

基督宗教靈修學史

第三冊 正教、新教及當代基督徒靈修

靈修



■ 黃克鏞、盧德 主編

輔大神學叢書104

基督宗教靈修學史

第三冊 正教、新教及當代基督徒靈修



黃克鏞、盧彥 主編

2012年11月

光啟文化事業
Kwongchi Cultural Group

NO. 104
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

A History of Christian Spirituality

Vol. III

**Orthodox, Protestant and present-day
Christian Spirituality**

Ed. by Joseph Wong & Ruth Yang

本冊目錄

vii 編者的話..... 盧德

第三冊 正教、新教及當代基督徒靈修

1 第伍部分 正教及新教靈修

- 3 第十九章 正教會的靈修..... 盧德
- 41 第二十章 馬丁路德的靈修觀..... 普愛民
- 91 第廿一章 改革宗的靈修觀..... 劉錦昌
- 126 第廿二章 聖公會的靈修：
安立甘精神..... 張玲玲、陳胤安
- 158 第廿三章 成聖之道：循道衛理宗的靈修觀..... 龐君華

181 第陸部分 當代基督徒靈修

- 183 第廿四章 小德蘭：神嬰小道..... 荊嘉婉
- 206 第廿五章 牟敦：人性與恩寵之旅..... 盧德

- 241 第廿六章 盧雲的著作與靈修.....胡國楨
- 268 第廿七章 德蕾莎姆姆：懷大愛，做小事.....盧德
- 290 第廿八章 神恩復興運動
 及其靈修觀.....朱東、王敬弘、黃克鏞
- 332 第廿九章 當代靈修趨勢.....盧德

第一冊 聖經及教父時代靈修

本書導論：兩千年基督宗教靈修寶庫.....黃克鏞

第壹部分 聖經靈修觀

- 第一章 為靈修學奠基的希伯來聖經
創造、救贖、盟約、法律.....房志榮
- 第二章 福音靈修精義
跟隨基督，歸向父.....黃克鏞
- 第三章 保祿的靈修觀.....穆宏志

第貳部分 教父時代靈修

- 第四章 希臘教父靈修觀
亞歷山大學派及影響.....黃克鏞
- 第五章 東方隱修傳統
曠野靈修.....黃克鏞
- 第六章 拉丁教父靈修觀
奧思定的聖三靈修思想.....盧德
- 第七章 西方隱修傳統
本篤會規與靈修.....黃克鏞
- 第八章 狄奧尼修的靈修觀
向上提升的神秘主義.....黃克鏞

第二冊 中世紀及近代天主教靈修

第參部分 中世紀靈修

- 第九章 大額我略論默觀
渴慕聖師.....黃克鑣
- 第十章 熙篤會靈修觀.....高豪
- 第十一章 方濟會靈修觀.....高征財
- 第十二章 文德的靈修觀
微末、手足、熾愛.....伍維烈、夏志誠
- 第十三章 道明會宣道靈修觀
默觀所得與人分享.....潘永達
- 第十四章 萊茵法蘭德斯神秘學派
艾克哈大師與雷斯博克.....陳德光
- 第十五章 英國神秘者：《不知之雲》.....黃克鑣

第肆部分 近代天主教靈修

- 第十六章 依納爵靈修與神操.....穆宏志、吳伯仁
- 第十七章 加爾默羅聖衣會靈修觀
大德蘭與十字若望....加爾默羅聖衣會修女
- 第十八章 方濟沙雷的靈修觀.....斐林豐

編者的話

盧 德

《基督宗教靈修學史》第一、二冊出版至今三個月，已收到教會內、神學界不少熱情的迴響；如今第三冊也終於問世，總算不負上主交付的使命，以及其間領受的莫大恩寵、學習與成長。

不難想像，當讀者取得本書時，極可能第一眼便能從它厚實的外觀中，看出本書的份量。本書歷時五年、集結了廿一位作者群的齊心協力，才終告完成。中間曾經數度，因某幾篇作品難產而將出版時程稍作延後；然而，更有數度在編輯會議中，幾位編委考慮擴大邀稿範圍，讓本書的冊數，從五年前的全書一冊計畫，變成兩冊，再變成三冊；而今，在當代社會對靈修議題的高度渴望下，令編者群也不得不思考出版第四冊的可能性，來專論當代靈修議題。

無論如何，本書第三冊的問世，已超出原先編者的篇幅（將近 400 頁）。為避免過於厚重，本冊不再收錄前兩冊的各篇序文，而僅就此，簡述本冊的特色如下：

首先，本冊前半的「第伍部分 正教及新教靈修」，難得地展現了大公、交談、共融、合作的精神，使得正教及新教（路德、改革宗、聖公會、衛理宗）的靈修觀，同樣成爲所有基督徒傳承

的資產與寶藏。這裡的五位作者，除了陳胤安弟兄外，另四位（普愛民、劉錦昌、張玲玲、龐君華）皆是台灣基督新教各教派的精英牧者，他們除了第一線的牧養事工外，更對台灣神職界的神學與靈修培育，付出不遺餘力的神恩及使命。藉此，編者一方面感謝這些牧長們的大力相挺；二方面也期許日後，各基督教派在各不同領域上有更多的合作機會，共同為基督福音在華人教會圈中，繼續開花結果而努力。

其次，本冊後半的「第陸部分 當代基督徒靈修」，則以四位當代靈修大師為主軸（小德蘭、牟敦、盧雲、德蕾莎姆姆），加以對神恩復興運動的剖析，最後在〈當代靈修趨勢〉中劃下句點。當然，隨著時代的推進，基督徒的靈修將永無止境，我們隨時在分辨時代訊號，也隨時聽候上主的內在呼聲和差遣，要以基督之愛，深化靈修生命，也回應當代需求。換言之，今日的基督徒仍持續在發展《基督宗教靈修學史》；畢竟，靈修既是一輩子的功夫，也是基督徒在每個時代，回應上主訊號時，不得推諉的責任。

最後，本書除了打開我們的靈修視野，讓我們從中深刻體會每個時期、每位大師如何效法基督芳蹤、在聖神內、歸向天父的歷程；藉此，我們希望本書也能有拋磚引玉之效。確實，在編著的過程中，我們不僅領受上主的無限恩寵，也深深體會主內之愛，如何透過兄弟姐妹的參與，共同地「愈顯主榮」！誠然，要感謝的人實在太多，就讓一切感恩以及本書成果，都歸於我們共同的主、永恆不朽的至高天主聖三吧！



第五部分

正教及新教靈修



第十九章

正教會靈修

盧 德

一、歷史傳統沿革

正教會約於第二、三世紀起，由於政治與地域上的遙遙相距（如東西羅馬帝國造成東西方教會在管理上的分野），加上種族、文化、語言、地方風俗習慣等各種因素的差異，使得散布於敘利亞、北非，乃至東歐等國及地中海沿岸地區的基督徒，逐漸發展出他們獨特的靈修傳統，有別於以羅馬為中心的天主（西方）教會。縱使緣起自第三世紀的曠野教父（或稱沙漠教父）¹，並無東西之分；而後繼隱修傳統的建立，乃至教父們的靈修思想（如以亞歷山大學派為首的希臘教父²，以及拉丁教會的集大成者聖奧思定³等），實則基督宗教的靈修傳統乃建基於同一根源上的。

至第四、五世紀時，不僅時值教父建立各項教會傳統的興

¹ 參：黃克鏞，〈東方隱修傳統：曠野靈修〉，收錄本書第五章，第一冊 164~207 頁。

² 參：黃克鏞，〈希臘教父靈修觀：亞歷山大學派及影響〉，收錄本書第四章，第一冊 127~163 頁。

³ 參：盧德，〈拉丁教父靈修觀：奧思定的聖三靈修思想〉，收錄本書第六章，第一冊 208~239 頁。

盛期，在東方如敘利亞以至土耳其一帶，隱修生活蔚為風氣。除了聖安當（St. Anthony，歿於 356）開啓先鋒的獨修生活外，聖帕科米奧（St. Pachomios，歿於 346 年）建立了團體共修的修會生活與制度⁴。到了聖巴西略（St. Basil）在小亞細亞建立卡帕多細亞（Cappadocia）隱院時，隱修生活可謂達其繁盛時期。此外，古敘利亞首都安提約基（Antioch）⁵、美索不達米亞（Mesopotamia）、巴勒斯坦（Palestine）等地，隱修生活都有蓬勃的發展。

這時期一個關鍵性的歷史事件，即君士坦丁大帝將王室居所，於 330 年由羅馬遷至君士坦丁堡（現今土耳其），新首都位於希臘古城拜占庭。中世紀拜占庭的基督宗教帝國儼然形成。

⁴ 他開始組織一些規例、制度，如服從長上、嚴格的紀律，初期即有數百名隱士共修於一個修院中，但修院的數字不斷增加，到了 400 年時，已有 5000 多名隱士。在聖熱羅尼莫的譯文與著作中，可看出當時的隱修規範中，已包含固定的祈禱齋戒、勞動和研讀聖書等。聖帕科米奧死後，赫爾西愛（Horsési）繼任總長地位，他在其著《隱修論》共計 56 章中，指出帕科米奧院士應守的規則，尤其強調神貧、輕視財產的重要性。這一制度後來在埃及各地設了分院，包括帕科米奧隱院附近的 Atrépé，斯努第在此建立了著名的 Couvent Blanc（白修院），部分修改了原來的隱修規範，但其祈禱更長、飲食更淡泊、紀律更嚴苛、且犯錯者應受體罰。不過，共修生活傳到別處，其規範制度也隨之而變。聖巴西略（St. Basil）所領導位於小亞細亞的卡帕多細亞隱院、聖奧斯定（St. Augustine）所領導的拉丁非洲隱院、以及陸續也創立了的女隱修院等，或採獨修生活、或採共修生活，但都多少受了最初這些隱修祖師的影響。參：盧德，〈阿陀斯山正教修會歷史素描〉《神學論集》146 期（2005 冬），600~622 頁。

⁵ Antioch 或譯安提約基雅，現今地理位置在土耳其南部的一城市。

自此，正教文明結合拜占庭文化，展現在宗教、藝術、禮儀和祈禱上，開花結實纍纍。而這些東方教會的信徒，也在君士坦丁堡慢慢形成另一個政治和宗教中心，統稱拜占庭教會⁶。

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

第七、八世紀時，歐洲普遍受到伊斯蘭世界的入侵，羅馬陷落，阿拉伯人的統治，使西方教會進入中世紀的黑暗期。而這段期間，以君士坦丁堡為中心的東方教會由於未受外族入侵的影響，持續發展，成為蓬勃的教會，並保留了很豐富的傳統。尤其隱院的修道制度，在此時期穩定發展，強力地見證並保留了教會修道的神恩性與末世性幅度。當然，東西方教會也逐漸因著雙邊各自的發展，成了兩條平行線。雖然時至 1054 年，東西方教會才正式分裂，但在歷史平面上，其實早有數百年之久

⁶ 參：亞里斯迪黎思·巴巴拉啓斯博士著，《教會歷史》（台北：台灣基督正教會，2005），8 頁。

的分離了。

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

正教會豐富的靈修傳統，從曠野沙漠教父、密契主義與靈修、拜占庭教會文化傳統，到希臘與俄羅斯正教會的靈修學傳統⁷，存在著一體多元化的靈修特色。這些獨特的靈修典範（如聖像敬禮⁸）和屬靈操練方法（如寂靜靈修與耶穌禱文），直到今天都是普世基督徒源源不絕的寶藏。以下便針對這些靈修特色，作一些重點式的整理。

⁷ 正教思想由土耳其傳到希臘和俄國，結合了俄國本來具有的深度靈修傳統，討論到如何由思考的禱告進入到心的禱告，其中《俄羅斯朝聖者之旅》（*The Way of a Pilgrim*, 1865，中譯本已由光啓文化事業出版），在十九世紀出版時震撼整個俄國，內容談及一個沒有學識的平信徒如何學習用〈耶穌禱文〉操練至極高的境界，吸引大家對〈耶穌禱文〉的興趣，這本書很快便傳遍整個俄國，二十世紀時，這本書被翻譯成十多種文字，具體地將〈耶穌禱文〉流傳到世界各地。

⁸ 雖然 787 年第七次大公會議，曾歷經消除聖像之爭，843 年 3 月 11 日以「正教的慶禮」再度恢復紀念聖像敬禮，直到今日。

二、正教靈修特色與重點

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

(一) 生命終極目的：天主化－天人合一⁹

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

教父們曾言：耶穌基督「道成肉身」，是為助人「肉身成道」。雖然原祖犯了罪，遠離了天主的愛，世人也因而承襲了墮落的本質，過於自我中心，因著任性與自我掌權的習慣，導致靈性上的死亡，而遠離天主所預定的計畫。然而，透過悔改及聖事，當我們謙卑地認出生命的目的不在自己，而在天主時，我們就能踏上此道，接受天主引領我們走上「天人合一」之路。而這聖化的恩寵，只給予那些領受天主、達到某種狀態並且有

⁹ Archimandrite George 著，《生命終極目的：天人合一》（台北：台灣基督正教會，2006），15頁。

資格接納此境的人。大部分的人，一旦察覺自己不在「天主化」的旅程中，內心就會感到空虛，諸事不對勁。即使我們利用各種活動來麻痺自己，卻仍覺貧困、渺小、有限，因窒礙而徘徊在遠離真實生命的歧途上，生命被侷限在幻想與謬思當中。

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

具體而言，這「天主化」的旅程，是循序漸進的，它和見到「非受造神光」的恩寵，可大致分為三階段¹⁰：

1. 最初的階段名為「ellampsis」，即內在出現一閃一閃不太穩定的光。此狀態通常只能維持一秒鐘至數分鐘，換句話說，是十分短暫的時間。

¹⁰ John Romanides 神父（神學院院長、大學教授）著，〈天人合一的體驗〉，收錄於台灣基督正教會網站<http://orthodox.com.tw>。

2. 第二個階段「theumens」，我們會親見「非受造之光」，這也是達到「天人合一」的境界了。
3. 第三個階段，也是最完美的階段，就是能夠見到持續而穩定的「非受造之光」。這樣的體驗，也是對天主的「天人合一境界」（聖化之能）的體驗。

（二）道成肉身的靈修¹¹

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

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

苦修是正教的傳統，目的是要延續基督體內的新生活。在我們的世界裡，這種新生活所指的，是實現一種老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼的博愛世界。這樣的理想，在各個時代的教父與聖人身上實現了。教父們精確詮釋正教信仰，是正

¹¹ 參：<http://www.vic.com/~tscon/romanity/mir/me03en.htm>，由 Fr. George D. Metallinos Ph.D 所撰。

教生活的有力見證人。正教傳統與教父們的體驗是彼此相容的，它不是照本宣科的機械式傳授，而是因應不同時代（文明、文化、政治和社會）背景而生的「道成肉身」的真理。

正因如此，正教信徒對真理、正義、和平、平等、博愛...等，不是空談為道德議題，而是耶穌基督的存在方式，也是教父、先知和各時代中的修道人的生活方式。為了實現這樣的生活方式，我們刻苦修行，然而，自身的心力不是我們最堅強的依靠，我們應該要依賴天主的無限權能。

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

（三）徹底的自我奉獻：禁欲、克己、隱退、苦修

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

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

「你們不要以為我來，是為把平安帶到地上；我來不

是為帶平安，而是帶刀劍...」（瑪十34）

「天國是以猛力奪取的，以猛力奪取的人，就攫取了它...」（瑪十一12）

「我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」（路十二49）

外在束縛的起因，源於內在的束縛。換言之，我們的痛苦掙扎，乃因「我們的舊人」，亦即罪惡的本性。罪，表現於人際關係中的自私態度。在罪當中，我們以自己的慾望和需求來看待、掌控一切，過著致死的生活。想想看，人類對世界一切受造物及對其他人的剝削、對環境的污染，甚至製造核武以便保全強國自身的地位，這些作為不正是如此嗎？

「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架來跟隨我，因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我的緣故，喪失自己的性命，必要獲得性命。」（瑪十六24）

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

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

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

（四）心：天人相遇之所

整個人類和宇宙的歷史，是「非受造者—天主」與「受造者—人類」的相遇、交往歷程，也就是救恩史的發展。一般人可能難以理解，因爲對於非受造者的「領悟」，不是透過邏輯上的思考，而必須先有「非受造者—天主」安住心中。換言之，必須先具備「心」這個媒介。心，不只是身體的血液循環，或連結腦與神經系統的功能，在正教靈修中，更是自我意識的中心、全人的中心；更重要的，「心」是天人相遇、與天主合一之所。

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

這種非邏輯的理智能力，就是「心」的作用；而它的怠惰便是人類墮落的本質。心智力量的停止運作或運作不力，還會造成一種混淆，即是將心智力量，與腦和身體混淆不清，以致

整個人的注意力都侷限在身體上，使人受困於壓力、環境和唯物主義中。如此，人類所敬拜的對象，就不再是「造物主」而是「受造物」，人類會將自己神化，奉自己為偶像，從而也導致了人類的自我中心與反社會態度。這無疑是人類為了自身的安全與幸福，而加諸於天主或其他同伴身上的剝削與利用。

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

（五）人類生命的療癒：神人關係的恢復

在正教神學的術語中，將「內心理智能力的重新運作」稱為「人類生命的療癒」，這是教會主要的工作，亦是教會存在於歷史中的意義。我們透過基督，恢復心與「神人一體」的連結。這裡，神人關係的恢復、人類生命的療癒，並不是未來或死後生命才發生，而是在歷史中進行。虔誠的人，藉由天主在體內的作用，成為「天主的宮殿」，在塵世中找到永恆，不但創造歷史，也超前歷史而活。他成為天國裡的人，就像是聖人一樣。

根據正教信仰的教導，聖人才是真正的人類，能創造一種博愛而又充滿正義的合一。正教傳統的終極目標，並不是充滿私心的個人榮譽，而是與所有人一起修復真實的關係，真正結合為一體。敘利亞的聖依撒格（St. Isaac the Syrian）曾說，當聖人

們完美地與天主合一，以博愛之泉湧向每一個人，就是達到完美的境界。沒有單獨存在的正教信徒，也沒有單獨存在的救贖。救贖，沒有例外，就是實現一個大同的社會。

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

（六）修道生活

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

當代西方世界的俗化生活，反映出我們正漸漸遠離正統信仰、文化與社會結構。然而，正教文化的目標，不是個人的幸福，而是要同甘共苦、團結一致。正教歷史中的生活型態（如：村莊式的社區），深深地影響了修道院內天人合一的生活，那是正教會最純粹的典範。正教始於人類心靈深處，重建了人類心目中的天主形象，使人類活出如同「聖三一體」的存在模式。

因此，一個只重個人私利的人，絕對無法被基督聖化。

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

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

三、耶穌禱文：核心的靈修操練

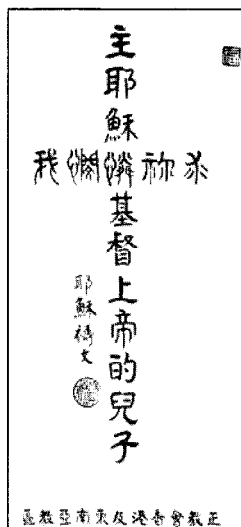
耶穌禱文，也稱為「心禱」（the prayer of the heart），只有短短的一句話：「主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我」。乍看之下，毫不起眼，卻以無法參透的奧秘，將所有基督信仰的精神、靈修、神學，乃至對整體生命的深度和天人關係，成功地結合為

一。用中國人的話來說，是引領我們達至「天人合一」之最高境界的靈修之道，是一段邁向「天主化」（divinization、deified）、活天主生命之人（God-man）的途徑。

（一）耶穌禱文的緣起

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

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



山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》¹²，便是這樣一本既有廣度、又有深度的經典之作。

此書的作者 Hierotheos Vlachos 主教，以一名朝聖信徒的身分，回憶起他在踏入阿陀斯聖山的靈修旅程中，如何地口誦耶穌禱文、心懷耶穌禱文，懷抱著一顆單純的決心，攀登自己的大博爾山¹³，讓天主的氛圍與神光徹底地籠罩。而他所造訪的靈修導師，「有如熾烈火焰般」的祈禱與諄諄教誨，無不令人震撼。

他娓娓地道出了聖山在靜默中的無所不言；也細述了他內心世界的掙扎與痛悔，從而得到了內在深度的懺悔之情、平安喜樂、靈感啟發，以及神光的照耀。靈修導師針對耶穌禱文的教導，啟蒙了他「原本破碎片段的人，得以全人地整合起來」。最後，縱然不捨，但再度返回塵世時，靈能已全然為天主聖三所充滿，「我的心思意念不再作用，理智也停止了。只有我的心在燃燒著，翩翩起舞」¹⁴……

聖山的靜默之言、朝聖者的虛心領教、靈修導師的智慧德

¹² 見：盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》，台北：上智，2003年11月初版。

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

¹⁴ 見：該書 166 頁。

能，無不令人銘感肺腑、動心不已。修道人的超脫、信德、望德和愛德，叫人既稱羨卻又望塵莫及。然而這樣的修道生活，卻實際上仍在距離我們不遠之處上演著，並且以其天國的見證人，不斷地向世人發出召喚……

（二）耶穌禱文的意義與重要特質

在《聖山沙漠之夜》中，隱修導師對耶穌禱文有如下教導：

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

第二，誦唸耶穌禱文，並非尋求將自己提升至「絕對的寂滅」，朝見一位無位格的天主。我們的祈禱，乃是將焦點集中在位格的天主——亦天主、亦人的耶穌身上。天主聖言，包括了一切人性和完美天主性都在祂的血肉之軀中¹⁵。因此，正教修道制度的人學和救恩論，都因著愛基督、遵守祂的誠命，使我們與整個聖三結合為一。

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

第四，救恩不是一個抽象的觀念，而是與天主——即以我主

¹⁵ 參《哥羅森書》二章 9 節：「在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性，你們也是在他內得到豐滿。」

耶穌基督的位格所顯示出的天主聖三一的結合。不過，這種結合並不抹殺人的因素。我們並不會消失，因為我們仍保有自己的位格。

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

第六，耶穌禱文幫助我們潔淨靈魂及因情慾而腐壞的身體、變化氣質、改變靈魂的易感性與動力，進而轉向天主、與天主結合，進入無慾、超脫（dispassion）的生命狀態。

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

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

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

《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》提到他整個人被禱告的心境籠罩著，有一種完全舒服平靜的感覺，這種平靜的感覺不是來自自己，卻已然成為一種生活方式。在其中，作者

經歷到主耶穌和他再無任何距離，他無需呼求耶穌到來，因為耶穌已經與他同在，直接在他的生命中彰顯祂的光榮。當我們呼求「求祢垂憐」時，其實耶穌的榮光就直接充滿我們，不靠任何理性或身體的媒介。這祈禱由主動變成被動，開始時，是「我」向耶穌禱告，而後則是耶穌自己在我生命裡面禱告。到了這個地步，就已成了「不住禱告」的屬靈生命了。

（三）「守意於心」的四個要素

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

耶穌禱文由於具有四個簡單的要素：重複誦念短句、具有懺悔之心、導向單純祈禱、呼求耶穌聖名¹⁶，著實是最能助人

¹⁶ 參：黃克鏞，《心靈流溢—禮儀以外的祈禱》（香港：香港教區

達至「守意於心」的境界。東方教父在沙漠曠野中隱修的主要特色之一，便是實踐不斷的「默觀」祈禱：他們誦讀聖經，把經文背誦下來，然後在日常生活與工作中，心口合一地，一邊默想、一邊祈禱、一邊工作。事實上，「上主，求祢垂憐」可謂是當時最爲被普遍採用的短句。而耶穌禱文充分表達出我們貧乏、可憐、軟弱與罪孽的處境，更將我們唯一的依靠，全心仰望於耶穌基督，這已成了曠野隱修傳統中，培養習慣性祈禱與懺悔心情的最重要禱文之一。

東方教父「默觀」祈禱的另一重要特色，是排除任何思想、圖像和概念，達至一種「無念的境界」的單純祈禱。因爲天主無形無像，是絕對的、單純的，任何會妨礙或干擾我們與這位單純的天主的結合的，都應避免，不只是有危害的思想，也包括聖善的思想。耶穌禱文不斷重複短句的祈禱方式，便是我們避免思考、導向單純祈禱的有效方法。

最後，也是最重要的，是「呼求耶穌聖名」。雖然這是「有言」的祈禱，但由於它的簡短，故而能帶領誦念的人透過言語，進入天主的靜默中，使自己不致轉向圖像或概念，而達至無念的境界。而且，呼喊「主耶穌」的聖名，本身就是一種真正的耶穌禱文；也唯有在聖神的感動下才能做這樣的祈禱¹⁷；加上「天主子」的稱號，更揭示了天父的臨在與慈愛了。至此，天

禮儀委員會，2000年12月二版），43~50頁。

¹⁷ 見格前十二3：「除非受聖神的感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的。」

主聖三的寓居於耶穌禱文中，充分顯示了「天主是愛，祂必垂憐」的聖三靈修幅度。

（四）聖三的幅度與「天主化」之路¹⁸

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

耶穌禱文的特色，是與天主聖三的共融。當我們呼求耶穌聖名時，不只耶穌聽到了，祂具體的臨在、與我們相交；而我們呼叫「天主之子」，已顯明祂是天主聖父所生；這一切，都為聖神的默感。最後，我們表明自己謙卑的皈依：「求祢垂憐我」是承認自己的罪與不配。在這裡，有認罪，有謙卑，有仰望，有高舉天主，也有耶穌聖名。這是蒙受恩寵與天主聖三的共融的最佳、也最全面的靈修操練。

「禱文『主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我』，包含了兩個基本的要點：在教義方面——承認耶穌基督的天主性；以及在祈禱方面——呼求我們的救恩。換句話說，這是在基督裡的信仰宣告，等於也同時宣告了我們知道我們無法靠著自己的能力而得救。這已說明了一切，而且基督徒全部的努力便是基於這兩個重點：在基督裡的信仰；並覺

¹⁸ 參：盧德，〈邁向「天主化」之路：參與耶穌禱文奧秘〉《神學論集》142期（2004冬），618~623頁。

悟自己的罪孽深重。因此，〈耶穌禱文〉以簡短的幾個字，道盡了信德的最大努力，並總結了我們正教教會所有的信理教導。¹⁹」

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

（五）身心靈的操練

溫偉耀教授曾指禱告包含五重境界：1.口禱（oral prayer）；2.思維祈禱（prayer of mind）；3.心智祈禱（mind-in-heart prayer）；4.心禱（prayer of heart）；5.以直觀不住的祈禱（unceasing contemplative prayer）²⁰。這五重祈禱境界，由外而內，愈來愈少依賴大腦的思考，而趨向於心；也愈來愈無法用言語表達出來，而進入完全超理性的範疇，直到整個人的生命達到直觀境界，祈禱已不是時間或空間中的事，而是他整個的生命態度。

耶穌禱文，雖只有短短一句話：「主耶穌基督，天主子，

¹⁹ 盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談耶穌禱文》，31頁。

²⁰ 參：溫偉耀，《追求屬靈的得與失：評基督宗教四大靈修傳統的優點與危機》，香港：基督教卓越使團，1998。中譯文筆者稍作變動。

求祢垂憐我」(Lord Jesus Christ, the Son of God, Have mercy on me)。但千萬別小看這麼一句看似不起眼的禱文，它流傳千年以上的歷史，能迸發出浩瀚的威力，將我們片段的人格，重新整合在天主之內。正因為它把理智帶到心中，這「守意於心」、「以一念代萬念，終於無念」²¹的禱文，便包含了上述五重祈禱境界：

1. 口禱：即大聲唸誦耶穌禱文。不斷重複「主耶穌基督，天主的兒子，求祢垂憐我，這個罪人」。按《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》²²一書，這樣口禱的操練，靈修導師開始時要求信徒每天唸三千次；一星期後，便要唸六千次；再過一星期，增加至唸一萬二千次。幾乎每天清早起來便開始唸誦，直到晚上。起初唸的時候，可能不甚明白自己所唸為何，但慢慢進入第二個境界，便愈來愈清楚。
2. 在第二個境界的思維祈禱中，一邊唸便一邊明白所唸的字眼。包括「主耶穌基督」是誰？「天主的兒子」何意？為何請「求祢垂憐我」？我又是一個何等的罪人？對整個禱文意義和內容的了解，就是用思考的禱告。
3. 到第三個階段的心智祈禱，不單是理性上知道，而且慢慢有相應的感受出現。尤其是強烈的謙卑感。
4. 第四階段的心禱，不再需要有理智，但對神的讚歎、呼求、

²¹ 參：黃克鑣，前引書，39~65頁。

²² *The Way of the Pilgrim and the Pilgrim Continues His Way*。著者不詳，中譯本見：劉鴻蔭、李偉平譯，台北：光啓文化事業，2005。

自己的謙卑、認罪等經歷，已經完全充滿了整個人。於是，他整個人都被祈禱帶動，無論生活與工作，都在祈禱中。這就是不住禱告。

5. 最後，是以直觀不住的祈禱。因為心佔據了整個人，理性退隱，在純直觀的心境下，整個生命就是向神呼求的生命。這是「耶穌禱文」最高的境界，整個人的生命全然被扭轉。

為配合中國人調身、調心、調氣的全人靈修觀點，初練習時，可以透過呼吸的節奏在腦中誦唸耶穌禱文。如下：

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

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

四、聖像的靈修學

「對正教會而言，聖像是一種生活態度、特有的精神特質與風格，同時也是真理和教導中最精華的部分。這些在聖像主題與元素上，就能非常清楚地顯示出來，像是基

督的復活、顯聖容、基督以天父形像降生於世、人以天主肖像受造、聖徒如基督的面容出現、教堂是聖三的具像呈現、聖事禮儀、隱修制度、非受造之光……全都隱藏在聖像裡。……根據基督的話：『人看見了我，就是看見了父』（若十四9）。每件事物都引領人至原型的方向。²³」

（一）聖像的意義

聖像，如一本樸實無字的聖經；是冥想者與藝術鑑賞家之視覺神學；是神人兩性之奧秘、聖言的呈現；恩典的媒介者；聖潔的美德；絕美讚頌之歌；透露著天堂的曙光。具體而言，正教的聖像神學有如下重要的意涵²⁴：

1. 福音的語言：聖像繪畫者描述聖經中的世界，正如 L. Uspensky 曾言「聖



²³ 原載於 Lakovos Mainas 〈聖像畫的新語言〉一文。此處參照：聖約翰修道院修女們著，《您對聖像畫有何了解？》（台北：台灣基督正教會，2006），130 頁。

²⁴ 同上，6~10 頁。

經中的文字是一幅畫，畫出來的圖像也是文字」（見右圖「迦納婚宴」，此聖像即福音書的圖畫版）。

2. 聖事禮儀乃至事奉的語言：聖像將聖事禮儀中的奧秘，予以視覺化，以幫助人生活在正教的禮規中，活出所領受的恩寵。
3. 讚美聖詠的語言：每一幅聖像，都如詩歌般地詠唱，讚美上主之聲繚繞頌吟不停。
4. 教父與聖徒的語言：以教父的訓誨所作的圖像式紀錄，這些聖像畫也如同「一本會說話的書」，鞏固我們的信仰，也與其對話，帶來神聖事物的益處。
5. 教義的語言：當人凝視畫中人物，超越感官之上的價值與真理，亦傳達了圖像性的神學，如聖三論、基督論、人學、聖母論、恩寵論等等，全包含在聖像畫的系列中。
6. 導師的語言：聖像引領我們「培育內在基督」，如同諄諄教誨的靈修導師，積極陶冶我們，效法基督以及歷代聖人，同時也藉此向聖人祈求代禱。
7. 教會的語言：藉由聖像，天上的教會、旅途中的教會、煉靈的教會，彼此交流、共融，全然連結並歸於天主之中。也因此之故，聖像在教堂內的布置，都有順序和配置上的整體系列安排，以顯示教義、禮儀、歷史上的價值與優先次序。

簡言之，聖像具有兩大構成元素：其一是藝術，且是禮儀性的藝術；其二是神學，包含教義與真理。每一幅聖像，各有

不同的風格、也有專門的技巧；不過，它們卻都具有一致性的表達形式，因為聖像所要表達的，就是「原型」。Photios Kontoglou 解釋道：「這種藝術，是一種畫出來的神學。它並非表現出聖徒外在的模樣，而是他們的精神，以及他們在天國中不會沈淪的特性」²⁵。

（二）用眼睛默想、以直觀意象進入右腦的靈修經歷

既然聖像是不用文字的神學，當然它就不是為做理性分析、而是採取直觀意象的方法，吸引我們在觀看聖像時，直接進入右腦的靈修體驗中。因為它們超越語言、無需使用理性，也不會產生衝突，可以心無雜念。這就是正教靈修的特質，也就是由用腦到用心的歷程。雖然開始時，理性和思考仍為必需，但是愈看愈親切，慢慢便會進入我們的心，進而進入我們的整個生命中。

這種用眼看的神學和屬靈經驗，其秘訣和「耶穌禱文」一樣，就是不斷的重複。因此，聖像最好掛在我們每天都可以看到的地方，包括我們工作之處。藉著重複觀看同一幅聖像，它進入而停留在腦海中，到了一個地步，它已內化成為我們的生命和生活態度了。也因此，聖像成為「通往天國榮耀的窗戶」。

每一幅圖畫都是一個象徵，帶給我們各種不同的意義與作用，進而帶領我們走向天國。聖像之所以能帶領我們進入天國的榮耀，先決條件就是不能挑起我們天然慾望的衝動。這就是

²⁵ 同上，28 頁。

爲什麼繪畫聖像的人故意避免流於表現主義的原因。文藝復興及其後的畫作，爲將人的感覺和情感充分表達出來，以使人們與繪畫者產生共鳴，因而畫得非常寫實，但其目標卻只在強化人的感覺，而非將我們引領到更崇高的嚮往中。反之，正教的聖像風格，在於描繪不屬於此世的景像，因而在風格上也扭曲了原先肉眼所見的自然事物，帶領我們到達不存在於此世的空間維度中，進入屬靈深度的真實內在²⁶。

譬如，耶穌釘十字架的聖像，不把耶穌畫成很痛苦的樣子，反而顯得莊嚴和神聖，帶有超現實的味道。正是這樣的風格，得以承載超現實的神聖性，將我們轉化至另一個神秘而肉眼無法覺察的境界，而體驗到上主的慈悲和神聖。這種藝術形式的本質，絕非表現主義，而是要觀者超越感官，提升知性的領域，從肉眼的欣賞，轉爲心靈的視覺，簡言之，就是將刹那化爲永恆。

當然，爲達到這樣的靈修目標，繪畫聖像有其必須遵循的原則，以及使用象徵的意義。以下便針對聖像如何被「寫」²⁷出來的，它的象徵意涵和語言，又傳達了什麼訊息給我們，分別來說明其寫作質素與預備。

²⁶ 同上，15 頁。

²⁷ 聖像畫 iconography 一字，其中的-graphy 原意即爲「寫」。參：同上，14 頁。

（三）寫作「聖像」的屬靈質素和預備

首先，必須謹記在心的是，聖像中的人物角色都是神聖不可侵犯的。其次，欣賞聖像也千萬不要落入形式主義或構圖顏色等的窠臼中。有此正確的基本心態，才不致於產生偶像崇拜的心理，也才可能引領我們脫離凡俗生活，接受聖像的引領，進入真、善、美、聖的境界中。

1. 聖像構圖的元素

I. Vranos 在《聖像畫理論》一書中強調，每一幅聖像都包含著「恆常元素」與「等同元素」。前者是指教會傳達基督教義的部分，因而是永遠不變也不可違背的要素。後者則可依繪畫者的領悟、才華、對於美學不同的詮釋與創造力，展現不同風采，因而可有差異性。舉例來說，在下圖

「天使加俾額爾向聖母預報基督降生」中，便包含了：

- ◆ 恆常元素：天使加俾額爾（祂的問安與祝福、祂的特徵如翅膀等）；聖母（紅色覆蓋半身的頭巾、三顆星、藍色頭巾、藍色內袍等）。



- ◆ 等同元素：建築物、位置、姿勢與動作、衣服的縐褶、光線、不同物體的色彩等。

雖然隨著時代演變，正教歷史中也曾出現過不同學派、技巧、風格等，逐漸被傳統所接受與同化，但聖像的形式絕不會劇烈變化到令教會感到陌生的地步，或引發巨大的爭議。正如 S. Ramfos 在〈光之衣〉一文中所言：

「聖像畫家保存並傳遞的這個部分，並非來自他本身的創作……他的作品中傳達出越多對真理的服膺，作品就會有更多的美感。這種以謙遜而達到的藝術成就，並不需要僵化在某處的精神狀態來完成，而是精神因對成就感的渴望，被提升到一個高層境界。²⁸」

2. 傳遞上主的訊息與寫作聖像者的屬靈質素

寫作聖像的繪者不單講求技術，還要能夠深刻傳達內心的意境。此即意在筆先，寫出來的聖像才能真正傳遞上主的訊息。爲此，聖像的繪者不是普通的畫家；在正教會傳統中，寫聖像的繪者必定是奉獻終生的修士。他們在寫聖像之前要有充分的靈修和預備；而寫聖像的過程，也表達他整個的屬靈生命。

然而，不同於西方藝術作品，創作者本人通常表達極強烈的性格特色、作者的掙扎與痛苦、內心的情慾或情緒等；正教會的藝術品則全然不同，作者本人完全地退隱，觀畫者看不到屬於作者本人的性格，聖像畫裡也從來沒有作者的簽名。這種

²⁸ 同上，87 頁。

「祂應該興盛，我卻應該衰微」（若三 30）的精神與態度，在聖像中徹底顯明。不過，也正因聖像的目的，完全是爲了傳達天主，而天主是爲了人，因此默觀聖像得以提升人的靈修質素。畢竟，「聖像畫不是要提供一個邏輯上的、上主的完美形像，而是提供一個生動的途徑，召喚觀畫者與畫中人物的原型與實體，進行立即的交流」²⁹。

最後，爲通傳上主的此一目的，聖像繪圖的整個過程，可謂是一個聖事禮儀；而且，從沒有背景的畫板中，將耶穌基督繪畫出來，這過程可說是「道成肉身」的過程。繪畫首先要有畫架、畫板，但它不是一塊平板，而是已經有邊，象徵保護天主形像。其次，繪畫的程序首先是黑或深的底色，然後由最深色開始畫至最淺色，一層一層將光明的色彩塗上。因此之故，很多聖像經過一段時間之後，會變得愈來愈深色，這是因爲表層淺色的部分脫落之後，底層的深色便突顯出來。這個歷程，表示黑暗是生命的起始點，但透過天主的出現，愈來愈光明。最後，榮耀之處貼上金片，表示絕對的光輝。這種由黑暗進入光明的聖禮的過程，表明天主的光、主的臨在，親自在這聖像顯示出來了。

整體而言，聖像整幅的圖畫都給人靜態的感覺。這種靜態代表平安。縱然要給我們屬靈生命的感動與震撼力，也是慢慢來的。西方油畫的終極點往往都是在畫的後面，但是聖像的終

²⁹ 同上，147 頁。

極點卻在前面，要人用靜觀的心，與聖者溝通。因此，靜觀聖像，是靈修的歷程。

（四）靜觀「聖像」的靈修經歷

由於聖像強調的重點，皆有神學的基礎，而以聖像作為表達的象徵，因此「拜占庭藝術的特色，完全不是自然的，而是屬於敬拜禮儀的、象徵的，而這些都是屬靈的」³⁰。為此，我們必須去學習隱藏在象徵背後的意義，不僅是對作畫的風格、特色、象徵符號等有更深一層的了解，進而欣賞它們，並且還要進入它所帶領我們前往的、超越現世的實境。

1. 形象

- 身體：身體的部位和線條，被描繪得如同羽毛般輕盈，而包覆的衣裳也只製造少許的縐褶，因此，聖像不會讓觀者聯想到生理解剖的結構，而是要我們引導視線向內觀看。此外，被釘於高架上的聖人，通常只出現上半身，以此表達祈禱者和禁慾者的模樣。評論家認為，聖像畫裡的聖人好似不具生理的機能，運用這種「無機」的繪圖技法，既生動又含蓄地表達了聖人事蹟，亦即他們犧牲奉獻自己，從而領受聖神的事實；此外，也透顯他們求道的堅定意志，使無論聖人或觀者，都不會看到感官逸樂，譬如耶穌的身體雖無穿著，卻不給人性感的衝動，

³⁰ 同上，24 頁。

實際上他們甚至連維持基本的生命條件都沒有。即使是裸體，常在觀者心中注入悔罪感或內在省察，它們表達「墮落時代出現的神蹟」，每個人和事物在聖像中，都是神聖、樸實、莊嚴而潔淨的。

- 衣裳：古老的服飾，並非要裝飾身體，而是妝點靈魂。從衣紋觀之，看不出世俗的動力，而突顯超現實意義，表達靈性的脈動。而身體的線條經過寬袍的衣裳所包裹著，表示不受現實世界的影響，突顯經過轉化的靈魂，發出清澈的亮光。
- 面孔：顏色較深，多用棕櫚色，代表土地，不斷提醒我們，人是屬土地、是有限的。不過兩邊的顴骨較高，由此看到的面頰，代表有生命的勁力。
- 表情：差不多每一幅聖像都有類似的表情，因為它們都是要表達同一的對象。
- 眼睛：大而有神，表現出靈性的強度，因為他們已親眼看到偉大的事物。繪者故意運用超現實畫法，使聖像中的聖人多數是大眼注視著你，炯炯有神，正與你溝通。
- 前額：寬而高，且多數較大而突出，帶有些微失真的表現，表明它被沈思默想所占據；又因為額頭承載著腦袋，也代表智慧和能力。
- 鼻子：比普通的較長、較窄，因為它不是為呼吸世間的氣息，而是嗅聞屬靈的、天主聖三的芬芳。配合視覺上面孔的莊嚴，也突顯它靈性的神聖。

- 嘴巴：嘴唇通常被鬍鬚所覆蓋，即使被描繪出來也畫得較小，這表明畫中人物只攝取身體所需最小量的食物，甚至「毋需塵世的食物來餵養」（St. Symeon），因它已成了神聖的器官，它的存在是為吟誦讚美感恩上主，並給予親切安詳之吻。
- 脖子：較粗大，是呼氣的地方，表示聖像把生命之氣賜予你，所以充滿生命活力。
- 耳朵：通常都看不見。縱然看見，都是向內彎的，表示耳朵不聽世界的說話，只聽內心的說話，或是隱藏著只聽上主在內心對他說的話。
- 手與足：通常手指是超乎比例的大，整隻手有時甚至和頭一樣大，這是為突顯手拿福音的動作，也表明手所指向的那一位是更偉大的主。打開的手掌，表達殉道者拒絕偶像崇拜；不過對聖母和洗者若翰，則象徵祈禱的立場、姿勢。

2. 顏色

正教的聖像畫中，存在著反自然傾向，經常可見如紅色的馬、紫色的石頭等，與自然寫實的畫風格格不入，用色也呈現出具有象徵性和神秘的特質。畢竟它所要傳達的，是精神上的、永恆價值的訊息。為使靈魂能向神聖的世界敞開，在色彩的組合上，不是由雙眼、而更是由深層精神上，被潛意識、為心所接收。因此，聖像藝術的用色，大致可整理如下的象徵意義：

- 白色象徵純淨的光，代表永恆、純潔。

- 黑色是神秘而深奧的；有時作為背景，也代表黑暗勢力。
- 青綠色代表清新、澄澈；綠色是希望和安寧的顏色，用來表達生機、屬靈生命的再生。
- 橙色代表神聖的榮光與宏偉。
- 紅色代表熾熱的情感，與神秘本質的溫暖；有時用作表達血、代價和愛。
- 藍色代表天空、深度和盼望；天空藍尤其傳達天堂之光的榮耀。
- 紫色代表權能。
- 棕色代表屬於土地、是卑微的。
- 黃色代表光輝；金色代表絕對的榮耀。金黃色的背景，象徵聖人已在天主聖三的維度中，超越了時間、空間，如同置身於火般熱烈的天堂，也是聖神光芒的所在。而圍繞在聖者頭部的金色光暈，則表示聖人享有「非受造之光」所予的智慧，及與天主之間親密的關係。

此外還值得一提的，是聖母與耶穌的兩聖像畫：前者是「人成為神的母親」，她在生產耶穌之前、之中、之後，都無玷原罪（由聖母頭上的三顆星來象徵）；後者則是「天主取了人性」，是神人兩性一位的天主子。因此在涉及聖母與耶穌的兩聖像畫中，分別以青色象徵天主性、紅色象徵人性。聖母衣著外紅、內青的兩色，代表她是「人成為神的母親」；耶穌衣著則是外青、內紅的兩色，代表祂是「天主取了人性」。本文限於篇幅與黑白稿之故，不克在此圖文並茂來說明，請讀者參閱本文的

兩幅聖像。

3. 光線

衆所周知，正教神學以光比擬天主、以黑暗比擬魔鬼。聖像中的光線，是「自上而下，由內而外」發出的，帶有一種和平、寧靜、喜樂、永恆的特質。因為它不是來自太陽的自然光，而是來自天國、來自空無。宇宙萬物皆沐浴在這光芒下；而當我們的血肉之軀與這道光結合時，靈魂與聖神合而為一，我們也將與基督一樣「變容」(transfiguration)，從原本屬肉體的轉而成為屬靈的。

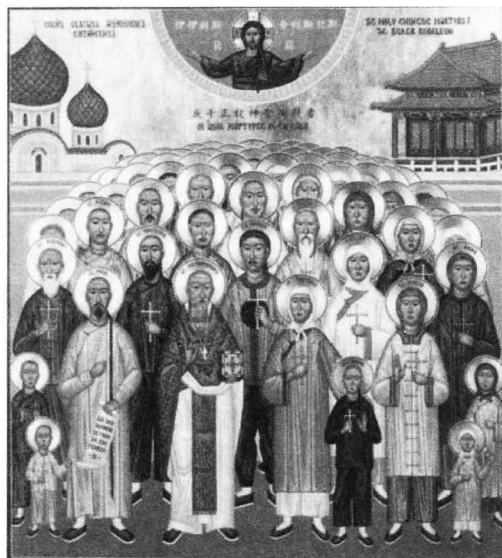
這就是為什麼拜占庭的肖像畫中，光線照射在臉部中央，臉龐四周則籠罩陰影之故，它能突顯光線與主題的融合為一，亦即：光線的發散不受自然律的規限，相反的，繪者創造光線，因為造物主存在於萬事萬物的中心而發出光。同樣，在神聖榮光的反映之下，我們也能在自身見到這光，它以單純溫和的光芒映照我們、與我們統合，也在我們的靜觀祈禱中，在我們心中如泉水般湧出、如火焰般燃燒。

4. 天使、天上的聖徒

- 睫毛與眉毛，象徵天主所顯大能，對信徒的守護。
- 年輕的外表，是旺盛、持久的生命力。
- 肩膀與手，表示富有創造性與活力的行動。
- 足部顯示移動與激發的特質。
- 翅膀表示天國的高度，其輕盈顯示能完全在空中遨遊。

- 手持的杖，表示莊嚴、高貴，也是所有受造物中最神聖的。
- 太陽穴邊的髮帶，表示智慧的純潔，如一頂冠冕，純真而神聖地包圍著天使們。而頭髮被髮帶繫住，意指聖人們不會心猿意馬，而只專注神聖且重要的事上，聖人們的思維總是投注在上界。

圖 中國殉道聖人



結語

本文介紹正教會靈修，從一開始的歷史沿革中，便已清楚指明基督宗教的靈修傳統，乃建基於同一根源上。教會本無東西之分，即使因著政治、地域、文化與風俗民情等的差異，使

得教會邁向多元化發展，形成東西方各擁自己的靈修傳統與特色，但無論如何，「只有一個主，一個信德，一個洗禮」（弗一 23）。基督是教會的元首，「這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 23）。

曾有人戲稱：有「東」就有「西」，如果我們不經意地使用「東正教」的稱謂，那麼與之相對的，豈不成了「西公教」？！這種劃地自限、井底窺天的狹隘胸襟，不僅違背基督是教會元首的信理、違背聖經的教導、也違反大公交談的精神，而且，損失最大的莫過自己，因為正教會豐富的靈修傳統，留傳給我們天主豐厚的恩寵。本文第二部分介紹正教會的靈修特色與重點，正在在顯明了祂旨意的奧秘。今天我們透過靈修的交流，所見所聞已不只是正教會傳統的眞、善、美、聖，而且得以具體操練「邁向天主化之路」的靈修旅程。

本文第三部分介紹耶穌禱文、第四部分介紹聖像靈修，兩種靈修典範都帶領我們超越時空的限度，進入「非受造神光」的氛圍中。在今日強調身心靈整合的全人靈修中、也在教會內強調的合一共融中，正教會確實是天主獨特的奧秘與計畫，為所有基督徒保存了靜觀靈修的神恩。

「的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與我們各種智慧和明達，為使我們知道祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計畫；就是依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗一 8~10）

參考書目

- Archimandrite George 著，《生命終極目的：天人合一》，台北：台灣基督正教會，2006。
- 伊拉里翁總主教 電視演講；愛西里爾 譯，《正教導師談祈禱》，台北：光啓文化，2009。
- 亞里斯迪黎思·巴巴拉啓斯博士著，《教會歷史》，台北：台灣基督正教會，2005。
- 聖約翰修道院修女們著，《您對聖像畫有何了解？》，台北：台灣基督正教會，2006。
- 劉鴻蔭、李偉平譯，《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，台北：光啓文化事業，2005。
- 盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》，台北：上智，2003。
- 聶書嵐 (Solrunn Nes) 著，盧玫君譯，《神祕的聖像畫：Icon 的技法與意涵》，台北：光啓文化，2011。

第二十章

馬丁路德的靈修觀

普愛民¹

壹、導論

馬丁路德 (Martin Luther, 1483~1546) 是所有基督教歷史中最傑出的關鍵人物之一。現今的歷史家及神學家都一致認定，路德具有獨特的重要性及意義，一方面在於他對歷史的重大影響（宗教改革及隨後新教教會、神學、倫理、靈修、教育、宣教等的歷史發展）；另一方面在於對現代人仍引起很大的共鳴（對路德其人及其神學的興趣與研究，近年來不減反增，且跨越宗派的藩籬）。雖然路德研究其範疇寬闊，發展蓬勃，但時至今日有關「路德靈修觀」之探討仍是寥寥可數²。並且這些寥寥可數的討論，仍常留給我們一些

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

² 筆者特別推薦以下的書目：Marc Lienhard, “Luther and the Beginnings of the Reformation”, in *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, edited by Jill Raitt (New York:

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

至少，這一般用以呈現路德靈修觀之模式的確強有力地指出，就瞭解路德靈修觀而言，其神學乃是基本且不可或缺的。事實上，對路德而言，根本無法想像一個不被基督教神學所培育、引導與影響之基督教靈修觀，並且倘若要有健全的靈修觀，首先其神學根基必須是健全的。倘若路德並未針對中世紀靈修

Crossroad, 1989), 268~299; Scott Hendrix, “Martin Luther’s Reformation of Spirituality”, in *Lutheran Quarterly* 13:3 (1999), 249~270; Endel Kallas, “The Spirituality of Luther: A Reappraisal of His Contribution”, in *Spirituality Today* 34:4 (1982), 292~302; 韋真爾 (G. E. Veith, Jr.) 著，李廣生、蔡錦圖譯，《十字架的神髓：路德的靈命觀》（香港：香港路德會文字部，2004年）。關於「信義宗的靈修觀」主題，參見：Bengt Hoffman, “Lutheran Spirituality”, in *Spiritual Traditions for the Contemporary Church*, edited by Robin Maas and Gabriel O’Donnell (Nashville: Abingdon Press, 1990), 145~170; James M. Kittelson, “Contemporary Spirituality’s Challenge to *Sola Gratia*”, in: *Lutheran Quarterly* 9:4 (1995), 367~390; Bradley Hanson, *A Graceful Life: Lutheran Spirituality for Today* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000).

觀傳統之神學根基（即中世紀神學傳統）加以抗衡與改革的話，那絕不可能發生他對中世紀靈修觀之抗衡與改革。即便如此，筆者仍要主張存在一種明確的路德靈修觀，此種靈修觀既非等同於其神學，也不僅是藉此而產生的生活，倒不如說，是符合筆者在這邊關於靈修觀所要提出來的基本定義：

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

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

貳、路德自晚期中世紀靈修觀的學生到改革者之發展

路德的靈修觀乃是成長於晚期中世紀靈修觀的土壤中，倘若我們要瞭解和欣賞他對基督宗教靈修史之特殊貢獻的話，那麼對此一歷史背景則必須加以認識³。事實上，在成為知名的改

³ 有關路德生平更詳細之歷史介紹，也包括關於其靈修生活之發展的部分，筆者推薦以下書目：Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483~1521*. Translated by James L. Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1985; Martin Brecht, *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation 1521~1532*. Translated by James L. Schaaf.

革者之前，路德一開始是熱衷於學習與實踐晚期中世紀靈修觀。路德絕非因缺乏知識或經驗，而遺漏當時靈修觀所能貢獻的優點，才成為偉大的改革者的；相反地，他乃是在三個不同層面上全然熟稔當時的靈修觀：

1. 作為當時代的孩子，他與同代之人一樣，相當熟悉當時一般羅馬天主教會之靈修觀，一如在**一般平信徒層面**所顯露出來的；
2. 之後，路德成為了修士和神父，亦即藉由參與在「屬靈階級」（spiritual estate）中，而進入被視為**屬靈菁英的層面**；
3. 最後，路德也是一位學養豐富，並且接受優良哲學與神學訓練的人，通曉中世紀之神學傳統，包括釋經式、修道院式、經院神學式和神秘主義形式的。亦即對於主宰當時代之靈修觀的智識基礎，他也同樣有著深入的理解，而此層面也可稱之為**神學教義的層面**。

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

Philadelphia: Fortress Press, 1990; James M. Kittelson, *Luther the Reformer – The Story of the Man and His Career*. Minneapolis, MN.: Augsburg Publishing House, 1986; E.G. Schwiebert, *Luther and His Times – The Reformation from a New Perspective*. St. Louis, MO.: Concordia Publishing House, 1950; 羅倫培登（Roland Bainton），古樂人、楊中石譯，《這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記》（香港：道聲，1993年）；何禮魁，戴懷仁、陳建勛譯，《馬丁路德傳》（香港：道聲，2000年）。

性之議題。

一、一般平信徒層面：受令人驚駭之不安而激發的靈修觀

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

然而，這一切卻事與願違！1505 年 7 月，路德獲得碩士學位之後六個月，他即將開始攻讀法律，在返回曼斯菲德探望雙親，徒步返回耳弗特的途中，他遭遇大雷雨。突然間，一道閃電襲擊而來，令他聲色悽惶地喊著說：「聖亞拿 (St. Anne)，救我！我願意當修士！」這事成爲路德生平中第一個戲劇性的轉捩點。不過，當時所喊出來的這些話，代表什麼意義？

首先，在天主教信徒中，馬利亞的母親聖亞拿被尊崇爲聖人；而且聖亞拿也被視爲在暴雨雷擊與驟死之危難時的幫助者。呼求並倚賴聖人（特別是那些被個人所選擇爲守護者的），在當時的一般信徒與神職人員之靈修觀中，乃是最自然且不可或缺

的部分。其次，路德所說之「我願意當修士」，其實就是必須履行的宗教誓約，亦即自願接受屬靈義務：一方面是對獲得所祈求的善意的當然回應；另一方面也是在不履行誓約的情況下，甘冒受到最嚴厲懲罰之險。

此種在特定情況下的誓約，對路德時代的人而言相當正常，因為當時的人普遍活在一種對此生之後的命運不安與恐懼的心理狀態當中：人們對於迫近的未來，究竟是在地獄中永遠受折磨，或至少是在煉獄中受苦，普遍感到困惑。當然，這基本上無解的問題不一定隨時隨地在任何人身上都造成了相同程度的困擾。但大多數的人，的確是因這沈重的壓迫而隨時隨地備受打擊，極其恐懼地懷疑死後命運如何，尤其每當想到上帝對所有罪人而言，乃是神聖、公義的審判官與施行刑罰者。因為這普遍的不確定性，在教會例行的告誡之下，所有人被強烈要求在兩個極端中擺動與掙扎：一方面，人有義務要「盡一己之所能」(*facere quod in se est*)地表現出「善功」(*good works*)；另一方面則是每個人可運用及倚賴不同之「恩典」的工具或中介，像是朝聖、聖徒遺物、贖罪券、認罪、彌撒、馬利亞和聖人等等。但這些「恩典」的提供途徑，都不打算傳遞任何關於人們最終得救之持續的確定性，而僅僅是暫時地紓解痛苦。人們因而被捲入屬靈安全感之長久掙扎中。然而，對一切嚴謹認真擔憂靈修狀況，而不去逃避付出額外代價的人，仍然有一個極為重要的選擇，就是立誓過修道生活，亦即被視為捨己、背負十架跟隨基督，以獲得屬天的完美狀態。

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

二、屬靈菁英層面：從不安到絕望的靈修觀

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

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

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

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

就一般的看法而言，一旦路德藉按修道誓願正式成為修士後，他被視為就像剛領受洗禮、清白無辜的孩童般純潔，修道誓願已將他恢復成恩典原本的狀態。路德在這階段達到成為修士的目標——全然純潔。事實上，這個假想他個人全然淨化的意義是，現在他對於盼望得救有著穩固的理由，而這是他過去所極度欠缺的。然而，問題是生活必須不斷延續：這純潔的狀態會輕易地因為新的罪而失去，若是要維持並發展這已達成的狀態，唯有持續不斷地行更進深的善工。因此，整體修道生活相

當重視兩個目的：累積善工（如禱告、禁食、舉行彌撒等）和脫離罪孽（首先是透過告解禮，但也可透過苦修活動和禁欲操練來致死肉體）。

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

罪獲得免除乃是依靠「完善痛悔」（perfect contrition，又稱「上等痛悔」）和爲罪而行的補贖。然而，所謂「完善痛悔」乃是真正地將罪看作是對上帝的冒犯敵擋，而有所悔悟；也就是爲愛上帝的緣故痛悔，而不只是用來藉以避免刑罰，亦即源自於一種害怕受苦的自利心態。因此，對於認罪的全面、真誠和徹底之懷疑，也就油然而生了。告解的目標，正是要恢復人與上帝之關係，以達到純淨的地步。但事實上，像路德這樣真誠且敏感的修士，藉著要求完全且真正認罪，所造成的結果勢必是無

止盡的自我反省。這種自我反省無法給人明確的結果，反倒將人帶入更深的_{不安之中}，就是對於煉獄極度的恐懼和綿延不斷的絕望之中。

路德深刻地懷疑自己所做的，是否足以令上帝喜悅，能否對自己得拯救有所貢獻，而這幾乎導致他瀕臨徹底而終極的絕望⁴。此時，路德面對嚴重的靈性危機，這與其說是由於他敏感脆弱的良心（正如某些人所主張的），倒不如追溯到（晚期）中世紀神學，即路德當時所實踐的那種靈修觀之教義基礎和理智辯護。

三、神學教義層面：受人為教訓引導的靈修觀

路德並非僅在實際層面上，以認真過敬虔之修道生活來經歷此靈修旅程，而且事實上，至少從他 1507 年開始研習神學起，他同時也盡力去理解並克服這些構成當時靈修觀之基礎的神學教義。路德對這些問題的熟悉，包含了有關內心動機與戀慕之敬虔生活的紀律，和關於知識性嚴謹理解與推理之敬虔思

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

考的原則。唯有對（晚期）中世紀靈修觀之第一手全面性洞察，才足以使路德具備成爲神學與靈修觀之重要改革者的資格。

因著多年在耳弗特大學及威登堡（Wittenberg）大學研習與教導哲學和神學，路德深入地瞭解（晚期）中世紀天主教義中之不同的知識傳統，他不僅熟悉具有重大影響力的經院神學傳統，及其深厚的哲學背景，包括所謂的「古舊路線」（*via antiqua*）和「現代路線」（*via moderna*）；他也熟知中世紀其他較爲經驗性的神學流派，例如那些根植於修道主義或神秘主義的神學。本文限於篇幅，探究這所有神學傳統的細節，不僅不可能，也不必。爲達本文主題的目的，我們僅集中於這些神學傳統共同之前提和原則（即使它們各自有其差異），因爲它們的共識對中世紀靈修觀，產生了值得重視的影響。

中世紀宗教最根本的原理和信念，可適切地描述如下⁵：

「與神相似，是人對於神有得救的知識和關係之不可或缺的条件。在中世紀神學中，唯有相似的才能認識所相似者。這是修道實踐的基礎原理：透過嚴謹的肉身與理智操練，以像神的自我來取代個人錯誤的自我。這是神秘聯合的前提：『我們變得像神（*similitudo*）』，葛爾森（Gerson）寫道，『乃是我們與祂聯合的原因。』而這正是教會聖禮系統存在的理由：注入的恩典在本質上使人與神變爲同形

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

式的存在者。修士、神秘主義者和朝聖者的終極目標，都一樣是同形式（conformity）……中世紀神學堅持委身於『神成爲人，以致於人能夠像神』的命題。」

但究竟這與神相似（godlikeness）的意義在於什麼？答案十分簡單：因爲神是愛，所以人與神真正相似的意思，必定在於神聖的愛。因此，對中世紀神學而言，愛乃是核心宗教觀念，是與神相似及聯合的原則。然而，這種人與神團契及聯合的觀點，乃是以藉由愛而全然相似爲條件，而這藉著愛而相似的觀點本身，卻又是基於另一假設，亦即在人的理智和意志（*synteresis*）裏，有一個不可熄滅之善的火種（*spark of goodness*），而這火種能夠用來開始並建立人變得更加與神相似的過程。這表示一個預設，亦即在自然人裏面，具有實質而基本的與神相似之處（雖然極其微小），透過神各樣恩典的協助，藉著表現出愛的行動，就能夠發展成爲完整的一致性。這種推論方式與路德的靈性危機，以及其所帶出新神學和靈修觀的最終改革發現有何關係？

當路德加入奧古斯丁修會時，他期待能夠經歷到像剛領受洗禮的孩童一樣，展開全新且全然神聖的生活。但當路德無法經歷到自己一切的罪（像是他心中邪惡的思想、動機和情慾）都被除去，以及靈魂任何內在完全的轉變之時，他的期望深深落空。相反地，他愈是去嘗試及運用所熟知的傳統中世紀靈修方法，來爲全然的純淨、聖潔及神聖之愛而努力，就被迫要更誠實地去明白並承認，自己依舊是那個罪人。無論在上帝面前或是對他自己而言，他似乎更像是個病入膏肓的軟弱罪人，而無法有

任何本質上的改變：最終，他必須承認他是一味地偏行己意（*incurvatus in se ipsum*），在一切的表現上，甚至是那些看似最屬靈與無私的事上（就一般人的標準而言），他是如此地以自我為中心、愛自己、追求自己所想要的。

他因為發現自己的老我想要敬虔，在靈修成就上尋求自己的榮耀和益處，甚至為了自己的利益，不惜使用上帝自己及其一切所有。這明顯沒有任何神聖之愛或是與神相似之處，而是全然相反。上述基礎原理（相似者吸引相似者）的共識結果，乃是相反地不僅無法吸引對方，反而彼此互相拒絕。不過，既然路德仍然無法脫離這一味地偏行己意的惡性循環，所以他從公義的上帝那裏除了拒絕以外，無法期盼其他任何事物。結果是，路德對任何在他裏面之「善的火種」，去達到全然相似於上帝並與上帝之親密團契的目的，感到絕望；甚至他對上帝和祂的「恩典」也感到絕望，因為介於他與上帝之間的鴻溝，是如此遼闊，無法橫越或縮短。深度的懷疑也油然而生，究竟上帝是要真正拯救他，或是在祂永恆的旨意中，已經預定路德要下地獄？畢竟，路德是相當熟悉奧古斯丁的雙重預定教義（即某些人預定進天堂，然而其餘人則預定下地獄），來認真考慮他的靈修旅程是否會有不幸的成果為真實的可能性。

路德原本期待成為更加與上帝相似，為要進入與上帝聯合；但實際上，他卻經歷到自己變得比以前更糟的罪人和上帝的仇敵。並且他最後發現到，他是被中世紀教會所廣為流傳的教義，帶入如今的狀況。但就在這裏，在這極度絕望和面對上

帝公義審判之驚恐無盡的深淵之中，路德經歷到他靈修生活最戲劇性的轉捩點。當他藉著研讀聖經而尋求幫助時，藉著上帝自己的話，他發現真實拯救（亦即和上帝親密的團契與聯合）的真正條件，並非我們靠自己變成聖潔、公義或與上帝相似，而是我們首先明白與承認我們真正的不潔、不義和罪孽，然後真實地信靠上帝的應許，就是他願意赦免我們一切的罪孽，並因釘十字架之耶穌基督的緣故，算我們為義。也就是說，上帝不只是成為人，為了使我們變成與上帝相似；而是那唯一的義者—耶穌基督—成為像罪人，為了使我們眾罪人因信靠祂，而成為義的，也就是信靠祂在十字架上對我們無條件的愛。因此，聖潔與公義在我們自己裏面無法被發現，只能在我們之外的耶穌基督裏面尋見。

因此，能正確地說出自己不像上帝之處，而非與上帝相似處，成為路德與神團契及聯合的原則。因基督確實成為像個罪人，並且非因自己犯罪，而是藉著承擔我們一切的罪在十字架上。如今，若我們承認我們是個罪人，並且信靠祂對我們所顯示的憐憫，那我們就領受了與祂的相似。因此，對路德而言，與上帝相似及與上帝聯合的決定性原則，不再是中世紀神學所堅持之「我們的愛心」，而是在耶穌裏向我們顯出的「上帝的愛」，亦即唯獨「對基督之信心」。因此，稱義（justification）對路德而言，指的不再是使自己成為義的，從而盼望與上帝相似及聯合；而是當真正的罪人全然信賴與盼望祂者（就是耶穌基督）的義時，那他就被當作是義的。藉著此等信心，罪人就立時與被

釘十字架的上帝，就是那必要再臨、並使一切全然更新、完滿之耶穌基督，得以相似及聯合，一如祂所應許的。這因上帝的應許信靠耶穌基督使人稱義的信心，成為路德塑造其新神學與靈修觀之決定性力量⁶。

參、路德靈修觀之不可或缺的特徵

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

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

就筆者的觀點，在篇幅甚巨的路德著作中，他的靈修觀乃是蘊含在其「要理式」（catechetical）的著作裏⁷。沒有別的著作

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

⁷ 某些辭典有關靈修觀之條目也指出相同的方向，雖然並未有進一步的解釋。參見 J. M. Houston, "Spirituality", in *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker Book

能夠像要理式的那麼完整地代表路德所關注的屬靈生命之途徑與方式⁸。根據路德自己的話，要理的內容在塑造與建構其靈修學習與生活上，具有獨特的影響力⁹：

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

任何我們能提到路德靈修觀中的重要方面，全都與基督教要理 (Christian catechism) 有關，正如筆者以下所要呈現的。然而，筆者也並非否定，路德以及信義教會的靈修觀在要理以外，也能夠包括一些其他的因素，像教會各樣的禮儀、教會年制度、教會藝術等等。不過，對路德而言，這些比較群體性的事，雖然都可能有意、有助、也有益於信徒的屬靈生命，但是它們並

House, 5th printing 1987), 1049; David Tripp, "Luther, Martin, Lutheran Spirituality", in *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 254.

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

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

非與要理內容一樣可算是「不可或缺的」，而只能算作「可有可無的」事。因此，在本文章的限制之下，筆者將專門探討基督教要理對路德思想、生命與工作所具有的豐富意義，來呈現路德靈修觀之不可或缺的特徵。

一、路德對於「要理」（catechism）一詞的用法

當路德使用要理一詞時，他通常並不只是想到一本小冊，像是他以有關基督教信仰之基本教導的問題與回答形式所構成的《小問答》（*Small Catechism*）。毋寧說是其心目中基督教基礎教導的三個主要部分，就是他從中世紀教會所獲得並熟悉的十誡、信經和主禱文¹⁰。按其看法，這三部分包含了一切基督徒所需要知道、學習、行動、相信、默想、禱告和活出來的，並且他一直堅持：無論用什麼形式、在什麼場合、針對什麼受眾，或達到什麼目的，這三部分乃是構成要理不可或缺的元素¹¹。

¹⁰ 見 Arand, *That I May Be His Own*, 30。在“The German Mass and Order of Service” (1526)一文中，路德如此說：「要理是指根據基督教信仰，用來教導那些想要成為基督徒之人，有關他們所應當相信、認識及當行和不當行的教訓。……有關這教導或要理，我無法表達得比初期教會所做而流傳至今的更好或是更明白，亦即在十誡、信經和主禱文這三部分。這三部分清晰簡明地包含了一個基督徒所需要知道的。」參：Luther's Works. American Edition, Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, gen. eds., 55 vols., Philadelphia: Muhlenberg and Fortress Press, St. Louis: Concordia Publishing House, 1955~86; 以下簡寫為 LW; LW 53: 64f)

¹¹ 「事實上，藉著確認要理的要目（即十誡、信經、主禱文），人可以考慮在『要理』此文體之下，一切不同的教導要理的方法（宣

雖然路德在其要理教導與宣講中，有時將兩個聖禮—洗禮和聖餐—各自獨立看待；但他也意識到，原則上聖禮也被包含在要理的三個主要部分之內，也就是在信經末段論「罪得赦免」的話語中¹²。路德極為重視要理的這三部分，並一再強調，這三部分總括基督徒所教導與學習、信仰與生活、默想與禱告的內容，這正是有關基督教靈修觀所關注的一切¹³，亦即這界定了基督徒的身分。而且，這一切並非被認為只是人所發明的傳統，像以上所論及的教會禮儀等類似的風俗習慣，反而是來自上帝本身。這對路德而言，至為要緊：真正的基督教靈修觀必須是從上帝所領受與學習，而非從人而來。因此，要理就是上帝自己的道，是「有關全本聖經的簡明撮要與大綱」¹⁴，因為「在這三部分當中，聖經中的一切都以簡單、平易、扼要的方

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

¹² 見《協同書》374: 54-55 (BC 438: 54-55)。

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

¹⁴ 《協同書》318: 18 (BC 382: 18)。

式被理解」¹⁵。

二、路德對要理教導、學習與實踐的全面評估

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ 《協同書》318f: 19 (BC 382f: 19).

心、默想與行動、禱告與工作、信心與愛心、生存與死亡²⁰。此種學習歷程構成、塑造、活出屬靈生活之確切的典型，亦即一種特定的靈修觀，乃是被要理內容所培育與滲入。至於是採取什麼方法，在何處或何時，或是每天需要默想禱告多久，並非必要之事，因為真正決定性的關鍵，乃是要理的內容每日持續被學習與實踐。

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

然而，路德對當時的平民大眾和神職人員，卻普遍以「自以為是、安全和滿足的陋習，竟如瘟疫般暗中流行」²¹來評價。他所指為何？許多人視要理為一太過簡單而無足輕重的教導，他們馬上能夠理解、吸收與掌握，因此也就停止學習，甚至在

²⁰ 在 1529 年出版《大、小問答》之後的兩年，路德比較出版前後的屬靈狀況，說道：「讚美主，男與女、老與少都知道要理，現在已經實現了。他們知道該如何相信、生活、禱告、受苦和死去。而有關如何做為基督徒，以及如何認得基督，也妥善地指教人的良心。」見：LW 47: 52~53; *Dr. Martin Luther's Warning to His Dear German People*, 1531.

²¹ 《協同書》316: 5 (BC 380: 5).

真正開始學習之前²²。路德看待這種自大、自滿和自以為安全的態度，是危害基督徒屬靈生命與真靈修觀最深的瘟疫²³。因此路德在其大問答的序言中，懇切地勸告說²⁴：

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

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

對於教導要理者亦是如此。路德對那些勤奮學習並教導要

²² 《協同書》318: 16 (BC 382: 16).

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

²⁴ 《協同書》318f: 19~20 (BC 382f: 19~20).

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

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

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

²⁵ 「然而，人應當以這些老師為最佳，以及教導要理者中的典範，也就是那些正確教導主禱文、十誡和信經的人。但這樣的老師乃是少見的，因為在他們此種教導中，既沒有偉大的榮耀，也沒有外顯的炫耀，但其中卻是有極好，也是最佳的宣講，因為簡單地說，所有的聖經都包括在這教導當中了。」見：*LW 20:157; The Prophet Zechariah Expounded, Preface, 1527.*

²⁶ 《協同書》BC 380f: 8~9.

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

生，但我樂意如此。」

三、路德的新神學與要理的核心主題：對基督的信心

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

就路德的新神學（可稱之為「十架神學」）而言，人首先必須藉著承認自己的靈性絕症，看自己為罪人，他才能夠藉著信靠耶穌基督（亦即唯獨信心）而蒙赦免，以及被上帝看作和宣布為義人與聖徒；這與中世紀神學乃是相互對立的看法，因為使人獲得義，並與神親密團契和全然聯合的信心，乃是取代和位居於中世紀神學所強調的愛（之行爲）作為中心。就路德的要理式靈修觀而言，真正確認自己的罪孽乃是此種信心的前提，並且信心本身的中心性顯然已位居路德對於要理素材之特定安排的起始。此一安排並非意外之舉，而是有意識的選擇，正如他對於要理不同部分間的相互關係與內在連貫之明確觀點所指示。

整個中世紀的人們，絕大多數是依循奧古斯丁對要理之三

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

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

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

³⁰ Ibid., 124ff.

³¹ Ibid., 129.

³² 路德早期對此安排之詳細解釋，詳見“Brief Explanation of the Ten Commandments, the Creed, and the Lord’s Prayer, 1520,” *Works of Martin Luther* (Philadelphia: A. J. Holman, 1915), II: 354~55：「爲了自己能被拯救，人必須認識三件事。首先，他必須認識他應該作的和不應該作的。其次，當他看到自己無力去作所該作的，或是無法拒絕去行不當行的，那麼他就需要知道該去何處尋找、發現及領受那能使他活出他所知當行的能力。第三，他也需要知道如何去尋見並且擁有這能力。就此方面而言，他就像是個病人。病人首先需要知道他所患之病症是什麼，以及他能夠作什麼和不能作什麼。接著他需要知道哪裡有藥可以幫助他痊癒而活出健康人的生命。然後，他必須渴求這個藥，並且不停尋找，直到尋見或是被帶來給他。因此，十誡教導人承認自己的病，以致於他能認識瞭解他能作與不能作的，以及他該作和不該作的。而他以如此的方式認識自己爲邪惡的罪人。然後，信經指出和教導他在何處能發現他所需要的藥方，就是能幫助他成爲義人的恩典，使他能夠遵行誠命，並向他顯明上帝及祂在基督裡向我們啓示並賜給我們的義。第三，主禱文教導他該如何渴求、獲得並擁有這恩典，

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

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

就是透過規律、謙卑、令人得安慰的禱告。這就是他蒙受恩典，並透過遵行上帝誡命而被拯救的途徑。這些乃是所有聖經中，三項主要的教導。」亦見 *LW 43: 13f (Personal Prayer Book, 1522)*.

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

³⁴ 《協同書》BC 351: 2.

³⁵ 《協同書》Cf. BC 352: 3~354: 20.

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

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

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

³⁷ 《協同書》 BC 386: 4.

³⁸ 《協同書》 BC 388: 13.

³⁹ 對路德而言，第一誡乃是「最要緊的」，並且「若是對上帝有正確的心，去遵守此誡命，也必自動隨著遵守其他一切誡命。」《協同書》 329: 48 (BC 392: 48)。此外，他也說道：「第一條誡命怎樣作為根本與源頭，流貫其他誡命，又回流回來，以此為依歸，以致各誡命首尾互相連貫。」《協同書》 367: 329 (BC 430: 329).

⁴⁰ 《協同書》 368: 3 (BC 431: 3).

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

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

四、信心靈修觀就是按上帝的旨意而生活：十誡

說來奇怪，路德信心靈修觀的起點和得以持續的基礎，既非聖靈，也不是信心，也不是基督（也就是信經），而是上帝在祂的十誡中所啓示的旨意。因此路德對十誡的解釋，在要理中佔了最大的篇幅。然而，這並非要建立一種藉遵行上帝誡命，而成爲義和屬靈之人的行爲靈修觀（spirituality of works），而是要建立一種信心靈修觀，亦即使人藉由透過信心而成爲義和屬靈的，而能遵行上帝誡命。這信心就是第一誡所要求，也是在信經中所宣認的信心：「信經無非是基督徒根據第一誡的一種回答及承認」⁴³。

十誡究竟在何意義上，被視爲路德信心靈修觀的起點與得以持續的基礎？我們可從三一論式的角度，來區分路德對十誡之觀念中的三個基本層面：首先，針對與父上帝—人類的創造主—連結之創造觀點，十誡乃是「創造之律」（law of creation）。其次，針對與上帝的獨生子耶穌基督—人類的拯救主—連結之救恩觀點，十誡乃是「救恩之律」（law of salvation）。第三，針對與上帝的聖靈—使相信的罪人之成聖者—連結之成聖觀點，十誡乃是「成聖之律」（law of sanctification）。

首先，十誡乃是路德信心靈修觀的起點與得以持續的基礎，因爲十誡乃是「創造的律法」，亦即十誡表達出創造主上

⁴³《協同書》368: 10 (BC 432: 10). 亦參路德在其有關十誡論述中，對於信心乃是第一誡之履行的精彩陳述。載於 *LW* 44: 23~39 (*Treatise on Good Works*, 1520).

帝對所有人類永恆的道德心意。十誡本身以對上帝及對人的雙重關係，簡單地啓示了人類的道德本質，這乃是爲上帝所造，乃是「良善」並使祂「喜悅」。對路德而言，十誡乃是「神聖教訓的總結，討論我們應做什麼事，才使一生爲上帝所喜悅。一切善行皆按這些誡命所指導的標準而做出，爲一切善行的通道與源頭。離了這十條誡命，不管世人眼中視爲多麼偉大寶貴的行爲，也不可稱爲善，而得上帝的悅納」⁴⁴。

就十誡是創造之律的角度而言，在十誡和每個人到某一程度所能認識之所謂的「自然法」(natural law)之間，存在基本的一致性。在「自然法」的概念中，十誡或多或少也出現在非基督徒的道德觀和民事法(civil law)之中，並且十誡也發揮作用，促進或保護公民之義和在創造層次上之社會秩序。雖然遵行律法在這層次上無法帶來任何屬靈的福分，但路德並非藐視這層面，而是將這些事當作創造主所常用的管道，來對墮落人類賜予屬世的福分。對路德而言，當人們試著按這自然法而生活時，他們經常強調與關注人際之間的外在行爲，卻傾向忽略他們與創造主之間的關係，使他們經常從行爲與人際的層面來評估自己或他人是善或惡、義或不義。然而這樣的評估，只能算是在人面前有效，但在上帝面前卻不然，正如我們以下所要說明的。

其次，十誡之所以是路德信心靈修觀的起點與得以持續的基礎，乃是因爲它們被上帝賜予爲要使罪人不斷地明白自己的

⁴⁴ 《協同書》364: 311 (BC 428: 311). See also LW 44: 23, 1 (*Treatise on Good Works*, 1520).

罪惡與毀滅，因而發現他們對救恩的需要，亦即對信賴耶穌基督之需要，所以十誡可稱為「救恩之律」。為達此一目標，對自然人而言，沒有比嚴肅看待上帝的誡命，因而經歷到他自身嚴重的屬靈邪惡和疾病，更為必要的：對於頂多只能被當成是人面前的義之假屬靈的義、良善和健康，罪人經歷徹底的幻滅。

對大多數的人而言，按十誡要求而生活，似乎相當容易達成，因而「他們疏忽這些誡命，好像它們根本不重要，或早已實踐，完全遵守」⁴⁵；但路德堅持「若按照所當守的，就誰都不能守全十誡中的一條」⁴⁶。此一對罪孽之嚴重的全盤確認，必須是透過對於嚴格要求全心愛上帝與鄰舍之誡命而達成。它們不僅是致力於徹底避免任何邪惡，同時也是投身於實行各樣的良善。同樣地，誡命不只是針對人類行為的外在表現，同時也針對內心深層的動機（就像對上帝的真信心以及對人的真愛心），因而將人內在所隱藏的邪惡暴露出來，正如耶穌的登山寶訓（Sermon on the Mount）所清楚表達出來的⁴⁷。當痛苦揭露出罪的嚴重已然發生時，人才預備好願意接受上帝的恩典，亦即藉信而得罪的赦免和基督的義。罪人首先藉此信心在上帝面前算為義

⁴⁵ 《協同書》364:312 (BC 428:312).

⁴⁶ 《協同書》365:316 (BC 428:316).

⁴⁷ 在說明十誡時，路德通常會參照新約對十誡之應用（例如登山寶訓），而關注十誡之消極與積極要求，並反對所有傾向於低估遵守十誡之困難度的人：「我確實認為只要遵守這些誡命的吩咐，諸如：溫和、忍耐、愛仇敵、貞潔、善行等，及這些德行所包括的一切，就夠我們手忙腳亂了。」協同書364:313 (BC 428:313).

人，並且出於這信心隨之而來的，則是一顆甘心樂意開始真正持守上帝誠命的心。

第三，十誡之所以是路德信心靈修觀的起點與得以持續的基礎，因為聖靈所啟動與活化的信心表現於按著十誡為「成聖之律」（即總括於十誡並在新約中被解釋或應用之上帝所啓示的旨意）的新生活之中。因此真正的屬靈生活，亦即基督徒的成聖生活⁴⁸，最多也只能是履行誠命，而不可能是一個超越誠命、或沒有誠命、或反對誠命的生活⁴⁹。因此，路德所描述履行十誡之生活的途徑，實際上具有像基督的特徵，也就是照著上帝形像的人。按照路德的看法，在地上找不到比十誡所教導更高等、更好的方式，來活出討上帝喜悅而良善的生活了⁵⁰。

雖然對基督徒而言，十誡並不具備合法的約束性，像舊約的律法對猶太人那樣，但就某種程度而言，十誡乃是與新約的教導及自然法所呈現之「創造之律」一致，所以是創造主自己所建立之受造生活中的義務與責任。因此，真正的屬靈生命不可忽視或是破壞這受造生活，反倒是要復原以及使其成聖，也

⁴⁸ 關於信義宗的成聖觀，參見普愛民（Armin Buchholz），〈信義宗的成聖觀一本於信以至於信〉，載於《成聖觀的對話－基督宗教對話學術研討會論文集》（新竹：中華信義神學院，2007），45~150頁。

⁴⁹ 事實上，對路德而言，十誡「並非人力可及，誰若能辦到，就真是天使般的天人，超越世人的一切聖潔了。」《協同書》365: 317 (BC, 429: 317) 我想，這種人若不是基督自己，也必定是與祂相似之人。

⁵⁰ 《協同書》364f: 311~318 (BC 428: 311~318)。

就是整個受造生活要再次成爲上帝自己的，並且達到祂所設立的目的。這是在各種俗世召命的處境中形成，而這些俗世召命乃藉身處其中之個人活潑的信心成爲屬靈的，並非反過來，一如中世紀靈修觀的「屬靈階級」，假定將他們所內在、超越的屬靈素質，傳遞給那些加入他們的人。

路德一再強調所有俗世身分或召命，均有其重要的價值，這些既可在他對十誡的解釋⁵¹中發現，也表現於小問答結尾之「信徒職責錄」⁵²中。信心靈修觀並非選擇它自己獨特而看似「屬靈」之靈性生活方式，而是接受與十誡一致之創造主已啓示的旨意及所建立的秩序，然後在日常生活之特定關係或召命中著手進行。因此，路德的信心靈修觀乃是提供給一般人之務實靈修觀⁵³。

五、信心靈修觀就是對上帝工作與恩賜的信靠：信經

路德的信心靈修觀，是完全地且排他地倚賴信經所宣示之

⁵¹ 《協同書》 338ff: 112~120; 342f: 143~150; 345: 167~169; 349: 195~198; 350f: 206~216 (BC 401ff: 112~120; 406f: 143~150; 409: 167~169; 413: 195~198; 414f: 206~216).

⁵² 《協同書》 307: 1~311: 15 (BC 365: 1~367: 15). 「此一針對居家生活的經文列表，反映出路德相信構成基督徒生活的是日常生活中之關係，而非某種自我選定的靈修觀。」引自 Editors' Introduction to the Small Catechism, in *The Book of Concord*, 346.

⁵³ 「路德對於西方靈修觀之貢獻，在於他強調在忙於『凡俗』職務之平信徒中之豐富屬靈生活的潛力。」見：Kallas, *The Spirituality of Luther*, 292.

聖父、聖子與聖靈之三一上帝的工作與恩賜。對路德而言，信經中的上帝並祂一切的工作與恩賜就是「我們的上帝」，或更個人化的說法是「我的上帝」。祂是人類的創造者、救贖者和使之成聖者，提供給相信的罪人最迫切需要的資源，來持守十誡，就是罪人憑藉著自己的能力從來都無法遵守，但卻必須遵守的十誡⁵⁴。因此，信心靈修觀的本質乃是根源於全然與三一上帝的關係，這關係正如前述，完全相應於第一誡，並且做為持守所有誡命之基礎。路德說⁵⁵：

「信經與十誡乃大不相同的教訓。後者告訴我們應作的事；信經告訴我們上帝替我們作什麼，賜我們什麼。……十誡本身不能使我們成為基督徒，因上帝的憤怒與不悅仍在我們身上存留，因為我們不能完成祂的要求。但信經將純正恩典帶來，使我們正直，為上帝喜悅。藉此知識，我們愛慕喜歡上帝的所有誡命，因看見上帝將祂自己完全賜給我們，以祂一切恩賜與力量幫助我們遵守十誡：天父賜給我們一切受造物，基督賜給我們祂一切工作，聖靈則賜給祂一切恩賜。」

這三者彼此如何相關連，而三者又如何一同作用呢？

首先，路德以一種極為具體且個人化的方式，描繪出人類生活最基本而持續的觀點，亦即上帝是我的創造主，而我是祂

⁵⁴ 《協同書》 368: 1~3 (BC 431: 1~3).

⁵⁵ 《協同書》 376: 67~69 (BC 440: 67~69).

的受造者⁵⁶。在論及上帝對我們豐富的賜予和保存（就是一切創造的、物質的或是俗世的福分）之後，他總結說道⁵⁷：

「所以，我們從這段得知，沒有誰能從上列的事物或還可繼續列舉的事物中，無論是生命或任何東西，能說是自己得來的，且無論是多麼微不足道，我們自己還是不能加以保存。」

因此，一切我們所是與所有的，都是創造主的工作與賞賜，「全出於祂的恩惠慈愛，是我們本不配受的」⁵⁸。對路德而言，這個事實很自然地且無可否認地意味著以下的責任⁵⁹：

「因為我們所有的一切和天地萬物，都由上帝天天賜給與保存，所以我們要不斷地親愛、頌讚、感謝祂。簡言之，藉著所賜東西全心全意服事祂，正如祂在十誡中所吩咐要求的。」

「我們若全心相信這些話，就能照樣行事而不昂首闊步自誇」⁶⁰，並且結果是一切事物都將是美好的，因為上帝的十誡乃真正地被履行。然而，事實上沒有人如此生活，反倒是「溺

⁵⁶ 《協同書》369: 13~15 (BC 432: 13~15).

⁵⁷ 《協同書》369: 16 (BC 432f: 16).

⁵⁸ 《協同書》369: 17 (BC 433: 17).

⁵⁹ 《協同書》369: 19 (BC 433: 19). 對路德而言，創造主所賜給我們一切的受造物，也包含人類的創意。因此路德很積極地使用俗世的受造物，來培養教會聖徒的屬靈生活，如音樂（聖詩和聖樂）、藝術（教會圖畫）、風俗習慣（教會年和崇拜禮儀）等。

⁶⁰ 《協同書》369: 21 (BC 433: 21).

於其瞎眼當中，妄用上帝一切祝福與恩賜，只為自己驕傲、貪婪與肉慾，從不轉向上帝，感謝祂或承認祂是創造主」⁶¹。因為實際上，這是人類生活中日常普遍的現實。如果我們現在才開始努力全心信靠創造主上帝，這並未真正解決問題。我們必須注意且承認，我們無法單從創造層面，亦即僅憑藉物質或俗世的賞賜與福分，就能恢復與創造主之間破裂的關係。反之，當我們先變成謙卑並因承認得罪了創造主而感到驚恐時，這看似不好的事才能成為我們最大的益處，因為它會引導我們承認自己需要屬靈、永恆的賞賜與福分，就是那位將自己賜予我們的拯救主⁶²。

其次，論耶穌基督的信經次段關乎我們的救恩或救贖：「我們由此認識上帝神性的第二位格，並得知從上帝領受超過今世財物之上的恩賜，即祂如何將自己毫不保留地賜給我們」⁶³。信經次段以其關鍵性的背景為兩項前設：我們全都領受了眾多受造性的賞賜；我們也都經常誤用這一切。基於這些前設，信經次段一步一步告訴我們耶穌基督是誰，以及祂為我們所行和所受的事，為要成為我們的主⁶⁴：

「因為自從我們受造後，在父上帝那裏領受各樣好處以來，魔鬼就引誘我們不順服，致陷於罪惡、死亡及一切

⁶¹ 《協同書》369f: 21 (BC 433: 21).

⁶² 《協同書》370: 22 (BC 433: 22).

⁶³ 《協同書》370: 26 (BC 434: 26).

⁶⁴ 《協同書》371: 28~30 (BC 434: 28~30).

不幸中。使我們招惹上帝的憤怒和不悅，當永受咒詛。我們實在沒有良方、援助和安慰，直到上帝這一永恆獨生的兒子……從天而降幫助我們。……祂從地獄深淵，把我們這些失喪可憐的受造者提起來，釋放我們，恢復父上帝對我們的喜悅和恩惠。祂接待我們在祂護庇之下為己所有，為要以公義、智慧、權柄、生命，與福氣管理我們。」

簡言之，祂「將我們由魔鬼歸回上帝，由死亡歸回生命，從罪惡歸回公義，現今在那裏保存我們」⁶⁵。耶穌基督—上帝的兒子—已恢復了我們與創造天地之全能主的關係，以至於他已從「在上帝的憤怒和不悅之下」的景況，改變成在「父上帝的喜悅和恩惠」之下。

對路德而言，論耶穌基督的信經次段，是「甚為豐富和廣泛」的⁶⁶，且無所不包。就時間的角度而言，它包括了過去、現在和未來：上帝與我們之間的關係，完全取決於基督為我們所成就的工作，其中最大也最要緊的部分已經完成（過去式的作為），而剩下的部分，祂此刻正在進行（現在式的作為），以及祂將在末日所必施行的（未來式的作為）。路德甚至強調：「其實我們所宣講的全部福音，在乎要正確掌握這一段。我們一切救贖與祝福皆基於它，其內容非常豐富和廣泛，一生都學不完」⁶⁷。

為何整個福音是依賴對本段信經正確的理解？又為何我們

⁶⁵ 《協同書》 371: 31 (BC 434: 31).

⁶⁶ 《協同書》 370: 26 (BC 434: 26).

⁶⁷ 《協同書》 372: 33 (BC 435: 33).

從未完全地學會？耶穌基督的「福音」之所以是福音，也就是給絕望之罪人那充滿盼望的信息，這取決於對以下之事的瞭解：我們與上帝的關係並非由我們自己為祂所做的而決定，而是唯獨由祂在耶穌基督裏「為我們」所成就之事而決定。按照路德的看法，這將我們基督徒從世上許多宣稱相信上帝，卻並不真正明白上帝對他們的心意，以致於無法堅信祂的愛與福分之人，徹底地分別與區分開來，因為「他們沒有主基督」⁶⁸。然而，基督及祂為我們所成就之事，有其豐富寬廣的意義，未曾被全面地學習（亦即被經歷），因為我們仍舊傾向於倚賴我們自己和我們的行為，因此行事為人還是自以為我們是自己的主。

對路德而言，最終一切都取決於這個問題：是否除了耶穌基督以外，沒有其他人真是「我們的主」？然而，「基督如何成為『我們的主』？」這個問題，路德認為不可能單從信經次段論述的基督之工作本身來回答，而必須也考慮信經末段，就是論到將基督的主權帶給我們的聖靈，祂的工作與賞賜。不過，對路德而言，聖靈的信經末段必須是倚賴於、且集中於基督的信經次段，來正確地理解。可以肯定的是，路德的信心靈修觀乃是以基督為中心（Christ-centered）之靈修觀。

論聖靈的信經末段，是路德對信經的解釋中最長的部分，並且論及成聖：「其中所講述正是聖靈職分，即使人成聖」⁶⁹。但這與告訴我們有關耶穌基督，並祂為要成為我們的主而所成

⁶⁸ 《協同書》 376: 66 (BC 440: 66).

⁶⁹ 《協同書》 372: 35 (BC 435: 35).

就之工作的信經次段，如何產生關聯呢？根據路德的看法，「成聖不過是帶我們到主基督面前，領受我們自己所不會獲得的（救贖的）祝福」⁷⁰。路德認為，信經末段是有關現今聖靈將罪人與耶穌基督相連的工作，並將基督在歷史中為我們所成就之福分，加以傳遞，持續使之發揮作用，甚至加以實現。這一切是一步一步發生的⁷¹：

「聖子如何藉祂的降生、死亡與復活等等，奪回我們，獲得治權；照樣，聖靈的成聖工作是藉著下列各項：聖徒相通，罪得赦免，肉身復活與永生。換言之：祂先引我們入祂聖交通，將我們置於教會的懷抱中，在那裏向我們宣講福音，帶領我們歸向基督。」

對路德而言，帶到或來到基督面前，乃至信靠基督等，都是「耶穌基督成為我們的主」這同一件事的不同表達⁷²。然而，聖靈這關鍵的工作並非立即發生，而只透過外在的方式，也就是當聖徒群體（亦即基督教會）宣講耶穌基督的福音，就在其中，並藉此發生。「因為不宣講基督的地方，便沒有聖靈創立、呼召及聚集基督教會；並且在教會之外，無人能來就主基督」⁷³。

⁷⁰ 《協同書》372: 39 (BC 436: 39).

⁷¹ 《協同書》372: 37 (BC 435f: 37).

⁷² 在《小問答》中，路德如此說：「我信我不能憑自己的理性或力量信靠我主耶穌基督，或親近祂；乃是聖靈用福音宣召我，用祂的恩賜啓導我，使我成聖，並保存我在真信裡……」《協同書》296: 6 (BC 355: 6)

⁷³ 《協同書》373: 45 (BC 436: 45).

因此，教會乃是一種傳達福音的次階途徑（second order means），而福音則是聖靈用來將人帶到基督面前，使他們成聖的初階途徑（first order means）。

聖靈的職責就是：透過福音向窮乏的罪人，將基督所完成的工作及其益處，甚至是基督自己，啓示和賜給他們；要不然無人能認識和接受基督及祂為他們所成就的救恩⁷⁴。就像為了向我們啓示創造主的那隱藏之慈父心腸，耶穌基督乃是必須的；同樣，為要透過傳講福音，向我們啓示未知的基督，聖靈也是必要的⁷⁵。因此，介於三個神性位格，及其在我們生活中之工作間的基本關係與連結，是藉由聖靈的幫助，我們來到基督面前；且透過基督，我們來到父上帝面前。結果是，因為對基督的信心，「有一小群聖潔的人，其社團在基督元首之下」⁷⁶。但這並非表示「聖基督教會，聖徒相通」（正如信經末段之第一部分所言）的神聖與純潔是在於其自身本質的無罪之中；相反地，

⁷⁴ 「若非藉聖靈的宣講，打開我們的心，你我都永不能知道基督任何事，也不能相信祂及接受祂作我們的主。救人聖工已完成，基督用祂的苦難、死亡、復活等，賺得了這珍寶，但基督的工作若仍隱藏，無人知道，則一切都屬徒然失落了。為使這珍寶不被埋沒，供人使用與享受，上帝使福音傳開，同時祂賜下聖靈向我們提供與應用這救贖珍寶。」《協同書》372: 38 (BC 436: 38)，亦參《協同書》373: 43 (BC 436: 43)。

⁷⁵ 路德說道：「主基督若非天父知心的一面鏡子，我們永不得認識天父的喜悅和恩惠。……但若不是聖靈將基督啓示給我們，即會對基督一無所知。」《協同書》375f: 65 (BC 440: 65)。

⁷⁶ 《協同書》374: 51 (BC 437: 51)。

是在於耶穌基督，並祂在十字架上為我們所獲得的福分之中。

因此，信經末段論「罪得赦免」的部分，就呼應了前面：

「赦罪乃是恆常需要的，因為雖然上帝的恩典已藉基督獲得，並且聖靈藉上帝的道和基督教會的合一，作成聖之工，但我們因自己肉體拖累仍常常犯罪。⁷⁷」

對路德而言，從基督徒生命的起始，以致於每日，直到最終的成全，罪得赦免乃是成聖最具決定性的因素，無論是基督徒群體或個人。「因此基督教會的一切安排，使我們能每日獲得圓滿的赦罪，乃藉聖道與記號」⁷⁸，亦即透過信靠福音，藉著聆聽外在之道（即被傳講的或研讀的）和領受兩個聖禮（洗禮和聖餐）的外在記號。其結果之意義十分重大，不僅針對我們與上帝的關係，也關乎我們與鄰舍的關係：「那裏有圓滿的罪得赦免，上帝赦免我們，我們也彼此赦免、分擔和幫助」⁷⁹。

既然罪得赦免乃透過聖道和聖禮，這外在途徑臨到我們，因而路德認為，信經末段的此部分同樣也包括所有關於聖禮應該宣講的事⁸⁰。因為在路德的時代，他認為聖禮普遍被忽視、

⁷⁷ 《協同書》374: 54 (BC 438: 54).

⁷⁸ 《協同書》374: 55 (BC 438: 55).

⁷⁹ 《協同書》374: 55 (BC 438: 55). 做為上述肯定陳述之消極意涵，路德將傳統的信式「教會以外，別無救恩」 (*extra ecclesiam nulla salus est*) 改寫成為以下的形式：「但在基督的教會之外（即無福音之地）無赦免，也沒有成聖的事。」《協同書》374: 56 (BC 438: 56).

⁸⁰ 《協同書》374: 54 (BC 438: 54).

誤解與誤用，甚至他必須在大小問答與問答講章中，分別以要理的第四、五部分來加以處理：「每位基督徒對於這些聖禮，最少要有基本而扼要的認識，不然就不能做基督徒」⁸¹。這表示，若沒有這兩項對於路德極有價值之聖禮的話，就無法思考他的信心靈修觀，正如他關於聖禮的一切表達就是最佳的見證。

本文有關路德對於這兩項聖禮的看法，只能提供極簡短的表達，即限於路德所特別重視兩個聖禮之間的共同處，而無法顧及它們的獨特處。對路德而言，兩個聖禮中的決定性關鍵，就是上帝之道與人的信心⁸²。正如同十誡、信經和主禱文，聖禮同樣是上帝的道，以及上帝的制訂（*ordinance*）或命令，而這制訂或命令建立了聖禮的本質與價值，與人的想法或是如何使用的問題無關⁸³。因此，在這兩個聖禮中，上帝的道乃是與外在且可感受的物質成分相連結，並且上帝的道也分別論到聖禮是什麼，以及聖禮**賜予**領受者什麼，或對領受者**產生**什麼果效。這是路德聖禮性的信心靈修觀之基礎，因著上帝之道的可靠，所以這兩個聖禮才得以保有其客觀本質和價值。

但是，聖禮真正的領受與使用，並非單憑身體的領受，而是唯獨當領受者相信上帝之道所說或所應許的⁸⁴。對路德而

⁸¹ 《協同書》392f: 1 (BC 456: 1).

⁸² 參見此處與以下：《協同書》300f: 1~14; 394f: 1~10 (BC 359f: 1~14; 362f: 1~10).

⁸³ 《協同書》393: 6~395: 22; 403f: 4~19 (BC 456: 6~459: 22; 467: 4~468: 19).

⁸⁴ 《協同書》300f: 7~10; 305: 7~10; 396ff: 28~46; 405: 33~37 (BC 359:

言，在這兩個聖禮中最為要緊的應許，就是罪得赦免⁸⁵，因為這帶來生命與救恩，並基督為我們所成就之救贖工作的一切福分。因此，路德的信心靈修觀將聖禮視為聖靈用來建立、鞏固、維繫與塑造罪人信心的方法。

雖然路德認為不藉信心領受赦罪，就沒有任何聖潔可言，但他也肯定對基督的真信心，會成長並結出果實，因此也在信徒們裏面帶來持續增加的聖潔⁸⁶。路德認為，當他們憑信心領受聖禮時，其意義和效用就包括了這一切，就是罪得赦免和生命的更新⁸⁷。洗禮就是用來表明，並達成以下之事：舊人死去及罪惡的縮減，並且新人復活及其果效的長成，因此「基督徒的生活無非是日日洗禮，一旦開始而永遠繼續。因為我們必須不斷地清除老亞當的一切，使新人的樣式表現出來」⁸⁸。

再者，聖餐是用來滋養靈魂，使這從洗禮而生之新人的信心得以堅固的糧食：「主賜給我們聖餐禮作為每日的食糧和營養，補養堅固我們的信心，在爭戰中不致退後，反愈戰愈強。因為新生命的本質，必須不斷增長和進步」⁸⁹。因此，信徒每

7~10; 362f: 7~10; 460ff: 28~46; 470: 33~37).

⁸⁵ 《協同書》300: 5~6; 305: 5~6 (BC 359: 5~6; 362: 5~6).

⁸⁶ 路德提到聖靈藉上帝之道「激發和促進信徒成聖，信心與聖靈所結的果實日日長進，天天壯大。」《協同書》374: 53 (BC 438: 53).

⁸⁷ 《協同書》402: 83~86 (BC 466: 83~467: 86).

⁸⁸ 《協同書》400: 65 (BC 465: 65). 亦參見全段：《協同書》400f: 65~73 (BC 465: 65~73).

⁸⁹ 《協同書》405: 24f (BC 469: 24f).

天藉著對基督不斷成長的信心，而活在成為更加聖潔的過程中，而這包括了每天的認罪及罪得赦免。然而，達成全然聖潔的最後一步，卻還未發生，因為這首先是藉著死亡，然後「肉身復活，並且永生」（信經末段的最後部分）而達成⁹⁰。而基督徒則是在這充滿盼望之信心中，等待這事成就。因此，路德的靈修觀乃是一種朝聖與盼望的靈修觀。

最後，關於信經末段，路德如此說道：「這道理務必時常施行。創造已過去，而救贖已成功，但聖靈仍繼續祂的工作直至末日」⁹¹。因此，聖靈始終是整個靈性生活和信心靈修觀的現今創始者：透過被傳講的福音和聖禮，唯獨祂持續不斷地賜下、加添與強化我們對基督的信心，祂每日藉此傳遞罪得赦免，激發對上帝與鄰舍新鮮的愛心，賜下對上帝誠命的喜愛及持守遵行的力量，因而引發在聖潔上的成長，並且祂最終將透過死亡與復活，使之得以完全。

六、信心靈修觀即持續表露對上帝全然倚賴的認識：主禱文

路德的信心靈修觀乃是禱告的靈修觀。但這並不表示主禱文是唯一該使用的禱文而已⁹²。對路德而言，主禱文是「最為

⁹⁰ 《協同書》374f: 57-59 (BC 439: 57-59).

⁹¹ 《協同書》375: 61 (BC 439: 61).

⁹² 事實上，路德在其《小問答》中，緊接於聖禮之後，就是供基督徒家庭所使用之早晚禱文和謝餐禱文，是他自天主教《每日祈禱書》(Roman Breviary) 改寫而來。參：《協同書》305: 1-307: 10 (BC 363: 1-364: 11)。可以說，路德和他的家庭禱文以一種基

優美的禱文」⁹³，包含一切我們所需要祈求的，以及一切上帝所願意垂聽的。所有在聖經之內或之外的禱告，都包括在主禱文裏⁹⁴，並且也都能夠演繹或歸納於它。不僅如此，十誡和信經同樣也包含在主禱文當中。因此路德不僅每天默想十誡、信經和主禱文，也藉此禱告。而主禱文的作用則是做為人對於十誡與信經的回應。要理整體可以、而且也應該用來做為人一生的祈禱書⁹⁵。

雖然主禱文位居要理的第三部分（也是最後一部分），但並非表示它總是而且必定是信徒的日常靈修生活中，最後才出現的部分。如此安排，事實上乃因主禱文被看成是一個有關十誡與信經之邏輯性結果與回應：我們從十誡對屬靈需要有所發現，並對信經提供之幫助有所認知，而十分自然地引導我們通向那作為祈求並領受一切所需、所供應之途徑——主禱文⁹⁶。故，作

本形式，將他在「修院家庭（monastic family）」所學到之禱告操練，轉移至「俗世家庭（worldly family）」的領域，而他也藉此促進一種以家庭為家的教會（house-church）之結構化的平信徒靈修觀。參：Arand, *That I May Be His Own*, 43f. 96。

⁹³ 「直到如今，我仍然像個孩子般地讓主禱文哺育，也如同老人一樣，從中吃喝，未曾滿足。對我而言，這是最佳的禱告，甚至勝過那對我何等親愛的詩篇。的確顯然的，一位真正的大師有創作並教導它。」見：LW 43: 200; *A Simple Way to Pray*, 1535。

⁹⁴ 見 LW 51: 180 (*Ten Sermons on the Catechism*, 1528)。

⁹⁵ 參見 Arand, *That I May Be His Own*, 69。

⁹⁶ 「在我們的情況中，雖有人開始相信，但仍無人能完全遵守十誡，又由於魔鬼、世界和我們的肉體，都竭盡所能反對我們的努力。所以必須不斷呼求上帝，我們的禱告傳入祂耳朵，求祂賜給、保

為請求的禱告預設了兩件事：確認某種需要；相信某一位能夠也願意滿足此一需要⁹⁷。這就是路德對基督徒禱告的基本觀點。

路德總是以主禱文作為勸誡與鼓勵人們禱告所最為必須的。那他如何著手呢？首先，路德強調禱告並非我們的選擇，或是心情的結果，而是上帝嚴肅鄭重的誠命，正如同其他誠命。因此無論我們是誰或我們感覺如何，禱告乃是我們的責任與義務。上帝乃是嚴肅看待祂的命令，以及我們是否順從。的確，如果上帝並不真想善意地回答我們的禱告，那祂也就不會嚴格吩咐我們要禱告⁹⁸。其次，上帝已經賜給我們諸多應許，肯定我們的禱告乃是蒙祂所喜悅，並且確實蒙聽允。因此，祂要求我們信靠祂的話，而非以不信來羞辱祂，指控祂為說謊者⁹⁹。第三，上帝為要向我們保證如此禱告乃是令祂喜悅，並且必然垂聽，便藉著賜予主禱文，將我們對祂的禱告，放在我們的口中¹⁰⁰。第四，主禱文賜予我們使用，也是為要帶我們考慮自身及他人的需要，並驅策、催促我們持續禱告¹⁰¹。可以說，基督

存和加添信心，履行十誡，清除妨礙我們遵守誠命的一切障礙。」

《協同書》376: 2 (BC 440f: 2).

⁹⁷ 「祈求式的禱告乃強調信心本身善於接受的性質。在路德對於主禱文禱詞的解釋中，格外明顯。因此與其將禱告視為一種施恩工具（means of grace），倒不如說禱告乃是信心的途徑（means of faith）。」見 Arand, *That I May Be His Own*, 164.

⁹⁸ 《協同書》377:5~6, 8~9; 378f:17~18 (BC 441: 5~6, 8~9; 443: 17~18).

⁹⁹ 《協同書》379: 19~21 (BC 443: 19~21).

¹⁰⁰ 《協同書》379: 22~23 (BC 443: 22~23).

¹⁰¹ 《協同書》379f: 24~27 (BC 443f: 24~27).

徒尤其是透過禱告，來學習藉信而活的藝術¹⁰²。

路德的禱告靈修觀，作為持續表達對上帝全然倚賴之認識，究竟要以何種觀念來理解？如上所述：基本上，路德將禱告理解為人對上帝的祈求，其中預設我們承認某些需要，並相信上帝能夠也願意滿足此一需要。而且，路德看待每個人都是上帝的受造者（甚至可說是墮落犯罪的受造者），處在對創造主永遠且全然的依賴中。因此必須持續地認識、相信，並感受此依賴，同時也用言語陳述出來，無論是藉由祈求或感恩的方式。接下來，我們將以大問答中路德對於主禱文之解釋，進行一些說明。

主禱文的前三禱告關注上帝作為我們的天父。路德認為它們並非指在上帝前的態度、旨意與工作上實現任何改變，而是在祈求上帝以祂的存有與態度，成為「我們的上帝」，以致於在我們裏面，並在我們當中，成就祂的旨意與工作¹⁰³。因此，無須我們的禱告，祂的名本身即為聖，但我們祈求這名在我們中間得尊為聖；無須我們的禱告，上帝的國的確自己降臨，但

¹⁰² 筆者鄭重推薦研讀路德於 1535 年所寫之靈修著作〈簡易祈禱法〉（“A Simple Way to Pray”, *LW* 43: 187~211）。當中他分享了一些他個人禱告的掙扎與經驗，並列舉他自己所使用的靈修方法，及具體的例子：首先，路德根據主禱文的每一段禱文，寫下了具體的禱詞；然後分享他自己如何從以下四個角度，以十誡的每一條誡命和信經的每一段來默想與禱告，包括：教導（我應該學習什麼？）、感恩（我能為什麼感謝？）、認罪（我必須承認何種罪？）及禱告（我要祈求什麼？）

¹⁰³ 詳參前三禱告之具體解釋：《協同書》297f: 3~11; 381: 35~386: 70 (*BC* 356f: 3~11; 445:3 5~449: 70).

我們祈求祂的國也臨到我們；無須我們的禱告，上帝的旨意必要成就，但我們祈求祂的旨意在我們中間成就。就這個與上帝相關的特殊觀念來看，祂的名、祂的國以及祂對我們的旨意，前三禱告確實就是祈求前三誡的實現，並且也是祈求我們得以領受上帝所賜予我們之作爲與恩賜，一如信經中所提及的。既然唯有上帝才能成就這些，那麼祈求就是承認對上帝之依賴，並個人對祂之信心的表達了。

在路德的理解中，第四禱告關乎我們身體、俗世、地上生活之一切需要，也包括了一切爲要擁有、維持與享用這些，所必須之事物¹⁰⁴。因此，此一禱告處理所有受造界的恩賜，並包含一切源自於自然與前述創造之律，亦即在家庭、公民或政治事務，以及在推動與保護人類生活之勞動與商業領域中之上帝誡命的維繫，祈求賜福¹⁰⁵。因此，此禱告乃是與十誡的第二塊法版（即第四至第十誡），以及信經首段息息相關。雖然許多人將上帝之創造恩賜視爲理所當然，因爲即使不虔之人也是每天領受這一切，但路德深知在這一切之中，都是上帝恩慈、不求報償的良善，以及我們持續不斷對創造主的倚賴，因此我們必須每日不斷地以第四禱告祈求¹⁰⁶。

對我們而言，第五禱告乃是每天最需要的禱告，因爲它和我們與上帝及鄰舍的關係，直接相關並產生影響。既然我們所

¹⁰⁴ 《協同書》 386: 71~72 (BC 449: 71~450: 72).

¹⁰⁵ 《協同書》 386f: 73~79 (BC 450f: 73~79).

¹⁰⁶ 《協同書》 387: 82~83 (BC 451: 82~83).

有人每天都犯罪或被得罪，那麼我們確實需要的，無非就是不斷地被赦免與赦免別人¹⁰⁷。顯然，罪得赦免是對於我們違犯十誡的回應，並且透過信經次段與末段，罪得赦免才是可能的。唯有罪確實被上帝所赦免，才能獲得平安的良心，並在我們裏面生出信心與喜樂的心來禱告¹⁰⁸。路德認為，我們被上帝所赦免，以及赦免別人，乃是一體兩面：既領受上帝的恩典，也分享上帝的恩典。我們領受向上帝所祈求的，乃依靠我們也同樣願意分享給其他人¹⁰⁹。因此，第五禱告位居整個基督徒信仰與生活的中心，正如我們藉信心領受上帝賜予我們的恩典，並且透過愛，將之分享給我們的鄰舍。

第六和第七禱告，則與信徒生活乃持續遭逢危機有關。因為，雖然信徒已經藉由赦罪獲得好的良心，並且此刻感到安全，但仍必須防範各樣肉體、世界與魔鬼的試探與攻擊。人會被邪情私慾、言語行為所試探，或是忽視或懷疑上帝的話語和作為，而落入自以為安全或沮喪中，甚至陷入罪惡或不信¹¹⁰。同樣，信徒也必須預備經歷各樣邪惡、悲慘的痛苦，及在服於魔鬼國度之下的敗壞世界中之傷痛¹¹¹。因此，基督徒每日生活在這三大強敵（肉體、世界和魔鬼）的攻擊、折磨和邪惡之下，「我們更要時刻呼籲祈求上帝，以期祂不讓我們疲倦不堪，以致重陷罪

¹⁰⁷ 《協同書》388: 86, 91 (BC 452: 86, 91).

¹⁰⁸ 《協同書》388f: 89, 92 (BC 452f: 89, 92).

¹⁰⁹ 《協同書》389: 93~95 (BC 453: 93~95).

¹¹⁰ 《協同書》389f: 100~104 (BC 453f: 100~104).

¹¹¹ 《協同書》391f: 115 (BC 455: 115).

惡、羞恥和不信中。若非如此，我們則連最輕微的試探也不能克服」¹¹²。縱使試探、攻擊和折磨無法傷害相信之人，卻仍必有益於正面的目的：藉由感受我們對於上帝持續不斷之保護與拯救的需要，我們能夠學習禱告，並經歷上帝的幫助¹¹³。因此，對上帝之全然倚靠，以及我們殷勤禱告的需要，未曾結束。

然而，按照路德的看法，每一個真切有效的禱告，都必須以全心全意所加上之「阿們」：「即不疑惑我們的禱告必蒙垂聽」¹¹⁴，作為結束。如此的信任與確定，做為一種真信仰的特徵，並非在個人身上被發現，而是基於上帝的應許¹¹⁵，亦即基於上帝在耶穌基督裏的工作與賞賜，也就是說，唯獨耶穌基督是路德信心靈修觀的根基。

參考書目

但以理·普洛斯 (Daniel Preus) 著，胡楚揚、顧美芬譯，《基督為中心：因信稱義的生活》，新竹：中華信義神學院，2011。

何禮魁著，戴懷仁、陳建勛譯，《馬丁路德傳》，香港：道聲，2000。

¹¹² 《協同書》390: 105; 391: 109~111; 392: 116~118 (BC 454: 105; 455: 109~111; 455: 116~456: 118).

¹¹³ 見 LW 51: 181 (*Ten Sermons on the Catechism*, 1528).

¹¹⁴ 《協同書》392: 119~120 (BC 456: 119~120).

¹¹⁵ 《協同書》392: 121~124 (BC 456: 121~124).

韋真爾 (G. E. Veith, Jr.) 著，李廣生、蔡錦圖譯，《十字架的神髓：路德的靈命觀》，香港：香港路德會文字部，2004。
劉錦昌著，《路德神學淺說》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2012。

Hanson, Bradley, *A Graceful Life: Lutheran Spirituality for Today*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000.

第廿一章

基督新教改革宗的靈修觀

劉錦昌¹

前 言

改革宗是指以約翰加爾文（John Calvin, 1509~1564）的思想教導為信仰原則的基督教宗派，這是馬丁路德宗教改革後，在瑞士的慈運理（Zwingli）、日內瓦的加爾文等神學家領導下，形成了基督教會中有別於路德宗（信義會）的宗派；在台灣一般稱為長老教會或改革宗長老會。加爾文神學也發展成加爾文主義（Calvinism），在基督教的世界中傳承。本章即敘述以加爾文主義為基礎的改革宗基督教會，他們在靈修方面的思想和操練方法。

一、加爾文生平

加爾文於 1509 年 7 月出生在法國 Noyon，父親是主教的助理；母親是虔誠的天主教徒，常帶著小加爾文到教堂祈禱。早

¹ 本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士、輔大神學院神學碩士，曾任教於台南神學院，現為新竹聖經書院院長、靈修研習所主任。

年為讀神學而接受當時完整的人文教育。加爾文律己甚嚴，從不出現在娛樂場所，以寫作為樂。後來，從父命攻讀法學，法律的訓練培養加爾文的組織力和經典詮釋的潛能。

加爾文的表兄歐利坦（R. Olivetan）曾將聖經譯為法文，此舉讓加爾文對直接研究聖經感到有趣，表兄的宗教觀對加爾文不無影響，使加爾文一步步向宗教改革的思想靠攏²。因信稱義的聖經教導越發向他敲門，在 1532~1533 年間，加爾文將自己全然託付到上帝主權的恩典中，他的內心得著長久以來尋求的平安³。

1533 年加爾文的好友克普（N. Cop）就任巴黎大學校長，就任演講詞中流露宗教改革的思想，當時人們推測此篇內容乃加爾文捉刀，使得加爾文被通緝⁴。後來，加爾文在逃亡中遇到法惹爾（Guillaume Farel），法惹爾以上帝的旨意提醒並強邀加爾文參與宗教改革，1536 年加爾文在日內瓦開始從事宗教改革的活動。

在日內瓦兩年的改革生涯，結果是加爾文被日內瓦市民驅逐，加爾文轉至法國邊境施塔斯堡（Strassburg），受到另一位亦師亦友的布塞爾（Bucer）鼓勵及嚴責，而出任施塔斯堡的牧師。不久加爾文結婚生子，可惜兒子夭折，幾年後太太也去世了；

² J. H. Bratt 著，趙中輝譯，《加爾文的一生與教訓》（台北：基督教改革宗翻譯社，1990），8 頁。

³ 同上，9 頁。

⁴ 林鴻信，《加爾文神學》（台北：禮記，1994），13 頁。

在此之前，又受邀返回日內瓦從事宗教改革。我們可以看到，加爾文的個性並不像路德那麼強烈，宗教改革的想法和過程都是在親友的力勸下，他似乎無奈地進行。

不過，若我們讀過加爾文的聖經注譯和他的主要著作《基督教教義》，我們可以看出，在他的心中，有一套對於基督信仰清楚的認識，他的神學是典型的奧思定神學之發揮，正統的三一神論，對上主論、基督論、聖神論、教會論有著平衡、穩定的論述，且他的理論十分明確，均由聖經出發，發揮教父思想，反駁異端立場，力陳基督信仰的真諦；整個加爾文神學所強調的是「上帝的主權」⁵。

在加爾文一生的事工中，我們特別針對他晚年設立的日內瓦學院（The Geneva Academy）予以敘述。1559年此一教育機構的成立，代表著加爾文對於平信徒教育的重視，而這是他多年來所極力要去促成的⁶。學院中的大學教育，加爾文首重的是崇拜，主日三次崇拜及週間每日的禮拜，週末下午的《要理問答》研究，這些是加爾文所不許忽視的⁷。整個日內瓦學院教育的主要目標在於強調品格陶塑，教學採取彈性升級，在嚴格的人文教育訓練下，培養有見證生命力的信徒⁸。加爾文和日內瓦學院

⁵ Bratt, 《加爾文的生平與教訓》，41 頁。

⁶ M. Mullett, *Calvin* (London: Routledge, 1989), p.50。

⁷ Bratt, 《加爾文的生平與教訓》，40 頁。

⁸ J. M. McNeill, 徐慶譽、謝秉德譯,〈加爾文的生平、思想與著述〉,參見加爾文著述《基督教要義》上冊(香港:基督教文藝,1986五版),88~89 頁。

所標示的是「人生最大的目標：認識創造人類的上主」，這是加爾文思想的焦點。據說，日內瓦學院門拱上寫著三句話⁹：希伯來文的「敬畏耶和華是知識的開端」、希臘文的「基督為我們成為上帝的智慧」、拉丁文的「上頭來的智慧是純潔、和平及充滿慈愛」。認識上主及認識人，是加爾文神學同時側重的，神學既是「神」學，同時神學也是「人」學，完全神性又完全人性，如此的基督論是真正屬於基督信仰的正統基督論，和上帝觀、三一神論，以及聖神論，教會論是彼此和諧平衡的健全神學。

1564年5月27日加爾文走完他一生的年日，臨終前一個月，曾向同工告別，提到自己雖非完人，但在宣揚上主的話語上，他終生沒有馬虎過，他更指出自己身為教者：信徒靈魂得救與指導者，他一直為每一位信徒用心代禱，並認識每位信徒信仰及個性上的缺陷，期待信徒為自己的缺點奮戰，並得求聖神幫助使生命長進¹⁰。加爾文期待信徒、同工們記得，我們在世和黑暗勢力的爭戰沒有結束，要持續爭戰到底。在最後一段生命中，加爾文曾留下一句頗感人的話：「我為基督而活，也為基督而死，我已知足！無論生、死，基督自己就是屬祂之人的獎賞」¹¹，從加爾文身體殘弱幾近乎死亡時所說的每一句話，

⁹ 渡邊信夫，《只為神的榮耀：宗教改革者加爾文的一生》（台南：教會公報社，1972），118頁。

¹⁰ 同上，124~125頁。

¹¹ T. B. Van Halsema，王兆豐譯，《加爾文傳》（北京：華夏，2006），

可以看到他生命的終極關懷，他關心的不是自己，他在乎的只有基督，並基督徒的爭戰生命。

B. P. Holt 曾在《基督教靈修神學簡史》中，指出加爾文的思想源自他對於上帝主權和對上主之愛的認識，他認為加爾文靈修的起點，是在強調信徒與基督奧秘聯合（union with Christ）¹²；在加爾文心目中，信徒在洗禮時即與救主基督聯結，基督徒終其一生，就是在此聯結中不斷成長。在加爾文的眼中，每一位信徒都是與基督生命深刻聯結的密契主義者，是生活在基督裏的人。

加爾文一生自無意卻涉入宗教改革的運動後，他主要以上主的話語—聖經、信仰告白或要理問答，來進行對信徒的訓練和教育，他每週講道數次，不斷寫作，祈禱及研究聖經。當諾克斯（Knox）在 1559 年逃到日內瓦時，看到加爾文的工作後說¹³：

「那是使徒時代以來，最高的基督之學校，也許別處也有正確傳揚基督之地方，但是，我從未看到一處比這裏更徹底改革宗教和生活的地方。」

或許諾克斯所言有過激之處，我們至少從中看到，在他的心中，加爾文的一生用心在改變日內瓦信徒生命的歷程，實在

193 頁。

¹² B. P. Holt，楊長慧譯，《基督教靈修神學簡史》（香港：道風山基督教叢林，1993），101 頁。

¹³ 李約翰著，《長老教會之歷史與信仰》（台北：長青，1984），39 頁。

十分艱辛，加爾文在不長的生命歲月中，盡其所能表達他對上主的忠心。

二、加爾文的靈修觀

研究加爾文對靈修的見解，可從《基督教要義》¹⁴或《基督徒生活手冊》¹⁵（*Golden Booklet of the Christian Life*）來窺探，當然也可從加爾文整套的聖經注釋來逐一摘取和系列探討。本章限於篇幅，以《基督徒生活手冊》為介紹加爾文靈修觀的底本¹⁶，並輔以《基督教要義》¹⁷作說明。

由《手冊》的禱詞中，可略略掌握加爾文的靈修精神¹⁸：

「全能的父神，因為我們在世上必須經歷許多艱難，所以懇求祢賜給我們聖神的能力，以致我們能勇敢地經過水火般的磨煉，置身於祢的律例之下，有祢的幫助以完全的信靠心，毫無恐懼地面向死亡。」

¹⁴ 加爾文《基督教要義》新的中譯本，已於2007年2月由加爾文出版社出版，新譯本不論在譯文、註解上，都可滿足讀者的要求。下一本書《基督徒生活手冊》的內容也出現在加爾文的神學鉅作《基督教要義》卷三，第六章以下。

¹⁵ John Calvin, 《基督徒生活手冊》（台北：基督教改革宗翻譯社，1985）。

¹⁶ 以下簡稱爲《手冊》，引用原文之處，只列出《手冊》及其中譯本的頁數。

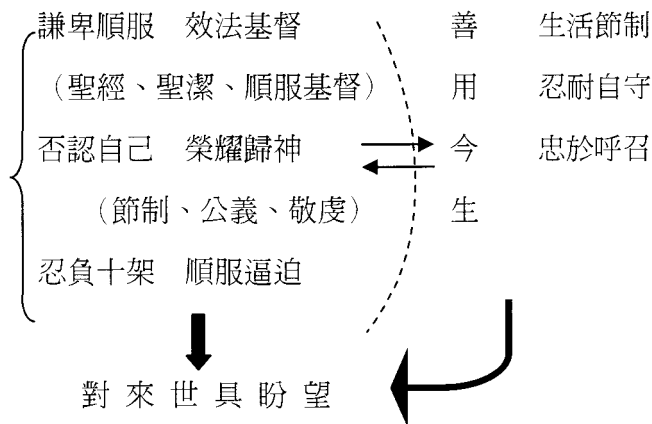
¹⁷ 以下簡稱爲《要義》，引用原文之處，只列出《要義》及其香港基督教文藝出版社中譯本的頁數。

¹⁸ 《手冊》，5頁。

「也懇求祢叫我們能忍受人類各種的仇恨和敵意，直等到我們得到最終的勝利，以致我們最終可以進入安息，就是祢的獨生子用祂的寶血為我們所獲得的安息，阿們！」

禱文裏，加爾文明顯揭露對三一神的崇敬。他的靈修本於對聖三的敬禮而出：在全能天父的引導下，藉基督一天父的獨生子，仰靠祂的寶血，在所賜聖神的能力間，使信祂的人，可以勇敢地經過水火般的熬煉，即使面對死亡也毫無所懼。靈修操練是要幫助我們從死亡和人生苦難中逾越過去，使信祂的人在聖三的幫助之下，生命獲得最終的勝利，得以安享永恆的安息。

靈修的生命乃為超越死亡並得享安息。靈修會經歷許多苦難和艱難，信徒要生活於律法的義中，因信而稱義成聖，無懼死亡而止息於耶穌基督的聖愛之內。整個靈修的標的和境界清楚舉示。從《手冊》的內容和要旨，可以描述加爾文的靈修構思：



上圖概略看出加爾文的靈修觀，其精神和大約同時代的耶穌會依納爵《神操》，甚至十字若望的靈修精神可謂互相彰顯。

（一）從聖經所出的靈修

靈修是為顯出上主兒女的生命，唯獨在上主律法中行事為人，表現出在上主律法中的新生命活力、恢復上主在我們裏面的形像，此為靈修的真諦，因此需要從聖經中受指導，以聖經為基本生命的原則¹⁹。

加爾文認為「要考查聖經，找出一個基本原則來改變我們的生活。……聖經中有許多勸勉，討論基督徒生活」，並對基督徒生命的指引，使新生命的活力恢復原初上主創造世人的裏面的形像（*imago dei*），此乃靈修生活的真正意義。

在聖經所教訓的生命原則中，加爾文主張聖潔是主要的原則。他指出，基督徒靈修乃是與基督奧秘聯合（*union with Christ*），而「與基督奧秘聯合的時候，我們應該記得聖潔是聯合的通道」，聖潔不是我們可以和上主交通的功德，聖潔卻是由基督而來的恩賜，使我們得以親近基督、跟隨基督。他引用諸多聖經經文提醒信徒們，「假如我們願作上主的兒女，就必須聽祂的勸導住在聖城耶路撒冷。……上主的聖所必須保持潔淨」，加爾文進一步指明，「聖經不但指示我們聖潔的原則，也指示

¹⁹ 《手冊》，1頁。

我們基督乃引我們到聖潔之路」²⁰。

（二）完全順服基督

加爾文的時代，Thomas a Kempis 的靈修名著《師主篇》²¹十分受歡迎，此靈修觀念亦十分普遍。加爾文告訴信徒們「聖經指出完全的基督為我們的榜樣」，他認為「上主已經給了我們做祂兒女的名分，所根據的條件就是我們要效法基督，祂是我們作神兒女的中保」。對於基督，跟從祂的人該當怎樣呢？加爾文語重心長地說²²：

「我們若不熱烈地以祈禱的心尋求基督的義，那麼我們不但是毫無信心，背叛造我們的主宰，也是棄絕了祂，不認祂為我們的救主。……基督既然使我們與祂聯結，成為祂的肢體，我們就不可有任何的瑕疵，以致使祂蒙羞辱。我們元首基督既然上升於天，我們就當拋棄屬世的情慾，專心地仰望祂。」

加爾文提醒教友們區分真假教友，他對此分辨十分看重；在其教會論中，也要基督徒分清真正的教會和只徒具虛名的教會²³：

「凡未拋棄那為私慾迷惑所敗壞的舊人，而披戴基督的人，使徒不承認他們真認識基督。……福音的道理不是

²⁰ 《手冊》，4 頁。

²¹ 或譯為《效法基督》等書名。

²² 《手冊》，5 頁。

²³ 《手冊》，6~7 頁。

屬於口頭的，乃是屬於生命的。福音的真理不是僅憑理性和記憶就能了解的。生命的道理，一經進入人心，就佔據了心靈，銘刻在內心的深處。……我們把那包含我們信仰的知識放在第一位，因為它是我們得救的開端。如果信仰不能改變我們的心，使我們的生活方式徹底信仰化，並把我們改造為新人，信仰就於我們無益。」

加爾文要教友們去察驗分辨那些只在口頭上講福音，而在內心裏卻毫無福音的人。他主張信友們要追求完全，要用心在生命的操練上，「心懷二意是與屬靈生命發生衝突的」，屬靈的生命乃追求聖潔、公義並對上主誠實無偽；使靈性生命進步的唯一條件，則是保持誠實與謙卑²⁴。

（三）虛己

出於聖潔原則的，便是不要效法這個世界，使我們心意更新而變化，能察驗上主的旨意（羅十二 2）。聖潔才是上主所喜悅的；而基督徒生活的目的在於榮耀上主，是以我們自始至終不屬於自己，乃屬上主。我們的理性、意志均不屬自己²⁵：

「一個人已知道他屬於自己，也不受自己理性的控制，只把自己的心意獻給神，這種人是何等的前進啊！……唯一的安全，就是服從上主的引導。」

²⁴ 《手冊》，8~9 頁。

²⁵ 《手冊》，12 頁；加爾文在此所說的，與耶穌會會祖依納爵所言將理智、意志、感情、記憶皆歸上主相通。

順服不是盲目，而是甘心樂意將心中私慾拋除，完全降服於聖神的帶領，讓聖神來改變我們的生活，這是我們生命真正的開始²⁶。加爾文所說的虛己，指的是尋求生命可以光榮上主。靈修生活和操練，不是尋求自己的快樂，而是尋求討主所喜悅的事，是爲了上主的榮耀而被祂引導。加爾文指出²⁷：

「只要我們專心注意上主和祂的誠命，我們就能忘記自己，甚至在放棄一切的自私上往前邁了一大步。當聖經吩咐我們，要我們放棄個人和自私的意念時，它非但要我們摒除一切對財富、權力和人情的慾望，還要摒除一切野心和屬世的榮譽，以及其他的隱惡。」

虛己的另一面即是克己。加爾文認爲「基督徒的克己能補救一切」，要一心尋求討上主喜悅，行上主眼中所看爲正的事。至於克己的要素，加爾文提出要生活節制、等候上主及救主基督的顯現；其次能行公義—每個人獲得他所應分得的；最後是敬虔—使我們不受世俗所染而以真正的聖潔與上主同行²⁸。克己包括將所得恩賜與衆人分享，尊重他人所領受的恩賜，並對恩賜合法使用、作合理的分配²⁹。

加爾文在靈修上要信徒們注意：不去注意人的行爲，卻去注意他們裏面上主的形像，特別對同在主裏的人，因他們身上

²⁶ 《手冊》，3頁。

²⁷ 《手冊》，13~14頁。

²⁸ 《手冊》，15~16頁。

²⁹ 《手冊》，18~22頁。

的上主形像已由基督的靈所恢復。加爾文說³⁰：

「我們應當永遠牢記在心，不可專門想別人的過犯，卻要想他們裏面有上主的形像。如果我們遮蓋、塗抹人的罪過，並想到他裏面上主形像的美麗和莊嚴……勢必就會伸出仁愛的手去懷抱他們了。」

真正的克己是去履行愛的責任，從內心裏面為他人設身處地著想；加爾文更認為「克己足以使我們習於寧靜和忍耐」，指出「為求今生的安寧，我們當抑制自己的情感，一心順服上主的旨意，同時讓上主管束我們的慾望，以祂為我們的征服者和主宰」。克己也可說是只遵行上主所指示的，照祂所給的方向走，接受祂為我們所安排的³¹。其態度是³²：

「一個敬虔的人應該寧靜忍耐……一個人若不把自己完全交給主，以致使一切生活受主旨意的支配，就不算是真的克己。」

克己是真正的敬虔，以上主為一切順逆的判準，相信一切禍福由上主掌權引導，完全交託屬於上主的公義³³。

（四）背負十架

在尋求並遵行天父的旨意上，一位忠實的信徒應預備背負

³⁰ 《手冊》，25 頁。

³¹ 《手冊》，26-29 頁。

³² 《手冊》，31 頁。

³³ 《手冊》，33 頁。

十架，預備過一種艱苦卓絕的生活。加爾文基本上認為，基督整個的生活就是一種持續不斷背負十架的生活。因此，所有願意跟從耶穌基督的信徒，背負十架就是基督徒生命當有的生活。加爾文認為，背負十架「這是天父的旨意，藉此方法試驗他們。上主首先從祂的獨生子基督開始，然後將這方法推廣到祂所有的兒女身上」³⁴。十架可以使信徒生命變得謙虛，加爾文指出十架鍛鍊的意義³⁵：

「那些最偉大的聖徒，知道他們之所以能站立得住，不是靠自己的力量，乃是靠上主的恩典，若非上主不斷以十字架的鍛鍊來帶領他們，叫他們對自己有更深的認識，他們亦將過分地相信自己的毅力。」

為什麼耶穌基督吩咐門徒要背負十架？加爾文認為，人常在順境中，自以為有優越的忍耐與恆心，只有在受生命的打擊時，身遭患難間，才知自己自以為是的虛偽；要將信賴自己的思想轉換成對上主的信靠，體會依賴上主助佑我們方能堅忍到底，知曉祂的應許為真實，如此可更加強我們對來生的盼望。

加爾文告訴信徒們，上主以十架操練祂的兒女，是為「試驗他們的忍耐，教他們順服」，顯明祂所賜予的恩典，使這些恩典不致於被隱藏起來。聖徒受患難，「由十字架學會了順從，因為這樣他們的生活不是依照自己的意思，乃是順從上主的旨意」。他引羅馬哲人辛尼加（Seneca）的話主張，「一個人只有

³⁴ 《手冊》，35 頁。

³⁵ 《要義（中）》，169 頁。

在他願意忍受上主所加給他的鍛鍊時，才能算是順從」；順從表示我們了解我們人類卑劣的本性，若無上主的約束或管教即放肆妄行³⁶。

然而，並非每人都承擔一樣的十架，基於每人的肉體及生命疾病的不同，每人所需的十架也不同，可見十架是天父救治我們的途徑，用來約束並降服我們肉體上的驕傲。上主「祂磨練我們的目的，不是要毀滅我們，乃是要拯救我們」³⁷，叫我們的生命因而悔改得著真正的益處。

十架所帶來的逼迫實有上主的恩寵在背後，若我們在憂患的打擊中，仍以上主所賜屬靈的安慰為滿足，我們的生命即被提升。什麼是基督徒的靈修生命特質呢？加爾文認為是³⁸：

「遭遇嚴重的患難，卻不被壓碎；雖然覺得非常痛苦，卻仍充滿屬靈的快樂；雖為憂慮所壓抑，卻因為上主的安慰而興奮。……如果我們要做基督的門徒，我們所應當努力的，就是拋棄一切矛盾的情感，毫不猶豫地順從上主的安排。」

加爾文主張，基督徒只有一個結論—即承認生命中的不幸，都有主的旨意，我們理當順服、欣然接受³⁹。基督徒忍受生命中的苦難，並非迫於無奈的順從或宿命，乃是知道這些對

³⁶ 參閱：《要義（中）》，170~171 頁。

³⁷ 《手冊》，45 頁。

³⁸ 《手冊》，51~52 頁。

³⁹ 《手冊》，53 頁。

我們的生命有益，且「受十字架的痛苦愈重，所得屬靈的喜悅就愈大」⁴⁰。

（五）善用今世盼望來生

加爾文認為，要擁有基督徒的生命得放下自己、背負十架、默想來生⁴¹。對於默想來生，加爾文首先要我們注意：「假如我們死後沒有永生的盼望，我們和禽獸就沒有分別了」⁴²，他認為當我們對世人所謂的生涯規劃加以分析，便會發現世人所計畫的一切，不過是屬世界的罷了，無法進入較高的境界，即連哲學家們也不過如此。加爾文的結論是⁴³：

「世界上沒有一件事是值得追慕的，只有爭競；若我們想得到冠冕，就當注視天國。若我們不肯先輕視這虛空的現世，我們的心絕不能期望和思想來世的事。」

加爾文告訴我們，必須受上主的教導，我們才能從懶惰中興起，才會輕視今生專心思想來生⁴⁴。但是他也要信徒們記得，今世的生命是上主的慈愛⁴⁵：

⁴⁰ 《手冊》，55 頁。

⁴¹ 彭順強，《兩千年靈修神學歷史》（香港：天道書樓，2005），203 頁。

⁴² 《手冊》，57 頁。

⁴³ 《手冊》，59 頁。

⁴⁴ 《手冊》，61 頁；加氏認為受今世所迷惑是一種懶惰的現象，忘記死亡的真相，以為人生可以為自己建立一種不朽的生命，這樣的幻相，需以最大努力來解除才可。

⁴⁵ 《手冊》，62~63 頁。

「把今世看為是上主仁慈的一種證明，因這一切是要促進他們的救恩。……祂要在不重要之事上，對我們表明祂是我們的天父；而且祂每日所給予我們的都是祝福。今生既可幫助我們認識上主的恩惠，我們豈能忽視它？……今生乃是到達天國光榮的準備。……凡是要想在天國得冠冕的，在世上必須打那美好的仗。」

對加爾文而言，今生是上主所給予我們的崗位，須堅守、等到祂呼召我們離開時，我們才能不留戀地離世與主同住。今生的實質是虛空的，基督徒應以愉快心情思念未來的永生。當加爾文提出上述觀點時，他是根據極強並理性的分析。他說⁴⁶：

「我們稟有自然理性的亮光，為上主的聖神所光照，當我們想到自己將來生存問題的時候，能不提高自己的思想，超越這腐化的世界嗎？……我們可以斷言，在基督的學校中，凡不以愉快心情盼望死並盼望最後復活的人，他的靈性必不能有所進步。」

加爾文認為，那些不提高自己的思想來仰望天家、使生命超乎塵世之外的人，其生命境界是十分悲慘的⁴⁷；他要基督徒專注在上主復活的大能上，靠基督的十架勝了今生。在善用今生並默想來生的平衡原則下，他對基督徒的生活方式提出一項原則，就是生活要有節制：「用世物的，要像不用世物的」，以中庸節制精神來享受生命的豐富，而「凡有損於靈性生活與

⁴⁶ 《手冊》，67~68 頁。

⁴⁷ 參閱：《要義（中）》，183 頁。

天國生活的思想，都要摒除」⁴⁸。

加爾文呼籲信徒要忠於自己的職務，一生中要明白上主的呼召，信徒「我們的一切的行動都是按照（上主所安排的）這劃分來估計的」，而這種由上主所安排的呼召，往往與人的理性、哲學所判斷的有所不同，要注意分辨那在「一個人有時候也許能夠做些在世人看來是可稱讚的事，但在上主面前卻不蒙悅納」的事⁴⁹。可見，加爾文並不叫信徒輕忽今世的職責，而是在所有事上，要我們小心明白上主的心意，認真生活⁵⁰。

（六）信心的主要操練—祈禱

加爾文在基督信仰中深刻體驗到，當我們領受啓示且將我們的信心完全以上主的愛子為念，使一切盼望朝向祂、在祂裏面得滿足時，在基督裏生命的貧窮即變為富足。此一靈性真理為「那些眼目為上主所開啓的人」完全懂得，因著信心的教導，知道我們生命中所缺乏的，可以從主耶穌基督得到，天父將一切豐盛的恩典皆放在基督身上。他提醒我們，只要追求祂，用祈禱來求那存在於基督裏面的便是了：「真的信心必常常祈求上主」，而「因著信心，我們就被吸引去求告主名」⁵¹。信徒藉祈禱達到天父為我們所儲存的豐富寶藏。

⁴⁸ 《手冊》，79 頁。

⁴⁹ 《手冊》，83 頁。

⁵⁰ R. J. Foster、J. B. Smith 編，《屬靈操練之旅》（香港：天道書樓，2004），229 頁。

⁵¹ 參閱：《要義（中）》，273 頁。

對加爾文來說，「靠著禱告，我們祈求祂的聖善接納我們進入祂的恩眷中」，且「在禱告中，我們呼求祂對我們顯示祂的完全性格」。加爾文告訴我們，耶穌基督要我們禱告，不是為祂自己的緣故，乃是為了我們軟弱的人本身。祈禱可以讓人心火熱、認真追求、信靠上主為唯一保障，同時讓我們學會全心全意在祂面前傾訴生命，祈禱也提醒我們，一切美善恩賜是從上主而來，祂真是一位應許的主。對加爾文的信仰體會來說，「祈禱的效用與經驗本身在我們心中證實了」，祂是親近我們，也是扶持並為我們開路的主⁵²。

論到祈禱的方法，加爾文提到要有虔誠合乎上主的態度，要擺脫一切叫我們離開上主的私慾雜念，專一於禱告可使我們超越於本身之上，不要將我們愚昧的妄想帶到上主面前，不要讓我們的思想到處飄動，使我們從屬天的掉到地上世俗來；要專心排除一切外在的，在內心熱切祈求⁵³。所以，在祈禱方面，加爾文教導我們，須全心全意不可分心，將思想固守於虔敬上，禱告時要有預備，首先擺脫一切凡情俗慮，舉手禱告並「努力制服我們的思想，超脫一切障礙」，且所求的，不能是上主所不許的事⁵⁴。

當我們禱告時，我們會深深感受到無法真正祈禱，因此上主賜下祂的聖神，作我們祈禱的導師，祂在我們心內激發我們

⁵² 參閱：《要義（中）》，274~275 頁。

⁵³ 參閱：《要義（中）》，276 頁。

⁵⁴ 參閱：《要義（中）》，276~277 頁。

祈禱的心。他認為「能夠禱告得恰當，乃是一種特別的恩賜」⁵⁵；而禱告時也要承認自己的軟弱乏力。他提醒我們，「若心中沒有火熱的赤忱，同時不懇切地盼望得著所祈求的，就不要進到神的面前祈求」⁵⁶。

加爾文主張，信徒們要常常禱告、不住地禱告，且禱告時要做開心門。加爾文認為「祇有那些誠懇敬拜上主的人的禱告是對的，且蒙垂聽」，也就是說要有悔罪的心來祈禱；另外，禱告的人須不自以為義、不誇耀自己，只將一切榮耀歸給上主。他要我們在禱告時，須謙卑信靠、坦白認罪，如此來開始我們的祈禱。禱告時要根據上主白白恩惠來祈禱，不是由於人的任何作為、功勞、公義，並且要確信會在合神心意下獲得所祈求的。對加爾文來說，祈禱是信徒和上主之間親密的交往，因此需存謙卑、敬虔的心來禱告⁵⁷。加爾文更建議基督徒們⁵⁸：

「禱告中，我們想念上主的本性和話語，……常於禱告中加上那凡能鼓勵萎靡心靈，使之獲得新的勇氣的詞語。」

「以祂的話為根據的信既然是正確禱告的源泉，我們若稍微乖離上主的話，禱告就必然是腐敗的。…作為祈禱對象的光榮，完全屬於上主。」

⁵⁵ 《要義（中）》，278 頁。

⁵⁶ 《要義（中）》，279 頁。

⁵⁷ 參閱：《要義（中）》，281~295 頁。

⁵⁸ 《要義（中）》，290、310~311 頁。

可見加爾文要我們禱告時，是領受信心並以上主的光榮為中心，以聖經上主的聖言來禱告，使我們的禱告不致偏離而成爲乖謬的祈禱。他引用保羅的話，說受造物「因上主的道和人的祈求，成爲聖潔」，而所謂「道」，加爾文主張在此即指信心，沒有信心的禱告就非聖潔；我們禱告，是因基督中保的代求而歸於聖潔的。加爾文對禱告基本的洞見如下⁵⁹：

「禱告的目的，乃在提高我們的心意，朝向上帝，無論是在頌讚祂或是在祈求祂的援助，我們必須知道禱告的主要地方，乃在我們的心意中……禱告不外是把內心深處的意念，在那洞察人心的主面前傾吐。」

加爾文建議我們找一處可供退省的地方，使我們的思想轉向吾人心靈深處。「禱告是一件秘密的事，而它主要地方乃在心中，且必須心意寧靜，不爲俗慮所擾」。他指出主耶穌自己熱切祈禱時，常是退到安靜遠離喧囂之地，這種私禱（一個人安靜面對上主的獨處）是基督徒生命所不可少的。記得，我們的身體本身便是上主真實的殿，在自己心中祈求是最重要的，除非由心深處發出，否則是不會蒙上主悅納的⁶⁰。禱告要合乎正規，是要讓聖神來教導我們，而這是一項特別的恩典⁶¹。

關於禱告，加爾文主張早晚按時禱告，對我們的靈性操練

⁵⁹ 《要義（中）》，313~314頁。

⁶⁰ 參閱：《要義（中）》，315~318頁。

⁶¹ 參閱：《要義（中）》，321、329、331；、339頁。

是有益的。對於祈禱中等候此課題，他說⁶²：

「倘若我們有了服從的心意，能夠為上主的律法所管理，我們就容易學習恆切的禱告，且能抑制自己的欲求，靜候上主的安排，深信上主雖未曾顯示自己，祂卻是常常在我們當中……若經過長久的等候，我們心中仍不明白我們從禱告得到了什麼益助，也未經驗到禱告的結果……在官能方面所不能感到的，信心一定會對我們保證……上主雖允許了我們的禱告，卻不一定按照我們祈求的樣式賜給我們……祂卻用別的方法，表現了我們所祈求的並沒有落空。」

從加爾文對祈禱的敘述，我們可以發現他真是一位祈禱的人；對於禱告，他本身的體驗深刻並合乎聖經純正的教導。

三、加爾文之後的改革宗神學家

改革宗的神學家巴特（Karl Barth, 1886~1968）晚年曾以《福音的神學》（*Evangelical Theology*）⁶³為其神學的總結，而另一位在美國出生、受神學教育的改革宗牧師薛華（F. A. Schaeffer, 1912~1984），他則本著福音的神學比巴特更進一步強調聖經無誤，並在一次屬靈危機覺醒後，開始重視聖神的工作，後來出版《真實的靈性》（*True Spirituality*）一書，且在瑞士創立一靈修操練的

⁶² 《要義（中）》，342~343頁。

⁶³ Karl Barth, 龔書森譯，《福音的神學—導論》（台南：東南亞神學院協會，1975），142頁。以下簡稱《福音》。

場所 L'Abri，將福音的神學、靈修理論與實際操練結合，在改革宗的靈修觀中形成一種特殊風範。

（一）巴特的靈修觀

巴特承襲了宗教改革大師們的傳統，認為宗教改革是一種不斷的禱告和祈求、神人間互動的成果。巴特引用路德的話強調⁶⁴：

「我們知道我們的唯一保障，是在乎我們的禱告。……除了那些像銅牆鐵壁一樣豎立起來，保護我們的善人們的禱告之外，有甚麼東西曾使我們對魔鬼利用我們的敵人來困擾我們的陰謀和詭計，獲得偉大的勝利呢？」

巴特從宗教改革的信仰傳統下，看到一項重要的基督徒生命的條件，那就是非祈禱不可，從祈禱中，我懇求上主來幫助、教導我們，並求主賜下能力使我們得以實踐祂的生命之道。軟弱的人如何成為真正具有基督生命的信徒？藉由祈禱⁶⁵：

「祈禱的意義是指轉向上主，求祂賜給我們以我們所欠缺的能力、勇氣、誠實及智慧，使我們能服從律法及遵守祂的誠命。然後祂將幫助我們繼續以信致信，且將更新我們的信仰。……我們祈禱，是為要求祂這樣做。」

當我們遇到困境時，祈禱使我們與同信仰的人更加結合起

⁶⁴ Karl Barth, 《祈禱與宣道》（香港：基督教文藝，1968），1頁。

以下簡稱《祈禱》。

⁶⁵ 《祈禱》，8頁。

來。對宗教改革大師們和巴特而言，生命中首要的乃是祈禱。巴特根據加爾文的見解，主張祈禱是出自上主的恩賜、禮物。宗教改革及改革宗的傳統認為，為何我們祈禱？因為我們確信並體會上主是垂聽禱告的主，巴特頗有信心的指出：「加爾文清楚地說，我們必獲得我們所求。祈禱是以這種確信為基礎」。上主不只聽，而且祂以行動回應祂子民的祈禱。

巴特引用加爾文的祈禱神學——我們是藉著耶穌基督來禱告的：「加爾文甚至說我們是藉基督的口來禱告」。此外，他也引用聖本篤的名言「祈禱及工作」（Ora et labora），來強調神學工作的首要及基本行為乃是禱告。

巴特肯定，禱告是神學或基督徒生命的主調，甚至可說沒有禱告就沒有神學或基督徒的生命⁶⁶。禱告的事工看似輕鬆，事實上卻是極艱難的工作。巴特認為禱告是要得著啓示，在上主的引導、掌權、祝福下工作⁶⁷。巴特告訴我們：「祈禱是我們藉以接受及運用上主的恩賜的行動，也是我們藉以遵從上主的恩命的行動」⁶⁸。在我們祈禱的時候，甚至在祈禱之前，必須相信上主已經接納我們的祈禱。對巴特來說，祈禱並非是人類天性的活動，祈禱乃是由聖神而來的恩賜；如同聖保羅所說，是聖神教我們祈禱，人是被聖神催逼他無法不祈禱，在祈禱中，把我們帶入與上主同工的密切結連。

⁶⁶ 《福音》，142 頁。

⁶⁷ 《福音》，144~145 頁。

⁶⁸ 《祈禱》，16 頁。

巴特提醒信徒們，「吩咐我們和祂一同祈禱的是耶穌」。基督徒的祈禱中，祈禱的是我們的主耶穌，而我們只是隨聲附和著。在禱告中，上主是聽從祂，因著主耶穌的祈禱，祈禱中的一切在未有此世之前的天長地久中，即已被接納。巴特同路德、加爾文一樣，堅信「是因耶穌基督之名上主垂聽我們的祈禱」⁶⁹。在祈禱中，我們與神同行同工。

巴特更認為，祈禱是在尊上主天父的名為聖，宣告上主已經為聖，接納由上主掌權、治理一切；且信徒應不斷為上主掌權及父國降臨來祈禱（《祈禱》31~36頁）。基督徒的靈修乃是將生命全然交託、仰望這創始成終的基督，在祂引導及禱告中，我們的生命不斷成長及益形豐盛。

巴特提醒信徒們記得，基督徒是依靠他所信仰、祈禱、順服的那位之力量，來行聖神所呼召他的事，他是在耶穌基督的基礎上行動實踐。基督乃基督徒信仰的真實性標準，基督徒的祈禱、順服生命就在承認基督是一切。巴特的靈修觀也強調「**與基督契合**」（*unio cum Christo*），在此生命高峰境界上，基督徒不是展現自己生命的頂尖發展；基督徒之所以成為基督徒，完全仰賴基督及祂的聖神之作為。

（二）L'Abri 靈修中心及薛華的靈修觀

薛華將自己定位在「佈道家」的身分上，但他也具有相當深遠的學術根基，他所做的乃是將人在學術方面的障礙除去，

⁶⁹ 《祈禱》，28頁。

為福音作預工，引人歸向基督，他說⁷⁰：

「我不是一位專業學術性的哲學家——這不是我的呼召，……但當我說我自己是佈道家，意思不是說我的哲學或其他觀點都不準確，……我乃是說所有文化上、學術上和哲學上的探討，都不應該與領人歸向基督有所脫節。我想我論及形上學、倫理學以及知識論時，都是我傳福音的某個階段，……整體都是向人佈道……向那些尋找意義和目的的人佈道。」

薛華對聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas）將「本性」與「恩寵」分離的作法有些微詞，他知道不是多瑪斯缺乏整體（求本性與恩寵合一）觀念，而是多瑪斯思想在以後數世紀被誤解，所產生偏差的後果，特別是歐洲啟蒙運動時期，這些啟蒙時期的後代思想家反對超性的信仰，高舉人類理性，與基督信仰對立，攻擊對上帝的信仰和上帝的本性，薛華要基督徒們明白啟蒙時期思想對今日世界觀的影響⁷¹。

在 L'Abri 靈修中心，薛華教導基督宗教歷史上所提供的傳統答案，也誠實地回答真誠的問題，如此便能將吾人生命的真實性予以顯露出來，L'Abri 便是讓在對基督信仰有困惑的人，在彼地安靜、思索，透過交談和信仰深刻的內在反省和體驗，

⁷⁰ L. T. Dennis, 《薛華的心靈世界》（台北：雅歌，1994），36~37 頁。

⁷¹ 同上，40~41 頁。

使人重新明白成爲基督徒的意義⁷²。薛華指出：「成爲基督徒的方法，並不是藉著過某種基督徒式的生活，或經歷某種宗教的經驗可以達成的；唯有接受耶穌基督爲救主一途方能」⁷³。在接受福音的過程中，不容有人爲的成分，「基督在……十字架上所成就的大事，是消除我們罪惡的唯一基礎」⁷⁴。此外，我們需要有愛才能有真正的靈性，而愛只能從基督而來。愛是關乎內在的。基督徒愛的靈性之培養，是藉由被棄絕、被殺（死亡）、復活這三部曲來完成，是由基督的生命在我們之內所形成的⁷⁵。

當有人來到 L'Abri 時，薛華對他們說明的是⁷⁶：

「我們所要討論的也是思想觀念，而不是人格特質或是組織。……傳福音並不是組織的問題，而是思想上的問題，……基督徒追求真正的屬靈生活（靈性生命）必須由內在思想世界中開始。……屬靈之戰的關鍵皆在內心的思想世界中。」

在基督徒的靈性生命中，皆需內在的轉變，使我們向一切（不論善惡）死了，只向上帝活著，有些即使是善，若非出於上

⁷² F. A. Schaeffer, 《屬靈的真義》（台北：橄欖基金會，1989），6 頁〈作者序〉。

⁷³ 同上，1 頁。

⁷⁴ 同上，2 頁。

⁷⁵ 同上，30~32 頁。

⁷⁶ 同上，160~161 頁。

帝並為上帝的緣故，就不是真正的靈性生命層次的⁷⁷。

此外，薛華也對當代的神學在靈性上提出一種警告⁷⁸：

「雖然追求知識能夠榮耀上帝，但現在許多人追求知識，並非為了尋求真理，而是以知識為籌碼在玩一種遊戲。...今日，神學往往已變為一種高級遊戲...變成最刺激的知性運動.....幾乎所有現代自由派的神學，都只純是遊戲而已。就連正統的教義都可能變成純知識上的追求.....然而真正的教義是要為我們開啓通往上帝的大門才對。」

（三）莫特曼的靈修觀

莫特曼 (J. Moltmann, 1926~) 為當今德國改革宗教會世界知名的神學家，曾數度來台演說，是台灣基督教界較熟悉的學者，他的不少重要著作均已譯成中文。本章接下來便根據他的早期作品《為什麼我是一個基督徒》(Experiences of God) 這本敘述他對上帝的諸種經驗的小書，來略略認識莫特曼的靈修觀。本書中，莫特曼與讀者分享為何他要成為一名基督徒—以耶穌基督為救主的人。二次大戰在集中營的獄牢內，他體會到上主的同在⁷⁹：

「雖然是那麼孤獨、悲慘的經驗，卻一天天謙卑地逐

⁷⁷ 同上，156 頁。

⁷⁸ 同上，188~189 頁。

⁷⁹ J. Moltmann, 《為什麼我是一個基督徒》(台南:人光,1984), 10 頁。以下簡稱《為什麼》。

漸增加了屬神的經歷。那是在靈裏的昏暗時刻經驗到上主的臨在。……詩篇卅九：『我靜默，不發一言，連好話也不出口。……我流淚求祢不要靜默無聲。因為我在祢面前是客旅，是寄居的……』這首詩好像針對著我所受的創痛說話呢！開啓了我的眼目，看清上主是與那些心碎的人同在的。即使在滿是倒鈎的鐵絲網背後，祂也會臨到——喔！不！正是在這樣的鐵絲網背後才特別有祂的同在。」

1. 十架同在的靈修觀

莫特曼「從基督的十字架上，發現了上帝內在的熱情與奧妙——『上主是愛』。從十字架上也發現了上帝三位一體的生命。……十字架的三位一體神學。……上主本身經歷了基督的十字架」⁸⁰。在十架上，爲了與我們同在，上主將自己打破，將自己給了我們。在基督耶穌的上帝裏，莫特曼找到信仰和生命，這完全是所深信的那位主，祂決定並帶來這一切生命的改變。

莫特曼的靈修觀是一種強調上主、基督同在的靈修觀，且是以三一神（聖三論）爲根據的十架神學同在的靈修觀。

2. 密契經驗神學的靈修觀

莫特曼除了強調十架同在的靈修外，他也主張一種密契經驗的靈修觀。莫特曼認爲，「密契經驗的神學……這個神學本身並不神秘。……密契經驗的神學經常只談及那種邁向與上主

⁸⁰ 《爲什麼》，21頁。

有關，而言語無法形容的經驗之旅，那些都是不能以言語訴說，不能與人溝通的一種經驗方式，一種路程」⁸¹。莫特曼建議我們要與教會史上的密契者神遊，像聖伯納德（Bernard of Clairvaux）、文德（Bonaventura）、大德蘭、牟敦（Thomas Merton）等⁸²。至於密契的旅程，其發展步驟如下：

行動 → 默想 *meditatio* → 靜觀 *contemplatio*
 → 密契合一 *mystical union* (*Silentium mysticum*)
 → 成為門徒 *conformitas crucis* (一種 *passion mysticism*)
 → 在上主光照下來展望世間

由於在集中營監牢中的經驗，使得莫特曼十分看重真實的生命，靈修生命不是舒適安逸中的修養己身，因此他對於飄逸的密契主義（神秘精神）提出異議。莫特曼強調的是「在各各他的十字架下我們將找到上帝」。當一個人受到迫害甚至殉道時，在極艱辛惡劣的環境裏，能感受到上主的臨在，那才是靈修生命或真實生命的意義。

莫特曼主張，靈修中的默想（*meditatio*）是獲得知識的一種非常古老的方式，是認知、理解事物的極佳方式，這是一種凝視的態度，直等到我們認清了對象整體事物本身。他還堅持，要預備好與魔鬼爭戰，經驗基督得勝的喜悅，進入我們內在靈

⁸¹ 《爲什麼》，75 頁。

⁸² 《爲什麼》，75~76 頁。

魂深處，除了默想之外，尚得進一步靜觀（*contemplatio*）⁸³。

靜觀是什麼呢？莫特曼認為靜觀是在默想中反省自我，是比默想更深並沈浸在所默觀的事物裏頭，全神貫注於其內，達到了忘我境界，使默想的事物也浸淫在靜觀者身上：「他已經從自己身上退出而忘我之後，他還會回復過來」，靜觀是專注又意識到我們本身的知覺。

莫特曼認為，「其實，神秘經驗的路途就是成為門徒的方式」，他堅信「就是在那小斗室裏—監牢裏的小室，才真的是發生神秘經驗的地點。這些人為基督的真理作見證，反而被嘲弄、輕視、迫害、侮辱、拒絕。從他自身的命運中經驗了基督的命運」。

莫特曼肯定「在修道院裏的斗室中生活，正是為被監禁在獄中牢房作最有益的準備」，莫特曼舉潘霍華（D. Bonhoeffer）為例，潘牧師在被捕監禁前，就是在 Ettal 修道院作各種預備。基督徒先學會獨居、靜默，將自己沈浸在復活的基督所受的傷痛中，對我們的靈魂是有益的，連那些在生活上受痛苦、為愛受患難的，是使靈魂接受十架的經歷，這些在基督內都要改變。莫特曼認為，日常生活也能操練對於十架受難意義的默想（*meditatio crucis in passione mundi*），不只是殉道者、密契主義可以如此，一名基督徒小朋友皆能如此。莫特曼道出一項基督信仰靈修生命的真諦—在日常生活所表現的密契主義，才是一切

⁸³ 《為什麼》，80~84 頁；莫氏認為「默想」是與事物之間有愛、受苦、參與分享知識的關係。

密契思想中最深入的一種，而能接納生命中最卑微部分的人，才是真正的謙卑，也是信仰上的純真。

莫特曼將其靈修神學從基督的十架高峰予以光照出來：

「基督在十字架上的死亡，……使之轉變成良善、恩惠，以祂無限的愛來選擇犧牲。……上主親自轉變了一切。……因著基督十字架之功勞，一切受造的萬物已經從上主而生，也在上主裏面被祂轉變。」

莫特曼進而主張，「因為對被釘十架的上主有所認識，所以我們才能持久不變地，以在上主裏面的觀點為基礎，來展望這個世界……相信可以在任何地方、一切萬物中看見上主」。一位密契的靈修者能在靈魂的暗夜裏察覺上主的同在，而上主也光照獻身生活在單純、樸質的生活中的信徒身上，他們在生命的黑暗中，時刻體會祂的同在。

四、改革宗的發展

在介紹改革宗的靈修時，由於篇幅的限制，美國出名的加爾文主義者 J. Edwards、南非改革宗牧師慕安得烈（Andrew Murray）、蘇格蘭知名神學家 John Baillie 等，他們對於基督徒的靈修生活皆有深度的書籍傳世，本文中未能多多加以敘述。慕安德烈的作品絕大多數是屬於靈修類，且多有中文的翻譯，其中講到等候上主，內在生命（the inner life）的部分動人心弦，也是在改革宗信仰上頗特殊的一面；尤其論到當代靈恩（神恩復興）運動這一層面，十九世紀的慕安德烈，對於聖神內受浸（洗禮）

以及聖神的內住等課題已反省甚深，在談論基督的靈此一面向，慕氏不論理論或經驗層次均有把握。至於 John Baillie 的《祈禱日記》(A Diary of Private Prayer) 此一祈禱小冊，更是不斷重印，此一小書自 1936 年初版至今，廣受英美教會的信徒所喜好，中譯本也印行多版次；John Baillie 是位出色的神學家，他的神學作品像《怎樣認識神》(Our Knowledge of God) 是一本基本神學類或神學知識論方面的專著，他在神學、哲學方面皆有深厚基礎，但在基督徒靈性方面，《祈禱日記》流露其感性和信仰反省有深度的另一面貌。

J. M. Houston 在《靈修神學發展史》書中曾提及，宗教改革基本上是教義的改革，起初並未落實在生活方式的改革上，加爾文在日內瓦城曾有意進行徹底的生活改革，不久就被趕出，幾年後雖再度被邀返回日內瓦，但生活改革並非容易，加爾文因嚴格執行生活的管理，被冠上暴君之名。所幸，加爾文的神學和信徒教育的理想曾透過 John Knox 輸入蘇格蘭，後者建立了蘇格蘭長老教會的規模，而加爾文神學在英國，藉由反對英國國教制式的一群基督徒—清教徒，在這批基督徒身上實踐了福音的生活方式，他們在英國及新大陸落實了一種具有基督徒特質的見證⁸⁴。

加爾文身後的加爾文主義神學思想，流傳到蘇格蘭、愛爾蘭、英格蘭，可以說在英國長老會是安立甘(國教)外另一主流。

⁸⁴ Houston, 趙鄭簡卿譯,《靈修神學發展史》(台北:中福,1995), 87~96 頁。

隨著清教徒的信仰追求，長老會的教會聚集方式就在北美紮根發芽；英國的清教徒也有部份逃離英國，轉至荷蘭，落地生根後，荷蘭也是改革宗或長老會頗為活躍的國家，荷蘭也出了多位世界知名的改革宗神學家。在法國南部也有一些長老會的教會信徒；加拿大由於蘇格蘭長老會的移民，到十九世紀下半葉成立加拿大長老教會。至於澳洲、紐西蘭到廿世紀也都有長老會的組織及十多萬的信徒。

結 論

改革宗（長老教會）在基督新教中，雖然不是最大的派別，但是在全世界的遍佈也不小；在台灣，長老教會是除天主教外，人數最多的基督宗教的派別，目前有 120 多間教堂、廿多萬教友。從靈修的角度來看，改革宗從創始者約翰加爾文在日內瓦建立此宗以來，即以穩固的制度、正統合理的信仰，以及對聖神工作開放持平的方式在發展。加爾文在他的鉅作《基督教要義》內，以系統和架構清晰的理路，為改革宗教會奠下良好的基礎。改革宗的神學和靈修在高舉聖經的旗幟下，緩和發展各方面的觸角，針對人生多元和各層面問題，不斷反省並尋求上主的心意。

在靈修上，改革宗對信徒們的訓練頗算嚴格，早期加爾文便深知信徒教育的重要，雖然到晚年才創立日內瓦學院，至少平信徒教育早已在平常的主日講道和平日的聖經信息裏不斷施予。加爾文當年寫就的《基督徒生活手冊》此一靈修教導指南，

後來編納在《基督教要義》中，加爾文強調日常生活中祈禱、靈修專注於上主的生命操練。加爾文重視與基督聯結的密契生命關係，讓看似教義性質很濃的改革宗信仰，注入一股活潑生命的動力。

加爾文主義的神學流傳到英國、北美，不論在 Edwards、慕安德烈或現代的白禮約翰、巴特、薛華、莫特曼這些神學家身上，都可看到他們強調信仰上的生命體會，不避諱密契主義的氛圍，重視聖神內住及內在生活的靈修層面，主張基督徒對十字架的承擔。

當然，改革宗的靈修精神也在若干方面有待加強，例如對於禮儀較屬簡略，不夠注意教父傳統的可貴⁸⁵，未能建立修道團體，更加勸導閱讀靈修經典，建立牧職避靜制度等，如果將來能朝這些方向多所學習，相信可以形成更具大公主義和容納諸種優點的靈修生活。如果我們就 *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* 的層面來分析，改革宗靈修可能在 *lectio* 和 *contemplatio* 兩個面向上尚須學習更多。好在，改革宗神學本身就是一個向上主開放的系統，相信在謙卑反省和不斷學習的祈禱中，改革宗的靈修向以基督為學習對象和典範，在經歷到空虛以後，被聖神所充滿和引導，滿有基督馨香之氣，是基督對祂的教會之應許。願整個教會都被基督之靈所充滿。

⁸⁵ 這方面其實改革宗的神學家像 F. F. Torrance, Karl Barth 等在其寫作上頗有兼顧和平衡，只是一般神學訓練上，有待提倡並注重。

參考書目

- J. H. Bratt 著，趙中輝譯，《加爾文的生平與教訓》，台北：基督教改革宗翻譯社，1990。
- J. Moltmann，《為什麼我是一個基督徒》，台南：人光，1984。
- John Calvin，《基督徒生活手冊》，台北：基督教改革宗翻譯社，1985。

第廿二章

聖公會的靈修觀：安立甘精神

張玲玲、陳胤安¹

前 言

靈修（包含靈性操練、靈性追求等）一詞，是現今很熱門的話題。不過，如果「靈修」只是一種追求自我的提升、自我的操練，則偏離了基督宗教最原初的精神。因為基督宗教最初的思維是：人不能靠自己得著救恩，正如《詩篇 / 聖詠》作者所說：「我們的幫助是從創造天地的耶和華而來」（詩/詠一二一 1）。這已清楚地昭示基督宗教不是自力的宗教，而是他力的宗教。因此，「靈修」最終必然回歸一個重要的問題：「我們所信的是什麼？我們將生命奉獻給什麼？我們最終將降服於誰？」²

對基督徒而言，我們發現靈修的最終答案是耶穌基督，祂

¹ 本文作者：張玲玲女士，聖公會牧師，中原大學、輔大神學院畢，現任台灣聖公會牧愛堂主任牧師，並任教於聖公會三一神學中心，教授崇拜學、安立甘名著選讀課程；陳胤安弟兄，聖公會教友，清華大學人文社會學士、台灣大學人類學碩士畢，現任校園書房出版社編輯。

² Richard H. Schmidt, *Glorious Companions: Five Centuries of Anglican Spirituality* (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 2002), pp. xi.

是純全、美善、尊貴的上帝獨生子：每位基督徒都以獨特方式與祂來往。正如祂所造的人類是如此多元，每個基督徒及各個教派都是同源而出，卻以不同樣式向世人表達上帝真理多元而豐富的面貌。湯樸威廉大主教（William Temple, 1881~1944）³曾說：個別教會對真理的認識都很有有限，「沒有任何一個人或一群人能說他或他們已盡得基督的全部寶藏」。他並引用聖經「直等到我們眾人在真道上同歸於一，認識上帝的兒子，得以長大成人，滿有基督長成的身量」（弗四 13），強調教會是旅程中的教會，這多元的教會將會在真道上同歸於一，而我們的任務不是去製造它，乃是去彰顯它⁴。

因此，基督宗教好像一幅馬賽克圖畫，每個教派都擁有獨一無二、美麗的一片馬賽克，亦即對基督真理的認識與體會。然而直到每個教派都願意將自己所擁有的、珍貴的馬賽克，無私地分享出來，且被尊重地放置在她獨特的位置上，與其他教派聯合在一起時，整幅圖畫才能躍然於世人面前，而那正是基督豐富而完整的面貌。這正是安立甘對整體教會的思維，也是聖公會靈修最明顯的特質；因此，「包容」、「兼容並蓄」（inclusive not exclusive）是安立甘精神一貫持有的思維與態度。

然而，正因為她的包容與兼容並蓄，使聖公會的靈修更格外地顯得多元而豐富，也因此，人們很難真正瞭解聖公會的精

³ 湯樸威廉為英國第九十八任坎特伯理大主教（1942~1944）。

⁴ 參閱：William Temple 著，謝秉德編譯，《湯樸威廉選集》（香港：基督教文藝，1998 三版）。

神與靈修觀念。本文依據英國神學的三個特徵：歷史、哲學、實踐（社會倫理）來概要地介紹聖公會的靈修觀⁵。首先從實踐面著手，也就是安立甘最明顯的一個特質：「團體性」。接著談形塑安立甘精神的英格蘭宗教改革歷史；哲學與神學的基礎：安立甘的三足權威：聖經、傳統、理性。然後再回到實踐面，從《公共的祈禱書》談其在聖公會靈修的角色、價值與意義，以及豐富的靈修文學遺產。最後，藉由幾位當代聖公會學者論述聖公會的靈修特質作為結論。但在此須先說明，這仍不足以代表「所有」聖公會的靈修觀，因為聖公會獨特的寬廣與包容性，使普世聖公會的多元性，實難以令筆者以此文來涵蓋之。

一、安立甘的團體性

聖公會（Anglicanism）可音譯為「安立甘宗」，是由「英國的」字根發展而來。在臺灣的教科書中，常譯為「英國國教派」。聖公會隨著英國殖民地的開拓，擴展到世界各地；但在美國獨立革命之後，為了表示與「英國」教會的區隔，且不願意效忠英國君主，而成立「主教制教會（Episcopal Church）」以區隔與英國教會的關係，一般稱為「美國聖公會」。除此之外，對於Anglicanism一詞也有不同的「本地化」翻譯：日本稱為「日本聖公會（Nippon Sei Ko Kai）」，意譯為「日本聖而公之教會」：

⁵ 參閱：David Ford 編，董江陽、陳佐人譯，〈英國神學〉《當代神學家：廿世紀基督教神學導論》（香港：道風，2005），216-297 頁。

而 1998 年成立教省的「香港聖公會 (Hong Kong Sheng Kung Hui)」，便以粵語發音作為教會的名稱。

因此，聖公會在各地的發展與建立，皆表達其特有的「地方性」，各地聖公會使用自己的語言去表達自己的教會團體，依地區或國家組成教省 (Provinces)，每一教省發展自己的《公禱書》、聖詩、憲章與規例。各地的聖公會皆有其自身的特質與自主權，而非有相互隸屬的關係。藉由與英國聖公會坎特柏理大主教 (the Archbishop of Canterbury) 的關係，而彼此共融團契，共組「普世聖公會 (Anglican Communion)」。所以，英國聖公會的坎特柏理大主教，一方面是英國教會的宗主教 (patriarch)，另一方面也同時是普世聖公會的精神領導，但其並未實質擁有統馭普世聖公會的權力。每十年所召開的全球聖公會主教會議：「蘭柏會議」 (Lambeth Conference) 更具體地象徵安立甘精神中「彼此團契共融」的關係。由此可知，安立甘的精神與靈修，並非去尋找一套最高的神學權威，而是在地方的差異性之間尋求平衡與和諧。

安立甘的精神一直都是「團體性」的，不僅涵蓋英格蘭地方的各個宗教思想、社會處境，不同時代的神學家、牧師、國家元首、信徒所共組英格蘭的安立甘精神；也包括了普世聖公會在各地的文化處境特殊性所醞釀不同的聖公會立場和形態，而彼此間也形成了一個團體的普世安立甘精神。不單如此，從初代教會以來的基督信仰世界，在歷史中形成了公教會、正教會，以及新教系統，聖公會強調不同教派教會間的合一關係、

接納不同的神學立場與傳統，也呈現出安立甘精神的「包容」。

因此，從歷史性、共時性的面向視之，皆反應出安立甘精神的「團體性」：那就是歷代基督徒對信仰的反省和對話，都是聖公會的信仰資產，不同地區的聖公會、教派間的共融合一關係，也都是安立甘精神的表達。聖公會向來都不願意由單一的神學思想系統所「獨霸」；反之，她將自身放在一個更寬廣、更不被定義的位置上，即使這些不同、差異將帶來內部的衝突與不安，但透過更多的聆聽、分享、對話：透過與基督、與信仰團體，繼續在朝聖的旅程中祈禱與分辨，這動態的過程將讓我們發現真理，也被真理所啓發。聖公會樂意視自身是由不同的人、事、思想、地方所共同匯集、分享與對話的教派。

因此「合一」這議題，在安立甘精神與靈修便顯得十分重要。不過，「合一」卻不是「劃一」，如何讓這麼多樣的人、事、思想連結在一起？有一句神學的座右銘：Lex orandi, lex credendi，意思是「要知道一群人所信的為何，看他們如何祈禱便能得知」，正可以代表聖公會靈修的精神。當我們與其他教派比較時，我們發現聖公會沒有特別的聖公會神學，不以某些神學觀點做爲主要的神學思維；聖公會沒有中央式的權柄，如同天主教會；她沒有信條，如同長老會的《韋斯敏特信條》，即使聖公會有所謂的《三十九信條》，但它也沒有如此的權柄。

相反地，聖公會鍾情於《公禱書》，並以它做爲聖公會神學、靈修及信仰實踐的指引。《公禱書》是普世聖公會的崇拜核心與指導手冊，在多元並存的神學思想脈絡中，它一方面反

映聖公會的崇拜重視地方自主與特殊性，另一方面也強調團體性背後的「團契共融（communion）」⁶。各地聖公會使用自己的語言翻譯、整理、修改《公禱書》的內容，反應出普世聖公會的崇拜具有的地方性。但另一方面，《公禱書》更突顯普世聖公會「共同」的崇拜關係，雖有不同的語言、修訂版本，但擁有相似的崇拜的框架與禮儀，使得在各地崇拜的信徒，非僅與堂區「內」的人一起崇拜，也與整個教區、教省，及普世聖公會的所有基督徒一同崇拜。也因此，使用《公禱書》表達安立甘精神中，「共同」崇拜、彼此合一的共融。然而，「一起崇拜」並不同於「一個崇拜」；《公禱書》的崇拜追求的是「共同」而非「一致」、「獨一」。正如《公禱書》所教導：「我們雖眾，仍屬一體，因為我們都是分享這餅」⁶，普世聖公會在團體中，邀請上帝獨特創造的教友與教會，一同敬拜上帝，在一體中彰顯個體的多元性。

二、形塑安立甘精神的英格蘭宗教改革歷史

聖公會對於團體性、共同崇拜的重視，以及對於差異的包容與接納，是建立在英國教會歷史的脈絡之中。聖公會在體制上的形成，可以追溯至英國國王亨利八世（Henry VIII, 1509~1547）的離婚和財產繼承危機。1534年通過一連串法案，脫離羅馬天主教會，歷經愛德華六世（Edward VI, 1547~1553）、瑪麗皇后（Mary I, 1553~1558），伊莉沙白一世（Elizabeth I, 1558~1603）的宗教安定政

⁶ 參閱：香港聖公會聖餐崇拜禮文（第二式）。

策（The Elizabethan Religious Settlement），以及 1563 年的《三十九信條》。英格蘭的宗教改革運動，在短短半世紀之內，夾處在歐陸的宗教改革與羅馬的天主教之間，歷經不同的神學路線與立場，在各方「極端主義」的歷史震盪中，聖公會藉由歷史突顯出一套安立甘的精神：「中庸折衷之道（via media）」。

事實上，英國聖公會的形成本不能脫離當時的政治、社會脈絡。從亨利八世爲了王位繼承與離婚問題和羅馬教宗決裂開始，英格蘭的宗教改革便充滿了政治考量，甚至到愛德華的新教運動、瑪麗的公教會運動，英格蘭的宗教改革都是由國王所引領的。而且愛德華和瑪麗更擺盪在新教與天主教的極端之間，許多人在急進的宗教與政治變遷中受害，也讓國家陷入更大的不安中。繼而繼承王位的伊莉沙白一世，便以「宗教安定」爲目標，不得罪瑪麗所遺留的天主教勢力，卻同時回復愛德華的新教路線，以完成聖公會的新教改革。

伊莉沙白所反應出的安立甘精神，徹底是目的性的實用取向，她對於安立甘神學的判斷與決定，並非完全基於神學的思考與反省，而是避免極端主義、過於新教或天主教而進行「折衷路線」的宗教立場。以《公禱書》對於聖餐的神學變遷視之，從 1549 年的採取信義宗立場，到 1552 年的慈運理立場，在伊莉沙白的引領下，1559 年將兩者立場結合，並沒有爲任何神學做任何決議與判斷⁷。1563 年修改《四十二信條》爲《三十九

⁷ 參閱：Alister E. McGrath 著，蔡錦圖、陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》（香港：基道，2006），363~366 頁。不同時期版本的《公

信條》，1571年通過作為英國教會對當時處境的告白，也標誌著聖公會對於不同於羅馬天主教及新教立場的「折衷路線」⁸。

從英格蘭的宗教改革來看聖公會的「體制化」，皆「反應」也「形塑」出安立甘的精神。首先，英格蘭的宗教改革是為回應當下政治、經濟、社會處境，而非產生神學性的論證；正如亨利八世企圖解決國家、教會與羅馬教宗之間的張力關係，而伊莉沙白則在面對各類極端的宗教變遷和社會動盪，「務實」主義是安立甘精神的一部分。再者，正如本文所要強調的「團體性」，雖然聖公會體制化的初期，似乎完全由君主「個人」主導，而不同的君主有不同的改革立場，但安立甘的精神並未「完全拋棄」任何改革立場。在英格蘭教會史的教訓中，伊莉沙白以折衷路線包容不同爭論的神學立場；英格蘭宗教改革是透過時代中的神學概念和君主所「共同」生成的，而伊莉沙白可視為半世紀宗教改革的「集大成」者。

禱書》，使用不同的邀請語：1549年（偏信義宗）：「我主耶穌基督的身體（血）為你而賜下，保守你的身體和靈魂進入永生」；1552年（偏慈運理）：「拿起和吃（喝）這個，紀念基督為你們而死，並且在你的心裡存著感恩而享用祂」；1559年（折衷主義）：「我主耶穌基督的身體（血）為你而賜下，保守你的身體和靈魂進入永生。拿起和吃（喝）這個，紀念基督為你們而死，並且在你的心裡存著感恩而享用祂」。

⁸ 聖公會的《三十九信條》代表英國教會與其他神學立場的差異及折衷路線。他並非一味地倒向新教立場，也非完全接受羅馬天主教的神學，因而形塑出「第三方」的安立甘主義。因此，筆者並不認為「折衷主義」等同於「完全接受」不同的神學，安立甘以包容為出發點，在各種（極端的）立場中，找到自己的「位置」。

然而，英格蘭宗教改革雖以「折衷」作為最終的精神，但非意味「安立甘主義不具有任何的神學立場」。安立甘精神是在各個神學思潮中找尋平衡點，一面繼承大公教會的傳統，一面呼應新的神學反省；而伊莉沙白也決定讓聖公會重視「集體」的崇拜信仰，全英國教會維持一套共同的《公禱書》崇拜，而非傾向清教徒（Puritan）所重視的「個人」信仰經驗。也因此，英格蘭宗教改革的歷史過程突顯安立甘精神的核心，亦加強形塑安立甘精神在「團體性」、「折衷主義」的特殊性，企圖在天主教與新教的爭辯中找到平衡點。伊莉沙白的改教時期，胡克（Richard Hooker, 1554~1600）更進一步表明聖公會與清教徒立場的差異，更醞釀與奠定後世聖公會的靈修觀（安立甘精神）。

三、安立甘的三足權威：聖經、傳統、理性

雖然所有基督新教都強調自己的根源是來自基督及初代教會，但卻沒有一個像安立甘這般地肯定自己與歷代教會「從未斷裂」的關係。經歷宗教改革且分享宗教改革精神的聖公會，在靈性上與宗教改革前的英國教會是「同一」教會⁹。聖公會自我意識，是由初代教會一脈相傳而來的；但不可否認，她受到十六世紀宗教改革的影響。相較其他改革的新教，她保留更多中世紀教會的禮儀及結構，由於兼具「大公」與「改革」的特

⁹ 參閱：蘭賽大主教（Michael Ramsey）遺作，Dale D. Doleman 編著，黃明德譯，《聖經·傳統·理性·經驗：安立甘精神》（臺北：雅歌，1994），16 頁。

質，而成爲「橋樑教會」。

「中庸之道」或稱「中間路線」，這詞彙是十九世紀紐曼（John Henry Newman, 1801~1890）表達聖公會是介於羅馬天主教及改革新教間的教派。聖公會常自稱既是「完全的大公」（fully catholic），也是「完全的改革」（fully reformed）。聖公會作爲大公教會的一員，跟隨初代教會的足跡，繼續持守聖經、信經、崇拜以及歷史性的聖職。但如同改革的教會，不承認教宗的權柄以及一些天主教會特殊的教義，使得聖公會在改革的教會中也占有一席之地。

所以，聖公會喜歡自稱爲「橋樑教會」。當天主教會與改革教會交談時，會發現原來「中庸之道」正是他們在尋找的態度。這也似乎是聖公會在基督宗教中所認知的自我角色。然而，過去半個世紀以來，天主教會已有更多改革的思維，改革宗也採納了很多大公路線，他們彼此交談，似乎已不再需要橋樑，「中庸之道」的觀念也漸滲入各教派。因此，我們必須自問：是什麼根源與基礎，形塑聖公會顯露於外在的特質？當檢視聖公會在不同的時代中自我定義的公式，作爲探詢的方法，我們發現答案依然是聖公會最喜愛的安立甘三足權威：聖經（Scripture）、傳統（Tradition）、理性（Reason）¹⁰。

聖公會以聖經、傳統、理性作爲信仰追尋的依據，反應其

¹⁰ 參閱：Paul Avis, "What is 'Anglicanism'", *The Study of Anglicanism*, edited by William R. Crockett (London, Minnesota: SPCK/Fortress, 1988), p.410.

繼承兩千年基督教傳統，以及十六、十七世紀英格蘭宗教改革的時代精神。伊莉沙白安定方案的時代，神學家胡克提出聖經、傳統、理性這三重法碼。胡克面對的處境，不僅要闡明英格蘭教會脫離羅馬管轄的意義，也必須對清教徒提出聖經絕對權威的看法有所辯解。因此，「聖經、傳統、理性」是胡克闡明「聖公會的權威是什麼」這問題的答覆。其後的評論家論及聖經、傳統、理性這三者的關係，就像一只「三腳凳」，若拿掉任何一隻腳，凳子就會倒。然而，「聖經、傳統、理性」權威的三重性並不是胡克首創的，因這不僅符合聖奧思定（St. Augustine, 354~430）的思想，也可在多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）學說中看見同樣的觀念¹¹；只是十六世紀的英國教會自覺無愧地，自視為此說的創始者，因她確信自己是英格蘭大公教會的延續。

（一）聖經

聖公會相信聖經是上帝向人類啓示的記錄，是聖靈感動下寫成的書卷：「舊約和新約，其他稱為次經的書，也常常包括在聖經裡面」¹²。在教會的崇拜中，讀經者在新舊約經課讀畢後，會以「這是上主的道」作為結束詞，會眾以「感謝上帝」回應。於此，反應恭讀上主的道是聖公會崇拜的核心：「主日讀經表」以三年為一個循環，包括福音書和新舊約的經課，「日

¹¹ 參閱：Urban T. Holmes 著，黃明德譯，《安立甘主義是什麼？》（臺北：聖公會臺灣教區，1995），19~20 頁。

¹² 〈信仰綱要（教會要理問答）〉《臺灣聖公會公禱書》（臺北，2010），717 頁。

課讀經表」則是以兩年為一個循環。

聖公會徹底是一個聖經的教會，在聖公會信仰綱要（三十九信條）中，肯定聖經在救贖議題上的權威，「聖經包含一切關於得救的道理，那些不記載在聖經中，以及不具有聖經憑據的事情，都不能用以規定人，不能視為信仰的綱要予以相信，也不能視為救恩的需要與必須」¹³。聖公會對聖經的態度，與新教路線的趨近，尤其是聖經在救贖的價值與地位上；因當時天主教在特利騰大公會議中，決議將羅馬教會的使徒傳統與聖經具有同等地位。不過，聖公會對聖經的權威，亦非一味地向著新教路線傾倒。聖公會也重視「傳統」的重要性，且肯定教會傳統的正面影響。

（二）傳統

「傳統是在教會的群體生活之內的特殊知識，是教會對上帝與人類交往方式的瞭解，一代代傳承下來。所以，傳統是教會對於上帝之經驗進行深思熟慮的產物，是活的、變動的。」¹⁴

對聖公會來說，傳統並不等於「公教會」的資產或神學，而是使徒教會所傳承的信仰資產。也因此，聖公會重視在東西方教會分裂前，早期教父所傳承的信仰。此外，聖公會並不認為傳統是死的、不變的；反之，聖公會相信聖靈持續工作在這

¹³ “Articles of Religion” 《臺灣聖公會公禱書》，734 頁。

¹⁴ 《安立甘主義是什麼？》，23 頁。

個世界，上帝並非在「聖經正典綱目」完成後，就停止對人類的啓示，聖經提供一切救恩足夠的信息，但上帝也繼續啓示祂的旨意。因此，傳統是教會群體在時間中一同經歷上帝的資產。

（三）聖經與傳統在張力下的平衡

在不偏頗聖經和傳統對我們信仰的重要性的同時，聖公會的信仰建立在傳統與聖經的張力和平衡之中。胡克認為：基督徒對於信仰並非是個人的，而是群體性的參與；每個人讀經都有其脈絡和文化社會情境，讀經不可能是透過清教徒式的個人主義。上帝透過教會的使徒傳統，一代代傳承下來，透過群體對於聖經閱讀的共識，幫助信徒在合乎規範的時空脈絡中閱讀聖經。因此，聖公會批判清教徒的個人詮釋的聖經觀，重視信仰群體和教會傳統的「共同」讀經，肯定「傳統」的重要性。正如懷特（Francis White, 1564~1638）所說：「聖經乃是活水的泉源，包含一切足夠之生命純水，初代基督之真正教會乃是通道及水管，將聖經中所包含之屬天活水輸送至其後的世代」¹⁵。

但聖公會也懷疑聖經的權威：閱讀聖經不應當是逐字逐句地、斷章取義地閱讀，畢竟聖經不是上帝「親手書寫」的作品。聖公會相信「聖經是上主的道」，「因為作書的人受到聖靈感動，也因為上帝透過聖經依舊對我們說話」¹⁶，聖靈引領人類和教會明瞭與詮釋。但終究聖經的書寫是聖靈感動且「藉由人

¹⁵ 《聖經·傳統·理性·經驗》，24頁。

¹⁶ 《臺灣聖公會公禱書》，717頁。

類」而書寫，且「正典綱目」的形成是由教會所制訂，用來對照及衡量教會信仰¹⁷，聖經是由基督教群體共同形塑的經典，故聖經有人類的缺點、侷限性和錯誤的可能，在書寫過程中有文化與脈絡的特殊性。胡克也指出：「我們不一定要遵守聖經中有關教會生活枝微末節的事情」，駁斥清教徒對於聖經的態度（清教徒堅持聖經提供教會生活所有的必要規定和細節），強調聖經不該用於與得救無關的各種資訊與知識¹⁸。聖經雖然表明上帝的啓示與道理，但並非「神聖無誤」的作品，並非一切知識的百科或涵蓋所有知識。

（四）理性

聖經不是人類認識世界的「唯一」途徑，上帝不是被關在聖經之中，而是存在整個創造之中，聖公會肯定「自然神學」對我們信仰的重要性：創造的秩序反應出上帝的意念，且上帝持續活動和現身在創造中，人類可藉由理性（reason）認識祂，透過理性「參與」到上帝的心意中。人類可透過觀察一切被造的世界來認識上帝。因此，聖公會的靈修傳統肯定：「人類本性是上帝創造的一部份，是照著上帝的形像所造，有自由去作決定：去愛、去創作、去作理性思考，以及與上帝和上帝所造的萬物和睦共處」¹⁹。人類因為誤用自由、做了錯誤的決定，

¹⁷ 《安立甘主義是什麼？》，22頁。

¹⁸ 《聖經·傳統·理性·經驗》，22頁。

¹⁹ 《臺灣聖公會公禱書》，709頁。

但上帝依舊幫助我們，「最初是透過自然界和歷史，通過許多先見和聖徒，特別是通過以色列的先知，將祂自己和祂的旨意啓示出來」²⁰。聖公會肯定上帝在聖經的文本之外，透過自然和歷史啓示自己，而人類的「理性」是上帝給的禮物之一。

「理性」作為認識上帝的方式，並非是將教義「條理化」，透過邏輯論證的方式證明，而是強調上帝的啓示是「可理解、有道理的（reasonable）」。雖然「理性」是聖公會認識上帝的試金石，但不必然引導出理性主義。聖公會反對「上帝就是理性」的理性主義觀念，而忽略了上帝在聖經和傳統中的啓示²¹。理性應當是聖經和傳統的忠實詮釋者，所以聖公會重視各式各樣的知識、新的思潮對我們信仰的反省和檢視。「使用理性辨別諸靈」²²，這反應聖公會對於科學、人文社會的新知抱持的開放性。另一方面，聖公會並非崇拜理性和各樣知識，以理性或自然神學取代上帝的特殊啓示；相反地，透過理性的探索而察覺自身的微小和不足，透過理性認識信仰的過程中，「理性更需要恩典」，更加渴慕上帝²³。

（五）理性是聖經與傳統的忠實詮釋者

回顧理性與聖經、傳統的關係：聖公會對於聖經的態度，

²⁰ 同上。

²¹ John E. Booty 著，黃明德譯，《聖公會會友的特色》（臺北：聖公會臺灣教區，1996），32 頁。

²² 同上，34 頁。

²³ 同上，29、35 頁。

不同於清教徒個人主義的聖經觀，採取激進的唯奉聖經（Sola Scriptura），而是重視聖經的共同閱讀與侷限性；但聖公會也反對天主教會在特利騰大公會議的決議，將聖經與教會傳統視為雙重權威，而高舉聖經在上帝救恩議題上的完備。也因此，安立甘精神的「折衷主義」引導聖公會的聖經觀，取得與傳統的平衡，「理性」便成了安立甘精神思考聖經的重要工具。

聖公會相信：理性是超乎分析或邏輯的，關乎人類思想辨別真理的力量，一切受造物都某種程度地參與上帝的意志，包括人性。聖公會對人性抱持樂觀的人文主義：上帝和其受造物（人類）間是連續的，上帝是理性的創造者，顯明在祂的創造之中，而創造的秩序也反應出上帝的意志²⁴。因此，人類的內在具有良知和理性，可幫助我們辨別是非，也透過創造的秩序認識上帝，甚至藉由理性參與上帝的心意。上帝賜給人類理性的能力，去認識上帝與判別信仰，也成為聖公會在聖經與傳統之間，取得平衡的工具與方法。信仰並非是盲從、狂熱，而是有能力思考與反省。

再者，聖公會肯定理性的價值，這引導出自然神學的基礎。人類可以透過觀察自然、受造物（包括我們自己），而某種程度地認識上帝²⁵。也因此，安立甘精神並不排斥科學等各種人類的知識，因為一切知識的呈現，都在陳述與瞭解上帝。理性幫助信徒除了透過聖經認識、親近上帝，也透過所學的知識、在

²⁴ 《安立甘主義是什麼？》，20 頁。

²⁵ 同上，21 頁。

自然中的體悟認識上帝。

上帝賜與個人理性與良知，可以認識上帝、判斷是非，但聖經不是為個人的詮釋與閱讀，需要透過共同的閱讀與討論，以避免走向極端與偏差。而傳統事實上也就是建立在「集合」教會共同讀經，發揮彼此的理性與良知以達到信仰的共識，形成教會的傳統。教會在公教會與正教會分裂之前的大公會會議（尼西亞會議、君士坦丁會議、以弗所會議、迦克敦會議）中，就在反應基督教會全體的共同意識。而普世聖公會也透過每十年舉行一次的蘭柏會議，召聚所有聖公會的主教討論教會的問題，雖然未必對議題有明確的「判決」，但在聖經、傳統與理性的平衡和討論中，展現安立甘精神的力量與智慧。

正如前文所述，安立甘精神強調聖經、傳統與理性三者的平衡：缺乏聖經的信仰將失去上帝救贖的特殊性；失去傳統的信仰則過於個人主義、忽略信仰團體的重要；而理性則是上帝給予人類的良知與智慧，以取得聖經和傳統的平衡。而安立甘精神則是在三者間取得折衷路線，不偏廢任何一角。除了在宗教改革時期，愛德華時代重視的聖經；瑪麗時代重視的傳統；伊莉沙白時代重視的理性。近代聖公會的歷史也體現三個權威彼此平衡的力量消長，例如：

- 十八世紀約翰衛斯理（John Wesley, 1703~1791）在英國興起的福音運動，偏向改教傳統，重視聖經的權威、個人信仰的重生，形成「低派（Low Church）」的一角；
- 十九世紀紐曼帶領的牛津運動，復興公教會的儀式與教義，

重視傳統的權威、使徒統序、大公教會的立場，形成「高派（High Church）」的一角：

- 十九世紀以摩理斯（Frederick Denison Maurice, 1805~1872）為代表，企圖平衡高派和低派的緊張關係，強調人類理性與良知，將信仰帶入社會實踐與關顧之中，形成「廣派（Broad Church）」。

這多元信仰立場的教會，彼此合一在普世聖公會之中：一方面反應出安立甘精神的三足權威，及其折衷與協調；另一方面也體現聖公會如何透過《公禱書》形成普世的合一團體。

四、《公禱書》

不同於歐陸其他新教的宗教改革，聖公會這個緣起於英格蘭民族、政治因素變革而產生的教派，歷經了五百年的變遷，至今這個教派似乎仍因女性聖職、同性戀等議題而尚未安定，她仍然繼續備受爭議。因此，要理解她的神學及靈修，似乎是困難而難以掌握的。雖然有人喜歡以簡要的方法將聖公會區分為福音派、高派、低派、廣派、保守派、靈恩派，但是當我們將聖公會區隔為一各自獨立的派別，甚至簡化為幾個領域，這實際上已違反了聖公會最基本的包容與宏觀的精神。其實他們不僅不是壁壘分明，甚至有時還互相交錯、重疊，他們甚至都不曾互相排擠，意圖將對方從聖公會的世界中排擠出去。聖公會的恩賜是把他們彼此緊扣在一起，彼此間沒有緊張，卻充滿了創意的張力。藉此，我們被挑戰、被擴張；藉此，我們豐富

起來，整個聖公會甚至整個普世教會，也因此更豐富起來。

所以，什麼是使這些不同的聖公會靈修傳統可以凝聚在一個共同的信仰團體中，成爲一群朝聖的子民？聖公會信徒不是亨利八世或伊莉莎白的追隨者，也不是克蘭麥（Thomas Cranmer, 1489~1556）的信徒；聖公會（主教制的信徒）也許看起來像是以組織爲特色，但我們也不是唯一有主教的信仰團體，我們不容易自稱爲 Anglican，更不是在祈禱中的海外英國人。但是 Anglican 卻表達出我們是來自一個共同的歷史淵源的信仰團體，我們分享同一的靈性遺產。

所以，什麼是聖公會的靈修精神？有何獨特之處？在前文提及的 *Lex orandi, lex credendi*（要知道一群人所信的爲何，看他們如何祈禱便能得知）這句話，便可以代表聖公會靈修的精神。首先，《公禱書》成爲聖公會神學、靈修及信仰實踐的指引，從禱文的選擇、編排、寫作，到日課讀經表的經文選擇與安排，再到禮儀規則所描寫的禮儀行動，以及所允許的通融及變化等等，都將神學與信仰生活，藉由在一起的公共崇拜傳遞出來。其次，聖公會神學對信仰傳統賦予極高的價值，因爲認知教會團體在敬拜時，第一要緊是以言語清楚地表達教會的神學，並且修訂它、也傳承了它。也因此，禮儀傾向以一種一致性綜合的原則，將教會與社會的關係與傳統結合起來，故此更意味著聖公會的神學是相當地道成肉身。

然而聖公會的靈修不能簡化爲僅是一種祈禱生活的描述，或只是《公禱書》，或僅僅包含於三十九信條，或僅限於三級

教制。是的，三十九信條在英國教會有其歷史的地位，但卻非形塑全體聖公會的歷史；《公禱書》在不同的國家代表不同的意義；至於三級教制，卻因對按立有各種不同的理解而備受挑戰，而最先受爭議的，是女性聖職的按立。那麼，是什麼形塑了聖公會的靈修，而影響了《公禱書》？有三個主要而深刻的影響：早期教父著作、聖本篤會傳統、沙林禮儀書（Sarum Rite）。

（一）早期教父著作

聖公會看重早期教父著作，早在十六世紀宗教改革初期，主教安得烈（Lancelot Andrewes, 1555~1626）就精確地說明出聖公會的這個態度：「一部由上帝自己濃縮為文字的聖典、兩部約書、三種信經、四次大公會議、五個世紀及那一時期的系列教父……決定著我們信仰的界限」²⁶。上個世紀，要成為聖職者在聖公會神學院的第一年訓練，必須紮根在早期教父著作。英國的改教家不單只在教會組織結構，更努力回歸初代教會的崇拜，回歸教父們關於禮儀與崇拜的觀點。

在英國的改教時期，對早期教父的重新發覺，並追尋教父們的敬拜形式，是很重要的因素。這個遺產的研究，散佈在《公禱書》中，最值得注意的一例，就是聖屈梭多模（St. Chrysostom, 347~407，天主教翻譯為金口若望）禱文，它被放置在每日早、晚禱結束前一起誦讀的禱文之一，這也是形塑聖公會靈修重要的遺產。這個禱文是克蘭麥從聖屈梭多模禮儀（屬東方教會拜占庭禮儀）

²⁶ 《當代神學家》，229 頁。

的拉丁文譯本發現的，我們雖不確定它是否真的源自於第四世紀的聖屈梭多模，但它卻簡潔而有力地陳述了共同祈禱的神學，乃是建立於基督的應許：「若有兩三個人奉主的名聚集禱告，主必在他們中間」（太/瑪十八 19~20）。因此不管團體大或小，都能懷著信心祈禱。而我們所祈求的一切，也效法主耶穌基督單單求天父的旨意成全：「我們所願所求的，若是為我們有益，伏求主允准」（太/瑪廿六 39）。並最後懇求：「叫我們今世明白主的真道，來世得享永生」²⁷。

此外，在聖公會禮儀崇拜中頗負盛名的晚頌讚，其中邀請詩恩光頌（O Gracious Light），乃是第四世紀聖巴西略（St. Basil the Great, 330~379）所作的古老詩歌。古老教會晚間崇拜吟誦這首聖頌時，會佐以點燭禮，燃點夜晚的燭光，象徵耶穌基督：「恩慈之光，天上永生聖父純潔燦爛輝煌，耶穌基督，神聖當頌揚……」，頌唱這首邀請詩時，應帶著喜悅的心情和聲調²⁸。

這些正符合克蘭麥在 1549 年第一本《公禱書》的序文中，所言明公禱書編寫的目的之一是：「回到教父的教訓，使人朝向敬虔，去除不必要的禮俗（或迷信）」。

（二）聖本篤會傳統

第二個影響是聖本篤會傳統，尤其是《公禱書》裡的日課。

²⁷ Marion J. Hatchett, *Commentary on the American Prayer Book* (New York: Harper Collins, 1995), pp.130~131.

²⁸ 同上，p.138.

日課亦即「每日讚美和感謝的祈禱」。然而日課常常容易被誤解為「讀經」，其實「祈禱」才是真正的主要目的。日課源自於猶太人的傳統，亦即每日當中應不時地對上帝誡命（Shema）的思想和提醒：「以色列啊，你要聽……」（申六 4~7），這個不間斷的行動，形成對上帝獻上讚美、感恩的祈禱基礎。一天三次的祈禱（通常是清晨、午間、日落）也成為猶太人的習慣，甚至延續到主後第一世紀的初代教會（加上了正午、下午三時，參閱：徒/宗二 42, 46；三 1；十 2~3）。

到第三世紀時，日課大致已有固定的時間和形式。《使徒傳統》提及長老、執事每日清早都要向信徒讀經、解經，領祈禱；勉勵信徒要專心聆聽經課，並一同祈禱。可見基督徒以祈禱為一天的開始，然後才工作。第五世紀開始，部分大教堂內設有修院，由修士們按時辰共同或輪流祈禱、唱詩篇，主要時間有上午九時、正午、下午三時、寢前，及深夜。然而到了中世紀，日課在修院生活中已有了穩定的發展，但在市井小民中，卻漸漸被忽視，日課最後成了主要是修院和修士們在做的事。

以祈禱、工作為首要的聖本篤修會為例，祈禱的時間發展到一天七次（參：詩/詠一一九 62, 164）：夜禱（子夜）、早禱（天亮）或晨禱（日出時）、三時禱（午前九時）、六時禱（正午）、九時禱（午後三時）、晚禱（日落或一日工作完畢時）、寢前禱（就寢前）²⁹。

克蘭麥在編寫《公禱書》時，將聖本篤修會的七次祈禱修

²⁹ 參閱：《聖本篤會規》，第 16 章〈如何誦念日課〉。

訂為一日兩次，以早禱、晚禱兩種為主；亦即以一日的開始和結束為代表，將這一天獻與上帝。並將《公禱書》所載的聖餐（感恩聖禮）、每日早禱、晚禱禮拜，訂為聖公會的公共禮拜。然而在宗教改革之前，在英國的基督宗教的表現上，聖本篤的《會規》早已有很深入的影響，聖本篤的日課形塑了《公禱書》的早晚禱，聖本篤已發展了將經文使用在禮儀中。《公禱書》的早晚禱建基在聖本篤日課上，甚至使用完全相同的經文字句。

《詩篇 / 聖詠》在修院祈禱的傳統中，因著使用量的增加，至多時一星期即可讀完全部 150 篇。而克蘭麥將《詩篇》改分為 60 組，每天兩組（早、晚禱各一組），約 30 天即可讀完。亦即由原本每星期讀完《詩篇》一輪，改為每月讀完一輪。《詩篇》也提供了啓應的基礎，且是聖經中全部放在《公禱書》中的唯一一卷書，其原始意義是希望《詩篇》在教會的每日生活中都能被誦讀，而每月能將全部《詩篇》讀過一遍。另外，因著改教思潮，克蘭麥認為信徒參與崇拜，除了祈禱外，也應從中熟悉聖經。在 1549 年的《公禱書》中，藉由早、晚禱的安排，舊約經課每年可閱讀一次，新約經課每年可讀三次。1662 年開始，加入了以吟唱方式來唱祈禱文和聖頌，吟唱方式的日課因此漸漸發展成為英國聖公會崇拜的特色。

《公禱書》將聖本篤修會的日課，帶進了牧區教會生活早晨及晚間平日的的生活；因為，做為公共祈禱書扼要地告訴我們，做為基督徒的責任是活出：「一個屬神的（屬靈的）、正直的、認真的（sober，嚴肅的、樸實的）生活」。《公禱書》中的「頌歌」

(canticle) 和「祝文」(collect) 形成兩個相互關連及連結的力量，代代影響著聖公會的教友，形塑著聖公會的靈修。特別很多人因著晚頌讚中的頌歌「尊主頌」及「西面頌」而得著對聖公會靈修的深刻經驗。那麼關於祝文呢？基布爾 (John Keble, 1792~1866) 說：「要研究公禱書中的祝文，因為這是安立甘精神的核心」。

(三) 《沙林禮儀書》(Sarum Rite)

第三個影響聖公會靈修的，是禮儀。聖公會的禮儀傳統是由西方禮儀而來，特別受《沙林禮儀書》傳統的影響，在宗教改革時期由克藍麥首先改革它，並使它更符合現代化。

十九世紀的學者多數認為：《沙林禮儀書》源於十一世紀索爾斯巴利 (Salisbury)³⁰ 教區第二任主教聖奧斯蒙 (St. Osmund, 1077~1099) 所編寫；但晚進學者則傾向認為是由普林 (Richard Le Poore, 1217~1228) 主教所著。這一套禮儀書原先是用於該教區，但之後在南英格蘭廣為流傳，在中世紀更為英格蘭、威爾斯、愛爾蘭、甚至是蘇格蘭的教會所採用。因此它對聖公會禮儀的影響是無庸置疑的。

《沙林禮儀書》是將當時還尚存的塞爾特—盎格魯—撒克遜 (Celtic-Anglo-Saxon) 禮儀加以修訂，且因地制宜地改寫了羅馬禮儀，並將兩者結合為一套《沙林禮儀書》，它同時擁有諾曼地及盎格魯—撒克遜的傳統。在改教時期，克藍麥逐步地修改

³⁰ Salisbury 這個城市拉丁文被稱為 Sarum。

它，最後在愛德華時期被克藍麥所編寫的 1549 年及 1552 年《公禱書》所取代，但在瑪麗時代又要求全英格蘭恢復使用《沙林禮儀書》；1559 年伊莉沙白則全面廢止《沙林禮儀書》。不過在十九世紀後葉及二十世紀初期，沙林禮儀（並非全部）又再度盛行於普世聖公會，特別是在高派盎格魯公教（Anglo-Catholic）英國教會的牛津運動中。

這一套禮儀書是實用性的，它幫助教區生活著重在三個焦點：第一部分是教會管理的憲章與規例，特別是主教與聖職人員等；第二部分是崇拜禮儀，包括彌撒書（*Books for Mass*）、神聖時辰書（*Books for Divine Office*）、牧養禮儀書（*Books for Pastoral Offices*）、主教職權禮儀書（*Books for Episcopal Services*）、行列書（*Books for Processions*）；第三部分是崇拜禮儀的規則，亦即禮儀規則（*rubrics*）。

由此可略微一窺《沙林禮儀書》與《公禱書》的相似程度極高，因為《公禱書》不僅有感恩聖禮（彌撒書），更有牧養禮儀、主教職權禮儀等，並且書中的禮儀規則，過去稱為紅字或小字，乃為禮儀精神的最高標準。

另外，《公禱書》中的「求安祝文」源於早期教會，原本是在感恩聖禮結束後求平安的祈禱文，但後來在沙林晨禱禮儀中，修士們把這禱文用於早禱結束時。「求恩祝文」同樣源自早期教會，被用於沙林晨禱禮儀，這個禱文描述在禱告中祈求上帝大能的保佑，讓我們克服困難，完成主的旨意。因此《公

禱書》沿用此精神，將兩者保留³¹。

小 結

如果早、晚禱是塑造聖公會信徒每天靈性實踐的根基，那麼聖公會更回歸到聖餐（感恩聖禮、主的晚餐）中，來做為教會崇拜的中心行動。做為一個聖公會信徒，沒有一人是旁觀者，每一個人都是參與者。因此《公禱書》不僅是一本崇拜的書，更是一本基督徒生活的指引。它不是一本在教堂書架上借來閱讀的書籍，而是一本被熱愛的個人財產，是一輩子必讀的書與指引，是從教會到廚房、客廳、床頭，都會帶來帶去的一本書。

《公禱書》對靈修的意義是：「這是給所有人的一種信仰」，而非專屬於修道院，因為它將修道院七個週期性的祈禱，減少為兩個（早禱及晚禱），使人們能夠以自己的語言來吟誦祈禱。其次，「這是每一天生活的靈修」，《公禱書》的祈禱文和感謝文涵蓋了每一天生活的需要，如為雨水、好的收成和祈求平安等。第三，「使用文字的靈修」，在崇拜中透過優美的文字，形塑、教育信仰團體，也藉此將信仰告白出來。第四，「對教會是聖地的一種意識」，公禱書幫助人們在敬拜中發現耶穌基督的臨在，無論是在聖言禮、聖餐禮，或是在禮儀行動、在豐富的聖壇陳設、在莊嚴的音樂中，這種對教會是聖地的意識，也延伸至生活的各個層面，在那裡發現耶穌基督的臨在。

³¹ *Commentary on the American Prayer Book*, p.126.

五、豐富的靈修文學遺產

雖然《公禱書》形塑聖公會靈修，以一種群體敬拜的方式來呈現，但不可忽視的是，隨著歷史的發展，聖公會的靈修不斷地注入新的元素。在這樣豐富的靈修文學遺產中，聖公會的靈修形塑也來自這許許多多聖公會的靈修作家，而且這不僅是聖公會靈修的遺產，更是英國文學的遺產。

十四世紀英國的神秘家所著的《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*），以及充滿喜樂的神秘家朱麗安諾理（Julian of Norwich, 1342~1420）的至理名言「一切都會很好，一切都會很好，每樣事情都會很好」。喬治赫伯特（George Herbert, 1593~1633）優美的詩詞多數被改編為讚美詩，其中的靈修意境更是聖公會中庸之道的極致表達；和喬治赫伯特同屬名噪一時的卡洛琳時代聖者的，還有約翰多恩（John Donne, 1572~1631），他的名著《沒有人是一座孤島》（*No Man Is an Island*）強調道成肉身的奧秘與實踐。

來自愛爾蘭的傑里米泰勒（Jeremy Taylor, 1613~1667），他的兩本靈修巨著《聖潔的生活》（*Holy Living*, 1640）和《神聖的死亡》（*Holy Dying*, 1641），對信徒生活的嚴格要求，深深影響著後代世人，其中包括約翰衛斯理和基布爾。這兩本書清楚地表達了聖公會靈修的本質，是堅持不區分何為聖、何為俗。威廉羅（William Law, 1686~1761）的《一個嚴肅的聖召：過一個敬虔和聖潔的生活》（*A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 1728）回應著傑里米泰勒這兩本巨著，也因著威廉羅的著作，更進而影響約翰衛斯理。

十八世紀末和十九世紀初的福音派復興運動和牛津運動，

誕生聞名於世的詩歌「奇異恩典」(Amazing Grace)，其作者約翰牛頓(John Newton, 1725~1807)及牛津運動的代表人物紐曼，各自代表了聖公會兩股不同的靈修思潮。但這兩個運動卻都帶來了至今仍然活躍的差會團體：「英國海外傳道會」(Church Mission Society, 簡稱 CMS)及「海外福音傳道會」(United Society for the Propagation of the Gospel, 簡稱 USPG)³²。這也再次顯示真正的聖公會靈修精神是道成肉身的，因他們靈修所表現的信仰生活，是在實踐與社會行動上。例如威伯福斯(William Wilberforce, 1759~1833)將信仰化為行動，致力於反對奴隸制度和奴隸販賣。多產聖詩作者基布爾，將這至理名言 Lex orandi, lex credendi 從「他們如何祈禱」擴大至「他們如何歌唱」，也因此促使當時英文聖詩的作者們，深深地影響著聖公會的靈修精神。

六、聖公會靈修的特色

聖公會的靈修觀並非建基於一位神學家或牧師「開創性」的神學觀念，整體安立甘精神的建立與形塑，是基於英格蘭宗教改革時期以來，歷經五百年來的反省、辯證而形成的「雛形」。綜觀聖公會靈修的特色如下³³：

第一，安立甘靈修經常被描寫為「道成肉身」，也可以說是俗世的。從物質世界、從上帝所創造的萬物，皆可窺見上帝

³² 原名為 the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts，簡稱為 SPG。

³³ 《安立甘主義是什麼？》，93~96 頁。

的美好。這樣的靈修特色，對物質世界是以聖禮觀點，把物質世界當作是接近神聖的入口。

第二，安立甘靈修源自「禮儀祈禱」，根植於屬世的聖禮，從禮儀祈禱成長而來的。外顯的聖公會敬虔來自一種沈浸在公禱書的生命，也許不像某些人所希望的那樣戲劇性或是引人注目，但它有一種持久性，一種堅固的根基，一種恆久的視野；這樣的敬虔，也許可被形容為卓越的正統，但這裡所謂的「正統」，是從它真正根本的意義來說的。這源自於禮儀祈禱的靈修，有著豐富的想像，以及長時間對傳統的認識與瞭解的確信。安立甘的靈修，使我們更真實地面對自己：這靈修是我們在聖禮中的生命，它使我們從流行宗教的貧困中被解放出來。透過聖洗禮，我們成為參與信仰團體的一分子；透過聖餐禮，我們成為參與上帝生命中的一分子。

第三，安立甘靈修喜歡使用「聖經的」想像力。安立甘靈修指導的傳統格式，是「聖經的訓誡」（biblical admonition）。沒有「聖經的靈修」也就沒有「聖經的神學」。聖經與許多文化所表達的虔敬十分相近，正如聖經中有許多不同的神學反省來詮釋人們對上帝的經驗。活在充滿象徵的世界中的人，聖經是一個豐盛的源頭。聖經是基督徒的詩詞，但安立甘靈修卻樂於讓聖經順其自然，而從未去加以控制他們所產生的結果。

當我們研讀歷代偉大基督教靈性導師的著作，如奧力振（Origen, 185~254）、額我略尼撒（Gregory of Nyssa, 約 335~394）等初代教父，他們每個人都有獨特的見解，每個人都啟發我們在生

活中對基督有新的領悟。他們都沈浸於聖經，並常常引用聖經，研讀聖經開啓了他們的眼睛，激發了他們的想像力，更新了他們對上帝的認識，這是安立甘對「聖經是靈性成長之源頭」的瞭解。

第四，安立甘靈修是公眾的、合作的，亦即集體真理和個人洞察之間有一種張力。教會是由許多個人所組成的共同體，但在我們自覺不錯之時，我們需要將教會兩千年來所探求的，和我們自身珍貴的朝聖之旅做一檢視與回應。這一做法是智慧的累積，因它邀請我們一方面安穩在個人的祈禱生活，另一方面也對過去以及現在環繞在我們身邊的一切事物開放心胸。因此，公共祈禱是在個人祈禱之先，並且透過公共祈禱形塑出個人的祈禱。這種張力的結果，雖使我們在這強調個人主義的世界受到責難，但它所帶來的好處卻使我們從靈性生活中逐出偽善的那一面，並提醒我們自己在根本上靈性的貧乏，以及需要救贖與恩典的事實。

第五，安立甘靈修是實踐的，也是牧養的。因為安立甘靈修強調道成肉身，因此實踐、實用便成為它的另一項特色。安立甘靈修所強調的，是歷史經驗所傳承下來的，而不單只是神學所傳承的；它看重對社會的關懷與責任，而不是只純粹高層次的理性分析。安立甘靈修以「愛」為中心，不僅強調愛上帝，也要愛鄰舍。對上帝的虔敬、對教友的牧養關懷，以及對鄰人的服務，這三者對安立甘靈修者而言，是永遠必須走在一起的。因為「『那種愛應該在行為，而不是在言語上顯現出來』，並

且『那種愛包括彼此分享一切』。這並不單只是安立甘靈修的一種特質，它更是初代教會愛的信仰生活的實踐，它是一種真正靈修的考驗」³⁴。

因此，桑頓（Martin Thornton, 1915~1986）告訴聖公會的靈性導師，安立甘的靈修是以經驗、而不是以教條作為指引；是以感性、但卻不離教義；是持續、柔和的默想，但卻不是硬性規定的一些艱苦敬虔操練；是樂觀、而不是嚴苛的；是自然引進的一平衡和健康的狀態。這就是朱麗安諾理所謂的「安全和溫暖的」和傑里米泰勒所謂的「聖靈親切的俘擄」³⁵。

什麼是聖公會的靈修？高登馬歇爾（Gordon Mursell, 1949~）所說的這一段話，將是最好的詮釋³⁶：

聖公會的靈修，無論是過去或現在，總是
 拒絕將聖從俗中分離，
 將大腦的理智思維從心抽離，
 將個體從團體中分離，
 將新教從大公中抽離，
 將話語從聖禮中分離。

³⁴ 《安立甘主義是什麼？》，95 頁。

³⁵ 彭順強，〈聖公會〉《二千年靈修神學歷史》（香港：天道，2005），279~280 頁。

³⁶ Mursell, Gordon, 'the Anglican Spirit', *The Story of Christian Spirituality: Two Thousand Years, From East to West* (Oxford: Lion, 2001), p.274.

參考書目

- 《臺灣聖公會公禱書》，臺北：財團法人臺灣聖公會，2010。
- Booty, John E.著，黃明德譯，《聖公會會友的特色》，臺北：聖公會臺灣教區，1996。
- Holmes, Urban T.著，黃明德譯，《安立甘主義是什麼？》，臺北：聖公會臺灣教區，1995。
- Ramsey, Michael & Doleman, Dale D.編，黃明德譯，《聖經·傳統·理性·經驗：安立甘精神》，臺北：雅歌，1994。
- 約翰·可凡（John Kirvan）著，小加譯，《憂苦中的安慰：與神秘家朱利安一起祈禱 30 天》（*All will be Well*），臺北：光啓文化，2012。
- Avis, Paul, “What is 'Anglicanism'”, *The Study of Anglicanism*, edited by William R. Crockett, London, Minnesota: SPCK/Fortress, 1988.
- Schmidt, Richard H., *Glorious Companions: Five Centuries of Anglican Spirituality*, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 2002.

第廿三章

成聖之道：循道衛理宗的靈修觀

龐君華¹

前 言

循道運動（Methodist movement）是在宗教改革後兩百年，在英國展開的靈性復興運動，為基督新教注入一股新的活力，並且其信仰實踐的方式，至今仍影響著當代的基督新教。

為瞭解這運動及日後所發展的「循道衛理宗」，須先認識這運動的倡導者—衛斯理約翰（John Wesley, 1703~1791，以下僅稱衛斯理），及他在宗教改革兩百年後，以信仰實踐為本，在各基督宗教傳統中，所整合出的神學特色，並依此發展出的靈修實踐。因此，本文首先介紹與循道運動有關的衛斯理生平要事；然後綜合其神學內容，及所發展出的基督徒靈性操練進路。

¹ 本文作者：龐君華牧師，為台灣衛理公會長牧，畢業於香港中文大學崇基學院神學組，獲東南亞神學研究院頒授神學碩士（M. Theol）學位，現任衛理公會北一教區城中教會主任牧師，及衛理神學研究院代理院長。

壹、衛斯理生平的重要經歷

衛斯理是十八世紀的人物。他每天清晨之時起床，寫日記，過極簡樸生活，節省日用以濟助貧窮和疾病的人。他嚴格律己，言行一致，終生追求「成聖」的境界。他是十八世紀英國宗教復興運動的推動者，也是一個溫和的改良主義者。他的思想和教訓非但在當時代有廣大影響，也成爲日後循道會（衛理公會）組織、法規和神學立場的主要骨幹。十八世紀教會史上固然人才輩出，但要找到一位靈性像他那樣高超、工作像他那樣辛勤、影響像他那樣廣泛而深遠的人物，誠非易事。

一、「從火中抽出來的一根柴」

衛斯理的出生地在英格蘭北部林肯郡的愛華鎮（Epworth）。他的父親名撒母耳（Samuel Wesley），爲當時英國國教的牧師，在1667受委派到愛華鎮擔任牧職。衛斯理是母親蘇薩娜（Susanna Wesley）所生的第十五個小孩，之前的十四個兒女約半數於幼年時夭折。

1709年，六歲的衛斯理經歷了一生難忘的事件。某夜，家中失火，其父母在濃煙中驚醒，倉促下搶救全家大小，卻突然發現衛斯理仍留在屋中。當時火勢猛烈，衛斯理從熟睡中起來，站在窗前的一個箱子上。父親從屋外多次冒著火焰前往搶救都不成功，於是他召集家人一起跪在地上禱告，把在火焰中的兒子交託給上帝。就在此時，有人踏在另一人的肩膀上，從窗口抱出了衛斯理；同時間，屋頂也應聲塌下，一切都成灰燼。這

事件在他心中留下非常深刻的印象，且是他畢生不可塗抹的一段經歷。在他看來，那次脫險是上帝特別的美意。他曾畫了一張圖，繪製一所失火的屋子，下面寫著一行字：「這不是從火中抽出來一根柴嗎？」（這話取自《撒迦利亞/匝加利亞書》三章2節）

四十年後，衛斯理在他的日記中（1750年2月9日）追憶這件事說：

「今夜我們有一個愉快的守夜崇拜，十一點左右，我忽然記起四十年前今天的這個時辰，我給從火焰中搶救出來。我就把上帝的這奇妙眷佑向會眾作簡短敘述，我們一齊讚美感謝上帝，在祂面前大有喜樂。」

這件事也深印在他的父母心中；他們相信這孩子的生命是上帝所保留的，將來必定要使用他。

當時教會聖職人員的待遇微薄，然而衛斯理的父親，雖然家境清寒，甚至有記載曾因負債入獄，但他並未因而忽略子女們的教育。1714年，衛斯理十一歲時進入了知名的察特公學（Charterhouse）就讀。察特公學時代的衛斯理，在學問上進步很快，也學習了儉樸的生活。

二、牛津時代和「聖社」

衛斯理於1720年，十七歲時進入了牛津大學的基督書院（Christ Church College）就讀。在牛津時期，有幾件重要的事件，與他日後的運動或思想息息相關。他於1725年致信母親，表示自己有意獻身從事牧職。另外也提到對他初期影響甚鉅的書，

如泰萊 (Jeremy Taylor) 《論聖潔生活》 (*On Holy Living*)、多馬肯培斯 (Thomas a Kempis) 的《遵主聖範》 (*Imitation of Christ*, 又譯作《師主篇》)。還有對他日後影響很深的羅威廉 (William Law) 的《信徒之完全》 (*Christian Perfection*) 和《嚴肅的呼召》 (*A Serious Call*) 這兩本書。衛斯理曾說過,除了聖經之外,沒有其他的書比這兩本書更感動他的:「書中的話像強烈的亮光照射著我的心靈,使我對一切事物都有了新的看法。我呼求上帝幫助,不要再延後我對祂的順服.....」。原來,羅威廉是一個禁慾的虔敬主義者;他要求信徒追求絕對聖潔的生活。

在牛津的這些年,從學問上說,衛斯理的成就是很顯明的。1726年他當選為林肯學院院士。他的父親得到了這消息十分高興,寫信向他道賀時,稱呼自己的兒子為「親愛的院士先生...」。1727年2月,他又獲文學碩士學位。同年8月,他向學院請假,回到父親的教區事奉。父親讓他負責洛德 (Wroote) 地方的小堂會。在洛德的兩年,衛斯理努力工作、證道。雖然從各方面來看,他都是一個善盡職守的牧者,可是他並不滿意自己這段時間的工作。在後來的自傳中,他說:「我雖然勤於證道,但並未結出果實;我既未傳悔改及信靠的道理,又怎能希望見到果實呢?」

1729年底,林肯學院院長摩利博士 (Dr. Morley) 寫信給衛斯理,促他回學院服務,這時他才結束了兩年的牧會生活。回校後,他充任十一個學生的導師。這時候,他的弟弟查理亦擔任該學院的導師。他在哥哥返校前的幾個月,開始了一種小團

體的活動，經常邀約幾位同學一起聚會、一起禱告、一起查考聖經。當衛斯理回到學院後，很自然地就成爲這小團體的領袖。起初他們每星期聚會一次，逐漸發展成每天晚上都有聚會。

這個團體的活動很特別，他們聚會前先用禱告，然後一同研讀希臘文聖經，或其他希臘或拉丁文的古典作品。接著，他們彼此詳細地檢討各人平日的言行及工作，注意靈性生活上是否有進步，並一同計劃第二天所要做的事。

他們每星期三及星期六皆禁食，每週聖餐禮拜一次。除了個人的靈修外，同時也對外服務，如協助較年輕的同學，鼓勵他們立志行善，追求聖潔生活；又如救濟學校鄰近的貧民；又或者訪問獄中的囚犯，與他們談道，購買書籍藥品贈送他們。這個小團體人數雖不多，但卻充滿著愛心，力求確實在言行上都照聖經的教訓生活。

這個團體漸漸引起了人們的注意。有同情他們的，但也有嘲笑和誹謗他們的，把他們當作一群裝模作樣的偽君子。「聖社」（Holy Club，聖人俱樂部）這外號不脛而走；此外，他們也被冠上了「循規蹈矩」（Methodist）的外號。

這被別人嘲笑的名稱，竟成爲他們日後這個運動的代號，也就是現在的「循道（衛理）宗」（Methodists, Methodism）的來源。

三、亞德門街（Albersgate street）的經歷

在 1735~1737 年短暫與失敗的美洲宣教經歷後，沮喪與低潮的衛斯理，經歷了一次重要的靈性突破的經歷。其靈性低盪

的程度可見於他在 1738 年 4 月 23 日的日記：「到這時候，我的強辯始告終止，現在我只有呼求說：主呀，我信不足，求你幫助」。

5 月 24 日，他整日坐立不安，「好像肩膀上有千斤重擔壓著一樣……」。清晨五時左右他就已經起床，讀到一段聖經：「因此祂已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分」（彼後/伯後一 4）。當天晚上，他去參加一個聚會，後來他記述這件事的經過：

「晚上我勉強自己去參加亞德門街的一個聚會，會中有人宣讀路德為《羅馬書》所寫的序文。8 點 45 分左右，當他講論到藉著對基督的信，上帝在人心中心施行的那種改變，我覺得心裡異樣溫暖，覺得自己確已信靠基督，唯靠基督得救；並且得到一個保證，祂已經洗清我一切的罪，且已拯救我脫離了罪與死之律。」（見日記 1738 年 5 月 19 日）

這事以後，衛斯理他不再懷疑自己因著信心已經得著救贖。他自己見證說：「我發現了我現在的情形與從前不同，而其主要差異是：從前我努力奮鬥，在律法與恩典之下不斷爭戰，有時未免被拉倒了。現在呢，我已是一個常常得勝的人！」

四、小結

我們無法詳述日後衛斯理的循道運動的細節，然而上文所列的經歷，對認識循道衛理宗的靈修傳統有莫大的幫助。

衛斯理雖生長於當時國教牧者的家庭，且在英國經驗主義

的氣氛下，接受學術訓練。在求學時，更接觸了傳統克己的敬虔作品的影響，認為追求聖潔是可以持續在生活中實踐的。

美洲宣教返英後，他更接觸了當時歐陸的敬虔運動及清教徒運動，漸受影響，特別是與莫拉維亞兄弟會（Moravians）²團體的接觸，初時感到驚羨，但日後也批判性地加以區分。

在他信仰的掙扎中，他體認到即便人再多的努力，都無法達到上帝聖潔的標準；要過聖潔的生活，需以信心倚靠上帝，並且這不是一項教義的陳明，而是一項內心轉化的確據，這就是亞德門街的經歷。

然而，這只不過是個開始，日後他在循道運動中，不但突破了當時教區的限制，提出「世界為我牧區」的傳教行動；同時在思想上，他也突破了基督宗教各個傳統的門戶之見，整合出其獨特的實踐神學。

貳、衛斯理的成聖觀³

基督信仰的成聖觀，是關乎基督徒信仰生活的形式，與信

² 莫拉維亞兄弟會（Moravian Brethren），又稱波希米亞兄弟會（Bohemian Brethren），是基督新教的一個小教派。它的成立，比馬丁路德還早，由捷克神學家、天主教司鐸胡斯（John Huss, 1372~1415）所創，強調追隨耶穌基督的生活紀律及儉樸生活，趨向出世的靈修，共同詮釋聖經，並實踐真福八端的精神。胡斯因對教宗首席權提出質疑，並反對赦罪券，而在 1415 年遭火柱死刑。

³ 本部分「衛斯理的成聖觀」，主要從筆者所著〈衛理宗的成聖觀〉，收錄《成聖觀的對話：基督宗教對話學術研討會論文集》（新竹：信義宗神學院，2007）187~208 頁中節錄出來。

仰實踐的目標，所以成聖觀也同時牽動著許多基督信仰中的神學課題。探討衛斯理的思想前，首先我們必須認識到，衛斯理是處身在宗教改革之後兩百年的人物，他所遇到的文化或宣教課題，與宗教改革初期是截然不同的。

衛斯理是一位實踐的宣教家，終其一生留下大量的日記、講章及書信；所以在探討衛斯理的某個神學主題時，我們必須從其大量在不同場合下的文獻，整理出其思想的脈絡。

下文中，筆者將嘗試先把成聖觀放在衛斯理主要思想的脈絡中，觀照其思想中成聖觀的特徵。同時，亦嘗試進一步將這討論放在宗教改革的氛圍及大公教會思想的傳承中，介紹衛斯理神學內容的重點。最後，要提及近十多年來，世界循道衛理宗神學界所思考的議題：衛理宗如何面對現代世界⁴。

一、上主的形像 (Imago Dei)：衛斯理神學思考的起點

人性 (humanity) 之所以較其他受造物特殊，主因乃人是按上主的形像所造。有關在人之中的上主形像，在衛斯理的文獻中，不時以三種向度來表達，即上主自然的形像 (the natural image)、上主治理的形像 (the image of political) 及道德的形像 (the

⁴ 有關此議題，當代衛理宗學者如 John B. Cobb Jr.、Randy Maddox、Theodore Runyon 等，莫不為文探討。請讀者參閱文末所列參考書目，特別是 Randy L. Maddox ed.: *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism* (Nashville: Kingswood Books, 1998)，內有各地衛理宗神學家的討論。

moral image)⁵。

自然的形像是我們基本的能力，使我們可有感應上主的感動，並意識到自己與上主的關係，使我們可以理解（understanding）或說有理性（reason）、有意志（will）或說意願（volition），或有自由（freedom or liberty）。儘管人在墮落（fall）之後，處在一種混亂的形態下，上述功能卻仍保留於人性之中。

治理的形像，是因為上主將大地交由人來管理，所以賜與人管理的能力，如領導（leadership）、經營（management）等，使人可以受託管理上主所有的創造。與自然的形像相同，在人墮落之後，儘管人性遭到腐化，但這一向度的形像仍可繼續存在人性之中。

至於道德的形像，是標示著人能活出上主的屬性，如愛、公義、憐憫等等。與上述兩種形像不同，道德的形像並不能獨立存在。它必須奠基於人與上主之間關係的情況。當人墮落後，人與上主間的關係自然受到影響，人的道德形像自然亦不能彰顯。這一點上，衛斯理採用了典型東方教會傳統的看法，人性是不斷地參與（participate）上主的神性⁶：當人—作為受造者—與

⁵ 有關這三種向度之上主形像的分析，可參其 Sermon 45 (1760) “The New Birth,” § I.1 *Works*, 2:188 (Thomas Jackson)；Sermon 60 (1781), “The General Deliverance,;” § I.1, *Works*, 2:439；and Sermon 62 (1781), “The End of Christ’s Coming,” § I.3~7, *Works*, 2:474~5 等講章。然而要注意的是，衛斯理似乎沒有同時提及三者，多數是提及其中兩者。

⁶ 有關衛斯理與東方教會傳統的關係，雖有許多著作都曾提及，其中

創造主之間關係破裂，人在分享上主屬性的形像上，自然也無法彰顯⁷。

由於人性在墮落之後，無法與「上主的性情有分」，所以上主的形像在人性之中就不完全；即使人得到救贖之後，他亦須不斷地與上主有份，不斷地參與（participate）。這個不斷參與的過程，就是指向聖靈的工作。

二、新的創造（The New Creation）：衛斯理神學的主題

由於人的墮落，使得上主形像遭受破壞，也因而人性受到扭曲。這種狀況，衛斯理形容為人的靈魂或人性感染了疾病；他更形容這猶如人的靈魂得了癲瘋一樣。在這種情況下，人無法單方面靠自己業已扭曲的人性自我，獲得改善或醫治。於是，人需要造他的上主的援助，就是上主的拯救。

有關上主的救贖工作，下一節將進一步分析。在此，我們先來探討這種救贖工作的性質。在衛斯理看來，上主的拯救行

韓國 Methodist Theological Seminary 助理教授 Lee Hoo-Jung 所作分析，最為詳細。他將衛斯理的講章，與敘利亞的基督徒馬卡留斯（Syriac Christian Macarius, 但 David Lowes Watson 亦稱作 Marcarius of Egyptian, 300~390 A.D.）的著作 *Homilies of Macarius* 作了詳細的比對，其中有許多共通之處。事實上，衛斯理亦曾引用 Macarius 的著作 *Homilies*。參閱：Hoo-Jung Lee: “Experiencing the Spirit in Wesley and Macarius” ed. by Randy L. Maddox: *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism* (Nashville: Kingswood Books, 1998), 197~211.

⁷ 除上述引文外，亦參：衛斯理在《彼後/伯後》一 4 的筆記 *Explanatory Notes Upon The New Testament* (London: Epworth, 1950/1958), 890.

動，是一種更新（renewal）的工作⁸。在大公教會的傳統中，對罪（sin）的看法向來有兩個向度：西方傳統較強調罪對他者的虧欠，特別是對上主的虧欠；東方的神學傳統則將重點擺在「罪人本身」（sinner per se），強調罪對人內在的侵蝕⁹。

衛斯理雖曾在不同的場合談過「原罪」（original sin），甚至亦有講章以此為題。然而，他亦另外提出了兩個詞來形容罪，即 inbeing sin 及 indwelling sin¹⁰。這兩個詞，都強調罪對人性內在的向度，這點與他思想的思路極為吻合。在他看來，罪既是對人性內在的侵蝕，所以恩典的重點，亦是在對人性的修復（restore）或更新（renew）。

然而，這種修復與更新，並不是上主在創造後的修補行動。上主創造世界的計畫，不會因為「墮落」的事件，而受到挫折。創造完工之後，「上帝看這一切都是好的」。上主的計畫最終定要實現。所以，經過修復或更新後的人性，要比墮落之前的人更加成熟；人性內上主的形像，經過更新之後，恢復與上主的關係，成為「新造的人」，並且要繼續為執行及完成上主所託付的任務，管理其創造的世界，使之達到上主創造時的心意

⁸ 參閱：Theodore Runyon, *The New Creation: John Wesley's Theology Today* (Nashville: Abingdon, 1998), 13~25；Randy L. Maddox, *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville: Kingswood Books, 1994), 73~82.

⁹ Maddox, 1994, 73.

¹⁰ 同上，293，注釋 78。

為止¹¹。換言之，這就是〈主禱文〉中耶穌所禱告的境界：「願祢的國降臨，願祢的旨意行在地上如同行在天上」¹²。

除了上述就創造的整體而言，新造的人有其任務與託付外；就個人層面，更新後的人也有其個人追求的目標，就是要在聖靈的指導下，將上主在創造時對人的期望，及其所賦予的形像彰顯出來。換言之，就是要活出聖靈所結的果子；這也是衛斯理對新造的人所強調的：「追求聖潔的生活」或「追求完全」。而這，也指向了聖靈的工作。

三、責任的恩典（Responsible Grace）：衛斯理神學的特色

人性的更新如何可能？救贖的過程又是如何？這涉及衛斯理「救贖論」（soteriology）的重點，亦即「恩典」（Grace）的觀念。

恩典在東西方教會傳統中，亦有不同的向度：西方教會將恩典的重點，放在「赦免」（pardon）；東方教會的傳統特色，則是將恩典視之為「能力」（power）¹³。前者較為靜態，其思想背景是一種「法庭」的概念，強調審判者的赦免；後者傾向動態，其思想背景是「醫治」的觀念。這兩種不同的向度，與前

¹¹ John B. Cobb, *Grace & Responsibility: A Wesleyan Theology for Today* (Nashville: Abingdon, 1995), 30; 又參: Theodore Runyon ed., *Sanctification and Liberation: Liberation Theologies in the Light of Wesleyan Tradition* (Nashville: Abingdon, 1981), 9~48.

¹² 參閱: Theodore Runyon, 1998, 9.

¹³ Maddox, 1994, 119.

文提及對罪的兩種不同向度相吻合，強調罪對他者的虧欠，所以需要赦免；亦強調罪對人性內在的侵蝕，在恩典上自然也就強調醫治。

此外，在西方陣營中，改革宗又將「法庭」概念進一步推演，發展為：上主的赦免是上主的主權，墮落的人性在此毫無功勞；再進一步，就成了得救的人完全是上主的揀選，這就是著名的預定論（predestination）。然而，這產生了雙重預定的問題，就是沒有得救或拒絕恩典者，也是神預定放棄的人。從上文的介紹，這種觀念是無法適應衛斯理的思想，也不合他對上主創造的旨意及對人性的認識。但是部分羅馬天主教或亞米紐斯主義者（Arminian）¹⁴認為，人的自由意志仍保存在墮落之後的人性中，所以在救恩中，亦有某種功勞；有關於此，衛斯理亦感覺他們太過低估了罪對人性的內在腐蝕。

然而，衛斯理在恩典方面的教導，很巧妙地綜合了上述各個傳統。就恩典作為上主的赦免而言，衛斯理提出了「預期的恩典」（Prevenience of Grace）與「稱義的恩典」（Justifying Grace）觀念。Pre-vents 意即 comes before，上主的赦免總是在人的行動之前。這樣一來，既肯定了上主的主權，也肯定人對恩典必然有所行動。

¹⁴ 荷蘭改革宗神學家亞米紐斯（Jacobus Arminius, 1560~1609, 英文名為 Jakob Hermandszoon）所創導的神學思想，反對當時荷蘭極端的加爾文主義中的嚴格預定論，主張上帝安排與人的自由意志相容不悖，基督為全人類犧牲，而非僅為特選的人而已；但人有選擇得救的自由，亦有得救上的責任。

此外，衛斯理亦提出「修復的恩典」(restoration grace) 概念，強調恩典的能力，會帶出修復的功能，將因墮落所扭曲了的上主形像加以更新及修復。這不但綜合了上文 new creation 的觀念，也整合了東方教會將恩典視作能力的觀念。

衛斯理的觀念還不僅於此，在當時英國經驗主義的潮流中，他也強調人對上主的恩典，是有所體驗的。因為人唯有在經驗中，才會增進對上主的知識；而在人的行動與改變上，也需要人在經驗上的轉變，作為其知識的基礎¹⁵。所以衛斯理亦強調，蒙恩的人在行為上一定有所轉變，這就是向著「成聖」(Sanctification) 與「完全」(perfection) 的轉變，而且這種轉變，並非一蹴可幾，需要在聖靈的引導下，不斷地努力。所以這種成聖的工夫，是以一種進行式的方式，呈現出「完成中的完全」(perfecting perfection)¹⁶。

四、聖靈的確據 (Assurance)：恩典臨在的經歷

這恩典所帶有使人回應的能力，是上主臨在 (present) 的重要確據；因此上主的臨在，一定會帶給我們經驗上的轉變，及行動上的能力。而這種臨在，最具體的表現就是聖靈的工作。

在墮落發生之前，聖靈就有份參與創造。在人性中，聖靈

¹⁵ 有關衛斯理與英國經驗主義的關係，參閱：Richard E. Brantley, *Locke, Wesley and the Method of English Romanticism* (Florida: University Presses of Florida)。

¹⁶ 這是接近東方教會的觀念 *teleiotes*，與西方教會的 *perfectio* 不同，後者是 *perfected perfection*。參閱：Theodore Runyon, 1998, 91.

亦成爲上主形像的維繫。墮落後，聖靈的感動（inspiring）使我們知罪悔改；在成聖的努力中，聖靈是我們得以活出上主諸般美好屬性的動力；在整個過程中，聖靈是我們得救的確據（Assurance）。

衛斯理特別用呼吸來形容這種關係。聖靈透過 inspiring（原文有呼吸之意）感動我們；我們吸入了新生的靈魂、上主之愛、信心等，透過愛、讚美、禱告將之呼出，回到上主處；然後，再度吸入上主的恩典¹⁷。由於這是一種愛的關係，因此也肯定聖靈是有位格（person）的；因爲愛是位格與位格（person to person）間的關係。

儘管衛斯理強調聖靈的工作在其救恩論中的重要性，且強調蒙恩必有聖靈的經驗，而他本人也有 1738 年於亞德門街的經歷；但是，他與激進的靈恩派思想，亦不相同。一方面，他強調聖經的根據，他本人在 1738 年 5 月的特殊經驗後，他當務之急時便查考聖經中的依據。在其讀經的筆記中，對於聖靈的恩賜，他亦強調愛的優先性，對於方言等恩賜，反而放在最後，因爲聖靈的工作是不會降低人性的，特別是人性亦是上主形像的表現¹⁸。所以聖靈的恩賜，是使人活出聖靈的果子，這是對人性的提升¹⁹。這些主張，都使得衛斯理與激進的靈恩派劃清

¹⁷ 參閱：Sermon 19 “The Great Privilege of Those that are Born of God,” § 1.8, *Works* 1:434.

¹⁸ 參閱：*Explanatory Notes Upon The New Testament* (London: Epworth, 1950/1958), 630 1 Cor.14:20 及 401. Acts. 2:38 等部分。

¹⁹ Sermon “The Witness of the Spirit” 轉引自 Robert W. Burtner and

了界限。甚且，衛斯理也與敬虔派或莫拉維亞派（Moravians），在成聖的問題上分道揚鑣²⁰。

五、成聖的途徑（Means of Grace）：衛斯理的功夫論

宗教改革初期，在神學上將行爲與恩典脫鉤，以確保上主的主權，人不能因任何的行爲而得到恩典。但是到了衛斯理，他又將行爲與恩典掛鉤；所不同的是行爲發生在恩典之後。

因爲受了東方教會的影響，對罪以及救贖採取一種較動態的觀念，將罪視爲一種靈魂的疾病，所以恩典就一定是醫治此種疾病的良方。真正有效的醫治，就是必須使人能從疾病中得到痊癒。因此得到恩典之後，人的生活行爲必定會有所不同，逐漸地轉向痊癒，也就是上文所提的基督徒的完全（perfecting perfection）的概念。人不可能得到痊癒之後，仍然過著病懨懨的生活。

用衛斯理自己所舉的例子，預設的恩典就好像屋子的門廊；稱義的恩典就像屋子的門檻；而成聖的恩典，就好像進到了屋子，開始打掃及佈置房子。預設的恩典是上主先行的工作；稱義的恩典是這整個過程中必經的一環；而成聖的恩典，就是基督徒信仰生活的實踐。

Robert E. Chiles ed., *John Wesley's Theology: A Collection from His Works* (Nashville: Abingdon, 1982), 102~3.

²⁰ 有關其中爭論，最具代表性的要算是衛斯理與 Count Zinzendorf 的爭論。參閱：Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992), 167~171.

在這過程當中，為要使我們的生命達致完全，我們必須通過恩典的途徑（Means of Grace，也譯作恩典的工具或恩具）。這些工具都對我們的靈性有益，其中包括領聖餐（The Lord's Supper）、洗禮（Baptism）、循道會的特別禮拜（Others Methodist Service），如愛筵（The Love-feast）、守夜禮（The Watch-night service/ vigils）、禁食（Fasting）、群體（團契）的生活（Association and fellowship）、立約禮拜（The Covenant service）、默想（Meditation）包括有紀律的讀經與禱告生活等等²¹。這些都是我們的敬虔之工。此外，衛斯理也提到了憐憫之行，強調基督徒要進入世界²²。

由於基督徒的重生，是恢復了與上主的關係，這層關係是靠著聖靈的力量，使我們行在上主的道路上；這就好像呼吸功能，如果我們停止了呼吸，就沒有力量。所以蒙恩的途徑，就是幫助我們保持與主建立深入的關係，使我們步向完全。

以上信仰的實踐，衛斯理幾乎歸納了當時主要的傳統。這些蒙恩的途徑，基本上大多不是衛斯理首創的，如在默想與祈禱上，他深受 Exeter and Norwich 主教 Joseph Hall（1574-1656），

²¹ Barrie Tabraham, *The Making of Methodism*, London: Epworth press, 1995. 53~62. 又參 Cordon S. Wakefield, *Methodist Spirituality*. (London: Epworth press, 1999), 14~23. 兩位作者均分別直接列舉相關衛斯理的文獻的出處。

²² Jackson, *The Works of John Wesley* 7:117, 轉引自哈伯（Steve Harper），方蔚芸譯，《衛斯理教你怎樣蒙恩》（*Devotional Life in the Wesleyan Tradition*：香港：香港循道衛理聯合教會文字事工委員會，1995），59。

以及清教徒 Richard Baxter (1615-91) 的影響。立約的精神也受清教徒 Joseph 和 Richard Alleine 兩人的影響。愛筵則受莫拉維亞派信徒 (Moravians) 的影響。

此外，這些蒙恩途徑的基本精神，直至今日仍然是信徒實際可行的信仰生活形式，也是教會成長之道。如 David Lowes Watson 將班會的精神加以調整，就是現今美國聯合衛理公會門徒與資源中心所推行的「立約門徒」運動²³。

六、成聖觀與創造論的結合

上文提到除了敬虔之工外，還提到了憐憫之行。這亦與衛斯理的思想有其一貫之處。當人重生得救，成為新造的人 (new creation)，是恢復了上主的形像。我們必須回到上主以自己的形像造人之目的；這目的就是分享及參與祂所創造的世界。當初上主創造世界時的終極評價是，這是「甚好」的世界。然而我們卻明顯地看到現今這世界不甚美好。上主的創造仍繼續，並且與恢復了祂的形像的人繼續合作，以達到創造的完成。

所以近代衛理宗成聖觀的發展，不但強調個人的「修為」、在宗教或信仰上的敬虔；同時也強調了對世界的參與。福音改變了我們的生命；同時，福音也藉著我們改變這個世界。因此社會公義的制度、貧窮人的權益或弱勢族群的尊嚴與公平、人

²³ 參閱：David Lowes Watson 著，嚴家慧譯，《立約門徒》(Covenant Discipleship-Christian Formation through Mutual Accountability；華衛叢書；新加坡：新加坡衛理公會華人年議會資訊部，2001)。

權的強調、兩性的平等、環境保育的管家職分等等，都是衛理宗成聖觀的課題。

所以，衛理宗教會的宣教運動中，必然也包括了服務及教育等社會面向的工作。福音使我們內心因敬虔而火熱，但同時也不忘記真正的信仰實踐，就是以靈性的火熱為基礎，透過社會的參與來改變這個世界²⁴。這也是現代衛理公會的會徽—火焰十架—的意涵。

參、循道衛理宗靈修觀的特色

由於宗教改革以降，新教陣營強調信心的重要性：「因信稱義」的教義，在有意無意間，將行為與恩典脫鉤。如此一來，便能避免「行為」在救恩中的地位，而強調人不可靠「善功」來獲得救恩。衛斯理也不同意將「行為」放在救恩的「前面」，作為救恩的條件，但卻認為恩典卻一定會帶來行為或生活上的改變。

一、成聖之道—朝聖之旅

這種轉變是在一種動態中進行的。起因於人與上帝和好，意謂人恢復了上帝所賦予的形像，所以也恢復了在聖靈中與上帝的溝通，人重新找到了人之所以為人的目標，這個目標可以用一組詞彙來表達：「活像基督」，或者「成聖」，或者「完

²⁴ 參閱：Theodore Runyon, *The New Creation: John Wesley's Theology Today*, 168~200.

全」。而且這聖靈透過前述「道德的形像」，猶如前文中「呼吸」的概念，我們不斷地吸取聖靈所賜的力量，幫助我們朝向或達至這個目標。然而這只是一個起點，往後的人生需要不斷的操練，以堅持並有紀律地，依靠聖靈來向這目標前進；所以成聖之道，也可比擬為「朝聖之旅」。

二、透過盟約的新關係

在這過程中，一種立志與上帝緊密的關係是很重要的；這種立志，需要透過「立約」來實踐，因為立約使人與上帝有一種不離不棄的關係，猶如聖經中的偉人們。

然而，不單是要跟上主立約，在操練成聖生活的紀律中，也要與一群同樣與上主有約的人立約，成為立約的群體。循道運動中，充分地發揮了團體的功能，如會社、班會、小團……等。都是在血緣關係外，以立約的方式建立新的關係而成立的群體，實踐彼此相愛，更彼此督責。

這些團體不是普通的友誼團體，他們在會面時，彼此檢視在日常生活中，所遇見的試探、生活中的軟弱與失敗，並且在團體中悔改、獲得團友的勉勵。這種集體的「告解」，使得他們能恆常地保持紀律，在成聖的道上生活。

循道運動從一開始，就不主張這些團體與教會生活脫鉤，而強調這是「大教會中的小教會」教會（*Ecclesiola in Ecclesia*）的觀念。使教會生活中能有真實的團契、信徒間有真實的關係、靈性的孕育中有真實的伙伴、朝聖的路上中有真實的力量。

三、公共與個人並重

在衛斯理的蒙恩途徑中，不只是各種團體生活，他也重視在聖禮中領受聖餐的重要性，強調要常常勤領聖餐。這代表著靈性的孕育與教會的崇拜息息相關。崇拜作為一種公共的（或群體的）靈修，與個人的靈修相輔相成，一起促成與親近渴慕上主的「敬虔之工」。

在行善上，所謂「憐憫之工」，在個人的領域裡，是重視對周遭窮人或弱勢者，有紀律的服事，而非偶一為之，更是信仰上重要的實踐。然而在公共（或群體）上，則是要促成社會的正義。信仰群體或立約群體是由一群與上主立約的人所組成的，他們彼此有連結，發揮改變這世界的力量。若說個人的成聖目標是活像基督的話，那麼世界的走向，應該是朝向實踐「上帝的國度」。

四、內外兼修：從個人內心，走入世界

在衛斯理的講章中，常有內外向度的模式（inward experience outward practice）；內在經歷的救恩，同時表現在外在生活上。所以促成了循道衛理宗的靈修操練，不會只停留在追求內在的感受，也不會專注於外在的社會運動上。無論個人或團體的外在行動，必然連結於其內在的狀況。

盡心、盡力、盡性愛上主的內在狀況，反映在愛鄰舍的行動中。內、外既不可分離，靈修與行動也不可脫節。這也使得循道衛理的靈修特色，必然顯得既注視群體禮拜、個人安靜，

也同時關注社會與世界。甚至內在的安靜與紀律，與改變世界是一樣的重要。因為內在與基督的關係，使得我們從基督的角度觀察、獻身於這個世界。

循道衛理宗的傳統，也因此與其他的基督宗教靈修傳統可以接軌，或者借鏡；無論是在內修的種種操練模式，或參與改變世界的構想，都可以不同程度地相容於其架構中。

五、靈修即是持續地「讓門徒成為我們真實的身分」

最後，我們可以進一步簡單地描述循道衛理宗的靈修傳統，即是「讓門徒成為我們真實的身分」，以個人及團體的操練，在教會與社會中，有紀律地持定效法基督的生活，使自己與世界達到天父的完全。

參考書目

Gregory S. Clapper 著，姚錦榮譯，《活出心靈的信仰》（*As If The Heart Mattered: A Wesleyan Spirituality*），香港：香港循道衛理聯合教會，2004。

Tracy, Wesley D. 等著，范姜萍譯，《從上頭來的呼召：靈命形塑與聖潔生活》（*The Upward Call: Spiritual Formation and the Holy Life*），台北：衛理神學研究院，2012。

Watson, David Lowes 著，嚴家慧譯，《立約門徒》（*Covenant Discipleship-Christian Formation through Mutual Accountability*），新加坡：新加坡衛理公會華人年議會資訊部，2001。

哈伯（Steve Harper）著，方蔚芸譯，《衛斯理教你怎樣蒙恩》

(*Devotional Life in the Wesleyan Tradition*)，香港：香港循道衛理聯合教會文字事工委員會，1995。


歐德來 (Alber C. Outler) 著，文國偉、姚錦譯，《衛斯理教你如何成聖》(*Theology in the Wesleyan Spirit*)，香港：世界循道衛理宗華人季會聯會出版委員會，2003。

Collins, Kenneth J. *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville: Abingdon, 2007.

Maddox, Randy L. ed., *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*, Nashville: Kingswood Books, 1998.

Runyon, Theodore. *The New Creation: John Wesley's Theology Today*. Nashville: Abingdon, 1998.

Wakefield, Cordon S., *Methodist Spirituality*, London: Epworth press, 1999.



第陸部分

當代基督徒靈修



第廿四章

小德蘭：神嬰小道

荆嘉婉¹

前 言

里修的德蘭（Thérèse de Lisieux），因她常自稱小德蘭，並爲了跟她同會的聖女耶穌德蘭（Teresa of Jesus，或稱爲亞維拉的德蘭 [Teresa of Avila]）區分，也被稱爲小德蘭。在我國一般都以大、小德蘭來稱呼這對靈性上的母女。她是一位在廿四歲（1873~1897）就過世的隱修院修女。生前默默無聞，卻打破教會常規，在死後不滿廿八年就被宣聖；兩年後，又跟冒險犯難到東方來傳教的偉大宗徒聖方濟薩威並立爲傳教區主保；當她逝世一百週年，更進而被宣封爲聖師，成爲教會歷史上第三位接受此榮銜的女子（另兩位是聖女大德蘭和西亞納的聖女加大利納），加入像聖多

¹ 本文作者：荆嘉婉女士，曾任在俗加爾默羅聖衣會的培育導師，從事翻譯靈修典籍及平信徒的靈修培育事工多年，譯有《聖女小德蘭畫傳》、《加爾默羅聖母：我們的母親和母皇》、《聖女小德蘭最後言談錄》、《跟聖女大德蘭一起做避靜》、《另一種愛：莫里斯與小德蘭》、《聖女小德蘭的廿一篇禱文》及在俗加爾默羅聖衣會之陶成資料等。

瑪斯、聖文德等神學家之列²。

她進入隱修院，原是要度隱藏的生活。在她去世前不久，聽到兩位修女在窗外的談話，說到小德蘭的訃文實在沒什麼可寫的，因為她太平凡了。她感到很安慰，因為她已達到了隱藏自己的目標。可是如今，她卻名揚全球，各種族、各文化中，不論是鼎鼎大名的學者，還是沒受什麼教育的人，都對她著迷。美國的派翠克·艾亨（Patrick Ahern）主教說，一百年來，以她為主題的書，已有九百部，平均每個月出版一部。

小德蘭的影響力，在她逝世一個世紀後，還在繼續成長中。她對梵二大公會議的影響，現已被注意到了。她在《天主教教理》中，是被引述最多次的聖女。例如《天主教教理》2558號講到祈禱時，就是引用這位祈禱大師的話：「祈禱是內心的奮發之情，向蒼天的純樸凝視；是困苦中或歡樂中，感恩報愛的頌謝聲」。

這一切，都肇因她去世後所出版的自傳《靈心小史》。如果她沒留下自傳，就會如她進入隱修院時所預期地，悄然隱沒，和她全球幾千位在默觀修道院中的姊妹們一樣。

小德蘭寫自傳，不是出於自發，而是服從長上的指示，細述天主在她心靈中的化工。她並未打草稿，而是在所能自由運

² 聖女小德蘭生於 1873 年 1 月 2 日，歿於 1877 年 9 月 30 日，1923 年 4 月 29 日由教宗碧岳十一世立為真福品，1925 年 5 月 17 日宣聖，1927 年 12 月 14 日立為傳教區主保，1997 年 10 月 19 日宣封為聖師。

用的有限時間中，斷斷續續寫下來的。完成之後，未曾再作修改。她的體驗，如同潺潺流水匯聚為溪流，成為偉大的宗教文學之一。她的自傳譯成中文的，先後有三個譯本：馬相伯的《靈心小史》、蘇雪林的《一朵小白花》、張秀亞的《回憶錄：聖女小德蘭》³，他們三位都是大文學家，文筆非常優美。

小德蘭二姊寶琳為她剪輯的自傳，在她去世一週年，即1898年9月30日，出版了兩千本，幾乎立即銷售一空，接著很快再版。其他語文的譯本也迅速開始流傳各地。她的四姊瑟琳在1959年去世後，她自傳的原文才公諸於世，今日在全球已譯成六十種文字，讀者不計其數。出版一個世紀以來，銷售量一直在宗教書籍排行榜上高居首位，吸引了上百萬讀者的心，使許多人開始踏上終生的靈修之旅。不少人把她的自傳一讀再讀，因為每讀一次，就更深入她的教導，更加深和天主的親密關係。

從自傳問世以來，人們渴望對她有更多認識。於是她寫的信函、詩作、去世前幾個月在病床上所說的話，以及她零星寫下的祈禱文，甚至她為修院在重要慶節散心時所寫的劇本，都被蒐集起來，形成了《聖女小德蘭全集》。這部全集，共分為八部分：自傳第一部分、自傳第二部分、自傳第三部分、最後

³ 《靈心小史》（上海：土山灣印書館1928初版；台中：光啓，1982台六版）；《一朵小白花》（香港：公教真理學會，1950初版；台南：聞道，2004台再版；《回憶錄：聖女小德蘭》（台北：光啓，1962初版，2009十四版二刷）。

言談錄、書信、詩集、劇本和禱文集。

事實上，小德蘭不是個主動寫作的作家，乃是因服從長上的命令而寫作。在書寫她自傳手稿的每一本簿子的封面上，都可以看到她所寫的「服從的簿子」。她的六十二首詩，幾乎都是應別人要求，或祝賀某位修女的慶日而寫的；她的八齣短劇本，也是為團體共融而寫的。自傳的第一部分，乃是受寶琳之命而寫，她當時是院長。

一個冬夜，馬爾定家在里修加爾默羅會院的姊妹們—瑪利、寶琳、瑟琳和德蘭—在散心室的壁爐邊取暖，這是修院中唯一溫暖的地方。德蘭很有說故事和模仿的天分，她正追憶在小叢林時的趣事，逗姊妹們開心。母親去世後，她們搬到里修就一直住在那裏。大姊瑪利提議德蘭，把這些回憶寫下來。德蘭以為她在開玩笑而大笑。瑪利知道，除非由長上出命，要她這麼做，德蘭是不會當一回事的。於是瑪利請當時擔任院長的寶琳下令，她是因聽命才寫的。

瑪利也促成了自傳第二部分的寫作，那是在德蘭做年度退省之前的幾個月時。瑪利要她說明她所稱之為「**小道**」的意義。德蘭以一封信來回答，這封信被收入自傳中，成為第二部分。這部分被認為是她作品中最好的、她革命性思想的核心。

自傳的第三部分，這時尚未寫成，是後來龔撒格姆姆又任院長時，應寶琳的請求而命令她寫的。她要德蘭細述身為加爾默羅會士的體驗，來完成其回憶錄。德蘭從 1897 年 6 月初開始寫自傳的第三部分，那時，是她去世前四個月，她在一個月內

寫成。

德蘭是個天才。她寫作時，只要鐘聲一響起，立刻停筆，第二天毫不困難地，從中斷的地方接著寫下去。當她被問到如何能寫得如此輕鬆時，她總微笑著回答說：「我只不過是隨著筆觸而寫」。有時候，她必須中斷奔放的思緒，因為她說：「我離題太遠了，必須拉回來」。

沒有人稱讚聖女小德蘭是個偉大的作家，但她的詩，流暢清楚地表達出她想要說的。人們不難瞭解，她的話中所蘊涵的深度意義。她字裏行間的措辭純樸。特別是，她有時對大自然的描述，那動人的言語能把人提升到令人驚奇的高度。從真正的藝術層面來看，她的作品經得起一讀再讀；每讀一次，都能體會到深度的意涵。

為什麼她能得到那麼多人喜愛？

她的遺骨，在開始時被人零零星星地要走了一些；留下的三分之二被分成兩份：一份留在里修；一份在世界各地巡迴，所到之處受到熱烈的歡迎。愛屋及烏的結果有：她父母的德行因她而為世人所知，並於 2008 年 10 月 18 日被立為真福；她的三姊萊奧尼受挫的生活受到關切，也有人蒐集資料寫了《萊奧尼修女小傳》⁴；她的神昆⁵莫里斯也受到注意，在荒煙漫草中

⁴ 穎君著〈萊奧尼修女小傳〉，2000 年 8 月 6 日至 12 月 24 日連載於《善導週刊》。

⁵ 德蘭有兩位神昆：莫里斯·貝里貢和阿爾道夫·陸朗神父，她為這兩位傳教士奉獻自己的祈禱和犧牲。前者是寶琳任院長時指派給

的簡陋墳墓重新被整修起來。

小德蘭是為我們這時代所賜下的聖女。她於 1897 年廿四歲便去世；如果她能活到她姊姊瑟琳一樣的年紀，應在 1963 年才去世。她屬於我們所生活的世界，一個科技世界，一個許多人不信天主的世界。她生活在弗洛伊德、馬克斯、尼采、達爾文正形成現代文明的時代。隱修院的牆壁不能使她與世界隔離。她在那個時代的宗教界遙遙領先，她的思想如同「哥白尼革命」般創新；雖在當時的時空背景下，不易被人接受。這就是她的姊姊們不肯公開她手稿的原因。

她對我們這時代所承受的諸多壓力並不陌生。她曾和精神官能症奮戰過，在久病末期也曾受過想要自殺的誘惑。在心靈的黑夜中，她直視無神論挑釁的眼光。她的穎慧認出無神論的善辯力量，察覺出不必在言辭上予以回應，只以堅強的態度面對，絕不在信仰上讓步。她以自己的鮮血來寫信經，別在會衣上靠近心臟之處。她經驗到無神論者的痛苦，清楚地看到他們處境中的失望，以深切的同情與關心來愛他們。她很高興能「和他們同席品嚐他們的食物」，她說，只要天主願意，她願繼續留在那裏，直到生命的末刻。她為他們的救贖，奉獻最後在世十八個月的信德考驗。

她的，後者是龔撒格姆再任院長時指派的。陸朗出生於美滿的家庭，聖召堅定；莫里斯的成長過程並不順利，在非洲得病返國後，逐漸喪失心智。德蘭跟莫里斯的書信後來被集結起來，並加上說明，成為《另一種愛：莫里斯與小德蘭》（台北：光啓文化，2004）一書。

信德考驗，是一種比我們所經驗過的任何黑暗還深邃的黑暗；而她的餘生，就是為大多數的我們、在每天生活中所遇到的普通人，身在其間而奉獻出自己來。她忠實地奉行加爾默羅隱修院所規定的許多要求，耐心忍受和二十多位修女生活在狹小空間中的困難；她們全來自於不同的社會階層，有不同的教育水準和個性，並非都容易相處。她一字不漏地服從加爾默羅會的會規，但並不費心去計較是否完美。她承受父親逐漸喪失心智的沉重痛苦⁶。

她的父親被監禁在精神療養院近四年之久，在出來的幾個月後逝世。這段父親的病苦期，猶如一把刀子插在小德蘭的心上。她在預備領受會衣的避靜中，曾懷疑自己是否有聖召，考慮是否該回家去照顧爸爸。當她讀到《依撒意亞先知書》五二至五三章的「上主受苦僕人之歌」時，她把父親的情形和耶穌受難的屈辱相比擬，而得到安慰，深入了聖容的敬禮，發願時更在會名中加上聖容的稱號。加爾默羅會士濟·高師主教對德蘭發現「上主受苦僕人之歌」的觀察如下：

去追蹤這個發現，就是自 1890 至 1897 年之間的發展，是相當有意思的。……德蘭直覺的天分再度脫穎而出；她直覺地走向現代釋經專家所指出的重要舊約聖經章節。……沒有學術背景，甚至連聖經也沒有的德蘭，竟然

⁶ 馬爾定先生的症狀，如：跑到別處忘記自己的家在哪裏，實際上就是今日所謂的老人癡呆症。可是當時的醫學，將他判斷為精神失常。

宣稱：「依撒意亞先知書所說的：『他沒有俊美，也沒有華麗』是敬禮聖容的全部基礎，或者更好說，是我全部虔敬的基礎。我也不要有俊美，獨自踐踏酒醉，不為任何人所知。」如果我們刪除她聖容之名，就等於抹殺了她的生命所要傳達的訊息，無法完整地表達出她的生命全貌。

她短暫的廿四年在世時光，大半是處於神枯之中。可是她在神枯中奮勇作戰。這些神枯（聖十字若望稱之為「黑夜」）淨化了她的靈魂，把她塑造成精緻的靈修極品、最偉大的聖者。她的心因而成為恩寵的寶庫，以無數奇蹟造福世人，迫使教會不得不在二十多年內，就將她冊封為聖人，正如她去世前不久所說的：「死亡只是靈魂和肉體分離」⁷，「我要從天上灑下玫瑰花雨」⁸。

她的一生，沒有高度冒險的素材，只是呈現日常生活中既平凡又不刺激的故事。但她卻在這樣的生活框架內，成為偉大的聖人。她在其中展現出她的訊息：不論生活多麼平淡，我們仍能在生活的框框裏成聖。天主臨在於每個人的內心，所以沒有一個人是平凡的。每個人都是天主獨特的創造，蒙召以獨特的方式來愛祂。

⁷ 拙譯，《聖女小德蘭最後言談錄》（台北：光啓文化，2002），51頁。

⁸ 同上，79頁。

她的小小學說

教宗若望保祿二世在她被宣封為聖師的禮儀中表示：

「這位加爾默羅會的聖女雖沒接受正規教育，從今天起卻與聖奧斯定、聖多瑪斯等偉人同享聖師尊榮。這是因為使『信德寶庫』增長的工作……也託付給那些溫順接受天主聖神引導的人。」

「小德蘭所推崇的只有救恩的聖言。她在靜默中體會聖言……以聖言成了她新生命的泉源。在講求理性主義，甚至經常包含著唯物主義的文化中，小德蘭提出了純潔樸實的天主聖愛……聖女所走的『神嬰小道』就是一條完全信賴天主的路途。聖女小德蘭在世界傳教節這天獲封聖師，不是偶然的。小德蘭一直渴望作傳教士，其實她就是一位傳教士。⁹」

能被教會宣封為聖師的，都因其教導堪作基督徒的生活依據。該教導不但合乎啓示的真理，而且對信德的奧蹟有新的啓發，對基督的奧蹟有更深的體會。跟偉大神學家們不同的是，她的小小學說淺顯易懂，並以很生活化的圖像和比喻來表達，所能影響的層面更為廣泛。平凡人不需要去羨慕別人，不必自慚形穢，都能經由這條小道走向天國！

⁹ <http://newhamg.myweb.hinet.net/16/page16-9.htm>

神嬰小道

「天主就是仁慈和愛」的信念，乃是「小道」的基礎。「小道」是她從福音中發現的喜樂：主耶穌說，在天國裏最小的，要成爲最大的。她曾夢想追隨聖女貞德的榜樣，開拓類似的偉大人生。然而，當她瞭解天主並未召叫她走向光榮與成名，而是在隱修院中默默度愛的生活時，這個夢想修改了。她要在隱修院中，不爲人知地「以前所未有的愛去愛天主」。後來，她渴望和全世界的人分享這份愛，要以天主賦予她的使命，去引導「軟弱的小靈魂們」分享這份愛。

因爲渺小不能阻礙去愛，這使命不需要偉大的性質。人性的不成全和缺點，都不能阻擋天主的愛，因爲她知道天主的愛是仁慈的。德蘭並非輕易就獲得這一領悟。在她明瞭軟弱不是走向天主的負擔之前，在她短暫的人生中，卻爲「小道」的證悟做了長久的掙扎，但最終一切都是如此真實而值得！1896年9月17日，她終於能在給大姊瑪利的信中，清晰地表達出這個領悟。

那年的9月7日，她開始爲期十天的個人退省，在此之前，姊妹倆曾討論過。可是瑪利很難瞭解，要求她清楚寫出她的神修要領，即瑪利所稱的「小道理」。德蘭在9月8日寫了一封信來作答，這封信日後成了自傳的第二部分，被列入基督徒文學最偉大的經典之中¹⁰。

¹⁰ 小德蘭著，張秀亞譯，《回憶錄：聖女小德蘭》（台北：光啓文化，2009年十四版二刷），237~254頁。

德蘭在9月17日退省的最後一天，又給瑪利寫了一封信。可惜的是，這封信未被收錄在自傳的第二部分中。在這封信中，德蘭清楚地說明：「一個人越軟弱，沒有願望和德行，越適於被那轉化人的聖愛所改變」。失望，是德蘭神修中唯一不被准許的。我們不論多麼貧乏，都可以走向天主；事實上，越貧乏越好，因為我們越貧乏，就越依靠祂。無論在什麼情況中，我們唯一需要的，就是把自己交託於天主的仁慈之愛。

「小道」是全新的生命之道，是對所有人開放的邀請，邀請人們在當下來愛這位獨一無二的天主；祂除了要求我們相信祂的愛之外，別無所求。「小道」不增加額外的負擔，只引領人善度平凡的日常生活。不論你喜歡成爲怎樣的人，也不論你實際上是怎樣的人，「小道」都使人當下獲得喜樂。它教人**接受真實的自己，而非僅接受理想中的自己**。它是一種踏實的生活方法，而非可能的生活方法。

簡言之，「小道」在理念上：完全依靠天主的仁慈；在行動上：爲愛天主而喜樂地做一切小事。

愛，包括了一切聖召

她在發願六週年時，向耶穌訴說：

「耶穌，能夠有幸作祢的淨配，成爲一個加爾默羅會的修女，且藉了與祢結合，做了靈魂之母，那一定會使人心滿意足了吧！但也並非盡然如此；我上面所列舉的那些榮銜，都是我聖召中所必需的，除了這個聖召以外，我覺

得我還有好多別的聖召似的，我覺得我像是被召來作一個戰士，一個傳教士，一個宗徒，一個醫生，一個殉道者；我覺得，倘若未能為祢的緣故而完成種種英勇的行事，就好像不能滿足我本性上的需求……¹¹」

她在聖經中找到《格林多人前書》十三章，很快感悟到：「耶穌，吾愛！我已尋覓到我的聖召，而我的聖召就是愛」¹²。此後她興高彩烈地，**懷著愛來做好每一件小事**，連從地上撿起一根針時，都滿懷愛意地要求天主看在這微不足道的小事上，而拯救一個靈魂。她說：

「致力於科學研究的人說：『給我一個槓桿和支點，我可以舉起世界。』他只是想到物質世界……但聖人則確實獲得了向天主請求的權益……支點就是天主……槓桿就是祈禱，只是那祈禱必須是心靈燃燒著愛焰的祈禱；這就是我們這個時代聖人們改變世界的方法。¹³」

愛要以行動證明

不知道小德蘭生活背景的人，在讀她的自傳時，不免認為這個多愁善感的小修女，只是感情太豐富了。殊不知，為避免影響到別人，她隱藏自己的痛苦，這是一種細膩的愛德行爲。她特別喜愛這個德行，「因為愛天主的程度，是根據你實踐愛

¹¹ 同上，243 頁。

¹² 同上，246 頁。

¹³ 同上，342 頁。

德的行爲」。她說：「愛是需要以行動證明的。……我將在愛的精神中，苦我之一切苦，樂我之一切樂。……即使我必須從棘刺上採花時，我也要唱歌：棘刺越是尖利，歌聲越是柔美」¹⁴。她不是說說而已，她以柔順的心接受生活中的一切痛苦，跟她一起生活的人都幾乎察覺不到她的痛苦，以及她辛苦地對抗相反信德的誘惑。

一直到在世生命的結束，她持續不斷地爲人祈禱和受苦，不注射嗎啡來止痛。她過世的那天，在極度痛苦中說：「我所寫有關我願意受苦的一切，啊！這一切都是真的！」「我從不後悔把自己獻於愛情」。「我絕不相信承受這麼大的痛苦是可能的！絕不！絕不！除了我救靈的熱烈願望外，我無法解釋這事」¹⁵。

她雖弱小，卻滿懷對天主的依恃之情，以英豪氣概把自己所說的話，具體活了出來。無怪乎立聖女爲可敬者的教宗本篤十五世說：「每一個國家的教友，不論年齡、性別和生活型態，都被邀請，誠心誠意地走聖女德蘭的神嬰小道，以達英豪聖德的頂峰」¹⁶。

為何她的思想被稱為如「哥白尼革命」般創新？

有一次，在某一個加爾默羅會院裏，修女們一面用餐，一

¹⁴ 同上，249 頁。

¹⁵ 《聖女小德蘭最後言談錄》，270 頁。

¹⁶ 威爾南·詹生著，蔡紹謙譯，《神嬰小道》（台北：上智，1997），5 頁。

面聆聽耶穌依搦斯姆姆為避免思想太新穎而剪輯的小德蘭自傳，不久院長就大聲喝止：「闔上書，在這裏我們不唸這種矯揉造作的文章」。

十七世紀時，受楊森主義¹⁷影響，視天主為「正義之主」的思潮非常流行，也一直延伸到之後的世紀。因此一般人對「天主是愛」的認識很少。本來顯揚耶穌之愛的聖心敬禮，卻只強調補贖功夫。修會生活更加強調苦修，以許多特殊的苦行來修煉。小德蘭曾嘗試配戴一個帶刺的鐵十字架，可是她撐不住病倒了，很快地領悟到這種苦修並不適合她，於是改變了作法。那時代，尤其在里修加爾默羅會裏，這被視為冷淡修女的標記。

她難道不做克苦嗎？她在日常職務中，實踐克己的功夫，把消耗在特殊苦行的精力用在日常職務上，做得盡善盡美。正因如此，大家反而疏忽了她。她在原生家庭時從未做過家事，姊姊們對這位么妹百般呵護，以彌補她失去的母愛。偶爾叫她幫忙搬幾盆花進來，若沒謝她，她是會哭的。所以小德蘭入會時，甚麼都不會做，也不習慣犧牲服務，因而受到院長嚴格的

¹⁷ 楊森主義（Jansenism）：十七世紀歸名於楊森（Jansenius）的思想派別，強調原罪徹底破壞了人的本性，人已經沒有內在的、真實的自由意志，而是被自身貪欲或基督恩寵兩種力量所主導；他們重視預定及恩寵，倡導奧思定的神學立場。此派人士與強調人的真實自由之耶穌會神學家，衝突持續了百餘年。教宗克來孟十一世以《天主的獨生子》憲章譴責了楊森主義。他們於十八世紀中葉，幾乎破壞了法國教會的統一，但荷蘭楊森主義卻融入老派天主教會。參：輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》（台北：光啓文化，2005），574頁。

調教。她看到天主的愛沒有被認識；太少人向天主祈求仁慈，大家只知道祂的公義；人們總是跟好天主算帳，自己做了多少克苦，卻不知天主樂於給予。所以小德蘭說：「好天主有許多愛要給，可是祂沒法給，因為每個人忙著獻上她們的功勞，可是這些功勞實在微不足道」。所以她要「賠補」，而向天主說：

「請給我這愛情吧！我願意做愛情的犧牲，換句話說，祢不被接納的一切愛情，我通通接受，因為祢盼望愛每個人，但許多人不讓祢徹底地愛他們。¹⁸」

她渴望將自己獻給仁慈之愛，不是為要得到什麼，而是為要「取悅好天主」：讓天主能照祂自己的旨意，自由地自我施予。只要祂喜歡，她願意做愛情的犧牲品，為愛情之火焚毀。她的奉獻是以天主為中心，不摻有私利。

福音中耶穌讓小孩到祂跟前來的一幕，特別啓發她：為了進天國，必須成為小孩子。因為小孩知道自己的貧乏和軟弱，才有空間接受天主的愛。聖人之所以成聖，並不是做了許多事、立了許多功勞，而是天主的愛能在他身上淋漓盡致地發揮。這就是小德蘭神秘學的全部理論基礎。

她的使命就是把她所發現的真理通傳給人，引導人們從公義的窄路上走出來，不再侍奉一位法官式的天主，而深信、依靠天主的大愛，時時頌揚祂的仁慈。

德蘭幼年時曾問寶琳，在天堂上天主為什麼不給予祂所揀

¹⁸ 瑪利尤震（Pere Marie-Eugene de l'Enfant Jesus）著，周弘道神父譯，《祢的愛伴我成長》（台北：光啓文化，1996），47-48 頁。

選者同樣的光榮？寶琳讓她把爸爸的大杯子拿來，跟她的小杯子放在一起，在每個杯裏都注滿水，問她哪個杯子比較滿？她由此領悟到，不論是偉大的靈魂或渺小的靈魂，都能在天堂上承受不多也不少的光榮，達到生命的滿全。對普通我們一般人來說，這是多大的鼓勵啊！只要心懷大愛，做好一切小事，就能賦予小事永恆的價值！

小德蘭雖是十九世紀的人，但她的思想為那時代的人來說，是太新穎了；但為我們廿一世紀的人，卻最適合。例如：她躺在病床上看到四姊珍尼微修女親吻十字苦架的聖足，就說：「妳沒有聽從『寶寶』的教導！快快親祂的雙頰，讓祂擁抱妳」¹⁹。又如：在她所生活的時代，對於領聖體的規定很嚴格，太強調天主公義的一面；她希望每天領聖體，因為她看到天主仁慈的一面。她這個願望，今天已在普世教會中實現了。

聖女小德蘭的家庭

是甚麼樣的家庭，養育出這位了不起的聖女呢？

她的父親路易·馬爾定(Louis Martin)和母親彩麗·葛林²⁰(Zelie

¹⁹ 德蘭的小姊姊瑟琳，只比她大三歲，她們從小一起長大，玩同樣的遊戲，讀同樣的故事書，都在幼年時就已決定度修道生活了。瑟琳慷慨地讓德蘭繼兩位年長的姊姊之後，先她進入修會。不久之後，她們的父親就生病了，瑟琳為了照顧父親，一直到父親去世後才入會。當時德蘭已擔任初學導師助理，剛成為珍尼微修女的瑟琳，反過來接受妹妹的指導。

²⁰ 彩麗·葛林的姊姊，是崗城往見會的修女。往見會尊崇聖方濟·沙雷的精神，在強調天主公義的嚴肅環境中，為馬爾定家吹入愛

Guérin) 年輕時都想度修道生活。但路易因不通曉拉丁文而被奧思定修會拒絕；彩麗則在和仁愛會院長長談之後，得到結婚組織家庭才是她聖召的結論。路易卅五歲那年，跟廿七歲的彩麗締結良緣，當時他們各自擁有興隆的事業，家境相當富裕²¹。生活雖然富足，並未阻礙這對志同道合的夫妻踐行信仰。他們每天黎明即起，參與堂區五點半的彌撒。參與這台彌撒的，多是鎮上的工人，夫妻倆喜歡和大夥兒肩並肩地祈禱。每晚全家人都在一起做晚禱。

她們共有九個子女，夭折了兩男兩女，存活下來的是五個女兒，依次為瑪利、寶琳、萊奧尼、瑟琳和德蘭。1877年彩麗過世，年方四十六。馬爾定先生於11月底帶著五個孩子離開阿郎松，遷居到里修的小叢林，以便就近得到孩子們舅父母的支持。瑪利和寶琳，姊代母職，照顧最年幼的兩個妹妹。

1882年，寶琳進入里修的加爾默羅會，取會名為耶穌依搦斯修女。1886年10月7日萊奧尼進貧窮佳蘭會，兩個月後離開（12月1日）；10月15日大姊瑪利也入里修的加爾默羅會，取會名為聖心瑪利修女。次年，廿四歲的萊奧尼入坎城的往見會，六個月後又離去。1888年，十五歲的德蘭繼兩個姊姊之後

的氣息。影響幼妹的瑪利和寶琳，都曾在往見會的學校就讀，接受過沙雷型的教育。濟·高施主教和瑪利·尤震神父都有如此看法。

²¹ 路易曾在史特勞斯堡學習鐘錶生意，在鎮上開了一家珠寶店；彩麗經營一家小型花邊編織行，雇用了二十名女工。有名的阿郎松針織，在巴黎的高級商店能賣得好價錢，她的生意相當興旺。

進里修加爾默羅會，取會名爲嬰孩耶穌德蘭修女。1893年萊奧尼再度入坎城的往見會。1893年4月6日萊奧尼穿會衣，取會名爲德蘭林希德修女；7月29日路易·馬爾定先生過世，享年七十一；9月14日瑟琳也進了里修加爾默羅會，取會名爲珍妮微修女²²。1895年，卅二歲的萊奧尼又離開往見會，住在舅舅葛林家。1896年，舅舅家的表姊瑪利·葛林進入里修加爾默羅會，取會名爲聖體瑪利修女。1896年9月30日，小德蘭在修院去世。1899年，萊奧尼第三次進往見會，取會名爲方濟德蘭修女，次年終於發了聖願²³。

大姊聖心瑪利修女，於1940年去世，享壽八十；三姊方濟德蘭修女，於1941年去世，享壽七十八；二姊耶穌依擲斯修女，於1951年去世，享壽九十；四姊珍妮微修女，於1959年去世，亦享壽九十。同在刻苦環境中修道的姊妹都活到高齡，唯獨這位小妹妹，因功德圓滿反而先她們進入永生了。

奉獻誦：赤子心與仁慈

1894年10月，德蘭發現了她的小道中最重要主題：赤

²² 瑟琳比德蘭晚六年入會，那時已廿五歲。她很有繪畫天分，本來父親鼓勵她去藝術之都巴黎學習繪畫，但爲避免受不良習氣影響，她在家鄉轉而學習新興的攝影藝術。瑟琳入會時，把性能良好的相機和全部沖洗器材都帶進修院。所以小德蘭有許多照片留下來，在那個時代是相當少見的。

²³ 穎君著，〈萊奧尼修女小傳〉，2000年8月6日至12月24日連載於《善導週刊》。

子心與仁慈。當時擔任初學導師助理的她，教導聖三瑪利「在愛的道路上快速進步的道路，只有一條，就是保持渺小」。1895年春季時，德蘭知道自己病了，不超過「兩三年可以活」。照聖十字若望的解釋，愛情只會「迅速地焚盡她」。

這年6月9日聖三節，她決定把自己奉獻給仁慈之愛作為天主公義的犧牲，將罪人們應受的懲罰承擔下來。11日，她邀請四姊珍尼微修女一起奉獻。12月1日，初學生聖三瑪利修女也跟隨她做了這奉獻。

耶穌、瑪利亞、若瑟、大德蘭

我把自己當作奉獻給天主仁慈之愛的全燔祭犧牲

我的天主啊！至聖的聖三，我渴望愛祢，並使人愛祢，我願為拯救世間眾靈、釋放煉獄中受苦的靈魂而工作，以光榮聖教會。我渴望完全實現祢的旨意，達到祢為我在天國預備的光榮境界。總之，我渴望成聖，但我感到自己無能為力，我懇求祢，我的天主啊！就祢以祢自己做我的聖德吧！

祢竟如此愛我，甚至將祢的獨生子賜給我，作我的救主和我的淨配，祂無限功德的寶藏已歸我所有。我滿心歡喜地將之奉獻給祢，求祢只透過耶穌聖容並在祂熾愛的聖心內眷顧我。

我也將（上天下地）諸聖及天使的功德和愛德的行為全部奉獻給祢。最後，榮福的聖三啊！我將我親愛的母親，榮福童貞的愛情與功德奉獻給祢。我把我的奉獻託付給

她，求她轉呈於祢。她的聖子，我心愛的淨配，在世時曾告訴我們：「你們因我的名無論向父求什麼，祂必賜給你們。」所以我確信，你會俯允我的渴望。我的天主啊！我知道，祢願給得越多，祢就越使我們渴望。我感到內心巨大的渴望，因而懷著信心求祢前來佔有我的靈魂。噯！我不能如願的常領聖體，然而，主，祢不是全能的嗎？求祢留在我內如同在聖體龕內，永不離開祢的小麵餅.....

我要為辜恩忘義的惡人安慰祢，求祢取走我冒犯祢的自由。如果我有時因軟弱而跌倒，願祢神聖的目光立刻潔淨我的靈魂。焚盡我所有的污點，如火將一切轉化成它自己一樣.....

我的天主啊！我感謝祢所賜予的一切恩寵，特別是使我通過痛苦考驗的恩寵。在末日時，我將手執祢十字架的權杖滿心歡喜地瞻仰祢。祢既然紆尊降貴賜我分擔這寶貴的十字架，我盼望在天上肖似祢，看到我光榮的肉身上閃耀著祢苦難的聖傷.....

在世間流亡之後，我盼望到天鄉享見祢，但我不要為去天鄉而積聚功德。我要只為愛祢而工作，一心一意讓祢喜歡，安慰祢的聖心，並拯救眾靈，使他們永遠愛祢。

在此生的末端，我要兩手空空來到祢跟前，主啊！因為我不求祢計數我的功行。我們的一切義行在祢眼中都有瑕疵。因此，我要以祢自己的義德來裝扮我，接受祢的愛而永遠佔有祢。我不要其他寶座，不要其他皇冠，我只要

祢，我心愛的！……

在祢眼中，時間不算什麼！一日如千年，所以祢能在一瞬間把我準備好，來到祢跟前……

爲了只以成全之愛的行動生活，我奉獻自己作祢仁慈之愛的全燔祭品，求祢不斷焚化我，讓蘊含在祢內之無限溫柔波濤湧入我靈魂，使我成爲祢愛情的致命者，我的天主啊！……

願此致命，將我預備好之後去到祢跟前，終能使我死去，願我的靈魂毫不遲延地飛奔到祢仁慈之愛的永恆懷抱中……

我心愛的啊！願我每一心跳，無數次地向祢重新獻上這奉獻，直到陰影消逝，我能在永恆的面對面中向祢述說我的愛情！……

微不足道的加爾默羅會修女

瑪利·方濟·聖嬰及聖容的德蘭²⁴

至聖聖三節 恩寵的 1895 年 6 月 9 日

綜觀她的一生

她看似平淡的一生，有三分之二時間都在神枯中。她在《回憶錄》中說，四歲半以前，是她入會前最幸福的階段，「世上

²⁴ 瑪利·方濟·德蘭是聖女原來的名字。她跟姊妹們都歸屬於無原罪聖母，名字中皆有「瑪利」：瑪利·路易斯、瑪利·寶琳、瑪利·萊奧尼、瑪利·瑟琳。

的一切都對我微笑」。從四歲半母親去世，一直到十四歲「恩寵的聖誕夜」，這漫長的十年是「極其愁慘的日子」。聖誕夜的恩寵開啓了她「充滿恩寵的時光」。入會不久，最疼愛她的父親就病了，在父親初病以及往後幾年病況惡化期間，深愛父親的德蘭又陷入莫大的痛苦中，那時她十五歲。1893年父親去世後，終於跟親愛的小姊姊瑟琳在修院團聚了。從這時起，到1896年復活節之間，是她修道生活中最明朗的時光。成熟的德蘭大量寫作，完成了自傳的前兩部分、許多首詩和禱文，也寫了劇本，興緻勃勃地跟她的初學生們一起排演，更把自己奉獻為愛的全燔祭犧牲。1896年復活節，她開始經歷相反信德的誘惑，進入「黝暗的隧道」，直到去世前一刻。

雖然短暫，卻飽經「黑夜」的淬煉，造就了如此精美的靈魂，為世人帶來豐富的恩寵！

參考書目

- 小德蘭著，荊嘉婉譯，《聖女小德蘭最後言談錄》上、下，台北：光啓文化，2002。
- 小德蘭著，張秀亞譯，《回憶錄：聖女小德蘭》，台北：光啓文化，2009十四版。
- 小德蘭著，蘇雪林譯，《一朵小白花》，台南：聞道，2004台再版。
- 加爾默羅會修女著，姜其蘭譯，《小德蘭的自我奉獻》（*Studies of the Self-offering of St. Therese*），台北：光啓文化，2004。

艾亨 (Patrick Ahern) 著，荊嘉婉譯，《另一種愛：莫里斯與小德蘭》（台北：光啓文化，2004）。

吳經熊，《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》，台北：光啓文化，1999 四版。

劉鴻蔭譯，《聖女小德蘭書簡》上、下，台北：光啓文化，1997。

曾慶導著，萬致華譯，《赤子心孺慕情：小德蘭的福傳靈修》，台北：上智，2002。中文有關聖女小德蘭的書目繁多，請參考本書的 xxiii~xxv 頁。

第廿五章

牟敦：人性與恩寵之旅

盧德

「孤獨中的那種完全的赤貧，使靈魂的創傷得以痊癒。只要我們繼續是貧窮的，只要我們是『虛空』的，除了天主以外不擁有什麼東西，我們便不會被擾亂，因為我們的神貧阻止任何世物來干擾這一份天主的寧靜。」（《沈思》65）

前 言

近幾年來，已有越來越多的人意識到靜默、沙漠、祈禱等靈修議題的重要性，這些對這日益發展、科技化的都市文明而言，是個生死攸關的問題。我們每個人在這世代中，都面臨不少困難、疑惑、掙扎，而且還有無數相繼而來的問題，等待我去面對、抉擇、解決。

我們是如何面對這世界的？是如芸芸衆生般隨波逐流、汲汲營營地追求更高的成就與社會地位？還是自命不凡地，抱著一種憤世嫉俗的心態，努力地想要改造這世界？抑或，我們是身處這世界卻不屬於這世界，在一股躲藏不了的張力中，掙扎

著尋求天主的旨意與聖化？

無論我們現在是怎麼面對這世界的，恐怕這些路我們都曾經走過。這些人性共同的掙扎，你我共同走過的旅程，都在牟敦的自傳《七重山》中，以其最優美高雅、卻又犀利且一針見血的筆觸，具體真實地描繪了出來。這本被譽為廿世紀之懺悔錄，說出了牟敦從煉獄攀至天庭的旅程，也描繪出你我人性中共同的荒誕不羈，更說出了他生命中天主大愛與聖寵的光照。

有誰能不為牟敦所譜出的生命樂章所感動呢？又有誰能不為牟敦的靈修體驗及渴望所激勵呢？因為他的故事正是你我的故事，他所經歷的人性掙扎也正是你我的寫照。我們的靈魂陷入美麗淫愛的漩渦中而無法自拔，各種狂妄的思想將我們捆綁，擾亂了天主對我們的計畫—真愛與生命。偏偏我們甘願成為靈性的聾子與瞎子，甘作情慾與「假我」¹的奴隸，因而我們一生都在浮浮沈沈、隨波盪漾，找不到自己的根與真愛，永遠不得滿足。

但原來，真實的財富，並不在於我們對這世界擁有多少，

¹ 世俗價值觀及社會大眾所期待或加諸於我的標準，非天主創造及認定的我。牟敦認為，我們所認識的自己並非真的自己，那只不過是為符合人類社會所建構出來的一套價值標準而期許的自我罷了，為了盡量稱職於我們的身分角色，反使我們過分定睛於人的目光，因而失去了天主創造我們的「真我」。牟敦認為，這樣的我只是「假我」，模糊了「我之為我」的真實焦點，甚至誤導了吾人終其一生的追求，也因而造成了無數的傷害與遺憾。然而，要追尋「真我」，卻非這世界所能給予的，「真我」唯有在靈修默觀中，與天主合而為一的經驗中方有可能實現。

相反的，是我們能捨棄到什麼程度；而真實的幸福，也不在於我們如何的認知和多努力的追求，而是相反的，在於我們如何放手、甘心地屈服、謙卑地接受天主的引導到什麼程度。這些人性與靈性的啓發，使我沈睡已久的心靈逐漸得到了甦醒；也無怪乎無數深獲牟敦啓迪的讀者，也在閱讀了他的自傳和靈修著作後，甘願放下一切世俗的包袱與干擾，全心效法他的生命前導，進入沙漠的核心，因為只有在一無所有中，唯一的依靠是天主，人才可能被提升至天主生命的氛圍與恩寵中。

本文，便是嘗試以牟敦所給予的這份感動與啓發，為讀者勾勒牟敦的生命歷程—亦即是你我的寫照，及其在靈修體驗中對默觀生活與徹底孤寂的召叫。以下將以《七重山》為主要藍本，輔以其他牟敦著作的中譯本（茲列如下）。由於牟敦一生深受藝術、美學、文學的薰陶，其文筆行雲流水，加上他長年活在孤獨的隱修之中，其靈修洞見非常人可比，故本文將大量引用他的文字，引文出處以簡寫及頁數列於括弧內。

目前已出版中文譯本的牟敦著作

多瑪斯·牟敦著作中譯本	本文簡寫
《七重山》（ <i>The Seven Story Mountain</i> ），方光珞、鄭至麗譯，台北：究竟，2002年2月初版	《七》
《在生命寂靜的山巔：隱修士多瑪斯·牟敦的文學日記》（ <i>The Intimate Merton: His Life from His Journals</i> , ed. By Brother Patrick Hart, Jonathan	《日記》

Montaldo)，王岫晴譯，台北：商周，2002年3月初版	
《沙漠的智慧》，多瑪斯·牟敦譯自《四世紀沙漠教父語錄》（ <i>The Wisdom of the Desert</i> ），香港：公教真理學會，1999年1月二版	《沙漠》
《沈思》（ <i>Thoughts in Solitude: Refections on the Spiritual Life and the Love of Solitude</i> ），方瑞英譯，香港：公教真理學會，1994年四版	《沈思》
《閃耀的曠野》（ <i>The Shining Wilderness</i> ），香港：公教真理學會翻譯、出版，1995年初版	《曠野》
《常在我心中：聖詠》（本中譯本由牟敦的兩本書共同組合而成： <i>On the Psalms</i> , 1956及 <i>Bread in the Wilderness</i> , 1953），香港：公教真理學會，1986年2月初版	《聖詠》
《靜觀、靜觀》（ <i>The Climate of Monastic Prayer</i> ），譚璧輝譯，台北：上智，1999年12月初版	《靜觀》
《默觀生活探秘》（ <i>Seeds of Contemplation</i> ），江炳倫譯，台北：光啓，1991年9月二版	《默》

關於多瑪斯·牟敦（Thomas Merton）

1915年1月31日生於法國普拉德（Prades）；父親是畫家，紐西蘭人，出自英國國教家庭；母親也是畫家，來自美國俄亥俄州，貴格會教友；牟敦幼年在父親主意下受過洗，但信仰在他童年成長過程中幾無影響力。

- 1918 年弟弟若望保祿 (John Paul) 出生。
- 1916 年舉家遷往美國長島，父母因作畫及展覽之故，經常旅行在外。
- 1921 年 (六歲) 母親因胃癌過世，兄弟倆與祖父母同住，牟敦亦常隨父親旅遊作畫、開畫展。
- 1925 年 (十歲) 父親帶他重回法國，居住在南部的蒙托班 (Montauban)，牟敦在當地就讀中學；1926 年父親因外出作畫，將牟敦送至普利發夫婦家中寄宿，他們的愛與祈禱，使牟敦首度體驗到信仰的重要與感召。
- 1929 年 (十四歲) 隨父親前往英國，在奧康 (Oakham) 升讀高中。
- 1931 年 (十六歲) 父親因腦癌在倫敦過世。
- 1931~1934 年 (十六~十九歲) 牟敦獲得劍橋基利爾學院 (Clare College) 獎學金，在此就讀。在英國求學期間，牟敦培養出對文學的濃厚興趣，並於暑假期間赴美陪伴祖父母或旅遊歐洲。
- 1935 年 (廿歲) 前往哥倫比亞大學 (Columbia University) 讀書，擔任學生報《小丑》 (Jester) 主編；並參加共產黨青年運動。
- 1938 年 (廿三歲) 受洗加入天主教，牟敦說他成為基督徒真是聖寵、神蹟，慕道過程中曾拜一些書籍的啓發和一群好友、老師的指點，包括一本印有令他極為反感的「教會

准印」字樣的《中世紀哲學精神》一書、赫胥黎（Aldous Huxley）的小說（尤其書中引出禁慾與苦修的精神）、布雷克（William Blake）的詩，以及他的文學老師范多倫（Mark Van Doren）等等，喚醒他沈睡已久的靈魂。

1939年（廿四歲）在哥倫比亞獲英國文學碩士；擔任哥大延伸部英文教師，並成為《紐約時報》（*New York Times*）及《紐約使者論壇》（*New York Herald Tribune*）評論作家；開始渴望當神父，起初想成為方濟會士，但因過去的一些陰影、反省自己入會的動機，以及一位神父指他無此聖召的影響，放棄了這計畫。

1939~1941年（廿四~廿六歲）在紐約奧爾良聖文德書院（St. Bonaventure's College）教英文；過著幾乎與修道無異的生活，著筆著述小說等；其間曾前往肯塔基州的嚴規熙篤會²隱修院做避靜，深受震撼與吸引。

1941年（廿六歲）受 Baroness Catherine de Hueck 男爵夫人的影響，決定辭去教職前往哈林黑人區為窮人工作；但第二次造訪嚴規熙篤會隱修院時，便決定留下，終生以修道為志。

1942年12月10日（廿七歲）帶著一只小行李（他的其他財產已分送給哈林的黑人及有需要的人）成為熙篤會嚴規熙篤會隱修

² Trappist，是熙篤會中較嚴格的一支，會士終身守緘默，故中文俗稱「啞巴會」或「緘口熙篤會」，本文則採用台灣慣用的「嚴規熙篤會」。

院的隱修士。

1948年(卅三歲)出版自傳《七重山》，成為舉世知名的作家；其後陸續出版他的靈修大作，感召了無數人度默觀生活(包括另一知名靈修巨擘盧雲)，對於世人的影響力還在持續增強之中。

1949年5月29日耶穌升天節八日節期中的主日(卅四歲)晉鐸。

1968年12月10日(五十三歲)赴亞洲基督宗教修道院會議發表演說，在一次演講後被發現陳屍於自己房內，事緣一把壞掉的電風扇將他電死。同年12月17日被安葬在嚴規熙篤會隱修院中，結束他廿六年的隱修生活。

牟敦用他的生命及優美筆觸說出了你我的懺悔錄(世人的苦難與寫照)

對於「痛苦」的體驗

「你越想逃避痛苦就越受苦，因為若是太怕受傷，就連極瑣碎的事也會折磨你，……到了連微不足道的事物也能傷害你的時候，我們可以說痛苦的根源已經不是客觀存在的事物了，你的存在——你這個人本身——變成了痛苦的根源，同時也是受苦的主體，而折磨你最甚的就是你的存在、你的意識。這又是一個魔鬼倒行逆施的把戲，它利用我們的哲學將我們的本性從裡往外翻了一面，取出我們內在趨吉避凶的能力，使之倒過頭來跟自己作對。」(《七》123)

可惜常人永遠無法及時了解這個真理。

牟敦在父親過世時曾憂鬱落寞了好一段時間；在青春年少時談戀愛遭到失利、卑微與愁悵，使他盡情自憐；終於使他麻痺到一次在病痛中遭遇死神光臨時，卻是徹頭徹尾地無動於衷、麻木與心死……。牟敦對於痛苦的感受既敏銳又無助，如同我們一般人一樣，日後他回想當時的自己已是地獄的囚徒卻不自知。而原以為時間的沖刷可以淡化苦痛的折磨，卻是將靈魂帶入萬劫不復的深淵。對於此次他面對死亡的心境，他形容：

「我躺在那兒，心裡一片茫然麻木，夾雜著驕傲與恨，好像覺得我遭遇些許不適是生命虧待了我，我有理由對生命表示輕蔑和仇恨，以死亡為報復手段。」（《七》143）

對於「虛無」的感受

就他記憶所及，每每在聖堂裡背誦「信經」時，他總緊閉雙唇、慎重而堅定地宣讀自己的信經：「我相信虛無」（《七》144）。這是他當時生病面對死亡時靈魂的狀況。爾後他對適應這個社會也發展出他自己的一套模式，套句我們常用的俗語，就是「只要我喜歡，有何不可以」。然而，牟敦自述當年他的所作所為，「無一不是在徹底踐踏靈魂中僅存的靈性活力，不遺餘力地摧毀天主培植在我體內的神聖自由形像……。人們不能了解的是，這樣做就是將基督釘上十字架：那些為了分享祂聖寵的喜樂和自由而受造的人，一次又一次拒絕祂、否認祂，祂就一次又一次地死去」（《七》175）。

「若是將沒有聖寵的靈魂比喻成沒有生命的屍體，雖只是一個隱喻，卻相當傳神」（《七》144）。然而，僅僅了解自己不快樂並不代表獲得拯救，也許是獲救的開始，卻也有可能打開了陷入地獄更深層的門。天主「不理會自我意志很強的人，只要他們堅持以一己之力掌控自我，天主便任憑他們自由行動，好讓他們看出自己的無助能將他們帶入何等徒勞與悲哀的境地」（《七》179）。

牟敦回憶在劍橋讀書的那一年，最大的收穫與聖寵，便是閱讀了但丁的作品。他形容但丁才氣逼人，堪稱最偉大的天主教詩人，尤其閱讀了《神曲》的〈地獄篇〉，使他至少暫時接受了煉獄及地獄的看法。這一改變非同小可，但丁詩意地融和了士林哲學和神學，點滴地軟化了牟敦武裝中立的心態。後來牟敦回憶這段天賜的恩典說：

「仁慈的天主容許我盡可能遠走高飛，遠離祂的愛，但是祂成竹在胸，待我最終沈淪到深淵底部、自以為天高皇帝遠時，將與我對質。……祂會充分光照我的靈魂，讓我看我有多麼悲慘，讓我承認那是我自己的錯造成的，是我自食其果。……我在我自己的腐敗意志造成的地獄中潰爛，直到受不了極端的悲慘，終於放棄自作主張的意志。」

（《七》178~179）

成爲共產黨員的迷惑

正當牟敦深究自己不快樂的問題癥結所在，打算重整自己

的價值系統，不再逃避真理，放任自己過著自由而自私的享樂主義日子之際，他來到了哥倫比亞大學，讀到了《共產黨宣言》，結論出原來「我的不快樂不應歸罪自己，該責怪的是我生活在其中的社會」。「我就是這個時代、社會和我這個階級的產物，就是由這唯物世紀的自私、不負責任孕育出來的產物」（《七》191）。於是，「我有了現成的新宗教，馬上可以派上用場，...真是太方便了...所有的罪惡皆來自資本主義...凡是人們厭惡的事，都能歸罪到資本主義頭上」（《七》192~193）。

就這麼地，牟敦加入、並步武了馬克斯思想的後塵，成了一個「自我幻覺中的共產黨員」，並於1935年春參與了最大規模的一次政治活動：和平罷工。牟敦當然也加入了學生在校園內的示威吶喊：「我們要書本，不要戰爭」。逐漸地，牟敦自述「我終於成為現代社會的標準產物，關心的全是雞毛蒜皮的瑣事，卻無法考慮或了解真正與自己利害攸關的重大事項」（《七》232）。恐懼、驕傲與情慾，主宰了他的生活。

在《七重山》中，牟敦自嘲他當年對共產主義的天真思想：「共產主義之所以有說服力，是因為我自己缺乏邏輯。共產主義企圖征服的邪惡是一回事，它所下的斷言是否正確、能否對症下藥，又是另一回事，我卻無法區分」（《七》194）。

正當牟敦剛開始崇拜共產主義之際，牟敦在哥大遇到了令他終生受益匪淺的文學老師：范多倫（Mark Van Doren）。我們不得不承認，牟敦的文筆如行雲流水，溫和、細膩，帶給我們極大的震撼和吸引力，除了他毫不諱言與隱藏自我的人格特質

外，他的文學才華精湛，表達思想淋漓盡致，用語犀利又富幽默感，其文學涵養的培育功不可沒。《七重山》中，牟敦對范多倫讚佩不已，范也是牟敦在各方面的啓蒙老師。此外，印度僧侶巴拉瑪卡瑞（Bramachari）在宗教上、傳教士生活及克己苦修的修道精神等等，亦給了牟敦極大的啓發。

至此，牟敦內在的矛盾與痛苦逐漸化解，雖然多半是停留在理論與智識層面。但他自述過去曾因極度的痛苦無助，不得不立刻服輸，卻在此時他軟化了原本剛硬之心，同時也在他決意投降戰敗之時，獲得了新生的體驗。接下來，我們便進入他充滿恩寵的信仰旅程。

牟敦的信仰與蒙召旅程

領悟「人性」與「恩寵」

的確，誠如牟敦所言，「只憑人自己的本性，一輩子也解決不了最切身的重要問題。如果我們只依憑自己的本性、自己的人生觀、自己的倫理準則而生活，保證最後都走向地獄去報到」（《七》237）。所幸，天主也給了我們配合超性生活的本性。我們的本性原是天主所賜，但這份天賜的本性還該由另一份禮物：「使人聖化的恩寵」，助我們達到完善之境。

何謂「恩寵」？就是天主與我們分享祂自己的生命、祂的愛。天主賜予我們的靈魂若只停留在本性的層次，就猶如本該晶瑩剔透的水晶停留在黑暗中一樣，失去了它更高性質的光輝。然而，當光無論由外、由內、由上照耀下來時，這水晶可

能看似失去了自己的本性，而轉化成光。就是這個吊詭與張力，使我們不解、甚至抗拒天主的光照。因為一旦我們被天主的光射中，我們可能反將陷入黑暗，猶如失明。所以牟敦評論聖人時，認為看来越像聖賢的人反而常常不是聖人，看来越不像聖賢的人反而可能是最偉大的聖人，譬如鞠養耶穌的聖母瑪利亞和聖若瑟。

再舉兩個極端的例子：有一回牟敦在書店裡挑了一本《中世紀哲學精神》，打算在回家（長島）的路上閱讀，不料他上了火車，書一翻開，赫然發現首頁印著「教會審查通過...核准出版」的字樣，當下使他深覺受騙，如遭人捅了一刀，極盡反感，事後他回想自己未將此書丟出火車外，還閱讀了那本書，領受了改變他一生的觀念，真是拜恩寵之賜。另一例是在他首次至嚴規熙篤會隱修院做避靜時，深為聖週四的禮儀所感，究其感動之因，乃因整場禮儀過程中，每一位隱修士皆「失去個別的身分，徹底被忽視」（《七》465）。這就是世俗邏輯（人性）與默觀靈修（恩寵）兩種截然不同的價值與標準。

《中世紀哲學精神》給了牟敦對於天主的認識，奠定了很紮實的基礎。赫胥黎（Aldous Huxley）的小說《目的與手段》更使牟敦深獲兩項重要的觀念：「超自然的精神確實存在，以及我們有可能真正獲得與天主接觸的經驗」（《七》261）。尤有甚者，本書引出了禁慾與苦修的精神，更使牟敦對「苦修」一念初次萌芽、撼動其心：

「苦修！這個念頭在我內心引發了革命。……這種否

定欲念的過程不是絕對性的，不只是爲了否定而否定，而是一種解放，辨明我們真正的自我，讓精神從難忍、自我毀滅的限制中解放出來，不再受役於終將毀滅我們本性、毀滅社會與世界的肉體欲念。而且，我們的精神一旦解放，回歸其本質，就不再是單一的個體，它可以找到絕對、完美的天主聖神，可以和天主結合爲一。」（《七》260）

漸漸地，牟敦體認到，唯一能解開他罪惡與牽絆的方法就是聖寵，服從聖寵。因而他服從內心一股甜美、強烈、溫柔又潔淨的推動力，至教堂望彌撒。這對當時的他，改變可謂不小。

「拒絕聖寵只會使其意志更加冷硬……但現在我已飽受不幸、混亂、困惑、內在秘密恐懼的折磨，變得有點謙卑了；我的靈魂猶如犁過的田，較適於接受好種子了。」（《七》293）

當牟敦開始聽道理準備領洗時，他在哥大選修了一門哲學研究所開的聖多瑪斯課程，該課教授渥爾許（Daniel Walsh）成了日後引導、鑄造牟敦聖召的人。有趣的是，當牟敦向這位多瑪斯學派的大師聊到自己的論文及思想時，他卻指出牟敦心智主要是傾向「奧斯定學派」。這話出自一位天主教哲學家之口，使牟敦受寵若驚。後來牟敦由渥爾許的課程回頭反省，方才了解自己並非偏向多瑪斯學派的知性、雄辯或推論的作風，而是偏重奧斯定及其後繼者的靈修、神秘主義、意志學與實際方法（《七》308~309）。

無論如何，牟敦接受洗禮了，如猶太人被領出紅海。接下

來的靈修生活，使他了解到光靠知性的皈依是不夠的；渴望成聖，不能只是在「知性和美學上暴飲暴食，那是一種相當高、精緻、甚至有修養的一種自私，某種程度甚至會變成一種罪惡——至少是一項不完美」（《七》340）。突然間，他清楚地看到自己整個生命正面臨轉機：「拋棄自己盲目、無法挽回的行為，但如果我不這麼做……難道我對自己的過去還不夠煩嗎？」（《七》358）當下，他明白地說出「我打從心底想要成為神父」。話一出口，啟動了無窮的力量與功效，將他的決定與天主的恩寵牢牢地結合在一起了。

聖召的呼喚

渥爾許是引導牟敦聖召之路的最佳神師。在比較了耶穌會、方濟會、道明會、本篤會等的修道生活之後，牟敦深知自己選擇修會的方向：

「我需要的是在孤獨中有深度、有廣度地發展，在天父注視下過著單純的生活，就像植物在太陽底下舒展枝葉。我需要一種能夠使我全然脫離俗世、使我與天父合一的會規，而不是一個需要我在這世界上為天主打仗的修會。」（《七》365）

很快地，牟敦即為方濟會的抒情作風所吸引，決定加入該會。聖寵的生命此時籠罩了牟敦全部的生活，這段等待入會的期間，除了因盲腸炎住院手術外，牟敦繼續完成他文學碩士的學業。然而，當入會的時間越來越迫近，牟敦對於自己入會的

動機也越來越受挑戰。

「聖召必須是個十字架，是真正放棄本性的事物，連最高等的本性事物也要棄絕。……天主不會讓我步出俗世的災難，逃入一個自選的避難所……」（《七》410~411）

牟敦再度經歷內心的煎熬，並與方濟會艾曼德神父重新審視自己的聖召，然後悽慘無比地看著自己的聖召之路崩塌。所幸，受到祈禱生活的驅使，牟敦說他別無退路，祈禱使他終於開始新的生活，而且知道自己真的活了。在聖文德學院教書的日子，牟敦與一群修士同住，生活變得豐收歡樂、井井有條，藉由每日參與彌撒、領聖體、誦念日課，過著如隱居般的祈禱生活，領受天主的生命與恩寵，偶爾沈浸在大自然中祈禱，感受到「天主創造了千里綿延的沈默，為的是讓我們默觀」的深刻領悟，寫作的靈感也豐沛了起來。直到他前往嚴規熙篤會隱修院做避靜，內心再度受到那種與世隔絕的修道生活所撼動。嚴規熙篤會隱修院的靜穆孤獨，使牟敦再次燃起渴望聖召的恩賜：

「原來世上真有那種神妙的幸福！在這悲慘、喧囂、冷酷的世上，仍然有人能夠嘗到靜穆孤獨的絕妙喜樂。這些人……在隱修院內離群索居，不再受到世俗欲望、愛好、衝突的騷擾，也不再被肉身奴役……只要舉目向天，就能望見天國深處的無限光明……就因為他們一無所有，才享有自由、享有萬物……」（《七》444~445）

「隱修者在隱密中和天主如此接近，以至於除了祂之

外，他們對誰都視若無睹……他們已經失去了自己……憑藉著純潔、絕對謙遜的心，他們縮減成虛無，與祂融合為一。」（《七》446）

不難想像，對孤獨的渴望，已在牟敦心中像洩洪的閘門一開，滾滾洶湧的洪水沖刷著他，如經歷一場心靈洗滌。這次的避靜經驗，使重回塵世的他恍如隔世，一時還無法適應，他形容「離開客西馬尼使我無比憂傷……我渴望能完全屬於天主，卻發現圍繞在身邊的，除了這個世界之外，別無他物」（《日記》57）。

牟敦對聖召的渴望從未須臾間斷，而且深知自己不屬世俗，也無須因為必須與它接觸而有所遺憾或妥協。持續的勤領聖事、祈禱、閱讀聖人靈修傳記及修會精神與生活之書等等，仍支持著他留在世俗中為人服務。直到他的恩師范多倫及斐羅修斯神父再次點醒他內心強烈卻又躊躇的渴望，終於恍然醒悟自己根本就有隱修生活的聖召，而他的疑問與躊躇，不過是隨著偶發事端和環境因素而有的影響罷了。於是，他重新寫信給客西馬尼的院長，表明入會學習之意。就這樣，在1942年12月10日，年僅廿七歲的牟敦，將所有的財產送給窮人，帶著一只小行李，成為嚴規熙篤會隱修院的隱修士。

隱修生活的真貌

剛加入嚴規熙篤會隱修院的牟敦，是真真實實地感受到自由的滋味。為他來說，「快樂只有一種：取悅祂，悲傷也只有

一種：讓祂不快」（《七》521）。然而吊詭的是，這個以「新自由為四壁的空間」儼然像座墳墓一樣，冬風的襲擊使巨大的教堂冰冷得像要結冰，即連四月天的花園所呈現的，也是花草盡已凋謝殆盡的模樣。牟敦在他 1941 年 4 月 7 日的《日記》中，說他面對這座偉大耀眼的宮殿，每一分鐘都覺得呼吸困難。為什麼這樣一所修道院對牟敦而言會是人間天堂呢？牟敦說，除非你每天清晨兩點就起床與隱修士一起晨禱，然後開始一天的活動，不然很難真正了解修院生活的全貌（《日記》54-56）。

從《日記》中，我們大致可推敲隱修生活一天的作息：從清晨 2:00~4:30 早禱（matins）、讚美課（lauds）、晨禱（Prime）開始，4:30 小禮彌撒（由每位神父自己舉行）到 8:00 的大禮彌撒，一天至少有六小時完全屬於禱告的時間。接下來 9:00~11:30、13:00~17:00 到田裡或做其他勞苦的體力工作、閱讀聖書，構成一天主要的活動。

「表面上看來毫無意義的瑣碎規章、宗教儀式、守齋、服從、補贖、屈辱、勞動，構成了默觀隱修院日常生活的內容，實則是要提醒我們認識自己是誰、天主是誰……最終在自己之內找到祂，已經淨化的天性會像鏡子般反映祂無限的善與永無終止的愛。」（《七》526）

修會裡紀律非常嚴格，除會見長上以外，平常是不說話的。他們從早忙到晚，忍受冬日的酷寒、夏日的酷暑，沒有冷暖氣可供取用，還得穿上厚重的斗篷會服。牟敦稱此隱修中的團體

為「沙漠中的教會」、「阿肋路亞是沙漠之歌」³，因為在這裡，找不到人的安慰，城市中的安全保障毫無作用，唯一能做的，就是在純淨的信仰中祈禱，傾倒出自己內心的廢物，捨棄一切受造物的虛幻，然後，藉由天主的恩寵我們才得看出萬物受造的本質與真實。「無疑，這片沙漠是那些為著尋找自己的人的置身之所，即是一個孤獨、窮困，只能依靠天主的人的住所」（《沈思》4）。

自從《七重山》一書問世，得到廣大的迴響，牟敦頓時名噪天下，他所提倡的「默觀靈修」吸引了世界各地無數人的效法，就連革責瑪尼隱修院竟也有不少的初學生因牟敦的吸引力而加入，使原本乏人問津、與世隔絕的隱修院頓時客多如雲。而後，牟敦對這接踵而至的人潮與工作的忙碌，使他曾與院長雅各伯神父（Dom James）有過一些意見上的分歧和摩擦，甚至要求遷出（院長雖未同意，但委他管理圍繞會院的森林，使他享有較多的自由，但不久後他即又被委任為初學導師）。

後來，在缺乏獨處、默觀和寫作越來越受壓抑的情況下，牟敦還是毅然地將自己抽身出來，獨居於革責瑪尼園範圍內的另一空屋中獨修。直到下一任院長費為安神父（Dom Flavian，亦曾是他輔導過的修生之一）上任後，准許了牟敦離開修院，到他期待已久的東方旅行。這段期間，牟敦前往了印度、泰國、日本等地，然後經由英國回家，對印度教及佛教大感興趣，尤其為

³ 參《靜》10, 11。

斯里蘭卡的巨型臥佛所感動。然而，在一次曼谷之行中，他出席一場由他發起的基督徒與佛教徒會議的演講之後，隔天被人發現陳屍於自己房內，為一台故障的電扇所電死⁴。

默觀生活中的神秘體驗

張春申神父在《七重山》的推薦序〈神是為人的神，人是為神的人〉中，標出了牟敦靈修特質中最深沈的矛盾與張力：

「他既要神也要人；他既要孤獨也要人間；既要隱居也要社會；既要獨處也要旅行。他每次碰到了人，就要回到神；碰到了神，又要去碰人……這些張力、矛盾與衝突交織成牟敦的一生。」（《七》6）

然而，也正是這多重張力的掙扎，使得牟敦在兩極的默觀體驗中，既是最為神的、也是最為人的。無疑的，牟敦這樣一位遁入沙漠苦修的隱修院會士，他的靈修體驗既包含了隱修性的神秘，也包含了使徒性的神秘兩種體驗⁵。在此借用張春申神父的話再作一整合：

⁴ 此段牟敦後期在隱修院的生活，主要參考霍朗（Monica Furlong）在《閃耀的曠野》一書的〈導言〉（vii~xviii頁）。

⁵ 張春申，〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉《神學論集》93期（1992秋），349~358頁。張神父在本文中比較了加爾默羅修會中的幾位聖人，以及耶穌會會祖依納爵的兩種不同語言、圖像、環境及天主觀所表達出同一的神秘經驗。雖然張神父以隱修性的神秘與使徒性的神秘概分為兩類，但其實這兩種神秘靈修是互相交織、殊途同歸的。

「神是爲人的神」的一體性神秘經驗

「在孤寂中，我完全被徹底服從天主的存在所包圍。」

（《曠野》19）

真實的默觀生活，其實是一種與逾越奧蹟幾無差異的經驗，也就是經由死亡通向新生的過程。在其間，我們會徹底地體認到自己的空虛、無助、困惑、罪惡與無能等，而經歷苦難與死亡的摧殘，終至毀滅；然後天主聖神的恩寵沛然降臨，將我們的生命提升到神性層面，與天主毫無間隔的境界。

「我不會說：『祢已經要了我的一切，我也已經棄絕一切。』因為我不再希望看到祢我之間有隔閡。假如我往後退一步，認為祢我之間好像在授受些什麼，或是我奉獻了些什麼，無異承認我們之間有間隔，記住我們之間有距離。**我的天主，就是那間隔和距離將我置於死地。**」（《七》593）

牟敦乃一名嚴規的熙篤會士，自然承襲了隱修傳統中極大的靈修寶藏，張春申神父稱此靈修特質為「一體性神秘經驗」。如同十字若望「指示我們怎樣賴聖寵之力，否定自我，滌煉自我。使感覺機能準備妥善，愛從衷來，好與天主契合」（《心靈的黑夜》序文）；亦如大德蘭「靈魂與神聖結合成一個的狀態」（《德蘭自傳》118）。牟敦也曾在這種「毫無間隔」、「與天主契合」、「結合成一個」的神秘體驗中，經驗到徹底地屬於天主，天主也完全地屬於他。世俗的一切早已失去了它們的吸引力，即連自我也徹底地被征服了。

這密契結合的體驗，人至多是被動性的、是在渴望與祈禱之中被引導，進入天人合一之境。而這一體驗，全然是恩寵、是天主賜予的，半點都非人靠自己之力可以達成。非但人無法靠自力得到，而且在這恩寵中，自我會完全地降服，甚至棄絕自我。面對這一恩寵，人只能以感恩、伏服、讚美、喜悅等等有限的語言來形容和感謝。所以說，這一體性的神秘體驗，表明了「神是為人的神」，祂不但願意給、樂意給，而且一直給人這恩寵。

「人是為神的人」的使徒性靈修

「默想，除非根植於生活，否則是沒有意義也不真實的。」（《曠野》17）

牟敦從一開始就知道「入會不是只為了自己一個人」（《七》541）。牟敦在 1951 年 11 月 29 日的《日記》中反省他成為神師（此處應指初學導師）六個月來的新體驗。他說他不知道那些人是否在其協助下尋得自我（更確切的說，是擺脫自我），但他卻看到了自己的「新沙漠」⁶：憐憫。「只有在憐憫的荒原中，乾枯的土地才能轉化成為奔湧的泉水」（《日記》141）。這一體驗，表明了他使徒性靈修的特質：體驗天主憐憫人的心腸而甘心來服務人、事奉神。

⁶ 對牟敦而言，沙漠指的是「會晤天主的地方」，也就是他長期以來擁抱孤獨，甘心退隱，以空虛自己的心；此外，他也稱所處的隱修院為「沙漠的教會」。參《曠野》，xvi, 9；《靜》10。

「對我而言，來到這間修道院的確是一種逃避退隱。……現在我身處這種生活之中，虧欠世上每個人一分責任。我的首要任務就是開始生平第一次活得像是人類族群中的一分子，這個族群並不比我本身更荒謬可笑，卻也不亞於我。我首次像個人類的行爲，就是體會到自己虧欠每個人的何其之多……除非這個世界被視爲你我的母親，否則我們無法成聖，因爲除非先成爲人，才有可能成聖。」

（《日記》134~135）

「體會到自己虧欠每個人的何其之多」、「除非這個世界被視爲你我的母親」……在在都表明了牟敦對這世界的愛。這愛已不同於他皈依以前的那種愛，太多人對這世界的愛其實是個人的私心與慾望在作祟，但這愛是因著天主、爲著天主、在天主內的愛，爲此使人深受感動與召喚，不再逃避退隱，而是相反的，擁抱這世界，即使這世界常常令我們感到荒謬可笑。

牟敦在決定回應聖召、遁世隱修之時，曾爲自己終於可以擺脫一切世俗的干擾、潛心隱修而雀躍不已；但在六年後，他出版《七重山》時，已體認到了我們其實每個人都蒙召過默觀祈禱的生活，但無需離開我們所處的工作與環境，而是將默觀祈禱落實於日常生活與工作的實況中。

「實質上，聖召只有一種。不論教書、住在禁院或照顧病人，不論有無宗教信仰、已婚或獨身，不論你是誰或是什麼，都有達於完美巔峰的召喚：你受召喚過深刻的內心生活，甚至受召喚做神秘祈禱，將默觀的成果傳授給他

人：即使無法立言，也能以身作則。」（《七》589）

正如張春申神父所言「人是為神的人」，因而我們在這世界（卻不屬世界）、為世人服務（其實是為神服務），是以入世的精神度出世的靈修，這也就是「使徒性靈修」的張力。牟敦顯然身處於這張力之中，他既愛世界、也愛孤獨。但，人是為神的人，這張力反將我們與天主連結，提升到神聖的層次。

默觀生活的真諦與召喚

默觀生活的召喚

「在靈修生命的途徑上，沒有比一個人沈醉於虛幻中更為可悲的了。...一個以虛幻來充實自己的人，將被困餓而死。」（《沈思》3）

其實，牟敦就是我們每個人的寫照。他的苦難與懺悔充分反映了當代人的苦悶、空虛、掙扎、挫敗、無助、茫然.....，只是他比我們早走一步，也就是跟隨基督腳蹤行的徹底決心和實際行動，因而使他比我們更能體會天主恩寵的浩瀚、偉大。

當代人為著自己的迷惘而可悲，也努力地尋找出路，卻因方向不對而使自己陷入更深層的虛幻泥沼中。所謂方向不對，是因為我們都自欺欺人得太完美了。我們逃避面對真我、逃避面對內心世界、更逃避天主隱而不顯的召喚。取而代之的是，以知識和理性的暴飲暴食來填補內心的空洞、以物質享樂來滿足生活上的不美滿、以自我膨脹來證明自己的無誤、以權力慾望的無限延伸來自以為自己很行，更嚴重的是，以掌控這世界

來掌控天主（譬如我們的憤世嫉俗，想要改變這世界，代天主發言、替天行道……等等的荒唐行徑）。殊不知，我們越是如此逆向而行，離天主恩寵、離真我（真實天主肖像）也就越遠。

我們大可獨力奮鬥，讓生活逐漸步入某種成就與秩序之中，然後心甘情願地成為世俗的奴隸，但那非但令我們不快樂，反而使我們越發迷失、喪失真我。的確，一個人「如果甘願當奴隸，怎能夠接受自由的種籽呢？」（《默》15）默觀生活需要付出極大的代價，首當其衝要面對的，便是認清這世界對我們的影響，並斷絕它給我們的捆綁鎖鍊。

「我們不能透視創造物的真面目，除非我們停止將它們擁為己有」（《沈思》3~4）。這是牟敦給予我們極大的提醒，因為我們太缺乏這樣的認知了，或者我們知道，卻經常不自覺地又跳入誘惑、陷阱中，以致不斷重覆跌倒、失落的劇情。而牟敦對於默觀生活的呼籲，可說是一種召喚我們回歸內心、以天主而非自己的眼光來看待一切的靈修態度。

默觀生活態度的培養

牟敦雖然強調默觀生活的重要性，大聲疾呼邀請你我培養默觀生活的態度，但他不似依納爵建立一套《神操》的靈修方法，或發明一系列的心禱活動等。而是讓人擺脫世俗的干擾，充分去體驗甚至享受孤獨，並藉固定的靈修生活（因人而異，包括寫日記、讀經、祈禱、勤領聖事、教會生活等等）回歸內心，體驗天主的大愛，與天主結合。

「在默想時不應尋找『方法』或『步驟』，而應培養一種『態度』，一種『觀念』，即是信德、開放、專注、尊敬、期待、仰望、信靠及喜悅。這一切使我們的存在為愛所浸潤……生活於天主的臨在中。信仰便是這股力量，在賜予我們光明與愛的聖神內，使我們與天主結合。」（《靜》23）

為此，這是我每個人都做得到，也應培養的一種生活態度。當然，首先我們必須要有此渴望，渴望天主、渴望成聖、渴望孤獨；抱持著這顆飢渴慕義、仰望天主的心，天主自會降下豐沛恩寵引領你我。而接下來，便是全心信靠與順服，因為成聖之路需經歷一段煉淨的過程，但即使其間會因個人的罪而感到猶如死亡般的痛苦，這痛苦卻已不再是過去那種迷失真我之痛，而是一種甘於消逝在天主內的臣服、謙卑、死亡。

「默想具有『進程』，以表達基督徒生活的基本『逾越』韻律，即是由死亡通往基督內的生命過程。有時祈禱、默想及默觀都是一種『死亡』，跌落到自己的虛無之中，認清自己的無助、挫折、不忠、困惑、無知。…這種思想在《聖詠》中是常見的。」（《靜》24）

這是靈修生活中的另一種吊詭：越是不緊緊握住自我，反而越能真實擁有真我；越是不靠己力亟欲掌控任何事物，反而越能擁抱全世界；換言之，越是謙卑低下，越是尊貴崇高。這就是耶穌所言「凡高舉自己的，必被貶抑；凡貶抑自己的，必被高舉」（路十八14）的奧秘；同時也是真福八端中，神貧、哀

働、溫良、飢渴慕義、憐憫人、心裡潔淨、締造和平、為義受迫害等人所擁有之真福（瑪五 3~12）的吊詭之處。當然，牟敦所指培養默觀生活的態度，其實也就是一種培養勇於面對死亡的態度，這需要祈禱的精神，因為一切都是恩寵，這代價非人所能負擔得起，雖然也要求人的努力與渴望。

後期的牟敦

在牟敦成爲一名熙篤會士以前，他的問題是：在這個世界上，我的位置在哪裡？答案是：在獨處中。但後期牟敦的問題則是：在獨處中，我的位置在哪裡？

「現在我才明白所謂獨處是什麼意思……獨處聖召的本質，就是在不可見的天主內，走向恐懼、無助、隔離的一種召叫。……在這深度的獨處中，我發現一種溫柔，使我能真正地愛我的弟兄。我越孤獨，對他們的愛越多。⁷」

這份感悟與體驗，將後期的牟敦帶往了深度的社會關懷，即悲憫之心，以及走向東方，尤其是莊子與禪悟。

將最深的獨處轉爲「悲憫」；而「悲憫」的本質是「非暴力」

牟敦在獨處中得到淨化；也在獨處的深處，發現了其他人，

⁷ Thomas Merton, *The Sign of Jonas*（《約納的標記》，本書是牟敦在革責瑪尼園 1942~52 年間的日記、獨白），本引文載於該書 227、261 頁。此處參照：盧雲著，黃美基譯，《遇見牟敦：盧雲眼中的默觀者》（台北：光啓文化，2007），68~69 頁。

不僅是所處團體中與他休戚與共的人，而更是他所體驗到一種社會性召叫。原來，獨處不是專屬於個人所有，真正的獨處是參與天主的獨處，而其果實是「悲憫」。

廿世紀是個全世界戰亂頻傳的世代。牟敦 1968 年 12 月 10 日去世前的幾個小時，便是在曼谷以「馬克斯理論和隱修生活理論」為題作演講。當他在演講中介紹自己是一名隱修士時，他深刻感悟出：默觀是一件與社會有關的事，屬於所有與他一起生活的人。他發現：奧許維茲集中營、廣島、越南、乃至各地的暴動，都存在他生命深處的中心。

「我反對戰爭、反對暴力、反對暴力革命，我贊成以和平手段解決爭端、贊成非暴力但徹底的改變。改變是必要的，暴力卻永遠無法真正改變任何事，頂多只能讓權力從一群頑固的當權者移轉到另一群頑固的當權者身上。」⁸

1960~1968 牟敦的人生最後幾年，美國的社會動盪不安，除了社會問題及其引發的暴動外，1963 年甘迺迪總統被刺，1964~5 年間多位美國黑人領袖被狙擊手射殺。金恩博士（Martin Luther King）「我有一個夢」成為希望的標記，成千上萬的人與他同行，以非暴力表達抗議，但他也在 1968 年遭到暗殺。後來的砲火衝突不斷，謀殺、憎恨、無政府、混亂、自暴自棄、絕望、焦慮等，讓美國（尤其黑人）陷入癱瘓、疲累不堪。如：計程車天黑後不敢載客、父母不敢讓孩子單獨上學，同時因物質

⁸ 牟敦於 1968 年仲夏所寫的一封信。轉載自：盧雲著，前引書，81 頁。

欲望所導致的環境破壞，都衝擊著這位隱修士。牟敦在思考所處國家的處境及其前因後果中指出：破壞和暴力的根源，在於白人本身，只是白人不願深入看清自己的內心，不願自我反省，那麼他們對美國人的所有好意，都只是一時興起，而其幫助也只是表面上的讓步而已。因此牟敦寫道：

「黑人要獻給白人『救恩的訊息』，但白人因為自負自大而瞎了眼，以致看不見他們對黑人的提議置之不理所帶來的危險。⁹」

牟敦的社會關懷，不僅在種族問題上，也在國際政治、學生族群的抗議和良心反戰上，某種程度地以默觀祈禱加入許多和平運動。他在《甘地論非暴力》一書中，闡述一個深刻的見解：「真理的精神」即「非暴力精神」：「非暴力暗示著一種與暴力迥異的勇氣」¹⁰。窮人能在非暴力情況下進入這中心，因為他們沒有什麼須要防衛的，因而能徹底摧毀邪惡。印度聖雄甘地，是這理念的最佳詮釋者。而與之相反的暴力本身，則本質上帶有無法歸正的禍根：

「使用暴力帶來的改變，根本不會是真心的改變。懲罰和毀滅壓迫者，只會啟動一個暴力的和壓迫的新循環罷了。唯一真正的解放，就是讓壓迫者和被壓迫者同時從一

⁹ 牟敦，《毀滅的種子》（*Seeds of Destruction*），53頁。參：盧雲著，前引書，85頁。

¹⁰ 牟敦，《甘地論非暴力》，13~14頁。參：盧雲著，前引書，89頁。

個暴力過程的暴虐行動下解放出來。這暴力行動本身就帶有無法歸正的禍根，因此真正的自由與內心的力量不可分……。甘地認為，最高形式的精神自由，是求之於內心的力量，它可以同時釋放受壓迫者及壓迫者……受壓迫者必須在自己內心得到釋放，這樣他才能獲得力量去憐憫壓迫他的人。¹¹」

默觀能給予社會關懷與社會正義一個穩固的基石。正如盧雲在註解牟敦的理念時所說的：「空虛自己的人，是真正的革命者，因為他未將任何東西——即使是自己的生命——視為己有，因此能拒絕以財物來達成妥協，因此也就除掉了戰爭和暴力的虛假基礎」¹²。的確，一個人會害怕，是因為忘了自己其實是一無所有，如果我們心中是唯有天主的旨意，就不會有那麼多的虛假的恐懼了¹³。

走向東方—莊子與禪

有兩個關鍵人物引領牟敦走向、並發現東方：其一是上述「非暴力」的悲憫之士—印度聖雄甘地；另一位則是近代中國

¹¹ 同上，90 頁。

¹² 盧雲著，前引書，51 頁。

¹³ 參 Thomas Merton, *My Argument with the Gestapo* (《我與蓋世太保的爭論》)。此書是牟敦唯一出版的小書，寫於 1940 年代，但直到他死後的 1975 年才出版。這是一部諷刺的作品，內容描述一個記者（即他自己），從一虛擬國家 Casa 漫遊至二戰期間的歐洲，引發了他對種族主義、暴力、感情用事及無神論等的反彈。此一反戰的傾向，預示了牟敦於 1960 年代的和平行動主義。

哲人暨外交大使—吳經熊¹⁴。誠如牟敦著《莊子之道》¹⁵時，敬獻該書予吳經熊（For John C. H. Wu）所言：「沒有他的鼓勵，我絕無此膽識」。

然而，與其問莊子讓牟敦學到了什麼，不如問莊子喚醒了什麼？而其答案很有趣地，是在極度戲劇化的矛盾中，走過內心的障礙，進入意識與默觀的更深處，警覺與自嘲自我和世界的吊詭：

「相反的事物能夠互補，只有當人掌握了道家的樞紐，而這樞紐恰好通過『是』與『否』、『我』與『非我』時，才能看出互補的情形。生命是一個連續不斷的發展。一切生物都在不斷變化之中……今天不可能發生的事，也許明天會突然變為可能；今天看來是美好愉悅的事，也許明天會變為邪惡可憎。從某一角度看來像是正確的事，若從另一角度來看，可能會證明它大錯特錯。¹⁶」

盧雲在評論這位隱修士時，認為牟敦其實在自問：是否我們右手贏來的，不會從左手失去？畢竟至聖的事物，是不容盲目地加以客觀化和具體化的。

「一個人越是向身外去尋求『善』，好像那是可以取

¹⁴ 有關吳經熊一生、基督信仰與東方哲學文化的融合，可參：郭果七著，《吳經熊·中國人亦基督徒》，台北：光啓文化，2006。

¹⁵ Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*, copyright belongs to the Abbey of Gethsemani, published by New Directions Publishing Corporation in New York, 1965.

¹⁶ 同上，30頁。亦參：盧雲著，前引書，101頁。

得的東西，就越是面對了討論、研究、了解、分析這『善』的本質與必要。這人也就越陷入抽象的概念，以及混亂分歧的意見中……而『善』也就越加顯得不真實……越是遠離我們，遠到抽象、來世、不可企及的距離。……當目的越來越遙遠、越來越難達到時，需要採取的方法也就越複雜、精細，到最後，僅僅研究這方法，就已讓人必須耗盡全力，反而忘了本來的目的了。……道德家所教導並要求的『善』，最後卻成了『惡』，而且是格外地『惡』，因為這無望的追求，會分散一個人的注意力，不再注意到自己早已擁有、而今卻加以輕視、忽略的『真善』。¹⁷

這段話為每位基督徒，尤其神學工作者，是一大挑戰。我們看不見自己早已擁有「那一位」真善，而拼命以越來越複雜的方法，想抓緊所尋求的天主，而祂卻依然、且永遠停留在我們的掌握之外。牟敦認為，這種與天主建立關係的方法，成了一種「組織性的絕望」（organized despair），使善變成了惡、天主變為撒旦。那麼，我們如何走出這一死胡同呢？對牟敦來說，「天主離我們越近，我們就越不需要使用方法」，簡言之，就是莊子的「無為」（non-action）讓牟敦看見一條出路，使我們不再與天主隔絕：

「我最大的快樂，就在於不做任何有意獲得快樂的事……完全的喜樂就是沒有喜樂……。如果能與『道』—

¹⁷ 同上，23頁。亦參：盧雲著，前引書，105頁。

即宇宙之道、大道—相契合，那麼到了該有所作為的時候，自然會看到明確的答案，因為那時人的行動所考慮的模式，不是按人性和自我意識，而是按照神聖且發乎自然的『無為』。『無為』就是『道』的行為模式，因此也是萬善之源。¹⁸」

這無為中的寧靜，牟敦稱之為「陰寧」（ying ning），即與「陽之動」相對的深沈寧靜，能與無以名之、又不可見之「道」相契合，其寧靜超越了「行動」與「默觀」之間的分歧。這一體會，在一次牟敦與鈴木大拙的會面後，更顯深刻，同時也把牟敦導向禪。雖然遺憾地，當牟敦 1967、1968 年相繼出版兩本著作—《神秘家與禪師》¹⁹、《禪與欲》²⁰—探究禪宗面貌與基督信仰之交談，這因著對禪的吸引與興趣，將牟敦帶到了曼谷，並在那裡因電流意外而逝世。

當代行為導向的西方人，因著成就、權力、影響力等而過度自負，一心只想到自己的能力是否充分發揮，成天忙於討論、分析、批評等無止境的概念、意見、觀點及想法。這樣的思考

¹⁸ 同上，24 頁。亦參：盧雲著，前引書，107 頁。

¹⁹ Merton, Thomas, *Mystics and Zen Masters*. copyright belongs to the Abbey of Gethsemani, first published by Farrar, Straus and Giroux in New York, 1967. 本書首章緒論〈神秘家與禪師〉公諸於下列網頁 <http://www.escapefromwatchtower.com/merton-mystics-and-zen-cha-pone.html>。

²⁰ Merton, Thomas, *Zen and the Birds of Appetite*, New York: New Directions Books, 1968.

和生活方式，即連天主、信仰、靈修也都不免存在著自我榮耀的危險，殊不知「天主只在我們安靜時發言，只在我們空虛自己時進入我們內」。

「我們要擺脫對『自我』的普遍概念，不要把自己視為會接觸到特殊經驗，或自我實現、成就、滿足的可能人選……一位稱職的靈修指導會毫不留情地發起運動，反對所有形式的幻象——那是為了在屬靈的光榮上建立自我，而產生的屬靈野心和自我陶醉。正是因為這樣，聖十字若望才會這麼反對神視、神魂超拔，以及各種形式的『特殊經驗』。所以禪師說：『逢佛殺佛，逢祖殺祖』。²¹」

正如牟敦認為「黑人必須帶領白人悔改」，他也同樣懷著「東方人必須使西方人再次成為基督徒」的理想，來到東方。禪宗能向基督徒指出，「虛己」（kenosis）及尋求一種直接且純淨的超性經驗，是可能的。任何時候，只要基督徒有勇氣棄絕這種過度關心自己的心態，他們就能找到體驗天主的真實意義，亦即「懷有基督耶穌所懷有的心……空虛自己……聽命至死」（斐二 5~10）。除非我們倒空自己，否則充滿自我的意識便無法在基督內轉變。而這正是牟敦在鈴木大拙身上的領悟：「禪什麼也沒教給人；它只讓我們覺醒，能有所覺悟。它不教導，它只指點」²²。

²¹ 同上，76~77 頁。亦參：盧雲著，前引書，113 頁。

²² 鈴木大拙著，謝思焯譯，《禪學入門》（台北：桂冠，1992），38 頁。亦參：盧雲著，前引書，117 頁。

結 語

牟敦的一生，尤其前半段的旅程，恰恰反映了當代你我的處境，以及人性共同的寫照。當他敘及自己的青春年少與痴狂，說他自以為是地做自己的嚮導、做自己聖寵的翻譯員時，無不也在諷刺著你我的迷失、矛盾與衝突；最後，他慶幸自己能夠安全上岸真是個奇蹟，其實我們又何嘗不是呢！

多少次，天主恩寵無條件地將我們領出我們深陷的枷鎖，而我們卻毫無自知地在那邊自鳴得意，以為是自己的功勞，或甚至越陷越深地掉入無可自拔的地獄深淵中，直到我們使勁地用完了自己最後的半點力氣、徹底的心死、放棄掌控一切時，才恍然大悟，原來天主的恩寵如此浩瀚偉大。牟敦這種毫不避諱、袒露自己的精神，以生命道出他熱情追求真理、尋求天主和心懷整個世界的心，將我們原本剛硬、自以為是的心給溶化了。

尤有甚者，後期的牟敦將他深刻的獨處、默觀，轉為深度的社會關懷，那份「悲憫之心」，特別表現在他對聖雄甘地的「非暴力」精神上；再加上他由莊子與禪的感悟與體驗，使他那「超越東西方」的靈修，整合得更廣也更深。「七重山」原先出自但丁《神曲》中，描繪由煉獄登至天庭所經歷的旅程，牟敦借以自喻他由荒唐無知到發現真理的一生，讀來令人倍感心有戚戚焉，但願這段人性共同的旅程，也成為你我的恩寵之旅。

參考書目

牟敦著，方光珞、鄭至麗譯，《七重山》，台北：究竟，2002。

牟敦著，王岫晴譯，《在生命寂靜的山巔：隱修士多瑪斯·
牟敦的文學日記》，台北：商周，2002。

牟敦著，江炳倫譯，《默觀生活探秘》，台北：光啓，1991。

盧雲著，黃美基譯，《遇見牟敦：盧雲眼中的默觀者》，台
北：光啓文化，2007。

Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, Garden
City New York: Doubleday Company, 1971.

第廿六章

盧雲的著作與靈修

胡國楨¹

前 言

1968年12月10日牟敦(Thomas Merton)逝世於曼谷；不到兩年光景的1970年，正值卅八歲、尚未達不惑之年的盧雲(Henri Nouwen, 1932~1996)出版了《遇見牟敦：盧雲眼中的默觀者》²一書，深入探討牟敦作品的精粹，洞澈地剖析牟敦發現連結真理與人生的道路，點明真正默觀者雖然經常靜篤(solitude, 或譯「獨處」)³、祈禱，但同時也把自己生命之根，植基在這個世界之

¹ 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，任教於輔仁大學神學院，教授大公主義及宗教交談。

² 請見以下「盧雲的著作書目」之第2本。

³ 英文的 solitude 一般都翻譯成「獨處」，以與翻譯成「孤寂」的 loneliness 做對比。loneliness 帶有負面的意義，而 solitude 則包含了許多正面的成分。中文的「獨處」則是個中性的詞彙，英文 solitude 的意義要比「獨處」豐富得多，尤其是在盧雲討論靈修生活時，solitude 是個極為重要的概念。為了突顯 solitude 的積極含義，我們試著以老子《道德經》裡「致虛極、守靜篤」的「靜篤」兩個字來表達 solitude。本文將 solitude 比較有中性含意時譯成「獨處」，比較有靈修含意時譯成「靜篤」，有雙重意味時譯成「獨處(靜篤)」或「靜篤(獨處)」。

中，關懷人類的痛苦及需要，有責任對身處的社會、生活和文化，做出合理的批判及改造。不過，這樣的理念並非全然出自牟敦的創見，盧雲還延用了第四世紀沙漠教父艾瓦格略（Evagrius Ponticus, 約 354-400）的思想，來處理廿世紀後半期的問題和事件，並在親身參與及體悟中，講述其靈修精粹。

一、盧雲的著作書目

一般人寫傳記，通常先介紹傳主生平，才介紹其著作。但盧雲很特別，他的作品幾乎都與其生平經歷及靈修進程有關。為此，本文首先列出其著作，而後談及生平事蹟及靈修思想論說時，以便直接引用。

以下盧雲的著作書目，乃參考耶魯大學的 Nouwen Legacy Trust 資料整理而成。截至 2011 年為止，以英文出版的盧雲作品共有五十本之多。為方便讀者，以下書目將其英文版書名及中文版譯名並列（中文版加上出版者及年度），按其初版的年度先後，依序排列（若初版為荷蘭文，以荷蘭文出版年度為準），並排上序號。爾後，本文引用盧雲的作品時，第一個數字就是這個序號；第二個以後的數字，代表此段引文所在的章節數（如果原書中沒有章數，則從缺）⁴。

⁴ 例如：《負傷的治療者》第三章，標作（5:3）；《浪子回頭：一個歸家的故事》第三章第四節，標作（29:3.4）；另外盧雲幾本日記書（如《箴力斯日記》）則加上月份和日期，例如（18:4.一月廿四日），亦即《感恩！一本拉丁美洲的日記》第四章一月廿四日的記事。

另外值得一提的是，本文以下採用盧雲原著引文時，並非直接抄錄各已出版的中譯本，而是依據原著，並配合本文上下文脈絡，尋覓出最適當的譯法。

- 1969 1. *Intimacy: Essays in Pastoral Psychology* : 《愛中契合》，香港：基道，1994
- 1970 2. *Thomas Merton: Contemplative Critic* : 《遇見牟敦：盧雲眼中的默觀者》，台北：光啓文化，2007。這是根據 Crossroad Nouwen Library 在盧雲逝世後，重新整理過的新版重譯而成；另：香港的基道出版社，亦有根據 1982 年版英譯本的中譯本，名為《盧雲眼中的梅頓》，1999
- 1971 3. *With Open Hands* : 《親愛主，牽我手：認識禱告真義》，香港：基道，1991
- 1972 4. *Creative Ministry* : 《建立生命的職事》，香港：基道，1996
5. *The Wounded Healer* : 《負傷的治療者》，台北：光啓文化，1987；香港：基道，1998
- 1974 6. *Aging: The Fulfillment of Life (With Walter Gaffney)* : 《生命的頂尖》，香港：基督教文藝，1980
7. *Out of Solitude: Three Meditations on the Christian Life* : 《走出孤獨》，台北：道聲，1976；另：香港的基道亦出版此書，中文書名為《始於寧謐處：默想基督徒生命》，1991
- 1975 8. *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life* : 《從幻想到祈禱：靈修生活的三個動向》，香港：公教真理學會，1987

- 1976 9. *Genesee Diary: Report from a Trappist Monastery* : 尙無中譯本，本書暫名《箴力斯日記》
- 1977 10. *The Living Reminder: Service and Prayer in Memory of Jesus Christ* : 尙無中譯本，本書暫名《活著的記憶》
- 1979 11. *Clowning in Rome: Reflections on Solitude, Celibacy, Prayer, and Contemplation* : 《羅馬城的小丑戲：對獨處、獨身、禱告及默觀之反省》，香港：基道，1990
- 1980 12. *In Memoriam* : 《念：別了母親》，香港：基道，1991
- 1981 13. *The Way of the Heart* : 尙無中譯本，本書暫名《心道》
14. *Making All Things New: An Invitation to the Spiritual Life* : 《新造的人：屬靈人的印記》，香港：基道，1992
15. *A Cry of Mercy: Prayers from the Genesee* : 《頌主慈恩》，香港：公教真理學會，1985
16. *Compassion: A Reflection on the Christian Life (With D. McNeil and D. Morrison)* : 尙無中譯本，本書暫名《同情心：基督徒生活的省思》
- 1982 17. *A Letter of Consolation* : 《慰父書：懷念先母兼說生命》
台北：光啓文化，1988
- 1983 18. *Gracias! A Latin American Journal* : 尙無中譯本，本書暫名《感恩！一本拉丁美洲的日記》
- 1985 19. *Love in a Fearful Land: A Guatemalan Story* : 尙無中譯本，本書暫名《恐懼地域上的愛：一個瓜地馬拉的故事》
- 1986 20. *Lifesigns: Intimacy, Fecundity and Ecstasy in Christian Perspective* : 尙無中譯本，本書暫名《人生信號》
- 1987 21. *Behold the Beauty of the Lord: Praying with Icons* : 尙無中譯本，本書暫名《凝視上主的美》

22. *Letters to Marc about Jesus* : 《生命中的耶穌：給年輕人的信》，香港：基道，1993
- 1988 23. *The Road to Daybreak: A Spiritual Journey* : 《黎明路上：靈修日誌》，香港：基道，1995
- 1989 24. *Heart Speaks to Heart: Three Prayers to Jesus* : 《心應心：真摯傾情的禱告》，香港：基道，1991
25. *In the Name of Jesus: Reflections on Christian Leadership*; 《奉耶穌的名：屬靈領導新紀元》，香港：基道，1992
- 1990 26. *Beyond the Mirror: Reflections on Death and Life* : 《鏡外：生死之間的省思》，香港：基道，1992
27. *Walk with Jesus: Stations of the Cross* : 《與你同行：默想十字架苦路》，香港：基道，1992
- 1992 28. *Life of the Beloved: Spiritual Living in a Secular World* : 《活出有愛的生命：俗世中的靈性生活》，香港：基道，1999
29. *The Return of the Prodigal Son: A Meditation on Fathers, Brothers, and Sons* : 《浪子回頭：一個歸家的故事》，台北：校園，1997
- 1993 30. *Jesus and Mary: Finding Our Sacred Center* : 尚無中譯本，本書暫名《耶穌與聖母瑪利亞》
- 1994 31. *Our Greatest Gift: A Meditation on Dying and Caring* : 尚無中譯本，本書暫名《最好的禮物：有關死亡與護理的默想》
32. *With Burning Hearts: A Meditation on Eucharistic Life*; 《熾熱的心：感恩祭的生活默想》，台北：光啓文化，2001
33. *Here and Now: Living in the Spirit* : 《念茲在茲：活在聖神中》，台北：光啓文化，2000

- 1995 34/1. *The Path of Waiting* ; 34/2. *The Path of Freedom*
34/3. *The Path of Power* ; 34/4. *The Path of Peace*
這四本小冊，乃盧雲逝世後由 Crossroad Publishing Company
重新修訂、集結成專書，於 2001 年出版，即下述 (41) 號
- 1996 35. *Can You Drink the Cup?* ; 《你能飲這杯嗎？》，台北：
上智，1999
36. *Bread for the Journey: A Daybook of Wisdom and Faith* ;
《心靈麵包》，台北：校園，1999
37. *The Inner Voice of Love: A Journey through Anguish to Freedom* ; 《心靈愛語：當我陷入靈命低潮的時候》，香
港：卓越書樓，1997
- 1997 38. *Adam: God's Beloved* ; 《亞當：神的愛子》，香港：基
道，1999
39. *Sabbatical Journey: The Final Year* ; 《安息日誌（春夏、
秋、冬之旅）三冊》，香港：基道，2002
- 1998 40. *The Road to Peace* ; 《和平路上》，香港：基道，2002
- 2001 41. *Finding My Way Home: Pathways to Life and the Spirit* ;
《尋回家之路：生命和靈命的導引》，香港：基道，
2004
42. *Turn My Mourning into Dancing* ; 《化哀傷為舞蹈：在逆
境中尋得盼望》，香港：學生福音團契，2004
- 2004 43. *A Spirituality of Fundraising* ; 尚無中譯本
- 2005 44. *Peacework* ; 《和平篇章：禱告、抵抗、群體》，香港：
基道，2007
- 2006 45. *Spiritual Direction* ; 尚無中譯本

- 2007 46. *The Selfless Way of Christ* : 尙無中譯本
- 2009 47. *Home Tonight* : 尙無中譯本
- 2010 48. *Spiritual Formation* : 尙無中譯本
49. *A Sorrow Shared* : 尙無中譯本
- 2011 50. *Finding Our Sacred Center* : 尙無中譯本

二、盧雲的生平

主曆 1932 年 1 月 24 日，盧雲出生於荷蘭中部一個名叫妮可 (Nijkerk) 的小鎮。1957 年 25 歲時，受祝聖為烏特勒支 (Utrecht) 教區的司鐸，1957~1964 年在尼美根 (Nijmegen) 天主教大學攻讀心理學學位，可是他的博士論文計畫沒有被接受，理由是數據太少。1964 年，盧雲得到心理學方面的「類博士」(doctorandus) 學位⁵而離開尼美根大學。

接著，盧雲去了美國。1964~1966 兩年期間，他在美國堪薩斯州首府托比卡市蒙寧格研究所 (Menninger Institute, Topeka, Kansas) 繼續進修宗教與心理學的課程。這期間，馬丁路德·金 (Martin Luther King Jr.) 為美國黑人爭取人權的民權運動，深深影響了盧雲，他也參加了 1965 年從塞瑪 (Selma) 到蒙哥馬利 (Montgomery) 的大遊行⁶。

⁵ 相對於「博士」是學術研究的學位，「類博士」在荷蘭是項專業資格認可，相當於美國的一種專業碩士學位。

⁶ 這是阿拉巴馬州舉行的從塞瑪 (Selma) 到蒙哥馬利 (Montgomery) 三次大遊行，為抗議公車上的種族隔離，被認為是美國民權運動的最高峰。

1966~1968年，盧雲應邀在聖母大學（University of Notre Dame）教授普通心理學及牧靈心理學課程。期間他課堂上的諸多教材，後來集成《愛中契合》（1）及《建立生命的職事》（4）兩書。這期間，他與牟敦有過一面之緣，盧雲自己說：「自此以後，牟敦的為人和作品對我影響至鉅」（2：前言）。這次會面，讓盧雲瞭解到牟敦生命中的主要動力，來自默觀與祈禱，並於日後多次前往在紐約的嚴規熙篤會箴力斯隱修院，從事長時間的退隱。

1968年，盧雲返回荷蘭，先任教於阿姆斯特丹聯合牧靈中心（Amsterdam Joint Pastoral Institute），後在烏特勒支天主教神學研究所（Catholic Theological Institute of Utrecht：KTHU）擔任行為科學系的系主任。1970~1971年，在尼美根大學攻讀神學博士學位。1971年，盧雲得到神學方面「類博士」的學位後，又重回美國。

1971~1981十年間，盧雲在耶魯大學神學院教授牧靈神學，其間也曾任明尼蘇達州大學城大公書院（Ecumenical Institute, Collegeville, Minnesota）的研究學人，並赴羅馬任北美學院（North America College）的駐校學者。1974~1979年間，曾有數月之久，他住在紐約州琵法德（Piffard）的嚴規熙篤會箴力斯修院，與隱修士們一起工作、生活；《箴力斯日記》（9）一書是這類經驗的相關作品。這期間，盧雲還出版了《走出孤獨》（7）、《從幻想到祈禱：靈修生活的三個動向》（8）以及《羅馬城的小丑戲：對獨處、獨身、禱告及默觀之反省》（11）等書，這三本書可說構成了盧雲靈修學的理論基礎。

1981年，盧雲辭去耶魯大學的教職。1981~1982年間，他在拉丁美洲度過，大部分時間住在貧窮的團體中，真實體驗窮人的生活，並反對美國政府將武器銷售給南美的獨裁者。後經友人及解放神學之父古鐵雷神父建議：他最能為拉丁美洲做的，就是回到美國，呼籲美國政府和人民，停止販售武器給南美洲，以抑制南美洲暴力的氾濫和擴展。此建議促使他重回美國，大聲疾呼以彼此相愛代替仇恨、以祈禱代替暴力，並反對販賣一切武器給拉丁美洲。1983年，他接受哈佛大學的邀請，重返學院生活，在哈佛大學神學院教了三年神學（1983~1985）。

1985年，是盧雲一生中最重要的那一年，他做了一個重大的決定：離開哈佛，來到位於法國巴黎以北、由文立光（Jean Vanier, 1928~）所創辦、為智障者服務的「方舟之家」團體⁷發源地的小村莊、托斯里（Trosly-Breuil）生活一年，為分辨耶穌對他的召叫，尋找他未來生活的方向，並決定是否跟隨耶穌的召叫。

⁷ 文立光，生於瑞士的加拿大天主教哲學家及人道主義者，是加拿大第十九任總督 Georges Vanier 的兒子。文立光 13 歲時，進入英國海軍學校，畢業後，服役於英國及加拿大海軍。22 歲退役後，到巴黎天主教學院攻讀哲學，在這期間，參加了道明會神父皮爾·多瑪斯帶領的學生團體。1962 年，他獲得哲學博士學位後，回到加拿大多倫多教授哲學。其時，他的神修導師多瑪斯神父開始在托斯里為智障人士做牧靈工作。在多瑪斯神父的鼓勵下，文立光放棄了才開始的學術生涯，1964 年在托斯里買了一棟房子，開始收容智障人士。他把房子取名「方舟之家」。這是方舟之家團體的濫觴。方舟之家是一個國際性組織，熱心幫助智障人士，為他們創建並發展社區團體，幫助他們在一起分享生活。

1986年8月，盧雲正式加入了「方舟之家」團體在加拿大多倫多以北的「黎明之家」(Daybreak)，擔任團體的司鐸，並實際參與服事家中的弱智成員，這是盧雲真正找到人生聖召的地方。盧雲在1992年出版的《浪子回頭：一個歸家的故事》(29)一書，正是藉著默想林布蘭的畫作，而描寫每個人追求聖召的過程：每個人的一生都是一個歸家的過程，同時是小兒子，也是大兒子，最後回到家裡，是為能做到父親的角色，無怨無悔、無任何條件地為別人付出。

盧雲最後回歸方舟之家，就是回到本家，成為父親，為所有需要的人服務(29:結語)。這段回到本家、成為父親的期間，盧雲出版了三本說明他靈修生活泉源的作品：《熾熱的心：感恩祭的生活默想》(32)、《活出有愛的生命：俗世中的靈性生活》(28)及《你能飲這杯嗎？》(35)。

1996年9月21日，他在荷蘭的家鄉正要結束安息年，準備返回黎明之家，突然心臟病發而逝世，享年64歲，遺體運回加拿大，安葬在多倫多市。

三、盧雲靈修生活的泉源：感恩祭宴

盧雲一生不曾間斷地，透過期刊發表或講述靈修經驗，來書寫自己的生命故事。從盧雲一生中，可見他是一個勇敢面對自己個性弱點的人。有人說他是一個「永不止息的追尋者」(restless seeker)、「負傷的治療者」(wounded healer)、「不斷掙扎卻又堅守信德的人」(faithful struggler)。他的這種靈修方式，

有人稱之為「正視瑕疵的靈修」(Spirituality of Imperfection)，也就是敢於面對自己的缺憾，接受自己的不完美，在自己的軟弱中看到天主、找到力量。盧雲這樣靈修的泉源，從何而來？是從他每天參與或主禮的感恩祭宴彌撒⁸，而獲得的生命力。

盧雲出生、成長在天主教傳統的文化氛圍中，並接受了司鐸的培訓，成了一位牧職人員，幾乎一輩子每天都參與或主禮彌撒。他確實身處於蘊含豐富的感恩祭宴文化內，這不是他創造出來的，而是天主教信仰理念所繼承的傳統核心思想。

盧雲從小就深深著迷於感恩祭宴這聖事。8歲時，他就在家裡的小閣樓上，佈置了間迷你小聖堂，每天在那裡沉思好幾個小時，並以遊戲的心情，小心翼翼地再現耶穌基督所分享的聖體聖血。盧雲有生之年，親眼見到自己出版的最後一本書《你能飲這杯嗎？》(35)，正是具體表達出他的感恩祭宴靈修觀。

一般天主教徒可能只把彌撒看作每天行禮如儀的傳統行為；盧雲卻不然，他把感恩祭宴當成耶穌熱切地邀請每個人，來到聖餐桌前和他在一起的那一刻：「這是耶穌在我們當中的臨在，真實而具體。他的臨在給了我們希望。在這裡吃、在這裡喝，激起了我們對天國盛宴的渴望」 20:結語。

盧雲直接描寫感恩祭宴的書有三本：《熾熱的心：感恩祭

⁸ 在華語天主教會內，以往都把 Eucharist 譯作「聖體聖事」。「彌撒」是這聖事的一般稱呼。但梵二大公會議後，有更多人稱這聖事為「感恩聖事」、「感恩祭」或「感恩祭宴」。對盧雲來說，「感恩祭宴」應是這聖事最理想的表達方式。

的生活默想》(32)、《活出有愛的生命：俗世中的靈性生活》(28)及《你能飲這杯嗎？》(35)。在《熾熱的心》(32)中，他引用那兩位門徒由耶路撒冷走到厄瑪烏又折返的故事(路廿四13~35)，以此為背景來反省人生中的「失落、臨在、邀請、共融及使命」；而這，正是感恩祭宴裡的五個主要幅度。這五個幅度共同構成了一種人類「心靈轉化」的過程：由怨懟到感恩；也就是由僵硬的心，轉化為感恩之心的過程(32:引言)。

哀悼我們所失落的

人的一生，簡直就是一長串的失落，活在沒有安全感的擔憂、焦慮、痛苦之中，充滿怨懟之情而無法自處；常常懷疑自己，如果沒有一點怨恨或不平，如何活得下去。每台彌撒感恩祭宴，都由認罪的「上主，求你垂憐」開始，這就是承認我們所失落的。但我們的失落，必定與自身有某種微妙的關聯，所以不該責怪天主、世界或他人，自己也該擔負起一部分責任。當我們體會到：即使痛苦並非直接因我們而起，但我們也願擔負起一部分責任時，責難便轉化為一種自覺，並體認到自身在人性殘缺上，是難以遁形的。我們以祈求上主垂憐的禱詞「哀悼我們的失落」，會得到天主的祝福，並體悟出這人性殘缺，絕非人生難逃的宿命，卻是人類選擇向愛說「不」的苦果(32:1)。

認出祂的臨在

猶如兩位門徒在絕望而回家的途中，遇到一位陌生卻是復活的主耶穌時一樣，我們在聆聽天主聖言時，慢慢融化了我們

原本僵硬的心，從「無知」中開悟了，以熾熱心火認出祂在我們苦難生命中的臨在。

耶穌在誦讀「上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」這段《依撒意亞先知書》的經文後，說：「你們剛才聽到的這段經文今天應驗了」（路四 16~21）。顯然，經文中所說的窮人、俘虜、盲者、受壓迫者，並非指會堂外、那些不知何時何地才可獲得釋放的人，而是指當場聆聽耶穌說話的會眾。正是在聆聽中，上主臨在並治癒了我們。彌撒中宣讀並講解的天主聖言，並非只為日後應用在我們日常生活中的話語，而是藉著我們此時此地以熾熱的心聆聽，在聆聽中得治癒。這就是我們以熾熱的心「認出祂的臨在」，這臨在鼓勵我們揚棄原已僵硬的心，而學會感恩（32:2）。

邀請陌生人

當我們成了懂得感恩的人，才能邀請使我們心火熾熱的那位陌生人，進入我們的家中，同我們一起住下。彌撒中，當我們宣信「我信天主教、子及聖神，我信大公教會，諸聖的相通，罪過的赦免，肉身的復活，永恆的生命」時，便是邀請耶穌進入我們家中，並將自己託付給祂，讓祂引領我們在基督之道上一路前行。耶穌接受邀請，進入屋內坐下，我們圍繞祂而彼此注視著對方。於是，親密、友誼、共融之情油然而生；因而不尋常的事發生了。應邀作客的復活主耶穌，成了這家的主人！

作為主人，祂邀請我們同祂一起進入完全的共融聖宴中（32:3）。

進入共融

當耶穌進到這兩門徒家裡時，這個家頓時變成了祂的家：主客易位。原本受邀的祂，現在提出邀請。對這位陌生人夠信賴、並讓祂進到他們室內的這兩位門徒，現在被引領進入他們主人的內在生活。「當祂與他們同桌吃飯的時候，就拿起餅來，祝福了，擘開，遞給他們」。如此簡單，如此平常，如此一目了然；然而，也如此不同。

每次我們參加感恩祭宴，邀請耶穌進到我們家裡來，也就是進入我們生活的光明與黑暗面，並將餐桌的上位留給祂，祂拿起餅酒來遞給我們說：「你們大家拿去吃，這就是我的身體。你們大家拿去喝，這就是我的血。你們要這樣做，來紀念我。」在此，耶穌付出了一切。麥麵餅不只是祂渴望成為我們食物的標記；葡萄酒也不只是祂願意成為我們飲料的標記。在這個付出中，餅酒真正**變成**了祂的體和血。也就是藉此行動和話語，復活耶穌的整個生命，全然具體地臨在於我們內。我們接下來，吃了，喝了，與耶穌經過十字架祭獻犧牲的復活生命，有了完全的「共融」，並與渴望和我們結合的天主，在永續的愛內相連結（32:4）。

展開使命

當我們與復活主耶穌達至真正的共融後，一切都改變了。生命中種種的失落，不再令人意氣消沉；家也不再是個空洞虛

幻的地方。那成了朋友的陌生人，已將祂生命的活力通傳給他們了。那是喜樂、平安、勇氣、希望，以及愛的神聖活力。他們心中不再疑惑，因他復活了。於是，兩人連夜趕回耶路撒冷，把這喜訊報告給眾人。參與感恩祭宴的我們，也會因這改變而向世界宣講這復活的喜訊，成了我們生命中的使命。

擘餅

關於感恩祭宴中的「擘餅」舉動，盧雲在《活出有愛的生命：俗世中的靈性生活》(28) 書中有所分析：我們都是「蒙天主所愛的」(28:1)；但是，我們若要真正成為「蒙天主所愛的」，生命就必定會經過「被拿起」(也就是「蒙揀選」)、「被祝福」、「被擘開」(經歷「破碎的人生」)、「被遞給」(在生命中會「給予」)，這是蒙天主所愛的人的四個生命特徵(28:2)。我們被呼召在這四個特徵中，活出有內在喜樂和平安的生命(28:3)。這就是靈修生活的基礎，感恩祭宴不只象徵，也具體成為參與者「生命的高峰與泉源」。

飲杯

關於感恩祭宴中分杯的舉動，盧雲在另一書《你能飲這杯嗎？》(35) 有所說明。耶穌曾問祂的朋友、載伯德的兒子說：「雅各伯和若望，你們能飲我將飲的這杯嗎？」其實，「這杯」是耶穌的生命之杯，也是我們每個人的生命之杯。「飲這杯」的意義，遠超過把杯裡的東西一飲而盡，正如擘餅也絕不只是把麵包分開而已。飲生命之杯，包含了「握住」、「舉起」、

「喝下」三個步驟，這是身而為人的完滿慶典（35:引言）。

我們所握的生命之杯，同時是「憂傷之杯」，又是「喜悅之杯」。我們每個人的人生以及整個人類的社會，全都充滿著失落及無助的憂傷之情。憂傷是普世性的（35:1.2）。不過，我們是否具有一種眼光，能在他人只看到憂傷的地方，發覺到喜悅？

世上那麼大的苦難又如何？怎麼有人膽敢在圍繞著我們、無可言喻的人類憂傷前，談論喜悅呢？但「對那些有勇氣深入人類憂傷的人而言，喜悅展現出來，如同藏在黑洞牆上的寶石一般」（35:1.3）。現在我們看著這個憂傷的人，祂雙臂高舉，懸掛在十字架上，祂是耶穌，祂在問：「你能喝我將要喝的杯嗎？」這十字架常以國王的光榮寶座呈現，這是一個復活的十字架，耶穌在光榮中被接升天。耶穌說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二32）。「被舉起」不只意味著被釘的那位被舉起，更意味著升天的那位被舉起。因此十字架訴說的，不只是痛苦，也是狂喜；不只是憂傷，更是喜悅。在感恩祭宴中，我們必須互相提醒，憂傷之杯也是喜悅之杯；而使我們悲傷的原因，也可變成歡樂的沃土。唯有我們深切了解，生命之杯不只是憂傷之杯，更是喜悅之杯時，我們才能喝它（35:1.3）。

「舉杯」表示分享生命，同時也一起慶祝生命（35:2.4）。我們的生命雖然充滿憂傷和苦難，但同時也是喜悅之源。慶典中的舉杯，是把祝福給予這生命：將同一個憂傷之杯和喜悅之

杯變成「祝福之杯」(35:2.5)，為生命祝賀，在苦難的人生中找到力量。所以我們要喝下這杯，並且喝得一滴不剩(35:2.6)。

我們必須喝下我們握著並舉起的這杯(35:3.7)，並深信喝下它，將找到真正的自由。只有在相信這同時是憂傷之杯又是喜樂之杯能帶來新生命(健康、力量、希望、勇氣)時，我們才甘願飲它。只有當它是救贖之杯時，我們才能喝。我們的生命中，有一絕非純悲、也非純喜的使命，就是使我們遠超過人類限度，而努力追求完全自由、完整救贖和終極救贖。耶穌並不是一個先受崇拜，而後遭詆毀的悲劇英雄；祂是一個為完成使命，而只將注意力放在使命上，不計毀譽的人，祂接受了一切。耶穌因而樂意、而且飲盡了這杯，使它真正成了「救贖之杯」(35:3.8)。那麼，我們要如何飲這「救贖之杯」呢？我們必須慢慢喝，品嚐每一口，一直到底。過一個完滿的生命，就是把我們的杯喝乾，相信天主會將永恆的生命注入其中(35:3.9)。

飲我們的生命之杯，需要一些具體的靈修操練：首先，要做一個會在「靜篤(獨處)」中生活的人，並能在靜篤中面對真實自我的憂傷和喜樂。其次，要活在一群值得信賴、可以真心交談的朋友圈中，當我們敢向天主給我們的朋友吐露心聲時，就會漸漸在我們裡面找到新的自由和勇氣，把生命的悲喜活得淋漓盡致；靜篤與交談該彼此相輔相成，猶如真正的靈修者是在團體中會獨處(靜篤)。第三，也是最重要的，就是行動：好好分辨什麼是我們被呼叫去做的，什麼是我們自己想要做的；當我們承諾依天主的意願，而非依自己意願去做時，我們很快

會發現許多我們所做的事，其實並不需要我們去做。太多的工作，以致筋疲力竭、精神崩潰，這些行動都不能讚美光榮天主。天主召叫我們做的，是我們**能做**、且**能做得好的**。當我們在靜默中聆聽天主的聲音、在信賴中和朋友交談，就會知道我們被召叫去做什麼，而我們會以一顆感恩的心去做（35:3.9）。

如果我們選擇靜篤，並和一群值得信賴的朋友交談，以及選擇從我們的使命而來的行動，這就正是一點一滴地，喝我們的杯，直到杯底。若然，我們生命中的憂傷將不再使我們癱瘓，喜悅也不會讓我們忘形。

耶穌說的杯，既不是勝利之杯，也不是死亡之杯，它是生命的象徵，充滿憂傷和喜悅，我們能握住、舉起、喝下，將它當作祝福和通往救贖的道路（35:結論）。這是盧雲靈修生活的基礎。

四、盧雲靈修生活的根基：靜篤和與他人共融交往

從上述《你能飲這杯嗎？》（35）最後提出的具體靈修操練建議看來，盧雲靈修生活的根基，就在於「靜篤和與他人共融交往」之上。

盧雲很少正式談論系統神學，但他喜歡藉自己生活中的故事來申論。他先從神學出發，但隨即把它們擱置一旁，以便使用沉思默觀的方式來述說自己的經驗。有人說，盧雲的靈修神學是種「神學藝術」，而非「神學系統」。的確，盧雲本人對神學的理解，也正是「神學是一種藝術」。神學要有能夠展翅

飛翔的藝術性，如同「飛翔羅利」空中飛人，神學要能有自由跌落、完全交託的膽量和信賴。那些馬戲團裡的空中飛人，曾給盧雲留下終身難忘的印象；他們的技巧、訓練、材料、身材，及他們之間的默契，所有這一切（亦即他們的「神學」），只是爲了那生死攸關的縱身一躍，真不愧是一個真正的宗教經驗⁹。

在現代神學的潮流裡，我們可說盧雲走的是神秘神學這條路線。盧雲受到牟敦的啓發，從心理學出發，走出他的靈修領域。牟頓說，在默觀生活裡，我們不斷地從黑暗緘默，轉移到清澈透明。所以神秘神學可說和道德實踐極度相關。在一塊璞玉裡見到的願景，需要一番琢磨才顯露得出來。而沒有願景的行動是空洞的，你盡可雕琢，但那只是漫無計畫的亂刻一氣。同樣地，沒有行動的願景不會有結果，璞玉終究還只是一顆頑石。本著這些見解，盧雲使用現代的講法來說明第四世紀沙漠教父艾瓦格略¹⁰的思想。艾瓦格略把「默觀」稱爲對自然的「觀察」；以盧雲的話來說，就是「靜篤」，而它需要艾瓦格略在《實踐》（*The Praktikos*）一書裡講到的靈修紀律（11:4）：

⁹ 參見：《回家：盧雲逝世五週年紀念特集》（荷蘭語及英語對白、中文字幕的影視光碟，香港：基道，2001）。

¹⁰ 艾瓦格略（Evagrius Ponticus, 約 354~400），小亞細亞隱修士、執事、神秘靈修踐行者，而後前往埃及沙漠隱修。歷史上稱他爲「靈修文學之父」，思想趨向亞歷山大學派，將基督思想與生活分爲三層面：(1)「實踐」（*praktikē*），即淨化私欲偏情、抵抗魔鬼等，屬現代的倫理學；(2)「事實、歷史」（*physikē*），即間接認識天主、救恩論、宇宙論、末世論等，屬今日的救恩神學；(3)「神學」（*theologia*），在神秘靈修經驗中，直接體驗天主聖三。

「默觀不是觀察一件東西的外表，而是直觀東西的內在。在事物的核心，一個人可以發現靈修美妙的世界。這個世界比外在的事物更真實、更有實質、更有份量、更有能量、更有強度。事實上，外在事物的美妙只是反映了它內在的實質。默觀是對如此建構而成的世界的一種回應。這也是為什麼那些習慣默觀的古希臘教父們被稱之為觀者教父（dioretic fathers）的原因……我必得進到『彼方』去，那生命中寧靜、規律、堅固的另一方，那存在於我生命大海中焦躁波浪下的安穩洪流」（9:1.六月十六日）。

總之，盧雲靈修生活的根基，就在「靜篤」和「實踐」上，也是在「靜篤和與人共融交往」之上。

盧雲早期在耶魯大學教書時，就曾試從神學理論下手談靈修，但展現出來的結果，卻是一種神學藝術，而非神學系統。《從幻想到祈禱》（8）一書，是他最接近理論神學的作品，但他試著建立的神學系統，卻有理論不太紮實、無法稱之為系統神學的缺憾，雖然如此，仍不失為一部談靈修理論成果非凡的作品。十年後，他寫的《人生信號》（20），談「從焦慮到愛情」時，也有類似的情形。

《從幻想到祈禱》（8），是一本較有系統地談靈修理論的書。本書的英文原名是 *Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*，意思是「向外伸展：靈修生活的三個動向」。盧雲說：「靈修生活就是向最深入自我伸展，向我們的人類弟兄和向我們的天主伸展」（8:前言）。全書分三大部分：向我

們內在的自我伸展，是第一程「從孤寂到靜篤（獨處）」；向我們的兄弟姐妹伸展，是第二程「從敵意到善意」；向天主伸展，是第三程「從幻想到祈禱」。

從孤寂到靜篤

在盧雲的靈修理念中，「孤寂」(loneliness)及「靜篤(獨處)」(solitude)是指人內在生命的兩種境界，與沒有伙伴同在的「孤獨一人」(solitary)所表達的現實情況有所不同。一般人雖然身處人群當中、有很多朋友，卻常陷入痛苦得不易承受的孤寂感中，這是因為自己無法被他人了解及肯定、不能得到他人的讚賞，或缺乏被人認同的成就感。處在這孤寂狀態的人，常希望尋求他人的支持、指導和輔助，這意味著他們喪失了與內在自我接觸的能力；而其療方，就是他們需要能有心靈獨處一靜篤一的空間。

「把我們的孤寂，逐漸轉化為深入的靜篤，我們可以為自己製造一片寶貴的空間，容許自己在此聆聽那告訴我們內心需要，即我們聖召的聲音。」(8:2)

當我們遇到問題時，孤寂的人急著向外找答案，而且希望此時此地、馬上得到立即的答案，缺少給自己內在的時間和憩息，讓自己能在等待中聆聽。這就是靜篤的工夫，讓自己與問題和平共處，不急著尋求答案；如此，我們有機會面對最深入自我，同時也就可以向他人伸展而面對他們，不是在貪求他人的注意和關愛，反而能把自己獻出來，和他們一同建造一個

友愛的團體。「靜篤（獨處）」不會把我們拉出離開他人，反而使真正的友誼可以建立起來（8:2）。

從敵意到善意

「靈修生活的第一項特徵，是不斷地從孤寂進入靜篤的境界；第二項同樣重要的特徵，是從敵意進入善意的活動。在這過程中，我們和自我不斷改變的關係，在我們對他人不斷改變的關係中收到效果。這時，我們不斷向內伸展的活動，可以通向我們一生所遇到的許多陌生人。」（8:4）

是的，我們所遇到的陌生人，大都與我們生長背景的歷史、文化有所不同，而讓我們有著疏離感。當我們面對陌生人時，總是懷有畏懼感，時時自衛地防備著，對人對事疑心很重，深怕隨時會有敵人出現，出其不意地傷害我們。換句話說，我們面對陌生人時，總是懷著「敵意」。但，我們神聖的召喚就是：把敵意轉變為善意、把敵人變成客人，製造自由和無憂無懼的空間，培植使人經驗友愛的氣氛。

在我們追尋自己、上主以及鄰人的時候，靜篤是一個必要、同時也是無止盡的階段。「當你能夠在行動和關切當中，為自己製造一個靜篤的地方，那麼慢慢地，你就不再受制於事情的成功或失敗」（7:1.4）。筆者以深受中華文化薰陶的基督徒身分來看，盧雲這句話，與宋儒范仲淹（989~1052）在《岳陽樓記》中提到的「古仁人之心……不以物喜，不以己悲」，可達至「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」境界的理念相符。

「物喜」是指因得到他人外在的肯定與讚美而高興，「己悲」乃因得不到他人外在的肯定與讚美而悲傷：這就是一般人所處的「孤寂」及「敵意」狀態。而「古仁人」，即今天基督徒所謂度高超靈修生活的人，他們可以達到「不以物喜，不以己悲」的境界，這就是盧雲所說的「靜篤」境界；若然，他們也就可以活出「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的「善意」境界了。

從幻想到祈禱

人之所以感到「孤寂」，是因渴望成功（希望擁有世物、to have）、得到他人外在肯定與讚美的成就感，其實這是潛意識中自以為永遠不死之「不朽的幻想」所造成的結果（8:7）；但愈想擁有，愈感到與世界疏離。人之所以對他人懷有「敵意」，也是來自渴望成功、渴望擁有，因為你有了我就沒有，所以愈想成功、愈想擁有，就愈活在敵意中。

其實，「靜篤」是真實地只與天主同在（to be）；「善意」是對人的關懷（悲憫之心），能看得到別人的好、別人的需要、別人的可憐。「真靜篤、有善意」的人，會走出自我不朽的幻想，真真實實地只與天主在一起，這就是從幻想轉到祈禱，從人性的避難所轉到天主的華廈，在此，我們的靜篤和善意就可以真正維持不變。

這時，我們會面對一項難題：我們可以達到「我們的」天主嗎？可能與天主建立親密的關係嗎？我們可否與在我們理解

之外的這一位，建立某種愛情關係嗎？從幻想轉到祈禱的活動，是一個通向虛幻而不可捉摸的雲端活動嗎？

天主在我們之外，在我們的心靈、感覺和思想之外，在我們的期待、願望和形成我們的生活事件、經驗之外，但祂還是在一切的中心。當我們走出自我不朽的幻想，就能觸及祈禱的中心了，因為這時，天主的「臨在」與「不臨在」的界限已經分不清了。在祈禱中，天主的臨在，從來就不曾和祂的不臨在分開，祂的不臨在也不和臨在分離。祂的臨在是如此遠離人類共在的經驗，所以很容易被視為是不臨在。另一方面，我們又如此深刻地感受到天主的不在，這欠缺的感覺，卻又引發對祂存在的新意識（8:7）。

這種感受，《聖詠》廿二篇的作者有非常動人的描述：

「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？

你又為什麼遠離我的懇求，和我的哀號。

我的天主，我白天呼號，你不應允；

我黑夜哀禱，你仍默靜。

但是你居於聖所，

作以色列的榮耀！

我們的先祖曾經依賴了你，

你救起他們，因他們依賴你；

他們呼號了你，便得到救贖，

他們信賴了你，而從未蒙羞。」（詠廿二 2-6）

這段禱文，不只是以色列子民的經驗；對盧雲來說，這也

是基督徒靈修經驗的最高峰。當耶穌在十字架上重述這段詩句時，絕對的孤獨和全然接納同時呈現，絕對的空虛在頃刻間完全充實。就在那最黑暗的時候，新的光出現了；在死亡證實之時，也是生命肯定的一刻；在高聲哀號天主捨棄人時，也是天主的臨在最深刻地顯現時。

五、結語：盧雲靈修的特色

本文因篇幅所限，只能從盧雲靈修的泉源和根基兩方面深入探討，無法全面地詳細介紹盧雲靈修的特色。以下只條列式地，指出盧雲靈修的五大特色：

- （一）正義與和平的靈修（spirituality of pacifism）；
- （二）都市的靈修（urban spirituality）；
- （三）心對心的靈修；
- （四）服務的靈修；
- （五）傳統與現代融合的靈修。

說到正義與和平的靈修，盧雲提醒我們：天主透過貧窮人受苦的經歷，向我們呼召，要求我們有謙卑和學習的心態；而貧窮人受屈時，親自向我們發出的呼聲，更挑動了我們奉獻的心志。奉獻最深的靈性意義，並非給予出去的援助行動，而是跟貧窮人緊緊站在一起，作他們的僕人（solidarity in servanthood）（18:前言）；並要我們從內心深處為和平發出吶喊，因為要進入到我們心靈深處、存在深處，我們才會有一顆悔改的心，並深知我們也是曾參與在邪惡之中的人（40:6）。

對盧雲來說，和平不只是一個國際政治上的問題，更是一個屬靈的課題。面對和平的難題，我們需要來到上主面前，不依靠人的辦法，而要仰望救恩，以懺悔知罪的心來萌生轉機。因此，我們需要向上主呼喊，轉向祂，求祂施予拯救的力量，方可救拔我們。人類的內在深處，是個可怕之地，但也是個光亮可以存在之地，讓基督的心來光照¹¹。

其實，盧雲靈修包含了基督徒當代靈修的全部面向¹²。他認為：耶穌基督的「道成肉身」，就是天主子離家與回家的經驗；因而每一位基督徒的生命，都是離家與回家的經驗。我們或者是長子，或者是次子，都需要離家，而且都要回家；回家後，做父親。

參考書目

Beumer, J.著，許建德、萬致華譯，《盧雲：永不止息地尋覓天主》（台北：光啓文化，2013）。

O'Laughin, M.著，林瑞琪譯，《天主的愛子：盧雲的靈修傳記》（台北：光啓文化，2012）。

朱弋學，〈心對心說話：談盧雲的靈修學〉《神學論集》128期（2001夏），275~289頁；〈黎明舞者：從 Maria Harris

¹¹ 參閱：劉錦昌，〈盧雲的靈修神學〉，收錄《基督信仰的靈修觀：人物與思想》（新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2012增訂初版），880~882頁。

¹² 基督徒當代靈修的全部面向與意義，參閱：本書第廿九章盧德〈當代靈修趨勢〉一文。

的女性靈修看盧雲》《神學論集》132 期(2002 夏),240~255 頁。

許建德,〈盧雲神父小傳〉《神學論集》167 期(2011 春) 45~68 頁。

溫偉耀,《無能的大能者》(香港:基督教卓越使團,1991)。

劉錦昌,〈盧雲的靈修神學〉及〈盧雲心中的耶穌〉,《基督信仰的靈修觀:人物與思想》(新竹:台灣基督長老教會聖經書院,2012 增訂初版),855~882 及 885~908 頁。

鄧紹光主編,《我們眼中的盧雲》(香港:基道,2000)。

《回家:盧雲逝世五週年紀念特集》(荷蘭語及英語對白、中文字幕的影視光碟,香港:基道,2001)。

Ford, M., *Wounded Prophet: A Portrait of Henri J. M. Nouwen* (New York: An Image Book, 1999).

第廿七章

德蕾莎姆姆：懷大愛，做小事

盧 德

人們不講道理，思想謬誤，自我中心，
不管怎樣，總是愛他們；

如果你做善事，人們說你自私自利，別有用心，
不管怎樣，總是要做善事；

如果你成功以後，身邊盡是假的朋友和真的敵人，
不管怎樣，總是要成功；

你所做的善事明天就被遺忘，
不管怎樣，總是要做善事；

誠實使你易受攻擊，
不管怎樣，總是要誠實；

你耗費數年所建設的可能毀於一旦，
不管怎樣，總是要建設；

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

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

錄自加爾各答兒童之家，希舒巴滿牆上的標示

一、慷慨去愛的一生



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

掌聲經久不息。身材高大的和平獎委員會的主席薩涅斯先生，滿臉笑容地走過來，彎下腰，恭敬地將獎牌、獎杯、獎金頒給了她。然而，她是那樣地瘦小，以致所有人努力抬頭，也只能看到她那張蒼老、皺紋縱橫、卻滿是慈祥、謙卑的臉龐。她莊嚴、質樸的一番話，深深地感動了在場的每一位，而後透過傳媒，迅速地傳到世界的每一個地方，感動了全世界。她說：

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

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

（一）把愛傳出去：簡要生平

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

(Loreto)¹修女會做初學。因為這修會在印度的加爾各答教區有傳教事業和修院，因而不久後，她便從愛爾蘭被差至印度的加爾各答，接受修會培育。

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

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

¹ 德蕾莎姆姆加入了羅瑞托修女會愛爾蘭分會 (the Irish Branch of the Loreto nuns)，其正式名稱爲 “The Institute of the Blessed Virgin Mary”。

展開為窮苦人們的服務工作。

她在貧民區為失學窮苦兒童，辦了一所露天學校。起初，她身上只有兩塊美元作基金，憑著無比愛心和毅力，展開她的救貧事業。她為那些無法走動、無力求乞、奄奄一息的可憐人服務。剛開始，由於她個人力量有限，而需要救助的人太多，加上她心裏的準備仍然不夠，因此困難重重。但德蕾莎姆姆咬緊牙關，依靠天主，祈求祂的助佑。終於有了善心人士，受修女善行的感召，捐助場所、設備、食物，而且還有人奉獻心力，協助德蕾莎姆姆的工作，其中不少是她過去的學生—富家的小姐。後來，有的女孩也奉獻一生，追隨德蕾莎姆姆為貧苦的人服務。當初，她們一共有 11 位小姐，發誓要終身從事這項愛德工作。

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

後來，德蕾莎姆姆在加爾各答市政府所捐贈的印度教的伽黎神廟旁一間空房子，建立了世界知名的、窮人得到善終的收

容之家（垂死之家）。有快死的窮人因為修女們的細心照顧而起死回生的，對這樣的人，除了給予適當的照料之外，還教給他們謀生的技能。截至目前為止，已有數以萬計無家可歸、被人遺棄的垂死病人，在收容之家的修女、醫生、護士、義工的細心照顧下，平靜安詳、有尊嚴地離開人世，回歸天鄉。

此外，德蕾莎姆姆直到晚年，每天仍和其他修女一樣，清晨四時半起床，開始靜坐、祈禱、念日課、參加彌撒，然後展開一天的工作。身上總是穿著鑲著藍邊粗白布做的會衣。天冷時加上一件毛衣。腳上穿著涼鞋，生活簡樸，而且還親自掃廁所、洗地板。她走遍各地，用雙手從垃圾中揀過無數的棄嬰，清洗癩病人的傷口，抬過街上的垂死的窮人，抱過傷心絕望的孤苦者、緊握過無數臨終時無人過問者的手，並闔上他們的眼睛，陪伴他們有尊嚴地離開人世。

（二）愛的軼事與迴響：仁愛傳教修女會

從 1948 年以來，德蕾莎姆姆為加爾各答街頭「窮人中的窮人服務」，赤手空拳地成立了仁愛傳教修女會（Missionary of Charity），受她的感召而效法追隨她的人，一天天增多。1957 年，仁愛傳教修女會不但在各地開辦收容之家，也開始從事救治癩瘋病患的工作。1963 年春，仁愛傳教兄弟會（第一個男性分會）成立。1977 年起，仁愛傳教修女會也開始在台、港、大陸等地，開辦為窮人服務的處所。1980 年，全世界的收容之家為藥癮、娼妓、受虐婦女開放。1985 年在紐約建立愛滋病患醫院；三年後，舊金山開辦一個愛滋病患之家。1991 年姆姆第一次回

到故鄉阿爾巴尼亞，並設立了收容之家。到 1997 年姆姆逝世時，全世界五大洲 127 個國家已有六百多所會院；修士修女七千多位，來自 111 個國家；還有數以萬計的工作人員和衆多義工，在她創辦的收容之家、孤兒院、養老院、麻瘋病院、愛滋病患之家……服務。

仁愛傳教會救助的對象，全是一貧如洗、被人遺棄的人。對印度教徒、回教徒、佛教徒和任何人，都一視同仁，並且視所有貧困、病痛、被遺棄的人，都是「受難基督」的化身。她向全世界窮苦無告的人，表示了無盡的愛，讓世人知道愛可以克服一切，讓遺棄的人知道人間仍有溫暖。

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

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

不僅如此，我還知道您必須四處奔波，因此我爲您要到了一張印度航空司的免費登機證。」就這樣，姆姆一次的突發奇想竟成了現實。

還有一次，姆姆從倫敦返回加爾各答，飛機起飛後空服員送來了午餐，姆姆嚐了幾口，發現這食物比起他們的收容之家或兒童之家好太多了。她心想：「要是那些窮苦的孩子們也能吃到這麼豐盛的午餐，那該有多麼美好！」後來，坐在身旁的一位女孩幾乎沒吃就叫空服員把餐點收走。姆姆忍不住問了空服員：「那份午餐怎麼了？它好像碰都沒碰呢。請問您們平常都怎麼處理這些沒用完的餐點呢？」空服員回答姆姆：「飛機一著陸，就把它們全部丟掉。」姆姆驚訝之餘，感到非常難過，她想：「世界上有很多人沒有食物可吃，那些窮苦的人一輩子靠垃圾裏的食物爲生。他們大部分的人終其一生都沒有吃過這麼好的食品。而在這裏，卻被當成垃圾丟掉。如果我能把這些帶回去給他們吃，他們一定會很高興。」於是姆姆對空服員說：「你可以把這些剩下的東西給我嗎？反正你們要丟掉，就把它們給我吧！」

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

空公司標誌的紙巾、刀叉和餐點的原因了。日後姆姆表示：

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

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

這就是姆姆實在而感人的一面。

二、誓願為耶穌做「一件美麗的事」²

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

² Brian Kolodiejchuk, M.C.編著，《德蘭修女—來作我的光：加爾各答聖人的私人書札》（*Mother Teresa: Come to be my Light-- The Private Writing of the "Saint of Calcutta"*, 2007）。中譯本見：駱香潔譯，台北：心靈工坊，2009。本段參閱該書二～三章，41~89頁。

驗。

（一）「我要自己完完全全只獻給耶穌」

德蕾莎姆姆透露：「從孩提時代開始，耶穌聖心就一直是我的初戀」³。在她初領聖體時，就感受到了這份特殊恩寵：「從我五歲半初次領受祂開始，對眾人靈魂的愛就一直在我心內。這份愛隨著時間日漸增長」。直至她矢發終身願之後的六個月，她仍然為這件事所特有的強烈喜樂所懾服：「你不知道我是多麼快樂……」，她給她在家鄉斯高比耶（Skopje）的神師、耶穌會士楊布雷科維奇神父（Fr. Jambreković, S. J.）寫道：

「如果能放任我的心意的話，我可能已經把自己當作全燔祭點燃了……我要自己完完全全只獻給耶穌……我願將我的所有獻給祂，即使是獻出生命也在所不惜。」

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

³ 本文以下引文，若無特別註明，皆出自於德蕾莎姆姆與耶穌會士費迪南·裴利耶總主教的信件。出自其他引文者，將另註明。

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

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

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

然而，也正是因著這份誓願，成為日後被證實是她在長年痛苦的靈修試煉中的力量來源。她在1960年春天寫信給她的指導神師—耶穌會士約瑟夫·諾納神父（Fr. Joseph Neuner, S. J.）：

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

德蕾莎姆姆將她1942年的誓願視為一個神聖的連結，將她與她的神聖淨配—耶穌—合而為一；而在耶穌那一方面，祂也

相信了德蕾莎姆姆的話。數年後的 1946 年，在一系列的內在神聽和神視中，基督要求她建立一個新的宗教團體，完全獻身於服侍「窮人中之最窮者」。在祂對德蕾莎姆姆所說的話中，耶穌間接暗示了她的誓願：「妳已經爲了我的愛而成爲我的淨配。妳拒絕爲我做這件事嗎？不要拒絕我。」

耶穌的這個召叫，是德蕾莎姆姆深藏內心多年的一個秘密。

（二）「聖召中的聖召」（“call within a call”）

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

在火車上的這次經驗，是德蕾莎姆姆生命中的轉折點；她總是稱之爲「聖召中的聖召」（“call within a call”）。9 月 10 日這一天，也就被仁愛傳教修會作爲「聖召日」（Inspiration Day）而加以慶祝。在接下來的數月間，姆姆仍有數次更進一步的內在神聽和神視。然而，從 1946 年到 1997 年她去世爲止，這段她創建修會的聖召以及她爲此所作的分辨過程，姆姆都堅決拒不透露任何細節。她的沈默一方面是出自她對於在她靈魂深處所領受的恩賜的神聖性，懷抱著深摯的敬意；另一方面更反映出她由衷的謙恭與卑下。1993 年她給修女們所寫的信中，充分反映出她多年來默存於心的那份恭敬與謙卑：

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

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

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

三、在黑暗中全然委順天主⁴

「那黑暗是如此之深，而痛苦是如此之痛，但是我接

⁴ Brian Kolodiejchuk, M.C.編著，前引書。

受祂所給予的一切，也獻上祂所取走的一切。」

（一）德蕾莎姆姆不為人知的心靈黑夜

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

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

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

1937 年她矢發末願前不久，她首次透露了那段痛苦的靈修經驗中，始終信靠天主，也更加深了她對釘在十字架上的耶穌的摯愛。但她始終深藏於心，以致於她的同伴們認爲她幾乎從不會感到痛苦。1942 年她誓願爲耶穌做「一件美麗的事」、「一件毫無保留的事」，她甚至獲得了指導神師的首肯，許諾要「向天主獻上祂所要求的任何事—『絕不拒絕祂任何事』」。這一

誓願，就是她超越了內在「心靈黑夜」的最佳明證。

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

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

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

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

她反覆強調，她已準備好了要接受天主的旨意：

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

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

「我現在更堅信這事工不是我的。我一點也不懷疑，的確是祢以如此偉大的愛和力量召叫我。那時是祢……即

使現在也是祢。」

（二）德蕾莎姆姆自己詮釋黑暗的靈修意義

黑暗和空虛一直是她和指導神師的討論主題。在一些信件中，她表達了她渴望耶穌的強度，她眼見窮人受難的痛苦，但也表達了她的感激之情，因為在她的空虛感中，她可以像基督一樣貧窮，並且通過她的貧窮來帶領眾人的靈魂去愛祂。直到她去世的前兩年，她才感動地說，她已經從天主那裏領受了一份美妙的禮物，可以將她的空虛感受奉獻給天主。就我們所知，直到德蕾莎姆姆去世為止，她一直處於黑暗的信仰及完全捨己的狀態之中。至於她是如何理解自己這段「心靈黑夜」的意義，從她的信件中，至少有三點靈修意義值得我們省思：

1. 徹底空虛自我

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

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

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

2. 分享基督的苦難

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

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

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

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

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

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

3. 在使徒工作中，與窮人合一

在忍受了超過 10 年的黑暗期，而且發現它越來越嚴苛且難以忍受之後，德蕾莎姆姆在諾納神父的幫助之下，開始將黑暗理解為她「使徒工作的靈修層面」。在她給諾納神父的信中，她說：

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

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

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

人們經常聽到她說，最大的貧窮就是「不被需要，不被愛，

寂寞，不被關懷」。當她瞭解到藉著內在的痛苦，自己正在分享基督爲了救贖他人所受的苦難，她也得到了一種啓示，就是仁愛傳教修會的目標—藉著爲窮人中之最窮者的得救和淨化所做的勞動，去滿足在十字架上的耶穌對愛與靈魂的無盡渴望。很明顯地，她非凡的敏銳度來自深根於自己的內在經驗。但藉著她一個溫柔的撫觸，一個親切的詞語，一個小小的服侍，或簡單的一個微笑，她傳遞了「天主要你，天主愛你，天主與你同在，天主關懷你」的事實。一言以蔽之，「天主渴望你」。

4. 黑暗之光的吊詭—喜樂

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

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

德蕾莎姆姆擁有將天主的愛傳遞給衆人的天賦。即使處在最嚴苛的試煉中，她仍然洋溢著深愛基督的喜樂。氣餒絕望的人只要和德蕾莎姆姆有過短暫的會晤，就會充滿安慰與希望地離去。她就是能向她周遭的人散發喜樂。譬如她宣發永願後，除了平時的執教，「每個星期天，我都會去訪視加爾各答貧民窟的窮人。我幫不了他們，因爲我一無所有，但我去把喜樂帶給他們」，他們稱姆姆爲「媽」，在殷切期盼中，有一位不捨

她離去：「噢，媽，妳一定要再來！妳的微笑給這房子帶來陽光！」姆姆在回修院途中心裏還默禱著：「天主，我這麼輕易就能令他們快樂！請賜予我力量，讓我能常常作他們的生命之光，帶領他們到祢的跟前！」⁵

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

結 語

「天主對我們無所虧欠，卻願意毫無保留地交付自己，我們豈能只用一小部分的自己去回應祂？……要擁有天主，我們必須先讓祂擁有我們的靈魂」⁶。

姆姆從 1946 年到 1997 年她去世爲止，這段她創建修會的

⁵ 同上，40 頁。

⁶ 同上，42 頁。

聖召以及她爲此所作的分辨過程，乃至她長期處於心靈黑夜的神枯體驗等，除了與神師的書信來往中爲獲靈修指導之外，都堅決拒不透露任何細節。她的沈默，一方面是出自她對於在她靈魂深處所領受的恩賜的神聖性，懷抱著深摯的敬意；另一方面，更是反映出了她由衷的謙恭與卑下。德蕾莎姆姆甚至要求銷毀這些文件。她在 1957 年 3 月 30 日給裴利耶總主教的信中解釋道：「我要保持所有的事工都只是祂的。一旦人們知道事情的開始，他們就會更多地想到我，而較少想到耶穌」。

德蕾莎姆姆的言行芳表，無疑地是我們這個時代不可忽視的真理訊息。然而，由於她出於極度的謙遜捨己，從不願意談論自己，因此我們竟不能確知，在她顯露於外的具體言行背後，究竟是何種神秘的力量、何種非凡的堅毅信念、何種高貴的靈修境界，才能使一位瘦小而毫不起眼的女子，散發出如此懾人魂魄的光芒。列聖品申請人布萊恩·柯洛迪查克神父在申請過程中，透過一些從未公開的私人信件，揭示了德蕾莎姆姆內心世界中不爲人知的一面，從而幫助我們仰觀她聖潔靈魂的深處，一探她那悲天憫人、永不止息的愛的根源。

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

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

參考書目

- Brian Kolodiejchuk, M.C.編著，《德蘭修女—來作我的光：加爾各答聖人的私人書札》（*Mother Teresa: Come to be my Light-- The Private Writing of the "Saint of Calcutta"*, 2007）。中譯本見：駱香潔譯，台北：心靈工坊，2009。
- 德蕾莎修女著，丁穎達譯，《愛的喜樂：德蕾莎修女嘉言集》（*The Joy in Loving: A Guide to Daily Living with Mother Teresa*），台北：上智，2010。

第廿八章

神恩復興運動及靈修意義

朱東¹、王敬弘²、黃克鏞³

壹、基督新教界的靈恩復興運動（朱東）

一、五旬節運動：興起及發展

靈恩現象在教會的歷史上，從《使徒行傳》⁴開始就有許多的記載。教會歷史的起初三百年內，大概還有這些現象發生。但到第四世紀，奧古斯丁的書上就記載了，偶爾還聽見一些教徒講舌音的現象，偶爾有一些醫治的見證，但很少聽到說預言

¹ 朱東牧師，政治大學企管學碩士，中華福音神學院研究證書科畢，曾任橄欖基金會總編輯七年，現任台北靈糧堂靈糧教牧宣教神學院講師。

² 王敬弘神父，耶穌會士，自 1972 年參加天主教神恩復興運動以來，直到 2000 年過世期間，持續以所得的神恩為教友服務，舉辦各種神恩性的活動，對各神恩的性質和運用，有豐富的經驗。

³ 本文的第壹及第貳部分，分別節錄改編自《神學論集》117~118 期合訂本中、朱東牧師的〈基督教界的靈恩復興運動〉及王敬弘神父的〈天主教內的神恩復興運動〉兩文；第參部分討論神恩復興運動的靈修意義由黃克鏞神父編寫。

⁴ 天主教稱《宗徒大事錄》。

的.....等，所以差不多到第四世紀時，已經愈來愈稀少了⁵。

從文獻的考據來看，靈恩現象在後來的教會歷史上一直都有，但卻很稀少。如天主教內的一些聖徒（如方濟.....等人），都經歷許多奧秘的經驗或奧蹟，很像靈恩的現象，不過只限於少數的個人。基督新教其實也一樣，宗教改革的時候，有重洗派的人，他們有這些現象，有先知說預言。後來，又有循理會和衛理公會的創辦人衛斯理，在他的服事中，也有這些靈恩現象的記載⁶，但都非常零星。

真正的突破是在廿世紀初的五旬節運動。一個叫喬治·帕罕（George Parham）的人，他是衛理公會的傳道人。衛理公會當時有股重新強調聖潔的運動，他是其中比較激進的分子，也參與當時的神醫（Divine Healing）運動。

1900年10月，帕罕在堪薩斯州的Topeka地方，設立一個聖經學校，大概二十幾個學生，只有一本教科書，就是聖經，然後有一個禱告塔，一直不間斷地有人在裏面禱告。

當年年底的時候，他出去三天，到別處的教會巡迴講道。走的時候，叫學生查一查聖靈充滿的憑據是什麼。這個神學觀念發展的背景是這樣：循理會創辦人衛斯理最強調的是重生不夠，還要成聖，成聖需要第二次的恩典。

當帕罕回來後，學生說我們查到了，聖經在《使徒行傳》

⁵ 參：Warren Lewis, *Witness to the Holy Spirit* (Vally Forge, 1978), pp.121~122.

⁶ 參：衛斯理約翰著，許碧端譯，《衛斯理約翰日記》（香港：基督教文藝，2002）。

第二章、第九章及第十九章都提到，就是在五旬節那天，在羅馬的百夫長哥尼留的家裏，與保羅在以弗所為信徒按手的時候，聖靈降臨，人們就都說方言，所以他們說，證據就是：如果有方言出來，就是代表他已經歷聖靈充滿，或是已經受聖靈的浸洗。

之後，1901年1月1日的某時，聖經學院中一個黑人女學生 Agnes Qzman，她說「為我按手禱告，我就會說出方言」，結果大家為她按手，她就說了，三天三夜說了各國的方言不能停，後來這些學生彼此禱告，二十幾個都有方言了。這個可以算是廿世紀一開始所發生的歷史性事件⁷。

他們後來到處傳講這樣的神學觀念，帕罕 1905 年到休士頓開設了另一個聖經學校。1906 年 4 月 9 日，聚會中有七個人說方言，他當時傳講被聖靈充滿就會說方言，但他本身還沒有。

後來他們租了艾蘇撒街（Azusa Street）上一個廢棄的循理會會堂開始聚會。三年之間，每天從早到晚聚會，每天都擠得滿滿的，全世界十幾萬人去，等於朝聖一樣，去的人都經驗到聖靈充滿，有各種恩賜、方言、靈歌、醫病……等都彰顯出來。這些人中，有些被感動到非洲去，有的被感動到南美洲去，有兩個被感動到中國大陸去，就產生出真耶穌教會⁸。

⁷ 參：南賽著，何國強譯，《末後的日子：聖靈在廿世紀的澆灌》（台北：以琳，1991）。

⁸ Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals: The Charismatic Movement*

在美國本土，參加的多半是黑人、華工和下階層的白人，這是歷史上記載的。他們被社會遺棄，卻經驗到神。這些人回到大部分是中產階級組成的教會，讓人覺得他們變得很瘋狂，就被趕出去，於是他們就成立自己的教派，就是所謂的「五旬節教派」，像神召會、四方教會……等，這是傳到台灣的；美國還有 Church of God、Pentecostal Holiness Church……等教派，這就是當時發生的情形。

二、新五旬節運動－靈恩運動

(一) 定義

新五旬節運動 (Neo-Pentecostal Movement)，後改名叫靈恩運動 (Charismatic Movement)。定義就是「那些有歷史傳統的教派，接受了五旬節教派所追求的聖靈的經歷」，這是我的定義。

有歷史傳統的教會是指如信義宗的教會，大概有四百年；長老宗也有這麼久；天主教更久了；比較短的如浸信會、衛理公會……等這些教派。

靈恩運動的原因在於一個人叫杜普雷西 (David Du Plessis，又名 Mr. Pentecostal 五旬節先生)。他認識一個非常有能力的神醫，叫做史密斯·維格氏維蘭⁹。這人主持的聚會常有幾萬人，在台上說凡有胃病的手按胃部，有心臟病的按心臟，他在台上禱

in the Church (Augsburg Publishing House, 1972).

⁹ 參：佛羅德雄著，何國強譯，《挑戰者－信心使徒維格氏維蘭》(台北：橄欖，1988)。

告，下面全部就都好了，他就是這樣醫病的。

1936年，有一天早上史密斯衝到杜普雷西辦公室，發預言說神要開始工作：「在你們認為那些死而又死，沒有救的傳統教會，神要用聖靈澆灌他們，超過原來的五旬節派教會，神要讓他們活過來」。而且神要使用杜普雷西去促成這個事情。

後來杜普雷西成爲五旬節派的發言人，影響了很多傳統教會接受了五旬節派強調的「五旬節」經歷。有關他的事工下面還會提到。

（二）根源

靈恩運動（新五旬節運動）的根源可以說有三個，第一個是**五旬節運動**，前面講過了。其實還有二個，比較少被提到，一個叫神醫運動，一個是春雨運動。分述如下：

1. **神醫運動**¹⁰：1948年左右，美國興起很多大神醫，帶頭的是威廉·布拉漢（William Branham），比較有名是羅拔士（Oral Roberts）。當時有一百多個神醫，這些神醫都是辦大型的醫治聚會，幾千人、上萬人的聚會，有很強的神蹟，很多癌症等這類絕症得醫治。

他們都在1948年左右被上帝興起來，彰顯的恩賜有啓示性和能力性的恩賜。最主要帶來的影響，在於病得醫治，所以很多屬主流派教會的弟兄姐妹，不管是什麼

¹⁰ 參：David Edwin Harrel, *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America* (Indiana: Indiana University Press, 1975).

派的，只要能醫好我的病，我就來。他們得醫治的時候，就經歷了聖靈充滿，聖靈藉此進入了主流派教會，是非常大的影響。

2. **春雨運動**¹¹：另一個根源是「春雨運動」（Latter Rain Movement）。同樣 1948 年的時候，在加拿大有兩個兄弟，叫 Hawtin 弟兄，原屬神召會的，他們靈裏不滿足，成立叫 Sharon 的聖經學院和孤兒院。

1947 年 10 月左右，他們覺得聖靈快要來工作，就開始迫切禱告。次年 2 月的一次聚會中，聖靈來了，有很大的復興，很多人去看。聚會時有一、兩個小時很長的詩歌敬拜，其中特別的現象是新歌和靈歌。靈歌就是用舌音唱出來的；新歌就是歌詞和旋律都是聖靈臨時啓示出來的，唱出來後寫下來叫新歌。所以他們主要的重點，第一個就是敬拜、讚美。第二個是預言，包含預言上帝要給什麼恩賜、怎麼分恩賜。他們查聖經，看到保羅在《羅馬書》說，我去要分一些恩賜給你們。

過去預言內容大半都是造就、安慰、勸勉的話，可是他們的預言卻說上帝要興起人做使徒、做先知。後來他們查到《以弗所書》第四章，提到上帝賞賜使徒、先知、傳福音的、教師、牧師在教會中。

¹¹ 參：Riss Richard, *Latter Rain: The Latter Rain Movement of 1948 and the Mid-Twentieth Century Evangelical Awakening* (Honeycomb Visual Productions Ltd, 1987).

(三) 管道

將靈恩運動發揚光大的管道很多，但以下四個是必須提出來的：

1. **杜普雷西**：前面提到這個人，他是典型的五旬節派，最早的艾蘇撒街復興直接產生的教派，叫做使徒信心會。神對呼召他做超教派工作，因此後來被本教派開除。

1951 年時，他才開始一生主要的服事。他有兩個貢獻，一個是開始整合五旬節派，當時五旬節派有許多神學上的分歧，他在 1948 年召集全世界五旬節派大會，把五旬節派結合在一起，而且發表共同的神學宣言。合一後，第一個帶來力量整合；第二是有共同的立場表明出來，比較容易被其他教派了解、接納。

第二個貢獻是他成爲一個代言人，所以他到普世教協（WCC：在基督教內認爲是自由派）去，向他們的負責人說明聖靈充滿的意義；他跟天主教教宗三次討論五旬節經歷的問題；也到其他教派去談，打開了很多門¹²。

2. **全福會**（FGBMI）：第二個管道叫全福會，是由 Demos Shakarian 這個商人，從 1951 年開始商人基督徒的聚會，1953 年正式成立組織，主要對象是從業人員、工商業界人士，聚會以餐會（福音）和研習會（造就）爲主¹³。

¹² 參：杜普雷西著，嚴啓隆譯，《主的小驢駒—五旬節先生杜普雷西》（台北：橄欖，1990）。

¹³ 參：代摩士著，游彩伶譯，《世界上最快樂的人》（台北：以

3. **有五旬節及靈恩背景的事工機構**：一個叫青年使命團（YWAM），主要辦的是門徒訓練學校，還有敬拜讚美學校、代禱訓練學校……等，很多主流派教會的弟兄姐妹去受訓，經歷到了就回去影響教會。
4. 各宗派的牧者、信徒經歷聖靈後，自己成立在本教派內推展靈恩的機構，發展本教派的靈恩神學，舉辦本宗派自己的研習會¹⁴。

（四）靈恩運動中的幾股大支流

靈恩運動的發展，有幾股不可忽視的大支流，簡介如下：

1. **信心運動**（Faith Movement）：代表人物 Kenneth Hagin，原是浸信會傳道人，1934 年上帝對他說：你要起來傳講信心的真理。後來他就開始傳講，特別在信心方面講解得非常深入。很多神的兒女，經驗生命的改變，有些人也領受了信心的恩賜。透過這股潮流，他們也出去建立許多獨立的靈恩教會。
2. **新酒事工團**（New Wine Ministry）：當時有五個很強的教師：葉光明（Derek Prince）、Bob Munford、Charles Simpson、Don Bahson、Exm Baxter，1974 年聯合在佛羅里達州的 Lauderdale 地方，成立一個 Christian Growth Ministry，常常

琳，1991）。

¹⁴ 參：克恩斯著，楊維美譯，《榮耀進行曲：近三百年教會復興史》中冊（台北：橄欖，1989）。

在一起辦教導研習會，出了許多的書，在靈恩方面教導很強，強調門徒、靈恩、合一……等方面。1977年，天主教與基督教最大規模一次聯合的靈恩大會裏，他們也擔任非常重要的講員。

3. **Word of God Ministry**：1967年，密西根 Ann Arbor 地區的一個天主教大學內，有些學生開始經歷靈恩，帶領許多其他學生信主，後來他們組成一個團契，叫 Word of God，這團契附屬在一個天主教堂區（St. Patrick Parish）之下，但獨立運作。

這團契影響到整個堂區被更新，後來成長到一、兩千人，並且和長老會及其他教會合作，關懷城市內貧困的人，影響到整個城市，是一個很好的見證¹⁵。

4. **復興運動**（Restoration Movement）：在英國的靈恩派裏，有一群人認為傳統的教會限制太多，就獨立出來發展，增長很快，在英國是最有影響力的教會。1975年開始時，只有兩、三千人，到1987年已有十二萬人，現在更多。

他們主要強調的重點是敬拜、讚美、禱告、復興、聖靈恩賜、社會關懷這些方面。在教會運作上，他們主要強調使徒團隊。而單一地方性教會是由長老牧養。他們屬於靈恩裏激進的一派，擴展非常快。其他國家也有

¹⁵ Charles G. Hummel, *Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal* (IVP, 1978), pp.34-38.

類似的教會出來¹⁶。

5. **耶穌子民運動**（Jesus People Movement）：1967年時，是美國嬉皮風行的時代，青年人都反戰，很多人吸毒、打坐、性放蕩……。可是聖靈卻忽然降臨在很多地方，特別是舊金山、洛杉磯、西雅圖等地，東岸也有。有一些人去向嬉皮傳福音，也有很多是自動地大批大批信耶穌。

信耶穌後有許多靈恩的經歷，有些是教會主動租房子給年輕人住，彼此常住在一起，共同生活。這些人得救後，很多教會不太能接納。他們住在一起，聚會時活潑地敬拜，有屬靈恩賜彰顯，彼此服事，生命都改變了。但也有少數偏激奇怪的事發生。這運動的特別意義在於，當時社會上的人覺得這些嬉皮、放蕩的年輕人沒救；大部分教會也覺得他們沒救，但神卻顧念他們，不撇棄他們，親自伸手將聖靈澆灌在他們身上，讓他們被拯救、被改變，顯出神眷顧人、憐憫人的心腸¹⁷。

6. **第三波**（The Third Wave）：有一個人叫溫約翰，本來是搖滾樂手，得救後熱心服事，後來成為貴格會的牧師。他在洛杉磯，1977年開始成立有幾十個人聚會的葡萄園教會，到1980年已到三千人。

¹⁶ 參：韋泰瑞著，曾子明譯，《恢復：裝新酒的新皮袋》（台北：橄欖，1991）。

¹⁷ 參：R. S. Ellword, *One Way: The Jesus Movement and its Meaning in the Age of Aquarius*, 1972.

他強調權能事奉，其神學重點是「天國」。「天國」的特徵是《馬太福音》¹⁸十二章 28 節中耶穌所說的：「若靠神的靈趕鬼，就是神的國臨到」。若天國降臨，定會有能力顯出來；有人講天國，強調的是靈魂得救，有人強調社會結構的改變，有人強調政治上的解放……，他則強調能力顯出來。

他運作的模式是團隊事奉，他把一個叫庫爾曼的女神醫的做法，和一個叫麥格納的天主教神父的做法相比較之後，選擇用麥神父的做法。麥神父所寫有關醫治的書非常有名。他的做法是：由不是很有恩賜的幾個人為一個人禱告，彼此恩賜配搭，用較長的時間來禱告，叫浸透式禱告（soaking prayer）。

他覺得，若要學很有恩賜的人是很困難的，但一般信徒也都有聖靈在身上，我們可為人禱告，只是可能要禱告久一點。就牧者的角度，在牧養一個地方教會時，可能用這個模式較好。所以我們不要突顯很有恩賜的，而是聚集教友裏面那些有心的人，給他們一些短期的訓練，將他們組成一個個的團隊，在主日崇拜（彌撒）後為有需要的人禱告，或在禱告會完為有需要的人禱告，或去探訪會友，為有病的教友禱告，就是這樣運作¹⁹。

¹⁸ 天主教稱《瑪竇福音》。

¹⁹ 參：溫約翰著，黃莉莉譯，《權能醫治：神的得勝已吞滅死亡》（台北：以琳，1991）。

他影響了很多比較保守的主流派教會，這叫聖靈第三波。實際上，他的觀念有些是從天主教的靈恩運動影響過來的。

（五）靈恩復興運動強調的幾個重點

有一本書叫《認識天主教神恩復興運動》，是天主教文物服務中心出版的，上面寫的很清楚，主要包括下列幾個重點：

1. **聖靈的洗和聖靈的恩賜**（九種恩賜）。
2. **敬拜讚美**：當然聖靈中帶來靈歌，使敬拜和過去不一樣。聖靈感動的敬拜讚美更進入心靈的層次，靈恩運動的敬拜比較有動作，過去比較沒有動作，如拍手、舉手、跳舞這些動作。
3. **醫治**：有身體的醫治和心靈的醫治，這些醫治中包含恩賜的運用，特別是能力性的恩賜及啓示性的恩賜。如在心靈醫治中，應用知識的言語找出你心中問題的根源在那裏，加以處理就得到醫治。
4. **釋放及屬靈爭戰**：幫助個別被鬼附的、被邪術捆綁的得釋放；也包含一種地區性的屬靈爭戰，即認為一個地區受到一個邪靈轄制，譬如彰化被彰化魔君捆綁了，如果用禱告捆綁住彰化魔君，就可以使彰化地區產生很大的改變，這方面目前已經發展到相當完整的程度。
5. **團契生活**：《哥林多前書》十二章是講恩賜特別清楚的一

段經文，其中第 13 節說，所有基督徒雖各有不同恩賜，但都是從同一位聖靈受洗，成了一個身體。靈恩帶來真誠的團契生活。

6. **教會的更新**：一方面，因為個別基督徒生命的更新；再方面，真誠的敬拜，帶來聚會的更新，使教會在敬拜、禱告、輔導等各方面的事工，都因聖靈氣息的吹入而帶來新的氣象，也帶來些增長。
7. **國度與合一**：過去要合一，認為神學問題先要解決才能合一；後來靈恩運動卻促進了真正的合一。因為靈恩運動帶來的合一，所以我今天才能在這裏。大家覺得最重要的是在聖靈裏相通，其他問題可以放在一邊。我們都是神的兒女，可以彼此相愛、彼此欣賞、彼此接納、彼此尊重。

三、靈恩運動的檢討與反省

檢討起來，基督教的靈恩運動有下列幾個問題：

1. **神學很混雜**：我講到很多不同的基督教靈恩派別，不知如何整合在一起。天主教的好處是講合一，所以靈恩運動的神學非常清楚；基督教非常雜，而且很多不平衡，因為沒有一個中央去管制，很多是各自發展的。
2. 信徒的動機比較多是：**希望自己得到祝福，而不是去服事別人**。但恩賜的本意是用來服侍別人的，聖靈隨己意分給個人是使別人得益處。當然方言是造就自己，其他

的恩賜，都是給別人益處的。

3. **有恩賜的人太過突顯自己**，因而在錢財、權力上產生問題。
4. **太過內向**：太注重內在的更新，對外的宣道比較弱。靈恩運動與五旬節運動比較起來，傳福音與宣教弱很多。五旬節開始於宣教運動，而參與靈恩運動的大部分教會是中上階層的，較著重自我更新，對外的動力沒那麼強。
5. **恩賜的問題**：基督教的恩賜，大部分是在聚會中表現出來的。但我們認為**恩賜應該教會化**，就是不停留在一個特別的聚會中，而是表現在教會生活的每一個層面。另一方面是**恩賜的生活化**，你可以在生活的每一方面去運用；不需要在聚會中刻意製造氣氛，這恩賜便可在生活中的任何層面，用來佈道、輔導、協談……。恩賜應該可以在生活的每一層面中表現出來。

四、靈恩運動的時代意義

神興起這個運動，不但是爲了祂的教會，也是爲了這個世代：

1. 這世代是很物質化的世代。現在大家對物質、對理性已經厭煩了，所以最近盛行的 New Age Movement 強調的就是很多靈界的經驗。但教會其實也非常理性化，所以，靈恩運動是讓神的子民，重新有心靈的體驗，經驗到超

自然的現象。人渴望超自然的體會，這是時代的需要。

2. 這時代充滿無力感。因社會各方面發展太快，而且分工愈來愈細密，各種社會道德問題日益嚴重，以致人充滿無力感，但聖靈帶來能力、信心，使人能勇敢去面對這些難題和挑戰。
3. 這時代的人常有徬徨的感覺。社會的多元化，使人不知道自己安身立命在哪裏。除非安息在神的裏面，人是得不著真正安息的，靈恩中著重的敬拜使人經歷到神，帶來對上帝的委身，因為人需要一個方向和委身，啓示性的恩賜使人在生活上可以得到聖靈的引導。很多人去算命，是因為時代太複雜，不知道如何抉擇。神啓示性的恩賜使我們可以走在神的心意中。
4. 這時代充滿心理的問題，精神醫學、心理輔導的理論和技術都有蓬勃的發展，神的聖靈就做心靈醫治的工作。
5. 這時代有邪術的復興、異教的復興，邪靈大大彰顯牠的作為，所以神開啓釋放和屬靈爭戰的真理，聖靈開始工作，以聖靈膏油打破邪靈和罪的捆綁。
6. 這時代有很多破碎的家庭，每個人都有孤單感，在靈恩裏帶來團契的生活，使人有歸屬感。
7. 這時代充滿對未來的絕望感，聖靈帶來愛及盼望。所以，靈恩不單是對教會，也是聖靈對這個世代，提供很多問題的解答。

貳、天主教內的神恩復興運動（王敬弘）

一、起源和發展

（一）杜肯週末（Duquesne Weekend）

神恩復興運動進入天主教內，有一個非常明確的日期和起點：1969年2月18日晚上，地點是美國密西根州南灣鎮的方舟和鴿子退省院（The Ark and the Dove Retreat House, South Bend, MI）。十多位匹茲堡杜肯大學（Duquesne University, Pittsburgh, PA）的天主教教授和學生，舉行一次週末退省（2月17至19日）。這就是後來被稱為杜肯週末的事件。

他們避靜的主題是研讀宗徒大事錄的一至四章，看看聖神降臨對初期教會的影響。星期六晚上，他們本來準備為慶祝一位神父的生日，舉行一個晚會；可是天主卻另有安排。晚餐後，他們中的大多數人，在不同的情形下，被吸引進入退省院的小聖堂；在祈禱中，聖神傾注到他們身上，有的高歌讚美天主，有的哭泣悔改，有的領受舌音神恩；大家祈禱到清晨兩、三點鐘才作罷。晚會沒有開成，卻開始了天主教神恩復興運動。

一回到校園，他們在聖神內受洗和領受神恩的消息，就傳遍了杜肯大學和聖母大學（University of Notre Dame, Notre Dame, IN）。許多神父和教友紛紛要求在聖神內領洗，並組織各種形式大小不同的聖神同禱會。從這兩個大學，神恩復興運動如火

一般燃燒了美國的教會。沒有多久，在美國各州的天主教會內，都有聖神同禱會的建立，並且數目不斷地增加²⁰。

這個運動的開始和它的初期傳播，完全不是出自人的計畫，也沒有一個組織來推動，更沒有教會聖統的領導。好像是天主聖神主導一切，在教友間迅速散佈開來，有如一個新的五旬節。在天主教將近兩千年的歷史中，這真是史無前例的。由於它的傳播之速，影響之大，當然引起了美國主教團的注意。

（二）美國主教團的認可

美國主教團面對神恩復興運動在美國天主教會的迅速發展，決定進行調查和研究。由亞歷山大·查來斯基主教（Bishop Alexander M. Zaleski）領導下的教理委員會（Committee on Doctrine）來負責這項工作。1969 年 11 月美國主教團的會議中，委員會提出了一個簡短的報告²¹。

首先，這份報告說明，天主教會對舊日五旬運動（Pentecostal Movement）²²採取的初步反應並不客觀；所以，還需

²⁰ 關於杜肯週末所發生之事的第一手資料，參：Patti Gallagher Mansfield, *As by a New Pentecost: The Dramatic Beginning of the Catholic Charismatic Renewal* (Steubenville, OH: Franciscan University Press, 1992). 這本書寫於事件發生的廿五年後，由許多「杜肯週末」的參與者，從自己的經驗和反省所作的分享。

²¹ 這份報告的原文，參：Edward D. O'Connor, *The Pentecostal Movement in the Catholic Church* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1971), pp.291~293.

²² 在這份文件中，稱這個新進入天主教的運動為「在天主教內的五

要對它作更深入的研究。接著，這文件認為天主教的五旬運動，並不是把古典五旬運動移置到天主教會內；而是天主教對五旬節經驗的復興。天主教的聖神同禱會與古典五旬運動的祈禱會的方式和氛圍也完全不同。文件第三段說²³：

「(我們)必需承認，從神學的觀點來看，這項運動有它存在的理由。它有很強的聖經基礎。要禁止這項聖神的工作是困難的；這聖神曾在初期教會中豐富地顯示自己。天主教五旬運動的參與者宣稱自己領受到某些神恩；……(我們)必需承認(對神恩)有些妄用，但是，醫治的對策不是否認神恩的存在，而是對它們恰當的運用。最近的梵蒂岡大公會議明確地認為聖神在教會中繼續不斷地活動。」

在第四段中，它列舉了五旬運動在參與者身上所結的善果。最後，委員會的結論是：應讓五旬運動在天主教會內發展。但是，主教應在自己的教區內，盡監督和引導的責任，並注意一些可能發生的偏差和錯誤²⁴。

由於美國主教團審慎而明智的作法，不但使神恩復興運動得以在美國順利地發展，也給其他國家的主教團建立了一個典範，採取了類似的態度和作法。許多國家的主教團，分別發表聲明和牧函，對神恩復興運動加以接納和肯定，也對它的錯誤

旬運動」(Pentecostal Movement in the Catholic Church)。

²³ Edward D. O'Connor, 前引書, 291~292 頁。

²⁴ 同上, 292 頁。

加以糾正和輔導²⁵。

（三）教宗保祿六世的接納

爲了使神恩復興運動能夠完全地進入天主教會中，各國主教團的接納和肯定，雖然大有幫助，可是還不夠；它還需要得到教會的最高領袖—教宗保祿六世的首肯，才算完全。爲達到這個目標，天主特別安排了一個人，使他成爲兩者之間的橋樑，他就是孫能斯樞機主教（Leon-Jozef Cardinal Suenens, Archbishop of Malines and Brussels）。

梵二大公會議中，孫能斯樞機力主在今日的教會中，聖神仍繼續賜下各種神恩²⁶。當他聽說神恩復興運動已在美國天主教會內發生，他就派了一位神父到美國去對它加以觀察；當那位神父的報告是肯定的，他就親自到美國去參與和體驗。當他自己相信這項運動是來自天主的恩賜時，他就積極設法使它得到教宗的接納²⁷。1973年2月21日，孫能斯樞機覬見教宗保祿六世，把他對神恩復興運動的看法向教宗報告。事後，他認爲

²⁵ 這些文獻可見於：Kilian McDonnell, ed., *Presence, Power, Praise* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1980)。每一文獻的詳細頁數從略。

²⁶ Edward O'Conner, "The Hidden Roots of the Charismatic Renewal in the Catholic Church," *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, ed. Vinson Synan (Plainfield, NJ: Logos International, 1975), pp.183~188.

²⁷ Edward O'Conner, *Pope Paul and the Spirit* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1978), pp.35~36.

教宗深感興趣傾聽他的報告²⁸。

1973年10月9日至13日，天主教神恩復興運動國際領袖會議（The International Leaders' Conference of the Catholic Charismatic Renewal）在羅馬開會；來自卅四個國家的一百廿位代表參加大會。在孫能斯樞機的要求下，10月10日，教宗保祿六世短暫地接見了其中的十三位代表；這是教宗第一次正式與神恩復興運動有所接觸，雙方都認為是很好的經驗。但是，教宗的談話保持一個中立的態度，既不讚賞，也不貶抑；只是特別提醒主教們對神恩復興運動善盡牧者的責任²⁹。

1974年，孫能斯樞機出版了新作《新的五旬節？》³⁰；他也送了教宗一本。在同年10月16日的公開談話中，教宗表示希望聖神仍會豐富賜予教會各種神恩，並表示神恩的傾注有助於教會的革新。他也以積極的態度引用孫樞機的新書³¹。

（四）國際天主教神恩復興運動服務處（ICCRS）

在天主教接納這運動的過程中，除了教宗保祿六世和各國主教團對神恩復興運動的接納最為重要外，其次要算天主教神恩復興國際辦事處（International Catholic Charismatic Renewal Office）的建立了。這個辦事處也是在孫能斯樞機的領導下，於1974年

²⁸ 同上，36頁。

²⁹ 同上，39~40頁。

³⁰ 孫能斯（Leonard Cardinal Suenans）著，徐英發譯，《新的五旬節？》（台北：安道社會學社，1975）。

³¹ O'Conner, *Pope Paul and the Spirit*, pp.41~42.

在比國的布魯賽爾成立；教宗任命孫能斯樞機擔任全球總輔導。

1990 年左右，孫能斯樞機年老退休，服務處遷往羅馬，直屬信友聖部。1994 年，更名為天主教神恩復興國際服務處（International Catholic Charismatic Renewal Service），並正式獲得在教會中的法人地位。至此，神恩復興運動才算完全與天主教會整合。

二、回顧天主在天主教會內所作的準備

從表面上看來，神恩復興運動進入天主教會，好像是一個突如其來的事件；這是因為人無法預知天主在歷史中的作為。但是，在事件發生以後，我們回頭去看，也可以看到天主在教會中預備這事件的蛛絲馬跡。

（一）梵二以前的聖神神學³²

自從在「與子共發」（*Filioque*）的問題上，與東方教會發生爭議以後，東、西方教會的聖神學從此分道揚鑣；西方拉丁教會的聖神學也從此日益衰退。其中重要的原因之一是，在後來興起的士林神學中，為了維護「父子共發聖神」的信道，使聖神的被派遣附屬於子的被派遣之下。於是，聖神在神學反省中

³² 本節內容取自：王敬弘，《神恩與教會：格林多前書十二章談起》（台北：光啓文化，1998），25~27 頁。

的地位日漸被忽視³³。

十九世紀中葉，德國神學家謝賓（Matthias J. Scheeben）由於對信理上聖神內居人靈的解釋感到不滿，開始對聖神學提出一些新的看法；他的努力引起了許多人對聖神論和聖神與靈修等問題的新興趣，其影響一直延續到廿世紀，但大部份限於學術上的研討。

1897年，教宗良十三世發表了《神聖職務》（*Divinum illud munus*）通諭。他承認在教會內，無論對聖神的神學和經驗，都非常貧乏。他希望大家對聖神更有認識。他也要求在聖神降臨節前對聖神作九日敬禮。但他的呼籲所引起的迴響仍很有限。

1961年聖誕節，教宗若望廿三世，在他的聖誕文告中，宣佈了他召開一次大公會議的意願。他也要求整個教會為未來的大公會議祈禱，要求天主賞賜「一個新的五旬節」。梵二大公會議閉幕後一年多，神恩復興運動就以強而有力的方式進入天主教。許多人都認為，這是天主對若望廿三世及教會的祈禱，所作的答覆之一。

（二）梵二前的革新運動

雖然長久以來，天主教會對聖神的信理和經驗相當貧乏，可是，聖神並不停止祂在教會內的工作。自十九世紀末起，在不同的時期，聖神就在教會內興起不同的革新運動。其中影響

³³ 關於這問題的來龍去脈，參：Ralph del Colle, *Christ and the Spirit* (New York: Oxford University Press, 1994), pp.34~90.

最大的如：禮儀運動（Liturgical Movement）、聖經運動（Biblical Movement）、教友運動（Laity Movement）、合一運動（Ecumenical Movement）及各種靈修性的復興運動，例如：普世博愛運動（Focolarini Movement）和基督活力運動（Decolores）等等。這些運動給教會帶來許多的活力，也給許多有心人士更進一步革新的渴望。這些運動所帶來的經驗，以及其神學反省，都在梵二大公會議的各種文獻中顯示出來。

（三）梵二的教會論和神恩³⁴

從神學的觀點來看，對接受神恩復興運動進入天主教最重要的準備，要算梵二中一些對教會學和神恩神學上的改變了。一千多年來的西方拉丁教會，因為受了聖奧斯定早期思想的影響，認為在宗徒時期以後，天主聖神已不再把神恩賜給教會；因為已經有了穩固的基礎和完備的組織，可以不必靠神恩來傳播福音了。

在梵二大公會議中，教長們討論《教會憲章》時，就為聖神是否仍然繼續不斷地賜神恩給教會（或是說聖神的神恩是否是教會的基本要素之一），發生相對激烈的爭辯。孫能斯樞機就是強烈主張神恩是教會的基本要素的人物之一。最後，教長們在通過《教會憲章》最後的定稿時，以壓倒性的多數贊成教會應是一個神恩性的團體。於是有了下列的文字³⁵：

³⁴ 本節主要取材自：王敬弘，《神恩與教會》，274~281頁。

³⁵ 《教會憲章》4號。

「聖父委託聖子在世間應完成的工作結束之後（參閱若十七4），五旬節日聖神被遣來，永久聖化教會。……聖神住在教會內，又住在信友的心裏，好似住在聖殿內一樣（參閱格前三16：六19），在他們中祈禱，證實他們義子的身份（參閱迦四6：羅八15~16，26）。聖神把教會導向全部真理（參閱若十六13），團結在共融和服務的精神內：用聖統階級和各種奇能神恩（donis charismaticis），建設並督導教會；又用自己的成果裝飾（參閱弗四11~12：格前十二4：迦五22）。聖神以福音的效能使教會保持青春活力。不斷使她革新，領她去和淨配（耶穌）作完美的結合。實際上聖神和教會都向主說：請來！（參閱：默廿二17）。」

根據《教會憲章》對神恩的教導，梵二大公會議也在《司鐸職務與生活法令》、《教友傳教法令》和《教會傳教工作法令》中，特別向司鐸和教友說明，應以何種態度接受神恩，並學習如何在傳教工作中去運用它們，以建立教會。

在教宗若望廿三世呼籲全教會向天主祈求一個新的五旬節之後，再加上梵二對神恩在教理上豐富的教導，天主教會已完全準備好接受神恩復興運動。於是，在梵二閉幕不到一年半之後，天主藉著參與杜肯週末的一群教友，把神恩復興運動帶入了天主教會。回顧起來，這一切真是出自天主上智奇妙的安排。

三、天主教神恩復興運動對教會的影響

神恩復興運動已進入天主教會四十多年之久；如果以一個教友的運動來說，它是教會將近兩千年歷史中，傳播最快也影響最廣的運動。它對天主教會的影響是多方面的，我從下列幾個要點上，加以簡單地說明。

（一）教友的信仰生活

首先，它所影響的是教友的信仰生活，使之更富有活力和更在德行上成長。根據 1994 年天主教神恩復興運動國際服務處的一位委員 Fr. Ken Metz 的計算，在神恩復興運動進入天主教的廿多年中，有七千二百多萬教友長期和短期參與了它。這約佔天主教友人口的百分之七，是天主教內最大的教友運動。從它發展的情況來看，到現在為止，如果我們說它碰觸了將近一億教友的生命，大概不會離事實太遠！

我們可以借用美國主教團的話，來列舉神恩復興運動在一般教友生活中所產生的善果³⁶：

「在這運動產生扎實進展的地方，就有以耶穌是主為堅實基礎的信仰精神。這種精神又引人對個人和團體祈禱有更新的興趣。有許多屬於這運動的人，經驗到一項對精神價值的新感受，一種對聖神行動意識的增長，對天主的讚頌和一種對基督更深刻的個人獻身。也有許

³⁶ American Bishops' Conference, "Statement on Catholic Charismatic Renewal," ed. Kilian McDonnell, *Presence, Power, Praise*, II, p.108.

多人對聖體的敬禮更為虔誠，並在參與教會聖事生活中產生更多果實。有許多人對天主之母的虔敬體會一些新的意義，並對教會的意識加深，與她更為接近。」

教友為組成教會最重要和最基本的要素。神恩復興運動對教會最大的貢獻，就是給許許多多的教友帶來信仰生活的革新及靈修上的成長；並且，也使許多久已離開教會的人，重返羊棧。這些果實不是統計數字所能完全表達的，其真實的價值只有天主知道。

其他主教團所發表的文獻或聲明中，也有類似的肯定，無法在此一一引證。當然，這並不是說它沒有產生一些偏差和問題；它們也在許多主教團的聲明中被提出。但是，從整體來看，它所產生積極的果實，遠遠超過它所引發消極的困難。

（二）祈禱、禮儀和靈修

神恩復興運動的祈禱方式，與傳統的天主教祈禱方式相當不同。參與這運動的人，大多數都舉行定期的祈禱會，其人數從四、五人到幾百人不等。

在祈禱會中，除了如格前十四中所描述的，運用各種神恩，特別是先知話、舌音、解釋舌音或其他神恩；大家也隨著聖神的引導和推動，作個人自動自發的祈禱，或團體一起唱朝拜和讚美的歌。由於傳統的歌曲，不大適合於這種場合歌唱；於是從這個運動中，很快地產生了很多的比較活潑且表達其特殊精神的歌曲。這些歌曲也很快地受到教會大眾的喜愛，而被

帶到教會的各種場合中。

在祈禱會中，大家以聖神賜給每個人不同的神恩彼此服務。這種經驗，不但使人實際上體會保祿在格前十二～十四章的教導：我們每人都是基督身體的一個肢體，也彼此互為肢體。

在祈禱會中彼此代禱，遇困難彼此擔待與扶助，使整個的信仰和靈修生活具有團體和共融的幅度。祈禱會的成員，常常也另組成一些代禱小組或代禱網，在平日的生活中，一遇到困難和問題，就彼此代禱。

由於祈禱會成員們，都習慣作自動自發的祈禱，這種方式也很自然地被帶到禮儀中，特別是感恩祭中，使彌撒禮儀更加活潑而富有參與感。

除了團體性的影響以外，許多教友因著聖神的充滿，被聖神帶入更深的靜觀祈禱中，在自己的身份和地位上努力靈修生活，甚至渴望成聖。這些都是聖神所賜予教會白白的恩寵。

（三）聖經學和神學

自神恩復興運動進入天主教會以來，除了一般教友參與外，從一開始就有聖經和神學專家（包括神職人員、修女和平信徒）加入；其中不乏國際知名人物。當他們有了聖神充滿和各種神恩的經驗之後，很自然地在自己的專門領域中，進行研究和反省的工作。他們的工作對天主教神恩復興運動有極大的貢獻。因著他們的神學反省和教導，使這初生的運動免陷於許多可能

的錯謬，或走許多冤枉路。其次，他們也幫助神恩復興運動與天主教的正統信仰相結合，而不是在一個大教會中製造一個小教會。

天主教的系統神學中，長期以來受到「以基督為中心說」所主宰，聖神的地位和工作受到忽視。現在，神學家們要重新研究天主聖三的內在生命中三位之間的關係，也更加注重天主向外的創造和救恩工程中，天主聖言和天主聖神之間的關係。

（四）神恩與教友職務

「可是，這一切（神恩）都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配與人」（格前十二 11）。這也是在天主教神恩復興運動中很清楚的經驗。天主聖神分施神恩給誰，完全出自祂的自由。在這方面，祂似乎不作聖職人員和一般信友的區分。在天主教的神恩復興運動中，各式各樣不同背景和學歷、經歷的教友，都得到豐富的神恩。這些教友，也按聖神的神恩，在教會中作各種不同的工作，或擔任各種職務。他們在教會中的服務範圍，也比傳統中的教友工作來得更廣闊。這種現象正如保祿書信中所描述的一樣。

四、反省和結論

在這篇短短的文章中，我們簡單地介紹了天主教神恩復興運動的來龍去脈，以及它對天主教會產生的多面性影響；限於篇幅，許多地方只能略提一下。整體來看，我們可以說，這項

運動進入天主教會內，是天主聖神主動賜予教會的一項極大恩寵。教會在經過一段分辨之後，也完全接納它進入教會的生命中。在過去的四十多年中，它已經在天主教內產生了巨大的影響。我個人以為，這項天主聖神主動恩賜的禮物，值得我們以感恩的心去接受，並與聖神合作，好使教會得到更廣大、更深刻的革新。

參、神恩復興運動的靈修意義（黃克鏞）

一、神恩復興運動的靈修特色

神恩復興運動的目的，是要獲得對天主的經驗，尤其對聖神德能的體驗，並透過這經驗刷新或加深基督徒的靈修生活。為達到這目的，神恩復興運動有特殊的靈修方法和表現。

（一）特殊表現

1. **團體崇拜**：神恩復興運動也稱「聖神同禱會」，其主要靈修途徑是透過團體崇拜聚會，一起向天主歌唱、讚美、感恩、祈求，並藉著彼此分享信仰經驗，以體驗天主的臨在。他們深信福音中耶穌所說的話：「那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。
2. **身體參與**：聖神同禱會的另一基本特色是崇拜時全人投入，尤其重視身體的參與。因此，在祈禱讚美時格外喜

歡以歌唱表達，並要手舞足蹈，拍手配合節奏，身體也隨著韻律搖擺；不但以心神和口舌，更以整個身體投入祈禱和讚頌當中。在為別人祈禱或替人醫治時，採用覆手或傅油的方式，表現身體與物質對於救恩的意義。

3. **保持平衡**：神恩復興運動凸顯崇拜時身體參與的重要性，顯示人身、心、靈的整體配合，又以團體意識為靈修基本態度；這兩點都是神恩復興運動對基督宗教傳統靈修的特殊貢獻。但也須保持平衡，因此，除了參加定期聚會外，神恩復興運動也鼓勵參加者必須學習在個人獨處的靜默中，勤於誦讀聖經，聆聽天主聖言，並以個人祈禱作為回應；正如耶穌在福音中提出的邀請：「要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱」（瑪六6）。

（二）透過神恩體驗天主的能力

神恩復興運動的一大特點是透過神恩的運用，體驗天主的大能。傳統信仰和靈修也承認天主的無限大能，感到自己在天主面前的卑微弱小，因而對天主的尊威產生深刻的敬意。神恩復興運動卻以另一種方式體驗天主的能力，即以參與的方式。信徒藉著說方言、講先知話、以舌音祈禱，以及替人治病等行動，具體地表現聖神的德能在他們身上的運作；信徒便是透過神恩服務，以參與的方式親身體驗天主的大能。

神恩的目的主要是為了替人服務，建樹教會團體。神恩本身不一定是聖德的記號，但藉著運用某種或多種神恩，信徒自

然會活潑地體驗聖神在自己身上的臨現，增強對主的信心，及加深與主的密切聯繫。透過神恩服務，一般也會加深對別人的愛心，在愛德上長進。因此，神恩也有助於個人在聖德上的成長。

藉著神恩體驗天主的能力，能使人信心堅定，具有果敢和大無畏的精神。但能力也會帶來危機，有很大的引誘。當人經歷到在自己身上特殊的能力時，能力會慢慢成為主角³⁷。人會嚮往天主的能力勝於天主本身，甚至會忘記神恩是來自天主，其目的是為了替別人服務；這樣的人會把能力作為發展自我中心的工具。

按照梵蒂岡第二屆大公會議的訓示，神恩基本上可分兩大類：特殊或較顯明的，及簡樸或較普遍的³⁸。信徒不可只顧嚮往令人觸目的特殊神恩，也該尋求平凡及更基本的神恩；最重要的是聽從保祿宗徒有關神恩的訓導，追求那「更大的神恩」，並遵從他指示的「更高超的道路」（格前十二 31）³⁹。這更大的神恩或更高超的道路便是「愛」，缺少了愛，任何神恩都會失卻它的意義，成為空虛不實的（格前十三 1-3）。前面說過，神恩本身不是聖德的記號，事實告訴我們，有不少享有並運用神恩

³⁷ 溫偉耀，《追求屬靈的得與失：評基督宗教靈修學四大傳統的優點與危機》（香港：基督教卓越使團，1998），136-139頁。

³⁸ 《教會憲章》12。

³⁹ 參：John Koenig, *Charismata: God's Gifts for God's People* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), pp.148-151。

異能的人，他們的實際生活卻與這些神恩並不配合⁴⁰；他們的神恩帶給別人服務，但對他們本人卻沒有什麼好處。可是，保祿提出的更大神恩卻與其他神恩不同，愛是一切法律和先知的滿全，愛也是一切神恩的靈魂。愛與聖德是分不開的，愛主愛人的愛德，本身便是聖德。

二、「聖神洗禮」與神恩復興運動

（一）「聖神洗禮」的意義

「聖神洗禮」(Baptism in the Spirit) 一般視為神恩復興運動的基本要素，但對這詞語的解釋卻有不少的爭議。天主教有關神恩復興運動的主要立場，認為聖神洗禮與聖洗聖事有密切關係，但本身不是另外一件聖事，而是一種祈禱儀式，藉以使信徒對已領受的聖事恩寵產生深刻的經驗，並使這恩寵能充分發揮實效，尤其使信徒實踐先知見證的任務⁴¹。其實，教會的聖洗聖事便是一種聖神的洗禮，洗者若翰聲明耶穌將以聖神付洗（谷一 8；瑪三 16；若一 33）；耶穌本人也是在約旦河受洗時領受了聖神的傅油，成為日後信徒領受洗禮的楷模。這種對聖神洗禮的解釋不但代表天主教的主要立場，也是一些基督教主流教

⁴⁰ 參：王敬弘，《神恩與教會》，360~362 頁。

⁴¹ 參：K. McDonnell-G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville: Liturgical Press, 1994), pp. 356~360, 373~376.

派的神學意見，包括信義宗、聖公會、長老會等⁴²。

按照教父的訓導，教會施行的入門聖事（聖洗、堅振、聖體），賦予聖神及神恩給領受聖事的人，使他們開始度在聖神內的生活⁴³。但第五世紀的敘利亞傳統中，也有教父論及二次聖洗聖事的講法，可是他們的解釋是很清楚的：聖洗聖事本身是聖神的洗禮，嬰孩受洗時已領受聖神的恩惠，但聖神的德能像是在一種潛伏狀態下；日後嬰孩成長，開始意識到聖神的臨在，並讓祂在自己身上施展德能時，這時刻稱為第二洗禮⁴⁴。其實這些教父不是說兩次不同的洗禮，而是指同一聖洗聖事的兩個不同時刻⁴⁵。神恩復興運動推行的聖神洗禮便是指這聖洗聖事的第二時刻；在神恩聚會中，透過祈禱和覆手儀式，使聖洗聖事的恩寵復甦，使人經驗到聖神和神恩在自己身上的臨現，開始積極度在聖神內的生活。

神恩復興運動也用「釋放聖神」（releasing the Spirit）一詞解

⁴² 參：H. I. Lederle, *Treasures Old and New: Interpretations of "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement* (Peabody: Hendrickson, 1988), pp. 104-143; F.D. Macchia, "The Kingdom and the Power: Spirit Baptism in Pentecostal and Ecumenical Perspective" in *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, ed. Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), pp. 116-117.

⁴³ 參：McDonnell-Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit*, pp. 341-344.

⁴⁴ 參：同上，321-328、345-346 頁；Philoxenus of Mabbug 及 John of Apamea 論及二次洗禮。

⁴⁵ 參：Sebastian Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (Kottayam, Kerala: 1979), pp.137-139.

釋聖神洗禮。他們指出，即使那些成年領洗的信徒，也往往忽略聖神的臨在，或對聖神加以多方面的約束和阻滯；現在藉著聖神洗禮，信徒就像釋放在自己內受束縛的聖神，讓祂自由行動，充分發揮祂的能力⁴⁶。

有些神恩復興運動的團體，以舌音祈禱作為領受聖神洗禮的必須條件或記號，但天主教內的神恩復興運動沒有這種規例，接受聖神洗禮者有的即時以舌音祈禱，有的卻要等待一些時日才領受這神恩⁴⁷。但聖神洗禮的主要目的不是領受或運用神恩，而是對聖神本身的體驗，神恩可視作聖神臨在的後果。假如在領受聖神洗禮時過分關注神恩，而忽略聖神本身的臨現，這是犯了輕重倒置的錯誤。聖神是一切神恩的根源，假如撇下聖神，把神恩視作獨立的恩典，那無疑是把神恩「物化」，當作是自己擁有的東西。其實不是我們享有某種神恩，而是我們被聖神所佔有；不同神恩是聖神在信徒身上不同的表現（格前十二 7）。神恩與聖神的關係，就好比太陽的光線和熱力來自太陽本身，與太陽時刻不可分離一般。

聖神本身便是最基本的恩賜，按照教會禮儀傳統，聖神被稱為「恩賜」（Donum/Gift）。聖奧思定（St. Augustine）稱聖神為父子間彼此的「恩賜」，是父子間愛的「聯繫」⁴⁸。聖神也是

⁴⁶ 參：華爾希，《認識天主教神恩復興運動》（台北：天主教文物服務中心，1982），37~38頁。

⁴⁷ 同上，46頁。

⁴⁸ *De Trin.* 5.3.12；見周偉馳譯，《論三位一體》（上海：世紀出版集

基督賞給信徒的「恩賜」。奧思定表示，這恩賜是一切神恩的來源：藉著賦予聖神這基本的「恩賜」（Gift），基督賜給信徒適於各人的諸多「恩賜」（gifts）⁴⁹。

新約聖經裏，聖神多次與「賜與」或「恩賜」等詞連在一起，如《羅馬書》說：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五 5）。耶穌與撒瑪黎雅婦人談話時說：「若是你知道天主的恩賜」（若四 10）；奧思定解釋這恩賜是指天主聖神說的⁵⁰。伯多祿在五旬節證道結束時，說明領受洗禮格外是爲了「領受聖神的恩惠」（宗二 38），意思是領受聖神本身這恩惠。《若望福音》記載耶穌復活當天晚上顯現給門徒時，向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神吧！」（若二十 22）；聖神是復活的主賜給門徒的第一份恩惠。因此，聖神不但是神恩的分施者，祂本身便是最基本的恩賜；聖神洗禮的主要目的便是重新領受聖神—「天主的恩賜」（Donum Dei），其他的神恩都是隨著而來的後果。

（二）「在聖神內生活」

聖神洗禮的主要意義是重新及更豐滿地領受聖神，或「釋放」在我內的聖神，讓祂可以自由活動，完成祂的任務；聖神是「聖化者」，祂的主要任務是聖化信徒。準備接受聖神洗禮

團，2005），170~171 頁。

⁴⁹ *De Trin.* 15.5.34; 同上，432~433 頁。

⁵⁰ *De Trin.* 5.3.12; 同上，170 頁。

的人一般需要參加延續一個時期的研習會，稱為「在聖神內生活研習會」(Life in the Spirit Seminar)⁵¹。「在聖神內生活」最能表達聖神洗禮的效果，按照神恩復興運動的宗旨，這種生活包含兩項目標：首先是皈依主，體驗和承認「耶穌是主」；其次是藉著神恩服務引領別人歸向主。與皈依主耶穌的經驗緊密聯在一起的，是分享祂與父的密切關係，並進入深度的祈禱境界。因此，這裏要討論「在聖神內生活」的幾個基本要素：「耶穌是主」、「阿爸，父啊」、深度祈禱，及神恩服務。

1. 「耶穌是主」(格前十二3)

聖神洗禮一般帶來舌音祈禱的神恩，但推行神恩復興運動的人都同意，最重要的效果不是這神恩，也不是其他的神恩，而是「耶穌是主」的深刻體認⁵²。在聖神的默感下，信徒開始在生活中體驗主耶穌的親臨，如同一位真實的人物⁵³。保祿在《格林多前書》論及神恩的一章，開始便說：「除非受聖神感動，沒有一個能說『耶穌是主』的」(格前十二3)。可見「耶穌是主」的信念來自聖神的啓發。「主」這名稱是基督徒對基督信仰的綜合：「如果你口裏承認耶穌為主，心裏相信天主使

⁵¹ 參：R. Martin-S. Clark, *The Life in the Spirit Seminars Team Manual* (Ann Arbor: Servant, 1978).

⁵² 華爾希，《認識天主教神恩復興運動》，21~34頁。

⁵³ 參：K. McDonnell, ed., *Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal*. vol. 3 (Collegeville: Liturgical Press, 1980), pp. 32~33.

祂從死者中復活起來了，你便可獲得救恩」（羅十9）。「主」的名號與復活奧蹟有密切關係，表示由於復活，基督的人性也受到舉揚，圓滿參與祂天主性的光榮，接受舊約加給雅威的稱呼（斐二9~11；宗二36）。「主」也表達信徒與基督的密切關係，透過這名稱，信徒承認自己的整個存在和所有的一切，都來自基督，並願意完全歸屬於祂。

「耶穌是主」的信念不是一個抽象的觀念，而是對主的內心皈依。消極方面，我們須革除一切與福音精神不符合的內心態度和生活習慣；積極方面，須與主建立一種密切的關係，以耶穌為生命的中心和意義。如同保祿皈依後聲言：「凡以前對我有利益的事，我如今為了基督，都看作是損失。……因為我只以認識我主基督耶穌為至寶」（斐三7~8）。這種皈依不是理論的結果，卻是一種生活的體驗。是聖神的感動引領人歸向主耶穌，因此，保祿也說：「誰若沒有基督的神，誰就不屬於基督」（羅八9）。是基督把自己的「神」或「氣」（ruah）注入我們身內，這「氣」使我們與基督氣息相通，與祂同化，產生「耶穌是主」的深刻經驗。

2. 「阿爸，父啊！」（羅八15~16）

與「耶穌是主」的經驗連在一起，彼此不可分離的，便是「阿爸，父啊！」的經驗。耶穌在世時以「阿爸」（Abba）稱呼天主，聖經學者耶勒米亞斯（J. Jeremias）指出，這種在祈禱中對天主親暱的稱呼是耶穌創新的做法，表現了祂與天父極度親密

的意識⁵⁴。這意識也透過具體的行動表達出來，耶穌一生向天父完全信賴及絕對服從，祂不辭勞苦地履行父委託給祂的宣講天國的使命，爲了完成這任務甚至不惜犧牲自己的性命。近日不少神學家都以耶穌的「阿爸經驗」（Abba-experience）作爲基督論的基礎。這經驗與聖神有密切關係，一如在永恆的聖三內，聖神是父子間愛的「聯繫」，耶穌在世時向天父的回應也是由聖神引領的。

耶穌與父那種獨特的密切關係，便是基督帶來的啓示的精華；祂把這奧蹟啓示給我們，目的是爲了邀請我們也參與這種關係。聖神也稱爲「義子之神」，是因爲聖神和我們的心神一同作證，我們是天父的兒女，聖神又啓發我們以耶穌本人的祈禱，稱呼天主「阿爸，父啊！」（羅八 15~16；參閱：迦四 6），使我們分享耶穌作兒子的意識和經驗，「在聖子內成爲天主義子」（*filii in Filio*）⁵⁵。保祿宣示，天主使祂所預選的人「與自己的兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子」（羅八 29）；教父們在解釋這經文時，指出是聖神使我們與基督作兒子的肖像相似⁵⁶。保祿也宣稱，「凡受天主聖神引導的，都是天主的子女」（羅八 14），表明信徒作天主子女的身分須透過「在聖神內的生

⁵⁴ Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), pp.61~68。

⁵⁵ 梵二，《教會在現代世界牧職憲章》22；參閱 Athanasius, *De incarn.* 54.3。

⁵⁶ 參：Athanasius, *Ad Serap.* I, 23; Cyril of Alexandria, *Theos.* 34; *De Trin.* 5。

活」顯示出來，即不隨從肉性，而隨從聖神生活（羅八 4~8）⁵⁷。

3. 深度祈禱（羅八 26）

在聖神內生活的另一基本要素是祈禱的經驗，因此，參加神恩復興運動者也稱他們的祈禱聚會為「聖神同禱會」，表示他們的祈禱是由聖神啟發的⁵⁸。保祿在《羅馬書》說：「同時，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嘆息，代我們轉求」（羅八 26）。在同一段經文裏（羅八 19~26），「嘆息」一詞共出現了三次：首先是「一切受造之物都一同嘆息，同受產痛」（羅八 22）；然後是「我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中嘆息，等待著義子期望的實現」（羅八 23）；最後保祿才說明是聖神以不可言喻的嘆息代我們轉求，引發我們和一切受造物的嘆息。這嘆息表示內心熱切的願望，是萬物歸根返源，回歸天父的願望，這渴望是一切祈禱的靈魂。而這種願望是來自聖神的，透過天父創造時的嘯氣（創二 7），和基督在十字架上臨死時及復活後的嘯氣（若十九 30；廿 22），聖神的氣息遂進入了世界；這氣息不但使大地更新，也成了一股引領人和萬物回歸天父的動力。

⁵⁷ 保祿所稱的「肉性」（sarx）是指人墮落後的本性，或「本性的私慾」，是相反聖神的引導的。參：迦五 16~23。

⁵⁸ 參：D.E. Albrecht, "Worshiping and the Spirit: Transmuting Liturgy Pentecostally," in *The Spirit in Worship—Worship in the Spirit*, eds. T. Berger and B.D. Spinks (Collegeville: Liturgical Press, 2009), pp. 236~37.

這裏保祿所說聖神「無可言喻的嘆息」，是否與舌音祈禱的神恩有關？神學家巴爾特（Karl Barth）認為兩者頗有相似的地方。原來所謂舌音祈禱，是指以自己不明白的聲音祈禱，這種祈禱不用觀念或說話，以超言語的聲音表達內心感恩、讚頌、祈求等基本動向，是一種單純和更有深度的祈禱。就可以說，舌音祈禱表露了聖神在我們心中發出的「無可言喻的嘆息」。

聖神在我們內的嘆息有時也以一些簡短誦句表達出來，如「阿爸，父啊！」（羅八15）或「吾主來吧！」（Maranatha，格前十六22）；不但「阿爸，父啊！」是來自聖神的感動，「吾主來吧！」這誦句也是由聖神啓發的（默廿二17-20）。聖神的嘆息有時也把人引入無言的默禱中。在「靜坐」祈禱時，隨著緩慢的一呼一吸，可以讓人感受到呼吸聖神靈氣的經驗⁵⁹。但參加聖神同禱會的人，一般會認為在聚會祈禱時最能體驗聖神的臨在及深度的祈禱經驗。

4. 神恩服務（格前十四1）

如同基督徒個人的「聖化」與見證的「使命」彼此密切聯繫，在聖神內生活的主要意義是皈依基督，承認「耶穌是主」，以及透過神恩服務，引領別人歸向主。聖神洗禮特別與基督徒作先知和見證的使命有關，因此，神恩服務是這洗禮的顯著標

⁵⁹ 參加神恩復興運動的人，格外注重以舌音祈禱，但基督徒的祈禱生活是多元化的，即使參加神恩祈禱會的人，在個人祈禱時也可以嘗試「靜坐」祈禱，或重複短句的祈禱方式。聖神如同風一般隨意向哪裏吹動，最好的祈禱便是由聖神引領的祈禱。

記⁶⁰。藉著聖洗聖事領受的神恩，在大多數人身上是留在潛伏狀態，現在通過聖神洗禮，這些神恩像爐火被煽動，突然猛烈地燃燒起來，令人清晰地覺察到，甚至觸摸到聖神及其神恩的臨在。

但爲了避免把神恩純粹視作能力的表現，必須謹記神恩的目的是爲了替人服務。事實上，保祿列舉的三類神恩都與服務有關：說話的神恩（先知、異語、解釋），及行事的神恩（信心、醫治、行奇蹟），都是爲了替人服務，建樹團體的；至於「智慧」和「知識」神恩，保祿稱爲「智慧的言語」及「知識的言語」，可見與說話神恩的意義相同。

若願意保持神恩的正確目標，愛是必須的：保祿稱愛爲「更大的神恩」或「更高超的道路」。更好說，愛不是衆多神恩中的一種，而是一切神恩的靈魂。缺少了愛，神恩便失去它應有的意義；愛是推動及引導一切神恩的活力。就如聖女小德蘭在教會內定位自己的聖召時，從保祿書信獲得靈感（格前十二~十三章），瞭解教會有一顆心，這顆心愛火中燒；唯有愛能推進教會內各肢體的活動，並使各種神恩和服務產生應有的效果；聖女明白愛囊括一切神恩，是天主給與她的特殊聖召⁶¹。

⁶⁰ 參：Macchia, "The Kingdom and the Power: Spirit Baptism in Pentecostal and Ecumenical Perspective," pp. 121~22; 作者表示信徒的「聖化」與「使命」必須彼此配合。

⁶¹ 參：小德蘭著，張秀亞譯，《回憶錄》（臺北：光啓，1992），243~246頁。

參考書目

- 王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化，1998。
- 林鴻信著，《聖神論》，臺北：禮記，1997。
- 孫能斯 (Leonard Cardinal Suenans) 著，徐英發譯，《新的五旬節？》，台北：安道社會學社，1975。
- 華爾希著，《認識天主教神恩復興運動》，台北：天主教文物服務中心，1982。
- 楊牧谷著，《狂飈後的微聲：華人靈恩運動的歷史回顧與神學反思》，香港：明風，2003。
- Berger, T.-B.D. Spinks (eds.), *The Spirit in Worship—Worship in the Spirit*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2009.
- Lederle, Henry I., *Treasures Old and New: Interpretations of “Spirit-Baptism” in the Charismatic Renewal Movement*, Peabody, MA: Hendrickson, 1988.
- McDonnell, K.-G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994.
- Welker, Michael (ed.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*, Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2006.

第廿九章

當代靈修趨勢

盧 德

前 言

基督宗教兩千年來不變的靈修僅一，即效法耶穌基督的榜樣、生活在聖神的默感與引導內、回歸於天父並與之合一。這是基督徒「聖三靈修」的基本原型。或者亦如教父乃至中世紀靈修觀點，是基督「道成肉身」（天主無條件、由上而下的恩寵）以便基督徒能「肉身成道」（人性由下而上）的「天主化」（*theosis, divinization*）旅程。

然而，靈修除了建基於聖三的信仰之外，還要求具體地、隨著時代與環境的變遷，回應人們生活與心靈上的不同需求；也因此，在教會歷史中相繼發展出各式各樣、形形色色的靈修運動、方法、趨勢與特色來。但無論處在怎樣的世代中，靈修必然是讓天主的「道成肉身」（*God's incarnation*）落實在你我平凡的生活。換言之，靈修是「實踐的信仰」（或行動的神學），是「在此岸，活出來自彼岸的訊息」，它要求基督徒根據信仰的終極價值，持續調整自己的生命態度，以符合並回應天主賦予我們在此時此地生活的聖召。

爲此，本文立基於這整合性（傳統與現代、一與多的關係、神學與靈修、默觀與行動……等）的靈修需求，首先探討「當代」這一變遷中的大時代與大環境，解讀它的時代訊號與意義；其次，身爲一名當代人，必須涵養怎樣的人格特質與生命態度，以關注當代各層面的靈修議題，蒙召實現我們的天命；接著，再以當代刻不容緩的靈修專題作分論，限於篇幅，這一部分只能列舉生態、正義、女（陰）性等靈修主題作探討。本文最後，則以「默觀靈修」作綜論，因爲這是回歸於本質核心之「一」所不可或缺之精神。除非我們能找到處於劇烈變動中，那不變的本質核心要素，否則在當代忙、盲、茫的擺盪裡，極易陷入載浮載沈、迷失方向的困境中。

一、當代靈修需求與特色

（一）時代背景

二十世紀，人類社會經歷了兩次世界大戰的洗禮，摧毀掉的，不只是建築物、樓房，或是政權、體制，還有人性與生命的價值、尊嚴和意義；簡言之，所有的終極信念與價值，包括人與人、人與神之間的信、望、愛，遑論宗教機制，全都慘遭蹂躪。就在這一片慘遭摧毀的價值體系的斷垣殘壁中，存活下來的人們急於尋找生命的終極答案，諸如痛苦的由來及出口，卻不再滿足於傳統宗教信仰所提供的解釋，因此，各種「主義」應運而生，其中無神論的共產主義更是獨霸了半個地球長達半世紀之久。

與此同時，科技文明帶動社會快速地復甦，而且日新月異，每一項新興科技的誕生，彷彿一個新世代的更替，其變化速度之快，令人目不暇給。以電腦和手機為例，體積愈做愈小也愈精美，容量卻愈大、功能也愈多、價格還反而愈便宜。短短幾年的時間，拜全球化之賜，這類的科技影響力已橫掃地球村上的大部分居民。自二十世紀起，便有人給這世代貼上「資訊時代」（或 E 世代）的標籤：它有別於人類文明史上的游牧民族、農業社會（可能維持千年或百年不變的傳統），或工業革命乃至商業旅行所帶來的新契機（仍可維持數十來年不變的工商社會），資訊時代（E 世代）僅維持不到十年的時間（通常電腦或手機僅能使用 3~5 年便需汰舊換新）；如今，我們已然踏入廿一世紀，有人進而稱之為 F 世代（生活型態端視是否新鮮、好玩）。簡言之，這是一個「瞬息萬變的創意時代」。不經意地，時空背景就已經物換星移了，而人們也陷落到不斷的追逐中，永無止境。

科技給人們帶來便利與舒適的生活，固然對人類社群有所助益；但也帶來層出不窮的社會問題。富者愈富、貧者愈貧的 M 型化社會，曾經造成人民莫大的恐慌。然而更嚴重、也是始終沒有消逝過的問題，是「物化人觀」扭曲了人性與自我。現在，人不再具有「生而為人」的尊嚴與價值；反之，人變成了大環境這一生產機器所形塑出來的「產品」，由市場來決定「你/妳」的價值，因此「你/妳」已不是一個具有位格主體的人，而是「它」（you are not you but it），是一個因著功能（好不好用）與外表（好不好看）而被評價的「東西」。

這時代，無奈地，追求人類根本價值與人生目標的責任，由傳統的宗教信仰、牧者或神學家們的責任，逐漸轉移至科學家與工程師們的身上。而在一片樂觀的科學至上主義聲浪中，心理學尤其具有取代宗教之勢。人們由心理學上的發現與解釋，認知到人類本性上的一些根源與變化，進而尋求生存最基本問題的答覆，找到人生努力的方向——即自己（投資自己、自我實現，已不只是心理學、也是經濟學上大聲疾呼的口號了）。時至今日，百年多來的心理學發展，至少經歷了四種不同的研究方法與典範¹，為追求心靈成長的人，提供了學理上的踏腳石；同時也為潛能開發、靈性探索等，提供了一條另類的出路。這也是其中一原因，出現所謂後現代主義中「我們要靈修，卻不要宗教」的思潮。很顯然地，這時代已沒有了單一或統一的標準答案，即使某些人仍還保有對絕對真理的信仰，卻已不再滿足於傳統的說法，而要自己去尋找生命的答案。

（二）回應時代訊號

從上述所言的時代特色，我們自問，作為回應「當代」的靈修需求，我們能做些什麼呢？為答覆此問題，並說明當代的靈修需求與特色，這裡借用拉內對「當代性」的如下特徵，指出靈修的一些基本前提：

¹ 即：著重科學研究的「行為學派心理學」（又稱實驗室心理學）、以佛洛伊德為鼻祖的「精神分析學派」（主要在探討潛意識心靈）、以人為本來探討人性本質的「人本主義心理學派」，以及著重靈性開發的「超個人心理學派」。

- 首先是「主體性原則」：也就是以人爲中心，包含主體自身的奮鬥以求得救贖（而非所謂的專家或權威提供的標準答案）。在這種轉向主體的氛圍下，教會的工作也逐步轉向主體的思維，建構基督徒反省自我的能力與健全的生命態度，以便有能力和真自由，藉由真實的「選擇」，作自己的主人，決定自己存在的方式，並在此主體意識的覺醒下，做抉擇、超越……活出自己的聖召。
- 其次是理性主義或客觀性原則：在知識與教育普及的社會文化中，當代人被塑造成理性化、知識化、規格化、標準化、集體化的傾向。一切唯有通過理性檢驗，才是真理。靈修在此規則下，也轉向實存的倫理，也就是具體的生活實踐—如何根據信仰的客觀原則，回應時代訊號與社會大眾的整體需求。

簡言之，這是個「轉向自我負責的時代」，而在此強調「作爲位格主體的現代人」的意識覺醒觀點下，**靈修是整體生命的統合經驗**；並且，這種主體意識的覺醒，具體落實在你我平凡的生活中，實則亦是延續耶穌基督「道成肉身」的生命，然後試圖在此時此地、由下而上地提升生命體驗與境界，從而「肉身成道」地邁向「天主化過程」。換言之，這趟靈性覺醒的旅程，便是活在當代—歷經廿世紀的洗禮、邁向廿一世紀的時代需求—的基督徒，要活出天主生命與聖召生活（God's incarnation）所必須具備的條件。

（三）當代靈修需求與特色：整體生命的統合經驗

既然靈修必然要回應時代訊號與需求，實際上我們也從教會歷史中各式各樣的靈修派別、靈修運動、靈修大師，也都見到了他們處在歷史關鍵時刻中，所發揮深遠的影響力。同樣，爲你我所處的這個世代，無疑地，我們面對社會、政治、文化、經濟、科技等的巨大變遷，神學反省也必然得要重新思考，答覆過去我們無需面對（如全球急劇暖化）的問題，或是過去的解答已無力應付或滿足人心的問題（如教友靈修不同於神職主義的特色）。然而，愈是處於多元、快速、劇烈的變動中，當代靈修愈是要求統整、合一的能力，方不致在多元分歧中迷失方向、走向叉路或被牽著鼻子走。這就是前述引用拉內對當代的兩大特性——以人爲中心的主體性原則、符合理性知識的客觀性原則——所做的說明。主體意識的覺醒，對當代人何其重要，其中整合能力又是首當其衝必備的條件，才能達致超越二元對立、一體統整的目標。爲此，以下我們便分由超越主客對立與二元界限、兼顧個人與團體、整合靈修與神學的一體兩面，以及默觀與行動的結合，來嘗試說明當代聖徒的靈修需求與特色。

1. 超越主客對立與二元界限²

人類史上，一直隱含著二元論（二分法）的痕跡，諸如聖俗、善惡、陰陽等分野。在教會與神學發展中也不例外，尤其是在

² 參：坎恩·韋伯（Ken Wilber）著，若水譯，《事事本無礙》（*No Boundary*），台北：光啓文化，2007 再版五刷。

受希臘哲學二元論的影響下，精神與肉體、來世與今生等的對立關係幾乎成了競爭的敵對狀態。類似的「界線 / 限」不斷擴散，不僅導致個人的內在衝突、群體間的隔閡，還引發生活中的各種矛盾和張力。從身心靈整合的全人心理學觀點來看，界線愈清楚，人們的防衛心愈強。殊不知，當人們愈渴望快樂，就愈害怕痛苦；愈想要成功，就愈承受不了失敗；愈是努力要變得良善，就愈易受制於邪惡的控索；愈貪戀生命，死亡就變得愈恐怖……人世間大部分的問題，都是因為我們到處設限所致，而妄加設限的結果，就是對立、衝突、作繭自縛。

許多人以為，只要消除了痛苦、邪惡、死亡、疾病等，生活自然會變得美好、健康、快樂、充滿活力。這也代表了許多人錯誤的天堂觀，他們的天堂不是超越二元對立，而是由相對的、正面的一半特質所堆砌而成；地獄則是另一半負面價值，如痛苦、死亡、黑暗、折磨等所組成。然而，儘管醫學再進步、科技再發達，人類不斷致力於正面的發展，消除負面的因素，卻只是製造更多的焦慮、恐慌，承受著更大的動盪不安、感染更多的疏離與挫折感。現代人生活愈是富裕，反而愈加失去生命的目標；人類社會愈進步，忙亂與挫敗感也愈重。這一切的癥結，即在於我們老把正負兩面視為互不相容的兩極。

靈修必得「打破界線 / 限」，以更廣闊的心胸，進入包容、合一的世界中，否則便是一種持續性的故步自封。實際上，包括政治、生態、文化，乃至其他宗教與學科，以及身心靈整合等，這些看似不同的領域，不但互有密切的關係，而且根本就

是合一的彼此。所有的現實，包括物理學，都是相對兩極的統一。所謂的主體—客體、時間—空間等觀念，也都相互依存，交織為統一的存在。問題在於：我們將原本一體無間的自然界，劃滿了各種界線 / 限，並分門別類、加工精細，製造出一個又一個彼此各自獨立的藍圖和世界來，然後迷失其間，再回不去那東方玄學或西方神秘學中所謂的「一體境界」。除非認清「一體意識」本身，以及我們如何一再地抗拒它，否則所有的靈修都只是徒然，甚至變成擋箭牌，阻礙人們面對現實真相，墮入以「我執」爭輸贏的假象中。

2. 靈修與神學的一體兩面³

二元論（二分法）在基督宗教的世界裡，還導致神學與靈修的切割。自中世紀法國神哲學家 Peter Abelard（1079~1142）⁴起，神學成為理性推論，士林（經院）神哲學到達高峰。即使神學大師多瑪斯和文德仍努力維持理性與默觀的合一，後士林學派的中世紀末期，理性和意志間的裂縫仍持續加大，神學與靈修的分家也各自走了自己的路：學術性的神學因重理論與科學而成了獨立、專門的學問；靈修也因越來越重主觀感受與內省而屢遭神學家們的質疑。至今，教會乃至神學院裡，神學與靈修仍是切割的。神學院的學術培育，以聖經、信理為主流，各門神

³ 參：沙德格（Philip Sheldrake）著，《今日靈修》（*Images of Holiness: Exploration in Contemporary Spirituality*），香港：公教真理學會，1992。

⁴ 詳見http://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Abelard。

學課程須得符合嚴謹的學術規範；靈修則難以登上學術殿堂，至多是一些選修（而非必修）課程。

事實上，神學與靈修分家，對兩方都是損失：前者變得越來越生硬、冷僻，後者則無力回答嚴肅的質疑，致使兩者都有脫離現實（活在半空中或活在自己的世界裡）的傾向，以及因主客對立而失去判準的危機。其實，靈修與神學是一體的兩面。沒有靈修，就沒有真正的神學；反之亦然。任何一方都不應把人們藏在一個象牙塔裡，保護我們免除人性經驗的黑暗面。更甚地，尋找生活的天主，靈修是一個冒險，無可避免地將我們帶入完整的真相中，面對面正視自己及其所處世界的光明與黑暗面。

總之，靈修並非僅囿於個人主觀性感受、個人化與天主或神師的關係，或只著重關注心靈問題，否則就會淪為無效和空洞的靈修。同樣的，靈修效果的質素，往往也是神學反省恰當與否的判準。因為神學不可間斷的任務，便是把我們的靈修拉回天主聖三與降生為人的教義內，使「追隨基督的十字架生命」有更豐富的體會和意涵。此外，為避免過度內在化與個人主義的傾向，教會必須具有「大公」精神，以兼容並蓄地，在個人與團體、入世與出世兼顧下，知行合一地整合生命的各層面經驗。這是靈修與神學不可切割的一體兩面。

3. 兼顧個人與團體

既然隨著人們知識水準普遍提高，人的研究認知不僅從自身、而是更全面地擴及世界的各層面領域；靈修再也不是只屬於靈魂，而是涉及整個人，包括身體和一般物質領域；也不再

只是個人，而是涉及所有與我休戚相關的全人類。不但過去肉身—靈魂、物質—精神的二元論基礎站不住腳，而且宗教意識的群體幅度、社會層面、弱勢關懷等，也成為當代靈修中高度受關注的議題。為此，諸如社會正義、和平、生態環保、乃至各類善工等「社會靈修」的需要，是我們反省這時代的靈修特色，必須同時兼顧的兩面向（個人與團體的平衡）。

為能對社會參與有積極的回應，改變與成長是無時無刻、永不停歇的。不僅個人，教會為建造一個大公、合一、交談的世界，各教派與宗教間尋求合作、相互學習、彼此幫助，也讓我們感受到合一的力量，正在促使我們突破以往的重圍，跨越宗教的界限。畢竟，「基督徒」顧名思義，是作為基督的門徒（使徒），全然效法祂的榜樣而活；其中「徒」字的部首，顯出兩個人在走路，換言之，基督怎麼走，我們照著走。顯然地，基督「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14），這位社會性的、參與世事的、降生為人的天主，是所有基督徒生活的基礎。甚且，「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。這種積極入世的生命態度，絕非空洞的言論，而是師傅對所有門徒們的訓誨與期許。

當然，靈修不只應反省社會和文化，更應具有先知性的批判精神。最差的靈修，就是盲目地順從文化，或不問情由地抗拒世界。為此，當代靈修的另一特色，便是默觀與行動的結合。

4. 結合默觀與行動

默觀與行動正如同太極陰陽的一體兩面—陰不只是陰，陰

中有陽；陽也不只是陽，陽中有陰；同樣地，默觀中包含著行動；行動中包含有默觀。太極陰陽不僅保有靜動之間的微妙平衡，且具有沈穩的生命活力，引領我們充分去體現天主「既內在、又超越」的特性。一言以蔽之，默觀與行動是一體兩面，幫助我們以不變應萬變地，在此劇烈動盪的世界裡，持守正確而平衡的認知理解和行為反應。

在這錯綜複雜、變化無常、又充滿懷疑與憤世嫉俗的社會裡，靈修極易走向兩種極端：要麼過度認同這世界，以致熱衷其間而失去判準；要麼徹底脫離這世界，只活在自我架設的空閣樓裡。這兩種人在我們身邊隨處可見，前者的問題是缺乏出世的默觀精神，後者則是缺乏入世的具實行動，總歸一句，是缺乏默觀與行動的平衡。神聖的行動與投身於世俗，雖然存在著「彼岸」與「此岸」的對立與張力、存在著肯定和否定生活價值的衝突（因而也是一種「已經」與「尚未」的末世性靈修），但同時也正反映當代靈修的一體兩面（甚至多面化）的完整性。

身為一名當代聖徒，無須追求完美，卻須追求完整，而完整包含善與惡、光與暗、靜與動等全面向的發展，如此，人格涵養才得有宏觀的視野（格局）、獨到的眼光（智慧）、慈悲的胸懷（仁愛）、謙遜與喜樂的心（感恩）、有清澈的心境（寧靜致遠），並心存他者、對他者慷慨。簡言之，這些是蒙召成聖的基督徒所須修習的聖德，但當然地，這絕非一蹴可幾，而必須不斷地皈依和悔改，其態度便是默觀與行動的結合。

二、蒙召成聖：當代聖徒的特色

（一）聖德（holy）與完整（whole、holistic）

「天主的旨意就是要你們成聖」（得前四 3），而成聖的召叫要求不斷的悔改和皈依，也就是能從錯誤中反省、學習與改變的能力。從某個層面而言，這一聖德的涵養，正如同當代超個人心理學所言之心靈醫治（heal）與全人發展（whole）的關係——因為心靈問題來自於殘缺不全、有所偏執的選擇；而心靈療癒正是將四分五裂的心逐漸調合，將欲求導向正確的方向；簡言之，療癒的過程即是整全合一地，從小我回歸、融於大我。

事實上，由 heal（療癒）、whole（完整）、holy（成聖）、holistic（大宇宙與小宇宙的合一）這些詞彙的相關性來看，已清楚道出它們根本是同一回事，或至少是同一方向的靈修趨勢。我們甚至可說，全部的生活，就是成就聖德的情況。雖然生活中表現的聖德，常是外在化、制度化、具有客觀標準的行為；但其本質卻是內在性的、與天主相遇與共融的結果，然後才可能具體地傾流在與他人交往、融通的關係與生活中。為此，修習聖德必須由內而外、由分裂片段到整全合一的人格發展，而無關乎外在行為的表象（外表常只是硬撐出來光鮮亮麗的頭銜、地位等罷了）。

雖然這看來似很吊詭，因為真正成就聖德的，是放棄使自己完美、放棄爭取成功的欲望、放棄控制一切的要求。而要能做到這些，首先必須具備認知和接納真相（reality）的勇氣，並且服膺於來自內在深層的召叫（inner calling），才可能真實接受生命的本然面貌、傾聽自己靈魂裏的權威、臣服於更偉大的那一

位、不管好壞都能向命運謙卑地鞠躬表示同意，這樣，我們才可能獲得真自由。

所謂的真自由，是指生命主體擁有力量去做改變、謙卑地學習並接受命運、學會放下，而不再對自我把持不放。由於人是更大之整體的一部分，不能只把自我實現當作唯一的終極目標，而不顧及整體中的其他部分，因此，作為「能夠負責」的生命主體，及「與實相融合」的全息（holistic）生命觀，這是當代蒙召的聖徒邁向一體性境界⁵、走向整全合一必修的德行。

限於篇幅，這裡僅舉一例，說明聖德與整全合一的關聯性，那就是「性」（情慾）的趨動力。在傳統苦修中，很多人以為「性」是靈修成長的阻力，為抑制自己內在慾火焚身的激情，不惜鞭笞肉體，而抵消了生命的能量，以求達致 *apatheia*（無欲）的生活與目標。但實則當代靈修恰恰發現，如何處理情慾問題，正是開啓靈修生命的開端，而且它一路在靈修旅程中，賦予我們活力、方向與認同感；如果我們的方向正確，性的動力能使我們精力充沛地走向整合。壓抑情慾或性衝動，意謂著否定自我的生命，亟欲排除自己的一部分；反之，當我們「看見」（see，包含有「了解」的意思）它、關切它、肯定它所帶來形塑我們生活與行動的力量，那麼性的趨力能成為聖德的能量。由心理學觀之，人格趨於完整或分裂、融入群體或孤單一人、與大地合一或疏離……都涉及我們對性的處理態度。尤有甚者，從靈修角

⁵ 見拙著，〈從心理學的角度談宗教的生命觀〉《榮格宗教心理學與聖三靈修》（台北：光啓文化，2009 修訂再版），284 頁。

度觀之，「聖人便是那種能將巨大情慾完完全全轉變為創造力、賦予生命能量的人」⁶。這個例子，足以說明聖德與完整對當代靈修有何其重要的影響。

（二）當代聖徒的人格特質

一個整全合一的當代聖徒，會具有什麼樣的人格特質呢？如果我們細心觀察，探尋當代聖徒的特色，會發現很吊詭的，他們其實就在您我身邊，從表面上看，他們和您我並沒啥兩樣：他們也有生活的負擔，有煩惱痛苦，有肉身上的病痛；所不同的是，他們面對永恆的生命而活，他們生活中的每時每刻，都容許天主的介入，他們接受天主的指引與提升，以致時時處處在作分辨，讓天主的面貌真實透過他們而彰顯。在他們身上，看不到「粉飾的」靈修生活、看不到「討好的」宗教教導；反之，如果我們處處留心，會看到許多「殘缺的」靈魂，但他們願意、且不斷追求靈命的進深，踏實地踩在他所處的時空背景與土地上，依靠天主，全心活出聖神充滿的生命力來。簡言之，他們不斷地在「皈依」，首先是「頭腦的皈依」（意識覺醒），然後是「雙腳的皈依」（社會參與），最後是「全人的皈依」（將整個生命交在天主手中）。

筆者試圖整理以下幾點當代聖徒的特色如下：

- 有愛人、愛神的能力：具有強烈的感受能力，又能領悟天

⁶ Ronald Rolheiser 著，黃士芬譯，《靈魂的渴望：細說基督徒靈修》（台北：光啓文化，2006），17 頁。

主的旨意，進而做出確切而實在的判斷，將自己內在的能量轉化為助人、愛人的具體行動。

- 不起眼、很平凡：一個如您、如我的普通人，甚至是邊緣人、貧窮人。但他能默默地、持續地付出，不計較眼前的結果、不在意得失。
- 對人類的景況不致「過度關心」，也不會被生活的壓力和試煉所擊倒。雖然他可能比任何人都更體會到生活的壓力，尤其是處在兩極生活世界—屬世的世界與屬靈的世界—的張力下，所深刻承受的壓力。
- 做很小的事，卻有很大的影響力。其中最主要的影響力，是改變周遭的環境，並以此徹底地感動人。
- 默想的功夫很深。有不為人知的神秘經驗，或甚至經歷深刻的心靈黑夜。
- 不太關心自己（小我），卻關心周圍的一切（大我）。他的目的不在成就自己，而是跨越自我中心主義地，覺醒基督。
- 敬虔和委身，以此整合他整個的人：不太計較事業成就的版圖，或可以量化的成果；所關心的，乃是對天主的忠誠，而持守某種忠於自己、也忠於天主的生活態度。
- 得釋放，因而擁有靈魂的自由。從某種角度而言，他越自棄，就越成為真實的自己。雖然他活在孤獨中，但卻發現他的生活現況，唯有天主可以支持他的「獨一無二」。
- 擁有堅定不移的意象，卻保持靈通變遷的心，而且具有分辨的能力，讓生活中的每時每刻，都有天主的指引與提升。

（三）一與多的靈修整合

由上述當代聖徒的特色可見，不是外在的表象與形式、而是內在與本質，決定了靈修的「質」（而非「量」）。換言之，靈修不是您投入多少時間或學會多少種方法的問題，而是有沒有「靈命的覺醒」，進入本質核心的「一」當中，有整合生命、統合經驗的能力，而不致迷失在多元混亂的世界中。

爲此，當代靈修必須培養高度的整合能力，這就是「一與多」的靈修關係。唯有站在中心點上的「一」（即與上主合一），方能因應社會高速轉變、劇烈震盪的「多」，而不致隨波逐流、人云亦云地被牽著鼻子走。當然，這早已不只是主觀性感受的問題（不是我們日常生活或私下如何面對天主的問題），也不只是學術研究的客觀性問題（亦即要求具有立論基礎的客觀論點），而是打破主客與二元對立、走向終極合一（自我與真我的合一、人與人之間的合一、小我與大我的合一、人性與天主性的合一）的奧秘性靈修。實際上，這也正是「聖言成了血肉，寄居在我們中間……滿溢恩寵和真理」（若一 14）的聖三靈修：它要求我們效法聖子的「道成肉身」，寄居於人間、服膺聖神的默感並在愛中合一、以身心靈全人地回歸天主聖父。這當中，包含了某種「自我覺知」與「社會覺知」，以致我們能不斷地走出自我、走入社會，以此改變自己及其生活，而這種態度便是真實的悔改與皈依。

站在「一」的觀點上，所有皈依於正義、和平、環保、本地化……等，都是同一生命態度的不同面貌。實際上，並沒有單一的生態靈修、女性靈修、本位化靈修、解放靈修、心理學

靈修……等個別的靈修向度，它們全是互為彼此、息息相關的整合性靈修生命。一個人具體地關心其一，不論從任何角度出發，都必然延伸其關注，終至關注全體；反之亦然，一個人若關注生命本身，也必然關注生活中周遭的每一細節。它們之間休戚與共的關係，正是「一與多」的關係。

舉例來說，如果我們不重生態環保，可能談論身心靈整合嗎？答案當然是否定的，因為身體就是一個小宇宙，我們對待身體的方法，充分反映人類對於自然生態的態度。具體而言，對待身體貪婪縱慾、而不斷予以滿足的生命態度，豈不就是對於大自然予取予求、盡情剝削，以滿足人類無窮欲望的生命態度嗎？！同理，如果我們不看社會正義，能有真正的宗教交談嗎？答案仍然是否定的，畢竟交談的精神不是各取所需，而是走出自己，抱持尊重、學習、謙卑、欣賞的心去瞭解、認識異己；進而，甚至可能改變了原來的自己。如果我們只活在自己的世界裡，如何關注社會上被忽略的弱勢，提供合乎人性尊嚴，以及「上主要求於你的是什麼：無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往」（米六8）的社會正義呢？！

（四）當代靈修的一體多元化趨勢

為此，靈修關注「多元」層面與各種幅度，其實終歸於「一體」性的生命態度。那麼，隨著世界的急劇變遷，當代應關注哪些一體而多元化的靈修趨勢呢？以下試圖整理當前社會迫在眉睫的幾大層面，作為「靈修即為實踐神學」的參考：

1. **生態靈修**：原指大我與小我徹底合一的宇宙性靈修；但在全球暖化下，現亦指涉環保意識的提升。下文將進一步詳述。
2. **正義與和平的靈修**：靈修學觀點下的社會正義，是關注整體（包括政治、體制等系統性問題），尤其關注被社會大眾所忽略的弱勢族群，採取非暴力的和平手段，發出先知性的呼籲。下文將進一步詳述。
3. **解放神學的靈修**：解放神學原是面對拉丁美洲的貧富不均、社會不正義的具體情況所引發出的，由此進一步延伸出「解放的精神」或「解放靈修」來，一方面緊密結合實踐（行動）與精神（默觀）兩方面平衡的重要性，另一方面也期能「在真實的歷史中，回應天主啓示的問題」。
4. **陰性（女性）靈修**：隨著廿世紀女性神學的蓬勃發展，女性靈修也帶動了社會很多層面的意識覺醒，其中固然包括男女兩性社會地位不平等的結構性問題；但更重要的，還有陰性特質的開發，已然打破了性別之分，而是全人發展不可或缺的陰性柔情面，在陽剛或理性一面倒的歷史上幾乎完全被忽視。陰性靈修也帶來如右腦與潛能開發等的再發現。下文將進一步詳述。
5. **宗教交談的靈修**：梵二開放的精神，肯定歷代不同文化與宗教間，都某種程度握有真理的某些面向，透過基、佛、道、伊斯蘭教等的相遇、交談，學習以開放、尊重、欣賞的心態，肯定自己也接納異己，不僅開拓一己的心

胸，也能以合作的精神，共同為創造理想、和諧的社會而努力。

6. **本位化靈修**：基督教會作為至聖、至公、至一、從宗徒傳承下來的教會，無可避免在福傳至普世的過程中，要面對與本地文化衝突與融合的過程。以中華民族固有的道統文化為例，歷史上便曾發生過激烈的民族情結與爭議，以致至今仍有一部分人視基督宗教為外來宗教而予以排斥。所幸本位化的努力，整體而言已達到普遍的共識；對文化的傳統精髓及對本地居民的尊敬，使本地化靈修不僅得到肯定與重視，也因著對「一體性」靈修範疇的覺醒，而豐富、滋養、並漸深化基督徒的靈修生命。
7. 兼具個人與團體、出世與入世幅度的**社會性靈修**：「信德沒有行為是死的」（雅二 26）。沒有社會參與的靈修，只是助長自我中心主義罷了，甚至因過度強調個人、或強調出世的靈修，極易落入「假我」或「成聖的假象」危機中。如何平衡發展，上述論及「當代靈修需求與特色」已多所著墨，不再贅言。
8. 重視**教友**的參與，及其**靈修的獨特性**：不久以前，教會高舉教友時代的來臨，甚至有某種程度的反神職主義的主張；不過如今看來，大概仍多為口號而未見實質效果。重視平信徒的參與，並打破神職界金字塔型的官僚形式，而以服務為首要、為核心，以印證耶穌所言「在先的要成為在後的，在後的要成為在先的」（瑪十九 30）及「誰

願為王，必先為僕」(教宗若望保祿二世《人類救主通諭》21號)的靈修精神。這一精神仍將持續作為當代基督徒努力的目標，我們期待教友時代早日真正來臨。

9. **存在主義的靈修**：即對於生命的意義、痛苦的了悟與超脫，乃至面對死亡如何作準備……等終極問題，具有高度敏銳的省思與啟悟。能肯定並因而體現自身的存在價值，同時回應天主對他個人在世的聖召。
10. **身心靈(全人)整合的靈修**：不只反對過去二元論思想下對身體的輕視與壓抑，甚至重視身體猶如它是靈魂的一面鏡子，而能全人整合一體地發展。這方面的相關研究，如雨後春筍，且仍方興未艾，限於篇幅，筆者不擬在此詳述。
11. **科際整合的靈修**：面對排山倒海而來的大量資訊，處於 E 世代的人必須具備高度整合的能力，才不致被淹沒在日新月異、應接不暇的資訊世界中。尤其是基督宗教與心理學、科學等的對話，更是入世靈修不可或缺的向度。
12. **其他個別需要的靈修**：如性、愛、婚姻、獨身、家庭、工作與團體等獨特性靈修需求，亦隨著當代個別主體意識的提升、心理學的研究發現、經過自我抉擇並忠於自己獨一無二的生活方式等，都受到高度的重視。已有愈來愈多人投入如婚姻靈修、女性獨身教友的靈修特色等專門議題中，這也是當代靈修趨勢不容忽略的多元化特色之一。

當代一體多元化的靈修發展，每一主題都能以專書深入探討，但限於篇幅，本文以下僅列生態、正義、女/陰性等三個靈修主題作分論。藉此拋磚引玉，期待更多學界人士指正及深入探討。

三、當代靈修專題分論

(一) 生態靈修與環保

1. 宇宙性靈修

本來，生態靈修是指融合大宇宙（即大我，乃至宇宙大自然的整體）與小宇宙（即小我，包括一己的身心靈各層面）的連結與合一，達至天地人一體。宇宙生命孕育其中、相互寓居，也有人稱此為「宇宙性靈修」或天地人共舞⁷。教會歷史上最為人所津津樂道的，自然非亞西西的聖方濟莫屬⁸。聖方濟對日月星辰、花草樹木、鳥獸蟲魚等大自然萬物的讚頌與熱愛；他以喜樂之情度神貧生活的事蹟，感動了千千萬萬的教內外人士，甘之如飴地放棄一切所有，隨之守貧、度刻苦簡約的生活；這看似一無所有的靈修生命，卻真真實實「因捨而得」，進入「天地與我并生，而萬物與我為一」（《莊子·齊物論》）最豐盛的宇宙生命中。



⁷ 參：李碧圓著，《天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修》，台北：光啓文化，2007。

⁸ 近年由於全球暖化的急劇，教會鑑於聖人的環保意識，更推崇聖方濟為環保、生態平衡的主保。

然而不幸地，今日整個宇宙生態嚴重遭受危害，預測「2100 年全球氣溫可能上升 6.4 度；1/3 物種瀕臨滅絕危機；紐約、上海等城市可能會因為南極融化而淹沒……國際環保團體『綠色和平組織』集合了全球 2500 多位專家的研究調查，警告全球正瀕臨大災難……」⁹。如今，論及宇宙（生態）靈修，已未見其一體性。因為人類長久以來所採取的生命態度，便是將自然生態給徹底地「客體化」，以致它只剩下「物質性的存有」，是為人類所管理、所利用、因而可以予取予奪的「東西」。自然宇宙變成了產品，而不是生命本身。

2. 生態與環保

「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉」（羅一 20）。但如今，諸天不再述說上主的榮耀；生態困境控訴著人類長久以來的不公義。類似的災害報導不勝枚舉。諸如：「暖化失控！聯合國警告：全球瀕臨大災難」、「IPCC：氣候變遷沒救了，只能努力適應」、「聯合國報告：今年全球冰河融化速度創紀錄」¹⁰、「北極冰融...恐爆資源爭奪戰」¹¹、「俄媒體預測：第

⁹ 《東森新聞報》2007/11/18。報告中指出，2100 年全球氣溫將會上升攝氏 1.1 度到 6.4 度，海平面可能上升將近 60 公分，而只要氣溫上升 1.5 到 2.5 度，就有大約百分之二十到三十的動植物瀕臨絕種危機，一旦上升 4 度，將會造成物種顯著滅絕。

¹⁰ 《中廣新聞網》2008/03/16 指出：「從 2004 到 2006 年，冰河融化速度加快了一倍。其中又以歐洲的阿爾卑斯山、庇里牛斯山和北歐地區最為嚴重。這些冰河平均以每年 150 公分的速度在變薄。從

三次世戰可能在北極引爆」¹²、「暖化將淹沒，馬爾地夫擬買地遷國」¹³、「南極冰山加速融化，使企鵝無聲地、迷路地往南遷，生存拉警報」¹⁴、「氣候變遷造成食物短缺、乾旱、沿海地區洪災與強烈暴風，可能威脅近十億人口，上億人將更窮」¹⁵、「全球鬧饑荒，近十億人瀕臨餓死」¹⁶。屋漏偏逢連夜雨，全球的肺—熱帶雨林一到 2020 年時只剩 10%，且「人為破壞嚴重，

1980 年以來，冰河的厚度已經減少 1150 公分」。

¹¹ 《聯合新聞網》2008/03/17。

¹² 《中廣新聞網》2008/05/05。

¹³ TVBS 新聞於 2008/11/11 指出：位於印度洋上的馬爾地夫，因全球暖化的影響，海平面上升，國家正逐漸沒入大海中，爲了不讓島上卅萬居民淪爲第一批氣候難民，總統納希德擬把觀光收入拿來建立主權基金，要買下印度、斯里蘭卡、澳洲的土地，展開一場大規模的「遷國計畫」。

¹⁴ 《東森新聞報》2007/5/18。

¹⁵ 《聯合新聞網》2008/04/14 報導世界銀行的訊息：過去三年來，全球糧價平均上漲 83%，小麥價格更飆漲 181%。世界糧食儲備日益減少，已降到 1980 年以來的最低水準。糧價大幅攀升讓民衆生活不堪負荷，埃及、喀麥隆、象牙海岸、衣索匹亞、馬達加斯加、菲律賓、印尼等國，相繼因糧食問題引發動亂。糧食仰賴進口的海地更因食品價格上漲引發暴亂，導致政府垮台。世銀估計有 23 個國家可能面臨社會動盪。

¹⁶ 《原住民電視台》2008/12/10 指出：現全世界幾乎每六個人就有一個人處在營養不良的餓死邊緣。據聯合國統計，全球貧窮饑民人數不斷增加，其中 2/3 在亞洲。海地因搶糧食引發暴動；辛巴威饑民在垃圾堆裡撿不乾淨的食物充飢；衣索匹亞的飢民各個餓得只剩皮包骨。聯合國糧食農業組織指出，全球饑民和營養不良人數高達九億六千三百萬的恐怖數字，近十億的人類處在餓死邊緣。

純淨海洋只剩 4%」¹⁷。筆者 2006 年至河北省邯鄲的一處農村義務教學時，曾經歷一場沙塵暴，親身體驗到乾旱與土地沙化之苦，探其究竟，「中國土地沙化，人為因素是主因」¹⁸。

暖化的元凶，是二氧化碳¹⁹。在氣候變遷下的未來，預測世界現存的 22,000 隻北極熊會在 45 年後絕種；2050 年左右，阿爾卑斯山上的滑雪聖地有 70% 不再有雪可滑；世界最大的珊瑚族群大堡礁，可能在 2100 年之前消失；同時，台灣包括台北盆地內的台北車站、國父紀念館，甚至 101 大樓 4 樓將完全被淹沒；而中國北京將被沙塵暴掩埋。抗暖，是人類的第三次世界大戰，無人能倖免！為了節能省碳，各國無不使出混身解數，諸如「世界地球日—關燈 1 小時＝種 17 萬棵樹」²⁰、「環保新

¹⁷ 《中時電子報》2008/02/16。

¹⁸ 《大紀元報導》2007/6/18 指出：中國現有沙化土地，占國土面積 18.2%，並持續惡化中。土地沙化被稱為「地球癌症」，病因複雜，除了全球氣候變暖、持續乾旱等自然因素，更有不合理的人為活動，包括濫牧、濫墾、濫伐、濫採、濫挖、過度用水等，導致草場急劇退化、沙化。內蒙古、新疆、甘肅等地，草場退化面積已分別上升到草地總面積的 51.8%、63.6% 和 87.8%。而林草植被的建設速度，也趕不上破壞速度。

¹⁹ 據聯合國統計司資料，全球 CO₂ 排放十大元兇依序為美國、中國、俄羅斯、印度、日本、德國、加拿大、英國、南韓、義大利。以排放總量排名，台灣居第 22 位，但以人均排放量計，台灣則高居全球第 3 名（11.9 公噸），僅次美國（19.9 公噸）和澳洲（19.4 公噸）。

²⁰ 「世界地球日」為 4 月 22 日。台灣政府為響應節能，函請所有政府機關及學校，在中午 12 時至 13 時，響應關燈一小時活動，以提高各界對全球暖化的認知。見《聯合新聞網》等，於 2008/04/21 前後的報導。

生活運動宣言」、「拯救我們的天空—減碳十大宣言」等，一再喚醒世人的環保意識。

當今的生態靈修，自然與環保密切相關。相關的抗暖化錦囊愈來愈為世人所高度重視，筆者試由食衣住行育樂及再生資源回收等生活層面，做些整理與建議，畢竟這是任何人都責無旁貸，必須當下開始勵行的任務，為留給後人一個乾淨的地球，基督徒的生態靈修自然不能置身事外²¹。

- (1) 食的方面：吃多少煮（點）多少；廚餘可作堆肥；每餐八分飽（吃過多的食物只會破壞健康或養大貪婪與欲望，傷害聖神宮殿及節制的美果）；食材以當地、當時為佳，不但食物新鮮健康，也減少了包裝、冷凍冷藏、運送等資源浪費和廢棄物的增生；隨身攜帶個人餐具和飲水，以減少塑膠和紙類的垃圾，也能確保個人健康並預防疾病的傳染；煮東西加鍋蓋，所需要的能源消耗量能減少多達 90 %
- (2) 衣的方面：盡量選購天然材質，減少石化工業的纖維產品；衣服數量夠穿就好，勿因便宜就過量採買；舊衣資源回收，因布料在製造和染色過程中，會產生不少污染並耗費相當的能源；沒必要時不隨便換洗衣物；數量少時盡量手洗；洗後盡量自然曬乾或風乾；洗衣劑應慎選有環保標章，才能減少對環境的傷害。
- (3) 住的方面：盡量買節能、省電的電器產品（有些節能產品即

²¹ 資料摘自 1013 期商業周刊：「舉手之勞，原來我就能幫地球消暑」。

使買時較貴，但日後省下的電費卻更可觀）；電器用品能不用就不用（冷氣少開一小時少產生 0.621 公斤 CO₂；溫度調高一度每小時可少 0.19 公斤 CO₂）；隨手關、拔插頭；下班電腦關機（一台電腦持續開一整晚，消耗的能源可列印一萬張資料）；手機充好電即拔掉充電器插頭（只要全球 10%行動電話使用者做到，省下的能源，相當於 6 萬戶歐洲家庭耗電量）。

- (4) 行的方面：能走路或騎腳踏車，就不搭車，既能健身又不污染環境；摩托車雖耗油較少，廢氣排放量卻是汽車的 3~4 倍；路程較遠者，以大眾運輸系統為首選，既節省開銷、減少塞車、體力與精神的消耗，也減少對環境的傷害；四樓以下不搭電梯，多爬樓梯既有益身心健康又節約能源；隨時保持輪胎在充氣狀態，能減少 6%汽油消耗；定期保養引擎，能減少 15%至 50%汽油消耗。
- (5) 育的方面：提倡心靈環保，倡導綠色休閒生活，減輕自然環境的負荷；提倡節葬、潔葬，鼓勵火葬、公墓公園化；拜神祭祖心誠則靈，少用紙錢、鞭炮，不製造污染、噪音。
- (6) 樂的方面：力行綠色消費：購買環保商品；自備購物袋，少用塑膠袋，拒用過度包裝、不易分解、不利回收之產品；改變一次即丟的習慣。
- (7) 資源回收、再生使用：垃圾徹底分類（只要回收一公噸重的紙，就能節約 17 棵樹、2 桶油，足以供應一戶人家 5 個月所需的電力

或減少 25 公斤的空氣污染)；東西用到壞才丟；節約用水包括廢水回收；用省電燈泡，且要用才開、離開即關；愛用再生產品。

不要小看一個小動作或小習慣，在人類與大自然休戚與共、已然成爲命運共同體的此時，一點點態度與習慣的養成，都將會改變人類和宇宙的命運。如果亞洲的蝴蝶拍打翅膀竟能形成南美的海嘯²²，那麼我們也能透過一些小習慣的改變，形成正面效應，轉化自然生態，留給我們的孩子一個乾淨適合居住的地球。

3. 簡樸生活

人的最低需求就是維持生命與安全，超過這些，其他都屬於慾望。簡單、簡化、樸實、樸素，它是一種生活態度與方向，在可能範圍內走向你的最低需求，趨向愈來愈簡單，而沒有一定的方式與標準。爲此，簡樸就是放慢一點追求慾望的腳步，放棄方便的生活，回歸自然，採取簡單而樸實的生活態度²³。而此內在簡樸最深遠的果效，便是引發**高度的知足精神**。這爲當代靈修極爲重要。

人世間有兩種方法使自己滿足：一是不斷囤積，另一是減少慾望。不幸地，慾望時常都會超過需要與收入，方導致因事奉虛榮而弄得精疲力竭。我們必須學會何時退隱，像耶穌一樣，

²² 即所謂「蝴蝶效應」，引伸爲一個小動作集結起來能造成大影響。

²³ 區紀復（花蓮鹽寮淨土創辦人），〈快樂的簡樸生活〉《臺灣時報副刊》：http://public1.ntl.gov.tw/publish/sci_knog/51/text73.htm。

重新體會上主創造的能力。爲此，簡樸與獨處也互相牽連。獨處能助我們心靈合一，這合一能釋放我們脫離誠惶誠恐、想要尋求他人稱讚和激賞的心態，而回歸自然、通往大同世界（天國）。今日生活充斥著忙亂、緊張、競爭、爾虞我詐.....的社會現象，甚至是紛爭、衝突、傷害、殺戮、貪婪、浪費.....等問題；如果大家能有簡樸的精神與生活，社會就會謙虛、禮讓、和氣、互助、互愛.....生活安定、社會安詳。如此，簡樸不單帶來健康、快樂、自由的生活，而且與大地和諧共生，也不致對大自然猛取豪奪地破壞和污染。回歸自然的簡樸生活，與建造天國是一體兩面、同時並行的。

回歸簡樸生活可以如何做呢？藉此筆者提供幾點原則與建議，大致整理如下：

- (1) 回歸家庭生活：許多人經營事業，連自己的家庭生活都給犧牲掉了。利用物質來追求安全感，不但捨本逐末，也扭曲了真實人生的本質。
- (2) 接納自己：人不要那麼複雜，把自己化粧成別人的樣子；接納自己與別人的不同，做自己的主人，腳踏實地的生活，才是真正的簡樸生活。反之，人心的焦慮與不安會不斷提升，人與人之間的距離會越來越遠。
- (3) 單純與專注：建立一套正確的觀念：減少身的享受，調整心的焦點，增益靈的修行。不要被周遭事物引誘、打散，被牽著鼻子走，這樣的專注，運用在生活、工作中，就是簡樸生活。

- (4) 減少消費慾望：能分辨什麼是「需要」、什麼是「想要」，不擁有不需要的東西；而且東西用到壞為止。能懂得割捨，把太複雜、不需要的東西割捨掉，不但減輕自己的負擔，也維持健康與平衡的生活態度，這份割捨的功夫便是簡樸。

(二) 正義和平靈修

1. 社會結構性問題

讓我們從一則寓言說起，便能了然於胸，何以社會正義更勝於私人善行，及它如何全面性、結構性地影響我們所有人²⁴：

很久很久以前，有個依河岸而建的小鎮。有一天，幾名小孩在岸邊玩耍，發現河上漂流著三具人體。他們跑回城裡求救，居民很快地將人打撈起來。

一個人已經沒氣息了，所以他們將他埋葬。一個還活著，但病得極重，所以，他們將他送到醫院。第三個恢復生氣，是個健康的小孩，他們將他安置在一戶人家裡，照顧他，供他上學。

從那天起，每天都有幾具人體順流而下。每天，鎮上的好居民都會將之打撈上岸，照護他們—送病者去醫院，為兒童找家庭安置，埋葬死者。

²⁴ 摘自 Ronald Rolheiser 著，前引書，第八章〈正義和平靈修〉一文。本文簡明清晰而正本清源地，道出社會正義和平的重要性及其各面向，筆者強力推薦讀者參閱。

這樣持續了數年。每天都有一定數量的人體漂流而下，鎮民不僅期待每天出現的人體，還發展出更精密的組織來打撈、照料他們。一些鎮民慷慨仁慈地照顧這些被救上岸的人，一小群人甚至放棄工作，好能全天服務。全體鎮民都以他們的仁慈為榮。

然而，在這幾年中間，撇開他們的慷慨和努力不論，沒人想過至河的上游瞧一瞧，在越過河岸、視線所不能及的地方到底有何陰影籠罩，去發現為何每天都有人體漂流而下。

這個寓言以簡明的方式突顯出私人善行和社會正義的不同。私人善行雖回應了無家可歸者、負傷者、死亡者的需求，但它本身並沒深入問題核心：這些人體為何出現在這？而社會正義者則會試著到河的上游去，找出造成無家可歸、傷亡者的主因，並改變它。簡言之，正義需要體制的轉變。因此，社會正義嘗試去觀察生活環境中制度面的部分（包括政治、經濟、社會、文化、宗教、神話），才能針對造成人民利益不均的現象提出批判和改革。社會正義的議題包含貧窮、不公、戰爭、種族主義、性別歧視、墮胎、生態破壞，因為這些現象的根由，往往並非個人的罪惡，或是某人不恰當的行為，而是總體盲目不公的制度。

社會正義與改善世界組成的方式有關。為達到人人平等、貧富不再不均，它嘗試以較佳的方式，組織經濟、政治等社會系統，達到人盡其才、地盡其利。而此理想的達成，需要的不

僅是私人德行，而更是制度上的。不義之事存在，主要不是因為少數包藏禍心、毫無仁義的不肖之徒，而是因為社會上龐大、不帶個人色彩的不公制度（看來好像超越個人行動的控制）所造成的。這就是社會正義常講的制度不公和制度暴力。然而，我們有時會「只緣身在此制度（山）中，不見制度（廬山）真面目」，為追求真理與正義，我們必須培養解放神學的精神。

2. 解放神學的精神

解放神學是個歷久彌新、永不衰竭的議題，因為它回應時代訊號，看重在發展脈絡中的社會變遷，以貧窮人和受壓迫者為優先，不斷地站在權勢者和既得利益者的對立面，發出先知性的呼聲，以抵抗不正義的社會結構。基於這樣的立場，它要求人一尤其是基督徒—持續性地皈依、悔改。當然，要培養此一生命態度，能正確面對時代訊號、對社會需求有所回應，非要有深度的靈修不可。

在當代社會結構中，解放神學佔有不容忽視的重要性。原因在於解放神學的靈修觀，是一種不斷打破「意識型態」，誠實面對真相，以負責任的態度來活出「聖召」的靈修。理所當然地，這是任何時代、對任何人、在任何的位置上，都該深思與涵養的生活態度。

當廿世紀中葉，解放神學在拉美發源之初，強調「正確的實踐」優先於「正確的理論」。但隨著時代的演進，以及它在非洲和亞洲不同的脈絡中，面對不同的情境與需求，其反省亦逐步發展，漸漸強調正確的認知（神學、理論）和正統的倫理（行動、

實踐)應當一致。確實,不同脈絡與文化中的解放神學具有差異性,但不變的是,社會結構性問題的覺醒與改革,必須「默觀」與「正義」二合一,兩者平衡而不偏廢的發展,才是解放靈修的精神,否則若失其一,另一向度也會隨之失落。

誠如索布里諾(Jon Sobrino, S.J., 1938~)所言,靈修是「面對實際情況的精神...是面對具體、複雜的歷史之精神」²⁵。他同時強調默觀和行動的重要性:解放靈修的工作,不僅理論與實踐必須整合,而且強調其精神—即靈修全人與真實整體的關係—的重要性,而非只侷限在個人生活的某一特殊領域。為此,他提出解放靈修的三個必要條件²⁶:

- (1) 對真相的真誠:亦即對實有「如其所是」的覺察,包含知性地把握真相的真理,以及對此真相的回應。這一意識,要求人在正義的形式下實踐愛。因此它也是愛的靈修。如同耶穌基督慈愛的行動,並非基於誠命,而是出於憐憫的心,推動祂面對真相、給予真誠的回應。
- (2) 對真相的忠實:對真相的真誠,可能引人到所未期待的地方去,因為對窮人的好消息成了對有權勢者的壞消息。但不管它將引我們到何處,必須效法「上主僕人」的精神,忠實地回應真相到底,甚至受苦、犧牲性命,

²⁵ 原載自索布里諾《系統神學:解放神學觀點》(*Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*, p.236)。此處引自吳伯仁,《拉內神學的靈修觀》(台北:光啓文化,2007),233頁。

²⁶ 同上,231~237頁。

也在所不惜。

- (3) 容許自我被真相所帶領：歷史並非全然消極、晦暗不明，縱使忠於真實可能付出沉重的代價，但我們並非只是被動的等待，而是主動的盼望。這盼望就是愛，能使具體的真相成為「如其所是」。換言之，具體的真相沈浸在恩寵中，真實本身提供人方向和力量，並在這方向上穿越歷史、創造歷史。

作為靈修的必要條件，除了面對真相的真誠、忠實和帶領之外，盧雲（Henri Nouwen, 1932~1996）也曾在南美之旅六個月之後，提出「靈修學觀點下的社會正義」神學反省。面對世上無數受苦、貧窮、遭受剝削、被不正義對待的人們，乃至一連串令人心力交瘁的事件，他自問如何才能付出真正關懷與安慰：「究竟我怎樣才能夠進入他們的痛苦中，為他們提供盼望呢？我如何能夠進到他們的生命中與他們共渡憂患呢？」在以祈禱的心寫下他所要安慰之人的信件後，他隨即寫下他的靈修心得：

「我其實不需要與他們完全認同，或去背負他們的重擔。因為我們的主——我們的神也是他們的神——已背負了人類一切重擔……我首要的工作是先求那安慰人的聖神，觸摸這些我現在寫信去安慰的人的心腸肺腑。²⁷」

換言之，那真正成就關懷和徹底救援的，是祈禱，是上主自己大能的作為。畢竟，「祂不但深愛那些備受欺壓的，也極愛

²⁷ 溫偉耀，《無能者的大能》（香港：基督教卓越使團，1999 三版），55 頁。

那些壓迫者。祂踏進歷史，為的是釋放所有的人，叫他們得自由」²⁸。這才真正是解放靈修學的精神，亦即：對人生問題的深刻理解和體驗，比一般講求手段的掌權者的理解力更有深度，也看得更為長久。這種精神，要求人在歷史中持續地聆聽天主，同時回應天主聖言的邀請。

在權力鬥爭中，既得利益者、掠奪者或掌權者為鞏固自己的地位，把自己推入無盡的追逐和焦慮的漩渦之中，人性也因而變得盲目、過敏、緊張。困在這種心境中的人們，只能著眼於顯赫和一時的外表上，內心卻是空虛的，或至少是缺乏安全感的。為此，從解放靈修學的觀點來反思，唯有回到「基督中心」、提供默想與深度，才能揭穿虛假和謊言。

（三）女性（陰性）靈修

1. 女性靈修 ≠ 婦女靈修²⁹

首先必須先正本清源地說明，女性靈修（Feminist Spirituality）不同於婦女靈修（Women's Spirituality）。前者是立足於女性意識覺醒的基礎，而有深刻的反省，重新予以應有的尊敬和推崇；而後者，則是相對於男性靈修過於理性化的特質，指出婦女靈修比較接近大自然，與自然的周而復始的循環過程緊密相關，也比較傾向或局限於家庭的範圍，而不是陽剛性地作為歷史的開

²⁸ 同上，60 頁。

²⁹ 參：葉寶貴，〈基督徒女性神修〉《女性神學與靈修》（台北：光啓文化，2003），261~262 頁。

創者的靈修。

換言之，女性靈修不分男女，而是人之爲人、陰陽兩性一體所共通的特質，只不過因爲傳統靈修一面倒地傾向陽剛（理性）的特色，因而失去平衡，需要我們將原本有但如今卻隱而不顯的陰性柔情面給重新尋回。本文此處的重點便在於此女性靈修的層面上，它的範圍極廣，既涉及歷史、文化、制度等各層面議題，也涵蓋女性獨有的特質，以及「陰中有陽，陽中有陰」的相互關聯性。限於篇幅，本文僅將重點放在後者，不涉入如父權體制或精英主義等的歷史文化脈絡中。

2. 女性靈修的特色

女性靈修源自女性神學，它深深意識到歷史與文化對婦女及其角色所加諸的種種不合理、不正義的限制，遂批判隱含在文化與宗教內的意識型態，不僅鼓勵女性自我實現與自我超越，也邀請每一個人（包括男人、女人）擴展視野，尋找人類團結與共融，在天主面前建立互信、互愛、互助的人間天國。因此，它包含了「個人的—政治的」、「私領域—公領域」、「內在—外在」所有層面的關係與靈修。一方面強調自主，另一方面也重視團結，致力於釋放各種壓迫，比如種族、階級、性別與文盲等，並且力行憐憫、祈禱，在行動中包容一切。

著名的女性神學家安卡（Ann E. Carr, 1934~）在《蛻變的恩寵》一書中，便從傳統天主觀中「男性的、尊威的、全能的天父」出發，進而討論基督論、聖母論、教會論。她主張以「友誼」的模式來表達天主的愛，指出女性靈修的三大特色：

- (1) 締結姐妹情誼：一反父權社會中女性依賴男性，甚至因彼此敵對而落入孤獨受控的情境，女性靈修強調所有不同年齡層的人，不分種族與階級，應建立支持網絡，締結情誼。
- (2) 「相互關聯」(interconnectedness)：女性致力於建立一個不競爭、非金字塔型權威階級、非操控型的人間社會。重視個人的人性尊嚴與天賦才能，而不由種族、階級與性別的刻板印象來決定。
- (3) 維護自然環保：反對父權操控式的環保所造生態的二度傷害（如因河川整治、截彎取直所造成的生態二度破壞），而維護非操控式的自然環保。

正如本文前述提及的，二元論（二分法）極易在父權社會或理性主義高漲的情況下，被切割開無數的界線（界限）來。女性則較傾向一體共融，並尋求各種重新整合的方法，來包容對立，如靈魂－肉體、公共－私下、文明－自然、社會－個人、你贏－我輸、或此－或彼、非內－即外、理性－情感等的對立。總之，以相互合作的生活行動與模式，不僅為個人，也使整個社會如此和諧運作，這就是女性靈修所要投身實現的理想：建立一個和諧共融的世界。

3. 陰性靈修

為達此理想，女性靈修還有一個核心課題，也是優勢，那便是陰性特質的開發。陰性靈修同樣無關乎男女性別，因為人人皆陰中有陽、陽中有陰。為能不偏廢陰性特質與潛能，徐可之神父以一名男性耶穌會士的身分，整理了聖母無玷聖心婢女

會的史耐德修女所著《無可修補》一書，撰寫了〈女性神學與靈修的中心課題〉一文³⁰。以下我們便以此超越男女性別之女性靈修，整理六大陰性特質的生命展現：

- (1) 女性靈修是**植根於其自身的生命體驗**，並在此體驗中繼續發展，不斷深入、成長，以「講故事」的方式，分享彼此特別的經驗，包括被剝奪、失落，乃至努力與重獲等的深刻經驗，女性深化自身、也豐富他人的生命。
- (2) **講故事**是提高自我意識的好方法，同時也是使女性獲得相互支持的活力泉源。透過敘事模式，女性不僅分享生活經驗，也爭取應有的權力，追求平衡的社會正義與人權。
- (3) 女性靈修深切關懷**整體生命的統合**。女性靈修致力於將父權社會與宗教所分割為二的對立面，使之恢復完整而統合起來。其中最基本的整合就是身體與心靈（如：男性宗教觀將心靈精神視為高尚，身體肉軀視為卑下；此分割將女性貶抑為屬於肉體的卑下族群，而女性的生理與生育功能，亦常被男性宗教觀視為羞恥與不潔）。
- (4) 在強調身體的美好與聖善中，女性靈修隨之而呈現出來，就是**深切關懷與大自然的和諧**。男性對大自然的控制、佔有和暴力性的剝削利用，正是其對女性的同一行為模式的翻版與延伸。唯有重視女性靈修，包括重視一切女性化的事物在內，比如大自然、貧苦殘障、老人、病患等，才能

³⁰ 收錄胡國楨主編，《女性神學與靈修》（台北：光啓文化，2003），248~254頁。

有助於世界更新，使之成爲一個符合人性化生活的世界。

- (5) 女性靈修拒絕只以頭腦、理性、抽象方式，來接觸宗教，參與信仰。女性靈修強調禮儀表達，在禮儀中重視分享、有美感、與生活打成一片，彼此互通共融，開展生命喜樂；這同時也是對當前主要教會中的刻板禮儀方式，清楚而有意地予以排拒和擯棄：因爲這些禮儀過分講道說教，僵硬冷清毫無熱情，強化男性聖統與控制。女性主義者更願組成共同參與的信仰團體，而非父權宗教的聖統組織架構，一味強調服從、劃一等。
- (6) 女性靈修最後、或許也是最重要的一個特徵，就是從一開始她們就努力在個人成長中蛻變，和一種有社會正義的政治結構之間，建立起密切內在關聯。因爲她們深深體驗到，除非社會的政治結構有所改變，她們的困難（受歧視、迫害等）就無法徹底解決；而社會的徹底轉化，必須建基於個人的轉化與蛻變。這也是何以在教內、教外的靈修或心靈成長團體，都以女性居多之故；反之，當男性努力工作賺錢之際，則往往將自己給「物化」爲機器和產品，表面上看來似乎增加了自己的附加價值，實則卻是自我封閉。

四、默觀—道路、真理、生命

本文探討至今，從時代背景與訊號、回應當代的靈修需求與特色，到生態、正義、女性三大靈修專題的分論，最終實際而論，當代靈修其實沒有所謂的方法或進程，而是一種生命態

度，一種回歸本質核心、做真我、與上主合一，回應這樣的召喚，亦趨使我們涵養出終極關懷的精神。

前文已強調再三，默觀與行動如同太極陰陽的一體兩面——默觀中包含著行動，行動中包含有默觀。在此劇烈動盪的世界裡，人心浮躁不安，如何持守默觀與終極關懷的精神，回應時代的需要，本文最後要以「默觀靈修」作結，以期能為身處劇變中的當代，找到不變的本質要素。默觀看似靜態，卻能提供我們滋養生命的道路、真理、生命。

（一）默觀是當代靈修的「道路」

1. 默觀的字義

默觀，若按中文字面意義分別拆開看，默即沈默、安靜；觀即直觀、觀照、覺察。簡言之，默觀是在靜默中，向內一觀照我們心靈的深處，體察內在的所有變化；向外一覺察並接納所發生的一切，尊重每一個體生命的表現和他們的自由意志；進而，當內心沈澱了所有的世俗價值、寧靜至極時，我們得以穿透事物的表象，直指本質核心，看清楚、也擁有生命的實相（reality）；最終，能與真理合而為一，或以基督徒靈修的觀點來說，是終極地與天主成為一體，以致「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20），或者換言之，是「以基督耶穌的心為心」。

默觀不同於默想，默想容有語言、文字、圖像、概念和情節；默觀卻捨棄一切，不假借語言、思維、圖像等媒介，不擷

取一切，卻在一切中。因為有了寧靜、清澈的心，也就能較不受外在的迷惑，隨波逐流地追求一些不屬於自己的東西，或是忙、盲、茫地虛度自己的人生歲月，像隻無頭蒼蠅般無知又無盡地追逐。而這，就是我們身處這時代，任何一個人都缺乏、也都迫切需要的靈修精神。事實上，這默觀類似於沙漠中的靜默獨處，而其首要，是尋求自我認識和洞察：這也類似於教會史上所有的苦修與奮鬥，緩慢而痛苦地學習放棄爭取成就、放棄控制一切，同時，也放棄使自己完美的神貧精神。具體而言，這也就是十字架的精神。

2. 默觀的時代性意義與危機

靈修是讓上主透過我們，在此時此地，向我們的周遭傳達祂愛的訊息（亦即在此岸活出來自彼岸的訊息）。然而，我們如何聆聽上主愛的訊息？如何能滿足當代人的需要？又該以怎樣的心，接受自己的限度，而臣服於超越者的力量，讓自身成為為生命服務的管道？

時下的暢銷書中，靈修類書籍有愈來愈被看重的趨勢。縱然每個人心中對靈修的概念各有不盡相同的見解，但它亦突顯出廿世紀中末葉以來人心的迷惘。尋求靈修的精神固然是好的，但有些人（尤其是西方人）想要把靈修和信仰分開，則會是相當危險的。威廉·強斯頓神父（William Johnston S.J., 1925~2010）曾在接受訪問時指出：

「假如你要練習坐禪或瑜珈，你需要有一個信仰來配合，佛教或基督信仰均可，就是不要空空地練習坐禪或瑜

珈。很不幸地，很多西方人便是如此，其結果造成許多人在精神上崩潰，變成在情緒上有困擾的病人。³¹」

靈修固然重要，但同時必須很小心：任何會助長自我中心、自我標榜、自我膨脹的傾向，都無異於體內的毒瘤或癌細胞在滋長。靈修可能的危害程度，並不亞於它的貢獻。誠如一位西藏禪修大師創巴仁波切（Chogyam Trungpa）所言：「只要我們追隨的是一種承諾救贖、奇蹟及解脫的修行途徑，我們就勢必被『屬靈的金鍊』所縛」³²。人們緊抓著金鍊不放，即使它是屬靈的、救恩的，但何嘗不是一種靈修上的物質主義？有很多基督徒對各式各樣的靈修運動趨之若鶩、追著靈修大師跑、參加各種靈修體驗課程、活動、朝聖等，如果未能同時意識到所追逐的一切可能都是誘惑，而期待這些教誨能解決生命中的所有困境，如憂鬱、壓力、挫折等痛苦，那麼結果必然是令人失望的。

人們常犯一個毛病，基督徒亦然，就是只要天主的恩寵，而不是要天主本身。以天主恩寵取代天主，這樣的錯誤發生在基督徒靈修生活上，造成一種實效、甚至是功利主義的結果，便是不斷地「抓」、汲汲營營地「取」，而非「放下」或「捨棄」。靈修很吊詭地，是循著逆轉法則，必須持續地悔改（*metanoia*）、轉向/皈依（*convert*），否則就只是助長自我中心罷了。

³¹ 譚璧輝譯，〈新時代中的神秘主義：訪問威廉·強斯頓神父〉《神學論集》59期（1984春），135~148頁。

³² 梁兆康著，胡因夢、張欣雲譯，《耶穌也說禪》（台北：心靈工坊，2004），224頁。

至於皈依或轉向，如何成爲可能？基督是我們唯一的「道路」。然而，這基督不能只是別人所說的基督，必須是自身的體會，也就是個人默觀靈修所得。這條道路，基督已爲我們鋪設了，現在，我們便要經由耶穌走向真理。

（二）默觀是對「真理」的覺悟

1. 以基督耶穌的心為心

筆者曾在一本心理學書籍中讀到一句話：「不要做佛教徒，要做佛陀；不要做基督徒，要做基督；不要做冥想者，要做冥想」³³。這是「一體性靈修」³⁴的極致，是耶穌最後的祈禱以及對所有人的勸勉（若十七 21~26）。

基督耶穌的心，是合一的心，祂自取奴僕形像，以愛來服務世人，至終讓世人能經由祂而「肉身成道」，與天主合而爲一（Theosis, Divinization）。正如教父們—尤其是沙漠、曠野中的教父—常強調的，人能靜觀超越的神，是因爲神「道成肉身」，在基督裡，神與人中間的鴻溝被廢除了。而今，人可以靜觀天主，其實是我們參與了天主對我們的靜觀，也是因爲祂先愛了我們，即使我們的意識當中尚不明白。

上主全然臨在我們的生命中，縱然我們不能在情感和思維上感受到祂。甚至當我們努力操練默觀祈禱，也非得要先歷經

³³ Stephen Levine 著，徐愼恕譯，《擁抱憂傷》（台北：立緒，1998）。

³⁴ 張春申，〈位際範疇的補充〉《神學論集》32期（1977夏），313~331頁。

煉路，才感受得到明路，而合路也才有其可能。這些化了裝的祝福—貧窮、痛苦、愚笨、犧牲等，一再提醒我們捨棄自己的成見，並如耶穌所言有一顆感恩的心：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子」（瑪十一 25）；「天主偏召選了世上愚妄的，為羞辱那有智慧的；召選了世上懦弱的，為羞辱那堅強的...」（格前一 27）。

效法耶穌基督的心腸、上十字架的經驗，無可避免要面對和體會羞辱、軟弱、失敗等令人不悅的神枯。不過，出自上主恩寵的神枯，其實是一種莫大的祝福，我們或許可用光作比喻，來形容這種表面上是咒詛，實質上卻是祝福的神枯。處於神枯狀況，就好比被強烈耀眼的光芒照射眼睛，以致短暫失明，不能「看見」上主。但是，那道強烈耀眼的光芒就是上主的臨在。上主的臨在，如光一樣，是那麼徹底、完全、具體；人的肉眼，即我們的理性、情感，不能承受，以致失明了。換言之，神枯經驗中「不能看見」上主的感覺，並非上主離開了，反而是上主太接近了，以致超出了我們有限理性和情感所能容納的幅度。

2. 培養「直觀本質」的能力

為要拆毀我們心中對上主局限的形像、不再規限上主於我們的認知或經驗上，神枯其實是化了裝的祝福。很多時候，是我們沒有開放心靈，容讓上主以祂的方式來與我們相遇；於是尋找上主變成只是尋找一個為滿足自己的假象。曾有位神父說得很好：「天主按自己的肖像造了人，但人往往卻以自己的形象去塑造天主，以自己的方式把天主定型」。神枯的出現，能教導

我們放手讓天主作天主，不是作我們的偶像。既然上主不是我們的偶像，我們亦不能清楚地界定上主，這種在默觀中所體驗的真理，即是對上主的「不知之知」(knowing in unknowing)。

默觀能培養「直觀本質」的能力，涵養一個人在靈修生活中，如其本然地，看清並接受生命的「實相」(reality)，進而轉化個人的心思意念、思言行爲等生活態度，乃至於全人、全然地與天主合而爲一。

具體而言，「直觀本質」是透視生命的真相。它要求超越自我，棄絕一切的依附，放棄理性、分析、邏輯、甚至經驗等一切人們慣用的方法，進入到核心，先是自己的核心，然後走向以天主爲中心。

3. 從「自我中心」走向「天主中心」的悟道與禪心

爲平信徒，尤其是社會工作者，默觀祈禱極爲重要。盧雲和強斯頓兩位神父都強烈感受到，面對這世界上的痛苦、貧困、疾患，人們普遍的第一傾向是快快逃走。我們不想看，因爲那些場景令我們內疚，而且一籌莫展，反而使我們更爲痛苦。然而在祈禱中，我們能把自己置身於痛苦中，接納自己的軟弱，增強我們面對人世間的病苦的力量。尤其爲那些協助弱勢的人，必須面對強勢者或甚至交涉不公義的情況，漸漸有陷於忿怒和趨於暴力的傾向。此時靜下心來，在默觀中去意識並接納這些不正義，當忿怒湧起時，去經歷這種痛苦的掙扎，但在一瞬間，忿怒轉爲對正義的愛，從而也會轉爲解決眼前困難的力量。這就是一種淨化，它不抵消忿怒（忿怒不該、也無法被抵消的），

卻能讓人重新得力。

正如奧修曾言的：「無我」才會有「我的」宗教經驗；唯有「我的」死掉了、心中無礙，禪心方能升起。禪修不是佛教的專利，也不是東方人或東方文化所獨享的。禪修所強調的過程、方法、目標，與默觀相似，是所有人之為人，當心靈沈澱、安靜、寂滅到了某種深度時，進入存在的本質核心之中，而有所「悟道」。基督徒的默觀，會有如禪修中的頓悟般，因為當我們不帶任何預設立場、甚至不著相於「神聖對象」時，你甚至會驚訝地發現，我們所信仰的「神聖對象」全然不是我們先前所認識的那一位，就好像耶穌在世時也常被人指責對天主不敬，祂之所以被定罪，正是因為「褻瀆神」呢！

（三）默觀是涵養真實的「生命」態度

默觀，是培養一種生命態度，轉化人的自我中心，走向以天主為中心，至終與天主同化。但如何涵養此生命態度呢？

1. 心靈的自由，不在爭取，而在放下

真實的心靈修持，必須先從「放鬆」(relaxation) 開始，進而學會「放手」(letting go)。多數人所以為的「認真」，其實是一種「我執」的展現。這些人自我意識太過強烈，迷戀自我的重要性，對自己的判斷力過於執著，反而成了靈修成長最大的阻力。因為固執和自我中心，會阻礙我們的覺察和可塑性；因此，除非我們放手，不再把持不放，甚至於不斷地自我空虛、學習捨棄，唯有如此，內心的改變，才可能擁有真實而徹底的自由。

這種生命態度，真福八端（瑪五 3~10）作了最佳說明：

「神貧的人是有福的，因為天國是他們的。
 哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。
 溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。
 飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫。
 憐憫人的人是有福的，因為他們要受憐憫。
 心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主。
 締造和平的人是有福的，因為他們要稱為天主的子女。
 為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」

一個自我捨棄而擁有心靈自由的人，是不需要外在事物來包裝和掩飾的。為這樣的人，少就是多，無就是有；不去爭取，而能放下；死亡就是復活、貧窮即是富裕、悲慘也即幸福。在操練默觀祈禱時，也不會執著於「方法」；所有在過程中使用的方法和象徵，在天人合一之際，也得全都捨棄。

2. 寧靜致遠

當人操練默觀祈禱，由自我中心、自我標榜、自我膨脹，走向天主中心、實現天主旨意、愈顯主榮時，心思靈感將變得細膩、敏銳而源源不絕。此時，真正的聆聽—專注地、甚至忘記自己地去聆聽—才會出現，然後，我們能全神貫注於當下，心中無恐無懼、不再貪婪，亦不企圖表現或打動別人。這樣的聆聽，深具專注力與覺察力，以致「道」臨於我身，我聲我聞皆是道。禪宗有個故事，足以說明這超越語言、真正的靜默，才是最佳的開悟：

某天清晨，有位禪師正準備為弟子們開示。他剛坐上位時，突然飛來了一隻小鳥，坐在窗台上唱起歌來。牠的聲音如此美妙，使得在場的每一個人都如痴如醉。唱完之後，小鳥飛走了，禪師告訴在場的弟子們：「今天的開示已經結束」。

默觀的操練，還要求「耐心」。偏偏耐心正是當代人所最缺乏的。實際上，耐心是安全感與信賴感的表現，它也是望德與愛德的基礎；反之，不耐煩的背後便是焦慮感與恐懼感的表現，因此它安靜不下來。面對社會快速變遷而造成的生活不安定，以及人們知識水準普遍提高，基督信仰過去的確定性和自信心已顯得越來越薄弱了。因此，現在任何人要構思有活力的當代靈修，必須更全面地了解人類生命，特別是新的科學世界觀，及由心理學所提供有關人的研究認知。「忍耐」是對話與學習過程中，教會所最需要、最基本的聖德之一。

3. 擁抱生命本身

有了寧靜致遠與耐心的聖德，就不難接受世間的真相了。心理健康之所以成為當代社會一個迫切的問題和需求，正因多數人寧願選擇逃避真相。而無論心理輔導或靈修輔導，首要的任務便是揭開干擾我們看到真相的雜質，沈澱（放下）所有世俗的干擾與誘惑，即使心中感到痛，也能選擇接納與寬恕。否則，人們就永遠只會尋求天主的恩寵，而不是天主自己。

筆者曾於導師工作在位時，輔導一名自殺未遂的女同學。透過她，讓我明瞭到抗拒命運的結果。輕易選擇自我結束生命

的人，總覺得天主或命運虧欠了他們，想要以死亡作為報復手段；然而實際上，他們卻是從未真正活過。究竟是什麼造成他們從未真正活過呢？我想是抗拒命運；或用靈修學術語來說，是不能接受自己竟然不是神，竟不能掌控世界、掌控命運。這些人未能明瞭，其實生命本身，就是一份值得好好珍惜、善加發展的禮物；而且光是人生這趟旅途本身，就已值回票價，不論其間的酸甜苦辣鹹各種滋味。

圓滿的人生，便是盡力讓內在在世界獲得適當的發展，並接受外在世界便是我們修煉的道場，也是我們內在世界的一面鏡子，更是天主為我們量身打造、使我們「道成肉身」的地方，而能擁抱生命中所有的人、事、物，感恩一切遭遇都是禮物。如此，在默觀中，我們便能適得其所地找到真我的道路、真理與生命。

結語

世人總想改變別人、改變世界，而未能了解我們其實什麼也改變不了。可悲的是，這種心態實是一種逃避，逃避真實的自己、真實的世界，對別人不接納，也成了對天主的拒絕。這樣的人未能體會世界的虛無，企圖控制世界，或抓取物質性的滿足（如金錢、事業、愛情等），來掩蓋內心的空洞。於是，這時代的特色、大多數當代人的生活，便只足堪用「忙、盲、茫」一曲老歌來形容。當大部分人自以為是在追求更高的生活品質，或至少是擁有更多的物質和享樂時，殊不知，卻是將自己愈加蒙蔽在假我與假象中，不但距離生命與真理漸行漸遠，也疏離

了真正的自己—真我。而今，在一個物質領域過度開發、也什麼都生產過剩的情況下，所分裂與崩盤的，早已不僅是經濟景氣或股市，而是我們失落了的生命真義，包括：

- 人與自己的關係：於是，人與自己徹底地隔離，不知自己是誰、從哪裡來、追求什麼。
- 人與他人的關係：徹底的異化、疏離的關係，已逼進了極致，這不僅是情緒管理（EQ）與社交能力（SQ）等技巧性的問題，更嚴重的，是我們喪失了愛人的能力。
- 人與大自然的關係：長久以來，人類對大自然不正義的剝削、強取豪奪，以滿足一己之私，終導致自然界的反撲，其力道之大，已到了令人束手無策的地步。
- 最終是人與天主關係的分裂：人們試圖以各類學科（尤其是科學）代替宗教信仰，卻迷失在多樣化的道路中，不再能相信什麼，喪失了終極信念與價值。

如今，我們茫茫然地，迷失了人生旅途的方向，也失落了生命的意義，好像無根的浮萍般，沒有目標，只能在汪洋大海中載浮載沈，看看自己能抓到什麼浮木，用知識、理性、物質等來駝鳥埋沙，作為上帝原型的替代品³⁵。然而，人類內心（集體潛意識）底層的深度渴望，將永無止盡地發出呼聲，召喚人回

³⁵ 此言出自榮格：「宗教本能乃是一種根深蒂固於人類的本性中……你可以取走一個人的上帝，但只能從另一個上帝來取代它」。見榮格著，葉頌壽譯，《未發現的自我》（台北：晨鐘，1974年9月四版），61頁。

歸內在，直到我們找著重回根源的道路為止，否則生命將永不得滿足。而這段「尋根探源」的道路無他，唯有「默觀」與「正義的行動」結合。因為唯有祂一天主聖三一能給我們真正的道路、真理和生命。

誠如本文開宗明義所言，「聖三靈修」的基本原型，是任何時代、任何基督徒唯一的榜樣：效法耶穌基督的道成肉身、生活在聖神的默感與引導內、回歸於天父並與之合一。由於當代社會處於高速而急遽的變動中，要求高度自我反省與統整的能力；畢竟「天主的旨意就是要你們成聖」（得前四3），而聖德（holy）與整全合一（whole、holistic）有關，為此，唯透過默觀與全人的獻身，找到一體的本質核心要素，才不致被多元複雜的發展所迷亂，而能繼續天主的「道成肉身」（God's incarnation）落實在你我平凡的生活中。

參考書目

沙德格（Philip Sheldrake）著，《今日靈修》，香港：公教真理學會，1992。

榮·羅海瑟（Ronald Rolheiser）著，黃士芬譯，《靈魂的渴望：細說基督徒靈修》，台北：光啓文化，2006；黃女玲譯，《不安的靈魂》，台北：光啓文化，2011。

胡國楨主編，《女性神學與靈修》，台北：光啓文化，2003。

歐里凡（Max Oliva, S.J.）著，梁偉德、王敬弘譯，《祈禱自由，愛也自由》，台北：光啓文化，2000。

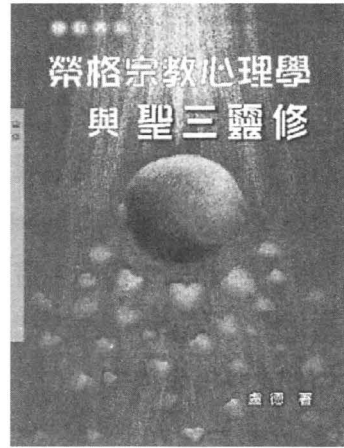
盧德，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，台北：光啓文化，2009。

相關好書推介

《榮格宗教心理學與聖三靈修》

盧德 著；光啓文化事業 2009 年 5 月再版

基督宗教以天主聖三為其至高的信仰對象，強調天主願以位格的方式，進入人的世界，以此帶給人救恩與恩寵。然而為很多人來說，「天主聖三」卻像個謎一般，深奧難懂；聖三的奧秘在教會歷史中不斷地被提出討論；有些基督徒視它為只徒具形式的理論；也有些人根本對它興趣缺缺，覺得「三位、四位無所謂」；還有些人雖然相信，可是卻困擾於祈禱時不知到底該呼求誰的名號……



本書立基於榮格心理學的觀點，「由下而上」地建構一個與人的主體性關係密切的聖三信仰與靈修觀。畢竟基督信仰與心理學必須合作，而其靈修目標亦與心理學達至全人整合的希望相一致。在這段邁向「真我」的「天主化之路」中，肯定聖三內在於我們的本質之內，並意識化生活中的聖子、聖神、聖父三幅度，以實現人之為人一天主肖像一的目標，並學習「與陰影對質」，是作者在天主聖三的顯性面和隱性面中所獲得的啓悟。而由此建構的人觀、天主觀與靈修生活三者，亦是彼此輝映、相輔相成的。

相關好書推介

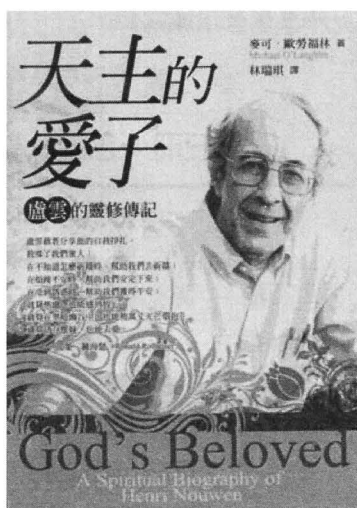
《天主的愛子：盧雲的靈修傳記》

麥可·歐勞福林著，林瑞琪譯；光啓文化事業 2012 年 9 月初版

亨利·盧雲（Henri Nouwen, 1932~1996）是一位大家所認識、熱愛、敬佩的作家、神父、心靈知己，同時也是千萬人的靈修導師，盧雲對耶穌的信仰深度，一直到廿一世紀的今天，仍繼續吸引世界各地的讀者。

但他真正的面貌是什麼？是什麼樣的人格特質造就他如此獨特的個性？他如何面對生活中的不安、恐懼、誤解、羞辱和權力慾望的試探？這些又和耶穌在世上的生活有什麼關聯，而成為他寫作時的主題呢？

本書作者麥可·歐勞福林（Michael O'Laughlin）是盧雲的好朋友及學生，藉由他所描繪有關盧雲的成長背景、心理特質、神學思想、藝術、感恩祭宴、以耶穌為中心的生活、靈修與祈禱等等面向，讓我們不僅可以從盧雲這位靈修大師、天主的愛子身上有更多學習，也為我們開啓了一段與天主聖神相遇的愛之旅。



國家圖書館出版品預行編目資料

基督宗教靈修學史：第三冊 正教、新教及當代基督徒靈修 /
黃克鑣、盧德 主編

——台北：光啓文化，2012.11

面： 公分 · ——（輔大神學叢書 104）

ISBN 978-957-546-738-8（平裝）

1. 基督徒； 2. 靈修； 3. 歷史

244.9309

101021375

輔大神學叢書 104

基督宗教靈修學史

第三冊：正教、新教及當代基督徒靈修

2012 年 11 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：黃克鑣、盧德

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

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

發 行 人：胡國楨

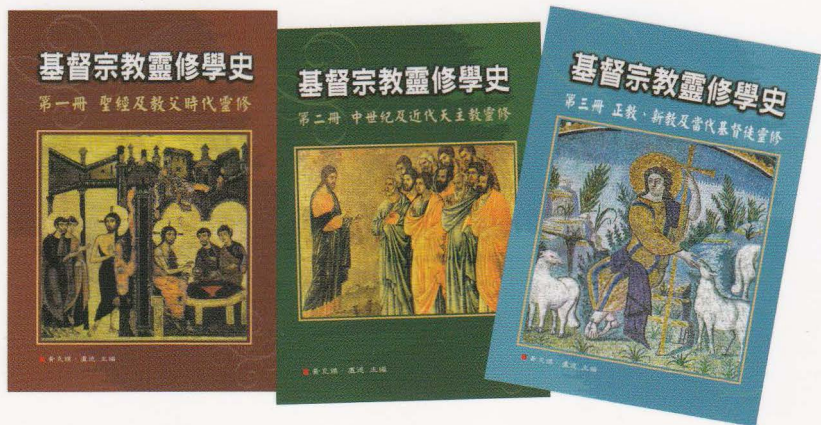
光啓文化事業網址：http://www.kcg.org.tw; Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：NT\$400.

光啓書號 205315-3

ISBN：978-957-546-738-8



基督宗教兩千年來，積聚了一個極為豐富的靈修寶庫；本書全套三冊，共分六大部分，按照年代先後次序，分別介紹歷代的靈修思想。第一冊包括：一、聖經靈修觀；二、教父時代靈修；第二冊包括：三、中世紀靈修；四、近代天主教靈修；第三冊包括：五、正教及新教靈修；六、當代基督徒靈修。

本書各章，除了延邀各個靈修團體的學者，介紹各自的靈修傳統與特色外；作者們也多次引用各傳統的原典，讓讀者對這些經典之作能有第一手的認識。最後，在各章之末，還附有主要參考書目，提供讀者進一步的研讀。



 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group