

767

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

161

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2009 年 10 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 161 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 161 號

2009 年秋

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

保祿的宣講與台灣福傳

目 錄

編者的話：保祿的宣講與台灣福傳..... 編輯室 325

專 題

- 保祿回應福傳與文化適應問題
以《格林多前書》為例..... 杜敬一 326
- 台灣教會史與保祿福傳史的對話..... 潘貝頌 360
- 從聖保祿宗徒到聖多瑪斯
談《神學大全》中的「肉身復活」..... 賴効忠 391
- 萬有復歸基督
《厄弗所書》一章 10 節新讀新解..... 黃懷秋 405
- 保祿的基督圖像..... 穆宏志 430

保祿與神秘主義.....	陳 德 光	448
保祿宣講對天主教大學的啓發 文藻外語學院的校園福傳工作.....	王 學 良	463
靜宜大學的聖保祿年.....	沈 拉 蒙	472
EDITORIAL.....	編 輯 室	479

保祿的宣講與台灣福傳

編者的話

教會 2008~9 年度慶祝的「保祿年」已經圓滿的閉幕了。其間，文藻外語學院、輔仁大學及靜宜大學共同在台灣地區主教團指導下主辦，由輔大神學院承辦的「慶祝保祿年學術研討會：保祿的宣講與台灣福傳的對話」，於 2009 年 4 月 24~25 日，在輔大國璽樓國際會議廳舉行。

研討會由房志榮神父引言、鳥瞰，接著有六大主題，共發表了六篇有分量的學術論文及回應，並請文藻學院宗教輔導中心主任王學良先生、輔仁大學校牧汪文麟神父、靜宜大學校牧沈拉蒙神父，在綜合座談中分享校園牧靈的經驗。

專題的六篇學術論文，首先是杜敬一神父，由《格林多前書》出發，探討保祿如何回應福傳與文化適應問題。接著潘貝頌神父以對話方式，在介紹完台灣教會史後，進一步以保祿的福傳策略，為台灣傳福音的典範轉移作一反省與重整。而聖多瑪斯的《神學大全》適逢普世教會慶祝聖保祿年，在台灣出版中譯本，無疑也為台灣教會帶來福傳活力。賴効忠神父由「肉身復活」這一福傳上常須面對的難題，說明了聖多瑪斯在《神學大全》中的立場，提供福傳的參考。黃懷秋教授和穆宏志神父，分別由保祿書信介紹保祿的基督圖像。最後，陳德光教授以天主教傳統的神秘主義，比較了保祿與艾克哈的神秘思想。希望這些專題，能為台灣教會福傳歷史留下一頁有價值的見證。

保祿回應福傳與文化適應問題

以《格林多前書》為例

杜敬一¹

對初期教會所出現的諸多問題，保祿的其他書信並不如《格林多前書》如此能讓我們學習得更多。保祿書信的概觀，對教會頗具指示性：一方面繼續發掘基督對我們生命的重要性，二方面也發現信仰在這時代的合適表達形式，為尋求祂的人呈現祂的奧跡。據此，本文分四部分呈現：

- 壹、隨書信文本（內容和表述），給予保祿語言中所強調的文化背景評論。
- 貳、評估保祿帶領聽眾的終向、他發信的主要目的，及其語言特性、在他職務上的嘗試、傳教工作發展的各階段。
- 參、提出保祿宣講福音所採策略的總括觀點。
- 肆、提供保祿在我們現今狀況的態度和選擇的相關性提示。作為本文的結論。

一、書信的文本與脈絡

保祿不需要為格林多人介紹他們城市的環境、政治、文化、

¹ 本文作者：杜敬一神父，義大利籍聖方濟沙勿略會士，義大利羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，輔大神學院神學博士，現於輔大神學院教授新舊約聖經。本文由楊阜鎮先生譯成中文，特此致謝。

社會、宗教情況²。由於我們現在有的，只是書信的文本，因而只能以它作為分析的主要對象，嘗試看保祿如何評估格林多團體的處境，又是如何設法協助他們改善。

致候詞（格前一 1~3）

首先，這致候詞清楚自明，保祿是寫了一封信。保祿在此展現了文學天分，把書信的功能與推論部分結合一起，使他可以在一個溫暖家庭的氛圍下，與收信人分享深奧的神學內容³。

格林多人有資格稱為「教會」，因其集會是受天主召叫而聚集。在那時代的希臘城市環境中，初期基督徒團體很容易被視為私人協會，因為他們數量眾多且多樣化。但「教會」(ekklesia)一詞很少被使用，因為它被視為是公開的政治集會，而非私人協會⁴。舊約的「教會」一詞，指聚在天主面前的以色列子民。從書信一開始，從保祿所選擇的詞彙中，便已清楚隱藏了他在格林多時對基督徒團體的理解。

接著的致候詞，大部分是罕見的。介紹格林多人時，保祿首先強調「神聖」的主題：「蒙召為聖的人？」（格前一 2）希臘文動詞 *hēgiasmenois* 表示這在過去已經發生，並明顯影響現今的工作。換言之，他們已在基督耶穌裏成聖。顯見保祿認為，

² 論格林多教會的介紹以及保祿與格林多教會之間的關係的歷史，參：John C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK, 1965)。

³ 保祿使徒工作的方法之一，類似希臘哲學家的一些例子，就是寫信給追隨他教導的人。

⁴ Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to the Graeco-Roman Religions* (Edinburgh: Clark, 2000), p.46.

聖化是一項任務，也是一個禮物，必須履行。

其次是教會之間的連接。格林多信眾應承認他們與任何地方以主耶穌基督之名的人是一起的。保祿書信一再強調這主題。

第三是與耶穌的關聯。祂就是聖化信眾的作者，祂的名字，（即祂的個人權力，祂的保護：在現今仍有某一程度地執行）喚起他們祂是他們的主。

此外，保祿強調格林多人是被蒙召的事實（格前一 2；參：羅一 6），就如他以往的作法（格前一 1；參：羅一 1）。這蒙召是保祿思維中天主聖言行動的一個因素（參：格前一 26），也符合他自己對傳教職務的解釋。

在強調收信者的身分上，已顯出保祿思想中，及其所關切的神學問題，即那阻礙格林多人對自身基督徒身分的了解。

感恩報告（格前一 4-9）

讀完整部《格林多前書》，我們會知道保祿在格前一 4~9 所列出的主題，及其感恩的理由，甚至書信中的問題及其危險的處境⁵。我們甚至可以認為，因保祿不知如何為他們祈禱（類似的情況，參迦四 20），因此他把這意向交托於天主的智慧。

格前一 1~9，透過保祿對格林多教會的認知，可理解保祿在他們內所看到的危機，和他所能給予的解決之道。

首先，保祿認為他們有可能與基督分離的危險，因為他們覺得自己已「擁有」及「掌握」了救贖。他們視耶穌只是眾多導師的其中一位。這是他們文化的習慣。他們不理解復活的意

⁵ 按 Murphy O'Connor 觀點（Paul, 252 頁），格林多教友差不多誤解保祿教義的每一個要點，並按他們希臘文化的背景來解釋。

義，即耶穌在天主計畫中的角色，及他們與祂的關係。

其次，他們所做的，使他們陷於與其他教會及其傳統於分離的危險中。保祿為格林多教會所設想解決的方案，就是與耶穌共融，重新分享祂的力量（包括現今生活所有的物質面），並同時等待完成最後的復活。

由此角度思考，可見保祿以一指向性方式來安排書信主題。他首先解決他所收到的口述資料的幾個議題（格前一 11；五一）；然後再回答一些透過書信的書面問題（格前七 1；及很有可能性的格前八 1；十二 1）。但這並不在我們現今有的資料中，他以這個順序排列的主要原因，乃因格前十一 18 和十五 12 中，他從所收到的口述資料中引述了一些資料。反之，在閱讀書信後，我們可看到保祿安排體裁時，是以基督徒經驗提供了一個廣泛的教理講授，即從一開始直到享受永恆的生命。

格前一 10~四 17 一開始就是皈依的經驗，和其條件一初傳（*kerygma*）。接著，格前四 17~六 20 的主題是禁慾主義的必要性，和對罪惡的戰鬥。然後更積極地，保祿談到一個人生活情況的選擇（格前七 1~40）。隨之的議題是關係到團體的建立：獻祭肉於偶像（格前八 1~十一 1）、蒙面帕的婦女（格前十一 2~16）、在慶祝主的感恩禮的惡習（格前十一 17~34），及對更卓越神恩的渴求（格前十二 1~十四 40）；最後是復活的主題（格前十五 1~58）⁶。

⁶ Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991)。從修辭學來看，因格林多的分裂現象，《格林多前書》是一很長的對話，而這些目的都是為了敦促基督徒之間的和睦和和好。在書信的布局編排上，命題（*propositio*）會在格前一 10；敘述（*narratio*）則會在格

感恩報告所採用的主題和語言，保祿似對聖經傳統與希臘環境頗熟悉，但在運用更豐富的聖經語言（這概念在整個書信是很確定的），他稱團體為「教會」（*ekklēsia*），他的問候詞「恩寵與平安」回應了猶太人的「平安」（*shalōm*）更甚於希臘的 *chaire*（*te*）。聖經耶穌的希臘稱呼為 *Kyrios*，保祿在希臘文脈絡中使用它，可能會造成誤解，因為它可能產生政治意義。主再來的末世觀和「主的日子」及天主的「信實」，這些標誌表示保祿針對的是他的聽眾，且使用聖經語言是超越希臘的語言。

門徒間的分裂（格前一 10~四 17）

讀完第一部分，就更容易瞭解在感恩報告標題上（格前一 5），它所符合「聖言的禮物」的意義。

在他的勸導下，保祿在各黨派特性的主題上，說明這特性需是符合基督的，且在他們之間一定是全然契合，因為基督是不能分裂的生活位格。有一個強有力的重點，即教會間的合一已經存在的事實，且宗徒的宣講就是其重要的作用（格前四 17）。

這部分所出現的文化背景和觀察如下：

首先是保祿與格林多人在書信上的溝通，和他所使用的修辭。雖然保祿公開表示，在他更具說服性的觀點下，不使用文學哲理，但他在書信所安排主題的方式（和所有其他的書信）顯示，他非常專注在如何與他的聽眾分享他所確信的事。他安排的主題，具有清晰的順序：一個前言、一個結論，和指示一個主要問題：「基督被分裂了？」（格前一 13）

前一 11~17；以及論證（*probatio*）在格前一 18 至十五 57，且分為五個部分，最後的結論就在格前十五 58。

至於風格，雖然保祿能夠撰寫詳細圓句（periodoi，例如：格前一 18~31），並按照他所認為的時刻之所需，而使用不同的風格⁷。他經常使用「簡易風格」，即根據現存的修辭學手冊，適合書信的寫作，因這是適合於司法辯證性和教學。若只是為了取悅讀者，則建議「隆重」或「雄偉風格」⁸。在這段落中，我們發現這「簡易」和「強而有力」兩個風格的共存⁹。保祿以「簡易風格」嘗試指導他的聽眾，使他們能夠理解並自行決定。至於透過「強力風格」，他試圖把他論點的關鍵銘刻在他們內心。他企圖在天主靈感下來說服聽眾，使用修辭技巧純粹是盡他的本分，以便使他們能更容易接納天主的聲音。

此外，這部分還有一些**圖像、比較、主題**，這是浮現在猶太聖經背景和希臘世界兩方之間許多聯繫的一些點。

保祿公開地闊談希臘人所喜歡的智慧，他也同樣描繪猶太人所喜歡的奇蹟。然而，智慧（sophia）的主題突然出現沒有預期的轉折：不管他們是猶太人或希臘人，智慧是無法以人的詞彙來衡量，它是根據共同的神修參數，即只有那些成全者（teleioi）所知道的（格前二 6）這個詞，即 mustērion（「奧秘」：格前二 1,7）。

⁷ 按奧思定 *De Doctrina Christiana* iv, 17, 34，可有三個風格：簡易或溫和的風格、中庸或典雅的風格、壯麗雄偉的風格。按 *Peri Hermēneias*, 36~37 則有四種風格（崇高、典雅、簡易和強而有力的風格），有別於三個類型 *genera*，且為了更合宜於這四個風格而相稱於不同的主題。

⁸ 參：格後八至九章，在鼓勵格林多人對聖徒的貢獻需更為慷慨的情況下，保祿的風格變成更詳盡闡述。

⁹ 至少如奧思定所稱雄偉的風格的某部分的特徵，更好歸納在強而有力的風格下。參：*Peri Hermēneias* 240~300，及 *De Doctrina Christiana* iv, 20, 42。

這表示書信中存在有「神秘宗教」的詞彙（參：格前十四 23）¹⁰。這詞彙有什麼功能？是否說明原始教會與當代希臘宗教的環境有任何關係？大概並沒有依屬，只是使用眾所周知的語言，來使新的內容更直接地被接受。

最後，格林多的問題既可從文字、也可從保祿的解決之道來推斷。保祿所面對的，似乎不是教義的問題，而是教會溝通的問題：格林多的信眾，主要是被演講和修辭技巧所吸引，致使福音的實質內容被倒空。這可能是阿頗羅的使徒職務，讓一批喜歡智慧的人燃起了一些期待，而幾乎踏上斐羅的教誨¹¹。保祿的解決方式，就是有意識地從希臘及猶太人的限制中抽離，而其中心就在基督身上，祂遠超過所有人的思維。基督的十字架表達了祂與人性任何行動（及了解祂的方式）的極大差異。他不是任何別的目的和功能，因為十字架禁止這種思維方式。為此，任何接受祂的人無法控制祂。他們的想法在祂內會死去；但他們卻能因著天主在基督內所行的大力量，獲得新生命。

保祿顯示了那能保衛基督獨特性的，就是祂與源自於祂傳統之間的合一。基督是一個特別歷史的創始者，這歷史也成為每一個人的歷史，即每一個人都能進入這新的歷史，只要他完全接受自己在這新歷史中的位置。在這基礎上，保祿指責格林多人與宗徒們分離。唯有透過接受他/她在團體傳統內的位置，每一位信徒才能高舉基督為他/她的救主及世界的救主。

格前一 18（「原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救

¹⁰ 保祿所談的神秘（參：格前二 1），就是被釘在十字架的耶穌。

¹¹ 參：格前十六 12。保祿不說出牽涉此事的人，只提及他自己和阿頗羅，也是為了提出一個合作的榜樣。

的人，卻是天主的德能」)浮現了保祿天主聖言神學的第一步：天主聖言就是德能的彰顯(羅一16)，以召叫(格前一26)那些正在得救的人，達到信仰和宣認(羅十6-13)，創造(格後四6)一個新世界。

從《格林多前書》的其他部分及其他書信，我們知道這順序的發展如下：天主聖言和在其內工作的聖神，從內在(羅八9, 14-17)和外在(羅八1)聖化(格前一2; 六1)那些相信的人，更滲透到他們的神聖生活及共融，使人的語言綻放、成為讚美的語言(羅十五5-6)及預言(格前十四24)。這言語由整個團體所發，即那相繼成為天主聖言強大的存在(格前十四25)，包括傳教士的蒙召，及那些被派遣去宣布傳播聖言的人(羅十14-15)。

斥罪行(格前四18~六20)

引言「並不在於言辭，而是在於德能」(格前四20)，可對照於「你們在一切事上，在一切言論和知識上，都成了富有的」(格前一5)。

保祿雖然責備和警告格林多人，但還是關切地給予他們知識和指導。這章節有一個條理的安排、典型的教導，經由交談內容而更加生動；而且，保祿不斷提醒聽眾關於他們已知道或學習的事；最後，保祿與他們討論一些聲明，以幫助他們秉持堅固的真理，而不是詭辯主義(格前六12-13)。

保祿採用了一個聖經語言。例如，唯有透過聖經的背景才可能理解無酵餅的圖像和意義。此外，關於私審判，他是指流徙的猶太僑民的習俗。然而，在一些希臘羅馬城市的協會求助於外部法院是被禁止，因為已有官員歸屬於那些協會，以負責解決各成員間的爭端。

關於亂倫的案件，保祿的解決方式與猶太傳統和原始教會（弟前一 20；瑪十八 17）¹²的類似實踐頗有關係。可是，在性的自由主義的案例，保祿採取的立場是遵照聖經的傳統，相反於已經普遍的希臘風俗¹³。他給予的理由，不僅根據聖經傳統，更依據福音：天主對人的身體有計畫，而這計畫是在基督內完成；上主與身體的相互歸屬、聖神在人內的存在，以及已經以高價贖回的事實（格前六 13~14，19~20）¹⁴。

¹² 然而，將某人交與撒殫，並沒有出現在猶太人絕罰的慣例（約伯的例子則是由天主交於撒殫手中，約二 6）。有一種可能性的類比，就是希臘神奇的蒲草手抄本。在谷木蘭，驅逐和保留（為了滅絕）是聯繫在一起的。羅馬法律也有從團體中驅逐罪犯，作為一種懲罰的形式。

¹³ 「基督宗教從一開始就聖化了在婚姻關係之內的兩性結合（如同猶太教）；但是在婚姻關係之外則是禁止的。當福音首次傳到異教徒的社會時，對他們這是一個奇怪的概念；異教者不同形式的婚姻外性交是為社會所容忍的，甚至是受到鼓勵的。一個男人可以有一個情婦（hetaira），她同時提供他理性知識上的陪伴；奴隸制度使他很容易有一個妾（pallakē），而偶一為之的享樂則隨時可由娼妓（pornē）身上獲得。他妻子的任務則是管理家產，並且是他合法子女與繼承人的母親。輿論並不譴責淫亂，但是若有人過度縱情，可能會受到嘲弄，就像聲名狼藉的老饕或是酗酒者會受到嘲笑一樣。公共宗教的某些形式確有儀式化的性交。在得撒洛尼城對 Cabiri of Samothrace 的膜拜儀式允許這種行為……。所以，當福音傳到異教社會中時，在這一方面應該強調要和因循承襲的習俗徹底斷絕，因為這是在基督內度新生命的條件。」參：Frederik F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1982), 82 頁。

¹⁴ 「……為保祿而言，身體不僅是血肉和骨骼的聚合物，而是有基督內永恆的意義，因為身體已經被復活，就如基督已復活一樣，我們必須以此為思考，絕不能用身體來行淫亂。」參：Charles K. Barrett,

在整個章節的任何情況下，保祿從未以他的意願要求一些人盲目執行所給予的命令；他旨在不斷給予格林多人機會和資源，讓他們自己分辨，即使是亂倫案件。一方面，他猶如一名在法庭上的法官宣布判決¹⁵；另一方面，他則不阻止他人判決自己。事實上，在格後七 8~13，他感謝那些追隨他立場的人，因為他們在自我的評估基礎上，真正地採取行動。

婚姻和服務上主（格前七 1~40）

這章的主題，可歸納在感恩報告（格前一 7）的「神恩」下，就如保祿在格前七 7 說的：「我本來願意眾人都如同我一樣，可是，每人都有他各自得自天主特別的禮物：有人這樣，有人那樣」，這句話提供了一個理解保祿思想的重要關鍵：在服務上主觀點下的婚姻及禁慾，按照每一個人的恩寵，同屬於賦予基督徒團體的禮物（格前七 7, 25, 40）。在婚姻生活的架構之內，保祿擁有從主而來的命令。

然而，他致力他的生命為另一個目的，即試圖幫助格林多人了解新穎的經驗，以便基督信仰可帶到各生活領域的一切，無論是婚姻、社會地位、族裔，或宗教的起源。這些生活領域，可透過服務主和在毫無憂慮及張力下，成為與主合一的機會。

“Discussion,” Lorenzo De Lorenzi, ed., *Résurrection du Christ et des Chrétiens (1 Co 15)* (Rome: Abbaye de S. Paul, 1985), 276~277 頁.

¹⁵ 保祿召開這類聚會，排除了那些行了亂倫的人，這似乎不同於慶祝主的晚餐，也不同於格前十四 26 所論的神恩性聚會。如果這是事實，這將是初期教會（在希臘和巴勒斯坦的環境，參：宗二 42；五 1~11）的三種團聚，在會堂的職務模式；祈禱（慶祝主的晚餐）；指導和神恩分享；以及解決爭端。

因此，他們有必要從這些生活領域中得到靈性的自由。而最重要的，還是全然投入上主的服務。在這架構內，保祿建議童貞生活是最適合的生活，並鼓勵那些未婚的人選擇這種生活方式。

保祿的這建議，有其希臘的背景：有一傳統哲學認為婚姻和尋求哲學是互不相容，這是亞里斯多德弟子泰奧弗拉斯托斯（Theophrastus）及其後的犬儒學派所極力倡導的¹⁶。這也有可能追溯一個猶太背景，特別是厄色尼派的約瑟夫斯¹⁷及帖拉佩特派的斐羅¹⁸。

¹⁶「犬儒學派避免結婚，以便他們更能夠投身於哲學。在他的討論，無論犬儒（觀念）是否應接受婚姻和有家庭，如克泰德（Epictetus）所沉思，『也許這是一個問題，如果犬儒學派本不應該免於分心（aperispaston），而完全致力於服務神，在男人之間自由地行使，且不束縛男性的個人義務，或參與他不能違反的關係，並仍然保持他成為良好的人的角色，另一方面，如果他注意到它們（婚姻），他會破壞傳訊者，偵察者以及眾神的天使，而他就是。』」參：*Discourses* 3.22.69。

¹⁷「猶太人中有三個哲學教派：第一個就是法利塞人，第二個是撒杜塞人，第三支派則是聲稱有嚴格修行方法的厄色尼派。猶太人自出生就有，而且似乎有彼此間相互影響。厄色尼派極度地拒絕快樂，但卻能自制，且為了達至美德而克服情感。他們不結婚，但選擇了其他人的子女。在他們具可塑性且適合於學習的時期，並如親屬般地尊重他們，以及根據他們自己的方法養成他們。他們不完全否認婚姻的適當和人類的傳承，但他們卻警惕於那行淫亂的婦女，並說服自己沒有女人能保持對一個男人的忠貞。」Bell. Jud. 2,8,2（119~121）；參：Steve Mason, *Flavius Josephus: Translation and Commentary. Volume 1B. Judean War 2*（Leiden- Boston: Brill, 2008），96~100頁。

¹⁸「婦女也分享這一盛宴，大部分的婦女：她們雖年老，但都是因著人所尊崇的貞潔而稱為貞女（並不是確實的必要性，因為有些希

獻給偶像的祭肉（格前八 1~十一 1）

就如格前一 10~四 17 的方式，這部分的標題亦可在格前一 5 中發現。在這部分所呈現的圖像，顯示了保祿很熟悉聖經傳統（關於《出谷紀》的傳統、禮儀服務的意義）、原始教會的習俗（流徙宣講者的生活方式、上主的命令）、希臘的世界¹⁹、對獻祭肉於偶像的社會公約²⁰、軍事和農業生活及競技場的比赛²¹等。然而，保祿在這裏所要傳達給格林多人的，乃是超乎那獻祭肉的物質行爲，他嘗試教導他們哪一個才是源自耶穌，及適合他們團體的新知識²²。

這是一份愛的知識，是一個集中於其對象的知識：基督存在於兄弟姐妹之內。這樣的知識忘卻其主體（知道者），及其行爲（他知道的方式）；因爲這樣的知識渴望認識愛，即那唯一無

臘的女司祭，被迫使維護其貞潔，且遠超過她們自願爲此而守貞潔），但是出於對智慧和愛的欽佩，因此她們渴望以此共度一生……」De Vita Contemplativa. 68. 在 Hypothesica 11.17 斐羅宣稱厄色尼人不接受婚姻，是因爲他們認爲婚姻是一種奴役。

¹⁹ 有四種選擇：爲了教職而求錢；進入一些富裕的家庭和有權勢的人；乞求；工作。參：Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi* (quoting R. F. Hock 1980), p.421。

²⁰ 這些慣例，參：同上，380~390 頁。

²¹ 在依斯米亞（Isthmia）海神（Poseidon）聖殿的區域，每兩年會慶祝依斯米亞運動會，即是泛希臘四大慶節之一。參：Murphy O'Connor, *Paul*, 258~259 頁。

²² Dupont, *Gnosis*, 1~104 頁，他在保祿關於人對天主認知，和天主對人的知識上所使用的詞彙分析了一些元素。他的結論是保祿所使用的詞彙，基本上參照猶太人和聖經的背景。甚至連對 gnōsis 的重要性解釋，都可以在巴勒斯坦和安提約基亞的教會，找到類似於格林多教會的神恩經驗。Ibidem, pp. 247~263.

限的和真實愛的源頭—基督，被祂所征服且繼而轉化為愛。正是這種愛的知識，彰顯了天主對那些愛祂的人的選擇。格前八2~3 提供了一個關於保祿基督宗教人學非常精確的立場，這也在他的整個書信中不斷地呈現。

保祿所看見的，並不是一位靠自己知道自身生命、世界及他自己命運的人。他所見的，是一位「由天主已經知道和正在知道的人」。天主的愛「已傾注在我們心中」（羅五5），是人類生命和知識的來源。人透過天主而認識（參：格前十三12），在一個新的方式（格後五17）；並認識天主在他愛的關注面前所呈現的對象（格前二12~13）。因此，他認識基督，並分享祂的苦難和死亡，以及祂復活的力量（斐三10~11）。藉著復活，耶穌被顯示為「是一切並在一切內」的主（哥三11）。因此，我們才可以理解其他的弟兄姊妹為何屬於信徒的身分，因為他們是基督愛的對象，祂的愛全然接受所有的人，並使他們成為一體。

以這方式，也能看到合一的歷史和文化向度的重要性。保祿所教導的，不僅猶太人或希臘人，也有那嚮往與基督合一的第三極—即教會和她的傳統。這教會的傳統，就是歷史中的經驗和基督所造、可見的合一，並貫徹人類整個歷史和宇宙。

保祿警示格林多人不可冒犯任何人，不只是不冒犯猶太人或希臘人，更不可冒犯天主的教會（格前+32）。這一節的「教會」（*ekklēsia*）一詞是單數，保祿所指的是教會的獨特性，這樣的教會各時各處都在，因為教會住在與復活耶穌的關係中。整個《格林多前書》，保祿嘗試帶領聽眾進入教會的文化內：他並沒有把福音帶給格林多人，卻帶領格林多人進入降生的福音

一生活的教會一中²³。保祿這意圖在接下來的章節越來越明顯。

在這部分，「良心」（*suneidēsis*）出現了²⁴。在「良心」之內，每一位信徒意識到基督的臨在、大愛和意志。接受耶穌是一個過程，並受到多種因素所影響。保祿看到了那不可侵犯的良知，也看到團體可以教化每位信徒良知的重要角色，同時與之平行的，就是建立教會的功能。保祿本身就是一個例子，他爲了讓主耶穌有機會打開希臘人和猶太人的心，遂成爲他們的僕人（參：宗十七 14）。他建議格林多人也與他一樣（格前八 13；十 24~十一 1；參：羅十四 1, 13~23），在效法基督的榜樣時（羅十五 1~3, 5~7），以此作爲運用他們自由的最佳方法（迦五 13）。

傳統上，格前九章一直被那盡力宣講福音的傳教士視爲大憲章；他們以那方式，在不同文化的基礎上，使福音易於被理解，更讓兩者交織一起。然而從文字上，並沒有很清楚說明保祿是如何制訂他的看法，除了在他宣講時不接受金錢的事實。

對照那時代在希臘的城市，有許多人藉自己的教義而謀生（弟前六 5），這是一個令人驚異的選擇（格林多人本身就不喜歡這

²³ 在這脈絡中，保祿效法的主題（格前十一 1；參：格前四 16）可以找到其完整的意義。希臘的教育和哲學反省著重於效法。爲保祿而言，他清楚知道爲了掌握他新穎的教義，他的教義需有某些程度的可見度。爲此，他以他自己（和弟茂德，格前四 17）爲鏡子，作爲學習他訊息的真理。

²⁴ 保祿使用這詞是按照聖經傳統（「心」），並按照希臘人普遍瞭解的。犬儒學派使用這詞作爲反對那隨從他的良心智者的行爲，和那些隨從其他人意見的人。在此是很容易看到保祿原創的立場：要遵循的並不是自己的良心，而是其他人的良心。參：Dupont, *Gnosis*, 267 頁。此外，因巴勒斯坦的猶太教並不知 *suneidēsis* 一詞，所以可能保祿是從格林多的信徒所取得。

方式，甚至不相信)²⁵。在得前二 1~12，保祿擴充這選擇的重要，以作為他真理訊息的一個證據。然而，除此社會文化和經濟的選擇之外，保祿所要呈現耶穌的訊息，更確切說，是敘述性的，並不因為調適性的需要而作太多的改變。在面對不同的觀眾，我們可從格前一 18~二 5 的報告中，及在《宗徒大事錄》的演講詞，就可以瞭解這種調適。他讓自己調適於聽眾的能力，可能在人與人之間的層次上，特別當他每天工作的時刻，或長期在最不同的情況下的對話和討論中，更有功效²⁶。

蒙面帕的婦女（格前十一 2~16）

此單元，我們發現之前所看到，關於保祿為引領格林多團

²⁵ 格後十二 16~18. 保祿因著他的選擇所遇到的問題，參：Gerd Theißen, "Legitimation and Subsistence. An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries," Id., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, ed. and trans. John H. Schutz (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 192~221 頁. 按 Theißen 的說法，有兩種傳福音者：神恩性的旅者，他們依靠他們的施捨者和一些團體；另一個就是團體的組織者，他們則是以自己的雙手謀生。論巡遊的講道者，《十二宗徒訓誨錄》(*Didachē*) 11:1~6：「因此，無論何人教你之前已經聽過的這些事情，接受他。但是，若老師自己改變且教另一個道理破壞原本的道理，就不要聽從他。但如果他教是為了提高正義和天主的知識，接待他就如同接待主一樣。但是，關於宗徒和先知，根據福音的命令而做。讓每一位來到你面前的宗徒都像主一樣被接待。但是他只能留住一天，不可逗留。若是有需要，他可以住第二天，但如果他逗留三天，他就是假先知。當宗徒離開之時，除了麵包外不可讓他帶走任何東西，直到他再住宿，若他討取一些錢，他就是假先知」(Trans. M.B. Riddle, 1886)。

²⁶ 包括在監獄的時候，參：宗十六 25~34；斐一 12~13；費 10~11。

體進入教會傳統的主要脈絡的一個確證。雖然我們現在理解他的論證，似乎並不具有說服力（或許他自己也不完全滿意），他則以求助於已有的教會傳統習俗來結束這些討論。以此方式，保祿表明了教會合一的可見性是一個強大的理由，足以決定一些選擇，即使在其他文化的環境下，他們可以有不同的解釋²⁷。

接著談教會傳統與得救有關：若沒有在教會生活，經驗新世界的歷史，基督的降生成人就不夠真實了²⁸。同時，教會的習俗關注團體生活的一個特殊時刻，和一個特殊範圍的重要意義。其本意似要把重點放在神學（救恩歷史），而非人學議題上。

在慶祝主晚餐時的惡習（格前十一 17~34）

這單元的結論（格前十一 34b）和之前警告的關聯並不是立即清晰易懂的²⁹。然而有一明確的事實，就是因著保祿而有團體聚集和關係的品質進展，使這一切變成極為重要的事。他們藉由讓這身體變成可見的，即上主所生活在其內並拯救的身體，

²⁷ 在 Barbaglio 所收集的資料（*Prima Lettera ai Corinzi*, pp.526~529, 536）顯示，在猶太人和希臘羅馬的環境，婦女（在儀式中，羅馬男性亦然）在公眾場所時用面帕包住頭。保祿解釋祈禱和說先知話，即使在非正式的環境中，都視為一件牽涉教會的行為。

²⁸ 保祿沒有說為什麼是相反猶太傳統（參：弗四 20），初期教會的男性在祈禱時並不蒙頭（Collins, *First Corinthians*, p. 401），這是否是耶穌已光榮復活而顯示的標誌？在這點上，婦女（成為男人的光榮）蒙住她們的頭，是期待最後復活的標誌，在那時候，基督奧體的光榮將會完全顯示。

²⁹ 保祿說「其餘的事，等我來了再安排」（格前十一 34b）讓我們理解團體聚會中，還有動亂的事發生。這或可解釋一個事實，即自我省察的邀請有一個比分開吃飯的議題，有更廣泛的範圍。

宣布了這事實和耶穌死亡的意義。

格前十一 29，淋漓盡致使用「身體」這詞，鞏固了保祿的企圖：連結基督的言語、慶祝和團體，為使在這單元與基督的關係（格前一 9）能再一次浮現。

此單元亦可看到一存在的大區別（至少在保祿的思想），即在希臘城市普遍的私立協會的共同生活模式和天主教會（*ekklesiá tou Theou*）。私立協會有其慶祝和用餐的規矩³⁰。在這方面，格林多團體可能與他們類似，所不同的是公共生活的定位。那些協會回應社會化和相互援助的需求，雖然他們是在一些神祇的庇護下，但他們仍以成員的相互利益為中心。反之，根據保祿，基督徒團體則是以走向基督為取向，從祂（傳統是源於祂）學習生活模式。這團體以天主的新生命而活，而不是各個信徒的總和，雖然每個人被視為獨立的實體，但卻是作為所有人的合一，即那生活的主所創造的合一。

神恩與教會的成長（格前十二 1~十四 40）

從風格和主題安排的角度而言，這部分與先前的部分頗為相似：保祿運用修辭學和文學策略，使整個方向導向一個教導。他認為這策略適於達到其目的。特別是格前十三章，他透過希臘熟知的文學體材一對德行的讚揚一呈現了愛的重要性³¹。

³⁰ Klauck, *Religious Context*, 42~54 頁。在某一些有權勢者的私人餐會，社會階級的差異在安排客人的地方是很明顯的，在食物的質和量也是一樣。這在私人協會的餐會中也會發生。參：Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 567~569 頁。

³¹ 希臘和聖經傳統在文學類型的相似性，參：Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 692~696 頁；Fitzmyer, *First Corinthians*, 488 頁。

他在第十二章運用身體圖像，來強調教會在基督內有機性的合一。這圖像有希臘和聖經的背景³²。但也可能是保祿為闡述耶穌的言語而運用這圖像：「這是我的身體」（格前十一 24）³³。

論及內容，這部分主題可歸在格前一 7 的標題下：「你們已不缺少任何恩寵」，而這所顯示的重要主題，大概就是保祿對靈修的成全看法（參：格前十四 20），一個與希臘人觀點成對比的直觀，特別是亞歷山大的斐羅。為希臘人而言，與世界的神祇合一的經驗，只發生在超越理智，以及理智正常行動之上的層面。那些能夠透過特殊標誌而顯露（如：說異語），已經進入如此的境界的人，將被稱為成全的，他們的言語是來自上天³⁴。斐羅也有類似的概念，他講「清醒的醞釀」（*nephalios methe*），

³² 希臘人以身體作為隱喻，有兩個功能：為強調城市或國家公民的合一，以及人類與宇宙的合一。保祿使用隱喻，與這背景相關，並不是諾斯主義對天上人的觀點，也不是猶太聖經的集體人格的概念（即後代子孫和其祖先的合一），參：Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 661~665 頁。

³³ 格前十二 27 稱呼團體為「基督的身體」，保祿超越了這圖像的任何文化意義，且提出一個新的意義，這意義是起源於基督的（Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 676~677 頁）。

³⁴ 希臘宗教也知曉出神和啓示性的言語。在 Phaedrus，蘇格拉底說過神聖的瘋狂是為人們偉大祝福的來源。他區分四種神聖瘋狂：先知性的瘋狂、儀式的瘋狂、詩歌的瘋狂、情慾的瘋狂。神祇的附在先知們的唇舌，並透過他們而發言，通常是以怪誕、狂熱和不知所云的話。酒神儀式的瘋狂體現在狂野的舞蹈、在音樂的聲音，引入一個瘋狂的狀態，且被認為被神明所附的現象。參：James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians As Reflected in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 304~305 頁。關於 Dionysus 的膜拜和神秘、涉及的醜聞，以及羅馬參議院

和最高知識的經驗，並解釋為精神的成果，儘管是在一個非常特殊或神秘的方式。

保祿對靈性成全的概念是不同的。當他論及愛，並沒有提到任何與之關聯的出神現象。愛的操練是充分利用人理性、記憶和意志的表達，以辨識、決定和實行。如此的成全，並沒有在歷史之外產生，或在上天孤獨而形成；反之，它是在一個團體內分享並生活之。保祿的神秘主義之所以一致且完全運用人類心靈，是因為他嘗試懷有基督的思想（格前二 16），即不屬於他的知識（對象和態度），而是基督所有的那一份。

這一點是非常重要的，儘管在指導格林多人的觀點下，原則上保祿不反對任何精神的表現，和對說異語的積極態度。但是他所設的這些界定，是爲了評估那關係到團體歷史性生命的靈修之恩，以便基督徒的成全之旅不會從希臘環境中借用任何因素，甚至更不會向現有的文化調解；反之，它反映了聖經傳統的直觀，即那偉大的立法者和先知們可能有的特殊的天主經驗（心靈的完美清晰），但這些是爲了他們對選民的使命而論³⁵。

有關處理婦女的事件，可以發現希臘習俗和在猶太傳統的處理方式是平行的³⁶；保祿的決定讓我們意識到，保祿看重初

企圖控制它，參：Klauck, *Religious Context*, 106~117。

³⁵ 在保祿傳教時，他遇到了一個雙重的爭論，即對抗猶太主義和末世熱忱者。在對抗猶太主義時，保祿說明了基督的主權，是受到聖神所運行，祂是超越的並能消除任何企圖透過猶太法律而達到的救恩。在面對格林多的熱忱者，保祿沒有否認聖神在基督徒生活的重要基礎，他卻使他們回憶起聖神引領他們走在基督的步伐，即那位爲了衆生獲得救恩而奉獻自己於十字架的基督。團體就是聖神在個人可信賴的尺度。

³⁶ Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 767~770 頁。他截自普盧塔厚

期教會的傳統，因為這些傳統是建基於上主的命令，以及爲了避免任何可恥（*aischron*，格前十四 35；也參：格前十一 6）行爲的發生。雖然這些傳統似乎是屬於某一特定的文化（格前十四 33, 38），保祿認爲是有必要接受³⁷。

主的復活與我們的復活（格前十五 1~58）

正如學者普遍地承認，在這段落，保祿面臨一個聖經和希臘人類學的主要差異，是源自兩者對世界和世界與神之間的關係不同的看法。爲希臘人而言，是有兩個世界：一是在每日存在於地上的有形、有限及可朽壞的世界；另一個世界則是不可見、無限和不可朽壞的永恆生命、天上的世界。人亦是以這二分法而繁衍：在他可朽身體內，那不可見的靈魂是禁閉在墳墓裏；死亡則釋放它，並使之在不可見世界中永享無限的生命。在這一種的看法，並沒有空間容納「屬靈身體」的概念³⁸。

斯（Plutarch）的話：「那些有智慧的婦女不應該在公共場所發言；她需感到羞愧，並禁止在外人面前說話……的確，她只能向她的丈夫說話，或是透過她的丈夫而說話」。

³⁷ 我們可能會問，爲什麼保祿一方面不怕拒絕皈依的外邦人行割損，但另一方面卻如此嚴謹克守這看起來非核心的問題（婦女在公共場所發言）。一種可能的答案是保祿在信仰層面上，從福音的真理不能沒有非常明確和堅定不移的態度。他在格前十一 1~16 和十四 33~38 所面對的是屬於另一個領域，即紀律、或牧靈、或道德的領域。關於這一點，要適用其他因素，例如正當的辨別力和合乎文化的體統。至於從猶太人而來的福音，幾世紀以來天主教在他們的文化中所做的，都是爲了使其適於接受基督，而且上主特定的命令，已爲其他教會所接受並成了傳統。故保祿認爲有必要要求格林多人接受一些他們或許認爲有所限制的規矩。

³⁸ 從主前 7 世紀以來，那認爲死者如陰影而活著的傳統觀念，被那

反之，依據歷史經驗，以色列人知道有一位神選擇、釋放，並創造了他們為一個民族。這神比任何神來得更強大，因為是祂創造了一切事物。祂的權力是毫無限制的。以此概念，復活是可能的。身體的神化，即是從可朽壞性而得到釋放和嚮往神聖輝煌和光榮的領域，絕非難以實現³⁹。

保祿獨創性的看法奠定了這一事實：復活的教義是建立在基督復活的基礎上。他知道基督是第一初果，是所有人復活的積極原則；祂是賦予生命的神，按照祂新的形式都將獲得新的生命；而那復活者就是死亡的最終征服者，也是將天國交於天父手中的那位，以至天主終於在所有中成為一切。保祿透過如此多的例子，嘗試讓聽眾了解這看法是可能的。他不尋求調解這兩個看法。他要求格林多人接受福音時，能接受他們所相信的必然結果，即不是在他們的傳統範疇內減少基督，但透過猶太聖經的傳統，就如他已經揭示的，讓他們的信仰教導他們一個新的直觀，即所有一切事物都稱述天主的光榮。

書信結論（格前十六 1~24）

《格林多前書》最後一章，提供了初期教會生活在希臘環境中的一個觀點：透過頻繁的書信來往，和遊走的傳教士及他

靈魂因本性而不朽的看法所取代。神秘宗教試圖透過進入與神祇的合一而達到永生。在現今的一些諾斯主義，也有將來末世性救恩的直觀，他們相信在末世人會有一個新的身體。參：Barbaglio, *Prima Lettera ai Corinzi*, 800~801 頁。

³⁹ 從公元前 2 世紀，聖經論死後生命有兩個主要觀點：復活的新生命與一個新身體（達十二 2；加下七 9）、正義者的永恆生命（智三 1, 4）。這圖像在新舊約之間的猶太教，變成更為多樣化，使復活的概念逐漸更具有了根據。

們朋友的到訪，所有人因著共同的信仰，將各小團體連結一起。

保祿努力擴大並保護這樣的環境，以便它可以透過信仰的分享，生活在相互的愛內，以維持那已經建立的合一，並對所有的教會合一而開放。聖吻似乎源自於初期團體的禮儀慶祝，而彼此共享，並表示一個衷心的問候。再者，阿拉美人的慣用語 Maranatha 則源自巴勒斯坦的教會，以及希伯來文的「阿們」Amen（格前十四 16），都傳承到其他的教會。

二、撰寫《格林多前書》的目的、宣講福音的重要性

至此，我們分析了格林多出現的一個特殊問題：那裏的基督徒雖接受福音，也相信了主耶穌，但卻毫不自覺地將所熟悉的文化，轉移到他們的新信仰上，導致福音的真實內容消失，使耶穌變成在希臘神殿中的一位神祇，或是在他們蓬勃發展的城市中的一位哲學師傅。

保祿再次面對介紹福音的問題，即在某一程度上是不可被誤解的新穎的福音。他的策略似乎頗為清楚：他秉持對傳統的信賴，而呈現了基督徒信仰的特殊性。歸納如下：

（一）保祿的目標

1. 格林多人的確證，與基督的共融（koinōnia）

在感恩報告的結束（格前一 9），保祿論述天主對格林多人的計畫，特別是在宗徒工作的功能上，可以解釋為：「天主是忠信的，因為你們原是由祂所召，為同祂的聖子，我們的主耶穌基督，合而為一」。

此外，在這單元的標題中，唯一在接下來的部分沒有清楚發展的觀點就是「為基督所作的證言」（參：格前一 6）。保祿在

格前一 8 重複這主題：「祂—我們的主耶穌基督—必要堅固 (bebaiōsei humas) 你們到底，無瑕可指」。這事實表明保祿的目的：在格林多人獲得一個與基督相契合的觀點下，他嘗試堅定他們的基督徒生活⁴⁰。從他的目的，我們可以認出保祿為使基督徒實現這目標，而向他們提出了一些方法。正如其他的書信，保祿並沒有報導許多歷史的細節，然而他卻強調教義和一些觀點。實際上，他嘗試在下列的說明，指出一個方向。

2. 教會的建設 (格前十四 5)

「建立」(oikodomē) 一詞，提供了更詳細論述保祿嘗試堅強格林多信徒的重要線索。在基督內堅定不移，意指並證實了他對團體的態度。唯有「建立」主內兄弟姐妹的行動，才能證明一個真正熱愛基督、生活在祂內的信徒，是受到聖神的帶領。

有關 oikodomē 的主題，在評估保祿面對那關係到教會在不同文化環境中的立場，是很有關連的。「建立」的構想，是有一個論建築根基的必要參考，保祿曾說：「除已奠立了的根基，即耶穌基督外，任何人不能再奠立別的根基」(格前三 11)。因此，建立教會隱含著堅固地建立(「堅實」)在基督上，因為祂是整個建築的根基。

哪一個基督？是那任何人都可任意解釋的基督嗎？還是信徒思想中所理解的基督？是哪一種的解釋？這是保祿為堅定格

⁴⁰ 書信每一部分都有一個具體的目的，有些問題需要立即作出反應，有些則有培育的需要。其他立即的目的在十六章有列出：通知他目前的計劃和阿頗羅的決定、給予他下次探訪的資訊、給猶太教會的金錢的募款，推薦弟茂德和斯特法納一家。這些目的不需要如之前的章節發展長篇幅的主題。

林多人而奮鬥的一點。他嘗試讓他們知道，那使他們能與基督建立關係的是聖神的能力⁴¹，而不是人們可以操控的。更確切地說，那出現在信徒心靈的基督，就是聖神所啓示給他們的整個教會的「益處」（格前十二7）。那些聖善的，會受到聖化（智六11），在一個被忘我的愛所形成的生命，來分享其益處。在這一點上，保祿啓發性地分享說：「我所行的一切，都是爲了福音，爲能與人共沾福音的恩許」（格前九23）。因爲他知道，若不相稱地活在福音當中，他就會被排除在外。

在這方式上，耶穌不是內容，而是所有信徒心意的主人，「我們有基督的心意」（格前二16），亦可說：「基督的愛催迫著我們」（格後五14）⁴²。就是透過耶穌心靈的生命，即一起在互愛中，共同分享、發掘和討論（「我們」）教會是建立爲聖神的宮殿，無論任何信徒（格前六17,19）或其團體（格前十四25），都成了先知性的天主聖言，及世界的「復活基督的證人」。而這經驗，也提供了理解保祿嘗試在格林多人中所要完成的答案。

3. 「我所領受而又傳給你們」（格前十五3）

保祿試圖引領他們回歸神聖教會生活的脈絡，而教會的存在，就是那些所有分散各地的每一教會的共融，並且也與天上的耶路撒冷合而爲一（迦四26），因爲她是教會的母親。他試圖把他們建立在這基礎上，就是在那已經建立的傳統上。這傳統

⁴¹ 參：Murphy O'Connor, *Paul*, 284 頁：「教會並不是一套告知心靈的概念，而是轉變人格的神聖力量的脈絡。」

⁴² Murphy O'Connor, *Paul*, 287 頁：「因爲團體是基督的身體，因此，保祿認出了她是基督在世界的具體呈現。教會的使命就是在時間和空間上延續基督的職務，誠如基督一樣，透過天主的德能和智慧而彰顯（格前一24）」。

是聖神在人類關係的歷史鏈上，所結出永續工程的果實，即透過基督所創造的新歷史，一個新的世界（格前十五 25），而祂就是這世界的君王。

這項行動包括兩個步驟：首先，格林多人應當承認，他們所進入的信仰經驗，已有了歷史幅度，且已經施予他們並該接受這信仰，就如一個孩子從他們的雙親承繼了身心和文化特色一樣，不能分開；在任何歷史經驗中，一種形式也是一個限制。保祿邀請格林多人理解，透過那些限制，他們獲救，是因著天主力量的展現。他也邀請他們看到建立教會的生活過程，並參與其中。他們進入的方式已奠定了基礎，即接受了先存教會的教義和傳統。保祿在《格林多前書》多次提到「其他的教會」、「天主的教會」作為他們信仰的參考點。

第二步則是積極配合建設教會，透過愛的生命和聖神恩惠的分享，特別是講先知話的恩惠，天主的言語就在聚會中發出。

當保祿說道：「你們不可成為猶太人，或希臘人，或天主教會跌倒的原因」（格前十 32），為他而言，是還有**第三極**的存在，這第三極與兩極（猶太人和希臘文化）是不同的，甚至超越它們。保祿嘗試透過整個書信顯示，教會是其他文化經驗的**吸引極**，因為連同他們的人，那是他們找到救贖的地方。

在整個書信，保祿並不試圖使格林多人徹底理解福音，以致他們能進入福音當中，而是讓福音從內改變他們。誠如保祿論他的選擇說：「我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人」（格前九 19）。他所說的方式，符合於他的態度，而不是福音的真理（迦二 14），以便創造相互接受的氛圍，和那能使他的

伙伴經驗到生命和基督愛他們的信心⁴³。

然而，在《格林多前書》的某一特定目的觀點上，他只是回憶起他的態度。他並沒有詳細說明他曾做過什麼，而用「對一切人就成為一切」（格前九 22）。整體而言，保祿書信並沒有談到這點，因為他的聽眾已經是信徒。他們現在所需要的，並不是一個像母親一般，讓自己適應於他們的人（得前二 7），而是需要一個能像父親般訓誨並鼓勵他們生活在一種無愧於天主的道路，即那召叫他們走向祂光榮的天主（得前二 12）。

4. 「我們都為一個聖神所滋潤」（格前十二 13）

保祿給予格林多人指導的標準，就是他對聖神的經驗和教義。他非常清楚知道，與耶穌的關係就是處在聖神內，並由祂所支配。聖神教導所有人（得前四 9）⁴⁴，並領導每一個人走向信仰（格前二 4-5；十二 3）和救恩。祂賦予信從祂的人的恩惠，就是祂自我實現的方式，一種信從祂者認識主的方式（保祿經驗主，和相稱於他傳教召叫的方式是一樣的，他是透過他的傳教工作而認識主）。

保祿尊重那些有神恩的信徒。他書信的主要功能是開闊格林多人的視野，以協助他們正確地認識他們的經驗，認出聖神的聲音，分享他們的靈感，在已有的傳統中成長，以滋養傳統的生命力。他不僅解答現存的問題，更提供一個可使格林多人成長的方法（參：格前三 1-3；十四 20），並能積極參與塑造自己的基督徒生活，和他們的傳統。在這目的下，他重視團體的聚

⁴³ 「贏得」（kerdainein）這動詞，也出現在斐三 8。贏得的目標就是基督。為保祿而言，使弟兄歸向基督就是贏得基督。

⁴⁴ 神聖教導的概念出現在依五四 3 七十賢士譯本（didaktous theou）（參：約六 45），它指向新盟約的一個特徵（參：耶卅一 34）。

會，和分享那已發生在他們內的聖神恩惠：「弟兄們！那麼怎樣做呢？當你們聚會的時候，每人不論有什麼神恩，或有歌詠，或有訓誨，或有啓示，或有語言，或有解釋之恩：一切都應為建立而行」（格前十四 26）。

聖神的默感和教會生活間，有一個平衡點：「不要消滅神恩，不要輕視先知之恩；但應當考驗一切，好的，應保持」（得前五 19-21；參：格前十四 32）。原則上，二者相互肯定，因為都是來自同一聖神的引導，前者是新萌芽的嫩枝，後者則是已經長大的樹。二者間唯一的差距，就是在天主計畫內，歷史和人類自由相關性的差距。

5. 「為了良心的緣故」（格前十 27-28）

保祿確知那辨識天主旨意之處，在於我們的良心。這是每個人共同擁有的，是一沒有任何人可以干預的神聖空間，也是基督在人的獨特性相遇之處，並和他或她交談。保祿證明良心在運作過程時說過：「我自己也不審斷自己，因為我雖然自覺良心無愧（*ouden gar emautō [i] sunoida*），但我決不因此就自斷為義人；那審斷我的只是主」（格前四 3b-4）。

一個人與自己內心交談，逐漸成為與天主的交談，而天主就在那顯示祂的旨意和正直的行為。為聆聽天主強而有力的聲音，以及顯示哪一個才是上主所建議的正確選擇，團體的工作就是服務這種交談。

6. 「是為你們的益處，並得以不斷地專心事主」（格前七 3）

格前七 35 的上下文，論述關於婚姻的可能選擇。但保祿論及這一節，似乎超乎一個固定的議題，而更要指示一個總原則：相互勸誡應是允許在服務主時的接受者，自己發現與上主結合

的方式是「沒有張力」的。沒有分裂、焦躁不安、關懷、掛念、憂心、焦慮、照顧，是與上主合一的一個重要特質，在辨別上主所允許的行為的標準亦然。若一個行為造成分歧、焦慮、不安等，這行為不是上主所願的。與上主結合是銘刻在良心上，且是一恩惠，即能面對其他可能的選擇而堅定不移，並被團體所堅定。這過程非常微妙，就如稀有植物的成長。它需要適宜的環境和先知話的分享，即天主因著祂的愛而向人發出的言語。

7. 「我們在成全的人中，也講智慧」（格前二 6）

因此，保祿希望格林多人能創造出一種環境和機會，來交換那可以安慰、教誨、鼓舞所有團體成員的聖神恩惠。這環境能擔起一些類似猶太人團體在辣比學院的法律疑問，和在希臘哲學院對辯證法能讓夥伴討論接近事實真相的問題。在這環境，天主讓自己存在於那些因祂名而合一的兄弟姐妹們身上（格前十四 25）。

8. 「對一切人，我就成為一切」（格前九 22）

正是在這態度下，那極力接近所有人和他們文化世界的努力，才能找到其重要意義，縱然保祿很有能力使用那能接近聽者世界的知識和例子來向他們傳福音。這方式在《格林多前書》似乎相當自然，但卻也不是保祿想證明的。這事實說明了，態度比他們所賺來的物質成果更重要。

（二）保祿的語言

為達到他的目的，保祿在撰寫《格林多人前書》時，使用哪一種語言呢？書信中描繪保祿與格林多人之間的特殊關係，有兩個論點可以知道他可能使用的語言。

首先，在論證過程中，保祿使用一些他認為能達其目的方法。書信上下文所使用的圖像和參考資料，為格林多人已是很清晰明瞭，甚至是他們理應知道的事。保祿以極大的自由使用圖像來指涉希臘人和聖經的環境。這可能說明了一個跡象，即這些語言已經被團體所熟知和接受。保祿不僅因為它的內容而使用它（尤其在指涉聖經背景），它也有助於其說服力（例如，在格前四 9 的生動的圖像）。

其次，保祿隨著他先前的傳統⁴⁵，在選擇希臘術語來表達教義時，非常謹慎。一些詞彙如 *ekklēsia*（教會），或 *agapē*（愛），或 *suneidēsis*（良心）顯示新約的作者—第一位使用這些詞彙的保祿，是選擇性地使用希臘詞彙來提出一精確的教義，且在希臘環境中毫不懼怕地利用共享的一些價值⁴⁶。另一方面，保祿不害怕借用那可能對新的教義造成誤解的詞彙，例如 *Kyrios*（上主），或「王國」⁴⁷。在這過程中，他忠於他所繼承的傳統。他的目標是以最忠實的方式，使聽眾接觸他所屬的傳統。

如此開放且有選擇性的混合，甚至遭受拒絕等，都指向一個經驗，即允許不同的態度找尋到一個連貫性，縱使存有明顯

⁴⁵ 在這過程中，扮演重大角色的是《七十賢士譯本》和其翻譯的選擇，因它已成為新約作者使用的準則。

⁴⁶ *Aretē*（「德行或美德」），在希臘文化中積極的詞彙，很少被新約作者使用（整部新約只出現四次，保祿只在斐四 8 使用）；*pronoia*（「眷顧」，斯多亞學派典型的詞彙）只使用過兩次：在宗廿四 2 特爾突羅說過的話；在羅十三 14 則是負面的意思：「不應做肉性的『眷顧』，以滿足私慾」。

⁴⁷ 根據宗十七 7 顯示，保祿被得撒洛尼的猶太人帶到法院，他們說他反對凱撒，說另有一位國王—耶穌。關於得撒洛尼城的社會和倫理問題，參：Murphy O'Connor, *Paul*, 114-119 頁。

的不和諧。這是團體的生命，即在自己傳統的基礎上，承繼那已使用的語言，而充滿著獨特的意義。

信徒對傳統的忠實，使他們連續接受並進入它內。每個人分享所接受的特殊恩惠，便創造出一個典型的情境，其中所使用的言詞會尋獲一個新的對象，即基督的心靈和意向。這過程對應所有文化發展模式，並顯示教會也創造了自己的文化。教會文化一方面是人類在世歷史的一個文化；另一方面亦成爲吸引所有傳統和文化的中心，因爲在它內，透過繼承者、信徒和藉著復活的基督接觸，所有的文化和傳統都被聖化。

（三）《格林多前書》和福傳工作

保祿寫《格林多前書》的目的，很明顯不是直接性的傳教工作，至少不是訓練傳教使徒。他的目的是爲堅定格林多人的信仰；同時試圖精確排列其目標，按傳教工作的發展運作，依順序排列不同階段。這模式出現在保祿書信和《宗徒大事錄》：

- 有遠道而來的人，來種植聖言的種子。
- 聖言在信徒中工作，創立一個團體，一個教會。
- 團體生活，成爲一個持續擴展聖言的環境。
- 團體委託一些人播種聖言，至其他地方。

因此，堅定團體很實際地幫助我們走向近人，並深入及持續地進展傳教工作。藉此，福音在團體生活中成爲有形可見的，它會吸引更多信徒，並使該組織協同神聖的豐富生命，共同成長。生活的團體亦可委託其他成員做特別的傳教任務，並支持他們。《格林多前書》顯示了這一階段的重要性，並引領一個團體爲復活主所賜與的新生命作證。

三、保祿宣講福音的處境

這書信還提供關於保祿為使希臘人和猶太人信從福音，而向他們宣布福音的一個間接角度。皈依之前的宣布者和聆聽者，分享一個共同語言的延伸，在表面上是非常小的。保祿試圖尋找一些共同點，帶領他們更深層的相遇，並開拓信仰道路。在此情況下，根據保祿說過的話，我們可整理一些重點：

首先，訊息的關連性：保祿並不害怕傳達一個不合人意的基督訊息。他相信訊息本身的獨立力量。

第二，傳達者與訊息之間的一致性：保祿以自己的生命來展現所宣揚福音的意義。他給予合作夥伴機會，進入一個效法基督的相關新模式。

第三，保祿試圖盡可能地接近他向之宣布福音的人。

在這三大重點中，保祿尋找合適的架構，一個能讓收件者容易理解和接受的架構，以符合他們的文化和個人的期望，同時又能開拓一條道路，致使它也有助於福傳。保祿運用兩種模式（兩個角色或功能），使他能融入那些他向之宣布福音的對象的世界：其一，在猶太會堂的背景下，他稱呼自己為辣比，且說他學過律法，亦可以訓誡和教導他們；其二，在希臘人中，他則稱呼自己為一名教師、一個哲學家。他給予的教義，可以引領那些接受他們的人，達到自我的實現。

Lietaert Peerbolte 論及保祿相似哲學老師的觀點，綜合說⁴⁸：

「保祿組織了一個傳教的企業，旨在以一個能與古代哲學院可以給予的指導和傳播福音的方法作一比較。他，如同他們一樣（哲學家）專注於那能揭示真理的神聖經文。

⁴⁸ Lietaert Peerbolte, "Paul and Paideia," 279 頁。

誠如哲學學院所行的，這些文字是以詮釋的角度來清晰專注地研讀。他和他們一樣，著重於追隨他者的道德行為。這指導性的**教化** (paideia) 模式，處處出現在保祿的書信，他所指導的方式類似法利塞人的方式。接著，他熟悉希臘哲學家的策略和風格，以及他所制定福音的核心，和所有信從基督者的合一，都是受到犬儒斯多葛哲學 (Cynic-Stoic) 的基本概念影響。從保祿所做的和他塑造的福音，以及過後的宣傳，都是使用**教化** (paideia) 後的例子，保祿開拓了一個理解基督徒福音為『真實哲學』的道路。」

不過，認為保祿是蓄意借用哲學老師的技巧，並不見得廣被接受，有些學者認為保祿是從自身皈依的經驗和作為基督徒團體成員的經驗而學得。《格林多前書》呈現了保祿的態度（格前二 1-5；九 19-23），並不是他的技巧，或他那具有說服力的細節。書信要我們確實獲益，是因為它告訴我們保祿牧職的背後，是受到聖神能力的引導。他的話有意義，並不是因為巧妙的選擇，而是因為聖神在他的態度和言辭上運行。

四、保祿的態度和我們對現況抉擇的關連：一些提示

宣講福音，並使福音在不同環境中適應於信徒，我們由《格林多前書》看出一些提示：

首先，這封書信提醒我們，根據聖言在各階段的發展，必須盡可能清楚了解傳教發展的方式。此外，它亦可幫助我們評估我們團體到達傳教工作的哪個階段。以福傳第一階段來看，《格林多前書》讓我們學到找尋最合適於人際關係的結構⁴⁹，

⁴⁹ 保祿並非偶然選擇自己作為一位老師或培育者，而是在他可有的

特別是身為教會的我們，雖忙於生活的文化環境中，仍企望擁有多次經驗耶穌的生命。因此，持續不斷評估這結構的機能性也很重要。我們應如此做，因它不僅是我們所繼承傳統的基礎，也要專注於如何建立關係的結構，以便在我們所生活的文化，以及在先存的傳統上被看出⁵⁰。

其次，我們也學習找尋最合適的語言：一方面是為傳達基督新穎的訊息和祂的獨特性；另一面則讓接受訊息者能理解它。

然後，這書信雖是為堅定團體的基督徒生活而寫，但我們可從書信學習到主要教導，就是如何到達保祿希望格林多人和我們所要達到的成熟階段。「除非受聖神感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的」（格前十二3）。我們應承認的第一個事實是，這封信是寫給已皈依和受洗的信徒。保祿承認皈依的偉大奇蹟，乃是聖神的作為。他從格林多人看到了與他一樣、享有同一生命的臨在。我們也應承認，皈依經驗的重要性，在於天主的行動，並給予教會應有的生活空間。

皈依，是天主製造的完美的本地化，因為信從耶穌的人會發現，在耶穌內有著他/她全部生命的滿全，祂具有滲透文化的特徵。那麼，尚待完成的，就是使那已經給予的皈依經驗，成

選擇當中選擇最好的一個。這選擇耶穌也用過，許多歷史時代和環境都可以看到這選擇。這也是東方在西方傳播宗教的方式。一般而言，傳教史（以及西方的歷史）的社會文化分析模式是非常有用的；關於這主題，請參：Christopher Dawson 的作品。

⁵⁰ 例如：民間信仰的寺廟生活，便很容易反省堂區生活和堂區的教會，我們有必要了解其積極因素和限度，可能存在於基督徒的思想中。同樣的，我們也可以透過佛教在歷史的不同文化和在我們目前的環境中，學到他們的方式。

為顯著，就如保祿的神學一樣，使他所經驗到的皈依過程成為顯著的事實。世界各地的教會應找到適當的方法，以增強主基督那珍貴的、持續創造衆多生命的傳統，以致能享受他們分享靈性喜悅的原因（宗十一 23；得前一 4~10），學習主的方式，並跟隨祂的芳蹤（宗二 48）。

為實現這一目標，一個簡單的方法就是分享每一位信徒對耶穌的理解和學習態度。重新制訂保祿在格前二 6~16 和十四 26 的分享，創造出神聖的氛圍，並使可能性成為最為重要的事。此外，也要識別一個讓人不受干擾地與主契合的文化要素。最後，還要讓每一位信徒建立起良知生活，因為在相互接受和愛的氣氛中，才能更輕易聽到復活主的聲音。祂本身就會教導和塑造信徒的良心。以此方式，我們的團體才能夠「讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴；上主天天使那些得救的人加入會眾」（宗二 47）。

台灣教會史與保祿福傳史的對話

潘貝頌¹

導 言

海德格說：「語言是存在的家園，但語言並非存在本身」，經由探究人們在生活中如何使用語言，使我們理解到意義通過言談互動而存在，從而超越對話，也跨越脈絡本身。從整體結構而言，人們所交流的不僅僅是語言。對話不只說出問題、答案、命令、承諾、道歉的話語，也在一連串的言說行動中，建構言談意義、參與對話中每一部分的意義交流。「相鄰對話」有助於我們瞭解行動者在對話互動中，如何詮釋自身的行動意義、重新界定事物。維持對話機制的運行，是溝通、理解、接納的基礎，也是建構意義、獲得意義的重要歷程，沒有對話就沒有機會也沒有轉變的可能。

宗教對話是宗教會遇（Encounter of Religions）的路徑。保祿2000年前的福傳經驗與福臨台灣150年的道明會士福傳經驗作比較和對話，藉此，希望能幫助大家找出台灣教會未來福傳的借鏡、新方法及新願景。立於此出發點，本文首先提出 Mission 和 Evangelization 意義的澄清；次則運用張春申教授對使命神學作一回應；第三探討台灣天主教史第二期傳教策略成功之道；

¹ 本文作者：潘貝頌神父，道明會總會中國傳道團團員，輔大哲學碩士、輔大神學院神學系畢業。

第四是台灣天主教史第二期傳教策略成功及聖保祿福傳成功策略對話；最後是台灣教會興衰史反省及重整及結語。

一、概念澄清：Mission 和 Evangelization

(一) Mission：派遣，差遣，使命，傳教²

此詞源自拉丁文的 *mittere* (遣發，派遣，寄送)，指一般社會上權威者委託任務使命的行動。由此字而來的 *Missionary*，則指：傳教士、受派遣的、有使命的行動。

(二) Evangelization：傳播福音、福傳、傳教³

此詞源自希臘文的 *eu*(好的、有福的)及 *aggelia*(宣佈的聲音)，指宣佈好消息。*Evangelization* 中文應該翻譯為「傳報福音」(簡稱「傳福」)、傳好消息；當初翻譯為「福傳」，把重要的名詞「福音」放前面，「傳報」動詞放後面，這一顛倒的翻譯不妥，所要傳報的客體是福音，所以福傳應改過來為「傳福」，也就是「傳報福音」，指宣佈好消息，普通我們說傳神、傳好消息、傳道、傳信或傳教。

「福音」(*gospel*) 這個字的希臘原文是 *euangelikos*，*eu* 是「很好」的意思，*angelikos* 指的是傳遞消息的人，因此我們把這個字翻譯成「福音」，也就是「好消息」的意思。實際上，在天主教神學裏，「福音」一詞有三種不同的意義。第一個定義：指的是耶穌所宣講的有關天國的好消息；其次：「福音」一詞也用來描寫耶穌自己；第三個定義：則是指宣揚耶穌為默

² 輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》，*mission*，697 頁。

³ 同上，*Evangelization*，356 頁。

西亞及天主子的著述。

從基督信仰而言，指基督建立教會的基本使命：「你們要去使萬民成為門徒」（瑪廿八 19；路廿四 47；宗十八）；即將福音帶到人類生活的各層面，因而使人類的內在革新。

（三）「福傳」的多層含義

狹義而言，「福傳」是宣講福音使人悔改進教；但福傳也能指實現天國來臨之人類革新、「文化福音化」、生活見證……等事工，這是教宗保祿六世《在新世界中傳福音》勸諭所詳述的。為此，宗教交談，雖非宣講，但確是福傳途徑之一。教會與其他宗教交談時，深信天主聖神的臨在，彼此謙虛分享真理，實乃天國來臨人間的標記。對此，卻有人始終難以認同。這是混淆的另一方面，即否定宗教交談之為福傳工作⁴。

「福傳」這聖經名詞在現代教會中的意義，實已具演變。梵二大公會議時代，福傳或傳播福音實指宣講—傳報基督的死亡與復活，以及祂的生平。1975年教宗保祿六世《在新世界中傳福音》勸諭中，福傳的內容已兼有人性解放與發展。而教宗若望保祿二世的《救主的使命》通諭中，福傳與福傳使命已經超過傳報的界線；不過通諭偶而尚有接近梵二的表達方式。1991年，萬民福傳聖部與宗教交談宗座委員會共同發表的《交談與宣講》文件中，已經清楚分別指出「福傳」的不同意義。

⁴ www.catholic.org.tw/cirpcu/publica/abk1/ab3.htm 張春申宗教交談的神學反省。

二、使命神學的回顧

張春申教授在《使命神學的二路》一文中⁵，一律不用「傳教」一詞，同時固定三個譯名：使命（Mission）；福傳或傳福音（Evangelization）；使徒性（Apostolate）；如此，過去的傳教神學稱為「使命神學」。教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭論使命的途徑教會以工作或行動來實踐使命，所謂使命的途徑便是不同方法、道路，爲了達到天國來臨之目的。

使命途徑可以歸爲三類：傳報（Kerygma）、共融（Koinonia）與服務（Diakonia）。

（一）傳報

見證（福傳的最初形式）、初期宣講、皈依和洗禮。「傳報」的最初路徑是生活的見證，以基督爲楷模、度簡樸生活，並關心貧困、弱小及受苦者。這種對他人的愛常能吸引人接近，然後才有機會把信仰的道理宣講，而終能在聖神的啓迪下皈依、洗禮，進入教會。

（二）共融

形成地方教會與合一運動、教會基層團體（福傳的動力）、福音降入民族文化（本地化）。「共融」一通諭中指示要建立地方教會的合一及基督徒的小型團體，而且要更本地化，天主要人分享祂的生命，不是要他們各個獨立，毫無聯繫，而是要他們組成一個民族，使其分散了的子女，在這民族中集合在一起。

⁵ 張春申，〈使命神學的二路〉《見證月刊》1992年12月號223期。

所以地方教會和普世教會間要保持共融與合一，地方教會也是個傳道的教會，也有福傳的使命。至於建立教會基層團體，是要培養教友成爲傳福音的動力。在福傳過程中，教會面對不同的文化時，必須透過本土化使她更容易被理解，更易於傳播喜訊。

(三) 服務

宗教交談（與其它宗教的兄弟姐妹交談），以塑造良知來促進發展（學校、醫院、出版社、大學與實驗農場等）。通諭中提到宗教交談及促進人類發展兩種方式。所以很清楚地看出教會認爲宗教交談也是諸多福傳途徑的一種。

通諭第五章中很有意思地用了「福傳使命」（*Evangelizing Mission*）一詞（第 55 號第 1 節），意謂使命是爲福傳。至於福傳，實以天主之國爲對象，因此我們可說所有使命途徑的工作旨在天主之國的來臨，而天國來臨的實現之形態是衆多的（第 20 號第 2 節）因爲使命途徑的工作不同之故，比如：宣講、皈依與洗禮使人在教會團體形態中經驗天國來臨；至於宗教交談的效果，則在雙方互信相識形態中經驗天國來臨，二種工作都是教會使命的途徑，都爲天國來臨服務，然而天國來臨的形態卻由於途徑不同而各有分別。

三、道明會士台灣第二度開教（1859~2009）成功策略

天主教傳入台灣歷經五個時期：一、是十七世紀荷西時期的草創期；二、是十九世紀清末開港後的開教期；三、是日治時期；四、是戰後的興旺期；五、是 1970 年後的衰微期。天主教最早流傳於北部，而後傳教活動中斷，再於十九世紀中葉台

灣開教後，自南部捲土重來，繼而往中北部發展。本節擬探究台灣教會史十九世紀道明會士郭德剛（Rev. Ferdinan Sainz, OP, 1832-1895）在台灣二度開教 150 年的傳教策略及其成功之道。

策略（strategy）一詞，離開不了「目標」、「計畫」和「行動」等要素；而策略管理，則是策略的運用績效，實現策略目標。依照郭德剛在台灣所用過的傳教策略，約有如下數項：

（一）勇者不懼（The courageous are free from fear）

1859 年 1 月 25 日，郭德剛及和若瑟（Rev. Jose Dutoras, OP, 1832-1895）二位神父奉命由馬尼拉抵達廈門，準備來台灣開教。他們便開始學習閩南話。三個多月後，郭神父便急於早日來台展開傳教工作。當時台灣屬於廈門教區，主教知道郭神父之閩南話詞不達意，故邀請在閩南一帶傳教多年的洪保祿神父伴隨郭神父來台，並請他物色幾個有經驗的傳教員和一家熱心教友來台一起開教。

他實在實踐了「我們決定派神父們與中國人同往」菲國傳教士的策略。洪保祿神父（Rev. Angel Bofurull, OP）在所認識的教友中，認為有足夠的條件而能協助郭德剛神父來台開教的教友家庭，只有住在后坂村、已有二百多年歷史教友世家的李步壘、嚴鳳夫婦⁶。

1859 年 5 月上旬的一個傍晚，洪保祿神父來到李步壘的家中，說明廈門的主教希望有一教友家庭陪伴郭神父來台開教的計劃，並說他們夫婦是最理想的一家。這時稻田已經發黃，

⁶ 以下參考資料取自：李幸珠著，《天主的忠僕：李步壘》，李步壘子嗣宗親會印製，2008 年 5 月再版。

再過十幾天就可以收割，且嚴鳳的第三胎預產期就在該月底。李步壘是一個農夫，眼看稻穀已經成熟，自然希望能在收割後啓程，但他最放心不下的，還是將臨盆的妻子和初生幼兒的安危，因此他要求洪神父讓他先收割，並等妻子分娩之後再動身，但洪神父面有難色，嚴鳳在旁察顏觀色，了解洪神父的困境，也知道丈夫最關心她和胎兒的安危，就勸說李步壘，不必為她和胎兒擔心，爲了天主一起跟神父去台灣，天主自會照顧。

李步壘見妻子的信德如此堅強，勇氣倍增，便立刻答允洪神父，隨時待命。這時他猶如亞巴郎一樣，用信德接受了天主的召叫：「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去，我要使你成爲一個大民族」（創十二 1-2）。當晚便把房屋及田地托給他的兄弟二人照管，帶著簡單行李，攜帶妻子及兩個幼兒，伴隨洪神父去廈門，踏上了來台開教不可知的前程。

經三日夜的顛簸，冒著颱風的危險，終於 5 月 18 日到了打狗（TAKAO，即今日的高雄港）。道明會郭德剛、洪保祿兩位神父，率領三位傳道員楊篤安德肋、蔡向伯多祿、嚴超味增德及修生瑞斌和教友李步壘一家人，自廈門乘帆船渡海抵台灣打狗（高雄），天主教台灣教會重建工作，於焉開始。

當時的打狗港還非常原始，進口處及港內暗礁密佈，船隻觸礁發生船難的事件，時有所聞。法輪由熟習港內情況的小船帶領，終於平安靠岸，次日李步壘登岸去找房子，當時正是鴉片戰爭後不久，國人非常仇視洋人。在開始時，爲了分別傳教，洪、郭二位神父勸李步壘一家不要公開和他們二位神父來往，以免教外人不願接近他們。

李家的住處離神父的住處不遠，以便暗中照顧。那時當地人排斥外國傳教士，常稱他們爲「紅毛番仔」，不但不願和他

們接近，而且還時常挑釁，試圖驅逐他們。當地官府也恨洋人入骨，不但不保護傳著教士，而且多次為難他們，李步壘看在眼里，也愛莫能助，只能在心中暗自為他敬愛的神父擔憂。流氓地痞、海盜羅漢腳等黑道人物，不時明搶暗偷神父的財物，數次縱火燒燬神父的住處和聖堂。在這樣的環境中，傳教談何容易，但郭神父愈挫愈勇，為福音不怕吃苦，不畏艱難，依靠天主，藉著李步壘的廣結善緣，和其他三位傳教員的協助，慢慢在前金、鼓山、萬金、五塊厝等地設立了傳教據點。

（二）群策群力（Team Work）

郭德剛善用李步壘教友一家人，發揮了傳教目標、優劣分析、執行策略及成效評估的策略，李步壘雖只是一個農人，沒有受過高深的教育，但是天生的能言善道，並且待人忠誠厚道，很容易贏得別人的信任和友誼。他在高雄定居後，使用自己的方式開始傳教。他不直接給教外人講道，卻先和他們做朋友，在他家門口擺設一大桶開水，免費供給路過的人飲用，又勤於助人，常去別人田中義務幫忙翻土、除草、施肥、收割等農事，因此結交了許多朋友。他的妻子嚴鳳也熱情招待他請來家中的朋友，待有了足夠的友情，他纔表明他的天主教徒身分，如果友人願意研究教義，就將他們介紹給傳教員或神父去聽道，有時他也給朋友們講簡要的道理。

郭神父等人來台灣後，1859年11月13日第一次給人授洗。這第一位受洗的名叫方達，就是由於李步壘的介紹而聽楊篤講道的，楊篤為代父，成為十九世紀台灣開教史上第一位領洗奉教者。方達原是屏東縣赤山人，遷居前金多年，也在這裏認識了李步壘、郭神父及楊篤一行人，那時郭神父仍在學習河

洛話，常由楊篤協助他跟別人溝通，由於對方達的認識，郭神父開始對平埔族有所瞭解，這經驗有助於他日後冒險進入萬金庄開教時，很快就能和當地的平埔人建立良好的關係，為萬金、赤山一帶的開教奠定了基礎。

潘松浦說：台灣 150 年傳教史上，90%以上的教友都是傳道員（含姑婆）講道理而領洗的。正如《羅馬書》十章 14 節：「若沒有宣講者，人們怎能聽到真道呢？若沒有受派遣的，人又怎能去宣講呢？」楊真崇神父致省會長信中也說：「我們工作中最可靠的『本錢』就是『本地傳教師』的協助。他們為我們開路，準備園地，使本地人對我們有好感，這時候傳教士才出面，收割傳教師所播種耕耘的莊稼」⁷。楊篤、嚴超、蔡向、李步壘一直是台灣傳教前驅共患難的兄弟，如果說李步壘當若翰前驅，他們則是宣講的宗徒，李步壘開先鋒，邀請慕道者，楊篤和嚴超則緊隨在後，講授較深奧的要理。

（三）洞燭先機（Prophesy View）

《哈佛商業評論》中，管理大師波特（Porter, 1996）曾提出策略的本質是「選擇不做那些事情」。郭德剛到台傳教策略，首在於如何找到福傳最容易的對象，是講閩南語移民到台灣的漳州、泉州人或者客家人呢？或者官員呢？最後，郭德剛「選擇不做那些事情」，而把福音傳給善良純樸的平埔族人。

郭德剛神父於 1859 年初抵台灣高雄傳教時，由於遭逢住民的反對為難，所以在經歷各種考驗而稍有安定後，便計劃到台

⁷ 參：Fr. Pablo Fernandez, O.P. 著，黃德寬譯，《天主教在台開教記：道明會士的百年耕耘》（台北：光啓，1996），108 頁。

南尋找傳教的契機。訪察府城後，曾前往城外的新港西拉雅平埔族部落，受到熱誠款待，使他留下良好印象，心裏常想有機會向平埔族佈教，或許更容易被接受。

1861年（咸豐11年）臘月，郭神父得知下淡水附近的萬金和赤山也有平埔族部落，因此計劃前往該地試圖向居民傳福音。是年12月初，某日郭神父帶傳道員楊篤哥及另一位教友阿土先生，三人攜帶了簡單行李，由打狗步行六十餘公里逕往萬金，但在半途的客家村就遇到不少阻礙。因萬金的鄰近三部落全為客籍漢民族，他們一向排外，而且長期與萬金地區的平埔族不睦，為土地開發常年有爭端，故不歡迎外國人士與萬金庄民有來往接近。

神父一行人愈挫愈勇，威武不屈，終於平安抵達萬金。他們在村中停留一星期，與當地部落民衆暢談宗教問題，以及人生意義，結果獲得意外的成功，很多人接受神父的宣道。

（四）跳躍扇形放射策略（Jumping-fan Spread Strategy）

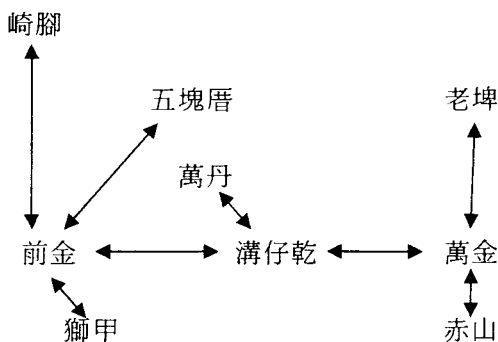
麥可波特在《哈佛商業評論》之文〈策略是什麼〉中，把策略分為三個層次：第一是定位：策略就是創造一種獨特、有利的定位，涉及各種不同的經營活動。第二是取捨：策略就是在競爭中做出取捨，其實質就是選擇不做哪些事情。第三是配適：在企業的各项經營活動之間建立一種配適。

據資深傳道員潘松浦指出：第二次開教成功，是採取建立跳躍式的傳教據點，開展扇形放射式拓展計畫。這便是會長郭德剛神父的傳教策略。早期開教之初，人力資源不足，如開教之初只有3~5位神父，日據時代只有12位神父，他們要負責全台灣的傳教工作，當然力不從心。所以他們採取一種較實際

又可節省人力、物力的方式，就是建立一種跳躍式的傳教據點：建立第一座聖堂後，在該堂鄰近鄉鎮再購建一處中途站（傳教所或道理廳），然後向後延伸到另一鄉鎮再建立一所聖堂，中途站是休息暫停之處，從這些聖堂再朝周邊鄉鎮先後建立小聖堂，彷彿扇子張開一樣，這樣可以相互支援。

初期五位神父聯合作業，會長為領導者，不分彼此互通有無，教友亦如此，大瞻禮以大本堂作東，各分堂教友集合，其樂融融。如高雄和萬金之間建溝仔墘堂；台南至善化官田之間建大灣堂；沙崙至嘉雲之間設大林、斗六、埔羌崙堂；羅厝至台中之間設田中聖堂、員林堂……

道明會士二次開教南部據點圖⁸



西班牙籍的高希隆神父兼管崎腳天主堂（今高雄市鼓山天主堂）時，稱讚李步壘為「傳教員的典範，奠定了崎腳天主堂的

⁸ Pablo Fernandez, O.P. *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859~1958)*. Quezon City, Philippines, 1959, p.132.

傳教基礎」。在崎腳庄除了李萬發和洪統兩家人之外，還有李中及其家人也因受其感召而領洗成熱心的教友。李萬發自從跟李步壘慕道之後，就開始向他的家人宣揚福音，他的家人也陸續慕道。於是郭神父考慮在崎腳庄租一房子當福傳的據點。1862年1月郭神父就在崎腳庄租下一間民房當作道理廳，由李步壘白天駐守服務。李步壘每天早上在前金社玫瑰聖母堂望完彌撒，鎖上聖堂的大門，盡完職務後，再步至崎腳庄的道理廳。

策略管理者的主要任務就是在詭譎多變的環境中，了解並掌握環境帶來的機會，避免環境的威脅，有效擬定及執行策略、檢討策略的績效，進而使組織能夠生存、成長、茁壯，獲得競爭優勢。第二度開教在較近的距離內，設立傳教據點的策略考量是因為「我認為神父彼此不應該太分散，會院的距離不要超過一日的行程。因為我們隨時有危險，對靈魂和身體都構成威脅，唯有常聚在一起才能使危險降到最低，如果大家離的很遠，就辦不到了」⁹。

郭德剛神父是一位策略性領導的人物，他善於作「個人預測、提出願景、保持彈性、策略性思考、並與他人合作倡導變革的能力，以為組織創造一個具有生命活力的未來」。他雖遭逢種種困境，仍一心要把傳教的觸角，從前金作據點伸向打狗四週的部落，即五塊厝、獅甲及山腳；1865年郭神父將信實、可靠、單身的李中帶往萬金庄，蔡向訓練他成為傳道員，在39歲那年與附近赤山村的一位女教友結婚。

1881（光緒7年）雍真崇神父在五塊厝租屋，設立聖堂，成立隸屬於前金玫瑰聖母堂的小堂區，郭神父傳教又延伸向台南

⁹ Fr. Pablo Fernandez, OP 著，前引書，121頁。

府城，然後逐步向中北部發展，南向則選擇阿猴社的萬金部落，並向赤山、老埤、溝仔乾傳福音，希望以萬金作為第二基地培植傳教後力。

根據天主教台南教區文獻資料顯示：1866 年，台南府中山路無染原罪聖母堂，西班牙籍郭德剛神父 1866~1892 年間，曾至大灣傳教。郭德剛神父也曾嘗試往噶瑪蘭、雞籠傳教，但因成效不大，故而作罷。1869 年他奉命離開台灣，十年在台辛苦經營的傳教事業，為後繼傳教士打下堅實的基礎。

（五）適應教案策略 (Adaptation of Religion Controversy)

1859 年台灣開教面臨的教案及郭德剛適應策略如下：所謂「教案」是指天主教在中國傳播的過程中，教會人士與本國朝野之間的糾紛而言。自教案的角度看，教會彷彿是不速之客，充當主人的本國社會，在沒有自由選擇的情況下，去接納它；在沒有認識溝通的情況下，去揣測它。檢討台灣教案發生的種種，天主教固有不是，台灣紳民之頑執、無知、一逞為快，也是責無旁貸的，萬金莊教堂受客家人迫害、燒掠，溝仔乾聖堂被台灣人燒毀便是其例。

綜觀早期台灣教案的內容，大致有幾項特質¹⁰：

1. 教案的分佈有其地域性，截至同治 6 年（1867），傳教重心有前金、萬金、山腳、溝仔墘及台南五處，而教案卻集中於萬金與溝仔墘，其中萬金且高達五次之多。萬金天主堂，為西班牙道明會郭德剛神父所創建。他於 1859 年來

¹⁰ 林文慧，《清季福建教案之研究》（台灣商務印書館，1989），37 頁。

1859~1867 年天主教教案簡表¹¹

時間	地點	衝突情形	處理結果
1859.05	打狗	郭德剛洪保祿抵達打狗傳教，鳳山知縣隨即下令禁止。	美國鴉片商人盧宜，以商業實力逼使地方官同意傳教。
1864.04	溝仔乾	良方濟赴溝仔乾開教，天主堂遭到暴徒劫掠、焚燒。稍後教堂重建，旋即又遭焚毀。	無
1864.11	萬金	萬金附近的客家人聯合當地通事、頭目，散佈謠言詆毀天主堂，使得當地百姓群情激憤。	郭德剛向官員陳情，然而不了了之。
1866	萬金	台灣巡撫頒佈禁令，禁止萬金、赤山、加匏朗等非通商口岸百姓信奉天主教。	無。
1866.11	萬金	天主教徒拒絕攤派秋收慶典費用，引起客家人不滿，將天主堂焚毀。	無。
1867	溝仔乾	郭德剛於外出時遭匪徒挾持至萬丹，要求高額贖金。	其他傳教士前去府城向官員求助，官員決定派兵救援。郭神父並不知道官府已經展開救援行動，決定支付贖金。
1867.10~11	府城	郭德剛在城中八吉境地方租屋傳教，舉人吳尙震以男女混雜、難以相安等理由極力反對，呈廩台灣縣署。	知縣向教會施壓，強制教會放棄租得之屋。郭德剛提出抗議，並無結果

台傳教，遭受頗多挫折，卻力排萬難，將福音傳播南台灣。是時，鳳山知縣以非通商口岸，不准外人居住為由，曾禁

¹¹ 參：蔡蔚群，《教案：清季台灣的傳教與外交》（博揚文化事業，2000），43-44 頁。

止郭神父傳教。郭神父聽說赤山地區（今萬巒鄉赤山村、萬金村一帶）有平埔族，性情溫和，可以教化，乃前往傳教。面對教案，郭德剛不撓不屈，適時向官員反應，並曉以大義，雖非每次奏效，但依他過人膽識，信靠天主，終能化險為夷。

2. 早期反教的主要對象是西班牙天主教。這與英國長老會遲至同治五年（1865）始傳入有密切關係。
3. 在有資料可尋的範圍內，教案發生的導火線，以對教會的誤解與謠傳為多。1863年11月下旬，仇教者廣東移民變本加厲懷恨教會，他們與清朝官吏勾結，到處造謠說：「天主教教士盜掘墳墓，開棺剖死人心肝，運往歐洲，作提煉寶藥之材料，貪取暴利，行為可惡又可恨，應予驅逐」。很多莠民受惑，信以為真，他們甚至收買了一位，曾受神父仁慈照顧，而卻忘恩負義的村民作偽證，並向外散播謠言說：「我曾受僱於教會多年，洞悉他們內幕，曾親見傳教士，從屍體剖心肝臟，又將屍體液作肥料，灑於田中的蔬菜和罌粟花上」。這種無稽之談滿天飛，令郭神父忍無可忍，乃將前金和萬金兩地民衆之惡行訴之於鳳山知縣。
4. 舊勢力及官吏多有反教傾向：當時台灣風氣閉塞，官民都反對教會，不但打狗部落的居民非常排外，即使滿清政府的官吏對外人也無甚好感。所以郭神父一行人登岸之後，不但遭到部落居民的謾罵毀謗，就連棲身之所也遍尋不著。本地人礙於官府禁令，不敢接近神父。郭神父於5月30日前去求見縣知事時，反被關在大牢兩天，幸當時在打狗的英國鴉片商人拯救方得出獄。出獄後，洪神父舊病復發，在台無法治癒，便於6月7日返回廈門。

在傳教初期的五年中，部落民衆雖有少數漸對教會有認識，不加排斥，但大部分居民，特別是漢人排外心重，極易受莠民煽動，攻擊斥罵騷擾之事不斷發生，有些人甚至在路上遇見神父亦加以指桑罵槐，嘲笑神父。這類事情可據郭德剛神父致馬尼拉省會的書信中，可以窺見一斑，其中一信神父寫道：「此地漢民族，對於外國人常抱反感排斥，在路上相通常被跟隨，並大聲罵我們紅毛蕃，外國豬，西洋狗，甚至有更不堪入耳的惡言，有時當面受羞辱及施暴亦屢見不鮮。其中最令我們痛心的事，乃是這些仇教者不斷肆意毀謗神父，惡意宣傳，使部落民衆受感加深對神父的敵意，所以常利用我們沒有防備時，故意破壞聖堂，使我等在物質上遭到嚴重損失。居民無端壓迫及侮辱，是我們最感無奈和遺憾的事」¹²。

5. 早期台灣教務鮮見軍事政治力量的介入。傳教士多孤軍奮鬥，屢仆屢起，鏗而不捨，他們對教案的反應，僅止於向領事抗議：抗議無效，就任其不了了之。

（六）在地化策略（Strategy of Inculturation）

郭德剛在台灣傳教期間入境隨俗，穿著服飾融入當地，也將西班牙風俗打棍隊傳入萬金，迄今萬金擁有全台獨一無二的打棍隊，成爲萬金的特色。

正如高母羨在其所撰的《辯正教眞傳實錄》（1593年刊於呂宋）中，自稱「僧師」，並稱馬尼拉的主教爲「和尚王」，此因當時的道明會士僅在頭頂留有一圈頭髮，且其服飾亦頗類

¹² 參：江傳德，《天主教在台灣》，58頁。

似中國僧侶之故。高母羨曾於 1592 年奉命出使日本，在其上豐臣秀吉書的漢文本中，也以「托重僧師」自稱，其中「托重」一詞的使用，乃因其所屬的道明會是採取「托鉢乞食」的修道方式成立的傳教兄弟會（Order of Preachers）所致，「僧師」一稱呼也是入境隨俗的在地化策略（strategy of inculturation）。

道明會士高母羨（Fr. Juan Cobo, 1546~1592）生於 1546 年，係西班牙多來都省 Toledo Spain 舒厄各拉人（Consuegra）。1593 年道明會士以菲律賓作為亞洲福傳的拓展基地。聖多瑪斯大學所屬聖多瑪斯出版社出版了菲律賓首批三本書，三本書中一本是菲文 *Doctrina Christiana HispanouTagala* (1593)，另兩本則為中文《基督要理》（*Doctrina Christiana China*）和《無極天主正教眞傳實錄》（*Shih-Lu or Apologia*, 1593）。此三書皆高母羨的作品。

聖多瑪斯大學以中文及菲律賓話（Tagalo）在菲律賓奠定天主教福傳的在地化（Inculturation）基礎，落地生根於馬尼拉，菲律賓今天能成為天主教國家，玫瑰省道明會士高母羨功不可沒。郭德剛從馬尼拉來，停留馬尼拉時，想必也受高母羨在地化傳教精神之影響，使得他不僅穿清朝服裝，更戴著清朝帽子，為安全之故，也曾佯裝苦力，目標則是以傳開福音為目標。這便是他的在地化策略。這也是聖保祿「對猶太人我就成為猶太人，為贏得猶太人……對一切人，我就成為一切」（格前九 22）的傳教策略。

（七）教會村策略（Strategy of Mission Village）

所謂「教會村」（mission village）是指傳教修會在地方拓展時，為了確保食物來源、人身安全及傳道的便利，購買大片土

地，並以教堂為中心，四周由教徒建屋定居，並耕作教會土地¹³。

道明會士傳教策略之一，包括購置財產與生產工具。例如十九世紀中葉到高雄建立傳教據點的道明會神父，就買下大片田地，佃農為了耕種權的持續，便加入教會，成為其基本會員，在教堂附近形成天主教社區。萬金、前金及羅厝皆如此作。這種教會兼頭家的形態，一方面是創造就業機會造福貧苦者，一方面也確保教會的經濟來源。教會村聚落的形成，首先需由教會購置土地；據潘竹軒在《萬金庄百年傳教拾穗》中表示：購地的目的「旨在聚集教友，培養修道生、照顧貧民及傳道人員，這就是現在大部份教友居住的房地及部份田地」¹⁴。

道明會第二次台灣開教的教會村策略，脫胎自第一次開教登陸雞籠時稱漢人住區為 Parian。正如方豪所說：「港岸亦有人居住區，菲律賓、西班牙人稱之為 Parian（八連）」¹⁵。

1587年5月當玫瑰省道明會抵達馬尼拉時，神父們住在王城（Intramuros），華僑則在道明會神父所住的 Santo Domingo 會院附近被稱為生理人（Sangleys，廈門話，即生意人），傳教士的日常生活所需，都在八連得到供應，神父們也就近照顧信友。菲律賓總主教 Domingo de Salazar 1590年6月24日一封信中描述：「到這些島嶼中來的道米尼千教派的傳教士之中，有四名參加向生理人的傳教工作。這四位中有兩位在聖 Gabriel 教堂執行職務，這座教堂和這些傳教士住的地方，都在八連附近」。「道米尼千教派的傳教士 Juan Cobo（高母羨）神甫，他懂得生理人的

¹³ 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861~1962）》（國立台灣大學出版委員會，2006），143頁。

¹⁴ 同上，137頁。

¹⁵ 方豪，《台灣早期史綱》（台灣學生書局，1994），208頁。

語言及其文字，而且也是最為他們所尊敬的」¹⁶。

1872 年 2 月，秉承郭德剛傳教策略的良方濟 (Fr. Francisco Herce, OP, 1839-1894) 神父，慧眼獨到的在完成萬金大聖堂以後的第二年，他目睹村內教友雖早已漢化，但他們本性純直，對於社會生活的變遷和處置，欠缺明斷，也不善於理財，與鄰近的三村客家人相差甚遠。客家族群常以各種手段變相欺騙平埔族教友，很多人因此失去了祖傳的田地，或自己辛苦開墾或購買的良田。另外有些人為生活急需，不得已就向客家族高利貨款，借款是以自己田產或耕牛或貴重財物作抵押，久之無法如期還債而幫客家人長期做工慢慢攤還。部分人則受客家人巧言所惑，共同經營自己毫無經驗的生意，最後宣告失敗而破產了，資金被捲走，血本無歸。長期累積下來，教友本來擁有良田的人，漸失土地，成為沒有恆產的窮苦佃農，生活愈趨困苦，良神父不忍坐視這種不公義的事，繼續循環下去，於是向上級報告，求得巨資二千圓，在萬金村以聖堂為中心，按圓心方式買下四周的土地。安置了沒有田地建屋的教友有 120 戶，以廉價的租金准他們移居，一則可以安頓他們的生活，二則可以聚居成部落，又靠近聖堂，容易進堂敬拜天主，並且神父就近指導他們處世營業之道，提高警覺心，以防誤中惡人圈套。

這些措施極為成功，切斷了客家人控制教友生計的路。因此他們視教會如眼中釘，百般陰謀迫害。不久部落教友生活漸有改善，教務並蒸蒸日上。以後神父又發現漢民族的婚喪喜慶大肆擺宴，以浪費鉅款炫耀財富的虛偽惡習也傳進樸素的教友

¹⁶ 陳台民著，《中菲關係與菲律賓華僑》（香港：朝陽，1985），254、258 頁。

村落了，這使原本經濟不佳的家庭，益加貧窮了。所以接任的神父秉承良神父之善舉，復於 1877 年（光緒 3 年），組織「聖母會」將所得之捐款，再購置水田和旱田，廉租給教友代耕，將每年所得之利潤，作為傳教經費，以及聘請傳道師或漢文老師，教導教友子弟漢學¹⁷。一份則是幫助真正貧困家庭的婚喪事，減輕他們的負擔。全村教友至目前為止，三代相傳約有三分之二的家庭，仍是住在教會所有的建地上，每年二次低租奉獻給萬金聖堂。

這些土地是前清時代所購置，直至日據時代，大正 4 年 6 月 29 日以「財團法人台灣教區天主教會」名義註冊登記，經台灣總督男爵安東貞美署名，發給許可證（土地權狀）。1951 年 11 月 18 日內政部頒令，重新立案，改名「財團法人天主教聖徒會」，管理人是「萬金天主堂」。

「教會村」的策略，早在郭德剛遠程計畫中。郭德剛在 1865 年 1 月 23 日信件中說：「良神父和我已經決定，一旦籌到一些錢，就買耕田用具和種子，自己生產糧食供應整年的需要，使學生在修道院中能更專心的讀書」¹⁸，1868 年溝仔乾教堂第三次被毀時，「連我們辛勤耕種的一小塊蔗田」也出現在楊真崇神父 1868 年 4 月 18 日的報告信件中¹⁹。可見教會村是道明會士的共識策略。

¹⁷ 即：聖堂道理廳，仿官方所設之義學堂，免學費義務教育。

¹⁸ Pablo Fernandez, OP, 前引文，53~54 頁。

¹⁹ 同上，88 頁。

四、台灣教會史與保祿福傳史的對話

(一) 保祿傳教策略分析²⁰

1. 以城市為中心

保祿傳教的腳蹤大多在大都市。譬如，他停留最久的兩個都市：格林多及厄弗所，分別是羅馬帝國亞該亞省及亞細亞省的首府。他的目的，是要盡快地在都市中建立堅強的教會，讓他們能夠自立，換句話說，保祿不但重視傳福音，他也極為看重門徒訓練，這卻是今天福傳事工中最容易產生的「盲點」。

他的都市傳教策略，日後形成了以城市教會為中心的教會體系。這些城市教會，將負起繼續在鄉村及都市外圍地區宣揚福音的責任。這種唇齒相依的關係，一方面使基督宗教迅速傳至都市及村莊，另一方面也逐漸形成日後中古世紀的「教區」制度。

2. 以猶太會堂為起點

保祿以猶太會堂為起點的策略，是促使基督教在羅馬帝國迅速廣傳的重要因素之一。在當時，猶太人散居在羅馬帝國各大城市之內，總數約有七百萬人，占帝國人口的 7%。在猶太人的小區中，幾乎都有猶太教的會堂。同時在猶太會堂中，也還有一些歸依猶太教的外族人士，他們被稱為「虔誠人」。

因此，每當保祿在猶太會堂中宣揚基督福音時，不僅可以吸引一些猶太信徒，往往也得到許多「外邦」信徒。然後從這些信徒開始，建立許多各地的教會，發展極為迅速。因此，最

²⁰ kuanye.net/shuku/bookfulltext.phpnid=742-231k-2008/12/20。

早期的基督教，猶太色彩濃厚，外人很難分辨猶太教團體與基督信仰團體的差異，教會領袖也多半是猶太裔的信徒，傳教主要是在猶太人中傳播（參：宗十一 19）。這現象不僅在巴勒斯坦的教會如此，即便在巴勒斯坦之外亦然。到了主曆 100 年左右，教會最興旺的地區，仍然與猶太人群居之地有許多重疊之處。直到第二世紀，教會才開始擴展到沒有猶太人的地區發展。

3. 以生活見證及使徒教訓為基礎

宗徒時代的教會還在雛形階段，因此很少有專職傳教士（保祿是例外），福音的廣傳，主要是依賴一般信徒。這些信徒沒有專業的傳教訓練，連基本信條都尚未確立，因此他們傳福音主要是以生活見證的「友誼式佈道法」。《宗徒大事錄》中記載許多初期教會信徒的榜樣，是值得後世學習的。他們「專心聽取宗徒的訓誨」（二 42），而且「一切所有皆歸公用」（二 44-45）。他們美好的生活見證，固然吸引人來歸信，但是其動力及指導原則，都來自聖經的教導。

同時在道德方面，基督宗教不但重視個人操守，也強調公共道德。基督宗教自始就鼓勵信友捐獻，並且關顧窮人、孤兒及受刑人。並曾在早期某些地區實施共產主義式的小區生活，但是主要還是以自由捐獻的方式。

4. 以文化「適應」（Accommodation）為原則

在這時期，基督宗教與羅馬文化廣泛的交流還不太明顯，但與希臘文化的交流則已展開了。基本上，這個時期基督信仰團體的傳教策略是採取「適應」的模式。也就是說，如果當地習俗與基督信仰的教義不相抵觸，教會採取寬容的態度；但是如果有了衝突，則教會也絕不輕易妥協。然而我們必須注意的是：

在這時期，整個羅馬帝國大致是以希臘文化為主流文化，「同構型」很高。因此傳教過程中，因文化差距太大而造成傳教的障礙還不多。試舉保祿為傳福音而指的「本地化」為例，他說：

「我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人。對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救一些人。」
(格前九 19-22)

這是保祿的「同化」，但又不是單純的同化，因他表明他之所以如此與各種人同在，是為贏得他們，使他們成為基督徒，他自始自終堅持把基督的福音、超越的救恩帶給一切人。

5. 保祿與信友

保祿傳教，在基督內孕育了許多信友。他們是永遠存在於宗徒心中的：「你們常在我們的心中，甚至於同死同生」（格後七 3）。他將自己視作信友的父親，偶爾也把自己看作他們的母親（格前四 15；迦四 19）。保祿通常愛稱呼信友為「兄弟」，但是他對待信友的心腸，常是如慈父的心腸，我們只要讀得前、斐、費等書，便可一目了然。有時他也稱信友為「兒子」，他常為自己的神子祈禱，也要求他們為自己祈禱。他把自己的希望、困難和計畫，都告訴他們，願與他們共甘苦。他既知道：活著為他就是基督（斐一 21），所以敢對他們說：「你們該效法

我，如同我效法了基督一樣」(格前十一1)。保祿愛信友如同自己的子女，信友也愛他如慈父。

當保祿在迦拉達患病時，信友甚至願意把自己的眼睛挖掘出來給保祿(迦四15)。阿桂拉和普黎斯加二人不但一生幫助他，並且在厄弗所為救他的性命甘願引頸就戮(羅十六4)；斐理伯城的婦人里狄雅和信友按時捐款，幫助他們可敬的宗徒(宗十六14~40；斐四10~20.....)。的確，保祿是一位富有吸引力的偉大宗徒，我們可以看到在他左右常有一群信友服侍他，甚至有些從未見過他的信友，都對這位耶穌選拔的宗徒，懷著誠摯的愛情。

當保祿一行到達羅馬時，羅馬的信友都到阿丕約市場和三館來迎接外邦人的大宗徒(宗廿八15)。當保祿從阿恥巴尼山，第一次看見他殷切盼望進入的帝國京都時，心中非常感動，但是，最使他感動流淚的，還是羅馬信友對他的愛情。

6. 保祿與書信

為同胞們的攻擊、信友們的急需、流傳的謠言和謬論，保祿寫了許多信。這些書信雖為一時一地所發，但其內容可作萬世萬代的偉大教訓。因為其中所寫的不是某一位聖人的話，也不是天使的話，而是被提升到第三層天的宗徒的話。由於這些書信，保祿成了歷代教會的偉大導師，至一、至聖和至公教會的大宗徒，是向不認識天父和聖子的外教人，向在基督教會內的裂教和異端教徒宣講「一個天主」、「一個基督」、「一個信仰」的大導師；並且我們也相信到了猶太人民歸順基督時，這位被自己同胞憎恨和詛咒的宗徒，將會成為他們的大導師。

(二) 郭德剛台灣二度開教史與保祿福傳史的對話

1. 郭德剛

在玫瑰省道明會士郭德剛神父 150 年前來台灣二度傳福音時，他運用勇者不懼、群策群力、洞燭先機、跳躍扇形放射策略、適應教案策略、在地化策略、教會村策略，使得台灣得以由南部前金萬金發展到台南中山路及大灣天主堂；由埔姜崙、羅厝庄到彰化、台中；鞏固中部教會；並進而以中部作根據地，將福音傳佈到台北蘆洲、樺山、石碇等地。郭德剛是當時的會長，可謂衝鋒陷陣、運籌帷幄。

郭德剛來台二度開教，緊記 1626 年到台灣傳教是和西班牙軍隊一同登陸台灣三貂角，用殖民和武力想征服台灣，然而道明會第一次開教在 1642 年被荷蘭軍隊擊潰後，傳教之路從此中斷。同會的高母羨在菲律賓傳教策略中，早就深諳中國「以力服人，不如以德服人」策略。他秉承菲律賓道明會士的傳教成功策略，將它在台灣發揮的淋漓盡致，使得福臨台灣 150 年，他在台灣的策略性領導，使得道明會士以菲律賓作大本營，得以讓台灣今日由南到中，由中到北，樹立起一間間的聖堂，成為未來台灣福傳的信仰堅固碉堡。

2. 保祿在傳福音上的獨特策略

聖保祿的福傳史，不管是坐船、乘驢子、乘馬或走路，真是一段不可思議的傳福音旅程。

難怪保祿要說²¹：「他們是基督的僕役？我瘋狂地說：我

²¹ 與保祿的隔空對話，牧靈中心趙榮珠主任（2008 年 7 月 26 日），釀一段保祿靈修傳一段牧民。www.cathodoc.org.tw/月會報導/月

更是。論勞碌，我更多；論監禁，更頻繁；論拷打，過了量；冒死亡，是常事」（格後十一 23）。被猶太人鞭打了五次，每次四十下少一下；受杖擊三次；被石擊一次；遭翻船三次；在深海裏度過了一日一夜；又多次行路，遭遇江河的危險、盜賊的危險、由同族來的危險、由外邦人來的危險、城中的危險、曠野裏的危險、海洋上的危險、假弟兄中的危險；勞碌辛苦，屢不得眠；忍飢受渴，屢不得食；忍受寒冷，赤身裸體；誰軟弱，我不軟弱呢？誰跌倒，我不心焦呢？（格後十一 23-29）

保祿福傳史，讓我們看出這位明智的建築師聖保祿的傳教方法，有三個主要原則：

1. 先在猶太人大會堂裏講福音，因這是選民的特權（羅一 16），同時猶太會堂又可作為宣講福音最適宜的根據地；
2. 特別選擇省會、大都市、交通要道，作為宣講福音的中心，這樣，福音的真光就自然很快地傳達於四方；
3. 他決定的計畫無論如何周詳，但一知道天主聖神另有所決定，便即刻俯首順從，在第二次傳教的行程中，像這樣的例子就非常明顯（宗十六 16-20）。

最後保祿所採取的傳教策略，是一種彷彿鉗形的攻勢：他想從東方和從極端的西方攻破羅馬—當時的世界京都（羅十五 18-24），卻沒有想到會有意外的事情，阻止他實現這個戰略計畫。

五、台灣傳福音興衰史的反省與重整

（一）台灣傳福音興衰史

1949~1970 的廿年間，堪稱台灣天主教會的興旺期；隨後

1970~1990 的廿年間，便陷入衰弱期。分析台灣傳福音衰弱的原因，可大致區分內外因素如下：

1. 外因：社會經濟改善，對宗教需求下降；工業化社會人口流動遷移；人文主義加強封閉；民間信仰興盛，倫理道德沒落。
2. 內因：神職人員老化；信友冷淡疏離；信友家庭遷移流失，鄉村社會老化，經濟困難；傳道與本地文化脫節；不重視台語，傳道不普及；未深入社會，信友、慕道人數減少。

天主教在 1963 年以後，面臨成長停滯的困境，不僅成長緩慢，甚至是負成長的情形，以下就天主教會本身的因素（神職人員、教友、組織等的影響）分析如下：

1. 基本上，天主教對信友的訓練，多半採取較權威的方法；秉持由神職人員為信徒的教牧關係。教友們多半依儀式行禮，較少主動研讀聖經、追求宗教修養、參與教區活動。教友不覺得自己是教會的一分子，只感到自己「在教會內之被動性」。
2. 就神職人員的聖召來看：修生的人數日益減少，尤其當我們考慮到現有神職人員的年齡時，就更發現對教勢發展的不利影響了。
3. 堂區的核心人物、本堂神父，有許多不會講閩南話的。向台灣人傳福音，尤其在鄉村地區，不會講閩南話，往往會事倍功半。
4. 組織方面，不能靈活運作，而又注重權威。有些神父不只是一次呼籲主教們常去實地瞭解堂區狀況，也有不少單位，例如修會、修道院和主教公署間有不易配合的情形，過於制度化、官僚化，使得在大的歸主運動後就缺乏活力。

(二) 反省及重整：店售的教會與直銷的教會²²

張春申教授立基於福傳與教會學，向台灣教會指出傳福音的方式，應做典範移轉了。

1. 傳福音的兩種典範：「店售」與「直銷」

傳福音，有如商人行銷商品。教會銷售的是基督的福音喜訊。商品如何到達消費者手上？有兩種模式典範：「店售」及「直銷」。「店售」，是在各適當的地區，開設定點的店舖或賣場展售商品，在店內等顧客上門，消費者有需要自會來購買；「直銷」，卻不必一定開設定點賣場，而是派出推銷員到各場所，如街頭、學校、辦公室、住家……等，直接拜訪客戶，向他說明商品的特質及優長，引起消費的意願。

2. 台灣教會的店售時期

光復以來的台灣教會，政治經濟動盪與貧窮。但是傳福音的資源豐富，於是很多的民衆，不論原住民或新移民。有的爲了心靈匱乏，有的爲了家業的貧弱，紛紛來接近天主教會，因爲它掌握美軍留下的救濟品，同時所有的聖職與修女，以及一群福傳員，都年輕力壯，扮演教會所需的售賣角色。基本上他們不需招徠，顧客自來，於是創造了福傳盛世，教友數字直線上升，到了 1970 年代初期就衝破了卅萬大關。

重視店售的教會，雖然顧客不虞缺少，然而並未詳細說明福音真義、教理精神。今天按照內政部的資料，教友人數十八萬，其中半數爲原住民，其他則是平地居民；但是，這店售時

²² 張春申，〈店售的教會與直銷的教會〉《神學論集》148 期（2006 夏），208-212 頁。

期的台灣教會究竟給多少人授洗了呢？一般常說的是卅餘萬。

我們所謂的店售時期，1970年代初期之前的台灣教會變得愈來愈大，愈來愈有架構，尤其培養了很多傳道員，他們主要的任務即是在店面（教堂）中「售賣」，向人講解教理，準備領洗。那個時代，傳道員主要是講解教理。至於堂區猶如各教區的分店店面，堂區主任猶如經理或總經理一類的角色。視其大小，堂區主任在「售賣」方面，重於把教會的最基本的寶貝售出，這大概可說即是予人洗禮，或同時賜與聖體聖事。在這種情況下創造了台灣天主教的卅萬教友的紀錄。

3.台灣教會傳福音的典範應該移轉了！

當台灣的政經一旦安定，而且經濟起飛，人民生活開始節節富裕，售賣教會逐漸感受到有貨無人購買的現象。這已是1970年代中期以後的事了。可是店售的教會卻改不過來，爲了改進貨品的質量，不斷地與店員開了好多會議，可是尚須關鍵性的轉變，即由「店售」典範改變爲「直銷」教會。顧名思義，它不能只是站店，必須向外傳福音，也即是首先研究福音真實意義，以及給人推銷的技巧或藝術。道明會郭德剛神父第二次台灣開教成功，採取建立跳躍式的傳教據點，開展扇形放射式拓展計畫，其實便是「直銷」式的福傳策略。

台灣早期開教之初，人力資源不足，如開教之初只有三至五位神父，日據時代只有十二位神父，他們要負責全台灣的傳教工作，當然力不從心。所以他們採取一種較實際又可節省人力、物力的方式，就是建立一種跳躍式的傳教據點，即：建立第一座聖堂後，在該堂鄰近鄉鎮再購建一處中途站（傳教所或道理廳），然後向後延伸到另一鄉鎮再建立一所聖堂，中途站是休

息暫停之處，從這些聖堂再朝週邊鄉鎮先後建立小聖堂，彷彿扇子張開一樣，這樣可以相互支援。

初期五位神父聯合作業，會長為領導者，不分彼此互通有無，教友亦如此，大瞻禮以大本堂作東，各分堂教友集合，其樂融融。如高雄和萬金之間建溝仔墘堂、台南至善化官田之間建大灣堂、沙崙至嘉雲之間設大林、斗六、埔羌崙堂、羅厝至台中之間設田中聖堂、員林堂……。

保祿在 2000 年以外邦人的宗徒號召一批同道：弟茂德、提希苛厄帕弗辣、路加、馬爾谷、阿黎斯塔苛和德瑪斯、巴爾納博等人，三次傳福傳旅程約有一萬二千公里，他們也是以「直銷員」身分跋涉千萬里，唯一的目的是要把耶穌福音傳報給尚未認識的人。而台灣 150 年傳教史中，90%以上的教友是傳道員（含姑婆）講道理而領洗的，這都是「直銷」式的福傳策略。

結 論

保祿也好、台灣開教先鋒郭德剛也好，都是天主特別揀選的。「是祂賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，為成全聖徒，使之各盡其職，為建樹基督的身體，直到我們眾人都達到對於天主子，有一致的信仰和認識」（弗四 11-13）。

基督徒的信仰，並非與生俱來，它必須經過一些媒介，可能是一個人、一本書，甚或是一件事件，而使人有機會聽到、接觸到信仰。雖然我們認識、接觸主的方法是那麼的不同，但其間有一相同的，就是必有他人的參與。正如聖保祿宗徒說的：「從未聽到基督，又怎能相信他呢！沒有宣講者，又怎能聽到呢？」（羅+14）在過去二千年的歷史中，基督徒的信仰，就是

如此一代一代的傳下來。當日耶穌建立教會的目的，就是要在世上成立一個有組織的團體，來繼續傳福音的使命。

劉路加基金會正在進行中的「本土化專業福傳員」課程中，即是朝著「典範轉移」類似的課程開設。雖然基督的愛是常存的，但是傳教方式要有所改變，必須找到宗座所指示的，以及在福音上符合群眾合理期待的適當方法。

聖保祿祈禱文

天主，祢在大馬士革路上，
召叫了塔爾索的掃祿，
使他成為外邦人的宗徒——保祿；
祢藉他的宣講，光照普世萬民。
求祢賞賜我們，
歡欣慶祝保祿誕生二千禧年，
使我們加深認識他的教誨，
幫助我們在基督內成義，在福音路上邁進，
並為福傳台灣，及基督徒合一，
不斷努力和祈禱。

以上所求，是因祢的聖子，我們的主耶穌基督，
他和祢及聖神，是唯一天主，永生永王。阿們。
保祿宗徒，為我等祈。

從聖保祿宗徒到聖多瑪斯

談《神學大全》中的「肉身復活」

賴効忠¹

前 言

耶穌基督在世時宣示了信仰，聖保祿宗徒詮釋了這個信仰，而聖多瑪斯發展了基督的信仰。今年是普世教會慶祝聖保祿年，在這全世界都著眼於聖保祿的信仰內涵及福傳動力的同時，台灣教會適時地推出了聖多瑪斯的《神學大全》作為響應，是最適當的。《神學大全》無疑會將台灣教會帶入信仰的深層，而這正是聖保祿宗徒福傳活力的根基與來源。

「肉身復活」的信仰，是聖保祿宗徒在福傳事工上，第一次挫敗的議題。在雅典他遭到了人的理性的譏諷：肉身怎能復活？是否有充分的科學根據？腐化的屍體如何能原樣重生？太多問題超過了人們所能理解的範疇。生命，談的人很多；死亡，雖有忌諱，但談的人也還不少；復活，談的人卻寥寥無幾。不知生，焉知死，惶論復活？不過，復活，或末日肉身的復活，卻是教會的根本信仰：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五 14）；而且明言

¹ 本文作者：賴効忠神父，台南教區司鐸，羅馬傳信大學信理神學博士。現任教於台灣總修院及輔大神學院。

耶穌的復活是首要的信仰：「我當日把我所領受而又傳給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」。在保祿宗徒眼中，基督是復活的首生者，他的復活也保證了整個人類在末日的圓滿復活；聖多瑪斯更認為那是天主的德能，在末日時奧蹟性的展現。

今天台灣社會民間信仰盛行，80%以上的台灣人屬於廣義的民間宗教信仰者，而在複雜的民間信仰流派中，廣泛地相信「輪迴」，這也勢必成為教會福傳上，定然遇到的交談議題。保祿與雅典人就這議題對話的模式，似乎也成為台灣教會與不同信仰之間交談的範本，而聖多瑪斯的《神學大全》則給了在闡釋時最佳的理論依據。

以下分別從肉身復活的必然性，談到耶穌基督是肉身復活的主動原因，進而論及肉身復活的時間點，以及是如何重塑復活後的肉身，最後談到復活後肉身的同一性、完整性，以及個人特質的廢存問題。

一、肉身復活的必然性與其質疑

對保祿而言，肉身復活似是人在現世受苦後，最佳的賞報：「因為如果死人不復活，基督也就沒有復活；如果基督沒有復活……我們在今生只寄望於基督，我們就是眾人中最可憐的了……照樣在基督內，眾人都要復活」（格十五 16-22）。但肉身復活並非自明的，希臘雅典的學識之人對肉身復活的質疑，並非沒有理由。聖多瑪斯在《神學大全》中，給了質疑「肉身復活」以下幾個理由：

1. 現世已圓滿完全生命的價值：有些人認為今生就可以得到

圓滿的幸福，何須寄望來生，因此他們認為不必在現世生活之外，再去尋求一種使自己獲得更完美的生活。

2. 靈魂重於肉身，不需要肉身的復活：有人雖承認有死後的生命，但卻認為死亡後的幸福生活是只屬於靈魂的，靈魂幸福才是人生的真正幸福，肉身只會造成幸福的假象與障礙。所以，肉身是不需要復活的。
3. 肉身本屬邪惡，不應復活：更有甚者，將肉身直接視為罪惡之源，只有精神才是善的，除非靈魂分離，人是不可能幸福的，因此，根本地排除了在末日永恆的幸福中，肉身復活的可能性。
4. 肉身只是靈魂的工具，工作完成則不需工具：另有人將肉身視為靈魂的工具，當作品完成後，就不必再需要工具了。因此，身為靈魂工具的肉體，是無需復活的。

二、靈肉合一乃生命的「常態」

但按聖多瑪斯的見解，人本質地是由靈魂與肉身合而為一的，就如同形式（Forma）與質料（Materia）的不可分。聖多瑪斯一再強調，靈肉合一才是人性存在的最合適也最完美的模式，因為它是天主創造人時的基本存在形態。他指出：「靈魂在肉身內的情況，比靈魂在肉身外的情況更完美，因為靈魂是整個組合物的部分」。

靈肉分離是因罪惡使然，並非人的存在常態；而那與肉身分離的靈魂，也不可能達到人性最終完美的程度。因此，在末日圓滿時刻，人仍然要回復到原初的完美存在模式，靈魂是絕不可能永遠與肉身分離的。肉身復活，就是理所當然的完美結局了。「肉身的死亡藉著亞當的罪惡而進入了世界，藉著基督

的苦難聖死消滅了罪惡。因此，肉身死亡的罰並不永遠存在」。

而且，耶穌基督降生為人的奧蹟，取了與所有人相同的人性，祂也以此共同的人性，完成了祂的肉身復活。因此，所有具有與耶穌基督相同人性的人，都要如祂一樣肉身復活。

但是，肉身復活並不是一件「自然而然」就會發生的事，雖然《格林多前書》十五章 36 節、《羅馬書》八章 19 等，都似乎說明肉身復活像「種子發芽」那麼自然，聖多瑪斯卻認為：「本性卻沒有肉身復活的主動原理，無論是針對靈魂與肉身的合而為一，或針對這種合一的必要配備...嚴格地說，肉身復活是奇蹟，不是自然的」。

三、肉身復活的原因

既然肉身復活不是純自然現象，而是天主救恩的奇蹟，則救世主耶穌基督當然就是人類末日肉身復活的最主要的原因。

基督是人類肉身復活的初果。在這一點上，聖多瑪斯隨手就引證了聖保祿的四封書信當做註解：《格林多前書》十五章 20 節，基督因自己的肉身復活而稱為「死者的初果」；《羅馬書》四章 25 節所指明的：「祂又為了使我們成義而復活」，基督的復活是所有人成義的原因；《弟茂德前書》二章 3 節所說：「天主與人之間的中保」。天主賜給人的恩寵，是藉著基督的人性，來到我們身上（弗四 8）。所以，因為祂的恩寵是我們恩寵的原因，祂的復活也就是我們肉身復活的原因了。

基督內的天主性促成其人性肉身的復活。因為基督的人性比其他人的人性更接近祂的天主性，所以祂肉身的復活，直接地受到祂內在的天主性德能的影響，這點是完全不同於其他人類肉身復活的情況。

無人能在基督復活之前復活。多瑪斯稱那些與基督一起復活的古聖祖們，一如拉匝祿，他們的肉身復活相當於睡醒（resuscitatio），他們復活的目的，是給基督真正的復活做見證。對多瑪斯而言，他們即使在基督之先「提前」復活，是包括著「作證」的意思。耶穌既為「死者的初果」，就沒有人能在祂之前，真正的復活。

四、肉身復活的時間點

人所死去的肉身要在什麼時候復活？誰能知道？到時是否瞬間立刻復活？這些都是人所關心的。

世界末日時，人的肉身才會復活。聖多瑪斯用「死亡的睡眠」來形容人在等待末日復活的情景，並引用《約伯傳》十四章 12 節來證明：「人一僵臥，即不能起立，直到天不存在，仍不能醒起，仍不能由永眠中起來」。所以他認為肉身復活將延至世界末日，屆時全人類將同時復活。

沒有任何人知道世界末日的確切時間。他引用《瑪竇福音》廿四章 36 節：「至於那日子和那時刻，除父一個外，誰也不知道，連天上的天使都不知道」。天使的本性比人性要超越得多，天使所不知道的，人更不會知道。甚至人也「不該」知道，因為那是屬於天父的權柄：《宗徒大事錄》一章 7 節記載耶穌說：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」。人既然無法得知末日的時間，因此常處在等待並準備迎接基督。所以，任何嘗試計算末日時間，或妄稱已知末日的時間者，都是撒謊者。

末日一到，人的肉身立即復活。聖多瑪斯引用《格林多前書》十五章 51~52 節：「我們眾人全要改變，這是在頃刻眨眼

之間」，說明人在末日時，肉身的復活是立刻完成的。因為復活是來自天主的德能，而凡由天主德能所完成的事，都是立即的，因為天主是不受時間的限制的。但是，所謂的立即、轉瞬，仍由其「連續性」的動作所完成的。聖多瑪斯以吹號的比喻來說明：號筒聲響起的頃刻眨眼瞬間即產生效力，直到終止號筒聲的最後一個瞬間。這樣的動作，無疑地是需要時間，不過這時間卻是無從知覺的。

五、如何重塑復活後的肉身

在所有與肉身復活的相關議題中，最經常被人詢問的，就是已然化為灰土的肉軀，如何再能重塑成原來的形體？加以年代久遠，肉軀早已在歷史中，經過多少次的轉化，其元素已全然不可考，是否仍有可能回復？要回答這樣的問題，似乎先得面對死亡的奧秘。

首先，聖多瑪斯引用聖保祿「種子的比喻」來類比肉身復活。《格林多前書》十五章 36 節說：「你所播的種子若不先死了，絕不得生出來」。前提是必須要先經過死亡，他給了三個理由：1. 原罪的後果導致了每一個人的死亡；2. 聖經上多處的肯定；3. 除非藉著死亡所帶來的腐朽，人不可能煥然一新。他更認為：因為人性染了必死的罪過，所以除非藉著死亡，否則不可能恢復不死不滅性（immortalitas）。

其次，全人類都要歸於灰土，再從灰土中復活。聖多瑪斯首先肯定《創世紀》三章 19 節所說的：「你既是灰土，你還要歸於灰土」。人是用灰土所創造出來的，回歸灰土是自然的事。他更認為之所以必須變為灰土，是因為人的身體內，有許多東西並不真正屬於人性的本質，它們是不需要復活，也不能復活，

因此需要經過「灰土」的形式被拋棄，人才能真正的成爲無瑕疵的新受造物。這也才是爲什麼聖保祿宗徒說：「改變我們卑賤的身體」（斐三 21）。這樣，全人類的肉身之所以都要化爲灰土，爲的是全人類的身體都能獲得改變。當然，聖多瑪斯也認爲，肉身化爲灰土，也是天主的正義加諸於人的刑罰。

最後，肉身的重塑方面，經過變爲灰土的淨化過程，人的各元素復歸於原本的單純元素（*elementa pura*），而得以在天主末日的新創造的德能下，合成「屬神的」受造物。聖多瑪斯引用了一段奧斯定的話來說明：「人的肉身可以變成任何肉身的本體，或者元素；人的肉身可以變成任何人、或者動物的食品、或者肉類；人的靈魂也將立即回到先前所滋養的身體內，即曾使之有生命，使之生活，也使之成的身體內」。但須注意的是，這段話並不意味著「輪迴」的論述。

六、復活後肉身的同一性

經過死亡，人的肉身化爲灰土，即使復活，還能是同一個人嗎？會不會因爲死亡後的腐敗而失去了些什麼？這些也是值得人們關切的。

首先論「輪迴」式的復活。聖多瑪斯對此派主張做了較多的說明：「因爲他們主張那離開肉身的靈魂，並不與死亡所倒下去的肉身合一，而是與其他肉身重新合一。這種肉身與倒下去的肉身的種類有時相同，有時並不相同。當靈魂存在肉身內時，除了理性方面的生活以外，完全度禽獸般的生活，那離開肉身後靈魂，就與不同種類的肉身重新合而爲一。因此，人死後由人的肉身轉到其他動物的肉身，即合於生前習性的動物，例如：人因驕奢淫逸而變成狗的肉身，因強取豪奪而轉到

獅子的肉身，其餘類推。可是那在肉身內善生的靈魂，死後享完福，而轉到種類相同的肉身；在幾世紀以後，開始願意回到人的肉身內時，就重新與人類的肉身合一。」

輪迴說的錯誤，在於此派學說認為靈魂與肉身只是偶然性地結合，並不是本體性的合而為一。因此，就一個具多元適應性的靈魂而言，現世的生活只不過是暫時寓居於這有如禽獸般的肉體內，並一再地輪轉後，早已習於不同轉世生命的境遇。所謂的復活，或只是以肉身為主的復活，充其量是為這個肉身找一個適合的新靈魂而已。

聖多瑪斯在闡述了輪迴的錯謬後，做了一個正確的說明。他認為肉身在復活的前後，並不是完全一模一樣，而是某些方面相似，但仍是同一個身體。之所以會有這樣的落差，純粹是因為前後處境不同，之前的肉身是有死有壞的，而復活以後的卻是不死不滅的，而且這是屬於本體上的轉變。但是，靈魂在復活前後的區別卻不是本體性的，而是因為天主所加諸的光榮所造成的偶然性使然。所以，在末日復活時，同一個靈魂是與同一個肉身重新結合為一。

復活時不是靈魂回到原來的肉身內，而是進入一個「復活的」肉身內，也不是任何靈魂都可以進入任何肉身內的。復活的前後，人的存在皆不會中斷過。人性不是人的形式（靈魂）與物質（肉身）之外，所增加的另一種不同的形式，所以聖多瑪斯認為：「人的靈魂在離開肉身後，仍然保留他在人身上所獲得的存在，人的肉身因了復活而分享這種存在，因為在人內肉身的存在與靈魂存在，彼此並沒有區別」。人需要以復活來達到他存在的最後目的，因為單憑與肉身分離的靈魂，是不可能實現的。個別身分專屬的靈魂，應當和符合其身分的身體合一，

否則嚴格而論，人就沒有真正而完全地復活。所以，人的本體存在，並未因死亡而中斷。死亡是人單獨靠靈魂存在的一種處境。

肉身復活後仍保有覺魂。在輪迴思想的背景下，人與動物皆有覺魂，而此覺魂並非不朽的，因此復活後，人將沒有與以前相同的覺魂，也不會是與以前相同的動物。但在人的本體內，覺魂與靈魂是相同的，人在死後仍然保有覺魂的本體，如同保有靈魂的本體一樣。

復活後的各肢體應維持整體身分的同一性。至論已化為灰土的身體，在復活後，是否還會還原到各肢體的部位？多瑪斯認為，應不應還原至原部位，應視是否破壞了身分的同一性（*identitas*），以及如何保存其適當性（*congruentia*）。如肉換肉、骨配骨，同質物之間彼此的互變，而不影響其身分的同一性，則是合適的。但若肉骨相換，則其肢體的形式已然改變，則身分的同一性亦因此喪失。至於各肢體是否能獲得個別的賞報，則屬不必然，因此「嚴格地說，行動並不屬於部分，而是屬於整體的。所以，受賞的不是部分，而是整體」。

七、復活後肉身的完整性

正如同一個新的創造，聖多瑪斯認為，肉身的復活也是天主的德能所完成的，所以理當如同創造之初那般完美。

1. 復活的肉身與靈魂的相稱性

肉身的結構是靈魂的投射。由於靈魂與肉身彼此之間的「對稱性」（相稱性），在肉身復活時，人的肉身應該完全與靈魂相稱。故人的身體現象、所有一切肢體，在肉身復活時，都應該

恢復原來的完整性。雖然有些肢體在復活後將毫無用處，但是這些工具性的肢體應該表現靈魂的能力，縱然未付諸行動，但是仍能光榮天主創造的上智。在這一點上，可說明天生殘缺、智障者，先天的存在價值，本質上是不受功能性評價的影響的。

2. 殘肢得以復原

那些在世時因故(甚至是因犯罪)而造成了重要肢體的傷殘(砍斷或失去)，在復活時，都要再恢復如初，因為末日的「賞善罰惡」都是針對「整個人」而言的。人還是會回復到原初的受造的完整性，這本來就是屬於末日圓滿性的範疇的。且不只是外在的肢體，連身體的內臟也要復活，不過其內不再是充滿穢物，而是充滿天主聖愛的喜悅與協調。

3. 次要的完美亦應復活

那些可有可無(如毛髮、指甲等)，是否也在肉身復活的範圍內？聖多瑪斯給了一個很好的答案。雖然「一物若非由覺魂成全，便不能由靈魂成全。可是人的頭髮與指甲並不因覺魂而完美，因為『我們並不因頭髮與指甲而感覺』」。但耶穌在《路加福音》廿一章 18 節明白地說：「連你們的一根頭髮也不會失落」。頭髮與指甲等是人的「裝飾品」，這些也能反映出人的美與善，所以，肉身應與這些裝飾品一起復活。從另一觀點看，劍用來打仗，但用劍鞘來保護劍，同樣地，肉身重要的部位(如心肺肝等) 執行靈魂的工作，而另一些部位是為保護這些重要的部位，他們是屬於人體的「次要完美」，所以亦應復活。

雖然多瑪斯主張頭髮也將復活，但不是所有生長過的頭髮總量都將復活，以免造成無限的頭髮，而是按照天主上智所決定的必要數量而復活。所以，肉身復活後，是否秀髮、禿髮、

白髮，將以天主為其所定的光榮處境而決定。

4. 多餘的廢物不必復活

聖保祿宗徒在《格林多前書》十五章 50 節說：「可朽壞的也不能承受不可朽壞的」。凡屬於完整人性的一切，在肉身復活時，都將完全復活。體液（如血液、組織液等）屬於人體的完美，所以亦將復活。不過，多餘廢物（如汗水、膿液、排泄物等）因正處於腐化的過程中，不屬於人體的完美，更不屬於「自我的本質」，勢將被拋棄，所以不必復活。

此外，新陳代謝過的質料也不必復活。人在生時，所吃進的食物變成肉體，似乎是對人性有所增加，但是滋養與維生的只能增加次級的人性，對於第一級的人性，不能有所增加。食物增加的，只是人體的生存力與維修力。所以，經由食物所產生的一切，都不必復活；只有那曾真實屬於個人人性的一切才會復活。

至論人在成長過程中所曾擁有的肉身質料是否也要復活，聖多瑪斯認為，如果從生至死一切新陳代謝過的質料都要同時在一人身上復活，那麼復活者的身體將極為龐大，或非常密集。不過，人由生命的開始直到結束時，完整的質料始終在人內。

或者，曾由亞當的肋旁所取出的肋骨，變成了厄娃，那麼復活時，那根肋骨應屬於誰的？聖多瑪斯認為，亞當的那根肋骨並不屬於他個人的完美，而是屬於全人類傳衍的功能；因此，這根肋骨要在厄娃身上復活。

八、復活後肉身的特質—年紀、身材、性別、生活內容

人的肉身末日復活時，他的外表形象是如何？他的「生

活」習性又是如何？聖多瑪斯依據聖保祿的書信，以及耶穌基督的復活顯現的記載，提出了一些見解。

1. 人應該以青春年紀的樣貌復活

肉身復活的年齡狀況，是否會以他死亡那一刻的年齡為依歸？是否人在幾歲死，復活後就是幾歲？聖多瑪斯引用聖保祿的說法，按《厄弗所書》四章 13 節所說：「直到我們眾人都成為成年人，達到基督圓滿年齡的程度」。那麼，人要如同耶穌圓滿的年齡，則是否意味著耶穌死亡時的 30 歲左右，就是人類圓滿復活的最適當年齡？

聖多瑪斯推論的前提是，人將以極完美的人性復活，且未來復活的人，不再有任何人性的缺點，因為就如同天主建立的人性，沒有絲毫的缺點；同樣地，天主未來復活時將恢復的人性，也沒有任何的缺點。他認為，兒童期的人性尚未達到最後的完美；老年期卻已喪失了最後的完美，「這兩種人的人性藉著復活，都將歸到他們青春年紀的最終完美境界，即茁壯走勢的終點，及衰老走勢的起點」。因此，一般而言，青春時期是人性身體最完美的階段，也是適合肉身復活的最佳狀態，但到底是確定的幾歲，卻得因人而異。重要的是圓滿的程度，與年齡大小無關。

此處所言的「老年期喪失了人性最後的完美」，聖多瑪斯指的是身體方面的缺點與衰弱，及因歷經歲月的淬鍊所累積的「靈魂的智慧」，「因此，聖人仍將保留著老年的尊嚴，因為他們具有天主的圓滿智慧，卻不會保留著老年時代的缺點」。

2. 復活後的身材，保留著個別性的差異

如果所有人都將以近似的年紀復活，那麼是否每人的身材

體重也相仿？聖多瑪斯認為，在肉身復活時，每個人不僅將恢復人類共同的種性（人性）外，而且也將恢復與生前相同的個人的個性（*natura individui*）。在人類的共性上，不會多出，也不會不足，但會容許在一定範圍內的差別，並非全體一致固定的尺寸（*mensura*）。因此，每個人都將以他在生長結束時所有的體積復活，故此，肉身復活後的身材，各人各有不同是合理的。至於那些特別的失誤或缺點（如侏儒、巨人等），天主的德能會按照最初的天性比對，加以彌補的。

3. 人將以各自的性別復活

性別也是肉身復活後所要討論的重點，它攸關人類自我身分的意識與認定。聖多瑪斯在詮釋《厄弗所書》四章 13 節說：「直到我們眾人都成為成年人」。此處的「成年人」並不專指「男人」，而是意味著具有「成熟」的人格毅力。他認為，不同的性別也是屬於人的人性及個性的完美，正如不同的身材，人也要以不同的性別而復活。然而，這樣的性別區分，在永恆的生命中，已沒有生殖的需要與功能，而且男女彼此也不會引起放縱私慾偏情的可恥意圖和行爲。

4. 復活後人不需要因生存的需求而吃喝等

復活後，人是否還需要吃喝、娛樂？復活的圓滿是否亦包括人的動物性七情六慾的快樂被滿足？對此問題，聖多瑪斯首先引用了《瑪竇福音》廿二章 30 節：「因為復活的時候，也不娶也不嫁」，說明在肉身復活時，天主不再需要人類的繁殖，生育的功能也將到此爲止。再者，因為飲食、睡眠和生育都屬於動物的生活，也都屬於人性的原始完美（*perfectio primo*），而復活不等於回到原始的完美，所以，在未來的肉身復活後，將

沒有這些行爲。

至於耶穌在復活以後曾與宗徒們的同時共飲，並不是來自其生存的需要，而是爲向門徒們證明他有著與原來相同的真實身體（同一性），是一個因地制宜的「例外」，且是一切復活者不飲食的例外。不過，這情形將不會再發生在世界末日萬民復活的時候，因爲祂的復活已是人盡皆知的事實，不再需要這種證明。

放縱情慾的口腹之樂，似乎是一種快樂，卻不屬於完美的眞福樂，唯有精神的神樂（*delectatio spiritualis*）才是復活後的聖者所需要的。

結 語

「我信肉身之復活」不只是教會信仰中的一條，更是耶穌基督生命的最高峰，也是聖保祿宗徒宣講的主軸。對教會很重要，在台灣卻很陌生。聖多瑪斯以其精闢細膩的思維，將這難以捉摸的奧蹟，用簡易的說理，並輔以適切的例子，昭之於人。時至今日，仍有不斷的啓發。在這慶祝台灣開教 150 年的時刻、普世教會在保祿年中對保祿宗徒內、外在的豐富生命細加探索，以及中文版《神學大全》的出版之際，也許會爲未來的台灣教會產生劃時代關鍵的影響力。不過，本文僅就「肉身復活」的數個角度，循著聖多瑪斯的理論脈絡，呈現此端信理的一、二，其餘如有關聖人與惡人在永恆生命中，復活肉身的不同處境等議題，未能觸及，尙待有心人士繼續探討。

萬有復歸基督

《厄弗所書》一章 10 節新讀新解

黃懷秋¹

「依照他的措施，時期一滿，就使天上地下的萬有，總歸於元首基督」（思高聖經）。

「要照所安排的，在日子滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一」（新標點和合本）。

“as a plan for the fullness of time, to unite all things in him, things in heaven and things on earth” (Revised Standard Version)。

“to act upon when the times had run their course to the end: that he would bring everything together under Christ, as head” (Jerusalem Bible)。

前 言

十二年前，筆者剛從輔大神學院轉到輔大宗教學系任教，就在那一年，出版了個人第一本新約的專著：《十字架下的新人》，副標題「厄弗所書：導論和默想」²。導論方面，用的主

¹ 本文作者：黃懷秋教授，比利時魯汶大學神學博士，專研新約聖經。現任輔仁大學宗教學系主任。

² 黃懷秋，《十字架下的新人：厄弗所書—導論和默想》（台北，

要是筆者還在輔大神學院期間對《厄弗所書》的研究，注意力集中在這封書信在神學和文學方面的一些特色。默想則包括筆者在《見證》連載了兩年的文章，內容是針對《厄弗所書》的各個段落來做一些連續的發揮。

離開神學院之後，由於筆者轉向了另一個跑道（「跑道」是保祿在《斐理伯書》所用的一個人生象徵）³，對新約的研究也疏懶了許多。幸而，在大會的體諒下，筆者被指定發表的是來台灣之後著力最多的《厄弗所書》⁴。關於這個指定，筆者是一則以喜，一則以憂：喜，因為筆者相信，《厄弗所書》不管作者是不是保祿，它必然是一篇在神學上和在文學上都造詣深湛、非常出色的基督宗教經典作品；憂，因為這封書信的作者是不是保祿，恐怕是一個永遠都無法找到確定答案的問題。

歷史批判提出一些它自己無法解決的問題。有關歷史上的耶穌的問題如是，有關歷史上的保祿的問題也如是⁵。以《厄弗所書》為例，它的作者到底是不是歷史中的保祿本人呢，或是另一位假托保祿之名的教會人士呢⁶？若是後者，他是誰？若是

光啓，1997）。

³ 見斐三 12f，這個象徵也見於弟後四 6f。

⁴ 這次研討會，筆者原來的題目是「厄弗所書信中的保祿」。

⁵ 參 John Barton, "Historical-Critical Approach", in John Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: University Press, 1998), pp. 9~20 當巴頓 (Barton) 編輯《劍橋聖經詮釋指南》時，有編輯顧問甚至認為不必收入〈歷史批判〉一章，可見歷史批判在當代聖經詮釋學中是備受譏伐的。

⁶ 在《十字架下的新人》一書開首，筆者即把這個問題稱為「當代聖經學上的『厄弗所問題』」。學者提出的贊成理由（贊成保祿創作權）和反對理由幾乎一樣多。

前者，則這封書信代表保祿那一個階段的作品？它是寫給保祿曾經探訪過的厄弗所教會嗎？簡單來說，用歷史批判的方法來研究新約的書信，作者的問題成了首要的關鍵：因為假若這封書信的作者是保祿的話，我們便可以藉此重建保祿後期的神學；但假若作者不是保祿，這裏的思想便只能歸於下一個世代了。因而確定作者是誰，可說是第一步工夫；除此之外，歷史的研究也希望進入作者寫作時的身心狀態，明白他寫信的原因、背景、用意等等。這裏追問的是書信的「原初意義」(original meaning) 或「作者意義」(authorial meaning)⁷，它問的是：藉由這封書信的書寫，作者（不管是不是保祿）打算傳達給他的「首批讀者」的，是些什麼訊息？同樣的問題可以反過來再問一次：這封書信的「首批讀者」可以從它的文本中（包括用字、遣詞、句法、段落的結構、象徵的應用等）得到些什麼訊息？這種意義也稱為歷史意義，因為學者相信，它既是歷史中的意義，也是可以經由歷史方法來找尋得到的意義。

我強調作者和他的「首批讀者」，因為這正是所謂「歷史批判」的重點所在：它重視一個待研究的文本的歷史意義：歷史的作者、歷史的收信人、歷史中的寫作狀況，即盡可能確定它第一次傳達的意義。啓蒙運動之後的釋經研究，幾乎相信這是聖經研究的唯一問題，聖經的意義便是它的原初意義。是這一層意義構成釋經學(ex-egesis)的目標，釋經學是把作者原來的意義「帶出來」，而不是把後人的意義「帶進去」(eis-egesis)。

近代詮釋學有了新的轉向⁸，它開始注意到作者意向的原初

⁷ Meaning intended by the author, 即作者所屬意的意義。

⁸ 參閱 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in*

意義，不一定是它最重要的意義，更不會是這一個文本的唯一意義。文本一旦離開了作者的手，它便獲得了獨立的生命力，如同所有生命一樣，它的特質是靈（spirit）；作為靈，它擁有無限的潛能和不可預測的可能性，因而它的發展和走向，即便它的作者，也不能予以限制。事實上，愈是經典的文本，便愈能引起後世讀者的共鳴，也愈能引發新一代的意義⁹。大衛·特雷西（David Tracy, 1939~）跟隨保羅·呂格爾（Paul Ricoeur, 1913~2005），把它稱為「意義剩餘」（excess of meaning）¹⁰。意義剩餘便是經典的生命力。

經典在每一個時代都有它的意義剩餘。它牽涉一個文本和讀者的互動，是兩個視域的融合（fusion of horizons）。今天我們

Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer (Evanston: Northwestern University Press, 1969). 中譯本：柏瑪著（嚴平譯），《詮釋學》，台北，桂冠，1992。本文不打算詳細討論純粹詮釋學的理論問題，在這方面，筆者已做過研究：黃懷秋，〈經典—詮釋：有關基督宗教聖經詮釋的一些問題〉《真理人文學報》，出版中。

⁹ 參閱 Robert M. Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1963, 1984). 這本書（第二版）由格蘭和特雷西合著，第一部（由格蘭負責）是聖經詮釋的簡明歷史（從初代教會到廿世紀），第二部特雷西討論當代的詮釋理論。

¹⁰ 關於意義剩餘，Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 2002), pp. 100~102. 又可參閱特雷西著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》（*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope*）（香港：漢語基督教文化研究所，1995），6~28 頁。

大概知道，沒有一個人是沒有視域的，如台灣人的視域、香港人的視域、印度人的視域……等，那是一個看事物的特殊方式，它既是個人的，也受團體和文化的影響。很多時候，我們被迫隱藏自己的視域，或者，我們的教養沒有鼓勵我們發展自己的視野。這時候，多看一些和傳統不一樣的視域，或者會幫助我們有一天也能發展出專屬於自己的視域。我這樣說，並沒有否定天主的靈感；不過，我的確認為，靈感不一定是從天上來的，而是來自我們經驗的最深處，在那裏，有神聖的呢喃，等待著向「祂的人」申訴自己的秘密。

本文試著以「萬物復歸基督」（弗一 10）為例，介紹一種特殊亞洲式的詮釋模式。開始的時候，我們還是要從傳統說起，因為這是我們學習認識自己和開始與別人對話的地方。

一、《厄弗所書》的思想特色

假若撇開作者的問題不談，單就經文本本身而論，《厄弗所書》呈現出保祿的與非保祿的混合特色：

典型的保祿神學：《厄弗所書》的神學思想，基本上是典型保祿的，例如它強調天主傾流如注的恩寵，作為世人救贖與罪赦的原因與力量來源（弗一 6-8）¹¹；強調死而復活的基督在啓示與認識天主上的核心地位（弗二 5-10）¹²；那託付給宗徒的、在萬世之前已經預定的「奧秘」¹³，最終為所有人類帶來的好

¹¹ 強調天主的恩寵，是典型的保祿思想，見羅四 4-5；五 2, 17-21 等。

¹² 保祿書信稱基督為天主的智慧，作為世人認識天主的啓示的原則，見格前一 24-30。

¹³ 萬世預定的奧秘，見格前二 7。這裏也暗含宗徒作為這個奧秘的

處(弗三)¹⁴；猶太人將與希臘人和好，合為一體，共組一個新人、一個民族，甚至成為「基督身體」(弗二13)¹⁵；聖神在啓示、在教會合一、在協助信徒生活、在建築「基督之殿」上的作用(弗二18-22；三5；六17-18)¹⁶；如是，一個新的生活方式已為世人打開，我們應該好好地善度生活，過合乎新受造的新人類的標準的新日子(弗四17-六)。

論者發現，這些典型的保祿神學，在《厄弗所書》中一再以非典型的方式重述、加強。除此之外，《厄弗所書》與其他保祿書信比較，更發展出如下的神學特色：

首先是所謂「宇宙性的基督」的角色似乎更被重視了。在《馬爾谷福音》，末日的基督乘雲而來(谷十三26)¹⁷，《斐理伯書》基督的宇宙性(超乎「上天、地上和地下的一切」)則在乎他「死在十字架上」並被「天主極其舉揚」之後(斐二9-10)。但在《厄弗所書》，基督的宇宙性卻顯然已被提前到「預許」的時候，即在「創世」(弗一4)之時。雖然《厄弗所書》不像《哥羅森書》擁有一首在基督內的「創造組曲」¹⁸(哥一15-17)，而且創世的說法，在《厄弗所書》也只是曇花一現(弗一4)，之後它的注意力又馬上落在被揀選的「我們」(4-9)身上；但是

被託付者與管理人。

¹⁴ 而這奧秘卻是給所有人的，見羅一16-17。

¹⁵ 迦三27-28；羅九~十一。

¹⁶ 格前二10；三16；羅八4-11。

¹⁷ 比對得前四16末日基督「由天降來」，反而是活著的人「提到雲上」。

¹⁸ 嚴格來說，弗一4沒有聲明創造是「在基督內」，只有「祝福和揀選我們」是在基督內發生的。

《厄弗所書》基督的宇宙性並沒有因此減弱，它只是一步步走向宇宙性基督的最高峰：「萬有總歸於他」（弗—10）。

顯然地，《厄弗所書》從「我們」到「萬有」是一個跳躍，前者是「揀選」的範圍，後者卻是復歸的範圍，但《厄弗所書》卻把這二者輕易地結合起來。這裏，最大的可能就是《厄弗所書》預設了《哥羅森書》的創造論，而《哥羅森書》「在他內...藉著他...爲了他而受造」（哥—16）的萬有，乃成了《厄弗所書》總歸於他的萬有。二者的差別只是：《厄弗所書》強調基督終末的宇宙性，而《哥羅森書》則是他原初的宇宙性。

相連於「宇宙性的基督」的是「宇宙性的教會」。在保祿書信中，「教會」一詞多是指地方教會，相較於此，《厄弗所書》的教會卻常是指普世教會。她，作爲把「萬有置於腳下」的宇宙性基督「元首」的「身體」（弗—22），延續她元首的啓示，讓「天主的各種智慧」得以彰明（弗三10），成爲「天主獲享榮耀」的場所（弗三21），因而足堪稱爲「偉大的奧秘」（弗五32）。

萬有復歸基督，是天主預定的「計劃」與「措施」（弗—9~10）之終極完成，而它在歷史的教會中，則是以猶太人和希臘人的合一（弗二14~15）作爲象徵。在《厄弗所書》寫作的時候，看來這已經是個可見的事實，如此，與同儕的和好便得以作爲「與天主和好」（弗二16）的前奏，而後者，則又是前者的目標與完成。

二、「萬有復歸」（弗—10）的三種詮釋法

何謂「萬有復歸」？這句話由兩個因素組成，第一是「萬有」：即復歸的範圍，第二就是「復歸」本身，它的含義如何？

「萬有」不是數量，而是全稱，即和合本的「一切所有」；弗一 10 接著以「在天上和地上（的東西）」來補充之。這些「東西」，看來就是各種置放於基督腳下的「權能」（powers）；《厄弗所書》強調的是：它們所以被置於基督腳下（弗一 22），不是偶然的，也不是「結果性」的，而是「原因性」的，因為它們本來就在基督之下。換言之，弗一 10 的「萬有」應該就是弗一 4 的「世界」（cosmos）¹⁹的同義詞；而世界的創造，《厄弗所書》雖然不像《哥羅森書》那樣聲明是「在基督內」，但在基督內的創造至少是暗示著的。因而創造的範圍，也就是復歸的範圍。這是傳統的說法。

傳統通常在這裏看出創造和救贖的關係（與差別）、受造物與被和解之人的關係（與差別）、世界和教會的關係（與差別）；總言之，亦即：人類的和解與宇宙整體的救贖的關係（與差別，參羅八）。

至於「復歸」的涵義，歷史中共有三種值得注意的懂法：最簡單的解釋就是「綜合」（to sum up）。按照這種講法，《厄弗所書》的複合動詞（*anakephalaioo*），與簡單動詞（*kephalaioo*）在意義上是沒有分別的，都是「綜合」、「總括」或「聯合」的意思。RSV 翻譯「to unite」，即所有一切都「結合」在基督內。

其次，這個字與「頭」²⁰有關。因而弗一 10 的動詞（*anakephalaioo*）是「站在前頭」、「做首領」或「率領」的意義，

¹⁹ 弗一 4 的世界（思高本：在創「世」以前）希臘文原是 *kosmos*，或譯為「宇宙」。

²⁰ 「頭」，在希臘文是 *kephale*。

全句意即「時期一滿，就使基督做為萬物的首領」。這種詮釋法符合這句的上下文，也就是：基督作為教會的元首（弗一 22），如今，基督不僅是教會元首，他也是「萬有的元首」。但反過來說可不可以呢？即：不僅教會是基督的身體，萬有也是他的身體，是他的「顯現」呢？

最後，部分教父²¹提出「萬有復歸」（recapitulation）的說法，按照這種講法，這個複合動詞，尤其是與其前置詞 *ana* 結合時，有「更新」、「復原」、「恢復」、「重複」（to renew，拉丁文 *recapitulare*）之意。而全句的意思就是：時期滿了，就會使萬物復歸基督。在這懂法下，弗一 10 的最佳平行文，就是哥一 20 了，後者這樣說：「（天主）藉著他（基督）使萬有，無論是地上的、是天上的，都與自己重歸於好」。在《哥羅森書》，「復歸」的意義是明顯的，而假若《厄弗所書》預設《哥羅森書》，這意義當然也不能排除了。不過，《哥羅森書》與《厄弗所書》的差異乃在：前者，萬物是與天主復歸於好（藉著基督）；而後者，萬物（出自基督）則是直接復歸基督了。

在教父時期，萬有復歸的講法是相當普遍的。教父們通常把這理論結合於一種新柏拉圖主義式的流出說，構成一種流出一復歸的理論，帶點普救論（universalism）的色彩²²。例如奧力振

²¹ 如戴爾都良（Tertullian），依肋內（Irenaeus），熱羅尼莫（Jerome），安布羅斯亞斯塔（Ambrosiaster），甚至多瑪斯。見 Markus Barth, *Ephesians 1-3: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York, London, Toronto, Sidney, Auckland: Anchor Bible, 1974), p. 90.

²² 參閱 Hans Küng（漢斯昆）著，包利文譯，《基督教大思想家》（香港：漢語基督教文化研究所，1995），35-64 頁。

(Origen, 185~251) 在《論首要原理》中這樣說²³：

「萬物都要歸一，就如同父與子為一一樣。在結局，一切歸一，不復再有複雜多樣性……對造物主而言，也沒有什麼事是不得修復的；祂既造出萬物，便是叫它們存有，凡為存在而被造的，便不能不存在。因此它們也必接受可變性和多樣性，以便根據各自功過，或者被放在較好的位置，或者被放在較壞的位置……萬物必在一種聯合中得以重建，神必在一切之中，為一切之主……」

三、從宇宙性的基督 (Cosmic Christ)

到宇宙作為基督的顯現 (*Christophany*)

上面討論《厄弗所書》基督的宇宙性時，已經說過《厄弗所書》的宇宙性基督，不是在末日時乘雲而來的基督，也不是在復活時被舉揚到所有名字之上的基督，而是本身便預設了萬有的創造，並因而在「時期一滿」時，讓萬有得以復歸的基督。作為宇宙性的基督，他不僅超越宇宙的各種權能²⁴，甚至宇宙萬物，都是在他內受造的。「在他內」(in him)，說出了創造的範圍²⁵，即沒有東西不是經由他而受造的，也沒有東西不與他相關。這樣「復歸」就預設了最初的結合，不僅基督可以稱

²³ 奧利金 (奧力振) 著，石敏敏譯，《論首要原理》(香港：道風書社，2002)，250~251 頁。

²⁴ 弗一 21，思高本翻譯為「率領者、掌權者、異能者、宰制者」乃是各種宇宙權能的名字，這些名字，亦見哥一 16。

²⁵ 在基督內 (in Christ) 的 in，應是空間的意義 (meaning of space)，而不是工具的意義 (meaning of instrument)，後者乃是由「藉著他」來表達。

爲宇宙性的基督，宇宙（萬有）亦可以稱爲基督性的宇宙，它（們）以基督爲「頭」，現在復歸基督元首，是作爲元首的基督的身體，也是他的「顯現」（Christophany）。

以上是當代天主教神學家，印度籍的西班牙神父雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918~）²⁶所提出的宇宙性的基督理論；不同於傳統西方神學把基督身體保留給教會的作法，他直接把整個宇宙稱作身體，並進一步詮釋爲基督的顯現。對他來說，也許對每一個印度人亦然，顯現和實在並不是二元分立的，而是象徵性的，「象徵在象徵本身象徵了所象徵的」（the symbol symbolizes the symbolized in the symbol itself）²⁷，這是象徵和記號的差異。因而象徵擁有本體論的特徵，象徵與其象徵者之間擁有一種不一不二的關係²⁸。正如基督象徵了天主，宇宙也象徵了基督。宇宙

²⁶ 潘尼卡是宗教對話的大師，畢生從事宗教交談，1960年代屬於天主教包容主義，1970年代末正式宣佈轉向多元主義。他最有名的作品包括《印度教中未知的基督》（成都：四川人民，2003），這本書第一版（1964）和第二版（1981）分屬他兩個不同時代。此外還有《宗教內對話》（北京：宗教文化，2001）等。見筆者，〈從潘尼卡多元理論說到宗教對話〉《成大宗教與文化學報》第7期，1~17頁。潘氏晚年更發展出「宇宙—神—人共融」和「基督顯現」等思想，而這些思想卻是從一開始便在他的生命中一直潛伏著的。有人因此打趣說，潘尼卡本身就像他所說的神話一樣，不住地從隱到顯浮現著，但因為是「神話」，只有當人走到它身後時，才能完整地看見。詳見註38。

²⁷ Raimon Panikkar, *Christophany: The Fullness of Man* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 204), p. 144.

²⁸ 象徵的本體論特性，亦可見於 Paul Tillich（田立克），*Systematic Theology, vol. 1* (Chicago: Chicago University Press, 1951), pp. 239~241。田立克認爲，象徵參與它所代表的實體，而記號並不

的名字「有人稱為宇宙性的基督，又有人說全體的基督 (Christus totus)，我更願意把它稱為『宇宙神人共融的基督』(cosmotheandric Christ)²⁹，或簡單地——基督 (the Christ) 」³⁰。

在潘尼卡的詮釋下，整個宇宙（不！基督！），它的出離和它的回歸，都是基督的顯現。作為顯現，它當然不是不動的：從一點開始又回到原來的一點。反之，它是不斷向前的，走向「圓滿年齡的程度」（弗四 13），即走向「圓滿的基督意識」。這一位基督，既是「萬有的像」（the icon of all reality），又是「『在產痛中仍然變動著』（羅八 22）的『身體的頭』（哥一 18）」（the “head of a body” [Colossians 1:18] still “in becoming in the pain of childbirth” [Roman 8:22]）³¹，他是「阿耳法」和「敖默加」（默一 8）。除了「自由地」詮釋聖經外，潘尼卡還回溯教父的傳統，他引用

參與，因而記號可以隨意變換，但象徵卻不可以（但象徵卻可以死去，如果它已經無力再喚起它的象徵者的話）。因這本體論特性，雖然象徵與所象徵的並不同，卻也不可以把象徵理解為「只是象徵」，也就是，剝去了它真實的成分。筆者認為，田立克象徵理論所說明的，正是象徵與所象徵者之間不一不二的關係。在傳統天主教神學（以多瑪斯為首）中，這不一不二的關係通常用「類比」的觀念來表明。

²⁹ 「宇宙—神—人共融」的基督或實體是潘尼卡後期的思想中發展出來的觀念，他認為宇宙—神—人三個「維度」（dimension）是「滲透」在所有真實存在的實體中的，它既有神聖的（奧秘的）維度，亦有人的（可思及的）維度，和宇宙的（物質的）維度，這些維度，不可還原，不可取代，不可混合，不可分離。

³⁰ Raimon Panikkar, *Christophany*, p. 147. 筆者自譯。另可參中譯本：雷蒙·潘尼卡著，王志成譯，《人的圓滿》（北京：宗教文化，2006），204 頁。

³¹ Raimon Panikkar, *Christophany*, p. 145.

奧力振和熱羅尼莫的話來說明基督，即人類全體（作為「身體」的整個受造物），乃是「成全的人」（the perfect man），「如同天父一樣成全」（瑪五 48，還可參閱哥四 12；雅一 4；斐三 12；格後十三 11；弗四 13；哥一 28）。我們也可以補充說：「一個新人」（弗二 15），一個在他內把相反的、敵對的兩造結合為一，而成就和平的新人³²。

我們可以注意到東方和西方在思想（也在靈修）方法上的不同：當西方傾向二元論的維持，東方卻傾向二元的克服；在歷史上，西方強調基督論和教會論，東方卻似乎對宇宙論更有興趣。有人質疑潘尼卡的宇宙性基督理論裏，有泛神論的傾向，他把宇宙和基督（甚至天主）等同起來了³³，但是潘尼卡卻不同意這樣的指控。對他來說，泛神論只是一種簡單的一元論（monism），他指出：「在一元的世界觀裏，沒有多元的合法位置」³⁴，當然，他也不是主張二元論（dualism）。於是，在印度

³² 最後一句不在潘尼卡的原文內，而是「唯恐天下不亂」的筆者按潘尼卡不二元的理論加上去的。

³³ 這方面的指控，參 Jyri Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religion* (Leiden, Boston: Brill, 2005).

³⁴ 雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹譯，《看不見的和諧》（南京：江蘇人民，2001），100 頁。有關奧義書式一元論與潘尼卡不二元論的差別，見 Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism". in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, pp. 119~130. 120. 簡單來說，在一元論中只有一種實體才是真實的（即神，以世界為其附質），不二元論的關鍵卻只在乎不二（不分離），它強調的是關係（relational），有機體的特性（organic），和整全（holistic）。

的世界觀下，他提出一種不二元論（advaitism，或 non-dualism）的詮釋：既不一亦不二，「既不強行將不同……放入一種統一體中，也不以簡單化……使其疏離」³⁵。

不二元，就是看出「極性」（polarity）的張力，和在張力下保持動態³⁶的和諧。因而連繫在表面不同的事物中的，是關係，而不是衝突和分裂。說基督和宇宙是不二元的，就是看出他們之間不是沒有關係的；而是有著一種和諧的多元關係，就像一首交響曲一般，「和諧的不和諧」，也許表面上不和諧，但卻是強於任何明顯和諧的「神秘的和諧」，他用赫拉克利特（Heraclitus）的話這樣吟誦說：「最美妙的和諧從分歧中產生……」³⁷。

四、聖三之舞與萬有復歸

整個宇宙都是基督的「身體」，是他的「顯現」，它既出自基督的創造，也將回歸身體的頭，在基督內同歸一體。我們看到，潘尼卡給予基督和宇宙一種不二元論（不一不二）的解釋；事實上，不只基督和宇宙，一切「真際」或「實在」（reality）³⁸

³⁵ 潘尼卡，《看不見的和諧》，102 頁。

³⁶ 動態的觀念對潘尼卡是很重要的，對他來說，一元和二元都是不動的，只有在保持極性的不二元論中，才有動態的可能。在極性的不二元世界觀中，世界是動的，天主也是動的，創造的基督是動的，聖靈更是動的，是神聖源頭「傾流不盡」的因素。潘尼卡的動態神觀，參閱 Francis X. D'Sa, "The Notion of God", in Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), pp. 25-45.

³⁷ 潘尼卡，《看不見的和諧》，254-255 頁。

³⁸ 不二元的「真際」或「實體」（reality），後期的潘尼卡稱為

對他而言都是不二元的。他說，不二元論這種印度的講法，它在西方宗教的象徵，叫做「三位一體」³⁹。

這樣說來，潘尼卡不僅給予整個宇宙和它的復歸一種基督論的詮釋，他還給予一種三一論（trinitarian）的解釋。他從教父那兒接受了天主三位之間 perichoresis（拉丁文 circumincesso）或「迴旋共舞」⁴⁰的觀念，來說明聖父－聖子－聖靈之間在多元中的

cosmotheandric reality。參閱 Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, New York: Orbis: 1993). 中譯見：雷蒙·潘尼卡著，思竹譯，《宇宙－神－人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》（北京：宗教文化，2005）。這是潘尼卡在較後期的作品發展出來的觀念，同是印度籍的耶穌會達薩（Francis D'sa）神父在他為《人的圓滿》所寫的〈前言〉中說：「宇宙－神－人共融的實在」是潘尼卡後期對三位一體的「世俗」解釋。見《人的圓滿》，3頁。前期（1960-70年代）的潘尼卡，曾經寫過一本有關三位一體的小書，這本小書在潘尼卡的所有作品中是非常特別的，全書無註。書中已經隱約出現宇宙－神－人的思想，自此之後，潘尼卡就不再談三位一體了。所以這本小書對了解潘尼卡三位一體的理論及其從三位一體到宇宙－人－神的轉變是十分重要的。見 Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York: Orbis, 1973)。在這本書的序言中，潘尼卡回憶說這是他十年前在靠近恆河岸上的一間小茅屋中寫成的。

³⁹ 潘尼卡，《看不見的和諧》，255頁。

⁴⁰ 承蒙谷寒松神父指正，perichoresis最早見於大馬士革的若望（John of Damascus, c.676-749）。在若望筆下，perichoresis可以是動態的，也可以是靜態的。筆者認為，「舞」是形容動態的旋轉，一種很傳神的象徵。潘尼卡自己的用語是“dynamic inner circularity of the Trinity”。見 Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p. 60。用中文「舞」的象徵來指涉這種聖三的內在動態性，也可見於：周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之

統一關係。這關係不是靜態的，而是充滿「內在的動力」，一種圓形的、源源不絕的內在之流，持恆地不斷從自己「舞」出，讓自己得以空虛，也不斷地「舞」入，讓自己補滿，如此乃內在地相互流轉，迴旋不停。因而對潘尼卡來說，天主三位之間的「共在」關係（coinherence），不僅是靜態的「互滲互存」或「相互內居」（dwelling within one other），而是互相流轉，形成動態的「聖三之舞」⁴¹。

在《三位一體與人的宗教經驗》一書，潘尼卡用一種印度人特有的理解法來解說天主的三位一體。他說：父，是絕對的，作為絕對，祂也無名⁴²；因而對於父，是絕對不能有什麼言說的（radical apophatism），祂是「言語之前的沈默」。對於父「在自己內」（the Father “in himself”），我們什麼也不能說，因為聖父的「自己」就是聖子。這是聖父的犧牲（immolation），祂犧牲了以一個名字來表達自己（而且唯獨自己）的可能性。這樣，潘尼卡便隱隱道出了聖父和聖子（還有聖靈）的密切關係，他把它稱為「三位一體的十字架」，即「天主完整的犧牲，而基督的十字架及其犧牲，只是它的圖像和啓示」⁴³。

絕對的父，沒有（The Absolute, the Father, is not.），祂是無

爭；奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判），收錄漢語基督教文化研究所，《現代語境中的三一論》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），47-89 頁，54、74 頁。

⁴¹ Cf. Beverly J. Lanzetta, “The Mystical Basis of Panikkar’s Thought”, in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, pp. 91-105, p.95.

⁴² 誠如老子所言：「道可道，非常道，名可名，非常名」。

⁴³ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p. 46.

(Nothing)，即非存有 (No-being)，否則祂便得從自己內「站出來」(ex-ist)了。潘尼卡說，這是父的「虛空」(kenosis)，不僅子「空虛自己」(斐二 7)，父也「空虛自己」⁴⁴。因為聖子

⁴⁴ 田立克和潘尼卡都承認絕對的天主擁有非存有的特性，這是二位學者相同的地方；但田立克存有的優先性 (priority of Being) 卻又與潘尼卡非存有的優先性 (priority of No-being) 判然有別。對田立克來說，上帝作為「存有自身」(Being Itself) 是絕對優先的，但上帝本身也包含非存有 (動態性) 的一面，這是上帝作為「活活的上帝」(the living God) 的真正意思。因而非存有 (Non-being) 在存有 (Being) 裏面，被存有所含括。但對潘尼卡來說，「無」卻是絕對優先的。可以說，田立克「存有的無」是西方式的，潘尼卡「存有之前的無」卻是典型地東方式的。Cf. Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism", in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, pp. 119-130. 庫辛斯 (Cousins) 還認為，潘尼卡的東方思想，特別顯現在其「沈默的經驗」(experience of silence) 和「對任何分別性以外的基底經驗」(experience of the ground beyond differentiation) 這兩種見地中。這也可見於，孔漢斯 (在為田立克的思想辯護時) 在與阿部正雄 (Masao Abe) 的對話中，堅拒把「自我虛空」也歸給父，對他來說，只有子才是「自我空虛」的，聖父卻只能是「圓滿」。田立克 (和孔漢斯) 跨不過的關口，潘尼卡卻「一點都不困難」就輕易地跨越了。阿部、田立克、孔漢斯三人之間的對話，參：Masao Abe, "Negation in Mahayana Buddhism and in Tillich: A Buddhist View of 'The significance of the History of Religion for the Systematic Theologian'", in Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1955), pp. 89-103; Masao Abe, "Double Negation as an Essential for Attaining the Ultimate Reality: Comparing Tillich and Buddhism", in Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, pp. 109-111; Masao Abe, "Kenosis and Emptiness", in Roger Corless and Paul Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations* (New

是祂的有，存有的根源不是存有。用《老子》的話來重詮，就是「天地萬物生於有，有生於無」。在父生子的時候，祂已經把自己完全掏空了，完全給了聖子。因而子的所是，就是父。也因而，父子之間の同一性（identity）是完全的，但祂們之間の變動性（alterity）也是完全的，父已經把一切都交給子了，以至祂們之間也是不同一的。父與子既不一（父是無，子是有），也不二（凡看見子的，就看見父，參若十四9）。而子就是父的「像」（icon）、祂的顯現、祂的象徵、祂的可見性（visibility）。

另一方面，聖子就是「創造的天主」，萬物藉祂而有，在祂內受造，是祂的顯現。我們不能想像，創造是只有一次的，或者，天主在創造之後，就離祂的受造物而去了。事實上，自奧斯定（Augustine, 354-430）開始，天主的持續性創造（continuous creativity）就被理解為世界得以維持的必要條件。而潘尼卡也在這一點上把兩種持續性關連在一起：一邊是創造者的持續性創造，另一邊則是父持續地生子。他這樣說（當然只能以象徵性的語言）⁴⁵：

「即使父在生子的過程中，非常努力地『空虛自己』，

York: Paulist Press, 1990), pp.5-25; Hans Küng, "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe, in Roger Corless and Paul Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, pp. 26-43.

⁴⁵ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p 60: "...in spite of every effort of the Father to 'empty himself' in the generation of the Son, to pass entirely into his Son, to give him everything that he has, everything that he is, even then there remains in this first procession, like an irreducible factor, the Spirit, the non-exhaustion of the source in the generation of the Logos."

把自己完全通傳給兒子，給予祂自己所有的一切，自己所是的一切，即使如此，在這第一次的行進中，還留下一件無法約減的因素：聖靈，即那在邏各斯的產生中永不枯竭的神聖源頭。」（筆者自譯）

換言之，聖靈是在父生子的過程中給之不盡的東西，是父子動態的圓形過程中永不枯竭的神聖泉源。所以永不枯竭，因為聖靈是天主最深邃的一面，是天主的內在性（immanence），是天主持恆的深化、神聖的淵深與奧秘⁴⁶。正如聖父的「自己」是聖子，聖父的「在自己內」（in-himself）便是聖靈⁴⁷。但是我們也可以用一個簡單一點的比喻，就是延續上面的說法：雖然父不停地生子，但是祂也不停地從聖靈那裏接收回祂所給出的神聖。對父來說，聖靈就是神聖源頭之回歸自己。一邊是不斷的給出，另一邊是不斷的收回，如此一來，怪不得神聖的流轉是這樣源源不絕了。

以上是潘尼卡不二元的三位一體天主論：天主是三而一、一而三的。而這一種非一非二的關係，還不僅存在於天主三位而已，也存在於作為基督身體的宇宙。因為，對潘尼卡而言，宇宙，作為基督的顯現，在自身中映照出天主多元而統一（極端的相對）的面貌。蘭撒特（Beverly J. Lanzetta）這樣解釋：「天主三位內在的自我空虛，有一個外在的表達：即『世界的迴旋共

⁴⁶ 聖靈是天主的「內在性」，如同神聖的「無底海洋」（the bottomless of the Divinity）。對於潘尼卡，聖靈作為神聖天主淵深性與奧秘性的一面，本文不擬深入討論。可參閱 Ewert H. Cousins, “Panikkar’s Advaitic Trinitarianism”, pp. 126~128.

⁴⁷ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p 61: “The Self of the Father is the Son, his in-himself is the spirit”.

舞』(the perichoesis of the world)」⁴⁸。世界映照天主，也表現出一種「共融」、「共在」或「共舞」的多元統一性，不僅彼此滲透，也相互豐富。潘尼卡在後期的思想中，發展出「宇宙—神—人共融」的實體觀念，固然，宇宙—神—人是不能對號入座地等同為聖父—聖子—聖靈的。但不能否認的是，這個後期的觀念擁有很強的三一論基礎⁴⁹。從下面引述的潘尼卡的話，可以清楚看見二者的關係⁵⁰：

「天主外在的極端相對性是一面鏡子，映照出內在同樣的極端性；換言之，整個宇宙，作為聖三的肖像或『痕跡』，也擁有極端相對的特性。當事物停止存在，好把自己給予其他事物的時候，它們『在』。事物只是相互組成的關係而已。」

宇宙的共舞，不僅映照出天主的共舞，那本身就是基督身體的宇宙，也一步步走向更完滿的境界，從多向一轉動，最後總歸於一，這是神聖流轉的奧秘⁵¹。因為「依照他的措施，時

⁴⁸ Beverly J. Lanzetta, "The Mystical Basis of Panikkar's Thought", p. 95.

⁴⁹ 參註 28。

⁵⁰ Raimondo Panikkar, *The Silence of God: The Answer of the Buddha* (Maryknoll: Orbis Books, 1989), p. 142: "God's radical relativity *ad extra* is a mirror image of the same radicality *ad intra*: that is to say, the whole universe, as image or 'vestige' of the Trinity, is endowed with the character of radical relativity. Things 'are' in the measure that they cease to be in order to give themselves to other things. Things are but reciprocal constitutive relationships."

⁵¹ 潘尼卡把宇宙從多向一的轉動，特別詮釋為當代多元宗教間的會遇。關於這一點，由於篇幅的關係，本文不作深入探討。

期一滿，就使天上地下的一切萬有，總歸於元首基督」（弗一10）。

結 論

特雷西（David Tracy）說到宗教表達的兩種模式時，把它們分別稱為顯現（manifestation）和宣講（proclamation）的模式，還說前者是參與的模式，後者則是不參與的模式⁵²。參與模式看到神聖宇宙的顯現力量，也看到自我對神聖力量的參與，這種模式在一向強調神人二元區分的傳統西方思想中是很少看到的，但在強調多元宗教的今天，也不失為一個可以提供宗教交談的詮釋學方式。

與參與模式相反的是不參與模式，後者是典型的西方神學的模式，它來自邏各斯的宣告和審判，警告所有顯現模式的魔性傾向（demonic tendency），也提醒正在參與神聖的自我其實只是個與神聖疏離的自我，因而即使在參與神聖的一刻，也只能是個有限的、與神聖疏離的自我的不完整的參與。

本文以「萬有復歸基督」為例，介紹潘尼卡參與型的顯現模式，它有一種很顯然的參與特性，不僅神聖三位互相參與、神人互相參與，人類與世界也互相參與。而所謂參與，也暗示彼此的不等同，因為不等同才能參與；可以說，不等同，卻並

⁵² David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 2002), pp. 205~218. 顯現或參與模式的典型例子是羅馬尼亞宗教史學家依利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）的宗教學，宣講模式最有力的維護者則是新教的德國學者卡爾·巴特（Karl Barth, 1886~1968）的新正統主義神學。

非互不相干，而是緊密地互相依賴。「參與」以積極的方式表達出加采東以消極語言所陳述的三一特性：「不可還原，不可取代，不可混合，不可分離」。

「保祿宣講與台灣福傳的對話」是一個宗教與文化關係的問題。當宗教與文化相遇，就會互相適應。事實上，宗教和文化都不是不動的，過去如是，將來也一樣。我們看到：印度籍的潘尼卡神父在基督宗教與印度文化交會時所做出的努力；我們不禁要問：當中國文化與西方宗教真切地相遇，又會擊出些什麼火花？這是筆者嘗試詢問自己，也膽敢請教各位宗教前輩的問題。筆者在這裏，還特別感謝谷寒松神父事前仁慈的指正，才得以避免一個過分嚴重的、不可寬恕的錯誤。

谷寒松神父對本文的回應

有機會回應黃懷秋教授所發表的本文，敝人深感榮幸。從1980年代以來，與黃教授在神學學術領域一同合作。依靠這種合作的精神，並按著黃教授文章的主要內容，做以下四點回應。不過在回應之前，敝人認同黃教授在文章的第一部分有關聖經詮釋學的反省。至於回應的四點，首先說明黃教授所提的思想家潘尼卡；然後反省到東西思想典範的異同；接著反省到天主聖三的神學，最後嘗試提出系統神學的一種整體性的意見。

一、潘尼卡 (Raimon Panikkar) 是誰？

潘氏1918年生於西班牙，母親是西班牙的天主教徒，父親是印度的印度教教徒。他一生研究宗教與文化之間的交談，並

發表了 40 多本著作，以及 400 多篇文章。他約在 30 多歲時晉鐸為天主教神父，70 歲時結婚，但仍繼續提供神職服務。潘氏以下面的話，總合他本人的思想、精神、文化及宗教生活：「我以基督徒的身分離開了歐洲，然後發現自己是位印度教徒，以佛教徒的身分再回到歐洲，但是從來不放棄我基督徒的身分」。因此，敝人認為，潘氏具有豐富的開創性思想精神 (explorative mind)，但可能不一定把他視為一位天主教的信仰及神學上之正確性的權威，而將他視為發揮東方思想的一位具有啟發性的伙伴。

二、反省東西思想典範的異同

不可懷疑地，聖保祿宗徒基本上跟著聖經的思想典範，描繪耶穌基督及救恩的奧秘。聖經的典範包括「創造、召喚、宣講」。東方思想典範卻包括「一體性、顯現、天人合一的共舞」。二種思想典範，各有其特色，並無矛盾，而是互相補充。敝人以下列的三個例子來說明二種思想典範的交融：

1. 《瑪竇福音》廿八章 19~20 節，耶穌說：「你們要去使萬民成為門徒……看，我同你們天天在一起，直到今世的終結」。黃教授跟著弗一 10，很強調「宇宙性的基督」(cosmic Christ)，實在地說，對今日重視生態環境的重要性是很大的鼓勵。
2. 在聖依納爵《神操》對愛的瞻想 (contemplatio ad amorem) 中，所描寫的天主，明顯地具有此二種典範的特色。
3. 敝人在 1985 年 11 月 25 日，得到了二種思想典範之深度整合的恩典：在天主聖三的光照與愛中，西方世界與東方中國世界「融為一家」，但仍保存東西二方特殊的面貌。

三、天主聖三的神學

既然黃教授提到古代教父們所引用的希臘文的觀念，即 perichoresis（拉丁文 circumincessio）或「迴旋共舞」的看法，敝人按著希臘文詳細的分析，請讀者注意：perichoresis 包括二部分：peri（介詞，互相圍繞），及 choreein（動詞，歡迎進入、給予空間）；因此，perichoresis 的主要意思是「動態中的相互寓居、滲透」。有些作者錯誤地把 perichoresis 歸納到 peri 及 choreuein（動詞，舞蹈），潘氏跟著這個錯誤，來描寫天主聖三動態的一體性之奧蹟，實在地說，就是動態中的相互寓居、滲透。

潘氏在發揮天主聖三的奧蹟，依循否定的路線（way of negation）說：絕對的父，沒有（The Absolute, the Father, is not），祂是無（Nothing）。面對這樣的說法，就該注意面對教會傳統中的寶貴觀念，即「類比」（analogy）。「類比」指出，以有限的人的思想來思考無限的奧蹟時，應該注意三個互不可分的因素或步驟：肯定法（way of affirmation）、否定法（way of negation）、卓絕的肯定法（way of eminence）。潘氏的觀念比較忽略了肯定法和卓絕的肯定法。如果注意類比的三個步驟，天主聖三的奧蹟能以「愛」來發揮：天主父，愛的給予者，是無根源的根源；天主子，愛的接受者；在父子互愛交流的激盪中，在給予和接受的關係中，蘊含著合一的動力，趨於完全的共融，就是天主聖神⁵³。

在黃教授的結論中，以加采東大公會議（Council of Chalcedon，451）的「四不」來描述天主聖三的相互關係，這是類比的應用，

⁵³ 參閱：谷寒松著，《天主論—上帝觀》（台北：光啓文化事業，2002 修訂第三版），344~346 頁。

因為加采東大公會議以「四不」來描寫耶穌基督的二性一位的奧蹟，而非描寫天主聖三的奧蹟。

四、系統神學的整體性意見

敝人認為，應該注意從「實體形上學」到「關係形上學」的轉變。關係形上學基本上包括三個基本的範疇，即：「關係」（relation）、「結構」（structure）、「過程」（process）；敝人認為能以這三個範疇來整合東西方的思想典範⁵⁴。

⁵⁴ 參閱：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓文化事業，2008修訂第四版），265-342頁。

保祿的基督圖像

穆宏志¹

引言

耶穌基督充滿在保祿的言論中，也充滿在他整個心中。除此之外，他沒有其他要說的話，就如同聖大德蘭所言：「我們可以看到光榮的聖保祿，好像從不曾讓耶穌離開過自己的口，因為他早已把耶穌穩固地放在自己心中」²。也許有時候，保祿會談到別的話題，例如：各個教會團體的需要、弟兄們的問題，或是提到尚在基督之外的人，或是基督救贖工程的價值，以及此工程如何承行於基督徒身上。不過無論如何，這些話題都是因為與基督有關，正如保祿自己所言：

「弟兄們，就是我從前到你們那裏時，也沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督。」（格前二 1-2）

他所講論的都是耶穌，不論是書信的主題還是內容，都是耶穌。但另一方面，大家早已知曉，聖保祿不太注意到耶穌的

¹ 本文作者：穆宏志神父，西班牙籍耶穌會士。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。

² Teresa de Jesús, *Libro de la Vida* c. 22

公開生活。正如上述的經文所言，他對耶穌的救贖工程比較感興趣。因此，無論是耶穌的比喻或奇蹟，保祿不提及耶穌公開生活中的奧蹟或話語，以及祂與平凡人或與權威者的關係如何。保祿好像對這件事，有了自己的看法，他積極地選擇不論及耶穌在世界的生活：「縱使我們曾按人的看法認識過基督，但如今不再這樣認識他了」（格後五 16b）。並且，耶穌的道理只是當作保祿解釋耶穌死亡的意義與價值的基礎。

我們可以看到保祿如何強調耶穌的死亡事實，卻不提耶穌的死亡過程。他不提耶穌在橄欖園的祈禱，也沒提祂在猶太人或羅馬人前受審判，也沒有鞭打、茨冠、苦路，就連在加爾瓦略山的事也沒有什麼解釋或結論。對保祿來講，沒有苦難記，只有耶穌在十字架上的死亡事實。這是唯一的記號，也是唯一一個保祿要保留下來的圖像，作為自己生活和宣講的中心。

幾乎可以說，耶穌的宣講好像也不重要了，保祿好像只是運用這點，作為基督徒生活的出發點而已。當然，基督徒應該效法主耶穌的生活。所以，在保祿的書信中，提到了一些德行以及勸勉基督徒生活的話。不過，就連這點仍是提到聖神的果效，而沒有很強調效法耶穌。其實，有關耶穌的道理不是被遺忘，也不是被擱置一旁，相反的，它是這些倫理要求的基礎。耶穌的道理能在基督徒身上結出果實，是在耶穌的死亡之後，並且是藉著祂的死亡，為我們賺得的聖神。

我們能在此從字彙研究來看到端倪。保祿的著作中（不包括公函），「耶穌」這個字用了 182 次，「基督」這個字用了 350 次，比例上是不相稱的；在公函中，「耶穌」這個字用了 31 次，「基督」這個字用了 32 次。如果我們關注到長久以來，傳統上與保祿有關的《希伯來書》的話，那麼，比例上卻剛好相

反：「耶穌」這個字用了 14 次，「基督」這個字只用了 12 次³。

我們不是要談論保祿和十九世紀關於歷史的耶穌與信仰的基督的觀點。對保祿而言，他亦可以理解為「歷史的基督、信仰的耶穌」。保祿所認識的，復活的基督就是死的那一位；當然死的那一位，先是活著的。如同路加作者在《宗徒大事錄》中，藉著斐斯托所言：「關於他們的宗教及關於一個已死的耶穌，保祿卻說他活著」（宗廿五 19）。但是事實上，保祿為了論述他的神學、他的生活經驗、他的耶穌圖像，爲了他自己並不需要耶穌生活的史實材料。換句話說，對保祿而言，重要的不是耶穌的生活，而是耶穌的生命，這個在死而復活後，還一直繼續的生命—逾越奧蹟。

保祿的書信皆在闡明逾越奧蹟，並以此實踐在基督徒生活中，因此本文要講述的圖像就在於：被釘十字架上復活的基督。

一、基督充滿信徒：《迦拉達書》、《斐理伯書》

被釘在十字架上的基督，就是保祿書信中的基督圖像，與復活是不可分開的。就如同《斐理伯書》三章 10 節所提：「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死」。雖然在《格林多前書》二章 2 節講論道：「因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」。不過，保祿就是在《格林多前書》中討論復活，並讓我們知道談論復活這話題有多麼不容易，更不容易的是復活的圖像（格前十五）。因此，保祿著作中提到逾越奧蹟，就是藉由十字架上的基督圖像來表現，因為這是人們可想可見的圖像。

³ BibleWorks 7 GNT.

另一方面，我們亦可看見這圖像充滿在保祿書信中，原因在於保祿自己就是為這圖像的基督所充滿。保祿所有的生活，為被釘在十字架上的基督所充滿，因此也這樣記載於書信中。這個圖像首先是給予保祿安全，如同磐石一樣，不可動搖地建基了他的生活。正因如此，他的生活很穩固，不怕地震、颱風，也不用怕會有什麼變化來改變他，在地上沒有什麼力量能夠動搖這樣的穩固。最能明顯表現這點的，大概是這段經文：

「那麼，誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是饑餓嗎？是赤貧嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？」（羅八 35）

基督的愛就是救贖的愛，因為當我們往前看一小節經文，就能發現：「是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？」（羅八 34b）再讓我們往前看到《羅馬書》八章 32 節：「他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？」無論是父或是子的行動，都讓我們進入到逾越奧蹟的氛圍。為了我們，耶穌自我給予的死亡，這樣的愛充滿了保祿的生活，所以再也不讓任何領域、任何力量來影響他。

這樣的安全與穩固，其基礎在於保祿與基督的密切關係，就是這份關係，使得基督的圖像活潑鮮明，也就是藉由保祿的生活體驗，在他內與基督所建立的，位格與位格之間、愛與信的關係，立足了他的安全與穩固。這樣的親密關係，連繫了不同的兩位，因此兩者能彼此有關，可是卻又像是一位在生活。這份關係亦表達了逾越奧蹟。

也許最明顯而深入表達基督之愛、完全充滿信徒的經文，是：「所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦

二 20a)。假如我們細想這句話，它似乎是矛盾的，因為若是基督在我內生活，那麼我生活又是誰呢？但為了表達深刻而內在的親密關係，似乎沒有別的法子，來做更好的說明。正如十字若望所經驗到的困難一樣，他提到：「充滿聲音的孤獨、不發聲的音樂……」等。對，沒錯！是保祿在生活，但他生活，是被基督所充滿。保祿試著更清楚解釋這點：「我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內；他愛了我……」(迦二 20b)。

基督的愛與基督徒的信仰能有這樣的奇蹟，能這樣分享生活，建立親密不分的關係。不過，在前述的經文中，筆者刻意不提：「且為我捨棄了自己」(迦二 20b)，這逾越奧蹟顯明地表達出：基督如何充滿著基督徒。最後，我們以「我已同基督被釘在十字架上了」(迦二 19b)，來呼應這個段落的思想。基督的十字架圖像貫穿前後。

基督在十字架上的自我給予，讓我們經驗到慷慨的態度，先是父的慷慨，祂沒有憐惜自己的兒子，再者是天主子的慷慨，因為祂給出自己，就如上述我們已經看到的：祂成為人，被釘在十字架上。祂為我們所做的慷慨，根本沒有希望能得到任何回報，更不用提，有什麼相當報償的可能。就是因為這個緣故，面對這樣的慷慨，我們只能有某種類比的慷慨，因為我們永遠無法如同祂對我們所做的一樣慷慨。就這樣，保祿為這份慷慨、自我給予的愛所充滿。

這樣的愛不只充滿著保祿，更是「滿而溢」。他整個的行動與生活都為這愛所占據：

「因為基督的愛催迫著我們，因我們曾如此斷定：既然一個人替眾人死了，那麼眾人都死了；他替眾人死，是為使活著的人不再為自己生活，而是為替他們死而復活

了的那位生活。」（格後五 14~15）

再一次地，保祿對基督的愛並不是抽象或概括性的介紹，而是直指祂愛的高峰—死亡。死而復活的基督圖像充滿保祿的生活與行動，他體驗到這樣的急切與逼迫的愛，這是他內心所有的圖像。他整個的使徒生活，包括所有的痛苦和困難，都是因為他體驗到基督在十字架上，為我們所表現的慷慨：「一個人替眾人死了」。

《斐理伯書》是一封較能清楚看到被釘十字架上的基督，對使徒生活之影響的書信。保祿被困坐監（我們不知道在哪裏，也許較能接受《厄弗所書》的假定），斐理伯人得知此事，派遣人送給他一些資助。於是，保祿寫信給斐理伯人表達感謝之意，並說明自己的情況。

在此，保祿面對了幾個困難：其一是弟兄們所帶來的困難，有些人是出自嫉妒和競爭而宣傳福音的，他們似乎更願意表達出自己比保祿還敢為基督受難。於是，保祿細細地逐一回答，沒有絲毫的嫉妒影響他，因為他願意基督為人所宣講：「為此如今我喜歡，將來我仍然要喜歡」（斐一 18b）。其二，保祿不但準備為基督死，也準備為基督生活，這似乎正是反對保祿者所斥責的。有時候，生活比死亡更不容易，「因為在我看來，生活原是基督，死亡乃是利益」（斐一 21）。「我渴望求解脫而與基督同在一起：這實在是再好沒有了」（斐一 23b）。所以，保祿並不懼怕死亡，他的行動與選擇在於他使徒的熱忱：「如果生活在肉身內，我還能獲得工作的效果：我現在選擇那一樣，我自己也不知道。我正夾在兩者之間」（斐一 22-23a）；但是，「我確信不疑：我知道我必要存留，且必要為你們眾人存留於世，為使你們在信德上，得到進展和喜樂，並使你們因著

我再來到你們中，同我在基督耶穌內更加歡躍。」(斐一 25-26)

所以，外在的環境與困難襲擊保祿，並不會構成他的問題。也許，他坐監會被判死刑⁴。不過，為渴望與基督在一起的人而言，這樣的情況不會是危險反倒是個恩寵：

「因為，為了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是為相信他，而且也是為他受苦：就是要遭受你們曾在我身上所見的，及如今由我所聽到的同樣的決鬥。」(斐一 29-30)

也許可以問，被釘在十字架上的基督圖像在哪？讓我們繼續唸《斐理伯書》，更能清楚保祿前述所言的基礎和理由。他為了勸勉斐理伯人，並分享他所有的情感，論述了有關基督的詩歌。這詩歌的高峰在：「他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此，天主極其舉揚他……」(斐二 8-9)。

關於保祿面對斐理伯團體的困難，我們沒有很明確的訊息。不過，從保祿的論述中，好像可以看出是來自猶太基督徒的困難(斐三 2-3)。保祿在面對這件事上，有很多可誇口的地方。他一點也不羞愧並肯定自己在這部分上，一點也不比任何人差，並且可以說更甚於其他人：「我生後第八天受了割損……」(斐三 4-7)。但是，這一切都改變了。先前為他肯定的價值完全喪失了，因為他找到更有價值的：「我只願認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，我希望也得到由死者中的復活」(斐三 10-11)。這經文以交叉平行的描述，鮮明地呈顯了上述保祿面對生活中價值的轉變，理由仍是在於基督的：復活、苦難—死亡、復活。

⁴ 格後一 9-10：「我們自己也認為必死無疑……復活的天主由這樣的死亡危險中救援了我們……」

二、基督充滿團體：《格林多書信》

(一) 答覆團體的問題就是基督—被釘在十字架上的基督

前一部分說明了被釘在十字架上與復活的基督圖像，充滿在保祿的信仰與使徒生活中。同樣地，關於團體的部分我們亦要說，答覆團體的困難就是基督—被釘在十字架上的基督—這個事實。我們將以《格林多書信》來做討論。

《格林多書信》面對的第一個問題就是「內部的分裂」，他們之中有不同黨派，或說有不同的被擁護者：「你們各自聲稱：我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的，我是屬基督的」（格前—12）。如此，分裂明顯可見，且已有屬於各黨派之名。對此，保祿立刻強烈地反應，且依靠的就是被釘十字架上的基督：「原來基督派遣我，不是為施洗，而是為宣傳福音，且不用巧妙的言辭，免得基督十字架失去效力」（格前—17）。

反對巧妙的言辭，也是反對宣講者之間的差異，因為他們所講的內容即在於此。假如沒有差別，那麼如何能夠分裂呢？此外，無法用巧妙的言辭，來宣講一個完全相反人知識的內容：

「原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能……的確，猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的智慧，而我們所宣講的卻被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄……」

（格前—18, 22-23）

第二個問題是關於「淫亂」：「我確實聽說在你們人間有淫亂的事，且是這樣的淫亂，連在外教人中也沒有過」（格前五1）。保祿反對這樣的事發生，也是依靠被釘在十字架上的基督：

「……你們豈不知道少許的酵母，能使整個麵團發酵

嗎？你們應把舊酵母除淨，好使你們成為新和的麵團，正如你們原是無酵餅一樣，因為我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲。」（格前五 6-7）

經過除淨舊酵母而成為無酵餅的比方，保祿藉提到猶太人的逾越節，暗示主的最後晚餐—逾越節的那晚—指出了基督的奉獻。他反對某些倫理行為，並列舉了一些與被奉獻的基督—基督的晚餐—不符合的倫理行為、不符合基督的生活態度；保祿亦反對基督徒在日常生活上的爭訟。因為基督徒要繼承天主的國，而相反基督的倫理生活則不能：「你們中從前也有這樣的人，但是……已經洗淨了……」（格前六 11）。此處「已經洗淨了」暗示到洗禮時，基督徒所紀念的一基督的苦難、死亡與復活。

在格林多團體另一個問題是關於「邪淫」（可能是受到多神宗教廟妓禮儀影響）。對此，保祿反對的理由是：「食物是為肚腹，肚腹是為食物，但天主把這兩樣都要廢棄；人的身體不是為淫亂，而是為主，主也是為身體」（格前六 13）。保祿藉由身體的圖像說明：屬於基督的身體就是屬於主。他緊接著在 14 節說明：「天主既然使主復活了，祂也要以自己的能力使我們復活。」之後又說：「而你們已不是屬於自己了嗎，你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（格前六 19b-20）。

保祿在論及婚姻與童貞時，亦持同一思想。他舉例說明，表達最好不要改變現況的理由，仍是：「你們是用高價買來的，切勿不要做人的奴隸」（格前七 23）。保祿書信中，一提到「高價」立刻讓人想到基督的死亡，也就是被釘在十字架上基督的圖像。

此外，保祿在談論祭祀邪神的肉時，更可清楚看到這點。保祿的答覆是沒有什麼邪神。因此祭祀邪神的肉根本沒有什麼

改變。所以，「其實，食物不能使我們取悅於天主：我們不吃也無損，吃也無益」（格前八 8）。但卻不是所有的人都有這樣的知識。所以應該小心！不要因此讓軟弱的弟兄跌倒，不要成為別人的絆腳石，理由仍是基督的死亡：「那麼，這軟弱的人，基督為他而死的弟兄，也就因了你的知識而喪亡！」（格前八 11）與此相呼應的是《羅馬書》十四章 15 節：「如果你因著食物使你的兄弟心亂，你便不是按照愛德行事，基督為他死了……」。

很明顯地，對保祿而言，談論主的最後晚餐很重要的思想就是「主的苦難」。《格林多前書》十一章 18 節，保祿提到團體舉行了不符合主的聖餐禮，格林多人除了分裂的情況之外，居然還發生不理會主內弟兄的問題。再一次，被釘在十字架上的基督是這些問題的答覆，因為主的晚餐是在紀念：「主耶穌在祂被交付的那一夜……這是我的身體，為你們而捨的。的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（格前十一 23~26）。

在這封書信中，保祿用了很長的篇幅來闡述身體的圖像。保祿用這個比方來對應團體的問題，特別是在團體內不同的職務和神恩。身體的圖像一方面強調了統一，另一方面亦同時強調，所有的職務和神恩就是為了整體的好處。但更重要的是，我們所談論的不是任何一個身體，而是基督的身體。甚至於，保祿似乎是突然地提出這點：「就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個身體：基督也是這樣」（格前十二 12）。他從一個明顯的整體和分別的圖像，馬上跳到基督的身體。意思是說，這裏所提到的身體不只是一個比方而已，而是個事實－基督的身體。

我們在《羅馬書》十二章 4 節，可以更清晰看到：「就如

我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體，都有不同的作用；同樣，我們眾人在基督內，都是一個身體」。這思想在《格林多前書》前幾章的經文已有端倪，也就是之前提到關於邪淫的問題：「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？我豈可拿基督的肢體作為娼妓的肢體？」（格前六 15）

若進一步問，保祿是在論及基督的哪一個身體？合理的答覆是復活基督的身體，而且更符合保祿自己的思想：「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？...如果我們藉著同祂相似的死亡，已與祂結合，也要藉著同祂相似的復活與祂結合」（羅六 3, 5）。所以書信花了許多篇幅，談論的身體就是逾越奧蹟的基督身體——十字架和復活。

「復活」亦是另一個格林多團體的問題，因為有很多受希臘思想影響的成員，很難接受身體的復活，為此，保祿花了最長的一章來講論逾越奧蹟。保祿既強調又肯定除了被釘在十字架上之外，不再說些什麼，它再次出現在這一章節中：「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。...但是基督從死者中實在復活了.....」（格前十五 19-20a）。我們當注意到保祿對耶穌復活的強烈肯定，這也是我們復活的基礎，並能平衡書信開端對十字架圖像的著重。

（二）答覆團體與宣講福音者之間的問題，也是基督

保祿不只在格林多團體遇到問題，並且團體與他之間也有問題。他被棄絕，因此寫了封含淚書信，但我們不知道是誰、並且如何得罪了他。不過，我們能知道保祿是以怎樣的精神來面對這件事。他知曉作為基督的使徒會帶來怎樣的生活：「身上時常帶著耶穌的死狀，為使耶穌的生活也彰顯在我們身上」

(格後四 10)。這是保祿給信友唯一的見證：

「這是因為你們願尋求基督在我內說話的證驗，基督對你們並不是軟弱的，相反，祂在你們中是有能力的。祂雖然由於軟弱而被釘在十字架上，卻由於天主的德能仍然活著；……」(格後十三 3-4)

故基督的逾越奧蹟，顯示在建立教會以及與教會的關係中。

三、基督充滿歷史：《羅馬書》

基督的身體不會改變，只是隨著每一分鐘不斷地增加，像似一片片馬賽克拼貼，擴展開來。也許這樣的想像會使人覺得不夠尊重基督，不過卻是對我們有益的圖像。歷史的事實是基督的身體死亡、復活，雖然復活是從歷史開始，但卻超越歷史。這個身體的意義，在於使全人類聚集在祂內。所以，我們應當一天一天地增加、拼湊圖片，使之擴展、完整。

這樣，基督本身的整體召叫，首先是塑造歷史，有了人的生活空間。為保祿而言，人生活在基督之外，就是生活在亞當內，就是罪的生活。保祿藉《羅馬書》一至二章的分析，將罪分為外邦人的罪和猶太人的罪二者。他以許多方面、不同的表明來描述。最後綜合地下了肯定：「……我們早先已說過：不論是猶太人，或是希臘人，都在罪惡權勢之下」(羅三 9b)。另外，保祿並在 9~17 節，繼續引用舊約《聖詠》作說明：

「愚妄的人心中說：『沒有天主』；他們都喪盡天良，恣意作惡；行善的人實在找不到一個！上主由高天俯視世人之子，察看有無尋覓天主的智者。人人都離棄了正道，趨向邪惡：沒有一人行善，實在沒有一個。」(詠十四 1-3)

「因為他們的口中毫無真誠，他們的內心全是虛偽滿

盈；他們的咽喉是敞開的墳塋，他們的舌頭只顧美語逢迎。
(詠五 10)

「他們心中策劃惡謀，他們終日挑撥爭鬥。」(詠一四〇 3)

「他滿口欺詐與辱罵，舌下盡是惡毒與謊話。」(詠十 7)

「因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人。」(羅五 19)

基督外的歷史，是個繼續不斷地悖逆的狀況：「因一人的悖逆，大眾都成了罪人」(羅五 19a)。顯然地，我們寫出前半端，未寫出後半端，是爲了強調前者的狀況。保祿意識到人的狀況就是這樣，從一開始，所有的人都走偏了(罪的原意即有走偏的意思)，離開了天主所安排的幸福計劃。反之，人走到不同的地方去尋找幸福，也都體驗到這不幸的結果。保祿看到被罪所破壞的面貌，這結果走向地獄，因爲地獄就是離開天主。

對照的後半端，有了天主的參與：「同樣，因一人的服從，大眾都成了義人」(羅五 19b)。天主參與的方法，是藉著一個人，因此我們能有一個圖像，這個人就是基督。此後，我們所有的圖像是基督的圖像；而且與悖逆相對的，是服從的圖像，如前述我們已經看到的：基督服從至死，並且死在十字架上。「但是，基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」(羅五 8)。

「天主把人都禁錮在罪中，是為要憐憫衆人。」(羅十一 32)

「因爲所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮」(羅三 23)。人類的歷史是一個罪的歷史，而此結果促成了基督十字架。十字架綜合了所有的罪，同時也終結了罪。如果說：罪是離開天主、否認祂，那我們則無法想像，還有什麼比「釘耶穌在十字架上」更大的罪。因此客觀而論，「基督被釘在十字架

上」是最大的罪，因這是最清楚且直接否定「降生成人的天主」。從人的立場來說，這更是有效的方法而與天主隔離，把祂從人間趕走、驅離。在此，純粹是論述事實本身，而非斷定責任。無論是那時或之後的參與者，不管是個人或集體造成的，因為參與者本身並無意識殺掉天主子，只因他們完全不認識祂。但我們也不是要否定人該有的責任。為保祿而言，這事件中有一位主角要完全負責，那就是「罪」。在保祿書信裏，更具體地說是在《羅馬書》中，有時「罪」好像擬人化了。

「所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人」（羅三24）。所以，十字架終止了罪，毀滅了擬人化的罪。十字架是歷史的中心時刻，所有的人在漫長的歷史中造成了十字架，天主使它成為赦罪的工具：「這耶穌即是天主公開立定，使他以自己的血，為信仰祂的人作贖罪祭的」（羅三25a）。如此，被釘在十字架上的基督是保祿書信的基本圖像。

四、基督充滿宇宙：《哥羅森書》和《厄弗所書》

前述已談的保祿書信，學者間都沒有爭議；也許接下來要談的保祿書信，雖有爭議，仍未確定非屬保祿書信。無論如何，沒有人會懷疑《哥羅森書》和《厄弗所書》兩封書信保有保祿宗徒的思想；更重要的是，目前為止所見的基督圖像，是針對個人、團體、歷史層面，筆者認為，更可將之擴大到整個宇宙。

（一）奧秘

「他以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。」（弗二16）

首先，應該先安排地球一人類居住的地球。《羅馬書》已

告訴我們被釘在十字架上的基督就是歷史的中心。信中較提到個人的救援，不過這救援應該也有集體的層面。人總是有強烈的傾向，將人類區分為二。例如：我們及其他人（他們）；希臘、羅馬人及野蠻民族；猶太人及外邦人；中國人及外國人（洋人）。

保祿知悉這點，也承認當時有這樣的情況：「所以你們應該記得，你們從前生來本是外邦人……記得那時你們沒有默西亞，與以色列社團隔絕……」（弗二 11~12）。不過，他也認出這情況已被超越：「因為基督是我們的和平，祂使雙方合而為一；祂以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁，就是雙方的仇恨」（弗二 14）。這就是以前隱藏的、現今卻揭示的奧秘：「外邦人藉著福音在基督耶穌內與猶太人同為承繼人，同為一身，同為恩許的分享人」（弗三 6）。這一切是因祂以自己的肉身（弗二 14）；祂以十字架（弗二 16）；藉著基督的血（弗二 13）。所以，被釘在十字架上的基督擔負所有的人，也是人與人之間關係的連繫。

（二）從人到宇宙：凱旋地進入神聖的行列

保祿已在《羅馬書》第八章發展「整個宇宙、所有受造物都期待並受人與天主和好的影響」的思想。《哥羅森書》和《厄弗所書》亦指出，天主藉由基督實行人與人之間的和好，並影響到整個宇宙（尤其參閱：弗二 21~22、哥一 15~16 各節）。

從保祿肯定身體的一致性與整體性，並引用《聖詠》六八篇 18 節：「為此經上說：『祂帶領俘虜，升上高天，且把恩惠賜與人』」（弗四 8）可見，這凱旋的行列顯示基督在一切之上的首位：「正如祂已將這德能施展在基督身上，使祂從死者中復活，叫祂在天上坐在自己右邊，超乎一切率領者、掌權者、

異能者、宰制者，以及一切現世及來世的可稱呼的名號以上」
(弗一 20~21)。

這勝利的凱旋，乃因基督從一開始即爲此而生、爲此而來：

「祂是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因爲在天上和在地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在祂內受造的：一切都是藉著祂，並且是爲了祂而受造的。」
(哥一 15~16)

這些權勢者在希臘羅馬神話思想中，常與天上星體相連結。保祿（或是承繼保祿的思想者）肯定在整個宇宙中，沒有任何的力量在基督之外。基督在任何的力量或權力之上，祂是宇宙的君王，因祂在地上建立了人間的和平，並使人與天主和好。

(三) 十字架在宇宙中

我們將上述兩節主題放在一起了解，更能清楚十字架在宇宙中的論點。人間的和好基於十字架、基督的血和死亡，這十字架當然不能與基督的復活分開。在上述的經文中，雖然有時先出現「復活」的字眼，但也不省略強調復活是在死亡—基督死在十字架上一—之後。本文很重要的論述重點就是「復活」，並且是與基督的身體息息相關。我們不能把耶穌的身體從十字架上拆離，如果這樣的話，那麼十字架還有什麼意義？

復活應該使釘在十字架上的耶穌身體，在心靈的眼光上成爲「半透明的」，而非「不可見的」。

我們以《哥羅森書》一章 17~20 節來告一個段落：

一切都是藉著祂，並且是爲了祂而受造的。

祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在；

祂又是身體—教會的頭：

祂是元始，是死者中的首生者，
為使祂在萬有之上獨占首位，
因為天主樂意叫整個的圓滿居在祂內，
並藉著祂使萬有，無論是地上的，
是天上的，都與自己重歸於好，
因著祂十字架的血立定了和平。

五、附錄：保祿的另一個基督圖像：《希伯來書》

雖然現今大家已清楚知道，《希伯來書》不是由保祿所寫，不過這書信一直以來被接受為屬於保祿傳統的著作。因此，正如新約對《希伯來書》的安排次序一樣，筆者亦將《希伯來書》放在保祿書信之後，幫助我們更具體地看保祿的基督圖像。

（一）大司祭

「耶穌是大司祭」可說是《希伯來書》的主題，這圖像正與我們一直談論的圖像，有著密切的關係，也是保祿的基本思想—耶穌就是中保。我們可從《格林多前書》十五章 24~28 節這段經文，看出大司祭的圖像：

「再後才是結局；那時，基督將消滅一切率領者、一切掌權者和大能者，把自己的王權交於天主父。因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈服在祂的腳下。最後被毀滅的仇敵便是死亡；因為天主使萬物都屈服在祂的腳下。既然說萬物都已屈服了，顯然那使萬物屈服於祂的不在其內。萬物都屈服於祂以後，子自己也要屈服於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」

雖然這大司祭並沒有穿著宗教儀式的服裝，不論是猶太宗

教或是基督宗教；不過，整個《希伯來書》繼續不斷發揮這一思想：基督是我們的中保，因此祂是大司祭。

（二）大祭品

誠如大司祭的圖像，我們可說大祭品—基督一次而永遠的奉獻—「我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而為永遠的祭獻，得到了聖化」（希+10）。這經文再度呼應本文一直談論的：「釘在十字架上的基督圖像」，因此我們可說，這書信呈現的基督圖像，與保祿書信連貫密切。

（三）門、路、牧人

這三個圖像本來應該屬於另一處的聖經傳統—若望著作；意外地，我們在《希伯來書》中也看到。或許我們不需太過訝異，因為這三個圖像可說是基本圖像的結果，雖然一開始我們是從另一個角度來看。

基督的奉獻不單是一個祭獻，而且是一個絕對的祭獻：「所以，弟兄們！我們既然懷著大膽的信心，靠著耶穌的寶血得以進入聖殿，即進入由祂給我們開創的一條又新又活，通過帳幔，即祂肉身的道路」（希+19）。所以，有門、有路，而且這一切是藉著祂的肉身，是釘在十字架上一奉獻的耶穌基督身體。

在《希伯來書》講道的最後一段，有牧人的圖像：「賜平安的天主曾由死者中領出了那位因永遠盟約的血，作群羊偉大司牧的我們的主耶穌」（希+三 20）。這牧人圖像是主耶穌藉著死亡所顯出的圖像，並且是由死者中領出的復活。

再一次地，整個逾越奧蹟在此經文整合、出現：被釘在十字架上死亡復活的基督。

保祿與神秘主義

陳德光¹

引言

世界宗教中有多種的神秘者；神秘者就是一個對絕對者深度覺知的人²。基督宗教的神秘者，是一個尋求天主知識與愛情的人，以超越一般人的程度經驗到個人與天主生命的相遇，體驗到天主臨在萬有中，天主的觸動強烈地感受在心中，一切都獲得精神的整全與轉化。

聖保祿說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）。就是一種「神秘結合」（mystical union）。神秘結合有不同分法，依甘易逢神父的意見可分三種：天人神婚的結合、自然宇宙的結合、存有本質的結合。最後一種即受造存有分受原始存有的結合，有時產生「我是神」的類比講法，個人認為或可稱「辯證的類比」。

一般神學意見認為，神秘主義（mysticism）的源頭來自奧蹟（mystery），本文第一部分先談保祿與天主教傳統神秘主義，其

¹ 本文作者：陳德光教授，比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等；現任輔仁大學社會科學院院長、宗教學系及神學院教授。

² Ursula King, *Christian Mystics. Their Lives and Legacies throughout the Ages*, New York: Routledge, 2004, pp.3~7.

中包含奧蹟與神秘思想背景的討論；第二部分談保祿與艾克哈神秘思想中，有關空無、信望愛與肖像的討論；最後是結論。神秘主義的空無有悖理或辯證的特色，個人認為這種特色雖然與奧蹟不盡相同，但十字架奧蹟也有悖理或辯證的特色，產生神秘主義與奧蹟的另一種會通。

一、天主教傳統神秘主義

神秘主義，依天主教傳統更好稱為「神秘思想與生活」。基督宗教神秘思想有兩大源流，猶太傳統與希臘傳統，核心是對耶穌本人的經驗，以耶穌基督與基督奧體—教會—為中心。

耶穌的經驗就是在耶穌身上體驗到天主生命，耶穌的道理就是神對世界的愛，與派遣護慰者聖神的恩許。福音除了記錄耶穌，也是初期門徒信仰的記錄。

神秘經驗是神人密契，其中有對神聖所愛者的默觀與渴求，當作人生沒有止境的第一大事。神的默觀是一種光明卻黑暗的经验，比一切都明亮，卻仍是語言不能道斷的黑暗。教會用「默觀」(contemplatio)或「內觀」，指非人為的對神的默觀。有別於默想具感官與推理的作用，默觀指心靈專注的態度，有空無、純淨、虛靜等特色，及「行動中默觀」，「默觀中行動」的特色。

(一) 奧蹟、神秘

教父生活於希臘羅馬的世界與文化，接受閃族的宗教，自然以「奧蹟」(mystery)與「神秘」(mystical)已存的字來表達自己的信仰。這兩字的字義可能來自希臘文 *myein*，原指希臘神秘宗教閉眼守秘的入教儀規 (mystery cults)。基督宗教普遍把

奧蹟 (mystery) 指耶穌默西亞的奧蹟。筆名狄奧尼修 (Pseudo-Dionysius Areopagita, 約 500) 在《神秘神學》(Mystical Theology) 書中所用的神秘, 指隱密或奧秘之事, 天主對人的超自然的轉化力量。中古世紀後期才有今天神秘主義的講法, 論「神秘結合」或神人密契的經驗 (unio mystica)³。

依布耶 (L. Bouyer) 意見補充: 保祿的奧蹟有新約禮儀背景, 並非受到希臘文化影響, 狄奧尼修雖受新柏拉圖主義影響, 卻離不開先新約、禮儀與教會的傳統, 尤其是聖經中基督擘餅的奧蹟⁴。

1. 奧蹟

奧蹟, 依拉丁文 *mysterium*, 可譯作奧理、奧蹟、奧秘⁵。

奧理是超人理性的天啓, 理性只知非矛盾, 知其然不知所以然, 否定神學強調神的無言可喻。

教會傳統三大奧蹟—聖三、降生、恩寵—的基礎就是天主自己, 天主是永恆的奧秘, 而三大奧蹟離不開基督的因素。教會的禮儀使基督奧蹟真實臨現, 禮儀的紀念與宣告不只是回憶過去, 依聖事神學, 今日信眾實在分沾或參與救恩事蹟或基督

³ William Johnston, *Mystical Theology*. New York: Orbis books. 1995, p.19. 麥金認為 *Unio mystica* 到十七世紀才成為學術用語, 參 Bernard McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: continuum. 1997, pp.12~14。

⁴ *A History of Christian Spirituality Vol.: I The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, Louis Bouyer. London: Burns and Oates. 1968, p.525.

⁵ 黃克鏞, 〈奧秘〉《神學辭典》(輔神著作編譯會編輯, 台北: 光啓, 1996), 條文 600。

的逾越奧蹟。

奧秘指天主隱秘的本質與隱藏的救恩計畫，彰顯的基督事蹟，分別構成奧秘的隱與顯的核心。

福音把「奧蹟」與比喻連在一起，「天主的國的奧蹟只賞給了你們，但對那些外人，一切都使用比喻」（谷四 11），「因為天國的奧蹟是給你們知道，並不是給他們知道」（瑪十三 11）。因此，奧蹟就是天國，有學者認為這奧蹟就是：耶穌即默西亞。

保祿的囚居書信中，奧蹟是核心信息。保祿論宗徒的任務就是天主從世世代代以來所隱藏、而今卻顯示給其聖徒的奧蹟，自認這奧蹟為外邦人也有何等豐盛的光榮，「這奧蹟就是基督在你們中，作了你們得光榮的希望」（哥一 27）。稍後，在同一書信繼續講天主的奧蹟就是耶穌基督，在內有一切智慧和知識的寶藏。

保祿在《厄弗所書》論基督的奧蹟，世世代代藏於天主內，藉由啓示揭曉於人，保祿祈求人能認識基督的愛超過知識，是基督與教會結婚的奧蹟：「這奧蹟是偉大的！但我是指基督和教會說的」（弗五 32）。

《弟茂德前書》以一首用於初期教會的詩歌談論奧蹟，宣稱：「無不公認，這虔敬的奧蹟是偉大的：就是他出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，被傳於異民，見信於普世，被接於光榮」（弟前三 16）。

保祿奧蹟的中心是十字架的道理，容後論述。

最後，從新約傳到教父的基督奧蹟，就是基督死而復活，揭示天父與其救恩，也是聖經的核心問題：「你說我是誰？」（谷八 29）伯多祿予以回應，但不是從血肉得知答案，卻從天父的啓示獲悉。

2. 神秘

基督宗教神秘者從聖經吸取靈感，舊約提供人依神肖像而造的神人關係基礎，神秘人物有梅瑟、雅各伯、依撒意亞等人，常用的經書有《雅歌》、《聖詠》。

新約特別是若望與保祿著作，後人以之作重要的靈感源頭。《若望福音》的思想「聖言成了血肉寄居在我們中間」，產生日後的降生道理。基督宗教雖有制度面，但核心與基本上是神秘的宗教，就是耶穌自己的經驗「我與父一體」一種全然的神性的整全。耶穌是神愛世人，派遣聖子聖神的見證，成為降生與聖三道理的基礎。

個人認為，奧蹟與神秘不可分：奧蹟是神秘的基礎。換言之，奧蹟是客觀面的啓示工程，神秘是主觀面的契合經驗。

（二）保祿著作的神秘特色⁶

姑且不論有沒有保祿特色的神秘主義，保祿對後世基督宗教神秘者的影響甚大，保祿著作也反映默示主義與神秘主義源頭的關係。

耶穌的運動最早被定位為猶太教的默示派，第一代的追隨者以默示語言解讀其復活與再來。雖然新約與默示文學相關，近來更多研究者認為，雖然耶穌採默示性語言，耶穌對天主國的概念是內存（immanent）多於迫近（imminent）⁷。

保祿書信反映默示主義（得後二），針對默示相關的末世思

⁶ Bernard McGinn, *The Foundation of Mysticism* (New York: Crossroad, 1997), pp.69~74.

⁷ 同上，p.70. n. 18.

想，其末世思想以耶穌基督的復活奧蹟為中心（格前十五 14-19）。保祿期待耶穌基督即將來臨，同時認為在耶穌基督被釘事件中，天主救恩已臨於人間。復活的主帶來人間新領域，使世界充滿聖神（迦五 16-24），順從聖神的人不依本性私慾生活（羅八 12-14），論天主義子過聖神引導的生活，因應希臘文化影響，特別論及死後的身體狀況（格前十五 35-50）。

史托茲（Anselm Stolz）論述保祿被提到第三層天（格後十二 1-6）的默示性經文，對基督宗教神秘主義的影響⁸；保祿的神視與梅瑟與天主在西乃山的相遇，變成神秘經驗的典型。

保祿在記述中，基本上提到兩種經驗：神魂超拔到第三層天，以及更高地超拔到天堂去。猶太默示主義對神魂超拔的記載，經常是托古的聖經人物；保祿的情形是第三人稱的講法，作為自己面對格林多對手的宣教的依據，自己與天主親密的關係。經文特別強調保祿接受的啓示：「他被提到樂園裏去，聽到了不可言傳的話，是不能說出的話（*unutterable words. arretra rhemata*）」（格前十二 4），有否定式（*apophatic*）神學的意味，高於一般的知識。

保祿自稱「基督內的人」（格後十二 2），雖肯定與神的深度契合，卻不否定個人的身分，是一種在神內生活的經驗。另處，保祿的講法值得注意：「……我已同基督被釘在十字架上了，所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活……」（迦二 19-20）。此外，保祿提出宇宙性基督的看法，基督使天主成為「萬有之中的萬有」（格前十五 28）。

基督與聖神的關係（格後三 17-18）開展一系列講法，有關聖

⁸ 同上，p.70, n.20.

神與信眾的關係。依《羅馬書》，「在基督耶穌內的生命之神
的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（羅八2），
只要「天主聖神住在你們內」（羅八9）。因此，「那使基督從
死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神使你們有死的肉
身復活」（羅八11）。這主題可藉羅五5與迦四6發揮得更明顯。

此外，雖然保祿不用「神化」（divinization）一詞，但他對
分受基督子性與聖神居所的講法，後代神秘者用來發揮基督宗
教中神化的主題。這神化就是一種在基督內與天主的精神結合。

最後，保祿對姦淫傷害人的身體作為基督身體肢體的批
評：「你們豈不知道那與娼妓結合的，便是與她成為一體嗎？
因為經上說：『二人成為一體』。但那與主結合的，便是與他
成為一神（one spirit with him）」（格前六16-17），這與主精神一體
（one spirit with the Lord）的講法，雖然保祿沒有神秘的意義，但卻
是最多引用的經句，作為神秘結合的依據，強調這種位格間的
結合，避開同一性（identity）或不二（indistinction）的難題。

以上就一些最重要的經文，說明保祿對神秘主義的貢獻。
依後來發展的神秘主義去認定外邦人宗徒，就有年代倒置的問
題，保祿可能更是一個對比法律與福音的宣講者。

二、保祿與艾克哈神秘思想

艾克哈大師（Johannes Eckhart, 或稱 Meister Eckhart, 1260~1327/8）
是基督宗教中古世紀狄奧尼修式神秘主義（Dionysian mysticism），
基督宗教吸收新柏拉圖哲學的靈修思想的代表人物。

艾克哈曾任大學教授、修會省會長、牧靈輔導，年老望重
之時卻捲入異端紛爭。身後，教宗若望廿二世發表《於主田園》
憲諭，以艾克哈思想廿八條命題涉及程度不一的異端定罪。

前任教宗若望保祿二世（1978~2005）於一次公開談話中，引述艾克哈的話「上主最急切要求你的事，只有一件，那就是捨空自我.....讓天主在你身上工作」⁹，間接替艾克哈思想平反。一些專門的艾克哈研究，開始肯定艾克哈思想的正統性，講道家也把他的道理當作避靜與默想的主題¹⁰。

艾克哈大師有多處引用保祿書信發揮其神秘思想，較有名的例子，如：羅十一 36，十三 14，格前十五 1~10，迦三 6~22，弗六 10~17，四 6 等處。以下將集中討論三個相關的問題。

（一）大馬士革路上的「空無」

艾克哈針對保祿歸化的經文（宗九），以德文道理第 71 篇「掃祿起來」（*Surrexit autem Paulus*）討論「空無」的問題¹¹。

保祿在大馬士革路上的神秘經驗，把他從初期教會的敵人轉為支持者。福音描述耶穌的生活、死亡與復活，保祿見證轉

⁹ Johannes Paul II. *Der apostolische Stuhl* 1985. *Ansprechen. Predigten und Botschaften des Papstes Erklärungen der Kongregationen* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1985). p.1508.

¹⁰ Dom Andre Gozier, *Prier 15 jours avec Maître Eckhart*. Paris: Nouvelle cité, 1992, p.14. 中文方面有理查·奇爾森著，易利利譯，《天主在等待你：根據艾克哈的經典神修》（台北：上智，1996）。

¹¹ LW Pred. 71; Quint DP Pred. 37: *LECTURA ECKHARDI .I-II: Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*. ed. Georg Steer and Loris Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. pp.219~246 (Predigt 52 von Burkhard Hasebrink). *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. ed. Bernard McGinn with the collaboration of Frank Tobin and Elvira Borgstadt. New York: Paulist Press, 1986. pp.320~326 (Sermon 71 by Frank Tobin).

化的信仰，以個人強力的經驗和初期門徒及日後基督宗教團體共融。大馬士革路上的神秘經驗，也是許多人的經驗，強而有力，充滿脅迫性，使人不能拒絕開始新生活，投入全部身、心、靈的生命。

保祿歸化的敘述，成爲艾克哈發揮神秘主義的機會。艾克哈針對經句：「掃祿從地上起來，睜開眼睛，什麼也看不見了」（宗九 8），展示其詮釋功夫。艾克哈德文道理第 71 篇，寫於埃爾福特（Erfurt），他於巴黎大學的學業結束之後重返埃爾福特，1303 年於此掌管薩克森會省（Saxonia）47 個會院的會務。

寫作方面，德文道理第 71 篇討論認識天主的條件，是他從巴黎回來的作品，寫作《巴黎問題》之前的背景。

艾克哈把保祿在大馬士革路上歸化的經文，作爲認識天主事件解讀。艾克哈的重點是神視中的經驗、不可言說的否定神學，對絕對的認識屬於另一範疇，與對受造物的認識不同。因此，當聖保祿什麼都看不見的時候，就看到天主。

肯定神學對認識神作肯定的論述，視神作知識或光明。否定神學卻強調天主的他者性與不似性，回溯到對神的論說之前，認神作至一，克服神名稱的多樣性。

依否定神學方式，論神的言論因此進入辯證的結構：一方面，神作純淨之物（有）；另一方面，神莫可名言（空無），徹底的否定與純淨的肯定互相作用。於此，艾克哈引用筆名狄奧尼修《神秘神學》第五章的句子：天主不是存有、生命、光明，卻是存有、生命、光明的超越。這種天主的超越本質，發展一種純淨的肯定論述，天主是超越光明的光明。艾克哈認爲，這就是進入世界的「真光」（若—9）的意思。

艾克哈依德文道理第 71 篇（宗九 8）「掃祿從地上起來，睜

開眼睛，什麼也看不見了（思高翻譯），或看見空無（按照字義）」（Paul rose from the ground and with eyes open he saw nothing），論保祿看見空無（nothing）有四個可能的意義。

依經文脈絡，保祿看不見東西，只是被顯聖的光輝所炫耀的結果（宗廿二11）。保祿基本上可能有空無的想法，但沒有把這段經文作存有或神秘意義的討論，更沒有空、有的關係的理論，艾克哈意見如下。

第一個空無的意義，個人認為是「神空人有」或「非物空」觀點。艾克哈解作：「掃祿從地上起來，睜開眼睛，看見空無」（when he got up from the ground, he saw nothing, and the nothing was God）。

他以認識事物的經驗說明，爲了認識事物，需要抽象作用，從事物抽出圖像；然而，天主無以倫比，全然純淨，靈心超脫物體圖像，才能直觀天主。因此，依人性立場所見，天主是「非物」（no-thing）的空無。

第二個空無的意義，個人認為是「神空人有」或「靈智空」的觀點。艾克哈解作：「掃祿從地上起來，睜開眼睛，除了天主一無所見」（when he got up from the ground, he saw nothing but God）。

如果要講論天主，人就會給一個名字，勉強給的名字就是靈智（intellect）或「空智」，空於因果推論、自反自成。針對「空智」的自反自成，艾克哈於德文道理第69篇，提出五種靈智的特色，其中第四種就是「自動自求」（in sich selber wirkend oder suchend）的靈智¹²。此外，艾克哈於《巴黎問題專集》第一問題討論神的存有，稱神爲「超脫存有的純淨」¹³。換言之，保祿

¹² DP Pred. 40, p. 389.

¹³ 原文 puritas essendi, purity from being。詳見：陳德光，《艾克哈

看見天主，天主仍是「寂靜獨立」，超脫人性的空無。

第三個空無的意義，個人認為是「神有人空」或「默觀空」的觀點。艾克哈解作：「在萬有中，除了天主一無所見」（In all things he saw nothing but God）。

依傳統，天主雖擁有光明等名字，但仍不能依受造物自己的觀點。認識需要圖像中介；然而，誰若要認識非物的天主，就應超脫人性圖像的中介，無暇顧及這些外在之物。為認識神，人需要被提升到天主獨有的光明之內，因此，保祿除了萬有中的天主，一無所見，也就是一種閒心或淨心的默觀，使保祿看見萬有中非物的天主。

第四個空無的意義，個人認為是「神有人空」或「物虛空」的觀點。艾克哈解作：「見神之後，萬物皆空」（when he saw God, he viewed all things as nothing）。

正如靈智或空智超脫萬物，才能認識天主，認識天主的人，除非了解萬物自身虛無，就不能認識天主。艾克哈於同一篇道理說：保祿「因為看見萬物皆空的道理，因此才看見天主」（when he saw all things as nothing, he saw God）¹⁴。再者，艾克哈以《雅歌》愛人尋找所愛的經驗補充。《雅歌》三 1~4 中新娘遍找不著所愛者：不在床上、街道、巷子，就連守衛對所愛者在何處也緘口不語。依艾克哈的解釋，床、街道、巷子代表人的受造性，彰顯受造世界不足。最後，超脫受造世界，「走遠一點」即可找著，這種若隱若現正是天主「若有若無」的寫照。

研究》（台北：輔大，2006），78~81 頁（尤其註 54）。

¹⁴ Meister Eckhart: *Teacher and Preacher*, ed. Bernard McGinn with the collaboration of Frank Tobin and Elvira Borgstadt, p.321.

以上四種空無分別代表神的空無：「非物空」與「靈智空」，以及人的空無：「默觀空」與「物虛空」。依艾克哈神人相對的思想，神的空就是人的有，人的有就是神的空。

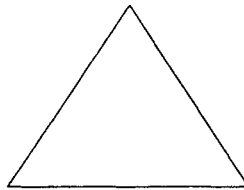
「神空」與「神有」並沒有矛盾的關係，「神空」是「非物空」與「靈智空」的「真空」，凸顯神超脫萬物；「神有」超度萬物的虛空，是激發人「默觀空」與「物虛空」的「妙有」。

「神空」與「神有」的辯證關係，兩者在「至一」的充分對流中融合。從神的空，走出神的有，從神的有，走進神的空。

艾克哈「空無」的辯證，可以對比保祿論十字架的奧蹟。

保祿認為宣論天主的奧蹟，不用高超的言論或智慧：「因為我曾決定在你們中不知道別的，只知道耶穌基督這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二 2）。猶太人關心的是神蹟，因此是絆腳石，希臘人追求的是智慧，因此以之為愚妄，然而，對那些蒙召的人，不拘猶太人或希臘人，基督卻是天主的德能和智慧。基督奧蹟於人類歷史中，顯示天主救恩的奧秘事蹟，天主救恩計畫的奧秘，就是愛的奧秘，而基督在十字架所顯示的天主智慧與德能，竟被世人視為愚妄與懦弱，因此，十字架的啓示就是隱晦的啓示。

艾克哈的神人空無關係，與保祿的神人智愚關係，悖理辯證可對比如下圖：



神有人空
神智人愚

神空人有
神愚人智

(二) 信望愛三德的比較

保祿於論愛永存不朽的詩歌中，對比現在的不完美與將來的完美，他表達說：

「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。我們現在所認識的，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）

文脈提到「現今存在的，有信、望、愛三樣，但其中最大的是愛」（格前十三 13）。愛德的卓越性，也可以另一經句補充：「知道基督的愛是遠超人所能知的」（弗三 16-19）。

雖然保祿強調信仰，對復活的主有知識與愛情同等重要，經文文脈把愛看作對天主直接面對面的完美境界，而知識則視作現世的境界。

針對格前十三 12 的解釋，孔慈滿（Conzelmann）認為面對面的觀看，依保祿自己應指末世義（eschatological）解，而非神秘主義解¹⁵。個人以神秘主義超脫時空思維解釋，艾克哈除了表達當代道明會學派知勝於愛的立場，更於德文道理第 52 號表達「無所知」的立場，真正的幸福不在於知，也不在於愛，更在於知與愛的超越¹⁶。天主永恆至一本質的生活，與一般人所論的知與愛的生活方式不同，天主的生活沒有知與愛的選項的分別，甚至沒有現世與未來的分別。

因此，保祿愛德至上的看法，反映末世論意義，而非神秘主義的看法。

¹⁵ Bernard McGinn, *The Foundation of Mysticism*, p.71, n.26.

¹⁶ 陳德光，《艾克哈研究》，126~128 頁。

(三) 肖像

保祿對肖像的論述，與艾克哈思想有直接的關係。

依保祿之見，梅瑟的啓示仍蒙著臉面（出卅四 34）或在雲彩中，基督的啓示卻是揭開的臉面：

「主就是那神：主的神在那裏，那裏就有自由。我們眾人以揭開的臉面反映（默觀）主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後三 17-18）

反映的原文 *katoptrizomenoi* 一般懂作凝視（gazing）或默觀（contemplating, speculantes）¹⁷。因此，經文可解作默觀復活的基督，我們都變成了與主同樣的肖像。由於把默觀與天主肖像連結一起，甚至變成與主同樣的肖像，保祿的經文成爲神秘主義的重要靈感來源。

依艾克哈創造論思想，人靈深處依本性是神的肖像，能接受神的本質¹⁸。人「依（朝）神的肖像」（*ad imaginem Dei*）而造有兩個意思：一方面，表示心靈的秘密就是「肖神」，而不「肖物」；另一方面，表示人仍不是天主肖像，人總是「依（朝）神的肖像」，在朝向完美中，聖子耶穌才是真正的「神的肖像」（*imago dei*）與天人中保（哥一 15）。

以上見解，艾克哈與傳統一致。然而，艾克哈的新意在於其層遞迭起的思想方式（*thinking of intensification*）：從人靈「依神的肖像」，到人靈作「神的肖像」，作聖子同樣的聖父的肖像¹⁹。

¹⁷ Bernard McGinn, *The Foundation of Mysticism*, p.71.

¹⁸ In Gen. n. 115, LW I, 271, 3-6.

¹⁹ In Ioh. n. 119.

艾克哈肖像道理可以配合創造論、聖三論來說明。創造就是爲了分受天主的存有；然而，創造論的高峰在聖三論，作自然人是爲了作神化的人。

以艾克哈思想發揮，依創造論，受造物只能用借貸(auf Borg)方式取得存有，存有總不會變成人的存有²⁰；依聖三論，聖子的降生使人「神化」，換言之，「聖子於人靈的誕生」使人「藉恩寵分享神的本性」，脫離受造的存有，進入聖三內在生活的父子關係，甚至超越聖三關係，進入神原至一本質的生活²¹。

結 論

本文有四點結論：

1. 聖保祿是基督宗教神秘主義的重要源頭。
2. 聖保祿的十字架思想與艾克哈的空無思想反映相同的悖理(paradox)或辯證結構。
3. 聖保祿論信望愛三德有時空的末世思維，不同於艾克哈論愛與知有超越時空的神秘思維。
4. 聖保祿「變成了與主同樣的肖像」的看法，在艾克哈創造論與聖三論中獲得一個思想的理論與架構，從自然的人到神化的人。

²⁰ 陳德光，《艾克哈研究》，108-112 頁。

²¹ 陳德光，《艾克哈研究》，90-91，120-121 頁。

保祿宣講對天主教大學的啓發

文藻外語學院的校園福傳工作

文藻學院宗教輔導中心主任 王學良

背景說明

我們心自問，正如保祿所說，我不但是個分了心的丈夫（格前七 33d），又怎膽敢面對這樣一位巨人而說些連我自己也不懂的話、做也做不到的事呢？但正如保祿自己所說「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從，且在達到完成之後，為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源」（希五 8-9），所以我也只能決定弱小地藉著對房神父的服從，藏身天主的仁慈中，讓祂用我僵了的嘴來發言吧！並希望藉此能稍稍還報這份邀請之抬愛。

我於 2001 年被召喚到文藻外語學院服務，沒想到在宗教輔導中心一待就快 8 個年頭。我從沒有在一個地方待這麼久過—除了我的台南老家以外。我也從來沒進過宗教輔導中心服務過，只有來文藻前的一個學期在道明中學當時的宗輔室初嚐滋味過。所以即使我有這麼一個奇蹟似的 8 年，跟許多人的經歷相比，仍只像個小孩子似的。

1999 年，文藻從專科學校改制為學院，後來接任的校長便朝向幫助文藻升格為外國語大學推進。換句話說，這十年算是文藻變動最大的十年。我躬逢其盛，在這樣變動過程中，賴天

主仁慈，還能平安地在宗輔中心服務著，對我是個神奇的經驗。

行進方向

世上既然有言說的宣講，那麼也有不言說的宣講。對聖保祿的景仰，讓我想嘗試從不說的宣講起步。

先從外在環境談起。文藻的生活對我是個特殊的經驗：第一，時代轉變非常快速（連跟學生「搭上線」的方式都要改變），所學也和我過去的經驗很不同；第二，學生百分之八十是女性；第三，它是個混同有日夜間部，以及專科、四技、二技不同學制的學校；第四，跟其他基督教徒的來往不少，合作機會也有，當然問題也有；第五，沒有常駐的神職人員。

面對這樣的既存環境，保祿那出了名的原則：「對一切人，我就成爲一切」（格前九22），殆無疑義會爲衆人奉爲圭臬。如果用在面對上述既存事實，我們會需要（一）開發除了課室、社團以外的網路世界福傳機會，也需要（二）發展適合女性的福傳方式，當然也有（三）推動合一運動的需要，以及（四）展望將來連輔大發展已久的宗教交談也會是需要。而沒有常駐的神職人員，也需（五）使得文藻的福傳工作較不害怕犯錯（因爲我們只是小小教友罷了），容易發展其他適應的典禮（譬如祈福禮、成年禮、畢業授帶禮等等），並且激起我們熱烈地與其他教會或修會團體合作。

大體上這種面向外的行動，我們並不陌生。但問題沒這麼簡單，我該怎麼做，好能分享保祿的這種精神，以產生類似的作爲呢？這不是說說就能做到的。或者，用另一個更具體的老問題發問：身爲天主教學校的教師，我又做了什麼能幫助別人面對升學主義或文憑主義的困境與壓迫呢？這種感覺具體得

多。也許保祿認為，他從自由之身轉而成爲衆人的奴僕（格前九19）之舉，正能幫助我們進入他的生活、給我們帶來福傳的啓發，那麼，我也就順勢從言說的外顯行動，轉向不言說的內顯行動。

向內行動的努力

我們都很想像保祿一樣，能說出那麼多感人肺腑的言語；但面對保祿情意真摯的隻字片語，很難不聯想起他一生的旅程。他是個自小就熱愛天主的人，可是也因此曾是個迫害基督徒的精英分子；他也曾有過極爲特殊的蒙召經驗，完全徹底轉變了他整個的人生方向（指掃祿的歸化）；然後還得「忍飢受渴，衣不蔽體，受人拳打，居無定所，並且親手勞碌」（格前四11-12）；最後，他情願冒死爲答覆天主也不退縮，直至被奠祭的那時刻（參弟後四6）。那我呢？我是否也熱愛天主到了這樣的地步呢？

很多時候，我聽到有人談福傳的效果、福傳的各種新方式等等。但我總是好奇，爲何我很少聽到有人談到熱愛天主的狀況？是因爲太私人了嗎？我不知道。但我卻常從別人好奇基督徒的言論內容中，看到這一部分的重要。譬如人們會想知道：「爲何你們總是看起來很快樂的樣子？」或是「爲何你們對事情的看法總是能從很正面的角度去看？」或是「你們彼此對待別人的方法」……等不一而足的內容。而這些旁人會注意觀察的點，對我來說，正好讓我深自反省，我對天主熱愛的程度，是不是已經超越了其他的一切？！不管我們的活動或是其他的行動有多成功或是漂亮，但是若我缺乏這一要素，我採取的「偉行」又有什麼好處呢？而雖然我離保祿的虔敬熱愛還這麼遙遠，但至少我也應該是朝向這一目標邁進才是啊！言行一致的

保祿該是我們的模範，他的精神該是我們的渴望。

同樣，在所有保祿情意真摯的文字中，「愛的真諦」大概是我們最耳熟能詳的（格前十三），也是他指給我們更為高超的道路（格前十二 31b）；聖教會也清楚地告訴教友們，信、望、愛這三超德「能使基督徒活出與天主聖三的關係」（新要理 1812）。這些事說來容易，但做起來又如何呢？而我是不是正如保祿所說的，只是個「發聲的鐸，或發響的鈸呢？」或是我怎樣知道，我確實被引導走上這條道路呢？

我想，是否樂意「被視為世上的垃圾和人間的廢物」，或許是個很好的判準，能幫助我們從事校園福傳工作者，確定自己是否被召叫與保祿走上同一條道路。換句話說，把「愛的真諦」和「垃圾廢物」相對起來看，或許會更讓我們知道我自己是誰，也更能恰當地幫助我們說話與行動。有人常覺得自己為大家忙忙碌碌，可是卻常招到毀謗或羞辱嗎？如果在良心上常是純潔無礙的，那我想應該可以「享受」一下保祿的安慰一身為「世上的垃圾和人間的廢物」者的安慰。但我這罪人卻常是把人的安慰放在前面。

那麼，回到前頭，就能回答某些人心中有的問題，即：是否不像保祿般的虔敬與熱愛天主，那就不用做任何事了呢？當然不是，而是如果我們能意識到我熱愛天主的程度，即使是到了迫害基督的情況，我還是能繼續前進行動，因為，大哉如保祿之人，亦且曾這樣走過他的一生，有過如斯的發展。只是我們斷然不可停駐在這樣的景況中，把不如保祿般的偉大當作藉口，以這樣的情形自我安慰。畢竟保祿曾清楚地告誡眾人，雖然「罪惡在那裏越多，恩寵在那裏也格外豐富」（羅五 20），但我們絕對不歪曲地去想「常留在罪惡中，好叫恩寵洋溢」（羅

六1)。

並且，當我們想要勸化別人相信基督時，我是否也是拿同樣的標準來勸我自己呢？我勸別人要熱愛天主，我自己又如何呢？做到像保祿這樣尙且被人嫌，那我這離保祿十萬八千里的罪人，被嫌棄又何妨？！那恐怕也是我應得的食糧之一吧。

共融團體的建立

上述看起來好像是個人的問題而已，其實不然。

我在文藻的第一年是個挺享受的一年，那年文藻的修女按計畫找足了四個師資，加上修女主任一共五位教師，還有一位創造力極佳的職員姐妹，組成了一個夢幻的隊伍。不過，由於學校在積極的發展中，他們也一個一個都到其他單位去打天下了，隊形組織起來就不復當年的壯盛了。

可是奇怪了，人雖不斷減少，事情卻愈做愈多、愈做愈大，天主派來聚集在我們中間的小羊也漸漸增多，年年也有人願意領洗加入教會。但是，在這種張力中，卻暴露出一個可能的危險來，就是大家漸漸地「堅守崗位」，漸漸地只要出現涉及宗教信仰的事，大家都會反射性地認為這是宗輔中心的事。這種想法擴散到感恩祭時，就容易有一種不良的發展——彌撒是宗輔中心辦的活動，而不再是「我們」的彌撒；人們不常說我可以為這台彌撒做什麼服務，而只是等著宗輔中心的安排與邀請，有了邀請，再列入考慮。

這種感受會讓我覺得我們不再是一個肢體了，而是分裂成好多個肢體一樣，而我們還不是一個多大的團體呢。就像感恩祭也不再是個共融的聖事，而比較像是一場行禮如儀的秀罷了。這與我們的初衷不符。就像保祿曾勸誡格林多教會要「言

談一致，在你們中間不要有分裂，但要同心合意，全然相合」（格前 10）。我們在校園內確實面對這種挑戰，雖然我們沒有阿頗羅或是保祿，但我們有各個處室和所屬團體，該如何表現得一心一德，確實是一件很具挑戰的事。而偶爾就會聽到「你們教友怎樣怎樣、做了怎樣怎樣的事」等等，好像在別人眼中，我們有好幾種不同的教友團體、有不同的主一樣。這帶來了很不好的外在觀感，有礙福音的傳揚。

誠然，基督的愛是多麼地廣、寬、高、深（弗 3:18），能有多元的展現與表達，但是保祿在第四章接下去講的各肢體能各盡其職、「在愛德中彼此擔待、盡力以和平的聯繫保持心神的合一」，使身體不斷在愛德中增長建立起來，卻也是保祿的宣講所看重的。換句話說，激發每一個基督徒的教會情操，使每一個基督徒珍視其基督奧體的身分（identity），是一件多麼重要的事。

那麼，由於教友教職員一方面是學校依約聘進來的教師或職員，另一方面他也是蒙天主召叫的天主兒女，身具這兩者不同身分的教職員該如何自處呢！或許另一個問題更需要被注意到，就是我的工作是否幫助別的教友同仁會注意到自己的這雙重身分？是否有益於具備這雙重身分的教友同仁？

如果這情況能發展，對宗教輔導中心在台灣的校園內的處境，或許會是一個對治的良方。宗教輔導中心看來在校園內，是個有點古怪的單位，編制人員與使用經費上都有尷尬之處，有人主張以就是要讓對方知道你來到的是一間天主教的學校的方式來解決，但這方式恐使雙方陷入論戰泥沼。在這點上，或許保祿以身作則的方式值得我們參考：他自食其力，沒有享用宗徒受人供養的權利（格前 9:4），卻以雙手勤勞供應自己和同

工的需要（宗廿34），盡力使一切有助於福音的傳揚。這很有社會正義的風味。

我常聽人說要找全職的福傳工作者，當然，這或許有需要之處，也聽說有的基督教學校這樣做。不過，為台灣校園內的教育工作者來說，同保祿一起自食其力，然後再一起進行福傳工作，似乎是比較高明的方法。這樣做，一方面不會有動用學生的學費與教育部納稅義務人之血汗錢的虞慮；另一方面則能顯示出這是出於教育人員單純的熱火與慷慨，能避免學生覺得學校立場偏頗的質疑。這是國外有大半比例都是天主教師生的學校不容易出現的問題，我們既然有不一樣的問題困擾，也該集思廣益找出解決之道。雖然不可能人人皆宗徒，但是人人皆有保祿的心與行，或許是能對症的藥單。

那麼，整個學校除了考慮如何作為使學校出類拔萃、卓然出群外，似乎也可以考慮要怎樣規劃設計，會使保祿般的使徒精神在教職同仁身上發展出來。而學校的基督徒教職員們，似乎也應敏感於這點，免得成了不良結構的幫手。畢竟漠視不良結構的壓迫，最後也會壓迫到自己身上。教育部規劃的頭痛醫頭、腳痛醫腳的方案（偏食嚴重就加設通識教育、倫常乖違就加設倫理教育、輕忽生命就加設生命教育等等），應該已經讓我們深自警惕、覺得累了吧！

這樣看來，保祿常說到的「軟弱」、所常誇耀的「軟弱」（而非強而有力的超人樣），或許是我們這個時代的重要任務。因為按保祿的經驗，這能「叫基督的德能常在我身上」（格後十二9），好比「基督的面上閃耀著天主的光榮」（格後四6）一般。這裏的困難無與倫比。如果我們從保祿對身分與關係所衍生的話題著迷的話，我們會發現我們容易去揣想基督徒與非基督徒

的樣子；可是保祿還有一種在猶太人與外邦人之間的苦惱糾纏（《羅馬書》前面十一章表現得淋漓盡致），較少在我們中間被發酵的。這也成了另一個判準。

爲能使我們誇耀我們的軟弱，我們似乎也該把力量射向人類心之苦痛的深淵——如保祿在《羅馬書》中所表達的一樣。換句話說，我們之所以不容易以十字架作爲我們的誇耀（迦六 14），不樂意以「天主的愚妄與軟弱」（格前— 18.25）來向世人宣告，或許也是因爲我們自己並不常來到內心「極大的憂愁與不斷的痛苦」（羅九 2）中，而比較希望呈現歡樂喜氣的樣子（意思是：世界於我已被釘在十字架上，我於世界也被釘在十字架上，參：迦六 14，真是成了我們的試金石）。但基督徒不就正是在這樣的輾轉呻吟中，才經驗到從天主那來的純全之喜樂與平安嗎？我想，直到生命完成的那一天，這種雙面的情況應常被我們所重視與接納，並樂於生活於其中。

這樣，或許我們回答了一個常被問到的、久遠的問題：「你傳報的好消息到底有多好？」

總 結

如果我們說學校的教育工作像是洗者若翰的行動，「爲上主準備一個善良的百姓」（路— 17）；那麼，校園內的福傳行動，就像是在繼續保祿的工作，「全力以赴，促進所有基督信徒合一及和諧」，並走遍「世界的道路，爲把人交付給天主以及把天主交付給人」¹。盡力或許爲我們還不夠，全力以赴的保祿精

¹ 參見 http://www.radiovaticana.org/ci1_RG/2009_03_06.html 梵蒂岡廣播電台新聞—歐洲南部和東部主教團的主席們沿著保祿宗徒的足跡在土耳其朝聖。

神才是我們該穿上的。如果這樣的熱火不被燃起，我們還想侈談其他的事嗎？誠如我的大學同學曾經質問過我的，如果事情是這樣，先說服你們自己的人吧！

當然，不是人人都要做宗徒的職分。但是，困居斗室的聖女小德蘭也能是傳教主保。意思是：保祿精神的展現，在教會內能從聖方濟·沙勿略這個端點，開展到聖女小德蘭這另一個端點，有著真正多元而多采多姿的表現。這部分確實超過我們所能把握的，但我們也有能把握的，就是一方面能敏感於外面瞬息變化的世界的挑戰，另一方面更同時向內關注於團體的共融中、與教會同感，好能如保祿一樣，「對一切人，我就成為一切……為能與人共沾福音的恩許」（格前九 22-23），「因而我們以各種智慧，勸告一切人，教訓一切人，好把一切人，呈獻於天主前，成為在基督內的成全人」（哥一 28）。

保祿在《格林多人前書》中論到吃祭肉的問題時，曾明白地說：「我們知道我們都有知識。但知識只會使人傲慢自大，愛德才能立人。若有人自以為知道什麼，這是他還不知道他該怎樣知道。然而，誰若愛天主，這人才為天主所認識」（格前八 1-3）。願我們藉著聖保祿的辛勞與祈求，都能「愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見……賴耶穌基督滿結義德的果實，為光榮讚美天主」（斐一 9-11）。

靜宜大學的聖保祿年

靜宜大學校牧 沈拉蒙神父

本文的結構是：第一部分，我們將思考聖保祿這個人物，及他對今天基督徒的意義；第二部分，從保祿來思考，如何實行他的教導。

一、塔爾索的保祿這個人

保祿在教會歷史中，是一個光輝的明星。除了耶穌以外，他是初期教會中最多資料的，不僅《宗徒大事錄》，還有一些他自己寫的信函，沒有透過第三者，我們可以直接了解他的個性和思想。我們必須知道，新約 5000 節經文，有 2000 節是保祿寫的。

什麼是他著作的主要內容？莫過於通過耶穌基督發現天主。請注意，這些信件在他們的名字出現最頻繁的是「天主」（500次），其次是「基督」（380次）。

（一）大馬士革

發生在大馬士革的道路，雖然最初被定義為異象，然後被形容為一個「啓示」，並最終成為一個「召叫」；因此保祿被明確界定為「蒙召作宗徒」（羅一 1；格前一 1），因為有天主的意志（格後一 1；弗一 1）。這事情之後，一切對他有價值的事，都成了垃圾（斐三 7-10）。

這教訓是明確的，我們必須把基督作為我們的生活中心。

第二個教訓是，保祿的宗徒使命是普世的。他要去「外邦人」，宣布「好消息」，即宣佈人與天主和好、與自己和其他人和好。

（二）我們不會失望

聖保祿並不缺乏困難：「他們是基督的僕役？我瘋狂地說：我更是。論勞碌，我更多；論監禁，更頻繁；論拷打，過了量；冒死亡，是常事。被猶太人鞭打了五次，每次四十下少一下；受杖擊三次；被石擊一次；遭翻船三次；在深海裏度過了一日一夜，又多次行路，遭遇江河的危險、盜賊的危險、由同族來的危險、由外邦人來的危險、城中的危險、曠野裏的危險、海洋上的危險、假弟兄中的危險；勞碌辛苦，屢不得眠；忍饑受渴，屢不得食；忍受寒冷，赤身裸體；除了其餘的事以外，還有我每日的繁務，對眾教會的掛慮」（格後十一 23-28）。

但是正如他說，他不失望：「爲此，我們既蒙垂青，獲得了這職務，我們絕不膽怯」（格後四 1）。聖保祿是一位偉大堅持的榜樣，他說：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣。」

（格前十一 1）

聖保祿的痛苦，使我們相信他是真正教導真理的老師，即不謀求自己的利益、自滿，他把自己交給耶穌—那位把生命交給我們所有人的人。

（三）人與基督相遇

人如何與基督相遇？據保祿告訴我們，發生在兩個階段：第一，了解信仰的基本價值。聖保祿皈依之前，他不是一個遠離天主的人。相反，他固執、忠誠地遵守律法。但在與基督相遇後，他了解以前遵守法律的態度，只是爲了自義。因此，在與基督相遇後，聖保祿不再爲自己而活，而是在基督耶穌裏而

活。不是建立自己，而是親自參與基督的生命。

我們的信仰是一個恩典，應保持崇拜和讚美的態度。我們若在基督裏，會是完全的信任，以及大大的喜樂。保祿說：「若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？」（羅八 31）答案是任何事物「都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主耶穌耶穌之內的愛相隔絕」（羅八 39）。耶穌基督是磐石，給我們全部的力量，「我賴加強我力量的那位，能應付一切」（斐四 13）。

（四）聖神幫助我們祈禱，並使我們與愛緊密聯繫在一起

保祿神學的另一個核心是聖神，聖神在我們心裏面推動。他先住在我們裏面，然後改變我們，給我們一個新的身分。

聖保祿不只是啓發了聖神在我們裏面推動的作用，也分析其臨在基督徒的生活中。聖神不只是影響人做什麼，也住在我們裏面（參：羅八 9；格前三 16），「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內」（迦四 6）。這聖神進到我們的最深處：

「因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。……聖神使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』」（羅八 2.15）

沒有聖神的臨在，就不可能有真正的祈禱，因為我們不知道適合我們的祈禱。「聖神也扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求」（羅八 36）。因此，聖神一直推動我們，祂會改正我們的缺點，並把我們的崇拜供給聖父。但是，這要求我們大量的與聖神共融。

我們要記得聖奧斯丁的話：如果你看到愛，就看到聖三。聖神是內在的力量，把我們的愛和基督的愛合而為一，推動我

們愛兄弟姊妹如同耶穌基督愛他們一樣。聖神把我們加入天主的生命，這是愛；我們會親自參與父和子的關係。聖保祿提到各種聖神的恩典，提到愛：「然而聖神的效果卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 22）。因為愛本身是合一，所以聖神就是創造共融的神。

（五）保祿和教會生活—合一與福傳

保祿加入教會，是耶穌基督直接的干預。在大馬士革路上，耶穌把祂自己等同教會，讓保祿了解，迫害教會就是迫害復活的耶穌基督。耶穌說：「掃祿，掃祿，你為什麼迫害我？」因此，迫害教會等於迫害基督。

保祿爲了教會合一工作，他說基督是不能分裂的（格前 13），因此有必要「盡力以和平的聯繫，保持心神的合一，因為只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召，同有一個希望一樣」（弗四 3~4）。強調合一並不是要求統一，要大家完全一樣，有同樣的生活行事方式，而是一個共融的關係。

此外，保祿也是最會傳福音的人。他經常出差、寫作、佈道，目的是「好叫主的聖道，也像在你們那裏一樣，順利展開，並得到光榮」（得後 2 1）。

保祿不會讓任何事物阻擋天主的愛，他不只用口傳福音，他自己用越來越像耶穌的生活來傳福音。在他生命的最後部分，他用自己光榮的殉道，來爲耶穌傳福音。我們祈求聖保祿，用我們的生活作證，給我們傳耶穌基督就是傳福音的喜樂。

在天主教教會的 Catholicity，首先是一個快樂：外邦人成爲朋友，克服所有的攔阻，我們認識到其他的兄弟姐妹，這就是聖保祿傳福音的目標。他認爲自己是「使我爲外邦人成了耶

耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成爲可悅納的祭品」（羅十五 16）。

Catholicity 是指普遍性一期待多樣性能夠團結；這團結雖是一種合一，但仍然保持多樣性。聖保祿解釋教會的普遍性說：是每個民族都有的能力，能夠超越自己，去尋找一個天主。爲我們可見的天主，使我們團結在一起，使我們成爲兄弟姊妹。普遍性和真理是一起工作的。這個合一有一個內容：從宗徒傳下來的信經。多元化的合一，在宗徒的身上是可以看見的。

基督徒期望有合一的能力和行動，兩者都是由聖神來的禮物，傳達聖神的本質（參：若望保祿二世 *Ut unum sint*《使他們合而爲一》15）。而普世教會合一運動的基礎，就是改變我們內心：

「如果缺少內在的皈依，真正的大公主義就徒有其名，而不會成爲事實。因爲合一的願望，是從心思的更新、自我的犧牲，和愛德的自然流露所滋生而成熟的。因此，我們應該懇求聖神恩賜我們，能真誠的自我犧牲，能謙虛和良善地爲人服務，並能以慷慨的友愛對待他人。」（《大公主義法令》7）

真正的愛心，不會刪掉不同的部分，而是帶來了更大的團結，這不是從外部強加的，而是從內部來的，這是神秘的共融。《瑪竇福音》十八 19 說：「若你們中二人，在地上同心合意，無論爲什麼事祈禱，我在天之父，必要給他們成就」。所用的動詞「同心合意」原文是 *symphonesosin*，意思是「心的交響曲」。

二、慶祝聖保祿年活動

靜宜大學本著前文中的反省精神，以一系列的活動來參與慶祝聖保祿年：

(一) 志工學生的海外教會服務

2008 年與 2009 年暑假，分別帶領志工學生至菲律賓聖保祿大學做海外教會服務。透過這活動，幫助學生瞭解並學習天主教會照顧最小兄弟的服務精神。

(二) 基督宗教間的合作

1. 東海靜宜聯合祈禱：每年兩校的天主教與基督教教職員都會以聯合祈禱的方式，做共融聚會，其目標是爲了在聖神內基督徒的合一。
2. 參加亞洲基督宗教大學協會（ACUCA）於菲律賓舉行的 2008 年雙年會議，就「基督宗教大學在今日世界的身分與挑戰」做交談與討論。
3. 參加於 1 月份舉行的 2009 華人大學校牧協會會議，會議主題爲「校牧工作的挑戰及發展」，各校做校園福傳工作之分享，及籌備「港台學生交流營」。
4. 參加 2009 年 3 月於義大利羅馬舉行的「大學國際論壇：福音、文化與本地文化」。就如聖保祿所言，「現在，我就將你們所敬拜而不認識的這一位，傳告給你們」（宗十七 23）。此次的論壇圍繞著以福音與文化創造新的人文主義之主題，討論如何在現今的文化中呈現一種新的語言。
5. 籌備參加華人大學校牧協會於 6 月份舉辦的「2009 港台學生交流營」，營隊以「主及夢」爲主題，引領各校基督宗教學生做信仰的認識與加深。
6. 積極推動與校內基督教各團體之互動，除了開放宗輔室的空間供其團契聚會使用，也邀請他們參加本室舉辦的泰澤祈禱會，今年並聘用一名宗輔人員專責這部分的工作。

7. 於宗輔室的網頁中，增添有關聖保祿的介紹與聖經金句，並鼓勵校內「天主教教友進修會」教友上網瀏覽。此外也於特定的活動中，致贈介紹保祿的一生的書籍與書卡，幫助教友在生活中學習聖保祿的福傳精神。
8. 參與籌備將於 2009 年 5 月 2 日在靜宜大學舉行的「台中教區保祿年青年活動」，以背誦保祿書信及歌唱、舞蹈、戲劇等競賽方式，鼓勵青年人認識與學習聖保祿的精神。
9. 自 2009 年 4 月份起，一連七週舉辦「聖保祿——從塔爾索到全世界」影片欣賞活動，幫助師生瞭解與認識聖保祿的一生。
10. 以各種管道幫助教職員生接觸與認識聖保祿精神，如：教職員讀經班、彌撒講道、每週金句（網頁）、建立宗輔網頁與思高讀經推廣中心及真理電台之連結、於校內「心靈教育課程」中，介紹「愛的真諦」歌曲的來源與精神。

祈 禱

在這個時候，我們感謝上主賜給我們聖保祿，使他照亮外邦人，成為我們所有人的老師。主耶穌，求祢使我們被祢的愛征服，成為祢復活的見證人，並能以祢福音的真光，照亮我們這個時代。聖保祿，請為我們祈禱。阿們。

EDITORIAL

To mark the Pauline Year the Bishops Conference specifically asked the three Catholic Universities in Taiwan to cooperate in running a Conference on St. Paul and evangelization. The three universities are the Wenzao Ursuline College of Foreign Languages (Kaohsiung), Fu Jen University (Taipei) and Providence University (Taichung). The Conference was held 24-25 April 2009 at Fu Jen University.

The opening address was given by Fr. Mark Fang. Six topics were then presented in formal lectures followed by responses. A discussion session on campus evangelization was also held with the participation of Mr. Wang Hsyue-liang (Wenzao), Fr. Lucas Wang (Fu Jen) and Fr. Ramon Santacana (Providence).

In this issue we include the six main lectures. Fr. Tosolimi looks at how St. Paul was sensitive to cultural adaptation in his work of evangelization. Fr. Paul Pan set out the history of the Church in Taiwan and noted what we could learn from St. Paul's missionary strategies. Fr. John Lai seized the opportunity presented by the recent publication of the *Summa theologiae* in Chinese to look at the topic of the resurrection of the body, which is often a difficult one in evangelization. Dr. Theresa Wong addresses the restoration of all things in Christ whilst Fr. Jesús Muñoz looks at St. Paul's depiction of Christ. Dr. Joseph Chan contrasts the mysticism of St. Paul and Meister Eckhart. We hope that these articles will be valuable for evangelization in Taiwan.

Special Topic

St. Paul and Evangelization in Taiwan

EDITORIAL	<i>Editor</i>	325
Evangelization and Culture in <i>1 Corinthians</i>	<i>Fabrizio Tosolimi, SX</i>	326
St. Paul and the History of the Church in Taiwan.....	<i>Paul Pan, OP</i>	360
From Paul to Aquinas: Resurrection of the Body.....	<i>John Lai</i>	391
Restoration in Christ: a Re-interpretation of <i>Ep1:10</i>	<i>Theresa Wong</i>	405
Portraits of Jesus in the Pauline Letters.....	<i>Jesús M. Muñoz, SJ</i>	430
St. Paul and Mysticism.....	<i>Joseph Chen</i>	448
Catholic Universities and St. Paul: Evangelization at Wenzao College of Foreign Languages....	<i>Hsyue-liang Wang</i>	463
Catholic Universities and St. Paul: The Pauline Year at Providence University.....	<i>Ramon Santacana</i>	472
Editorial.....	<i>Editor</i>	479

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA

UNIVERSITATIS FUJEN

保祿的宣講與台灣福傳

- 杜敬一 保祿回應福傳與文化適應問題
- 潘貝頌 台灣教會史與保祿福傳史的對話
- 賴効忠 從聖保祿宗徒到聖多瑪斯
- 黃懷秋 萬有復歸基督：弗一 10 新讀新解
- 穆宏志 保祿的基督圖像
- 陳德光 保祿與神秘主義
- 王學良 文藻外語學院的校園福傳工作
- 沈拉蒙 靜宜大學的聖保祿年