

756

神學論集

于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

156

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2008 年 7 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 156 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
主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.keg.org.tw

Email: keg@keg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

輔仁大學神學論集

第 156 號

2008 年夏

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

依納爵靈修與中華文化

目 錄

編者的話：依納爵靈修與中華文化..... 編輯室 165

特 稿

詠台灣天主教..... 古偉瀛 168

無名的基督信徒..... 張春申 170

專 題

二位聖者的生命旅程
孔子與依納爵..... 房志榮 172

中華智慧中的分辨神類 從「涵養」與「省察」談起.....	胡國楨	205
成聖之心與尋求主旨 王陽明與依納爵的初步交談.....	尹美琪	216
依納爵神恩與今日神學.....	吳伯仁編譯	248
依納爵靈修與神操 一位奧地利籍耶穌會士進入華人世界的心靈旅程...	谷寒松	265
蒙召成爲行動中的默觀者 一名獨身教友的聖召分辨歷程.....	盧德	279
靈性成長路上的陪伴者.....	譚璧輝	294
靈 修		
「奧秘教導」的概念(上).....	胡淑琴	298
EDITORIAL.....	編輯室	318

依納爵靈修與中華文化

編者的話

台灣地區主教團定 2008~2009 為「天主教在台灣 150 年」的慶祝年，並於 2008 年 5 月 17 日在高雄港的光榮碼頭舉行了開幕典禮。本期《神學論集》（156 期，2008 夏季號）也以台大歷史系前主任古偉瀛教授的讚美史詩〈詠台灣天主教〉作為刊首，以表共襄盛舉之情；並提出張春申神父〈無名的基督信徒〉短文一篇，給台灣教會未來福傳方向作為參考。

一年多以前，耶穌會中華省會長詹德隆神父向《神論》編輯小組表達一個希望，願意我們認真思考計劃編輯「具有中華文化特色的依納爵靈修」專題的可能性。經向多位有經驗的前輩同道請益，並與台北耕莘依納爵靈修中心工作同仁會商，暫時的結論是：「具有中華文化特色的依納爵靈修」這個概念太抽象，無法具體向約稿的作者清楚表達其內涵；於是我們把約稿的主題定為「在中華文化地區推行依納爵靈修的神學基礎及實務經驗談」，開始籌備工作。

時光匆匆，一年過去了，檢視成果，差強人意，能夠將這期「依納爵靈修與中華文化」專輯呈現在讀者眼前，編者覺得十分欣慰。相信還有若干邀約的文章還在邁向完成的過程中，會陸續擲交到編輯檯上來，我們殷切盼望能夠繼續收到這些稿子，並且還有因為本期作者的拋磚引玉，而有更多的同道對這個主題發生興趣，寫出神學作品或經驗分享。如此，明年的夏

季號《神學論集》的專題將會是「依納爵靈修與中華文化續篇」，望天主祝福。

本期專題文章共有七篇：四篇經驗分享（一篇描寫依納爵靈修經驗、兩篇分享個人依納爵靈修生命的成長經驗、一篇寫作為神操陪伴者的反省），三篇神學理論性的探討（兩篇對中國修養工夫與依納爵靈修操練的對照分析、一篇以當代神學角度談依納爵靈修），比例分配還算平衡。

第一篇是房志榮神父的〈二位聖者的生命旅程：孔子與依納爵〉。房神父是在孔子自述的靈性生命成長歷程的架構上，描述依納爵靈修生命的旅程。房神父肯定孔子一生是在聖神帶領下，達到很高的境界，以致可以為人師表。他 70 歲時的自我反省，勾畫出一個人成長的過程。把他從 15 歲到 70 歲生命的六個階段與聖依納爵的一生對比著看，會體驗到聖神在一個正直人內心的許多隱密功夫，在基督和天主聖三的圓滿啓示下，如何變得光明剔透，內蘊豐厚。尤其是孔子所言「知天命」和「耳順」，在依納爵的尋找的路途上，表達得曲折多姿，超過人所能想像。依納爵可謂是孔丘和納匝肋人耶穌之後，帶領我們追隨那位「道」的高明嚮導。

第二篇是胡國楨神父的〈中華智慧中的分辨神類：從「涵養」與「省察」談起〉。胡神父將依納爵靈修中強調的「分辨神類」，與中國傳統學者談論修身時的「涵養工夫」及「省察工夫」，做了比較分析。這對在中華文化地區談依納爵靈修，或許會有幫助。

第三篇是尹美琪修女的〈成聖之心與尋求主旨：王陽明與依納爵的初步交談〉。尹修女由王陽明《傳習錄》中之言談，綜合整理其人生目標、克服私欲、省察操練等靈修相關內容，

再與依納爵神操中之近似經驗進行交談。以「心即理」與「尋求主旨」、「致良知」與「除偏情」，以及「兩人重實踐與體驗的引導方針」三方面進行交談。

第四篇是吳伯仁神父翻譯的〈依納爵神恩與今日神學〉。這是杜勒斯 (Avery Dulles) 樞機 1997 年 4 月 10 日於紐約 Fordham 大學舉辦的第九屆春季 McGinley 麥克金利講座的一篇演講稿，主要談論依納爵神恩如何激發廿世紀神學的四個主題：「在萬事萬物之中追尋並找到天主」、「靈魂直接嚮往天主」、「服從教會的聖統」、「受召藉著自由和忠誠的自我委順於天主的手中去光榮天主」；是從多位神學家著作中，以宇宙的、天主的、教會的，以及基督學的幅度來描述這些主題。

第五篇及第六篇文章，分別是谷寒松神父及盧德女士自述他們個人依納爵靈修生命的成長經驗，讀者可以體會神操及分辨神類在他們靈修成長生命中的地位，尤其盧德在做神操時的心路歷程，逐步地分辨、接受、回應她的聖召。這是中華文化地區兩個依納爵靈修生命成長的實例，把它們與第七篇譚璧輝女士文章〈靈性成長路上的陪伴者〉中所分享的輔導神操時的經驗反省一起看，或許對有志在中國人中發展依納爵靈修的人們會有所啓發。

最後我們特選胡淑琴修女的〈「奧秘教導」的概念〉一文做結尾。依納爵靈修的目標，也就是在「引導慕道者及信友進入天主的奧秘之中」，初期教父們稱之「奧秘教導」。本文作者從這個概念的意涵開始，介紹它在教會歷史中實踐的沿革，最後把重點放在梵二後的新趨勢，作者舉出「禮儀生活」、「靈修生活及輔導」及「日常生活」中的應用，值得從事牧靈工作者注意。

詠台灣天主教

古偉瀛

傳教楷模道明會，一六二六到北台，
一腳踏三貂角，再從基隆到淡水，
十六年後荷人佔，領洗前後約四千，
颱風海盜加謀殺，教士魂斷他鄉路。

一八五九再入台，打狗海邊戲獅甲，
官民逼害福傳艱，郭公十年一馬先，
前金萬金到台南，迷信謠言最困難，
傳教不易福佬人，平埔對抗客家人，
耕地蓋屋教堂旁，萬金漸成教友莊，
三十六載忙早晚，由南到北有據點。

羅厝沙崙再斗六，雲嘉中心他里霧，
壯志凌雲更往北，一八八七和尚州，
大稻埕裏道理廳，台北已是傳教區，
當時對手長老會，還有民間迎神會，
新教辦學開醫院，我教全靠身言教，
日本佔領台灣時，教友約有三千眾。

一八九五日人至，前後數年不平靜，
漢奸日奸標籤貼，教堂被劫教友散，
殖民政府鐵腕施，秩序恢復糾紛止。

教會進入安定期，一九一三設監牧，
靜修女中也成立，佈道大會開下去，
唱歌講道西樂奏，外人也將台語颯，
顏錢眼盲心不盲，揭穿算命的荒唐。

發展雖慢但穩定，聖召開始出本地，
羅厝出身涂敏正，先到台南再廈門，
一九三六把鐸晉，返台首祭全島慶，
日本軍國陷爛泥，教會神父被嫌疑，
里脇奉命來管理，四年內外苦維持，
臨行將職交涂鐸，台灣教會漸成型。

國共內戰政府遷，全島教友一萬多，
中共建政大陸日，教士被迫離開時，
蜂擁而上美麗島，神父修女真不少，
傳教熱心人數多，福利救濟虎添翼，
教友每年多一成，一九六八三十萬。

此後不增人反減，教勢維持這模樣，
時代變遷物質化，只好重質不重量，
生活小康忘艱苦，遷居城市成失聯，
外在環境誘惑多，今日教友剩十萬？
慈善公益不落後，教務進展卻緩步，
回顧歷史數百年，前人開拓真辛苦，
基礎奠定本已固，展望未來有何步？
如何為光又為鹽，庶幾無愧諸先賢，
伏求天主啓民心，早日接納主福音，
成己愛人又敬主，心靈平安真有福！

無名的基督信徒

張春申

本文的題目是當代天主教神學的一個課題，雖然是個理論，並非空中樓閣，的確具有神學基礎，為我們中華基督信徒不無參考的價值，甚至答覆能夠產生的問題；本文具體地可自中華民族的救恩出發。我們相信耶穌基督是人類的唯一救主，無人例外，即使天主聖子降生成人之前，所有的人之得救也賴基督的救恩。實際而簡單地解釋，即是他們由於隱隱地在生命中期待，按照良知而生活，或者根據民族傳統之戒律而行動，此已滿足創造救世的天主之要求；另一方面也即是他們所得到天主的恩祐，達到生命的完成。

具體而論，人類都在天主的救恩計劃中生存，實際上卻賴默西亞之來臨而能得救。為此，不論何人或那個民族，實際都在期待天主的傅油者默西亞，或者由於唯一救主耶穌基督而得到罪之赦免，以及天父的恩寵。自得永生的觀點而論，人類中的所有得救的人，都是基督徒，可能其中更加多的是無名基督徒；至於那些因天主聖三之名而領洗加入教會，則是「有名」的基督徒了。

耶穌基督是人類的救主，所謂「人類」，即是天主創造的所有的人。即使所謂主誕生之前的人，也是降生成人的天主聖子—耶穌基督—所救贖者。為此，天主論、天主聖三論、基督

論、救贖論是連結在一起的；我們的聖經，舊約與新約中的天主論記載的，即是天主的創造與救恩歷史。得到救恩或永生的，都稱為基督信徒，有的是認識耶穌基督的信徒，有的則稱為無名的基督徒。耶穌基督，我們信祂是人類的救主，此含有如此充實的意義，凡是享有永遠生命得到永生的，都是基督徒，雖然其中更多的是無名基督信徒。這是聖經宗教，根據舊約與新約而有的基督論。

的確，我們處身在宗教多元，甚至提倡宗教交談的現代文化中，同時對於其他信仰保持尊重，具體而論，此說實有難度。但是今日神學中的「無名基督徒」，有其信理基礎，但難為非基督徒所接受。無論如何，身為基督徒者，應當知道，這個名詞的神學意義與信理價值。其實，「無名基督徒」的宗教意義與道德生活，未必一定次於所有基督信徒。根據我們一般的經驗，大概不難承認。不過無論如何，我們必須肯定一切聖善都來自天主。

現代神學所說的「無名基督徒」，並不忽視「福傳」之責任，以及教會的意義。其要點在於完整地肯定天主的救恩，以及耶穌基督唯一中保的信仰。我們誠意地稱人為無名基督徒，並非給人強戴「帽子」，而是誠意地承認他們的道德生活。另一方面，根據本文的解釋，如果一旦有人稱我們為「無名的佛教徒」或「無名的道教徒」，我們也不必反感，只要他們也說出他們的理由來。真正的宗教交談大概應該這樣出發。

二位聖者的生命旅程

孔子與依納爵

房志榮¹

孔子一生在聖神帶領下，達到很高的境界，以致可以為人師表。他 70 歲時的自我反省，勾畫出一個人成長的過程。把他從 15 歲到 70 歲生命的六個階段與聖依納爵的一生對比著看，會體驗到聖神在一個正直人內心的許多隱密功夫，在基督和天主聖三的圓滿啓示下，如何變得光明剔透，內蘊豐厚。尤其是孔子所言「知天命」和「耳順」，在依納爵的尋找的路途上，表達得曲折多姿，超過人所能想像。依納爵可謂是孔丘和納匝肋人耶穌之後，帶領我們追隨那位「道」的高明嚮導。

前 言

輔大神學院的前身是菲律賓碧瑤的伯敏耶穌會神學院。1952 年由上海遷移過來的教授之一是那明經神父²。筆者於

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。

² P. Ricardo Arconada Montero, S.J.(1892~1964)。羅馬教廷於 1910 年在羅馬創辦的宗座聖經學院的第一位獲得聖經學博士學位的學生，就是那神父。1929 年，耶穌會在上海徐家匯為在華宣教的耶穌會士開辦神學院，那神父正好前去教授聖經，1952 年他與神學院一同遷至碧瑤，繼續在那裏教聖經，直至 1964 年逝世。

1963年夏，由歐洲回到菲島作第三年卒試，見到一張那神父的晉鐸紀念像。背後印著孔子的自述：

「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。」（《論語·為政》二4）

那神父選孔子自述的理由不得而知，但可肯定的是，他一定很欣賞這一生命旅程的描述，既清晰，又踏實，尤其是把一個人的成熟階段用一個15年、五個10年逐步描繪出來，總括了一生反省、綜合，以至樂天安命的功夫。那神父自己也像孔子一樣，活了73歲，這大概是他當初始料未及的吧！

1964年，筆者在碧瑤接下那神父的聖經講座，1967年與神學院一起遷回台灣，1991年夏，在台中沙鹿的靜宜大學，舉辦第17屆神學研習會，主題是「教會的人依納爵：向他學習分辨」。第一天晚上，本人和袁國柱（P. Andreu）、梁德佳（P. Landeta）二神父以幻燈片、口述和音樂，介紹了聖依納爵的時地和生活背景。還編了一份〈聖依納爵年譜：附孔子與依納爵〉，可以參考³。

去年（2007）陳宗舜神父（P. Cerezo）由西班牙省親回來，帶來一本新書，書名《羅耀拉的依納爵—總不孤獨》⁴。他慷慨地讓我先讀為快。我借來一讀，發現十分有趣。因為我過去雖對聖人有些認識，但這本書把他寫得特別生動。本文願把該書的主要敘述，按照孔子的自述概括地介紹一下，以看出二位聖者

³ 見《神學論集》90期（1991冬），493~495頁。

⁴ Jose Maria Rodriguez Olaizola, *Ignacio de Loyola nunca solo*. (SAN PABLO, Madrid 2006).

如何達到成己淑人的生命高峰，一在人性的自然啓示，也就是聖神的領導下，一在降生成人的天主聖言、耶穌基督的圓滿啓示下。按照「恩寵不摧毀本性」(*gratia non destruit naturam*) 的原則，希望這樣的對比有助於中華文化中人，達到人生的至高境界，真能與造物者遊。

一、吾十有五而志於學

1491 年，依尼戈 (Inigo) 出生不久，母親就過世。嬰兒被抱到鄰舍的鐵匠家裏，請鐵匠的妻子做褓母。孩子在背山面河的鄉村長大，三個姊姊，五個哥哥，吵吵鬧鬧，對家族的光榮歷史，漸漸有些了解。1507 年，父親也去世，老大已在與法軍作戰中捨命，二哥馬爾定 (Martin Garcia) 繼承了祖業，老么依尼戈是輪不到的。以後，三個姊姊都出嫁了，依尼戈與四個哥哥現在要各人自找出路。小哥柏羅 (Pero) 和依尼戈二人有三條路可走：做神職人員、當兵，或到朝廷作侍童。依尼戈和柏羅弟兄倆曾以神職身份上訴，擺脫了一場官司，但依尼戈從未走上神職的路，只保持了民間宗教熱忱：敬禮基督和聖母的像，擁有美麗的彌撒經本，作九日敬禮等。

另外兩條路，依尼戈卻深深介入。他 15 歲時 (1491~1506)，由老家羅耀拉去阿肋瓦洛 (Arevalo)，為受貴族弟子的訓練，當大官的侍從，進出宮廷。這一時期，他跟當時加祿皇帝的年輕妹妹加大利納常常見面，對她十分仰慕。在朝廷的這十幾年裏，據他自己後來在做口述自傳時說：「直到 26 歲，是一個迷於世間夢幻的人」⁵。

⁵ 西班牙原文：hasta los 26 anos de edad fue' dado a las vanidades del mundo.

二、三十而立

1521年5月21日，依尼戈跟百把納瓦拉的軍人防守邦博那城，面對一萬二千來攻的法國聯軍而受重傷：砲彈打斷了他的左小腿，右腳也嚴重擦傷。在當地療養了二週左右，法軍很客氣地把他送回老家羅耀拉，路上又顛簸了14天。抵達家門，二哥馬爾定及二嫂瑪德蓮（Dona Magdalena Araoz）迎接他，準備照顧這個失敗回家的弟弟。受傷小腿沒有接好，須撤開重接。依尼戈不哭、不叫、不埋怨，但他祈禱，求聖伯鐸幫忙。在病床上有時雄心勃勃，有時垂頭喪氣。

閒來無事，閱讀二嫂瑪德蓮給他找到的基督傳和聖人言行，他開始感受耶穌的吸引，也發現聖方濟和聖道明的生活超過朝廷或軍中的生活。繼續讀下去、想下去，漸漸發現外在生活的變化，帶來內心相反方向的思路。其分別在於一種思路會長存常樂，另一種思路卻很快變質變苦。有一天，他突然發覺長存常樂的是天主在說話：對！天主可以在人內心向人說話。下一步是發現自己過去生活的醜陋，想要予以補救，比方到耶路撒冷去朝聖。從此，依尼戈只有兩個想望：把自己以往的生活清洗乾淨；今後把一切託付在天主手中。有一夜，他似乎看見聖母抱著耶穌顯現給她，使他以後畢生貞潔，守身如玉。

在家休養了十個月，是出門實現理想的時刻了。離家時，依尼戈沒有向哥嫂說清目標，小哥柏羅雖是司鐸，但已有私生子，不是能懂得他的理想的人。當他由那瓦肋德（Navarrete）走向鋸齒山（Montserrat）時，他想超越以往所有的聖人，要像吉可德一樣，在天主前大顯身手。這時，他離貧窮謙遜的基督還很遠。1522年3月21日，依尼戈到達了鋸齒山，跟山上本篤會

院的一位神父黃查農（Juan Chanon）辦了一個總告解。悲傷地描述自己過去的罪，一面哭，一面說將來要如何如何，一發不可收拾。黃神父很有經驗，發現這不是一個普通來辦告解的人，讓他盡量說。依尼戈自己也驚訝會如此感情爆發；另一方面，他覺得有人指導，給自己帶來自由。

黃神父勸他安靜一段時間，把他說過的一切順序寫出來，然後辦一個完整的總告解。依尼戈覺得有道理，三天之久，祈禱、寫筆記、與神父談話，不僅告罪，還談很多其他的事。這使他平安，得到光照，跟過去的談話很不一樣。他開始明白，靈修如作戰，需要有戰術。1522年3月25日，離開鋸齒山，本想到巴塞隆納去，卻聽黃神父的話，先到附近的茫萊撒去反省祈禱，那曉得這一待就是幾乎一年，直至1523年2月中。他沒有想到，在這幾個月裏，他整個的生命徹底地改變了，也沒有想到，可在這種方式下遇到天主。

在茫萊撒一群婦女告訴依尼戈，他可住在聖路濟亞醫院裏。婦女中有一寡婦，名 Ines Pascual，以後成了依尼戈的保護人。他外表是個苦行僧，內心卻起著很大變化：由夢想到事實，是一個艱苦的學習過程，他必須找到一個適合自己的生活方式，讓天主越來越主宰他的一切。別人對他的反應是問：他是個聖者或是個瘋子？大人評頭論腳，小孩學模學樣地遊戲取笑，有人尋找他，有人逃躲他，民間激起了一陣風波。依尼戈自己現在正可實現他療傷時所夢想的英豪行爲：求乞維生，只求所需，吃粗食，不喝酒，不吃肉，主日略有例外。

此外，他到當地的醫院幫忙打掃、洗滌，作清潔工、陪伴臨終病人，這一切將是他一生要做的事。他從前愛漂亮、講風度，現在故意不剪指甲、不理頭髮，但生活有規律，人看得出

他是個謙遜有禮的人。他用很多時間祈禱、行敬禮，按照禮規，早晨參與彌撒，下午參加晚禱，入夜虔誦夜禱。每天彌撒中，讀基督傳中的苦難史。彌撒完畢，走出聖堂，遇到合適的地方，如山洞、河邊，就停下來作長時間的默禱、靜觀，有時還高聲呼喊。他也定期辦告解，每主日領聖體。有人肯聽，他也給他們講自己的經驗。

這種與主相處、自得其樂的生活，也算過得風平浪靜。但好景不常，一夜之間，神慰忽然變為神枯。從前離主很近，現在黑暗無主，一切信心和保證都垮下來。過去所犯的罪，使他感到慚愧，現在卻令他心窄不安。熱天越近，罪惡感越深。一位他所投宿的道明會院的會士，夜裏聽到他大聲哀求天主說：「主，告訴我要做什麼！答應我，向我說吧！」幾週後恢復正常，少跟人說話，偶然說些真話，但現在蒙上一層愁雲。久久得不到答覆，有時想自殺了事。屋裏有個大洞，有時想跳下去，他沒有做，是因為怕多犯一個罪。他守齋、克苦，主日告解中說給老神父聽，把老人家嚇了一跳，連忙告訴他，這一定不是天主的聖意。他聽了，才再過起正常生活，以乞討度日。在這一無所能的經驗中，依尼戈第一次體會到，連祈禱守齋也不能專靠自己，還得看天主，讓祂去做，像一個幼教老師帶領孩子。

為何天主讓依尼戈走這心靈黑夜的路，受那麼多苦？只能答說：天主不是主使者，最多是給予許可。那天主為何許可呢？可以用一個比喻來解答：天主請他上車遠行，本要向天主的目標前進，他卻自作主張，開車向前直衝。一時沒有問題，但到了一個岔路，就不知方向了。其實，天主並不要人變成另一個人，而是要每人用自己所有的一切，效法主耶穌的所作所為，把耶穌的謙遜和愛德傳給人。人好強，但天主的強正是在人的

軟弱中，一如保祿說過的。

從此，依尼戈走上不同的路，更認識自己，也更知道與天主交談。除了自己的不安外，他也體會到天主的神：有時推動他，有時不作聲。還有另一種神是騙人的。在近代心理學作這類分析以前，依尼戈已知道什麼情感可以接受，什麼感受應該拒絕，因為鼓勵與騙局不同，召叫與欺詐有別。不同的神把人帶到很不同的方向。有了這些領悟，依尼戈慢慢走上中道：他理髮、剪指甲，不再是一個怪人，而是一個正常人，甚至是個天主的人—貧窮、謙虛、簡單、平衡、慎重。他日後處事的冷靜由此學來：人的心身是很複雜的，人的感情不易解讀，天主的話有時像雷鳴，有時卻像小溪流水，除非靜下來，是聽不到的。這一切，都是他在茫萊撒學來的。天主待他像一位幼教老師待一名幼童。

在茫萊撒逗留十個月後，依尼戈打算去耶路撒冷，在那裏度過餘生。耶京之旅花去他半年時間，一路勝過大風大浪，經過瘟疫地區，和許多檢查站、衛生局，抵達聖地後卻只能停留三週。天主的旨意到底是什麼？幫助人靈，是的！但是要在哪裏呢？聖地的一草一木、一磚一石，都叫他想起主耶穌來，因為很多年以前，祂就是走在這些路上，見過這些橄欖樹，踏過這些砂石。出門拜訪卻須謹慎，萬一出事，被土耳其人綁架，會給方濟會士帶來很多麻煩。他跟大家一起出遊，所到之處，不為外在建築所吸引，直接回想耶穌當時如何由白冷到加爾瓦略山……團體參觀後，依尼戈向方濟會聖地總管表達意願，要在聖地留下，終生瞻仰吾主的一生。他已開始計畫給人介紹耶穌，甚至為耶穌捨命。

不久，聖地總管向之反映的方濟會會長由白冷回來了，召

見依尼戈，告訴他不可留在聖地。會長聽了他的申辯，說是天主要他留下，直截了當的答覆是，若不聽話，就把他開除教籍。他只好服從，第二天與朝聖團一起動身離開聖地。1523年9月23日離開耶京，至1528年2月，四年之久，東奔西竄，不知如何是好。有些思想很簡單，做起來卻千頭萬緒。這四年，依尼戈到處碰壁，被審問，被判決；遇到很多人，也充滿了生機。他學到很多東西，但已接近40歲了，不能永遠從頭做起。

三、四十而不惑

依尼戈離開耶京時，深信有一天還要回來。這次回航很不順利，直到翌年（1524）一月才到威尼斯。現在要做什麼？幫人認識耶穌的心火毫不減少。但如何去幫助別人呢？也許當司鐸更能做到這點，那就得讀書了。他這樣想著，心裏感到安慰。另一個思想是：如果跟一夥人一起做，會更有效。就是去耶路撒冷的話，也可以一起去。還有一個想法，在茫萊撒時已經萌發，現在又浮現出來：一個善越是普遍，就會越大。集合一群像他一樣的人，不是好得多嗎？他們可以一同去耶路撒冷，像當初耶穌的門徒們一樣，走遍加里肋亞各地。他越想越高興。

這時他發現自己過去讀書不多，只有小學程度，此外就是在朝廷裏的學習。他清楚自己不能即刻上大學，可以先到巴塞隆納去看看，那裏有好些朋友可以幫忙。也可以到鋸齒山或茫萊撒去找本篤會的神父，他們可以教他拉丁文，這為讀大學是不可少的。1524年2月底，他到達了巴塞隆納。這裏的老朋友見他回來，十分高興，大家聽他講論遠行的經驗。當他說及被迫離開聖地時，他們是憂喜參半：憂的是他未能如願，喜的是他回來了，這裏也能做他想做的事。一位貴婦人 Isabel Rosel 願

提供一切費用，並為依尼戈找教師。

但他想到茫萊撒去，認為此地那位聽過他告解的道明會士，能給他一個很好的培育。過去在此的深刻經驗，使他對此情有獨鍾。可以想像重走這段路，引起他多少回憶。從那裏開始，他跟天主關係親密，天主陪伴他，安慰他，常在他想不到的時候。這一次回程之旅，可作為感恩之旅。到了茫萊撒才知道，他所期盼的那位神父已於去年冬天過世。所以又折回巴塞隆納，住在 Ines Pascual 家裏。經過兩年的動盪不安，現在有兩年的平靜和讀書生活倒也不錯。他也做些助人的事，把他認識的好朋友耶穌介紹給別人。許多人來找他，他會在人心裏激起對天主的渴望，使人對靈修生活感到興趣，甚至興奮起來。

就這樣，神操的種子開始發芽，不久會有伙伴來跟隨他。他作領袖的本領也慢慢顯示出來。最初的三個伙伴是 Calixto de Sa, Juan de Arteaga 及 Lopez Caceres。他們還不清楚要做什麼，但基本的方向已有了：一些不同的人，一起來分享依尼戈所傳遞的一種靈修、一個使命……，這期間祈禱的生活也很強。現在的誘惑是讀書時有神慰，想祈禱。「Amo、amas、amat（我愛、你愛、他愛）」，一下就跳到愛天主上去了。他發現這不會來自天主，因為開始時雖很熱心、很虔誠，但結果卻是不唸書、不進步，學不到什麼。天主的事應該是：頭、身、尾都好，才對。虎頭蛇尾就不好，就不是從天主來的。即便是頭好，身也好，但結果不是人所要的，那也不好。

兩年的學習使他有信心可以上大學了，他決定要讀下去，直至領受司鐸聖品。以後作什麼？加入修會嗎？那應該是一個改革了的修會！並且可以與其伙伴一同進入。不過去聖地還是天主在他心中種下的願望。一時難以決定，等以後再看吧。現

在要繼續讀書求學。上哪裏去讀呢？老師們都勸他到阿耳卡拉（Alcala de Henares）去，依尼戈同意了，他的三個伙伴也決定同去，雖然在不同的時間。

阿爾卡拉在馬德里附近，是一個學術鼎盛的中心，為樞機齊斯乃諾斯（Cisneros）所興建。從16世紀始，這座大學所著重的學科是文學、文字學、神學、哲學，名師很多，他們編印過一套有名的多語聖經（Biblia Poliglota）。依尼戈到達此地後，找到一個窮人宿舍住下，仍以乞討為生。一次，有個神職人員見他討飯，笑罵他說：「懶漢，走吧，去騙別的人去！」「流浪漢，你看不出，你在這城裏是多餘的嗎？」依尼戈不予理睬。

這一咒罵、屈辱反而給他帶來祝福。一個旁觀者見到上面的一幕，被依尼戈的溫和及尊嚴所感動，向他問話，與他交談。得知他想在此地讀書，就讓他在自己所負責的醫院裏住下，並且為他支付學費。這樣依尼戈又可安心求學了。三個伙伴也從巴塞隆納來到，還加上一名來自法國的 Juan de Reinaldo。不過，一年半之久沒有學到什麼，原因有二：依尼戈放不下牧靈工作。遇到有需要的人，他就「陪伴」他們：幫忙、澄清、培育。他無法看到那麼多需要而不管。

另一個問題更嚴重：許多人講天主的事，但他們都沒有受過培育，他們是那些所謂的「受光照者」（los alumbrados）。這些人正是教會法庭（La Inquisicion）追查的對象。教會法庭的人見到依尼戈和他的四個伙伴，行為上很像「受光照者」，開始懷疑他們：他們講什麼？他們叫人做什麼？他們會以邪說勾引大學青年嗎？法庭要追究清楚，一連三次的審問使依尼戈不能從事任何活動。1526年11~12月間，有關當局宣布沒有找到任何差錯，但要求他們不要穿一樣的黑色長袍，以免引人注意，認

爲他們是特殊的一群人，或有什麼特別身分。從此，他們就不再穿黑色長袍了。

三個月平安無事。以後，又有一群熱心婦女，引發了多雷多總主教的代表 Figueroa 的懷疑。他於 1527 年 3 月審問她們有關依尼戈的教導，結果發現她們由依尼戈所聽的道理，完全合乎正統，一場風波又告結束。但不久又發生一場無妄之災：一個貴婦人跟女兒和一名女僕去哈恩（Jaen）一座維羅尼迦聖所朝聖，那裏有聖婦擦耶穌面孔留下的聖容，大家信以爲真。結果三名婦女不見了。有人說是依尼戈鼓勵她們單獨去朝聖，引發了第三次查詢，追究依尼戈的責任，把他關在監牢裏，他自己什麼都不知道，因爲很久沒有跟那些婦女談話了。

1527 年 4 月 19 日聖週五，依尼戈入獄，沒有說明任何理由，三週後才告訴他爲什麼他被監禁。依尼戈否認他和三名婦女有任何瓜葛，Figueroa 信了他的話，對他相當友善，但仍舊把他關在監裏，等那三名女子回來作證。獄中條件不壞，許多人來看他，向他討主意。這種懷疑對他實在不利，一再地被審問也使他厭煩。另一方面他也知道，的確有人亂說話，不顧教會訓導，他不要與這些「受光照者」混爲一談。倒不是驕傲自大，而是那種混淆有礙他的使命。終於那三個女子回來了，她們的口供完全證明依尼戈所說的都是實話。6 月 1 日放他出獄，但告訴他須跟別的學生穿著一樣，並不許他講有關信德的道理，期限是四年。總主教 Fonseca 支持他到撒拉曼卡去繼續學業。

撒城哥德式的新建大殿剛於十年前蓋好，加在老的羅馬式部分，高聳的尖頂與半個橘子形的圓頂，配合得十分美麗。想不到那座鐘樓將是依尼戈的新牢房。這位朝聖者每到一處，習慣找一位聽告司鐸，道明會院是個合適的地方。他在聖德範大

堂找到一位神父，老人家請他與會士們用餐，豈知這是另一場審問的開端。吃完點心 (postre) 後，他被帶入一座小堂，有 Calixto 陪伴，還有幾位會士和副院長。先是談話，慢慢變成審問。依尼戈發覺被騙，閉口不語，結果二人被扣留，關在小堂裏，等待澄清。依尼戈和 Calixto 二人以忍耐為盾牌，不動聲色。日子一天天過去，許多會士來跟他們談話，發現他們是天主教的人，沒有任何異端，道明會士們也因他們而彼此分裂了。

三天後，他們被移到舊大堂鐘樓的牢房裏，扣上腳鐐。依尼戈感到高興能為福音而被監禁、帶鎖鍊，當初耶穌不也是這樣嗎？想到這裏，他很感安慰，使 Calixto 也受到感染。還是有人到牢房來看他們，審問者要求他交出神操記錄 (papeles)。以後找到 Caceres 和 Arteaga，把他們關在樓下，年輕的 Juan 沒有被監禁。這樣過了好幾週，依尼戈用這些時間與來訪的人談話，也用來分析自己的情況。來此不到一個月，已經搞成這樣，以後要怎麼辦？他確知自己不會被判，也知道有些不正常的人應該予以制裁。這在他心裏造成兩難。不過，結論仍然是，要做他想做的事，還得讀書得學位，以閉住那些懷疑者的口。日後他也不該逢人就幫，拖延了自己的學業。也許他該隱退一陣子，好好地做些準備。

最後還有仔細考問：他的教材和他的教法。特別是關於神操，他們問了他很多問題，依尼戈胸有成竹地一一答覆。此後還被關三週，沒有定案。終於審問者把筆記還給依尼戈，宣判沒有問題，只是禁止他講倫理道德的事，四年內不可給人講什麼是罪，什麼不是罪。這一切使依尼戈得到一個結論：離開這裏，越遠越好。到一個沒有熟人的地方，就沒有人來求他幫忙，跟他談話了。他決定到巴黎去。伙伴們也贊成，只有小 Juan 想

當隱修士，走自己的路。另外四人在分手時沒有想到是最後一次。這是 1527 年 9 月，他們在撒拉曼卡呆了兩個月。

1527 年 9 月由撒拉曼卡到巴塞隆納，由此再於 1528 年 1 月去巴黎，一個月後，於 2 月 2 日抵達目的地。在此度過 7 年。在巴黎，依尼戈改名為羅耀拉的依納爵。在巴黎好好讀書不能靠乞討，那太費時間。先有巴塞隆納的友人寄錢來，他託給一個同學保管，卻被他花光了。只得聽一個老巴黎出的主意，兩個暑假到法國北部的 Flanders（今比利時），一個暑假到倫敦的一些西班牙富商那裏去找獎學金。效果很好，所得支助不單夠用，還可幫助別的同學。這一經驗影響了依納爵日後的貧窮觀，它的特色將來是耶穌會張力和不斷評估的泉源。

求學的程序是先讀十個月拉丁文、修辭學，然後讀文藝和哲學。Santa Barbara 公學是他選擇的學舍，只須找一位老師肯收他為徒就行，以後就跟老師一起吃、住、上課。接受他的老師是 Juan Pena，很嚴肅，話不多，給他很好印象。老師由一疊紙張中找出一張紙，上面寫著人名依尼戈，問他：我要這樣稱呼你嗎？他答說：Ignacio, Ignacio de Loyola！依尼戈這樣說時，我們不知道他心裏在想什麼，不過從此我們就這樣稱呼他：羅耀拉的依納爵。老師 Pena 給他介紹二位同室的學生：「依納爵，這二人是你的室友：伯鐸法伯爾和方濟薩威」。他們彼此問好。以後依納爵寫信給 Calixto、Arteaga 和 Caceres。沒有回音，他們不來了，使他很痛心，有失落感：他沒有給他們足夠地分享對耶穌的深愛？但他已學會「沒有失敗，只有學習」。現在雖然要專心讀書，仍不能不把這個耶穌介紹給別人。

他的平靜喜悅及活潑的信德很吸引人。主日，他在加杜仙隱修院度過上午，跟學生們談論靈修。他們覺得他的話，碰到

他們生活的真實面，他們是一群須有人指導的青年。所以依納爵雖然減少其他的使徒活動，卻不願中斷談論神操的經驗，而想跟一些同學和老師分享。

依納爵與法伯爾之間，有一種同聲相應、同氣相求的情形。法伯爾那時才 23 歲，來自撒博亞的一個儉樸家庭，家裏養了很多羊。他對靈修特別感興趣，因此才放棄牧羊生活，到巴黎來讀書。他快要結束文科，可幫依納爵的忙。1530 年，他獲得文科碩士，與依納爵形成一對有趣的師生，彼此互相學習。許多夜晚，他們由哲學談到默觀，逐漸建立起很深的友誼。法伯爾對貞潔從小有的誘惑和不安，得到依納爵的指導而轉換視線：少看自己，多看天主！天主的美善是我們修德的關鍵。法伯爾做了第一週神操，然後談其他的事：前途，未來要走的路...。1534 年，法伯爾做完了神操，神操改變了他，5 月他要晉鐸，三個月後首祭。

薩威很不一樣。他也是 23 歲，既帥，又會讀書，是運動家，跳高健將。他對比他年長很多的依納爵有些畏懼，不知是要信任他或逃避他。有些夜晚依納爵跟法伯爾談得起勁時，他面對書本，裝作不在意，卻聽些他們的言論而加以反省。又有些時候，他在讀書或運動上有所成就而自豪時，依納爵半開玩笑地對他說：「薩威，你就是得到全世界.....」。他雖高傲，但聽多了，也覺得話中有理，何況依納爵說話的態度顯示他很器重自己。另一方面，依納爵在這個深情活潑的青年身上，發現一塊純玉，值得加以琢磨。他們繼續交往，開玩笑，一陣子緊，一陣子鬆，四年之久。終於有一天晚上，薩威在房間裏打開了胸懷。

1533 年初，他們已同學四年。一夜，二人天南地北地談課

程、談考試、談依納爵學業上的進步，他快要得到哲學碩士，而準備讀神學了。薩威說話不多，比平日更少。依納爵看出他有些緊張，有話想說，又說不出來，就站起來，把一隻手搭在薩威肩上，既溫柔又嚴肅地問：「怎麼了？」薩威抬起眼來，好像是在求援。依納爵再問一聲，薩威開始哭泣。接著是一場長談，先是獨白，後是對話，通宵達旦。多年的苦戰終於浮出水面：他內心有一股衝動，想跟依納爵和法伯爾學習，他卻一直在抵抗。現在又有一股力量使他對過去不能沒有的東西感到索然無味。話越說越多，是解釋，也是推卸。依納爵不多說，他讓天主去塑造這個慷慨的靈魂。天亮了，薩威回到自己屋裏，睡了一場好覺。從那天起，薩威成了依納爵的學徒。以後依納爵也向他說出去耶路撒冷的計畫，他以之為自己的計畫。

第三個伙伴是 Diego Lainez，一名優秀的學生，身材短小，常帶微笑，眼神露出聰穎。他有猶太血統，這在那個時代的西班牙，有時會帶來麻煩，但他不在乎。他不以聰明欺人，但也不會被人欺。他來自 Almazan，1533 年到達巴黎，是跟他的朋友 Alfonso Salmeron 一起來的，他們是在阿爾卡拉時的同學。Lainez 現在 21 歲，已有文學碩士，打算繼續讀神學。Salmeron 更年輕，只有 18 歲，想在巴黎攻讀文學學位，也許能繼續讀神學。因為家裏相當貧窮，父母做出很大犧牲，才能讓他來讀書，希望兒子有一天成名。二人結識了依納爵，大概是其他同學引介的：有個奇怪的西班牙人，每主日在加杜仙隱修院，給學生講天主的事。結果二人都受到依納爵的精神感召，跟他做了神操，並打算日後一同到聖地去。

Nicolas Alonso 是第五個伙伴。他來自名 Bobadilla 的鄉村，以後人就這樣稱呼他。他也是 1533 年到巴黎的，那時是 24 歲，

已頗有經驗。他在 Alcala 及 Valladolid 讀過書，也教過書，是文學士，也讀過神學。現在他想專攻拉丁文、希臘和希伯來語。有人勸他來見依納爵。也許是在談話中，依納爵勸他專攻士林哲學，不要讀古代語，那是異端的溫床。Bobadilla 覺得依納爵說話清楚，判斷可靠，願意繼續與他保持聯絡。

最後一個伙伴是 Simon Rodriguez de Acevedo。當依納爵 1529 年 10 月 1 日到達 Santa Barbara 學生宿舍時，Rodriguez 已在那裏。他是 1527 年到巴黎的，其時只有 17 歲。他得到葡萄牙國王的獎學金來此讀書。這個青年的性格是有時高興、有時憂愁。一段時間，他觀察依納爵，對住在第三樓的那些人心生羨慕，因為他們好像常很快樂。他想找依納爵，又不敢冒進。直到有一天他說明白了，才發現依納爵的胸懷是怎樣的。他說出自己的想望、心裏的不滿足，以及快樂中隱伏著的憂慮。終於他在依納爵的話中，以及他的榜樣和領導下，找到了走向福音的路。

1539 年，依納爵與以上六人聚會一次，大家一同交談，不再是個人接觸。依納爵的理想開始實現，他們已形成了一個團體。七個有才華、有修養、有抱負的人，被一個福音所吸引，要有同樣的內修精神，渴望在耶路撒冷一起度一個宗徒式的生活。日後，依納爵稱這群人「主內的朋友」，是一幅很美的圖像：依納爵與天主交談有如朋友，現在把這友情伸向伙伴們，再擴散到其他的人。

四、五十而知天命（旨）

1534 年 8 月 15 日在致命山發初願，1535 年 4 月初依納爵騎馬回家。長途跋涉，路程艱苦，正好想想離家多年後的事，以目前的智慧看當日的天真。二哥二嫂怎樣？他們會諒解自己

嗎？接近故鄉（Azpeitia）時，他打算住在一座窮人醫院裏。路上花了一個月，他於 1535 年 4 月 30 日到家。他開始在街上乞討，很快二哥趕來，見弟弟行乞，十分惱怒。13 年不見，雙方外表都變了很多，但二人心情的不同更甚於外表。二哥要他回家，他要留在醫院，給小孩講道理。

依納爵即刻展開活動，到處宣講，在教堂，在街上。有一次是聖馬爾谷慶日，他甚至爬到樹上講道。許多人來聽，他成了故鄉的宗徒。他在巴黎學過的修辭學也許有些幫助，但更重要的，是他所說的話都出自內心，也都與生活有關。他講給孩子聽，但大人也樂於來聽。故鄉開始在變。依納爵的證道使人感動，不僅因為他的話直抵人心，還因為鄉民知道他本可活得舒服，現在卻甘心居貧：吃的少，居的差，還把所乞得的一點施捨，分給更需要的人。終於他病倒了，但他仍不願回家調養，是他的一些姪女到醫院來照顧他。

在巴黎末期，依納爵聽伙伴們的話，回老家去休養，他回去騎的馬，是他們給他買的。他答應回家的理由之一，也是想跟他們的家人取得聯絡。現在又一次離家上路，就開始拜訪伙伴們的家人，給他們傳遞消息，收一些錢帶回來給他們，一路記掛著在巴黎的朋友們。他到過 Navarra、Madrid、Alcala、Salamanca、Toledo。最後要到 Valencia 去搭船上義大利，一年半以後，其他的伙伴們也要去義大利。Valencia 是一座大城，常有船去 Geneva。依納爵搭上的那艘船遇到大風浪，幾乎喪命。依納爵的心情覺得可惜，他還有許多事沒有做，使命也未完成。最後還好，船沒有沈沒，抵達了 Geneva，那是 1535 年 11 月中。

伙伴們該到 Venecia 的日期是 1537 年 3 月底，在那裏他們要等船一同上耶路撒冷去。所以依納爵還有一年零四個月的時

間可用，要做什麼？1535年12月底，他由 Geneva 去 Venecia，上次他離開這水域是十年前。這次來此，遇到騎士團聖三會會院負責人答應給他居所，巴塞隆納的 Isabel Rosel 要寄錢給他，這樣他可安下心來做四件事：(1)讀書（找人指導）；(2)祈禱：越來越深地與天主交往；(3)做些使徒工作：天主給了他特恩，因此他覺得有責任，包括談話、寫信等；(4)整理神操：這一祈禱學校的輪廓已越來越清晰。《神操》的形成有它的路線：Manresa、Jerusalem、Paris、Venecia.....

伙伴們應該於 1537 年 1 月 25 日離開巴黎，但他們已於 1 月 8 日到了 Venecia。依納爵聽說有人找他，一問，原來是薩威、法伯爾、Salmeron、Lainez.....。大家欣喜若狂，這是一次難忘的重逢。他們面容憔悴，滿身灰塵，他們走完一段長而辛苦的路，不過現在他們的狂喜超過一切，以致引起鄰舍的人開窗探望這些大聲談笑的人在做什麼。依納爵發現有新面孔，法伯爾予以介紹，是 Claudio Jayo, Pascasio Broet 和 Juan Caduri。他們中二人是司鐸，法伯爾給他們領過神操。三人有點猶豫，等人介紹。他們久已聽人說及依納爵夫子，現在見了面，不知如何反應。依納爵卻採取主動，以同樣的熱情和信任待他們，如同對其他伙伴一樣。

他們先進入騎士團會院，安定下來，清洗，談話，有說不完的故事。依納爵給他們報告他們家庭的現況，及家人託付他們的事，有喜有憂，看是什麼消息。依納爵也有一個新伙伴介紹給他們，學士 Hoces，他不久會到。九個人長途勞頓，經過許多困難險阻，現在終於聚在一起，「回家了」。從他們的話中，依納爵得知這一年半裏所發生的事。他們的學業近況，法伯爾早已認識的 Jayo 如何加入行列，1535 年在致命山重發聖願時，

依納爵雖然不在，他們卻離他很近。後來 Picardia 的一位司鐸 Broet 也加入。另一位司鐸 Coduri 是 Embruy 人。下一年，即 1536，他們復願時，二人大概也在場。他們預料時局不穩，獲得學位後，即刻於 11 月 15 日提前動身。

路上幸有法國伙伴給檢查的軍人解釋，西班牙人則閉口不言。經過德國時，很自然地討論起神學問題。依納爵聽得入神。他知道 Lainez 是一名可畏的神學家，不敢自充新教牧師來跟他辯論。夜深了，談笑該結束了，於是共同祈禱，感謝天主讓他們安全地聚在威尼斯。在這寒冬的夜裏，九個人裹著毛毯即刻進入夢鄉。依納爵卻閤不上眼，他沒有他們那樣困乏勞累。他心中一個一個地審視著他們每一個人，他認識他們，像認識自己的兒子。他跟每人談了很多話，愛他們勝過親骨肉……深深的感動變為祈禱，直至流淚。依納爵知道是誰把他們聯合在一起：是天主，是他們生命核心的天主。

依納爵建議利用等船的時間，到威尼斯的兩座醫院去為病人服務，5 人一組。他自己是否也要參與其中一組？反省後，他覺得更好不參加，讓他們發揮自己的創造力，並純正意向，不是為了依納爵，而是為了天主。他們將體驗到，這和在大學裏高談闊論不同：病人那麼多，身、心、靈各方面又那麼不一樣。

寒冬過去，已是 1537 年的四旬期，他們該到羅馬去請求教宗的祝福，好前往聖地去了，他們希望逾越節能上路。依納爵決定不跟他們一起去，有好幾個理由使他做這決定。首先，他從前得罪過的那位 Ortiz 博士，現在是國王加祿五世的駐羅馬代表。這人可幫助他們見教宗，他不去更好。此外，Carafa 已當上樞機，也許他不會忘記依納爵曾在威尼斯批評過他建立的禮

儀團 (Teatini) 失敗的原因。最後，這條路他已走過，也求得過教宗的祝福，現在不必再去求了。

九個伙伴，三人一組，共分三組，去了羅馬，到達時是聖枝主日。14年前，依納爵也是在這個瞻禮日抵達了羅馬。從羅馬回到威尼斯，他們給依納爵報告好消息。教宗保祿三世接見他們，要跟他們討論神學問題。當他在樞機和其他大臣前，聽到他們所要求的只是教宗的祝福為去耶路撒冷時，非常驚喜，不單給了他們祝福，還讓在場的人捐錢，供給他們去聖地之用。另一個大喜訊，是教宗准許他們晉鐸，日子和地點由他們自己決定，不必隸屬任何教區。他並認為留在聖地是一個很美的計畫，但事實上，不大可行。

能晉鐸的消息使依納爵很激動。伙伴們看出他不能繼續談話，而須退席，靜下來一個人去面對天主。祈禱，默想「做基督第二」（當司鐸）是怎麼回事。Salmeron 還太年輕，須再等幾個月。其他六人都在6月10~24日之間領了司鐸聖品。他們是依納爵、薩威、Lainez、Bobadilla、Rodriguez 和 Coduri。為舉行首祭，還得等三個月，在等待期間，他們分散到各地去宣講。

五、六十而耳順

在分配服務地點時，依納爵去了 Vicenza。1537年10月中他離開此地時，不曾想到這是他這個「朝聖者」最後的一些路程。他跟法伯爾和 Lainez 接近羅馬時，在 via Claudia 和 via Cassia 兩條路的交叉處有一座小堂，名 la Storta。他決定在此略停一下。法伯爾和 Lainez 在一旁輕聲交談，彼此問下一步到哪裏去。依納爵進入小堂，靜靜地祈禱。這幾天，一路走來，他不斷地在求：「主啊！把我跟您放在一起吧！」現在他也這樣求。然

後又轉向聖母瑪利亞，一再求她，要像她一樣，常跟耶穌在一起：「把我跟妳的兒子放在一起吧！」這些祈禱都是一些簡單的話，卻說出一個很深的願望：要跟耶穌在一起，向他認同。

祈禱中，他聽到一個聲音，不知是從哪裏來的：「我要你收他為僕人。」是誰說的？是向誰說的？他如同身受電擊，渾身寒顫，但沒有恐懼，只覺平安。那句話當然是天主說的。但又是向誰說的呢？天主要給依納爵一個僕人嗎？這與上下文不合。至今一路上都沒有僕人。依納爵明白是他自己被召為僕人，好像是天主父向耶穌說，耶穌——他要收依納爵為僕人。這個耶穌背著十字架，現在最重要的，是跟在耶穌後面，跟在貧窮的、謙遜的、被釘十字架的天主後面。這將有不同的途徑，現在一切都清楚了，別的以後再看吧。

「我在羅馬會支持你們。」這句無聲的話又刺透了依納爵的神魂，使他內心不能自主地問道：「羅馬？這城就是我的耶路撒冷嗎？我們要在羅馬被釘十字架嗎？」這場僕人和背十字架的神視要如何解釋？依納爵平靜下來，不知延遲了多久。但 Lainez 的驚奇眼光透露那是一段不短的時間。離開小堂時，依納爵臉部變了，神情十分喜樂，過去這幾天的陰雲消散了。雖然還不清楚要在羅馬當僕人，背十字架有何含意，但多少已知道這是天主要他走的路。

1537 年 10 月底，三人到達了羅馬。在聖三山(Trinita dei Monti) 上有座屋子，一位名叫 Quirino Gazzon 的人讓他們使用。屋子不大，但為三個人已夠用了。等其他伙伴來到時，再想別的辦法。依納爵即刻安排與教宗保祿三世見面。教宗接見他，聽他說在威尼斯等不到船去聖地，三人就來羅馬，願聽教宗差遣，派他們去做他認為重要的使徒工作。教宗聽了十分高興。他猶記那

年聖週他接見的那群朝聖者，曾給他很好的印象。他即刻派法伯爾和 Lainez 到上智公學教書，讓依納爵講授神操。當初在巴黎與依納爵發生不愉快的 Ortiz 博士是最初做神操的人之一，從此他成了依納爵這夥人的有力保護者。還有樞機 Gaspar Contarini 也做了神操，在此定居初期，這位樞機是他們的重要支柱。

1538 年春天，依納爵召集其他伙伴來羅馬，在城中心找到一座更大的居室，暫時租用。消息傳來，當年和下一年都沒有船東渡。他們已放棄難以成行去聖地計畫，而要完全服從教宗，聽他差遣，這好像是天主的旨意。11 月底的一天，保祿三世接見他們，聽完他們的誓忠後，向他們說：「羅馬就是你們的耶路撒冷。」這好像是 la Storta 小堂的一聲迴響。

1539 年初大家還在羅馬，但很明顯，他們快要分散了，怎麼辦？從巴黎開始，他們都認為要一起行動，分手後將如何合一呢？最近一些日子，他們都是大家分享、一起談話、共同祈禱……談話中一碰到將來要怎樣的問題，話題即刻中斷：怎麼辦？要做什麼？1539 年四旬期開始時，依納爵告訴他們應該乾脆面對這個問題。大家心知肚明，他們中有人很快就要被派到遠方去，一年來的羅馬服務也吸引了不少人想加入他們的行列，他們會問：這是一個什麼組織，只是一群朋友嗎？

依納爵多年來的經驗是：他好像找到了天主的旨意時，忽然歷史的車輪、人事的變遷，迫使他不得不改弦更張，重新尋找天主所要的。因此面對要做的抉擇，不可圖快，不要著急。他們打算用三個月時間，日間繼續工作，晚上一同祈禱分辨。話談開了，不同的意見就會浮出水面。他們面對的第一個問題是：分手後，他們是否該繼續團結一致，或者各居一方，每人努力從事教宗所派的工作，彼此還是朋友，但不必有什麼聯繫。

大家都覺得應該彼此保持聯繫。天主確實把他們聚在一起，不該放棄這一團結。

下一個問題更加微妙：到底他們是個什麼團體？只是兩年前所稱的「耶穌伙伴會」（la Compania de Jesus）就夠了，或者要給它更清楚的內涵？基本上，這等於是問：要不要成爲一個修會團體？如果是的話，就得繼續問：他們需要有一個長上，大家都發服從願，聽命於他嗎？另外兩個修會聖願，就是貧窮與貞潔，他們已經誓發過了。但是發服從願，假定要徹底改變他們至今的作風，就是一切彼此商量，共同決定。這是很難踏出的一步，事實上，這等於給巴黎的寶貴經驗劃下句點。有人很捨不得，尤其是 Bobadilla，他一輩子都忘不了那段美好的歲月。日後在耶穌會裏發生的一些頭痛事故都導源於此。不過魚與熊掌難兼：沒有服從願，他們當初的理想就難以實現，分散後，誰也管不了誰。所以經過好幾週的分辨，終於在五月初達到共識：他們應向伙伴中的一人發服從願。

討論其他問題時，關於教導兒童要理一事，Bobadilla 強烈地反對，未能達到共識，只好投票解決，以多數意見爲準。然後討論要如何向教宗陳情交代等事。這時，由四面八方來的邀請已越來越多，他們已感窮於應付。依納爵從他的小屋裏慢慢體驗出，天主已把他們引向他們當初所夢想的境界和應走的路。1539年9月3日，他們前去覲見教宗，向保祿三世呈上計畫。支持他們的 Contarini 樞機，把耶穌會第一部會憲綱要呈給教宗。那是一個初步的格式，分五章說出他們的志願，他們想知道教宗是否贊同他們這樣走下去。教宗口頭答應，並且準備給他們寫一道正式批准的詔書（Bula）。

可是審閱會憲綱要的樞機們，不都像 Contarini 那樣支持那

許多革新方案。有些樞機問：什麼是服從教宗的願？沒有公誦日課，不是像馬丁路德一樣看不起歌詠團嗎？依納爵感覺很委曲：目前教會需要的不是更積極的使徒生活嗎？更可怕的是有些樞機認為，男修會四種夠了，不應該增加新的。面對這些挑戰，伙伴們不會消極地等待，反而多下功夫：獻很多彌撒，求主批准耶穌會及其憲章大綱。人事方面，接觸更多能影響上層的人，不是到處都有人要求他們的服務嗎？

1540年2月，Bobadilla由葡萄牙回來。葡王要求人到遠東去。依納爵想派Bobadilla和Rodriguez前去。後者已在葡國；前者打算再去，卻忽然生病，不能起程，急須有人替代，因為教宗也在等著答覆葡王若望三世的請求，即刻派人前往。這時，依納爵著眼於他的左右手、當時的秘書—薩威。何嘗想到，就是這個薩威，不久後將成為東亞宗徒。

六、七十而從心所欲，不踰矩

1540年9月27日，保祿三世在聖馬爾谷宮廷頒佈《戰爭教會的治理》（*Regimini militantis Ecclesiae*）詔書，含有耶穌會基本規章《會典綱要》，從此，主內朋友成了一個修會的成員。現在要做的，是在他們中選出一位總會長。他必須按照教宗的意願寫會憲，這暫時由依納爵和Coduri二人負責。1541年開始，依納爵召集所有能來的伙伴到羅馬。薩威不能來，他身在里斯本，準備去印度。Rodriguez因葡王的挽留，停在葡京朝廷，要在葡國建立耶穌會。法伯爾在Worms，不能離開德國。回羅馬的有Lainez、Jayo和Broet。依納爵和另二位Coduri和Salmeron已在羅馬。Bobadilla被教宗留在Bisignano，會晚點到。

為了選總會長，薩威和Rodriguez行前已留下他們的選票，

法伯爾從德國寄來他的選票。聖週接近了，正好退省，共同祈禱，求天主光照。他們先做三天避靜。依納爵知道至今是他在領導一切，他從未想要建立修會，但聖神已把他們帶到這裏，耶穌會已成立了，他想現在是別人領航的時刻了。這批子弟更年輕，充滿活力，沒有他過去的包袱，可以有一人出來領導了。依納爵無意當總會長，但也知道他被選的可能性很高。三天祈禱後，4月5日投票，不即刻開票，而再祈禱三天。4月8日是耶穌受難日的聖週五，唱票的結果是大家一致選了依納爵。只有他的票很特別，上面寫著：「投給得票最多的人，除我以外」。唱票時他很緊張，唱完票，他抬起頭來，小聲但堅決地說：「對不起，我不能當總會長，你們另選一位。」

在此可以問，為何依納爵投了一張不清不白的票？為何他沒有提一個伙伴的名字，把自己的意向說明白？一個可能是：他預料自己可能被選，用這個兩可方式來對付。也可推想：在深切的感情和友誼世界裏，他不覺得自己有能力把他們中的一人放在別人之上，這是合情合理的。事實上，他很深地與他們每人結為至友，因為是他為他們大部分的人開了這條路。日後他們中無論誰有問題，他都以這種極細膩、最忍耐的態度，對待這批初期的伙伴，對別人就不一定如此。因此，他不願使他們感覺他對他們厚此薄彼。連他們中最有資格作領袖的法伯爾和薩威，他也不知道要選誰。

還有一個困惑：如果大家都像依納爵一樣地投票，這豈不是空投一場了嗎？抽象地說，果然如此。然而，這裏不是要宣判，而是要了解為何依納爵這樣做——他感受到的壓力、他的感情和明智。他謙遜而堅決地不接受，是因為他實在不願意當總會長，深信應該拒絕。所以他要求大家再反省、再祈禱。他們

中也有人示意，如果依納爵不願意，可有第二個選擇，就是法伯爾，所以不妨再選一次。做了幾天的反省和祈禱後，4月13日再次投票，結果完全跟第一次一樣，依納爵再度拒絕，造成緊張的局勢。平日很穩重的 Lainez 竟生氣而堅決地說，假使依納爵本人也不服從天主的旨意，他要離開這個伙伴會，不再受騙了。這下碰到敏感的一點了。依納爵不是常在尋找天主的旨意嗎？

依納爵請他們給他一點時間去反省，並去問問他的聽告司鐸，Fray Teodosio de Lodi，一位住在 San Pietro in Montorio 的方濟會士。神父勸他接受，他仍請求許可再祈禱幾天，希望找到更有力的理由和光照，讓伙伴們選另一個人。最後聽告司鐸告訴他，拒絕這麼清楚的一個選舉，是不服從天主的旨意。這一下，依納爵無法脫身了。4月20日，他召集大家前來，接受了他們的決定。

兩天後，他們一同朝拜羅馬的七大聖殿，在聖保祿大殿舉行感恩祭，彌撒快結束時發顯願，以此聖願許下要服從教宗，在耶穌會內服從總會長。Bobadilla 較晚經過羅馬時，補發聖願。法伯爾在德國，Rodriguez 在葡國發願。薩威兩年後得知這個冗長的分辨和選舉的結果時，已經身在印度。1541年4月22日依納爵成為耶穌會第一任總會長。這是一個新時代的開始，朝聖者已走完他的朝聖之旅，到達了目的地羅馬，羅馬是他的耶路撒冷，現在他有一個不同的責任。

從 1541 到 1556，依納爵去世的一年，15 年之久，他都定居羅馬，由此指揮剛成立的耶穌會，寫完耶穌會會憲，寄出幾千封信。此外，他也講授神操，到不同的教堂講道，教兒童要理。他也不忘服事窮人，與友人合作開設猶太人教理班，興建

收容妓女的聖瑪爾大之家，創辦聚集窮家幼女的姊妹會，收養男女棄嬰的中心。這一切為依納爵贏得「羅馬宗徒」的美名。依納爵沒有活到 70 歲，但他在自述小傳裏說，他在晚年「從心所欲」地可以體驗到天主。

結 論

孔子的一生在聖神的帶領下，達到了很高的境界，以致可以為人師表，數千年之久，在東亞各國樹立了倫理道德的規範，使不計其數的人以仁愛為重，以情理兼顧的生活來彼此交往。把中國與近東古文明大國相比，埃及、巴比倫、亞述等都已過去，但中華文化一路下來，直至今日，屹立不墜，孔子的道德文章有著不可抹殺的貢獻。他 70 歲時的自我反省，勾畫出一個人成長的過程。把他從 15 歲到 70 歲生命的六個階段與聖依納爵的一生對比著看，會體驗到聖神在一個正直人內心的許多隱密功夫，在基督和天主聖三的圓滿啓示下，如何變得光明剔透，內蘊豐厚，前程無限，欲罷不能。尤其是孔子所說的「知天命」和「耳順」，在依納爵的尋找的路途上，表達得曲折多姿，遠遠超過人所能想像的。

有了耶穌的福音，其他都可有可無，這是真的。但我們讀到孔子的一生，一步一腳印，再看到依納爵也是這樣從老家到朝廷，到戰場，到茫萊撒、聖地、巴塞隆納、巴黎、羅馬……就覺人生旅途，在不同時代，不同地點，都與那個看不見的神一天主有默契。耶穌來以前，有人的良心和運行各處的神在指導人的生命。有了耶穌和他的福音，神一人的交往就具體得多、明亮得多了。加上教會、修會、各種善會及教友團體，我們跟天主的會晤，幾乎成了可以用手捉摸的事實和經驗。從這一角

度或經驗來看孔子，不能不讚嘆他的成就。

當然，只靠一段短短的自述是不夠的。要深一層認識孔子，至少要讀完一部《論語》。由基督徒的觀點來說，這部書的可貴在於它很多方面與福音書相似，如孔子的收徒，與門徒一起周遊列國，與各種人的來往對話等等。說孔子收徒，而不說召徒，因為那是耶穌召徒或先知被天主召叫的特色，儒家或佛教只說拜師，沒聽說師傅個別召徒。說孔子周遊列國，也跟耶穌南北遊走於加利利與猶大之間不同。孔夫子和耶穌夫子（didascalos）在時間與地點上的確有很多不同，但為孔門弟子來說，耶穌在世做過的許多事，孔子在 4~5 百年以前早已做過，這是值得他們自豪的。

不過，孔子的最大特色是他的謙虛，他說過「朝聞道，夕死可矣」，表示他想望聽道（logos）之心切⁶。他還有一篇四句話的自我小傳，描述他與天、與人、與自己的關係和態度，是十分謙虛而踏實的：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」⁷。諸如此類的自我表述，或他人及弟子對孔子的評說，在《論語》裏還有很多。讀這些篇章，確實能引人熱衷於那個孔子所想望的「道」，而奮力去追隨。這裏可以把話說回來了：羅耀拉的依納爵，是孔丘和納匝肋人耶穌之後，帶領我們追隨那位「道」的高明嚮導。

⁶ 參閱：【附錄一】〈孔夫子來訪輔仁大學〉一文

⁷ 參閱：【附錄二】真理電台廣播稿：「東西經典對著看」第 94 講：「《論語·憲問》十四 35、38、39、42 章」（按照：傅佩榮《論語解讀》章數的數法。）

【附錄一】

孔夫子來訪輔仁大學

2005 年輔大慶祝 80 年校慶。孔子前來訪問。一進校門，遇到兩名同學，一男一女（他和她）。下面是三人的對話記錄：

他：上大人，孔夫子，您好！歡迎您老人家來訪輔仁大學！本校尊儒重道。生讀過夫子之言，「朝聞道，夕死可矣」（〈里仁〉四 8）。敢問：夫子以 73 歲高齡逝世，想業已「聞道」了也？

夫子：不瞞你說，尚未也！丘一生勞碌，四處奔波，有時缺糧，有時受驚，未生大病，無疾而終，也算是享盡天年了。至於衷心所渴望的「道」，可惜尚未「聞」到，不過倒也死得心安理得。

她：那也難怪。愚生在《若望福音》中讀過耶穌的話：「我是道路、真理和生命」（若十四 6）。這個納匝肋人耶穌，該是夫子想聽的那個「道」吧！因為希臘原文 *logos* 有人譯「聖言」，有人譯「道」，意味耶穌就是這道。但耶穌是在您夫子去世後 470 多年後才來世，夫子當然無由聽到這個「道」。

夫子：對呀。我想聽的就是有關「道、真、命」的事。當日，子路問過我如何服事鬼神，我說「沒有辦法服事活人，怎麼有辦法服事死人？」子路又問「膽敢請教死是怎麼回事？」我只得說「沒有了解生的道理，怎麼會了解死的道理。」（〈先進〉十一 11：傅佩榮教授語譯）

他：您老人家真是謙謙君子，你老不是給子路說過嗎：「由啊，我教你怎樣求知吧！知道的就說知道，不知道的就說不知

道，這才是真知啊」（《為政》二 17：《新譯四書讀本》語譯）。現在你老也真做到了。

夫子：那也沒什麼，做人的一個基本條件就是要誠。「誠者，自成也。誠者，物之始終：不誠無物」（《中庸》第 25 章）。我對「死人怎樣」，「死是什麼」這類問題，實在一無所知，為何要強不知以為知呢？那不是不誠了嗎？

她：我剛說過的那位耶穌，關於死人和死的問題等等，倒說了不少呢！你老想聽聽看嗎？

夫子：當然囉！我到輔大來訪，就是想聽聽耶穌說了些什麼，因為輔大是天主教辦的一座大學呀！天主教並不拜瑪利亞，而是拜天主、拜耶穌。但瑪利亞是耶穌的母親，因此天主教和東正教都特別尊敬聖母瑪利亞。這一點常識我是有的。那麼，耶穌關於死和死人說了些什麼呢？

她：耶穌說過多次，他要被猶太權貴殺死，但三天以後必要復活（《馬可福音》八章 31 節等）。所以耶穌不怕死，他也勸人不必怕死，因為他給人保證，人死後有一個永恆的生命等著他，正像他自己所體驗的一樣。這不是叫人不顧今世，而是提示人不必太依戀這個短暫的生命。

夫子：原來如此。人死了，還會再活過來，就是你們所說的復活。俗話也說「起死回生」，不過那是指醫術高明，救人脫離重病，恢復健康，與另一句俗語「妙手回春」所說的相同。如果人真死了，就回生乏術了，難道耶穌真死了，然後又真活過來了嗎？

她：按照保祿《格林多前書》第十五章及四部福音書的記載，耶穌的確死了，被埋葬了，死後第三天又被天父復活起來了。耶穌復活後，還多次顯現出來，四十天之久，與人同食共飲，談論建立教會的事。二千年後的今天，散佈於全

世界的天主教會，就是這樣建立起來的。全球廿多億基督徒，都以耶穌復活這一事實為他們信仰的基礎，可見這是值得信的一端信理。這信理不僅肯定耶穌的復活，也給我們每人保證：我們都要像耶穌那樣死而復活。

夫子：善哉，善哉！這正是丘想聽的道。「朝聞道，夕死可矣！」

這才合乎人之為人：不僅活這又短又苦的現世生命，還可期待一個永恆的生命。這應該是人與貓狗不同之處吧！貓狗死了就完了，人死了，還有個永生等著他。

他：其實，聞道以外，還有談道、悟道、行道。你老跟耶穌一樣，一生談道，學習悟道，努力行道。尤其是行道，你老不是給子貢說過嗎：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」（〈憲問〉十四 37）。這是很高的行道境界呀！

夫子：倒也不假。丘當初確是有感而發。我覺得冥冥中與上天（你們說的天主）有一種說不出、但又非常真實的感應。就是人以至誠尋道，以忠信行道，祂會帶領、光照，直至作到「從心所欲，不踰矩」（〈為政〉二 4）的地步。

她：這一感應在聖經裏能找到某種解釋。聖經第一部書（《創世紀》）第一章第 2 節就說「天主的神在水面上運行」。後來新約經書說明，這神是天主父（造世真主）、天主子（耶穌、救世恩主）外的第三位：天主聖神。如果聖神在水面上運行，更要在人心裏運作，就是給人光照和力量，以尋求真理，實踐聖道。這就是夫子感覺到、卻說不出的那種默契。耶穌也像您夫子一樣，到處傳道。不過難能可貴的是，耶穌曾為了傳這個道而死在十字架上。所以耶穌除了行道、傳道外，還會殉道，這是他的獨到處，也是十字架的意義。

夫子：唉呀，真是「後生可畏」，到輔大來一趟，真是不虛此行哩！阿肋路亞！

【附錄二】

東西經典對著看

《論語·憲問篇》第十四第 35、38、39、42 章

在這〈憲問篇〉最後十章中（35~44 章），我們選出四章來講解、對照，這四章的內容都與孔子的生命有關，可以加深我們對他的認識，也可把孔子所是、所說、所做的，與聖經的人和事對照著看。

- 35 章：**子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」孔子的答話是「不埋怨天，不責怪人，廣泛學習世間的知識，進而領悟深奧的道理，了解我的，大概只有天吧」（傳譯）。《論語·為政》二 4 章記載了孔子由 15 歲到 70 歲的成長過程。那是一篇自述，十分清楚而可信。這裏也是一篇自述，且是在「沒有人了解我啊」的感嘆下，針對子貢的問題，向這位最了解夫子的學生做出的解答，內涵豐富，言詞誠懇，值得仔細加以推敲。三句話 17 個字（3+3+5+6），每句話都意涵充實，給讀者提供很多發掘的空間。「不怨天」說出孔子對天的信賴，這三個字與最後一句「知我者其天乎」和第三句的後半「上達」二字相呼應。「不尤人」三字說出孔子對人的信任和委順，與第三句的前半「下學」二字相呼應。如此以聖經的天人觀來懂夫子的這番話，會別有廣度和深度，相信也更接近夫子的原來心態。
- 38 章：**子路宿於石門。晨門問：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」石門是魯城的外門，晨門是守門者。他對孔子的評語，充分顯示了孔子的志節。子路答以「自孔氏。」因為孔子是魯城人，識者已多，不

必詳說其名(傳注)。孔子這種「知其不可而為之」的使命感 and 幹勁，可以與亞巴郎的「在絕望中仍懷著希望」的大信大望前後比美，亞巴郎是因他的信望成了「萬民之父」(羅四 18)。這一小段子路與魯城守門者的對話，啓示了孔子在家鄉受人接受的程度，遠超過耶穌回故鄉納匝肋時所經歷的遭遇(谷六 1-6)。

39 章：子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉，擊磬乎！」既而曰：「鄙哉，硜硜乎？莫己知也，斯已而已矣。『深則厲，淺則揭。』」子曰：「果哉！末之難矣。」孔子留居衛國時，一天正在擊磬，有一個挑著草筐的人從門前經過，說：「磬聲裏面含有深意啊！」停了一下，又說：「聲音硜硜的，太執著了！沒有人了解自己，就放棄算了。『水深的话，穿著衣裳走過去；水淺的话，撩起衣裳走過去。』」(《詩·邶風·匏有苦葉》)孔子說：「有這種堅決棄世之心，就沒有什麼困難了。」孔子的抱負不是棄世或遁世，而是入世，在他以後四百多年來到世上的納匝肋人耶穌，就是天主聖言降到此世，以救普世萬民。

42 章：子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」子路三問，孔子三答，一步進一步：修己以敬是對自己主敬，修己以安人是安撫四周的人，修己以安百姓是安頓所有的人。這最後一點連堯舜也覺得很難做到：「堯舜其猶病諸？」孔子祖述堯舜，非常尊重這兩位古代賢君。但這裏他竟說連堯舜也難安頓所有的人，表示孔子的心靈十分細膩而謙虛。他所期盼的沒有「病諸」的大聖，有一天會出現在人間，就是耶穌基督。

中華智慧中的分辨神類

從「涵養」與「省察」談起

胡國楨¹

本文作者將依納爵靈修中強調的「分辨神類」，與中國傳統學者談論修身時的「涵養工夫」及「省察工夫」，做了比較分析。這對在中華文化地區談依納爵靈修，或許會有幫助。

前 言

「分辨神類」在基督徒靈修生活中佔有極重要的地位，在依納爵的《神操》中更是特別強調，因為透過正確的分辨，才能在生活環境裏找到天主的旨意，進而遵行之。

耶穌勸人慎防假默西亞（瑪廿四 4-5），而該以辨別時代徵兆的方式體認默西亞時代的來臨（瑪十六 3）。聖保祿勸人「應當考驗一切，好的應該保持，各種壞的要遠避」（得前五 21-22），這裏說的「考驗」就是分辨的意思。聖若望的作品中也充滿了類似的警語和勉句，尤其《若望壹書》。

梵二時代，教會也很重視分辨神類在靈修生活中所扮演的角色。以司鐸的使徒性靈修為例：梵二所頒《司鐸職務與生活法令》指出：司鐸「應聽基督聖神的養育和領導，以便在靈修

¹ 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

生活上得以穩定」(12號)；也應把「時常準備不徇私意，而只尋求派遣他們者的旨意」的「心靈狀態」視為從事司鐸職務時，「最需要的德行」之一(15號)；還應當「欣然聆聽信友的意見，友愛地考慮他們的期望，承認他們在人類活動的各種領域中所有的經驗與專長，好能和他們一起辨別時代的徵兆」(9號)。由以上的引文²，可知司鐸使徒性靈修的分辨神類心態，不只應該用來從事個人的分辨，還該有團體分辨的能力。

不單是司鐸，所有基督徒都應培養這種分辨神類的基本心態。不只是在使徒性的工作方面，日常生活裏也應有個人及團體分辨的能力。

一、何謂「分辨神類」？

「神類」究竟何指？是指我們做人處事、行動語言時，在內心所有的一些推動力。這些推動力能影響我們判斷事物，啓發我們行事動機，誘導我們意志動向，甚至決定我們做人處事的標準。

分析形成這些推動力的因素：部分來自理智思考，及因其而獲得的知識、經驗、與對宇宙萬事萬物性質的了解與把握；部分來自情感好惡，及因其而產生的情緒衝動；還有部分來自一些莫名其妙的「靈感」，這些「靈感」既不是由理智思考而得的結論，也不是因情感好惡產生的結果。

毫無疑問，上述三大因素彼此間是會相互錯綜影響的。理智思考有時會改變情感好惡；情感好惡有時也會壓制扭曲理智

² 引文以在台灣的中國主教團秘書處所編譯的《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》的譯文為準。見：384、388、372頁。

思考的方向；至於那些莫名其妙的「靈感」，也常常有意識或無意識地遙控著我們理智及觸動我們的情感。假如我們做人處事，毫不加以分辨地就隨我們內心所有的推動力而行，不管這推動力所來何自，不辨視這推動力是否由「仁愛」、「慈善」的情感所萌發，也不考量依此動力推動的方向行事是否合乎宇宙萬事萬物變化的理則：如此行事，依常理判斷也是不可的。辨別這推動力的導向，審視它是否帶領我們走向更真、更善、更美、更聖的境界，便稱為「分辨神類」。

這些被稱為「神類」的推動力，總括起來有兩種：一種有益於人格的成長，順著這種推動力而做人處事，正是合乎天主聖意，讓我們走向更真、更善、更美、更聖的境界，在依納爵神操傳統裏，稱這種有益的推動力為「神慰」；另一種有害於人格的成長，若順著這種推動力而做人處事，必定與天主聖意背道而馳，會讓自己愈來愈陷入罪惡的深淵，為私慾偏情及世界邪惡勢力所控制，而不能超脫自拔，在依納爵神操傳統裏，稱這種有害的推動力為「神枯」³。

依納爵《神操》書中建議：初步從事靈修生活的人在做神類分辨時，應該先設法在表面上分清這兩種推動力的面貌，順從有益的一種生活行事，預防並抵制有害的推動力影響我們，這是《神操》書上所說的「分辨神類規則甲組」⁴。

³ 在依納爵《神操》中所說的「神慰」與「神枯」，與愉悅和痛苦（無論心理上或生理上的）無必然關係。這些有益或有害的內心推動力，並非用感官或精神上的愉悅或苦悶來表明，而是以其推動人心靈趨向天主，或遠離天主而定。

⁴ 請參閱：《神操》313~327。分辨神類規則甲組，尤其是第五、六兩條規則（317~319）。

是否每一個由表面看起來是「有益」的推動力（神慰），都真正有益，可幫助我們的人格成長？並不盡然。所以在依納爵神操傳統裏，強調一個人格已發展到某一程度、不再以本能的滿足作為自己人生目的的人，還該進一步在思考及行動開始時、過程中及完成後作反省，細細考察這一看似「有益」的推動力（神慰），是否使思考及行動的結果變得比開始時的狀況差些？推動的方向若不合乎宇宙萬事萬物的變化理則，雖然這推動力是由「仁愛」、「慈善」的情感所發，看似是「有益」的，但終究會顯露其「有害」的本質。一個度靈修生活的人，應不斷在生活中做這種反省，以便能熟悉這種看似有益、其實有害的內心推動力，體驗並設法了解類似的推動力慣常發生影響力的方式，逐漸讓自己意識到這種「假神慰」的詭計，使它愈來愈不會使自己受騙，而順其行事，這是《神操》書上所說的「分辨神類規則乙組」⁵。

二、中國傳統學者的類似智慧

中國傳統學者為學做人首重修養工夫，修養工夫的第一步就是分辨。大學之道三綱領之首就是「明明德」，而要終於「止於至善」，這就是我們所謂「分辨神類」的一種表現。

宋明理學家（至少程頤、朱熹一派）所努力建構的一整套哲學思想體系，由其本體論、宇宙論、人性論、以至修養論的終極目的，就是希望在肯定「天命之謂性」及「人性本善」的基礎上，以理論確立「人在這私慾橫流的有限世界中，能成聖成賢、

⁵ 請參閱：《神操》328~336。分辨神類規則乙組，尤其是第五、六、七等三條規則（333~335）。

上合天理天德」的可能性，並且找出一修養途徑，幫忙人完成「致中和」的境界：

「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。……致中和，天地位焉，萬物育焉。」（《中庸》一章）

「喜怒哀樂」程朱派學者稱之為「情」，是人心發動時的第一個表現。按照正統儒家的說法，人心中所存有的完整「人性」——由天命而來的天理人性——是純善的，良心、良能擁有「仁義禮智」之道體本身。道體本身是執中而不偏不倚的。所以，平日在人心尚未發動有所表現之前，應做「涵養工夫」，令整個人的存在時時處於「中」的境界。

可是，人心不可能永遠不發動，而促使其發動的推動力又不是那麼單純，因此人心發動時所表現的喜怒哀樂，就不能被保證一定合乎「中」道——天理之性，良心、良能擁有的「仁義禮智」道體本身，也不一定就會被表現得得當。所以，人的修養工夫的目的，就在如何使人心每一次發動、有所表現時，都能「中節」；也就是能避免受不當推動力的影響而做出有偏倚的表現。若然，就達到了「和」的境界。

一個人若能達到既「中」又「和」的境界，他就達到「天地位焉，萬物育焉」的境界了。這境界換句話來說，也就是「與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶」（《易·乾·文言》）的天人合一境界；用基督徒的術語來說，就是「合乎天主聖意」了。如何才達到「和」的境界？應當做「省察工夫」——「隨事省察，即物推明」（《朱子文集》卷六四）。

（一）涵養工夫與分辨神類規則甲組

中國傳統學者所說的「涵養工夫」，廣義來說，應包括《大

學》「八條目」中的「格物、致知、誠意、正心」四個步驟。朱熹強調：

「涵養中自有窮理工夫，窮所養之理；窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離，纔見成兩處便不得。」（《語類》卷九）

「存養與窮理工夫皆要到。然存養中便有窮理工夫，窮理中便有存養工夫。窮理便是窮那存得底，存養便是養那窮得底。」（《語類》卷六三）

在平日、心尙未發動之前，要用功考察宇宙萬事萬物的基本性質（理），徹底了解並把握其變化及不變的理則，這是天理天道流行的根本原理，也就是令「天地位，萬物育」的基本法則，「仁義禮智」道體本身的顯現必依此而行。人心發動、做人處事若能合乎這些原理法則，必然會「中節」，仁義禮智、良心良能必定自然流露。徹底了解並把握這些宇宙萬事萬物基本性質的工夫，就是「格物、致知」，或稱「窮理」。既了解並把握住了這些基本性質，就應該堅定自己的意志，誠誠懇懇地接受，不再使心猶疑，受其他有所偏倚的觀念或理論影響，此乃以「敬」的心情來行「誠意、正心」的工夫。

中國這傳統學者口中的「涵養工夫」，跟依納爵《神操》中的「分辨神類規則甲組」之精神是一致的：初步從事靈修生活的人在做神類分辨時，應該先設法在表面上分清這兩種推動力的面貌，順從有益的一種生活行事，預防並抵制有害的推動力影響我們。

（二）省察工夫與分辨神類規則乙組

中國傳統學者所說的「省察工夫」，又是如何？朱子說：

「隨事省察，即物推明。」即使上述的「涵養工夫」做到了，每次心發動時的推動力是否一定來自自己已守好的「誠意、正心」呢？若然，必定「中節」。

可是誠如依納爵《神操》中「分辨神類規則乙組」所說的一樣，心發動時可能受莫名其妙的「靈感」所影響，即使涵養工夫做得再好，仍不能保證必定「中節」，所以事後的「省察工夫」很重要⁶。省察一方面可以避免自己在「已發之際」受到人慾之私的影響；另一方面亦可在「已發之後」，衡量自己是否完全堅守「敬」的態度，是否受到那些「不當」的內心推動力所影響；而且也可考量已發的每一行動事物的動向，是否合乎前述「窮理」所得的宇宙事物基本性質的變化或不變的法則，可以做繼續「涵養工夫」的基礎。

（三）「敬」的態度與靈修生命

以「敬」的態度，不斷地做涵養及省察工夫，兩者都須重視「格物致知」的「窮理」工夫，如此就有可能在人格上逐漸成長，達到事「致中和」的境界。此即朱子所謂：

「已發未發，不必太泥。只是既涵養，又省察。無時不涵養省察。若戒懼不睹不聞，便是通貫動靜，只此便是

⁶ 此處說即使涵養工夫做得再好，省察仍然必要的理由，程朱等人並未明白說出，但是他們一再強調省察在修養工夫中是不可或缺的。統觀他們對人之所以會行惡的理由只是「心不覺於天理，而抉擇了人慾」，可是為何一個人一直以「敬」的心情涵養自己，仍然不能保證他的言行一定上合天理，而仍需要不斷省察，再配合不斷地涵養才行的終極理由，卻沒有較圓滿的解釋。筆者爲了本文思路上的連貫，才加上這一說明，靈感來自依納爵《神操》中的「分辨神類規則乙組」。

工夫。……若謂已發了，便不須省察，則亦不可。如曾子三省，亦是已發後省察。」（《語類》卷六二）

「格物致知」的「窮理」工夫最重要的，是涵養及省察二者之根本，朱子也曾提及：

「思索義理，涵養本原。」（《語錄》卷九）

「大本用涵養，中節則須窮理之功。」（《語錄》卷六二）

至此，我們大致可以肯定，程朱一派學者主張的修養工夫所包含的「涵養」及「省察」，相當於依納爵神操傳統中所強調的「分辨神類」，而且已超過了甲組的規則，更相似讓靈修生活已達某一程度的人實行的乙組規則了。

三、《易經》在修養工夫及分辨神類上的用途

《易經》在一般人的眼中，是一本相當奇特而神秘的書。碰到它的第一個思想必定是「卜筮之書」，用來算命的術數迷信玩意兒，沒有什麼道理。如果我們真的只是這樣看的話，就太冤枉它了。

誠然，《易經》的卦爻辭（經文）很可能是出自西周初葉朝廷的掌卜筮之官吏⁷。但是這並不意味著這些文字沒有意義，毫無價值。否則這本書也不可能在中國傳統的人文及科學學術思想上發揮那麼大的影響力。在科學方面，中國古代數學、物理學、化學、天文學、地理學、醫學、戰術、音樂音律……，無一不用《易經》所表達的一套理則規律來說明。在人文方面，各家各派的社會、經濟、政治，甚至於教育等學說的根本哲學思想，都多少應用了《易經》所表現的本體宇宙觀：平衡、對

⁷ 請參見：顧頡剛，〈周易卦爻辭中的故事〉《古史辨》第三冊。

應、和諧，以及生生不息的循環關係。戰國末年到漢朝初年間的一些學者，為解釋《易·卦爻辭》（經文）所寫下的〈十翼〉（傳文）⁸，對於後來中國近兩千年的人文哲學思考的方式及方向，都有了決定性的影響。

為什麼《易經》有那麼神奇的大功用，竟能夠包容下那麼多看起來南轅北轍、似乎風馬牛不相及的學思理論呢？《易經》的寫作過程或許能給我們提供答案。《易·繫辭傳》有云：

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」（下二章）

「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至赜而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」（上八章）

「赜」是雜亂的意思，此處說明宇宙萬事萬物之繁多紊雜。「會通」、「典禮」，是說「天下之動」的變化是有不變的理則規律可以理解，可以貫通了悟。綜觀上述兩段引文的大意：

⁸ 我們現在讀到的《易經》，攙雜了兩大部分；原始作品〈卦爻辭〉（經文）及後人對卦爻辭的發揮解釋，即〈十翼〉（傳文）。〈十翼〉包括：〈彖傳〉（上、下）、〈象傳〉（上、下）、〈繫辭傳〉（上、下）、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。〈十翼〉把〈卦爻辭〉及整個《易經》六十四卦、三百八十四爻，整個系統組織中所有的人文思想觀念較清楚地指點出來。由文章結構及思想表達上看，〈十翼〉作者必定是一群儒家學者，所以傳統上學者認為是孔子所作，也不是毫無意義的一種說法。

《易經》卦、爻、辭的作者（不必肯定是包犧氏、西伯昌及周公三個人⁹。也可視為很長一段時期發展形成最後定本，其間貢獻心力的所有智者的總稱），首先觀察分析了宇宙間各種事物變化的現象，然後歸納綜合，抽出其間共通的變化理則，用陰陽兩個符號的組合排列方法表現出來，這就是各卦爻符號的畫象。可是單單這些畫象符號，尚不足以完全清楚說明這變化中的原理，所以加上「辭」來說明。

假如《易》之為書，真是如此歸納綜合宇宙萬象之變化律則，而用最抽象的符號和言辭表達出來的話，看來理當可以用它來解釋天下的一切。事實上，中國歷史上一切的學術幾乎都與《易經》在某種程度發生關係，似乎也證明了這個說法的可靠性，而且歸納出來的這個系統大體上還算符合事實。

宋明理學家整套哲學思想的出發點，就是《易經》思想中的本體論和宇宙論，藉此他們說出「人上合天德」的可能性，修養工夫有了理論的基礎。《易經》對他們為學做人的重要性，還不只如此在理論上的基礎；在修養工夫上也很被借重。

前節我們已指出，修養工夫兩步驟的「涵養」及「省察」中，都必須包含「格物致知」的「窮理工夫」。而《易經》在這「窮理工夫」上佔了很重要的位置。程頤在他著的《易程傳》

⁹ 西伯昌是周文王生時的封號。《史記·周本紀》及《漢書·藝文志》都說西伯昌被商紂王囚禁在羑里時曾「演易」，將八卦重為六十四卦，並演成三百八十四爻，同時作了卦及爻辭。參閱：高懷民著，《先秦易學史》（東吳大學出版，商務總經銷，1975初版），88-91頁。而另一傳統說：伏羲畫卦，文王作卦辭，周公作爻辭，見：戴君仁，《談易》（台北：開明，1970二版），1頁。

的序言中有言：

「易……其為書也，廣大悉備，將以順性命之理。通幽明之故，盡事物之情，而示開物成務之道也。」

而《易經》表達這些道理的方式，就是使用卦爻之象與解釋卦爻所用之辭。所以程頤接著在序言中勸人：

「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」

他的意思是：修養工夫中的「窮理工夫」所需要先明瞭的「宇宙萬物的變化理則」，在《易經》中都表達出來了，所以一個從事修養工夫的君子，不論在平時（居）的「涵養」，或有事之時（動）的「省察」，都可由《易經》所說的道理中獲得啓示，找到天道天理流行的根本道理。總之，研究體悟「易理」是「窮理工夫」相當要緊的一環。

基督徒的分辨神類，尤其是程度已達依納爵神操所述乙組規則的人，不能只考慮那稱為「神類」的內心推動力是否表面看起來「有益」，而該更進一步詳查這一推動力是否使其推動的思考或行動的結果比開始時更好。除非這「神類」的推動方向合乎「宇宙萬事萬物的變化理則」，否則它的本質是傾向「有害」的，不可順之推動而思考行動。由這個角度看，基督徒若能有機會讀易，研究易理，洞悉「宇宙萬事萬物的變化理則」，對其分辨神類工夫的實行當有莫大助益。

成聖之心與尋求主旨

王陽明與依納爵的初步交談

尹美琪¹

本文由王陽明《傳習錄》中之言談，綜合整理其人生目標、克服私欲、省察操練等靈修相關內容，再與依納爵神操中之近似經驗進行交談。以「心即理」與「尋求主旨」、「致良知」與「除偏情」，以及「兩人重實踐與體驗的引導方針」三方面進行交談。

前 言

王陽明²是中國自明朝以來最有影響力的思想家之一，歷經坎坷的學術與政治生涯，完成了新儒家之心學學說。其思想體系最爲人所樂道者爲「心即理」「知行合一」「致良知」等，而亦有人稱「萬物一體」乃其精華所在³。對王陽明思想進行系統性的表述並非易事，學者稱這是研究陽明學說首該注意的問

¹ 本文作者：尹美琪，仁慈聖母傳教會修女，天主教輔仁大學全人教育課程中心副教授兼學生輔導中心主任。

² 王陽明，名守仁，字伯安，生於明化成八年（1472 年），卒於明嘉靖七年（1529 年），因曾築室修學講論於會稽陽明洞，故有陽明之號，並以此行之於世。

³ 陳立勝，《王陽明「萬物一體論」：從「身一體」的立場看》（台北：國立台灣大學出版中心，2005），14 頁。

題⁴。本文無意涉及陽明與宋明儒者間之辯論或學者對陽明言論之評析。而是運用其思想觀點進入靈修的氛圍，進而與聖依納爵的靈修進行初步的交談。

陽明出身官宦世家，為官之途曾被貶於蠻夷之地，經龍場悟道，完成其思想之主軸。他以成聖為第一等事，關注於如何達到聖人的工夫，並將在其之前即有的「道」、「天」、「天理」、「理」、「帝」、「性」、「命」等多種觀念與思想，以「心」將之統合，作為其思想體系的核心，例如他說「心即道」、「道即天」，「知心則知道知天」，「心」是一切的根本，聖人之心如明鏡，只要心明亮了，就能隨感而應、無物不照。如此說來，陽明人生似有一基本方向與原則；他並以教學傳播其思想，而其主要言論與思想載於《傳習錄》與《王陽明全集》⁵等。

依納爵是耶穌會的創立者，生存的年代與陽明接近⁶，他生長於貴族家庭，因參戰中彈受傷被俘，養傷期間對耶穌基督及其自身的生命有所頓悟。之後，將人生的目的定位於讚美、崇敬、事奉上主，常願在一切事上覓得天主的聖意。他將生命中

⁴ 陳立勝，前引書，269頁。

⁵ 在陽明的著作當中，以《傳習錄》最為重要，該書是由陽明多位弟子將其師之語錄與書信編輯而成，條目之間未有一定之邏輯或連貫性。本文引用之《傳習錄》為陳榮捷先生所著之《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：台灣學生書局，1983），因該書將各語錄以數目標示，便於察看；本文引用此書時，將之簡稱為《集評》。除《集評》外，亦參照李生龍註釋之《新譯傳習錄》（台北：三民書局，2004）與吳光、錢明等編校之《王陽明全集》（上海：古籍出版社，1992）。

⁶ 依納爵，生於西元1491，卒於1556年。

的一些特殊經驗記錄，並以帶領神操的方式與人分享，當操練者透過天主的恩寵，進入了與依納爵經驗類似的動力中，得到的果實是渴望實行天主的旨意，以此為人生的目的。依納爵留下的《神操》、《自傳》、《心靈日記》、《耶穌會會憲》及他的書信，均呈現出其奧秘經驗之精髓。

王陽明與依納爵似均歷經困頓而體悟人生的意義，肯定生命的方向與目的。再者，陽明認為，人心易為私慾所蒙蔽，「致良知」的過程也就是除去私慾的過程，而依納爵神操之目的，也是幫助人除去錯亂的情緒，同時兩人也注重平時省察及存養的工夫。以此種種出發點做為交談之始，二者生命經驗或許能有交融之處。雖然陽明思想屬中國哲學體系，依納爵靈修則強調以基督為中心的靈修傳統，兩者似屬不同範疇；但是本文擬暫時擱置爭議，以人性某些生命經驗為立足點尋求交談的可能性。依納爵靈修並沒有刻意強調形式上的宗教，它指給我們的，是一條生活的道路⁷，而王陽明亦肯定宇宙間有一主宰⁸。

本文所言之依納爵靈修，將以依納爵所著《神操》之精神為主，由於神操為一先後有序結構緊密之心神活動，在靈修史上歷經四百多年的運用，因而無需對其多所著墨。本文先將由陽明《傳習錄》中之言談，綜合整理與人生目標、克服私欲以及省察操練等與靈修相關之內容，再與依納爵神操中之近似經驗進行交談。將循以下三方面進行：心即理與尋求主旨；致良

⁷ 保祿·庫提諾 (Paul Coutinho, S.J) 著，秦風、柿子譯，〈依納爵：一位有著永恆智慧的中古聖賢〉《神思》第 73 期，18 頁。

⁸ 「天地氣機，元無一息之停。然有箇主宰。故不先不後，不急不緩。雖千變萬化，而主宰常定。人得此而生。」見：《傳習錄上》《集評》104。

知與除偏情；兩人重實踐與體驗的引導方針。

一、心即理與尋求主旨

王陽明以成聖為第一等事，決定了其思維路向，首先指向內在的心性，心性的辨析常被認為是解決聖人之境何以可能的切入點⁹。此思想體系的來源，可以上溯自先秦儒學，尤以孟子心性的論析特別值得注意¹⁰。王陽明整合自孟子以降前人之思維，完成心學。他強調，「聖人之學，心學也」，可見心學與陽明成聖之人生目標間之關係。依納爵指出人生的目的在於「讚頌、尊敬、侍奉天主」、「在一切事上找到天主」。於此先將了解陽明有關「心」的觀點，再與依納爵的相關思想進行對話。

（一）陽明釋「心」

王陽明所說的心，源於孟子，但含義較廣，他說：

所謂汝心，亦不專是那一團血肉。若是那一團血肉，如今已死的人，那一團血肉還在。緣何不能視聽言動？所

⁹ 楊國榮，《良知與心體：王陽明哲學研究》（台北：洪葉文化，1999），69頁。

¹⁰ 按孟子的看法，凡人皆有四心：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；辭讓之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」（《孟子·公孫丑上》）孟子也將人所具有的本然之心，與仁義的關係做了定義：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（《孟子·公孫丑上》）意味著肯定人性與人心以及理性與情感的內在關聯。孟子言：「君子所性，仁、義、禮、智根於心。」（《孟子·盡心上》）其後，心性之學多方面地開展於儒家思想的演進過程中，及至宋明已蔚為大國，並形成了多重發展路向。

謂汝心，卻是那能視聽言動的。這箇便是性，便是天理。有這箇性，才能生這性之生理。便謂之仁。這性之生理，發在目便會視。發在耳便會聽。發在口便會言。發在四肢便會動。都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是箇天理。原無非禮。這箇便是汝之真己。這箇真己，是軀殼的主宰。（《傳習錄上》《集評》122）

耳、目、口、鼻、四肢，身也，非心安能視、聽、言、動？心欲視、聽、言、動，無耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉著處謂之物，只是一件。（《傳習錄下》《集評》201）

聖人之心如明鏡。只是一箇，明則隨感而應，無物不照……只怕鏡不明。不怕物來不能照。……然學者都須先有箇明的工夫。學者惟患此心之未能明，不患事變之不能盡。（《傳習錄上》《集評》21）

陽明所說的心，泛指人的知覺、思維、情感、意向等等，心與視、聽、言、動有關，並與耳、目、口、鼻、四肢所組成的身體整合為一。而天地之間的永恆主宰與心有關¹¹，如無主宰心會忙亂，修德要修心¹²，只要心明亮了，一切事務得到光照。這樣的「心」就是「良知」、就是「天理」。

¹¹ 「天地氣機，元無一息之停。然有箇主宰。故不先不後，不急不緩。雖千變萬化，而主宰常定。人得此而生。」見：《傳習錄上》《集評》104。

¹² 「種樹者必培其根。種德者必養其心。」見：《傳習錄上》《集評》115。

1. 心、良知與天理

王陽明以心立說，又以良知釋心。良知一說首見《孟子》：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也」（《盡心上》）。王陽明以此概念構成其學說之基石，良知與心在內涵上亦有重合的一面。由其言談中可以得知，良知人人都有，不假外求，在人身上不能泯滅，愚人愚婦與聖人同。人的良知也是草木瓦石的良知，以此確立宇宙萬物因人的存在而具意義。陽明亦說：「心即理也」¹³，意謂「心」與「性」、「天理」同，亦即心乃自然就有的天然的屬性，它是人之所以富於生命的根源，也是人之所以具有人性的根源，並與人與人之間關係的忠孝、仁義之行為相關。陽明有關「心」與「良知」、「天理」之言繁多，以下各舉數例：

知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。（《傳習錄上》《集評》8）

至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？（《傳習錄下》《集評》136）

心者，身之主也，而心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者，謂之意。有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其

¹³ 陽明所說「心即理」之「理」的本義為治理玉器，後引伸為治理、條理、道理等義。到宋明時，「理」才成為儒家的核心觀念，而此詞有時與「天理」或「道」互用。參閱：劉桂標，《論王陽明心即理說的主要觀念》，11 頁。<http://www.hkshp.org/zhesi/zs7/gart2.htm>

物，物即事也。（《傳習錄下》《集評》137）

良知、良能，愚夫、愚婦與聖人同；但惟聖人能致其良知，而愚夫、愚婦不能致，此聖愚之所由分也。（《傳習錄中》《集評》139）

人的良知，就是草、木、瓦、石的真知：若草、木、瓦、石無人的良知，不可以為草、木、瓦、石矣。豈惟草、木、瓦、石為然，天、地無人的良知，亦不可為天、地矣。蓋天、地、萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風、雨、露、雷，日、月、星、辰，禽、獸、草、木，山、川、土、石，與人原只一體。故五穀、禽獸之類皆可以責人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。（《傳習錄下》《集評》274）

心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠。發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。（《傳習錄上》《集評》3）

心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？行之所以二也。...求理於吾心，此聖門知、行合一之教，吾子又何疑乎！（《傳習錄中》《集評》133）

心之體，性也。性即理也。窮仁之理，真要仁極仁。窮義之理，真要義極義。仁義只是吾性。故窮理即是盡性。如孟子說『充其惻隱之心，至仁不可勝用』。這便是窮理工夫。（《傳習錄上》《集評》117）

2. 聖人境界與中和¹⁴

陽明說：「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久則自然心中凝聚。猶道家所謂結聖胎也。此天理之念常存。馴至於美大聖神，亦只從此一念存養擴充去耳」（《傳習錄上》《集評》16）。聖人之所以為聖，就在於其心充滿天理（《傳習錄上》《集評》99）。聖人行為舉止合度，看破生死名利，達到《中庸》所說的「中和」境界：

聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。（《傳習錄上》《集評》99）

「發憤忘食」是聖人之志如此，真無有已時。「樂以忘憂」是聖人之道如此，真無有戚時。恐不必云得不得也。（《傳習錄下》《集評》224）

聖人無所不知，只是知箇天理；無所不能，只是能箇天理。聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理。……聖人於禮樂名物，不必盡知，然他知得一箇天理，便自有許多節文度數出來，不知能問，亦即是天理節文所在。（《傳習錄下》《集評》227）

世上人都把生身命子看得太重，不問當死不當死，定要宛轉委曲保全，以此把天理卻丟去了，忍心害理，何者不為。若達了天理，便與禽獸無異，便偷生在世上百千年，也不過做了千百年的禽獸。（《傳習錄下》《集評》254）

¹⁴《中庸》：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」
「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」

「夭壽不貳，修身以俟」「夭壽不二其心」¹⁵乃是教學者一心爲善，不可以窮通天壽之故，便把爲善的心變了。（《傳習錄上》《集評》6）

學問功夫，於一切聲利、嗜好，俱能脫落殆盡，尚有一種生死念頭毫髮掛帶，便於全體有未融釋處。人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此處見得破，透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性致命之學。（《傳習錄下》《集評》278）

中和是人人原有的。豈可謂無？但常人之心既有所昏蔽，則其本體雖亦時時發見，終是暫明暫滅，非其全體大用矣。無所不中，然後謂之大本。……須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯。而此心全體廓然，純是天理。方可謂之喜怒哀樂未發之中。（《傳習錄上》《集評》76）

（二）依納爵的人生目標

聖依納爵在神操之始，即要人確立神修理論的原則與工作行動的基礎，而此精神亦貫穿整個神操過程，在這個首要的操練一開始，即是要人面對人生的目標：

人之受造乃爲讚頌、尊敬、事奉我等主天主，由此妥救自己的靈魂。（《神操》23）¹⁶

¹⁵ 出自《孟子·盡心上》：「夭壽不貳，修身以俟，所以立命也」。其意：夭，短命；壽：長命。

¹⁶ 本文所用《神操》中譯版本爲：房志榮譯，《聖依納爵神操》（台中：光啓，1978）。

1. 在一切事上尋求主旨

對依納爵來說，確立人生的目的對人來說是重要的，這個目的是「讚頌、尊敬、事奉天主」，「在一切事上找到天主」。依納爵除了在原則與基礎的操練，提出了人生的終向、說明了人被造的理由之外，在神操第一週的第一個默想，於預備經中同樣地提出了這人生唯一的目的，並在其後諸多操練中¹⁷，運用相同的預備經：

求我等主天主，賞賜聖寵，使我的一切意向，行動和作為純粹為事奉祂、讚頌祂，至尊無對的天主。（《神操》46）

神操第二週中有關選擇的默想題材，在第三時間運用理智選擇時，依納爵提醒人重視這人生的目的（《神操》179）。而神操最後獲得愛情的默觀，除了預備經與前相同，其求恩（《神操》233）也有相同的意思：

應該拿我受造的目的，就是讚頌、尊敬、事奉我等主天主及救我自己的靈魂當作追尋的對象。（《神操》233）

求我所欲。這裏該求的是深切認識我所受的恩惠，好於感恩戴德之外，能在一切事上愛慕事奉至尊的天主。（《神操》233）

2. 平心

根據依納爵的經驗，在確立了人生的目的後，人與萬物及世上其他一切的關係即以此目的為主，萬物是要幫助人完成人

¹⁷ 《神操》55 罪的默想、65 地獄的默想，91 現世君王的募兵比喻、101 懷孕奧跡、110 誕生奧蹟等等之默觀，均用與《神操》46 相同的預備經。

生的目的，有自決能力的人需要用不偏不倚的持平之心，才能完成人與萬物的終向。

地面上的其他事事物物皆為人而造，為助他獲得他受造的目的。從此可見，人用世物，或多或少，全看它們是否襄助他，或阻礙他得到他的目的，這是取捨的極則。因此我們對一切受造物，在任何未曾禁止，而讓我們自由選擇的事上，必需保持中立的態度。（《神操》23）

肯定了人與其他受造物的關係，以及用不偏不倚「平心」的態度，做為人生面對宇宙萬物取捨的準則，就能對於人所在意的健康與疾病、長壽或短命、富貴與貧賤，不偏不倚，自由灑脫。

其結果是，依我們本身而言，並不重視健康甚於疾病，重視財富甚於貧困，重視尊榮甚於屈辱，重視長壽甚於短命，其他一切，亦莫不如此。總之，我們所願欲、所挑選的，僅是更能引我們達到受造目的事物。（《神操》23）

小 結

王陽明以成聖為人生重要的目標，他對心、心與良知及心即理之詮釋，三者密不可分。統整其中彼此之間的關聯，似乎可以如此了解，陽明認為：人生的方向與目標，就是要達到聖人之境，就是要盡心盡性，身心一體，活出身心整合的生命。在面對人與人、人與萬物的關係¹⁸，人需依循天理、良知生活，看穿功名利祿、生老病死，活出無瑕無私的生命就能與天、道

¹⁸ 王陽明萬物一體的概念，也說明了人與物的關係，萬物因人而有意義，以人的存在價值來判斷萬物的存在價值。李生龍注釋，《新譯傳習錄》（台北：三民，2004），478頁。

合一，即可超凡入聖。依納爵在《神操》的「原則與基礎」，甚或整個神操的動力中，表達出確立人的終向至為重要，人生的目的奠基於受造之人與造物天主的關係，這首要的目標立定之後，萬物之終向隨之而來。面對天主與自己以外的「其他一切」受造萬物，保持平心，超越健康疾病、財富貧困、尊榮屈辱、長壽短命，一心只以「在一切事上找到天主」為目標。

二、致良知與除偏情

心、良知與天理，對陽明來說彼此密切關聯，然「心」並非時時都能保持純為「良知」與實行「天理」的狀態，經常渾然不知，或因循私，知而不行。依納爵神操的目的即是助人除去私欲偏情，以覓得天主聖意。兩人除肯定人生有其方向與目的外，在阻礙人走向人生目標之私欲偏情亦有所體認。本節欲呈現陽明對良知污染與恢復良知之言談，並指出依納爵去除偏情之思想。

（一）陽明之去人欲、存天理

陽明認為人人都有良知，但是由於客觀環境的影響、後天的習染，人們很容易產生「私欲」、「雜念」，他認為：

人孰無根，良知即是天植靈根，自生生不息；但著了私累，把此根戕賊蔽塞，不得發生耳。（《傳習錄下》《集評》244）

心即理也。無私心，即是當理。未當理，便是私心。

（《傳習錄上》《集評》94）

澄曰，「好色，好利，好名等心，固是私欲。如閒思雜慮，如何亦謂之私欲」？先生曰，「畢竟從好色，好利，

好名等根上起。自尋其根便見。……」（《傳習錄上》《集評》72）

喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情，七者俱是人心合有的：但要認得良知明白。……七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡；但不可有所著。七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽。（《傳習錄下》《集評》290）

人心是天、淵。心之本體，無所不該，原是一箇天，只為私欲障礙，則天之本體失了；心之理無窮盡，原是一箇淵，只為私欲窒塞，則淵之本體失了。（《傳習錄下》《集評》222）

「私欲」、「雜念」就像地上的灰塵，一日不掃便又有一層¹⁹，又像天上的烏雲，「遮蔽」著「日光」，良知變得晦暗不明，使人的良知、天植靈根，無法生生不息。因此陽明主張循天理、行良知，知行必須合一。而其「知行合一」說，進一步發展成「致良知」。《大學》說：「欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」陽明在許多場合都用「致知」一詞來做為「致良知」的簡稱²⁰，晚年他表明：「吾生平講學，只是致良知三字」²¹。良知、知行合一與致良知說的基本思想，是王陽明心學中一以貫之的觀念²²。無論是「致良知」或「知行合一」，其目的無非除卻人之私欲，恢復人之良知。

¹⁹ 「殊不知私欲日生。如地上塵一日不掃，便又有一層。看實用功，便見道無終窮。愈探愈深。必使精白無一毫不徹方可。」見：《傳習錄上》《集評》64。

²⁰ 《傳習錄下》《集評》21：此致知二字，真是個千古聖傳之秘。

²¹ 《王陽明全集》，900頁。

²² 同註9，179頁。

1. 知行合一

陽明認為「知」和「行」是不能截然分開的一個整體：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」（《傳習錄上》《集評》5）。未有知不行者，知而不行，只是未知，或為私欲蒙蔽。「知行合一」說，具體指向當時崇尚空談理論，而忽視或廢棄實踐的流弊²³。

愛曰，「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟。便是知與行分明是兩件」。先生曰，「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未知，聖賢教人知行，正是要復那本體。不是著你只恁的便罷。（《傳習錄上》《集評》5）

問知行合一。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知、行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說箇『知、行合一』，正要人曉得一念發動處，便即是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中：此是我立言宗旨。」（《傳習錄下》《集評》226）

心一而已，以其全體惻怛而言，謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理。不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理於吾心，此聖門知、行合一之教，吾子又何疑乎！（《傳習錄中》《集評》133）

夫學問思辨行，皆所以為學。未有學而不行者也。……蓋析其功而言，則有五。合其事而言，則一而已。此

²³ 同註 18，199 頁，422 頁。

區區心理合一之體，知行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。（《傳習錄中》《集評》136）

道心者，良知之謂也。君子之學，何嘗離去事爲而廢論說；但其從事於事爲、論說者，要皆知、行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳談說以爲知者，分知、行爲兩事，而果有節目先後之可言也。（《傳習錄中》《集評》140）

知者行之始。行者知之成。聖學只一箇功夫。知行不可分作兩事。（《傳習錄中》《集評》26）

2. 致良知

陽明的「致良知」是「行良知」之意²⁴，亦類似於孟子的「求放心」，或是「恢復」污染的良知，進而「擴充」良知。良知因人的私慾偏情而晦暗不明，個體必須在自己的心上做一番省察克己的功夫，掃除灰塵，撥開雲霧，才能使良知變得精純光明。致良知也是格物致知，陽明把「格」做「正」講，把「物」解釋爲「事」²⁵，「格物」即「正事」。「格者，正也。正其不正，以歸其正」²⁶。致良知或格物致知都是要除去人的私欲偏情，恢復天理。

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂「天理」也。致吾心良知之「天理」於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理

²⁴ 同註 18，19 頁。

²⁵ 《傳習錄下》《集評》317。

²⁶ 《傳習錄上》《集評》86。

而爲一者也。（《傳習錄中》《集評》135）

一友自嘆：「私意萌時，分明自心知得，只是不能使他即去。」先生曰：「你萌時，這一知處便是你的命根，當下即去消磨，便是立命工夫。」（《傳習錄下》《集評》333）

人若真實切己用功不已，則於此心天理之精微，日見一日。私欲之細微，亦日見一日。若不用克己工夫，終日只是說話而已。天理格不自見，私欲亦終不自見……已知之人欲不肯去。且只管愁不能盡知。只管閒講。何益之有？巨待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。（《傳習錄上》《集評》65）

『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理。即是窮理。天理即是明德。窮理即是明明德。（《傳習錄上》《集評》7）

知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知。不假外求。若良知之發，更無私意障礙。即所謂『充其惻隱之心。而仁不可勝用矣』。然在常人不能無私意障礙。所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行。便是致其知。知致則意誠。（《傳習錄上》《集評》8）

（二）依納爵的驅除偏情

就依納爵而言，從事神操的目的就是要驅除偏情，整頓生活，戰勝自己，覓得天主的聖意，隨從主的聖意生活：

所謂神操是指各種神靈功課而言，……誰想整頓料理自己的靈魂，驅除偏情，覓得天主的聖意，從而調整自己

的生活，救得個人的靈魂，他所用的各種方法亦可用神操二字概括之。（《神操》1）

神操：其目的在得勝自己，料理一己的生活，在有所定奪時，決不為任何悖理之情所蒙蔽。（《神操》21）

人越擺脫個人的自愛、私意私利，便在一切神靈之事上越有進境。（《神操》189）

1. 得勝自己

原則與基礎，為人做了人生目標與終向的準備，但為完成目標，必須克服自身的阻力和「悖理之情」，獲得心靈自由，否則無法響應天主的召喚。原則與基礎的默想後，緊接著的專題省察及在思想、言語、行為上的總省察，就是要人發現，在人身上罪與缺失的事實（《神操》24-43）。神操第一週最後祈禱的三段對禱，即是祈求：深刻地認識自己的罪惡，覺察自己行為的違情背理，認清世俗的真面目（《神操》63）。在神操的第二週，依納爵的君王募兵比喻，勸人更積極地反攻自己感官的貪慾，毫不貪戀生活的舒適及身體的種種享受，即使有機會也慷慨犧牲：

有人以為這還不夠，尚願在事奉永生之王、普世之主的事上超人一等；不但甘願獻身服務，且要功打一己的情慾，割斷肉身及世俗的私愛。（《神操》97）

當我們要面對生活的抉擇或要重新整頓生活，必須認清內在的不同的傾向，才能做正確的決定，兩旗默想的效果，就是要發現自己有何錯亂的情緒或仇敵在人身上所設下的陷阱：

人類的仇敵誘惑大多數人時的作風，就是先誘人貪愛財富，再陷他於世俗的虛榮中，最後引他墜入囂張的傲氣

裏。所以第一階梯為財富，第二階梯為尊榮，第三階梯為驕傲；由這三階梯誘人陷入一切惡習中。（《神操》142）

財富與尊榮，本身無罪無惡，甚且有若干美好與利益，但在人的生活中，若佔有、支配，緊握著需要的東西，並把健康、舒適、工作、友誼、自我肯定等，變成絕對的佔有，就陷入了魔鬼的伎倆。如能發現並承認自身的這些現象，依納爵教人循相反方向，棄絕自我：

這裏也有三個階梯：第一階梯，以貧窮對財富，第二階梯，以侮辱輕視對世俗尊榮，第三階梯，以謙遜對驕傲。由這三階梯引人進修其他一切德性。（《神操》146）

2. 徹底成全

奉行第二週神操的人，願意慷慨奉獻自己，看破了世俗的詭計，渴望跟隨耶穌受窮受辱，這樣的善念難能可貴，但是究竟是否真切誠實，能否產生實際的效果？在依納爵這裡同樣也有「知」「行」是否合一的顧慮，認清主旨容易，擺脫偏情困難。光是了解自己的狀況仍嫌不足，我是否準備好有具體的行動。三種典型的人之默想，就是要人更深地認識人的劣性，努力做第三種人，用確實有效的方法整頓自己的生活：

第一種典型：第一種人本想將愛財的心剔除，好能在內心平安中獲得吾主天主而得救，可是直至死到臨頭，任何方法不肯採用。

第二種典型：第二種人也想將愛財的心除掉，可是他的方法以不放棄所得的錢財為條件，必須天主來遷就他，他並無心丟下錢財去皈依天主，雖明見拋棄錢財的身分為他更適宜。

第三種典型：第三種人願意除掉他的愛財心，而他的去法是守財或棄財，都無介於中，他所希圖的只是隨著我等主天主的內心推動，按照越多侍奉、讚頌至尊天主的原則而決定保留或放棄他的財產。（《神操》153~155）

幾時一人自覺偏愛錢財或厭惡實貧，對於貧窮或財富不能保持中立不倚，為消滅這種偏情，最好在對禱中逆制著本性。（《神操》157）

聖依納爵也讓人存想三級謙遜，並說明第二式比第一式更成全，第三式最是成全。

第一級謙遜是為得永救決不可少的，它的含義是：盡我所能地，謙卑自下，為在一切事上遵從我等主天主的法律，甚至即便使我做普世萬物的主人，或為保存我現世的生命，也決不願故意犯一條大罪，干犯一條人的或天主的誠命。

第二級謙遜比第一級更完美，就是假設我已達到這種境地——即為事奉天主及救己靈魂功效相等的話——我也決不願欲、不貪想佔有財富勝於貧困，希圖尊榮勝於屈辱，企望長壽勝於早夭。此外即便為獲得全部受造物，或為保全一己的生命，也決不肯有意犯一項小罪。

第三級謙遜是最完美的，除了概括第一第二兩級以外，尚有以下特點：即假使至尊天主受同等的光榮和讚頌，為真實肖似基督我等主，寧願偕同貧窮的基督挑選貧窮，不願挑選財富，寧願偕同飽受侮辱的基督受侮辱，不願受尊榮……（《神操》165~167）

這第三式的謙遜，只是把君王募兵喻的奉獻，兩旗默想對禱的思想，從一個新的觀點，再加一次推敲。一般神操學者認

爲兩旗、三等人、三級謙遜，有同一目標，只是注重的角度不同。兩旗默想注重的是光照我們的理智，三等人注重的是堅固我們的意志，三級謙遜更是激勵我們的情感，使我們不怕任何犧牲，不怕任何犧牲，決心跟隨基督實踐貧窮受辱的聖道，愛主愛人²⁷。

小 結

陽明體認到，要達到成聖的理想，人性有諸多自我偏私的障礙，驕傲尤爲人生之大病（《傳習錄下》《集評》339）。「致良知」的功夫，調得最多、最切的就是隨時去掉萌發出來的「私意」²⁸。用《論語》的話說是「克己復禮」²⁹；用《尚書》的話說是「惟精惟一」；用《中庸》的話說就是「戒慎恐懼」；用《大學》的話說就是「格物致知正心誠意」³⁰；用宋儒的話說就是「存天理去人欲」，都是同一個意思。「學者用功雖千思萬慮，只是要恢復他本來體用而已」³¹。依納爵認爲需要洗淨罪惡、缺失，整頓錯亂的情緒，才能完成人生與萬物的終向，這是神操第一週的目的。繼之，第二週使人愛慕並跟隨貧困、謙卑、受苦的基督，認清並徹底棄絕財富、尊榮與驕傲的陷阱。

²⁷ 王昌祉，《神操詮釋》（台中：光啓，1960），294~308頁。

²⁸ 必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先而克於方萌之際，不能也。防於未萌之先而克於方萌之際，此正《中庸》「戒慎恐懼」、《大學》「致知格物」之功；捨此之外，無別功矣。
《傳習錄中》《集評》161。

²⁹ 《傳習錄上》《集評》60。

³⁰ 《傳習錄中》《集評》161。

³¹ 《傳習錄中》《集評》145。

三、王陽明與依納爵重實踐與體驗的引導方針

陽明以成聖為目標，並肯定每個人都可通過自我修養的過程，達於聖人之境，「知行合一」或「致良知」的工夫，本身即著重體驗與實踐。而陽明引導學生的方式，正表達其思想理論，他看重個人的身體力行。聖依納爵一直被稱作是位腳踏實地、切合實際的神秘主義者³²，他的《神操》不是一本只為閱讀的書，而是幫助指導神操和做神操的人，照著書內的指點一一去實踐的書³³。於此將節錄王陽明傳授其思想時，有關體驗與實踐的教化原則，繼而看看依納爵帶領人的方法。

（一）王陽明的教化原則

「致良知」與「格物致知」都是注重具體實踐，反對懸空而論，看重自我反省³⁴，「致良知」也是要在不善的念頭剛產生時就加以克服，這樣來「存天理」、「去人欲」，以臻於聖人至善之境，這個過程也就是「知行合一」的過程，也就是理論與實踐的整合。關於實踐與體驗，陽明與門人的對話曾有過：

先生問：「九川於『致知』之說體驗如何？」九川曰：

「自覺不同：往時操持常不得箇恰好處，此乃是恰好處。」

先生曰：「可知是體來與聽講不同。我初與講時，知爾只是忽易，未有滋味；只這箇要妙再體到深處，日見不同，是無窮盡的。」（《傳習錄下》《集評》211）

³² 費彬（Robert Fabing）著，崔國容、黃美基譯，《在日常生活中體驗天主》（台北：光啓，2000），7頁。

³³ 同註17，4頁。

³⁴ 同註18，545頁。

問：「近來用功，亦頗覺妄念不生，但腔子里黑窸窸的，不知如何打得光明？」先生曰：「初下手用功，如何腔子里便得光明？譬如奔流濁水，繞轉在缸里，初然雖定，也只是昏濁的；須矣澄定既久，自然渣滓盡去，復得清來。汝只要在良知上用功；良知存入，黑窸窸自能光明也。今便要責效，卻是助長，不成工夫。」（《傳習錄下》《集評》238）

問：「靜時亦覺意思好。才遇事，便不同。如何？」先生曰：「是徒知養靜，而不用克己工夫也。如此臨事便要傾倒。人須在事上磨，方立得住，方能諍亦定，動亦定。」（《傳習錄下》《集評》23）

學問也要點化，但不如自家解化者，自一了百當：不然，亦點化許多不得。（《傳習錄下》《集評》298）

劉觀時問：「未發之中是如何？」先生曰：「汝但戒慎不《睹》，恐懼不聞，養得此心純是天理，便自然見」。觀時請略示氣象。先生曰：「啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫」。時曰仁在傍曰，「如此才是真知即是行矣。」（《傳習錄下》《集評》125）

既知致良知，又何可講明？良知本是明白，實落用功便是；不肯用功，只在語言上，轉說轉糊塗。……此亦須你自家求，我亦無別法可道。（《傳習錄下》《集評》280）

崇一曰：「先生『致知』之旨發盡精蘊，看來這裏再去不得。」先生曰：「何言之易也！再用功半年看如何，又用功一年看如何。功夫愈久，愈覺不同，此難口說。」（《傳習錄下》《集評》210）

心即道。道即天。知心則知道知天。諸君要實見此道，

須從自己心上體認，不假外求始得。（《傳習錄下》《集評》66）

身體力行，必有其個別性與持續性。就其個別性來說陽明提出「致良知」要「隨人分限所及」，逐漸提高，不要急於求成；也要根據對象的接受條件來加以灌輸，體現的是一種「因材施教」的原則。說到持續性，他也告訴人：「人需在事上磨，方立得住，方能『靜亦定，動亦定』」³⁵。約束自己的身心，克服自己的私欲，特別是要在所遇到的實物上磨練，才能培養出堅定不移的心性。

1. 因材施教

陽明教人看重個人的體驗，因而亦會注意個別性，聖人、賢者與一般人修身階段各有不同，看重個人的過程與步驟，反對揠苗助長³⁶。他讚美孔子，教育子弟並非束縛，形成同一模式，如果是狂者就從狂的方面去成就他，如果是狷者就從狷的方面去成就他³⁷。

教人爲學不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定。其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定。只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。（《傳習錄下》《集評》39）

我輩知，只是名隨分限所及；今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底，明日晨知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。與人論學，亦須隨人分限

³⁵ 《傳習錄上》《集評》23。

³⁶ 《傳習錄中》《集評》191。

³⁷ 《傳習錄下》《集評》257。

所及；如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉，萌芽再長，便又加水，自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及，若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。（《傳習錄下》《集評》225）

問：「『中人以下，不可以語上』，愚的人與之語上尚且不進，況不與之語可乎？」先生曰：「不是聖人終不與語，聖人的心憂不得人人都做聖人；只是人的資質不同，施教不可躐等，中人以下的人，便與他說性、說命，他也不省得，也須慢慢琢磨他起來。」（《傳習錄下》《集評》251）

聖人教人，不是箇束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他，人之才氣如何同得。（《傳習錄下》《集評》257）

諸君功夫，最不可『助長』。上智絕少，學者無超入聖人之理。一起一伏，一進一退，自是功夫節次。不可以我前日用得功夫了，今卻不濟，便要矯強做出一箇沒破綻的模樣，這便是『助長』，連前些子功夫都壞了。（《傳習錄下》《集評》243）

2. 日常生活的涵養

陽明已多處說明天理、良知與事君、事親、孝悌、交友等事務之關係³⁸，表示其主張在日常生活之事上修養，他的思想也適用於公堂訴訟等工作的環境，而面對生病此等人生際遇也可有快活的工夫。如每天有意識地生活、覺察與自省遷善，還能領悟生死的意義。

要此心純是天理，須就理之發見處用功。如發見於事

³⁸ 《傳習錄上》《集評》5，18；《傳習錄中》《集評》133。

親時，就在事親上學存此天理。發見於事君時，就在事君上學存此天理。發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理。發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理。至於作止語默，無處不然。隨他發見處，即就那上面學箇存天理。（《傳習錄下》《集評》9）

有一屬官，因久聽講先生之學，曰：「此學甚好，只是簿書訟獄繁難，不得為學。」先生聞之，曰：「我何嘗教爾離了簿書訟獄懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上為學，纔是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起箇怒心；不可因他言語圓轉，生箇喜心；不可惡其囑託，加意治之；不可因其請求，屈意從之；不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之；不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之：這許多意思皆私，只爾自知，須精細省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物為學，卻是著空。」（《傳習錄下》《集評》218）

九川臥病虔州。先生云：「病物亦難格，覺得如何？」對曰：「功夫甚難。」先生曰：「常快活便是功夫。」（《傳習錄下》《集評》219）

澄在鴻臚寺倉居。忽家信至，言兒病危。澄心甚憂悶不能堪。先生曰：「此時正宜用功。若此時放過，閒時講學何用？人正要在此時磨鍊？父之愛子，自是至情。然天理亦自有箇中和處。過即是私意。人於此處多認做天理當憂，則一向憂苦，不知己，是『有所憂患，不得其正』。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過便非心之本體。必須調停適中始得。就如父母之喪。人子豈不欲一哭便死，

方快於心？然卻曰『毀不滅性』。非聖人強制之也。天理本體，自有分限。不可過也。人但要識得心體，自然增減分毫不得」。（《傳習錄下》《集評》44）

蕭惠問死生之道。先生曰：「知晝夜，即知死生。」問晝夜之道。曰：「知晝則知夜。」曰：「晝亦有所不知乎？」先生曰：「汝能知晝，懵懵而興，蠢蠢而食。行不著，習不察。終日昏昏，只是夢晝。惟『息有養，瞬有存』。此心惺惺明明，天理無一息間斷，才是能知晝。這便是天德。便是通乎晝夜之道而知。更有甚麼死生？」（《傳習錄下》《集評》126）

（二）依納爵的培育方向

依納爵強調尊重他人的獨特性，因經驗乃觸及獨特之人心所在，旁人難以完全接觸或理解。在祈禱中，與「體驗」這一動詞相關的有：感覺、感官、意識、感情，有時指發現和認為³⁹。《神操》所載，從不著意於向操練者發號施令，或代他做出結論，或向他提出方案，而著重於個人的體驗和自決。

指導他人依法順序進行默想或默觀的人，應將默想或默觀的史跡忠實地說出，關於分體演繹和闡說一方面，務求簡明撮要，因為從事默觀的人，既有真事的史事做基礎，便可自行推敲考慮，這樣由個人思考作用，或因智力受到天主的光照而對默觀事跡有所發現或有所感懷，自然要比講授的人長篇大論更多旨趣，收效亦更大；因為博學周知，

³⁹ Jacques Lewis 著，沙微譯，《神操淺釋》（台北：光啓，1993），88頁。

不能使人滿意，只有深切地玩味體驗方能令人心足。（《神操》2，凡例第二）

1. 適應操練者

神操具有多樣的面貌，其變通性是廣泛的，遍及詞彙、神學、聖經、牧靈和文化⁴⁰，依納爵主張掌握重點，因人而異：

總以每週所追求的對象為目標。（《神操》4，凡例第四）

要稍換日程，為獲得所欲……（《神操》133）

認為怎樣更有益，就怎樣去做。（《神操》209）

從事默觀的人，卻能隨著自己的便利，加以增減……

（《神操》228）

在凡例十八至二十條中，似乎規定了四種退省的類型⁴¹，陪伴者須先看操練者的情況，然後再把適應此人身分、需要及渴望的方式介紹給他：

本神操應該按照有意奉行者的年齡、學識、天資及各種不同的境域，斟酌講授；不要給孱弱或低能的人高談闊論，致使他既不能綽然裕如地擔負，又不能從中取得實益。此外又該按照他個人衷曲，挑選適當的材料給每人個別講授，盡量協助他努力上進。（《神操》18，凡例第十八）

神操四週，每週多長，非依材料，而是看每人的狀況以及是否達到目的：

……可是這種分法並不限定每週非延至七、八天不可，比如第一週內，有人為獲得所求，即在懺悔、痛恨、哭泣自己的罪上，遲遲不進；另一方面，各人下的工夫，

⁴⁰ 前引文，97頁。

⁴¹ 前引文，36~37頁。

有勤有怠，而善惡兩神的慫恿窺探亦因人而殊，所以多次應將週期縮短或延長。（《神操》4，凡例第四）

如果操練者對靈修生活的事，無多大經歷，而在進行第一週神操時所受的誘惑既粗鄙，又明顯，在事奉天主的事上只覺障礙重重，裹足不前、畏難苟安，人情面子等等；這時講授者切勿向他提及第二週內辨別神類的規矩；因為正如第一週的規矩眼前為他有助益，第二週的規矩必將加害於他，原來後者的內容，比較高深精微，不是他目下所領悟的。（《神操》9，凡例第九）

2. 省察：在日常生活中體驗天主

聖依納爵靈修的主要特徵，是「在一切事上看到天主」，能在生活中的每個時刻、每個事件、每個經驗、每個行動、每個關係中，覺察到天主的臨在。神操是一系列的默想、靜觀、熟思、心禱、口禱、省察，以及其他方面的靈修操練方法，這一切都是為了在一切事上找到天主。在這些不同的操練方法中，聖依納爵列了一個優先順序，他表示「省察」最為重要⁴²，是每天都必須做的。省察是一種操練，使我們在日常生活的每一時刻、每一事件及每一經驗中分辨上主的愛、臨在與召喚。一般包含五個步驟⁴³：

1. 以感恩的心意識天主的臨在……意識到天主看見你，也了解你。
2. 祈求恩寵，能在這一天的每個經驗中看到天主。
3. 反省今天已過去的數小時的生活。

⁴² 同註 30，8 頁。

⁴³ 同註 30，14-15 頁；並參閱《神操》43。

4. 祈求恩寵，能感謝所領受到的恩賜，和有治癒效果的悲傷的恩惠。
5. 對天主的臨在及召叫，有了更進一步的感受之後，以此來展望緊接下來的時光。

省察是一種心的祈禱，喚醒個人更深、更渴望地與天主結合，是每天分辨及尋求天主的旨意，也是人自我領悟的過程⁴⁴。依納爵認為，第一週的神操適合一般大眾，將省察安排於此階段，正是希望人人都能透過省察改過向善⁴⁵。神操中原則與基礎、君王募兵喻及獲得愛情的默觀之主要動力，出現在省察的要點中⁴⁶。省察是「經驗」的反省，是感恩的「祈禱」，省察也是在祈禱中「分辨」思、言、行為是否符合聖神的引導，省察是在自己現有身分上「選擇」如何調整自我，也是將所做的選擇化為具體的「行動」，以回應天主對我們的召喚⁴⁷。

小 結

王陽明看重個人的經驗與實踐的功夫，「道之全體，聖人亦難以語人，需是學者自修自悟」⁴⁸。有關「致良知」的功夫，他教人要個人根據自己的條件，按部就班，不要急於求成；時時本著「良知」去做好可能遇到的每一件事情，「省察是有事

⁴⁴ George A. Aschenbrenner S.J.著，陳寬薇譯，〈對意識流的省察〉《神學論集》第55期，131~142頁。

⁴⁵ 尹惠敏，《方濟與依納爵靈修的比較》，天主教輔仁大學宗教學系碩士論文，137頁。

⁴⁶ 同上，138頁。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ 《傳習錄上》《集評》77。

時存養，存養是無事時省察」⁴⁹，「天理人欲，其精微必時時用力省察克治，方日漸有見」⁵⁰，「孔子無不知而作；顏子有不善未嘗不知：此是聖學真血脈路」⁵¹。聖依納爵的神操，是精神方面的操練，他以「體操」來陪襯出神操的性質，格外注重這「操」字，提示我們神修訓練固然靠天主的恩寵，也需要自己積極主動地努力工作⁵²。依納爵意識到他構思神操時，得到天主特別的助佑，因此他要求人們要忠實地加以運用。但忠實並不等於一成不變，他的精神卻充滿了適應性，可以隨操練者之不同情況，隨機應變，靈活運用⁵³。而整個神操的精神「在一切事上找到天主」，又可化為每日均可操練的省察，這項日新又新的工夫，每日喚醒我這血肉之軀，進入天主愛情的世界。

結 語

本文自人性經驗的角度，初步提出王陽明及依納爵在人生目標、去除私欲偏情及引導人的方法，這幾方面類似的經驗。就人生目標而言，王陽明以成聖為第一等事，而從「心」上著手，「心即理」，時時刻刻隨從天理、良知而生活。依納爵認為，人生的終向在於「讚頌、尊敬、侍奉主」、「在一切事上找到天主」，其方法為在抉擇時「保持平心」，用神操整頓生活。在完成人生目的的過程中，兩人亦提及宇宙萬物的角色與地位。人生理想的境界為超越世俗的價值，參透生死，自由灑

⁴⁹ 《傳習錄上》《集評》35。

⁵⁰ 《傳習錄上》《集評》84。

⁵¹ 《傳習錄上》《集評》259。

⁵² 同註 27，57~58 頁。

⁵³ 同註 39，95~98 頁。

脫。對依納爵來說，這一切的根基，還在於完全跟隨耶穌基督。

然而，王陽明與依納爵均體認，好色、好貨、好名等私，貪圖富貴尊榮之弊，驕傲自大之禍，都是人性的事實，為達理想定要掃除廓清、拔去病根。王陽明以「知行合一」、「致良知」之功，勝私復理。依納爵要人認清罪惡的事實、世俗的詭計，追隨貧窮、受辱、謙遜的基督，戰勝自我所受財富、尊榮與驕傲的誘惑；全部神操的目標，也就是在於除去了錯亂的心情之後尋覓並獲得天主的聖意。

至於如何將自身的體驗傳與同伴及後人，王陽明與依納爵均傾向於，受教者或操練者，需由個人獲得具體的經驗，並在生活中身體力行，努力實踐，一切經驗歷久彌新，無法立竿見影。聖人賢者，凡夫俗子，一體適用，只是方法、過程，因人而異。在每天的生活中，在各種不同的生活崗位上，王陽明要人行省察克制之工，依納爵教人藉省察珍惜任何由天主而來的恩賜，發現自己是走向或遠離天主後，以更新的心境面對未來。

由於本文僅就兩位聖賢之思想與經驗，做出嘗試性地交談，因而未進行異同的比較，或更深的詮釋，如天理與天主有何異同，人的私欲偏情與罪的來源，各自所說省察的內涵等等，尚有多處可進行溝通。雖然一如其他儒者，陽明思想中人天相通，不過基督徒相信，從來沒有人上過天或見過天，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的他給我們詳述了，恩寵和真理是由耶穌基督而來的(若一 17a-18)。依納爵的神操以基督為中心，基督的福音是神操思想的主要來源。當王陽明詢問依納爵「心中所懷希望的理由」，依納爵的回答將是：「在心內尊崇基督為主」(伯前三 15)。

現代靈修呈現多種面貌⁵⁴，梵二之後即講求不同宗教與文化間之交談，如今這樣的呼聲更為真切。華人靈修專家徐可之認為：人性有其終極的嚮往與圓滿，靈「修」就是要幫助人修持身心，以達到此終極圓滿。儒家修持的終點是「在止於至善」一天人合一，就是人與其「至善」根源合而為一，「止」於天人共融的圓滿境界⁵⁵。中國神學家張春申也指出：《大學·經一章》「大學之道」中的思想，具體地給靈修做了很好的註解，並指出了達到理想的過程與方法。⁵⁶這些言論都肯定儒家修身之意義，王陽明也在此大傳統下。然而今日又有多少華人，能透徹儒家靈修的理論與方法，加以實現而達人生的理想境界？

依納爵的神操在現代仍充滿活力，本文王陽明與依納爵思想的交流，經其中所論及的人性之共通點，可以肯定王陽明之思想仍具現代靈修的價值。面對現代華人之福傳工作，也許可與振興儒家之靈修傳統並進，或以陽明之「心學」做為切入點；進而向人介紹福音中的耶穌基督，一個典型、模範，有血有肉之人，以其生命活出了中國理想聖人的風範。傳統思想、哲言智慧、倫理規範固然有益，然愛慕、效法具體之人，或許能對人產生更大的影響。更何況實際操練，以心靈接觸是原始也是終末、克服人性最大桎梏死而復活的耶穌，並在生活中穿上基督與祂一起生活，會帶給人生命的恩寵與救恩的效果。

⁵⁴ 吳伯仁，〈靈修概念的發展〉《神學論集》155期（2008春），139~157頁。

⁵⁵ 徐可之，〈中華靈修未來〉上（台北：光啓，1996），11~13頁。

⁵⁶ 張春申，〈靈修的意義〉《張春申神學論文選輯》（台北：光啓，2004），249~260頁。

依納爵神恩與今日神學

吳伯仁 編譯¹

本文主要談論依納爵神恩如何激發廿世紀神學的四個主題：「在萬事萬物之中追尋並找到天主」、「靈魂直接嚮往天主」、「服從教會的聖統」、「受召藉著自由和忠誠的自我委順於天主的手中去光榮天主」；是從多位神學家著作中，以宇宙的、天主的、教會的，以及基督學的幅度來描述這些主題。

前 言

梵蒂岡第二屆大公會議以來，今日神學的發展無疑受到不少耶穌會士神學家的影響，如：德日進（Maria-Joseph-Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955）、呂巴克（Henri Marie-Joseph Sonier de Lubac, 1896~1991）、拉內（Karl Rahner, 1904~1984）、郎尼根（Bernard Joseph Francis Lonergan, 1904~1984）等等。

近來，一位漸為人知的瑞士神學家巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar, 1905~1988）亦適合加入這一行列之中。他在取得蘇黎世

¹ 本文由吳伯仁神父譯自：杜勒斯（Avery Dulles）樞機 1997年4月10日於佛罕大學（Fordham University）舉辦第九屆春季麥克金利講座（The Ninth Annual Spring McGinley Lecture）的一篇演講稿：“The Ignatian Charism and Contemporary Theology”。為了讀者閱讀順暢和理解的方便，譯者以編譯的方式，適度增添和調整原文內容、加上小標題，並增加一些註解。

(Zürich)大學的博士學位後，於1929年進入耶穌會初學院。1936年在慕尼黑晉鐸。第二次世界大戰的爆發，迫使他於1940年回到瑞士的巴賽爾(Basel)，擔任巴賽爾大學的學生指導司鐸。他認識了斯貝爾(Adrienne von Speyr, 1902-1967)，並且幫助她皈依，進入天主教會。這次相遇的經驗，奠定了他們往後廿多年一起邁向共通靈修旅程的基石。斯貝爾是一位醫生，並且具有令人側目的神秘經驗。他們一起建立了聖若望團體，為能好好照料這個團體，巴爾大撒於1950年離開了耶穌會。

除了德日進歿於1955年以外，這些思想的偉人無疑地屬於那些梵二大公會議的先鋒，以及執行和詮釋梵二思想的領導者。若有人詢問這些人有何共通點，顯然的答覆是他們都深深受到他們同一的靈修導師聖依納爵的教導和《神操》的影響。本文的評論要著重於德日進、拉內、呂巴克和巴爾大撒的成就上，這將清楚地顯示出這智識的體系。

呂巴克在《德日進：這個人和他的意義》(*Teilhard de Chardin: The Man and His Meaning*)一書中，指出德日進的著作《神的氛圍》(*The Divine Milieu*)²充滿依納爵靈修的主題，例如：對耶穌基督的熱愛、熱切地渴望基督的國，以及在構思偉大的計畫中勇敢去事奉祂。巴爾大撒《亨利·呂巴克的神學：縱覽》(*The Theology of Henri de Lubac: An Overview*)一書中，論及呂巴克的神學觀點，並評論他的教會中心地位指出：「人能夠顯示出這個中心—恩寵的純粹傳遞的純粹通路—也是依納爵精神的中心。呂巴克如此緊密地生活在這精神中，以及從這精神中，他謙遜地在成千

² 參照：德日進著，鄭聖冲譯，《神的氛圍》(台北：光啓，1986修訂本)。

眾多的註腳中，克制自己引用耶穌會的神聖創立者」³。儘管這個論述並不十足地強烈，但我們要看到呂巴克在他《教會的光輝》⁴書中提及了《神操》和依納爵「論服從」信件中的不少段落。

巴爾大撒自述他身為神學家，同樣樂意地承認、感激聖依納爵。他將依納爵《神操》翻譯成德文⁵。當提及他在里昂(Lyons)讀書的經驗時，他談到：「.....幾乎我們所有的人都由《神操》所塑造，它是以基督為中心默觀的偉大學校；注意包含在福音中純粹和位際的言的偉大學校；終生投身於嘗試跟隨的偉大學校.....」⁶。他寫道：《神操》提供「啓示神學的神恩性的核心。它可能對我們這時代令基督徒驚嚇的問題，提出無法超越的答案」。

為拉內來說，當他 75 歲接受訪問時聲稱：「.....在與影響我的其他的哲學和神學比較之下，依納爵靈修的確是更重要和意味深長.....。我想依納爵本身的靈修，是一個人透過祈禱和修會培育學得的，為我比其他在修會內和修會外學習的哲學和神學更具有重大的意義」⁷。

³ Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Henri Lubac: An Overview* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), pp. 118~119.

⁴ Henri de Lubac, *The Splendor of the Church*, trans. Michael Mason (New York; Sheed and Ward, 1956).

⁵ Ignatius of Loyola, *Die Exerzitien* (Luzern: Stocker, 1946; 10th ed., Einsiedeln, Freiburg: Johannes Verlag, 1990).

⁶ Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), p. 51.

⁷ Hubert Biallowons, Harvey D. Egan, and Paul Imhof ed. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965~1982* (New York:

從某方面來說，這些由第廿世紀一些神學家而來的讚賞性表達，實是令人感到驚訝，因為依納爵雖是一位偉大的靈修導師，但他幾乎不被天主教神學的歷史所提及。他對神學的原創性沒有懷抱任何渴望。對耶穌會士的訓練，他推薦多瑪斯的學說。他不要求改革或創新，而是命令耶穌會士神學家必須堅持最安全和核准的意見，避免任何令人懷疑的書和作者。

激發現代系統神學家的創造力，主要不是來自依納爵的神學觀點，而是來自他的神秘主義。現代的作家經常論及它是以基督為中心的神秘主義（a Christ-centered mysticism）、聖事的神秘主義（a sacramental mysticism），以及教會的神秘主義（an ecclesial mysticism）。他們提到依納爵服務的神秘主義（mysticism of service）、崇敬愛的神秘主義（mysticism of reverential love）、十字架的神秘主義（mysticism of the Cross），以及分辨的神秘主義（mysticism of discernment）。雖然其他的神秘家藉著遠離在世界中的活動可能達到與天主的共融，但為依納爵而言，相反也是真實的。他尋覓與天主的合一，主要藉著寓居在天主內，使祂自己臨於世界中的奧秘裏，特別是永生天主之子降生生活的奧秘。它是行動的神秘主義（mysticism of action），即我們在教會內把我們自己與基督的使命結合在一起。

依納爵靈修激發今日神學家的四個主題

本文要談論《神操》中特別激發廿世紀神學家的四個主題。分別是「在萬事萬物之中追尋並找到天主」、「靈魂直接嚮往天主」、「服從教會的聖統」，以及「受召藉著自由和忠誠的

自我委順於天主的手中去光榮天主」。我要從已提及的神學家著作中，以宇宙的、天主的、教會的，以及基督學的幅度來描述這些主題。

在萬事萬物之中追尋並找到天主

就我所知，在依納爵的著作中，「在一切事上尋找天主」不是逐字出現的，而是在《神操》、依納爵書信，以及依納爵為耶穌會所寫的《會憲》中有許多類似的表達⁸。

聖依納爵在《神操》的開宗明義〈原則與基礎〉中，教導疾病和健康、貧窮和財富、屈辱和尊榮、短命和長壽都能夠成為與天主合一、獲得我們永生救贖的工具（操 23）⁹。他在〈良心省察〉中寫道：「那些成全的人藉著長期的默觀……，曉得天主的性體與德能臨在每個受造物中」（操 39）。在《神操》的結束〈獲得愛情的默觀〉中，依納爵仔細熟思天主如何居住在一一切受造物中，特別是在人們之中，他們「是按照至尊天主的肖像和模樣受造的」（操 235）。的確，依納爵談論天主不僅在人們的勞苦中工作，也在元素、植物和動物內工作（操 236；參照操 39）。從這些和其他類似的段落中，天主能夠在一切事中被找到似乎是顯明的。

⁸ 例如：《會憲》第 288 條廿六項：「……屢次勸勉他們當在一切事上尋求天主，盡量擺脫對任何受造的貪戀：庶幾將全部愛情移向造物主，照天主的至聖旨意，在萬物內愛天主，也在天主內愛萬物」，參照侯景文譯，《耶穌會會憲》（台中：光啓，1976），101 頁。

⁹ 參照侯景文譯，《神操—通俗譯本》三版（台北：光啓，2003），23 號（簡稱：操 23）。

聖依納爵親愛的弟子納達爾（Jerome Nadal，1507~1580）認為依納爵被賦予了特殊的恩寵：「在一切事、行動和交談中，看到和默觀天主的臨在以及靈性事物的愛；甚至在行動當中保持一位默觀者的特色」。納達爾深信，成爲一位在行動中的默觀者，與在一切事上尋找和找到天主，是特別與耶穌會相關的恩寵或神恩。

在現代的耶穌會士作者中，沒有人比德日進在他的古典著作《神的氛圍》中頌揚神聖無所不在（divine omnipresence）的意味更加動人的。德日進寫成這本書具有這樣的意向，就是教導讀者「如何處處看見天主；如何在世界上最隱密、最實質以及最根本的事物中看到祂」。德日進宣稱「神的氛圍以事物的深存有（deep being）的形式向我們自我揭露」。這種形式不能改變可認知的現象，而是使深邃事物的存有成爲半透明和清晰明朗的，致使它們都變成神聖的彰顯（epiphanies of the divine）。

德日進在接續的篇章中，闡釋如何在成功的正面經驗以及失敗和令人詬病的負面經驗中找到天主。他主張十字架促使疾病和死亡成爲勝利的道路。德日進的靈修是神秘的靈修，包括因著與神結合的緣故，對所有受造物保持超然的態度。正如他在1925年10月25日一封私人信函中所寫的：「畢竟，只有一件事情是重要的，就是無論人看哪裏，就看見神」。基督教的牧者凱斯比（George Crespy）評論得十分正確：「這不難去辨認出《神的氛圍》的依納爵靈感」。

爲德日進而言，天主普遍性臨在的理解不僅是他個人內在生活的克修原則，也是他終生探詢、建立基督信仰與當代科學之間橋樑的靈感。德日進深刻地默觀《神操》的「耶穌基督的神國」（操91~100）。他充滿熱情地，渴望去促使所有的事物充

滿基督的愛火¹⁰。德日進充滿著傳教使命熱誠的心火，看到令他爲之心動的科學世界是有待福傳的新領域。1926年，他在一封信中提及一位哈佛大學教授近來的一篇有關物種進化思想開端的演講，寫道：「無論如何，牽強的觀點可能首先會出現。我終於意識到『此時此刻』（hic et nunc）：基督並不是與引起帕克教授（Professor Parker）興趣的問題不相關的。它只需要一些中間的步驟，容許一個過渡，從他的實證主義的心理學到某種靈性的觀點。這樣的理解使我感到喜悅。啊！東印度群島促使我比聖方濟·薩威更爲強烈」。

正如早期的耶穌會傳教士採納在印度和中國文化中正確的一切，德日進也尋找利用科學的新發現作爲通往基督宗教啓示信仰的要點。在他的熱誠中，他把基督視爲是「奧梅加點」（Omega Point）。祂是宗教和科學中的所有能量匯聚的點。這個學說的確超越了任何依納爵可能想像的一切，但它可以是依納爵有關光榮的基督「萬物永生的主宰」（操98）洞察力的自然結果的一部分。它喚起了「耶穌基督的神國」、「降生奧蹟」，以及「兩旗默想」的宇宙性的視野。

無論德日進綜合思想有何弱點，不應將之視爲一種世俗主義而不予考慮。他明確地警告、反對這樣的錯謬：「耽於肉慾的神秘主義和某種新的白拉奇主義（如美洲主義），已經陷入了在人的情感和人類發展同樣平面上，尋找神性的愛和神國的錯誤」¹¹。他認爲一切事物必須被聚集一起在這一位基督上，祂

¹⁰ 參照 Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* (Garden City, New York: Image Books, 1968).

¹¹ 這個引文由譯者自行翻譯，參照《神的氛圍》113頁。

無非是曾在般雀比拉多執政時被釘十字架的歷史的耶穌。當他談論到所有宗教匯聚時，他認為它們必須匯聚在基督宗教的中心軸上：「當他們摸索朝向神聖的途徑時，其他信仰的信條在基督的信仰中，找到它已經持續尋找之物的適當表達」。德日進在一篇〈我如何看〉(How I see)的文章中，把天主教信仰呈現為「宇宙匯聚的中心軸，及宇宙和『奧梅加點』相遇散發出光輝的確切點」。當德日進駁斥任何形式模糊不清的混合主義(syncretism)時，他堅持基督宗教是「門」(phylum)，宗教必須經過這個「門」，以便達到它的目標。1948年，他在羅馬寫道：「我們在羅馬這裏找到地球的基督的桿；我認為經由羅馬，能達致人化上升的軸」。正如我們看見的，這教會和羅馬的靈修也是完完全全是依納爵式的。

人直接嚮往天主

從《神操》擷取的第二個主題是「靈魂直接嚮往天主」。依納爵在《神操》一開始的〈凡例〉中勸告靈修輔導者克制自己，鼓勵避靜者選擇更成全的生活方式。他說：「更適當也更好的是尋求天主的聖意，讓造物主天主自己通傳給這虔誠的靈魂，使他愛慕讚頌祂」。因此，靈修輔導應當「為讓造物主同祂的受造者，受造者與他的造物主直接往返，進行無礙」(操15)。

在選擇生活的方式上，依納爵稍後聲稱人「應該勤奮地到我主天主前去祈禱」(操183)，以及評估個人感覺推動的傾向是否朝向純粹由上而來的，也就是來自於天主愛的推動所做的選擇(操184)。這有可能是天主直接地在靈魂上的行動，賜予的神樂和神慰，而不是人藉由事先對於受造物的理解或知識而

來的（操 329~330）。只有天主能用這樣的方式來行動，這樣的
神慰能夠是天主旨意確然無疑的標記（操 336）。

在今日的神學家中，沒有人比卡爾·拉內更爲明確地表達
這個主題。拉內主張人的心靈對天主的經驗是可能的，因爲天
主能突然地完全吸引靈魂歸向祂，並且祂能直接地在恩寵中自
我給予。拉內重讀聖依納爵，正如他在超驗哲學的光照下重讀
多瑪斯作品一般，這超驗哲學是植根於比利時耶穌會士馬雷夏
（Joseph Maréchal, 1878~1944）的著作。

這哲學的基本概念是：即使人的精神在世界上透過感官的
經驗認識對象，但它被引領超越所有的對象，朝向無法客觀化
的神聖奧秘。拉內主張神學的整體事業（entire enterprise of theology）
必須爲「我們整個的理智與這難以理解的無限者具有先前的、
非顯題的、超驗的相關性」所支持和賦予活力。他又說：「所
有在宗教和形上學中對天主的明確知識的意識成爲可理解的，
唯有當我們所使用的一切語言指向我們嚮往那言語難以形容之
奧秘的非顯題經驗」¹²。爲拉內而言，所有有關天主的概念論
述的知識，是呈現出超驗的非客觀性的經驗。

這對天主的非客觀性的超驗知識，可以視爲是拉內整體神
學的根本原理。正如菲奧倫札（Francis Schüssler Fiorenza）已經指
出，它形成了拉內神學中許多具有特色主題的背景，諸如：天
主在恩寵和啓示中臨在於人、超性存在的基本狀況、匿名基督
徒、基督的存有實體論和心理學的合一、基督的人性知識的限

¹² Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: The Seabury Press, 1978), p. 53.

度、信理的歷史性，以及在信理和許多其他要點的發展中的非客觀性的因素。

拉內在這一基礎上重寫聖事神學。聖事並非在一種具體化的方式上做恩寵的媒介，而是在於靈魂和天主的直接接觸上，促使恩寵經驗發生，並且表達出恩寵的經驗。他謹防這樣的陷阱，就是想像天主必須與任何一個範疇地做為宗教經驗的媒介，諸如聖經或聖事等同為一。畢竟，拉內或許會說沒有所謂「罐裝的恩寵」（bottled grace）。

每個人是透過恩寵與天主直接接觸的，拉內在這一基礎上發展了在教會中神恩與制度兩者之間關係的原創理論。他深信神恩、恩賜或聖神，原則上是先於制度的。其實，神恩性的因素是「教會真實的本質」。基督是主的地位（the lordship of Christ），是在這點上最直接和最有力的實踐。在拉內的系統中，教會的外在結構被視為是附屬於超驗主體，經由恩寵獲致的自我實現。教會的聖職人員不應使聖神窒息，而是要認出並滋長聖神在教會中自由的運作。

拉內深信教會信理思想的表達，總是對於所指向的真相有所不足，因此他為在教會內教義的多樣性而辯護。他贊成多重形式結構的教會，因而能適應地方和一時的需要。對他來說，制度的形式是絕對隸屬於非顯題的恩寵經驗。《神操》的弟子受到這樣的提醒，也就是依納爵教導給予神操者要按照那些做神操的年齡、知識或才能講授默想材料（操18）。避靜者受到鼓勵採取任何最能幫助他們的祈禱姿勢（操76）。為依納爵而言，外在的形式和操練總是比不上靈性的果實。

拉內認為，人的精神總是向天主仁慈的自我通傳開放，因此獲致更進一步的結論。拉內主張每一個人都擁有某種對神聖

事物直接臨在的經驗，都有可能賴天主的恩寵而生活，即使他們沒有達致對天主或基督明確的信仰。即使那些從未聽過福音的宣報，他認為他們也有可能是「匿名的基督徒」。我們所懷的希望—所有人得救的信念—是正當的。

拉內結合了「在超驗經驗中找到天主」的確信，以及依納爵的信念「天主臨在於萬事萬物之中」。即使拉內強調在意識深處對天主內在經驗的首要性，他仍然主張這個經驗透過與在世界中的實體的相遇而實現。超驗者不是遙遠的。祂持續地透過個別的歷史經驗來自我通傳。

在拉內早期的〈在世界中依納爵喜樂的神秘主義〉¹³一文中，他讚揚耶穌會士對於世界和它價值的肯定、接受文化成就的態度、尊重人文主義的特質，以及適應不同環境變化要求的特性。他總結說，一旦我們發現超越生活的天主，我們能夠投身於今日世界要求我們的工作之中。因為天主活躍於各個時代以及一切境遇中，因此沒有必要爲了找到天主而退避到沙漠或是回到過去。因此，拉內如同德日進一樣，闡釋依納爵已經安置了平信徒神學的基石，亦即在世界的事物中，發現天主的臨在。

拉內如同德日進一樣接受依納爵的十字架神學。他堅持人不僅在生活的積極經驗中找到天主，同時也在消極的經驗，例如：失敗、捨棄、病痛、貧窮和死亡中，找到天主。正如苦難和死亡是基督啓示工程的中心，同樣，剝奪和自我否定能夠是

¹³ Karl Rahner, "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," *Theological Investigations* III, trans. Karl-H. and Boniface Kruger (London: DLT, 1967), pp. 277~293.

走向我們每個人必須在死亡中經歷最後捨棄的途徑。天主是更甚於我們的成功或失敗。祂——總是更大的天主（*Deus semper maior*）——是我們唯一的永恆希望。

服從教會

即使聖依納爵意識到個人對天主的直接性，但他也強烈地強調教會的中介。他重覆地談論到，教會是信友的母親和基督的淨配（操 353）。他確信：「在我等主基督和祂的淨配教會之間，常是同一聖神治理」（操 365）。依納爵在《神操》中談論在戰鬥的教會中服侍基督，以及在其他二處也提及了「聖統教會」（操 170、353）。這詞彙似乎原初出於依納爵自己。有些抄本再加上「羅馬」。依納爵認為這是理所當然的，亦即：沒有人會因聖神召叫的緣故而做出教會所禁止的事（操 170）。這個教會的神秘主義（*ecclesial mysticism*）為法國的耶穌會士呂巴克的神學所採用，同樣也在他的朋友和學生巴爾大撒的思想中。

呂巴克如同拉內一樣，深刻地受到馬雷夏觀點的影響，亦即人的精神為一動態的驅力，去超驗所有有限的對象所建構，為能尋求那比可見的萬事萬物更偉大的事物¹⁴。呂巴克深信人的精神朝向天主視野的動力，超越所有肯定神學與否定神學的認可和否定。靈魂朝向天主永不止息的不安，促使整個過程向前推進。原始的知識本身來自於反省的觀念，但是，這些觀念的確是正確的，卻絕不充分。它們總是必須不斷地被批判和修

¹⁴ 參照 Henri de Lubac, *The Discovery of God*, trans. Alexander Dru (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996).

正¹⁵。

雖然呂巴克意識到這內在的驅力，但他從不落入宗教的個人主義。呂巴克從依納爵那裏取得了教會是基督的淨配以及所有基督信友母親的名稱，他確信基督與教會之間存在一種「神秘的同一性」（mystical identity）。他拒絕任何產生在神秘的和可見實體、精神和權威，或是神恩與聖統制度之間對立的傾向。雖然教會有不可見的幅度，但她本質上是可見的，亦即聖統制的。他宣稱「沒有聖統制，這是她的具體化的場合，她的組織者和指導，就一點也不能夠談論教會」¹⁶。

呂巴克在《教會的光輝》一書中，描繪出忠實基督徒的燦爛畫像，就是渴望尋求成為奧立振（Origen, 182/5~251）所謂的「真實的教會人」（truly ecclesiastic）¹⁷。如同依納爵一樣，這樣的一個人總是關切在教會內與教會一起思考，培養天主教會團結一致的意識，以及接受教會訓導的教導，並視之為有約束力的準則。按照呂巴克的觀點，這位教會人不僅服從，並且喜愛服從，並視之為死於自我的途徑，為能充滿上主傾注於我們內心的真理。呂巴克不贊成負面的批判和抱怨。他寫道：「今日當教會受到考驗、磨難、被誤解，以及因自身的存在和神聖而受到嘲諷，天主教徒必須小心警惕，免得想要說得只為更好地服務她的事情，反而變成反對她」。適度的敏感將促使他們抑制公開的批判。在這些主張中，呂巴克對於聖依納爵有關「與聖教會

¹⁵ 參照 Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Henri de Lubac*, p. 94.

¹⁶ Henri de Lubac, *The Splendor of the Church*, p. 58: "...without the hierarchy which is its point of crystallization, its organizer and its guide, 'there can be no talk of the Church'."

¹⁷ Henri de Lubac, *The Splendor of the Church*, p. 178。

思想一致」(操 352~370)的教導作了回響。

君王的召叫

今日聖依納爵弟子受到《神操》激發的最後一個主題，是在〈默觀耶穌基督的神國〉(操 91~100)的默想中基督的召叫。依納爵主張凡判斷正確、理智清醒的人，必定獻身與基督，勞苦工作，為能分享祂的光榮。但是那些願意在事奉上超群出眾的，將會滿心切望效法基督承受一切凌辱、反對和貧窮，為能證實有更大的愛情。這跟隨基督，經由祂的苦難獲致最後的戲劇，是巴爾大撒整體神學的中心。巴爾大撒的啓示神學是以神聖尊威(divine majesty)的自我顯示為中心。他把這個主題與依納爵的座右銘「愈顯主榮」(ad maiorem Dei gloriam)聯結在一起，並且堅信天主的光榮淹沒和迷惑所有覺察到它的人。天主光榮彰顯的極致，是被釘在十架上、復活的耶穌。耶穌藉著忠實地履行祂的使命來光榮天主。這是在祂由父而來的時期的開展。

人類的成全不能以抽象的倫理規則來測量，而是只能藉著他們回應基督向他們的召叫。這個召叫是分享主的命運和使命。教會使她的成員結合於基督，首先透過洗禮進入祂的死亡。基督徒藉著放棄他們的自我意志，穿上基督的意志，而獲得天主子女的自由。因此，在巴爾大撒的教會論中，服從是主要的和建構性的。成為教會就如同瑪利亞一樣，成為「主的婢女」。教會的工作如同瑪利亞一樣，聆聽天主的聖言而去實行。

巴爾大撒在發展他的服從神學時，特別受到聖依納爵《神操》中「選擇」(操 169~189)和「與聖教會思想一致」(操 352~370)規則的影響。他從依納爵獲悉基督徒的成全，在於忠實和愛的回應天主的召叫。他認為基督的愛不僅要求遵守誡命，並且要

跟隨福音的勸諭。這只是基督救贖之愛的形式。

巴爾大撒的重要著作《基督徒生活的身分地位》是對於在依納爵《神操》「君王默想」中，描述基督召叫的一個廣泛的詮釋¹⁸。從巴爾大撒的觀點來看，奉獻生活的召叫是教會的基本特徵。因為耶穌在公開生活期間，召叫十二宗徒度貧窮、貞潔和服從的生活。福音生活勸諭的身分地位，甚至比司鐸的身分地位出現以前更早就存在了。藉著放棄他們個人的一切渴望，基督最能分享在天主內完全的自由。聖依納爵的禱文：「主，請祢收納我的全部自由……」（操 234）卓越地表達出爲了只按照神聖的旨意生活的緣故，而犧牲個人的自由。

跟隨被釘十字架的主基督，在聖統制度的教會採取了具體的形式。這具體的形式，保存著基督學的形式，也感謝教會的聖職人員對教會其他信友的權威。如果這存在於聖統制度和信友之間的對立沒有解除，巴爾大撒寫道：「所有保留的一切可能只是一團無形狀的倫理教導的軟塊」。因此，巴爾大撒如同呂巴克一樣，主張職務和神恩是相互隸屬的。從某一個觀點來看，職務可能被視爲是一種特殊的神恩，爲能協調其他的神恩，並且把它們帶入整個教會的合一之中。

巴爾大撒意識到伯鐸職務的中心地位（centrality of the office of Peter），他的著作《伯鐸的職務和教會的結構》¹⁹是爲反對他所

¹⁸ 參照 Hans Urs von Balthasar, *The Christian State of Life*, trans. Mary Frances McCarthy (San Francisco: Ignatian Press, 1983), p. 9: "The sole purpose of this book is to provide a comprehensive meditation on the foundations and background of St. Ignatius' contemplation on the 'call of Christ'."

¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the*

描述的「惡毒」和「非理性」的反羅馬（anti-Roman）情緒。自從梵二大公會議以來，這反羅馬的情緒已瀰漫在天主教徒中間。在基督學的奧秘中，巴爾大撒確信個人的成熟與忠誠的順從於教會權威的結合，這個耶穌會士的理想不會包括已在其中發現的荒謬。對於教宗特別服從的聖願中，他指出耶穌會全體實踐了普世性的「隨時待命」（universal availability），這是依納爵的「平心」理想的核心。

結 論

這四位廿世紀天主教神學家思想中發現的四個依納爵主題的反省，提供對於思考有關天主、基督、教會和世界真正的和使徒性成果的方法。有人或許希望許多其他的主題和作者能夠在更長的文章中來探討，諸如查理（Pierre Charles, 1883~1954）和達尼埃盧（Jean Daniélou, 1905~1974）的傳教神學、貝亞（Augustin Bea, 1881~1968）的大公主義、郎尼根（Bernard Joseph Francis Lonergan, 1904~1984）的皈依神學，以及默里（John Courtney Murray, 1904~1967）有關宗教自由的觀點。在所有的這些作者中，都是有可能在《神操》的基礎上探索依納爵的主題。參考的材料也應是歸屬於今日依納爵神學弟子的教導和著作。考慮我自己知識的限度，促使我不在此篇文章探討這些有趣的問題。

就我已指出的，依納爵的基本原則能夠發展出許多不同的神學系統。《神操》本身似乎存在著內在的張力，包括：直接性（immediacy）與媒介（mediation）、個人自由與服從、普救論（universalism）與以教會為中心說（ecclesiocentrism）、向世界橫向

的開放與對神聖事物的崇敬。有些如德日進和拉內的神學家特別強調對天主的直接性、個人的自由和普救論；其他像是呂巴克和巴爾大撒，特別是他們後期的著作中，則著重在教會的媒介、聖事性和服從。「辨別神類的規則」似乎指向一個方向；「與聖教會思想一致」的規則指向另一個方向。由於兩者的強調在《神操》中都是正確的，也是結合在一起，因此它們在神學中必須是和諧一致的。

就我所知，依納爵的神恩在於有能力把這兩個傾向結合起來而不損害彼此。不顧聖神推動的純粹機械式的服從，和不顧教會權威的純粹個人信靠聖神，都是同樣不適合於我們所探討的遺產。為依納爵而言，這是不用證明的，亦即基督徒蒙受召叫，藉由把他們有限的自由委順在天主的手中而獲致真正的自由。凡是向天主聖神推動開放的神學家，最能進入教會的思想中，並且經由這種方式與主基督的意向完全一致地詮釋基督徒的信仰。

依納爵靈修與神操

一位奧地利籍耶穌會士進入華人世界的心靈旅程

谷寒松¹

這是一篇以依納爵靈修為中心的生命旅程，從這生命與聖召故事的分享中，讀者可以體會神操及分辨神類在作者生命中的地位。

前 言

細心瀏覽我從 1945 年二次大戰結束（當年我初中一年級），直到 2007 年度避靜期間所寫下的日記，有些令人驚異的數字出現了：我一共用了 24 天做較短的三天年度避靜，然後用去 360 天做年度八天避靜，最終還用了 236 天進行 26~40 天之間的大避靜。加起來總共是 **620 天**。天啊！花了將近兩年的時間在避靜當中（廣義的神操和依納爵神操），結果是什麼？一方面是深深的羞愧與罪惡感，但另一方面也有一種很深的感激和喜樂，從我心中湧出：三位一體的天主，祂的行事方式真是美妙，言語難以描述。然而，我們卻仍試著以一趟**心靈旅程**的形式來描述

¹ 本文作者：谷寒松神父，奧地利耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士。現任輔大神學院信理神學教授及研究所所長、神學著作編譯會主任、中國痲瘋服務協會理事長、台灣生態關懷者協會理事、天主教新事社會服務中心主任委員。本文原以英文寫作，現由張令熹小姐協助中譯，特此致謝。

祂的種種方式。

對這旅程的描述分**三步驟**進行，來描繪三位一體的天主如何召叫一個 1933 年生於天主教家庭的男孩，由奧地利阿爾卑斯山區提洛爾 (Tyrol) 的山村湯罕 (Tannheim)，逐漸向華人世界出發的整體過程，那裏有許多新的經驗和挑戰在等著他。**第一步**描述旅程的開始，是在奧地利提洛爾的茵斯布魯克教區小修院的初級與高級中學所度過的八年 (1945~1953)。**第二步**則試著解說自從 1953 年進耶穌會後，七次 26~40 天的大避靜帶來的典型依納爵式的重大影響。最後，**第三步**以我的傳教工作和靈修生活兩方面相互滲透的架構，來摘述整個過程。

一、靈修旅程的開始

1. 十一歲那年，二次大戰結束，我想成爲一個鐵匠，因爲我的哥哥 Raimund 將成爲一位車匠，這樣我們便可以組成一家生意興隆的公司。但是「謀事在人，成事在天」。1945 年夏天的一個下午，故鄉湯罕的本堂神父來到田野間，我正在那裏幫父親 Leopold 修籬笆。本堂神父問我父親：「谷先生，你可曾想過把二公子 Luis 送進教區的小修院讀書的可能性？今年 1945 年，九月份小修院將重新開學。」我父親全然驚呆了，只能喃喃說道：「你這麼認爲，你這麼認爲嗎？」雙親將是否聽從本堂神父建議的決定權留給我。我自願決定接受本堂神父的想法，說：「我會試試看，但如果不成功，你們會接受我回來家裏嗎？」母親說：「當然！」我回應道：「那麼，我就去了！」這個十一歲的自願決定，是延續至今的漫長旅程的開端。唯有到後來，我才看到在這事件中，生活的天主伸出手邀請我。

2. 在提洛爾的茵斯布魯克教區小修院初中和高中的每一年（1945~1953年期間，奧地利的學制是小學四年，中學八年），有**耶穌會神父**來指導我們這群年輕男孩做年度的三天避靜。有些相當一致的主題貫串了這八次避靜：要求真誠悔改的召叫，然後是慷慨回應耶穌基督的愛之邀請，最終是為自己生命負責的呼籲。在童年早期及小學期間，「天主」的籠統概念是我傳統式祈禱中的主要對象；然而，在這八年期間，**耶穌基督這個人**慢慢進到我宗教經驗與渴望的中心。
3. 高二那年，我的夢想往外伸展，想要去維也納愛樂管弦樂團吹奏法國號，並戀慕著 Zita，我心目中家鄉最美的女孩，就在這春天般的時節，耶穌基督靜默而溫和的吸引力也進入我的生命中，這般引人入勝，我揮之不去。面對這份來自於祂，越來越令人無法抗拒的邀請，我能做什麼？當時我並不知道依納爵在《神操》中關於「選擇的三種時間」（《神操》176~188）之解說，整整有兩個月，我幾乎每天都會在半夜時分悄悄到小聖堂裏去，在聖體龕前跪下。「主啊，祢知道我多麼想要攻讀音樂，也知道我多麼戀慕 Zita。祢真的要我成爲一位天主教司鐸嗎？」我交替地經驗到確信與懷疑、歡欣的力量和讓人衰頹的軟弱、神慰與神枯（做正確良好選擇的「第二種時間」的典型經驗，《神操》176）。兩個月後，上主贏得了這場戰役，我降服於祂要我成爲司鐸的召叫。Zita 也溫和地接受了這決定。
4. 然而，隨著時間一個月一個月地過去，我越來越清楚地感覺到，我不應成爲教區神父。爲什麼不呢？我只知道，主耶穌對我有些計畫。之後，神聖的一刻來到：1952年10月，傳教節主日的下午，在小修院的聖堂中，我們爲全世界的傳教

使命祈禱。當帶領祈禱者宣布「現在我們為受迫害的中國教會祈禱」，就在這一刻，不帶絲毫懷疑，我明瞭：「Luis，你會去中國」（做正確良好選擇的「第一種時間」的典型經驗，《神操》175）。主耶穌是如此感動著我並吸引我整個人，毫無懷疑的餘地，直到 55 年後，我寫下這個經驗的這一刻，依然如此。

5. 我對於成為司鐸並到中國傳教的聖召懷著無限感激，但實際的問題來了：如何在奧地利和提洛爾教區的具體教會環境中實現這些召叫？再一次，上主的手出現了，指向曾帶領我們做年度三天避靜的耶穌會神父們。他們明智地告知我們：奧地利的耶穌會士曾受託付照管中國河北省的一個教區，當時稱為景縣教區。但奧地利的傳教士，正如其他外國傳教士一樣，在 1949 年共產黨執政後遭驅逐出境；他們多數人被遣送到台灣，在那裏負責新竹市一部分的牧靈工作。在這次良好會商後，我得到這樣一個或多或少合乎邏輯的結論（比較像是做正確良好選擇的「第三種時間」的風貌，《神操》177）：申請加入耶穌會，好能被派遣到中國傳教區，具體地說就是在台灣。總會長簡森斯（John B. Janssens, S.J.）接受了我寫的請求派遣至中國的申請書。無須解釋，在 1953 年 9 月 7 日我進入奧地利省的耶穌會之前的這幾個月、幾週，宛如**與吾主共度的蜜月期**。在奧地利的聖安卓亞（St. Andrae）小城，當省佐神父關上我們身後的初學院大門，而且不准我們到城裏去觀光遊覽時，我知道我生命的另一個新階段已然展開。

二、七次 26~40 天的大避靜中依納爵式的重大影響

對 1953~2001 年間的七次神操（共計 236 天）歷程中，在依

納爵靈修上的成長，若要較為仔細地描述，恐怕寫滿一本書都仍不夠。但願在我們順著這七次大避靜的路徑漫步之際，某些依納爵靈修的基本特色會浮現出來。但我們知道，要將這些特色轉換成生活的實踐，真正按依納爵的方式度靈修生活，是一輩子的努力奮鬥。

1. 1953 年的晚秋，在聖安卓亞初學院第一年的**初次大避靜**，呈現了依納爵生活方式的全貌。除了「默想地獄」(《神操》65~71) 的懾人訊息——一種可能的，全然與天主隔離的永罰，這次避靜讓我覺察到**神類的不同動態**，尤其是偽裝成光明天使的惡神的欺騙：我們發現自己受虔誠思想或聖善渴望激發，但一段時間以後，卻陷入仗恃自己聰明才智的驕傲，以及一己慾望的自私。換言之，惡神試圖藉著提出不切實際的(例如，立即變成聖人的渴望!) 以及跟這個人實際靈修狀態不相稱的思想和渴望，讓我們變得軟弱。

從這樣的經驗，我學到以下這些：當我們認出惡神透過某個特定想法的進展過程或行動歷程，愚弄和誤導了我們，應該細心回顧我們所經歷的一切階段，從邪惡清楚顯現出來的時刻，追溯回到在善念中的開始。藉由這樣的回顧，我們會發現當自己受惡神欺騙導引時，能更快地認出來，因而在未來更有能力守護自己(《神操》332~334)。這些經驗是在依納爵靈修的基本要素——**神類分辨**這項技巧上成長的開始。

2. **第二次大避靜**是在 1967 年七月中旬到八月中旬進行的，當時是我在菲律賓諾瓦利奇(Novaliches)地區的馬尼拉接受第三年(Tertiaship)培育的第一階段。我在德國靠近慕尼黑的蒲拉赫(Pullach)讀了三年哲學(1955~1958)，繼而在奧地利的林茲(Linz)的耶穌會 Aloisianum 中學三年試教(1958~1961)，

然後在台灣新竹學了兩年中文，最後在菲律賓巴吉歐（Baguio）讀完四年神學，這些之後，以大避靜作為最重要部分的第三年培育期，應該導向自初學院第一次避靜以來將近十四年過程中**所有這些要素的整合**，這是相當需要的。

透過三位一體的天主溫和的主動，某種「**高峰經驗**」發生了，這是一種**新的被動經驗**，或者更好說是一種**被奧秘充滿的空無經驗**（a mystery filled emptiness），從這層意義來說，我必須靜坐等待那顯然來自天主聖三的行動，這種行動帶來一種深刻的感受——**有媒介的直觀**（mediated immediacy）之**感受**，亦即，彷彿我能夠觸及聖三位格（父、子、聖神）的愛之臨在，但卻是以有限的、仍留在人性狀況中的方式。

這充滿恩寵的、與聖三位格親近的經驗，顯示出聖三各自不同，卻又密不可分的面貌（聖父是一切事物的終極源頭與目的，耶穌基督是救贖的核心，聖神則是絕對奧秘的愛之氛圍），為**五項事情**鋪路：第一，渴望更認識這位**益見偉大的天主**並更親密地與祂相遇；第二，能夠成為**行動中的默觀者**的希望；第三，更深了解**佛家「空」的概念**，作為對我們身為有限的人與絕對的**真實**（absolute reality）相遇時的否定式（apophatic）表達，因為這全然超乎言語所能企及的描述；第四，對於**關係形上學之重要性**的初始洞察，它補充了傳統的**實體形上學**，為能在神學上更加了解「有媒介的直觀」、與天主聖三的動態共融，及成為耶穌會士——行動中的默觀者之理想；第五，實際的神哲學問題：如何以一種動態的方式結合理論與**實踐**，這問題真實成為我在羅馬額我略大學博士論文的題目：《系統神學方法中實踐的功能》（*The function of praxis in the method of Systematic Theology*, 1974）。

3. 第三年卒試（1967年6月至1968年4月）之後，我被派到台灣台北縣新莊市的輔仁大學神學院教系統神學，用中文授課。爲了準備1969~1970學年第一學期「信仰論」的課，我決定到台灣的彰化靜山去40天，**過在避靜中工作的獨處生活**。對「信仰論」的專注，加深了存在主義的洞察：信德純然是天主聖三的恩賜，正如另兩項神學德性（超德）——望德與愛德一般。

在祈禱反省與研究的過程中，所謂「信仰論」的問題要求我全神貫注：一方面，天主的啓示本身和伴隨的信仰恩賜，絕對超乎人的掌控；然而另一方面，作爲一項人的自由行動，信仰行動要求理性上的合理證明。換言之，我們正面對長久以來的問題——絕對神性的奧秘與有限卻真實的人類自由之間的張力。如何以一種可理解的方式結合這兩端，聖依納爵找到一項可行的準則：**要知道一切全仰賴天主，但行動時要宛如一切全仰賴你自己**。

4. 1970年春，是我回到歐洲做一些特別研究的時期（1970~74）。期間，在1972年夏我進行了**第四次的大避靜**（30天），地點在瑞士聖嘉爾（St. Gall）的嘉布遣女修會的默觀修院。在瑞士東部優美自然環境中的這些日子，顯著的主題可以用耶穌會第卅二屆大會（1974年12月2日至1975年3月7日）的話來表達，即〈法令二：現代的耶穌會士〉：「成爲一位耶穌會士究竟有何意義？這就是他知道自己**是罪人，但蒙召成爲耶穌的夥伴，在十字旗幟下參與我們時代的關鍵爭鬥：宣揚信仰、促進正義，後者實包括於前者中。**」

在這相當以基督爲中心的救恩史願景中，我們的天主父的容貌愈見清晰，而在爲分辨神類所做的密集努力當中，感

覺得到聖神的臨在。我必須面對一項悄靜的召叫——進入靠近康斯坦絲湖（Lake of Constance）的嘉都西會修院，這湖鄰接三個國家：德國、瑞士、奧地利。在我心中湧起強烈的渴望，想加入最嚴格方式的奉獻生活，以表達我將自我完全奉獻給天主聖三；然而在此同時，對依納爵式修道生活的熱愛卻讓我想熱情地繼續走依納爵的路，自 1953 年起我就已走在這條路上。最終的解決方案聽起來像是這樣：我願成爲一個「入世的嘉都西會士」，也就是，一個真正「行動中的默觀者」。那時候我更加了解，聖依納爵也曾有類似的張力，並與之掙扎過。

5. 十二年後，1984 年的四旬期，我花 40 天時間做**第五次大避靜**，在和 1972 年夏天避靜相同的地點進行，這次又是在**避靜中工作的獨處生活**，爲了準備一本書的底稿，標題爲《轉變中的中國》（*China in Transformation*），這是我 1983~84 學年下學期在德國慕尼黑的 Berchmanskolleg 講課的內容。在許多想法和反省當中，依納爵稱之爲「以天主聖三的奧秘為家」（*familiaritas cum Deo*）的經驗，成了這次大避靜的主旋律。而這份親切感增添了與聖父關係的獨特性，有所區別但深刻地與吾主耶穌的關係合一，又有所不同卻密不可分地與聖神的關係相連。在某些時刻，我感覺**全然沈浸**於天主聖三的奧秘中，而別的時候卻爲自己**當不起**的感受所深深觸動。

正是在這第五次大避靜的過程中，中國的陰—陽—合典範進入我與天主聖三相遇的意識領域。這個宇宙進程的普世性典範，一般在太極圖形中表達出來，黑色的一邊（陰）代表宇宙實體的接納、女性、陰暗和聆聽的層面，明亮的一邊（陽）則代表宇宙實體的創造、男性、明亮、挑戰和強盛層

面。既然在現實中這些層面是互相貫串的，因而在以陰爲主的區域中總有些陽，在以陽爲主的區域中也有些陰，太極圖形便在陰的黑色區域放了一個明亮點，在陽的區域放了一個黑點。太極圖形中陰的區域和陽的區域透過一條迴旋線結合，那便是合，表達了共融、對話與合作。

在靜默面對天主聖三的漫長時辰中，以下的洞察充溢我的神學思考與宗教經驗：覺察到我們一切有關天主聖三及神聖事物的思考之類比方式，並出於渴望以一種更中國的方式表達絕對屬神的生命與愛之奧秘，我自問：難道我們不能稱天主聖父爲陽，天主聖子爲陰，在合的迴旋線——聖神——中合一嗎？在神聖啓示的基礎上，我們應受允許以一種更屬於神學的方式，將中國原本的陰陽合典範表達爲陽—陰—合，亦即父、子、聖神。

但是，正如任何人類思考模式都有其長處及短處，因此這個關於以陽陰合典範來詮釋天主聖三的洞察有其長處，尤其是在其漂亮地表達出父、子、聖神相互貫串，是同一個天主這層意義上；但它也有弱點，尤其是它沒有講論到位格及天主聖三內的源頭（*intra-trinitarian origins*）這層意義上，意思是說，聖父是聖子及聖神的位格源頭，別無其他源頭；聖子是（聖神的）源頭，因祂自己的源頭在父內；最終，聖神由聖父透過聖子發出。

6. **第六次大避靜**又是 40 天，於 1993 年四旬期，地點和兩年前相同，在我熟悉的環境——瑞士東部令人驚嘆的冬季美景中進行。這次，神操中「獲得愛情的默觀」（《神操》230~237）從一開始便抓住了我的注意力，擄獲我的心，尤其是這默觀中的第四點（《神操》237）：觀看如何一切美善、一切恩惠

都來自天主，譬如我有限的力量，來自天主至高無限的能力；同樣，一切正義、善良、憐憫、仁慈等，都像光線來自太陽、水流來自源泉……等。於是返心自問，從我這方面，按理智和正義的要求，應該獻給天主什麼，自然是將我所有的一切，連同我自己一同獻上，用極熱烈的情感作此奉獻：「主，請祢收納……」（*Sume, Domine, et suscipe……*）。

自從這次大避靜後，「主，請收納」的祈禱成了我日常晨起跪在床邊的第一個祈禱。而太陽的魅力與日俱增（我身邊帶著一本天文學的精湛著作），成了天主聖三奧秘富於吸引力而有形的象徵：聖父如同一切光明與溫暖的源頭，能量的迸發；聖子耶穌基督，是由太陽發出的光，天主奧秘的啓示者（難怪耶穌自稱是「世界的光」，若八 12）；最後，聖神是這光所帶來的溫暖，愛的神聖氛圍。

7. 八年後，**第七次大避靜**（26 天）在十年前的同一地點，時間則在 2001 年四旬期的中段，再度是以一種**在避靜中工作的獨處生活**，爲了完成我一本書的草稿，書名《中國，往未來出發：中華文化宗教與基督宗教的相遇》（*China, setting-out for the future: Chinese culture and religions encounter Christianity*）這是我在法蘭克福的歌德大學（Goethe-University）講授的一門課程主題，構思於神學院 2000~2001 學年冬季學期「跨文化神學」的架構脈絡中。

這是與天主聖三特別親密的一段時期，再度深刻感受到如同在自家一般地與祂同在。在這樣的親密內與天主聖三自在地相處，一種內心至深的自由的新感受油然而生，在這種自由中，一切「個人重要事項」（自我中心、成功取向、害怕有失顏面）都逐漸消退，讓位給至爲珍貴的透明澄澈——懷著

愛心為有需要的兄弟姊妹服務。在「原則與基礎」（《神操》23）中，稱這態度為平心（indifference），亦即當面對一切受造物的恩賜作選擇，卻不清楚何者是更好的抉擇時，讓自己保持懸而未決。我們不應讓自己的自然喜好和厭惡牽著鼻子走，甚至在諸如健康或疾病、財富或貧窮、尊榮或屈辱、長壽或短命這些事上亦然，唯獨渴望和選擇那更（magis）能引我們達到受造目的之事物。

在這段六十三年的心靈旅程中，有許多依納爵靈修的元素顯現，但願這些是其中的精粹。在此摘述我傳教工作與靈修生活的整個過程，可能會有幫助。我們現在進到第三步驟。

三、我傳教工作與靈修生活過程的全觀

我的靈修經驗和神學專業工作之間的緊密關係，並不需要詳加申論。巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar）稱之為**屈膝神學**（kneeling theology），而研究神秘主義的專家會稱之為**神學的神秘幅度**，謙遜地說，這些要素已成為我日常自然而然的習慣。然而，**身為罪人的意識**仍保有其真實的基督徒地位。

1. 我傳教生涯的過程可分**四階段**來描述：

第一階段（1961~70）投入研讀中文的官方語言，亦稱「北京話」或「普通話」，並逐漸吸收中國文化與宗教的基本要素。正如中國諺語說的：活到老，學到老。第一階段的特徵正是學習、領受、消化豐富而近乎永無窮盡的華人世界的重要元素。

第二階段（1970~80）提供了整合兩個世界：西方世界和華人世界的挑戰。當時若是有人這樣問我：神父，在你的思考和感受當中，你屬於何處？你比較傾向西方，或是傾向東

方，尤其是中國？很有可能我會說：我不知道！這是個痛苦的內心掙扎期，要去整合兩個世界中真善美的要素。這也是有許多丟臉經驗的時期，因為我缺乏對中文語彙的充分熟悉掌握，尤其是在需要以配得上神聖奧秘的優雅方式解釋系統神學的主題之際。有些時候，所謂的三級謙遜(《神操》167~168)成了非常具體的現實。從這樣的經驗當中，我邁出一小步，更加深刻地了解兩旗默想(《神操》144~148)的理念，也就是：

「收我在主耶穌的麾下。第一，守極度的神貧，如果至尊天主願意挑選我、收納我的話，更願懷抱實貧。第二，只要不致惹人犯罪或惹至尊天主不悅，願身受侮慢凌辱，為能在這一點上多多則效基督。」(《神操》147)

第三階段(1980~85)的特徵是熱烈渴望在華人世界中更深地讓自己本地化、進入脈絡中，具體來說，即是在台灣這個華人世界。這渴望包括了初步研讀台灣本地的語言，稱為閩南語，為能跨越對超過80%人口所說的語言一無所知的原點。同樣的渴望，讓我想要常常接觸佛教朋友，在研習會和拜訪佛教寺院當中，與他們進行私人對話。

若我沒記錯，**第四階段**(1985迄今)是從1985年11月25日開始的。奇怪的是日記上並未提到這個高峰經驗。那天下午，當我在台北縣八里鄉的聖心女中後面的山坡上散步時，東方與西方這兩個世界彼此融匯，卻沒有拿走任一方的特色。換句話說，東方與西方這兩個世界成了一個新的文化與心靈的家鄉，是天主聖三愛的臨在使之成為可能。結果，自從那次恩寵滿被、略微神秘的經驗後，我不再感覺自己在台灣和中國是個外國人，而全然感到像在自家一樣，藉著天主聖三的慈愛，台灣和中國實在是我真正的家。這一個家有

兩種面貌：中國/台灣的面貌，和西歐/奧地利/提洛爾的面貌。在台灣和中國，我看見這同一個家的中國面貌，而當我在西方，我看見這同一個家的西方面貌。這能稱爲一種神秘經驗嗎？無疑地，這經驗伴隨著一種喜樂但具挑戰性的內在自由感受，這自由要我更徹底地準備好自己，無條件地去服務有需要的兄弟姊妹們。

2. 我靈修生活的過程包括了以下這些相互貫串的階段，與傳統的煉路、明路、合路相去不遠。如我們所知，這些歷程階段無法以時間上清清楚楚的分界線整齊分割。它們有重疊之處，在我們與聖三同行的整個漫長生命歷程中卻分明有別：

第一階段一方面包括了對於慣性而有缺陷的思想和行動方式的淨化，有時候相當痛苦；另一方面包括了一種與天主、與耶穌墜入愛河的經驗，愛得如此深，以致世界上沒有任何勢力能阻擋我們跟隨來自生活的、愛的天主的邀請。某種程度上，我這個階段與作爲心靈旅程起始的第一步相對應。但有時候，這階段的特色會在後來那些年，甚至在我年逾七十之際再度出現。聖三的奧秘尚未非常清楚地臨在。平常祈禱中，我會以較爲籠統的方式說到「天主」，或提到耶穌，但在我與神的奧秘有意識的相遇中，聖神幾乎是缺席的。

第二階段可描述爲被按著耶穌基督的模樣塑造的漫長過程。這階段從多次八天避靜及七次大避靜中得到滋養，正如第二步中的描述。天主聖三之奧秘逐漸展開其內在愛的共融，邀請我們真正活出信、望、愛。實際上，這些靈修經驗支持我的神學事業；它們爲這持續存在的問題——如何整合理論（神學）與實踐（基督徒生活）帶來啓發。以一種特殊的方式，我的實踐包括了自 1975 年對我們在台灣的痲瘋病友的

服務，1996 年起這服務也擴及在中國大陸的病友。在與他們交流共處的這段漫長歲月，我學到了痲瘋病患的至深渴望是「我們與他們在一起」，因此我獲得這神學上的洞察：救贖的本質在於天主聖三與我們一起愛的臨在，亦即厄瑪努爾，天主與我們同在！

第三階段的特色是這清楚分明的經驗——與三位一體的天主全然自在地共處，融會東西這兩個世界成一個新家，卻沒有拿走任一世界的清晰特色。這樣的經驗幫助我更實際地了解耶穌基督是天主亦是人的奧秘，在他神聖位格內結合了神性與人性，毫不混淆，毫無改變，並未分隔，而且也不可分割。這階段我與整體的天主奧秘，也與聖三的各個獨特位格合一，而這兩方面的合一同時都在成長和深化。這經驗教導我基督信仰啓示的天主是**益見偉大的天主**。

正是在此脈絡中，近年來，對於耶穌基督降生成人的驚奇，一直以一種全然驚異和陶醉的感受轟炸我，這就在大約兩千年前，於我們小小的地球上發生。是的，天主的第二位，出自天父的聖言取了肉身（若一 14），居住在我們中間，在一切事上都與我們相似，除了罪以外。我幾乎要受誘惑說出：「太美了，不會是真的」或「不可能是真的」。或者換句話說，若我們真正相信這具有根基重要性的事件，那麼應該沒有人能夠阻擋我們在人類歷史中宣揚這最偉大的真理。

我們蒙天主召叫，而懷有這樣的希望：這第三階段將在新天新地中達到滿全，在真福神視中，與天主聖三面面對。

愈顯主榮
A. M. D. G.

蒙召成爲行動中的默觀者

一名獨身教友的聖召分辨歷程

盧德¹

本文是一段以依納爵靈修爲中心的生命旅程，述說作者在做神操時的心路歷程，逐步地分辨、接受、回應她的聖召。其生命故事的分享，是一段值得做神操者和指導神操者參考的經驗。

楔子

主曆2000年左右，正值筆者人生最忙碌之際，同時也是至爲關鍵的一段心靈成長期，那是筆者堂堂邁入「而立之年」的三十歲關卡。當時，筆者決定送給自己一份生日禮物、同時也是接受一份「放下我執」的挑戰；痛定思痛下，筆者請求一位神師，指導爲期一整年的「日常生活神操」，徹底地面對、也徹底解決自己操心和煩惱已久的「聖召問題」。

當然，筆者十分幸運地，幾乎整個生活圈、也是當時最大的生活重心——包括讀書、工作、信仰生活——主要就在這個由耶穌會士所辦的輔仁大學神學院中。放眼望去，多得是會士。事實上，筆者一再地見識到身爲一名耶穌會士所展現出來的人格特質；也一再地印證了教會所流傳的一些笑話。譬如：天主有三不知，其中之一便是不知耶穌會士的腦袋裏在想什麼；另

¹ 盧德，本名楊素娥，輔仁大學宗教學碩士、輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，現任輔大神學院專任研究員。

一個笑話是：耶穌會的，耶穌會士不會；耶穌不會的，耶穌會士都會。這些笑話說來，總能搏得哄堂大笑，也是筆者與耶穌會士們共事多年中的一劑調味；然而若是細究其間堂奧，卻也令人深深佩服耶穌會士們的足智多謀、深謀遠慮、為達目的不擇手段……等人格特質與行事風格。究竟這些會士們的陶成，與其會祖依納爵和《神操》的關係為何，這也令筆者深為好奇。

無論如何，筆者有幸地，在一位學識、經驗、聖德皆具深度涵養的神師指導下，開始踏上神操之旅。

遲遲難以跨越的原則與基礎：預備期

如此地痛定思痛，要徹底解決困擾已久的聖召問題，實因筆者當時的特殊處境，簡直令人分身乏術：首先在工作方面，筆者同時身兼三份工作——輔神的編輯、輔大進修部導師、輔仁與聖約翰大學全人教育中心講師；其次在就學方面，正是該年，筆者在多位神長的支持與鼓勵下，正式提出教義系博士班的申請，開始一連串的修課、閱讀；最後是有關感情部分，過去一堆不堪回首的往事，不斷回來干擾，這些憾事對一名邁入三十歲的女人似乎是一道難以跨越的關卡，彷彿過了三十歲就是老女人了、不會再有人要了……（哈！哈！現在回想當時的心境，看似笑話一般，不過也因走過了那種想不開、狹隘的心境，讓我多了些同情、開導處於跟我當年相同感受的女人；無形中，我竟也成了她們的祝福）。

在教會流傳的同一笑話「天主三不知」的其中之一，祂也不知女修會有多少（哈！當作笑話、一笑置之就好）。筆者身邊除了耶穌會士外，更多的是修女，而且談話不時地、或隱或顯地，就涉及了「修女聖召」的話題。這也促使我開始思考「我的」（顯然不是天主的）聖召；也好，索性當個修女去吧，反正工作那

麼累、讀那麼多書能幹麼、生活壓力大、感情又一再受挫……當修女，尤其當個隱修會的修女的話，那就一了百了了。

這麼個異想天開，我一見了神師就立刻告訴他此一想法，當時還心高氣傲地，自以為自己工作負責、學習認真，三十歲也不算太老，教會不是老在叫說聖召不夠嗎？神師應該會很高興，他幫助了一位年輕有為的教友、也幫助了教會順利拉進一個聖召來。不料，神師的反應竟出我意料之外。

神師以開放與耐心的態度聆聽，但全然不預設任何立場。在起步的指導上，他只要我養成「規律」的生活和習慣，尤其是安排固定的靈修祈禱時間，在不影響工作等的情況下，減少其他並非必要的外務，儘其可能地、長久而穩定地讓自己的心境安靜下來。為一名忙碌的工作者，開始時不知如何「長久而穩定地」讓自己安靜下來，只是單單地靜默、獨處。這令我聯想到過去曾經閱讀過一些默觀靈修等書籍，當時覺得它們像「打雷」或「天使在說話」²一般，深奧難懂，更不易做到。而今要我全然、長久、穩定地度此靜默，在滿懷期待的心境下，又似乎充滿吸引力地，迫不及待想投入。

此外，我還忖度著「我的」（當然不會是天主的）前三志願：第一，當隱修會的修女；第二，若非得持續做使徒性工作的話，那就維持獨身教友的身分；最後是結婚，因我實在不想再讓自己掉入愛情令人迷惘、肝腸寸斷的漩渦中了。

話說到這，大概所有的明眼人都看出問題所在了。也無怪乎「我的」準備期會是那麼地長，長到似乎永遠也進不到第一

² 見《若望福音》十二 29：「在場聽見的群眾，便說『這是打雷』。

另有人說『是天使同他說話』」。

週，其實原因僅一，就是太多的「我的」——「我的」志願、「我的」工作、「我的」生活與情緒……最終，只是「我的」聖召。殊不知，越多的「我的」，就越少「天主的」。

「心田的預備對開始這神操的操練者來說，是非常基本、不可或缺的步驟」³。於是，我雖在此卡住多時，卻也同時在順從神師的指導下，慢慢地倒出那滿溢的「我的」，客觀而中立地看出（也是一種分辨）自己的處境：「客觀的環境必須能使人有平靜的心情……看自己能不能分辨自己所處的現況」⁴，進而便越來越能不預設立場，反倒開放心胸，體驗一如《神操》5號所言：「將自己的意志和自由全部獻上，讓至尊天主按照祂的至聖意旨處置他本人及他有的一切」⁵。

至此，「原則與基礎」中，該有的省察、默想、口禱、心禱等神靈功課，逐步「整頓料理自己的靈魂，驅除偏情，以覓得天主的聖意，從而調整自己的生活……」（《神操》1號）。筆者的態度漸漸改變。

罪惡、悔改與奉獻：第一週

重新全盤地檢視了自己的內在動機和外在生活景況之後，筆者面臨的另一考驗是：我來自新教的一地方教會，從來沒有辦過告解，縱使上過聖事神學的相關課程、大致明白和好聖事的意義，卻打從心底抗拒，直到不得不去面對它。就在這一連

³ 穆宏志、朱修德合著，《日常生活中的神操》（台北：上智，1998），序7頁。

⁴ 同上。

⁵ 本文引用《神操》的引文處，皆根據房志榮譯，《聖依納爵神操》（台北：光啓，2003）一書。

串的「反省與棄絕」中，第一階段的靈修功課，逐漸從「我的」走向「天主的」；筆者也一步一步深入神操的本質，原來是如同聖依納爵說的：「是為戰勝自己，使我們不為任何不正的心情所影響（雖然這一事實繼續存在）。要如此整頓我們的生活：在個人生活中的具體情況，時時尋找、發現天主的旨意」。

經神師的建議、也與其他神父討論過，筆者決定接受「天主教會的堅振聖事」，正式加入天主教會，並在此之前，徹底地辦了總告解。至此，所有的掙扎、執著、把持不放，彷彿終於可以鬆手了。某種如釋重負的感受，讓筆者首度體認到：是「罪惡」比較輕省還是「悔改」比較輕省？是「把持不放」比較輕省還是「讓主作主」比較輕省？答案當然都是後者。許多時候，原來是自己想不開，才會把自己累死又不知自己在忙什麼。啊，原來是「奉獻」，且是慷慨的奉獻——徹底地交付自我，生命才會輕省、才有真自由，而恩寵、啓示也才得以進入、浸透吾人生活中的一切——在萬事萬物中找到天主。

這是神操第一階段的領悟：奉獻要無私、氣度要寬宏，讓聖神自由地運作，祂自會啓發內心過去我們前所未見的盲點、缺點，簡言之，就是罪惡，是自我為中心、駝鳥埋沙（眼不見為淨）所導致的種種「污點」和「未能射中目標」的罪惡，及其接踵而至的徬徨和苦難。

「主啊，求您粉碎我、擊倒我，因現今活著的，是假我，不是真我。我自知自己是如此的不自由，除非先將我的所有一切（我的自我中心）先奪走，我永不得安寧，既沒真自由、更喪失活在您內的真實生命。」這是出現在筆者靈修日記中的一段祈禱，至今仍是內心衷心誠摯的懇求。

然而，既有了慷慨奉獻的精神，更要有「更」的精神；不

僅要常常興起奉獻的願望，還要常常提醒自己不斷祈求此奉獻的願望，因為天主正是一個「更」的天主，祂總是令人喜出望外、意想不到，具體而言，就是落實於耶穌基督「道成肉身」的這一真理上。

道成肉身——靈修生活的最深奧秘：第二週

靈修生活的吊詭之處，由耶穌基督的一生來看，真是再典型不過了。當初領洗時，固然相信、知道「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子...」（若三 19）；「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人。祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐二 6-8）。然而，直到筆者進入神操「第二週」默想的這一刻，當筆者運用了靈性五官（或想像力的五種感官⁶）進入到天主降孕、誕生、獻於聖殿、逃亡埃及、約旦河受洗、乃至曠野中的歷練等，再繼而配合其他默想（如兩旗默想、三種典型的人的默想）時，筆者才真實恍然大悟「道成肉身」的真義。

原來，道成肉身的天主在日常生活中，遠大於在修院中。祂在家庭中、在共享的團體中、在工作中、在社稷中，甚至在孩子身上、在日常的瑣事，如在廚房中的忙碌準備用餐.....等；哪裏有愛、哪裏有和解與寬恕，天主就在那裏。換句話說，如果說天主是道成肉身，那我們就必須首先在日常生活中去尋找天主；如果說天主是愛，那我們就必須在分享的生命中去尋找祂的臨在與蹤跡。具體而言，祂就在我的每一個學生當中，在

⁶ 見《神操》121~126 號。

我所處理的每一本書上，也在我所開設的每一門課程裏，每當我認真準備，在我的工作上及所接觸到的人事物中，榮神益人、愈顯主榮，道成肉身的天主就在我們當中，在你我身上了。

基督徒靈修的重點，不在於模仿、仰慕上主，而是在於經歷祂。天主取了肉身，以便讓人們能經由日常生活和感官經驗，具體而真實地去把握、體驗到生活的天主。雖然祂的選擇有時超越人所能理解——卑微的出生、又「取了奴僕的形體」，但也正因如此，讓人們彷彿一伸手就能觸碰到祂，而非遙不可及、高高在上、虛無飄渺的。至此，筆者的第一個疑問——那「道成肉身」的天主是否如今也在我身上？似乎已某種程度得到了一些答覆。接下來要進一步問的是，對如今正面臨選擇的筆者而言，奉獻的心是確定的了，但要做些什麼呢？再者，奉獻的程度又如何？我有沒有謙卑自下、不畏艱難和世俗的眼光，作到如同依納爵的「三級謙遜」⁷，甘願在「君王募兵喻」⁸中選擇了基督君王，抵抗現世君王的誘惑？尤有甚者，我能否滿懷渴慕之心作如下的祈禱、奉獻？

「只要能更加事奉祢、讚頌祢，卑僕便真心願欲，滿心期盼，誠心決意，則效祢飽受辱慢輕侮，盡嚐一切實貧神貧的境況，唯望祢至聖至尊者肯選擇我、容我抱此而終生。」（《神操》98號）

啊，這「飽受辱慢輕侮，盡嚐一切實貧神貧的境況」真是「苦酒滿杯」！但是，爲分辨我能爲基督做什麼，首先便要先得基督的作風。因此，我願意，至少試試看，測試一下究竟自

⁷ 見《神操》165~168號。

⁸ 見《神操》92~95號。

己能夠做到怎樣的極限。爲此，懇求主給我一些記號，看看我能撐起怎樣的、多大的十字架？看看我能吃怎樣的苦、做多大的犧牲？然後，看看自己能不能超越自我，走向「更」偉大的天主？

這段期間，出現了一段有趣的插曲——竟有一位教內虔誠的弟兄展開邀約、追求。一時間，不知如何是好。猶記當時與神師討論了此事，當時由於對於天主「道成肉身」有極強烈的感受，同時也渴望天主賜下或顯或隱的記號，便於筆者分辨聖召，因此與神師討論的結果，便是試著交往看看。好在這位教友已是家族內好幾代的基督徒，對於教會內的靈修傳統也多少有所涉獵，非常能夠尊重、了解筆者正在做神操分辨聖召的心路歷程，並清楚表明他願意陪伴、分享、等待。就這樣，我們共同走了一段旅程。

讀者可能會對這段感情後續的發展感到好奇；但對我而言，更奇妙、更驚訝、更新奇的，卻是自己的改變。過去曾在感情中迷惘過，愛得死去活來，一會兒喜、一會兒憂、一會兒樂、一會兒怒，幾乎無法自己。如今，筆者內在卻平靜無波、不預設立場，只願耐心等待天主更進一步的記號指示其聖意。正如神師的教導：除非我們全然開放、擁有真自由、讓天主聖神自由運行，而能無處不自在地，無論結婚、修道或獨身都愈顯主榮，否則根本無所謂聖召或聖意可言。如今我終於明瞭，也似乎在不知不覺中，依納爵所稱的「平心」已潛移默化地、內化在筆者的生命特質裏了，這與過去的我相比，真是一段天壤之別的反差。

無論如何，這段心靈淨空的旅程，每當靈魂多流出一些私慾、自我，看是越一無所有、死於自己時，就發現天主的聖寵

也同時一點一滴地流入筆者心靈，並因而經驗到許多神慰。這種經驗彷彿「質變」一般，猶如過去的我是水，而天主竟將之變成了酒，妙不可言。

與逾越奧蹟相遇、相通：第三週

「在默觀苦難期間所應求的是，與痛苦的基督同苦，與憔悴的基督一同憔悴，並因基督爲我所受的極大憂傷而悲從中來，痛哭流涕。」（《神操》203 號）

筆者同時兼任三份工作，仍然持續進行中。忙碌與疲憊依舊，偶爾也有些許壓力（時間的、人際的、課業的……各式壓力）；但無疑地，這段期間，每日定時而規律的神操，祈禱與默想已然成了生活中最重要、最甜蜜也最享受的一段時光。漸漸地，筆者不僅養成了默觀生活的習慣，甚且，這一靈修態度一直持續至今，已然成爲筆者的生命食糧，有時這種強烈的獨處、默觀的需求，真的比物質食糧來得更爲重要（已有多回筆者在工作之餘，身心俱疲，寧願選擇獨處、默觀、安靜，而非吃東西，並且避開無謂的社交，這種精神上的補給，遠非物質所能滿足）。

這段期間的默想題材，包括最後晚餐、山園祈禱，最後在門徒的背叛與自私下，耶穌慷慨地自我給予，成爲被宰及被食的代罪羔羊。筆者隨著這些反省的材料，對照著自己的生活、尤其是工作，深覺軟弱、無能（當時輔大正逢重大政策的決議和改變，包括筆者在內的很多人都感到焦慮無助卻束手無策；其他還有一些付出和努力，也都看似白費、無常），而一步步踏上心靈黑暗的深淵，看不到未來和希望，內心的神枯體驗真像得了靈魂的憂鬱症，身旁即便有些美好的人事發生也都看不見。

究竟什麼是「逾越奧蹟」呢？在默想的題材中，筆者的掙

扎、無助、受苦似乎幫助我更能與主相通。所有看似毫無意義、徒勞白費的工作、沒有希望的未來感，在受苦的當下都與耶穌同樣煎熬。只不過我們未能明白，這不是結束，而是一段必須的過程，因而常常忍耐不住。

其實，逾越奧蹟，豈不就是不斷重生循環的過程嗎！換言之，當生命經歷了某種程度的苦難、甚至死亡，而後重新領受新的生活、新的精神。這就是吾主的逾越奧蹟啊！從世人的現實生活觀之，也就是「一連串改變的過程」：一個階段的結束，另一階段的開始；前者包括舊有的制度、過時了的價值觀、不合時宜的心態、朋友（門徒）的背叛、生病或是年老、親人死亡、階段性任務與目標完成了……等；後者則可能是一個新官上任、新政策的施行、新的觀念與心態、一段新的友誼、一個新的領域的學習、開始一項新的工作……等。所有生活中可能面臨的改變，都某種程度上涉及了「苦難－死亡－復活－升天－聖神降臨」等生命歷程，當我們完整地走完這趟旅程，學會「放手」，不再攀附過往，接受祝福，迎向新生的開始，有誰能說這不是基督徒生命的「逾越奧蹟」呢？！

原來，死於自我，像耶穌一樣，沒有把持不放，反而徹底、完整的死去，其中雖然會有哀痛，到頭來卻能看清一切原來都是恩寵，正如小德蘭的體會——越痛苦，越喜樂。這就是「逾越奧蹟」的靈修。同樣的，祂的使命裏必定有痛苦與操勞，但也必定有光榮與勝利。漸漸地，筆者對於工作上的挫折、人事上的不如意、辛苦沒有回報……等，比較能夠釋懷了。更甚地，更明瞭何謂「道成肉身」與「逾越奧蹟」後，筆者也越來越能在身邊的每一個人身上，看到了基督的面貌，並較能自我覺察、忍受神枯的難耐了。

至此，筆者對於聖召分辨有了不同的體會。首先，受苦並不可怕，相反的，受苦是絕對必須、也是無可避免的。受苦幫助人淨化心靈、體察真我、與耶穌同行；其實，以痛苦爲師，我們會學到很多東西，最終更會驚覺，痛苦其實是恩寵，是天主看重我們所賜予的禮物。何況，正如牟敦所言，當人「越想逃避痛苦就越受苦，因爲若是太怕受傷，就連極瑣碎的事也會折磨你，……到了連微不足道的事物也能傷害你的時候，我們可以說痛苦的根源已經不是客觀存在的事物了，你的存在——你這個人本身——變成了痛苦的根源，同時也是受苦的主體，而折磨你最甚的就是你的存在、你的意識」⁹。總之，因爲害怕受苦而遲於不敢獻身的問題已然獲得解決，至少不會成爲奉獻生活的阻礙。

那麼接下來要問的是，究竟什麼樣的生活更能幫助我持續活在天主的恩寵中？原本，如果依照筆者貪瞋痴慢疑的本性發展，靈魂保證直接前往地獄去報到。但天主竟先容我沈淪一下，等我飽受不幸、混亂、困惑、各種秘密與恐懼的折磨後，一方面遊蕩夠了人間世俗，二方面也體嘗了罪惡本性，然後再一路領我走向光明璀璨，最後發現所謂「恩寵」、也是最大的「神蹟」，竟是天主願與我們分享祂的性體（天主性）、祂的愛。靈魂若只停留在本性的層次，猶如本該晶瑩剔透的水晶停留在黑暗中，失去了它更高性質的光輝。然而，一旦我們被天主帶入光中（這是恩寵、也是神蹟），發現自身其實是一塊水晶體，鑿開了不屬於它的外層岩石後，它便成了光的折射，把天主的光和

⁹ 牟敦著，方光珞、鄭至麗譯，《七重山》（台北：究竟，2002），123頁。

熱，照耀向四面八方，也就是我們身邊所有的人事物上。

至此，我終於找到了真我，同時也找到了天主，並且不再抗拒天主的光照，也不再妄自菲薄，讓自身無論是多麼小的一塊水晶體，也要為主發光、成為天主在世工作的媒介。事實上，筆者在做「日常生活神操」的同時，便不斷以此默觀靈修來重新檢視、反省自己正在進行中的使徒工作（編輯、輔導、教學），並一再地洞察、發現它的神聖性，然後驚覺自己領悟得如此之遲，唯靠一邊工作、一邊靈修，才一步步看出一切老早已有天主巧妙的安排。現在，重新以嶄新的觀點看待工作，處處令人驚奇，其實，水晶體本身無法發光，它之所以能成為光的媒介，唯一要做的、也是最根本的，便是淨化再淨化，掃除一切阻撓光之照射的雜質與障礙，為筆者而言，就是默觀。其餘一切，光的自身——天主——自會照耀 / 照料了。

找到了聖召，驚覺自己原來一直行在光中，也就是天主的恩寵裏，使徒工作壓根不是負擔、不是苦難、更不覺辛苦或忙碌；相反的，一旦靈性覺醒，知道自己是在天主的祝福和委託下行動，生命充滿了喜樂、感恩、驚奇，以及更重要的，謙卑與交付。我彷彿成了一個新造的人，一個蒙召並渴望在行動中、作永恆的默觀者。

復活的基督——成為新人：第四週

「主，請採納我的全部自由、我的記憶、我的悟司、我的整個意志，以及我所享受、所佔有的一切。主啊！凡此種種，皆祢所賜，今願歸還於祢，屬祢所有，讓祢任意安排處置。求祢賜我祢的愛及祢的恩寵，有此兩者，我心已足。」（《神操》234 號）

一旦確定了聖召——成為行動中的默觀者，像似復活的基督在我裏面活。過去靠著本性在硬撐，所以感到疲憊不堪、滿懷困惑與遲疑；現在了悟了一切是天主在工作，也才真正感受到了耶穌的許諾：「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息」（瑪十一28）的真義。外在的使徒性工作持續地「有所為」，但因內在心意更新而變化，感覺如釋重負、輕省得像「無所為」。筆者真覺有如重獲新生，而整個心態轉折的關鍵，在於培養「耶穌會人才學」¹⁰中很重要的幾個特質：

- 以「自覺」為基礎：充分了解自己優長、短處、價值觀與世界觀，並以人才自許，不畏困難地全力以赴、達成目標。
- 培養「才智」：能在一個不斷變化的世界，充滿自信地創新與調適。
- 以「愛心」作為檢驗的至上標準：能以肯定而關懷的態度與人交往。
- 能毫無保留地以「英雄豪氣」交付自己：能以豪情奔放的雄圖激勵自己與他人，而有「雖千萬人吾往矣」的決心。

此外，「平心」以及「在萬事萬物中尋找天主」亦為筆者的使徒性奉獻生活建立了穩健紮實的基礎，尤其在此變動劇烈的時代（政經社會、國際、生態等等，即連教育，無一不在劇烈的變動中），以不變應萬變的信心（相信天主是歷史的絕對主宰者），讓我不致被某些潮流牽著鼻子走。以筆者所授的相關課程為例，當代心理學蓬勃發展，每個學派各擁一片天地，看著教內很多人頭也不回地追逐這些潮流去，筆者一方面固然肯定心理學的貢獻與重要性，另一方面也絕對尊重這些求知若渴者的需求，然而對此一

¹⁰ 參 Christ Lowney 著，陳曉夫譯，《栽培領袖：耶穌會的人才學》（台北：啓示，2004），10 頁。

窩蜂的現象，也常不得不適時扮演起先知性角色，幫大家踩踩剎車，免得迷失在潮流的表象中，忘了回歸的方向，亦即回歸更爲基礎的根本——天主聖三——中。教會歷史中豐富的靈修傳統，留給了我們取之不盡、用之不竭的寶藏，一直是筆者從事使徒工作的根基，即使在上心理學的課程中亦然。這是筆者在萬事萬物中，以「平心」所找到的天主的訊號。

無論如何，俗諺說「江山易改，本性難移」，筆者經歷這爲期一年的日常生活神操，從貪瞋痴慢疑的罪惡本性，竟能調整、改變，進而培養出自覺、才智、愛心、英雄豪氣、平心與默觀中的天主性（天主肖像，即祂既超越又內在於我生命中的本質），猶如本該溺水的人竟能游上岸來，真是奇異恩典、也是筆者生命中最大的奇蹟。

完成了這趟神操之旅，也明確地分辨「在真實的歷史中、在時代的需要裏，回應天主啓示」的聖召，筆者終於覺悟：唯有全然奉獻，方能成就真實的人生，也是找著天主必然的結果。只要還有一點保留，就離真我、離天主與聖召甚遠，而生命終必落入虛無。重點不在採取哪一種生活方式——或入會、或結婚、或獨身，因爲任何方式都有它們無可避免的困難與挑戰，重點在於培養行動中的「默觀」生活與態度、在萬事萬物中找到天主，以及全然奉獻的生命態度。而這一切，足足走了一整年的神操，無疑是一個重要的推手，激勵了筆者划向深處、找到天主、肯定生命的意義、成爲新人。

後 記

筆者做神操的末期，得知穆宏志神父（西班牙籍耶穌會士）準備帶領基督生活團的朋友，走一段依納爵靈修之旅。毫不遲疑

地，筆者立刻報名，因為恰逢此時機，正如榮格所說的「同時性」，是一種與神聖相遇的、有意義的巧合，而筆者心中某種復活、新生的感覺，也迫不急待想要為主出征去。這段旅程根據《聖依納爵勞耀辣自述小傳》¹¹，途經每一處他的人生轉捩點——包括他的出生地；從軍乃至戰敗、受傷、休養之處；他做避靜、潛心靜觀天主旨意的多處足跡；他為全心奉獻而求學，乃至他操練與寫作《神操》的過程；最後在羅馬建立耶穌會院作結。透過為期兩週的這趟依納爵靈修之旅，筆者再度重溫過去整整一年來自己的靈修經驗，內心有難以言喻的驚歎與感恩。

這個世代的快速變動，遠比歷史上的任一世代更為劇烈與急速，也更需要一個能在變動中持久、穩固、不變的基礎，以及在凡俗、無常的日常生活中，找到信望愛一道神聖的光照。為幫助人們在靈性上覺醒，教會握有這麼一個珍貴的寶藏，著實值得推廣。以筆者為例，近年來在演講、活動或課堂中，總有不少學員在感到好奇、並進一步了解之後，給予筆者極為容的回饋與迴響：原來獨身也能活得如此亮麗而多彩多姿；原來教友也能散發絲毫不亞於神職人員的光和熱；原來女性完全無需依賴男性、還能互補於男性一面倒的理性化特質；原來，身為一名「女性、獨身、教友」也能是「聖召」的一種形式，同樣滿被聖寵、來自天主神聖的召叫，讓罪人自知蒙恩而全心降服地交付自己一生為主所用。

這是筆者蒙恩、蒙召，以女性獨身教友的身分，成為一名行動中的默觀者的見證與分享。未了，但願我的生命不負主恩，愈顯主榮！

¹¹ 台中：光啓，1976。

靈性成長路上的陪伴者

譚璧輝¹

前 言

日前，《神學論集》主編胡國楨神父與楊素娥老師向我提到要策劃「依納爵靈修在華文教會」的專題，問我是否能寫一篇這方面的文章。我思索了很久，深知在如此專門的領域裏，無論在學術基礎或實務經驗上，我都不夠，因此，不敢輕易答應他們的要求。經過與胡神父的交談後，他認為我可以從我輔導一些兄弟姊妹做「日常生活神操」的經驗為出發點，提出一些反省。因此，本文只是我個人的經驗，以及反省和建議，希望藉著我粗淺的見解，能發揮拋磚引玉的作用。

與其說輔導一些兄弟姊妹做日常生活神操，還不如說在他們這段靈性成長的路途上，成為他們的陪伴者。奇妙的是，在陪伴他們，並看到他們的成長時，我自己也獲得天主的恩寵，使自己也在不知不覺中有了一些成長。我並不把這視為「賞報」，卻視它為天主的恩賜。現在綜合近幾年被邀擔任靈修輔導的經驗，提出幾點我個人的觀感，以就教各位學者專家。

¹ 本文作者：譚璧輝女士，輔仁大學宗教學研究所碩士，從事翻譯工作廿餘年，曾兼任宗教學系講師，目前為輔仁大學全人教育中心通識課兼任講師，台北市私立新民小學董事長。主日擔任堂區禮儀、帶領讀經班等服務。

面對做神操者的現況

每一位要求做日常生活神操者都是獨一無二的，他們對天主滿懷感恩之心，想要改善或加深自己的靈修，渴望更認識天主並更愛祂。在某種程度上，他們也願意面對天主，面對自己。但是當碰觸到自己最真實的一面或問題的核心時，便缺乏將一切交付於天主手中的勇氣與對天主的信靠，因而裹足不前。有時候，他們也放不下面具，不敢真實而謙虛地正視自己問題之所在，不斷圍繞問題兜圈子。但是，在輔導柔和卻又堅持原則的陪伴下，經過一番掙扎之後，他們漸漸能面對天主，面對真實的自己。

有些做日常生活神操者對教會的基本信仰的了解不夠。這一點與慕道期的培育或新教友（甚至老教友）的再培育有密切關係。

日常生活神操第二個月及第三個月的主題，是面對罪惡的事實及承認自己是罪人，對每一位做神操者來說，這都是最困難，但又是極關鍵性的一段時期。或許是受到文化或道德觀念的影響，一位虔誠的基督徒很難認為自己是罪人，除非他（她）與天主有深刻的相遇經驗。不過，也有人過於心窄，認為自己滿身罪惡，羞於面對天主。在這個月裏，我經常遇到的情況是，許多人分不清楚罪與罪惡感，需要詳細向他們說明。有時也需要幫助他（她）明白，什麼是自己明知故犯的行為，什麼是在無法自主的情形下被迫所做的行為，這確實需要時間。

大部分做日常生活神操者在每週或隔週與輔導談話時，都認為自己應該交出亮麗的成績單，於是拿出厚厚的筆記本，將自己的心得唸給輔導聽，或滔滔不絕講出自己的感受，以表示

自己確實認真祈禱，努力做了每天的功課。當然，這點是值得肯定的，然而另一方面，也要慢慢引導他們使自己的祈禱趨向單純且又深刻。不少做日常生活神操者並不知道如何祈禱，但是卻又想要探討何謂「神慰」、「神枯」或「神秘經驗」，甚至認為自己正處於這些狀況中。

經驗反省及建議

陪伴過一些做日常生活神操者之後，我也願意提出自己的幾點反省和幾點建議，僅供各位專家參考。

在陪伴每位不同的兄弟姐妹過程中，我深深感到，對教會的基本信仰的加深、加廣，是刻不容緩的事。穩固的信仰應建立在教會的核心信仰及價值觀上，否則，我們的信仰很容易流於感覺或幻覺或自以為是的理論上。我常常在思考目前台灣教會內的慕道培育及再培育課程應是「一綱一本」，其內容應以《天主教教理》²為藍本，配合華文教會的特色所撰寫而成的，而非「一綱多本」。培養慕道者及已受洗的兄弟姐妹有讀聖經、閱讀靈修書籍、個人祈禱、參與禮儀、在實際生活中不忘福傳的習慣。

靈修輔導不是心理諮商員，不是心靈醫治者，如何碰觸做神操者心靈深處的創傷及困難，或碰觸深淺的程度，確實要以聖神的智慧來拿捏。我深信就在他們認真做日常神操的過程中，天主將以祂奇特的大愛漸漸醫治了他（她）。

向做日常生活神操者說明，完成十個月的日常生活神操並

² 教宗若望保祿於 1992 年 12 月 8 日頒布，中譯本乃 1996 年 10 月由台灣的中國主教團出版發行。

不是畢業，而是個人靈修生活的開始。此後，更要加深對我們信仰的認同感，在祈禱中，在心靈上與基督相遇，以純樸的心愛耶穌基督，真誠待人，認真工作，踏實生活，天天活出耶穌基督的精神與祂那閃爍天主光榮的面貌。

神操結束後，若因外在因素而無法找到適合的靈性陪伴者，他（她）可以藉著閱讀聖經及靈修書籍、個人祈禱、參與禮儀獲得幫助，培養「獨自」前行的內在精神。可以與做過日常生活神操的兄弟姊妹分享經驗，或不定期與值得信任的神父、修女、平信徒分享彼此的靈性歷程，從這些經驗中學習並成長。

我也深信在天主無限的愛中，在事事不盡令人滿意的教會團體內，在具體的生活與工作環境裏，仰賴上天的恩寵，必能不斷成長。不要怕從錯誤和經驗中學習，因為「『錯誤』是生命的名字，它們可能是對你的驕傲的重重一擊，但是它們卻不會攪亂天主的計畫」³。

³ 見：多瑪斯·格林（Thomas H. Green, S.J.）著，譚璧輝譯，《新郎的朋友：談「靈修輔導」》（台北：光啓，2007 初版），134 頁。

「奧秘教導」的概念

(上)

胡淑琴¹

「教理講授」的目標在於「引導慕道者及信友進入天主的奧秘」，教父時代的教理講授所採用的方式就是「奧秘教導」。本文作者從這個概念的意涵開始，介紹它在教會歷史中實踐的沿革，最後把重點放在梵二後的新趨勢：要理講授的目標又回到「引導慕道者及信友進入天主的奧秘」的「奧秘教導」了。作者舉出「禮儀生活」、「靈修生活及輔導」及「日常生活」中的應用，值得從事牧靈工作者注意。

一、「奧秘教導」的意涵²

「奧秘教導」(mystagogy)是什麼？一般天主教徒可能從未聽過這詞彙，即使受過神學培育的神職人員、修會會士或教友也對它感到陌生，這詞條在天主教廿世紀所編纂的詞典或百科全書中也大都未出現³。然而，這帶有希臘文字根的詞彙並不特

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院神學碩士，現就讀於輔大宗教學系博士班。

² 參閱：David Regan, *Experience the Mystery*, pp.1~26.

³ 除了 *The New Dictionary of Sacramental Worship* (ed. by Peter E. Fink, Dublin: Gill and Macmillan, 1990) 有介紹這詞條之外，其它英文版的 *The Encyclopedia of Religion* (ed. by Mircea Eliade, New York: Macmillan publishing Company, 1987); *The New Dictionary of*

別困難，就像今日常用的「感恩禮」、「初傳」(kerygma)、教會學、神學、教育學……等，「奧秘教導」是教會在早期從非基督宗教所借用的一個古字，被遺忘了十幾個世紀之後，於1972年羅馬禮儀聖部出版之《成人入門聖事禮典》⁴中，才正式再被應用。

「奧秘教導」這個字源自希臘文 μυστης (被導入奧秘的人) 和動詞 αγω (引導)⁵，意指奧秘的引導或說明，或引領人進入奧秘經驗的教學法，本文譯為「奧秘教導」。在宗教領域方面，「奧秘教導」本來指透過入門禮儀來引導新信徒經驗到神聖奧秘。因此，經驗比理性認知更具關鍵性，是宗教培育上與知性教導相輔相成的重要進路。「奧秘教導者」指為入門者解釋奧秘或擔任此職務的人。

古典希臘文和拉丁文的用法大都把「奧秘教導」用在神聖氛圍的引領，教父時期的宣講偶而會把「奧秘教導者」等同於

Catholic Spirituality (ed. by Michael Downey, Collegeville: The Liturgical Press, 1993); *The Modern Catholic Encyclopedia* (ed. by Michael Glazier and Monika Hellwing, Collegeville: The Liturgical Press, 1994); *New Catholic Encyclopedia* (ed. by Thomas Carson and Joanne Cerrito, NY: Gale, 2003); 西班牙文版的 *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1983) 都未包括「奧秘教導」這詞目。亦可參閱 David Regan, "Pastoral Possibilities for Christian Mystagogy," *Experience the Mystery*, (London: Geoffrey Chapman, 1994), p.9, note 3。本書以下簡稱 *Experience the Mystery*。

⁴ *The Rite for the Christian Initiation of Adults*, 縮寫為 RCIA。

⁵ αγωγέω (agōgēō) 是引導者。英文的「教育法」(pedagogy) 源自 παιδαγωγέ (paidagōgos)，從希臘文「孩子」(παις, child) 和「引導」(αγω, lead) 而來。從 pedagogy 衍生而來的拉丁字 education 意義大致相同，今日較常用。

「老師」，貼合在天主、以色列、先知、宗徒、傳福音者和要理講師身上⁶。雖然「奧秘教導」這詞彙最初來自希臘—羅馬之非基督宗教的背景，後來也可廣義用在世俗方面，例如一個希臘人帶領朋友進到家中的神聖場所，或引導一個新手處理稅務工作等等。此字在世俗領域的應用，使初期教父們比較容易借用到基督信仰傳統中，其引導人與神聖奧秘會遇的基本意涵並沒有多大的改變，只是其實踐方式和強調的重點則隨著歷史的演變而有所不同。

二、「奧秘教導」在歷史中的演變

(一) 早期非基督信仰中的「奧秘教導」⁷

主前 8~6 世紀是希臘城邦興起與確定的時代，主前 5~4 世紀是城邦興旺發達的時期。古希臘在城邦時代舉行官方所關注的公共宗教儀式，但在各地區已有神秘儀式存在，只是處於邊緣而未出現在公共的領域。古典時代後期，希臘各城邦的官方宗教、正統儀式逐漸失去往昔對人們的全面控制，民間的神秘宗教與秘密儀式遂日漸興盛，主曆最初三世紀的希臘—羅馬世界為其頂盛的時期，對一般百姓的生活有廣泛的影響。

神秘宗教是以農業為起源，崇拜四季星辰以確保風調雨順、五穀豐登。這種原為區域性的慶祝和祭祀逐漸流傳，儀式也越來越精緻化。他們的秘密儀式稱 *μυστηριον* (中譯「秘儀」)，

⁶ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 11.

⁷ 吳曉群，《古代希臘儀式文化研究》（上海：社會科學院出版社，2000），132~155 頁；王曉朝，《希臘宗教概論》（上海：人民出版社，1997），164~167 頁。

其字根 $\mu\upsilon\alpha\omega$ (緊閉雙唇) 和 $\mu\upsilon\omega$ (關、閉)，就有緘口守密的意思。「秘儀」與城邦正統的公開儀式對立，入教者須經由引導才能進入，只有正式參與儀式的人才能知曉，對外人則絕對保密，形成一種秘密的宗教結社團體。厄琉息斯 (Eleusis) 靠近雅典，這地方舉行的秘儀影響最大，人們提及希臘秘儀時，常以此處為代表。早期出現在希臘文獻中的「奧秘教導者」，即是引導入門者進入厄琉息斯秘儀的人。「奧秘教導」這詞彙後來就指神秘宗教關於奧秘事物的教導。

教父克雷孟⁸在皈依基督宗教之前曾參與過秘儀活動，指出希臘秘儀有三種起源：一是從神話故事來的內容，二是從埃及等地引進秘儀加以推廣，三是從希臘埋葬死者的儀式演變而來。他的第三種解釋最為重要，因為希臘秘儀不僅與葬儀十分相似，而且它的精神含義直接與死亡和再生相連。普洛塔各拉斯 (Protagoras, 約 480~410 BC) 曾說道：

「一個人死亡的時候，他就好像參加了神秘的厄琉息斯教的入教儀式。我們生活的整個過程宛如一個旅程，路途艱辛，全程緊閉，沒有一個出口。當我們和生命告別時，恐怖、畏懼與驚訝一齊湧現。然後，出現一道亮光迎接你，純淨的草地接待你，伴隨著歌曲、舞蹈和神聖的鬼魂。」西塞羅 (Cicero, Marcus Tullius, 約 106~43 BC) 也提到⁹：

⁸ 克雷孟 (Clemens of Alexandria, 約 140~217)，亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者、奧力振的老師。著有《勸勉希臘人》(*Protrepticus, An Exhortation to the Greeks*)、《導師》(*Paedagogus*)、《雜記》(*Stromateis, Miscellaneous Studies*) 等。《神學詞語彙編》，186 頁。

⁹ 王曉朝，《希臘宗教概論》，165~166 頁，其資料來自克雷孟著，

「世界上沒有任何東西比厄琉息斯儀式更神秘了……它不僅教導我們如何歡樂地生活，而且告訴我們如何懷著美好的希望對待死亡。」

希臘的秘儀似乎沒有正式的神學理論，但儀式的安排能把人帶入一種神秘的、一般人無法接觸到的宗教或靈性狀態中，並強烈地啓發內心深處的崇敬感和敬畏感，且給予入教者靈魂永生的鄭重許諾，因而能吸引人來參加。死亡與再生的神秘性也要求參與者發誓，絕不洩露其內容。因此，我們對希臘秘儀的認識不多，大都來自基督徒作者的負面描述。主曆 392 年，厄琉息斯的敬禮被信仰基督的迪奧多修大帝一世 (Theodosius I, 379~395) 下令禁止了¹⁰。

希臘秘儀中的「奧秘教導」強調「經驗」的進路，把入教者導入一種超越日常生活的、甚至是某種「神魂超拔」(ecstasy) 的神秘經驗，入教者透過親身經驗而對生命的死亡和再生的神聖奧秘有深刻的領悟。大衛·雷根 (David Regan, 1926~) 認為，「奧秘教導」這詞彙雖然源自希臘羅馬文化的秘儀，其目的則是接觸生命的奧秘，而生命過程中的誕生、成年、結婚和死亡，在所有文化傳統中，無論在宗教或世俗的領域，都有重要的地位。人對生命的探索和意義追尋的努力是持續不斷的。這種深

《勸勉希臘人》(*Protrepticus, An Exhortation to the Greeks*)，第二章 12 節，31~33 頁；漢密爾頓，《希臘方式—通向西方文明的源流》，256 頁。

¹⁰ 基督徒作者認為參與秘儀者是為得到團契的友誼、吃喝或性方面的快樂，深信基督宗教優於神秘宗教，而他們的秘儀則是具有邪魔性質的腐品。David Regan, *Experience the Mystery*, p.13.

刻的人學幅度才是「奧秘教導」之所以重要的緣由¹¹。

（二）教父時期的「奧秘教導」

以猶太信仰為背景的基督宗教，在萌芽的宗徒時期就已進入希臘—羅馬文化的世界，連新約聖經都是以希臘文寫成。在與希臘—羅馬文化頻繁互動的過程中，基督信仰在思想、語言、象徵、儀式和組織等方面的發展和表達，必然會受到大環境的影響，包括當時盛行的希臘宗教和秘儀。由於羅馬帝國在政治方面對基督宗教的容忍度越來越大，加上皈依人數日漸增多，不少教父時期的資料被保存下來，目前的相關研究不多，是有待深入的領域。本文僅約略勾畫出教父時期之奧秘教導的輪廓，為看出奧秘教導在這段時期的演變。

初期教父們需要面對外邦信仰和猶太主義的挑戰，也必須努力從事基督信仰在知性上的推動。教父時期的神學論述主要是以聖經為原始資料，應用他們那時代的語言和思想來重述聖經的教導，並不細分天主論、基督論、聖神論與人學，卻常融合成一個整體，對於信仰的啓示有某種整體性的理解。在哲學思想和聖經釋經傳統方面，教父們的思想分別受到「安提約基」和「亞歷山大」兩個學派的影響¹²。

一般而言，安提約基學派比較接近亞里士多德的想法，在釋經方面比較強調聖經的字面含義。亞歷山大學派則傾向新柏拉圖學說，雖然也認同聖經字面的含意，但他們的興趣卻在於發現天主在舊約聖經的歷史和文學細節中所啓示的奧秘，渴望

¹¹ David Regan, *Experience the Mystery*, p.14.

¹² 《神學辭典》：224 號〈亞歷山大學派〉；192 號〈安提約基學派〉。

從舊約啓示中發現基督，找出新的象徵，發掘聖經中更深邃、更神秘的奧秘知識，或靈修上的意義。這也就是「預像論」(typology)和「寓意」(allegory)的方法¹³。

「預像論」的解經方法尊重舊約和新約都是天主的聖言，在救恩史的架構下討論舊約和新約之重要人物或事件的相應性，常把舊約中的重要人物和救恩事件視為新約人物和事件的預像。「寓意」是一種特別的文學方法，在字面含義之上道出某些字面沒有直接表達的義理，可說是象徵(symbol)的延伸。「寓意」和「比喻」(parable)不同，雖然二者都用象徵的形式描寫抽象的事理，但是比喻旨在表達一個核心思想，說明所比喻的兩件事物之間的相似性，而寓意故事中的每個細節或人物都有指定的意義，通常也比較隨興。把寓意方法用在釋經上，即是在經文的每個人物或細節都給予特別的詮釋。

亞歷山大學派的教父們應用新柏拉圖哲學來表達基督信仰，透過預像論和寓意的解釋方法，發掘天主聖言中所隱藏的

¹³ 參閱：《神學辭典》：626號〈預像〉；538號〈寓意〉；61號〈比喻〉。新約中應用不少預像論的表達，例如視耶穌為新亞當，賜予新法律的梅瑟，亞巴郎祭獻其獨生子依撒格是天主教犧牲其獨生子的預像，約納先知在大魚腹中三天三夜也是天主子死而復活的預像等。至於「寓意」和「比喻」，新約的撒種(谷四1-20)和莠子的比喻(瑪十三24-30, 36-43)，雖名為比喻，卻是簡單的寓意故事，因為每個細節都有特別的含義。中世紀思想家處理寓意的方法，對後世有很大的影響。聖多瑪斯論聖經含義時，提出四個層面的意義：(1)歷史或字面意義：即文字所直接表達的含義，是其它各種意義的根據；(2)寓意：字面意義所寓指的某種含義：如贖回猶太首生子的羔羊的血表達基督救贖的血；(3)倫理含義：它直接影響和催觸人做某些行動；(4)神秘意義：它表達一些超越時空的奧秘內容。

奧秘知識，使基督信仰更容易被希臘人接受。著名的「要理講授」學派即在亞歷山大成立，企圖為基督信仰的教導作廣泛的綜合或描繪出整體性的輪廓。「要理講授」是基督徒基本信仰培育所使用的教理綜合手冊，從新約時代直到現在仍被應用著，為方便背誦而常以問答形式出現，經由早期教父克雷孟和奧力振¹⁴的大力提倡而著名。「奧秘教導」與「亞歷山大學派」的關係較為密切。

教父們的思想一方面深植於聖經的啓示，但在信仰的表達，尤其是入門禮方面，卻借用老百姓在原有的信仰崇拜中已相當熟悉的詞彙和象徵，經由採納、補充、淨化和重鑄的努力，成功地將基督信仰植基於當地文化內，可說是信仰本地化絕佳的範例。基督宗教的入門禮儀使「奧秘教導」找到具體應用的場合。

教父學者勒屈耶¹⁵認為，教父們在詮釋基督信仰的入門禮時，整個思想的主軸是奧秘教導性的¹⁶：

¹⁴ 奧力振 (Origenes, 約 182~251)，亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸。神學思想受新柏拉圖主義影響，強調聖經受聖神的靈感，所以不論有無字面意義，每段經文都有其靈修意義。其著作《反采爾蘇斯》(*Contra Celsum*, 約 245~250) 為教會正統思想辯護。《論原則》(*De Principiis*) 為其系統神學的著作，另著有《六文本合參》(*Hexapla*) 等。《神學詞語彙編》，759 頁。

¹⁵ 勒屈耶 (Joseph Lécuyer, 1912~1983)，法國神學家、聖神會會士。致力於研究教父學及主教在教會的職位及職務，並擔任梵蒂岡第二屆大公會議及教宗保祿六世的神學顧問。參《神學詞語彙編》631 頁。

¹⁶ David Regan, *Experience the Mystery*, 15 頁和其註 3，引用勒屈耶

「信仰使我們進到一個奧秘內，從保祿的意思來懂這個字，使我們進到天主從起初就設想的一個愛的計畫中，這計畫經過好多世紀而逐漸實現。我們不可能高估教父們在入門禮這方面的貢獻，可以說其他一切都是從這裏而來，而感謝因為有這個，其他的一切才變得清晰……。入門禮的首要特徵就是引領人進入愛的奧秘內……從初期團體以來，這無限的愛在基督信仰思想中就是最基本的。」

教父時期橫跨八個世紀，按照歷史的研究，教父時代約從主曆第一世紀末的教宗克雷孟一世(92~101)開始，一般以若望·達瑪森(John Damascene, 約650~750)為東方最後一位教父，依西都(Isidor of Sevilla, 約560~636)為西方教父的最後一位，不過也有人認為應延續到第九世紀。在教父文學方面，第一世紀末至313年(米蘭詔書)為早期教父，313~451年(加采東大公會議)為教父的黃金時代，五到七世紀末為衰落時期。希臘文是教父文學最早期的語言，拉丁文則是西方教父的普遍用語¹⁷。

的文章“Théologie de l’Initiation Chrétienne d’après les Pères”, *LMD* 58 (1959), p. 6。當時「奧秘教導」這個字尚未恢復使用，但是他已清楚指出奧秘教導的概念。

¹⁷ 教父們的思想與關心的問題彼此不同，這與教父時期前後長達700年、地域和語言不同有關。根據1957年格蘭特(R. M. Grant, 1937~)的研究，羅馬的作者富有實踐精神、責任感和對道德關注的毅力；埃及作者較理想主義，企圖作廣泛的綜合，試著解釋世界或為基督宗教的教導描繪出輪廓；小亞細亞的作者承繼宗徒傳承對抗異端；敘利亞和巴勒斯坦的作者則擬定禮儀或道德規條，亦常是編年史家。參閱：《神學辭典》400號〈教父〉；401號〈教父學〉。

1. 早期教父（第一世紀末至 313 年）

基督宗教未被羅馬帝國合法認可之前，也被視為神秘宗教之一。初期教會在準備人接受洗禮的過程方面，很早就形成一種模式。有意入教者先接受信仰要理的教導。等信仰的時機成熟，則準備接受入門禮儀，包含三部分：一、儀式之前的準備，如慕道者的收錄和洗禮前的準備，包括省察是否夠資格接受洗禮、在四旬期中參與禮儀、接受補贖、告明己罪……等。二、入門禮儀：棄絕魔鬼、對天主聖三的宣信、第一次傅油、脫下舊衣、第二次傅油、呼求聖神降福洗禮用的水、洗禮、洗腳、穿上白袍、領受堅振傅油、接受歡迎之吻、點燃蠟燭、進入教會團體。三、彌撒感恩禮和領聖體禮¹⁸。

復活節後的第一週稱為「白袍週」，教會傳統早在第二世紀末就出現在「白袍週」針對新教友所宣講的「奧秘教導的要理」。領洗前的要理講授比較是訓誨式的，著重於傳授基督信仰的核心內容，例如信經中的創造、罪、基督的降生與救贖等主題，以預像論或寓意來解釋聖經，並注意倫理與靈修生活的教導。領洗後的教導主要是針對入門禮的經驗，內容很少是訓誨式或信經的格式，表達風格很注重修辭。通常由主教為新領洗者逐一解釋入門禮所經驗到的儀式、象徵和行動，使用圖像、隱喻和故事來揭露儀式所隱藏之更深層的意義。教父們在神學上尖銳的敏感度，使他們能辨別外在複雜的儀式象徵和內在提供給入教者的救恩意義。新教友經由領洗後的奧秘教導，對基

¹⁸ Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century*. (London: St. Paul Publications, 1981).

督信仰有了進一步的理解，才算正式融入信友的團體內。

2. 教父的黃金時代 (313~451 年)

君士坦丁大帝 (272~337) 皈依之後，基督宗教在羅馬帝國境內逐漸從一個神秘宗教轉變為官方的國教¹⁹，大批成人慕道者需要接受信仰培育和入門儀式。教會在這時期的人才輩出，東西方教父都深入探討基本的信仰信理，是基督宗教神學極富建設性和創造性的時代，同時也是面對爭執和異端的時代。教父們透過宣講、著作和生活的見證而對教會有深遠的影響。以下簡介幾位黃金時代分屬不同學派的教父，包括亞歷山大學派的濟利祿²⁰、米蘭的盎博羅修²¹、安提約基學派的金口若望²²與德奧多²³。

¹⁹ 基督宗教初期在羅馬帝國的傳播曾遭受迫害，加肋里烏皇帝 (Maximianus Galerius, 305~311 年在位) 於 311 年 4 月下令使所有宗教合法化，其中包括基督宗教。君士坦丁大帝於 313 年的米蘭昭書重申羅馬帝國對境內所有宗教的中立態度，正式除去基督宗教在實踐層面的所有阻礙。380 年，迪奧多修大帝一世 (Theodosius I) 下昭書，以基督信仰為羅馬帝國的國教。

²⁰ 濟利祿 (Cyril of Jerusalem, 約 315~387)，亞歷山大學派，耶路撒冷主教、聖師，《廿四篇教理講授》(24 Catechetical Lectures, 約 350)。《神學詞語彙編》，616 頁。

²¹ 盎博羅修 (Ambrose of Milan, 約 339~397) 是義大利神學家、佈道家、詩人、米蘭主教，是四位拉丁教父之一。《神學詞語彙編》，36 頁。

²² 金口若望 (John Chrysostom, 347~407) 是四位希臘東方教父之一，安提約基學派的代表，君士坦丁堡主教，享有「感恩禮博士」之譽，促進教會禮儀生活更新，著有《講道集》(Homilies)、《論司鐸職務》(De sacerdotio) 等。《神學詞語彙編》，562 頁。

²³ 德奧多 (Theodore of Mopsuestia, 約 350~428)，摩波蘇厄斯提

濟利祿將入門禮安排在救恩史的框架裏，在復活前夕的黑暗中拉開序幕。首先，入教者先聆聽一段聖言：

「你們要節制，要醒寤，因為，你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞食的人；應以堅固的信德抵抗牠，也該知道：你們在世上的眾弟兄，都遭受同樣的苦痛。那賜萬恩的天主，即在基督內召叫你們進入他永遠光榮的天主，在你們受少許苦痛之後，必要親自使你們更為成全、堅定、強健、穩固。願光榮與權能歸於他，至於無窮之世。阿們。」（伯前五 8-11）

這場景猶如當年法老王追逐著以色列子民直到紅海，今日的撒旦也企圖奴役候洗者，追逐他直到領洗池前。候洗者以身體的轉向配合手勢，大聲地棄絕撒旦，因為堅固的信德可以抵抗牠，甚至可以勝過牠。入教者並非單獨面對仇敵，而是在信友團體的支持下，在基督已戰勝魔鬼、罪惡和死亡的光榮中，必然得勝這場與撒旦的爭戰，經由救恩之泉的洗禮，獲得天主子女的真正自由²⁴。

濟利祿把入門禮儀與救恩史交織在一起，並把預像論的方法用在禮儀上，談論創造的水、出谷時經過紅海的水、耶穌在約旦河受洗的水，這一切都成為基督從死者中復活的預像。入教者三次浸入水中再起來的經驗，象徵並體驗與基督同死同生，感恩禮的祭宴也成為天國喜宴的預像。入門禮整個動態的過程好似一幕外在的救恩劇，而新領洗者內在則不只經歷基督

亞主教，屬於安提約基學派，其神學主張為奈斯多略派鋪路，但其正統性後來受到維護。《神學詞語彙編》，1006 頁。

²⁴ Hugh Riley, *Christian Initiation*, pp. 44~48.

逾越的奧秘，而是真正被死而復活的基督轉變而獲得新的生命。濟利祿不把基督信仰詮釋為某種教義或義務，而更像是基督徒必須投身的歷史和實踐出來的生活。現今保存五篇濟利祿在復活週的講道詞²⁵，常被視為入門禮儀之奧秘教導的原型。

然而，教父們並未把焦點只放在神秘的入門儀式上，他們更看重「聖事」所導入的救恩奧秘本身，也就是耶穌基督。希臘「秘儀」（μυστήριον, *mysterion*）後來很快就被拉丁文的「聖事」（*sacramentum*）所取代²⁶。拉丁教父盎博羅修認為在禮儀之可見和可觸摸的表相後面，隱含著不可見的和更深的效果在運作著。他引導新領洗者體驗到基督這不可見的事實²⁷：

「你看到水，但並非所有的水都有治癒的能力；唯獨擁有基督恩寵的水才有此能力。在物質的水和祝聖的水之間，在行動和其效果之間是有差別的。行動屬於水，但其效果則歸於聖神。」

「你去到那裏，你受洗了，你來到祭壇旁，你開始看

²⁵ 前兩篇是與洗禮有關，第三篇談到堅振，後面兩篇談及感恩禮。部分已譯為中文，可參閱施安堂譯，《希臘拉丁教父靈修選集》，116~120 頁，介紹關於洗禮的寓意；施安堂譯，《希臘拉丁教父神學選集》，322~336 頁。

²⁶ 天主教的聖事分為三大類：入門聖事（洗禮聖事、堅振聖事、聖體聖事）、治癒聖事（和好聖事和傅油聖事）、服務的聖事（婚姻聖事和聖秩聖事）。

²⁷ 聖盎博羅修主教著有《論聖事》（*De Sacramentis*）和《論奧蹟》（*De Mysteriis*），前者是從他講道的筆記編纂而成，後者是經由他仔細訂稿才出版的書籍。上述兩段引文取自《論聖事》I, 15；III, 15。參閱：Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, pp. 105, 127.

到你前所未見的：意即經由主的洗禮池和主受難的宣講，你的眼睛被打開了。從前，你的心似乎是盲目的；現在，你開始領悟聖事之光了。」

盎博羅修的奧秘教導觀念與聖事的效果緊密相連，金口若望亦然，認為聖洗聖事和聖體聖事是最好的奧秘教導，但是他在洗禮聖事的講道詞中比較不著重聖經詮釋，而在於激發情感和倫理意識²⁸，重點不在於深入奧秘本身，而在於從信仰奧秘中汲取與基督徒生活有關的倫理教導。例如當候洗者在洗禮池旁，脫去他們的外衣，站在粗麻衣上時，金口若望說²⁹：

「最棒而最令人難以置信的是，所有階級的區別和差異，此時都不見了。如果有人碰巧因財富而擁有重要的世俗地位，如果他對自己的出身或現世的榮耀感到自豪，現今他站立的位置則和襤褸的乞丐、瞎子、瘸子一樣。他不會抱怨，因為他知道在屬靈的生活中，一切的差別都被擺旁邊，唯一需要的只是偉大的心靈而已。」

與金口若望有著深厚友誼的德奧多認為，透過禮儀中的象徵，基督在過去死而復活的救恩事件被帶到現在，隱藏在象徵中對未來的盼望，也透過基督的復活而得到保證，我們透過洗禮所獲得的新生命與復活，乃是未來具體實現的許諾。關於入教者於洗禮後所披上的白袍，德奧多說³⁰：

「一旦你從洗禮池中起來，披上純白色的袍子，這是

²⁸ 參閱：《每日禮讚》（台北：中國主教團禮儀委員會編譯，1984），291~292頁。聖週五的誦讀二「基督寶血的力量」是從金口若望所著的《要理》中選錄而來。

²⁹ Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, p. 163.

³⁰ Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, p. 207.

在世上閃爍光芒的標記，也是你在世上應有的生活方式的象徵。當你經驗到真正的復活並穿上永生和不朽時，就不再需要這袍子，但是現在你仍需要它，因為你尚未接受真實的禮物，而只是在象徵和標記中……」

德奧多把「寓意」的方法導入禮儀的詮釋，把彌撒感恩禮中的細節與基督的苦難平行比較，並把聖體聖事詮釋為耶穌之苦難、死亡、復活的救恩事件的重演³¹：

「祂—耶穌—並不是說：這是我體的象徵，這是我血的象徵，而是說：『這是我的體，我的血』；在這裡祂教訓我們，不要注意那餅和酒的本質，但須注意：由於祝謝的緣故，這餅與酒已變成了祂的體和血。」

「當我們的主賜予祂的身體和血時，祂說：『這是我的身體，為你們而被擘開，為赦免罪過』及『這是我的血，為你們而傾流，為除免罪惡』。第一句指祂的苦難，第二句指祂受的酷刑，導致那麼多血流出來。我們應當跟隨這傳統，把祭台上的餅和酒放在一起，視為昔日所發生的一種標記，並提醒我們這兩者是合一的，因為都屬於經歷苦難的那一位—我們的主的身體和從這身體流出的血……」

我們看到，無論是講希臘語或講拉丁語的教父們都非常重視信仰的經驗進路，並相信聖經有字面和靈修的雙重意義，透過象徵來深入天主的奧秘。「奧秘教導」的主要的觀念是經由信仰而導入天主愛的奧秘內，其方法是透過經驗的進路，將新

³¹ 下列第一段引文取自德奧多的斷片，施安堂譯，《希臘拉丁教父神學選集》，430~431 頁；第二段引文，請參閱：Edward Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, p. 248，作者以寓意的方法指出彌撒的每一個細節都有其特殊的含義，可參考 238~263 頁。

入教者導入天主在降生的耶穌基督內所啓示的愛的奧秘，並讓基督的死亡與復活的奧蹟真正發生在他們身上。教父們認為禮儀本身會產生這種生命的轉變，東方教父稱為「天主化」（divinization），西方教父稱為「恢復」（restoration），而兩種傳統都指向入門聖事之本體的效果。同時，入門禮也將新入教者導入基督徒的信仰團體中。深入基督的奧秘和植基於信仰團體，這是基督信仰非常重要的基本經驗。

3. 教父時代的衰落時期（五至七世紀末）

到了五世紀後期，基督信仰的基本問題似乎已經解決了。在聖經詮釋和神學理論都轉弱之際，政治和宗教方面也有不少紛擾，羅馬帝國不斷受到外族的威脅，君王權力也長期侵入教會，呈現出令人不滿意的現象。此時，成人大都已領洗成為基督徒，成人入門禮已經式微，只剩下嬰孩洗禮，入門禮的經驗幅度已大幅削弱了。事實上，基督信仰成為國教以來，受洗成為基督徒已不再特殊，也非英豪的行為，而早在第三世紀末，東方已有主張苦修的基督徒離開城市前往沙漠，為了追求更成全的生活。在他們的努力下，隱修運動已經悄悄開始發展³²，靈修和崇拜成了注目的焦點。在此情況下，教父們已少談入門聖事的洗禮，轉而強調聖體聖事和靈修上的默觀，重視奧秘知識的追尋。

馬西摩³³是東方教會第七世紀的人物，曾在君士坦丁堡的

³² 歐邁安原著，《天主教靈修學史》（香港：公教真理學會，1985），49頁。

³³ 馬西摩（Maximus the Confessor，約580~662），希臘神學家，致力於保護正統天主聖三的神學主張，反對有關基督奧蹟的一性論

皇宮擔任要職，後來放棄一切成為隱修士，其思想融合了希臘哲學和基督信仰的神學。當他撰寫《禮儀導論》（*Mystagōgia*）一書時，有不少信友對教會失望而離開，他寫書的目的是為喚醒信友們初信時的熱忱。他的書中有一段詮釋東方拜占庭的禮儀，可以看出他以寓意來詮釋的傾向³⁴：

「在宣讀神聖的福音和慕道者被遣散之後，天主神聖的教會把門關起來，這首先表達對物質事物的超越；其次是在憂愁的放逐和更可怕的結果之後，進入未來那更有價值的精神世界（或基督的洞房）；最後則是完全拒絕感官上的幻覺。」

馬西摩的奧秘教導與金口若望類似，重點不在詮釋禮儀，而是從禮儀汲取靈修滋養。他在奧秘教導上的影響是把信友的日常生活轉向隱修的模式，從城市的生活型態轉向沙漠，強調透過靈性感官（*spiritual senses*）的默觀，經由精神上的「看」和「聽」，基督徒得以獲得有關天主的奧秘知識。然而，靈性感官並沒有眼耳可以見聞的客體，唯獨透過對神聖奧秘的熱切尋求，例如在受造萬有、聖經，或透過象徵為中介的禮儀中去尋求，奧秘教導是實踐對奧秘追尋的方法。

與單志論。他認為人本來渴求接近天主，在恩寵中實在達到此目標。其著作有《禮儀導論》（*Mystagōgia*），發揮禮儀的象徵性解釋。另著有《有關神學及經濟學二百章》（*Capita theologica et oeconomica duae centuriae*）、《至塔拉西烏斯有關聖經中的難題》（*Quaestiones ad Thalassium in locos Scripturae difficiles*）等。《神學詞語彙編》678 頁。

³⁴ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 21, 轉註自 St. Maximus the Confessor, *Mystagogia*, ch. 15: J. Stead, St. Maximus the Confessor, pp. 92~93.

此時，「奧秘教導」已從引領新領洗者進入信仰的奧秘，轉為對信友的靈修指導，成為幫助冷淡教友的一種牧靈實踐的方法，聖事生活逐漸成為靈修生活邁向成全的一環。「奧秘教導」在禮儀應用的原始概念逐漸式微。

（三）中世紀到現代

「奧秘教導」這詞彙逐漸在信仰傳統中消失，除了缺乏成人領洗之外，還有幾個原因值得我們反思。有的學者認為教父時期的「奧秘教導」就是「聖事神學」³⁵。事實上，教父時期的神學還在建設和創造的時代，對於信仰啓示的奧秘仍具有某種整體觀，神學尚未細分為理性探究的不同學科。教父們虔誠的靈修生活、深刻的神學反省和答覆牧靈需要的活力是整合在一起的。中世紀的情況已完全不同，在士林哲學和神學的影響下，信理神學逐漸成為對信仰啓示之分析思辯的理性探討，信仰奧秘的整體性受到切割，與靈修神學和牧靈神學的鴻溝也日益擴大。此外，受到希臘哲學二元人觀的影響，中世紀看重靈魂勝於肉體，以理性認知為優先，對於感官和從經驗而來的知識並不太信任。在此情況下，神秘經驗很難成為神學反省的資料來源。

另一導致「奧秘教導」在中世紀傳統中消失的原因是寓意法的濫用。教父時期的「預像論」和「寓意」不只用在解釋聖經，也運用在禮儀上，是引導人與神聖奧秘相遇的方法。預像

³⁵ E. Mazza, *Mystagogy* (NY: Pueblo, 1989), p. 9。作者同意法國神學家達涅陸（Jean Daniélou, 1905~1974）的看法，認為預像論的方法用在聖經上是一種靈修的詮釋，若用在禮儀上則是一種奧秘的教導。

論強調舊約、新約之預像的相應，基本上仍看重聖經的歷史性，兩約的統一則顯示出天主的忠信，基督乃印證了天主在舊約中的許諾。至於影響後世深遠的「寓意法」，原本試圖透過象徵來揭示信仰奧秘，但是在解釋經文的人物或細節時，已開始把經文抽離歷史框架，把聖經變成一部神學教理或宣講的資料來源和參考書。德奧多首先把寓意用在耶穌苦難與聖體聖事的平行比較上，中世紀的寓意學者則誇張濫用，把禮儀中所有眼可見、耳可聞的細節，都與耶穌的苦難敘述相聯，加上許多荒誕的聯想，忽略了聖經的文字含義和最基本的歷史性，聖事象徵的原始意義也逐漸模糊了³⁶。

寓意法的不當應用成爲後來宗教改革者反動的原因之一，強調「唯獨聖經」，認爲解經應忠實回到聖經的原文字意，同時也捨棄信仰傳統對聖事禮儀的詮釋。雖然「奧秘教導」並不要求詳細的寓意解經法，但是從牧靈的角度來閱讀和理解天主啓示的聖言時，的確需要某種視野較寬廣的聖經神學，允許超越經文的表面字義去探尋經文後面所指涉的奧秘。然而，「唯獨聖經」是改革教派相當重要的基本信念，除了看重聖事禮儀傳統的聖公會之外，復興「奧秘教導」的機會相當渺茫³⁷。

聖事禮儀在天主教傳統一直佔有重要地位，尤其在特利騰大公會議³⁸之後，基於對抗改革教派的觀點，更加維護天主透

³⁶ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 21.

³⁷ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 22.

³⁸ 特利騰大公會議（Council of Trent）是教會第十九屆大公會議，從 1545 年 12 月 13 日開始至 1563 年 12 月 4 日止，其目的除了規定並澄清羅馬公教的教義之外，主要還是教會內部的全盤改革。

過聖事來分施恩寵的本體效果。爲了肯定聖事的有效性和恩寵的必要性，神學家傾向將人的本性與天主的恩寵對立，並從外在主義來理解聖事，救恩成爲天主透過聖事而賜給人的外在恩賜，至於聖事施行者和領受者的主體情況、經驗或感受都是次要或不重要的。這種情況使天主教的聖事禮儀越來越成爲個人與天主之間的事，信仰的團體幅度被忽略，聖事的施行也日益僵化，甚至魔術化。在十九世紀末期至廿世紀前半葉，在天主教會內逐漸浮現一股自我反省和改革的思潮，「奧秘教導」的復興也露出曙光。我們下一部分將繼續探討「奧秘教導」在今日復興的契機。

本文下期預告

三、「奧秘教導」復興的契機

（一）禮儀生活中的奧秘教導

（二）靈修神學中的奧秘教導

（三）日常生活中的奧秘教導

結 語

EDITORIAL

The year 2008-9 has been designated by the Bishops of Taiwan as a year to commemorate 150 years of the Catholic Church on the island. The celebrations opened with a mass and ceremony on 17 May 2008 at the harbour beside the Cathedral in Kaohsiung where Frs Fernando Sainz OP and Angel Bofurull OP landed on 18 May 1859. In recognition of this event we publish an elegy of the Catholic Church in Taiwan by Professor Ku Wei-ying of National Taiwan University. We also include a short piece by Fr Aloysius B. Chang SJ entitled *Anonymous Christians*, which suggests the direction of future missionary work here.

A year ago, the Provincial of the Chinese Province of the Society of Jesus, Fr Louis Gendron SJ, approached the editors and asked us to consider publishing articles on Ignatian spirituality in the Chinese cultural context. Hence we have produced the present issue which looks at the theological foundations of the *Spiritual Exercises* in Chinese culture and at the actual practice of giving the *Exercises* in the same context. God willing, we plan to continue with the same topic next summer, so more contributions are welcome.

Seven articles are dedicated to this special topic. Four are devoted to a sharing of experience (on Ignatius' experience [Fang], a Jesuit in Taiwan [Gutheinz], a lay theologian [Yang] and a director of the Exercises [Tan]) and three look at the theological aspects (the Chinese context [Hu and Yin] and theology in general [Dulles]).

In a famous passage of the *Analects*, Confucius says, "At fifteen

my intent was to learn, at thirty I stood firm, at forty I was not derailed, at fifty I knew Heaven's decree, at sixty my ear was attuned, at seventy I followed my heart's inclinations and could not go astray." Fr Mark Fang SJ takes this passage and applies the same set of stages to St Ignatius. He finds Confucius' description of fifty and sixty particularly apt. Confucius, according to Fr Fang was clearly guided by the Holy Spirit. Following him and Jesus of Nazareth, St Ignatius is also a perceptive spiritual guide teaching us the Way.

Fr Peter Hu SJ looks at the Chinese tradition of inner cultivation and self-reflection and observes how this can be compared to discernment in the *Exercises*. Sr Catalina Yin MMB reflects on the *Exercises* in the light of the *Instructions for Practical Living* by Wang Yangming (1472~1529). Wang was concerned with the purpose of life, overcoming personal prejudice and reflecting on his own conduct. She concentrates on three areas, comparing Wang's "the mind is principle" with seeking the will of God, his "realizing the conscience" with overcoming disorderly affections, and the way in which both Wang and Ignatius are concerned with practical implementation and experience as guidelines for life.

The fourth article is a translation by Fr John Wu SJ of a lecture delivered by Cardinal Avery Dulles SJ at Fordham on 10 April 1997. It sets out the impact of the *Exercises* on 20th century theology.

The fifth and sixth articles by Luis Gutheinz SJ and Ruth Yang respectively show the importance of the *Exercises*, in particular, how discernment has helped them find their vocation. The seventh article by Cecilia Tan recounts her experience in guiding people making the *Exercises* and is of value for those who wish to act as directors in the Chinese context. Finally, we include an article by Sr Teresa Hu FI on how the Church seeks to lead us into the mystery of Christ through liturgy, spirituality and daily life.

Special Topic

Ignatian Spirituality and Chinese Culture

EDITORIAL	<i>Editor</i>	165
In Praise of the Catholic Church in Taiwan.....	<i>Ku Wei-ying</i>	168
Anonymous Christians.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	170
Confucius and Ignatius Loyola: their Spiritual Life.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	172
Discernment of Spirits in Chinese Wisdom.....	<i>Peter Hu, SJ</i>	205
Dialogue between Wang Yangming and Ignatius Loyola.....	<i>Catalina Yin, MMB</i>	216
The Ignatian Charism and Contemporary Theology.....	<i>Avery Dulles, SJ</i>	248
An Austrian Jesuit's Spiritual Way into the Chinese World.....	<i>Luis Gutheinz, SJ</i>	265
Discerning my vocation as a Contemplative in Action.....	<i>Ruth Yang</i>	279
Accompanying the <i>Spiritual Exercises</i> in Daily Life.....	<i>Cecilia Tan</i>	294
SPIRITUALITY		
Mystagogy (Part 1).....	<i>Teresa Hu, FI</i>	298

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

依納爵靈修與中華文化

- | | |
|------|---------------|
| 古偉瀛 | 詠台灣天主教 |
| 張春申 | 無名的基督信徒 |
| 房志榮 | 孔子與依納爵的生命旅程 |
| 胡國楨 | 中華智慧中的分辨神類 |
| 尹美琪 | 成聖之心與尋求主旨 |
| 吳伯仁譯 | 依納爵神恩與今日神學 |
| 谷寒松 | 外籍耶穌會士入華的心靈旅程 |
| 盧 德 | 蒙召成為行動中的默觀者 |
| 譚璧輝 | 靈性成長路上的陪伴者 |
| 胡淑琴 | 「奧秘教導」的概念(上) |