩的格列高利著，張新樟譯，《論靈魂與復活》（上海：上海人民，2006），22~25頁。

院校之冠，應付日常教學，或許綽綽有餘，但論到深入研究，至少就歷史神學而言，我得承認連『基本設施』都很欠缺。²³」

高夏芳修女也有同樣的觀點，由於缺少一本中文教父學手冊、由於一些早期基督宗教文獻中文翻譯的不精確、由於現有基督宗教名著翻譯中所使用的不同術語，她在香港和中國大陸的教學都受到影響²⁴。此外，大部分基督教和天主教神學院中所使用的教會史教材，是由基督教學者編寫，他們對於現代和當代神學的潮流，比對於早期神學思想的興趣更大。

第二個主要問題是，中國大學和神學院的學生缺少古希臘文和拉丁文的訓練。由於對希臘文和拉丁文知識的缺乏，目前大部分基督宗教名著的中文版，都是從已有的西方語言譯本翻譯而成。

第三，中國大陸學術機構所做的研究，沒有更廣泛的神學史和靈修背景作為基礎。因而，所發表的研究成果，通常只是表面的，不夠扎實。

最後，將基督宗教神學術語翻譯成一個像中文這樣，在語言學、哲學和人類學方面都截然不同的體系，是具有客觀困難的，因而減慢了中文教父著作翻譯的腳步，也是中文教父研究發展的阻礙²⁵。

²³ 張賢勇，〈教父學述介二題〉《道風：漢語神學學刊》18期（2001），295頁。

²⁴ 個人的資訊。為這條以及其它珍貴的訊息，在此特別感謝高夏芳修女大方的分享，高修女多年在香港聖神修院講授教父學導論。

²⁵ 參考楊熙楠、雷保德編，《翻譯與吸納—大公神學和漢語神學》。

四、評論有關奧利金與亞歷山大傳統的研究

爲更進一步推動討論，現在我想大致介紹中國關於奧利金和亞歷山大傳統方面目前正在進行的研究。

最近由 F. Crombie 早期英文譯本翻譯成中文的奧利金著作《論首要原理》(*Peri archon, De principiis*)，由於翻譯者缺乏西方古代語言知識，作爲一個以西方譯本爲基礎翻譯的實例²⁶，吳國傑教授以評論家之姿，對此中文譯本以間接資料翻譯的方法提出質疑²⁷，而校對者和此譯本前言的作者辯護了這種方法的合理性²⁸。無論如何，儘管對一些特殊術語的翻譯有所質疑，他仍然認爲這是一部很好的譯本²⁹。

至於亞歷山大教父的作品，已經有一些有價值的中文翻譯出版，但是未來需要做的工作還有很多。

在克萊門的著作當中，以下幾部可以用中文閱讀：《對希臘人的勸勉》(*Protrepticus*)，1962年首次翻譯出版，1995年再次翻譯出版；《對新受洗禮者的勸勉》(*Ad neophytos de patientia*) 1962年首次翻譯出版，1995年再次翻譯出版；《導師基督》(*Paedagogus*)和《雜記》(*Stromata*)，兩部都是1962年翻譯出

²⁶ Roberts, A. & Donaldson, J. (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol.4, (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), pp.237~384.

²⁷ 參：吳國傑，〈評奧利金《論首要原理》的漢語譯本〉，301~302頁。

²⁸ 參：王曉朝，〈先理解，後批評——對吳國傑教授書評的回應〉《道風：漢語神學學刊》19期(2003)，249~259頁，尤253~254頁。

²⁹ 參：吳國傑，〈評奧利金《論首要原理》的漢語譯本〉，306~307頁。

版；講道詞《富人的獲救》（*Quis dives salvetur*），是 1995 年翻譯而成的。

在奧利金的作品中，《辟克理索》（*Contra Celsum*）在 1962 年首先被翻譯而成；一個奧利金的釋經作品選集，1962 年被翻譯而成；《論首要原理》（*De principiis*）在 2002 年才出版。

在亞他拿修的作品中，《聖安當傳記》（*Vita Antonii*）被兩次翻譯成中文（第一次在 1980 年代，然後是 1990 年），而《論道成人身》（*De incarnatione Verbi*）在 2006 年才被出版。

在介紹基督宗教歷史或基督宗教哲學時，一般也會簡單扼要地介紹亞歷山大學派和個別的亞歷山大學派的教父。大體可說，在這些出版物中，所強調的主要是這個學派的哲學基礎，主要是中期柏拉圖主義和新柏拉圖主義。這一點也符合我已經提到的，研究基督宗教的中國學者一般的興趣所在是：早期基督宗教與希臘哲學和諾斯底主義的文化對證³⁰。

1962 年出版的「基督宗教名著叢書」中，關於亞歷山大學派教父的一卷，已經簡單介紹過這些教父的思想³¹，在最近發表的一些文章中也有更多的介紹；但到目前為止，只有奧利金（按照發音也翻譯成俄利根）的作品被作為專輯全部出版，而且也只是在 2004 年才出版³²。

³⁰ 特別參看章雪富，《基督教的柏拉圖主義：亞歷山大里亞學派的邏各斯基督論》，當代中國哲學叢書（上海：上海人民，2001），也參看石敏敏完成之題為《普羅提諾的哲學和古代晚期基督教的人論》的博士論文（杭州：浙江大學，2006）。

³¹ 《亞歷山大學派選集》，基督教歷代名著集成（香港：東南亞神學教育基金會、基督教輔僑，1962）。

³² 章雪富，《聖經和希臘主義的雙重視野：奧利金其人及神學思

雖然「對於中國學術界來說，對奧利金的研究尚屬起步階段」³³，但是它被視為一個重要的研究領域，主要是因為它提供了基督宗教內文化同化的典型模式。中國研究基督宗教的學者願意了解，奧利金如何答覆有關基督宗教與地方文化關係的重要問題，以作為他們嘗試發展一個漢語基督宗教神學，即用中文表達出的基督宗教神學，及其靈感的泉源³⁴。

如何才在運用民族文化資源與保持基督教信仰的特性之間，達成適度的平衡？如何對待民族文化資源中的理論思維？奧利金的工作為我們提供了一個古代的範例³⁵。

結 論

總之，與其它很多國家相比，中國學術界和宗教界對於奧

想》，維真基督教文化叢書（北京：中國社會科學院，2004）。同樣在這一年，一部由西方學者在1971年完成的克雷芒的傳記被翻譯成中文出版：塞爾瓦托利拉著，範明生譯，《亞歷山大的克雷芒》，西方傳統：經典與解釋（北京：華夏，2004），原著：Lilla, S. R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, (Oxford: Oxford University Press, 1971)。

³³ 王曉朝，〈中譯本導言〉，見奧利金著，石敏敏譯，《論首要原理》（香港：道風書社，2002），XXVI頁。

³⁴ 為了解漢語神學的特點及其發展可參考：Yang Huilin & Yeung D. H. N. (ed.), *Sino-Christian Studies in China*, (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006)；林子淳，《多元性漢語神學詮釋—對「漢語神學」的詮釋及漢語的「神學詮釋」》；曾慶豹，〈什麼是漢語神學？〉《漢語基督教學術論評》1期（2006），125~158頁。另外，可參考漢語基督教文化研究所網站〈漢語神學—有關文章〉部分中所收集的文章。

³⁵ 王曉朝，〈中譯本導言〉，XXIX頁。

利金及其他教父的研究仍然不足。但是，如果考慮到中國大學和教會所存在的特殊政治、社會和宗教環境，這些研究占據相當重要的地位。

我誠摯地希望，目前撒下的種子，在未來能夠結出更多的果實，因為我同意一位香港修女最近與我分享的看法：教父神學，特別是亞歷山大、安提約基和卡帕多細亞學派的東方教父們的神哲學語言，不但具有意義，而且更符合中國人的思想，因為中國人的思想比較富有直觀性，更適合象徵意義，而非理性。事實上，亞歷山大、安提約基和卡帕多細亞所處的近東地區，與中國所處的遠東地區，從廣義上來說，具有同樣的「亞洲思想背景」。

教父們的著作環境雖然以地中海周圍地區為主，但是他們既然所處理的是真理的議題，教父學發展便不可能只限制於傳承地中海文化的西方，隨著基督福音傳到中國，教父學也必能在中國情景產生其影響和貢獻，教父學在今日中國可以提出甚麼值得探討的？教父學與中國學術之間，誠然存在著很大互動與發展的空間，筆者相信當基督信仰在中國土壤越能產生積極力量時，教父學作為探究基督信仰真理的一個重點環節，也必將占有一席之地，當追溯其研究動機時，我們須要正視教父學內容的真理前設，才能從中吸取精華而不至捨本逐末，並特別在眼中國文化主題的交流中，參與其發展³⁶。

³⁶ 李錦綸，〈教父學在中國的出路〉《道風：漢語神學學刊》28期（2008），50~55頁。

附 錄

為研究教父學獲得漢語基督教文化研究所提供「道風獎金」的學者（1999-2009）。

學者名	大學	學系	題目	學年
張新樟	浙江大學	哲學系	諾斯替主義研究	1999-2000
章雪富	浙江大學	哲學系	基督教柏拉圖主義	1999-2000
胡龍彪	浙江大學	哲學系	波愛修斯思想研究	2000-2001
張新樟	浙江大學	哲學系	古代諾斯替宗教研究	2000-2001
文靜	清華大學	哲學系	奧古斯丁的自由意志論研究	2001-2002
王永生	北京大學	宗 教 學 系	奧古斯丁的時間觀	2002-2003
李磊	清華大學	哲學系	斐洛思想研究	2002-2003 2003-2004
張之鋒	北京大學	宗 教 學 系	奧古斯丁和孔孟儒家的核心倫理價值比較	2003-2004
劉玉鵬	浙江大學	哲學系	論亞里士多德神學及其與基督教神學之間的關係	2003-2004
劉玉鵬	浙江大學	哲學系	論普羅提諾靈魂學說及其對基督教神學靈魂觀的影響	2004-2005
楊慧	人民大學	文學系	古希臘神話在基督教文化中的傳承	2005-2006
張力	浙江大學	哲學系	德爾圖良玉斯多亞主義關係研究	2005-2006
郭琳	清華大學	哲學系	奧古斯丁論兩個城邦	2005-2006
肖有志	中山大學	哲學系	希臘人與基督徒－克萊門《勸勉希臘人》的信仰	2005-2006
王佳	南開大學	文學系	簡論波埃修的音樂美學思想	2005-2006
焦靜梅	中山大學	哲學系	希臘教父克萊門著作中的寓意解經法	2006-2007
王木蘭	中山大學	哲學系	奧利金的寓意解經法	2006-2007
陳凱	清華大學	哲學系	奧古斯丁政治倫理研究	2006-2007 2007-2008
陳越驊	清華大學	哲學系	新柏拉圖主義與基督教哲學	2006-2007 2007-2008
李樹琴	清華大學	哲學系	中國內地教父學研究述評	2006-2007
孫帥	北京大學	哲學系	「古今之爭」中的奧古斯丁	2007-2008
陳平	四川大學	道 教 與 宗 教 研 究 所	淺析奧古斯丁的愛德	2007-2008
薛薇	四川大學	哲學系	奧古斯丁《駁學園派》與古代懷疑主義	2007-2008 2008-2009
蔣鵬	中山大學	哲學系	奧古斯丁論記憶與信仰	2007-2008

琚亮	浙江大學	哲學系	論奧古斯丁神學中的「惡」的觀念	2007~2008
侯健羽	北京大學	哲學系 及宗教 學系	奧利金的遭遇和他的肉體觀念與禁 欲思想	2008~2009
郁飛	四川大學	哲學系	奧古斯丁的幸福觀－淺析奧古斯丁 《論幸福生活》	2008~2009
張清江	中山大學	哲學系	心與靈性的區別－從《聖經》及奧古 斯丁相關闡述看	2008~2009
丁珊珊	南開大學	哲學系	論斐洛對《創世紀》的寓意解釋	2008~2009
張紹艷	南開大學	哲學系	奧古斯丁《上帝之城》的歷史觀解析	2008~2009
陳凱	清華大學	哲學系	天與上帝－董仲舒與奧古斯丁的宗 教及政治思想	2008~2009
陳越驊	清華大學	哲學系	以普羅提諾為代表的新柏拉圖主義 及其對基督教哲學的影響	2008~2009
李樹琴	清華大學	哲學系	雅典與耶路撒冷－德爾圖良神哲學 思想研究	2008~2009
劉蘇丹	武漢大學	哲學系	奧古斯丁自由意志神正論辨析	2008~2009
楊慶	武漢大學	哲學系	奧古斯丁原罪與救贖思想	2008~2009
徐琪	浙江大學	哲學系	論奧古斯丁的友誼觀	2008~2009

神學論集四十一卷（159～162期）

分類目錄

編者的話

- 編者的話：天主教在台灣 150 年..... 編輯室 (159)005~006
編者的話：依納爵靈修與中華文化續篇... 編輯室 (160)165~166
編者的話：保祿的宣講與台灣福傳..... 編輯室 (161)325
編者的話：司鐸年談司鐸..... 編輯室 (162)485~486

聖經

- 多難興教，多難興邦
聖保祿的時代背景..... 房志榮 (159)061~078
- 保祿回應福傳與文化適應問題
以《格林多前書》為例..... 杜敬一 (161)326~359
- 萬有復歸基督
《厄弗所書》一章 10 節新讀新解..... 黃懷秋 (161)405~429
- 保祿的基督圖像..... 穆宏志 (161)430~447
- 當代教會與聖經
一個嶄新的認知..... 張錚錚譯 (162)501~522
- 從口傳到書寫的傳承
《隨著教會禮儀讀福音》導讀..... 胡國楨 (162)523~530
- 馬爾谷福音導論..... 活水小組譯 (162)531~545
- 創造、救贖、盟約、法律
為靈修學奠基的希伯來聖經..... 房志榮 (162)546~564

信 理

- 從聖保祿宗徒到聖多瑪斯
談《神學大全》中的「肉身復活」..... 賴 効 忠 (161)391~404

倫 理

- 資本主義的道德基礎
從天主教倫理觀察..... 林 湘 義 (162)609~615

教 史

- 詠台灣天主教（並解說）..... 古 偉 瀛 (159)007~038
羅文藻主教年譜..... 陳 開 華 (159)039~060
聖依納爵神操在中國傳教區
十七及十八世紀經驗的反省..... 鐘 鳴 旦 (160)167~205
耶穌會栽培人才模式的實例
輔仁大學「服務學習」課程經驗談..... 嚴 任 吉 (160)206~224
台灣教會史與保祿福傳史的對話..... 潘 貝 頌 (161)360~390
當代教父學研究在中國..... M. Nicolini-Zani (162)616~633
教宗欽定司鐸聖年..... 編 輯 室 (162)487~488

靈 修

- 渴慕聖師
大額我略論默觀..... 黃 克 鏞 (159)079~105
正教會靈修（上、下）..... 盧 德 (159)106~126
(160)292~305
馬丁路德的靈修觀（上、下）..... 普 愛 民 (159)127~150
(160)271~291
當代靈修趨勢..... 盧 德 (160)225~270
保祿與神秘主義..... 陳 德 光 (161)448~463

創造、救贖、盟約、法律

- 為靈修學奠基的希伯來聖經..... 房志榮 (162)546~564
- 《不知之雲》：英國佚名神秘者..... 黃克鏞 (162)565~588
- 德蕾莎姆姆－懷大愛，做小事..... 盧德 (162)589~608

牧 靈

- 保祿回應福傳與文化適應問題
以《格林多前書》為例..... 杜敬一 (161)326~359
- 保祿宣講對天主教大學的啓發
文藻外語學院的校園福傳工作..... 王學良 (161)463~471
- 靜宜大學的聖保祿年..... 沈拉蒙 (161)472~478
- 司鐸年談司鐸
司鐸年牧函..... 金魯賢 (162)489~500

書 評

- 本位化：全球思維在地行動..... 胡國楨 (159)151~154
- 《正教導師談祈禱》推薦序..... 劉錦昌 (160)307~309
- 東西基督靈修傳統交會在台灣
《正教導師談祈禱》編後語..... 胡國楨 (160)310~317
- 從口傳到書寫的傳承
《隨著教會禮儀讀福音》導讀..... 胡國楨 (162)523~530

EDITORIAL

The present issue comes at the closure of the 150th anniversary celebrations of the Church in Taiwan and within the Year for Priests. Celebrations for the 150 years of the Church in Taiwan opened with a ceremony at the harbour in Kaohsiung on 17 May 2009 and closed with the mass of Christ the King at a sports stadium on the outskirts of Taipei. The mass was presided over by Cardinal Tomko concelebrating with all the bishops of Taiwan, several hundred priests and 20,000 of the faithful. President Ma of the Republic of China (Taiwan) gave an address. The Year for Priests was proclaimed by Pope Benedict XVI to run from 19 June 2009 to 19 June 2010.

Our Journal opened the celebration of the Church in Taiwan by publishing Professor Ku Wei-ying's *Elegy to the Church in Taiwan* along with a commentary (No. 159). This issue opens the Year for Priests with the Pope's proclamation of the Year and a Pastoral Letter for the Diocese of Shanghai by Bishop Aloysius Jin SJ. The Bishop's Pastoral Letter is a significant document which draws out the meaning of the priest as priest and pastor, who will give holiness (a reading of the Latin *sacerdos* as a combination of *sacer* [sacred] and *dare* [to give]). The Letter is an invitation to pray for more holy priests.

A further eight articles follow: three devoted to Scripture, three to Spirituality, one to Ethics and one to Church History.

Recently a group of people have gathered together to translate works on Scripture into Chinese. The members of the *Living water*

Translation Team are Chinese Catholics from Taiwan and North America. They aim to provide up-to-date scriptural exegesis in Chinese and plan to go further in translating works of spirituality and fundamental theology. Their first book is Raymond Brown's *Reading the Gospels with the Church*. The article "The Church and the Bible" comprises material from the first two chapters of this book. It introduces the Vatican II decree on Scripture *Dei Verbum*. Fr. Peter Hu's "Reading the Gospels with the Church" is an introduction to Brown's book whilst Marie Noonan Sabin's article on Mark is one fruit of this Team's work.

In spirituality the first article by Fr. Mark Fang uses the Hebrew Bible to provide a basis for understanding creation, redemption, the covenant and the Law. The second article by Dom Joseph Wong OSB sets out the spirituality of the *Cloud of Unknowing*, whilst the third by Dr. Ruth Yang looks at the spirituality of Blessed Teresa of Kolkatta (Mother Teresa). Dr. Yang lectures in the Theologate at Fu Jen University. These three articles are contributions to a forthcoming *History of Spirituality*.

In ethics we include an article on capitalism from the point of view of Catholic social teaching. It is written by Lin Hisaing-yi with Professor Daisy Day of the Economics Department at Fu Jen University.

The final article give a bird's eye view of patrology in China and will be of interest to those involved with the Church in China.

Special Topic

The Year for Priests

EDITORIAL	<i>Editor</i>	485
Special Topic		
His Holiness Pope Benedict XVI Proclaims a Year for Priests.....	<i>Editor</i>	487
Pastoral Letter in the Year for Priests.....	<i>Bishop Aloysius Jin Luxian, SJ</i>	489
SCRIPTURE		
The Church and the Bible.....	<i>Raymond E. Brown, S.S.</i>	501
Introduction to <i>Reading the Gospels with the Church</i>	<i>Peter Hu, SJ</i>	523
Introduction to <i>The Gospel According to Mark</i>	<i>Marie Noonan Sabin</i>	532
SPIRITUALITY		
Creation, Redemption, Covenant, Torah.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	547
The Spirituality of <i>The Cloud of Unknowing</i>	<i>Joseph Wong, OSB</i>	566
The Spirituality of Mother Teresa.....	<i>Ruth Yang</i>	590
MORAL		
The Ethical Basis of Capitalism.....	<i>Hsiang-yi Lin</i>	610
CHURCH HISTORY		
Patrology in Modern China.....	<i>M. Nicolini-Zani</i>	617
Thematic Index to Volume 41 (Issues 159~162)	<i>Editor</i>	635
Editorial.....	<i>Editor</i>	638

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA

UNIVERSITATIS FUJEN

司鐸年談司鐸

- | | |
|------------------|-----------------|
| 編輯室 | 教宗欽定司鐸聖年 |
| 金魯賢 | 司鐸年牧函 |
| 張錚錚 譯 | 當代教會與聖經：一個嶄新的認知 |
| 胡國楨 | 從口傳到書寫的傳承 |
| 活水小組 譯 | 馬爾谷福音導論 |
| 房志榮 | 為靈修學奠基的希伯來聖經 |
| 黃克鏞 | 《不知之雲》：英國佚名神秘者 |
| 盧德 | 德蕾莎姆姆－懷大愛，做小事 |
| 林湘義 等 | 資本主義的道德基礎 |
| M. Nicolini-Zani | 當代教父學研究在中國 |