

神學論集

于斌



112

輔仁大學神學論集

第112號 1997年夏 總目錄見50, 100期

目 錄

前言：「中國近代史」後的中華教會與《神學論集》 編輯室 159

信 理

More Equal 主教？..... 張 春 申 167

一個生命的基督論..... 張 春 申 171

十字架上的真理

突破痛苦與死亡的桎梏..... 張 德 福 179

教 友

當代中國教友的靈修生活

中國基督徒完整人格的培養及維護..... 胡 國 楨 189

靈 修

「靜觀」本土化一得..... 潘 貝 頌 203

聖依納爵使命意識的探討

從斯刀大堂的神視與《心靈日記》來看... 胡 淑 琴 221

修會生活的末世向度

談加爾默羅隱修院的禁地生活..... 加爾默羅會 譯 241

牧 靈

牧靈神學面面觀(下)

- 牧靈神學簡史..... 簡惠美 譯 255
- 台灣原住民族的社會問題(下)
- 天主教觀點研究..... 丁 立 偉 265
- 「入門聖事」牧靈神學反省
- 聖公會神學生的大公交談觀點..... 張 玲 玲 277
- 最初的微笑..... 雷 煥 章 170等

宗教交談

日本耶穌會士的基佛交談(上)

- 愛宮眞備..... 劉 錦 昌 295

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No. 112

Summer 1997

PREFACE

Editor..... 159

DOGMATIC

More Equal Bishop?

Aloysius B. Chang S.J...... 167

A Christology of Life

Aloysius B. Chang S.J...... 171

The Truth about the Cross

Thomas Chong S.J...... 179

LAITY

The Spirituality of a Chinese Laity

Peter Hu, S.J...... 189

SPIRITUALITY

Toward an Inculturational Concept of Contemplation

Paul Pan O.P...... 203

Ignatius' Concept of Mission

M. Teresa Hu F.I...... 221

The Eschatological Dimension in Religious Life

Carmelite Sisters...... 241

PASTORAL

Practical Theology

C. Floristan, trans. by Genoveva Chien, MMB...... 255

Social Problems of Taiwan Aborigines

Olivier Lardinois S.J...... 265

| | |
|---|--------|
| Sacraments of Initiation: Reflections from Pastoral Theology | |
| <i>Lin-lin Chang</i> | 277 |
| The First Smile | |
| <i>Jean Lefevre S.J.</i> | 170etc |
| DIALOGUE | |
| Christain-Buddhist Dialogue in Japan | |
| <i>Ching-chang Liu</i> | 295 |

前言：「中國近代史」後的中華教會與《神學論集》

十多年以前，台灣政治尚未解嚴，大學生的共同必修科中有一科名為「中國近代史」，一般教師及學生都把這個課當作政治課來上。

講授這門課的教師，政治立場若是偏向「中國統一」的，就把「中國近代史」的起點定在 1839~1843 年間、因**林則徐的銷煙**而導致訂立了**喪權辱國**的中英《南京條約》：開五口通商（及日後因此而設立租界）、割讓香港。這是「中國近代史」的里程碑；後來的維新、變法、革命、圖強、雪恥、**建設新中國**，是這時期中國人奮鬥的目標。於是，這一類的教師授課重心，就是站在國民黨的立場上談國、共兩黨的政治鬥爭：國民黨如何在建設「民族、民權、民生」三民主義新中國上有所貢獻，共產黨又如何破壞……。這類教師的前瞻性結語常是：中國歷史終必走向「三民主義統一中國」。

政治立場偏向「台灣獨立」的教師們，則更重視 1894~1895 年間，使得清朝外交失敗達到極點的中日甲午之戰，以及其後訂立的《馬關條約》：割讓台灣給日本。這一類教師並不很關心中國大陸政權的替換，及其外交成敗的面子問題；授課重心放在講解自從脫離中國大陸政、經、文化的發展後，台灣八、九十年來（1895~1985）的生活、文化型態，早已和大陸不一樣，早已形成有別於大陸之外的另一「次文化體系」。這類教師向住在台灣的人呼籲：不要陷入「大中國主義」的迷思之中，台灣前途雖然仍脫離不了大中華文化圈的氛圍，但是，其政、經、文化的發展應有自己的獨特面貌，不必受制於海峽對岸的政權操控，要在外交上「走出去」……。

以上兩者，有一共同的因素，都是以雪恥，或解除歷史的苦難為標的。解嚴後十多年來，台灣在這兩股政治勢力消長互動的影響之下，一切都被政治化了；一切有關國計、民生事務的設計及執行，都不太重視實質、細節上的是非、益弊……，只問在宏觀、型式上是否合乎政治性的意識型態。最後造成了今天台灣社會黑金充斥的整體亂象。

其實，並非所有講授「中國近代史」的教師，都把這個科目當成政治課題來討論；尤其從戒嚴的晚期開始，已有不少教師嘗試以**文化發展**的人文角度來破題了。他們認為「中國近代史」應從 1582 年利瑪竇抵達澳門為起點；之前的明朝，由於長期施行鎖國政策，使得中國科技學術的發展與西歐相比嚴重脫節落後。明末清初這一批天主教傳教士，不只在來華初期，給中國帶來了像「幾何原理」之類的基礎科學知識及曆法的改良，也給中國後來的現代化過程，帶來了啓蒙的希望。這正是中國走向現代化的「近代史」的開始。

這類教師不以政治性的意識型態為關注焦點，而真實地面對以下事實：「政治的中國」並非目前「**生命中國**」（或「中華文化所展現的生命體」）的全部。他們更實質地關懷中華文化在台灣社會發展的過往歷史及前途走向，積極鼓勵學生實質性地投入台灣社會的改造與建設，使台灣在中華文化的背景下成為更能適合人住、更有人性尊嚴、更加安和樂利的現代化家園。這是使「中國現代化」的一個真實的標的。

中國實在太大，每一個區域的文化發展雖然會有其共同因素，但相異的特質更應受到重視。把在中華文化影響所及的每一區域社會，都實質地轉化成為優良的現代化家園，這才是「中國現代化」的真實目標。至於所有中國人居住、活動的地方，在政治上是「中央集權的統一帝國」，或是「地方自主性強的

聯邦或邦聯」，還是「各自獨立的國家」，這些並非最重要的因素。

天主教在台灣的地方教會，過去數十年來，在「中國近代史」的氛圍中，有著類似「大中國主義」政治情懷，許多事務較傾向在宏觀、形式的角度上處理，以致實質、細節層面的落實不夠。

比如，最近在輔仁大學舉辦的「紀念六位國籍主教祝聖七十週年、我國建立聖統制五十週年、暨田公耕莘晉陞樞機五十週年」學術研討會議的第二梯次，在其十九篇論文¹中，有十七篇是歷史性的回顧，只有兩篇可算觸及今天教會事務的關懷及前瞻：湯漢主教的〈今日大陸天主教修院教育的省思〉²、張春申神父的〈地方教會與本地主教〉³。張文是篇神學性的思想分析，並未涉及台灣具體情況的省思；湯文卻在討論另一地區教會修院的現況及前瞻。整個會議論題對台灣本地教會現況的關懷及前瞻竟付闕如，對台灣地方教會的發展實質貢獻不大。

比如，1988年「福傳大會」通過的十二項決議案⁴，在形式上不可謂不週全，可惜在提案的收集資料、分析綜合、形成具體辦法的作業流程中，似乎沒有較實質地思考過在教會內外可運用的人力及物力，也沒有較內在地反映台灣社會的現況，以致會後的執行成效大打折扣。

這些都是「中國近代史」時期的台灣心態所造成的實例，不只教會內如此，其實台灣各界整個都瀰漫著這個氛圍：形式重於實質；因而，立法院的民生法案或拖延不決，或立法品質不佳，法案即使通過，也無法徹底執行。

¹ 見該項學術研討會議第二梯次《手冊》，1997年5月9~10日。

² 同上，17~25頁。

³ 同上，27~32頁。

⁴ 見：福傳推行委員會編印，《福傳大會文獻》，1988年，14~82頁。

台灣解嚴後，《大學法》修訂了，「中國近代史」的必修科取消了，象徵「**看重實質甚於形式**」的時代來臨了。人們對社會、政治、經濟等課題的看法轉變了：希望加快民生法案的立法腳步，參與生態環保的促進運動，建設安和樂利的社區主義……等等。

我們熱切盼望天主教在台灣的气氛，也能隨著這股思潮一起轉變：處理教會事務時，不要只在宏觀、形式的角度上打轉，更能深入實質、細節層面。如此，中華教會（整體「**生命中國**」的教會）在台灣地區的發展才會真正落實。

要使台灣教會達成這個希望，第一個該做到的是鼓勵在第一線牧靈崗位工作者多作神學反省。除非台灣教會學會如何確實地做真正落實的牧靈神學反省，否則像「福傳大會」決議案式的決策，將不會有太大的改進，因為我們不會有較合乎社會現況的實質資料可供參考。

《神學論集》願在可能範圍之內，多從這方面下手做努力：

上（111）期〔牧靈反省〕及〔宗教交談〕兩欄的多篇文章，已開始發出台灣第一線牧靈者的心聲，本期這兩欄的文章也是如此。

簡惠美的文章說明「牧靈實踐」與「牧靈神學」、「實用神學」之間的關聯性。丁立偉及張玲玲兩人的文章，都是台灣牧靈者以自身牧靈經驗、配合神學理論加以發揮，對台灣教會整體更深立足本地社會、從事牧靈工作，極富參考價值，尤其是張玲玲文末的參考書目、有關堂區慕道團組織方面的，對天主教牧靈工作者來說，特別難能可貴。雷煥章神父的〈最初的笑容〉，則為在台灣給知識份子從事教理講授的同道，提供了一個可行的範例。

台灣教會早期的與佛教靈修方式從事交談，其實是透過日本耶穌會士已經建立的「基佛交談」基礎，基本上這是基督宗教與日本佛教的交談。本期開始刊載的劉錦昌牧師的大作，將介紹這群在日本耶穌會士的努力及成果。希望我們也能逐漸做到基督宗教與中國（台灣）佛教的靈修及神學交談。上期姚翰的〈清淨與光明〉一文已做了很好的示範，希望以後會有更多的類似作品出現。

張春申的〈一個生命的基督論〉及胡國楨的〈當代中國教友的靈修生活：中國基督徒完整人格的培養及維護〉兩文，都是以台灣學者較認同的當代新儒家觀點來談基督論及天主教的靈修觀，這也是以台灣思潮為主的神學反省。

潘貝頌的〈「靜觀」本土化一得〉，是一篇文獻比較式的文章，分別從西方基督教歷史傳統文獻及中國歷史傳統文獻中，找到各種各樣有關「靜觀」的資料加以分析解說：字義、意義、種類、重要性、自然的、修練的……等等。相信本文對中國基督徒靈修生活本位化的發展，在牧靈實踐及神學理論上，本文的發表都會有貢獻的。

胡淑琴的〈聖依納爵使命意識的探討〉，在台灣現在很欠缺中文介紹依納爵史料的時刻，是很值得推薦給在這方面從事靈修輔導同道的佳作。

〈修會生活的末世向度〉，是一位台灣加爾默羅隱修院的修女所翻譯的，介紹該會新精神中的「禁地生活」。對我們了解該會的生活方式有莫大助益，希望這種靈修精神也能在台灣土地上開更多的花，結更多的果。

張德福修士的〈十字架上的真理〉，是一篇介紹「希望神學」的佳作：以耶穌基督的痛苦及死亡為本，配上梵二及其後的一些教會文件，也提及當代有名哲學及神學學者的相關作品及言論，對「基督徒圓滿的希望」構思出一個完整的解說：「與

基督的復活和永生融合為一」。

本期首篇，〈 MORE EQUAL 主教？〉一文，是張春申神父以中華教會在台灣地區的一位神學工作者身份，對中華教會另一地區的一位主教（也是一所大修院的院長），在天主教的教會學神學理論的基礎上做神學交談。以信理角度與大陸神學界交談，對於做為「橋樑」而論的台灣神學界來說，是本份，也是善意的「共融」的表示。

PREFACE

Ten years' ago, when Taiwan was still under martial law, universities were obliged to have a course on Recent Chinese History. For those teachers whose penchant was towards reuniting China, this course began with the Opium Wars (1839-43). Following this humiliation, the call went out to build a new China on the basis of the Three Principles of the People of Sun Yat-sen.

Lecturers inclined towards Taiwan independence began their course with the cession of Taiwan to Japan in 1894-5. Here the emphasis was on the distinctive traits of Taiwanese culture that had developed during the years of separation from the mainland.

Some teachers, however, adopted a cultural rather than a political line and began their course in 1582 with the arrival of Matteo Ricci in Macau and subsequent Sino-Western cultural exchanges. Their emphasis was on cultural life and how Chinese culture was in fact growing in Taiwan, hence students were encouraged to become involved in Taiwanese society.

In contrast to its past profile the Church in Taiwan is now called to adopt this practical line and move away from the mere formalities that dominated our past and still bedevil the present.

Hence we wish to draw special attention to pastoral issues in Taiwan today. Genoveva Chien's article clarifies the relationships between pastoral realisation, pastoral theology and practical theology. Olivier Lardinois and Chang Ling-ling speak from practical pastoral experience complemented by theological reflection. Of particular value is Ms. Chang's bibliography, which will be of use to parish catechetical groups and pastoral workers. Jean Lefeuvre's *The First Smile* presents a model for explaining the faith to Taiwan's intellectuals.

Taiwan's Buddhist-Christian dialogue was initially based on dialogue between Japanese Jesuits and Buddhists. Pastor Liu recounts the efforts and fruits of this encounter in the hope that we too can implement Christian-Chinese (Taiwanese) Buddhist dialogue.

Aloysius Chang's *Christology of Life* and Peter Hu's *Spirituality of a Chinese Laity* discuss Christology and Spirituality from the point of view of the New Confucianism that is widely accepted in intellectual circles in Taiwan today. Thomas Chang's *Truth about the Cross* is a fine introduction to a theology of hope. Rooted in Christ's passion and death and drawing on church documents of Vatican II and later as well as contemporary philosophical and theological writings, the article expresses the fullness of Christian hope as a "being united with the risen Christ in eternal life."

Paul Pan's *Toward an Inculturational Concept of Contemplation* is a comparative study of key texts from both Western and Chinese traditions of contemplation. It should be of particular relevance to the process of inculturation of Christian spirituality. Given the long neglect of historical material in Chinese on Ignatius in Taiwan, Teresa Hu's *Ignatius' Concept of Mission* deserves to be promoted among those engaged in spiritual direction. *The Eschatological Dimension in Religious Life* introduces the spirit of the cloistered life. It is a translation made by a Carmelite sister in Taiwan. It is to be hoped that this kind of spiritual life will flourish and bear more fruit in Taiwan.

Our opening article *More Equal Bishop?* is a reply by a Chinese theologian in Taiwan, Aloysius Chang, to a bishop, who is concurrently rector of a seminary, in mainland China. As such it puts into reality the role of the church in Taiwan as a bridge and, through dialogue, aims to build up communion.

MORE EQUAL 主教？

張春申

本文乃在天主教的教會學神學理論的基礎上，與大陸的一位主教（也是一所大修院的院長）做神學交談。以信理角度與大陸神學界交談，對於做為「橋樑」而論的台灣神學界來說，是本份，也是善意的「共融」的表示。

今年二月一日，*The Irish Times* 發表了 Conor O’Clery 的對上海主教金魯賢的一篇訪問稿¹，其中二點引起筆者的注意。第一點在天主教的教會學中富有「創造」性；第二點則是耶穌會的家務事，因為金魯賢已經公開，所以也順便一提。

記者說金主教為教宗在感恩祭中祈禱，但他只視教宗為一位 **More Equal** 主教，而不是一位在他之上有權的人。More Equal 不容易譯為中文。Equal 中譯是相等的、同樣的、平等的。前面加上一個 More，即是更加。那麼 More Equal 不是更相等、更平等、更同樣了嗎？這樣一來，又好像不大平等了嗎！

總之，這一個 More Equal 不能不謂富有「創造」性。也因此記者追問是否意謂他好似一位英國教主教。金主教答說：「不！不！我們是天主教，羅馬天主教。」

筆者由於 More Equal 的引人投入五里霧中，突然聯想起歷史中，東西教會雙方有關教會首牧之爭中的 **Primus inter Pares**，今日一般譯為「榮譽首牧」。所有主教都是相等，羅

¹ “Bishop Jin prays for the Pope but only as a ‘More Equal’ Bishop.”
The Irish Times, Saturday, February 1, 1977 by Conor O’Clery.

馬主教僅是「榮譽首牧」，對其他主教並無在上的權力。但這是今日尚未與天主教合一的東正教的立場。金魯賢又自稱是羅馬天主教，實在不知道是怎樣的「羅馬天主教」？

羅馬天主教之異於基督宗教的其他派別，自教會學而論，並非由於「地理」的緣故，而是由於伯鐸的繼承人是羅馬主教、羅馬教宗的緣故。雖然教會學上可以討論：伯鐸繼承人必須是羅馬主教嗎？但事實上，梵一大公會議欽定說：「所以，誰若說.....羅馬教宗，不是真福伯鐸在同一首席地位上的繼承人：則應予絕罰」（D.S. 3058）。至於有關伯鐸的首席地位，梵一也有清楚的訓導（參閱：D.S. 3055）。爲此，自認是羅馬天主教，而又否認羅馬教宗對其他主教有在上的權力，是難以自圓其說的。

梵二大公會議維持同樣的信理，雖然沒有必要重覆梵一同樣的像「應予絕罰」一類的話。可是在《教會憲章》中也說：

「對於羅馬教宗首席權的設立、權限、性質、與永久性，以及其不能錯誤的訓導權，本屆神聖大會，再次向全體信友提示其爲應該堅信的道理」（LG 18）。

梵二大公會議決定公開地宣示表白有關主教的道理，但《主教在教會內牧靈職務法令》同時也清楚表示：

「每位主教，受委託管理地方的教會，在教宗權下.....」（CD 11）

總之，金魯賢在這篇訪問對答中，創立的 **More Equal** 使筆者有不知所云之感。它有些像東正教的 **Primus inter pares**，但又自稱是羅馬天主教。這不禁又使筆者回憶十多年前他在德國的一篇演講，以天主聖三的平等來爲所有地方教會的平等作爲基礎，卻忽視了天主聖三的「次序」。當時筆者也曾著文與

他交談²。以上是筆者注意的第一點。

第二點使筆者覺得非常有趣。去年五月他在德國見到耶穌會總會長。他問總會長：「總會長，我是一個壞耶穌會士嗎？」總會長答說：「你毫不是一個壞耶穌會士。你是在全世界最好的耶穌會士中。」由於他們對話的脈絡並未寫出，因此這樣的對答不易揣測其清楚意義。不過我覺得非常有趣的，這段對答寫在訪問全文的開始，可能也是他們正式談話的開始。同樣也引我注意的，這篇訪問之末，又出現了耶穌會總會長。在德國見面時，金主教向總會長說自己經濟有困難。金向記者說：「我求他援助，他給了我一張十萬美金的支票」，金快樂地繼續向記者說：「總會長告訴我：『你可以告訴所有其他耶穌會士，我給了你』。」看來，金魯賢非常在意總會長。

無論如何，使我感覺非常有趣的第二點，並不幫助我瞭解 More Equal，甚至我看不出它怎樣能與天主教的教會學融合。

² 〈教宗職務與至公教會的共融〉《神學論集》73期，439~455頁。

一個生命的基督論

張春申¹

本文以方東美先生的「人文與世界建築圖」為思路起點，對耶穌基督的「是天主、又是人」的身份，在中國神學裡找到可能的立論基礎。這是以當代中國學人的思想為基礎，發展中國神學的成功例證。這樣的神學進路（approach），對活在當代的中國人來說，確實要比以從古人思想出發來探討基督神學有價值。

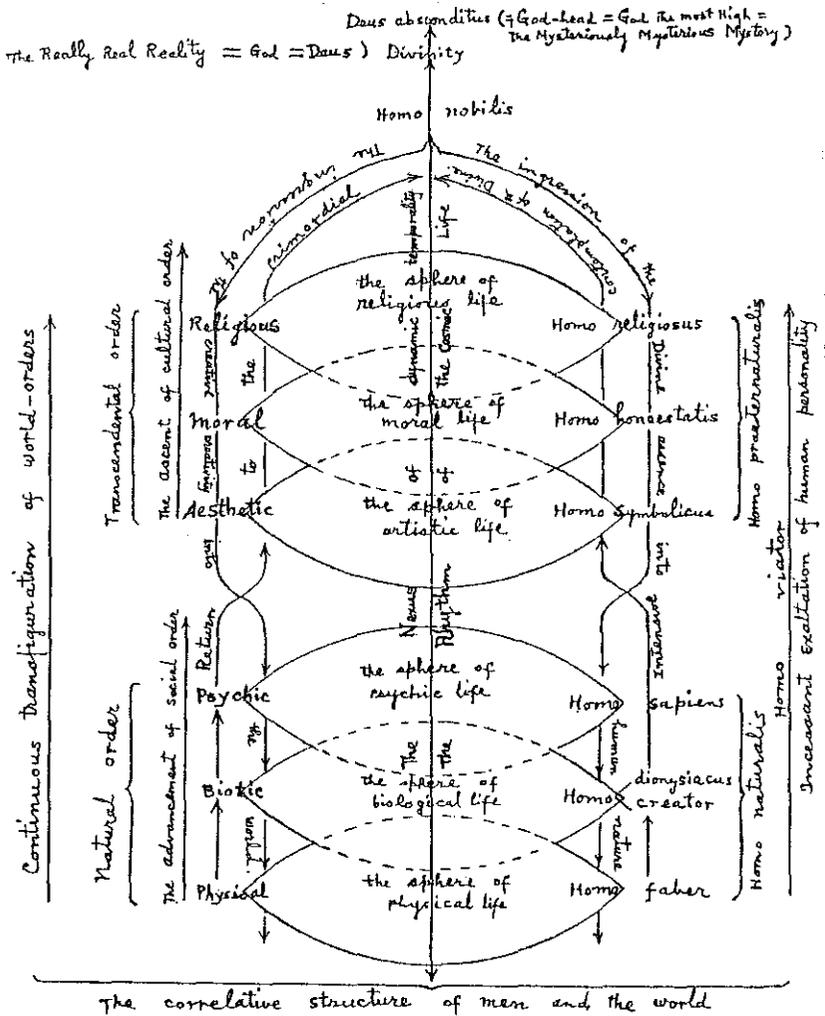
這並非一篇純粹的神學論文，僅是根據一位聞名的中國哲學家、為一個中國基督論勾劃出基本線條，它流露的氣質或靈修應該相當吸引東方人的。它可能引人想起德日進神父，不過有關方東美先生，他的弟子知道自己的老師集中、西、印三慧精華於一身。我們把這篇短文還是分作三段來寫。一、方東美的「人文與世界建築圖」，二、走向一個生命的基督論，三、生命基督論的靈感。

一、方東美的「人文與世界建築圖」²

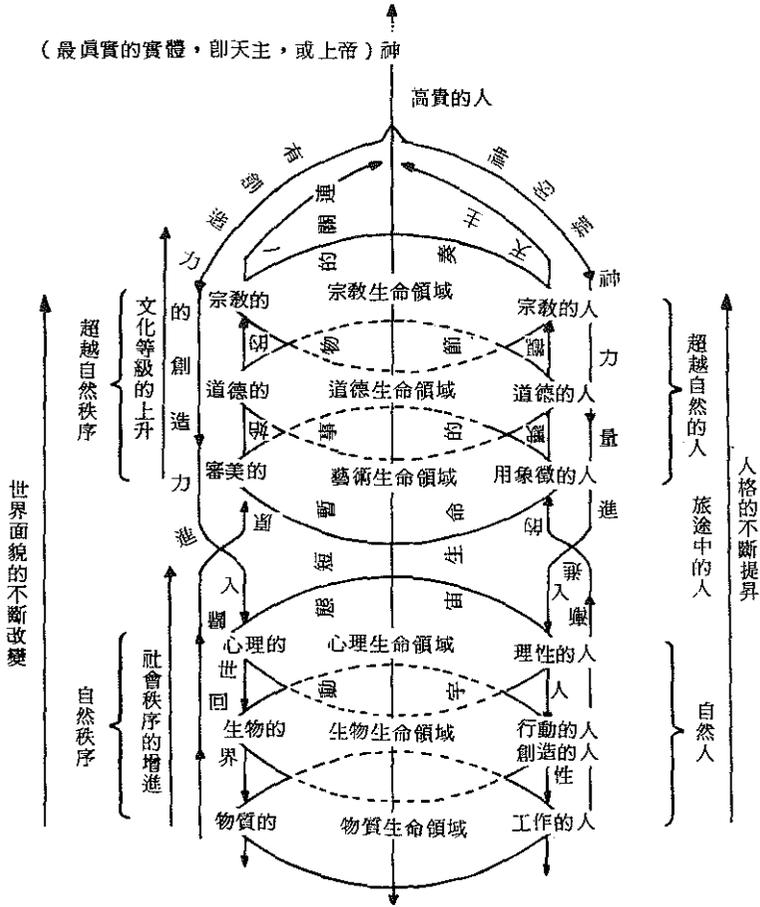
方東美先生是學貫中西的當代中國哲學家，生於 1899 年安徽桐城，死於 1977 年台灣台北。早年講學重於西方哲學與比

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

² 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉（方東美主講，郭文夫校記並註）刊於《哲學與文化》（*Universitas: Monthly Review of Philosophy and Culture*）1(1974)1（即《現代學苑》第十卷第三期）2~19 頁；「人文與世界建築圖」在第 7 頁。



隱藏的神（即神性，或至高上帝，或最奧秘的奧巖）



〔人文與世界建築圖〕中譯文圖³

³ 本中譯文圖由谷寒松神父製作，本圖摘自《神學的人學：天地人合一》（台北：光啓，1991年再版），111頁，圖11。

較哲學，1960年代後弘揚中國哲學。方氏主張：

「中國哲學的根本精神首先在於它把宇宙視為生命流行的境界，它以『生命為中心』，把宇宙一切都化為生命的價值領域」⁴。

這與天主教哲學家羅光總主教的見解相似⁵。方氏認為：

「中國哲學注重『人格的超升』，不斷地『向人性深處』去了解，『體會人性本身與其一切努力成就』，引導人們去追求『聖人』（儒家）、『至人』（道家）、『覺者』（佛家）一類理想人格。認為以中國哲學的生命智慧，去把握『戡天役物』的科學精神，即可解決我們所面臨的現代問題」⁶。

上面的引證出於方克力主編的《中國哲學大辭典》，我們發現它與方東美先生於1973年12月，在台北天主教耕莘文教院發表的一篇題為〈中國哲學對未來世界的影響〉之演講⁷完全符合。那篇演講由郭文夫校記並註，徵得方先生同意發表在《哲學與文化》月刊。方先生的演講應用一張「人文與世界建築圖」來說明自己的哲學體系。他的學生傅佩榮說：

「這個體系囊括了宇宙與人生的全部實相，通貫主客、上下、內外各界，據物質世界為人類生命的底基，逐級昇進、層層點化，入於生命境界、藝術境界、道德境界、宗教境界，而人類也隨之成為自然人、行動人、創造人、象徵人、道德人以至宗教人，臻此境界的全人就是高貴人，他站在塔型建築圖形的頂點，也就是儒家所謂聖人、

⁴ 方克力主編，〈方東美〉，《中國哲學大辭典》（北京：中國社會科學院，1994年5月第一版），154頁。

⁵ 羅光，《儒家生命哲學》（台北：台灣學生書局，1995年9月）。

⁶ 方克力主編，前引文。

⁷ 方東美，前引文。

道家所謂至人、佛家所謂覺者、西方所謂聖人。縱使如此，這個建築的蓋頂仍可更勝一義，因頂點之上仍有蒼天，如中國建築之飛簷，遙契上面更高妙的境界，如西方哥特式教堂似春筍沖天上長，指向無窮神奇奧妙的晶天。此一藍圖可謂方老師畢生功力的精華所在。真正會通了中西印三大智慧傳統，為人類的文化前景安立了不移的磐石。尊稱方老師為當代第一大哲，實不為過」⁸。

詳細審閱藍圖的讀者大概不難了解傅佩榮的扼要說明，雖然藍圖還要複雜一些，無論如何，使我們驚喜的是哲學家方東美與神學家德日進似乎非常相似。德日進神父應用人類學家的知識，詮釋了的新約基督論，尤其若望與保祿的基督論。另一方面，他似乎是提前將方東美的藍圖具體落實在自己詮釋的基督身上的人⁹。當然，這樣的說法有些冒失，也許方東美先生的門生難以接受。但是一個中國基督徒仍舊不免強烈地願意嘗試採用藍圖的要素來詮釋對於耶穌基督的信仰；主觀上這是出於對方東美的尊敬與欽佩。

二、走向一個生命的基督論

所謂一個生命的基督論指的是採用方東美哲學來詮釋新約中的基督論，因此藍圖中的詞彙自然會在這段裏出現。我們分節逐步行。

1. 隱藏之神、至高無上之神、也稱為奧祕的奧祕很容易使人想起拉內神父（K. Rahner），然而這也不必限於基督宗教的經驗；中、西、印傳統都有這類名詞。方東美自認是「泛神論」，批評擬人化位格神的疏離，雖然不無根據。不過既然神

⁸ 傅佩榮，〈一代大哲方東美老師〉《哲學與文化》4(1979)8，92頁。

⁹ 王秀谷，〈現代先知：德日進〉《現代學苑》5(1968)1，1~12頁。

是奧祕的奧祕，不同的神論我們認為不必如此劃清。因此他的「泛神論」該與我們今日所說的「一神泛在論」(panentheism)實非差異。從他的「生命為中心」哲學而言，神該是「生生之德」的「真實地真實」的根源。

2. 藍圖的隱藏之神の提昇與流溢的「上迴向」與「下迴向」¹⁰，豈非即是神在宇宙與人生各界的能量與動力？按照聖經的表達，這是另一位稱為風、火、水.....的天主聖神、真理或基督之神。至於站在藍圖頂點的「全人」耶穌基督，就是「上迴向」與「下迴向」的樞紐。顯然的，如此一來，一張出自中國哲學家的「人文與世界建築圖」，詮釋成為基督宗教所信的救恩史藍圖。(參閱：弗一4~14)。

「上迴向」是真理之神自創世至末世的提昇宇宙與人生，「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」(弗一10)。「下迴向」是基督之神流溢於宇宙與人生，「使他所召叫的人成長，並使成義的人，分享他的光榮」(羅八30)，於是宇宙萬物「得享天主子女的光榮」(羅八21)。

「上迴向」與「下迴向」為世界而言，分別是「創造性的創造力進入世界」(The ingression of the creative creativity into the world)與「它的回歸原始」(Return to the primordial)，即聖經所說的：「在起初天主創造了天地」(創一1)與「天主成為萬物中的萬有」(格前十五28)。為人生而言，分別是「神性進入人性」(The ingression of the Divine essence into human nature)與「密切的神聖瞻仰」(Intensive contemplation of the Divine)，即聖經所說：「成為有分天主性的人」(伯後一4)與「面對面的觀看」(格前十三12)。

¹⁰ 參閱：方東美，前引文，13~14頁。本文對於「上迴向」與「下迴向」的解釋，表面上容或與原文有些差異。但實質上應該是相同的。

這張藍圖竟然如此可以用來詮釋宇宙與人生在基督內的創生與重生，誠是神學工作無法不去嘗試走向一個生命基督論的誘導。奧祕的奧祕，隱藏之神是生生之德的根源，耶穌基督是生命的啓示，天主聖神是生命流溢的迴向。如此，幾乎已有若望生命福音的大綱。

3. 而且「上迴向」的逐級提昇，以耶穌基督為頂點，即是「進化」過程；「下迴向」的自耶穌基督以次流溢，即是「融合」過程。耶穌基督是元始與終極，基督之神是提昇與流溢的動力。奧祕的奧祕、至高無上與隱藏之神是原始的原始與終極的終極。然而如同方東美哲學的「生命為中心」，基督論藍圖中的耶穌曾說：「我是生命」（若十四6）；「我來卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。基督誠是生生之德的化身。

4. 方東美的「人文與世界建築圖」是在一篇題名〈中國哲學對未來世界的影響〉的演講中提出來的，因此是哲學家的理想。「未來世界」似乎含有「默西亞主義」的意味。其實，採用藍圖的一個生命基督論落實在救恩史中。因此最該受到注意的便是全人、高貴的人便是基督（默西亞）耶穌。基督宗教相信他是人子與天主子，是歷史又是超越歷史的全人。如此方東美的藍圖我們採用來走向一個生命的基督論。顯然這不是方先生的原意，但是他寬大的胸懷應該並不介意，而且樂於佈施。

5. 這個走向生活的基督論，幾乎完整地吸收方東美的「人文與世界建築圖」。全人或高貴的人是耶穌基督，他曾對宗徒說：「你們住在我內，我也住在你們內」（若十五4）。保祿指著他說：

「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為天上和在地上的一切，可見的和不可見的……，都是在他內受造的。……一切都是藉著他，並且是為了他

而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在」（哥一 15~17）。

因此耶穌基督站在藍圖頂點，頂點之上仍有奧祕的奧祕、隱藏的天主。他藉基督成爲萬物之中的萬有（**Panentheism**；參閱：格前十五 28）。

三、生命基督論的靈感

1978 年元月在輔大舉行的以「耶穌基督」爲主題的研習會中，我已經發表〈中國教會與基督論〉¹¹；根據方東美的哲學詮釋了耶穌基督。事實上，自從 1976 年以來，出於同樣的靈感，開始探討東方靈修，與一個修會團體共同出版了《中國靈修芻議》¹²。這方面的努力也受到方東美的弟子認同¹³。

這次將〈中國教會與基督論〉中的部分內容重新寫出成爲一篇短文，爲向甘易逢神父致敬¹⁴。他對中西文化交流，以及與其它宗教交流的貢獻，誠是傳教士的模範。另一方面，一個生命的基督論清楚地採用中國哲學，同時也保持對於耶穌基督的信仰。

¹¹張春申，〈中國教會與基督論〉《神學論集》，37 期（1978），435~451 頁。

¹²張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1967）。

¹³參閱：傅佩榮，前引書，89 頁。

¹⁴本文將收集在法文雜誌 *Christus*，向甘易逢致敬的一期中。

十字架上的真理

突破痛苦與死亡的桎梏

張德福¹

本文是一篇介紹「希望神學」的佳作：以耶穌基督的痛苦及死亡為本，配上梵二及其後的一些教會文件，也提及當代有名哲學及神學學者的相關作品及言論，對「基督徒圓滿的希望」構思出一個完整的解說：「與基督的復活和永生融合為一」。

前言

人類的痛苦與死亡種類繁多，種種的痛苦與死亡都是人生必然的和非自願的事實。只有痛苦而沒有死亡，或者只有死亡而沒有痛苦也許還比較容易接受；但是，若痛苦與死亡連在一起就使人受不了了。這一意識本身就足夠使人對痛苦與死亡產生極度的恐懼，就如梵二文獻所說：「人不獨為痛苦及肉體的逐漸肢解所折磨，其尤甚者是害怕自己永遠消逝於無形。²」為此，每一門碰觸到人類生命的學科對痛苦與死亡都有其獨特的觀點和領悟：哲學從生命意義出發，心理學從人格成長著手，社會學從人類發展史觀察，醫學從治療措施研究等等，而神學則在突破現世和尋求永生的氛圍中探討。但無論那一門學科最後都必須承認人的痛苦與死亡是一個無法說明的奧秘。

¹ 本文作者：張德福，耶穌會讀書修士，現就讀本神學院神學系二年級。

² 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》，18號。

死亡與生命是相對的。若生命有意義，死亡就沒有意義。這是許多朝著追尋意義的方向探討死亡的哲學家所得的結論。例如哲學家沙特（1905~1980）認為只有在圓滿地抵達生命的完成時，人才能回顧他一生的意義。但他發現死亡常武斷、及不可預測地終止了生命，使生命無法達到其圓滿的成全，因此他最後結論說：

「死亡絕不會使生命擁有意義，相反的，它原則上都會把所有的意義從生命中移走。假如我們必須死，那麼我們的生命就沒有意義，因為生命的問題尚未獲得解決方案，也因為這些問題的意義本身仍然尚未確定。³」

痛苦與幸福也是相對的。若有幸福，痛苦就不該存在，完美幸福的人生實在不容許痛苦與死亡的煎熬。許多宗教也就在杜絕痛苦與死亡的氛圍中產生和延續。以佛教為例，佛教認為根本沒有所謂的存有，一切都是虛無。愚昧的把「無」當成「有」就是一切痛苦的根源。有一首佛教的詩就清楚地表達了這個概念：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」若要解脫痛苦就必須回歸到「無」；而「絕對的無」，一切的寂滅就是涅槃，也就是獲得痛苦與死亡最後及完全解脫的所在。

尋求死亡的意義或杜絕生活的痛苦都明顯的不得其門，如何才能突破痛苦與死亡的桎梏呢？痛苦與死亡的背後常牽涉到暫時和永恆的問題，而突破就是挑戰危機和傳統思想範疇的極限，從而提升跳躍到另一個層次。若把暫時與永恆的界線劃分清楚，使必然的事實不但不阻礙人，反而使人更投入於永生的

³ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956), pp.539-540, as quoted by John Hick, *Death and Eternal Life* (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1994), p.103.

視野，或許這就是一種突破。這一突破或許也能幫助人擺脫對痛苦與死亡桎梏的恐懼。本文因此願意從神學的角度，以耶穌基督為中心嘗試探討這一主題。

一、聖經中的痛苦與死亡觀

舊約神學家認為世界原本是一個完美和諧的樂園，完全沒有痛苦與死亡的陰影：「天主看了他所造的一切，認為樣樣都很好（創一 31）。」然而，由於人的叛逆，違背了天主的誡命，受了魔鬼的欺騙和誘惑，吃了禁果妄想成為天主，因此天主懲罰了人，使痛苦與死亡成為人生必然的事實（參創三 14~19）。整個舊約的發展也就在人的罪行和天主的懲罰，人的懺悔和天主的救援，及人的痛苦與天主的安慰中展開。⁴

在舊約的背景下，長壽就是幸福（箴三 1~12；四 6），死亡是作惡的人和不信的糊塗人之結局（箴一 10~19），而痛苦都是自己的罪行或者是祖先的罪過的後果（出廿 5；申五 9）。為此，受苦的人都不應該受到憐憫，而痛苦與死亡本身亦沒有任何意義可言。只有在舊約末期，當以色列全體子民飽受了充軍異域之苦，回歸聖地且面對更大的迫害時，末世文學如達尼爾先知書和瑪加伯書才開始解釋痛苦的事實。這些末世文學說明痛苦與死亡並不是結束一切的底線，而要求天主子民期望永生和默西亞的來臨。⁵

新約對於死亡的概念雖然仍保有舊約傳統的色彩，認為是人的罪惡使得死亡進入世界，但它已經不只限制在生命和肉身中消失的那種自然死亡，而是更深一層地論及人不得救的狀

⁴ 參閱黃克鏞，〈痛苦的神學〉，《神學辭典》529號，輔仁神學著作編譯會（台北：光啓出版社，1996年）。

⁵ 參閱黃鳳梧編著，《人類的未來：基督信仰中的末世論》（台中：光啓出版社，1977年），111~112頁。

況。這種不得救的死亡才是極端的痛苦。因此新約就把超脫死亡的根落實到基督的身上。例如，保祿以基督的死亡來解釋人面臨死亡與贖時所感受的種種困惑，說明藉著基督的苦難和死亡，全人類的罪惡基本上已被赦免，而天主的救恩亦從基督身上流入世界（參格後五 14；羅六 1~11）。為此保祿能徹底的向信友們說：「沒有人為自己而生，也沒有人為自己而死，我們或生或死都是為主而生，也是為主而死。」（參羅十四 7~9；斐二 17）若望則從死亡的反面，即生命的角度，說明解決死亡的最好方法莫過於接受生命並以生命來驅散死亡。對他來說，基督本身就是生命，信仰基督就是進入生命，人若生活在生命中，死亡就自然消失於無形（參若八 51~58）⁶。

耶穌不否認罪惡帶來痛苦與死亡，但他完全排斥及突破猶太人對待受苦者的觀念和態度。他常安慰及陪伴受苦的人，並答覆他們的懇求。他更肯定在受苦的人身上亦能彰顯天主的光榮。在福音中這些例子不勝枚舉，他治癒胎生瞎子的事蹟就清楚的顯露他對受苦者的關懷：「耶穌前行時，看見了一個生來瞎眼的人。他的門徒就問他說：『辣彼，誰犯了罪？是他，還是他的父母，竟使他生來瞎眼呢？』耶穌答覆說：『也不是他犯了罪，也不是他的父母，而是為叫天主的工作在他身上顯揚出來。』（若九 1~3）」天主的工作就是天主的光榮，天主的能力和天主自己（參若十七 1~5；依五二 13~五三 12）。

二、耶穌在痛苦與死亡中的啓示

痛苦與死亡為耶穌來說並不是一個抽象的概念，而是一個具體的個人和團體的真實體驗。但是若耶穌自己沒有親自忍受過痛苦與死亡，我們就無法從他身上獲得很多有關痛苦與死亡

⁶ 參閱同上，113~115頁。

的線索。因為他既不用概念性的言詞來解釋死亡的意義，也沒有給予痛苦一個清晰的理論解答。在他的言詞中，他所強調的是生命，永生，和天主的光榮；並且他還特別的把這些言詞與他自己相提並論：「我就是復活，就是生命；信我的，即使死了，仍要活著；凡活著而信從我的人，必永遠不死」（若十一25-26）。「永生就是認識你唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。」（若十七3）

然而，耶穌親身受苦並且死了。在患難重重和死亡的淫威下，耶穌一直不斷的啓示給人一位猶如父親富於慈愛的天主。這位父親天主即使在人類歷史最悲慘的痛苦與死亡中，仍與人同在到底⁷。天主是常與我們同在的父親，是耶穌一生最大的啓示。Schieffbeekx 指出，這「父親原則」是了解耶穌的關鍵，因為這天主是耶穌的父親，也是我們大家的父親。誰若接受耶穌的啓示，就能肯定自我和天主存在的意義。⁸

耶穌在痛苦與死亡中所啓示給我們的「父親原則」開啓了我們超越的視野，使我們意識到痛苦與死亡並非事實的全部，更不是最後的終結。痛苦是暫時的，死亡也是暫時的。在忍受痛苦與死亡的同時和之後，常有著更永恆的事實—天主與我們同在到底。這永恆的事實才是人生一切意義的根據。若人只顧慮到可見的和暫時的事實，而忽略了不可見的和永恆的事實，那麼人生就必定像某些哲學家所作出的荒謬的結論一樣。人生有意義，但這意義必須建立在永恆超越的視野。Cornelius Poel 神父從心理學及照顧病人的臨床經驗也說：

「若沒有一個超越物質存在及人類知識的視野，痛苦

⁷ 參閱 John F. O'Grady, "Jesus the Revelation of God in the Fourth Gospel", *Biblical Theology Bulletin*, 25 (1995) 4, pp. 161-162.

⁸ 參閱同上, 163-164 頁。

將會毀滅及貶低人的身份。只有在一個超越可見事物的價值眼光下，人生中所無法解釋的痛苦才有存在的意義。當痛苦有了意義，它也會對人的成長和成全有所貢獻。⁹

三、十字架上的真理

耶穌的痛苦與死亡在十字架上進入高峰和完成，人的一切痛苦與死亡也都具體的在十字架上實現並獲得圓滿的答覆。在降生與贖上耶穌情願屈尊就卑，空虛自己而成爲人。在十字架上他無辜地承受此世的痛苦與折磨，並且在倍受蔑視後被釘死。十字架上的痛苦與死亡並不使人的痛苦與死亡合理化，但它卻活生生的、且具體的答覆了人心最深切的呼求，使人在悲慘痛苦的掙扎中也不失去具人性的尊嚴或貶低自己的身份。

十字架上的真理就是耶穌基督和他愛的許諾：「我同你們天天在一起，直到今世的終結（瑪廿八 20）。」「在一起」在此意謂著毫無妥協，毫無例外的許諾，也是永恆的真理——天主是我們的父親。有了這真理的許諾，人就不再於黑暗中孤獨地忍受痛苦與死亡。因爲若天主自己已爲我們在十字架上痛苦的死了，我們還需要再詢問痛苦與死亡的意義嗎？若要詢問，最多我們可以詢問爲什麼父親天主這樣做？爲此劉小楓引述舍斯托夫說：

「十字架上的真理是直接關涉人的生命和死亡，渺小和偉大，罪孽和救贖，夢魘和自由，呻吟和悲嘆的真理。它最終給予人的是上帝允諾的安慰和愛——上帝的獨生子慘死在十字架上，上帝爲什麼要這樣做呢？這表明，在上

⁹ Cornelius van der Poel, *Growing Through Pain and Suffering* (Connecticut: Twenty Third Publications, 1995), p.110.

帝眼裏，人類的苦難和眼淚比什麼都要沉重。¹⁰」

在極端痛苦和面臨死亡的煎熬時，人所需要的既不是理性知識的支撐，更不是名譽地位和財富的安慰，而是突破絕望的希望。此時十字架上的真理就顯示出其真實性。為此舍斯托夫又說：

「只有陷於絕望的人才會凝視十字架上的真理，因為他擺脫了人的理性知識的支撐，不順從時代精神、歷史法則以及任何現實原則。¹¹」

其實，在人面臨絕望時，並非他擺脫了人的理性知識的支撐，而是理性知識拋棄了絕望的人，因為在人面臨絕望時，支撐人理性知識的根基已現出疑惑而逐漸的崩潰。

教宗若望保祿二世在他的《「生命的福音」通諭》說：

「當一個人面對痛苦與死亡的至大衝突，在完全的絕望中，面臨「放棄」的誘惑時，他心中最大的需要是在受到試煉的時刻，能有人陪伴，同情和支持。那是在失去了人類一切希望時的懇求。¹²」

十字架上的耶穌基督並沒有解決或解脫人的苦難，他是藉著自己的極端痛苦與死亡來陪伴、同情和支持所有在悲慘絕望中掙扎的人。劉小楓對此說得好：

「上帝降臨十字架上受苦難，表明上帝最痛心於人的苦難，並以自己的愛來分擔人的苦難...用神學語言講，是

¹⁰劉小楓，《走向十字架上的真理：二十世紀神學引論》（香港：三聯書店，1990年），第33頁。

¹¹同上，第135頁。

¹²若望保祿二世，《「生命的福音」通諭》67號，取自 Matthew E. Bunson 編輯，天主教中國主教團祕書處和高志仁合譯，《教宗的智慧》（台北：立緒文化，1996年），第23頁。

上帝與人的苦難和死亡打成一片。¹³」

John O'Grady 也說：

「天主最終的啓示，使天主存在於人的每一種生活狀況，意識到天主尤其存在於悲慘的死亡中，人即體驗到救恩。¹⁴」

在悲慘的處境中所體驗到的是怎樣的救恩呢？劉小楓回答說，這救恩就是：

「最後的勝利不會是苦難、不幸和死亡，而是愛、正義與和平。……即使在黑暗中，在悲傷、痛苦和不幸中，我們也能遇見以達出自己的獨生子耶穌爲人受過（犯）地慘死來愛人類和關懷人類的苦難的上帝，從而，無論什麼苦難和不幸都不能扼殺上帝在耶穌的受難中啓示給我們的拯救之愛和希望。¹⁵」

四、永生的希望

痛苦的可怕並不在於痛苦本身而在於死亡，死亡的可怕也不在於死亡本身而在於永遠的消逝於無形。這概念其實是源自以色列子民對死亡的觀念。以色列子民認爲所有的死亡之物都代表極端的不潔。死者不只與天主完全的斷絕關係，也與他斷絕生命的共融；因此死亡真正的痛苦不只是失去生命，也在於失去天主而處在一個爲天主所遺棄的境界¹⁶。爲以色列子民來說，擺脫死亡的希望就是再度擁有天主並期待他再次的賜予他們生命的氣息，一如厄則克耳先知所預言的：「吾主上主對這

¹³劉小楓，前引書，第 137 頁。

¹⁴John F O'Grady，前引文，p.164.

¹⁵劉小楓，前引書，第 138 頁。

¹⁶參閱 Jurgen Moltmann, *Theology of Hope* (New York: Harper and Row Publishers, 1967), p.208。

些骨頭說：看，我要使氣息進入你們內，你們必要復活（則卅七5）。」這賜予復活的新許諾完全出自天主雅威的創造行動，超越人的時空和可能性。以色列子民深信天主會在死者身上實現他的許諾。因此，這信念在末世文學裏把天主的創造行動和普遍的由死者中復活連結在一起，成為他們永生的希望¹⁷。

以色列子民的天主觀是那樣的超越和遙遠。沒錯，這天主會救援人並賜給他們復活的新生命；但為身在痛苦和死亡中的人，這實在是他們信德的一大考驗。耶穌基督本身的踰越與蹟——痛苦、死亡和復活——所啓示給我們的天主就十分不同。耶穌所啓示給我們的天主是一位與我們同在到底的父親。在我們忍受痛苦與死亡的時候，這天主會不斷地陪伴，同情和支持我們。

「與我們同在到底」的意義可以從兩方面說：一方面，耶穌基督藉著自己的痛苦與死亡降臨到我們中間，完全地參與我們的生活，與我們同在。另一方面，耶穌基督提升我們的人性尊嚴，邀請我們來完全地參與他的復活，要我們與他同在。在這觀點上，耶穌基督的復活並不只是普遍由死者中復活的第一個例子或天主賜予新生命的許諾的第一個實現，而是所有信徒對復活和永生的希望和泉源，是所有由死者中復活的根據。¹⁸

由於耶穌基督的復活，我們能對永生的希望採取一些主動性的行動，正如馬賽爾所說：「希望無非就是主動地抗爭絕望。」¹⁹這希望的主動性並非出自人的意志力，而是因為天主主動地愛了人並分擔了人的痛苦與死亡。換句話說，因為天主主動地愛了我們，所以我們能主動地去回應天主的愛，而能主動地去回應天主的愛，就能常保有永生的希望。有希望就沒有絕望。

¹⁷參閱同上，第209頁。

¹⁸參閱同上，第211頁。

¹⁹Gabriel Marcel, "The Structure of Hope" *Communio* 23 (Fall 1996), p.604.

有希望，痛苦與死亡就不再是一個無奈的桎梏。

五、結論

「基督教歌頌痛苦和折磨嗎？是的，它歌頌上帝所遭受的痛苦和折磨，而非世人所遭受的痛苦和折磨；基督教營造避難所嗎？是的，這避難所乃是與耶穌基督一同受難；基督教否棄現世嗎？的確，上帝藉耶穌基督降世為人，進入這個此世的世界，就是為了否棄現世中一切損害人的價值生命的東西，而非現世本身。²⁰」

劉小楓這一問一答明確地道出了基督徒對痛苦與死亡應有的正確觀念。在教會禮儀年進入四旬期的這時刻，我們基督徒實在該好好地去反省我們對痛苦與死亡的意識。教會其實也這樣地鼓勵我們。在進入四旬期的聖灰禮儀中，當主祭神父分別在我們額頭上敷以聖灰時，他向每人唸：「你們要回頭改過，信從福音！」或者唸：「人哪！你要記住，你原來是灰土，將來還要歸於灰土。」前者要我們否棄現世中導致痛苦與死亡的因素，而轉向生命的泉源—基督的福音；後者卻藉著死亡的事實提醒我們現世的短暫，要我們超越突破死亡的桎梏，把視野轉向永生的希望。這兩者雖然從不同的角度出發，但都異曲同工的要求我們增加對天主的敏感度，常體驗天主在現世的痛苦與死亡中與我們同在的恩惠。就讓我們在這四旬期間，祈求與基督的苦難和死亡打成一片，也與基督的復活和永生融合為一吧！

²⁰劉小楓，前引書，第130頁。

當代中國教友的靈修生活

中國基督徒完整人格的培養及維護

胡國楨¹

本文以中國人熟悉的宇宙觀及人生觀來談當代教友可有的靈修，理論基礎及實踐方法都有所兼顧。

釋題

要講這麼大的題目，首先應將題目的意義弄清楚，才不至於講得文不對題。

第一該解釋的，是題目中的「靈修」一詞，這個名詞有人稱做「神修」。所謂「修」，就是修練、修養，沒什麼問題。至於「靈」或「神」，就需要稍做說明了。這個「靈」或「神」，並不單指與肉身相對立的靈魂，或與物質相對立的精神。我們要修的不只是靈魂或精神，也包含了肉身或物質。根據當代的聖經學和神哲學知識，以及在羅馬教義聖部一九七九年五月十七日發佈的一項有關「末世問題」「天堂地獄身後問題」文件²中有所了解的，「靈」（spirit）的字面意義雖指的是靈魂或精神，但卻要以人爲最重要的一個幅度來表示「整個人」的「人性自我」（human self）。所以「靈修」就是要修練或修養我

¹ 本文作者：胡國楨神父，爲輔大神學院神學碩士，現任教於輔大神學院及宗教系，講授信理神學、聖事及禮儀神學、聖經概論及宗教現象學等科目。目前爲《神學論集》執行主編。

² 本文件題名〈關於末世論的某些問題〉，中譯文刊於：《鐸聲》190期，1979年11月號，34~36頁。

們整個人的自我。換句較有中國味道的說法，就是要修練培養我們完整的人格。

謝扶雅老先生在《益世雜誌》第六期上發表了一篇文章，題目是〈基督化人格的養成〉³，呼籲教會大學重視培養學生的「基督化人格」。他所謂的基督化人格含有兩大特色：最深度的神契（mysticism）及最廣度的救恩（salvation）。「神契」即基督「我在父中，父在我中」、「我與父是為一體」的最高境界，是屬於個人與天主生命（大宇宙整體生命）契合的深度狀態；「救恩」卻是基督面對人類所擁有的心懷，不只我自己要達到與天主生命的完全契合，也願「己立而立人，己達而達人」，願協助率領所有人類走向這一完美境界，是個人面對社會人群所擁有的廣闊胸懷。

以上是一位中國基督教神學界老前輩對基督化人格的解說。那麼，天主教官方的看法如何？梵二大公會議的《教會憲章》給我們提出了答案。在整個教會的歷史上，有不少官方文件及神學作品，用了不少的圖像來描繪「教會」這個奧蹟，如神聖的宮殿、基督的奧體等等，但都不比《教會憲章》所用的「天主子民」這張圖像來的真切、直接。是的，教會確實是由天主子民所組成的團體。按《教會憲章》的說法，天主子民這個團體有兩大特色：「司祭」的職責⁴和「成聖」的聖召⁵。

這裡所謂的司祭職責，包括司祭（代表全體人類朝拜敬禮天主）、先知（將天主的啓示通傳給人們）和君王（協助率領人們皈向天主）三大任務，事實上就是謝老前輩所說的「救恩」幅度。這裡所指的成聖聖召，即「你們應當是成全的，如同你

³ 《益世雜誌》第六期，1981年3月號，4~5頁。

⁴ 見《教會憲章》第二章10~11節。

⁵ 見《教會憲章》第五章。台灣中國主教團出版的中譯文譯作「成聖的使命」，不很貼切，筆者在本文中譯為「成聖的聖召」。

們的天父一樣的成全」的召喚，也就是被召叫去完成謝老先生所說的「神契」，與天主生命密切契合。

《教會憲章》明示：所有天主子民都應該擁有這兩大特色，毫無例外。換句話說，完整的基督徒人格應擁有這兩大特色：由個人自我的角度來說，應是「聖」的，與天主生命完全契合；由社會人群的角度來說，有「司祭」的職責，有司祭、先知和君王三大任務，分擔基督的救恩使命。

中國有一句格言：「學如逆水行舟，不進則退。」這裡的「學」，並不單單是指對科學知識的學習，更指「學作人」，猶如《論語》或《大學》書中所說的「學」，也就是指我們現在所講論的「修練完整人格」或「靈修」的途徑。這種人格修練，不是說有一天修得了就可永遠保有不致丟失了，而是需要不斷盡力維護才能保持的，否則費力修來的也會很快失去。所以，靈修不只是一要「培養」完整的人格，還需要不斷地「維護」已經修得的成果，好使完整的人格日漸形成，而不致衰竭。所以，今天我所講的題目可以改成「當代在俗中國基督徒完整人格的培養及維護」。

我把「教友」稱作「在俗基督徒」，也是根據梵二《教會憲章》的觀點。《教會憲章》指出：一切天主子民均有「司祭」的職責，也有「成聖」的聖召，但其盡職方式和成聖作為的表現各有不同。

在司祭職上，《教會憲章》分為兩種：**普通司祭職**和**公務司祭職**。就拿普通國民和國家公務員都有為國效力的責任來打個比方。公務員得到國家特別的委託及授權，在執行公務時為國效力的責任和一般國民平時所有的為國效力的責任，在本質上顯然就有很大的區別，雖然二者為國效力責任的根本來源是一致的，都是因為他們是這個國家的國民，應該為這個國家效忠服務。同樣的，基督親自揀選的宗徒，及宗徒在世界上的繼

承者—主教及其助手司鐸和執事們—是教會的公務員，在司祭職責上他們得到基督及教會的特別委託及授權，負有重責大任，獻出畢生精力和時間，來盡好這公務的司祭職責；其他的基督徒就像非公務員的一般國民，雖未得有特別的委託及授權，但也應隨時隨地在自己的生活和工作中，按自己的能力和以自己能有的方式，盡好國民為國效力的責任一樣—也應隨時隨地在自己生活和工作中盡其本有的司祭職責，《教會憲章》稱這種非教會公務員的一般基督徒所有的司祭職責為「普通司祭職」。換句話說，一般的基督徒雖然不是「公務司祭」，但在他的生活及工作環境中，仍然隨時隨地知道自己有司祭、先知和君王三大任務，應分擔基督的救援使命，把所接觸到的兄弟姊妹帶到天主那裡去。

在成聖聖召的實踐上，《教會憲章》也在根本上分出兩種不同的方式：修會會士及其他一般基督徒。修會會士因其自願遵行福音特殊的勸諭而度三愿的生活方式，將自己整個地獻身從事增進自己及教會的聖德，使之與天主聖三密切結合；而其他非度聖愿生活的一般基督徒，雖然度的是一般人的普通生活，但也應在自己的生活及工作環境中答覆其「普遍的成聖聖召」，亦即在自己所度的生活方式中完成與天主生命的契合。

由上面的分析，我們把在司祭職上應盡「普通司祭職責」，在成聖聖召上，以一般方式答覆其「普遍成聖聖召」的天主子民稱為「教友」—在俗基督徒。換個通俗的說法：在俗基督徒不是主教、神父和執事，這些人接受了基督及教會特別委託及授權的「公務司祭職」；也不是在會的修士和修女，這些人度著福音勸諭的聖愿生活；而是那些在社會上從事各種職業工作、度家庭生活、散佈在廣大人群中的基督徒。

最後，還該簡單地說明一下「中國靈修」及「現代靈修」的意義。所謂「中國靈修」，乃是以中國人的心態或中國文化

傳統觀點為背景，所從事的「完成人性自我」或「培養及維護完整人格」的修身工夫與途徑。所謂「現代靈修」，乃是在這個工業化、商業化及都市化極度發展的忙碌社會中，如何適當地度我們靈修生活的方法。

中國修身工夫的特色

要談中國的修身工夫，必先看看中國文化傳統中對「人性」和「完整人格」的基本看法如何，而後才能說明文化傳統上，認為如何修練才能達到這「人性」的完成，培養出這「完整人格」。

不論先秦時代較純粹的儒、道、墨各家，或者後來受了儒、釋、道綜合影響的宋明理學家及當代講中國哲學思想的大師們，例如方東美、唐君毅、牟宗三等人，大都有著類似的宇宙觀和人性觀。他們都以為大宇宙是一個充滿靈性、有不斷創造生機能力的大有機體，是聖善的根源，是生命的賦予者。這宇宙的中心受了一個「動力」⁶在推動，支持其生生不息。這動力的來源，你稱為「天」也好，稱為「理」也好，稱為「道」、「太極」……也無不可；反正就是那宇宙生命的終極根源，宇宙萬物因之而存在，因之而生活。這「動力」本身就是中庸開宗明義章所謂「天命之謂性」的「天命」，是創生宇宙萬物各自「本性」的原動力，統攝了宇宙間一切的靈性、聖善和活動的生機。這「天命」、或「終極根源」與宇宙萬物間的關係如何？按牟宗三先生的說法是「既超越又內在」⁷，意思就是：一方面它是宇宙萬物的創造者，是宇宙萬物皈依的對象；另一方面它

⁶ 宋明理學家稱之為「幾」或「真幾」，牟宗三先生亦如此延用。

⁷ 見牟宗三，《中國哲學的特質》（台灣學生書局，1980 六版）20 頁。

是內在於宇宙萬物，與宇宙萬有某種意義或某種形式的合一，但絕對不與宇宙萬物相等或就是宇宙萬物本身。因為它的超越，宇宙萬物才需要不斷地向它皈依，因著它的內在，宇宙萬物才有向它皈依的可能性。

人是宇宙萬物中最特殊的一個。孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希」⁸。什麼意思？人不只像瓦石、草木、禽獸一樣的，只從「天命」處獲得毫無創造能力的本性，即「生之謂性」⁹的物質生理方面的本性，這種本性沒有自由意志的創造能力，只能順順當當地隨著流行的天命在宇宙間生生不息。而人的本性除了這一層面的功能之外，更由「天命」處承繼了「創造真幾」本身的創造能力，即在道德實踐上，能積極地實現天地之性，發揮宇宙間本有的靈性和聖善，亦即能積極地掌握並創造、發展自己的生命，以求取皈依宇宙終極源頭，與之完全契合。

人這皈依契合天命的途徑，孟子自己稱之為「養浩然之氣」，宋明儒者則稱之為「變化氣質」的修身工夫。人的這種向天命的皈依，與其它瓦石、草木、禽獸的皈依之所以不同，乃在於人能懷著敬畏之情，因著尊崇天命、愛慕天命而主動、自由地皈依，是主動地「養浩然之氣」，主動地修「變化氣質」的功夫。孔子說過一句話，把這點清楚地點出：「君子有三畏：畏天命、畏大人，畏聖人之言」¹⁰。這裡的「畏」乃敬畏的畏，非畏懼的畏，敬畏與虔敬和虔誠都是宗教意識，表示對超越者（天命）懷有主動的皈依之情。

由此可知，中國傳統文化認為「人性」之目標在完成天命的契合，人生即走向天命完成的旅途；一個人除非達到與天命

⁸ 〈離婁〉。

⁹ 〈告子〉。

¹⁰ 《論語》〈季氏〉。

的契合，不可以說他有了「完整的人格」。因此，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」¹¹的道德形上學因而成形。而中國人傳統主張的修身工夫也有了理論的基礎。不過，「人性自我」的完成、「完整人格」的培養並不僅僅局限於個人的完成，而更及於全人類、全宇宙的統一合諧。雖然「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」¹²，但身修之後仍要努力使「家齊、國治、天下平」，乃至「參天地化育」之目標達成。這才真正地完完全全擁有了「完整的人格」。

上面提到孟子的「養浩然之氣」及宋明儒者的「變化氣質」修養工夫，我們就利用二者來說明中國修身工夫的特色。大體來說，中國的修身工夫相當強調人的努力，純粹靠自我的力量，加上已修養成功的人的協助，不斷向上契合天命，同時也協助他人認識天命走向天命，如此完成「完整的人格」。

孟子在其〈知言養氣章〉¹³中提出養浩然之氣的三大要素：「持志」、「知言」、「養氣」。先說「持志」。「志」字由字面分析是「士之心」，而「心」是與「天命」密切連貫在一起的。前面說過，「天命」既超越又內在，所以也是內在於人心之中，「盡心、知性、以知天」，要培養「完整的人格」，第一步該作的，就是好好把握住這個「心」及心中的「天命」。孟子說人心中有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」即「仁、義、禮、智」四端，這是「天命」存在於人心之「動力」，需要設法保有它，不使它自心中流失。一個人若失去這心之四端，就做不成人了，只好成為無異於禽獸的東西了。孟子對於這種人也沒有說他們沒有希望了，他們若要修身、要養浩然之氣，第一步

¹¹ 《中庸》。

¹² 《大學》。

¹³ 〈公孫丑〉。

是要「求放心」，把失去了的心收回來。這就是「持志」：時時都存著浩然之氣，完成「人性自我」的意念，這是孟子以為養浩然之氣的第一個要素。

其次談「知言」。「言」是「言論」「理論」或「道理」。人們講的道理有時會是偏狹的（詖辭），有時會是誇張荒謬的（淫辭），有時會是邪僻的（邪辭），有時會是似是而非的（遁辭）。若吾心受了這些不當言論的影響，勢必保不住那心之四端，心中的「天命」就被這些言論所蒙蔽，養氣之事就免談了。所以要養浩然之氣，必先對正當道理，合乎天地義理的言論清楚了解，如此則「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其窮」，不愁把握不住心中的「天命」了。此乃「知言」。

最後，一個人既已「持志」，而又能「知言」，他就應該養其浩然之氣了。何謂浩然之氣？孟子答說：「難言也。其為氣也，至大、至剛，以直養而無害，則塞於天地之間……是『集義』所生者，非義襲而取之也。」

孟子這段話的意思是浩然之氣很難用言語說得恰到好處，事實上，聽者若無親身之體悟驗證亦不會領會。但是，人若通過心之自覺（持志、知言）和生活的證驗（以正直的生活來證驗即是「以直養」），可知此當下流行之氣浩然至大至剛，然後知有天地正氣之果充塞無間，而後可知吾浩然之氣即宇宙天命流行天地間之正氣的具體實現，如是則達到天人合一，與天命契合了。

如何以正直的生活來證驗呢？孟子的答案是「集義」。這裡的「義」是指內在於人心的天命，是心所固有的四端，並不需要由外來積集或聚集，所以「集義」並非去收集許多外在的義來聚集於心內，而是「隨時表現內心之義」或是「不斷地表現內心之義」的意思。孟子的意思是：人若已持志、知言，則

要不斷地遵行此志、此言而生活，不斷地向外表現這內心之義所生之浩然正氣，如此就達成了與天命之契合，完成了「完整人格」，這就是「養氣」。

附帶解說一下「非義襲而取之也」的意思：這裡的「之」是代名詞，指「浩然正氣」；有人以為這浩然正氣即充塞於天地之間，所以我要「養氣」就應做一些合乎義的事，過正直的生活，以吸取（襲而取之）這浩然之氣來充實自己，以達與天契合；孟子說不是這樣的，而是將我本有的義向外散發去契合天與之合一。孟子也以爲這「養氣」之事要合乎自然，要慢慢來，不可揠苗助長，否則「非徒無益，而又害之」。孟子的養氣並非到了自我上契天命完成了，一個人若能不斷散發內在的義，向外自然而然的就表現出仁者的風範，這是孟子一再向各國君主強調行「仁政」的條件，如此才可達到「平天下」或「參天地之化育」的最高理想。用孟子自己的話：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。……苟能充之，足以保四海」¹⁴。如此「完整的人格」才是真正的培養成功了。

講到宋名儒者的「變化氣質」修養工夫，我在〈中國基督徒的『靜坐』〉¹⁵一文中詳細的介紹。在此，我僅提出做此修養工夫所必需有的兩大態度：「覺」及「健」。

「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」¹⁶的「不安」之感；亦即孟子所謂「惻隱之心」、「羞惡之心」等；亦即基督所謂的「懺悔之心」。面對自己氣質中不善不正、不合天命之因素，先在懺悔中，正視那知是非的內心之明—即那超越的內心之天命，在這裡定住，變成自

¹⁴ 〈公孫丑〉。

¹⁵ 見：《神學論集》37期，1977年秋，333~375頁。

¹⁶ 《論語》〈陽貨〉。

覺的，然後步步彰顯之、步步照射出罪惡的具體意義，如此一步一步地予以消化、改變，令生命逐漸清澈，透顯出天命在自我內心中發出的光芒。

「健」是「天行健，君子以自強不息」¹⁷的健；天命運轉健行不息，做修養工夫者也應效法其永無止盡地邁向「成聖」的終極目標。這目標的理想境界絕非任何人有生之年能完全達到的，所以君子就要終生不斷地自強不息，才能完成與天命合流的境界。

由上述對孟子「善養浩然之氣」與宋明儒者「變化氣質」修養工夫的描述，大概可以說大學之道：「明明德、親民、止於至善」是中國修身工夫的實踐方法，而較強調人的努力。所以，中國人做人一向很重視守好修養的德目，成世光主教在《天人之際》¹⁸一書中，列出了他以為最重要的幾個修養德目：誠、敬、仁義、忠恕、謙虛。事實上這些就是天命存在於我們內心的明德，在生活中正確的表現散發出來，做久了自然就會使自己壞的氣質變好，充滿浩然正氣。

基督徒靈修特色

我之所以從中國修身開將始講，因為中國修身較以生活中的實踐為主，若以此為藍本發展出在俗基督徒的靈修方式，較切合實際，更能配合忙碌繁雜的家庭生活和職業工作上的需要。不過既然是要建立基督徒的靈修工夫，必先要在中國傳統人性觀上，補充進入基督宗教人性觀的特有部分，才能繼續討論。

大致說來，前面所述的「天命」既超越又內在於人心也是

¹⁷ 《易》〈乾·象〉。

¹⁸ 台南聞道，1979年四版。

基督宗教的基本看法¹⁹。不過在中國人文歷史的發展上，其中超越的因素愈來愈被忽視，因而人格的培養竟變成純粹由人自己努力，發揮內在於自己心內天命的修養過程了，把那超越的創造真幾在人修身過程中可能發揮的功能給忽視掉了；而基督徒靈修的特色正是把握住這超越者在人身上可能的影響力，能把中國修養工夫中缺少的一環補足。

和中國人的天人觀一樣，基督宗教的人性觀也認為天主造人時，已給了人天主自己的生命。但因人的有限和其罪性，人不能單獨靠自己的努力完成自己生命與天主生命的契合，所以天主子親自駕臨人間，架起天人之間的橋樑，給了人類必定可得救恩—與天主完全契合—的保證。成了人的天主子，是真天主也是真人，就是「與天主完全契合的人」的具體典範，也是領人走向天主的唯一中保，他給人天佑、給人天助，幫忙人完成與天契合的成聖使命。

所以，基督徒靈修與中國修身工夫比起來，多了兩大特色：修身時以基督為中心；除自我努力之外仍求天主的寵佑降臨於我，助我、勵我。

如果一個中國基督徒要以孟子「養浩然之氣」的方法來修身，可能嗎？當然可能，但要記住該以基督為中心。他同樣應該做到「持志」、「知言」、「養氣」三件事。

「持志」乃是心中把握住對耶穌基督之父的信仰。父創造了我的生命，賦予了我他的生命之神（創造真幾天命）；尤其在我受洗成為基督徒之時，他更透過基督向我保證他的生命之神永遠與我在一起，絕不離我而去，棄我不顧。

在「持志」這一信仰氛圍中，還應該「知言」。「言」乃

¹⁹ 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期，1977夏，313~331頁。

耶穌基督這位天主聖言。他是完人的具體典範，也是領人走向天主的唯一中保。所以「知言」乃是確確實實閱讀聖經、體悟福音以認識基督這個人，明瞭他的道理遵行他生命的道路。如此就不會為其他的「詖辭、淫辭、邪辭、遁辭」所混亂迷惑了。

「養氣」是在「持志」、「知言」的情況下該有的行為。此「氣」乃耶穌基督的聖神，他不但是生命之神，更是先知之神，我應在生活中遵行在我心中生命之神的指引，不受「私欲」干擾，而散發天主生命之光芒，如此我生命即和天主生命相契合了。同時我也就能真正表現出真正基督徒（仁者）的風範，己立而立人，己達而達人，盡好我司祭、先知和君王的任務了。

對於中國基督徒願以宋明儒者「變化氣質」修養工夫來做靈修，在我的〈中國基督徒的『靜坐』〉一文中已有詳細發揮不再多講。但只願說，為基督徒來說：「覺」乃在「基督之言」的光照下發掘自己的罪性，並激發自己懺悔之心；「健」乃努力使自己浸潤於「基督之言」的心懷之中，至死不渝。

當然他也需要守好中國人一向認為很重要的修養德目，因為這些德目所給人的良好美德，也是基督在世時再三諄諄叮嚀的。但是在讀福音做「知言」工夫時還需要多體悟基督啓示的「苦難的意義」和「超脫的心情」，這兩點在以人自我努力為主的修身工夫中，似乎不易為人深切領悟其中的價值。

以上所講的，我們可稱之為「善養基督徒的浩然正氣」及「變化自己成為有基督徒優良氣質」，但仍然還沒脫中國修身工夫以人努力為主的範圍，忽略了超越者天主在尋求「完整人格」事情上可給的幫助。在這點上，基督徒們會向這位超越的創世者做「位際性的祈禱」。

我們前面在介紹中國人的人性觀時，曾說人與其它瓦石、草木、禽獸之所以不同，是由於人能懷著敬畏之情主動自由地向天命或超越者皈依。但是，很可惜，中國人在修養工夫的實

踐上，很少把這敬畏、愛慕之情清楚而有意識地表現出來。基督徒的靈修在這方面卻做得很好。老一點的教友每天會做早晚課念經祈禱，年輕一點的教友則用用自己的話來做晨昏的奉獻，不管時間的長短，這都是清楚而有意識地將自己放在創造者天主面前，求他赦罪降福，協助自己勇敢直前，不氣餒地繼續邁向與他契合的道路。

另外還有一點，基督徒肯定天主子耶穌基督的降生、受苦、死亡、復活是天主給人救援恩寵的保證。基督在世時所建立的教會及其聖事是這保證的具體標記。透過教會所施行的聖事，天主給予參與者得救所必需的寵佑，尤其是感恩祭宴及懺悔禮兩件聖事更是直接與靈修有關。

在感恩祭中，因恭領天主子基督的聖體—天主生命真實的象徵，而切實體驗天人合一之間和諧一體的契合境界。在懺悔禮裡，藉教會赦罪行動，切實領悟自己所正視的罪性已被超越者所寬恕，他真正地接受了我生命與他自己生命的契合。

這種天人契合的體驗和領悟，在靈修—培養及維護完整基督徒人格—過程上是不可或缺的。否則未免真是黑暗中摸索前進了。

「靜觀」本土化一得

潘貝頌¹

本文作者下了工夫，分別在西方基督教歷史傳統文獻及中國歷史傳統文獻中，找到各種各樣有關「靜觀」的資料加以分析解說：字義、意義、種類、重要性、自然的、修練的……等等。對中國基督徒靈修生活本位化的發展，在牧靈實踐及神學理論上，本文的發表都會有貢獻的。

楔子

一個平衡的文化，即人性的平衡只能在下面情況下獲得實現，即活動的人一方面注意外面，同時也在收斂心神中注意內在的自我。文化最衰退的時期便是活動主義盛行的時期。人是一個可以返回自己內的動物，因而如果他從自我內出去，就重返動物的境地。聖多瑪斯認為人應「返回自己的本質……就是意指獨立自存，實際上，凡不獨立自存的形式皆必須分散於其它事物中，而不能凝聚在己內，但是能獨立自存的形式，當其分散於其它物之時，便予以成全或予以影響，而其本身則仍留居己內。²」

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

² Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 2, a.2, ad.2. "The return to one's own essence is called the very subsistence of a thing in itself; for non-subsistent forms are, as it were, poured out upon something other than themselves, and are not in possession of themselves. But subsistent forms

哲學使現代人不再陷落為汲汲營營討生活的可憐蟲，因著自覺和理想而顯出偉大形象。宗教則因重視終極關懷使人不再役於世物，並因心靈出淤泥而不染而使人景仰。善以運用哲學及宗教資源，可以使人治癒人的心靈空虛，改善及提昇人的生活品質。下面介紹今日人類最欠缺的靜觀（Contemplation）精神，我人首先探討靜觀字義，再詳察其意義，種類，並進而探討其優位及重要性，最後探討中國文化主流儒道靜觀說，結語中則端看靜觀的貢獻。

一、『靜觀』字義探源

「靜」按說文解釋，靜、審也、從青爭聲（段注）。采色詳審、得其宜、謂之靜、人心審度得宜、一言一事、必求理義之必然、則雖繁勞之極而無紛亂、亦曰靜³。靜者安也、默也，故有人譯 contemplation 為默觀。道家修業也稱靜，雲笈七籤云：修鍊之士當須入靜，大靜三百日、中靜二百日、小靜一百日。

「觀」字的原意是「看」，寫法是「見」與「窺」合成的，見表示「看見」，「窺」原為一支隻鳥的象形，可能是蒼鷺，因此「窺」就是觀察鳥的飛行，以測吉凶的意思⁴。在左傳中觀字有瞭望臺之意，又作占卜中觀察自然現象的代稱。試問何以要觀察自然呢？無疑是要求得內心的平靜。內心平靜怎麼可以由觀察自然得到呢？原來早期人類生於天地間，受到火山地震風暴洪水以及種種疾病的侵襲，驚嚇之餘，自然要追求內心的

reach out to other things, perfecting them and influencing them-in such a way, however, that they still retain their immanence and self-possession.”

³ 《大學字典》，中華學術院印行，民國 62 年 10 月，2007 頁。

⁴ 李約瑟著，陳立夫主譯，《中國之科學與文明》（二），臺灣印書館，民 78 五版，83~84 頁。

平靜⁵，現代人類則在戰爭、政治迫害、污染及錯誤思想的震盪下，也須謀求內心的寧靜，以重建信心，活出生命力。人由外觀自然現象之變化，轉成我人處世待人的內觀智慧，應是觀的動機，易繫辭下也說：仰則觀象於天，俯則觀法於地。心觀真理，也是為尋求靜心，人心只要審度得宜、一言一事、必求理義之必然、則雖遇繁勞之極而不自亂腳步，這是「靜」的效果。靜觀二字翻譯 Contemplation，頗為吻合，比默觀更富有積極意義。

靜觀 (Contemplation) 一字並非聖經用語，它在中世紀是一個哲學性的宗教用語。在古典拉丁文中是相異動詞，來自第一變法。靜觀 (Contemplata) 一字源自 com (與) 和 templo (神殿)。在羅馬宗教中，星相家及其參謀切割一地保留給一日的凶兆和吉兆，此一切割之處，希臘文字源為 tem (參臘文 temno, tomos 等字)，與拉丁文 tem 相同。Tem 早期拉丁文名詞為 temulum，後期拉丁文名詞為 templum。一個 templum 是指涉一為注視、留神、端詳及靜觀而設立的保留之地。Templum 是神聖處所、奉獻之地及至聖祭壇，它是一個供奉神明、籠罩神的氛圍的殿堂。Contemplari 與拉丁文 considerare 同意，意指與星星同在，籠罩在星光燦爛的穹蒼之下。

二、靜觀意義及種類

(一) 靜觀意義

人對天主的真正認識，是藉著無法言傳的靜觀祈禱，完全與天主結合。這種認知「是與至高光明密切結合的果實」，超越一切人間智慧，依聖多瑪斯之見，此種智慧是天主藉其聖愛

⁵ 同上，94 頁。

而直接通傳，傾注於人靈的。為聖十字若望，靜觀就是神祕的神學，也稱為隱祕的智慧。靜觀神通者是指祈禱者直接體驗本體至高神的萬有根源。

靜觀活動的心理，本質上是「一個理性的運作，源於一項意志運動，而在欣悅（感情）中中止。」儘管不少活動如閱讀、聆聽、默想、求知等，都傾向靜觀，在聖多瑪斯看來，靜觀就是素樸地凝視真理⁶。

「靜觀神通，善與人同」（*Contemplata Aliis Tradere*）是道明會士神修生活二氣質，此一名言及聞名遐邇的座右銘是基於聖多瑪斯在神學大全第二部所說的話⁷。多瑪斯在該書中探討修會團體獻身服務天主聖言一事，他對該問題的回應說：一個靜觀生活的修會是否優於獻身行動的使徒工作修會？多瑪斯名聞遐邇的回答如下：彷彿照亮（*Enlighten*）優於發光（*Shine*），靜觀通神善果養人者優於那純粹靜觀的人。「靜觀神通，善與人同」於是成為道明會的一項座右銘。靜觀的人把自己的時間與自己的能力，主要用來尋求真理，尤其尋求天上世物的真理，因為這些天上的事物是最高尚的事物，是永恆的事物。活動的生活主要的是關心外面的工作，其精神所關注

⁶ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae IIa*, (IIae, 180, 1, in corp.) “I answer that, As stated above (Q.179, A.1.) theirs is said to be contemplative who are chiefly intent on the contemplation of truth.”

⁷ *Summa Theologiae IIa*, (IIae, 188, 6, in corp.) “Accordingly we must say that the work of the active life is twofold. One proceeds from the fullness of contemplation, such as teaching and preaching. . . . And this work is more excellent than simple contemplation. For even as it is better to enlighten than merely to shine, so is it better to give to others the fruits of one’s contemplation than merely to contemplate. The other work of the active life consists entirely in outward occupation, for instance almsgiving, receiving guests, and the like, which are less excellent than the works of contemplation.”

的只是一般道理的實行。在這兩種生活的典型裏有好些不同的等級，稱為混合的生活的典型，一部份是靜觀的，另一部份是活動的，譬如一位講解宗教學的教授，或是操心孤兒的修女，所採用的生活方式就是。任何基督徒採取這些生活的典型時，都是以愛天主、愛人，作為他們生活的動機，及修德立功的基礎。在這兩種生活典型上，可以看出他們理智都是忙碌的。可是靜觀的人，用玄思理智的功夫，來尋找真理作為他唯一的目的，而喜歡活動的人使用他實踐的理智，只注重在行為、造作、尋找目的的媒介及把真理使用在實際的需要與機會上用功夫。多瑪斯將靜觀與使徒工作混合的修會視為最卓越的修會生活，因為這種修會不只純靜觀，並將靜觀所得，與人共享。

十三世紀初，聖道明揭示了靜觀神祕生活的新方向，將隱修院中「一心結合天主」（靜觀神通）的修行體驗，帶給院外人士共同分享（善與人同）。聖多瑪斯進而將一切知識學問與靜觀體驗（密契經驗）和福傳行動整合為一，打開了「使萬有總歸於元首基督」（弗一 10）的終極願景。艾克哈師尊（Meister Eckhart）說：從悅樂中找到天主，並將此悅樂分享給人，這一共享行動強化我人之愛德。道明會「靜觀神通，善與人同」性格頗似儒家君子，「夫君子己欲立而立人，己欲達而達人」（論語顏回篇），道明會士在成為一個文質彬彬的君子後，由於「獨樂樂不如眾樂樂」，故靜觀神通，善與人同。人生最大的樂趣，是為他人解決困難、解除痛苦，所以道明會士願己立立人，己達達人，將其靜觀所得，散發光熱，使人滿被恩澤。

（二）靜觀的種類

據歐曼在天主教靈修學史書中所描述，聖多瑪斯靜觀共分自然和修練的靜觀。而聖維克多利哲所列舉的六種靜觀，則可以作如是觀：第一步是思考感覺的事物；例如十字架。第二步

是感覺的事物變成可理解的事物；木頭人耶穌。第三步是以屬於思想上的事物，衡量感覺的事物；耶穌何以被釘在十字架呢？第四步是思考透過感覺事物而達到可理解事物的本身；耶穌是因為要拯救蒼生才被釘十字架身亡。第五步是靜觀不能透過感覺而達到，但理性能了解的、可理解的實體；內心與耶穌對話天人相通。第六步是思考理性既不能發現也不能窮盡的可理解的事物，這是靜觀神聖的真理，達到最後成全之境界的直觀。是「主在我內，我在主中，妳儂我儂，靈犀相通」。我生活不是我生活，而是基督在我內生活⁸。

三、靜觀的優位與重要性

（一）靜觀的優位

今日世界受到一種思潮所充斥：人文主義，即毫無條件的肯定世間暫世生活的價值，並認為這是一種歷史任務，應當實現人的本能，以便逐漸地建設起文化來。人文主義以為：生活在這個世界中我們思想本質上只是為表達一種同樣只為表達於外的生活，其基礎建立於一徹底的存在主義，人生之所以為人生，只是為了轉向於物質世界，在不知不覺中加入一個主動及被動的交換循環。

因而良知本身不過只是與外在世界接觸的存在，它的內涵也不過只是這物質世界及這世界相遇時影響世界及受世界所影響的自我。因而人沒有內在生活，即便有內在生活，也不過只是人在物質世界中對於他所感覺，或完成的一切的自我感受。

⁸ 歐曼，《天主教靈修學史》，香港：公教真理學會，1991，183頁。

在這種思想中，很顯然的是沒有我們傳統所說的靜觀生活的可能⁹。

何謂靜觀生活的特徵「返回自我」？或收斂心神？我們對於外界及我們生活環境所認識的，是我們的思想。思想產生思想行為及表達語言，並賦予它一個意義。人類思想的行為要以靜觀的態度為基礎，即真誠地接受全部真理和事實。但這並不是積極的接受及錄下外來的印象，也不是一種純粹表達於外的行為，相反地，是一種深沉的靜默，一種奉獻自我於與人直接接觸的外界實體，並是滿懷熱愛的關注事實在我們身上的表現，且作一種積極的投入，接受我們四周的信息。如果欠缺此種靜觀態度，我們最漂亮的話不過只是空言及口號而已。人不停以嶄新的方法返回到自身的泉源，毫無偏見地接受事實。如此，他的話才是真誠的及有個性的。他應當不停地在寂靜中洗滌自己，以便在他身上表現出事物的真相。一位真正的實際主義者，他的生活出自靜觀的態度¹⁰。

何以靜觀生活優於活動生活？聖多瑪斯以為：

1. 靜觀的人擁有人性方面最高尚的東西，即理智的生活。
2. 靜觀比外面的動作能存留的更久；靜觀的生活是少變動的生活，而變動是一種不成功的標記。
3. 靜觀為精神帶來更大的快樂及更大的安寧。
4. 照亞里士多德對於幸福生活的看法，靜觀的生活比較完全，因為人為實踐這樣的生活需要的憑藉，比那些從事活動生活的人以及專務修德性的人所需要的少。

⁹ 劉鴻蔭譯，〈默觀生活在今日世界中的意義〉，《鐸聲》174，民67年3月，27頁。

¹⁰同上，28-29頁。

5. 靜觀的生活在他本身說，更合乎目的，所以他本身是可愛的。而活動的生活不是為自己的緣故，而是為達到別的目的的緣故。因此活動的生活好像是有媒介的性質，也就是一種附屬的東西。
6. 靜觀的生活所享受的清閒與安靜，使它佔據優越地位，比起帶著服役性的活動生活缺少思想的機會來說，靜觀生活就高超多了。
7. 靜觀生活的傾向，主要是神聖的事情，而不是人間世事物；生活的優劣點當然要根據人活動的對象來測量的了。
8. 靜觀生活是依據人的適切性—理智，而活動生活則僅以人禽相通的低等能力為指引。靜觀者沐浴神光善用智，眼見光明心怡然¹¹。

¹¹*Summa Theologiae IIa* (IIae, 182, 1, in corp.) “The contemplative life is simply more excellent than the active: and the Philosopher proves this by eight reasons(Ethic. x. 7, 8). The first is, because the contemplative life becomes man according that which is best in him, namely the intellect, and according to its proper objects, namely things intelligible; whereas the active life is occupied with externals.... The second reason is because the contemplative life can be more continuous,... Thirdly, because the contemplative life is more delightful than the active... Fourthly, because in the contemplative life man is more self-sufficient, since he needs fewer things for that purpose;Fifthly, because the contemplative life is loved more for its own sake, while the active life is directed to something else...Sixthly, because the contemplative life consists in leisure and rest...Seventhly, because the contemplative life is according to Divine things, whereas active life is according to human things;...Eighthly, because the contemplative life is according to that which is most proper to man, namely his intellect; whereas in the works of the active life the lower powers also, which are commons to us and brutes, have their part; wherefore (Ps. xxxv. 7) after the words, Men and beasts Thou wilt preserve, O Lord, that which is special to man is added (verse 10): In Thy light we shall see light.”

（二）靜觀的重要性：

靜在東方的陶成過程中是極其重要的涵養。在福音中我們也學到了「耶穌是沉默的（*autem tacebat*）」¹²。不但在耶穌的苦難上，在祂長期的退隱生活，及短期三年的公開生活中我們知道祂多次在靜中教導、治癒人。日本人以為「用語文來談論至深的奧蹟毫無意義，用人的理智來詮釋奧蹟是一種褻瀆，靜乃是一切語言、思想、存在的根源。」虛靜理當是靜觀的起點。尤其欲達靜中有動、動中有靜的境界，更需要培養靜的習慣與靜的內涵。雖然我們主耶穌的公開生活要求於祂的相當多，祂仍然使自己偶然享有隱退生活¹²。

如果我們的言行要能起實際的作用，就得植根於沉靜的神修基礎上。也只有在一顆靜觀的心靈中，能藉與人的交往而與神相會。這就是說：「若超越外在形象，我們始能與神相遇；我們必須在人心深處與我們的弟兄相會。」¹³「就如同上主與人的相遇，人與人的相遇也該是富有創造力的。」¹³

靜觀賦予我人創造力。創造力是一種能在不平常的關係中看出其特殊的關連。這需要寧靜去培養一敏銳的洞察力。

「我們的創造力往往為我們的浮躁所掩蓋。創造力是來自與他人的和諧與自身深沉的寧靜。如果我們太浮躁，聖神無法在我們內起作用。如果我們沒有虛靜的心靈，也無法進入他人之內去領悟真。為此我們雖然作了不少事，卻乏內容與價值。有時我們忘記我們是蒙召度靜觀生活的，我們需要的是更深沉的寧靜與虔心信賴進入人類歷史的主。」¹⁴

¹²請參閱：路五 42；六 13；九 11 等。

¹³印度 Vandana 修女講，李純娟修女譯，〈基督文化和亞洲修道人的陶成〉，《鐸聲》158，民 65 年 7 月，14 頁。

¹⁴同上，14 頁。

每一位基督徒都是蒙召度靜觀生活的（追尋上主）。靜觀是一種生活方式，要求生活中的每一細節都應該達到明心見性的途徑。所有的修道生活應依據其會祖創會的精神以及特有的奇恩去追求意義。並使修道人有曠野經驗，孤獨經驗可作如是解：「沒有團體關係支持的孤獨，將使人感到寂寞，寂寞才是與團體無關的孤立感，而孤獨則受團體深厚的支持。」「有福的孤獨」能令人深入虛靜中，享受聖三的團體生活¹⁵。

四、中國式靜觀：

一個藝術家先應涉獵廣博，才能造就出獨特的風格，神修是一門天人交往及生活的藝術，古今聖賢的經驗在中國古籍中俯拾皆是，身為修行者不可不讀，其中多處與我們的信仰相呼應、相輔助。下面是中國文化主流的儒道二家靜觀說。中國式靜觀可分為自然和修練的靜觀：

（一）自然的靜觀

人藉著萬物而獲得對天主的認知，是大自然的靜觀。「穹蒼揭主榮，碧穹布化工，朝朝宣宏旨，夜夜傳微衷。」聖詠作者指出了大自然的靜觀情懷。我人若靜心以觀察外界事物，的確，「道通天地有形外，思入風雲變化中」，人類若能打開心眼，為悟道覺醒之人「好鳥枝頭皆朋友，落花水面皆文章」。正如禪詩「寂寞古池塘，青蛙躍入水中央，波刺一聲響」，使人頓悟「萬古長風，一朝風月」的靜中有動，枯寂中生機乍現道理。而「月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠，姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船」動中有靜，靜中有動的畫面正說明大自

¹⁵同上，18頁。

然有豐富的靜觀題材，這些印證了中國文人即興靈感的大自然的靜觀。

宋儒程明道在其秋日詩中道出「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」的佳句。人類由於「靜後見萬物，觀天地生物氣象，自然皆有春意¹⁶」，唯有靜心始得返回自我，而知反省及觀照，原來「春有百花秋有月，夏有良風冬有雪，若無閒事掛心頭，便是人間好時節。」凡知「反省」的人都必有善於調護自己的身心，但若要時時能覺醒，需要身心安靜下來；唯有靜止，加上慧觀，才會讓人反省出：動亂的外向生活，無法知「反省」的修德，唯經靜觀內在自我，始能反省。「吾日三省吾身，為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」見賢思齊，見不賢內自省。故大學說：「靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

人要能「廓然而大公，物來而順應」（程明道定性書），「廓然而大公」是不以私意干預天道之運行，則以其心普萬物而無心，故可大其心而體天下萬物；「物來而順應」則喜時理當喜，怒時理當怒，故喜而無喜，怒而無怒，情順萬物而無情，於是渾然與萬物為一體。萬物靜觀皆自得成為可能。

雖然「穹蒼揭主榮，碧穹佈化工，朝朝宣弘旨，夜夜傳微哀。」然而要體會「四時佳興與人同」的奧秘，非經靜觀不可得，而只有「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序」（易乾卦文言）的靜觀者才深諳「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」（周易賁卦象辭）的天人合一之道。明朝王陽明也說：「閒觀靜態皆生意，靜悟天機入窅冥」¹⁷，靜思乃能體察行動的邪妄，在動中則無法體驗到；生活要有靜的

¹⁶見：《二程遺書》第六，〈二先生語〉六。

¹⁷見：〈睡起寫懷〉，《王文成公全書》，十九卷。

時機去反省，這是靜悟天機入窅冥的真諦；靜的功效更加積極，更加高深，使人深入天機的玄妙，天機的玄妙在於天地妙生之德，當靜觀春時萬物都是生意，深切進入天機的窅冥¹⁸。於是靜觀者體驗到：「萬物之生意最可觀」¹⁹，原來「四時佳興與人同」。

（二）修練的靜觀

無論什麼宗教或人生哲學，沒有不強調精神生活是不進則退的。同時必須有不斷的漸修工夫。中庸說：「君子之道，譬如行遠，必自邇；譬如登高，必自卑。」聖伯爾納德也有同樣見地，他說：「在修養聖德的路上，我並不希望一下子就登峰造極，我寧願腳踏實地，循序漸進。²⁰」靜觀境界的提昇，有賴百尺竿頭更進一步，下面是儒、道二家對靜觀的漸進式探討。

甲、儒家的靜觀

宋朝理學家教人「主靜」，心靜為初學者的涵養工夫，朱子說：

「始學工夫，須是靜坐，靜坐則本原定，雖不免逐物，及收歸來，亦有個安頓處。譬如人居家熟了，便是出外，到家便安。如茫茫在外，不曾下工夫，便要收斂向裏面，也無個著落處。（朱子語類）」

儒家心靜的工夫，溯源至荀子。虛壹而靜是荀子知心養心的主要方法。荀子曰：

「治之要，在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不藏也，然而有所謂虛，心未

¹⁸羅光，《中國哲學思想史：元、明篇》，臺北：學生，民70初版，434~435頁。

¹⁹二程遺書第十一，明道先生語一。

²⁰吳經熊，《內心悅樂之泉源》，臺北：東大，民72三版，65頁。

嘗不兩也，然而有所謂一，心未嘗不動也，然而有所謂靜。」

何謂虛壹而靜呢？

「人生而有知，知而有志；志也者、藏也，然而有所謂虛，不以己所藏，害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之，同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心謂嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。」（荀子解蔽篇）

「虛」是說沒有成見，虛心謙懷，而能接受他人高見。「壹」是不兼想二事，一心一意修行，使某事或修行完善成功。「聖人們走路時就是走路，談話時就是談話，他不在聽的時候想，也不在動的時候想，這實在不容易，所以他是聖人。²¹」「靜」是沒有驚懼妄動，使心地清明，料事透徹，明察秋毫，如此行事不陷錯誤，修行可按步就班。靜心的人處事悠閒，作事一件一件的來，而每件都認真全力以赴。虛壹而靜的心始能知「道」。

乙、道家的靜觀

老子靜觀：

因為「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（老子十二章）所以，依照老子之見人首先必須停止身體的感覺和向外在物質世界之運動。

²¹印度 Vandana 修女講，李純娟修女譯，前引文，頁 19。

消極進路：在排除了身體的感覺與運動，社會的價值與規範，理性的推理與建構的牽扯和限制以後，人必需致力於心靈的靈虛，保持安定篤實²²。

「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是為復命，復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常，容。容乃公，公乃王。王乃天，天乃道，道乃久，歿身不殆。」（老子第十六章）

老子歸根曰靜的回歸方法是每個個人「修身為本」的方式，以「人」為中心，靜觀自我。而萬物返回道的歷程乃是復歸之歷程。老子曰：「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」（廿八章）。

「復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（老子第十四章）

積極進路：完成靜的工夫後，不可只停限於主體的樊籠，而是任事物如其所如存有，以任事物以其自身的方式展現。最後，任道以道的方式展現，而觀道之本質如此才能「以身觀身，以家觀家，以國觀國，以天下觀天下。」（老子五十四章）。只有靜者方能絕聖去智，才能見素抱樸。人須具「常無，欲以觀其妙」的消極進路，並備「常有，欲以觀其微」的積健為雄精神，始能歸根復命，體驗「天命之為性」的真諦。

莊子靜觀：

莊子內篇雖不直接言靜，但所說「心齋」（人間世），「坐忘」（大宗師），都是主靜的表現。又講「形如槁木，心如死灰」（齊物論），更是主靜到極點。下面我們探討莊子的神祕修持：有心齋和坐忘。

²²沈清松，〈老子的溝通理論—詮釋與重構〉，錄於中華民國哲學會《哲學年刊》第三期，民國74年6月，417-418頁。

1. 心齋

天地有正氣，雜然賦流形，上則爲日月，下則爲河星，沛然塞蒼冥（文天祥正氣歌）。養生之道主在集義養氣。孟子說：吾善養吾浩然之氣。如何集義養氣呢？莊子首先提出了靜的工夫：

「聖人之靜也，非曰靜也，善故靜也。萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑑也，萬物之鏡也。」（莊子天道篇）

一個不爲物役、不爲耳聽無憑之事困惑的人，才會用心去聽。「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」（莊子應帝王），故能爲天地之鑑也、萬物之鏡也。

莊子靜心的主旨，則是爲了收斂心神，達到心齋的神祕境界：

「敢問心齋。仲尼曰：若一志，無聽之以耳，而聽之以心。無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於府。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者心齋也。」（人間世）

心齋的意境，叫人不只停留於靜寂的自我心靈狀態，要就地取材，尋求專一，故從導致紛雜，相反專一之處著手。心齋應從五官的調理與節制開始，「無聽之以耳」。節制五官後就是心的管制了。由於人常心猿意馬，只能創造出變換無常的理念、符號、形像、言語，故「無聽之以心」。無聽之以心只是叫人投入「聽之以氣」境界，因爲氣是無形無相的，是虛空的，故無所侷限而包容萬有，大道就存在於這樣單純不雜的空靈境界中²³。

²³ 伴渡、李純娟合著，《吉光片羽》，臺北：光啓，民 78 初版，54 頁。

故無所侷限而包容萬有，大道就存在於這樣單純不雜的空靈境界中²³。

人心果能純一不雜，空虛如氣，便能容納天下萬事萬物。氣因空虛無物故能接待萬物，人則因集義養氣而聆聽道氣的呼聲、真理的訴求、良心的吶喊，此中由於道氣長駐我心，真理之道開顯，由於心聽以氣，唯道集虛，故乾坤朗現，心中一片光明。從五音繁雜，馳騁收獵的心狂，轉而用心聽，並以心中正義呼聲作待人處事標準，且以天理良知作天地之鑑，萬物之鏡。宋儒邵雍說：「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目，而觀之以心也；非觀之以心，而觀之以理也」（皇極經世觀物篇）。莊子耳聽→心聽→氣聽，及邵雍的目觀→心觀→理觀的靜觀修持在此竟有異曲同工之妙。

2. 坐忘

人除了收斂心神的心齋，還須忘卻人文，而與自然合一。這即所謂的「坐忘」：

「顏回曰：回益矣。仲尼曰：何謂也？曰：回忘仁義矣。曰：可矣，猶未也。他日復見。曰：回益矣。曰：何謂也？曰：回忘禮樂矣。曰：可矣，猶未也。他日復見。曰：回益矣。曰：何謂矣？曰：回坐忘矣。仲尼蹴然曰：何謂坐忘？顏回曰：墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此為坐忘。」（大宗師）

莊子勸人墮肢體、黜聰明意在使人「有人之形，無人之情」；若能把一切放下，離形去知，不受牽累，忘盡包袱，便可入「形如槁木，心如死灰」的坐忘靜觀之境。正如「南郭子基隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前」，

²³ 伴渡、李純娟合著，《吉光片羽》，臺北：光啓，民 78 初版，54 頁。

坐忘是莊子所說的喪我而遺萬物，忘記一切。坐忘的靜觀，正如聖女大德蘭七寶樓臺的第七樓臺的神秘結合，其效果便是遺忘自我，此時心靈達到徹底忘我境界「彷彿是不存在，也不願存在了」，不再思考、不再惦記天堂生命榮耀，一心一意追求天主的光榮，不在意個人的願欲，唯獨渴望竭盡所能地歸光榮於天主，甚至捨生致命，在所不惜。

3.心齋坐忘的神秘意境

心齋、坐忘是以修行的方式除去自我所有的私，而同於「大通」；這是「物我合一」的境界；心齋坐忘者由於「一心定而萬物服，言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心以畜天下也。」在心境上是天地與我並生，而萬物與我為一。（莊子齊物論）其修持的最高境界，便是所謂「至人」：

「至人神矣，大澤焚而不熱，河漢沍而不寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎！」（齊物論）

入火不焚，踏水不沉，象徵世上的名利富貴和遭遇，都不能侵入至人的心中，不能予以傷害，至人的心和「道」相合，飛遊天地之間，自由無礙，身體的病痛和死亡，也置之度外。人的生命能夠達到這種「遊乎天地之一氣」，則達到生命最高境界。這便正如莊子所說：

「獨與天地精神往來，而不傲倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。」（莊子天下篇）

結語

現代人生活的特質是野蠻、粗暴及空閒時間的浪費，對於偉大目的大肆忽略，對眼前急功近利過份奢求，靜觀生活正可

補救現代生活的弊端，因為靜觀生活會幫助人在行動以前，能夠回想；修會會士對世俗世界唯一能貢獻的就是這內在的歸回。外向及行爲主義的態度是現代世俗文明失去靈性及空虛的原因，安靜、收斂心神及反省的氣氛乃得救的最好方法，也就是世界爲能重獲平衡尋回人性真面目的方法。據 Ortega 說，人類能力的基礎在於擺脫外在的事物，而注意發於自我內部的靈感。人之所以爲人是由於他能收斂心神，而人性之不斷地發展是由於不斷及深刻的收斂心神。

靜觀生活也能幫人著重品行的修養；並使人從生活的痛苦中得到一點安慰，此種安慰非科技知識所能供給的。固然靜觀生活只是少數人能作到，可是大部份的人在生活上能盡量的使用理智以追求智慧，追求智慧比人類其他任何興趣活動更完美、更高尚、更有用、更愉快。追求智慧使人更能肖似造物主，人的幸福就建立在智慧上，智慧毫無愁苦與憂慮，只給愛慕智慧的人帶來喜悅快樂，這種快樂狀態有三：即好奇心對於發掘存有時快樂的歎奇；發覺存有時莫大喜樂；及靜觀在發現真理後所存的長久喜樂。即使不度一靜觀生活，理智越運用，的確愈能帶給現代人更大的成功與幸福²⁴。

²⁴高思謙，《益齋文存》中冊，輔仁大學出版社，民 69，51~52 頁。

聖依納爵使命意識的探討

從斯刀大堂的神視與《心靈日記》來看

胡淑琴¹

本文是作者以耶穌孝女會修女的身份，對聖依納爵神修在歷史角度上做的反省。她從依納爵親身敘述的《自傳》及《日記》中擷取資料，深入淺出地把自己的體悟分享給讀者。在中文介紹依納爵史料很欠缺的現在，很值得推薦給在這方面從事靈修輔導的同道。

聖依納爵的使命意識是出自他與天主相遇的神祕經驗。他於一五二二年三月廿五日到一五二三年二月中旬停留在茫萊撒，其神祕經驗的高峰是在卡陶內河畔的綜合性光照。本文將簡單地介紹依納爵後來在斯刀大堂的神視和他晚年的心靈日記，試圖進一步從他的神祕經驗探討其使命意識的根源。

一、斯刀大堂的神視

我們先從歷史角度做簡單聯繫²，略提依納爵在羅馬途中的心靈景況，再較詳細探討這神視的內涵和其影響。

(一) 歷史氛圍

一五二四年，依納爵自聖地返國，直到一五三七年前往羅

¹ 胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院教義系畢業，宗教研究所碩士，現在台北達人女中服務。本文改寫自她碩士論文第一章的部份內容。

² 有關較詳細的內容可參閱《自傳》；或雅魯培神父著，石室譯，《依納爵神恩中的聖三奧蹟》，（台北：光啓，民82），31~38頁。

馬，耶穌會前任總長雅魯培神父認為，這十幾年間是他靈修生活成熟的時期，其生活的使徒性導向快速發展並決定性地轉變。他不只記憶在卡陶內河畔的經驗，而且將此經驗的原則具體生活出來。他認真求學的目的是為使徒性的服務作準備；為了圓滿實踐使徒工作，他深信必須徹底跟隨、效法耶穌基督貧窮謙遜的生活方式；他決意選擇鐸職也是為與基督更密切結合，融入祂大司祭的救世工程。

依納爵在巴黎求學期間，終於成功地聚集了九位「在主內的朋友」，「以行神操的方法贏得他們事奉天主」（傳 82）³。一五三四年八月十五日，他們在巴黎的致命山（Montmartre）宣發貧窮願和前往聖地朝聖的願，並願意留在那裏為人靈的利益耗盡一生。同時，他們還附加一個「教宗條款」，即若無法前往聖地或無法留在那裏，他們將前往羅馬，聽憑教宗派遣到他認為更光榮天主與裨益人靈的地方。

一五三五年四月，依納爵因健康的緣故先返回本鄉，他的同伴於次年十一月離開巴黎。一五三七年一月中旬，他們在意大利北部的威尼斯團聚。在等待去聖地期間，他們分散到各醫院服務，同年六月廿四日以貧窮的名義領受鐸品。

晉鐸以後，依納爵和同伴們發現，他們為窮人和病人不停地忙碌工作，導致缺乏為準備首祭所需要的內在平安；於是決定效法在曠野祈禱的耶穌，隱退一段時間為專務祈禱，來準備這隆重的日子。依納爵視此靜獨完全是使徒性的，故建議同伴們不要脫下司鐸的祭衣，為常意識到他們的靜獨不同於獨修者

³關於依納爵的著作，中文譯文將採侯景文神父所譯《神操通俗譯本》（台中：光啓，民 68）；侯景文、譚璧輝合譯《聖依納爵自述小傳：心靈日記》（台北：光啓，民 80 年）。以「傳」、「操」為縮略語，某些關鍵部份，參閱：西文原文 *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*（BAC 1982）作適度重譯。

捨棄世界的隱退⁴。四十天以後，他們以夾雜著兩、三種語言的意大利文出去宣講。聚集的民衆先是好奇，後覺得可笑而散去，爲這幾位巴黎大學的博士而言，可謂是真正的克己，但這宣講卻成爲他們日後使徒服務的象徵。

他們努力工作直到年底，由於找不到航海去聖地的機會，遂決定前往羅馬。經過十多年的追尋，此時的依納爵已非單獨一人，而是屬於一個爲同一使徒理想所吸引、爲同一神操所轉化的團體。他們已決意揮別世俗的榮華，完全奉獻於天主，跟隨貧窮謙遜的耶穌基督，成爲祂的同伴，融入祂大司祭的救世工程，宣講福音喜訊，一起爲人靈的得救而獻身。

依納爵在威尼斯準備領受鐸品時，已有偉大的超自然神視，就如經常在芒萊撒一樣（傳 95）。在羅馬途中，他和法伯爾及雷奈士一組；同伴們都已舉行過首祭，唯獨依納爵仍在熱心地準備自己。在途中，他曾多次領受天主卓越的親臨，他的心靈已準備好接受天主恩寵的自我通傳。

（二）神視的內涵

依納爵在自傳中回憶：

「某日，在進羅馬之前幾里處，他進了一座聖堂祈禱，感覺在他的心靈內起了很大的變化，清晰地看見了天主聖父將他與祂的聖子基督安置在一起；他從未敢懷疑過這點：即天主父將他與自己的聖子安置在一起。」

這段描述非常簡短，但很重要。依納爵當時正在祈禱，他清楚指出所領受的恩寵的確定性。他在自傳中很少如此描述。此時，記錄的鞏路易神父中斷依納爵的敘述，在一旁加注釋，說：

⁴ Hugo Rahner, S.J. *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta* (Roma: Centrum Ignatianum, 1975), p.23.

「寫這些事的我，當朝聖者向我述說這事時，我向他說，按照我所聽見的，雷奈士還說了其它的一些細節。他向我說雷奈士所說的都是實話，因為他已記不清那些細節了。」（傳 96）⁵

在羅馬途中，雷奈士和法伯爾與依納爵同行。法伯爾去世以後，雷奈士成爲此神視唯一且最有權威的證人，他的敘述具有無可比擬的價值。一五五九年，即此神視發生廿二年以後，他敘述了那次的神視：

「使我們的父親選擇這名稱（耶穌會）的基礎，是我要報告的這件事。當我們由西那（Siena）的路去羅馬時，我們的父親有許多精神上的感受，尤其是在至聖聖體上。他每日從法伯爾神父或是從我手中領聖體，因爲我們每日獻彌撒，而他沒有。他向我說，天主父將這話深深印在他心上了：『在羅馬我將仁慈對待你們。』他還不明白這話的意義，說：『我不曉得我們將會怎樣，或許在羅馬將被釘在十字架上！』另一次，他告訴我，他好像看見基督肩上背著十字架，靠近永恆聖父。父向他說：『我願你收納他作你的僕人。』耶穌遂收納他，並說：『我願意你事奉我們。』因此，他以極大虔忱取此神聖名字，願意修會稱爲耶穌會。」⁶

⁵ Hugo Rahner 神父認爲：依納爵在自傳中仍詳述多年前在芒萊撒神視的細節，故他推斷，可能依納爵在斯刀大堂領受神視後，原本對神祕恩寵傾向緘默的自己，卻立即向同伴解釋並說明此神視對他們未來所有計劃的重要性，修會名稱亦因此神視而獲得神聖的確認，在首批耶穌會士中可能已常討論這神視。故依納爵在自傳中只提最重要的一點，即他已真正並永遠地被安置在聖子身邊。參閱：Hugo Rahner，前引書，52~53 頁。

⁶ 參閱 Alfonso Herbert, "La Storta: Su Significado Fundacional para la Espiritualidad Jesuitica" *CIS* 57 (1988:1) pp.65~78, 引文在 67 頁。

現在讓我們從依納爵的內在生活來探討這神視的內涵，可以看出他領受芒萊撒的光照以後，內心所蘊藏的世界觀持續在同一方向上一致地發展。⁷

1. 對至聖聖三的神聖意識和以基督為中心

依納爵自芒萊撒領受聖三神祕經驗以後，他整個靈修生活深深銘刻著聖三的向度，不僅在一切受造物中看到聖三的足蹟，更從聖三的角度看一切受造，領悟到萬有乃出自天主，出自神聖三位內在生發而流露於外的創造工程，而又必須再重返並整合到聖三內。

「依納爵的神祕神修、他的祈禱和他對一切受造的默觀，都具有聖三的幅度，但不僅只反映聖三的一般性，而是神聖三位每一位有其特質，這是真正聖三奧祕神修的真實特徵。」⁸

在聖三向一切受造物奧祕且動態性的自我通傳過程中，最震撼人心的，莫過於神聖的第二位聖言降生成了血肉，整個救恩歷史進入新紀元。父為一切萬有的終向，而基督則是領導萬有返回聖父的中保和領袖。

在斯刀大堂的神視中，父是主角，決定性的話是由父提出。是父許諾「在羅馬我將仁慈對待你們」，亦是父對子提出請求，而子予以實踐；更好說是父先接納了依納爵，再將他交給了子。父與子之間的接納則是聖神的工程。在這神視中，執行任務的是子，所以子說：「我願意你事奉我們」。依納爵是透過服事子而服事父，並在聖神內經由子這位中保進到父內，

作者取自 *MF Font. Narr.*, II. 33，中文譯文都有部份出入，遂參照西文重譯。

⁷這部份的思想，請參閱：Hugo Rahner，前引書，69~101頁。

⁸參閱：Hugo Rahner，前引書，83頁。

父才是終極的圓滿。因此，胡格·拉內神父認為，這神視符合依納爵聖三神祕神修的特徵。

2. 歷史意識

依納爵渴望進入並結合於聖三內，而唯一的道路是與降生的基督「在一起」。這重返天主聖父的道路在救恩工程中具體化，即是透過「降生聖子的十字架邁向父」。在永恆層面的基督是天主第二位，是聖言；然而在救恩歷史的層面中，祂亦是人子，是天主的僕人，祂以貧窮、謙遜的方式實踐父所託付的使命。這位君王召喚所有的人在祂十字架的旗下，與祂一同奮鬥。於是，與基督「在一起」，與降生、受苦、背著十字架的基督「在一起」，這蘊含著依納爵深刻的神祕神修。此時，目標還是一樣，父仍是一切最終的目的，而他邁向父的具體道路則是「透過降生聖子的十字架」。跟隨受苦的基督即等同於「進入父的光榮」。

（三）神視的影響

1. 依納爵整個生命的服務導向受到確認

依納爵的一生可以用「服務」這條線來串連：皈依之前他渴望在服事世間君王和高貴仕女上表現傑出；在羅耀拉首度皈依之後，則願傾全力在服事天主的事上出類拔萃。自從在芒萊撒領受神祕光照以來，他面對天主聖三與降生聖言耶穌基督在創造與救恩工程中的不斷自我通傳，使他萌生深刻的恭敬之情和服事天主的熱忱。同時，他也意識到自己蒙召參與此神聖的救恩計劃，他整個生命遂具體以服務人靈為重心。他長年讀書、努力聚集同伴、選擇鐸職，都是出於對天主深刻的恭敬之情，渴望更好地服事天主、裨益人靈。

依納爵從那動態的世界觀中有一種神祕性的整體領悟，體驗到自己的一切活動都必須也自然而然地整合到至聖聖三下降

與上升的動態過程中。既然自己的恭敬之情與服務熱忱都是出於那良善尊威的天主，出於造物主對他無限的愛，出自基督君王對他的揀選與召叫，「確認」也同樣必須來自至高的天主。於是，他自從在芒萊撒起即不斷熱切「懇求聖母為他祈求她的聖子和她的主耶穌，收他在祂的旗下」（操 147），在準備首祭期間所衷心切盼的也是「聖母將他與她的聖子安置在一起」（操 96）。在羅馬城外的依納爵所最關切的尚不是耶穌會，雖然這與隱修會和募緣修會截然不同的新宗教團體的成立已近在咫尺；他當時唯一的切望、他全部的熱情是願藉著不斷尋求看似聖子我們的主耶穌而中悅父，與祂一同背負十字架，使世界獲得更豐富的生命。⁹

在斯刀大堂的神視中，他多年的懇求終於如願以償：他已被聖三收納，已被真正並永遠地安置在聖子身邊，成為聖父與聖子的僕人。這神聖的確認為依納爵的意義非比尋常。雅魯培神父說，依納爵視「被安置在聖子身邊」為「導航標誌」，根據這個導航方向，可以辨明他從卡陶內到此的航線是否正確，「被安置在聖子身邊」同時又為指路明燈，點亮前進的方向。有的學者把依納爵這神視經驗與神祕神婚的經驗相比較，雖然二者都是領受降生聖言的聖神恩惠，不過與天主的結合卻是以「服務」的詞彙表達出來¹⁰。

「我願意你服事我們」，這句話確認了依納爵參與天主計劃與救世工程，而此工程的進行至今仍以基督貧窮謙遜的風格，以祂自己的方式在歷史中延續。因此，這神視不僅確認依

⁹Peter-Hans Kolvenbach, "La Storta. Homilia en la Iglesia de San Ignacio de Roma con Ocasión del 450 Aniversario de la Vision de La Storta: 21 noviembre 1987" *CIS* 57 (1988:1) p.10.

¹⁰Gervais Dumeige, "Dios Padre le Ponia con Su Hijo", *CIS* 57 (1988:1), p.37.

納爵整個生命的服務導向，「被安置與聖子在一起，被聖父派遣而服務的確證，與依納爵全部的行動、計劃、方向、服務的風格和他行事的方式密不可分。¹¹」他那「更」的精神使他全心擁抱貧窮、謙遜、受苦、背著十字架的耶穌基督。這並不是一種「自我犧牲與受苦」的神祕神修，而是在基督十字架旗下完全參與祂的救贖使命¹²。

2.在教會內以團體來服務的向度亦受到確認

首批耶穌會士在提及修會的成立和生活方式時，常提到依納爵生命中重要的神祕經驗，即卡陶內河畔的光照（一五二二年八月至九月）和在羅馬途中斯刀大堂的神視（一五三七年十一月），尤其是後者。根據雷奈士的論述，「耶穌會」這名稱是因這神視而獲得神聖的確證。

納達神父於一五四四年在撒拉曼加談話中也說：

「基督背著十字架顯現時；按照天主父把依納爵與基督安置在一起為服事祂，遂對他說：『我將與你們在一起』，這已是清楚指出：祂已揀選我們成為耶穌的同伴了。」¹³

在神視中，父許諾：「在羅馬我將仁慈對待你們」，依納爵所懂悟的是迫害就在前面；而當聖子收納依納爵時，也同時收納了依納爵的同伴。從納達神父的敘述，「我將與你們在一起」似乎回響著復活的主基督在福音中的隆重許諾：「我同你們天天在一起，直到今世的終結」，而與基督「在一起」蘊含了參與祂的逾越奧蹟。

¹¹Peter-Hans Kolvenbach，前引文，p.11.

¹²參閱：Harvey Egan S.J., *Ignatius Loyola the Mystic*, (Delaware: Michael Glazier, Inc., 1987), pp.135~136.

¹³Alfonso Herbert，前引文，p.68，作者引用 *MHSI Mon. Natalis V.* pp.51~52.

一五三七年，雖然他們對具體要「做什麼」還不清楚，但依納爵與同伴心中的聖地已從耶路撒冷移到羅馬，服事的對象已從一般性地協助人靈到具體服事有形可見的聖統教會，且是在教宗派遣之下。此時，「卡陶內河畔領悟到的天主奧秘，已延伸到教會的奧秘。從致命山開始一直到羅馬郊區路邊的小堂，.....依納爵看得很清楚：服務教會必須通過和接受基督代表的派遣而付諸實行。¹⁴」這並不是一種熱心的教宗主義，也不完全是因為要捍衛在宗教改革浪潮下受到衝擊的教會，而是來自更深的思想，即是從「肯定」的進路確信天主在萬有中的臨在，依納爵尤其在教宗身上看到基督的親臨。

此外，依納爵提到此神視時，「他從來未敢懷疑這點：即天主父將他與自己的聖子安置在一起」，這可謂是神操中選擇的第一種時間：「幾時吾主天主這樣吸引人的意志，致使這虔誠的靈魂不但毫不疑惑，甚至不能懷疑.....。（操 175）」這來自至高天主對於他和同伴在教會內以團體來服務予以肯定，的確是一份特殊的恩惠。

二、心靈日記

自一五三七年十一月斯刀大堂神視以後，依納爵與同伴尚未受到服從教宗派遣這聖願的嚴格約束，仍分散各處進行使徒性的服務。一五三八年十一月履行了致命山的誓願，隨之而來的是團結與分散的張力，同伴們遂於一五三九年四旬期直到六月廿四日進行「磋商」，並提出《會典綱要》。一五四〇年九月廿七日得到教廷批准的詔書，耶穌會正式成立。一五四一年四月依納爵被選為總長，同伴們在他手中正式發願。依納爵也開始訂立會憲，初稿於一五四五年完成。

¹⁴石室譯，前引書，48頁。

目前僅存廿五頁日記手稿，所記載和揭露的是自一五四四年二月到一五四五年二月依納爵與天主之間最深處的祕密。這段期間也是他編寫會憲的時期，故雅魯培神父認為日記有助於我們明瞭卡陶內光照和斯刀大堂神視中的直觀意念如何轉為制度化的過程¹⁵。

從這僥倖保存下來的日記殘頁，我們可約略窺見他以聖三和彌撒聖祭為中心的靈修生活。何斯神父認為「這幾頁殘片已臻於基督徒神祕神修家最優美高貴的著作之列。¹⁶」本文無法詳細探討日記的內容，只試圖提出其結構，約略看出他默觀的動態過程；然後較詳細地介紹聖三奧蹟、基督奧蹟與派遣的一致性關係，最後則簡單指出依納爵的答覆。

（一）日記的結構

根據何斯神父的研究，心靈日記可分為四個階段：

1) 一五四四年二月二日至二月廿二日

他先默觀他的中保聖母瑪利亞和聖子如何為他在天主父面前轉求。然後他繼續往上看，瞻仰神聖三位中的每一位，並體悟到聖三彼此的相互寓居。

2) 二月廿三日至二月廿八日

他的默觀有了相當大的轉變，他不停留在聖三內在生活的層面，立即轉到歷史救恩工程中降生的耶穌。祂是靈修生活的中心，祂是中保，是人子，亦是天主子。他在耶穌身上先瞻仰祂較謙卑的人性，繼而默觀祂的天主性。

¹⁵石室譯，前引書，57頁。

¹⁶參閱 Adolf Haas, S.J. "The Mysticism of St. Ignatius According to His Spiritual Diary" *Ignatius of Loyola. His Personality and Spiritual Heritage.* (Ed. by Friedrich Wulf S.J., St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977) pp.164~198. ; 本文是這部份主要的參考資料。

3) 二月廿九日至三月六日

藉著耶穌的天主性，整個救恩工程往上升，再度進到永恆聖三的層面，他領悟到聖三三位的相互寓居是在同一性體內圓滿合一。

4) 一五四四年三月六日至一五四五年二月廿七日

面對這高峰傾注性的恩寵，依納爵心中綻放出無限的恭敬之情，全心渴望更深的謙遜之愛，遂再度從聖三的層面往下看，願在具體的生活中承行天主的旨意。

我們從上述的結構可以看出，依納爵從芒萊撒的光照所領悟的內心世界，那蘊藏著深刻聖三神聖意識，體悟三位一體的天主為一切萬有的根源與終向，並以基督為中心的深刻歷史意識，在他心中不斷地加深。

(二) 聖三奧蹟、基督奧蹟與派遣

我們在此約略探討聖三奧蹟自芒萊撒光照以來的發展，看出天主在帶領依納爵的一致性；並進一步指出聖三奧蹟、基督奧蹟與派遣的內在聯繫；最後則簡單指出聖神的角色。

1. 對聖三奧蹟的神祕領悟

依納爵自芒萊撒起，即對天主聖三懷有很大的熱愛：

「……他天天向聖三中的每一位作禱告；他既然也向至聖聖三祈禱，他便自問怎樣對聖三作四種祈禱呢？不過這個思想並不太使他煩惱，認為是無關重要的事。」（傳 28）

依納爵的困難是已向聖父、聖子、聖神祈禱之後，好像得對聖三作第四個禱詞。不過為剛皈依而尚無神學知識的依納爵而言，認為無關緊要；然而他稍後在撒拉曼加，卻很可能因著對聖三的第四個祈禱而受到宗教法庭的審問（傳 68）。由於他後來內在的生活不斷深入聖三的奧祕神修，對此問題已不能等

開視之，遂逐漸成爲一個「結」。

他在日記一五四四年二月十八日的記載仍保持在芒萊撒時的祈禱習慣：

「永恆聖父，堅強我；永恆聖子，堅強我；永恆聖神，堅強我；聖三，堅強我；我唯一的天主，堅強我！」

直到二月廿一日，即芒萊撒光照廿二年以後：

「在這台彌撒中，我不僅認識，感覺或看見，（天主知道），在與天父交談時，看見祂是至聖聖三中的一位，我深受感動，且完全愛祂，也更愛另外兩位！祂們亦本質性地在祂內。在向聖子和聖神祈禱時，有相同的感覺，在聖三的任何一位內感到喜樂，受到安慰。將這些歸於聖三，並因自己屬於至聖聖三而喜樂。」

依納爵在傾注恩寵的光照下，領悟到神聖三位彼此的相互寓居，這個結終於打開了。而且，他昔日看到的天主聖三是相似琴鍵的形狀，現在則是清楚看見至聖的三位，這使他充滿無可言喻的神慰神樂，好似預嚐榮福直觀的喜樂，使他甚至認爲自己「似乎了解在這件事上，從至聖聖三已無可學的了。」然而他在三月三日有更進一步的默觀：

「走進小堂，心中充滿對聖三的敬愛，沒有如過去兩天一樣，清楚地看到聖三三位，但是清楚看到聖三具有同一性體。」

因著這特殊的光照，使他從聖三這神聖基礎的角度徹悟一切，在三月六日他說：

「當我再查看這些時，有一種新的感動，對我所看到的一切產生新的愛，誠如我所說的，對我看到的一切了解得更透徹。」

依納爵領悟到至聖三位的相互寓居：父是父，祂是無本原的本原；子是子，由父所生，祂是有本原的本原；聖神是聖神，

由父子所共發，三位共有同一性體。他在恩寵傾注下體悟到聖三內在奧蹟的循環，這可謂是受造物對造物主天主所能領悟的極致。

然而，依納爵這種神祕的領悟與神學的系統思辯進路是不同的，那是一種來自天主聖三直接自我通傳的經驗，這用沈思推理都無法了解的奧祕，為依納爵而言，卻成為他整個靈修生活的泉源，且逐漸從昔日類似曙光初現時的朦朧到如日當中般地明朗。此時，他自芒萊撒光照以來即萌生的崇敬之情與恭敬之愛更不斷加深，此靈修態度可謂是日記的最後階段，亦可稱為是服事天主的神祕神修¹⁷。

2. 耶穌基督的奧蹟

依納爵對信仰奧蹟的默觀，從聖三內在生活降到在歷史的救恩工程，隨後再度整合到聖三內，其轉捩點在於基督的降生奧蹟。在此碰到基督學的問題。雖然依納爵的日記並不是有系統地探討神學，但卻具有深厚的神學基礎。我們僅從「子」和「派遣」這兩個角度來探討。

(1) 從「子」的角度

依納爵所默觀的基督，從祂之為聖父的永生之子而言，祂屬於聖三奧蹟內在的循環，祂是造物主天主，是父藉之以創造萬有的永生聖言，是父的獨生子。但是從祂能受苦的人性來看，祂則居於歷史時空救恩循環的中心，其永生之子的身份在時間中則透過降生奧蹟而成為童貞瑪利亞之子，祂是首生者，是眾弟兄中的長子。這種雙重的「子」的身份，其天主性與人性是藉著降生奧蹟而結合於聖三第二位的位格內。

依納爵是在聖三的光照下看基督降生的奧蹟。萬有出自聖

¹⁷參閱：Adolf Haas，前引文，p.172。何斯神父（Haas）與戴吉伯神父（De Guibert）都持此看法。

三而又回歸聖三，在這下降與上升的奧蹟中領悟到創世、罪、救贖與教會等諸奧蹟，並透過這些奧蹟而突顯了基督的地位。在日記中，當依納爵所瞻仰的是聖三中的第二位時，他常用的詞彙是「子」；而當所默觀的是真天主真人的救主時，他則用「耶穌」來稱呼。他這奧祕的下降與上升的整體動態性視野，以及雙重的「子」的身份，與聖保祿的神學思想很接近。

(2) 從「派遣」的角度

依納爵從其動態的聖三性視野看基督天主子從永恆層面下降到救恩歷史的層面，主要是被父所派遣。從這角度來看，則與若望神學的進路類似。

若望福音的基督學有深刻的使命意識，其核心在於肯定耶穌基督是永生天主唯一的啓示者。在序言中，那具有宇宙性幅度的先存聖言就是在人類歷史中降生成為血肉的耶穌，祂被父派遣來到世界是為啓示父對世人的愛，並給予更豐富的生命。這啓示的高峰，亦即耶穌使命的圓滿，是在祂死亡的時刻，即祂在十字架上「被高舉」回歸父的時刻。信友在這位人而天主的耶穌身上看到了父的光榮。因此，福音作者應用在耶穌身上的重要名號之一即是「被派遣者」¹⁸。

依納爵所瞻仰的基督不僅是天主子，亦同時是「上主的僕人」，是童貞瑪利亞之子，祂服從永生聖父的派遣而來到世界。這強有力的救援動態性是他基督圖像的重要特徵，而此特徵其實早已蘊含在他所默觀的聖三內在奧蹟的循環內。

3. 聖三奧蹟、基督奧蹟與派遣

依納爵在日記一五四四年二月十一日記載：

¹⁸參閱：Donald Senior C. P. and Carroll Stuhlmueller C.P. *The Biblical Foundation for Mission* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983) , pp.283~294.

「此時，另外的光照來到，即是聖子如何首先在貧窮中派遣宗徒出去宣講，隨後，聖神賜下精神和語言之恩確認他們；然後，聖父及聖子派遣聖神，三位同來確認這樣的使命。」

雅魯培神父認為，依納爵整套的「使命神學」就在於此。我們進一步來探討。

(1) 使命的來源

首先，我們看到宗徒們的使命是由聖子所派遣的。從前面聖三與基督的奧蹟來看，整個救恩計劃的根源是父，是父派遣子為執行父的旨意，子是從父而來的被派遣者，祂接受父的派遣並將這使命通傳給宗徒們¹⁹。故宗徒們的使命是與聖三奧蹟密切相連的。

(2) 使命的實踐

使命是由聖神藉賜與內在精神和外在奇恩所確認。我們在這裏清楚看到聖神的角色與臨在²⁰。在福音中，聖神與聖子的

¹⁹Apostle 這個字是出自希臘文的 ἀπόστολος，指使徒或被派遣者，從動詞 ἀποστέλλειν 差派、派遣而來，所指的就是指執行另一位旨意；apostolate 則是稍晚衍生的詞彙，指使徒被派遣的工作或職務，可廣義地指一位使徒的所有行動。Missionary 與 mission 與前述內涵相同，只是在字源上是出自拉丁文。

²⁰依納爵對外的著作，尤其在神操中，很少明顯提到聖神，可能是因為他處於宗教改革的衝擊時代，教會當局曾懷疑他和同伴屬於當時聲稱直接受聖神啓示的極端派宗教運動的「天啓者」。基於這理由，他似乎有意避免提到聖神，以免除無謂的爭論。然而在他私人的日記中，聖神的角色則非常明顯，有九台彌撒是以聖神為意向，在許多處直接向聖神祈禱，祂是聖三中的一位，由聖父及聖子所共發。但是依納爵的聖神學仍較偏向應用方面，屬應用的聖神學。著名的辨別神類，在日記中所提的豐富神祕恩寵，在會憲中有關長上做決定，人員的收錄，及使命的派遣等等，都是在聖神引領之下。可參閱：Harvey Egan, 前引文, pp.83~84, 及 Manuel Gonzalez, S.J. *La Espiritualidad Ignaciana*, (Roma ; CIS, 1986), pp.34~35.

救恩工程是分不開的。依納爵亦深深領悟到，聖神不僅主動推動人渴望、並協助帶領人去分辨，為尋找並找到父的旨意，且賜與人力量予以完成。

(3) 使命的確認

依納爵從至聖聖三每一位的使命來明瞭自己的使命。派遣是出自父，子是執行者，由父子所共發的聖神則以其德能參與整個救恩工程，並在聖子復活升天之後繼續在世界上，尤其在教會內延續基督受自父而尚未圓滿完成的使命。

深具歷史意識的依納爵看整個世界猶如兩旗爭鬥的戰場，然而天主決定性的救恩已因著基督的降生而不可撤銷地賜予一切受造。因此，最重要的是在聖神內與被父派遣的基督「在一起」，實踐父的旨意。這由父託付於子，子託付於使徒們，且由聖神所確認及賞賜能力的使命，本身即是聖三內在關係的向外延伸，即在永恆中父生子，父與子共發聖神，亦即父與子派遣聖神。使命既是由上而來，使命的確認亦必須來自至高的天主。

我們現在可以了解，依納爵對天主所萌生的恭敬之愛與服務的熱忱，即使是具體實踐對人靈的服務，仍不能滿足他的心靈。他尚迫切需要來自天主的確認，這可以使他確知自己是否真的在承行天主的旨意。他在基督的代表身上看到天主旨意最清楚的確認。

所以，致命山誓願中的「教宗條款」及會憲中服從教宗的第四願是必須的。對修會長上的服從亦是為效法服從父旨的耶穌基督，透過長上為中介而確認天主旨意。藉此，他可完全肯定：他的一切活動的確是與承行父旨的耶穌基督在一起，結合於這位人而天主的祂往上升，進到聖三的領域，更深的進到父內。

(4) 使命進行的方式

在日記中，依納爵在光照下所體悟到的是：聖子如何首先「在貧窮中」派遣宗徒們出去「宣講」。

其實，依納爵自從芒萊撒光照以來，他的偉大理想和計劃與「透過貧窮的基督邁向聖父」緊緊相連，這是他整個靈魂的神祕導向。他這多年的渴望在斯刀大的神視中獲得天主聖三的確認。他在日記一五四四年二月廿三日記載選擇貧窮的理由亦與此神祕經驗有關：

「在準備祭台時，對耶穌的思念來到腦海中，內心感到要跟隨祂，這是守完全貧窮的論據，遠勝過一切人性的理由，因為祂是我們修會的首領。……這些思想繼續盤旋在腦海中，……並且覺得耶穌的顯現多少是從至聖聖三來的，這讓我回想天父將我置於聖子身旁的情景。」

依納爵在芒萊撒領受的光明，使他得以整合所有的信仰真理，個別的信仰真理都是出自神聖三位內在生發的奧祕行動。故當他考慮耶穌會的貧窮時，他默觀宗徒們曾在貧窮中被基督和聖神派遣，而最後所有的貧窮和派遣乃是出自神聖三位的生發。

可見依納爵選擇貧窮的理由並非單純為徹底的貧窮作見證，而是因為與基督實踐其救世使命的方式有關。祂是「在貧窮中」實踐父所派遣的使命，宗徒們亦是「在貧窮中」被基督派遣。因此為依納爵而言，貧窮並不是實踐使命的「方法」，他不是「藉著」貧窮進行使命；貧窮為他是救恩計劃中救主耶穌履行父的旨意所採的「方式」²¹。故在貧窮中實踐使命是與耶穌基督「在一起」的必要條件，而且這使命性的貧窮亦同樣藉著與唯一中保基督的結合進到聖三的領域，最後進到父內。

²¹參閱：Manuel Gonzalez，前引書，pp.102~108。

至於「宣講」亦與耶穌基督的宣講密切連繫。如同子被父派遣為宣講天主的國，宗徒們亦被基督派遣為宣講天國的好消息。因此，依納爵體悟自己在教會內的聖召是以延續宗徒們的宣講來服務人靈。雖然他不排斥其它服務人靈的方式，但是福音的宣講是最首要的。

（三）依納爵的答覆

1. 恭敬之愛的神祕神修態度

自芒萊撒光照以來，在聖三奧祕恩寵的傾注下所綻放的恭敬之愛是他最基本且不斷加深的靈修態度，使他一方面從聖三的角度默觀一切受造：

「當我走過城市時，我的靈魂充滿喜悅；每逢遇到三個人、三個動物、或三種其它東西時，會自然地想起至聖聖三。」²²

亦將一切默觀透過中保的力量而不斷上升，最後常是「終止在聖三內」。

同時，他對天主的謙遜之愛、委順之情，內在的平心與開放的態度也越來越深，更渴望尋找天主的旨意：

「一股極大的謙遜使我不要舉目仰望天堂。愈不舉目望天，愈使自己謙下，愈嚐到其中的滋味，愈感到心靈上的安慰。」²³

「在小堂裏，想是天主的旨意，要我努力去尋找，並獲得它；即使沒有找到，我想尋找的過程也是好的。由於自己不可能找到，因此，恩寵的賜予者為我預備了豐富的知識、安慰及神樂，使我淚如雨下，以致失去說話的能力。

²² 《日記》，1544年2月19日。

²³ 《日記》，1544年3月8日。

因此，每次當我提到天主的聖名時，全身上下五臟六腑都充滿不可言喻的恭敬與謙卑感。」²⁴

2. 徹底跟隨基督，奉獻於天父

依納爵明白，貧窮是聖子基督實踐使命的方式，問題在於如何拿捏貧窮的尺度。他在日記中考慮耶穌會的貧窮時，渴望的是「更」與基督在一起，「願意有更大的愛情，在事奉永生之王萬有主宰的事上與眾不同…做更有價值的奉獻。(操 97)」當他領悟到聖三如何確認宗徒們的使命時，記載：

「我心中有更大的熱忱，想要作進一步考慮的願望已經消失了。以眼淚及飲泣，我跪下向父作完全貧窮的奉獻……」

誠如胡格·拉內神父所言，為依納爵而言，「被安置與基督在一起」即是對天父最大的事奉。

結語

依納爵這位靜靜躺了四百年的聖人給人的一般印象似乎是嚴肅多於親近，冷峻大過熱情。但在今日，他被人重新發現，原來他是一位將理智與情感、行動與默觀、理論與實踐加以整合，且在與三位一的天主密切結合上達到高峰的神祕家。他從聖三下降與上升的信仰世界中汲取無限的力量，投入普世性的使徒活動，創立了第一個純然的使徒性修會，以徹底跟隨貧窮謙遜的耶穌基督，同這位降生的天主子一起被父派遣，服務人靈，愈顯主榮。這神恩在聖依納爵的神祕經驗中獲得天主的確認，從教會內長時間的證明可以更進一步看出，這神恩不僅在耶穌會的團體內延續，亦伸展到所有在教會內蒙召分享此神恩為靈修泉源的信友與團體中。

²⁴ 《日記》，3月17日。

修會生活的末世向度

談加爾默羅隱修院的禁地生活

加爾默羅會¹ 譯

本文摘自《我們德蘭修會的祖產》一書，書中薈集Fr. Michelangelo Batiz O.C.D.於1982年在英國加爾默羅會隱修院講論的避靜道理。當時適逢會母逝世四百週年，而加爾默羅隱修會正面臨修訂新會憲的問題，而隱院禁地是探討的焦點之一。本文從修會生活的末世向度談起，深入地剖析教會禁地律及德蘭隱院禁地的緣起。值得令人慶幸的是，1990年，聖座頒賜修訂的新會憲，加爾默羅會依然保持原有的嚴格禁地精神。

古今中外，禁地的退隱生活吸引了無數的人，但同樣也使許多人困惑不解。事實上，禁地是天主的恩寵創作，祂吸引、召喚人靈，誘導人完全地屬於絕對者天主。蒙召者意識到，深愛他的天主在那寧靜的曠野等待著他，於是他捨棄一切，投入祂內。禁地生活是天堂的反映，然而這天堂不是來自人的智慧和才能，卻滿溢著天主的仁慈、憐憫、恩寵和智慧。本文從歷史的發展及聖女大德蘭的理想，充分地解釋了德蘭禁地的內涵，親愛的讀者！但願本文能喚起您些許靈感，引領您返回己內的禁地，天主在那裏等待著和您靜默獨處，等待著將祂的仁慈、憐憫、恩寵和智慧傾入您內。

前言

教會敘述自己，有如一個在今世沒有定居城市的團體，期待著今世之外的城市。教會是一個走向天上之城的旅途教會。

¹ 該會台灣會院在新竹縣芎林鄉，最近亦在台北縣深坑鄉建立一新會院。

我們說「*Maranatha*」，意即「主耶穌請來」，因為只在我們旅途終點時，才能抵達天上的國。《教會憲章》中，關於教會末世向度的那一章，基本上，和論及修會生活及聖德的章節互有關連。教會需要一群特別的獻身者，向社會表達教會的末世向度。當會士誓許以聖願遵從福音勸諭的那一刻起，他們在彷彿已來臨的天國中，為自己的信仰作見證。關於省思修會生活的末世向度上，我們會母的精神有其來源。她如此地喜愛教會的奧蹟，她看教會有如看被敵人包圍的王國，耶穌就在那大本營、要塞或城堡的中央，防衛其王國。而會母默思這個向度時，不只視之為她個人的與主相遇，也視之為她革新修會的思念，以之建立新的生活方式，使天國臨於其中。

一、修會生活的革新與禁地

教會按末世向度的觀點，陳述了修會生活之後，頒給我們《修會生活革新法令》。此一法令，關心的不是取消陋習，或創始新的修會生活樣式；而是認識修會生活的真實本質。為此緣故，法令上說，會士們要忠於創會者的精神；因為他們會從中發現，其修會家庭的真實真理。修會獻身生活的本質是建基於福音、基督和宗徒們的榜樣，每一修會家庭按此本質而發展，向社會表達教會生活的末世向度，此乃聖神向創會者默啓的。因此，大公會議告訴我們，要回溯我們的根源，同時探索我們創會者的目標和精神。

1. 德蘭加爾默羅會的革新

我們已說過，關於我們會母對福音勸諭的見解一應以至極可能地成全這生活。還要多說什麼呢？至極可能成全地服從；至極可能成全地貞潔；至極可能地神貧。這是會母關於革新修會的觀點概要。我們已分析了她的結論，即一個共融的小

家庭，最宜於提供以祈禱為中心的氛圍，我們的會母奠下第一塊建築的基石後，再放下第二塊基石：談論超脫一切受造物。

2. 超脫

這塊基石—超脫—和修會生活的末世向度有密切關係。姐妹之愛也和它有密切關係，但是超脫，即會母用來作為加爾默羅新建築的基石，和末世向度更是息息相關。會母講了許多理由來解釋超脫，但基本上，對會母來說，超脫意謂著預備天國，如此則天主可以佔有我們內的任何事物，因為一切阻擋和障礙都被除掉了。靈魂得到自由，不貪戀任何受造物，天主能夠佔有靈魂，致使天國成為真實。這樣的生活態度，就是教會末世向度的反映。會母希望此德蘭加爾默羅會的末世向度，按以下的方式表達：完美地配合會規的精神，在日常生活中創造出保證以祈禱為中心的環境、氛圍和情況。她藉著禁地實現這事。

超脫是最困難的事情之一，不只普通一般的修女，甚至連聖人也無法全然超脫。妳們該記得，會父的傳記中，他如何叫來病房的修士，告訴他取來他的小袋子，裏面裝著聖德蘭寫給他的信，及一些尚未付印的著作，要修士全部燒掉它們。聖十字若望在他死前數小時，作出這個超脫的行動—他已超脫了它們。當然，對修會和歷史來說，這是個損失，因為那個小袋子中，有著許多的寶貝。但實際上，我們能說，他以這個超脫的行動更致富了修會，遠勝於他把所有的書信和作品流傳後世。我們可以確信，天主更悅樂於此痛苦而困難的超脫行動，這個行動是一位聖人的遺囑，他畢生是這德行的傑出典範，他是被稱為 *Todo Nada*（完全虛無）的教會聖師。會母或許會以另一方式行動。她是一位女士，具有女人家的心地。但是，聖十字若望並沒有凌駕她。妳們記得，我們說到她最後的服從行動，當時，她履行一個致死她的命令。此乃一位聖人的最後遺囑，

她曾宣稱過：「寧願為信仰，或聖經的任何真理死一千次。」超脫真是非常困難的。會母導入禁地，為的是使修女們獲得超脫的精神。

3. 禁地

會母希望給予修女們的禁地，和其他的神恩及不同生活方式的一般禁地，並不相同。對她而言，禁地和福音的靈修是相關的。德蘭修會的禁地，必須以不同於其他修會禁地的言詞來解釋。德蘭加爾默羅修會，不能單單接受普通的禁地法令。《宗座禁地律》上說：

每一修會家庭，各有其特性和本質，常由其創會者定義之；必須忠心地遵守這些特性和本質……遵照各修會的精神和本質定立的特別法律，可以制定更嚴格的禁地法令……

教宗在修會生活的默觀向度文件中，讚揚隱院的禁地，附加一些至少能加以斟酌的話：「遵照不同修會的精神」，及「遵照每一修會的神恩和傳統」。教會內有本篤會的禁地、加爾默羅會的禁地、佳蘭修會的禁地、革新方濟隱院的禁地。遵照每位創會人的精神，每一修會各表達其修會家庭的禁地內涵。

在使妳們的生活合乎時潮時，妳們必須忠於會母的精神，這也同樣適用於禁地。妳們必須分析，會母在加爾默羅會內建立隱院禁地的理由。當妳們尋求使禁地合乎現今的時代時，會母的理由必須塑造妳們的意念，而非讓加爾默羅會院外引入的變化來陶成妳們。在表現妳們的觀點時，應該非常謹慎，妳們的觀點該深受會母精神的影響，受她的理由光照，最後，即使妳們有保留權，仍須準備好「俯首」接受教會的決定，效法會母的善表，她是一位如此忠心的教會女兒。

二、德蘭修會的禁地

1. 一般的禁地

教會法律中對此記述的解釋資料，令人省思一般的禁地歷史。使用神修術語解釋禁地的理論家，已經概括地看出，最重要的，禁地蘊涵一系列的觀念，相稱於默觀生活的確實宗旨。教會法學家已提示了法律的大綱，及教會史中實行的種種方式的禁地特性。首先，我們要說些一般的禁地觀念，指出其所依據的基礎，同時扼要說明教會聖統所制定的禁地法律。

首先，我們來回想一下，修道院的理想溯源於躲避世俗、尋求內修生活、收心斂神及隱藏在天主內的生活！初期隱修士懷抱的獨居理想，由於斗室的接近，或因採取團居生活，而緩和原初時的嚴格獨居。他們特別避免和世俗建立關係，但卻在團體中維持彼此的關係。

《宗座禁地律》上敘述建立默觀禁地的基本觀念：A) 巴斯卦奧蹟；B) 出離埃及；C) 沙漠經驗；D) 收心和靜默。

我們先從**巴斯卦奧蹟**談起，亦即，基督的苦難和復活。聖經中，**出離埃及**是這奧蹟的預像。甚至在梵二的文獻中，我們讀到：「教會宣稱，藉著以民的出離被奴役之地，奧祕地預示了救恩。」新約中，基督完成的是另一個出離埃及，還有，教父們也將基督徒的生活解釋為出離埃及。舊約所預示的，在新約的基督身上應驗，祂從天父那裏降來，以祂的死亡和復活「使我們同祂一起復活，使我們同祂一起坐在天上」（弗二 6）；這是真實而美好的基督巴斯卦奧蹟（《宗座禁地律》）。

論及默觀生活時，另一個基本觀念是「**沙漠經驗**」。梅瑟在沙漠中遇見天主；以色列子民在沙漠中流浪四十年；偉大的厄里亞先知也是在沙漠中，在曷勒布山的輕微細弱的風聲中，體驗上主的顯現。我們的主開始公開傳教前，受聖神引導，親

自進入沙漠。無疑地，聖經中，這些曠野、沙漠、出離埃及的觀念，成爲修道院中尋求沙漠和退隱生活的運動基礎，歸向獨居、靜默及與世隔離的生活。

2. 禁地的法律

現在我們正面臨這樣的問題：禁地的法律是如何成立的？首先，我們必須記住，先有禁地的事實，而後才有法律。默觀生活是一個既靈性又社會性的生活，因實際的禁地習俗而補充其不足。其理由列舉如下：保護祈禱、超脫世俗、渴望創造特別處境度其聖召生活；靜默、克修生活等等。禁地的規誡和法律是後來才出現的。

禁地法律有二種：民法和教會法令。教會對此事的首次干預，據我所知，是在四五一年的加彩東大公會議。那時，確實已有些由院長和主教規定的當地和私人性的制裁，但其中大都採取壓制的方式，處理具體的違規情形。民法露面於五三九年：Novella of Justinian。這個法律非常嚴格，禁止男士進入婦女的居處，也不許婦女進入男士的住處，並附上謹守門戶的嚴格法令。修女們感到需要民法的保護，以免遭受小偷和惡徒的危害。

教會很遲才以一般的法律加以干預，時爲一二九八年，教宗波尼法斯八世。當地男士和女士遵守的法規，係由教會聖統所規定，但卻對之不聞不問。此一法規被導入爲修女們設置的禁地。這個行動在默觀修會的歷史中，可謂非常重要，因爲我們從中得到正式的批准和注意，能建立一種特殊的生活方式。這法律的主要目的是阻止外人進入禁地，但聖教會也明白，違規的情形也可能來自禁地內部。禁地法律是爲了保護而制定的一不是爲了抑制或剝奪修女們的自由。尚未召開梵二之前，對於教會禁地律規定的限制，真的有許多修女表示感到遺憾。但並沒有度默觀生活的修女質疑禁地是否適當。這是一種直覺，

對於真正的默觀生活，禁地是「必須」有的。

根據《修會生活革新法令》，「其他顯願修女，由會憲當從事傳教者，則取消其宗座禁地律」（PC 16），有的修會因除去禁地律後，導致非常痛苦的「無禁地」事實。

這件事使我想起 Elie Wiesel 在《森林之門》（*Gates of the Forest*）中講的故事：

有一位偉大的拉比，每遇有不幸之事臨頭時，習慣進入森林默想和祈禱。他總是點個火，唸個禱文，而不幸的事就會轉變。當他的弟子發現自己也有相似的處境時，他也進入森林，到相同的地方，雖然他不知道如何點火，不過他還知道怎樣唸那篇禱文，所以照樣有奇蹟。後來，另外一位拉比面臨相同的問題，他走進森林，自承雖不知如何點火，也不知那祈禱文，但僅知那地方，這就夠了。而這也就夠再有奇蹟……我說這就夠了。天主會顯奇蹟，因為天主喜愛禁地。我們可能失去原初默觀生活的熱火，也可能我們對祈禱生活感到有些困難，但是，如果我們愛我們的禁地，天主必會行奇蹟！

我們已明白，關於禁地，教會的法律是什麼。但是我們會母的禁地，不是在法律中尋到靈感的。她知道禁地的法律，她也知道降孕隱院沒有遵行這禁地律；然而她的禁地觀念來自內在的傾向，而非任何外來的法律，她希望有禁地，因為這將有助於創造一種氛圍和環境，確保使祈禱成為每日的中心。

3. 德蘭隱院嚴格的禁地

聖女大德蘭在會規中發現，若要保護會規中提出的靜默和獨居，需有具體的隔離以遠避世俗。她省思這些培育祈禱生活的因素，細思其價值，於是決定採取嚴格的禁地。這是德蘭隱院禁地的歷史，和其他修會的禁地毫無關係，無論其遵守的禁

地是否比你們嚴格。在羅馬，有座隱修院，每位修女各自居住斗室內，完全足不出戶。斗室內有個小窗，可以望彌撒、領聖體，其他日用品則接受他人供應，無須離開斗室。她們是徹底的獨修者，但全體修女都住在同一房屋內。她們仍繼續盛行這樣的禁地方式，這比你們的禁地嚴格得多了。

三、德蘭加爾默羅會的禁地

至於你們，會母已經強調過，當你們在團體中生活時，你們是精神上的獨修者。你們不在職務室盡本份時，應該單獨留在斗室中。你們在職務室中也該是獨處的，因為修院內不設公共工作室。你們要一起參加團體活動。

1. 活出教會的末世向度

這些靈感來自會母的渴望，她希望更深地活出教會的末世向度。其根源，首先是聖經，出離埃及是一切默觀修會的靈感根源，然而，會母的表現係來自她個人對原初會規的探究，及她個人的經驗。讓我們來回想一下，關於她在降孕隱院發現的困難，她說了什麼。每當她話及這些困難時，她幾乎總是說缺少禁地。會母在降孕隱院發現一個極大的困難，令她無法忠於聖召，無法徹底地委順天主，因為那裏沒有禁地。當她開始革新修會時，她有意盡可能成全地度福音勸諭的生活，她明白，禁地是個本質性的因素，並非因為禁地是應遵守的一條法律，而是因為，凡努力忠心地度此生活方式的人，這是一個需要。

在馬拉崗發生的一件意外事，我們可從中看到，實際上會母對法律的想法。馬拉崗修院是會母設計的，她計畫設置一道通往聖堂的門好使修女們能進去聖堂清掃。可是教會方面告訴她，這樣做是違背大公會議的，會母因此取消這道門。這件意外事是個例子，顯示會母的想法，其基礎不是法律，而是她的

神修經驗。她服從法律，但是她直接關心的是禁地，她認為必須有禁地，方能創造使祈禱生活成長的更好環境和氛圍。她明白，必須有具體的禁地，爲此之故，她在亞爾加拉會憲中增加一些要點，論及和外人、視察員的關係，及其他和禁地精神有關的事。沒有具體的禁地，就無法保護精神上的禁地。如果只在心中有禁地的界限，妳們可以很容易地躍出禁地範圍！會母從個人的經驗中知道，必須有具體的隔離，方能培育禁地的精神，且能有助於創造度祈禱生活須有的氣氛。

2. 必須忠心

教宗於四百週年致修女們的信函中強調，必須忠心於禁地。他很清楚，有些加爾默羅會士質詢，今日是否必須有禁地，並且他對此事很覺憂慮，因爲他相信我們會母所說的，如果我們願意「不斷地祈禱」，如會規所命令的，那麼，禁地是必須有的。禁地保護靜默、獨居、退隱和超脫的精神，這些是祈禱生活的本質因素。如果妳們取消德蘭修會的禁地，那麼，會母心中所想的事：祈禱是生活的中心、靜默是持續不斷的因素、獨居是理想，也會消失無蹤。毀壞整棟大樓是需要一些時間的，可是，如果妳們除去如此本質性的一塊石頭，如禁地，則會造成很大的損害。會母強調說，我們決定追隨的生活方式，不只是成爲隱修女，而是成爲獨居的隱士。她知道，尙有其他度默觀生活的方式。但她推薦的是團居的生活方式，卻強調獨居隱士的精神，並有禁地的組織。會母知道男會士們沒有禁地。他們從事院外的使徒牧靈，而妳們卻沒有這些工作。會母從降孕隱院的經驗中得知，欲度以祈禱爲中心的生活，惟一的可能就是遵守禁地。建立禁地是她革新修會的主要動機之一。妳們沒有義務投票表決現行禁地法的每條法規－這是妳們的事－可是，妳們有義務忠心於德蘭修會的禁地。

3. 禁地是巴斯卦奧蹟的標記

大公會議論及默觀生活的修女時說道，她們是巴斯卦奧蹟的見證。按聖經的話語，巴斯卦奧蹟和舊約天主選民離開埃及的出谷記互相連繫。從奴役到自由的通路及福地，完成且實現在新約中我們的主身上。默觀生活必須表達巴斯卦奧蹟。靈魂歸向復活，或歸向、會晤再度來臨的主基督。凡此種種，都以「出谷記」這句話來表達。大公會議說，教會必須成為信者和不信者的標記。妳們的禁地是見證，也是標記。會母給妳們規定的許多有關禁地的事情，並非作為具體的保護；它們是標記。標記是非常重要的。例如，結婚時，夫妻戴上戒指作為標記，從此以後，他們兩人合而為一。大家都知道，戴在指頭上的戒指不會自己生出忠心的效果，但是，戒指對於忠心的雙方是個有意義和神聖的象徵。至於妳們的會客室和經堂，所設置的具體隔離是遠避世俗的標記。妳們的鐵格窗不會自己產生絲毫退隱的效果，就像戒指不會使一雙情侶在婚姻生活上產生忠信，但兩者都是有助益的象徵。戒指提醒雙方情侶，各有義務忠心於其所象徵的。鐵格窗實際上提醒加爾默羅會士，她們有責任忠心於其象徵的退隱。另一個比喻是神父在彌撒時穿著的祭披。彌撒中穿祭披並非必須的，可是教會支持穿著祭披，因為教會願意以奧蹟的方式呈現感恩祭的奧祕，神父是主祭者，應該穿上具有特別象徵性的衣服，有別於一般的群眾。祭披不只表示對彌撒的尊崇，而且也表達聖教信道的真理，即神父具有施行聖事的祭司職，這和普通信友的祭司職有著徹底而本質上的不同。當然，禁地並不包含信道的原則，可是，其中包含非常重要的靈修原則—超脫，我們必須忠心於禁地。

4. 靜默和獨居

禁地保護的二個本質性的因素是：靜默和獨居。結論本章

前，我們理當說幾句有關靜默和獨居的事。諸事中，我們的主是衆人的模範，祂所作的事都是有用意的。祂上山祈禱，或到荒野孤獨的地方祈禱。祂無須離群去祈禱：祂在任何地方都可以祈禱，即使身處喧嘩的市場當中，祂也可以祈禱。那麼，祂為何要去孤獨的地方祈禱呢？這是爲了教導我們，欲成爲祈禱的靈魂，我們必須獨居。獨居具有聖經性的價值，因而成爲具有靈修的價值，因爲惟有在獨居中，靈魂方能發展和成長。種種新式的謀生法，使妳們日形忙碌，爲此理由，更要特別細心去獲得並保護妳們本該擁有的獨居。在今日，獨居和靜默比以往需要更多的保護，因爲今日的生活形態已變得日愈吵雜，我們都知道，幾乎不可能具體地擁有獨居和靜默。

會母不願她的修女們和親戚或其他人有很多的交往。在今日，和外界人士更多交往的可能性大大增加。每一修會，在精神上渴望更向內成長，及在本性上渴望涉及他人事務，兩者間常有張力。修穆樞機（Cardinal Hume）在他的一本書中，提到這種兩難的情況，他指出，這有如內修生活和市場之間的張力。他將市場比喻爲環繞他的分心走意，吸引他離開獨居，例如附近的農莊或學校。這種張力經常存在，甚至也存在沙漠中。

如果我們不是實際地涉足其中，至少在情感方面也會被捲入。我們變得很好奇，想知道這世界正在發生的事，這不是因爲我們希望爲世界祈禱，而是因爲，我們喜歡知道。這是真的，關於教會和世界的危急資訊，應該告知默觀生活者，好使他們以心神參與，誠懇地關心衆生的幸福，尤其是關心窮人的福祉。如果修女們逐漸習慣於每天看報，結果她們將視之爲一種權力，一種需要；這會養成習慣，成爲一個約束，幾乎成爲一種身體上的需要。適當地獲知我們應該知道的事情是一回事，不加明辨地使用傳播媒體，則會造成不利於獨居的影響。

除了精神的獨居外—這獨居在會母的心目中是非常重要的

的，還有靜默：心神的靜默和遵守的靜默。會母不認為靜默只是一條法律；對她而言，靜默是有助於祈禱的因素。她說了許多有關靜默的事，她希望這靜默能整天被遵行，她渴望每位修女都能度著不斷收心專注於天主的生活方式。不斷收心是祈禱的根，不久之後，則成為祈禱的果實。緩和會規²最主要碰觸到的本質因素，就是這靜默；忠心於靜默是非常重要的。妳們都知道，分心走意來自吵鬧，來自談話等等，這些對我們是分心，因此我們很容易失落和自己內的神性實體的交往。會母強調靜默，為能導致內在的靜默，使我們能聽到上主的聲音。可是，她不喜歡不健康的靜默。我們之守靜默，能夠因為我們生氣，因為當時心情不好，或因為身體不舒服。但是，即使我們生病，或有些談話的困難，也該努力克服，因為我們有責任在散心時和人交談。另一方面，會母並沒有規定守絕對的靜默，致使整天不可說半句話。她准許修女和另一位有心靈困苦的姐妹交談，好能安慰她；那時則可不受靜默的約束。會母是非常有人情味的，但她不希望這點被誤解，以為是准許妳們隨時覺得喜歡就可以說話。

四、結論

在今日，靜默的靈性價值有些兒走下坡。人們說，當我們說話時，聖神藉我們說話—像這樣子，聖神說了許多毫無意義的話，因為我們講了這麼多話！聖神能運用人們的簡單對談來啓迪和教誨，這是真的。雖然如此，我們仍必須細心地守靜默；這是個心理上的需要，甚至從人性的觀點來說，這是許多利益

² 譯註：這裏的緩和會規，指的是 1431 年，由教宗歐日尼四世批准的會規。聖女大德蘭革新修會，主要是引導修會重新遵守 1210 年原初會規，此會規由教宗依諾增爵四世批准，耶路撒冷宗主教聖雅爾伯頒賜。

的根源：有益於理智的工作、修院的平安或避免閒言閒語。會母很明瞭，在加爾默羅會內，尤其是和女人家在一起，說閒話的惡習是要非常嚴格預防的。然而，最主要的，靜默是個積極的因素。培育祈禱生活，靜默和獨居是妳們生活中的二個重要因素。它們特別和德蘭修會的禁地連接不分。有靜默而無禁地，幾乎是不可能的事。妳們若讓人們進來，那妳們守的是何種靜默？這些因素都是配合德蘭修會禁地的，同樣也適合於退隱的精神。教宗若望保祿二世寫給妳們的第一封信中，他說及妳們的生活如同「沙漠」。這是度祈禱生活者的外在環境。

牧靈神學面面觀（下）

牧靈神學簡史¹

簡惠美²編譯

本文解說「牧靈神學」、「實用神學」與「牧靈實踐」、這些名詞間的關聯性，及其在十八世紀以來的歷史發展演變。〈牧靈神學面面觀（上）（中）〉更上溯後初期教會起的「牧靈事工」沿革，值得一起參看。兩文分別在 106 期，595 頁；108 期，257 頁。

一、牧靈神學要義

牧靈神學，簡單的說，是針對教會行動的神學反省。第二屆梵蒂岡大公會議以後，牧靈神學大幅發展。

《教會憲章》（LG）第二章清楚表明「教會是天主子民組成的團體」。《教會在現代世界牧職憲章》（GS）也說：

「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮。凡屬於人類的種種，在基督信徒心靈內，莫不有所反映。」（GS 1）

這種新體認促進、革新整個的教會行動，同時，推動實用的神學研討。

¹ 本文取材自：Casiano Floristan, *Tología práctica*, Sígueme: Salamanca, 1991, pp.107-122.

² 本文編譯者：簡惠美修女，仁慈聖母傳教會會士，目前於輔仁大學醫學院從事心靈探討。

梵二以後，牧靈行動不再只求教會自身的擴展，而是在教會內致力於營造共融的基督徒團體，好能一起攜手實踐進入社會、轉化社會的使命，使現世變成具有末世希望的天國。

教會和世界的關係是牧靈行動的基本範疇，尤其，「第三世界」落後地區、社會邊緣人和窮人。因此，重新發現實用（práctica）和實踐（praxis）的重要。

牧靈神學應是實用的，意即，它的理論思考該是以實際情況作為出發點，進入神學反省，導向實踐。

「整個天主子民，尤其所有牧人及神學家，應當依靠聖神的助佑，去傾聽、分析並詮解我們這時代的各種論調，而借助天主聖言的光明，加以評價，以期人們能更徹底地領略，更深入地了解，更適宜地陳述啓示真理。教會...正在受惠於人類社會的進步。這並非說她由基督所接受的體制，原來缺乏某些因素，而是說社會的進步使她對這體制獲致更深刻的認識，更透闢的解釋，並更適宜地使這體制迎合我們這時代的情形。」（GS 44）

梵二以前，牧靈研究總是以神學作為必然結果來發揮；但是現在，神學需要人文科學，特別借助社會學和心理學，假若沒有這些配合，難能檢討實際牧靈。為此，必須教會行動、神學理論和人文科學三者互助，才足以構成實用神學。

「為人靈牧者，在領導信友度更成熟、更純粹信友的生活時，不獨應教以神學原則，而且應熟悉並運用現代科學，尤其應利用心理學和社會學的發明。」（GS 62）

兩百年前定名的牧靈神學，實際上只是給牧靈人員牧職上的混合實用勸告，經歷一段漫長的時間才改名為「實用神學」；其用意一方面在避免牧職「聖職化」，另一方面擴大範圍，及於教友，表明教會的牧靈行動是全體天主子民的行動，人人有責。

有人認為實用神學廣於牧靈神學，例如，它也包括倫理神學，甚至，有人更用以涵蓋全部神學，因為神學就是牧靈反省。無論如何，事實上，有一種神學是理性的實用反省，但狹義的實用神學(牧靈神學)乃是與實踐息息相關的。

牧靈神學家介於神學家與牧者之間，牧靈工作者不單是實行神學所倡言的，好像實際行動應聽從理論，而且該是實際牧靈工作者負起責任，同時作神學反省。牧靈計劃或神學工作必須聽取牧靈經驗，明瞭基督徒生活進展的實況，常將其結果與聖言對照，加以神學反省，以便重新落實於現實領域，如此，理論與實踐得以並行。

牧靈神學的基礎是基督論，它在教會的擴展中尚需兼顧歷史與社會實況。後者的現況是一個自主且俗化了的社會，尚待福音化，這是應該重新牧靈探討的理由。該知，向來被稱為基督宗教世界的西方社會已在排斥教會，將宗教簡化為社會的一個部門，擠向邊緣。神學已不如往昔，不再具有主導作用。東方社會中基督宗教也難有一席之地。面對實況，教會不能不重新出發，響應教宗若望保祿二世的「新福傳」呼籲，探討它在俗化而多元的世界中的使命。溯源福音，深入耶穌的福傳方式，它是整個教會行動的基本模式，牧靈神學反省的泉源。回顧歷史，從前人的軌跡尋出正確、具前瞻性的導向。

二、牧靈神學簡史

最近幾年，神學特徵之一是重視牧靈幅度和實踐。曾有一段漫長的時間，牧靈事工忽略其主要內涵：天國；只提及倫理。「靈魂的司鐸」(cura de almas)，單是以教會法典作為牧靈方針，好像牧靈原則就是實行法典的要求，而其範圍只侷限於堂區生活；信理神學也誤將牧靈神學視為理論思考的必然結果。這種情形直到梵二前三、四十年方逐漸改善，此時，已逾

兩百年歷史了。

(一) 牧靈神學的誕生

公元 1215 年，第四屆拉特朗大公會議頒佈命令：應設專人培育聖經教學人才；同時，另責成專家指導司鐸行牧職和聽告解。爲了區分這項工作與思考的神學而將之定名爲「實用神學」。這詞彙可能出自耶穌會士聖伯鐸加尼修（1521~1579）。

後來，依據脫利騰大公會議（1545~1563）牧靈革新指示寫出首批材料，全都以手冊（*manuales*）形式印出。主要的內容是從法典角度協助司鐸負起「靈魂的司鐸」和行聖事職務。其中，最重要且廣爲使用的是 L. Engel 所著，《堂區司鐸手冊》（*Manuale parochorum*），公元 1661 年出版，其後約百年間再版十五次。

維也納神學院院長，本篤會會士 Stephan Rantenstrauch 是法典學家，一心想改善神學教育，毅然向奧國女皇 María Teresa 呈遞教會神學教育革新方案，女皇予以批准，並於 1774 年 10 月 3 日頒佈諭旨實施，於是牧靈神學誕生。在此之前，耶穌會會士 Ludwig de Biel 多番嘗試均告失敗。María Teresa 是若瑟二世的母親，後者是若瑟主義（*josefinismo*）的始作俑者。他主張教會隸屬國家之下，神職人員和教會機構應受政府監督。這時期理會到應訂制「靈魂的司鐸」實施規則，於是新規則出爐，傳到德國及其鄰邦。

Rautenstranch 的神學教育革新方案，意圖使神學能培育出「合適的福音服務員」，即「完美的牧者」，他們將是「傑出的基督徒」、「良好的公民」和「真正的人」。所以使用通俗語言教授牧靈神學，而不採用拉丁文；課程內容包括教義講授、講道、苦修、修辭、禮儀和禮節。牧靈神學的產生實在是出於現實需要，非神學因素，著重在神職培育，使他們善盡人靈牧

者的職責，當時，此職務隸屬國家的靈修公務員。

（二）天主教牧靈神學的發展

1. 第一階段：實用觀而非神學觀

十八世紀末到十九世紀初是國家至上觀念主控時期，神學沒落，社會瀰漫著實用觀，很現實，只想討好主上，服務國家，神職人員服從王公。牧靈神學變質成爲與人周旋的藝術而非探討榮主牧人的學科；它拿教會法典當處方而非神學反省；它是在培育能受制於天主教專制政權下的神職人員。

2. 第二階段：聖經觀與救恩歷史

啓蒙時代（1648~1789）激發革新。十八世紀末德國杜賓根（Tubinga）基督教學派興起，發揮基於天國理念的神學，同一城市的天主教學派受到衝激，也引發革新風潮。

其中以 J. M. Sailer（1751~1832）最富衝勁。他企圖排除若瑟主義的重壓和啓蒙運動的過度影響，找尋基督信仰的活力和真正的牧靈神學，於是，反省聖經和信仰初傳，摒棄理性主義者，倫理學家和功利主義者的牧靈觀。他研讀聖經，以它作爲牧靈的泉源，他秉持的中心理念是「天主在基督內解救處於罪惡中的世界」，因此，牧靈核心落在信仰宣報。他關心宣講，忽視禮儀；希望靈魂的牧者講授教義，而非成爲宗教老師。Sailer 拋開過去所偏重的教學方法，而直接審視初傳的內容。

繼聖經之後，Sailer 認爲第二個基礎是歷史。更好說是救恩歷史，從創世紀到默示錄的救恩史。對他來說，基督信仰是救恩歷史事件。他揭露當代經院神學純推理的貧乏，清楚劃分福音與經院神學，聖言的宣報與神學職務。雖然如此，他尚缺乏系統神學。

Sailer 反對若瑟主義的牧靈觀，認爲司鐸是基督的服務員與合作者，是爲建立基督奧體，而非國家公務員。牧靈事工的

主體不單是負責公民的倫理道德，而且按照基督的精神與啓示來作基督徒的牧者；不是雇員而是具有聖召的司鐸。

儘管 Sailer 糾正若瑟主義的牧靈神學觀，然而，他仍認為司鐸是牧靈活動的唯一主體，過分將牧者等同於教會。因此，Sailer 講牧靈神學是在培育牧者，使之能勝任引領、教導和聖化群羊三種牧職；牧者是基督本人和他的工程的承繼者。在此觀點下，司鐸是天主在地上的代表，恩寵的媒介與分施者。這樣的看法不出自教會觀。

3. 第三階段：教會觀

十九世紀中葉，杜賓根學派的 A. Graf (1811~1867) 嚴厲批判過去的牧靈觀過度以牧者為主體。1841 年，他主張的實用神學，與當時基督教徒主張的實用神學相似，是教會觀導向的實用神學。他很有風度地承認，當時的基督教實用神學發展遠優於天主教。今日公認 A. Graf 是現代天主教實用神學的鼻祖。

根據 A. Graf，實用神學該研究教會各方面的因素。若想要了解實用神學，必須從三個不同的角度反省教會：

1. 過去，從歷史向度作神學探討和聖經研究。
2. 現在，作信理和神學反省。
3. 將來，教會的自我架構，這是實用神學的範疇。

這三方面包括了歷史、理論和實用三幅度。

A. Graf 說，實用神學的產生不是因為神學對實用面發生興趣，實際上，是由於教會自身的建立之基本需要。因此，絕不能將實用神學與純實用主義相提並論；實用神學具學術特徵。A. Graf 將牧靈神學改稱為實用神學，含意深遠，旨在認清使徒行動的主體是教會，不該只有作為牧者的司鐸獨當一面。

4.第四階段：神職觀

A. Graf 實用神學的教會觀，大部份為他學生 J. Amberger (1816~1889) 所吸收，然而，仍受到極大的扭曲。Amberger 在他的三冊巨著 (1850~1857) 中將實用神學分成兩部分：教會法典和牧靈神學。這樣的劃分違背的本意。Graf 只不過把法典看作是牧職管理的一面而已；牧靈神學並不植根於法典，而是立基在教會的本質上。顯而易見地，Amberger 重蹈覆轍，再度將此學科神職化，牧者重溫舊夢，又成為牧靈事工的主體，這樣又回到老稱呼：牧靈神學。

更糟的是 M. Berger (1822~1870) 在 1861 年出版一本手冊，將牧靈神學簡化為「牧者從事牧靈事工」的實用牧職手冊，完全喪失了教會觀和神學觀，不再注意教會的本質和行動，只看牧者及其活動。

這個神職牧靈觀重現於十九世紀中葉，延續到廿世紀的我們，其間，有無數的牧靈手冊相繼問世。逐漸地，牧靈神學變成靈修指導教條，甚至，神職人員的全部活動縮減為「靈魂的司鐸」。有時，牧靈神學的內涵被簡化為規則、禮儀和法典；有時則只是靈魂的司鐸的具體經驗。總之，此階段實用神學變質為不具學術領域的實用規矩，沒有神學基礎；只擔心人靈，不具降生內涵；只有零散、片段的使徒活動，沒有廣闊的整體牧靈視野。

（三）基督教實用神學的發展

1.路德的貢獻

我們在此不作路德神學批判，只是想截人之長、補己之短，因此單是點出他的實用神學觀可取之處。

路德是基督教實用神學反省的先驅，基於他對被釘十字架的基督之信仰經驗，表達於「十字架神學」中。對路德來說，

真正的神學是實用的，它的基礎是基督。我們是因信德理解他的死亡。他認為純理性的思考推論的神學，明顯地是魔鬼的東西。神學的目標不單是天主，而是人與天主的關係。這是十六世紀許多路德派神學家的觀點。

2. Fr. Schleirmacher 的根基

Fr. Schleirmacher 被譽為「第二位改革者」。他說，實用神學是在地方性基督徒團體中教會服務的理論，或是關於在社會中教會行動責任的理論。神學是為一個負責任的行動服務。因了他的影響，神學區分為系統、歷史和實用三方面。實用方面研究聖言的服務、禮儀的職務和教會管理職務，與基督的職務一致。

3. 後來的基督教實用神學的演變

十九世紀，基督教維持實用神學的學術性，使徒行動的主體不是牧者而是教會或基督徒團體。

廿世紀初葉，K. Barth (1886~1968) 強調啓示，將實用神學轉變為聖言神學或初傳神學。神學的中心不是純經驗，乃是信德的強烈經驗，所以，重點不是東西的本質，而是事件。此時絲毫不注意禮儀。

第二次世界大戰後和梵二頭十年中，基督教實用神學廣泛地跟社會實況及其俗化接觸，研究教會、天國和世界的關係。

(四) 天主教牧靈神學的革新

1. 兩次世界大戰期間

近代神學革新和不同的基督徒革新運動促使教會對牧靈神學有比較教會性、學術性和神學性的看法。

C. Noppel 主張在建立基督奧體上，教友佔有積極的角色，經由參與聖統使徒工作得以實現。面對牧者的活動，基督徒團

體不該被動接受，而是具有建設基督奧體的使命。

2. 第二次世界大戰以後

第二次世界大戰結束，在德、法二國激起強烈的牧靈神學革新浪潮。首推 F. X. Arnold (1898~1969)，杜賓根學派神學家，他主張牧靈神學是教會行動的神學。顯然，Arnold 認為教會是全體領洗者集合成的教會，因此肯定領了洗的人是教會活動的主體，擔負教會行動職責。教會是上由「因基督」，下由「因其成員的信德與愛」所構成的。

Arnold 繼續 Graf 的方向，講牧靈神學的目標是學理與實用並重。他說牧靈的軸心是根植於基督的天人原則，意思是，牧靈行動包括天、人的參與。教會是天主及其啓示和具體環境中的人之間的媒介服務者，因此，他區分救恩工程的媒介和救恩本身的過程。天主的行動佔居首位，教會擔任實踐的服務職，即以信、望、愛執行職務，作天主得心應手的工具，既不主控救恩途徑，也不控制人。

3. 梵二以後

七十年代，牧靈神學受到 K. Rahner 的影響，開始了宣道神學的革新。

梵二的影響極為深遠。此大公會議以後，有一本名為《牧靈神學手冊》(*Handbuch der Pastoral theologie*) 問世，它是集當代傑出牧靈神學家文章之大成，雖然形成於梵二之前，但內容與梵二路線一致。它講牧靈神學的對象是教會，不只是牧者。牧靈神學是教會自我實現的學科，是在神學光照下教會每個現況的自我實現。這本手冊強調教會幅度是它的優點，也是它的弱點；教會佔據空前的重要性，好似它在談論存在性的教會學，而非牧靈神學，因為不論及基督徒的實踐。

綜觀這段歷史，牧靈行動的主體是全體天主子民已無可置

疑。《論教友福傳法令》³第一章第2號：

「原來基督徒的使命實際上就它的本質來看，亦就是福傳的使命。在一個有生命的整體中，沒有一個肢體的行動是純被動的，而是和身體的生命一同參與其活動；同樣的基督的身體，即教會，『全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，且按照各肢體的功用各盡其職，使身體不斷增長』（弗四 16）。」

如此，就本質，就生命的成長，教友積極參與，負起牧靈職務是責無旁貸的了。

³ 我們將本法令中文譯名中的「傳教」一詞改為「福傳」，意義比較貼切。

台灣原住民族¹的社會問題(下)

天主教觀點研究

丁立偉² 撰 張起鳳³ 筆錄

本文從教會有關面對原住民態度的歷史文件及台灣歷史背景出發，檢驗如何在天主教理想中評估台灣原住民問題的具體情況，試著指出台灣教會目前的挑戰。不論從理論角度，或從實踐角度來說，都是一篇佳作。本文上篇在 111 期，87 頁。

丙、天主教會的思想與台灣情況的比較：

在這部份我們要做一評估，目的是在反省目前台灣的情況（特別是針對以下的四個方面：基本權利、土地擁有權、自主權、維護與承傳自己文化的權利）是否合乎天主教文件在政治方面和牧靈行動方面的要求。

¹ 編者註：本文作者所指「原住民族」的定義是：原來住在某一地區，因大量外來移民移入而使他們成為少數民族。這個定義，大多數中國人會認為用「原住民」較好，尤其本文的題材，更屬「人的問題」，而少涉及「民族的問題」。編者保留原著所採用的「原住民族」，是為尊重作者更細密的思路：原住民可能是「同一民族的先至住民」。作者認為這不是台灣的情況，因而堅持採取「原住民族」，以排除這個可能性。

² 本文作者：丁立偉執事，耶穌會士，比利時魯汶大學歷史學碩士，本神學院神學系畢業，從事新竹教區原住民牧靈工作多年，現正在比利時進修牧靈神學。

³ 本文中文筆錄者：張起鳳，耶穌孝女會修女，國立台灣師範大學歷史學碩士，本神學院教義系畢業，目前服務於竹東上智小學。

一、基本權利

大體而言目前台灣政治是保護原住民的基本人權的，例如：存在、行動自由、自我保護、言論自由....等等，基本上這是因為全台灣的人民，在法律的面前都擁有這些權利。但是，還有一些情況是似乎原住民的這些基本權利尚未完全被政府當局充分的尊重。最近最明顯的例子是「蘭嶼核廢料場事件」，作為民主的社會，政府不應該未經過與當地居民的充分討論，也未給予真實的解釋和適當的補償，就以爲「大多數人的利益」爲由，強行將台灣本島經濟繁榮的「垃圾」，惡意的傾倒在無力反抗的少數族群唯一賴以生存的小島上。

在此個案中，有兩個倫理因素與所有上文介紹的文件有關：

1.文件強調少數民族應有權利自由選擇自己的未來，當然他們也有看重大多數人利益的義務。但他們不能爲了大多數人的好處，而被完全犧牲掉。

2.文件也強調原住民與其土地的密切關係，這關係是應被特別尊重的。因爲若他們與土地的關係被破壞，就會危及其民族的存續。萬一蘭嶼島有什麼核能污染的意外，使雅美族人不能繼續在那裡生活，這個少數民族將會變成什麼呢？

在牧靈方面，這個案也很有代表性。目前天主教當局對此問題不夠明確地表示他們的關心及支持；相反地，許多基督教會的領導者公開且積極地支持原住民。在別的國家，同樣的情況發生時，天主教當局公開爲原住民辯護，例如：巴西的亞馬遜森林被破壞，天主教會公開寫文件批評政府不正義的行爲，保護當地印地安人的權利。當然，不同的國家有不同的背景、傳統，我們不能一概而論。

二、土地擁有權

關於「土地擁有權」，我們要提出〈山海雙月刊〉中一篇很好的文章，洪泉湖寫的〈台灣地區『土地保留地』政策之探討〉⁴，本文只提出問題所在：

(1)1948年台灣省政府公佈的「台灣省各縣山地保留地管理辦法」，是最早的山地保留政策的依據，經四度修改而成爲今日的「山胞保留地開發管理辦法」，此即目前台灣地區山胞保留地政策的依據。1958~67年期間，政府曾重測全省山地鄉和平地鄉內的山地保留地，而確定「山地保留地」總面積爲二十四萬六百三十四公頃。但扣掉一些相關用地、天然林地、企業用地之後，原住民真正使用的部份，只有十四萬八千多公頃。但這些土地對於三十四萬原住民而言，實屬不足，而且土地有嚴重流失的現象。目前已有不少漢人以不合法或合法的方式，取得了許多原住民土地的擁有權。

(2)單單擁有土地所有權並不夠，爲開發土地，原住民還需要資金和技術與知識，但這些他們都很缺乏。1970年以後，政府在山上設立實驗農場，開發山地種植溫帶、寒帶的果樹，如：水蜜桃、梨子、蘋果等。但原住民沒有資本，更沒有知識和技術來開發這類果園，結果是平地漢人的資金和技術大量湧入，原住民的保留地不是流失，就是無法繼續生存競爭。這項開發政策不但未使原住民獲益，反而使之失去更多，結果是：往大都市移居謀生的原住民人數增加⁵。

(3)1960年起，台灣商業開始蓬勃發展，不少原住民到城

⁴見「山海雙月刊」，1994年第三刊，頁20~32。以下提出之問題(1)(2)主要是參考本文。

⁵同上；亦請參見：瓦歷斯·諾幹作《荒野的呼喚》，台北，1992，（原住民系列10）。

市找工作。當時，許多鄉、鎮公所讓他們暫時擁有土地並且建屋居住。但這些土地不是靠近垃圾山，就是在郊外公路旁的荒地。這種對原住民暫時性的安置方式，形成了今日某些大城市中的原住民部落，例如：在北部的樹林、汐止就有這些原住民的部落。目前的問題是：政府現在需要這些土地，便想趕走他們。當然，這些已住在那裡二、三十年的原住民家庭、聚落不願意離開。

(4)1980 年以後，政府漸次設置一些高山公園，如：玉山國家公園、雪霸國家公園等。但設置任何一處國家公園，政府事先均未與在附近居住的原住民聯絡，致使原住民忽然間就失去了在一些山區打獵、釣魚、伐木的傳統權利，這當然令原住民同胞很難接受⁶。

(5)目前「山胞保留地開發管理辦法」仍為行政命令性質，法的位階不夠，不能確保原住民的生計⁷。由上所述，可清楚看見台灣原住民土地擁有權的問題。積極方面，台灣政府雖有立意不錯的「山地保留區政策」，但消極方面，仍有許多待解決的問題，特別是如何幫助、培育山區原住民農業的發展；解決都市原住民居住的問題和在山地保留區內合理的漁獵規則問題等。

前文已述之教會文件強調應給予原住民足夠的土地，以及能幫助他們取得發展的工具（如資本、知識技能...）。我們也看過澳洲原住民移居城市的情況，及教會如何為他們的權益辯護之實例。那麼，在本地，我們以教會的立場能為他們做什麼？

此外，教會文件亦指出：應「以平等合作的態度對待原

⁶見：瓦歷斯·諾幹，前書。

⁷見同註 18 引文。

住民以使之發展」的重要性。從前面的分析、反省看來，台灣的原住民政策有不少錯誤，是因為決策和行政人員沒有真正去了解原住民的需要與文化⁸。

在此，我們不得不在這裡提原住民的「還我土地運動」。此運動乃解嚴後，面對上述原住民土地擁有權的問題而產生的。1988~1989年，長老會的劉文雄先生是運動領袖，他們在大城市發動抗議遊行行動，迫使政府加速修訂頒佈「山胞保留地開發管理辦法」，且開始增編一萬六千公頃的保留地給原住民，以求解決原住民保留地的問題。這是政府首次在原住民的主動要求下給予立即的答覆⁹。

最後我們願意提出天主教會為幫助原住民農業發展上所做的貢獻，就是在山區推動「儲蓄互助合作社」，這項儲金互助真的幫助原住民有自己的錢來運用自己的土地。

三、自主權

關於「自主權」方面，可能是台灣原住民政策最有進步的幅度。目前法律給原住民一些參政權的保障名額，如：立委六名、省議員四名及三十個山地鄉的鄉長.....等。而且政府撥給建設原住民的經費，也逐年增加，用在經濟、交通、教育及文化發展上。雖然如此，尚有許多問題急待解決，但實際上的困難有二：1.原住民的政策執行分散在許多不同的機構中，而這些機構又不容易合作；2.國民黨還是掌控了大部份的原住民政策，而此種情形容易產生原住民領袖、政客和高級知識份子

⁸有關這一點可以參考前台大農經系客座教授中村勝曾為文〈原住民社會不宜納入市場競爭〉，他認為如果要真正的幫助山地原住民農業開發，應先多了解其文化背景與需要。見「中國時報」，民國85年3月28日。

⁹參考劉文雄，〈台灣原住民族運動發展路線之初步探討〉見「山海雙月刊」，1994年第四刊，頁22~38。

之間的嚴重賄賂情況。

原住民政治家最大的成果可能是在立委方面，近年來，他們促使許多攸關原住民權益的法律通過執行。如：1.將「山胞」稱謂改為「原住民」；2.原、漢通婚，原住民女性仍能保留其原住民的身份；3.恢復原住民的傳統姓名.....等。另外，他們也促使通過保護雛妓的法律，而此法律為保護不少誤入歧途的原住民少女有很大的幫助。

從立法院最近的投票情況來看，六位原住民立委有很大的影響力，因為國民黨需要他們的支持，以保持多數席的優勢。在他們的推動下，最近終於成立了「原住民委員會」，其層級相當於行政院「蒙藏委員會」，以提高原住民在政府機構中的層次。

有關原住民自主權，目前台灣的情況已符合一部份教會文件的要求，即原住民已有自己的政治參與者。但另一個要求尚待努力，那是對原住民從政者的提醒：是否原住民從政者更看重其同胞的好處，而非只為私益來參政。

四、維護與承傳自己文化的權利

1993年 *Free China Review* 出了報導台灣原住民的專輯，其中有一篇關於台灣原住民文化未來發展研討會的記錄¹⁰。與會專家都承認政府原住民政策的改善，自解嚴（1987）以來，已逐漸從漢族中心主義走到相當接受多元文化的態度；從前政府政策似乎只在同化原住民，現在則著意於協助他們在保有自己文化的情況下，尋求適應社會生活。這些專家也同意最近為保存原住民文化所展開的一些計畫及努力，如：確定原住

¹⁰見註 12，頁 21~33。

民母語的拼音方式¹¹、開始推展關於原住民風俗文化的大規模研究計畫¹²、建立第一座原住民文化博物館¹³。但關於原住民文化的未來，每位專家有其不同的看法。有的人以較樂觀的態度強調：台灣最近對原住民文化的興趣越來越大；其他人則持較悲觀的態度，認為原住民青年已脫離根源太久，目前三十歲以下的原住民青年中，只有極少數能講流利的母語，而且很少原住民青年對自己的文化表達較濃的興趣。

目前台灣社會對原住民文化興趣越來越高，是顯然的事，此現象可能與所有已開發國家的情況類似。在這些國家中因都市生活無趣，使越來越多人重新發現地方文化的豐富與喜樂。台灣此傾向的顯明，也促使越來越多有關地方文化的出版品出版。講方言成為現在流行的事。此種尋根的氣氛，似乎實現了一種深沈的自我身份認同與團體歸屬感的追求。現在，許多漢人再度發現做為客家人或閩南人的榮幸，台灣原住民知識份子自然也不能不受這股風潮的影響。如：兩年前創刊的「山海雙月刊」就是在此情況影響下的產品之一。這份刊物搜羅許多有價值的文章，其內容包括關於台灣原住民的歷史、文化、社會問題等等，因此很快變成台灣原住民知識份子發表民族自尊心、榮譽感的園地。

又如：幾年前許多受長老會全力支持的原住民菁英份子，自覺性的向政府施壓，要求在小學、中學設置原住民母語教育。因當時閩南與客家團體的一些代表也有同樣的要求，因此政府相當快就在某些學校以實驗課程的名義開辦母語教學；

¹¹政府邀請國科會的李壬癸教授負責此項工作。

¹²政府邀請政大李恩顯教授負責此計畫。

¹³此即「順益台灣原住民博物館」，位於台北士林。此管全由李清富先生私人出資興建。

此外，在社會科及歷史課程中加入台灣原住民的歷史文化內容。目前，許多山上的小學已開始有母語教育，而在師範學院的原住民師範生也花不少工夫準備自己，爲了能教母語¹⁴。

另外一個保存延續原住民文化的方向是：設法從過去部落青年的培育傳統中，尋找對現代原住民青年的培育方式，使他們回到自己的部落時能學習自己民族文化的內涵。如：卑南族的猴祭祭典、少年會所....等¹⁵。

台灣原住民文化的新發展，很符合教會對保存少數民族文化的訓導。這發展使原住民重新找回自尊心與榮譽感，且幫助他們將好的傳統與風俗習慣傳遞給下一代。但教會文件也強調應避免「復古主義」之弊端，故而不能不反省關於重建某些原住民文化的方法的必要性。例如：在小學與中學重新開始母語教育，是否是保留這些面臨消失的語言的最適當的方式？又加上這種課程，是否能真的幫助那些在學習一般課業上已有很大困難的原住民學生？教育部投入大量資源培育原住民師範生學習母語教學，是否更好是把這股力量用於幫助原住民教師研究、尋找更適合的教學方式，來真正更好的教育原住民學生？並且藉著這種教育而能夠幫助他們面對當前社會的挑戰？

在此，我們不得不再次引用教宗若望保祿二世在加拿大對原住民演講的一段話¹⁶：

「你們當然應該保留傳統的價值觀與風俗習慣，但是，也不要忘記：不給青年面對目前挑戰的適當培育，

¹⁴參見瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民母語教育的思考〉見「山海雙月刊」1994年第四刊，頁6~21。

¹⁵鄭元慶，〈沙浪：卑南永遠的希望〉與陳淑美，〈都市原住民奇美行〉見鄭元慶等編著，〈與鹿共舞：台灣原住民文化(二)〉，台北，1994，(光華雜誌出版)，96~108頁，44~55頁。

¹⁶參見註5。

是使你們繼續處於劣勢的原因」。

結論：對台灣教會目前的挑戰

我們不能不承認上述的介紹與反省是不完整的，而且也是有限度的。但是它能使我們體認到一些對台灣教會的挑戰：

一、自前文觀之，能肯定台灣政府最近十年對原住民的政策已改善不少，此改善包括：注意原住民之特殊需要，設法使之享有真實的參政權及尊重其特殊傳統與文化。此趨向很合乎天主教會關於對待少數民族的訓導，但政府政策似乎只使部份原住民受益。目前台灣有部份原住民（包括知識份子，小工廠老闆…等），自覺以身為原住民為榮，且與漢人中產階級平等；但同時卻有許多相當貧窮的原住民家庭面對較嚴重的問題，如：酗酒、失業、孩子學習適應不良，婚姻問題…等。

面對這情況，台灣天主教會有兩項挑戰：(1)教會需要多提醒社會中有知識、有能力，或握有實權的中、高層人士（不論其為原住民或非原住民，基督徒或非基督徒），應該對最貧窮的原住民同胞多付出關懷。(2)教會本身在對原住民的社會與牧靈工作上，應該以多照顧那些特別貧窮，並且常遠離教會生活的原住民家庭為優先選擇。

二、我們也觀察到政府對原住民政策的改善有三個重要原因：(1)經濟發展；(2)自解嚴（1987）後開始的民主化過程；(3)不受執政黨控制、且具有獨立性的原住民的新興知識份子。

對上述三項因素，我們能肯定天主教會的間接貢獻，特別是在社會服務工作方面（如：學校、醫院、社服中心…等）的貢獻，及在鼓勵、幫助培育原住民知識份子、領導人物方面的貢獻。但與長老會作風不同的是：天主教會的領導當局從未公開為受迫害的或不受尊重的原住民團體辯護，特別是在有關

過去的漢化政策方面。甚至在 1987 年解嚴之後，當原住民團體受到不正義對待時（如：都市原住民遭強制驅離所使用的土地、雞姘問題、蘭嶼核廢料場、及最近因引進外勞而造成原住民的失業問題…等），主教團都未曾公開且正式的表達過意見。這些事實使得我們不能不反省：我們天主教會是否缺乏先知性的幅度？還是不夠勇於為正義發言？或者我們天主教會還不習慣以教會的立場來表達對社會問題的關心？

三、前文介紹的所有文件，綜合來說強調兩點：

(1)我們應肯定原住民有能力決定自己未來的方向；而且我們應該給他們所需要的工具，使之自由運用以改善自身的情況。

(2)我們應多注意原住民有許多寶貴的、且符合福音的價值觀，這些價值觀對全人類是有意義、有價值的。

這兩項要點正是對台灣天主教原住民牧靈的另一挑戰，即：一方面要如何準備建立一自主的、真正本土化的原住民教會；另一方面，我們應尋求，這原住民地方教會對台灣天主教會和社會，當具有怎樣的使命？

四、此外，吾人亦知當今社會問題益趨複雜，而且台灣天主教會之資源與能力也有限，因此，我們是否可考慮多與其他關心原住民的團體（不論是否為基督宗教的團體）合作？

參考書目

作者所知有關於原住民的文化、歷史及社會問題之書籍有如下四大類：

A. 光華畫報雜誌出版品

鄭元慶編著，〈與鹿共舞：台灣原住民文化〉

B. 晨星出版社的「台灣原住民系列」叢書

晨星出版社出版的這一套「台灣原住民系列」，起初稱為「台灣原住民文學」，可說是集台灣原住民書籍之精華，幾近大部分的作品都是由原住民學者與小說家來執筆編著而成。

1. 吳錦發編，《悲情的山林》（小說選）
2. 吳錦發編，《願嫁山地郎》（散文選）
3. 宮本延人著，《台灣的原住民族》（報導文學）
4. 布農族、拓拔斯著，《最後的獵人》（文學作品）
5. 排灣族、莫那能著，《美麗的稻穗》（詩集）
6. 泰雅族、柳翩著，《永遠的部落》（散文集）
7. 泰雅族、娃利斯·羅干，《泰雅腳蹤》（小說選）
8. 雅美族、夏本奇伯愛雅著，《釣到雨鞋的雅美人》（神話集）
9. 雅美族、夏曼·藍波安著，《八代灣的神話》（神話集）
10. 泰雅族、瓦歷斯·尤幹著，《荒野的呼喚》（散文、報導集）
11. 布農族、拓拔斯著，《情人與妓女》（小說選）
12. 林建成著，《頭日出巡》（散文選）
13. 泰雅族、尤稀·達哀著，《讓我的同胞知道》（評論集）
14. 吳錦發編，《原舞者》（舞團記錄）
15. 林建成著，《小米酒的家鄉》（散文集）
16. 泰雅族、瓦歷斯·尤幹著，《想念族人》（詩集）
17. 泰雅族、游霸王·撓給赫著，《天狗部落之歌》（故事）
18. 王蜀桂著，《讓我們說母語》（語言故事）

C. 台原出版社的「協和台灣叢刊」

台原出版社出版了一系列非常有意思的台灣民俗文化叢書：協和台灣叢刊。這系列叢書中與原住民文化有關的，大致而言有以下幾本：

1. 《台灣原住民族的祭禮》

2. 《台灣原住民的母語傳說》
3. 《台灣原住民風俗誌》
4. 《台灣原住民籲天錄》

D. 其他

1. 吳天泰，〈台灣原住民教育人才名錄〉，花蓮師範原住民教育研究中心。
2. 孫大川，〈久久酒一次〉，文化顯影。
3. 陳茂泰，孫大川，〈台灣原住民族族群與分布之研究〉，內政部。
4. 許功明，〈阿里山鄒族的歷史與政治〉，稻鄉。

「入門聖事」牧靈神學反省

聖公會神學生的大公交談觀點

張玲玲¹

本文作者以平信徒身分從事了多年的牧靈工作後，被聖公會台灣教區薦選為受培訓為聖職人員的神學生，在天主教主辦的本神學院接受神學訓練。本文是她上過「入門聖事及禮儀神學」課程後的牧靈反省。其中包括台灣基督教會的一些牧靈經驗，以及對於基督教會與天主教會梵二神學間的大公交談具體內容，這都是很值得天主教牧靈工作者深思的題材。文末的參考書目，尤其是有關堂區慕道團組織方面的，對天主教牧靈工作者來說，極富參考價值。

前言

學習神學已進入第二個學年，在經過暑假的教會實習與省察之後，我發現自己在學習態度有新的、不同的出發點。我覺得讀神學的目的，不是為讀神學、做神學，讀神學是為奉獻、為成為上帝的僕人、為牧養上帝的羊群，所以在每一門課的學習態度，重點不在於我獲得了多少知識，這並不是說獲得知識是不重要的，它是非常的重要，然而如果在這些知識的基礎上，不是幫助我們去做更深的信仰反省和牧靈的省思，藉此更認識上主的美、善，更體會祂犧牲的愛，更愛慕祂，並幫助我們活出基督徒應有的生命樣式，帶來更愛近人的話，那麼它很可能

¹ 本文作者：張玲玲同學，中原大學心理學系畢業，在聖公會的新埔工專從事學校牧靈工作多年。

只是一堆文字推理的遊戲而已。

這也許就是神學方法中所提到的²，理論(瞭解、判斷)與實踐(決定、行動、經驗)的兩個層面，他們是密不可分的，有時我們從理論走向實踐，但也可能由實踐走向理論，這兩者常是在動態性的辯證過程之中，為使人有更高的體驗，也走向更深認識的境界。

對於身為基督教聖公會的神學生，在天主教的神學氛圍中學習，常常讓我不得不在「合一」與「交談」的思想中遊走，不過由「入門聖事—洗禮」來談合一交談，應是最佳的起點，因為「那些藉聖洗聖事而得重生的人，即在他們中間形成聖事性的合一的聯繫。³」

因此，在這一篇「入門聖事牧靈神學反省」報告中，我將先由自己過去的體驗出發，然後與新的知識作一交談，並略為反省在台灣的神教會與天主教會梵二的神學之間，對聖洗聖事神學⁴不同層面的觀點。然而今日的入門聖事不單只重視信理神學層面的探討，更是將入門聖事的信理神學、禮儀慶典、教會生活實踐（即慕道團的組織及執行）三者合而為一，這才是一完整的入門聖事。因此，在對入門聖事神學作一簡短的分析後，我將由牧靈的角度來談堂區慕道團組織及執行方案。

因為，基督教會確實較重視對聖言的教導、及對福音「直接地」宣揚，所以堂區慕道團對基督教會來說，是一個十分重

² 參閱古寒松，趙松喬合著，〈神學研究方法提要〉《天主論、上帝觀》（台北：光啓出版社，1992再版），117~130頁。

³ 中國主教團秘書處編譯，〈大公主義法令〉《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（台北：天主教教務協進會出版社，1981再版），22號。

⁴ 本文這方面的相關材料大都來自胡國楨神父的課程，可參閱其1996年的課堂講義、及《天主教教理》（1992年羅馬教廷頒佈法文版，1996年中國主教團出版之中文版）中的卷二「基督奧蹟的慶典」，1066~1690號。

要的事工，而每個教會各有其不同的想法與作法⁵；然而，感謝主讓我藉「入門聖事禮典前言」的牧靈指示⁶，更看清了天主教會的想法與作法，也幫助我對慕道團的組織及執行，有更多面的看法，相信藉此亦將更釐清自己思想，也幫助未來的牧靈工作。

一、台灣基督教會入門聖事經驗與梵二入門聖事神學的交談

(一)台灣基督教會入門聖事經驗—四個較典型的問題：

從過去的信仰生活體驗與從事學生福音工作中，我常遇到以下四個問題：

問題 1.一些熱心於福傳的教會，在路上拉人信耶穌，如果那人表達願意接受，就會立刻被拉去受洗，這樣的受洗如何？

問題 2.何時可以接受洗禮？洗禮之後是否就保證得救進天國了？那些洗禮之後，就不再來教會的人，他們還得救嗎？

問題 3.完全的洗禮應是浸水禮嗎？點水禮是否是不可以的？

問題 4.可以為嬰孩洗禮嗎？為什麼？有效嗎？

(二)問題說明及其可能的想法：

問題 1：通常這些教會十分看重傳福音，且從某方面來說，他們對基督的信仰是十分堅定的，他們認為信耶穌才能得永生，不信耶穌就一定下地獄，所以，為了使人免於下地獄的危

⁵ 這方面基督教會有不少的參考書籍，參閱本文結尾之書目。

⁶ 參閱：主教團禮儀委員會編譯，《成人入門聖事禮典（三）》（台北：天主教教務協進會出版社，1993），1~20頁。

險，他們要積極地傳福音給那些不認識主的人，而如果他們不傳福音的話，他們也有禍了，因為保羅說：「若不傳福音，我便有禍了(林前九 16)」，所以即使上了天堂，到末日上帝也會問說：「你爲什麼沒有去傳福音呢？」

信耶穌就是「口裡認耶穌爲主，心裡信上帝叫祂從死裡復活，就必得救。(羅十 9)」當一個人願意口裡承認，心裡相信，那麼他就得救了，所以「看哪！這裡有水，受洗有什麼妨礙呢？(徒八 36)」就這樣，不少的路人受洗歸入基督的名下，這些傳福音者也大大歡喜自己爲基督結了果子。

問題 2：提出這問題者，有些是因爲看到上述的情形，有些則是他們在教會中已參與了一段時日，他們想知道自己是否可以接受洗禮，或接受洗禮的必要性，也有些是帶領慕道者的疑問。在此的想法是接受洗禮前的慕道期應該有多長？需要對信仰有多深的體驗與認識？受不受洗是否與得救有絕對關係？

問題 3：水表示潔淨，在洗禮中水用來表示罪的洗除，特別是在全身沒入水中時，更表示出死亡與新生，浸入水中表示舊人的死亡，而從水中出來表示新人的出生，並且按照聖經的教導，洗禮應該是在河邊或者是有水的地方，所以浸水禮應該是較完全的洗禮吧！點水禮呢？有點不符合聖經，所以這大概是沒有效吧！

問題 4：在有浸禮傳統的教會堅持，除非受洗者能清楚瞭解洗禮所代表的意義，否則就不是真正的洗禮，因爲洗禮是個人的信仰告白，在衆人面前，更在上帝、衆天使以及撒旦面前，宣告自己已經棄絕黑暗中的撒旦，歸向基督的光明，所以只能有一次，而且是必須由自己來表達這意願，才是真正的洗禮。因此，嬰兒洗禮是抵觸基督福音的純正信息。⁷

⁷ 喬治.W.傅瑞勒著，〈聖靈與教會〉《聖經系統神學研究》(台北：

(三)由梵二入門聖事神學來看上述台灣基督教會的經驗：

由這四個問題，我們可看出教會是聖事的兩個幅度：一是生命層面的現象，另一是禮儀層面的慶祝。那麼，到底應該先有生命的表達才可以有禮儀之慶祝，或可以先上車後補票式地，先有禮儀之慶祝，然後再協助他活出基督徒的生命？

或者我們認為洗禮既是基督所親自建立的⁸，所以洗禮就是上帝奇妙的大能，它能使一個人被改變，這似乎有隱含著魔術（ Magic ）的味道在其中，所以，**問題 1** 中那些為使人趕快得救而積極拉路人受洗者，他們對洗禮的認識，似乎還停留在「只要受洗就保證得救」的想法中。

他們單純的信德是令我們佩服的，然而他們將聖經的話絕對化卻是令人擔憂的。「只有信耶穌才能得永生」，如果只按照字面意思去解釋的話，那的確是會讓在台灣佔 95% 的未信者感到刺耳，也讓他們更深覺基督徒老是自以為是的作法。

「信心若沒有行為是死的……你信上帝只有一位，你信的不錯。魔鬼也信，確是戰驚。(雅二 17， 19)」

所以相信必須以生活行動來表達所信的為何，而「洗禮為得救是必須的」這句話，是以交談「邀請人來接受祝福」的口氣說的，而不是以法律性的判決來強制執行的。上帝的救恩行動絕不可能受限於任何事物。然而這樣的思想不是讓我們對傳福音的事工冷冷淡淡找到最佳的藉口，洗禮的必須性是對基督徒福音的使命來說，而不是對洗禮本身說的。

所以，受洗者接受洗禮的條件是要有信仰及悔改，而帶有話語的水洗禮是信仰及悔改的決定性行動，缺少任何樣式的信仰及悔改，水洗禮式(就算帶有話語)一定不是基督徒的洗禮。

橄欖文化事業基金會出版，1984），223~267頁。

⁸ 按一般基督教福音派的想法，這真的就是由基督「親自」所建立的。

那麼「信仰」及「悔改」是指什麼？「信仰」是個人接受並抉擇基督作我個人的救主，並且願意接受教會的培育，為信仰作見證，也以接受教會信經的方式接受基督，在此不僅有個人的幅度，還更有教會的幅度。「悔改」就是「脫離罪惡，轉向上主」，是生命的轉向，是在個人生命中抉擇與罪結束關係，開始過一個新的生命，這新生命是來自天主聖三新的創造行動之產物。

所以，**問題 2** 何時可以接受洗禮？需對信仰有多深的體驗與認識？問題不在慕道期的長短，而在於個人是否決定性地做此基本抉擇，若按希波律的傳統，那些願意接受洗禮者，應先在生活中接受教會的考驗。如果決定接受基督做救主，則具體的實踐就必定是選擇接受洗禮，正如一對情侶，如果他們真心相愛，願意共同生活、過一輩子的話，他們會選擇過婚姻生活，而不是選擇去過同居的日子，因為在婚姻裡所過的是真正生死相許的盟約生活，是在真實的生活裡去學習彼此相愛的功課，而同居是隨時準備分手的日子，是為經不起考驗而做的準備。

至於何時可以結婚？豈不是要先有些彼此認識的時間嗎？至於時間長短，常不是一定數，也很少有人說規定得半年或一年，這是兩人在心中彼此確定的過程，有時也帶有冒險的成分，這是婚姻與信仰生活頗為相似之處。

問題 3 的出發點基本上是對洗禮本身的意義十分清楚瞭解的，因為洗禮是用人類最容易實施，最容易懂的象徵，來表達的簡單儀式。水有洗滌的功用，所以以水來做為罪的洗除之象徵，是十分恰當的；而洗禮是表達我們與基督同死、同埋葬、同復活，即我們與基督聯合的奧秘之表達，所以以全身沒入水中，來表達死亡與新生也是合宜的。但是，象徵是一種方法而不是本質，當然象徵用的不恰當、不足，確實是無法真正表達原意甚至破壞原意，這是值得我們反省與改進的；然而，上帝

不會被「象徵」的不足或破壞所限制，這卻是我們肯定的。

最後，**問題 4** 似乎總結以上各問題的爭執，因為接受洗禮的條件是要有信仰及悔改，即強調皈依的個人性回應與意願。而由浸禮歷史演變至點水禮的主因，也源於嬰兒洗禮，若洗禮不是得救之保證，那為何要為嬰兒施行洗禮呢？這一爭執最嚴重的幾乎是在基督教的福音派與天主教會之間。

誠然，洗禮是生命高峰的慶祝，是我們生命的重要基本抉擇。但這基本抉擇不是一個點，而是一個過程，所以在一個人接受洗禮前，他對基督信仰一定有一個開始的接觸，並且漸漸地認識、明瞭信仰的意義，然後在洗禮的這一刻，表達出他接受基督為救主的意願，所以洗禮是慶祝，慶祝生命的悔改皈依。因此似乎是對成人洗禮才有意義，對嬰兒洗禮只是一廂情願的想法，因為嬰兒因年紀太小而無法抉擇其個人意願。

不過為嬰兒洗禮的意義，不只在嬰兒本身，更在他的父母、代父母，以及陪伴他成長的教會團體，藉著外表可見的嬰兒洗禮，表達父母願意以基督化的家庭教育來教育子女；代父母代表教會來關心孩子的成長，特別是在靈性生命的成長。那麼對嬰兒本身是否就完全無意義？一個嬰孩從他出生(對現代人而言更常是由懷孕)那天開始，他就是家庭中的一員，在這段成長的歲月中，他也許根本不知道這家庭姓什麼，這家庭的準則，理想和歷史，但這不表示他沒有參與這個家庭，他不是這家中的一份子，相反地，有時因著他的存在，使家庭的關係更穩固，雖然他一句話也沒說，但由心理學以及幼兒教育的知識，使我們都不否認孩子在嬰幼兒時期，可以明白、感受到許多超越過成人所能認知的範圍。洗禮使這個孩子成為基督的肢體，吸引他進入基督的大家庭—教會，也開始一個過程，藉著父母、代父母，以及陪伴他成長的教會團體，基督的信仰將形成他的人生與態度。所以，上帝確實能夠在一個人知道之前，使他的

人生發生重大的改變。⁹

二、台灣基督教會與天主教會梵二的神學對聖洗聖事神學不同層面的觀點

1. 由個人生命性的角度來看聖事恩寵：

台灣基督教會強調：

由人的角度來著手，強調個人對基督福音親自的接受以及個人生命的改變。著重個人在聖神內的重生、成為上帝的子女、及內在個人與基督神秘的結合。

梵二神學強調：

由天主的角度著手，強調這是天主的工作，是白白恩寵的給予。永生的救恩、罪惡的赦免是天主主動愛的給予，這是不被人所限制的。

不過兩者若走向極端時，聖洗聖事禮儀都有可能變成起碼主義：對基督教會來說，因為強調個人的接受，所以，只要人接受了就有效了，因此，信而受洗就是這麼簡單容易！對天主教會來說，聖事既是天主白白的恩寵，只要做了也會自動產生效果的。

2. 由聖洗聖事的團體幅度來看：

台灣基督教會強調：

洗禮的個人幅度，洗禮的重點在表達個人的皈依與悔改，教會團體只是與受洗者一同慶祝，分享其喜樂而已。

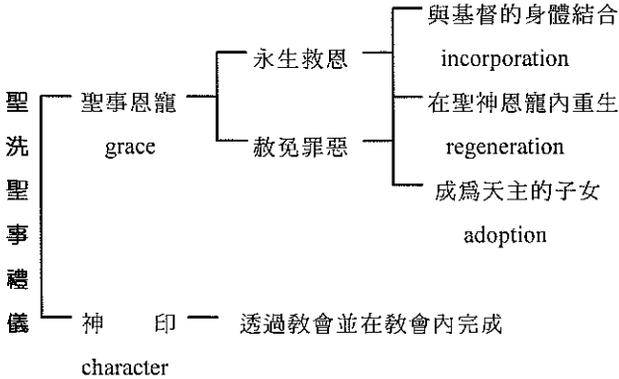
梵二神學強調：

洗禮的團體幅度，洗禮的重點在加入教會團體共融的

⁹ 參閱：John M. Krumm 著，黃明德譯，〈聖禮〉《為何選擇聖公會》（台北：聖公會台灣教區，1995），21~33 頁。

生活，在洗禮中，教會團體與受洗者一同再次更新洗禮時的信仰誓約，表達受洗者與信仰團體彼此間的意願，一同在這信仰旅途中走向基督，走向末日。

所以對基督教會的領洗者來說，往往最缺乏的是教會觀，因為，他很難感受到洗禮是透過教會並在教會內完成的，因此缺乏對教會的認同，也不易學習分享教會共融的生命與分擔教會的使命；然而，對天主教會來說，可能最缺乏的是個人皈依的表達不夠清楚。以上兩點分析可參考下表¹⁰。



* 聖事恩寵：個人生命性角度

* 神印：教會團體性幅度

由上述略略地分析比較，我們不難發現人的有限以及天主無限的奧妙計畫。當教會走向基督，走向合一之際，我們要克服的分裂，不是呆板地堅持各自的傳統，而是時刻準備將自己的精神寶藏分享他人，且亦接受並分享他人所擁有的，即互相

¹⁰胡國楨神父 1996 年秋季學期「聖事與禮儀神學(一)」課堂講義，25 頁。

學習，在交談中互相瞭解，互相欣賞。若然，在交談中我們將發現天主無限的奧蹟與真理將不斷地彰顯、不斷地啓示在我們當中¹¹。

三、堂區慕道團的組織及執行方案

「教會是入門聖事，教會本身就是一個大的慕道團。」這句話從基督教會的觀點來看一點都不稀奇，也不會讓人覺得奇怪，因為基督教的特點之一就是看重宗教教育(即信仰的培育)。當然，這與一般基督教會不看重聖禮(聖事，禮儀)是有絕對的關係，這好似天主奧蹟一體的兩面：一面是看重藉由禮儀生活去體會、經驗天主；一面是看重藉由聖言的傳遞、分享去體會、經驗上帝。但是這一切若是沒有將信仰落實在個人與團體的生活之中，並且內化進入個人與團體的生命歷程和核心，也就是活出基督，那麼無論哪一種方式所做的都是虛空、都是枉然的。

關於堂區慕道團的組織及執行方案，首先要把握一個很重要的思想與觀點是，「不是人去配合組織，而是組織是為人的需要而存在的。當這個組織已無法運作，已無法達到其原有的目的及其效果，則此一組織就應修改，甚至廢除。」

這常是我們很難去克服的，也就是被組織所限制，並且以為組織是絕對的，不能改變的。然而，我們忘了「人」才是整個生命的主體，「人」才是最重要，而不是為一個架構、組織，去空守住它。所以，以下關於堂區慕道團的組織及執行方案，主要分兩部份：第一是關於人，也就是「堂區」的人，包括其團體面和個人面；第二才是關於慕道團的組織。

¹¹參閱：湯樸威廉著，謝秉德編譯，〈論教會〉、〈同歸於一〉《湯樸威廉選集》（香港：基督教文藝出版社，1988 三版），353~379 頁。

(一)關於人：

應考慮團體面（即堂區的會衆）及個人面（即堂區的個別教友）。

1.首先我們應先瞭解這一個堂區的人，他們是我們組織堂區慕道團的對象，他們基本的現況，年齡層、受教育程度、社經地位...等等背景，但更重要的是他們對信仰基本的認識如何？他們對福傳的態度？他們對新朋友的接待如何？因為，如果他們對信仰基本的認識都不清楚，他們如何帶領別人。當然他們對傳福音更可能是興趣缺缺；如果他們對福傳的態度是不冷不熱的，他們對新朋友也就沒有傳福音的動力；如果他們不知該如何接待新朋友，或者他們對新來的人毫無敏感性，也不願意招呼、招待他們，那麼，這個堂區就很難留下新來的人。

2.加強堂區會衆基本信仰的培育，例如：舉辦成人主日學；採用小組團契生活信仰的教導；對於熱心願意服事的教友，集中訓練教育；多舉辦信仰性的避靜、靈修、退省、或加強聖經知識與其反省的營會；鼓勵熱心的教友參加神學課程培訓以及各種不同的訓練。

3.對於個別的教友，聖職人員應幫助他瞭解其恩賜，以及上帝對他的聖召為何（這裡所謂的聖召，不單指加入修會，或成為聖職人員，而是更明白上帝要在教會的哪一個事工上使用他），也就是按其個人特質，使他在教會團體生活中，真正成為合乎主所使用的器皿。

4.因此，有些人成為要理教師，有些人成為接待員，或是陪伴員也就是將來的代父母。有些人可能不是擔任這樣的角色，但他們對新來的人的基本態度應是溫暖的，他們知道並且應主動地將這些人介紹給要理教師或是陪伴員，所以整個教會是一個大的慕道團，這意思一方面是信徒們一起不斷在信仰上

追求更深地認識主，另一方面也是所有的信徒都參與每一個慕道友的信仰陪伴。

(二)關於慕道團的組織：

基本上，慕道團應該是一個「團體」，至少有三個成員：慕道友、陪伴者及要理教師。

1.新朋友：

一般新朋友來到教會有幾種方式：a.參與平常的主日禮拜者；b.參與一般性的聚會，如團契、小組、詩班等等；c.參加福音性聚會，如聖誕節的禮拜或福音性聚會，或各類型佈道會；d.參加教會服務工作。但無論新朋友以哪一方式來到教會，又可分是由基督徒邀請、帶領他來參加的，或者是他自己因著不同的理由主動前來的。

2.陪伴者：

針對以上由這些管道進入教會的新朋友，教會的接待員將這些人介紹與陪伴者，或者接待員本身就是陪伴員亦很好。在福音性的聚會中，有些擔任聚會後的陪談員，理所當然的，他們是要理教師或是陪伴者，因為，這些第一次的接觸對新朋友來說是非常重要的，也是他是否會留在教會的關鍵因素。陪伴員所擔任的是信仰生活的關顧，特別是當新朋友因為各種理由不能繼續前來教會參與聚會時，陪伴員應主動關心他，主動以電話、信件或親自拜訪來關心他，更爲他祈禱。

3.加入生活性的小組或團契：問道時期

一位新朋友參與教會，他不是只有一位信仰上的陪伴者，他應該是生活在基督徒愛的團體中，除了參與主日的禮拜，加入一個適合他的信仰團契也是很重要的。所以，陪伴者應帶領他一同參加，或將他介紹與另一個適合他參加的生活小組的陪

伴員。在與基督徒一起分享中，他開始去體會信仰的內涵，也藉著別人的幫助去明白該如何去體會神，並且對基督耶穌有了初步的皈依。在基督教會有時稱這皈依為「決志」，亦即他決定接受耶穌基督為他個人的救主。

4. 加入慕道團：求道時期

經過一段時日(也可以不需要)，如果他願意，或者他的陪伴者覺得他已經可以時，他也可以加入一個慕道團。因此我們知道慕道團本身應該是一常態性的組織，是隨時有人有需要時就可以成立的，不過在我的經驗中，有時這會遇到一個困難是，慕道的新朋友不是在同一時間進入教會，而參加生活性小組是可以滿足他一部份的靈性需求，然而對一些基本的信仰真理，他仍是需要被教導。

在天主教會中，我看到由神職人員負責的一對一個人聽道理，這在基督教會中是有的，然而這一對一的工作卻不一定是由神職人員來執行，而往往是由陪伴員來陪伴他，特別是一起的讀經和祈禱。不過從另一角度來看，由神職人員負責的一對一信仰栽培卻是很紮實的。

依我過去的一些經驗來看，另一種可行的作法是將慕道團(或叫慕道班)分級，三至六次為一級，如此就可依新朋友來教會之後屬靈生命的成長來培育。正如一個初生的寶寶與二個月大的嬰兒，他們所需的養分雖然相似但仍有不同，是同樣道理的。不過，如果真的因時間或各種理由成立慕道團是很困難的話，生活性小組的組長也可以適時地幫助慕道友。

這時期以收錄禮的儀式，使教會弟兄姊妹瞭解有幾位慕道的朋友已經接受主，並且即將有系統地學習教義，是很有意義的，因為，這可讓教會全體認識他們，也為他們祈禱。但這一部份在基督教會不是做得很好，而往往要到洗禮名單公佈時，

才得知有這麼一位慕道友在我們的團體中。

另外，慕道友除了參加慕道班外，他仍然持續參加生活性的小組或團契，當然，主日的禮拜是一切聚會的中心，也是他應該去參與的。所以這時他與教會團體的接觸已經很頻繁，他也開始深度地加入教會團體之中。

5.預備領洗：明道階段

爲基督教會來說，因爲每一主日都是慶祝主耶穌基督復活的日子，所以在任何主日，都可爲人洗禮。所以只要在事前約兩個月前公告教會即將舉行洗禮，並且讓一些慕道班級的教師、陪伴員、慕道友、生活性的小組知道，並給予他們一段時間考慮思想、祈禱，然後登記，接著所有預備領洗者就開始一起參加洗禮班的課程。這好處是機動性高，也讓慕道友有多幾次的機會去思考是否領洗的問題，而不會說「再等下一年吧！」來做藉口。

進入明道時期的甄選禮是很重要的，因爲此時教友們更清楚哪一些人即將成爲上帝的子民，與信友團體一起分享生活，並且更應該在禮拜中爲他們提名代禱。

洗禮班的課程，是密集性的預備領洗者的心。如果可以，最好有一至二次的避靜反省，尤其是讓候洗者參與聖週的禮儀，讓他們深深去體會與基督耶穌同死、同埋葬、同復活的過程。另外，也應讓他們對當天禮儀有所明瞭。

6.領洗之後：習道階段

這些已領洗者的新教友，應繼續有一段時間的學習生活，特別是堅固其領洗過後的信心，而他仍然持續地參加屬於自己的生活性團契，以及每主日的禮拜。然而更重要的是，讓他加入基督徒大團契的服務生活以及其他種種的信仰栽培。

四.反省與結論

由「堂區慕道團的組織及執行方案」可以看出基督教會與天主教會頗大的不同點，在慕道團或者說是慕道友的培育上，**基督教會是較為實際地投入，並且以多數的人力及團體來參與**，雖在本文中沒有論及課程安排，但在個人所收集的資料中，可以很清楚地發現，基督教會由讀經、祈禱著手，側重耶穌基督與其個人的關係，論及教會的部份較少；而天主教會過去多數以個人栽培式(即一對一)，而且參與者多為神職人員，雖然在課程上很強調教會的幅度，但對慕道友而言，較感觸不到教會整體的關心。

不過非常值得學習的是，天主教會梵二後的理想是將**禮儀、節期與慕道過程緊緊地結合，使慕道友透過可見的儀式，感受到他已經成為教會大團體的一份子**；而在台灣基督教會的現況，只在洗禮前一至二個月、甚至前幾週，才知道那一些人是此次要領洗者，所以，到洗禮時透過洗禮來表明加入教會大團體的感受力較少。

最後，**堂區慕道團的組織，是為福音的宣講、信仰的培育**，而不是為跟得上流行，或是別人都這麼做，我們也應該如此做，或是別人因為推廣這組織而信主人數增多，我們也應該如此去組織，**「組織是為人的需要而存在的，但絕對不是人去配合組織。」**當我們去計畫、組織、執行時，最重要的是我們應有敏銳的心，去觀察我們堂區的特性，去瞭解我們所面對的人。沒有一個計畫，一個組織是永遠完美無缺的，因為人是隨時在成長在改變的。更重要的是，我們應該更敏銳於，**「在此時此地，上主對我們的帶領是什麼？」**，在祂永遠有無限的可能性，我們應跟隨祂的聲音，祂的帶領前行，因為祂才是我們這一羣新以色列子民的大元帥。

參考書目（按出版年代順序排列）

- 陸達誠著，〈天主教合一運動的新里程〉《神學論集》1期，1969秋，95~108頁。
- 宋泉盛著，《認同與合一：教會合一神學理論與實際》（香港：基督教文藝出版社，1978）。
- 香港公教真理學會譯，《合一教理（卷五）》（香港：香港公教真理學會出版，1982）。
- Faith and Order Commission, WCC 著，郭乃適，鐘玉心，李耀昌譯，《聖洗·聖餐·聖職》（香港：香港基督教協進會出版，1984）。
- 喬治.W.傅瑞勒著，〈聖靈與教會〉《聖經系統神學研究》（台北：橄欖文化事業基金會出版，1984），223~267頁。
- 房志榮著，〈梵二以來大公主義的天主教原則〉《神學論集》65期，1985秋，461~469頁。
- 湯樸威廉著，謝秉德編譯，〈論教會〉、〈同歸於一〉《湯樸威廉選集》（香港：基督教文藝出版社，1988三版），353~379頁。
- 房志榮著，〈大公運動〉《神學論集》92期，1992夏，193~201頁。
- 林耀堂著，〈由大公主義法令看《祂的教會》通諭：關於「會談」的指導〉《神學論集》97期，1993秋，417~432頁。
- 蘭賽大主教遺作，Dale D. Doleman 編著，黃明德譯，〈羅馬公教主義與安立甘主義〉《聖經·傳統·理性·經驗：安立甘精神》（台北：聖公會台灣教區出版，1994），79~84頁。

John M. Krumm 著，黃明德譯，〈聖禮〉《爲何選擇聖公會》，
（台北：聖公會台灣教區，1995），21~33 頁。

Gideon Goosen 著，李尙義譯，《合一中的教會：大公主義
前導》（台北：光啓出版社，1996）。

關於堂區慕道團的組織之參考書目

加里·庫恩著，湖班譯，《有效的門徒訓練》（香港：種籽
出版社，1982）。

韓高生，蘇威廉著，黃忠譯，《門徒訓練精選》（香港：種
籽出版社，1982）。

校園團契同工編著，《校園小組手冊》（台北：校園書房出
版社，1983 六版）。

趙鏞基著，曾秀敏譯，《成功的家庭小組》（台北：中國主
日學協會出版社，1983 二版）。

韓力生著，劉冰瑩，黃文祐譯，《息息不斷的門徒訓練法》
（香港：亞洲歸主協會香港分會，1983 三版）。

加里·庫恩著，杜靜儀譯，《有效的栽培工作》（香港：種
籽出版社，1984 二版）。

陳南洲著，《瞭解與實踐》（台南：人光出版社，1984 四
版）。

新生命雜誌編輯部編著，《福音策略》（台北：教會更新研
究發展中心出版，1984）。

靈糧堂成人主日學策劃小組編著，《如何建立成人主日學》
（台北：大光書房出版部，1984）。

路易士·伊凡著，彭海陽譯，《如何建立愛的團契》（台北：
大光書房出版部，1985 二版）。

彭懷冰著，《給你，輔導：團契輔導指南》（台北：校園書
房出版社，1986 二版）。

- 「示」編輯委員會著，《慕道再慕道》（香港：「示」編輯委員會著出版，1987）。
- 高旻編著，《基督教教育概論》（台北：中華福音神學院出版社，1987 四版）。
- 艾偉傳著，雋恩譯，《佈道生活化》（香港：亞洲歸主協會，1990 二版）。
- 迪克·艾弗孫著，朱東譯，《團隊服事：教會增長復興秘笈》（台北：以琳書房出版，1993 二版）。
- 艾里羅著，周天麒譯，《從信徒到門徒》（台北：中國主日學協會出版社，1994 二版）。
- 高爾文著，亞洲歸主協會翻譯小組譯，《佈道大計》（香港：亞洲歸主協會香港分會，1994 六版）。
- 何思華著，台灣天主教牧靈研習中心編譯，《我們共同的旅程：天主教慕道團體手冊》（台北：見證月刊出版社，1996）。

日本耶穌會士的基佛交談（上）

愛宮真備

劉錦昌¹

本文分三期介紹愛宮真備（上）、強斯頓（中）、杜默林（下）三位在日本的耶穌會士，以基督徒身份與佛教所做的真誠交談。愛宮真備「參禪、教授坐禪」的行動，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用；強斯頓注重神秘思想，要人在體驗基、佛雙方時，應從表面的不同進到實質的相同之中，在生死的體會、完全空無的愛裡，悟出「真道」；杜默林則更深入對兩教的最終極觀念加以辨別、重新詮釋，增進了彼此更大的會通可能。

前言

日本天主教耶穌會士，以東京上智大學為大本營，自二次大戰以後努力耕耘日本基督信仰本位化的課題。據坂本陽明指出，此課題：

「首先是由 Isaiah Bendasan 的《猶太人與日本人》（1970年），及井上洋治神父的《日本與耶穌之容貌》（1970年），發起日本人的論戰。後來經由愛宮神父（Lassalle，日本耶穌會省會長，曾在廣島經歷原子彈爆炸，1990年七月逝世，享年94歲）與押田成人神父（道明會士，在長野縣高森務農，度冥想生活），結合了禪與基督宗教，

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，為輔大神學院博士候選人，任教台南神學院。

並欲建立一個根據日本靈性的日本基督宗教，因此更進一步的促進了本土化的發展，而這個時期也是基督宗教與其他宗教對談頻繁的時期。²」

而在這當中，耶與佛的比較，特別是禪與基督徒神秘主義的對比，尤其受人矚目；東京上智大學日本耶穌會士們的嘗試，更是引起國際間有心人士的參與，除了愛宮真備（Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, 1898~1990）之外，像強斯頓（William Johnston）、杜默林（H. Dumoulin）均是頗為宗教學界所熟知的人物。

愛宮真備

1991年夏威夷大學出版的年刊《佛－耶研究》（*Buddhist-Christian Studies*），有一篇東京上智大學耶穌會士 K. Luhmer 所寫紀念愛宮神父的短文，文中提及愛宮將禪的方法介紹給基督徒的貢獻³，在未來的歲月裡人們不會忘記這種大膽的嘗試。

1929年愛宮真備神父來到日本，並在上智大學任教。1939年遷至廣島，1943年他接受廣島大學一些天主教教授們的建議，為能真正瞭解日本人的心靈，應當學習禪。

這成為他生命的轉折點，該年二月參加在 Eimyōji 佛寺的坐禪，從此愛宮與禪結下不解之緣。1956年以後，他跟隨禪師 Daiun Sogaku Harada（1879~1961）習禪，並在1978年被舉為繼承 Harada 的禪師⁴。愛宮習禪近五十年，在歐洲及日本教導坐禪也有二十年之久，1968年他開始在德國教授禪學，同時

² 坂本陽明，《日本文化與基督宗教》，台北：光啓，1991，74頁。

³ K. Luhmer, "Father H. M. Enomiya-Lassalle", cf. *Buddhist-Christian Studies* 11(1991), p.303.

⁴ Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century*, p.104. 另參 Luhmer，同前引。

版一本書取名叫《為基督徒的禪默觀》(Zen Meditation for Christian)；在此之前，1967年秋季於西德舉行的一次「默想方法研討會」，與會人士公認愛宮神父所用的方法最為高明⁵；「愛宮神父在結合禪體驗與基督宗教的默想上著了先鞭之後，基督宗教即屢次在默想中採取禪的方法。⁶」

早在1960年12月17日，愛宮在靠廣島附近建立一間禪避靜之屋，取名 Shinmeikutsu (Cave of Spiritual or Divine Darkness)，1969年12月19日遷至東京郊外秋河溪畔，這是日本第一座基督徒禪默觀中心。

在《為基督徒的禪默觀》書中，愛宮指出日本佛教界人士總認為基督徒當中德國的神祕學家 Eckhart 與禪的境界頗為相似，殊不知除艾氏以外，像 Bonaventure、維克多派(the Victorines)、John Tauler、John Ruysbroeck、十字若望等人也都強調「神祕的非思想」、「心之空」(Emptiness of Mind) 具有禪味的靈性生命⁷，大德蘭的作品不少地方也與禪的風格貼近。

基督徒的默觀(meditation)乍看之下好似推論式的默觀(discursive)而已，一旦進入更深的境地時則是出現「無對象」(object-less)的默觀，愛宮認為基督徒默觀到了此一層次和坐禪時的默觀境界相似。基督徒神祕學家們所流露的也是

⁵ 參看項退結，《邁向未來的哲學思考》，台北：現代學苑月刊社，1972，頁273。

⁶ 坂本陽明，同前引書，頁76。

⁷ Lassalle, Zen Meditation for Christians, Illinois: Open Court, 1974, p.79. 愛宮介紹的基督徒神祕學家簡要生平如下：John Tauler 約生於1300年至1361年，德國神祕主義最具代表性人物之一；John Ruysbroeck (1293~1381)，他的用詞具有高度形上學語言特色；另外，維克多派主要有三人：Adams 約1185年去世，Hugh 於1142年去世，至於Richard 則於1173年去世，是三人中最有神祕體驗者。

「非思想」(non-thinking)、「無對象」的默觀，在 satori 一悟的氛圍中彼此可分享許多類似的體驗，當愛宮提到基督徒神祕主義的各種境界時：非思想、專注之道 (way of absorption)、光照 (enlightenment)、不知之雲 (the Cloud of Unknowing) 等現象，他告訴我人，坐禪可以是一種基督徒的默觀 (Zazen as Christian Meditation)。

不過，這並非說禪與基督徒靈性生命完全等同，愛宮指出兩者間的區別⁸：

| 比較項目 | 基督徒傳統 | 禪的傳統 |
|------------------|--|---|
| 修行 asceticism | <ul style="list-style-type: none"> ◎消極：透過解脫，為能克制痛苦、感官機能而努力 ◎積極：增強與成全德性 ◎特別強調基督的楷模 ◎自我的努力與恩寵之助佑 | <ul style="list-style-type: none"> ◎消極：完全解脫 ◎積極：(同) ◎沒有另一對方，卻有被評價甚高的自然德性 ◎自我的努力 |
| 默觀 meditation | <ul style="list-style-type: none"> ◎起初至少有一對象，特別是基督或福音 | <ul style="list-style-type: none"> ◎一開始便無對象，將默觀集中於呼吸和公案 (kôans) |

⁸ 同前引書，pp.129~132. 另外，在 *The Practice of Zen Meditation* 一書裡，愛宮也比較了禪與基督徒體驗間的差別，請參看該書 pp.65~67, 74~76. (Lassalle, tr. by Michelle Bromley, CA: The Aquarian Press, 1990)。

| 比較項目 | 基督徒傳統 | 禪的傳統 |
|---|--|---|
| 密契 mysticism | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 基督徒的神秘主義 奠基在真實體驗上 ◎ 信仰的體驗透過「全然至一」(oneness)的顯現而獲得 ◎ 特別體驗到上主乃一位格(as a Person) ◎ 本質現象：從創造、道成肉身所靜觀的恩寵 | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 和禪神秘主義同 ◎ 「全然至一」應在存有與信仰的經驗中被體驗到 ◎ 對「絕對」有特別體驗，但沒有位格性 ◎ Satori (悟)：奠基於人性 |
| 經驗之因 cause of the experience | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 恩寵，包括本性的傾向：「原始啓示」為聆聽聖言的可能性 ◎ 靠人自身能力乃不可能 | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 原則上：是本身的能力；仍需菩薩；在一種「被動性獲得」之義上，也具被動意義 ◎ 經由自身力量與絕對者合作，基本上可能 |
| 看見自身本性的最後階段 seeing into one's true nature | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 隔離了理智的活動 ◎ 情感的祈禱：與上主對話 ◎ 諸愛好單純化製單一愛好上，專注於上主 | <ul style="list-style-type: none"> ◎ 一開始更無知性活動 ◎ 向菩薩祈禱 ◎ 意識完全空無 (munen-muso⁹) |

⁹ munen-muso 是指從所有感官的圖像、思想中完全解脫。

| 比較項目 | 基督徒傳統 | 禪的傳統 |
|----------------------------------|---|---|
| 第一階段結果 1st effects | <ul style="list-style-type: none"> ◎達到靜觀 ◎置萬物於不顧 ◎對上主感受到真正完美的高尚觀念，而非只是思想 ◎上主在所有受造物中 ◎深刻的體驗與靈感 | <ul style="list-style-type: none"> ◎與 zanmai¹⁰呼應 ◎「無分別」：從所有世間物的情屬中極端淨化（ radical purification ） ◎增加自覺、專注的能力 ◎對有情之物的開放、了解、慈悲 ◎平安和寧靜（非無活力之被動性） |
| 危險和幻覺 （ dangers & illusions ） | <ul style="list-style-type: none"> ◎因為在世人眼中無從事任何具體情事，擔心時間失落 ◎當人放棄日常有對象限制的反省時，他會落失對達到至聖的重要方法：對罪、德性的反省、與師法基督 ◎透過這點，人們應學習逐漸捨棄人類的思考方式而以上主的方式來想 | <ul style="list-style-type: none"> ◎多年的努力（在禪中情形同） ◎在禪中，無對象出現，人會發現作惡的傾向減低而德性增強 ◎使人不在思想與圖像浮顯時去摺取 |

¹⁰ zanmai 指趨向悟通（ approaching enlightenment ）是參禪中的決定性狀態。

| 比較項目 | 基督徒傳統 | 禪的傳統 |
|--|--|---|
| 基督徒靜觀與 東方的見性 (seeing into the true nature) | ◎透過恩寵而靜觀 ◎簡樸、愛親近上主，藉著靈魂在愛中贊歎與專注，直接認識上主，在一種深度平安裡，瞥見上主永恆的福樂 ◎與學來的靜觀不同，是被動的、給予的 ◎不是推理思考的結果 ◎完全結合 (perfect union) 的體會 ◎純然靈性活動 (pure spiritual activity) | ◎與 satori 相應 ◎除了無位格神外極其相似：自覺、直觀的發展，對永生福樂 (nirvana) 瞥見，能以「單眼」 (single eye) 來看事物 ◎此處在本質上不同於 zanmai ，而與被給予的體驗相同 ◎相同 ◎相同 ◎相同 |
| 心理學的解釋 (psychological explanation) | ◎發生於靈魂深處，或在靈魂的高峰 | ◎ (相同) ，但稱謂不同：東方稱「至深的宇宙意識」 |
| 教義上的解釋 (dogmatic explanation) | ◎超越信仰 ◎透過聖神恩賜，上主的自我通傳 (self-communication) | ◎此處愛宮神父不予應用。解釋回到經典的內容上 |

以下則就基督徒的靜觀與禪之明悟相較

| 比較項目 | 基督徒情境 | 禪境 |
|------------------------|--|---|
| 召喚 (calling) | <ul style="list-style-type: none"> ◎上主的意向：靜觀的恩寵，人變得整全，而實行更偉大的任務或可忍受苦難 ◎靜觀並非為蒙福 ◎並非每人皆有靜觀的召喚 ◎真正達到靜觀者寡 ◎受呼召的記號：1. 一個人不再以日常方式反省；2. 在只專注於與上主獨處中找著喜悅，而無為自己個別的考慮 | <ul style="list-style-type: none"> ◎悟也帶人到完全，以服務人群來表達 ◎為了最後的解脫及拯救，悟乃必須的 ◎因為「悟」是必然的，每人皆有一召喚（時間不一而已） ◎對達到靜觀的數目非那麼在乎 ◎無必然的記號 |
| 渴望 (longing) | <ul style="list-style-type: none"> ◎對靜觀渴望，而存有謙恭和一單純的意向。若起驕念，則靜觀受阻、迷失路途 ◎我人有一內在渴望，僅能以純淨意向持養（不能以任何其他方式參雜） | <ul style="list-style-type: none"> ◎參禪者應渴慕悟道，但若本於驕念或迷亂則亦生障 ◎禪悟也只能以單純意向來保有 |
| 額外者 (extra-ordinary) | <ul style="list-style-type: none"> ◎在神祕經驗中不力求神見 (visions) ◎如果仍發生，要保有內在的解脫 | <ul style="list-style-type: none"> ◎不力求 makyō 魔界、靈界 (visions) ◎（同樣） |

| 比較項目 | 基督徒情境 | 禪境 |
|---------------|---|--|
| 階層 (levels) | <p>◎ 不完全的靜觀</p> <p>1 階段：專注的祈禱功能轉向內、不分心但出神(ecstasy)</p> <p>2 階段：安靜的祈禱寧靜、平安、喜樂但不出神(起先短暫以後越長)</p> <p>3 階段：醉心於愛(intoxication of love)</p> <p>◎ 完全的靜觀</p> <p>1 階段：神祕的結合</p> <ul style="list-style-type: none"> • 對個別的機能完全收回與單一化 • 在上主內「轉形」 • 在純粹精神狀態下靈魂與上主合一 • 短暫持續，但延長效果 • 「我」(I)意識失落(loss) <p>2 階段：出神的結合</p> <p>3 階段：完全的結合(一種與神的聖婚)</p> <ul style="list-style-type: none"> • 清楚「看見」三位一體 • 短暫持續，但神性位格留有影響 • 在實踐生活上無障礙 | <p>◎ zanmai 的境地</p> <p>1 階段：zanmai 在高級層階(相同)</p> <p>2 階段：更高層階的zanmai(相同)</p> <p>3 階段：禪在此境與基督徒不等同(或許除感到神祕的感動以外)</p> <p>◎ satori</p> <p>1 階段：約與「小悟」相符 shokensho-little insight</p> <ul style="list-style-type: none"> • 像見到本性：包括「小悟」 • 「轉形」(jobutsu)即成為「佛」 • 也是純粹精神的活動 • (相同) • (相同) <p>2 階段：satori 非平常的出神</p> <p>3 階段：daikensho-great insight</p> <ul style="list-style-type: none"> • 清晰的看見但無任何區別 • 也是短暫、效果停留而無分別 • (相同) |

愛宮真備曾提到若干在禪與基督徒神祕境界中應注意的現象、問題，我人予以省略；上述的比較是一種「直接的比較」（direct comparison），一人同時在不同的兩種靈修經驗裡¹¹。

¹¹ H. M. Enomiya - Lassalle, 《禪默觀的實踐》，參看此書英譯本的封底面介紹。

最初的微笑

雷煥章

雷煥章神父，從事大專同學的要理講授四十多年，極受青年學子的歡迎及肯定。本文是一篇優良講授要理的範本：理義深奧，但表達平淺易懂。特在補白篇幅上刊出，做為拋磚引玉，供第一線牧靈者及正在受培育的神學生們參考，並在這方面多做神學反省。

梵二大公會議後，許多科學家感到，信仰與科學間已經沒有什麼大的衝突。教會聲明，宇宙間種類不同多達數億的動植物，並非上主忙忙碌碌不停創造的結果，而是祂充滿了智慧，創造了可自行成長發展的生命。這個道理，研究生物的人很容易了解。比如，把木瓜種埋入地裡，漸漸發芽而生苗，終而長成大樹、開花結果。因是木瓜種子而非橘種，長出的也是木瓜而非橘子。木瓜樹有幾億細胞，根、葉、果的細胞各不相同，卻都依照原先藏在種子內的同一美妙計畫合作結出果實。這棵樹的成長，其實就是整個宇宙成長的縮影。科學家研究生命的演化，其實就在幫助我們了解上主的計畫、讚揚祂的智慧。研究動物發展的專家，讓我們看到，有些動物逐漸向人進步，卻還不是人，因為腦部發展尚未達到可以為人；但以其已接近，專家稱之為人前的高等動物。按上主美妙的計畫，當那一天來到，這些高等動物的頭腦就再進一步而達到了最初造人能有的意識。如此，人最初的意識如何出現是否可知？廿世紀初發生了一件重要的事，有助於我們窺其端倪。

從前醫生不了解，孩子出生若同時耳聾眼瞎，何以都成為白癡。他們並非低能，但卻全無思想，會如瘋狗般咬人，照顧十分困難。廿世紀初，法國巴黎把這類孩子集中在一國立醫院，苦無護士願意看護，不得已，醫院只好請修女去服務。一位心理醫生每週去探望一次，發現照顧的修女年輕、美麗、聰明、能幹，打聽知道她原出身名門，

(下轉 202 頁)

〔上接 170 頁〕

乃大家鬪秀。有一天，他譏笑修女說：「妳是社會稱揚欽羨的人物，卻天天來照顧這些小動物！我知道妳相信他們也是天主的子女，但我告訴妳，他們根本不是人，妳完全在浪費妳寶貴的人生！」修女笑道：「這是你們大醫師的見解，難道不可以有別種的看法？」從那時起，修女決定來證明那個心理醫師的想法是錯的。她開始思索，何以這些孩子好似不會思想？她揣測，他們既聾又瞎，與人完全無關；可是他們有觸覺、味覺，是否能由之與人建立關係？她於是選了一位五歲的小女孩，加以試驗。每天早晨，修女煮一個雞蛋，把皮剝掉，到八點整，就放在小女孩手上。小女孩摸著喜歡，送進口中也覺好吃。兩週後，修女發現每到八點她便等待著，顯出她有時間的感覺。修女於是進一步，在給蛋以前，先在她手心上畫一個十字。兩週後，修女又進一步，於畫十字、給蛋後，立刻把蛋拿走；小女孩竟大發脾氣，像發瘋般狂叫，修女馬上把蛋還她。兩週後，修女再改變，女孩不論如何發脾氣不再還她蛋；女孩就自己在手心畫十字，修女立刻把蛋給她。這是第一次溝通，修女根據一個記號答應她的要求。從此，修女慢慢教給她許多記號。如洗澡前給一個記號，到院子裡去給一個記號……六個月以後，修女用許多不同的記號和小女孩溝通，發現她非常聰明可愛。

那位修女成功地證明了這些孩子不是白癡！他們只不過無法與人溝通，以致於自我不能發展。這是醫界當時很大的發明，讓我們了解如何可長大成人。若人全然孤單，沒有機會與任何人溝通，沒有面對一個「你」的經驗，就不可能有自我意識。

後來，又有一事證明此一事實：印度北邊，有個小孩被人丟棄森林中，一隻狼帶去養大。小孩六、七歲時被人發現，他不會站而與狼一樣四腳奔跑，話不會說而只發狼聲表達喜怒。心理學家因已明瞭建立溝通管道人方能正常發展，乃用自然簡單的方法開始與他相處，他的自我意識才逐漸展現出來。由此可見，如果與人沒有互通交流的機會，即使頭腦十分發達，有做人的能力，也沒有做人的機會。

〔下轉 240 頁〕

〔上接 202 頁〕

第一位研究此事的哲學家是黑格爾 (G. F. W. Hegel, 1770-1831)，他分析的結果，即著名的主奴辯證法。按他的觀點，兩個高等動物一碰就打，因不知頭腦的發展已達到人的地步。不久，力氣大的要打死力氣小的，力氣小的怕死，極力表示投降，情願做他奴隸。於是，力氣大的在對方眼中覺出自己是主人，力氣小的在對方眼中感到自己是奴隸；成功者有主人的自我意識，失敗者有奴隸的自我意識。此一辯證法對許多哲學家產生了深刻的影響，馬克思即予以改變，成為影響本世紀至鉅的勞資鬥爭。

五十年前在巴黎，有位耶穌會神父斐沙 (Gaston Fessard)，成了黑格爾哲學的著名專家，曾發表一篇論文〈人類社會的奧祕〉，認為人類最初的自我意識不是出於主奴奮戰，而出於母親與自己嬰兒彼此的注視。嬰兒滿三個月，會感覺到餵奶、搖他的人很好，他很喜歡，他開始對母親微笑，表示「妳對我好，我接受妳」；母親也微笑，感到自己很愛孩子，孩子也有被接受的初感。那時天主看到母子相互的微笑，就覺出祂所創造的世界的確是美善的，從今以後，世上已經有了祂的子女。

但，黑格爾也沒有全錯，因為人類在彼此的相愛中自始就有爭鬥，孩子不滿意時會生氣，母親不滿意時會懲罰。最近由立陶宛去巴黎的萊維納教授 (L'evinas) 也提到人與人溝通時有種不對稱的關係。總之，人與人最初雖在彼此接受、相愛的經驗中有所溝通，但自始也有聖經所說的原罪，就是出於自我意識的自我中心態度，使人彼此為敵。然而，人之開始為人，有自我意識，乃是因為有彼此接受、相互還愛的經驗，這是可以確定的。

這些分析，有助於我們了解耶穌的福音是多麼的有意義。有人問那條誡命最大？耶穌說：「『你應全心、全靈、全意愛上主你的天主』，這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛近人如你自己」（瑪廿二 36-39）。他認為愛人與愛天主兩條誡命是分不開的，因為按上主的計畫，完全沒有愛的經驗就不是人，做人就是對人有愛

〔下轉 254 頁〕

〔上接 240 頁〕

德，就是尊重對方，了解、接受他，體會他和我一樣重要，就像小孩接受的母愛。當我承認「你」的存在，我即成爲「我」，因我接受你，把你看得與我同樣重要，我願貢獻「我」的能力使「你」跟我一起成長。可見，在「你-我」的溝通中，才會有做人的體驗。所以基督告訴我們「愛人如己」是我們成爲一個人最基本的誠命。前面說過，人從最初在接受母愛並還愛的經驗中體會到「自我」，但一有我，也立刻有「自我中心」的傾向，因此人與人的關係雖有愛也有爭鬥，因要保護自己的利益，故而產生敵對的態度。我們的確也要爲自己著想，我們有責任保重身心，不浪費自己的生命，盡力發揮天賦的才能；但「自我」的發展，究竟是要自私的個人享受？或爲別人的益處而做出貢獻？這方面耶穌講過一些不易爲人了解的話，譬如：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若爲我和福音的原故，喪失自己的性命，必要救得性命」（谷八 35）；「愛惜自己性命的，必要喪失性命；在現世憎恨自己性命的，必要保存性命入於永生」（若十二 25）。耶穌講這些話非常有意義，因他希望我們了解人生的祕密。人生的祕密爲何？就是越求得到，越會失去；越慷慨付出，越能進取。假若一個人基本上以自我爲中心，人際關係是在別人身上獲取利益，一旦得不到就不再理睬，這人必然十分封閉、孤獨，沒有真正的好友，人格也毫無價值，他的人生就是一個失敗。相反的，如果一個人尊重他人，有機會即伸援手，不要求任何回報，只快樂樂地貢獻一己，他的好友必日益增多；因他沒有任何用意，別人與他來往十分放心，他越來越了解別人，越來越有智慧幫助別人；當他體會到助人之樂，他既成爲真正會做人的人，也成了非常高貴的天父子女。

總之，人生的祕密就是越獻出自己，越能得到；只有在你我溝通中才能做人。自私、封閉是人自始可能有的過錯；開放自己，慷慨貢獻己力，才能在真愛中體會到生命。這就是小會說的：「超脫」一切，才能「進取」。