

152

紀念輔仁大學神學院
在台服務滿40週年慶

神學論集

于斌
圖



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

152

紀念輔大神學院在港服務滿四十週年慶

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2007 年 7 月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 152 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

執行編輯：胡國楨 助理編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

(10688)台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email：kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

(10088) 台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 9 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

10707152

輔仁大學神學論集

第 152 號

2007 年夏

總目錄見 149~150 期合刊本索引

特 稿

紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶

目 錄

編者的話：輔神在台服務四十週年慶之二.....	編輯室	165
特稿 （紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶）		
長老會牧師回憶在輔神的學習.....	劉錦昌	169
聖公會牧師憶輔神生活.....	陳德沛 魏斐然	171
在輔神數饅頭的日子.....	江明恩	174
整合和內在化：培育的核心 賀輔神、提建言.....	朱蒙泉	177

聖經

- 天使向瑪利亞及匝加利亞的答覆..... 穆宏志 182

信理

- 瑪利亞－耶穌基督的母性伴侶..... 張春申 201
- 聖母無染原罪帶給我們的喜樂..... 蔡愛美 207
- 跨越以往認為正確的疆界
梵二後四十年的省思..... 葛素玲 213

靈修

- 靈修指導面面觀..... 朱蒙泉 譯 231
- 拉內靈修觀的發展
索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修... 吳伯仁 255
- 基督新教改革宗的靈修觀..... 劉錦昌 281
- 內觀禪修的實踐研究
由天主教祈禱與默觀談起..... 陳秀蓉 308
- EDITORIAL..... 編輯室 318

輔神在台服務四十週年慶_{之二}

編者的話

本期《神學論集》仍以「紀念輔大神學院在台服務滿四十週年慶」為題，邀約幾篇特稿。本期刊出的四篇特稿，分別透顯出本神學院的兩項特色：與新教共融的學術大公精神；為儲備靈修輔導人才而作出呼籲。

前三篇基督新教牧師及神學生回憶在輔神求學生活的文章，透顯我們神學院的第一項特色。四十年前，輔大神學院從菲律賓遷來台北新莊現址開始，就不只向耶穌會外的天主教修士、修女學生開放，同時招收天主教平信徒教友，甚至還接受基督新教的牧師及神學生前來體會天主教色彩的神學培育。1970年代有浸信會的施達雄、李乾虎兩位牧師，而後陸續有台灣聖教會、長老會、衛理公會等教會的牧師前來進修，攻讀神學碩士及博士課程，也有長老會台南神學院及聖公會台灣教區派遣他們的神學生來接受部分或整個的神學基礎教育。

寫〈長老會牧師回憶在輔神的學習〉一文的是長老會劉錦昌牧師，他在大學學士及碩士求學期間受過完整的士林哲學訓練，又有機會在台灣神學院及台南神學院接受部分的基礎神學教育，而後有緣來到輔神及輔大宗研所就讀。他的文章充分顯示輔神神學教育與眾不同的重心及師資特質。

〈聖公會牧師憶輔神生活〉由聖公會陳德沛、魏斐然兩牧師所寫，他們是一對牧師夫婦檔。兩位接受聖召成為聖公會神

學生。來本神學院就讀之前，在家庭生活及職場服務方面都已很有成就，現在兩位以畢業學長的心情，細細述說當年在求學期間的生活點滴，讀來備感親切，希望他們的心願，尤其教會合一的前景，能夠早日實現。

〈在輔神數饅頭的日子〉的作者江明恩，是長老會台南神學院派來本神學院，接受一年神學基礎教育時的生活回憶。文中可以讀出年輕的基督教神學生的求學心境，與前文陳魏夫婦所描寫的不同。

特稿的第四篇文章，朱蒙泉神父提及輔大神學院自 1981 年至 1995 年舉辦了十四年的「暑期培育進修班」，密集地為地方教會儲備了近 400 位靈修輔導人才，而後因故停辦。朱神父認為這是台灣天主教會的一大損失，願藉此輔大神學院遷台四十年大慶之際，向主教團和男女修會聯合會由衷呼籲：為地方教會和中國教會的生存和興盛，請促使這類服務復活起來。

為配合朱神父的呼籲，「靈修欄」的首篇，編者特將朱神父編譯的大作〈靈修指導面面觀〉同步刊出。本文首先應用基督信仰界所公認為經典之作的《靈修指導的實踐》為基礎，加上精神科醫師、隱修會士、宗教交談學者、女性神學家等的經驗，為今日靈修指導描繪出全盤面貌；其次，述說靈修導師作為天主愛的「工具」，如何在當代不安的世俗中健康地生活、在自滿自足的世界中度精神生活、在科技世界中有思考能力的生活、在實用主義世界中度牧民的生活，需要持續培育，進而培養出圓融、謙遜、真誠和愛德。而這些特質，也是引導和支持我們生命和牧職工作的基本特色；最後，舉出實例說明靈修導師如何可以面對求助者的抗拒態度，而達成靈修輔導的目標。

除了朱神父的大作外，「靈修欄」第二篇，吳伯仁神父以

索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修這兩個現代重要的神學思潮為例，試著述說拉內神學靈修思想發展的可能性；第三篇，劉錦昌牧師從加爾文《基督徒生活手冊》為本，並以《海德堡要理問答》及神學家巴特（Karl Barth）、莫特曼（J. Moltmann）的靈修思想補充，給基督新教改革宗教會的靈修觀做了完整的介紹。兩文並列，不只給讀者體會天主教靈修觀未來可能的發展，也給基督教會合一運動，在靈修生活的學術領域及實踐層面，開出一個可能的窗口。

接下來，為「靈修欄」壓軸的是陳秀蓉女士的〈內觀禪修的實踐研究：由天主教祈禱與默觀談起〉。陳女士是輔大宗教學系的碩士，她先述說她理解到的天主教的祈禱與默觀，並介紹學自緬甸葛印卡老師所傳授的內觀禪修方法，將二者作了對照比較。是一篇值得推薦的宗教交談的小論文。

除「特稿」和「靈修欄」外，本期還有「聖經欄」一篇、「信理欄」三篇文章。

穆宏志神父的〈天使向瑪利亞及匝加利亞的答覆〉，是以當代釋經學手法，利用文字意涵及同類文學型的分析，探討《路加福音》耶穌童年故事中，天使向匝加利亞及瑪利亞報喜的敘述裏，兩人的不同反應、天使回應，並藉以說明匝加利亞並未受到懲罰。這為澄清一些誤會有所幫助。

張春申神父的〈瑪利亞－耶穌基督的母性伴侶〉，嘗試說明瑪利亞在救恩計畫中的角色，除了四大信理中肯定她個人蒙受的特恩外，更積極地擔任了基督的母性伴侶，從而也是信友在恩寵境界中的母親、保護人、輔佐者、援助者與中保。

蔡愛美修女的〈聖母無染原罪帶給我們的喜樂〉，說明聖母無染原罪不只是救恩史計畫中燦爛輝煌的一舉，更是天主主

動愛人的一個標記、恩寵，以及我們歡欣喜悅的緣由。因為這一信理表達出：救贖完全是天主白白的恩賜。而瑪利亞的遭遇就代表我們的命運和未來。換言之，發生在瑪利亞身上的事（無染原罪），也將永遠是所有人類的一個召叫，也是天人之間的一個挑戰——我們的臨在，就是天主白白恩寵、聖母無染原罪帶給我們的喜樂的一個標記。

葛素玲修女懷著悲憫的心情，真誠希望梵二圓滿畢幕四十年後，教會能尋找到耶穌曾接受過的「修補程式」（patch：「解毒」的電腦用語），便能夠如同耶穌一樣「上船，往對岸去」，並且超越原先的看法。這是悔改皈依的召叫，這是以天主的方式來看待人和事的掙扎，是謙遜和勇氣的召叫。這是她寫〈跨越以往認為正確的疆界：梵二後四十年的省思〉時的心境。

長老會牧師回憶在輔神的學習

劉錦昌

廿多年前念輔大哲研所時期，便常到神學院公佈欄看神學院所開的課程，偶爾也到神學院圖書館借書。當時哲研所所長錢志純神父赴義大利協助大使館事務，由李震神父代理所長職務，由哲研所所長簽字可向神學院圖書館借書。神學院圖書館主任當年為陳春齡神父，和陳神父小談是很值得的事，他的神、哲學知識真是淵博。沒想到事隔多年後，教育部核准輔大設立宗教學研究所，筆者是第一屆入學的學生，同班同學今天在天主教學術及教育界都是要角，真是與有榮焉！

到宗研所註冊時，院務秘書胡國楨神父問學生為何不趁機同時念天主教神學。那時宗研所新創期間，一切人事、上課幾乎全在神學院內進行，和神學院打成一片，筆者也申請住進神學院宿舍，為我而言，那是很重要的生活體驗，讓筆者體會、見識到修院團體生活的意義。很感謝天主，因著念宗研所之機會，得以學習天主教的神學，跟以前在長老會神學院念神學的氣氛和內容很不一樣；信理神學那麼龐大而有系統、各種學論間竟可以彼此調和，真是讓筆者大開眼界，而且也能將過去所念多年的士林哲學加以貫穿起來，從哲學到神學之間的聯結，士林哲學嚴密的系統與整套大公神學配合，這是讓筆者十分敬佩之地。筆者常在想，如果台灣天主教會能鼓勵關永中教授、張雪珠教授及武金正神父這些在哲學與神學兩領域上擁有博士

學位的學者可以多寫作，將哲學與神學的關聯性多加發揮，其實可以頗吸引愛好思想的人士，來探索信仰與理性之間的奧妙。

在神學院那段日子，上過黃懷秋老師、溫保祿神父、谷寒松神父、張春申神父、朱修德神父、胡國楨神父、武金正神父等精彩的內容。當年的神父、教授們大多受歐洲的學術訓練，課程的組織結構十分完整，尤其在溫保祿神父和朱修德神父的講義或書本上，學習到嚴密的架構和思考過程，覺得上課中既受挑戰也是一種享受。筆者印象特別深的是神學總考，或許有些題目是偏細了些，但這一整體性的融通要求真是頗有必要，對於神學通盤的思考訓練極有幫助。

在神學院求學，最大意外的收穫是出自房志榮神父的一次偶遇提醒。一次在腳踏車棚附近，和當時擔任宗研所所長的房神父相遇，房神父對筆者說：「錦昌，你來我們天主教的神學院讀書，不要只讀神學，我們最大的寶藏是靈修。」不知當時房神父為何對筆者說了那番話，感謝天主，這一席話，讓筆者後來不斷去思索，也開始注意靈修的課題，近廿年來，讓筆者在此領域內領受不少，也寫了十多篇跟靈修史相關的論文。真的感謝天主，也感謝房神父的提醒，讓筆者開始注意自己內在的問題，並逐步向天主聖神開放自己，求聖神引導生命。

在輔神求學的階段，認識了多位學友、師長，對我極大的意義，恩師房志榮神父、谷寒松神父及胡國楨神父甚至在筆者來到台灣最偏遠的恆春從事牧靈工作時，仍有書信、禮物、電話慰問；孫效智教授、林思川神父、阿根同學來訪和電話問候，真是備感溫馨。感謝天主，讓筆者有幸在輔大就學，並曾在輔神受培育，對一切照顧愛護過筆者的師長、學友們說：「謝謝您們！」

聖公會牧師憶輔神生活

陳德沛、魏斐然

一、陳德沛

本人是台灣聖公會的教友，曾利用公職服務的空隙，接受台灣聖公會三一神學中心的培訓，與神學有了初步的接觸。開始時，我只是爲了想多知道一些，結果卻是追求不完，想知道得更多。而後受到聖公會台灣教區的推薦，利用晚上的時間參加輔神的教友課程，因爲平日工作很忙，所以常常感覺到學習的時間不足。

天主教會與聖公會雖然如此接近，但是仍有些教義上的差異，在學習過程中，我認識了天主教會革新的努力及已經有了的成果。我常常在想，如果基督教會的教友，能多了解一點天主教會在梵二以後的情形，就不會永遠只知道中世紀片斷的情形，也不會在彼此肢體的關係中那麼疏遠了。

在輔神的學習，我看到了天主教教友學習的認真努力，且尊重師長。無論個人有沒有見解上的差異，對倫理的態度是今天年輕人應該學習的，尊重制度才有穩健的發展。

因爲有了輔神的「經過」，我常感到自己也是天主教會的一分子，能夠很親切、很自在地處在天主教會的活動裏，也常常在修院中得到寧靜的反省。

但是，有一件最放不下的事，就是爲什麼我們還不能共同

分享領用「一杯一餅」？我們所期盼的「共融」要等到什麼時候？我們是否真的希望在「主的裡面」成爲一體？

救主臨走的時候，爲我們禱告，爲什麼我們還是那麼剛硬？拒絕主的盼望。希望早日我們能「合而爲一」，主所賞賜的，仍需要我們行出來。

陳德沛牧師家裏煮飯的魏斐然牧師，可是天主教神學院爲台灣聖公會培育出來的第一位女「司鐸」呦。這位當年的執事一心想進神學院「研究神學」，歷經三年的學習，到畢業時卻只著重於「人」，還真的有改變呢。

二、魏斐然

跟隨穆宏志神父每天早上「苦行」讀經，學習到了聖經不只是讀經文，而是著重在精髓。所以，每當想起耶穌在海邊爲門徒準備早餐時，我每天早晨也不敢驕傲地說「我在研究神學」，而一定要先爲陳牧師準備完早餐才出門到神學院上課。

當我看到房志榮神父扶著黃德寬神父出門，登上開往靜山的遊覽車時，我體會到天父說，你永遠是我的孩子……。

神學院側邊的松林及前院的玫瑰花園最吸引我，但是，當武金正神父跟我分享說「鐵樹的嫩葉剛長出來的時候是軟軟的，等到長成時竟然那麼剛硬」，喔，這不也是生命的奧秘麼。

朱修德神父考我一句保羅說的話：「我當日傳給你們的，原是從主領受的……」，每當我想到他常常用他的禿頭來逗我們不打瞌睡；在我日後的服事當中，更能勇於面對自己的不足。

張春申神父的「箭頭」真像今日電腦的游標，把你帶到需要的地方，也指引了我反省思考的方向。

每當我從三樓教室下樓時，樓梯轉角的那面大鏡子，上面

用大大的紅字寫著「天主的肖像」，鏡子裡除了我還有其他的人，我們都是天主的肖像.....。說來心虛：如果我沒有愛看得見的人，怎能說我愛看不見的神呢？

從「禮儀」學來的共融，沒有比各家的團體生活更來的實際與貼切，這個「家」通常還包含有來自世界各地不同國籍的家人呢。

一轉眼，從神學院畢業至今年剛好十年，每一位恩師益友的榜樣常在我的腦海中縈繞；豐富的學習，即使胡神父給我再多的篇幅也無法詳述完盡。三年的神學教育不只改變了我個人的生命，我相信每一位通過輔神洗禮的人，一定感同身受。十年樹木，百年樹人，願上主祝福神學院所有的老師們，紀念他們的辛勞。

在輔神數饅頭的日子

江明恩

前言

還記得第一天初到輔大神學院時，院長艾立勤神父對著我們這群來自長老教會台南神學院「分離的弟兄」說：「希望每次見到你們的時候，你們是在圖書館讀書或是在校園靈修，而不是在嬉戲玩鬧。」就這樣，開始了我在輔神寄讀一年的日子。回想那段充實的日子，領受諸般來自上帝的恩典，難以一一道盡，筆者便簡單分成讀書、靈修、運動三個部分來分享：

一、讀書

第一天上課便令筆者驚訝不已，整間教室宛如小型聯合國，來自各個國家的平信徒、修士、修女齊聚一堂，而且有些修女並不用穿上修女服，和過去的認知截然不同。就在「前震」尚未結束，又開始了「餘震」，就是「信仰術語」稱呼的不同。比如說：我們稱呼信心之父為亞伯拉罕，天主教稱為亞巴郎，乍聽之下，好像在叫一個啞巴的人；不僅要適應新環境，還要適應信仰名詞的不同，幸好神父和同學的幫助，在交談或課堂中，總是體貼我們這些「分離的弟兄」，補充我們聽得懂的名稱，這樣的學習，著實新鮮有趣，也開啓了我不同的思維。

上課時都有令人意想不到的討論及思維，不時地在衝擊，甚至延續到下課時間，仍然看到同學們在熱烈的討論，這不只

是吸收，可以說是心無旁騖的享受，其中最令我驚訝的，是同學們對真理、知識的渴求與執著。在學校培育學生的過程中，可見輔神的培育是多麼地紮實，從初學、哲學到神學，任何一個環節也不能少，這樣的環境也營造出一個非常好的讀書風氣，彷彿回到中世紀時代，人手一本書，不斷地探討真理是什麼。而圖書館內總是有人在唸書，永遠不會門可羅雀，甚至會「客滿」，只得下次請早。浸濡在這樣的空氣當中，讀書增添了幾分樂趣。

二、靈修

來到輔神所看到的另一個特色，就是不管在什麼時候，都會看到許多人口中唸唸有詞，在走廊、在林蔭下來回地走來走去，本來以為他們在背誦或思考什麼神學思想，總會引起些好奇地想去打擾。後來才知道，這是一種靈修的方式，打破了筆者原本以為讀經禱告就是要安靜的觀念。

也因為班上同學來自世界各地不同修會，學習到不同修會獨特的靈修傳統與方式，增加了筆者對於信仰的廣度與深度。另一方面，「神師」胡國楨神父的帶領，教導筆者深入瞭解許多修會不同的靈修觀、瞭解許多聖人的事蹟，也漸漸找出自己喜歡的靈修方式，使得筆者的生活態度、方式，有著不同的價值觀。

三、運動

在輔神的這段時間，耶穌會的墨朗神父時常強調當一個上帝的僕人，讀書固然重要，但身體健康更為要緊，所以墨朗神父固定在每個星期五下午，不論什麼氣候，只要雨勢不會太大，

一定會邀請筆者與一些同學們踢足球，享受在草地上奔跑、大吼大叫的樂趣，在這足球場上，就算自己是門外漢，也能將自己當作「貝克漢」來看待。在輔神的時間，不僅在心靈得釋放，在肉體上也得著了許多的釋放，藉由足球會後的一同用餐，也使同學之間彼此的感情更加濃厚。

結 語

寄讀一年的生活一晃眼就過去了，當時是台南神學院四年級學生的我，如今已是七年級生，就要投入禾場了。回憶當時的生活，對於輔神這麼用心、積極地栽培神職同工，的確值得筆者自身所處的長老會神學院去反省與思考。而來自不同信仰傳統的同學之間，互助的友誼也未因此而互斥、排擠，這也顯示在天主內，共融已經落實在老師同學彼此之間。這份情誼也並不隨著時間而結束，現在還是和大家保持聯繫，彼此分享與代禱。

透過寄讀輔神，也看見合一不再是遙遠的盼望，正悄悄地萌芽在不同神學傳統當中，期待這樣的制度能夠延續下去，幫助更多的學弟妹也能夠有這麼美妙的體驗，結實纍纍，阿們！

整合和內在化：培育的核心

賀輔神、提建言

朱蒙泉¹

培育工作，不論為司鐸、修士、修女或教友，都是有關普世和地方教會盛衰存亡，其重要性是不言而喻的。然而，閱讀梵二文件《司鐸之培養法令》、《修會生活革新法令》和《教友傳教法令》，其中很少論及如何培育、方法如何，反倒是論及應該如何之處卻較多。

《司鐸之培養法令》提及從事培育者的條件說²：

「學識有基礎，有相當牧靈經驗，尤其在靈修和教育心理方面要受過特別訓練……」

「〔對修生的靈修生活，應注意其〕純正意向、自由意志、靈修、品格與智力之合格，以及身體與心理的健康……均應隨時注意觀察……」

「〔培育時，〕一切可能來自教育學、心理學或社會學的幫助……，指示的法則予以利用。」

《修會生活革新法令》論會士培植時說³：

¹ 本文作者：朱蒙泉神父，耶穌會士，曾任中華省省會長，在美創立「輔友協會」，並在美、加、台、港、澳推展夫婦懇談會至今。

² 《司鐸之培養法令》5, 6, 20號。

³ 《修會生活革新法令》18號。

「會士一生，當在神修、教義及技術的修養，精益求精。」

《教友傳教法令》整個第六章在強調教友傳教的需要、原則、負責人……，最後提到訓練方法說⁴：

「小型聚會、大小型退省神工、經常集會、演講、書籍、雜誌等訓練方法。……不僅神學方面；也在人類學、心理學、社會學、方法論等部門，要成立資料及研究中心使教友……，能有更好的訓練。」

這些有限又簡短的指示清楚說明：梵二大會的教長們希望各處地方教會能按不同的時與地制宜，自發地擬出整套的培育計劃，使這些法令得以具體落實。

一、暑期培育進修班

輔大神學院自 1981 年至 1995 年舉辦了「暑期培育進修班」，密集地為地方教會儲才，在這十四年中，參加密集課程的計有 40 位學員，此外，在各教區舉辦的短期講習會不下 20 次，曾為 400 多位學員服務，內容包括靈修、心理、聖召、領導、靈修指導、情緒與價值整合、修會生活中的自我實現、人格與祈禱、情緒；信仰、教會、基督……；心理測驗、婚姻家庭、神類分辨、退省與個別輔導等等。主持者為剛從國外學成歸來的和為貴神父、孔達仁神父、詹德隆神父和蔣範華修女。而更重要的密集「暑期進修班」按章程說明：

（一）對象

具有良好神學靈修基礎，並在修院或修會中負責靈修和人

⁴ 《教友傳教法令》32 號。

格陶成的人，或在教會其他團體中從事個別輔導的人。

(二) 目的

1. 使培育人員，因著現代心理學的重要發現，更了解天主如何藉著人性召喚人類。
2. 使培育人員，能夠有效地輔助人分辨而跟隨天主的引導。
3. 特別注意學員自身的人格和靈修成長。

(三) 行事曆

連續三個暑期舉辦，每個暑期九週。

(四) 課程

一年級：人格論（三學分）、人格發展（三學分）、人格失常（一學分）、倫理發展（一學分）

二年級：各程人格型態（三學分）、人格評估及個案研究（三學分）、家庭和婚姻（三學分）

三年級：團體心理學（三學分）、分辨神類及分辨聖召（三學分）、助人關係（三學分）

共計 26 學分

顯而易見這密集的進修班，一面為受培育者或願意度奉獻生活的人使他／她們在喜樂中答覆天主的邀請；另一面為培育者的培育，使他／她們更能有效地協助願意度奉獻生活的人，慷慨又持久的答覆天主的邀請。

二、培育的核心：整合和內在化

如何使接受培育者能在喜樂中答覆天主的邀請呢？

如何使培育者更有效地協助人成長呢？

（一）接受培育者

願意度奉獻生活人的身分要求他／她們與天主結合，藉三願或其他方式的奉獻，追隨基督，有效地藉宣講、服務和見證生活成爲天主手中得心應手的工具。他／她們必須具有選擇的內心自由、整全的人格，以及使聖召的價值觀和理想內在化；唯有如此，他／她們的聖召才能堅定和持久。雖然恩寵與聖德是天主白白賞賜的禮物，但是度奉獻生活的人願成爲天主手中有效的工具，對福傳的需求有所敏感，爲基督價值觀作令人信服的見證，他／她們必須具有內心充分的自由和整全的人格，才能與天主恩寵合作。這原是「進修班」主要目的之一。

（二）培育者的培育

爲協助受培育者在靈修的道路上精進，培育者當聆聽天主聖神的聲音和引導，另一方面培育者當配合受培育者性格、成長階段的需求，以及其生長文化環境的特色。換言之，培育者當成爲天人之間的中介，能以開放、理性和傾聽的態度，既接近又保持距離。他／她亦是一位靈修旅途中的伙伴。他／她必須瞭解並超越自己內心的衝突和心理的障礙，否則很容易將自己內心的情結投入在受培育者的身上。他／她也必須有能力與受培育者交往中，洞察其潛意識動力，而予以指點，使受培育者覺悟之後，能夠趨向整合和自由。

這種整合與自由，爲度靈修生活、使徒工作、分辨時代訊號和服務天主、世界和教會，是不可或缺的條件。總之，他／她當相似基督，抱著祂的胸懷，爲人服務；在自我超越中實現自己。這是「暑期進修班」另一重要的目的。

過去四十年間，多年時間我客居國外，偶而返台，有機會

與新一代的修士、修女、司鐸及教友接觸，不能不感到奉獻人雖然數量減少，品質方面有顯然的提升，輔大神學院在這方面的貢獻，功不可沒。

遺憾的事是這貢獻很大的「暑期進修班」，因孔達仁神父回歸天鄉，其餘幾位都擔任了新的任務，在 1996 年開始停辦。但是靈修和心理的整合和內在化工作是急不能待的。所以，當此輔大神學院遷台四十年大慶之際，我願向主教團和男女修會聯合會，作由衷的呼籲：**為地方教會和中國教會的生存和興盛，請促使這類服務復活起來！**

天使向瑪利亞及匝加利亞的答覆

穆宏志¹

本文作者利用文字意涵及同類文學型的分析，探討《路加福音》耶穌童年故事中，天使向匝加利亞及瑪利亞報喜中，兩人的不同反應、天使回應，並說明匝加利亞並未受到懲罰。

前 言

許多人，總是對《路加福音》中天使報喜的記載有以下的疑問：為什麼匝加利亞與瑪利亞同樣提了一個問題，不過，天使給匝加利亞與瑪利亞待遇卻截然不同呢？（路— 5-21, 26-38）匝加利亞一問，立即受到懲罰，而成了個啞巴；瑪利亞也問了，天使卻仔細且完整地答覆了她。

筆者自己也問為什麼會有這樣的差別待遇呢？有些人回答說：這是因為對象的不同。不過，這個答案等於沒有回答，只能說是信仰虔誠者的推測罷了，並沒有任何經文上的憑證。這不是在詮釋經文，而是把自己的思想加在經文上（eisegesis）。所以，這個答案沒有解答我們對經文上的疑問。真正要回答這

¹ 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，1943 年生於西班牙。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。中文作品散見《神學論集》等，並著有《宗徒書信主題介紹》《若望著作導論》。

個問題的話，我們必須回到對經文的探討。故此，本文先從側面來剖析，接著再以上下文的脈絡來做理解，這正是筆者所願意尋找的答覆，亦是本文的主旨。

一、翻譯的問題

首先，我們馬上可以注意到匝加利亞與瑪利亞所提的，不是同樣的問題，字彙不一樣，內涵也不一樣。讓我們一步一步地說明：

（一）字彙的內涵

匝加利亞問的是「我憑著什麼知道這事呢？因為我已經老了，我的妻子也上了年紀」（路—18）；而瑪利亞問的是「既然我不認識男人，（在這樣的狀況之下）這事要怎麼發生呢？」（路—34）²

這兩句話乍看之下好像相似，那是因為都指出天使所預報的事是困難、不容易實踐的事情：匝加利亞上了年紀；瑪利亞還沒有結婚。

我們將在後文的「上下文的脈絡」以及「文學類型的論述」中，再做進一步的探討。在此，我們只請讀者注意：這兩句話都在說明一個事實，這事實使天使預報的事件好像無法發生。不過，我們還要請讀者注意：這兩句提問的方式不一樣，雖然許多譯經者常將這兩句提問譯得很相似。其實，瑪利亞的提問中，沒有「能」這個字³。或許我們大多數人的印象都是瑪利亞

² 這是筆者自己的中譯文，《思高聖經》譯為：「這事怎能成就，因為我不認識男人。」

³ 筆者列出一些西文的譯本，有哪些譯成「能」，有哪些沒有譯成

問「這事怎能發生？」匝加利亞也一樣地問「這事怎能發生？」於是認為兩人的問句是一樣的。

不過，事實並非如此，瑪利亞以及匝加利亞都不是問「這事怎能發生？」其實，匝加利亞問的是「我有什麼理由來接受天使的話？」而瑪利亞問的是「這事要怎麼發生？」所以很明顯地，我們可以看到兩人提問方式的差別。

（二）問句的上下文

為什麼這兩句提問讓大家認為是相同的呢？假如我們從瑪利亞的問句來探討，或許就可以有所發現：瑪利亞問「這事要怎麼發生？」時，我們會以為她等於在問「這事怎能發生？」這是因為「這事要怎麼發生？」中的「要」字是未來式時態，這就暗含「有點懷疑、不太相信」的意味了。

現在，我們進入字彙研究，查看在新約中，有多少次直述、未來、單數、第三人稱的「be 動詞」（*estai*），並且其中有多少次是指未來的意思，有多少次是爲了表示「能」，多少次則是有不清楚的意思，如同瑪利亞的問句一樣。

新約中 *estai* 一共出現了 118 次。按筆者的判斷，一次也沒有明確表達「能」的意思：其中 103 次，只表達「簡單、未來」的意思；另外 9 次才有探討的空間，在未來的涵意上又加上另一個意義。但總括而言，可以肯定的是全新約中，「要是」這個字彙都是未來式時態，亦即是「將來是」的意思。

首先，我們在瑪利亞問句的直接上下文中，發現有兩次出現這字彙，而且就是「簡單、未來」、「將來是」的意思：

「能」，請參見本文〔二、之（五）〕，193~194 頁。

「祂將是偉大的，並被稱為至高者的兒子；祂要為王統治雅各伯家，直到永遠，祂的王權沒有終結（按字面：為祂的王權將不會終結）。」（路一 32~33）

沒有人會將這兩句話懂做「祂可能是偉大的」；「祂可能要為王，祂的王權可能沒有終結」。

其次，我們再來談新約中，另外幾次比較有探討空間的句子，特別是匝加利亞與瑪利亞提問的相關文脈的《路加福音》。

第一個例子出現在耶穌的童年史，更好說是預報時間：

「凡聽見的人都將這事存在心中：這孩子將成為什麼人物啊？因為上主的手與他同在。」（路一 66）

這裏所提的「將來是什麼？」並不是在表示懷疑，而是為表達不定的因素：有很多的可能性，因此不是在懷疑「將是」，而是不清楚「將是什麼」。

第二個例子在《路加福音》四章 7 節。魔鬼試探耶穌說：

「假如你朝拜我，這一切將要是你的。」

這裏所提的「將是你的」可以當作「能是你的（可能是你的）」來解釋，不過這樣的話，魔鬼的誘惑力就大大地減低了。

第三個例子在《路加福音》六章 40 節：

「沒有徒弟勝過師父的：凡受過完備教育的，他僅相似於自己的師父而已。（按字面：假如要是相似於自己的師父）」

這裏所提的「要」是指不一定的意思。所以，全部的《路加福音》沒有一次是把未來式時態的「將要、將是」懂作「能是」⁴。

⁴ 除了《路加福音》之外，筆者亦探討了瑪十二 11，十九 27，廿二 28，以及谷十二 23、希三 12。讀者亦可加以研究這幾處，那麼就

故此，筆者很難理解為什麼有許多的新約譯本，將我們所探討的問句翻成「能」。更令人驚訝的是：不只比較著重「意譯」的譯者是這麼譯的，就連一些「直譯」的翻譯專家亦是如此，加上了「能」，不過卻沒有多加論述。意思是說，為他們而言，這問句的確沒有懷疑的意思。我們將於下段，再來理解這一現象⁵。

（三）問句的思想內涵

正如前述所言，瑪利亞所問的字彙內涵是「這事要怎麼發生？」也就是說，天使所預報的事件會怎麼樣發生？我們先應該注意到瑪利亞所問的理由，不是問句「這事要怎麼發生？」具有懷疑的念頭，而是「既然我不認識男人」這句話指出：縱然瑪利亞結了婚、認識了男人，她所生的孩子也無法像天使所預報的特點一樣「被稱為至高者的兒子」，她更無法想像這個孩子如何永遠擁有王權！天使所預報的孩子完全超越舊約所提

可以發現很少帶有懷疑的意味，因為不在懷疑事情本身：「能是」；而是不清楚事情如何、什麼程度：「將是什麼」。

⁵ 筆者特別要提到有名的 Raymond E. Brown，他曾寫過 *Birth of Messiah* 一書。他亦不加以解釋為什麼要譯為“**How can this be?**”，他只是在討論這節經文時，探討到一份古老的手抄本，在新的手抄本時，省略了這節，卻沒有為自己加上的 **can** 做些說明。不過，有意思的地方是，他提到教父達瑪森人若望 (John Damascene) 說：「瑪利亞的問句是指懷孕的過程、方法，要怎麼發生？」這亦是筆者本文的主張。可是，他自己卻在翻譯時，加了「能」—**can**。另外的一位專家 Joseph Fitzmyer，很自然地認為瑪利亞的問句是在問「能不能發生？(How **can** this be?)」他也是一樣，不加以解釋為什麼會這麼譯這句話，雖然他用了三頁的篇幅 (348~350 頁)，談了很多這句話的意義。

到的圖像，因此尚未實行夫妻生活的瑪利亞只是表達了這個預報的困難，但卻不是她創造這個困難。所以，瑪利亞問句的思想意義，就在於她應該做什麼，為能實現天使所預報的事。也就是說，既然天使所預報的事遠遠超過瑪利亞生活所會有的自然狀況，因此該由天使或是派遣天使者具體地說明她該做什麼，為使天使所預報的事情得以實現，這就是瑪利亞所問的內涵，並且後來天使的答覆就是在回應這個問題。有關這一點，我們會在下一段「對應的答覆」中再做說明。

但是，匝加利亞的問句就與瑪利亞的完全不同了。天使向匝加利亞所預報的孩子，並沒有超過舊約的經驗：老來得子或是等待後的孩子；因此他提出的困難「我已經老了，我的妻子也上了年紀」，表達出父母親年齡上的困難。不過，這正是天使所預報的，因為這個困難已由超自然的方法來克服了一「你的祈禱已蒙應允」一已被接受了，並且天使同時也表達這件事要發生了：「你的妻子依撒伯爾要給你生一個兒子」。所以，關於預報不必再有更多的解釋，因此匝加利亞的問句，不是為了更清楚地了解這件預報，而是針對預報的可靠性：「我憑著什麼知道這事呢？」如果我們從字面的意思來看，那麼更表達出他是要問：我要依靠什麼來知道這事呢？這樣的問句表達了匝加利亞的懷疑，或者至少是表達了聽者尚未接受預報的事情，雖然預報的訊息已經很清楚了。

（四）對應的答覆

我們已經研究明白了兩個問句的真實意義，現在再看天使所給的答覆。其實，天使的確答覆了提問者的問題。匝加利亞問「我憑著什麼知道這事呢？」亦即「我有什麼理由，可以接

受天使所說的話呢？」所以天使對應的答覆，就是自己以被派遣的使者的資格說「我是站在天主面前的加俾額爾，奉命來向你說話」。也就是說，匝加利亞問：怎能知道？天使就答覆他：因為和你說話的使者，有這能力知道，自己就是站在天主面前的加俾額爾，而且特別被派遣來向你預報這件事，因此是可靠的，並有正式的使命。故此關於「知道」，匝加利亞本來沒有什麼可以尋問的。

有關天使的話有沒有包括懲罰的部分，我們之後再做探討。不過很明顯地，我們可以看到在天使的答覆之後，兩者就沒有再進一步的對話了。因為天使說「你必成為啞巴，不能說話」，這表達了匝加利亞不接受預報，因此也不能繼續對話了。反而，瑪利亞是向天使問如何行動，於是，天使就回答了一個行動。瑪利亞向天使問自己該扮演什麼角色：「這事要怎麼發生？」也就是說，既然天使向她預報這件事，那麼她該做什麼呢？於是天使就答覆她：你不必做什麼，只要讓天主行動，「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你」。因為天使所預報的這一切，都是天主的工作，所以瑪利亞的角色完完全全是被動的，她唯一的行動（貢獻）就是「接受」。由此可見，天使懂得瑪利亞的提問不出自懷疑，而是真正的提問，問「要如何做」。故天使回應瑪利亞的答覆，是採取直說而不是責備的語氣。

天使繼續向瑪利亞預報喜訊，其中有提到依撒伯爾的訊息，並不是為了消除瑪利亞的疑慮，而是為了說明「在天主前沒有不能的事」，雖然瑪利亞不做什麼，但天主亦能做。因此這個訊息不是為了反對瑪利亞，而是為了支持天使所言的記號。所以，這不是暗示也不是指出瑪利亞的問句，帶有懷疑、不相信的念頭。並且，瑪利亞最後的回應：「看！上主的婢女，

願照你的話成就於我罷！」正符合了瑪利亞與天使兩者之間所有的對話內涵。這句話，表達了人至極的被動行爲，也就是瑪利亞所能有的被動態度與行動，特別是從這句話的文法來看，就可以發現這是相當配合當時社會所有的信仰理念：**被**成就、**被**成全。

當然，我們也可以把瑪利亞所說的這句話，當作她整個人的生活態度，一個完全奉行天主旨意的生活。但不要忘了這句話原有的上下文，也就是福音作者是如何安排這句話的。首先，這句話是瑪利亞與天使對話的最後一句話，更清楚地說，這句話是瑪利亞藉由天使向天主所說的最後一句話，並且依撒伯爾亦是這麼認爲瑪利亞是有福的，因爲她相信了天主所說的話：「那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的」。接著，我們可以看到天使的身分並沒有啓示給瑪利亞，這樣更清楚地可以見到天使是個中介的角色，並且也強調了瑪利亞問句的內涵不同於匝加利亞。因爲匝加利亞沒有相信天使的話，故天使必須向匝加利亞說明自己的身分，但是天使不必也不需要向瑪利亞說明自己的身分，因爲瑪利亞已經相信了。

二、文學類型的探討

從十九世紀開始，學者針對本文相關的主題展開了一些探討，因此論述從舊約開始就有了「報喜」的文學類型。很明顯地，本文所探討的匝加利亞與瑪利亞的經文段落，正是屬於這個文學類型。因此，我們很自然地會將舊約相關的主題與天使對匝加利亞以及瑪利亞的預報，做些對照。

(一) 「報喜」的文學類型

我們將列出 Raymond E. Brown 學者對「報喜」文學類型所作的分析 (BM 156)，以下是 Fr. Brown 提到的五個步驟：

1. 上主天使的顯現或上主的顯現 (超自然的臨在)。
2. 面對超自然的臨在而感到害怕或俯臥在地。
3. 神聖信息：
 - (1) 接受異像者提名被召叫。
 - (2) 一個被認可的語句 (a qualified phrase)，描述 (敘述，說明) 神視者。
 - (3) 在異像、神視中被鼓勵不要害怕。
 - (4) 一個女人懷孕小孩，或將要懷孕小孩。
 - (5) 她將 (將要) 生下小孩。
 - (6) 將要給這個小孩起的名字。
 - (7) 這個名字的詞源解釋。
 - (8) 這個小孩未來的成就。
4. 對神聖信息的異議 (「這怎麼可能」或要求一個記號)。
5. 給予神視者一個記號再度保證 (reassure)。

Joseph Fitzmyer 將這一分析 (Luke 335) 運用在天使向瑪利亞的報喜上，就像天使宣報若翰誕生的模式，亦同於舊約「報喜」文學類型的五個步驟：

- (1) 天使的到來 (路—28)。
- (2) 瑪利亞的困惑 (perplexity) (路—29)。
- (3) 屬天的信息 (路—30~33)。以一個名字稱呼瑪利亞—充滿恩寵者，鼓勵她不要害怕 (—30 b)，告知她將要懷孕生子 (—31 a)，並且告知小孩的名字 (—31 b)，

以及未來孩子所要扮演的角色（— 32~33）。

（4）瑪利亞的異議（路— 34 b, c）。

（5）再度保證和記號：瑪利亞的童貞受孕與依撒伯爾的老年懷孕（路— 35 b~37）。

Fr. Brown 在他的書 (*BM*) 裏，對比舊約中依市瑪耳、依撒格、三松，以及新約中若翰與耶穌的誕生模式（有《路加福音》和《瑪竇福音》的敘述）。這樣的安排，讓我們可以思考一下「報喜」的文學類型，先有舊約的文學類型，然後新約的作者加以仿效，還是學者從新約的例子中推出模式，再套入舊約的經文中呢？並且，我們亦可知道研究方法的不同亦造成研究成果的不同。首先，Fr. Brown 因為不研究文學類型本身，因此不必列出舊約中所有的例子；但除了這三個例子之外，舊約中還有多少「報喜」的例子呢？而且，我們還可以注意到最完整的例子，其實就是新約的例子，特別是《路加福音》中耶穌的報喜經文，只少了名字的詞源解釋。反而，Fr. Brown 所列出的五個步驟，在舊約中沒有一個例子是有這麼清楚的五個步驟⁶。

接著，《路加福音》那麼接近學者所列出的五個步驟，讓我們更加仔細地想到，是否學者所提的文學類型，並不是早於《路加福音》作者而有的文學類型⁷。

⁶ 假如我們接受有些學者所認同的，也就是 Fr. Brown 在 *BM* 157 所暗示的一派遺梅瑟（出三 1~12）以及基德紅（民六 12~22）的例子，亦是重生—新生命—「報喜」的文學類型。那麼，我們仍然可以看到，沒有一個例子清楚地符合 Fr. Brown 在「報喜」的文學類型上的五個步驟，因此更增加了我們的懷疑—「報喜」的文學類型，是否先有舊約的文學類型？

⁷ 雖然，Joseph Fitzmyer 一再肯定路加用了在他之前就存在的舊約的

而且，Joseph Fitzmyer 很巧妙地，沒有提到瑪利亞最後對天使的答覆，因為這不配合他所謂的「先有的」報喜的文學類型。所以，如果早在新約以前，已有那麼清楚的文學類型，那麼，學者應該進一步地說明，為何路加作者在瑪利亞最後的答覆上，不符合舊有的文學類型的步驟。事實上，如果學者提到瑪利亞的答覆的話，那麼就不配合「報喜」的文學類型所列的五個步驟。所以，很可能就是因為舊有的例子中，都沒有答覆的步驟，因此也就不提瑪利亞對天使的答覆。

Fr. Brown 所提到的例子，依市瑪耳、依撒格以及三松的父母親都沒有任何的答覆；並且，這幾個例子的「報喜」步驟，是在分散的且相當長的敘述之中。雖然，Fr. Brown 和 Joseph Fitzmyer 花了許多的篇幅來談論「報喜」的文學類型，但卻只用了一小段的文字來解釋路一 38 (Luke 341)，而且比較是爲了說明、準備將來，而不是爲了解釋此時此地的答覆爲何。雖然，學者亦強調與天主教恩計畫的合作，不過，卻沒有將此事與天使的話連在一起，因爲匝加利亞不能回答—他成了啞巴；若瑟亦不能回答，因爲他受到神視時，是在睡夢中。

(二) 異議—反對的理由或是要求記號

當我們研究瑪利亞的提問時，也就是在報喜的敘述中，如果按照前述理論的步驟來看，那麼瑪利亞應該會提出困難或是要求記號。所以，如果按照這個理論來理解的話，那麼瑪利亞必然是會提出質疑，不然就是會要求記號。我們先前已經說過

文學類型 (Luke 335 三次)。好像在 Fitzmyer 的作品普遍假定這個文學類的存在。

了，瑪利亞的話很明顯地沒有向天使要求記號。於是，按照文學類型的步驟理論來說，瑪利亞的問句就具有異議、懷疑的意思，這似乎也就是 Fr. Brown 和 Joseph Fitzmyer 學者的看法。

首先，我們談談 Fr. Brown 在「報喜步驟」中，舉下列不同人物為例提出異議：

舊約的例子（三例）

1. 預報依市瑪耳（創十六）：沒有要求記號。

2. 依撒格的報喜（創十七 17, 十八 12）：

「亞巴郎遂俯伏在地笑起來，心想『百歲的人還能生子嗎？撒辣已九十歲，還能生子？』……撒辣遂心裏竊笑說『現在，我已衰老，同我年老的丈夫，還有這喜事嗎？』」

3. 三松的預報（民十三 8, 17）：

「瑪諾亞就向上主懇求說：『我主！求你叫你所派的那位天主的人再到我們這裏來！指教我們對於將生的嬰孩應該作什麼？』……瑪諾亞問上主的使者說：『你叫什麼名字？當你的話應驗的時候，我們好恭敬你。』」

新約的例子：天使在夢中向若瑟顯現，所以若瑟不能答覆。

假如按照理論，面對神聖信息時應要求記號，但在上述所舉的幾個例子中根本沒有⁸。

假如沒有要求記號，那麼，只剩下懷疑的因素可以再做探討。懷疑的因素我們在上主向依撒格的父親、母親報喜時，很清楚地可以認出。不過，這個懷疑不是表現給上主或是上主的使者，而是對自己。另外，梅瑟的懷疑亦是很明顯的：「我是

⁸ 其實，只有在基德紅的例子中，有要求記號的敘述（民六 17），而且三次要求記號。雖然，最後兩次要求記號時，並不是在被派遣的上、下文中（民六 36~37, 39~40）。

誰，竟敢去見法朗，率領以色列子民出離埃及？」（出三 11）從基德紅的例子，也很清楚可以看到他的懷疑：「我主，請原諒！我憑什麼拯救以色列？看，我家在默納協支派中是最卑微的，我在我父親家中又是最小的一個。」（民六 15）但是別忘了，梅瑟和基德紅的例子本來就不是「報喜」的類型，只是一種將「派遣」類比為「新生命」的喜訊而已。

（三）瑪諾亞和他的妻子

論及天使向瑪利亞報喜的主題，我們常會跟瑪諾亞和其妻所生的孩子—三松—有所連繫。不過其中敘述報喜的因素非常分散，例如：害怕或是恐懼不是在一開始就產生的，而是在敘述的最後（民十三 22）。按照 Fr. Brown 的架構，對神聖信息的異議，好像出現了兩次。第一次是瑪諾亞有一個要求：「求你叫你所派的那位天主的人再到我們這裏來！」（民十三 8）但這不算是反駁也不是異議。另一次則是瑪諾亞要問使者的名字，為的是要送禮物給他：「你叫什麼名字？當你的話應驗的時候，我們好恭敬你。」（民十三 17）那麼，這就更不算是個異議。

其實，如果要配合對神聖信息的異議階段的話，或許會提到瑪諾亞問使者：「當你的話應驗的時候，我們應該怎樣管教這孩子？要怎樣待他？」（民十三 12）也就是說，使者的許諾實現之後，孩子應當做什麼呢？不過，這亦是沒有異議或是要求記號，如同 Fr. Brown 所提的前兩句話。而且，民十三 12 的這句話，正相似於瑪利亞的提問，語氣亦是相似。

（四）「報喜類型」應用於匝加利亞的問句

回到新約的例子來，天使向匝加利亞報喜時，匝加利亞提

出一個異議，理由就是自己和太太年紀太大了，就如亞巴郎或是梅瑟、基德紅所提的懷疑一樣：「我憑著什麼知道這事呢？因為我已經老了，我的妻子也上了年紀。」（路一 18）並且他獲得了一個記號，這是他所沒有要求的，亦是他所不願意的記號，成了啞巴。另外，天使的答覆正回應了他的疑問：怎麼知道？而且，天使沒有回答年齡的困難，可見這不是匝加利亞所提的問題核心。

（五）「報喜類型」應用於瑪利亞的問句

爲了探討瑪利亞的提問，是否爲對神聖信息的異議時，我們應注意到：「既然我不認識男人，這事要怎麼發生？」這句話的語氣不是爲了提出強烈的理由，而是比較柔和的解釋，如同先前我們所說過的，爲了表達自己該做什麼的提問。我們要注意到《路加福音》中，這句話的連繫詞應該是「既然」（解釋的意思），而不同於「因爲」（反駁的理由）。

法文、德文、加泰羅尼亞語、義大利文、葡萄牙文等，亦可見到這些微的差別。在所提西文的聖經譯本中，許多次採用了「既然」，而沒有用「因爲」的意思；而許多英文的聖經譯本從 KJV 開始，則是沒有出現連繫詞，其中最普遍的用法是：since（Fr. Brown 在 *BM* 289 認爲這是奇怪的翻譯）。大部分的作者皆以此連繫詞爲解釋的意思，而不是反駁問題的理由。這亦是筆者本文的立場。

那麼整部新約，除了《路加福音》之外，是怎樣談這個連繫詞的呢？讓我們提一個例子：

「於是主人把那僕人叫來，對他說：惡僕！既然你哀求了我，我赦免了你那一切的債。」（瑪十八 22）

福音中說道：既然僕人哀求了主人，於是主人就赦免了僕人的債。本來也可以譯為因為在僕人哀求的狀況下，所以主人就赦免了僕人的債。不過，我們應當理解這句話的重點是在表明主人的好心，所以寬恕了僕人，而不是因為僕人的哀求，其實僕人的哀求只是為了顯出主人的好心的一個機會而已。故此，在福音中，這個連繫詞大部分有解釋的意思⁹。

(六) 小結

從上所述，我們可以知道「報喜」的文學類型，是聖經作者相當自由的運用，因為這是很自然的文學形式，而不是一種制式的規定。

具體而言，本文所談的問句不一定有異議的內涵。Fr. Brown 很巧妙地提到異議或許可能是要求記號，因此不該將問句馬上當做異議來看待，我們要努力地懂這句話應有的內涵。所以，經過這一番探討，或許 Fr. Brown 對「報喜」的第四步驟：對神聖信息的異議，應該更廣泛地指「**神視者對神聖信息的談論**」。

最後，再次說明瑪利亞問句的字彙，不一定要以異議來了解。另一個理由，認為瑪利亞的問句具有反駁、異議，或許是因為要與匝加利亞比較的關係，認為作者路加是以平行的寫作法來論述兩者，例如：若翰和耶穌的童年史¹⁰。因此，學者將

⁹ 唯一清楚的例外是在瑪廿七 6 的敘述：司祭長拿了那銀錢說：「不可放入獻儀箱內，因為這是血價。」這裏「因為」這個連繫詞，就是不可放入獻儀箱的理由。

¹⁰ 筆者認為，作者以平行的方式來論述若翰和耶穌的童年史是相當可議的，因為瑪利亞的訪親記載，以及耶穌奉獻於聖殿、十二歲在聖殿講道等等，都沒有出現在若翰童年的論述。所以，兩者只

兩者的報喜平行來看待，造成匝加利亞問句的異議，也成了瑪利亞問句的意思。不！匝加利亞有異議，可是瑪利亞沒有。但是，人們常常不多加思量就劃上了等號，例如：Robert J. Karris：“34. *how*: Mary’s question parallels Zechariah’s (1, 18) and is the Lukan means of moving his drama to its next phase.....”¹¹

三、匝加利亞受到懲罰？

這是我們所要探討的問句中，一個最值得思量的問題：匝加利亞受到懲罰了嗎？天使在面對瑪利亞和匝加利亞時，態度不同嗎？先前，我們已說明了天使對兩者不同的答覆，是因為兩者所提的問題是不同的，並且對於那些太快將兩者平行看待的思想，我們也已澄清了。現在，我們要再進一步地探討匝加利亞，就會更清楚。先看看，匝加利亞成了啞巴是在怎樣的經文段落中¹²。

首先，在經文中從來沒有出現懲罰的字眼，不論動詞或名詞，甚至與這個字彙相關的意義都沒有。因此該省思一下，為什麼一般認為匝加利亞成了啞巴是懲罰，可能有下列兩個因素：

1. 匝加利亞變成啞巴，會造成他生活上的不便。

有報喜、誕生以及受割損有相同的論述而已。不過，這些亦不是平行的論述，兩者論述的篇幅是大大的不同：若翰的誕生是路一 57~58，而耶穌的誕生則是從路二 1~20；若翰受割損在路一 59~79；耶穌受割損在路二 21。有的學者將兩者誕生與受割損放在一起，為做對比，可是耶穌與若翰兩次非常強調受割損的日子，為分別誕生的日子。所以，我們沒有什麼理由要將誕生與受割損放在一起。

¹¹ *NJCB*, p.681.

¹² 請參閱：路一 20, 22, 63~64。

2. 天使把匝加利亞新的狀況與給他的答覆連在一起，使人聯想兩者有因果關係：匝加利亞的提問引起的後果（九個月不能講話）。

不是懲罰的幾點反證

1. 中文的聖經譯本，常常會將天使的話翻成：「你必成爲啞巴……『因爲』你沒有相信我的話……。」但原文的意義只是：「你必成爲啞巴……面對你沒有相信的狀況……。」因此兩者不是因果關係，只是具有對比的關係而已。所以，天使只是指出匝加利亞會有的新狀況：成個啞巴，因爲他在面對天使的報喜時，原本能有感謝與讚美的回應。不過，他卻懷疑使者的可信性，他的問話好像在要求使者給予可信的記號。可能就是這樣，因此他不能講話，使他有時間可以靜默、反省天主的計畫，並且準備自己使他在能講話的時候，感謝、讚美天主，這正是他面對天使報喜時所缺乏的。
2. 我們又可從路一 22 的經文中發現，群眾對匝加利亞新狀況的反應是「...他們這才知道他在聖所中見了異象...」。由此可見，群眾面對匝加利亞滯留在聖所內久久沒有出現感到奇怪，一見到匝加利亞無法講話，只能對他們打手勢，反應不是匝加利亞受到懲罰，而是他在聖所見了異象。意思是說，群眾看匝加利亞的新狀況是一個記號，而不是懲罰。那麼，匝加利亞本來就是在向天使要求一個記號，因此他所得的記號不再是天使的話語，而是自己的靜默：不能講話。所以，這是一個與匝加利亞的話有關的記號，並且是一種對比。

這種情況：在接受異像者的身上帶有記號，我們亦可在先知書中常常見到。因此，匝加利亞再度開口的第一句話就是讚美天主。接著，匝加利亞就在路一 67~79 的經文中講述先知話：「...匝加利亞充滿了聖神，遂預言說（說先知話）...。」所以我們常將匝加利亞的話當作先知的詩歌，不過更值得注意的是，他先有了先知的記號，然後再有先知的言論。

3. 如果匝加利亞的新狀況不是懲罰而是記號的話，那麼，為什麼不給他一個比較方便的記號呢？首先，應該提一下，所謂的對人比較方便或是不方便，是一件相當主觀的判斷。而且在前段我們已說明了，這樣子的記號有它的意義，也就是說，不能講話的記號給了匝加利亞反省的時間，讓他反省自己的生活，以及他所聽到的喜訊和他的回應。這麼長的時間足以讓他想起整個的舊約，以及了解他的孩子所帶來的意義（一個為全民族的孩子）。所以當他再度開口講話時，能夠完全表達舊約內涵：天主對人的盟約。

關於不方便的記號，我們可以看到大部分的先知所接受的記號，為先知而言亦是相當不方便的。例如：耶肋米亞要從耶路撒冷買條麻帶，束在腰間，然後到幼發拉底隱藏在巖石裏，再回到耶路撒冷。一段時間之後，他又回到該地看到腰帶已經腐爛，毫無用處（耶廿三 1~7）；耶肋米亞在耶路撒冷的街道上，將木軛放在頸上，之後，又將木軛折斷改以鐵軛來代替（耶廿七 1~3，廿八 1~13）。這為先知而言，都是很很不方便的記號。

還有，厄則克爾要向左側臥下三百九十天，然後再向右側臥下四十天，以及在白天準備行囊，好像充軍者的模

樣（厄四 4~6，十二 1~7）。並且，厄則克爾自己也曾有過不能講話的情況（厄廿四 27）。另外，歐瑟亞與妻子的關係，亦是不方便的記號（歐一 2 ff，三 3），而依撒意亞在耶路撒冷的街道上，赤身露體三年，更是相當不方便的記號（依廿二 2~3）。所以，不方便的記號不一定要看作懲罰，匝加利亞所發生的新狀況亦然。

結 論

總結瑪利亞和匝加利亞這兩段經文，我們可以說，這是兩個啓示的時刻，兩者具有某種的關係，因為都具有預報的訊息以及文學類型。文學類型應該是固定的型式，好讓讀者易於了解。不過，這固定的架構又有足夠的彈性，好讓作者按照自己的理念來呈現他所要表達的精神。這兩段經文的作者一路加就是這樣，用了一個文學類型，但亦彈性的運用，為配合不同的對話過程，也就是說接受異像者所說的話，可以讓讀者知道是誰來宣報訊息。比方說：匝加利亞的發問，讓天使回答了自己的身分（瑪利亞沒有提問天使的身分）；不過，在敘述的經文中，讀者已經知道天使的身分了，這能讓人明瞭到是天主的工作及效果。所以，我們沒有理由將瑪利亞和匝加利亞接受異像的段落，一同做比較或是對比。因此，為了能清晰作者的立意，我們應該分別在各自的脈絡中理解其內涵。

瑪利亞—耶穌基督的母性伴侶

張春申

本文嘗試說明瑪利亞在救恩計畫中的角色，除了四大信理中肯定她個人蒙受的特恩外，更積極地擔任了基督的母性伴侶，從而也是信友在恩寵境界中的母親、保護人、輔佐者、援助者與中保。

前言

教會訓導當局迄今共宣告了四大瑪利亞信理，基本上都是天主對她的特殊恩典：她的「無染原罪」、「孕育天主聖主」、「終身童貞」，以及「靈肉升天」，全賴天主聖神德能，她是純粹的領受者，而且特殊的恩典限於她個人。四大信理之外，教會在脫利騰大公會議中明確承認，瑪利亞連小罪也沒有，不過這尚不能狹義地稱為信理。總之，四大信理肯定的是瑪利亞個人蒙受的特恩，雖然由她所生的耶穌基督是唯一救主。不過正因為如此，事實上天主子民的信仰意識中，逐漸感覺瑪利亞在天主救恩計畫中，應當積極地擔任一個角色，即使難以清楚概念表達出來，本文則以基督的母性伴侶，作為瑪利亞在救恩計畫中的角色，藉此嘗試說明瑪利亞的任務。

基督的母親

母性伴侶是非常正確的一個出發點。首先，她是基督的母親，而且教會始終感覺她在救恩計畫中是基督的伴侶。長久以

來，基督與祂的母親被比喻為新亞當與新厄娃，教會訓導文件也曾採用這個比擬¹。之所以能夠如此比擬，不可能出於其他理由，除非因為亞當與厄娃共同失去樂園，而瑪利亞與她的後裔則與古蛇為仇²。耶穌基督與聖母瑪利亞在救恩計畫中的聯繫性，由此可以探測。為此，討論瑪利亞在救恩計畫中的功能，我們應用母性伴侶作為大標題來含蓋，逐漸嘗試走向更為精確的釋義。

但在此，首先必須指出，對瑪利亞在救恩計畫中的功能確定，必須在一個基本前提之下，那即是基督唯一救主的道理：

「天主願意所有的人都得救，並得以認識真理，因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌。」（弟前二 4~5）

但另一方面，他並不排斥在固定意義下的分享。梵二大公會議對此的說明是非常重要的：

「原來任何受造物都不能和降生成人的聖言和救主相提並論，不過正如基督的司祭職可以各種不同方式為聖職人員和信眾所分享，唯一的天主美善，實際上也以各種不同的形式分布於受造物之中，同樣的，天主的唯一中保身分，也不否定在受造物之中，由於同一源頭分出不同形式的合作，而且促使如此合作。」（《教會憲章》62號）

由此，我們也可承認唯一救主耶穌基督的中保身分，能為瑪利亞所分享，由於她是基督的母親的緣故。

¹ 見：鄧 3901。

² 參閱：創三 15。

基督及教會奧蹟中的天主之母

以上的說明，其實都出自梵二《教會憲章》第八章 59~64 號中，論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞，以及論榮福童貞在救贖計畫內的職位，而且母性伴侶的思想也包括在內：「由於天主上智的措施，童貞聖母在人間作了救主的母親、祂的特出慷慨伴侶……」（61 號）。尤有甚者，《教會憲章》直接指出瑪利亞救恩性的功能，以及其理由或根據：

「她懷孕、生產、養育了基督，她在聖殿裡將基督奉獻給聖父，與死於十字架的基督共受痛苦，以服從、信德、希望和熾熱的愛情和救主超絕地合作，為重建人靈的超性生命。因此在聖寵的境界內，聖母是我們的母親。」（61 號）

這段話表達得足夠清楚，在救恩計畫中，瑪利亞客觀地參與了基督的救贖工程，大公會議用了「合作」兩字，使人想起保祿曾說：「我們與天主合作的人」（格後六 1），也是根據這個基礎。總之，「在聖寵的境界內，聖母是我們的母親」（61 號），這是梵二給我們的訓示。

至此，我們實在可說梵二表達的是務實的聖母論。而且它繼續說明瑪利亞的母親職分，由於她的「同意」天使報喜，以及「在十字架下堅持此一同意，直到所有被選者獲得榮冠的時候」，對我們研討聖母論，也因此清楚見出，四大信理之後，即自瑪利亞個人蒙受的特恩之後，應當加上另一向度的研討，即是她在救恩計畫中的職分。「母性伴侶」誠是新的出發點，這在梵二聖母論中已顯端倪。它說：

「事實上，她升天之後，猶未放棄這項救世的職分，而以她頻頻的轉求，繼續為我們獲取永生的恩惠；以她的

母愛照顧聖子尚在人生旅途上為困難包圍的弟兄們，直到他們被引進幸福的天鄉。因此，榮福童貞在教會內被稱為保護人、輔佐者、援助者、中保，不過這一點的意思，對基督唯一中保的尊嚴與能力，並無任何的增損。」（62 號）

母性伴侶的真義

為此，根據本文至此的介紹，對於「母性伴侶」的意義應該已經完整地表達出來。在客觀的救恩歷史中，基督救主與祂的母親具有「伴侶」的關係。瑪利亞是「合作者」。她「陪伴」耶穌自領報受孕直到十字架下；她「同意」天主的旨意，以服從、信德、希望與熾熱的愛情與基督合作。為了清楚認識此一「合作」的意義，我們可說被陪伴的耶穌在祂生命的過程，直到十字架上的奉獻，的確受到祂母親的支持。

絕對而論，也許這並非必須的，然而就事而論，這是祂自己願意得到的。由此可見，瑪利亞的陪伴是真實的，她支持了救主耶穌，參與了祂的奉獻。所以對聖母論來說，我們有了瑪利亞救恩以外的另一部分，即瑪利亞在救恩計畫中的角色。我們的標題是「母性伴侶」，它正確的意義至此應該足夠表達清楚了。雖然我們似乎僅是重複梵二大公會議的聖母論而已。它有關這個部分清楚地說：「因此榮福童貞在教會內被稱為保護人、輔佐者、援助者、中保」（62 號）。這是她的母性伴侶更為具體的含義。

梵二大公會議的聖母論，對於傳統的四大信理並未重述，可是開闢了新的領域。甚至因此引起教會中產生了第五瑪利亞信理的聲浪。我們知道梵二召開之初，教宗若望廿三世也清楚表示，此非另外宣布信理的大公會議，然而意想不到卻為此後

的訂立信理興風作浪。另一方面，幾乎也是意想不到的，梵二大公會議自己都在討論《教會憲章》第八章時，產生了一場爭奪之戰；這是非常少見的。本文解釋了「母性伴侶之後」。順勢在下面提出瑪利亞的母親職分的另一個具體問題，由此也能感覺參與梵二的主教們的心情。

毫無疑問地，梵二是個革新會議，按照召開者教宗若望廿三的意願，它該引領教會適應時代、改革牧職與福傳，所以並非爲了訂定信理，或者處理其他道理。然而偶爾不免走入較爲抽象或理論的爭辯。具體而論，有關聖母瑪利亞，主教們中間也有非常熱忱與較爲冷靜之別。這在「瑪利亞草案」併入「教會草案」的爭論時已見端倪。討論《教會憲章》第八章時，根據本文以上「母性伴侶」的解釋，大體說來，梵二維持所謂的務實聖母論；事實上聖母蒙召升天的信仰距梵二召開，僅是十多年而已。不過在一個問題的處理上，高聖母論似乎略受壓制。客觀而論，這不能稱爲大問題，然而之所以產生爭論，確是梵二之務實傾向，它不想將聖母論過分拉高。具體地，這是關於瑪利亞、「教會的母親」這個稱呼。

討論《教會憲章》第八章時，有意引進瑪利亞「教會之母」的稱呼，尤其由於它本身屬於《教會憲章》的緣故。然而它卻成了爭論的問題。的確，教會如果作爲每位信徒的集合體而論，「教會之母」並無不妥，何況憲章中早已稱瑪利亞爲她信友恩寵境界的母親；而且此一稱呼早已受到信友的喜愛。然而自教會作爲整體而論，它是基督奧體，包括構成整體的重要因素，如天主聖神的恩惠、聖言與聖事的德能等等，它已不限於信徒的集合體。結果，會議並未在憲章中應用此稱呼，使高聖母論大失所望。後來保祿六世在會議期間，牽領大會主教去羅馬聖

母大殿朝聖，在他的訓話中提出「教會之母」之稱呼，表示保存。但他同時也說明意義，表示瑪利亞是牧者與信友的母親，所以又回到梵二所謂「信友在恩寵境界中的母親」。

結 語

總之，本文所指的「母性伴侶」，作為瑪利亞在救恩計畫中積極參與者，在於她是母親：基督的母親以及教會的母親。但究竟「母親」在救恩領域有什麼具體功能呢？這在於瑪利亞「同意」救主耶穌一生的救恩事蹟；顯然地，聖母的「同意」具體導致她陪伴耶穌救恩工程中的喜樂、痛苦與光榮。所以「母性伴侶」不只限於她天上的轉求，更是指她身體力行的付出生命。聖母論歷史中一度曾經出現的「共救贖者」該是在此意義下的強烈表達，雖然它與弟前一 4、5 表面上極不配合。

四大信理之後，本文簡述了瑪利亞在救恩計畫中的角色，本來的聖母論大概將在這個領域中繼續發揮下去，使信眾在生命旅途的種種困境中，體驗到天主藉著瑪利亞的母性撫慰之手的支持，繼續跟隨基督。

聖母無染原罪帶給我們的喜樂

蔡愛美¹

聖母無染原罪不只是救恩史計畫中燦爛輝煌的一舉，更是天主主動愛人的一個標記、恩寵，以及我們歡欣喜悅的緣由。因為這一信理表達出：救贖完全是天主白白的恩賜。而瑪利亞的遭遇就代表我們的命運和未來。換言之，發生在瑪利亞身上的事（無染原罪），也將永遠是所有人類的一個召叫，也是天人之間的一個挑戰——我們的臨在，就是天主白白恩寵、聖母無染原罪帶給我們的喜樂的一個標記。

前言

12月8日是聖母無染原罪慶節，在準備過這個瞻禮時，我們可以問一個問題：聖母無染原罪的信理對現代的基督徒有何意義？我們要怎樣做，才能讓世人更認識並且更愛慕聖母瑪利亞？

我們也可以問自己另一個問題：關於聖母無染原罪的信理，有哪些精神、藝術及神修方面的集體記憶²，是我們珍惜也

¹ 本文作者：蔡愛美，聖母無原罪傳教女修會（MIC）會長，菲律賓賓華僑，曾在加拿大修讀神學，並獲得美國宗座聖母學院（IMRI, Dayton, Ohio）的碩士學位，論文乃研究萬金天主（聖母）堂與信仰本地化的課題。

² 集體記憶是每個人意識中與生俱來的元素，這是卡爾·榮格（Carl Jung）的主張，也是猶太教與基督宗教神修中共有的元素。

想傳下去的？我想特別舉出其中一項，就是喜樂的意涵。

喜樂是一種美。聖奧斯定曾說：「美」能激發我們的「愛」。我們都愛美的東西，我常告訴自己：如果聖母無染原罪的信理不能帶給人喜樂，那麼我對這個展現天主大愛信理的觀念及認知，八成就錯了。

爲了準備迎接聖母無染原罪慶節，今天我願意和大家分享由靈修神學³衍生出的聖母無染原罪信理的喜樂。

一、聖母無染原罪信理的喜樂意涵

我們的主是富於慈愛、勇於施恩、白白地愛的天主，祂把恩寵白白地、豐富地賜予祂的受造物；祂確實是一位喜樂的施主。

聖母無染原罪不只是救恩史計畫中燦爛輝煌的一舉，更重要的，這是天主主動愛人的一個標記，是一個恩寵，是我們歡欣喜悅的緣由。因爲不論境遇如何，天主的恩寵永遠是我們救恩的來源；而聖母無染原罪的信理就是要讓我們看出：救贖完全是天主白白的恩賜。

拉內（Karl Rahner）曾問到：「當我們看到像聖母這樣令我們衷心愛慕的人得到祝福，有誰不會歡喜若狂？」⁴聖母無染原罪的信理幫助我們認識瑪利亞，而我們愈了解她，就會愈愛她、

³ 2005 年在美國帝騰大學（University of Dayton）一位研究聖母敬禮的講師湯普森神父（Fr. Thomas Thompson, S.M.）啓發了我，因而整合出有關聖母無染原罪慶節的四重喜樂意涵。

⁴ 拉內，〈靈修生活中的聖母無染原罪信理〉（“The Dogma of the Immaculate Conception in Our Spiritual Life”），*Theological Investigations*, vol.3 (Helicon, 1967).

欣賞她。同樣的，我們若細細思量天主在我們生活中賜下的種種恩寵，也會大聲明認：在我一生中，天主時時以救贖之愛包圍著我們，忠信不渝。天主如何接納了、寵愛了聖母，祂就如何愛了我們每一個人。

二、瑪利亞的高貴美麗

瑪利亞雍容華貴、美麗超凡，因為她「充滿聖寵」。讓我們再聽一次天使加俾額爾如何稱呼她：「萬福，充滿聖寵者」。聖經中除了聖母之外，找不到任何其他人有這種稱號。

天主對瑪利亞的愛是獨一無二的，對每個受造物的愛也是如此。但聖母的高貴在於她與主同在，而她真正的美則出自她的自我奉獻，如同耶穌一樣（斐四4）。她的自我奉獻是“fiat”（願爾旨奉行）的基礎。「上主的婢女在此，願照你的話成就於我罷！」這句話瑪利亞不是只對天主說一次，而是終其一生，在各種境遇中，從天使報喜到迎納婚宴，到十字架下，再到五旬節，她都不斷對天主說：願照你的話成就於我罷！

當我們把聖母的 fiat 精神套用在我們的基督徒生活裏時，就會意識到我們也要像聖母一樣，常常要向天主說，有時甚至是含著眼淚說：願照你的話成就於我罷！

三、受造物與恩寵的結合

聖母無染原罪信理的頒佈，也等於宣布有一個人——瑪利亞——無染原罪。今天我們要懂這個信理時，不但要明瞭瑪利亞在女人中蒙召選，也要知道這個信理和我們每個人都息息相關。有一個人可以無染原罪，就暗示受造物與天主恩寵原是合一的。若是這樣，瑪利亞的遭遇就代表我們的命運，就是我們的

未來。也就是說，發生在瑪利亞身上的事（無染原罪）將永遠是所有人類、所有宗教的一個召叫，也是天人之間一人與人、人與自我、人與受造物之間一關係的一個挑戰。

因著滿被聖寵，聖神讓瑪利亞成為新受造物的首始⁵。新受造物回復了天主造人計畫的原貌，恢復了受造物與天主合一與和諧的關係。在人類心中仍存在一絲神性的火花，表示人類渴望與神結合，回到創造的原點—無染原罪。牟敦（Thomas Merton）曾寫到：

「我們每個人的存在中心都有一處空無，不曾被罪惡或幻覺沾染。這塊地方完全屬於天主—造物主，我們永遠無權掌控。我們每個人心中都有這樣的一塊地，如果我們看得見它，就能永遠驅散黑暗及冷酷。」

四、無罪與聖化是靠行動掙得的權利，而不是地位的象徵

教宗本篤十六世在 2006 年《天主是愛》通諭中提到：所有信德的行動都是愛。

無染原罪是一種圓滿的愛。我們大可歡欣喜悅，因為藉著無罪及成聖，無染原罪的瑪利亞成了我們的嚮導，引領我們走向圓滿（天主）。瑪利亞必須像基督一樣走過成全之路，才能達到圓滿的愛，這也是《馬爾谷福音》中對所有門徒的召叫。為此，瑪利亞走到了十字架下，又從十字架下走到我們中間，走到人類希望與絕望的匯集之處，走進人類的潛能與限度中。無染原罪聖母不僅是我們敬禮讚頌的對象，也是一個使命的召叫。她不僅是歷史上的一個女人，更是我們心靈的母親，不斷

⁵ 參《教會憲章》65。

為我們轉禱。

結 論

最後，我願意針對如何讓聖母無染原罪的信理在這個時代發聲，提出兩點建議。

今天最流行的字眼之一就是「通靈」(channelling)，這是新時代靈修運動的用語。現代人拚了命想要找出一個完美的媒介，來傳達人生最重要的訊息，所以聖母聖殿、朝聖團都蔚為風潮。不過他們或我們究竟在找什麼呢？是找一個靈修的速成法，還是想用消費主義來解讀天主的信息呢？可是當我們看到一個人面臨絕望、憂鬱的深淵時，能勸他什麼呢？此時也許無聲勝有聲。但身為基督的門徒，除了默默相伴之外，我們也可以做「天主信息的媒介」。

聖母瑪利亞沒有和天主的恩寵作對，她沒有抗拒天主在她內及透過她的臨在。從某方面來看，瑪利亞就是天主愛的信息，因此那些聽到的人會因她而喜樂。所以我們在和別人大談通靈之前，也該效法聖母，先看看我們是否讓天主的恩寵在我們內工作，這樣我們才能看出、認清、也告訴別人天主在我們生活中白白的恩賜。

懇求瑪利亞做我們信仰上的姊妹。當我們更認識無染原罪的瑪利亞時，必會請她做我們的姊妹，因為她一直陪在我們身邊，與我們親近；她先我們蒙派遣，又和我們一路同行。她代表新的受造物，也代表受造物與天主恩寵的結合。她不是一個高高在上、聳立雲端、可望而不可及的典範。

如果把聖母無染原罪的意義放入各自的使徒工作中，就會想起這個世界最需要的食糧，就是喜樂。這種喜樂是世界無法

給予的。但當我們在蒙召的世界裏，為我們週遭的人生活及服務時，我們的臨在就是天主白白恩寵的一個標記。我們也可以像聖母一樣，把天主的喜樂—耶穌降生成人「厄瑪奴耳」的喜悅—傳報出去。無染原罪的聖母，真是我們信仰上的母親與姊妹。

跨越以往認為正確的疆界

梵二後四十年的省思

葛素玲¹

本文作者懷著悲憫的心情，真誠希望梵二圓滿閉幕四十年後，教會能尋找到耶穌曾接受過的「修補程式」(patch: 「解毒」的電腦用語)，便能夠如同耶穌一樣「上船，往對岸去」，並且超越原先的看法。這是悔改皈依的召叫，這是以天主的方式來看待人和事的掙扎，是謙遜和勇氣的召叫。

前 言

病毒警告！掃描病毒！這些字眼已成為電腦族每天生活的一部分，電腦使用者看到它們都會膽顫心驚。病毒是非常危險的，因為它們能損害電腦程式，所到之處都會造成嚴重損害，如果無視「病毒警告」可能會使你在眨眼間失去一天、或一個月、甚至一年的工作成果。有人可能忽略病毒感染的存在，等到病毒發作時，計劃中的工作便無法實行。若我們加入適當的

¹ 本文作者：葛素玲修女 (Antoinette Gutzler, MM)，瑪利諾會士，美國福敦大學 (Fordham University, NY, USA) 神學博士，現居住在台灣，任教於輔大神學院，並常周遊亞洲各國領導避靜及演講。原稿以英文發表 "Journeying to the Other Side: Beyond Previously Accepted Boundaries," *40 years of Vatican II, the Churches of Asia and the Pacific - Looking back and moving forward*, pp.61~74. 【見 *East Asian Pastoral Review*, 42(2005)1/2】，由何麗霞小姐譯為中文。

修補程式 (patch:「解毒」的電腦用語),便能解除病毒,並預防在未來再受感染。我認為這種現代電腦病毒的危機能以類比的方式,幫助我們反省婦女—並延伸至整個教會—在梵蒂岡第二屆大公會議四十年後的情況。

聖神在梵二吹入教會的清新氣息,曾經給予大公會議神長們行動、思考和發言的勇氣²,然而本文要指出這清新氣息已被病毒污染,使教會的復興癱瘓,也使教會新樣式在浮現過程中停頓下來。這是一個「病毒警告!」我可以掃描出教會中兩個特別的病毒:「神職主義」和「殖民主義」,並建議以「謙遜」和「勇氣」作為解毒的「修補程式」(patch),並防禦未來的感染。

這不是一項容易的工作,這些病毒潛藏於「附件」(attachments)內,也就是大家長期接受的聖經、傳統的詮釋,以及教會固有的樣式,因此很困難把它們查出來。我們沒有能力把它們找出來,也無力衡量它們對信友團體的危害,可能是基於郎尼根(Bernard Longergan)所指的「盲點」(scotosis)³。「盲點」造成社會和教會不能接受新機會帶來的恩寵,不能開拓新

² 參閱: Xavier Rynne, *Vatican Council II* (Maryknoll, NY: Orbis, 1996), p.53.

³ Elizabeth Johnson 指出:「近年冒起的婦女神學言論,可能使得某些人的自信心和安全感受到威脅,這些人便把婦女神學壓迫到邊緣地位。這種僵化的心靈常常反對不受歡迎的智慧,可稱為 scototis, 結果就是造成—以郎尼根的說法—盲點(scotoma)。」見 E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), p.12; 參 B. Longergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp.191~92, 22~23。

經驗，和進入悔改歸依的過程。事實上，承認「盲點」的存在有助教會誠實地看待神職主義和殖民主義等病毒對信友團體造成的傷害。

一、神職主義

O'Collins 與 Farrugia 把神職主義定義為「企圖將牧靈或神學議題的解決之道，全然集中在神職人員之手」⁴，使平信徒對教會生活和教會管理的參與縮減至最低的程度，尤其打壓婦女的聲音，把婦女置於次要的地位，使她們在教會生活中只能成為被動的旁觀者。今天教會所面對的反神職主義行動，其實是一項持續性的延伸，它源自大公會議本身審議結果的一部分。熟悉梵二大公會議的人士都會記得會議在起始階段的情況，特別是若望廿三世宣布會議將要展開時，反對者如何回應。「梵二背後有很多複雜的情緒，由被動的默許到公開的恐慌，兼而有之」⁵。

在梵二大公會議第一個會期，Lienart 樞機主教勇敢地發言、介入，呼籲與會主教親自為各個委員會挑選候補人選，使能貫徹他們在大公會議的理念。在會議的過程中，對教會嶄新的理解冉冉升起，信友的心神也同時為之受到鼓舞。變動的時局和婦女的角色是當時的「時代訊號」，它最早出現於教宗若

⁴ 參見：G. O'Collins & E. G. Farrugia (eds.), "Clericalism," in *A Concise Dictionary of Theology* (New York: Paulist Press, 2005), p.45。雖然這個病毒有很多不同形式，但本文主要論及的神職主義形式，則有系統地否定婦女實際有力地生活出她們在基督內的平等尊嚴。

⁵ 見：X. Rynne, 前引書，p.30。

望廿三世《和平於地》通諭 (*Pacem in Terris*) 之中。教會設法讓福音在這個變動的世界裏產生意義，讓福音在世界上傳播⁶。《論教會在現代世界牧職憲章》 (*Gaudium et Spes*, 簡稱《現代憲章》) 中極富洞察力地提出⁷：

「基本人權尚未在各地獲得相當的保障，的確令人感到遺憾。例：否認婦女自由選擇配偶及生活地位的權利，拒絕給予她們和男人平等接受教育及文化的權利。」

梵二以後教會露出晨曦的微光，學術殿堂的大門為婦女開啓，她們終於可以攻讀神學和聖經學的博士學位⁸。透過這些學習，婦女發現她們的門徒身分原來早已扎根在福音內，她們在家庭教會和初期教會團體中也有領導者的身分。那些最早的婦女門徒絕非被動地接受天主的恩寵，而是積極地參與「天主與我們同在」的生命故事。現代的婦女開始醒覺，多個世紀以來她們在自身價值、尊嚴和作為「天主肖像」的創造中如何被貶抑，她們在教會團體內合理的角色和責任如何被否定，也瞭解到這為一個神職教會造成如何不穩固的教會觀。然而，梵二後四十年，令人痛心的是，婦女在教會中門徒和領袖的使命仍舊受到壓制，「實現教會」 (being Church) 的模式基本上毫無改變。

這種壓制是神職主義病毒的症狀之一，透過下面這個大學教授的故事，讓我們更清楚地瞭解這個情況。這位教授是教會

⁶ 《和平於地》第 41 號：「婦女，因對人性尊嚴的意識日漸增高，已不忍再被視為物品或工具，而要求在家庭和社會中取得相稱於人性的權利和義務。」

⁷ 《現代憲章》29 號。

⁸ 在梵二之後婦女才被允許攻讀神學和聖經的博士學位，之前她們不能修讀這兩方面的學位。

歷史的著名學者，有一些女同學問他，為何在早期基督宗教和基督教會發展史兩門課程裏，都沒有包含婦女角色的部分。經過一番思量後，他簡明地回答：「婦女角色沒有包含在這部分歷史中，是因為當時沒有她們存在，如果她們存在於那段歷史的話，必會被納入我的課程內，但是那段歷史沒有她們的參與，所以她們沒有包括在課程內！」這個故事以一個明顯的、使人不安的問題作開端，結果我們得到的是如何專業的回應呢？正確嗎？或者，這正是一個例子證明神職主義的毒害：由男性領導的角度敘述基督宗教的故事。這個思考模式對教會青年男女的教育和陶成，會造成甚麼樣的影響呢？四十年來先進的聖經研究方法提供了如此讓人不能接受的答案，而它目前仍存在於我們的教育機構內。

另一個例子是 2004 年 7 月由羅馬發出的文件：《致天主教會主教們：男女在教會和世界的合作》⁹，雖然本文的範圍不是討論該文件，但該文件由神職人員的角度對婦女提出的觀點，值得我們注意。該文件一開始即聲明：「教會，人類的專家，持續不斷地關注男女的一切」，該文件以權威的口吻談及婦女的情形，世上一半的人口，卻似乎沒有徵詢她們的同意！它由「二元論的人學」¹⁰來反映女性和男性的角色——這種人學已被很多女性主義學者質疑；此外，該文件提出的女性主義則是女性運動早期流行的，早已不是今天女性思維和婦女神學的導向。

對於上述文件，女性主義學者有不同的回應，Regina Schulte

⁹ 這份文件可以在梵蒂岡資訊服務網站上找到。

¹⁰ 「二元論人學」把女性和男性視為二者各自擁有彼此相對的特質，有對立和互補的關係。

聲稱這分文件¹¹：

「把婦女當作……被動的合作者，她們不主動地採取行動，只是等待命令並對之服從……因此若望保祿二世認為婦女不能在教會中被賦與重要的領導地位……文件稱婦女面對權力的濫用，只尋求獲得權力……然而，這不是教會內的婦女所尋求的；她們尋求的是分享領導者的職分。」

印度一位「基督徒運動」(Christian activist) 成員 Joan Chittister 認為：「婦女是宗教、社會或政治組織結構內濫用權力的受害者，她們一點也不希望扮演操控者的角色，只希望解除濫用權力的毒害，教會卻始終沒有發覺這一點」¹²。她指出「此文件的問題，在於它強烈指責世界各地婦女追求整全人性這個日益興盛的趨勢。基於它缺乏洞察力、學術性和現實意義，人們將無法接受其觀點」¹³。

梵二後的教會，渴望為世界提供洞察力和現實意義，它宣稱「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」¹⁴。教會在梵二後經過這麼長的時間，一直希望能參與這

¹¹ 見 John Allen, "Vatican Document Rejects Combative Feminism, Seeks 'Active Collaboration' for men and Women," *National Catholic Reporter*, 31 July 2004 on website: www.nationalcatholicreporter.org。

¹² *India News*, New Delhi, 20 August. 2004. website: www.newkerala.com。

¹³ Joan Chittister, "To the 'Experts in Humanity': Since When Did Women Become the Problem?" *National Catholic Reporter*, 2 August 2004 on website: www.nationalcatholicreporter.org。

¹⁴ 《現代憲章》1 號。

個世界，教會現在是否要冒著忽略時代訊號而被世界摒棄於外的危險，這問題關涉教會到底能否真摯地自我反省。

病毒的例子實在不勝枚舉，美國教會的性虐待案件也是其中一個實際例子¹⁵，尤其針對在教會內很多地區修女受到性虐待事件仍未被揭發的情況而言¹⁶。此外，在平信徒團體的交談中，顯示很多天主教徒，特別是婦女，因神職人員對待她們的方式而深感不受尊重，如同「二等」公民一般，沒有藉著在基督內的洗禮而分享同一平等的尊嚴。

我們需要的「修補程式」必須能夠發現並根除神職主義的病毒，好使梵二願景中的教會能夠呈現出來。這是一個包含勇氣和謙遜的修補程式：謙遜地質疑棘手的問題，勇敢地把答案付諸行動。我們需要勇氣承認教會聖統制文化中，其系統性的等級制度是相反福音精神的；如果福音說的話對聆聽者是真正的「好消息」，那我們便需要謙遜地為這個情況尋求解救之道。我們渴望能夠成為哪一種教會（What kind of Church do we wish to

¹⁵ *San Diego Union Tribune* 在 2004 年 9 月 24 日的報導中稱「在案件調查期間，有數十宗報告指出施暴的神父並未受到懲罰，只是轉換堂區了事。受害人團體指控教會聖統階層偏袒神父，妄顧受害人的傷害，很多信徒因為教會領導人的反應而大感憤怒。」

¹⁶ 見 Jane Eisner 刊於 www.centre-daily.com 中〈受害修女沒有受到足夠的關注〉（“Abused Nuns Get Scant Attention”）一文；Wendy McElroy 刊於 www.zetetics.com 的〈天主教教會面對新的性醜聞〉（“Catholic Church Faces New Sex Scandal”）；John Allen, Jr. 和 Pamela Schaeffer 刊於 *National Catholic Reporter*, 16 March 2001 的〈虐待報導：據報稱感染愛滋病加劇修女受到的性剝削〉（“Reports of Abuse: AIDS Exacerbates Sexual Exploitation of Nuns, Reports Allege”），見 www.natcath.com/NCR_Online/archives。

be)？或如同當前某位作者所說的，我們希望如何成為教會 (how do we wish to be Church) ？

John O'Malley 於 2003 年在美國寫的文章中，為教會的新樣式提出五點建議，此文同時為突破神職主義而提出了具體的行動方針。這個新樣式使「教宗和主教、主教和神父、神父和教友—主教和平信徒」之間能建立真正的夥伴關係，並能共同合作；領導者以這個態度「更能發揮服務的角色，而非控制的角色」；它是包容性的，邀請所有人主動地參與教會事務。O'Malley 認為，大公會議傳授的教會樣式是「朝向未來，對未來開放」¹⁷。婦女是這個未來的新樣式重要的一分子。教會內婦女人數眾多這個事實，使教會必須對「時代訊號」保持開放，並接受這個情況帶來的後果。這是去除神職主義 (declericalization) 的開始。

教會的新樣式—勇敢和謙遜—重新討回平信徒參與神學工作的權利和義務，特別是為沉默已久的婦女而言。婦女的聲音和經驗一直被排拒於「上主的話語」之外，使得神學工作殘缺不全。這個反神職主義的修補程式，能夠阻擋神職主義的「附件」，那些附件通常傳達的訊息是：只有「接受鐸品的」才能可靠地說出有關天主的話語。教會的新樣式能夠顯露出神職系統外的人們遮蔽的面容，他們的聲音是建構神學所必需的一貧苦、窮困和無家可歸者的聲音。

斯里蘭卡神學家 Aloysius Pieris 特別看重窮人的重要性。他指出教會中很多神學家在精英主義文化下受教育，他們以第三人稱來談論窮人的問題。「因此，亞洲地區面對的兩難情形，

¹⁷ 見 John W. O'Malley, "The Style of Vatican II," *America* 188 (2003) 6, p.2。

可以總括如下：神學家們（還）不是窮人；窮人（還）不是神學家」¹⁸。反神職主義的「修補程式」能夠構築互相學習和教育的精神，使羅馬教會和地方教會之間、女人和男人之間能夠互相鼓勵和修正。這個「修補程式」能夠引領我們走向平等包容的門徒身分。

我們也可以在福音中為這樣式的行動找到依據。福音中最動人的邂逅故事之一，發生於瑪十四 13~21，當時耶穌與門徒來到加里肋亞海的「對岸」，他使五千人（猶太人）吃飽後遇到一個敘利腓尼基（Syro-Phoenician）婦女，這婦女求耶穌醫治她的女兒（十五 21~28）。她的請求對耶穌來說是一個棘手的問題：天主的國度到底屬於哪些人——只有猶太人嗎？外邦人也被邀請參加主的宴席，接受天主所賜的所有恩寵嗎？這一位沒有名字的非猶太婦女挑戰並動搖存在於耶穌職務中的排他性。耶穌因著這婦女鏗而不捨的精神，跨出了原有既定的疆界，真正地到達「對岸」，首次理解到天主在世工程的意義，並透過第二次增餅一使四千人（外邦人）吃飽（瑪十五 32~38）的行動，來銘記這個新的領悟。如果教會尋找耶穌曾接受過的這個「修補程式」，便能夠如同耶穌一樣「上船，往對岸去」，並且超越原先的看法。這是悔改歸依的召叫，這是以天主的方式來看待人和事的掙扎，這是謙遜和勇氣的召叫。

二、殖民主義

「病毒警告」接著要掃描的是殖民主義。殖民主義在教會

¹⁸ 見 A. Pieris, "Asia's Non-Semitic Religions and the Mission of the Local Church," *The Month* 15 (1982), p.84。

脈絡中是很困難探討的一環，因為我們普遍認為，殖民主義是一個系統，在其內，一個國家控制其他國家，主要的方式是剝削其天然資源，而這樣的情況似乎不太存在於廿一世紀的教會內。然而，我們需要注意很重要的一點是，殖民主義的根源是一種優越感的傲慢態度，即認為自己擁有權力決定甚麼對「他人」是最好的。這個病毒現今仍存在於我們的教會中，具體的形式包括基督宗教持續的「西方」面貌，在傳播福音時表現的基督宗教優越性，如：羅馬經濟援助非西方地區教會，使之依賴羅馬才能繼續生存，如此種種。這病毒很容易被偵察出來，但是人們會因為「盲點」而拒絕承認其存在。

1998年 Samuel Rayan 在〈神學的去殖民化〉(Decolonization of Theology) 一文中，以亞洲脈絡來掃描此病毒，透過印度的情況（及亞洲其他地區）他指出，天主教神學已被西方神學形式「殖民」，極需實行「去殖民」的過程，好使福音能夠真正地在亞洲土壤中本地化。他這樣寫道¹⁹：

「我們作為基督徒存在性的神學土壤，過去都用來種植外來作物，那都是一些我們不需要或用不著的東西；當外國興起的神學進口後，它便遭廢置，並成為我們的負擔，既不能被吸收成為滋養我們的要素，也沒有能力成為社會改革的力量。」

Rayan 的論述讓我們想起拉內 (Karl Rahner) 早前的觀察²⁰：

¹⁹ 見 S. Rayan, "Decolonization of Theology," *SEDOS Bulletin* 30 (1998), p.297。

²⁰ 見 K. Rahner, "Toward a Fundamental Interpretation of Vatican II," translated by Leo J. O'Donovan, *Theological Studies* 40(1979), p.717; 中譯文見：胡國楨譯，〈梵二神學意義的基本詮釋〉，在

「梵二大公會議是教會官方首次正式地嘗試，把『自己是世界性的教會』的事實努力實現出來，雖然迄今這世界性教會形象的發展尚未定型，還在摸索建立之中。」

梵二大公會議需要商議的面向，不再只是屬於西方的，更包括全球的本地神職人員；在實現這些面向的過程中，教會的自我理解產生了質性的躍升。拉內堅稱真正的普世教會是由世界各地衆多本地教會組成的，這些地方教會絕不是歐洲或美洲的分支。他挑戰說²¹：

「教會現在是面對下述抉擇的時候了：要不然，教會能了解並認識到各種文化都有其本質上的不同……面對這個體認，開創新機，引導出必要的局面，使自己成為世界性的教會；否則，教會仍然會停留在其西方式教會面貌上，如此，在最終的基礎上出賣梵二大公會議的精神。」

西方世界至今仍然必須認真地面對這個挑戰，因為梵二以後那麼多年，地方教會的面貌仍然像是西方教會的「分公司」；對大部分非西方地區而言，教會和福音的訊息都是「舶來品」。儘管有一些外在的改變（用本地語言舉行禮儀，男女平信徒擔任讀經員和送聖體員等等），教會在論述基督信仰時仍舊使用西方的風格和方式。梵二以後四十年，世界主教會議（Synods of Bishops）依然在羅馬舉行，而非在基督宗教其他「核心」地區。1998年舉行的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的準備工作就是一個很好的例子說明這個病毒，也能指出謙遜和勇氣是此病毒的「修補程式」。

《拉內思想與中國神學》（台北：光啓，2005），95頁。

²¹ 同上，p.727；中譯文在107頁。

當日本主教們接獲《會議大綱》(Lineamenta)所建議的日程表時，他們拒絕接受這個日程表，並抗議其語氣的無禮，內容又與亞洲現實脫節。他們提出一張問題清單，這些關懷的課題都是多年來與亞洲主教團合作整理而來的，並指出《會議大綱》無法完全代表亞洲主教團。日本主教們也挑戰《會議大綱》所提之議題的適切性，因為它們都是在西方脈絡下形成的，主教們更提出「我們應該展開福傳研究，包括審視使用至今的『西式傳教活動』的限度」²²。

「世界主教會議、亞洲議題特別大會」清楚地指出，教會需要除下西方宗教的形象，淨化自身殖民傳統的色彩。在主教會議後的文件《教會在亞洲》(Ecclesia in Asia)中，教宗若望保祿二世承認²³：

「儘管歷經數世紀的存在和許多宗徒事業的努力，但在亞洲許多地方，教會仍然被看作是外來的，而事實上，在百姓的心目中也經常和殖民勢力分不開。」

然而，Peter Phan 指出該文件中「使用的動詞是過去式，表示教會並未承認基督宗教在亞洲的外來性，以及其相關的殖民主義觀念仍是當下存在的事實」。Peter Phan 也指出「這個情況不是單純的『在很多地方』，而是在全亞洲」²⁴。梵二以前主

²² 參見〈日本教會對《會議大綱》的正式回應〉(“Official Response of the Japanese Church to the Lineamenta”)，*The Japan Mission Journal* 51(1997), p.198。

²³ 《教會在亞洲》9號。

²⁴ P. Phan, “Challenges for Asian Christianity,” in *The Future of the Asian Churches: The Asian Synod & Ecclesia in Asia*, edited by James H. Kroeger and Peter C. Phan (Quezon City, Philippines:

教和神學家不會向梵蒂岡提出如此強硬的回應，提出自我聲音的勇氣是對抗殖民主義成功的「修補程式」的開始。

殖民主義的病毒也出現在「宗教優越感」的態度上。梵二後四十年，教會必須繼續評估與亞洲宗教傳統的關係，盡力發掘最有效的方式，向這些來自不同宗教傳統的人們宣講福音。保祿六世在 1970 年代拜訪菲律賓時，如此鼓勵亞洲神學家²⁵：

「讓種子，就是天主聖言，在亞洲肥沃的土壤深深扎根；讓教會從可敬的亞洲宗教和文化的真正價值中汲取養分。教會自身對亞洲的貢獻，必定會受到你們人民的歡迎，因為你們數百年來一貫的靈修傳統，使你們樂於承認和接受在其他人身上的美好的事物。」

當亞洲主教團協會 (FABC) 在 1970 年成立時，首先的工作之一就是決定亞洲的基督教會在那裏²⁶：

「這裏有一個更基本的問題是：當亞洲人民歷史正開始一個新紀元之際，成為亞洲的耶穌基督教會到底有甚麼含意？在歷史『重新回到』亞洲人民自己身上這特殊時刻，以及在重新瞭解梵二精神之視角下，教會使命意味著甚麼？」

過去三十年，各個亞洲主教團委員會在很多的教會致

Claretian, 2002), p.83.

²⁵ “Letter of Paul VI to the Federation of Asian Bishops Conferences, First General Assembly, Taipei (22~27 April 1974),” *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching Since Pope John*, Presented by Joseph Gremillion (Maryknoll, NY: Orbis, 1976), p.570.

²⁶ *Arévalo and Rosales* 1992, p.xviii.

力推動服務的精神，並和所有亞洲人民及亞洲宗教傳統進行對話。《教會在亞洲》承認亞洲是世界上各主要宗教的發祥地，它表達了教會對這些傳統深切的尊重和肯定²⁷：

「亞洲的心靈有一種先天的靈性洞視和道德智慧，圍繞這核心，建構起一種逐漸發展的『身為亞洲人』的意識。這種『身為亞洲人』的發現與肯定，並不在於衝突或對立，而是在互補與和諧之中。在這個互補與和諧的架構中，教會能夠以一種既忠於自身傳統又符合亞洲人心靈的方式傳達其福音。」

亞洲截然不同的聲音，挑戰過去「既定的」觀念，質疑西方世界的信仰陳述方式是普世認同的。在 2000 年元月亞洲主教團協會的會議中，主教們以尊重的態度承認《教會在亞洲》這個主教會議後的牧靈勸諭，但沒有以它作為討論的重心，反而繼續他們的主題「亞洲：復興的教會—愛與服務的使命」，把《教會在亞洲》相關要點穿插於結會宣言中。他們維持以下理念²⁸：

「在進行福傳工作的過程中，教會不能固守宗教優越感，在追尋天主的道路上，在爭取公義、和諧和更美好的生活過程中，她必須成為所有亞洲人謙遜的同伴和合作者。」

²⁷ 《教會在亞洲》6 號。

²⁸ 參見亞洲主教團協會（FABC）文件〈亞洲更新的教會：愛與服務的使命〉（“A Renewed Church in Asia: A Mission of Love and Service”）（Hong Kong: FABC, 2000），此文為第七屆亞洲主教團協會會議的結會宣言，此會議於 2000 年 1 月 3~12 日在泰國 Samphan 舉行。

梵二後四十年，由亞洲核心冒起的婦女聲音持續成為教會「轉化的恩寵」(transforming grace)，這些既謙遜、又勇敢的聲音，成為對抗殖民主義病毒的「修補程式」。此病毒奪取人民的土地，殘害他們의思想和心靈，使他們對自己的身分產生錯誤的記憶，因而活在陰鬱的生命中。這是很多婦女在教會中的經驗。此刻正是時候聆聽婦女的聲音，在這些聲音中特別值得注意的是「亞太地區修女聯合會議」(Asia-Oceania Meeting of Religious 以下簡稱 AMOR) 和「亞洲婦女教會會議」(Ecclesia of Women in Asia 以下簡稱 EWA)。

爲了回應 1971 年主教會議提出「維護正義的行動是福音本質」，1972 年成立的 AMOR 首要任務是在所有服務行動和修道方式中，推動天國的正義與和平。多年來這個亞洲女性修道者的會議，曾經討論的議題包括修道生活的變革、先知性門徒職分、環保—女性主義思想、亞洲人民之間的修和，以及對窮人的服務和牧養新形式。最近一次(2003 年)的 AMOR 大會主題是「重新編織生命網：天地人共融的夢想」，會中反思修道者的發願如何成爲重新編織世人破裂的生命網的必要元素。這些聚會是創造修道生活「新樣式」的重要步驟，修道者一方面感恩西方世界提供了修道生活的傳統，另一方面則要思索修道生活如何在亞洲土壤中繼續成長，並展現亞洲特性。

經過梵二以後那麼多年，至今我們仍未擁有真正本地形式的修道生活，特別是發自亞洲宗教性深度的生活。這個本地化的過程爲修道生活帶來很多挑戰，例如應具備甚麼必要條件才能加入修道團體；甚麼樣的祈禱方式能夠觸碰亞洲人的心靈；我們需要甚麼樣的培育計劃？他們應住在哪裏？「神聖」的初學院？或與窮人住在一起，分享他們的生命？此外，當不同種

族、文化、人種的女男努力活出以福音為中心的團體生活時，又應該如何在團體中面對種族問題和溝通方式的差異。

另一個鮮明的例子就是於 2002 年 11 月在泰國曼谷舉行的「亞洲婦女教會：匯聚沉默之聲」會議，在 Evelyn Montiero 修女發表的主題演講中，述說了發起此會議的靈感概念。她清楚地指出會議的期望：匯聚在亞洲進行神學工作的天主教婦女，提供一個空間讓天主教婦女神學工作者發展她們的潛力，從天主教亞洲婦女的觀點建構神學，不再沉默！會議的目標是鼓勵更多的亞洲天主教婦女參與神學研究、反省和寫作，與社會、教會和不同學術機構的一天主教教的、大公性的、宗教交談的一亞洲婦女運動結成網絡²⁹。這些婦女有發言的勇氣，教會的領導層需要聆聽的謙遜，雙方需要為教會、為世界攜手開創新境界。

如同神職主義一樣，對後殖民主義的嚴詞批判，我們也可以在福音中找到理據。Samuel Rayan 指出，從耶穌的教導和行動中一包括他對窮人和寡婦的關心、他宣講天主要求的是慈悲不是祭獻、他對司祭階層的挑戰—這種種都顯示了「耶穌非常重視宗教和神學的去殖民化」。潔淨和污穢的規範、屯積財富、系統性地壓迫窮人，都是天國不允許的。Rayan 這樣寫道³⁰：

「在耶穌去殖民化的努力中，傳統宗教和神學被重新審視，這一切都產生了深遠的影響，而當被解放的人民滿

²⁹ 有關更多亞洲婦女教會（EWA）的資料可參閱以下網址：
www.geocities.com/ecclesiaofwomen。EWA 會議論文集《亞洲婦女教會：匯聚沉默之聲》（“Ecclesia of Women in Asia: Gathering the Voices of the Silenced”）在 2004 年 11 月由印度 ISPCCK 出版。

³⁰ S. Rayan，前引文，p.304。

懷喜悅之際，當權者卻決定把這位重要的先知由社會中除掉。」

去殖民化的工作是一項先知性的任務，甚至有招致殺身之禍的嚴重後果。

結 論

本文一開始便指出教會需要掃描兩個病毒—神職主義和殖民主義；兩者不但有害教會生活，也妨礙梵二的復興。筆者建議以「勇氣」和「謙遜」的「修補程式」作為有效的解救辦法之一。文中也列出不同的例子闡述以上的事實，這些例子不只說明了病毒的存在，更指出若沒有足夠的警覺性，我們便會忽略它們。在耶穌的福音中，我們可以找到對付這些病毒的根據，福音的憑據是真正的「修補程式」，可以用來對抗哄騙信友們的各種病毒，這些病毒使他們只「看人的外表」，無法如「天主看人的內心」。此外，我也介紹了一些婦女，雖然教會把她們邊緣化，但她們在教會內仍勇敢發言。

梵二後四十年，籠罩著大公會議的天主聖神清新氣息，仍未被人完全瞭悟。不過這段時間也有很多積極的發展，例如婦女與平信徒的聲音愈來愈強大，婦女對自己在教會內，和對教會的權利和責任愈來愈有信心。主教會議方面，主教們能夠充分而坦率地發表意見。與此同時，聖經的鑽研和探究繼續進展，教會中各種創新的神學見證了聖神的臨在，和向世界各地人民宣講信仰的不同方式。

今日的教會內出現了各種新面貌，不再是殖民化的、男性神職人員的，反而是不同種族、國家、文化和非西方的本土教會中各式女男的面貌。他們在基督內接受洗禮，他們的信仰和

願景要求教會由神職化和殖民化的方式，轉化爲一個新樣式。我們很清楚地看到，掃描病毒的需要和其帶來的挑戰：教會或是認出這些新面貌帶給教會的不同神恩，並找出教會的新樣式；或是仍停留在固舊不變的西方神職樣式，完全違反耶穌所宣講的天國。我們當前的任務就是要當心注意所有的「病毒警告！」免得在眨眼間便永遠失去梵二大公會議帶給教會所有的機會和洞見。

靈修指導面面觀

朱蒙泉 編譯¹

本文首先應用基督信仰界所公認為經典之作的《靈修輔導》(*The Practice of Spiritual Direction*)為基礎，加上梅(Gerald May 精神科醫師)、基廷(Thomas Keating 熙篤會士，其論點來自「無言」瞻想的傳統)、莊斯頓(William Johnston 耶穌會神學家，重視基督宗教與亞洲文化交談間的神秘學)及莫蒂(Denise Carmody 女性神學家)等四位作者的經驗，為今日靈修指導描繪出全盤面貌。

其次，靈修導師作為天主愛的「工具」，如何在當代不安的世俗中健康地生活、在自滿自足的世界中度精神生活、在科技世界中度有思考能力的生活、在實用主義世界中度牧民的生活，需要持續培育，進而培養出圓融、謙遜、真誠和愛德。而這些特質，也是引導和支持我們生命和牧職工作的基本特色。

最後，舉出實例說明靈修導師如何可以面對求助者的抗拒態度，而達成靈修輔導的目標。

¹ 本文乃朱蒙泉神父綜合編譯自 *Human Development* 中的以下三篇文章：Paul J. Bernadicou, S. J., "Spiritual Direction Today", spring 1997, pp.8~11；Joel Giallanza, C.S.C., "Continuing Formation for Spiritual Direction," Summer 2003, pp.35~40；Merl Jordan and Helen Cahill, O.S.U., "Resistance in Spiritual Direction", Spring 2003, pp.41~44。

壹、靈修指導在今日

前 言

在《靈修輔導》(*The Practice of Spiritual Direction*) 一書²中，巴利 (Willian Barry) 和高乃利 (Willian Connolly) 兩位作者認為，靈修指導在於協助人發展與天主的關係。應用現代心理治療的洞見，他們清楚區分心理諮商和靈修指導之間的不同。他們的心得，基於在麻省劍橋的「宗教發展中心」長期經驗，在他們督導下，已栽培了許多靈修導師。

巴利和高乃利完整地定義基督信仰靈修指導如下：

「由一位基督徒給另一位基督徒靈性的協助，使他專心注意天主自我通傳給他(她)的訊息之後，對天主作個別的回應，進一步與天主發展親密的關係，繼而按這關係活出(應有)的結果。」

顯而易見的，這定義的焦點是經驗，而非概念或思想。這定義預設天主在我們生命中作工，也在這宇宙中行動，祂的工作和行動，為我們是能經驗到的。作者強調：「甚至於，這種經驗不只是生命中個別的事件而已，而是天主源源不絕地、與我們每人建立個別的關係。」

一、發掘神學基礎

上書出版十年之後，即 1992 年，他們再度出版了《靈修指導與天主相逢：神學探討》(*Spiritual Direction and the Encounter with*

² 中譯本由台北光啓 1992 年初版。

God: A Theological Inquiry)。在該著作中，巴利提出十年前《靈修輔導》一書中的神學預設。他應用人本哲學家麥茂萊 (John Macmurray) 的心得，探討「與天主的經驗、罪惡問題、天主如何在宇宙中行動、天主對宇宙的意向、天主神國的意義，以及神類分辨」。巴利在新著中承認，在舊著中有兩點需要補充：其一，舊著中導師和受引導者的交談中，過分注意祈禱的經驗；其二，討論靈修指導當再加上天主聖三和教會學的幅度。

為現代人，連天主存在與否都發生問題了，那麼，與天主經驗的可能性，豈不也就成了問題？巴利與高乃利從基督信仰為出發點：我們在基督內與天主相逢，從經驗來說，其意義為何？巴利願意證明這一基督信念，回應了對天主經驗與存在抱著懷疑與態度的科學觀。

巴利也主張，靈修指導當超越個人主義和精英主義所產生的不平衡，因而視靈修指導為他們的專利。相反，在今日開明的教會中，要求信仰和靈修指導當配合伸張正義，並渴求與普世信仰團體之間互惠和相助，而不是在孤立情況中進行靈修指導。

巴利在 1994 年都森大學 (Tulsa University) 主持的「天主教研究」中心發表演講，加強他的信念說：

「在經驗中找到天主，和天主願意我們在經驗中分辨祂的臨在，這傳統已經遺失了。... [但是] 過去廿五年來，我們再次恢復了這傳統：相信可以在經驗中與天主相遇。天主願意在你—我關係中相遇，而每個人都都有渴求與天主建立關係的願望」。

因為這種關係是雙向和交談性的，所以若能有一位導師或同伴，通過積極聆聽，將會有助於個人分辨如何能對人生的方

向和與天主深交密談有益。

二、與精神醫學的關係

梅醫師在其著作《關懷心智，關懷精神：從精神科醫師的觀點探討靈修指導》(*Care of Mind, Care of Spirit: A Psychiatrist Explores Spiritual Direction*)中說：

「雖然俗世的心理學討論許多有關我們如何變成現在的我們，以及我們要做什麼使我們活得更有效率；但是心理學有關我們為什麼生活和如何善用我們的生命這兩方面，可說一無貢獻。」

梅醫生在討論現代靈修指導性質，和靈修指導與諮商和精神醫學之間的關係時，發表了上述高見。在《意志和精神：現在心理學》一書中，梅醫師更認為：任何想把心理學和靈修在心理學範疇的優勢中整合起來的嘗試，都逃不了自我中心和過度任性的陷阱。

「我希望情形能調轉過來，使成功的希望較大些。我的意思並不是要否認對心理學的了解有其實用價值，也不是回歸到以往唯心或唯道德論的觀點來解釋經驗。但是我認為，心理學的本質為包含深度精神渴望，其寬廣深度都嫌不足。」

梅醫師認為，靈修包含有心理學的向度。他說：

「若我們個人能脫離自我至高無上的意識，向極度單純的精神真理開放心胸，我們所有的努力，包括應用心理學上的幫助，一切都可能蛻變為靈修行為。」

我們必須把次序顛倒過來，用靈修的眼光來洞察心理經驗，人的經驗便會變得更完整和廣博。按梅醫師的看法，心理

學和宗教是不能以平等的身分整合為一體的。因為「心理學只能把人內心的渴望化約成人心的需求理論，免不了給人幼稚自戀的形象。唯有宗教能討論這種渴望的遼闊和深度」。

當然，這並非指在宗教上這是容易的途徑。孤獨的感受在這樣的追求中，是無法避免的，因為這種追求是個別、又是獨特的。他說：「我們每人心靈的深處，都感到一種產痛般的渴求，希望與別人、與召喚和愛我們的那位，結合在一起」。

梅醫師在《上癮和恩寵》一書中，進一步探討這一心得：他認為上癮帶來的掙扎，可能成為恩寵的時刻。他說：

「當我們被剝奪一種依戀之物，可能成為引領我們體會心靈失去神聖渴求的機會。在超越人間偶像的掙扎中，正是接觸對天主的飢渴。」

在這情形下，修練功夫不再只是解脫依戀之情，而是成為愛的行為。梅醫師又說：

「這是意願、慾望、隱痛的探險，走向人性的沙漠，同時擁抱沙漠的空寂，因為深信天主下降甘霖，並確認我們同時成為那不可思議恩寵的承繼人和共同創造者。這是人間的樂園，但還得待其完成。」

三、靈修指導中需要心理敏感度

基廷（T. Keating）在其書中《與主建立親密關係》（1994）以「歸心祈禱」（Centering Prayer）作為瞻想成長的方式。他很讚賞梅醫師區別靈修指導和心理諮商或牧民諮商之間的不同。但他也主張，為度默觀生活的人來說，靈修需要對心靈層面有足夠的敏感：

「有一點在靈修指導中需要注意的，是心靈和外在必

動之間的分界。以「無言」(Apophatic)²的瞻想，而不從靈修書籍、禮儀或證道、講座……中，取得新思想和觀念，祈禱和瞻想才不會停滯不前。」

重點在於情感、理性和心靈三因素之間，應取得平衡，才能使祈禱更整體化，與天主親密關係也更為豐盈。

另一心理敏感度，當發生在瞻想生活中不同的階段。當靈修導師，需要深度的聆聽和給予支持。舉例來說：靈修導師當有能力分辨什麼是心理不安和低潮，什麼是心靈的黑夜。後者在黑夜經驗中，直覺地知道經過淨化一段時期，黑夜是光明的前奏。基廷說：

「經過淨化之後，主角發現自己的觀點在轉變中，例如：對人抱著不加判斷的態度、從人與事中釋放出來、更為謙卑、對天主更信任。」

為能發展心理敏感的要求，導師對自己與天主交往及其中的動力，該有強烈的意識。對求助者靈修獨立性的尊重，往往出於導師自己成熟的自尊，並絕對支持求助者隨時離去的自由。基廷說：「我們自己靈修道路的經驗，使我們更有與人同行的能力」。

基廷向入門、進階和老練的導師建議：一位有經驗的導師，

² 編譯者註：作者在文中用過一個不尋常的字彙：Apophatic。根據《神學詞語彙編》的解釋：「此辭源自希臘文的 apo (非，無) 及 phanai 說，指人類面對無限奧蹟，去類比 (analogy) 層面上，包含否定的一面」。所以 Apophatic 該是「非語言的」，也就是說偏向感性、直覺、無聲、陰性，勝於理性、推理、有聲、陽性的表達方式。本文提到熙篤會士基廷用「歸心祈禱」(Centering Prayer) 方式，即屬於這「無言」的傳統。

若能與求助者分享自己相似的經驗，一定對後學有很大的鼓勵和肯定，使人不論在靈修的任何階段，對尋找天主和祂的聖意者，都會有很大的益處。基廷說：

「最佳的靈修指導，莫如使求助者有能力提升到，在一切事件中，天主聖神更細緻和更精深的引導。導師也就變為靈修道路上的伴侶，在授與受之間，二者在真愛中談真理，這為雙方有支持性的幫助。」

四、神秘主義的重要性

莊斯頓《神秘神學：愛的科學》一書中指出，跨入廿一世紀的門檻，人們對神秘主義的興趣也復興了起來。他說：

「對東西方神秘主義者的學術研究，數量在增多中。有見解的學者們認為，神秘主義是現代宗教經驗中，最重要的現象。」

莊斯頓最深刻的印象，是現代人做默想，向最高層意識——神秘經驗開放。不論用何種方法：不斷重複的短誦聖經章節，或靜坐中意識到自己的呼吸，莊斯頓說：「他們為超越思想和推論的高層意識的結合所吸引，在祂的懷抱裡靜靜地安息，融入於偉大的奧秘所包圍的宇宙中」。

所有的神秘傳統都主張：任何願意參與如此經驗的人，都需要靈修指導，因這道路是崎嶇的，很容易陷入幻想和自我中心的圈套，也可能為自我懷疑和徹底失望的風浪所淹沒。

莊斯頓認為，現在是重寫神秘神學的時候了，以使初學者有所依據。時至今日，這方面的著作幾乎全部為度修道生活的人而寫，很少為度婚姻生活或過單身生活的平信徒而寫，但為在俗世生活和工作中的人，也希望能與天主建立親密的關係。

莊斯頓說：「所有新的作品，當探討生活的愛火，為在俗生活的人擔當角色」。他相信我們今天必須澄清婚姻和性機能在神秘生活中的角色，在書中，他簡潔又有洞見地介紹這些主題。

東方宗教提出另一個挑戰，和創作神秘神學的良機。若要佛教、印度教和基督宗教之間有真正交談，我們必須應用表達經驗的言語，「而神秘神學的作者該生活過耶穌的死亡與復活，經驗到天主聖神的炎炎愛火」。莊斯頓發現，亞洲方式的默想是全面整合性的；它重視軀體的角色，「教人如何打坐、如何呼吸、如何飲食、如何守齋、如何睡眠、如何觀察和如何放鬆」。今日神秘學必須討論身軀的參與。

五、女權運動的後果

加莫蒂 (Denise Carmody) 是一位基督信仰溫和的女權運動者，意思是說，雖然她主張改革的女權運動，但她投身於基督信仰，並把這信仰作為優先考慮，她堅信「耶穌是救主，身為天主的基督，祂是獨一無二、救恩、有權威的代言人，並實際上帶來救恩」（《基督女權神學》）。她解釋說：「『女權』這一形容詞表達：為爭取與男性完全平等，而投身於發揮人性和其尊嚴」。對教內外有關女權的種種她都熟悉，因此她有系統地、積極地，在基督信仰中呈顯出來。

在其著作《基督女權神學》中，她用一整章（〈*Practice: Ethics and Spirituality*〉）來介紹女權神學和靈修之間的關係。她認為：

「有了基督信仰和基本要理陶成之後，要想培育基督信仰的女權運動者，又要想向耶穌誠心學習，務須集中心力，於靈修和社會正義兩項課題。」

這兩項課題是耶穌愛主愛人雙重誠命的實驗室，也是祂培育門徒的主要內容。這項培育，要求心神的皈依（*Metanoia*，谷一14）一悔改與信從福音，是耶穌一開始傳教所宣講的。她說：

「天國來臨的喜訊，為跟隨耶穌，祂要求人對世俗的價值觀有基本的改變，否則無法超越自己，為服務人群，在愛中與天主結合。」

耶穌是我們生活的典範，因為祂關心人的需求。祂的言行表達天主憐憫的愛，尤其面對受苦的群眾更是如此。催迫祂的激情，表達出對天父的熱愛—祂用比喻和實例引領我們效法祂。她又說：

「即使人們不相信祂的言論，但他們當相信祂所做的事工。祂的事工表達天主透過祂所要表達的德能。祂對同時代的人，指證救恩的來臨，給人帶來徹底的治癒。」

皈依使人的生命重心徹底轉移了。自我不再是樞軸和中心，新的價值系統取而代之。皈依漸漸深入地，使人成為耶穌的門徒，和祂建立親密的關係，成為他生命和行動的核心。到了這個階段，如加莫蒂所說：「人的地平線已經延伸到天國之內。」

耶穌門徒的使命是蛻化世界，使它日漸接近和平，和天下為公的大同天國，婦女運動在這方面有其貢獻。加莫蒂用三句格言，作為議題和教會皈依道路的指南：在基本信仰上，當取得一致（*In necessariis unitas*）；在懷疑之處，當採取自由（*In dubiis libertas*）；在一切之中，當保持愛德（*Et in omnibus caritas*）。教宗廿三世以幽默和熱誠向世界開放，給人平安與開放交談的善表。

加莫蒂認為，以上所提的三格言，可說是婦女運動當採取的路向。她認為：

「許多時候，婦女們不知不覺中應用大家長의思想和行動的模式，而不依據福音和信仰基本原則推進理想。社會正義往往未能得以伸張，似兒死胎中，因為婦女們未能自由地發揮她們的才華，表達她們的意見，如男士們貢獻他們從經驗中獲得的果碩。」

當婦女未能如男士們一般地，自由貢獻於人類的偉業，人類的容貌未能如天主計畫中那般，圓滿地將天主肖像表達出來。我們大家還沒有達到天主自由子女的境界。

結語

以上五位作者：巴利、梅、基廷、莊斯頓和加莫蒂，每人按自己的興趣和專長對現代靈修作出特殊的貢獻。每人彼此又加強和補充現代人共同靈修方面的投入，將「耶穌是主」的信念發揚廣大。當我們一起跨入第廿一世紀邁向天主聖山時，他們的著作使今日教會靈修的智慧更加豐裕。

貳、靈修指導的持續培育

前言

聖十字若望在《愛的火燄》一書中曾說：

「靈修導師當深信，他們不是靈魂的主要代理人、嚮導和推動者，天主聖神才是真正的嚮導。祂永遠不會忽視靈魂的需要。導師們藉著信仰和天主的作風，按照每人的需要和天主賜予的神恩，他們僅是引領靈魂到達成全的工具。」

聖十字若望為靈修指導牧職預設了很高的水準。在上述經典之作中，他花費不少篇章描寫有效的導師應有的特色和技能。而以上的引言提出聖若望最基本的教導、建議和指導。他特別提醒兩點：「天主聖神自己才是真正的嚮導」、「靈修導師只是工具」。為使自己成為天主手中得心應手的工具，導師應與天主聖神契合無間。天主聖神在引導人身上作工，既然如此，他們可以「從旁觀察天主要人遵行的道路」。若不如此配合天主聖神的工作，問題會變得很嚴重，因為按聖若望的看法，導師開始「要求靈魂就合他們自己的方法和條件」，結果對導師和受輔的靈魂而言，天主聖神反而退居後席。為此，為導師最大的挑戰，是成為忠信的工具。

本文將注意焦點集中在「忠於天主聖神」的幾項因素上，也就是討論持續培育導師的基本內容。為取得靈修導師資格，要有許多良好科目的特色，必須有許多不同幅度的完整課程。然而，問題發生在取得資格後，發現有的科目不包括在課程之中。雖然有的靈修導師為維持自己專業的程度，自動學習，他們很希望得到聖經專家、神學家、心理學家和人類學家們的正式幫助，這些幫助在新近發展的人學和靈修理論方面，可以彌補他們的不足。

靈修導師的持續培育，當匯合全人和整個精神生活有關的各層面。以下反思包括四項因素，也可做繼續討論、探索和發揮之用。

一、在不安世俗中健康地生活：修圓融之德 (Integrity)

「靈修導師也是人」這句話似乎顯而易懂，不說也罷。但是偕同人走靈修的道路，是如此高超又神聖的工作，要求人全

心注意精神生活的成長，很可能忽略個人的需要，致使爲自己人性成長所花的時間和精力不夠。這方面人性成長，爲導師整體的健康應當更加注意，這全人的健康包括身體、情緒、靈修、社會、文化和精神各方面。

在靈修指導的工作上，我們是導師，不錯，我們也當以身作則，以健康完整和聖善的生活，做人師表。若我們在某方面不再成長，對他人的幫助也就很有限了。我們當自助，才能助人；接受他人的幫助，有時也是必要的。

尤其在這動盪不安的世界裡，我們要做人導師，不能不度一個健康的生活，尤其爲許多人，靈修指導只不過是許多工作中的一個。因爲工作和生活的壓力，我們也很容易和一般人一樣，失去心裡平衡。唯有度健康、完整和聖善生活的人，才能幫助人度同樣的生活。

不錯，靈修指導永遠是上主自己的途徑和工作，可是我們總不要低估我們個人生活對別人能發生的影響。事實上，我們的確深深地影響著別人。因爲我們對別人生命的詮釋大致根據我們對自己生命的認知和詮釋，很容易把這種認知和詮釋帶入靈修指導之中，若我們不理會自己生命中發生過的重大事件，和我們面對的方法，我們不該奇怪對人害處可能比益處大。

在動盪不安的世界裡度一個健康的生活，是使我們成爲指導人靈有用的工具，這是該努力的方向。靈修指導有效與否，不僅是技巧和專業問題，更是我們整體生命質素影響我們所要幫助的人。這是圓融問題。

二、在自滿自足的世界中度精神生活：修謙遜之德 (Humility)

正因爲靈修指導的有效性不僅是技巧和專業的問題，所以

我們必須承認並接受比我們更大的源頭；尤其我們當與上主維持良好和持久的關係。這點似乎又是一件明顯的事，然而我們必須不斷地提醒自己：我們常自以為與上主的關係是理所當然的，但其實這需要不斷的臨在和注意，投入足夠的時間和精力，持續培育靈修成份，換言之，與上主關係不斷受到滋潤，要求多方面的自律。

通過靈修指導的牧職，我們當瞭解我們所服務的朋友們每天的靈修生活，這是一種殊恩。這樣的服務成為我們學習和經驗靈修生活的學校，然而這樣的經驗無法取代我們自己接受靈修指導和同伴的需求。他人的經驗和我們的經驗是不同的，因此可以補充自己的不足。

從靈修導師和人的立場去看，我們在自滿自足的世界裡進行持續的培育，尤其當與上主建立個別的關係，以滋潤我們的靈修生活，不斷渴望靈修的成長，並瞭解上主對我個人的期待。我們不可讓自滿的心態代替成長的激情。在我們支持和強化別人靈修生活的同時，我們自己當找尋支持和強化靈修生活而自律。

我們自己成長的課題，可能和我們指導人的課題大同小異，若我們疏忽自己的問題，也就很容易疏忽別人的問題，別人的問題也就成為我們的問題的翻版，不可不慎。

生活在自滿自足的世界中，要想度靈修生活，我們當刻意注意到自己的祈禱生活，這樣才能成為指導人靈的聖善工具。我們服務的質素在於不斷觀察自己的靈修路程，不致自滿自足，以為已經對天主的工作和作風一清二楚。這是謙遜的問題。

三、在科技世界中度有思考能力的生活：修真誠之德 (Sincerity)

靈修指導不是靜態的服務，它不只在收集許多的資訊和科技，因而可以一勞永逸，可以堅如鋼筋水泥。相反地，靈修指導是不斷演化的：動態地對求助者的經驗，給予回應與互動。服務要想有效，我們必須適應他們的反應。靈修指導又受外界現實世界變遷的影響，接受我們協助者既然受思想、社會、文化、政治、神學、教會等事件的影響，我們也當與之共舞。我們的專業持續培育，要求我們對周圍世界有足夠體認，否則如何對求助者做有效的支持呢？

我們無法事前知道將發生在我們服務的人身上眾多主題，這要看個人性格、經驗和興趣而異，但是對信仰和人格發展、聖經、神學、心理學、靈修、倫理、禮儀、合一運動等，多少當有些認識，至少我們當知道可以向誰請教或何處求得當有的知識和智慧。

持續的培育有助我們在科技世界中，度一個有思考能力的生活。我們當培養思考、分辨、定志和決策的能力。所有專業、廣泛或有用的資訊，為瞭解人類的經驗，尤其人格的成長，都有關係也有助益。有思考能力的生活，可以提升我們服務的品質，並滋潤生命的成長，最終，能與天主深深地結合為一。

接受我們靈修指導的人，生活和工作在影響他們全部生活的高科技中，我們自己也不例外。高科技帶來許多的方便，也在我們身上產生一種依賴心，好像沒有這些科技就不知如何生活了，這種依賴心甚至取代了平日人際的互動。然而，我們其實是通過平日與人的交往，發現天主的臨在，並與天主交往的。身為導師，當樹立通過與人交往中，建立與天主交往關係的典

範。

我們生活在高科技世界中，當度一個有思想的生活。有獨立思考的能力，該成為靈修指導工具的特色，使求助者更聖善，更有人性。牧職工作寓於生活之中，我們當知道如何從偉大的泉源裡—祂居住在我們內，我們乃是按祂的肖像和模樣而受造—汲取活水。這是真誠的問題。

四、在實用主義世界中度牧民的生活：修聖愛之德 (Charity)

我們無法將我們所有服務的人放在一個類別之中。來訪見我們的人代表不同的特質和文化、人格和見解、恩寵和負擔；在他們的個人生活和靈修中，可以看到廣泛的經驗和未來的希望和期待。他們的宗教經驗和實踐又非常不同。我們總不可認為對他們有很深的瞭解，否則我們似乎就否認了每人的特殊和唯一性。既然有許多的同道，我們不妨向他們請教，他們的心得和建議為我們有益。持續培育有一項很實用的途徑，就是需要時，尋求適宜的幫助。

向人請教並不會侵犯隱私權，而是表示從事靈修指導者也需要他人的支持，尤其受信仰團體和專業人士的支持。向有資格的人請教也表示，靈修指導的工作在於分辨天主聖神如何在指導並推動人靈。這類分辨和區別天主聖神的指引，為抉擇生涯的動向，至為重要。在這路途上，我們不是孤獨地旅行，更不當只是依靠自己的能力，這是上主在我們內，並通過我們的工作，我們必須對祂的工作有足夠的注意和敏感。我們也當接受督導，和與同事在通訊中得到需要的幫助。

持續培育的我們，在實用主義的世界中度一個牧民的生活。為此，我們當不斷強化自己聆聽和回應的能力，使之日漸

敏銳，進行一對一的交談。我們會很快發現，與天主的關係和成長上的需要，每個人是多麼的不同和獨特。實用主義的潮流中，與眾不同而獨一無二的人，往往被認為是低效率而不被接受，為節省時間和能量，生產線一元化的產品，反倒受歡迎，但因為沒有個性，也失去了人性。

尊重人性的牧民服務，正和一元化作強烈的對照。天主聖神不按唯一的通則對待個人；相反地，祂是按個人與眾不同的歷史、特殊的性格、獨有的恩寵與責任對待每人。靈修指導既然應當遵循聖神的引導，導師絕對當尊重每個人特殊的性格，不可視而不見、聽而不聞，而能配合天主聖神在我們身上的臨在和行動。最佳的學習機會，是當我們發揮了視覺、聽覺，心靈有所感應，唯有如此，才能體認聖神的臨在和工作。導師具有這些經驗、技能和成熟度，用同樣的視力、聽力和心靈感應能力去瞭解人靈，就輕而易舉了。

要想在實用主義的世界中度一個牧民生活，我們當希望並切願成為有效的工具。在牧職之中，我們與天主肖像合作，每個人都是天主創造的恩賜。我們當抱著尊敬的心態，生活與工作，切實地慶祝天主的化工。這是愛德的問題。

靈修指導的持續培育有雙重的目標：

1. 成為天主得心應手的工具
2. 適應在具體世界中生活的人靈性格和環境的需求。

以上所介紹的四項特色，是為持續培育和終身學習的內容做參考。

結語：正視靈修道路

本文開始曾提出聖十字若望形容靈修導師的名言「指導人

靈的工具」。這工具要求我當發展和維持的特色，已經是一項不小的挑戰。接著，聖若望說明更迫切的使命：

「導師所關切的，不該要求人靈配合我們自己的方法和作風，而當正視天主引領人靈的途徑。若是他們不認識這途徑，他們便當離去，而不要煩擾他人。」

聖若望的提示值得我們深思熟慮，他毫不猶豫要我們二者選一，其重點在於認清天主在人靈所做的工作和作風。認清天主所做的工作和作風，成為是否有資格做有效工具的核心準則，唯有如此的工具，才能順從天主的工作，和傳遞聖神的智慧。

圓融、謙遜、真誠和愛德，是引導和支持我們生命和牧職的基本特色，使我們的生命和牧職健康，充滿精神，有能力思考和有牧民熱情。持續培育當協助我們終身擁有這些特色，為有效地服務他人，導師當保持自己「工具」的身分，而「天主聖神是主要的嚮導」。

參、靈修指導中遭遇的抗拒

「將花朵禁閉在苞蕾之中所冒的危險，要比奔放盛開所冒的危險和感受的痛苦更為強烈，那日子已經來到了。」

(Anais Nin)

前 言

作為一名靈修陪伴者，你是否曾經有過受輔導者絲毫不做改變、或沒有成長的挫折？你是否經驗到某人沉陷在固有的模式，即使到各處求助，在靈修方面卻仍毫無長進？你是否像

我們一般，曾經熱心祈禱、深度反省、多方請教，面對自己限度，又深深感到無助、憤怒，因為目睹求助者毫無改變？以上所提的，若也是你的經驗，歡迎參加「無力感」靈修夥伴的俱樂部。以下我們試著解析幾個個案，在分析個案前先交待幾個心理學上的名詞：

1. 心理學上有兩個名詞有不同的意義：「無意識」(Unconsciousness) 和「潛意識」或「下意識」(Subconsciousness)，前者通常指人盡一生時間和精力也無法摸到這經驗的底細，後者則可用於精神分析或其他治療法將潛在而遺忘的經驗浮現入意識之中。本文作者用「無意識」名詞往往指「潛意識」或「下意識」。
2. 應用在信仰、靈修或宗教的經驗上，心理學名詞無法表達其全貌，因此需要增添三個名詞：「前意識」(Pre-consciousness)，「高意識」(High-consciousness) 和「深意識」(Deep-consciousness)。
 - 「前意識」的實例：耶穌和撒瑪利亞婦女交談中，後者說：「先生，我看你是先知」(若四 19)。
 - 「高意識」的實例：當門徒因耶穌的指示而捕到許多魚，伯多祿說：「主，請祢離開我，因為我是罪人」(路五 8)。伯多祿自感卑微及耶穌的高超。
 - 「深意識」和「高意識」的經驗：當耶穌顯聖容時，三位門徒「俯伏在地，非常害怕」(瑪十七 6)，因為他們體驗到與耶穌既親近又遙遠。

個案一

一位修女，姑且名之為戴娜，她接受多年的靈修指導。她祈禱希望更創新地、多產地善用她的才華，希望能改善她的牧靈、個人和團體生活。她說，她工作績效已經下落到平庸的地步，從奉獻生活和個人成就來說，自己是個失敗者。她感到敗興又消沉，因為她嘗試過許多超越現況的辦法，但毫無成效。她參加不少的退省，閱讀不少書籍，學習祈禱方法，請教不少大師、輔導、

神師、朋友，卻仍得不到多大的改變。

她曾在精神同伴和師父的努力協助中受到挫折，但是她抗拒的動力遠勝過自我改變的動機。她的新導師建議她探索一下潛意識的動機和意義。為什麼她無法發揮潛力，陷於失敗中？

這類建議，是根據埃格和胡雷（Bruce Ecker and Laurel Hulley）的學說，他們認為所有人之所以抗拒轉變，有其強烈的目標和深度的意義。大體來說，因為不改變所要付出的情緒和精神方面的代價，比有意識的改變，表面看來痛苦較少。

個案一解析

當戴娜開始自我批判，由治本而非治標的方向著手，她不僅不在表面徵兆上找答案，而且從失敗的意義上一為什麼她不能完成目標和自我期許一尋找解答。

她在根本上意識到多年來不自覺的一件事：戴娜有位她深愛的弟弟，由於他的智力問題，沒有多大成功的機會，無論在功課、運動和交友方面都是如此；而戴娜不論在儀表、頭腦、長相、交誼和風頭方面，都高人一等。為此，與弟弟相比之下，她感到自己有罪。

神師請她做一填充的測驗：「為我不成功是重要的，因為……」，結果戴娜答覆如下：「我不要傷害我弟弟的感受」；「我如此愛我弟弟，我不要使他因我的成功而傷心」；「我會有罪惡感」。顯而易見，戴娜為表示愛弟弟，不令他傷心或自己有罪惡感，她必須不要太成功，多方面失敗才算愛弟弟。

在過去失敗或不那麼有成就的歷史中，她發現隱藏在背後的情緒和信仰的真理是，幼年時代所用來照顧和保護弟弟的策

略：限制自己的成就以表示愛護弟弟。爲她來說，不把光放在斗下是對不起弟弟的行爲，也因爲如此，任何成績帶給她痛苦的代價，比她自己失敗更大，因爲她當時堅信會重重傷害弟弟的感受。

當她瞭解自己不願發揮潛力的真正理由之後，戴娜開始瞭解多年祈禱希望工作更有成效，而一無所得的原因：她的失敗和失落是她成功的表示，唯有如此才算對弟弟表達她的愛情與保護。在神修指導過程中，她學到如何愛護和照顧弟弟的同時，不妨礙發揮自己的才華，二者並無衝突。從此，她能兼顧二者成爲她祈禱的內容。

在此，治本的目標爲：協助案主經驗到（不僅知道和瞭解而已）原地踏步和抗拒改變的強烈動機爲何。一旦案主能經驗到並擁抱和命名抗拒轉變的意義和目的，他／她會有找到選擇其它出路的自由。

我們可以把這轉變的過程用祈禱來表達：

「請賜我勇氣去探索、經驗和擔負隱而不顯的焦慮和痛苦，這些焦慮和痛苦埋藏在我所不瞭解的徵兆和掙扎的問題之下。請協助我不因沒有進步、或重蹈覆轍、或抗拒改變而自責，請幫我接受不求進步，和抗拒改變的動機；爲使我得到祢的支持，我有能力自由選擇別的途徑和不同解答的方法，阿們！」

沙漠隱士們有種說法，說明面對靈修指導抗拒的個案說：「騎駱駝走向它已經採取的方向，比轉變方向容易得多」。用在靈修指導也是一樣：不去勉強求助者改變，而讓他們經驗到目前情況和徵兆背後的動機，一定較爲有效。

個案二

白欄是一位中年牧者，希望接受靈修指導，為能使他更接近天主、與天主有更深的關係。他嚴厲地自我批評，認為自己在靈修生活上，因為自律不足的緣故，所以與天主沒有深度的結合。

個案二解析

導師想瞭解為什麼白欄一方面與天主保持距離，卻同時希望接近祂。導師請他想像自己深深經驗到天主的臨在、深愛天主，而不加勉強。開始時，他有些困難。在想像中，導師問他：「與天主結合，有沒有引起什麼不舒服？」停了一下，他說：「有些焦慮。」在形容這焦慮經驗時，他發現與天主親近，可能會使他不自由、自主和獨立。

從人際關係中，白欄發現過去和母親的關係說：「我怕我會成爲一個被動的傀儡，使我放棄自我認同和獨立人格，一如我和媽媽的關係，她很容易受傷和不安，繼而自衛和操控」。當白欄能辨別天主形像和母親的形像之不同，他看到天主的愛，而不是操控。他不再害怕與天主親近會使他失去自由。他也發現，他以前與天主保持距離，是他在愛的關係中，不希望失去自我和自由。換句話說，不與天主親近是他保護自由的法寶。

小 結

以上所提的消除抗拒的辦法中，有一個前提就是：求助者之所以如此，因為他們有潛意識的理由、意義和策略。導師的工作是邀請、催化和協助求助者，發現抗拒的情緒和精神方面的事實和意義。

靈修同伴有時願意特別注意下意識的計畫、策略或解答，

而這些方法都是無效的。例如：戴娜用自甘平凡或失敗來保護弟弟；白欄用與天主保持距離，來保持自我認同。這些計畫是變相的「救恩的自衛策略」，意圖用自我懲罰和補贖中，從充滿危險的世界自救。從某意義來看，這些方法多少會有崇拜偶像的嫌疑，因為個人願意擔任基督救世主的角色，但是個人的焦慮和對人的不信任，使人無法依靠任何人，甚至為解脫和得救，也不信神明。「我要自己動手，救我自己」是這樣人的心意，其實他們無意識地希望從過去被出賣、不忠實、受侵犯、被疏忽、被棄絕的感受中脫身，不願再次受到創傷。然而，這類的方法是否有效，是很成問題的。

以下我們再提出兩個類似簡短的個案，說明案主為了避免受情緒和精神兩方面的苦痛，反而採取更痛苦又無效的方法。

個案三

一位非常聰明又富有創造力的職業婦女，她不明瞭為什麼患有嚴重甚至致死的病症，她相信其中一定有心理因素作祟，但並不清楚為什麼在她身上一再發生。她的靈修同伴請她經驗一下，設想她不生病，她會失去些什麼。

個案三解析

她洞悉她自己是單親媽媽的孩子。她除非生病無法得到媽媽的注意、關懷、同理和愛情。結果，即使年齡漸長，她還是無意識地用這技倆，用患病來面對生活的壓力和緊張，以博取人們的溫情和愛的關懷。當她意識到患病和求愛間的關係後，她開使用更健康的方法求人愛護。

個案四

一名三十多歲的婦女請求靈修指導，因她經常感到消沉，又經常換工作。許多人曾經幫助她，使她脫離低潮，使她久留於現有職業，但卻不得要領。

個案四解析

導師鼓勵她深入低潮和離職的經驗。案主開始發現自己失敗和不幸，是她唯一能夠反抗和控訴的辦法，對待父母幼年時對她的極度忽視和情緒虐待。她也意識到，她在重複童年時期不知不覺向世界訴說對她不公平的待遇。每次神師要想幫助她在精神生活方面更有創造、多產和愉快時，她會感到是一種威脅和不安，因為這樣會將她控告不義的辦法解除了。

當她深深體認到自己尷尬的處境：無意識地攪亂自己的生命作為控訴童年曾受不義待遇的策略，這時，她才獲得心靈的自由；她才開始瞭解，她可以接受天主的愛，和讓天主作為她的辯護律師，自由地向前邁進。天主和神師對她的痛苦表示同理，她可以好好的活自己的生命，不必用失敗對不義做控訴。她漸漸在工作和友誼方面得到滿足，她也發現可以用其他的方法表達不滿，不必用自我破壞的辦法去控訴世界的不義。

總 結

想要面對求助者的抗拒態度，我們可以聽聽家庭治療師戴爾（Paul Dell）的意見。他說許多助人者面對抗拒採用強硬粉碎「鎖鏈」的辦法，而不使用較溫和，找到打開鎖鏈的「鑰匙」。導師當以心體心地滲入求助者之所以堅持的模式，體認他們模式背後的意義和信念。

導師當瞭解有許多的原因阻止我們探索病徵真正的意義。

譬如：我們中很少人學過協助求助者接受和經驗抗拒的理由和動機；也有人引以為榮，因為在認知方面能解釋心理過程，甚至提出成長和改變的建議；而我們中也有人像詩人費納龍（Francis Fenelon）所形容「無私愛人的滿足」般，抱著救世主的使命感，「越俎代庖」。導師若找不到「開鎖的鑰匙」，最好在自己生命探索一下，為什麼不能接受求助者抗拒的意義和動機。

最後，我們希望求助者能從過去信念和意義中解脫出來，不論是自衛或自毀的動機，而能有恩寵和自由做以下的祈禱，以下禱詞是培納（Philip Bennett）在他著作 *Let Yourself Be Loved* 中寫的：

「請教導我愛護我自己，重視我是無限珍貴的，因為當我愛自己時，我光榮了你。當我崇敬你在我內的神聖臨在時，我也敬拜在萬物中你的臨在。」

拉內靈修觀的發展

索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修

吳伯仁¹

本文作者試著述說拉內神學靈修思想的可能性發展，他舉出索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修這兩個現代重要的神學思潮，都在發展過程中或多或少受到拉內神學靈修思想的影響。

前 言

拉內的一生總是在問問題，對現代世界的真實情況和問題也保持開放的態度。因此，在歷史的脈動中，也有必要探討拉內靈修思想的可能性發展，尤其是兩個現代重要的神學思潮：「解放神學的靈修」和「女性神學的靈修」。雖然它們各自有興起的背景和淵源，但在發展過程中，或多或少受到拉內神學靈修思想的影響。因此，本文以索布利諾（Jon Sobrino，1938~）的觀點為「解放神學的靈修」的代表，以北美神學家安卡（Ann E. Carr，1934~）的觀點為「女性神學的靈修」的代表。他們二人都曾感激拉內對他們個人和神學方面的指導，同時也更進一步發展拉內的靈修思想，使之能與今日基督徒的需要和所關切的事物更為協調。

¹ 本文作者：吳伯仁神父，耶穌會士，輔大神學院神學博士，現任職台北依納爵靈修中心，同時在輔大神學院教授信理神學。

壹、解放靈修：索布利諾的觀點

解放神學是從人民受苦情境中滋長出來的信仰實踐²。廣義來說，若以人類整個解放過程作為共同關心的課題來看，北美的黑人神學、女性神學及第三世界的「場合神學」皆是廣義的解放神學；狹義來說，解放神學則指向特定的拉丁美洲神學。

拉丁美洲解放神學的發展，主要是 1960 年代末期拉丁美洲的社會運動與神學思潮合流匯集而成的：社會運動，主要針對殖民時期的壓迫所造成的南美洲普遍貧窮，以及現代社會經濟的壓制而起；解放神學，則是南美人民長期生活在貧窮、壓迫的環境中，神學家面對窮人具體的社會實況所作出的反映。

為數不少的解放神學家已採用並發展拉內靈修中的主要洞察，索布里諾是著名的代表之一。他在法蘭克福取得博士學位後，1957 年起便在薩爾瓦多工作。他認為拉內思想與解放神學之間存在不少的對照；拉內神學的基本預設與拉丁美洲的神學也是和諧的³。以下扼要地勾勒出索布里諾的靈修觀點，並指出他和拉內思想的異同。

一、索布里諾的解放靈修

索布里諾對靈修的探討，主要是面對拉丁美洲的貧富不均、社會不正義的具體情況而出，並深信「解放精神」實踐的迫切性。他主張「精神」和「實踐」必須緊密結合在一起。他的反省主要受到古鐵雷斯的影響，特別是古氏的書《我們喝自

² 王崇堯《解放神學與馬克斯主義》（台北：永望，1992），8 頁。

³ Jon Sobrino, "Karl Rahner and Liberation Theology," *Theology Digest* 32 (1985), pp.257~260.

己的井水》⁴。他也稱讚拉內和巴耳塔撒真正地嘗試建構靈修和神學之間更緊密的聯繫。最後，他亦稱揚梅茲「門徒性的神秘主義與政治觀」，同時強調默觀和行動的重要性。因此，必須承認「實踐」並非一切。解放靈修的工作，不僅要達到理論與實踐的整合而已，且要強調「精神」的重要性。

索布里諾基本上認為，靈修不是依據學術性的定義和描述的，而是與真實關係中個人或團體主體的精神。這個定義至少指出靈修在主體方面並非全然自動的事物，而是與真實的關係；此外，靈修與真實的關係，不能只侷限在個人生活的某一特殊領域，也不是與其他精神實體的關係而已，而是與真實整體的關係。換言之，每個人都以某種「精神」的方式來生活。這與某種精神結合的生活，是活在特殊的精神內。為基督徒靈修生活而言，是活在耶穌的精神內的生活⁵。

二、解放靈修的三個必要條件

索布里諾如同拉內一樣，認為靈修是包含全人的，也就是靈修生活不能侷限在個人生活的某一特殊領域。每個人都以某種「精神」的方式來生活。更進一步說，靈修是「面對實際情況的精神；靈修是面對具體、複雜的歷史之精神」⁶。

⁴ G. Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. tr. M. O'Connell, NY: Orbis, 1984.

⁵ J. Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness* (tr. R. Barr, NY: Orbis, 1988), pp.2, 13。以下簡稱 *Sp. Liberation*。

⁶ J. Sobrino (ed.) *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology* (tr. R. Barr, London: SCM, 1996), p.236。以下簡稱 *Sys. Theology*。

索布里諾認為，要實現這種「精神」方式的生活，需要三項必要條件：其一，對真相的真誠；其二，對真相的忠實；最後，容許自我被真相所帶領⁷。令人訝異的是，這些條件並沒有包含個人對天主的經驗。更清楚地說，他沒有企圖要發展基督徒的靈修，也意識到沒有提及個人與天主的關係。他所關切的是，要探討為全人類靈修的必要條件⁸。雖然並非每個人都實踐這三者，但它們都是精神的行動。索布里諾稱這三者的整體為基本的靈修，因為它們關切每個人，基督徒基本上也是人。雖然這三者並沒有明確地指出與天主的聯繫，但他仍稱它們為「與神有關的」，因為他深信天主的奧秘的確在具體的真相中臨在，超驗臨在歷史中⁹。

1. 對真相的真誠

對真相的真誠，意謂著對實有「如其所是」的覺察，同時包含知性的把握真相的真理，以及對此真相的回應。這似乎十分抽象，但索布里諾提供了令人深省的具體例子，亦即人如何意識到人類的真理。他察覺到特別是生活在第一世界的人，通常以「現代人」的普遍化語言來談論。然而，他卻認為談論人類的話題，「現代人」的詞彙遮蔽了具體的事實，也就是每當論及人類具體的情況，其實是在談論大多數的人，而這大多數卻是處於貧窮和制度化暴力下的受害者。若以神學觀點來看，亦即天主的受造物遭受了攻擊和破壞。索布里諾認為這並非末世論，而是創世論的問題。更進一步說，因為這事實本身並非

⁷ 參照同上，pp.236~241。

⁸ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.20~21.

⁹ Sobrino, *Sys. Theology*, p.241.

自然的，而是歷史的，是某些人採取反對其他人行動的結果。因此，這真相是有罪的，好似完全否定了天主的旨意，這有罪性是十分嚴重和根本的。

這意識到「如其所是」的方式，是智力的行動，也就是事物的知識轉換成思想的體系。這思想的洞察並非為了知識行動者的益處，而是有益於行動者所認知的真相。

這對真相的真誠，要求在正義的形式下實踐愛。這實踐包含生活的重建並賜予生命。因此，對真相真誠的靈修絕非是疏離的靈修，而是愛的靈修。在這行動上，主耶穌是最佳的典範。祂察覺到同時代大多數人具體的生活實況，也意識到他們並未活出天主的光榮。福音對耶穌的描述是一位憐憫人的主，這事實建構了門徒們基本的精神行動¹⁰。索布里諾具體舉出《路加福音》中慈愛的撒瑪黎雅人和蕩子比喻的父親，他們的行為並非要完成誡命，而是受憐憫的心所推動¹¹。他並將這基本的慈愛，視為對真相真誠挑戰的正確回應¹²。

2. 對真相的忠實

索布里諾認為，不僅在現今必須實踐對真相的真誠，而且也需要透過歷史中不可預測的事件持續下去。從歷史的過程來看，這是十分困難而且勢必付出代價，因為對真相的真誠，可能引領人到所未期待的地方去。然而人必須對真相忠實，不管它會引到何處。這忠實就是靈修的第二項必要條件。因此，他

¹⁰ 解放神學的詮釋者注意到，這是解放神學中顯明的基督論幅度。

¹¹ Sobrino, *Sys. Theology*, p.238.

¹² 同上，p.239。

強調「我們需要精神來保持我們的真誠」¹³。

索布里諾認為第二依撒意亞先知書所描述的「上主僕人」，是這忠實真相的典範¹⁴。若整體來看這四首詠「上主僕人」的詩歌，似乎真相是受壓迫的，而這位「上主的僕人」忠實的回應真相：「破傷的蘆葦，他不折斷；將熄的燈心，他不吹滅；他將忠實地傳佈真道」（依四二 3~4）。他是忠實的，並且忠信到底，他絕不離開他的道路，甚至受苦已不成人形，犧牲性命，也在所不惜。這位僕人絕不容許自己停止對真相真誠。

索布里諾進一步指出，主耶穌是對真相忠實的原型。祂來是要向貧窮人傳報喜訊、向俘虜宣告釋放、宣布上主恩慈之年（參照路四 18~19），並大聲呼喊：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一 14~15）然而，出其不意的攻擊和悲慘事件隨之而來。對窮人的好消息成了對有權勢者的壞消息。反感和對立取代了熱情和感激。恩寵被視為威脅。耶穌最後的命運是遭受攻擊，但仍然保持對真相忠貞、堅持到底，直到被釘在十字架上死亡。《希伯來書》為此稱揚耶穌是忠信的大司祭（希二 17）。

索布里諾面對拉丁美洲的具體情況，發現並不缺乏忠實於真相的殉道者。他們以被釘在十字架上的耶穌基督為典範，即使在生活中充滿負面的因素，他們仍然追求為自由的解放而奮鬥。雖然他們的渴望，可能為邪惡的勢力所吞噬，可能看不到所追求的目標，但仍然持續勇往直前，深信總有一天黑暗會變成光明。

¹³ 同上。

¹⁴ Sobrino, *Sp. Liberation*, p.18.

3. 容許自我被真相所帶領

索布里諾受到了保祿宗徒的啓發：受造物雖然屈服在敗壞的狀態之下，但仍然懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子民的光榮。這希望是等待義子期望的實現，即我們肉身的救贖（參照羅八 18~25）。他認為這希望是伴隨著對真相的忠實和真誠；換句話說，容許自我被真相所帶領，這也是他所認為的靈修第三個必要條件。

這希望並非只是被動的等待，而是主動的希望。這希望企圖使具體的真相能成為其所是。換句話說，歷史並非純然的消極、晦暗不明和需對忠實付出沉重的代價，這些並非是歷史的全部。

正如上述討論對真相的真誠時，已指出它要求在正義的形式下實踐愛。因此，索布里諾認為這希望就是愛。愛和希望是一體的兩面，並且二者相互撫育和滋養。其實，愛與希望是人相當於真相內在固有的「更」之方式。在這方式下，人對那真相公平對待；人對真相真誠和忠實¹⁵。

這意謂著具體的真相是機會，並非只是困難。真相也是好消息，並非只是要求。這真相會被轉化成「負重擔的變成輕省的」（參照瑪十一 28~30）。這也意謂具體的真相沈浸在恩寵中，真實本身提供人方向和力量，並在這方向上穿越和創造歷史。其實，接受從具體真相中彰顯出來的恩寵、容許自我為這恩寵所滲透，以及將自我全然交託，這一切都是精神的行動¹⁶。

¹⁵ 同上，p.19。

¹⁶ Sobrino, *Sys. Theology*, p.240.

三、對天主的經驗

布里諾提出的三項靈修的必要條件，並沒有包含個人對天主的經驗。他並非不重視天人的關係，而是擔心靈修會被貶抑成純粹精神的，而忽略了歷史的真相¹⁷。其實，上述所提及的三項條件也十分符合基督徒的靈修觀。索布里諾認為，靈修的問題是「在真實的歷史中，回應天主啓示的問題」¹⁸。在預設天主教在歷史中自我通傳的事實前提下，基督徒若沒有對真相的真誠與忠實，是不可能把握和回應天主的啓示和通傳。

索布里諾深信對真相的真誠和忠實，不僅可作為靈修的必要條件，更是真正的基礎。這也是靈修最根本的事物，容許人在歷史中持續不斷地聆聽天主，同時也能回應天主聖言的邀請。因此，它們可做為全然的人學靈修基礎，但也能建立客觀和徹底的神學靈修。它們宣佈了人與歷史關係的正確模式，以及與天主個人關係的模式。這是耶穌的神學靈修¹⁹。

索布里諾意識到，在那些投身於解放的基督徒中，有不少人對靈修抱持懷疑的態度，但他深信靈修同時為解放實踐所要求和滋長。的確，典型的宗教經驗是早期的解放神學家的主要洞見之一，也是教會內所有改革的基礎，以及真正的新神學的根源。當然這也要求「具有生命力的態度—全球的和綜合的一使我們生活的整體和每一細節充滿活力」²⁰。此一態度和經驗都歷史地與解放實踐有所關聯。從解放神學家的觀點來看，「窮

¹⁷ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.20~21.

¹⁸ 同上，p.21。

¹⁹ 同上，pp.21~22。

²⁰ 同上，p.24。

人」並非只是解放的受益人。對基督徒來說，由於「窮人」存在的事實，他們建構了與天主相遇的歷史場所，在那兒發現了歷史中的天主。

索布里諾也指出那些投身於解放實踐的團體，可能會遭遇到一些共通的誘惑：過度誇大的競爭性、領導權只落在少數堅定者的身上，而與真正受苦的大眾脫節，以致濫用權力和領導權，並對事實的觀察、解釋和分析，不能避免地陷於獨斷的境地。索布里諾認為，唯有深受精神影響的解放，才能克服這些負面的因素²¹。簡言之，今日解放的實踐「帶領基督徒面對終極的真相，精神必須對此作出回應」²²。

即使這實踐包含許多的步驟，索布里諾仍強調所討論的是精神的基本決定。從這決定所發出的解放實踐，必須建立在所謂的「與神有關」的靈修基礎上。這「與神相關」的靈修，不同於將 spiritual 等同於純粹的內在，無關於在歷史中相遇的認知狀態。索布里諾所處的環境，即拉丁美洲的具體情況，已經是遭受迫害和殉道的實況。更明確地說，這兩者塑造了任何聲稱對這真相真誠的靈修最極致的表達。

索布里諾認為，殉道不應被視為單獨的事件，而是迫害過程的極致。衝突、危險、迫害的所有一切，都構成「政治神聖」的一部分。他在羅梅洛主教（Oscar Romero, 1917~1980）和其他無數人的生活中，看到了可作為典範的實例²³。

²¹ 同上，pp.27~28。

²² 同上，p.30。

²³ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.80~86；並參照 H. Biallowons, ed. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965~1982* (NY: Crossroad, 1986), p.274。以下簡稱 *Rahner in Dialogue*。

四、索布里諾與拉內的關係

的確，索布里諾的思想受到拉內的影響。拉內所關注的某些主題也出現在索布里諾的著作之中。他們二人對靈修的瞭解，同時表達出摒棄基督宗教的精英主義，以及坦承實踐的限度。對於反對精英主義，索布里諾認為「基督徒並非獨自走向天主，而是視為一個民族的成員而獲救」²⁴。更精確來說，靈修所關切的主體，是整個民族，而不是單獨的個人²⁵。

有關完全徹底的「扁平主義者」對基督宗教瞭解的實踐的限度和危險，平實來說，拉內強調人的超驗幅度，因而對實踐限度和危險的關切，更甚於索布里諾。索布里諾則傾向於將「窮人」理想化，使得窮人的奮鬥成為神學反省唯一關注的焦點²⁶。

另外，拉內和索布里諾同時使用了「奧秘教導」的詞彙。索布里諾試圖闡述解放的實踐和為人權的奮鬥，何以能引領人進入天主的奧秘²⁷。換言之，他嘗試解釋對天主的經驗，如何能夠在為人權和窮人的生活奮鬥中歷史化，亦即在這奮鬥中包含了救贖的神聖因素²⁸。

索布里諾和拉內一樣常常引述《瑪竇福音》廿五章，強調人對天主臨在最小弟兄身上的回應是基本的，也是決定性的。簡言之，保護窮人的生活建構了「奧秘的教導」或進入天主的奧秘。在個人的層面上，這奮鬥包含遠離以自我為中心，也就

²⁴ Sobrino, *Sp. Liberation*, p. 100.

²⁵ 同上，p.58。

²⁶ 同上，p.112。

²⁷ J. Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross* (NY: Orbis, 1994), pp.88~91。以下簡稱 *Prin. Mercy*。

²⁸ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.104~105.

是個人的終極關懷，從自我轉移到那些邊緣人的生活。這遠離自我中心的觀念，類似拉內對人的位際特質的理解，亦即出神、走出自我、愛近人²⁹。即使他們二人採取不同的思想進程，但都反對將靈修侷限在人的特殊領域中，主張應以全面和關係的方式來瞭解靈修。這在他們一致強調對天主和對近人的愛是一體性的觀點上更為顯著。

拉內不是一位解放神學家；索布里諾也從不認為他是。他們二人探討靈修的進程存在著差異性。他們是在不同的生活領域和脈絡中面對具體的實況。索布里諾面對拉丁美洲的貧窮和受壓迫的環境，迥異於拉內所處的環境。不僅如此，索布里諾更將拉丁美洲具體的實況作為神學反省的出發點。反觀包含拉內在內的歐洲神學家的靈修觀，有時會被批評為不顧政治、個人主義³⁰。然而，拉內晚期已將別人對他這方面的批判整合到自我的反省中。一般來說，拉內是解放神學的支持者，在寫給利馬(Lima)總主教的信中，明確表達出支持古鐵雷斯的工作³¹。

五、索布里諾眼中的拉內神學特徵

索布里諾在拉內的神學中，發現至少存在著三種形式的特徵，與解放神學的基本關切相和諧。這三個特徵與索布里諾所指出的真正靈修的三個預設之間，形成平行的關係。若以窮人門徒性的觀點來瞭解靈修的話，它們的確對靈修的瞭解與實踐，具有決定性的作用。

²⁹ 參照 “Liebe,” *S. M.* III, pp.239~240。

³⁰ 拙著《拉內神學的靈修觀》(台北：光啓，2007)，198~202頁。

³¹ *Rahner in Dialogue*, pp.342~45.

索布里諾指出，拉內靈修的第一個特徵是向新的事物開放。舉例來說，拉內並未受到梵二大公會議正向改革過程的威脅。拉內主動地執行並諄諄教誨梵二會議的主要洞見，同時也向解放神學的新思潮開放。索布里諾清楚地指出拉內有關信理的著作，與教會和歷史有決定性的關聯。此外，他也宣稱拉內神學隱含著準備好為教會服務的態度，並將神學視為揭露天主的憐憫和慈愛。拉內的此一態度，展現在神恩與制度的張力中。當然，這出現在教會內衝突對立的張力，同樣也出現在拉丁美洲的教會³²。為了面對這個問題，索布里諾主張衝突的靈修。這不是要曲解具體的事實，而是要坦誠地認出它，並嘗試解決它。對立的靈修要求誠實的對話，以及向他人的論述開放。索布里諾認為，這對立的靈修也迫使人回到對近人之愛、對教會之愛，而且不僅意識到對近人，也包含對自我的限度和罪。因此，這對立也成了人自我悔改的契機³³。

六、小結

討論至今，有關索布里諾與拉內靈修的探討與比較，不僅描述拉內對索布里諾的影響，並進一步指出索布里諾如何藉著澄清一個真正基督徒的靈修，必須能夠面對自己時代的歷史，有如基督一樣，以達到發展拉內的思想³⁴。

索布里諾的靈修觀點，提醒人留意到對天主的印象和經驗中的所有的因素，包括：文化、社會階級、家庭背景、種族、

³² Sobrino, *Sp. Liberation*, pp. 43, 141~149.

³³ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.148~149.

³⁴ 同上，p.176。

性別以及個性等。這令索布里諾質疑任何不顧政治或遠離任何社會問題的靈修³⁵。他的思想具體地面對拉丁美洲人民生活在貧窮、受壓迫的實況；同時與拉內一樣，嘗試保護天主的超越性，而從未將天主的國等同於任何社會結構。

索布里諾對靈修的瞭解，是對拉內靈修的補充和挑戰。雖然解放靈修在某一方面可能被視為是對基督徒生活片面觀點的反應，但無可否認，它同時必須與基督徒生活的張力和兩極化奮鬥。這張力與天主國的「已經」和「尚未」有所關聯。雖然拉內更強調「總是更大」的天主，即這位難以理解奧秘的天主，總是超越人的個別經驗，當然索布里諾對此強調加以探討³⁶。因此，他認為天主的超越性或「他者」，是經由窮人的「他者」作媒介。總之，耶穌對貧窮人和被遺棄者的偏愛所發展出來的靈修，是建立在對社會上的無助者和無依無靠者的認同上。

貳、女性靈修：安卡的觀點

十九世紀教會外與教會內的女權運動齊頭並進。1920 年左右，女權在各地的爭取，隨著世界各國陸續開放婦女投票後，甫告一段落。在這一個年代，真正容許女人接受教會聖職職務者，除了幾個新興教會外，寥寥無幾。1950 年代前，神學院的大門尚未為女性敞開，認為她們不適合研究神學這門艱深的學問。1954 年美國哈佛神學院破天荒接受兩位女性。同年美國衛理公會和長老教會首度按立女性教牧。1960 年代以後，女性越來越多接受神學訓練，並擔任神學及相關科系的教職。她們教

³⁵ Sobrino, *Sys. Theology*, p.245.

³⁶ 同上，p.190, n.5。

授的科目，從聖經學、系統神學、倫理學、牧靈心理學等，不一而足。當然，也包括女性神學³⁷。

就女性接受鐸職的演變來看，1970 年左右就連基督教派最後一片女性禁地，也隨著普世聖公會的改變而落幕。這次意想不到的改變震動了羅馬天主教會。1976 年羅馬教廷信理部發表《更卓越的》（*Inter Insigniores*）聲明，重申男性鐸職制度是由耶穌親自建立的，教會不認為自己有權改變這個傳統。1994 年教宗若望保祿二世以宗座牧函《司鐸聖秩》（*Ordinatio Sacerdotalis*）再次重申教會一貫的態度，堅持這二千年來的教會習俗是不容改變的事實。其實，很多女性神學家清楚地看到教會的問題不僅僅是女性能否領受鐸品的問題，更是基本的父權結構的問題。在這結構下，即使女性獲得鐸職，充其量不過是加入、擴大、甚至穩固既有的父權制度而已。

一、女性神學與女性靈修

所謂「女性神學」是源自女性意識的覺醒，並以女性經驗為出發點的神學研究，因此女性神學研究者個人的意識，成為分辨女性神學的標竿。大體來說，女性神學受到當代不同的神學思路影響，所提出的各種嶄新的思考方法，與傳統神學的探

³⁷ 「女性神學」詞彙最早出現於 1975 年《神學研究》（*Theological Studies*）的最後一期，這一期至今仍為珍貴，它可說是總結了 1965~74 年間女性神學研究的成果，參照黃懷秋，〈和女性神學家談「天」：當代女性神學家的終極神觀〉，收錄胡國楨主編，《女性神學與靈修》（台北：光啓，2003），140~141 頁註 2 及註 3。以下簡稱胡《女性神學》。「女性神學」與「女性主義」的關係，參照何麗霞，〈女性主義與女性神學〉，同上 3~24 頁。

討大相逕庭。它們為女性神學鋪路，給女性神學家提供豐富的思想來源。

「女性神學」是從女性經驗出發，全盤反省傳統神學的各種相關議題，包括神論、基督論、教會論、人學等，也就是有多少女性的經驗，就有多少與這經驗相關的內容。因為側重經驗的緣故，女性神學通常是多元的，沒有一個絕對的標準。即使如此，女性神學依舊存在著五個基本的共同主張³⁸：

1. 傳統基督宗教神學是父權下的產物；
2. 傳統神學貶抑婦女和婦女的經驗；
3. 父權式的神學對婦女造成很大的傷害；
4. 婦女必須成為神學家，以平等的地位從事建構神學的工作；
5. 以女性為主體的經驗，必須成為神學的資源與標準。

女性靈修和女性神學其實是一件事情的兩面。可以這麼說，女性神學立足於女性靈修，而女性靈修則反過來讓神學的理性思維落實於具體的生活中。女性靈修可說是一種邊緣化者的靈修，因為形成這種神學的動因，是女性被邊緣化的經驗。這也塑造了她們整體的宗教生活。基督徒的女性在經典、傳統教義、禮儀、教會政治等方面，都受到邊緣化的推擠，只能附屬於整個父權制度下的男性家主，而成為無聲的邊緣人。長久以來，女性生活在這種邊緣化的世界中，已成為她們生活中最真實，但卻未加反省的一部分。隨著二十世紀女性意識的覺醒，基督那追求正義、與強權對立的解放福音，正向全民，包括所

³⁸ 何麗霞，〈女性主義與女性神學〉，胡《女性神學》14~15頁；何麗霞引自 Pamela Dickey Young, *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress: 1990), p.60。

有女性宣布解放。

女性靈修是一種邊緣化者的靈修，並非只是意謂著女性意識到自己邊緣化的事實而已，而是基督的解放福音也迫使她們走向其他邊緣的人群³⁹。更進一步說，作為一種邊緣化者的靈修，應有邊緣人的特色，亦即比較不關注「異端」的問題，也就是在靈修實踐上，女性靈修在基督徒與非基督徒的邊界上，確實比較模糊。反過來說，女性意識出現整體地批判，也顛覆傳統以父權主義為主導的宗教與文化，因而女性靈修是整體性及整合性的靈修。在一個更圓滿、更包容的整體性之下，力圖統合對立的雙方。因此，女性靈修的基調是整合，也就是強調和諧、注意關係、講求脈絡，以及追求卓越與自由。

「女性神學」雖以女性經驗為出發點來從事神學研究，但它卻不是女性的專利，自始就有男性的參與。第一篇探討女性晉鐸的博士論文就是米爾（Haye van der Meer）在拉內的指導下完成的，廣泛地從聖經、傳統、教會訓導及神學立場作多方面的反省。因此，拉內與女性神學的發展有所關聯。本節專注在其中一位女性神學家安卡（Ann E. Carr, 1934~）的思想，她也是在拉

³⁹ 女性靈修在過去的歲月裡，出現過兩次危機。第一次是在同性戀的問題浮上檯面後，女性主義者怎樣面對她的同性戀姊妹的控訴？同性戀者以她們的臨在顯示出，即使在女性團體中，她們仍然長期處於被邊緣化的處境。因此，被別人邊緣化的人，有可能在另一個場合做了世界的中心，把另一些人推向邊緣。另一個相同的危機來自黑人或其他非歐洲的婦女，她們的經驗也是經常遭受忽略，而傲慢、居領導地位的西方白人婦女，正是她們兄弟的翻版，參照 Sally B. Purvis, “Christian Feminist Spirituality,” *Christian Spirituality III* (NY: Crossroad, 1985), p.504。

內的指導下完成博士論文⁴⁰。安卡的著作《蛻變的恩寵》⁴¹是一本平實地描述女性主義以及女性靈修的入門書。她的思想受到拉內和其他學者洞察的影響，並在女性靈修的方向上，進一步發展拉內的思想。安卡是一位隸屬於主流的女性神學家，並且留在天主教會內從事教會內的改革。

二、安卡的女性靈修

安卡在《蛻變的恩寵》一書的最後一章，才明顯地處理女性靈修，前幾章特別是 7~9 章探討女性神學家所關注的神學主題。這些關切對瞭解女性靈修有直接的影響，因此本節所要討論的也與此有所關聯。

1. 女性靈修的特徵

安卡首先區分「女性靈修」(feminine spirituality)與「婦女靈修」(women's spirituality)的不同。一般談論婦女靈修時，常相對於男性靈修，比較接近自然，與自然週而復始的循環過程緊密相關，因此婦女靈修比較傾向於家，侷限在家庭的範圍，而不是歷史與文化的開創。女性靈修則不分男女，指所有深刻意識到歷史與文化對女性及其角色所加諸的種種不合理、不正義的限制，並批判隱含在文化和宗教內的意識型態，亦即否認女性自我實現與自我超越的機會⁴²。

⁴⁰ Ann E. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977。以下簡稱 *Theo. K. Rahner*。

⁴¹ Ann E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper, 1988。以下簡稱 *Transf. Grace*。

⁴² 參照葉寶貴，〈基督徒女性靈修〉，胡《女性神學》261 頁；葉寶貴引自 Carr, *Transf. Grace*, p. 207。

安卡進而指出女性靈修的特徵⁴³，亦即肯定和覺察姊妹情誼的締結，以及人類廣泛的團結一致。因此，女性靈修強調所有不同年齡層的人，不分種族與階級，應建立支持網絡，締結兄弟姊妹的情誼，並且致力在各種族之間建立不競爭、非金字塔型的關係模式，進而維護非操控的自然環保。

基督徒的女性靈修也提倡人的自主、自我實現和自我超越。這是女性主義者意識到人類的發展目標和成熟，是超越習慣和不只是墨守成規。換言之，自由在當代天主教女性靈修中，佔了重要的地位。更精確地說，這是意識到所有人類，不分男女，與「自主」和「關係性」美德聯結的重要性。因此，女性靈修察覺到每個人的獨特性，好似她在敘述自己的故事一樣，並非只是單一或普遍的女性經驗而已。女性靈修也勉勵每個人從事個人抉擇的奮鬥，因為至今尚未完全經驗到從父權制度下得到解放⁴⁴。

因著團結一致和自主的美德受到鼓舞，女性靈修更深地瞭解和探索人類普遍受壓迫的地方，特別是存在於社會中的種族主義、階級主義、性別主義，以及精英主義，並肯定所有受壓迫的團體得到解放，也就是女性靈修是包容的，並非精英主義的⁴⁵。因此，安卡對從事婦女運動者提出警告，很有可能成為那些受過良好教育和有錢人的奢侈品，唯有她們才能擁抱所有膚色和種族婦女的悲慘命運。她的提醒指出純正的女性靈修，

⁴³ Carr, *Transf. Grace*, pp.207~209.

⁴⁴ S. Purvis, "Christian Feminist Spirituality," *Christian Spirituality III*, pp.513~514.

⁴⁵ Carr, *Transf. Grace*, p.209.

有可能是邁向更完全的人性和基督徒靈修的一個暫時階段⁴⁶。

既然強調包容性，女性靈修就不能視為婦女的特權。安卡深信那些認同婦女奮鬥的男性，也能分享女性靈修。然而，將婦女經驗普遍化的誘惑仍然存在。任何人若企圖將某一族群的婦女經驗絕對化，也就是將之視為婦女普遍性的經驗，他或許忽視了大多數天主教會婦女並未將自己視為是女性主義者。

總之，女性靈修邀請所有壓迫者—無論個人或群體—悔改，使得各種型式的壓迫者與受壓迫者都不復存在，更深意識到在性別、種族和階級上的相互關係。女性靈修因而成為男女一起奮鬥、共享的靈修⁴⁷。

2. 安卡對教會傳統教導的再詮釋

安卡在《蛻變的恩寵》一書 7~9 章探討女性神學家所關注的神學主題。她以天主觀開始，然後討論基督論、聖母和教會。

為大多數基督徒來說，他們心目中的天主形像無疑是「男性、尊威的、全能的天父」。這是教會的教導，不可辯駁的真理。父子的類比為聖經，特別是《若望福音》，以及教會傳統所證實。然而，許多女性主義者卻對「天父」的象徵感到苦惱⁴⁸。按照拉內的觀點，安卡認為⁴⁹：

「因為沒有任何的形像和象徵是天主合適的圖像。每種象徵需要解釋。這解釋強調人的形像與天主的不相似性，即使它表示出某種不明顯的相似性。人對天主的一切

⁴⁶ 同上，p.210。

⁴⁷ 葉寶貴，〈基督徒女性靈修〉，胡《女性神學》262 頁。

⁴⁸ Carr, *Transf. Grace*, p.140.

⁴⁹ 同上。

知識都是類比的。正如傳統所主張的，在人的實質或受造物方面與天主相比較，類比是不相似甚於相似之處。」

拉內稱之為「對天主關係的冷靜謙遜」的原則，是人對天主所做的任何論述，都必須被否定⁵⁰。即使安卡承認許多婦女發現「疏離的天主」是男性專有的象徵，但她並不斷然宣稱天主為「父」是父權制度的。她指出「象徵」本身並非十分的清楚，認為稱天主為「母」是否是合適的方式來平衡傳統神學論述中，不容質疑的過度男性化的天主形像，頗令人質疑⁵¹。

安卡重新詮釋教會傳統對天主論述教導的基礎，是建基在拉內有關難以理解以及隱藏天主的觀念之上。跟隨拉內的腳步，安卡意識到將天主對象化，和將天主的實體視為是人認知對象之一的危險。安卡說⁵²：

「『難以理解的奧秘』總是提醒基督徒，他們不是真正地掌握象徵所指出的那一位，這位是以奧秘、源泉、源頭和存有者的原始，隱約地被人所熟知的天主。這位天主在永無窮盡、取之不竭的光明中環繞人類。」

安卡在基督論的探討中描述，縱使許多女性意識到耶穌的男性特質已經被利用來拒絕女性在教會內聖事性的參與，她們仍然繼續向基督祈禱，以及藉著基督到達天主。因此，女性主義基督論的重要工作，是顯示耶穌並不是父權至高無上的象徵，而是顛覆它的有力象徵⁵³。畢竟，父權制度並非基督宗教

⁵⁰ “Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics”, *TI IX*, p.128.

⁵¹ 參照 Carr, *Transf. Grace*, p.142。

⁵² 同上，p.156。

⁵³ 參照同上，p.160。

所發明的，而是早已存在並瀰漫在人類的團體中。

安卡認為，當人研究基督論的傳統時，並不需要碰觸女性的問題。就新約和教父時期的基督論來看，人很少會碰到今日女性主義者所提出的問題：「一位男性的救主，能夠幫助女性嗎？」加采東會議的基督論指出，耶穌基督既是真天主又是真人，同一個基督具有兩個性體，彼此毫不相混、毫不變更、毫不分開地結合在一起。降生奧蹟的傳統教導，談論的也是基督的神性和人性，並非是祂的男性性（maleness），主要關注的焦點在於作為救贖主題的完全人性上。因此，當婦女從事研究傳統的基督論時，預設了她們也包含在基督的完全人性中。在歷史中的耶穌基督身上，呈現出神性與人性的奧秘結合，並體驗到「天主與我們同在」。

婦女也能夠認同傳統對耶穌的肯定：除了罪以外，與人相似。因此，在基督身上具有人性的所有特質。婦女顯然地藉著洗禮進入基督徒的團體，因此也完全分享基督的奧秘。基督徒女性主義者深信教會有關基督的教導，本質上並非以男性為中心。透過新的詮釋，基督能成為支持婦女的完整人性，但她們也意識到基督論有時會被用來反對婦女。

安卡引述盧德（Rosemary Ruether, 1936~）的觀點指出，在歷史中基督象徵作為壓迫性的運用，而在多瑪斯的思想中達到高峰。多瑪斯主張男性是人類的標準性別，唯有男性才能展現出人性的所有潛能；女人在生理、倫理和心智上是不完全的，不僅是在原祖父母犯罪之後，而是在本性上就不完全。因此，在社會上居於附屬地位是合理的。他認為天主聖言降生成男性耶穌，這不僅是歷史偶然的巧合，而是男性代表天主形像的圓滿，因為男性是女性的頭，基督是男性的頭（參照格前一3）。既然女

性在社會或教會中都不能是「首領」，那麼基督必須是男的。安卡認為，這是多瑪斯將他的人學和基督論結合在一起時，基督論在真實人性的強調上傾向以男性為中心的偏見，而且每一種象徵只是單方面彰顯它的意義，因此可能被誤用而萌生壓迫女性的結果⁵⁴。

安卡在重新概念化天主和耶穌基督的象徵和教義時，同時提供辯證解釋的策略。她認為女性神學需要某種相互批判關聯性的程序：一方面，聖經和傳統；另一方面，當代婦女的經驗。這二者等量齊觀⁵⁵。

安卡不像其他更激進、後基督宗教的女性主義者，她深信基督宗教所包含的富藏，足以肯定和加強當代女性的能力。這確信使她能以動態和關係的觀點來瞭解天主。安卡受到麥法喬（Sallie McFague, 1933~）思想的啓發，主張以「友誼」的模式表達天主的愛。天主渴望並賦予人平等的友誼⁵⁶。她以更具關係性的詞彙來修正傳統將天主描述為男性、君王、全能等概念。安卡認為這些男性的形像，已被證實疏離了婦女，且支持教會結構的統治管理模式，進而對男女性的關係造成不利的影響。

更進一步來說，這以關係性的詞彙來重新詮釋天主，可謂對天主能力的瞭解具有某些涵意。為女性主義者來說，這改變能使他人重獲能力，也就是從控制別人達到自己的目的，轉變成與別人共享權力，或是相互施予能力。

天主的女性形像（例如：母親、姊妹和朋友等）使得天主自我

⁵⁴ 參照葉寶貴，〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉，胡《女性神》62頁。

⁵⁵ Carr, *Transf. Grace*, pp.166~167.

⁵⁶ 同上。

設限。在關係和降生的架構下，祂的能力在人身上具體化。祂的解放行動是透過人的能力和行動發生。這能力效法天主的誘導和非暴力的能力。即使女性經驗強調天主的憐憫，但這天主自我設限的觀念加強了人類自由和責任的意識，顯示出存在於依靠天主以及在歷史中個人的自主和責任之間的辯證關係⁵⁷。

瑪利亞為現在女性的宗教生活能夠是有力的象徵，不僅因為她是耶穌的母親，記載在新約史書中的特別婦女，而且在傳統上，她是忍受權力的宗教象徵。然而，有些女性主義者認為既是童貞和母親的瑪利亞，代表一個不可能的理想，不再具有任何倫理的重要性。她所代表的，都是植根於以男性為中心和過時的婦科醫學上，而這是建立在既往的父權制度的架構下⁵⁸。

安卡則引述戴麗（Mary Daly，1928~）的話指出，瑪利亞象徵可能是新女性的先知性記號，也就是說，童貞生子的教理指出女性不需要完全受到她與男性關係的規範，童貞也能成為整合女性自主的象徵。同樣的，無玷始胎和聖母升天可能為婦女指出雙重的意義，亦即在天主的肖像中，完全看到女性受造的面貌時，它預測了一個未來⁵⁹。

安卡也引述索拉（Dorothee Soelle，1929~2003）的觀點，認為瑪利亞是「抵抗的角色模式」，不能屈服的象徵，因為她是以受壓迫者的角色說話；她也是窮人，天主在她身上作了大事。因此，既是童貞和母親的瑪利亞，並不需要視之為不可能的雙重束縛、無法效法的理想，而應視之為基督徒的中心象徵，表達

⁵⁷ 同上，p.152。拉內也探討了權力與自由之間的辯證關係，參照“The Theology of Power”，*TI IV*，pp.391~409。

⁵⁸ Carr, *Transf. Grace*, p.189.

⁵⁹ 同上。

自主和關係、強度和柔軟、奮鬥和勝利、天主的能力和人的力量，並非競爭而是合作⁶⁰。

三、拉內對女性議題的觀點

拉內並非是一位女性主義者，安卡也不認為他是。這不意味著拉內就不關心教會內女性的議題，縱然拉內的反省並非十分清楚，而且是有限的。拉內在 1943 年至 1958 年間發表了相關的反省，這些文章集結在《使命與恩寵》的合集中⁶¹。

拉內的思想主要仍以教會中的男性角色，如：主教、本堂神父、執事、學者、神學家等為主要的考量。在〈教會內男性〉（“Men in the Church”）一文中，他甚至呼籲教會回到更男性化的基督宗教，因為他擔心基督宗教已走向適合女性的幅度，亦即女性比男性在信仰的實踐上更為虔敬。他提議恢復平衡的方式是，強調靈修的超驗層面比範疇層面更適合男性⁶²。如果這篇文章暴露了教會傳統對女性的刻板印象，那麼他在梵二大公會議期間所發表的〈教會新環境的女性〉⁶³一文就更具有啟發性。

拉內意識到教會的合一。在今日教會內多元性的新環境，他強調教會不再等同於西方文化，而應成為世界的教會。對於在教會內女性的情況，他堅決主張教會權威應超越只是在口頭上聲稱女性的平等地位。聖職人員和女性需要有嶄新的關係形

⁶⁰ 同上，p.193。

⁶¹ *Mission and Grace: Essay in Pastoral Theology*, vol. 2. tr. C. Hastings. London: Sheed and Ward, 1963.

⁶² 參照同上，pp.81, 90。

⁶³ “The Position of Woman in the New Situation in Which the Church Finds Herself”, *TV VIII*, pp.75~93.

式，超越以往父權主義的態度。教會的主要工作應是提供今日女性所需的具體和建構性的生活模範⁶⁴。

拉內在梵二思想的光照下，提出對聖母論和聖母瑪利亞敬禮的新見解⁶⁵。他以基督徒信理都有它的歷史發展作為出發點，來探討教會中聖母形像的轉變。他關心從誇大的虔敬傾向和推論來淨化聖母論⁶⁶。正如拉內「由下而上」的上升基督論，聖母論也是一樣。或許這樣更能使現代的信友將瑪利亞視為真實的人，以及門徒性的模範⁶⁷。

四、小結

至今，對拉內有關教會的女性議題作了扼要的探討，揭露出拉內意識到需要將現代女性的特殊經驗整合到靈修之中。如果拉內這方面的思想令人覺得空泛和抽象的話，部分的原因在於他並未將之視為主要的課題作進一步的發展。

安卡如同拉內一樣，嘗試從信仰的脈絡中，接受、評估、並重新系統性地闡述基督宗教的主要象徵。安卡思想的特殊貢獻，可說是在於她的辯證方法，以及如何運用拉內的洞察來描述女性靈修。她指出需要將聖經和傳統，以及當代婦女的經驗，二者等量齊觀。這似乎會造成某種誤解，或導致矯枉過正的地

⁶⁴ 同上，pp. 85, 88。拉內的總結提到了女性靈修，雖然拉內並未論及具體的內容，但認為這應是女性自己要去決定的事物。

⁶⁵ “Mary and the Christian Image of Woman”, *TI XIX*, pp.211~217，以下簡稱；“Courage for Devotion to Mary”, *TI XXIII*. pp.129~139，以下簡稱 Dev. Mary.

⁶⁶ Dev. Mary, *TI XXIII*, p.138.

⁶⁷ Mary, *TI XIX*, p.215.

步。然而，她也強調純正的女性靈修可能是邁向更完全的人性，和基督徒靈修的一個暫時階段，而成爲男女一起奮鬥、共享的靈修。因此，安卡是要提醒現代的神學家注重現代婦女經驗。

葉寶貴在〈女人，妳在那裡？〉一文中，對台灣天主教會提出極大的挑戰。她引述張春申爲 1999 年聖父年所寫題爲〈天主是父也是母〉的文章，指出這是台灣天主教神學界第一次公開向廣泛大眾提及天主的母性。此外，谷寒松在〈牧靈中的天主—我們的大父母〉一文，同時和張春申提及了教宗若望保祿一世在 1978 年 9 月 10 日在羅馬廣場向信衆的宣講：「我們知道……天主是父親與母親」。谷寒松更追溯到中國明朝末期楊廷筠（1557~1627）學者的話：「天主是我們的大父母」⁶⁸。這與教宗若望保祿一世的談話至少已相距 20 年之久。

2003 年因著亞太地區修女聯合會在台灣召開第十三屆的 AMOR (*Asian/Oceania Meeting of Religious Women*) 會議，將相關文章集結而成《女性神學與靈修》一書，但正如張春申爲該書所作的序，指出內容相當豐富，但作者數目確實很少⁶⁹。女性神學在台灣的發展仍有待不斷的耕耘。

⁶⁸ 參照葉寶貴，〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉，胡《女性神學》61 頁；谷寒松、蔡愛美，〈牧靈中的天主—我們的大父母〉《神學論集》121 期（1999 秋），429 頁。

⁶⁹ 張春申，〈我們參與得太少：序之一〉，胡《女性神學》xi 頁。

基督新教改革宗的靈修觀

劉錦昌¹

本文作者從加爾文《基督徒生活手冊》為本，介紹改革宗教會靈修觀的基本思想，並以《海德堡要理問答》及神學家巴特（Karl Barth）、莫特曼（J. Moltmann）的靈修思想做補充。作者的結論是：改革宗的靈修十分重視祈禱生活、十字架的受苦、將生命交託、與主契合、順從聖神、善用今生、光榮上主等生命操練旨趣。

前 言

改革宗是指以加爾文（John Calvin, 1509~1564）的思想教導為信仰原則的基督教教派；台灣一般稱為長老教會或改革宗長老會。馬丁路德宗教改革後，在瑞士的慈運理（Zwingli）、日內瓦的加爾文等神學家領導下，形成了基督教會中有別於路德宗（信義會）的教派，加爾文神學也發展成加爾文主義（Calvinism），在基督教的世界中傳承。本文即敘述以加爾文主義為基礎的改革宗基督教會，他們在靈修方面的想法和操練方法，文中將介紹加爾文、《海德堡要理問答》（*Der Heidelberger Katechismus*）、神學家巴特（Karl Barth）及莫特曼（J. Moltmann）的靈修思想。

¹ 本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士，輔大神學院神學碩士，曾任教於台南神學院，現為屏東恆春長老教會主任牧師。

一、約翰加爾文的靈修觀

研究加爾文對靈修的見解，可從《基督教要義》²或《基督徒生活手冊》³（*Golden Booklet of the Christian Life*）來窺探，當然也可從加氏整套的聖經注釋來逐一摘取和系列探討。本文限於篇幅，以《基督徒生活手冊》為介紹加氏靈修觀的底本⁴，並輔以《基督教要義》⁵作說明。

《手冊》第5頁的禱詞中，可略略掌握加爾文的靈修精神：

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

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

禱文裡，加氏明顯揭露對三一神的崇敬。他的靈修本於對聖三的敬禮而出：在全能天父的引導下，藉基督一天父的獨生子，仰靠祂的寶血，在所賜聖神的能力間，使信祂的人，可以

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

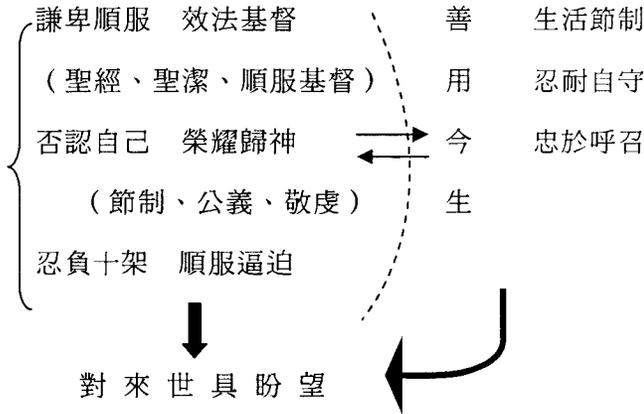
³ John Calvin, 《基督徒生活手冊》，台北：基督教改革宗翻譯社，1985。

⁴ 以下簡稱為《手冊》，引用原文之處，只列出《手冊》及其中譯本的頁數。

⁵ 以下簡稱為《要義》，引用原文之處，只列出《要義》及其香港基督教文藝出版社所譯中譯本的頁數。

勇敢地經過水火般的熬煉，即使面對死亡也毫無所懼。靈修操練是要幫助我們從死亡和人生苦難中逾越過去，使信祂的人在聖三的幫助之下，生命獲得最終的勝利，得以安享永恆的安息。

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



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

(一) 從聖經所出的靈修

靈修是為顯出上主兒女的生命，唯獨在上主律法中行事為人，表現出在上主律法中的新生命活力、恢復上主在我們裏面的形像，此為靈修的眞諦，因此需要從聖經中受指導，以聖經為基本生命的原則（《手冊》1頁）。

加爾文認為「要考查聖經，找出一個基本原則來改變我們

的生活。……聖經中有許多勸勉，討論基督徒生活」，並對基督徒生命的指引，使新生命的活力恢復原初上主創造世人的裏面的形像（*imago dei*），此乃靈修生活的真正意義。

在聖經所教訓的生命原則中，加氏主張聖潔是主要的原則。他指出，基督徒靈修乃是與基督奧秘聯合（*union with Christ*），而「與基督奧秘聯合的時候，我們應該記得聖潔是聯合的通道」，聖潔不是我們可以和上主交通的功德，聖潔卻是由基督而來的恩賜，使我們得以親近基督、跟隨基督。他引用諸多聖經經文提醒信徒們，「假如我們願作上主的兒女，就必須聽祂的勸導住在聖城耶路撒冷。……上主的聖所必須保持潔淨」，加氏進一步指明，「聖經不但指示我們聖潔的原則，也指示我們基督乃引我們到聖潔之路」（《手冊》4頁）。

（二）完全順服基督

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

「我們若不熱烈地以祈禱的心尋求基督的義，那麼我們不但是毫無信心，背叛造我們的主宰，也是棄絕了祂，不認祂為我們的救主。……基督既然使我們與祂聯結，成為祂的肢體，我們就不可有任何的瑕疵，以致使祂蒙羞辱。我們元首基督既然上昇於天，我們就當拋棄屬世的情慾，專心地仰望祂。」（《手冊》5頁）

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

「凡未拋棄那為私慾迷惑所敗壞的舊人，而披戴基督的人，使徒不承認他們真認識基督。……福音的道理不是屬於口頭的，乃是屬於生命的。福音的真理不是僅憑理性和記憶就能了解的。生命的道理，一經進入人心，就佔據了心靈，銘刻在內心的深處。……我們把那包含我們信仰的知識放在第一位，因為它是我們得救的開端。如果信仰不能改變我們的心，使我們的生活方式徹底信仰化，並把我們改造為新人，信仰就與我們無益。」（《手冊》6~7頁）

加氏要教友們去察驗分辨那些只在口頭上講福音，而在內心裏卻毫無福音的人。他主張信友們要追求完全，要用心在生命的操練上，「心懷二意是與屬靈生命發生衝突的」，屬靈的生命乃追求聖潔、公義並對上主誠實無偽；使靈性生命進步的唯一條件，則是保持誠實與謙卑（《手冊》8~9頁）。

（三）虛己

出於聖潔原則的，便是不要效法這個世界，使我們心意更新而變化，能察驗上主的旨意（《羅馬書》十二2）。聖潔才是上主所喜悅的；而基督徒生活的目的在於榮耀上主，是以我們自始至終不屬於自己，乃屬上主。我們的理性、意志均不屬自己⁶：

「一個人已知道他不屬於自己，也不受自己理性的控制，只把自己的心意獻給神，這種人是何等的前進啊！……

⁶ 加爾文在此所說的，與耶穌會會祖依納爵所言將理智、意志、感情、記憶皆歸上主相通。

唯一的安全，就是服從上主的引導。」（《手冊》12 頁）

順服不是盲目，而是甘心樂意將心中私慾拋除，完全降服於聖神的帶領，讓聖神來改變我們的生活，這是我們生命真正的開始（《手冊》3 頁）。加氏所說的虛己，指的是尋求生命可以光榮上主。靈修生活和操練，不是尋求自己的快樂，而是尋求討主所喜悅的事，是爲了上主的榮耀而被祂引導。加氏指出：

「只要我們專心注意上主和祂的誠命，我們就能忘記自己，甚至在放棄一切的自私上往前邁了一大步。當聖經吩咐我們，要我們放棄個人和自私的意念時，它非但要我們摒除一切對財富、權力和人情的慾望，還要摒除一切野心和屬世的榮譽，以及其他的隱惡。」（《手冊》13~14 頁）

虛己的另一面即是克己。加氏認爲「基督徒的克己能補救一切」，要一心尋求討上主喜悅，行上主眼中所看爲正的事。至於克己的要素，加爾文提出要生活節制、等候上主及救主基督的顯現；其次能行公義—每個人獲得他所應分得的；最後是敬虔—使我們不受世俗所染而以真正的聖潔與上主同行（《手冊》15~16 頁）。克己包括將所得恩賜與衆人分享，尊重他人所領受的恩賜，並對恩賜合法使用、作合理的分配（《手冊》18~22 頁）。

加爾文在靈修上要信徒們注意：不去注意人的行爲，卻去注意他們裏面上主的形像，特別對同在主裏的人，因他們身上的上主形像已由基督的靈所恢復。加氏說：

「我們應當永遠牢記在心，不可專門想別人的過犯，卻要想他們裏面上主的形像。如果我們遮蓋、塗抹人的罪過，並想到他裏面上主形像的美麗和莊嚴……勢必就會伸出仁愛的手去懷抱他們了。」（《手冊》25 頁）

真正的克己是去履行愛的責任，從內心裏面爲他人設身處

地著想；加氏更認為「克己足以使我們習於寧靜和忍耐」，指出「為求今生的安寧，我們當抑制自己的情感，一心順服上主的旨意，同時讓上主管束我們的慾望，以祂為我們的征服者和主宰」。克己也可說是只遵行上主所指示的，照祂所給的方向走，接受祂為我們所安排的（《手冊》26~29 頁）。其態度是：

「一個敬虔的人應該寧靜忍耐……一個人若不把自己完全交給主，以致使一切生活受主旨意的支配，就不算是真的克己。」（《手冊》31 頁）

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

（四）背負十架

在尋求並遵行天父的旨意上，一位忠實的信徒應預備背負十架，預備過一種艱苦卓絕的生活。加爾文基本上認為，基督整個的生活就是一種持續不斷背負十架的生活。因此，所有願意跟從耶穌基督的信徒，背負十架就是基督徒生命當有的生活。加氏認為，背負十架「這是天父的旨意，藉此方法試驗他們。上主首先從祂的獨生子基督開始，然後將這方法推廣到祂所有的兒女身上」（《手冊》35 頁）。十架可以使信徒生命變得謙虛，加爾文指出十架鍛鍊的意義：

「那些最偉大的聖徒，知道他們之所以能站立得住，不是靠自己的力量，乃是靠上主的恩典，若非上主不斷以十字架的鍛鍊來帶領他們，叫他們對自己有更深的認識，他們亦將過份地相信自己的毅力。」（《要義（中）》169 頁）

為什麼耶穌基督吩咐祂的門徒要背負十架？加氏認為，人常在順境中，自以為有優越的忍耐與恆心，只有在受生命的打

擊時，身遭患難間，才知自己自以為是的虛偽；要將信賴自己的思想轉換成對上主的信靠，體會依賴上主助佑我們方能堅忍到底，知曉祂的應許為真實，如此可更加強我們對來生的盼望。

加氏告訴信徒們，上主以十字架操練祂的兒女，是為「試驗他們的忍耐，教他們順服」，顯明祂所賜予的恩典，使這些恩典不致於被隱藏起來。聖徒受患難，「由十字架學會了順從，因為這樣他們的生活不是依照自己的意思，乃是順從上主的旨意」。他引羅馬哲人辛尼加（Seneca）的話主張，「一個人只有在他願意忍受上主所加給他的鍛鍊時，才能算是順從」；順從表示我們了解我們人類卑劣的本性，若無上主的約束或管教即放肆妄行（參《要義（中）》170~171頁）。

然而，並非每人都承擔一樣的十字架，基於每人的肉體及生命疾病的不同，每人所需的十字架也不同，可見十字架是天父救治我們的途徑，用來約束並降服我們肉體上的驕傲。上主「祂磨煉我們的目的，不是要毀滅我們，乃是要拯救我們」（《手冊》45頁），叫我們的生命因而悔改得著真正的益處。

十字架所帶來的逼迫實有上主的恩寵在背後，若我們在憂患的打擊中，仍以上主所賜屬靈的安慰為滿足，我們的生命即被提升。什麼是基督徒的靈修生命特質呢？加爾文認為是：

「遭遇嚴重的患難，卻不被壓碎；雖然覺得非常痛苦，卻仍充滿屬靈的快樂；雖為憂慮所壓抑，卻因為上主的安慰而興奮。……如果我們要做基督的門徒，我們所應當努力的，就是拋棄一切矛盾的情感，毫不猶豫地順從上主的安排。」（《手冊》51~52頁）

加氏主張，基督徒只有一個結論——即承認生命中的不幸，都有主的旨意，我們理當順服、欣然接受（《手冊》53頁）。基

信徒忍受生命中的苦難，並非迫於無奈的順從或宿命，乃是知道這些對我們的生命有益，且「受十字架的痛苦愈重，所得屬靈的喜悅就愈大」（《手冊》55頁）。

（五）善用今世盼望來生

加爾文認為，要擁有基督徒的生命得放下自己、背負十架、默想來生⁷。對於默想來生，加氏首先要我們注意：「假如我們死後沒有永生的盼望，我們和禽獸就沒有分別了」（《手冊》57頁），他認為當我們對世人所謂的生涯規劃加以分析，便會發現世人所計畫的一切，不過是屬世界的罷了，無法進入較高的境界，即連哲學家們也不過如此。加氏的結論是：

「世界上沒有一件事是值得追慕的，只有爭競；若我們想得到冠冕，就當注視天國。若我們不肯先輕視這虛空的現世，我們的心絕不能期望和思想來世的事。」（《手冊》59頁）

加氏告訴我們，必須受上主的教導，我們才能從懶惰中興起，才會輕視今生專心思想來生（《手冊》61頁）⁸。但是他也要信徒們記得，今世的生命是上主的慈愛：

「把今世看為是上主仁慈的一種證明，因這一切是要促進他們的救恩。……祂要在不重要之事上，對我們表明祂是我們的天父；而且祂每日所給予我們的都是祝福。今

⁷ 彭順強，《兩千年靈修神學歷史》（香港：天道書樓，2005），203頁。

⁸ 加氏認為受今世所迷惑是一種懶惰的現象，忘記死亡的真相，以為人生可以為自己建立一種不朽的生命這樣的幻相，需以最大努力來解除才可。

生既可幫助我們認識上主的恩惠，我們豈能忽視它？……今生乃是到達天國光榮的準備。……凡是要想在天國得冠冕的，在世上必須打那美好的仗。」（《手冊》62-63 頁）

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

「我們稟有自然理性的亮光，為上主的聖神所光照，當我們想到自己將來生存問題的時候，能不提高自己的思想，超越這腐化的世界嗎？……我們可以斷言，在基督的學校中，凡不以愉快心情盼望死並盼望最後復活的人，他的靈性必不能有所進步。」（《手冊》67-68 頁）

加氏認為，那些不提高自己的思想來仰望天家、使生命超乎塵世之外的人，其生命境界是十分悲慘的（參《要義（中）》183 頁）；加他要基督徒專注在上主復活的大能上，靠基督的十字架勝了今生。在善用今生並默想來生的平衡原則下，他對基督徒的生活方式提出一項原則，就是生活要有節制：「用世物的，要像不用世物的」，以中庸節制精神來享受生命的豐富，而「凡有損於靈性生活與天國生活的思想，都要摒除」（《手冊》79 頁）。

加氏呼籲信徒要忠於自己的職務，一生中要明白上主的呼召，信徒「我們一切的行動都是按照（上主所安排的）這劃分來估計的」，而這種由上主所安排的呼召，往往與人的理性、哲學所判斷的有所不同，要注意分辨那在「一個人有時候也許能夠做些在世人看來是可稱讚的事，但在上主面前卻不蒙悅納」的事（《手冊》83 頁）。可見，加爾文並不叫信徒輕忽今世的職

責，而是在所有事上，要我們小心明白上主的心意，認真生活⁹。

（六）信心的主要操練—祈禱

加爾文在基督信仰中深刻體驗到，當我們領受啓示且將我們的信心完全以上主的愛子爲念，使一切盼望朝向祂、在祂裏面得滿足時，在基督裏生命的貧窮即變爲富足。此一靈性真理爲「那些眼目爲上主所開啓的人」完全懂得，因著信心的教導，知道我們生命中所缺乏的，可以從主耶穌基督得到，天父將一切豐盛的恩典皆放在基督身上。他提醒我們，只要追求祂，用祈禱來求那存在於基督裏面的便是了（參《要義（中）》273頁）：「真的信心必常常祈求上主」，而「因著信心，我們就被吸引去求告主名」。信徒藉祈禱達到天父所爲我們儲存的豐富寶藏。

對加爾文來說，「靠著禱告，我們祈求祂的聖善接納我們進入祂的恩眷中」，且「在禱告中，我們呼求祂對我們顯示祂的完全性格」。加氏告訴我們，耶穌基督要我們禱告，不是爲祂自己的緣故，乃是爲了我們軟弱的人本身。祈禱可以讓人心中心火熱、認真追求、信靠上主爲唯一保障，同時讓我們學會全心全意在祂面前傾訴生命，祈禱也提醒我們，一切美善恩賜是從上主而來，祂真是一位應許的主。對加爾文的信仰體會來說，「祈禱的效用與經驗本身在我們心中證實了」，祂是親近我們，也是扶持並爲我們開路的主（參《要義（中）》274~275頁）。

論到祈禱的方法，加爾文提到要有虔誠合乎上主的態度，要擺脫一切叫我們離開上主的私慾雜念，專一於禱告可使我們超越於本身之上，不要將我們愚昧的妄想帶到上主面前，不要

⁹ R. J. Foster、J. B. Smith 編，《屬靈操練之旅》（香港：天道書樓，2004），229頁。

讓我們的思想到處飄動，使我們從屬天的掉到地上世俗來；要專心排除一切外在的，內心熱切祈求（參《要義（中）》276頁）。所以，在祈禱方面，加爾文教導我們，須全心全意不可分心，將思想固守於虔敬上，禱告時要有預備，首先擺脫一切凡情俗慮，舉手禱告並「努力制服我們的思想，超脫一切障礙」，且所求的，不能是上主所不許的事（參《要義（中）》276~277頁）。

當我們禱告時，我們會深深感受到無法真正祈禱，因此上主賜下祂的聖神，作我們祈禱的導師，祂在我們心內激發我們祈禱的心。他認為，「能夠禱告得恰當，乃是一種特別的恩賜」（《要義（中）》278頁）；而禱告時也要承認自己的軟弱乏力。他提醒我們，「若心中沒有火熱的赤忱，同時不懇切地盼望得著所祈求的，就不要進到神的面前祈求」（《要義（中）》279頁）。

加氏主張，信徒們要常常禱告、不住地禱告，且禱告時要敞開心門，加氏認為「祇有那些誠懇敬拜上主的人的禱告是對的，且蒙垂聽」，也就是說要有悔罪的心來祈禱；另外，禱告的人須不自以為義、不誇耀自己，只將一切榮耀歸給上主。他要我們在禱告時，須謙卑信靠、坦白認罪，如此來開始我們的祈禱。禱告時要根據上主白白恩惠來祈禱，不是由於人的任何作為、功勞、公義，並且要確信會在合神心意下獲得所祈求的。對加氏來說，祈禱是信徒和上主之間親密的交往，因此需存謙卑、敬虔的心來禱告（參《要義（中）》281~295頁）。

加爾文更建議基督徒們，「禱告中，我們想念上主的本性和話語，……常於禱告中加上那凡能鼓勵萎靡心靈，使之獲得新的勇氣的詞語」（《要義（中）》290頁）。他指出：

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

對象的光榮，完全屬於上主。」（《要義（中）》310~311頁）

可見加氏要我們禱告時，是領受信心並以上主的光榮為中心，以聖經上主的聖言來禱告，使我們的禱告不致偏離而成為乖謬的祈禱。他引用保羅的話，說受造物「因上主的道和人的祈求，成為聖潔」，而所謂道，加氏主張在此即指信心，沒有信心的禱告就非聖潔；我們禱告，是因基督中保的代求而歸於聖潔的。加氏對禱告基本的洞見如下（《要義（中）》313~314頁）：

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

加氏建議我們找一處可供退省的地方，使我們的思想轉向吾人心靈深處。「禱告是一件祕密的事，而它主要地方乃在心中，且必須心意寧靜，不為俗慮所擾」。他指出主耶穌自己熱切祈禱時，常是退到安靜遠離喧囂之地，這種私禱（一個人安靜面對上主的獨處）是基督徒生命所不可少的。記得，我們的身體本身便是上主真實的殿，在自己心中祈求是最重要的，除非由心深處發出，否則是不會蒙上主悅納的（參《要義（中）》315~318頁）。禱告要合乎正規，是要讓聖神來教導我們，而這是一項特別的恩典（參《要義（中）》321, 329, 331, 339頁）。

關於禱告，加氏主張早晚按時禱告，對我們的靈性操練是有益的。對於祈禱中等候此課題，他說：

「倘若我們有了服從的心意，能夠為上主的律法所管理，我們就容易學習恆切的禱告，且能抑制自己的欲求，靜候上主的安排，深信上主雖未曾顯示自己，祂卻是常常在我們當中……若經過長久的等候，我們心中仍不明白我

們從禱告得到了什麼益助，也未經驗到禱告的結果……在官能方面所不能感到的，信心一定會對我們保證……上主雖允許了我們的禱告，卻不一定按照我們祈求的樣式賜給我們……祂卻用別的方法，表現了我們所祈求的並沒有落空。」（《要義（中）》342~343 頁）

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

二、《海德堡要理問答》中的祈禱

改革宗教會重視的《海德堡要理問答》¹⁰，其主要結構如下：

- 唯一的慰藉（問題一~二）
- 第一部分—論人的禍患（問題三~十一）
- 第二部分—論救贖（問題十二~八五）
- 第三部分—論感恩與祈禱（問題八六~一二九）

其中，問題一一六~一二九是有關祈禱的要理問答。

為何祈禱對基督徒的生命來說是必須的呢？「因為這是上主向我們索取的感謝最主要的一部分，又因為上主只將祂的恩典聖神賜給誠懇不止息地向祂祈求、並為此而感恩的人」（《海德堡》67~68 頁）。可見《海德堡要理問答》主張，因上主對祂的子民所施的恩典，因此基督徒需祈禱。祈禱主要是謝恩，為上主的救贖和恩典而感謝的人，上主乃不斷賜恩典和聖神給他。

怎樣的禱告是蒙上主所悅納垂聽的呢？這樣的禱告有哪些

¹⁰《基要真理—海德堡信仰告白（要理問答）》，台北：台灣基督長老教會總會，1983。以下簡稱《海德堡》。

特徵？要理中提出：

「第一個特徵是，我們從心裏只呼求那在聖經裏向我們啓示自己的真神，賜下祂命令我們向祂所祈求的；第二特徵是，我們徹底知道我們的缺乏和可憐，好在祂神聖尊嚴者面前自卑；第三個特徵是，我們確實知道，我們雖然不配，祂卻必因主基督的緣故聽允我們的祈禱（正如祂在聖經中所應許我們的）。」（《海德堡》68頁）

從這問答中我們看到：基督徒的祈禱是謙卑、認清自己本性真相的，並以上主的心意為我們祈禱的基礎，不求自己的妄念；而我們的禱告之蒙垂聽，是因救主耶穌基督中保的緣故，也出於上主本身的應許，當我們本此祈禱時，是上主所喜悅的。

我們在祈禱中可向上主求什麼？要理問答提到，「向祂求身靈一切的需要，就是主基督自己在教訓我們的禱文中所包含的」；照耶穌基督所吩咐的，叫我們從「心中喚起向上主如孝子一般的尊敬和信靠，作為我們禱告的基礎」，因為上主已因著基督成為信徒的父，凡是我們本於信心向上主所祈求的，天父比肉身的父母更不會拒絕我們，這是我們祈禱的依據¹¹。

基督徒的祈禱是完全按照主基督所行、所教導的來進行。祈禱在感恩之情下充滿對上主的信靠，知道祂明白我們生命中的實況，必依祂自己的應允來施恩帶領我們，好讓我們的生命彰顯祂的光榮，使上主的旨意奉行在人間。《海德堡要理問答》最後的一句說道：「因為上主必定願意聽允我的祈求，多於我

¹¹ 參湯清編譯，《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，1986三版），206~207頁。

心裏願意為這些事向祂所祈求的」¹²，祂是超乎所求所想的主。這份要理第廿一問答告訴我們，信仰是指一種誠心的信靠，是由聖神用福音在我們的裏面產生的，讓我們確信上主藉基督所施的恩典，並向我們啓示生命的真理¹³，讓我們真正信靠祂。

三、巴特的靈修觀

巴特 (Karl Barth, 1886~1968) 是改革宗在廿世紀最具領導性及指標性的神學家，連天主教出名的神學家中，也不乏對巴特思想有興趣並專研的人士，像 von Balthasar、Hans Küng 等。曾有人形容巴特和保羅一樣，是「向基督存純一清潔的心」的人。在此，我們從巴特的若干作品中，探索他對靈性的看法。

(一) 巴特論祈禱

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

「我們知道我們的唯一保障是在乎我們的禱告。……除了那些像銅牆鐵壁一樣豎立起來，保護我們的善人們的禱告之外，有甚麼東西曾使我們對魔鬼利用我們的敵人來困擾我們的陰謀和詭計，獲得偉大的勝利呢？」¹⁴

巴特從宗教改革的信仰傳統下，看到一項重要的基督徒生命的條件，那就是非祈禱不可，從祈禱中我懇求上主來幫助、教導我們，並求主賜下能力使我們得以實踐祂的生命之道。軟

¹² 同上，209 頁。

¹³ 同上，185 頁。

¹⁴ Karl Barth, 《祈禱與宣道》(香港：基督教文藝，1968)，1 頁。
以下簡稱《祈禱》。

弱的人如何成爲真正具有基督生命的信徒？藉由祈禱：

「祈禱的意義是指轉向上主，求祂賜給我們以我們所欠缺的能力、勇氣、誠實及智慧，使我們能服從律法及遵守祂的誡命。然後祂將幫助我們繼續以信致信，且將更新我們的信仰。……我們祈禱，是爲要求祂這樣做。」（《祈禱》8頁）

當我們遇到困境時，祈禱使我們與同信仰的人更加結合起來。對宗教改革大師們和巴特而言，生命中首要的乃是祈禱。巴特根據加爾文的見解，主張祈禱是出自上主的恩賜、禮物。宗教改革及改革宗的傳統認爲，爲何我們祈禱？因爲我們確信並體會上主是垂聽禱告的主，巴氏頗有信心的指出：「加爾文清楚地說，我們必獲得我們所求。祈禱是以這種確信爲基礎」。上主不只聽，而且祂以行動回應祂子民的祈禱（《祈禱》10頁）。

巴特引用加氏的祈禱神學——我們是藉著耶穌基督來禱告的。耶穌基督不但是贖罪的中保，且是我們在上主面前的代言人。人類藉耶穌基督而存在於上主內，上主看顧基督和在基督內的我們。巴特說：「加爾文甚至說我們是藉基督的口來禱告」（《祈禱》11頁）。

在《福音的神學》（*Evangelical Theology*）書中，巴特指出基督徒所相信的上主，乃是願意爲人類做醫治、有益、提升我們生命的事，是一位福音的上主。上主在乎我們靈性的生命成長。巴特引用聖本篤的名言「祈禱及工作」（*Ora et labora*），基督徒生命的寫照即是如此，對他來說，甚至神學工作的首要及基本行爲乃是禱告¹⁵。

¹⁵ Karl Barth, 《福音的神學—導論》（台南：東南亞神學院協會，

身為神學家的巴特，在晚期精華作品《福音的神學》中，指出神學的威脅在於需面對孤獨、懷疑、試煉（temptation）、希望等。本書是巴特神學的總結，神學的課題除了學術的表達外，內裡所包藏的，仍不外是一位基督徒生命的種種危機和挑戰。神學家所面對的孤寂感、懷疑的衝擊、生命的諸多試煉等，何嘗不是每一位真實信徒靈修生命的歷程？巴特認為，「神學的對象應該是全人類狀況的最徹底的變革；是告訴全人類對此一變革的啓示」（《福音》99 頁）。因此這些神學家的生命處境，也是人類全體及真實尋求生命的信徒所具有的。神學家與信徒的區別，只在於前者使用神學的專門語言，但他們仍具有信徒的身分。巴特堅持神學的主題，乃是對於在新世界的新人類而言，因此神學家無法脫離世人、信徒的諸種生命威脅或危機。

巴特主張，神學需「繼續不斷地暴露並必須經歷、穿過……試煉之火」，經神愛之火的火煉之後，剩餘的才是上主所喜悅的、有益於世人的神學。神學如此，靈修的生命不也如此？基督徒經過火煉之後所剩下的，才是與上主的真正生命關聯（《福音》123 頁）。巴氏有一種神學上的體會，這也是信仰的體驗，那就是神愛之火、試煉，是促使信仰反省（神學）得救、積極淨化的因素（《福音》129 頁）。果真如此，基督徒的生命就在此種大掙扎、爭戰及神聖火煉中被提升，信仰中的盼望就此被點燃；十字架的神學是每一位基督徒最真實生命的寫照（《福音》137 頁）。神學家需在快活、歡暢和靈性的喜悅，並聖神的歡樂中，承受生命的危機。基督徒的生活不也都如此，因為耶穌基督的靈性與生命即是若然（《福音》138-139 頁）。

巴特肯定，禱告是神學或基督徒生命的主調，甚至可說沒有禱告就沒有神學或基督徒的生命（《福音》142頁）。禱告的事工看似輕鬆，事實上卻是極艱難的工作。巴特認為禱告是要得著啓示，在上主的引導、掌權、祝福下工作（《福音》144~145頁）。巴氏告訴我們：「祈禱是我們藉以接受及運用上主的恩賜的行動，也是我們藉以遵從上主的恩命的行動」（《祈禱》16頁）。在我們祈禱的時候，甚至在祈禱之前，必須相信上主已經接納我們的祈禱。對巴特來說，祈禱並非是人類天性的活動，祈禱乃是由聖神而來的恩賜；如同聖保羅所說，是聖神教我們祈禱，人是被聖神催逼他無法不祈禱，在祈禱中，把我們帶入與上主同工的密切結連（《祈禱》17~18頁）。

（二）禱告的主

巴特提醒信徒們，「吩咐我們和祂一同祈禱的是耶穌」。基督徒的祈禱中，祈禱的是我們的主耶穌，而我們只是隨聲附和著。在禱告中，上主是聽從祂，因著主耶穌的祈禱，祈禱中的一切在未有此世之前的天長地久中，即已被接納。巴特同路德、加爾文一樣，堅信「是因耶穌基督之名上主垂聽我們的祈禱」（《祈禱》28頁）。在祈禱中，我們與神同行同工。

巴特更認為，祈禱是在尊上主天父的名為聖，宣告上主已經為聖，接納由上主掌權、治理一切；且信徒應不斷為上主掌權及父國降臨來祈禱（《祈禱》31~36頁）。在巴特的神學思想中，他主張 Agape 的愛，是由人在信仰中所認識的真正對象而得知的，此對象乃一位真的上帝和一個真的人，此即耶穌基督，上帝與人結合的完全之愛。至於人的神學認識，永遠是在耶穌基督之下，只是在旅途中的神學（*theologia viatorum*）而已。人是在

上主神聖的愛所恩准保護與引導鼓舞之下，來禱告、工作、服事他的主（參《福音》181~183 頁）。

愛有如雲上太陽，基督徒生命中雖有薄雲、厚雲遮蓋，閃耀的太陽永是充滿勝利設於雲層以上，基督徒的真正生命是充滿勝利弦音的，因為禱告的主、戰勝死亡的復活基督，與祂的學生同在。基督信仰所關心的是以馬內利—上帝與我們同在，因此，基督徒的生命是始終喜悅滿溢的生命。

巴特曾在 1956 年升天日的講道中提醒信友們，要仰望耶穌基督，祂在我們之上、是我們的幫助者；仰望耶穌基督乃是尊崇祂，相信我們是屬於祂，而不是屬於我們自己的，也就是說，唯有基督是我們的主（《祈禱》133 頁）。我們的生命、存在皆仰望於祂。基督徒的靈修乃是將生命全然交託、仰望這創始成終的基督，在祂引導及禱告中，我們的生命不斷成長及益形豐盛。

巴特提醒信徒們記得，基督徒是依靠他所信仰、祈禱、順服的那位之力量，來行聖神所呼召他的事，他是在耶穌基督的基礎上行動實踐。基督乃基督徒信仰的真實性標準，基督徒的祈禱、順服生命就在承認基督是一切¹⁶。巴特的靈修觀也強調「與基督契合」（*unio cum Christo*），在此生命高峰境界上，基督徒不是展現自己生命的頂尖發展；基督徒之所以成為基督徒，完全仰賴基督及祂的聖神之作為¹⁷。

¹⁶ Karl Barth, 《教會教義學(精選本)》(北京:三聯書店,1998), 162 頁。

¹⁷ 同上, 166~167 頁。在《羅馬書釋義》內, 巴特別提到「替我們禱告的是聖神, 是真理, 是盼望, 是耶穌基督」。參巴特, 《羅馬書釋義》(香港:漢語基督教文化研究所, 1998), 409 頁。

四、莫特曼的靈修觀

莫特曼 (J. Moltmann) 為當今德國改革宗教會世界知名的神學家，曾數度來台演說，是台灣基督教界較熟悉的學者，他的不少重要著作均已譯成中文，我們將根據他的早期作品《為什麼我是一個基督徒》(*Experiences of God*) 這本敘述他對上帝的諸種經驗的小書，來略略認識莫氏的靈修觀。

莫特曼在這本可以了解他中、早期思想的書中，第一章與讀者分享的是，為何他要成為一名基督徒——以耶穌基督為救主的人。二次大戰在集中營的獄牢內，他體會到上主的同在：

「雖然是那麼孤獨、悲慘的經驗，卻一天天謙卑地逐漸增加了屬神的經歷。那是在靈裏的昏暗時刻經驗到上主的臨在。……詩篇卅九：『我靜默，不發一言，連好話也不出口。……我流淚求祢不要靜默無聲。因為我在祢面前是客旅，是寄居的，……』這首詩好像針對著我所受的創痛說話呢！開啓了我的眼目，看清上主是與那些心碎的人同在的。即使在滿是倒鈎的鐵絲網背後，祂也會臨到——喔！不！正是在這樣的鐵絲網背後才特別有祂的同在。¹⁸」

莫特曼深深感受到，在心靈的暗夜中有上主同在，祂是我們苦難中的盼望和力量。他乃是這樣極深的體會，而成為基督徒，並以餘生來償還救主的拯救。在集中營裡頭，耶穌找到了他(《為什麼》11 頁)。也因著這麼清晰的體驗，他讀神學、成為牧師，並且寫下了《盼望的神學》(1964 年德文版)。莫氏將末世論 (eschatology) 的思考和前瞻融入基督信仰的所有教義中，

¹⁸ J. Moltmann, 《為什麼我是一個基督徒》(台南:人光,1984), 10 頁。以下簡稱《為什麼》。

且在六〇年代末、七〇年代初，他和天主教神學家 J-B Metz 從盼望的神學中發展出一套政治神學，將信仰付諸在行動中存盼望。此外，在 1972 年出版《被釘十字架的上帝》，將孤寂和上主同在的經驗提昇為十架神學。

（一）十架同在的靈修觀

莫氏「從基督的十字架上發現了上帝內在的熱情與奧妙——『上主是愛』。從十字架上也發現了上帝三位一體的生命。……十字架的三位一體神學。……上主本身經歷了基督的十字架」（《為什麼》21 頁）。在十架上，為了與我們同在，上主將自己打破，將自己給了我們。在基督耶穌的上帝裏，莫氏找到信仰和生命，這完全是所深信的那位主，祂決定並帶來這一切生命的改變（《為什麼》23 頁）。

莫氏主張基督信仰的本質在於復活。他舉法國泰澤（Taizé）為復活信仰湧流、顯現無盡慶典的靈修佳地，因為在基督裏，人們體會到真正的自由；並且基督徒在耶穌基督裏，期待基督再度降臨。祂的來臨使信的人完全稱義，且能成就自由的上主之國（《為什麼》40~44 頁）。莫氏的這些話語，若能用南非改革宗牧師慕安得烈（Andrew Murray, 1828~1917）的內在生命的語辭來詮釋，可能更能顯出在靈修上的意義。不論就復活或基督再臨的觀點來說，甚至以上主國度（Kingdom of God）來思考基督信仰，背後都是一種「同在」的神學；沒有同在，即無復活的必要；再臨也是同在的平安；上主之國則是祂完全掌權同在。所以，若說莫氏的靈修觀是一種強調上主、基督同在的靈修觀，且是以三一神（聖三論）為根據的十架神學同在的靈修觀，乃不為過。

(二) 密契經驗神學的靈修觀

莫氏認為，「密契經驗的神學……這個神學本身並不神秘。……密契經驗的神學經常只談及那種邁向與上主有關，而言語無法形容的經驗之旅，那些都是不能以言語訴說，不能與人溝通的一種經驗方式，一種路程」（《為什麼》75頁）。莫氏建議我們要與教會史上的密契者神遊，像聖伯納德（Bernard of Clairvaux）、文德（Bonaventura）、大德蘭、牟敦（Thomas Merton）等（《為什麼》75-76頁）。至於密契的旅程，其發展步驟如下：

行動→默想 *meditatio*→靜觀 *contemplatio*→密契合一
mystical union (*Silentium mysticum*) →成爲門徒 (*conformitas crucis*)：一種 *passion mysticism*→在上主光照下來展望世間
 由於在集中營監牢中的經驗，使得莫特曼十分看重真實的生命，靈修生命不是舒適安逸中的修養己身，因此他對於飄逸的密契主義（神秘精神）他提出異議。莫氏強調的是「在各各他的十字架下我們將找到上帝」（《為什麼》111頁）。當一個人受到迫害甚至殉道時，在極艱辛惡劣的環境裏，能感受到上主的臨在，那才是靈修生命或真實生命的意義。

莫氏曾以一則小故事提醒我們，不要忘了尋找自己內心中的寶藏—Kalamazoo 小茅屋（《為什麼》92-93頁）¹⁹。莫氏是一位很實際的神學家，他十分重視行動及實踐在生命中的地位，可是若是帶著實用主義與功利主義的行動，或是實踐的行動主義、政治上的行動主義，則是他所要批判的了。莫氏指出，他並非批評社會與政治行動是不好的，但是若缺乏自我認識的行

¹⁹ 莫氏利用此則小故事，叫人注意我們內心世界瓦器中的寶貝或是破爛小茅屋內所藏的寶藏。

動，事實上是人性上的墮落。他認為「唯有當一個人已經堅定的肯定自己的身分，才能保障社會反抗不公義，反抗政治迫害，並準備在必要時犧牲自己」，他看出我們在行動實踐之前，需要內在、自我認識的生命能力（《爲什麼》79, 82~83 頁）。

莫特曼主張，靈修中的默想（*meditatio*）是獲得知識一種非常古老的方式，是認知、理解事物的極佳方式，這是一種凝視的態度，直等到我們認清了對象整體事物本身。這是真正領悟的境界，將自己的生命投入所觀察的對象中。這種理解的行動，使認知者自己改變了。認知主體參與分享、而非控制掌管對象，這才是真正的認知，而不是緊抓不放的態度。他還堅持，要預備好與魔鬼爭戰，經驗基督得勝的喜悅，進入我們內在靈魂深處，除了默想之外，尚得進一步靜觀（*contemplatio*）²⁰。

靜觀是什麼呢？莫氏認為靜觀是在默想中反省自我，是比默想更深並沈浸在所默觀的事物裡頭，全神貫注於其內，達到了忘我境界，使默想的事物也浸淫在靜觀者身上：「他已經從自己身上退出而忘我之後，他還會回復過來」，靜觀是專注又意識到我們本身的知覺（《爲什麼》84~85 頁）。

莫氏提醒基督徒們：基督徒的默想是對基督的死亡和受苦的默想，進而從對基督生命的默想深至對基督生命的認清，使自己內心深刻感受自己生命乃與基督同行，在默想中認識基督爲我們所成就的一切。而在靜觀中，感受且曉悟了基督活在我內，既有對基督客觀的認識，又有對基督主觀的拯救之體會，「信徒的靈魂在上主裏面得以更新、釋放和完滿」。這種信仰

²⁰ 同前引書，80~84 頁；莫氏認為「默想」是與事物之間有愛、受苦、參與分享知識的關係。

歷程真實之開啓，靈魂向上帝更深處邁進（《爲什麼》88, 90 頁）。這時，知道上主活在自己裏面，「知道從自己身上認出上主，也能從上主那兒認出自己」，此刻我們已脫離靜觀的境界，進入密契合一（mystical union）的生命階段（《爲什麼》91 頁）。

莫特曼告訴我們，密契合一的境界是無法以語言來形容的，它是不可知且黑暗的，只能以整個靈魂來體驗，無法討論，需保持沉默，這種沉默是密契的沉默（Silentium mysticum），但也是上主臨在的記號，莫氏稱之爲「直接愛上主本身」。人因而不再愛這個世界、不再盲目追求自我；在此展現一種近乎無神論（mystical atheism）的危險（《爲什麼》93~97 頁）。

莫氏肯定基督徒的生命可層層上升，或進深至極內在的忘我境界，但他對於像 Meister Eckhart 等的密契思想卻視爲危險，莫氏他另外提出一條成爲門徒的途徑。

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

因有與十架相稱的體會，使他與基督深深契合，經驗到復活的基督之同在；這是殉道的密契主義者的體會和經驗（《爲什麼》99 頁）。這種的密契主義是以基督爲核心的，是爲了受呼召成爲一個使徒（宗徒）、門徒來作準備，而這也包含了那些在修道院內，想在靈魂裏成爲耶穌基督靈性上的使徒的渴望相一致的生命；莫氏他指出十架若望及里修的小德蘭（Theresa of Lisieux）的靈性經驗即是一種奧秘的體會，且是一種心理上的受難—與基督同受苦，他們所經歷的是以基督爲中心的密契主義，與殉

道行動並日常生活是結合在一起的（《爲什麼》100~101 頁）。

莫特曼肯定「在修道院裏的斗室中生活，正是爲被監禁在獄中牢房作最有益的準備」，莫氏舉潘霍華(D. Bonhoeffer)爲例，潘牧師在被捕監禁前，就是在 Ettal 修道院作各種預備。基督徒先學會獨居、靜默，將自己沈浸在復活的基督所受的傷痛中，對我們的靈魂是有益的，連那些在生活上受痛苦、爲愛受患難的，是使靈魂接受十架的經歷，這些在基督內都要改變。莫氏認爲，日常生活也能操練對於十架受難意義的默想（*meditatio crucis in passione mundi*），不只是殉道者、密契主義可以如此，一名基督徒小朋友皆能如此。莫氏道出一項基督信仰靈修生命的真諦—在日常生活中所表現的密契主義，才是一切密契思想中最深入的一種，而能接納生命中最卑微部分的人，才是真正的謙卑，也是信仰上的純真（《爲什麼》103~105 頁）。

莫氏再度將其靈修神學從基督的十架高峰予以光照出來：

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

莫氏進而主張，「因爲對被釘十架的上主有所認識，所以我們才能持久不變地，以在上主裏面的觀點爲基礎，來展望這個世界……相信可以在任何地方、一切萬物中看見上主」。一位密契的靈修者能在靈魂的暗夜裏察覺上主的同在，而上主也光照獻身生活在單純、樸質的生活中的信徒身上，他們在生命的黑暗中，時刻體會祂的同在（《爲什麼》108~110 頁）。

結 語

我們從加爾文的靈修觀、《海德堡要理問答》、巴特以及莫特曼的靈修觀中可以發現，改革宗的靈修是十分重視祈禱生活、十字架的受苦、將生命交託、與主契合、順從聖神、善用今生、光榮上主等生命操練旨趣。若用巴特的話來涵蓋改革宗的靈修精神，那就是改革宗基本上認為基督徒是被熱切（zeal）的慾望所充滿、推動、指引和掌管的人，信徒理當是對上主的光榮而大發熱心的人²¹。改革宗的信徒，是以生命的全部熱情回應創造、救贖並聖化他的生命之主。

²¹ 巴特，《基督徒生命》，Grand Rapids: Eerdmans Publ. Co., 1981, pp. 11~113. 引自鄭順佳，《唐君毅與巴特——一個倫理學的比較》（香港：三聯書店，2002），192~193頁。

內觀禪修的實踐研究

由天主教祈禱與默觀談起

陳秀蓉¹

本文作者先述說她理解到的天主教的祈禱與默觀，並介紹學自緬甸葛印卡老師所傳授的內觀禪修方法，將二者作了對照比較。是一篇值得推薦的宗教交談的小論文。

前 言

我出生在新竹縣湖口鄉，很小的時候，經常出入天主堂，接受左鎖骨邊的外科手術（至今疤痕猶在，我認為這是天主在我身上做記號），記憶深刻的是：當時神父仁慈的醫治及天主堂七彩的玻璃。上小學以前是到教堂背「經句」長大。之後學校的生活填滿了我所有的時間，一晃五十年的歲月過去，一心一意要到輔仁大學宗教學研究所就讀，好像在「尋根」。每次碰到與天主有關的事情，心裡總是滿懷高興。（陳秀蓉）

萬物由天主所造，宇宙萬象構成我們上達於天主的一架雲梯，我們必須通過有形體的、暫時的、祂的痕跡，而走上「天主的途徑」²。然而除非有天主的神佑，不管我們做如何的措施，一律無濟於事。而天主的神佑則賜與謙虛及熱誠的祈禱者，祈禱是心靈向上之母及原始³。因此人要如何向天主祈求神佑？如何祈禱，是本文研究關注的主題之一。

¹ 本文作者：陳秀蓉女士，輔大宗教學系碩士。

² 文德聖師著，韓山城譯，《心靈邁向天主的旅程》（台北：安道社會學社，1974），9頁。

³ 同上，8~9頁。

人的靈魂是天主的肖像及模樣，我們需藉著我們的心靈而進入「天主的真理」。人要進入自己內，認識自己，熱愛自己，設法由自己的心靈之鏡來瞻仰天主；因為在這鏡子內，真理之光就像蠟燭似地，輝耀於我們心靈的面前⁴。默觀是人進入自己內，瞻仰天主的方法，然而默觀要如何進行？是本文研究關注的另一個重點。

筆者平日有內觀禪修的習慣，禪修的默觀如何與天主連結，是研究者參與兩次天主教靈修之後，想探究的主題。因此本研究的目的是探索祈禱與默觀的意涵與作法；進而將其實踐於每日的禪修中，以深化自己與天主的關係。

一、祈禱與默觀的意涵與作法

靈性成長的基本要素，是各種不同形式的恩寵。恩寵是天主給祂子女的全部賞賜，因此靈修生活最基本的步驟，就是回應天主的每一恩寵。祈禱是對天主恩寵回應的基本行為；祈禱是靈修生活的基礎。

祈禱可以促進自己與天主既親且深的關係，琳達·舒伯特（Linda Schubert）在《神妙時刻》一書中建議⁵：若能在一天中無論是早晨、中午或晚上坐定時和定點的祈禱，與天主共渡一小時，會產生積極的神益。她更推薦一種稱為「神妙時刻」的祈禱，就是將一小時分成十二個五分鐘，每五分鐘進行一種祈禱，它們分別是：1.讚美；2.向上主謳歌；3.屬靈爭戰；4.順服；5.

⁴ 同上，31頁。

⁵ 請參閱：琳達·舒伯特（Linda Schubert）著，張開瑛譯，《神妙時刻》（台北：光啓，2005），11-12頁。

釋放聖神；6.悔改；7.寬恕；8.聖經反省；9.等待上主的發言；10.代禱；11.祈求；12.感恩。琳達認為：如果能以開放和期待的態度來祈禱，回想過去天主對自己所有的幫助，以及更期望祂在未來的日子幫助自己，就必須接受並期待祂的愛，準備體驗祂的美好和仁慈，以一顆順從的心簡單地說：「主啊！改變我」，讓祂改造、釋放、治癒並加給力量。

葛羅謝爾（Benedict J. Groeschel）則在《且聽且禱》一書中，建議一種細心傾聽的祈禱⁶。他認為：成熟的祈禱就是靜聽和回答天主之音。對這種方式的祈禱，他的建議是：1.先聽清楚當下的生活在說甚麼，然後才給祈禱定向；2.獲悉生活的信息後，便以對此信息的瞭解，做為祈禱的目標；3.一旦獲悉生活的信息，就要把它和福音生活準則融匯合一；4.求，才能懂得如何祈禱。即所謂「找的人必要找到，敲的人必得到開門，而聽的人必蒙啓示」。

因此，祈禱是人主動親近天主與天主建立親密關係的具體作為。然而不論何種祈禱，首先需要人有祈禱的動機，對有堅定信仰的人而言，並不困難；而對一般人而言，則需要有生活事件的發生或是在生命中發生了重大事故，如：突然的重病、嚴重的失落或生命交關時，才有較強的動力去反思自己怎麼了？馬賽爾在其〈存有的奧秘〉文中提及：是危機與絕望把人最內在的力量開發出來。絕對的希望，是以絕對的絕望作跳板的⁷。這時候的「神恩」是關鍵，有神佑，人才可能「縱身而上」

⁶ 請參閱：葛羅謝爾（Benedict J. Groeschel）著，茫茫譯，《且聽且禱》（台北：光啓，2005），11頁。

⁷ 陸達誠，《馬塞爾》（台北：東大，1992），306頁。

脫離險境。甚至可說：一切均是神在作工，神用各種方式引導人相信祂的存在，祈禱是人向神懺悔、告罪、讚美、祈求的有效管道，而且有求必應。

熙篤會修士麥可神父（Michael Casey）在向本篤會修女講解 Lectio Divina（傾心靜聽）時，提到傳統修道祈禱的四步驟是：Lectio（讀），讀聖經而且是讀出聲音；Meditatio（默想），反覆思索，不斷的重複唸聖經；Oratio（祈禱），最後是 Contemplatio（默觀），靜止在天父的聖愛內⁸。這四個步驟與聖經有很密切的關係；也就是以聖經為引子，可幫助人進入祈禱，而且長期的祈禱自然就會轉為默觀，人在默觀中體驗天主的愛。因此祈禱是起點，默觀是由祈禱深化而來，最終是與天主合一。葛羅謝爾（Benedict J. Groeschel）認為：對於事物有某種直覺的覺察，認出它的整體合一性，稱為「默觀」。近年來，人們常將這類經驗與意識的阿爾法（alpha）狀態聯想在一起⁹。

聖十字若望和聖女大德蘭所描述的合一之路，包含兩種不同的默觀經驗：一為養成的默觀，是合一的前導；另一個是天主傾注的默觀，是與天主圓滿合一，神魂超拔的合一。前者是靠自力，後者則是神的恩寵。然而要獲得神的恩寵，要有相當的「自力」，許多歷史上靈修有成的聖人，幾乎都是經過許多的磨難、挫折之後，才獲得天主的傾注。如聖女大德蘭描述人的靈魂如同一座有待栽培的內在花園，這花園能以四種方式獲得灌溉：1.直接從井裡取水，這要耗費很大的功夫；2.藉由汲水

⁸ 麥可（Michael Casey）著，本篤會修女譯，《傾心靜聽》（淡水：聖本篤會修女會，1996），59頁。

⁹ 葛羅謝爾（Benedict J. Groeschel）著，張令熹、沈映志譯，《煉淨、光明、合一》（台北：光啓，2006），279頁。

的滑輪和桶子，此時水是藉著絞盤汲引；3.靠著溪流水渠，這能更好地供給土地水分，因為它滲透得更徹底，而且也比較不需要時時灌溉，為園丁更為省力；4.透過傾盆大雨，此時天主親自灌溉它，而我們全不出力，這方式收效最佳，上述的其他方式根本無法比擬。而人要得到天主的傾注，虔心信主，不斷地向天主祈禱是必要的條件。

筆者平日每天早晨均進行內觀禪修的練習(有關內觀的說明將於下一段陳述)。95年7月29日在彰化靜山靈修時，我向天主祈禱：希望藉著內觀的方法使自己沉靜下來，以體會這次靈修的種種。祈禱完畢，筆者即進行禪坐，而就在這個時候，筆者突然發現頭頂開出蓮花，不一會兒，從花的中心生起一顆彈珠大的透明水晶球，有一段時間我處在這非比尋常的情境中，這是我從未有的經驗。筆者認為這是天主傾注的恩寵。聖女大德蘭在其《七寶樓台》的書中，描述她在神視中看到靈魂有如水晶球，由光的強度分出不同的區域或住所，最裡面的是天主臨在於人靈深處所發出的純光。天主對我這個匿名的天主教徒如此的寬容與厚愛，讓我感動萬分。

二、內觀禪修

筆者所練習的內觀禪修是學自緬甸葛印卡(Satya Narayan Goenka)老師所傳授的方法。葛印卡在其《生活的藝術》書中回答群眾的發問，他說：他對於教派、主義不感興趣。甚至有人問他所教導的是「大乘」，還是「小乘」？他回答：「兩者都不是，……我接受佛陀的教導……」¹⁰。由以上的回答，我們可以知道：葛印卡內觀禪修與佛教有淵源。

¹⁰ 葛印卡，《生活的藝術》(佛陀教育基金會，2005)，35~56頁。

內觀 (Vipassana) 的意思是如實觀察，也就是觀察事物真正的面目；它是透過觀察自身來淨化身心的一個過程。開始的時後，藉著觀察自然的呼吸來提昇專注力；等到覺知漸漸變得敏銳之後，接著就觀察身和心不斷在變化的特性，體驗無常、苦、以及無我的普遍性實相。內觀禪修可以使人突破平常自我的界限，處在高層的意識狀態，而接近自己的真我。葛印卡一再強調：惟有實修才能解脫，光是討論沒有用，他鼓勵學員應盡可能經由自身的體悟去尋找答案，禪修本身是超越知識理解的領域¹¹。筆者認為葛印卡內觀禪修的專注與覺察、如實與接納、合一與開悟，是對人心理層面影響最重要的三組要素。

葛印卡內觀禪修讓人把注意力專注在身體的每一個部位，而某些部位可能累積了一些創傷的能量—酸、痛、麻……，平時它一直處在這種狀態，但不為人所察覺，當人刻意將注意力聚焦此部位時，正是這些能量「找到出口」的時刻；此時此刻，也正是身體訴苦與可能得到修補的時候。因此，專注與覺察在葛印卡內觀禪修的功能，就如同葛印卡所說：無論在你身心中發生了甚麼，你就僅僅是個沉默的觀察者，不要產生習慣性的反應。……當你生起習性反應，這個反應就會變成你痛苦的根源。假如你學會不去這樣反應，而只是觀察，你就能走出痛苦¹²。

葛印卡內觀禪修的如實與接納，對一向被壓抑的情感，不只是有鬆弛的作用；而且有轉變的可能。內觀者把自己的問題完全呈現出來，且給與如實的接納，可以使人擺脫他所意識的

¹¹ 葛印卡，《開示集要—內觀十日課程開示》（台中：內觀中心，2005），序。

¹² 同上，25 頁。

恐懼或他所自覺的罪惡感；倘能持久，還可以把影響行爲的深層部分的態度明朗化，體驗到真正地發現自己。

合一與開悟就葛印卡內觀禪修而言，由「專注與覺察」著手，專注於身體的各部分，對其作覺察，將覺察的結果傳遞給心理；心理對傳遞過來的訊息保持「如實與接納」。於是「覺」統合了身體與心理，把人帶回本性，回到其全然的純淨、自然與單純中。自我全然的整合，在合一中了悟人的本質與生命的意義。因此合一與開悟可以說是葛印卡內觀禪修增進心理健康最終極的要素。

個體身心的合一，會使人突破平常自我的界限，而接近自己的真我。當人追尋到自己的真我時，會有深層的默觀發生。就如以下所述¹³：

「身心合一可以使人進入自己存有最深的中心，到了那為吾人之心的中心，在那裡人全然為『一』，現象的我已完全順服於內在的自我。這內在我是那麼的是我，以致我們無法理解，只能由它自己去瞭解。這可能是表達該經驗之真相的唯一方法：最深的我以超出普通我理解之外的自我意識行動去瞭解它自己。此時沉默是最好的表達。」

當人被帶進合一的深處以後，在生命的覺悟中經驗到平安與喜樂，會在臉上、語言中及行動上呈現出來的¹⁴。「開悟」是身心合一的結果，有關開悟的描述，法國遺傳學家，也是諾貝爾獎得主雅各布（F. Jacob）是這樣說的¹⁵：

¹³ 甘易達（Fr. Yves Raguin ,S.J.）著，姜其蘭譯，《靜觀與默坐之二》（台北：光啓，1997），103 頁。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 費若奇（Piero Ferrucci）著，黃美基譯，《高峰經驗－柳暗花明

「來得出奇不意，好像是自然發生的。它像一道閃電，任何時候、任何地方都可能發生。在這時候，引導人的思想的，不是邏輯，而是本能或直覺。是『看清事物』的需要。是一種對生命的渴望。在冗長的內心交談中，以及不斷湧現腦海的無數推測、比較、組合和聯想之中，有時候會有一道燃燒的光，劃過黑暗。它那令人目眩且驚人的亮光，比一千個太陽還明亮，照亮了四周的景致。」

由以上的描述，我們可以得知，開悟是需要「特殊機緣」的一人要經過自我不斷的內心交談，不斷的推測、比較、組合與聯想，這過程是本能與直覺，而無法以理性邏輯的方式進行。也就是說，開悟是發生在人放下「只以理性的頭腦」，而以「身心合一」的本來的面目，經過許多努力後的某一個特殊時刻的特殊境遇。它可遇而不可求；而且當開悟發生時，人是會有感知的一類似豁然開朗的「光」覺。開悟會帶來「寧靜與喜悅」，因為它發生於人的內心深處，使人回到一個無始無終、永恆的源頭，使「我」與「真我」完全融合而產生真知。這種知識比其他任何知識更能變化知者。

三、祈禱與默觀在內觀禪修的實踐

由前段的描述，我們會發現內觀禪修的許多部分與天主教默觀是相通的，例如：人在禪修中應該是沉默的觀察者；如實的接納可以體驗到真正的自己；在合一中了悟人的本質與生命的意義。而最特別的是：特殊機緣對開悟的重要性，人必須放下「理性的頭腦」，以「身心合一」的本來面目呈現自己；當

開悟發生時，人會有感知類似豁然開朗的「光」覺，使人回到一個無始無終、永恆的源頭等等。筆者認為這一切均是對天主及恩寵的描述，因此在內觀禪修時進行祈禱與默觀是可行的，筆者認為可以下述的方法進行：

1. 每天要內觀禪修前，先向天主祈禱，求天主淨化我們心靈。
2. 以天主的形象（或十字架）與「覺」結合，讓全身各部位均敏感於此覺中，而進入默觀。

筆者這段時間以來，均以這種方法進行內觀禪修，發現內觀禪修前，先向天主祈禱會使雜念減少，而且以天主的形象（或十字架）與「覺」結合所建立的「覺」，特別得通透。筆者會繼續以這種方式進行內觀禪修，可能的話，每天寫禪修日記，也許累積一段時間之後，可以分享給有興趣的人士參考。

結 語

量子物理學家發現：宇宙內所有的事物和其它的事物都有內在的聯繫，像是一整個浩瀚無際的宇宙體；宇宙內的東西是相互依存，無法分割的¹⁶。個體與宇宙的關係，是不可分離的整體。個體的意識，是宇宙意識中的一環，當合一發生時，個體的意識會頓時融入在一股廣大而玄奧的大意識中¹⁷。因此合一是本具的，人對本具合一的體悟，是開悟之道。史考特·派克（Scott Peck）在其《心靈的地圖》提到，人的心靈成長有四個時期：其中的第四期是天人合一的階段，從小我歸向大我¹⁸。

¹⁶ 坎恩·韋伯（Ken Wilber）著，若水譯，《事事本無礙》（台北：光啓，1992），56~57頁。

¹⁷ 同上，12頁。

¹⁸ 派克（Scott Peck）著，張定琦譯，《心靈地圖—追求愛和成長之路》（台北：天下文化，1997）。

因此人除了自體的合一外，個體會超越出來與更大的整體結合。

本文從天主教的祈禱與默觀談起，繼而論述佛教內觀的禪修與覺察，發現它們均共同會產生合一的現象，而使個體的意識超越出來，與更大的意識結合。各個宗教對宇宙的終極均有其不同的描述，但是產生的現象則是相同的，也許這就是宗教交談的真義所在。

EDITORIAL

As part of the commemoration of forty years of the Fujen Theologate, the editor has commissioned a number of articles for this issue, giving it an ecumenical dimension. The first three articles are recollections written by former students of the theologate. Forty years ago the theologate moved to Taiwan from the Philippines and not only opened its doors to non-Jesuit students from within the Catholic Church but also to non-Catholic ministers and students of theology. In 1970 two Baptist ministers came and thereafter ministers arrived from the Presbyterian, Methodist and Anglican communions among others. They came for graduate studies. Moreover, the Presbyterian seminary in Tainan and the Anglican seminary for Taiwan began to send some of their theological students to pursue all or part of their basic theology course at Fujen.

Pastor Liu Ching-chang of the Presbyterian Church studied scholastic philosophy at university, pursued his theological studies in the Taiwan seminary and at Tainan and then came back to Fujen both to the theologate and to the graduate school of religious studies to complete his formation. His observations are thus particularly well-informed.

The second article is by an Anglican couple who studied at Fujen and were both ordained for ministry. In their reflections they express their hope for the full unity of the church. Finally, Jiang Ming-en reflects on the year of his studies at Fujen, which he made while studying at the Presbyterian seminary in Tainan.

Of a different nature is Fr. Bernard Chu's reminiscences of the summer training program for spiritual guides. Started in 1981, it ran for fourteen years until 1995 and trained nearly 400 persons in spiritual

direction. Fr. Chu sees the demise of this program as a sore loss and hopes that the Bishops' Conference as well as the Association of Major Superiors of religious orders will revive it for the good of the local church. In response to Fr Chu's concern – see his “The Practice of Spiritual Direction” – we publish part of a work by Sr. Antoinette Gutzler.

In the spirituality section, Fr. John Wu uses insights from Sobrino's liberation theology and Anka's feminine spirituality to suggest ways in which Rahner's spirituality could be developed. From the reformed perspective, Liu Ching-chang uses Calvin's *Institutes for Christian Living* coupled with the *Heidelberg Catechism* and the theology of Karl Barth and Jürgen Moltmann to present a fully-rounded spirituality for the Reformed Church.

Ms. Chen Hsiu-jung is a graduate of the M.A. program in religious studies at Fujen University. In a good example of inter-religious dialogue, she sets out her understanding of the Catholic tradition of prayer and contemplation and then compares this with the Burmese Master, Goenka.

In the scripture section, Fr. Jesús Muñoz looks at the way the Lukan infancy narratives present the address of the Angel Gabriel to Mary and Zechariah, concluding that the angel's words to Zechariah should not be read as a form of punishment for disbelief.

In the dogmatic section, Fr. A. B. Chang notes that in addition to the Church's dogmas on Our Lady, the most significant feature about her is that she accompanied Jesus as his mother throughout his life. In the same way she accompanied the faithful today as their support and mediatrix.

Sr. Celia Chua brings out the significance of the Immaculate Conception, noting that this is not simply a privilege accorded to Mary. It is, rather, first of all a sign of God's love for us people, indicating that salvation is God's free gift to us. Moreover, what has already taken place in Mary is the ultimate vocation of all people and thus a cause of great joy.

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No. 152

Summer 2007

EDITORIAL	<i>Editor</i>	165
A Presbyterian Minister at Fujen Theologate.....	<i>Liu Ching-chang</i>	169
Anglican Priestly Couple at Fujen Theologate	<i>Chen Depei & Wei Peiran</i>	171
A Presbyterian Student of Fujen Theologate.....	<i>Chiang Ming-En</i>	174
Training Spiritual Guides.....	<i>Bernard Chu, SJ</i>	177
SCRIPTURE		
The Answers of Gabriel to Mary and Zechariah.....	<i>Jesús M. Muñoz, SJ</i>	182
DOGMA		
Mary: the Maternal Companion of Jesus.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	201
Joy from Mary's Immaculate Conception.....	<i>Celia Chua, MIC</i>	207
Journeying to the Other Side: Beyond Previously Accepted Boundaries.....	<i>Antoinette Gutzler, MM</i>	213
SPIRITUALITY		
The Practice of Spiritual Direction.....	<i>Bernard Chu, SJ</i>	231
Rahner's Spirituality in Dialogue with Sobrino and Anka.....	<i>John Wu, SJ</i>	255
Spirituality in the Reformed Tradition	<i>Liu Ching-chang</i>	281
Dialogue between Catholic Prayer and the <i>Vipassana</i> of Satya Narayan Goenka.....	<i>Chen Hsiu-jung</i>	308

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

紀念輔大神學院 在台服務滿四十週年慶(續)

- | | |
|------------|----------------|
| 劉錦昌 | 長老會牧師回憶在輔神的學習 |
| 陳德沛
魏斐然 | 聖公會牧師憶輔神生活 |
| 江明恩 | 在輔神數饅頭的日子 |
| 朱蒙泉 | 整合和內在化：培育的核心 |
| 穆宏志 | 天使向馬利亞及匝加利亞的答覆 |
| 張春申 | 馬利亞-耶穌基督的母性伴侶 |
| 蔡愛美 | 聖母無染原罪帶給我們的喜樂 |
| 葛素玲 | 跨越以往認為正確的疆界 |
| 朱蒙泉譯 | 靈修指導面面觀 |
| 吳伯仁 | 拉內靈修觀的發展 |
| 劉錦昌 | 基督新教改革宗的靈修觀 |
| 陳秀蓉 | 內觀禪修的實踐研究 |