

759

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

159

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2009 年 4 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 159 期
◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會
電話：886-2-29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email：kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內－零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外－全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳－請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：－歐洲另加歐元 24 元

－國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

輔仁大學神學論集

第 159 號

2009 年春

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

天主教在臺灣 150 年

目 錄

編者的話：天主教在臺灣 150 年.....	編輯室	5
教 史		
詠台灣天主教（並解說）.....	古偉瀛	7
羅文藻主教年譜.....	陳開華	39
聖 經		
多難興教，多難興邦 聖保祿的時代背景.....	房志榮	61

靈 修

渴慕聖師		
大額我略論默觀.....	黃克鏞	79
正教會靈修(上).....	盧 德	106
馬丁路德的靈修觀(上).....	普愛民	127

書 評

本位化：全球思維在地行動.....	胡國楨	151
神學論集四十卷(155~158期)分類目錄.....	編輯室	155
EDITORIAL.....	編輯室	158

天主教在臺灣 150 年

編者的話

台灣地區主教團定 2008~2009 為「天主教在臺灣 150 年」的慶祝年，並於 2008 年 5 月 17 日在高雄港的光榮碼頭舉行了開幕典禮。《神學論集》156 期（2008 夏季號）也以台大歷史系前主任古偉瀛教授的讚美史詩〈詠台灣天主教〉作為刊首，以表共襄盛舉之情。本期延續這一主題，將古教授的讚美史詩作更完整而詳盡的釋義、解說，作為首篇。一方面從歷史角度而言，能為台灣天主教會百多年來的發展梗概有較全面的瞭解；另一方面也針對現況提出觀察與省思，以期在這個價值觀混亂、世界動盪不安、環境品質變差、人際關係疏離、貪婪及仇恨充斥的時代，台灣天主教，在基督內，能為此地的民衆提供一個信仰的選擇。

本專題的第二篇，以羅文藻主教的生平，作為華人教會近代史上的一個重要註腳。作為中國天主教史上第一位國籍道明會士、第一位國籍主教、第一位「教外地區」遠東籍主教，羅文藻主教傳奇性的一生，恰好處於明末清初中國天主教史上的兩次教難之間。在第二次教難中，是他以其「國籍聖職」的便利，維護了當時處於教難中的教友們的信仰。當外籍傳教士們不能開展傳教活動時，全國教務悉委於彼，備嘗風塵之苦，但足跡所至，皆興教一方。

雖然華人教會百多年來波折不斷，但誠如房志榮神父以〈多

難興教，多難興邦）為題，對聖保祿所作的註解一般，保祿亦生活於多難的時代，從希伯來人的歷史、希臘羅馬的政治與文化，到他所接觸的地區及他所建立的教會，反而促使保祿成了開教的大英雄。

本期另外刊載了三篇靈修大作。黃克鏞神父以〈渴慕聖師〉為題，介紹聖大額我略教宗的默觀靈修。聖大額我略教宗出身隱修院，卻接受教會徵召，以熱忱為教會服務。作為一名連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，格外見於他採用的寓意釋經方法。而他推崇默觀與服務配合的混合生活，提供了中世紀新興的使徒服務修會在靈修上的指示。

盧德介紹〈正教靈修〉，則由歷史沿革出發，首先肯定基督宗教靈修傳統乃建基於同一根源上。即使有政治、地理、種族、文化、語言、地方風俗習慣等差異，東方教會的基督徒仍然逐漸發展、並保留他們獨特的靈修傳統與特色。作者進而為這一體多元化的靈修特色整理出六大重點。然後深入兩大靈修典範—耶穌禱文與聖像敬禮，提供具體的屬靈操練方法。

普愛民牧師身為信義會神學院路德神學研究所所長及教授，務實地把靈修培育分「一般平信徒」、「屬靈菁英」及「神學教義」三層面來談。按其分析，馬丁路德不但從中世紀晚期天主教靈修傳統的優良因素中，吸取到滋養；也因當時靈修觀的不良因素，作平信徒時在心靈上受到驚駭不安，在受屬靈菁英培育時導致絕望；最後，在神學教育的發展過程中，逐漸形成有「受人為教訓引導」特色的靈修觀，並指出路德的靈修觀有六大不可或缺的特徵。

本期最後以一書評作結。期望透過吳智勳神父《耶穌基督普遍救恩》一書，為華人教會的本位化展望下一個 150 年。

詠台灣天主教（並解說）

古偉瀛¹

傳教楷模道明會，一六二六到北台，
一腳踏上三貂角，再從基隆到淡水，【解說 1】
十六年後荷人佔，領洗前後約四千，【解說 2】
颱風海盜加謀殺，教士魂斷他鄉路。【解說 3】
一八五九再入台，打狗海邊戲獅甲，
官民逼害福傳艱，郭公十年一馬先，【解說 4】
前金萬金到台南，迷信謠言最困難，【解說 5】
傳教不易福佬人，平埔對抗客家人，【解說 6】
耕地蓋屋教堂旁，萬金漸成教友莊，【解說 7】
三十六載忙早晚，由南到北有據點。【解說 8】
羅厝沙崙再斗六，雲嘉中心他里霧，【解說 9】
壯志凌雲更往北，一八八七和尚洲，
大稻埕裏道理廳，台北已是傳教區，【解說 10】
當時對手長老會，還有民間迎神會，
新教辦學開醫院，我教全靠身言教，【解說 11】
日本佔領台灣時，教友約有三千眾。【解說 12】
一八九五日人至，前後數年不平靜，
漢奸日奸標籤貼，教堂被劫教友散，【解說 13】
殖民政府鐵腕施，秩序恢復糾紛止，

¹ 本文作者：古偉瀛，台灣大學歷史學系教授。

教會進入安定期，一九一三設監牧，【解說 14】
靜修女中也成立，佈道大會開下去，【解說 15】
唱歌講道西樂奏，外人也將台語飄，
顏錢眼盲心不盲，揭穿算命的荒唐。【解說 16】

發展雖慢但穩定，聖召開始出本地，
羅厝出身涂敏正，先到台南再廈門，【解說 17】
一九三六把鐸晉，返台首祭全島慶，【解說 18】
日本軍國陷爛泥，教會神父被嫌疑，【解說 19】
里脇奉命來管理，四年內外苦維持，
臨行將職交涂鐸，台灣教會漸成型。【解說 20】

國共內戰政府遷，全島教友一萬多，【解說 21】
中共建政大陸日，教士被迫離開時，
蜂擁而上美麗島，神父修女真不少，【解說 22】
傳教熱心人數多，福利救濟虎添翼，
教友每年多一成，一九六八三十萬。【解說 23】

此後不增人反減，教勢維持這模樣，【解說 24】
時代變遷物質化，只好重質不重量，
生活小康忘艱苦，遷居城市成失聯，【解說 25】
外在環境誘惑多，今日教友剩十萬？
慈善公益不落後，教務進展卻緩步，【解說 26】
回顧歷史數百年，前人開拓真辛苦，【解說 27】
基礎奠定本已固，展望未來有何步？【解說 28】
如何為光又為鹽，庶幾無愧諸先賢，【解說 29】
伏求天主啓民心，早日接納主福音，
成己愛人又敬主，心靈平安真有福！【解說 30】

【解說 1】

傳教楷模道明會，一六二六到北台，
一腳踏三貂角，再從基隆到淡水，

道明會於 1587 年在菲律賓馬尼拉設立玫瑰省，做為在亞洲傳播天主教的重要據點。1624 年，菲國道明會派馬地內士（Bartolomeus Martinez）到台，但為風吹至廈門。次年再至，基隆登陸，調查後返菲報告任總督的 Fernando de Silva。他次年又派了 12 條舢板、3 艘西班牙遠征軍大帆船隊來台，共有五神父及一輔理修士，除馬地內士外，還有莫拉（Francisco Mola）、莫萊爾（Jeronimo Morel）、愛古達（Juan Elgueta）及日本人西六左衛門等共五位。1626 年 2 月 8 日出發，5 月 4 日登陸貢寮（西人稱三貂角，即是西班牙軍隊登陸時，以其主保使徒 Santiago 命名，後來島名按諧音，稱做「三貂角」），從該地北上先至大雞籠嶼，建造聖救主城（西語 San Salvador，日人稱社寮島，今稱和平島），5 月 12 日上陸定居，不久即築一小聖堂，奉獻於「諸聖」，即全體聖人（Todos los Santos）。首先以基隆附近為起點，逐漸擴展至淡水、台北平原，並延伸到宜蘭一帶。

1630 年愛斯基委神父（Jacint Esquivel）來台，對台灣天主教傳播貢獻卓著。其最大功績為勸使大巴利社（Taparri）與咖萊利社（Quimauri）由互鬥而重歸於好，兩村人民為同教信徒。又以潤內教堂被颶風吹倒之木料，移在大巴利村建教堂，奉「山羨茅知實踏」（S. Juan Bautista）為主保，並賴葡萄牙輔理修士維亞納（Antonio de Viana）之助，在咖萊利村亦造一教堂，奉「山須習」（S. Jose）為主保。1632 年愛神父在距淡水聖多明我城一西里之地，勸化一村，名為塞納（Senar），並造一教堂，奉「玫瑰聖母」

(Nuestra Senora del Rosario) 爲主保。在落成當天舉行玫瑰聖母像遊行，既而祝聖聖堂及彌撒聖祭，群眾將聖堂擠得水泄不通²。

【解說 2】

十六年後荷人佔，領洗前後約四千，

1642 年 8 月，荷蘭熱蘭遮城守將寫信給淡水守將，要其離城，未允。8 月 3 日，荷蘭人從南部北上，淡水失守。24 日入基隆，Alenda 被殺，教堂被毀，其他所有道明會士及教堂全毀，教士被捉，後送至巴達維亞，此時教友約有 4000 人。荷人並無明顯迫害宗教，除了殺 Alenda 外，但教友仍逐漸凋零。

荷軍佔領北部後，將 Jeodoro Quiros、Juan de los Angeles、Pedoro Ruis、Basilio Cervantes、Annador Acuna 等五位西國神父及輔理修士 Onofre 捕獲後，與已在台南監獄之 Pedero de Chaves，一同送至安平。11 月間送達巴達維亞。一個月後，以無罪宣告釋放，1643 年下旬返歸菲律賓³。

【解說 3】

颶風海盜加謀殺，教士魂斷他鄉路。

1626 年來台的馬地內士神父，於 1627 年荷蘭人北上進攻時，爲鼓舞士氣，8 月 1 日率教士八人同乘小舟，向雞籠航行，不幸爲浪覆，救起五人，而馬地內士及其他二人罹難。

1633 年愛斯基委與另一神父賃舟同往日本，船主竟將二神

² 方豪，《臺灣早期史綱》（臺北：學生書局，1994），208~211 頁。

³ 方豪，前引書，220~221 頁。

父殺害，棄其屍於海濱，割其耳鼻獻於日本長崎代官處，以邀賞金。

1633年1月，伐愛士神父（Francisco Vaez de Santo Domingo）成爲台灣天主教史上第一位殉教者，且已被教會宣布爲「可敬者」（Venerabilis）。散那社與北投社兩族不和，經伐愛士苦勸，業已和解，且在兩地傳教，由於其性情溫良，頗受尊敬，於是相安無事。不意崇禎六年一月27日，散那人對伐愛士神父往別處傳教，懷有殺意，乃煽動一會被西班牙人處刑，名爲批拉（Pila）的人所殺（恨神父去北投傳教等事），在步行中，突以鎗刺其腹部，並砍其右臂及首級，而後逃山中，其同族亦恐西國駐軍加以懲處，亦紛紛避入北投及士林山中。其殉難處，似在關渡附近⁴。

【解說4】

一八五九再入台，打狗海邊戲獅甲，
官民逼害福傳艱，郭公十年一馬先，

1858年中國與英法訂立天津條約，開放通商口岸傳教。菲律賓道明會會長在馬尼拉奉教廷之命開會，討論對台傳教事宜，決定派遣郭德剛偕柳道來（Joseph Dutoras）兩位神父前來台灣傳教。這兩位神父於1859年1月25日由馬尼拉出發，先抵廈門，由於柳神父不諳華語，留在廈門，改由洪保祿（Angel Bofurull）代替他前來。5月10日由廈門出發，陪同來的傳道員有蔡向、楊篤、嚴超，及教友李步壘夫婦，18日下午四時安抵打狗。

⁴ 方豪，前引書，211、213頁。

這批人到達後，即遭到相當不友善的待遇。兩位傳教士先到當時鳳山縣衙門去見官員，但受到羞辱，後經一個在台的鴉片商人強硬地以手槍支援，才被釋放。但是兩位神父中的其中一位洪保祿，心有餘悸，無法再留在台灣，決定返回廈門，6月7日動身，在台灣只不過三星期的時間⁵。郭神父入台兩年後，才有其他傳教士的支援。

在 1859~1868 年，十年之間先後遭遇許多困難。1869 年郭德剛神父榮調香港道明會會長，結束十年在台華路藍縷的工作。

【解說 5】

前金萬金到台南，迷信謠言最困難，

有關謠言的記載，是在 1865 年 10 月 4 日良方濟神父的報導⁶：

「兩個月以前，在臺南的基督教牧師被一個患腿疾的漢人請到家裏去。這位牧師也是個醫生，他發現那人的腿已生蛆萎縮，就想動手術切除它。但是被病人的親友阻止了，他們宣稱醫生想要用那條腿製造鴉片。

因此事件，使我們的困難更趨複雜，現在很多本地人認為傳教士來臺灣，並不是像我們自己說的是來傳揚福音，而是來殺人並製造鴉片。當然，這是很可笑的，但是無知的本地人卻信以為真。」

值得注意的是，以「鴉片」作為謠言的內容很有象徵意義。

⁵ Pablo Fernandez 編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》（臺北：光啓，1991）。

⁶ 同上，60 頁。

以往我們聽到的，多是採生折割、取睛煉銀之類的，如今在台灣卻是以此具有暴利，且作為英國侵略工具的物品來造謠。當然，其他的謠言有井中下毒，或是跟前來調查的人類學家合謀佔領台灣，以及挖取死人心肝等等⁷。

【解說 6】

傳教不易福佬人，平埔對抗客家人，

除了天災，傳教士們遇到的困難是傳教對象—中國人。西人認為中國人「仍表示不喜歡我們，對我們不理不睬，甚至輕視我們，多次以粗野的字眼，如豬或狗來稱呼我，侮辱我。但是，在一切凌辱中，最令我傷心的是，他們說傳教士只是到這裡說故事而已」⁸。也就是說，這些傳教士對外在環境的打擊雖有點恐懼，但最大的失望卻是中國人的心態、對天主教的冷漠，甚至將天主教義看成是虛構的⁹。

當時對萬金教會敵意最深的，是當地的客家人，他們的祖先自廣東省北部移民來台灣後，成為直接跟原住民接觸的人，特別是當時的平埔族。也由於漢文化較原住民文化高，平埔族也成為受迫害的對象。而今教會勢力進入平埔族部落，客家人自然為了維護其既得利益，而成了教會的主要敵人。

⁷ 大國督著，《臺灣カトリック小史》（臺北：杉田書店，1941），陳嘉陸譯，《天主教來臺傳教壹百年簡史》（高雄：天主教高雄教區出版，1960），33 及 38 頁〈挖取死人心肝〉；37 頁〈井中下毒〉；35 頁〈外國謀攻臺灣之陰謀〉。

⁸ 同上註，48-49 頁。

⁹ Fernandez, *op. cit.* p. 48。

【解說 7】

耕地蓋屋教堂旁，萬金漸成教友莊，

當時對漢人福傳不易，乃前往平埔蕃之萬金庄，然而該地又與客家人衝突。客家人相信風水，又欲與原住民爭地，常起衝突，萬金之住民歡迎道明教士去傳教，一方面是較容易接受宗教信仰，一方面也有經濟上的考量。傳教士協助萬金原住民開墾，並組織起來，互相支援。

由於在萬金受到平埔族原住民的友善對待，傳教士將資源使用在此地，可以說前金萬金各一半，也因此可以看到當時這兩個地區都有教會土地讓教友及非教友耕種，並免費讓教友將房屋蓋在教堂四週的情形。這當然一方面是爲了爭取更多信衆並便於管理，另一方面也是使教堂能受到信衆的保護¹⁰。

【解說 8】

三十六載忙早晚，由南到北有據點。

從 1859 到 1895 年日本治台前爲止，可說是奠定台灣今日天主教基礎的最重要階段，也是西班牙道明會玫瑰省的重要傳教工作的項目。1859~1868 年爲草創階段，主要據點在台灣南部前金、萬金、台南；1869~1886 在新會長楊眞崇的推動下，中部陸續開教；1887~1895 年重回北部，也繼續在中南部傳教。爲今日台灣天主教做了紮根的工作。

¹⁰ 古偉瀛，《臺灣天主教史研究論集》（台北：台大出版中心，2008），23 頁。

【解說 9】

羅厝沙崙再斗六，雲嘉中心他里霧，

一位羅厝莊（今彰化縣埔心鄉羅厝村）的居民涂心¹¹常往南部經商，在高雄聽了神父講述天主教義後很感興趣，遂與鄰近的親友，如後壁厝的劉江、崙頭黃迴枝、新厝的劉鎮等與莊中有名人士商量後，於 1875 年春季到高雄要求教會派人來羅厝莊開教。是年 5 月楊真崇會長就派原駐老埤的本堂神父吳萬福（Vicente Gomar），率領傳教員林水龍到羅厝莊。

1876 年在沙崙仔（今嘉義縣大林鎮中坑）租一民屋，改建為臨時教堂，派遣羅厝的王靈牧（Jose Nebot）神父及一位傳教員駐在此地。自從沙崙仔成為羅厝及台南間的中途站後，王靈牧及韓若望神父也常到其附近四處傳教。1882 年，傳教至斗六，在該地設一道理廳，附近石龜溪不少人信教，乃建一臨時聖堂，而雲林之西螺也建一道理廳¹²。1892 年高恆德神父也抵達他里霧（斗南）傳教，先設立傳道所，得到若干信眾之後，建起臨時聖堂及神父宿舍，但在日本治台戰事時，毀於兵火¹³。

在當時斗六、雲林、田中、羅厝的教友常與南部高雄、台南的教友聯姻通婚，以維持教友家庭的信仰，並配合教會當時教友通婚的規定。

¹¹ 涂心即是日後成為台灣島上第一位本地的神父涂敏正的祖父。涂神父的一些事蹟，請參見施麗蘭，〈涂敏正神父與里脇淺次郎教區長〉，《鐸聲》第 362 期（1997/01），55~60 頁。

¹² 江傳德編纂，《天主教在臺灣》（高雄：善導週刊社，1992），133~4 頁。

¹³ 陳嘉陸，前引書，61 頁。

【解說 10】

壯志凌雲更往北，一八八七和尚洲，
大稻埕裏道理廳，台北已是傳教區，

應教友之邀請，何神父在 1886 年 6 月下旬親自前往和尚洲（即今日之蘆洲，為古時從南部上到台北一進來時的門戶）考察。他在當地停留五天，所見所聞相當滿意。在他的印象中，認為北部人求道熱忱高，是一有希望的傳教沃土。

區會長良方濟神父充分考量後，決定了向北部傳教的計劃。乃於 1887 年 3 月 7 日派何神父再往北部，與傳教員陳沛然及兩名教友同行，經 12 日方抵該處，乃以每年 100 元的房租，向李頭租了一間道理廳，有一位基督教徒跟何神父在一起，協助當地的傳教¹⁴。同時何神父也往大稻埕，以類似召開佈道大會的方式傳教。1888 年，何安慈神父也在台北城「太平境」之一角落租一屋作為道理廳，在該處傳教約一年之久；同時也四處尋找適合傳教蓋堂的土地，最後在大稻埕新店尾（今日圓環附近），花了 1000 元買一片地，開了一間道理廳。1889 年以 3000 元建了一座兩樓的屋宇，寬 15 尺，深 50 尺，樓上為神父住宅，樓下充作教堂，一直使用到 1905 年。

【解說 11】

當時對手長老會，還有民間迎神會，
新教辦學開醫院，我教全靠身言教，

1865 年蘇格蘭長老會來台傳教，後來北部有加拿大長老

¹⁴ 黃德寬，前引書，24-5 頁；江傳德，前引書，140 頁。

會，他們派來醫生及教師，在台灣從事除了傳教外，並進行醫療及教育的工作，效果明顯而宏大。天主教的傳教士苦於人力及財力之缺乏，一直無法與長老會在這方面相匹敵。在社會事業上，與基督教積極行醫並創立學校等方面，有很大的不同。但是最初也有意思要成立一些小學，幫助兒童識字，但其目的是要從小孩子促使父母接近教會。1867年李嘉祿神父就想要在溝仔墘設一所小學堂：

「……起初來的人很多，而且都有興趣聽我們講道理。這給我們很大的鼓勵，想成立一座學校，幫助小孩學習讀書寫字。我們相信這些小孩是很好的媒介，能促使他們的父母認識教會。¹⁵」

1872年良方濟神父在萬金，也「正考慮設立學校，使教友和非教友都能接受教育……」¹⁶。可見在台灣天主教也考慮過設學校的計劃，並非只從事慈善事業。所設立的社會事業為孤兒院，先是在台南辦，1868年動亂後，南移高雄，彰化羅厝後來在1875年也辦有孤兒院¹⁷。

當時的迎神賽會乃最大傳教糾紛之來源，因為教友不出錢贊助，且常在拜拜事上發生衝突。例如稍晚的1901年《臺灣日日新報》記載¹⁸：

「大稻程以迎神逐疫之故，於昨夕路經天主教堂，向來迎神老例，不論何神為主。主神既至，旁觀之人咸須謁

¹⁵ 黃德寬，前引書，75頁。

¹⁶ 黃德寬，前引書，104頁。

¹⁷ 江傳德，前引書，270-5頁。

¹⁸ 《臺灣日日新報》，明治三十四年五月廿八日（1901.05.28）四版·雜事·無謂之爭。

立焉。主神云者，則如五月十三之迎神以城隍爲主也。禮至隆興至重也。是時，會有二三教徒憑欄列坐，迎神者連呼起起，教徒哂之以鼻，且大聲曰：『我素不知諸神爲何物，汝欲敬則敬之，何預及他人？』迎神者怒擲以石，教徒亦以磚瓦相加，幾乎釀成大禍，幸有曉事者出爲魯連，乃各罷手。頃已在調停之中，唯一教徒面部被傷見血，想須代爲服藥。噫吁嘻！觀乎此則知積習誠難返也。清國以跪拜之禮，至開罪於西鄰，爰有驕傲之譏。嘗靜言思之，彼西人最尚基督，初不聞拜跪如何，唯見君主時，間有跪拜者，固知虛文末節，無裨於事也。況清國維新諸子類，以孔子爲紀年，其尊崇者至矣，然第聞其欲廢拜跪之禮，不聞視舊禮有遞加也，乃區區仙道而可夜郎自大若此乎！書曰：『滿招損，謙受益。』時乃天道，易曰：『君子謙卑以自牧。』神固聰明者，豈夜郎王比哉！迎神諸子，何苦擁神以自大？」

【解說 12】

日本佔領台灣時，教友約有三千眾。

大正三（1914）年 10 月 1 日調查當時全台教務情況如下：教友中台灣人有 3452 人，日本有 65 人，外國人有 15 位，總計 3532 人；道明會中有會院長 1 人，傳教士 9 人，傳教員 31 人¹⁹。

¹⁹ 在日治時代，日人傳道師每月薪津 18 日元，而華人傳道師 12 元，另外對其家屬酌給生活費。參見《臺灣省通誌》第二冊，第四章〈天主教〉，112 頁。

【解說 13】

一八九五日人至，前後數年不平靜，
漢奸日奸標籤貼，教堂被劫教友散，

1895年8月30日，日軍欲進攻斗六的前夕，當地謠傳高公恆德（熙能）神父及林茂德神父或為日軍之嚮導，遂有民衆攻擊斗六教會。這段期間，斗六、沙崙仔、斗南和石龜溪等地的聖堂，都遭到破壞，雖然大多數信徒皆事先避難，但仍有幼童被殺害。當時仇教者普遍認為「日軍之攻佔台灣之舉，係天主教徒之密告通敵所致」，又當時尚未撤退留住台灣之滿清官吏，亦於各處貼出告示嚴禁民衆提供房屋，或保護教徒，並被查出不論任何人等均格殺勿論。其中以斗南最受兵災，因為附近有日本皇軍駐紮，日軍發動討伐「土匪」數次，當地臨時聖堂及神父宿舍都被燒毀²⁰。

後來又有部分意志不堅的仇教者投靠日本，又誣陷高神父聯絡叛亂份子，想要打倒日本政府，日本乃四處搜捕高神父，有一位教友因此被枉殺，教會成為一再被迫害的對象。蓋有人想趁混亂時得到好處也。

【解說 14】

殖民政府鐵腕施，秩序恢復糾紛止，
教會進入安定期，一九一三設監牧，

日本領台後，所進行的主要政策為使台灣儘快「去中國化」。由於台灣已脫離中國大陸管轄，成為日本殖民地，乃於

²⁰ 大國督，前引書，246頁。

大正二(1913)年7月19日台灣正式脫離廈門「代牧區」(Vicariate Apostolic)，獨立成爲「監牧區」(Prefecture)。1913年9月2日羅馬傳信部任命林茂才神父爲台灣區監牧主教(Prefectura Apostolica en Formosa)，此乃台灣正式脫離廈門代牧區的一個象徵。而被舉爲初代之教區長者，爲林茂才神父，監督全教區，歷時七年，直至1920年由原在日本四國教區傳教的楊多默(Thomas de la Hoz)接任監牧之職，直到太平洋戰爭爆發的前夕。

【解說 15】

靜修女中也成立，佈道大會開下去，

林神父接任監牧後，本著一貫的傳教熱忱，當然對於1914年道明會玫瑰省決定的推行女子教育政策，貫徹得不遺餘力。台灣天主教會的最高領通向道明會借了六萬圓，作爲建築的費用，並依1905年頒布的「私立學校規則」之規定，向總督府提出建校申請許可。爲在台灣的「日本女子及本島人女子之初等、高等普遍教育之施行，並陶冶其品行，以期養成賢妻良母之資質，並兼傳授日常生活上有用的知識技能」，是第一座兼收日本人及台灣人的私立學校。1916年11月5日，私立靜修女學校之設立，正式得到總督府的認可。1917年4月16日正式開學。

除了興學，也有傳教活動，當時的記載如下：

The Catholic Times 昭和三(1928)年12月11日(第199號)載台南公教會之御大典奉祝，以台灣語進行紀念講演。

內地的各教會進行了各種慶祝御大典已有了報導，而台灣台南的公教會也進行了御大典的紀念演講會。從11月13日及

14日的下午七點開始，在大正町二丁目之教會為會場，以台南布道會為主辦單位。

宣傳單張及節目單等，基本上是以漢字之「天主教教會」及日文「Catholic」之片假名並列，二神吉德神父以日本話發表「祝禱御大典」，並附有台語翻譯，此外全部使用台語。宣傳單張上如此寫著：「請列位諸君速速光臨研究耶穌的真宗教救靈之真路」。

節目單：

一日	
開會致辭	司會者：林暉斌
天主惟一	廖昆山
耶穌親立的教	潘文卿
論算命	顏 錢
天主教與耶穌教之別	洪瑕玉

第二日	
天主十誡	潘文卿
聖教惟一	廖昆山
祝禱御大典	二神吉德
卜 卦	顏 錢
愛主愛人	洪瑕玉 等節目安排

【解說 16】

唱歌講道西樂奏，外人也將台語颯，
顏錢眼盲心不盲，揭穿算命的荒唐。

顏錢氏乃天生盲者，台南大灣人，在改信天主教之前是從事卜卦算命的人，改信後仍以乞討維生。然因熟知卜卦算命之技法，以親身現身說法，破除迷信之說唱宣講，使得聽眾大笑不止，頗受歡迎。洪瑕玉也就是台南教會本堂神父洪羅烈（Angel Rodrigues），在台南傳教士中最有能力的台語雄辯家，其講演有人評價為其論證最徹底。二神吉德神父乃在西班牙及美國進修後，大會召開前幾年才晉鐸，在道明會中唯一的日本會士，以日語談論天主教徒之忠君愛國行爲，由日本信友加勇田氏譯成台語。因在台灣公家機關人員都附有翻譯，我們也照樣去做。

在聽眾中，也有耶穌教的長老及信眾不少，日本人也來了一些，由於不懂台語就回家去了，只有一些聽得懂的留下來。演講開始及中間，唱了 12 聖歌。此處之漢文有如：「全能天主，常在人中」。同時也附有樂譜之印刷品在入口分發，所以未信者也能唱這些歌。在 13、14 日兩天在市中心進行各種宣傳，有數百名聽眾光臨，算是相當的盛會。14 日早上八點，有奉祝歌唱的彌撒，Angel 神父在彌撒之後講演教友對天皇陛下的義務。17 日在知事的官邸有奉祝的晚會，二神神父接受招待參加。

【解說 17】

發展雖慢但穩定，聖召開始出本地，
羅厝出身涂敏正，先到台南再廈門，

台灣第一位本地神父：涂敏正神父，出生於 1906 年 8 月 30 日，於台中廳武西堡羅厝庄百五十八番地，出生後即領洗，由馬守仁（Manuel Prat）神父施洗，聖名雷蒙（Raymond）。幼年喪父，11 歲喪母。1923 年先被道明會士送往台南傳道學校讀書，

1924 年適逢原來在羅厝的老本堂神父當時擔任廈門主教的馬守仁神父來訪，因此就將他送往新成立的廈門白水營小修院修道，畢業後 1931 年又送到香港的香港仔之華南總修院唸書。1936 年 4 月 11 日晉升五品執事，12 月 19 日在廈門鼓浪嶼主教座堂，由馬守仁主教主禮，晉升天主教司鐸。

【解說 18】

一九三六把鐸晉，返台首祭全島慶，

涂神父 1936/12/19 日記²¹：

「十二月十九日又在鼓島主教堂榮登鐸品之慶。

事前承諸位修士修女並諸位親友協力籌備一切，聖堂內外裝飾一新，九時由馬公主禮祝聖，臺灣教區長並十四位中西司鐸助之，禮極隆重，經二時許即完結，後齊攝數影，並承諸位親友筵會致賀！實空前絕後未曾有的一回事呀！廿二日由廈返臺。」

典禮完成後兩天就從廈門返回台灣，真是歸心似箭。由於 1 月 1 日是涂神父的故鄉羅厝天主堂的主保瞻禮。原來在日本學習語文的本堂神父陳若瑟（Jose Ma. Arregui）特地趕回來，籌備這教會史上首次本籍司鐸的首祭²²。1937/1/1 的日記：

「昭和十二年一月元旦，往回故鄉羅厝庄舉行首祭記念日，事前承良會長主催籌備一切，並全台十五、六位司祭及全島教友各派代表到處參加祝賀，一共約有二千餘人，歡迎人員由員林驛至羅厝，沿途的歡呼聲、音樂聲、

²¹ 涂敏正神父日記。

²² 涂敏正神父日記。

汽車數十臺，並攝一卷電影。

首祭日人海人山，各堂幾無立錫之餘地。助祭主教、白公、高公、帝、包等，下午開慶祝大會，會中全臺代表為臺灣教務起見，要求主教改革傳教方針，幾起衝突，後經余數語，即暫為和平解決，因主教意見不解之故……

總一句，這番熱鬧，實全島未曾有的一段光榮史呀！」

1937年元旦的首祭，可以說是台灣天主教會史上的一件大事，也標誌著道明會士來台傳教的具體成果，因此全島神父幾乎都參與此盛會。

【解說 19】

日本軍國陷爛泥，教會神父被嫌疑，

然而，到了大正末年昭和初年，日本軍國主義漸興，在宗教思想上，出現了除了以天皇為神的神道崇拜外，其他一切神都不承認的主張。日本天主教開始受到政府的壓力，多半由外籍修會支持下，度過難關。在大正初期，日本九個教區中，東京總主教區、函館、大阪、長崎教區、京城及大邱代牧區等六區屬於巴黎外方傳教會所管理；其餘新潟監牧區為聖言會，四國及台灣監牧區為道明會所轄。當時教友有 148,523 名，其中在日本內地工作的，有外籍神父 156 名、日本籍神父 33 名、日本及外籍修士 127 名、日本及外籍修女 412 名、傳教員 490 名，其中教堂 222 所，修道院 2 所，修會管理的學校 39 所，另有許多慈善機構²³。

²³ 高木一雄，《大正・昭和天主教會史 2》（東京：聖母騎士社，1985），3 頁。

隨著九一八事變的爆發，日本在中國的關係日益緊張，軍方在日本政府的勢力愈來愈盛，外國傳教士相當多的日本天主教會也無法維持現狀，昭和二年首位日本籍主教早坂久之助擔任長崎主教，比中國六位國籍主教的任命僅晚了一年，昭和十二年東京總主教也由日本人擔任，昭和十六（1941）年5月3日日本政府更進一步為促進基督宗教日本化，正式設立了日本天主公教教團，並頒布「日本天主公教教團規則」，陸續以日本籍神職擔任各教區及傳教區的主教或教區長，台灣教區長也在昭和十六（1941）年3月20日由里脇淺次郎接任西班牙道明會的楊多默監牧。總之，日本的天主教會戰前已有許多國家化之措施²⁴。

【解說 20】

里脇奉命來管理，四年內外苦維持，
臨行將職交涂鐸，台灣教會漸成型。

日本國內首先在 1939 年制定宗教團體法，控制全國宗教；1941 年更批准了「日本天主公教團」，全國的教區主教皆由日本神職擔任，韓國及台灣也陸續由日本人擔任教區長。1941 年許多年輕的神職被任命為主教，里脇淺次郎就是以 37 歲的盛年，赴台接任西班牙道明會的楊多默。另一方面，由於日本對於國體的強調，對神道及神社參拜的要求提高，這對強調一神論的基督宗教有所衝突，幸好日本政府在 1939 年與教廷接觸

²⁴ 志村辰彌，《太平洋戰爭—教會秘話》（東京：中央出版社，1971）。以及高木一雄，《大正・昭和天主教會史 4》（東京：聖母騎士社，1985），1-2 頁。

後，對神社參拜有非宗教化之解釋，才化解此緊張。不過天主教到底還是一種外來宗教，外國傳教士的存在本身，就是問題來源，這在台灣更嚴重，因為台灣天主教是以西班牙道明會士為主的傳教團隊。

隨著日本政府施行「宗教團體法」，日本原本由外國人擔任教區長的地區，都改由日本神職人員擔任。1941年3月20日，發佈由長崎出身的日本神父里脇淺次郎（1904-1996）任台灣教區長，署理監牧。里脇之所以被任命，除了時空環境外，身為日本非修會的教區神職人員，加上長崎離台灣較近，更且他在羅馬受過完整訓練，較有國際觀，且熟習教廷情況及拉丁文，當為主要因素。

在台灣不久，因太平洋戰爭爆發，里脇自己常駐高雄苓雅區的教堂，在昭和十九（1944）年12月還應徵入伍，次年戰爭結束返回高雄。昭和廿一（1946）年3月將台灣教務交由台籍神父涂敏正署理後，返回日本。4月5日里脇被遣返日本，6日即由涂敏正神父接任代理教區長。由於教區財政困難，涂神父向南京的于斌總主教求助，于斌撥款支持，可說是頗有意義的行動。戰後台灣所面臨的問題很多，其中接收是一大事，幸好是涂神父為代理教區長，有中國公民的身分，許多教會財產才免於被中國國民政府接收的命運。

雖然西班牙道明會玫瑰省的傳教士，終於重新領導台灣天主教，擔任教區長，然而里脇淺次郎教區長與涂敏正代理教區長兩位神職，前後領導台灣天主教七年之久，對外面對日本軍國體制之猜疑及戰後政局之動盪，對內則有修會與教區之間的緊張，但兩位均能發揮勇氣及智慧，且任勞任怨，保護台灣天主教會的利益，不致在戰爭中，以及戰後政權轉移中，受到太

大的傷害，而且還能有所發展，其所作所為，可以說為台灣天主教地方教會的建立，作了開創性的起步²⁵。

【解說 21】

國共內戰政府遷，全島教友一萬多，

截至 1940 年的統計，台灣監牧區共有本堂區 14 處，分堂 15 處，傳教所 22 所，教友 9,737 人²⁶。

台灣天主教由道明會一元領導的局面²⁷，從 1949 年起，被完全打破。外在政治局勢的變化，使得台灣天主教的發展，由外而內，都產生了巨大變化，姑且名之為「巨變時期」。所謂的外在政治局勢變化，指的就是 1949 年之後，國民政府因在國共內戰中失敗，轉而撤退來台的情勢，當時來到台灣的大陸人民，估計超過一百萬人。除了軍隊、政府人員之外，原本在大陸各教區的衆多神父、修士，修會的傳教士和修女，也陸續遷移來到台灣。

【解說 22】

中共建政大陸日，教士被迫離開時，
蜂擁而上美麗島，神父修女真不少，

²⁵ 古偉瀛，〈臺灣教會史上的里協淺次郎與涂敏正〉《臺灣天主教史研究論集》（台北：台大出版中心，2008），157~202 頁。

²⁶ 江傳德，前引書，310~313 頁。

²⁷ 這裏的「一元領導」，單指由男性神職人員對教區治理的「神權」：在日據時代，「聖道明傳教修女會」（Missionary Sisters of St. Dominic, OP）也已進入台灣，進行輔助傳教之工作。

1945 年日本戰敗，台灣回歸中華民國；四年後 1949 年大陸政權易手中共，國民政府撤退來台。戰後台灣的天主教在此政治因素影響下，大量的中國大陸天主教神職人員及修會團體遷台，讓台灣天主教發展產生了巨大變化，因而走出一條與晚清和日據時期都截然不同的路線。

在國民政府遷台之前，大陸的天主教事業在宗教人事方面，全國有 20 教省，設 20 位總主教；84 個教區，設 84 位主教；36 個監牧區，設 36 位監牧。教省中有 3 位國籍總主教，17 位外籍總主教；教區中有 28 位國籍主教，56 位外籍主教；監牧區中 36 位都是外籍監牧。司鐸總數為 5,348 位，其中國籍主教 2,348 位，外籍司鐸 3,000 位。修士共有 1304 位，其中國籍修士 728 位，外籍修士 576 位。修女共有 6,456 位，其中國籍修女 4,299 位，國籍修女 2157 位。大修院 16 座、小修院 104 座。教友人數約 400 萬人，教堂共有 2298 座²⁸。

據估計，從 1948 年底已開始有傳教士撤離，到 1951 年初，有 3000 多位傳教士離華，留在中國的只剩下 400 至 500 名，再到 1952 年底，大部分外國傳教士都離開了中國²⁹。直至 1965 年為止，台灣一共有 731 位神父（包含教區神父）以及 792 位修女，分佈在台北、新竹、台中、嘉義、台南、高雄、花蓮等七個教區工作。

²⁸ 毛振翔，〈七十年來的中國天主教史〉，收於氏著，《我這半生》（台北：東大，1982），246 頁。

²⁹ 趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史（1949~1997）》（臺北：中國福音會出版部，1997），14~29 頁。

【解說 23】

傳教熱心人數多，福利救濟虎添翼，
教友每年多一成，一九六八三十萬。

如此衆多的大陸修會和神職人員來到台灣，其對台灣天主教傳教工作的幫助之大，不言可喻。各個修會有自己完善的組織、豐沛的人脈、支援的財力，以及過去在大陸的老道經驗，他們將以前傳教的模式搬到台灣，在台灣形成了新的傳教方式，教會事業的蓬勃出現、大幅成長，就是最好的證明。

另一有助傳教工作的，是福利物質的發放。當時美援物資委由教會機構發放，其中有麵粉、牛油、衣物等，此舉自然吸引不少人前來教會。

而所謂的教會事業，指的也就是教會事工，王治心的研究會將基督教的教會事工分成五大類：佈道、文字、教育、醫療和社會³⁰。

文字事業方面，天主教發行的報紙刊物，根據教務統計，到 1965 年時，共有 14 種，天主教的出版社也在同時期出現。教育事業的部分，是這個時期大多數修會頗為致力的一環，下至幼稚園，上至大學，辦學成果斐然，也為本島人民提供了不少入學的機會。一直到 1965 年 6 月底的統計資料，天主教在台灣一共有 492 間幼稚園、6 間小學、17 間中學、5 間技術學校、1 間專科學校及 1 間大學。就讀的學生人數，幼稚園有 35,270 人、小學有 2,116 人、中學有 14,154 人、技術學校有 705 人、

³⁰ 王治心，《中國基督教史綱》（上海：青年協會書局，1948），275 頁。

語言學校有 1,286 人、專科學校有 1,500 人、大學有 1,083 人³¹。

醫療事業，如同教育事業，也是另一條與民衆生活息息相關、能夠直接接觸一般百姓的管道。到 1965 年 6 月底，總共台灣建立 19 間醫院及 135 間診療所。社會事業的範圍，包羅萬象，舉凡教會爲社會提供服務的項目，應該都可以稱爲教會的社會事工。像 1949 年來台的本篤修女會，1960 年 3 月在台北市廈門街設立的「聖本篤育嬰所」，除了收容無家可歸的孩子之外，「華修女的原則是常常收容至少一個其他育幼院不收容的殘疾幼兒」³²。還有仁愛會修女於 1963 年，在台北天母創辦的「露德孤兒院」³³。除了慈善性質的社會事業之外，還有類似社區服務的活動。

從各項教會事業的發展，可以清楚看出從大陸來台的修會和修女會，對於戰後台灣天主教的貢獻，他們運用己所擅長的工作方式，自行招募解決經費問題，或出版刊物，或義診醫療，或辦學興教，或社會服務，在短短不到廿年的時間裏，讓天主教的事工遍佈台灣本島甚至離島，他們爲台灣天主教帶來新的傳教方式，注入新的活力，也打造出一種新的天主教形象，一種更普及民衆、更貼近生活、也更使人印象深刻的新形象。

依據台灣天主教手冊紀錄，教友最多時爲 1968 年的 30 萬出頭。

³¹ 這些資料均參考自 1966 年出版的《台灣天主教通訊錄》。

³² 本篤會修女，《曙光前導》（台北：Ou Yü Publications，1980），57 頁。

³³ 江傳德，前引書，878 頁。

【解說 24】

此後不增人反減，教勢維持這模樣，

教友的增加到 1970 年開始停止，由於經濟發展，物質主義盛行，都市化現象，教友漸減，失聯者日多，教會發展不進反退。台灣教友 30 萬，約佔人口之 1.4%。現今傳教最大的困難，並非文化的隔閡，因為現在已是天涯若比鄰的世界村；最大的困難在於全球的世俗化（secularization），人們不再對來世有所嚮往，著眼於當下生活的大小事，盡量把握機會享受世俗能提供的快樂，對於宗教的投注與關心十分少，因而失去興趣。

【解說 25】

時代變遷物質化，只好重質不重量，
生活小康忘艱苦，遷居城市成失聯，

學者及教會中人觀察、歸納教友進堂人數減少的原因，見瞿海源〈臺灣地區天主教發展趨勢之研究〉一文³⁴：

「全盤社會文化變遷對傳教有四個不利因素：

1. 經濟狀況的改善及生活的穩定，可能使得一般民眾花費較多的時間與精力，去追尋或享受富裕的現實生活，在精神上也從現實生活中的娛樂及文化活動中，得到相當的滿足。再加上政治局勢方面所造成的穩定感，促成了人們對宗教需求的降低。
2. 中國文化及中國人拒斥西方宗教的持續性表現。

³⁴ 瞿海源，〈臺灣地區天主教發展趨勢之研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 51 期（1981），129~154 頁。

3. 中國傳統的民間信仰，一直有很強的持續力。到目前為止，仍舊是為台灣地區大部分國民所信奉的對象。
4. 人口流動：由於工業化、都市化的進行，使不少鄉村人口移到市區；也由於農業的困境，迫使更多人離開鄉村。原本就不易發展的鄉村教區，就更因大量教友外移而難維持。移居的鄉村教友又往往不能和都市教會取得聯繫，教會人口因而流失，而教友信仰似不夠堅定。」

宋光宇〈試析四十年來臺灣宗教發展情形〉一文，則認為並非社會經濟情況改善後，人就較不需要信仰。人的宗教需求是很基本的。1970年以前，教會吸引許多人最主要的因素，是救濟品的發放，亦即人們可藉信教得到許多福利品。生活改善後，人們漸漸不再需要救濟物質，但許多人又回到民間信仰，從去教堂改到蓋土地廟³⁵。

【解說 26】

外在環境誘惑多，今日教友剩十萬？
慈善公益不落後，教務進展卻緩步，

至於教友「剩十萬」之說，除本人主觀觀察外，天主教台灣主教團也於2006年4月2日由鄭再發領銜發表之〈教會對於「中梵建交」的立場態度及觀點〉牧函提到：「台灣地區只有30萬教友，至今也許只有26萬，但我們更清楚地捫心自問，

³⁵ 宋光宇，〈試析四十年來臺灣宗教發展情形〉《臺灣經驗(二)—社會文化篇》(台北：光啓，1987)。

到底有沒有 10 萬教友進堂？」³⁶」天主教亞洲真理電台專欄，周曉青在〈全面的人格〉(上)也提到：「根據非官方的統計，台灣真正有在履行教友義務的信徒只有 10 萬人」³⁷。

至於台灣天主教會從事不少慈善工作，尤其是對於殘障、智障人士的安養，出錢出力，也有不少由政府委託、公辦民營的社會福利事業，因而也花費不少教會中的資源，而產生「到底社會慈善工作重要？還是福傳工作重要？」的爭議。

【解說 27】

回顧歷史數百年，前人開拓真辛苦，

天主教傳入台灣將近 300 年。從 1626 年由西班牙人傳入台灣後；16 年後被荷蘭人驅逐；直到 1859 年中國對外開放後，才再度由西班牙道明會從菲律賓經福建傳入台灣，至今約有 150 年。

目前整理台灣天主教史的重要研究著作，例如：方豪《臺灣早期史綱》(台北：學生書局，1994)；Pablo Fernandez 編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》(台北：光啓，1991)；大國督著，《臺灣カトリック小史》(台北：杉田書店，1941)；陳嘉陸譯，《天主教來臺傳教壹百年簡史》(高雄：天主教高雄教區，1960)；江傳德編纂，《天主教在臺灣》(高雄：善導週刊社，1992；2008 年台南：

³⁶ 鄭再發總主教，〈教會對於「中梵建交」的立場態度及觀點〉《鼎》(2006 夏，第 26 卷，總 141 期)；〈中梵建交未見坦途〉，http://www.hsstudyc.org/hk/big5/tripod_b5/b5_tripod_141_05.html

³⁷ 周曉青〈全面的人格〉(上)，天主教亞洲真理電台《專欄》，http://www.tianzhu.org/tw/tz_special.php?sp_id=10&art_id=686&show=&page=1

聞道出版社)。以上前輩學者們，已經將台灣天主教發展的經過，做了很好的整理，尤其證明了台灣天主教從 1859 年再傳入台至今，不曾間斷的歷史發展³⁸。

【解說 28】

基礎奠定本已固，展望未來有何步？

中國主教團傳教委員會編印《天主教在台灣現況之研究》（台北：光啓出版社，1987）。此書實是由輔仁大學當時的社會系主任黃俊傑教授所主持的調查研究，以作為 1989 年時天主教福音傳播大會時的參考資料。它是一部相當實用的社會調查，前後花了三年的時間，發出了 6508 份問卷：第一次 2100 份問卷中，收回 47%；第二次訪問了 4432 人收回問卷 4408 份，回收率答 99.4%。全書計有 90 個表、52 張圖，書後並附有中英文問卷樣本。全書共分三篇：第一篇〈神父、修女、教友領導人對天主教會及福音傳播工作之看法〉；第二篇〈一般教友、冷淡教友、非教友對天主教會及福音傳播工作之看法〉；第三篇〈台灣社會與福音傳播〉，亦即討論整個大環境和傳教之間的關係。今將其主要的結論摘錄如下：

一、1980 年代不利的傳教因素有下列三點：

1. 整個社會過於世俗化、功利化、追求物質享受。
2. 民間信仰及傳統佛教、道教根深蒂固。
3. 新文化運動以來，教育界盛行唯物論及無神論，認為人只要憑良心做事即可，視宗教為腐朽。

³⁸ 最近的研究可參考：古偉瀛，《臺灣天主教史研究論集》（台大出版中心，2008）。

二、教會本身也有下列對傳教不利的因素：

1. 教會及其領導層缺乏傳教活力，組織零散，協調不夠。
2. 教會的禮儀及道理表達得不夠簡明生動，未與中國文化結合。
3. 教會人力、財力缺乏。
4. 缺乏內修精神。
5. 神職人員老成凋零，人數不足。
6. 神父身兼數職，很少傳教。
7. 語言困難。
8. 修女雜務太多，無法專心傳教。
9. 修女未受傳教訓練，經驗不足。
10. 傳教方法呆板、傳教態度保守。
11. 大眾傳播媒體觸角不深。
12. 傳教方法過於形式化，不夠生活化。
13. 天主教在地方上地位不很高。

三、教友方面的問題：

1. 教友、外教人都太重物質享受，連帶影響教友信仰不夠熱忱。
2. 神父認為參與彌撒人數與十年前相比少了。
3. 教友未參與傳教工作。
4. 教友信仰根基薄弱。
5. 教友無法為基督作證。
6. 領人聽道理領洗的教友不多。
7. 教友領婚配聖事的人不多。
8. 教友對教會推行的政策，了解的程度不夠。
9. 教友們傳教態度不夠積極，經常把天主教的信仰介紹給

他人的教友並不多。

四、非教友方面的問題：

1. 實際生活中，大部分的人仍舊依理性做事，無法真正體認到宗教在實際生活中所具有的力量，只當它是一種精神寄託。
2. 非教友完全沒接觸天主教會及神職人員者所佔比例大。
3. 完全沒有研究過教義者亦佔大多數。
4. 非教友錯誤了解「天主教信聖母，基督教信耶穌」。
5. 半數以上的非教友不知道什麼是「神父」或「修女」。
6. 71.4%的受訪者表示，他們的朋友中有天主教教友，這些天主教朋友只對其中 50.5%的人產生影響。

五、對天主教傳教的有利因素：

1. 神父、修女形象好。
2. 教友品質提昇。
3. 現代社會中仍有 87.9%的人認為需要宗教，89.2%的人認為宗教有益。
4. 非教友多認為天主教是一做了很多慈善工作的團體。
5. 55.3%非教友希望以後多了解天主教。
6. 教友在家中學校及社會上，絕大多數無人反對其信仰。

【解說 29】

如何為光又為鹽，庶幾無愧諸先賢，

吳終源神父說：「……台灣天主教會在 1950~1965 年，短短 15 年之間，教友成長了 30 倍，有人歸功於為數眾多的中外傳教士，有人認為是社會的貧困與大量的救濟物質所致。然而，

無庸置疑的是，當時的教會回應了時代的需要」³⁹。

1965年美援停止，台灣經濟開始發展，社會快速轉型。然而，教友人數從此不再增加，但天主教在台灣地區的相關服務則有增無減，無論是教育事業或社會服務事業，皆領先所有宗教。

可惜，良好的社會形象並沒有轉變成福傳的動力，龐大的事業機構反而消耗了教會大量的人力資源，連帶福傳工作欲振乏力。……

除了我們熟悉的講道、禮儀、靈修之外，還有政府、法律、財稅、輿論、資訊、媒體等，遠超過專心獻身事主的聖職人員與修士、修女所能處理、所應熟識的範圍。除非讓學有專長、術有專精的教友參與教會的決策，帶動教會的活力，否則很難解決教會的困境。

「你們是地上的鹽，鹽若失了味，可用什麼使它再鹹呢？它再毫無用途，只好拋在外邊，任人踐踏罷了。你們是世界的光，建在山上的城，是不能隱藏的。人點燈，並不是放在斗底下，而是放在燈台上，照耀屋中所有的人。照樣，你們的光也當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光耀你們在天之父。」（瑪五 13-16）

「讓我們放棄天主的聖言，而操管飲食，實在不相宜……我們要專務祈禱，並為真道服役。」（宗六 2-4）

³⁹ 吳終源神父，〈教會的執行力〉《見證》326期，2003/03；
http://www.catholic.org.tw/witness/html3_03-01.html

【解說 30】

伏求天主啓民心，早日接納主福音，
成己愛人又敬主，心靈平安真有福！

聖史路加說：「你們求，必要給你們；你們找，必要找著；你們敲，必要給你們開」（十一 9）；《瑪竇福音》更清楚地記著：「你們求，必要給你們；你們找，必要找著；你們敲，必要給你們開，因為凡是求的，就必得到；找的，就必找到；敲的，就必給他開」（七 7-8）。除了盡己之力，我們還得祈禱，祈求天主的福佑。

在這個價值觀混亂、世界動盪不安、環境品質變差、人際關係疏離、貪婪及仇恨充斥的時代，最能帶給人的幸福是心靈的平安。耶穌基督親口對我們說：「我把平安留給你們，我將我的平安賜給你們；我所賜給你們的，不像世界所賜的一樣」（若十四 27）。在祂離世之前給了我們最大的安慰：「天上地下一切的權柄都交给了我……看，我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 18-20）。

台灣天主教，在基督內，為此地的民衆提供了一個信仰的選擇。

羅文藻主教年譜

陳開華¹

羅文藻（1616~1691），乳名羅才，字汝鼎，在中國天主教史上享有盛名。在他身上彙集了諸多的「第一」：第一位國籍道明會士、第一位國籍主教，亦為教會史上首位「教外地區」（*partibus infidelibus*）遠東籍主教²。他傳奇性的一生，恰好處於明末清初中國天主教史上的兩次教難之間。在第二次教難中，是他以其「國籍聖職」的便利，維護了當時處於教難中的教友們的信仰。當外籍傳教士們不能開展傳教活動時，全國教務悉委於彼，備嘗風塵之苦，但足跡至處，皆興教一方。吳漁山司鐸有詩為證：「當其齋候講經學，巷擁輪蹄門集履」³。

羅氏交游廣泛，那時在歷史上數得上名字的各修會傳教士，還有著名的三位國籍耶穌會司鐸，都與他有過不同方式、不同程度的交往。羅氏開始接受信仰的時候，耶穌會的神父們已經在中國耕耘了半個世紀。彼時，恰逢耶穌會之外的道明會、

¹ 陳開華（1973~），天主教昆明教區神父，巴黎耶穌會神學院信理神學在讀碩士。

² 第一位教外地區（*partibus infidelibus*）主教，為剛果王子亨利（Henry）。見穆啓蒙著，侯景文譯，《天主教史》卷三（台北：光啓，1988），第111頁。

³ 見：章文欽箋註，《吳漁山詩箋註》（北京：中華書局，2007），306頁。

方濟會及稍晚的巴黎外方傳教會入華傳教。前二者引領他認識天主，先是，方濟會神父爲他授洗，並成爲傳教士的隨員；然後，隨著關係的深入，他成爲一名道明會司鐸；但最後，卻因爲傳教方法上的「耶穌會立場」，讓他與道明會漸行漸遠；之後，反而是巴黎外方傳教會的代牧們將他舉薦至聖座面前；接下來，由於他和耶穌會士與傳信部之間的良性互動，他在南京祝聖了三位中國司鐸。而其五赴馬尼拉的傳奇經歷，則掀起了那個時代中外傳教士之間令人掩卷長思的故事。

值其時，不同傳教團體在「傳教」策略上之不同態度，決定了傳教修會之間在文化認知、傳教方法、神學思考，乃至於對政治力量的考量等方面的不同姿態。羅文藻的一生，恰處「禮儀之爭」之要衝，他自己又是被動地捲入這場下至傳教士之間、上及清廷與教廷、近處在中國的各傳教修會之間，遠涉在中國的傳教士、中國基督徒、中國帝王與歐洲對這一問題有興趣的人、教廷之間的論爭。這樣一個歷史背景下，羅文藻的「代牧祝聖禮」遭遇一波三折；出於對葡萄牙「保教權」（Padroado or Patronato Real）⁴的顧忌，他堅辭牧職；等這一問題因聖座斡旋得

⁴ 十五世紀末，地理大發現後，西班牙與葡萄牙爲新地爭鬥不休。後於 1493 年經教宗亞歷山大六世（Alexander VI）仲裁，美洲歸西班牙，亞、非二洲屬葡萄牙，兩國應負責往屬地運送傳教士，提供建堂、建修院的傳教經費，同時，享有保薦主教之權，此即所謂的「保教權」。中國傳教區屬於葡萄牙的保教權之下，先是，傳教士東來，須經葡國首都里斯本出發；隨後，教廷有何諭令都得先由葡方審閱，方可向傳教區下發。如此，教廷殊感諸多不便，遂於 1622 年創立傳信部以抗之，後又於 1658 年借派遣兩位法國傳教士至東京安南及交趾之機，設立「宗座代牧制」（vicariae apostolique），把在傳教區劃分教區與選任主教之權，巧妙地收歸

以解決，後任教宗再下任命狀，他欣然接受時，詎料又受到遠在南洋的道明會所持有的西班牙保教權的干預，竟至於筆頭官司訴至西班牙國王及教宗座前；最後，又是耶穌會、巴黎外方傳教會士的多方協調，在聖座的干預下，讓其祝聖禮由持有「密簡」⁵的方濟會代牧伊大任（Bernardinus della Chiesa）予以祝聖。如此曲折的過程，那時代已有公論：「仰悲大嶺出霧遲，挽憫狂瀾若無砥」⁶。在研究中國天主教傳教史時，我們往往留意的是明末清初的葡萄牙保教權、清末民初的法國保教權對中國天主教的深重影響。其實，透過對羅文藻的研究，我們還發現西班牙保教權也在一定程度上，對中國天主教傳教史產生了相當的影響。

羅氏的那個時代，教廷爲了傳教區的益處而專門設立了傳信部（la Congrégation pour la Propagation de la foi, 1622）並創建了宗座代牧制（vicaire apostolique, 1658）。從歷史角度看，羅文藻竟成了教會這一傳教區政策的實踐者。一個身處遠東的中國主教（先是代牧）自由地、暢通地和聖部及教宗表達他對中國傳教區的理

宗座。「宗座代牧」指的是教會古代史上曾經存在過、而今已不存在的某個教區的「領銜」主教，由教宗直接派遣，去主持一個尚未升格爲教區的傳教區。本文述及的康熙廿四（1685）年1月28日，法王路易十四派洪若翰、白晉等五位耶穌會士來華，建立法籍耶穌會團體，突破葡國保教權。

⁵ 1922年，教廷首任駐華代表剛恆毅（Celso Benigno Luigi Cardinal Costantini）來華，爲了突破法國對華保教權，在聖座與中華民國政府之間建立正常的外交關係時，也是手持「密簡」，至香港時才對外公開自己的外交身分。入華後，隨即準備召開全國主教會議（1924），並選任國籍主教（1926祝聖了六位國籍主教）。

⁶ 《吳漁山詩箋註》306頁。

解及構想，就今天的歷史情形來看，還讓人不能不感到匪夷所思。要知道，那是一個天主教傳教士大規模走出歐洲不足百年的時代。最終，羅主教沒有過分倚重聖部賜予他自由選任續任主教的權力⁷，而是與其他傳教士合議之後，將幅員遼闊的南京教區謹慎地委託給一位方濟會士。其實，羅主教去世之後的17~18世紀交替那幾年，中國天主教教區、代牧區之間頻繁的設了又廢、廢又而設⁸，讓我們看到羅氏在善盡牧職與協調各修

⁷ 元代在北平傳教的方濟會士蒙高維諾總主教（Jean de Monte Corvino），兼東方全境宗主教轄北京及泉州兩地教務，也「有簡授主教之權，為各主教劃分區載」。見：徐宗澤，《中國天主教傳教史概論》（上海：聖教雜誌社，1938），155頁；德禮賢，《中國天主教傳教史》（上海：商務，1935），38~40頁。

⁸ 1658年設立代牧區時，中華教務分屬東京安南及交趾兩位法籍代牧兼理；1680年，成立福建代牧區；1690年，教宗亞歷山大八世（Alexander VIII）與葡王協商成立南京、北京及澳門三個教區，同屬果阿總主教區所轄。羅文藻代牧升任南京教區主教，次年羅文藻去世後，由余副主教（Juan François Nicolai de Leonissa）接任牧職。1694年，葡王擅自規劃三個主教區的治地，教廷未予接納，遂於1696年，教宗諾森十二（Innocens XII）與葡王重新劃定三教區治地，並增設福建、浙江、江西、四川、雲南、湖廣、貴州、山西及陝西九個代牧區，直屬傳信部。1699年，教宗諾森十二又將中國各教區、傳教區重劃為十二個代牧區。隨後，隨著禮儀之爭的激化，雍正、乾隆百餘年教禁及葡國海上勢力的衰減，中國各教區與傳教區的設、廢，不復與葡國商議。1842年以後，教廷廢、設教區或代牧區的議決權，轉經法國在華保教權，至1926年祝聖六位國籍主教後，法國保教權逐漸式微，至1946年成立「中華聖統制」時終止。參閱：羅光主編，《天主教在華傳教史集》（台北：光啓，1976）；趙慶源，《中國天主教教區劃分及其首長接替年表》（台南：聞道，1980）。

會團體之間過人之處的能力。

歷史地看羅文藻曲折的一生，先是，羅氏因接受信仰與傳教士頻繁往來而受到官府羈押；後來，圍繞受委及被祝聖為宗座代牧這長達 11 年又 3 個月的漫長過程，我們隱約讀出那個時代裏的中國天主教傳教過程的一個縮影；五出南洋、兩觸刑場，如此傳奇的傳教士生涯，讓我們感受到一個「擇善固執」的基督門徒，爲了信仰嘔心瀝血、顧全大局的天國景象。

1616 年 萬曆四十四年

羅文藻生於福建福寧府福安縣河西岸羅家巷（內巷），父名祝，母劉氏，皆信佛⁹。

是年，利瑪竇（Matteo Ricci）在北京已去世六載。沈淮於南京三上《參遠夷疏》，年底萬曆帝下《禁教令》，龐迪我（Didaco de Pantoja）、熊三拔（Sabatino de Ursis）、王豐肅（Alphonsus Vagnoni，後改名高一誌、王一元，重入中國）和謝務祿（Alvarez de Semedo，後改名魯德昭重入中國）等耶穌會士被逐至澳門。徐光啓上《辯學章疏》、楊廷筠著《鴟鸞不並鳴說》保教。全國有耶穌會司鐸 13 位，輔理修士 7 位。次年，全國教友數統計有 12,000 人。

1618 年 萬曆四十六年 3 歲

金尼閣（Nicolas Trigault）、鄧玉函（Johann Schreck）、羅雅各（Giacomo Rho）及湯若望（Johann Adam Schall von Bell）等 22 位耶穌會士攜書 7,000 部來華，越兩年至。金氏爲二度赴華，其使命

⁹ 何年何月生，迄無定論，有 1611、1615 或者 1616 年三說，據鄭天祥主教考爲 1616 年。見：鄭天祥，《中國第一位主教羅文藻小史》（台南：聞道，1987），3、18 頁。

是到羅馬申請翻譯聖經、彌撒經典、司鐸日課、聖事禮典，培育華籍司鐸，用中文舉行彌撒等事，教宗保祿五世准奏。

1622 年 天啓二年 6 歲

傳信部（la Congrégation pour la Propagation de la foi）成立。

沈淮入閣，再興教難，誣天主教為白蓮教；宰相葉向高主持公道，為天主教辯白。

1623 年 天啓三年 7 歲

耶穌會中國副省區成立，脫離日本省會統轄，陽瑪諾（Emmanuel Diaz）出任代理會長。沈淮被斥，翌年卒。

1624 年 天啓五年 9 歲

12 月 29 日，罷歸之大學士葉向高延艾儒略（Giulio Aleni）入閩開教。西安出土「大秦景教流行中國碑」。

1627 年 天啓七年 11 歲

年底，在華耶穌會士 11 人，與中國公教學者徐光啓、李之藻、楊廷筠及孫元化等四人，在浙江嘉定開會討論審議 *Deus* 的中文譯法，以及如何處理中國人祭祖尊孔的牧靈問題。1929 年，耶穌會遠東視察員 Andre Palmeiro 禁止使用「天」和「上帝」作為 *Deus* 的代名。1935 年，新的視察員李瑪諾允准使用。

同時，艾儒略與葉向高的談道錄《三山論學紀》在福州出版。楊廷筠卒。

1628年 崇禎元年 12歲

李之藻刊刻《天學初函》¹⁰，收在華耶穌會士著述凡五十二卷。兩年後，李之藻卒。

1632年 崇禎五年 16歲

1月1日，道明會士高奇（Angel Cochi）由台灣到福建傳教，不值耶穌會士之傳教方法。

1633年 崇禎六年 17歲

傳信部批准其他修會可至中國傳教。7月2日，道明會士黎玉範（Juan Baptista Morales）和方濟會士利安當（Antonio de Santa Maria Caballero）由台灣連袂至福安傳教¹¹。

9月24日，羅文藻由利安當神父授洗入教，爲了紀念他的修會省名「聖額我略省」，遂以額我略（Gregorius）爲羅文藻聖名。此前，耶穌會神父已在羅家巷授洗若干人次。

11月2日，羅文藻追隨利安當神父至南京，環境不容留，遂返。

徐光啓卒。

1634年 崇禎七年 18歲

在福建，僧、俗兩界開始發表反天主教言論。

¹⁰ 影印本：吳湘湘主編，（明）李之藻刻《天學初函》，台北：台灣學生書局，1965。

¹¹ 後分區而治，福安由道明會負責，方濟會則在頂頭傳教。見：羅光，《天主教在華傳教史集》（台北：光啓，1976），75頁。

1635 年 崇禎八年 19 歲

在福建，耶穌會士與道明會、方濟會士為中國禮儀一事發生激烈爭執，引發「禮儀之爭」。艾儒略在福州出版《天主降生言行紀略》、《天主降生引義》。在泉州發現元代天主教十字碑。此為第二次發現，第一次為 1619 年，第三次於 1638 年。

1636 年 崇禎九年 20 歲

2 月，羅文藻隨黎玉範神父、利安當神父至台灣，準備赴馬尼拉道明會玫瑰省（Congregación Intermedia）向省會長彙報中國禮儀一事。因故未成行，遂留台灣。

耶穌會士在羅家巷內巷建一教堂。中國耶穌會副省區劃分為南北兩部分：傅泛際（Francisco Furtado）任華北會長，艾儒略為華南會長。全國教友數為 38,200。

1637 年 崇禎十年 21 歲

3~4 月間，與方濟會士雅瑯達（Gaspar de Alerda）及馬若望（Juan de San Marcos）二位神父同時回到福建。

6 月 20 日，隨雅瑯達和艾文德（Francisco de la Madre de Dios）為中國禮儀一事赴北京。在北京，受到湯若望（Johann Adam Schall von Bell）的熱情接待，湯氏建議他們去韓國傳教。隨後，事情生變，羅文藻與另外兩位福建同鄉因私引外國人入京，被下獄，幾至斬首，經湯若望從中周旋，五人被分道解返。三位中國人沿途俱帶刑具，兩位方濟會士亦受虐待。爾後，隨道明會神父習道，漸生修道志向。

11 月 21 日，羅文藻領三位方濟會神父：奧諾菲（Onofre de Jesús）、維慈開（Domingo Vizcaino）及艾文德前往澳門避難，在寧

德即被捕，入獄 23 天，受嚴刑。隨後，被逐到澳門。後隨黎玉範神父從澳門前往馬尼拉，向省會長彙報中國禮儀一事，得洋名 Gregorio López。

艾儒略在福州出版《天主降生出像經解》。有方濟會士三人、道明會士五人至福建，隱匿山中傳教。福建寧德發生緝拿通夷事件，波及天主教。11 月 1 日，福建巡海道施邦曜出告示禁習天主教；5 日，提刑按察司徐世蔭、福州府知府吳起龍分別出告示，驅逐艾儒略、陽瑪諾出境，拆堂焚書，迫害教友。12 月，欽天監官上疏講天主教道理大悖堯舜孔子之道，請禁止傳習。黃貞將閩、浙僧俗文人反天主教言論彙集成書，以《破邪集》名之。福建發生佛教徒與天主教徒衝突事件，傳教士紛紛被驅逐。

1638 年 崇禎十一年 22 歲

7 月 14 日，艾儒略在福州公開舉行彌撒，標誌教難平息。11 月，福州府左中右三衛千戶掌印李維垣與福州府閩、候二縣儒學生員陳圻等署名發表《攘夷報國公揭》。因修曆功，帝賜「欽褒天學」匾額給湯若望，敕令各省教堂皆應懸掛。

1640 年 崇禎十三年 24 歲

耶穌升天節，隨利安當、黎玉範回澳門。利安當與羅文藻留澳，黎玉範前往羅馬匯報中國禮儀之事。

同年，艾儒略出版《口鐸日抄》。

1643 年 崇禎十六年 27 歲

傳信部選任道明會士黎玉範和方濟會士利安當為中國傳教區宗座監牧，授予治理權，而無主教權，並對轄區無明確規定。

1644 年 順治元年 28 歲

10 月 10 日，隨利安當自澳門送嘉納會修女們（Las Clarisas）去馬尼拉。途遇風浪，飄抵安南都隆（Turón，今越南順化附近），利神父與修女們受王室款待，羅文藻則備受折磨，險些被斬首。

是年，明清鼎革，清建元「順治」。湯若望任清廷欽天監監正。

1645 年 順治二年 29 歲

4 月 20 日，動身前往馬尼拉。

5 月 20 日，抵馬尼拉（第二次），在道明會的聖多瑪斯大學學習西班牙語及拉丁語，矢志修道¹²。

爲中國禮儀之爭一事，教宗諾森十世譴責在華耶穌會士的「容忍」作法，批准了黎玉範的中國教會禮儀意見書。

唐王朱聿鍵建號「隆武」，設福州爲天興府，圖中興明室。對天主教友善，下諭敕建天主堂。惜因隆武朝未久，教會好景不長。次年，永歷帝朱由榔在肇慶即位，史稱「南明王朝」，朝中太后、皇后、大臣多爲教友。

¹² 修會文獻記載：「羅文藻到那裏以後，對我們的修會—道明會—很感興趣，又因爲十分願意作救人靈魂的工作，就很認真的開始讀書。在我們聖道明會院中有人教他西班牙文，教他念和寫，由於他十分用功，故在短時期內就學會了，又由於他要求上進，以及希望攻讀拉丁文，他獲准進入聖多瑪斯學院，雖然不是正式『學員』，而是旁聽者。在學校內，羅文藻不但學會了文規，而且也讀了哲學。」參閱：http://www.catholic.org.tw/dominicanfamily/china_bishoplo_letters.htm#N.2

1647年 順治四年 31歲

文藻受玫瑰省省會長翁叵肋神父 (Domingo González) 之命，攜款回福安交付在彼處傳教的道明會士，並應允他完成服務返回後，批准他入會。海上遭海盜劫掠。到了福安後，隨賈西雅 (Juan García) 神父傳教。

1649年 順治六年 33歲

6月10日，「西來孔子」艾儒略卒於福建延平山中。艾氏在福建建堂22座，小堂不計，授洗萬餘人。

8月，文藻本打算經由廈門去馬尼拉。但是，在廈門遇見了新來的華羅神父 (Francisco Varo)，遂陪神父返回頂頭 (有的史書做「藤頭」)。

利安當到山東臨清傳教。

1650年 順治七年 34歲

1月1日，在頂頭由黎玉範手中接受道明會衣，加入道明會，成為該會第一位華籍會士。

湯若望在北京開始建造南堂，越三年建成，上賜「欽崇天道」匾額。耶穌會士衛匡國 (Mamino Martini) 赴羅馬申述中國禮儀之事；1656年，教宗亞歷山大七世 (Pope Alexander VII, 1599~1667) 批准其意見書。永曆王太后命卜彌格 (Michel Boym) 攜其致教宗及耶穌會總會長的函件出使羅馬。中國教友人數達15,000人。

1651年 順治八年 35歲

1月28日 (多瑪斯·阿奎納紀念日)，宣發修會聖願。

同年，在汀洲 (今長汀) 建聖堂一座、道明會帳房一所。

1652 年 順治九年 36 歲

4 月，從廈門三赴馬尼拉，為學習神、哲學。

1654 年 順治十一年 38 歲

4 月 25 日，玫瑰省決定派文藻回中國傳教。

5 月 29 日，在馬尼拉行剪發禮，並領至四品修士職。

5 月 30 日，領五品修士職。

6 月 30 日，領六品聖秩。

7 月 14 日，晉鐸¹³。主禮馬尼拉總主教 Poblete。馬尼拉華
人教友舉行盛大慶祝活動。

1655 年 順治十二年 39 歲

7 月初，率四位同會會士黎啓奧（Victorio Riccio）、葛羅納
（Domingo Coronado）、羅提謁（Diego Rodríguez）及雷孟都（Raimundo
de Valle）到福安傳教。

值其時，鄭成功、鄭經軍與清軍交戰，傳教困難。

1657 年 順治十四年 41 歲

在鄭軍中贖救被虜的教友，廣被稱道。

往金門探望黎啓奧神父¹⁴，被鄭軍目為清朝奸細逮捕入

¹³ 亦有 1656 年晉鐸之說，據方豪考為 1654 年，見方豪，《中國天主教史人物傳》中冊（香港：公教真理學會，1970），148 頁。

¹⁴ 據《方豪六十自定稿》說，1647 年羅文藻探看黎啓奧（利畸）。不甚正確。利畸是 1655 年來華的四位會士之一，傳教於廈門，蒙鄭成功特准，在官邸對面建教堂，自由傳教，1662 年充鄭氏特使往呂宋。故羅文藻探視當在 1655~1662 之間。利氏為羅文藻馬尼拉初學導師，既為文藻引入中國，前往探視，情理中事，宜早

獄，重刑之後，判處死刑。幸利畸神父聞迅趕至，憑與鄭氏父子友善而挽救之。

上賜「通微佳境」給南堂，並有御制天主堂碑記（今存北京南堂）。

1658年 順治十五年 42歲

8月7日，傳信部創立「宗座代牧」（*vicaire apostolique*）制。教宗任命法籍巴黎外方傳教會創始人陸方濟（*François Ballu*，又譯巴陸或巴錄）為安南東京（今越南北部）宗座代牧，兼理中國滇、黔、湖、桂、川華西五省教務；任命郎主教（*Lambert de la Motte*）為交趾（今越南南部及泰國）宗座代牧，兼理中國浙、閩、贛、粵華南四省教務。郎氏多次謀入中國，未遂。1684年，陸方濟取海道入閩。

1659年 順治十六年 43歲

11月10日，傳信部宣告各在華傳教會，在傳教區可選擇當地人做神父，只要能用拉丁文頌念彌撒及聖事經文即可。

楊光先發行《辟邪論》五千冊，反對天主教。又於二年後，上奏反對湯若望。

1660年 順治十七年 44歲

聖部增設中國南京宗座代牧區，轄蘇、豫、晉、魯、陝、

不宜遲，所以不致遲於1660年之後，既為鄭軍所疑，當為首次探訪，故應接近1655。據Tommaso M. Gentili著《第一位中國司鐸與主教羅文藻》稱：「因二年之久，獨利齊神父一人在金門傳教……」，故當為1657年探視。見：羅光主編，《天主教在華傳教史集》（台北：光啓，1976），60頁。

東北和高麗教務，任命巴黎外方傳教會士高達郎(Ignace Cotelendi) 爲代牧，病故於東來途中。

1664 年 康熙三年 48 歲

至廈門尋找傳言殺害的方濟會的啓奧及魏爾日(Jaime Verge) 的遺體，結果兩位傳教士健在，營救後，同返福安。

6~7 月，去福建穆陽。經過福州，聽說福安縣令在福建巡撫前枉告了神父和教友們。爲避免教難，他寫了一篇報告書，爲教會辯護(名義上是巡撫的一位職員寫的，他是熱心教友)，巡撫讀了以後，命令責罰福安縣令，遂避免了一場教難。

中國公教學者李祖白著《天學傳概》以駁斥楊光先的《辟邪論》。同年，楊光先著《不得已》反對天主教；隨後，上《請誅邪教疏》彈劾欽天監監正湯若望，興起曆獄，傳教士湯若望、利類思(Ludovic Bugli)、安文思(Gabriel de Magalhães)、南懷仁(Ferdinand Verbiest)，中國人李祖白等被捕入獄。第一位國籍耶穌會司鐸鄭維信(Emmanuel Zheng，又名 De Sequeira，有的史料稱其中文名爲鄭瑪諾)在意大利晉鐸。

1665 年 康熙四年 49 歲

4 月，上以擇日謬誤之故，誅欽天監官奉教官員李祖白等五人，湯若望等免責。次年，湯若望卒於北京東堂。5 月，散居全國的傳教士先後解至北京，監禁於東堂，共 30 人，計方濟會 1 人，道明會 4 人，耶穌會 25 人。羅文藻因是華人倖免。9 月 13 日，有 25 名傳教士起解廣州。

5 月 10 日，羅神父四赴馬尼拉，向省會長彙報中國教會情況，商討將來的計劃。

同年，黎啓奧神父升任中國道明會傳教區的區會長。是年，利類思出版《不得已辯》。

1666年 康熙五年 50歲

3月25日，在華諸傳教士解抵廣州，囚禁於耶穌會院。

文藻返國後，即去廣州接濟、慰問傳教士。黎啓奧神父委託文藻視察中國教務。此後，數年間，各省教務皆賴文藻一人。在北京尚有南懷仁等數名「宮廷傳教士」，但傳教受制。羅神父由廣州出發，巡視閩、浙、贛、粵、湘、川、蘇、皖和直隸各省教務。成人經他付洗的，福建及沿海島嶼即有556人，其他各省約2,000人。時安南東京、交趾宗座代牧陸方濟和郎主教分別兼理中國教會華西、華南教務，不得入。聞文藻盛舉，聯名上書聖部推薦他為中國代牧。

1668年 康熙七年 52歲

1月26日，囚於廣州的教士為中國禮儀之事，議得42條決議，史稱「廣州會議」。8月，南懷仁測日影精於楊光先，上逐光先，李祖白等照原官恩恤，湯若望平反昭雪。11月20日，聖禮部再次批准衛匡國意見書，但亦以為黎玉範之意見有效。是年，鄭維信神父至廣東，分擔羅文藻神父的傳教工作。

1669年 康熙八年 53歲

5月13日，利安當病逝於廣州。12月，開釋囚於廣州的傳教士，上書「奉旨還堂」，分諭教士。羅文藻繁重始解。

1670年 康熙九年 54歲

北京的耶穌會團體刊行教宗保祿五世准譯、利類思

(Lodovico Buglio) 翻譯的《彌撒經典》五卷本。隨後譯峻、刊刻的還有：《司鐸日課》(1674)、《聖事禮典》(1675)及《司鐸要典》(1676)等。

1673 年 康熙十二年 57 歲

7 月 31 日，傳信部開了一次有關中國的特別會議，決定進一步向代牧們詢問羅文藻出任代牧的資格。

8 月 29 日，由廣州前位歐洲陳述中國禮儀事的道明會士閔明我，在羅馬上書傳信部，舉薦羅文藻為宗座代牧。

8 月 30 日，道明會副總會長向傳信部稱許羅文藻有聖德。

10 月 2 日，傳信部議決請求教宗羅文藻為直接隸屬於聖座的代牧，職權跟此前所賦予三位東亞代牧相同。

是年，第一位耶穌會國籍司鐸鄭維信病逝於北京。

1674 年 康熙十三年 58 歲

1 月 4 日，教宗克勉十世 (Clement X) 頒發《座堂之上》(*Super Cathedram*) 諭令，任命羅文藻神父為南京代牧區宗座代牧，領比利時巴希利 (Basilino polis) 銜，理中國五省 (直隸、豫、魯、晉、秦) 及高麗教務。

4 月 5 日，傳信部致函羅文藻，稱若在國籍司鐸中如有能任主教者，可呈報。

為羅文藻任宗座代牧之事，馬尼拉道明會省會長 Antonius Calderon 以文藻在禮儀問題上偏向耶穌會為由，激烈反對。

1677 年 康熙十六年 61 歲

原計劃去交趾宗座代牧接受代牧祝聖的羅文藻，上書傳信部堅辭代牧職，最大理由為葡萄牙在遠東享有保教權，如經葡

國同意其做主教，必遭反對。

1679年 康熙十八年 63歲

8月29日，傳信部請道明會總長命令他接受，並以教宗的名義強迫他接受。

10月12日，新任教宗諾森十一世頒發《最近與爾》(Cum tenuper) 諭令，再次任命羅文藻為南京代牧區代牧。於時，文藻去信羅馬，表示願意接受代牧職。

1680年 康熙十九年 64歲

1月29日，傳信部將中國教務與安南分開，華北諸省由南京代牧羅文藻兼理。前安南東京代牧主教陸方濟改委福建宗座代牧，轄浙、贛、粵、桂、湖、川、滇、黔八省教務，兼全國教務總理(Administrator General)。委直屬傳信部的方濟會士伊大仁(Bernardinus Bella Chiese)為其襄理。傳信部亦下令，凡在宗座代牧區內的傳教士，都得宣誓服從該代牧。

12月21日，清代八大畫家之「墨井道人」吳漁山至澳門，原計劃隨柏應理(Philippe Couplet)去羅馬修道，不果，遂留澳門耶穌會三巴靜院初學院修道。

同年，康熙親賜御書「奉旨傳教」四字，准許傳教士們往各省傳教。奧斯定會神父入華傳教。

1682年 康熙廿一年 66歲

年底，到達廣州，準備去馬尼拉接受代牧祝聖禮。11月10日，從廣州寫有一封信給耶穌會神父柏應理。

同年，吳漁山在杭州發耶穌會士初願。

1683 年 康熙廿二年 67 歲

3 月 3 日，在澳門，上書傳信部。力陳當時中國教會各修會之間排斥情形。

5 月初，抵達馬尼拉。為祝聖一事，再受馬尼拉道明會省會長 Antonius Caledron 反對、威脅說：如膽敢接受聖禮，必將他開除會籍，並召回所有在華道明會士，切斷一切援助。雖然總會長曾說派一神父做顧問，但省會長不允，說羅文藻在禮儀問題上與耶穌會同流。於是，既不讓祝聖也不讓他回國，派他到馬尼拉的 Parian、呂宋島的 Cagayan 等地服務。

6 月 4 日，分別上書教宗及西班牙國王，申請載決。

6 月 14 日，又投書西班牙國王，並另具一封，請轉呈教宗。

6 月 20 日，又上書國王。

1684 年 康熙廿三年 68 歲

1 月 25 日，有《致教宗諾森十一世書》及《致傳信部樞機團》一封。

1 月 27 日，陸方濟攜閻璫 (Carolus Maigrot) 抵福建。

2 月 11 日，陸方濟派人赴廣州公布傳信部訓令，規定拒誓不服從宗座代牧者不得舉行聖事，部分傳教士即離華返歐。隨後，亦遭法王路易十四反對。

3 月 14 日，陸方濟任命閻璫為浙、贛、閩、湘四省代牧署理，閻璫堅持下屬教士宣誓；任方濟會士伊大任 (Bernardinus della Chiesa) 為粵、桂、川、滇、黔五省代牧署理；後又任命閻璫為全國教務副總理。

5 月 30 日，得到馬尼拉法院法官賈得良先生 (Calderon) 襄助，隱入聖奧斯定會的保祿院內，會士們相待甚善。

7月，離開馬尼拉。

8月27日，伊大任由歐洲攜二意籍傳教士抵廣州。伊氏帶有一件詔書，教宗准許他無論在哪兒見到羅神父，就可以隨時祝聖之。

9月，抵達福建。

10月29日，陸方濟逝世於福安的穆陽鎮。

10月31日，羅文藻抵穆陽，原意欲請陸主教祝聖，不料陸氏甫棄世二日。

1685年 康熙廿四年 69歲

1月28日，法王路易十四（Louis XIV）派遣耶穌會士洪若翰（Jean de Fontaney）、白晉（Joachim Bouvet）、李明（Louis-Daniel Le Comte）、張誠（Jean-François Gerbillon）及劉應（Claude de Visdelou）五人來華。

2月，接到伊大任的邀請函之後，在閻璫的陪同動身前往廣州。3月31日抵達。

4月8日，羅文藻在廣州城外的方濟會聖堂，由伊大任主教祝聖為主教，觀禮者有幾位方濟會及耶穌會的神父。此事自第一次任命至今有十一年零三個月。之後，閻璫建議，鑒於其本人和伊氏均為陸方濟的代牧署理，應請羅文藻代牧兼理出缺的代牧區。羅文藻遂將華南代牧權委託伊大任。閻璫則要求羅、伊二人承認他為全國教務副總理。於是，閻、伊二人發生爭執，其間頗多挫折，至1690年在中國設立主教制，始平。祝聖之後，羅文藻隨即北上赴南京就任，任命意籍方濟會士余神父（Juan François Nicolai de Leonissa，有的史料稱做余宜閣、余泛際、余先生及良尼沙等）為副主教及神學顧問。

4月13日，有《致傳信部樞機團》書信一封。

5月14日，從廣州起程去南京赴任；6月30日抵達，在那裏受到了信友們的熱烈歡迎。7月1日，他在那裏第一次舉行了聖祭及就職典禮；施行了堅振聖事。稍後，他便開始巡視自己的代牧區，同時也付了堅振。

1686年 康熙廿五年 70歲

10月3日，巡視杭州教務。是年，巡視無錫、崇明教務。

同年，上書教宗數封信，表示假如不能豁免讀拉丁文，就很難升中國神父。此外，要求豁免教士們發誓聽代牧們的命令，又說要給四、五位40~50歲的教友升小品及神父，這些人是中國籍耶穌會士。

1687年 康熙廿六年 71歲

10月，上傳信部書信一封。

11月，伊大任主教及羅文藻的上傳信部書一公函，要求准許祝聖至少12位中國候選人為神父（即使不懂拉丁文的人）。

是年，巡視江南、山東教務。

1688年 康熙廿七年 72歲

5月29日，聖座賦予他揀選自己繼承人的權力。

8月1日，在南京祝聖三位華籍耶穌會士吳曆（字漁山，57歲）、劉蘊德（字素公，60歲）及萬其淵（字三泉，60歲）為神父。

10月3日，巡視教務至上海。有上傳信部書一封，此函經由荷蘭轉送。內容極豐，涉及申請經費、稱讚余副主教、商請勿強硬施行向宗座代牧宣誓等項。

是年，傳信部取消「向代牧宣誓」之令，但仍命傳教士得

服從宗座代牧。耶穌會神父柏應理建議聖部批准在中國用中文做彌撒及唸日課經。

1689年 康熙廿八年 74歲

4月13日，上傳信部書信一封。

7月，法籍耶穌會士張誠協助索額圖與俄羅斯簽訂「中俄尼布楚條約」，後全國傳教自由事，多賴此功。

1690年 康熙廿九年 75歲

4月10日，教宗亞歷山大八世（Alexander VIII）下詔，分別升格南京和北京為正式教區，與澳門教區同屬於印度果阿總主教區管轄，委羅文藻代牧為南京教區第一任主教，伊大任代牧為北京教區主教，葡籍加匝（Joao de Casal）為澳門教區主教。

約5~6月間，羅文藻主教巡視上海教務。吳漁山神父在上海傳教。

7月20日，由上海前往杭州。

8月20日，在杭州上傳信部書信一封，稱余副主教可為繼任人，並有耶穌會神父殷鐸澤（Prosper Intercetta）劃押證明。

8月26日，在上海。有上傳信部書一封，言及傳教經費、轄區內的17位（江南7位、山東5位、北京5位）傳教士等情形。

10月底，在上海松江巡視教務，操勞過度，病倒。到上海後，病情加重，尚未復元，即返回南京，於途受風雨侵襲，到南京後即臥床不起。

12月19日，辦總告解，領臨終聖體，當眾念信德誓文，並求大家寬恕己過。

12月22日，領病人傅油聖事。

1691 年 康熙三十年 76 歲

1 月，得名醫診視，稍癒。

2 月 27 日下午 4 時，安逝於南京。

5 月 3 日，葬於南京雨花台。吳漁山有詩《哭司教羅先生》傳世¹⁵，此為目前史學界所見羅文藻唯一的漢文文獻。

是年，楊光先至交，浙江巡撫張鵬翮令治下地方官「毀教堂、破書板，目為邪教，逐出境外」。次年，康熙傳旨令張鵬翮收回成命，允許傳教自由、信教自由。

¹⁵ 《吳漁山詩箋註》306 頁。

多難興教，多難興邦

聖保祿的時代背景

房志榮¹

本文作者從以下三方面來分析保祿這個人及其思想特質：希伯來人的歷史、希臘羅馬的歷史與文化、保祿所接觸的地區及他所建立的教會。作者結論是保祿生活的時代是多難的時代，這促使保祿成了開教的大英雄。

前 言

聖保祿的時代背景可從三方面來講：一是希伯來人的歷史，就如斐三5所說的，保祿出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，是法利塞人。一是希臘羅馬的歷史與文化，一是保祿所接觸的地區及他所建立的教會。相信將這三方面的事實略加交代後，對聖保祿的思想會有更具體、更清晰的了解。這為我們自己的信仰反省及教導也有助益，因為天主的啓示及聖神的領導，常在具體的時空情況中進行。認識體驗了保祿的時代背景及其思想進展，會指引我們在自己的時代中實踐信仰、宣揚信仰。

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。

一、希伯來的晚期歷史

希伯來人的歷史可以追溯到亞巴郎，真正的民族是在出離埃及時形成；而在巴勒斯坦七百多年的定居（主前 1230~587），由酋長制而王國制，一向都以人民與雅威所訂的盟約為立國之本。在福地住了近七百年之後，雅威的選民又被放逐到巴比倫，無非是人民及他們的首領、國王沒有遵守《托辣：梅瑟五書》中的法律，這是先知們在亡國之前一再提出而加以警告的。可惜人民充耳不聞，終於招致家破國亡的大禍。

由巴比倫放逐歸來（主前 538 年起），雖然又重回福地，但他們發現已今非昔比，巴勒斯坦不再是自己的土地，而是各種勢力、各種利害關係角逐爭奪之所。許多外邦的影響及狡猾的國際關係，完全超乎選民所能控制，並與他們的祖先傳統不斷發生衝突，越來越尖銳化，終於激發起武裝的衝突。這些外邦勢力的主流是希臘。亞歷山大的崛起，使整個近東成了他的版圖，他死後（主前 323），巴勒斯坦便成了他手下一名大將色婁苛所建王朝的屬地。這王朝的歷代君王對猶太人的政策和態度很不一致，有的非常容忍，有的卻強迫同化，安提約古四世（主前 175~164）便是逼迫猶太人與希臘同化的殘暴君王：他竟把耶路撒冷的聖殿變為朱比特的廟宇，這一事件在猶太人間所引起的公憤，在《瑪加伯前後書》裏有所報導。

瑪加伯弟兄的忠貞和驍勇，終於獲得勝利，為猶太民族爭取了相當的宗教和政治自由，近一百年之久，這就是所謂的阿斯摩內王朝。王朝末期，內鬪迭起，羅馬人藉調停的名義加以干涉，終在主前 63 年龐培佔領了耶路撒冷。從此猶太國不再存在。在文化一方面，舊約有另兩部書暗示當時猶太文化與希臘

文化的衝突，就是《德訓篇》（主前 200 年左右成書）及《智慧篇》（主前 50 年左右寫成）。

羅馬佔領巴勒斯坦初期，是藉著黑落德王朝來治理。大黑落德（瑪二 1）由主前 40~4 年為王，因他殘酷成性，又非出自達味家族，所以普遍受到猶太人民的憎恨。他過世後，三個兒子瓜分了他的國度：安提帕接管加里肋亞（路三 1）及培勒雅（由主前 4 年到主曆 39 年），他是殺死若翰洗者的兇手（谷六 17~29），也曾審訊過耶穌（路廿三 6~16）。至於大黑落德的其他兩個兒子，福音僅提及他們的名字：阿爾赫勞（瑪二 22）接管猶太及撒瑪黎雅、斐理伯（路三 1）接管培勒雅以北的地區。

黑落德家雖然稱王，但政治實權仍握在羅馬總督或代權的手裏。新約聖經保存了一些這類人物的名字：般雀比拉多是其中的第五人。他掌權的年月是主曆 27~37 年，手段非常毒辣。另一人是斐理斯，殘酷而腐敗，引起多次的內戰，掌權時期為主曆 52~60 年，保祿曾在凱撒利亞受他審訊（宗廿三 23、24、26）。他的繼位人是斐斯托（宗廿五~廿六），保祿經過他上訴凱撒（宗廿五 11~12）。總督制曾有過一次短期的中斷，即大黑落德的孫子阿格黎帕一世在位的時期，他是最近迫害初興教會的君王之一（宗十二 1~23）。

羅馬人這短期的引退（主曆 39~44）並未改善巴勒斯坦的生活情形。相反，最後的幾位羅馬總督把政治糾紛越弄越亂，到了主曆 66 年已不可收拾，而演成了真實的叛變。羅馬人一不做、二不休，殘酷地加以鎮壓，主曆 70 年將耶路撒冷及其聖殿摧毀，從此猶太人無處過節，整個國家的政治和宗教系統崩潰，這是他們歷史中最慘痛的一次災禍。基督徒的團體便是在這樣一個多災多難的時期形成的，而最後的這次大災禍臨頭之前，

他們大約已離開耶路撒冷，逃到十城區的白拉一帶避難。

主曆 70 年以後，猶太人的歷史分散在地中海、美索不達米亞，及波斯各地；比較集中的地點有三：埃及的亞歷山大里亞、敘利亞的安提約基亞，及羅馬。這些地方的猶太人享有一種特殊的法律地位，可以按照梅瑟法律來治理他們的宗教及民間生活。所在地的反猶太情緒使他們與一般的社會環境隔離，但那種反猶太情緒並不明顯，也不經常在暴力下進行。海外猶太人的宗教及文化生活，是以各地的會堂為中心，會堂的建立滿足了他們各種的需要：學校、文化傳播處，及敬禮的場所。所謂的敬禮就是祈禱、讀法律書及解經。

《托辣》或稱《梅瑟五書》，因來自天主，所以完美無缺，是猶太人生活的明燈。這法律須加以解釋，才能適用於具體及個別的日常生活中。世世代代解釋的結果，是在書寫的法律之外，形成了一套口傳的法律，就是所謂祖先的傳統，猶太人認為這傳統經過無間斷的拉比的傳遞一直追溯到梅瑟本身。解釋法律的猶太學者在新約裏被稱為法學士或經師，在耶穌時代，他們在民間有相當的權威。他們的職務既然是神學家和法律專家，因此在猶太人的生活中的確是舉足輕重。主曆第三世紀以來，拉比們把經師們的全部口傳資料筆之於書，統稱之為「米市納」（意謂法律的複述或講解）。這米市納日後又成了另一部大著作的一部分，即「塔耳木特」（意即教導）。

法律之外，猶太生活的另一樞紐是耶路撒冷的聖殿。整個猶太民族的宗教情操，及國家概念，都是朝著聖殿而發，他們認為聖殿是世界的中心，是天主末日顯現的所在地。所有的猶太男性成年人，都以每年能準時付出聖殿稅捐為榮。崇拜及禮儀等職務由司祭擔任，這些司祭從亞巴郎家族的後代中選出，

肋未人則幫助司祭們盡職。最高的權威是大司祭，他同時是議會（Sanhedrin）的主席；議會則由七十成員組成，司祭和在俗的人均有代表，他們在民事及宗教事務上負有全權。

經師是解釋法律的，司祭是服務聖殿的，二者之間的對立漸漸擴大，而演成了會堂與聖殿之間的對立，或法利塞人與撒杜塞人之間的對立。這兩大派系事實上構成一般所謂的官方猶太主義。在耶穌時代，撒杜塞人的聲望已銳減，因為他們保守，願意維持受羅馬人控制的現狀，藉以保全自己的既得利益。人民懷疑他們與外國勢力狼狽為奸，不予信任。反之，他們的對手法利塞更受人民的擁護，因為人民以法利塞人為愛國分子，忠於上主及法律的人，又是有名熱誠者（Hasidim）的後代，這些熱誠者在瑪加伯時代曾聯合起來反抗希臘暴君安提約古、厄丕法乃。主曆 70 年聖殿的毀滅，帶來了撒杜塞人的消逝，因為後者是以聖殿為歸依的。從此以後，官方的猶太主義只剩下法利塞一個派系為代表。

在耶穌的時代，除了以上兩大派系之外，還有不少其他小派，為認識基督信仰出生的環境，攸關匪淺。首先有熱誠派（Zelotes），好像是法利塞派的極端分子，要求人尊重法律，需要時不惜訴諸暴力。耶穌的一些門徒及保祿使徒，在成為基督徒以前，似乎曾與這一派系有過關聯。另一派系是安色尼人，他們大部分是死海西北角谷木蘭曠野中的隱士，但也有一部分住在曠野之外，而對巴勒斯坦的居民發生著可觀的影響。他們十分敵視當地的猶太權威，特別是大司祭職。他們雖是嚴格的猶太人，但他們的神學卻吸收了外來的因素，比方他們的二元論便是受了伊朗的影響：有兩種神，兩種力量互相敵對，互為水火，一為善，一為惡，二者作殊死戰，直到末日光明的首領

完全克服黑暗的天使時為止。

新約聖經從未提到安色尼人，也看不出這一派系對初興的基督信仰發生過直接影響。但新約中的某些人物，像若翰洗者、耶穌自己，及耶穌的一些門徒，更加接近主曆第一世紀的這些猶太派系，而不是與官方的猶太主義同路。那些派系中，安色尼派的思想很受歡迎。因此初興教會在某些觀念及心態上受到安色尼派的影響，毫不足怪。在反抗羅馬人的叛變上，安色尼人大約有過很積極的參與，而在主曆 70 年的大災難以後，他們便在歷史上絕跡了。

最後還有一個因素，也影響了猶太人的排外，特別是反對羅馬人的情緒，就是由主前第二世紀在巴勒斯坦展開的默示信仰²。他們越來越相信，天主不會再延遲地，要把外邦人驅逐出聖地，同時恢復自己的正義及選民的特權，轟轟烈烈地在地上建立起自己的王國。默示信仰就是末世希望，這些希望在於結束眼前的災難，開始一個新紀元，其間惡及悖義都無立足之地。但在那個正義的新紀元來臨之前，天災人禍要相繼發生，好吞滅天主的一切敵人。

直到主曆第一世紀，這些末世的希望仍交代不清，其內涵為何。只有一點比較清晰：以色列的不幸已到達極端，一位歷史中的，一般人性的默西亞挽回不了選民的地位。要想改變眼前局勢，唯天主是賴；唯有宇宙改頭換面，創造出一個新世界，才能達到所期望的革新。這樣一來，默西亞的角色已失去了從

² 默示信仰的內容，主要來自舊約默示錄體的著作，它包括依五六～六六、廿四～廿七；匝九～十四；達一～十四。谷木蘭團體所寫的死海書卷也大半屬於默示錄文體。

前的重要性，即使提及他，已不是一個世上的默西亞、雅威的受傅者，出自達味家的君王，其主要任務是政治和軍事的，好能仗勢依恃天主的助祐拯救人民，使人民昌盛，而更是一個超自然的存​​在，他與天主的關係勝過與人的關係。雖然在某些默示錄的書中，他被稱為人子，但基本上他仍是一個天上的性體，與人類沒有真實的接觸，也不會受苦。

以上這些關係默西亞的默示性看法，給日後的基督徒提供了某些基督論的資料。但有一點是完全新穎的，就是耶穌必須受苦救世的天命，是基督徒的同代猶太人在他們的默西亞主義及默示錄文學中所絕未想到的。

二、希臘、羅馬的歷史與文化

在基督信仰開始的時期，羅馬帝國是亞歷山大所建立的希臘帝國的直接繼承者。羅馬人只在外表加上了一點自己的色彩，其他一切，像行省的管理，團體及個人生活的條件，可說整個的文化都是希臘的，連通用的語言也是希臘語。羅馬帝國的版圖可由地圖上看出，治理的方式因地而異：埃及是羅馬皇帝的直屬地區，他派一位代表加以管理；其他地區分為保護國，即被征服的古國，它們保存著自己的傳統制度及行省。在行省中，又分屬元老院的省分（如小亞細亞）及帝國的省分。在這最後一類行省中，駐紮著羅馬軍隊，而政權握在總督（省主席）手中，他們向羅馬皇帝負責（如敘利亞）。最後還有一些代權（Procurators）管理一些性質特殊的地區（如猶太）。

羅馬帝國的這種治理方式，讓各地區有一種表面的獨立自主，維護著各地的平安，使各地區，特別是小亞細亞各城市受益匪淺。因為和平與秩序有助於彼此間的交往。那些城市享受

著某種程度的自由，有全體公民大會（Ekklesia）及要人組成的議會（Bulé）加以治理，此外，各種社團在當代生活中也扮演著重要的角色。

一個城市的公民，除了他本城的公民權以外，還可享有羅馬公民權：這一特權能是祖傳的（保祿就是如此），能用金錢購買，能當作酬勞而賜與。羅馬公民不得受體罰或其他不名譽的刑罰（宗廿二 25-29），並有向凱撒上訴的權利（宗廿五 10-12）。

基督信仰建立前不久，羅馬帝國開始將皇帝視為神明、天子。這一神化的過程，大部分是因了東方民族（埃及、波斯）信仰的影響，很合乎事態發展的邏輯：帝國既是一個，宗教敬禮便該顯示其唯一的基礎。弟伯略、喀勞狄及外斯巴仙，只鼓勵人敬禮已過世的皇帝；但加里古拉、尼羅及多米仙，已讓人向他們頂禮膜拜。事實上，這一宗教倒不是羅馬強加信奉的，只須讓行省、城市、社團自然表達其感激、興奮、歸順之情即可。這已可使皇帝敬禮大行其道（如厄弗所有好幾座皇帝廟），而與其他各宗教並駕齊驅。皇帝敬禮的大司祭，由各地長官中選出。這是一個必須花錢的職務，但有此職務的人，便能發揮真實的政治影響。可見當時宗教與政治如何糾纏在一起。

這種局勢為初期的基督徒帶來一個非常困擾的問題：如何作一個好公民，而能不向皇帝頂禮膜拜？在這問題下來讀保祿書信，才會發現他多次所講的，原來是一個很基本的觀念：是整個宇宙觀的改變。當時宗教界的宇宙觀又是怎樣的呢？

一般人民所尊崇的，首先是家神、護衛神，他們與家常生活的掛慮息息相關。這些敬禮是宗教的，也是民事的，尤其對皇帝的崇敬更顯出當時宗教的特質：人生活的每一階段，無論就個人來說，或就某一社會的分子（家庭、支派、社團、城市）來

說，都深深地受到這種宗教的影響。因此任何公職必定包括積極參與宗教敬禮。

不過這種敬禮是純禮儀的：誦經（呼求神的名字，請神享用祭品，求神加恩）；獻祭（視為獻給神的禮物，普通是食品），一部分祭品焚燒，其餘的供神職人員或信徒享用，再不然就送到市場販賣。初期基督徒對此也發生過問題（格前八）：可否買這些肉？或被邀請時可否吃這些肉？人受恩後，要表示對神的謝意，也會作還願的奉獻。

除了這些家常的及民事的宗教以外，羅馬帝國所造成的觀念及人民的交流，也使某些來自東方的宗教廣為傳播，這些宗教比較超越，不甚道地的現實。它們更注意來世的生命，及人的長生不死等問題，雖然所用的方法也是純禮儀的，有時也有出神、超渡等怪現象。

初期基督徒面對這一切，要堅決地肯定：只有基督是主，不是羅馬皇帝，也不是其他的神。這就是整個宇宙觀的改變。既然如此，只該服從基督，其他家常的、民事的宗教都不必過問。不過要服從基督，崇拜基督，必須過一個奉獻的生活，必須以愛為做人處世的出發點，就像基督所作的見證那樣。這愛裏，已含有永生的種子和保證。

三、保祿所接觸的地區及所建立的教會

要想介紹保祿所接觸的所有地區不太容易。下面只選兩個有代表性的地區加以介紹：一是希臘的格林多；一是馬其頓的斐理伯。

(一) 格林多

保祿在此度過一年半的時間，即主曆 50~52 年，為傳揚基督的福音（宗十八 1~8）。據相當可靠的考證，那時格林多約有五十萬人口，其中三分之二是奴隸。舊城曾於主前 146 年被毀，一百年後為凱撒所重建。這座新城就非常發達，發達的原因在其地理形勢及其兩座碼頭，一靠愛琴海，一靠亞得里亞海。這樣，各時代的大碼頭的特徵，都可在格林多城發現：奢侈淫逸的生活，船員在長期航海後用以洩慾的場所。當地人民則由各種族、各宗教信仰所形成。格林多的主要神祇是阿弗洛帝特女神，她在城內有一座廟，廟內有神妓。

格城的特點，即是貧富的懸殊、各種思潮的匯集，及許多東方宗教的傳播。保祿藉宣教所建立的基督徒團體，便也反映著這些特徵：有富貴人、也有窮人（十一 21~22），但富貴人佔少數（一 26）；格城信友大多是小市民及奴隸（七 21），也就是說社會所瞧不起的人（一 28）。其次，格城信友固然是一個熱心及有活力的團體，但免不了受到四周腐敗環境的波及：性倫理的放縱（六 12~20）、怨言、爭吵及內鬨（一 11~12；六 1~11）、外邦哲學智慧披著基督信仰的外衣所具有的蠱惑力（一 19~二 10），及對信仰基礎的震撼（十五）。還有某些神秘宗教的混亂作法，也能滲透到信友的集會中來（十四 26~38）。總之，格城教會是健康而有生氣的，但其生根之地十分複雜，因此聖神給他們許多特殊的恩惠（十二~十四章），而保祿在其書信中，就是要根據基督的精神加以塑造。這封信的特殊意義就在於此：基督信仰進入一個新環境中，有何問題，保祿又如何去解決。格前大約成書於 56 年春（非 57 年）。

由於以上的具體背景，格前的寫法沒有固定的計劃或格式，而是保祿想到什麼就寫什麼：

- 一 1~9：問候及謝恩
- 一 10~四 21：格城團體的分黨分派
- 五 1~13：亂倫事件
- 六 1~11：在外教法庭控告教胞
- 六 12~20：邪淫
- 七：婚姻及守貞
- 八 1~十一 1：獻給偶像的祭肉
- 十一 2~十四 40：宗教集會時應有的態度（各種神恩）
- 十五：死人的復活
- 十六：勸告、問候、結論

值得注意的是，我們信仰的一些基本道理，如耶穌聖體、耶穌復活，及近日受大家注目的各種不同神恩，都是附帶提及的。這比直接加以肯定反更有力，因為這假定那些都是當時信友所堅信不疑的信仰真理，可以用來當作其他訓誨的根據和出發點。

保祿說理的方式，每每是螺旋式的：A—B—A'。例如：第七章保祿先說婚姻與獨身的道理（A：1~16）；然後說出一個基本原則：主召叫時有何身分，就安於那個身分（B：17~24）；最後按照這一原則，把前面剛說過的道理加以更深地解說，更加清楚（A'：25~40）。在講祭肉（八 1~十一 1）及神恩時（十二~十四）也是如此：前者的原則是愛德及服務福音的優先性（八 7~13；十 24），後者是一個身體的各肢體休戚相關（十二 12~26）。有關主的晚餐一段（十一 17~34）亦然，敘述建立聖體的幾節（23~26）是

基本的事實(B)，根據這一事實可以責斥前面所說的混亂(17~22)而加以糾正(28~34)。最後(愛之歌，+三)也有此結構：愛超越一切，無愛，任何神恩也無用(A:1~3)，愛所產生的工行(B:4~7)，由此再更深發揮愛的超越：一切皆雲煙，只有愛永存不朽(A':8~13)。

格前的所有問題，出自一個基本的問題：「文化差距」；亦即如何使基督的訊息，在一個不同的文化裏生根。生根的過程中，應避免的是生理式的同化，就是說，只吸收福音中與自己和諧的部分，其他部分全予以排斥。面對這種同化的方式，保祿的態度是堅決而明辨的：任何道理或做人方式，如果與他所講的福音不合，必須斬釘截鐵地斷絕；如果沒有衝突，便可以和平相處。這一基本問題在五件事上得到發揮和解答：

1. 分黨分派與真假智慧

生活在希臘宗教氣氛中的信友，自然會把信仰按照許多智慧學校的模式來領悟，那些學校都以一位著名的老師為核心。因此格城信友紛紛拜師立校，其中阿波羅因口才出眾，吸引了很多人。保祿對此現象反應激烈，因為他洞察其中的危險：將基督信仰淪為人間的哲學智慧，其後果是學派之間的競爭。因此，他才將宣講福音的「愚蠢」，來與人間的智慧相抗(一17~25)，為使「你們的信仰並不根據人的智慧，而是以天主的能力為基礎」(二5)。另一方面，保祿對格城信友尋求智慧的興致也不願橫加阻撓，因此他給他們指出真實智慧的所在：那不是人哲學研討的果實，而是天主在聖神內所賜的恩惠(二6~16)。

2. 性倫理

當地外邦人對性倫理，有兩個極端的看法：或放縱無羈（五 1~13；六 12~19；參閱六 14）；或輕視肉軀，而以不結婚為絕對理想（參閱七 1）。在這互相對立的兩個極端之間，保祿亟欲指出一條正道：毫不含糊地判決任何性生活的不軌，肯定婚姻的合法及價值，稱讚守貞的高貴（七章）。支持這種明辨及判斷的原理，是六 12 及十 23 所一再說出的：「什麼都可做，但並不是都有益處」。基督徒固然由外界的一切束縛解脫出來，連倫理界也不例外，但這種自由應該善加利用，好能在一切情況中尋找最合乎聖神所賜的新生命的事。

3. 吃祭肉的問題（八~十章）

解決的原則一樣（參閱十 23）：與信仰衝突的任何行動都不許可，參加外邦人的宗教宴會就是其一（參閱十 14~22）。但若在自己或別人家中吃祭肉，就沒有什麼不可（八 7~8）。基督的門徒自然還該考慮另一點：較軟弱的弟兄是否因此而受害？若然，也就不應該吃（八 9~13）。

4. 宗教集會中的秩序（十~十四章）

這是教友生活受到外邦宗教思想沾染的另一例證：也許在聖體慶祝中，滲透了外邦聖宴的奇怪現象（醉酒，十一 21）；也許在禮儀集會中，有些出神、狂妄的舉止。無論如何，保祿所要表達的目標，常是一樣的：信友的敬禮有其特徵：必須反映出所慶祝的奧蹟，而不可與四周的宗教習俗同化。基督徒所慶祝的奧蹟是在基督內整個團體的合一，因此而有一些基本的判斷準繩：共同的好處（十二 12~30）、團體的建樹（十四 1~19），及超乎一切的愛（十三 1~13）。

5. 死人的復活

這是基督信仰與四周氛圍衝突最明顯之處。猶太主義因把人看作整體，不難接受死人的復活，但在二元論哲學所影響的文化中，這道理就難以生根了。保祿本可學《智慧篇》的作者或斐洛，不必在這難以被人接受的一點上大做文章，而把重點放在人靈不死上。但他並不如此，反要堅決肯定死人的復活。當然，他不用哲學證明死人復活的可能，而僅指出「如果死人不復活，基督就不曾復活」（十五 13-16），這樣，格城教友的信仰就落空了（十五 14）。

（二）斐理伯

斐城今日雖是廢墟，在古代卻是一座繁華的城市。亞歷山大的父親斐理伯二世，將此一地帶劃歸馬其頓，修建了這座城，用自己的名字給它命名。主前 31 年羅馬皇帝奧古斯都給它很多特權，並使它成了羅馬殖民地，移來很多老兵（榮民）。

保祿在他第二次傳教旅程中，即主曆 49 或 50 年來到此城，有息拉、弟茂德及路加作伴（就是在此，路加開始用「我們」的說法，十六 10），這是保祿首次在歐洲宣講的地方。此地猶太人不多，他們沒有自己的會堂，而是在城外濱水的地方集會。保祿給一些猶太人付了洗，其中有個賣紫紅布的里狄雅，是一位敬畏天主而信奉猶太教的女人，她把保祿接到家中，全家大小都信了主。但不久風波即起，保祿受到傷害、監禁，終於不得不離開該城，而只留下一個由外邦人皈依的信友小團體（參閱宗十六 11-40；得前二 2）。

由保祿在信中所表示的披肝瀝膽、推心置腹看來（見一 3-8；四 1），他與斐理伯教會有著特殊的聯繫。他不斷與之交往，並

破例地多次接受它的饋贈（四 15；格後十一 8~9）。原來保祿是以「白白地」傳福音為定規的（格後十一 7；參閱得前二 9；得後三 7~9；格前四 12；九 15；格後十一 9）。他與斐理伯人的破例相待，顯然是因後者的態度特別友善。在保祿離開馬其頓赴希臘時，他們首次贖濟了他。以後聽說保祿再度坐監，並一無所有，他們便舉行一次募捐，托厄帕洛狄托給保祿送去，並留在那裏服侍他。

不巧厄帕洛狄托生病了，而想回家。保祿順便寫了一封信托他帶回去，信中致謝朋友們，給他們報告消息，預告自己的計劃，鼓勵他們，勸勉他們，務使教會團體日有進境。在保祿書信中，除了《致費肋孟書》的短籤外，沒有比《致斐理伯書》更親熱、更誠懇的了。

1. 保祿監禁的問題

保祿寫此信時，正在監中，不知斷案怎麼判決，因此本書信照例被列入「獄中書信」。但究竟在什麼監獄裏？根據《宗徒大事錄》，我們只知道保祿在斐理伯、在凱撒勒亞、在羅馬三處坐過監。因為在《致斐理伯書》中提及「御營」（一 13）及凱撒的家（四 22），因此很容易使人相信這信是在羅馬寫的（宗廿八 16、30~31）。一旦接受了這個假設，那麼信中的深情、厚道（一 15），及面對危難、死亡的無憂無懼（一 21），就可用保祿的年邁來加以解釋了。

但今天大多數釋經學家，都認為本書信的寫作地點是厄弗所，寫作的時地與格前、後二書相同。《宗徒大事錄》所報導的，只是宗徒們的一些帶有特徵的事跡，用以描繪福音的進展。保祿在厄弗所曾停留兩年以上（宗十九 8~10），這兩年多他做了什麼，我們幾乎一無所知。由格前、後二信中得知，保祿在去

凱撒勒亞以前，曾多次坐監（格後十一 23），並在厄弗所多次遭遇嚴重危險（格前五 32；格後一 8；參閱格後四 8~10；六 9）。此外，《斐理伯書》中提到收送雙方的多次往返：斐理伯人首先派遣厄帕洛狄托去服侍保祿，保祿將他送回，並在他走後又派弟茂德去傳報消息。保祿本人，如果獲得自由，也要去斐理伯。雖然在馬其頓與羅馬之間交通方便，但這麼多次的來去往返仍然以一個較短的距離，即斐理伯與厄弗所之間，更易解釋。

信中關於弟茂德的計劃（二 19~24）與格前所寫的互相吻合：保祿派遣弟茂德路過馬其頓，去格林多，同時也報告自己的到來（格前四 17~19；十六 5~10）。這也正是《宗徒大事錄》所證實的：保祿決定走上上述的路線（宗十九 21），然後果然實現了這一行程（宗廿 1~2）。較晚，保祿認定他在這些地區的任務已完成，而只想先去羅馬，後去西班牙（羅十五 19~20；22~28）。

信中提及的御營，並不證明信是在羅馬寫的。在保祿的時代，御營同樣指謂總督府，即總督的隨從、衙門及監獄的所在地，在厄弗所就是如此。至於「凱撒家中的人」這句話，不必指皇帝的親族，而能是皇帝的奴隸或解放的奴婢，這類人在厄弗所的確不少，他們中不難有人皈依基督而與保祿保持著聯繫。

假若有其他線索，指明保祿曾在厄弗所坐監，那麼《斐理伯書》寫於該城，稍早於格前、後二書，就幾乎可確定了。但在目前的情況下，因缺乏足夠的資料，無法完全解決這個問題。地點的變換，帶動時間的變換，如果《斐理伯書》寫於厄弗所，它寫作的時間就該是主曆 56 或 57 年。果真如此，在信中向我們說話的，不再是一位老人，而是一位前線的戰士。這樣也更易解釋為何這封信更接近保祿早期的信（格前後、迦、羅、得前後），而並不怎樣接近所謂的「獄中書信」。

2. 本書信的思路

保祿雖身處遠方，卻自覺與他的朋友們很近。他即刻引進一個主題，這將貫串全部書信：在歡樂之泉、基督內的弟兄共融。他本人雖身在囹圄，也不知結局如何，但他確信福音的陣營必將更堅強，基督勝利的某些記號已經在望。他渴望再度負起使徒的任務，規勸他的朋友們果敢地出戰，以謙遜、服務的態度維護大家的合一。這裏，保祿引證一首極重要的基督之歌，詠唱受苦的僕人被天主立為世界的主人(二 6~11)。信友的團體，在與勝利的基督的交流中，也該忠信地、有力地做出它自己的見證。然後，保祿告訴他們關於弟茂德及厄帕洛托的計劃。

在第三章，保祿突然要讀者提防猶太化的反動派，這無疑是指與迦拉達教會相同的一種錯誤，也許還加上一點生活放縱的趨勢。然後保祿追憶他與復活基督的相遇，從那次相遇以後，他以無可指摘的法利塞人身分，放棄了一切優越感，為讓基督佔有自己，並追隨著祂，在祂的感召下，來從事艱鉅的信仰戰爭。保祿要求他的朋友們也這樣做，因為他們是新世界的公民，這是天主所準備的世界，將在光榮中完成。

作完這些聲明後，保祿再度勸勉他們要和睦、平安、喜樂，並以細膩的言詞謝謝他們的資助，請他們不必為自己的命運擔心。這封與《費肋孟書》一樣，最有信函語調及思路的《斐理伯書》就如此結束。自始至終，友情的流露與忠告常和一些重要的主題相提並論，那些主題代表著保祿的中心思想。

結 論

我國有句成語說：「多難興邦」；將這成語改一個字「多難興教」，就可很恰當地應用在聖保祿身上，甚至初期教會身

上。在司鐸進修班中受託講「聖保祿的時代背景及其思想導論」，在預備講稿時，這一思潮不斷湧上心頭。從三方面講完之後，益覺這種看法有其事實的根據：

1. **從希伯來的晚期歷史來說：**舊約天主選民的多災多難，甚至家破國亡，正是新約天主選民—教會一向外宣揚的關鍵。保祿原是一個激烈的愛國分子，在其書信及《宗徒大事錄》中不時透露出他這一特徵（如斐三5；格後十一22）。他最沉痛的表情莫過於羅九3：「為救我的弟兄，我血統的同胞，就是被詛咒，與基督隔絕，我也心甘情願」。保祿的同胞愛是如何深呢！但他以認識基督為至寶（斐三8），終身宣揚基督，最後解開了他心頭的結：「外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為繼承人，同為一身」（弗三6），基督「把雙方在自己身上造成一個新人，而成就和平」（弗二15）。這實是把國家民族的問題，指向世界大同的路上來解決。
2. **從希臘及羅馬的歷史與文化來說：**保祿並不以雙重身分—既是猶太人，又是羅馬公民—為恥，反會利用他猶太僑民的處境，作了基督信仰由猶太文化滲入希臘文化的橋樑。這固然是天主上智的安排，但保祿的善於合作與慷慨獻身，才使他成了天主得心應手的工具。滿清末年，海外華僑擔任了重大的反清復國任務，今日住在大陸以外的同胞對未來的興教建國，必也有一個天賦的使命。
3. **至於保祿與所接觸的地區及所建立的教會：**它們之間的關係確實是在痛苦、困難、監禁等死，以及無數的問題中培養出來的。格林多教會、斐理伯教會，以及其他的教會，都可在這一角度下去體味每封保祿書信的刺激性。

渴慕聖師

大額我略論默觀

黃克鏞¹

聖大額我略教宗出身隱修院，而接受教會徵召，是以熱忱為教會服務的靈修學者。作為一名連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，格外見於他採用的寓意釋經方法。而他推崇默觀與服務配合的混合生活，提供了中世紀新興的使徒服務修會在靈修上的指示。他更以「火」的圖像揭示對天主的「渴慕」是「默觀」的核心要素，兩者不可分離。

前言

聖師大額我略（St. Gregory the Great, c. 540~604）的生平，正值羅馬帝國的沒落期，由於北方蠻族（Lombards）的南侵，歐洲呈現一個新局面。額我略不但目睹教父時代的終結以及中世紀的發軔，他也是連接這兩個時代的重要橋樑人物。額我略一面繼承了教父的精神產業，一面也開創了中世紀的靈修傳統。僅位於奧斯定（Augustine）之後，額我略對西方教會中世紀靈修影響至深且鉅。日後中世紀流行的靈修詞彙及思想內容，大部分都可以追溯到額我略的著述²。

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

² 參閱：Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A*

額我略的橋樑作用，格外可見於他採用的「寓意釋經」（allegorical interpretation）方法。他依從教父傳統，區分聖經的「文字意義」（literal sense）及「屬靈意義」（spiritual sense）。他引用聖經不同部分的經文，以闡釋聖經文字裏蘊藏著的屬靈意義；指出舊約事蹟往往是新約的預像，新約事蹟才是圓滿實現。這種由奧力振（Origen）提倡、教父們應用的寓意釋經，透過額我略的著作，遂成為中世紀普遍採用的釋經方法，及表達靈修思想的主要工具³。

中世紀前期，教會傳授的靈修是以隱修院靈修為主，至十三世紀才興起一些不屬隱修傳統，而從事宣道或其他服務工作的修會團體，如方濟會、道明會等。這些新興修會的靈修也深受額我略的影響。額我略本人曾有一個時期在羅馬隱修院度隱修生活，後來被委派前往君士坦丁堡出任教宗代表；返回羅馬後又被選為教宗繼位人。由於領導教會的繁重任務，致使額我略常懷念舊日在隱修院的生活。聖師對默觀生活與服務生活彼此的關係，作了深刻的反思，主張必須將默觀與服務配合。日後多瑪斯（Thomas Aquinas）推崇以默觀與宣道配合的「混合生活」（mixed life），便是依據了額我略的意見⁴。因此，額我略除了是

Study of Monastic Culture (New York: Fordham UP, 1961), pp.25~26
；作者指出僅次於奧斯定，額我略是多瑪斯《神學大全》引用最多的聖師。

³ 參閱：Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Paris: Aubier, 1959), pp. 537~548: “Le moyen-âge grégorien”.

⁴ 參閱：S Th II-II q. 188 a.6 corp.；有關默觀生活與服務生活彼此關係的問題，多瑪斯基本上引述額我略的言論。

教父時代與中世紀靈修的橋樑外，也提供了連貫默觀生活與服務生活的橋樑。

額我略被譽稱為「渴慕聖師」(Doctor of desire)及「默觀聖師」(Doctor of contemplation)，原因是額我略以默觀為靈修反思的主題，並強調渴慕是默觀的靈魂，兩者不可分離⁵。無疑地，默觀是聖師在著作中最喜愛談論的課題，他從不同角度解釋默觀的意義，舉出默觀必須的準備，詳細描述默觀的經驗和性質，以及討論默觀生活與服務生活的關係等課題。聖師有關默觀的言論，格外可見於《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》⁶，但聖師不是有系統地討論默觀的主題，他有關默觀的重要言論，散見於這兩部著作。本文在討論額我略靈修思想的主題時，將嘗試按以下四個項目，介紹聖師有關默觀的言論：一、默觀與聖經；二、默觀的準備；三、默觀的經驗和性質；四、默觀生活與服務生活的關係。現在首先簡略介紹聖師的生平及著述。

一、額我略聖師生平與著述

額我略約於主曆 540 年出生於羅馬城一貴族家庭，年輕時接受了羅馬學府的古典教育⁷。573 年出任羅馬城行政長官 (Praefectus)，但不久辭去官職，決意獻身度隱修生活。他把自

⁵ 有關「渴慕聖師」參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 29~31；有關「默觀聖師」參閱：Idem, *A History of Christian Spirituality*, Vol. II, *The Spirituality of the Middle Ages* (New York: Seabury, 1968), pp. 7, 25~29.

⁶ 有關兩部著作見下注 9 及注 10。

⁷ 參閱：Robert A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), pp. 11~18.

己在羅馬的祖業改建為聖安德肋隱修院，與其他同道一起度隱修生活。578 年，教宗擢升他為執事，並派遣他前往君士坦丁堡出任駐宮廷教宗代表（Apocrisarius）。額我略帶領了一些隱修士同行，以便在君士坦丁堡繼續度隱修生活。

585 年返回羅馬，590 年教宗逝世，額我略被選為教宗繼任人；他不得已接受了這艱鉅的任務，出任教宗直到 604 年辭世。額我略當教宗時，北方蠻族已入侵意大利，羅馬城也曾一度被圍困，幸得教宗以厚金與蠻族達成協議，使之退卻。在教宗任期內，一面須保護人民的安全，一面要捍衛信仰的正統；他的任期可以說是充滿了內憂外患的考驗。但額我略卻始終能以羅馬人傳統的責任感和毅力，履行教宗的任務。

因著他的組織和領導才能，額我略鞏固了教宗在西方教會的地位；又由於對傳教的熱忱，額我略從羅馬派遣了以奧斯定（Augustine of Canterbury）為首的 40 位隱修士，前往英國傳教，在那裏重建及發展當地教會。但由於他本人對默觀生活深切嚮往，加上當教會牧者的職責繁重，額我略多次透露對往日在修院中度隱修生活的留戀。因此，默觀遂成了聖師靈修著述的主題；他對於默觀生活與牧靈服務生活的關係，有格外深入的反思⁸。

大額我略是著作特別豐富的一位教宗，作品大多以詮釋聖

⁸ 參閱：Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), pp. 34~79；作者以「默觀」為主題，介紹大額我略的靈修思想；有關額我略論默觀生活與服務生活的關係，參閱：同上，74~79 頁。

經為題材。其中最重要及篇幅最長的是《約伯傳倫理釋義》⁹，共 35 卷，是從靈修及倫理實踐角度對《約伯傳》的注釋；這是額我略在君士坦丁堡任教宗代表時，給予同行隱修士的訓話錄。其次是《厄則克耳證道集》¹⁰，共 22 篇講道，分上、下卷，上卷詮釋厄則克耳蒙召作先知的神視（則一 1~四 3），下卷詮釋先知有關重建聖殿的神視（則四十）。這些證道是額我略當教宗早年在羅馬的宣講，聽眾包括一般信友、神職人員及隱修士。

額我略也著有《牧靈指南》¹¹，為任教宗初期所作，主要是回答主教們在牧靈職務中遇到的實際疑難。在中世紀普遍傳誦，成為聖職人員（包括主教和司鐸）的牧靈手冊。聖師也著有《福音證道集》¹²，共 40 篇，為任教宗期間在羅馬教堂公開宣講的福音證道。在教宗任期，也著有《對話錄》4 冊，敘述同時代一些意大利聖人的言行及奇蹟，目的是當教會處於危難中時給

⁹ 拉丁文及意大利文對照：*Moralia in Job*, ed. Marci Adriaen, in *Opere di Gregorio Magno*, vols. I/1 ~ I/4 (Roma: Città Nuova, 1992~2001)；以下簡作 *Opere*；英譯本：*Morals on the Book of Job by S. Gregory the Great* (Oxford and London: Parker and Rivington, 1844~50)。

¹⁰ 拉丁文及意大利文對照：*Homiliae in Ezechielem*, ed. Marci Adriaen, in *Opere*, vols. III/1 ~ III/2；英譯本：*Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Th. Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008)；以下簡作：*Homilies*。

¹¹ 拉丁文及意大利文對照：*Liber regulae pastoralis*, ed. F. Rommei, in *Opere*, vol. VII；中譯本：《牧靈指南》，馬千里譯，（台中：光啓，1968）。

¹² 拉丁文及意大利文對照：*Homiliae in Evangelia*, ed. Hugo A. Hurter, in *Opere*, vol. II；英譯本：*Gregory the Great: Forty Gospel Homilies*, trans. D. Hurst (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990)。

予信友慰藉和鼓勵。其中第二冊全部敘述聖本篤生平事蹟，最爲膾炙人口，給本篤會作了最佳的推薦。額我略的著作也包括八百多封書信，以及一些作者問題尚不明確的聖經注釋，如《雅歌釋義》及《列王紀一書釋義》等¹³。

額我略在基督宗教靈修學史上占有重要地位，他的著述一面繼承了教父時代，尤其奧斯定及嘉先（John Cassian）的靈修思想，一面開創了中世紀代表隱修院文化的靈修傳統。日後中世紀採用的靈修詞彙及思想，大部分都受到額我略著作的影響，其中影響更深的是《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》。這兩部著作包括了聖師有關默觀和神秘主義的主要言論；雖然不是有系統地討論默觀的課題，但在這兩部著作裏，聖師也留下一些較爲長篇和連貫性的有關默觀的言論¹⁴。

二、靈修思想主題—默觀

（一）默觀與聖經

按照教父傳統，默觀與聖經有著極密切的關係，默觀的意

¹³ 額我略全部著作，包括作者問題尚有爭議的兩本，可見於拉丁文及意大利文對照：*Opere di Gregorio Magno*, vols. I~VII (Roma: Città Nuova, 1992~2008)；有關額我略的著述，參閱：Markus, *Gregory the Great and His World*, pp. 18~20.

¹⁴ 以下是《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》，一些有關默觀比較連貫和重要的經文：*Mor. in Job* 5.28.50~37.67; 6.37.56~61; 8.30.49~50; 10.8.13~9.15; 18.54.88~93; 23.19.35~21.43; 24.6.10~12; 30.16.52~54; 31.49.99~51.103。 *Hom. in Ez.* 1.3.9~14; 1.5.12~13; 1.7.8~10; 1.8.13~17; 1.8.30~32; 2.1.16~18; 2.2.7~15; 2.3.8~11; 2.5.8~20.

義格外表示領略聖經文字裏蘊含著的「屬靈意義」。在談論默觀時，教父們往往使用「神秘」(mystical)一詞，這詞的希臘文 *mystikos* 原來是「隱藏」的意思，教父用以表示在聖經文字裏隱藏著屬靈意義，發現和領會這意義便是一種「神秘」或默觀的經驗¹⁵。額我略承受這一教父傳統，因此有關默觀或神秘思想的著述，都是以詮釋聖經為題材，如在《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》兩部著作裏，額我略多次使用「神秘」一詞，可說每次都與對聖經意義的更深領略有關¹⁶。

在《約伯傳倫理釋義》序言裏，額我略說明他詮釋《約伯傳》採用的方法，是按照聖經的三重意義：「歷史意義」(historical sense)、「寓意解釋」(allegorical/typological sense)，及「倫理意義」(moral sense)；在進行詮釋時有時只應用其中一種意義，有時兼用多種意義¹⁷。一般來說，額我略更喜歡談論聖經的雙重意義，即「歷史」或「文字意義」，及「屬靈」或「神秘意義」(mystical sense)¹⁸。

聖師以不同的圖像解釋聖經的兩種意義。他把聖經比作一塊「燧石」(silex)，表面看來它只是一石塊；但敲打燧石可以

¹⁵ 參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, Vol. 1, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Seabury, 1963), pp. 405-416; Idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149-171.

¹⁶ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 41 及 note 56, p. 436.

¹⁷ *Mor. in Job*, "Ep. Leandro" 3; *Opere*, vol. I/1, p.85.

¹⁸ 有關聖經的雙重意義可見於奧力振提倡的釋經方法，參閱：On *First Principles* 4.2.4, 4.2.6; in *Origen: Selected Works*, trans. R. Greer (New York: Paulist, 1979), pp. 182, 184.

生火，這表示聖經的文字意義裏隱藏著屬靈意義的火燄¹⁹。聖師也把聖經比作「食物」和「飲料」，像取用食物一般，聖經的屬靈意義必須經過咀嚼才可以嚥下；但文字意義比較淺白，可以像飲水一般直接喝下去²⁰。

額我略闡釋《厄則克耳先知書》以下經文：「我觀看時，看，有一隻手向我伸來，手上有一卷書。他把那卷書在我面前展開，內外都寫著字」（則二 9~10）。聖師對「內外都寫著字」作以下解釋：在外面寫的是聖經的歷史或文字的意義，在內卻包含經文的寓意解釋或屬靈意義。聖師也指出那隻手象徵基督，他把書卷展開，表示親自給信徒講解聖經，讓他們明白蘊藏著的屬靈意義（瑪十三 37~43，路廿四 25）²¹。

額我略詮釋聖經時，目的格外在於展示經文的屬靈意義，但他也重視聖經的文字意義，認為這是建設屬靈意義的基礎；而且文字意義比較明顯，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。因此，在解釋加納婚宴變水為酒的奇蹟時（若二 1~11），聖師提出：耶穌首先吩咐僕人把石缸灌滿水，然後祂才把水變為酒；這表示信徒必須先設法了解以水為代表的文字意義，然後耶穌才把水提升化作代表屬靈意義的美酒²²。

額我略也把聖經比作一條河，這河的深淺視乎讀者的程度

¹⁹ *Hom. in Ez.* 2.10.1; *Homilies*, p. 439.

²⁰ *Mor. in Job* 1.21.29; *Opere*, vol. I/1, p. 135; *Hom. in Ez.* 1.10.3~7; *Homilies*, pp. 183~187.

²¹ *Hom. in Ez.* 1.9.29~30; *Homilies*, pp. 176~177.

²² *Hom. in Ez.* 1.6.7; *Homilies*, pp. 98~99; 《厄則克耳證道集》上卷，第六篇證道全篇談論聖經的各種意義，包含額我略有關寓意釋經的重要言論。

而定，因此，「在這河裏小羊可以行走，大象也可以游泳」²³。至於聖經與讀者彼此間的關係，額我略有創新的見解：「天主聖言與讀者一起增長（divina eloquia cum legente crescunt），信徒越深入專注於天主聖言，便能越深入領會它的含義」²⁴。

在解釋聖經時，額我略注重舊約和新約的統一，在詮釋厄則克耳先知論及四個輪子結構的式樣，「好像輪子套在輪子中」（則一16）這經文時，聖師認為這句話表示新約已透過「寓意」的方式，隱藏在舊約的文字裏。舊約所作的許諾在新約實現，舊約所暗示的，在新約明顯地公布出來。聖師指出那將舊約與新約聯繫起來的，便是基督本人，在祂身上可以找到舊約文字裏隱藏著的屬靈意義²⁵。額我略以基督為中心的寓意釋經方法，格外在《約伯傳倫理釋義》清晰表現出來，聖師視該書主角為基督的預像，約伯的一切言行都表徵著整個的基督，包括頭和身體。額我略的寓意解釋一般指向元首，即基督本人；倫理釋義卻應用於信徒或教會，即基督的身體²⁶。

（二）默觀的準備

按照額我略的見解，默觀是天主的恩賜，但為了領受這恩典，人必須作適當的準備。聖師提出的準備可分遠預備和近預備兩方面：前者包括內心的淨化及皈依的過程；後者是指排除

²³ *Mor. in Job*, “*Ep. Leandro*” 4; *Opere*, vol. I/1, p.89.

²⁴ *Hom. in Ez.* 1.7.8; *Homilies*, pp. 117~118: “...because divine words grew with the reader, for the deeper each understands them the deeper they penetrate into him” (p. 118).

²⁵ *Hom. in Ez.* 1.6.12, 15, 17; *Homilies*, pp. 102, 104~106.

²⁶ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 43.

雜念及一切圖像，以便達致內心寧靜的狀態。

1. 淨化與皈依

額我略在其著作裏數次引述《創世紀》所載雅各伯與天使搏鬥的一幕（創卅二 25-33）。經過了一夜的搏鬥，天使看到自己無法得勝，便在雅各伯大腿窩上打了一下，使他的一隻腿失去了力量，只能以單腿走動。聖師把雅各伯的兩腿比作人的兩種願望：對天主的渴慕及對現世事物的貪欲。聖師表示，默觀者不能同時保持這兩種願望，當天主的愛在人心中增長時，肉性的願望便自然地減退；兩者的增減是成反比的。雅各伯整夜與天使搏鬥，可比做淨化的過程，天亮時他只能以單腿行動，表示這世界的吸引對他已失去它的力量，他整個人只靠對天主之愛的單腿支持²⁷。

額我略屢次提出肉性（caro / flesh）與「靈性」（spiritus）的對立，他也列舉一些這兩種不同傾向的內涵。肉性的傾向是：貪戀現世的事物，喜愛暫時勝於永恆，企圖向仇人報復，慶幸敵人的失敗等；靈性的傾向剛好相反，即愛慕天上的事物，卻輕視現世短暫的事物，因著仇人的死亡而感到哀傷等²⁸。由此可見，額我略所指的「肉性」不限於肉體的貪慾；聖師依從保祿宗徒的思想，以「肉性」代表因著原罪而墮落的「人性」，這墮落的人性是與聖神的引導互相違背的。事實上，在上述的一段文字裏，額我略對「肉性」和「靈性」的傾向有更詳細的描述，他列舉的「肉性」的傾向相當於保祿在《迦拉達書》描

²⁷ *Mor. in Job* 4.33.67; *Opere*, vol. I/1, p. 375; *Hom. in Ez.* 2.2.13; *Homilies*, pp. 288~289.

²⁸ *Hom. in Ez.* 1.5.2; *Homilies*, pp. 83~84.

述的「本性私慾的作為」，而「靈性」的傾向卻相當於「聖神的效果」(迦五 19~23)²⁹。因此，額我略提出的皈依的基本意義，是從「肉性」趨向「靈性」，表示不該滿足本性的私慾，而要順從聖神的引導(迦五 16~17)。

2. 「內心刺痛」(compunctio)

額我略在談論悔改、皈依時，喜歡使用 *compunctio* 一詞，這觀念在隱修傳統有它的重要性³⁰，通過額我略的著作，這詞在西方靈修傳統遂普遍採用。這詞在《宗徒大事錄》出現，描述群眾對伯多祿五旬節證道的回應：「他們一聽見這些話，就心中刺痛(*compuncti sunt corde*)」(宗二 37)。這「刺痛」可以來自內心的悲傷，也可以來自喜樂，因此也可譯作「內心的觸動」。

在額我略詳細講論「內心刺痛」的文字裏，聖師闡述四種不同的導致刺痛的情況：其一，當人記憶以往的罪過，思念自己曾在何處時(*ubi fuit*)；其二，當人畏怕天主的審判，想念自己將在那裏時(*ubi erit*)；其三，當人認真考慮現世生命之誘惑，想念自己處於什麼境況時(*ubi est*)；其四，當人默觀尚未抵達的永恆天鄉之福樂，灑淚觀望自己不在的地方時(*ubi non est*)³¹。

但額我略一般只談論兩種內心的刺痛：「懼怕的刺痛」(*compunctio timoris*)及「愛的刺痛」(*compunctio amoris*)；這兩種刺痛也可以分別稱為「初級之淚」(*lower tears*)及「高級之淚」

²⁹ 保祿於《迦拉達書》列舉「本性私慾的作為」以淫亂、不潔開始，繼而列舉仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦...等毛病；而「聖神的效果」卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和...等。

³⁰ 參閱：《聖本篤會規》20.3; 49.4.

³¹ *Mor. in Job* 23.21.41; *Opere*, vol. I/3, p. 321.

(upper tears)³²。聖師表示，不論是「懼怕的刺痛」或是「愛的刺痛」都是來自天主的恩典。在恩寵的感動下，我們必須藉內心的哀傷，以淨化之淚痛哭自己的罪過及可憐的處境，然後靈魂漸漸被提升進入默觀的境界，目睹天主永恆的光輝，陶醉於天鄉的喜悅，在喜樂中流淚嘆息。因此，依照聖師的解釋，內心的刺痛不但完成淨化的過程，能引人進入默觀的境界，而且，「愛的刺痛」本身便是默觀的經驗³³。

在《厄則克耳證道集》，額我略把這兩種內心的刺痛比作梅瑟受命建造的會幕的兩座祭台（出四+4-6）：「懼怕的刺痛」比作銅製的祭台，放在會幕入口處前面，在這祭台上舉行宰殺牲畜的贖罪之祭；「愛的刺痛」比作金祭台，置於會幕內，遮蓋約櫃的帷幔前面，祭台上點燃著乳香，作為馨香之祭³⁴。

3. 超越圖像

額我略在《厄則克耳證道集》上卷第五篇證道，留下了有關默觀的長篇並重要的言論。聖師論及進入默觀的近預備、默觀的意義、默觀生活與服務生活的關係等課題。有關進入默觀的近預備，聖師這樣扼要地描述³⁵：

「第一步是收斂自己 (ut se ad se colligat)；第二步是觀察那收斂的靈魂的狀況；第三步是超越自己，把注意集中於觀看那不可見的創造者。但人除非首先學習從理智的眼

³² *Dialogi* 3.34.5; *Opere*, vol. IV, p. 309; 參閱: Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, p. 30.

³³ *Mor. in Job* 24.6.10~11; *Opere*, vol. I/3, p. 349.

³⁴ *Hom. in Ez.* 2.10.20~21; *Homilies*, pp. 455~457.

³⁵ *Hom. in Ez.* 2.5.9; *Homilies*, pp. 339~340.

目排除一切有關這世界或天上事物的圖像，並從思想中拋棄和踐踏一切來自視覺、聽覺、嗅覺、觸覺及味覺的東西，否則絕對無法收斂自己。」

在這裏，額我略引述厄則克耳先知有關重建聖殿神視的一句經文：在新聖殿「門與門相對」（則四+13）。聖師解釋那彼此相對的兩道門，他指出人的靈魂是精神體，因此，必須放棄一切有形體的圖像，才能看到靈魂本身，這是進入第一道門。當人能以超越圖像的方式觀看自己的靈魂時，便能進一步窺看那位無形無像的造物者，這便是進入第二道門。這兩道門是相通的，透過自我「收斂」（recollection）及「內省」（introversion）可以進入第一道門；從這門又可以通往第二道門，即是對天主的「默觀」（contemplation）³⁶。

在《約伯傳倫理釋義》額我略也表達了類似的反思，認為假如靈魂能撇下一切有形的圖像，以超越形像的方式認識自己，那麼，人便能通過自己開啓一條使人認識永恆事物的途徑。這樣，靈魂好比一具「階梯」（scala），人首先從外界的事物提升及返回自身，再通過自己繼續往上攀登，歸向天主³⁷。

額我略提出返回自己，進入內心尋找天主的途徑，這顯然是繼承了奧斯定的傳統。但額我略也強調，為了觀看無形無像的天主，須放棄一切思想和圖像，這是繼承了來自嘉先的曠野教父靈修傳統，嘉先稱這種超越概念和圖像的祈禱為「單純祈禱」（pure prayer）。日後在中世紀繼續發展，十四世紀英國佚名

³⁶ 參閱：Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplative Life* (London: Constable, 1926), pp. 97~101.

³⁷ *Mor. in Job* 5.34.61~62; *Opere*, vol. I/1, p. 445.

神秘者所著《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）便是這傳統的傑出代表作³⁸。

（三）默觀的經驗和性質

在額我略以前，教父談論默觀時很少討論默觀的「經驗」；而額我略論及默觀時，卻多次使用「經驗」一詞。他一般採用拉丁文 *experimentum*，偶然也用了 *experientia* 這詞。後來的中世紀靈修作者，探討和分析默觀「經驗」的傾向漸趨普遍³⁹。「默觀」一詞在額我略的著述裏也廣泛應用，不易確定每次使用時的含義，在額我略《福音證道集》的英文譯本，譯者通常把 *contemplatio* 譯作 *attentive regard*，即「專注」之意。筆者認為這譯名很恰當，因為默觀的核心意義便是體驗天主的臨在，或對天主臨在的「專注」。這「專注」一詞的另一好處，是它可以包含「觀看」和「聆聽」的內容；如下文可以看到，額我略講論的默觀，往往包括「觀看」和「聆聽」的經驗⁴⁰。

額我略以一些基本圖像描述默觀的經驗，比如聽到天上的「聲音」，看到天主永恆的「光輝」，感覺到內心渴慕的「熱火」等。讀者也許會提出疑問，上文額我略指示進入默觀的必須條件是排除一切圖像，達致無念的境界；現在聖師卻以「聲音」、「光輝」、「熱火」等圖像形容默觀的經驗，這是否自

³⁸ *Conf.* 10.3~6; in *John Cassian: The Conferences*, trans. B. Ramsey (New York: Paulist, 1997), pp. 372~375; Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, ed. J. Walsh (New York: Paulist, 1981).

³⁹ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 71.

⁴⁰ *Forty Gospel Homilies*, p. 2；參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p.55.

相矛盾？但須注意，聖師提出該放棄的，是一切來自身體感官的圖像，而他所說默觀時的視聽是指以「心靈的耳目」去聆聽或觀看。聖師注釋《厄則克耳先知書》以下經文：「人子，你要用你的眼看，用你的耳聽」（則四+4）；聖師解釋先知在神視中聽到的加強語氣的囑咐，表示邀請先知不要用一般身體的感官，卻要用心靈的耳目去聽或看。聖師說：「只有屬靈的人才擁有『心靈的眼目和耳朵』（*oculi atque aures cordis*），他能以理智看見無形的事物，及聽到對天主的無聲讚頌」⁴¹。有關心靈感官的言論，已可見於奧力振和奧斯定的著作，後來發展成爲中世紀有關「靈性感官」（*spiritual senses*）的靈修思想⁴²。

1. 聆聽及觀看的經驗

額我略的著述常環繞著默觀的主題，但在《約伯傳倫理釋義》第五卷，聖師給我們留下他有關這主題最長篇的論述，詳細解釋默觀的經驗⁴³。在那裏，聖師詮釋《約伯傳》以下一段經文：

「我聽到一句隱秘的話，我耳竊聽見它的細語聲。當人沈睡時，夜夢多幻象；我恐怖戰慄，全身骨頭發抖……我面前出現一個形像，我聽見細微的風聲。」（約四 12~16）

⁴¹ *Hom. in Ez.* 2.2.2; *Homilies*, p. 280: "Truly eyes and ears of the heart are only possessed by the spiritual who see the invisible through the understanding and hear the praise of God without sound"; 額我略引用的則四+4 經文是按古拉丁譯本。

⁴² 參閱：Karl Rahner, "The Doctrine of the Spiritual Senses in the Middle Ages," in *Idem, Theological Investigations*, vol. 16 (London: DLT, 1979), pp. 104~134.

⁴³ *Mor. in Job* 5.28.50~37.67; *Opere*, vol. I/1, pp. 431~453.

這段經文出自特曼人厄里法次口中，包括了「聆聽」及「觀看」的描述；額我略借用這段文字闡釋默觀的經驗。經文的首句是：「我聽到一句隱秘的話」，按聖師的解釋這「隱秘的話」（*Verbum absconditum*）便是《若望福音》所說，在起初已有的「聖言」、天主的「獨生者」（若一 1, 14）。這「隱秘的話」也可以指「內在默啓的聲音」（*allocutio intimae aspirationis*），正如《若望壹書》所說：「他的傅油教訓你們一切」（若壹二 27）；這表示基督藉聖神的傅油，教導信友一切真理。因此，聖師解釋說：「聽到隱秘的話，是指在心中聽到聖神的聲音」。這聖神的聲音靜默地在人心靈的耳朵迴響（*quia sermo Spiritus in aure cordis silenter sonat*），因此是一句「隱秘的話」；人必須保持內心的靜默才能聽到這話⁴⁴。

厄里法次繼續說：「我耳竊聽見他的細語聲」（約四 12）。就如上文所說「隱秘的話」，這「細語聲」（*susurrum*）也是指聖言和聖神默啓人心靈的輕微聲音。聖師表示這聲音可以意會，而不可以用言語表達；假如不擺脫對外界事物的貪戀，便不能聽到這內在的細語聲⁴⁵。從額我略對以上兩句經文的解釋，可以看到他對於默觀的了解，是以基督和聖神為中心的。

聖師繼續詮釋下句：「當人沈睡時，夜夢多幻象」（約四 13）。此處《約伯傳》從聆聽的經驗轉向有關觀看的描述。聖師把「沈睡」比作默觀適宜的狀態，他解釋在聖經裏「睡眠」可有三種不同的象徵意義：人的死亡、精神的懈怠萎靡，及內心的寧靜。這裏是指內心的寧靜，即是當人避開現世慾望的嘈

⁴⁴ *Mor. in Job* 5.28.50; *ibid.*, pp. 431-433.

⁴⁵ *Mor. in Job* 5.29.51; *ibid.*, p. 433.

雜，以及克勝肉性願望的吸引後，達致的內心寧靜。聖師以《雅歌》新娘的話比喻這寧靜：「我身雖睡，我心卻醒」（歌五2）；人越能擺脫外界的煩擾，像進入睡眠狀態一般，人的心靈便越醒覺，專注於內心的事理⁴⁶。

爲了解釋這種睡眠，額我略引述雅各伯在貝特爾睡夢中看見天梯的異象（創廿八11~13）。聖師特別提出當時雅各伯是把頭枕在石塊上睡覺的，這「石塊」象徵基督，必須把頭—理智的專注—靠在基督身上，這樣才能在睡夢中看見天使的異象。假如有人睡覺時只是把頭靠在地上，內心沒有任何神聖的願望，那麼他便不能看見神視⁴⁷。額我略對於「石塊」的解釋，再次顯示出基督在聖師有關默觀思想中所占的中心地位。

夜間看到的神視（visio nocturna）使厄里法次「恐怖戰慄，全身骨頭髮抖」；默觀的經驗通常帶來內心喜樂，但有時也使人感到悲傷或害怕。聖師認爲，當人停留在黑暗中時，看不見自己可憐的處境；但現透過默觀，窺看到永恆的光明，在這種光照下，也看到自己的行徑與這光明背道而馳，遠離真理的規律，因而內心感到羞愧和恐懼；這懼怕往往是懺悔皈依的開端⁴⁸。

那時「在我面前出現一個形像，我聽見輕微細弱的風聲」（約四16）。厄里法次這句話包括了觀看和聆聽兩種經驗。額我略詮釋「形像」（*imago*）一詞，指稱子是父的「肖像」（*imago*）（哥一15），是「永遠光明的反映」（智七26）。聖師也引述《希伯來書》：「祂是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（希

⁴⁶ *Mor. in Job* 5.31.54; *ibid.*, p. 437.

⁴⁷ *Mor. in Job* 5.31.54~55; *ibid.*, pp. 437~439.

⁴⁸ *Mor. in Job* 5.30.53; *ibid.*, p. 435.

一3)。依從教父傳統，額我略強調父是隱晦不可見的，我們必須通過祂的「肖像」，才能看到父。就如耶穌說：「除非經過我，誰也不能到父那裏去」（若十四6）⁴⁹；我們也可以加上說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9）。額我略解釋那在厄里法次面前出現的「形像」便是基督，無形天主的肖像，通過祂，我們可以看到隱晦的父。

「我聽見輕微細弱的風聲」（約四16）。額我略詮釋說，這「輕微細弱的風聲」（*vox aurae lenis*）表示「聖神的知識」（*cognitio sancti Spiritus*），聖神要把由父所領受，有關子的事情告訴給門徒（參閱：若十六15）⁵⁰。額我略談論的默觀，是具有聖三向度的經驗。「輕微細弱的風聲」使聖師聯想起天主在曷勒布山顯現於厄里亞先知的一幕，當時發生了風暴、地震、烈火，但上主都不在其中；最後有「輕微細弱的風聲」，厄里亞一聽見這聲音，即用外衣蒙著臉出來，站在山洞口（列上十九11~13）。聖師解釋厄里亞這樣做，是爲了表示在天主面前持有的謙遜和尊敬，這是默觀者應具有的基本態度⁵¹。

在這段長篇的《約伯傳倫理釋義》，額我略對一些重要的經文，如厄里法次聽到的「隱秘的話」，在他面前出現的「形像」，以及雅各伯旅途中下枕的「石塊」等，聖師都給予有關基督的寓意解釋；至於厄里法次聽見的「細語聲」，及「輕微細弱的風聲」，聖師卻給予有關聖神的釋義，這表示在額我略

⁴⁹ *Mor. in Job* 5.35.64; *ibid.*, pp. 447~449.

⁵⁰ *Mor. in Job* 5.36.65; *ibid.*, p. 449; 聖師指出聖神默啓人的方式，因時制宜，有時透過「輕微細弱的風聲」，有時卻「好像暴風颳來」（宗二2）。

⁵¹ *Mor. in Job* 5.36.66; *ibid.*, pp. 449~451.

心目中基督徒的默觀，是依賴聖神的默感，並以基督為中心對象的。而基督是父的「肖像」，及通往父的道路，因此，額我略談論的默觀，基本上具有聖三的向度。

2. 默觀與享見天主的分別

我們看了額我略談論默觀時的聆聽及觀看的經驗，讀者也許要問，這種「觀看」與聖人們在永恆中享見天主的經驗是否相同？關於這問題，額我略首先引用《若望福音》序言的斷語：「從來沒有人見過天主」（若一 18）；但聖師接著反問：那麼，為什麼舊約提出聖祖和先知們曾看見天主？額我略認為這些古聖先知蒙受天主特恩，是通過某些形像才看見天主，卻不是直接看見天主本身的面貌。為此，雖然《出谷紀》敘述天主在會幕裏與梅瑟面對面談話（出卅三 11），但梅瑟仍懇求天主賜他能目睹祂的聖容；而天主只應允讓梅瑟看到自己的背影，祂的面容卻無法看見（出卅三 18~23）。當人尚在血肉之軀，生活於塵世間時，是無法看見天主本體的永恆光輝⁵²。

額我略表示，信徒在這世界上是藉信德和默觀看見天主，在永恆中卻是面對面享見天主。聖師認為兩者的分別，可由保祿書信的一節經文說明：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」（格前十三 12）⁵³。額我略還做了一個重要的補充，說明即使在永恆中也不能像天主看見祂自己一般地看見天主，我們只能以受造物有限的方式，觀看天主無限和永恆的光輝。因此，我們享見天主的

⁵² *Mor. in Job* 18.54.88~89; *Opere*, vol. I/2, pp. 723~725.

⁵³ *Mor. in Job* 18.54.90; *ibid.*, p. 725.

方式，與天主對自身的觀看，同時是「相似而又不相似的」(similis atque dissimilis)；我們的享見天主，可稱為天主自我觀看的「模仿」(imitatio)；但這「模仿」正造成我們永恆的福樂和安息⁵⁴。

3. 默觀與渴慕：認識與愛的融合

「光」是額我略描述默觀時，慣常使用的圖像；但聖師更多次採用的是「火」的圖像。與火、熾熱、焚燒等觀念有關的詞語，在他的著作裏頻頻出現⁵⁵。這「火」象徵靈魂對天主的渴慕。額我略指出默觀與渴望的密切聯繫，格外基於以下兩項原因：其一，默觀的經驗是短促易逝的，在人心中掀起對天主更深的渴慕之情；其二，默觀像透過鏡子觀看，是永恆中享見天主的提前嚐味；因此，默觀者在心中熱切渴望將來面對面享見天主的圓滿幸福。

額我略屢次引用《雅歌》新娘的話，以表達這種渴慕：「夜間我在床上，尋覓我心愛的；我尋覓，卻沒有找著」(歌三1)⁵⁶。聖師格外引用這段經文描述瑪達肋納尋找復活的主的過程(若廿11-18)。瑪達肋納因找不到主的遺體而哀傷哭泣，但她的熱淚加深了她對主的渴慕，催使她繼續尋找。瑪達肋納熱切地渴慕及苦心地尋覓，使她終能如願以償，看到復活的主，聖師因

⁵⁴ *Mor. in Job* 18.54.92~93; *ibid.*, pp. 727~729.

⁵⁵ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 59: "But there is no question that the preferred images in Gregory's vocabulary of desire are those of fire and heat, especially a wide variety of verbal forms, such as *accendere*, *aestuar*, *ardere*, *ignescere*, *inardescere*, and *incalescere*."

⁵⁶ 引用這經文的例子：*Mor. in Job* 5.4.6; 8.24.41; 27.2.3~4; *Hom. in Ez.* 2.7.11; *Hom. in Ev.* 25.2.

而標榜瑪達肋納為默觀者的典範⁵⁷。

額我略又按照古拉丁譯本，引用《雅歌》新娘出自肺腑的話：「我因愛受到創傷」（歌二 5）；聖師解釋這愛的創傷使人對所愛者的渴慕加深⁵⁸。額我略多次把愛與渴慕聯在一起：「愛」（amor）是指對所愛者的臨在感到的喜悅；「渴慕」（desiderium）格外指愛人不在時內心的思慕；但聖師似乎把這兩個名詞用作同義詞，理由是人往往同時感覺到天主的臨在與不在，因此，愛與渴慕彼此滲透，難以分解。由於額我略強調愛與渴慕是默觀最主要的因素，他被譽稱為「渴慕聖師」（Doctor of desire）⁵⁹。

默觀的基本意義，表示對天主臨在的體驗和專注，額我略強調這體驗或專注，包含「認識」與「愛」。首先，默觀是一種認識，但這認識不是指純理智的抽象知識，聖師稱默觀為「內在的認識」（interna intelligentia），是透過經驗得來的知識，更好說是對於天主或對祂的啓示內容的「嚐味」（sapor）。這從額我略對《約伯傳》一句經文的注釋可以看到，約伯向天主訴苦說：「你到何時才不注視我，而讓我輕鬆咽一下唾沫？」（約七 19）

⁵⁷ *Hom. in Ev. 25.2; Forty Gospel Homilies*, p.188: "It is not enough for a lover to have looked once, because the force of love intensifies the effort of the search. She sought a first time and found nothing; she persevered in seeking, and so it happened that she found him. It came about that her unfulfilled desires increased, and as they increased they took possession of what they had found."

⁵⁸ *Mor. in Job 6.25.42; Opere*, vol. I/1, pp. 515~517；歌二 5 古拉丁本作：“Vulnerata caritate ego sum”；通行本（Vulgate）作：“quia amore languet”，可譯作「我因愛成疾」。

⁵⁹ 參閱：Leciercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 25~36; *Idem, Spirituality of Middle Ages*, pp. 25~29.

聖師解釋「唾沫」象徵「內在默觀的美味」(sapor intimae contemplationis)，這唾沫須由口腔嚥下至腹部，聖師以口腔代表人思考的「理智」(intellectus)，腹部代表感受的「心智」(mens)；若願意品嚐默觀的美味，必須把唾沫從口腔嚥下至腹部，這樣才能在「心腹」中欣賞默觀的美味⁶⁰。

默觀的知識不但來自經驗，這知識的另一特點是與愛融合。認識與愛的融匯，是西方神秘主義尤其顯著的特色，而額我略在這方面有特殊的貢獻。聖師指出愛才是認識的途徑，我們是通過愛，認識所默觀的造物主的美善⁶¹。愛不但是認識所依循的途徑，聖師更鑄造名言說：「愛本身便是知識」(amor ipse notitia est)。這話來自聖師有關《若望福音》的證道，講解耶穌稱門徒為朋友，因為祂把由父聽到的一切都告訴了他們(若+五 15)。額我略表示，耶穌把一切告訴門徒的方式，是在他們心中灌注對這些真理的愛，使他們藉著愛而認識真理，因為「愛本身便是知識」⁶²。

(四) 默觀生活與服務生活

默觀是額我略著述的主題，聖師談論這主題時，多次討論默觀生活與服務生活的關係及比較。從他個人的歷史來看，這

⁶⁰ *Mor. in Job* 8.30.49; *Opere*, vol. I/1, pp. 661~663.

⁶¹ *Mor. in Job* 10.8.13; *Opere*, vol. I/2, pp. 144~145: "per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem"(p. 144).

⁶² *Hom. in Ev.* 27.4; *Forty Gospel Homilies*, pp.214~215: "When we love the supercelestial things we have heard about, we already know the things we love, because love itself is knowledge (*amor ipse notitia est*)" (p. 215).

不是一個純理論性的、而是切身的問題。當聖師在君士坦丁堡出任教宗代表及日後在羅馬當教宗時，由於職責繁重，使他常懷念以往作隱修士時，享受的清靜及默觀的氣氛。在衆多教父聖師中，額我略對這兩種生活的關係，作了格外深入的反思。

1. 兩種生活的比較

有關這兩種生活方式，額我略採用了傳統的名稱：「默觀生活」(contemplative life)及「服務生活」(active life)。他解釋 active life 表示從事對近人的愛德事工或服務的工作，包括物質和精神方面的；因此，中文可譯作「服務生活」。而 contemplative life，即「默觀生活」，表示專注於對天主的愛，一心渴望看見天主的聖容，但不從事外在的服務工作⁶³。聖師提出對近人的仁愛工作，是當人生活在這世界上時才會遇到的需要；因此，在現世生命結束時，服務生活也隨著完結。但默觀生活剛好相反，我們在世界上只能像透過鏡子一般觀看天主，在永恆中方能面對面享見天主，那時才開始圓滿的默觀生活。由於默觀生活是永恆的，額我略依從奧斯定的意見，認為默觀生活高於服務生活⁶⁴。

額我略將這兩種生活與一些聖經人物相比，瑪爾大和瑪利亞是這方面的最佳人選。瑪爾大忙於伺候的工作，代表服務生活；瑪利亞坐在主的腳前聽祂講話，代表默觀生活。聖師指出兩姊妹的作為都是好的，耶穌稱讚瑪利亞是因她「選擇了更好

⁶³ *Hom. in Ez.* 2.2.8; *Homilies*, pp. 285~286.

⁶⁴ *Hom. in Ez.* 2.5.12; *Homilies*, pp. 342~343; 奧斯定的意見可見於 *In Jo. Evang.* 101.5; *PL* 35: 1894~95; 參閱: McGinn, *Growth of Mysticism*, p.75.

的一部分，是不能從她奪去的」（路+42）。聖師認為，這話表示默觀生活是更好的一部分，且將在永恆中延續，不會終止⁶⁵。

額我略也把這兩種生活方式比作雅各伯的兩個妻子：拉班的長女名叫「肋阿」，這名字有「勤勞」之意；她雙眼無神，但勤於操作，且富於生育子女；聖師把她比作服務生活。拉班的幼女「辣黑耳」，表示「看見事物的開端」，她雙目明亮，能察看事物的根源，但不能生育；聖師把她比作默觀生活。額我略表示，默觀生活由於不從事服務或施教的工作，因此不能產生精神的子女；他認為這是默觀生活美中不足的地方。拉班按照當地習俗，先把長女嫁給雅各伯，過了七天才把幼女也嫁給他為妻。這樣，雅各伯先後娶了肋阿和辣黑耳，並終身與她們度夫妻生活（創廿九 16~30）。聖師解釋，這表示人必須首先度服務生活，然後進入默觀生活，並且要一輩子保持兩種生活方式的配合⁶⁶。

2. 兩種生活的配合：「混合生活」

在比較了兩種生活之後，額我略提出有關默觀生活與服務生活彼此關係的解答；聖師的意見不是要人從兩種生活方式中選擇一種，卻是要把兩種方式配合，就像日後多瑪斯所稱的「混合生活」（mixed life）⁶⁷。額我略對這問題的反思，首先是回答

⁶⁵ *Mor. in Job* 6.37.61; *Opere*, vol. 1/1, p. 537; *Hom. in Ez.* 2.2.9; *Homilies*, p. 286.

⁶⁶ *Mor. in Job* 6.37.61; *ibid*; *Hom. in Ez.* 2.2.10~11; *Homilies*, pp. 287~288.

⁶⁷ S Th II-II q. 188 a. 6 corp。多瑪斯比較三種修會生活方式，指出高於專務默觀或服務生活的修會之上的是從事宣講或教導別人的修會，這些修會要求會士從默觀的泉源吸取宣講或教導的內容；

在教會內負起牧者職責的神職人員的問題，但也是為了解答隱修士，尤其負有鐸職的隱修士的疑難。當然，聖師的討論也可以廣泛地應用於一般信徒身上。事實上，他認為天主把默觀的神恩賞賜給教會內各階層的人士，也包括在俗的信友⁶⁸。

額我略表示一位模範的牧者，或稱「宣道者」(predicator)，不該為了喜愛默觀而忽略使徒工作，或為了服務的迫切而把默觀置於次要地位。聖師指示，基督本人給我們留下榜樣，祂白天在城市中宣講行奇蹟，夜間卻獨自在山上祈禱。祂教導宣道者不該為了喜愛祈禱而放棄服務，或為了過度的工作而忽視默觀的喜樂；但該從默觀的寧靜中取得靈感，作為從事聖道服務時傳授給別人的內容⁶⁹。在基督身上，我們可以看到「混合生活」的完美榜樣。

額我略叮囑牧者必須把默觀與服務配合，理由是兩者相輔相成，彼此補足。首先，聖師把默觀比作宣講的泉源，宣道者須不斷從這泉源汲水，否則他的宣講很快便會變得乾涸。聖師又把默觀比作火焰，遠離了默觀的火，外在的服務工作便變成冰冷沒有生命的⁷⁰。在從事牧靈工作時的一個困難，是鑑別天主的旨意。聖經引述梅瑟在曠野的事例，每當他遇到困難時，便獨自進入會幕向天主求問，然後依照天主給予的指示，領導

他認為將默觀的果實與別人分享是勝於獨自欣賞默觀的喜樂。

「混合生活」(vita composita)一詞來自奧斯定，他在《天主之城》討論三種生活方式(De Civ. Dei 19.19; PL 41: 647)。

⁶⁸ Hom. in Ez. 2.5.19; Homilies, p. 348.

⁶⁹ Mor. in Job 6.37.56, 28.13.33; Opere, vol. 1/1, pp. 529~531, vol. 1/4, p. 57.

⁷⁰ Mor. in Job 30.2.8; Opere, vol. 1/4, pp. 161~163.

以色列民（出卅三 7~14）。聖師表示，人靈的牧者也必須在日間繁忙的事務當中，不時進入自己「內心的密室」（*secreta cordis*），在靜默中聆聽天主的聲音⁷¹。

額我略解釋厄則克耳先知在神視中看到「四活物來回走動，迅速有如閃電」的經文（則一 14）。聖師把活物的來回走動解作默觀與服務的交替；他指出牧者須由行動轉向默觀，又由默觀走向行動，兩者循環交替。聖師認為，默觀表示注意的集中及精神的提升，容易使人感到疲乏；因此，默觀的時間不能太長，待過了一些時候，便須返回行動，必須兩者不斷交替⁷²。

有關默觀與服務的配合，最重要的反思可見於額我略對《厄則克耳先知書》另一經文的注疏，先知看見聖殿四周的圍牆，有人用「測量的竿量了牆：寬一竿，高一竿」（則四+ 5）。聖師解釋這聖殿圍牆可以象徵教會或個別人靈，牆的寬度代表對近人的愛，高度代表對天主的認識；圍牆寬度與高度相等，這表示我們愛近人的寬度相當於認識天主的深度。我們越能伸展對近人的愛，便越能加深對天主的認識；反過來說，我們越認識天主也越能愛近人⁷³。聖師的用意，是把這反思應用於默觀與服務的關係，我們越是透過默觀加深對天主的知識，便越會感到熱衷於與別人分享的需要，使別人也能認識、愛慕天主。

額我略表示，那偉大的宣道者保祿便是懷有這種精神，他固然渴望脫離現世的生命，與基督結合；但為了信徒的好處，他卻甘願留在這塵世，以便繼續履行宣講和服務的工作（斐一

⁷¹ *Mor. in Job* 23.20.38; *Opere*, vol. I/3, pp. 317~319.

⁷² *Mor. in Job* 10.15.31; *Opere*, vol. I/2, pp. 163~165; *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, pp. 89~90.

⁷³ *Hom. in Ez.* 2.2.15; *Homilies*, pp. 291~292.

21~26)。對天主的渴慕以及導引別人歸向天主的熱衷，在保祿心中互相響應，顯示了默觀生活與服務生活配合的典範⁷⁴。

結 語

大額我略聖師被視為連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，這種承先啓後的作用，尤其可見於他採用的寓意釋經方法。在談論默觀的主題時，聖師以寓意方式，透過不同的聖經人物闡釋默觀的經驗和意義，如雅各伯、梅瑟、厄里亞、厄則克耳、瑪爾大和瑪利亞、瑪達肋納和保祿等。如本文所示，額我略有關默觀的言論，可視作寓意釋經的示範。

聖師的另一橋樑作用，是顯示默觀生活與服務生活的連繫，他對這兩種生活彼此的關係，作了深入的反思，聖師推崇以默觀與服務配合的混合生活，給予中世紀新興的使徒服務修會在靈修上的指示。日後，額我略的思想更被發展為「在行動中作默觀者」的理想。

無可置疑，默觀是額我略靈修思想的主題，他雖然不是系統地討論這課題，但他的著作卻包括了有關默觀的重要言論。聖師提出默觀必須的準備，包括悔改皈依、清心寡欲、超越圖像、返回內心等過程。聖師又詳細描述默觀的經驗及解釋默觀的性質，指出默觀表示以靈性的感官，或心靈的耳目，體驗天主的臨在；格外強調默觀包含認識與愛的融合，這是西方神秘主義的一大特色。聖師更以「火」的圖像，揭示對天主的「渴慕」是「默觀」的核心要素，兩者不可分離。因此，「默觀聖師」及「渴慕聖師」是額我略最恰當的稱號。

⁷⁴ *Hom. in Ez.* 2.3.10~11; *Homilies*, pp. 299~300.

正教會靈修（上）

盧德¹

本文作者由歷史沿革出發，首先肯定基督宗教靈修傳統乃建基於同一根源上。即使有政治、地理、種族、文化、語言、地方風俗習慣等差異，東方教會的基督徒仍然逐漸發展、並保留他們獨特的靈修傳統與特色。作者進而為這一體多元化的靈修特色，整理出六大重點。然後深入兩大靈修典範—耶穌禱文與聖像敬禮，提供具體的屬靈操練方法。限於篇幅，聖像靈修將於下期繼續刊載。

一、歷史傳統沿革

正教會約於第二、三世紀起，由於政治與地域上的遙遙相距（如東西羅馬帝國造成東西方教會在管理上的分野），加上種族、文化、語言、地方風俗習慣等各種因素的差異，使得散布於敘利亞、北非，乃至東歐等國及地中海沿岸地區的基督徒，逐漸發展出他們獨特的靈修傳統，有別於以羅馬為中心的天主（西方）教會。縱使緣起自第三世紀的曠野教父（或稱沙漠教父）²，並無東西之分；而後繼隱修傳統的建立，乃至教父們的靈修思想（如

¹ 盧德，本名楊素娥，輔仁大學宗教學碩士、輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，現任輔大神學院專任研究員。

² 參：黃克鏞，〈東方隱修傳統：曠野靈修〉《神學論集》154期（2007冬），557~591頁。

以亞歷山大學派為首的希臘教父³，以及拉丁教會的集大成者聖奧斯定⁴等），實則基督宗教的靈修傳統乃建基於同一根源上的。

至第四、五世紀時，不僅時值教父建立各項教會傳統的興盛期，在東方如敘利亞以至土耳其一帶，隱修生活蔚為風氣。除了聖安當（St. Anthony，歿於 356）開啓先鋒的獨修生活外，聖帕哥默（St. Pachomios，歿於 346 年）建立了團體共修的修會生活與制度⁵。到了聖巴西略（St. Basil）在小亞細亞建立卡帕多細亞隱院（Cappadocia）時，隱修生活可謂達其繁盛時期。此外，古敘利

³ 參：黃克鏞，〈希臘教父靈修思想：亞歷山大學派〉《神學論集》155 期（2008 春），112~138 頁。

⁴ 參：盧德，〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉《神學論集》139 期（2004 春），97~124 頁。

⁵ 他開始組織一些規例、制度，如服從長上、嚴格的紀律，初期即有數百名隱士共修於一個修院中，但修院的數字不斷增加，到了 400 年時，已有 5000 多名隱士。在聖熱羅尼莫的譯文與著作中，可看出當時的隱修規範中，已包含固定的祈禱齋戒、勞動和研讀聖書等。聖帕哥默死後，赫爾西愛（Horsiési）繼任總長地位，他在其著《隱修論》共計 56 章中，指出帕哥默院士應守的規則，尤其強調神貧、輕視財產的重要性。這一制度後來在埃及各地設了分院，包括帕哥默隱院附近的 Atrépe，斯努第在此建立了著名的 Couvent Blanc（白修院），部分修改了原來的隱修規範，但其祈禱更長、飲食更淡泊、紀律更嚴苛、且犯錯者應受體罰。不過，共修生活傳到別處，其規範制度也隨之而變。聖巴西略（St. Basil）所領導位於小亞細亞的卡帕多細亞隱院、聖奧斯定（St. Augustine）所領導的拉丁非洲隱院、以及陸續也創立了的女隱修院等，或採獨修生活、或採共修生活，但都多少受了最初這些隱修祖師的影響。參：盧德，〈阿陀斯山正教修會歷史素描〉《神學論集》146 期（2005 冬），600~622 頁。

亞首都安提阿（Antioch）⁶、美索不達米亞（Mesopotamia）、巴勒斯坦（Palestine）等地，隱修生活都有蓬勃的發展。

這時期一個關鍵性的歷史事件，即君士坦丁大帝將王室居所，於 330 年由羅馬遷至君士坦丁堡（現今土耳其），新首都位於希臘古城拜占庭。中世紀拜占庭的基督宗教帝國儼然形成。自此，正教文明結合拜占庭文化，展現在宗教、藝術、禮儀和祈禱上，開花結實累累。而這些東方教會的信徒，也在君士坦丁堡慢慢形成另一個政治和宗教中心，統稱拜占庭教會⁷。

拜占庭帝國時期的正教文化發展蓬勃，代表人物不勝枚舉，其中尤以聖額我略·巴拉馬（St. Gregory Palamas, 1296~1359）最負盛名。他是十四世紀拜占庭帝國結束前夕的人物，著有《三位一體》（*Triads*），最大的貢獻是把正教千年來零零碎碎的靈修發展作統整，堪稱東方教會的多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas），是正教靈修史上一個重要的里程碑。其中他討論的重點之一，是寂靜主義（Hesychasm），描述一個人與神合一的狀態，是進入一個完全寧靜、無念、無思想、無語言的境界。而為達此境界，重複誦禱〈耶穌禱文〉可將屬靈生命提升和轉化，神人於此合一。

第七、八世紀時，歐洲普遍受到伊斯蘭世界的入侵，羅馬陷落，阿拉伯人的統治，使西方教會進入中世紀的黑暗期。而這段期間，以君士坦丁堡為中心的東方教會由於未受外族入侵的影響，持續發展，成為蓬勃的教會，並保留了很豐富的傳統。

⁶ Antioch 或譯安提約基亞，現今地理位置在土耳其南部的一城市。

⁷ 參：亞里斯迪黎思·巴巴拉啓斯博士著，《教會歷史》（台北：台灣基督正教會，2005），8 頁。

尤其隱院的修道制度，在此時期穩定發展，強力地見證並保留了教會修道的神恩性與末世性幅度。當然，東西方教會也逐漸因著雙邊各自的發展，成了兩條平行線。雖然時至 1054 年，東西方教會才正式分裂，但在歷史平面上，其實早有數百年之久的分離了。

東方教會直至十四世紀中東穆罕默德的伊斯蘭教勢力興起，才對它構成威脅。十五世紀，伊斯蘭教的入侵及君士坦丁堡的陷落，拜占庭帝國結束，正教會隨著政治勢力的轉移，也將其傳統及信仰散布到伊斯蘭教勢力以外的地方，包括：北至俄羅斯，西至東歐和羅馬尼亞，南至希臘的島嶼。也因此，正教從第十五世紀開始，逐漸變成俄羅斯正教或希臘正教。

正教會豐富的靈修傳統，從曠野沙漠教父、密契主義與靈修、拜占庭教會文化傳統，到希臘與俄羅斯正教會的靈修學傳統⁸，存在著一體多元化的靈修特色。這些獨特的靈修典範（如聖像敬禮⁹）和屬靈操練方法（如寂靜靈修與耶穌禱文），直到今天都是普世基督徒源源不絕的寶藏。以下便針對這些靈修特色，作一些重點式的整理。

⁸ 正教思想由土耳其傳到希臘和俄國，結合了俄國本來具有的深度靈修傳統，討論到如何由思考的禱告進入到心的禱告，其中《俄羅斯朝聖者之旅》（*The Way of A Pilgrim*, 1865，中譯本已由光啓文化事業出版），在十九世紀出版時震撼整個俄國，內容談及一個沒有學識的平信徒如何學習用〈耶穌禱文〉操練至極高的境界，吸引大家對〈耶穌禱文〉的興趣，這本書很快便傳遍整個俄國，二十世紀時，這本書被翻譯成十多種文字，具體地將〈耶穌禱文〉流傳到世界各地。

⁹ 雖然 787 年第七次大公會議，曾歷經消除聖像之爭，843 年 3 月 11 日以「正教的慶禮」再度恢復紀念聖像敬禮，直到今日。

二、正教靈修特色與重點

天主是完全不可測、不可描述、極高超而又充滿智慧的，但祂不斷吸引我們去了解祂、發現祂，當我們越發現祂，才發覺我們的認識並非完全，也無法充分表達，於是我們會渴望再爬高一些。然而，發現越多，越覺用盡所有的語言、方法和概念，卻只能以一句「盡在不言中」的關係，來說明「天人合一」的神人交往及「天主化」(theosis)旅程。

(一) 生命終極目的：天主化－天人合一¹⁰

正教的人學，強調存在論上的意義，而不是外在的、感官的、物質性的生命。人受造而存在的目標，便是為了成為天主而受造的；換言之，生命的終極目的，便是「天主化」(theosis)，或以中國人的話來說，即「天人合一」，與天主徹底結合。而靈修，便是蒙召踏上這段與主合一的生命旅程。

教父們曾言：耶穌基督「道成肉身」，是為助人「肉身成道」。雖然原祖犯了罪，遠離了天主的愛，世人也因而承襲了墮落的本質，過於自我中心，因著任性與自我掌權的習慣，導致靈性上的死亡，而遠離天主所預定的計畫。然而，透過悔改及聖事，當我們謙卑地認出生命的目的不在自己，而在天主時，我們就能踏上此道，接受天主引領我們走上「天人合一」之路。而這聖化的恩寵，只給予那些領受天主、達到某種狀態並且有資格接納此境的人。大部分的人，一旦察覺自己不在「天主化」的旅程中，內心就會感到空虛，諸事不對勁。即使我們利用各

¹⁰ Archimandrite George 著，《生命終極目的：天人合一》(台北：台灣基督正教會，2006)，15 頁。

種活動來麻痺自己，卻仍覺貧困、渺小、有限，因窒礙而徘徊在遠離真實生命的歧途上，生命被侷限在幻想與謬思當中。

靈性生活的最初階段，就是要淨化內心的情慾。在此階段中，聖神在我們內作用，淨化內心的情慾，以光照亮我們，並且賜予我們「天人合一」的體驗。淨化情慾和受光照的過程，憑藉的是初學教理者自身的努力，也仰賴靈性導師的幫助，靈性導師的任務是要打開初學教理者的眼睛，並且幫助他為洗禮做準備。當然，靈性導師也必須是一位已經「親見非受造之光」的人，唯有如此，他才有資格指導別人進入此境界，並且引導他們走向受洗的目標。受洗者的心靈接受了水和聖神的洗禮之後，心中會燃起光明。當靈修導師認可他已達到「認證非受造之光」的境界時，就接著進行「敷聖油聖事」領受聖神降臨。換言之，走向「天人合一」之境的聖化恩寵，與見到「非受造神光」的恩寵，是同一恩寵的兩面。

具體而言，這「天主化」的旅程，是循序漸進的，它和見到「非受造神光」的恩寵，可大致分為三階段¹¹：

1. 最初的階段名為「ellampsis」，即內在出現一閃一閃不太穩定的光。此狀態通常只能維持一秒鐘至數分鐘，換句話說，是十分短暫的時間。
2. 第二個階段「theumens」，我們會親見「非受造之光」，這也是達到「天人合一」的境界了。
3. 第三個階段，也是最完美的階段，就是能夠見到持續而穩定的「非受造之光」。這樣的體驗，也是對天主的「天人

¹¹ John Romanides 神父（神學院院長、大學教授）著，〈天人合一的體驗〉，收錄於台灣基督正教會網站<http://orthodox.com.tw>。

合一境界」(聖化之能)的體驗。

(二) 道成肉身的靈修¹²

靈修，是在聖神內的生活，並與教會的生活融為一體。人類在靈修傳統中，一步步追尋、邁向救贖。為此，正教靈修一方面傳承和延續歷代宗徒與聖人們的芳蹤，是一種永續的、獨特的生活方式；另一方面，它所牽涉的卻是世俗的領域，與現實生活息息相關，是隨天主的「道成肉身」進入人類歷史的塵寰中。

天主子，不只為了改善人類社會的現狀而取得肉身，也為了革新和轉化全人類，創造一個兼具神性與人性的「新世界」。根據正教會教父們的說法，天主成為「神—人」兩性一位的耶穌基督，是為了使人類也擁有「兼具神人兩性」的生活。

苦修是正教的傳統，目的是要延續基督體內的新生活。在我們的世界裡，這種新生活所指的，是實現一種老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼的博愛世界。這樣的理想，在各個時代的教父與聖人身上實現了。教父們精確詮釋正教信仰，是正教生活的有力見證人。正教傳統與教父們的體驗是彼此相容的，它不是照本宣科的機械式傳授，而是因應不同時代(文明、文化、政治和社會)背景而生的「道成肉身」的真理。

正因如此，正教信徒對真理、正義、和平、平等、博愛...等，不是空談為道德議題，而是耶穌基督的存在方式，也是教父、先知和各時代中的修道人的生活方式。為了實現這樣的生

¹² 參：<http://www.vic.com/~tscon/romanity/mir/me03en.htm>，由 Fr. George D. Metallinos Ph.d 所撰。

活方式，我們刻苦修行，然而，自身的心力不是我們最堅強的依靠，我們應該要依賴天主的無限權能。

因此，正教的靈修不是想像中的、自我中心的靈性活動或宗教崇拜。它是世俗世界裡的神聖生活，我們可以親身參與；然而，這樣的理想，無法由人類獨立達成，必須憑藉天主之力。

（三）徹底的自我奉獻：禁欲、克己、隱退、苦修

爲了努力參與天主教成肉身的生活，正教靈修接受一項真正的挑戰，一種革命性的修煉，即基督徒的「禁欲、苦修」。這種革命性的生活方式，是爲了對抗死亡本質，透過基督的復活，將自己「注入」基督的生命中。

因著天主的恩寵，我們從死亡與墮落中得到救贖，這是非受造的天主賜予受造物的天賦。不是我們的成就，也不是我們的本性使然，而是我們擺脫了物質的奴役、斷絕死亡與墮落之因，而得到的贈禮。然而，要獲得這天國與復活的贈禮，是必須付代價的。如同基督革命性的教導：

「你們不要以爲我來，是爲把平安帶到地上；我來不是爲帶平安，而是帶刀劍...」（瑪+34）

「天國是以猛力奪取的，以猛力奪取的人，就攫取了它...」（瑪十一12）

「我來是爲把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」（路十二49）

外在束縛的起因，源於內在的束縛。換言之，我們的痛苦掙扎，乃因「我們的舊人」，亦即罪惡的本性。罪，表現於人際關係中的自私態度。在罪當中，我們以自己的慾望和需求來看待、掌控一切，過著致死的生活。想想看，人類對世界一切

受造物及對其他人的剝削、對環境的污染，甚至製造核武以便保全強國自身的地位，這些作為不正是如此嗎？

「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架來跟隨我，因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我的緣故，喪失自己的性命，必要獲得性命。」

（瑪十六 24）

「我們的舊人已與祂同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸。」（羅六 6）

忠於基督的人，為打擊自我中心的本性，自願節制肉體的慾望，以得到真正的自由。從世俗的洪流中隱退，學習如何去愛世界，追求與世界合一的境界，並且在每一個受造物身上，察覺天主創造力的印記，把世界當作不斷進行的聖祭禮儀，與天主緊緊相繫。透過磨難與考驗等苦行，達到天人合一的境界，使生命成為拋開小我的大愛。

這種革命性與解放性的靈修特質，無可避免會經歷「極大的痛苦」，而正教會以超越生命意義的生活方式—徹底自我奉獻的隱修方式，將愛傳遞給所有人，透過禁欲的苦修，親身體驗愛的連結—作為「意識的磨練」，這就是為什麼，正教與禁欲主義相連。為了要加入這愛的聯繫，正教信徒皆要猛力奪取、精進苦修、抗拒「罪的形成」的習慣。

（四）心：天人相遇之所

整個人類和宇宙的歷史，是「非受造者—天主」與「受造者—人類」的相遇、交往歷程，也就是救恩史的發展。一般人可能難以理解，因為對於非受造者的「領悟」，不是透過邏輯上的思考，而必須先有「非受造者—天主」安住心中。換言之，

必須先具備「心」這個媒介。心，不只是身體的血液循環，或連結腦與神經系統的功能，在正教靈修中，更是自我意識的中心、全人的中心；更重要的，「心」是天人相遇、與天主合一之所。

靈魂從心中獲得力量，這靈魂的力量又稱為「心性」。而由心性所作的不斷祈禱（帖前五 17），則被稱為「心禱」（下詳）。心禱使心性充滿活力。但只有心內清明，並接收到聖神的恩寵，「心禱」才能發揮作用而達到「不斷禱告」之境。

這種非邏輯的理智能力，就是「心」的作用；而它的怠惰便是人類墮落的本質。心智力量的停止運作或運作不力，還會造成一種混淆，即是將心智力量，與腦和身體混淆不清，以致整個人的注意力都侷限在身體上，使人受困於壓力、環境和唯物主義中。如此，人類所敬拜的對象，就不再是「造物主」而是「受造物」，人類會將自己神化，奉自己為偶像，從而也導致了人類的自我中心與反社會態度。這無疑是人類為了自身的安全與幸福，而加諸於天主或其他同伴身上的剝削與利用。

除非治癒此心病，人類才可能重返真實的生命與人際關係，以清靜心接收聖神的啟發，也才能轉化以自我為中心的小愛，成為來自天主無私、無我的大愛。沒有天主的啟示，我們的愛就無法超脫自私的態度，而停留在不完美和虛偽的狀態中。

（五）人類生命的療癒：神人關係的恢復

正教神學的術語中，將「內心理智能力的重新運作」稱為「人類生命的療癒」，這是教會主要的工作，是教會存在於歷史當中的意義。我們透過基督，恢復心與「神人一體」的連結。這裡，神人關係的恢復、人類生命的療癒，並不是未來或死後

生命才發生，而是在歷史當中進行。虔誠的人，藉由天主在體內的作用，成爲「天主的宮殿」，在塵世中找到永恆，不但創造歷史，也超前歷史而活。他成爲天國裡的人，就像是聖人一樣。

根據正教信仰的教導，聖人才是真正的人類，能創造一種博愛而又充滿正義的合一。正教傳統的終極目標，並不是充滿私心的個人榮譽，而是與所有人一起修復真實的關係，真正結合爲一體。敘利亞的聖依撒格（St. Isaac the Syrian）曾說，當聖人們完美地與天主合一，以博愛之泉湧向每一個人，就是達到完美的境界。沒有單獨存在的正教信徒，也沒有單獨存在的救贖。救贖，沒有例外，就是實現一個大同的社會。

爲此，正教會不同於世俗組織。世俗組織的目標，是去創造一個世俗價值的社會；正教信徒則希望透過刻苦修行，而實現「聖三一體」所啓示的社會，這樣的社會也就是基督的身體，「不再分猶太人或希臘人、奴隸或自由人、男人或女人，因爲你們眾人在基督耶穌內已成了一個」（迦三 28）。透過啓示，人類成爲真實的、富有靈性的「聖神的宮殿」。

（六）修道生活

正教修道院的生活，是修道人將生命完全投入天主的恩寵中，相互扶持，以愛相繫。在那裡，沒有「個人財產」和「共有財產」之分，每個人皆依自己的能力來付出，依自己的需求來取用。因此，一切剝削與猜忌都不復存在，因爲利益不是目標，相互支持與互惠才是重點。即使在此共修生活中，仍然包容了許多人際上的不完美。

當代西方世界的俗化生活，反映出我們正漸漸遠離正統信

仰、文化與社會結構。然而，正教文化的目標，不是個人的幸福，而是要同甘共苦、團結一致。正教歷史中的生活型態（如：村莊式的社區），深深地影響了修道院內天人合一的生活，那是正教會最純粹的典範。正教始於人類心靈深處，重建了人類心目中的天主形象，使人類活出如同「聖三一體」的存在模式。因此，一個只重個人私利的人，絕對無法被基督聖化。

此外，正教信徒所關切的事物，並不侷限於時間，而是以永恆為目標。聖保祿宗徒曾言：「如果我們在今生只寄望於基督，我們就是眾人中最可憐的了」（格前十五 19）。成為一個專行慈善事業的宗教團體，或是一個專門爭取世界和平與國際和睦的人文組織，並不是正教會的目標。正教會真正的目標，是成為基督的身體，也就是天主救贖的試驗所，以治療人類病態的存在。因為「人類生命的療癒」是達到「天人合一」的先決條件。

基督是我們的中心，這是永恆不變的。無論時代如何變化，基督是絕對的中心。在世代更迭中，祂來到我們體內，挽救了人類的合一。祂非受造的行動，在平行（當代）與垂直（歷史）的面向上，將虔誠的人結合在一起，使他們達到天人合一的完美境界。這樣的成就，並非透過生活上的道德規範來達成，而要歸功於天主來到我們每一個人的心中。至於如何讓寓居於我心深處的天主，成為聖化我們生命的活力，以下便介紹正教傳統所教導、傳承給我們的兩種核心靈修操練方法。

三、耶穌禱文：核心的靈修操練

耶穌禱文，也稱為「心禱」（the prayer of the heart），只有短短的一句話：「主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我」。乍看之下，

毫不起眼，卻以無法參透的奧秘，將所有基督信仰的精神、靈修、神學，乃至對整體生命的深度和天人關係，成功地結合為一。用中國人的話來說，是引領我們達至「天人合一」之最高境界的靈修之道，是一段邁向「天主教化」(divinization、deified)、活天主生命之人(God-man)的途徑。



〔圖一〕耶穌禱文

(一) 耶穌禱文的緣起

這一默觀祈禱、也是實踐持續而不間斷的簡易祈禱方式，來自《路加福音》十八章的兩段記載：其一，有一名瞎子在耶穌經過耶里哥的時候，高喊「耶穌，達味之子，可憐我！(38)」其二，在一則法利塞人與稅吏在聖殿祈禱的比喻中，稅吏遠遠地站著，低頭捶胸說「天主，可憐我罪人！(13)」這兩個短句，共同表達了懺悔之心與對主耶穌的信賴，成為耶穌禱文的聖經根據。

不過，耶穌禱文雖出自福音書，但其祈禱方法卻是起源於埃及的曠野隱修傳統，後經西乃山而傳至希臘的阿陀斯聖山(Mt. Athos)小半島上。到了中世紀，在這個隱修院所林立的小半島上，把耶穌禱文的靈修祈禱方法發揚光大，可謂達到了黃金時代。而後，這禱文又傳至東歐其他國家，成了基督信仰東方教會最重要的靈修操練，並相繼出現了許多結合其信仰生活、信理神學、靈修傳統、生活實踐……等整合反省的有關著作。《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》¹³，便是這樣一本既有

¹³ 見：盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》，台

廣度、又有深度的經典之作。

此書的作者 Hierotheos Vlachos 主教，以一名朝聖信徒的身分，回憶起他在踏入阿陀斯聖山的靈修旅程中，如何地口誦耶穌禱文、心懷耶穌禱文，懷抱著一顆單純的決心，攀登自己的大博爾山¹⁴，讓天主的氛圍與神光徹底地籠罩。而他所造訪的靈修導師，「有如熾烈火焰般」的祈禱與諄諄教誨，無不令人震撼。

他娓娓地道出了聖山在靜默中的無所不言；也細述了他內心世界的掙扎與痛悔，從而得到了內在深度的懺悔之情、平安喜樂、靈感啓發，以及神光的照耀。靈修導師針對耶穌禱文的教導，啓蒙了他「原本破碎片段的人，得以全人地整合起來」。最後，縱然不捨，但再度返回塵世時，靈能已全然為天主聖三所充滿，「我的心思意念不再作用，理智也停止了。只有我的心在燃燒著，翩翩起舞」¹⁵……

聖山的靜默之言、朝聖者的虛心領教、靈修導師的智慧德能，無不令人銘感肺腑、動心不已。修道人的超脫、信德、望德和愛德，叫人既稱羨卻又望塵莫及。然而這樣的修道生活，卻實際上仍在距離我們不遠之處上演著，並且以其天國的見證人，不斷地向世人發出召喚……

北：上智，2003年11月初版。

¹⁴ 即：Mount Tabor，自古以來的教父相信此山即是耶穌顯聖容之處（瑪十七 1~13；谷九 2~14；路九 28~36）；亦有人相信耶穌復活後指定宗徒們要去的那座加里肋亞山即是此山（瑪廿八 16；格前十五 6）。參《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，1988年9月三版），61號。

¹⁵ 見該書 166頁。

(二) 耶穌禱文的意義與重要特質

在《聖山沙漠之夜》中，隱修導師對耶穌禱文有如下教導：

第一，耶穌禱文強烈地表達我們所信仰的天主，是一位創造這世界、管理這世界、愛護這世界的天主。祂樂於施恩。而救恩與靈性生命的獲得無他，便是「生活在天主內」，並且「唯在天主內」。

第二，誦唸耶穌禱文，並非尋求將自己提升至「絕對的寂滅」，朝見一位無位格的天主。我們的祈禱，乃是將焦點集中在位格的天主——亦天主、亦人的耶穌身上。天主聖言，包括了一切人性和完美天主性都在祂的血肉之軀中¹⁶。因此，正教修道制度的人學和救恩論，都因著愛基督、遵守祂的誠命，我們便與整個聖三結合為一。

第三，透過不停地祈禱，我們便不會走到驕傲的地步。因著〈耶穌禱文〉而處於謙卑的蒙福狀態。驕傲的人，其實是最愚昧的人。

第四，救恩不是一個抽象的觀念，而是與天主——即以我主耶穌基督的位格所顯示出的天主聖三一——的結合。不過，這種結合並不抹殺人的因素。我們並不會被同化，因為我們也有自己的位格。

第五，隨著祈禱逐漸地發展，我們也越來越能夠分辨對錯；瞭解魔鬼的動向，以及基督的德能；也越來越能夠分別善惡，以及受造與非受造的分野。

第六，耶穌禱文幫助我們潔淨靈魂及因情慾而腐壞的身

¹⁶ 參閱《哥羅森書》二章9節：「在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性，你們也是在他內得到豐滿。」

體，而變化氣質，即改變靈魂的易感性與動力，轉向天主、與天主結合，進入無慾、超脫（dispassion）的生命狀態。

第七，救贖意味著是全人的拯救（包括靈魂與身體）。我們並非嚮往達至一個對生命完全無慾的境界，好讓苦難永遠停止；相反的，實踐耶穌禱文，正因我們渴望生命、渴望永遠與天主生活在一起。

第八，我們不停地為眾人祈禱，成為全世界的懇求者。唯當我們與其他人共融、結合時，救贖一與基督合而為一才真正臨及我們。我們不能靠自己得救，喜樂亦然，若無其他人的參與，那不是真喜樂。

第九，對於身心協調的技巧，以及身體各種不同的姿勢，我們並不賦予過高的重要性，這些技巧和姿勢只是協助我們集中心神。

《東正信徒朝聖記》提到他整個人被禱告的心境籠罩著，有一種完全舒服平靜的感覺，這種平靜的感覺不是來自自己，卻已然成為一種生活方式。在其中，作者經歷到主耶穌和他再無任何距離，他無需呼求耶穌到來，因為耶穌已經與他同在，直接在他的生命中彰顯祂的榮光。當我們呼求「求祢垂憐」時，其實耶穌的榮光就直接充滿我們，不靠任何理性或身體的媒介。這祈禱由主動變成被動，開始時，是「我」向耶穌禱告，而後則是耶穌自己在我生命裡面禱告。到了這個地步，就已成了「不住禱告」的屬靈生命了。

（三）「守意於心」的四個要素

耶穌禱文之所以稱為「心禱」，已可見出其主要的目標與效果，在於「守意於心」。上述已提及，「心」是全人的中心、是

自我意識的核心，更是天人相遇、與天主合一之所。它不單是一個人的情感、思想、意志、願望、情緒……等的綜合體；回歸聖經傳統，它更是代表一個人最內在深處的部分，具有超越的能力，能對真善美聖有無盡的渴求；最重要的是，「心」是天主的聖殿或至聖所，在這聖所裡，人能與天主交談、會晤、結合為一……。因此，祈禱時必須停止忙碌的思考（即使人運用理智思考有關天主的事，充其量是增加人對天主一點淺薄的認識，卻無法體驗天主，進而與之合一），進入內心的聖殿，在靜默中專注並體驗天主的臨在。進而，靈魂能從心中獲得力量，不靠邏輯的理性運作，而是內在清明的、接收並服膺於聖神的引導。

耶穌禱文由於具有四個簡單的要素：重複誦念短句、具有懺悔之心、導向單純祈禱、呼求耶穌聖名¹⁷，著實是最能助人達至「守意於心」的境界。東方教父在沙漠曠野中隱修的主要特色之一，便是實踐不斷的「默觀」祈禱：他們誦讀聖經，把經文背誦下來，然後在日常生活與工作中，心口合一地，一邊默想、一邊祈禱、一邊工作。事實上，「上主，求您垂憐」可謂是當時最為被普遍採用的短句。而耶穌禱文充分表達出我們貧乏、可憐、軟弱與罪孽的處境，更將我們唯一的依靠，全心仰望於耶穌基督，早已成了曠野隱修傳統中，培養習慣性祈禱與懺悔心情的最重要禱文之一。

東方教父「默觀」祈禱的另一重要特色，是排除任何思想、圖像和概念，達至一種「無念的境界」的單純祈禱。因為天主無形無像，是絕對的、單純的，任何會妨礙或干擾我們與這位

¹⁷ 參：黃克鏞，《心靈流溢—禮儀以外的祈禱》（香港：香港教區禮儀委員會，2000年12月二版），43-50頁。

單純的天主的結合的，都應避免，不只是有危害的思想，也包括聖善的思想。耶穌禱文不斷重複短句的祈禱方式，便是我們避免思考、導向單純祈禱的有效方法。

最後，也是最重要的，是「呼求耶穌聖名」。雖然這是「有言」的祈禱，但由於它的簡短，故而能帶領誦念的人透過言語，進入天主的靜默中，使自己不致轉向圖像或概念，而達至無念的境界。而且，呼喊「主耶穌」的聖名，本身就是一種真正的耶穌禱文；也唯有在聖神的感動下才能做這樣的祈禱¹⁸；加上「天主子」的稱號，更揭示了天父的臨在與慈愛了。至此，天主聖三的寓居於耶穌禱文中，充分顯示了「天主是愛，祂必垂憐」的聖三靈修幅度。

（四）聖三的幅度與「天主化」之路¹⁹

耶穌禱文的要旨既然在於「守意於心」，把思維引到心中，以一念代萬念，終至於無念。透過心禱與聖神無可言喻的嘆息，在我們內心不斷迴盪，掀起我們對於耶穌的渴慕，並催使我們邁向「天主化」之路——在聖子內回歸天父。

耶穌禱文的特色，是與天主聖三的共融。當我們呼求耶穌聖名時，不只耶穌聽到了，祂具體的臨在、與我們相交；而我們呼叫「天主之子」，已顯明祂是天主聖父所生；這一切，都為聖神的默感。最後，我們表明自己謙卑的皈依：「求祢垂憐我」是承認自己的罪與不配。在這裡，有認罪，有謙卑，有仰

¹⁸ 見格前十二 3：「除非受聖神的感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的。」

¹⁹ 盧德，〈邁向「天主化」之路：參與耶穌禱文奧秘〉《神學論集》142期（2004冬），618~623頁。

望，有高舉天主，也有耶穌聖名。這是蒙受恩寵與天主聖三的共融的最佳、也最全面的靈修操練。

「禱文『主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我』，包含了兩個基本的要點：在教義方面—承認耶穌基督的天主性；以及在祈禱方面—呼求我們的救恩。換句話說，這是在基督裡的信仰宣告，等於也同時宣告了我們知道我們無法靠著自己的能力而得救。這已說明了一切，而且基督徒全部的努力便是基於這兩個重點：在基督裡的信仰；並覺悟自己的罪孽深重。因此，〈耶穌禱文〉以簡短的幾個字，道盡了信德的最大努力，並總結了我們正教教會所有的信理教導。²⁰」

為達「天主化」的目標，正教會格外冀望實行者能隨時隨地、持續不斷、專心地誦念此禱文。而且這一靈修之道，亦與中國靈修的調身、調息、調心相配合。調身，指適當的身體姿勢、全人的參與；調息，乃配合呼吸地誦念，在吸氣時念「主耶穌」、呼氣時念「垂憐我」；調心，即集中心神、守意於心，以全心歸向上主。如此，耶穌禱文亦幫助我們達至全人一身心靈一的整合。

（五）身心靈的操練

溫偉耀教授曾指禱告包含五重境界：1.口禱（oral prayer）；2.思維祈禱（prayer of mind）；3.心智祈禱（mind-in-heart prayer）；4.心禱（prayer of heart）；5.以直觀不住的祈禱（unceasing contemplative

²⁰ 盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談耶穌禱文》，31頁。

prayer)²¹。這五重祈禱境界，由外而內，愈來愈少依賴大腦的思考，而趨向於心；也愈來愈無法用言語表達出來，而進入完全超理性的範疇，直到整個人的生命達到直觀境界，祈禱已不是時間或空間中的事，而是他整個的生命態度。

耶穌禱文，雖只有短短一句話：「主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我」（Lord Jesus Christ, the Son Of God, Have mercy on me）。但千萬別小看這麼一句看似不起眼的禱文，它流傳千年以上的歷史，能迸發出浩瀚的威力，將我們片段的人格，重新整合在天主之內。正因為它把理智帶到心中，這「守意於心」、「以一念代萬念，終至於無念」²²的禱文，便包含了上述五重祈禱境界：

1. 口禱：即大聲唸誦耶穌禱文。不斷重複「主耶穌基督，天主的兒子，求祢垂憐我，這個罪人」。按《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》²³一書，這樣口禱的操練，靈修導師開始時要求信徒每天唸三千次；一星期後，便要唸六千次；再過一星期，增加至唸一萬二千次。幾乎每天清早起來便開始唸誦，直到晚上。起初唸的時候，可能不甚明白自己所唸為何，但慢慢進入第二個境界，便愈來愈清楚。
2. 在第二個境界的思維祈禱中，一邊唸便一邊明白所唸的字眼。包括「主耶穌基督」是誰？「天主的兒子」何意？為何請「求祢垂憐我」？我又是一個何等的罪人？對整個禱

²¹ 溫偉耀，《追求屬靈的得與失：評基督宗教四大靈修傳統的優點與危機》，香港：基督教卓越使團，1998。中譯文筆者稍作變動。

²² 參：黃克鏞，前引書，39~65頁。

²³ *The Way of Pilgrim and the Pilgrim Continues His Way*。著者不詳，中譯本見：劉鴻蔭、李偉平譯，台北：光啓文化事業，2005。

文意義和內容的了解，就是用思考的禱告。

3. 到第三個階段的心智祈禱，不單是理性上知道，而且慢慢有相應的感受出現。尤其是強烈的謙卑感。
4. 第四階段的心禱，不再需要有理智，對神的讚歎、呼求、自己的謙卑、認罪等經歷，已經完全充滿了整個人。於是，他整個人都被祈禱帶動，無論生活與工作，都在祈禱中。這就是不住禱告。
5. 最後，以直觀不住的祈禱。因為心佔據了整個人，理性退隱，在純直觀的心境下，整個生命就是向神呼求的生命。這是「耶穌禱文」最高的境界，整個人的生命全然被扭轉。為配合中國人調身、調心、調氣的全人靈修觀點，初練習時，可以透過呼吸的節奏在腦中誦唸耶穌禱文。如下：

- 吸氣：「主耶穌基督」
- 呼氣：「天主之子」
- 吸氣：「求祢垂憐」
- 呼氣：「我這罪人」

操練之初，會發覺呼吸與禱文配合得並不理想，呼吸可能反而不順，但只要多加練習，慢慢地，它會成為呼吸的一部分。並且，這種重複的單一禱文，能幫助我們由習慣用腦，轉為用心去體驗，而禱文也將由意識打入潛意識中。換言之，它不僅具有神學的意義，也結合了身心靈的作用。

本文下期預告

- 四、聖像的靈修學：（一）聖像的意義；
- （二）用眼睛默想、以直觀意象進入右腦的靈修經歷；
- （三）寫作「聖像」的屬靈質素和預備；
- （四）靜觀「聖像」的靈修經歷；

結語

馬丁路德的靈修觀 (上)

普愛民¹

本文作者務實地把靈修培育分作「一般平信徒」、「屬靈菁英」及「神學教義」三個層面來談。按其分析，馬丁路德不但從中世紀晚期天主教靈修傳統的優良因素中，吸取到滋養；也因當時靈修觀的不良因素，作平信徒時在心靈上受到驚駭不安，在受屬靈菁英培育時導致絕望；最後，在神學教育的發展過程中，逐漸形成有「受人為教訓引導」特色的靈修觀。作者並指出路德的靈修觀有六大不可或缺的特徵。礙於篇幅限制，本期僅能刊載前三大特徵，敬請讀者期待下期完整刊出。

壹、導論

馬丁路德(Martin Luther, 1483~1546)是所有基督教歷史中最傑出的關鍵人物之一。現今的歷史家及神學家都一致認定，路德具有獨特的重要性及意義，一方面在於他對歷史的重大影響(宗教改革及隨後新教教會、神學、倫理、靈修、教育、宣教等的歷史發展)；另一方面在於對現代人仍引起很大的共鳴(對路德其人及其神學的興趣與研究，近年來不減反增，且跨越宗派的藩籬)。雖然路德研究其

¹ 本文作者：普愛民(Dr. Armin Buchholz)，德籍信義會牧師，德國漢堡大學神學博士，路德神學的專家。現任教於德國 Giessen School of Theology，並兼任新竹中華信義神學院路德神學研究所所長及教授。本文由中華信義神學院陳冠賢老師譯為中文，特此致謝。

範疇寬闊，發展蓬勃，但時至今日有關「路德靈修觀」之探討仍是寥寥可數²。並且這些寥寥可數的討論，仍常留給我們一些開放性問題，例如：「究竟什麼是靈修觀？」以及「路德的靈修觀到底包含了什麼？」學者們普遍同意，一般而言，靈修關注由聖靈所發動和塑造之靈性生活的實踐層面，多過於神學教義層面。然而，幾乎所有對於路德靈修觀之陳述，全都傾向於優先提及其神學的主要觀念，然後才嘗試由此論述對基督徒靈修生活之實踐意涵與結果。這種呈現路德靈修觀的模式，通常給人一種印象——路德的靈修觀不過就是一種源自於其神學的生活方式；或者，其神學就等同於他的靈修觀。但真是如此嗎？

至少，這一般用以呈現路德靈修觀之模式的確強有力地指出，就瞭解路德靈修觀而言，其神學乃是基本且不可或缺的。事實上，對路德而言，根本無法想像一個不被基督教神學所培育、引導與影響之基督教靈修觀，並且倘若要有健全的靈修觀，首先其神學根基必須是健全的。倘若路德並未針對中世紀靈修觀傳統之神學根基（即中世紀神學傳統）加以抗衡與改革的話，那絕不可能發生他對中世紀靈修觀之抗衡與改革。即便如此，筆者仍要主張存在一種明確的路德靈修觀，此種靈修觀既非等同於其神學，也不僅是藉此而產生的生活，倒不如說，是符合筆者在這邊關於靈修觀所要提出來的基本定義：

² 筆者特別推薦以下的書目：韋真爾（G. E. Veith, Jr.），《十字架的神髓：路德的靈命觀》（李廣生、蔡錦圖譯，香港：香港路德會文字部，2004年）。關於「信義宗的靈修觀」此主題，參見：Bengt Hoffman, "Lutheran Spirituality", in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, edited by Robin Maas and Gabriel O'Donnell (Nashville: Abingdon Press, 1990), 145-17.

基督教的靈修觀並不單描述（源自於神學的）實際之屬靈生活或基督徒經驗而已，更指向一種「屬靈生命」（即由聖靈所啓動與塑造的生命）的特定途徑或方式；而此途徑或方式是被個人或群體自覺接受的，為要在日常生活當中每天所學習、實踐、經歷與活出來。

因為路德的靈修觀與神學有其特定的歷史背景和處境，所以筆者首先將由「路德從晚期中世紀靈修觀的學生到改革者之發展」，提供一精簡扼要的歷史介紹；然後簡短論述如何認定、並嘗試具體探討「路德靈修觀之不可或缺的特徵」。

貳、路德自晚期中世紀靈修觀的學生到改革者之發展

路德的靈修觀乃是成長於晚期中世紀靈修觀的土壤中，倘若我們要瞭解和欣賞他對基督宗教靈修史之特殊貢獻的話，那麼對此一歷史背景則必須加以認識³。事實上，在成為知名的改革者之前，路德一開始是熱衷於學習與實踐晚期中世紀靈修觀。路德絕非因缺乏知識或經驗，而遺漏當時靈修觀所能貢獻的優點，才成為偉大的改革者的；相反地，他乃是在三個不同層面上全然熟稔當時的靈修觀：

1. 作為當時代的孩子，他與同代之人一樣，相當熟悉當時一般羅馬天主教會之靈修觀，一如在一般平信徒層面所顯露出來的；

³ 有關路德生平更詳細之歷史介紹，也包括關於其靈修生活之發展的部分，筆者推薦以下書目：羅倫培登（Roland Bainton），《這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記》（古樂人、楊中石譯，香港：道聲，1993年）；何禮魁，《馬丁路德傳》（戴懷仁、陳建勛譯，香港：道聲，2000年）。

2. 之後，路德成爲了修士和神父，亦即藉由參與在「屬靈階級」(spiritual estate)中，而進入被視爲**屬靈菁英的層面**；
3. 最後，路德也是一位學養豐富，並且接受優良哲學與神學訓練的人，通曉中世紀之神學傳統，包括釋經式、修道院式、經院神學式和神秘主義形式的。亦即對於主宰當時代之靈修觀的智識基礎，他也同樣有著深入的理解，而此層面也可稱之爲**神學教義的層面**。

以下筆者將更深入探究此三大層面，指出在路德自晚期中世紀靈修觀的學生到改革者之發展過程中，一些甚具關鍵重要性之議題。

一、一般平信徒層面：受令人驚駭之不安而激發的靈修觀

路德 1483 年生於薩克森 (Saxony) 的埃斯勒本 (Eisleben)。他的雙親，曾經務農，之後從事煤礦開採與交易，而他們也必須努力維持日常家計開銷。路德的雙親期望他們的孩子能夠躋身於較佳的社經地位，這勢必要藉由盡可能提供他們良好的教育，方能達成。因此，路德獲得了機會在三個不同地方就學，之後在 1501 年也獲准進入耳弗特大學 (University of Erfurt) 就讀。就讀大學期間，他先後於 1502 及 1505 年，順利獲得學士及碩士學位，對他的父親而言，這實在是最大的喜樂與滿足。此刻，廿二歲的路德乃依循雙親的期待，預備攻讀法律，並且他也即將成爲一位擁有光明前途、擁有良好地位與財富的律師。

然而，這一切卻事與願違！1505 年 7 月，路德獲得碩士學位之後六個月，他即將開始攻讀法律，在返回曼斯菲德探望雙親，徒步返回耳弗特的途中，他遭遇大雷雨。突然間，一道閃電襲擊而來，令他聲色悽惶地喊著說：「聖亞拿 (St. Anne)，救

我！我願意當修士！」這事成為路德生平中第一個戲劇性的轉捩點。不過，當時所喊出來的這些話，代表什麼意義？

首先，在天主教信徒中，馬利亞的母親聖亞拿被尊崇為聖人；而且聖亞拿也被視為在暴雨雷擊與驟死之危難時的幫助者。呼求並倚賴聖人（特別是那些被個人所選擇為守護者的），在當時的一般信徒與神職人員之靈修觀中，乃是最自然且不可或缺的部分。其次，路德所說之「我願意當修士」，其實就是所必須履行的宗教誓約，亦即自願接受屬靈義務：一方面是對獲得所祈求的善意的當然回應；另一方面也是在不履行誓約的情況下，甘冒受到最嚴厲懲罰之險。

此種在特定情況下的誓約，對路德時代的人而言相當正常，因為當時的人普遍活在一種對此生之後的命運不安與恐懼的心理狀態當中：人們對於迫近的未來，究竟是在地獄中永遠受折磨，或至少是在煉獄中受苦，普遍感到困惑。當然，這基本上無解的問題不一定隨時隨地在任何人身上都造成了相同程度的困擾。但大多數的人們，的確是因這沈重的壓迫而隨時隨地備受打擊，極其恐懼地懷疑死後命運如何，尤其每當想到上帝對所有罪人而言，乃是神聖、公義的審判官與施行刑罰者。因為這普遍的不確定性，在教會例行的告誡之下，所有人被強烈要求在兩個極端中擺動與掙扎：一方面，人有義務要「盡一己之所能」（*facere quod in se est*）地表現出「善功」（good works）；另一方面則是每個人可運用及倚賴不同之「恩典」的工具或中介，像是朝聖、聖徒遺物、贖罪券、認罪、彌撒、馬利亞和聖人等等。但這些「恩典」的提供途徑，都不打算傳遞任何關於人們最終得救之持續的確定性，而僅僅是暫時地紓解痛苦。人們因而被捲入屬靈安全感之長久掙扎中。然而，對一切嚴謹認

真擔憂靈修狀況，而不去逃避付出額外的代價的人，仍然有一個極為重要的選擇，就是立誓過修道生活，亦即被視為捨己、背負十架跟隨基督，以獲得屬天的完美狀態。

因此，他過去一切的計畫，一瞬間全都改變。在雷雨經驗之後數日，7月17日，路德抵達耳弗特，加入奧古斯丁修會（Augustinian monastery），藉以履行向聖亞拿所立之誓願。他的父親對他所做的決定，爆怒不已，但仍無法改變路德的決定。對他而言，從天而降的雷雨，和他所立的誓約，看來都是上帝自己的旨意，正是上帝從天而來的呼召。換言之，對路德而言，令人驚懼的雷雨「自然經驗」成了他的「屬靈經驗」；可以說，在面對死亡的瞬間，他正是面對上帝自己。並且他也完全清楚，他還沒預備好去面對全能創造主，以及對他生命的公義審判。倘若他在雷雨中喪命，其命運極可能就是下地獄，或者至少是到煉獄，接受令人畏懼但會結束的痛苦。因此，雖然路德的父親和朋友都極力勸阻，但他仍是嚴肅以對，並立刻開始預備自己一堅定決定進入所謂的「屬靈階級」，亦即加入修會，並且將自己全然奉獻，投入當時教會所推崇之出類拔萃的靈修路徑。

二、屬靈菁英層面：從不安到絕望的靈修觀

路德在選擇修道院時十分謹慎注意，尤其是否在各方面享有好的聲譽，與是否特別嚴格遵守修道誡律，因此他選擇加入奧古斯丁修會。當他加入時，首先被要求通過嚴峻的初學期，其間有著許多嚴格監督的階段和方式。

成爲一個奧古斯丁會的修士，是要致力於嚴格的靈修工夫，隨時嚴謹恪守修道生活。路德大部分的時間都用在崇拜、禱告和默想，無論是與其他修士一起，或是獨自一人。他被指

派一位督導者，能隨時針對其靈修進程加以指導、評估和鼓勵。路德熱切地遵循修道生活的規定，並且是以極其謹慎的態度進行。在極短的時間內，他已表現出被按立為神父所需具備的靈修，並在 1507 年 4 月接受按立。在這之後不久，自 1507 年夏天開始，路德被指派進入耳弗特大學修讀神學，一直到 1512 年他獲得博士學位為止。

根據這些，可以總結說，路德是個相當成功的修士。不少路德後期論及其修道生涯的敘述，以及那些熟識之人，也就是修道院中之其他修士的見證，也都肯定這印象。而當路德論及自己時也說道，倘如有修士盡力而達到目標的話，那麼非他莫屬了。不過，路德自己的虔誠和聖潔對他而言，卻逐漸變得相當不可靠。他企圖成為無罪的，卻反而認知到自己乃是徹底地罪孽深重。因此，他修道式菁英時期的靈修觀，因極其亢奮之經歷，與之獲得盼望之真實理由的期待，將他從不安帶領進入相反的狀況—徹底絕望。為何會如此，而這又如何發生呢？

就一般的看法而言，一旦路德藉按修道誓願正式成為修士後，他被視為就像剛領受洗禮、清白無辜的孩童般純潔，修道誓願已將他恢復成恩典原本的狀態。路德在這階段達到成為修士的目標—全然純潔。事實上，這個假想他個人全然淨化的意義是，現在他對於盼望得救有著穩固的理由，而這是他過去所極度欠缺的。然而，問題是生活必須不斷延續：這純潔的狀態會輕易地因為新的罪而失去，若是要維持並發展這已達成的狀態，唯有持續不斷地行更進深的善工。因此，整體修道生活相當重視兩個目的：累積善工（如禱告、禁食、舉行彌撒等）和脫離罪孽（首先是透過告解禮，但也可透過苦修活動和禁欲操練來致死肉體）。

以下我們將集中於路德修道生涯中，靈性危機的決定性議

題，也就是罪繼續存在的問題，以及他以全然誠實認真的態度一告解。對修道生活而言，包含痛悔(contrition)、認罪(confession，告明)、補贖(satisfaction)與宣赦(absolution，赦罪)等四部分的告解禮，乃是絕對不可少的。透過每天或經常性的告解，修士尋求盡快地除去、並潔淨自己的罪。修道主義嚴苛的生活型態以及諸多戒律，不僅是針對外在行為表現，也關注內在真誠的委身，與內心的純淨，而這些要求修士必須持續不斷嚴格地自我省察。結果，這造成告解對於他們的意義，和一般基督徒大不相同：與其說是針對特定罪行訊問悔罪者，倒不如說告解者尋求揭露內心邪惡的動機、情緒和思想。因為一切已知的罪都必須在告解中被承認，所以爲了要認罪，每項罪都必須完全被記得，而罪才能全然被免除。

罪獲得免除乃是依靠「完善痛悔」(perfect contrition，又稱「上等痛悔」)和爲罪而行的補贖。然而，所謂「完善痛悔」乃是真正地將罪看作是對上帝的冒犯敵擋，而有所悔悟；也就是爲愛上帝的緣故痛悔，而不只是用來藉以避免刑罰，亦即源自於一種害怕受苦的自利心態。因此，對於認罪的全面、真誠和徹底之懷疑，也就油然而生了。告解的目標，正是要恢復人與上帝之關係，以達到純淨的地步。但事實上，像路德這樣真誠且敏感的修士，藉著要求完全且真正認罪，所造成的結果勢必是無止盡的自我反省。這種自我反省無法給人明確的結果，反倒將人帶入更深的_{不安}之中，就是對於煉獄極度的恐懼和綿延不斷的絕望之中。

路德深刻地懷疑自己所做的，是否足以令上帝喜悅，能否對自己得拯救有所貢獻，而這幾乎導致他瀕臨徹底而終極的絕

望⁴。此時，路德面對嚴重的靈性危機，這與其說是由於他敏感脆弱的良心（正如某些人所主張的），倒不如追溯到（晚期）中世紀神學，即路德當時所實踐的那種靈修觀之教義基礎和理智辯護。

三、神學教義層面：受人為教訓引導的靈修觀

路德並非僅在實際層面上，以認真過敬虔之修道生活來經歷此靈修旅程，而且事實上，至少從他 1507 年開始研習神學起，他同時也盡力去理解並克服這些構成當時靈修觀之基礎的神學教義。路德對這些問題的熟悉，包含了有關內心動機與戀慕之敬虔生活的紀律，和關於知識性嚴謹理解與推理之敬虔思考的原則。唯有對（晚期）中世紀靈修觀之第一手全面性洞察，才足以使路德具備成爲神學與靈修觀之重要改革者的資格。

因著多年在耳弗特大學及威登堡（Wittenberg）大學研習與教導哲學和神學，路德深入地瞭解（晚期）中世紀天主教義中之不同的知識傳統，他不僅熟悉具有重大影響力的經院神學傳統，及其深厚的哲學背景，包括所謂的「古舊路線」（*via antiqua*）和「現代路線」（*via moderna*）；他也熟知中世紀其他較爲經驗性

⁴ 順帶一提，絕望被視爲在所有罪中最爲嚴重的：「絕望乃是一種令人恐懼的思想，也是一種不得赦免的罪，因爲認爲上帝的憐憫並非給我，或是我已經太過墮落，以致於上帝的憐憫無法幫助我。這是違抗聖靈的罪，並且沒有一個心中帶著絕望死去之人，能夠免去地獄的火。」儘管對陷入絕望之罪的可能性有所擔憂，「神學家們仍舊斷言，未完全認罪的危險遠比懺悔者可能陷入絕望更加嚴重。畢竟，實際上人們還是喜愛犯罪。倘若良心受困，想必能因某些懊悔行爲而有所緩解。」參：J. M. Kittelson, *Luther the Reformer – The Story of the Man and His Career*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986, 43.

的神學流派，例如那些根植於修道主義或神秘主義的神學。本文限於篇幅，探究這所有神學傳統的細節，不僅不可能，也不必要。為達本文主題的目的，我們僅集中於這些神學傳統共同之前提和原則（即使它們各自有其差異），因為它們的共識對中世紀靈修觀，產生了值得重視的影響。

所有中世紀宗教最根本的原理和信念，可以適切地描述如下⁵：

「與神相似，是人對於神有得救的知識和關係之不可或缺的条件。在中世紀神學中，唯有相似的才能認識所相似者。這是修道實踐的基礎原理：透過嚴謹的肉身與理智操練，以像神的自我來取代個人錯誤的自我。這是神秘聯合的前提：『我們變得像神（*similitudo*）』，葛爾森（Gerson）寫道，『乃是我們與祂聯合的原因。』而這正是教會聖禮系統存在的理由：注入的恩典在本質上使人與神變為同形式的存在者。修士、神秘主義者和朝聖者的終極目標，都一樣是同形式（*conformity*）……中世紀神學堅持委身於『神成爲人，以致於人能夠像神』的命題。」

但究竟這與神相似（*godlikeness*）的意義在於什麼？答案十分簡單：因爲神是愛，所以人與神真正相似的意思，必定在於神聖的愛。因此，對中世紀神學而言，愛乃是核心宗教觀念，是與神相似及聯合的原則。然而，這種人與神團契及聯合的觀點，乃是以藉由愛而全然相似爲條件，而這藉著愛而相似的觀點本

⁵ Steven Ozment, *The Age of Reform 1250~1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven/London: Yale University Press, 1980), 242.

身，卻又是基於另一假設，亦即在人的理智和意志（*synteresis*）裏，有一個不可熄滅之善的火種（*spark of goodness*），而這火種能夠用來開始並建立人變得更加與神相似的過程。這表示一個預設，亦即在自然人裏面，具有實質而基本的與神相似之處（雖然極其微小），透過神各樣恩典的協助，藉著表現出愛的行動，就能夠發展成為完整的一致性。這種推論方式與路德的靈性危機，以及其所帶出新神學和靈修觀的最終改革發現有何關係？

當路德加入奧古斯丁修會時，他期待能夠經歷到像剛領受洗禮的孩童一樣，展開全新且全然神聖的生活。但當路德無法經歷到自己一切的罪（像是他心中邪惡的思想、動機和情慾）都被除去，以及靈魂任何內在完全的轉變之時，他的期望深深落空。相反地，他愈是去嘗試及運用所熟知的傳統中世紀靈修方法，來為全然的純淨、聖潔及神聖之愛而努力，就被迫要更誠實地去明白並承認，自己依舊是那個罪人。無論在上帝面前或是對他自己而言，他似乎更像是個病入膏肓的軟弱罪人，而無法有任何本質上的改變；最終，他必須承認他是一味地偏行己意（*incurvatus in se ipsum*），在一切的表現上，甚至是那些看似最屬靈與無私的事上（就一般人的標準而言），他是如此地以自我為中心、愛自己、追求自己所想要的。

他因為發現自己的老我想要敬虔，在靈修成就上尋求自己的榮耀和益處，甚至為了自己的利益，不惜使用上帝自己及其一切所有。這明顯沒有任何神聖之愛或是與神相似之處，而是全然相反。上述基礎原理（相似者吸引相似者）的共識結果，乃是相反地不僅無法吸引對方，反而彼此互相拒絕。不過，既然路德仍然無法脫離這一味地偏行己意的惡性循環，所以他從公義的上帝那裏除了拒絕以外，無法期盼其他任何事物。結果是，

路德對任何在他裏面之「善的火種」，去達到全然相似於上帝並與上帝之親密團契的目的，感到絕望；甚至他對上帝和祂的「恩典」也感到絕望，因為介於他與上帝之間的鴻溝，是如此遼闊，無法橫越或縮短。深度的懷疑也油然而生，究竟上帝是要真正拯救他，或是在祂永恆的旨意中，已經預定路德要下地獄？畢竟，路德是相當熟悉奧古斯丁的雙重預定教義（即某些人預定進天堂，然而其餘人則預定下地獄），來認真考慮他的靈修旅程是否會有不幸的成果為真實的可能性。

路德原本期待成為更加與上帝相似，為要進入與上帝聯合；但實際上，他卻經歷到自己變得比以前更糟的罪人和上帝的仇敵。並且他最後發現到，他是被中世紀教會所廣為流傳的教義，帶入如今的狀況。但就在這裏，在這極度絕望和面對上帝公義審判之驚恐無盡的深淵之中，路德經歷到他靈修生活最戲劇性的轉捩點。當他藉著研讀聖經而尋求幫助時，藉著上帝自己的話，他發現真實拯救（亦即和上帝親密的團契與聯合）的真正條件，並非我們靠自己變成聖潔、公義或與上帝相似，而是我們首先明白與承認我們真正的不潔、不義和罪孽，然後真實地信靠上帝的應許，就是他願意赦免我們一切的罪孽，並因釘十字架之耶穌基督的緣故，算我們為義。也就是說，上帝不只是成為人，為了使我們變成與上帝相似；而是那唯一的義者—耶穌基督—成為像罪人，為了使我們眾罪人因信靠祂，而成為義的，也就是信靠祂在十字架上對我們無條件的愛。因此，聖潔與公義在我們自己裏面無法被發現，只能在我們之外的耶穌基督裏面尋見。

因此，能正確地說出自己不像上帝之處，而非與上帝相似處，成為路德與神團契及聯合的原則。因基督確實成為像個罪

人，並且非因自己犯罪，而是藉著承擔我們一切的罪在十架上。如今，若我們承認我們是個罪人，並且信靠祂對我們所顯示的憐憫，那我們就領受了與祂的相似。因此，對路德而言，與上帝相似及與上帝聯合的決定性原則，不再是中世紀神學所堅持之「我們的愛心」，而是在耶穌裏向我們顯出的「上帝的愛」，亦即唯獨「對基督之信心」。因此，稱義（justification）對路德而言，指的不再是使自己成為義的，從而盼望與上帝相似及聯合；而是當真正的罪人全然信賴與盼望他者（就是耶穌基督）的義時，那他就被當作是義的。藉著此等信心，罪人就立時與被釘十字架的上帝，就是那必要再臨、並使一切全然更新、完滿之耶穌基督，得以相似及聯合，一如祂所應許的。這因上帝的應許信靠耶穌基督使人稱義的信心，成為路德塑造其新神學與靈修觀之決定性力量⁶。

參、路德靈修觀之不可或缺的特徵

有關路德神學的原始資料非常豐富，事實上很少歷史人物留下了像路德這麼多的原始資料。所以我們要問：應該怎麼樣、靠什麼資料來探究路德的靈修觀？在路德的生平和思想中，是否有某些部分符合筆者以下關於基督教靈修觀所建議的定義？

基督教的靈修觀並不單描述（源自於神學的）實際之屬靈生活或基督徒經驗而已，更指向一種「屬靈生命」（即

⁶「我們習慣認為年輕的路德是個憂鬱的修士，全神貫注於自己得救的問題，以致於我們有時忽略一件事實，就是他同時也是當時最為傑出的神學家。...基本上，一切由宗教改革所引發的變革，都基於這因信稱義的新神學。」參：Ozment, *The Age of Reform*, 23。

由聖靈所啓動與塑造的生命)的特定途徑或方式；而此途徑或方式是個人或群體自覺接受的，為要在日常生活當中每天所學習、實踐、經歷與活出來。

就筆者的觀點，在篇幅甚巨的路德著作中，他的靈修觀乃是蘊含在其「要理式」(catechetical)的著作裏⁷。沒有別的著作能夠像要理式的那麼完整地代表路德所關注的屬靈生命之途徑與方式⁸。根據路德自己的話，要理的內容在塑造與建構其靈修學習與生活上，具有獨特的影響力⁹：

「論到我自己，我要說：我也是一位博士和傳道人……我仍像孩童一般學習要理。每天早晨及有空閒的時候，我就逐字唸讀、背誦主禱文、十誡和一些詩篇等。我仍須日日勤學要理，因尚不能從心所欲地通曉它，須仍作要理的

⁷ 某些辭典有關靈修觀之條目也指出相同的方向，雖然並未有進一步的解釋。參見 J. M. Houston, "Spirituality", in *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Book House, 5th printing 1987), 1049; David Tripp, "Luther, Martin, Lutheran Spirituality", in *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 254.

⁸ 這也會包括信義宗信徒：見 Charles P. Arand, *That I May Be His Own: an Overview of Luther's Catechisms* (St. Louis: Concordia Publishing House, 2000), 15f.

⁹ 見李天德譯（修訂版校譯者：曾森、李志傑、古志薇），《協同書－基督教信義宗教會信條》，香港：香港路德會文字部，2001年修訂版初版，316:7~8（以下簡寫為《協同書》）。參見英文的協同書：*The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, edited by Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress Press 2000), 380: 7~8。（以下在括號內簡寫為 BC）

孩童或學生，但我樂意如此。」

任何我們能提到路德靈修觀中的重要方面，全都與基督教要理 (Christian catechism) 有關，正如筆者以下所要呈現的。然而，筆者也並非否定，路德以及信義教會的靈修觀在要理以外，也能夠包括一些其他的因素，像教會各樣的禮儀、教會年制度、教會藝術等等。不過，對路德而言，這些比較群體性的事，雖然都可能有意、有助、也有益於信徒的屬靈生命，但是它們並非與要理內容一樣可算是「不可或缺的」，而只能算作「可有可無的」事。因此，在本文章的限制之下，筆者將專門探討基督教要理對路德思想、生命與工作所具有的豐富意義，來呈現路德靈修觀之不可或缺的特徵。

一、路德對於「要理」 (catechism) 一詞的用法

當路德使用要理一詞時，他通常並不只是想到一本小冊，像是他以有關基督教信仰之基本教導的問題與回答形式所構成的《小問答》 (*Small Catechism*)。毋寧說是其心目中基督教基礎教導的三個主要部分，就是他從中世紀教會所獲得並熟悉的十誡、信經和主禱文¹⁰。按其看法，這三部分包含了一切基督徒

¹⁰ 見 Arand, *That I May Be His Own*, 30。在“The German Mass and Order of Service” (1526)一文中，路德如此說：「要理是指根據基督教信仰，用來教導那些想要成為基督徒之人，有關他們所應當相信、認識及當行和不當行的教訓。……有關這教導或要理，我無法表達得比初期教會所做而流傳至今的更好或是更明白，亦即在十誡、信經和主禱文這三部分。這三部分清晰簡明地包含了一個基督徒所需要知道的。」參：Luther's Works. American Edition, Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, gen. eds., 55 vols., Philadelphia: Muhlenberg and Fortress Press, St. Louis: Concordia

所需要知道、學習、行動、相信、默想、禱告和活出來的，並且他一直堅持：無論用什麼形式、在什麼場合、針對什麼受眾，或達到什麼目的，這三部分乃是構成要理不可或缺的要素¹¹。

雖然路德在其要理教導與宣講中，有時將兩個聖禮—洗禮和聖餐—各自獨立看待；但他也意識到，原則上聖禮也被包含在要理的三個主要部分之內，也就是在信經末段論「罪得赦免」的話語中¹²。路德極為重視要理的這三部分，並一再強調，這三部分總括基督徒所教導與學習、信仰與生活、默想與禱告的內容，這正是有關基督教靈修觀所關注的一切¹³，亦即這界定了基督徒的身分。而且，這一切並非被認為只是人所發明的傳統，像以上所論及的教會禮儀等類似的風俗習慣，反而是來自上帝本身。這對路德而言，至為要緊：真正的基督教靈修觀必須是從上帝所領受與學習，而非從人而來。因此，要理就是上

Publishing House, 1955~86; 以下簡寫為 *LW: LW* 53: 64f)

¹¹ 「事實上，藉著確認要理的要目（即十誡、信經、主禱文），人可以考慮在『要理』此文體之下，一切不同的教導要理的方法（宣講、教導、問與答）、呈現要理的方式（海報、圖畫、小冊）、教導要理的場合（教會、學校、家庭）、不同長度的篇幅（小問答和大問答）、不同的受眾（牧職、父母、孩童）、多種用途（為受洗、認罪、領受聖餐所預備、默想的基礎）與不同的目的（改革、佈道、吸收）。」參：Arand, *That I May Be His Own*, 29。甚至路德本身也譜寫數首要理詩歌，以供於群體崇拜和家庭聚會中吟唱。這些詩歌同樣也適合當時佔大多數之不識字者，他們能夠輕易地自己吟唱，因此也就成為在個人日常生活之靈修學習與薰陶之有用的工具。

¹² 見《協同書》374: 54~55 (*BC* 438: 54~55)。

¹³ 《協同書》318f: 18~19 (*BC* 385: 18~19)；見 Arand, *That I May Be His Own*, 27.

帝自己的道，是「有關全本聖經的簡明撮要與大綱」¹⁴，因為「在這三部分當中，聖經中的一切都以簡單、平易、扼要的方式被理解」¹⁵。

二、路德對要理教導、學習與實踐的全面評估

對路德而言，要理概述且包含聖經中不可或缺的內容，這表示要理向我們展現了聖經整體的面貌。要理幫助我們瞭解聖經中所有關鍵的事，並持續地集中於聖經最爲要緊的內容，幫助我們專注上帝所要我們學習的課題。我們也必須記得，整個所謂的神聖羅馬帝國(Holy Roman Empire)在路德當時的識字率僅約百分之五而已，因此絕大多數一般的日耳曼百姓自己無法閱讀聖經，甚至當路德爲了使百姓能夠直接讀到上帝的話語，而以母語翻譯聖經之時，絕大多數的人還是無法閱讀聖經。因此，要理就顯得格外重要了：它成了精要版聖經，或是兒童和平信徒的聖經，使即使目不識丁之人，也能夠熟記學習，並在日常生活中加以運用。

在此情況下，平信徒要了解上帝話語要義，要理很自然成爲最重要的工具。然而，要理不應被視爲聖經之取代，反倒要被視爲用以正確的角度來認識與掌握聖經之各樣內容的詮釋鑰匙、放大鏡或是指引。因此，人從聖經所讀到或聽到的每項內容，都能夠、也應該與要理有關。如此處理不同的聖經經文或是主題時，將會使得我們對於在要理中之聖經精要內容的理解

¹⁴ 《協同書》318: 18 (BC 382: 18).

¹⁵ 《協同書》322: 18 (BC 385: 18). Cf. LW 43: 13 (*Personal Prayer Book*, 1522).

更加豐富與深入¹⁶。因此，要理和聖經乃是在詮釋的循環（hermeneutical circle）中，相互輝映的兩個光源：要理本身取自於聖經，並且也導向聖經。

因此，路德並非將要理的教導、學習與實踐，視為某種附加的選擇，甚至是可有可無的。相反地，他認為要理就是基督教信仰，對全體真基督徒而言，乃是最基本且絕對必須，而不可少的¹⁷。要理的內容十分深入，但對孩童而言，卻並非過於深入而無法學習；要理的內容也非常簡單，但對於任何聰慧的學者而言，卻也非太簡單，以致於能完全掌握，甚至是不屑一顧。要理從來都不是一種勤勉學習者學會之後，就可以丟棄的教導，反倒是要更多並更深入學習，以致於熟練。因此對路德而言，任何不願意學習要理之人，實際上就是不願意成為基督徒之人，因為他／她乃是藉此拒絕認識基督和上帝的話語。而這等人是不能被當作真正基督徒的¹⁸。

按照路德的看法，每個基督徒毫無例外地，都有責任致力於要理的學習，這些一生之久所要遍及個人全部生活而必須每日不斷實踐的內容¹⁹。對路德而言，這不只是一項智力性的努力，更可說是真正全面學習與成長的動態過程，包含了思維和內心、默想與行動、禱告與工作、信心與愛心、生存與死亡²⁰。

¹⁶ 見 Arand, *That I May Be His Own*, 112.

¹⁷ 《協同書》319: 6 (BC 383f: 6); 亦見 LW 43: 13 (*Personal Prayer Book*, 1522) 和 LW 51: 137f (*Ten Sermons on the Catechism*, 1528).

¹⁸ 《協同書》289: 11; 319:2 (BC 348: 11; 383: 2).

¹⁹ 《協同書》318f: 19 (BC 382f: 19).

²⁰ 在 1529 年出版《大、小問答》之後的兩年，路德比較出版前後的屬靈狀況，說道：「男與女、老與少都知道要理……他們知道

此種學習歷程構成、塑造、活出屬靈生活之確切的典型，亦即一種特定的靈修觀，乃是被要理內容所培育與滲入。至於是採取什麼方法，在何處或何時，或是每天需要默想禱告多久，並非必要之事，因為真正決定性的關鍵，乃是要理的內容每日持續被學習與實踐。

此種要理式靈修觀 (catechetical spirituality) 可從蘊含其中的兩個不同角色之角度加以思考，亦即學習者和教導者。所有基督徒同樣都要成為勤奮的要理學習者，因為上帝本身扮演祂兒女之首席老師。而在基督徒學習者當中，某些人也領受了擔任其他人要理老師的任務與職責（例如牧者、父母或其他類似的角色），他們同時兼具要理學習者和教導者的身分。

然而，路德對當時的平民大眾和神職人員，卻普遍以「自以為是、安全和滿足的陋習，竟如瘟疫般暗中流行」²¹來評價。他所指為何？許多人視要理為一太過簡單而無足輕重的教導，他們馬上能夠理解、吸收與掌握，因此也就停止學習，甚至在真正開始學習之前²²。路德看待這種自大、自滿和自以為安全的態度，是危害基督徒屬靈生命與真靈修觀最深的瘟疫²³。因此路德在其大問答的序言中，懇切地勸告說²⁴：

該如何相信、生活、禱告、受苦和死去。而有關如何做為基督徒，以及如何認得基督，也妥善地指教人的良心。」見：*LW* 47: 52-53:

Dr. Martin Luther's Warning to His Dear German People, 1531.

²¹ 《協同書》316: 5 (BC 380: 5).

²² 《協同書》318: 16 (BC 382: 16).

²³ 在路德對於第三誡的解釋中（當他強調認真學習與持守上帝話語或要理的重要性），他也提及同樣的問題：《協同書》335: 89-92; 336: 98-337: 101 (BC 398: 89-92; 400: 98-101).

²⁴ 《協同書》318f: 19-20 (BC 382f: 19-20).

「願所有基督徒都日日勤讀《問答》，時時實踐，且極小心謹慎防衛自己，抗拒這些自以為安全或浮誇的病毒。……若真的這樣勤奮，我便應許他們（而他們的經驗必然會證實）必會獲得更多果實，上帝必使他們作傑出人物。時間到了，他們自己會莊嚴地承認：學習教理問答愈久，就會愈覺得知道得太少，愈需要學習。只有那樣，他們會飢渴，真正嚐到現因飲食過度所嗅不到的美味。」

因這基督徒屬靈生命的學習過程，顯然不僅是理智上的，也是一個真正全人的操練，包括人所有的機能、關係，以及日常生活中的種種行為，使路德堅信「學習教理問答愈久，就會愈覺得知道得太少，愈需要學習」。按照他的看法，真實的認識與學習，被理解為藉由真實生活中的實踐與經歷去認識與學習。因此不應給予放肆、厭煩、自以為安全或自負任何的機會、時間或理由。任何嘗試努力學習上帝教導之人，將會更加確定自身的需要和缺乏，因而每天持續不斷地學習。

對於教導要理者亦是如此。路德對那些勤奮學習並教導要理之人給予極高的評價：他說正確地教導與傳講要理，乃是教會事工中，最重要、最有益處，同時也是最光榮的任務，即便通常這也似乎被那些自以為是的老師視為太過簡單，且沒有吸引力²⁵。教會中的老師們經常落入放肆或自以為安全的狀態，而停止學習要理。因此路德懇切地勸誡這樣的人，要再一次成為孩童，並開始學習這些他們認為已經熟練之基本教導²⁶。

²⁵ 「然而，人應當以這些老師為最佳……也就是那些正確教導主禱文、十誡和信經的人。但這樣的老师乃是少見的……」見：*LW* 20:157; *The Prophet Zechariah Expounded, Preface*, 1527.

²⁶ 《協同書》BC 380f: 8-9.

對路德而言，關鍵要點是：只有那些為自己勤奮學習要理，且毫不間斷去行的人，才能夠成為別人的要理老師；因為一個真正勤勉的要理學習者，絕不會丟棄要理，反倒是更加深入地學習。路德自己乃是此原則的最佳見證，他的確同時身兼要理勤奮的學生和教師，但他仍然承認²⁷：

「論到我自己，我要說：我也是一位博士和傳道人，與任何裝作至高有能的人一樣有學問與經驗。而我仍像孩童一般學習要理。每天早晨及有空閒的時候。我就逐字唸讀、背誦主禱文、十誡和一些詩篇等。我仍須日日勤學要理，因尚不能從心所欲地通曉它，須仍作要理的孩童或學生，但我樂意如此。」

三、路德的新神學與要理的核心主題：對基督的信心

活潑的信心，乃是位居路德的新神學與其要理式靈修觀，這信心不僅是一種信念，或是關於啓示之理智認可的中世紀觀點，更是對耶穌基督之真誠的倚賴與信靠，以及對祂全然的信任²⁸。在這兩者中，此一對基督之活潑信心的前提在於真正承認個人的罪孽，以及在神面前乃是全然的靈性無能²⁹。

就路德的新神學（可稱之為「十架神學」）而言，人首先必須

²⁷ 《協同書》BC 380: 7-8; 亦見 LW 54: 9 (*Table Talk No. 81*, 1531); LW 14: 8 (*The Commentary on Psalm 117*, 1530).

²⁸ 「信心顯然是信義宗靈修觀的關鍵詞。唯獨憑藉信心，基督徒才能親近上帝；因此路德對於真正基督教靈修觀的掙扎，就是對於真信心的掙扎。」見：M. Lienhard, *Luther and the Beginnings of the Reformation*, 292.

²⁹ 亦見 Arand, *That I May Be His Own*, 132.

藉著承認自己的靈性絕症，看自己為罪人，他才能夠藉著信靠耶穌基督（亦即唯獨信心）而蒙赦免，以及被上帝看作和宣布為義人與聖徒；這與中世紀神學乃是相互對立的看法，因為使人獲得義，並與神親密團契和全然聯合的信心，乃是取代和位居於中世紀神學所強調的愛（之行爲）作為中心。就路德的要理式靈修觀而言，真正確認自己的罪孽乃是此種信心的前提，並且信心本身的中心性顯然已位居路德對於要理素材之特定安排的起始。此一安排並非意外之舉，而是有意識的選擇，正如他對於要理不同部分間的相互關係與內在連貫之明確觀點所指示。

整個中世紀的人們，絕大多數是依循奧古斯丁對於要理之三個主要部分安排順序的神學理念：信經—主禱文—十誡。其中由十誡所呈現的愛，被視為整個基督徒生活的本質和目標³⁰。然而，路德的安排：十誡—信經—主禱文，是相當獨特的作法，或許他可能是第一個因為神學上的理由，而採取從十誡開始的神學家³¹：首先，十誡告訴我們**應當作的與不可作的**，迫使我們承認自己的無能、罪孽和疾病；接著信經告訴我們**相信誰和相信什麼**，亦即在何處發現與尋見誠命對我們所要求的；最後，主禱文告訴我們**如何祈求**，並領受信經所賜予我們得以履行實踐十誡的³²。

³⁰ Ibid., 124ff.

³¹ Ibid., 129

³² 路德早期對此安排之詳細解釋，詳見“Brief Explanation of the Ten Commandments, the Creed, and the Lord’s Prayer. 1520,” *Works of Martin Luther* (Philadelphia: A. J. Holman, 1915), II: 354~55：「爲了自己能被拯救，人必須認識三件事。首先，他必須認識他應該作的和不應該作的。其次……他就需要知道該去何處尋找、發現

有趣的是，在路德對於要理三個主要部分的各種不同解釋中，他經常將信經與主禱文指向十誡，並且將信經與主禱文解釋為履行實踐十誡所必須的。因此，路德反轉了中世紀的基本思路³³：他強調是信經和主禱文提供資源，以致能按十誡所要求之愛心而生活，並非藉由強調行為和愛之生活的十誡，為信經和主禱文提供價值。不僅如此，路德認為第一誡「除了我以外，你不可有別的神！」乃十誡之絕對關鍵點。為何如此？因為第一誡不僅在順序上位居優先，且就基礎重要性而言，第一誡也最要緊，因為它乃關注上帝本身，及我們的心與祂的關係。

根據路德的看法，第一誡要求「敬畏、親愛、信靠上帝過於一切」³⁴，且其他誡命也以此為基礎。因此在《小問答》中，路德對於所有誡命的解釋，都採取如下的結構：「我們應當敬畏親愛上帝，因此就不...，但要...」³⁵。對路德而言，第一誡要求「敬畏、親愛、信靠上帝」，其中最為關鍵的，就是人應當信靠上帝過於一切。之所以如此，乃因上帝的應許、信實、良善、慈悲，甚至上帝自己，我們無法透過敬畏祂、愛祂而領受，唯獨透過對祂的信心，亦即憑藉純粹領受的心倚賴祂，並

及領受那能使他活出他所知當行的能力。第三，他也需要知道如何去尋見並且擁有這能力。就此方面而言，他就像是個病人.....：十誡教導人承認自己的病.....；信經.....能幫助他成為義人的恩典.....；主禱文教導他該如何渴求、獲得並擁有這恩典.....。這些乃是所有聖經中，三項主要的教導。」亦見 LW 43:

13f (*Personal Prayer Book*, 1522).

³³ 見 Arand, *That I May Be His Own*, 135.

³⁴ 《協同書》BC 351: 2.

³⁵ 《協同書》Cf. BC 352: 3-354: 20.

且唯獨堅定地仰望祂，相信從祂而來的只有良善，別無其他³⁶。簡言之，第一誡要求「人內心真信仰和倚賴」³⁷，亦即「是要人全心只信上帝，絕不倚賴其他」³⁸。且為達成其他誡命，必須正確履行第一誡³⁹，但若無信經和主禱文，勢必無法達成⁴⁰。更具體地說，這僅能憑藉對那透過其生命和死亡、為我們滿足十誡的耶穌基督的信心，才能履行。因此，對基督的真信心成為路德看待一切其他事物的條件與中心。

罪人對基督的信心作為要理核心主題，到底如何決定路德對要理個別部分之解釋，以下將會表達。到此為止，我們可以說，路德的要理式靈修觀完全依照他的新神學，在根本上可被理解為罪人學習與實踐「藉信心而活之藝術」⁴¹的方式。因此，路德的靈修觀乃是不折不扣的信心靈修觀(a spirituality of faith)⁴²。

本文下期預告

四、信心靈修觀就是按上帝的旨意而生活：十誡

五、信心靈修觀就是對上帝工作與恩賜的信靠：信經

六、信心靈修觀即持續表露對上帝全然倚賴的認識：主禱文

³⁶ 《協同書》 Cf. BC 386f: 2~4; 388: 13~15; 389: 24~25.

³⁷ 《協同書》 BC 386: 4.

³⁸ 《協同書》 BC 388: 13.

³⁹ 對路德而言，第一誡乃是「最要緊的」《協同書》329: 48 (BC 392: 48)。此外，他也說道：「第一條誡怎樣作為根本與源頭，流貫其他誡命，又反流回來，以此為依歸，以致各誡命首尾互相連貫。」《協同書》367: 329 (BC 430: 329).

⁴⁰ 《協同書》368: 3 (BC 431: 3).

⁴¹ Arand, *That I May Be His Own*, 147.

⁴² 「路德採取他對信心的新理解，並把這理解透過要理的每個部分交織於其中，直到這成為整體要理的主題。」見：*ibid.*, 149.

本位化：全球思維在地行動

胡國楨¹

本文評介：吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化的探索》（台北：光啓文化，2008年12月初版）。

筆者去(2008)年八月中旬從美國牧靈旅行歸來，打開電腦，吳智勳神父大作《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化的探索》出現在眼前，吳神父並表示準備今年元月將在香港聖神修院開設相關課程，不知是否可在年底前付梓出版。

筆者快速流覽全文，發現吳神父從罪及末世論的角度出發，談基督徒倫理觀念的本地化問題，在方法論上確實有創新的意味，不是老生常談，值得大力推廣。

筆者孤陋寡聞，截至目前為止所接觸到有關討論「基督信仰倫理觀本位化」的書籍及文章，出發點大都集中在中華文化強調的外在倫理行爲（例如：孝道、仁愛等）；或是以儒、道等家的經典爲中心，來詮釋基督信仰的天人關係，進而談到人倫關係。幾乎還沒有學者從對基督信仰教義本身詮釋適當性的檢討爲出發點，來探討這個議題。爲編者來說，這是本人所接觸到的第一個開創性的研究新進路。

¹ 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊及「輔大神學叢書」主編。

筆者以欣賞、恭賀的心情來編輯本書，也感到萬分榮幸。對於全書的內容及其表達方式，也很感欽佩，相當肯定吳神父「耶穌基督普遍救恩」的基本立場，這應該是基督信仰神學發展的根本立足點。筆者願從這一點來與吳神父就 inculturation 一詞應有的意義及中譯方式做一交談。

吳神父指出 inculturation 的中譯詞，常用的有「本地化」、「本土化」、「本位化」三詞，他自己較傾向使用「本地化」，並對 inculturation 的意義作了如下的說明：

「本來指兩種文化相遇，其中一種將另一種文化內的东西吸納為己有。用在教會身上，則指教會與另一文化接觸而產生融入，教會與本地文化發生活潑的交往，互相影響，帶來新的創造，互相受惠。用在神學上，本地的基督徒用他們本地的文字、概念、思維方式、表達方法，去解釋神學，形成一種本地神學，甚至反過來豐富了普世教會的神學。」（本書第7頁）

讀了上述說明，筆者認為在吳神父的理念中，inculturation 是一種文化交流的活動，有雙重意義：地方教會以自己的文化、思想等，與普世教會在文化、思想上做交流，不只豐富了本地教會的文化及思想，也使普世教會的文化及思想表達上有了進一步的發展。換言之，地方教會與普世教會是一體的兩面，在神學上，inculturation 不只發展出本地神學，也會將這本地神學發展過程及其成果中所發現了的解釋教義的新因素，回流到普世教會的神學研究中，使普世教會的文化及思想有了新的發展。

吳神父對 inculturation 這一文化交流活動的理念，筆者完全認同。這個文化的雙向交流現象，或許也可用另一個晚近西方

學術界出現一個流行的新字 glocalization²來說明，這個字是由下述兩個字組合而成：globalization(全球化)及 localization(在地化)。任何地方教會在其 inculturation 的發展中，是應重視在地的因素，但也不可忽略自己在普世教會中的地位。因此，中華教會在自己的 inculturation 的發展中，不應只單純的「在地化」，或「本地化」，封閉式地只顧慮中國傳統思想及習俗等因素，更應考慮中華文化在當今普世教會中的「本位」問題。

「位」，甲骨文作「𠂔」：人站立的地方(位置)；小篆作「𠂔」：從人立，古代君臣相聚於朝堂之上，各人所著之位置，上下左右，咸有一定，不可凌亂。故位之本義作「列中廷之左右」解(見《說文許著》)，乃朝(讀潮)會時，臣屬肅立於朝堂左右而列班之處，亦即當立之處；此各人當立之處，即位³。

所以，在發展我們中國地方教會時，應考慮我們當今所處的「位置」，影響這「位置」的因素，不只是「地域」，其他如時代潮流、社會發展傾向、人們生活實況等等，也都應包含在內，這是普世文化對當代中國教會不可忽視的影響。梵二以後，教會當局一直鼓勵各方人士注意「時代徵兆」，這也是由不同角度推行「地方教會本位化」的實例之一。我們切切不可太劃地自限，以為「中國教會禮儀」就是「傳統祭天典禮」式的，不然會遭時代淘汰；若真如此，這種禮儀大概對普世教會

² 谷寒松神父將此詞譯為「全球地方化」，見《神學詞語彙編》431頁。編者則較欣賞古偉瀛教授翻譯的「全球思維、在地行動」，參閱：拙著，〈全球思維、在地行動：題解與教會歷史〉《心泉》73期(台北，中華基督神修小會，2006年1月出版)，2-6頁。

³ 見：高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》(臺北：正中，1974)，62頁。

禮儀發展前景的貢獻，可能也不會很大。

亞洲教會的前途是屬於年輕人的，臺灣、港澳及大陸等兩岸三地的教會的未來，也都該掌握在年輕人的手中。我們展望及發展明日活潑信仰的中國地方教會，不能不考慮這批年輕人所經歷過的體驗，在他們成長歲月中所碰到的問題，所渴求的東西。當然我們也不否認發展「中國地方教會」時，應站在中華文化自古以來的一貫道統思想體系之上，因為這究竟是中國人的根，不論時代如何變動，這道統思想總會明顯或潛在地影響中國人的言行思想。當然，「中國地方教會」發展的成果終究還是要回流到普世教會的主流文化及思想中去。所以我們絕不可以劃地自限，把 inculturation 的發展活動只局限在「本地化」或「本土化」之中，而應知道中華教會及中華文化，在普世教會及其文化中，現在所處、所立的「本有位置」，為整個教會的未來而發展。這是 inculturation 比較整體積極的意義。

其實，吳神父本書的出版，正是中華教會在倫理神學 inculturation 上的優秀範例。本書不只將中國傳統經典作品中的思想，與基督宗教信仰的表達做了整合的工作，同時也顧慮到普世教會在這個時代對「罪」及「末世觀」等詮釋的恰當性問題。這正是「全球思維、在地行動」的具體實現。這不只是中華教會神學界所做的本地化工作，也是中華教會在普世教會及普世文化中，現在所處、所立的「本有位置」有所認識而採取的行動，及其神學反省，不只對中華教會的前途有正面的影響，對普世教會的倫理思潮的發展前景，也會有所助益。

我們再次恭賀吳神父本書的出版，也期待更多類似的作品出現，為中華教會及普世教會提供更好的前瞻性理念。

神學論集四十卷（155~158 期）

分類目錄

編者的話

- | | | |
|---------------------|-----|--------------|
| 教會社會訓導的台灣經驗反省..... | 編輯室 | (155)005~006 |
| 依納爵靈修與中華文化..... | 編輯室 | (156)165~167 |
| 靈修傳統..... | 編輯室 | (157)325~326 |
| 天主聖言作為教會的生命與使命..... | 編輯室 | (158)485~488 |

聖經

- | | | |
|-------------------------|-------|--------------|
| 創一與創二的文學與神學..... | 裴育聖 | (155)100~111 |
| 聖經有關婚姻的啓示..... | 張春申 | (157)327~336 |
| 啓示、聖言和教會..... | 曾慶導 | (158)525~541 |
| 天主聖言在教會的生活中..... | 穆宏志 | (158)542~557 |
| 天主聖言與生態的關係..... | 谷寒松 | (158)558~571 |
| 解經學與奧秘的教導 | | |
| 以創二 18~三 13 為例作哲學詮釋理論反省 | 胡淑琴 | (158)572~607 |
| 基要派的挑戰：天主教的回應..... | 張錚錚 譯 | (158)608~617 |

信理

- | | | |
|---------------------|-------|------------------------------|
| 無名的基督信徒..... | 張春申 | (156)170~171 |
| 「奧秘教導」的概念（上、下）..... | 胡淑琴 | (156)298~317
(157)466~477 |
| 啓示、聖言和教會..... | 曾慶導 | (158)525~541 |
| 依納爵神恩與今日神學..... | 吳伯仁 譯 | (156)248~265 |

倫 理

- 論耶穌的傳教生活與苦難
從天主教的人權角度分析..... 雷 敦 穌 (155)007~018
- 兩岸和平的建立與和解
從天主教社會思想看兩岸關係..... 魏 明 德 (155)019~036
- 爲人服務的經濟制度
從全球化及天主教社會思想談起..... 戴 台 馨 (155)037~056
- 民主真諦的反思
天主教社會訓導的觀點..... 梁 錦 文 (155)057~077
- 天主教與環境保護..... 曹 定 人 (155)078~099
- 天主聖言與生態的關係..... 谷 寒 松 (158)558~571

聖事與禮儀

- 所有宗教裏的聖事..... 潘 家 駿 (157)337~349

教 史

- 詠台灣天主教..... 古 偉 瀛 (156)168~169
- 徐光啓頌..... 金 魯 賢 (157)350~364
- 瑪爾蒂尼樞機談 2008 年主教會議..... 房 志 榮 (158)489~492
- 第十二屆世界主教會議主題精義
《最初草案》說明..... 房 志 榮 (158)493~507
- 教會生活與使命中的天主聖言
《最初草案》文件的來源和導論..... 房 志 榮 (158)508~524

靈 修

- 希臘教父靈修思想：亞歷山大學派..... 黃 克 鏞 (155)112~138
- 「靈修」概念的發展..... 吳 伯 仁 (155)139~157

二位聖者的生命旅程		
孔子與依納爵.....	房志榮	(156)172~204
中華智慧中的分辨神類		
從「涵養」與「省察」談起.....	胡國楨	(156)205~215
成聖之心與尋求主旨		
王陽明與依納爵的初步交談.....	尹美琪	(156)216~247
依納爵神恩與今日神學.....	吳伯仁 譯	(156)248~265
依納爵靈修與神操		
一位奧地利耶穌會士進入華人世界的心靈旅程	谷寒松	(156)265~278
蒙召成爲行動中的默觀者		
一名獨身教友的聖召分辨歷程.....	盧德	(156)279~293
靈性成長路上的陪伴者.....	譚璧輝	(156)294~297
向上提升的神秘主義		
托名狄奧尼修.....	黃克鏞	(157)365~389
熙篤會靈修.....	高豪	(157)390~418
方濟會靈修.....	高征財	(157)419~440
道明會士的宣道靈修		
默觀所得與人分享.....	潘永達	(157)441~465
牧 靈		
「奧秘教導」的概念(上、下).....	胡淑琴	(156)298~317 (157)466~477
對移工人權的牧靈關懷		
臺灣天主教會的作法與省思.....	韋薇	(158)618~637

EDITORIAL

In Issue no. 156 we published Professor Ku Wei-ying's elegy to commemorate 150 years of the Catholic Church in Taiwan. Celebrations opened on 17 May last year with a ceremony at the harbour by the Cathedral in Kaohsiung. In this issue we reprint an amended version of the elegy along with a commentary and explanation. We hope that in this way the development of the Church over the past century and more will be better known. We also hope to encourage reflection on the future direction for the Church in a world that is unstable, with a changeable environment, distance in human relations, greed and hatred.

The second article, by Fr. Paul CHEN Kaihua, is a chronology of the life of the first Chinese Bishop, Gregory LUO Wenzao O.P., Bishop of Nanjing (1616-1691). A native of Fujian Province, he was baptized by a Franciscan missionary in 1634. Persecution came a few years later and he was put in prison but made his way to Manila in 1645 where he studied with the Dominicans. Sent back to China he entered the Order in 1660 and was subsequently ordained priest at Manila in 1654. Bishop Luo was the first native Chinese Bishop (appointed in 1677 but not consecrated until 1685) and the first Far Eastern Bishop appointed by Propaganda Fide. When foreign missionaries were expelled, he was able to travel freely, ministering to the faithful.

From the vicissitudes of preaching in Taiwan and China, we turn in our third article by Fr. Mark Fang to the missionary journeys of St Paul. Born in a Jewish family and living in the politics of Rome and the culture

of Greece, he visited many communities and became a hero in founding the Church there.

Next we include three articles devoted to spirituality. Joseph Wong OSB looks at St Gregory the Great. He was formed in a monastery but was ready to accept service to the Church as Pope. He can be seen as a bridge between the era of the Church Fathers and that of the medieval times. He promoted a mixed life of contemplation and service that was to become a model for the apostolic religious orders of the middle ages.

Dr. Ruth Yang looks at the development of Orthodox spirituality which is grounded in the common stock of all Christian spirituality though owing to factors such as politics, geography, culture, language and local customs it presents its own special features. The author picks out six key features of this spirituality and then focuses on the Jesus Prayer and the use of icons in prayer.

Professor Dr. Armin Buchholz is the Dean of the Graduate School of Lutheran Theology at the Lutheran Seminary. In his article on Martin Luther's Spirituality he distinguishes three levels of spirituality: that of lay people, a spiritual essence and theological doctrine. He finds that Luther learnt from the good in late medieval Christian spirituality but notes that deficiencies in the same spirituality led to lay people becoming discouraged. From this he developed a theological spirituality in which people are led by doctrine.

Finally we close this issue with a review of Fr. Robert Ng's *Universal Salvation of Jesus Christ*. Fr. Ng is a Jesuit theologian, born in Macao, and teaching theology in Hong Kong. He was recently awarded a doctorate from the theologate at Fu Jen University. His book should lead the Church to become more inculturated in the Chinese context over the next 150 years.

Special Topic

**150th Anniversary of the Catholic Church in
Taiwan**

EDITORIAL	<i>Editor</i>	5
SPECIAL TOPIC		
In Praise of the Catholic Church in Taiwan (with a commentary).....	<i>Ku Wei-ying</i>	7
Bishop Gregory LUO Wenzao (1616-91)	<i>Paul Chen</i>	39
SCRIPTURE		
The Historical Background to St. Paul.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	61
SPIRITUALITY		
St. Gregory the Great on Contemplation.....	<i>Joseph Wong, OSB</i>	79
Orthodox Spirituality (Part One).....	<i>Ruth Yang</i>	106
Martin Luther's Spirituality (Part One).....	<i>Armin Buchholz</i>	127
BOOK REVIEW		
Fr. Robert Ng's <i>The Universal Salvation of Jesus Christ</i>	<i>Peter Hu, SJ</i>	151
Thematic Index to Volume 40 (Issues 155~158)	<i>Editor</i>	155
Editorial.....	<i>Editor</i>	158

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

天主教在臺灣 150 年

- 古偉瀛 詠台灣天主教（並解說）
- 陳開華 羅文藻主教年譜
- 房志榮 多難興教，多難興邦：聖保祿時代
- 黃克鏞 渴慕聖師：大額我略論默觀
- 盧 德 正教會靈修（上）
- 普愛民 馬丁路德的靈修觀（上）
- 胡國楨 本位化：全球思維在地行動