

神學論集

于斌



37

輔仁大學神學論集

第三十七號

一九七八年秋

目 錄

前言.....	1
祈禱——亞洲教會的生命.....	中國主教團.....三〇九
基督信友對神的經驗.....	Paul Marceau 著 天 放 譯.....三一五
中國基督徒的「靜坐」.....	胡 國 楨.....三三三
聖經的默觀與東方的禪觀.....	房 志 榮.....三七七
信德祈禱的神學反省.....	王 敬 弘.....三九三
重溫舊事的祈禱.....	David J. Hassel, S.J 著 蔡 梅 玉 譯.....四一五
中國教會與基督論.....	張 春 申.....四三五

前 言

亞洲主教團把今年年會的主題訂爲「祈禱——亞洲教會的生命」，中國主教團也於今年二月發表公告，鼓勵整個中國教會重視祈禱生活。這項公告已在中國教會內引起多方面不同的響應，神學論集也願以神學雜誌的立場，在本期出一「祈禱專號」，表示對亞洲主教團和中國主教團的擁護，希望此期祈禱專號能爲中國教會提供一點小小的服務。

此期內容從文章的數目上講是相當的少，但實質上却各有其特點。第一篇「基督信友對神的經驗」，它有二項要點，第一是駁斥現在流行的一種謬說：就是各種宗教儘管不同，但最後對神的經驗在本質上是相似的。第二點它把基督信仰中對神經驗的特質提出一個正確批判的準則。祈禱就是人神間的交往，但走的路途不對，往往會誤入歧途，造成很大的傷害；所以這篇文章提供基督信友對神經驗的批判準則，對「祈禱」來說是非常重要的。

第二篇是神學院的胡國楨修士在神學院教授的指導下，藉先秦中國思想的主流和孔孟學說整理出來的形上學，再加上宋明理學發展出來的實踐工夫，他把這些綜合後提出一套爲中國基督信友十分實際的祈禱方式。因它引經據典的地方多，所以很長；但爲使讀者能一氣讀完，所以決定在祈禱專號中一次刊出，希望它對祈禱方式的本位化能夠開出一條新的途徑。

在「聖經的默觀和東方的禪觀」一文中，房志榮神父先描述了兩種祈禱的步驟和特質，再把它們用科學的方法加以比較。然後他指出這兩種對神經驗之間的互補性。他也提供了一些東、西方神修交

談和融合的可能途徑。這是一篇非常具有深度的文章，也是對神修本地化的一個很好的反省。

「信德祈禱的神學反省」是作者在寫「信德祈禱淺說」以後七、八年中對信德祈禱所作的「神學反省」。因在從事實際的牧靈工作中發現這種祈禱是一種簡單而直觀的祈禱，相當適合中國人的個性。實際上，除了神父、修女以外，許多信友已進入了信德祈禱，希望這篇文章能為他們提供一點實質上的幫助。

「重溫舊事的祈禱」雖是一篇翻譯的文章，但許多神父把它應用在輔導式的避靜中，得到了十分良好的效果，所以向編者推薦而把它譯成中文，為使更多人獲益。

最後一篇是張春申神父的「中國教會與基督論」，它是三十六期神學研習會專號因篇幅的關係而留至本期刊載的。但它的內容與本期祈禱專號有相當密切的關係。祈禱使人認識永生的天主和祂所派遣的耶穌基督，正確的基督論可幫助人在祈禱上有更深的進步。張春申神父以中國的思想方式對基督論做一個初步的反省，一定能幫助許多受中國文化熏陶的人更深的認識基督並加深個人的祈禱生活。它可與本期第一篇文章前後呼應，使這個祈禱專號生色不少。

祈禱專號希望能為中國教會引發對祈禱更深的興趣，也對在不同祈禱途徑上邁進的人有所助益，心焉祝之。

祈禱——亞洲教會的生命

亞洲主教團協會第二屆全體會議

中國主教團公告

亞洲主教團第一屆全體會議是一九七四年四月在臺北召開的，主題是「在現代亞洲傳揚福音」，第二屆全體會議將於今年十一月十九日至二十五日在印度加爾各答召開，主題是「祈禱——亞洲教會的生命」，研究範圍涉及傳教、教會本位化、人類發展、宗教教育、與其他宗教交談、修會生活等問題。

一、主題的重要性

顯然這個主題非常重要，也適合當前亞洲教會的迫切需要。近年來亞洲教會積極展開革新和本位化運動，為主動參與人類社會的發展與建設工作，普遍重視社會服務，正義、人權、合一運動，與傳統宗教交談，工人、學生、大眾傳播等方面的組織與活動。教會推動這些活動時，深深意識到它們與傳揚福音的密切關係，為使它們真正有益於在亞洲社會中傳揚基督的福音，自然會體認到一種需要，即回溯到支持這些外在活動的內在生命，亦即使它們具有真正意義，價值和活力的內在生命。教會工

作的原動力或內在生命就是祈禱，因為教會的使命是來自基督的，是藉着基督，在聖神的領導之下，爲了天父的光榮而完成的。教會的工作不是世俗的工作，而是天人的合作。祈禱所表達的正是天人的交談與合一，藉此合一我們的外在活動找到了真正力量與價值的泉源。

亞洲主教團協會選擇了這個主題，可以說是由外在發展到內在；由外在活動到內在生命的反省。這是非常正確的途徑，因爲外在的組織與行動自然會使人體驗到內省和把握內在精神和生命的需要。而且當我們把握住內在生命時，我們就能站得更穩，也能更清楚地看到天主的聖意，因而使我們的活動朝正確的方向發展，更有益於傳揚福音，完成基督託付給教會的使命。

二、祈禱與地方教會

祈禱是信仰生活的內在要求與表現，祈禱與地方教會建設的關係顯而易見。因爲地方教會的建設，即是把天主的啓示帶到一個民族的文化及歷史裏去，是天主與人交談的具體方式。祂在舊約中與以色列民族交談，在新約時代，祂藉耶穌基督和祂的教會與每一個民族交談，把福音深植在當地的文化及社會中。這交談既然在人的歷史中發生，並在每一個時代繼續進行，那麼每一個民族有每一個民族的歷史，不是其他民族可以代替的，建設地方教會可以說是每一個民族文化用自己的心態、思想、體驗、言語、見證去答覆天主的召叫，與天主交談。

當然我們不會忘記，萬民同屬一個善牧和人類中保耶穌基督，同屬一個教會，同屬一個天主。我們每次祈禱時，自然而然地會追憶五旬節的生動情景，我們偕同宗徒環繞著聖母瑪利亞，那就是初期的教會，我們按照主耶穌的指示和願望祈求，等待聖神的降臨，在聖神的光照與領導之下，分行天

下，建設天父的國。

天主聖三是萬民祈禱的共同對象，是完成天人交談與合一的主動者：「聖神扶助我們的軟弱，因為我們不知道如何祈禱才對，而聖神却親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求。」（羅八26），聖神使我們呼號「阿爸，父啊！」（羅八15）「聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女……是基督的同繼承者」（羅八16-17）在祈禱中我們與天主交談，合而為一。

我們中華文化，自古以來，就以追求「天人合一」為人生最高理想和境界，儒、道、釋透過心物的和諧，道德的實踐或復性的工夫，空無的體驗等方法，以求實現上述理想。然而具體和圓滿的「天人合一」必須藉降生成人的天主——耶穌基督才能實現，只有祂才能說：「我是道路、真理、生命；除非經過我，誰也不能到父那裏去。」（若十四6）祂邀請我們祈求天父：「我們的天父，願你的名受顯揚，願你的國來臨，願你的旨意奉行在人間，如同在天上！」

聖保祿說：「只有一個主、一個信德、一個洗禮，只有一個天主和衆人之父，祂超越衆人，貫通衆人，且在衆人之內。但我們各人所領受的恩寵，却是照基督賜恩的尺度。」（弗四5-7）我們祈禱的對象是同一個天主，但是天主願意我們每一個人，每一個民族，用適合民族天性和文化精神的言語、禮儀、方式、心神去答覆天主的召叫，歌頌天主的仁愛，進入人在天主內、天主在人內的天人一體的境界。

因此亞洲主教團協會會議的主題帶給我們很大的鼓勵，使我們重視幾千年傳統的祈禱和靈修遺產，去研究、反省、體驗、實踐中國固有的祈禱和修養方法，與我們的信仰融會貫通，建設中國地方教會的神修，對整個大公教會也將是不平凡的貢獻。

古代經書無論在國家大事或個人生活方面，都常常把「萬物本乎天」（禮記郊特牲），「自天佑之，吉無不利」（易經），「天生蒸民，有物有則」（詩經），「天命有德，天討有罪」（書經）等道理放在眼前。孔子拿「事天」與「事親」比較，益使人體驗到人與天主之間的親切關係。事天是一種繼續不斷的工夫，使自己的思言行動合乎天心天意，這就是祈禱。孔子也給我們留下了祈禱的動人榜樣，他生病時子路請禱，孔子答曰：「丘之禱久矣！」正說明他一生致力於天人合一的工夫，時時處處以天意為己意。若說特別為求病癒而祈禱，就沒有必要了。

孔孟和宋明理學的復性工夫，或靜坐的祈禱方法，老莊的默觀方法和神秘主義，佛教的空無經驗或禪，都是我國古聖先賢在祈禱和修養方面，給我們留下的珍貴遺產，需要我們在基督信仰的光照之下，去發揚光大，所幸年前成立的「東亞精神生活研習所」，國內的神學院，以及教內有心之士，在研究工作開始起步，相信在天主聖神的領導之下，將會有輝煌的成就。

三、祈禱年的推動

亞洲主教團協會常務委員會決定，此次會議的目的不只是研究，討論問題，而且要發動亞洲教會，在祈禱中團結共融，使一九七八年成爲一個充滿熱忱的祈禱年，共同祈求天主俯聽並支援亞洲教會的需要。

常務委員會建議亞洲祈禱年，自一九七八年二月八日聖灰禮儀開始，至十一月二十六日耶穌君王節爲止。該會也建議了幾個共同的祈禱意向：爲教區和修會聖召祈禱，爲教友傳教的更大發展祈禱，爲推動社會正義和消除貧窮祈禱。

亞洲主教團協會用心良苦，立意非常正確，我們自當積極響應，爲二屆大會的成功和亞洲教會的需要熱切祈禱。但是我們不能不提出一個嚴重的事實，即無神共產主義在全世界和亞洲地區繼續擴張，其對宗教信仰，尤其我天主教信仰的威脅有增無減。在亞洲主教團協會兩屆大會之間，又有越南、高棉和寮國陷入共黨的極權統治。又有無數的事實證明，在那些地區，就像在中國大陸一樣，只有反神的自由，沒有信神的自由，只有宗教的迫害，沒有信仰的自由，天主教在有計劃的迫害之下，一步一步地被消滅，神職人員被殺、被監禁、或被孤立監視，聖堂被毀滅或封閉，公開的敬禮與祈禱已不可能。在中國大陸、高棉和寮國，有形的宗教已被毀滅，在越南教友人數較多，目前會有一段較緩和的迫害時期，最後的命運也不會異於中國大陸。

共產主義的擴張不只嚴重威脅亞洲教會，也正在威脅非洲和南美洲的教會，就連西歐地區，尤其義大利、法國、西班牙的教會也在日益加深地感受到共產主義的威脅。可悲的是世界各地仍瀰漫著姑息主義和妥協主義，不斷地助長共產主義的囂張，共黨份子在中國大陸屠殺六千萬人民，在高棉屠殺兩百萬人民的慘劇，仍然喚不醒這些失敗主義者的幻覺與迷亂。要知道天主教永遠是信神敬神的，而共產主義永遠是無神反神的，這兩種相互矛盾的精神力量，勢必引起最後的衝突。

今天在上世界上，仍有許多人，把消滅製造仇恨、迫害、混亂、邪惡、暴力、毀滅、戰爭的無神共產主義的希望，寄託在天主教的信仰、正義和愛德的力量上，如果全球的七億天主教徒再不振作，再不拿出反抗邪惡的勇氣，許多對天主教有好感的人士，都將感到失望，不再信賴我們。傳揚福音的工作，勢必蒙受極大的損害。我們的原則非常清楚，我們的行動却往往不够堅定，對邪惡、暴力的姑息，使我們失掉了很多以福音精神影響世界的機會。

這些不利的情勢，迫切地要求我們熱切祈禱，懇求無限仁慈的天主，給亞洲和普世教會勇氣和決心，致力於消滅各種無神主義的工作，尤其是今天危害人類社會最兇殘的唯物共產主義。

在這祈禱年中，我們要熱切為亞洲地區和全球受共產主義極權迫害的基督徒祈禱，把他們託付給仁慈的聖母瑪利亞，教會的母親，求天主看聖母的轉求，早日解除受難兄弟姊妹的痛苦，使他們為信仰所流的血，所受的苦，與救主基督的苦難結合起來，成為無數新基督徒的種子，使福音在亞洲地區早日廣揚。

天主教中國主教團主席

于斌樞機

中華民國六十七年元月二十五日

轉載教友生活週刊六十七、二、二

基督信友對神的經驗

Paul Mercier
天放譯

信仰基督的人對神的經驗

是指經驗到天主在耶穌內

因為耶穌是神臨在人間的中心點

我們生在奇特的時代中；人們一方面尋找自我，一方面努力建設團體。有時候這兩者的追尋能够和平地合作，可是有時却猛烈的衝突。在政治方面，由於全世界生活的境遇使各種不同的國家民族比以前任何時期更緊地相連；這也就是說世界愈來愈國際化，國與國之間更深地互相依靠；但是同時許多在成長中的國家繼續不斷地爲自己的獨立被異國承認而奮鬥，他們努力使世界其他各國體會到他們的存在。國家尋求自我和獨立，以及國際團體的互相依靠，有時候是和諧的，有時候是互相衝突的。在女權運動的範圍內也出現相似地緊張：一方面她們強調男女的平等；另一方面又強調女人的不同和她的獨特性。她們所追求的究竟是人的位格性或女性，是平等或是不同？美國是一個民族的熔爐，來自各國的移民團體一度曾儘量隱瞞自己的文化和種族的不同，爲使自己可以和其他的美國人相似。現在，他們却急於肯定他們所有文化傳統的獨特性。他們追求的到底是一致或是不同？平等或是獨特呢？

在宗教研究和宗教生活這方面也有同類的緊張出現。心理學、現象哲學及比較宗教學已經花了很

長的時間去尋找一些共同的因素，而以這些因素是人類各種不同宗教傳統的基礎。最近在宗教本身的範圍內，合一運動使人更加意識到不但在各種不同的基督徒的傳統內，有許多共通的聯繫存在，而且在基督信仰和世界其他許多宗教也有着類似的共通聯繫。強調這些聯繫各種宗教的共同因素，已經使許多天主教和其他基督教信友害怕可能失去自己信仰的獨特性；因此引起了一種不可避免的緊張。體會並強調宗教共同聯繫的人越多，焦慮相等的防衛的人也越多，他們傾向於體認自己獨特的傳統；當強烈的自我意識被撤除時，失去獨特性的感覺也全出現。另一方面如果有人保護肯定他們自己傳統的獨特地位，在他們心中也會引起一種害怕和憂慮，以為自己因自以為是而得意。

一個人可以用很多不同的方法來比較各種宗教傳統：他可以按照一些獨立的原則（例如心理學、社會學）從外在去觀察不同的傳統，然後描述它們在那些事上是相同的，那些事上是不同的。他也可以比較他們的神學，也就是每一個傳統所表達關於神、人和宇宙的觀念。例如一個人他可以把基督信友對三位一體神的觀念與回教一神的觀念加以比較。最後，一個人可以把不同宗教傳統的信友所經歷和報告的信仰經驗加以比較。因此一個人可以問這個問題（在這個多元的世代中，越來越多的人問這個問題）：是否有所謂基督信友獨特的宗教經驗存在？這也是本文所要問的問題。我寫這篇文章目的就是簡單地去探討是否有所謂基督信友獨特的信仰經驗；然後再去找尋它的獨特性。在本文的第一部份中，我們要研討一種看法，這種看法以為所有的宗教經驗有它基本的合一性。然後，我要提出一個批判的原則來肯定各種宗教經驗必然各有其特殊性。在本文的第二部份中，我將要考查到底什麼是基督信仰對天主經驗的特殊結構。

宗教經驗：它們是否有些不同

有一次，亞伯拉罕·馬斯路 (Abraham Maslow) 曾寫過：

「所有 (宗教上) 神秘和高峯經驗基本上是一樣的，而且也常常是一樣的。所有的宗教在它的本質上常常是相同的。因此在原則上它們應該同意去教導那些為它們共同所有的，就是在它們的高峯經驗中所共同教導他們的。如果在這些受光臨的經驗中有任何不同的話，可以很公平地被判別是因着時地不同而形成的地方主義 (localism)；因此這些不同的點是邊緣的，可消除的，而不是在本質上的。這個共同所有的某些東西，就是在我們剷除一切地方主義之後所留下的；地方主義包括特別的語言、特別的哲學、特別的民族表達方式。這些因素都不是共同所有的，把它們去除以後留下來的我們可稱為是核心宗教經驗，或是超越性的經驗。」^①

並非馬斯路一人有這種看法 (也不是一個特別新的意見)。阿杜斯·赫胥黎 (Aldous Huxley) 也持有相似的意見；他稱高峯經驗為最高共同因素，使所有的宗教和絕大部份哲學連在一起^②。按照這些人的意見，這些終極現實 (ultimate reality 這個名字比神更無宗教性) 是為所有宗教和文化所共有的，並超越一切。沒有一個特別的傳統可以宣稱自己獨佔這個經驗，因為基本上來說它是「人的經驗」 (human experience)，也是一切宗教的來源。

那些尋找所有宗教經驗的基本相同點的人，很顯然地還不至於天真到否認在各種宗教傳統中，和其所有的對神的經驗中，有時有真實特殊不同之處。他們所否認的是這些不同之處的意義及其重要性。當他們承認每一個傳統有它自己的方式來表達對神的經驗時，他們宣稱這種特別的表達方式並沒

有終極的意義。這些表達上的不同被馬斯路稱爲特殊的語言和哲學，或是可消除的地方主義；它們是一些附屬品而不是本質。

從表面上來看，好像在每一個宗教中，都可找到聖人或思想家支持這個觀點（例如在基督信仰中聖多瑪斯、玄奧之雲的作者及聖十字若望）。他們都體會到所有對神和神的經驗的描述都是不完美的。有些人，特別是有神秘經驗的人——宣稱他們超越自己特別傳統中所用的語言和符號的限制，以一種純粹而直接的認知看到了神。當這些人重新回到這個世界的現實時，嚐試着以他們宗教傳統的語言去表達這種純粹而不可言傳的對神非常深刻的體會，任何的描述都不能夠把他們所遇到的現實明確地表達出來。這些嚐試被視爲一個被神所感觸的人，很不完美而又結巴地說出他們的經驗。他們最多能做到的只是用人的語言和宗教的符號去抓住一個無法描述的經驗。埃芙玲、安德奇 (Evelyn Underhill) 有一次下結論說，因爲所有這類的語言都是不完美的，所以有神秘經驗的人所採用特殊理性的圖像以及他所接受的傳統神學都不是主要而基本的；「因爲它永遠是不足夠的，所以它不足夠的程度常是次要的」③。最重要的就是那個經驗的本身，而用來描述那個經驗的語言及宗教象徵都是次要和外表的，因爲神超越一切的名號。在任何一个傳統中用來稱呼他的名字最後並不重要；不論人稱他爲雅威、阿拉、阿特曼、阿爸或是絕對者，其間很少差別，因爲那被稱呼的現實是相同的。

因此，爲了要更完全地了解這種經驗，去除一些由地方性表達而帶來的分歧和扭曲，所以在宗教研究上常採用現象哲學的方法④。在選用這種方法時，一個人應剷除每一個宗教傳統因着歷史和文化所帶來的獨特性，而提出所有傳統所共有的因素。這種「蒸餾」過程的結果，是一個對核心經驗的描述。它把所有的宗教連繫在一起，驅除了在任何一个傳統中所表達的外表的分歧和地方主義。如此，

他將找到宗教生活的本質。以這種方式推理最後的結論就是：如果所有宗教經驗在它們的本質上是一樣的話，那麼在不同傳統中所有的經驗，除了在外表及表達方式不同以外，沒有一個傳統真正是獨特的。

對以上所描述研究宗教經驗的方式，有幾件事是值得加以分析的。首先是現象學方法「輕視」及「消除」宗教經驗的歷史和文化境遇，而去追尋它普遍性的本質；這種「蒸餾」的嘗試，以及把經驗與他歷史和文化的背景剝離（或是從外表的地方主義中解放出來）。因此，人可以得到經過這種過程所餘下宗教經驗的本質，而這個本質可以在一切歷史和文化中找到。這種研究的方式即使不是無效的，至少也是有問題，如果有人採用一種方法，原則性地消除在不同傳統中的宗教經驗的特點，然後所得到的結論是：任何一個傳統所有的經驗並沒有什麼本質上的獨特性。這並不是值得驚奇的事實。事實上這根本不是一個結論，而只是在追尋這問題的出發點上（已先下了結論）。

吳夫哈·潘能堡 (Wolfhart Pannenberg) 曾經指出現象學研究方法的問題是在於他以爲宗教經驗歷史的、個人的和文化的境遇是外在和無關重要的，並且開始把各種不同的宗教經驗從他的環境中剝離出來^⑤。當他完成了這種抽象化的過程之後，然後把所有傳統中相似的情形集合在一起，使它具有某些系統性的結構。在這些過程之後，人很容易看出如何可能把阿斯克里比烏斯 (Asclapius)、阿波羅 (Apollo) 和耶穌都被放在一起，把他們都視爲「救世性的人物」。不過這種做法所付出的代價就是：一個人最後得到的只有宗教經驗的抽象形式，失去了經驗本身存在性的豐富。如果宗教經驗被按照它最普遍的特性典型化了，那麼一個人再也不能够抓住任何宗教經驗中所有歷史性的特點和它的獨特性，因爲它失去了個別生活境遇所能具有意義的。潘能堡令人折服的辯論說：了解宗教經驗的

唯一途徑並不是把它從原有的境遇中提取出來，而是在他所有的具體環境中加以探討；這種環境所有歷史文化的特點形成了這樣的經驗，也是這經驗本身的一部份。

潘能堡研究比較宗教學的方法與當代某些對經驗的本質所有的觀念是相符合的。現代的思想曾經痛切地指出我們對現實的經驗永遠不是「中性的」；純粹客觀的經驗根本就不存在^⑥。每一個經驗不論它是否是宗教性的，都有一個具體的境遇；這個境遇給這個經驗某種質地，而使它成爲一個特別的經驗。經驗並不只是「那發生的事」，而且也捲入在一個意義結構中，只有在這種意義結構中我們才能够去解釋和評估我們所經驗到的現實。這種生活的現實並不只是環繞着一些「客觀經驗」的外表氛圍，它也是形成這經驗本身的結構的一部份。因此四週的境遇形成此一經驗，而也是經驗的一部份。舉一個平凡的例子：在長期的旱季及農作物枯死時，農夫所經驗到的雨天，和在長期的雨季之後，他所經驗的雨天，是很不同的。從某種模糊或是無意義的客觀方面來看，一個人可以說下雨就是下雨，人對雨的感覺是相同的。可是實際上，因爲在不同的生活境遇中，對雨的經驗却是十分不同的。經驗所有的歷史、文化和個人的境遇，並不只是圍繞在經驗外圍的東西，它是構成經驗本身的一部份。

同樣的，當一個人在宗教經驗中與神相遇時，這個人並不是一張白紙，而神把自己客觀的本性印在這張白紙上。更好是說，這個與神相遇的人早已有許多接受這經驗的條件——他的思想方式與別的東西所有的聯繫方法，他個人的歷史以及他生長的文化 and 傳統中所用的語言和表達範疇——他就是經由並在這些「主觀」主體性的境遇下他才與神相遇。從來沒有一個對神的純粹體驗或是完全客觀的經驗，只有個人按照人性的和主體性的經驗。所謂的「主體性」並不是表示我們對神的經驗是幻想的、

短暫的或是錯謬的；而它表示人和世界、神相遇的場所是人主體的本身。對一個具有位格性的人來說，沒有一種方法可以清除他所想、所感覺、所相信、所希望的，而把他變成爲一個純粹中性的接受者。每一個宗教經驗常是在某一個歷史條件限制的觀點下去接受的；這個觀點形成了經驗本身的內涵，也是它結構的一部份。

更進一步——這就是現象學方法的弱點——沒有一種方法可以淨化一個人的經驗，去除它的主體性以及它的歷史環境，因此最後能夠得到「宗教經驗的本質」或者現實的知識「正如現實本身一樣」。宗教經驗並不是一個主體和神完全客觀性的相遇，以至於後來可以把一切所謂主體性的因素很容易的排除而剩下的是對神經驗的客觀部份。我們不能按照世界和神客觀存在的方式認識他們；只能夠按照他們對我們 (ad nos) 是如何去認識他們。換句話說，我們如何觀察經驗到他們，我們就怎樣認識他們。在人類的宗教經驗中，並沒有一些完全獨立對神的知識——也就是說，我們一旦擁了這些知識，我們可以看清楚什麼屬於我們所經驗到的客體，什麼是屬於主體的經驗所加上去的。誰能夠宣稱他自己的觀點是完全中立而客觀的，他可以按照現實存在的方式去認識它，而且也有一個適當的批判標準去判斷所經驗到客體本身存在的方式，並區分出經驗者主體所加上去的因素。如果有這樣一位至高無上的裁判者，除了經由他自己人的經驗外，他又如何有其他的辦法去獲得這種知識呢？任何對神的知識都是以人的經驗爲絕對基本的出發點。爲了這個緣故，所有對神的知識都是主體性的——這也只是說，這些知識是人的知識⑦。組成一個經驗的歷史文化和個人的成份並不只是圍繞這個經驗的一些附屬品，而這些附屬品可以很容易的指認出來並被排除掉（正如現象學宣稱可以找到一個經驗的

「本質」)。這些因素基本上屬於宗教經驗，並且也是它結構的一部份，因此爲一個基督信友對神的經驗，他所用的基督信仰的言語、象徵的符號、信仰的系統都交織在這個經驗中，成爲他的經緯；使它和回教的言語、象徵符號、信仰系統中所對神的經驗大不相同。

最後爲了答覆「所有宗教經驗都有基本上的相似」這種觀點，以及馬斯路認爲個別的言語以及民族性的表達方式都是宗教經驗的附屬品，我們認爲這種看法好像對宗教言語的性質沒有給予足夠的重視。如果一個人認爲所有宗教經驗的不同之處只是出於文化上的一些附屬品；那麼一位有信仰的人用來表達他信仰的語言和象徵符號是沒有多大關係的，因爲這些東西只是表達對神經驗附屬性的外在裝飾而已。

不過用這樣的方式去處理宗教上所用的言語和象徵符號，實際上是否定了它們的意義和重要性。我們假設一位認真而有反省能力的信友用某一種方式來談論神，並不是因爲在他們信仰傳統中剛好給他們傳留下來某一套語言；更重要的是：他們如此去做是因爲這種語言真正能夠反映出他們自己對神、對自我、對世界所有的經驗，以及他們對這些事物存在方式的信仰。換句話說，宗教言語有一種認知上的價值⑧。對信仰經驗的表達辭句和象徵符號的運用，是爲了把我們對現實所有的體會具體表現出來，也爲了傳達我們對這個現實結構意義所有的信仰。我們談論神的方式不是由我們隨意決定。我們所用的語言（不論是文字或象徵符號）不是所要表達的經驗的附屬品或完全外在於它的⑨。從我們的宗教經驗中流出我們相信神究竟是誰，以及我們用來描述祂的語言和象徵符號。那些把自己宗教經驗寫出的人，並不只是在描述自己的感覺和反應，而是描述會和他們相遇的和超越他們的現

實。人們以他們所用的語言和象徵符號來傳達他們對神經驗信仰、印象和體會，雖然是躊躇而有瑕疵，但是，非常清楚的是並非所有對神的體會都是相似的。在不同的宗教傳統中對神的現實究竟如何，以及在描繪他所用的言語上有顯著的不同——而這一切並非可以完全相容。

因此，把宗教語言和象徵符號看做是一個相當沒有意義而且是完全附屬性的結構——除非經由它們，我們不能經驗到神——所以這種看法是不正確的。把宗教語言和信仰上的象徵符號視為可消除的，或把它們看做描寫同一個現實而可互相交換的外衣，這種看法未免太過於簡單了。這些言語是爲了按照我們對神的經驗和體會把神的現實加以記錄和描述。經驗到神是「父」與經驗祂是「絕對的原則」，或「無位格性的現實」是有極大的不同的，雖然給神的每一個名字都有它的缺陷，但並非任何的名字可以加在神的身上。這一段長長的討論其目的只是爲了證明基督信仰對神的經驗的確有它的獨特處。如果有人說基督信友與回教徒與印度教徒的宗教經驗都是經驗到同樣的事，這種說法可能引人誤解；因爲每一個經驗都只能在一個歷史性和個人獨特性的具體環境中發生。每一傳統中對神的經驗都有他自己的經緯和特殊點，而這些經驗彼此不同。在基督徒對神的經驗和體會中的確有它的獨特性，這就是現在我們所關心的問題。

基督信友對天主的經驗

是什麼因素使在基督信仰傳統中對天主的經驗具有一種特殊形態，而使它與其它宗教經驗有差異？是在那一方面基督信友接近、經驗和談論到天主與其他的宗教接近、經驗和談論神所用的語言有

所差異呢？基督信仰傳統中所有獨特而基本對天主的經驗，就是在它的信仰和神修生活中耶穌基督所佔有的中心地位⑩。的確這一點是在所有事情中最重要的一點，而也是超越其它任何差異的一點。基督在信仰他的人的神修生活中是扮演一個中心而具有批判性的角色——基督所擔任的角色形成了信友體會到天主是誰，如何的可以經驗到祂。由於基督，人可以用一個不同的方式去接近天主，他漸漸地認識了天主是基督的父親。換句話說，基督信友就是分享基督所有的視野和他的天主⑪。在神修生活和在神學上，我們曾對天主的現實以及耶穌基督，和他們彼此的關係有一個長期的混淆；一方面我不敢說我能夠決定性的把它分析的十分清楚；但是另一方面對它作些批判是非常重要的。

1. 當我們說，一個人藉着耶穌以不同的方式接近天主，這並不表示一個人先到耶穌那裏，然後從耶穌那裏得到一個特別的地圖或是教導，因此他可以循著地圖或是教導再去找到天主（把耶穌留在一邊）。在這種的看法中，耶穌好像是一個指路標，指出到天主去的道路而已。這種看法的問題是在於一個人必須接受下面兩種看法之一：(1) 耶穌具有某種秘密的知識，一個人要想找到天主，必須要分享這種秘密的知識。（在基督信仰的傳統中這種看法一直是為教會所排斥的）；或者(2) 耶穌對天主有關的啓示並不是真正的啓示，因此一個人可以完全不依靠耶穌，而只是藉着自己的努力，在不斷地嚐試和錯誤中慢慢找到自己的方式，去發現耶穌所啓示有關父的一切（這種觀點否定了耶穌在啓示中佔有的中心地位）。在上面的兩種觀點中，耶穌都離天主太遠了。祂是一個人對天主經驗的中心，並非因為祂在這個經驗中具有一種批判性的參與，只是因為祂指出走向天主的路。一方面耶穌被視為天主的發言人，啓示者，但是祂所啓示的並非以血肉之軀把天主的現實表達出來，而只是指出一條通往天主現實的道路。

2. 在神修學上另一種方式就是好像我們可經驗到兩個可區分的現實：天主和耶穌。不過天主和耶穌並不能以這樣的方式加以區分，以致使一個人有兩種不同的經驗：一種是對天主的經驗，一種是對耶穌的經驗。在這一點上，基督信友並不處在二者擇一，或是二者一同選擇的情形中。如果基督信友是在這種情形中的話，他或者選擇天主、或者選擇耶穌；或者某個時間他經驗到天主，某個時間他經驗到耶穌。耶穌和天主並非處於互相競爭的狀態（這個事實在神修學中，爭辯應以天主為中心和以基督為中心時，常受到忽視）。基督信友同樣的無法區分他們對天主和耶穌的經驗以致使這兩個經驗能够彼此獨立地存在。

3. 第三種方式是把耶穌和天主之間完全沒有區分。這種看法把耶穌看成天主取了肉軀，使耶穌和天主如此的合一，以致他們中間的任何區分都是沒有意義的。事實上，耶穌不是父神（天主父）；他和父是有區分的，並且和父是相關的。耶穌和天主不可能合一到去除他們之間任何區別的地步，耶穌和天主父之間是有區別的（但是不是敵對的）。

在以上的三種方式中都沒有顧到耶穌和父之間的親密關係；而這個關係在耶穌之所以為耶穌，父之所以為父上扮演着一個批判性的角色。對這個關係的了解幫助我們去避免兩個極端：一是天主和耶穌這樣的合一，以致使他們之間的任何區別都顯得十分模糊；一是使他們彼此分開，以致好像是兩個彼此獨立的現實。耶穌對父之間的位際關係決定並形成他的位格性，也就是說離開了耶穌和父之間的關係，我們根本無法了解耶穌是誰。有些人曾嚐試着把天主從耶穌生活的視野中移去；不過這種作法嚴重地扭曲了聖經的見證，天主與耶穌的自我和本質是緊密相關的^②。反過來看，耶穌天子也與天主父的自我本質緊密相關的。離開了天主父及祂在耶穌生活中的自我啓示，我們根本無法真實地認識

父。耶穌是與天主的定義親密而具有批判性相連的，離開了耶穌，誰也不能夠認識天主的本質^⑬。

爲了解天主與耶穌之間關係的重要性，對位格範疇加以簡短的探討是可能有幫助的。如果一個人給位格下的定義是：個別分離具有意識的本體 (substance)；那麼他就可以說位格所有的「本體」是在他和世界、神及其他人建立關係以前就已經構成和建立。所以具有位格性的存在，他的自我在他和別人建立關係以前已經被決定，而後來建立的位際關係，只是他的一種作用而已。不過假如一個人說：「本體」給我們位格性自我所帶來的是：位際關係 (或者「非位際關係」) 的本性 (nature) 和品質 (quality)，他也給我們的自我帶來安排生活的方式以及如何把位際關係融合於我們的生活。那麼一個人位格性的自我並非是先存在，而位際關係不只是一種作用而已。在這種情形下，位際關係對建立自我有一個決定性的影響，而因此是我們位格性的基本要素，我們和誰建立關係，如何把這些關係帶進我們的生活中，又什麼方式和他們建立關係，這些因素都成了我們生命和位格性自我的一部份。那麼，我們成爲怎樣的一個人，也就是怎樣建立位格性的自我，是我們怎樣生活、怎樣答覆別人，天主和世界的運作結果。因此經由我們怎樣對天主和其他的人反應並建立關係，我們就成爲我們所是的人。位格性自我是具有動力的，也是我們位格性的本質，它並非在我們誕生時就已經預先建立完成，而是需要經由一生的時間去完成它，而最後只有在死亡的時刻才能真正的完成。

在耶穌的生命中，天主形成了祂生命絕對的視野；耶穌的自我是靠祂與天主的關係建立並決定的。祂生命的任何一方面都與天主有關，並且都是爲天主存在的。天主對耶穌來講不是一切的一切，這個事實是非常重要的；而且耶穌和天主建立關係的方式也是有決定的重要性，因爲耶穌認識天

主是父，而不是無位格性的「物」，或是世界的靈魂。耶穌最深的本質及祂位格性自我都是因着祂與父的關係而形成的；那也就是說祂是天主子，祂稱天主爲父。在祂一生中，祂以一種持久的熱情去承行父的旨意。祂這種在生命中持久的奉獻是完全而絕對的。在祂的生命中沒有一刻不是天主子，祂不是慢慢地成爲天主子，祂整個的生命就是子。從始至終，祂完全地依靠父而生活，祂所是的一切都來自於天主。耶穌之所以爲耶穌就是因爲祂和父的位際交往；這種位際交往在每一個幅度上都完全歸屬於耶穌的位格。祂的生命或是祂的位格的任何一方面如果離開了父就無法描述或是下個定義，但是耶穌不是父。耶穌這個人具有天主的位格性，並不是因爲他是父，而是在於他和父的關係。耶穌這個人具有天主性，但是他所有的天主性並非是自身的（*self-generating*）；祂的天主性來自父，是由於祂和父之間完全而絕對的生命交流，祂發自父，是自天主而來的。

反面來看，耶穌也是歸屬於天主之所以爲天主的本質。因爲沒有耶穌，天主的本質無法在時間中建立。在耶穌生命中所發生的事件，使我們對天主的體會有了根本上的改變，也建立了天主在時間中的自我（*Identity-of-God in time*）。那也就是說，天主就是顯示自己是耶穌之父的那一位。沒有子的話，天主不可能成爲父；天主的父性在耶穌的生活中以一個決定性的方式被啓示和建立在時間中。耶穌整個的生命就是顯示祂自己是天主子；也因祂是天主子，祂啓示了天主是父。

在耶穌的生命中，復活的事件超越其他一切事件，啓示出父愛的德能和程度。天地間所有的事，即使死亡，也無法阻擋父的愛。當巴特（Barth）說看見天主怎樣在耶穌的生命中行動，我們開始了解做一個父親到底具有什麼意義。他可能是對的。在天主父的榜樣前，所有人類的父性都顯得很膚淺

了。在耶穌的生命、死亡和復活中，我們看到天主的本質是愛。耶穌的父親是天主；祂是使人復活恢復生命，並且爲我們計劃一個與祂一起生活絕對的未來。由於耶穌整個的生命，使我們認識父的愛，我們可以確信以上所說的這一點。

耶穌的生活啓示了天主是父，並非以一種直接的方式（藉着父降生成人），而是間接的啓示出來（使子降生成人）。父臨在子內是藉着在他們之間生命絕對交流的關係；父雖然藉着這種生命的交流直接臨在於耶穌的生命中，但是人却不能直接看到父。我們只能在子身上看到父的臨在，當我們看見並知道耶穌是子時，就知道天主是父。

我們應記得一件重要的事情，在耶穌和父之間不僅只是有一個密切的關係；更好是說彼此是另一位的一部份，也彼此在另一位內；這個關係成爲父和子自我的本質。天主歸屬於耶穌自我的本質，而耶穌也歸屬於天主自我的本質。更進一步，除了在天主子降生成人的耶穌生活中所啓示的天主之外，我們無法知道或經驗到天主。在耶穌以外天主並沒有更完滿的顯示祂自己。除了天主在耶穌內臨在和自我啓示之外，天主對我們來說是奧秘和靜默，是我們無法接近的。

也許現在我們比較了解爲什麼基督信友對天主的經驗中，耶穌是具有批判正誤的作用。一個人愈接近耶穌，也愈接近父；「這並不是說他好像向父走近了一步」，而是由於他和耶穌在一起，他也就和父在一起，因爲父臨在於耶穌的生命和位格中，天主臨在是藉着他們之間生命絕對交流的關係，祂滲透並充滿耶穌整個的生命。耶穌生命的每一方面都無法與天主分離。所以如果一個人說他經過耶穌，然後超越了耶穌才到天主，這種說法是引人進入歧途的。更好說，一個人走到耶穌那裏，就在那裏找到了天主。對基督信友來說，經驗到天主就是經驗到在耶穌內的天主，因爲耶穌是天主臨在人間

的中心點；和耶穌在一起就是和父在一起，因為父住在耶穌內。

我們說耶穌是基督信友對天主經驗的中心點，並不意味有一個絕對，恆常不變的基督信仰經驗，而所有相信耶穌的人以同樣的方式經驗到祂。辨認基督信友對天主的正確經驗是基於一個人可以在耶穌身上發現並經驗到天主。不過（經驗到天主在基督內）有許多不同的方式或幅度。在基督信友被迫害時，耶穌可能被視為那將要來臨的一位；他對忠實於他的人帶來正義和審判，也將征服所有反基督的權勢。在平安的世代，人們已經經驗到耶穌臨在，充滿整個的大地，壓制罪惡和死亡的勢力，使天國得以完成。

天主（在耶穌基督內），完滿地啓示了祂自己，那麼人們不可能在任何單一的宗教經驗中抓住天主在耶穌基督內所有的全部的意義：希望、挑戰、考驗、痛苦，天主的在與缺、生命和死亡。這些事物充滿基督的生命，也將會在跟隨他的人的生命，在不同的時刻，使他們體會某種經驗，而不是以任何單一的經驗可以做到的。使基督信友與其他宗教者有所不同的就是：基督信友是在耶穌內，藉着基督與耶穌一起在他們的生命中看見、做到、或經驗到這些事物。如果一個人想在耶穌以外去尋覓天主，那麼這個人不能算是一個基督信友，可是這並不是對一個人的精神或神修生活下一個價值判斷——而只是一個辨認基督信友的原則。一個人之所以成爲基督信友是在他對天主的體會和經驗中，耶穌是具有決定性的批判標準；也是由於耶穌，信仰祂的人以一個不同的方式想到天主和祂建立關係，並經驗到祂。

這篇論文的目的只是爲了肯定基督信仰的宗教經驗和特殊性；以及說明它最主要的特徵。基督信

友經驗的特殊性（或者其他任何傳統）是基於一種對經驗的看法；這種看法否定有一種所謂「原始經驗」的存在。經驗從來不是一個中立性的事物；它常是由於歷史、文化、宗教和個人的境遇塑造和形成的，而這些境遇也是這個經驗的一部份。基督信友的信仰、語言、象徵符號和所受到的培育都形成了他對天主的體會和經驗，也給予這種經驗一個特別的形態。對基督信友來說，最基本的因素是他對天主經驗的中心點是耶穌基督。基督信友願意與天主同在，他走向耶穌，因為耶穌和父之間有一個完全的生命交流，耶穌自己是天主，也是天主在我們中間圓滿的臨在。

註：

- ① Abraham Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (New-York: The Viking Press, 1970) 第110頁。
- ② 參看 Huxley's *The Perennial Philosophy* (New York: Harper and Row, 1970) 本文說明了他的基本看法。
- ③ Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism* (New York: E. P. Dutton & Co. 1960) 第四頁。
- ④ 把現象學的方法應用在研究宗教經驗上兩個最好的例子是 Rudolf Otto's *Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1968) 以及 G. van der Kneen's *Religion in essence and Manifestation* (New York: Harper Torchbooks, 1963) 按照本文所提出的批判原則，我們不應該忽視這些人以及現象學對宗教及對宗教經驗的研究。對現象學方法，一個平衡而簡短的評價可參看 John Macquarrie's *Twentieth Century Religious Thought* (London: SCM Press, 1971) 第131-134頁。
- ⑤ 參見 Pannenberg "Toward a Theology of the History of Religions," *Basic Questions in*

Theology (London: SCM Press, 1971) 第六五一—一八頁。

⑥ 參看 John E. Smith's *Experience and God* (New York: Oxford University Press, 1964) 這是現代對經驗解釋的一本卓越著作；特別是討論到有關宗教經驗的一面。本文中對討論經驗最基本批判原則，就是採自他的作品。

⑦ 可能有人提出反對說：在基督信仰中所得到的啓示是一種完全客觀而有權威性的，是對天主知識的泉源。不過基督信仰中的啓示也並非基於一種完全不受人類經驗變幻影響的知識。如果我們以那樣的方式看基督信仰啓示的話，就是忽視了它基本的動力之一。除非經由人的經驗，沒有其他途徑可以使人與天主，或天主與人交往。即使耶穌是決定性而具有權威的天主代言人，可是基本上我們所有對他言、行的知識都是經由曾與他相遇過的男人和女人，接受後而報告給我們的。這些報告就是他們對耶穌經驗的反省。可是這並不表示這種了解是虛假或是被扭曲的，這只是說他們是人對天主聖言的體會。

⑧ 參看 Thomas Fawcett's 很好的研究，*The Symbolic Language of Religion* (Minneapolis: Augsburg Publishing House 1971) 特別有關係的一段是：“The Cognitive Value of Models,” 第八七頁後。

⑨ 參看 Smith, *op. cit.*, 第四十一頁。

⑩ 如果一個人堅持只把耶穌視為一種典型，而這種典型也可以在別的宗教傳統中現發，例如：救主的典型、救贖者的典型、或是降生的典型——那麼就很難支持基督在任何一方面有其獨特性（因為我們看到典型的方法是設法除去所有的獨特點，而只保留事物的共同點）。不過，一個信友是否可把他的信仰及依靠，甚至把他整個的生命，奉獻給一個典型，這實在是值得疑惑的事；因為相信，依靠和愛並不是能對一個典型而發的，而是對有位格的存在 (Persons) 而發的。因此除非保存耶穌的位格性，而不去除他，一個人才真正能夠以信仰和他建立關係。這也就是為什麼我們說耶穌的位格是基督信友到天主道路的中心點。

基督信友對神的經驗

⑪ 這裏有一個問題，就是：是否一個人可能成爲一個隱名的基督徒 (Anonymously Christian)。這個問題的回答完全要看一個人怎樣給基督徒友下一個定義。這裏我們所有的立場是一個人保持一種對耶穌的信仰才是基督徒友。可是，這並不是說相信別的宗教的人是不好的、不聖的或不爲天主所愛的；只是說他們尚沒有對耶穌的信仰。更進一步的問題是：爲什麼我們必須強行把他們擠入基督徒友的羊棧，而同時他們所有的信仰，很顯然地與我們不同；雖然在他們信仰中也可能和我們的信仰有某些相似的因素。對「隱名基督徒」這觀念一個很好的批判，參看 Jeffrey G. Sobosan's *The Tapestry of Faith* (New York: Alba House, 1976) Chapter Five, "The Person of the Christ."

⑫ 嚐試着把耶穌生活和基督福音所有超越的幅度除去，是一九六〇年天主死亡神學的特性。不論今天對天主和超越性的想法如何，我們可以很顯然地看出這是耶穌生命中的基本因素。有關這種立場的一個好的聲明

⑬ Gabriel Vahanian's *No Other God* (New York: George Braziller, 1966)。
討論天主和耶穌所用的基本範疇和觀念是取材於 Wolfhart Pannenberg 一本卓越的研究 *Jesus-God and Man*。在此處我並沒有嚐試着去重複 Pannenberg 的基督論 (例如：這裏我沒有提到啓示上合一 [revelational unity]，這個觀念是他在發展耶穌和天主之間關係上最具有決定性的。不過對他作品熟悉的教友，立刻會體會到我所在這裏採取的立場，從他那裏獲益很多。在此處所作的適應或是和他的思想有不同之處，是來自我個人的看法。

本文譯自 Paul Marceau, "The Christian experience of God," *Communio*, IV (Spring 1977, nr. 2), pp. 3-18。

中國基督徒的「靜坐」

胡國楨

——神學基礎及實踐工夫——

「天命之謂性，
率性之謂道，
修道之謂教。」

(中庸一章)

前言

東方神修熱的浪潮把「基督徒的禪」傳遍普世教會。這對身為中國基督徒的我們來說，的確也會臉上感到些許光彩，因為「禪」畢竟是中國人的祖先融會了佛教神修而發展出的一套工夫，如今普遍受到重視，並在教會內發揚光大，我們怎能不感到與有榮焉？

可是，以神學理論觀點來看，「禪」的神修方式到目前為止，似乎還有些尚未澄清的困難，其中最令人感到不安的是啓示者天主聖言——聖經的地位似乎被忽略了①。何況，這種方式所假定的一套形上學以及所要求的心靈境界，都不是一般人都可以達到的，尤其生活在高度工業化及都市化裏的芸

芸衆生，要求他們和專務祈禱生活的神父、修女們一樣，每天花很多的時間打坐靜修，似乎太過份了。爲了上述神學及現實兩方面的理由，受過中國儒家薰陶的當代中國基督徒，不無要以宋明理學家批評禪宗的類似心情，對「基督徒的禪」提出一些質疑^②，並在真正中國傳統文化中另外找尋出路。

輔大神學院院長張春申神父，認爲採取由先秦孔孟以降，直到宋明理學家發展完成的一套復性工夫，可以開闢出一套合乎中國人心態，又能適用於當代忙碌生活的神修工夫，張神父借用宋明理學家所用的名稱「靜坐」命名爲「中國基督徒的靜坐」。

去年十月末，張神父將其大作「中國基督徒的靜坐與「基督徒的對禱」以及「基督徒的禪」的交談」的手稿示筆者，囑能抽空研究有關典籍，深入詳盡的發揮其思想精義。筆者不敏，功課及牧靈工作纏身，一直未能動筆。不過筆者常將此事繫於心懷，時時注意有關作品，沉思其與天主教神學之相互關係，愈來愈發現張神父構想的神學立足點有其根據，並在當代現實生活中有極大的可行性。今爲響應亞洲主教團協會第二屆全體會議推動的「亞洲祈禱年」號召^③，在張神父及數位神長的鼓勵下，將尚未成熟的思想公諸讀者，提供中國教會可行的方向，並就教於教內諸先進。

本文主題擬以下列四大步驟順序發揮：

- (一) 「中國基督徒靜坐」的特殊意義
- (二) 儒家復性工夫的理論基礎
- (三) 「中國基督徒靜坐」的神學基礎
- (四) 「中國基督徒靜坐」的實踐工夫

(一) 「中國基督徒靜坐」的特殊意義

「明道教人靜坐，李先生亦教人靜坐；始學工夫，須是靜坐，則本原定。」（朱子語錄）
「朱熹曰：讀書閒暇且靜坐，教他心平氣定，見得道理漸次分明。」（玉潤雜書）

何謂靜坐？「謂斂心定坐，如禪之端坐也。」④這是靜坐時的外觀。

因為宋儒曾將道家及佛學的觀念和方法加以儒化⑤，除了強烈排拒佛學中的虛空觀念外，理學家們受二者的影響極深⑥；所以他們的修養工夫的理論和實踐方法便染上一些道家「坐忘」（莊子大宗師）、「心齋」（莊子人間世）等「致虛極，守靜篤」（老子道德經十六章）的色彩；也有佛家坐禪類似的外觀，實不足為奇。然而到了理學集之大成者朱熹不贊成常用類似坐禪的靜坐以求心定，却主張人的修養在於行善，以「敬」來善盡職責，不只靜時有敬，動時亦應有敬，即以敬貫通動靜⑦，修養工夫趨於生活中的實踐。

朱熹的這個看法，把宋儒的復性修養工夫發展到了極峯：不但超越了禪家們主張的只有在空無中才能頓悟圓通；而且也超越了道家所主張的只有虛靜中才能環抱天地萬物，與之合而為一；誠如孔子願以「踐仁」工夫求得「上達天德」，即「與天地合德，與日月合明」（易乾文言），孟子所謂以「盡心」求得「知天」。在這宋代思想發展以儒學為主流的背景下，應是必然的結果；同時我們也可在宋代理學發展史的脈絡中發現，一開始這觀念就蘊涵在內，只是朱熹最後清楚的點出罷了。

宋儒中，周敦頤（濂溪）首先倡主靜以立人極，是開創宋明理學家以主靜為修身要道的先鋒。在

他的作品「通書」裏就講到靜：

「聖可學乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。請問焉。曰：一爲要，一者，無欲也。無欲則靜。虛則直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥，明通公溥庶矣乎！」（周子通書第二十）

朱熹弟子黃榦（勉齋）著「無欲齋記」，記中推崇這摻雜道佛觀念的主靜是挽救孔孟聖學的樞要：

「周子推明無極動靜之義，以繼孔孟不傳之緒，斷之以無欲則靜之一言。至其論聖學，則曰無欲則靜虛動直，論養心則曰無欲則誠立明通。然則聖傳之樞要，學者之塗轍，果不出於斯言也哉。」⑧

程顥（明道）、程頤（伊川）兄弟二人依此教初學工夫者靜坐。一程教門生都注重篤行，爲能行；靜坐的目的僅在於定心。程顥主張定心則天理自然流露，可惜其門生們因受當時禪學的影響，則以爲靜心爲使心空，無思無慮，他的學生謝良佐（上蔡）甚至認爲程顥的靜坐，還不能空心，更加以道教的導引吐納之術⑨。至此，靜坐之需要顯被過度強調，其本意亦遭曲解。程頤乃教門生主敬，把靜字用敬字替代，主敬是主一，是止於事之理：

一人多思慮，不能自寧，只是作他心主不定。要作得心主定，惟是止於事，爲人君止於仁之類。有物必有則，須是止於事。」（二程全書二、二程遺書十五、伊川語錄一、頁一）^⑩

止於事稱「主於一」，乃心專於一，整齊嚴肅，乃無雜念，心便虛靜。虛靜不是虛空無事，而是心主於一。

「有主則虛，無主則實，必有所事。」（同上，頁一）

「敬則自虛靜，不可把虛靜喚做敬。居敬則自然行簡。」（同上，頁十一）

「主一者謂之敬，一者謂之誠，主則有意在。」（二程全書三、二程遺書二十四、伊川語錄十、頁四）

程頤主張心專於一事之天理，天理乃顯明。修養須用意，勉力勿怠，然也不宜急迫，免得揠苗助長。時日一久，則自然主一不亂。主一是心有事，有事則心有主，有主則心便沒有雜念，心乃虛靜而能安了。故「伊川見人靜坐，便嘆息其善學。」^⑪

至此，我們可以看出本節開始時筆者所引的兩小段文字中靜坐有差別：明道先生視靜爲修養之本原，以靜坐爲學工夫之始，修身在存心養性，在靜中求誠敬，不勉強，也不思慮；朱熹的靜坐却是在讀書（格物、致知）之後的消化吸收以求氣質變化的工夫。朱熹不贊成程頤的「不勉強，也不思慮」^⑫的主張。因爲這主張要求太高，只適合地位高者，即生性善良之人，一般學者難行。何況，「若是在

家，有父母合當奉養，有事物合當應接，不成只管靜坐休」（朱子語類，卷二十六）。所以朱熹採取了程頤的路，所講和所實踐的工夫，首要在於主一的敬，把心收起來，然後格物窮理以致知，有閒暇時靜坐以求「見得道理漸次分明」，以求氣質變化，貫通整個生活中的一切動靜。

本文所稱「中國基督徒的靜坐」中的靜坐，是以朱熹式的靜坐爲本意。現在筆者努力嘗試以初步描寫性定義說明之：

「『中國基督徒的靜坐』乃基督徒寓靜觀於生活的神修心態，基督徒在這心態下閱讀聖經、體悟耶穌基督的心懷（格物、致知）。當有閒暇時，便使自己靜下來（不一定須坐下），使自己浸潤在耶穌的心情中，以求變化自己的氣質，令基督心懷貫通自己生活中的一切動和靜。」

（二）儒家復性工夫的理論基礎

談到修養工夫，很多人就以爲是由宋儒們開始提倡的。事實上更應上溯至孔孟：孔子要人做仁者，要人踐仁，此「踐仁」即是工夫；孟子勸人存心擴充，盡心知性，更要人養浩然之氣，這些都是工夫；所以由道德實踐工夫上看，先秦儒家和宋明理學家並無多大差別。所不同的是孔孟所講的僅限於人應行之「道」，而宋明學者除講「道」外，更給人提出一套有系統的「道」之「理」——人應隨道而行的形上理論基礎及具體實踐方法。^⑬

宋明儒者各流派間所提出的修養工夫，雖然在實踐方法上有些差異，但其所依據的道德形上學理

論基礎根本上却無大異，都是由先秦儒家正統方向發展的一套經典——論語、孟子、中庸、易傳——中開啓出來的；至於程朱、陸王兩派間實踐方法之所以不同，完全來自二派對於那本由禮記中抽出來的大學一書的不同註解使然。因為大學並未論及形上思想，只是講論在修養時應有的途徑，所以並不影響大家在形上思想上有相通的主張^⑭，今筆者就先把論、孟、中庸、易傳所開啓的道德形上學提出，再看大學對程朱、陸王二派實踐工夫的影響，以做為建立「中國基督徒靜坐」神學的參考。

儒家道德形上學完全建立在中庸開宗明義的這句話上：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」本文也隨這個次序分三步介紹。

天命之謂性

中庸作者說出「天命之謂性」這一觀念，並非自己獨創，而是承襲了比孔子還要古老的一個中國古老傳統觀念，這個觀念在詩經中已清楚表達出來了。

中庸第二十六章引用並發揮了一段詩經周頌「維天之命」篇的文字：

「詩云：『維天之命，於穆不已。』蓋曰，天之所以爲天也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰，文王之所以爲文也，純亦不已。」

「天命，即天道也」（朱子詩集傳）。中國先祖開始講「天道」、「天命」時，是包含了超越及內在雙重意義的^⑮，又由於中國古代的特殊文化及環境的背景，此天道（天命）觀念在內在意義的發

展上，有較輝煌烜赫的進展，超越意義却似乎被忽略了。這一點我們可以從孔子的話得到驗證：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」（論語季氏篇）。「畏」乃敬畏之畏，非畏懼之畏，敬畏與虔敬或虔誠都是宗教意識，表示對超越者的皈依，孔子對這超越者（天道）的皈依之情，由子貢對孔子的讚嘆中充分表露出來：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道^②，不可得而聞也」（論語公冶長篇）。這句話同時也顯露出孔門思想中內在於人的性與超越者天道是多麼密切！

詩經說天命「於穆不已」是什麼意思呢？「於穆」是個副詞片語，表示深遠之貌，「不已」乃無窮、無疆之義。「於穆不已」乃說明天命既深奧又深透^③，這是就中國人的宇宙觀來講的。試觀宇宙間，山河大地，日月星辰變化無窮，似乎確有一種深遠的力量，永遠起着推動變化的作用，這便是易經所謂的「生生之謂易」的意思：

「生生之謂易。……夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦，以言乎迥則靜而止，以言乎天地之間則備矣；夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。

廣生配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」（易繫辭上）

至此，我們可知這「天命」實在是宇宙萬物「創生不已之真幾」，亦即「創造性本身」（Creativity itself）。接着中庸說「於穆不已的天命」乃「天之所以爲天」，這表明天命，天道確是本體的實在（ontological reality）或本體上的實體（ontological substance）。

天命這創生不已之真幾純是一條生化之流，「於穆不已」地永遠流行，永還在生化創造。這生化

大流創造了無生命的瓦石，創造了有生命的草木禽獸，也創造了我的生命，此乃「乾道變化，各正性命」（易乾象）之本義。如此天命流行，不只流到了人，也流到了物，那麼人之性與物之性及禽獸之性有何區別？這個區分的問題，在主導先秦儒家思想主流的孔、孟、中庸作品中並沒有詳加討論，只在人性與天命間的關係上予以發揮^⑨。宋儒們吸收了由告子經荀子、董仲舒、王充、劉劭等人的思想加以融會貫通，提出了人性有雙重意義^⑩：上層的人性指契合創造真幾本身生命之性，即在道德實踐上，能積極實現天地之性或義理之性者；下層的人性指與瓦石、草木、禽獸相同而無創造能力之性，即告子所謂「生之謂性」（孟子告子上）的性，就人來說是氣質之性。人之所以異於禽獸者，就是擁有上層意義的人性，能掌握並創造、發展自己的生命，以變化氣質之性，而禽獸則缺之；萬一人墮落而喪失這創造能力之性，在儒家眼中，則與禽獸無異。

天既降命而成爲人性，形成人的光明本體，但是單靠這光明本體並不足恃，仍須倚賴後天的修養工夫，否則天命不能定住，是會溜走的。這一點左傳成公十三年所引劉康公的話一語道出：

「吾聞之，民受天地之中^⑪以生，所謂命^⑫也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」

人應定住天命，應定在那裏呢？這些就是「率性之謂道」的問題了。

率性之謂道

孟子批評告子的人性只有所謂「生之謂性」之性時，引用了詩經大雅「烝民」篇的首章，以證明

人性不只是「生之謂性」的無創造能力之性：

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（孟子告子上）

「烝民」乃一切的人；「則」是法則，做人處事的法則也就是「爲人之道」；「秉彝」是天賦予人的恒常持久的「性」；「好是懿德」的「德」，當作易乾文言上所說「夫人者，與天地合其德」的「德」字講，是天地的本質，亦即「天命在人內的性」，因而，「懿德」便是好善惡惡的「性」。這「性」來自天命，遵之行之必可使自己的生命「擴而充之，足以保四海」（孟子公孫丑上），以與宇宙生命取得本質上的融合無間，亦即「上下與天地同流」（孟子盡心上），而達「萬物皆備於我」（孟子盡心上）的圓滿境界。由此觀之，本篇詩經文字正好說明：率「天命之謂性」的性就是「道」——人之所以爲人應行之道——的深義了。

孟子及中庸內也很明白的說出了這個觀念：

「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者。」（孟子離婁上）

「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而德，從容中道，聖人也。誠之者擇善而固執之者也。」（中庸二十章）

「唯天下至誠爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之

性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸二十二章）

「誠」是天之道，是天命之成爲人之性；「思誠」或「誠之」即所謂「率性」，是人之道。這裏的「誠」，與孔子所倡導的「仁」及孟子所謂的「心之四端」是相通的：

「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖智達天德者，其孰能知之？」（中庸三十二章）

「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。……苟能充之，足以保四海。」（孟子公孫丑上）

所以天命之人性是「誠」，是「仁」，是「心之四端」：仁、義、禮、智。人應遵之行之；若然，乃行了「人之道」，即可「盡心知性以知天」，成爲「與天地合其德」的立命大人、聖人了。至於如何完成「踐仁」？如何「盡心知性」、「存心擴充」？這是復性的工夫，亦即「修道之謂教」的範圍了。

修道之謂教

「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明則誠矣。」（中庸二十一章）

天道是誠，天命之謂性，故誠也是人之本性。若依此誠之本性必能明照一切，行善避惡，度天的生命，可惜人並非天生如此，生來就澈悟「天命之性」的本身，所以需要「教」，朱熹註「自明誠，謂之教」一句爲：「先明乎善，而後能實其善者，賢人之學，由教而入者也，人道也」^{②③}。人爲何不能生來即澈悟「天命之性」的本身呢？原來人生命中的天命之性（或稱「天地之性」、「義理之性」）在其氣質之性——無創造能力之「生之謂性」的性——中有所限制使然。

凡人，天地之性既是同而一，却因氣質之限制而有差別，可見差別是在於氣質。氣質因人而異：有剛有柔，有清有濁，有厚有薄，有上智有下愚。其間有合道德性的，亦有不合道德性的，而道德實踐所欲變化或克服之氣質，即是使合道德性者更順適調暢而得其正，使不合道德性者漸轉化之使之合^{②④}。這就是「教」或「修道」的工夫，就是「復性工夫」。所謂復性，即恢復我們得之天命的本體性；欲恢復作爲本體之性，即須克服或轉化我們內氣質之不善不正者^{②⑤}。

宋明儒家們的工夫途徑各有不同，本文不能詳述。但，根據牟宗三先生的看法，在根本上應抱有的兩個態度是相同的：一爲「覺」，另一爲「健」^{②⑥}。

(一) 覺——此覺並非感官知覺或感覺，而是悱惻之感，即孔子所謂「居處不安」（論語陽貨）的「不安」之感；亦即孟子所謂的「惻隱之心」、「羞惡之心」等；亦即基督所謂的「懺悔之心」。面對氣質中不善不正的因素，先在懺悔中正視那知是非的內心之明——即超越的內心之明，在這裏定住，變成自覺的，然後步步彰顯之，步步照射出罪惡的具體意義，如此步步地予以消化。此乃「內聖之工夫」，令生命清澈的工夫。

朱子自格物窮理，致知誠意，以言內聖的工夫，他說：

「大學格物知至處，便是凡聖之關。物未格，知未至，如何殺，也是凡人。須是物格知至，方能循循不已，而入於聖賢之域。縱有敏鈍遲速之不同，頭勢也都自向那邊去了。今物未格，知未至，雖是要過那邊去，頭勢只在這邊。如門之有限，猶未過得在。……某嘗謂物格知至後，雖有不善，亦是白地上黑點。物未格，知未至，縱有善，也只是黑地上白點。……格物是夢覺關，誠意是善惡關。」（朱子語類，卷十五）

同樣，陸象山要人「尊德性」，「先立乎其大者」，首重本心之開悟，以及王陽明要人先至良知，然後以良知指導人之生活行爲，都是由「覺」上講工夫的基礎。

〔健——是「天行健，君子以自強不息」（易乾象）的健。所謂「天行健」可說是「維天之命，於穆不已」的另一種表示方式。君子看到天地的健行不息，覺悟到自己也要效法天道的健行不息，時行「內聖之工夫」，以「成聖」爲終極目標，亦即希望達到易乾文言所謂的「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」的「大人」境界而後已。

天命天道下貫而爲性，此性是命給一切人的，所以成聖之性人人有之，孟子從心講性，便提到這點：

「非獨賢者有是心也。人皆有之。賢者能勿喪耳。」（孟子告子上）

「至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。」（同上）

成聖之性人人皆有，所以人人均應努力復性。不過「性體無外，心德無盡」^②，復性應在盡性中復，盡性應在盡心中盡，故此復性是一無限過程，應不斷地將這心德性體具體地滲透於全部生命中，在具體生活上表現而朗潤出來。孟子說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」（孟子盡心上），這便是具體的盡與復。心德性體具體地滲透於全部生命中而朗潤出來，便是所謂「生色」。生色而至於其極——成聖，這象徵着心德性體全部朗現，此即宋儒們所謂全部是「天理流行」。孔子的一生是追求這無限復性過程的最佳範例，他說：

「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（論語爲政）

「成聖」過程是無止境的。孟子說：「大而化之之謂聖」（孟子盡心下）。「大」是心德性體之全部朗現，擴而充之，至於其極。「化」是無一毫之粘滯、執着、冰結與限制，這便是聖了，也就是與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶了。然而這理想境界却非任何人能在生時完全達到的。

「君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾！」（中庸十二章）

實際的聖人有遺憾之感，有應更努力之「覺」，是不可避免的。是要學習「天行健」，不斷地「自強不息」。

小 結

儒家復性工夫的理論基礎建立在「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」這三句話上，天命天道這創造真幾實體永遠流行，生化創造，賦與人可以契合創造真幾本身生命的天地之性（或義理之性）；人之所以為人應行之道乃是尊此天地之性擴而充之，以求上下與天地同流；無奈人之生命中有不善不正之氣質在內，故人應以「覺」、「健」的態度，不斷地求變化生命內的這種氣質，以實現本有的天地之性（或義理之性），而達到上下與天地同流的終極目標。

(三) 「中國基督徒靜坐」的神學基礎

現在筆者試給「中國基督徒靜坐」建立一套有天主啓示——聖經根據的神學基礎，這嘗試的立足點及出發點是張春申神父所提出的「一體範疇」^②。換句話說，我們將以中國傳統一貫體認的宇宙觀及人性論的角度來默思體會聖經作者要表達的最深沉的宗教經驗，脫除作者當代及傳統文化背景所加上的外貌，讓天主啓示本身更清楚地直接呈現，然後試以中國人較熟悉的語言及圖像表達出來。

聖經的天主觀及儒家的天道觀

牟宗三先生以為：

中國基督徒的「靜坐」

「西方哲學通過「實體」的觀念來了解「人格神」，中國則是通過「作用」的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。中國古代的「天」仍有人格神の意味。」^{②⑨}

這點基本上和張春申神父的看法相同：

「中國思想中的一體範疇，表達的萬物不像沒有自身有限的存有，人性也不像沒有自身的人格與自由。神的無窮力量，貫注在人性與其行動上，並不使之消失。」^{③①}

的確，一體觀點並不使超越存在（天主）的位格消失，也未把聖經中啓示的天主改變，只是換了一個中國人較熟悉的面貌罷了。在此筆者還要說明一點：聖經中有位格的天主並非有如牟宗三先生所說是通過「實體」觀念發展出的，通過實體了解神的觀念是西方哲學受了希臘古代哲學的影響使然，而古經以色列民族並無希臘式的抽象觀念，他們也是通過「作用」了解到有位格的天主的。

我們可以想像，以色列民族的遠祖是遊牧民族，成年累月地趕着牛羊在大沙漠中找尋有水草的綠洲，每天面對的就是廣闊偉大的天，並在爲自己生存的掙扎奮鬥中體會到自己的有限與渺小，在枯燥的生活中體會到與人與人之間不和諧、自私、心胸狹窄，於是對一望無際的天產生崇敬皈依之心，願意天啓示自己寬大無限的本質，引導人走歸向祂的道路，如此位格的天主得以在以色列民族心目中形成，而天主亦以這個概念背景進入以色列歷史，不斷啓示自己，完成其救恩歷史。

這絕對超越的外在位格天主的面貌，在以色列救恩史的發展中並非一成不變，而是逐漸由絕對

遠離人的外在，一步一步接近人間，最後也進入人內心與人合爲一體；最先，天主和亞當厄娃一起在伊甸園中散步（創三8）；以客人的身份出現在亞巴郎和撒拉跟前（創十八）；以雲柱和火光的方式引領以色列出埃及（出十三21；十四19；39）；在西奈山上顯現給梅瑟（出廿四16）；而後設帳棚（出廿九44；46）蓋聖殿（列上五；八），讓天主永遠伴着以色列民族；及至聖殿被外邦人拆毀，就有了「天主自己就是以色列民族的聖所」（則十一16）的概念出現，以色列的天主不必藉任何外在物質形體與以色列結合了；最後新約時代，「天主在信友內，信友在天主內」等一體性的話就不斷地出現在若望著作中了（參閱：若壹二5；6 24 27 28；三6 24；四12；16；五20等）。所以，聖經雖是以位格神的面貌描述天人關係，但我們可以肯定地說，要深切體會天主啓示的全貌，基督徒仍應以一體範疇的觀念來體會天主的作用，以彌補「位際範疇」所不易表達清楚的一面。

現在我們回頭看看中國傳統的一體天道觀是如何形成的。徐復觀先生首先提出是由於「憂患意識」^{②1}，牟宗三先生亦同意^{②2}。這「憂患」一詞來自易傳：

「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？」（易繫辭下）

「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故。」（同上）

「（天地）鼓萬物不與聖人同憂。」（易繫辭上）

這憂患意識是如何發生的？中國民族的祖先生活在黃淮大平原上，靠耕種爲生。由於土地肥沃，所以群居的部落很多，彼此關係複雜，爭端時起，人際關係極不調和。同時看到天地間的四時變化，

日月星辰的運轉是那麼有秩序，那麼和諧，於是產生天道偉大可敬可畏的思想，願意學習天道，皈依天道，使人際關係也日趨和諧，有如天道一般。這憂患意識的引發，來自人交往關係上的困難處境，易傳上也有蛛絲馬跡可尋：

「易之興也，其當殷之末世，周之聖德耶？當文王與紂之事耶？」（易繫辭下）

這憂患意識即基督徒所謂的「懺悔之心」，引發了正面的道德意識，以「教」、「敬德」、「明德」、「天命」等觀念，正視自己主體的性命，而使天命天道下貫到自己生命中，成爲人之本體^{②③}，最後發展成了孔子以「踐仁」，孟子以「盡心知性以知天」的工夫，以求與天地合德，日月合明……的天人合一。同時這天命在人性的觀念擴大而有的宇宙觀自然是天命流行，創化了天地間的一切，內在於一切，使萬物和諧。這是中國的一體天道觀^{②④}，也是「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」復性工夫的最後基礎，聖經中啓示的天人關係——天主召喚人，人答覆，回皈天主——也可用這觀念來表達嗎？

天命之謂性

新經中出現的天主，有父、子及聖神，後代教會應用當時一般位際範疇的神學觀點，宣告了「三位一體」是新經保留的信仰；而當代神學家如巴特及拉內，都超出位際範疇，以「天主存有」三個不同自立形態」來說明同一新經信仰；也有印度神學家柏尼格應月類似一體範疇的方式嘗試補充西方反

省出的父、子及聖神的神學²⁵，這種嘗試雖然尚未完全成爲定論，但本文願以同樣的角度嘗試說明天人關係；所以採用張神父所提出的「根源的天主」、「表象的天主」、「體化的天主」來表達父、子及聖神是同一天主的三個不同的「自立形態」²⁶，這個表達方式或許更能清楚說明「三位一體」的眞義。²⁷

甲、根源天主生養享毒宇宙萬物

在中國的古代典籍中，不可能由字面上發掘出「創造性本身由虛無中創造」，應該是可以了解的。至於這些作品的眞正意義是否包含遠層意義，還需要更深入的研究；尤其是「生生之謂易」、「天生蒸民」、「民受天地之中以生」以及「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（老子道德經四十二章）等處的「生」字應如何了解，值得中國基督徒深入探討。聖經中最隆重地說明天主創造天地萬物的敘述是創一1-2a。事實上，我們也不能直接由字面上肯定司祭典作者明白地表示了「由虛無中創造」的事實²⁸，而需在字源、句法、慣常用語等角度詳細分析後，才可如此推斷。

如今我們跳過這一「由虛無中創造」的層面，說天主創造並保存了宇宙萬物的生存是毫無疑問的；祂給天上大小光體及星宿分配工作（創一14-18）；祝福各種生物生育繁殖（創一22）；最後，也祝福了人（創一28）。雖然創二3似乎給人有了「自然神論」的印象，但與司祭典同時代的第二依撒意亞却敘述了當代的信仰：

「難道你不知道，或者沒有聽說；上主是永生的天主，是創造地極之主嗎？祂總不疲倦，決不困乏，祂的智慧高深莫測。祂賜給疲倦者力量，賜給無力者勇氣。……」（依四十二8-31）

而且新經耶穌口中的天主也是時時關照受造物的天主（參閱：瑪六25-34平路；瑪十29-32平路）。

前文曾經說明在中國正統儒家的思想中獸性與人性是不同的；獸性只有「生之謂性」的毫無創造能力之性；而人性却是有着能積極掌握並創造發展自己生命，以求實現天地之性或義理之性的能力。聖經中，天主所造的萬物和人，在這一點上也是不同的。首先，天主造人是「照自己的肖像」（創一26-27）造的；萬有生物却不如此（創一20-21）。其次，天主給衆生物的祝福和給人的祝福也截然不同：祝福生物時並未視牠們爲面對面的對象；而祝福人時，却表現出人是自己面對面的友伴，「向他們說出」自己的祝福³⁹。這一點在位際範疇的表達上很重要，人因此成了天主的共同創造者；雖然仍有墮落的可能性（參閱：創二4b-三24），但同時也具有回歸的創造能力。第三、雅威敘述天主造人時，在人鼻孔內吹了一口「生命之氣」（創二7），這就是司祭敘述天主創造天地時，在水面上運行的「天主之神」（創一2），這神在人的生命引領導向，使之不斷皈依，追尋天主的生命。以上的說法可以用「天命之謂性」一語來註解，本來已經够了，可是基督徒的信仰上來，只不過說了一半而已。

在說「天命之謂性」完整意義之前，我們先提出同一天主的三個自立形態在生養亨毒萬有的工程上所扮演的角色：根源的天主創世以「言」完成，此言乃表象的天主——啓示天主本身及其意願者。創世時運行水面的天主之神，乃流行生化，養育亨毒，引領導向的體化的天主。

乙、表象天主降生入世新人造成

這是基督徒極須在中國傳統思想上加上的：天主曾親自降來人世，給人的皈依指出正確之道——

度天主自己的生命。

表象天主降生成人的耶穌基督給人類開啓了一個新的時代——正視「憂患意識」的時代。祂開始在世的工程時，向全人類呼籲說：

「時期已滿，天主的國臨近了，你們要悔改，信從福音吧！」（谷一15平）

祂在世時，親自以言以行啓示了天主的心懷，表露出真正「仁者」的風範，令人看出「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」的「大人」態度。祂說：

「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去。你們若認識我，也就必然認識我父；現在你們已認識祂，並且已經看見祂了。」（若十四6~7）

祂也隆重地向祂的門徒宣佈，父（根源者天主）及祂將派遣的真理之神（體化者天主）進入人內，引導人積極地度天主的生命，並消極地躲避罪惡及不義：

「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在；祂是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見祂，也不認識祂；你們却認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內。」（若十四16~17）

「當祂（護慰者）來到時，就要指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的罪惡。」（若十六8）

所以祂願門徒們以「水及聖神」重生（若三5、6）成爲天國中「屬神」的新人④，這新人有體化者天主在心目中成爲自己的「性」，「天命之謂性」的過程於焉完成。

率性之謂道

丙、體化天主深植人心燭照引導

信仰基督的人，既在受洗時接受聖神（體化者天主）進入自己心內④，就應追隨他的引導而生活，聖保祿對此教導甚殷，在他致羅馬及加拉達教會的書信中，這類勸勉幾乎可以信手拈來：

「……法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上。」（羅八4）

「天主賜與你們聖神，並在你們中間施展德能……」（迦三5）

「你們若隨聖神的引導行事，就決不會去滿足本性和私慾……。如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導而行事。……」（迦五16、26）

這類勸勉幾乎全是在位際範疇下寫成的，似乎還會給人有些「聖神」與「我的主體」並非爲一的感覺，是「祂」引導我行事，而非我「自己」依我之「性」而生活。不過，我們試看公元一、二世紀之交時，若望寫作圈在若望壹書中，關於同樣事實的說法④：

「如果我們彼此相愛，天主就居住在我們內，祂的愛在我們內才是圓滿的。我們所以知道我們居住在祂內，祂居住在我們內，就是由於祂賜給了我們的聖神。……」

「天主是愛，誰居住在愛內，就居住在天主內，天主也居住在他內。……我們的愛得以圓滿，就在於此：我們在審判的日子可以放心大膽：因為那一位怎樣，我們在這世上也怎樣。……」

「我們應該愛，因為天主先愛了我們。假使有人說：我愛天主，而他卻惱恨他的弟兄，便是撒謊的人。……」

「我們從祂接受了這命令：誰愛天主，也該愛他的弟兄。」（若壹四12-21）

天主聖神進入人心，賜給人祂自己的生命「愛」，這天主「愛」的心懷成了人自己的「性」，人應遵行這「愛之性」而生活；若然，就是真度天主自己的生命，成爲和世上耶穌基督一樣有天主「愛」的心懷的人了，就可以審判的日子坦然無懼了。這個說法和本文前節所述「天命之人性是『誠』，是『仁』……人應遵之行；若然，乃行了『人之道』，即成爲『與天地合其德』的立命大人、聖人了」^④。是多麼相像啊！一點位際範疇的痕跡也沒有，真是率「天主聖神帶入我心的愛」之性而爲道。多麼主體性的行爲啊！

修道之謂教

丁、普世人類努力仿效基督的心懷

用保祿的話說，「人之道」乃遵行人心內之聖神而生活；引若望的話說，「人之道」即表現我們內

天主愛的生命。可惜人心之內仍有阻礙限制行「人之道」的因素存在；保祿稱之為「肉性」，為若望則是「世界的因素」④，也就是宋儒所說的「人內不善不正的氣質」。除非我們能努力消解這「肉性」或「世界的因素」，我們內「聖神的聲音」或「天主的生命」不可能明澈地透顯出來。我們也可類似地稱基督徒努力消解「肉性」或「世界的因素」，使我們內「聖神的聲音」或「天主愛的天命」透顯的工夫為「基督徒的復性工夫」，這工夫的途徑即「中國基督徒的靜坐」。

同樣，要做「基督徒的復性工夫」，「覺」及「健」的兩個態度仍是必需的。

(一) 覺——耶穌基督一開始傳教就呼籲人們「悔改」，這為達到天國——真正度天主愛的生命——是必需的。先得知自己身上「肉性」或「世界因素」之所在，面對它，並在懺悔中正視心中那超越自己的「聖神的聲音」或「天主愛的生命」，在此定住，使之成為自覺的，然後慢慢彰顯出來，一步一步地把罪惡的具體意義發掘出來，如此步步地予以消解，以求達到自我生命的清澈。

為判別自我內何者屬於「肉性」或「世界因素」，何者是來自「聖神的聲音」或屬於「天主愛的生命」，我們有一個可供參考的準則：天主愛的生命之表象——耶穌基督在世言行生活中所表露出的愛的心懷。基督言行及心意經過教會的宣講及整理，都已筆之於書，稱為聖經，這是我們找尋天主生命的泉源，也是判定我內不合天主愛的生命因素的鏡子。

以懺悔之心情閱讀聖經，體會耶穌基督的心懷，並發掘出我內非天主愛的生命因素而消解之，使自己整個生命清澈明朗，這是「基督徒復性」在「覺」上的工夫。

(二) 健——天主的生命是無限的，所以基督徒的復性歸源工夫亦應是一無止境的過程。應不斷地懺悔，不斷地回歸。

聖保祿在致斐理伯教會的書信上提到他爲「賺得基督，與祂結合」（斐三8-9）的歷程時說：

「我只願認識基督和祂復活的德能，參與祂的苦難，肖似祂的死亡，我希望也得到由死者中的復活。這並不是說：我已經達到這目標，或已成爲成全的人；我只願向前跑，看看是否我也能够奪得祂，因爲基督耶穌已奪得了我。弟兄們！我並不認爲我已經奪得祂，我只願一件事：即忘盡我走過的路程，只向前面勇往奔馳。爲達到終點，爲爭取天主在基督耶穌內由天上召我爭奪的獎品。所以，我們凡是成全的人，都應懷有這種心情；即使你們另有別種心情，天主也要將這種心情啓示給你們。但是，無論我們達到了什麼程度，仍應照樣繼續前進。」（斐三10-16）

小 結

朱熹給中庸全書作了一個提綱挈領的撮要：

「首明道之本源出於天而不可明，其實體備於己而不可離；次言存養省察之要；終言聖神功化之極：蓋欲學者於此，反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。」⁽⁴⁵⁾

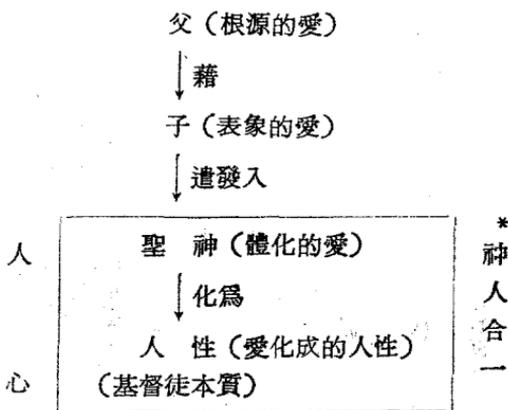
這段文字用來註解「基督徒的復性工夫」真是恰當之至。

「中國基督徒的靜坐」即「基督徒的復性工夫」，其神學基礎亦是建立在「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句話上。其中「率性之謂道」一語乃表明：「基督徒之道」應是遵行天主聖神

進入人心形成之人性（天主愛的生命）而行，是個靜態的肯定。至於「天命之謂性」及「修道之謂教」則是表明：天主愛的生命下貫成人性的歷程及人的復性歸源天主愛的生命的歷程，是動態的過程，筆者今試以下列兩圖表說明之：

天命之謂性

（天主愛的生命下貫成人性的歷程）



* 這「神人合一」在基督徒受洗時已經實現，可是因人身上仍存在「世界的因素」或「肉性」，故未圓滿。基督徒仍須努力做「修道」工作，以求其圓滿。

修道之謂教

(人的復性歸源天主愛的生命的歷程)

父 (根源的愛)

歸源 ↑ 努力實踐「愛」的生活

子 (表象的愛)

效法 ↑ 以耶穌基督言行(聖經)為準則

聖神 (體化的愛)

遵行 ↑ 變化「世界的因素」
消解「肉性」

人性 (摻雜了「肉性」)

(基督徒本質)

人
心

以「覺」、「健」態度

(四) 「中國基督徒靜坐」的實踐工夫

朱熹在其所註大學章句的前面，寫了下列幾句話，說明學者學工夫應依大學所記次第漸進：

「子程子曰：大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」^{④6}

朱熹在這個了解背景下稱大學爲「大人之學」；王陽明更進一步點出「大人之學」的意義：

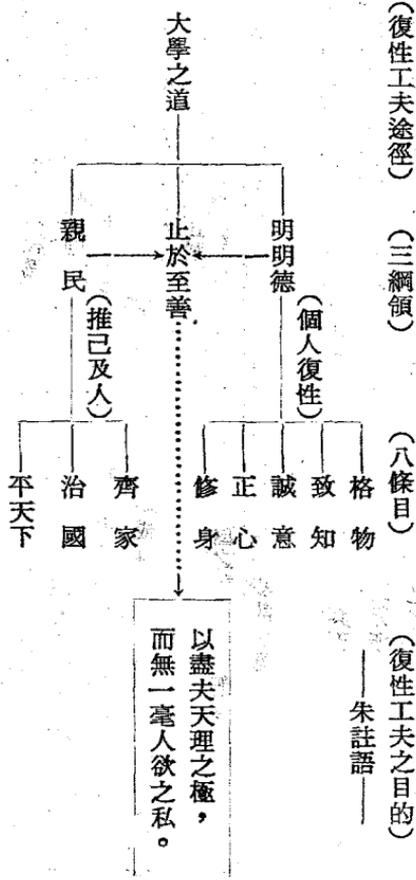
「大人者，以天地萬物爲一體者也。……大人能以天地萬物爲一體，非意之也，其心之仁本若是。……其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之，是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也……故夫爲大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本來而已耳。」（大學問）

很顯然，宋明理學家在建立「復性工夫」理論基礎時，很努力地將大學和論、孟、中庸、易傳連在一起，以配合由其間開啓出的一套道德形上學，做爲這「復性」的實踐工夫。這個對大學意義的「了解方法，可能真地和禮記中「大（音泰）學」的原義頗有出入^{④7}，但自宋以降八百年來，中國正統儒家對大學的了解，都是以程朱所開出的註解爲本^{④8}，並追隨他們立爲修身養性的準則，王陽明雖在「

格物致知」等細節上有不同看法，但並不影響他視大學為修養實踐工夫範本的主張。所以我們按宋明儒等的了解方法，視大學為指導「復性工夫」的實踐準則，也是合乎八百年來的中國儒家正統觀點的。

宋明儒復性工夫途徑

按宋明儒之觀點看，人之欲達天人合一境界，絕不可能是純粹個人之事，而應是人類整體共同努力才能實現的。朱熹分析大學之結構，分為經、傳兩部分，經乃主旨，內有「三綱領」及「八條目」，其關係如下表⁽⁴⁹⁾：



「明明德」朱註爲：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」④這正是個人的復性工夫。這個工夫途徑上應有「覺」及「健」的態度，已見於本文（頁三四四—三四七）。「覺」——即憂患意識或懺悔心態——乃格物、致知、誠意、正心的先決條件；「健」乃修身並止於至善的支持動力。

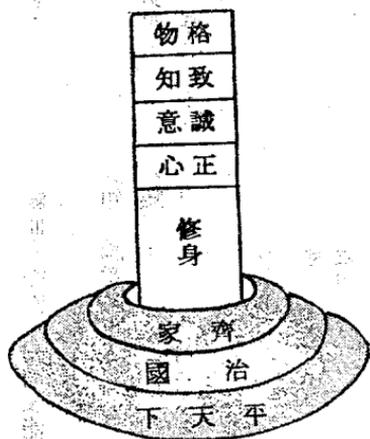
「親民」朱註爲：「新（親）者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有去其舊染之污也。」⑤王陽明「大學問」中更進一步說出親民之目的：

「曰：然則，何以在親民乎？曰：明明德者，立其天地萬物一體之極也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁，實與吾之父，人之父，與天下人之父，而爲一體矣。實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁，實與吾之兄，人之兄，與天下人之兄而爲一體矣。實與之爲一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川、鬼神、鳥獸、草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後，吾之明德始無不明，而真能以天地萬物爲一體矣。」

王陽明在其古本大學旁釋中說：「明德、親民，猶修己、安百姓」。所以「安百姓」——齊家、治國、平天下——在復性工夫求天地萬物一體的過程中，是不可缺少的一環。這當然也須整個社會國

家有「覺」和「健」的精神。事實上，中國為政者自古一向都很注意培養全民有這「覺」和「健」的精神。

在「明明德」及「親民」兩步驟中，顯然前者更為重要，故「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，二者關係如下圖所示：



宋明儒「明明德」實踐途徑

講到明明德——修身工夫——就直接牽涉到本文(頁三三五—三三八)中的「靜」與「敬」的

問題了。程朱、陸王均不主張「靜」是終極根本；却以「覺」——即憂慮意識或懺悔心態——所導出的「敬」為根本發出點。大學本身指出的實踐途徑是這樣的：

「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而後能慮，慮而后能得。」

我們把這個次序和「格物、致知、誠意、正心、修身」配合說明，就可以看出「敬」、「靜」和整個個人復性「明明德」工夫的步驟了。

首先由「覺」導出「敬」的態度，在「敬」中「格物致知」。這「格物致知」為朱熹來說是求「物理之極處無不到」、「吾心之所知無不盡」^{⑤②}，是在吾心之外求對「天道」、「天命」之體悟，而攝取入我心內以觀照吾心之本性，令其透顯；為王陽明，這「格物致知」却是「格去心中之不正，使之歸正」、以求「致知善知惡的良知」^{⑤③}，是進入吾內心深處直觀其內之善惡根源，以發掘吾心本性之真象。二者在「敬」中所做的「格物致知」都是為了達到「知所止矣」^{⑤④}的地步。

當知道該止之處時，心就應「定」在那兒，自然就會產生「靜」的狀態，這也就是程伊川所謂的由「主於一」、「止於事之理」而產生的「虛靜」，這「虛靜」並非虛空無事，却是如朱熹所謂的「心平氣定」，以求「道理漸次分明」^{⑤⑤}，這就是在「靜」中能「安」、能「慮」的意思。這「安」、這「慮」實在就是「正視那知是非的內心之明——那超越的內心之明，使之變成自覺的，然後步步彰顯之，步步照射出罪惡的具體意義，步步予以消化」^{⑤⑥}的工夫，也就是所謂的「誠意正心」的步驟。所以朱熹雖不贊成以「靜」做為工夫之根本，却仍教人閒暇時要「靜坐」的理由，是因爲「靜」是格

物致知達到知止後必然的結果，也唯有先達到靜的心態，而後才有變化氣質的可能，最後才能有「得」——實現天道、天命於吾身。

既「得」——吾生命透顯了天道、天命，應以「健」的工夫，不斷地「止於至善」，貫通整個生活中的一切動靜，是修身也。

今試將上述「明明德」實踐途徑以圖表列之：



宋明儒「親民」實踐途徑

「親民」——推己及人、兼善天下——的先決條件是本身之「明德」已明，然後以「言教」及「身教」令周圍之人也產生「覺」及「敬」的心態，同時也激發他們去行「明明德」工夫。親民之順序有近遠親疏之分，按大學是「家、國、天下」，按王陽明乃「父子、兄弟、夫婦、朋友，以至山川、鬼神、鳥獸、草木」。最後全宇宙達於「一體之仁」而後已。

「中國基督徒靜坐」工夫途徑

「中國基督徒靜坐」神學基礎的建立，既參考宋明儒道德形上學所由出的論、孟、中庸、易傳，

今筆者試把其實踐工夫也建立在宋明儒所依據的大學上。

基督宗教所強調的神修一向皆以入世爲主，並主張天人間關係並非個人式的，而是整個「天主子民」面對天主的召喚，大家一起投奔天主，整個宇宙邁向「新天新地」。所以，基督徒神修不應只局限於獨善其身，親民——齊家、治國、平天下，仍是基督徒神修中團體幅度上應該有的一面。如本文（一）所述，「中國基督徒靜坐」是基督徒寓靜觀於生活的神修心態，所以也就是基督徒「明明德、親民，止於至善」的工夫了。

基督徒「明明德」實踐途徑

當然，個人的明明德更是基督徒的神修根本，一般所稱狹義的「祈禱」也就在這裏。「明明德」在這個意義下該做如下了解：

「體化者天主（聖神）把天主愛的生命下貫進入基督徒內心深處，所化成的基督徒本質就是「明德」（德是本質的意思）。可是這基督徒本質爲人內之「肉性」或「世界因素」所局限、所遮蔽，無法透顯在日常生活整個生命之中。不過這天主愛的生命確實深藏於內心，是基督徒的本質，所以基督徒應效法天主自己啓示出愛的生命之表象——耶穌基督——並遵行己內體化天主的指引，以求天主愛的生命逐漸彰顯明明化，真正完成「神人合一」的理想境界。這個工夫就是基督徒明明德的工夫。」

「明明德」始於所謂「覺」的心態，亦即懺悔心態，所以信仰是最重要的，相信自己尙未達到彰

顯天主愛的生命極限的程度，願順從體化者天主在我內的工作，於是以「敬」的態度做「格物致知」的工作。「格物致知」乃讓整個的自我透過聖經的文字，在表象者天主耶穌基督在世的生活言行中發掘出其天主愛的心懷，同時讓耶穌愛的心懷反映出自己內所有的「肉性」或「世界因素」之所在，此乃達到了「知止」。隨後應「定」在那兒，在「靜」中，「誠意正心」，就是真正地在懺悔中正視那表象者天主耶穌基督顯示給我的愛的心懷，這就是超越於我，又在我內的「聖神的聲音」或「天主愛的生命」，使自己整個生命定在這裏，誠心誠意地，慢慢體會出相反這心懷的「肉性」或「世界因素」中所有的罪惡意義，如此慢慢地予以消解，把「肉性」或「世界因素」逐一消解，這就是「靜」及「安」中的「慮」，最後我的生命自然而且漸漸清澈，天主愛的生命自然而且透顯明明出來，此即所謂「得」了。

其次是「健」，即修身及止於至善。上述的工夫不應和自己的日常生活有所脫節，誠如朱熹主張，不只靜時有敬，動時亦有敬，做人處事，時時處處不可懈怠。尤其在工作餘暇之時，更在心平氣定的安靜中，做更深入的反省及體悟。如此，自己天人合一的生命歷程就會和孔子一樣地步步進昇；而立、不惑、知天命、耳順、隨心所欲不踰矩，最後可讓耶穌基督的生命在自己身上透顯出來。

基督徒「親民」實踐途徑

「親民」乃個人「明明德」後更進一步令天下人都得天道，實現天命的工作，也就是「傳教」、「宣報福音」的工作。這宣講工作包括「言教」、「身教」及「建立基督徒團體」；也可以基督徒的「先知」、「司祭」和「君王」等作用來說明。這一點不是本文的主要宗旨，所以不深入發揮。

當代基督徒可有的具體實踐工夫

以上是「中國基督徒靜坐」實踐工夫的要點，可能仍嫌過分抽象。現在筆者願更具體地給生活在今日工業都市化中的基督徒指出可行途徑。

工業都市化生活的特徵是快速及忙碌，在這個情況下的人們常常處在緊張的狀態下，拼命工作。每天上班，走重複的路徑，坐同號公車，批類似公文，操作同樣機器；下班，回家前，又要趕赴數處應酬，這個聚會，那個邀宴；最後回到家裏，早已筋疲力竭，只願坐在電視機前聽聽歌，看看戲，讓柔和的音樂、美麗的色彩調劑一下快垮下來的身心；很難得願意找個機會放鬆心情，動動多餘的腦筋，深入體會自我及超越的天主了。生活在這種狀況下的基督徒，若願採用儒家傳統復性工夫開出的「中國基督徒靜坐」的神修心態，以求寓靜觀于生活，邁向活基督耶穌生命，應該如何做呢？

首先，應在生活中培養「覺」——即憂患意識或懺悔心態——的心境，用比較宗教的話來說就是「增加信仰深度」，體會到目前我的生活言行仍未臻完善，而且懷着強烈的信仰，相信體化者天主（聖神）確實在我心中，天主愛的生命確實已化成了我的人（基督徒本質），我之所以尚未完全在生活中顯出這本質，是因為我的「肉性」或「世界因素」把這本質遮掩了，我應做「復性工夫」。事實上這「覺」的心境的強弱與「復性工夫」的深淺互為表裏，二者相互影響，日日深入的。

為一個基督徒來說，最起碼的「覺」的心境至少是能有的，因為受洗的先決條件就是懺悔，而且相信體化者天主聖神確實降來自己心中，面對這「覺」的心境，可發出「敬」的態度，即不苟且的態度。我們就從這裏開始做「基督徒靜坐」工夫，方式如下：

(一) 積極參與聖事、體驗天人之間的和諧一體：在聖事行動中，天主生命與基督徒本人的生命藉着表象者天主基督而和諧了；基督徒自己與他人的生命也在基督內相互感應了；同時也因基督與宇宙萬物均調了。中國人內心深處懷念的天人合一，在聖事中藉着基督達到了，「信仰深度」必因而增加。這是增強「覺」心境的良方。

(二) 勤讀聖經、體悟基督心懷、反躬自省：每天或清晨剛睡醒，或夜晚就寢前，或其他任何一小段時間（十一廿分鐘），打開聖經，研讀一段，細細體悟耶穌遇事對人所言所行事件的心懷，或宗徒們在耶穌復活的信仰光照下，體悟出耶穌基督天主愛的心懷而有的發揮；並同時反省自我生活中所言所行之所以未臻完善，是缺少了基督心懷的那些要素；反映出自己心內的「肉性」、「世界因素」之所在。此即大學所謂的「格物致知」而達到「知止」的地步。

(三) 忙碌中遇有閒暇，則令心情靜下來，使自己整個的存在浸潤在耶穌基督愛的心懷中（靜觀），以求變化自己內「肉性」或「世界因素」的氣質：現代人不論怎樣忙碌，但一日之中總有若干空閒時間，例如：上下班的公車上、中午休息時間等……這時若讓時間毫無目的地白白溜掉，或做些無意義的消遣，很是可惜；我們可以利用這些時間放鬆心情讓自己靜下來，或坐或立、或散步，令自己整個的心靈回味自己由聖經中體會出的耶穌心懷，定在這兒，誠心誠意地與自己內的「肉性」或「世界因素」互相對照。一次、兩次，逐漸地體會出這「肉性」或「世界因素」的罪惡意義。並在若干時日中，利用懺悔聖事的機會更明白、更直接地面對這些發掘出自己的罪惡，以求消解變化。此即在「知止」後的「定」「靜」「安」中的「慮」的工作。日子久了，這工夫的效果自然可見，天主愛的生命自然而然會流露透顯出來，此即「得」。

(四) 生活工作止於至善：上述是在「覺」上做工夫，達到「得」後，即應在日常生活不斷地表現這天主愛的生命，此即以「敬」貫通生活上的一切動靜，這不只是在「明明德」上求更深入的體悟實現天主愛的生命，也是由「明明德」過渡到「親民」的重要條件。

以上所述是基督徒在日常每天所行的工夫，若做得很好，固會進步，不過人非聖賢，仍須有總檢討，以求修正方向，策勵自己的機會，才不會懈怠而不自知。所以每年能從事若干時日的靜修（反省、避靜）：一方面用更多更整體的時間，更深入聖經，以求更多地了解些在平常不易體會到的基督心懷的更深意義；另一方面用以策勵自己、修正方向。果能如此，則「中國基督徒靜坐」神修工夫的實踐可稱圓滿。

總 結

「中國基督徒的靜坐」是以中國傳統一體觀為基礎開闢出來的一套神修工夫。與西方傳統所用的「對禱」式神修方法不同，而比較強調自己的修養工夫；與「基督徒的禱」亦有不同，天主啓示——聖經相當受重視，也不以為「空虛」心靈是必要的步驟；却主張人以自己的生命去契合天主愛的生命是需要自我努力的一條「任重道遠」之途，應不斷地「覺」，不斷地「健」，一步一步更在自己生命中透顯出天主愛的生命。

附註：

◎ 參閱張春申「『中國基督徒的靜坐』與『基督徒的對禱』以及『基督徒的禱』的交談」，教友生活周刊，民

六六年十一月十日第二版。

② 同上。

③ 參閱中國主教團民六十七年元月廿五日公告：「祈禱——亞洲教會的生命」，教友生活周刊，民六七年二月二日第一版。

④ 中國文化研究所編印：中文大辭典第三十六冊，頁三一五，號四三五三三·四六。

⑤ 參閱羅光，中國哲學思想史（臺北先知，民六五年），頁廿七—卅二。

⑥ 同上，頁卅二。

⑦ 同上，頁六一。

⑧ 同上，頁一〇七，引周濂溪集（國學基本叢書，商務印書館），頁二二一。

⑨ 同上，頁四一二。

⑩ 四部備要本，中華書局，據江寧刻本校刊。下同。

⑪ 宋元學案，伊川學案（國學基本叢書，商務）頁一百。

⑫ 程顥自己的話是「不須防檢，不須窮索」。見宋元學案，明道學案，頁七。

⑬ 請參閱錢穆，「孔孟與程朱」，中國哲學思想論集宋明篇（臺北，牧童出版社，民六五初版），頁二二五—二三一。

⑭ 同上。

⑮ 請參閱牟宗三，心體與性體，第一冊（臺北正中，民六二年臺二版）頁十九—四二。

⑯ 請參閱牟宗三，中國哲學的特質（臺灣學生書店，民六五年四版）——下稱「牟著中哲」——頁十四—廿四；及唐君毅，中國哲學原論上冊（導論篇）（香港九龍人生出版社，民五五年），頁五〇〇—六一二。

⑰ 有些版本此句作：「夫子之言天道與性命，……」

⑱ 請參閱：「牟著中哲」，頁廿一。

⑲ 同上。

中國基督徒的「靜坐」

- 18 同上。
- 19 這並不表示孔孟等正統先秦儒家大哲不知道人物獸間之性有別，只是沒有較深地探討其不同處何在而已。論語、中庸幾乎完全不談；孟子在和告子辯論性之問題時，也給人一個印象：他不屑討論「生之謂性」的問題，不過他還是說過「人之所以異於禽獸者幾希」（離婁下）的話。
- 20 請參閱「牟著中哲」，頁五五—六八。
- 21 「中」，即天地之道。
- 22 「命」，非命運之命，是天命之命。
- 23 朱熹、四書集註（臺北世界書局，仿古字版，民四一年臺一版），頁二〇。
- 24 「牟著中著」，頁六九。
- 25 同上。唐君毅先生亦說過同樣的話：「從根上消化那非理性反理性者」、「自覺地求將心性本體實現之於個人自己生命者」。見同上，頁七二。
- 26 同上，頁二九—三〇及七二—七八。
- 27 同上，頁七七。
- 28 請參閱張春申「位際範疇的補充——中國神學的基本商榷」、神學論集 32，卷九（民六六）——下稱「張文範疇」——頁三一—三三。
- 29 「牟著中哲」，頁二〇。
- 30 「張文範疇」，頁三一—五。
- 31 參閱：徐復觀，「周初宗教中人文精神的躍動」，中國人性論史先秦篇（臺中東海大學，民五二初版）——下稱「徐著人性」——頁十五—卅五。
- 32 「牟著中哲」，頁十四—十八。

③③ 在「徐著人性」、頁廿一卅二中詳盡分析了這「憂患意識」到「敬」、「天命」等觀念的轉化過程，中國遠古典籍中亦有證據。

③④ 道家，墨家等的天道觀也都是淵源於此而發展出來的。請參閱方東美著中國人生哲學概要（臺北先知，民六三年臺一版），頁十一—卅三。方先生並未把中國先哲的思想分家，所以中國先哲的宇宙觀及人性論只有一個，亦即為方先生來說，中國只有一個天道觀。

③⑤ 請參閱「張文範專」，頁三三—三五。該文引證了下列三書：Karl Rahner, *The Trinity* (Herder and Herder, 1970)；Claude Welch, *In This Name*, (Charles Scribner's Sons, N. Y. 1952)；Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, (Orbis Books, N. Y. 1973).

③⑥ 「張文範專」頁三三—三五。

③⑦ 拉內神父嘗說說明「三位一體」真義時，用過下列說法：Every doctrine of the Trinity must emphasize that the "hypostasis" is precisely that in God through which Father, Son, and Spirit are distinct from one another；that, wherever there exists between the three of them a real, univocal correspondence, there is absolute numerical identity. Hence the concept of hypostasis, applied to God, cannot be a universal univocal concept, applying to each of the three persons in the same way. 見 K. Rahner, *op. cit.*, pp. 11—12 按內注回書內亦指出：「救授」的天注基本上是「在」的天注。請參閱：op. cit., pp. 99—103.

③⑧ 請參閱：Gerhard von Rad, *Genesis*, (SCM Press, London, 1966) p. 49；及傅和德，「舊約史書講義」：Exegesis of the Torah and of the First prophetic Books, (輔大神學院，民六六學年度)——下稱「傳著講義」——頁六一—七。

- ③⑨ 思高聖經的創一28的譯文看不出這點，但看英文耶路撒冷聖經就可知道：“God blessed them, saying to them,……”並請參閱：「傳著講義」，頁十八。
- ④⑩ 並請參閱格後五17；迦六15；弗二1015；四24；哥三310；依四三1819。
- ④⑪ 我們並不否認一切人（包括還不認識基督，正式表明接受聖神入自己內心的人）心內早已有體化者天主在工作，因為在任何人受造時都曾領受那「生命之氣」（創二7），即「天主之神」（創一2），這神已在他內心工作，指引他生命方向，只是有信仰的基督徒清楚地信仰着這神在我內引導我，這也是天主親自降生的本義。
- ④⑫ 若壹的寫作大約和若望福音同時，見 J.B.C. 62:3, p. 405; Jerusalem Bible, p. 405. 而若望福音則成書於公元一百年前後之十多年間，見 J.B.C., 63:11, p. 416.
- ④⑬ 見本文□，頁三四三。
- ④⑭ 「世界」一辭對若望寫作圈來說，是代表不接受基督，拒絕天主生命的一股勢力。請參閱若一10並 J.B.C. 80:14, p. 831.
- ④⑮ 朱熹、四書集註，頁二二三。
- ④⑯ 同上，頁一。
- ④⑰ 請參閱趙澤厚，大學研究（臺北，中華書局，民六一初版）。
- ④⑱ 朱熹卒於宋慶元六年（公元一一〇〇），其後，朝廷將其大學、論、孟、中庸訓說，立於學宮。明洪武中，亦詔以熹立於學宮，天下學者咸宗之。請參閱吳康、宋明理學（臺北，華國出版社，民四四初版），頁二〇〇—一。
- ④⑲ 本表製作悉依據大學章句之註解：「修身以上，明明德之事也；齊家以下，新（親）民之事也」，「明明德，新（親）民皆當至於至善之地而不遷，蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」見朱熹，四

書集註，頁一一二。

⑤① 同上。

⑤② 同上。

⑤③ 同上。

⑤④ 參閱王陽明傳習錄下：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」

⑤⑤ 同註⑤②。

⑤⑥ 參閱本文(一)(頁三三八)。

⑤⑦ 參閱本文(二)(頁三四四)，「修道之謂教」段。

後記：本文之寫成應歸功於張春申神父的提示與不斷地從旁指導，房志榮、雷煥章、谷寒松諸位神父的推動鼓勵以及同學高慧琳修女的協助。作者在此最後定稿時，謹向他們致最深謝意。

祈禱與情緒疏導

資料室

無論人與人和天主的來往中，積極的情緒常很容易表達出來，也很容易爲人及天主所了解和接受。所以，平常人有積極情緒，不會給我們帶來困擾和麻煩。

反之，帶給我們困擾與麻煩的是人消極的情緒。如把消極情緒在彼此交往中表達，可能會造成紛爭、困難、誤解或隔閡。但壓抑它，不表達的話，會對自己的身心造成嚴重的損害。所以，消極情緒的處理及疏導，是我們心理上的一個問題。現在我們願在祈禱的氛圍中談談情緒的疏導。

天主愛我們每一個人，祂所愛的是每一個人真實的自我，而不是戴假面具的我。如果一個人真願與天主有較深來往的話，他常需要在天主前完全坦白和誠實，讓真正的自我在天主面前呈現出來，其中包含我所有的軟弱、困難及種種消極的情緒。我們平常有的消極情緒對象有三種——對自己、對別人、以及對天主。

無論對自己和對別人的消極情緒，都可說是對人的情緒，我們可以合併一起來談。當我們感到有消極的情緒，就應很坦白地向天主傾訴；尤其是向耶穌基督述說我們的困難，因爲他是一個真真實實的一個人，他了解我們每一個人的情緒和反應。我們看歷史中的耶穌，他也有消極的情緒。例如憤怒、害怕、悲哀……他經歷過人世許多挫折和痛苦，他了解我們每一個人內心真實的感受。當我們一有消極情緒時，千萬不要怕，只要把真實的自我，在耶穌前謙遜、坦誠的表白，承認自己需要祂的救助與力量。我們愈表達真實的自我，愈體會耶穌對我們的了解與完全地接受。此時，控制我們的消極情緒變爲較客觀的事實，我們慢慢會脫離它的陰影與桎梏，好使耶穌的愛能進入我們心中。換句話說，在祈禱中表白我們的消極情緒，不但不會增加心靈的負擔，反而讓我們的情緒積極得到一條出路。最重要的是在（下轉第四一四頁）

聖經的默觀與東方的禪觀

房志榮

一、聖經的默觀

如果將日常忙碌的生活比喻爲「生活中的散文」，那麼，優閒、默觀就是「生命中的詩」，它在星期假日中去尋找、去培養。到哪裡去尋找呢？大自然應是個適宜的地方，但不同的文化給予大自

然不同的看法：

希臘：以之爲 *khora* (不易興起詩意)

聖經：以之爲 *kosmos* (易興起詩意)

中國：以之爲一體：天地人(詩意?)

聖經中天主叫人「治理大地」(創一28)，這也是今日科技所擅長的，但人若僅限於此，他與世界的關係就未免太膚淺、太不健全了，大自然也會受到人的威脅。生態學(ecology)讓人略微意識到這一發展的可怕：河流變成陰溝，原野變成垃圾場，大氣層變成烟囪。當然，聖經並不解決生態學問題，但是有心人可從聖經內找到有效的治療。

與大自然沒有利害企圖的關係，可以稱之爲「對受造界的默觀」。「默觀」二字說出人的行動和態度，「受造界」三字說出大自然存有的深度，及其結構的象徵價值。

創世紀一章的作者，將創造者說成一個藝術家，每造一物，便欣賞它的美好，一切造完後，認爲

都「很好」：他靜觀、欣賞、休息，他由天上統攝整個受造界。

這位大藝術家的肖像——人，在地上也應仿效他的作爲：默觀，休息。人固然不能把受造界視爲自己的藝術作品，但人能向這位大藝術家恭喜，分享他的那份快樂；人也不能統攝整個受造界，但他那份恭喜大藝術家的心願，能擴大他默觀中的視野，使他常有所發現並加以欣賞。人在發現與讚賞中找到了休息。

他若是個詩人，便能將所發現和讚美的寫成詩，使別人與他一同歌唱。這樣，造物者的肖像——人，用詩的形式，將造物主的光輝反映回去：受造界的美來自天主，描寫受造界的詩出自人。「我深思之後，還要傳述我的思想，因爲思想使我滿盈，有如月圓。有聲音說，虔敬的子孫啊！你們要聽信我，要生長，如同栽在溪水邊的玫瑰；要如同乳香，播散你們的幽香，要開花如同玉簪，要吐露你們的芬芳，要吟詠讚美的歌曲，要爲上主的一切化工頌揚他」（德卅九16-19）。

默觀的三個步驟：

1. 超越利害關係，開向默觀大自然。
2. 超越間接的看法，將自然視爲受造，而在作品中發現造物者。
3. 內心的或外在的，個人的或團體的祝賀讚美。

第一步：默觀（驚嘆）本來先於利害關係的着眼。嬰兒在建立利害關係前，便會發現、會驚嘆：河、鳥……用極簡單的話表達他的喜悅。嬰兒的態度是原始的，只有商人、科技師才是文明的、成熟的？不見得。誰完全失去童稚之心才是悽慘的。詩人是一個成熟的孩子：「你由嬰兒口中獲得了讚

美」(詠八3)。

聖詠一〇四的作者，就是這樣的一個詩人。25：「看：汪洋大海」(像一個孩子說話)，他更具體地說：「一望無際，其中水族，不可數計，大小生物，浮游不息」。最後他加上神話的回憶26：

「在那裡有舟有船，往來航行，還有你造的 Leviatan 遊戲其中」。

也許文明人需要恢復這種默觀。默觀不顧利害，反而爲人最有益。

第二步：透過受造物，發現造物者。希臘人作不到這一步，所以智慧篇作者加以責怪：

「凡不認識天主的人，都是真正的愚人，他們未能從看得見的美物，發現那自有者；注蕪了工程，不認識工程師；反而認火、風、流動的空氣、運轉的星辰、洪流的巨濤、天上的光體，爲統治世界的神。如果有人因這些東西的美麗而着迷，奉之爲神，那麼，他們就應知道，這些美物的主宰更是美麗的，因爲，全是美麗的唯一根源所造的。如果有人驚奇這些東西的力量和效能，就應明白，創造這些東西者更有能力。從受造物的偉大和美麗，人可以推想這些東西的創造者」(十三1-5)。

驚嘆和喜悅仍不夠，還須更進一步，看的更深，不是看到其他更多的物件，而是對同一物件看得入微：小孩會說：海豚、遊戲；較成熟的小孩就會說：你造了海豚使牠遊戲。

德訓篇四三2：太陽升起，發散熱氣(驚嘆)

的確是至高者奇異的化工(入微)

四三10：繁星的光芒，造成天空的美麗(驚嘆)

它們遵照聖者的號令固守崗位，看守黑夜，總不疲倦(入微)。

這更深及超越的看法，不僅指向造物者，也指向人本身，以看清他在天主前的位置，及他的渺小之謎：「當我仰觀你手指創造的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧週詳？」（詠八4、5）。人習慣於對受造界作深沉的默察，便會將生命中的散文變成詩，這真是另具慧眼者：「又使土地生出五穀、美酒，人飲了舒暢心神；膏油，人用來塗面潤身；麵餅，人吃了增強心神。太陽升起的時候，牠們各自逃避，回到牠們的洞穴，安然臥下休息，於是人們外出謀生，各去勞動，直到黃昏」（詠一〇四14、15、22、23）。

第三步：祝賀、讚美。要做到這一步，可去郊外或森林裏，坐在山上或面對海洋，這都是非常適宜的環境，有人置身此環境，就能進入情況，另有人則需要一本書的幫助。舊約就是一本合適的書，可以選擇適當的章節，配合適當的地點，如聖詠一〇四5、8及一〇八3、6（現代中文譯本為2、5譯文更佳）。除了聖詠以外，還有德訓篇、約伯書、箴言及許多先知們採自大自然的圖樣等。例如：「你看見虹霓，就當讚美它的創造者，它的光彩極其燦爛。他使雪片飛落，有如群鳥飛下，雪片降落又如飛蝗落下。它那皎潔的麗光，令人眼花目眩，雨雪霏霏，使人心中心讚賞」（德四三12、19、20）。

禮儀的讚美，應由大自然中獲得其意義。假使我不真心相信「高天陳述天主的光榮，穹蒼宣揚他手的化工」（詠十九2），如何能真心說：「諸天！請讚美上主」！聖詠一四八，全篇是首宇宙讚美詩，其中共有十二次的邀請，邀請七樣天上的受造物，二十一樣地上的受造物來讚美。人一召喚，就使其他受造物遵命執行它們的任務，受造物從人的話中，得到它讚美天主的意義：它們圍繞在人的四周，與人一同升向天主。讚美詩表達了一個新的宇宙秩序，使衆人成爲一個集會和一個團體，給予歡

樂一個節奏，每樣東西有其位置，一切之上有天主。

約伯受盡內外痛苦的煎熬後，要求與天主打官司，天主果然下來應戰。下來做什麼？下來用種種問話引約伯看看人及世界的無數奇跡，終於使他一步步發現自己的無知，和極有限的力量：「海水洶湧如出母胎時，是誰用門將海關閉？是我用雲彩作海的衣裳，用濃霧作海的襪，是我給海劃定了界限，設立了門和門，並下令說：你到此為止，不得越過，你的狂瀾到此為止」（約卅八 8-11）。約伯無話可答，因為天主讓他看的更深更廣，看過天文地理的不可測量後，還要驚奇地看野獸的生活：卅九章。約伯書有聖經中最美麗的描寫，這也許示意：治療近代文明病，最好的藥方是默觀受造物。

觀察的資料是一生也採用不完的，只怕我們先用盡了自己的能耐。事實人越操練，能力會越增加，也越會感到滿足，當我們默觀、歌唱受造界的奇妙化工時，天主會將祂的喜樂賜給我們，這就是第七天的喜樂、休息和驚嘆。

不怕沒有資料，只怕沒有時間。

「我們述說了許多，但總是辭不達意，總結一句：他是萬有。要頌揚他，我們能做什麼？因為他是偉大的，他超越一切化工。他是可敬可畏，極其偉大的上主，他的德能是非常奇異的。雖然你們盡力頌揚他，仍不能與他的偉大相稱，他的莊嚴是奇妙的。當你們讚美上主時，要盡力讚美，因為他超越一切讚美。你們稱揚他，要用盡你們的力量，不要厭倦，因為你們的讚揚，總不能恰如其份。誰見了他而能描述？誰能以他自始所應得的讚美而讚美他？比這更神妙的事還有很多，我們所見的，不過是他化工中的極少數。上主造成了萬物，並賜給虔敬

的人智慧」(德四三二9-36)。

二、東方的禪觀

禪觀(坐禪)印度教稱之爲 samadhi (梵文)。坐禪(收心)也有三步：

(1) 一種身體姿態；蓮花坐。

(2) 合適的呼吸方式：用橫膈膜(肚腹)呼吸。

(3) 一種內心的態度：不想任何主題，只求空，由空而悟，進入存有的核心。

禪觀沒有題目，也沒有固定時期。一般的禪寺用七天的時間，每天坐十次，每次四十至五十分鐘。禪師每天訓話一次，時間也約爲四十至五十分鐘，不是提供默想資料，而是解釋「公案語錄」(koan)內的一些詞句。公案是一些不能用邏輯來解釋的問題，是一些似非而是的說法(paradox)如：「聽一隻手的聲音！」。公案的形式多是一位有名禪師的生活軼事，其間有他與學生的會話，但却往往是答非所問的，問答之間似乎沒什麼關聯。所以如此，是要幫助學禪者，跳出推理的思致方式，而將雙眼指向直觀，這是禪所要達到的唯一目標。學生有時就是在這樣的對話中達到「悟」，而在自己的默觀中，却未能悟道，因此，禪師每天的訓話，是坐禪必須有的一部份。

除了默想訓話外，還要誦念 Sutra 經，(婆羅門教是規誡、箴言及其彙集；佛教是敘述性的經典，特別是佛的會話)，他們的唱法，很像基督徒的歌詠團。誦經一天兩次，早晨一次約四十分鐘，晚上一次約十分鐘。

學禪時個別指導也是很重要的，而且不用其也自由的時間，就是在默想的時間內給予指導，每天

能有三、四次機會。不同的學校用的方法也不同，日本有 Rin Zai (臨濟) 及 Soto (曹洞) 兩大派。前者很嚴格地執行個別指導，後者則讓學禪者自由決定。

坐禪期間日夜均須嚴守緘默，不斷集中於禪定，連瑣碎的自由時間也須用於默想。如上所述，坐禪默想時並無主題，那麼想什麼呢？這是禪的癥結所在：不要找一個思想予以把持，那些自動來的思想則不予理睬，但也不須積極予以驅逐。坐禪與假寐不同，因為前者的意識狀態是完全清醒的，這對初學的人很不容易，所以勸他們注意呼吸，或數呼吸的次數，或者不數，而只隨呼吸的韻律起伏；也可集中於某句公案語錄。

以上是兩種可能，精神集中於呼吸或集中於公案，此外，還有第三個可能，就是坐在那裡，不讓任何來侵的思想進入，這便是「靜坐」(sitakora)，真正的坐禪，本來是這一種，但不同派別對這有不同的看法。這種操練究竟有什麼用或可以達到什麼目標？能有三種效用：

(1) 默想可發揮某些潛力，包括肉體和精神雙方面。今日幾乎全注重精神的潛力，但我們不可否認，禪對肉體也有好的作用，大家也早已公認坐禪能增加身體健康，禪師每每皆長壽。所謂精神的潛力，就是能改正精神的渙散，保持心靈的平衡及安靜。這等於說人能有以下各方面的長進：心神的集中、自主能力、在困難及不愉快的情況中，仍能保持平衡。但這並不是寂靜主義 (quietism)，禪並不殺死感情，却是使之更堅強。禪自有它對付情感的藝術。經驗也告訴我們，人坐禪後會在職務上更顯精練。

(2) 禪的第二個功效是直觀的長進，更會透視事物，這是在各種靈感及藝術上的一種能力，特別是在神秘的宗教經驗上。

(3) 是「悟」，這與(2)的直觀及透視，有密切而不可分的關係。「悟」是什麼？無法用語言解釋清楚，有時被說成對自我的直接覺悟。以佛教觀點來說，是對佛性的意識化，站在基督教的立場來說，是對天主的基本體認，雖然不必有位格特性。

禪，瑜珈，Transcendental Meditation, Jewish-Christian Contemplation 有一共同點：走出感情及理智的意識層次，進入更深更一統的直觀及神秘意識，因此，這些冥想的方式，都用很少的話語，或完全不用話語，由深沉的緘默走向統一，唯一意識到的是呼吸或心跳，或某種模糊的臨在感覺。

這如何解釋呢？任何冥想，一旦到達某種深度，腦內便造成電波的變化，使意識界及潛意識漸趨接近，好像是意識界衝擊潛意識，而開放自己，接受自己存有中暗淡及下意識(subliminal)層次中的光照和訊息，其程序有些像做夢，但並不一樣。

冥想：一般的：心理、生理、神經各幅度的意識。
宗教的：奧秘、信仰、恩寵各因素，不可測量，只可體會。

腦波及生理反饋 (Biofeedback)

Hans Berger 1920 年始作此種測驗

1970 年 EEG (Electroencephalograph) 測驗：

深睡	入眠	安靜	興奮
Delta	Theta	Alpha	Beta
1	4	8	13
			26

All contemplation is alpha, not all alpha is contemplation.

基本測驗 (Dr. Toniro Hirai 下同) . . .

未習慣坐禪的人生 beta，只在閉目時偶爾生 alpha；但禪師能隨即生 alpha，即使睜着眼睛也一樣。這 alpha 由腦前骨開始，漸向腦側骨及枕骨移動，隨着默想的進行而增加體積，減少次數，有時發展成一系列有韻律的 theta 腦波。默想之後 alpha 腦波還繼續一段時間，坐禪有成的弟子也如此。最有趣的是：默想了三十~四十分鐘後，出現長長的 theta 尾巴。

滴答測驗：

EEG 顯示，在 alpha 中的人如果聽到聲音，alpha 即刻消退而回跌到 beta。但如果這聲音重複不斷，人會習慣而停止任何反應，但只限於這一次，下次聽到聲音，仍有反應，坐禪不論到了何等高超境界，都是如此的。這樣對坐禪者的意識問題，有了一個重要的結論：禪師仍很清醒地看、聽人世間的一切，就像他初次看到聽到一樣。

呼名測驗：

向坐禪者喊出一人名，然後觀察 EEG 的反應。喊出 131 個不同的人名後，未習慣坐禪者，對不同的名字有不同的反應，喊出的若是妻子的名字，或所愛者的名字，EEG 上的震撼較大。禪師及進步中的學生，却對一切人名有着同樣的反應，在很小的中斷後，即刻回到很深的 alpha 中。這表示

聖經的默觀與東方的禪觀

字句內容不影響他，只是字句的聲響略略撞擊了他。禪師並非不愛人，他只是不黏着於任何人或物，已解脫了利害關係，或自私的企圖，他能發揮最高的愛。在這一點上，禪的意識及基督徒默觀的意識很相像。

結 論：

禪與催眠術不同，因為後者不必進入 *alpha*，一般的情況常留在 *Beta* 腦波中。禪也不是小睡，坐禪時當然能打瞌睡，但 *EEG* 即刻會記錄下來。

禪與瑜珈也有其不同。相同的是：緘默、超越概念、統一、無言、無像、超越思致；此外，二者都產生廣闊的 *Beta* 韻律；它們的不同是：*EEG* 指明：外界有聲音，坐禪者能聽到，有閃光，他能看到，用針刺他，他能覺察到，他的默想與此時此地，及目前的事實相聯；相反地，行瑜珈術的人，進入深沉的默想後，無視、無聞、無覺。

人如何由理性意識進入更深的直觀意識？過濾學說 (*filter theory*) 的回答是：人的腦和神經系統有開關的閘門或濾器，控制外物進入意識，只讓生理生活所需的知識進入。這些濾器有一種抗拒的機械作用，不讓某些知識侵入，不然的話，我們會被壓碎。所以，它們可說是一種護身網。人擔負不了太多的事情，必須有方法將多餘的拒於門外。

坐禪時不用理性、思想與圖像，就是要進入禪的更深層次。曹洞宗用的方法是：集中於呼吸，以掃除各種思想和圖像，一旦清除了概念性的思想，直觀的意識即開始上升，人覺得很自在，並獲得一種內在的整合。

三、東西的相遇

自十六世紀以來，西方的神秘經驗傳統是：由默想開始，即以聖經及基督的言行爲資料，略作推理和思攷，此即「推理的祈禱」；有時過程簡化，人只在內心重複一些感嘆（呼吸）和嚮往，這時便產生了「感情的祈禱」；最後多種嚮往簡化成一個，人在內心不斷重複它，便進入直觀的緘默中，而有了所謂的「單純的祈禱」。

西方這種默觀方法，與禪觀的不同便是：西方不但不擯棄推理和思想，還以它作爲進入直觀的途徑。他們這樣做，是因爲他們對生命有一個「道成人身」的看法，默想時應整個人去想，整個的人是直理性能力及直觀能力。如果要得到一個真實的整合，必須重視且發揮理性部份，然後再超而過之，到達直觀的能力或部位。這樣才造就了一些理性及直觀兩全其美的人物：奧斯定，多瑪斯，伯克森，德日進。

西方也知道，外在感官有控制人的作用，如要發揮內在的直觀能力，必須擺脫感官的控制，因此，所有的神秘家都力言克己、放棄是絕對需要的。但是，神秘家絕不同意默想只是技巧問題。任何善心人，不論他擁有那種宗教信仰，內心都有 Spirit 在工作，這是無法給予定義，無法加以估計的事。如果一個人相信這 Spirit 的作用，他的默想會無限度的加深。我們一旦相信有東西超過我們，超過我們的意識，超過我們最精細的神性官能，我們的默想就會進入一個新的幅度。

人最能表達 Spirit 的，便是他的愛的能力，正如若望壹書四章 7、8 節所說的：「誰愛……就認識天主……因爲天主是愛」。東方的「悟」也是這樣，因爲悟的本質是失去自己（巴利文爲

anatta)，只有藉着愛的力量，才能徹底失去自己。當然，這種愛是高尙的，是德日進所說的，在這種層次上「人的合一使人有別」，德氏將合一與合併分的很清楚。兩個人能彼此陶醉，相吸相引地彼此不分，忘掉一切也忘掉自我，這也是愛，但卻是少年的愛，雖能由此走向成熟，畢竟仍以自我爲中心。合一的愛不是這樣，它使二人互相有別，使二人找到真實的自我，同時二人又是互相透明的，一人生活在另一人之中，因此也向所有的人開放。合一使人有別，人與人之間的愛（仁）不等於人與物之間的愛，所以，我國古人分開來說：「仁民愛物」。只有仁人才能達到「悟」。

人與人及人與物的關係很不同，人可盡力欣賞花卉、美景等，他知道這些物不會反抗、不會傷人、不會忘恩負義，人在物前有安全感。人與人的關係就複雜多了：怕傷害、怕負責、怕得不到反應……自由的人就是這樣交互作用的。這使人更淨化，更憂慮，但也更深的去愛，由此而獲得更深的「悟」：「人牛俱忘」。

又合一，又有別，這怎麼可能呢？神秘家的神秘就在於此，在他們的體驗中，這並不是問題，合一與有別這兩極能自然地互相和解，當人將它們學說化時，才出現了問題，這和許多其他的事情一樣。東方哲學不太注意這合與分的問題，希臘哲學却使二者對立，而且是水火不相容，結果有了一元論及二元論；泛神論及唯一神論等系統的出現。

其實這些系統不必互相對立，它們能互相補充，又能用不同的意識形態加以解釋：不分辨或不分高下的意識，所看的是統一，分辨或分高下的意識，所有的是多元，這兩種意識都有其價值，完人所到達的境界，就是由這二者合成的一個意識，在此意識中統一與分歧同時發生作用。就像人有時能同時產生 alpha 與 beta 兩種腦波，同樣他能同時有兩種意識，一種是分辨的，另一種是不分辨的，他

同時有統一的意識及分歧的意識。

在東方的「不分」受重視的今日，我們不可忘懷西方的分，仍有它的價值。因為人本來就是一個複雜的存在，一個平衡而完整的發展，須顧全理性及直觀雙方的能力，這可由今日生物學研究中得到旁證：人的大腦分成兩大半，中間由硬體連接（Corpus callosum），每一半各有其不同的作用，左半專管言語、思想及推理，即一般所謂說話的能力。這一半如果受傷，人便會忘記一首歌詞，但歌詞仍能記得。右一半與音樂、藝術、默觀、靜靜的默想有關，這一半如果受了傷，人會忘記歌詞，而歌詞仍能記得。因此，便有人倡言左邊大腦文化，及右邊大腦文化，前者是理性的、哲學的、科技的，即過去幾世紀在西方為主的文化；後者是藝術的、默觀的，東方文化較偏重於此。

世界需要(1)印度教及中國古人對天的體驗。他們的體驗曾經過很多世紀的默想及追尋，那體驗就是：天在大自然內，在存有的深處，在人靈的核心。

世界需要(2)希伯來人對於一個超越的權威的體驗：祂雖非人的思想或意象所能企及，但祂繼續領導着人、愛着人。

世界也需要(3)佛教追求智慧的熱誠，因為智慧藉着悟，給人帶來解脫和拯救。

(4)世界對耶穌基督的啓示也不能充耳不聞，因為耶穌在自己身上，集合了天主超越與內在的兩個幅度，他說出了許多有關天主的聞所未聞的事。

(5)世界也需要科學家的朝乾夕惕努力追求真理，促進人類進步，改善人的生活。

基督徒有一個基本的「悟」，其經驗就是被天主所愛，這是若望一書中常出現的主題：「我們愛，因為祂先愛了我們」(四19)。若望不斷提醒我們，主動者是天主，不是我先有意愛天主，反之，

我的愛只是對天主的召叫或邀請的答覆。換句話說，基督徒信仰裡的第一件事，不是我愛天主及愛他人，而是我相信天主愛這世界，「天主是愛」，其他一切由此而生。「天主這樣愛了世界，竟賜下祂的獨子」（若三16）。

當然，各大宗教或文化都願忠於自己的過去及源流，這是合理的。不論個人或國家，都不能否認自己的過去，不然的話，人的心理、文化、宗教生活都會受到危害。因此，一般說來，人應保持自己固有的宗教傳統，他如果歸正另一宗教，也應是由他的過去自然生出。

四、結 論

(1) 各大宗教爲了忠於自己的過去，並不須要彼此妥協，仍能保持和諧與交談。例如：基督信仰如果願意與其他宗教坦誠交談，就應忠於新約的基本道理，忠於它的創始人——納匝肋的耶穌，基督徒相信他從死者中復活，這個歷史中的耶穌確是天主的兒子。總之，基督信仰是：Logos 曾「空虛自己」，成了一個很窮的人，但現在祂是生活的基督，是宇宙的基督。這是基督信仰給世界帶來的特殊貢獻。

(2) 但只忠於過去是不夠的，各大宗教還應走向未來，配合無法逃避的進化律。這裡又產生一個似非而是的現象：爲了忠於過去，應該不依戀過去，而向未來開放，準備着有所改變。只有如此，才能不斷進步，到達所企望的終點。這也就是我們所慣說的，不可「故步自封」。

(3) 進化的過程不是自動的，它必須由人加以促進，促進的方法便是繼續不斷彼此交談，並與世界交談。在此交談中，默想是一個關鍵因素，使人類真能向前邁進。因爲默想者或神秘家，既然超越

思想、概念及圖像，進入更深的意識，他便自覺與別人及整個宇宙越來越近——這是在他存有的核心所興起的合一。如果他交談的對象，也是默想者或神秘家，那麼，即使概念系統及所用的象徵非常不同，雙方仍會感到十分和諧。他們能發現彼此互相滲透，在走向共同的未來時，有一共同的想法和遠景。這看法雖不能用概念表達，但卻像信仰一樣的確定，也像信仰一樣的有其陰暗。

(4) 神秘家對未來有所建樹，主要是因為他會愛。說到最後，默想是一件愛的事情，愛是宇宙間最有力的能源。是這愛的力量在建造世界，在使世界向前演進；是愛使各大傳統合一，互相加惠，但這合一並不取消彼此間的不同。總之，是愛使大家走向同一終點（Omega），並在那裡互相融滙。

參考書

吳經熊著，吳怡譯：禪學的黃金時代。台灣商務，民國64年，六版

ALONSO SCHÖKEL: "Contemplad y quedareis radiantes, Ps 34, 6" Sal Terrae 61 (1973, II, p. 483-493).

HUGO M. ENOMIYA-LASSALLE: ZAZEN und die Exerzitien des Heiligen Ignatius. Einübung in das wahre Dasein. Verlag J. B. Bachem in Köln 1975.

WILLIAM JOHNSTON: Silent Music. The Science of Meditation. Collins St. James's Place, London, 1974.

HAROLD H. BLOOMFIELD, M. D.-MICHAEL PETER CAIN-DENNIS T. JAFFE: TM (Transcendental Meditation). Discovering Inner Energy and Overcoming Stress. Delacorte Press/New York, 1975.

J.-M. DECHANET, OSB: Yoga in ten Lessons. London, Burns and Oates 1965.

_____ : Christian Yoga. London, Search Press 1964

GASPARM. KOELMAN, SJ: From Related Ego to Absolute Self. Papal Athenaeum, Poona 1970.

MIRCEA ELIADE: Techniques du Yoga. Gallimard 1948.

_____ : Le Yoga, Immortalité et Liberté. Petite Bibliothèque Payot, Paris 1954.

信德祈禱的神學反省

王敬弘

前言

近年來聖神的風在教會內不斷地吹動，不但刷新整個教會的結構，也使許多個人在信仰生活上重新前進。因理性主義導致上帝死亡的神學已成歷史，而現在愈來愈多的人不但相信有一個生活的天主存在，而且也相信自己能與這位生活的天主來往。在教會中，無論是神職人員，修女和信友對祈禱的興趣普遍的增加；天主也是沛降恩寵，使更多的人愈來愈深地與祂交往。

在人與天主交往進展的過程中，有一個階段被稱為「信德的祈禱」。這種祈禱曾經在教會內十分受到重視，例如十四世紀時，一位英國神秘學家曾寫了一本書「玄奧之雲」(The Cloud of Unknowing)^①，就是討論信德祈禱最好的書籍之一。由此可見這種祈禱在教會的信仰生活中淵源久遠。但是，不幸的是在十七世紀一部份作信德祈禱者走火入魔，提倡所謂的「寂靜主義」^② (quietism)。這種主義後來被教會宣佈為異端。當時教會中有幾位名人對「寂靜主義」極力打擊；因此引起人們對正確的信德祈禱也發生了畏懼，使它在教會內漸漸不受重視。不過，這並不表示無人再有這種祈禱的經驗。實際上，信德祈禱在教會中仍然延續下去，也有人不斷地著書探討這種祈禱^③。但是信德祈禱再度普遍地在教會中受到重視却是近幾年來的事。例如「玄奧之雲」這本書，近十年中再版了四、五次之多，就是最好的證據。

感謝天主在最近的十年中，把這種深沈祈禱的恩惠賜給許多在臺灣的神父、修女和信友。但是討論信德祈禱的中文書籍却十分貧乏。民國五十九年，我按自己的經驗寫完了信德祈禱淺說的初稿。當時，我是以第一人稱的方式寫出。但是，由於當時分享祈禱經驗在教會內尚未普及。所以民國六十二年聞道出版這本書時，耶穌會的審查者要求我把第一人稱改為第三人稱。此書只是描述信德祈禱的一些經驗，但對信德祈禱的神學基礎缺乏深刻的反省。此後在甘易達神父所寫的靜觀蹊徑中④，也略略提到這種祈禱的狀況，但並沒有直接而清楚地描述和分析信德祈禱中各種的問題。對有些人來說並不一定獲得很清楚的認識。在民國六十七年二月份的鐸聲雜誌，我翻譯另一篇文章，就是法國神修學家沙普曼神父 (Don Chapman OSB) 所寫「信德的祈禱」。他把聖十字若望對這種祈禱的教導作有系統的整理。雖然這些教導對許多人有實際的幫助，但仍過於簡要。沙普曼神父也在文中聲明，這篇文章主要為剛剛進入信德祈禱者而寫的。當一個人有更深的經驗時，這篇文章已不足幫助他前進。

由以上所說的各種因素，我希望依據我個人在信德祈禱中的經驗和所看的有關書籍，對這種祈禱作一個神學反省。我將首先討論進入信德祈禱的過程，及祈禱者與天主聖三的關係；然後再談它的特質及判斷它正確性的準則，分辨神類的方式及其神學基礎；最後，天主藉信德祈禱淨化人的過程作一個結束。

進入信德祈禱的過程

首先我願先談一種人際平面中的經驗；它也許可以幫助我們更深地了解進入信德祈禱的過程。當兩個人，無論是一男一女或是兩男、兩女之間發展較深的友誼時，他們先有一種面對面的愛

情。這也就是所謂「你——我的關係」(I-Thou Relationship)。相愛的二位彼此願意把自己給予對方，也接受對方的愛。當二人的愛深至某種程度時，二人就會形成一個「我們」，也就是說二人有某個程度的合一。這種情形在一男一女相愛中最清楚。當二人相愛到某個程度，就走上結婚之途，而形成「我們」。他們彼此不僅以互相面對的關係相連繫，而也以「我們」共同面對他們自己的未來、他們的親戚、朋友、工作、四週環境及他們的兒女。

一般來說，人與天主來往大半是以認識耶穌基督為開始。在祈禱中，用福音默觀耶穌生活的奧蹟；愈來愈深入地認識耶穌。這不只是得到理性的知識，而是一種活生生交往的經驗。祈禱者發現耶穌愈來愈深入地進入自己的生命，愈來愈與自己更深刻地結合。平常，這種默觀耶穌生活奧蹟的祈禱會愈來愈簡化。許多時刻，福音中一句簡單的話就給祈禱者帶來很大的平安和滿足，使他安息在耶穌的愛內。所以這種祈禱使一個人慢慢地進入耶穌內，耶穌同樣地也進入他內。在彼此的給予和接受中，祈禱者和耶穌合成一個新的「我們」。對此過程最好的描寫，讀者也許可以參看甘易逢神父所寫的「意識奧的理七步驟」中的第三步和第四步⑤。

當祈禱者與耶穌結合到某個深度時，他慢慢不再只向耶穌基督祈禱，而更與耶穌形成一個我們共同向父祈禱，這時他就走到「意識奧理七步驟」中間所描寫的第五步⑥。祈禱者自第四步走到第五步，是相當具有決定性的轉變；不只是祈禱對象的轉變，而且整個祈禱經驗也發生很大的不同，這就是在下文中我要加以描述的。

信德祈禱者與天主聖三的關係

除非一個人與耶穌有相當深的結合，便不可能作信德的祈禱。除非一個人在耶穌內與他形成一個「我們」時，不可能與耶穌一起向父祈禱，稱天主爲父。在這種經驗中，他深深地體會自己已分享耶穌基督天主子的地位，也分享耶穌對父的愛情；那就是發自耶穌對父的聖神，藉着這個聖神他可以從內心深處高呼「阿爸，父啊！」同樣地他也在耶穌內分享父對子的愛，接受發自父的神，並體會自己是天父所愛的子女。

所以，祈禱者首先經驗到的是一體關係，那就是他和耶穌結合成爲一體。同時，他也體會到很深的位際關係，就是他和耶穌一起面對父，接受父對他的愛；也用整個的生命願意承行父的旨意，來還報父對他的愛。他與耶穌一起接受父的愛，並奉獻自己還報父愛，這就是體會到聖神的德能。所以，祈禱者藉着信德真正地進入聖三內在生命的奧秘中。他同時朝拜三位一體的天主；又與同一天主的三位各有不同的關係，所以我們可稱信德祈禱爲真正聖三性的祈禱。它是在耶穌內，藉着聖神，投奔父的祈禱。

另一方面我們不應把信德祈禱視爲很難達到的高深祈禱；其實它應該是每一位基督信友基本祈禱的方式。從入門聖事神學的角度來看，在洗禮聖事中我們藉水和聖神重生，已經分享耶穌基督的生命，已生活在基督之內。這是保祿和若望再三強調的事實。保祿曾在他的書信中一百六十五次用「在基督內」一詞。他願意再三強調這是作基督信友基本的特質和恩寵。若望也再三強調這個事實，在若望福音第六章中耶穌講到聖體聖事時，他曾說：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝

他的血，在你們內便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日我要使他復活，因為我的肉是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」在若十五章，他又用葡萄樹的比喻，重新肯定這項事實。這並不是一個希望達到的理想，而是天主在我們接受耶穌作我們救主時，賞賜給我們最基本的恩寵。無論從保祿和若望的神學來看，信德祈禱為每一位信仰基督的人都是可能的。事實上在我的牧靈經驗中，有不少基督信友以簡單的信德及心靈得到這種祈禱的恩惠，並非只有少數人才蒙此特恩。

進入信德祈禱的人不再以抽象理性分析的方式去認識三位一體的天主；而在實際的經驗中與三位一體的天主交往；因為他整個生活經驗使他進入了聖三生命的奧秘。他所有的認識可能因缺乏神學知識或恰當的詞彙把它表達出來。但是實際上他對天主聖三的認識往往超過沒有這種經驗的神學家。這種經驗並不一定要有神學知識才能體驗得到，否則，對沒有受過什麼高深教育的信友來說，認識天主聖三的奧秘就成爲不可能的事。天主是萬民的天主；祂是知識份子的天主，也是目不識丁的鄉下人的天主；祂以全能用各種不同的方式顯示給每一個人，讓他們體會到祂獨特的愛情。

在歷史上就有一個很好的例子：聖本堂維亞內神父常看到一個農夫每天在田間工作後，就到聖堂中坐半個小時到一個小時。後來，他好奇地問農夫說：「你到底每天在聖堂裏這麼久作什麼？」農夫回答說：「我看着天主，天主看着我。」實際上，他所作的正是信德祈禱。

在信德祈禱的一些特質及其神學基礎

當我們靜觀耶穌生活的奧蹟時，我們祈禱的對象是降生成人的天主子。耶穌基督雖然是真天主，

但他的天主性是藉着他的人性彰顯出來。在這種靜觀中，我們的祈禱有具體的內容，就是耶穌藉着人性所表達的思、言、行爲。雖然在耶穌人性的行爲中有他深奧天主性超越的一面，但是同時也有他人性的一面。這人性的一面，人多多少少可用想像力設想當時環境，用理性去了解耶穌思、言、行爲的內涵，有時也會有激發我們心理和感情上的反應。因此，在靜觀耶穌的奧蹟中，我們各種精神的官能都發揮其作用，也就是以我們整個的人去認識耶穌整個的人，藉着認識他人性的表現慢慢體會出他天主性的奧秘。

當我們進入信德祈禱以後，我們和耶穌一同面對他的父。父是無形無像、無限的天主。祂的本性本體任何的一面都超越我們的想像力，理性的思考和情緒心理上的感覺。因此，首先我們體會的是我們的想像力、理性和心理情緒的感覺都無能爲力使我們觸及天主，只有藉天主所賜的信德意識到父的臨在。這是因爲我們在耶穌內，與他一起面對父；也是藉基督所賜的聖神，給予我們這樣的意識能力。另一方面，人的想像力、理性的推理和心理情緒的反應並不能完全受意志的控制。雖然，我們願意完全和耶穌一起全心專注地面對父，但是我們的想像會隨意亂跑，理性會胡思亂想，心情也會有些起伏不定。在這種情形下，我們之所以仍能體會自己是在祈禱，一方面是憑着內心的平安，它是和耶穌結合而產生心靈的和諧；另一方面，是由於憑着信德我們體會於父的面前；祂的臨在就是和祂交往，也就是活生生的祈禱。

從以上解釋看來，這種祈禱是憑意志和信德而行的祈禱。人的想像力、理性和心理情緒上的感覺和反應，都是起不了什麼作用。除非在偶然的情形下，天主賞給我們一些安慰和記號，讓我們的想像暫時得到安息，理性也不再亂想，情緒也得到一片平安寧靜；但這種情形是比較少。大部份的時間我

這的意志力緊緊地釘牢天主父的臨在，而我們無法完全控制自己的思想、想像和情緒上的反應；它們會隨意妄動。這是信德祈禱中十分正常的情形。否則的話，我們面對的天主就不是一個無限、絕對完全超越的天主。作信德祈禱時，我們應該十分注意一點，就是對天主所給的任何神光、神慰都要保持完全「平心」的態度，對它們沒有絲毫的依戀之情。天主偶然會給我們靈光一閃，使我們很深的領悟某項信仰的奧理；或者給我們一種直觀的能力，認識天主聖三內的生活的奧秘；或是給我們在心理和情緒上得到滿足的神慰、感動、流淚、喜樂、平安等。當這些恩賜來到時，我們應知道它們不是天主自己，而只是天主給我們的一些禮物；它們讓我們體會天主對我們的愛繼續不斷地進入我們的生命中。所以，我們對這些神慰應該毫無依戀；天主給，我們就接受；天主一停止給予，我們絕不用自己的力量去抓住它、控制它、或是想延長它。如果我們這樣作，會對自己帶來相當的傷害。

從以上的描述看來，信德祈禱的第一特徵就是在父面前被動而渴望的等待。在這種狀態中，父不但臨在於我們內心最深處，也包圍我們所有的一切。一個人在作信德祈禱的初期，這種臨在的意識平常不會十分地強烈。如果他憑着信德恆心不斷地繼續往前走，父的臨在會日益活潑生動。這時，他的想像力、思考和情緒的反應也慢慢得到安息。同時，他體會有一種超越想像的愛，不斷地被父灌注到自己心內，自己只得在他面前俯伏朝拜，接受祂白白賞的恩賜。在向父五體投地的朝拜中，他一方面很清楚地意識到自己是個受造物，無能為力去接近那住在不可接近的光明中的父；只有在耶穌內藉着聖神，他才能够意識到祂的臨在；這種臨在却又是神祕而不可捉摸的，自己無法抓住它。他也無法決定自己體會這種臨在強度和深度。父願意以何種方式給予，自己就如何接受，否則自己就一無所有。從靜觀耶穌生活奧蹟進入信德祈禱之過程中，第一個反應就是好像自己什麼也不能作，甚至懷疑

自己是否真地在祈禱。我們所能憑藉的判斷是純粹的信德，而信德也在祈禱中日益加深地爲天主所煉淨，才能越來越確實而敏感地體會祂的臨在。

信德祈禱中另一特徵是它的被動性。我們主動所能做的祇是對天主的工作不加任何積極的阻礙，使我們整個的心預備接受天主隨時來到。所以，用「白癡式的等待」是這種祈禱中最好的描述之一。天父何時來臨、以何方式來臨，完全不由我們決定。但另一方面我們愈來愈穩定地體會祂的臨在是恆常而不斷的，但却是不可捉摸的。這種情形在信德祈禱淺說中曾加以描述；在這裏不再多贅。

作信德祈禱者應注意的另一特徵就是儘量使任何主動的行動柔和。例如，當我們體會自己分心走意時，我們應以意志力十分柔和地使整個人轉向天主。有些人會發現很柔和地按呼吸的韻律說一個字（如耶穌或父），或一句話，有助於保持自己的心神於天主的臨在前；但這一切都該在完全不費力的情形下進行。我們在祈禱時的種種動作越是柔和，天主也越能更深地在我們內心無聲無息地潛移默化。如果我們用力來控制自己的想像、思想或是情緒反應，反而阻止天主在基督內藉聖神在我們身上工作。可是我們也應知是必須經過長期磨練和天主恩寵的工作，我們才能真正地柔和。那時我們愈來愈會把自己放在天主手中，由祂藉着聖神的德能不斷塑造我們。我們才會慢慢放棄任何帶有暴力性的行動，而把整個人的三思五官讓祂任意的處置，此時，祂才能隨心所欲地愛我們。

判斷信德祈禱好壞的準則

作信德祈禱者在正式的默觀時，除了體會天主或淺或深的臨在外，在理性、情緒和想像上常常是一片空白，甚至分心走意得非常厲害；這些現象已經在上一段中加以描述。當天主讓人進入信德祈

禱，祈禱者好像用力想去抓住一些可感覺的東西，就會體會自己無法祈禱，因為全能無限的天主絕不是憑着人的想像、感覺、情緒和理智可以抓得住的。因此，信德祈禱不能憑着在正式祈禱時間中所體會的一切來判斷每次祈禱的好壞。當我們在一次祈禱中體會十分平安而心神集中，這並不就表示這次祈禱特別好；在另一次祈禱的經驗中分心走意，心猿意馬，好像完全在浪費時間，根本無法進入情況，可是這次祈禱並不見得比較壞。因此我們必須在祈禱的時間以外，去找出一些徵兆和效果來判斷自己的祈禱生活是否在一個正確的道路上邁進。

一般來講，能够進入信德祈禱的人大致上已被天主淨化到某一程度，也和耶穌基督有相當深的合一。所以，平常能作信德祈禱者很少會故意地得罪天主，但是，這並不表示祈禱者不需要被更深的淨化。這種淨化有時是排除一些私慾偏情更深的根子，有的時候是除去在愛德上積極前進的一些障礙或束縛。可是這種較深的淨化需要較長的時期才能完成，很難在一個短期內看出顯明的效果。因此要判斷作信德祈禱者是否正確的神修道路上前進，不能夠單憑短時間的觀察得到正確的結論，也不能夠祇從祈禱時間中所得到的經驗判斷。

那麼，到底要怎樣判斷呢？這個判斷必須要從長期來看：這個人在生活中信仰是否加深？在愛天主和對天主的忠實上，愛人及對別人的關係上是否有所改進？換句話說，要從這個人的全面生活上看他是否越來越按照信仰的精神和愛人的表現而生活。這種進步平常不是靠一兩天也不是靠一兩個星期，甚至不是靠一兩個月就能够看到非常明顯而確定的效果。最好的判斷是看三、四個月，甚至半年，在自己整個的生活上是否有所進步？特別是在信德的精神上和對待人的愛德上是否有進步？在內心的平安上和喜樂上是否恆常比較平穩而持久？所以耶穌給的最簡單辨別神類準則還是從果子認出它

的樹來。但是把它應用在信德祈禱上，不能按偶爾一天有好表現或者一些好好壞壞的起伏下判斷，而是憑着整個生活及長時期的表現而下判斷。

除了這個一般性的判斷準則外，還有幾個更精細而切實的記號和效果來判斷信德祈禱的好壞。首先，一般來說，作信德祈禱的人，在祈禱的時刻，雖然在理性、心理感覺和想像力中，或是分心走意、或是一片空白，可是在祈禱的時間以外，反而更容易在許多日常微小和瑣碎的事上查覺天主臨在；他也會在許多綜錯複雜的事件中看出天主的安排。這種經驗如何能夠用正確的神學去解釋它呢？在上面已經說過，由於在正式的祈禱時間，祈禱的對象是無限全能超越人理性、心理、感覺和想像力的天主，所以我們才會造成或是分心走意、或是一片空白的情形。但是，在祈禱的時間以外，我們所接觸的對象是天主所造的萬物和一切日常生活中具體的事情；如果我們以信德的眼光來看，任何受造物的美善都來自天主。那具有完全美善不可見的天主用各種各式的受造物把祂的美善略略的表現出來，或是藉日常生活所經歷的許多事，把祂對人類慈愛的照顧用很確實的方法表達出來。當作信德祈禱者在正式的祈禱時間，信德增加的話；這種信德的光使他在祈禱時間外的日常生活看到天主；從一點點很小的美善就可體會萬物都是天主所造的；從一點點天主的恩惠中就可體會天主仁慈的照顧。在這種情形中，讚美和感恩之心很自然地從內心深處湧出。如果這一類的經驗在平常生活中出現的愈多、愈自然、愈不費力，就表示這個人人在正式祈禱中已受到天主更深地潛移默化，也領受了更深信德的恩賜。他慢慢不再只用血肉眼睛的光來觀察每天生活的遭遇，而以一种更深的信德的眼光去看透超越一切感覺在萬事萬物中臨在的天主，及祂所表達的美善和愛情。

另一個比較確實的準則，可以說是對人愛德的增加。如果作信德祈禱者是在正確途徑中邁進的

話，雖然他不感覺到什麼，但是事實上他和耶穌基督結合愈來愈深，也愈來愈深地體會到父對他的愛，這種愛常超越人的感覺。但是當他在正式的祈禱時間外面對每天生活中具體的人物和事件時候，他慢慢會把在祈禱中所領受的愛情對他所接近的人表達出來，漸漸會在各人身上看到天主所給不同的能力和美善。這種愛情不再是按照血肉的原則去判斷一個人是否可愛，而是按照信德的眼光去接受每一個人是天主的肖像，具有個人的尊嚴，優點及能力。所以他按照不同的關係去愛，用不同的方式表達他對各種各式的人不同的愛。如果普遍來說，他和別人的交往漸漸加深；在某些特殊的情況中，他能更深地體諒別人的痛苦、同情別人的處境，並以實際的行動把愛德表達出來。這就表示他所作的祈禱是非常良好的。

最後，可能也是最重要判斷準則，就是：一個人是否願意漸漸把自己全部的生活按天主的旨意去安排它。因為當一個人越來越深地在祈禱中和基督合一，也受聖神的引導承行父的旨意，那麼必須在每天的生活中表達出來。這並不表示我們不會有軟弱跌倒的時候，甚至偶爾在某個特別情況中也會故意地得罪天主。但是一般來講，這種情形是很少發生的；萬一偶爾發生的話，他大半也會以悔改之心承認自己的罪過，接受且相信天主的寬恕。可是，這只是消極的一面。另一面就是他會十分積極地在每天生活中，甚至在許多非常微末細節中，都願把自己整個生活完全地按父的旨意去安排。因為這是耶穌基督面對父最基本的態度。如果一個人以為自己在信德祈禱中，却沒有把承行主旨的精神十分確實地表現，那麼表示他所行的祈禱有某方面的問題，至少有一些存疑的地方。

由於信德祈禱本質上的要求，所以在這種祈禱中非常需要快速而敏感地分辨天主旨意的方式。固然，在重大的事情上他仍需要經過長期的收集資料、思考、推理、祈禱等。在這類事上可遵照以前他

意識與理七步驟的第三步第四步祈禱中所學到的分辨神類的方式慢慢分辨。但是進入信德祈禱者需要另外一種更快速而敏感的分辨神類的方式，幫助他在日常生活很多細節中認清天主對他的旨意。所以下一段中就要討論信德祈禱中所使用分辨神類的方式和它的神學基礎。

分辨神類的方式及其神學基礎

信德祈禱者的基本精神就是承行父的旨意；這也就是他與基督合而為一的唯一方法。一個人祇是消極的不犯罪絕不可能進入信德的祈禱，祇有積極地尋求父的旨意才能進入信德的祈禱。並且一進入這種境界他不祇是在某些大事情上才說：「父！你要我做什麼？」，「爾旨承行」應成爲祈禱者生活基本精神和方式。因此，他需要學習一種對天主旨意相當快速而敏感的分辨方法，這種方法需要是直觀的、立刻的。

在描述實際的方法以前，最好先描述一種人際關係的經驗，來幫助了解「我們和父之間」的經驗。在中國的家庭中，從小我們就被訓練去察言觀色；我們一看到人的臉色就體會我們所做的是否取悅於人或是受人指責。尤其當我們在長輩面前時，往往不需要他講話，我們就已經知道他要我們做什麼了。在信德祈禱中分辨神類的方式就跟這種情形有些類似。當我把要做的事放在我與父之間，然後用直觀的方式看父是否願意我做。在這裏也許應注意一點：當我體會我所願做的事，使對方有些不高興、甚至反對，那麼在我心裏會引起一些情緒上的反應；當我所做的事情中悅對方，在我內心也會引起一種比較積極的情緒反應。

在直觀性的分辨神類中，我們有一種類似的情形：就是我和基督一起面對父，把一件事情放在父

和我之間，然後我和基督一起去分辨父的反應；雖然我不可能用血肉的眼睛看到父的面貌和祂的反應，不過如果父接納我的請示願意我做的話，那麼我的內心就會產生一種新的和諧或較深的平安。可
是如果我願做的事正好和父的旨意相違背，我就體會出在我內心產生了一個隔閡或不愉快的經驗。

解釋這種方式分辨神類的神學基礎並不困難；因為在我內的耶穌的基本精神就是承行父的旨意，如我所願意做的和父的旨意不相合時，也使我與耶穌的結合引起干擾。換句話說，我的意願和耶穌基本精神之間產生了一種緊張；這種緊張使我內心深處感到不安、不愉快或者覺得受到一種阻力。另一方面如果我所願做的正是父的旨意，與耶穌基督的精神是相吻合的，於是在我和耶穌間產生了更深的和諧，更加深了我祂的合一。

這種方式及其神學基礎看來雖很簡單，但在具體實行時並不那麼容易，首先的問題是一個人對內心平安的敏感度到達多深；當然這種敏感度需要慢慢在經驗中學習而來；在學習的過程中難免發生錯誤，正好像小孩子在學習察言觀色時，可能會錯了意或表錯了情。我們的經驗越多，敏感度也越強，也更加正確。

這種敏感性也假設一個人對父的旨意真實的平心(Indifference)，那也就是說他對事情的取捨，既不偏向這一方面，也不偏向另一方面，只希望父所願意的。當他沒有看清楚父的意願以前，沒有任何偏情的桎梏和困擾，常在內心保持平和的狀態；一旦他認清了父的意願後，他就全心去實行父的旨意。能做到這一點並非一天得來的功夫。有些小事情上我們很容易做到，但當天主要求我們捨棄更大的私心或更強的依戀時，我們馬上就體會自己並非那樣自由。所以神辨敏感度的增加，需要看自己在天主面前平心的程度如何，那也表示自己的私心被天主煉淨到多深的程度。

以上幾點都可說是同一的事情，一個人的內心愈能真正的自由，他愈能答覆天主的呼叫，也愈在天主面前真正的負起責任（responsibility）。我之所以引用這個英文字，正因為這個字是「回答」和「能力」二個字拼起來的。實際上 responsibility 的解釋就是有能力做一個恰當的回答。我們努力分辨神類的目的無非是願意對天主的呼叫做一個恰當的回答。

這種分辨神類中第二種困難是自己的經驗及知識的不足。例如：一件事情有三種可能去做，但按照我的經驗和知識，祇知道其中兩種可能。當我把這件事擺在父的面前，我只會向他問如何在二者中選擇。如果天主所願我做的正是第三種可能，那麼我在這一種直觀式的詢問時我根本就得不到答覆，因為我所問的兩種可能性都不是父所願意的。碰到這種情形，常常使祈禱者感到困惑。所以我在信德祈禱淺說中十分強調開始進入信德祈禱的人最好找一位有經驗的神師指導；否則的話，作不好分辨神類會使祈禱不能深入，也不能在神修上進步；更壞的是有時候會誤入歧途而不自覺。魔鬼常能裝做光明的天使給我們一些假的光明、表面的平安，及至到了我們陷入錯誤已深才發現的時候，即使還有回頭改過的餘地，但是有時候所受的傷要經過一段很長的時間才能够治癒，所受的損失也要經過很長一段時間才能够彌補的。所以在一件具體分辨神類中發生疑問時，就教一位在信德祈禱有經驗的人是很重要的事。天主常降福這種謙遜的態度。等到自己愈來愈有經驗時，就不必常常的詢問自己的輔導者或是神師了。

現在再把分辨神類的方式作一個簡單而有系統的敘述；當我願知道天主在某項事要我如何作時，我先用理智、經驗和所有的知識來判斷，這件事有幾種實際的可能性；有些可能性基本上只在理論上的可能，但實際上為我却是不可能的，這些都應加以排除。然後，我把發現實際可能性——假設有三

種——放在父和我之間。這時讓我的心傾向第一種可能性，好似詢問如果我這樣做天主會有何反應；然後轉向第二種可能性，看看天主在我內心產生何反應；最後轉向第三種可能性，看看我的內心是否有平安和擾亂的反應。有時因我對內心反應的敏感性不夠或在這三種可能性中平心的程度不夠穩定，我得不到確定的答覆。這時，我應先讓自己整個的人安靜下來，祈禱並呼求天主聖神的幫助，然後重新再作分辨。有時在第一次分辨時就得到相當肯定的答覆，我仍可再用同樣的方式再作一次；如果得到同樣的答覆，自己的內心就會更加安穩。

因為信德祈禱實在是一種生活的方式，因此分辨神類是不斷的過程。所以在具體實行天主旨意時仍需不斷地詢問天主我是否作得對。有時當我走錯一步時，天主會讓我體會到自己對原來決定已有偏差了。有時，境遇有新的改變，所以我應作某種適應或改變，天主的聖神自然會在這種時刻給我引導。我們很少注意分辨神類是聖神的神恩之一。它是保祿在格前十二8、10列舉九種神恩之一。保祿也在其他書信中強調不斷作神辨的重要。如果我想在神辨中精益求精，就需不斷地呼求父遣發祂的神給我神辨的神恩。不但使我知道祂的旨意，而且有力量 and 耶穌一起實際地去做。這整個的過程，也使我漸漸淨化。在最後一段中，我要對淨化過程加以描述和分析，作為本文的結束。

天主淨化過程的分析

除了極少的例外，一般能進入信德祈禱的人已在默觀耶穌生活奧蹟的過程中受到某種程度的淨化。否則他不能與耶穌合而為一，也無法與耶穌形成一個「我們」一起面對父。所以在信德祈禱中，不再是外在行為的淨化，也不是明知故犯小罪的淨化，而是內心私慾偏情最深根子的淨化以及脫離某

些受造物依戀的淨化。現在我們可以再作更進一步的分析——

按照平常人際交往的經驗，當我們和德性越高的人交往，我們也越體會自己德性的不足。在和基督交往的經驗中，我們也會有同樣的體驗。當我與耶穌愈深地結合，祂也愈深地進入我的內心。在此過程中，我體會到罪過的根子是如此之深，有如細絲一般地束縛着我的心靈，使我不能也不懂得自由地去愛天主和接受天主對我的愛。

一般來講，作信德祈禱者會意識到自己在愛德上十分貧乏，當他很清楚地看到許多深入內心的毛病、問題、和自私時，由於根子是如此之深，以致感到自己無能為力去拔除它。有時即使自己完全願意悔改，也無法憑藉己力觸到自己內心那麼深。有時，當天主在拔除這些內心束縛，由於它們植根太深，其痛苦也不是憑着人力能忍受的。在此境況人在非常實際的經驗中體會自己的神貧。「神貧的人是有福的，因為天國是他們的」（瑪五3），這是真福八端開始的一端。只有當人有這種真正神貧的經驗之後，才能深深承認自己所擁有的一切美善全是來自於天主。這時，回顧自己以前的神修過程中，有時以為自己有足够的力量修德或是改毛病。現在與天主交往較深，漸漸體會以前以為好似自己所有的能力，其實都是出自天主白白的恩賜。這時由祈禱者心中升起兩種反應：一種是對天主俯伏朝拜，承認自己在天主前是一無所有，一無所能，如果不是出自天主愛的創造，自己根本不存在；如果不是出自天主在基督內所施的救恩，自己仍在罪惡枷鎖的控制下，趨向死亡之路。另一方面，很深刻地體會整個的我被天主所愛，我現在能朝拜天主，表示祂不但用愛創造了我，並在基督內已使我得到救恩。這種神貧的經驗可說是淨化必經的過程，它幫助我承認存在與救恩最基本的真理，並更深接受天主的愛。缺乏這種神貧經驗的人，很容易把天主應得的光榮歸到自己身上。結果使人不但不在神修上進步，反

而急遽地減退。謙卑的人要受舉揚，自大的人要被貶抑；這是萬古不移的真理。

在信德祈禱中我們雖和耶穌一起面對父，但我們對耶穌的認識仍然不斷地加深。耶穌是父的「言」，只有從父所說的話中我們才能真正的認識父。但對耶穌認識的方式與默觀他生活與曠時的方式有很大的不同，從前主要是從耶穌人性上的思、言、行為的內涵中去慢慢認識他，看到藉着耶穌人性所彰顯天主的光輝。現在却從子對父的關係和態度上越來越深地認識子跟父之間的關係。這種認識有時僅是靈光一閃，但却是很深刻的。有時聖神賜給我們一種很深的直觀，越來越體會耶穌對父基本的精神就是全心委順、承行父的旨意、服從至死、死在十字架上。所以作信德祈禱的人最好的讀物也許要算若望福音了，因為在若望福音中對子與父之間的關係會作非常深刻的反省。我們不應匆匆地閱讀若望福音，而要再三再四地去閱讀，深思反省。因着個人在信德祈禱經驗的加深也能對以前好像無法領悟的句子有更深刻的領悟。

當我加深對耶穌基督的認識時，我也同時加深對自我的認識。因為當我看到耶穌對父的態度是如何謙遜服從時，我才體會自己的悖逆和自私的可怕。同時我也體會除非我有如葡萄枝接在葡萄樹幹上，否則在承行父的旨意上我是一無所能。許多次天主叫我認識自己的罪過，也獲知某些極深的私慾偏情的根子尚在我心中，並要求我努力地革除它。當我盡力而為之後，往往發現毫無功效。這時我只能回到父的面前承認自己的無能。有時就在那一霎間，天主使我一切努力都得到它所應有的效果。這顯示出最後真正使我改變的不是依靠人的努力，而是靠着天主在基督內白白的恩賜。但是我的努力也是重要的；這表示我願意更深刻地悔改，而預備自己去接納祂在耶穌內所賜給我更深更大更圓滿的愛情。

在淨化內心深處的自私和罪惡的根子以外，天主也使我們的心脫離各種受造物的桎梏。本來享用這些受造物或佔有這些受造物不是一件罪過。可是因人的私慾偏情我們軟弱的心多多少少會被這些受造物的心所牽制所佔有，而使我們的心不能真正自由地愛天主在萬有之上。舉一個實際的例子來說吧：我們需要休息時去看一場好電影，根本不算罪過。可是在某些情況中，天主也許會要求我們犧牲這種視覺的享受。有些人直覺地接受這種靈感時，很容易懷疑它是否來自於天主。我們會想看看電影本身不但是罪，甚至能幫助更好的休憩，所以當天主這樣的要求時，我們先會和天主講理。但這個要求確是來自天主的話，並不是因天主不願我們享用美好而無罪的事物，而是要我們心神愈來愈完全地歸向祂。當我們答覆天主這種召回時，最先所體會到是一種內心剝離的痛苦。也就是喪失一件好東西的痛苦，且在我們心中留下「空虛感」。原來佔有我們心靈的某些好事物現在被拿去而留下空缺。如我們不能忍受剝離之苦所留下空虛感或孤獨感，有時我們會主動地找一樣代替品來填塞它，為求得一種所謂心理上的補償。可是這種行為往往會帶給我們更大的空虛感。最後只有當我們帶這種內心的空虛感孤獨地轉向天主時，讓他處理一切時，祂會用祂的愛來填滿我內心的空虛。只有此時我們的心才會真正得到祂所賜的平安和喜樂。在此過程中，最痛苦的一面就是我們自己無法作主；我們無法決定天主何時用何種方式來填滿我們的空虛，只有孤寂地繫戀於天主，懷着因信德而來的希望，在天主面前如白癡般的等待。按世俗的眼光來批判，這實在是一種愚蠢；可是按信德的眼光看，這是一種極大的恩惠。只有經歷這樣的過程，人才能够慢慢脫離受造物的束縛，愛天主在萬有之上，得到內心的真正自由。只有在得到這種自由之後，人才會真正地去愛別人。

以上所描述的是在信德祈禱中可以相當清楚意識到的淨化過程。它有一個相當典型的步驟。第一

步就是認識；認識自己罪惡的根子，或是知道天主要我們脫離某種受造物。第二步就是願意對天主的要求有所答覆而努力。第三步往往是在我們盡力而爲之後，發現自己無能爲力達到天主的要求；這時很深體會自己的貧窮。在這神貧的經驗中，也體會到一種無可奈何的痛苦。第四步是在天主面前承認並接受這樣的神貧經驗，讓天主在我們內心工作而得到淨化。

在信德祈禱中，除這種有意識的淨化過程之外，最深刻的是一種不完全清楚意識到的潛移默化。天主的本身就是最深刻而真實的愛。信德的祈禱帶領我們進入天主聖三生命愛的交流奧秘中。在表面上看來信德祈禱大部份時間都花在與基督一起在父的面前「白癡式」的等待；我們也似乎感覺不到有任何事情發生。實際上，天主聖神在遠遠超越我們的感覺、想像和理解的內心深處，正在作潛移默化的轉變 (transformation)。他不但使我們與耶穌基督合一，而且在我們身上塑造天主子耶穌基督的肖像。這種潛移默化給我們帶來生命的動力，使我們在每天的生活中不斷地去尋找祂的旨意。由於我們越來越細在每一時刻中，常以承行主旨的精神盡自己的責任，並接受一切外在遭遇，我們就在很平凡的日常生活中慢慢地被改變。這種改變不是一朝一夕可覺察出來。有時我們在天主的光照下，忽然回顧過去幾個月或幾年來，祂在我們身上到底做了些什麼。這時我們才看到天主的工作，遠遠超過我們所感覺、所體會或所了解的。祂願意給予的超過我們所能想像和所敢祈求的，因爲天主的愛遠遠超過我們所能理解的範疇。當我們讓天主按祂願意的方式愛我們時，祂在我們身上所做的是無法完全用言語描述的。我們越來越深與天主聖三結合，祂會帶領我們慢慢進入神祕祈禱的境界；而這個境界已超越了信德祈禱，也不是本文討論的範圍了。

結 論

以上是對信德祈禱中一些經驗的描述，以及神學分析和反省。希望它能幫助作信德祈禱的人有某些可遵行的判斷準則。並給與那天主願賜此恩寵、却徘徊在信德祈禱門外裹足不前者一種鼓勵。這實在是那天主給的一種十分崇高而巨大的恩惠。當人一旦藉着信德，甘心情願地把自己交付在天主手中，讓祂的神自由地領導人進入極簡單又深刻的祈禱中，祂一定會慢慢地轉變他，使他成爲天主得心應手的工具。這篇文章雖不能很詳細而完全討論信德祈禱所有的問題，但因這種祈禱本身已在神祕祈禱的門限，有許多經驗是超乎人的文字和言語所能清楚地表達的。天主引導每一個人的道路各有不同的方式，這需要每人按天主所賜的恩寵及聖神的引導，並藉着神師的指導走天主帶領各人所走的道路。所以在這篇文章中所提的只可說是一個粗淺的介紹。只要它能給正在進入信德祈禱者或已經進入這種祈禱者一些幫助的話，已算達到目的了。但願因這篇文章讓更多的人對信德祈禱有進一步的體會及反省，並按他們所得到的靈感及光照寫出來和大家分享，能真正地收到一些拋磚引玉之效。

附註：

① 此書於一九四四年由倫敦 Oxford University Press 出版，一九四七年由倫敦爲 Burn Oates and Washbourne 出版；於一九七四年由紐約 Doubleday Comp. 出普及版。

② 關於「寂靜主義」的歷史和內涵，參閱 "Quietism" *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill Book Comp. 1967) VII 第二十七頁。

③ 例如 J. P. de Caussade, SJ 寫了一本書，名為 *Spiritual Instructions on the Various States of Prayer According to the Teaching of Bossuet* 於一七四一年以隱名方式出版，就是專門討論信德祈禱的書。

④ 甘易逢：靜觀隱徑（臺中：光啓出版社，一九六八）。

⑤ 甘易逢：「意識奧理的七步驟」神學論集⑩（一九七六）五八六—五八九。

⑥ 同上註：五八九。

(上接第三七六頁) 表達自己消極情緒之後，也祈求耶穌的教導，並指引我們怎樣反應。當我們以坦誠、委順的態度面對耶穌時，天主偉大的愛會在我們內心慢慢潛移默化，使自己不再受消極情緒的控制，而是充滿天主的愛。

平常我們不善於表達自己對天主消極情緒，例如對天主的安排感到憤怒、困惑、反抗，因為這使我們感到好像是在褻瀆天主。其實，有些感覺並不是我們真正願意要的，它們是人性的軟弱在某種場合的自然反應。如果人在天主前很坦然的把它們表達，祂的光才能射進人內心的黑暗之處，讓整個人成為光明的、透明的「我」。在祈禱中對天主表達自己的情緒，實在是整合一個人最好的方法之一。不但不使人遠離天主，反而更能體會天主對人完全地了解、無條件的接受以及無限的慈愛。在祂的愛內，消極情緒才不會控制我，內心得到化解，愈來愈自由，成為真正的我，也愈能與天主益加親密來往，形成「我——你」的關係 (I—Thou relationship)。

在聖經中可找出許多例子，當人有消極情緒時，坦然對天主表達出來。譬如：聖歌中有許多哀訴的祈禱，就表達對自己、對別人的消極情緒。約伯傳和耶肋米亞先知書中也有當一個人在困苦環境中對天主表達的憤怒、抗拒的心情。他們沒有因此受天主的譴責，反而得與天主親密，天主的慈愛遠超過他們所能想像的。

這種簡單的祈禱方式，要在自己具體生活中實行以後，才能體驗它帶給我們很大的好處。我們面對真實的自我，承認自己的軟弱，無形中減輕了心理的負擔，使人的情緒漸漸得以平衡發展，這些都可說是一種副產品而已。最重要的效果是在人格上的成長，對人、對天主愛德上的增進，因為只有當人讓天主進入我們消極的情緒中，天主的愛使一切消極的現實變成我們得救的緣由，(祂會使這一切變成爲我們有益的。)

重溫舊事的祈禱——與基督共享回憶

蔡梅玉譯

David J. Hassel, s. j.

在敘述「重溫舊事的祈禱」之前，我必須先講一個始料未及的故事。我的博士論文是研究聖奧斯定論天主聖三中的皈依方式，所以我需要細讀他的懺悔錄。在讀懺悔錄的時候，我對奧斯定在書中向天主所作突發性的祈禱感到困惑；直到我發現整部懺悔錄根本就是一個延續不斷的祈禱，才了解奧斯定不時會有排山倒海的感激之情，滿心需要讚美天主。這種突發的祈禱是一種更深沈寂靜祈禱的後果，我稱後者為「重溫舊事的祈禱」，它幾乎貫穿懺悔錄全文的每一字句。

當奧斯定作希波 (Hippo) 主教時，年四十多歲，皈依基督大約已有十二年，是一個成熟的人。他藉着回憶的方法重溫個人生活的歷史，回顧過去的一切。近代一位寫聖奧斯定的傳記作家彼得·布朗 (Peter Brown) 也暗示，奧斯定是在他的治療者——基督——的指導之下寫出自傳。吾主領導他使他的仇恨憤怒重新浮現，並治癒它，促使他發展更實際的希望，評估他的愛情經驗，更完全地接受他早已經被寬恕的罪過。很明顯的，有一段時期，奧斯定仍然需要接受不斷出現的肉慾、野心、貪婪和不寬容的慾望。現在許多寫皈依文學的作家，盛讚那些神話式的英雄，他們一旦皈依了基督信仰之後，就使他們永遠超越在這些情慾之上。

我發現了聖奧斯定的個人「重溫舊事的祈禱」之後，在自己每年的避靜中，在聖依納爵神操的所謂「第一週」裏，開始應用它。當我揭開自己對人或人所作之惡而產生憤怒時，它治療了我的創傷。它不但展示出許多應對朋友、對天主感激的理由，使我深覺解放；並且使我認出自己積極成長

的形式，建立了我的自信心。我很自然的開始指導他人作避靜時，教他們如何做「重溫舊事的祈禱」。我告訴他們不要急躁，這種祈禱會慢慢的去除僅是概念性的祈禱，使人慢慢的進入更簡單、更深入、更溫馨的感性祈禱。有些人果真發現這種祈禱將他們從推理的祈禱中解救出來。另一些人則藉着它對自己及生命歷史有了新的發現。這些祈禱發現漸漸改變了他們生活的方向。

在講述「重溫舊事的祈禱」之前，先得認識聖奧斯定如何了解人類的回憶，以免一開始就對這種祈禱有錯誤觀念。對奧斯定來說，人的記憶是生活中最富有動力的因素。記憶不僅是一些貼在相簿上死板的快照，而是使事件富有活力地重現。記憶不僅正確地回想某些過去的特殊細節，而且也為過去事件對目前時刻的價值做一評估。換句話說，奧斯定的回憶不是自己腦中所存的一組褪色的照片；而是在自己意識中所湧出的一種具有評價的回顧。它充滿着多彩多姿的細節。在這種回顧中，按自己現在的遭遇對它作一解釋。

由上述的描述，我們可看到奧斯定重溫舊事建立了個人對羣衆、對事物物的態度；因為態度是深植在個人對事件的回憶裏強而有力的價值。這些態度又可以對個人的決定有很大的影響力。如果一項事件，在發生了二十五年之後，被回憶起來仍然歷歷如昨，生動而富有情感；那麼我們可以確定此一事件，在過去二十五年中，潛伏地對個人所決定的許多事情深具價值。

當一個人需要做重要抉擇而舉棋不定之際，「重溫舊事的祈禱」就是此奮鬥的中心工作。例如：一個三十來歲的婦人，就是不了解為什麼自己對深愛着她的母親那麼憎惡。她們之間的關係有一道深溝，使得雙方總是緊張相對。結果在「重溫舊事的祈禱」中，她發現了她痛恨母親的理由。原來她幼年時，母親總是不能抽空陪她玩耍，她時常羨慕別的小孩有母親陪着玩。祈禱之後，她發現了母親的

苦衷，原來母親夜間還得辛勤地工作，爲的是讓她能夠進入一家私立教會學校，以及維持她們那個小小的家。就在「重溫舊事的祈禱」中，她使埋藏的仇恨浮現出來，並允許天主揭示仇恨的原因，祈禱者因此而能夠從長期的激怒情況中解脫，並且以一份新的感激與感情重新面對母親。一份有力的回憶，過去在無意識中活動，現在有意識地被接納，重新評價，而產生更豐富的情感。

如果這種治癒過程能在許多回憶中發生，那麼祈禱者的人格必然更具有感恩與感情的能力。因爲回憶的累積，不僅形成每人的個性，而且變成個性的一部份。由一般經驗得知：一個人對自己回憶的意識越清晰，也就是對內在的自我有更深的認識，就越能看見並體會自己是由那些尊敬和愛護他的人所傾瀉出來的生命的禮物所構成的。在這種方式下，一個人對自己了解得更清楚，也越能在做決定的時候順從自己的價值觀，彌補自己的許多顧忌。在精神的水平上，自我意識愈清晰，就越能正確了解自己奉獻給天主時，到底給了些什麼。很清楚地，「重溫舊事的祈禱」對自己人性的發展以及自己對天主的奉獻是很重要的。下面我們就要詳細說明：什麼是重溫舊事的祈禱；什麼不是重溫舊事的祈禱；如何去做它；它不同的階段和過程；指示在正確地作這種祈禱記號；以及它的聖經依據等。

壹、什麼是重溫舊事的祈禱

所謂重溫舊事的祈禱，簡言之，就是與基督一起重溫過去生活的回憶，以便以更成熟的基督方式更新生活。以一個人對大學時代失敗的感受爲例，二十五歲時候的感受與四十五歲或六十五歲時候的感受截然不同。因爲在他生活的旅程中，不斷有新的體驗，但願這些體驗使他對大學時代的失敗有新的評估，新的解釋。此外，現在他以基督的眼光看過去的失敗，可能看到它爲喚醒自己潛在的責任

感，或對自己的能力產生一份真正的評價，有其必要性。

在分享個人回憶的時候，祈禱者更深地與基督相結合。這正好像一對訂婚的男女彼此分享價值觀、態度、希望、痛苦、喜悅與歡笑，而使兩人更深地遇合。這種分享方式，很容易將基督帶入我們的實際生活與抉擇。如此，個人人格也將更爲豐富、定型與具有目標。當然，重溫舊事的祈禱也有危險的時刻，尤其當祈禱者更陷於孤立無援，急需別人信任之際。在重溫舊事的祈禱中，由於祈禱者的關懷、崇敬與忠誠，基督會治癒他的創傷和憤怒，使他更堅強而免於衰弱，使他眼光清晰而不再無知，使他更能適應恐懼而不畏縮，指導他所當走的道路。

同時，在聖神引導之下，重溫舊事的祈禱也會靜悄悄地祈禱者的心裏寫下個人的傳記。這就是說，個人逐漸進一步地發現他的過去，加強了對自我的認識。由於這種祈禱是以向基督之神被動地開放，在後者引導之下，重尋回憶，並對它加以解釋及評價。祈禱者以基督看他的眼光，慢慢發現他自己以及他的過去，更具真實、更具感情。

貳、什麼不是重溫舊事的祈禱

由於二十世紀後半期的人們在祈禱上嚴重地犯了「心理化」的毛病。因此很容易對「重溫舊事的祈禱」加以錯誤的解釋。「重溫舊事的祈禱」絕對不是心理學技巧。雖然心理層次的各種動力，如自由聯想等，會很自然地發生；但是它們不是我們注意的目標。此外，無論個人祈禱或神修指導者決不企望利用心理分析技巧，去對回憶加以解釋或評價。「重溫舊事的祈禱」不但是注意自己，而且天主和其他的人也同樣地是注意力的焦點，基督是記憶的治療者。祈禱的人以信託之心把記憶呈現在他的面

前，讓他對它們加以解釋與評價。另一方面，重溫舊事的祈禱也不僅只是匆匆地回顧往事的記憶，正如一個懷着戀舊的心情去翻閱家庭的照相簿，一面嘆息美好的時光一去不返，或是熱情地維護往昔人們的缺失和生活方式。其實，這種祈禱是與基督一起再次經歷過去的一些事件，而這些事件直到現在仍然有力地影響個人對將來所作的決定。因此，重溫舊事的祈禱不僅只是幻想。它是在聖神引導下與基督交往，爲了達到自我整合和更深地與天主結合的具體目標，它是基於一些對事實的回憶（雖然一個人在生命不同的階段會對記憶有不同的看法），而不是製造一連串狂妄的想像，所以它也不是作白日夢。

另一種錯誤的解釋，以爲「重溫舊事的祈禱」是以自我反省式地探索自己的心靈，以便得知自己心理上的力量、軟弱、偏見、思想障礙、自衛、日常的反應與動機的來龍去脈。「重溫舊事的祈禱」並不是爲尋求個人一切動機後面的總動機，即控制一切心理動力的人格力量。祈禱者只是很簡單地在基督面前回顧過去的生活，因此只要祈禱者願意，就可以把自己從偏見和自衛中解脫。所以「重溫舊事的祈禱」不是業餘式的心理分析。

最後，我們該了解，「重溫舊事的祈禱」並不是一種複雜的祈禱方式。事實上，有人既簡易又快速學會去經驗它，以致使他懷疑它是不是一種祈禱：「如果我不覺它使我厭煩和攪腦汁的感覺，怎麼能夠稱之爲祈禱」？的確，在這種祈禱方式中，平常所謂「分心走意的思想」，可以變爲它內容的一部份。它主要的危險是使祈禱很膚淺。祈禱者只是讓往事在回憶中很快地掠過，未曾讓這些往事發展，使自己很清楚地意識到它們，並引發豐富的感情。

叁、如何從事重溫舊事的祈禱

對祈禱準備工作所作的建議只能說是進入祈禱的一些條件而已；這些準備並不能迫使天主與渴望祈禱者交往。天主按祂所願意的方式進入我們的祈禱，我們只有以開放的心靈去接受他。不過，我們希望各項準備工作會有助自己的心靈開放，它是我們對祈禱所能作最主要的奉獻。

心裏有上述的警覺之後，一個人就可以開始從事「重溫舊事的祈禱」的間接與直接的準備工作。間接方面，他可以在筆記本上寫一點自傳。在寫的方式上，他有很大的自由。他可用論文式地寫一些對往事的判斷和評價；或是用一些單字：包括具體的名詞、活潑的動詞、多彩多姿的形容詞，爲了使自己重讀時，只要能夠喚起對往事的回憶就行了。他也可以按自己生活中各個不同的階段，把它們寫在幾張不同的紙上。間接的準備工作不是絕對必要的，只是稍爲幫助或增加祈禱的氣氛。

直接的準備工作就是在祈禱開始時，意識自己在天主面前。此時，祈禱者要祈求聖神挖掘出任何祂認爲重要的記憶，使它們浮現在自己的意識中。然後祈求基督指導自己了解這些回憶；最後則請天父幫助他應用這些回憶，將來爲祂及祂的子民服務。換句話說，重要的是讓天主將回憶帶入自己的意識，而不是自己去處理它們。

在意識天主臨在的祈禱以後，下一步就是靜靜的開啓自己的心，警覺地等待幾分鐘，讓聖神將一些記憶帶入意識中。如果在如此靜待之後，沒有任何事情發生，那麼就利用下面的任何一種方法喚醒自己的記憶：

- (1) 走上你曾在童年居住最久屋前的台階，進入前門，穿過佈置着舊家具的客廳，穿過準備好用

晚飯的餐廳，穿過香味撲鼻溫暖的廚房，然後走上冷清清的二樓。

- (2) 抄捷徑通過走廊，穿過院子，經過糖果店，越過竹籬，來到童年時代唸書的學校。
- (3) 穿過小學或高中或大學的教室、體育館、自助餐廳、課外活動室和操場。
- (4) 很悠閒地徘徊於一生你第一次所作的工作，回憶其中一天或一星期或一年間所發生的事。
- (5) 重溫你和你最親密的朋友第一次相會之處，並且回憶最好與最壞的時刻。
- (6) 回憶一生中最愉快的時光，或許與人有關，或者與事件或工作有關的事物。
- (7) 以沈思和反省的方式翻閱有價值的家庭舊照像本，或學校的紀念冊、或同學的名冊、或電話住址簿。

如果某些記憶湧現，要讓它盡情發展；不要匆匆掠過。例如你回憶十四歲時：你正在早餐桌上，把牛油塗在烤麵包上。你的母親正在廚房煮麥片和煎火腿。從樓上傳來懶散半醒的爭執聲和關開抽屜的聲音，你的兄弟姊妹正在起身穿衣，聽炸火腿爆裂的聲音；聞到烤麵包的香味；看到黃色地板上點斑痕；品嚐熱餅上的紅糖；注意母親的髮型；感覺母親緊緊地擁抱你，因為你對她的疲憊表示關心；你第一次護慰母親時，注意她眼睛所發出來的感激，感覺她對你一份溫暖的感情。

嘗試着將某一個簡單而深刻的記憶，在腦海中停留十至十五分鐘；也就是讓它在你內完全地展開，從你的內心平穩地滲出，直到你覺得滿意為止，這時你再轉移到第二個記憶。你可以用命令的方式來處理記憶：「首先，我要探索我的童年和青春期，然後大學生活，再去回憶所作的各種職務，然後婚姻，最後則是我的小孩。」如果你想按部就班去作，這種方式可能是一個不錯的過程。但是如果你願讓聖神以選擇的方式去回憶往事，或者讓自己的回憶有如自由聯想般地自由浮現，可以比按部就

班更好。因為聖神可能在這種情況之下，透過回憶與祈禱者多談。如此才可能發生一些令人感到新鮮而驚奇的事。

抹殺「重溫舊事的祈禱」的最好方法之一，莫過於老是在心裏教訓自己：「我『應該』像王叔叔一樣地更有耐心……我『應該』如同修會的弟兄一樣地貧窮……我『應該』像我的母親一樣地慷慨……」。這種虔誠只有使祈禱者更加混亂。如果回憶的事件够生動清晰，並且引發豐富的情緒反應，它自有一股力量改變我們的生活，其影響之深遠比一些嚴肅地自我告白要強得多。另一些抹殺這種祈禱的方法是：為已成過去的一些可能性而哭泣，安靜地自我誇耀，作白日夢，為既往的錯誤而憂傷，以及過去——這所有的一切都是以自我中心的方式來打擊自己——不過由所憶起的事件所引發簡單的懊悔與歡樂，對祈禱者會有相當的幫助。

有些人好像覺得需要喚起天主對他們所憶起的事件加以注意，好像當天主讓記憶浮現在意識中時，祂尚未與他們分享這些記憶，並對他們所回憶的事件加以新的解釋或評估。不過祈禱者在與天主分享一項記憶之後，有如聖奧斯定，一份對天主的感激之情油然而生，因為天主對他何其慷慨；或者他經歷強烈地渴望讚美天主對他的關懷與寵愛。當然他應讓自然湧出的感情或渴望以文字、眼淚或歡笑表達出來。但是任何人都不必覺得必須如此，才算真正地在祈禱。對於施予者，不管是人或神，若人只以盡義務的心情去讚美或感謝送給他禮物的人，不論是對神或人，都會使送禮者沮喪。但是在這種感情的高潮之後，我們必須像奧斯定一般，趕緊回到「重溫舊事的祈禱」中，如此讚美與感激之情必自然湧現。祈禱進入尾聲時，祈禱者以某些固定的方式來結束祈禱，例如用自己喜愛的口語禱詞；或簡單地說：「主！謝謝你」，或劃十字聖號等。總之，以對吾主虔敬和專注的心情來結束祈禱。

肆、「重溫舊事的祈禱」的階段和步驟

要想作好「重溫舊事的祈禱」，把它分爲下面四個階段去作頗值得參考。雖然它們有些重複，但在全部生命事件的過程中，是可以分辨出來的。

第一階段：

開始做「重溫舊事的祈禱」時，先回憶人們對自己和爲自己作了些什麼善事；暫且把別人對自己所做的惡事，或自己曾經做了什麼壞事，放在一邊。因此，在此第一階段中，消極的記憶會只讓人分心走意。以這種方式來開始「重溫舊事的祈禱」的理由如下：（一）只有當一個人內心先充滿了認識自己美善一面的感覺之後，才能很客觀地去看自己曾經做過或別人對自己所做的惡事。一個人除非相信世界上有那麼多人愛他，在他的生命裏，鼓勵他、支持他，爲他做了許多美好的事，平常他會避免直接地去看發生在自己身上的罪惡，以致使自己沮喪與失望，甚至使自己癱瘓或窒息。當祈禱者對自己生命的美善確有信心時，才能真實地面對自己生命中的惡事。（二）有一張令自己消沉的「自我畫像」。許多人他們只看到自己身上的幻想或真實的惡，却沒有發現伴隨着的美善；而意識到這份美善正是治癒他們最基本的良方。（三）天主既然給予我以及我的朋友許多美好的恩賜，祂一定希望我們在指出其他人的錯誤之前，先因偉大的美善而歡欣。也許天主更願意我們有如情人一般的接受祂，然後再承認祂是主。總之，從另一個人身上接受美善，就是接受生命；所以先觀看在我之内的生命力，而不是在我之内的死亡（就是邪惡），似乎更爲恰當。最後，如果避靜者先在祈禱中回顧他生命中所有美善，那麼會使

輔導避靜更清楚而正確的認識他。有些心窄和自卑較強的人，若在有自愛的意識湧現以前，先去仔細觀察自己生命中惡事的人格，那麼在避靜最初的幾天中，就會變得緊張和麻痺。

第二階段：

做完了上述第一步驟的回憶祈禱之後，避靜者確信自己擁有這麼多美善，而這些美善是愛他的人所賦予他的。那麼他已準備好去回憶自己又是如何將所擁有的美善傾注給別人，使他們成長。如果不了解給的愈多收穫愈多的道理，如果不了解將美善給別人，就是與天主共享創造的經驗，如果不了解將生命給予他人，就不會感覺天主存在我之內的喜悅，那麼對虛榮的恐懼感就變成第二步驟的最大障礙。

「重溫舊事的祈禱」的第二階段比第一個階段困難，原因很多。首先，把美善給予別人時，其經驗發生於給予者之外，而接受美善時，其經驗發生在接受者之內。換句話說，給予者必須要能從接受者看到一些記號或象徵，表達他已接受了一切的美善。例如：一個會心的微笑，眼睛露出喜悅的神采；一句讚美；一個吻；或靜默中很深的感激等等。給予者不但能認出這些象徵或記號的意義，並且接受它們。許多人為一些對他表示感恩的言行而顯得困窘。有些人因所受的教育有一種錯誤觀念，以為接受感恩會使自己中了虛榮的毒，因此故意說法忘記一切自己為人所作的好事；大多數的人在作這種祈禱之前不去寫下自己所行的善事。

第三階段：

一個人因為自己所曾接受和給予的美善，而有了堅定的信念和深沉的喜樂之後，那時就是注意到

別人對自己或自己對別人所作之「惡」的時刻。在此用「惡」這個字而不用「罪」，是爲了避免對那些曾經對我做了惡事的人有不公平的批判。但是也有人走另一極端，否認人在他自己身上曾作任何的「惡」；他們總是說：「犯罪者完全不知道他言行的後果」，或「他被無法控制的情慾所推動而作的」等等。在以藉口完全原諒「犯罪者」的心情下，一個人會無心地否認，看輕或漠視別人在他身上所作之「惡」。這種對現實的缺乏認識，其破壞性並不亞於否認人性之「善」。總之，實際上惡所表達的意義已包括罪在內。

「重溫舊事的祈禱」的第三階段，最困難的一點是承認心靈最深處的創傷來自那全心愛護我，而且爲我所尊敬的人。實際上，也只有對我有深厚感情的人會深深地傷害我。正因如此，通常一個人會壓抑這種回憶。正如弗洛伊德所說，這種壓抑在任何時間並不減少其傷害性。被壓抑的往事一直活生生地存留在那裏，但是或多或少有點不受控制，因爲他們被壓抑在潛意識裏，這不是好現象，而且容易造成仇恨，致使一個人作抉擇的動力不能受控制，因爲這種怨恨常牽涉到我們最親近的人，我們必須讓它們浮現到意識的表面，基督才能治癒它。做「重溫舊事的祈禱」者必須多依靠聖神與基督，不要忘了他不久前他對自己和他人內所有的美善的信息。並且準備接受神修的輔導和心理治療。

有一件事必須特別小心：祈禱者和神修輔導者必須避免深入內心的探索和業餘式的心理分析。一般來說，兩個人都不具備作這些事的條件。在「重溫舊事的祈禱」或在避靜的情況下，也不必如此去作。他們只須將一切讓治療者——基督，發掘和治癒。所以祈禱者不必掘出仇恨，憤怒更深一層的原因。如果基督想將更深一層的仇恨、憤怒提升到意識裏。祂會在祈禱者能夠負擔的時刻這樣做，神修輔導者儘量避免作心理分析，他只要再一次肯定祈禱者一生中所有的「善」，基督對他的愛，和他

需要寬恕別人。要忘掉「惡」是不可能的；除非強制壓抑對「惡」的記憶，使自己受到更深的傷害。

第四階段：

當一個人更清楚地知道並接受別人對他所做的「惡」，而且體會現在「惡」就存在他內，那麼，他會願意更認識、更接受一些歷史事實——他已經有意（犯罪）或無意地將「惡」傳給別人。只有基督能够在接受別人在他生命中所作之惡，而不通傳給別人。

在此，壓抑的現象可能再次發生，因為一個人所做的最嚴重的「惡」，往往就加諸他最親密的人身上。這種「惡」很難看得到，即使看到了，也很難正確地評估。更進一步來看，如果一個人事先沒有以很實在的態度，確信存在於他之內的善，並且潛能去作更多的善，他就會傾向於畏縮。如果他有心窄的問題，就會誇張他曾加諸他人之「惡」。對自己所作的「惡」畏縮的人會變得對別人冷酷無情。過份誇張己「惡」的人，或是似是而非利用這種誇張，去否認自己的罪責（就是說：我沒有自由）；或是否認自己曾對任何人作過「善」事，因此對自己失望，最後所說的這種人反而背負著最深的痛苦，因為他們懷疑自己有沒有能力全心地去愛別人。

儘管掩飾「罪」是危險的，我們在第四階段裏，却寧願用「惡」這個字而不用「罪」。我們如此作，並不是企圖否認個人的罪或人類有選擇的自由。正好相反，我們肯定的是：除了罪以外（明知故犯一件可避免之惡），有時，由於意外或無知，或不能控制外在事件，皆可能使當事人陷於傷害別人的行動。用「惡」這個名詞而不用「罪」，可避免錯誤的罪感。並可對「惡」的真實性更完全地體認。同時，它也使我們更深體驗到天主的照顧。天主從不允許「惡」（有罪或無罪）發生，除非他能

自其中產生更大的善。

從這一個觀點看來，祈禱者甚至在「惡」之中也可以發現許多足以感激天主的理由，因為天主總是擴展宇宙間之「善」，祂同樣親臨「善」與「惡」，祂對人所作之「惡」應負責任程度劃分得很清楚。天主對祈禱者關愛，使他看出自己對天主與人類的冷漠。如此，因着天主對宇宙間善之發展所賦予的積極性恩寵與祝福使人看到因缺失（沒有行應行之善）所犯之罪。對這種罪的意識很容易在積極的罪的黑暗中消失，實際上，自己擁有善的信念以及擁有使善發生在別人身上的信念——「重溫舊事的祈禱」第一和第二階段的結果——使人更看清因缺失所犯之罪。如此，對於有時候在避靜或和解聖事中，遇到那些對生命沒有熱忱而自稱「無罪者」，他們因缺失所犯嚴重的罪過可能就是他們不負責任的懶散，或是過份小心的懦弱，或接受按情慾而生活的方式，或是對他人的痛苦表示一種驕傲和自滿的漠視。

因此，當一個人承認自己不僅以惡行傷人，而且也承認自己因太不關心而未行善服務他人，他就會覺醒地意識到他作惡的潛能和他的罪責。這種對自己毀壞性衝擊的洞察力，都可產生美好的結果：「爲什麼我沒有作得比我實際已作的更壞的事？爲什麼我沒有繼續做個懦夫或荒淫者？爲什麼我能避免一些在我四周人所常犯的罪？按我所有畏懼和私慾，我如何能够在某時避免了犯那個罪？」

當一個人能把深深的罪惡感與對小心謹慎保護他免於犯罪的天主所有感恩之情合在一起時，他立即就體驗到基督與悔改。感恩是對天主及其子民表示尊敬的開始。如當一個人承認罪惡時，其中也蘊藏着一股被天主所愛的溫暖感覺，而此愛情遠遠超過他所配得的。奇妙的是，從事「重溫舊事的祈禱」而體驗到基督徒痛悔的人，會同時感受與其他罪人強烈的連繫及在天主家庭中受寵愛的溫馨。因

為祈禱者已經很勇敢地。在基督徒痛悔的榮耀中結束祈禱，使真實感瀰漫在他全部的回憶中。他已面對了他的生命的各個階段，他人格各種真實的面目，以及甜美的「善」以及苦澀的「惡」，他感受到基督通過他的身體與心靈，治癒了他，使他恢復健康。在這溫馨富裕的心情下，他了解到瑪達肋納和伯多祿的喜悅。

在此，我們必須注意：(1)這確實就是聖依納爵神操的第一週的恩寵；(2)它將第一個星期濃縮，成為準備和解聖事的最有力方式；(3)把這種懺悔準備再加濃縮，就會使它成為富有生命力的每日省察良心的方法。換句話說，如果一個人在聖依納爵神操的第一週中，作「重溫舊事的祈禱」，他必然發現自己與神操的中心精神多麼協調。更進一步，如果他回憶起從上次領和解聖事後自己所作的各種善舉，他也很可能很深地意識到自己因行動和缺失所犯的所有罪惡。對於天主所賦予我們的許多禮物的感恩回顧，自然也會包括想起對這些恩賜善用和妄用。但這一切都應該在藉天主的寬宏大量而有明朗愉悅氣氛中完成，而不是在罪惡的黑暗背景或被天主怒目監視的控訴氣氛下從事。如此，「重溫舊事的祈禱」在精神中的省察良心，會成為老朋友在感情上彼此熱忱地交流，而不是如中古時代贖罪者以恐懼之心，好像奴隸在其主人前自我鞭打以至流血。「重溫舊事的祈禱」可以幫助個人懊悔罪惡，這只是許多結果之一。下面就要列舉「重溫舊事的祈禱」正確進行時所顯示的各種現象和指標。

伍、判斷正確「重溫舊事的祈禱」的活力徵候

神修輔導者的兩個主要任務可能是鼓勵祈禱者，及引導他免於陷入錯謬的思想，因為沒有具體的東西可以測出祈禱的正確性，輔導者就要集合在祈禱中的各種徵候，以判斷祈禱的好壞。他清楚地知

道只有一種徵候不足以證明祈禱的正確性，亦不足以用來鼓勵祈禱者。因此，下面的一些徵候可以提
供給輔導者一些證據，顯示「重溫舊事的祈禱」在循正確的路線發展。此外，在分析這些徵候時，也
描述這種祈禱的正確現象：

一、靜靜的沈思，深深的傾聽

這象徵是針對其它各種祈禱中所有的一種急躁不安的神枯。因為在這種祈禱中，祈禱者以悠閒的
心情讓聖神工作，並讓祂把過去的往事帶入意識中，與祂一起面對這些往事祈禱；而不是由祈禱者刻
意安排並控制記憶的浮現，使它太人工化了。在這種祈禱中，由於他學習如何在他內心深處去聆聽基
督和他人對他所說的話，因此也培養出一種對基督和他人有創造力的被動性。

二、生動而有朝氣

因為祈禱者讓感情在祈禱中湧現，使理性的因素已經不能佔據所有的注意力。因為他讓基本的價
值藉祈禱在內心中升起，使他面臨挑戰，他必須對這些價值加以接受或拒絕。

三、完全地把自己所有的一切歸屬於自己

因為他對家庭，或朋友們或他的職業有了一份新的喜悅。這不僅是因為在祈禱者內心重新體認了
所有的「善」。也因為對過去罪過的懊悔，使他更接近在他四周有罪的人。因此，在祈禱者之內有一
種新的自尊和自敬；這些都在告訴他，他對別人是有價值的。

四、驚奇的洞察力

因爲盲目而幼稚的仇恨憤怒和恐懼已經減少，因爲更清楚地認識個人行爲例行模式，也更驚奇地發現其中一些所含的新奇性。如此，很明顯的事反而變得較模糊，以前視爲理所當然的事也顯得有些神秘。在日常生活中發現了一些新鮮的事物，有如一對年輕夫婦在深深地相愛中所發現的一樣。

五、能更輕鬆地微笑

在自己軟弱的時候，在生活的困難中，在他人的奇行怪事中都能够輕鬆地微笑，因爲祈禱者已經開始看到自己整個生命是一部救恩史。天父在這部歷史中，藉着祂全能的照顧，使祈禱者知道三位一體天主的每一位與他多麼地親近，並特別地愛護了他。

六、重新對日常例行事件的容忍（即在社交場合及深刻交往前所有的客套禮俗）

在「重溫舊事的祈禱」逐漸產生自我歸屬感，使祈禱者對別人的需要更爲敏感，也因爲藉回憶發現了許多日常事件的傳統根源和其中所含天主的助佑，因此能在例行事物中發現新鮮的意義。

七、在祈禱與行動之間產生更強的延續性

這也就是在行動中默觀的能力不斷成長，因爲重溫舊事的祈禱與生活上的事件息息相關，使祈禱者看出它們影響自己的決定。這些事件也在祈禱中由基督重新加以解釋而更富有意義。

八、對自己家庭和本堂團體以及全人類希望的成長

因為祈禱者在生活中更清楚地看到天主的助佑與引導，更深深地感謝與欣賞這一切。因此而發現犧牲的新意義和理由，這種希望與犧牲的精神自然地注入其他人的生命中，因此也可能使祈禱者更具領導的能力。

九、對了解基督的感受增加而概念却減少

當祈禱者爲了基督而面對自己、其他人和日常事物時，他就讓基督進入他主要的記憶中。如此，基督有如密友一般的伴隨着他。當然，這是彼此的互相地「佔有」，一方邀請另一方進入他之內而合一。

十、祈禱者更具自信心

因他意識到自己是可愛的，而且有能力的選愛——聖神最好的恩賜。

有了這根基，新而有創造性的洞察力與有規律的工作才會成長並開花結果。沒有任何一件事像愛一樣的成功。現在祈禱者體會到聖神治療的能力，雖然他仍然可以看到未來的失敗，但不再像過去一樣恐懼，他有一屹立不搖的信念，天主足以從「失敗」之惡中產生更大的「善」，這善比他心中所能想像來得更偉大，這就是最後的信仰。

綜觀在「重溫舊事的祈禱」中所顯示的主要徵候，可以說這種祈禱方式使一個人更仁道，更能接

受三位一體的天主在他內工作；換句話說，也就是使他更肖似耶穌基督。

陸、「重溫舊事祈禱」的聖經依據

雖然教會常重視聖奧斯定的貢獻，但是以聖奧斯定做爲「重溫舊事祈禱」的來源，或只是暗示這種祈禱已是教會生活的中心，仍然不夠。「重溫舊事的祈禱」最後根據可能植根於聖若望福音最後晚餐的記述中，那時門徒因即將來臨的災禍而心煩意亂，缺乏安全感，耶穌安慰他們說：「那護慰者，就是父因我之名所派遣來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起、我對你們所說的一切。」（若十四26）。若二22也這樣提醒我們：「當祂從死者中復活以後，祂的門徒就想起了祂曾經說過這話，便相信了聖經和耶穌所說的話。」這些章節指出教會所講的要理，就是以祈禱的方式回憶天主對人所作偉大化工。事實上，在教會裏，如果福音不是使人重溫天主救恩的工具，那又是什麼呢？

初期教會以這種方式在祈禱中回顧過去，好似在延續一個在舊約中猶太教會早已有的古老傳統。「重溫舊事的祈禱」在讀聖詠第一〇五篇早已存在：「請衆感謝上主，呼求祂的聖名，請衆在萬民中，宣揚祂的功行。……請你們紀念祂所行的奇蹟……祂永遠懷念自己的盟約……。」然後，我們應該注意到這首聖詠多次提到天主爲祂子民所行事蹟的歷史。但是聖詠一〇六篇中告訴我們，很不幸地，天主的子民多次背叛祂：「……他們很快就忘記上主的作爲……竟將拯救自己的天主忘記，祂曾在埃及顯了奇蹟，祂也曾在含邦施行靈蹟，祂也曾在紅海發顯過奇蹟……。」聖詠第七十八篇也重述了以色列人對天主忘恩負義的背叛行爲。「重溫舊事的祈禱」可以使人思念天主的大恩大德，免得重陷於

古人的背叛歷史。

在舊約中，許多地方敘述天主對子民所行事蹟的記載，好似一種信仰的表白，在其中描述究竟雅威是誰。當梅瑟願對子民做最後教導時，他重視天主如何一次又一次的關愛他們，然後他說：「你們要十分謹慎地保守，而不要忘記你們眼見的一切，在你們有生之日，也不要讓這些事的記憶消逝；而要把它們傳給你們的兒女，以及他們的子子孫孫。」梅瑟的頌歌（申三一1-42）就是寫出天主為祂的孩子們所行事蹟的歷史。梅瑟知道他的百姓常歧途徬徨，所以對他們說：「現在你們寫下這篇詩歌，教給以色列子民，放在他們口中……當他們遭遇災禍和艱難時，這首歌就成為反對他們的證據，因為這詩歌總不會由他們後裔中失傳」（申三一19-21）。梅瑟的頌歌與奧斯定懺悔錄中對天主突發的讚美並無不同。梅瑟是在回顧歷史時突然向天主祈求並頌讚。

若蘇厄敘法梅瑟曾嚴肅地敘述有關雅威與以色列交往的歷史。為了使以色列人不致忘記這一切，若蘇厄在篤樺香樹下豎立了一塊大石作為見證（蘇二四25-27）。撒慕爾也作了同樣的事：當百姓接受撒烏爾為他們的君王時，隱含地拒絕雅威作他們的君王；撒慕爾以隆重的方式對猶太人大吼道：「現今你們要前來，我要在上主面前使你們認清，上主向你們和你們祖先所施的恩惠」（撒上十一7）。然後他又提醒他們：「你們只該敬畏上主，全心忠誠地事奉上主，因為你們看見了，祂為你們所做的是何等偉大的事。假使你們仍固執於惡，你們和你們的君王都必要喪亡（撒上十二24-25）。一個人若忘却天主對祂的子民所做的事蹟，必然導致忘恩與罪惡，梅瑟建立禮儀每年紀念天主在以民歷史中的作為，在以色列放逐之後，重建信仰之際；厄斯德和乃赫米雅非常重視梅瑟留下的每年慶典的這宗教禮儀，也儘可能小心地恢復這些慶典式的細節，並重建聖殿。

以上是「重溫舊事祈禱」在聖經上的根據。當然真正有價值的證明還在祈禱者自己的經歷和每日生活中所發現的這種祈禱富有活力的效果。

本文譯自 David J. Hassel, S. J. "Prayer of Personal Reminiscence," *Review for Religions* 36 (1977/2) 213~226。

中國教會與基督論

張春申

在進入主題之前，讓我先說明一下究竟要講些什麼。如同世上其他地方教會，中國地方教會在禮儀中間崇拜信仰的主耶穌基督；如同其他地方教會，我們通過耶穌基督的言語與行動，相信天國來臨了；如同其他地方教會，我們在日常生活中經驗到天國來臨所有的絕對要求。因此，我們也如同其他的基督徒一樣，有人捨棄一切，跟隨耶穌基督。如同其他地方教會，我們的弟兄中間有着一部份爲了基督，如同溫神父所講的，在自己的生命中間，表達出來基督醜陋的死亡。只要想一想在大陸上的中國教會，和在那裏正在受苦的弟兄，基督的苦難在他們的生活中出現了。如同其他地方教會，我們把所信仰的基督傳報給四週的人。總之，這一切表示我們是在普世而大公的教會中間，有着同一的信仰，相信的是同一位基督。爲了這緣故，凡是大公教會所有對基督表達的信經，也是我們的信經。我們與整個教會一起講：我們相信耶穌基督。我們與其他地方教會一起接受教會第一屆大公會議，一直到最近的梵蒂岡第二屆大公會議；我們與他們同樣的接受有關基督與蹟的二性一位的信條。

不過我們知道，同一個信仰常常能够在不同的地區、不同的時代有着不同的反省和不同的解釋方式。我們不用講得很遠，就以當代來說：譬如在南美，他們表達基督的方式是在他的釋放工作，譬如在今天的歐洲，他們的基督論的特殊問題，就我所知，就是基督如果是一個完整的人，怎樣在信理上講祂沒有人的主體性，沒有人的位格，而只有天主聖子的位格。如果這樣祂是否還是真實而完整的

人？這實在是當代西方教會的神學問題。今天早上講的 E. Schillebeeckx 和 P. Schoonenberg，在他們的地方教會中，反省這一類的問題。同樣的，我們也可以問，在中國教會中有關基督的信仰，是否有比較特殊的面目、特殊的色彩，這是我們希望討論的。

普通講來，我們這些在傳教區的地方教會，往往在神學上總是慢了好幾十年。可是事實上，如果仔細的看一看，在中國教會中間並不是沒有努力在自己的文化與宗教背景上宣講耶穌基督。譬如成主教所著的「天人之際」（雖然講的不很多），至少是初步的嘗試。可是究竟有一本書，就是至徒會趙實神父的「天人一家」，本來這本書的副題叫做「中國化神學」。他根據中國的傳統說明耶穌基督。譬如：該書的第二、第三、第四篇裏，實在可以看出一個中國人在問基督是誰。他說基督是我們的長兄，因為天主是我們的大父，把福音中基督的許許多多的工程、行動、在家庭背景上看作長兄爲我們小兄弟姊妹所做的。趙神父願意用長兄的名號來表達基督。他的作品很容易令人想起，教父時代的一些主教們、神學家們的反省。

那麼，我這一篇演講也是願意在中國教會內努力表達基督，不過更稍具神學系統。但是我首先要作一些聲明：就是這一篇演講只能做爲這一次神學研習會的附錄。如果把這一次神學研習會當做請諸位來進餐，那麼這一演講只能算飯後的甜點。因此，假如這個甜點吃起來味道還不差，事後還留下一點甜味，我就非常高興了。但是假如最後你們不能下嚥，你們却不能說自己沒有被邀請，沒有吃飽。沒有一個人，因爲甜點吃不下去，他會講連這頓飯都沒有吃飽。所以這個題目的成功與否，跟前面十講的內容無大關聯。前面十講都有它們本身的價值，這個演講只能叫做甜點而已。那麼我把這一個題目分成三部分：第一部分是信理神學方面的反省，第二部份是信證神學方面的工作，第三部份是在我

們文化中與其他宗教在基督問題上交談的困難。

(一) 信理神學方面的反省

現在從信理神學的反省出發，這一部份爲清楚起見，再分成三點。第一點：信理神學上討論基督問題、有怎樣的工作。第二點：當代的神學家努力的方向。最後：中國教會的嘗試，就是把我做爲嘗試的一些思想介紹給大家。

信理神學的出發點常常是信仰；就是來自聖經、以及教會傳承有關基督的信仰，還有來自教會對於基督信仰的訓導。但是信理神學仍舊是人的學問；在信仰的光照下，對於基督加以解釋、加以討論。或者用人的理性對於這一個奧蹟比較清楚的解釋。面對基督奧蹟，當然能夠從不同的角度來解釋，爲了使我的講題比較具有連貫性，我就提出下面這個問題：納匝肋人耶穌是歷史中的一個人物，他曾在某個時間、某個空間存在過；他生、他死。可是我們信仰這一個歷史人物，對於整個人類歷史，對於整個宇宙，有普遍性的救恩意義，有普遍性的啓示價值。對於這樣一個肯定，信理神學企圖按照理性所有的因素來加以說明，至少這是信理神學上的一個工作。

現在我就進到第一部份的第二點上，就是針對我們剛才提出來的問題，介紹當代神學家的努力。谷寒松神父已經幫助我做了一些初步的解釋；假如我們分析當代西方神學的解釋，實在不外乎三個幅度：從人性方面，或者從宇宙方面，以及從歷史方面。

譬如早晨最後解釋的德日進神父，事實上他是從宇宙的幅度來解釋怎樣在歷史中間出現的耶穌、有普遍的宇宙性意義與價值。那麼你們早上已經看出這一張表，底下有「阿耳法」，上邊有「敖默

加」。這是人類或者宇宙進展的歷史。德日進神父基本上根據進化的肯定，同時加上了保祿思想，可能就是哥羅森人書第一章十五節到二十節完成了他的基督論。這就是說：耶穌基督是宇宙進化的元始——「阿耳法」，祂在創世之初已經以某種方式先存的臨在，因為聖經上說天主因祂、藉祂、爲了祂而創造。而在宇宙歷史中間，這一個歷史中的耶穌具體的出現了，這是降生奧蹟。可是最後是祂要導致我們，或者在祂內我們人類要進到「欸默加」。在這樣的一張圖像中，我們立刻可以看出，人努力以理智解釋基督，而且有些成就。爲什麼呢？因爲一方面可以看出耶穌基督是在歷史中間的，另一方面，在宇宙的進化過程內，可以說沒有一個時間，沒有一個空間，基督不是以某種形式臨在。所以祂一方面是歷史性，另一方面有着宇宙性的意義（Cosmic Christ）。

上午提出的 Karl Rahner 對於基督論的解釋，多少可以講是在人性幅度上，即他所謂的超驗基督論。人就是這樣的，他不斷的自我超越，因爲他是自由的；自由的人不斷的要變成更是「人」，或者更完整。這自我超越現象之所以如此，原因是人的自由超驗地追求一個奧蹟，奧蹟就是不可言喻的天主自己。人性假如常有這樣的一個超驗的內涵，那麼天主——不可言喻的奧蹟，是否真實地對人答覆了？是否在歷史中真正給人一個肯定呢？在具體的聖言降生成人身上，天主給了我們一個絕對的答覆。在祂身上，我們人知道人性之自我超越不會落空，因此祂是人類的救主。我們可以看出，在人性幅度上解釋了基督；祂是歷史中的一個人物，但在祂身上人性的自我超越有了圓滿的答覆。

不過，我願意在谷神父所解釋的神學家之外加上一位，他在歷史幅度上解釋基督奧蹟，那就是 W. Pannenberg，他在歷史幅度下說明基督的普遍意義。首先以聖經中所記載的猶太民族的救恩史開始。救恩史是天主的計劃。在天主的許諾下，人類有一個圓滿的終點。簡單來說，我們可稱之爲「

死人復活」。死人復活基本上不是個人的事件，而是人類團體性的事件。死人的復活跟我們信仰中間所講的基督的末日來臨、公審判，都是一件事的好幾面罷了。在這救恩史中，耶穌以言以行宣講天主許諾的事件到了，就是所謂「天國來臨」。祂的復活就是天主對於祂的宣講：「天國來臨」的保證；祂講的是真實的。可是另外一方面，祂的復活就是救恩史上人類集體性復活的提前，標記性的提前。在基督復活事件上，天主把類人的終結提前實現，基督是末世事件。正因為在祂身上最後的事件發生了，至少猶太民族開始在死而復活的基督身上，看出他們自己得救的最後保證和圓滿。如此在歷史的幅度上，我們也可以看出來，歷史中的耶穌，為猶太人而論，具有救恩的普遍意義。

但是，為我們而論，問題也在這裏產生：聖經的歷史觀，是否為整個人類有着同樣的意義呢？有着同樣的價值呢？因為在我們的信仰中，耶穌基督不只為猶太民族有普遍救恩意義與價值，而且也是為整個人類有普遍意義與價值。至少 W. Pannenberg 以為猶太民族救恩史中所表達的有關死人復活，以及人類圓滿的境界，為一切人有同樣的意義與價值。他根據人學的分析說，任何一個在歷史中間的人，他的完成不但是個人的事，也是團體的事。這很容易懂，我不能說我一個人得到圓滿就夠了，其他的人我不管，因為我們人類是一個團體。另一方面，假如個人要完成，至少在 W. Pannenberg 的詳細分析下，他不可能只在這個世界上，而後來消失為烏有，這不是人的完成。總括上面兩層分析，人類在渴望着「不死」，或者「死人復活」。於是，在耶穌基督身上，天主許諾的人類復活，為任何人都是有意義的。W. Pannenberg 非常注意人類歷史中的希望現象，希望現象啟示生命不會消失，否則希望沒有意義。人類期待超過死亡的界限；為此死人復活為人類普遍地具有意義與價值。耶穌的復活提前並保證了人類的復活，這不但為聖經民族具有救恩意義，而且為整個人類也具有

救恩意義。如此，在歷史幅度上，W. Panenber 解釋了基督爲人類的意義與價值。

上面我多少提出當代西方神學在信理神學上解釋基督的三個幅度。現在我們要進到第一部份的第三點上，就是嘗試中國文化背景上同樣要解釋基督的唯一無二，普遍性的意義與價值。

做這一個嘗試分成兩大段，第一段提供作爲出發點的資料：我們接受聖經與教會傳承中關於基督的信仰。其次，既然我們是在大公教會裏，爲此其他教會所做的努力都是值得我們參考的，這是最基本的出發點。假使不是如此，我們已不是在教會裏講信理神學了。可是另外一方面，正因爲解釋信仰，需要依靠中國文化中的思想，或者哲學思想，或者其他的材料。我主要應用的是當代二、三位著名的中國哲學家，一位就是方東美先生，他在「哲學與文化」裏面寫了不少文章，可是我應用的是一「中國哲學在未來世界的影響」與「中國哲學的通性及特點」兩篇文章①。我也參考了牟宗三的「中國哲學的特質」②，還有唐君毅先生的材料，我也看了一些。爲什麼特別注意這三位哲學家呢？事實上，一位前臺大的客座教授，他本人是相當好的哲學教授，認爲在當代中國，這三位哲學家可以提出來，甚至於可與西方任何一位當代大哲學家相比。可惜他們的著作沒有英文或者西方語言的翻譯。因爲這三位具有價值與地位，我們才加以應用。除了這三位哲學家的思想外，我也很注意禮記裏的禮運篇：「大道之行也，天下爲公……」。當然，最後我個人把那些資料綜合在一起，不然的話，只有麵粉、糖，不能成爲甜點。

說明了我所應用的資料之後，現在進入第二段，提出在基督論上的嘗試。我在這篇演講之前，發給大家一張講義：嘗試的七個步驟③。現在就根據這七個步驟解釋我們信仰中的基督。

我在第一步驟上這樣寫着：方東美的「宇宙生命藍圖」④。不過他的「宇宙生命藍圖」並不是來

自西方思想；他精通西方哲學，然而他却是道地的中國哲學家。這張藍圖叫我們看出「物質世界」到「生命世界」，「生命世界」到「心靈世界」，「心靈世界」到「藝術世界」，經過「道德世界」直到「宗教世界」。這張藍圖中的人是「勞作人」、「感情人」、「知識人」、「藝術人」、「道德人」、「宗教人」。藍圖上邊有着最高的「存有」，所謂的「隱藏之神」，等於拉內所說的神秘奧蹟，就是天主自己。最高「存有」的力量用比較中國語言的方式可以叫做「生生之德」。這是在中國傳統思想中很重要的一個概念，與中國人喜愛生命有密切的關係。「隱藏之神」的力量有「上迴向」與「下迴向」。究竟要講什麼呢？來自天主的「生生之德」，生命的力量從上進到宇宙不同階層中間；同時，從下不斷的把宇宙不同階層向上提昇，提昇到宗教的世界。不過，我得註解一下，爲我這一張藍圖並不與德日進神父的宇宙進化圖一樣。假如我採取它，只是表示與拉內思想中的自我超越有相似的地方。不過，不在自由的角度上，而是生命的角度上；生命不斷的因着來自天主的生生之德而自我超越，提昇進到宗教世界。宗教世界裏的人是「宗教人」。在我的註解與應用中，藍圖的歷史意義不如理想意義來的強。天主的「生生之德」，是在人類身上提昇，直到宗教世界，成爲「宗教人」。「宗教人」，方東美先生稱之爲 God-Man 或者 Co-Creator with the divine。

應當注意的，God-Man 或者 Co-Creator with the divine 並非就是基督，他是任何一個提昇到宗教世界的人，用傳統的語言來說，他「致中和」：「中」表示人在靜態中間的和諧，「和」表示在動態中間的和諧，這樣一個「宗教人」始能因他而「萬物育」，「天地位」。他參與天地之間，他的生命力量感應四週：四週的萬物和四週的人羣。中國思想很注意感應，你的優點，你的生命，感應別人形成天地人的和諧。這一切最後只是因爲來自天主的「生生之德」在人性中如此的流露出來。不

過，我再得加上一句：宗教世界，或者「宗教人」更是指一個團體、一個民族；這一個民族要提昇到宗教世界，成爲「宗教人」。所以我把他做爲一個民族而論（以上是第一步驟）。

方東美先生的藍圖，代表中國傳統中的理想世界。這個理想能夠從很多的古書中求證，至少「中庸」已經表示了這個理想。而禮運大同篇更是清楚，孔子說：遠古的時候人怎麼樣呢？「大道之行也，天下爲公」，就是人不只愛自己的父母，也愛別人的父母。人不只照顧自己的子女，也照顧別人的子女。人不把自己的東西藏起來，相反的，把自己的東西給別人；人也不自己的力量藏在身上，相反的，把力量貢獻出來。這是禮運篇理想中的大同世界。雖然上邊說古代是這樣的，事實上我們都知道，在文學上把理想放在古代是相當流行的。譬如創世紀裏的「樂園」，今天根據創世紀的註解，更好說它是一個理想。說它是「原始」，還不如說它是「末世」及「末世的希望」更好。所以大同篇指的是一個理想，文字與方東美的藍圖不同，內涵相當一致。所以我以爲方東美的藍圖就是我國傳統的理想（以上是第二步驟）。

藍圖裏的宗教世界，或者大同篇所渴望的「古代」，我稱它爲中國文化，或者宗教背景中的默西亞主義。所謂默西亞主義是聖經舊約中的思想。默西亞主義指的不是別的，就是最後、最理想的好日子的來臨。舊約中描寫的是喜樂、和平、幸福……等等。我以爲禮運篇，或者方東美先生所講的宗教世界，是中國文化中的默西亞主義。不過，我還要聲明一下，這個默西亞主義與舊約在表達方式上不同。舊約以位際關係來表達，就是：天主與他們不斷地交往。天主在歷史的計劃中，引領以色列民族到一個天主與他們相遇的好日子，這叫做位際關係。但是在方東美的藍圖上，我稱之爲一體範疇⑤的默西亞主義。所謂一體範疇的默西亞主義就是一個隱藏的天主，祂的「生生之德」，祂的能力內在於

人，內在於個人生命，內在於團體生命，最後提昇一切進入宗教世界。所以我想中國文化的大同世界可以稱爲一體範疇的默西亞主義。至於一體範疇，在聖經裏也有根據，譬如宗徒大事錄十七章27、28節，很明顯的是一體範疇，因爲我們生活、行動、存在都在祂內。天主的「生生之德」內在於個人與團體，下迴向與上迴向地提昇我們進到宗教世界，就是我們所說的默西亞主義。所以我們已經把方東美藍圖與在傳統中渴望的境界，用聖經的語言稱之爲「默西亞主義」。

那麼，這個默西亞主義按方東美的藍圖是最高的理想，不能有比這更高的理想。按中國古書，是最古的時代，表示最圓滿的時代。因此我們稱之爲「末世」。爲什麼呢？最高的理想不能有更後的，所以它是「末世」。這個默西亞主義就是期待天主最後臨近人類、或者臨近中華民族（以上是第三步驟）。

現在我們開始講中國教會的神學工作。上面指示中國文化中的默西亞主義，可是真正要做的神學工作就是肯定基督，宣講天國的來臨，正是完成中華文化中的默西亞主義。這次講習會從第二講以下，不斷重復天國來臨這個主題。在中國教會的基督學上，我認爲最重要的是把基督宣講的天國內涵，與方東美先生講的宗教世界內涵，以及禮記的大同世界內涵加以比較。許多因素可以顯出兩方面的相同。譬如第一天房神父講天國，可簡稱之爲 *shatoun* 和平、可謂正義、可謂幸福、可謂喜樂等等。這是基督宣講的天國，是天主最後賜給人的。老實說：方東美藍圖中的宗教世界幾乎有着相同的內涵，大同篇裏的內涵也不過是如此。不過我們得謹慎，不要以爲方東美已經是默西亞來告訴我們天國來臨了。我認爲分析兩方面的內涵，最重要的區別就是：基督宣講的天國與祂的死亡、苦難與復活的密切關係。有幾個理由要求我們提出這最重要的因素：首先，人們好像發現中國思想不太注意「罪」的因

素，因此基督的苦難與死亡一定可以糾正、補充與滿全中國文化的默西亞主義。有罪的人需要天主的救援。方東美的宗教世界並不指出人死了以後究竟是怎樣的。這個問題怎樣回答呢？基督宣講天國，祂的死亡與復活啓示了永恒世界。根據上邊兩個理由，苦難與復活在我們的比較中，是一個決定性的重要因素。但是另一方面，我們也得承認，中國文化的默西亞主義也有它的特點。基督宣講天國，祂是處於猶太民族中，在以色列歷史中，因此祂的表達不能不受這個民族、這個歷史的限制。如果天主準備中華民族進到基督的教會裏，雖然它對於罪並不強調是一個缺陷；可是它對於生命的愛好，「生生之德」的重視，也能够對於天國概念有所貢獻。總之，在中國教會的神學工作中，在某種方式下比較基督宣講的天國與傳統理想的默西亞主義是相當關鍵性的一環（以上是第四步驟）。

中國文化如果含有默西亞主義，如果期待「末世」，那麼究竟誰來爲中華民族宣報「末世」時期，默西亞時代已經來臨了呢？祂是耶穌基督：祂的死亡與復活，祂在世界上的宣講，不只告訴中華民族理想的宗教世界，大同世界真是祂自己宣講的天國；而且也告訴我們是祂實現了中華民族的理想，因爲天國在祂生命中已經來臨了；假如用中國辭彙來表達，即是「生生之德」的天主，事實上通過基督滿足中華民族所渴望的大同世界與宗教世界。既然基督實現了方東美先生的宗教世界，中國古老傳統所嚮往的大同世界，我們說他是誰呢？配合方東美先生的藍圖，中國基督論說：他是「生生之德」的上迴向與下迴向圓滿連接點。因此，我們可把若望福音的序言稍改幾句說：「在起初已有生生之德，生生之德與天主同在，生生之德就是天主……於是生生之德成了血肉，寄居在我們中間；我們看見了祂的光榮……」（以上是第五、第六步驟）。

隱藏的天主在基督的生命中提昇我們成爲 Co-Creator with divine, 成爲 God-Man, 使我們

「致中和、天地位、萬物育」，達到了最高理想，所以祂是天主最後的啓示，祂是最後的啓示。我就用 W. Pennenberg 的說法：最後的啓示不能夠是別人，只能是天主自己。假如不是天主自己來啓示，我們常常能夠期待天主最後自己來啓示，所以最後的啓示應當是天主。最後啓示的媒介應當是天主自己，假如不是天主自己，這個媒介不能圓滿的把天主啓示出來，那麼就不能稱爲最後的啓示。既然爲我們基督是「生生之德」的最後流露，祂已是如同希伯來書信上所說的天主子（希一2）。因而中華民族也可以這樣說了：天主在古代，在我們民族中，透過列祖列宗、許多聖賢來告訴我們天主是生命、最後在祂兒子身上告訴我們，祂是怎樣使我們的生命豐富，提昇我們進到理想中的大同世界、宗教世界（以上是第七步驟）。

結論是什麼呢？爲我們：基督一方面是一個歷史性的具體人物，另一方面有普遍的意義；那裏有生命，那裏就反映祂的面貌。這樣中國教會在生命的幅度上，如同其他地方教會，表達了對於耶穌基督的信仰，這是我們演講的信理神學方面的反省。

(二) 信證神學方面的研討

現在我進到第二部份：信證神學方面的研討。我簡單地分成三點：先講什麼叫做信證神學；然後講在中國教會裏，信證神學有怎樣的要點；最後看出第一部份的信理神學與這一部份的信證神學是相合在一起的。

所謂信證神學，在基督論上是這樣的：研討耶穌基督，我們信仰的對象的可信性。不過當代信證神學具有特殊的方向。當代信證神學受到法國的哲學家、神學家勃龍岱，以及美國神學家田力克的影

響，注意內在方法 (method of immanence) 與對應的方法 (method of correlation)。信證神學因此不只是單方面的提供基督可信性的資料，而且這些資料也是針對着人的。人內心開放的方向，也作為研討的對象，根據人的內心態度，提供基督的可信性。事實上，一個封閉的心靈，對於基督的客觀可信性，不會正確地認識。

按照當代信證神學的方法，我希望與大家討論一下怎樣去嚐試。我覺得在中國文化背景中，有關耶穌基督的信證神學，常常該強調祂與祂開啓的時代之意義。基督是怎樣的一個人物？祂開啓怎樣一個新時代？兩者不可或分。耶穌宣講天國來臨，天國的內容非常豐富，而且彈性極大，因此信證神學不能不對應地研討中國人的心靈。不但分析古代的中國人、當代的中國人、甚至於大陸上的中國人也要加以分析。對於古代中國人我認為儒家的傳統可以代表，這是我們在第一部份分析過的，也是方東美說的「宗教人」。那麼，當代中國人的心靈是怎樣的呢？

我不是社會學家，所以不能科學化地說明。最近聯合報上楊國樞（研究社會學與宗教學的學者）發表了一篇文章「從大學生生活與心態上談起」⑥。當然他講的是臺灣的大學生；他們的心態有三點值得信證神學注意的。臺灣大學生第一，對於未來的生活有着改善的期望，有的時候過份高的期望。第二，他們感覺一方面很願意影響社會，把自己貢獻給社會，另一方面，有着無能之感。第三，他們的心願與行動中間常常有一些距離。這是在臺灣的當代大學青年。這裏好像中國傳統中禮運篇的理想，還是在當代中國青年心中。他們希望影響社會，為社會多做一些事。可是因為客觀環境的限制，他們感覺無能為力。根據這篇報導，大學生對於理想、對於人類的大同世界，基本上是開放的。

現在，我們還可以把目光轉向中國大陸，那裏受到共產主義的影響。具體的情形怎樣，我們不知

道；但是我們都知道，共產主義是一個虛假的默西亞主義；他們的理想是限定在物質世界之中，所以我們稱之為虛假的默西亞主義。不過，虛假的默西亞主義也具有一個人類大同的理想。因此，不論中國古代、當代、以及大陸上的同胞，內心最深處都有大同世界的理想。

信證神學根據這樣的研討，然後如同我們在第一部份所說明的，耶穌宣講的天國，祂的死亡與復活實現的新時代，正是中華民族的理想。祂與祂的訊息滿足中國人、當代中國人的心靈。這樣的耶穌基督才為中國人顯出可信性來。這是我們對於中國教會中基督論的信證方面的構想；當然尚需要很多的補充與說明。不過可以看出第二部份的信證神學與第一部份的信理神學是互相呼應的。

(三) 宗教交談方面的困難

現在我們進到最後一部份，在中華文化背景中與其他宗教上的交談。這裏所要討論的，不是在任何一個問題上，而是在基督問題上交談。我們得承認，這是非常困難的。在這次演講的綱要裏，附有牟宗三先生很長的一段話^⑦。這段話是他受人訪問而講，牽涉到耶穌基督。我認為他所表達的困難，相當代表儒家思想、道家思想、佛家思想對於基督的困難。困難可以歸納為兩點。第一點：為佛教每人都可以成爲佛，爲道教每人都能成爲仙，爲儒家每人都可以成爲聖賢，成爲「孔子」。爲什麼在我們的教會裏，信者只能成爲基督徒，沒有人能成爲基督。雖然聖保祿說基督生活在內，可是我們都懂得，我們不是基督。這是我們與其他宗教交談時困難的一點。

當然最容易的回答便是天主聖子降生爲人；基督是天主子降生爲人，祂當然是唯一無二的，我們不是天主聖子降生爲人，當然不能成爲基督。這樣回答在教會裏面可以應用，宗教交談中我認為已不

能賴此作爲真正的出發點。這次演講第一部份中，我很注意基督開啓的新時代、新境界，就是天國來臨的時代，天主的「生生之德」豐富地流溢的時代。因此，基督開啓了末世時代，我們稱祂是天主子。這是我們這次神學研討會的基本方向：自下而上的基督論。根據以上的資料，我認爲可以答覆牟宗三先生的困難。事實上，基督爲我們信者最重要的並不是因爲他是我們的模範。在新經中這不是最重要的因素。另一方面，在歷史中的耶穌身上的確有許多美好的德性，可是是否東方與西方的德性都可以在祂身上發現呢？這好像也不是。譬如道家器重的德性；逍遙地超越在天地事物之上，在福音中的耶穌身上，我想只有很努力的尋找，才能找到。一般而論，不給我們這樣的印象。此外，在中國傳統裏，有一些尊爲德性的，也不一定在耶穌身上顯出。所以我覺得基督的重要性恰好不是如同牟宗三所講的，一個作爲標準的道德主體。祂的重點不在此。那麼祂的重點是什麼呢？祂來告訴我們一個新時代的來臨，一個爲人類普遍地是新的時代的來臨。啓示末世時代來臨的人物，邏輯上不需要第二個人。耶穌基督一人告訴我們新時代的來臨，再有第二個人來啓示，便沒有甚麼意義，因爲新時代已經來臨了。第二個人只能重複，不能啓示。所以我們說：基督是唯一無二的，祂的普遍性意義不是在於道德主體，而更是在於啓示人類新時代的來臨。由此可見，爲什麼我們不說人人可成爲基督，只說人人可成爲基督徒。基督徒是什麼呢？誰接受新時代的標準，接受新時代的要求，便是基督徒。耶穌基督只有一個，報告時代的只有一個，按照時代意義而生活的基督徒却有千千萬萬。第一點交談的困難我認爲這樣可以答覆了。

至於交談的第二個困難就是基督的神性。牟宗三先生以爲宗教歷史中常有神化現象。事實上我國漢朝已把孔子神化，其他的宗教裏也把教祖神化，當作神明。那麼稱基督爲神，如果只是這個意義，

也無所謂。可是我們偏偏不是這個意義。在我們的信仰中，耶穌基督是歷史中的人物，可是在祂身上，天主最後親自啓示自己，親自降生爲人。這次研習會，從第一個演講：耶穌的比喻，直到溫神父的演講：基督的救援，中間通過所有其他的演講，正是回答他的問題。從歷史層面上，耶穌已經顯出超越的一面；在復活事件中，天主在祂身上最後啓示，因此祂是天主子本身，降生成人的天主。我們之所以研究基督論，所以舉辦神學研習會，就是希望面對這樣的問題。至此，我們簡單地結束第三部份。

結 論

中國教會與基督論，這是一個太廣泛的題目，我在這短短的演講中，大膽地接觸了些皮毛。還有許多工作等待着我們繼續去作。請大家對於上面所講的加以指教。至於許多需要補充，而我沒有講解的，請大家加以假定，因爲我知道漏掉的一定很多。如同前面說過的，這是神學研習會的甜點，如果各位賞光吃了下去，我就非常高興了。

附註：

① 方東美：中國哲學對未來世界的影響（哲學與文化——現代學苑第十一卷第三期頁二一九）。

中國哲學之通性與特點（一）（哲學與文化第八、九期——現代學苑第十一卷第十、十一期——頁五—十九；十九—三三）

② 牟宗三：中國哲學的特質（臺灣學生書局印行，六四年十月三版——臺再版——）

⑧ 嘗試的七步驟

- (一) 方東美的宇宙生命藍圖(上迴向，下迴向)與拉內之人學相比。
 - (二) 藍圖代表中國傳統之理想：禮運大同篇。
 - (三) 這是中國文化中的默西亞主義：在一體範疇中(上迴向，下迴向)表達的天主末世臨近。
 - (四) 中國教會的神學工作：比較耶穌宣講的天國與中國文化中的默西亞主義(耶穌的十字架與跡補充之)。
 - (五) 耶穌基督之死亡，復活，實踐了天國，也為中華民族報告了中國文化中的默西亞主義已經開啓與尚未圓滿。(藍圖中最高理想是末世)於是耶穌基督進入了中華民族之理想。
 - (六) 耶穌是誰？上迴向與下迴向的癡結點。Deus Absconditus 的末世啓示。
 - (七) 末世啓示(完成中國文化中的默西亞主義)是天主子，希「1」2唯一無二的普遍意義。
 1. 末世啓示者應當是天主自己，屬於天主的神聖生命，假使不是天主自己，不是末世，尙可有天主自己來的另一個啓示。
 2. 天主末世啓示的媒介，應是天主自己，否則不是圓滿的啓示。(W. Panzenberg)
- ④ 宇宙建築圖：見哲學與文化(現代學苑第十一卷第三期)七頁。

⑤ 張春申著：位際範疇的補充，神學論集三二期，三一——三三頁。

⑥ 聯合報，民國六十七年一月十三、十四、十五日。

⑦ 臺大中文系同學訪問牟宗三先生談宗教道德與文化，鵝湖二三期，三頁。

「不能堅持說只有一個人是基督，其他人只能做基督徒。你若要否定「一切衆生皆可成佛」，「人人皆可以爲聖人」，這樣我們不接受。爲什麼一定要通過基督呢？這就好像當年路德新教爲什麼要反對羅馬天主教一樣。路德說：我自己也可以通上帝，爲什麼一定要通過羅馬教皇呢？現在也一樣，耶穌也不過是個聖人，爲什麼必須通過他，始能得救呢？爲什麼單單耶穌可以直接，我們就不能呢？這是抹殺天下人生命的本質。說耶穌是神，是三位一體中的聖子，那不過是宗教的神聖化。我們儘可以把一個人加以神聖化，但不能當真。譬如我們也可以神聖化孔子，但是原則上是人人皆可以爲聖人，儘管現實上不如此。又譬如佛教總推一個釋迦牟尼佛，但是理論上說是三世諸佛，過去、現在、未來多的是佛。不過現實上我們拿出一個釋迦牟尼佛來作代表，作一個模型。孔子也是如此。這是從歷史文化上講，總不能說是今天一個聖人，明天再換上一個聖人，這是不行的。把基督形容爲三位一體中的聖子，站在這個立場上講，耶穌不是個人，是個神。這種神聖化的意義我們可以了解，它在傳教上也有一種方便。但是基督教的教義原理不能永遠停在這兒。如果說基督不是人轉化成的，一定是上帝派遣下來的。人人不能做基督，人人只能做基督徒。這樣一來，就不能和中國文化的教義形態相適應，當然就要產生相互排斥性。傳教士說耶穌是上帝派遣下來的，不像中國是由道德實踐轉成的，那麼主體本身就不能開出。主體之門不能開，對於人類的尊嚴是一大的貶損。」