

神學論集

于斌



132

輔仁大學神學論集

第 132 號

2002 年夏

總目錄見 50, 100, 130 期索引

專 題

陰性的教會圖像與靈修

編者的話：陰性的教會圖像與靈修..... 編輯室 165

專 題

- | | | |
|--------------------------------------|------|-----|
| 教會神學與女性..... | 張春申 | 169 |
| 伯爾納德基督論初探..... | 高 豪 | 177 |
| 密契主義者艾克哈的創造靈修..... | 陳德光 | 205 |
| 依納爵與神操..... | 穆宏志 | 225 |
| 黎明舞者
從 Maria Harris 的女性靈修看靈雲..... | 朱弋學 | 240 |
| 合一培育：合一的反省與建議..... | 姚翰 譯 | 256 |

聖經

主再來：忽臨與先兆

論帖前·帖後末世觀之隨機性及互容性... 劉彼得 268

教史

以巴交惡與修好之道..... 房志榮 288

書評

一本值得推薦的聖經入門

評何恭上主編的《聖經名畫》..... 房志榮 298

《聖母瑪利亞》西洋繪畫導覽

何恭上編著的又一純美畫冊..... 房志榮 310

EDITORIAL..... 編輯室 318

編者的話：陰性的教會圖像與靈修

《神學論集》的長期讀者收到上（131）期時，一定有點新鮮感，因為按照慣例，我們每隔七年半（30期）或每五年（20期）更換一次封面及封底。現在恰又到了換門面的時機了。我們希望這個新的封面，能表達中華文化區域中的「智慧型宗教」所願表達的「和諧」境界。因此特選了國畫的花草圖案作底，四季各期分別以「春梅」、「夏蘭」、「秋菊」、「冬竹」作為基本的圖案，並以大篇幅「留白」的方式，給人大大的想像空間，象徵出宇宙萬物一體的意境。正如孔子對天在宇宙萬物間運作的成效，如此讚歎說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉！」（《論語·陽貨》）

神學的目的，是在使人能從各種面向、各種角度去體悟「天主對人的救恩運作」。其實，人若真要體悟天主的運作，這是一種「神聖經驗」，「只能意會，無法言傳」正是這種神聖經驗的最佳寫照。因此，神學為達其目的，理應多求助於「想像的秘思性模式」（nocturnal, mythological mode of imagination and fantasy）的象徵語言，而不是以「學術的理性思考模式」（diurnal, rational mode of scholarship）的邏輯語言為主。

藉著這套新的封面，《神學論集》表明我們繼續自我期許的發展方向，就是要把救恩史上發生的天人關係，以更多中國人所慣用的象徵語言呈現出來，來幫助以華語模式思考人生問題的讀者們，有機會真實地從多面向、多角度來體悟天主的救恩工程，耶穌基督以逾越奧蹟所彰顯的天主愛情正是這救恩工程的高峰。

基督信仰世界的靈修傳統，長期受到剛陽氣息極濃的「天

父觀」、「基督論」及「教會學」等神學語言的影響，使得天父、基督，以及基督徒共融生命體（看得見的體制教會）……所展現的面貌，似乎都缺少了柔和、慈愛等女性特質的一面。因此，雖然我們一直常以「慈母」來形容我們的「教會」，但是「她」所展現給我們的面貌以及給我們的印象，卻是「嚴父」多於「慈母」。因而，生活在這「嚴父教會」中的天主子民，不論男女，所表現的靈修意境多以男性特質的優長因素為依歸。

假如把這個天父、基督、教會、靈修等方面的剛陽特質絕對化，那麼聖經中的象徵語言就無法全面發揮功能，人們體悟天主的面向及角度勢必會受到很大的限制。

因此，本期規劃了「陰性的教會圖像與靈修」這一專題，希望為讀者提供一個更廣的視野：以柔和、慈愛為基底的女性特質，來體悟「天主父（母）」、「基督與聖神」、「慈母教會」，以及「重視女性特質的基督徒靈修」。

本專題的第一篇文章是張春申神父的〈教會神學與女性〉，他自新約聖經的教會陰性圖像作為探討的出發點，在神學方面肯定新約教會本質上是陰性的。但，新約所描繪的女性特質，卻局限在當時的社會共識上，並不合乎我們現代人所理解的意義，尤其當時社會中「妻子應對丈夫的順服」的觀念，更不可取。這是如今教會學在發揮教會陰性圖像時，應注意的一點：**女人並非男人的附屬**。現代心理學及靈修學上都強調「陰性特質不只存在於女性身上，身心健康的男性也應透顯出這陰性特質」。所以，作者的結論是：教會神聖的「母親畫像」該由全體教會成員，不論男女，共同活出來。

接著三篇，回到教會歷史中發掘三個靈修傳統，試圖反映其時代意義。首先，由高豪修士以嚴規熙篤隱修會會士的身分，給我們介紹「伯爾納德的基督論」，誠如一些聖經學者認為《若望福音》是靈修式的福音作品，伯爾納德的基督論正是靈修式

的基督論。高豪修士將伯爾納德「在愛中與基督結合」的理念，以及「在默觀中達致合一的經驗」，介紹給中國基督徒參考，這是研究「一體範疇」的基督論或是靈修反省上一個值得推薦的前例。

其次，由陳德光老師向讀者介紹「中世紀密契主義者艾克哈創造靈修」的理論基礎，這種靈修理論以《若望壹書》中愛的真精神來強調，基督徒在靈修道路上，不僅要作「貞女」，更要作「妻子」，如妻子般地在人靈中產生和孕育天主聖子。雖然在中世紀時曾遭受到很大的誤解，但在今日，人們強調「聖俗不二」及「生活就是道場」的時代，卻是很值得推介的靈修進路。當代的德日進、牟敦（Thomas Merton），以及其他許多藝術家與生態學家等，都在提倡這種「創造靈修」的修為。

而後，由穆宏志神父以「神操」推行者的身分，根據依納爵親自寫的《自述小傳：心靈日記》內容資料，將「神操」精神細細詳述。

第五篇文章題名〈黎明舞者〉，是朱弋學修女以當代靈修大師盧雲神父的生平為例，簡要地介紹了 Maria Harris 以女性的性靈成長特質作為出發點，所談的靈修歷程（甦醒→探索→創生→憩息→滋養→傳承→蛻變），這個說法並沒有脫離傳統靈修學的理論（煉路→明路→合路），但更適合藉以應用到今日平信徒入世靈修之上。而且，盧雲正是在廿世紀後半葉裡，以生命成功地見證了自己理論的靈修及牧靈神學作家。以盧雲的生平來印證 Maria Harris 的理論，更證明了女性靈修學者所提倡的所謂「女性靈修」，不單單是女性的專利，男性基督徒也應慎重考慮，使自己的靈修生命得到助益。

接著我們提供一份「對合一運動提出反省及建議」文件的中譯文，這是羅馬天主教會與普世教協（WCC）聯合工作小組，於1993年5月20日發表的研讀資料。文件中提出基督教會分

裂的歷史事實，並呼籲「合一」乃是不斷的學習過程，要求忍耐、謙遜及持久的探索，實踐「合一」最重要的是建基於「共融」上的教學，最後也指出向其他宗教開放交談的必要性。

以上六篇文章，加上房志榮神父的兩篇「書評」，構成本專題的主體。一面欣賞繪畫藝術，一面體悟天主救恩工程的意涵，這也是透過「想像的秘思性模式」象徵語言，獲得神聖經驗的途徑之一。

此外，本期還刊出「聖經」及「教史」類的文章各一篇：其一，〈主再來：忽臨與先兆〉是香港浸會大學宗教哲學系的劉彼得教授所作，他不贊同某些聖經學者動輒質疑聖經作者的真確性，因而試圖以當代聖經詮釋學的方法調和《帖撒羅尼迦前書》及《帖撒羅尼迦後書》之間，對主再來的時間的快慢差距。本文為中文神學讀者示範了一次當代釋經學的應用。作者在聖經篇名及辭彙上採用新教《和合本聖經》的譯法，編者未予改動，「帖撒羅尼迦」就是《思高聖經》的「得撒洛尼」。

其二，〈以巴交惡與修好之道〉乃房志榮神父從歷史角度看今日中東「以色列與巴勒斯坦衝突」的一篇文章。他從十九世紀末的現代錫安主義（希伯來人的復國運動）的產生談起，經過兩次世界大戰，以及之後的當地政治因素的演變，直到1967年「六日戰爭」以色列大勝以後巴勒斯坦人的「屯墾區」問題，這些都是促成交談無法順利進行的心理障礙。作者還以長篇幅分析2001年夏隆當選以色列新總理前後幾年的情勢，並分析出「以色列的安全有賴於巴勒斯坦人民的自由，和對待他們的公平和正義」的見解。

教會神學與女性

張春申¹

本文作者從出自新約聖經的教會陰性圖像為探討的出發點，在神學方面肯定新約教會本質上是陰性的。但，新約所描繪的女性特質，卻局限在當時不合乎我們現代意義的社會共識上，尤其當時社會中「妻子應對丈夫順服」的觀念，這是如今教會學在發揮教會陰性圖像時，應注意的一點：女人並非男人的附屬。現代心理學及靈修學上都強調：「陰性特質不只存在於女性身上，身心健康的男性也應透顯出這陰性特質。」所以，作者的結論是：教會神聖的「母親畫像」該由全體教會成員，不論男女，共同活出來的。

導 言

這篇文章的內容，主要在我教授教會論神學的課堂中正在講授；同時一部分是自從去年起，我在《見證》月刊上發表的一系列關於教會論的短篇文章中。

《見證》的讀者應該發現，我寫的教會是「她」，而不是「他」或「它」²。而且我也這樣說過：

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² 參閱：《見證》2001年十月號，11頁。

「在此專欄中，主要是寫教會的陰性圖像。因為，今日在普世教會中，陽剛之氣較強。最顯明的，可以當今教宗為例。他的發言，以及各處朝聖，予人尊威的陽剛感，即使他好像一身是病。而我們的地方教會，往往提出的是聖統制，也顯不出陰柔的模樣。……³」

但是由於「專欄」的寫作起初僅有一個腹稿以及初步的構想，因此並無非常連貫的系統，直到最後階段，我又多一些領悟，正好趁這個機會吐露出來。

一、教會的陰性圖像與女性的時代意義

2002年元月、二月、三月的三期《見證》中，「教會的畫像」發表了〈貞潔的童女〉、〈基督的新娘〉、〈神聖母親教會〉三篇。其時，我又在神學院開教會神學的課程，其中第一部分即是「教會的圖像」。所有圖像都出自新約聖經，一一探討過程中，使我深深感覺新約教會本質上是陰性的；上面三張畫像顯而易見。其實由於教會出自天主聖三，由耶穌基督建立，她不能不是陰性的。尤其當「建立」這個概念無法根據社會與法律去說，它更是應從耶穌自己的生命過程來確定時，教會實在並非別的，只是由祂集合的男男女女結衆而已。於是主耶穌與教會之間，無論如何，出現一個並不完全對稱的比例，因為每張教會圖像都假定她的附屬本質。她是陰性的（此出於古代教父以月亮比擬教會；基督是太陽），理論上這並無困難，教會的來源便是這樣。這絕對算不得是一個大發現。

不過，如上所說，當我有此發現時，正好在寫教會的三張女性畫像。由於近年來對於女性神學略有接觸，不免因此多加附註。比如在〈貞潔的童女〉一文中，我寫了這樣一段：

³ 同上。

「首先，我們必須肯定今日女性神學強調的課題，所謂男女平權；同時也指出父權傳統並不符合聖經教導。不過另一方面，誰也不否認男女有別，各具特質。究竟以怎樣的模式來指兩性之間的互動，便變得複雜起來了，但不必在此繼續討論，雖然平等是必須的。至於在教會學中，『貞潔的童女』畫像，乃是表達教會與基督之間的關係。人間一般婚姻，以丈夫與妻子的關係；尤其當今時代的平等觀念，都無法用來詮釋教會與基督了。這裡已經屬於聖經與神學領域。⁴」

因此，詮釋類似的圖像時，甚至閱讀那些圖像時必須一方面確定教會學意義，另一方面超越寫作時代的社會學意義了。比如保祿《致厄弗所人書》中一段有關「丈夫與妻子」及「基督與教會」；加上兩組之間的比照，寫得如此糾纏一起，實在難分難解。根據我們上述的詮釋，大概只能簡單地說：**經文中的教會學是信仰的標準，當時的社會學則應另作別論，至於二者比照更需澄清。舉例而論：**

「你們作妻子的，應當服從丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎樣服從丈夫。」（弗五 22~24）

在這段經文中，所表明的教會學是明顯可靠的；但，其中所呈現的社會學、甚至基督信仰中的社會關係，一定都不是符合現代的社會意義。真正的核心問題在於**丈夫並不是妻子的救主！**再次舉例而論：

「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄自己，以水洗，藉言語……。作丈夫的也應當

⁴ 《見證》2002年正月號，8~9頁。

如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗五 25~28）

是的，基督愛了教會，這是基督學和教會學的豐富信仰內容，甚至我們可說保祿寫得很美；但對此下文也有反省。然而自社會關係，甚至基督信仰中的夫妻關係而論，那能有丈夫如此「愛」妻子的？另一方面，以「頭和身體」來比作「丈夫與妻子」也是今天的社會學難以接受的。再舉個例子來做結論：

「總之，你們應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」（弗五 33）

爲什麼不說「至於妻子，應該各愛自己的丈夫，就如愛自己一樣」呢？

總之，保祿的教會學非常傑出，至於當時的社會學以及對於女性的觀點，卻非〔時時處處都可被接受的不變〕標準，如同他常爲今人詬病的「命令」一般⁵。

當然，我們也不必對此過分批判，反而應當注意我們也都生活在時空中間，受到時代限制。惟有耶穌基督，祂是「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）。

以上結束了本文「教會神學與女性」的第一個思想。

二、教會學的現代化工作

本文的第二個思想與第一個相似，卻又有不同的方向。誠如前文所說，新約聖經中教會的圖像都是陰性的，由此表達她的「所是」或「應是」；「所有」或「應有」；「所爲」或「應爲」。不過，這類的表達也能侷限於新約作者的時代背景或生活實況，爲了適應現代人的文化，有必需改良的地方；尤其那些與女性有關的教會圖像更應受到注意。這便是我們討論「教

⁵ 參閱：格前十四 33~35。

會神學與女性」的第二個思想。

爲了具體說明，仍舊回到那段《致厄弗所人書》中去，在「基督與教會」跟「丈夫與妻子」，以及「頭與身體」一連串的對比討論中，保祿描寫基督愛教會，而犧牲自己「好使她在自己面前呈現爲一個光耀的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成爲聖潔和沒有污點的。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子……。」（弗五 27~28）

無疑地，「光耀的教會」屬於靈性方面，不過描繪她如同保祿時代的美女：她面容很漂亮，沒有瑕疵；她皮膚很光滑，沒有皺紋；她是這樣的完美，沒有其他類似的缺陷。不知道今天的女性神學家們，對這樣的形容有何感想？我以爲如此描繪是不夠現代化的水準，因爲今天我們說的完美的女性，並非「花瓶」。

那麼，今日的教會學又將如何從事這類現代化的工作呢？或許這得與女性神學合作，討論教會中婦女的角色。無論如何，教會學必須對此有所意識。我在《見證》的 2002 年二月號發表的〈基督的新娘〉可以視爲一例，在此引證全文，然後再作說明⁶：

新約最後一部書《默示錄》的結尾，當耶穌基督說完了話，「聖神和新娘都說：『你來吧！』」（廿二 17）新娘即是教會，她與聖神同聲共氣，呼求新郎基督的來臨。於是基督新娘的畫像在全部聖經：舊約與新約的終點彰顯了出來。其實，在耶穌公開生活之初，洗者若翰也有所示：「我不是默西亞，我只是被派遣作他前驅的。有新娘的是新郎；新郎的朋友，侍立聆聽，一聽得新郎的聲音，就非常喜樂。」（若三 28~29）

⁶ 即使已在《見證》中讀過了讀者，也能在本文的脈絡裡看出本文處理的問題。

聖神和新娘教會的關係該是我們多加揣測的；傳統常說天主聖神是教會的靈魂，那麼教會得是肉身了。另一方面，教會又是許配給基督丈夫的貞女。因此我們必須走前一步細看教會新娘的姿態、傾聽她的綸音。也許一節《聖詠》，首先可以用來作為教會在禮儀中對基督詠讚的歌聲：「我以心靈湧溢優雅的言辭，向我君王傾吐我的讚美詩；我舌好像書寫流利的妙筆。」（詠四五2）的確，教會是聖事，尤其是在禮儀中間，她感受三一天主的祝福，自己滿受恩愛，於是出自靈魂深處的力量，觸動她載歌載舞；或是朝拜、或是感恩、或是懷念、或是禱告。然而也在禮儀中間，她思想起「新郎從他們中間被劫去」（谷二20），於是滿懷聖神的憂鬱（弗四30），她會哀悼、流淚、痛哭，甚至失聲。

新娘的靈魂是聖神，因此她把一切有關耶穌的故事，完全記憶在自己心中，一點也不遺忘。其實聖神便是她的記憶，引她進入一切真理（若十六13）。她鍾愛耶穌，所以向人講起祂時，常常娓娓動聽猶如福音；她切願往天下去，應用各種言語教導所有的人成為門徒，與她一起共事唯一的主基督。然而當新郎被劫，受人排斥時，教會甘願為祂殉道流血，如同基督為她做的一樣（參：弗五25）。新娘之所以能夠如此，因為聖神是她的靈魂。聖神好像「火的舌頭」停留在她身上（參：宗二3）；祂又像風，風隨意往那裡吹，教會隨著聖神同行。的確，為了新郎耶穌的使命，新娘教會滿腔熱火，身不由己地奔波，因為聖神是福傳的主要推動者⁷。

教會新娘被聖神裝飾得非常美麗。她身穿七色彩衣，稱之為智慧和聰敏、超見和剛毅、明達、孝愛和敬畏，首先是為了奉侍新郎基督，以及牧養祂的羊群，而且祂「還有別的羊」（若十16）。於是她成了牧羊女，陪伴新郎臥在青綠的草場，走近幽靜的水旁，踏上正義的坦途……（參：詠廿三），於是我們

⁷ 參：教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭第三章。

不能不想起舊約聖經中的那首「雅歌」。它早被經師視為天主和以色列之間的象徵；新約時代則將它用來詮釋基督新郎與教會新娘的愛戀；而神秘學家則在歌中經驗天人之間的最高境界。然而，為我們最重要的是，教會不只在禮儀中偕同基督朝拜天父，在福傳時向人類宣講基督，而且由於基督的命令而服務，她不求事奉而只求奉事。教會不是主，她是基督建立的，沒有片刻可以與祂分離。基督的新娘僅是一張畫像，使她活出新娘面貌的是天主聖神，祂好似她的靈魂。至於基督，則是她的頭，她自己是身體。天主聖神是基督派遣的，為的是使教會與自己結合，活出頭的面貌。這誠是奧蹟。（參：弗五 22~33）

然而，耶穌基督自己已經完成了祂歷史中的過程，升入與天父同處的永恆懷抱，雖然祂藉聖神的運作，陪伴教會；但是她卻正在旅途之中。她為基督懷有子子女女，如同所有「受造物都熱切等待天主子女的顯揚」（羅八 19）。原來他們尚未圓滿地誕生。於是「新娘和聖神都說：『你來罷！』」這是期待基督新郎光榮地來臨的呼聲。事實上，旅途中的新娘早已成了神聖的母親。教會的畫像許許多多，但歸根結底，終究只有一張畫像，她是奧蹟！

初步觀察，這裡的「基督的新娘」已非花容玉貌，而是禮儀中的歌詠者、講解教理者、哀悼苦難者、殉道流血者、靈修德行著、神秘經驗者、懷抱子女者、期待永生者；整體地看，她該是受到今日女性神學所肯定的角色。可見神學也能根據現代人的男女平權文化，對教會另作肯定，另畫一幅圖像。這便是本文的第二個思想。

三、教會中男女成員共同活出慈母教會的圖像

最後，我們不能不加上第三個思想。不錯，新約聖經中教會的本質是陰性的，但誰去活出那些圖像呢？即使那三個以女

性描繪出來的圖形：「貞潔的貞女」、「基督的新娘」與「神聖母親教會」，並非只是女信徒的圖像，由她們爲此作出生活見證。這是不正確的。

教會是基督召集的所有信者，包括男男女女；三個圖像也得在男信徒的生活中實現出來；否則我們將有男性教會與女性教會分開的兩個教會。當然男女信徒有別，因此表達教會圖像也有差別，不過表達出來的是同一教會，雖然她本質上是陰性的。因此尙得引證一段文字，作爲結束第三個有關「教會神學與女性」的思想⁸：

「教會是神聖的母親，但誰去活出母親的畫像呢？基本上可說所有基督信徒應該共同塑造母親的形像；但是慈母教會更應由那些教會中負有聖職的人注意與表達，因爲他們往往只有嚴父，甚至酷吏的面容。這也不必多加說明了。」

⁸ 《見證》2002年三月號，9頁。

伯爾納德基督論初探

高豪¹

本文作者以嚴規熙篤隱修會會士的身分，給我們介紹伯爾納德的基督論，誠如一些聖經學者認為《若望福音》是靈修式的福音作品，伯爾納德的基督論正是靈修式的基督論。作者將伯爾納德的「在愛中與基督結合」理念及「在默觀中達致合一的經驗」，介紹給中國基督徒參考，這是研究「一體範疇」的基督論或是靈修反省上一個值得推薦的前例。

前言

「耶穌，我口中的蜜，耳中的樂，心中的悅」²。

當在廿一世紀，我們來回顧教父傳統的基督論時，無疑伯爾納德(Bernard of Clairvaux, 1090~1153)是一個適當的例子³。正如在1953伯爾納德逝世八百週年時，教宗碧岳十二世發表的《甘甜如蜜的教會聖師》⁴(*Doctor Mellifluus*)通諭中指出：伯

¹ 本文作者：高豪修士，嚴規熙篤隱修會會士。

² 見：《伯爾納德著作》(聖母神樂院出版)第一卷：註釋《雅歌》講道，十五章6節。

³ 伯爾納德專家若望·雷內克(Jean Leclercq)以為伯爾納德的神學是「教父神學在十二世紀的延續」，他並指出伯爾納德在修院傳統上發展以愛為軸心的神秘神學。見 Denis Parkasfalvy, "Bernard's concept of the Spiritual life", *Analecta Cisterciensia*, 1997, p.12.

⁴ 伯爾納德的雅歌釋義是先在修院講解，後筆錄成集，廣傳於教會中，「甘甜如蜜」是他的讀者們所給予的讚譽。見 John Eudes Bamberger, "The Influence of St. Bernard's", in *Cistercian Quarterly*, vol 25:1,

爾納德是「教會的聖師，……最後的教父，但不遜於前者」⁵，更好說他是繼承在他之前的教父傳統。他的教導主要來源還是聖經和教父的著作，尤其是受奧利振、奧斯定、教宗額我略一世及聖本篤會規的影響⁶。在這個前言中，讓我們來回顧他的背景、寫作方式，以及基督論的一些特點。

首先，伯爾納德出生的十一世紀，在教宗額我略七世（1020~1085）所推動的革新下，促使教會內展開靈修更新的運動。熙篤會就是在期盼回到原始聖本篤會規的精神，實踐祈禱、神聖閱讀和工作三方面平衡的修院生活下，於1098年在法國東部熙篤地方，建立所謂的「新隱修院」⁷。伯爾納德是初期熙篤會的第二代成員，明谷修院的院長、神秘家、宣講者，也是修院作家。

我們能認識他的基督論，最主要是藉助於他的著作。伯爾納德所有的作品也是教父們慣有的形式，論文、信函、禮儀講道集和聖經釋義。他的表達是具體、豐富、生動的，且慣常保持在聖經語言的範圍內。麥克·克西（Michael Casey）以為伯爾納德不但熱愛聖經，勤於神聖閱讀，並且熟記禮儀中所宣讀或詠唱的聖經片段，他能很流暢地使用這些章節在他的著作，並自然鑲嵌到他的靈修經驗中⁸。伯爾納德相信聖經的整體性（Unity of Scripture），他採用教父寓意釋經方法來闡明隱含的

pp.105~7.

⁵ Pius PP XII, *Doctor Mellifluus*, Encyclical Letter, 1953.

⁶ Jean Leclercq, *The History of Christian Spirituality* (Burns & Oates London, 1968), vol. II, pp.193~94.

⁷ 同上，pp.187~88.

⁸ Michael Casey, *Athirst for God*, (Cistercian Studies Series [CS] 77, Cistercian Pub.), pp.22~26。作者是 Australia 熙篤會院副院長。

意義，而他尤其是從不同出處的聖經章節來闡述基督的奧秘⁹。

有關伯爾納德的基督論，其中一個要點是和他的人學緊密相連¹⁰。人學可以說是他神學反省的起點，與基督論的前導。他闡釋了人的自我認識，在心理上的發展，接納天主恩寵的工作。他檢視天主所給予人的三種的自由：包括自由意志，因原罪，人失落擺脫罪惡、痛苦的自由，人體會自己的傾向於罪，與身處可悲的狀態。而人回歸天主的動力，就是愛，伯爾納德教導的核心就是愛，天主是愛¹¹，因祂憐憫人，聖子降生來拯救人；在人方面，所有的救恩工作就是經由愛使人由不相似天主的領域回復相似祂¹²。他的人學可以說是和基督論相互重疊的。

其次，研究伯爾納德的基督論，我們要特別了解他在禮儀講道集和《雅歌釋義》中所描繪的基督面貌。尤其八十六章《雅歌釋義》（1135~1153）是他晚年的代表作品。他藉著《雅歌》章節，闡釋聖言與教會和個別靈魂之間，就如同新郎與新娘愛的關係。伯爾納德發揮他的神秘經驗，描繪了聖言與靈魂間的結合與神秘婚姻的主題，將天人之間愛的關係，淋漓盡致的表達¹³，這也是他基督論中非常突出的一個特色。

毫無疑問的，基督論是伯爾納德思想的重心，我們在伯爾

⁹ J. Leclercq, 前引書, 193 頁。

¹⁰ 伯爾納德早期的論文《論謙遜與驕傲的等級》（1124）、《恩寵與自由意志》（1124）和《論愛天主》是他最有系統，是現今用來討論他人學的作品。

¹¹ 吉爾松以為《若望福音》及書信中有關「天主是愛」的思想，是伯爾納德有關愛的教導的基石。見 Gilson, *The Mystic Theology of St. Bernard* (Sheed and Ward, 1955), pp.21~23.

¹² J. Leclercq, 前引書, 195~96 頁。

¹³ Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Cornell Univ. Press, 1990), p.73.

納德對基督面貌描繪中可以找到一些要點，作為廿一世紀基督論的參考與協助。

首先，在廿世紀，經過梵二大公會議，教會日益重視聖經及教父的重要性，我們可以在廿一世紀藉著伯爾納德的著作，來認識如何由聖經及教父寓意釋經方法來描繪基督的畫像。

其次，廿一世紀基督論所傾向整體的協調，在理智與愛、思考與默觀、鑽研與體驗神學方法上的平衡。伯爾納德的基督論藉著教父「智慧模式」¹⁴的神學方法，不僅著重思考反省層次，也幫助人去愛基督；不僅是認知的，也是抒發對基督的情感；基督不但是理解的對象，也是效法的對象¹⁵；他引導他的聽眾默想基督的人性，效法祂在世生活的榜樣和其德性；但也進一步引導他們默觀復活、升天的基督，與不受時空限制的基督相遇¹⁶。他的基督論很能貼切於新世紀神學的整體觀，值得作為參考的對象。

第三、伯爾納德個人與基督相遇的靈修經驗，是構成他基督論的重要因素之一。他不但藉自己的經驗燭照聽眾或讀者的心靈，也引導他們反省基督在其生命史中的救恩工作，並鼓勵他們藉著個人的祈禱、神聖閱讀，與團體的禮儀慶祝和基督在

¹⁴ 熙篤會現今的總長，也是伯爾納德專家奧立佛拉神父（Bernado Olivera），他解釋十二世紀修院神學的本質是採用教父們所稱的「智慧模式」（Sapiential model），和其後的經院神學相比：(1)它更強調自我的知識和天主的知識不可分離；(2)更著重與天主相遇的經驗；(3)更由愛的觀點來看啓示的真理；(4)修院神學和其生活不可分離，更看重生活中的智慧；(5)更強調對「天主聖三」奧秘的尊敬。見：Bernado Olivera, “Help in Reading Bernard”, *Word and Spirit* (a monastic review, 1990), vol. 12, p.12.

¹⁵ 參考 Joseph Wang, *Logos-symbol in the Christology of Karl Rahner* (Las Roma), p.269.

¹⁶ M. Casey, 前引書，207 頁。

生活中相接觸，以便在靈修上成長。他的方式能幫助廿一世紀的基督論，如何在神學反省與靈修上做整合。

在這篇文章中，我們也以伯爾納德慣常使用的方式，先探討人學與基督論的關聯，接著再進入與基督論有關的主題，整個綱要如下：

- 一、人學與基督論的相關
- 二、伯爾納德對基督奧蹟的描述
- 三、基督的名號
- 四、與基督的結合
- 五、結語

一、人學與基督論的相關

伯爾納德的基督論是與他的人學密切相關的，他在聖經及教父的基礎下，反省人是什麼；人因罪而失落的情況是如何；而他所關注的重點是有罪的人如何回歸天主，這正是人學與基督論的重疊處，基督的奧蹟正是天主對有罪人類情況的回應。

（一）人是什麼？

在他早期的著作《論恩寵與自由意志》與晚期《雅歌釋義》八十到八十三章，伯爾納德在聖經的基礎上，探討「人是按天主的肖像與模樣所造」（創一 26）的意義。他以為只有基督可以稱為天主的肖像，因為天主的肖像是與天主同一本體，天主擁有無限的美善；而伯爾納德用「相似天主的肖像」來描寫人，天主是至高與至純一的，人的存有和天主的存有雖有區別，但人能參與和分享天主的生命，也因人與天主的相似性，人分享了天主的尊嚴與光榮¹⁷。人是按天主的肖像與模樣所造，所以

¹⁷《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八一章，216~221 頁。

伯爾納德對人能接受天主的恩寵抱持著樂觀的態度，縱然人因原罪失落了原有的模樣，人仍有本能接受天主和我們的近人，人能趨近天主，尋找天主，並渴慕與天主的合一。

(二) 人因罪而失落的情況

伯爾納德是受到奧斯定傳統的影響，他將人類的原罪與亞當相連結，人因為濫用了自由意志，失落了原有的模樣，生活在與天主不相似的領域中。人失落了原有的單純性，體驗到內心的掙扎，經驗到犯罪的可能性；肉身的痛苦與死亡取代了原有的不死的幸福；人與近人和天主的關係，也受到斷傷¹⁸。

(三) 有罪的人如何回歸天主

在伯爾納德的著作中，他更關注的是有罪的人如何回歸天主的問題，他將人得救的問題置於首要的反省對象。他以為人回歸天主的起點就是聖本篤會規第七章所描述的「謙遜」，這就是人的自我認識¹⁹，了解人的尊嚴，也了解原罪的後果。認識人本身是按天主的肖像所造，對恢復因原罪受污損相似天主的肖像抱持希望；但另一方面，也了解人失落的悲慘，人不是憑著自己的力量，能得到治癒²⁰。這種自我的認識，幫助我們了解個人的處境，也對我們的鄰人加以憐憫，這引導我們去皈依天主，並朝向回歸天主的正確路途奔馳；另一方由於自我的認識也讓我們體會天主救恩的必要性，尤其祂藉著耶穌基督在我們身上的救恩工作。

¹⁸ Roch Kereszty, *Relationship between Anthropology and Christology- St Bernard, A Teacher of Our Age* (Analecta Cisterciensia, 1990), p.275.

¹⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：論謙遜及驕傲的等級，四章，20頁。

²⁰ 吉爾松，《聖伯爾納德皈依天主的旅程》（任佩澤譯，聖母神學院出版），16頁。

二、伯爾納德對基督奧蹟的描述

伯爾納德對基督奧蹟的描述可以用二個名詞描繪，一個是下降，聖言的自我空虛，他的降生成人，直到死在十字架上，達到下降的最極限；一個是上升，由復活開始，直到升天、遣發聖神。麥克金教授（Bernard McGinn）指出有關伯爾納德基督工程中下降與上升主題中的意義，基督下降到人間，是實現救援的計畫；而祂的上升是同時使得被救援的人類得以提升，並分享祂的光榮²¹。

（一）下降

伯爾納德在描述基督救恩工程中，在下降的部分有三個重要的關鍵：一個是基督空虛自己，降生成人；第二個是祂爲了愛我們，捨棄自己，被釘十字架上；第三個是經由基督的死亡，爲我們帶來的救贖。這三者是緊密相連的²²。

1. 降生的奧蹟

（1）爲什麼聖言降生成人

伯爾納德在討論爲什麼聖言要降生成人時，是注意到救恩史的幅度，在創造中，天主將自己給予了人類，人是天主的肖像和模樣；降生奧蹟是天主再一次把自己給予了人類，藉著降生的聖言使人得以再造²³。

伯爾納德描繪降生成人的基督，祂具有憐憫與謙遜。他慣常使用天主的憐憫（Misericordia）和人可悲的狀況（Miseria）

²¹ M. Casey, 前引書，239 頁，註 204。麥克金是芝加哥大學教授。

²² David N. Bell, *Many Mansions: An Introduction to the Development and Diversity of Medieval Theology* (CS 146, 1996), p.216.

²³ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，五章，18 頁。

來對比²⁴。因著天主的憐憫，聖言下降到人可悲的狀況，是要來尋找祂失散的羊群（路十五 4）²⁵；祂點燈來尋找失落的「達瑪」（路十五 8），即是受罪惡污損的人，人在祂內得以變化、更新²⁶。祂來是要醫治受創傷的受造物，因為他們都是藉著祂而創造的²⁷。

伯爾納德認為，藉著天主上智的安排，聖言降生成人成為天主救援人類許諾的實現。先知們預先知道，並親自預報默西亞的來臨，正如在《雅歌釋義》第二章，他引用耶肋米亞先知的話說明了「在救世者降生之前，天主並沒有把自己對人類所懷有的和平計畫，隱瞞當時的聖者」（耶廿九 11）。伯爾納德在《雅歌釋義》中多次使用和平（Pax）這個字，他願意為我們指出聖言降生成人為我們帶來和平。聖言降生人成的目標，是要建立人與天主間共融的基礎，就如《哥羅森人書》所講「藉著祂使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著祂十字架的血立定了和平」（哥一 20）。基督是天人的中保²⁸，祂要帶給人和平，而這個和平是天主與人之間的合一，也是促使人與人之間的合一。

伯爾納德在《雅歌釋義》第二章講到天主子變成人子，使得人能經由降生的聖言認識天主、接近天主，並回歸天主。為伯爾納德而言，耶穌基督為我們啓示了天主的面貌²⁹，祂變得

²⁴ 吉爾松，前引書，39 頁。

²⁵ *St. Bernard's Sermon* (Mount Melleray, 1950): First Sermon for the Advent.

²⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論恩寵與自由意志，十章，28~29 頁。

²⁷ *St. Bernard's Sermon* vol. II: First Sermon for the Ascension.

²⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，四八章 6 節，163~164 頁。

²⁹ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八章 5 節，55 頁。

像我們，使我們能接受祂；祂接受了人性，所以我們能瞭解祂³⁰。

（2）聖言如何降生成人

在伯爾納德的降臨期、聖誕期的道理中，他非常美妙描述基督如何誕生。慶祝耶穌基督的誕生，也在表彰聖母的參與降生的奧蹟，瑪利亞答覆天主的邀請，使聖言得以降生成人，伯爾納德稱讚瑪利亞的靈魂與肉身都是天主所預選的，她是童貞與母親奇妙的結合³¹。

伯爾納德也宣講耶穌基督是天主性與人性奇妙的結合，這是三位一體的天主，為顯示給我們，所實現最特殊、高妙的計畫。而天主父以其上智，讓聖言默然無聲的來臨，降生在馬槽中，他說到：祂原是富有的，為我們成為貧窮的；祂雖是偉大的上主，但為我們成了嬰孩³²。伯爾納德常把耶穌基督的誕生和他成長的過程，直到祂的苦難聯繫起來，就如他在聖誕日第一篇講道，描述基督的降生，是為我們帶來取之不盡的活泉，而這水泉，也經由祂在十字架被釘的傷口流出，滌除我們的罪污。而伯爾納德尤其描繪耶穌基督在世時，是完美的人，祂的謙遜超越眾人，祂使自己屈居於眾人之下，在納匝肋屬瑪利亞和若瑟管轄直至十二歲；然後我們看祂在成年，在約旦河邊，屈身在若翰洗者的手下³³；最後被釘死在十字架上，達到謙遜的極點³⁴。

³⁰ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五三章 7 節，211 頁。

³¹ 《伯爾納德著作》第四卷：聖誕節前夕第三篇講道，88~89 頁。

³² 《伯爾納德聖母讚》（聖母神樂院出版）：天使奉差遣第三篇講道，97 頁。

³³ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五三章 8 節，213 頁。

³⁴ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十一 7 節，81 頁。

2. 追隨被釘的耶穌

伯爾納德在他的宣講中，頻頻引證了聖保祿書信的章節：「我只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二 2），以及「至於我，我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀」（迦六 14），而一個最好的例子是在《雅歌釋義》第四十三章，他講到：我最高超的哲學就是認識耶穌，而且是被釘死的耶穌。為伯爾納德，在他的著作中，他採用了反襯句，來說明在十字架上被侮辱不成人形的耶穌，正是天主子，就如：

「她(教會)見到聖父的獨生子，為自己背負十字架；她見到威嚴的主被鞭打被吐污；她見到生命和光榮的主，被鐵釘穿透手足，被長槍穿過肋旁，飽受凌辱；最後見到那可愛的靈魂為自己的朋友捨掉性命。³⁵」

在《雅歌釋義》第廿八章，他藉著《雅歌》的章節「我雖黑卻秀麗」（雅一 5）來說明，人肉眼所見在十字架上受盡侮辱，又黑又醜的上主僕人，只有在信德內，才能辨認出祂的秀麗。正如百夫長大聲呼喊說：「這人真是天主子」（谷十五 39），因為他在這麼多不利的跡象下，仍能認出尊威的主。

天主子為我們被懸在十字架上，為伯爾納德而言，這是一個自我貶抑的記號，正如他所說：光耀威嚴的天地主宰，取了肉軀，被判死刑，且受被釘十字架的污辱，這是多麼大的謙遜，這是何等的俯就³⁶。

伯爾納德引用了依撒意亞先知的話：「他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口，如同被牽去待宰的羔羊」（依五三 7），耶穌在十字架上忍耐所受的痛苦，祂既不向遣發祂的天主父發

³⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，三章，10 頁。

³⁶ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十一章 7 節，80 頁。

出抱怨，也不向嘲笑祂的人怒罵³⁷，祂更不接受除免痛苦的誘惑。「祂既是以色列的君王，如今從十字架下來」（瑪廿七 42），伯爾納德對照了耶穌所受魔鬼的試探，「如果你是天主子，就從殿頂跳下去」（瑪四 6）。耶穌基督既為拯救我們，祂甘願忍受痛苦，在十字架上恆心至死，以便完成救贖人類的工程³⁸。伯爾納德引用「基督聽父命致死」（斐二 8），來說明十字架是服從的標記，耶穌被釘十字架是「從所受的屈辱中，親身體驗到服從（希五 8）」³⁹。

而十字架更是愛的標記，為伯爾納德，耶穌的被釘，揭開天主仁慈的機密，他講到：「天主，有什麼比你的傷口更顯露你的仁慈，你的良善，和你的無限慈憫呢？」⁴⁰十字架不僅是聖子的慈憫，為有罪的人捨棄自己，也顯露天主父的旨意，即是祂希望我們的得救。在《雅歌》註解第六十二章第五節中，他說到：「新郎的心顯露出傷痕，而這也是父親的心」⁴¹。耶穌被釘，啓示出天主父對世人的愛。

伯爾納德在他的宣講中，特別反省到被釘的主和他自身的關係，他提到耶穌基督的聖傷是我們的治癒，被釘的主帶給我們希望，因為基督的愛超過我們的罪，就如《雅歌釋義》第六十一篇，他講到：「我是個罪人，犯過嚴重的錯誤，我的良心慌亂不寧，但我並不失望，我從不忘記救世主身上的傷痕……有什麼重大的罪不能被吾主耶穌的死治癒呢？」

³⁷ *St. Bernard's Sermon* vol. II: Sermon on the Lord's Passion.

³⁸ *St. Bernard's Sermon* vol. II: First Sermon for Easter Sunday.

³⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：論謙遜及驕傲的等級，八章，20 頁。

⁴⁰ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，六一章 4 節，6 頁。

⁴¹ 洛克指出伯爾納德所講耶穌被刺的心，就是那「天主憐憫的同情心」（the bowels of God's Mercy），這和拉內所講耶穌聖心是由上而來的天主愛的憐憫相似。

伯爾納德反省到十字架上被釘耶穌與我們的關係。他講到：我們急需擁有耶穌基督，且是被釘十字架的耶穌基督，因為在祂內擁有無上知識的愛。我們不僅要認識被釘的主，而且要去愛祂⁴²。

3. 耶穌死亡的救贖意義

為伯爾納德，耶穌的死亡顯露了由降生奧蹟帶來的救贖。他把耶穌死亡比擬為傍晚的奉獻，以便和耶穌出生八日受割損時獻於天主聖殿清晨的奉獻相對比⁴³。他講到耶穌基督是我們的救主，為完成救贖的工程，在死亡前，忍受各種侮辱，當他默想耶穌在加爾瓦略山被釘的的場景，十分感人的講到：

「我們的君王升到十字架上，為世界顯示給世界，『揭開的臉面』（格後三 18），滌除了罪惡，並不以殘酷的死為恥，也不怕受刑，以便把我們從永遠的恥辱中拯救出來……」⁴⁴

依凡教授（G. R. Evans）以為伯爾納德在探討耶穌死亡奧蹟的救贖意義時，參考了聖安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）的賠償理論，有罪的人無法補償冒犯天主的侮辱，所以由人而天主的基督，以祂的死亡來補償。在聖安瑟莫的理論中，他描繪天主父是正義的多於仁愛。而同時代巴黎學院的亞伯拉德（Abelard, 1079~1142）則強調天主父是愛多於正義。他以為天主父可以直接赦免人的罪，所以質疑耶穌死亡的必要性⁴⁵；他提出「以無辜者的血來贖罪，不是顯得殘忍，天主父

⁴² 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，三章，10 頁。

⁴³ 《伯爾納德聖母讚》：耶穌取潔節第二篇講道，194 頁。

⁴⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：至聖殿會士軍旅，17 節，19 頁。

⁴⁵ G. R. Evan, *The Mind of St. Bernard of Clairvaux* (Clarendon Press, 1985), p.155；依凡是劍橋大學教授。

如何能接受其獨生子的流血犧牲？」伯爾納德回應這樣的問題，他以爲：

「天主父並不渴望祂聖子流血，但是祂願意我們在耶穌的犧牲中得到救贖；祂也不需要祂獨生子的血，但祂願意接受耶穌的奉獻。⁴⁶」

伯爾納德強調耶穌死亡的必要性，使我們有罪的人類因祂的犧牲得到救贖。這不僅是實現天主的正義，也是出自天主父的憐憫和愛，使耶穌基督成爲與人類和好的盟約犧牲⁴⁷，伯爾納德對耶穌死亡救贖的意義是在天主的正義與愛之間取得平衡。他以爲由於天主子降生成人，祂可以和所有的人合而爲一，就像頭和身體的合一；藉著祂死亡，而帶來的救贖可以使我們由因爲原罪而導致身體與精神的死亡中解脫出來⁴⁸。因此耶穌的死亡也是使人復原的犧牲，耶穌的死亡是消滅我們的死亡，爲衆人帶來了生命。他講到：

「基督藉著祂的死，保證了我們能安然逝世。他明知自己以後要復活，甘願受死，從而爲我們這些將死的人，帶來了復活的希望……⁴⁹」

最後，我們看伯爾納德如何把基督的奧蹟做有機的聯繫，他講到：

「請注意我們要在馬槽中尊敬祂，我們要在十字架上尊敬祂，我們要在墳墓中尊敬祂。我們熱烈地接納祂，因爲祂爲我們的緣故成了軟弱的嬰孩，因爲祂爲我們的緣故

⁴⁶ R. Kereszty, 前引書, 284 頁。

⁴⁷ 伯爾納德在致教宗依諾增二世的信函中引用了這段話，並加以答覆。
G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, (Oxford Univ. Press, 2000), p.84.

⁴⁸ R. Kereszty, 前引書, 284 頁。

⁴⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 18 節。

滿身血汗，並為我們流盡寶血，死而埋葬了。⁵⁰」

(二) 上升

在上升方面，基督的復活、升天及遣發聖神，及對所有基督徒的影響，是所有熙篤會早期教父們的重要課題，伯爾納德對耶穌基督的這方面的奧蹟有詳盡的發揮，而他也引用「那下降的，正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四 10），來連結這兩個不同的方向⁵¹。

1. 復活

伯爾納德講到：當耶穌基督在十字架上，猶太人要求祂一個徵兆，就是「他既是以色列的君王，如今從十字架下來」（瑪廿七 42），耶穌並沒有應允；耶穌曾告訴過他的門徒們：「邪惡淫亂的世代要求徵兆，但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他的徵兆。有如約納曾在大魚腹中三天三夜，同樣，人子也要在地裏三天三夜」（瑪十二 39~40）⁵²。伯爾納德藉著「約納的徵兆」來說明基督復活的象徵—空墳，「如今墳墓已空，耶穌的聖身已不在墳墓裏」⁵³。

柏林葛教授（M. B. Pranger）解釋伯爾納德如何給予基督復活的說明，他指出首要的復活是發生在歷史中，但這是信德的事件。復活雖是伯爾納德作品架構中的核心，但他卻以最撮要的方式表達，並且給予較多靈性層次的說明。就如在第一篇復活節講道集，他一開頭就用了《默示錄》的話說明基督就是「猶太支派的獅子……已獲得勝利」（默五 5）；他用獅子和

⁵⁰ 《伯爾納德著作》第四卷：聖誕節第五篇講道，144 頁。

⁵¹ *St. Bernard's Sermon* vol. II : Fourth Sermon for the Ascension.

⁵² *St. Bernard's Sermon* vol. II : First Sermon for Easter Sunday.

⁵³ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 28 節，26 頁。

羔羊來對比，說明基督的勝利來自祂的苦難。他也用此和猶太人所講「他既是以色列的君王，如今從十字架下來」相對比，來說明如果猶太人不能辨明基督要給的徵兆與相信基督的復活，那就讓基督徒歡喜接受吧⁵⁴。

為伯爾納德，如果聖誕是慶祝的開始，那麼復活更是慶祝的高峰。他的文字中充滿歡慶的色彩，他說到：「死亡！你的勝利在哪裡？死亡！你的刺在那裡？」（格前十五 55）；他展露基督的光榮，「……墳墓已空……基督藉著父的光榮，從死者中復活了……」⁵⁵。他更以詩一般的敘述，描繪復活的基督給予人類新的生命，他講到復活就像新綻放的花朵，就像冬盡春來，他說到：

「他由死亡的冰天雪地，轉入新生的三春氣候，他又說：『我要更新一切』（默廿一 5）。他的肉體播於死亡，在復活時重新開花，不久他的花香在我們山谷盆地上，復生乾枯者、溫暖冰凍者、重生死亡者。⁵⁶」

伯爾納德特別說明了耶穌基督復活後在人間的四十天，讓祂的門徒了解，以往先知的預言如何在祂身上實現了。復活的基督充滿靈性，祂以靈性的剛毅，進入了緊閉門戶的門徒的聚會，顯示祂被釘的手和被刺的肋膀（若廿 19~20）。祂詳述了舊約的記載，給二個前往厄瑪烏的門徒（路廿四 27）；對其他的門徒，祂開啓他們的明悟，使他們了解經書，並因著祂的名，向萬邦宣講悔改，以得罪之赦（路廿四 45, 47）。而最後，在祂貢獻靈性的智慧給追隨祂的門徒後，就在他們觀望中，升上

⁵⁴ M. B. Pranger, *Bernard of Clairvaux and the Shape of Monastic Thought* (E. J. Brill 1994), pp.295~96, 柏林葛是阿姆斯特丹大學教授。

⁵⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 28 節，26 頁。

⁵⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主 8 節，11 頁。

天（宗一 9）⁵⁷。

2. 升天

伯爾納德談到升天實在是其他慶節的冠冕與頂峰，他講解復活與升天奧蹟的連貫性，他說到：如果吾主耶穌只從死者中復活了，而沒有升天，我們只能說祂經過了（pass by）復活，而不能說祂進入了（pass on）光榮⁵⁸。升天是天主子在人間旅程的圓滿與結束，基督升天，證明他是萬有的上主（迦下十四 35）。伯爾納德在升天的第二篇講道集中，尤其描繪出宇宙性的基督，祂的權能充滿天地。他說到：

「大地也認出祂是主……；海洋也認出祂是主……；地獄也認識祂，祂把銅門摧毀，又把鐵門擊碎（詠一〇七 17）；祂復活死者，潔淨癩病人，讓瞎子復明，治療各種疾病，祂就是主，祂的手治療受損害的受造物，他們是祂所創造。」

基督升天是如此榮耀，並給我們如此喜悅。祂進入永遠的光榮，這不僅是基督的光榮，我們也分享祂的光榮。

伯爾納德是用了更多的篇幅描述耶穌基督的升天，他描寫升天光榮的基督是不受時、空的限制和無處不在的，所以伯爾納德引用聖經說到：「我們生活、行動、存在都在祂內」（宗十七 28）。奧斯定有句名言：「天主比我的內在更內在」，這也是伯爾納德企願表達的，他說：「如果我向內看，祂比我更內在；如果我向外看，祂伸展到我所能見更遠處」⁵⁹。升天光榮的基督是無限的寬、廣、高、深，所以我們對祂要懷著虔誠

⁵⁷ *St. Bernard's Sermon* vol. II : Third Sermon for Easter Sunday.

⁵⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七九章 3 節，199 頁。

⁵⁹ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七四章 5 節，153 頁。

的敬畏和強烈的愛⁶⁰。升天也決定性的影響我們與耶穌基督接觸的方式，不再是憑著感官去認識可見、可聽的耶穌，如同宗徒們一樣，而是藉著心靈的眼目和心中的愛。伯爾納德說到：

「祂是言語，但穿入人心的聲音，不具響聲；祂的面容，沒有暈眩身體的眼睛，但取悅於觀看的心；喜悅於祂愛的賜予，但不是愛人（基督）的顏色。⁶¹」

基督的升天轉變我們由對祂肉身的愛，提升到靈性的愛，所以伯爾納德強調要超越我們感官的限制，以信德接受祂以不同方式臨在於我們中間。伯爾納德講到：「我們這些靠信德行事的人，的確是生活在耶穌的陰影下，而且以他的肉為食，以獲得生命」⁶²，這就是說光榮升天的基督臨在於教會的聖事中。祂也臨在於我們的神聖閱讀與默觀祈禱中，在無言的靜默中，引領我們意識祂的臨在和在我們心中的工作。

3. 聖神的降臨

在伯爾納德第二篇五旬節講道集中，他回顧了聖神在基督救贖工程中的角色，聖神與聖言同在，從創造天地直到今世的終結；天主聖言，因聖神降孕，在聖母胎中；而是相同的聖神，在五旬節，以可見的火舌，降臨在齊聚屋內眾人的頭上（宗二 2）。伯爾納德說到：毫無疑問，這些散開的火舌是主基督在地上燃起（路十二 49），聖神以火舌降在宗徒們的頭上，指示出祂是光和熱的泉源，祂不僅賜與宗徒們恩寵，也在一切人身上，

⁶⁰《伯爾納德著作》第三卷：思考錄，30節，126頁。「天主是無限寬、廣、高、深，我們要懷著虔誠的敬畏和對祂強烈的愛，因為祂是全能、洞察一切的；而祂也是愛的本身，我們接受祂的愛，並還報以愛。」

⁶¹《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章 6節，274頁。

⁶²《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章 10節，277頁。

行一切事.....，全是爲人的好處（格前十二 7）。

伯爾納德講到，「聖神會堅強我們的軟弱」（羅八 6），祂會給予我們生活的力量、安慰、喜樂與恩寵，扶持我們在所遭遇的信仰困境⁶³；其次，天主聖神在我們內心燃起靈性的熱火，幫助我們相信天主愛我們，並使我們能對祂做愛的回應，這正如聖保祿所說：「天主的愛經由聖神已傾注在我們心中」（羅五 5）⁶⁴。伯爾納德如同奧斯定、教宗額我略一世，強調是聖神在我們心中燃起渴望的愛火，並展開對天主尋找的旅程⁶⁵。

伯爾納德不僅引導他的讀者或聽衆去認識基督的奧蹟，也鼓勵他們去效法基督。效法基督是起始於默想祂的奧蹟，進而奉獻於祂和愛祂。他以為基督在世生活的不同階段也相對應我們靈修的發展，因為基督所有的奧蹟都是爲了我們，也影響我們。換言之，從祂的出生、受洗、公開生活、被釘、死亡、復活、升天及遣發聖神，都是針對我們的需要，所以追隨基督就是逐步的參與基督的奧蹟⁶⁶。他說到：

「我所給你們的內容是一步接著一步，經由嬰兒、孩童、青少年、成人，還有基督的死亡、復活、升天和遣發聖神。基督的生活可以指導你們的生活，基督的死亡可以摧毀你們的死亡，基督的復活可以引導你們，基督的升天在準備你們的升天，而聖神會堅強你們的軟弱。⁶⁷」

⁶³ *St. Bernard's Sermon* vol. II : Second Sermon for Pentcost.

⁶⁴ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八章 5 節，55 頁。

⁶⁵ M. Casey, 前引書，239 頁，註 44。

⁶⁶ R. Kereszty, 前引書，277~278 頁。

⁶⁷ *St. Bernard's Sermon* vol. II : Second Sermon for the Pentcost.

三、基督的名號

伯爾納德是站穩在修院的傳統來描繪耶穌基督在我們生命中的張力，祂被視為主，是現在及將來充滿全能的君王，但同時祂空虛了自己，謙遜及服從了天主父，降生成人，成了天人的中介者與我們的救主⁶⁸。而在他的著作中，他也特別以導師、朋友和新郎來顯露基督愛的面貌。

(一) 耶穌基督：導師

伯爾納德講到：基督是我們的導師，祂要教導我們愛德。這個名號也曾出現在聖本篤會規中，在會規的導言中談到基督如同我們的導師，修院就如同「侍主的學校」，我們在這學校裡，依靠基督的教導，在天主誠命的道路上奔馳⁶⁹。伯爾納德非常認同這個基督的名號，但是他更側重修院是「德性的學校」，因為基督本身就是德性的典範，我們要學習基督謙遜的心，但是更要效法祂的愛德。愛德是德性的高峰，所以他稱修院是「愛德的學校」。在這學校裡，我們要學習與實踐基督的教導，使我們對天主和近人的愛孳生、培育和保持⁷⁰。

為伯爾納德，他不只一次聲稱宗徒們是我們的老師，「他們教導我們的不是捕魚的技術，不是柏拉圖，不是亞里斯多德，而是從基督所得到的生命之道」⁷¹。但基督是我們真正的導師，伯爾納德聲明自己是基督的門徒，他說到：

「主耶穌，我們情願投奔到你跟前，猶如徒弟尋找

⁶⁸ Patrick W. Eastman, "Christology in Bernard the Love of God", *Cistercian Studies*, 23 (1988) 2.

⁶⁹ *The Rule of St. Benedict* (Liturgical Press, 1980), "Prologue", vv.1, 45.

⁷⁰ *St. Bernard Sermon of Diverse* (Sancti Bernardi Opera [SBO]), 121.

⁷¹ *St. Bernard's Sermon* vol. III : First Sermon for the Feast of Saint Peter and Paul.

老師……。因為你確實是師父和主人，你的學校設在地上，你的講壇卻高立在天上。……主，請給我們你的道路，求你教給我們善走你的途徑……⁷²」

（二）耶穌基督：朋友

伯爾納德描述基督是我們的創造者，但祂卻因為愛我們的緣故，使自己由主人變成了朋友，把我們當成親密的朋友。在基督身上，我們看到愛的平等性，愛不鄙視任何人，無論高貴的、弱小的，通通以同一眼光對待⁷³。他說到：聖言降生成人，受苦受試探，和所有的人，患難與共，最後為我們捨命致死，這正如耶穌基督自己所說：「人為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五 13）⁷⁴。

（三）耶穌基督：新郎

伯爾納德在他的著作中以新郎稱呼基督，尤其是在《雅歌釋義》第廿章以後，他常以「他是聖教會的新郎，吾主耶穌，永遠可讚美的天主」做最後的結尾禱辭。伯爾納德以新郎稱呼基督，這個名號可以追溯到聖經及教父們的著作，就如在福音中，耶穌以新郎自稱（瑪九 15）。在保祿的書信中，用新郎與新娘的圖像來描寫基督與教會的關係，就如《格林多人後書》十一 2 及《厄弗所人書》五 22~32。在初期的教會中，教父們藉著《雅歌》的註解，繼續發揮更深的涵義，其中奧利振的《雅歌釋義》是一個重要的里程碑，他藉著新郎與新娘的圖像，不但詮釋基督與教會的關係，也是與個別靈魂的關係，其後許多

⁷² St. Bernard Sermon of Diverse, 41:1.

⁷³ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五九章 2 節，270 頁。

⁷⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，1 節，5 頁。

修院的作家也跟隨之。

爲伯爾納德，在他的《雅歌釋義》中，他用盡了所有美好的辭彙來描述與稱讚基督就是新郎，新郎的名字是慈愛與恩寵的名字（《雅歌釋義》15:1），新郎就是天主的聖言（《雅歌釋義》55:1），祂是英俊、奇異的美麗，散發神性與人性的光芒（《雅歌釋義》45:9）。新郎是公義與仁慈的，是審判官，也是救世主（《雅歌釋義》55:2）；祂是一切知識和德能的來源（《雅歌釋義》13:1）。

在八十六章《雅歌釋義》中，他用了許多的具體的形像與象徵來說明新郎的特質。他比擬新郎是散發芬芳油膏，芬芳超越一切香液（《雅歌釋義》22:1），伯爾納德講到基督是由聖父而來的智慧、正義，救贖和聖化者，這四種恩惠就相似香液，在教會中散發芬芳。伯爾納德也藉著花果繼續發揮新郎的美麗與甘怡，祂是百合花，閃耀德性的光芒（《雅歌釋義》71:1）；祂是花園的花，是童貞女出生的嫩枝；祂是原野的花，是殉道者的模範，在原野之外受苦，被釘十字架（《雅歌釋義》47:5）；新郎也是甘飴的葡萄，祂的復活讓我們嚐到甜美的滋味（《雅歌釋義》44:1）。

爲伯爾納德或十二世紀的作家，他們看重身體與靈魂是合一的⁷⁵，外在的身體是內在靈魂的鏡子。在《雅歌釋義》中，伯爾納德是藉著新郎的身體表達靈性的意義，就如新郎的吻（《雅歌釋義》4:1）：接吻是和平的標記，新郎與新娘的吻，不僅是愛的表示，也是聖神傾注的象徵（《雅歌釋義》8:6）。又如新郎的手，伯爾納德指出按慣例，右邊表示順境，左邊表示逆境，新郎的右手表示祂所做天上福樂的恩許，而左手表示祂所發出永罰的威嚇（《雅歌釋義》51:8）。

⁷⁵ A. W. Astell, 前引書，178 頁。

伯爾納德以新郎稱呼基督，在《雅歌釋義》第八十三章中，他強調新郎不僅愛新娘，新郎就是愛的本身。神聖的愛在他《雅歌釋義》中佔有首要的地位。是天主先愛了我們，並期望我們還報以愛。而伯爾納德更是藉著新郎與新娘的關係，來說明聖言與教會和個別靈魂愛的關係。伯爾納德明瞭與新郎相對應的新娘，首先指的是教會。在《雅歌釋義》中，他指出：「聖教會無論以名以實，皆理應稱為基督的新娘」⁷⁶，然而在人類與基督的相互關係上，是不能缺乏個別的關係，無論是教會或是個別的靈魂是新郎的神聖配偶，都說明了新郎將以最大的愛來給予新娘，而新娘也還報以愛。在伯爾納德的《雅歌釋義》中，他指出新娘的愛是不含任何為己動機純潔的愛，他講到⁷⁷：

「純潔的愛，絕不是傭工式的，……新娘的愛是純潔的，她不要求報酬，不要求其他的事務，只要求與新郎愛的關係。」

每個基督徒都是教會的肢體，教會是新娘，所以每位信徒都應是，且有潛力成為基督的新娘。但我們如果以伯爾納德所講四個愛的等級來看，無疑的只有第三個等級—全心愛天主，以天主為中心的人—才真正表現出基督新娘的特質⁷⁸。我們可以瞭解伯爾納德所講的愛的等級是：從自我為中心的愛逐步移至以天主為中心的愛，這種重心的轉移是個別的靈魂能聆聽天

⁷⁶ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十二章 11 節，90 頁。

⁷⁷ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八三章 3 節，241 頁。

⁷⁸ 在伯爾納德愛的第一級，人為自己而愛自己，這是以自我為中心的愛；在第二級，人們愛天主，因為天主所給予的恩惠，特別是免於罪惡的恩惠；而在第三級，當我們嚐到天主的甘飴，往往產生很大的力量，吸引我們純心愛天主，伯爾納德指出純正的愛是不謀私利，不寄望酬報，竭盡所能償還天主的愛，這是真正為天主而愛天主。《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，8 節，11 頁。

主聖言，並接受他在我們心靈淨化的結果⁷⁹。

在《雅歌釋義》第八十五章，他為我們指出七個階段如何從人靈尋找基督，接受祂的糾正（《雅歌釋義》85:1），接受祂的光照（《雅歌釋義》85:2）相信祂智慧的指引（《雅歌釋義》85:7），直至達到完善的地步⁸⁰。這使個別的靈魂在愛中漸漸與基督的意志相符合，因為新郎（基督）祂自身是完善的，祂要引導新娘達到完善、純潔的地步，並為她準備靈性的婚姻⁸¹。

四、與基督的結合（Union with Christ）

伯爾納德在他《論愛天主》論文中，藉著愛的等級來說天人間的關係，只有純潔無私的愛才能彰顯新郎與新娘的關係。在此前提下，他繼續發揮聖言與靈魂神秘結合的主題⁸²。他講到完善的愛引導我們與聖言的結合，因為聖言本身就是完全純潔、無私的愛，就是天主本身⁸³。他以為在愛的第四級中，也是最高的等級中，人在神魂超拔中，經驗到結合的幸福，完全超脫自己，除了天主外，不再有其他思念，伯爾納德形容所經歷的經驗是在彼世所能嚐到的幸福，但在現世人或許能短暫的

⁷⁹ 我們可以理解罪是根苗，是與基督結合、獲得神視的阻礙，所以需要淨化的過程。

⁸⁰ Charles Dumont, "Chapter Seven of the Rule of St. Benedict", *Cistercian Quarterly* 20(1985)4.

⁸¹ Thomas Merton, *Thomas Merton on Saint Bernard* (CS 9, 1980), p.185.

⁸² Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Westminster: John Knox Press, 1994), p.106. 作者以為「與基督的結合」也可指在聖事中的結合，只是這是伯爾納德在「雅歌釋義」中次要發揮的主題。

⁸³ Gerald S. Twomey, "St. Bernard Doctrine of the Human Person as the Image and Likeness of God in Sermons 80-83 on the Song of Song", *Cistercian Quarterly* 17 (1982) 2.

經驗到⁸⁴。

伯爾納德在《雅歌釋義》，特別是後半部談到他的神秘經驗，這也是他在晚年神修上達到成熟的時期。在第七十四章他談到聖言的臨在，他描寫這樣的經驗是突然的、稀少的、無法預料、且短暫的。聖言惠顧人靈，只有心的動盪，不參雜任何語言與感官的想像。他說到：

「幾時新郎，聖言來到我這裡，他從不用什麼標記，使我知道他的來臨，不藉嘆息、不藉聲音、不藉觸摸，總之不藉任何我可知道的動作，但我知其來臨，我只靠我心的動盪，我感覺他的臨在。⁸⁵」

根據事後可以形容的程度，靈魂體驗到完全被聖言滲透的印象，整體溶化於聖言之內。伯爾納德藉著具體的形像來表達他的經驗，他說：

「就如一滴水，滴在酒桶裏，完全失去了自己的存在，同時變成酒的顏色與氣味；又如一塊鐵，被火燒透，改變自己的特性，簡直成了一團火；又像空氣被日光照射，從任何角度看，都是光華的，無異於光的本身……⁸⁶」

當聖言這樣滲透靈魂時，在人心中只有充滿愛、恩寵與平安，沒有什麼是可以擾亂人心的安寧。伯爾納德談到這樣的經驗是短暫的，當新郎離開時，靈魂隨即平靜下來，留下的只有這種經驗的回憶，和希求這種經驗的熱望⁸⁷。

伯爾納德在《雅歌釋義》，不只一次談到自己的神秘經驗，

⁸⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，34~37 頁。伯爾納德也像聖奧斯定一樣，使用對照的詞彙，就如現在 / 那時，此世 / 彼世，希望 / 實現，藉著對比的兩詞彙間，說明基督徒的存在所有的張力。

⁸⁵ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七四章 6 節，153 頁。

⁸⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，35 頁。

⁸⁷ 吉爾松。前引書，24 頁。

他非常謹慎地解釋「結合 union」的觀念：「請注意，切不可認為，我們說聖言與靈魂的結合，是身體或形像的結合」⁸⁸。爲伯爾納德，與基督的結合，不是身體的結合，他用靈性婚姻（Spiritual Marriage）這個字眼，來說明聖言與靈魂的結合是在靈性上。而這個結合也不是本體的結合，伯爾納德很清楚地比較天主父與子的結合，和聖言與靈魂結合的不同，正如吉爾森在《伯爾納德的神秘神學》一書中講到：

「在天主父與子之間是彼此寓居，只有一個本體，一個意志。聖言與個別靈魂的結合，不是本體的結合，而是兩個意志的結合。在意志上的合一與在愛德上的調和。」

伯爾納德所講的聖言與靈魂結合是二個本體之間，意志的一致，而產生的合一⁸⁹。

伯爾納德講到：當人（新娘）經驗到這神秘的結合，雖然人的本體，仍然存在，但是他是以一種完全不同的狀況而存在，這時他在世上或生活，或存在，只爲實現天主（新郎）的聖意，而不求自己的滿足⁹⁰。而講到結合的涵義，不僅是意志上的同意，新郎與新娘之間分享他們的意念、他們的愛，同時也是分享他們的所有，在他們之間是建立起共有、分享的關係。這正如他在《雅歌釋義》第七章二節所說：「新郎與新娘，一切都爲共有，不分彼此」。新郎是自有、自足的，祂只希求新娘的愛，而在新娘身上是充滿了來自新郎的愛與完善，使她更加相似新郎（天主聖言）。

伯爾納德藉著《雅歌釋義》分享他的神秘的經驗，他願意

⁸⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章 6 節，273 頁。

⁸⁹ Gilson，前引書，125 頁。

⁹⁰ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，35 頁。

藉著自己特殊的經驗要引入一個普遍性的事實⁹¹，就是人的終極目標就是回歸創造我們的天主聖言，與祂相似、與祂結合⁹²。神秘的經驗不是靜態停止的狀態，而是動力性的開始。伯爾納德強調，趨近我們的新郎—基督，是我們一生效法與愛祂的過程⁹³，這不但是在生活中追隨他的榜樣，也是我們不斷默觀祂，在生活中與祂相遇。

多瑪斯·默頓 (Thomas Merton) 在〈論伯爾納德的神秘婚姻〉一文中解釋：在《雅歌釋義》第八十三章中，伯爾納德分享在現世經由默觀所能體會與基督結合的經驗，這只是相對性的完全，與未來完滿結合的預示⁹⁴。與基督完全的結合是在世界的終結，人類在基督內達到圓滿與合一⁹⁵。伯爾納德在《雅歌釋義》第八十二章的結尾，描述與基督完全結合美妙的境界：

「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝 (格前十三 10)，在天主與靈魂之間，也將產生純潔的，達到極端的愛，一種圓滿的認識，一種面對面的會晤，一種牢固的聯繫，一種不可離散的結合，以及完全的相似。……新郎既認識而又被認識，既愛而又被愛，與新娘同享歡樂。這位聖教會的新郎，就是吾主耶穌基督，祂居於萬有之上，祂是天主，應受讚頌，自今迄於無窮世。」

結 語

當我們在廿一世紀現代的世界來回顧十二世紀的伯爾納

⁹¹ M. Casey, 前引書, 201 頁。

⁹² 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八三章 2~3 節，240~41 頁。

⁹³ D. E. Tamburello, 前引書, 106 頁。

⁹⁴ T. Merton, 前引書, 206 頁。

⁹⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十一章，38 頁。

德，我們發現他對耶穌基督的經驗，他闡釋基督愛的面貌，仍是那麼有力，打動人心。在教宗碧岳十二世《甘甜如蜜的教會聖師》通諭中，他特別提出了：「在伯爾納德心中所有對耶穌基督，我們神聖救主的愛，一直藉著他的著作，對所有的讀者掀起渴慕和奉獻的愛火」⁹⁶。

基督在我們生命中愛的經驗不僅是伯爾納德，也是在他之後的聖人兼神秘家如聖十字若望、聖女大德蘭、現代的聖女小德蘭突出的描繪。伯爾納德描繪「與基督的結合」，聖女小德蘭也描述：「祂將我靈化成祂自己，這團靈魂燃著的火燄，毫不留情地深入我心」⁹⁷。

威廉·湯普森 (William M. Thompson) 在所寫《基督論與靈修學》一書中，特別撰寫〈聖人兼神秘家對基督論的貢獻〉一章，他提到現代的神學家如何與教會的聖人兼神秘家互動的關係。聖人兼神秘家可以提供給我們適當的經驗，特別是在基督論方面，就如巴爾大撒 (Hans Von Balthasar) 研究聖女小德蘭的著作；拉內 (Karl Rahner) 也從聖依納爵的靈修得到研究神學的啓發⁹⁸。

伯爾納德和其他的教會聖人與神秘家，確實是教會的豐富寶藏。但在廿一世紀，我們也注意到不僅是聖人們的神秘經驗，也強調一般信徒與基督相遇的深刻體驗。正如現代熙篤會的作家多瑪斯·默頓所說：「人人都有默觀的種子，不過以不同的方式加以實現」⁹⁹，默頓指出平信徒也要在活動的世界培養默

⁹⁶ Pius PP XII, *Doctor Mellifluus*, Encyclical Letter, 1953.

⁹⁷ 《小德蘭詩集》(梁雅明釋本，思高聖經學會，1966)，12〈疏主之神德〉。

⁹⁸ William M. Thompson, *Christology and Spirituality* (Crossroad, 1991), pp.121~133.

⁹⁹ 多瑪斯·默頓，《尋找天主》(光啓)，10頁。

觀的生活，尋找與基督相遇的內在經驗（Inner experience）¹⁰⁰，這些經驗都會構成廿一世紀基督論反省的內涵。

廿一世紀是強調交談的世紀，基督論或靈修都是非常適當切入的題材，就如伯爾納德的基督論，已做為宗教交談題材的例子¹⁰¹。我們期待在這個世紀經過進一步的交談，能結出更豐碩的果實。

廿一世紀也是強調神學本地化實踐的時代，在基督論上，伯爾納德的「與基督結合」理念，在默觀中達致「合一的經驗」，值得給中國基督徒研究「一體範疇」的基督論或是靈修反省一個參考的例子¹⁰²。的確，伯爾納德為現代的中國基督徒在生活中渴望基督、效法基督，並與祂相遇、相知、相結合做了非常好的提示。正如他鼓勵他的聽眾和讀者去反省基督在我們生命中愛的歷史，這也是我們現代基督徒認識基督，並奉獻於祂的可循途徑之一。

¹⁰⁰ Raymond Bailey, *Thomas Merton on Mysticism* (Doubleday), p.158.

¹⁰¹ 哥倫比亞神學院丹尼斯教授比較伯爾納德與加爾文在「與基督結合」上的異同，見 D. E. Tamburello, 前引書。另一個研究是熙篤會約瑟夫神父比較禪宗的宗教覺悟和伯爾納德與基督結合的經驗，見 Fr. Joseph Chu-Kong, *Religious Awakening: Saint Bernard and the East* (CS 28, 1977)。

¹⁰² 參考：黃克鏞，〈心靈流溢－禮儀意外的祈禱〉（香港：天主教禮儀委員會），32 頁。

密契主義者艾克哈的創造靈修

陳德光¹

本文作者給讀者介紹中世紀密契主義者艾克哈創造靈修的理論基礎，這靈修理論以《若望壹書》中愛的真精神來強調，基督徒在靈修道路上，不僅要作「貞女」，更要作「妻子」，如妻子般地在人靈中產生和孕育天主聖子。雖然創造靈修在中世紀時曾遭受到很大的誤解，但在人們強調「聖俗不二」及「生活就是道場」的今日，卻是很值得推介的靈修進路。當代的德日進、牟敦(Thomas Merton)，以及其他許多藝術家與生態學家等，都在提倡這種「創造靈修」的修為。

前言

本文以介紹中世紀密契主義者²道明會士艾克哈(Meister Eckhart, 約1260~1327)的「創造靈修」(Creation spirituality)

¹ 本文作者：陳德光，輔仁大學宗教學系副教授兼系主任、輔仁大學神學院副教授、台灣宗教學會理事；輔仁大學神學學士；比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等。

² Mysticism 的兩種譯法「神秘主義」或「密契主義」各有特色，前者表達其奧秘性，後者表達其契合性。本文採用密契主義翻譯是為避免把神秘主義與玄秘主義(Occultism)混為一談。玄秘主義「指在宗教範圍以外，從事於正常認知能力所未知或根本不可知的事。以宗教方式從事於隱秘事物者則係信仰及密契」，參項退結譯，《西洋哲學辭典》(台北：國立編譯館，先知，1976)，294頁，條文251「玄秘主義」。

為中心，特別著重基督信仰於中世紀文化中所展示的生命力，冀望了解過去，能幫助展望未來。本文綱目如下：

壹、中世紀神學與靈修學

貳、艾克哈「創造靈修」的四條路徑

參、「創造靈修」的影響

壹、中世紀神學與靈修學

中古時期按王任光教授的分法，自西羅馬帝國滅亡（476）至馬丁路德的宗教改革（1517）止，前後共約一千年³。如果以雞蛋的孵化比喻基督宗教文化的發展，這時期代表一個雞蛋孵化過程的完成。基督宗教的生命力自希臘、羅馬時期開始發展至中世紀，已經形成一個全方位或全面的文化：一個至上神、一個國家、一個教會；拉丁文成了國際語言，在帝國之內無論治理、教學、經商、旅行都通行無阻。文化的核心部分是信仰，神學反映其較學術性的一面，靈修學則反映其較生活化的一面，其間亦因東、西方教會不同的發展，而各具特色⁴。

一、中世紀神學⁵

（一）士林主義（Scholasticism）

士林主義是當代大學的問學方式，主要整合基督信仰與亞

³ 王任光，《信仰與史學：王任光教授歷史著述》（台北：稻禾，1996），30~31頁。

⁴ 東、西方教會各自發展的歷史，請參閱穆啓蒙編著，侯景文譯，《天主教史》卷二（台北：光啓，1973）。

⁵ 中世紀三種神學的講法，主要參考 Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete* (New York: Continuum, 1997), pp.4~14.

里士多德主義，涉及神學與哲學，以多瑪斯（Thomas Aquinas，約 1225~1274）為代表；若整合基督信仰與新柏拉圖主義，則以艾克哈（Meister Eckhart，約 1260~1327）為代表，屬非主流派之見。多瑪斯於 1323 列聖品，1880 年被教會宣為「教會聖師」。士林主義的講授方式是「上課」（Lectio），講義結集成為「大全」（Summa），也就是該課完整的內容；另有「辯論」（Disputatio），辯論所得以「論集」（Disputationes）方式出版；授課主要對象為城市中的大學生⁶。

（二）隱修神學（Monastic Theology）

隱修神學以隱修士教宗額我略一世（Gregory the Great，590~604）與伯納（Bernard of Clairvaux，1090~1153）為代表，伯納以註釋《雅歌》揚名後世，於 1174 年列聖品、並於 1830 年被教會宣為「聖師」。隱修神學主要的形式是聖經註釋（Biblical commentary），以經文不同的涵義作研究對象：文字義（literal）、道理義（doctrinal）、倫理義（moral）、神秘義（mystical）⁷；隱修神學主要在隱修院中發展。

（三）方言神學（Vernacular Theology）

方言神學自十三世紀脫穎而出，代表人物有：希爾德佳

⁶ 鄔昆如，〈大學的歷史與發展〉，見「輔大大學入門課程委員會」主編，《大學入門：開創成功的大學生涯》（台北：輔仁大學，1998），27~28 頁。

⁷ 聖經四義有不同的講法，惟大同小異，尼克拉（Nicolas of Lyra，約 1270~1349）以詩句表達“Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas, quo tendas anagogia”，分別代表四種詮釋的理論：字義（letter）、寓意（allegory）、道德義（moral）、末世義（anagogy），如以耶路撒冷為例則指：地上的城邑、教會、人靈（勿使污染）、天上的家鄉。

(Hildegard of Bingen, 1098~1179)、海德蔚 (Hadewijch of Antwerp, + 1282/1297)、麥琪蒂 (Mechtild of Magdeburg, + 1282/1297)、寶麗德 (Marguerite Porete, + 1310)、加大利納 (Catherine of Sienna, 約 1347~1380) 等人。加大利納於 1461 年列聖品，並於 1970 年被教宗保祿六世宣為聖師。以上人物大部分與北真團 (Beguines) 關係匪淺。北真團是當代法國北部、荷蘭、法蘭德斯 (比利時北部)、德國 (萊因河西岸) 等地區的熱心婦女，過獨身與貧窮的團體生活，曾因使用方言讀聖經與解釋聖經而受到教會的指責，並於 1311 年於維也納大公會議中被判罪，理由是主張寂靜主義 (Quietism) 或潛在的泛神論⁸，此後北真團員解散或加入別的修會。方言神學最大的貢獻，在於產生不少偉大的女性神學家與密契家 (Mystics)。方言神學表達形式較為多元，例如：講道、書信、聖徒言行錄、詩詞、短論、小冊子；方言神學對象為北真團員以及一般教友。

二、中世紀靈修學

(一) 早期

1、東方教會的隱修傳統

東方教會的隱修傳統內容豐富，其中有狄奧尼修式靈修，這種靈修源自卡帕多細亞的教父 (Cappadocian fathers)⁹。偽狄奧尼修 (Pseudo-Dionysius Areopagita, 約 500) 是敘利亞人，

⁸ 歐邁安著，《天主教靈修學史》(香港：真理學會，1985)，194~195 頁。

⁹ 其中尼撒額我略 (Gregory of Nyssa, 約 335~394) 提出光、雲、暗三個階段的理論 (《講道集》第 11 號)：天主向梅瑟啓示的三種方式：荊棘火光中、出埃及的雲中、完全的黑暗中，分別代表有感覺、感覺的遮蔽、以及割捨一切俗物 (神聖的黑暗) 的階段，參：歐邁安，前引書，67 頁。

著有論文四篇，其中《神聖的名稱》（*De divinis nominibus*）與《密契神學》（*Theologica mystica*）討論神人合一與完全割捨的關係，劃分肯定（cataphatic, positive）與否定（apopathic, negative）兩種神學。前者是理性推理與論證的知識，肯定天主是真、善、美；後者是超自然的直覺認知，言窮詞絕，以否定方式講神的本質與人的本質完全不同。偽狄奧尼修又首先提出靈修三階段：煉化、啓明、成全的說法¹⁰。

2、西方教會的隱修傳統

早期西方教會的靈修傳統以隱修為主，而其中又以本篤靈修為代表，聖本篤院長（St. Benedict of Nursia, 480~547）是西方教會隱修傳統的開創者與立法者，為了達到默觀的目的，主張隱修士每天過的生活有下列三個要點：禮儀的祈禱、誦經、勞動。後來依本篤靈修發展者眾，有熙篤會的伯納，伯納認為基督徒成全的階段有四：私愛（carnal）、利愛（mercenary）、子愛（filial）、純愛（mystical）；純愛就是為愛天主而愛天主，完全排除個人的私心¹¹。

（二）後期

東方教會於 1054 年與西方教會分裂，自十二世紀以後，西方教會慢慢走向混亂或多元發展的時期，其中有十字軍東征，大學新治學方法的興起，商人和技術工匠與各行業會員的抬頭。一般教友與拉丁禮儀脫節，但閱讀與討論福音的風氣盛

¹⁰ 依偽狄奧尼修於《天國的階級制度》（*De caelesti hierarchia*）與《教會的階級制度》（*De ecclesiastica hierarchia*）的講法，三路並不針對個別的基督徒；三路應用在慕道者、普通教友、隱修士身上，或應用到不同的天使、不同的聖事與神職人員上，參：歐邁安，前引書，69~70 頁。

¹¹ 參：歐邁安，前引書，93~151 頁，尤 132 頁。

行，在教會生活內亦佔更重要的地位。隨著伯納的宣講，帶動十字架與耶穌聖體的敬禮。大量修會的產生亦是這時期的特徵，其中一些已經失去影響，如隨著十字軍消逝的軍旅修會；流傳至今仍帶影響的則有成立於十三世紀，原帶隱修傳統的方濟會與道明會。道明會有訓練神學教師的目標，於巴黎大學設有教席；方濟會則效法耶穌的貧窮精神。至於北真團密契主義的特色，於方言神學中已經述及。

十三世紀後，西方教會發展有東方色彩的狄奧尼修式靈修，是否定神學於靈修生活的應用，代表人物有艾克哈(Meister Eckhart, 1260~1327)，艾克哈曾負責輔導北真團，兩者互有影響；其他人物有蘇色(Heinrich Seuse, 1300~1366)、陶勒(Johannes Tauler, 1300~1361)、雷思博克(John Ruysbroeck, 1293~1381) 等人。

十五世紀是教會急需改革的年代，有「新式虔敬」(Devotio moderna) 的提倡，人們已經不習慣於否定式的狄奧尼修式的靈修¹²，靈修生活追求脫俗、克苦與悔改，崇尚感性的密契，不要複雜的推理。嘉西(Garcia de Cisneros) 發展過去煉、明、合三路靈修的講法，影響甚大¹³。脫利騰大公會議(1543) 後，靈修的代表人物有依納爵(Ignatius of Loyola, 1491~1556)、大德蘭(Teresa of Avila, 1515~1582)、十字若望(John of the Cross, 1542~1591) 等人。

(三) 密契結合(Unio mystica)

中世紀人士所追求的「密契結合」，有「精神合一」(Unitas

¹² 有關「新式虔敬」的興起，參：歐邁安，前引書，226 頁。

¹³ 嘉西辛乃羅斯於 1500 年出版的 *Ejercitatorio de la vida espiritual*，為後世靈修操練的標準指南，參：歐邁安，前引書，254~255 頁。

spiritus) 及「不二合一」(Unitas indistinctionis) 兩種形式¹⁴。

精神合一以參與聖三生活為目標，可以用聖經《雅歌》的婚姻圖像作比擬，或以神婚靈修作代表，帶情意色彩。

不二合一是神人之間絕對一致的結合，是徹底自我斷滅(Annihilation)的結果，帶靈智(Intellect)色彩，依艾克哈言是借著完全的割捨(Detachment, Gelassenheit)，回歸到「神的根」(Gottheit)最深的奧秘之中。

貳、艾克哈「創造靈修」的四條路徑

艾克哈是道明會神父，集修會行政、教學、著述與講道於一身，其思想的正統性於晚年德高望重之時遭教會當局質疑，死前奔走於德國科隆會院與法國亞味農(Avignon)教宗行宮之間為自己辯白，死後不久教宗若望廿二世判決他學說中廿八條命題有異端成分，今天學術界平反之聲不斷，一些講道家亦把他道理當作避靜與默想的主題¹⁵。

艾克哈思想的特色在其對「靈魂的根」(Ground of soul)

¹⁴ 雖然希臘教父作家，如 Pseudo-Macarius 與 Pseudo-Dionysius 偶爾用與「密契結合」相通的字，Unio mystica 到十七世紀才成為學術用語，參 Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, pp.12~14.

¹⁵ 參考谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》(台北：光啓，1994)，274頁：「在他死後一週，他就被教會定罪。學者們都同意，他被定罪的理由是政治性的……」。以艾克哈的道理作默想主題的書，例如：Mathew Fox, *Meditation with Meister Eckhart* (New Mexico: Bear & Company, 1983); Dom Andre Gozier, *Prier 15 jours avec Maitre Eckhart* (Paris: Nouvelle cite, 1992)。依 Gozier 神父的意見，只要避開艾克哈一些引起爭論的觀點，則不妨為一般信友的靈修使用，例如：艾克哈似乎不夠強調耶穌基督本質的天主子與吾人成為天主(義)子的分別，至於艾克哈認為在神之上另有「神的根」(Godhead)的講法，釐清之後仍可採用(p.14)。

和「神的根」(Godhead / Ground of God)的觀點¹⁶。人的靈魂指人以受造物為對象的官能的部分，包括感覺、意願和推理思考；**靈魂的根**則指人靈中與受造物無關，只與神直接發生關係的部分。**神與神的根**以「有為」和「無為」來作區分；神就是指三位一體的神，三位各司其職，**神的根**則指一個「無為」或「無可言喻的源頭」。艾克哈並未否定傳統的聖三神學，只是突顯聖三的根源是一個奧秘與整體，以及神人之間的一種直接、全面，沒有媒介的親密關係。

本文介紹艾克哈的「創造靈修」¹⁷，大致參考福克斯(Mathew Fox)¹⁸的意見。「創造靈修」包含：肯定、否定、創造、轉化四條路徑，是一個螺旋形的整合過程，互相蘊含，互相補充，分別介紹於下：

¹⁶ 為了解艾克哈思想概說，請參陳德光，〈「神」、「神的根」：艾克哈思想的正統性與文化交流的意義〉《哲學與文化》323期(2001年4月)，315~329頁；陳德光，〈艾克哈思想中的兩主題：「聖子的誕生」與「突破入神的源頭」〉《哲學與文化》274期(1997年3月)，206~215頁；關永中，〈師長艾克哈(Meister Eckhart)所提示的靈修歷程〉《哲學與文化》274期(1997年3月)，216~249頁。

¹⁷ 參谷寒松，〈創造靈修〉《神學辭典》(台北：光啓，1996)，731~732頁(條文527)。本文有關四條路徑的翻譯名稱，與谷寒松教授譯的稍有不同，谷教授的翻譯是：積極之路、消極之路、創造之路、變化之路。

¹⁸ 福克斯認為他是第一位有系統研究艾克哈靈修學的學者，參考Mathew Fox, *Passion for Creation: The Earth-honoring Spirituality of Meister Eckhart* (Vermont: Inner Tradition, 1980), pp.9~10; 創造靈修四路的講法參他的著作 *Meditation with Meister Eckhart*, p.5。他的其他相關著作還有 *Original Blessing, A Primer in Creation Spirituality*, (New Mexico: Bear & Company, 1983)。

一、肯定之路 (Via positiva)

「肯定之路」屬於積極方式的進路，強調神「可以言喻」(Cataphatic God)的一面或可以表徵的特性，以天主的話帶有創造能力的觀點為出發點¹⁹，是一種創造和祝福的神學。神與人互相祝福：神藉著創造祝福人類，人藉著對神的讚頌與感恩，對萬物的管理，把祝福回向神。宇宙象徵一種和諧的力量、富於美感、帶有秩序、充滿神的啓示，神聖性不亞於殿堂。人類是偉大的，是天主的肖像，人人都是神國的皇親貴族，共同建設世界。末世就是現在，接受神的人，內心精神已經進入永恆，充滿歡樂，永保青春，不受歲月的催老²⁰。

艾克哈在其哲學作品《三部曲》(*Opus tripartitum*)中，提出「存有是神」(Esse est Deus)的命題²¹，「存有」就是一切「存有者」於宇宙間的生命現象，充塞著創生不息的力量，充滿著神性²²。以上本體論意見可以應用到靈修生活去，用艾克哈對天主經的解讀來發揮，天主經中「願爾旨承行」有兩層意思²³：「無感一切」(Be asleep to all things)，與「關心一切」

¹⁹ Fox, *Passion for Creation*, p.57 (DW II, #53 "The Lord has stretched his hand out"(Jr. 1:9))。

²⁰ 依 Fox 之見 (*Passion for Creation*)，艾克哈認為於天主而言，每時每刻都是現在，都是新鮮的開始，反映一種已經實現的末世論思想 ("Eternity to Eckhart is the unending state of youthfulness, freshness, newness, and vitality", p.111)；依艾克哈講法："New means inexperienced, close to some beginning, God is the beginning and if we are united with him, we become 'new' again" (p.111// DW II, p. 595)。

²¹ A. Mauer, *Parisian Questions and Prologues* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies), pp.85~86。

²² 關永中，前引文，220 頁。

²³ 現在針對艾克哈「關心一切」的三點說明，摘要如下："seize God in all things, for God is in all things"; "love God more than all things and your neighbor as yourself"; "love God in all things equally, that is to say,

(Concern yourself with all things)。

無感一切是《雅歌》所說「我身雖睡，我心卻醒」（歌五 2）的密契性詮釋，離開個人對受造界的感覺或好惡的時候，就是對天主有所覺察的時候；關心一切有三個意義：在一切事物中尋找神；愛天主在萬有之上並愛人如己；以平等心在萬事萬物中愛天主，無論貧賤、富貴，患病、健康，平安、磨難，都能同樣地以自由的心境事奉天主。

「存有是神」是「無感一切」與「關心一切」的基礎。

艾克哈認為靈修生活是一種「醒覺」（Waking up）。福音記載耶穌復活納因城寡婦獨生子的故事，耶穌當時所說的話：「青年人，我對你說：起來罷！」（路七 14）其中「起來罷」一語被艾克哈解讀為「醒覺」²⁴。「醒覺」的方法就是不斷空虛自己，讓神在自己的靈魂內居住，體驗到「神比我更接近我自己」²⁵。這體驗與奧斯定「回歸內心」的體驗（interior intimo meo）相仿；人自己不能進入的心靈深處，神竟然居住在那裡，神比人對人自己有更多的了解與感受。總之，體驗到神在自己的靈魂內居住，也就是發現人自身充滿復甦與治癒能力的根據與泉源；能夠使人以神的眼光，平等地看待萬事萬物。

依作者淺見，「存有是神」反映一種「萬有在神內」

love God as freely in poverty as in riches and look for him in illness as well as in health....”參 Fox, *Passion for Creation*, pp.65~68 (DW II, #30 “Preach the Word” (2 Tim.4:2))。

²⁴ Fox, *Passion for Creation*, p.126 (DW II, #42 “Young man, I tell you to get up”(Lk. 7:14))；今天聖經學界接受「醒覺」與「起來」（路七 14）二種譯法或讀法，原文（egertheti）與耶穌復活的「復活」所用的字相通（路九 22；廿四 6, 34），因此「醒覺」亦能與「復活」相關。

²⁵ Fox, *Passion for Creation*, p.137 (DW III, #68 “Know that the kingdom of God is near” (Lk.21:31))。

(Pan-en-theism) 的想法，連一粒沙子也在神內，充滿神性，一切存有者之間有種基本的平等性。其中亦包括接受與肯定人類歷史與大自然界一切正面與負面的事，連天災、人禍、地震等在內，不為人心的好惡所影響與扭曲，一切都能使靈修生活有所獲益，人生的一切際遇當中都能夠同樣地找到神的蹤影。

二、否定之路 (Via negativa)

「肯定之路」雖好，但實踐起來殊不容易，有賴「否定之路」的補充。

「否定之路」是對神「無可言喻」(Apophatic God) 一面的體驗，「否定之路」並不抹煞「肯定之路」，只是要走出並超越「肯定之路」，注意神不可言說、奧秘與超越的一面，與艾克哈思想的主題「割捨」²⁶相應。「割捨」是「否定之路」的特徵，放棄各種人為的執意，停止一切人為之心的活動 (Mental activities)，一任自然，以「無心之心」愛天主 (love God mindlessly)²⁷，是一條回到一切根源與無可名言的天主 (Godhead) 的路徑。為表達割捨的意境，艾克哈採用不少北真團共用的圖像²⁸：靈魂要像「沙漠」的空無讓神進入；割捨

²⁶ 本文以「割捨」翻 Gelassenheit 與 Abgeschiedenheit, 艾克哈早期著作中二字並無區別，參 Olivier Davies, *Meister Eckhart. Selected Writings* (London: Penguin), p.278。艾克哈其他著作中二字可能有所區別，參關永中，〈師長艾克哈 (Meister Eckhart) 所提示的靈修歷程〉，230~231 頁；Fox 之見，參 *Passion for Creation* , pp.213~218 (Sermon 15 :How a radical letting go becomes a true letting be) 。

²⁷ Fox, *Passion for Creation*, p.180 (DW III, #68 “You should be renewed in spirit and mind” (Ep.4:23)) 。

²⁸ 討論這問題的相關著作有 Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete* (New York: Continuum, 1977); Amy Hollywood, *The*

後的心靈失去靈肉二元的對立，可以比擬一面「鏡子」，神淨明的影像出現在人心靈的鏡子當中；割捨的心靈有如「貞女」的自由與潔淨，無所羈絆與沾污。

「否定之路」以萬有虛無的本體論出發，承接「存有是神」的命題，離開「存有」（神）自身，存有者（萬有）是虛無²⁹。在靈修生活上，「否定之路」強調神人直接的結合關係，教人破除各種偶像或遠離各種媒介，戒絕把受造界事物絕對化作為崇拜與信仰的對象，人類歷史的厄運與大自然的災害亦不直接挑戰人的信仰。因為否定之路把人領入神的奧秘的深處，離開各種人為出發點的操心與執意，其中包含有害之物與本身是善之物，而神的標準是超越一切受造界相對的善惡、智慧、有無等標準。

否定之路既強調「割捨」，讓人放下因自私而來的恐懼與不信，自可激發人提昇精神，體驗直接被神滿足與空、無之美妙，幫助人作自我反省與批判，發現自己潛意識中的執迷與頑固之處。依艾克哈之見，梅瑟在神懲罰拜金牛者後，為其餘的百姓代禱所說的話：「現在只求你赦免他們的罪，不然，就把我從你所記錄的冊子上抹去罷！」（出卅三 32）正反映梅瑟對神的信仰有所保留，因為朋友的生死比神來得重要，上主拒絕了梅瑟的要求，並趁機會教育梅瑟說：「誰犯罪得罪我，我就把誰從我的冊子上抹去」（出卅三 33）³⁰。

Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Margueriete Porete, and Meister Eckhart (Indian: University of Notre Dame, 1995)。

²⁹ 如果「存有是神」，則其他受造物本身就不是存有（Esse）本身，受造物的存在根源自神，這樣，受造物是「無自性」的，即非自本自根、獨立自存的「空無」（Nothingness），參關永中，〈師長艾克哈（Meister Eckhart）所提示的靈修歷程〉，221 頁。

³⁰ Fox, *Passion for Creation*, p.226 (DW, II #25 "Moses pleaded with the Lord his God"(Ex.32:11))。

三、創造之路 (Via creativa)

「創造之路」是一條「生生」之路，其本體論基礎在於天主有「生生之德」³¹。在靈修道路上，艾克哈勸人不僅要作「貞女」，更要作「妻子」，如妻子般的在人靈中產生和孕育天主聖子³²，艾克哈引用《若望壹書》的話來表達這樣的思想：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們成為天主的子女，而且我們也真是如此」（若壹三 1）³³。傳統強調聖子與人的子位的分際，聖子是本質義的子位，人則是恩寵義的子位，是神的義子或乾兒子，艾克哈則強調因著聖子在人靈誕生，使人與耶穌一起稱天主為父，成為真正的天主子，神的共同創造者，甚至藉釋放一切的「割捨」後，成為神的母親。這種講法是就人靈應當效法聖母孕育聖子的榜樣而言，亦代表一種神人根根相應、靈光相照的境界。

「創造之路」整合「肯定之路」與「否定之路」³⁴，依辯證關係講法就是整合了肯定、否定兩方；艾克哈有時候也談用守「中道」的字來形容這心境³⁵。經過「否定之路」的磨練，

³¹ 論天主有「生生之德」，Fox 引艾克哈的話：“God’s supreme purpose is to beget. He is never content unless he begets his Son in us”，參 *Passion for Creation*, p.322 (DW II, #27 “This is my commandment, that you love one another as I have loved you”(Jn. 15:12))。

³² “The word wife is the noblest term that we can attribute to the soul; it is far nobler than virgin”，Fox, *Passion for Creation*, p.274 (DW I, #2 “In the course of their journey he came to a castle”(Lk.10:38))。

³³ Fox, *Passion for Creation*, pp.335~336 (DW, III #76 “See what love the Father has lavished on us: we are called God’s children and we are”(1 Jn. 3:11))。

³⁴ Fox, *Passion for Creation*, p.292。

³⁵ 在《勸言集》(*Reden der Unterweisung*)中，多次出現 gerecht 字，例如：“Bist du gerecht, so sind auch deine Werke gerecht”(Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. and tr. Into modern

這個階段的人能使「肯定之路」以平等心對待一切的理想實現，真正地接受人類歷史與大自然宇宙中正面負面的一切，光明與黑暗，快樂與痛苦等。從另一個觀點言之，「肯定」與「否定」，二路能互相蘊含、互相補充；「創造之路」就是從「神在萬有外」，去體會「萬有在神內」。

不少學者認為「創造之路」與藝術創作和治療有關，宗教藝術一方面把人領入神的根源，另一方面把美帶到世界；藉著優美的詞句、線條與音符，激發人開放自己的心，放下一切對立的藩籬，使靈肉、物我、人我的距離消失，神人結合中之分際受造物，連天使都無從知曉。人是那麼的高貴，雖然自身虛無、一無所有，竟能作耶穌的兄弟姊妹，稱天主為父，成為天主的義子，是一種「夫復何求」的滿足、狂喜的經驗³⁶；艾克哈大膽甚至冒失的語言，可能正是這種體驗的反映！萊因河區神秘主義的始祖，德國本篤會女修院院長希爾德（Hildegard of Bingen, 1098~1179）建立一種直觀神的藝術，並以音樂創作和畫畫治療別人，其音樂讓人聽來有天籟之聲的感覺，淨明脫俗，引人入「聖」。

四、轉化之路（Via transformativa）

「轉化之路」是「創造之路」的發展，有慈悲（Compassion）

German by Josef Quint, Muenchen: Carl Hanse Verlag, 1963, p.57)，其中的意思可以用「中道」來翻譯：「你的心合乎中道，你的行為也合乎中道」。

³⁶ 艾克哈談到一種「神秘之吻」，參 Fox, *Passion for Creation*, p.393: "Such a union is a divine touch received and given. The soul 'receives a kiss from the Godhead' and is embraced by unity. In the first touch with which God touched the soul and still touches it as uncreated and uncreatable, the soul is as noble as God himself is, as a result of God's touch, God touches it as he does himself."

與正義 (Justice) 兩個特色；慈悲與正義都是聖經對神的形容詞，換言之，以神的標準待人處事³⁷。艾克哈對一般人以默觀生活勝於世俗生活另有一番見解。傳統之見崇尚默觀、直接服務天主，或修道的生活；相對言，貶抑入世服務或世俗的生活，經常被引述作支持論點的是「瑪爾大與瑪利亞的故事」，摘錄如下³⁸：

(門徒)他們走路的時候，耶穌進了一個村莊。有一個名叫瑪爾大的女人，把耶穌接到家中。她有一個妹妹，名叫瑪利亞，坐在主的腳前聽他講話。瑪爾大為伺候耶穌，忙碌不已，便上前來說：「主！我的妹妹丟下我一個人伺候，你不介意嗎？請叫她來幫助我罷！」主回答他說：「瑪爾大，瑪爾大！你為許多事操心忙碌，其實需要的惟有一件。瑪利亞選擇了更好的一分，是不能從她奪去的。」

艾克哈針對上述經文重新加以解釋，有二個重點³⁹：

1. 耶穌進入了一個人的心靈之中，這個人的名字叫瑪爾大，

³⁷ Fox, *Passion for Creation*, pp.417~439 (DW IV, #12 "Be compassionate as your Father in heaven" (Lk.6:36~42))；依艾克哈之見，基督徒的慈悲是依據耶穌在山中聖訓所講的話：「你們應當慈悲，就像你們的天父那樣慈悲」(路六 36~42)，正義則與耶穌論公審判時所講的話有關：「這些人要進入永罰，而那些義人卻要進入永生」(瑪廿五 46)。補充言之，慈悲與正義亦是舊約對神主要的形容詞，與希伯來文 *hesed* (慈悲) 與 *sedeq* (正義) 相應。

³⁸ 路十 38~42。

³⁹ Amy Hollywood, "Central Mystical Themes", *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Margueriete Porete, and Meister Eckhart*, pp.166~172; B. McGinn(Ed.), "Mary, Martha and Mary", *Meister Eckhart and the Beguine*, pp.132~140; Michael A. Sells, "Mary, Martha and Mary", *Mystical Languages of Unsayings* (Chicago: Univ. of Chicago, 1994), pp.195~203.

她是一位貞女，也是一位妻子⁴⁰。按中古德文，瑪爾大把耶穌「接到」家中的「接到」(empfangen)，能有接待(receive)與受孕(conceive)相關語的涵義，艾克哈有了經文的著力點，發揮入世修行的主題。

2. 瑪爾大代表曾經歷「肯定之路」與「否定之路」，達到「聖子生心中」成熟境界的修道者，神人之間，根根相應，心心相連；捨棄一切而無所不有，隔離一切而無孔不入，有透過服務，轉化世界的宏願。瑪爾大現在操心妹妹瑪利亞只顧沉迷在神慰與神樂中，過一種遁世的生活，請求耶穌幫忙勸阻。耶穌看出瑪爾大對妹妹的操心，說話耐人尋味：一方面，肯定瑪爾大的心境，惟有一件事需要操心，就是把注意力集中在天主身上，天主是至一，亦無所不在，因此，應該度一種默觀與服務都得以整合的生活；另一方面，體諒瑪利亞當時的靈修進度，仍處於專心默觀的初階，因此耶穌說瑪利亞選擇了適合她處境的一種靈修方式，不能從她那裡奪去的。

艾克哈的讀經方式是中世紀流行的「寓意」(Allegory)解經法，這種讀法與現代的「歷史批判法」(Historico-critical method)不同。經文本身可能反映作者當代對默觀生活的重視；艾克哈的解讀，以整合默觀與服務兩種生活為前提，卻反映十三世紀的靈修精神，當代創立的兩個大修會，道明會與方濟會都兼有默觀與傳道、隱修與服務的特色。

有別於傳統密契主義以默觀為靈修歷程的完成，「轉化之

⁴⁰ 現代德文翻譯：“Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in ein Burgstaedtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war”，參 Josef Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, p.159 (Predigt 2)。

路」代表從默觀回到世界之路，以慈悲與正義為原則，反對受造界中一切的惡與不義，注意人與社會和大自然的關係，對宇宙萬物的秩序重新改造與轉化。在「轉化之路」中，人要成為慈悲與正義的工具，關心所有受迫害、弱勢與遭受忽視的人與事物。

總的來說，依作者淺見，「創造靈修」中肯定、否定、創造與轉化四條路的精神可以用下面四句話表達出來：「萬有在神內，神在萬有外，聖子生心中，慈悲與正義」。

如果把第三路與第四路合成一條路（簡化為三路），可以與中國傳統的講法「見山是山，見山不是山，見山還是山」來做對比⁴¹。

「創造之路」以「聖子生心中」善體天父之心的方式，實現「為天地立心」的理想；「轉化之路」以「慈悲與正義」實現「為生民立命」的理想，亦落實傳統「贊天地之化育」（《中庸》廿二章）的主張，是引領萬物「回歸」與「回向」天父之路。

參、「創造靈修」的影響

基督宗教古老傳統共有三個信仰重點：創造、救贖、聖化，靈修主流著重「救贖與聖化」，強調「墮落－救贖」（Fall-Redemption）的範疇⁴²。

⁴¹ 「創造靈修」亦可與音樂奏鳴曲的呈現、發展、再現三部分相較。奏鳴曲「發展部分」有遠離「呈現部分」原調的設計，象徵「否定之路」離開「肯定之路」中心的特色；「再現部分」於音樂言，是「呈現部分」的再次呈現，於靈修言，則象徵「肯定之路」的更深度肯定，其中含「創造之路」與「轉化之路」。

⁴² 以創造的觀點來說，聖子降孕的原因主要不是為了救贖人類脫離原罪，這一點可以對比與艾克哈同時代的方濟會神學大師思高（Duns Scotus，約 1265~1308）的思想。思高認為聖言降孕不能與原罪的道

福克斯認為歷史上有不少人提倡「創造靈修」，除艾克哈外，代表人物有：舊約雅威典作家、智慧文學作家、依雷內（Irenaeus，130~200）、思高（Scotus Erigenus，810~877）、本篤（Benedict of Nursia，480~550）、方濟（Francis of Assisi，1181~1225）、尼克拉（Nicolas of Cusa，1495~1527）、德日進（Teilhard de Chardin，1881~1955）、牟敦（Thomas Merton，1915~1968），還有其他許多藝術家與生態學家等⁴³。

「創造靈修」與傳統靈修對聖體與聖心的敬禮亦能有密切的關係，至於「創造靈修」產生的影響，舉例如下：

一、與傳統煉、明、合三路的對比

基督宗教傳統靈修學以煉淨（Purgation）、啓明（Illumination）、合一（Union）三路為代表：煉路在於潔淨與消除罪過；明路在於修德行善與師法基督；合路在於與天主結合⁴⁴。若把傳統靈修與「創造靈修」四路相較，有下列幾個相異點⁴⁵：

1. 傳統靈修學以煉路出發，與創造靈修以「肯定之路」出發並主張「萬有在神內」不同。強調「墮落 / 救贖」的神學背景亦較少重視人性與自然的價值。

理相提並論，因為果真如此，聖言的降孕與原祖犯罪同屬偶發的事件。思高認為不論人有無犯罪，聖言都會降孕成人，耶穌基督代表天主對外無窮無盡的愛的心願，聖子的降孕更為了以愛來光榮天主的本體；參甘蘭著，《教父學大綱》卷四（台北：光啓，1976），1267頁。這種想法在教會歷史中得到不少回響，德日進亦有類似的意見。

⁴³ 參谷寒松，〈創造靈修〉《神學辭典》條文 527；Mathew Fox, *Original Blessing, A Primer in Creation Spirituality*, pp.307~316。

⁴⁴ 參陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓，1991），297~306頁。

⁴⁵ Fox, *Meditation with Meister Eckhart*, p.5~6.

2. 煉路有克修色彩（Ascetism），重視意志對感覺的控制與訓練，容易引起更大與更多的個人意識，使靈修生活變得膚淺與乾涸。否定之路放下一切人為意識，沒有克修主客二元的傾向與壓抑的成分，更易達到心靈的寧靜，排除世俗的障礙，讓神無拘地進入。
3. 傳統明、合二路與「創造之路」雖有幾分相似之處，但後者更強調參與天主的造化與化育的工程。
4. 「慈悲與正義」是聖經再三強調的主題，在傳統靈修煉、明、合中卻無一席之地。傳統神秘主義以「默觀」為靈修歷程的完成，「轉化之路」則象徵從默觀回到世界之路。

二、與現代人交談

「肯定之路」與「轉化之路」注意現代人所關心的議題，例如：社會正義，生態環保⁴⁶，生物科技與基因工程，甚至養生延年之術等。「否定之路」針對現代文化中充斥的各種權力與慾望的偶像崇拜，把人從桎梏中解救出來。「創造之路」顛覆了僵化的男女之別，男性也要生產、孕育，讓聖子在心靈中誕生；但在生產與孕育之前，身心要經過徹底的割捨。新時代的人有「聖俗不二」的渴求，「生活就是道場」的理想；或希望不費力氣就超凡入聖。「創造靈修」提醒修道者除非經過一番「肯定」與「否定」的辯證功夫，這種不二的境界是無法達到的。

「創造靈修」能給大家帶來一種更平衡的靈修觀點，提供

⁴⁶ 谷寒松、廖湧祥，《基督信仰中的生態神學》書中，作者多次提到艾克哈的思想：193~194 頁〈靈性運動和神秘主義者經驗中的地觀〉，268 及 274~275 頁〈思想家中的宇宙性基督〉。

一個與現代人交談的基礎，促進文化與宗教之間的對話⁴⁷。艾克哈沒有直接給後人提供靜坐之類的東方靈修方法，關心「創造靈修」的人自有發展與想像的空間了。

⁴⁷ 奧脫（Rudolf Otto）曾比較艾克哈與印度吠檀多派商羯羅（Sankara）的神秘思想，參 *Mysticism East and West* (London: MacMillan, 1932)；鈴木大拙曾把艾克哈與佛教的神秘思想作比較，參鈴木大拙（徐進夫譯），《耶教與佛教的神秘教》（台北：志文，1984）。

依納爵與神操

穆宏志¹

本文作者根據依納爵親自寫的《自述小傳：心靈日記》內容資料，將「神操」精神細細詳述。

一、身為軍職，卻不是「軍人」

依納爵的《自述小傳：心靈日記》是以邦布羅納作戰受傷開始的²。如果我們只因為依納爵有意打仗，且受大砲所傷，就把他視為一名「軍人」，並且以後都以一位有名將軍的生平來看待他的生命的話；我想，這樣並不幫助我們真正了解依納爵。況且，這是主曆1521年的事，而不是發生在廿世紀的第二次世界大戰。

我曾聽說過一句話：在最恰當的時機撤退，就等於是勝利。很多人認為這句話是拿破崙說的，或許，拿破崙真的說過這句話³，因為拿破崙真的是一名「軍人」；但，依納爵卻不是

¹ 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，1943年生於西班牙。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。中文作品散見《神學論集》等，並著有《宗徒書信主題介紹》《若望著作導論》。本文乃根據作者的講稿，由戴宇光小姐編寫、整理而成，特此致謝。

² 請見：《聖依納爵自述小傳：心靈日記》（譚璧輝、侯景文合譯，台北：光啓，1991，以下簡稱《自述小傳》），23頁，第一章。

³ 這可能是句很有名的話，但，事實上拿破崙根本沒說過。

「軍人」，他不懂得「適時撤退」的道理，所以⁴：

「當他所有的戰友明白地看出防守已屬不可能，只要能保持性命，就同意投降，他卻反對所有的騎士而獨持異議，最後以各種理由說服了要塞司令繼續抵抗……」

他給的理由只是他的願望；他受傷後，大家立刻投降。單從軍事立場而言，抵抗敵軍是不可能的；可是，為依納爵而言，保護邦布羅納堡壘是攸關榮譽的一件事。

既然依納爵不是「軍人」，那麼，交戰時他在做什麼？他喜歡打仗，並且欣賞打仗，「因受世俗榮耀的強烈而虛幻的願望所驅使，特別喜愛軍職」⁵。當時，參與戰爭是一個高級的行動，只有貴族階級的人才有可能從事這類的活動，而且能因此使人享受貴族等級的身分地位。在依納爵的時代，歐洲開始有常設的軍隊，可是依納爵沒有參加這些軍隊。他悔改後去看他以前的主人 Nájera 公爵，這位公爵很看重依納爵，他表示⁶：

「為其他一切可以暫不付錢，但為勞耀拉則不可以；由於往日對他的信用貸款，他正想贈給他一個優越的地位呢，只要他願意接受。」

但為依納爵而言，他不是要克服這個誘惑，而是他根本沒有想到這會是一個誘惑，他從來沒想過要成為一位職業軍人，不論悔改前或悔改後。當時，他只是一位比較下級的貴族，要去侍奉比較高級的貴族，藉此侍奉這位貴族所代表的國王。因為他對那些貴族的重視，因此他不能不打仗而投降。

因著依納爵對榮譽及忠誠的體驗，解釋了他為何有這樣的行動，這也是他的生涯，他希望藉由這些工作及行動，幫助自

⁴ 《自述小傳》，第 1 號。

⁵ 同上。

⁶ 同上，第 13 號。

己邁向更高的貴族地位，甚至達到不可達到的地位⁷：

「他設想為侍奉某夫人所須要作的傻事，為去她所住的地方所要用的方法，向她要說的題銘言詞，以及為侍奉她所要作的大膽的事。他甚至自負實現這種夢想並非不可能；因為那位夫人並非普通的貴族：也不是一位伯爵夫人或公爵夫人，她的地位卻是比這些更高。」

我們應記得依納爵有這兩個思想：一個是要有一個以忠信為基礎的關係（中古時代的騎士）；另一個是他渴望做大事，甚至是做不可能做到的事情。所以，他也希望以後做神操的人也是以這樣的態度進入神操⁸：

「奉行神操的人，如果開始時便以慷慨的心胸……，這樣一定為他很有益處。」

二、在勞耀拉的體驗

我們都知道在勞耀拉所發生的事：當地當時沒有騎士小說、英雄故事這一類可以讓他讀了來發展自己想像力的書，因此，他拿《聖人傳記》和《基督行實》來讀。慢慢地，他悔改了，這悔改開始時，他只是換成另一種操練，以做刻苦來代替作戰時所做的大事，這改變並不太大，因為他所崇拜的騎士也都做過刻苦這一類的大事。《唐吉訶德傳》就是這一類的例子。只是依納爵想做到的，一般看來是比較極端的地步而已⁹：

「常常設想困難而繁重的；在他的想像中好像並不怎樣困難。這樣反覆思想之後，在他的腦海中常向自己說：『聖道明作了這事，我也當作；聖方濟各作了那事，我也

⁷ 同上，第6號。

⁸ 《神操》，第5號，凡例五。

⁹ 《自述小傳》，第7號。

要作。』」

如此看來，依納爵還只是一個普普通通的「中古騎士」而已，尚在走向「基督騎士」的路上。他開始注意到：不同的思想會帶來不同的反應¹⁰：

「直到有一天他的眼睛開了，對這種不同的感受大為驚異，於是開始反省：為什麼有的思想使他煩悶，另一種思想卻使他欣慰；慢慢地明白了使他心情動盪的不同原因：一種是由魔鬼而來，另一種卻是天主的靈感。」

分辨神類的第一步就是體驗到有不同的神類。這不同的神所引起的不同的效果，是依納爵在神操第一週分辨神類的規矩所保留的經驗。這樣的體驗是個關鍵，依納爵的一輩子都在繼續不斷的尋找，神操是一個分辨的訓練，這兩個現象，對不同的神有所體會，都是依納爵在勞耀拉的體會。「他於是對以往的生活開始更認真地檢討，也想到急需懺悔補贖」¹¹。

神操的第一週，是以「省察」開始，然後才做第一個「操練」。同樣的，依納爵的悔改也是以反省他往昔的生活開始。不過，我們得注意，《神操》書中，在這些省察之前，有一段〈原則與基礎〉，這一段在《神操》書內是較晚加上去的，但它所表達的事實，已經在依納爵的思想和心靈內，因為，只有從「原則與基礎」上看自己的生活，才能判斷需要悔改及需要做補贖。依納爵不是從他的生活經驗開始，而是把他的生活對比天主在他生活中的臨在而開始¹²。他體驗到聖奧斯定所說，「祢

¹⁰ 同上，第8號。

¹¹ 同上，第9號。

¹² 因為依納爵發現他的生活沒有配合這樣一個標準，所以以一個對比的生活開始：「人受造的目的，是為讚美、崇敬、事奉我的主天主，因此而拯救自己的靈魂」（見：《神操》，第一週〈原則與基礎〉，第23號）。

在我內，可是我不跟你在一起」，這是與天主有交往的內在事實，也是使依納爵有了懺悔的體驗。

為過去的生活做補贖，這是倫理悔改。基本上是以一個行為代替另外一種行為，依納爵給我們一些例子，他如何實行這個改變¹³：

「他以前很注意修飾頭髮，這是那個時代的風氣，他也的確有一頭很美的髮；現在他決心任其自然，不梳也不剪，無論白天黑夜總不戴帽子。為了同樣的理由他也讓手腳指甲隨便長，因為以前他對這樣的事也曾過分經心在意地修飾過。」

這倫理的悔改是依靠他騎士的體驗而生活；《神操》第一週「附規二」提到¹⁴：

「同時給自己提出幾個例子。譬如設想我是一位中古時代的騎士，雖曾蒙受君王的百般寵遇，反重重地得罪了他，如今站在君王及滿朝文武面前，羞愧難堪。」

悔改的第一個肯定和內在的初果，是在聖母¹⁵的顯現。這個顯現在依納爵身上是對貞潔的淨化。這個悔改也有一些外表的表現¹⁶：

「他在家中度過的全部時間，都奉獻給天主的事情及家人靈魂的神益。……於是便很謹慎地著手寫書，他用紅墨水寫基督的言談，以藍墨水寫童貞聖母的談話。」

他默觀星星和天空的體驗，成為依納爵在神操第一週關於

¹³ 《自述小傳》，第 19 號。

¹⁴ 《神操》，第 74 號。

¹⁵ Our Lady，即我們的「女主人」之意。

¹⁶ 《自述小傳》，第 11 號。

反省罪過的第二次操練「第五題」中所提到的驚訝¹⁷。他還是以慷慨的態度答覆他在操練一的對禱所問的問題：我為基督該做什麼？

「他一痊癒，便去耶路撒冷，就如他前面所說的，凡一顆慷慨愛天主的心所願實行的一切苦工齋戒，他要全行不缺……。他幻想著赤腳去耶路撒冷朝聖，只以野草充飢。¹⁸」

但是他不只是一個行動的改變，也開始有一個忠信的改變，他不只是改變行為，也是換主人¹⁹：

「他將時間的一部分用為寫字，另一部分用為祈禱。他最大的快樂是仰觀天象和星辰，他頻頻觀賞，而且時間很長；因為他感覺藉此對事奉吾主引起很大的興奮。」

三、一個階段的結束，另一個階段的開始：蒙賽辣

我們不知道依納爵是否在勞耀拉做過第一週的操練，反而很清楚的是，依納爵住在蒙賽辣的頭幾天，以總告解的方式做完了第一週，「這總告解最好在第一週神操後舉行」²⁰。好像在這號神操中，應用他自己的經驗，因為他「到達蒙賽辣，作了祈禱，同一位聽告司鐸商量之後，便以書寫的方式辦了總告解，這告解延長了三天之久」²¹，依納爵做完了第一週。

下面所發生的事好像是《神操》中的〈世間君王的召叫〉，他是以武裝站崗的方式²²：

¹⁷ 《神操》，第 60 號。

¹⁸ 《自述小傳》，第 8、9 號。

¹⁹ 同上，第 11 號。

²⁰ 《神操》，第一週〈原則與基礎〉，第 44 號。

²¹ 《自述小傳》，第 17 號。

²² 同上，第 17、18 號。

「他腦海裡滿是 Amadis de Gaula (騎士小說) 和類似的書中所說的事情，他想著作同樣的事。為此他決定整夜武裝站崗在蒙賽辣的聖母像前，脫去他的衣服，穿上耶穌基督的武裝不坐不臥，只是有時站著有時跪著。……將他的寶劍和匕首掛在堂中的聖母像前。……三月聖母〔領報〕瞻禮前夕(1522年的夜間)，盡可能秘密地去見一個窮人，將自己的衣服全脫下來送給了他，然後穿上他所願意的衣服，去跪在聖母的祭台前，有時跪著有時站著，手持巡禮者的手杖，過了一整夜。」

他用古代騎士的禮儀，由世俗的騎士離開他以前的生活成為基督的騎士。從現在起，他只對基督忠信，他已經公開而隆重地宣佈要侍奉祂。

依納爵給做神操的人在第一、第二週之間介紹一個練習的操練，悔改以後，以總告解做為悔改的證據與證明，目的是穩固而嶄新的忠信。這操練是一個武裝站崗的操練，雖然沒有那麼戲劇性！但騎士的意味很濃：君王在召叫他的屬下（而不是將軍鼓勵他的士兵），這召叫被描寫成夥伴性的條件²³：

「誰若不接受這位君王的號召，該多麼受全世界的唾罵，認為他是一名卑鄙怯懦的騎士……，奉獻在祢的無窮美善，及祢光榮之母和天朝聖人聖女們的面前……」

雖然依納爵沒有特別提到基督的救贖，從第一個操練開始，就出現了基督的救贖身分：「設想我面對懸在十字架上的吾主耶穌面前」²⁴。這對禱問的是，一直到現在和將來，我和祂的關係應是如何。在世間的祈禱，基督的仁慈成為使命，首先以個人密切的關係做為開始。

²³ 《神操》，第二週，第94、98號。

²⁴ 同上，第一週，〈原則與基礎〉，第53號。

四、茫萊撒和聖地的經驗

「天一亮便離去，免得被人認出來；……卻由斜路直奔名叫茫萊撒的鄉鎮，決定先在那裡的醫院住幾天，以便在他小心翼翼所帶的書本上寫些摘要。²⁵」

我們大家都知道，依納爵在茫萊撒住了將近一年，而且在那有很多經驗，我們不必一一言述。依納爵的靈修體驗是²⁶：

「已不只是為賠補自己的罪過，而是為取悅天主。他對往日的罪過非常悔恨，也極願為愛天主作些大事；並不重視他的罪已蒙寬恕，他在作補贖時已不思想這些。當他決心作聖人們所作過的補贖時，不只是想作同樣的補贖，且願作更大的。他就是在這些思想中獲得了極大的神慰，心中毫無罣礙，也不曉得什麼叫謙遜，什麼叫愛德，什麼叫忍耐，連節制的機智和這些德行的分寸也不曉得，目的只是作這些外表的大工程。」

依納爵往蒙賽辣和茫萊撒的路上開始表現在神操的第一週到第二週，天主在茫萊撒等他，為了繼續這條路。

他以大補贖作為取悅天主的看法，他以為如此作會悅樂天主，他還是不太了解天主需要一個宗教性的悔改！天主希望他歸向生命的、生活的天主。第一步是依納爵所描寫的誘惑²⁷：

「來了一種折磨他的頑強思想，給他表現了生活的困難，好像有人在他心中向他說：『在你生活七十年的歲月中你怎能支持得了這樣的生活呢？』然而他深覺得這種暗示來自仇敵魔鬼，心中以強力答覆說：『哎！真可憐！你能應許我一小時的生命嗎？』他就這樣戰勝了誘惑，心也

²⁵ 《自述小傳》，第 18 號。

²⁶ 同上，第 14 號。

²⁷ 同上，第 20 號。

平靜了。」

我們應注意，分辨神類的規矩是第一與第二週開始同時出現，在我們剛才應用的段落，依納爵體驗到是魔鬼，因為這些思想所產生的效果。這就是分辨神類第二類第一條規則²⁸：

「魔鬼則是以似是而非的理論、詭詐和不斷的欺騙，專門攻打這愉快和喜樂。」

另一方面，他自己有的態度就是分辨神類第一類第十二條規則²⁹：

「那從事靈修的人，若對仇敵毫無畏懼，開始便斷然抵抗，牠便知難而退。」

跟著這個誘惑，又加上另一個誘惑更挑戰倫理悔改：開始不信任另一位忠信。依納爵自己做他所該做的一切，但是沒有神慰，反而心中煩亂，好像新的主沒有在做祂所該做的，「我們現在所開始的這種新生活究竟是怎麼一回事呢？」³⁰ 依納爵應該開始學習了解內在的事，而他自己是最大的阻礙。一直到現在，他指導他的改變：他決定做很多的刻苦，而且做了，他決定要去耶路撒冷，決定要以怎樣的方式去……等等。依納爵脫離了世俗的誘惑，可是還沒有超越自己。他知道不可能侍奉兩個主人，他現在應該學習，他自己能當作那個應該放棄的第二個主人。他的自由需要被解放。他在茫萊撒提到的心理狀況慢慢地教訓他³¹：

「有時雖然願意，卻對祈禱、望彌撒和常唸的一些經文得不到興趣；反之，在其他的時間卻感到很大的神慰，

²⁸ 《神操》，第 329 號。

²⁹ 《神操》，第 325 號。

³⁰ 《自述小傳》，第 21 號。

³¹ 同上。

而且是突然而來的，好像有人把憂愁鬱悶除去，就如某人將斗篷從另外一人的肩上掀去一般。」

這就是分辨神類的第一步，分辨神類第一類的第九條規則說³²：

「是使我們認清並深深覺悟：獲得及保存虔誠、熱愛、熱淚或其他神慰，並不是我們的能力，全是天主的恩賜和聖寵。」

下一步是多疑病，依納爵在這個經驗上描寫得很仔細，我們不能全部應用³³。綜合而言，依納爵學習不論是刻苦、辦告解，或是恆心地例行神功都沒有缺，「連」去參加公唱日課及跪著祈禱，「甚至」半夜起床等都照常不缺³⁴，他希望這能使他脫離多疑病。但相反的，在這樣反省之後，他對生活反而感到厭倦了，而忽萌生了卻此生的強烈誘惑；慶幸吾主驚醒了他這個迷夢。

他開始察考這種「神」用什麼方法進入他心中；他於是心智極清醒地下定決心，不再告解過去的任何事情³⁵。再一次我們可聽到分辨神類第二類的第五條規則：我們該十分留意我們思想的過程；如果在思想的過程中，結局不好，或使人心散，或不如以前定志要做的那樣好，或者使人靈軟弱、煩悶、擾亂不安，喪失了原來的和平，這些顯然表示是由惡神而來，因為牠是我們靈修前進和得救的死仇³⁶。

依納爵自己實行他在下一個規矩所提醒的：當人類的仇敵

³² 《神操》，第 322 號。

³³ 《自述小傳》，第 22~25 號。

³⁴ 同上，51 頁，第 25 號。

³⁵ 同上。

³⁶ 《神操》，第 333 號。

露出了馬腳，牠所引起的壞結局被識破時，上牠當的人，最好將牠帶來的好思想立刻審查一遍，那麼從這認識中取得了經驗，防備日後不致再陷入牠的圈套³⁷。

但是為依納爵最重要的經驗是，深信是吾主的仁慈願意給他解除的³⁸。人的工作不能成功時，天主自己給它勝利。這樣的表現就表示了祂是唯一的主。這樣，依納爵準備接受天主給他的大恩寵，我們不必在此仔細的描寫。

幫助靈魂是依納爵從勞耀拉開始常有的概念，在茫萊撒時，他幾次提到這件事³⁹。這類的交談為依納爵愈來愈重要，同時對內在事情的新的驗讓他了解這比外表更重要，因此，他開始減少補贖⁴⁰：

「他看出了他在同他來往的人們的心靈上所收的效果之後，他放棄了他以前所作的一些嚴厲苦功；他修剪了指甲和頭髮。」

開始看得出一種使徒性的未來。雖然依納爵不說，但我們可以想，這樣的交談也幫助他建構兩旗默想、三種人、三種謙遜的方式，因為他自己說，他在談話中表現很熱誠，並在侍奉天主的進展上有很大的志願⁴¹。

依納爵依靠這些經驗，他做完了第二週。默觀基督生活的奧蹟和祂的死亡與復活，在耶路撒冷到達了高峰。最後一段是默觀耶穌升天，在橄欖山，而且，也加上一個複習⁴²。回到巴塞隆納的時候，依納爵可說是做完了他的神操。

³⁷ 《神操》，第 334 號。

³⁸ 《自述小傳》，第 25 號。

³⁹ 同上，第 21、26、28、29、34 號。

⁴⁰ 同上，第 29 號。

⁴¹ 同上，第 21 號。

⁴² 同上，第 47 號。

五、選擇

我們沒有提到神操中一個重要的因素，就是「選擇」。為依納爵，選擇是非常長的過程，經歷很多年，因為這是一個創造性的過程。

第一個步驟，就是決定換生活方式，和往耶路撒冷朝聖。這兩個行動其實是同樣的意義：朝聖是刻苦的一部分。他已經在此階段又決定完全侍奉天主，在路上所做的守貞的志願，也是一個具體的表現，在蒙賽辣的武裝是到了高峰。這樣的侍奉天主的「決定」，就是守貞與武裝，要如何具體實行，依納爵還不知道，但他開始慢慢地發覺。

在那時候，依納爵認為往耶路撒冷是短暫的事，因此必須要考慮朝聖回來後要做什麼⁴³：

「他開始省察由耶路撒冷回來以後，怎樣才能常度痛悔補贖的生活，忽然想起退隱到塞維爾的嘉都西修院去，埋名隱姓，為使人不加重視，除了青草以外不吃別的東西。……他還是派了一名家丁到布克斯去探聽嘉都西修會的規矩；詢問的結果使他很滿意。」

可是，依納爵卻一點都不曾再提過要進入修會。

在蒙賽辣宗教悔改的經驗是侍奉天主的經驗，加上悔改的因素，就是幫助靈魂。因此，他想留在耶路撒冷，和他想幫助靈魂這兩個想法都混在一起⁴⁴。這無法實行反而讓他了解，他應該在人給他的記號發現天主的旨意。他應該改變他的決定，做完他的神操，開始他的日常生活，但是不要忘記侍奉天主和幫助靈魂⁴⁵：

⁴³ 同上，第 12 號。

⁴⁴ 同上，第 45 號。

⁴⁵ 同上，第 50 號。

「朝聖者一曉得了留在耶路撒冷不是天主的聖意，便多次自問『該作什麼』；盤算的結果，認為更好先讀些書才能協助人靈。」

讀書佔了他生平相當大的一部分時間，因為讀書的關係，使他一直換地方，因為他想幫助靈魂的渴望，使他常常在所到的地方都找得到一些夥伴。可是，同樣因為這個渴望，讓他換地方：離開亞卡拉到沙拉曼卡，從沙拉曼卡到巴黎。因為，雖然在這兩個城市，審判的結果都沒有判斷他⁴⁶：

「好似人們給他關閉了為人靈行善之門；他看出來留在沙拉曼加很困難；……因為為給人靈作些好事，看來這條門路已被定斷何者是大罪何者是小罪的禁令給關閉了。」

最後，幫助靈魂的渴望終於結出了果實，也就是他終於建立了一個穩定的團體。自傳當中沒有提到蒙馬特的發願，但他表達了他發願的內容⁴⁷：

「在那時期他們已經決定了要作的事，就是：去威尼斯和耶路撒冷，為服務人靈消耗他們的一生；倘不准他們留在耶路撒冷，便回羅馬去見基督的代表，他認為在那裡更能光榮天主裨益人靈。」

依納爵回到原來的決定：他的第一個選擇。但是他有兩個很重要的改變：第一，他現在有夥伴；第二，他決定假如不可能，最後的決定應該屬於教宗，反正是教宗藉著他的命令，阻礙了依納爵第一個企圖（就是留在耶路撒冷的企圖）。

實際上，他們連去都不能去。到了羅馬，朝聖者把他的走路所需要的棍杖立定，不再需要了，因為他不再前行，他便開

⁴⁶ 同上，第 63、70 號。

⁴⁷ 同上，第 85 號。

始練習幫助人靈⁴⁸。依納爵只提在羅馬所受的迫害。不提到他和首批的夥伴在 1539 年四旬期中所做的分辨，而他們就在那時決定建立耶穌會。

其實，這也不是依納爵所參與的最後一個選擇，最後一個選擇不是他所做的，而是他所受的。他被選為領導耶穌會，雖然他事先已清楚地表達比較渴望被領導更甚於領導別人。

六、奉獻

在我們所提到練習的選擇當中，有一個脈絡，第一個選擇，依納爵是非常主動地做這個選擇，但在最後的選擇，依納爵是非常被動的。有趣的是，在神操做到的幾次奉獻，也有同樣的方向，就是從最主動的走到最被動的，我們簡單地提醒經文：

1. 神操第 53 號：我為基督「做」了什麼？現在為基督「做」什麼？將來為基督應該「做」什麼？（第一操練的對話）
2. 神操第 98 號：只要更能事奉祢讚美祢，我真心願意，滿心切望，效法祢承受一切凌辱反對，忍受一切實際的和心靈的貧窮；只要祢的至聖尊威上選擇「收納」我，在這樣的生活和地位上。（世界君王祈禱的奉獻）
3. 神操第 147 號：先求聖母為我祈求她的聖子和她的主耶穌，「收我」在祂的旗下。（兩旗默想的對禱）
4. 神操 234 號：主，請祢收我全部的自由，我的記憶，我的理智，和我的整個意志。凡我所有，或所佔有，都是祢所賞賜的：我願完全奉還給祢，任憑祢隨意安排。只將祢的聖愛，和祢的聖寵，賞賜給我，我便心滿意足，別無所求了。（為獲得愛情的默觀）

⁴⁸ 同上，第 98 號。

七、更的精神

談到現在，尤其是最後一段，似乎與神操的一個基本要素相反，就是 **Magis** (más, 更) 的動力。我沒有取消它，前面所思考的也沒有反駁它。而是從依納爵在蒙賽辣宗教悔改的光照下來了解，**Magis** 是對一位「永遠是更偉大的天主」的回應。**Magis** 不在「人」內而在「關係」中。這動力同時給人帶來更大的緊張與平靜。天主更大的光榮從來不可能是更大的，因此是無止境的（在這思考內存在著和平之源），正確地說，正是如此打開了人通往無限的領域，人總是不能「更」靠近天主的光榮（動力的因素）。當人更讓天主做主，由祂選擇和領導，在人的生命中就可能有「更多的 **Magis**」。

結 論

依納爵在自傳的結束時，談到神操的寫成過程⁴⁹：

「他對我說神操不是一氣呵成的，乃是將在他的心靈中認為有用的事，看來也能為他人有益；於是將它們寫出來。」

我在這篇文章中願意表達的，不是依納爵怎麼寫神操，而是依納爵留給我們的兩個文件中彼此的關係。或許這個對比，使我們更清楚了解依納爵的生平和神操的過程是：

愈 顯 主 榮 ！

⁴⁹ 同上，第 99 號。

黎明舞者

從 Maria Harris 的女性靈修看盧雲

朱弋學¹

本文作者成功地以當代靈修大師盧雲神父的生平為例，簡要地介紹了 Maria Harris 以女性性靈成長特質為出發點，所談的靈修歷程（甦醒→探索→創生→憩息→滋養→傳承→蛻變），這個說法並沒有脫離傳統靈修學的理论（煉路→明路→合路），但更適合藉以應用到今日平信徒入世靈修之上。而且，盧雲正是在廿世紀後半葉裡，以生命成功地見證了自己理論的靈修及牧靈神學作家；以盧雲的生平來註釋 Maria Harris 的理論更證明了女性靈修學者所提倡的所謂「女性靈修」，不單單是女性的專利，男性基督徒也應慎重考慮，使自己的靈修生命得到助益。

前 言

Maria Harris 博士²是當代在女性議題研究上的一位著名先驅學者，在神學教育上也有貢獻，曾在安朵佛·牛頓及普林斯頓神學院任教。

她所提倡的女性靈修，不但很適合給當代女性基督徒的生命成長做借鏡，對當代的男性基督徒也有其參考價值，尤其過去許多天主教的靈修作品都有著「修道生活者的影子」的傾向，

¹ 本文作者：朱弋學，聖保祿孝女會修女，現肄業於輔大神學院教義系。

² Maria Harris，紐約聯邦神學院博士。

如今「平信徒」的時代來臨，她的靈修方法更是重新思考入世靈修的重要指標。

她重要的一本靈修指導作品是1989年出版的 *Dance of The Spirit: The Seven Steps of Women's Spirituality*³。在這本書中，Maria Harris 以女性研究先驅者的身分，用女性在靈性成長上特有的敏銳、感性和深刻，為我們把靈修過程分成七步來描繪，稱為「七舞步」，就是：

甦醒→ 探索→ 創生→ 憩息→ 滋養→ 傳承→ 蛻變

「蛻變」是第七步，也是承先啓後的最關鍵一步，Maria Harris 如此形容⁴：

「在心靈之舞的最後一步『蛻變』中，我們已經再生進入那新的、更深刻的覺醒之中，也進一步地再進入探索、創造和憩息，以及滋養和蛻變的節奏。心靈之舞結束了，心靈之舞也開始了。」

在第七步「蛻變」的最後結束時，所節錄的一段祈禱文，貼切迷人地標示了她的心靈之舞所要引領我們舞進的境界⁵：

那時一切把我們分開的東西都會溶合
 那時憐憫將結合成力量
 那時溫柔將來到殘酷和無情的世界
 那時男人和女人都會是和善的
 那時男人和女人都會是堅強的

³ 中譯本為：周光亞譯，《心靈之舞：女性性靈成長的七個舞步》（台灣實業文化，1998）。

⁴ 同上，401頁。

⁵ 同上，413~414頁。選錄自 Judy Chicago, *The Dinner* (Garden City: Double day, 1979), p.256.

那時沒有人會屈從別人的意志
那時所有的人將會富有、自由和多采多姿
那時一些人的貪婪將讓位給許多人的需求
那時所有的人將分享地球的財物
那時所有的人將照顧病人、弱者和老者
那時所有的人將養育幼者
那時所有的人將珍惜生命的受造物
那時所有的人將彼此與地球融洽地生活
那時處處都會又一次地被稱為樂園。

她要以她的「心靈之舞」來引領我們進入「靈修之舞」，正是這使我想到了盧雲神父⁶，一個不斷勇敢地面對自己、他人和天主的「舞者」，和一個始終關懷生命、弱者和正義的勇者，而到了那個天主的時刻，他舞進了「黎明之家」，而又在那個許諾的日子，他舞進了天鄉……。盧雲在他的《黎明路上：靈修日誌》中，以下述句子表達他的靈修境界⁷：

當我站在新的一天的破曉時分，
我充滿了希望！

現在，我試著將 Maria Harris 的神修七舞步和盧雲的神修旅程一起來看。而特別需要先說明的是，這並無比較對照之意，因為每一個人的神修是整個生命的表達和內涵，既無優劣亦無從比較，但「一起來看」，卻能使我們更擴展心靈的視野。另外，神修旅程，雖依 Maria Harris 所劃分地分為七步，但在每

⁶ Fr. Henri J. M. Nouwen (1932~1996)，荷蘭神父，是神學教授和著名作家，並以言以行活出一種正義與和平的靈修學。

⁷ 盧雲，《黎明路上：靈修日誌》(The Road to Daybreak: A Spiritual Journey, 1988)，中文：香港基道，1995。

一步之間都不是完全壁壘分明的；且用「舞步」來標記此旅程，就在於表達此神修之旅不是永遠朝前或往後的，它有著多種的舞步變換和姿態表達，我就把它叫做「花式」吧！

Maria Harris 的靈修七舞步是：甦醒→探索→創生→憩息→滋養→傳承→蛻變。本文將依此逐步地看盧雲如何走過他一生的靈修旅程，而在這旅程中，前進、後退、轉身、原地打轉、左右搖擺、彎腰、躬身和轉圈……竟顯得如此尋常且真實！

一：甦醒 (Awakening)

1. Maria Harris

「甦醒」有四個條件：

- (1) 把面具拿掉：天主知道我是誰。
- (2) 把鞋子脫下：聖地是在我們內，面對天主把鞋脫下。
- (3) 不相信別人有關性別和對我的定論：誠實地分辨真實的我。
- (4) 決定要成長：真正面對痛苦、悲傷和喜樂，不必做別人喜歡的事，要多照顧自己、多愛自己。然後，「起來，走吧！」

2. 盧雲的甦醒：窮人向他招手

在結束了耶魯大學神學院十年（1971~1981）的教學生涯後，盧雲嚮往回到更基本的牧靈工作上，於是在1981~1982年間，盧雲走訪了好幾次拉丁美洲，大部分的時間在貧窮的團體中，體驗窮人的生活，也投入解放神學，並反對美國政府販售武器給南美的獨裁者。他在試著分辨拉丁美洲是否是耶穌對他的召叫？1983年出版的 *Gracias! A Latin American Journal* 記述了他在這一時期中的感想。但這只是個序曲，在拉丁美洲的服事，有著更根本，也許是更迫切的前提，也許也更符合天主的

旨意，那是由他的一位朋友所點醒的。Gustavo Gutierrez 告訴盧雲：「你更能做的，是回到美國，以你的演說和影響力來呼籲美國政府停止繼續販售武器給南美洲……。」於是，盧雲回到美國推動反對一切武力、暴力，而提倡代之以彼此相愛，並以祈禱來代替暴力。

1983 年，盧雲接受哈佛大學神學院的邀請重任教職，這由早期的學院神學（聖母大學和耶魯大學神學院教職），到拉丁美洲的解放神學，盧雲好似又走回了學院派的神學；其實不然，盧雲在決定投入拉丁美洲的同時，他已有了一個深刻的生命覺醒，那是對窮人、受壓迫者和邊緣者呼聲的覺醒，他從人人羨慕、景仰的神學教授身分中甦醒了，此「甦醒」緊連著隨後的探索和創造，一步一步益發緊湊。在哈佛的三年（1983~1985）學術生活是盧雲的等待和靜候，使他累積了一切的能量，而終能在 1985 年有了更積極、更強有力的「探索」，並做了一個重大的決定：離開哈佛！

他聽從了天主在他內心的推動：「起來，走吧！」他爲了分辨和尋找天主對他的召叫，並決定是否跟隨，於是就是進入「方舟團體」（L'Arche Community）。在這之前，他必須耐心等待……，因爲他相信每個人，無論作任何事一定要蒙受天主的召叫和被派遣。

二：探索（Discovering）

1. Maria Harris

「探索」有著三部曲，那是：

- (1) 探索「探索」本身：探索第一步是探索的過程：回應、尋找、發現、回憶。是感受到一股強大的力量在吸引著我，吸引我去尋找一個更深的我，去尋找一個更深

度的世界。之後發現了，面紗被揭去了，喜樂、充滿敬畏地與天主相遇（enconter），並使這相遇的印象和影響，在每天的生活中不斷加深……。

- (2) 與所發現的「一切」為友：探索的第二步是去發現「破碎」、承認破碎；是從脆弱、情緒、照顧、關係中發現「力量」；是去發現「團體」，在自身、在與其他人、在與大地間形成團體；最後是發現天主。
- (3) 與「能量」（dynamics）協調合作：探索的第三步是與一些「能量」協調合作，所謂的「能量」是一些富弔詭性的力量：堅信但不知、平衡又不平衡、接受且拒絕、把握住又放棄。

2. 盧雲的探索：讓自己有個家

1985年，盧雲決定辭去他在哈佛的教職，因他漸漸發現哈佛並不是他被召叫來更徹底跟隨耶穌的地方，他不快樂且疑慮，而這時 Jean Vanier 和方舟團體對他的呼聲則愈來愈強，邀請盧雲跟他們在一起「浪費一點時間」，過一個不像大學教授、學術研究、演講和領導別人的風光生活，一個比不上為拉丁美洲奔走疾呼般的激情生活，而是在一個小鎮中，在一個被人遺忘的、卑微的「家」中，和一群弱小者一起生活，「彼此服事」……。

Jean Vanier 說，「這裡讓你有個家，或許我們可以給你一個家，或許你需要我們」，但事實並不如此簡單清楚，需有一番掙扎、一個過程，於是盧雲在 1985 年離開哈佛後去了 Trosly-Breuil，方舟團體的發源地，為分辨及等候天主對他未來使命的召叫……；如此，盧雲走進了「探索」。

這段探索之旅對盧雲來說，是充滿著掙扎、矛盾與痛苦的，他說：

「大學生活和方舟生活實在太不相同了，那分別之鮮明令我經歷了許多疑惑，不知能否就這麼縱身一跳。我所有的慾望：要有用、要成功、要多產，群起反抗。我的掙扎在於要放棄舊日的道路，並且要被領到『不願意去的地方』（若廿一18）。」

於是盧雲寫了《黎明路上》，記述他一生中最關鍵性一年的一本日記，展現了他最深的屬靈掙扎：「一個人能怎樣毫無保留地跟隨耶穌呢？」如何向耶穌的邀請「來跟隨我」，說「願意」呢？盧雲的「願意」，是真實地感受到天主在邀請他，他深深地發現體會到自己的破碎，是一面尖聲喊叫，一面踢著腳的「願意」。

這其中雖然有著巨大的吸引力和希望，但仍有許多混亂、恐懼和孤單，大部分好像在黑暗中，但當他站在每一個新的一天的破曉時分，他充滿了希望！並且他強烈地意識到他必須要歸屬於一個團體，而不是光靠他自己孤獨的奮鬥，因為個人可說是無能為力。他既深深感到團體性力量的迫切，但要完全歸屬於一個團體的掙扎，對他，卻證實是要一路放棄很多的「偶像」的掙扎，而在其中必須要一而再地選擇跟隨耶穌，而且是單單地跟隨祂。

於是盧雲學會與弔詭的「能量」合作，從而愈來愈清楚耶穌會領他到他永不會想去的地方，耶穌並在他感到迷失於夜的黑暗中保守了他，耶穌也會領他走向那不會再有黑夜隨著的日子.....。

三：創生 (Creating)

1. Maria Harris

「創生」就是型塑生命，是敏銳、有彈性和靈活的「允許」生命之力來型塑我們。這是一個永不停止的持續過程，有著五

個步驟：默觀（contemplation）、投身（engagement）、型塑（formgiving）、浮現（emergence）和釋放（release）。這五個步驟構成一個「環」（cycle）：

- (1) **默觀**：用一種醒悟的眼光去凝視「一」，去發現生活中所有的一切都是天主存在的事實。
- (2) **投身**：一頭栽進我和天主的互動中。
- (3) **型塑**：靈修的基本成型，它伴隨而來的是實際的付出行動，是一個尋找者，並是一種先知性、接納和賦給人能力的神修。
- (4) **浮現**：在經過「型塑」後，靈修到達一個新的、有光、有希望、喜樂的階段。
- (5) **釋放**：歸於「靜」，有「可以了」的感受，它引領進入第四舞步—憩息。

2. 盧雲的創生：歸回黎明之家

在經過了一年的分辨與尋找天主的旨意後，盧雲在 1986 年接受了方舟團體在加拿大多倫多市以北的「黎明之家」的邀請，正式加入他們，成為團體的司鐸，並和團體的服務員一起照顧「家」中的弱智者。盧雲真正地回應了天主在他生命中所喚醒的渴望：回到最基本的服務事工上；他也真正以行動答覆了耶穌對他的邀請：「你們對我最小的一個弟兄所做的，就是對我做的。」

他對天主的委身與認識，由學院派抽象的神學，經過解放神學，而真正具體地落實到活生生的神學。他以敏銳、醒悟的眼目凝視天主那絕對的「一」，尤其發現天主在弱小者身上的臨在，便決定一頭栽進「黎明之家」。他實際的付出了他的行動，走上他既接納弱小者，又照顧、教育、幫助他人成長的朝聖之旅。他真正有了「回家」的感覺，這是一個全新的開始，

就如他所說的：「當我站在新的一天的破曉時分，我充滿了希望。」這不正是「黎明」嗎？！盧雲在此型塑了他新的生命！

四、五：憩息和滋養 (Dwelling and Nourishing)

在進入第四舞步「憩息」之前，我必須要先做個說明。在經過了前三個舞步：甦醒、探索和創生之後，我們可以說已經過了淨化階段（傳統靈修學所說的「煉路」），而邁向下一步較明顯的區隔，那就是使徒階段（傳統靈修學所說的「明路」），而在此明路階段實則包括了 Maria Harris 的第四及第五兩個舞步：憩息與滋養，因此我願將此兩舞步一起來看。

1. Maria Harris

「憩息」是我們靈修整合之處，而憩息必須要有個地方，因為我們有身體、靈魂和精神，我們必須要有地方可以憩息，尤其重要的是和天主在一起的地方。在那裡可以單純的「臨在」、靜默、專注、頌禱和安息，那特別是在我們的「心房」（heart room）中。憩息有四個象徵：沙漠、花園、城市、家園。

- (1) 沙漠：代表負面的經驗：創傷、痛苦和無家可歸，是一個空虛自己的地方。
- (2) 花園：象徵每個人不斷的成長，是與大自然的互動—給予、滋養和收穫。
- (3) 城市：就是我工作、投入的地方，也是我與人互動的地方。
- (4) 家園：代表一個團體，是「心房」，是父在我內，我在父內。

「憩息」使我們與天主結合，但若沒有「滋養」，則無法深入，並維護我們的靈修生活。一個受滋養的靈修生活共有 10 個原則，分屬於三個要素：

- (1) 屬個人性的三個原則是：祈禱、默觀和守齋。祈禱可創造自己的「神聖空間和時間」。默觀可使我們找到生命的軸心來旋轉。守齋則可帶給我們新的體會，而與耶穌結合在一起。
- (2) 屬團體性的三個原則是：禮儀、服務和先知之言；強調團體性的行動和先知的靈修。以團體性的幅度來做富創造性的禮儀，例如，使祈禱具有治療和團結的效果。團體性的服務，是幫助我們到達奧秘核心的行動，一個主動性的、自願的、喜悅的服務，會使我們的服務成為可滋養生命的。先知之言則是先知性的支援社會公益活動及扶助弱小者。
- (3) 整合過程的三個原則是：融成一體、記憶和正義；是整合個人的祈禱和團體的行動，尤其它帶往一個目標，那就是「正義」的靈修學。

最後，在以上的 9 個原則之外還有一個原則就是：朝拜；它滲透這 9 個原則，可說，若無朝拜的心，則靈修生活將無法跨出任何一步。

2. 盧雲的憩息和滋養：在弱智者中靜默、專注，並頌禱

我受召進入我生命的聖所，也是天主所選擇的住所。

而到達那裡的唯一途徑是祈禱，不停的祈禱。

—盧雲《黎明路上》

正如 Jean Vanier 對盧雲所說「這裡讓你有個家」，盧雲有了他的家，耶穌召喚他所進入的憩息之地，他如同撒慕爾和聖母瑪利亞一般，說了「是，我在這裡」，他在黎明之家的弱智者中靜默、專注，並頌禱，而進入他與天主的「同在」。在那裡，盧雲憩息和滋養；也在這裡，他的個人性祈禱、靈修和團體的禮儀、艱苦而甘飴的服務行動和分享，做了雙方面的整合，

而能融成一個完整的靈修生活。盧雲始終追求與耶穌親密的關係、追求天主的旨意，和以祈禱和彼此相愛來取代社會的暴力、武力和不正義等，都在此得到了整合，他以朝拜的心和態度，將這一切滲入他的整體靈修中.....。

在 1986~1996 十年間，盧雲共出版了 22 本書，佔他所有出版書籍（共 44 本）的一半，是他創作最旺盛的時期；他談祈禱、默觀，也談生命、死亡和悔改，更不忘教會的牧靈事工和社會動向。盧雲說：「我祈禱，傾盡全心的祈禱，耶穌的心會在這些祈禱中，開啓我的心」⁸。祈禱和朝拜的確滲透了他的寫作、服事弱智者、演講和一切的生活！

六：傳承 (Traditioning)

在進入第六舞步「傳承」之前，我也必須要先做個說明。Maria Harris 的第六及第七舞步是「傳承」和「蛻變」，這就是**整合階段**（傳統靈修學所說的「合路」）；是在經過了**淨化階段**（第一、二、三舞步：煉路）和**使徒階段**（第四、五舞步：明路）之後，所到達的較成全的境界，我們將分別來看這兩個舞步。

1. Maria Harris

傳承是「放手」，是把性靈傳給別人，也把他們自己傳給別人；是讓人意識到他的尊貴，使他成為他自己。傳承可在任何階段、任何地方，且是持續一生的行動。傳承者有四個作用：**愛、教、指導和典範**，而教、指導和典範都是以愛為基礎。「教」可針對不同的人；指導是一對一的，是扮演陪伴者的角色。典範則是長輩或自己的朋友、同事，都可能成為我們生命的榜樣，

⁸ 《心應心》(Heart Speaks to Heart, 1989)，中文：香港基道，1991。

我們並可自問自己：我們願意成爲什麼樣的典範？而傳承下來的性靈須具備五項特性：

- (1) **適應性**：須適合「被傳承者」的經驗。
- (2) **普遍性**：所傳承的性靈必須是人們所共有的，並且是普遍共識中的中心思想。
- (3) **可恢復和更新**：傳承下來的性靈必須是可以恢復和更新的。
- (4) **理性**：是理性的性靈傳承，而不只是心靈上的。
- (5) **矯正和補償**：所傳承的性靈需要暫時的矯正和補償，而能真正發現我們之所是。性靈傳承的最好地方就是「家」，因爲家具有它自己的節奏感，在家中可享有自己的孤獨和隱私，家也會容忍成員的失敗，而家更會幫助成員創造和發展。

2. 盧雲的傳承：寫作、演講、服事弱小

盧雲的每一本著作，都充滿了真誠與透明，他不怕向讀者披露真實的自己，因爲他雖然是位學養高深的神父，但仍有著普通人的情感生活：他雖然是知名的作家和靈修學家，但重視天主的榮耀勝於自己的聲望。他展現真實的自己，因爲如此「我就可以將自己的生命獻給他人，因而爲生命的『道』作見證」。他在《負傷的治療者》⁹中說：

「當『效法基督』不意味基督所活過的一生，而是像基督一樣誠心真意地活祂的一生，來活你的一生時，那麼，一個人就能有很多方式與形式來做基督徒了。而牧人正是那個能夠促使這追尋成爲真實的人，他不是站在一

⁹《負傷的治療者》（*The Wounded Healer*, 1972），中文：香港基道，1998。

旁，扮做無所謂的屏風或無私的觀察者，反而是要成為基督活生生的見證，讓一己的追尋成為他人的幫助。」

如此，盧雲以自己的一生成為我們的典範，他那易感熱情的對基督和對人的愛，透過他的每一本作品、他的演講和他的服事弱小，都成為一個鮮活的見證，也都在教育和指導每一個「認識」他的人。他所傳達的訊息是那麼切合時代性，卻不浮泛表面，反而以他最坦承的剖白，直指向每個人的心中。他的心靈柔軟而堅強，因為他的信仰和對天主的愛堅定不移。他把他自己傳給無數的人，也使這些人成為他們自己！

七：蛻變 (Transforming)

1. Maria Harris

這一步是女性神修之旅的第七舞步，也是最後的舞步，是從前面六個舞步所累積下來的結果和統合，但又是創始的一步，因為它本身會誘導出一種新的觀念。這個「蛻變」的過程分為五個步驟：傾聽、詢問、悲嘆、結盟，以及出生。

- (1) **傾聽**：聽那些被忽視的聲音，但不只是聽，聽了以後還要回答。
- (2) **詢問**：不僅是我們去問別人問題，也是我們被問和我們回答問題的能力。
- (3) **悲嘆**：什麼也不做！停下來，靜默地為那些無人傾聽的聲音而哀悼，為他們過去和現在所受的苦而悲痛。悲嘆有一個過程：否定、憤怒、討價還價、沮喪，以及最後的接受。在通往蛻變的途中，都一定要經過悲嘆，都必須在我們迎向光明的途中，開闢一條深入黑暗和悲傷的通道，如此我們的手才會放鬆，也才不會緊抓過去，並可以將這

空的手伸進下一步，那就是結盟。

(4) **結盟**：與同伴也與自己被遺忘的一部分結盟。

(5) **出生**：最後是我們願意作我們所能做的一切，來改變現在的世界。因為只要有人仍在受苦，就沒有人能幸福，只要有人仍沒有具備蛻變的條件，就沒有人能完全蛻變。

2. 盧雲的蛻變：成了真正的窮人

盧雲在《黎明路上》一書上寫道：

「耶穌並沒有說：服事窮人的人有福了，而是說：貧窮的人有福了。耶穌召叫我們成為窮人！弱智者不能給我們什麼，無法令我們感到身分重要；那種不為人注意、得不到讚賞的生活，絕對不能說是誘人的生活，但這是通往貧窮之路，雖然路並不好走，卻是走向天主的路：十字架的路。」

在走過了甦醒、探索、創造、憩息、滋養和傳承之後，盧雲終於體認到耶穌那不停的呼喚：「來跟隨我」。領他經歷了神學教授、正義與和平工作者、服事弱小者，而最終成為一個窮人！

他聽到了那些總是被人忽略的聲音，也聽到了自己的吶喊。他自己有著疑問，他問，也被人問。他多次在他生命進程的節奏中停下來，為弱小者、也為自己嘆息、哀悼，而能漸漸將手放開，不緊抓著自己的生命，或是別人。他加入了一個團體，有了一個家；他讓自己真正屬於這個天主願意他「在」的地方，他和團體的成員結盟，因為他和天主已有了許諾，他願意說「是」。因此他有了新的「出生」，每一天，他可以感覺生命正從隱藏處冒出來，生命從每一位服事者與受服事者身上湧現，生命洋溢在弱智者的每一個笑和每一滴淚中。「出生」

是一個開始，召喚他再重新開始舞蹈！

結 論

「蛻變」雖是終點，但又是起點，也就是在那和「帶舞者」（祂）輕擦過裙襬的剎那，心靈之舞可以劃上句點了，但旋律又立即響起，來不及停下，我們隨即又馬上跟上了舞步，心靈之舞又再開始！在前言中我曾引用的祈禱文：

「那時所有的人將照顧病人、弱者和老者……那時所有的人將珍惜生命的受造物……那時處處都會又一次地被稱為樂園！」

這個心靈之舞所要舞進的境界，的確已在世界的許多小角落，在某時間、某地域內，得以實現，也就是在盧雲的黎明之家、在方舟團體、在每一個有「愛」的團體和人……。

不管是 Maria Harris 先知性地幫助女性，發覺自我內在的豐富能源；或是盧雲以言以行地徹底活出一種具體的、活生生的神學，和一種強烈的「正義與和平」的靈修學；都在這心靈之舞的迴旋中，找到了自己和滿握的希望！讓 Maria Harris 在《心靈之舞》中的最後祝福，也作為我這篇文章的休止符吧⁸：

願「心靈之舞」與你們同在。

願「甦醒」的心靈撫摸你們，你們可以在慶祝和痛苦時，出外和歸來時彼此撫摸。

願「探索」的心靈找到你們，你們可以在傾聽和記憶時，在分開和結合時互相找到。

願「創造」的心靈使你們成型，你們可以在敏感和溫柔之中，在藝術技巧和敬畏之中互相塑型。

⁸ Maria Harris, 前引書, 418-419 頁。

願「憩息」的心靈使你們平靜，你們可以在沙漠和花園之中，在城市和家中成為彼此憩息的處所。

願「滋養」的心靈給你們營養，你們可以在飢餓和渴望之中，在貧窮和失落之中互相給予營養。

願「傳承」的心靈啓發你們，你們能做為情人和老師，作為指導者和典範彼此啓發。

願「蛻變」的心靈再造你們，你們能彼此給予新的生命，賦予地球上一切生物和地球本身以新的生命。

合一培育

合一的反省與建議

姚翰¹ 譯

這篇文件是羅馬天主教會與普世教協(WCC)聯合工作小組，於1993年5月20日發表的研讀資料，對合一運動提出了反省及建議。文件中提出基督教會分裂的歷史事實，並呼籲「合一」乃是不斷的學習過程，要求忍耐、謙遜及持久的探索，實踐「合一」最重要的是要建基於「共融」上的教學，最後也指出向其他宗教開放交談的必要性。

前 言

大家都承認，福音中有一個合一的命令。然而，合一的目標離實際的情形還差得很遠，這也是個不爭的事實。在這個矛盾的背景中，羅馬天主教會與普世教協的聯合工作小組，在1985年決定，要集中精神研擬有關「合一培育」的文獻，好能對喚醒世人的合一精神有所貢獻。該次聯合工作小組的會議記錄上說：

「該文獻應該針對更廣的讀者群。所發表的手冊應該是，促進合一培育理念的、更寬廣過程中的一部分。應該包括：一個說明，闡明為什麼合一培育是當務之急；還有

¹ 本文譯者：姚翰為筆名，本名姚金維，輔仁大學比較文學研究所博士班肄業，現任輔大神學院禮儀研究中心研究助理。

使用說明。任何關於合一培育的文件，都該附上『合一反省與建議』的小標題，以表示沒有下命令的意思，因為在這個領域內，每一個教會都有其特有的責任歸屬。」

本文件的設計是教育性的，其用意在於鼓勵持續的反省，以作為整個合一培育過程的一部分。我們的信念是，在合一培育的核心必須有深度的靈修。

講完這些話，我們很高興地推薦這篇研讀資料。

聯合工作小組共同協調人

Most Rev. Alan C. Clark
His Eminence Metropolitan Elias Audi

一、合一命令

1. 耶穌在祂大司祭的祈禱中，為所有相信祂的人祈禱說：「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣」（若十七 21~22）。

合一是基督徒的召叫，而不是他們自己的發明。這是基督對其跟隨者的旨意，要他們在世界前顯示在基督內的合一，為叫世界相信。此合一乃基於並反映出聖父、聖子、聖神之間的共融。因此，合一的命令和教會的使命，在根本上是交織在一起的，目的是為萬民的得救。人類轉變及合一的末世觀，是合一行動的基本靈感。

違背命令

2. 然而，教會從其歷史的早期，就已飽受緊張之苦。在格林多地方的最初基督徒團體，已經產生了緊張和派系間的紛爭（格前一 10~17）。在 431 年厄弗所（Ephesus）及 451 年加采東（Chalcedon）的兩屆大公會議之後，東方教會已有很重要的一部分不再與教會的其他部分共融。

1054 年，東方教會與西方教會發生大分裂。然而這些似乎還不夠，西方教會在宗教改革時期，又進一步不愉快地分裂。今天我們不但繼續保持這些分裂，還不斷產生新的分裂。

不論理由為何，這些分裂與主的大司祭的祈禱是相違背的，保祿認為這些分裂是有罪的，並呼籲「弟兄們，我因我們的主耶穌基督之名，求你們眾人言談一致，在你們中不要有分裂，但要同心合意，全然相合」（格前一 10）。

3. 在此背景上，合一培育是一件急迫的事工；因為這是克服基督徒分裂之奮鬥的一部分；分裂是有罪的，是醜事，並挑戰教會的可信性及其使命。

對合一命令的一些重要回應

4. 如果我們有違背合一命令的悲劇歷史，我們也有暖人心房的證明，即各教會有感於合一的召叫，而屢次自我激勵，正視彼此分裂的問題。例如十三世紀及十五世紀，東方與西方教會間修好的努力。往後數世紀，也有各教會擺脫分裂及敵對的呼籲及努力。廿世紀初起，現代合一努力的歷史，從 1910 年在愛丁堡（Edinburgh）召開的世界宣教會議中獲得重要的動力。1920 年，合一教長（ecumenical patriarchate）出版了一篇通諭，建議各教會間教義雖然有所差異，仍可建立「教會間的共融」（*koinonia* of churches）。該通諭緊急適時地提醒大家：「普世

基督宗教界，如果不尋求在世界中，顯示天主子民和基督肢體的合一，就是違反上主救主的旨意」。大約於此同時，安立甘教會與天主教會在馬林交談（Malines conversations）中開始神學對話；還有第一次舉行的各種國際會議，談論生活與工作（Stockholm, 1925）、信仰與教制（Lausanne, 1927）。

5. 在今日，對合一命令的另一個回應，是 1948 年在阿姆斯特丹召開的會議；在該次會議中，正式成立普世教協（WCC）。此次會議的主題非常有意義：「人的混亂與天主的計畫」。漫長的議程，以 WCC 的誕生收尾；議程的本身代表了對合一命令的多方面回應；在會議中，有兩件事被公開地宣佈為各教會的日常工作事項：一為革新自身，並投身於 *una sancta*（唯一、至聖、至公、傳自宗徒的教會）；二為將耶穌「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」的祈禱，盡力成為我們自己的祈禱。

6. 合一之路上另一個重要的里程碑，乃是教宗若望廿三世，在 1959 年 1 月 25 日聖保祿歸正慶節，所宣布召集的天主教主教的梵蒂岡第二屆大公會議；1962 年 10 月正式開幕。此次大公會議對合一的推動有很高的重要性，決定性地提升天主教會加入「信仰與教制」（Faith and Order）多邊交談，並參與一系列雙邊對話之可能性；這交談，現在已成為合一場景的重要表達。許多教會之間的諸多雙邊交談，證明了幾個世紀以來均處在對立狀態中的教會和傳統之間，關係獲得成長，成果異常豐碩。

7. 也有一些歷史性、象徵性的行動，為超越古老的分裂，是很重要的努力。例如，1965 年 12 月 7 日教宗保祿六世和雅得納哥拉斯宗主教（Patriarch Athenagoras），在羅馬和君士坦

丁堡的莊嚴儀式中，所共同採取的措施，從記憶和教會中，廢掉了彼此的絕罰對方的判決；這是從 1054 年以來，羅馬教會與君士坦丁堡教會分裂的直接原因。此外，由合一大主教贈送給教宗的、伯多祿宗徒和安德肋宗徒相擁的聖像，更以生動的、宗教性的形式，說明東西雙方教會的和好；因為伯多祿是羅馬教會的主保，安德肋是君士坦丁堡教會的主保。許多教會對「信仰與教制」關於洗禮、聖體及職務所寫文件的回應，是合一進展更進一步的說明；該文件是多邊合一對話的結果。

合一的命令，永恆的呼召

8. 在教會生活當中，上述的歷史時刻，猶如合一風景中的突出海岬；並證明了一件事實：儘管分裂持續著（這有需要悔改），但各教會對合一的需要，正經歷著再次的覺醒；合一是主對教會的聖諭與旨意。的確，很多人觀察到，各教會的關係已徹底改變，從孤立與敵對，變成互相的尊重、合作、交談、以及改革宗一些教會之間的聖餐團契。

天主子民正重新聆聽這個召叫：「你們行動務要與你們所受的寵召相稱，凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待，盡力以和平的聯繫，保持心神的合一」（弗四 1~3）。

這些發展與其他的一些發展，都是邁向可見之合一的步伐；這種合一，是一種共融，表達於對傳自宗徒的唯一信仰之共同宣信、相互承認及分享洗禮、聖體及聖職、共同祈禱、在普世見證及服務，以及會議形式的商討與決策。

二、合一培育：意指什麼？

9. 長久以來，我們違背了合一命令，這提醒我們，合一的精神需要滋養。合一精神的培育，在不同的地方教會內及整個

世界團體中，是一個不間斷的學習過程，旨在給合一運動的人士提供資訊及指導；他們受聖神的靈感，尋求基督徒可見的合一。

此一邁向合一的旅程，使我們能夠彼此分享，並互相批評；藉此一起成長。這樣的合一進路，需要立刻植根於基督，以及每人各自的傳統，同時竭力發掘並分享其他基督徒傳統及人類傳統的豐富寶藏。

一個探索的過程

10. 對合一命令的這種回應，要求忍耐、謙遜及持久的探索：與其他的傳統的人一起，探索彼此分離狀況的痛苦，從而引領我們進入彼此分裂的深處，以及在天主聖三內已經存在的合一的高處；並探索我們希望獲得的合一。因此，合一培育也是一個教育的過程，藉此過程，我們以對基督徒使命更新的忠誠精神，設法讓自己朝向天主、朝向所有基督徒、當然還朝向所有人類。

一個學習的過程

11. 作為一個學習的過程，合一培育很關心如何接合整個基督徒團體的經驗、知識、技巧、特長以及宗教記憶，以利彼此的豐富與彼此的和好。此一過程的傳授，可以透過大公主義歷史及其主要課題的正式課程，也可以將它整合在每一層級的教育課程中，只要其中涉及教會。合一培育旨在協助設定每一個教導的基調和觀點，因此，它可以要求我們的教育機構、體系及課程改變方向。

12. 培育和學習的語言，某一程度上牽涉到整個所要吸收的知識體系。那是重要的；但培育與學習也要求相當開放的合一生活。1952年，第四屆「信仰與教制」會議在瑞典的倫德

(Lund)召開。該次會議的宣言，可以視為一篇代表性的文件：

「在基督的唯一教會內，不以服從的行動來實行的信仰是死的。關於天主的本性及其教會的種種真理，除非我們一起行動，服從於我們已經擁有的合一，否則這些真理將永遠封閉在我們自己內。因此，我們要熱切地要求各教會好好想一想，自己是否都正在做該做的努力，以顯明天主子民的統一。難道各教會不該自問，是否他們正顯示足夠的熱心，願與其他教會進行交談？而除了那些因為很深的信念差異，導致不得不分開來行動之外，是否他們該在一切事上一起行動？……服從天主/上帝，也要求各教會在他們對世界的使命中，尋求合一。」

大家參與的過程

13. 因此，為追求基督徒合一的目標，合一的培育不僅要行在正規的教育課程裡，也要行在教會與其子民的日常生活中。對全體天主子民的培育，是好的，是有需要的；但我們也堅持一個策略性的重要性，即將合一培育優先施予諸教會中擁有服事及領導之特殊責任的人。準此，神學家、牧者和其他負有教會責任的人，不但特別需要，而且有責任接受合一培育。

14. 那些有特殊責任，培育、激勵未來教會領導者的人，他們的合一培育，可以包括研讀從持續不斷的雙邊交談和多邊交談所產生的合一歷史和文獻。此外，合一聚會和組織，尤其是學者的，能提供有用的研讀風氣。神學生在訓練的過程中，彼此交換互訪，也有助於加深對彼此傳統的欣賞之過程。

合一靈修的一個表達

15. 為了遵從合一命令，大公主義的培育過程，必須有合一靈修的支持，而且也確實是合一靈修的一個表達。

說合一培育是有關靈修的，意思是說，合一培育該向耶穌的合一祈禱開放，並向聖神的推動開放；因為聖神使所有基督徒和好並結合。

說合一培育是有關靈修的，另一個意思是說，它會引導我們，懺悔過去對合一命令的不服從；這種不服從，表現在基督徒之間每一層面上的爭執和敵視。將合一靈修放在公共祈禱和其他形式中，作為合一培育的基礎，這樣可以邀請所有的人從內心悔改及改變；這是重建合一的工作之靈魂。

此外，說合一培育是有關靈修的，還有一個意思，是說它尋求一種更新的生活形態，其特徵有：犧牲之愛、慈悲、彼此忍耐及容忍。此種生活形態的尋求，可以包括讓學生接觸其他教會的靈修文章、禱詞和歌曲，其目的和希望，是對彼此的這種熟悉，能有助於對他人的心境與態度作有效的改變，這種改變本身就是聖神的一種恩賜。這樣的努力，會幫助我們加深對彼此的信賴，使我們有可能一同學習彼此傳統的積極面，因而可懷著對分裂的事實與痛苦的意識，有建設性地活出來。

16. 合一培育是在天主唯一管家內，建立團體的過程的一部分，它必須建立在信賴之上，並以耶穌基督、主和救主為中心。這要求一種信賴的靈修，這會有助於我們為基督的緣故，超越那種接觸不同的傳統時心中所懷有的恐懼。

三、合一培育：如何實踐？

建基於「共融」上的教學

17. 我們要重新強調，視教會為共融；就像教會是基督身體此一圖像，會強調一個身體內的分工，但分工無非是為了合作。因此，合一運動的基本動力，在性質上是關係性的。我們以信仰及希望，答覆那先與我們建立關係的天主。天主以愛與

我們建立關係，並命令我們彼此相愛（谷十二 29~31）。這個答覆，必須是「全心」的。因此，爲了幫助基督徒全心地答覆合一命令，我們必須尋找方法，將耶穌的祈禱（若十七 20~24）與我們整個的心、靈、感情、認知層面關連起來。基督徒必須被協助瞭解：要愛耶穌，必然意味著，要愛耶穌爲之祈求、爲之生活、爲之死亡、爲之復活的一切，那就是「爲使那四散的天主的子女都聚集歸一」（若十一 52），他門徒的合一，就是萬民合一的有效記號。

18. 以 *koinonia*，即「共融」作爲對教會的基本瞭解，要求努力發展對教會學的共同的合一觀點。合一並非一致，而是豐富多元的共融。因此，與其他教會一起探索合法多元性的界線何在，確屬必要。就這一點而言，對於進行合一培育之過程的宗教背景及社會文化背景，也必須有特殊的認知。哪裡有佔絕大多數的教會，就愈需要有合一的敏感度。

走向每一個人

19. 在一個破碎的世界當中，基督徒合一的有效性，最終依賴天主聖神的運作，祂渴望我們每一個人都參與其中。今天，天主向我們說當日對亞當和厄娃說的話：「你在哪裡？」（創三 9）以及對加因說的話：「你的弟兄在哪裡？...」（創四 9）所有基督徒都該警醒，並使彼此警醒，意識到自己的姊妹弟兄們是誰，他們在哪裡，他們與我們彼此間的距離如何，是近是遠（弗二 17）。應該協助他們，走出去互相拜訪，互相參與。參與和分享，在整個合一培育過程中是關鍵性的。

20. 在基督徒對天主和對來自天主的合一命令的答覆中，沒有「少數人代替多數人」的事。答覆耶穌的祈禱，必須是每一個人個別的答覆。因此，成長進入合一的精神和心態，是每

一個人及所有人所必不可缺的；所以，對合一培育的介紹和關心，是絕對有必要的，包括在教會團體的每一層面、教會生活、行動和活動中；在所有教育的層次裡（小學、中學、大學；神學院、修院、宗教／修會團體、牧靈和教友培育中心；主日禮儀、講道和要理講授）。

團體內的投入學習

21. 既然合一培育必須是神學訓練每一課程所不可缺少的一個特徵，我們就必須當心，它不應被當作僅為個人的東西。必須有團體內的投入學習。這包含了幾個成分：(a) 認識不同傳統的人，向他們學習，並與他們一同學習；(b) 有可能的話，隨時、隨地，一起為基督徒合一祈禱，並為彼此祈禱；(c) 藉著一起行動，提供共同的基督徒見證；以及(d) 共同與分裂的痛苦一起奮鬥。就這一點而言，我們鼓勵不同的神學教育機構，參與共同的培育計畫。在聯合計畫中合一地工作，便成為合一培育的另一重要面貌。這種聯合行動的理由，必須常常與基督徒的合一追尋相連接。

22. 對合一培育尋求一個更新的投入，並不意味著要掩飾現存的差異，或否定我們個別教會傳統的特殊形像。但它可能牽涉到我們歷史的重新解讀，特別是導致基督徒分裂的那些事件。光是後悔我們的歷史被過去的爭論所污染，是不夠的；合一培育必須努力排除爭論，增進彼此的瞭解、和好與醫治記憶。我們彼此不應再是陌生人，而是天主唯一家庭內的成員（弗二19）。

向其他宗教開放

23. 在此世界，人們也依據宗教陣線而彼此分割。因此，合一培育也必須面對宗教的多元性和俗化主義的課題，並提示

宗教交談的宗旨：在於更深的彼此瞭解，以追求世界團體的建立。然而，我們必須澄清，宗教交談（與其他的世界宗教，如伊斯蘭教、佛教、印度教等等的交談）的目標，與基督徒之間合一交談的目標，性質有所不同。在投注認真的關注於這一重要活動時，基督徒必須將它與合一交談，小心地區別開來。

24. 容忍與交談的精神，必須及於教堂與市場；因為人們在這些場合中，感受到不同傳統彼此相遇所產生的張力。對天主是萬有的創造者及支持者的信仰，也要求基督徒，竭盡所能的，到處促進自由、人權、正義與和平，並積極地貢獻於一項更新的運動，推動人類的團結，並服從天主的旨意。

運用傳播媒體

25. 在今日，尋求合一，有一項相當重要的新因素，必須認真地接納，就是科技的進步，尤其是傳播革命。世界已經成爲一個地球村，在此各民族、各文化、各宗教及基督宗教各教派，以往曾經距離遙遠的，現在卻彼此比鄰而居。「他人」的意識正壓迫著我們，我們需要彼此交往，才能和平共存。因此，大眾傳播的潛在價值，可以成爲傳播合一精神的有利條件。

媒體可以成爲合一培育的極重要資源，而媒體對促進合一培育過程所能提供的許多可能性，應該加以利用。然而，媒體的世界，有其自身的邏輯和價值；它並非一項沒有矛盾的資源。因此，在我們運用媒體來做合一工作時，必須批判性地小心操作。

結論：合一培育及共同見證

26. 大公主義不是各教會的自由選擇。爲了服從基督，並爲了世界的緣故，各教會被召叫，在天下萬國前，作天主的臨

在和慈悲的有效記號。因為各教會，在宣告自己擁有普世合一及和好的職務時，卻以分裂之姿來到破碎的世界，無異自傷其可信性。合一的命令，每一個地方都必須聽到並回應。這一回應，必然地要求合一培育，以幫助天主的子民，向全人類共同見證，指出新天新地的願景（默廿一 1）。

1993 年 5 月 20 日發佈

主再來：忽臨與先兆

論《帖前》《帖後》末世觀之隨機性及互容性

劉彼得¹

本文作者不贊同某些聖經學者動輒質疑聖經作者的真實性，因而試圖以當代聖經詮釋學的方法調和《帖撒羅尼迦前書》及《帖撒羅尼迦後書》之間，對主再來的時間的快慢差距。本文為中文神學讀者示範了一次當代釋經學的應用。作者在聖經篇名及辭彙上採用新教《和合本聖經》的譯法，編者未予改動，「帖撒羅尼迦」就是《思高聖經》的「得撒洛尼」。

引 言

初期教會對於末世之事，甚感興趣，帖撒羅尼迦教會尤甚。《帖撒羅尼迦書信》中，有四成內容涉及末世之事。「基督再來」這個主題在前後書中都甚為突出，自前書之首，便可見此勢。保羅提醒帖撒羅尼迦人：

「你們是怎樣離棄偶像，歸向神，要服事那又真又活的神，等候祂兒子從天降臨，就是祂從死裏復活的那位救我們脫離將來忿怒的耶穌。」（帖前一 9~10）

在《帖前》第二章，保羅又再次提醒他們，「行事要對得起那召你們進他國、得他榮耀的神」（帖前二 12）。帖信徒乃

¹ 本文作者：劉彼得，香港浸會大學宗教哲學系副教授。

保羅的「盼望和喜樂，並所誇的冠冕……在主耶穌來（παρουσία）的時候，他們在主面前站立得住」（帖前二 19）。保羅所切切祈求的是，「當主耶穌同他眾聖徒來的時候，（帖人）心裏堅固，成爲聖潔，無可責備」（帖前三 19）。至於第四第五章，更是保羅撰寫前書的主因。帖人對「主再來」一事的誤解，促使保羅不得不執筆撰書，爲他們逐一解惑。

「基督再來」，對於備受逼迫的人來說，可謂一大安慰。然而，這些人亦會因摯愛親友之死而感困惑，死去的人豈不是錯過了主再來這件大喜事。尤甚者，帖人擔心有一天自己也要辭世，便如死去的親友一般，失去目睹主再來的機會，一切的盼望都變成泡影。有見及此，保羅再三向帖撒羅尼迦信徒保證，基督再來之時，死人要復活，全體信徒都要爲主再來作好準備。信徒之所以作好準備，並非因爲得悉基督何時再來，而是因爲真正相信基督的人，必常作準備，等候祂再來。

然而《帖前》、《帖後》論述主再來一事之逼近程度，似乎並不一致，引起學者爭議，甚至質疑它們是否出於同一作者手筆。在 1970 年代之前，以《帖後》爲保羅作品的看法，雖然並非完全沒有受到挑戰，卻仍廣爲新約學者所認受。自渥爾岡·特日凌（Wolfgang Trilling）論說一出²，不少新約學者的觀點，便如鐘擺，愈來愈多人改變立場，附和特日凌之說。如今弄到舉證的責任，似乎反而落在贊同《帖後》出自保羅手筆的人身上。新約研究員常攝於西方學術權威，對於最新的「發現」，不敢提出異議，有關《帖前》、《帖後》的爭議，正是一例。

其實，特氏之舉證推論，並非無懈可擊。我們不必動輒質疑聖經作者的真確性，更不應因新流傳之「發現」而棄真道。

² Wolfgang Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonischerbrief*, (Leipzig: St. Benno, 1972)。此文章力陳《帖後》乃冒名之作。

下文試將《帖前》、《帖後》中有關「主再來」之爭議逐一剖析，細說其中張力，化解有關的疑竇，並指出保羅論說之隨機性及互容性。

問題的起因（一）：《帖前》論「主再來」要突然發生

保羅在《前書》中論到基督之復臨，是出其不意的，沒有信徒能準確知悉何時主再來，沒有人能說出主復臨的時間表（帖前五 1~3）。保羅說「主的日子」臨到，要好像夜間的賊一樣，攻其無備。所以主來的準確時候和日期，只有神自己才知道。

問題的起因（二）：《帖後》論「主再來」必有先兆

然而，《帖後》作者指出在「基督復臨」以先，必有幾件事發生，然後主耶穌基督才召集信徒與祂會面。故此，不管是預言（「有靈」）也好，是理論（「有言語」）也好，是「冒保羅名的書信」也好，凡聲稱「主的日子已到」的言論，信徒一概不要輕信。原來當日在帖撒羅尼迦，有流言道：「主的日子，不但已經臨到，而且《帖前》所論之末世事件已經發生，一一成就，帖信徒只好面對被遺留世間的局面」。對於這些流言，保羅叮囑帖人第一要做的，就是不要失去理智（μη σαλευθηῆναι ἀπὸ νοῦς），也不用方寸大亂（μηδὲ θροεῖσθαι），或變得意志消沈（帖後二 2）；因為主還未再來，他們所聽聞的流言都是假的。保羅奉勸帖人：

「人不拘用甚麼法子，你們總不要被他誘惑；因為那日子以前，必有離道反教的事，並有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來。……我還在你們那裏的時候，曾把這些事告訴你們，你們不記得嗎？……等到那攔阻的被除去，那時這不法的人必顯露出來。」（帖後二 3~8）

換言之，基督復臨，必有三個兆頭相繼出現：（一）必有「離道反教的事」；（二）必有「大罪人」的出現；（三）並且在「大罪人」出現之前，必先有「攔阻大罪人顯露（者）」被除去。這三件事情，都是主再來的先兆。基督徒只要留意這些徵兆，便可得到充分的警惕，可以知道「末時的開始」。

問題的起因（三）：「忽臨」與「必有先兆」似有不符

有人認為《帖前》既論主再來要像賊一樣（五 2），這就表明保羅在前書中認定主要忽臨，並且要速速來到。並且從「我們這活著還存留（到主降臨）的人」一語（四 17），推斷保羅認定基督要在他有生之年復臨。然而到了後書，它的作者卻說主復臨之前必先有種種徵兆，然後主才復臨（帖後二 1~10）。《帖前》、《帖後》所載之末世論，存在一定的張力，引起很大的爭議³。「速臨」與「延遲」怎能共存並立？

由於帖後二 1~10 節的內容與帖前四 13~五 11 所論之末世論不符，有學者便因而推斷後書並非出自保羅手筆。就以約翰·比利（John A. Bailey）為例，他認為⁴：

「前後書所論之末世論，互相矛盾，不能相容。前書論末時要忽然臨到，像夜間的賊一樣；而後書則說必有先兆，一系列的末世事件要先發生，警惕世人，然後末時才速速臨到。或許保羅在不同的場合，對同一間教會，說過這兩番話；又或許他分別對不同的教會說過這兩番話。但

³ James Denney, *The Epistles to the Thessalonians, The Expositor's Bible*, vol. VI (Abingdon, n.d.) 345; J.E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, ICC* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912) 171; D.E.H. Whiteley, *Thessalonians, New Clarendon Bible* (Oxford 1969) 71.

⁴ John A. Bailey, "Who Wrote II Thessalonians?" *NTS* 25 (1978~79), pp. 131~145, p.136.

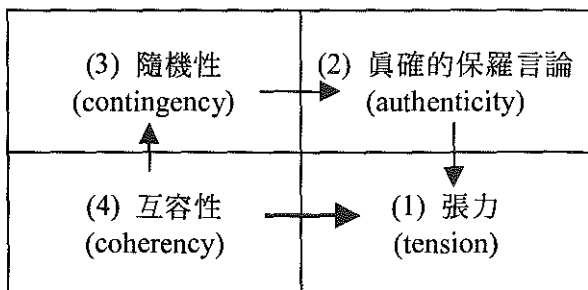
他總不能在同一時間，對同一間教會，講兩套不同的末世論。」

這樣說來，《帖後》是否冒保羅名之作呢？

互相關連的四個要素

簡言之，爭論關鍵在於《帖前》、《帖後》對「主再來」一事有不同的側重點。《帖前》強調主再來要「忽然臨到」；而《帖後》則強調主再來「必有先兆」。對一些人來說，這兩個不同側重點牽涉到兩方面的問題：（1）它們所引起的張力，實毋庸勿視；此外，（2）它們是否真正保羅言論（authenticity），亦值得深入考究。

以上兩方面可說是最直接、最表面的問題。然而依筆者之見，不同的側重點還牽涉到另外兩個問題：（3）隨機性的問題（contingency）；及（4）互容性的問題（coherency）。討論《帖前》、《帖後》的互容性，有助解決張力的問題；而討論隨機性，則有助解決此二說怎能同為真確保羅言論的問題。隨機性和互容性問題所牽連的，較之其他兩個問題更廣更深。無論如何，以上四個要素互相關連，它們的相互關係，可藉下圖顯明。



下文試將四個要素逐一剖析。

要素一：張力 (tension)

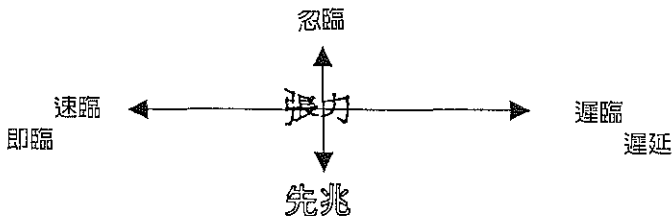
論到主再來一事，最受人關注的問題，就是「主何時再來？」或是「保羅認為主何時再來？」無論在帖撒羅尼迦信徒的心目中，抑或在現代信徒的心目中，這問題都非常重要。有人主張「保羅認為主要『速臨』」⁵；然而筆者則以「保羅認為主要『忽臨』」之說更為準確妥貼，並以下列四點說明。

(一) 在帖前五 1~3，保羅說明基督要「忽臨」。當保羅論「時候、日期」時，他清清楚楚指出，主的日子來到，「好像夜間的賊一樣」（帖前五 2）。人以為平安穩妥的時候，「災禍忽然臨到他們」（帖前五 3）。「像夜間的賊」和「忽然臨到」二句，皆強調「忽臨」，並突出在「人不知道的時刻」主要來到。

在此我們必須確定主臨的「突發性」，無論「忽然臨到」也好（帖前五 3），「像夜間的賊」也好（帖前五 2），它們所強調的是，主的再來要叫人感到「突如其來」，出乎所有人的準確估計之外。其實，「忽然」已經包括「速臨」、「遲臨」這兩個可能性。如果基督要「忽臨」，沒有人能說主必定不會「遲臨」，亦沒有人能說主必定不會「速臨」。保羅無意抹煞任何一個可能性，他希望帖撒羅尼迦信徒確實認清，基督「忽臨」乃必然發生的事實，並且祂復臨的時間是人無法準確預計的。「忽臨」既有「即臨」和「遲延」兩個可能性，「忽臨」便定含一股內在張力，如下圖所示。

⁵ James Denney, *The Epistles to the Thessalonians, The Expositor's Bible*, vol. VI (Abingdon, n.d.) 345; J.E. Frame, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, ICC* (Edinburg: T. & T. Clark, 1912) 171; D.E.H. Whiteley, *Thessalonians, New Clarendon Bible* (Oxford 1969) 71, D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Oxford 1964) 241-242.

主再來



這股由既可即臨亦可遲臨所構成的張力，對信徒造成一定的心理壓力，而這心理壓力可說是神刻意製造的⁶，其用意在於幫助人保持警覺，常作準備。主既可即臨，亦可遲臨。祂到臨的準確時刻，無人能知，絕對隱密，只有神自己知道，何時為再臨之適當時刻。

(二)「忽臨」與「即臨」有別，雖然「忽臨」與「即臨」亦有共通之處。「忽臨」清清楚楚排除了「可測性」，而又強調「突發性」及「使人感到意外」等特質。然而「即臨」卻包含若干程度的可測性，因為在「不久的將來」事情就要發生，「即臨」不能延伸至遙遠的將來。「忽臨」既可在不久的將來發生，亦可在遙遠的將來發生；而且對於不知情的人來說，「忽臨」蘊藏一股張力，這股內存的張力維繫著近似對立的「即臨」和「遲臨」這兩個元素。這股張力是「即臨」單獨存在時所沒有的；這張力必須在「即臨」和「遲臨」這兩個可能性並存時才出現的。當這股張力消失時，「忽臨」就變成了「即臨」。

⁶ 編者註：本刊審稿委員認為「這心理壓力」的製造者，可能是「保羅」，而不一定來自「神」。

這股內存於「忽臨」的張力，亦為我們提供了清楚區分「即臨」和「忽臨」的指標。

(三) 保羅並非指自己必活著見主再來。也許有人會質問：保羅不是認定基督要在他有生之年再來嗎？「我們這活著還存留（到主降臨）的人」這句話，不是包含了「基督會在保羅有生之年再來」這個可能性嗎？

對！的確有這個可能，但基督並非必然在保羅有生之年復臨。這個可能性亦並非惟一的可能性，還有其他可能性。主可以在第一世紀忽臨，主亦可在第廿八世紀忽臨，沒有人可以確定主在甚麼時候再臨。保羅不知道（帖前五 2~3），「惟有父知道」（可十三 32）。主可「即臨」，主亦可「遲臨」。

保羅在《帖前》四 17（參 15 節）所說的，「我們這活著還存留（到主降臨）的人」，除了可指基督會在保羅有生之年再臨（「即臨」）之外，亦可指基督會在保羅死後一段日子之後再臨（「遲臨」）。保羅不一定把快要成為基督徒的人從「我們」（*ἡμεῖς*）之中剔除，他亦非必然把所有暫時還活著的帖人都包括在「我們」之內。保羅所指的「我們」極賦彈性，而且不斷變化，本來在他說話的一刻還活著的帖人中，有某些人可能在不久之後便死去，這些人便會從「我們」之中消失，「我們」也不再包括他們了，他們便轉而成爲「在基督裏死了的人」（帖前四 16）。如此說來，「我們」的成員在不斷變動。保羅亦十分清楚這個變動，他之所以說以上這句話，正因為帖人中相繼有人死去。「我們」這個組合既然隨著時間而變遷，到了某時「我們」的本來成員亦會變得面目全非，甚至有機會連保羅本人亦可能從其中消失。

保羅之所以說「我們」，乃因他仍然活著，他寫信時便很自然而然地把自己和收信人一同歸類爲「我們這活著還存留的

人」(ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι)。雖然基督有可能在保羅有生之年再來，然而保羅並非說自己定必活到主再來。對保羅而言，死亡絕非遙不可及。在寫《帖前》之前，保羅已多次瀕臨死亡邊緣⁷，在路司得幾乎被石頭打死(徒十五 19)，受鞭打、棍打、下監、沉船，冒死、冒危險(林後十一 23~33)，保羅常常要冒著生命危險，活在生死之間的日子屢見不鮮。對保羅而言，「醒著」等候主再來也好，「睡著」等候主再來也好，這兩個可能性都同樣實在(帖五 10)。

《哥林多前書》亦反映保羅這種心態，一方面他提到主再來時「我們……(活著)改變」(林前十五 51~52)，另一方面他亦提到主再來時「我們復活」(林前六 14)。保羅不知道主來時，自己是生是死，他只知要保持一個心態，為主而活，為主而死(羅十四 7~8)，無論死活，都要得主的喜悅(林後五 9)，無論是生是死，總叫基督在我身上照常顯大(腓一 20~21)。保羅不知自己能否活到主再來，他但求「我們」—自己和帖人—「無論醒著、睡著，都與主同活」(帖前五 10)。

(四)「活人」和「死人」都可與主永遠同在。保羅說「我們這活著還存留的人」這句話的目的，並非要指出「何時」主再來，更非限定主必在他有生之年再來，而是刻意把「活人」和「死人」在主再來時的體驗作為對照。對照的結論是「活人」並不比「死人」優勝，因為「死人」必先復活，然後「活人」才和他們一同被提到雲裏，在空中與主相遇。最重要和最美好的，是「活人」和「死人」將來都可以與主永遠同在(帖前四 17)。

對「何時主會再臨」的提問，保羅不偏不倚的回應是，「主

⁷ 參：《徒》九 23~25；《林後》十一 23~33。

必再臨」，而且「忽臨」。不明朗因素所引起的張力，也許會使人不安，不知所措；保羅卻篤定不移，堅信「主必和他的使者忽然駕臨」。

要素二：是否真正保羅的言論 (authenticity)

由於前後書各段落論主再來的側重點有所不同，有些人因而對前後書的其中部分表示質疑。他們察覺到《帖前》四 15, 17 兩節似乎指基督要「即臨」，而《帖前》五 2~3 則說基督要「忽臨」，《帖後》二 1~12 更說主再臨前「必有先兆」。由於他們察覺「即臨」、「忽臨」、「必有先兆」三者之不同，差異顯著，便斷定差異不能協調，甚至認為差異是因出自不同作者手筆所做成。

就如傑克·傅利力 (Gerhard Friedrich)，他力陳《帖前》五 1~11 並非出自保羅，而是出自路加派系的添寫，為要平衡保羅對主必速臨的信念⁸。傅氏理論建基於一個假設，就是《帖前》五 1~11 與《帖前》四 13~18 不能相容。然而傅氏的假設不能成立，因為第五章的「忽臨」已包含了「速臨」，並且第四章亦非必定指「速臨」。此外，對《帖後》表示懷疑的，亦不乏其人，約翰·比利 (John A. Bailey) 正是一例。基於《帖前》、《帖後》的末世論有差異，比氏接受《帖前》第五章為真正保羅言說，但力指《帖後》為冒名之作⁹。

筆者認為大可不必動輒質疑《帖前》、《帖後》的真確性，

⁸ Gerhard Friedrich, "1 Thessalonicher 5, 1-11, der apologetische Einschub eines Späteren," *ZTK* 70, (1973), pp. 288-315; 另參其註釋書 *Der erste Brief an die Thessalonicher* (1976). 也參 Wolfgang Harnisch, *Eschatologische Existenz* (1973), pp.26 ff.

⁹ John A. Bailey, "Who Wrote II Thessalonians?" *NTS* 25 (1978-79), pp. 131-145, p.136.

不應推翻其為真確保羅言說：

(一) 前後書論說側重點之所以不同，成因可以很多，只要我們弄清楚其中因由，而這些因由亦合乎情理的話，便可接受。《帖前》重「忽臨」，是因為保羅希望帖人一方面不必為亡友太過沮喪，另一方面又要保持儆醒和盼望。《帖後》重「先兆」，乃因保羅不希望帖人誤信新謠傳，以為基督「已臨」，故授之以「先兆」。這樣一來可為之解惑，二來亦可使其對真道之認識更為圓融。

(二) 如果不同側重點可以互相協調，則無需質疑其真確性。《帖前》第五章所論之「忽臨」，與第四章所論實無衝突。《帖前》第四章所論其實既可指「速臨」，亦涉指「遲臨」。把第四章所論限制為「速臨」者，實誤會了保羅之言。「張力」一段已分析過這謬誤，此處不再重複。至於《帖前》重「速臨」而《帖後》重「先兆」之現象，亦非不能協調，二者實能互容，留待「互容性」一段自有分曉。

(三) 有不同側重點，甚至有張力的言論，在保羅書信中亦屢見不鮮，不足為怪，更不必否定其為保羅言論。首先，我們必須先分辨：如果兩篇言論「互有衝突」的話，這是否就表示它們不可能同出於保羅之口呢？在保羅的言論中，出現不同的側重點，是個非常普遍的現象；這現象甚至出現在同一段言論中。《林前》十五 20~28 正是一例，保羅在這段言論中論到末期的事，在其中我們可以發現保羅表述的重點有所波動，他先論「以神為中心」(theocentric)的末世事件(林前十五 23~26)，然後再論「以基督為中心」(christocentric)的末世事件(林前十五 27~28)。如果沒有了保羅這段言論，我們便很難得知道在保羅的神學思想中，聖父與聖子在末世事件的發

展中，彼此的關係和角色互相交錯穿插，第 24、25 節尤其如是。故此，我們不必因側重點有所不同而妄下判斷，把不盡相同的言論定性為非出自保羅手筆的言論。在保羅書信之中，存在不同側重點而且造成張力的例子，屢見不鮮，不足為怪。然而，何以會有張力的存在，如何在張力之下活到主臨，諸如此類的問題倒值得深思。

要素三：隨機性 (contingency)

《帖前》、《帖後》雖有共同關注—「主再來」，但它們卻有不同的側重點。《帖前》說主要「忽然臨到」；而《帖後》則說主再來之前「必有先兆」。此現象牽涉兩個問題：一、為何它們有不同的側重點？二、「忽臨」與「必有先兆」能否同為真確呢？關於第一個問題，我們會在本段探討；而第二個問題，就必須留待討論不同側重點的「連貫性」(coherency)時才處理。

要瞭解前後書有不同側重點的成因，關鍵在於確定不同側重點所要針對的問題。保羅寫信給教會時所最關心的，往往都是要幫助那教會解決所面對的問題；而前書、後書則各自有不同的問題要針對。保羅寫《帖前》時，帖撒羅尼迦教會正受親友過世的問題所困擾：他們以為人死去後，便錯失了迎見再來之主的機會(帖前四 15)。很明顯，他們以為人死如燈滅。為免他們因摯愛死去而導致信心崩潰，保羅把從神而得的啓示，「照主的話」(四 15)，告訴他們：「在主裏睡了的人……必先復活，然後我們這活著還存留的人，必和他們一同被提到雲裏在空中與主相遇」(四 14, 16)。保羅說話猶如暮鼓晨鐘，把帖人從瀕臨絕望邊緣挽回過來。我們亦可藉這段言簡意賅的聲明(四 13~五 11)，一睹保羅對「主再來」所持的信念：

「論到睡了的人，我們不願意弟兄們不知道，恐怕你

們憂傷，像那些沒有指望的人一樣。我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裏睡了的人，神也必將他與耶穌一同帶來。我們現在照主的話告訴你們一件事：我們這活著還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先。因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裏死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裏，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。所以，你們當用這些話彼此勸慰。」（帖前四 13~18）

這段宣言指出，當基督從天降臨，活著的聖徒和復活的聖徒都要一同在空中與主相遇。而成就這事的就父神，祂「必將那已經在耶穌裏睡了的人與主耶穌一同帶來」。這些事既要「忽然臨到」（五 3），信徒便當「儆醒謹守」（五 6），更不要因親友死去而沮喪，甚至失去信心，總要「彼此勸慰，互相建立」（五 11），常穿上「信、望、愛」的軍裝（五 8）。保羅給帖人最大的把握，就在於「神不是豫定我們受刑，乃是豫定我們藉著我們主耶穌得救。他替我們死，叫我們無論醒著、睡著，都與他同活」（五 9~10）。

《帖前》傳到帖信徒手中後，果然收到如期的果效，希望之火得以重燃，對前面日子再寄厚望。然而此刻形勢又再有變，一如《帖前》的撰寫主因與突發的事件有關，《帖後》的成書亦與形勢驟變有關。原來這時帖人又面對新一波的逼迫，在百般磨練中，忽聞外間的謠傳，「主的日子已經臨到」，心中禁不住問：「我們是不是錯過了『主再來』呢？我們是不是走了眼，完全沒有覺察到『主再來』呢？」諸如此類的問題，困擾著帖撒羅尼迦信徒。視帖人如同已出的保羅，急急撰寫《帖撒羅尼迦後書》，一方面他要叫帖人從逼迫痛苦中得安慰，另一方面為了避免帖人誤信謠傳，所以保羅亦急於解開帖人的疑

竇，叫帖人不要誤信騙人的假話。保羅撰寫《帖後》的首要緣故，是要藉著上主給他的啓示，撫慰忍受著極大痛苦、迫害的帖人：

「神既是公義的，就必將患難報應那加患難給你們的人；也必使你們這受患難的人與我們同得平安。那時，主耶穌同他有能力的天使從天上在火焰中顯現（ἀποκαλύψει），要報應那不認識神和那不聽從我主耶穌福音的人。他們要受刑罰，就是永遠沉淪，離開主的面和他權能的榮光。這正是主降臨、要在他聖徒的身上得榮耀，又在一切信的人身上顯為稀奇的那日子。我們對你們作的見證，你們也信了。」（帖後一6~10）

保羅撰寫《帖後》的另一個緣故，是為要解開帖人的疑竇，使帖人不會誤信騙人的鬼話，不為謠言所動。凡聲稱「主的日子」已經臨到的，無論是聲稱有聖靈感動的（διὰ πνεύματος），或是一些分析性的言論（διὰ λόγου），甚至有冒保羅名的書信（δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν），都一概不要相信；因為主再來之前，必定先有一連串的事情要發生：

「人不拘用甚麼法子，你們總不要被他誘惑；因為那日子以前，必有離道反教的事，並有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來（ἀποκαλυφθῆ）。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裏，自稱是神。我還在你們那裏的時候，曾把這些事告訴你們，你們不記得嗎？現在你們也知道，那攔阻（τὸ κατέχον）他的是甚麼，是叫他到了的時候才可以顯露（ἀποκαλυφθήσεται）。因為那不法的隱意（μυστήριον）已經發動，只是現在有一個攔阻的（ὁ κατέχων），等到那攔阻的被除去，那時這不法的人必顯露出來。主耶穌要

用口中的氣滅絕他，用降臨（παρουσία）的榮光廢掉他。這不法的人來（παρουσία），是照撒但的運動，行各樣的異能、神蹟，和一切虛假的奇事，並且在那沉淪的人身上行各樣出於不義的詭詐；因他們不領受愛真理的心，使他們得救。故此，神就給他們一個生發錯誤的心，叫他們信從虛謊，使一切不信真理、倒喜愛不義的人都被定罪。」（帖後二 3~12）

總括而言，保羅撰寫《帖前》、《帖後》，雖有共通的主題，預備迎接「主再來」；但前後書的寫作目的有別，其側重點亦因而有所不同。《帖前》重「必臨」，目的是要叫讀者常存盼望，人死了並非灰飛煙滅，主必再來，信徒要保持儆醒。《帖後》則重「先兆」，目的是要叫讀者不要輕信謠言，誤信主已經來了，以為自己錯過了與主相會的大好時機。《帖後》強調主再來「必有先兆」，祇要他們小心觀察，便能辨別真假；而《帖前》則說主要「忽然臨到」，既不絕望，亦不鬆懈，常作準備，等候主來。

要素四：互容性（coherency）

我們可從兩個不同的角度來探討互容性的問題：一、查考《帖撒羅尼迦書信》與其他保羅書信之間是否有**連貫性**；看看《帖撒羅尼迦書信》論「基督復臨」與其他保羅書信所論是否**一致**。別的保羅書信是否也有論到「忽臨」與「先兆」這兩個並存的特點？二、另一方面我們也要探討「忽臨」與「先兆」這兩個似乎對立的特性是否能夠並存互容。

一、《帖撒羅尼迦書信》與其他保羅書信的一致性

祇要讀者小心查閱保羅書信，就不難發現，在無爭議的保

羅書信中，幾乎都有提及等待基督「忽臨」的期盼，而且較後期的保羅書信對世界終局的熱切等候（ἀπεκδέχομαι，林前一7；羅八 19, 23, 25；腓三 20），絕不亞於前期的保羅書信。即或在「缺少論述末日事件稱著」的《加拉太書》，保羅仍就「因信稱義」之主題生發對終局的期盼感嘆：「我們靠著聖靈，憑著信心，等候（ἀπεκδεχόμεθα）所盼望的義」（加五 5）。

無論前期保羅書信也好，後期書信也好，它們都載有「等候救主再臨」的言論，而後期書信的熱切程度亦無減退跡象。就以《哥林多前書》為例，保羅用亞蘭話的禱文—「主阿，來吧！」（林前十六 22）—作為該書的結語。此舉足以顯示此祈盼救主再臨的禱文，在希臘人的教會中，早已廣為流轉，並且眾希臘教會都同心祈盼救主再臨。要是不然，這音譯的禱文（μαράνα θά）雖短，對不明箇中真義的人，實難於認同。

此外，在《哥林多前書》的中間部分，保羅曾宣告「時候減少了」，「這世界的樣子將要過去」（七 29, 31）。要是他認為主不會再臨，又或者人死如燈滅的話，也許他不會勸人不要再受世俗纏繞（七 29~31）。但保羅確知主必再臨，他不但自己熱切等待主再來，而且亦勸人如此預備，諸如此類的告誡貫徹整本《哥林多前書》。

類似的言說亦在《羅馬書》出現，「我們得救，現今比初信的時候更近了」；「黑夜已深，白晝將近」（羅十三 11~12）。從保羅在第 11 節所用的比較詞（「更近」）與第 12 節的簡單過去式動詞（「已深」），讀者定必領會保羅所要強調的，是基督在末時所施行的拯救「已步步迫近」。保羅在書信末段所言的，更昭然若揭，他斷言：「賜平安的神，快要（ἐν τάχει）將撒旦踐踏在你們腳下」（羅十六 20）。在監獄書信中，保羅對等候「主再來」的一貫熱誠，仍清楚可見。在《腓立比書》四 5，保羅以「主已經近了」一語，激發信徒，勉勵行事；要

非保羅有救主「忽臨」的認定，試問他怎能以此勉勵人預備迎見再來之主。

然而，保羅亦相信在「基督復臨」以先，必有某些事情發生，留心的人可辨識此等事作為基督復臨的先兆。《帖撒羅尼迦後書》二 5，記載了保羅所得的啓示，在「基督復臨」以先「必有先兆」，這主張絕非保羅臨時加插的言論，而是他初抵帖撒羅尼迦便已宣揚的信息，他把這「必有先兆」的信息與「主要忽臨」的信息一起宣揚。換言之，在主的日子「忽然臨到」之前，亦會有先兆。《帖後》論到「基督復臨」的先兆，諸如「離道反教的事」、「那攔阻大罪人出現的」及「大罪人的出現」等（帖後二 3, 6, 7）。

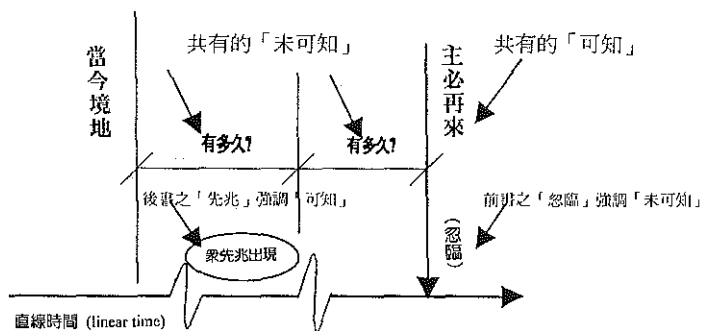
在《羅馬書》中，保羅還另透露了別的先兆，其中最顯著的，莫過於「福音傳遍外邦」一事。保羅盼望在主再來前，「天下得與神和好」（羅十一 15），「他可以親身前往西班牙宣教」（羅十五 23~24, 28）。在保羅心目中，神國福音要繼續傳揚下去，直到「外邦人的數目添滿了」，然後「以色列全家都要得救」（羅十 25, 26）。保羅把自己並其餘參與宣教的使徒都視為在競技場上「演壓軸戲的死囚」（*ὁμᾶς τοῦς ἀποστόλους ἐσχαίου ἀπέδειξεν ὡς ἐπιθανατίους*），一同上演最後一齣好戲給「世人和天使觀看」（林前四 9）。在世界舞台落幕之前，救恩要臨到外邦，更要因而激起猶太人發憤（羅十一 11, 14），「死而復生」（羅十一 15），在主再來時猶太人可與外邦人一同復活。在主的日子臨到以先，保羅一心一意要做的，就是要把福音傳遍萬邦。即或在監獄書信中，保羅仍在字裏行間反映他堅信福音必先傳遍外邦，然後末期才臨到。雖然保羅知道在末期臨到以先，必要經歷苦難，「為基督的身體，就是教會，在他肉身上補滿基督患難的缺欠」（西一 24）。末世來臨的先兆，包括末世性的大災難，然後新的日子才出現；

保羅在宣教時所受的苦難，就像產婦必經生產之苦，然後新機才會再現。總言之，當基督復臨的日子趨近，「必有種種先兆」，然後末期才臨到。

二、前書之「忽臨」與後書之「先兆」可並存互容

「忽臨」強調主再臨時日之「未可知」，而「先兆」則強調主再臨日期之「可知」，二者所強調的，似乎大相逕庭，甚至對立。然而經過細心分析，不難發現二者亦可互容。一方面，「忽臨」雖強調「未可知」的特性，但其本身亦包含了「可知」的特性——「必臨」。另一方面，「先兆」雖強調「可知」的特性，但人們往往忽略了「先兆」所蘊含的「未可知」特性——由始至終都「不知道主再來的準確時間」。故此，「忽臨」與「先兆」都包含著「可知」與「未可知」兩個元素，二者都確知主必再來，二者由始至終都不知道主於何時再來。「忽臨」與「先兆」各自表述不同重點，但二者之間仍不乏容和互通。

然而，互容之中，卻又可見其和而不同。「忽臨」的用意在於叮囑信徒要小心，要常作準備，因為主要忽然臨到；「先兆」的作用則在告誡信徒，要小心冒牌基督的出現，不要受其蒙騙，「假基督」出現之後，真正的基督必要再臨。由此可見，「忽臨」與「先兆」既可互容，亦可各自保持不同重點；各重點既可合理地獨自存在，亦可並立共融。



除了以上的解說分析，我們亦可透過以下類比來瞭解「忽臨」與「先兆」之間的關係。第一個類比，加州地震的類比。美國西岸的洛磯山脈，有一條連綿千里，往走南北的斷層，名為聖安德阿斯斷層（San Andreas Fault），幾乎貫穿整個加州。在1987年，美國國家地震學預測評議會（the National Earthquake Prediction Evaluation Council）已經預測，三藩市地區有五成機會在未來三十年內會出現七級大地震，並且聖大克魯山脈（Santa Cruz Mountains）有三成機會在未來三十年內會出現六點五至七級大地震¹⁰。言猶在耳，在1989年，魯麻紕屹塔大地震（Loma Prieta Earthquake）便震撼了聖大克魯，不少受影響的人仍然對忽然發生的地震感到意外。雖然地震家可預測大地震會發生，卻未能完全預知地震將於何年、何月、何日發生。

「忽臨」亦像人們乘坐時間列車，通往未來，終點是「主必再臨」，而終點之前一站是「先兆」。這列時間列車有兩個

¹⁰ Peter L. Ward, USGS, "Why a major earthquake is highly likely," 參 <http://ncweb-cast.wr.usgs.gov/hazprep/BayAreaInsert/likely.html>

特點：一是乘客都不能前瞻，只能側望，他們所能見的事物，就是列車所到之處的事物，不能遠眺遙遠之處的事物；二是乘客既不知要多久才到達終點，亦不知要多久便可抵達「先兆」站，他們只知終點站是「主必再臨」。乘坐通往未來列車的乘客，他們的認知介乎「可知」與「未可知」之間。說其已知，卻有未知；說其不知，卻又稍知。

坐在時間列車上的保羅，深明自己身處「可知」與「未可知」之間；然而他可以肯定地面對將來，因他確實知道主必再來，並且他亦知道如何準備迎見再來之主。雖然保羅不能確定基督會否在他有生之年復臨，他卻非常清楚信徒在這個等待期該抱何種態度來生活。保羅祇有一個認定，就是「無論睡著、醒著，都與主同活」（帖前五 10）。「與主同活的人」，不拘自己在什麼狀態，不論身處何方，都不再是自己作主了。基督徒務必在今天就開展「與主同活」的過程，「現在活著的，不再是我，乃是基督」（加二 20）。

結 論

基督要在末時「忽臨」，乃保羅一貫的教導，《帖前》、《帖後》均一致強調。保羅希望帖人保持警覺，隨時作好準備，然而不可因而放棄工作，投閒置散，仍要守著崗位。所以前後書均叮囑人要親手作工。前後書的處境雖然大體相同，但在後書中帖人卻要面對變異的處境：不但有新一波的逼迫臨到他們，而且有傳聞說基督已臨，他們錯過了被提。有見及此，保羅於是提出基督再來前之諸先兆。保羅按著帖人之不同處境來傳道解惑。其隨機性有助我們明白《帖前》、《帖後》二書側重點之不同。本文亦論證「忽臨」、「先兆」兩個不同側重點如何互容。

以巴交惡與修好之道

房志榮¹

本文作者從歷史角度看今日中東的「以色列與巴勒斯坦衝突」問題，從十九世紀末的現代錫安主義（希伯來人的復國運動）的產生談起，經過兩次世界大戰，以及之後的當地政治因素的演變，直到 1967 年「六日戰爭」以色列大勝以後巴勒斯坦人的「屯墾區」問題，這些都是促成交談無法順利進行的心理障礙。作者還以長篇幅分析 2001 年夏隆當選以色列新總理前後幾年的情勢，並分析出「以色列的安全有賴於巴勒斯坦人民的自由，和對待他們的公平和正義」的見解。

以色列與巴勒斯坦的衝突可溯自十九世紀末。1881 年沙皇亞力山大二世在彼得堡被刺身亡，俄國警方不公道地歸罪「希伯來人」。其時正是希伯來人不斷由東歐移民到巴勒斯坦的時候，而同時佔領巴勒斯坦的是鄂圖曼帝國（由十五世紀始至 1924 年止）的土耳其人，但居民大部分是阿拉伯人。1895 年一位希伯來族的法國將軍 Alfred Dreyfus 在巴黎受審並被判，罪名是他為德國作奸細（其實是假的）。審問中有維也納的新聞記者 Theodor Herzl 在場，對這一波反猶運動印象深刻，次年著書《猶太國》立說：「我們希伯來人，除非回到錫安建立我們

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。

的國家，永遠沒有安全。」現代的錫安主義便這樣產生了。它是一個希伯來人的復國運動，他們要為自己建立一個祖國，最好是在巴勒斯坦這塊土地上。但這塊當時並不是無人之地，主權在土耳其人手裡，居民絕大多數是阿拉伯人，希伯來居民是極少數。

1917年英國外相 Lord Balfour 聲明，英國王室贊成在巴勒斯坦建立一個希伯來人家園（a national home）。同年12月英國擊敗土耳其人而進駐耶路撒冷。1922年，國際聯盟（一戰後的組織）將巴勒斯坦交給英國管理，付以軍政大權。在託管時期，即20和30年代，暴力衝突有增無減。一方是少數的希伯來人（有一小群從未離開此地，現在因歐洲來的移民而日益增多），另一方是大多數的阿拉伯人（主要是穆斯林，也有不少基督徒）。

這其間，德國於1933年由希特勒擔任第三帝國的宰相。納粹政權增加新法，反對希伯來人，到了1942年作出決定，要「一了百了」：以科學及系統方式把整個希伯來民族消滅—希伯來人稱為 Shoah（毀滅，浩劫）。這樣有六百萬希伯來人死在納粹營裡，而以奧士維茨營為最，因為在此毒死了一百萬猶民。

1945年，納粹戰敗，二戰結束，聯合國成立。UN 須關注的急迫問題之一就是巴勒斯坦的局勢。在此阿拉伯人跟希伯來人繼續衝突，並且希伯來人跟英國人也發生衝突（有些希伯來人想「說服」英國人放棄巴勒斯坦）。在多次激烈討論之後，聯合國終於以 181/II 號決議把巴勒斯坦分為三分：其一（佔54%）給新成立的希伯來國，餘下部分給將成立的阿拉伯國。至於耶路撒冷，立為國際化的城市，不屬上述二者任何一國，而直接由聯合國管理。希伯來人認為二千年來所受的迫害，特別是 Shoah，賦給他們歷史的、倫理的、民法的、社會的、宗

教的權利「回到祖宗們的這塊地」，建立一個祖國。阿拉伯人反駁說，把一件歐洲人造成的慘案、Shoah，歸在他們頭上是不道德的。將巴勒斯坦大部分土地給少數的希伯來居民，而由合法地主—即阿拉伯人手中奪去那些土地是不公道的。阿拉伯人由公元 636 年就在此定居，已有十三個世紀之久。

希伯來人接受聯合國所作的分配，阿拉伯人卻拒絕，結果是訴諸戰爭。巴勒斯坦的近鄰阿拉伯國家（黎巴嫩，約旦河東國家，敘利亞，伊拉克和埃及）攻擊自 1948 年 5 月 14 日代表以色列立國的一些希伯來人據點。但以色列於 1949 年打了勝仗，在原來分配給他們的 14,000 平方公里之外，又吞併了 6,000 平方公里。加薩走廊留給了埃及管理（但事實上埃及未加過問）。約旦河東西兩岸成了約旦王國；耶路撒冷一分為二：城西歸以色列，城東歸約旦。

在戰爭期間，成千上萬的阿拉伯人必須離開巴勒斯坦。很多年以來說他們是「自願逃跑」，但今天連不少以色列歷史學家也承認，大部分手無寸鐵的平民，是在以色列軍隊的恐嚇下不得不放棄他們的房舍的。

有名的六日戰爭

1967 年 6 月 5~10 日，敘利亞、約旦和埃及進攻以色列，企圖把它由地圖冊上除名，是所謂「六日戰爭」。但以色列又勝利了，乘勢佔領了加薩走廊，東耶路撒冷，約旦河西岸，戈蘭高原（敘利亞土地）和西乃半島（埃及土地）。六日戰爭前兩年，即 1965，PLO（巴勒斯坦解放組織）剛成立，以阿拉法特為領袖，其目的是在全部前英國託管區建立一個阿拉伯國家（這等於要消滅以色列）。六日戰爭後，有些巴勒斯坦人發現聯合國決議（比如 1967 年 11 月的 242 號決議要求以色列退出他們所佔領的地區）不受尊重，就採取了謀殺的政策，以引發

世界的關注，看出他們是無人照顧的一群。例如 1972 年的慕尼黑世界奧運會中，一隊巴勒斯坦偽裝軍人進入選手村，擄掠了一隊以色列選手，而予以殺害。

以色列方面，自 1967 年以來，歷屆的各式政府—左派、右派、國家統一派—都一致鼓勵在巴勒斯坦地區開闢屯墾區。所謂「屯墾區」，是以色列在所買的或「爲了安全的理由」強取的地區所建的設有防衛的村莊。星羅棋布，散在各處。「佃戶」或居民是以色列的希伯來人，他們因著意識形態或宗教性的理由甘願去定居。經濟的優惠也是誘因：減免稅捐，漂亮的小別墅要比以色列國內的同等宿舍廉價很多。

巴勒斯坦人一直把屯墾區看做是一種挑釁和顯著的不義，並且也粗暴地違犯了 1949 年的第四屆日內瓦會議，該會議禁止在佔領區以人爲的方式改變人口境況，或逐出當地居民，或移進大量僑民，致使戰爭前的原狀面目全非。

1987 年有第一次巴勒斯坦人起義，一些巴勒斯坦青年向以色列軍人投擲石塊，抗議他們佔領、巡邏巴勒斯坦人的地區。1990 年伊拉克強人胡笙（哈珊、海珊）佔領科威特，聯合國要求撤軍，他不予理會。於是 1991 年元月，由美國主導的反伊之戰開打，阿拉法特站在伊拉克的一面。爲酬報阿拉法特的支持，胡笙發射飛彈攻擊以色列首府德拉維夫，二人喪生，物資損失慘重。這一變遷的心理後果，在以色列頗爲嚴重：這表示以色列的「只勝不敗」的遠景已不復存在。因此必須與巴勒斯坦人展開會談（直至 70 年代以色列總理梅爾夫人都說：「她從未見過一個巴勒斯坦人」），以削減其銳氣。反之，PLO 再度肯定它於 1988 年已說過的話：以色列已是一個存在的事實，必須予以承認，並跟它談判。

※

※

※

希圖解決爭端的最初嘗試是 1993 年初在挪威奧斯羅的秘密會議：以色列及 PLO 各派代表參加，會議的成果是一分「原則聲明」（Declaration on principles）。這分聲明於 1993 年 9 月 13 日，在美國總統克林頓、以色列總理拉賓，及 PLO 的阿拉法特贊成下，於華盛頓簽署。「聲明」說，五年內，互相承認合法的雙造，應該達成一個決定性的和平。五年分成兩段：前段二年實現加薩走廊及耶利哥平原的自治，然後推展到整個約旦河西岸。後段三年必須面對並解決較大的問題：以色列國及巴勒斯坦實體（不說「國」）的確定分界；難民（除了巴勒斯坦難民外，也包括 1967 年後由阿拉伯國家逐出的以色列難民）；屯墾區；耶路撒冷的地位或身分。關於最後一點，以色列國會（Knesset）曾於 1980 年宣稱整個耶城是以色列「永遠的」和「不可分割的」首都。

雙方的民意大多贊同奧斯羅協議，只有少數人反對。當然雙方的理由是反方向的：一方認為是「出賣」，另一方則認為是「讓步」。

1994 年 2 月 25 日，希伯崙（耶城南部 30 公里處）附近的屯墾區的一名源自紐約的居民 Baruch Goldstein 帶著武器進入停有聖祖們（亞巴郎、以撒、雅各）墳墓的大殿（內裡一部分是清真寺），開槍掃射，殺死 29 名巴勒斯坦人，擊傷百把人，最後他被一名巴勒斯坦人制服而斃命。這次屠殺震驚了全世界。阿拉法特出來抗議，但哈瑪斯（ Hamas ）說他只抗議，無行動。 Hamas 是 80 年代末興起的一個伊斯蘭抵抗運動，完全不贊成 PLO 的政策和奧斯羅協定。對於上述屠殺事件 Hamas 許下要「回敬」以色列。一系列的自殺式攻擊由此開始，其對象是以色列人，特別是公民，深入以色列國境內。 Goldstein 大開殺戒的藉口是「維護以色列的上帝的尊榮」，而 Hamas 的自殺隊敢於殺己殺人是「奉仁心的和慈悲的安拉之名」。

從此爲了這塊土地，你爭我奪，永無寧日。 Hamas 的自殺者認爲以色列不放棄爭奪，必須逼走他們，以色列的對策是：每發生一起自殺侵犯，就在有關地區實施宵禁管制幾週，甚至幾月之久。後果是有十萬去以色列謀生的巴勒斯坦人（駕駛、雜工、種地）在封鎖期動彈不得，找不到工作，無法養家活口，造成許多家庭的失望。

儘管如此，1994年5月，開始實施加薩走廊及耶利哥平原的自治，就是說，民事行政（道路、學校、醫院、警察）繳交巴勒斯坦政權（只有警察，沒有軍隊，因此沒有一架飛機，或直昇機，或艦艇，或戰車，而以色列卻擁有中東最強大的軍隊，武器大多由美國供應）。1995年又開始約旦河西岸的自治。這一地帶分爲三區：A、B、C。A區主要指一些城市：拉馬拉、伯利恆、耶寧、杜爾崗仁…在此巴勒斯坦人握有全權；B區由以色列、巴勒斯坦共同管制；C區全由以色列管治。爲畫定這些「地區」，曾開過許多冗長的拔河討論。直至目前—2002年4月—約旦河西岸的地帶60%還是C區。

夏隆總理上任以後

1995年11月4日，一個名 Yigar Amir 的希伯來人，在德拉維夫刺殺總理以撒拉賓。在法庭受審時他說，是爲了懲罰那個違反上帝命令的總理，因爲他把承諾給希伯來人的「許地」轉讓給阿拉伯人。接拉賓之位的是另一位工黨領袖—西滿培雷思，但在1996年選舉中他敗給了本雅明內堂雅胡，後者是 Likud 黨的領袖（右派的最大黨）。1999年，工黨捲土重來：巴拉克當上總理。2001年2月 Likud 黨的夏隆又獲勝。

1982年當以色列攻入黎巴嫩要掏空設在貝魯特附近的 PLO 總部時，夏隆是以色列國防部長。在他的掩護下，一批軍人（主要是由馬洛尼天主教信友組成）進入兩處巴勒斯坦人難

民營，殺死二千人。這一慘殺在以色列引起極大反應，政府委派專人審查，次年定案：夏隆沒有直接責任，但他知道那批軍人要做的事而不予阻止，難逃間接責任，因此必須辭去國防部長職位。

2000年7月柯林頓總統在美國達味營召集阿拉法特和巴拉克開會，勉強他們解決一切爭端，簽署和平協定，談判十分辛苦。阿拉法特堅持一個原則：被逐出的巴勒斯坦難民「有權利回到」他們的土地上。巴拉克不肯接受，他說那等於要以色列的命。反之，他答應阿拉法特的是，除了加薩走廊以外，95%的約旦河西岸地帶也歸給巴勒斯坦人，當然還是按上述三種地區。阿拉法特斷然拒絕。另一個難題是耶路撒冷的分治。以色列願把東城讓給巴勒斯坦人，但界線畫在哪裡？會議終於不歡而散。

2000年9月28日，夏隆由1500軍人陪同走進聖殿平台。在此二千年前曾有聖殿的建築，現在有 al-Aqsa 清真寺，及大金圓頂的大磐石寺。此舉是為肯定：「這也是以色列的地盤。」事實上源自1980年，以色列國會（Knesset）已經肯定東耶路撒冷也屬於以色列。只不過歷年的以色列政府常把聖殿平台的內部管理交給了伊斯蘭教的宗教在權人。

夏隆此舉又激起巴勒斯坦人的第二波起義（第一波已於1993年結束）。當時的總理巴拉克受到批評，說他無力平息內亂，於是提早於2001年2月6日選舉新總理。夏隆挺身而出，說自己可以為以色列帶來安全，結果他真的當選了。但巴人的「起義」也更加激烈。夏隆的手段是強力鎮壓，加重懲罰那些自殺的敢死隊，以坦克車一再佔領包括A區的城市。美國議員George Mitchell（2001年5月）的停火及重啓協商計劃沒有成功；夏隆和阿拉法特互指對方應負責。

最後這幾個月有許多暴力事件已是眾所周知的。總的來

說，從 2000 年 9 月至 2002 年 3 月底，已有約 250 名以色列人喪生（主要是巴勒斯坦敢死隊謀殺的以色列平民），1,000 人左右受傷；巴勒斯坦人方面 1,100 人以上喪亡，25,000 人受傷。此外，以色列軍隊還砍去三十萬株樹（尤其橄欖樹），搗毀上百的民房，包括清真寺和教堂。2002 年元月開始，夏隆把阿拉法特困在拉馬拉，簡直成了俘虜，直至三月底才能有所行動。

以根絕恐怖主義為名，夏隆一再轟炸加薩、拉馬拉、百利恆幾座城，連學校也不放過。PLO 多次要求聯合國派國際觀察員來控制局勢，常遭到夏隆的反對。當案件到達安理會時，就有美國用否決權（veto）予以杜絕。

今年 3 月 12 日聯合國安理會通過一項決議（1397 號），預測在從前的英國託管區「將有兩個國家，以色列和巴勒斯坦，在互相承認和安全可靠的境內，同存共榮，並肩生活」。3 月底，阿拉伯聯盟在貝魯特討論沙烏地阿拉伯王儲阿布杜拉的大膽建議：阿盟承認以色列國，但限於 1967 年的國界，這等於說，以色列須退出所佔領的地區，特別是東耶路撒冷。討論非常激烈（埃及總統穆巴拉克因意見不同未到場；阿拉法特尚被夏隆困在拉馬拉），最後在 3 月 28 日，阿盟基本上接受了阿布杜拉的建議，但夏隆不接受。

這時（3 月底）安理會再度判決巴勒斯坦人的自殺攻擊，同時要求以色列退出所佔領的地區（但措詞籠統，不說確定時間和方式）。3 月 30、31 日敢死隊又在以色列境內造成 20 來人的死亡，夏隆的報復是 4 月 1 日又用戰車佔領好幾座巴勒斯坦人城市，其中之一是百利恆。阿拉法特依然在拉馬拉當以色列人的俘虜，他所住的大廈四周，幾十公尺之外，全被軍人包圍，無法跟外界的巴勒斯坦政府和人民溝通。

夏隆有小布希總統的全力支持，一直認為阿拉法特是整個局勢的最後和唯一原因，因為是他「掩護」巴勒斯坦恐怖份子。

「以色列有自衛的權利」，因此可以用戰車重新佔領巴勒斯坦人的自治區，以挖空恐怖份子的巢穴。然後，「只有然後」，才可以談判。巴勒斯坦人卻說，暴力的源頭是以色列軍隊佔據他們的地區。一天佔領下去，一天不會減少恐怖行動，反會增加，因為叫人絕望的緣由日益增加。

連在以色列國內，也有一群知識分子不斷在增加（雖然還是少數），他們認為夏隆的政策是目前悲慘情況的根。他們說，總理根本無意撤退所佔領的地區，也無意停止屯墾區的擴展，或讓阿拉法特有正常活動的可能。總之，這些知識界人士（加上三百多後備軍人自元月至今，懷疑在佔領區服兵役是否有違天良）發覺夏隆的政策不但達不到自衛的目的，反而使以色列陷入更大的危險。

這樣看來，大氣候的政治（即掌握世局的強權）不給人多少希望的動機，但最後還得靠這個「大政治」來保護一個「在正義中的大和平」。具體地說，就是再度肯定以色列國的存在；巴勒斯坦國（一個真正的國，不是一個傀儡）的成立；難民問題的公平處理；以色列在佔領區所建立屯墾區的撤除；耶路撒冷城的分隔，同時作為以色列的首都，和巴勒斯坦國的首都。

光靠大政治不夠，還得有善心人士的支持，他們不論是在以色列或在巴勒斯坦人地區，渴求「正義中的和平」，並且為此和平賣力。就是指雙方的男男女女要用盡一切方法達成一個願景：有朝一日，以色列的希伯來人和巴勒斯坦的阿拉伯人能和平相處、分工合作、共存共榮。今天以色列的人口是 620 萬，其中 100 萬是阿拉伯人。各地區的阿拉伯人有 300 萬，而散居在約 175 處屯墾區的「佃戶」有 21 萬（但在加薩，擁有 5 千佃戶的幾處屯墾區佔有加薩地區的三分之一，餘下的三分之二地區住著 100 萬巴勒斯坦人）。

面對這一切，各基督教會能做什麼？能說什麼？首先得承

認，教會對中東的大事，影響十分有限。教宗若望保祿二世曾在復活節表達焦慮，緊急呼籲和平。普世教協（WCC）堅決肯定以色列與巴勒斯坦人之間的暴力交替，其根源在於巴人地區長久地被軍事武力侵佔。聖地的各教會領袖曾「急迫地」懇請巴勒斯坦人停止一切反對以色列人的暴力回應，這些領袖們呼籲說²：

「我們深信正義和平之鑰握在雙方的手中，既在以色列政府手中，也在巴勒斯坦在權人手中。轟炸和摧毀不會帶來正義與安全；正相反，會加深仇恨和悲傷。我們深信，巴勒斯坦人民和以色列人民有一共同召叫，互為伙伴地建立起一個歷史性的和平……。但是，目前以色列政府面對局勢的方式，既無補於安全，也未能建立起一個正義的和平。我們深信以色列的安全有賴於巴勒斯坦人民的自由，和對待他們的公平和正義。」

² 取材義大利文半月刊，《證人：資訊、靈修和奉獻的生活》2002年4月15日，作者：Luigi Sandri，1~5頁。保祿孝女會余寶麗修女提供。

一本值得推薦的聖經入門

評何恭上主編的《聖經名畫》

房志榮

本文評介：何恭上編著，《新約、舊約：聖經名畫》，台北：藝術圖書公司，2001年元月初版。

前 言

2002年的二二八中午，我曾與《聖經名畫》一書的編著者何恭上先生，在他羅斯福路三段的藝術圖書公司討論過他的這本名著。在座的還有《教友生活周刊》的主編林耶明先生，及《基督教論壇報》和《台灣教會公報》的記者，以及另二位文藝界的同工。何先生贈我一本近六百頁的圖文並茂的《舊約—新約聖經名畫》。三個多月來一面閱讀，一面欣賞，覺得對西洋繪畫增加了不少體認。又因為這478幅畫（舊約230幅，新約248幅）全部描繪聖經的人物故事，實在可以把此書當作一部聖經入門，由具體可見的人物及他們的生活行誼，進入聖經要傳遞的訊息，然後再透過心靈的領悟和信德的提升，而登上天主啓示給我們的生命高峰。

一、舊約的圖和文（230幅彩色畫，9萬字）

把目錄翻閱數算一過，會發現230幅畫含括在93個主題內，而《創世記》一書就佔去一大半主題（50題）。若以畫幅

來算，這 50 題共有 126 幅畫，可見《創世記》這本書非常的「入畫」。聖經第二部書《出埃及記》有 14 個主題，有 34 幅畫予以發揮，也顯出天主拯救和訂立盟約的重要性。聖經前兩卷書已佔去舊約聖經名畫的 160 幅，餘下的 70 幅由以下八卷書分攤：《民數記》2 題，《約書亞記》1 題，《士師記》8 題，《路得記》2 題，《撒母耳記上》6 題，《撒母耳記下》3 題，《列王記上》4 題，《以斯帖記》3 題。

文字方面，主編何恭上先生雖然不是基督徒，但他根據聖經，配合所選名畫，為舊約所寫的 9 萬字，和為新約所寫的 7 萬字，都懂得正確，解釋得合情合理。當然，基督信徒根據自己的傳統和信仰立場有時會覺得某一懂法或講法不合聖經作者（包括天主和人）的原意，其實這也無傷大雅。我倒覺得一個非基督徒說出他對聖經的領悟為我們信徒大有參考價值。尤其一位藝術評論家，以所選的畫為構思、遐想的基礎，因了這些畫與聖經的密切關係，也就進入聖經的天地了。大部分（若不是所有的）那些畫家都是基督信徒。他們的作品，尤其表達天主的畫作，現在由一個儒家傳統的何先生來評賞和講解，是一件令人欣賞的盛事。這裡也可發覺藝術頭腦和情操，透過名畫，最能接近聖經的內涵。

下面按照《聖經名畫》（舊約）一書的頁數，指出一些為再版時可改進的地方。50 頁的塞姆、漢姆就是英文的 Semite 和 Hamite，一般英漢辭典都譯成「閃族」和「哈姆人」。52 頁是一個考古學的問題：不是「改用石頭，再改成磚頭」，而是先用磚頭，後用石頭。人類最老的文化蘇麥（Sumer）是在波斯灣發跡，那裡只有陶土和瀝青，沒有山，沒有石頭，蘇麥人便發揚了一種紅磚文化（參閱：創十一 1~9）。較晚的阿卡人往北發展，那裡有高山，有巨石，因此亞述人以石頭建築、雕刻，在歐洲博物館裡還有很多他們的遺作。

81 頁的「教皇」應改爲「司祭」。120 頁上 Victors 譯爲「維克多」，但在 154 和 279 頁，同樣的畫家則譯爲「維特茲」。120 頁的「尼羅河」應是幼發拉底河之誤。158 頁的「耶路撒冷」應是伯利恆之誤。172 頁「廿年過去了」應是四十年過去了，因爲梅瑟一生 120 歲分三個階段：在埃及四十年，爲岳父放羊四十年，引領以色列人民穿過曠野四十年。同頁何先生放在梅瑟口中的話雖不見聖經，卻非常近乎人情：「別打了！自己人打自己人，有什麼出息」。

174 頁的一幅小畫是錯置了：標題是「燃燒柴火」，但畫中明明是天使隔著羊群給牧羊老人報告喜訊。上端樹叢上的聖母抱小耶穌就是大喜訊，但這幅畫與對頁的「梅瑟脫鞋」大畫搭配不上。177 頁的銅版畫家 Doré 的法文漢譯該是多熱，而不是「德里」。196 頁末的「在畫面右後方」更好說「在畫面左後方」。198 頁把約書亞戰亞瑪利人（出十七 8~13）與攻克耶里哥城（蘇六 1~20）混爲一事。248、266.....等頁的「赫人」應是「赫特人」才對。258 頁把大衛的爲王之年（在希伯倫七年，在耶路撒冷 33 年）說成了他的兒子所羅門做王的年數。同頁末何先生提示台灣的電視連續劇「包青天」曾有「包青天刀劈孩子認親」一幕，可見聖經故事也給編劇人靈感。最後，363 頁的「瑪吉禮物」一句是用來解釋示巴女王給所羅門獻禮的插圖的。所謂「瑪吉」就是意大利文或拉丁文的 magi，即賢士，星象家。

二、新約的圖和文（248 幅畫，7 萬字）

如果舊約部分，46 卷（基督新教少 7 卷，只有 39 卷）中只選了 10 卷的名畫爲本書的題材（已如上述），那麼新約的 27 卷書中只有四部福音書及《使徒行傳》（《宗徒大事錄》）

這五卷提供了名畫的題材。編著者何君將這 248 幅畫分為 91 個主題（共 7 部分）來看畫講經：「基督幼年」9 題；「施洗者約翰」5 題；「基督行誼」27 題；「基督受難」19 題；「苦難十字架」9 題；「十字架下哭泣」7 題；「基督復活」15 題。何君在舊約部分是以經解畫，在新約部分卻漸漸移向以畫解經，而不知不覺地走向了聖經的中心和高峰：耶穌基督。這在剛才列出的七部分的 91 題的排列上昭然若揭：除了基督外，只有施洗者約翰為基督開路，而最後有「聖靈降臨」和「聖三位一體」。藝術評論家透過名畫把握了聖經的核心。

在欣賞名畫、閱讀經句，心中揣測著何君的以經解畫及以畫解經的過程中，到底有哪些開悟和哪些情緒在翻騰？我敢冒昧地說，他是從受造界走向造物主，由肉體的美走向精神的美，由十字架山走向升天的山，由人間的耶穌走向復活的基督。用基督徒的術語來說，他是最接近精神界的藝術素養在走著巴斯卦（Pascha，逾越奧蹟）的路。我深深相信何君在來到這條路的末端，到達「各各他」即「髑髏崗」時（164 頁），會像跟隨耶穌的那些婦女一樣地「號啕痛哭」，他對耶穌的景仰和感激只能用眼淚來宣洩。

以下評述新約名畫分三步：先指出何君解畫釋經的獨到處（擇要指出 12 點），後點出五處減低或拉平聖經原意的例子，最後把一些可以改進的大小誤解列出，以供再版時之用。

1. 32~33 頁給路以尼的一幅「與博學者議論」的畫所作的解釋，把繪畫與神學美妙地結合在一起：「十二歲少年顯得高大老成，周遭的博學者戴帽或披頭巾，長鬚且皺紋滿面，有種歷盡滄桑，滿臉風霜之感……另一已將耶穌神化的表現是他的身體明顯大於他人。他站在畫面前景正中央，佔據了絕大部分，而四名博學者則退居他身後左右兩邊的小三角形地帶，他們的高度也低於耶穌，突顯耶穌的

- 超然卓絕。尤其是那較 12 歲男孩還要成熟持重的臉龐。」
2. 34~35 頁的兩幅畫（分屬 Ribera 和 Panini）及何君給予的解釋只能說是美妙絕倫，越看越增加驚訝讚歎之感。12 歲的耶穌的手勢和表情，照在他面部的光，或他投在石柱上的身影，聖母若瑟或在耶穌身後交頭接耳的私語，或剛踏入大殿門廊而向著兩位捧讀經書的博學士側首張望。
 3. 38~39 頁的 Cima 的一幅畫「聖母子、施洗約翰與希羅尼莫斯」不管時代錯誤（ana-chronism），把施洗約翰畫為成人，身軀瘦弱、面容憔悴，手持十字，而比他只小六個月的耶穌仍是光著身子的嬰兒，站在聖母膝上，多麼強烈的對比？但正是如此，畫家把《路加福音》頭兩章的精髓表露無遺。至於聖母左手邊的聖熱羅尼莫，更是四百多年後的聖經學大師。他定睛凝視聖母、小耶穌及約翰三人，表示他左手夾持的那本書是以他所默觀的三人為泉源。
 4. 54 頁談耶穌召徒，由對觀福音的敘述跳到《若望福音》，若一的精彩描述成了何君的主要素材。他的標題非常有趣：「隨緣選門徒，也被門徒出賣」。「耶穌選門徒，隨緣而已，並不強求，不勉強，有緣有意即可。但最重要的是耶穌的感召力，使人無法拒絕」。這裡已點出一個神學的難題：天主的至高主宰權和人的自由意志，並存不悖。
 5. 75 頁提香的一幅「基督與法利賽人」十分傳神，透過何君的解釋更能領略邪與正對立的意義：「左邊法利賽人鷹鼻子，雖側身也顯露奸詐、貪婪、凶暴與蠻橫。而右邊的耶穌，英俊、堅毅和挺拔。臉龐呈現純潔、安詳、穩重，他的眼角也呈現對這位法利賽人的一種輕視。這也是邪惡與純潔的對照。耶穌的篤定、沉著、大方，眉宇間洋溢著崇高精神美。」
 6. 103 頁威梅爾「耶穌、馬大與瑪利亞」這幅畫已美不勝收，

再加上對頁何君的圖解，可以使默觀此畫的人陶醉：「馬大心想，我要準備飯菜，又要清理房間，妹妹怎麼不來幫忙呢？耶穌看看馬大，看她滿頭大汗，忙東忙西，無暇聽人講話，想去跟她說說話，倒聽她對耶穌說：『主啊！可否告訴瑪利亞來幫幫我的忙！』耶穌卻說：『馬大，馬大，妳就一個人忙吧！讓瑪利亞安安靜靜坐下聽道，是一種上好的福分』。馬大望望耶穌，本來已經緊繃的臉現在卻露出笑容。是的，能靜靜『聽道』真也是難得的福分，有誰能從我們身邊把它奪走呢？上帝寧願祂所愛的人聽聽祂的話，好明白祂的心意，不願意人間為瑣瑣碎碎的雜事，失去聽上帝旨意的機會。」

7. 在 102 頁的圖解中，何君直覺地把瑪利亞蹲在耶穌腳前，跟她過去用頭髮擦耶穌的腳，及耶穌死後聖身被卸下十字架，而抱住耶穌的腳三幅畫面說在一起，無形中用上了釋經學裡一個十分重要、也很普遍應用的有效方法，就是「以經解經」，這裡可擴充為「以畫解畫」，經和畫互相參照，前後互解，會變得非常豐富。由此來揣摩抹大拉瑪利亞的心和愛應該是：即使不中，也不遠矣。
8. 「血崩女子抓住救星衣角」（104 頁）這一標題十分醒目、真實。對頁的畫和圖解現出何君評畫的功力：「耶穌在門徒的陪伴下，出現在一圓柱建築外的階梯上，低頭探望這個前來跪求的女人。他們周遭還圍了許多旁觀者。在階梯上的主要人物表情豐富，形成一生動畫面。維洛內塞的畫，構圖精美，色彩富麗，對魯本斯影響很大。」
9. 153 頁佛科雷「彼得的否認」一畫在我的初審筆記中寫了兩句話：「畫很美，解釋得入神」，何君的解釋是：「畫中遠景是宮殿內的審訊和討論，光線微亮，人物表情描繪清晰，由左後方慢慢延伸到前景中央，呈半圓弧狀圍繞的

士兵。再將場景拉到前方點著蠟燭的婦女，她一手持燭照亮彼得，一手拍他的肩問他是否認識耶穌，彼得正作勢揮手否認，兩隻手一上一下，身子向後退，並急欲離開。」太廿六 69~72 能有比這幅畫更生動的解釋嗎？

10. 198 頁在解釋米開朗基羅「哀悼基督」及羅浮宮藏早期木雕基督像時，說 196 頁的十二世紀木雕「十字架上耶穌」及 198 頁的十五世紀木雕「聖母抱子圖」，「都在意識上解釋十字架在人類的救贖行動中，給人依靠的信心保證。它雖是小小十字架，當信徒甚至人類無所依據時，它像一座山，可以讓人依賴，甚至託付信心。」把小小十字架比做可依賴的山，也真有啓發性。
11. 218~219 頁《臨終塗油禮》把耶穌死後，尼哥德摩以名貴香液為耶穌敷身，與信徒的傅油聖事說在一起，是出乎人的意料的。但凡·格里夫的這幅「塗油禮前禱告」很容易引人作如是想，因為畫中有披頭紗的修女，剃圓頂的方濟會士，一位女士手持經書，另一位捧著雙手，大家都對著耶穌的屍體祈禱，像我們為臨終者祈禱一樣。
12. 239 頁安琪利料的「開啓冥界門的基督」是這位道明會真福修士所畫大快人心的傑作：死後復活前的基督下降冥府，把那裡幽禁多年的聖祖（以亞當、厄娃為首）一一帶領出來。冥府是座大岩石洞，洞門震開，裂痕累累，大鐵門壓在一怪獸—魔鬼身上。兩隻怪獸躲在左上方的岩石縫裡，另兩隻則往左下方的縫裡逃避，把光明來臨，宵小斂跡，生動地表達出來，不是大快人心嗎？

有些聖經的話本來就不好懂，因為天主的話有時的確不是按照人的常理說出的。連基督信徒也不能全懂，那麼《聖經名畫》的編著者按照自己的文化背景和生活習慣來解釋某些難懂的話，也就不足為奇了。32 頁十二歲的耶穌向父母的答話是個

例子：「你們爲什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二 49）這兩句神秘的話何君的譯釋裡減低了神秘性：「爲什麼要找我呢？難道你們不知道我必須接受神的恩典？因爲人必須充滿神性的智慧。」

另一個例子是 36 頁有關施洗者約翰將來的任務所說的話：「他要以厄里亞的精神和能力，在他前面先行，使爲父的心轉向兒子，使悖逆者轉向義人的心意，並爲上主準備一個善良的百姓」（路一 17）。「使爲父的心轉向兒子」一句不大好懂，何君把它改寫爲：「他要使父親和兒女重新和好」。37 頁依撒伯爾口中的「除去了我在人間的恥辱」（路一 25）改寫爲「除掉了我在公眾面前的不安」。就像 80 頁引自《聖詠》的一句話：「我對你殿宇所懷的熱忱把我耗盡」（若二 17；詠六九 10）用更易懂的話說出：「上帝啊！我對你的聖殿有崇拜之心，不可污玷。」

再舉兩個例子：58 頁把希伯來語法的「束縛」和「釋放」（瑪十六 19；十八 18）用更易懂的「禁止」和「允許」來代替：「人間禁止的，天上也要禁止；地上允許的，天上也將允許」。77 頁在談「繳納聖殿稅」時，竟冒出一句異樣的標題：「錢債好還，得救才是重債」，是否意味著只有救主耶穌才能還清人類的重債？

最後，有些說法或畫幅的安排能有所改進。說了「天使報喜」就不必加上「聖告」（10 頁）；聖神使瑪利亞受孕，不是「來報佳音」（13 頁）；多米尼克教派和聖·芳濟教派（20 頁）是錯譯，其實他們就是聖方濟和聖道明修會（164 頁）；耶穌的母親給僕人的吩咐不是「就按著他們說的去做吧！」而是「他（耶穌）無論吩咐你們什麼，你們就作什麼」（若二 5）（67 頁）；耶穌在井邊給撒瑪黎雅婦人說的第二句話是：「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說『給我水喝』的人是誰，

你或許早求了他，而他也早賜給了你活水」（若四 10），最後一句改成了「你一定會給他水喝」（70 頁）。

97 頁下面的一幅畫在 101 頁重複印出，加上了解釋，但沒有說一腳跨在船外的那一位門徒是伯鐸（參閱瑪十四 29），而 96 頁所說的那幅魯本斯的畫應該補上才對。114、140、148、149 頁等處把希律王說成當地的最高政治權威不太正確，因為羅馬統治者所派的敘利亞總督是在希律王之上。138 頁一段彼得護主，跟兵士理論的話很有趣：「我的主沒有犯錯，是百姓要找他醫病，他只努力要病人建立信心，很多痼疾也是因信心痊癒，是民眾需要我的主。羅馬士兵那裡聽彼得的理論。」福音書沒有這些話，但不容否認，彼得心裡很可能有這類話想說。

安琪利科名字前的 F. 不該看成「菲利普」（154 頁），而是 Fra（220 頁），譯為會士，而在 238 頁則譯為「畫僧」。184 頁有好幾個可改良的說法。耶穌被釘十字架不該說是「磔刑」，因為磔是「古代的一種酷刑，把肢體分開」（《現代漢語詞典》，北京商務印書館），而《若望福音》明言，羅馬兵士看見耶穌已死，就沒有打斷他的腿，有一士兵卻用長槍刺透了他的肋膀，立刻流出了血和水，正應驗了經上的一句話：「不可打斷他的骨頭」（若十九 31~37；出十二 46）。可見 184 頁說「用槍捅他的腹部」不正確，也不是「他的母親和馬大用海綿沾醋送到口中」，而是「有一個人跑過去，把海綿浸滿了醋，綁在蘆葦上，遞給他喝（詠六九 22），說：等一等，我們看，是否厄里亞來將他卸下」（谷十五 36）。

224 頁「福音書遺漏情節」的說法不妥，因為福音書無意寫全部情節，「假使要一一寫出來，所要寫的書，連這世界也容不下」（若廿一 25）。同頁把禮拜五說成「猶太教的安息日」也不正確，雖然安息日是從禮拜五的黃昏開始算起。226 頁說約瑟和尼哥德摩等人挖了一座新墓，給人一種臨渴掘井的印

象。聖經文本是：「在耶穌被釘十字架的地方有一座園子，園子裡有一座新墳墓，裡面還沒有埋葬過人」（若十九 41）。248 頁「抹大拉的瑪利亞在逾越節第二天清晨，重返墓園……」應該是第一天清晨（見若廿 1, 11）。

最後，272 頁說「聖經裡沒有給我們提供任何天堂訊息，人們對天堂各有各的幻想」，這兩句話基本上是對的，尤其用繪畫、用感官難以捉摸無形的天堂和不可見的天主。但聖言多少作了某種補救。同是無形象的言嘗試著對人精神面的智、情、願咕嚕出天堂是什麼，這是保羅的某些書信所作的。至於《若望默示錄》除了言以外，還用許多象徵、數字、訊號來說那無法言說的，這已超出《聖經名畫》之外了。278 頁的《聖三位一體》更是如此，這一頁的文字須全部改寫，改寫後也不見得會令人滿意，因為究竟是最大奧蹟啊！

三、感想與建議

評述《聖經名畫》這本書，有許多不同、甚至互相衝突的思潮和情緒在心中澎湃起伏。在一幅情意綿密，技藝純熟，引人入勝的聖經畫作前，一方面驚歎畫家的體貼入微，善解人(天)意的筆觸，而相偕跨入美術的天地和精神的仙境，另一方面又感到純美的不易把握，和天國的稍縱即逝和如即如離。

另一個感受是編著者何恭上以一名「教外」人士的身分和立場，卻能把握大部分聖經畫的精義。他所作的畫情分析，畫藝評估，內行周到，固不待言，即便是聖經文本的選擇、搭配、講解，也多獨到之處，且與教義不牴觸，已如上述。至於有些經句他予以縮減或拉平，也屬人情之常，聖經確有不少說法超越一般的人情世故。上段末用了一千二百多字指出某些可改良的地方，倒不是吹毛求疵，或咬文嚼字，而是因為聖經這部天

書讓人講解，讓人用自己的想像予以補充說明，人一聽一看就知道那不是聖經的話。但聖經本身的言詞話語不能變更，更不容扭曲，因為人認為不好懂，或甚至悖理的詞句，每每含有人最需要的真理，就是所謂信仰真理的吊詭。

最後一個感想是，這 478 幅名畫加上編著人的解釋，配上聖經有關章節的思想和情緒的背景，實在構成一部圖文並茂的聖經入門書籍。不但可以由畫進入天主啓示（聖經）的門，還可以把每人最欣賞的畫當做默觀祈禱的敲門磚，像耶穌與馬大和瑪利亞的談話（102~103 頁），耶穌「變容」（112~113 頁），「三位哭泣的瑪利亞」（188~191 頁）等。當然，畫只是敲門磚，門內的寶藏還得靠天主聖言的內在啓發。舊約的先知書及新約的書信很少有名畫可以搭配，就是一個記號，聖言多次是無形可繪的。

為使《聖經名畫》這本寶書再版時更趨完美，不妨在此提幾個具體的建議。

1. 所蒐集的名畫都是歐洲中古世紀末期三百年的作品（只有少數是較晚或現代的），一律是西方畫家。因此每次中譯名首次出現時，都應列出其西文原名，一如多次所作的。在書末以西文字母次序製一畫家名表，便於查閱。
2. 舊約聖經名畫分為 93 個主題，在目錄中都列出每一主題，如創造天地，創造亞當等。新約的 91 主題亦然。但不少主題有好幾幅名畫，是否可以在每主題後也列出那些名畫的標題。一個主題一幅畫的作品當然就不必重複。
3. 舊約完成後，有一篇「編後語：感悟聖經名畫魅力」，由藝術圖書公司編輯部署名。這篇作品前兩大段關於聖經各書寫作的年代及分類說的不夠正確，有修正的必要。新約後面「主編者的話：感悟悲壯生命的光熱」一篇是何恭上自己簽署。從這一篇的主題已可體會到作者所感受的光

熱，及他願藉這些名畫及其解釋所散發的光熱。篇中有些話爲此作證：「聖經與名畫的結合有無與倫比的分量。『名畫』在細膩又深刻的描摹中，傳播聖經的聖愛和光輝。」篇末有言「背負十字架的基督成爲人類遠離苦難的救世主，聖愛所散發的光與熱也就無遠弗屆了。」我們祝禱何公繼續幫基督散發下去。

《聖母瑪利亞》西洋繪畫導覽

何恭上編著的又一純美畫冊

房志榮

本文評介：何恭上編著，《聖母瑪利亞》，西洋繪畫導覽 28，台北：藝術圖書公司，2000年8月初版。

前 言

本書編著者何恭上於2000年5月母親節在書尾寫了兩頁「發行人的話」，題為〈畫出動人慈悲〉。文末的幾句話是：「我們呈現西洋中世紀到文藝復興之間，偉大畫家或雕刻家作品，從各個角度揣摩瑪利亞的出生和幼年，以及聖母美麗容顏，讓普天下有『情』有『愛』讀者，沐浴在聖母的慈祥光輝中。偉哉！聖母瑪利亞。」

這段話充分說出作者發行此書的高尚志趣。現在要問的是：此一崇高目標是否達成，並且達到幾成？作者先提出三個問題：

- * 瑪利亞為什麼是「神之母」？
- * 瑪利亞為何未婚懷孕生子？
- * 早期繪畫為何那麼多聖母？

他的答案是一句長長的、肯定的言詞：「瑪利亞的喜、樂、悲、哀，是藝術家創作靈感和聖智的源泉。」

全書就是用 230 幅聖母聖嬰及故事名畫，和八萬字的講解把這一問一答解釋清楚：「中世紀到十七世紀，西洋美術幾乎全是基督教繪畫，而以聖母瑪利亞和聖嬰的畫題最受歡迎。聖母瑪利亞是人類母性最高象徵，也是最完美女性。不知多少畫家運用多少智慧來畫聖母瑪利亞，大家追求的也只有一个理想—創造最完美的母性。」（該書封底簡介）

畫冊分四個長短不一的單元，最長的單元是〈參：名畫家、聖母畫像〉，共蒐集了四十位名畫家所繪的 133 幅名畫。第四單元〈物語：禮讚瑪利亞〉佔次位；蒐集 47 幅名畫，數一下，這一單元的畫家有 30 位。再其次是第一單元〈聖母瑪利亞〉，共有 34 幅畫，畫家也有 15 位。最小的單元是〈貳：拉飛爾：美麗人間聖母〉，所蒐集的 17 幅畫都是拉飛爾的傑作，但前後的單元裡也有拉飛爾的作品。下面就按照四個單元的次序，將一些突出的畫幅和精彩的描述略加介紹。

第一單元：21 頁的漢斯·孟陵的「聖母與聖嬰」佔滿全頁。對頁何恭上的描述體貼細膩：「聖母的臉孔是初作母親的滿足，在微閉的眼睛和嘴角中表現出來……是文藝復興時期聖母的初步造形。」28 頁的「聖母子」即「聖母聖子」，何君說畫家吉拉德·大衛沒有以「神」角度來畫聖母與聖嬰，而是以鄰家婦人抱小孩的模樣。的確，聖母手中拿一大湯匙，正由碗中取湯，聖嬰右手緊握小湯匙望著碗中湯，鄰家母子活龍活現。33 頁的「馬槽之夜」全頁畫面美妙絕倫：年輕的母親，她背後的若瑟，牛馬的頭比聖嬰還大，聖嬰發出的皓光照亮聖母和五位天使的臉，空中的一位天使全身發光，照亮遠處的牧人和羊群……。

第二單元是拉飛爾專集。在此作者何君憑他多年教學及研究的豐富經驗寫出精簡的介紹：「文藝復興三傑的藝術各有其特色：達文西的特色是『神秘』；米開朗基羅的特色是『力強』；拉飛爾的特色是『優美』。達文西的藝術像大海一般的深；米

開朗基羅的藝術像山一般的高；拉飛爾的藝術則像春日的田野一般醉人」（43頁）。較晚何君繼續寫說：「一般西洋美術史上喜歡把達文西的藝術境界比做萬丈深淵；把米開朗基羅比做喜馬拉雅山；而拉飛爾則有如一望無垠的開朗平原」（48頁）。讓我們透過這三重比喻去評嘗文藝復興三傑的藝術。

第三單元的畫多，畫家亦多，簡直是每一幅都精彩，美不勝收。只須把書首的目錄翻開看看，就知道這四十位畫家都是藝術天空中閃閃發光的明星。由70頁及以後，可見到意大利畫受到前期拜占庭藝術的影響。83頁的「東方三博士禮拜」，說他們代表青年、壯年、老年的人生階段。較後（227頁）又說三人寓意世界三大洲（歐、非、亞），這些解釋都有啟發性。

87頁的安琪利科的「聖母加冠」特別值得欣賞。這裡場面的雄偉，氣氛的隆重，聲光人影，天人交接，喇叭，橫笛，豎琴，琵琶，長號，短號，使人聽到 Puccini 在杜蘭朵歌劇中譜出的皇帝進入禁城時的大合唱。穿著紅、藍、綠色長袍的天使，除了奏樂外，有兩位在寶座前上香，另有幾位穿梭於左右天使之間，是維持秩序？是調節韻律？畫面的第一層，左右佔著很多男女聖賢，手持不同的儀器或象徵。坐在由九位小天使砌成的雲層寶座上的聖母和耶穌，面部表情不同。前者還是一副「主的婢女在此」的模樣，右手給聖母加冠的耶穌卻滿臉欣慰，略帶微笑。寶座所發出的光上下衝刺，形成一座座哥德大堂尖頂式的萬丈皓光。

安琪利科的聖母加冠是在天上，再看看 117~118 頁波提且利的「華美的聖母」。這也是一種加冕，不過是在人間：半開著嘴脣的聖母（見本書封面），左手跟坐在她膝上的小耶穌共握一枚石榴，右手握筆向一個女孩手中捧著的小黑瓶沾墨水，手下由另一女孩捧著的書，頁上已寫好拉丁文的「我靈讚頌吾主」。另兩位較大的女孩，一用左手、一用右手捧起一頂精緻

的皇冠戴在聖母頭上，日光由上照下，聖母並不在意。

關於達文西，何君在 128 頁有一段非常重要的敘述：「要注意達文西如何塑造懷孕聖母的面部輪廓……他把臉的每一部分都加進了感情。就像薄薄的嘴唇流露出理智的愛；臉不是通常那種豐潤的雙頰，而是稍帶有歪斜曲線的，也叫做『達文西式的面頰』。在聖母的整個臉部，最惹人注意的是眼睛的表情，達文西曾經說過：『眼睛是靈魂之窗』。」本著這種理解去欣賞 129 頁的「岩間聖母」及 130~131 頁的「聖母子與聖安娜」，就會體驗到達文西的功力：聖安娜的淺笑及聖母的關懷眼神都指向轉過頭來的小耶穌。二人面部的表情可與 Mona Lisa（也是達文西之作）媲美。

158~159 頁丁特列托的「施洗約翰誕生」正如何君所說，像一場舞台劇：「僕人們擁簇著剛出生的約翰，聖母瑪利亞環抱著他，女僕有的解衣露乳要餵奶，有的拿大浴巾，怕他著涼，有的拿濕手帕，要為他擦身。約翰的母親還躺在床上，產後虛弱。」床頭一名使女端來一盤補品，至於約翰的父親匝加利亞，白鬚灰髮，仰首望天，站在床旁，若有所思。左上角暗處樓梯欄杆上還有一名男僕，低頭看若翰，不敢走近。

巴洛奇的「往埃及途中小憩」（175 頁）及曼西尼的「小憩餵食」（229 頁）有異曲同功之妙，都是描繪小耶穌與養父若瑟之間的親情，當然，他們之間常有聖母陪伴，形成一個可親可愛的「聖家族」。曼西尼的餵食畫中，耶穌還很小，但已知由若瑟手中拿一粒草莓，雙眼望著若瑟，好像要徵求他的許可。至於巴洛奇的「埃及途中小憩」畫出若瑟由樹上採果遞給小耶穌，耶穌已是二三歲的孩子，大人和小孩的兩隻手由帶果的樹枝連在一起，兩人臉上泛起充滿互信的微笑，更把父子之心融成一個。聖母背對著他們在舀水，一頭毛驢卻睜眼豎耳看著若瑟和耶穌的父子連心。

有關西班牙的畫家：格雷考(170~173 頁)，牟里羅(188~191 頁)也有很美的畫幅和介紹，可惜這裡不能詳述。但 192~193 頁林布蘭特的「聖家族」或「木匠之家」卻不能不略予注目。這位荷蘭名畫家把他本國的純樸民風都入畫了：聖母是居家婦女，把嬰兒放在搖籃裡照顧，自己則托著一本大書在讀，不時還掀開蓋著搖籃的上衣看看熟睡的嬰兒。若瑟在後面暗處做著他的木工，一群小天使由左上角帶光飛來，以示耶穌不是一個普通的嬰兒。

第四單元的 30 位畫家和他們的 47 幅名畫有一個總稱呼，就是標題：「物語—禮讚瑪利亞」。好像是說，透過許多畫幅看到這位女子的外形之美，心靈之美，不禁要由內心深處說幾句讚嘆的話。但心有餘，而「言」不足，還是讓畫家們自己來禮讚瑪利亞吧！他們很巧妙地讓佳播天使來問候瑪利亞說：「萬福，充滿恩寵的，上主與您同在，婦女中您是受到禮讚的！」（202~213 頁的十一幅天使報喜）然後是若瑟、牧羊人、天使來朝拜耶穌，恭喜瑪利亞（214~219 頁的六幅耶穌聖誕）。無辜的嬰兒，出生不久，就受到虐王的謀殺，由聖母、若瑟陪伴，逃命埃及，幸有天使空中、地上護守，而一隻毛驢一直是聖母和小耶穌的旅途坐騎（220~223 頁四幅逃往埃及畫）。東方賢士卻長途跋涉，前來敬拜獻禮（224~227 頁四幅賢士來朝）。

可見作者何君所採用的**四單元安排**，不是邏輯的次序，也不是信理的闡釋，而是藝術心靈的領悟和感受。換句話說，講理不夠，有信也不足，還得有心和整個人的參與，才能多少體味到人間這獨一無二的女子—聖母瑪利亞—是多麼地純潔完美，多麼地溫柔謙虛，另一方面在十字架旁，在晚餐廳裡又是多麼堅強，多麼恆心。這種種在本書的四個單元裡，由畫家的彩筆逐步透現出來。先點出本書的主題：聖母瑪利亞，後由美術史上畫「聖母畫像」畫得最多的拉飛爾（46 頁）來給讀者筆

述美麗人間聖母，再由許多名畫家呈現他們的聖母畫像，最後才是 30 位畫家的物語：禮讚瑪利亞。

本書在暢談聖母畫像的豐富和美麗時，也把西洋繪畫史，由北方哥德式風格，到文藝復興的鼎盛時期，作了一個循序漸進的交代。在聖經資料的了解和釋義上，因為作者並非基督徒，與一般基督教會的懂悟和說法略有出入。以下把十來處不傷大雅的地方簡短地指出，也許可以在這本珍貴的畫冊再版時，有助於某種程度的修正。

瑕不掩瑜

1. 9 頁最後一段：「因瑪利亞依靠童貞（處女）而在胎內懷有基督（即所謂「無罪」），因而成為基督的母親，這就是童貞的瑪利亞變成神秘的緣由了。」按照天主教的信理神學，貞女生子和始胎無原罪是兩個奧蹟，彼此不同，雖然不是沒有關聯。這段應由一位神學家重寫較妥。
2. 「聖告」的說法（10~25 頁等等）到了 203 頁才有解釋，就是 The Annunciation（受胎告知）。在基督教會都用「天使報告」或「聖母領報」，從不加上「聖」字。
3. 15 頁的杜勒巨幅畫，場面很偉大，應是「三位一體的朝拜」（而非三聖一體）。這是基督信仰最崇高的奧蹟：一體的天主有三位。畫中長鬚戴王冠著鱗袍的是聖父，釘在十字架上的聖子，頂端的鴿子象徵聖神（不是「精靈之鴿」）。朝拜者除了「地上群眾和神父」外，還有很多其他各色人物的代表。
4. 29 頁：小耶穌手中握著的不是玩具，而是一串葡萄。
5. 31 頁全頁畫的圖解（在對頁）是：「聖母抱著耶穌在中間，天上天使提著皇冠，要為產下未來救世主的瑪利亞加冕。」

最後一句話有點辭不達意。「未來」二字應指將要完成的救世大業（逾越奧蹟），而非指「產下」，因為聖母已把產下的孩子抱在懷中。

6. 86 頁說安琪利科 20 歲時進了「多米尼克教團」，就是天主教的道明會。是道明會把天主教傳入台灣。安琪利科曾被教會列入真福品，宣為真福。他的畫不僅藝術高超，也透露聖德芬芳。
7. 203 頁把「太初有道，道與神同在，道就是神……」歸給《馬可福音》，是張冠李戴，因為這三句話是《若望福音》的〈序言之始〉。
8. 215 頁說，夜空飛來一群天使，他們齊聲歡唱，唱出悅耳的音樂，傳遍伯利恒每個角落。卻不說一位天使給牧羊人報佳音（並不是大流星），也許作者不易相信天使能向人說話？
9. 225 頁說三王揭開寶盒，獻出黃金、乳酪、珠寶等禮物，與聖經所說稍有出入，但很有趣。
10. 244~245 頁：畫中聖母耶穌座位兩旁的聖者不是六位先知，而是六位聖人。由他們頭上圓圈清晰可讀的拉丁文標誌得知：跪著的兩位是聖耶樂和聖方濟，站著的四位由左至右是聖哲諾，聖若翰洗者，聖伯鐸宗徒，聖道明。聖母頭上圓圈較大，刻著問候詞：萬福瑪利亞，充滿恩寵者，上主與妳同在；小耶穌頭後圓圈刻著：耶穌基督。

結論：藝術與靈修

何恭上先生以藝術家和教師的身分編著了一本出色的《聖母瑪利亞》畫冊。為我們基督徒來說，也是一本有助祈禱的好書。筆者在桌前默禱，看著封面和封底的四幅畫，便深感天主

聖言成人間嬰兒的可愛；聖母的賢淑、收斂、關愛與謙虛；天使的忠誠、盡職與有禮。翻開書的無論哪一頁，都能碰觸到即景生情的心靈交匯的熱流；安娜、瑪利亞、小耶穌、小羊四雙眼線的交接和臉部表情（130~131頁）；聖母一手捧翻開的書，一手擁著小若翰的背，小耶穌則與小表哥共玩一隻金絲雀（55頁）；天使在瑪利亞前的姿態有站的、跪的、蹣跚的、揮手的、捧手的、拊胸的（202~213頁）等等。

何恭上說：瑪利亞的喜、樂、悲、哀，是藝術家創作靈感和聖智（*hagia sofia*）的泉源。這句話正可用在玫瑰經的十五端救恩奧蹟上，這些奧蹟都是瑪利亞與耶穌共同完成的，冥冥中還有看不見的天主聖神。「喜」用歡喜五端來代表，其間有若瑟的參與；「悲、哀」由痛苦五端表達，主要指耶穌的苦難聖死，聖母的參與已於聽到西默盎老人預言開始；「樂」是復活的喜樂，由玫瑰經的榮福五端代表。這些奧蹟都能在何著畫冊上找到生動的描述，尤其是聖母領報，耶穌聖誕，耶穌、若翰兩個聖家的生活剪影，還有許多形形色色的大小天使，真把這人間天上的生活點綴得輝煌燦爛，使人體驗到人間的聖母也是天上聖母，她在那兒等我們。