

基督宗教靈修學史

第三冊 正教及新教靈修

靈修



■ 黃克鏞、盧德 主編

輔大神學叢書119

基督宗教靈修學史

第三冊 正教及新教靈修



黃克鏞、盧德 主編
2015年06月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 119
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

A History of Christian Spirituality

Vol. III

Orthodox and Protestant Spirituality

Ed. by Joseph Wong & Ruth Yang

本冊目錄

vii 編者的話.....黃克鏞、盧德

第三冊 正教及新教靈修

第伍部分 正教靈修

- 3 第十九章 正教會靈修導論.....盧德
- 21 第二十章 中世紀正教會
靈修大師.....黃克鏞、譚碧輝編譯
- 54 第廿一章 聖名的力量：正教會靈修中的
耶穌禱文.....賈理斯都·衛爾著；伍維烈譯
- 89 第廿二章 神聖的畫像.....艾登·哈特著；盧玫君譯

第陸部分 新教靈修

- 115 第廿三章 馬丁路德的靈修觀.....普愛民
- 165 第廿四章 信義宗的靈修傳統.....陳冠賢
- 189 第廿五章 改革宗的靈修觀.....劉錦昌
- 224 第廿六章 聖公會的靈修：
安立甘精神.....張玲玲、陳胤安
- 256 第廿七章 成聖之道：循道衛理宗的靈修觀.....龐君華

第一冊 聖經及教父時代靈修

本書導論：兩千年基督宗教靈修寶庫.....黃克鏞

第壹部分 聖經靈修觀

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

第貳部分 教父時代靈修

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

第二冊 中世紀及近代天主教靈修

第參部分 中世紀靈修

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

第肆部分 近代天主教靈修

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

第四冊 當代基督徒靈修

第柒部分 當代基督徒靈修

- 第廿八章 小德蘭：神嬰小道.....荆嘉婉
- 第廿九章 牟敦：人性與恩寵之旅.....盧德
- 第三十章 盧雲的著作、靈修與
方舟團體.....胡國楨、許建德
- 第卅一章 德蕾莎姆姆：懷大愛，做小事.....盧德
- 第卅二章 當代長老宗的靈修.....劉錦昌
- 第卅三章 斯托得的靈修觀
聖公會福音派傳統的詮釋.....陳胤安
- 第卅四章 甘易逢的靜觀思想.....吳永恆
- 第卅五章 神恩復興運動
及其靈修觀.....朱柬、王敬弘、黃克鑣
- 第卅六章 聖艾智德團體：默觀先知性靈修.....黃克鑣
- 第卅七章 當代靈修趨勢.....盧德

編者的話

黃克鏞、盧德

這套《基督宗教靈修學史》2012年初版時共分三冊。第一冊「聖經及教父時代靈修」、第二冊「中世紀及近代天主教靈修」已於2014年再版；但原來的第三冊「正教、新教及當代基督徒靈修」內容範圍廣泛，現在再版時，編者願意把它分為三、四兩冊，分別為第三冊「正教及新教靈修」、第四冊「當代基督徒靈修」，每冊都增添數章的新內容。

第三冊有關正教靈修部分的新添資料特別多，除了原先盧德的〈正教會靈修導論〉一文外，另外加上的三篇相關編譯論著，為正教靈修無論在理論或實際的操練上，都提供更多第一手的資料，並更深入正教會自中世紀以來的靈修傳統。基督徒靈修的終極目標——天主化，是正教會傳統不遺餘力所傳承與教導的。新增的論文內容，除了介紹中世紀正教會的靈修大師外，更提供我們方法，即透過耶穌禱文的靜默靈修，以及聖像的敬禮靈修，領我們進入「不斷祈禱」的生活中，體悟天主的德能與奧秘，並將天主化的恩寵化為可意識與覺察的。

至於新教靈修部分，除了原有的介紹馬丁路德、改革宗、聖公會及衛理公會的靈修觀外，也增添了信義宗的靈修傳統，有別於馬丁路德本人的靈修觀。這部分的論著，充分展現了基督宗教的大公、交談、共融、合作的精神，也表示各大宗派的

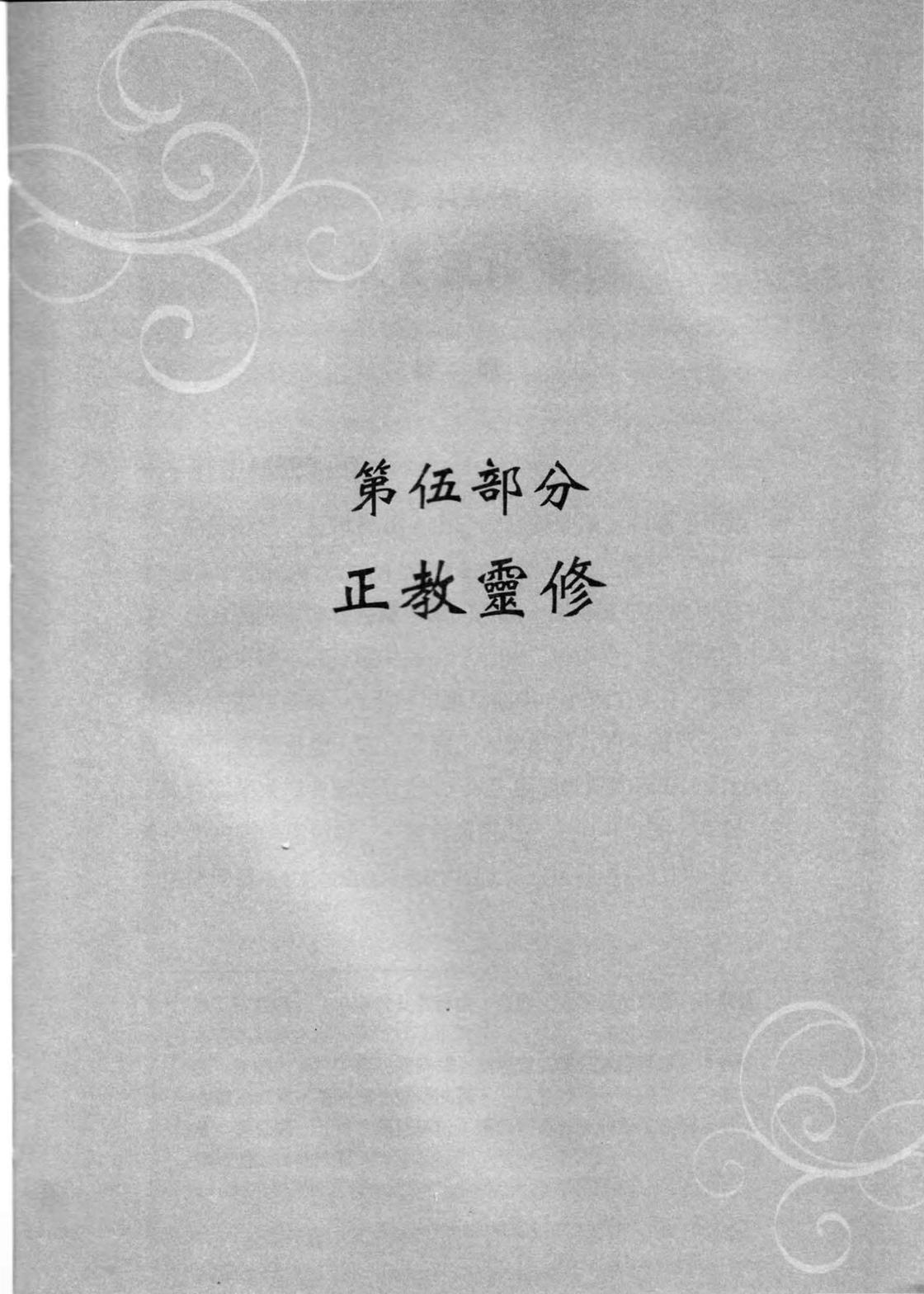
靈修傳統，共同構成基督信仰的靈修寶庫。

本書第四冊介紹「當代基督徒靈修」，以四位靈修大師為主軸：小德蘭、牟敦、盧雲、德蕾莎姆姆。原來胡國楨神父討論盧雲的一章，加添了許建德弟兄的補充，使內容更為豐富。此外，劉錦昌牧師和陳胤安弟兄分別介紹了長老會與聖公會的當代靈修大師，也使本書讀者對當代新教靈修作者的論點有更多、更新的認識。

誠如本書最末一文、盧德於〈當代靈修趨勢〉文中所言的，當代「一體多元化」的發展，使基督徒靈修立足於信仰的根源及傳統中，輻射性地向外延伸其關注。為此，本冊也加添了本地化靈修（以甘易逢神父的默觀與本地化靈修為代表）、介紹神恩復興運動與其靈修，及新興的靈修團體（以聖艾智德的默觀先知性靈修為代表）等，以期盡可能地展現當代基督徒多元化靈修的特色。

最後，本書各章除了延邀各個靈修團體的學者介紹各自的靈修傳統與特色外，作者們多次引用各傳統的原典與經典之作、也推薦深入各領域的參考書目，讓讀者對基督信仰的廣博與深度都有更深的認識。藉此，兩位編者謹向諸位共同作者致以衷心的謝意。

靈修是每位基督徒一生永無止境的功課，也是教會回應上主與時代訊號不可推諉的責任。隨著本書四冊的問世，期待今日的基督徒在認識了各大靈修傳統與大師後，抱持著宏觀的靈修視野，繼續這條跟隨基督芳蹤、在聖神內、歸向天父的道路，一起「愈顯主榮」！



第五部分
正教靈修

第十九章

正教會靈修導論

盧 德

一、歷史傳統沿革

約於第二、三世紀起，由於政治與地域上的遙遙相距（如東西羅馬帝國造成東西方教會在管理上的分野），加上種族、文化、語言、地方風俗習慣等各種因素的差異，使得散布於敘利亞、北非，乃至東歐等國及地中海沿岸地區的基督徒，逐漸發展出他們獨特的靈修傳統，有別於以羅馬為中心的西方教會。事實上，教父們的靈修思想，如以亞歷山大學派為首的希臘教父¹、拉丁教會的集大成者聖奧思定²，以及第四世紀的曠野（或稱沙漠）教父們的靈修思想等³，雖有東西之分，但可以說，基督宗教的靈修傳統（包括後繼隱修傳統的建立），實是建基於同一根源上的。

¹ 參：黃克鏞，〈希臘教父靈修觀：亞歷山大學派及影響〉，收錄本書第四章，第一冊 127~163 頁。

² 參：盧德，〈拉丁教父靈修觀：奧思定的聖三靈修思想〉，收錄本書第六章，第一冊 208~239 頁。

³ 參：黃克鏞，〈東方隱修傳統：曠野靈修〉，收錄本書第五章，第一冊 164~207 頁。

至第四、五世紀時，不僅時值教父建立各項教會傳統的興盛期，在東方如埃及、敘利亞以至土耳其一帶，隱修生活蔚為風氣。除了聖安當（St. Anthony，歿於 356）開啓先鋒的獨修生活外，聖帕科米奧（St. Pachomius，歿於 346 年）建立了團體共修的修會生活與制度⁴。到了聖巴西略（St. Basil 在小亞細亞建立卡帕多細亞（Cappadocia）隱院時，隱修生活可謂達其繁盛時期。此外，古敘利亞首都安提約基（Antioch）⁵、美索不達米亞（Mesopotamia）、巴勒斯坦（Palestine）等地，隱修生活都有蓬勃的發展。

這時期一個關鍵性的歷史事件，即君士坦丁大帝將王室居所，於 330 年由羅馬遷至君士坦丁堡（現今土耳其），新首都位

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

⁵ Antioch 或譯安提約基雅，現今地理位置在土耳其南部的一城市。

於希臘古城拜占庭。中世紀拜占庭的基督宗教帝國儼然形成。自此，正教文明結合拜占庭文化，展現在宗教、藝術、禮儀和祈禱上，開花結實纍纍。而這些東方教會的信徒，也在君士坦丁堡慢慢形成另一個政治和宗教中心，統稱拜占庭教會⁶。

拜占庭帝國時期的正教文化發展蓬勃，代表人物不勝枚舉，其中尤以聖額我略·巴拉瑪（St. Gregory Palamas, 1296~1359）最負盛名。他是十四世紀拜占庭帝國結束前夕的人物，著有 *Triads*（本書分為三部曲，主旨乃為耶穌禱文靜修者進行辯護），最大的貢獻是把正教千年來零零碎碎的靈修發展作統整，堪稱東方教會的多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas），是正教靈修史上一個重要的里程碑。其中他討論的重點之一，是靜修主義（Hesychasm），描述一個人與神合一的狀態，是進入一個完全寧靜、無念、無思想、無語言的境界。而為達此境界，重複誦禱〈耶穌禱文〉可將屬靈生命提升和轉化，神人於此合一。

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

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

西方教會才正式分裂，但在歷史平面上，其實早有數百年之久的分離了。

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

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

⁷ 正教思想由土耳其傳到希臘和俄國，結合了俄國本來具有的深度靈修傳統，討論到如何由思考的禱告進入到心的禱告，其中《俄羅斯朝聖者之旅》（*The Way of a Pilgrim*, 1865，中譯本已由光啓文化事業出版），在十九世紀出版時震撼整個俄國，內容談及一個沒有學識的平信徒如何學習用〈耶穌禱文〉操練至極高的境界，吸引大家對〈耶穌禱文〉的興趣，這本書很快便傳遍整個俄國，二十世紀時，這本書被翻譯成數十種文字，具體地將〈耶穌禱文〉流傳到世界各地。

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

二、正教靈修特色與重點

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

(一) 生命終極目的：天主化－天人合一⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

（二）道成肉身的靈修¹¹

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

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

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

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

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

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

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

（三）徹底的自我奉獻：克己、隱退、苦修

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

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

「你們不要以為我來，是為把平安帶到地上；我來不

是為帶平安，而是帶刀劍...」（瑪十34）

「天國是以猛力奪取的，以猛力奪取的人，就攫取了它...」（瑪十一12）

「我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」（路十二49）

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

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

（瑪十六24）

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

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

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

（四）心：天人相遇之所

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

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

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

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

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

（五）人類生命的療癒：神人關係的恢復

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

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

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

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

（六）修道生活

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

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

因此，一個只重個人私利的人，絕對無法被基督聖化。

此外，正教信徒所關切的事物，並不侷限於時間，而是以永恆為目標。因此，成為一個專行慈善事業的宗教團體，或是一個專門爭取世界和平與國際和睦的人文組織，並不是正教會的目標。正教會真正的目標，是成為基督的身體，也就是天主救贖的試驗所，以治療人類病態的存在。因為「人類生命的療癒」是達到「天人合一」的先決條件。

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

三、核心的靈修操練：耶穌禱文與聖像敬禮

由於本書接下來的三篇論文，均對耶穌禱文與聖像敬禮的靈修操練有更深入的探討，因此本文僅在此簡述其導言：

（一）耶穌禱文

耶穌禱文，也稱為「心禱」（the prayer of the heart），只有短短的一句話：「主耶穌基督，天主子，求祢垂憐我」。乍看之下，毫不起眼，卻以無法參透的奧秘，將所有基督信仰的精神、靈

修、神學，乃至對整體生命的深度和天人關係，成功地結合為一。用中國人的話來說，是引領我們達至「天人合一」之最高境界的靈修之道，是一段邁向「天主化」(divinization、deification)、活天主生命之人(God-man)的途徑。

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

不過，耶穌禱文雖出自福音書，但其祈禱方法卻是起源於埃及的曠野隱修傳統，後經西乃山而傳至希臘的阿陀斯聖山(Mt. Athos)小半島上。到了中世紀，在這個隱修院林立的小半島上，把耶穌禱文的靈修祈禱方法發揚光大，可謂達到了黃金時代。而後，這禱文又傳至東歐其他國家，成了基督信仰東方教會最重要的靈修操練，並相繼出現了許多結合其信仰生活、信理神學、靈修傳統、生活實踐.....等整合反省的有關著作¹²。

¹² 例如：盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》(台北：上智，2003年11月初版)，本書便是一本既有廣度、又有深度的經典代表作。

（二）聖像的靈修學

「對正教會而言，聖像是一種生活態度、特有的精神特質與風格，同時也是真理和教導中最精華的部分。這些在聖像主題與元素上，就能非常清楚地顯示出來，像是基督的復活、顯聖容、基督以天父形像降生於世、人以天主肖像受造、聖徒如基督的面容出現、教堂是聖三的具像呈現、聖事禮儀、隱修制度、非受造之光……全都隱藏在聖像裡。……根據基督的話：『人看見了我，就是看見了父』（若十四9）。每件事物都引領人至原型的方向。¹³」

聖像，如一本樸實無字的聖經；是冥想者與藝術鑑賞家之視覺神學；是神人兩性之奧秘、聖言的呈現；恩典的媒介者；聖潔的美德；絕美讚頌之歌；透露著天堂的曙光。

簡言之，聖像具有兩大構成元素：其一是藝術，且是禮儀性的藝術；其二是神學，包含教義與真理。每一幅聖像，各有不同的風格、也有專門的技巧；不過，它們卻都具有一致性的表達形式，因為聖像所要表達的，就是「原型」。Photios Kontoglou解釋道：「這種藝術，是一種畫出來的神學。它並非表現出聖徒外在的模樣，而是他們的精神，以及他們在天國中不會沈淪的特性」¹⁴。

¹³ 原載於 Lakovos Mainas 〈聖像畫的新語言〉一文。此處參照：聖約翰修道院修女們著，《您對聖像畫有何了解？》（台北：台灣基督正教會，2006），130 頁。

¹⁴ 同上，28 頁。

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

每一幅圖畫都是一個象徵，帶給我們各種不同的意義與作用，進而帶領我們走向天國。聖像之所以能帶領我們進入天國的榮耀，先決條件就是不能挑起我們天然慾望的衝動。這就是為什麼繪畫聖像的人故意避免流於表現主義的原因。文藝復興及其後的畫作，為將人的感覺和情感充分表達出來，以使人們與繪畫者產生共鳴，因而畫得非常寫實，但其目標卻只在強化人的感覺，而非將我們引領到更崇高的嚮往中。反之，正教的聖像風格，在於描繪不屬於此世的景像，因而在風格上也扭曲了原先肉眼所見的自然事物，帶領我們到達不存在於此世的空間維度中，進入屬靈深度的真實內在。正是這樣的風格，得以承載超現實的神聖性，將我們轉化至另一個神秘而肉眼無法覺察的境界，而體驗到上主的慈悲和神聖。這種藝術形式的本質，絕非表現主義，而是要觀看者超越感官，提升知性的領域，從肉眼的欣賞，轉為心靈的視覺，簡言之，就是將剎那化為永恆。

結 語

本文介紹正教會靈修，從一開始的歷史沿革中，便已清楚指明基督宗教的靈修傳統，乃建基於同一根源上。教會本無東西之分，即使因著政治、地域、文化與風俗民情等的差異，使得教會邁向多元化發展，形成東西方各擁自己的靈修傳統與特色，但無論如何，「只有一個主，一個信德，一個洗禮」（弗一 23）。基督是教會的元首，「這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 23）。

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

本文第三部分介紹耶穌禱文及聖像靈修，這兩種靈修典範都帶領我們超越時空的限度，進入「非受造神光」的氛圍中。在今日強調身心靈整合的全人靈修中、也在教會內強調的合一共融中，正教會確實是天主獨特的奧秘與計畫，為所有基督徒保存了靜觀靈修的神恩。

「的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與

我們各種智慧和明達，為使我們知道祂旨意的奧秘，是全照祂在愛子內所定的計畫；就是依照祂的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗一8~10）

參考書目

- Archimandrite George 著，《生命終極目的：天人合一》，台北：台灣基督正教會，2006。
- 伊拉里翁總主教 電視演講：愛西里爾 譯，《正教導師談祈禱》，台北：光啓文化，2009。
- 亞里斯迪黎思·巴巴拉啓斯博士著，《教會歷史》，台北：台灣基督正教會，2005。
- 聖約翰修道院修女們著，《您對聖像畫有何了解？》，台北：台灣基督正教會，2006。
- 劉錦昌著，《俄羅斯正教靈修與宗教思想》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2015。
- 劉鴻蔭、李偉平譯，《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，台北：光啓文化事業，2005。
- 盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》，台北：上智，2003。
- 聶書嵐（Solrunn Nes）著，盧玫君譯，《神祕的聖像畫：Icon的技法與意涵》，台北：光啓文化，2011。

第二十章

中世紀正教會靈修大師

黃克鏞、譚碧輝編譯¹

前 言

「天主成爲人，使我們能成爲天主」，祂「降生成人」使我們獲致「天主化」(theosis)。亞歷山大的聖亞大納修(St. Athanasius of Alexandria)以這句話爲基督的救恩做了總結²。正教會的信仰傳統設法要強調這句話的前後兩部分。從第四世紀到第七世紀，希臘教父特別探討了「天主成爲人」的含意。宣認耶穌基督是真天主，又是真人，且具有一個位格，即天主子的位格：

¹ 本文取材自下列四篇論文：Kallistos Ware, “The Eastern Tradition from the Tenth to the Twentieth Century, A. Greek”, in *The Study of Spirituality*, eds., C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 235~258; John A. McGuckin, “Christian Spirituality in Byzantium and the East (600~1700)”, in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Oxford: Blackwell, 2011), pp.90~105; George Maloney, “Introduction”, in *Symeon the New Theologian: The Discourses*, tr. C.J. de Catanzaro (Mahwah NJ: Paulist Press, 1980), pp. 1~36; John Meyendorff, “Introduction”, in *Gregory Palamas: The Triads*, tr. N. Gendle (New York: Paulist Press, 1983), pp. 1~22.

² *De Incarnatione* 54; in *De Incarnatione*, tr. Robert Thomson, CCL 258 (Louvain: 1965), p. 51.

這究竟是什麼意思？爲了回應這問題，教會最早的六次大公會議，即從第一屆尼西亞大公會議（325年）到君士坦丁堡第三屆大公會議（680年），都對三位一體神學及基督論發展出經典的解釋。接著的幾個世紀裡，注意的焦點由這句話的第一部分轉移到亞大納修總結的第二部分，即「使我們能成爲天主」。

天主降生成人對基督徒生活產生什麼影響？完全的「天主教化」或「神化」有何意義？對於一個真實的人，如何可能在天主的光榮中，享受與天主直接及使人轉化的結合？這些都是日後拜占庭神學及靈修學的主要談論課題。在這時期，有兩位極爲傑出的作家：一位是十一世紀的新神學家聖西默盎（St. Symeon the New Theologian, 949~1022）；一位是十四世紀的聖額我略巴拉瑪（St. Gregory Palamas, 1296~1359）。兩人分別植根於過去傳統，卻同時以鮮活的方式探討早期傳統，且予以發展。

自第九世紀以來，希臘的基督信仰趨向極度的保守，其發言者常常僅滿足於貧乏枯燥的「背誦式神學」。拜占庭學者德奧陶（Theodore Metochites, +1332）令人沮喪的評論，便是一種典型的觀點，他說：「這些昔日的偉人，已經表達得十全十美了，他們沒有留下讓我們能發言的空間」³。在十二和十三世紀的西方，對亞里斯多德令人震撼的重新發現，以及士林神、哲學具有活力的演進，這些實非東方的希臘所能相比的；在東方，教父神學時期一直延續到 1453 年，甚至更長。但，在這一千二百年的

³ “Preface”, in *Miscellanea*; cited in S. Runciman, *The Last Byzantine Renaissance* (Washington, DC: CUP, 1970), p. 94.

拜占庭時期，也有些改變；拜占庭思想的最佳代表人物，如西默盎和巴拉瑪，他們的著述把忠於過去與創意的更新，成功地配合在一起。

總之，日後的拜占庭靈修具有下列三種特點：

1. 極為強調天主的奧秘，強調關於天主的「否定神學」（apophatic theology）；祂是絕對的超越，超過人的一切觀念、圖像與認知。
2. 感覺天主與我們接近，但同時又是「他者」的平衡意識；天主不僅是超越的，也是內在的，我們可以在此時此地，藉著個人直接的經驗，在現世生活中認識天主。
3. 採用光而非黑暗的象徵；與天主神秘性的結合，常以光亮的形式表達，最顯著的「模式」便是基督在大博爾山上的顯聖容。

一、新神學家西默盎（Symeon the New Theologian）

（一）西默盎生平

新神學家聖西默盎（949~1022）是這三種特點的集大成典範人物，尤其是第二種特點。在希臘教父的著作中，沒有一本自傳作品能與聖奧思定的《懺悔錄》相提並論，而西默盎卻明確地談到自己個人的經驗。他滿懷熱誠，其著作則是不具系統，他被稱為「神學家」，但卻不是以現代學術的意義來定位，而是依據古代對這名詞的瞭解來稱呼他，即是：一位祈禱者，有個人神視；他不以理論，而是基於他個人所見、所品嘗的實際經

驗，來談論天主的事。

他的稱呼上，加了一個「新」字，根據最具說服性的解釋，首先，是將他與聖史若望相比，其次，再與聖額我略納齊盎（St. Gregory Nazianzus）相比；這兩位在東方教會都被稱為「神學家」。稱他為「新神學家」是表示：處在十一世紀的聖西默盎繼承了聖若望在第一世紀所見證的，以及聖額我略納齊盎在第四世紀所見證的神秘性祈禱的傳統。

西默盎原本有意從政，十四歲時受到君士坦丁堡斯都狄隱修院（Studios Monastery）一位富有智慧的年長隱修士西默盎（Symeon Eulabes）的影響而改變心意。少年西默盎深受其靈修之父芳表的影響，在他的著作中強調個別的靈修指導，及對靈修生活的必需性。他定會贊同猶太經師雅各（Rabbi Jacob Yitzhak）的主張，即是：「生命之道無法由書本，或通過道聽塗說的方式學到，只能由人傳給人」⁴。的確，靈修之父的重要性，是拜占庭後期靈修一再出現的主題。

西默盎二十歲時仍是一名平信徒，他開始領受連續的光明的神視。他依從導師的吩咐，每晚睡前作禱告。一天晚上禱告時，得到光明的神視，他整夜留在出神狀態，直到翌日清晨才回轉過來。他看到一度明亮的光充滿他的房間，並覺察到這光便是他的靈修導師；那時，正在為他代禱；導師看到更大的光明，那是基督本人的臨現。西默盎那時尚未能看到基督的顯現。

⁴ 參閱：Martin Buber, *The Tales of the Hasidim* (New York: Schocken Books, 1947), col. I, p. 280.

七年之後，在另一次基督之光的神視中，他終於決定要成為隱修士，取名西默盎，爲了紀念他的靈修之父西默盎長者⁵。

三年後，西默盎被選爲君士坦丁堡聖瑪邁斯修院（Monastery of St. Mamas）的院長，任職廿五年之久。他生命的最後十三年，是在城外一個小隱舍中度過的。因此，他生命的重要部分及最具創造性的時期，不是在隱舍中獨居的時日，而是擔任這座位於首都中心、事務繁忙的隱修院院長的時期。他是一位「城市中的靜修者」（urban hesychast），一位將內心祈禱與牧靈工作結合爲一的神秘神學家。在他對隱修生活的瞭解中，他將聖巴西略（St. Basil）及聖德奧陶（St. Theodore the Studite）的團體隱修傳統，與階梯若望（St. John Climacus）獨居隱修的精神融合在一起。

很可惜，西默盎的生平和教導都引起極大的爭議，尤其是在未獲得教會正式認可前，擅自宣稱他的靈修之父爲聖人；另一受爭議的，是他對司鐸職與告解的看法（下詳）。雖然如此，拜占庭教會最後還是將他封爲聖人。

（二）西默盎靈修觀⁶

1. 強調個人對信仰與恩寵的直接經驗

學者一般同意，西默盎的著作與瑪加里奧（Macarius）的《靈

⁵ 參閱：John A. McGuckin, “Christian Spirituality in Byzantium and the East (600–1700)”, in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder, p. 100.

⁶ 本文介紹的數位靈修大師的相關著述，列於本文末「參考書目」。

修講道集》(*Spiritual Homilies*) 頗有相似的地方。有人認為《講道集》可能受到麥撒良派異端 (Messalianism) 的影響，但這與西默盎無關，他主要分享的是《靈修講道集》所強調的，個人對基督和聖神有意識的覺察。他滿懷熱情地相信，基督信仰不僅限於形式上教義的正統，或外在遵守的倫理規條；他強調，沒有人可以做二手基督徒——每個人，無人能例外，都必須再次經歷和體驗這傳統，每個人都應該以有意識及可觸摸的方式，感覺到那位寓居在我們內的聖神：

「不要說，不可能領受聖神；
不要說，沒有聖神也可以得救。
不要說，人可以不認識祂而擁有祂。
不要說，天主不顯現給人，
不要說，人看不見神聖的光輝，
或者說，這一切在現世都是不可能發生的。
我的朋友，這些都不是不可能的，
但，相反的，對那些抱有期盼的人，這一切都是可能的。」 · *Hymns* 27. 125-32

在西默盎的這首詩中，以及其他著作中，看似把恩寵與對恩寵的意識視作等同，就如麥撒良派異端者被指控的；但他在別處也主張聖神真實而隱密的行動，會在人的無意識層面裡出現。其實，他的目的常常是要越過這無意識的恩寵，達到明顯的意識中，在那裡，我們以「有意識及可覺察的方式」體驗到聖神，這便是他所稱的「心的感覺」。在上文引述的讚美詩裡，

西默盎強烈地否認有關昔日天主賜予男女聖賢的特恩，如今的基督徒無法再獲得的說法。對他而言，這是最嚴重錯誤的異端，表明似乎聖神已經從教會中抽離。他反駁說，我們與初期教會基督徒的情況是相同的；假如今天在我們中間的恩寵，沒有如同往昔那樣明顯，唯一的理由，是我們薄弱的信德。

西默盎將這直接經驗的教導，特別應用在告解聖事與赦罪上。在他的書信《論告解》（*On Confession*）中，他問道：誰有資格「綑綁或釋放罪呢？」答案卻令人驚訝。他認為，使人成為聽告解者或神師的，只有一種基本特質，便是：有意識的覺察天主聖神在我們內的工作：

「不要成為別人與天主之間的仲介者，除非你自己已經充滿聖神，除非你已經知道並在靈魂上有意識地覺察到你贏得了萬物之王的友誼。」（*Letters* i, 10: Holl, p. 110）

西默盎從這裡得到兩個結論：從消極面而論，即是，任何缺乏這種有意識的覺察的人，即使他是主教或大主教，也不應、也不能執行聽告解的職務；從積極面而論，一名擁有這種覺察的隱修士，即使沒有領受聖秩聖事，也能執行此職務。

大多數正教人士對於西默盎的論點持有保留態度。的確，從第四世紀到今天，在正教會裡，有許多非神職的隱修士擔任靈修之父的例子。西默盎自己是一位司鐸，他的「前輩」則不是，但卻擔任靈修之父的職務。今天，希臘阿陀斯山上許多傑出的靈修之父都是沒有領受鐸品的隱修士；在正教裡，有時這種「長者」的職務也由修女擔任，她們被稱為靈修之母。但，

嚴格而論，這種長者職務或靈修指導是否等同於告解聖事？雖然西默盎自己並未在這兩種職務之間作區分，但許多正教人士卻希望將這兩者分開⁷。然而，在西默盎有關告解問題的回答中，可以看到的是：他強調個人對天主的直接經驗。

2. 光的神視

西默盎靈修訓話的主題，是強調個人對於天主直接的信仰經驗，這種特殊的經驗格外透過神聖之光的神視呈現出來。

年輕的西默盎由導師領受了一項囑咐：每晚睡前必須作禱告，誦念聖詠及重複誦念「上主，求祢垂憐！」的誦句。西默盎忠實履行這囑咐，每晚睡前作長時間的祈禱，多次直至深夜。他首次神視的經驗便是在一次晚禱中發生的。西默盎以第三人稱的方式敘述這神視的經過：

「有一天，當他以思維而非以嘴唇站著誦念『主，垂憐我罪人！』的禱文時，突然一道神聖的光從上照射下來，充滿房屋。當這事發生時，這名青年全然不知自己身在何處。除了包圍他的光芒外，他甚至不知道自己是否站在地上……完全與這非物質的光結合在一起，似乎他自己也變成了光。他忘掉了這世界，只是熱淚盈眶，心中充滿難以言喻的喜悅。」（*Discourses* 22, 88~100）

西默盎繼續敘述，那時他的思維上升到天上，在那裡看見

⁷ 參閱：Kallistos Ware, “The Eastern Tradition from the Tenth to the Twentieth Century, A. Greek”, in *The Study of Spirituality*, eds., C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, p. 239.

另一道光，比眼前的光更明亮。令他不勝驚喜的，是看到站在那光的鄰近處，他的導師顯現給他，就是那位我們談及的，極有聖德的長者。

西默盎解釋說，他獲得這初次神視的恩典，是靠著導師為他轉禱所獲致，因此他的導師成了這次神視顯現的主要人物。但正確地說，在西默盎的言論中，基督本人才是一切光明神視的中心人物。就連這首次神視，也是當西默盎向主耶穌禱告、重複誦念「上主，求祢垂憐！」時發生的。西默盎告訴我們，那時他是在向主耶穌重複這誦句，並體驗到主耶穌的親臨（*Discourses* 22, 80~81）。

西默盎《訓話集》（*Discourses*）共卅六篇，最後兩篇是以感恩的形式表達他的神秘經驗。他說耶穌曾多次顯現給他，讓他看見祂聖容的光輝（*Discourses* 36, 137~141）。西默盎以光的圖像描述他的神秘經驗；但他本人是屬於「否定神秘主義」（*apophatic mysticism*）的傳統，強調天主不可知、不可見、不可表述的特性。

「天主不以固定的形像或模樣顯示自己，但以單純的形式，採取不可領悟、不可觸摸以及『無狀之光』（*formless light*）的形式顯現……但祂是真實的顯現，讓人有意識地認識祂，及明確地看見祂，雖然祂是不可見的……祂像朋友與朋友般，面對面地談話（出卅三 11）。」（*Discourses* 35, 201~207）

在西默盎的敘述裡，光的神視也包括與基督的對話。西默盎以深受感動的心情，記述他初次聽到基督的聲音的經驗：

「我問道：『老師，您是誰？』在這一時刻，您讓我這

浪子聽到您極柔和的聲音……您說：『我是天主，但爲了你成爲人……從今以後，你要成爲我的兄弟（瑪十二 50）、我的同承繼人（羅八 17），及我的朋友（若十五 14~15）』。」

（*Discourses* 36, 226~234）

西默盎體認到耶穌不但如同朋友般，面對面與他談話；更藉著那位在他內的聖神，對他講話（參：瑪十 20）（*Discourses* 36, 240~242）。透過光的神視，西默盎看見基督聖容的光輝、聽到祂親切的話語。這神視帶來的結果，格外是使西默盎深刻地及有意識地體認基督在他內的臨在。他告訴我們有關這種經驗的一次決定性突破：

「我走到你的母親——無玷聖母像前，向她俯身致敬；在我站起來前，您親自在我心中顯現給我，好像把我這顆心轉化爲光。那時我知道我是有意識地在我內擁有您。從那時起，我愛慕您，不是因爲憶念您或有關您的一切，卻是因爲我實在相信在我內擁有您——實質之愛（參：若壹四 8）。」（*Discourses* 36, 266~274）

3. 懺悔的淚

西默盎在敘述自己初次看見光的神視時，格外提及流淚的經驗：「他忘掉這世界，只是熱淚盈眶，心中充滿難以言喻的喜悅」。這是一種喜樂和感恩的淚。西默盎在敘述自己蒙受的光的神視時，多次提到流淚的喜樂。但他也依從曠野聖祖的靈修傳統，強調懺悔之淚的重要性，甚至認爲懺悔比神視更爲重要，且是接受神視的必需條件。僅次於尼尼微的聖依撒格（Isaac of

Nineveh, 七世紀), 西默盎比其他東方靈修作者更強調懺悔和流淚的主題⁸。卅六篇的《訓話集》裡, 其中就有六篇是專門談論這課題的⁹。

西默盎同意聖祖們的普遍意見, 認為「誰若願意除掉偏情, 便該藉著哭泣斷絕偏情; 誰若願意修德行, 便須透過哭泣修養德行」(*Discourses* 4, 455-457)。他宣稱, 靈修生活的一切好處, 都是來自懺悔之淚的結果; 沒有懺悔之淚, 任何好處都不可能。

「沒有人能以聖經為據, 說明有任何人不需要透過懺悔和流淚而獲得心靈的淨化。除非藉著悔改和像泉水般不斷湧流的眼淚, 無人能成為聖善的, 或領受聖神, 或獲得看見天主的神視, 或體驗天主居住在他內, 或享有天主寓居在心中的事實。」(*Discourses* 4, 443-450)

西默盎強調靈修生活必須不斷悔改皈依, 悔改應該陪伴我們的一切善功, 並走在一切善功之前。悔改也包括哭泣和流淚, 三者緊密連接, 缺一不可(*Discourses* 4, 493-498)。有人感到灰心, 認為無法為了自己的罪痛悔流淚, 對這些人, 西默盎多次引用福音中耶穌對祈禱的保證:「你們求, 必要給你們」(瑪七7)。西默盎表示, 懺悔流淚是天主的恩賜, 我們必須祈求, 而天主是有求必應的(*Discourses* 4, 499-504、665-668)。

西默盎不但以泉水的圖像, 也以烈火的象徵描繪懺悔產生

⁸ 參閱: George Maloney, "Introduction", in *Symeon the New Theologian: The Discourses*, tr. C.J. de Catanzaro, p. 30.

⁹ 參閱: 同上, 18 頁。

的淨化和軟化心靈的力量：

「即使有人感到自己的心比銅、鐵或鑽石更頑硬，但當懺悔之恩來臨時，它會把這顆心變得比蠟更柔軟，懺悔之情如同神聖的烈火，能使山石融化（參：列上十九 11），把高山削平，把荒地化爲園圃。」（*Discourses* 4, 420-424）

4. 聖事的脈絡

西默盎的靈修觀強調信徒個人直接的信仰經驗、光的神視，及懺悔流淚的重要性。他特重個人靈修的因素，但也把這些因素與教會的禮儀、聖事脈絡連接起來，尤其重視聖洗和聖體聖事。

西默盎引證聖經，表明聖洗是重生的聖事。信徒是在聖神內受洗的。耶穌升天前對門徒說：「若翰固然以水施了洗，但不多幾天以後，你們要因聖神受洗」（宗一 5）。除非因聖神受洗，人不能成爲天主的子女（*Discourses* 33, 124-127）。我們以水及聖神受洗，得以重生成爲天主的子女（參：若三 5）。爲證實我們是天主的子女，天主派遣聖神到我們心中呼喊「阿爸，父啊」（迦四 6）（*Discourses* 33, 155-159）。

關於聖洗聖事，西默盎格外提出「第二洗禮」（second baptism）的觀念。他表示因著不同的理由，聖洗聖事在許多信徒身上受到限制，不能充分發揮效能。例如在孩童時便領洗的人，尚不明白聖洗的意義，甚或不知道自己領過洗的事實。更嚴重的是領洗後所犯的罪過，大大削弱聖洗的功效，使它不能發揮效用。因此，需要第二洗禮的補救。按照西默盎的解釋，第二洗禮並

非指再次領受洗禮，而是指天主的仁愛，藉著聖神的德能，寬赦在領洗後犯了罪而真心痛悔的人（*Discourses* 32, 74-85）。

西默盎也多次談論聖體聖事。在他的時代，隱修院裡大概就有一周多次、甚或每天領聖體的習慣。西默盎邀請修士們遵從保祿宗徒有關相稱地領聖體的勸告：「所以人應省察自己，然後才可以吃這餅，喝這杯」（格前十一-28）（*Discourses* 4, 628-681）。西默盎特別推薦他的老師關於領主的教導：「每次領聖體，應以眼淚陪伴」。他認為老師的勸告是來自聖神的默感，是最為適當的。一方面，懺悔的淚是領主的最佳準備；另一方面，領聖體也最能幫助信徒完成懺悔、淨化心靈的過程，兩者是相輔相成的：

「誰若不斷懺悔流淚，誰便最適宜領聖體；不但在瞻禮日，而且是每天領聖體……同時，藉著勤領聖體的助佑，信徒便能更迅速地完成淨化的過程，達到成全的境界。」

（*Discourses* 4, 612-623）

西默盎格外以富真實感的言詞談論聖體聖事：領受基督的聖體、聖血，使信徒與基督的身體結合，成為祂生活的肢體：

「我的血摻和了你的血，

我知道我已經在你的天主性內與你結合。

我已經成為你最潔淨的肢體，

令人目眩的肢體，真正聖化的肢體，

榮耀的、透明的、光輝的肢體。」（*Hymns* 2, 13-17）

新神學家聖西默盎的著作用辭生動，充滿人性的溫暖，他

是一位非常具有吸引力的作者。在他晚年所寫的 56 篇歌頌《天主神聖之愛的讚美詩》(*Hymns of Divine Love*) 中，優美地表達了他的靈修。他是一位神學家詩人，從敘利亞的聖厄弗冷 (St. Ephrem) 起，經過但丁 (Dante)、聖十字若望 (St. John of the Cross)、米爾頓 (Milton)，到現代的伊里亞德 (T.S. Eliot)，他是神學家與詩人二者之間能緊密結合的典範。詩人往往是傑出的神學家，假如我們能更注意他們，這對教會將有極大益處¹⁰。

二、「耶穌禱文靜修者」(Hesychasts)

“Hesychast”一詞來自希臘文“hesychia”，有「寧靜」或「靜止」的意思，內在的「寧靜」與隱修傳統有極密切的關係。自第四世紀初，教會內興起了到埃及或巴勒斯坦曠野隱修的現象，早期的隱修士奉聖安當 (St. Anthony) 為祖師和模範，度一種個人獨修的生活方式。稍後，聖帕科米奧 (St. Pachomius) 也在埃及曠野建立團體隱修的制度。因此，隱修士主要分為「獨修者」(anchorites, hermits) 及「團修者」(cenobites) 兩種。在歷史中，「獨修者」也稱為“hesychasts”，以別於「團修者」；這稱呼可見於艾瓦格略 (Evagrius)、額我略尼撒 (Gregory of Nyssa) 等教父的著作，以及羅馬帝國的一些官方文獻¹¹。可是，“hesychia”主要是一種

¹⁰ 參閱：K. Ware, “The Eastern Tradition from the Tenth to the Twentieth Century, A. Greek”. In *The Study of Spirituality*, pp. 241~242.

¹¹ 參閱：John Meyendorff, “Introduction”, in *Gregory Palamas: The Triads*, tr. N. Gendle, p. 2.

內在的狀況，按照隱修傳統，內在的寧靜是透過恆常祈禱，不斷記念天主來培養的。這內在寧靜是所有隱修士，無論獨修或團修，都必須追求的目標。因此，不但獨修者，凡致力修煉內在寧靜的人，都可以稱為“hesychast”（靜修者）。

以上是“hesychast”的古代意義，包括「獨修者」或「靜修者」兩種意義。但到了十四世紀，這名詞有了特殊的應用，當時，希臘阿陀斯山的隱修士熱衷於誦念耶穌禱文，誦念時也配合靜坐方式，或稱「身體技巧」（physical technique），由於耶穌禱文被視為達致內在寧靜的有效方法，“hesychasts”一詞便被用來稱呼這些「耶穌禱文靜修者」。

當時，有一位僑居義大利的希臘人巴藍（Barlaam the Calabrian, c. 1290~1348），開始抨擊隱修士誦念耶穌禱文時，採用身體技巧的方法。阿陀斯山一位隱修士聖額我略巴拉瑪（St. Gregory Palamas, 1296~1359）著書與巴藍辯論，說明靜坐方式或身體技巧，對誦念耶穌禱文雖然不是必需的，但採用這些方法是合理的；這表明祈禱時，必須全人投入，包括精神和身體的參與。

爭論的另一問題，是有關人與天主的關係。基於天主對造物絕對的超越，巴藍否定人對天主可以有直接的經驗。巴拉瑪卻依從教父的傳統理論，區分天主的「本質」（essence）與「德能」（energy），認為天主的「本質」是深奧不可知的，但主張藉著聖神的恩寵，人是可以直接與天主的「德能」接觸的。巴拉瑪與巴藍的爭辯，稱為有關「耶穌禱文靜修者的爭論」（hesychastic controversy），持續共十年之久（1337~1347）。

在希臘正教的靈修史裡，十四世紀是一個極為重要的時期，是危機與創造及發展的時期。此時，傳統所稱的「耶穌禱文靜修者」受到質疑，但他們的修行再度獲得肯定並予以加深。

（一）阿陀斯山的尼賽弗洛（Nicephorus of Mount Athos）

構成爭議的因素之一，便是祈禱時採用身體技巧，事實上，這種方式早於巴拉瑪時代。提到這種與耶穌禱文有關的呼吸韻律方式，我們可以在第七世紀到第九世紀希臘作者，如階梯若望（John Climacus）及其他推行耶穌禱文者的著作中發現，也可以在同一時期埃及文（Coptic）的檔案中找到。然而，首次在希臘檔案中有關這種方式的詳細描述，則出現在十三世紀末，是阿陀斯山一位誦念耶穌禱文的隱修士尼賽弗洛，在其著"On Vigilance and the Guarding of the Heart"（暫譯〈論醒悟與守心〉）中所敘述的¹²。

尼賽弗洛建議耶穌禱文要這樣念：「主，耶穌基督，天主子，垂憐我」，即是採用最早在*Life of Abba Philemon*（暫譯《Abba Philemon傳》）書中所發現的標準模式¹³。尼賽弗洛提出三種主要的身體技巧：

1. 特殊的身體姿勢：初學者採取坐姿，低頭，「將你的鬍鬚放在你的胸前，讓你的雙眼與思維集中在你的肚臍上」。

¹² 見本文末「參考書目」。

¹³ "The Most Profitable Narrative of Abba Philemon", in *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, tr. E. Kadloubovsky and G.E.H. Palmer (London: Faber and Faber, 1983), p. 406.

誦念禱文的隱修士要坐在約九吋高的板凳上。無論如何，肩膀要彎如弓，背要前傾；這種姿勢與瑜珈的背要挺直的「蓮花座」恰恰相反。採用坐姿對拜占庭所引起的訝異，遠超過今日的西方，因為東方基督徒通常祈禱的姿勢是站立。

2. 減緩呼吸的韻律：「用鼻子呼吸，不要隨意改變呼吸的速度」。尼賽弗洛表示，減緩呼吸並非要配合誦念耶穌禱文：控制呼吸是一種基本練習，目的是在呼求耶穌聖名之前，內心確實安靜下來，並且心神專一。直到十四世紀末，才有靈修導師清楚指出呼吸速度要配合禱文內容。目前正教會的誦唸方式是：吸氣時念「主，耶穌基督，天主子」，吐氣時念「垂憐我」，但還是有許多變化的方式。
3. 當祈禱者控制他的呼吸的同時，他向內找到自己的心。尼賽弗洛說，想像他的氣息透過鼻子，進入肺，最後到達心中。他以這種方式，使自己的思維隨同呼吸，一起降到心中，使思維與心結合為一。因而激起一種回家的喜悅，如同一名「遠離家鄉的歸家遊子，見到自己的妻子兒女時，無法控制自己的喜悅」一樣。當思維找到了心之後，便會習慣，而不會很快出來。「起初，它覺得枯燥乏味，被關在如此狹小的空間裡；但，一旦習慣後，它不再渴望流浪在外。因為天國就在我們心內」。找到心之後，人便開始誦念耶穌禱文。以這種身體技巧，結合耶穌禱文，能看守我們的心，驅除想像的圖像與散漫的思想，使我們的心處

於內在單純狀態。

祈禱時應用身體技巧，是基於正確的神學原則，即是：人是整體的，因此在祈禱中，身體與靈魂都是積極參與。我們不該從字面上去瞭解心的意義。在尼賽弗洛的著作中，按照聖經傳統的解釋，指出心不僅是一個身體的器官，不僅指情緒與情感，也是整個人的中心，是受造的人最直接向非受造的愛開放的地方。因此，「心禱」的意思不只是「情感祈禱」，而是整個人的祈禱。「找到心的地方」或「與思維一起下到心中」這類句子，是表示一種再度整合的狀態，即是祈禱的人與他的禱文，以及他所祈求的那神聖伴侶，完全結合為一。其目的就是變得像聖方濟亞西西（St. Francis of Assisi）一樣，如他的傳記作者所形容的，方濟祈禱時，「與其說他在誦經，更好說他本人整個變成了祈禱文」¹⁴。

在評論身體技巧時，尼賽弗洛並不認為這是必要的，而將它視為一種附帶條件罷了，可用於某些人身上，但並非所有人都必須採用。的確，在誦念耶穌禱文者中，無人想像身體的「方式」是構成禱文的要素。尼賽弗洛所採用的「方法」，與瑜珈和蘇非主義中使用的技巧，確實有明顯的雷同，它們也包括控制呼吸，將注意力集中在特殊的身體與心理的中心之處。拜占庭誦念耶穌禱文者可能受蘇非派的影響，但最終目的卻不相同。

¹⁴ 參閱：K. Ware, “The Eastern Tradition from the Tenth to the Twentieth Century, A. Greek”, in *The Study of Spirituality*, p. 246.

（二）西乃山的額我略（Gregory of Sinai）

尼賽弗洛死後不久，即在十四世紀初，西乃山的額我略（卒於 1346 年）經過長期尋找有內心祈禱經驗的人之後，他來到阿陀斯山；根據他的傳記作者誇大的敘述，他發現當時在這聖山上的隱修士只重視守齋，及其他外在形式的苦修。額我略在來到阿陀斯山之前，曾在克里特島學習過內心祈禱。約在 1335 年離開聖山，他沒有直接參與有關誦念耶穌禱文在君士坦丁堡所引起的爭議，而在拜占庭王國與保加利亞邊境度過他的餘年。他的弟子在保加利亞、塞爾維亞及俄羅斯宣講有關誦念耶穌禱文的教導，額我略在希臘與斯拉夫世界之間形成了重要的連結。

在西乃山額我略的靈修教導中，耶穌禱文居於中心地位。他以標準句子誦念，即「主耶穌基督，天主子，垂憐我」；他的傳記作者告訴我們，他在禱文最後加上「罪人」一詞，這種形式的禱文廣為現代正教徒所採用。額我略也建議採用較短模式，誦念者可在兩種禱文中作變換，即「主耶穌基督，垂憐我」和「天主子，垂憐我」。但他警告要避免過多的變換，因「一棵經常被移動的樹木，不能結出果實」（PG 150, 1316B）。

額我略推薦尼賽弗洛所提出的身體技巧：「坐在一張矮凳上……控制你的思維，迫使它由你的腦海進入你的心中，將它留在心裡。用力彎下身軀，感覺在胸部、肩膀和頸部的疼痛……控制你的呼吸……盡可能憋住，將你的思維放在心中」（1316AB）。有趣的是，額我略承認，尼賽弗洛提出的身體姿勢將會造成身體極度的不舒適。不過，控制呼吸有助於控制思想。

「緊閉著口，憋著呼吸，僅能一時控制思維，因為它還會再度分散」(1332B)。尼賽弗洛所提出的身體技巧，是一種守護心靈的方法。因此，額我略所強調的純身體觀點不多，其目的常常是使人心神專一：「閉著口，以思維呼吸，而不以鼻孔呼吸，如同未受過訓練者所做的一樣」(1344B)。

額我略依循較早的傳統，極力主張應盡可能持續不斷地誦念耶穌禱文。如同戴亞都古(Diadochus)一樣，他認為這是達到沒有圖像、不重思考的祈禱的有效方法。他說：「常常保持你的頭腦沒有圖像，不存任何觀念與思想」(1341D)。必須控制想像力，否則人將成爲一個「幻想者」(phantast)，而非「靜修者」(hesychast)(1284A)。

誦念耶穌禱文時，當排除想像與思想，但不要排斥所有的感覺。額我略引用階梯若望的觀點指出，正確誦念耶穌禱文，將引人進入喜悅的痛悔中，並找到一種非身體、而是靈性的溫暖感覺：「當人感受到一種內心溫暖的感覺時，這便是祈禱的真正開始」(1324AB)。初學者由這痛悔與溫暖的感覺上升到「神聖之光」的默觀中，這便是耶穌在大博爾山上顯聖容時向三位門徒顯示的光。雖然額我略沒有詳細的討論這光的神學意義，但明顯地，他的意思不是指看見受造的光，或理智本身實質的光，而是如同額我略巴拉瑪一樣，指看見天主那非受造的光。

西乃山的額我略，將耶穌禱文穩固地放在聖事意義的脈絡中，他說這禱文顯示了聖洗的意義(1277D)。耶穌禱文絕對不是爲了取代教會正常的聖事生活，卻是爲了使聖事的恩寵在我們

心中點燃起來。身為基督徒，我們都在洗禮中「隱秘的」領受了聖神，但大多數人都沒有意識到祂的臨在，而耶穌禱文能使我們積極地覺察這藉洗禮而「隱秘」居住在我們內的聖神。由於西乃山的額我略強調這種溫暖的感覺，及對領洗恩寵的體驗，使他在東方教會「表達感情」的靈修傳統中有其地位，這傳統可以向上透過新神學家西默盎，回溯到戴亞都古及瑪加里奧（Macarius）的《講道集》。

（三）額我略巴拉瑪（Gregory Palamas）

在 1337 到 1347 的十年間，即是眾人皆知有關誦念耶穌禱文的爭議時期，新神學家西默盎、尼賽弗洛、西乃山額我略的靈修傳統都引起質疑和受到挑戰。對誦念耶穌禱文者的攻擊，是由一位來自義大利南部的希臘學者巴藍所發動的，他受到聖山的隱修士聖額我略巴拉瑪的回應。巴拉瑪並不像新神學家西默盎一樣具有在城市裡隱修的背景，在 1337 年之前，他都在偏遠的曠野地區的隱修院度過。

雖然有人認為巴藍受到西方唯名論哲學的影響，但他基本上是接受了希臘文化與教育，且至少在 1341 年當他攻擊耶穌禱文之前，他認為自己是正教會的忠實信徒。在他的著作中，常常攻擊拉丁教會的神學。而在他與巴拉瑪的爭議中，無關於西方拉丁教會與東方希臘教會之間的辯論，基本上是有關希臘教會內部不同傳統的衝突，尤其對於狄奧尼修（Dionysius Areopagite, 六世紀）兩種不同的詮釋。對巴藍而言，狄奧尼修是一位哲學神

學家，在理性辯證層面上採用否定語言來肯定天主的超越性。對巴拉瑪而言，狄奧尼修卻是一位神秘神學家，狄氏著作中所說的「不可知」不只是哲學理論，因為包含在「不可知」之內及之上的，也肯定人享有與天主結合的直接和個人的經驗。巴拉瑪與巴藍之間的基本差異正是在於這問題：人在此世是否可能對天主有直接的經驗，及與祂直接的結合？

巴拉瑪的觀點獲得 1341 年在君士坦丁堡召開的主教會議的支持；此時巴藍便退出這爭議，並返回義大利，但他仍保持反對誦念耶穌禱文的立場。政治因素延長了這辯論，並使之複雜化，巴拉瑪派的教導獲得另外兩屆君士坦丁堡地方會議（1347、1351）的肯定與維護。巴拉瑪本人在 1347 年被任命為得撒洛尼總主教，1350 年上任，結束早年的半隱居生活之後，他的餘年不再生活在曠野，而在城市度過，承擔繁重的牧靈職責。巴拉瑪常說明神秘主義與社會之間的關連性。正教會於 1368 年，僅僅在他死後第九年，便將他封為聖人。

巴藍有關誦念耶穌禱文的控訴包括三點：

1. 對天主的認識：他強調天主的不可知性，並辯稱我們在世時對天主的認識是間接的，即是透過聖經及教會傳統、透過記號和象徵。因此他否認誦念耶穌禱文者所主張的，在此生便能獲得對天主直接的經驗，及與祂不需透過媒介的結合。
2. 對天主的神視：由於在此生不可能對天主有直接的經驗，因此誦念耶穌禱文者宣稱以他們肉眼所見到的光，不可能

是天主非受造的光，而必定是物質的及受造的光。

3. 對誦念耶穌禱文者的身體技巧：他棄絕這種技巧，視它為唯物主義及迷信，巴藍對他們的評語是：「他們將靈魂放在肚臍上」。

上述第一、二點指出有關人與天主之間關係的基本問題，即是：隱藏的天主以何種方式顯示祂自己呢？這兩點也涉及我們對末世論的瞭解：巴藍是「未來主義者」，在此，他將對天主的神視保留到未來；然而，巴拉瑪的末世論則強調在此世便能體驗未來的許諾與初果，並且已經「實現了」。

上述第二、三點都進一步提出在靈修生活中，身體所扮演的角色。巴藍攻擊誦念耶穌禱文者所宣稱的，透過肉眼或以肉眼就能看見神聖之光的說法，同時也指責他們企圖在祈禱中利用身體的官能；而巴拉瑪則以他自己的觀點，否認誦念耶穌禱文者是唯物主義者。

其實，巴拉瑪在上述第一點上，也同意巴藍的觀點：天主的確是不為人知的。狄奧尼修以他特有的否定語言表示，「天主是超越本質的，無名的，超越所有名字的」(*Against Akindynos*, II, xiv, 63)，祂「高於所有存有，超越每種存有」(*Triads*, I, iii, 8)。不過，巴拉瑪就在巴藍停下的地方，即天主的不可知性，繼續向前邁進一步。他在天主的「本質」或內在的存有，與祂的「德能」或對外行動之間作了區分。天主的本質指的是天主神聖的超越性與他者性；這些不僅在現世不為人知，而且在未來也是如此，不僅人無法認識，天使也同樣無法認識——那是完全不為人知

的。我們永遠無法認識天主的本質，就是說，我們永遠不能像天主認識祂自己一樣的認識祂——只因爲祂是造物主，我們是受造物。即使在天堂，非受造者與受造物之間的區別仍然存在著。天主的本質是不爲人知的，但天主主動向我們展現祂的德能，這德能瀰漫於宇宙間，即使在今世，我們也能直接參與。這德能不是天主與人之間的媒介物，而是天主自己採取行動賜予我們的，因此，聖人的確能「面對面」看見天主。

在對天主的本質與德能予以區分上，巴藍認爲巴拉瑪是將天主作了某些分隔，因而削弱了天主的單純性；故此，巴藍控訴他爲「二元論者」。他指責巴拉瑪的創新理論，即是本質與德能的區分，在早期的傳統中並未見到。從十四世紀至今，巴拉瑪主義的西方評論家不斷重複這些控訴和指責，但也有許多當代羅馬天主教徒並不認爲他的教導是異端¹⁵。

巴拉瑪認爲對天主本質與德能的區分，並未破壞天主神聖的不可分割性，也不損毀三位一體之間的關係；他指出這本質與德能的區分是正確的，曾爲三位卡帕多細亞教父、狄奧尼修和馬西慕（Maximus Confessor）等教父所採用。其中較早提出這區分的是額我略尼撒（Gregory Nyssa），這位卡帕多細亞教父指稱天主的「本質」是不可知、不可見的；但祂的「德能」或行動是可知、可見的。他認爲天主的行動與祂的本質之間有著內在的密切關係，天主的行動來自祂的性體，並且顯示這性體的特點，

¹⁵ 參閱：同上，251 頁。

因而這些行動可以稱為天主「性體的行動」(movement of nature)¹⁶。巴拉瑪引述額我略尼撒的言論，認為事物的行動參與了不同事物的本質，行動便是本質的流露。基於這行動與本質的密切關係，額我略尼撒引用新約聖經，說明子和聖神實行屬於天主的工程，以證明聖子和聖神具有天主性。

對巴拉瑪而言，本質與德能的區分是在天主的超越與內在、差異與接近之間達到平衡的方法。他希望排除泛神論，同時也維護人與天主直接共融的事實。因為，我們參與天主的德能而非祂的本質，這神秘的結合並不是混亂的結合。「天主化」(theosis)表示人性受到光榮的意思，並不表示我們受造的人性被溶入天主性內，因而失去個別的存有。

「德能」一詞帶有抽象與難以瞭解的意味；幸運的是，巴拉瑪也採用了更具特殊內涵的詞語。首先，與我們有關的非受造德能，可以稱之為神聖的恩寵；事實上，巴拉瑪有關德能的教導，便是東方教會的恩寵神學。第二，誦念耶穌禱文者在祈禱中看見的光，可以解釋為天主至聖德能的顯示；看見光便是看見天主——是在祂的德能內，而非在祂的本質內看見祂。宗徒所看見基督在大博爾山上顯聖容時散發的光芒，也將同樣在祂第二次來臨時呈現出來。

關於這光，巴拉瑪提出下列各點：

¹⁶ 參閱：Giulio Maspero, “energia”, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, edd. L. F. Mateo-Seco e G. Maspero (Roma: Città Nuova, 2007), p. 241; 也參閱：Aristotle, *De generatione animalium*, 734b 19–735a, 2.

1. 它是「非物質的光」 (*Triads*, III, i, 22)：這點讓我們想起新神學家西默盎的描述，它「是一種屬於理性或靈性的光」 (*Triads*, I, ii, 10)，不是物質的光。雖然它是非物質的光，但卻不是出於想像或象徵的光；也不是比喻性「知識之光」，而是「實在的」、存在的事實 (*Triads*, I, iii, 7)。
2. 雖然這光是非物質之光，但卻能以感官感受到，假如這些感官被聖神的恩寵所轉變；因為人是整合的個體，身體與靈魂共同參與對天主的神視。因此，三位門徒能在大博爾山上以肉眼看見耶穌顯聖容的光榮；同樣，在末日時，復活的身體能以眼睛看見榮耀的基督。然而，使我們能看見神聖之光的，並非身體的感官以其內在的力量所能達致的，而是在我們內天主的恩寵使我們能見到這神聖的光。除了那些在靈性上準備好了的人外，無人能見到那光；這便是為何基督只在三位門徒面前顯示祂的聖容，而不在群眾前的原因。因此，這光可說是「看不見的」，又是「看得見的」 (*Triads*, I, iii, 16)。
3. 這光不是受造、而是非受造的，是來自天主的：它是聖父、聖子、聖神，三位一體天主的光。這光便是天主本身，它是天主自己顯示在祂的德能內，而不是在祂的本質內；那是天主光榮的流露，而非祂的內在本性。由於這光是天主本身，這光具有轉化的能力，使觀看者與天主同化，將天主化的恩典賞給人。
4. 這光是無限的，「如同無邊無際的海洋」 (*Triads*, III, I, 33)，

因此，人無論在今世或在來世，都無法看見它的全貌。天主確實真正在祂的至聖德能中顯示自己，祂從不止息地顯示自己。因此，巴拉瑪接受額我略尼撒所提出的無止境地向前進的觀念（*epektasis*）¹⁷。成全或圓滿不是靜止的，而是動態的：蒙祝福的人在他們的神聖旅途中，從不會到達終點，而是不斷地向前邁進，在永恆中不斷加深進入天主的愛中。

5. 我們可以說這光是光亮的，也是黑暗的。讓我們引用狄奧尼修的說法：「天主的黑暗便是那不能接近的光，天主就住在其中」（*Letter 5, PG 3, 1073A*）。巴拉瑪說，「狹義而論，那是光」，因為那是真確的事實；但「就其超越性而言」我們經驗到的卻如同「黑暗」（*Triads, II, iii, 51*）。因此，他將「日」與「夜」的象徵結合在一起，「即使那是黑暗，卻是極度明亮；誠如偉大的狄奧尼修所說，在那令人目眩的黑暗裡，神聖的事物都賜給了聖人們」（*Triads, I, iii, 18*）。

上文已提及，如同西默盎一樣，巴拉瑪相信那光對看見它的人具有轉變的效力。就如西方教會的聖人在身體上印有耶穌的五傷，如亞西西的聖方濟，即是在身體上進入十字架的奧秘中；而在東方的拜占庭，他們對印五傷的現象一無所知，但他們的聖人，卻以其身體的經驗進入耶穌顯聖容的奧秘中。他們

¹⁷ 參閱：L.F. Mateo-Seco, “Epektasis”, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, pp. 243~245.

被接入非受造的光輝裡，他們所默觀的神聖光輝閃爍在他們身上，「光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像」(格後三 18)；「參與那超越他們的奧秘，他們自己變成了光……只有這光在他們內照耀，他們也只看見這光……如此，天主便是萬有中的萬有」(Triads, II, iii, 31)。這種身體受光榮的過程，將在末日達到圓滿的境界，但在現今的生命裡已開始提前實現。

我們可以清楚看出巴拉瑪對天主神聖之光的瞭解，帶有強烈的末世論色彩。他不僅將這光視為大博爾山上的光，也將它視為末世的光，因此，他將這非受造之光的神視，視為未來世代的預先品嚐，視為永恆生命的初果。我們也會愈來愈清楚他對天主神視的瞭解；他強調人不是二元的、而是整體的教導，這並非巴拉瑪派的主張，而是聖經的教導。在他的觀點裡，人的靈魂並非暫居在身體內，而是心靈與身體完整的結合，因此，身體分享了靈魂在神聖光輝中的經驗。巴拉瑪引述教父馬西慕的教導，肯定了整體得救的觀念：「身體與靈魂一起神化了」(Triads, I, iii, 37)。巴拉瑪以降生奧蹟為依據，強調基督不僅具有人的靈魂，也取了人的身體，因此，「基督降生成人，成為永不枯竭的聖化泉源」(Homilies 16: PG 151, 193B)。

巴拉瑪強調，自降生奧蹟後，天人之間的關係起了根本的變化。基於加采東大公會議所欽定的，基督是真天主、真人的信理，巴拉瑪宣稱耶穌顯聖容的光是非受造之光，這光是祂天主性的真實流露；是基督的天主性，透過祂的人性顯示出來。基督的人性與天主性結合在聖言的位格上，他的身體也充滿了

天主的德能 (energy)，成為神聖光輝及使人天主化的泉源：「在基督的身體內，住有整個圓滿的天主性」(哥二 9)。「誰若進入並住在基督內，誰便會被聖化，整個的人——靈魂和身體」(*Triads* I, iii, 38)¹⁸。巴拉瑪指出，甚至在我們內偏情的一面也被聖化，奉獻給天主了。他談到「受祝福的激情」(*Triads*, II, ii, 12)，並辯稱「不動感情」(apatheia)，主要並不限於「克制情感」，而是「改變情感的方向」(*Triads*, III, iii, 15)。

這點將我們帶到巴藍的第三點爭論上，他攻擊在誦念耶穌禱文時所採用的身體技巧。事實上，巴拉瑪並不特別注意這種技巧的重要性，基本上只將它視為適合「初學者」採用罷了(*Triads*, I, ii, 7; II, ii, 2)¹⁹。但他認為這些技巧或方法，從神學觀點看，是沒有問題的，這是基於聖經的人學，即將人視為一個整體。身體與靈魂彼此互動，外在影響內在：「透過身體姿態，我們訓練自己內在心靈的專注」(*Triads*, I, ii, 10)。假如身體與靈魂是這樣本質地結合在一起；再者，假如身體將在末日由死者中復活，而且現在也能分享天主的神視；那麼，我們也可以在祈禱過程中的各個階段裡充分使用它。

¹⁸ 參閱：J. Meyendorff, "Introduction", in *Gregory Palamas: Triads*, pp. 18~19.

¹⁹ 近日正教會靈修作者，一般不大注重耶穌禱文的身體技巧。他們認為某些比較複雜的身體技巧，必需有熟練的導師在旁指導，否則可能影響身體健康。參閱：賈理斯都·衛爾 (Kallistos Ware) 著，伍維烈譯，〈聖名的力量：正教會靈修中的耶穌禱文〉，見本書廿一章，83~84 頁。

這便是巴拉瑪的靈修教導，「不為人知，卻又眾人皆知」，天主教在本質上是完全超越的，卻又直接顯示在祂的非受造的德能中。人藉著對神聖之光的神視，即使在此生，也能與這德能結合。在這神視中，身體與靈魂在此生與來世共同享有這德能。藉著身體的技巧，身體與靈魂在誦念耶穌禱文時相互合作。如同西默盎一樣，在巴拉瑪所有的教導裡，他充分表現是一個強調個人經驗的神學家。基督信仰並非僅是哲學理論或道德規範，更包含著直接分享天主的生命和光榮，及與天主「面面相對」的結合。

在寫作時，西乃山的額我略及額我略巴拉瑪，他們心中的目標都是隱修士，但他們也深信，誦念耶穌禱文的教導不該局限於隱修院的氛圍內。西乃山的額我略派遣他的弟子走出曠野，回到城市，在那裡擔任平信徒的導師。巴拉瑪在一次與一位稱為約伯的隱修士激烈的辯論中，強調保祿「不斷禱告」（得前五 17）的訓示，是對每一位基督徒所說的。

在巴拉瑪同時代的友人——聖尼可拉加巴西拉（St. Nicolas Cabasilas, 1320~1391）身上，可以找到誦念耶穌禱文與更廣泛文化背景相關連的例子。加巴西拉受過良好教育，早年便從政，根據歷史記載，他從未晉鐸或成爲一名隱修士。雖然他寫過短文支持巴拉瑪反對巴藍，但在他兩本主要著作*The Life in Christ*（暫譯《在基督內的生命》）及*A Commentary on the Divine Liturgy*（暫譯

《禮儀詮釋》)中²⁰，他卻避而不談有關誦念耶穌禱文的爭辯性主題，如大博爾山之光或非受造之德能等主題。他格外從聖事角度解釋靈修方法，即「在基督內的生活」便是「禮儀聖事的生活」。他的特殊貢獻，是把禮儀聖事與耶穌禱文這兩種正教會主要的靈修方法連結起來，稱耶穌禱文為信徒「領聖體的延續」。

加巴西拉指出，正教會信徒在主日參與感恩祭，領受聖體，一周內透過耶穌禱文保持與主的結合²¹。他也鼓勵耶穌禱文必須普及大眾，無論隱修者或結婚者，無論司鐸、軍人、農夫或家庭主婦，都可以做得到。如同巴拉瑪，他將「不斷禱告」視為天主給所有人的聖召。「在自己家中時時練習作默想，而無需放棄財產，這是眾人可以做得到的」²²。誦念耶穌禱文原則上是一條眾人可以遵循的普遍性道路。

參考書目

(一) 新神學家西默盎的相關著作

Discourses, tr. C. J. de Catanzaro, Mahwah NJ: Paulist Press, 1980.

Hymns, tr. G. A. Maloney, Denville, NJ: Dimension Books, no date.

²⁰ Nicolas Cabasilas, *The Life in Christ*, tr. C.J. de Catanzaro (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974); *A Commentary on the Divine Liturgy*, tr. J.M. Hussey et al. (London: SPCK, 1978).

²¹ *The Life in Christ*, pp. 193~194.

²² 同上，174頁。

Letters, For Letter *i* (*On Confession*), see K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen*, Leipzig: Hinrichs, 1898, pp. 110~27.

(二) 「耶穌禱文靜修者」的相關著作

Nicephorus the Solitary, “On Vigilance and the Guarding of the Heart,” Greek text PG 147. 945~66; ET E. Kadloubovsky and G.E.H. Palmer, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London: Faber and Faber, 1983, pp. 22~34.

Gregory of Sinai, Greek text PG 150, 1240~1345; ET Kadloubovsky and Palmer, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, pp. 37~94.

Gregory Palamas, for *Triads in Defence of the Holy Hesychasts*, see Greek text and French tr. J. Meyendorff, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30~31; Louvain: 2nd ed, 1973. ET of *Triads* (Selections only) N. Gendle, *Gregory Palamas: The Triads*, New York: Paulist Press, 1983.

(三) 其他

劉錦昌，《十五世紀前的正教靈修》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2014。

Kadloubovsky, E. and G.E.H. Palmer, tr., *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London: Faber and Faber,

1983.

Maloney, George, "Introduction," in *Symeon the New Theologian: The Discourses*, tr. C.J. de Catanzaro, Mahwah NJ: Paulist Press, 1980, pp. 1~36.

Meyendorff, John, "Introduction," in *Gregory Palamas: The Triads*, tr. N. Gendle, New York: Paulist Press, 1983, pp. 1~22.

McGuckin, John A., "Christian Spirituality in Byzantium and the East (600~1700)", in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder, Oxford: Blackwell, 2011, pp. 90~105.

Ware, Kallistos, "The Eastern Tradition from the Tenth to the Twentieth Century, A. Greek," in *The Study of Spirituality*, eds., C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp.235~258.

第廿一章

聖名的力量

正教會靈修中的耶穌禱文¹

賈理斯都·衛爾 (Kallistos Ware) 著；伍維烈 譯²

我的醫生是耶穌基督

我的食物是耶穌基督

而我的燃料是耶穌基督

——一位科普特隱修士

祈禱與安靜

一位芬蘭的正教會作家，很有智慧地說過：「當你祈禱時，你自己必須安靜……你自己必須安靜；讓禱告說話」³。祈禱的

¹ 本文譯自：Kallistos Ware, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality* (Fairacres, Oxford: SLG Press, 1986). 承蒙作者及出版社同意把本文翻譯成中文，並收錄為本書的一章，謹此致謝。

² 本文作者：賈理斯都·衛爾為英格蘭的正教會主教，曾任教於牛津大學，研究希臘教父神學及靈修達卅五年之久。本文譯者：伍維烈修士，方濟會士，輔仁聖博敏神學院神學碩士、美國耶魯大學神學院宗教學碩士，曾任方濟會中華之后會省初學導師。

³ Tito Colliander, *The Way of the Ascetics* (London: Hodder and Stoughton, 1960), p.79.

藝術的各項要素中，要達致安靜是最困難、也是最決定性的。安靜不止是負面的：如字與字之間的停頓、說話的暫時休止；正確來說，安靜是高度正面的：一份專注警醒的態度、警惕的態度，以及在一切之上**聆聽的態度**。一位靜修者（hesychast），即達到內在靜止（hesychia）或安靜境界的人，是一位最佳的聆聽者。他聆聽自己心中祈禱的聲音，也明白這聲音不是他自己的，而是那另一位在他內說話。

如果我們查考一下四個簡短的定義，那麼祈禱及保持安靜之間的關係便會更加清楚。

第一個定義來自《牛津簡明字典》（*The Concise Oxford Dictionary*），祈禱的定義是「對神明的莊嚴請求……用做祈禱的程式」。在這裡，祈禱是視為用文字來表達的東西，更具體來說，是向神明懇求賜予恩惠的行動。這仍是在一個外在的層次，而不是內在祈禱。我們中沒有太多人會對這麼一個定義感到滿意。

第二個對祈禱的定義，更是內在的，是來自一位十九世紀俄羅斯的**長老**（starets）。獨修者德奧梵主教（Bishop Theophan the Recluse, 1815~1894）說：「祈禱主要是把思維持守心中（with the mind in the heart），站立在天主面前，然後不斷地日以繼夜地繼續站立在祂前，直到生命終結」⁴。根據這定義，祈禱不再單單是懇求東西，更可以是根本不運用任何文字。與其說祈禱是暫時的活

⁴ 見 Igumen Chariton of Valamo, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, tr. E. Kadloubovsky and E.M. Palmer (London: Faber & Faber, 1966), p. 63.

動，不如說是一種常態。祈禱是**站立在天主前**，進入與祂一份直接及位際的關係；祈禱是在我們存有的每一個層次，由直覺到理智，由潛意識到超意識，都知道我們在天主內，祂在我們內。要肯定及加深我們與其他人的關係，我們不一定要經常呈上請求或利用文字；我們越是認識及愛慕對方，越少需要用說話來表達我們相互的關係。我們跟天主的個人關係，也是一樣。

這兩個定義首要的重點，都是人所做的，而不是天主所做的。但在祈禱的關係中，是神聖的夥伴而不是人性的夥伴做主動，祂的行動才是重要的。

第三個定義來自西乃的聖額我略（St. Gregory of Sinai, +1346）。他在一段很華麗文章中的一節，用了許多修飾詞句描寫內在祈禱的真正景況，並突然以意想不到的簡潔文字結束說：「為何要多言？祈禱就是天主，祂在所有人之內做一切事」⁵。祈禱是天主——並非我主動做的，而是我分享在其中的東西；主要不是我做的事情，而是天主在我內所做的；正如聖保祿所說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）。洗者若翰論及默西亞的話，正描述了內在祈禱的路途：「祂應該興盛，我卻應該衰微」（若三 30）。就是在這個瞭解下，祈禱就是安靜。「你自己必須安靜；讓禱告說話」——更準確地說，讓天主說話。真正的內在祈禱是停止說話，而聆聽天主在我們心中的無言說話；是停止自己工作，而進入天主的行動裡。在拜占庭禮儀的開始，

⁵ *Chapters*, 113; PG 150, 1280A. 見 Kallistos Ware, "The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai", *Eastern Churches Review* iv (1972), p.8.

當始初的預備做妥，一切準備就緒時，可以開始感恩禮時，執事來到司祭前說：「現今是上主行動的時候」⁶。這正是朝拜者的態度，不只在感恩禮時，亦在所有祈禱中——公共或私下。

第四個對祈禱的定義，再次來自西乃的聖額我略，他肯定地指出上主在我們內行動的特性說：「祈禱是聖洗的彰顯」⁷。上主的行動，當然不限於領洗者；天主在全人類中臨在及工作，這是由於一件事實：就是每一個人都是按祂神聖的肖像而造成的。但這份肖像，被歪曲及模糊了，雖然尚不至於因我們墮落於罪惡中而消失。這肖像透過聖洗聖事重新恢復至原有的美及光華，基督及聖神來到，寓居在那教父們所說的「我們心中最內在及秘密的聖所」。

可是為大部分人而言，聖洗是在嬰孩期領受的，因而沒有那有意識的記憶。雖然聖洗的基督及寓居的聖神，沒有一刻會停止在我們內作工；但我們當中許多人（除了罕有的機會）都沒有察覺這內在的臨在及工作。真正的祈禱，意味著重新尋獲領洗恩寵及其「彰顯」。祈禱就是由一個境況轉移到另一個境況：由恩寵秘密地及潛意識地臨在於我們心中的境況，到圓滿的內在知覺及意識的醒覺時刻，就是當我們直接地、即時地經驗及感受到聖神的工作時。以十四世紀的聖賈理斯都（St. Kallistos）及

⁶ 是來自聖詠一一八〔一一九〕126。希臘文用的字是**時機**：「現今是上主行動的**時機**（kairos）」。**時機**在這裡有一個特別意義，是決定性的一刻，是機會的時候：祈禱的人抓緊**時機**。我們後來會回到這一點。

⁷ *Chapters*, 113; PG 150, 1277D.

聖依納爵·申多普羅士 (St. Ignatius Xanthopoulos) 的話來說：「基督徒生命的目標，就是要返回到神聖及賦予生命的神的完美恩寵，那是在神聖領洗開始時，早已授予給了我們的」⁸。

「我的終結就在我的開始內」。祈禱的目的可用一句話來撮要：「成爲你所是」(Become what you are)。透過你那根據神聖的肖像的創造，以及你在領洗時的再創造，你要有意識地及主動地，成爲你那已經潛在地及秘密地的所是。成爲你所是：更正確地說，返回你自己之內；尋找那已經是你的那一位，聆聽那永遠不停在你內說話的那一位；擁有那就在此刻已擁有你的那一位。這就是天主對任何想祈禱的人的資訊：「你不會尋找我，除非你已尋得了我」。

但我們如何開始？進入我們內室後，關上門；我們如何開始祈禱——不只是重覆書本上的字句，而是如何獻上內在的祈禱，那創意靜止的活祈禱？我們如何可以學會停止說話，開始聆聽？我們如何可以把天主對我們說的話，變成我們自己的祈禱，而不是單單對天主說話？我們如何由文字表達的祈禱，轉化爲安靜的祈禱；由「用力」的祈禱到「自發」的祈禱（用德奧梵天主教的術語）；由「我的」祈禱到**基督在我內**的祈禱？

其中一個方法，開始這個內在的旅程，就是透過呼求聖名。

⁸ *Century*, 4; PG 147, 637D. 祈禱的觀念視作發現天主寓居在人心中的臨在，亦可以聖體聖事來解釋。

「主耶穌……」

當然，這不是唯一的方法。人與人之間，假若沒有相互的自由及即興性，真正的關係就不會存在。把固定及不變的規則，強加於所有尋找祈禱的人身上，是沒必要的；同樣，也沒有機械式的技巧（不論肉體上或精神上），可以迫使天主彰顯祂的臨在。祂的恩寵往往是以白白的恩賜來施予，而不能自動地以任何方法或技巧來賺取。所以，天人相遇，在心神的國度中，有個特色：即有無盡種類的模式。

在正教會中，也有一些靈修大師，是甚少或絕口不提及耶穌禱文的⁹。不過，就算在內在祈禱的領域中，耶穌禱文沒有絕對的專利；但在過去數世紀，耶穌禱文也成了無數東方基督徒的標準路途、優越的方法。然而，不止為東方基督徒¹⁰：在過去七十多年正教會及西方的相遇中，大概沒有其他正教會傳承的元素像耶穌禱文一樣，能引起深度的興趣，也沒有其他的書，像《俄羅斯朝聖者之旅》¹¹一樣，能吸引許多人。這本神秘的

⁹ 例如十一世紀的新神學家聖西默盎（St. Symeon the New Theologian）的真實著作中，或厄華哲天諾（Evergetinos）的偌大著作中，就沒有提及過耶穌禱文。

¹⁰ 在中世紀的西方（尤其在英格蘭），就出現過一個對耶穌聖名的溫馨敬禮。雖然這敬禮出現與拜占庭的耶穌禱文有若干分別，但也有一些肯定的相似。見 Kallistos Ware, “The Holy Name of Jesus in East and West: the Hesychasts and Richard Rolle”, *Sobornost* 4:2 (1982), pp. 163~84。

¹¹ 編者按：本書中譯本與《朝聖者的再出發》合併為一冊：劉鴻蔭、李偉平譯，《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》（臺北：光

作品，在革命前的俄羅斯幾乎是毫不知名的；在非正教會的世界中，卻有驚人的成功；自 1920 年代起，更以多種語言出現¹²。作家 J. D. Salinger 的讀者們，也許會記得「那本細小豆綠色的布裝書」對故事人物 Franny 的影響。

我們會問，究竟耶穌禱文有什麼特別的吸引力及效果？也許在一切之上，有四樣東西：第一是簡潔及彈性；第二是完整性；第三，聖名的力量；以及不斷重覆的靈修紀律等。讓我們逐一分析各點。

簡潔及彈性

呼求聖名是一種極簡潔的禱文，為每位基督徒都合用，但同時亦引領人到默觀奧蹟的最深處。任何打算每天長時間地誦念耶穌禱文的人，甚或是任何想用呼吸控制及其他身體練習，來配合耶穌禱文的人，無疑都需要一位**長老**，一位有經驗的靈修指導。這些指導，在現今世代難以尋找。但為那些沒有個人接觸**長老**的人，仍可以無畏地實踐耶穌禱文，只要每次限定祈禱時間：開始時，不要超過 10~15 分鐘；同時，不要嘗試擾亂自然的身體節奏。

啓文化，2005）。本文以下引用此書之處，由譯者重新中譯，並列出《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》的參考頁數。

¹² 這本書還翻譯成馬拉他語（Mahratti），印度半島其中一種主要語言。這個翻譯版本的導論是由一位印度教大學的教授寫的，他是一個聖名靈修的專家：見 E.R. Hambye, S.J., *Eastern Churches Review* v (1973), p.77.

開始做耶穌禱文之前，不需要專業知識及訓練。對初學者說一句「就這樣開始吧」便足夠了。

「若要走路，一定要開始第一步；若要游泳，一定要先下水。同樣，呼求耶穌聖名也是如此。先要以朝拜及愛情的態度去說出聖名。緊緊地抓著它，重覆它。不要想你如何正在呼求聖名；只要想著耶穌。要緩慢地、輕輕地、低聲地念祂的聖名。¹³」

禱文的外在形式，很容易便學習到。基本上，禱文是由以下字句組成：「主耶穌基督，天主子，可憐我」。但它沒有嚴謹的一致性：可以說「可憐我們」，而不說「可憐我」；口語的程式也可以短化為「主耶穌基督，可憐我」，或「主耶穌」，甚至單單是「耶穌」，雖然後者比較罕見。另外，字句可以增長，在句末加上「罪人」一詞，便可強調懺悔的幅度。有如在往斐理伯的凱撒勒雅路上伯多祿的宣稱，我們可以說：「...永生天主之子...」。有時候可以加插對天主之母或聖人的呼求。唯一必須及不變的元素，就是一定要包括「耶穌」聖名。每一個人都可以自由地透過個人經驗，去發掘能夠滿全自己需要字句的特定方式。所運用的精確程式，當然有時候可以改變，只要不要太頻繁，因為正如西乃的聖額我略警告：「時常重覆移

¹³ Lev Gillet (A Monk of the Eastern Church), *On the Invocation of the Name Jesus* (London: The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1950), pp. 5~6.

植的樹，生不出根」¹⁴。

誦念禱文的外在形式，同樣也有彈性。可以分辨出兩種禱文的用法：「隨意」及「正式」。

「隨意」的用法是一邊在日間做日常工作時，一邊誦念禱文。可以誦念一次或多次；可以分散在任何時間，否則，這些時間也許會被浪費掉。把它應用於一些熟練或半自動的工作，如穿衣、洗碗、釘補襪子或掘花園；當走路或開車，或當排隊等候公共交通車或在塞車路上；在一些特別痛苦或困難的面試之前的安靜時刻；當睡不著，或當未完全醒過來回復知覺前。耶穌禱文的特別價值，乃因它徹底的簡潔，正可在分心的條件下作祈禱；相比之下，其他較複雜的祈禱方式，是不能在分心的條件下做。在緊張及嚴重焦慮的時刻，耶穌禱文特別有益。

這個「隨意」運用耶穌禱文的方法，容讓我們把明顯的「祈禱時間」（不論是教會禮儀或獨自在房間裡）與每日生活平常活動的鴻溝作聯繫。聖保祿堅持「不斷禱告」（得前五 17）；但我們有許多事要做，這如何可能？德奧梵主教在他的格言中指出，「雙手工作，心思與心靈都與主相偕」¹⁵。因為經常重覆，耶穌禱文變得幾乎是個習慣及潛意識，幫助我們無論在哪裡都站立在天主的臨在中——不單在聖所中，或在獨處中，也在廚房中，在工廠裡，在辦公室中。如此，我們變得像樂倫修士（Br. Lawrence, 1611~1691），他「在日常工作更能與天主結合，更勝於在宗教儀

¹⁴ *On stillness and the two ways of prayer*, 2; PG 150, 1316B.

¹⁵ *The Art of Prayer*, p. 92.

式中」。他評論說：「認為祈禱時間應與其他時間不一樣，這是個不切實的幻想，因為我們在工作時以工作與主結合，正如在祈禱時，以祈禱與主結合」¹⁶。

「正式」的運用耶穌禱文，可以配合及加強這個「隨意」的誦念。「正式」的誦念，我們把全部專注力集中於誦念禱文，以至排除所有外在活動。每天我們都把一些時間保留給天主，而這個呼求就成了特定的「祈禱時間」的一部分。通常，除了耶穌禱文，我們會在「特定」時間也做其他祈禱，如禮儀書的、讀經、代禱等。小部分人也許會感到蒙召，要全神貫注地只做耶穌禱文，但為大多數人卻不然。誠然，許多人寧可只是做「隨意」的耶穌禱文祈禱，而在自己「特定」的祈禱時間中不做「正式」的耶穌禱文祈禱；這沒有什麼值得大驚小怪或不正確。「隨意」的使用禱文，可以單獨存在，而沒有「正式」的使用。

正如「隨意」的使用，「正式」的使用也沒有硬性的規定，只有多樣化及彈性。沒有特定的姿勢是必須的。在正教會的傳統，最通常是坐著誦念耶穌禱文，但亦可站著念或跪下念，甚至在身體軟弱及體力透支時，可以躺著念。一般時候，都是在大致完全黑暗中誦念，或雙眼閉著，不必開著眼在有蠟燭或油燈點亮的聖像畫前。阿陀斯山(Mount Athos)的西路安長老(Silouan, 1866~1938)在誦念耶穌禱文時，都把時鐘收在櫃子裡，好能不受

¹⁶ Brother Lawrence of the Resurrection (1611~1691), *The Practice of the Presence of God*, ed. D. Attwater (London: Paraclete Books, 1962), pp. 13, 16.

滴答聲的干擾，然後把厚厚的毛帽子蓋著雙眼及雙耳¹⁷。

不過，黑暗能夠有一個酣睡的效果！如果我們坐著或跪著祈禱，會變得昏昏欲睡，那麼我們應站起來一段時間，在每次禱文結束時劃十字聖號，然後彎腰深度鞠躬，用右手手指觸摸地上。我們也許甚至每次做一個俯伏，用額頭觸摸地上。當坐著誦念禱文時，我們應該確保椅子不會太舒適或太豪華；最好是沒有扶手。在正教會的修院，常用一張沒有靠背矮小的凳。耶穌禱文也可以以十字架形狀，把雙臂伸開，站著念。

配合耶穌禱文，有人經常用一條通常有一百個結的祈禱繩索或念珠，它主要非為數算重覆了禱文多少遍，而是用作一個集中注意力的輔助，協助建立一個調和的節奏。廣為人知的經驗是：如果我們祈禱時利用雙手，這樣會幫助我們靜止身體，及把整個人拉攏到祈禱行動之中。不過，原則上，無論是用祈禱繩索或其他方法，數量的衡量都不被鼓勵。雖然的確《朝聖者之旅》一書的前部分，長老很強調每日要誦念耶穌禱文確實的次數：由 3,000 次，增加到 6,000 次，然後到 12,000 次。朝聖者被命令要誦念準確的數目，不多不少。這樣對數量的專注是不尋常的。大概這裡的重點，不在於表面的數量，而是朝聖者內在的態度：長老願意測試朝聖者的服從，看他有多少意願會去不偏差地滿全一件指定的責任。不過，更典型的是德奧梵主教的忠告：

¹⁷ Archimandrite Sofrony, *The Undistorted Image: Starets Silouan* (London: Faith Press, 1958), pp. 40-41.

「不要受你誦念耶穌禱文的次數干擾。讓這個成爲你唯一的牽掛：禱文應在你心中，有如泉水般活潑地湧現出來。要從你心思中，驅逐一切有關數量的思想。¹⁸」

耶穌禱文有時候是在小組誦念，但通常是獨自一人誦念；字句可以開聲誦念，也可以默念。按正教會習慣，如果是開聲誦念的話，便是以說話聲調，而不是吟唱的。誦念時，不應有任何勉強或操勞。字句不應有過分的強調或內在暴力，但祈禱應該有空間來建立自己的節奏或頓挫，以便假以時日，禱文能夠因其內在的旋律，在我們之內「詠唱」起來。基輔的巴分尼長老（Parfenii of Kiev）把禱文的流暢動感，比喻爲一條小溪的喃喃細語¹⁹。

由此可見，呼求聖名是一個任何時候都適合的禱文。可以由任何人、在任何地方及任何時候運用。適合「初學者」，也適於有經驗人士；可以偕同別人在團體中呈奉禱文；在曠野或城市中，同樣都合適；在收斂的平靜環境中，或在極端的嘈雜聲及激動之中。它永不會不合時宜。

完整性

正如俄羅斯的朝聖者正確地宣稱，耶穌禱文在神學意義上

¹⁸ 引自 E. Behr-Sigel, “La prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe”, *Dieu Vivant* 8 (1947), p.81.

¹⁹ *The Art of Prayer*, p. 110.

「掌握了全部福音的真理」；耶穌禱文可稱為「福音的總綱」²⁰。以一句話，耶穌禱文就包含了基督徒信仰的兩個主要奧蹟——降生成人及天主聖三。這禱文首先講出真天主真人（Theanthropos）基督的兩性：論及祂的人性，因為禱文呼求祂的人性名字「耶穌」，那是聖母瑪利亞在祂誕生後所取名的；禱文也論及祂的永恆天主性，因為祂的稱號是「主」及「天主子」。第二，耶穌禱文的言外之意提及天主聖三，雖然不太明顯。雖然禱文一方面向天主第二位耶穌呼求，但也指向聖父，因為耶穌稱為「天主子」；而聖神也同樣在禱文中出現，因為「除非受聖神感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』」（格前十二3）。所以耶穌禱文同時以基督為中心，也是聖三型的。

在敬禮的意義上，耶穌禱文很是全面。它包含了基督徒欽崇的兩個主要「時刻」：朝拜的「時刻」，就是仰望天主光榮及在愛中向祂伸展；以及懺悔的「時刻」，就是那一份當不起及罪惡的意識。在耶穌禱文裡，有一種循環的活動：一個上升及回轉的順序。禱文上半部，是我們上升到天主那裡：「主耶穌基督，天主子……」；然後下半部，我們以痛悔回轉到自己身上：「我罪人」。在瑪加里奧（Macarius）的《講道集》中曾言：「那些嘗過聖神果效的人，對兩件事情同時間很有意識：一方面是喜樂與神慰；另一方面是震顫、恐懼及哀嘆」²¹。這就是耶穌禱文

²⁰ 《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，38頁。

²¹ H. Berthold, *Makarios / Symeon, Reden und Briefe, Logos B33, 2, 1*, vol. ii (Berlin: 1973), p.29.

的內在辯證法。

這兩個「時刻」，即是對神聖光榮的視野，以及對人的罪惡的意識，都在第三個「時刻」中統一及和好了，就是當我們說「可憐」的時候。天主的義德及墮落了的受造界之間，有一道鴻溝，這個鴻溝的造橋就是由「可憐」一詞組成。誰對天主說「求祢可憐我」，誰就是在哀嘆自己的無助，但同時也喊出一聲盼望。這人不但講出罪惡，也講出罪惡的克服。這人同時肯定天主在光榮中接納我們，儘管我們是罪人，更反過來邀請我們接納一個事實，就是我們蒙受接納。所以耶穌禱文不但包含了悔罪的召叫，也包含了寬恕及重建的保證。禱文核心，即是「耶穌」，那實在的名號，明確地表示了救恩的意味：「你要給祂起名叫耶穌，因為祂要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」（瑪一 21）。耶穌禱文中固然有因罪惡而感到的憂傷，但這不是絕望的，而是「創造喜樂的憂傷」，正如聖階梯若望（St. John Climacus, +c. 649）說的。

這些都表現出耶穌禱文的豐富，不論是神學的或虔敬的意義；也不只是以抽象方式表現，卻更是以一種賦予生命及動態的形式表現。耶穌禱文的特殊價值，就在於它使這些真理活起來，好能夠不但以外在及理論方式掌握，更是以人的整個存有來掌握。要明白爲什麼耶穌禱文有如此的效力，我們必須轉向其他兩個幅度：聖名的力量以及重覆的紀律。

聖名的力量

「天主子的名號是偉大及無涯的，支撐了整個宇宙」，這是《何爾馬牧者》(*The Shepherd of Hermas*)²²所肯定的。除非我們對聖名的力量及德能有些感動，否則，我們不會欣賞耶穌禱文在正教會靈修中的角色。如果說相對其他的呼求，耶穌禱文是比較有創造力的話，就是因為它包含了天主的名字。

正如其他古老文化，舊約²³視一個人的靈魂及名字息息相關。一個人的個性、特徵及力量，在某種意義下，都臨在於他的名字內。知道一個人的名字，是對他的性格多一份洞見，並因此和他建立關係，甚至有某種控制。所以那位在雅波克與雅各伯搏鬥的神秘傳訊者，拒絕透露自己的名字（創卅二 29）。這種態度，亦反映在天使對瑪諾亞的回答中：「你為什麼問我的名字？它是奧妙的」（民十三 18）。更改名字，顯示一個人在生命中的決定性改變，正如亞巴郎變成亞巴辣罕（創十七 5），或雅各伯變為以色列（創卅二 28）。同樣，掃祿在皈依後改名為保祿（宗十三 9）；一個隱修士在發願時，都得賜一個名字，通常不是自己所揀選的，來表示他所經歷的徹底更新。

希伯來傳統中，每每因別人之名而做的事情，或呼求及召

²² *Similitudes*, ix, 14.

²³ 見 J. Pedersen, *Israel*, vol. i (London: Geoffrey Cumberlege, 1926), pp. 245~59；同時比較 J. Barr, "The Symbolism of Names in the Old Testament", *Bulletin of the John Rylands Library* 52,1(1969), pp. 11~29.

喚他的名，都是有份量及能力的行動。呼求一個人的名字，就等於令那個人實在地臨在。「透過提及一個人的名字，就是讓那個名字變得活生生的。名字立刻召喚那所指及的靈魂：所以呼喚一個名字，是有如此深度的重要性」²⁴。

所有關於人的名字的一切，對神聖名字有過之而無不及。天主的力量及光榮都臨在及活躍於祂的名號。天主的名字是 *numen praesens*（神聖臨在），天主與我們同在，厄瑪奴耳。專注地及刻意地去呼求天主的名，是將自己放置於祂的臨在之中，對祂的能量開放，在祂手中奉獻自己作為工具及生活祭獻。在猶太教的後期，神聖名字的威嚴感是如此強大，以至在會堂崇拜中，不容許讀出 tetragrammaton（四字母之字，即雅威）：認為至高者名字的力量是勢不可擋以至不能講出²⁵。

這份對聖名的希伯來理解，由舊約傳承到新約。透過耶穌聖名，魔鬼被趕走、病人得醫治，因為聖名就是力量。當正確地欣賞名字的潛力時，許多熟悉的聖經章節就更有意義及力量了：主禱文的一句：「願你的名被尊為聖」；基督在最後晚餐的許諾：「你們因我的名無論向父求什麼，他必賜給你們」（若十六 23）；祂對宗徒的最後命令：「所以你們要去使萬民成為門徒，

²⁴ Pedersen, *Israel*, vol. i, p. 256.

²⁵ 關於中世紀猶太神秘學者 Kabbalists 對聖名的敬禮，見 Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd ed. (London: Schocken, 1955), pp.132-3; 並與這本值得注意的 Charles Williams, *All Hallows' Eve* (London: Faber & Faber, 1945), 比較一下有關這個主題的發揮。

因父及子及聖神之名給他們授洗」(瑪廿八 19)；聖伯多祿宣稱救恩只在「納匝肋人耶穌基督的名字」中(宗四 10~12)；聖保祿說的：「一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜」(斐二 10)；在末世，新及秘密的名號刻在白石上(默二 17)。

這個在聖經中對聖名的尊崇，成了耶穌禱文的基礎及根基。天主的名字與耶穌的位格有密切聯繫，所以呼求這神聖的名字擁有一份聖事的特徵，聖名充作耶穌不可見的臨在及行動的有效標記。為今天的基督信徒，正如在宗徒時代，耶穌聖名就是力量。用加薩兩位長老聖巴撒奴斐(Barsanuphius)及聖若望(六世紀)的話說：「記憶天主聖名，全然地破壞一切的邪惡」²⁶。聖階梯若望勸告說：「用耶穌聖名鞭打你的敵人，因為在天上或地下都沒有更強的武器。……讓對耶穌的記憶，與你的每一口氣聯合一起，那麼你就知道靜止(hesychia)的價值」²⁷。

名字是力量，但只是機械式的重覆本身不會成就什麼。耶穌禱文不是魔術符咒。正如所有的聖儀行動，人需要透過主動的信仰及苦修的功夫來與天主合作。我們蒙召以平靜及內在的醒寤，去呼求聖名，把我們的心思局限於禱文的文字裡，清楚知道我們的對象是誰、在我們心中回應的又是誰。這樣用力的祈禱，在開始的階段，總不會容易，教父們正確地描寫這是隱藏的殉道。西乃的聖額我略重覆述及那些跟隨聖名方法的人所

²⁶ *Questions and Answers*, ed. Sotirios Schoinas (Volos: 1960), 693 段。
L. Regnault 及 P. Lemaire 譯(Solesmes: 1972), 692 段。

²⁷ *Ladder*, 21 及 27; PG 88, 945C 及 1112C.

付出的「限制及勞力」；某種「不斷的努力」是需要的；他們會被誘惑，要停止「因為由內在心智的呼求所帶來顯著的痛楚」。

「你的雙肩會疼痛，而你會常常感到頭痛，但你得堅持忍耐下去，以熾熱的渴望，在心中尋求上主」²⁸。只有透過這樣耐心的忠誠，我們才會發掘聖名的真實力量。

在一切之上，這忠誠忍耐的外形，就是專心及頻繁的重覆。基督告訴他的門徒，不是用「虛無的重覆」（瑪六 7）；但重覆耶穌禱文，當人以內在誠懇及專注而做的時候，則絕對不是「虛無」。重覆呼求聖名的行動，有雙重效果：那會使我們的祈禱更合一，同時也會更內在。

合一性

當我們很認真地嘗試以心神、以真理去祈禱，便會對我們內在的不合一、缺乏統整及完美等，立刻變得尖銳而清晰。儘管我們很努力地站在天主前，思想繼續在我們頭腦中不停及漫無目的地走動，有如蒼蠅的聲音（德奧梵主教）或猴子由樹枝到樹枝任性的跳動（Ramakrishna）。默觀首要的意義，是臨於自己的所在——**此時此地**。但通常，我們發現很難控制自己的思想，不讓它在時空中任意往來。我們回憶過去、期待將來、計劃下一步要做什麼；人物及地方在我們面前，不斷地出現。我們缺乏力量把自己聚集起來，在一處我們應該在的地方，就是**此地**，在天主的臨在中；我們不能完滿地活在那真正存在的一刻，就

²⁸ Kallistos Ware, "The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai", pp. 14~15.

是**此時**，即時的現在。這份內在的不合一，是原罪的其中一個悽慘的後果。曾經有人觀察過，那些做事成功的人，都是每次做一件事的人。每次做一事，不是小的成就；外在的事情已經夠困難了，內在祈禱的工作更是困難。

那麼可以做什麼呢？我們如何學會活在此刻，活在永恆的現在？我們如何能夠抓緊**時機**，那決定性的一刻，那機會之時？正是在這一點上，耶穌禱文能夠幫助。重覆地呼求聖名，可以帶領我們透過天主恩寵，由分離到合一，由分散及衆多到單一。德奧梵主教說：「要停止思想繼續地激動，你一定要把心思集合於一念，或只是思念著唯一的一位」²⁹。

苦修的教父，特別是巴撒奴斐及若望，分別出兩種方法去抵抗思想。第一種方法，是為那些「強壯的」或「完美的」。這些人可以「對抗」自己的思想，即是在直接的戰爭中，面對面地對抗及驅趕思想。但為大多數人，這樣的方法太困難了，甚至可能引至實際上的傷害。直接對抗，即是嘗試用意志力把思想拔根及驅走，往往只是給予我們的想像有更多的力量。暴力地壓抑，使我們的幻想傾向以更大的力量反彈回來。

與其以意志力直接跟我們的思想搏鬥，或消滅它們，更有智慧的方法是轉移，把專注力鎖在別處。與其往下凝視我們騷亂的想像及專注於如何抗拒思想，我們應該往上仰望主耶穌，透過呼求聖名把自己交託在祂手中；透過聖名而行動的恩寵，

²⁹ *The Art of Prayer*, p. 97.

將會克服那些我們不能靠己力去消滅的思想。我們的靈修策略應該是正面、而不是負面的：與其嘗試去使心思中除去惡念，不如把心思充滿善念。巴撒奴斐及若望建議我們：

「不要反對你敵人提議的思想，因為這正是他們想要的，他們不會停止騷擾你。但轉向上主求祂幫助抵抗他們，把你們自己的無能為力放在祂前；因為祂能夠驅除他們，及把他們降服至零。³⁰」

耶穌禱文是一種轉移及轉看別處的方法。在祈禱時，很能避免思想及圖像的出現。我們不能單透過意志力去停止它們；不能簡單地把這內在的電視關上。跟自己說「不要再想東想西」，是沒有用或只有少許有用；我們倒不如說「停止呼吸」。隱修士聖馬爾谷說：「理性的思維 (rational mind) 不能閑著無所事事」³¹，因為思想會繼續以喋喋不休的話把思維充斥。不過，儘管我們沒有能力使這喋喋不休的話忽然消失，我們能夠做的，是把自己與這些話分離，透過把我們不斷活躍的思維，與「一個思想，或思想著唯一的一位」連結起來，即是耶穌聖名。我們不能完全停止思潮，但透過耶穌禱文可以逐步把自己與思潮分離，讓思潮退隱到背景，好使我們越來越不察覺它。

根據邦都的艾瓦格略 (Evagrius of Pontus, +399)，「祈禱就是把思緒放在一邊」³²。放在一邊：不是野蠻的爭鬥，不是強烈的

³⁰ *Questions and Answers*, 91 段; Regnault 及 Lemaire 譯, 166 段。

³¹ *On Penitence*, 11; PG 65, 981B.

³² *On Prayer*, 70; PG 79, 1181C.

壓抑，而是一個溫柔而堅決的分離行動。透過重覆聖名，我們得到幫助去「放在一邊」、去「放下」我們瑣細的或惡性的想像，然後以耶穌的思想替代。不過，當誦念耶穌禱文時，雖然想像及推理的思考不應強力地壓抑，但當然也不應主動地鼓勵。耶穌禱文不是一種對耶穌生平具體事件的默想，或對耶穌在福音中的說話或比喻的默想；更不是一種有關神學真理的推理及內在辯論，例如聖言與父**同性同體**，或加采東的信理等。在這方面，耶穌禱文與自反宗教改革以來，在西方流行的推論式默想（由依納爵·羅耀拉、方濟沙雷、亞豐索及其他推崇的）截然不同。

當我們呼求聖名時，我們不應故意在腦海中形成任何救主的視覺圖像。這就是為什麼我們通常在黑暗中誦念耶穌禱文，而不是張開眼在聖像畫前。西乃的聖額我略催促我們：「保持心智不要有任何顏色、圖像及形狀」；小心防範想像在祈禱中出現，否則你會發覺你成了個「想像者」，而不是個「靜修者」³³！聖尼爾·索爾斯基（St. Nil Sorskii, +1508）指出：「為了使實踐內在祈禱時不要跌入幻覺（prelest），必須避免在祈禱時有任何概念、圖像或神視」³⁴。德奧梵主教寫到：

「當實踐耶穌禱文時，在心智及上主中間，不要抱有
任何仲介圖像。……重要的是寓居在天主內，而在天主前
行走，意味著你在意識前，有一個信念，就是天主是在你
內，有如祂是在一切之內：你有一個保證，就是祂看到在

³³ *How the hesychast should persevere in Prayer*, 7; PG 150, 1340D.

³⁴ *The Art of Prayer*, p. 101.

你之內的一切，比你認識自己更認識你。這是一個醒覺，天主的眼睛看著你內在的存有，但這醒覺不得伴同任何視覺概念或圖像，而必須局限於一個簡單的信念或感覺。³⁵」

只有當我們這樣呼求聖名時，即不形成救主的圖畫，只是單單感受祂的臨在，我們才可以經歷到耶穌禱文的整合及統一的全部力量。

所以，耶穌禱文是一個有文字的祈禱，但因為那些文字是這麼簡潔、精簡及不變，這禱文延伸超過文字，進入生活的安靜中，那是屬於永恆的。靠著天主的助佑，這方法可以達到非推論式、非聖像式的祈禱；在其中，我們不單單向天主陳述或做有關天主的陳述，也不單單在想像中形成基督的圖像，而是與祂「合一」於一個全面的擁抱、直接的相遇。透過呼求聖名，我們以心靈的感官感到祂的親近，猶如我們在進入一間有暖氣的房間時，以肉體的感官感到房間的溫暖。我們認識祂，不是透過一系列延續的圖像及概念，而是以心靈合一的敏感。所以耶穌禱文把我們集中注意力於**此時此地**，讓我們成為單一的中心、只有一個點、把我們思想的多元與唯一的基督結合。西乃的聖斐羅狄奧（Philotheus，九世紀）說：「透過對耶穌基督的記憶，把你們分散的心智聚集起來」³⁶，就是由推論式的思想變成愛

³⁵ *The Art of Prayer*, p. 100.

³⁶ *Texts on Watchfulness*, 27; 見 G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware (tr.), *The Philokalia*, vol. iii (London: Faber & Faber, 1984), p. 27.

的單純而聚集起來。

呼求聖名是非推論式及非聖像式，是一種超越圖像及思想的祈禱方法；很多人聽到這個，很容易會結論任何這類的祈禱方法，都在他們的能力以外。對這些想法，可以這樣說：聖名的道路**不是**保留給一小撮人。這祈禱方法是所有人都可及的。當你一開始耶穌禱文時，不必太擔心要驅趕思想及腦海中的圖畫。正如我們剛才講過的，要容讓你的策略是正面、而不是負面的。要記著，重點不在於驅除什麼，而是在於包容什麼。與其想著自己的思想，如何排除它們，不如想著耶穌。把你自己一切、全部的精力及虔敬，集中於救主個人身上。感受到祂的臨在。跟祂以愛說話。如果你的專注遊走，而這一定會發生的，不要灰心；溫柔地，不要激憤或以內在的忿怒，把專注力引回來。如果它一而再、再而三地遊走，那麼就一而再、再而三地把它帶回來。回歸到核心，就是那生活的、個人的中心：耶穌基督。

要把這呼求聖名不僅看為一個排除雜念的祈禱，更視為一個充滿所愛者的祈禱。讓這個祈禱成為一個**情感**的祈禱，以最豐富的意思去理解情感一詞，雖然不是自己引發出來的情緒興奮。耶穌禱文比西方嚴格所理解的「情感祈禱」有過之而無不及；事實上，我們是本著愛的情懷去開始誦念耶穌禱文的。當我們開始呼求時，我們的內在態度應是奇賈斯特的聖理察（St. Richard of Chichester）所講的：

「噢！我的仁慈救贖主、朋友及兄長，

願我更清晰地見你，
願我更深度地愛你，
願我更緊貼地跟隨你。」

我們不否認或低看靜修大師們的經典教導，指示耶穌禱文是「排除思想」的；但我們也該承認歷代的大部分東方基督徒，都用這個禱文，作為他們簡單地表達對耶穌的情意，對神聖良伴的溫馨、愛意的信靠。這決然是無害的。

內在性

重覆呼求聖名，使祈禱更統整，同時也使它更內在，更是我們自己的一部分：不是在某時刻我們**所做的**，而是在每時刻我們的**所是**；不是一個偶爾的行動，而是一個延續的狀況。這樣的祈禱成了**整個人的真祈禱**；在其中，祈禱的文字及意義完全與祈禱者連上關係。保祿·艾多基摩夫（Paul Evdokimov, 1901~1970）說得好：

「在地下墓穴，一個最常出現的圖像是一個婦女在祈禱，即**祈禱者**（Orans）。它代表了人靈的唯一、真正的態度。擁有祈禱是不足夠的：還要成為祈禱、降生成血肉的祈禱。擁有某些時刻的讚美是不足夠的；我們整個生命，每一個行為及每一個動作，甚至一個微笑，都必須成為欽崇的讚美詩，一個奉獻，一個祈禱。我們必須奉獻的不是我們的所有，而是我們的**所是**。³⁷」

³⁷ *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la*

在一切之上，這是世界需要的：不是「做祈禱」的人，而是本身**就是**祈禱的人。

艾多基摩夫所描述的祈禱，準確來定義的話，實在是「心禱」(prayer of the heart)。在正教會的傳統，正如其他傳統，祈禱通常分作三個標題，是三個互相滲透的層面，而非連續的階段：

1. 咀唇的祈禱（口禱 oral prayer）；
2. **理性**（nous）、心思（mind）或心智（intellect）的祈禱（即：默想 mental prayer）；
3. 心禱（或思維持守在心中的祈禱 prayer of the intellect in the heart）。

正如其他祈禱，呼求聖名的開始，是以口禱開始，在其中，文字的表達是用舌頭和透過意志力審慎的功夫。同時間，再次經審慎的功夫，我們把心神集中於舌頭所說的文字。時間久了，靠著天主的幫忙，我們的祈禱會更內在。心思的參與會變得更深切及自發，而舌頭髮出的聲音，變得不重要；也許一段時間後，它們會一起停止，而聖名的呼求是來得靜悄悄的，不用咀唇的動作，只靠心思。當這些事發生時，我們已靠著天主的恩寵由第一階段到了第二階段。不是說話的呼求會完全停止，因為有些時候，當祈禱達到最「高級」時，也想用說話呼求上主。（實在，誰敢自稱為「高級」？我們大家在靈修事務上都是「初學者」。）

但這內在的旅程還沒完成。人遠遠不只是有意識的心思；除了大腦及推理的官能外，還有情緒及情感、美感，以及人格

的深度直觀層面。這一切都在祈禱中有一定的功能，因為是整個人蒙召去分享整個的欽崇行動。有如一滴墨水落在吸水紙上，祈禱的行動應穩定地向外散發，由大腦的意識及理性的中心，直至祈禱擁抱我們自己的每一部分。

用技術的話來說，這表示我們蒙召要從第二階段上升到第三階段：即由「默想」到達「把思維持守心中的祈禱」。「心」(heart)在這個上下文中，是從閃族及聖經的意念去理解，而不是現代的西方意念，不僅指情緒及情感，而是人的整體。人心是我們身分的主要器官，是我們最內在的存有，「最深度及最真實的自我，除非透過犧牲、透過死亡，否則不能達到」³⁸。根據波里斯·維斯拉切夫 (Boris Vyshelavtsev)，人心「不只是意識的中心，也是潛意識的；不只是靈魂的中心，也是心神的；不只是心神的中心，也是身體的；不只是那可理解的中心，也是那不可理解的；簡言之，是絕對的中心」³⁹。這樣去理解，人心遠超過身體的一個物質器官；肉體的心臟是人無限精神潛能的外在標記，而人是以天主肖像 (image) 所造的受造物，蒙召要達致祂的模樣 (likeness)。

要完成這內在的旅程，以及獲得真正的祈禱，我們需要進入這「絕對的中心」，即是由理智下降到人心。更準確地說，我

³⁸ Richard Kehoe OP, "The Scripture as Word of God", *The Eastern Churches Quarterly* viii (1947), supplementary issue on "Tradition and Scripture", p. 78.

³⁹ 引用 John B. Dunlop, *Staretz Amvrosi: Model for Dostoevsky's Staretz Zossima* (Belmont, Mass.: Nordland Pub. Co., 1972), p. 22.

們蒙召不是由理智下降，而是**偕同**理智下降。目標不止是「心禱」，而是「**理智在心中的祈禱**」，因為我們明悟的不同形式，包括理性，都是天主的禮物，且是為服務祂而用，不是被拒絕。這份「**理智與人心的合一**」意味著我們墮落及分裂的人性得以重新合一，我們重獲原本的一體。心禱是回歸到樂園，墮落的反方向，重拾**原罪前的狀態**（*status ante peccatum*）。這表示它是個末世的事實、來世的保證及預告，是在這目前時代永遠不能完全及圓滿地實現的。

那些達到了某程度心禱（不論有多麼的不完美）的人，都開始了一個轉變，如前面所述：就是由「用力」到「自發」的祈禱，由「我誦念禱文」到「禱文自動誦念」，或更好說，是基督在我內誦念禱文。因為人心在靈修生活中有雙重重要性：人心是人的中心，也是天人相遇之點。它是自我認識的處所，在那裡可以看到真正的自己；也是自我超越的地方，在那裡我們明白到人性是天主聖三的宮殿；在那裡，肖像與原型（*the Archetype*）面對面相遇。在這個我們內心的「內在聖所」，我們找到存有的場所，如是者就跨越了受造及非受造之間的神秘邊界。瑪加里奧的《講道集》說：「**在心中，有不可估計的深度……天主偕同天使在那裡；光明及生命在那裡；天國及宗徒、天上聖城及恩寵寶庫，所有東西都在那裡**」⁴⁰。

那麼，心禱指明了一點，從「我的」行動、「我的」祈禱，

⁴⁰ *Hom.* xv, 32 and xliii, 7, ed. Dörries/ Klostermann/ Kroeger (Berlin: De Gruyter, 1964), pp. 146, 289.

明顯地成爲那另一位在我內不斷的工作。那不再是**向著**耶穌的祈禱，而是耶穌**自己**的祈禱。這份由「用力」到「自發」的祈禱轉變，在《俄羅斯朝聖者之旅》中很顯著地指出：「一天大清早，可以說是耶穌禱文把我喚醒」⁴¹。迄今，朝聖者都是在「誦念禱文」；現在，他發覺禱文「自己祈禱」，就算當他在睡眠時亦然，因爲在他內，禱文已經與天主的祈禱合一了。儘管如此，他並沒有認爲他已經獲致完全的心禱。

《俄羅斯朝聖者之旅》的讀者也許有個印象，就是這個轉變，由口禱轉到心禱，是很容易達成的，幾乎是機械及自動式的。看起來，朝聖者在數星期內，就達到自發的祈禱。這裡必須強調，他的經驗雖然不是唯一的⁴²，但都是個例外。更通常的是，心禱如果來的話，是在一輩子的苦修修煉之後。在耶穌禱文的初期，有個危險，就是我們很容易以爲我們從口禱轉入心禱中。我們也許會被誘導去想像我們已經達致無言的默禱，其實我們不是真的祈禱，只是陷入於一個空洞的昏昏欲睡或醒著睡的境界。爲避免它發生，靜修者傳統的師傅堅持在開始用

⁴¹ 《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，22 頁。

⁴² 阿陀斯山的西路安長老只實踐了耶穌禱文才三周，祈禱便下降到他的心，成了不斷的祈禱。他的傳記作者，Archimandrite Sofrony 正確地指出這是個「崇高及罕有的恩賜」；是到後來西路安神父才欣賞到這是多麼的不尋常（*The Undistorted Image*, p. 24）。進一步探討這問題，見 Kallistos Ware, “Pray without Ceasing: The Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism”, *Eastern Churches Review* ii (1969), pp. 259~61.

耶穌禱文時，需要用力的功夫。他們強調把注意力集中於誦念文字本身是多麼重要，而不是對心禱有太高的野心。這裡是一位著名的阿陀斯山的靈修之父、新隱修團的若瑟長老（Geron Joseph of New Skete, +1959）的忠告：

「內在祈禱工作包括了強迫自己用口不斷誦念禱文，毫不間斷……只是留意文字『主耶穌，可憐我』……只是出聲的誦念禱文，沒有中斷……你所有的工夫必須集中於舌頭，直至你開始對禱文習慣。⁴³」

可見用口誦念文字的力量，是如何重要，這實在顯著。正如聖階梯若望告訴我們：「爭取要提高，或者，要把你的思想包容在你祈禱的文字之中」⁴⁴。不過，我們當然不會只是想著文字本身；我們常常意識到文字所呼求的耶穌本人。

如果當天主賞賜時，心禱是天主白白賞賜的恩物，隨祂旨意賜給的；這不是某些技倆的必然的效果。敘利亞人聖依撒格（St. Isaac of Nineveh, 七世紀）強調這禮物的罕有性，他說：「一萬人也難以找到一位」會當得起這純禱的恩賜；他說：「論到超越純禱之上的奧秘，每一代人中，也很難找到一人，接近這天主恩寵的認知」⁴⁵。一萬人才一位，或一代人才一位：這些警告十分嚴肅，但我們不應過度灰心。進入內在神國的路途，是為所

⁴³ *Ekphrasis monastikis empeirias* (Mount Athos: Monastery of Philotheou, 1979), pp. 25–28.

⁴⁴ *Ladder*, 28; PG 88, 1132C.

⁴⁵ *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, tr. A. J. Wensinck (Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923), p. 113.

有人展開的；而所有人都可以在其上行走某些部分。在這個世代，經驗到內心深度奧秘的圓滿的人雖然不多，但很多人卻以更謙遜及間斷的方式，接收精神祈禱意義的真實瞥見。

身體技巧⁴⁶

此時，要探討一個有爭議性的題目：拜占庭靜修派的教導常被誤解，那就是有關身體在祈禱中的角色。有人說，心是我們存有的主要器官，是心思與物質的匯合點，是肉體的組成以及我們心理及精神結構等的中心。因為心有這雙重的幅度：同時是可見，又是不可見，所以心禱亦是身體的祈禱，也是靈魂的祈禱：只有包含身體的祈禱，才可以說是全人的祈禱。從聖經的觀點，人是一個身心靈的整體；不是一個被困在身體的靈魂尋求解脫，而是一個由兩者合成的整體。身體不是一個要克服的障礙，一塊要忽略的物質：身體在精神生活中有一個正面的角色，充滿能量，這能量能夠為祈禱工作而加以利用。

要協助身體的參與，也作為集中注意力的輔助，中世紀希臘阿陀斯山的靜修者發展了一套「身體技巧」(physical technique)。但這些身體技巧，只不過是附件、一個輔助而已，事實上證明對某些人有用，但不是為所有人都必須的。耶穌禱文可以在沒

⁴⁶ 編者按：原文這部分標題是 Breathing Exercises，但也討論有關耶穌禱文的 physical technique，因此譯文用了「身體技巧」這標題。再者，「身體技巧」的課題，在本書前一章已有詳細討論，由於篇幅關係，這部分只作了選擇性的簡單翻譯。

有任何運用身體的方法下，完全地實踐。巴拉瑪的聖額我略 (St. Gregory of Palamas, 1296~1359) 一方面認為運用身體方法是神學上可辯護的；但另一方面，他認為這些方法是次要的，主要是適合初學者⁴⁷。為他來說，正如為所有的靜修導師一樣，最主要的不是外在的控制呼吸，最重要的是那內在的、秘密的呼求主耶穌。

正教會作家在過去 150 年對身體的技巧，很少著墨。依納爵·伯朗千尼諾夫主教 (Bishop Ignatii Brianchaninov, 1807~67) 所給的忠告是很典型的：

「我們忠告可愛的弟兄，不要嘗試在他們內發展這種技巧，如果這種技巧不是自動揭示出來。不少人想透過經驗去學習，但因此傷害他們的肺部而一無所得。事件的本質在於心思與心神在祈禱中結合，而這是由於天主恩寵，按天主的旨意，假以時日而達成的。⁴⁸」

旅途的終結⁴⁹

耶穌禱文的目的，正如所有的基督徒祈禱，就是使我們的祈禱，與耶穌大司祭在我們內所做的祈禱越來越一樣；也就是我們的生命與祂的生命越來越合一；就是我們的呼吸與祂那支

⁴⁷ *Triads in Defence of the Holy Hesychasts*, I, ii, 7, ed. J. Meyendorff, (Louvain: 1959), vol. i, p. 97.

⁴⁸ *The Arena: An Offering to Contemporary Monasticism*, tr. Archimandrite Lazarus (Madras: Diocesan Press, 1970), p. 84.

⁴⁹ 編者按：這一節的譯文也把原文作了部分省略。

撐宇宙的神聖呼吸合一。最終的目的，可以用希臘教父的術語說是「天主化」(theosis)，或「神化」。用布爾加哥夫總司鐸 (Sergei Bulgakov) 的話來說：「在人心中臨現的耶穌聖名，給予人天主化的力量」⁵⁰。聖亞大納修說：「聖言成了人，好讓我們能夠成爲天主」⁵¹。那按照本性是天主的那一位，取了我們人性，好讓我們人可以透過恩寵，分享祂的天主性，成爲「有分於天主性體的人」(伯後一4)。耶穌禱文，既然是向成了血肉的聖言呼求，是在我們內實現天主化奧蹟的一個極佳方法；人通過這路途，可以達到完全肖似天主的地步。

耶穌禱文能夠使我們與基督合一，幫助我們去分享天主聖三中的三位，彼此之間的內在寓居 (perichoresis)。耶穌禱文越成爲我們的一部分，我們便越能進入愛的律動，進入那在父、子、聖神之間不斷翻來覆去的動力。敘利亞的聖依撒格就這份愛情，這樣美麗地描寫：

「愛情就是我們的主以象徵性說到的王國，祂對門徒們許諾他們會在王國中進食：『你們在我的國裡，一同在我的筵席上吃喝。』如果不吃愛情，那會吃什麼？……當我們抵達愛，我們抵達天主，而我們的旅途便完結：我們已越過，到了那在此世之外的島嶼，在那裡有父及子及神。

⁵⁰ Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church* (London: Centenary, 1935), p. 170.

⁵¹ *De Incarnatione*, 54; in *On the Incarnation*, tr. Robert Thomson, CCL 258 (Louvain: 1965), p.51.

願光榮與權能歸於祂！⁵²」

在靜修的傳統，天主化的奧蹟常常都是以光的神視作為外在的描述。聖人在祈禱中看到的光，既不是理性中具有象徵意義的光，也不是感官中物質、受造的光。這光不亞於天主的神聖、非受造的光，那是在大博爾山上基督顯聖容時所散發的光芒，也將是祂在末日第二次來臨時，照耀全世界的光。這種光的神視，就是我們透過呼求聖名可以抵達的。

耶穌禱文促使顯聖容的光輝貫穿我們生活的每一角落。為《俄羅斯朝聖者之旅》的佚名作者，恆常地誦念耶穌禱文有兩個效果。首先，它改造了他與周遭物質受造物的關係，使一切都變得透明，改變成為天主臨在的聖事。他寫到：

「當我以心靈祈禱時，我周圍的一切都看來喜悅及美好。樹木、草、雀鳥、大地、空氣、光，都似乎在告訴我它們存在是為了人，它們見證天主對人的愛，一切都向天主祈禱，頌唱對祂的讚美。所以，我逐漸明白到《教父選集》所稱之為『對一切受造物語言的知識』……我感到對耶穌及對一切受造物在我內燃燒著的愛。⁵³」

其二，耶穌禱文不但改造朝聖者與物質世界的關係，也改造與其他人的關係：

「再一次，我重新開始我的遊蕩；但現在我不像以前的小心翼翼。呼求耶穌聖名使我的旅途喜悅。每一個人都

⁵² *Mystic Treatises*, tr. Wensinck, pp. 211~212.

⁵³ 《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，119~120 頁。

對我友善，猶如每一個人都愛我。……如果有人害我，我會這樣想：『耶穌禱文是多麼甜美！』而那些傷害及憤怒等等就會溜走，我會統統忘記。⁵⁴」

「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。耶穌禱文幫助我們在每一個人身上見到基督，在基督身上見到每一個人。

此外，誦念耶穌禱文時，我們絕非背向其他人，或否定天主的受造物，我們事實上是在肯定我們對近人的承擔，肯定我們對天主內眾人及一切事物價值的意識。沙洛夫的聖沙拉芬（St Seraphim of Sarov, 1759~1833）說：假如你尋得內在的平安，在你周圍的千萬人便會找到他們的救恩。

「祈禱是行動；實踐祈禱能使我們生活有高度的效率」⁵⁵。這為耶穌禱文是非常確實的，沒有其他禱文可以比得上。在正教會的修道發願儀式中，耶穌禱文格外被指示為隱修士的祈禱；但同時，它也是平信徒的祈禱，是已婚夫婦、醫生、心理醫師、社會工作者或公車售票員等的祈禱。正確地實踐，呼求聖名會帶領每一個人更認真投入自己固有的職責中，使每一個人都在行動中更有效率。這禱文不把他與別人隔絕，卻使他與別人連繫，促使他對別人的恐懼及焦慮具有前所未有的敏銳。耶穌禱文使每一個人都成為「為別的人」（man for others）、天主和平的活工具、修和的動力中心。

⁵⁴ 同上，25 頁。

⁵⁵ Tito Colliander, *The Way of the Ascetics*, p.71.

參考書目

- 劉鴻蔭、李偉平譯，《俄羅斯朝聖者之旅與朝聖者的再出發》，臺北：光啓文化，2005。
- 黃克鏞著，〈心禱——耶穌禱文〉，見《心靈流溢——禮儀以外的祈禱》，香港：香港教區禮儀委員會，2005，39~65頁。
- 盧德編譯，《聖山沙漠之夜——隱修導師談耶穌禱文》，臺北：上智，2003。
- Chariton of Valamo, Igumen, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, tr. E. Kadloubovsky and E.M. Palmer, London: Faber & Faber, 1966.
- Kadloubovsky, E. and G.E.H. Palmer, tr. *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London: Faber and Faber, 1951.
- Ware, Kallistos, “The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai,” in *The Study of Spirituality*, eds. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, Oxford: Oxford UP, 1986, pp. 175~184.

第廿二章

神聖的畫像

艾登·哈特 (Aidan Hart) 著；盧玫君 譯¹

何謂「神聖的圖像」？

對許多當代人而言，一提到「圖像」(icon) 這個字，人們便馬上聯想到電腦螢幕上出現的各種象徵圖案。只要按一下這些圖案，不消片刻就可獲得一大串的資料，或是實用的課程。也就是說，這些圖案不再只是一些供人欣賞的圖片，而是一把鑰匙，或一扇門，足以引領人通往儲存於電腦中的另一個世界。

但是，除非我們點閱這些圖像，那潛伏於其中的資訊，就不會來到我們眼前。這現象和神聖的圖像所能產生的效能，頗

¹ 本文譯自：艾登·哈特 Aidan Hart 刊登於 <http://aidanharticons.com> 網站上的文章 Sacred Icons。作者 Aidan Hart (1957~)，英國文學學士，並取得英國語文教學文憑，是英國希臘正教聖像畫員及雕刻家，作品遍布世界 20 多個國家，他持續於其網站撰文介紹正教靈修、聖像畫、鑲嵌畫、木雕及石雕聖像等。承蒙作者同意把本文翻譯成中文，並收錄為本書的一章，謹此致謝。譯者盧玫君女士，美國明州聖若翰大學神學研究所碩士，主修修道靈修生活，亦是天主教全職聖像畫員，不定期開班授課，並於《天主教周報》及《見證雙月刊》中撰文介紹聖像畫。

有異曲同工之妙。神聖的圖像不只是供人觀賞的圖畫，還帶領人進入天堂的那扇門，靠著它，人們可以晉謁寓居於天堂的諸位聖者。神聖的圖像是以特殊的風格，描繪基督、天主之母、衆天使和聖人聖女（icon 一詞出自希臘語，意思是某人的肖像）。所以，聖像畫是幫助我們藉由畫作，認識並與聖人聖女會面的媒介。聖像畫不只是供人欣賞的精美藝術品，它們其實是開向天堂的一扇窗。

這聽起來非常的奧妙，非常需要更進一步，且是更深入的解釋。經上說，我們「被如雲的證人所包圍」，以及基督徒來到了「永生天主之城，天上的耶路撒冷」（希十二1、22）；意思是說，當一小群人聚集一起朝拜天主，或一人獨自在家中祈禱，甚或開車前往公司的路途上，當人們祈禱時，其實是加入無法形容、美麗，且永不停歇的天上隊伍的崇拜。他們在天主及無數天使、諸聖人聖女的陪伴下祈禱。聖像畫所描繪的，就是這美麗聖城和其中的居民，他們協助我們感到自己就是，或者也可以是聖城中的一員。

聖像畫同時將那份與天主同在的美顯示給我們，天主自己就是這美的根源。在我所居住的隱廬附近（位於什羅普郡的荒山中），有一座小聖堂。聖堂四面的牆上佈滿了濕壁畫。畫中人物有來自世界各地的聖人：愛爾蘭聖博克（St. Patrick）、威爾斯聖達味、俄羅斯聖瑟拉芬、埃及聖安當，以及其他的許多聖人。天花板上則是繪有基督的聖像畫。我喜歡把祂想做是一闕美妙交響樂的總指揮，在祂四周圍繞的聖人們則是樂團中的樂手。

當人們湊巧來到這裡參與禮儀時，其實並不是我們開始這禮儀，而是加入了那在天上、永不停歇的歌詠。

對於來訪的客人而言，有時就算是彪形大漢的卡車司機，在卸完十六袋的沙土後進到聖堂時，也會立刻感到自己像是走入了另一個世界。蜜蠟及乳香所釋放出來的甜美馨香、牆上聖像反射出來的一道道金光，以及那份平安，種種的元素都共同創造出一種足以使人靈平靜下來的氛圍，並且認出天主教是「美」的天主，祂渴望每一個人都能居住在樂園裡。

許多訪客都說，不論是來到這座教堂，或其它充滿聖像的教堂中，他們總會有種回到家的感覺。的確，他們回到家了，因為我們之所以受造，為的就是生活在樂園裡。會有這種感受，多半來自於聖像畫本身。聖像畫向我們宣稱：在基督內，人們不會因死亡導致永遠的分離。所有聖像中，立於牆上，從四面八方環繞我們的聖人，在世上雖然死了，但在基督的奧體——教會——中，卻永存不朽。

聖像畫何時開始出現？

雖然現今在英國教會中並不常見到聖人的畫像；但是一開始並非如此。從初期教會的時代開始，我們就已經看到有關基督和祂的聖徒們的畫像。一直以來，英國境內絕大部分的教堂，都是色彩繽紛且充滿圖案的，直到亨利八世和克倫威爾時期，聖像畫才受到毀壞或遮蓋（維多利亞時代在破壞牆上或板子上的聖像，也是不遑多讓）。即使是貧窮落後的堂區，也都或多或少擁有

一些畫作。我曾拜訪過十三世紀建築的教堂，在其中也見到以模板製作的花紋雕飾。就算是在這座貧窮的聖堂中，也繪有聖多默·白凱（Thomas Beckett）的殉道事蹟。

西歐僅存最古老的家庭教會，正位於英國肯特郡的陸寧司東（Lullingstone）。這教會可溯源自第四世紀，牆上繪有信友（極可能是該家庭教會成員）高舉雙手祈禱的圖像。比這更早的例子，是羅馬地下墓穴。基督的圖像，一開始是以象徵的手法呈現，如善牧或奧菲斯²，或是用「耶穌、基督、兒子、天主的、救世主」這幾個希臘字的字首所拼成的「魚」這個希臘字，作為基督的代表。

到了第二世紀，開始有人描繪聖母和聖嬰。從第三世紀開始，出現埋葬在地下墓穴中的亡者高舉雙手祈禱的圖像，通常一旁加註「祝你平安」和「為我等祈」的字樣。可想而知，在東方也可找到和羅馬一樣的聖像畫。歷史學家優西比烏（Eusebius, 265~340）寫道：「我見到了許多救主基督或伯鐸、保祿的畫像，這些畫作至今仍一直被保存著」。如果按廣義的聖像畫（icon）而言，我們甚至可說早在舊約時代就已存在著聖像畫，因為在聖殿中，早已有身上有著六個翅膀的色辣芬像。

為什麼要有聖像畫？

主曆 720~787 年和 815~843 年間的這兩個時期，曾發生了

² Orpheus，希臘神祇，用音樂馴服野生動物且下降到陰間，解救了尤麗狄斯（Eurydice）。

大規模的基督宗教反聖像畫運動。歷史上稱這群反對聖像畫的人為 Iconoclasts，意思是「破壞聖像畫的人」。他們認為聖像畫和偶像無異，因此到處毀壞聖像。教會於第七次大公會議（787年）中，捍衛聖像畫，並說明敬禮聖像的理由如下：

1. 大公會議的教父們一致認同，因為基督是天主降生成人，具有真正的人的形體，因此能夠被描繪。如果說不該描繪基督的形體，那就是否定祂具有人的形體。大公會議文獻聲明：「聖像畫中的圖像，與聖經中的聖言，彼此互相同意。兩者同時強調降生成人的天主聖言是真實的，而非幻象」。只有在天主降生成人後，人們才可描繪祂的形像。如果在舊約時代描繪天主的形像，便是偶像崇拜，那樣便只是出於人的假想，是錯誤的形像。
2. 反對聖像畫的人認為，敬禮或親吻聖像是對物質的崇拜。但是遵照第四世紀大聖巴西略所言，教會曾說：「對聖像所表達的敬禮，已被轉化為對所描繪的聖者的敬禮」。如果你拿一張你所珍愛的人的照片給我，當我很珍惜它，把它裱框起來時，你會非常高興；但如果我把它揉成一團，扔到一邊，這時你會非常不悅。在照片和你的朋友之間，的確存在著某種連結；絕不是因為油墨和紙張相似你的朋友，而是在其上所乘載的是他或她的肖像。
3. 大公會議區分「崇拜」和「敬禮」；崇拜只可以針對天主，而敬禮則可運用在所有為我們帶來天主的人或物品

上，這甚至包含了無生命的物質。聖像畫肯定天主所造的一切都好，包括無生命的物質，也能在靈性生活中產生作用。大馬士革聖若望寫道：「我將不會停止對物質的敬禮，因為正是藉由物質，救恩才能臨於我身」。

4. 聖像畫是有力的教材。第七次大公會議談到：「文字是透過寫下的字母而得以宣講，聖像畫則是透過色彩而宣講和呈現」。沒有圖像，基督徒生活太容易變成只是一連串的道德規範和概念，而不是一份活生生的、與基督及聖者間的關係。伴隨著乳香的氣味、領聖體時嚐到的滋味，以及許許多多其他的事物，觸摸和看見聖像畫，協助我們所有的感官，好能完整地參與對天主的崇拜。

如何使用聖像畫？

便於攜帶的聖像畫被布置在教堂、家中、城市的拱門、交通工具上，甚至被穿戴在身上。無所不在的現象，顯示出所有地點、生活中的各個空間，都能是神聖的，甚或是只為天主而存在的地方。

正如所見，聖像畫不是供人欣賞，而是讓人敬禮的對象。在進入一座教堂時，正教基督徒會劃聖號，因為整座教堂本身，正是天堂的聖像畫。然後，他可能會買幾根蠟，更好是蜜蠟。一開始，在教堂主保的聖像前，劃二次聖號，並鞠躬至地，親吻聖像，之後再劃一次聖號。這麼做是要藉整個肢體，表達對存於聖像畫中的聖者的敬禮。他可能會點燃手中的一根蠟，將

它放在這幅聖像畫的旁邊。點燃的蠟燭有許多功效：光芒和香味營造出祈禱氛圍，表達獻禮者對聖像中聖者的愛。蠟燭燃燒時，能以一種神秘的方式，繼續不斷地為獻禮者獻上禱聲。接著，他還會敬禮基督以及天主之母的聖像；並在那裡也點燃蠟燭。

然而，並不是只有在聖堂中才有聖像；在虔誠信友的家中，也會指定一個特殊的角落，專為祈禱而設置。在那裡，在聖像畫旁，通常放有油燈、聖水、手持式香爐、聖經、祈禱書以及安排點燃蠟燭的角落。在俄羅斯境內，人們統稱這地方為「美麗的角落」。可說是屋內一顆溫暖的心，透過這角落，天堂的馨香能夠穿透生活的每個層面。

聖像畫是如何製作完成的？

既然從神學的角度來看，聖像畫是基督或聖者的肖像；聖像可以是鑲嵌畫、壁畫、浮雕，或者是較為常見的，畫在木板上的聖像畫。無論如何，當今人們提到聖像畫（icon）時，所想到的，一般都是畫在木板上的神聖畫像。這些易於攜帶的聖像畫，是如何製作完成的呢？

截至第八世紀止，大多數易於攜帶的聖像畫，是以熱熔蠟技法（encaustic）所完成的。將經熱熔過後的蠟與色粉調合後，在熱度尚未下降時，直接塗抹在木板上。有時候也會製作蛋汁混合液，這樣就可以在冷卻的狀態下使用蠟、油或蛋的混合物作畫。大多數以熱熔蠟技法所繪製的聖像畫，在破壞聖像畫運

動中，都已破壞殆盡；倖存的畫作，大部分保存於西乃沙漠中的凱薩琳修道院。當時，破壞聖像畫者的勢力尚未深入到這座修道院。

自第八世紀後，大部分的聖像畫都是以蛋彩繪製而成。蛋彩即由蛋黃和色粉混合，繪圖的步驟如下：於厚木板中央鑿出一塊凹面，四周有突起的框邊，在斯洛伐克語（斯洛伐克正教教會語言）中，意思是「安全的避難所」。

所以，聖像畫可以說是諾厄的方舟；是將物質世界由已失序的生活所產生的混亂中，拯救出來。或者，也可形容它像似約櫃，是一個獨特的木匣，由天主命令梅瑟用金子包住而製成的。天主的光榮，透過約櫃顯示給以色列子民，正如同透過聖像畫，天主的榮耀和美麗，再次被呈現。

如有必要，在木板的背後榫接上細木條，為防止龜裂，同時也為預防木板可能在一整年中，因濕度造成變形，因而產生膨脹和收縮的可能。在紗布上塗上一、兩層動物膠（今日較常使用的是兔皮膠）。紗布的作用，是為使塗料能確實粘合在木板上。之後，才塗上塗料。由溫熱的兔皮膠混合入質地細緻的白色粉末，如今較常使用碳酸鈣。在古代，會在雪花石膏粉和不起化學作用的石膏灰泥（Sotile）中二選一。總共要塗上這種溫暖、液態的塗料十五層。乾燥後，可用刮除或磨砂的方式，使它平坦光滑。

接著就直接在板子上構圖或複印圖案。如果需要貼金箔，通常會選在這個階段施作，一般只在不需繪圖的區域貼金箔。

有一種貼金技法，稱做油作安金法，只需要刷上貼金箔專用油，當油半乾時，直接安上金箔紙。另一種較為複雜的技法，稱作水作安金法。這種作法適於拋光金箔面。程序上會先塗幾層混合好的動物膠與紅色陶土，稱之為膠土（bole）。之後，將塗層板面磨得非常細緻。在其上，分區點水，直至水分飽和為止，便可安金箔。當膠土區稍微乾燥且質地依舊柔軟時，用質地鬆軟的石塊，通常使用瑪瑙，來拋光或打磨金箔。

之後便可開始上色。將蛋黃與色粉混合。來自大地的色粉，最常見的有黃土、赭土、黃褐色土。也常利用石頭，通常是一些色澤明亮的石頭，最常見的有天青石（Lapis lazuli）、石青（azurite）、孔雀石（malachite）。

黑色取自骨頭（古代使用象牙）、木頭或煤炭等，經過燃燒後取其黑色灰燼。手工萃取顏料是古代的一種工法。還包含銅綠（由酸和銅）、鉛的碳酸鹽（白色）、朱紅（明亮的紅色、水銀、硫黃）、埃及礦石（藍）。有機或從植物萃取而成的顏料，在使用上並不能保持永不褪色。

通常，著色時先上深色區域。在這些色塊之上，顏色逐步加亮，作畫區域則遞減。如此看來，聖像畫員所畫的並非陰影（如同許多自然畫派的作法），而是畫光。雖然，聖像畫員作畫時，由黑暗與死亡開始，其結束卻在於光明與復活。臉部描繪是最後階段。之後，將完成的聖像畫交由神父祝聖，並接受眾人的敬禮。大約經過一年後，這個作品已準備就緒，可以上油保護畫作。保護油的成份，傳統上使用松脂（mastic 或 dammar），或

混合亞麻籽油和催乾劑。

傳統與根源

聖像畫在哪些範圍下，必須不作更動地、根據範本而寫？又在甚麼情形下，也可以一點一滴地，因地或因人而異呢？

甚麼是聖像畫中永恆固定的元素？舉例來說，伯鐸宗徒必須看起來像他，或至少根據傳統所認定的伯鐸的長相來寫聖像才行。我們已討論過，聖像畫不用明暗法表示：如果將聖者的臉以黑暗陰影呈現，就遠離了事實。因為聖者已成為有如太陽般閃耀，且居住在他內的天主的光芒。和許多當代畫家不同，聖像畫員的目標，並不在彰顯自我，而是為替觀賞聖像畫者呈現出畫中人物或奧蹟的美和神聖性。

但是，如果有三位技巧相當的畫員同時繪製同一幅聖像畫時，其結果必定會有所出入。這就是聖像畫傳統。在聖像畫中，因著目的和功能的區別，所作的修改或調整，可視為合理、合法的。以下就以基督顯聖容這幅畫來分析，在同一幅聖像畫中，可能出現這麼多的相異處。事實證明，之所以可以用五十年份來區隔不同時期的聖像畫，並且能辨認哪些是出自某個特定省份或城鎮，全是因為傳統本來就是活的，而不只是照本宣科地寫聖像而已。

聖像畫風格

我們發現，聖像畫所描繪的和我們眼前所看到的，常常並非完全一致。建築物的透視法和照片中所見的，就有明顯的差

異。畫中人們的眼睛的常常被放大、鼻子拉長、陰影不夠深刻；而且每件事物看起來都比實際生活中的誇大。因此，許多西方人對聖像畫的第一印象常常是：原始、未完成及幼稚的。但事實真是這樣嗎？聖像畫是否有它必須自成一格的道理？

聖像畫所描繪的，不單只是外表所看到的，而是反映出某些不可見的、靈性上的真理。事實上，所有美好的藝術無不如此。一位優良的聖像畫員，常會單純或微妙地強調某些特定的元素，以此而帶出描繪對象的特質。以下僅由許多技法中，提出聖像畫的部分傳統，通常這些技法被用來呈現出靈性的世界。

光：在聖像畫中，找不到非常明顯的光和陰影，即明暗的對比（美術術語 *chiaroscuro*）。因為天主的光在人內，是由內而外發散出來的。同時，聖像畫所顯示的是聖者在天堂所享有的榮耀，在那裡不需要太陽，因為天主自己就是他們的光。祂的榮耀充滿萬物，所以陰影在那裡無法立足。

反透視法：聖像畫運用許多不同的透視法。每種都反映出一種靈性的真理。在反透視法的運用中，建築物的線條不會交會在畫中地平面的某處，而是在我們的身上。這種作法，把我們也涵蓋到畫中。正教的讚美詩很清楚地說明這表示過去的神聖事件，依然在我們今天的生活中進行：「今天基督誕生了，他們將說：『今天基督復活了』讓我加入天使的行列，讚頌祂在第三日復活了！」

平淡無奇：聖像畫並不設法營造巨大深沉的情愫。聖像畫使用許多反白和透視法，藉以肯定物質世界的真實及美好，並

且這些都是靈性生活中的一部分。可是，呈現這些事物的手法，看來都比寫實的手法還要令人感到平淡無奇。爲什麼會這樣呢？這是爲幫助我們越過聖像畫，直接會晤畫中的聖者或奧蹟。聖像畫的目的，不在於取代所描繪的對象，而是爲了帶領我們，進入和他們之間的那份對談。這就解釋了，爲什麼不會以態像作爲作畫的準則了。

平淡無奇還給了畫員極大的自由，畫中人物可以根據靈性的重要次序作安排，而不強調畫中 3D 的立體位置。舉例來說，耶穌誕生這幅畫中經常出現三組人物：來自天上的天使被安排在最頂端；底部則是正要入浴的新生嬰孩基督；旁邊是神情沮喪的若瑟，他正質疑著童貞生子的可能性。這較低一層所描述的，是世人所處的世界。畫的中央，我們看到另一組人：小耶穌和祂的母親。透過基督——通過童貞瑪利亞而成爲人——天上人間合而爲一。如果只是按照寫實的規律呈現這一幕，必不能表達出這富有象徵意涵的安排。

多重透視法：有時，建築物由左至右，由上至下，同時存在。這幫助我們從天主的角度，以及它們的原貌來觀看，而不只是從它們出現在我們視線的角度來觀看；那樣，無論在時間或空間上，都會受限。這種觀念使得在傳統上，同一幅畫中相同的人物，不只畫一位，就好比在耶穌誕生的畫中我們所看到的一樣。

解剖學：人物的眼睛和鼻子尺寸，經常被放大，鼻樑特別狹長。這是爲了顯示默觀天主的聖者經常專注傾聽上主的話、

鼻子所呼吸的是天堂馨香。另一方面，嘴型比一般略小，聖者的體形看來較保守而不誇張。既然在他們內，充滿天主的大能和慈愛，聖者不必藉由多言或多做甚麼，來激發大量的善。

在聖者的表情中，混合著喜樂和悲傷。無論我們處在喜樂或悲傷中，都能感受到聖者與我們同在，就如同弟兄姐妹一般，他們和我們站在一起，與樂者同樂，與憂者同憂。

象徵主義：用色的指導原則有二，其一是象徵主義。以救主基督為例，紅棕色外氅代表祂的人性，藍色服裝代表天主性。童貞瑪利亞的外袍常是紅棕色的，對此，我們不需感到驚奇。因為，基督正是經由她取得了肉身。殉道者的外衣往往是朱紅色，象徵所灑的鮮血；以及經由自我犧牲所進入的豐富而永恆的生命。

另一用色指導原則，在於和諧與光明。雖然從死亡的角度看，聖者不可避免地必須經歷痛苦與戰鬥；然而，從與天主同在的生活著眼，則是在這一切之上，充滿著喜樂和平安。這就反應在畫中所使用的顏色上：通常選用暖色系，這兩種顏色彼此互相呼應，就像在一首交響樂中一再重複出現的旋律。

在俄羅斯傳統中，特別能看到薄塗顏料的上色技法。這麼作，會讓光線穿透色層，映照在白色的畫板上，之後再反射出來。這樣看起來的光，就像是出自聖像畫內部。

自然界元素：聖像畫告訴我們神蹟才是自然的；或者說，自然已經回歸到在原始樂園中的狀態。山脈齊向創造它們的基督敬禮；樹上長滿果子和樹葉，就像在伊甸園中的實況。當描

寫地面上的動、植物時，旨在描述它們純淨的本質、簡化的樣貌，而非注重所有的細節。

服飾：衣服上的摺痕和一般所看到的不同。雖然摺疊處是按照身體體形的變化而定，但為表達身體和服飾不僅只是物質，而是已被聖神所改造，或可說是被聖神所滿全（saturated）的。在完成光的上色階段（有時用純白色）後，衣服的部分就算完成了。這些摺痕上的線條看起來和諧而絲毫沒有違和之處。

經上說：當基督轉變容貌時「祂的容貌發光，好似太陽，祂的衣服潔白如光」（瑪十七 2）。這表示物質和靈性世界並不彼此分離，而是可以互相成為對方的一部分。

聖像畫研究案例

聖像畫並不隱藏真理和神秘的事理，只把它保留給神學家們知道。聖像畫可藉聖經或正教編寫的讚美詩得到詮釋，或用它來解釋聖經中的故事和讚美詩，這些詩篇富含神學和靈性上的洞見。舉例來說，當信友走進教堂，參與耶穌顯聖容禮儀時，他們不只能看到聖像畫，還能聽到專門為此慶節編寫的讚美詩；彼此間的詮釋可說是相得益彰。現在就讓我們一起欣賞幾幅聖像畫，看看我們可從中學到甚麼？

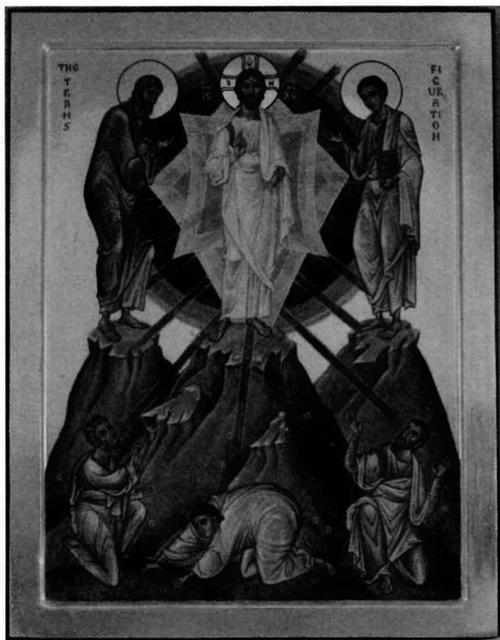
圖例一：耶穌顯聖容



(俄羅斯，諾夫哥羅德學院，十六世紀，164x123 公分。照片出處：
倫敦聖殿藝廊，熱誠提供)

這幅畫描繪福音記載，基督帶著三位鍾愛的門徒：伯鐸、雅格和若望上山；在那裡，耶穌在他們面前改變了容貌。梅瑟和先知厄里亞也和祂在一起。門徒們都因那道光而睜不開眼，因此都慌亂地跌倒在地。同時，畫中也呈現出基督和門徒們一同上山和下山的情景。

圖例二：基督顯聖容



(英國, 1999 年)

這幅畫與上一幅作比較，可看出聖像畫傳統中的持續不變，以及所產生的些微變化。在這幅比較現代的畫中，聖像畫員將色盤中的顏色，維持在銀綠色和灰色之間。如此，他希望強調來自基督的那道光，乃是天主非受造的光，這光滲透和支撐著整個宇宙。換句話說，聖像畫強調天人合一的可能性。俄羅斯聖像畫爲了表達兩造之間的對比，讓每位人物穿上不同顏色的外氅。這在說明一個同等重要的現象，那就是人與天主的合一，是在保有其個別獨特性的前提之下。爲了回應當代過分強調行動和活動的現象，當代聖像畫員使用更早更單純的範

本，刪除掉多餘的人物，而只留下六個人。為保留靜謐的天上人物與地上這些受驚嚇的門徒之間的強烈對比，不得不做留下六個人的選擇。這兩種詮釋，都按照聖像畫聖統進行，兩幅畫都忠於該神聖事件，這是無論經過多少時日也不會被改變的。

圖例三：聖門/榮耀之門

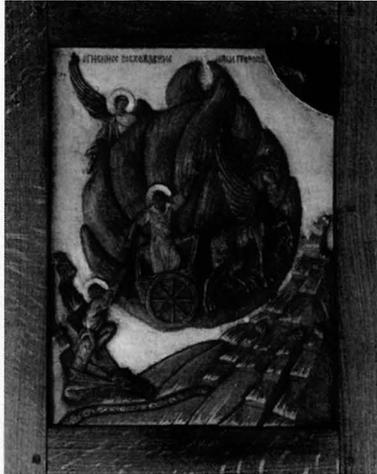


(俄羅斯，洛斯托夫—蘇茲達學院，十六世紀，157x67 公分；照片出處：倫敦聖殿藝廊，熱誠提供)

每座正教教堂在聖所與會眾席之間，都做了區隔，稱之為聖幃或聖像畫屏。這道隔板代表分隔兩處的天堂，也代表我們所身處的地堂；它也表示通過基督，雙方得以合一。聖像畫屏因此同時是牆也是門。屏風中間的這道門稱為榮耀之門。門的左右兩側，分別為榮受尊崇的救主基督和天主之母的聖像畫。傳統上，這扇門上的繪圖，可有三個選擇：聖母領報（天使加俾額爾顯現給聖母）、寫過兩套正教會禮儀書的金口若望和巴西略，以及四部福音的作者。圖中描繪的是前兩項。

在天使加俾額爾和天主之母身後的建築物中，可清楚看出前面提過的有關透視法的一些做法。

圖例四：先知厄里亞



（俄羅斯北部，十六世紀，58x47 公分，照片：瑪達·威廉斯－艾文，熱誠提供）

厄里亞搭著火馬車直接被提升天（列下二 1~12）。在他升天後，一直陪伴在身旁的門徒厄里叟，拾起師傅的外氅，並得到先知兩倍的神能，得以和他的師父一樣行奇蹟。

圖例五：耶穌復活

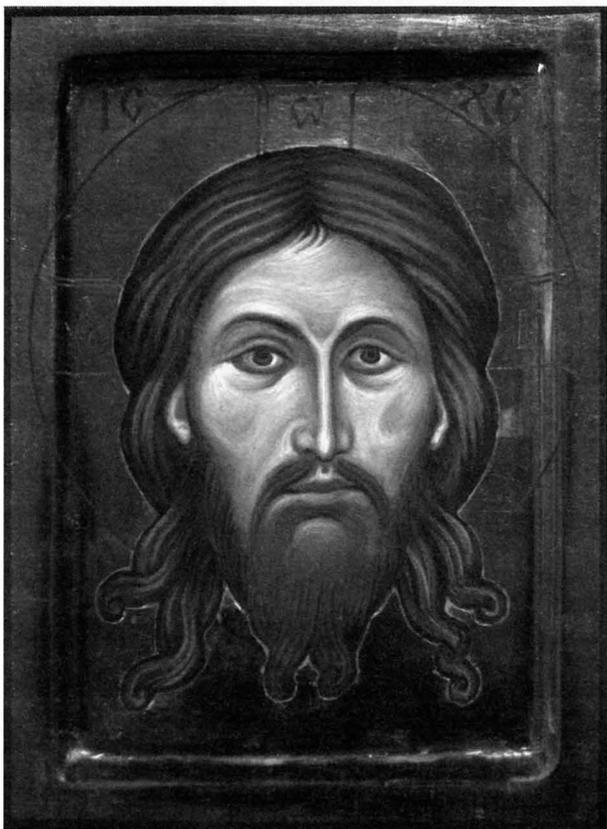


（俄羅斯，十七世紀，45.5x34 公分，照片：瑪達·威廉斯－艾文，熱誠提供）

基督復活是深不可測的神蹟，因此並不直接描繪這項奧蹟（雖然有些後來的聖像畫，的確描繪出基督從墳墓中出來，手上拿著旗幟！）反之，聖像畫所描繪的，是祂「翻遍陰府」的一幕。當身為人

的基督死亡後，身為天主的祂，下降到陰府，將所有義人，自陰府的網綁中解救出來。在此，聖像畫描繪亞當與厄娃，梅瑟站在左邊，還有達味聖王和撒羅滿站在右邊。陰府大門被踏碎在基督的腳下。

圖例六：聖容面紗



(俄羅斯，1800年，38x31.5公分，照片：瑪達·威廉斯－艾文，熱誠提供)

這類型的聖像畫，又稱作「非人手所繪」和「物洛尼加」，希臘文原意是「真實的肖像」。這幅畫的神學基礎在於：基督身為天主，是天父完美的肖像。祂的生命的肇生，並非由人間父親代勞。換句話說，這幅畫再次肯定，所有神聖肖像的來源，出自降生成人的奧蹟，天主成了有血肉的人。在一個傳說中，表達了這項真理，基督在一塊布上，奇蹟地留下了祂的聖容，並將這塊布送給艾迪撒國王阿巴格。這個故事就是啓發畫員繪出這幅聖像的來源。

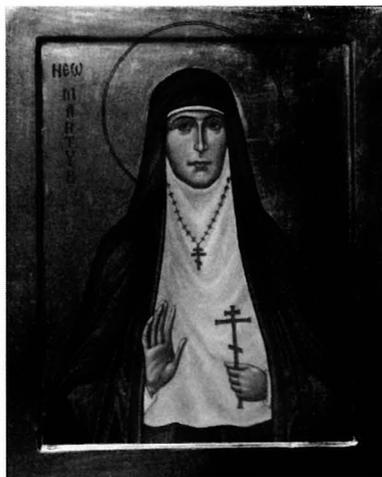
圖例七：攜帶沒藥的婦女



(英國，1999年)

這幅畫仿自十五世紀莫斯科的一幅畫。三位基督的女門徒來到墳墓前，為給基督的聖屍傅抹沒藥；但有一位天主的使者自天而降，顯現給她們，並滾開了洞口的大石頭。天使告訴她們，基督已自死者中復活了。福音中的這段話，告訴我們天使的顯現像閃電，他的衣服潔白如雪。

圖例八：新殉道聖人伊利莎白



(1999年，英國)

新殉道聖人伊莉莎白於1918年在俄羅斯致命。她是維多利亞皇后的德裔孫女，也是最後一任沙皇的姐妹。在她的丈夫被暗殺之後，她進入修道院成為修女，並且創立了聖瑪爾大與瑪利亞修院。由於有關聖人的照片隨手可得，因而繪製類似的聖像畫時，其挑戰在於：一方面要抓住聖人的神韻；但另一方面，還要傳達出隱藏於其內的，聖者內在的生命。

參考書目

聖約翰修道院修女們著，《您對聖像畫有何了解？》，台北：台灣基督正教會，2006。

聶書嵐 (Solrunn Nes) 著，盧玫君譯，《神祕的聖像畫：Icon 的技法與意涵》，台北：光啓文化，2011。

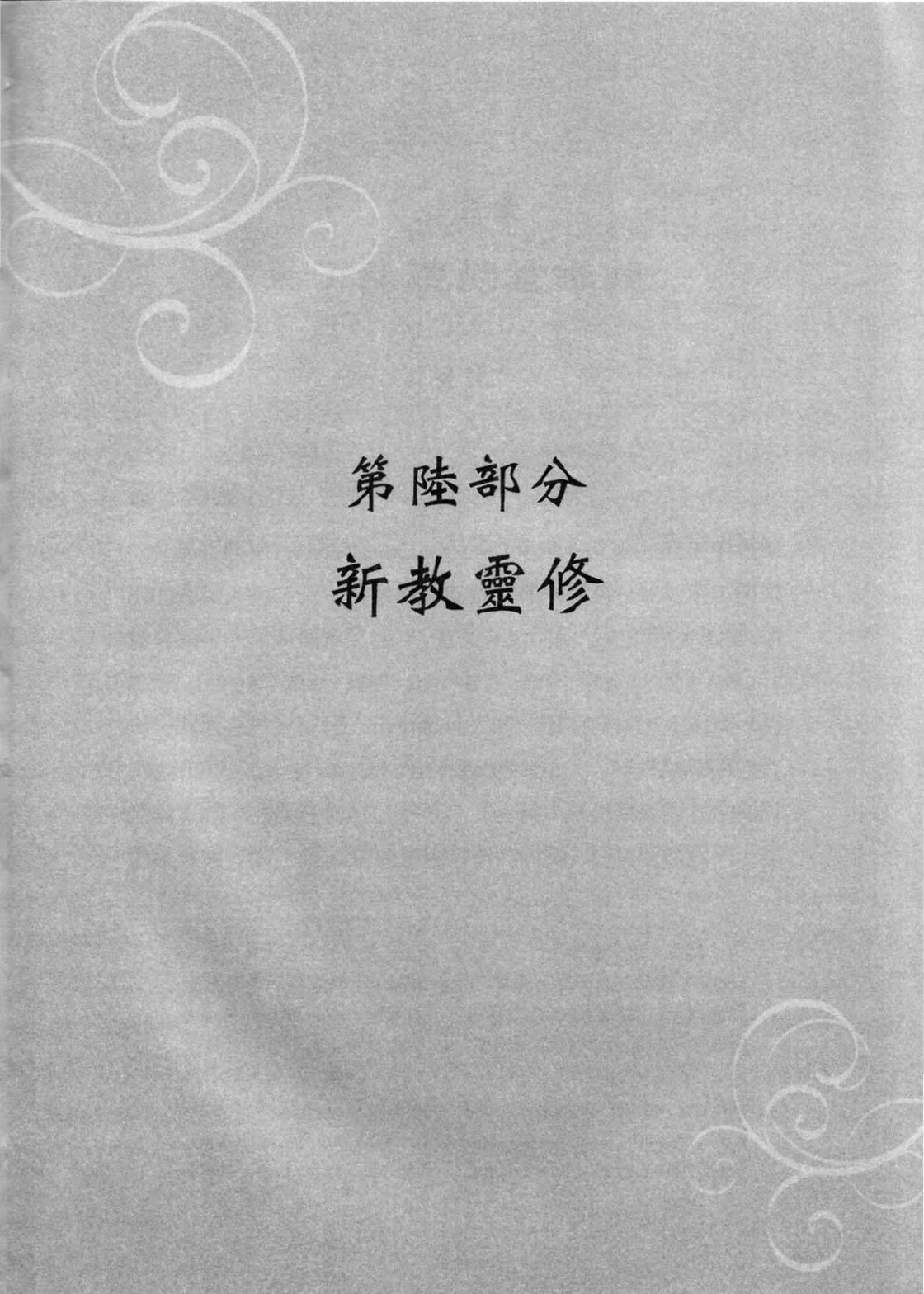
徐鳳林著，《東正教聖像史》，北京：北京大學，2012。

Muzj, Maria Giovanna. *Transfiguration: Introduction to the Contemplation of Icons*. Translated by Kenneth D. Whitehead. Boston, MA: St. Paul Books & Media, 1987.

Ouspensky, Leonid & Lossky, Vladimir. *The Meaning of Icons*. Translated by G. E. H. Palmer & E. Kadloubovsky. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

Sendler, Egon S.J.. *The Icon Image of the Invisible*. Translated by Fr. Steven Bigham. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.

Tradigo, Alfredo. *Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church*. Translated by Stephen Sartarelli. Los Angeles, CA: Getty Publications, 2006.



第陸部分
新教靈修

第廿三章

馬丁路德的靈修觀

普愛民¹

壹、導論

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

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

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

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

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

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

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

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

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

貳、路德自中世紀晚期靈修觀的學生到改革者之發展

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

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

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

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

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

Shaping and Defining the Reformation 1521~1532. Translated by James L. Schaaf. Philadelphia: Fortress Press, 1990; James M. Kittelson, *Luther the Reformer – The Story of the Man and His Career*. Minneapolis, MN.: Augsburg Publishing House, 1986; E.G. Schwiebert, *Luther and His Times – The Reformation from a New Perspective*. St. Louis, MO.: Concordia Publishing House, 1950; 羅倫培登 (Roland Bainton)，古樂人、楊中石譯，《這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記》（香港：道聲，1993年）；何禮魁，戴懷仁、陳建勛譯，《馬丁路德傳》（香港：道聲，2000年）。

性之議題。

一、一般平信徒層面：受令人驚駭之不安而激發的靈修觀

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

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

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

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

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

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

二、屬靈菁英層面：從不安到絕望的靈修觀

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

三、神學教義層面：受人為教訓引導的靈修觀

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

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

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

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

中世紀宗教最根本的原理和信念，可適切地描述如下⁵：

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

參、路德靈修觀之不可或缺的特徵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

一、路德對於「要理」(catechism) 一詞的用法

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

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

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

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

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

¹² 見《協同書》374: 54~55 (BC 438: 54~55)。

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

¹⁴ 《協同書》318: 18 (BC 382: 18)。

式被理解」¹⁵。

二、路德對要理教導、學習與實踐的全面評估

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ 《協同書》318f: 19 (BC 382f: 19).

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

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

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

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

²¹ 《協同書》316: 5 (BC 380: 5).

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

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

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

²² 《協同書》318: 16 (BC 382: 16).

²³ 在路德對於第三誠的解釋中（當中他強調認真學習與持守上帝話語或要理的重要性），他也提及同樣的問題：《協同書》335: 89-92; 336: 98-337: 101 (BC 398: 89-92; 400: 98-101).

²⁴ 《協同書》318f: 19-20 (BC 382f: 19-20).

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

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

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

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

²⁶ 《協同書》BC 380f: 8~9.

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

理，因尚不能從心所欲地通曉它，須仍作要理的孩童或學生，但我樂意如此。」

三、路德的新神學與要理的核心主題：對基督的信心

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

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

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

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

整個中世紀的人們，絕大多數是依循奧古斯丁對要理之三個主要部分安排順序的神學理念：信經—主禱文—十誡。其中由十誡所呈現的愛，被視為整個基督徒生活的本質和目標³⁰。然而，路德的安排：十誡—信經—主禱文，是相當獨特的作法，或許他可能是第一個因為神學上的理由，而採取從十誡開始的神學家³¹：首先，十誡告訴我們**應當作的與不可作的**，迫使我們承認自己的無能、罪孽和疾病；接著信經告訴我們**相信誰和相信什麼**，亦即在何處發現與尋見誠命對我們所要求的；最後，主禱文告訴我們**如何祈求**，並領受信經所賜予我們得以履行實踐十誡的能力³²。

³⁰ Ibid., 124ff.

³¹ Ibid., 129.

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

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

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

能夠遵行誡命，並向他顯明上帝及祂在基督裡向我們啓示並賜給我們的義。第三，主禱文教導他該如何渴求、獲得並擁有這恩典，就是透過規律、謙卑、令人得安慰的禱告。這就是他蒙受恩典，並透過遵行上帝誡命而被拯救的途徑。這些乃是所有聖經中，三項主要的教導。」亦見 *LW* 43: 13f (*Personal Prayer Book*, 1522).

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

³⁴ 《協同書》BC 351: 2.

³⁵ 《協同書》Cf. BC 352: 3~354: 20.

受，唯獨透過對祂的信心，亦即憑藉純粹領受的心倚賴祂，並且唯獨堅定地仰望祂，相信從祂而來的只有良善，別無其他³⁶。簡言之，第一誠要求「人內心真信仰和倚賴」³⁷，亦即「是要人全心只信上帝，絕不信賴其他」³⁸。且為達成其他誠命，必須正確履行第一誠³⁹，但若無信經和主禱文，勢必無法達成⁴⁰。更具體地說，這僅能憑藉對那透過其生命和死亡、為我們滿足十誡的耶穌基督的信心，才能履行。因此，對基督的真信心成為路德看待一切其他事物的條件與中心。

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

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

³⁷ 《協同書》 *BC* 386: 4.

³⁸ 《協同書》 *BC* 388: 13.

³⁹ 對路德而言，第一誠乃是「最要緊的」，並且「若是對上帝有正確的心，去遵守此誠命，也必自動隨著遵守其他一切誠命。」《協同書》 329: 48 (*BC* 392: 48)。此外，他也說道：「第一條誠命怎樣作為根本與源頭，流貫其他誠命，又反流回來，以此為依歸，以致各誠命首尾互相連貫。」《協同書》 367: 329 (*BC* 430: 329).

⁴⁰ 《協同書》 368: 3 (*BC* 431: 3).

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

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

四、信心靈修觀就是按上帝的旨意而生活：十誡

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

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

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

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

帝對所有人類永恆的道德心意。十誡本身以對上帝及對人的雙重關係，簡單地啓示了人類的道德本質，這乃是為上帝所造，乃是「良善」並使祂「喜悅」。對路德而言，十誡乃是「神聖教訓的總結，討論我們應做什麼事，才使一生為上帝所喜悅。一切善行皆按這些誡命所指導的標準而做出，為一切善行的通道與源頭。離了這十條誡命，不管世人眼中視為多麼偉大寶貴的行爲，也不可稱為善，而得上帝的悅納」⁴⁴。

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

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

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

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

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

⁴⁵ 《協同書》364: 312 (BC 428: 312).

⁴⁶ 《協同書》365: 316 (BC 428: 316).

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

人，並且出於這信心隨之而來的，則是一顆甘心樂意開始真正持守上帝誠命的心。

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

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

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

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

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

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

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

五、信心靈修觀就是對上帝工作與恩賜的信靠：信經

路德的信心靈修觀，是完全地且排他地倚賴信經所宣示之

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

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

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

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

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

這三者彼此如何相關連，而三者又如何一同作用呢？

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

⁵⁴ 《協同書》368: 1~3 (BC 431: 1~3).

⁵⁵ 《協同書》376: 67~69 (BC 440: 67~69).

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

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

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

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

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

⁵⁶ 《協同書》369: 13~15 (BC 432: 13~15).

⁵⁷ 《協同書》369: 16 (BC 432f: 16).

⁵⁸ 《協同書》369: 17 (BC 433: 17).

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

⁶⁰ 《協同書》369: 21 (BC 433: 21).

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

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

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

⁶¹ 《協同書》369f: 21 (BC 433: 21).

⁶² 《協同書》370: 22 (BC 433: 22).

⁶³ 《協同書》370: 26 (BC 434: 26).

⁶⁴ 《協同書》371: 28~30 (BC 434: 28~30).

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

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

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

為何整個福音是依賴對本段信經正確的理解？又為何我們

⁶⁵ 《協同書》371: 31 (BC 434: 31).

⁶⁶ 《協同書》370: 26 (BC 434: 26).

⁶⁷ 《協同書》372: 33 (BC 435: 33).

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

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

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

⁶⁸ 《協同書》376: 66 (BC 440: 66).

⁶⁹ 《協同書》372: 35 (BC 435: 35).

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

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

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

⁷⁰ 《協同書》372: 39 (BC 436: 39).

⁷¹ 《協同書》372: 37 (BC 435f: 37).

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

⁷³ 《協同書》373: 45 (BC 436: 45).

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

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

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

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

⁷⁶ 《協同書》374: 51 (BC 437: 51)。

是在於耶穌基督，並祂在十字架上為我們所獲得的福分之中。

因此，信經末段論「罪得赦免」的部分，就呼應了前面：

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

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

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

⁷⁷ 《協同書》374: 54 (BC 438: 54).

⁷⁸ 《協同書》374: 55 (BC 438: 55).

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

⁸⁰ 《協同書》374: 54 (BC 438: 54).

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

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

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

⁸¹ 《協同書》392f: 1 (BC 456: 1).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁹ 《協同書》405: 24f (BC 469: 24f).

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

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

六、信心靈修觀即持續表露對上帝全然倚賴的認識：主禱文

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

⁹⁰ 《協同書》374f: 57~59 (BC 439: 57~59).

⁹¹ 《協同書》375: 61 (BC 439: 61).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

存和加添信心，履行十誡，清除妨礙我們遵守誠命的一切障礙。」

《協同書》376: 2 (BC 440f: 2).

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

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

⁹⁹ 《協同書》379: 19~21 (BC 443: 19~21).

¹⁰⁰ 《協同書》379: 22~23 (BC 443: 22~23).

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

徒尤其是透過禱告，來學習藉信而活的藝術¹⁰²。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ 《協同書》 387: 82~83 (BC 451: 82~83).

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

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

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

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

¹⁰⁹ 《協同書》389: 93~95 (BC 453: 93~95).

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

¹¹¹ 《協同書》391f: 115 (BC 455: 115).

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

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

參考書目

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

何禮魁著，戴懷仁、陳建勛譯，《馬丁路德傳》，香港：道聲，2000。

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

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

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

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

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

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

第廿四章

信義宗的靈修傳統

陳冠賢¹

前 言

無論是以馬丁路德 (Martin Luther, 1483~1546) 發表《九十五條論綱》(*Ninety-Five Theses*) 的 1517 年, 或是墨蘭頓 (Philipp Melancthon, 1497~1560) 宣讀《奧斯堡信條》(*Augsburg Confession*) 的 1530 年, 做為信義宗教會誕生的年份, 信義宗教會距今都有將近五百年的歷史, 在基督新教中, 可說是格外資深。雖然, 信義宗教會是自天主教會而出, 另行發展, 但信義宗仍堅持並肯定自身之信仰傳承乃是承襲自大公教會。

另一方面, 隨著信義宗教會於不同時期及地區的發展, 各信義宗群體也藉由與其他宗派對話及交流, 而逐漸形成信義宗教會內各式的次傳統, 包括禮儀和靈修。因此, 要全面詳盡地

¹ 本文作者: 陳冠賢牧師, 香港信義宗神學院博士候選人, 主修系統神學, 論文研究主題為「馬丁路德的三一創造神學」。現職中華信義神學院儲備師資兼教務長, 主授路德神學、系統神學等。曾發表〈藉信而立: 路德問答中的人觀〉、〈當傳統與新興相遇: 台灣信義宗教會青年崇拜事工初探〉等專文。

介紹信義宗靈修傳統，實屬不易。本文首先，將介紹信義宗不同時期主要的靈修發展及其貢獻；其次，將針對信義宗靈修觀的核心與基礎加以探討；最後，則是說明信義宗靈修實踐的主要途徑。

一、歷史回顧

(一) 源起：路德與信義宗信條

論及信義宗的靈修傳統，首先要自路德²追溯起。一般而言，對路德在十六世紀所引發之改革運動（Reformation movement）的焦點，經常是強調他在教義或神學方面的改革；然而，誠如 Hendrix 所指出：「路德所引發之改革，也具備靈修改革之意圖」³。在中世紀靈修傳統中成長並受薰陶的路德，不僅是在改革運動之前，以各樣方式，例如：禁食、獨處、悔罪等進行靈修操練，同時，在其一生中，依舊保持許多傳統的靈修操練，例如：私人認罪和宣赦（private confession and absolution）禮儀⁴。

然而，路德並非只是承襲既有之靈修傳統，他也對之提出批判與改革。首先，他強調靈修首要的是本質，而非所使用之

² 有關路德的靈修觀，除了本書廿三章〈馬丁路德的靈修觀〉外，亦參羅永光，〈*Spiritualitas*—馬丁路德的另一改革〉《山道期刊》廿九期（2012），63~83 頁。

³ Scott Hendrix, "Martin Luther's Reformation of Spirituality", *Lutheran Quarterly*, XIII (1999): 250.

⁴ 羅永光，〈*Spiritualitas*—馬丁路德的另一改革〉，66 頁。

形式，並且這本質就是「藉上帝聖道與聖靈而得之新生」⁵。在解釋《約翰福音》十五 5：「因為離了我，你們就不能做什麼」時，他指出因為屬靈生命是在「基督裡的」生命⁶，是上主藉著聖道和聖靈所成就的，所以人試圖採取的任何方式，在上主面前都毫無功效⁷。在新生之後，諸如「認信福音、慈愛行爲、順服、忍耐及貞潔等」，則會自然產生⁸。同時，路德也並未全然否定傳統之靈修操練方式的價值，例如，他仍肯定禁食是基督徒領受聖餐前之「良好的外表訓練」⁹。

其次，他強調聖靈乃是靈修中不可或缺的角色，因為基督徒的新生命乃是來自於聖靈之工。他說：「當我受洗或被福音所轉化，聖靈就在當中。祂將我如黏土拿起，使我成爲新的創造，並賦予我截然不同的心思與意念，就是對上帝的真知識，和真誠信靠祂的恩典」¹⁰。因此，對路德而言，「沒有聖靈的作爲，就沒有在基督裡的靈性生命」¹¹。

第三，路德強調神學與靈修之緊密不可分，他不僅以神學做爲靈修實踐的基礎，同時也以靈修方法：禱告（*oratio*）、深

⁵ LW 24: 227.

⁶ LW 24: 230.

⁷ LW 24: 228~229.

⁸ LW 24: 227.

⁹ 《協同書：基督教信義宗教會信條》（李天德譯，香港：香港路德會文字部，2001），305 頁。（以下簡寫爲《協同書》）

¹⁰ LW 24:226.

¹¹ Scott Hendrix, "Martin Luther's Reformation of Spirituality", p.260.

思 (*meditatio*) 和憂慮 (*tentatio/Anfechtung*) 爲神學研究的方法¹²。最後，路德強調靈修不是一種爲己 (*pro me*) 的刻苦操練，而是本於福音爲鄰舍 (*pro vicinis*) 的每日生活。路德指出，基督徒的生活方式，乃是藉著福音，也就是基督外加給我們的義 (*alien righteousness*) 而產生的，這生活方式就是「恨自己、愛鄰人、不爲自己謀利，只爲他人造福……痛恨自我，毫不爲己，把肉體和邪情私慾同釘在十字架上」¹³。

此外，信義宗教會一向強調自己爲認信教會 (*confessional church*)；而信義宗教會也藉由信條，來描述其身分與樣貌。雖然信義宗信條本身並未直接提供靈修觀方面的論述，但信條仍然是信義宗靈修傳統發展過程中不可或缺的資源。信義宗信條，在以下兩方面對信義宗靈修產生影響：

1. 藉信稱義 (*justification by faith*) 乃是靈修的核心

對信義宗教會而言，罪人因信靠耶穌基督而被上帝稱爲義，乃是首先和主要的條款¹⁴，而稱義不僅應當與重生、更新、成聖、愛、德行與善工等加以明確分別¹⁵，並且「亦須保留信心與善行間的適當次序，正如要保存稱義與更新或成聖之間的次序。因爲善行不行在信心之前，成聖也不行在稱義之先」¹⁶。

¹² 羅永光，〈*Spiritualitas*—馬丁路德的另一改革〉，70~71 頁。

¹³ *LW* 31: 300.

¹⁴ 《協同書》，243 頁。

¹⁵ 《協同書》，492~498 頁。

¹⁶ 《協同書》，496 頁。

因此信義宗信條，明確地肯定並堅持稱義乃是靈修的核心。

2. 在靈修中正確地分辨及使用律法與福音

信義宗信條不僅未廢除認罪信條肯定信徒經常認罪與悔改的重要性¹⁷，並強調這乃是透過上帝律法的主要作用而達成¹⁸。同時信義宗信條也強調，認罪悔改的信徒必須相信「安慰人恩典應許的福音」，因為「何處單獨實行律法的職務，而未添上福音，何處便只有死亡和地獄」¹⁹。同時，教會也必須宣講教導律法與福音，並彼此區別²⁰。而信義宗信條也列舉出福音「在對抗罪上，為我們提供勸勉和幫助」的五項途徑，分別是：宣講赦罪、洗禮、聖餐、鑰匙權和信徒彼此的團契和安慰²¹。就信義宗信條而言，律法和福音勾畫出基督徒生命的模式。因此，正確地分辨及使用律法與福音，不僅是信義宗神學的基本原則，同時也是信義宗靈修實踐中所不可或缺的。

(二) 分流與交織：信義宗正統派與信義宗敬虔派

在路德辭世之後，信義宗教會內部首先遭遇一連串教義爭論，直到 1580 年簽署協同式（Formula of Concord）後，便步入以捍衛正確教義為主軸的信義宗正統派（Lutheran Orthodoxy）時期。

¹⁷ 《協同書》，29~30、41~42 頁。

¹⁸ 《協同書》，253 頁。

¹⁹ 《協同書》，254 頁。

²⁰ 《協同書》，506 頁。

²¹ 《協同書》，259 頁。

正統派主張牧職教育應當重視純正教義，並應據此與其他神學立場辯駁，以致於當時許多牧者的宣講，與信徒日常生活難以相關。由於教會領袖過於強調捍衛純正教義，也間接造成十六世紀後期信義宗教會靈修生活真空的窘境²²。此外，身為信義宗教會成員之領地諸侯，對於教會參與社會秩序之熱衷程度，遠過於靈修生活²³，也反映出當時靈性萎縮之跡象。然而，在正統時期仍然有深度靈修生活的記號。

事實上，從改革運動初始，新教牧職人員就已察覺為教會信徒提供實用信仰教導書籍之需要。有鑑於中世紀的靈修著作未必適合信義宗教會信徒，因此信義宗作者開始增添講章、詩歌、要理問答、禱告文集、認罪手冊、簡單聖經釋義等。雖然信義宗教會此階段由正統派所主導，但所形成之靈修觀，卻明顯地受到信義宗神學以外的資源所影響²⁴。默勒（Martin Moller, 1547~1606）和普雷托留斯（Stephen Praetorius, 1536~1604）是首先採納中世紀密契靈修資源的信義宗作家。

默勒於 1584 年所出版的靈修文集，其中選錄奧古斯丁、伯

²² Eric Lund, "Protestant Spirituality: Orthodoxy and Piety in Modernity", in *Christian Spirituality III: Post-Reformation and Modern*, ed. by Louis Dupré and Don E. Saliers (New York: Crossroad, 1989), p.218.

²³ Bradley Hanson, *Grace that Frees: the Lutheran Tradition* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004), p.28.

²⁴ Eric Lund, "Protestant Spirituality: Orthodoxy and Piety in Modernity", p.221.

納德 (St. Bernard of Clairvaux, ca. 1090~1153) 和陶勒 (John Tauler, ca. 1300~1360) 等人的著作，他也將中世紀拉丁文詩歌翻譯為德語，以供信義宗教會崇拜使用。默勒確信：救恩不僅是與上主和好，他也描述基督如何實際內住於信徒心中，使信徒成為上主真正的聖殿²⁵。普雷托留斯則是寫過八十篇靈性教化小冊，後來集結以《靈修寶盒》(The Spiritual Treasurechest) 出版。他相信基督徒透過洗禮，就成了神性的分享者 (彼後一 4)，並且也一再強調，救恩使基督徒成為擁有能力活出德行生活的新受造者²⁶。

身為信義宗教會牧師的尼可萊 (Philip Nicolai, 1556~1608)，同時也是詩人及作曲家。他不僅承襲正統派之特色，發表多篇著作反駁天主教及改革宗神學，同時在其著作《喜樂之鏡》(Mirror of Joy) 中，致力於勸勉信徒實踐聖潔生活。尼可萊為了幫助一般信徒瞭解救恩之序 (ordo salutis)，他將靈性成長與一般生育成長過程相比擬，強調信徒透過日常生活使靈性成長，正如同嬰孩在子宮內成長，直到他 / 她出生進入永生²⁷。此外，他也使用密契主義的婚禮式語言來描寫與上主聯合，並且這些內容也表現在他所創作的聖詩之中²⁸。

堪稱敬虔派之先驅的阿恩特 (Johann Arndt, 1555~1621)，與尼可萊同為信義宗正統派時期之牧師，但卻極少關注教義論辯，

²⁵ ibid, p.222.

²⁶ ibid.

²⁷ ibid.

²⁸ ibid, p.223.

而是集中於信徒靈性成長的需要。他所著之《真基督教》(*Wahres Christentum*) 在當時廣為流傳，影響極其深遠，包括正統派領袖格哈德 (Johann Gerhard, 1582~1637) 都深受其影響。對阿恩特而言，真正的基督教就是具備敬虔主動生命之真實的信心，亦即在敬虔生活中流露出「基督為中心」信仰²⁹。雖然阿恩特本身不是密契主義者，但他在《真基督教》一書中，卻是基於信義宗信條的立場，去運用密契主義著作內容，並將其中有關神人合作 (synergism) 的觀念加以去除³⁰。

而深受阿恩特影響之格哈德，雖然身為信義宗正統派領袖，但除了神學著作之外，他也曾寫出極為暢銷之靈修著作：《神聖默思》(*Sacred Meditation*)。其他的靈修著作，包括穆勒 (Heinrich Müller, 1631~1675) 的《更新重振的屬靈時刻》(*Spiritual Hour of Refreshment*) 和司克里福 (Christian Scriver, 1629~1693) 所著之《靈魂珍寶》(*Seelenschatz*)。此書不僅在當時歐洲信義宗教會中被廣泛地閱讀，並且與《真基督教》曾是眾多信義宗信徒家庭崇拜中不可或缺的一部分³¹。

除了靈修著作之外，此時期也產生許多聖詩及宗教音樂的

²⁹ Johannes Wallmann, "Johann Arndt (1555~1621)", in *The Pietist Theologians* (ed. by Carter Lindberg, Malden, MA: Blackwell, 2005), p.27; Bradley Hanson, *Grace That Frees*, p.28.

³⁰ Johannes Wallmann, "Johann Arndt (1555~1621)", p.31.

³¹ Bengt Hoffman, "Lutheran Spirituality", in *Spirituality Traditions for the Contemporary Church* (ed. by Robin Mass & Gabriel O'Donnel, Nashville, TN: Abingdon, 1990), p.156.

創作，葛哈德（Paul Gerhard, 1606~76）乃是此一時期極為重要的貢獻者。現存葛哈德創作的聖詩及詩共有 139 首，他所創作的聖詩包括禮儀年、教會生活及信徒日常生活三類。葛哈德在其聖詩創作中，表達出對聖經之重視（特別是《詩篇》），其中也呈現信義宗正統派的教義特色。此外，葛哈德也在其聖詩中使用密契主義傳統資源，例如，他採用了中世紀拉丁詩歌內容，創作了七首大齋期聖詩。

雖然自十六世紀末起，信義宗教會為正統派所主導，但經過三十年戰爭（1618~1648）之後，在信義宗區域中的許多人（特別是平信徒）開始向領地諸侯及教會領袖發洩不滿情緒，抱怨信義宗主義已經變成「頭腦的宗教」，而非「心靈的宗教」。他們要求更好的宣講，而不是正統派牧者的自負式言論。當時的信義宗牧師施本爾（Philipp Jakob Spener, 1635~1705），則展開以回歸基督福音之簡明為訴求的復興運動。

施本爾曾就讀史特拉斯堡大學（Strasbourg University），受業於史密特（Johann Schmidt, 1594~1658）、丹豪爾（Johann Conrad Dannhauer, 1603~1666）及司密特（Sebastian Schmidt, 1617~1696）等信義宗正統派神學家，並深受他們的學術及敬虔生命所影響³²。畢業後，他一面四處旅行，同時也關切當時道德低落的狀況。1666 年，他受召擔任法蘭克福（Frankfurt am Main）之信義宗教會牧師。他除

³² K. James Stein, "Philipp Jakob Spener (1635~1705)", in *The Pietist Theologians* (ed. by Carter Lindberg, Malden, MA: Blackwell, 2005), p.84.

了熱切地利用主日午後，教導孩童要理問答，同時也在牧師宿舍中召聚小組，推廣有力的基督徒生活，並稱之為「敬虔會」（*collegia pietatis*），甚至在當時有人稱他為「全日耳曼的靈修導師」（the spiritual counselor of all Germany）³³。1675年他為阿恩特之講章集出版撰寫序言，後來以《敬虔的渴望》（*Pia Desideria*）發行。書中，他所提出關於靈修操練的主張包括³⁴：

1. 更多使用聖經；
2. 強調信徒對他人之靈性關顧的責任；
3. 愛的重要性高於神學知識；
4. 以更仁慈的態度面對宗教爭論。

雖然施本爾所引領之運動受到正統派的反對，並戲謔地冠以「敬虔派」稱號，但此一運動卻是極為風行，並且在當時新設立的哈勒大學（University of Halle）中建立了學術中心。施本爾的後繼者富朗開（August Hermann Francke, 1663~1727），本身即為哈勒大學的神學教授，但他重視信徒靈修生活甚於神學思辨。他要求信徒積極投身信仰之中，教導他們要與罪爭戰，並要為重生之生命付出身體及心理上的代價，例如避免跳舞、宴會、玩紙牌等娛樂活動。除此之外，他也興辦孤兒院、設立宣教機構及學校，並創立第一所信義宗聖經公會等，具體實踐信仰。

十八世紀信義宗敬虔運動也有其他的發展，尤其是親岑多

³³ Theodore G. Tappert, "Introduction: the Times, the Man, the Book", in *Pia Desideria* (Minneapolis, MN: Fortress, 1964).

³⁴ Bradley Hanson, *Grace that Frees*, p.29.

夫（Nikolaus von Zinzendorf, 1700~1760）於「主護村」（Herrnhut），將信義宗敬虔派與摩拉維亞弟兄會（Moravian Brethren）加以融合後的呈現。此外，信義宗敬虔派也影響了斯堪地半島，包括挪威的豪格（Hans Nielsen Hauge, 1771~1824）、芬蘭的洛茲萊任（Paavo Ruotsalainen, 1777~1852）、瑞典的萊司達迪歐斯（Lars Levy Laestadius, 1800~1861）都在其國家中推動與實踐信義宗敬虔派的理念，並帶來信徒靈性生活的復興³⁵。

雖然正統派和敬虔派之間的對比十分明顯，但在信義宗群體中，兩者間並未發生相互取代，反倒是在信義宗群體中並存。時至今日，多數的信義宗教會也不再使用正統派或敬虔派之名稱，甚或兩者也漸有交融，但仍可在其靈修實踐上看出其各自傳承之特色。

二、信義宗靈修的核心：藉信稱義（justification by faith）

對路德而言，基督信仰的首要關注，就是「犯罪的受造人如何能站立於創造者上主面前？」而「藉信稱義」正是路德本於聖經對此關注所提出之答覆，而這也是信義宗信條所強調及肯定的。對信義宗而言，信心並非一種個人素質或能力，而是一項關係，亦即受造之人與創造者上主之間的正確關係³⁶，而這信心的對象就是上主的應許：「為我的基督」（Christ for me）。

³⁵ Eric W. Gritsch, *Fortress Introduction to Lutheranism* (Minneapolis, MN: Fortress, 1994), p.35.

³⁶ 《協同書》，323~324 頁。

所以，藉信稱義乃是表明犯罪的受造人，是藉信靠創造者上主之應許——為我的基督，而能站立於祂面前，正如聖經《加拉太書》二 20 所說：「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」。並且，被稱義之人也是藉著持續信靠上主之應許，而能不斷地站立於祂面前。因此，信義宗的靈修觀可說是「藉信活出稱義的生命」³⁷；也可說是藉著信與基督相繫³⁸，亦即「藉著信靠為我的基督，我在基督之內活著，並且基督也在我之內活著」。

然而，信義宗靈修觀所強調之「藉信活出稱義的生命」或是「與基督相繫」，並非一種全然個人性與內在化的靈修觀，因為藉信活出稱義的生命，不僅是指受造之人藉信得以持續立於創造者上主面前，同時也表明受造之人也是藉信而活在其鄰舍之中。正如《奧斯堡信條》所強調的：

真信心必結出好果子和善行來，而且人應當作上帝所吩咐的善行，但我們是為了上帝旨意行，而不是把它當作善功，以為能藉此在上帝面前得稱義³⁹。

而阿恩特在《真基督教》的序言中也強調說：「一切基督徒德行都是由信心而生，從信心成長，也不能和做為其來源的信心相分隔」⁴⁰。另一方面，因為「為我的基督」也是「為我

³⁷ Bradley Hanson, *Grace that Frees*, p.28.

³⁸ Scott Hendrix, “Martin Luther’s Reformation of Spirituality”, p.254.

³⁹ 《協同書》，28 頁。

⁴⁰ Johann Arndt, *True Christianity* (New York: Paulist Press, 1979);

鄰舍的基督」(Christ for my neighbors)，因此藉著信，基督不僅是「在我之內的基督」，也是「藉著我而為我鄰舍的基督」(Christ for my neighbors through me)。換言之，信義宗靈修觀所強調之「藉信稱義的生命」，不僅是指向個人與創造者上主之間，同時也在個人與同為受造者的鄰舍之間。

基於「藉信稱義」，信義宗的靈修觀具備三個「同時」(*simul*)的特徵，即：「同時是義的和罪的」(*simul iustus et peccator*)、「同時是死的和活的」(*simul mortuus et vivus*)以及「同時是今生和末世的」。

(一) 同時是義的和罪的

首先，信義宗靈修觀強調基督徒同時是義人和罪人，但這並非就人的本質而言，而是就人與使他稱義的上主之間的關係而言；換言之，基督徒因基督的緣故，蒙上主赦免，被宣告為義。就人本身而言，他仍然是罪人，因為「就我在基督以外的本身裡，我是個罪人；就我在本身之外的基督裡，我不是個罪人」⁴¹，兩者在他裡面都是完整的，並非部分的義人及部分的罪人⁴²。

這雙重性，在基督徒生命之中持續不斷存在；但兩者間並

trans. and introd. by Peter Erb), p.23.

⁴¹ LW 38, 158.

⁴² 保羅·阿爾托依茲，《馬丁路德神學》(段琦、孫善玲譯，新竹：中華信義神學院，1999)，334頁。

非靜態的共處，而是彼此對抗，直到今生結束。而信心帶領基督徒進入轉變的過程中，其生命是持續地在過渡中，亦即：「今生並非聖潔，而是在成為聖潔的過程中；並非健康的，而是逐漸好轉中；並非已形成，而是在形成中；並非止息，而是在操練」⁴³。因此，信義宗視靈性成長既是已然確立，同時又是在進展之中⁴⁴。

（二）同時是死的和活的

其次，基於基督徒生命的雙重性：人同時是義的和罪的，因此基督徒也「同時是死的和活的」。對信義宗而言，在基督徒裡面是「兩個相反的人：亞當和基督」，那麼「亞當必須死，然後基督活著」⁴⁵，並且「處死老亞當和使新人活過來，這是我們一生繼續進行的」⁴⁶。

一方面，基督徒是藉著信，將自身每日的更新，交付上主對生與死完全憐憫的審判；另一方面，上主在基督徒裡面不斷更新的工作，使舊人逐漸死去，新人復活⁴⁷。而治死舊人，使新人與基督一同復活的途徑，就是洗禮，因為基督徒「受洗歸入基督的死，以致於靠祂受死的大能，我們與基督一同向罪死，

⁴³ LW 32:24.

⁴⁴ Hans Martin Barth, *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment* (Minneapolis, MN: Fortress, 2013), p.126.

⁴⁵ Johann Arndt, *True Christianity*, p.204.

⁴⁶ 《協同書》，400 頁。

⁴⁷ 阿爾托依茲，《馬丁路德神學》，335~336 頁。

並且再次透過祂復活的大能，脫離罪而活過來」⁴⁸。並且，基督徒需要畢生學習洗禮，藉此提醒自己堅信其中的應許：「勝過死亡與魔鬼、罪得赦免、上帝的恩典、整個基督、聖靈及其一切恩賜」⁴⁹。

對信義宗而言，洗禮雖然是施行一次的聖禮，但卻是每日經常地發生作用，因為基督徒「必須不斷地清除老亞當的一切，使新人的樣式表現出來」，因此「基督徒的生活無非是日日洗禮，一旦開始而永遠繼續」⁵⁰。並且基督徒應當「視其洗禮為日常的衣服，每天都必須穿著」⁵¹。阿恩特不僅強調基督徒每日藉洗禮與基督同死同復活，並也強調基督徒藉此與基督聯合。他說：

你必須每日與基督同死，並且殺死肉體，否則你就無法與你的頭——基督——保持聯合。……祂使死人復活。在我的罪中，我死了，因此祂必定使我再次活過來，使得我在首先的復活中有分⁵²。

此外，包含痛悔與真信心的真悔改⁵³，也是治死舊人、使新人復生的途徑，因為悔改就是「認真對付舊人，進入新生」，

⁴⁸ Johann Arndt, *True Christianity*, p.40.

⁴⁹ 《協同書》，397 頁。

⁵⁰ 《協同書》，400 頁。

⁵¹ 《協同書》，402 頁。

⁵² Johann Arndt, *True Christianity*, p.51.

⁵³ 《協同書》，29 頁。

是「在洗禮內行事為人」⁵⁴。阿恩特也強調，悔改中的痛悔使「我們裡面的亞當和他一切邪惡都死」，而藉著信，「基督住在我們裡面」⁵⁵。

（三）同時是今生和末世的

最後，信義宗靈修觀也「同時是今生和末世的」。如前所述，基於基督徒的生命「同時是義的和罪的」，因而靈性成長是既確立、又在進展中。而此確立，既是今世，同時也是末世的，因為「基督徒的義存在於目前，與此同時，它仍將於未來降臨」⁵⁶。

其次，基於基督徒「同時是死的和活的」，因此與基督一同復活，也「同時是今世和末世的」。因為藉著洗禮，「新人每日復生興起，永遠在上帝面前公義的活著」⁵⁷，同時基督徒也「等候肉體治死的時期，與一切污穢同葬，而榮耀地復活成為永恆的新生命」⁵⁸。阿恩特強調，與基督聯合，同樣也是「同時是今世與末世的」。他說：

預備你自己，因為你的心乃是上主的居所；在今生將你自己與主聯合。藉著真正的回轉，在必朽的生命中與上帝聯合，將在不朽的生命中，於永恆之內，保持與主的聯

⁵⁴ 《協同書》，401 頁。

⁵⁵ Johann Arndt, *True Christianity*, p.41.

⁵⁶ 阿爾托依茲，《馬丁路德神學》，325 頁。

⁵⁷ 《協同書》，301 頁。

⁵⁸ 《協同書》，374 頁。

合⁵⁹。

三、信義宗靈修的基礎：三一上主的恩慈行動

對信義宗而言，信心並非人自身的努力或行動，而是三一上主所賜的禮物。路德在《小問答》中，對信經末段提出如下的解釋：「我信我不能憑自己的理性或力量信靠我主耶穌基督，或親近祂；乃是聖靈用福音宣召我」⁶⁰，或是《奧斯堡信條》所言：「聖靈隨時隨地樂意在聽福音的人心中生發信心」⁶¹，都一致地指出信心乃是聖靈透過福音（聖道）的賞賜。

然而，基於三一上主經世作為（economic works of the Triune God）的聯合不可分⁶²，因此信心不單是聖靈的工作或賞賜，同時這也表明信心就是三一上主的工作或賞賜。並且，信心也是由三一上主使用其所設立的聖道與聖禮加以培育及保存⁶³，並持續不斷地在日常生活中結出服事鄰舍的果實，因為「一切基督徒德行都是信心的兒女，從信心而生長，不能和做為其來源的信心相分隔，倘若它們的確名符其實，那必定是從上帝、基督和聖靈而產生」⁶⁴。最後，信心也要藉三一上主所應許之復活及

⁵⁹ Johann Arndt, *True Christianity*, p.271.

⁶⁰ 《協同書》，296 頁。

⁶¹ 《協同書》，27 頁。

⁶² *LW* 15:302.

⁶³ 《協同書》，374 頁。

⁶⁴ *LW* 41:146.

永生，而得以成全⁶⁵。換言之，信義宗的靈修觀可說是基於三一上主藉聖道、聖禮、聖召及應許（Word, Sacrament, Vocation and Promise）之行動。

首先，聖靈乃是以聖道及聖禮使人獲得信心，亦即聖靈賜予「真實敬畏親愛上主」的聖潔新生命⁶⁶。而聖道就是「依屬靈方式之新生命的種子」，並且「首先，這新生是透過聖靈發生……；其次，這也是藉著信心而發生；第三，這同樣是藉著洗禮發生」⁶⁷。

其次，聖靈同樣也藉聖道及聖禮滋養信心，使「信心和聖靈所結的果實日日長進，天天壯大」⁶⁸。路德特別強調宣赦與聖餐對此之重要，他強調宣赦不僅是由牧職為基督徒實施，也是藉由基督徒彼此以福音勸勉安慰而獲得，因為「上帝赦免我們，我們也彼此赦免、分擔和幫助」⁶⁹。

關於聖餐，路德稱之是基督所賜的「心靈之糧」，為要「滋養、堅固新人」⁷⁰，亦即「補養堅固我們的信心，在爭戰中不致退後，反愈戰愈強」，因為基督徒的新生命「必須不斷增長和進步，同時它必須遭受許多反對」⁷¹。阿恩特強調，基督徒

⁶⁵ 《協同書》，374~375 頁。

⁶⁶ *LW* 41:146.

⁶⁷ Johann Arndt, *True Christianity*, p.37~38.

⁶⁸ 《協同書》，374 頁。

⁶⁹ 《協同書》，259 頁。

⁷⁰ 《協同書》，404 頁。

⁷¹ 《協同書》，405 頁。

乃是藉領受聖餐經歷與基督聯合，因為基督徒不僅是「藉著信和聖靈而與基督一體」，並且「那藉著祂的靈與基督聯合的人，也要藉著使用和享受祂的身體和血與祂聯合」⁷²。而施本爾則強调研讀聖經對於基督徒新生命成長之益處，他說：「倘若我們持續地使人勤奮在生命之書中尋求喜樂的話，那麼他們的靈命將會奇妙地被強化，而他們的意志也會改頭換面」⁷³。

第三，聖靈也藉聖召實施其工作，就是藉「屬靈祭司職分的建立，與殷勤操練」⁷⁴。對信義宗而言，基督徒的聖召特別是指在日常生活的實踐信仰，而這也與基督所賜之「愛鄰舍」（路十27）的誡命息息相關。正如路德所說：

按照第二塊法版，聖靈也在身體上使基督徒成聖，使他們樂意順從父母和治理者，保持謙卑和平，不懷恨、憤怒，反倒忍耐、友善、樂於助人，無論是否有妻兒，都當純潔守貞，不可猥褻淫亂。他們也不偷竊、剝削、貪婪、欺騙，而是勤奮工作，維持生活，也樂意盡力幫他人。而他們也不說謊、欺騙及背後毀謗他人，而是仁慈、忠實、可靠，並且行上主其他所吩咐的事⁷⁵。

阿恩特也指出：「若是信心與鄰舍分享它本身所領受的福

⁷² Johann Arndt, *True Christianity*, p.267.

⁷³ Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria* (trans. by Theodore G. Tappert, Minneapolis, MN: Fortress, 1964), p.91.

⁷⁴ Spener, *Pia Desideria*, p.92.

⁷⁵ LW 41:146.

分，那麼愛就從信心而產生，並且將它從上主所領受的，分給鄰舍」⁷⁶，並且「真正的神聖之愛，無非是以對鄰舍之愛而被記下或證實」⁷⁷。

最後，聖靈不僅藉聖道與聖禮持續在信徒裡面工作，激發與促進基督徒成聖⁷⁸，且也藉著盼望所應許之復活和永生堅固信心。因為「在那生命裡僅有完全的純潔及成聖者，充滿慈愛與公義，完全脫離罪惡及一切死亡」⁷⁹，而當肉身生命結束時，聖靈就立刻成全聖潔，並以復活和永生永遠保存⁸⁰。

四、信義宗的靈修操練：既是個人的也是群體的

雖然信義宗傳統並未針對靈修操練提供標準方式，但信義宗仍有主要的靈修操練方式，特別是藉由禱告、要理學習、崇拜及日常生活等方式。

首先，身為普世教會的一份子，禱告做為信義宗教會靈修操練的主要方式，並不令人意外。事實上，路德本身也針對信徒學習及操練禱告提供許多教導。在《問答》中，路德不僅繼承既有傳統，將〈主禱文〉列入其中；更重要的是，他尤其強調第二誡「你不可妄稱主上帝的名」和禱告的密切關係⁸¹，並

⁷⁶ Johann Arndt, *True Christianity*, p.23.

⁷⁷ Johann Arndt, *True Christianity*, p.126.

⁷⁸ 《協同書》，374 頁。

⁷⁹ 《協同書》，375 頁。

⁸⁰ 《協同書》，375 頁。

⁸¹ 《協同書》，291 頁。

且強調恆切操練禱告的必要⁸²。對路德而言，做為靈修操練的禱告，不僅是個人的，也是群體的，他說：

我們從幼年，便應養成日日為自己一切需要禱告的習慣，也隨時留意影響自己或周圍其他人的事，如傳道人、官長、鄰舍、奴婢（即應為他們祈求）⁸³。

阿恩特也與路德同樣重視禱告，他強調禱告就是與上主對話，是靈性生命的一部分，也是聖靈持續的運動、神聖醫治的作為⁸⁴。他也強調，禱告乃是基督徒生命中所必須的：「人不是因他的義而禱告，也不因他的罪就放棄禱告」⁸⁵。

其次，信義宗也肯定學習要理問答，做為靈修操練的方式。路德雖然身為《問答》的作者，但他並未因此就忽略自身持續學習問答的重要。他在《大問答》序言中說道：

論到我自己，我也是一位博士和傳道人——與任何裝作至高有能力的人一樣有學問與經驗；而我仍像孩童一般學習問答。每天早晨，及有空閒的時候，我就逐字唸讀，背誦主禱文、十條誡、信經和一些詩篇。我仍須日日勤學問答書，因尚不能從心所欲地通曉它，須仍作學問答的孩童或學生⁸⁶。

⁸² 《協同書》，332 頁。

⁸³ 《協同書》，380 頁。

⁸⁴ Johann Arndt, *True Christianity*, p.244.

⁸⁵ Johann Arndt, *True Christianity*, p.212.

⁸⁶ 《協同書》，316 頁。

他也強調每日誦讀問答書，不僅是為學習問答內容，同時也是重要的靈修操練途徑，因為「這種誦讀、談論與默想中，有聖靈同在，賜予更多更新的亮光與熱誠」，並且這也是「對魔鬼、世界、肉體、一切邪惡同樣有效的防禦」⁸⁷。

此外，問答的學習，不僅是個人持之以恆的靈修操練，同時也是家庭式的靈修操練。對路德而言，《小問答》不僅提供宗教教育的內容，同時也是家庭的靈修手冊。因此他以「家長應以此簡明的方式教導一家人」，做為《小問答》各單元的啓始語，藉此不斷提醒基督徒父母帶領家庭成員學習問答的職責。於此同時，他也編寫日用禱文，供家庭崇拜使用⁸⁸。

第三，信義宗也以公共崇拜為靈修操練的途徑。對信義宗而言，正確宣講福音與正確施行聖禮，乃是崇拜所必須的；但崇拜禮儀則可因地制宜⁸⁹。因此，在崇拜中領受聖道與聖禮，正是基督徒藉以實施靈修操練的途徑。然而，對於禮儀傳統的使用，在信義宗傳統中卻是有分歧的觀點。對受正統派影響者，多半強調禮儀傳統中的豐富，肯定其對於靈修操練的貢獻；而受敬虔運動影響者，則多半主張崇拜應尋求觸動心靈的形式，而非外在禮儀。

最後（但並非不重要），信義宗也重視以日常生活為靈修操

⁸⁷ 《協同書》，317 頁。

⁸⁸ Timothy J. Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2009), p.20.

⁸⁹ 《協同書》，28 頁。

練途徑。路德從兩方面肯定日常生活做為靈修操練的途徑。一方面，他強調每一個人在日常生活中履行十誡的重要性與必須性⁹⁰，藉此表明基督徒在其日常生活進行靈修操練之必要。另一方面，他也在《小問答》最後列舉各類聖職與位份（甚至包括幼年人及寡婦），然後以相關經文「訓勉他們負起其職責與任務」，並以「愛人如己」誡命為總結⁹¹。藉此，他表明基督徒各樣身分及應有之表現，都是基於聖經，而活出信心生活的內涵——愛與順服。

參考書目

- Arndt, Johann, *True Christianity*, trans. and introd. by Peter Erb, New York: Paulist Press, 1979.
- Hanson, Bradley *Grace that Frees: the Lutheran Tradition*, Maryknoll, NY: Orbis, 2004.
- Hendrix, Scott, “Martin Luther’s Reformation of Spirituality”, *Lutheran Quarterly*, XIII, 1999, pp. 249~270.
- Hoffman, Bengt “Lutheran Spirituality”, in *Spirituality Traditions for the Contemporary Church*, ed. by Robin Mass & Gabriel O’Donnel, Nashville, TN: Abingdon, 1990, pp.145~159.
- Lund, Eric, “Protestant Spirituality: Orthodoxy and Piety in

⁹⁰ 《協同書》，364~365 頁。

⁹¹ 《協同書》，307~311 頁。

Modernity”, in *Christian Spirituality III: Post-Reformation and Modern*, ed. by Louis Dupré and Don E. Saliers, New York: Crossroad, 1989, pp.213~223.

Spener, Philipp Jacob, *Pia Desideria*, trans. by Theodore G. Tappert, Minneapolis, MN: Fortress, 1964.

第廿五章

基督新教改革宗的靈修觀

劉錦昌¹

前 言

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

一、加爾文生平

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

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

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

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

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

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

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

³ 同上，9 頁。

⁴ 林鴻信，《加爾文神學》（台北：禮記，1994），13 頁。

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

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

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

⁵ Bratt, 《加爾文的生平與教訓》，41 頁。

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

⁷ Bratt, 《加爾文的生平與教訓》，40 頁。

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

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

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

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

¹⁰ 同上，124-125頁。

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

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

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

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

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

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

193 頁。

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

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

十分艱辛，加爾文在不長的生命歲月中，盡其所能表達他對上主的忠心。

二、加爾文的靈修觀

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

由《手冊》的禱詞中，可略略掌握加爾文的靈修精神¹⁸：

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

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

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

¹⁶ 以下簡稱為《手冊》，引用原文之處，只列出《手冊》及其中譯本的頁數。

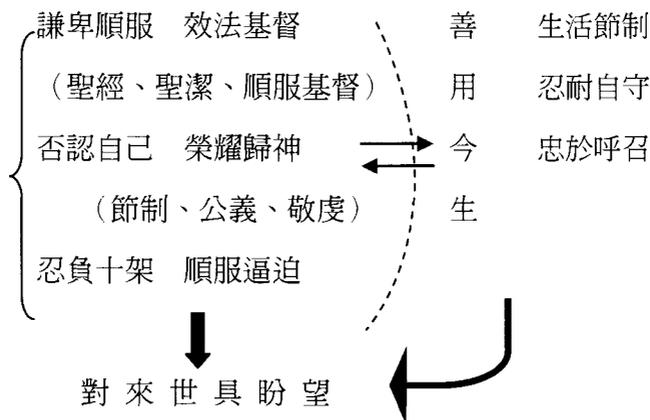
¹⁷ 以下簡稱為《要義》，引用原文之處，只列出《要義》及其香港基督教文藝出版社中譯本的頁數。

¹⁸ 《手冊》，5 頁。

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

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

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



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

（一）從聖經所出的靈修

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

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

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

¹⁹ 《手冊》，1頁。

我們基督乃引我們到聖潔之路」²⁰。

(二) 完全順服基督

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

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

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

「凡未拋棄那為私慾迷惑所敗壞的舊人，而披戴基督

²⁰ 《手冊》，4頁。

²¹ 或譯為《效法基督》等書名。

²² 《手冊》，5頁。

²³ 《手冊》，6~7頁。

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

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

（三）虛己

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

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

²⁴ 《手冊》，8~9 頁。

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

唯一的安全，就是服從上主的引導。」

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

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

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

加爾文在靈修上要信徒們注意：不去注意人的行爲，卻去

²⁶ 《手冊》，3 頁。

²⁷ 《手冊》，13~14 頁。

²⁸ 《手冊》，15~16 頁。

²⁹ 《手冊》，18~22 頁。

注意他們裏面上主的形像，特別對同在主裏的人，因他們身上的上主形像已由基督的靈所恢復。加爾文說³⁰：

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

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

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

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

³⁰ 《手冊》，25 頁。

³¹ 《手冊》，26-29 頁。

³² 《手冊》，31 頁。

³³ 《手冊》，33 頁。

(四) 背負十架

在尋求並遵行天父的旨意上，一位忠實的信徒應預備背負十架，預備過一種艱苦卓絕的生活。加爾文基本上認為，基督整個的生活就是一種持續不斷背負十架的生活。因此，所有願意跟從耶穌基督的信徒，背負十架就是基督徒生命當有的生活。加爾文認為，背負十架「這是天父的旨意，藉此方法試驗他們。上主首先從祂的獨生子基督開始，然後將這方法推廣到祂所有的兒女身上」³⁴。十架可以使信徒生命變得謙虛，加爾文指出十架鍛鍊的意義³⁵：

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

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

加爾文告訴信徒們，上主以十架操練祂的兒女，是爲「試驗他們的忍耐，教他們順服」，顯明祂所賜予的恩典，使這些恩典不致於被隱藏起來。聖徒受患難，「由十字架學會了順從，

³⁴ 《手冊》，35 頁。

³⁵ 《要義（中）》，169 頁。

因為這樣他們的生活不是依照自己的意思，乃是順從上主的旨意」。他引羅馬哲人辛尼加（Seneca）的話主張，「一個人只有在他願意忍受上主所加給他的鍛鍊時，才能算是順從」；順從表示我們了解我們人類卑劣的本性，若無上主的約束或管教即放肆妄行³⁶。

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

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

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

加爾文主張，基督徒只有一個結論—即承認生命中的不

³⁶ 參閱：《要義（中）》，170~171頁。

³⁷ 《手冊》，45頁。

³⁸ 《手冊》，51~52頁。

幸，都有主的旨意，我們理當順服、欣然接受³⁹。基督徒忍受生命中的苦難，並非迫於無奈的順從或宿命，乃是知道這些對我們的生命有益，且「受十字架的痛苦愈重，所得屬靈的喜悅就愈大」⁴⁰。

（五）善用今世盼望來生

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

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

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

³⁹ 《手冊》，53 頁。

⁴⁰ 《手冊》，55 頁。

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

⁴² 《手冊》，57 頁。

⁴³ 《手冊》，59 頁。

⁴⁴ 《手冊》，61 頁；加氏認為受今世所迷惑是一種懶惰的現象，忘記死亡的真相，以為人生可以為自己建立一種不朽的生命，這樣

今世的生命是上主的慈愛⁴⁵：

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

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

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

加爾文認為，那些不提高自己的思想來仰望天家、使生命超乎塵世之外的人，其生命境界是十分悲慘的⁴⁷；他要基督徒專注在上主復活的大能上，靠基督的十架勝了今生。在善用今

的幻象，需以最大努力來解除才可。

⁴⁵ 《手冊》，62~63 頁。

⁴⁶ 《手冊》，67~68 頁。

⁴⁷ 參閱：《要義（中）》，183 頁。

生並默想來生的平衡原則下，他對基督徒的生活方式提出一項原則，就是生活要有節制：「用世物的，要像不用世物的」，以中庸節制精神來享受生命的豐富，而「凡有損於靈性生活與天國生活的思想，都要摒除」⁴⁸。

加爾文呼籲信徒要忠於自己的職務，一生中要明白上主的呼召，信徒「我們一切的行動都是按照（上主所安排的）這劃分來估計的」，而這種由上主所安排的呼召，往往與人的理性、哲學所判斷的有所不同，要注意分辨那在「一個人有時候也許能夠做些在世人看來是可稱讚的事，但在上主面前卻不蒙悅納」的事⁴⁹。可見，加爾文並不叫信徒輕忽今世的職責，而是在所有事上，要我們小心明白上主的心意，認真生活⁵⁰。

（六）信心的主要操練—祈禱

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

⁴⁸ 《手冊》，79 頁。

⁴⁹ 《手冊》，83 頁。

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

上主」，而「因著信心，我們就被吸引去求告主名」⁵¹。信徒藉祈禱達到天父為我們所儲存的豐富寶藏。

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

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

⁵¹ 參閱：《要義（中）》，273 頁。

⁵² 參閱：《要義（中）》，274-275 頁。

⁵³ 參閱：《要義（中）》，276 頁。

不許的事⁵⁴。

當我們禱告時，我們會深深感受到無法真正祈禱，因此上主賜下祂的聖神，作我們祈禱的導師，祂在我們心內激發我們祈禱的心。他認為「能夠禱告得恰當，乃是一種特別的恩賜」⁵⁵；而禱告時也要承認自己的軟弱乏力。他提醒我們，「若心中沒有火熱的赤忱，同時不懇切地盼望得著所祈求的，就不要進到神的面前祈求」⁵⁶。

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

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

⁵⁴ 參閱：《要義（中）》，276~277 頁。

⁵⁵ 《要義（中）》，278 頁。

⁵⁶ 《要義（中）》，279 頁。

⁵⁷ 參閱：《要義（中）》，281~295 頁。

⁵⁸ 《要義（中）》，290、310~311 頁。

語。」

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

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

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

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

⁵⁹ 《要義（中）》，313~314 頁。

⁶⁰ 參閱：《要義（中）》，315~318 頁。

是要讓聖神來教導我們，而這是一項特別的恩典⁶¹。

關於禱告，加爾文主張早晚按時禱告，對我們的靈性操練是有益的。對於祈禱中等候此課題，他說⁶²：

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

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

三、加爾文之後的改革宗神學家

改革宗的神學家巴特（Karl Barth, 1886~1968）晚年曾以《福音的神學》（*Evangelical Theology*）⁶³為其神學的總結，而另一位在美國出生、受神學教育的改革宗牧師薛華（F. A. Schaeffer, 1912~

⁶¹ 參閱：《要義（中）》，321、329、331；、339頁。

⁶² 《要義（中）》，342~343頁。

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

1984)，他則本著福音的神學比巴特更進一步強調聖經無誤，並在一次屬靈危機覺醒後，開始重視聖神的工作，後來出版《真實的靈性》（*True Spirituality*）一書，且在瑞士創立一靈修操練的場所L'Abri，將福音的神學、靈修理論與實際操練結合，在改革宗的靈修觀中形成一種特殊風範。

（一）巴特的靈修觀

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

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

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

「祈禱的意義是指轉向上主，求祂賜給我們以我們所欠缺的能力、勇氣、誠實及智慧，使我們能服從律法及遵

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

⁶⁵ 《祈禱》，8頁。

守祂的誠命。然後祂將幫助我們繼續以信致信，且將更新我們的信仰。……我們祈禱，是為要求祂這樣做。」

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

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

巴特肯定，禱告是神學或基督徒生命的主調，甚至可說沒有禱告就沒有神學或基督徒的生命⁶⁶。禱告的事工看似輕鬆，事實上卻是極艱難的工作。巴特認為禱告是要得著啓示，在上主的引導、掌權、祝福下工作⁶⁷。巴特告訴我們：「祈禱是我們藉以接受及運用上主的恩賜的行動，也是我們藉以遵從上主的恩命的行動」⁶⁸。在我們祈禱的時候，甚至在祈禱之前，必須相信上主已經接納我們的祈禱。對巴特來說，祈禱並非是人

⁶⁶ 《福音》，142 頁。

⁶⁷ 《福音》，144-145 頁。

⁶⁸ 《祈禱》，16 頁。

類天性的活動，祈禱乃是由聖神而來的恩賜；如同聖保羅所說，是聖神教我們祈禱，人是被聖神催逼著無法不祈禱，在祈禱中，祂把我們帶入與上主同工的密切連結。

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

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

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

⁶⁹ 《祈禱》，28頁。

(二) L'Abri 靈修中心及薛華的靈修觀

薛華將自己定位在「佈道家」的身分上，但他也具有相當深遠的學術根基，他所做的乃是將人在學術方面的障礙除去，為福音作預工，引人歸向基督，他說⁷⁰：

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

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

在L'Abri靈修中心，薛華教導基督宗教歷史上所提供的傳統答案，也誠實地回答真誠的問題，如此便能將吾人生命的真實

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

⁷¹ 同上，40~41頁。

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

當有人來到L'Abri時，薛華對他們說明的是⁷⁶：

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

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

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

⁷³ 同上，1頁。

⁷⁴ 同上，2頁。

⁷⁵ 同上，30~32頁。

⁷⁶ 同上，160~161頁。

帝並為上帝的緣故，就不是真正的靈性生命層次的⁷⁷。

此外，薛華也對當代的神學在靈性上提出一種警告⁷⁸：

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

(三) 莫特曼的靈修觀

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

「雖然是那麼孤獨、悲慘的經驗，卻一天天謙卑地逐

⁷⁷ 同上，156 頁。

⁷⁸ 同上，188~189 頁。

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

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

1. 十架同在的靈修觀

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

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

2. 密契經驗神學的靈修觀

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

⁸⁰ 《爲什麼》，21 頁。

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

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

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

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

⁸¹ 《爲什麼》，75 頁。

⁸² 《爲什麼》，75~76 頁。

魂深處，除了默想之外，尚得進一步靜觀（*contemplatio*）⁸³。

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

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

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

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

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

莫特曼將其靈修神學從基督的十架高峰予以光照出來：

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

莫特曼進而主張，「因為對被釘十字架的上主有所認識，所以我們才能持久不變地，以在上主裏面的觀點為基礎，來展望這個世界……相信可以在任何地方、一切萬物中看見上主」。一位密契的靈修者能在靈魂的暗夜裏察覺上主的同在，而上主也光照獻身生活在單純、樸質的生活中的信徒身上，他們在生命的黑暗中，時刻體會祂的同在。

四、改革宗的發展

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

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

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

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

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

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

結 論

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

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

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

加爾文主義的神學流傳到英國、北美，不論在 Edwards、慕安德烈或現代的白禮約翰、巴特、薛華、莫特曼這些神學家身上，都可看到他們強調信仰上的生命體會，不避諱密契主義的氛圍，重視聖神內住及內在生活的靈修層面，主張基督徒對十架的承擔。

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

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

參考書目

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

第廿六章

聖公會的靈修觀：安立甘精神

張玲玲、陳胤安¹

前 言

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

對基督徒而言，我們發現靈修的最終答案是耶穌基督，祂

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

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

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

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

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

³ 湯樸威廉為英國第九十八任坎特柏理大主教（1942~1944）。

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

神與靈修觀念。本文依據英國神學三個特徵：歷史、哲學、實踐（社會倫理）來概要地介紹聖公會的靈修觀⁵。首先從實踐面著手，也就是安立甘最明顯的一個特質：「團體性」。接著談形塑安立甘精神的英格蘭宗教改革歷史；哲學與神學的基礎：安立甘的三足權威：聖經、傳統、理性。然後再回到實踐面，從《公共的祈禱書》談其在聖公會靈修的角色、價值與意義，以及豐富的靈修文學遺產。最後，藉由幾位當代聖公會學者論述聖公會的靈修特質作為結論。但在此須先說明，這仍不足以代表「所有」聖公會的靈修觀，因為聖公會獨特的寬廣與包容性，使普世聖公會的多元性，實難以令筆者以此文來涵蓋之。

一、安立甘的團體性

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

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

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

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

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

接納不同的神學立場與傳統，也呈現出安立甘精神的「包容」。

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

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

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

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

二、形塑安立甘精神的英格蘭宗教改革歷史

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

⁶ 參閱：香港聖公會聖餐崇拜禮文（第二式）。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

三、安立甘的三足權威：聖經、傳統、理性

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

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

質，而成爲「橋樑教會」。

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

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

聖公會以聖經、傳統、理性作爲信仰追尋的依據，反應其

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

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

（一）聖經

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

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

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

課讀經表」則是以兩年為一個循環。

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

（二）傳統

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

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

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

¹⁴ 《安立甘主義是什麼？》，23 頁。

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

（三）聖經與傳統在張力下的平衡

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

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

¹⁵ 《聖經·傳統·理性·經驗》，24頁。

¹⁶ 《臺灣聖公會公禱書》，717頁。

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

（四）理性

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

¹⁷ 《安立甘主義是什麼？》，22 頁。

¹⁸ 《聖經·傳統·理性·經驗》，22 頁。

¹⁹ 《臺灣聖公會公禱書》，709 頁。

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

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

（五）理性是聖經與傳統的忠實詮釋者

回顧理性與聖經、傳統的關係：聖公會對於聖經的態度，

²⁰ 同上。

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

²² 同上，34 頁。

²³ 同上，29、35 頁。

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

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

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

²⁴ 《安立甘主義是什麼？》，20頁。

²⁵ 同上，21頁。

自然中的體悟認識上帝。

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

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

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

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

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

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

四、《公禱書》

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

起來，整個聖公會甚至整個普世教會，也因此更豐富起來。

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

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

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

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

（一）早期教父著作

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

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

²⁶ 《當代神學家》，229 頁。

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

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

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

（二）聖本篤會傳統

第二個影響是聖本篤會傳統，尤其是《公禱書》裡的日課。

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

²⁸ 同上，p.138.

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

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

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

克蘭麥在編寫《公禱書》時，將聖本篤修會的七次祈禱修

²⁹ 參閱：《聖本篤會規》，第 16 章〈如何誦念日課〉。

訂爲一日兩次，以早禱、晚禱兩種爲主；亦即以一日的開始和結束爲代表，將這一天獻與上帝。並將《公禱書》所載的聖餐（感恩聖禮）、每日早禱、晚禱禮拜，訂爲聖公會的公共禮拜。然而在宗教改革之前，在英國的基督宗教的表現上，聖本篤的《會規》早已有很深入的影響，聖本篤的日課形塑了《公禱書》的早晚禱，聖本篤已發展了將經文使用在禮儀中。《公禱書》的早晚禱建基在聖本篤日課上，甚至使用完全相同的經文字句。

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

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

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

(三) 《沙林禮儀書》(Sarum Rite)

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

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

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

³⁰ Salisbury 這個城市拉丁文被稱為 Sarum。

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

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

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

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

禱書》沿用此精神，將兩者保留³¹。

小 結

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

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

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

五、豐富的靈修文學遺產

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

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

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

十八世紀末和十九世紀初的福音派復興運動和牛津運動，誕生聞名於世的詩歌「奇異恩典」(Amazing Grace)，其作者約翰牛頓(John Newton, 1725~1807)及牛津運動的代表人物紐曼，各自代表了聖公會兩股不同的靈修思潮。但這兩個運動卻都帶來了至今仍然活躍的差會團體：「英國海外傳道會」(Church Mission Society, 簡稱CMS)及「海外福音傳道會」(United Society for the Propagation of the Gospel, 簡稱USPG)³²。這也再次顯示真正的聖公會靈修精神是道成肉身的，因他們靈修所表現的信仰生活，是在實踐與社會行動上。例如威伯福斯(William Wilberforce, 1759~1833)將信仰化爲行動，致力於反對奴隸制度和奴隸販賣。多產聖詩作者基布爾，將這至理名言 *Lex orandi, lex credendi* 從「他們如何祈禱」擴大至「他們如何歌唱」，也因此促使當時英文聖詩的作者們，深深地影響著聖公會的靈修精神。

六、聖公會靈修的特色

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

第一，安立甘靈修經常被描寫爲「道成肉身」，也可以說

³² 原名爲 the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts, 簡稱爲 SPG。

³³ 《安立甘主義是什麼？》，93~96 頁。

是俗世的。從物質世界、從上帝所創造的萬物，皆可窺見上帝的美好。這樣的靈修特色，對物質世界是以聖禮觀點，把物質世界當作是接近神聖的入口。

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

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

當我們研讀歷代偉大基督教靈性導師的著作，如奧力振（Origen, 185~254）、額我略尼撒（Gregory of Nyssa, 約 335~394）等初

代教父，他們每個人都有獨特的見解，每個人都啓發我們在生活中對基督有新的領悟。他們都沈浸於聖經，並常常引用聖經，研讀聖經開啓了他們的眼睛，激發了他們的想像力，更新了他們對上帝的認識，這是安立甘對「聖經是靈性成長之源頭」的瞭解。

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

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

因爲「『那種愛應該在行爲，而不是在言語上顯現出來』，並且『那種愛包括彼此分享一切』。這並不單只是安立甘靈修的一種特質，它更是初代教會愛的信仰生活的實踐，它是一種真正靈修的考驗」³⁴。

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

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

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

³⁴ 《安立甘主義是什麼？》，95 頁。

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

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

參考書目

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

第廿七章

成聖之道：循道衛理宗的靈修觀

龐君華¹

前 言

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

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

¹ 本文作者：龐君華牧師，為台灣衛理公會長牧，畢業於香港中文大學崇基學院神學組，獲東南亞神學研究院頒授神學碩士（M. Theol）學位，現任衛理公會北一教區城中教會主任牧師，並於衛理神學研究院教授衛理宗信仰與傳統、教牧神學、靈命關顧等課程。

壹、衛斯理生平的重要經歷

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

一、「從火中抽出來的一根柴」

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

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

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

四十年後，衛斯理在他的日記中（1750 年 2 月 9 日）追憶這件事說：

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

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

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

二、牛津時代和「聖社」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

三、亞德門街（Albersgate street）的經歷

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

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

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

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

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

四、小結

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

衛斯理雖生長於當時國教牧者的家庭，且在英國經驗主義

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

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

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

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

貳、衛斯理的成聖觀³

基督信仰的成聖觀，是關乎基督徒信仰生活的形式，與信

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

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

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

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

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

一、上主的形像 (Imago Dei)：衛斯理神學思考的起點

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

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

moral image)⁵。

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

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

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

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

⁶ 有關衛斯理與東方教會傳統的關係，雖有許多著作都曾提及，其

創造主之間關係破裂，人在分享上主屬性的形像上，自然也無法彰顯⁷。

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

二、新的創造（The New Creation）：衛斯理神學的主題

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Maddox, 1994, 73.

¹⁰ 同上，293，注釋 78。

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

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

三、責任的恩典（Responsible Grace）：衛斯理神學的特色

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

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

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

¹² 參閱：Theodore Runyon, 1998, 9.

¹³ Maddox, 1994, 119.

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

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

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

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

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

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

四、聖靈的確據 (Assurance)：恩典臨在的經歷

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

在墮落發生之前，聖靈就有份參與創造。在人性中，聖靈

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

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

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

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

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

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

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

人性的提升¹⁹。這些主張，都使得衛斯理與激進的靈恩派劃清了界限。甚且，衛斯理也與敬虔派或莫拉維亞派（Moravians），在成聖的問題上分道揚鑣²⁰。

五、成聖的途徑（Means of Grace）：衛斯理的功夫論

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

因為受了東方教會的影響，對罪以及救贖採取一種較動態的觀念，將罪視為一種靈魂的疾病，所以恩典就一定是醫治此種疾病的良方。真正有效的醫治，就是必須使人能從疾病中得到痊癒。因此得到恩典之後，人的生活行為必定會有所不同，逐漸地轉向痊癒，也就是上文所提的基督徒的完全（perfecting perfection）的概念。人不可能得到痊癒之後，仍然過著病懨懨的生活。

用衛斯理自己所舉的例子，預設的恩典就好像屋子的門廊；稱義的恩典就像屋子的門檻；而成聖的恩典，就好像進到了屋子，開始打掃及佈置房子。預設的恩典是上主先行的工作；

¹⁹ Sermon “The Witness of the Spirit” 轉引自 Robert W. Burtner and Robert E. Chiles ed., *John Wesley's Theology: A Collection from His Works* (Nashville: Abingdon, 1982), 102~3.

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

稱義的恩典是這整個過程中必經的一環；而成聖的恩典，就是基督徒信仰生活的實踐。

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

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

以上信仰的實踐，衛斯理幾乎歸納了當時主要的傳統。這

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

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

些蒙恩的途徑，基本上大多不是衛斯理首創的，如在默想與祈禱上，他深受 Exeter and Norwich 主教 Joseph Hall (1574-1656)，以及清教徒 Richard Baxter (1615-91) 的影響。立約的精神也受清教徒 Joseph 和 Richard Alleine 兩人的影響。愛筵則受莫拉維亞派信徒 (Moravians) 的影響。

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

六、成聖觀與創造論的結合

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

所以近代衛理宗成聖觀的發展，不但強調個人的「修為」、在宗教或信仰上的敬虔；同時也強調了對世界的參與。福音改

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

變了我們的生命；同時，福音也藉著我們改變這個世界。因此社會公義的制度、貧窮人的權益或弱勢族群的尊嚴與公平、人權的強調、兩性的平等、環境保育的管家職分等等，都是衛理宗成聖觀的課題。

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

參、循道衛理宗靈修觀的特色

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

一、成聖之道—朝聖之旅

這種轉變是在一種動態中進行的。起因於人與上帝和好，意謂人恢復了上帝所賦予的形像，所以也恢復了在聖靈中與上

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

帝的溝通，人重新找到了人之所以為人的目標，這個目標可以用一組詞彙來表達：「活像基督」，或者「成聖」，或者「完全」。而且這聖靈透過前述「道德的形像」，猶如前文中「呼吸」的概念，我們不斷地吸取聖靈所賜的力量，幫助我們朝向或達至這個目標。然而這只是一個起點，往後的人生需要不斷的操練，以堅持並有紀律地，依靠聖靈來向這目標前進；所以成聖之道，也可比擬為「朝聖之旅」。

二、透過盟約的新關係

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

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

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

循道運動從一開始，就不主張這些團體與教會生活脫鉤，而強調這是「大教會中的小教會」教會（*Ecclesiola in Ecclesia*）的

觀念。使教會生活中能有真實的團契、信徒間有真實的關係、靈性的孕育中有真實的伙伴、朝聖的路上中有真實的力量。

三、公共與個人並重

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

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

四、內外兼修：從個人內心，走入世界

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

盡心、盡力、盡性愛上主的內在狀況，反映在愛鄰舍的行

動中。內、外既不可分離，靈修與行動也不可脫節。這也使得循道衛理的靈修特色，必然顯得既注視群體禮拜、個人安靜，也同時關注社會與世界。甚至內在的安靜與紀律，與改變世界是一樣的重要。因為內在與基督的關係，使得我們從基督的角度觀察、獻身於這個世界。

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

五、靈修即是持續地「讓門徒成為我們真實的身分」

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

參考書目

- Clapper, Gregory S. 著，姚錦榮譯，《活出心靈的信仰》（*As If The Heart Mattered: A Wesleyan Spirituality*），香港：香港循道衛理聯合教會，2004。
- Tracy, Wesley D. 等著，范姜萍譯，《從上頭來的呼召：靈命形塑與聖潔生活》（*The Upward Call: Spiritual Formation and the Holy Life*），台北：衛理神學研究院，2012。
- Watson, David Lowes 著，嚴家慧譯，《立約門徒》（*Covenant Discipleship-Christian Formation through Mutual Accountability*），新

加坡：新加坡衛理公會華人年議會資訊部，2001。

哈伯（Steve Harper）著，方蔚芸譯，《衛斯理教你怎樣蒙恩》
（*Devotional Life in the Wesleyan Tradition*），香港：香港循道衛
理聯合教會文字事工委員會，1995。

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

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

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

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

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

神叢相關好書推介

《被遺忘的沙漠姆姆》

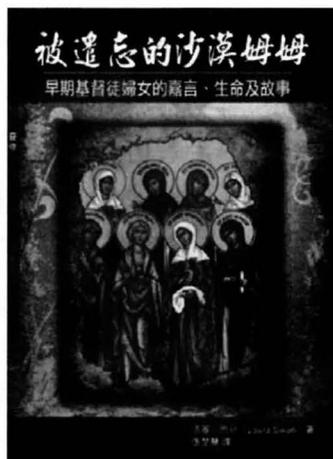
早期基督徒婦女的嘉言、生命及故事

洛蓉·思宛 (Laura Swan) 著、張楚慧 譯：
輔大神學叢書 107；光啓文化事業 2013 年初版

本書描繪了基督紀元的前六世紀，一群不畏文化對婦女的規範和要求，而積極回應天主的呼召，進入沙漠追尋真道的婦女。這群多彩多姿、能力出眾、有愛心又慷慨的婦女，充分道出了沙漠與女性靈修的特質。

然而，這些名留青史的沙漠姆姆，只是當日遁跡沙漠的婦女中，極少的一部分。沙漠隱者的目標，是要消失於人間，而她們往往可以達到這個目的。很多關於她們的歷史、著作及教誨，都已失傳。史料中，可以追溯到的姆姆，大多數是來自顯赫家庭中較富裕、教育程度較高的一群。

姆姆們以熱忱，一往情深地走沙漠之路。她們說話坦率、開放、無懼——無論對方是弟子、是朝聖者、是教會，或是社會領袖。她們靜聽及宣告時代的徵兆，忠於一己的召叫，也有能力去回應。她們的勇敢、目標清晰、敬虔而率真、富有洞察力、能體恤別人的需要，全然活出了福音勸諭：希望透過自己的生活，體現天主的臨在，並鼓勵世人以決心，專心致志地，一步一步走向天主。



國家圖書館出版品預行編目資料

基督宗教靈修學史：第三冊 正教及新教靈修 /

黃克鏞、盧德 主編

——台北：光啓文化，2015.06

面： 公分·——（輔大神學叢書 119）

ISBN 978-957-546-814-9（平裝）

1. 基督徒； 2. 靈修； 3. 歷史

244.9309

101021375

輔大神學叢書 119

基督宗教靈修學史

第三冊：正教及新教靈修

2015 年 6 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：黃克鏞、盧德

編 輯 者：輔仁聖博敏神學院輔大神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人：甘國棟

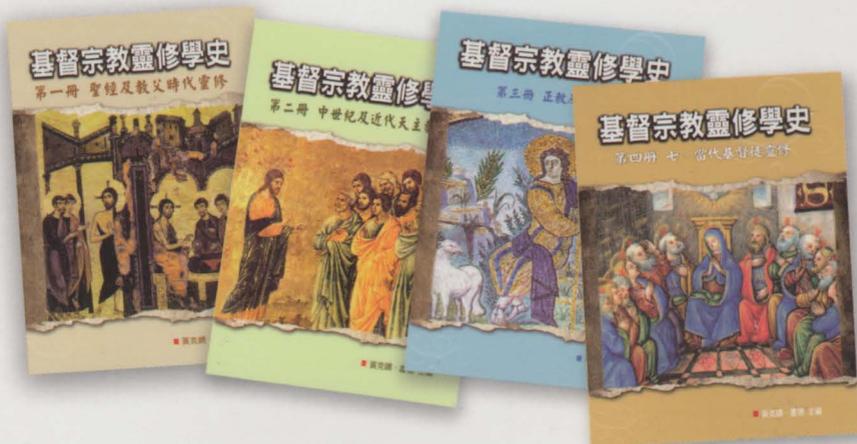
光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：NT\$300.

光啓書號 205315-3

ISBN：978-957-546-814-9



基督宗教兩千年來，積聚了一個極為豐富的靈修寶庫；本書全套四冊，共分七大部分，按照年代先後次序，分別介紹歷代的靈修思想。第一冊包括：一、聖經靈修觀；二、教父時代靈修；第二冊包括：三、中世紀靈修；四、近代天主教靈修；第三冊包括：五、正教靈修；六、新教靈修；第四冊包括：七、當代基督徒靈修。

本書各章，除了延邀各個靈修團體的學者，介紹各自的靈修傳統與特色外；作者們也多次引用各傳統的原典，讓讀者對這些經典之作能有第一手的認識。最後，在各章之末，還附有主要參考書目，提供讀者進一步的研讀。

ISBN 978-957-546-814-9 \$300



9 789575 468149 00300

光啓書號 205315-3

定價 300元


光啟文化事業
 Kuangchi Cultural Group