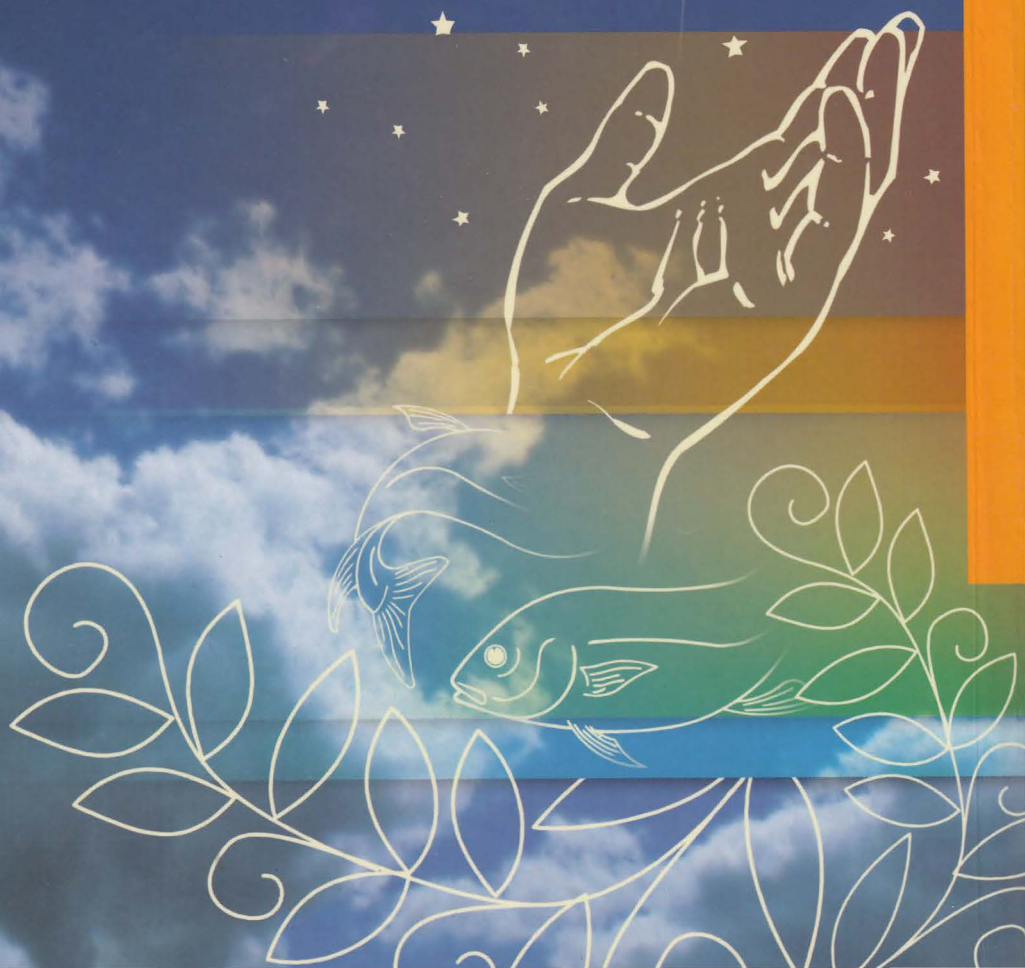


天主教 基本靈修學

陳文裕／著



陳文裕 著

輔大神學叢書之廿三

天主教基本靈修學

光啟文化事業

No.23
FUJEN
SERIES
THEOLOGIA

FUNDAMENTALS OF
CATHOLIC SPIRITUALITY

by Matthias Chen, S. J.

目錄

序言	一
第一章 導論——靈修生活和靈修學	五
第一節 靈修生活的意義	五
第二節 靈修學是什麼	七
第三節 靈修學和信理神學及倫理神學的關係	一〇
第四節 本書內容簡介	一四
第一篇 靈修生活的基礎——天主子女的生命	
第二章 天主子女生命的根本	一七
第一節 天主聖三的特殊臨在	一七
第二節 人實在分享天主自己	二〇

第三節	義人的崇高身份	二二
第三章	天主子女生命的動能	二九
第一節	信、望、愛三超德	三〇
第二節	智、勇、節、義四樞德	三五
第三節	聖神七恩	三九
第四章	天主子女生命的成長	四五
第一節	天主的幫助—寵佑	四五
第二節	人行善時的純正意向	四九
第三節	淨化和聖化兩種工夫	五二
第五章	天主子女生命的來由	五七
第一節	耶穌救主	五七
第二節	慈母教會	六〇
第三節	聖母瑪利亞及諸聖	六三

第二篇 靈修生活的淨化幅度

第六章 初步的淨化——除免罪過……………七〇

第一節 罪過……………七〇

第二節 犯罪的機會是誘惑……………七三

第三節 誘惑的根由之一——私慾……………七六

第四節 誘惑的根由之二——世俗……………七八

第五節 誘惑的根由之三——魔鬼……………八〇

第七章 進一步淨化私慾……………八五

第一節 攻克感性偏情……………八六

總論感性偏情……………八六

感性首要偏情之一——懶惰……………九〇

感性首要偏情之二——貪婪……………九〇

感性首要偏情之三——迷色……………九二

第二節 攻克理性偏情……………九二

淨化理性認識和理性希求	九二
理性首要偏情之一——驕傲	九四
理性首要偏情之二——嫉妬	九六
第三節 攻克對受造物的牽掛——吝嗇	九七
附註：有關七罪宗之一的忿怒	一〇〇

第八章 進一步突破世俗的陷阱

第二節 世俗精神是什麼	一〇三
第二節 世俗精神的凶惡	一〇七
第三節 怎樣攻克世俗精神	一〇九

第九章 進一步擺脫魔鬼的羅網

第一節 分辨神類是什麼	一一二
第二節 從善、惡神推動人嚮往的目標分辨神類	一一五
第三節 由善神、惡神推動的方式分辨神類	一一七
第四節 由感觸中的神慰或神枯分辨神類	一一九

附註	分辨神類的「神恩」	一二二
第十章	徹底的被動（或神秘）淨化	一二五
第一節	感性的黑夜	一二五
	通常那樣的人會經歷感性黑夜	一二六
	感性黑夜是怎麼樣的	一二八
	人在感性黑夜中如何自處	一三〇
	感性黑夜的結果	一三二
第二節	心神的黑夜	一三三
	那種人會經歷心神黑夜	一三四
	心神黑夜是怎麼樣的	一三五
	人經歷心神滌淨時當如何自處	一三七
	心神黑夜的結局	一四〇

第三篇 靈修生活的聖化幅度之一——禮儀生活

第十一章	總論禮儀生活	一四七
第一節	禮儀神工的意義	一四七
第二節	禮儀神工的功效	一四九
第三節	怎樣參與禮儀神工	一五一
第十一章	閱讀聖經	一五五
第一節	聖經是怎樣的一本書	一五五
第二節	爲什麼應該閱讀聖經	一五九
第三節	聖經經文的不同意義	一六一
第四節	怎樣閱讀聖經	一六四
第十二章	彌撒或感恩禮	一六九
第一節	感恩禮的組成	一六九
第二節	彌撒或感恩禮的奧義	一七二
第三節	如何參與感恩禮	一七七

第十四章 聖事生活……………一八一

第一節 聖事的意義……………一八一

第二節 七件聖事……………一八六

第三節 和好與聖體兩件聖事……………一八八

第十五章 屬於禮儀的其他善工和措施……………一九五

第一節 神聖日課……………一九五

第二節 禮儀年……………一九七

第三節 聖儀……………二〇二

第四篇 靈修生活的聖化幅度之——個人善工

第十六章 聖化和祈禱生活……………二〇七

第一節 祈禱是什麼……………二〇八

第二節 默禱的做法……………二一一

第三節	克修默禱的三等級	二一六
第四節	默禱的一些難處	二一九
第十七章	聖化和日常生活	二二五
第一節	人際關係	二二五
第二節	面對職務	二二九
第三節	日常生活中的兩個困惑	二三一
第十八章	其他屬於內心的聖化方法	二三五
第一節	切願成全	二三五
第二節	省察神工	二三九
省察神工的意義	二三九	
省察神工的重要	二四〇	
總省察的做法	二四一	
專題省察的做法	二四二	
第三節	年退省	二四四

第十九章 其他屬於外在的聖化方法……………二五一

第一節 閱讀聖書……………二五一

第二節 靈修輔導……………二五四

靈修輔導是什麼……………二五四

神師與受輔導者應有的條件……………二五五

靈修輔導的重要……………二五六

有關靈修輔導的幾個疑問……………二五八

第三節 聖善友誼……………二六〇

聖善友誼是什麼……………二六〇

在俗信友間的聖善友誼……………二六一

修道人中間的聖善友誼……………二六三

異性修道人之間的聖善友誼……………二六四

第五篇 靈修生活成長的目標及過程

第二十章 靈修生活成長的目標是到達成全……………二六九

第一節	成全在乎完美的愛德	二七〇
第二節	表達成全的幾個其他說法	二七三
第三節	構成「成全」的主要德行	二七六

第廿一章 同一成全的不同修練方式

第一節	衆信徒修練同一成全	二八一
第二節	聖秩人員如何修練成全	二八四
第三節	平信徒如何修練成全	二八八
第四節	修會會士如何修練成全	二九二

第廿二章 靈修生活成長中的煉、明、合三路

第一節	煉、明、合三路的神學基礎	二九七
第二節	煉、明、合三路的簡單描述	三〇〇
第三節	有關煉、明、合三路的幾點說明	三〇三

第廿三章 克修靈修和神秘靈修

三〇七

第一節	神秘生活的基本要點	三〇七
第二節	彰明的神秘生活	三〇九
第三節	隱秘的神秘生活	三一三
附錄	不同的靈修體系	三一七
一、	教會內有不同的靈修體系	三一七
二、	靈修體系的異、同	三一九
三、	靈修體系相異的原因	三二〇
四、	幾個實用的結論	三二二

序言

靈修生活和靈修學是什麼？這本天主教基本靈修學的內容包括些什麼？它是怎樣結構的？對這些問題，在導論（第一章）中會有個介紹。這裏讓我談談寫這本書的動機吧！

大概我們體味到靈修生活是玄妙、神奧、難捉摸、很模糊的，不知怎麼能按部就班去實行。記得我在初中一年級的退省中，聽到講道理神父說：聖德上的進步，就在增加信、望、愛三超德。當時有個很暗晦的信念，聖德上進步是十分要緊而寶貴的，所以初聽領退省神父的那一句話後，感到欣喜地自忖說：爲在聖德上進步，有了一個方法，那就是增加三超德。可是，那時根本不知道三超德是什麼，當然也沒法去增加它。一陣子的欣喜很快就消逝了。

以後屢次聽道理，特別在修會的陶成中有好多機會聽靈修訓話。每次聽神父講需要改這過錯，或修那德行；感到過錯和德行那麼多，真是改不勝改，修也不知從那裏修起。而且，神父講和好聖事的話，他自然特別強調這件聖事的重要，給我的印像是它成了唯一重要的聖事；另一次神父講論玫瑰經敬禮時，同樣強調這敬禮的重要，使我又想像只要念好玫瑰經，什麼問題就不會發生的了。總之，靈修生活中要做的事很多，不清楚那些是必須的，那些只是有幫助的；那些是主要的，那些是次要的，也不清楚各種靈修功夫間的關係是怎麼樣的。

念神學期間，特別重視信理神學和倫理神學等，放在靈修學上的鐘點很少。教授們以為神學修士聽不少靈修訓話，不必再多強調靈修學了。有時自己想看一點有系統的靈修書籍，但因為缺乏入門需知，理會到資料那麼繁多複雜，不久就望洋興嘆了。結果，一年又一年地過去，面對靈修生活的種種，依舊存留着一模糊、繁複、雜亂的印象。實踐上，自然帶着這種印象的不良作用。

大約十年前，開始當修院神師，加上在那時的東亞靈修研習所擔任天主教靈修學的課程。這兩個職務催迫我多閱讀些靈修學書籍。逐漸體會對靈修生活的種種有一點頭緒；有關的資料，雖然常是繁複的，但顯出一點次序來，不再那麼雜亂了。內心油然而感到滿意與興奮，也希望同兄弟姊妹們分享這份心得。經長上許可後，想用中文出版一本天主教靈修學。在我的奢望中，這本靈修學要討論的將是整體的，就是將談到靈修生活的整個面貌，至少有關於它的一些重要問題；將是有結構的，就是要指出那些問題的來由和它們間的連繫；將是有次序的，就是在許多靈修方法中要分別必須的和有幫助的，主要的和次要的。書名中的「天主教」三個字，除了一般的意義外，也要說本書只停留在介紹天主教會內現有的那些靈修遺產，並不進入另一個重要領域，即如何把教會的傳統靈修應用在我們的文化背境中，也就是靈修本位化這個大問題中。

在面對這樣一個奢望時，本人深感自己資歷的不足，因為本人並未深入研究，而只參考了一些近代和現代的靈修學著作後，對各靈修問題做個膚淺的探討；希望讓初學靈修者容易消化這種簡單的介紹。本人感到的第二個困惑是我在三十多年前念完了神學；而梵二大公會議前後的聖經學、神學各部門和有

關的心理學，都有了長足的進步；其中有許多值得今日靈修學取用的資料。從一些新資料的閱讀中，我儘量吸取那些新成分時，難免犯了「一知半解」或「囫圇吞棗」的毛病。凡此種種，懇請資深老前輩多多糾正指教，衷心預謝！

感謝省會長張春申神父，鼓勵筆者寫這本書。感謝管德隆院長神父的支持與指教。感謝谷寒松神父多次提供今日神學家的看法及他自己的意見。特別感謝神學院院長房志榮神父，在百忙中，從頭到尾仔細修改原稿。他又將拙作列入「輔大神學叢書」中，令我驚喜又感激！

一九八七年七月卅一日聖祖依納爵瞻禮

第一章 導論——靈修生活和靈修學

這裏我們想寫的是一本「靈修學」，它是一門神學科目，教人怎樣度靈修生活。爲此，在這導論中，我們先探討靈修生活是什麼；接着闡明教人度靈修生活的靈修學當是怎樣的一門學問。既然靈修學是神學的一門科目，因此也略談靈修學與其他神學科目的關係。最後，我們概括地介紹這本靈修學的內容。這四點就是下列四節中要發揮的。

第一節 靈修生活的意義

我們教會內的靈修生活，自然是指信友，即天主子女的生活。不過，一個庸碌的信友，只想躲避所謂的重罪，勉強能救靈魂；此外，對修德行善，他根本不感興趣，毫不關心，這樣的信友，是沒有什麼靈修生活的。當一個天主的子女奮發前進，在改毛病和修德行各方面，努力求進步，人才說他有靈修生活。爲此，我們可以簡單地說：靈修生活是積極活天主子女的生命，爲使它不斷地成長。靈修生活有天主子女的生命作基礎與開端，人要不不斷奮發前進。

天主子女的生命

這是由信德和洗禮開始的一個奧妙生命。原來，因着原罪和本罪，整個人類陷於被懲罰、同天主爲

仇的境遇中，絕對無法拯救自己。永生而至愛的天主，出於祂慈愛的創舉，經過先知們的預示，終於在自己的聖子、耶穌基督內，啓示祂救人的計劃，並邀請人向祂皈依。誰向天主開放心胸，接納祂的邀請，信從耶穌基督的福音，領受祂建立的洗禮，這人便加入基督奧體的教會內，消除了自己的罪過，接受聖神的恩寵，成爲天父的子女；他除了一般人的生命外，還度着一個奧妙的新生命，就是天主子女的

靈修生活

這個藉着信德的洗禮播種在人心靈的神聖生命，猶如一粒種子應當發展成長。換句話說，天父在耶穌基督內與人的相遇相合，該不斷地加深，越來越親密生動。在天主聖神的領導下，天主的子女意識到自己接受的奇妙鴻恩；或多或少地體驗到它也珍惜它；因而定志用種種方法來培育它，使它不斷成長。這三者組成了靈修生活的要素①。也有神學家描述靈修生活說：「它是人與在基督內拯救自己的天父之間的一種生動的交往，而且切願使這種交往完美地實現在自己的整個生活中」②。

總之，靈修生活的涵義比天主子女的生命要廣。後者指人在成義奧蹟中所得的天主化生命。靈修生活則是：由於意識並珍惜那天主子女的生命，定志用各種方法來努力使它發展成長，到達高超聖德的地步。靈修學是一門神學科目，教人怎樣度靈修生活。

以往，不少信友想靈修生活只是修道人的事，一般基督徒似乎可以不聞不問。但梵二大公會議清楚地教導：所有的信友都有本分修練同一聖德，只是修練的方式不同而已。教會憲章39說：「所有在教會

內的人，無論其屬於聖統階級或為聖統所治理，都領到了成聖的使命，就如保祿宗徒所說：『天主的意旨是要你們成聖』。教會的這種聖德，不斷地表現，也應該表現於聖神在信友中所產生的聖寵果實上；其在每人身上的表現方式不一，每人在自己生活環境內追求愛德的成全，而兼善他人；在實行所謂福音勸諭時，每人都有其獨具的方式。』

第二節 靈修學是什麼

靈修學是神學科目中的一門。任何一門科目都有它的研究對象。針對這對象，學者們用適當的方法去研究，為發掘多而可靠的知識。然後把這些可靠的知識有次序地排列起來，構成一個有系統的整體；這時才成一門科目。

靈修學的對象

靈修學的目標或使命，是教人如何度靈修生活；這就是說，從成義時接受的天主子女的生命開始，取用種種方法，履行不同的善工，使那寶貴的生命成長，直到聖德的高峯。可見靈修學的對象包含：天主子女生命的構成，使這生命成長的種種方法，及這生命成長的過程。

探討天主子女生命的構成使我們了解一點那奧妙的新生命。這了解促使人更珍惜天主所賜的鴻恩，因而更願發展它，使它成長；這將是引人進入靈修生活的一大鼓勵。同時，對天主子女生命的了解也教人如何去努力發展它。因為在那奧妙生命的結構中，包含着怎樣使它成長的重要指示。

靈修學的中心對象可說是：發掘出增進天主子女生命的種種方法，或一些該能做的善工。究竟有那些使那奧妙生命成長的善工呢？在有效的善工中，哪些是主要、哪些是次要的？哪些應在集團中做、哪些是個人做的善工？怎樣在生活中把不同的善工配合起來等等？透過一些有效善工的履行，義人越來越接近天主，在靈修路上前進。

所謂天主子女生命成長的過程是指，那成長期間義人所經過的一些階段。按教會內悠久而又豐富的靈修經驗，聖賢們長久努力後到達的目標是什麼？一般說來，他們經過的旅途是怎樣分段的？

靈修學的方法

針對上述的靈修學對象，靈修學者用什麼適當的方法去探討研究呢？首先，靈修學既是神學科目中的一門，靈修學者自然依據研究一般神學的方法去進行。有關這一點，我們無法多談。這裏我們特別問：針對靈修學的對象，靈修學者從哪裏去尋找可靠的答案？

關於天主子女生命的構成，人絕對無法知道這麼一個奧妙的生命，除非靠天主的啓示。所以靈修學者從聖經、教父們的訓誨以及教會訓導當局所認可的教導中尋找回答。按照神學的分類，靈修學者特別依賴信理神學來敘述天主子女生命的構成。

爲使天主子女的生命成長，應該用或可以用哪些方法，即履行那些善工呢？靈修學者一面聆聽啓示的教導，另一方面參考歷代聖賢們的經驗。在啓示中，耶穌指示人需用某些方法。例如關於聖體聖事，耶穌說：「誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活，因爲我的肉是真實的食

品，我的血是真實的飲料」（若六 54-55）。同樣，耶穌暗示罪人需要領受和好聖事說：「我要將天國的鑰匙交給你（伯鐸）：凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（瑪十六 19）。接着，教會規定信友至少每年一次領受這兩件聖事。再如聖經中，天主告訴人遵守十誡：一方面清楚地要人躲避十誡中所提的罪過，另一方面指示人當做的善行。

教父們發揮聖經的教導，訓誨信友履行不同的善工：改除毛病，或修練德行。同樣，歷代教會的訓導當局不斷勸勉信友，實踐一些有助於克制偏情或修德的善行。隨着時代或地區的特殊需要，教會也指示或鼓勵信友舉行某些敬禮等等。

歷代聖賢們的靈修經驗，是靈修學家尋找修德成聖方法的另一泉源。聖賢們也是人，有着人性的限度和缺陷；他們的遭遇和處境同其他人相似。他們怎樣努力與天主合作，並如何成功等等。這些聖賢們的善表堪作衆人的楷模和鼓勵。按照他們不同的經驗，有些傳統的靈修方法，或他們自己新創的善工和敬禮，特別幫助了他們上進，所以他們推薦給別人。這類指示，爲後人是非常寶貴的借鏡。爲此聖賢們的可靠傳記，特別是他們的著作，是靈修學者研究的一大寶庫。

同樣，從啓示和近乎二千年的豐富靈修傳授中，學者們發現：從事靈修生活者會到達什麼境界？他們的成長一般說來遵循着那些模型？經歷那些階段？

靈修學

針對靈修學的對象，學者們用適當的方法研究、尋找出許多可靠的知識，及有價值的資料。靈修學

者在這些資料上做分析和綜合，再把它們按照某種次序排列連結起來，形成一個有架構、有組織、有系統的整體敘述。那就成了靈修學。

教會內有不同作者的靈修學。他們中間的差別能是在長短上面，就是每位靈修作者所陳述的資料，有的很豐富，有的不那麼豐富。此外還有結構上的區別。這區別能來自次序排列的不同，或來自強調不一樣的靈修問題。平常，每位靈修學者會用他所喜歡的次序來組合各種有關資料；或特別重視某些靈修問題，而多加發揮。這樣就有了不同靈修學的書本出現。這些不同的靈修學書本，在敘述重要的靈修問題上不會有衝突，反而互相補充。

第二節 靈修學和信理神學及倫理神學的關係

靈修學既是神學科目之一，它同其他神學科目，特別同信理神學和倫理神學有着密切的關係；對這些關係不能不簡單地說幾句。這樣的一個交代，會幫助我們更看清靈修學的意義和使命。

靈修學和信理神學的關係

天主的啓示，即我們信仰的對象，包括有關天主自己和祂救人計劃的奧蹟，以及人當如何按照這些奧蹟來生活行動。換句話說，我們信仰的對象不是一套純理論的學說，而是生活的奧蹟。爲此，一直到中古世紀的大神學家們，像第十三世紀中葉的聖多瑪斯，在他們的神學全集中，並不把信理神學與倫理神學分開。第十四世紀才出現了一部實用性的「聽告全集」，專爲幫助聽告司鐸解決不同的良心個案。

十六世紀中葉的特利騰大公會議正式劃分信理神學和倫理神學，前者探討有關天主自己和祂救人計劃的奧蹟，後者探討人當如何按照這些奧蹟來生活行動。當時所意思的倫理神學是介乎中古大神學家們的「神學全集」，和十四世紀開始的「聽告全集」之間^③。

靈修學教人如何積極地活天主子女的生命，使它不斷成長；自然同倫理神學很接近。究竟這兩門神學目的關係怎樣，下面即將提到。至於靈修學同信理神學間的關係，顯然前者隸屬於後者。因為第一，信理神學研究的對象是有關天主自己和祂救人計劃的奧蹟；靈修學的對象是如何根據這些奧蹟積極地生活行動。如何根據某些奧蹟來生活行動自然扎根在那些奧蹟上，也扎根在探討那些奧蹟的學問上。第二，靈修學的專門任務是教人如何積極活天主子女的生命，使它不斷成長。對這任務的部份重要答案，只有在天主的啓示中能找到，而研究這啓示內容的便是信理神學。因此，再一次看出靈修學隸屬於信理神學。

靈修學和倫理神學的關係

特利騰大公會議後，倫理神學日益擴充。可惜，事實上它發展的方向是：太多注意法律性問題，大部份在探討什麼許可，什麼不許可。這樣的倫理神學課本越來越接近良心個案全集，却忽略了基督徒操作的淵源和啓發點，換句話說，當時的倫理神學與聖經和信理神學疏遠。雖然在梵二大公會議前，對這種倫理神學有些改革的呼聲和努力，但沒有產生足夠的效果。

梵二大公會議要求特別改革倫理神學說：「應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖

經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內爲世界的生命多結美果的責任」（司鐸之培養法令16）。基本上，大公會議要求把倫理操行放在它真正的基礎上，那就是：天主慈愛的召叫；人面對這奧妙的高貴召叫，出於子女的孝愛之心努力回答祂，甘願遵行祂的旨意④。所謂的誠命法律不是別的，乃是這神聖旨意的引伸延續而已。在這樣的觀點下，人才能看出誠命法律的眞義，也知道應用什麼態度去遵守規誡。

具體一點說，梵二要求大公會議以後的倫理神學具有下列三個特徵。第一，倫理神學需要更多接受聖經的滋養。就是，必須對「由聖經浮現出來的基督徒倫理看法」加深研究；這種聖經裏的看法會把人的倫理行爲，緊緊連接到他做基督徒的崇高使命上去。在這前提下，再去討論各種規誡和法律。第二，倫理神學必須保留它的科學性質。就是須有嚴格的治學方法並具備系統的結構；特別須用可靠的註釋學來了解所引用的聖經章節。第三，倫理神學必須有健全人學的支持。因爲對基督徒使命的正確領悟，假定對接受使命的人有正確的領悟。換句話說，倫理神學需要行爲科學的合作，尤其是心理學和社會學；這樣，才能提供一個真正適合於人的倫理神學⑤。

梵二大公會議已在廿多年前結束。經過許多學者的努力，今日的倫理神學已有了新穎的面貌。詹德隆神父在他最近出版的「基本倫理神學」一書中，綜合地列出了七項新穎點⑥。

既然梵二大公會議前後倫理神學具有不同的面貌，靈修學和倫理神學的關係也隨着改變。當然，面對信理神學，倫理神學和靈修學有着一個相同點，就是二者都在探討基督徒應有的生活行動。靈修學

和梵二以前的倫理神學的不同點，簡單說來是：倫理神學注重什麼許可，什麼不許可；幾時無罪，幾時有罪等問題；可說它特別探討基督徒生活的初步。靈修學教人如何積極地改除毛病並修德成聖，它探討進一步的基督徒生活。可是這樣的區分，在梵二以後的倫理神學已不能再接受了。

那末，梵二以後的倫理神學和靈修學究竟有什麼區別呢？這問題的答案比較不清楚。首先，二者都指示按照整個信仰，基督徒該怎麼生活行動，而且積極地生活，為實踐他的崇高使命。所不同的是：倫理神學注重基督徒積極操行的根本條件，就是對愛德律本身的忠實；靈修學却注重這愛德落實所在的人。如果以耶穌山中聖訓為例子，我們可以說：倫理神學注重聖訓生活的如何成全和完美；靈修學則注重這聖訓怎樣實踐於不同地位或環境中的人。其實，二者探討着同一實體的兩個不同而又互相補充的幅度。就是說，同一基督徒的積極操行，倫理神學探討它扎根於愛德律的幅度，靈修學探討它落實於不同人們的另一幅度。因為愛德律本身超脫不同的個人，所以倫理神學不必顧慮到比較具體的人一方面的因素。靈修學却不能不參考歷代聖賢們的靈修經驗，也不能不注意現代人努力修練成全時的特殊體驗⑦。

按照上述兩個幅度的自然次序，倫理神學所探討的層面是更基本的，理由是基督徒操行的根底在乎他對天主的實愛；因此，靈修學可說也隸屬於倫理神學。但從另一方面看，倫理神學當有靈修學作補充；因為倫理神學所探討的愛德律不能只懸在空中，而需要落實於活生生的人身上，落實於活生生的人就是靈修學的特質。

第四節 本書內容簡介

聖若望給我們說：「天主是愛」（若壹四8）。愛的自然表露在給與，把自己有的給與所愛的。天主愛人，所以願把自己給與人，讓人分享祂自己。在實踐這愛的過程中，常需要天主走第一步；就是說，需要天主召喚人，人才會回答祂；需要天主吸引人，人才會走近祂。同時，天主造了我們為自由自主的人，當然期待我們甘心情願地回答祂，接近祂。

第一篇：靈修生活的基礎——天主子女的生命

靈修學的任務是教人怎樣度靈修生活，也就是教育人如何努力行善，使自己擁有的天主子女的生命不斷成長，到達成全境界。透過這靈修生活，天主不斷地把自己給與人，讓人更豐富地分享祂。為實踐這種分享，需要天主走第一步。需要祂使人成為中悅祂的兒女；需要祂賜給人行善的能力，即所謂的德能；需要祂扶助人行善，即所謂的寵佑。天主子女方面的自由回答，就在本著純正意向去實行中悅祂的善工。此外，我們加一章來簡單地敘述前面所提到的種種恩惠的來由，即天主父藉着耶穌救主，在教會內分施給人的；而聖母瑪利亞在恩寵的來路上，也有她附屬性的角色。對上述幾點的探討構成了第一篇的內容。

第二篇：靈修生活的淨化幅度

靈修生活是在回答天主的召喚，義人同祂合作，來努力行善。在該做和能做的善工中，不少是在削

弱並剷除危害天主子女生命的一切，那就是罪過和引人犯罪的三仇。這一切努力的總名稱叫做靈修生活的淨化幅度。如何逐步攻克三仇，爲能避免犯罪；也就是說，如何義人在天主的扶助下，逐步洗滌潔淨自己；直到天主自己主動地來煉淨祂的子女。有關這些問題的敘述構成了第二篇的內容。

第三及第四篇：靈修生活的聖化幅度

與淨化幅度同時並行的另一面，是義人藉天主的幫助努力行別的善工，來直接滋養天主子女的生命。這類努力的總名稱叫做靈修生活的聖化幅度，意思是說，透過這些善工天主子女的生命得日益茁長，也就是義人同在基督內拯救自己的天父間的交往日益親密。靈修學者從啓示、教會的訓誨和聖賢們的經驗中，薈集了許多該做或能做的善工。其中非常重要的部份是禮儀生活，包括由耶穌救主建立的感恩禮和七件聖事，以及由教會制定的神聖日課和各種聖儀。這些善工是信友以教會團體的名義，平常也在團體中履行的。敘述這部份的聖化善工是第三篇的內容。

另一部份的聖化善工，是由信友個別去履行的，像默禱、善度日常生活、一些敬禮和其他善工。在這最後一項內，有些是屬於內心的聖化方法；另一些是屬於外在的聖化方法，就是說，履行時需要他人或外在事物來幫助的。講述這部份的聖化善工是第四篇的內容。

靈修生活成長的目標及過程

天主的子女努力在淨化和聖化自己兩方面並進，極慈愛的天主自然把自己更多地給與他，這樣天人之間的結合日益加深。有關這個進程，可以問：它走向的目標是什麼？教會內不同身份的成員是否有着

不同方式向前邁進？這種前進的過程可分為哪些不同的階段？努力回答這些問題構成第五篇的內容。

關於怎樣度靈修生活的資料非常豐富。不同時代和不同地區，在次要的靈修方法上，能有不同的強調點。而且，隨着時代和環境的變遷，在聖神推動下能不斷產生新的靈修體驗，也就會有新的靈修資料出現。這本簡單的拙作，一定會掛一漏萬。不過我們努力選擇了一些比較重要的問題，來作探討和敘述的對象。

附註

- ① 參 René Latournelie, S.J. 著，王秀谷等譯，神學——得救的學問（台中：光啓社，民國六十三年九月初版），頁一四六。
- ② 同上，頁一四七（作者自譯）。
- ③ 參同上，頁一三九。
- ④ 參同上，頁一四二。
- ⑤ 參同上，頁一四四—一四五。
- ⑥ 參詹德隆，基本倫理神學（台北：光啓社，民國七十五年元月初版），頁九—十九。
- ⑦ 參王秀谷等譯，神學——得救的學問，頁一五〇。

第一篇 靈修生活的基礎——天主子女的生命

靈修生活是積極活天主子女的生命，使它發展成長，到達理想的成全境界。所以靈修生活本身是種種操作行動。操作行動須依附一個主體，靈修生活的主體是義人，即擁有天主子女生命的人。在這一篇內，我們要探討靈修生活的主體——義人，也就是問天主子女的生命是什麼。

第二章 天主子女生命的根本

天主子女的生命是什麼？這問題能從不同的角度來探討。本章內，我們先問天主子女生命的根在哪裏。由啓示來的回答是：在於天主聖三的特殊臨在於人，在於分享天主自己，因此人是天父的子女、耶穌的兄弟姊妹、聖神的宮殿。

第一節 天主聖三的特殊臨在

原來造物主天主是「無所不在」的，祂在一切受造物內，自然也在受造的人內。但在義人的情形下，三位一體的天主以一種高超的方式臨在，居住於人內。只憑本性智力，人無法知道這一奧祕，只有

靠耶穌的啓示，我們才敢相信這個夢想不到的事實。

聖經的啓示

若望告訴我們天主居在愛祂的人心中，他說：「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在祂內」（若壹四16）。這裏所說的人當然不是所有的人，而是那些存留在天主愛中的人。所謂天主存留在祂內也不是指祂「無所不在」、一般性的臨在於受造物，而是一種特殊的臨在，只有那些存留在祂愛內的人才享有這臨在。

耶穌在最後晚餐中更仔細地啓示天主聖三臨在於義人說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的居所」（若十四23）。稍前，祂說過：「如果你們愛我，就要遵守我的命令；我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在；祂是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見祂，也不認識祂；你們却認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內」（若十四15-17）。這裏，耶穌清楚地說明聖三臨在於愛祂，並遵守祂命令的人，不是指所有的人，更不是指一切受造物，而是指愛天主並遵行祂命令的義人所享有的特殊臨在。

保祿說天主聖神居住在信徒心中，比如他寫說：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」（格前三16）。另一處他說：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六19）保祿還說：「至於你們，你們已不屬於肉性，而是屬於聖神，只要天主聖神住在你們內」（羅八9）。試問保祿的教導是否

與若望福音有所不符？不，沒有什麼不符。因為天主向外的任何作爲常是三位一起做的，所以是聖三一起特別臨在於義人的心中。不過，我們表達時，能按照天主聖三每一位的特性，把天主的某一作爲特別歸於某一位。例如在信經裏，我們把創造天地的工程歸於第一位：「我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的」。同樣，保祿把聖三的特殊臨在於義人特別歸於天主聖神。

教父們的教導

教父們的教導反映當時教會中一般的信仰。他們註釋聖經，發揮啓示的真理。有關天主聖三特殊臨在於義人的道理，有下面的幾個例子。公元第一世紀末的作品——巴納博書信——說：「你們要知道：我們既得罪赦，寄望於主的聖名，我們成了新人，完全再被創造，煥然一新；於是天主，便實實在在，住在我們內，把我們作爲祂的住所」①。達吉農（第二世紀中葉）寫說：「的確，天主的神，不在於衆人，却在於那些生活聖善的人內，作爲他們靈魂的同伴，而向其他靈魂，預報未來的奧祕」②。黎理謨——亞歷山大人（約三一—三九八）說：「的確，誰也不會說有幾個天主，住在我們內；事實上，那住在我們內的是一個天主，包含父、子及聖神三位」③。聖濟利祿——亞歷山大主教（死於四四四年）註釋若望福音說：「我們就藉着對基督的信仰，得以分享天主，『有份於天主的性體』，……這不僅因爲我們已被提拔到超性的榮耀地位，而是因爲我們已有天主在我們內居住安息，誠如先知所說的：『我必住在你們中間，做你們的天主，你們做我的百姓』」④。

靈修反省

我們不易想像如何聖三特殊臨在於義人心中，但我們信這個不可思議的事實。面對這樣的奧蹟，當記起天主是誰，我是誰。怎能不油然驚訝、讚嘆！在祂前謙遜、知恩！平日怎能不努力，記起在我心中的聖三佳賓，敬拜祂、向祂呼求！

同時，在人際關係中，若能多從這信德的眼光看待他人、想他人、跟他人交往，我的生活是否將會改變很多？

第二節 人實在分享天主自己

同一成義的奧蹟，從天主方面看，是聖三的特殊臨在於人；從人一面看，是他實在分享天主自己。怎能知道有這種奧妙的分享呢？我們只有聆聽啓示的教導。

聖經的教導

新約中，有不少章節肯定：人重生，人生於天主，人由天主而生。例如，保祿說：「祂救了我們，並不是由於我們本着義德所立的功勞，而是出於祂的憐憫，藉着聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們」（鐸三5）。伯鐸說：「因為你們原是賴天主生活而永存的聖言，不是由於能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生」（伯前一23）。若望也寫說：「你們既然知道祂是正義的，就該知道凡履行正義的，都是由祂而生的」（若壹二29）。又說：「可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主」（同上三7）。若望再寫說：「凡信耶穌為默西亞的，是由天主所生

的」(同上五1)。既說「生」，就該有個新生命；既說「生於天主或由天主而生」，那麼這個新生命該與天主特別有關，是屬於天主的。

若望在他的福音中，記載耶穌同尼苛德摩談論人的「再生」問題：「耶穌回答說：『我實實在在告訴人：人除非由上而生，不能見到天主的國』。尼苛德摩說：『人已年老，怎能重生呢？難道他還能再入母腹而重生嗎』？耶穌回答說：『我實實在在告訴你：人除非由水和聖神而生，不能進天主的國：由肉生的屬於肉，由神生的屬於神』」(若三3-6)。這裏，若望的記載指出了下列幾點。第一，那見到天主國的人，是由上而生，由神而生，不是由肉而生的。第二，這重生是在洗禮中由聖神來完成的。第三，為能見到天主的國，進入天主的國，這重生是必要的。由此，教會瞭解並教導：人當在信德和洗禮中由聖神而生；這是本性生命以上的新生命；擁有這新生命的人才能進入天主的國。

伯鐸表達這由聖神來的新生命說：「基督天主性的大能，就將各種關乎生命和虔敬的恩惠，賞給我們，並藉着自己的光榮和德能，將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉着這些恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能成為有分於天主性體的人」(伯後一3-4)。學者公認伯鐸的教導「你有分於天主的性體」，是全部新經中最有力的說法。教會在感恩慶典中取用了這個意思說：「酒水的攪合，象徵天主取了我們人性，願我們也分享基督的天主性」⑤

教父們的教導

聖師亞大納削(二九五-三七三)注解保祿稱義人為聖神的宮殿時說：「反之，若信聖神為天主，

則我們與聖神結合，便有分於天主性體」⑥。聖濟利祿——亞歷山大主教（死於公元四四四年）注釋若望福音第一章第十二節說：「按聖經所載，我們是按天主肖像而受造；其實我們藉着聖神，得以分享天主的性體。被印上天主的模樣，而上與天主相似。這樣，將戰勝一切原罪帶給我們的邪惡，終能恢復人性原有的美麗，重新與天主性體相似」⑦。聖良一世教宗（四四〇～四四一）講道時說：「噢，基督徒弟呀！你該認清你的地位，你已『有分於天主的性體』」⑧。

靈修反省

在成義奧蹟中，人真正分享天主自己，徹底地被改造，成了聖的，天主化的。原是天主的敵人，却變成了祂的寵兒。這奧蹟當令我多麼興奮和感激！興奮，因為我得到徹底的改造美化；感激，因為這改造的大恩是天主藉着耶穌救主在聖神內白白賜予的。同時，這奧蹟當激勵我奮發努力遠避罪惡，以免沾污我心靈，一如聖良一世教宗說的：「噢，基督徒弟呀！你該認清你的地位，你已『有分於天主的性體』；不要自暴自棄，再回到你舊時的罪惡生活中去！你要記住：誰是你的首領，你是誰的肢體？你要回憶！反省：你已從黑暗的勢力範圍中，轉入天主的光裏，天主的王國裏了」⑨。

第二節 義人的崇高身份

在成義的奧蹟中，帶有罪惡的天主之仇——人得到洗滌而成爲中悅天主的人。面對天主聖三：義人成爲聖父的子女、耶穌的兄弟姊妹、聖神的宮殿。這麼高貴的地位完全來自天主慈愛的提拔，也只有依

賴基督的啓示，人才敢相信。

義人是天父的子女

當耶穌回答宗徒們的請求，教他們如何祈禱時，祂說：「你們應當這樣祈禱：我們在天的父！願你的名被尊爲聖，……」（瑪六 9）。在祂復活的那天早上，耶穌顯現給瑪利亞瑪達肋納，囑咐她說：「你到我的弟兄那裏去，告訴他們：我升到我的父和你們的父那裏去，升到我的天主和你們的天主那裏去」（若廿 17）。在這復活早晨的喜訊中，耶穌竟把自己和宗徒放在似乎同等的地位上，雙方一起稱天主爲父。若望好像怕當時的信徒對這麼高貴的身份起懷疑，特別肯定說：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱爲天主的子女，而且我們也真是如此」（若壹三 1）。

保祿書信中，屢次用「義子」或「嗣子」的說法來表達同一事實。他教訓信徒對天主當懷孝愛之心，不該存有奴隸的恐懼之情，他寫說：「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍恐懼；而是使你們作義子。因此我們呼號：阿爸，父呀」（羅八 15）！「義子」或「嗣子」還含有天主白白恩賜我們這身份的意思。關於這一點，張春申神父寫說：「聖保祿着重人類原有的地位；他們按照人性，絲毫沒有權利分享天主的神性，稱爲祂的嗣子。如果天主賦與他們寵愛，那完全是祂過度的愛情的流露。如同世上的繼承多少是一種名分以外的收受，同樣聖保祿稱我們爲天主的子嗣，因爲我們自身絕對沒有什麼名分繼承天國的產業，進入天主聖三的家庭」⑩。

義人是天父的子女，這個無比的恩惠是天主藉着基督，在基督內，賜給我們的。關於這一點，以後

將要討論。這裏當補充的一點，是基督爲天父和我們間的唯一中保，不是我們的平輩。因此保祿稱基督爲天父的「愛子」說：「我們就是全憑天主豐厚的恩寵在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗一7）。若望則稱耶穌基督爲天父的「獨生子」，例如他寫說：「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（若一14。參閱若一18；三16；若壹四9）。

義人是耶穌的兄弟姊妹

耶穌在復活那一天顯現給瑪利亞瑪達肋納時吩咐她說：「你到我的弟兄那裏去，告訴他們……」（若廿17）。瑪竇記載復活那天耶穌顯現給聖婦們，對她們說：「不要害怕！你們去，報告我的兄弟，叫他們往加里肋亞去，他們要在那裏看見我」（廿八10）。保祿也多次說信徒是耶穌的兄弟，例如：「祂應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成爲一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡」（希二17）。又說：「因爲祂（聖父）所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使祂在衆多弟兄中作長子」（羅八29）。

在啓示中，耶穌和祂信徒間的關係，除了兄弟姊妹的表達方式外，還有耶穌同信徒們組成一個生活體的说法。耶穌自己在晚餐廳中向宗徒們說：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因爲離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）。保祿用奧體的比喻來表達耶穌與其信徒間的親密關係說：耶穌是這奧體的頭，信徒是肢體（參閱格前十二12-13；羅十二4）

8)。從祂同信徒們這樣密切的關係中，耶穌引出兩個驚人的結論：人對耶穌的弟兄所做的好事，就是對祂做的，祂說：「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）；相反，人對耶穌的弟兄所做的壞事，也就是對祂做的：「他（掃祿）便跌倒在地，聽見有聲音向他說：掃祿，掃祿，你爲什麼迫害我？他答說：你是誰？主說：我就是你所迫害的耶穌」（宗九4-5）。

義人是聖神的宮殿

關於這一點，保祿說：「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」（格前三16）他又說：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不屬於自己的了嗎？」（格前六19）

前面第一節中說過天主聖三特別臨在於義人。如今爲什麼保祿把義人特別稱爲聖神的宮殿呢？那是因爲使人成義，使一個罪人成爲孝愛天主的子女，來自天主無比的慈愛；是天主愛的傑作，而聖神正是聖父及聖子相愛所共發的第三位。爲此保祿把這愛的工程特別歸於愛之神說：「爲證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊」（迦四6）！他又說：「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：阿爸，父呀！」（羅八15）

附註

「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱為天主的子女，而且我們也真是如此」（若壹三一）。實在，成義是個不可思議的愛情奧蹟！本是個罪人，却得到洗滌，被改造美化，以致一個卑微而又與天主為仇的受造物，一躍而成為天主的子女，基督的兄弟姊妹，聖神的宮殿。這個內在的奧妙改變和再造，在教會的詞彙中用「寵愛」來表達。

不過，我們有靈魂和肉身的人，容易以物質事物來想像非物質，甚至奧祕的超性事實。有人想像寵愛是一貴重寶物，存留在人心靈內。人行善立功，寶物的數量增加。死後，天主按照這寶物的多少，正比例地賞報人。現代神學家特別提醒人不要如此「物化」寵愛，不要用幻想來誤解天主的救恩。

物化寵愛使救恩成了靜態的，像藏在人心靈內的白金戒珠寶一般的死東西。今日的神學家超脫這種物化寵愛的靜態幻想，而用人際關係中一呼一應的動態方式來比擬天主的救恩。張春申神父寫說：「而所謂的恩寵生活，並非指在我們的靈魂上，得到一件寶貝似的，而把它藏起來，這不是今日所瞭解的天主的恩寵。所謂恩寵，是完全的動力推動着我們，或說恩寵生活是來自天主不斷在人生中的一種呼叫和推動。從人的方面，就是在天主的推動下、呼叫下，願意把恩寵生活更發展，使之更圓滿。一個度恩寵生活的人，就是不斷的在答覆天主呼叫中生活」^①。

張神父更用人間的相遇或友誼，來比擬天主與義人間的關係說：「每一件聖事都是天主在耶穌基督內願意把自己給人，既然祂願意給的是祂自己，若我們真實的接受祂，祂就真實的臨在於我們的生命中，這就是恩寵生活，這也就是我們的救恩」^②。所以談起寵愛的增加時，張神父說：「所謂天主的寵

愛在你生命中不斷增加，就是說天主教在耶穌基督身上跟你的相遇更深，祂在你生命中的臨在更是密切，更是深刻，這就叫做「恩寵生活」^⑬。

這些表達方式真的超脫了「物化寵愛」的靜態弊病。當然，天主的召呼和人的答覆，或天人的相遇，不只是個外在於人的關係，義人確實得到改變再造，真正成爲天主所喜悅的、可愛的。

附註

- ① 施安堂譯，拉丁希臘教父神學選集（一九七二年秋出版）頁一一，三六號。
- ② 同上，頁五七，一五八號。
- ③ 同上，頁四一五，一〇七一號。
- ④ 同上，頁七六三，二一〇七號。
- ⑤ 彌撒常用經文，二十號。
- ⑥ 同①，頁三〇八，七八〇號。
- ⑦ 同上，頁七六三，二一〇六號。
- ⑧ 同上，頁八〇〇，二一九三號。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 張春申，你的超性生活（台中：光啓社，民國五十五年五月再版），頁十一。

- ⑪ 張春申，教會與修會（台中：光啓社，民國六十九年七月初版），頁一六〇。
- ⑫ 張春申，靈之旅（台北：上智出版社，民國六十六年五月初版），頁一七四。
- ⑬ 同上，頁一七三。

第三章 天主子女生命的動能

在神學分析的敘述中，難免把一個活生生的整體分割撕裂，引起理解上的錯覺。前章說過天主子女是誰，這章要探討天主子女擁有的活動能力。乍看之下，這似乎是兩回事，其實，在同一成義奧蹟內，天主使人成爲自己的子女，同時賜給人種種活力，爲能按照他的崇高身份生活行動。這些活力在神學上稱爲「德能」。

「德能」在西文中稱爲灌注的德行（*infused virtues*）。這名稱的意義需要澄清一下。一般德行（*virtue*）的意思是：人假定有某種行爲的能力（*faculty*）；經多次練習和一段時間，會養成一種習慣（*habitus*）；這習慣使人更容易、更爽快、更自然地操持那行爲。如果行爲屬於倫理領域並是好的，那就是德行。相反，壞行爲的習慣稱爲毛病（*vice*）。可是我們這裏談的是德能，即灌注的德行，是天主賜給人有好行爲的能力（*faculty*），而不是好行爲的習慣（*habitus*）。爲此，神學上講的「德能」與一般心理學和倫理學講的「德行」，有着基本的區別。因了這個本質上的不同，增加一般德行和德能的方法也不一樣：多加練習會增強德行；但爲增強德能，只有向天主祈求，因爲單有天主給與德能，也只有天主能增強德能。

有關不同的德能，神學告訴我們：面對天主，人爲盡好做子女的責任，有信、望、愛三超德；面對

自己、他人及其他受造物，人爲盡好責任，其活動能力，歸納在智、勇、節、義四樞德中。此外，靈修學還探討聖神七恩。下面，我們簡單的逐一介紹。

第一節 信、望、愛三超德

在新約中，有時提到信德，像希十一6；有時提到望德，像羅五5；有時提到信、愛兩超德，像得前五8；也有一起提到信、望、愛三超德的，像得前一3，十三13。究竟三超德是什麼？怎樣增強它們，使天主子女的生活更活躍充沛。

信德

信德是天主恩賜的行動能力，藉着它人會相信、接受天主有關自己和祂的救贖計劃所啓示的奧蹟。人相信的理由或動機是天主的全知和真實。因爲天主是全知的，祂明知一切；因爲祂是至真實的，絕對不會騙人。所以天主的啓示完全可靠。這樣一個相信的完美動機，使人在信德中的肯定成爲最確定的。但同時，信德中所肯定的對象，是有關天主自己和祂救贖計劃的奧蹟，絕對超越人理智的瞭解力，也就是說，被肯定的對象很不明顯，絲毫不能促使人的理智去肯定，因此極容易產生懷疑。這樣，信德行爲內有着這兩個似乎矛盾的幅度存在：動機一方面是最確定的，但對象一方面極容易產生懷疑。事實上，我們體會到相反信德的懷疑。

面對相反信德的懷疑，靈修家建議不正面應付，而設法去想其他的好事。但在靈修路上更前進者，

能用積極的工夫，即多發信德來正面攻打這種誘惑，像聖女小德蘭對付相反信德的誘惑時所作的，特別多發信德。她曾說：「我覺得在我生命垂盡的今年，我比以往發過更多次的信德」①。

怎能使信德更堅強活潑？直接的方法是祈求天主恩賜，一如福音中記載的：「宗徒們向主說：請增加我們的信德吧」（路十七5）！另一處記載說：「小孩子的父親立刻喊說：我信！請補助我的無信吧」（谷九24）！在常年期第卅主日的集禱經中，教會囑咐信友祈求說：「全能永生的天主，求你堅定我們的信德，加強我們的望德，激發我們的愛德」。原來，信德是天主的恩賜，只有祂能給與，也只有祂能增強。梵二大公會議教導說：「為達到啓示更深的了解，同一聖神常不斷地用自己的恩惠，使信仰更完善」（啓示憲章5）。間接增強信德的方法是做超性的善工，特別是發信德的善工，因為一切超性善工贏得天主子女生命的成長，信德也隨着增長。在默想中多沉思天主的全知和至真實，幫助人增強對啓示天主的信任。同樣，在祈禱中謙遜地默想各端奧蹟，使人更深地體會它們的真實而更堅信。

望德

望德是天主恩賜的能力，藉着它，人盼望、期待天主所許的永生，以及為到達這永生所需要的一切幫助。人如此盼望的理由或動機，是天主的忠信、全能和慈愛。因着祂的忠信，天主必堅守自己要賞賜給人永生的許諾；因為祂是全能的，天主必定能實踐自己的許諾；因着祂的慈愛，天主一定願意賞給人所許的天堂永生。這三個天主的屬性給人十足的保證，他會獲得天堂永生和一切為到達天鄉所需要的幫助，為此望德的對象是最確定而不可懷疑的。但同時，天主要求人自由地合作來完成人的得救；而軟弱

的人不敢擔保自己一定會同天主合作，更懷疑自己會同天主合作到底。因此，在望德行爲內又存留着兩個似乎不相容的幅度。從動機看，人一定會獲得天堂永生；但從人的自由合作看，誰也不敢自信一定會同天主合作到底而獲救，也就是說，人不一定到達天鄉。

面對這難題，我們須牢記下面的原則：人的得救是他同天主合作的結果。一方面，人該全心依靠天主，因為聖經上明說：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）。但另一方面，人當努力爭取自己的得救，聖經也明說：「你們切不要錯了，天主是嘲笑不得的：人種什麼，就收什麼」（迦六7）。人不該因缺乏依靠天主而犯失望的罪；但也不該只依靠天主，自己不努力而犯妄望的罪。唯一正確的態度是：依靠主佑，同時自己勤奮努力；深信自己盡心努力了，慈愛的天主決不會拋棄他的。

怎能增強望德呢？直接的方法是祈求天主的恩賜，因為望德是天主的恩惠，只有祂能給與，也只有祂能增強。間接增強望德的方法是做超性的善工，特別是發望德的工夫，來贏得天主子女生命的成長。默禱中多沉思天主的忠信、全能和慈愛，會激發人多盼望天主。聖人們的榜樣是在灰心喪志中仍然盼望信賴天主，一如保祿論及亞巴郎所說的：「他在絕望中仍懷着希望而相信了」（羅四18）。

愛德

愛德是天主恩賜的能力，藉着它，義人愛天主在萬有之上，又爲天主而愛人如己。所以這超德有着雙重的對象。第一是愛天主，即人生中縱的一面。愛天主的理由或動機是祂的無限美善。因爲天主的美善是無限、超越一切，最值得愛慕的，人理當愛天主在萬有之上。關於這一點，神學家區分來自理性判

斷的愛和感性覺察到的愛；就是說，愛德要求人按理性判斷愛天主超越一切，不許可因為愛其他任何事物而背棄天主。但在感性覺察到的層面，人能體會到愛父母比愛天主更強烈熱切，這種體會並相反愛天主在萬有之上的要求。

愛德的第二對象是愛他人，這是人生中橫的一面。所謂「為愛天主」而愛他人，是說愛他人的理由或動機不只是他人本性的優長或才華，也不只是因為他人對待自己好，而是因為他人是天主所愛的，所願意拯救的。否則，將是本性的愛，還不是我們這裏講的超性的愛。其次，因為天主愛眾人，願意拯救眾人，所以愛德要求泛愛眾人，連自己的仇人也包括在內。不過，為天主而愛人，並不是只愛他人身上的天主，他人好似不是我愛的對象；不，他人實在是愛我的對象；只是我所以愛他人的理由或動機是天主。此外，這種超性的愛德要求愛人如己，意思是，人如何愛自己，他應當同樣愛眾人，因為自己和眾人在天主前是平等的。這是有關愛的程度問題。至於愛的先後問題，就是，當多數人需要我付出愛心的服務，而無法兼顧時，該按照什麼次序呢？一般說來，人先幫助跟自己有特殊關係的人，像父母、親戚等。

愛主與愛人，是分不開的兩條誠命。只愛人而不愛天主，不是為天主而愛人的超性愛德；反之，誰說愛天主而不愛人，若望說他在撒謊：「假使有人說：我愛天主，但他却惱恨自己的弟兄，便是撒謊的」（若壹四20）。所以若望說真愛德必須包括愛主與愛人：「我們從祂蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄」（若壹四21）。

為增強愛德的直接方法是祈禱，求天主恩賜增強這超德。間接的方法是履行一切有超性價值的善工，特別是愛主愛人的行為，因為這類善工使整個天主子女的生命成長，也必增強愛德。

關於三超德的幾點註釋

前面我們分別敘述了信、望、愛三超德；事實上，它們緊緊連在一起。不但天主的子女一起擁有三超德，而且某一超德的增強，也使其他兩超德增強。例如：某一信友的信德活潑起來，自然他會更愛天主，也更依賴盼望天主。一位信友比以前更愛天主，自然他也更信任天主，更依賴盼望天主。所以Henri de Lubac 樞機說：「信、望、愛三超德是指義人對天主同一態度的三個幅度，它們不排列成一條直線，以致可以分別先後，而是組成一圓圈，彼此相聯，並一同前進」②。

三超德生活原是人面對至高啓示者——天主，一個理當有的答覆。極慈愛的天主讓人知道關於祂自己及其救贖人的奧蹟，又賞賜人分享祂自己成為祂的子女，人豈不該知恩地相信祂！豈不該努力還愛那無限慈愛的主宰！對祂給與的永生許諾，豈不該本着赤子之心來盼望期待！進一步，三超德生活是義人應有的最基本態度。因為他根本上是天主的子女，他的整個生活，無論是恭敬天主的神工，或待人接物，或盡職務，都該符合他那崇高的身份，換句話說，他的任何行為都應該以三超德的心態去完成。

前面說過，三超德是人面對天主，盡好子女份位的活動力。但愛德既有愛主與愛人兩個對象，因此三超德也包括人彼此間的互愛，以補充人際關係中的公義幅度。簡單地說，人際的圓滿關係包括兩個層面。下層是公義，在這層面上，人們彼此尊重，平等相待，把各人應得的歸給各人，大家互不侵犯。上

層是相愛，它要求人們彼此互為兄弟姊妹，在相互尊重各不侵犯之上，加上分享共融，使人際關係得有溫暖。由此可見，三超德不只是人面對天主應有的基本態度，也包括人際關係中極重要的互愛幅度。

第二節 智、勇、節、義四樞德

按照傳統神學的教導，在成義奧蹟中，除三超德外，天主還賞賜給義人許多其他能力，使他面對自己、他人及其他受造物時，能善度符合他崇高身份的生活。神學上稱這些能力為「倫理德能」：「德能」，因為是直接來自天主的恩賜；「倫理」，首先因為這些能力有別於三超德，其次按神學家的分析，這些行動的能力特別在於加強人的意志，因此屬於倫理領域。這類倫理德能是多方面的，一如伯鐸所說：「……能成為有分於天主性體的人。正為了這緣故，你們要全力奮勉，在你們的信仰上還要加毅力，在毅力上加知識，在知識上加節制，在節制上加忍耐，在忍耐上加虔敬，在虔敬上加兄弟的友愛，在兄弟的友愛上加愛德」（伯後一4-7）。

希臘哲學中，倫理德行歸納為智、勇、節、義四樞德。「樞」指門軸，靠樞紐來旋轉。同樣，人的倫理生活靠智、勇、節、義四樞德來實踐。

按聖經學的研究，古經中的智慧篇大約在公元前一世紀寫成，作者已受到希臘哲學的影響，書中提及四樞德說：「若有人愛慕正義，應知道：德行是智慧工作的效果，因為她教訓人節制、明智、公義和勇敢；在此生沒有比這些為人更有裨益」（智八7）。此後，有些教父對這段聖經加以註釋。中古世紀

的神學家就有人取用四樞德作為各種德能的總綱，並努力把其他倫理德能歸納到四樞德的。這樣，四樞德的理論在傳統倫理神學內佔有相當重要的地位。現代神學家更注重聖經本身的研究，關於不同的倫理德能，他們更隨從聖經的說法，不再多注意如何把它們分類，或把它們歸納到四樞德裏去等問題。這裏，我們簡短地介紹一下四樞德的意義。

明智 (Prudence)

我們先看有所謂本性界一般人怎樣懂明智。明智的人在具體境遇中，會看準自己應該達到的目標，仔細考慮可能用的不同方法，並認清、選擇最適合的方法。雖然明智本是人理智的一個作用，但事實上與意志的選擇緊密地結合在一起，所以也被列在倫理德能中。從上面的描述中，不難看出明智深入每個倫理的好行為。如果目標不合理，或是目標合理，但所取用的方法不合理，就是說在一個倫理的壞行為中，人也會仔細考慮各種方法，且認出並選擇那更有效的方法去行動。這等人精明而並不明智。

現在轉到天主子女的生活上來。明智德能使人在具體境遇中，會看準自己信徒身份的崇高目標，那就是榮主教靈；會仔細考慮各種不同的方法；會正確地認出並選擇那最適合的方法。這裏也不難看出明智德能深入天主子女的每個倫理的好行為中。這種天主子女的明智和所謂本性的明智，不但不衝突，還彼此相輔相成。但天主子女的明智和一般的精明很不一樣。

為增強明智德能，基本的方法是祈禱，因為明智是天主的恩惠。此外，人可多默想生活在世的目的，即榮主教靈，使這理想常活耀在自己的意識中，激勵自己在生活中不斷地嚮慕它。在平日可盡力訓

練自己做明智的選擇；為做這訓練，閱讀聖賢們的傳記很有幫助，因為他們一生所做的選擇，可作我們的模範。此外，請教賢明者的指導可學到明智，因為他們的良好建議是我們的借鏡。

勇敢 (Fortitude)

在本性生活中，所謂的勇敢是在踐行艱難的事上，努力克勝阻擾，堅忍前進。為非作歹的人在他們的惡行中也有此堅忍，但那是頑固或固執，不是勇敢，因為勇敢常指做好事的堅忍精神。

在天主子女的生活中，勇敢德能指義人意志方面的毅力，藉着它，義人不怕行善的艱難，恆心持久地前進。在靈修生活中，阻擾困難一定會有；人又是軟弱的，需要日復一日地奮發有為，面對種種挑戰。

為增強勇敢德能，首先是祈禱，求天主恩賜。此外，聖賢的經驗告訴我們，多默想耶穌的苦難聖死是人勇力的泉源；向耶穌聖靈誦一篇經文中我們求說：基督的苦難聖死堅勵我。在日常生活中，藉着天主的助佑，多練習克服為善的困難，是使我們在勇敢上成長的好方法。

節制 (Temperance)

一般所謂有節制的人，是在追求享受上，會按照禮規遵守分寸；對人容易有的貪婪之心有控制力。總之，有節制的人在生活中不讓自己的貪慾作主，而以理性來處理一切。

在天主子女的生活中，節制德能也是指義人意志的一種能力，藉着它，義人面對其他受造物，特別是那些物質享受，有控制力，不為所迷惑。原來，外物對人具吸引力，是因為人本身有許多需要，這些

需要期待滿足，形成種種傾向。受了原罪及本罪創傷的人，容易被這些傾向推動去尋求滿足，這就是所謂的私慾偏情。這樣，節制德能的對象就是控制私慾偏情的衝動力。

因為節制德能是天主的恩賜，只有祂能給與，所以增強它的基本方法是祈禱。此外，人既然生來帶着原罪的創傷，對自己不能太自信大意，以免助長自己的私慾偏情；相反，靠着主佑，當向舊人自我進攻，使之逐漸馴服。聖賢們的經驗證實了這一點，例如亞立山大里亞主教格來孟（公元第二世紀後半葉）說：「誰若在許可的需求上常滿足自己，而想在不許可的需求前停止留步，那是個幻想」③。

公義（Justice）

一般人所懂的公義或公道，是指把某人有名分得到的東西實在歸給他。同樣，在天主子女的生活中，天主恩賜人公義德能，使他願意給與別人所應得的一切。這裏所謂的「別人」，能指單獨的個人或構成社會的成員，所以公義之德能有四種。

首先有交換公義（Commutative justice），這是最嚴格的公義。交換公義存在於兩個成長而獨立的個人間，一方付出，另一方接受，要求行為或物質上的均衡平等。例如，在貿易買賣中，該有貨物的質量和錢幣價值間的均等；在勞工契約中，勞方所付出的服務和資方所給的薪金間，當有平衡。違犯交換公義時，必須賠償，才能得到罪過的寬赦。其次，在社會中的人民和政權間有着兩個相反方向的公義關係。法律公義（Legal justice）是政權有名分要求每個成年公民或由公民組成的機構，為公益付出應盡的服務，像納稅、服兵役等。分配公義（Distributive justice）是每個成年公民或由公民組

成的機構，有名分要求政權平均分配公共的利益和責任，像政府的各種津貼、補助和應交的稅額等。最後，社會公義（Social justice）要求社會的每個分子，無論政權或人民，個人或集團，特別在經濟生活領域內，貢獻所能，為使社會內的全體成員獲得一個合乎人性尊嚴的經濟生活。像主人有責任給與工友家庭工資；地主有本分開發自己不需要的田地，為使他人有田地耕種等。

在此讓我們附帶補充下列兩點。第一，人間往來，除了屬於公義的「嚴格應該」外，還有別的「應該」，但不如公義那麼嚴格。例如：受到恩惠後應該知恩報謝；做了許諾，應該實踐所許。第二，公義是人際關係中該遵守的基層原則，它的根據是人間的基本平等，每人都有神聖不可侵犯的權利。事實上，公義之上還當遵守愛德原則，這愛德是扎根於人間的兄弟手足之情。這樣，完整的人際關係包括基於互相尊重的公義，和來自互愛的溫情。

為增強公義的基本方法還是祈求天主的恩賜。藉着主佑，習練自己按公義來生活行動，自然是增強公義的好方法。剛才說過，愛德補充公義，那麼誰在愛德上前進，當然也越會按公義來待人。

第二節 聖神七恩

聖神七恩在聖經中的踪影

依撒意亞先知有一段關於聖神恩惠的話說：「上主的神，智慧和聰明的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在祂內」（依十一2）。希伯來文的依撒意亞先知書提到了上述六種聖神的恩惠；

但希臘文和拉丁通行本聖經，把「敬畏」一詞分做「敬畏」和「孝愛」，這樣就有了聖神七恩的聖經出處。會同耶穌自己在納匝肋會堂中說的這句話——「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（路四21）——，註釋聖經者都認為這些聖神的恩惠是賜與耶穌基督的，祂擁有聖神諸恩寵的圓滿。多數神學家也想這些恩惠由耶穌——基督奧體的頭——通傳到奧體的肢體，即所有的基督徒身上。隨着這一推理，在成義奧蹟中，天主的子女也接受到聖神的恩惠，來幫助他善度符合其崇高身份的信徒生活。但是，這類聖神恩惠的數目究竟多少？它們的功能是怎樣的呢？

一般傳統的神學說法

按照這說法，聖神恩惠的數目是七個。聖經學者認為「敬畏」一詞實際上包含着「孝愛」，所以希臘文和拉丁通行本的依撒意亞書，把「敬畏」一詞分做「敬畏」和「孝愛」，並沒有改變希伯來文的依撒意亞先知書的原意。不少教父們也根據了希臘文和拉丁通行本來講述這端道理④。此後，一般神學家、教會禮儀書及聖歌，普遍地取用「聖神七恩」的說法。

關於聖神七恩的功能，不少士林神學家，特別是近代一些靈修學者強調：聖神七恩並不給予人什麼新的能力，而只有完成三超德和四樞德的作用。這就是說，七恩的功能是使三超德和四樞德更活躍有力，好似三超德及四樞德本身的動力不怎麼強而有力。所以有些靈修學者把高度的靈修生活，特別是神祕靈修，歸屬於聖神七恩。

在這一前題下，那些靈修學者敘述每一恩惠的特殊功能。明達（the gift of Understanding）

完成信德，使人似乎直觀地深入瞭解啓示中有關天主的真理。聰敏（the gift of Knowledge）也完成信德，使人更明白領悟啓示中有關一切受造物的來由、價值和目的。敬畏（the gift of Fear）完成望德，使人畏懼因自己的軟弱而犯罪，因此更多寄望於天主的援助。上智（the gift of Wisdom）完成愛德，使人在信仰之光下領會並嚮慕天主，並在天主內看受造物；上智是七恩中最高超的恩惠。超見（the gift of Counsel）完成明智一樞德，使人在具體境遇中，更容易看清並選擇那較合適的行動。剛毅（the gift of Fortitude）完成勇敢一樞德，使人奮勇爲善，不怕艱難，即使在死亡危險前也不退縮。孝愛（the gift of Piety）完成倫理德能中的宗教一德（the virtue of Religion），使人在同天主來往中，更懷有赤子之心^⑤。

現代一些神學家的看法

這些神學家並不強調聖神七恩這數目，因爲聖經的其他章節，沒有提及這數目；連在依撒意亞先知書中，七恩或六恩，也不清楚。

關於聖神恩惠的功能，現代的一些神學家以爲這些恩惠並不在提昇三超德和四樞德，好像補充它們的不足似的；聖神恩惠的功能在於使義人對聖神的推動更受教^⑥，因此更領會天主的事，更會在聖神的指引下生活行動。一如保祿說的：「然而屬血氣的人，不能領受天主聖神的事，因爲他是愚妄；他也不能領悟，因爲這些事只有藉聖神才可審斷」（格前二 14）。譬如：一位在聖神恩惠指引下的神學家，得分享耶穌基督的心神；面對天主和他人，他會有基督的看法、感受和判斷。一位基督徒在祈禱中聆聽

聖神的呼聲，在生活中跟隨聖神的領導，他會獲得某種和天主聖愛的同一性，因而更會進入天主奧祕的深處，體嘗祂的甘飴⑦。

這些現代神學家的說法，是否把所謂的聖神七恩和其他神恩（charisms）混為一談了呢？不。因為聖神的恩惠是為領受者本人的神益而賜與的，使他對聖神更受教。其他神恩是為他人或為教會的利益而存在的，一如保祿所說的：「就是祂〔耶穌〕賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧或教師，為成全聖徒，使之各盡其職，為建樹基督的身體」（弗四12）。而且，「神恩」一詞平常指那些比較彰明昭著的天賜恩惠。

結語

這一章內，我們介紹了天主教在成義奧蹟中，賜給人許多為度天主子女生命的能力。看起來，似乎複雜煩瑣，其實，只是全能天主聖三的特殊臨在於人，提昇他，使他成為自己的子女，這是前章的內容。本章說明天主聖三的特殊臨在賜與人種種的活力動能，讓他面對造物主、面對自己及其他受造物，在人生千變萬化的境遇中，有能力度符合天主子女身份的生活。同一無限天主的臨在，在人身上產生多采多姿的功效。這些功效在人的體驗和觀察中涇渭分明，所以在前面的敘述中，分成三超德和四樞德來介紹。但絕不可把人一方面所做的分門別類，照樣歸到天主身上去！

附註

- ① 聖女德蘭著，張秀亞譯，回憶錄（台中：光啓社，民國七十一年三月十一版），頁一九九。
- ② Henri de Lubac, S.J., Pellice catéchèse sur nature et grâce (Fayard, 1980), p. 33.
- ③ Jordan Ammann, O.P., Spiritual Theology (Indiana, Huntington: Our Sunday Visitor, 1980), p. 167.
- ④ 參方友儒，神修入門（台中：光啓社，民國五十五年十一月初版），頁六八。
- ⑤ 參 Antonio Royo, O.P. and Jordan Ammann, O.P., The Theology of christian perfection (Iowa: The Dubuque Priory Press, 1962), pp. 370-371; Gustave Thils, Sainteté chrétienne (Paris: Desclée, 1963), p. 467.
- ⑥ 參王秀谷譯，神學——得救的學問，頁四六。
- ⑦ 參同上，頁四七。

第四章 天主子女生命的成長

靈修生活是積極活天主子女的生命，使它發展成長，到達成全境界。可見天主子女生命的成長是靈修生活的果實。靈修生活的條件或構成因素，是做天主的子女；是從天主那裏接受行善的能力；是在天主的幫助下實在去行善。在前面兩章裏，我們討論了第一和第二點，本章要談第三點。爲實在行善，需要天主方面的幫助，那就是寵佑；同時需要人方面的合作，就是本着純正意向去行善。爲此，本章探討天主子女生命的成長，需要談天主方面的幫助——寵佑、義人方面的純正意向及人當做或能做的善工。

第一節 天主的幫助——寵佑

寵佑是什麼

寵佑是天主賜給人的超性幫助，使人完成有永生價值的善工。這幫助只在人行善時臨在，與使人成義的寵愛及各種德能不一樣，因爲義人不行善時仍擁有天主的寵愛和各種德能，但沒有寵佑。爲明顯地說出寵愛與寵佑的區別，曹立珊神父將二者譯成「常恩」和「現恩」①。成世光主教稱寵佑爲「天佑」②。

神學上分別廣義和狹義兩種寵佑。廣義的寵佑是指外在於接受幫助者的其他受造物，他們是天主用

來協助人行善的。例如：宣講、善表、災禍或疾病等。狹義的寵佑指天主賜給人內心的幫助，光照人的理智，堅強人的意志。保祿寫說：「在我的祈禱中記念你們，為使我們的主耶穌基督的天主，即光榮的父，把智慧和啓示的神恩，賜與你們，好使你們認識祂，並光照你們心靈的眼目，為叫你們認清祂的寵佑有什麼希望，在聖徒中祂嗣業的光榮，是怎樣豐富」（弗一 16 ~ 18）。保祿又寫說：「你們要懷着恐懼戰慄，努力成就你們得救的事，因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二 12 ~ 13）。

從上面所說的不難看出，只有廣義的寵佑而沒有狹義的寵佑，功效不會大。所以，平常說的寵佑是指狹義的。狹義的寵佑按照行爲的不同，有不同的種類。如先知們所得的寵佑是為說預言；聖史們所得的寵佑是為寫福音。我們這裏所談的寵佑，是天主賜給人行善避惡的內在幫助。

在靈修生活裏，有時天主賞賜特別的光照，使人格外清楚地瞭解某端道理，或看出自己當如何行動，並體驗到自己被推動着去實踐。無論是在避靜中或平日、在默禱中或在忙碌操作中所得到的這種光照，靈修家稱之為「神光」；他們也勸導接受者小心記錄下來，以供重閱，免得將這樣寶貴的恩寵遺忘。

寵佑的重要性

聖經告訴我們，無論為避惡或行善，人需要天主的幫助：「你們要醒寤祈禱，免陷於誘惑」（瑪廿六 41）。「在我的肢體內，另有一條法律，……我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？感

謝天主，藉着我們的主耶穌基督」（羅七 23 ㄋ 24）。爲行善，我們需要耶穌的幫助，祂清楚教導說：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因爲離了我，你們什麼也不能作」（若十五 5）。同樣爲傳教救靈，需要天主自己操作，才會生效。保祿說：「我栽種，阿頗羅澆灌，然而使之生長的，却是天主」（格前三 6）。

根據聖經的啓示，歷代教會也常教導天主助佑的重要。特利騰大公會議明說人靠自己一無所能；但依靠耶穌的幫助人能做一切：「那出於我們的，好像不出於我們一樣；我們實在一無所能；但若和那堅強我們者〔基督〕合作，那麼我們什麼都能做了」③。大公會議又說沒有天主的幫助，人無法克勝三仇：「人該知道：他們尚未重生於榮耀之中，爲獲得那榮耀的希望，人必須和他的肉身、和世俗、和魔鬼作戰；但按保祿宗徒的教訓，人除非與天主的恩寵合作，決不能在這場戰爭中獲得勝利」④。在人的行善立功上，大公會議說人的功績也是天主的恩賜，換句話說，在人的功績內常有天主的恩賜即幫助存在：「但這不是說：一個基督徒該依賴自己，或在自己內而不在主內自誇；蓋天主對衆人的善良真大，竟願意把自己的各種恩賜，作爲他們的功績」⑤。

寵佑的功効

爲避惡行善，絕對需要天主的寵佑，但也需要人的自由合作；兩者缺一，就不能有所成就。聖經上明說人合作的必要：「耶路撒冷！耶路撒冷！你常殘殺先知，用石頭砸死那些派遣到你那裏來的人。我多少次願意聚集你的子女，有如母雞把自己的幼雛聚集在翅膀底下，但你却不願意」（瑪廿三 37）。又

說：「你們切不要錯了，天主是嘲笑不得的：人種什麼，就收什麼」（迦六7）。有些聖經章節同時提及天主的恩寵和人的自由合作：「你們要懷着恐懼戰慄，努力成就你們得救的事，因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二12-13）。又說：「然而，因天主的恩寵，我成為今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空，我比他們眾人更勞碌；其實不是我，而是天主的恩寵偕同我」（格前十五10）。教會在特利騰大公會議教導說：「誰若說：已成義人的善工，是天主的恩寵，而不也是這已成義人的功蹟，或說：已成義的人，由他藉天主的恩寵並藉耶穌基督的功蹟，所行的善工，並不真正地得以增加恩寵，而且，如果他在恩寵中逝世，也不會因此善工而掙得永生，也增添榮耀，那麼，說這種話的人，應受絕罰」⑥。

為此每一個善行常有着雙重原因，即天主的寵佑和人的自由合作。為解釋人不合作的結果，神學分「足夠寵佑」和「有效寵佑」二種。當人沒有合作，因而沒有結善行的果實時，天主的幫助稱為「足夠的寵佑」。在這情況中，是人妄用了自由，沒有同天主合作；並不是「足夠寵佑」的缺乏能力或無用。關於這點，羅馬聖職部於一六九〇年斥責楊森異端時，清楚指出下面的肯定是錯誤的：「足夠恩寵，為我們的環境，不但是無益的，且是有害的，因此，我們理應向天主祈求說：『主，從足夠的恩寵中，拯救我們吧！』」⑦！

神學家們繼續解釋足夠寵佑與有效寵佑的區別時說：這區別當是內在的，就是這兩種寵佑本身有所不同；而不是外在的，好似說：足夠寵佑和有效寵佑原是中性的，只看人一方面的是否同它合作，才分

別出有效或足夠的寵佑來。在這樣的假設中，天主的作用被人的自由所控制，這是神學所不能接受的。既然有效與足夠寵佑有其內在的區別，那麼如何諧調有效寵佑與人的自由合作呢？在教會歷史中，這一難題有過不同神學體系間的激烈爭辯。教會當局許可不同神學家的繼續研究討論，但不准任何一方指責對方為異端謬論。有關文件說：「在論及（天主）恩佑的事上，教宗不但授權於辯論的人，而且也授於那些歸國或歸自己會院的諮議員們，自由討論；……不過同一教宗嚴禁，在討論這問題時指責對方，或加以教會的任何懲處」⑧。

上述信理神學中有關寵佑功效的爭辯，不應當影響我們堅信天主寵佑的超越功效。其實，正因為有的神學家都相信天主寵佑的絕對功效，並想進一步瞭解它如何與自由人合作的奧祕，才陷入了非常複雜的爭辯中。

第二節 人行善時的純正意向

純正意向的意義和重要性

意向是人行動時所嚮往的目標；也就是在分析一個行為的不同原因時，對「爲什麼有此行為？」的問題所作的回答。人清醒地行動時，知道自己做的是什麼，會產生什麼後果；當他決定做某件事時，自然嚮往那後果。例如：某青年知道用功讀書會增加自己的知識；那麼他決心用功讀書時，自然嚮往這個後果。除了這個出於行為本身的意向外，還能有別的意向。例如那青年決心用功讀書是爲使父母喜悅，

或爲報謝國家等。

純正意向能有合理的、更好的、及理想的三個不同程度。純正意向是構成好事的必要條件。連在本性的層面，一件事本身原是好的，但因意向不正，整個行爲會變成壞的。例如見到乞丐，出錢相助，原是好事。但如果那人給錢的目標是爲誇耀自己的財富，或圖別人的稱讚，就是沽名釣譽。原來的好事，被不正的意向所腐蝕，成了壞事。同樣，在天主子女的生活中，純正意向是構成超性善行的必要條件之一。

爲行善需要那種純正意向

這裏有兩個相連的問題：爲行善需要那種純正意向；對這意向人應有那種程度的意識。

第一個問題是：爲構成一個有超性價值的善工，除了其他應有的三個條件——是天主的子女、有寵佑的陪伴、所做的是好事或中性的事，需要有那種純正意向？對這問題，神學家意見不同。較寬的神學家認爲知道一事是好的，也因爲它是好的而決定去做，就算有了足夠的純正意向。較嚴的神學家却以爲這種意向還不夠，還需把好事跟天主相連，如：因爲做那事中悅天主，或因爲天主要我做的，或耶穌的榜樣如此指示我等。總之，還需理會那事跟天主有關，並爲天主而做，這樣才算是有足夠的純正意向^⑨。此外，神學家們公認：爲愛天主而做好事意向，比因畏懼天主更純正。

第二個問題是：人對自己的意向需有那種意識程度，才使所做的事具有超性價值？對這問題，神學家之間也有歧見。首先，大家都區分下列三種意識程度：「現有的意向 actual intention」指做事時

人對自己的意向有意識，也實在受着它的影響去做。「潛在的意向 virtual intention」指做事時人對自己的意向沒有意識，但先前清楚有過那意識，事實上也多少受着它的影響去做。例如：一位神父離開辦公室往更衣所去準備舉祭，路上想着另一件事，不再意識到舉祭的意向；但仍受着舉祭意向的影響，因為他繼續向更衣所走，而不往別處走。「習性的意向 habitual intention」指人對自己的意向沒有意識，但先前有過意識，也從未收回那意向，只是目前他不再受那意向的影響而行動。例如：人早晨做奉獻，有意識地把一天內的工作奉獻給天主，都是為祂而做；日間從未收回早晨的奉獻，但在忙碌的工作中不再想起天主^⑩。為使行為有超性價值，較寬的神學家以為習性的意向夠了；較嚴的神學家則認為習性的意向不夠，還須進一步有潛在的意向^⑪。

關於純正意向的幾點注腳

第一，前面神學家之間的歧見只是理論上的。因為在實際生活上，所有的神學家都認為意向越純正越好，對自己意向的意識越深越好。

第二，前面的神學家歧見，對實際的靈修生活，似乎沒有多大關係。因為人在靈修生活上前進，整個人跟天主的關係也逐漸密切，天主在他心靈中的地位正比例地升高，他行動時自然更多聯想到天主；就是說，他生活的意向會越來越純正。同時，隨着天主在人心靈中地位的升高，人在生活中自然更容易想起天主，更為祂而生活行動，也就是他對為天主做事的意識程度會逐漸提高。

第三，靈修學家說，為增加人行為的超性價值，除了寵愛更豐富、意向更純正外，人的行為和耶穌

結合的程度，及做事的熱忱和勤奮成正比比例^⑫。這個講法與上面第二點所說的不謀而合。因為在靈修生活上前進的人，跟天主和耶穌的關係逐漸親密，他自然會更依賴基督的德能，更偕同祂來生活行動；同時，既然他更有意識地爲天主而行善，自然也會更熱忱、更勤奮地去做他的善工。

第二節 淨化和聖化兩種工夫

靈修生活要求義人同天主的寵佑合作。所謂合作就是義人本着純正意向去實踐種種善工。前兩節裏，我們探討了寵佑和純正意向，現在要問：義人當做什麼善工呢？這問題牽涉得很廣，答案也非常複雜。因爲善工不同，重要性也不同。我們將在第二、第三、第四篇裏逐步介紹。這裏，只做個簡短的綜合反省，將各種善工歸納爲淨化和聖化兩種。

淨化和聖化的含意

天主的子女是個活生生的主體，他分享着天主的奧秘生命。爲使任何生命成長，一方面須剷除危害它的事物，另一方面須盡量供應成長所需的種種因素。花草樹木的成長，須清除周圍的野草，殺死各種害蟲；此外還須鬆土施肥澆水，充分吸取陽光等等。動物的保養和成長，也是如此。

天主子女生命的成長，也有類似的淨化和聖化兩方面的工夫。淨化在於清除危害天主子女生命的罪過，攻打引人犯罪的三仇。也就是克制內在於人的私慾偏情；抵抗並進攻外在於人的世俗與魔鬼。聖化在於供應種種滋養，像聖事、敬禮、善盡本分等，使天主的子女與天主的關係日益密切，與天主的友誼

日益鞏固深厚。

淨化和聖化構成靈修生活的兩個幅度；不是靈修生活的兩部份，更不是靈修生活的前、後兩階段。因為淨化和聖化在靈修努力中是分不開，必須相輔相成，平行而進。聖依納爵勞耀拉在他的神操書中寫說：「人越擺脫個人的自愛、私意及私利，便在一切神靈之事上越有進境」⑬。

淨化和聖化在教會教導中的根據

聖經中耶穌曾說：「誰若跟隨我，該棄絕自己，天天背着自己的十字架跟隨我」（路九23）。棄絕自己與跟隨耶穌，是緊緊相連而分不開的。保祿清楚地訓示：基督徒的生活是活出基督救主的逾越奧蹟（參閱羅六3~14）。因為，藉着洗禮，基督徒已同耶穌一起死亡並被埋葬，就是把自己的舊人釘死於十字架，使那屬於罪惡的自我消逝。這如同基督一起死亡，為的是也同祂一起復活，度一個新生活，一個在耶穌基督內的天主子女的生活；直至不再把自己的肢體交與罪惡，作不義的器皿，却把自己的肢體奉獻給天主，作正義的器皿。這裏保祿所說的洗禮不僅指聖洗禮儀本身，也指由領洗時開始的基督徒生活。因為事實告訴我們：不是一領洗，人就克服了自己，不再犯罪；領洗後的基督徒需要不斷地努力，逐漸減少犯罪，脫離罪惡的控制；為日益活出基督內的新生命。

不少教父發揮聖經的教導，指出了靈修生活的淨化和聖化兩幅度。聖奧斯定說：「我們所奮鬥的，可從兩方面着想：那就是一方面在於革除惡習，而在另一方面，却在於努力修德。這不是由於我們的臆測，但那位洞悉人力的天主，親自訓示過，祂說：『看，我今天委派你對萬民和列國，執行拔除、破

壞、毀滅、推翻、建設和栽培的任務』(耶一10)⑭。聖師額吾略尼森(約三三五-三九四)寫說：「人靈的本性是向上的；她一旦脫離了地上的牽戀，自會日新月異地不斷上升，迅速熱誠地直至『雲霄』而不止，因為靈魂既沒有了阻擋，脫然無累，本能地直接向善無疑」⑮。賢士賈仙(約三六〇)約四三五)也說：「修成全德的方法是：守齋、守夜、隱居、默想聖經，以達到心靈純潔的主要目標；這就是我們該修成的愛德。我們先有了這愛德，然後其他美德才會隨之而來，無一不全。……因此，守齋、守夜、默想聖經、捨棄一切財產，……並不是全德，而是趨赴全德的工具——途徑」⑯。

歷代靈修家也同樣教訓人。十六世紀問世的「師主篇」靈修巨著就記載着下列這句名言：「自克愈力，進德愈多」⑰。張春申神父下面的一段話特別清楚，他寫說：「領洗只是生命的誕生，如果我們不繼續發展這生命，那麼它將萎靡不振，永遠是個長不大的嬰兒。內修生活是繼續聖洗聖事象徵的死亡和重生；那便是一面剝去舊我，一面穿上新我；一面克制偏情，世俗見識，……一面增進信、望、愛和他德行」⑱。

附註

- ① 參曹立珊，「天主的恩寵」，聖化第一四四號(民國六十七年十二月)：七。
- ② 參威世光，天人之際(台南：聞道，民國六十八年八月四版)，頁一六七。
- ③ 施安堂譯，天主教訓道文獻選集(一九八一年再版)，頁四八五，一六九一號。

- ④ 同上，頁四四八，一五四一號。
- ⑤ 同上，頁四五一，一五四八號。
- ⑥ 同上，頁四五七，一五八二號。
- ⑦ 同上，頁五八六，二三〇六號。
- ⑧ 同上，頁五四二，一九九七號。
- ⑨ 參 Antonio M. Arregui, S.J., Summarium theologiae Moralis (Bilbao: editorial El mensajero del Corazón de Jesús, 1952), p.15, n.30.
- ⑩ 參同上，p.4, n.4.
- ⑪ 參同上，p.15, n.30.
- ⑫ 參 Adolphe Tanquerry, The Spiritual Life: A treatise on ascetical and mystical Theology (Maryland: The Newman Press, 1930), pp.123-127.
- ⑬ 房志榮譯，聖依納爵神操（台中：光啟社，民國六十七年元月初版），一八九號。
- ⑭ 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集（民國六十年五月初版），頁四一五，八三九號。
- ⑮ 同上，頁一七〇，三四三號。
- ⑯ 同上，頁三九二，七八六號。
- ⑰ 師主篇，卷一第廿五章第十一節。
- ⑱ 張春申，你的超性生活，頁三二～三三。

第五章 天主子女生命的來由

在前面三章裏，我們敘述了天主子女生命的根本、動能和成長。似乎可以立刻進入淨化和聖化的種種操作中，來促進天主子女生命的成長。但爲了下列兩個理由更好先加上「天主子女生命的來由」一章：第一，爲使我們更清楚知道成義鴻恩和寵佑諸恩惠，如何由天主父通傳到我們；第二，讓我們更意識到整個靈修生活是在同一路線中完成，換句話說，我們常藉着耶穌救主，在教會慈母的輔導下，向前邁進，接近天父。

耶穌基督是人類歷史的中心，是救恩史的焦點。整個舊約時代期待並準備着耶穌救主的來臨；全部新約時代是基督救恩的完成和分施。耶穌以自己的一生，特別在祂逾越奧蹟中，完成了人類的救恩。耶穌升天後，無形地，同自己建立的有形教會一起在聖神內分施祂的救恩，直到天地的終結。同時，由於天主的揀選，在這救恩的完成和分施中，聖母瑪利亞有着她特殊的一份。所以本章探討一切恩寵的來由時，分下列三點來敘述，就是：耶穌救主、慈母教會和聖母瑪利亞。

第一節 耶穌救主

天主聖三

唯一天主是「元始和終末」（默廿一6）。但自我啓示中的天主不是孤獨的一位，而是一體三位：聖父、聖子和聖神。三位擁有同一天主性體，所以有着同等尊榮，同受欽崇。同時，父、子及聖神以不同方式擁有唯一的天主性體，所以有着不同的三位。神學解釋說：父以無始根源的方式擁有天主性體；父在無始之始生聖子，子以受生於父的方式擁有天主性體；聖神以其發於父、子相識相愛的方式擁有天主性體。張春申神父表達天主聖三的內在生命時寫說：「天主是最純粹的神性，祂的生命便是思想與愛情。……天主聖父以無限的父愛凝視聖子；天主聖子以無限的子情回歸聖父；聖父和聖子愛情的結晶便是天主聖神。聖三是一個家庭，聖三的生命是平安，寧靜，充滿認識與愛情的生命」①。

這是天主聖三無限幸福的內在生命。天主出於慈愛，願意人分享祂的內在生命。這外在的讓人分享，是天主聖三的工程，但，是藉着第二位聖子降生的奧蹟。「聖師們常說：天主成人爲使人成「天主」——分享天主的神性。降生成人的不是聖父，也不是聖神，而是天主聖子。人類分享的是降生成人的天主聖子的生命，也便是耶穌基督的生命」②。

耶穌救主

天主聖子降生成人名叫耶穌，爲使人能分享天主的神性。我們知道祂不只爲人誕生於世，並給人宣講福音，召叫宗徒，建立教會，最後爲人受苦受難，死於十字架，復活升天。總之，整個耶穌的一生是爲完成人類的救恩；祂又建立教會，使教會在自己升天後，同祂合作分施祂的救恩。既然藉着耶穌人類才得救，自然祂是人類的救主。

聖經清楚教導這端基本的信理。宗徒大事錄記載伯鐸給耶穌作見證說：「除祂（耶穌）以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四12）。保祿同樣宣講說：「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前二5）。若望也寫說：「從祂（耶穌）的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵」（若一16）。

義人在耶穌內作天父的子女

義人得分享天主聖子的生命，也就是耶穌基督的生命。原來聖父只有耶穌為獨生子。若望寫說：「於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了祂的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。……從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主的，祂給我們詳述了」（若一14、18）。若望又說：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三16）。

義人只在耶穌內獲救。首先，保祿清楚說人在基督內被選：「祂（聖父）在天上，在基督內，以各種屬神的祝福，祝福了我們，因為祂在創世以前，在基督內揀選了我們，……又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉着耶穌基督獲得義子的名分，而歸於祂」（弗一3-5）。事實上，我們獲得天父眷愛的程度同我們的肖似基督成正比例。這也是保祿的教導：「因為祂（聖父）所預選的人，也預定他們與自己的兒子肖像相同，好使祂在眾弟兄中作長子」（羅八39；參閱格前十五47-49）。最後，義人在基督內接受永恆的產業：「我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者」（

羅八17)。

我們的天主子女的生命是聖三型的

前面說過義人藉着耶穌基督，在祂內，以天主子的方式分享天主的性體或生命。天主子的方式就是生於父。這樣，人的義德來自天主聖父，藉着耶穌基督。啓示又告訴我們如何在天主聖神內成義，保祿說：「你們不是屬於肉體的人，乃是屬於聖神的人，只要天主聖神住在你們心裏。人若沒有基督的神，就不是祂的人了」（羅八9）。宗徒又說：「爲證實你們確是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊」（迦四6）！若望也寫說：「那遵守祂命令的就住在祂內，天主也住在祂內。我們所以知道祂住在我們內，是藉祂賜給我們的聖神」（若壹三24）。

因此，義人真正得進入天主聖三的圈子，他活的新生命是來自一切根源的天主父，藉着耶穌基督，而在聖神內實現的。張春申神父寫說：「總結天主的外在行動可以這樣說：父是救恩計劃的來源，是不可言的天主；耶穌是發言的天主；而聖神是推動我們每人實現這救恩的力量。因此基督徒的生活不可能是『聖三型』的。在位格模型下我們常祈禱說：『在聖神內——藉聖神的教導、推動及鼓勵——因着耶穌基督——在我們的生活中有着基督的面貌——走向天主聖父——給我們救恩的根源。』」③。

第二節 慈母教會

人的成義是天主聖三的奇妙化工。但有形的人需要形體的記號來表達那無形的奧妙化工。耶穌在世

時，用手勢或言語來表達祂對罪人的寬恕。譬如祂對罪婦說：「你的罪得了赦免」（路七48）。但耶穌升天後怎麼辦呢？那就要透過有形教會的表達。

耶穌在世時建立了祂的教會

從聖經上我們知道耶穌召叫了宗徒，立伯鐸為宗徒之長做教會的磐石，交給了宗徒們宣講、聖化和管理的神權。宗徒們的使命是繼續耶穌的救世工程，所以瑪竇記下耶穌升天前的囑咐說：「天上地下的所有權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（廿八18-20）。

梵二大公會議在教會憲章裏說明這道理：「（耶穌）藉着聖神把自己的身體，就是教會，定為拯救普世的聖事；坐於天主聖父之右，仍繼續在世界工作，引人加入教會，通過教會與自己緊緊相連，以自己的體血養育他們，使他們能分享祂的光榮生命」（教會48）。大公會議又說：「天主救世的這項奧蹟已啓示給我們，並在教會內延續不斷，這教會由主建立為自己的身體」（同上52）。但這不是說教會本身能擔當這重任，而是耶穌自己無形地在教會內，透過教會中聖秩人員的有形合作來繼續祂救世主的使命，所以梵二教導說：「神聖的救主是在教會內進行救贖工程的」（同上54）。

慈母教會

因着耶穌的保證和聖神的不斷護佑，教會不能錯誤地保存並宣講耶穌的福音；給信從的人，教會有效地施行耶穌建立的聖事與彌撒聖祭，產生並養育信眾；教會又妥善地管理並領導信眾穩走上天之路。

教會如此運用耶穌所給的三種神權，在世界各地不停地分施耶穌的救恩，使祂的奧體不斷成長，給天父增加更多的子女。

對信友來說，教會實在扮演着一位慈母的角色。因為在教會內，信友得誕生為天父的子女；藉着教會的聖化功能，信友得在天主子女的生命上成長；靠着教會的管理和領導，信友得穩妥地走向天鄉。梵二大公會議把教會的使命比擬耶穌的使命說：「猶如基督為父所派遣，同樣祂又派遣了宗徒們充滿聖神，不僅要他們向一切受造物宣講福音，……並且要他們以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救世工程」（禮儀6）。

信友對教會的責任

既然教會是信友的慈母，信友對教會該懷有孝愛之心。這裏所說的教會，是指教導的教會，具體說就是教會聖統。各級聖統人員雖擁有代表基督的高超職務和權柄，但他們仍是血肉之人，難免帶着一般人的缺陷和過錯。我們信友不應太注目於人性軟弱的一面，而忽略了基督第二者的幅度。尤其須記住耶穌的訓示：「經師和法利塞人坐在梅瑟的講座上：凡他們對你們所說的，你們要行要守；但不要照他們的行為去做」（瑪廿三2-3）。

從積極的一面來說，真正的孝愛在於行為，就是對教會聖秩人員的受教、服從。當他們代表基督施教，闡明天主的啓示時，以受教的態度來聆聽；當他們踐行聖化職務時，本着信德與知恩的心欣然領受；當他們合理地管理和領導時，用耐心與愛心來服從。但在有關教會及自己的神益上，真誠的孝愛不

但不禁止，而且鼓勵信友向負責的聖秩人員表達自己的心聲，一如梵二大公會議教導說：「教友一如所有的基督徒，有權利從聖職善牧手裏充分領受教會的精神財富，尤其是天主聖道及聖事的資助；教友應該用相稱於天主兒女及基督弟兄的那種自由與信任，向聖職善牧表白他們的需要和希望；按照個人的知識、專長與所處的地位，教友有權利，有時候且有義務，針對教會的利益所在，發表自己的意見」（教會37）。

不用說，對整個教會的關心，要推動信友更主動、更慷慨地在傳教努力上同聖秩人員攜手合作。這是梵二大公會議非常期待於全體信友的，它說：「由於牧人與教友之間的這種家庭式的關係，可為教會產生很多的利益：這樣便會加強教友們的責任感，培育他們的慷慨大力，使教友們的力量更容易和善牧人員的工作配合起來。……從而使整個教會，由於全部肢體的團結，以更大的效率去完成它對世界生命的使命」（同上37）。

第二節 聖母瑪利亞及諸聖

同耶穌救主和教會慈母密切相連的是聖母瑪利亞，因為她是耶穌救主之母，又是教會之母。神學的探討，能從耶穌奧蹟的角度看聖母，將她放在教會之上；也能從教會奧蹟一角度來看，將聖母放在教會之內作為教會最完美的成員。顯然，有關聖母的這兩個角度應當兼顧並存。這裏，我們依據梵二大公會議的教導，簡單地敘述下列幾點。

聖母是耶穌救主之母

聖母是耶穌的母親，也就是天主之母。梵二大公會議說這端奧蹟在舊約中已有預兆（參閱教會55）。領報時，在聖母的同意下，天主第二位降生爲人。如此，聖母不但給了人類耶穌救主，她還密切結合在救贖工程的進展中：她養育了耶穌，爲作十字架上的祭品；她與公開生活中的耶穌契合；特別在耶穌的苦難中，聖母一直追隨到加爾瓦略山上，甘願將她的兒子獻作祭品。梵二教導說：「這樣，榮福童貞瑪利亞在信仰的旅途上前進，忠實地保持了她和聖子間的契合，直到十字架下，她站在那裏，不無上主的安排，和她的獨子一起受了極大的痛苦，以慈母的心腸將自己和祂的犧牲聯繫起來，熱情地同意將親生的兒子奉獻爲犧牲品」（教會58）。梵二告訴我們聖母實在有分於耶穌救恩的完成：「她懷孕、生產、養育了基督，她在聖殿裏將基督奉獻給天父，與死於十字架的基督共受痛苦，以服從、信德、希望和熾熱的愛情和救主超絕地合作，爲重建人靈的超性生命」（同上61）。

接着，聖母用她大能的轉禱，給她世世代代的子女分施耶穌的救恩。梵二大公會議說：「事實上，她（聖母）升天以後，猶未放棄她這項救世的職分。而以她頻頻的轉求，繼續爲我們獲取永生的恩惠。以她的母愛照顧她聖子尚在人生旅途上爲困難包圍的弟兄們，直到他們被引進幸福的天鄉。因此榮福童貞在教會內被稱爲保護人、輔佑者、援助者、中保」（教會62）。在聖母無原罪始胎節日的頌謝詞中，教會指着聖母說：「她是純潔的貞女，爲人類生育了你的聖子——除免世罪的無玷羔羊；你又使她凌駕萬民之上，成爲你子女的諸寵中保和聖德楷模」。

聖母這個崇高的地位和使命，絲毫不遮蔽或削減基督爲天主與人類間唯一中保的身份（參閱弟前二 5）。因爲聖母的整個所是和所爲並非必須的，而是出於天主的自由選拔；而且，聖母的所是和所爲常隸屬於救主耶穌，因爲聖母自己也由基督所救贖。梵二給我們解釋說：「因爲榮福童貞對人們所有的任何有益的影響，並非出自一種必然性，而是來自上主的心願，來自基督的豐富功績，依據基督的中保身份，完全從屬於這種身份，並從而吸取其全部力量。聖母的地位絲毫不妨礙信友和基督間直接契合，反而促進其實現」（教會 60）。

這樣，聖母瑪利亞，救主之母，天主之母，也成了教會之母，和信友之母。對世世代代的子女，她從天上頃刻無間地施展着慈母的關懷和照顧。

聖母是教會最完美的成員

聖母既是受造人類的一份子，她自然也需要耶穌的救贖。不過天主特選她做救世主的母親和教會的母親，所以恩賜她一個超乎尋常的獲救方式，就是使她始胎無染原罪，使她滿被聖寵，使她度過塵世生命之後，靈魂和肉身一起榮召升天。聖母得到這樣空前絕後的鴻恩，成了教會——整個天主子民集團——的成員中最卓越、最完美的一位。

從另一角度看，聖母是教會——耶穌救贖工程的繼續者——的典型。因爲聖母做天主之母又是卒世童貞，在三超德上出類拔粹；同樣，教會是母親又是童貞；且在三超德上努力仿效聖母。梵二大公會議教導說：「教會自己也變成了母親，因爲教會以講道和聖洗聖事，把聖神所孕育、天主所產生的兒女，

投入不朽的新生命中；教會也是童貞，因為教會純潔完整地保存着對基督淨配的忠誠，教會並效法其主的母親，靠聖神的能力忠貞地保持完整的信仰、堅固的希望、誠摯的愛情」（教會64）。

聖母應受的特殊敬禮

聖母是救主之母，所以是衆信友的母親；其他任何聖人和聖女是信友的兄弟姊妹。聖母蒙天主選拔，成了全人類中舉世無雙的天主寵女。我們對她的恭敬理當在諸神聖之上。不過，聖母也是受造物，需要耶穌的救贖，所以對她的恭敬不能同對天主及耶穌救主的欽崇相提並論。梵二大公會議教導說：「瑪利亞，因為是天主的母親，參與了基督的奧蹟，由於天主聖寵的舉拔，她只在聖子以下，高出一切天神世人以上，所以理當受到教會特別的恭敬。……這項在教會內經常存在的敬禮，雖具有絕無僅有的特徵，但對降生的聖言，對聖父及聖神的欽崇禮，仍然有本質上的區別，而且特別能促進這項欽崇禮」（教會66）。

教會也清楚訓示，對聖母的真正敬禮，在於敬愛、頌揚如此德高望重的母親；效法她愛主愛人的種種美德；呼求她大能的轉禱使我們追隨她的芳踪。這種合情合理的聖母敬禮，不但不阻礙或減損對耶穌救主應有的欽崇，而且促使信友去認識、愛慕、光榮基督，並遵行其誠命（參閱同上66）。

對諸聖的敬禮

對諸聖的敬禮是靈修方法之一，與本章所討論的主題本沒有多大關係。但在此上下文，仍值得一提。向天主聖父，天主聖神和耶穌基督，我們的敬禮是對唯一天主的欽崇。對聖母瑪利亞應當有超過對

諸聖的特殊敬禮；對諸聖我們有一般的敬禮。這是教會內慣用的三級敬禮。

在天地終結之前，天主的子民分佈於旅途中的教會、受淨煉的教會和光榮的教會內。但這三種境況組成一個教會。對於這一點，梵二大公會議教導說：「這一切人却在不同的等級與方式之下，共融於同樣愛主愛人之德，向我們的天主歌唱同樣的光榮之曲。因為凡屬於基督的每一個人，具有祂的聖神，聚集在一個教會之內，彼此都依附於主」（教會49）。

在這同一教會的各境況的信徒之間，有着從不中斷的連繫，而且，按照諸聖相通功的信仰，這一連繫藉着精神財富的相通而加強。旅途中的信友，從教會初期就不忘為在淨煉中的兄弟姊妹祈禱獻祭，使他們能早日升天，面見三位一體的天主。光榮中的諸聖，因着他們與基督之間的密切聯繫，使整個教會在聖德的基礎上更形堅固，使教會在現世奉獻給天主的敬禮更加尊貴，並在多方面協助在世教會的擴建工作。梵二大公會議給我們解釋說：「因為他們榮歸天鄉，面見基督，通過與祂的關係，和祂一起，在祂內，不斷地為我們轉求天父，把他們在世上靠着天人之間的唯一中保耶穌基督所立的功勞獻給天主，並在一切事上服侍天主，在他們身上，為基督的身體——教會——補充基督的苦難所欠缺的。所以，他們的手足關切之情，大大地扶助我們的軟弱」（教會49）。

旅途中的信友，對光榮中的致命聖人和多采多姿的精修聖人，虔誠地恭敬並呼求他們的轉禱。他們原有過同我們一樣軟弱的人性，却隨從基督的榜樣加以改造，使天主的德能與肖像生動地顯示在他們的生活中。因此，紀念諸聖的所是所為是我們旅居塵世信友的一大鼓舞，激勵我們追隨他們的芳表。這種

對諸聖的恭敬、呼求和仿效構成了我們對諸聖敬禮的要素。可見這敬禮不會減損對天主和基督應有的欽崇，相反，它促使我們投奔到一切恩寵的泉源那裏去。一如大公會議肯定的說：「原來我們對聖人們所表示的真純敬愛，本身就以基督為終向，基督才是『衆聖人的榮冠』，我們通過基督而達於天父，天父在自己的聖者中是奇特的，祂在聖者中受光榮」（教會50）。

結語

靈修生活無非是積極地活天主子女的生命，所以靈修生活以天主子女的生命為起點和基礎。因此，在這第一篇裏我們探討了有關天主子女生命的根本，即在成義奧蹟中，天主聖三特殊臨在於人，改造人，賦予人特殊的活動能力。義人在天主的幫助下，在淨化和聖化自己的種種操行和善工中努力，這就是靈修生活的實行。

當然，淨化和聖化的工夫是同時並進的，但在探討和敘述時，不得不分先後；在第二篇中，我們先敘述淨化方面的各種努力。

附註

- ① 張春申，你的超性生活，頁八。
- ② 同上，頁十九。
- ③ 張春申，中國靈修芻議（台中：光啓社，民國六十七年初版），頁二九～三十。

第二篇 靈修生活的淨化幅度

在第一篇內我們述說了靈修生活的基礎，它是天主子女的生命。接下去要問：我們該怎樣生活或做什麼使這寶貴的生命成長？這正是靈修生活的本質。這問題的回答分兩個幅度：一方面，該除去一切使這生命損傷，甚至窒死的有害物；另一方面，當供應它一切有助成長的養料補品。前者稱爲淨化，後者稱爲聖化。靈修生活的要素或內容就在基督徒的淨化和聖化自己。這兩者不但緊密相連，而且相輔相成湊合成同一靈修生活的兩個幅度。

原來，唯一危害天主子女生命的是罪過。人的三仇，即私慾、世俗和魔鬼，帶給他許多誘惑；在不少誘惑中，人跌倒犯罪。因此，爲幫助人避免罪過，靈修學揭露誘惑的內幕和誘惑的來源三仇，並探討如何抗拒三仇，如何減弱三仇的危害力。人依賴天主的幫助如此的努力，靈修學者稱之爲克修淨化。

但按照聖賢們的經驗，人依賴天主的幫助，無論怎樣努力去實行，總不能清除缺陷，避免過錯，他需要靠天主的主動作用來澈底淨化自己，這是所謂的神祕淨化。在這第二篇內，我們先總括地述說引人犯罪的各種因素（第六章），然後探討克修淨化（第七、八和九章）及神祕淨化（第十章）。

第六章 初步的淨化——除免罪過

犯罪的過程是人在誘惑中失足跌倒，而誘惑是由三仇而來。爲此本章內我們概括地述說罪過、誘惑和三仇。

第一節 罪過

罪是什麼？

罪是人的惡行爲。所謂人的行爲，是人行動時明白自己所做的是什麼，同時他自由決定去做。當人知道某事是惡事，仍自由決定去做，那就有罪。如果人的理性或意志，停止行動，像睡夢中的人，那就沒有人的行爲，所以也沒有罪過的問題。如果人的理性認識或自由意志多少被阻擾，像酒醉的人或盛怒中的人，他們有人的行爲，但不完全，因此他們對該行爲的責任有某種程度的減輕。

罪是一種惡行爲，這惡性能來自所做的事，如無故殺人；或事情本身是善的，或中性的（即非善又非惡），但作者的意向惡化了行爲，例如行哀矜爲誇耀自己的財富；吃喝爲享受。有時事情本身和作者的意向都是善的，但不合理的環境能使那行爲成爲壞事，例如父母督促子女勤勉讀書原是好事，意向是爲了子女的好處，也是好的，可惜在具體的場合中，父母早晚嘮叨不休，給孩子很大的精神壓力，傷害

了孩子的健康，這樣父母的督促便成爲過分而不合理的事。爲此倫理神學有一句名言說：「善行出於全部的善，惡行來自任何的惡」。意思是說：爲有善行，不但事情本身當是善的或中性的，作者的意向和行爲環境都應該是善的；但惡行不只來自事情本身的惡性，也能來自作者的壞意向或不合理的行爲環境。

大小罪的分辨

倫理神學告訴我們按三個因素來分辨。首先看惡事本身是否嚴重。要是惡事本身是嚴重的，行事的人又是明知故意的，那是大罪。要是惡事本身是輕微的，行事人也是明知故意的；或惡事本身雖是嚴重的，但行事人在認識或自由決定上受到阻擾，而不完全知悉或故意，這些情況中的惡行都是小罪。

關於分辨大小罪的問題，須注意兩點。第一，上面所說的分辨標準，原則上清晰明顯，但在具體生活中多次不易有確定的答案。傳統倫理神學大多停留在抽象或原則的層次上，對行爲的主體，對認識及自由意志能受的許多阻擾不夠注意，因此容易肯定某惡行是大罪或小罪。近代心理學發掘出不少新知識，特別發現人的情緒和潛意識十分影響人的認識及自由意志。爲此現代神學家對大罪和小罪的分辨比較保留或謹慎^①。第二，爲度靈修生活的人，在小罪的領域中，務必分別故意的小罪和不故意的過錯。經常故意犯小罪和誠意度靈修生活是水火不相容的。因爲經常犯故意的小罪，就是說，在小事上明知故意地得罪天主，這種心境與願意更好地事奉天主的心態是互不相容的。爲此靈修學家把經常故意犯小罪的人視作冷淡者，他們並不真心誠意地度靈修生活。

犯罪的後果

我們知道大罪的後果是毀滅天主子女的生命，使人失掉天主的友誼，失去已往所立的一切功勞，又成了魔鬼的奴隸。犯罪者不但良心不安，且增強向惡的傾向。要是固執不悔改，他是走在往地獄的路上。

故意的小罪含有人忽視天主及不知恩的心態，雖然不使人失掉天主的友誼，但減少事奉天主的熱忱和慷慨，也失掉許多天主的幫助，因此更難修德前進；在靈修路上更軟弱而容易走下坡；也能引至犯大罪的危險。在小罪中去世，人將受煉獄的懲罰。

有些小過錯扎根於人的性格，例如有人天性直爽，說話行動很快，一不小心，便觸犯他人；也有人因突然的一個刺激引起強烈的反感，在沒有思考的情況中，說話或行動傷害到愛德。這類過錯，人沒有多大意識或自主，事後很快悔恨自己的不是。雖然這類過錯難改，但犯過的人在天主和他人前一再謙遜地認錯，同時並不灰心，設法減少這種過錯。如此的話，他大可放心，不但天主樂意寬赦他，而且因他的謙遜、痛悔，反使他更中悅天主，幫助他在聖德道路上前進。

怎樣預防犯罪

教會訓示我們：第一，用祈禱呼求天主的幫助。耶穌教我們的天主經上說：不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於凶惡。第二，屢次存想犯罪的後果和耶穌的苦難聖死，能激勵我們躲避這凶惡。第三，當盡力逃避犯罪的機會。第四，善做省察神工幫助人減少容易犯的小罪。

第二節 犯罪的機會是誘惑

誘惑是什麼

概括說來，誘惑是引人犯罪的思念或傾向。仔細說來，可分為下列三階段。第一，經驗和瞭解（*Experience and Understanding*）：人從五官感覺到一些事物，或靠想像和記憶作用，把先前感覺過的事物再次呈現在腦海中。緊接着的是人經驗到被一些事物吸引而想去追求；或相反，對另一些事物體會到厭煩而想逃避。因為人不只有感性生命，他也有理性生命，他瞭解自己所經驗或體會到的一切。

第二，反省批判和判斷（*Critical reflection and Judgment*）：人對上述的經驗和瞭解做反省思考，看是否能按照所經驗和所瞭解的去追求或逃避。有時反省批判的定斷符合那經驗到的傾向，例如：午飯時看到桌上的飯菜，感到喜歡，想去吃它。反省批判中人理會是吃飯的時候，那些飯菜也正是為自己準備的，所以定斷說去吃是合理的。有時反省批判的定斷相反經驗到的傾向，譬如：看到我所討厭的人遭遇困難，需要幫助，我經驗中的傾向是逃避。但反省批判中看出愛德要求我去幫助他。這個反省批判不常容易做到，但它給的定斷正是我行動的標準。誘惑就在這裏：人經驗到某事物吸引自己，要去追求它；但反省批判後的定斷說那是惡的，不能去追求。或者人經驗到某事物討厭，想逃避它；但反省批判後的定斷說那是當做的善事，不得逃避。至此，人只面對誘惑，還沒有善惡的倫理問題發生，因為還沒有自由意志的抉擇。

第二，決定 (Decision)：自由的人，面對誘惑，可以自主地選擇。他能清楚拒絕誘惑，或對它體會到厭惡、煩惱等。這樣他克勝誘惑，不但沒有犯罪，還立了功勞。人也能違背反省批判的定斷，接受誘惑，向它屈服、投降。那就有罪了。比較難分辨、事實上却屢次發生的，是不清楚地同意也沒有乾脆地拒絕某誘惑。例如在一誘惑前，人猶豫不決，似乎拒絕却也想隨從；或抗拒一陣後，像是同意了，但又反抗起來；或有人同意誘惑的一部份，不完全接受等。這類情況是「不完全的同意」，有減輕罪過的可能。

誘惑的來由

下面幾節中，我們將分別說明三仇確是誘惑的來由。這裏，我們只簡單地肯定說：「誘惑來自三仇」是教會內常講、也是靈修學者一致公認的道理。例如 Joseph de Guibert 神父寫說：「除魔鬼外，靈修學者都說其他誘惑的兩大來由是私慾和世俗」②。

天主不誘惑人，祂却試探或考驗人。一如雅各伯宗徒寫說：「人受誘惑，不可說：『我爲天主所誘惑』，因爲天主不會爲惡事所誘惑，祂也不誘惑人」(雅一 13)。粗看起來，天主的試探或考驗和誘惑相似，其實是很不同的。第一，誘惑是引人作惡犯罪，天主決不會引人作惡得罪自己的。第二，三仇只誘惑人，從不給人幫助來克勝；天主給人試探或考驗，同時也幫助人，使他有力量擔當試探而立功，一如保祿所說：「天主是忠信的，祂決不許你們受那超過你們能力的試探，天主加給人試探，也必開一條出路，叫你們能夠承擔」(格前 13)。

我們當進一步說：天主的考驗或試探正是祂愛人的標記，因為藉此祂給人立功效忠的機會。聖經上說：「因為上主譴責祂所愛的，有如父親譴責他的愛子」（智三12）。又說：「凡我所疼愛的人，我要譴責他管教他」（默三19）。為此雅各伯教訓人當為所受的試探而喜樂：「我的弟兄們，幾時你們落在各種試探裏，要認為是大喜樂，因為你們應知道：你們的信德受過考驗，才能生出堅忍」（雅一2、3）。

怎樣應付誘惑

怎樣預防誘惑？耶穌教訓人用祈禱醒悟來預防誘惑說：「醒悟祈禱吧！免陷於誘惑；心神固然切願，但肉體却軟弱」（瑪廿六41）。在天主經裏祂要我們祈求說：「不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於凶惡」。天主有效的幫助是靠謙遜與恆心的祈禱爭取到的。所謂醒悟，就是不驕傲自恃，且謹守三司五官，控制自己，不輕易投入誘惑的機會中。

怎樣面對誘惑？誘惑來時，需要鎮靜，不要緊張恐懼，將它看作人生經常會興起的風雨。這種處之泰然的態度很有幫助。人是軟弱的，所以需要依賴主佑，一如主給保祿說的：「有我的恩寵為你夠了，因為我的德能在軟弱中才全顯出來」（格後十二9）。當然受誘惑時人不該被動地等着，他當爽快、堅決、恆心地抗拒。至於抗拒方式要看不同的誘惑而定。多數誘惑可用積極攻克的方式。想毀謗人，就偏偏讚美人；想減短神業時間，就延長一點。這是非常勇敢有效的抗拒。但為相反信德和潔德的誘惑，按聖賢們的經驗，用消極或逃避的方式會更有效，那就是設法分心，把注意力移轉到其他所喜歡

的事上。人一分心，誘惑也會消逝。有時誘惑會一再地侵擾，那時便須調換工作或場所，來使自己分心。在靈修上誠心努力的人，幾時遇到持久或不平凡的誘惑，自然會去請教神師；這樣，他不但能穩妥地抗拒三仇，而且在神師的指引下，他能從經驗中學習，逐漸充實自己與三仇周旋的戰鬥力。

誘惑後當做什麼？要是克勝了誘惑，該感謝天主，並謙遜地求祂繼續助佑，來面對新的挑戰。如果失敗了，決不灰心，却該真心痛悔定改。如果是大罪，設法及早去領受和好聖事。如果懷疑自己是否同意，並覺心神不安，就發痛悔求主寬赦，暫時不必反復思考察看，想解決疑問，因為會越察考越心亂，也能再次被誘惑所襲擊。更好等到心神平靜後才去省察。為幫助分辨自己「是否曾同意」，一個重要的準則是看人平時對天主抱有什麼態度。努力承行主旨的人，當他懷疑自己是否同意誘惑時，大概可說他沒有同意；相反，平日隨便違背天主旨意的人，當他懷疑自己是否同意誘惑時，大概可說他同意了。

第三節 誘惑的根由之一——私慾

聖經告訴我們私慾是誘惑的根由說：「每個人受誘惑，都是為自己的私慾所勾引，所餌誘」（雅一14）。私慾是三仇中唯一的內敵，是由內部引人向惡的傾向，世俗和魔鬼普通是透過私慾來陷害人。我們當認清私慾是什麼，並知道怎樣制服它。

私慾是什麼

按字義，「私慾（Concupiscence）」指人內所有比較強烈的傾向，有合理的和不合理的；有屬於

精神或心靈的和屬於肉軀或感性的，其含義非常廣泛，神學家不採用這廣泛的字義，而分廣義和狹義。廣義的私慾指人內所有一切不合理的傾向，屬心靈和感性的都包括在內。梵二大公會議教導說，這種不合理的傾向就是天主、人與萬物間正當秩序的破壞：「人既多次拒絕承認天主為其根原，便亦破壞指向最後宗旨的正當秩序，並連帶破壞對自己、對人、對萬物的全部秩序」（現代牧憲13）。狹義的私慾是一般靈修學更多採用的意義，它指上述廣義私慾中那些人對自己的不合理傾向，即在人內相反理性的種種感性傾向，像懶惰、貪婪、迷色等③。

雖然靈修學更多採用「私慾」一詞的狹義，但該注意這狹義的私慾在人生中最深邃的。因為「人的感性相反理性的內在衝突只是廣義私慾中的一部份，而且不是最基本的，它是在人的肉軀層次上表露或反映出，那整個理性人的反抗天主」④。原來，天主造人是要他隸屬於自己，事奉自己而獲得永生。人以外的其他事物是為供人使用，讓他能生存，並利用萬物來認識、讚美、事奉天主。如果人沒有犯罪，就會按着這正當的秩序生活。可惜，人犯罪，不願意隸屬於天主，也不願意事奉祂。於是天主與人之間的基本和諧被破壞；緊接着，在人內理性與感性間的和諧，人與其他萬物間的和諧都被破壞了。各層次的和諧的被破壞就成了種種不合理的傾向，也就是人身上的私慾。

總之，私慾是人身上的向惡傾向。它來自人的罪，又轉過來引人犯其他的罪。它的凶惡性可想而知。

怎樣克制私慾

既然私慾是引人向惡的傾向，為避免它的害，唯一的方法是克服它；它又是內在於人的傾向，因此依賴天主的幫助，人的自我戰鬥是必須的。保祿說：「凡屬於耶穌基督的人，已把肉身同邪情和私慾釘在十字架上」(迦五24)。不少教父也清楚如此訓示，像聖師額吾略納齊盎(公元三二九—三九〇)說：「這個內戰，部份是明攻，部份是暗鬥，……日夜和我們向上的心靈作對，拉我們向下……。最要緊的還是人靈，一開始就該斬釘截鐵，奮勇抗戰：一面竭力抗拒肉情，一面奔赴主前求救；同時，虛心受教，接受天人中介——神師的忠告，服從他的訓令」⑤。聖師達瑪瑟諾(死於公元七五四年)也寫說：「毛病的種類繁多，有的是屬於肉軀的，有的是屬於心靈的，……這一切毛病，若靈魂上缺乏愛德、節制，便乘虛而入，侵害人靈；若不守齋守夜，人靈必無法予以控制」⑥。

今天人們不喜歡多聽克己苦身的道理，想它是一種消極的靈修；但在不少情況中，克己苦身是必須的。而且人不需要備戰，等待私慾興起作祟時才去應戰，還當進一步去攻克私慾，削弱它的危害力，為能更穩妥地取勝。聖格來孟教宗(公元九二至一〇一年當教宗)曾說：「誰任憑自己追求一切許可的享受，而想在引誘人犯罪的享樂前立即停止，那是個妄想」⑦。

軟弱的人時刻面對這種戰爭，當然非常需要天主的助佑。傳統靈修內，聖賢們教導獲得天主助佑的方法中，特別有和好及聖體兩件聖事；此外，須多默想耶穌的苦難和恭敬聖母。

第四節 誘惑的根由之一——世俗

聖經上不少地方教導我們有個「世界」或世俗，它同耶穌和聖神爲仇，所以基督徒當逃避它，以免受它的危害。例如保祿說：「我們所領受的，不是世界的精神，而是出於天主的聖神，爲使我們能明瞭天主所賜與我們的一切」（格前二12）。若望記載耶穌的訓話說：「世界若恨你們，你們該知道，在你們以前，它已恨了我」（若十五18）。因此保祿教訓我們要預防世界說：「你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，爲使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」（羅十二2）。爲此我們當知道世俗是什麼並怎樣抵抗它。

世俗是什麼

一般說來，世俗是個相反基督的惡勢力，或簡稱爲「黑暗世界」。仔細一點說，首先是指那些隨從私慾生活的惡人集團。雖然各集團間能自相紛爭，但他們都爲非作歹，相反基督的福音。

這些惡人的集團有着他們對人生的看法和立場。總括地說，他們摒棄人的永恆歸宿，一心追求暫時的享受福樂。爲達到這目的，他們取用任何違背天良的手段，不惜犧牲他人的利益。許多人這樣生活，一起爲非作歹，自然漸漸產生一種風氣或習俗。這習俗成爲一種社會壓力，強迫人隨着他們來生活行動。這種世俗人的人生觀和引申出來的習俗，屢次以「世俗精神」一詞來表達，不用說世俗精神和基督精神是針鋒相對，不能兩立的。

總之，世俗是個惡勢力，它由隨從私慾生活的人們、他們的人生觀和引申出來的生活習俗所組成。換句話說，世俗由人們的罪惡而來；轉過來，它又成爲引人犯罪的外敵。

怎樣克制世俗

平常世俗外敵利用人的私慾內仇來施展它的影響力，爲此，如果有人控制自己的私慾，自然會消滅世俗對他的危害力。此外，對世俗我們當有戰鬥的基本態度，一如梵二大公會議所說的：「人類整個歷史充斥着反黑暗勢力的鬥爭。依照基督的聖言，這鬥爭由世界肇建伊始，將延續至末日。人既生活在這鬥爭中，又想堅定於善，則必須作戰」（現代牧憲37）。

世俗很會利用，甚至操縱，許多強有力的大眾傳佈工具來宣揚它的精神，建立它的習俗。看，多少雜誌、報章、電影、電視滿藏着世俗氣氛。在社會上，真誠的基督徒究竟是少數，他們生活於世，呼吸着被世俗所污染的空氣，不知不覺會中它的毒。因此，非常需要警覺和聖神的分辨力來幫助他們躲避世俗的毒害！若望宗徒告訴我們這聖神的分辨力就是我們的信德，他寫說：「因爲凡是由天主所生的，必得勝世界；得勝世界的勝利武器，就是我們的信德」（若壹五4）。

現代教會清楚指示衆信友用自己的信仰生活，做地上的光和鹽來影響他人。梵二大公會議期待整個教會，包括多數修會會士在內，接近世界，進入其間，爲能向它傳佈基督的福音。這使命自然要求信徒更警覺、謹慎，並擁有堅強活潑的信德。

第五節 誘惑的根由之二——魔鬼

我們知道魔鬼原是犯罪叛逆天主而被罰下地獄的天使，伯鐸說：「天主既然沒有寬免犯罪的天使，

把他們投入了地獄」(伯後二4)。從此魔鬼成了誘惑人的大仇敵，到處陷害世人，一如伯鐸警告人說：「你們要節制，要醒寤，因為你們的仇敵魔鬼，如同咆哮的獅子巡遊，尋找可吞食的人」(伯前五8)。我們簡單地探討以下兩點，就是魔鬼如何危害人和怎樣應付魔誘？

魔鬼危害人的方式

從聖經和聖人傳記的述說中，我們可分三種魔鬼害人的方式。第一種是「着魔」(Obsession)：那是經天主許可後，魔鬼從外在危害人。像恐嚇他、打擊他、甚至把人當作家具來強力搬動。着魔人的意志仍自然自主，不被魔鬼所控制，所以會抵抗魔鬼的侵擾。有些聖人傳記，例如聖維亞納的生平中，有不少這種着魔的描述。第二種是「附魔」(Possession)：這種方式是魔鬼經天主允許後，佔有某人，使他做出粗暴可怕的行動，如將自己投入火中或水中。附魔的人無法自主，完全受魔鬼控制，如同一輛被司機駕駛的車子。附魔者屢次失掉意識，事後根本記不起自己曾做了什麼。福音中有些類似的附魔記載，例如一個孩子附魔後跌入水中或火中，參閱瑪十七14~17。又參閱瑪八28~34。

第三種是「誘惑」(Temptation)：那是天主許可魔鬼來騷擾人，在他的感性層次興起具有吸引力的壞想像，或使他意識到行善的困難而畏懼逃避。這就是我們在靈修中要探討的魔鬼危害人的方式。着魔和附魔的事實比較容易讓人認出魔鬼的跡影，但在誘惑中，牠的跡影屢次是隱晦不清，要求人去仔細分辨的。

有人會問爲什麼天主允許魔鬼用誘惑來危害人。要知道天主的用意正是爲人的益處。教父們就如此

教導並鼓勵人勇敢接受這類挑戰。例如聖師奧斯定（公元三五四～四三〇）說：「我們旅居此世，不能不受試探，因為我們的年歲，是在試探中度過的；而且若不經過試探，誰也不得『脫穎而出』屹然而立，若不努力奮鬥，誰也不獲勝利。若無仇敵誘惑，誰也不能打仗；若無戰爭，誰能取勝呢？」^⑧戴陶鐸賢士（公元約三九三～約四五八）也說：「天主並不消除人鬼之間的鬥爭，好使戰士們，奮勇作戰，修德立功而為萬世的模範。……顯然的，天主之所以允許仇魔來侵犯人們，不是出於不得已，却願意充份利用牠們的惡計，來考驗人們，好比良醫用毒藥醫病一般」^⑨。

怎樣應付魔誘

教父們提醒人同魔鬼交戰時，不要害怕，但要一心信賴天主。聖師亞大納削（公元二九五～三七三）記載聖安當死前訓誨門徒說：「惡魔詭計多端，儘管陰險狠毒，總是無能為力的東西。所以，你們不要怕牠們，但要常常和基督心心相印——呼吸相通，完全依恃基督信仰基督」^⑩。聖奧斯定也說：「仇魔固有能力試探你，但一般說來，惡魔企圖害人而無能力做到，……因為那給惡魔能力的天主，親自向受試探的人，表示慈悲憐憫，所以天主允許惡魔的試探，是有限度的，不該害怕」^⑪。

同時，人不能不警覺並擁有向魔鬼勇敢作戰的精神。聖教宗良一世（死於公元四六一年）教訓信徒說：「我們的一生『四面楚歌』，常處於戰爭狀態中。如果我們不願受騙，就該提高警覺；如果我們要勝利凱旋，就該作戰到底」^⑫。聖依納爵勞耀拉形容魔鬼的作風說：「牠遇剛則柔，遇柔則剛。……幾時從事靈修的人板起面孔來，對仇敵的誘惑不但毫無退意，且做出與牠徑向反對的事來，這時仇敵必喪

失勇氣。……相反，如果從事內修的人，一受誘惑便開始畏懼，喪失勇氣，那麼，地上便找不到更殘暴的禽獸，像人類仇敵那樣滿懷惡意地要實現牠害人的計謀了」⑬。

聖賢們的經驗告訴我們，坦白地就正神師或聽告司鐸是克勝魔誘的好方法之一。聖依納爵勞耀拉寫說：「當人類仇敵以詭譎和奸計誘引義人的靈魂時，牠的願望是人接受之後，保守祕密。可是，人如果向他賢明的聽告司鐸或另一位認識這類詭計和陰險的人說破，必使之大感遺憾。因為牠知道，牠的欺詐，一經揭穿，便無由完成業已開始的陰謀了」⑭。

附註

- ① 參詹德隆，基本倫理神學，頁二〇九～二一一。
- ② Joseph de Guibert, S.J., *Leçons de théologie spirituelle* (Toulouse: Editions de la revue d'Ascétique et de mystique, 1946), p.282.
- ③ 參 Charles Baumgartner, "Concupiscence", *DS*, t. II. col. 1347.
- ④ 同上。
- ⑤ 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁一四六，二九九號。
- ⑥ 同上，頁五九七，一三三三號。
- ⑦ Jordan Aumann, *Spiritual Theology*, p.167.

- ⑧ 同⑤，頁二八四，五八〇號。
- ⑨ 同上，頁四四八，九一五號。
- ⑩ 同上，頁一〇六，二一四號。
- ⑪ 同上，頁二八四，五八一號。
- ⑫ 同上，頁四七三，九九〇號。
- ⑬ 房志榮譯，聖依納爵神操，三二五號。
- ⑭ 同上，三二六號。

第七章 進一步淨化私慾

罪是唯一危害天主子女生命的惡行，爲此專務靈修生活者當躲避罪。但罪是在誘惑中跌倒而犯的，誘惑是由三仇來的。所以有效地躲避罪過，要求削弱其由來，即三仇，使他們不能猖獗地誘惑人。因此靈修學應當進一步探討三仇，爲能更瞭解它們；一旦瞭解了，能對症下藥來削弱它們的危害力。本章就來進一步探討私慾內仇。

前章內曾提過，私慾在神學中能有廣、狹兩種意思。廣義的私慾指一切不合理的傾向，破壞人對天主、對自己、對他人、對萬物的和諧秩序。狹義的私慾指人內在——即他感性生活相反理性生活——的不合理傾向。本章探討的是廣義的私慾。

私慾是在人身上所有不合理的傾向。這些傾向有很多種。怎樣把它們歸納分類呢？前面說過：人對天主、對自己、對他人、對萬物的和諧破壞是以傾向的對象爲標準來分別的。但也能以人的感性和理性生活層次爲標準，來分別不同的私慾偏情，就是說，看私慾偏情是更扎根於人的感性生活，或理性生活。本章取用第二種分類法，理由有二。第一，在神祕淨化中，作者們感性黑夜和心神黑夜。爲此，在克修淨化中我們也採取同一分法。第二，教會的靈修傳統，自第六世紀末葉至今慣用「七罪宗」的說法指謂七種引人犯罪的大傾向。這說法與感性和理性偏情的分法更容易配合。

本章分以下三節探討，就是：攻克感性偏情、攻克理性偏情和攻克貪財的偏情。

第一節 攻克感性偏情

所謂感性偏情是指人的感性生活過分追求感官的滿足。人的感性生活自然追求快樂、逃避痛苦；人特別強有力地追求舒適、口福和性快樂。爲此我們下面先總論感性偏情，再看幾個首要的感性偏情。

總論感性偏情

感性偏情的一般意思是在感性生活上，過分地追求快樂和逃避痛苦。快樂和痛苦是對立的，人越追求快樂，也會竭力逃避痛苦，兩者是同一傾向的兩面。

(1) 感性偏情是怎樣產生的？天主賜與人各種活動官能，有視、聽、嗅、味和觸覺五個感官。這些官能自然趨向活動；如果活動地適度，也符合它們的天性，就產生快感。例如清醒時，人都喜歡看見或聽到什麼。有些對象特別悅人，帶給人更大的滿足和快感。譬如看到美麗的風景，聽到和諧的音樂。這類令人快樂的經驗保留在人的想像和記憶中，使人有意或無意中要去重嘗那些快樂。此外，造物主又給與人一些潛意識的本性傾向，爲保存個人的生命或人類的傳宗，如口渴時找水喝，寒冷時找衣服穿，對異性感到興趣。同樣，適度地滿足這些潛意識傾向會產生快感；特別悅人的對象，帶給人更大的快感，使他更有意識地追求帶給他快樂的對象。

適度運用活動官能所產生的快感，是爲吸引人去運用天生的潛能來發展自己；適度滿足各種潛意識

傾向而產生的快感也是為吸引去做適當的活動，來保存個人的生命或人類的傳宗。這樣，在天主明智的安排下，快感是方法，為達到正當的目標。可惜，受原罪、本罪創傷的人，有私慾的人，容易把方法看作目標，隨私慾生活的人為快樂而追求快樂，不顧造物主所指向的目標。

為快樂而追求快樂，只一心追求快樂，不顧是否許可，這就是人感性的偏情。

(2) 如何對付感性偏情？

人必須攻克這偏情，才不致隨着它行動而導至犯罪，失掉或損害天主子女的生命。所以保祿寫說：「我痛擊我身，使它為奴，免得我給別人報捷，自己反而落選」（格前九27）。賢士賈仙（公元約三六〇）約四三五也說：「青年們，要想登上全德的巔峯，最需要的照顧，也是最主要的教育，就是首先，要教以如何制服他自己的私慾」①。

有關攻克私慾，經驗告訴我們，感性的各種偏情都緊緊相連，放任其中之一，其他感性偏情也會增強。就像一根拉緊的弦，拍動一處，全弦振動②。相反，克制或削弱某感性偏情，其他的感性偏情也被削弱。此外，理性生活上的努力，像專心研究高深的學理，能是削弱感性偏情的方法之一。理性生活一方面削弱其他官能的活力，另一方面理性的形上對象超越感性官能，因此不會滋養那些感性官能。反過來，感性偏情的罪過會削弱理性官能的活力；節制感性偏情會有助於理性官能的操作③。比如沉醉酒色的人難能思考深奧的事理；相反，樸衣素食幫助人深思遠慮。

既然追求快樂和逃避痛苦互為表裏，那麼瞭解痛苦的意義，並耐心接受；甚至迎接痛苦，為追求快

樂的偏情一定是個當頭棒喝。我們知道病痛或其他天災人禍所帶來的痛苦，是天父願意人藉此分享祂聖子的十字架，來立功、來賠補自己的罪過。人本着這種信仰之光，忍受、甚至樂意為天主接受所遭遇的痛苦，不但有力地打擊追求快樂的偏情，而且在修德上前進如飛。

聖人們更進一步瞭解用接受痛苦來表達愛天主的熱心，所以他們不只接受，而且尋找痛苦。聖十字若望說：「你若想擁有基督，決不能在十字架以外尋獲祂」④。公元一五四九年六月三日，聖方濟沙威寫信給一位在馬六甲做初學的耶穌會修士，要求他在一切事上致力於克勝自己，抗拒自己貪慾所渴求的，尋找並樂於接受自己所害怕而想逃避的痛苦。聖人又解釋說：就是這種克己精神培養了自己在行動上的自由。那就是：對成功或失敗，一無掛慮；四週環境和衣、食、住、行上的困難，無法阻擾他向往理想的目標前進；人事上的順逆也不能影響他自然的心靈⑤。

這種自願的克苦為傳教教人是個極有效的方法。原來耶穌用十字架救贖人類，祂也讓祂的合作者藉分享苦難來分施這救恩。聖維雅納清楚經驗了這端道理，所以當他聽到另一位本堂神父抱怨教友們冷淡，自己種種的牧靈努力落空時，聖人回答他說：「你好好講道了沒有？你熱心地為他們祈禱了沒有？你為他們守齋了沒有？你會為他們鞭打了自己沒有？你會為他們睡在地板上沒有？當你為教友們做好這些善工和補贖前，你沒有名分抱怨」⑥。

(3) 攻克感性偏情時應注意的幾點：第一，在攻克追求快樂的偏情上，只取被動或備戰態度不夠，還得有主動進攻的精神。意思是說，平日盡情接受一切許可的快樂，等到引人犯罪的快樂來攻時才想懸

崖勒馬，那不免太危險了。

第二，前面講感性偏情的來由時說過，人活動官能的貪圖源於五官的感覺，因為感覺到的悅人對象吸引他，使他有意識地去追求。同樣，那些潛意識傾向平常是為五官感覺所刺激。為此，靈修傳統常以謹守五官為攻克感性偏情的基本方法之一。教父聖尼羅（約生活在公元四三〇年）說：「誰要躲避罪惡，就該在開始，克制五官：非禮勿視，非禮勿聽；這樣一來，眼不見心不貪，耳不聞情不動，淫念亦無由而起，而罪惡亦無由而生，那是多好啊」⑦！聖師大額吾略（約公元五四五—六〇八）論眼目端正說：「從前約伯，為能保衛思想的清潔，和眼目結約，不得隨意亂視，免起貪戀之心。因為人的肉軀，性本向下；若眼目不正，引入邪念，勢必難予控制，保持潔淨」⑧。

「謹守五官」，消極方面，是勇敢地禁絕有罪或有危險犯罪的使用五官，福音的教訓非常乾脆：「若是你的右眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉，因為你喪失你一個肢體比你全體投入地獄，為你更好」（瑪五28）。其次，努力躲避有危險引人犯罪的動作。連在許可的五官動作上也有節制。積極方面，犧牲一些自己喜悅的許可動作，作為奉獻給天主的克己善工。另外，善用官能激勵自己向善，例如：看聖書、聽聖樂、記憶天主的恩惠等。

第三，有關甘願為天主受苦一點，當明智，按照天主聖神的推動，神師或長上的指引，量力而行，逐步增加，不致傷害健康或妨礙自己的本分。所以，有些聖賢的榜樣，雖令人讚嘆，但不是人人能仿效的。最後該牢記基本的克苦工夫是本着信、望、愛三超德，背起自己每天生活中的十字架。

感性主要偏情之一——懶惰

(1) 懶惰是什麼？感性偏情是人過分追求快樂的傾向。懶惰是人過分追求身體舒適的傾向，貪圖空閒，逃避辛苦工作的勞累。人一懶惰，就不願做自己分內的事。懶惰有不同的等級，像工作中無精打采，漫不經心；減少部份應做的事；或根本放棄本分，不做什麼。應用在靈修上，懶惰人對應做的神工，遲遲開始，做的馬虎，或縮短時間，甚至完全不做。

(2) 懶惰的凶惡：懶惰人清楚違背天主的意願。天主賜給人許多潛能，需要靠工作實習來發展。天主人工作說：「上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園」（創二15）。人犯罪後，工作的辛勞也有懲罰的作用，一如聖經記載：「你必須汗流滿面，才有飯吃，直到你歸於土中」（創三9）。經驗也告訴人空閒能導致許多其他罪過：「因為空閒教給人許多壞事」（德卅三29）。懶惰的凶惡以忽略或放棄應做本分的嚴重性來衡量。譬如，因懶惰而缺主日彌撒比因懶惰而少做一次學校功課的過錯要重。

(3) 怎樣攻克懶惰？人當培養必須工作的信念：工作本身能發展人身心的潛能，有它原本的價值。即便不需要工作的酬報，也能以工作來幫助有需要的弟兄。一個空閒的生活反而無聊沒意義。最要緊的，該牢記人生的目標是爲了來世，是個試探期，所以當努力工作來光榮天主，服務弟兄。

感性主要偏情之二——貪饕

(1) 貪饕是什麼？是過分追求口福的傾向。聖多瑪斯指出犯貪饕罪的方式如下：第一，不在平常飲

食時間，也不需要飲食時，去飲食。第二，特別化錢費時去準備飯菜，只為得到更多的口福。第三，飲食過度，以致傷害健康。第四，狼吞虎嚥，吃像不配有理性的人。

(2) 貪饕的凶惡：天主賜給人口味的快感，是為吸引人去適度飲食，保持健康。貪饕者只尋找口福，忽視健康甚至危害健康，清楚違背了天主的聖意。一般而論，貪饕是小過錯，但能成為嚴重的罪過。譬如：過度飲酒，以致長時間不能盡職；或為貪圖口福，浪費太多的錢財；或從過分的飲食中產生出其他重大的過錯。經驗告訴人，貪饕和淫慾特別有關。孟子曾說：飽暖思淫慾。聖若望葛利瑪（約公元五二五～六〇〇）寫說：「飽食之於淫惡，無異於火上添油；飽食而能攻克淫惡，簡直是緣木求魚：除了節制飲食還該謙卑戒慎，否則，還是無法保持貞潔」⑨。教父巴西留安溪蘭（約死於公元三六六年）也肯定說：「守貞者，還該節制口腹之樂，以便保守貞潔的完整；蓋若貪圖口福而不加以節制，勢必肉慾熾盛，危害貞潔無疑」⑩。

(3) 怎樣攻克貪饕？保祿教訓人一切事須有純正意向，他說：「你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都為光榮天主而作」（格前十31）。這純正意向幫助人在飲食中有節制。節制是吃喝不要到飽滿的地步；這為身體也更有益。進一步，人在飲食上能做很多克苦犧牲。一般說，更好的犧牲不在「量」，而在「質」，就是為天主故意少吃自己喜歡的菜，或多吃自己不喜歡的。關於飲酒，雖然有節制地取用是合理的，但為一般人不是必須的，所以為克苦或給人立表樣而不喝酒更好。有些情況需要禁絕喝酒，如有遺傳來的喝酒傾向的，或以往有過飲酒惡習而經戒酒的。

感性主要偏情之三——迷色

(1) 迷色是什麼？一如飲食產生快感，同樣在男女傳宗接代的行為中，天主給予強烈的快感，讓正式結婚的夫婦享受，為幫助他們身心合一負起教養子女的重任。迷色偏情是在正式婚姻外，尋求性快感的傾向。迷色的罪不但在於外在的行為，也在於想像、思想和意願。

(2) 迷色的凶惡：迷色行為清楚違背天主的旨意。古經中（參閱創十九章）有天主自天降下大火焚毀索多瑪闔城的記載，表明祂何等厭惡淫亂的罪過。迷色一罪增強人的自私趨勢，削減人的意志力。

(3) 怎樣攻克迷色？在迷色偏情前，人特別顯得軟弱。但決不能灰心喪志；只要依賴主佑，一定能打勝仗。首先當小心躲避危險或機會。克己苦身是克服這偏情的利器；特別需要控制五官中的視覺和觸覺，以及想像力。經驗告訴我們忙碌工作是一大幫助。此外，多默想耶穌苦難、勤領聖體和恭敬聖母都是有效的武器。

第二節 攻克理性偏情

前節說過，感性偏情起源於感覺，即感性認識，及感性希求（Sensitive Appetite）。同樣，理性偏情起源於理性認識，發展於理性希求（Rational Appetite）。為此，在本節內，我們先探討淨化理性認識和理性希求，然後再探討兩個理性的主要偏情，就是驕傲和嫉妬。

淨化理性認識和理性希求

(1) 理性認識是什麼？透過感性認識，人知道物質對象的一些外在因素，像事物的形狀、大小、顏色、冷熱、硬度等。藉着理性認識，在科學層次，人認識物質體的許多內在特徵或屬性，像金屬的比重、硬度、與化學體接觸時所起的反應等。在哲學層次，人設法深入事物的內因，即西方所說的事物的本質；我國所說的「理」或「道」，像大學第一章所說的：「物有本末，事有終始，知所先後，則近『道』矣；朱熹註解「格物致知」說：「即物而窮其『理』也」。

從事物的本質或理、道出發，利用一些「實有」的普遍原理，像矛盾律和因果律等，人能夠從有形的物質世界探索其真源，即無形造物主的存在和祂的一些屬性。不少心地正直的人，從正義的基本要求出發，能推論出一位秉公審判眾人的主宰，並推測人應有來世的生命。這樣，在縱方面，人認出天人間的主僕關係；在橫方面，他認出人彼此間的兄弟關係，最後在人下面有無靈之物供人欣賞享用。誰按照這個美妙的秩序生活行動，他就是個堂皇講理的君子；否則，就是小人。

(2) 理性希求是什麼？人透過理性認識不停地求「真」，一切的「真」；同時會看出事物間應有的關係，即合理的秩序。這個合理的秩序就是人生活行動的準則，也就是「善」。人在理性希求或意志希求中不停地求「善」；善的最高峯為「聖」；善和聖總包含着人主體的幅度，而善和聖的客體幅度，就是事物間的合理秩序本身，這也是「美」的基本意義。可見善、聖、美都是人意志所追求的對象。

這樣，人透過理智和意志兩官能自然地趨向真、善、美、聖，而逃避偽、惡、醜、邪。一切受造物
的真、善、美、聖都是有限的，只分享造物主的無限真、善、美、聖。所以有理性的人本能地，也模糊

地追求着天主。聖奧斯定美妙地表達這意思說：「我的心靈不會安寧，除非得停息在你、天主」①。

(3) 淨化理性認識和理性希求：從前面所說的看來，人正常的理性生活是多麼寶貴！如果人善用理性官能，他能找到自己倫理生活和所謂自然宗教生活的基礎。這些也幫助他接受啓示的宗教。可惜事實上，人有原罪和本罪，他的理性官能有創傷，受污染，所以需要淨化。

人的理智昏暗，受蒙蔽，需要多方面的淨化。對自己，人當改除不可靠的思考方式，像草率觀察、匆促判斷、不慎的推理；也得掙脫不同成見的束縛等。對外來的資訊，人須謹慎並有批判的態度，不可信任過多「人云亦云」。有關時間方面，不可浪費在散心消遣的讀物上，因為時間寶貴，人力有限。對工作目標，須認識清楚，好能集中精力朝着目標充實自己。在工作的態度上，更好緘默寡言，內心平安，不貪婪；力求外在環境安靜；這一切都能幫助理智的視線明朗，容易認出真理。面對天主，人自然傾向於用某種形體來呈現祂，但得意識到天主是無形無像的神體，決不能用任何形像來呈現祂。對天主啓示的受教和接納是人理智功能的有力保障。

在淨化意志的努力中，克制感性偏情是重要的一環，為使人在追求真、善、美、聖時不受到阻擾。誠心渴慕真、善、美、聖，是一份積極的力量，推動人不停地邁進；從可以觀察到的受造物的美、善，舉心向上去投向無形造物主的真、善、美、聖；人初步的認識天主吸引他初步嚮慕天主；初步的嚮慕催促人更多去認識祂，這更多的認識又引他更嚮慕天主。這樣，整個人在嚮往造物主的道路上不斷前進！

理性主要偏情之一——驕傲

(1) 驕傲是什麼？擁有反省和自我意識的人，對天主能有兩種態度。謙遜人誠意地接受天主造物主是自己的根源，把自己所有的優長歸於祂，甘願隸屬於祂，以光榮事奉祂為自己生活的終向。驕傲人相反，他不接受天主是自己的主宰，把自己有的一點美善歸於自己，不願隸屬於祂，在生活中以自己為中心，為目的。總之，他同天主成了對立者。因為驕傲人對天主如此，面對他人，他總以為比別人好，把自己放在別人以上，而輕視別人。當他理會自己有什麼優長、才能、功德、或成就時，就自滿、自慶；幾時他缺乏某優長或才能，就設法遮蓋，不讓別人注意到。驕傲人在團體中自然要做領袖，願別人隨從自己，以自己為中心。

驕傲產生其他毛病。像「自負」，就是想做超過自己能力的事，為爭取別人的注意和讚美。在靈修方面，不甘心請教別人，或妄然依靠自己而不躲避犯罪的機會等。驕傲也容易產生「野心」，就是一心追求地位、權勢，要爬到別人上面。驕傲又產生「虛榮」，就是到處尋求自己的光榮，甚至用虛偽的手段來爭取別人的讚美。像談話中只提為自己有光榮的事，行動上標新立異為吸引別人注意，假裝自己沒有才德以騙取人們的讚許等。

(2) 驕傲的凶惡：這偏情違反天主與人之間最基本的真理，就是天主造物主是一切的根源和歸宿，人應當隸屬於祂。無怪驕傲是諸罪惡之母。聖經上說：「驕傲的開端，始於人的背離上主，始於人心遠離自己的創造者，因為驕傲是一切罪惡的起源」（德十14）。為此天主特別厭惡驕傲的人：「天主拒絕驕傲人，却常賜恩寵於謙遜人」（雅四6）。驕傲像似蛀蟲損壞人的一切善行，因為真正的善行要求作

者有純正意向，但驕傲人常以自己為生活的中心，難能有純正意向，一如耶穌教導說：「當你施捨時，不可在你面前吹號，如同假善人在會堂及街市上所行的一樣，為受人的稱讚；我實在告訴你們，他們已獲得了他們的賞報」（瑪六2）。驕傲人總不得安心，他常想勝過別人，但事實上，他怎能擁有那麼多的優長呢！

(3) 怎樣攻克驕傲？人需要在祈禱內確認自己的虛無；天主創造、保存和上智安排等真理要求人隸屬於主，一如保祿所說的：「你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢」（格前四7）？其次，人在行動上也完全隸屬於主，也如保祿所教導的：「因為天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行」（斐二13）。實在，真正屬於人的是他的罪過，若望宗徒證實說我們每人是罪人：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若壹10）。

理性主要偏情之二——嫉妬

(1) 嫉妬 (Envy) 是什麼？是人憂傷的傾向，當他理會別人有比自己更大的優長，或自己沒有那優長時。別人的優長打擊他、貶抑他，為此他心中悲傷。平常也暗中希望別人失掉那優長。一個普遍的例子是，幾時聽到別人讚揚某人的優長，嫉妬者心中感到難受，設法找出那人的缺陷來談，希望藉此減少那人的聲望。明顯的，嫉妬根植於驕傲，別人的優越打擊或貶抑自己，是因他自高自大，要在別人之上。反過來說，驕傲人不能不嫉妬比他優越的人。

與嫉妬很接近的另一偏情是嫉恨 (Jealousy)。即驕傲的人對某人的惡感或恨心，因為後者威

脅他所擁有並願保存的某一優越點。例如一班中的第一名學生願意保持這榮譽，當他理會另一同學步步上升，可能奪去他的第一名時，他就嫉恨那同學。

(2) 嫉妬的凶惡：這偏情的根是萬惡之母的驕傲。嫉妬清楚相反愛德，因為愛德會因別人的優越而喜樂，與他同慶，加以讚揚。衡量嫉妬的凶惡要看相關的優長。嫉妬一位傳教員的才能和成功，比嫉妬籃球好手的才能，罪過更重。嫉妬也容易產生其他犯罪的傾向，像恨人、設法毀謗人等。嫉妬一如驕傲，也使人難以安心平靜。

(3) 怎樣攻克嫉妬？消極方面，當人意識到嫉妬時，努力分心，想別的事。積極方面，等到平靜時，多沉想基督奧體的道理，一個肢體的優越，就是整個奧體的優越，因而當喜樂；並讚揚天主在弟兄身上彰顯了祂的德能。另一方法是良性的競爭，就是努力仿效別人的優點，一如保祿說的：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣」（格前十一1）。所謂良性的競爭有三個條件：第一是在好事上競爭，譬如效法別人的善工德行，而不是要同別人一樣成功、有榮譽等。第二，效法的意向是純正的，即不在有意壓倒別人，而是為成全自己光榮天主。第三，競爭中所用的方法當是合理並有節制的。

第二節 攻克對受造物的牽掛——吝嗇

天主創造萬物是為供給人生活的需要；並且，透過形形色色的受造物，人能認識造物主的美善，而讚美事奉祂。因此，萬物的受造是為人，為幫助人達到讚美、事奉天主的人生目標。可惜，犯罪後，人

驕傲，不願隸屬於造物主，却渴求自己的光榮；又一心尋求自己身體的享受及舒適。同樣，人貪婪受造物，利用它們來滿足自己求榮譽和求快樂的傾向。這個貪婪受造物的偏情即是七罪宗之一的吝嗇。

吝嗇是什麼

吝嗇是人貪婪受造物的傾向，特別是貪婪代表受造物的錢財。前面我們看過人的懶惰、貪婪和迷色無非是追求快樂享受。爲了享受，自然需要種種受造物。例如：沒有華麗的住宅和其中的良好設備，怎能居住上的舒適呢？沒有美酒佳肴，怎能滿足口福呢？因此，爲滿足渴求享受的心願，人竭力想佔有萬物。又用錢財能買到很多供人享受的事物，人就一心追求錢財。

人利用事物來提高自己。世俗人看錢財爲提高身價的條件。一般人看重也優待穿着華麗的人，相反輕視衣衫襤褸的人。在我們的社會裏，一個孩子勤奮讀書，希望長大後做事賺錢，算是有志氣的孩子。一個成年人工作創業，賺很多錢，算是成功的人。一個老人有豐厚的產業留給子孫，是一件光榮的事。總之，錢財成了人滿足驕傲偏情的工具。這自然催迫人去追求錢財。

有些人貪婪錢財，省吃儉用，艱苦工作，既不尋求快樂舒適，也不在意別人的讚美。他們所渴求的只是錢財本身，只是爲擁有更多的錢財。這就是所謂的「守財奴」。

吝嗇的凶惡

吝嗇像其他偏情一樣，由罪而來，又引人犯其他的罪。當人心被受造物所霸佔時，自然他已無心顧及天主。理論上雖承認天主存在，實際上他對天主不感興趣。一有機會賺錢，他會不管良心的呼聲，用

各種手段去爭取。保祿寫說：「至於那些想望致富的人，却陷於誘惑，墮入羅網和許多背理有害的慾望中，這慾望叫人沉溺於敗壞和滅亡中，因為貪愛錢財乃萬惡的根源」（弟前六 9 及 10）。

退一步來說，部份受制於受造物，人心仍是被分割的，結果會為着所貪婪的受造物而遠離天主。耶穌警告人說：「沒有人能事奉兩個主人……你們不能事奉天主而又事奉錢財」（瑪六 24）。

貪婪受造物的確是到達成全的阻礙。成全既然在乎全心愛天主，就和貪婪受造物勢不兩立的。聖十字若望說：「人如何充滿天主」⑫。這並不是說人不能愛他人和其他受造物，但當在天主內，也為天主而愛一切。聖奧斯定解釋說：「天主沒有禁止你愛世物，却禁止你，把愛世物當做你的真福，而要你應用世物，欣賞世物來愛你的造物主。弟兄們，我們舉例來說吧：新郎給新娘一個戒指，而新娘愛戒指，勝於愛新郎，那麼，新娘雖然愛那新郎所給的戒指，她還不是顛倒輕重，侮辱新郎嗎」⑬？

怎樣攻克忒裔

在日常省察神工中，特別在避靜時，人需要查考有無人、地、事物霸佔自己的心，以致誘導他背棄天主。如果有，就當努力剷除。

人多次能合理地享用天主賞賜的受造物，那麼就該存着知恩的心且有節制地享用。在這範圍內，人儘可犧牲一些合理的享用，為還愛耶穌而甘願分享祂的十字架，也為賠補自己的罪過，或為幫助別人。這樣做，會增強控制貪婪受造物的傾向，並在人生的戰鬥中積聚永生的財寶。

在祈禱中，多沉思天主創造萬物的終向及「四末道理」。這幫助人看清萬物的本色，不致醉心於受造物。同樣，信、望、愛三超德的增強幫助人更正確的看法做事，因為他越來越在天主的視線內看萬物而瞭解一切。

附註：有關七罪宗之一的忿怒

偏情是引人向惡的傾向。前面我們說過來自感性生活的懶惰、貪饕和迷色，及來自理性生活的驕傲和嫉妬。吝嗇是感性和理性諸偏情的幫凶。而七罪宗之一的忿怒可說是個普遍的偏情，在此略加探討。

忿怒是什麼

忿怒是想用行動除去阻礙的強烈傾向。當人想實踐某一意願時，會遭到阻礙，有的是實質的阻礙，你正想坐下喝酒，有人來搶走你的酒瓶不讓你喝；有的是所謂倫理的阻礙，競選中你正熱烈地宣揚自己的政見時，有人來唱反調攻擊你的立場。受阻礙的人有強烈的反感，要用行動來剷除阻礙。這種強烈的反感及傾向構成忿怒的心態。可見，人的行動能遭遇到阻礙，而產生忿怒，所以我們稱之為普遍的偏情。

忿怒能有不同的程度，發洩的方式也有不同的樣子：有的用身體的舉止，有的用激昂的言語；有的向自己發洩，有的向他人發洩，有的向東西發洩。

聖經上記載耶穌發怒從聖殿中逐出攤販（參閱若二13~22）。所以有所謂「義怒」，即合理的忿

怒。義怒有下列的條件：第一，有合理的對象，就是發怒是為懲罰真正有過錯的人。第二，有節制的做法，發怒的程度符合過錯的嚴重性。第三，有純正的意向，發怒的動機不是恨心，而是為賠補公義的要求，因為公義受到了損害。忿怒是偏情就因缺乏義怒應有的條件。

忿怒的凶惡

將「義怒」與一般忿怒相比，就可看出一般忿怒是不合理的。特別在盛怒中，人容易失去理智，說話或行動過分，連發怒者本人也會後悔，但已於事無補。

怎樣攻克忿怒

首先，一覺有發怒的危險，即刻努力分心，不讓注意力停留在刺激自己的阻礙上；雖然這是消極的逃避，但有很大的幫助。對外來刺激反應快速的人容易發怒，所以當培養「三思而行」的習慣，勉力避免匆促說話或行動。忿怒的人多少帶有一點報復的心，所以努力記起耶穌在十字架上寬恕仇人的德表，或默想基督奧體的道理等，都是克制忿怒的積極力量。

結 論

這一章裏，我們分析了各種重要偏情。這些偏情說出了一個事實，就是人反抗真理。在驕傲和嫉妬中，整個人反抗天主和他人；在懶惰、貪婪和迷色中，人內心的感性反抗理性，也就是間接反抗天主。在吝嗇中，人貪婪受造物，特別是錢財，來實踐上述的各項反抗。忿怒從其他偏情中引申出來。這些偏

情來自罪過，存留在人內，引人繼續犯罪，違背天主。可見，事奉天主和隨從偏情是勢不兩立、不共戴天的。爲此，攻克偏情的種種努力常是靈修生活中的重要一環。

附註

- ① 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁三八八，七七五號。
- ② 參 Jordan Aumann, Spiritual Theology, p. 166.
- ③ 參同上，p. 168.
- ④ 同上，p. 171.
- ⑤ 參張春申，「聖方濟沙威的傳教靈修」，鐸聲第十九卷（民國七十年三月）：十一。
- ⑥ Jordan Aumann, Spiritual Theology, p. 172.
- ⑦ 同①，頁四二六，八六五頁。
- ⑧ 同上，頁五四八，一一七九號。
- ⑨ 同上，頁五二四，一一一五號。
- ⑩ 同上，頁一四一，二九一號。
- ⑪ 參懺悔錄，卷一第一章。
- ⑫ Jordan Aumann, Spiritual Theology, p. 171; 173.
- ⑬ 同①，頁三三八，六八六號。

第八章 進一步突破世俗的陷阱①

帶有私慾偏情的人本身已經夠軟弱，何況他又生活在世俗中，被惡勢力團團圍住，不斷遭受引誘。但作爲一個基督徒，不能後退，也不應該裹足不前，而要進一步認清這外敵，爲能更有效地向它迎戰。我們在第六章說過：世俗這惡勢力是指隨從私慾而生活的人所組成的集團，及由他們的放蕩行爲在社會上所造成的惡習慣，壞風俗和一些似是而非的錯謬原則。本章我們探討這世俗精神的內容，指出它的凶惡，並建議一些攻克它的方法。

第一節 世俗精神是什麼

所謂精神是人內在的一些信念，或牢固的想法，控制或操縱着人的所作所爲。因此，爲瞭解一個人的精神，只需觀察他一貫的行爲。那麼，隨着私慾生活的人經常做些什麼呢？

世俗人追求更多的享受

一般人經年累月地忙碌操作，努力改善衣、食、住、行，使自己的生活在更多的方便、享受、快樂。打開電視或收音機，翻閱報章和雜誌，有那麼多廣告，介紹更好、更方便、更舒適、更廉價的新產品。如果沒有人常在渴求更多的享受而去購買，那些廣告還有什麼意義呢？那些擁有最新產品的龐大百

貨公司還會有生意嗎？如果人不常在渴求更多的享受，那些豪華的旅館和餐廳還能繼續開下去嗎？各種電影院、戲院、舞廳還會有擁擠的觀眾嗎？因為性快感特別強，格外吸引人，今日社會上這方面的泛濫和犯罪，更是千變萬化，層出不窮！

改善人生的衣、食、住、行本是每個負責的政府所嚮往的，是經濟繁榮的目標，也是天主教會教導人去爭取的，但不能是人生努力所嚮往的唯一鵠的。以我們自由祖國來說，卅多年來的努力已帶來物質生活的大幅度改善，可是許多人理會我們不能片面發展經濟，而必須提倡固有道德，學校須注重倫理教育，社會須提高生活品質。這樣才能補救經濟犯罪、青少年犯罪和社會風氣的敗壞墮落。天主教道理也鼓勵衣、食、住、行的改善，但決不提倡片面的經濟發展，而謀求整個人（包括物質、精神、道德、宗教各方面）的提昇。

世俗人追求更大的榮譽

在驕傲偏情的驅使下，世俗人高居於天主和他人之上。原來，人是個受造物，隸屬於造物主，但世俗人不理睬天主和祂給人的規誡，而是唯我獨尊，肆無忌憚；不管理論上承認天主的存在與否，實際上心目中沒有天主。對於別人，總想爬在衆人之上，追求別人的讚揚、重視、歌頌。擁有別人所沒有的優長或才能，就理所當然地自慶自誇；沒有別人所有的長處，就忿恨不平，嫉妬別人。

地位和權勢是高人一等的實證，自然成了世俗人一心追求的對象。爲了步步高升，他會暫時犧牲自己的享受和錢財來盡力爭取。比方在政治舞台上，競選者會廢寢忘食，東西奔走，不怕花錢費力去競

選。更有用金錢買票的。部份競選人固然也抱有服務社會的誠意，但追求地位權勢的野心是很難免的。

世俗人不但追求自己個別的榮譽，爲了所屬社團的聲勢，也會奮鬥，接受重大的犧牲。例如：有人爲了家族的聲譽而奮鬥，有人爲了黨派的勢力而奔波，有人爲了國家的私利而戰爭。因此引起不同社團間的明爭暗鬥。當然，我們不應抹殺社團間的合理競爭，但不可否認的是單獨合理的競爭無法解釋許多社團間的緊張或仇視等事實。連在教會內也不缺類似的情況。例如：事業間的相持對立，善會間的衝突不快，堂區間的爭執對峙，修會間的隔閡與難合作等。

世俗人追求更多的錢財

有錢就能買到物質方面的享受，就得到人的奉承，就高人一等。爲此，追求享受和榮譽之外，世俗人也追求錢財，越多越好；用正當的方法賺錢不易，就用不合理的辦法。政府官員受賄賂，機關人員收紅包，廠商銷售冒牌貨品，商業界的惡性競爭，企業界的經濟犯罪等。連傳統上特別清高的教育和醫療機構也充滿了不義。一個公立中學校長要求十萬圓的大紅包，才讓某合格老師在他的學校中任教。小學甚至幼稚園也有類似的舞弊。老師們爲撈回花在紅包上的錢，不認真教書，變相地強迫學生參加他們開辦的補習班，以應付考試。醫師已有很高的酬金，但有的醫師收了紅包才給病人認真診斷或施行手術；治療時，有的故意馬虎，或開次等的藥，或暗示病人到自己開設的診所去，爲得到更好的服務和更有效的藥物。

利用人在性一方面的軟弱和好奇，許多人為賺錢，撰寫污穢的讀品，合作出版並推銷黃色刊物，拍製傷風敗俗的電影和電視節目。為賺錢，不惜把人當作工具利用。例如：餐廳中的陪酒小姐，娛樂場所的脫衣舞娘，旅館中的陪酒小姐等。不但國內如此，還有神祕而龐大的國際組織，到處張羅、設法偷渡、暗中分配年輕女子到他國賣春。同樣為賺錢，有那麼多隱祕的國際性組織，不斷地在收買、偷運、分售各種毒品，危害人羣。

世俗人醉生夢死

隨從私慾生活的人不承認天主，不顧自己的靈魂，只知忙碌地追求享受、榮譽和錢財。人生為他來說，只是現世。有時天良發現，催迫他去想，可能有個後世存在，但他很快拒絕，不願想那個叫人納悶的問題。人生本有甜、酸、苦、辣；世俗人嚐到一點甜頭，就盡量享受。但大部份時間，他撲空了，在傷痛一陣之後，再向現世幸福撲去。這樣一再地向那夢想的現世幸福撲着，直到年老力衰為止。正像一隻飛蛾，衝向玻璃窗外的陽光，被無情的玻璃窗擋住，飛不出去；牠一再地撞擊那玻璃窗，直到筋疲力盡，倒在玻璃窗下死去。

世俗人醉心於現世，不願意想死。但他還是聽到、看到別人死，而深深體會到自己沒法逃脫死亡。死後如何？將有什麼遭遇？都是一些苦悶的問題！唯一的辦法是逃避問題，不要去想，不要聽到「死」字，不要提到「死」字；甚至與死字同音的「四」字也要諱避，不說自己住四樓或四號房間。一次我進到某座大廈，從三樓直升五樓，而沒有四樓，因為沒有人願住四樓。俗語描述糊塗人，說他「醉生夢

死」。一般世俗人一生沉醉在現世的事物中；死亡的來臨也真像夢一般的突然。

結論：相信這裏對世俗人的一點描述不太離譜！由之不難看出所謂世俗精神，就是支配或操縱人如此生活行動的力量，這不是別的，就是人的感性偏情、理性偏情和從中引申出來的貪婪。當然世俗精神的程度不一樣，但社會上許多人或多或少生活在世俗精神的籠罩下，由此而形成許多惡息和傷風敗俗。這一切施展壓力，勾引很多人隨波逐流，沉醉於現世。世俗是一個龐大的惡勢力！

第二節 世俗精神的凶惡

世俗精神與基督精神對立

這一點太明顯了。耶穌基督引人皈依天主，世俗忽視甚至否認天主；耶穌教人相愛互助，世俗叫人取巧利用別人；基督訓示人有節制地取用萬物，世俗引誘人貪婪世物；基督教主領人善度今生後回歸永遠的天鄉，世俗慳吝人沉醉於現世。這是兩個背道而馳的人生觀。因此染上世俗精神的信徒對基督啓示的信仰也不感興趣，他們也忙於追求現世的利益，沒有心思去想永生。這正是目前許多傳教士所面對的大困難。

世俗仇恨基督徒

世俗與基督兩種精神不但互相對立，而且水火不相容。耶穌早給宗徒們說過：「世界若恨你們，你們該知道，在你們以前，它已恨了我。……但因為你們不屬於世界，而是我從世界中選擇了你們，爲

此，世界才恨你們」（若十五18-19）。一個按照自己信仰而生活的基督徒會成爲世俗人的眼中釘。誰隨從良心做事，不肯同世俗人同流合污，勢必受到排斥，直至無法立足。多少有志的青年，抱着一腔正義感跨入社會，很快會體驗到這種惡勢力的凶猛。少數不甘屈服的，很快就被排斥，多數則在無可奈何的心情下投降。連警察的形象也不太理想。一位有經驗的高級長官說：不可派一個剛受完訓練的年輕警察到一夥老警員中去工作，因爲他或被老一輩欺凌排斥，或隨波逐流很快走上他們的路了。

世俗助長私慾並幫助魔鬼

前面已經說過，世俗是由隨從私慾生活的人所組成的惡勢力，所以同每人的私慾原屬一類，它們間自然會勾結相連，緊密合作來陷害人。人本有追求享受和榮譽的傾向，世俗就順風助浪，慫恿人大膽地嚮往奢侈豪華，一心沽名釣譽。社會風氣是：坐火車，就坐自強號才有面子；公司經理得坐外國進口的名牌轎車才合乎身份；大學畢業生的謝師宴上豪華飯店才過癮；婚姻喜事排場大才顯得有面子；殯葬喪事中僱人哭泣，以表示死者受人愛戴。魔鬼只想陷害人，自然儘可能地勾結世俗來實現牠的惡毒計劃。

世俗常在毒害人

人不能生活在社會中，而社會充塞着放肆作惡的人，和由他們的作風所養成的傷風敗俗。電視、無線電、報章、雜誌都難免受其污染。同人來往也不斷接觸到世俗精神的表現。生活在世俗精神中就像呼吸着被污染的空气，日夜脫離不了它毒素的影響，不知不覺中基督徒，連修道人，也會想會說：我們不能與社會脫節，我們當跟着潮流，我們不應該違背人情等。這類話不免含意模糊，能有正確的涵義，也

能有符合世俗精神的偏差。不但個人如此，連社團，或修道人的團體生活和會院中的設備等，都能世俗化而不自覺。

第二節 怎樣攻克世俗精神

警惕

首先，我們當確認靈修生活是一場戰爭，人常面對三仇的內外攻擊，爲此需要警惕並依賴天主的助佑，不能自恃閒怠。保祿警告說：「凡自以爲站得穩的，務要小心，免得跌倒」（格前12）。這種謹慎且依賴天主的態度是根本的，我們不可天真地自我欺騙，而當腳踏實地面對人生戰鬥的現實。

同世俗人交往有所保留

基督徒必須生活於社會中，就是生活在被世俗精神污染的氣氛中，但不可被俗化，否則如何作地上的鹽、世界的光，爲基督做見證？梵二大公會議所要求的是：「教友的特殊使命，就是要在那些只有他們能作『地上之鹽』的地方與環境中，表現教會的存在及作用」（教憲33）。爲此，平信徒要同世俗人交往，但不能跟着他們走，換句話說，除警惕外常得分辨、選擇，有所保留。修道人的身份還進一步要求他們同世俗有所隔離；這不是說要逃避世俗去隱修，而是要在生活起居上保持棄俗的精神。當牧靈或傳教的任務要求時，修道人自然得與世俗人交往接觸。但那些不需要的交往，却當避免。在同世俗人交往時，當記得自己的身份和應有的風度。耶穌在晚餐廳中指着宗徒求天父說：「他們不屬於世界，就如

我不屬於世界一樣。我不求你將他們從世界上撤去，只求你保護他們脫免邪惡」（若十七 14 ~ 15）。

按期反省察考自己

我們人都是軟弱的。長久生活在社會中，呼吸着被世俗精神污染的空氣，難免受其毒害。所以需要隨時，特別是在退省中，求天主光照並誠心察考自己的行為和行為背後的內在心態，是否有着世俗精神的踪影。如果有，賴主助佑決心及時改善。心懷私慾的人容易為自己辯護，甚至自我欺騙。為此從嚴律己是個上策。有關修院團體生活的衣、食、住、行各方面，長上和屬下需要在祈禱的氣氛中，一起誠意地檢討分辨，因為在符合時代的正當適應和工作效力等前提下，團體生活能不知不覺染上俗化的色彩。

增強信德

正面攻擊世俗精神的有力武器是信德。若望宗徒寫說：「凡是由天主所生的，必得勝世界；得勝世界的勝利武器，就是我們的信德」（若壹五 4）。原來信德精神就是基督精神，它與世俗精神針鋒相對。所以增強一面的力量，就削弱對方的威力。看那些忙於牧靈工作或為傳佈福音而東西奔波的聖賢，就是藉着活潑信德的護身牌，到處與世俗周旋，不但不受損害，反而處處獲勝。

附註

- ① 為本章資料，請參考 *Gustave Thils, Saincteté Chrétienne* (Paris: Desclée, 1963), pp. 255-257, 395-396; *Pierre Grelot, "Le monde dand l'Écriture sainte"*, *DS*, t. X, cols 1620-1633; *F.M. Braun, O.P., "Le monde bon et mauvais de l'Évangile johannique"*, *Vigiliae*, t. 88, 1935, 580-598.

第九章 進一步擺脫魔鬼的羅網

在第六章，我們提過魔鬼陷害人的方式能有着魔、附魔和誘惑三種。有些聖人的傳記——像聖維雅納傳，有不少着魔的事件，能相當清楚地認出來。至於附魔的事，除了聖經記載着，受害者失掉自主，屢次對自己的行動沒有意識外，局外人不易審斷。據一位富有經驗的巴黎教區負責驅魔的神父說：多數傳說的附魔，不是真的附魔，而是一些精神病的表露；所以處理時得很小心，不可匆促行事。這裏我們不談着魔和附魔。

魔鬼誘惑人，是千真萬確的。不過，具體情況中，人有向惡的思念和傾向，不能即刻說是來自魔鬼的誘惑，因為很可能是從人自己來的。例如某人性格暴躁，反應快速，一聽別人誣告他什麼，立刻生氣罵人，甚至動手打人。這顯然是他本性的強烈反感，不能說它來自魔鬼的誘惑。另一方面，一個乍看之下認爲好的思念也不一定來自善神，而能來自人自己。例如某青年性向封閉，人際關係不好，厭惡同人來往，一天要去修道，做隱修士；這個思想和意願真來自天主的召叫嗎？天曉得！

可見，一個人的思念和傾向，向惡或向善，能來自善神或魔鬼或自己。因此，誰若想不隨私意行動，躲避魔誘，一心承行主旨，必須在生活中不斷地分辨。下面，我們分四節來探討這分辨的問題。

第一節 分辨神類是什麼

分辨神類的起點

人心中的意念能是感性的想像、記憶的回顧或抽象的思想。人對它能體會到被吸引而去追求，或厭惡而要逃避。例如記起一張電影廣告，感到喜歡，要去看看；學生想起某一科目難懂，感到厭煩，想要跳課；修道人理會謙遜的重要，想去修練，但又因修謙德的艱難而害怕，要後退。

這類內心的感觸——讓我們用「感觸」一詞來包括思念和由之產生的傾向——都是分辨的起點，但還不是分辨神類的起點。因為有的感觸是由人的情緒而來。假設人心平氣和，情緒安靜，仍體驗到某感觸，那時他當用外在原因來解釋，因此要問這感觸究竟來自善神或魔鬼。如果來自善神，理當跟從；如果來自魔鬼，應當拒絕。

這樣，從人內心的一個感觸開始，去尋找人外在的原因，才是所謂的「分辨神類」。不用說，分辨神類是非常重要的事，因為專務靈修者自然當奉行主旨，摒棄魔誘。

分辨神類前的一個問題

不少人的感觸來自他自己，所以在尋求其外在原因之前，理當探討人內在能興起的感觸。心理學家發現人容易受自己情緒的擺弄和潛意識的控制。

首先，人容易受情緒的擺弄而興起感觸：每人有他理想的事，他也樂意去做。當週圍環境不合他的

理想時，他會感到不愉快，設法反對或尋找理由來駁斥別人。例如一個人以早起早睡為理想，自己很久以來那樣做。當他理會別人正相反，晚睡晚起，便感到不適，而盡力找出各種理由來指出晚睡晚起的不對。誰對一事有過不愉快的經驗，他自然地逃避那事。再者，每人能有些心理需求，這些需求促使他採取某些動向。譬如某人需要獨立，他對長上的指示或規則的安排，比較敏感，容易不滿，甚至促使他批評反抗。但若同時他的性格不愛與別人發生衝突，他就不表達反抗，內心却感到矛盾①。

從上面所說的看來，人的不同情緒促使他有某種思想和傾向。這類感觸清楚是來自他自己，不能說來自外在的善神或魔鬼。那些情緒的來源，無論是人的理想，或過去的經驗，或某種心理需求，都是比較有意識的；當人反省時，能認出它們且分辨它們是否合理。因此人能看出自己所有感觸的價值，不致被自己所蒙蔽。但人也有些潛意識因素在影響，甚至控制着他的感觸，他却不知道。像有些人從未有過的喜好或厭惡，或早已忘掉的往事，或自己想不到的心理需求。這些因素，因為是潛意識的，人不知道，甚至無法知道。因此他很可能把來自潛意識的感觸歸於外在的善神或魔鬼，而引出錯誤的結論。例如一個需求獨立的人，不滿於長上的吩咐，要反抗；但他不知道自己是個怕與人衝突的人，所以結果仍服從，不出聲；當他想起反抗的意思時，只感到不喜樂，但不知道為什麼不喜樂。很可能那個潛意識的害怕與人衝突，會引他臆度，是天主推動他聽從長上的意願。其實他錯了，他把來自潛意識因素的影響當作來自天主的推動②。

小結

爲能正確地分辨神類，必須正確可靠地判斷某一感觸是否來自自己。只有不是來自自己時，才可進一步問是否來自外在的善神或魔鬼。所以詹德隆神父寫說：「靈修學者所提出的分辨神類及其方法，都不是發現天主旨意的捷徑。相反地，這些方法却假定了許多條件。在利用這些方法前，我們應對自己的條件作最誠實的評價，然後我們接受那些不可改變的缺陷及所造成的後果」③。

既然自我認識那麼重要，因此須在這方面多努力。在意識層次，多觀察和體驗自己各種情緒的反應，設法瞭解這些情緒的來源。至於潛意識層次，一般說來，不易探討。連在最好的靈修環境，像八天退省中，人熱心、耐心、誠實地省察自己，也許會更深入地看出一些生活中不太明顯的動機，但還是難發現自己最基本的生活動機及其實在的影響。在真正潛意識層次，人需要接受專業輔導，在心理專家的領導下，比較容易跨入這深奧的領域。這有時會引起相當大的痛苦，因爲能發現出嚴重的缺陷，而平常誰也不願承認自己的不成熟。但有資格的輔導者能幫助人有效地面對並處理所發現的情況。不過事實上，得到專家輔導究竟是少數人的幸運，多數人還得靠傳統的靈修活動，像每年的退省、每月的月省、經常的告解、每天的默想省察、同神師的定期談話、對長上的開放、個人的克己守規等，來認識自己。如果善用這些靈修活動，人不但在意識層次認識自己，還能進一步跨入一點潛意識領域，因而避免某些潛意識因素的左右④。

最後，可做另一個假設：人由自己產生某感觸，同時又有善神或魔鬼的外在推動。這種情況自然更複雜了。只有更耐心和誠實地探討那來自自己的成分，再按照下面描述的善、惡神活動的記號來慢慢分

辨。即使在這假設下，也不用害怕，只管依賴天主。因為祂給人考驗，也必賜與面對考驗的力量。

以上我們說了分辨神類是什麼。有關「如何分辨神類」，這裏略述分辨善、惡神的記號⑤，就是可從哪些記號中認出善神或惡神在作用。關於這一點，教會的教導和聖賢們的經驗留下很多資料。我們嘗試把那些分辨善、惡神的主要記號歸納為三大類，這就是下面三節要陳說的。

第二節 從善、惡神推動人嚮往的目標分辨神類

當人理會某感觸，若不是由自己產生的，如何分辨它是來自善神或魔鬼呢？靈修家說應細察那感觸所推向的目標。善神謀求人的好處，推動人嚮往真和善；魔鬼相反，把人推向偽和惡。在這前提下，我們來看哪些是善神或惡神的不同記號⑥。

善神或惡神的一定記號

人有理智嚮往真，有意志嚮往善。善神作用的記號是推動人嚮往真，即符合天主的啓示和本性光明能達到的明顯真理。嚮往謙遜受教，承認天主是無限的主宰，自己是微賤的受造物，所以對天主甘心隸屬受教。嚮往謹慎，即審察判斷時明智、平衡。

善神作用在人意志的記號，是推動他享有內心深度的平安，同天主和他人間的真和諧；雖然有時需要克己犧牲，所以在感覺層次能有些害怕不安的浮雲，但心靈的深處擁有平安。嚮往謙遜誠實，就像在理智的謙遜中人承認自己在天主前的卑微，如今在意志的謙遜中他甘心接受自己受造物的地位，願意在

天主和他人前如此生活行動。嚮往依賴天主，因為承認自己的有限無能，所以凡事信賴天主的助佑。嚮往對天主隨時待命的態度，一如理智對天主受教，意志常準備着承行天主的旨意。嚮往行爲中的純正意向。嚮往忍耐，用超性眼光看生命中的困難，接受天主的安排。嚮往內心的克苦，感到不順意或缺乏自己所需時，會努力爲主忍受。嚮往效法耶穌基督等。

惡神的記號與善神的相反。在理智方面，它推動人嚮往錯誤的想法；或拘泥於芝麻小事而忽略重要事理。在意志方面，惡神推動人嚮往內心的混亂不安；嚮往驕傲不肯受教等毛病。

善神或惡神的兩可記號

有些推動能來自善神，但也能來自惡神，換句話說，有些嚮往的目標使人不易斷定它們的來源是善神或是惡神。在這情況中人必須加多思考和祈禱。按照許多人的經驗，下列的動向值得懷疑：對自己的身份，已經用心做過選擇，已進了修會或結了婚，現在却想改變那身份。有人想做不符合自己身份的事：傳教士不照顧教友，與教外人來往，却想隱修，一直在聖堂裏祈禱。有人企圖在修德上做出奇的事；有人修行平凡，却不斷享受神慰。有人在靈修上喜歡做引人注意的事，却忽略平常的事務。

運用分辨神類方法時應注意的幾點

第一，切勿倉促下結論，而須謹慎明智。第二，注意當事人的信仰生活，是否與他以爲是善神推動自己去做的事互相符合；另一方面，他認爲的天主旨意與教會訓導的立場是否符合。第三，不依靠單獨的推動，而儘可能找一連串的推動，當作善神或惡神的記號。第四，在重要的事上，像決定聖召問題

等，切勿憑信個人單獨的分辨，而應請教別人，以能獲得更妥善的結論。

第二節 由善神、惡神推動的方式分辨神類

聖神們的經驗和教導告訴我們一些善神、惡神慣用的方式，由之可觀察內心的感觸，而分辨其背後推動者是善神或魔鬼。這些方式可歸納為下列兩種⑦。

扎根於善神與惡神本性的方式

耶穌救主尋求人的真正益處，要人得救。魔鬼則相反，只想陷害人，使他永遠喪亡。基督君王完全戰勝了魔鬼。雖然魔鬼非常凶惡，但在耶穌前永遠是個弱者，只在基督許可下它才得誘惑人；在誘惑中它用盡詭計來危害人。為此，聖依納爵在他的神操書中，用三個比喻形容魔鬼的作風，即弱者的進行方式。

第一，魔鬼誘惑人時像同丈夫吵架的婦女⑧，表現得非常固執；但她是弱者，會用「遇剛則柔，遇柔則剛」的策略。幾時理會丈夫奮勇堅決，她會害怕後退；若是丈夫顯出猶豫，缺乏果斷，她就大膽猖獗，表露得非常凶狠。同樣魔鬼十分固執，始終不放棄陷害人的陰謀；同時它小心觀察人初步迎戰時，是否奮勇、堅決，來變化它的進攻方式。善神的作風常是鼓勵人在抵抗誘惑時，有勇敢和決心。

第二，魔鬼誘惑人時，又像無恥的情郎，設法誘引一位家譽清白的女子，極願自己的詭計不被發覺，所以要那女子緘口不向父親或丈夫透露什麼⑨。同樣魔鬼誘惑人時，要孤立她，促使他守口如瓶，

不告訴長上或神師，因此得不到幫助，容易跌入它的陷阱。善神的作風正相反，鼓勵人坦白受教，遭遇誘惑時不怕向照顧自己的長上說明，為能獲得需要的指引。

第三，魔鬼誘惑人時，像攻城略地的將領，必先偵察碉堡中兵力的虛實，再揀那最弱的部份進攻，自然容易得逞^⑩。同樣魔鬼誘惑人時，選他的弱點進攻；要是人模糊不認識自己的缺陷，又粗心大意，不謹慎預防，自然容易失敗。善神却鼓勵人善行省察神工，為能知道自己的弱點，並清醒防守。

根據人的不同心態和性格，善神、惡神取用不同的進行方式

對罪人魔鬼設法使他滿意順利，好能在罪惡環境中持續下去，不想悔改。善神則相反，使罪人感到良心的煎熬，害怕永罰，希望他因此悔改，皈依天主；有時也讓他經歷些考驗，使他體會到自己生命或健康的脆弱，受造物的不可靠，現世一切的短促，幫助他棄邪歸正^⑪。

善神、惡神都會利用人的性格來影響人。魔鬼利用人性格上的特點來設法陷害他。例如：有人本性趨向喜樂，魔鬼就引誘他嚮往享受，放任自己；有人性向憂鬱，則讓他經歷些人間的紛爭陰謀，使他生氣，不信任人，關閉自己；有人膽小，就使他遭遇些可驚的事，使他更灰心喪志；有人驕傲喜歡虛榮，就讓他獲得成功，受人讚美，而更自誇自恃。善神利用人性的優長來領他走向更大的美善。例如：有人喜歡讀書研究學問，善神屢次賜給他強大的光照，來吸引他走成全之路；有人善良單純，善神賜給他熱情善意，引領他前進等。

魔鬼的特殊詭計——幻想 (Illusion)

魔鬼害人的政策決不會改變，但實踐它的惡計時，會隨機應變。在靈修路上比較前進的人，魔鬼知道直接引誘他作惡，是不會奏效的，它就用幻想的詭計，它假裝天使，引誘人做一件不太清楚的壞事，接着，引人做一件不完全好的事；再接着，乾脆引人做壞事。這樣一步一步，從做好事到做壞事。其間有許多步驟，每一步驟間差別很小，不容易看出；若不小心，一步接一步，最後必陷入魔鬼的詭計。

靈修家 Gagliardi 說過一個幻想的例子。一名熱心婦女想進一步事奉天主，請一位神師領導自己的靈修生活。她對神師有好感，是聖善的好感，以他為基督的代表。隨着會晤的增多，慢慢產生一些本性的情感，但還是彼此尊重，還是合理的。接着，談話的範圍逐漸擴大，靈修生活以外也談其他的事；同時感情趨向溫柔而強烈，交談時間變長，靈修成分減少。最後，漸漸有些不是壞的舉止，但能喚醒偏情。如此發展下去，不知不覺他們跌入感情的羅網，直到犯罪的地步^⑫。

幻想的可能很多，但可歸納到三種私慾，就是追求享受、榮譽和錢財。魔鬼常利用人的偏情，狡猾地滲透侵入，得寸進尺地逐步蒙蔽人心。例如：在保持健康的前題下，減少工作，逐步增加休息，直到縱容自己成爲一個懶漢。或認爲需有自己的立場，而越來越堅持自己的意見，直至輕視長上的指示。或意識到經濟實力在傳教上的重要，而開始集儲錢財，越集越多，連自己的心也逐漸被纏住，而變成了一個守財奴。可見在靈修路上，當多麼小心預防魔鬼的幻想戰術！

第四節 由感觸中的神慰或神枯分辨神類

聖依納爵勞耀拉回頭的過程是，當他有意效法聖人專心事奉天主時，便感到安慰和平靜；相反，想到榮華富貴，有意再去追求時，便感到枯燥乏味。他晚年撰寫耶穌會憲章時，每當追求重要問題的解答，使用神慰神枯的體驗來分辨天主的旨意^⑬。在他的神操書中，他指出三種「選擇」的時機，其中第二種就是以神慰和神枯的交替經驗來識別天主對自己的旨意。第三種時機是用理性會同信仰的審斷來作選擇，但在決定後，當把所作的選擇呈獻於天主前，請祂以內心的平安喜樂給自己一個保證；這樣，第三種時機的選擇中也包含以神慰來識別天主旨意的成分^⑭。我們先看聖依納爵所說的神慰和神枯是什麼，然後略談怎樣用神慰或神枯來分辨神類。

神慰與神枯是什麼？

有關神慰，聖依納爵寫說：幾時人內心的激動，對他的造物真主燃起炎炎愛火；或者幾時他感到世物索然無味，除非爲了愛它們的造物主外，覺得它們本身並無可愛之處；這種激動和感受便是神慰。同樣，幾時人或因痛恨己罪，或因基督我等主的苦難，或因其他與事奉讚頌天主直接有關的事，而流出熱淚，越發愛主，這也是神慰。最後，一切信、望、愛的增進，一切內心的歡樂情緒，凡是足以引人嚮慕天上之事，力圖救靈，以及令人泰然棲息於他的造物真主的心態，都是神慰^⑮。

從上面的描述看來，聖依納爵所說的神慰不一定有感覺到的安慰或感動流淚；這感性的成分能有能無。真正組成神慰的要素是整個人的嚮往天主，以天主爲自己生活行動的最後目標。

所謂神枯，正與神慰相反。例如：靈修上的晦暗，內心的騷擾，對卑污世物的趨向，各種煽動或惹

起的不寧，失去信心，無法盼望，沒有愛情，感到整個心靈的慵懶、冷漠、愁苦，像是離棄了造物真主一般^⑮。可見，神枯也不一定是感覺上的苦悶，而是整個人所體驗到的：遠離天主；趨向自己或其他造物，好像是生活行動的目標。

怎樣用神慰與神枯來分辨神類

這等於尋找神慰與神枯的來源。首先當認清聖依納爵所懂的神慰或神枯，並不是一般心理上的安慰快樂或苦悶憂傷。本章第一節曾說過，這類心理情緒多次是人內心的產物，不必尋找外在的善神或魔鬼作其根源。

神枯能是魔鬼的工具，為使熱心人灰心喪志，離去靈修生活，趨向受造物。但聖依納爵寫說，有時神枯能來自天主的懲罰；因為人對祂不忠、冷淡或忽略神工，所以天主用神枯來警告或懲罰他^⑰。可見，用神枯來分辨神類並不簡單，當非常慎重。最後，無論神枯來自善神或魔鬼，聖依納爵訓示人：在那困難時刻當信賴天主的助佑^⑱；忍耐地等待那風暴的過去^⑲；勿改變以前所拿定的靈修志向^⑳。

至於用神慰來分辨神類，聖依納爵還分別某一神慰是否有人方面的前因。如果，神慰突然而來，當事人從未想到，也沒有屬人的前因，那麼一定是來自天主^㉑，是天主在吸引人接近自己；理由是只有造物主能在人心靈上如此自由地操作。如果那神慰不是突然而來，就可能有其他屬人的前因參入；這種情形魔鬼也能插一手，乘機來騙人^㉒。這種情況有什麼記號能辨別善神或魔鬼？聖人回答，善神會溫柔和平地操作，魔鬼則破壞心靈的平安寧靜^㉓。

有關聖依納爵的這個分辨法，近代一位耶穌會靈修權威 Joseph de Guibert 神父注解說：聖依納爵在神操書三三〇號所給的規則，在理論上是無可懷疑的；但用起來不容易，除非像聖人自己那樣，對天主恩寵的操作享有神祕領悟。在這種神祕的體驗中，他會直接地辨別至高天主的操作²⁴。實在，現代心理學讓人知道：有些思想和意志的動向突然出現在人意識中，似乎沒有什麼屬人的前因，但還是由人的潛意識作用所產生的²⁵。

附註：分辨神類的「神恩」

本章所探討的分辨神類是一種才能，根據啓示和聖賢們的規則，用祈禱明智恆心地練習而漸漸學得的。使用時，分辨者當對天主開放、具有許多其他知識，謙遜、樂於請教他人等。雖然如此，結論還是難能完全確定。

此外，有分辨神類的「神恩」，那是天主白白賞賜的恩寵。聖保祿曾說：「神恩雖有區別，却是同一聖神所賜；……有的能行奇蹟，有的能說先知話，『有的能辨別神恩』」（格前十二4-10）。藉此神恩，歷史上有些聖賢能看出人內心的思念和傾向，並分辨它們是來自善神或魔鬼。聖十字若望也寫說：「幾時人到達徹底的淨化後，可以獲得神恩，看出他人內心隱密的思念和傾向。例如：從他人的一句話、一眨眼、頭的一個動作或一個手勢，擁有這種神恩的人就能看出他內心的底細：實在，從那些外在舉動，專靠本性能力是無法知道他人內心的，可是藉着從天主來的恩寵，擁有神恩的人會超性地看透人心」²⁶。

附註

- ① 參詹德隆，「分辨神類的實行」，神學論集第四五期（民國六十九年秋），頁四一八～四一九。
- ② 參同上，頁四二〇～四二一。
- ③ 同上，頁四二七。
- ④ 參同上，頁四二二～四二四。
- ⑤ 這裏我們不談分辨神類的做法或過程。有關這一點，請參閱王敬弘，「分辨神類的方法」，神學論集第四五期，頁四二九～四四六；特別四三七～四四四。
- ⑥ 參 R. Brouillard, "Direction Spirituelle --- Discernement des Esprits", Catholicisme t. 3, cols 875-877; A. Chollet, "Discernement des Esprits", D.T.C., t. IV 2, cols 1405-1407.
- ⑦ 參 A. Chollet, ibid., cols 1407-1412.
- ⑧ 參房志榮譯，聖依納爵神操，三二五號。
- ⑨ 參同上，三二六號。
- ⑩ 參同上，三二七號。
- ⑪ 參同上，三二四號。
- ⑫ 參 Ach. Gaigliardi, Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola, III hebdomada (Bruges, 1882, c. Iv 3), pp. 159-160.

- ⑬ 參 Paul Dudon 著，吳應楓，耶穌會祖聖依納爵傳（上海：土山灣印書館，民國四十一年六月初版），頁三二一～三三三。Simon Decloux, Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola (Roma: cis, 1982), pp.82-101.
- ⑭ 參房志榮譯，聖依納爵神操，一七六～一八八號。
- ⑮ 參同上，三二六號。
- ⑯ 參同上，三一七號。
- ⑰ 參同上，三二二號。
- ⑱ 參同上，三二〇號。
- ⑲ 參同上，三一號。
- ⑳ 參同上，三一九號。
- ㉑ 參同上，三三〇號。
- ㉒ 參同上，三三一號。
- ㉓ 參同上，三三五號。
- ㉔ 參 Joseph de Guibert, S.J., Leçons de théologie spirituelle, p.305, note 17.
- ㉕ 參 R.Brouillard, "Direction spirituelle -- Discernement des Esprits", Catholicisme, t. 3, col. 876.
- ㉖ Montée du Carmel (Paris, trad. Maillard, 1. II, c. XXVII), p. 327.

第十章 徹底的被動(或神秘)淨化

在第七章我們分析了人的私慾偏情，並建議一些攻克偏情的方法，主要是依靠天主的幫助而來征服自己。第八和第九章，說了些有關世俗和魔鬼的真象，好能更有效地對付它們。這一切比較屬於人主動的努力，其目的在於克服誘惑的根由，因而避免罪惡而淨化自己。這些努力就是靈修學上所謂的克修靈修，它的結果是克修淨化。

但人無論怎樣主動努力，總不能達到足夠的淨化而與天主密切結合的地步。聖師十字若望清楚地教導：人需要被動地接受天主的滌煉，才得漸漸澈底地淨化自己而同天主契合。這是靈修學所稱的神祕淨化。

本章內，我們隨着聖十字若望的教導，介紹一點神祕淨化的內容。聖人在他「心靈的黑夜」一書中①，分別感性的黑夜和心神的黑夜，來煉淨人感性和理性兩個層次的生活。這裏只極簡短地略述這兩種黑夜，因為這些奧妙難懂的事理不易說明。聖人自己也寫說：「以我之見，除非心靈親身經歷這幸福，否則無法有個正確概念」②。

第一節 感性的黑夜 (The night of the senses)

首先得注意兩點。第一，聖十字若望所用「感性」一名詞的涵義，比一般心理學所指的要廣些，不但包括外在五官的認識，連內在感官認識和感性希求（The sensitive appetite），都包括在內。此外也包括推理悟司（The discursive intellect），因為在推理悟司作用內包含着想像成分。第二，在心靈的黑夜一書中常用「靜觀」（Contemplation）一詞。為聖十字若望，這名詞的涵義很豐富，不指心禱的一個方式，像默想、靜觀等，而更指人與天主間的整個交往或關係。就像聖女大德蘭的祈禱（Prayer）一詞，平常不指祈禱神工，而指人在天主前的整個生活。所以研究聖十字若望的專家們說，在聖人的用法中，「靜觀」、「成全」或「與主結合」三種說法有着同一意義③。

通常那樣的人會經歷感性黑夜

不是在靈修生活上毫無準備的人，而是那些對受造物已經相當脫離，對自己已有足夠自制力，對天主也正在接近中的人。聖十字若望寫說：「天主要給他們一種精神鍛練，使他們在跟天主交往中更得益處，更澈底的擺脫各型缺乏，因為這些人已經在修德、祈禱，與默想的功夫上，有一段時間的磨練，也有了心得，對外在世俗事物，已不感興趣，在主內，已獲得相當程度的毅力，以致對受造物的慾求也能自制。為了天主，他們也能夠承擔一些負荷，和少許神佑，而不致臨時退縮」④。

這樣的人樂意長時祈禱，喜歡克苦、領聖事，也關心天主的事。當然，如此操作，他們受益不少。不過他們的行徑還很脆弱，過失也很多。聖十字若望按照七罪宗分排，詳細剖白出這等初學者的主要缺陷。

首先是驕傲。他自覺虔誠，熱心於宗教活動，而暗自滿足，沾沾自喜。有時還心存虛榮自大，愛跟人高談闊論，自命不凡，教訓他人；不但在心底譴責別人不如自己，甚至脫口說別人的不是。對自己的過失，過度沮喪，失去耐心，因為妄以聖人自比；他渴望天主解除自己的毛病，動機是求擺脫自身懦弱的糾纏後，享受心靈的清靜，不是為中悅天主；如果天主真的驅逐了他身上的毛病，他就會更加自傲。這種人能中魔鬼的詭計而加緊他的宗教生活上的狂熱，使自傲的心理擴張；或抗議長上和神師不瞭解自己，因為他們不贊成他的作風。同驕傲緊相連的毛病是嫉妬，這種人看到別人好或領先，感到難受；聽到別人受讚揚，就受不了，儘量設法貶低他；見到別人不讚揚自己，便妒火中燒，因為他以為自己勝過他人⑤。

有關怠惰的毛病，初修者在神工中慣於尋求神慰，一旦神慰消失，就勉強地去做，甚至放棄。他要天主遵照他的願望，而不使自己翕合天主的旨意；當他找不到滿足與快樂時，就認為不是天主的旨意了。要是長上叫他去做體味不到快感的事，他就很容易顯得暴躁⑥。

有關放逸的罪過，初修者無法遏止神業時，會在心靈掀起情慾風浪，甚至在深沉的祈禱、告解或領聖體時，能有那類風浪來煽惑。聖若望認為這種情不自禁的現象來自三種根源。第一是由於人的本性，當心靈與感覺樂陶陶時，人身體的每一部份都受到激動而產生性感方面的快樂。第二，這種肉情的風浪能來自魔鬼，它趁心靈殷切祈禱時，進攻騷擾；若人注意它，能有跌倒的危險；或因畏怯而疏忽放棄祈禱，這正是魔鬼所要的。第三，這些不潔的衝動來自一般人性的構成，一如在第一原因中說過的；再如

上特殊的性格而更容易發生。像有人生性畏怯，對這類肉情的風波早懷有恐懼；幾時看到、說到或想到什麼時，他的想像立刻被驚醒似的活躍起來。也有人生性溫順、脆弱，一旦嚐到神慰的滋味，就熱情勃發，興起情慾的快樂⑦。

有關吝嗇的毛病，初修者能不滿於天主給他的安排；他心灰意懶，因為他在屬神的事物上找不到期待的神慰。還有人對於忠告、聖訓，貪得無厭，用大量時間鑽研那類書籍，而不直接了當做克己功夫，修練應有的德行⑧。同吝嗇很接近的是貪婪的毛病，就是在神業上追求感受得到的溫馨和快樂。這毛病驅使人走向極端：或過度刻苦，節食傷身，不順從長上和神師的領導，甚至相反他們的指引；或因神業中找不到安慰，就起反感，不再努力，而自動放棄⑨。

最後，有關憤怒，有人天性衝動又貪享神慰，一旦對精神事物發生厭倦，會因瑣事而大發脾氣，煩惱、沮喪，好似剛斷乳的嬰兒。有人犯另一種易怒病，他一看看到別人的過失，就會生氣，用不肯包涵的情緒去觀察別人，甚至衝動地譴責別人，發洩自己。也有人雄心萬丈，下決心要改除自己的毛病，但因缺乏謙遜，不自我檢討，結果越下決心，越多失敗，煩惱也越多⑩。

總之，那些在靈修路上已慎重開始的初修者仍有許多毛病缺陷，需要天主自己用黑夜的磨練來治療、澆淨他們。這種被動的初步磨練是感性的黑夜。

感性的黑夜是怎麼樣的

上述的初修者在修德路上還很粗俗，滲雜着自私與官能享受的成分。天主願把他從這種粗俗的愛主

方式昇到更高的境界，把他從感性的活動及沉思中解放出來。因此天主給他一種鍛練：當他高興地去做神業功夫，正想望着神聖的光芒和甘飴時，天主收回一切，光明變成黑暗，神慰的泉源被封閉。他不再能像往昔一樣做推理默想，內心的感官浸沉在黑暗中，枯寂難熬；對一切神業，不但樂趣盡失，而且感到厭惡煩惱。這段期間，心靈猶似一個病人，開始接受一種治療，只感到苦楚；在這磨練中，許多毛病被治癒，德行也經歷了操練^⑪。

從天主方面看，聖十字若望用下列比喻描述這種考驗說：「該知道，當一個心靈下定決心肯爲天主效勞時，通常已受天主提拔和其關懷。試看慈母怎樣對待愛兒，雙手抱他，溫柔地懷着他，用奶餵他，用手撫他；當孩兒日漸長大時，母親便漸漸少加安撫，把溫柔涵藏心中，乳頭塗上苦汁，讓他不再吮吸；把孩子放在地上，讓他學着自己走路；讓他放下幼稚和缺點，學得成人的堅毅。天主聖寵的行徑也是如此。當靈魂因着熱切事主之情已成爲一個新人時，祂也像慈母一樣改變愛撫的方式。起初天主讓靈魂在有關天主的事上感到甘飴，嘗到神奶，對一切神業感到津津有味。這是天主給予起步中的修德者，在祂懷中嚐着神奶，猶如母親對待嬰兒」^⑫。

爲幫助辨認這種洗煉的黑夜，聖師若望給我們三個標誌。第一，當一個人在天主的事物上感到沒興趣或神枯時，他對任何受造物也都興趣索然；因爲天主引領這心靈進入黑夜，爲的是洗淨這人感性的慾求，使一切事物對他失去吸引力^⑬。第二，他的心思慮集中在天主，憂心忡忡，怕自己不侍奉天主。因此，當他感覺到自身對天主的事物失去了興趣，便自覺在退步；通常他擔心自己沒有好好侍奉天主。

換句話說，神枯時，感性方面確實會沉悶而無生氣，尋找不到行動的興趣；但在意志方面仍然抖擻，整裝待發^⑭。第三，心靈縱然勉力去做，也不再像以往能用想像力和推理方式去做冥想及反省。因為現在天主開始同心靈直接交往，即以純心靈的交往方式，不再如以前通過感官和憑思維、貫聯組織各項資料來依次推進。這種無能並不因為情緒不佳，却來自黑夜本身；而且在真正的感性滌煉中，這種無能會直線增加。可能為有些人，在最初階段這情況不是連續性的，所以他有時會做思維的默想，有時不能。但步步進入黑夜的話，終於沒法做那種思維的祈禱。對那些不被召回走「靜觀」靈修之路的人，天主不給他們持續不斷的神枯，所以他們時而能默想，時而不能。這類神枯是為考驗他們，謙抑他們，糾正他們的一些毛病；但天主並不提拔他們進入靜觀之路。真正走這種屬神道路的，或許連一半都沒有^⑮。

原來靈修生活中的神枯能來自人生理狀態的失調；或來自人的過錯冷淡，因此受天主懲罰；也能來自天主的滌煉，使他經過這黑夜後，在事奉天主的道路上更昇一層。在三種神枯中怎能辨認出真正的滌煉黑夜呢？我們可依照聖師若望所給的三個標誌來回答。第一，滌煉神枯不來自生理的失調，因為如果人健康欠佳，他對任何事物都索然不感興趣，那就不符合第二標誌中說，他只對神業功夫缺乏興趣，但心思慮集中在天主，憂心忡忡，怕自己不侍奉祂。第二，滌煉神枯不來自人的過錯冷淡，因而受天主懲罰，因為這種人對某受造物有着不合理的貪圖，就不像第一標誌中說的，人對任何受造物都不感興趣。第三，滌煉神枯的特殊記號是持續不斷的無法做冥想祈禱。

人在感性黑夜中如何自處

該知道人在這黑夜中，感性機能的窒息與苦悶是理所當然的，也是必須的。因為初修者透過感性活動和思維作用同天主交往，在黑夜中，天主不再透過那些官能，却自己直接與人交往。但人的感官和思維能力不配承受這種更高超而屬神靈的恩澤，於是得不到滋養，因而落入枯燥與空虛中^⑮。人必須在這黑暗苦悶中受滌煉，為使本性的污染得到淨化。等到感性隨着時間由神枯中洗清本性的情愛與機能時，聖愛之火才開始在心靈內點燃起來^⑯。

為此，在感性黑夜中，人最好寧靜自持，恆心堅忍，信賴天主，因為祂從不遺棄那以淳樸、正直之心追尋祂的人。祈禱時無法想什麼，還是不要勞神焦思，以為自己無所從事或浪費時間，但依舊堅持祈禱，那時勿掛慮默想什麼，只全心關注天主，安於主懷，毫不憂慮有無熱情，連期望感到熱情或體嗜的焦慮都不要。雖然，疑慮會縈繞他，說他浪費時間，最好轉移目標，做些別的事情等。他當知道必須忍受這些疑慮的折磨，而保持寧靜。如果人強自努力，運用他內心的官能，他必會失落或阻礙天主藉此平安與寧靜，所願灌輸給他的福澤。就像畫家要畫像，坐着的模特兒舉止不寧，必會騷擾他，使他無法工作^⑰。

如果有人安靜等待，耐心地接受這種感性的磨練，讓自己屬靈的精神漸漸與天主直接交往而接受滋養，日益茁壯，對天主越來越敏銳，比前更謹慎小心地絲毫不叛離祂；直到逐步通過這神枯的黑夜，漸漸體嗜到屬靈的享受與實惠。通常在這階段，對天主的愛火不被體驗到，因為人性的污染未經煉淨，愛火尚不能焚燃。那時的心靈只感到枯燥和空虛，同時對天主不斷的關切，以及焦慮着去中悅祂，深怕沒

有好好事奉祂。這種關懷與專心致意之情，來自神祕的靜觀，是深悅天主的祭獻^⑱。

對有些人，魔鬼會親自出馬，用淫惡的猛烈誘惑，充塞他們的官能，用低陋的想像去擾亂他們的心神，使他們感到比死亡更難受的痛苦。別的時候，褻瀆之魔在思想中，用囁語猥褻等俗不可耐的叫喊包圍心靈，使心靈感到比死亡更難受的痛苦^⑲。

這種感性的黑夜期持續多久？為某些人較長，為某些人較短，各不相同。每人所經歷的考驗和誘惑也不一樣。要看靈魂需要根除的毛病是大是小，也要看天主提拔他到和聖愛合一的程度如何，而決定用多強多久的謙抑去鍛鍊心靈^⑳。

感性黑夜的結果

感性黑夜的目標是淨化人，為準備他同天主親密結合。上述的神枯考驗怎能漸漸完成這目標呢？也就是說，感性黑夜結出什麼果實呢？

感性黑夜帶來的第一個恩澤是人認識自己的貧乏可憐。心神經歷的枯燥與空虛，以及行善事的艱難，都使人理會自身的卑微和貧乏之可憐；這是在順利的時候覺察不到的。當人在天主內享有濃厚的樂趣、慰藉與支持時，心靈沾沾自喜，自以為在侍奉天主的事上已到了某種程度，很容易有這種自滿。現在才瞭解自己的真面目，以及往昔的喜樂並非自己的功德修來的，他不再自我欣賞，自我滿足。從這自我認識中引出同天主交往時的敬重謙卑，這原是人接近最崇高的上主時所必須的。但這正是人在飽享神慰時所容易疏忽的，因為對天主的渴望，縱容他對天主大膽，不拘禮節。這個能從自我認識中獲得的

謙遜，滌煉心靈在順境中養成的驕傲。同時培育了愛人的德行，知道尊敬別人，不再像以前批評他們，以為自己熱心，別人冷淡。在這種情況下，心靈變為馴服、順從，因為他看清了自身的無能為力^{②②}。

感性黑夜帶來的第二個恩澤是治癒了人的貪婪。以往他求這個，求那個，特別是在神業上尋求甘飴。在充滿乾枯的深夜中，他忍受厭煩，仍安着心做神業，雖然缺乏安慰，仍能為愛天主盡好自己的本分。這樣他就超脫了以前為找滿足而做事的毛病。如此心靈因着節制而成長，不再依恃感性享受，只念念不忘天主的親臨。同時乾枯之夜的磨練，堅強了人對天主的聖愛和勇敢為善的德行。總之，在這枯寂之夜中，人情慾的源泉漸漸枯竭，心靈不再貪婪受造的一切，對天主的愛和侍奉祂的渴望茁長起來^{②③}。

這些果實全在感性的苦刑中漸漸產生。因為這條考驗的路是漫長的，許多脆弱的心靈沒法忍受而後退。有些心靈常在旅途中，永遠達不到純潔境地，他們既不是整個地在黑夜中，也不在黑夜外，不會有長足進展；天主用一段時間的神枯和誘惑來考驗他們，却不能長久使他們留在黑夜中，免得他們灰心而回頭去找世俗的快樂。只有少數受天主提拔而經得起考驗的心靈，能堅忍地走這條黑夜之路。聖十字若望說：「經驗告訴我們，他們通常須漫長地停滯在枯寂與考驗裏」^{②④}。

第一節 心神的黑夜 (The night of the spirit)

聖師若望寫說：感性黑夜的功效在乎糾正和約束人的情慾，還沒有真正清除它。這種清除要求心神黑夜的滌煉，因為人感官上的一切缺點紊亂，都植根於心神，也從那裏獲得力量^{②⑤}。聖人又設比喻說：

感性的滌煉猶如修剪毛病的枝葉，而心神的滌煉才把它們連根拔除²⁶。爲此，徹底淨化人的主要部份還是在心神的黑夜。在第二節中，我們嘗試介紹這心神的黑夜。

那種人會經歷心神的黑夜

心神黑夜自然在感性黑夜之後，不過聖師若望說：「心神黑夜不緊接着感性黑夜；通常，中間要隔一段相當長的時間，甚至經年累月」²⁷。既經感性黑夜的磨煉，這種人比以往更自由自在在地爲天主做事，也更喜悅；他的想像與三司也不再受思維和焦慮所羈絆。但有時他的心靈仍會經歷，甚至比以往更強烈的乾枯、乏味、黑黯和憂苦。這些正是心神之夜快要來臨的預兆²⁸。

進入心神黑夜的人將接受比感性黑夜更痛苦的滌淨。要是問滌淨什麼毛病，聖若望說的並不多。他指出這等人有習慣性的毛病，他特別提起心神的滯鈍，分心和外驚等。此外，還有偶發的毛病，他特別指出精神的幻見和追求虛榮兩種。由於這階段的人接受更豐沛的感官和心神方面的神恩，魔鬼屢次煽惑他輕信虛假的幻覺和荒謬的預言，使他妄想天主、聖人們和自己談話；或甘願讓別人看到自己有些似乎透露內在聖德的行動，諸如神魂超拔和其他外在的表示。隨着這虛榮傲慢，他對天主也會顯得大膽，失去敬畏之情²⁹。

自然這一切污點需要滌淨；另外，感性黑夜一節中曾提及屬七罪宗的種種偏情的根子當拔除。爲此天主要人進入心神黑夜，把他投入悟司的黑暗和意志的乾枯中，把他的記憶懸在空中虛中，把他靈魂的情愛拋入最深的憂苦中；不讓他嚐到神業上的感情和美味。透過這心神的黑夜，天主要剝去他的一切腐

舊。

心神的黑夜是怎麼樣的

在感性黑夜中，人開始不再憑藉自己本能方式同天主交往，而是靠天主，以直接方式同祂交往。在心神黑夜中，人進一步放棄他人為的操作方式，換上天主的操作方式：悟司脫去自知之明的自然力量，進入全無思想的黑暗中，閉着眼只依賴信德智慧；意志也脫去自己低級方式的愛，陷入枯燥愁慮中，只點燃着聖愛火焰；記憶也忘掉一切，投入憂苦的虛空中，只照亮着望德之光。整個人成了赤貧，無依無靠，孤苦伶仃。這個來自天主的新操作方式稱為「靜觀」；它的直接效果是使人的本能操作成爲貧乏，一無所有；它的後果是使人昇華脫俗。但這後果並不立時實現，必須在長長黑夜的折磨中形成，所以靜觀成了痛苦的滌煉^⑩。

心神黑夜首先是黑黯與痛苦。靜觀原是天主神聖之光照射心靈，怎麼成爲黑暗呢？聖師若望解釋說：因爲那天主智慧之光遠超越人本性的功能。神聖的事理本身越明顯，對心靈自然的能力來說便成晦暗隱匿，就好比太陽光越強烈，越使想直視它的人眼花瞭亂。爲此，未經煉淨的心靈，在靜觀的皓光澈照下，失去理解的自然能力而導致癱瘓烏黑^⑪。再者，靜觀本身帶給心靈許多極爲珍貴的恩澤，但由於心靈還有許多毛病，沒法接受；於是兩者對抗戰鬥，成爲戰場的心靈自然要忍艱受苦。又像有病或沾有污物的眼睛，受強光照耀時，便感到刺痛。因爲那神光的照射正是爲驅除心靈的不潔，使他看到自己污穢可憐，認出天主對抗自己，自己對抗天主，明知自己配不上天主，只憑自己毫無希望能改善此情況。

這使心靈憂苦萬分³²。

心神黑夜使人經歷被摧毀而感到暈厥之苦。這體驗來自屬靈與屬人兩極端的連合。原來屬靈的靜觀滲入屬血肉的人內時，他軟弱多毛病的心靈宛如被龐大壓力節節逼進，感到一種快要昏厥的難受，似乎將要崩潰瓦解，慘遭死亡³³。心神黑夜中另一種折磨是體味到兩個深淵的對峙。一面心靈發現天主的無限崇高偉大；另一面却是自己的貧乏可憐，他深覺自己處於無底深淵中：三司虛空，心神黑暗而無能，滿身毛病³⁴。這使心靈感到無比的難堪和苦痛。

天主用這黑夜的磨煉來淨化心靈，除去它的一切污穢，剷掉內在的七情六慾。心靈可說應該殲滅消失，因為那些情慾和缺失已和它緊緊融合為一體。不用說這項滌煉功夫是極端難受的。心靈感到全部解體，蕩除殆盡，彷彿奄奄一息。這是天主深深謙抑心靈的時機，為的是以後高舉它。不過，除非天主在心靈遭受這些苦痛時迅速予以緩和，靈魂在短短的時日裏必然會跟身體分離。為此，心靈只斷斷續續感到自己深深無法忍受而已³⁵。

聖十字若望肯定說：「確實，受滌煉的默禱所煎熬的心靈，深深感到死亡之谷的陰影和呻吟，以及地獄的煎熬；在此情況中，他感到失去了天主，他經歷到被懲罰，受祂拋棄，成為天主義怒發洩的對象；更痛苦的，是他認為這恐怖已成定局而永遠無法改變」³⁶。同時，這樣的心靈在書本和神師那裏找不到任何慰藉。神師徒然給他解釋這些辛苦蘊含着的安慰和希望，他却無法接受。他想神師如此解釋，因為沒有感受到他自己感受的，所以根本不瞭解自己³⁷。此外，他也不能祈禱，更不能從事凡務³⁸。他

獨自如此苦痛受煎熬，因為直到天主照祂的聖意完全煉淨心靈時，任何方法，任何藥物，都無濟於事。

為解釋「靜觀」神光如何提煉心靈，使它擁有純愛的新知識，能純全地結合於天主；同時為回答一個難題，即「靜觀」之光原具有各種恩惠，理當是無限甘飴的，為什麼它透照心靈時，却產生如此厲害的艱苦難當？聖師若望取用一個火燒木柴的比喻。他說：「火開始接近木柴時，先使木柴乾燥起來，逼去潮濕，熬出其汁液，使它漸漸黝黑難看，冒出臭味；使蘊藏在內不易著火的粗雜煉去，最後外層開始著火燃燒，內部溫度隨着增強，整塊木柴才和火一般的通紅發光。這時，木柴已不具木柴原有的性能，只是重量比火大一點，它已有火的性能，乾的足以使別的東西乾燥，熱的足以燒熱別的東西；它發光，通照四週，它比先前輕靈的多，因為火已把它的性能通傳給木柴了」³⁹。

這比喻指出「靜觀」引發的聖愛在與心靈合一之前，先煉去一切雜污，使它顯得烏黑，比先前更醜陋可厭。那是因為神火的工力逼出了深隱在心靈內根深蒂固，却不自覺的毛病和缺點。過去沒料到自身內有這麼多的邪惡，如今醜態畢露，必須把它們驅除摧毀。同時，這比喻讓我們看出，心靈經歷的苦楚並不來自天主，卻來自心靈本身的不純與軟弱，假若不受煉化，它不配接受神光或嚐到其甘飴。猶如木柴剛接觸到火時，不可能立刻變成火，必須漸漸改變，這是心靈為什麼如此受苦的理由⁴⁰。

人經歷心神滌淨時當如何自處

在煉煉工作進行期間，隨着剝去污穢的程度，心靈也越來越燃灼着聖潔之愛。不過，這聖愛的灼燃並不是常能覺察到的，只在靜觀的滲透力較弱時，心靈才斷斷續續感受到它。那時他可以看到自己的心

靈正在進行淨化工作，片刻間好像折磨他的手放鬆了，鐵塊從火窟中取了出來，看看煉化到達何種程度。可是，當心靈經歷撫慰之後，該等候進入更強烈更艱深的痛苦；因為滌煉的對象更艱深，更扎根於心靈深處的毛病，人所受的苦也更深入刺骨。那時心靈又想像一切美善都付之東流，不可收拾。原因是心靈深深浸於內在的痛苦中，一切外在的美善由它看來都成了蔽而不顯的。猶如火越深入木柴，功力也越猛烈，終於能把它化成火一樣^{④1}。

聖愛之火在心神中焚燒，但受黑夜的憂傷壓抑着，心靈感覺自己受了天主聖愛的銳利創傷，它有着天主親臨的臆測和感受，却無法瞭解任何個別的事，因為悟司被困在黑暗中。至於那愛的熱度、強度，完全出自引領着心靈同自己更深一步結合的天主的聖愛。總之，心靈越克除馴服貪慾，愛的創傷也越深，同天主合一的能力和準備也越完善。這就是在黑暗的煉化中奇妙地完成的工程^{④2}。

黑夜的愛火一方面煉化心靈，另一方面漸漸照亮它。按人的官能來說，這愛的神光有時直接射向意志使它產生愛情，却讓悟司存留在黑暗中而不受絲毫照明。有時則相反，愛的神光澈照悟司，使它獲得高超知識，意志仍留在乾枯之中^{④3}。當心靈的一切官能和力量都集中於這熾愛，整個心靈已被愛情中傷時，就是當一切官能已被強烈愛情灼燒，却尚未達到佔有，未達到享受，而仍在黑暗和不穩之中時，心靈的飢渴有增無已，它千方百計向天主表示它的渴望與熱情，但它的熱望時時處處受到折磨，總不得安寧。那是一種毫無安慰的憂苦，毫無光明或超性援助的創痛。不過，在這愛的黑夜造成的痛苦中，心靈意識到有一個愛它者的臨在，有一股力量陪伴着它，支持着它。爲此，當那使它憂苦的黑暗停止時，通

常它感受孤寂，脆弱無力，理由是當它受黑暗的愛火焚燒時，心靈的毅力跟着提高；愛火停止焚燒時，黑暗和愛的熱能也隨着消失⁽⁴⁴⁾。

這樣天主使心靈漸漸超脫不是祂本身的一切；在不知不覺中替它剝去舊衣，換上新衣。這項轉變，便是悟可受超性之光的照明，而結合於天主，成爲屬神的。另一方面，意志受愛火的灼然而變成屬神的，以屬神的方式去愛並與聖愛合而爲一。記憶也是如此，情緒和其他向力也都因天主的安排而變化，成爲配稱天主的。今後，心靈已真正屬於上天；說它是人世的，不如說它是天主的更爲貼切了⁽⁴⁵⁾。

在這心神的黑夜期間，人當靜待；讓自己馴順謙遜地被煉淨，變得精細、真樸、純潔之後，才能按慈愛天主願意賜予的程度，和天主相契合。人本性的活動，不但不幫助心靈，還阻擾她接受和主合一的神恩。爲接受天主灌輸的惠賜，一切官能必須停下來，保持被動，不使卑下的活動和傾向混雜其間⁽⁴⁶⁾。同時，聖十字若望用「矯裝着」的說法來表達心靈應有的另一態度。所謂「矯裝」，乃指掩飾，即人用不尋常的衣服隱藏自己。心靈在黑夜中所以如此做有兩個目的，首先把心內願意從愛人那裏贏得恩寵的意願表露出來，其次也爲逃過三仇的視線，不受其阻擾。人所取用的矯裝是白、綠、紅三色的信、望、愛三超德⁽⁴⁷⁾。

爲獲得和天主合一，沒有別的服裝比信德的白衣更好的了。保祿曾說：「沒有信德，無法中悅天主」(希十一6)；有了堅強的信德，不能不中悅天主。心靈穿上信德的白衣，在內心的晦暗和憂苦中毅然前行，沒有絲毫本性的光明支援。因爲本性的官能無法參與操作，魔鬼也就沒法知道而加以干擾。

緊貼着信德的白袍，心靈穿上綠色的望德。對天主的堅定希望使心靈不期望世上現在和將來的一切，只寄望於永恆的生命。如此專一嚮往天主的心靈自然非常打動天主之心。同時，心靈視整個宇宙猶如空無、荒漠、毫無價值；如此，世俗難能用貪婪來誘惑她。最後，在白色、綠色的衣服上披上另一件愛德的紅衣。它高舉心靈接近天主，全心中悅祂。而且真愛德剷除人的自私之愛，因此肉身也無法再糾纏他。

④8。這套三超德的矯裝奇妙地準備人的三司結合於天主：信德引理智進入黑暗，使其失去自然的理解力，而和天主上智吻合；望德把記憶掏空，使其拋棄能擁有的一切受造物，只期望與天主合一；愛德煉淨意願，使其一切愛情和趨向只與天主相連④9。

心神黑夜的結局

人們稱晦暗的靜觀是神祕的，因為心靈根本不覺察，不知其經過情形，也不懂它是什麼；而且沒有人懂，連魔鬼也不懂。它是由天主聖神灌注給心靈，是天主親自在教導人，是祂親臨在心靈深處，那裏，魔鬼和自然的感官或悟司，都不能滲進。因此，那黑夜是無可言傳的。其間心靈又像淹沒在幽祕的深淵裏，感到和受造物隔離的很遠；彷彿置身於一個又深又寬，沒有人可以闖入的孤寂之中，彷彿一片無邊無際的沙漠，在此，心靈由愛源裏豪飲而日見茁長⑤0。

這個神祕的黑夜像個梯子，人藉以攀登至高天主那裏，獲得祂天上的財寶。梯級可以用來攀登，也可用來下降。同樣，透過神祕的黑夜天主使人上昇，但也使他謙卑自牧；通常祂讓心靈先謙抑自下，

才提拔它上昇。心神黑夜所以有這功效，因為它原是天主灌注的愛，愛的火同時光照並灼熱心靈，使它級級上昇，直到造物主天主；也只有愛使心靈結合、連繫於天主⁵¹。

聖十字若望隨着聖伯爾納都和聖多瑪斯分別這梯子爲十等級，即是愛的十個不同程度。第一級使心靈因愛成疾，就是它不再迷戀於天主以外的一切，只念念不忘天主自己。第二級愛使心靈不斷尋覓天主，在念念不忘外，還到處追求祂。第三級愛使心靈燃着辛勤不倦的心，看任何爲所愛者所作的，都微不足道；所做的事看來都不夠多，所費的時間看來也都很短。第四級愛使心靈永不疲倦地爲天主受苦，卽如聖奧斯定所說的：「最重的負擔，最乏味的事，在懷有愛情者眼中都不算什麼」（宣道書九）。第五級愛使心靈懷有神聖焦急，在渴願和追求天主上，任何遲緩都漫長得難以忍受⁵²。

第六級愛使心靈步步奔向天主；愛堅定了它的希望，使它久跑不倦，健步如飛。第七級愛給予心靈很大的力量，使它在追求所愛的天主時，毫無躊躇或瞻前顧後的滯留。第八級愛使心靈緊連於愛侶；到達這合一之愛的心靈得償宿願，但還不是青春永駐，因爲還不是天上的榮福境界。第九級愛使心靈灼燃著甘飴的愛火，它獲得的神恩異寵是無法描述的；這樣的靈魂爲數甚少，它們已完全煉淨了，死去的話不須經過煉獄，直歸於主。第十級愛使靈魂沒有阻擋地面對天主，完全融合於祂⁵³。

這樣，經過感性黑夜，人的感性得煉淨，變爲馴服而適應於精神。經過精神黑夜，人的精神得煉淨。在歷經苦難磨練後，把所有的自私之愛除掉，把一切受造物的羈絆擺脫，天主立即與人結合，在聖愛的新關係中佔有心靈⁵⁴。心靈向人傾訴說：「她找到了愛侶，因爲她通過漫漫的長夜，焦腸焚灼着愛

火，悄悄出走，離棄了自己」^{⑤⑤}。

附註

- ① 聖十字若望著，黃雪松譯，心靈的黑夜（台中：光啓社，民國六十九年二月再版）。
- ② 同上，頁一四六。
- ③ Lucien Marie de St. Joseph, Les oeuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix (Paris: Desclée, 1942), passim.
- ④ 黃雪松譯，心靈的黑夜，頁五八。
- ⑤ 參同上，頁三七～四〇。
- ⑥ 參同上，頁五五。
- ⑦ 參同上，頁四三～四七。
- ⑧ 參同上，頁四一～四二。
- ⑨ 參同上，頁五〇～五三。
- ⑩ 參同上，頁四八～四九。
- ⑪ 參同上，頁七〇。
- ⑫ 參同上，頁三五～三六。
- ⑬ 參同上，頁六〇。

- ⑭ 參同上，頁六〇～六一。
- ⑮ 參同上，頁六四～六五。
- ⑯ 參同上，頁六一。
- ⑰ 參同上，頁七〇。
- ⑱ 參同上，頁六七～六八。
- ⑲ 參同上，頁七〇。
- ⑳ 參同上，頁八〇。
- ㉑ 參同上，頁八七。
- ㉒ 參同上，頁七五～七八。
- ㉓ 參同上，頁七九～八三。
- ㉔ 參同上，頁八七。
- ㉕ 參同上，頁九五。
- ㉖ 參同上，頁九二。
- ㉗ 參同上，頁八九。
- ㉘ 參同上，頁八九～九〇。
- ㉙ 參同上，頁九三。
- ㉚ 參同上，頁九八～九九。
- ㉛ 參同上，頁一〇一。

- ③2 參同上，頁一〇二。
- ③3 參同上，頁一〇三～一〇四。
- ③4 參同上，頁一〇六。
- ③5 參同上，頁一〇六～一〇七。
- ③6 參同上，頁一〇五。
- ③7 參同上，頁一一一。
- ③8 參同上，頁一一五。
- ③9 參同上，頁一二六。
- ④0 參同上，頁一二六～一二七。
- ④1 參同上，頁一二八～一二九。
- ④2 參同上，頁一三〇～一三一。
- ④3 參同上，頁一三七。
- ④4 參同上，頁一三二～一三三。
- ④5 參同上，頁一四四。
- ④6 參同上，頁一四六。
- ④7 參同上，頁一七五。
- ④8 參同上，頁一七五～一七八。
- ④9 參同上，頁一七九。

- ⑤0 參同上，頁一六〇。
- ⑤1 參同上，頁一六三～一六五。
- ⑤2 參同上，頁一六六～一七〇。
- ⑤3 參同上，頁一七一～一七三。
- ⑤4 參同上，頁一九〇。
- ⑤5 參同上，頁一九一。

第三篇 靈修生活的聖化幅度之一——禮儀生活

靈修學的任務是教育人如何積極活天主子女的生命，使它不斷成長，到達成全。具體一點說，靈修學在乎指示人，藉着天主的助佑，本着純正意向，去履行淨化和聖化自己的種種善工。前一篇中，我們敘述淨化幅度的各種善工。現在我們要探討聖化幅度的善工。

在不同的聖化善工中，首要的是屬於禮儀的神工，因為它們不但擁有特別崇高的地位，而且具有特殊的聖化功能。本篇各章探討禮儀生活，略述教會的不同禮儀，先對禮儀做一個綜合性的介紹。

第十一章 總論禮儀生活①

究竟那些神工是屬於禮儀的？禮儀神工有什麼功效？參與禮儀者應有怎樣的態度？本章依次回答這些問題。

第一節 禮儀神工的意義

究竟那些神工是屬於禮儀的？梵二大公會議回答說：「禮儀實在應視為耶穌基督司祭職務的施行。」

它按照每個外形標記所指示的，一方面實現聖化作用；一方面由耶穌基督的奧體，包括首腦及其肢體，實行完整的公開敬禮」（禮憲7）。換句話說，每個禮儀神工具有下列四個要素。

第一，禮儀神工是由不同的標記所組成。這些標記包括參與者所取用的東西，所念的經文，所唱的歌，以及動作、姿態等。這一切外在標記，一方面表達並實現參與者的聖化工夫；另一方面表露參與者對天主懷有的內在心意，像朝拜、讚頌、感謝或祈求等，這就是所謂的敬禮。

禮儀中所用的外在標記，部份是由耶穌自己選擇的。大部份則由教會取自不同的源流而規定的。在羅馬教會的禮儀中，部份動作直接取自聖經，像覆手、請安、噓氣、舉目向天、抬起雙手等；它們的含意是什麼？要看當時人透過這些標記所要表達的心願。不少身體的姿態來自猶太或羅馬人的習俗。例如：「站立」表示恭敬、祈禱、等待；「下跪」表示謙遜、懺悔，在近代特別表示朝拜的意思；「安坐」表示講解或聽講；「俯首」表示祈禱者的謙遜和恭敬。另一些動作來自教會的習俗，像用十字聖號祝福事物。也有些動作是教會取自歷史中某些人的做法，例如聖體降福時，主禮者把雙手藏在披肩下舉起聖體光，是古時候宮廷中屬下在上司前的一種恭敬做法。既然如此，禮儀的一些外在標記，在禮儀本位化的努力中，值得考慮而設法適應當地文化的特色。

第二，透過種種外在標記，參與者向天主行敬禮。在禮儀神工中，敬禮的舉行者是基督奧體，就是由耶穌，奧體的頭，和教會，奧體的身體，聯合起來舉行的。足見這種敬禮的價值特別高貴，因為有耶穌和祂的淨配教會做行禮的主體。非禮儀的神工，像默想或拜聖體等，則是由信徒個人做的。梵二大公

會議論「神聖日課」時教導說：「新的永恆盟約的大司祭、耶穌基督，取人性之後，把天鄉萬古不輟的弦歌，傳到了我們今世流放之地。基督與整個人類大家庭結爲一體，使全人類和祂共唱天上讚美之歌」（禮憲 83）。

第三，公開的敬禮，是用整個教會的名義來舉行的。爲此，需有教會認可的代表，卽有權的聖秩人員，來主持那敬禮；而且必須用教會當局所批准的儀式來舉行，不得讓舉行者隨意更改或創新。

第四，完整的敬禮。從前面所說，可以看出這種敬禮是完整無缺的，較相稱天主的尊威，因爲有耶穌基督，天父的獨生子，會同教會一起來舉行。無怪，教會對禮儀行爲格外珍視，並特加維護。梵二說：「一切禮儀行爲，因爲是基督司祭，及其身體——教會的工程，就是最卓越的神聖行爲，教會的任何其他行爲，都不能以同等名義，和禮儀的效用相比」（禮憲 7）。

第二節 禮儀神工的功效

禮儀是教會最卓越的神聖行爲。但它究竟有什麼功效呢？梵二大公會議回答說：「從禮儀中，尤其從聖體中，就如從泉源裏，爲我們流出恩寵，並以極大的效力，得以使人在基督內聖化，使天主愛光榮，這正是教會其他一切工作所追求的目的」（禮憲 10）。另一處，大公會議又說：「在完善的光榮天主，使人聖化，如此偉大的工程內，基督便無時不與教會結合，因爲教會乃基督的至愛淨配，稱呼祂爲自己的主，並通過祂向永生之父呈奉敬禮」（禮憲 7）。所以簡單說一句，禮儀的功效是極有力地光榮

天主和聖化人靈。

如果問光榮天主和聖化人靈，兩者中那個在先？按地位說，當然光榮天主爲先，因爲天主高於一切，追求祂的光榮理當在一切之上。但事實上，光榮天主和人的聖化常連在一起分不開。因爲誰光榮天主，一定聖化成全自己；人聖化成全自己，自然也在光榮天主。

要是具體一點談功效，那麼不同的禮儀神工有着不同的功能。梵二告訴我們，感恩禮和聖事是禮儀的主要成分，大公會議說：「猶如基督爲父所派遣，同樣祂又派遣了宗徒們充滿聖神，不僅要他們向一切受造物宣講福音，宣報天主聖子以其死亡與復活，從撒殫權下，並從死亡中，把我們解救出來，而移置在天父的王國內，並且要他們以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救世工程」（禮憲6）。而且，感恩禮會同聖體聖事更是整個禮儀的中心，因爲大公會議又說：「從禮儀中，尤其從聖體中，就如從泉源裏，爲我們流出恩寵，並以極大的效力，得以使人在基督內聖化，使天主受光榮，這正是教會其他一切工作所追求的目的」（禮憲10）。

由此可見，第一節內所描述的「禮儀」一詞，包括着在本質和功效上很不同的一些神工。在中心、最重要的地位，有感恩禮和同它分不開的聖體聖事，然後有其他聖事；此外，有教會制定的神聖日課和各種聖儀。這些禮儀神工組成靈修生活上聖化的泉源，比信徒個人所選的其他熱心善工更高貴，更重要。梵二教導說：「安排這些善工時（即禮儀以外的熱心善工），應該顧及到禮儀季節，使與禮儀配合、在某程度下由禮儀延伸而來、引導民衆走向禮儀，因爲禮儀本身遠比這些善工更爲尊高」（禮憲13）。

第二節 怎樣參與禮儀神工

禮儀神工既是如此崇高而有功效，信友當怎樣去參與呢？梵二的「禮儀憲章」內用「參與」或「有分」的說法，共有廿五次之多。在此我們略談這一說法的涵義。

第一，梵二大公會議教導信友「有意識」地參與。有意識的參與與機械式或習慣性，身在心不在相反。教會要求信友改除這種無意識的做法。梵二說：「教會操心焦慮，切望信友參與這奧蹟時，不要像局外的啞巴觀眾」（禮憲48）。有意識的參與要求與禮者在信德內明認耶穌基督的親臨，並在祂內會晤天父。具體說，信友懷着活潑的信德，緊隨着禮節及陪伴的經文或歌詞，深深體會有關的奧蹟。為幫助信友達到這理想，大公會議指出禮儀改革的原則說：「在進行整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質，明白表達出來，並使基督子民儘可能容易理解」（禮憲21）。為着同一目標，大公會議准許並推動各地方教會，取用本地語言來舉行禮儀說：「在彌撒內或在行聖事時，或在禮儀的其他部分，使用本地語言，多次為民衆很有益處，可准予廣泛的使用，尤其在宣讀及勸勉時、在某些祈禱文及歌唱中為然」（禮憲36）。

第二，梵二大公會議教導信友「主動地」參與禮儀。這是說，信友不該以袖手旁觀、無可奈何或潦草塞責等態度去參與。相反，與禮者當甘心情願地深入禮儀中，做主角。原來，禮儀是整個教會的行為，參與的每位當是主動的行禮者。有時該行動，有時却安靜。針對這樣的一個理想，梵二指示革新

禮儀說：「為促進主動參與，應該推行羣衆的歡呼、回答、咏頌、對經、歌唱，以及身體的動作、姿態。在適當的時間，也要保持嚴肅的靜默」（禮憲30）。

第三，教會要信友「虔誠地」參與禮儀。這是說，參與禮儀時，不該冷漠、忽略或漫不經心；相反，當熱誠、勤奮並虔敬。這態度是禮儀的自然要求，因為在這種公開的敬禮中信友會晤基督救主，並在祂內會晤天父。誰真意識到天主耶穌是誰，自己是誰，那麼虔敬誠篤的態度不是理所當然的嗎？

第四，梵二訓示信友「完整地」並完善地參與禮儀。關於主日及法定慶節的感恩禮，大公會議對牧者說：「懇勸牧靈人員，在教授要理時，務必用心訓導信友參加完整的彌撒，尤其在主日及法定慶節」（禮憲56）。完整與完善意思接近，但不一樣。因為完整指參與禮儀的全部；完善指盡善盡美地參與每一部份。有關完善地參與感恩禮，梵二訓導說：「極度鼓勵信友更完善地參與彌撒，就是在司鐸領聖體後，信友們也領受在同一感恩禮中所祝聖的聖體」（禮憲55）。

綜觀上述四點，不難看出它們是理想的參與禮儀所不可或缺的因素。其中「有意識地」參與這一項尤其重要。因為，如果信友真正身心合一地投入禮儀中，在信德中接近、會晤耶穌和天父，他自然會主動且虔誠地參與；完整和完善地參與。

附註

① 為了解禮儀，除了最基本的梵二大公會議的禮儀憲章外，可參考下列資料：

Ambrosius Verheul 著，鄧守誠譯，禮儀導論（香港：公教真理學會，一九七一年四月初版）；費奧理著，

胡安德譯，禮儀之光（台北：慈幼出版社，民國七十年一月；鄭保祿，教會禮儀簡史（台南：聞道出版社，民國六十六年九月）；吳新豪，天主教禮儀發展史（香港：公教真理學會，一九八三年三月）。

張春申，「禮儀與神學」，神學論集第二五期（民國六十四年），頁四二七～四四二；趙一舟，「禮儀革新與靈修」，神學論集第四四期（民國六十九年夏），頁二三七～二四三；趙一舟，「天主聖神與禮儀」，神學論集第四九期（民國七十年夏），頁二九五～三一六；宋之鈞，「禮儀與教會」，鐸聲第五十號（民國四十五年十一月），頁六一～七五；鄭保祿，「禮儀改革在梵二中的地位」，神學論集第六五期（民國七十四年秋），頁三九九～四〇九；夏偉，「以真理與心神朝拜父——天主啓示中的禮儀」，神學論集第六八、六九期（民國七十五年夏、秋），頁二一三～二四一。

第十一章 閱讀聖經

近代教會非常鼓勵信友閱讀聖經。梵二大公會議把聆聽聖言列為重要的靈修方法之一。不只對聖秩人員和修會會士，就是對一般信友大會也訓示說：「每位信友，爲了使愛德像優良種子一樣在心內生長結果，應該欣然傾聽天主的聖道和天主的意旨，靠着祂的聖寵，見諸實行；又應多多參與聖事，尤其聖體聖事，以及其他善工」（教憲 42）。

梵二禮儀革新後的感恩禮中，清楚包含兩大部份，即聖道禮儀和感恩禮儀。更廣泛地看，在重要的禮儀行爲中常該包含誦讀和聆聽聖言。對這一點，梵二清楚指示說：在舉行禮儀時，應提倡更豐富、更有變換性，和更適當的聖經誦讀」（禮憲 35）。誦讀聖經既和禮儀生活有着這麼密切的關係，在分別陳述各項禮儀神工之前，我們先提出誦讀聖經這一聖化方法，探討聖經是怎樣的一本書，爲何需要閱讀聖經；它的經文能含有不同的意義，應怎樣閱讀呢？

第一節 聖經是怎樣的一本書

中文裏，我們稱一本特別有價值而寶貴的書爲經。所以聖經是指一本特別貴重而又神聖的書。爲瞭解聖經是怎樣的一本書，我們探討一下它的內容和作者。

聖經的內容

無限尊威而純真的天主，遠遠超越我們人和塵世間的一切；祂由於慈愛，願意進入人類的歷史中，來拯救人，與人親密交往。因此，祂召叫亞巴郎，選擇以色列民族作自己的子民；用言語訓導勸勉選民，用行動保護、施恩或懲罰選民。在整個舊約時代，天主同自己的選民如此交往，為給他們預示未來的救恩，也準備他們期待默西亞救主的來臨。到了預定的時刻，祂就派遣自己的唯一聖子，降生成人，名叫耶穌，居住於人間，祂就是天主有形地親臨人間。耶穌在世時，不但更清楚地告訴人關於天主和祂的救人計劃，而且在自己身上，特別藉着祂的苦難、死亡和復活，實踐了救人的工程。升天後，耶穌不再有形地臨在人間；但祂無形地臨在於自己建立的教會中，並透過教會，不斷給世世代代的人分施祂的救恩。

舊約時代天主同以色列選民的交往，新約創始者耶穌的教導和行動，都是歷史性事件，即特殊的救恩事件，發生於固定的時間和空間。換句話說，只有生活於當時，並居住於小亞西亞以及巴勒斯坦極少數的人民，親聆天主的訓導，並目睹祂的行動。但這由言語和行動組成的天主啓示，是救恩事件；就是它們所指向的不只是那些生活於固定時空中的少數人，而是世世代代世界各地的人。也就是說，這些特殊的救恩事件是為一總人的得救而發生的，因此也應該讓世世代代，分佈於全世界的人聽到、體驗到。怎麼使在固定的時空內所發生的救恩事件，普及到生活於時時處處的全體人類呢？天主用「靈感」，即幫助人書寫的動力，推動一些人，以他們的信仰和文字來表達所發生的救恩事件。這種信仰和文字的表

達就是聖經。

可見聖經的內容是救恩事件，是天主有關人類的得救所給的教導和所完成的行動。天主用靈感推動作者書寫的目標，是使在固定時空中所發生的救恩事件成爲普世人類的。也就是說，透過聖經的閱讀和聆聽，世世代代生活於世界各地的人都能接觸到天主，聆聽救恩的聖言，瞻仰救恩的行動。由此，我們能進一步探討聖經的作者是誰。

天主是聖經的作者

聖經既由天主的靈感和人的合作而寫成，所以天主和人是它的作者。天主是聖經的作者，因爲祂用靈感推動人寫下祂所要表達的救恩事件，使他無誤地表達那有關救恩的內容。這內容首先包括天主教在歷史中所完成的救恩事件。在舊約時代，天主與以色列民族訂立了盟約；從此祂是拯救他們的天主，而以色列應遵守祂的誠命。在新約時代，耶穌基督的來臨使天主的救援更圓滿地實現。爲使這救恩達於地極，耶穌建立了教會、聖事等^①。

有些歷史事件同救恩息息相關，我們當注意它們的救恩意義，看天主如何利用那些史實完成祂的救恩。「例如出谷的事實，在猶太人的歷史中，這是一件兩個民族互相爭鬥的史實。但從天主啓示的一方面來看，這個歷史事實亦是天主拯救猶太人的救恩史實。不過，聖經作者所着重的，不是這個歷史事件發生的詳細過程和支節，而是這個史實的核心所傳達出來的救恩意義——天主藉着兩個民族爭鬥的歷史事實來拯救以色列人民」^②。

總之，聖經的不能錯誤是有關救恩的。它對救恩事件本身的表達是不能錯誤的。有關其他與救恩相連的歷史事實，聖經的無誤只涉及那些歷史事實的核心。

人也是聖經的作者

聖經有天主為作者。但聖經也由人寫成，因此人也是聖經的作者。天主靈感所推動的作者是活生生的人，有他的個性，有他在書寫方面的優長和缺陷。天主推動他寫作，並不抹殺他的個性，也不改變他的優長，或彌補他的缺陷。因此聖經不同的書卷呈現不同的風格、筆調、資料的收集及排列等。這一切都是很清楚的事實。

既然如此，為瞭解聖經經文的意義，釋經學者須按照文學原則去研究經文，設法知道書寫者要表達的意思。這種學術性的研究工作是非常複雜艱巨的，它所經過的步驟大致如下：首先尋找聖經的原文；聖經的原稿已全部遺失，所以必須從歷代輾轉的手抄本中找出聖經原文的真面目。然後有文學批判，就是設法瞭解聖經原文的意義。這種文學批判的第一步稱為源流批判，即探討聖經作者所用的字、詞、說法等資料的來源。第二步稱為類型批判，研究聖經經文的文學類型，是史詩、或短歌、或格言等。因為文學類型是表達思想的方式，它們所表達的意思須按書寫者當時的社會、文化及信仰團體的背景來確定。第三步稱為編輯批判，研究作者編寫所收集的資料時，所懷有的特殊神學思想；因為這神學思想是他所以如此編排資料的理由。比方三部對觀福音中共同的資料很多，但他們每位在次序的安排和結構上都彼此不同；這是因為他們每位有不同的神學觀點支配着他們的編排。

上述幾點能幫助我們明白，聖經是怎樣的一本書！現在進一步問爲什麼我們需要閱讀聖經。

第二節 爲什麼應該閱讀聖經

從前面所說聖經的內容和書寫的目標上，我們能看出爲什麼需要閱讀聖經。簡單說來，有下列的一些理由。

爲開始接觸到耶穌救主

舊約中所表達的天主同以色列選民的交往，祂的教導和行動，都指向未來的默西亞救主，準備選民期待祂接受祂。新約中的耶穌言行是舊約預言的圓滿實現。從此，人類有了救恩，就是說，世世代代和世界各地的人都能藉着耶穌得救。但事實上的得救要求人接觸到救主耶穌，接觸耶穌是從聆聽或閱讀聖經開始。一如生活在耶穌時代的人，需要直接或間接聆聽祂的宣講才能信從祂；同樣生活在其他地方及不同時代的人，需要聆聽福音的宣講或自己閱讀聖經，才能認識耶穌救主而信從祂，開始走上特殊救恩的道路。

爲更認識並追隨耶穌

不但爲開始走特殊的救恩之路，需要聆聽或閱讀聖經；就是爲已經信從跟隨耶穌的信友，還需要閱讀聖經，爲能更認識基督並追隨祂。爲此梵二大公會議說：「神聖的公議會也同樣剴切並特別地勸告所有基督徒，……要藉多讀聖經，去學習『耶穌基督高超的知識』。原來不認識聖經，即不認識基督」（

啓憲25)。對修會會士，大公會議更訓示說：「修會會士，該由教會神修的正統泉源中，以勤勉的學習，吸取祈禱的精神，和善行祈禱。首先，每日當手執聖經，由於誦讀及默想聖經，才能『認識基督耶穌的卓越價值』」（修會生活革新法令6）。

爲能宣講耶穌

有責任教導天主子民的聖秩人員，更不用說當努力勤讀聖經，並精心研究；爲能自己領悟天主的聖言，再把這龐大的財富，尤其在禮儀中，與託付給自己的信友分享。爲此對正在修院中受培育的修士，梵二訓示說：「修士應學習在下列事上尋找基督：即在以天主聖言爲題材的忠實默想中，在積極參與教會的奧蹟時，……」（司鐸之培養法令8）。大公會議勸諭司鐸說：「在領受聖秩時，主教囑咐司鐸『應該有成熟的學識』，他們的教訓應該是『天主子民的精神良藥』。聖職人員的知識必須是聖的，因爲取自聖的來源，用於聖的目標。所以，聖學知識首先是取自聖經的研讀與默想」（司鐸職務與生活法令19）。

總之，基督徒的靈修生活就在更認識、更信從，因而更多分享基督的生命。而全部聖經的內容就在於介紹基督，讓我們藉着聆聽或閱讀聖經更認識祂，並藉着祂更認識天父。爲此可總結說：「耶穌基督不單是整個啓示的完滿，也是救恩的完滿。我們整個的救恩，就在於對耶穌基督以信仰、認識、接受，來共享耶穌基督的生命。但對這一切，天主願意藉着聖經使我們去認識祂，去接受祂，並牢記聖經的教訓去生活。……實際上，全部的聖經都是以耶穌爲重心的；舊約是預備基督的來臨，新約是宣揚基督」

第二節 聖經經文的不同意義

一如其他經典，聖經經文有其本身的意義。不過，除了其本身的意義外，有些聖經經文還能含有圓滿意義、預像意義，和借用意義。我們簡單地陳述怎樣尋找聖經經文的本身意義，然後解釋一點聖經經文能含有的其他意義。

聖經經文的本身意義

尋找聖經經文的本身意義是釋經學的任務，這任務是非常複雜而艱巨的。前面第一節裏，我們提到釋經學的工作，是用文學原則去研究，設法知道聖經作者所要表達的意思。這種工作的結論不易預料，在不同層次的研究中，專家們的意見多次頗有出入。無論如何，聖經經文的本身意義必定包括天主要作者表達的意思。所以，在尋找某段經文的本身意義時，也當用神學原則來探討。這種神學探討並不輕視或忽略，前面所說的文學上的研究；相反，當與之配合。不過，有時也該補充它，甚至糾正它。

神學探討所用的神學原則有下列幾個。第一是「以經釋經」。首先，舊約該在新約的光照下解釋，因為舊約預表新約，而新約是舊約的圓滿。為明白天主教在舊約中所做的，必須在新約的耶穌基督身上去瞭解；這樣，在舊約的許多歷史事件上，我們才能發掘出救恩的意義。其次，解釋某段聖經時，當盡量用另一段相關或對照的聖經去解釋。學者說用保祿解釋保祿時，意思是當用保祿的整個神學思想來解釋

他的某一段聖經。

第二是「聖傳和教父們一致的解釋」。我們相信聖傳和聖經都來自同一天主的啓示，它們間決不會有衝突。爲此，解釋一段聖經，應注意教會的一貫信仰，即所謂的「傳承」，使對那段聖經的解釋不違反聖傳。在有關信仰和倫理的問題上，教父們對某段聖經的一致解釋當特別受重視，因爲他們這樣的教導正表達着那時代的聖傳。

第三是「教會的訓導」。我們知道天主把啓示的寶藏託給教會來保管並使用，所以教會有權解釋聖經，我們信友應聽從教會的訓導。教會能在大公會議中積極地肯定某段聖經的意義，或消極地否定一段聖經包含某意義。不過教會如此隆重地解釋聖經意義的機會不多。但教會平日有關聖經的教導，或宗座聖經委員會對聖經所給的指示，都是我們瞭解天主聖言的指南。

梵二大公會議告訴我們，在教會內，藉着聖神的默導，對來自宗徒們的同一傳授的領導，有着生活的進展，不停地朝着天主的圓滿真理挺進。大會說：「這來自宗徒們的傳授，於聖神的默導之下，在教會內繼續着，因爲對傳授的事蹟和言語之領悟都有進展。此進展一則來自信友們的瞻想及研讀，因他們把這些事默存於自己的心中；二則因他們對所經歷的精神事物有了深切的了解；三則由於主教們的宣講，他們在繼承主教職位時，領受了正確闡述真理的特恩。原來教會隨時代的運轉，不停地朝着天主的圓滿真理挺進，直到天主的言語在教會內完成爲止」（啓憲 8）。

利用文學原則研究聖經所得到的可靠結論，讓釋經學者隨着神學原則，努力找出聖經經文的本身意

義。世世代代的教會不停地瞻想着這豐富的意義。有些聖經經文，除了它的本身意義外，還能包含其他
的意義。

聖經經文能含有的其他意義

聖經經文的「圓滿意義」。那是指某段經文，除了它的本身意義外，還包含更深一層的意義。當天
主用靈感推動作者寫作時，這深一層的意義已在經文中；但書寫者可能不知道，所以沒有特別發揮它。
例如依撒意亞先知書中描述的「上主的僕人」，書寫者不知他是指耶穌基督。後來，啓示一步一步地發
展，到了教會初期時，才明確認出那「上主的僕人」乃指耶穌基督。既然天主把圓滿意義放在聖經的經
文內，這意義的發掘要靠整體啓示的領悟，有時要靠新的啓示④。

聖經經文的「預像意義」。有些聖經經文，除了它的本身意義外，有預像意義。這是說，聖經中有
些人、事物、行動，除了本身原有的意義外，還指向另一個更高的人、事物、行動。因為他們中間有着
「相似」關係。例如：亞當是耶穌的預像；出谷紀中的瑪納是聖體的預像；洪水是聖洗的預像等。預像
意義也由靈感而存在聖經經文中，所以它的發現要靠耶穌、宗徒、教父及教會的訓導，決非由人推理而
來⑤。

這裏附帶說一點有關聖經的「借用意義」。某段聖經經文有其本身意義，但有人給它另一個意思，
而讀者或聽者也按這個意思來懂那段經文。「例如在聖女小德蘭瞻禮日的彌撒經文中，進堂詠說：『天
主引導她和教訓她，保護她如同保護眼中的瞳孔，又如同老鷹伸展牠的翅膀，收容她在自己的翼下；把

她背在自己的翼上。唯獨天主親自領導了她』。這段取自申命紀卅二章，十至十一節的話，本來在描寫雅威於曠野中對以色列子民的照顧，但在禮儀中教會巧妙地借用在聖女小德蘭身上。借用意義雖非聖經的意義，但如果應用得好，也很有價值」⑥。

靈修上的閱讀聖經，是藉着認識聖經來認識救主耶穌。可是有時，某些對聖經的認識似乎並不幫助人認識耶穌。為此須確定那些對聖經的認識幫助我們認識基督，並怎樣閱讀聖經才能達到那靈修上的目的。

第四節 怎樣閱讀聖經

如何認識聖經促進靈修

前面說過的按文學原則研究聖經，設法瞭解聖經書寫者要表達的意思，是釋經學的工作，是專家們的任務。許多基督教學者，或沒有信仰的學者也在做，而且有時做的很出色。這種純學術性的認識聖經不一定有益於靈修。

釋經學的全部工作，包括前面說過的文學研究，和按照神學原則探討聖經作者要表達的意思。後者是神學性的認識聖經，只有神學家能以勝任。其結果很有價值，也很重要。但如果這種認識只停留在理智層次，而不深入整個的人，仍然不足以滋養靈修生活。

另有一種認識是靈修性的認識聖經。它多少假設神學性的認識，但其重點是藉聖神的光照，在信仰

的祈禱中，追求並體認聖經的切實意義，而努力付諸生活。不用說，這種對聖經的認識才是梵二大公會議所囑咐的靈修要法之一；這也就是我們所渴求的對聖經的認識。為獲得這種聖經的認識，閱讀時需有什麼態度？

閱讀聖經應有的態度

這態度首先包括信德，即深信聖經上的話是天主出於愛而給我的救恩啓示；因此聖經要求我以自由的愛來回答天主的召喚。

這態度也包括祈禱。原來，聖經作者們是在聖神的推動下書寫了天主要表達的意思；現在，我也只有在同一聖神的光照下，才能瞭解體認聖經的奧義。

自然，謙遜和受教的心常該陪伴着信德與祈禱。因為人靠自己，不能瞭解天主的聖言；同時，該渴望天主在聖經中要給我們的教誨。

舊約中撒慕爾的一句話頗能概括誦讀聖經時應有的態度。先知向天主呼求說：「請上主發言！你的僕人在此靜聽」（撒上三10）。

實際進行的步驟

先找合適的聖經。天主教聖經的中譯，只有一九六八年思高聖經學會所出版的（編註①）。新約，還有光啓出版社的兩種譯本：一是蕭靜山神父翻譯的（編註②）；另一本是光啓編輯部所翻譯的。為能利用近代釋經學的許多成果，幫助我們瞭解聖經，可採用更多註解的西文聖經版本。在歐、美各重要語

文中，都有這類富有價值的版本⑦。除聖經本文外，學者們還給我們預備了一些聖經辭典和聖經導讀一類的資料⑧，讓各人按照自己的需要，盡量取用。

下一步就是有次序地閱讀。每次閱讀幾個小段，因為聖經不是一本匆匆一閱，或一次讀許多章的書。有關閱讀的次序，舊約部份，下面一點很值得注意，就是舊約形成的文化背景很複雜，離我們現在又遙遠，為此有些章節很難懂。有聖經專家已把舊約的主要片斷摘要出來，按年代的順序編成一個撮要，使人容易明瞭舊約時代，天主與以色列選民交往的主要過程。中文思高聖經學會曾出版了一本「天國喜訊」，就是這一類的書。為初步閱讀聖經的人，舊約部份，很可以用這種辦法。至於新約部份，最好能逐章地全部閱讀⑨。

開始閱讀時，發信德，做一個短時間的祈禱，求聖神光照，為能明瞭天主的聖言。誦讀一小段後，更好停下片刻，把所讀的聖經作題材做一個反省或默想；如果有比較動心的地方，多用些時間去體會領悟，讓天主的聖言更深地滲透我的心。特別重要的是把聖經的教訓同生活聯繫起來，就是看我當如何在日常生活中實踐聖言所教導的。這樣按預定時間的長短，做多少小段的誦讀。最後，做一個簡短的祈禱，感謝天主所賜的光照，特別求祂幫助自己實踐聖經的教訓。

有人說：所閱讀的聖經同日常生活無法聯繫。這須分開來說。可能是因為缺乏祈禱精神，只求增加對聖經的知識，因此沒有深入考察聖言和日常生活的聯繫。果真如此，須加強祈禱工夫。但也可能是聖經中的教訓，針對某一特殊情況說出，不能即刻應用在目前的生活。要是如此，則無妨。應該繼續熟

讀聖經中的各種教訓，以備不時之需。在生活中有時事情突然發生，沒有時間去查考聖經以能按照信仰來應付。如果熟悉聖經的教訓，就可用來應付那突然而來的問題了^⑩。

如果我們這樣閱讀聖經，天主的聖言將成爲我們生活的光明和力量；信仰不但照亮我們的人生旅途，也將成爲我們行善的毅力^⑪。

附註

- ① 參王敬弘、劉賽眉合著，聖經十講（台北：思高聖經學會出版社，民國七十三年三月），頁四六。
- ② 同上，頁四七；參夏偉，「聖經歷史的特色」，神學論集第二九期（民國六十五年秋），頁三一—三二八。
- ③ 王敬弘、劉賽眉合著，聖經十講，頁一三。
- ④ 參同上，頁一四九—一五〇。
- ⑤ 參同上，頁一五〇。
- ⑥ 同上，頁一四九。
- ⑦ 例如：The Jerusalem Bible, London, 1966（有關此書的介紹，請參閱房志榮編著，新約諸書分類簡介，台中：光啓社，民國六十四年七月再版，頁一四八—一五九）；The Jerome Biblical Commentary, New Jersey, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1968（有關此書的介紹，請參閱房志榮編著，新約諸書分類簡介，頁一六〇—一六六）；Nouveau Testament: Traduction oecuménique de la Bible, Paris: du Cerf, 1972; Ancien Testament: Traduction oecuménique de la Bible, Paris: du Cerf, 1978.

- ⑧ 聖經辭典（香港：思高聖經學會，民國六十四年四月十五日）；韓承良編著，聖經小辭典（台北：思高聖經學會出版社，民國七十一年十月四日初版）；聖經神學辭典（台中：光啓社，民國六十七年三月初版）。
- 張鶴琴譯，聖經入門（台中：光啓社，民國五十五年五月初版）；徐牧民譯，古經要義（台中：光啓社，民國五十六年十一月初版）；蔣梅譯，新約導論（台中：光啓社，民國六十六年十月再版）。
- ⑨ 參王敬弘、劉賽眉合著，聖經十講，頁一〇〇～一〇二。
- ⑩ 參同上，頁一〇二～一〇三。
- ⑪ 除以上業已提過的書籍外，下面幾本也能幫助我們認識或閱讀聖經：房志榮，聖經與聖經學（台中：光啓社，民國五十七年八月初版）；王敬弘，聖經是怎樣的一部書（台中：光啓社，民國七十年七月三版）；沈載祺譯，怎樣閱讀聖經（台中：光啓社，民國六十九年元月初版）；沈載祺譯，赤子童心看耶穌（台中：光啓社，民國六十九年十二月初版）；傅文輝譯，怎樣讀聖保祿書信（台中：光啓社，民國五十六年元月初版）。
- 編註①：亦可參閱《牧靈聖經》，一九九八年出版。
- 編註②：蕭靜山神父譯本，已絕版。

第十三章 彌撒或感恩禮 ①

梵二大公會議清楚教導說：逾越奧蹟是一切聖事及聖儀所生功效的泉源（參閱禮憲 61）；而在感恩禮中正實現着基督的逾越奧蹟。可見，感恩禮是整個禮儀生活的根本。無怪在東方教會內，乾脆用「禮儀」一詞來稱呼感恩禮。因此分別討論不同的禮儀前，我們先探討彌撒或感恩禮：感恩禮是怎樣組成的；感恩禮的奧義；如何更有效地參與感恩禮。

第一節 感恩禮的組成

梵二禮儀革新後的感恩禮（Eucharistic Celebration），包括首、尾的進堂式和禮成式，及中間的聖道禮儀（Liturgy of the Word）和感恩禮儀（Eucharistic Liturgy）。我們依次稍作介紹。

進堂式

進堂式是感恩禮的開端。它包括：進堂詠、致候詞、懺悔經、光榮頌（有時不念）、集禱經。這些都是準備，引導信眾恭聽天主的聖言。進堂詠和致候詞特別為使參禮者形成具有團體意識的羣眾。懺悔禮中大家一起求天主寬恕，也互相原諒，淨化自己。光榮頌是一首古老而受重視的讚美詩；其主旨是在聖神內聚集一起的教會，讚頌並祈求天主聖父和天主的羔羊。集禱經由主祭代表全體信眾誦念；它指出

當天慶典的性質，並祈求適合這慶典的恩寵；平常是在聖神內，經由耶穌基督，向天父做的禱告。信眾回答「啊們」；按希伯來文原意，有肯定、同意、符合等意思，就是說，信眾同意主祭所做的祈求，把他所求的作爲自己求的一樣。

聖道禮儀

聖道禮儀包括二篇或三篇聖經誦讀、讀經後有答唱詠、講道、有時念信經和信友禱詞。聖道禮儀原是天主與祂的子民之間生動的互談。讀經和講道是天主向子民說話，展現救恩的奧蹟，提供精神的食糧，所以稱爲聖言之筵。答唱詠中，信眾把天主聖訓譜成自己的心曲，興奮地回答天主。因聖道而增強信心之後，教友在信經中向天主證實忠心，宣告自己的信仰；在信友禱詞中信友盡自己的司祭職，向天主表達自己的祈禱意向；平常是爲教會的需要，爲政府首長，爲遭受各種困難的人，並爲地方團體祈禱。

福音是各篇讀經中特受尊重的，所以平常由主祭誦念；誦念前他特別祈禱準備自己；主祭誦念時，全體站立恭聽。開始前，念或唱「阿肋路亞」，按希伯來文是「請讚美上主」的意思；中間念一兩句福音或其他的話，再重覆「阿肋路亞」。福音念畢，信眾歡呼「基督，我們讚美你」，表示堅信基督親臨並向我們說了話。此外，還有其他尊重福音的表達，如全體劃十字聖號，向經本致敬；大禮時，也向經本上香。

感恩禮儀

感恩禮儀包括預備禮品、感恩經（Eucharistic Prayer）和領聖體禮。預備禮品從奉獻餅酒到主祭念完獻禮經為止。其間，主祭洗手表達潔淨自己的心願。大禮中主祭洗手前向禮品及祭台上香，表達教會的奉獻與祈禱，猶如馨香上升到天主台前。

感恩經中，先有頌謝詞，主祭用全體的名義為救贖大恩，及本日特別紀念的奧蹟，而讚頌、感謝天主父；信眾用歡呼歌或經文來回答響應。接着，呼求聖神祝聖獻上的禮品，使它成為基督的聖體聖血，並使這無玷的祭品成為領受者的救恩泉源。成聖體與成聖血的神聖時刻，藉着基督的言語和行動，司祭完成耶穌在最後晚餐時所制定的祭獻。舉揚聖體和聖血以後，參禮信眾記憶起基督的逾越奧蹟並奉獻祂的體血，為教會及其成員，為生者與亡者，及各等人祈禱。最後用聖三頌來結束感恩經。這短短的頌詞清楚表達着與禮全體應有的基本心態，那就是：藉着基督、偕同基督，在天主聖神內，把一切崇敬和榮耀歸於全能的天主聖父。

領聖體禮由天主經開始直到念完領聖體後經。在準備領聖體時，教會特別強調信友中間的和好與合一，所以在天主經與附禱經後有平安禮；主祭擘餅，不僅因實際的需要，也顯示信眾因領同一生命之糧而成為一體。此後有羔羊頌和領聖體前的祈禱。接着司鐸及信眾同領聖體。領主詠由信眾同聲唱或念，表達他們精神的合一，內心的喜悅和友愛之心。在領聖體後經中，主祭代表大家求符合於當天所舉行的奧蹟的特殊恩寵。

禮成式

禮成式包括主祭的最後祝福和「彌撒禮成」一句話。前者是信眾離散前，主祭給大家的致候與祝福。後者是主祭勸告信眾愉快地返回自己崗位上去生活，讚美頌揚天主。

爲什麼感恩禮包括聖道與感恩兩種禮儀呢？事實上，教會很早就把聖言及聖體兩桌筵席聯合在一起。舊約中，天主選民在西乃山聆聽天主的訓誡及獻祭。猶太人的地方常有會堂，用來聆聽天主的聖言；在耶路撒冷聖殿行各種祭獻。新約中，初期教會已將二者合一，宗徒大事錄記載說：「他們專心聆聽宗徒的訓誨，時常擘餅、祈禱」（二四二）。從第二世紀中葉起，感恩禮清楚包括着聖道與聖體的兩筵席。

有關這事實的解釋，張春申神父說：「這兩部份原來就彼此有關連的，在每天的彌撒中，應當把聖道禮儀這部份所有的意義，最後都集中在耶穌基督的死亡與復活的奧蹟上。我們有古經的宣讀，也有福音，古經常常是解釋着新經中的福音的。而福音最後是進到耶穌生命的高峯——十字架上的死亡與復活上。所以整個彌撒是一個象徵，包涵着一個救恩的意義，……倘若我們在聖道禮儀中實在知道這一部份聖經裏所啓示的內容，那麼，我們進到第二部份聖祭禮儀中的時候，就能與這個聖道禮儀中所表達出來的基督相遇，與祂有更深的接觸。所以，我們應當常常在信仰中去了解聖道禮儀中的意義，然後讓這個意義把我們帶進聖祭禮儀部份」②。

第二節 彌撒或感恩禮的奧義

從前節感恩禮的結構中，不難看出感恩經和領聖體禮，也就是感恩祭獻和逾越宴會，是整個感恩禮的中心。梵二大公會議也用這兩個因素來描述感恩禮（參閱禮憲47）。但感恩禮的奧義更在於感恩祭獻或逾越宴會？教會歷史指出一些不同的觀點。爲此，本節在探討彌撒的感恩祭獻和逾越宴會後，將簡短地指出彌撒的奧義所在。

彌撒中的感恩祭獻

耶穌在祂受難的前夕，同宗徒一起過逾越節，共進巴斯卦晚餐時，舉行了第一台感恩禮，實現了舊約中逾越節所預示的救恩，也永久替代了巴斯卦羔羊的祭獻。同時，藉着聖秩聖事的建立，耶穌賜給教會世世代代舉行感恩禮的權柄，來歌頌主恩並分施祂的救恩。

(1) 舊約中的逾越節。在出谷紀中，我們看到天主主要選民如何度逾越節（參閱十二1-12）。並指出這慶節的意義是紀念天主用大能把選民從埃及人手中救出，說：「將來你們的子孫若問你們這禮有什麼意思，你們應回答說：這是獻於上主的逾越節祭；當上主擊殺埃及人的時候，越過了在埃及的以色列子民的房屋，救了我們各家」（出十二26-28）。

爲此，世世代代的以色列各家爲感謝天主的救恩，每年在逾越節晚餐中歌頌祂說：「至聖者不但救了我們的祖先，也救了我們。所以我們應該感謝、讚揚、光榮、祝福、慶賀、歌頌爲我們做了那麼大事的天主。是祂從奴隸的重擔下把我們救出，是祂在我們的悲痛中賜予安慰，是祂在我們的哭泣中給予喜樂，是祂從陰沉的黑暗中領我們進入光明，是祂從仇人的迫害中拯救了我們。所以讓我們在祂面前高唱

新歌，阿肋路亞」③！

(2) 新約的逾越節。在最後晚餐中耶穌建立感恩祭獻時，把次日十字架上的流血祭，以不流血的方式提前奉獻給天父，作為人類的贖價。這時，以色列選民因巴斯卦羔羊的血而獲救所預示的人類救恩得以實現，因為耶穌在十字架上的贖世血祭已經提前奉獻。特利騰大公會議明白教導說：耶穌晚餐廳中的祭獻與十字架上的是同一祭獻，因為司祭和祭品都是同一耶穌自己，只是祭獻的方式不同：在十字架上是以流血，在晚餐廳中則以不流血的方式④。

「你們應行此禮，為紀念我」（路廿二19）。透過這句話，耶穌把繼續舉行這不流血祭獻的神權交給了教會。關於這點，特利騰大公會議說：「祂在最後晚餐中，即在被交付的晚上，把有形可見的祭祀，遺留給那做祂可愛淨配的教會，（一如人性所需要的），好使祂在十字架上所做的一次流血祭祀，因此而得重演，並使人常常紀念祂，直到世末不忘」⑤。梵二大公會議重新申說：「我們的救主，在祂被出賣的那一夜，在最後晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂再度來臨，並把祂死亡復活的紀念，託付給親愛的淨配——教會」（禮憲47）。

舊約中，以色列子民度逾越節，為紀念並感謝天主由埃及人手中救出他們。以色列子民的得救是天主的新子民，藉着基督——除免世罪的天主羔羊——，由魔鬼、罪惡及死亡中獲救的預象。為此，教會內世世代代的信友，每次舉行或參與感恩祭獻，重演耶穌十字架上的祭獻，為紀念基督的逾越奧蹟，為感謝歌頌天主的救恩，因而進一步分享這救恩的功效。

彌撒中的逾越宴會

有關耶穌在最後晚餐中建立聖體聖事的記載，三部對觀福音有着相似的報導。瑪竇寫說：「他們正吃晚餐的時候，耶穌拿起餅來，祝福了，擘開遞給門徒說：『你們拿去吃吧！這是我身體』。然後，又拿起杯來，祝謝了，遞給他們說：『你們都由其中喝吧！因為這是我血，新約的血，為大眾傾流，以赦免罪過』」（廿六 26-28）。很清楚，耶穌的第一次感恩祭獻跟宗徒們的恭領聖體是連在一起的。

教會最早的表達方式，更清楚地提出逾越宴會這一因素，所以簡稱感恩禮為「擘餅」。例如：「他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱」（宗二 42）；又說：「每天都成羣結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷着歡樂和誠實的心一起進食」（宗二 46）。

耶穌預許聖體聖事時，清楚地說人需要領受祂的體血：「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命」（若六 53）。試問什麼時候是遵行耶穌勸諭的最好時刻呢？豈不在祝聖餅酒的感恩祭獻中嗎？從愛的交流來說，在感恩祭獻中天父收受祂獨生子及其信徒的禮品後，豈不很自然地用聖體宴會來回報祂的子民嗎？

主祭者領聖體是感恩禮完整性不可或缺的因素。教會期望參禮的信友也領聖體，梵二大公會議說：「極鼓勵信友更完善的參與彌撒，就是在司鐸領聖體後，信友們也領受同一聖祭中所祝聖的聖體」（禮憲 55）。

彌撒或感恩禮的奧義

彌撒是感恩祭獻，彌撒也是逾越宴會。神學上進一步探討：彌撒的奧義更在於感恩祭獻或逾越宴會？胡國楨神父研究的結論是：在教會意識中，不同的時代有着不同的觀點⑥。

原來，耶穌自己舉行的第一台彌撒是在巴斯卦宴會中進行的。同樣，宗徒時代及以後一段時間裏，感恩禮也在普通餐會中舉行。而且進行的次序，最早跟耶穌在晚餐廳中所做的完全一樣，即先擘餅，然後會餐，餐後才遞杯。不久以後，為了一些具體的理由，他們把擘餅與遞杯合併在一起，全部放在餐會之後。最後這個聖事性的禮儀活動，同宴會分開，而與團體晨禱儀式放在一起。這時感恩禮的儀式逐漸固定、一致化，一直延用到今天。今天「彌撒」的儀式和公元一六〇年左右，猶斯定教父在其作品中所描寫的相差無幾⑦。

有關彌撒的奧義，在公元前兩個世紀，一般基督徒視感恩禮為宴會，並沒有清楚意識到感恩禮的祭獻性，更沒有把感恩禮視為「祭典」。第三世紀起在教父戴都良（約一八〇～二二二）及希彼廉（約二〇〇～二五八）的作品中，才開始把「祭獻」，「祭司」等字彙用到彌撒上。到第四世紀，彌撒成為祭典的傾向才明顯化，普遍化。像耶路撒冷的濟利祿（約三一五～三八六），聖盎博羅削（三三三～三九七），聖奧斯定（三五四～四三〇）等都說彌撒是祭獻。原來，感恩宴會就蘊藏着很深的祭獻幅度，只是不為信友明白意識到，沒有在感恩宴會中具體地以言以行表達出來吧了⑧。

特利騰大公會議，面對當時更正教弟兄們否認彌撒是真祭獻，特別強調彌撒的祭獻性。大公會議肯定彌撒是正式的祭獻；它同十字架上的祭獻是同一的，只是祭獻的方式不同⑨。當然，特利騰大公會議

沒有說彌撒只有祭獻幅度，或否定了其他紀念、共融等幅度；可是它的確清楚強調「彌撒是祭獻」。這個強調一直存留在特利騰以後的教會中。

現代的信友，特別是年輕的一代，希望彌撒趨向活潑，跟參與者一起分享經驗，共同體會天主父的化工，共同接受聖神的帶領，在基督內表現出愛的合一。總之，是家庭式的共融彌撒^⑩。因此，更嚮往教會初期那種感恩宴會式的彌撒，換句話說，在現代人的意識中，彌撒的奧義更是宴會。

結論：對同一奧蹟，隨着不同的時代，信友的意識能體會強調不同幅度的需要。這種意識中的不同需要，並不改變奧蹟本身。在感恩禮中，一定常有祭獻和宴會兩幅度；按奧蹟本身來說，在祭獻中天主父接受祂獨生子及其他子女的奉獻，而在聖體宴會中祂回報自己的子女們。在這愛的交流中，祭獻確實是很基本的。所以教會清楚稱感恩經，即感恩祭獻，是整個彌撒或感恩禮的中心與高峯^⑪。

第二節 如何參與感恩禮^⑫

梵二大公會議教導說：「教友們參與感恩祭——整個基督徒生活的泉源與高峯——，就是把天主性的祭品奉獻給天主，同時把自己和這祭品一同奉獻」（教憲11）。面對如此高貴而有效的感恩禮，一個切實的問題是怎樣去參與。為回答這問題，前面第十一章內所說參與禮儀神工的建議都有效。這裏我們提出幾點針對參與感恩禮特別重要的建議。

活潑的信德

信德是參與一切禮儀神工的基本條件，可是為參與感恩禮特別重要。在舉揚聖體聖血後，司鐸向信友高呼「信德的奧蹟」！實在，我們在感恩禮中所實現所面對的逾越奧蹟，是天主慈愛的高妙工程。人絕對沒法瞭解，只有在信德之光中接受、驚訝、感謝！

主動參與

梵二大公會議訓諭信友，不但把耶穌奉獻給天父，而且把自己和耶穌一起奉獻。換句話說，參禮的信友不只同基督一起做司祭，並且還當充作祭品，把自己的所是與所為放在耶穌的苦難聖死中，一起奉獻給天父。雖然信友自己是微不足道的，但得攙和在基督無限的功勳中，成了非常中悅天父的祭品。大公會議說：「他們的一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣等等，如果是因聖神而作的，甚至忍受生活的艱苦，都變成精神的祭品，經耶穌基督而為天父所悅納，在舉行彌撒時，與主的聖體，虔誠地奉獻給天父」（教憲 34）。

教會傳統教導感恩禮具有四個重要意向，那就是朝拜、感謝、求罪赦和求恩。原來，這四個意向正表達着受造物而又得提昇為天主子女的信友，面對自己的造物主和天父，應有的自然態度：本着赤子之心朝拜父；回憶已往，一面向祂謝恩，另一面求祂赦罪；瞻望未來，懷着依賴心祈求自己所需要的一切恩惠。可是，一如在前節中見過的，感恩禮的基本意義是紀念基督的苦難、死亡與復活，實現祂的逾越奧蹟，來感謝歌頌天主賜給人類的救恩。

向「習慣性」挑戰

習慣性做事是靈修生活上很可怕的仇敵。多數修道人每天有福舉行或參與感恩禮。不過，日復一日，經年累月地做下去，無論多麼神聖的事在心理上成了習以為常，機械式地去做，不再有多大意識，不會怎麼主動，也缺乏虔誠，甚至在無可奈何的心情中挨過那半小時！這樣的參與感恩禮能有多大神益呢？面對這個困擾，我們需要不斷地激起信德；只有在信德之光下，才能體會感恩禮的偉大奧義，幫助我們有意識並主動地參與。

感恩祭和日常生活連成一氣

感恩禮當是我們生活的中心！日間設法多次意識到自己的所作所為，早已奉獻為祭品，因此努力做的更好；而目前的生活又在準備作未來的祭品。這樣，讓我們的生活在感恩禮的氣氛中度過，讓奉獻的精神貫徹我們的一生。總之，使我們的日常生活和感恩禮打成一片！

附註

① 為幫助了解彌撒，可參閱：教宗保祿六世頒佈、王化宇譯，彌撒總論（台中：光啓社，民國六十四年二月再版）；趙一舟，我們的彌撒（台北：台灣牧靈中心見證月刊社，民國六十九年十月）；傅文輝譯，生活彌撒（台中：光啓社，民國五十八年九月初版）；孫茂學譯，彌撒的情趣（台北：天主教華明書局，民國六十二年十二月）。

② 張春申，靈之旅，頁一七二。

- ③ 猶太人舉行逾越節典禮中，在飲第一杯酒後的感恩詞。參趙一舟，「逾越節慶祝儀式，見證第一四五號（民國七十四年二月）：四一。
- ④ 施安堂譯，天主教訓導文獻選集，頁四九八，一七四三號。
- ⑤ 同上，頁四九七，一七三九號。
- ⑥ 胡國楨，「共融乎？祭獻乎」，神學論集第三三期（民國六十六年秋），頁三六三～三九八。
- ⑦ 參同上，頁三七四。
- ⑧ 參同上，頁三七五～三七六。
- ⑨ 參同④，頁五〇二，一七五一號。
- ⑩ 參胡國楨，「共融乎？祭獻乎？」，同上，頁三六三。
- ⑪ 參彌撒經書總論，五四號。
- ⑫ 參張春申，「彌撒敬禮」，神學論集第十二期（民國六十一年夏），頁二七七～二八六。

第十四章 聖事生活

彌撒或感恩禮是整個禮儀生活的核心。七件聖事緊接着感恩禮，因為它們是耶穌救主建立的七個特殊媒介，來賜給人祂的救恩。本章內，我們述說下列三點：聖事是什麼？七件聖事的意義，特別有關和好聖事與聖體聖事的幾個建議。

第一節 聖事的意義①

一般說，聖事是耶穌建立的象徵標記，用來賜給人恩寵或增加恩寵。可見聖事與恩寵生活是密切相連的。關於這兩點，現代神學的看法和表達方式跟以往不同，需要澄清一下。

以往對恩寵生活與聖事的看法

不少信友，特別是比較年長的，可能把恩寵生活多少物化了，以為恩寵是人擁有的一種寶貝，在領洗時獲得；不幸犯重罪失掉，藉和好聖事可以取回；這寶貝在所謂的活人聖事和其他善工中得以增加。這種對恩寵的想像將聖事看做工具，天主的恩寵通傳給使用聖事的人。

耶穌建立的七件聖事具有「事效性」。意思是說，只要有權施行聖事的人有意做教會要做的，並正確地具備構成每件聖事的型、質兩要素；另一方面，領聖事的人有意領受，靈魂上也沒有什麼接受恩寵

的阻礙；那麼，聖事必定完成，聖事的功效一定發生。不過也補充一句說，不同的人領受同一聖事，能得到不同的效果，因為每人所有的心靈準備不一樣。按照這種看法，聖事彷彿是製造或增加恩寵的工具，領的越多越好。這是所謂的「聖事主義」②。

按照現代神學家的研究，這種物化聖事的看法，是中古世紀初期，受了亞里斯多德的型、質哲學思想的影響而形成的。透過中古世紀的士林神學，這種對聖事的看法傳進了特利騰大公會議教導的表達方式中。十六世紀的宗教改革堅強了天主教會的這種看法。因為一些基督教有名的神學家，為反對當時教會中物化聖事的想法和機械式施行聖事的弊端，而走向另一極端，過分強調聖事與信仰的密切關係，以至否定了聖事本身的事效性，把聖事解釋成一種表達信仰的記號或標誌。面對這種錯誤，特利騰大公會議便強調聖事的事效性，卻不夠注意到聖事與信仰間應有的密切關係。特利騰大公會議以後的聖事神學，配合大公會議的表達方式，更肯定亞里斯多德的型、質哲學，及聖事的工具因等看法。這種聖事神學一直盛行到本世紀初③。

現代神學對恩寵生活與聖事的看法

現代神學家不再把恩寵那麼物化了。他們不再想像恩寵如同在靈魂上的什麼寶物；而用人際關係來表達它。所謂恩寵生活是指人與天主聖三的來往④；或是說，天主與人的相互臨在。幾時說天主的寵愛在人身上增加，意思是：天主在耶穌身上跟人的相遇更深；祂在人生命中的臨在更密切、更深刻⑤。

接着，現代神學對聖事的看法及表達方式，跟以往的也不一樣。本來，教父們的聖事神學已把重點

放在聖事的象徵上，就是把聖事看做象徵或標記，透過這種標記，天主進入人的歷史中自我通傳給人；領受聖事的人當在同一標記上用信仰去答覆天主。現代神學家對聖事的看法，是回到教父們的立場上去。一位現代的神學教授這樣寫說：「基督永遠是天人間的中保，任何恩寵的產生必來自與基督的相遇，這相遇就是藉各種聖事來完成，聖事是受光榮的基督與我們每人相遇的可尋及可見的地點。聖事在種種標記下讓我們與主有一個隱蔽的、但真實的接觸，在肉體及精神上都是如此。聖體是這個與基督相遇的頂峯」⑥。

這種神學在本世紀第一次世界大戰後開始，它的成功來自三個因素。第一是禮儀運動，使參禮者更積極、更主動地參與，提高信友對禮儀行動及象徵意義的瞭解，因而復興了聖事象徵性的幅度；同時強調參與者的信仰，及他對天主應有的答覆等成分。第二是對聖經及教父著作的研究。七件聖事在聖經中的來源，不那麼清楚。而教父們，一如前面說過的，很注重聖事的象徵性。第三是近代哲學思潮的影響，特別是存在主義和現象學。這些思潮對人類生命中的基本現象和行動，有了更仔細和深入的分析，像對言語、愛情、希望、自由、符號、標記等。現代神學家受了這些思潮的影響，嚐試用入與人之間的位際關係和標記、符號等概念，來闡明聖事行動及其象徵意義⑦。

按照現代神學的看法，聖事是耶穌基督在教會中的朝拜和祝聖的象徵行爲。所以第一，聖事是耶穌基督的行爲，即光榮中的基督並經過了死亡與復活的基督的行爲。第二，聖事是在教會中的象徵性行爲，在世代代的時空中延續下來；換句話說，光榮基督的行爲在教會的信仰中繼續發生，使教會的救

世本質得以實現。第三，基督在教會中的這種象徵性行為有兩種效果：聖事是教會偕同基督大司祭向天父的朝拜行為，是萬無一失的有效祈禱；同時，這種象徵性行為本身賦予恩寵，有其事效性。

以往及現代兩種聖事神學的比較

(1) 在聖事與基督及教會的聯繫上。按以往的看法，聖事是基督建立並交給教會以分施救恩的工具，似乎自動操作，不再需要基督。按現代神學的看法，聖事無非是光榮基督的行為，祂臨在於教會及聖事內，是祂在行動，所以稱基督為「原始聖事」。

另一方面，有關聖事和教會的聯繫，兩種看法也有出入。以往認為教會是聖事的管理者，一旦教會定好了施行和領受聖事的各種條件，聖事好似就自動操作，不再需要教會。但在現代的聖事神學中，光榮的基督在教會內行動，藉着教會的信仰施行聖事，每件聖事都在實現教會的救世使命；這樣，七件聖事成了教會的七種特殊行為，而教會自己被稱為「基本聖事」。總之，聖事不再是一種產生恩寵的自動工具，而是基督在教會內的作為。

(2) 由聖事本身來看。以往把聖事看作好似產生恩寵的獨立工具。現代神學強調聖事是象徵性的標記，在這種標記上天人相遇。一如「握手」是人際友誼的標記，為完成這標記，雙方須伸出手；握手時，須心意真摯。同樣，領聖事時，人須有活潑的信德，堅信光榮的基督藉着標記在召叫自己；同時須有真摯的愛德，本着知恩的心答覆祂的召叫。既然光榮的基督充滿着死亡與復活的奧蹟在召叫，領聖事的人也當以充滿逾越奧蹟的生活來回報祂。這樣，在聖事的象徵標記上雙方得以溝通、交往、合一。可

見，真正善領聖事要求人有活潑的信德，真摯的愛德，並度着一個努力爲善的生活。

(3) 有關聖事的功效。以往把聖事的事效性看做機械式的自動生效。現代神學不否認聖事的事效性，不過，爲有效地領聖事，更好說爲有益地領受，假定領受者有意識地、主動地、自由地在聖事標記上，答覆天主的召叫，接納祂的救恩。也就是在聖事標記上會晤基督，並在祂內同天父相遇。有時人領了聖事，可惜是空領了，沒有得到多大效果，恩寵沒有真實地進到他心靈中。相反，有效的聖事，加上領受者的信仰和真實的愛德，聖事的恩寵才會進到他的心靈中^⑧。

(4) 聖事與日常生活。以往把聖事與日常生活看成互不相關的兩回事。現代的聖事神學，將二者密切相連。爲善領聖事，不只在領聖事的短暫時刻內，用信德與愛德回答天主的召叫，還當將這回答延續到日常生活中去。張春申神父寫說：「既然在聖事中須要人自由的答覆，又既然在聖事中我們是答覆耶穌的死亡與復活，那麼你應當是以自己生命中的死亡與復活，去答覆祂在死亡與復活中的自我贈予，否則，你不算是真正領受了聖事。然而，你的死亡和復活是實現在日常生活中的，你要在日常生活中不斷的死於罪惡，使你的生命具有新的意義，如此，你才算是真正答覆了臨在於聖事標記中的天主。因此，我們的日常生活應當能夠使我們的聖事生活真正有內容，倘若我們發現參與彌撒時總是覺得很空和無動於衷，那時，你最好問問自己，不要問我在聖堂裏熱心與否，最好問你每天的生活怎麼樣，如果在每天的生活裏沒有帶着耶穌的死亡與復活，你去參與彌撒時當然是很空。所以我們的日常生活是帶到禮儀中去的」^⑨。

爲此，現代神學講聖事的意義和聖事生活時，希望信友在動態中去瞭解聖事，換句話說，要我們用整個的生活去面對聖事。我們的日常生活好，投入禮儀中，當做它的內容；不如此，禮儀生活會感到空虛。反過來，禮儀生活也當準備我們回到日常生活中去。這樣，禮儀生活和日常生活合成一個整合的基督徒生活。其間，自然也有個人祈禱的必要；它的角色在使個人更深入耶穌基督的逾越奧蹟，因而更深刻地進到禮儀中，對天主作更好的回答^⑩。

第二節 七件聖事

特利騰大公會議清楚地教導：有七件聖事，也只有七件，不多也不少^⑪。但天主的恩寵，即耶穌的救恩，是同一的，只有程度上的分別；因此，似乎不必有七件不同的聖事來賦予同一的救恩。那麼爲什麼要有七件聖事？每件聖事所表達的是什麼樣的特殊恩寵？

爲什麼有七件聖事

神學上分別一般的恩寵和特殊的恩寵；也說每件聖事都賦予一般的恩寵和特殊的恩寵。所謂一般的恩寵就是指耶穌的救恩，或是說永生；賦予這恩寵是每件聖事的最後目標^⑫。所謂特殊的恩寵，那是每件聖事所特有的，也是其他聖事所不能給的恩寵，爲此需有七件聖事，而不只是一件。問題是怎樣懂一般恩寵和特殊恩寵之間的關係。

對這問題，神學家們肯定：一般的恩寵並沒有什麼缺陷或不足，以致需要特殊的恩寵來作補充；但

同時，仍有特殊恩寵的必要，為解釋必須有七件聖事。面對這難題，神學家從兩方面來求解答。先從基督的恩寵或耶穌逾越奧蹟的豐滿來看，張春申神父這樣寫說：「因為耶穌的死亡與復活這個事實的內容太豐富了，正因為如此，所以需要一連串的象征記號來表達，而每個象征記號只是把這救恩事實的某一面顯示出來罷了」^⑬。

也能從領受聖事的人一方面，來瞭解為何必須有七件聖事。固然每件聖事賦予永生，這原是每件聖事的最後目標。但事實上，聖事賦予的永生並非抽象，而是具體的，即在現世生活的人身上實現，同時也遙遙指向未來。這樣，面對不同地位或身份的人，像領受婚姻和聖秩聖事的兩等人，聖事的功能自然是不同的；就是面對同一地位，但在不同的環境和需要中的人，像健康和有病的兩種人，聖事的功能也有差別。為此可以說，每一件聖事的遠目標是賦予救恩即永生，但配合具體的領受人方面的不同需要，那同一救恩，即一般的恩寵，就得到特殊化或多元化，成了七種不同的特殊恩寵。如此，一般的恩寵並不缺乏什麼，也不必特殊恩寵來補充；但另一方面，七件不同的聖事仍是必要的。

每件聖事所賦予的特殊恩寵是什麼樣的

聖洗的特殊恩寵是使領受者加入教會團體。梵二大公會議說：「教友們藉聖洗聖事加入教會，因着神印受命作基督徒的宗教敬禮；他們重生為天主的兒女，應該在人前宣示他們經教會之手，由天主所承受的信仰」（教憲11）。堅振的特殊恩寵是使信友與教會更深度地連結，接着更有義務為基督作證，保衛信仰。聖體的特殊恩寵是藉着領受同一耶穌的生命，促進信友間的團結合一。和好聖事的特殊恩寵是

獲得罪的赦免，並與教會和解。傅油聖事的特殊恩寵是教會為病人祈禱，求主治癒他的神形病痛。聖秩聖事的特殊恩寵是祝聖一個人作基督第二。婚姻聖事的特殊恩寵是象徵並參與基督和教會間的結合及篤愛（參閱教憲11）。

為靈修生活，七件聖事是格外重要的成聖方法。因為在其他的靈修方法中，我們找不到像在聖事的象徵標記上，那「不能錯地賦予救恩」的保證。在七件聖事的象徵標記上，一定蘊含着天主聖三不能錯的臨在。透過這七個標記，天主聖三不僅有效地臨在於信友的生命中，而且有效地臨在於世界，並改變它，解救它脫離罪的牢獄^⑭。

第二節 和好與聖體兩件聖事

我們知道聖洗、堅振和聖秩三件聖事給與聖印，人一生中只能領受一次。婚姻聖事是在俗信友一次或極少次領受的。傅油聖事是在年老或病危時領受的。剩下的和好與聖體兩件聖事，不但信友能多次領受，教會還希望並鼓勵他們多多領受。所以在此特別對這兩件聖事多說幾句。

和好聖事^⑮

(1) 和好聖事的重要。我們知道有時必須領受這聖事，就是在犯重罪失去同天主的友誼後，平常需要透過和好聖事才能得赦免。可是我們這裏探討的是所謂「熱心的」和好聖事，就是說犯小罪後，本來沒有嚴重去告解，但出於熱心，仍然去告解，求小罪的寬赦。這種熱心的和好聖事有三個效果，就是赦

免小罪，增加聖寵，得到靈修指導。不過，爲獲得這三種效果，不一定需要告解，有其他方法可獲得同樣的效果。爲得到小罪的赦免，可參與感恩禮與領聖體^⑬，或做相反那小罪的善工。爲增加聖寵，可做任何善工。最後，爲獲得靈修指導，和好聖事不一定是理想的時機，或因聽告司鐸，或因環境不合適^⑭。

既然如此，爲什麼鼓勵信友去領熱心的和好聖事呢？爲了和好聖事的特殊恩寵。關於這點，張春申神父寫說：「此時此地，在懺悔聖事的象徵記號中，那位判決人而同時又寬恕人的天主進入人的生命與人和解。在聖經上，我們好幾次聽見耶穌說：『你的罪寬赦了』。譬如在路加福音上耶穌對一個婦女說：『你的罪赦了，平安回去吧』。像這樣的話我們在別的聖事中是聽不到的。……的確，如果你一個人在房間裏，你也可以痛悔，求天主寬赦，但是，你却不能確定你的罪實是在是被寬赦了，因爲你沒有一個外在的記號告訴你罪赦的事實。所以，我們的懺悔聖事不是別的，就是我們有罪的人，雖然知道罪能夠用許多不同的方式得到寬赦，可是如果要在此時此地，在耶穌所定的標記中接受到寬赦我的天主來確定地給我說：『你的罪寬赦了』，那麼，我只有去領懺悔聖事」^⑮。

因爲我們都是罪人，我們巴不得有這樣一個不能錯的標記來保證我罪的得赦，爲此我們需要去領熱心的和好聖事。爲修會會士，熱心的和好聖事更是一件不斷更新我們與天主間的關係的聖事。當然，爲得到所期待的效果，我們當在信德和愛德中，本着蕩子悔改的心，在告解的標記下去會晤赦罪的基督，藉着基督會晤寬仁慈悲的天父。

(2) 怎樣善用和好聖事？近代教會正面臨和好聖事的危機，辦告解的教友越來越少，連修會會士也有類似的趨向。這現象的整體解釋是很複雜的。但主要的理由是「一種機械式缺乏真誠悔改的告解」，所引起的反感。因為在這種告解中，人體會不到回歸天主的喜樂；每次告解後的生活依然故我，沒有什麼改變。這樣辦告解有什麼意義？何必再去辦呢？為挽救這情況，應注意下面兩點。

第一，為避免機械式的辦告解，也就是為有真正的悔改之心，決不是告解前幾分鐘所能做到的；必須在日常生活中，藉人際關係的求恕與原諒和面對天主的省察神工，來培養。詹德隆神父作比喻說：「告解聖事與生活的關係好比是一座冰山，告解聖事是露出水面的部份，生活是在水內的基礎。若在生活中常有悔改的意念，應該將它在和好聖事中表現出來」^⑩。可見，日常生活與和好聖事間的關係是多麼密切！如果平日，人與天主和他人的交往好，不自私而關心他人，發覺自己有錯時，真心認錯求原諒，立志改過，避免再得罪對方，那麼告解時自然容易有真正的悔改。

第二，為告明前的省察，只按慣例把十誡、七罪宗同自己的生活對照，可能找不出什麼罪來，或只浮現出已告過的同樣過錯，自己也覺厭煩。若照告不誤，就容易落入形式化了！不少人取用聖經來幫助自己做省察，先閱讀一段聖經，找出與自己日常生活有關的話去體驗、默禱、反省。然後自問，面對天主、他人和自己，我如何按聖經上的教訓生活？我的缺失在那裏？大概過錯還是那些平日常犯的，不過這一不同的出發點會有幫助。

在聖體聖事中，透過領受餅酒的形狀，我們領受基督的體血，也就是領受逾越奧蹟中的耶穌。這聖事自然要求我們在信德中去迎接爲我受苦、死亡、復活及升天的耶穌；在愛德中向祂開放，答覆祂的愛。那就是努力度一個死於罪惡，活於主的新生活。如此，我們跟天主的關係更深一層。這是聖事的一般恩寵。

聖體聖事的特殊恩寵是，藉着領同一個聖體，分享同一個生命，信友在基督中更相親相愛，彼此更密切結合成一個奧體。爲此梵二大公會議稱聖體奧蹟爲：「仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越宴會，在此以基督爲食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證」（禮憲47）。這樣，在對主的信、愛中，當特別包含着兄弟姊妹間的愛德，換句話說，聖體聖事要求我們，出於真誠的愛心，更爲他人交付出自己，更爲團體服務。

同時須記得，對逾越奧蹟中的基督的還愛和對他人的愛德，不僅指領聖體當時片刻的愛德，而指平日生活中經常的一種態度。爲此，善領聖體跟日常生活又是緊緊相連的。平日的愛德生活使我們更有益地領聖體；反過來，善領聖體使我們更有力去度一個愛德的生活。真如本章第一節說過的：日常生活帶領人到禮儀中去，從禮儀再走到日常生活裏。

近代教會中，信友喜歡領聖體；一般說來，辦告解的教友越來越少，領聖體的教友却比以往多，這是個有目共睹的事實。但人間的愛德和不同團體中的真摯友誼；是否也在顯著地進步呢？要不然，不是白領聖體嗎！

附註

- ① 參 Paul Parécut 著，鄭文卿譯，「救恩——人神之間聖事性的相遇」，神學論集第五期（民國五十九年秋），頁三二七～三三八；岳雲峯，「從救恩奧蹟論聖事」，神學論集第二十期（民國六十三年夏），頁一八五～二〇四。
- ② 參劉賽眉編著，聖事神學（台中：光啓社，民國七十一年十月三版），頁九～十。
- ③ 參同上，頁六～七。
- ④ 參同上，頁二〇。
- ⑤ 參張春申，靈之旅，頁一七三。
- ⑥ 王秀谷等譯，神學——得救的學問，頁二五一。
- ⑦ 參同②，頁七～八。
- ⑧ 參同⑤，頁一九。
- ⑨ 參同上，頁一七六。
- ⑩ 參同上，頁一七六～一七七。
- ⑪ 參施安堂譯，天主教會訓導文獻選集，頁五二一，一八六四號。
- ⑫ 參同②，頁一九～二〇。
- ⑬ 張春申，靈之旅，頁一八六。
- ⑭ 參同②，頁一三八。

第十五章 屬於禮儀的其他善工和措施

耶穌建立的感恩禮和七件聖事，組成了禮儀生活的主要部份。按照梵二大公會議禮儀憲章的教導，還有一點屬於禮儀領域的善工和措施，它們不是耶穌建立的，而是教會在聖神領導下所制定的。它們雖然沒有聖事的事效性，但依賴教會的熱心祈禱，很能幫助我們的靈修生活。在此，我們簡單地介紹神聖日課、禮儀年和聖儀。

第一節 神聖日課

日課是什麼

按內容，日課由下列的貴重成分所組成，那就是舊約中的聖詠，新、舊約中的許多聖經章節，一些教會中古老優美的詩歌及經文，和一些教會教導文獻的摘錄。遠在公元第十二世紀已經大致形成了現有的結構。

編排的方式，是要使一天的各時辰都有一段日課經可口誦或詠唱，以實踐耶穌給宗徒們的教訓：「你們應當時時醒寤祈禱」（路廿一 26）。

按本質，日課是教會隆重的公共祈禱，不但有教會委派的聖秩人員及部份修會會士來代表舉行，而

且舉行的儀式和程序都有教會的規定。日課最深的意義是整個教會向基督，及會同基督向天父呈獻讚頌。一如梵二大公會議說的：「舉行這項美妙的讚美之歌，實乃新娘對新郎傾訴心聲，而且也是基督偕同自己的身體，對天父的禱告」（禮憲 84）。

這種莊嚴祈禱的目標或意向，是耶穌基督在教會內繼續祂大司祭的任務，就是代替整個受造世界讚美天主，同時為全人類的得救祈禱。梵二說：「基督藉着自己的教會，仍繼續這司祭任務；而教會並不僅以舉行感恩禮，而且以其他方式，尤其以履行神聖日課，來不斷的讚美上主，並為全人類的得救而轉禱」（禮憲 83）。

由其內容、儀式和本質各方面來看，神聖日課是教會所制定的公共祈禱中最崇高莊嚴的。教會熱切希望受自己委託來詠唱或誦讀的子女，有意識而心口合一地善盡這甘飴的任務。梵二如此鼓勵說：「所有履行此事的人，既盡教會的職務，又分享基督新娘的最高榮譽，因為他們是以慈母教會的名義，在天主寶座前，向天主呈獻讚歌」（禮憲 85）。

日課的結構

日課各部份的編排，使日夜的各時辰，有一段日課能口誦或詠唱。梵二禮儀改革後的日課結構，是以早晨及傍晚兩時辰作樞紐，把整個日課的五部份安排如下。首先有晨禱，這是每天早晨舉行的；接着有日間祈禱，或在上午九點，或在中午十二點，或在下午三點，三時辰中任選一個來誦讀。第二個樞紐是晚禱，在下午三點以後才可誦讀；夜禱則在睡眠前。剩下的「誦讀日課」部份，能在日間任何時刻來

舉行。以上的次序及時刻是爲口誦日課者所遵行的；至於詠唱日課者所遵照的時刻，能有些差別。

日課的功效

從日課的崇高地位，不難看出它的特殊功效，因爲天父不能不悅納祂的愛子及其淨配教會共同的禱告！梵二大公會議還指出日課爲個人熱心的重要性說：「日課既是教會的公定祈禱，是熱心的泉源和個人祈禱的營養」（禮憲90）。爲忙碌於牧靈工作的聖秩人員，多次更有誘惑忽略日課，大公會議格外提醒他們說：日課是牧靈努力的靈魂，沒有日課祈禱作後盾，他們的種種努力怎能產生所期待的果實呢（參閱禮儀86）？

怎樣誦讀日課

首先，我們需要一再記起日課祈禱的神聖意義，來提醒、鼓勵我們。每次開始時，不要匆促就事，而要靜默片刻：意識到自己要做的神工、奉獻，求主幫助能善盡這神聖職務，一如教會在開始日課的經文中所祈求的。誦讀時，努力口誦心維，隨着經文的意思，向天主表達讚頌、感謝或其他善情。爲能做到這一步，需要準備工作，就是對所念的經文有所瞭解，特別對聖詠有足夠的認識，才能去體味其美妙的意義。爲我們軟弱的人，避免機械式地誦讀日課，是個莫大的挑戰。不過這不是使我們灰心的理由！

第二節 禮儀年

教會中每天的感恩禮和神聖日課，都隨着一個次序按步進行，這個次序就是禮儀年。有關禮儀年，

我們探討下列三點：禮儀年是什麼？它是怎樣組成的？禮儀年的靈修有什麼意義？

禮儀年是什麼

歷史中的基督奧蹟是指耶穌救主近乎兩千年前，在以色列地區，親身活過的救恩事件，像祂的誕生於猶太白冷，祂在以色列各地宣講福音，祂的苦難、死亡、復活、升天等。透過這些救恩事件，特別是祂的逾越奧蹟，耶穌爲人立了無限的功勞，救贖了整个人類。這些救恩事件本身曾在固定的時、空中完成，一次發生過，不再重複。

教會內，世世代代散居於世界各地的信友，在禮儀行爲中追念那些耶穌活過的救恩事件，分享它們的功勳，因爲它們擁有無限的價值，而且原是爲拯救全人類所付出的代價。爲此，信友在禮儀行爲中追念耶穌的救恩奧蹟，不只是心理方面的回憶或紀念以往的一個歷史事件，也確實分享到它的救贖功效。梵二大公會議給我們解釋這奇妙的分享時，說所追念的救恩事件，以某種方式，奧妙地親臨在禮儀行爲中，使參與禮儀的信友接觸到救主基督。大公會議說：「教會如此紀念救贖奧蹟，給信友做開主的德能與功勞的財富，並使奧蹟好像時常活現臨在，使信友親身接觸，充滿救恩」（禮憲102）①。

爲此禮儀神學上講禮儀慶典的三度意義，那就是：在禮儀行爲中，信友追念以往歷史中曾發生的救恩事件；現在，真實地分享那救恩事件的功效，奧妙接觸到基督救主；如此，信友準備並期待基督末世的來臨。

所謂「禮儀年」無非是教會把基督生平活過的主要救恩事件，排列成禮儀年來追念；爲在一個禮儀

年內，完整追念主要的救恩事件，分享它們的功勳，體驗耶穌的救世行爲。有關禮儀年，梵二大公會議教導說：「慈母教會自信有責任，在每年的過程中，規定一些日子，以神聖的紀念，慶祝其天上淨配的救世大業。……教會在一年的週期內，發揮基督的全部奧蹟，從降孕、誕生，直到升天，聖神降臨，以期待光榮的希望，及主的再來」（禮憲102）。

禮儀年的組成

禮儀追念的首要對象是基督的救世大業，而這大業的高峯是逾越奧蹟。爲此，耶穌的復活及苦難與死亡是禮儀追念的第一個核心；每個主日加以追念，又每年一次以最隆重的典禮來紀念這同一奧蹟。正因爲復活期如此重要，在它前有四旬期作準備；而復活期的慶祝一直延長到聖神降臨節。

逾越奧蹟是救恩的完成，因此假定耶穌救主的降世，這樣禮儀年中的第二個核心是聖誕期；也有將臨期來作準備；並延長到聖誕後第二主日的基督受洗節。

在聖誕期和四旬期中間，能有五到七個星期的常年期第一部份。此後，在復活期與下一次的將臨期中間，能有卅三到卅四個星期的常年期第二部份。在漫長的常年期期間，除了幾個有關天主和耶穌的慶典，像天主聖三、耶穌聖體、耶穌顯聖容等以外，不紀念特殊救恩性的奧蹟，因爲常年期的目標，在於努力使基督的救恩在信友身上發展成長。這樣，逾越節、聖誕節和常年期組成了禮儀年；紀念基督的救恩事件並生活祂的救恩。

在教會的禮儀年內，很早引進了對聖母瑪利亞的特殊敬禮。梵二大公會議告訴我們特別恭敬聖母的

理由，是因為她一生跟基督奧蹟密切相連，不能分開。大公會議說：「在每年週期循環紀念基督奧蹟時，聖教會以特殊的孝愛，敬禮天主之母榮福瑪利亞，因為她和她的兒子的救世大業，有其不可分解的關係。教會在瑪利亞身上，仰慕稱揚救贖的卓越成果，就像在一幅清晰的影像上，教會欣然瞻仰着它自己所期望完全達成的境界」（禮憲 103）。

同樣，教會從最初期就追念為主殉道的致命男女信友，因為他們是基督救恩的美好花果；如今在天上為我們在世奮鬥中的弟兄姊妹轉禱；同時，他們在世的奮勇生活堪作我們的楷模表率。因着類似的理由，繼致命聖人聖女之後不久，有卓越聖德的精修聖人聖女，也被列入禮儀慶典中。

不過，對聖母和諸聖的敬禮，畢竟是禮儀慶典中的次要或附屬部份；因此在比例方面須有分寸，以免信友發生錯覺。因此梵二大公會議一方面重申敬禮諸聖的正確性，另一方面要求削減諸聖慶典的數目說：「聖人們的慶節，實乃宣揚基督在其忠僕身上所行的奇功，並為信友提供應倣效的適當模範。為免使聖人慶節，凌駕於敬禮救援奧蹟的慶節之上，許多聖人慶節應保留給每一教會、國家、或修會去舉行，而僅將具有普遍價值的聖人紀念日，推廣到普世教會」（禮憲 111）。而且，有關救恩奧蹟季節的專用禮儀應放在聖人慶節之上，以便救恩奧蹟的紀念得以正常舉行，不被間斷（參閱禮憲 108）②。

禮儀年的靈修

所謂禮儀年的靈修是指：在禮儀年的每個季節內，信友應培養一種心態或精神，為能在追念各個不同的救贖奧蹟期間，能更豐富地分享它們的功勳，更深刻地接觸到救主基督。禮儀年的最高峯是耶穌復

活期，但救恩的開始是耶穌救主的來臨，即聖誕期及其前的將臨期。所以將臨期的開始是禮儀年的「新年」。

將臨期的意義是說默西亞救主快到。信友應有的心態是在期望等待中，準備自己的心靈來迎接基督的誕生。引用禮儀慶典的三度意義來說，基督的來臨也包含着三個幅度，就是：祂在近乎兩千年前生於猶太白冷的來臨；現今在禮儀中，透過祂的恩寵，基督奧妙却實在地來到信友們身上；如此，信友準備並期待救主於世界末日光榮的來臨。將臨期間，教會給信友特別效法的典型人物，是懷孕並等待着耶穌誕生的聖母瑪利亞，和耶穌的前驅聖若翰③。

聖誕期的意義是歡慶耶穌救主的來到人間。信友應特別培養信、愛兩超德，深信耶穌聖嬰是真天主及真人；因而更認出天父和耶穌對世人的深愛，這愛帶給人喜樂與溫暖，也促使我們以愛還愛。聖誕期內包含主顯節及主受洗節，在這些奧蹟中，默西亞向世人不同程度的顯示自己；祂是光，來照亮塵世的黑暗，信友也當努力跟基督作光明之子④。

四旬期是準備逾越奧蹟的慶典。教會要我們信友不僅追念基督的逾越奧蹟，也當聯想起在我們身上的逾越奧蹟，所以要我們紀念已領過的聖洗，或預備將要領受的洗禮。梵二大公會議特別提醒用苦行、熱心聆聽聖言和祈禱來過四旬期。大會教導說：「在禮儀中及禮儀教導中，應明白顯示四旬期的雙重特性，就是特別藉着紀念領洗或預備領洗，並藉着苦行，信友們更熱切的聽取天主的聖言，並專務祈禱，以便準備慶祝逾越奧蹟」（禮憲109）。

復活期是慶祝耶穌的復活凱旋，祂是我們基督徒永生的保證。信友應在信、望、愛三超德中歡樂，懷着知恩心感謝為我們受死而又復活的救主。同時，記起自己領洗的誓願，奮發度基督徒的新生活，那就是不斷地死於罪惡，活於基督，走向天父。復活期由五旬節，即聖神降臨，來作結束。天主聖神的沛降是基督救恩的最大果實；從此，聖神常在教會內不斷推行耶穌救恩的實現⑤。

常年期是為生活所得的救恩。信友一方面努力充實天主子女的生命，另一方面協助擴展基督的神國。在這漫長的期間，教會在聖神的推動下，從救恩的寶庫中不斷提取光明和神力來滋養信友，使基督奧體不停成長，向着圓滿的境界邁進。信友方面，在教會的領導下，努力度一個更大愛德的生活，也在可能範圍內幫助各種傳教工作⑥。

第二節 聖儀

在西文裏，聖事（Sacrament）和聖儀（Sacramental）兩名詞，不但出於同一字源，而且指出聖儀是「小型聖事」或「縮小的聖事」。總之，兩者是相關的。這裏，我們簡單地陳說下列幾點：聖儀是什麼？它有那幾種？我們對聖儀應有的態度。

聖儀是什麼

梵二大公會議給我們說：「此外，慈母教會設立了一些聖儀，這就是模倣聖事而設立的一些記號，用以表示某些效果，尤其是靈性的效果，並因教會的轉禱而獲得。藉着聖儀，使人準備承受聖事的特

效，並聖化人生的各種境遇」（禮憲 60）。按照大公會議的清楚教導，聖儀是教會制定的，不像聖事是由耶穌建立的。既然教會制定聖儀，她有權柄取消業已存在的聖儀，也能按需要制定新的。

聖儀的本質是模倣聖事的一些標記，用來表示某些屬靈的效果；在這點上，聖儀和聖事特別接近，兩者都由象徵性的標記組成。聖儀的功效，不像耶穌建立的聖事具有事效性，而是依賴教會轉禱的力量。教會制定不同聖儀的目標或為幫助信友善領聖事，或為聖化信友生活中不同的境遇。

舉行聖儀是一些禮儀行為，或是說，是教會中公開的敬禮；因為它是以教會的名義舉行的，需有教會認可的聖秩人員來主禮，並按照教會所批准的儀式來舉行。

聖儀的種類

從教會制定聖儀的目標來看，可把聖儀分為同感恩禮與聖事相連的聖儀，和另一些同感恩禮與聖事無關的聖儀。為幫助信友更妥善地參加感恩禮與領受聖事，教會規定不少聖儀，為準備信友的心靈，或為感謝業已領受的聖事鴻恩。我們知道感恩禮和每件聖事的核心儀式是很簡短的；就在這些核心儀式的以前及以後，教會規定不少聖儀作陪伴。像感恩禮中整個的進堂式、禮成式和其他不少部份；像每件聖事中的聖經誦讀和其他不少的儀式，譬如聖洗禮儀中的驅魔、傅油、領洗者頭上披白紗、手執照亮的蠟燭等，都是聖儀。按不同時代的需要，教會當局改變或增減這些聖儀。我們只需記起梵二禮儀革新前後，在舉行感恩禮和施行聖事上的種種變更，就不難看出。

另一種聖儀同感恩禮與七件聖事無關。教會制定這些聖儀來聖化信友生活中不同的境遇。在教會正

式的禮儀經本中，我們可找到不少這類的聖儀。像：祝聖聖水、婦女生產前的降福、病弱嬰兒的降福、祝聖新房子、降福新車或新船等等。人生的境遇有很多類別，慈母教會制定一些聖儀，用自己的祈禱來呼求天主的保佑，設法聖化這些不同的境遇。梵二大公會議訓示，為比較重要的人生境遇所用的聖儀，更好同感恩禮連在一起舉行，像修會會士的發願或重願等（參閱禮憲80）。

對聖儀應有的態度

近年來不少平信徒，連部份修會會士，對有些教會中的聖儀顯得敏感，似乎把它們看作「迷信」，避而遠之。例如：進出聖堂時用聖水劃十字聖號、佩帶聖牌、用祝聖過的念珠為獲得大赦等。部份信友機械式地取用這些聖儀，而又過分依賴它們的效力；可能這種不理想的做法激發了上述的那種反感。

有關同感恩禮與聖事組合在一起的聖儀，我們信友理當遵行教會的規定，來幫助我們更妥善有益地參與感恩禮和領受聖事。至於感恩禮和聖事以外的聖儀，我想第一，讓我們信任教會的審斷。在聖神的領導下，教會按照時代的變遷，會取消一些聖儀或增加另一些新的。她關懷天主子民的真正需要，會慎重考慮並加以規定。第二，隨從教會的訓示或鼓勵，我們合理地取用現有的聖儀，多多利用教會為自己的子女所做的祈禱。當然，取用時需有意識並在信德內同教會一起祈禱，呼求天主的降福。

對屬於禮儀的善工和措施，我們只簡單地介紹了神聖日課、禮儀年和聖儀三項。梵二禮儀憲章中還清楚提到聖樂、聖教藝術、敬禮時用的器皿以及聖堂的建築藝術等。這一切對禮儀的完美履行都有影響，為此教會都很重視它們；她珍惜人們在這些事上已經獲得的許多成就，同時不斷鼓勵他們有新的創

作，爲能幫助天主子民更完美地舉行禮儀，也就是更有效地光榮天主並聖化自己。

附註

- ① 參趙一舟，「禮儀革新後的禮儀年度」，見證第一四五號（民國七十四年二月），頁三六～三七；「逾越奧蹟與禮儀」，見證第一四六號（民國七十四年三月），頁四四～四七。
- ② 參趙一舟，「聖人聖女的敬禮」，見證第一六一號（民國七十五年十月），頁九十～九五；「聖人聖女的敬禮」，見證第一六二號（民國七十五年十一月），頁六八～七三。
- ③ 參趙一舟，「將臨期」，見證第一五五號（民國七十五年），頁六十～六九。
- ④ 參趙一舟，「聖誕期」，見證第一五四號（民國七十五年一月），頁四四～五五；「聖誕八日慶期」，見證第一五六號（民國七十五年三月），頁三四～三九；「主顯節及三個聖誕節有關的慶節」，見證第一五七號（民國七十五年四月），頁五二～六二。
- ⑤ 參趙一舟，「復活期」，見證第一五一號（民國七十四年十月），頁五八～六二；「復活期」，見證第一五二號（民國七十四年十一月），頁四四～五五。
- ⑥ 參趙一舟，「常年期」，見證第一五八號（民國七十五年五月），頁五八～六二；「常年期內主的慶節」，見證第一五九號（民國七十五年六月），頁六八～七九；「常年期內主的慶節」，見證第一六〇號（民國七十五年七月），頁六一～六九。

第四篇 靈修生活的聖化幅度之二——個人善工

在靈修生活的種種努力中，我們用許多方法來聖化自己。前一篇探討了禮儀生活，即耶穌建立的感恩禮和七件聖事，以及教會所制定的神聖日課和各種聖儀。這一切善工都以教會公共的名義來履行。此外，還有信友個人的善工，一如梵二大公會議所說的：「靈修生活並不限於參加禮儀，基督徒固然是被叫作團體祈禱，但也應該進入自己的內室，向在暗中的天父祈禱」（禮憲12）。

在個人的聖化善工中，最基本的是祈禱。個人祈禱和禮儀生活是分不開的，就是說，在禮儀行為中必須有個人的祈禱（參閱禮憲30），個人祈禱是禮儀生活不能缺少的準備。張春申神父寫說：「所以我們的日常生活是帶到禮儀中去的。除此以外，也需要有個人祈禱的準備。所謂個人祈禱的準備，就是在個人祈禱中對於耶穌基督死亡復活的生命，逐漸深入地領悟其意義。……當你有了個人的祈禱後，你才能够更深的進到禮儀中，對天主有一個完全的答覆」①。

爲此，在這上下文中我們來談祈禱生活。

第十六章 聖化和祈禱生活

梵二大公會議稱禮儀善工為「團體祈禱」。實在，「祈禱」一詞的涵義很廣。我們先描述祈禱的基本意義；接着，在不同的祈禱方式中，我們着重「默禱」，探討它的做法和等級；最後，我們提出幾個有關默禱的困難。

第一節 祈禱是什麼

祈禱的基本意義

有關祈禱的基本意義，可從啓示及靈修家的表達中引申出來。

(1) 聖經中的指示；聖經不給我們祈禱的定義，却給我們述說一些祈禱的實例。譬如古經中說亞巴郎替索多瑪城的居民向天主求情（參閱創十八 16 ~ 33）。梅瑟為以色列選民轉求天主平息義怒（參閱出卅二 11 ~ 14）。聖詠表達作者向天主的敬拜、讚揚、感恩、悔罪、求恩等善情。

新經記載耶穌如何興奮地感謝天父，因為祂把天國的奧秘啓示給貧窮謙卑的人（參閱路十 21 ~ 24）。也記載了耶穌在山園中向天父哀禱（參閱瑪廿六 36 ~ 46）。瑪竇和路加兩位聖史給我們留下了耶穌親授的美妙禱詞——天主經（參閱瑪六 9 ~ 13；路十一 2 ~ 4）。

(2) 神父們的教導；教父給我們綜合地說祈禱是什麼。部份教父簡單地說祈禱是人舉心嚮往天主。例如：聖尼羅（約四三〇年）說：「祈禱是舉心歸向天主」②。聖大公勿沙（約五八〇 ~ 六六二年）說：「那祈禱時的聖寵，使我們的心靈，與天主結合」③。別的一些教父說祈禱是人同天主交談。像：

聖師盎博羅削（三三三～三九七年）說：「原來我們祈禱，就是同祂〔基督〕談話；我們念聖經，就是聽祂談論」④。聖師熱羅尼莫（約三四二～四二〇年）說：「你祈禱，你和淨配談心；你念聖書，祂——淨配——便給你答話」⑤。聖若望葛利瑪（約五二五～六〇〇年）說：「祈禱，就其性質而論，是人和天主的密契交談」⑥。

(3) 神學家和靈修家的說法：神學家們都在發揮教父們的教導，只是表達方式不同。靈修家中，我們引證聖女大德蘭的話，她說：「照我想，祈禱不是別的，而是深度的友誼，屢次同我們知道深愛我們的天主個別談心」⑦。

(4) 祈禱是「天人會晤」：綜合以上有關祈禱的種種說法，我想可稱祈禱為「天人會晤」。這個會晤要求：第一，整個人的投入，為此念經時有口無心，或默想時分心走意，就沒有整個人的投入！第二，整個人用心神會晤天主，因為天主是神，眼不能見，手不能摸。第三，整個人用心神在信德內會晤天主，因為祈禱中的天主，不只是哲學推論出的天地主宰，還是耶穌啓示給我們的三位一體的天主；為此只在信仰之光下才能會晤得到。

不少信友一聽祈禱，就想是求恩，那是太狹窄的懂法。其實，一如聖經所指出的，天人會晤是人向天主朝拜、讚美、感謝、悔罪等，又以孝愛的心，向天主表達信、望、愛，這才是基本的祈禱。

口禱、默禱和默思誦讀

(1) 口禱：幾時我們誦讀聖經中的聖詠或其他教會批准的經文，我們努力口誦心維，嘴裏慢慢地

念，心靈向天主表達經文中所含的善情。這樣的口禱是有靈魂和肉身的人，向天主表達敬愛的自然方式。不只有個人，還有團體的誦念，還有優美的音樂，來向天主詠唱。這種種祈禱都十分符合人的社會特徵。

有人誤認口禱是幼稚的，只有缺乏自動，不會思考的人才取用。殊不知口禱是非常適合人性的。聖女大德蘭曾讚揚口禱說：有人雖然只會口禱，却能達到非常高超的靜觀境界。但為做好口禱，也有其困難，因為口禱是利用現成的經文和歌詞，人心中的感受不一定符合那些程式的涵義，因此容易分心走意。當背誦一些熟悉的經文時，更易分心或機械化。為補救這一點，需要不斷地重振信德，意識天主的臨在，此外可手持經本，慢慢念，努力遵照經文的涵義向天主吐露心聲。

(2) 默禱或心禱：在口禱的天人會晤中，人向天主表達的是經文或歌詞中的涵義。默禱或心禱則不然。在這種天人會晤中，默禱者不說什麼，也不唱什麼，只是默默地向天主吐露心聲，同祂談心。至少在起步時，這種祈禱要求人自動自發，不然會一片空白沉默，談不上什麼天人會晤。按一般的經驗，默禱是靈修生活上極重要的一環。

(3) 默思誦讀：這是介乎口禱和默禱之間的祈禱方式。先誦讀一段聖經，或師主篇，或其他內容豐富的聖書。然後加以思考、反省、祈禱，所讀的有什麼涵義，給自己什麼教訓；以往我如何生活？今後當怎麼改善？善情在心中興起，就停留其上，盡量同天主或耶穌談心，直到心靈感到飽飫，不再有什麼善情時為止。用完一段，再念下一段，以同樣方式進行。可見，由於誦讀，默思誦讀接近口禱；因了思

考、反省和發善情等，又像默禱。聖女大德蘭肯定默思誦讀是一種很能幫助人的祈禱方式；特別是在感到不易做默禱時，儘可用它來祈禱^⑧。

下面三節專門探討默禱神工。

第二節 默禱的做法

一般的做法

默禱是人個別的會晤天主，默默地同祂談心。既然如此，默禱的做法似乎該因人而異，難能有一律的規範。不過，人同此心，心同此理，不同的人中還有相同點。因此，特別為開始默禱者，教會先賢留下了寶貴的訓導或指示，來幫助他們逐步進行。教父中，特別有賈仙（約三六〇～約四三五年）和聖若望葛利瑪（約五二五～六〇〇年）有既多又好的指示。第十五世紀以來，更有有系統的默禱方法。聖方濟各撒肋爵（一五六七～一六二二年）的靈修入門，各修會的培育程序，像聖衣會、西篤會、道明會，對默禱的做法都有自己的傳授，為領導幫助年輕會士的祈禱^⑨。

在不同的默禱方法中，下面幾點是共有的。第一，為善行默禱需有準備。較遠的準備是平日的熱心生活，須謹守五官，收斂心神和保持謙遜；較近的準備是在默禱前夕預備默題，努力停留在默題的心情中，到了默禱時爽快熱心地投入。第二，默禱開始時，發信德深信天主臨在；奉獻自己的神工；求天主幫助做好默禱。第三，默禱內，虔敬地記憶起默題；思考默題本身的意義，看它和自己生活的關係；發

善情，定志向。第四，默想快結束時，感謝天主在神工中所賜的恩惠；反省自己怎樣做了默禱，為求改善；奉獻善志並求主幫助履行。可選擇一個動心的意思或一句格言，用來在日間提醒鼓勵自己。

在歷代聖賢留下的默禱方法中，多數靈修學者認為⑩，聖依納爵勞耀拉（一四九一—一五五六年）的三司默禱法，和培呂肋樞機（一五七五—一六二九年）所創的默禱方法，比較實用；其他的默禱方法能歸納到這兩種方法裏。為此，我們特別簡單地介紹這兩種默禱方法。

聖依納爵勞耀拉的三司默禱法

聖依納爵，按照不同的默禱題材，留下好幾種不同的默禱法⑪。三司默禱法適用於默想道理、德行或罪惡等題材。除了一般方法所重視的準備工作外，這方法包括開始、默禱本身和結束三部份。

(1) 開始：首先有預備經，求天主幫助，使默禱中的一切意向、行動純粹為事奉、讚頌至尊無比的天主。接着有兩個前導。第一個是設定地點，幫助想像集中於默想的題材上，以減少分心。譬如默想原祖父母犯罪，可想像魔鬼借形的蛇，厄娃好奇地同蛇交談等；可能的話，假設自己也成為其中的一個角色。如果題材不易想像，例如默想罪，可想像它的後果，如靈魂在肉身的監牢裏，或自己在凶猛的野獸中間等。第二個前導是求天主滿全我的願望，即我在這次默想中要得到的效果，或天主的恩惠。譬如默想罪時，求痛恨罪惡之恩。聖依納爵要我們每次默想定一清楚的目標，就是從這次默想中要獲得的恩寵。

(2) 默禱本身：先用記憶回想默題的要意，例如默想原祖犯罪的話，回想起天主的禁令，厄娃受誘

惑，吃禁果，亞當也隨着違背主命等。接着用理智去思考這事件本身的各種幅度，像天主禁令的容易遵守，厄娃的好奇，魔鬼的狡猾，亞當的軟弱等等；再考察這事件和我的關係如何，譬如它給我什麼教訓，以往我怎樣生活？未來我當如何改善？然後運用意志激發善情，例如體會天主給原祖父母出命的慈愛用意，厄娃不慎，亞當的沒有立場等等。

善情是默禱的最重要成分，爲此在整個默禱時間，特別是在接近尾聲時，應多予激發。善情自然興起時，聖依納爵訓示默禱者停留其上，再三玩味，直至感到滿足爲止。同時當注意，人不該以善情爲終點，而該立志，改善生活。志向不在多，而該切合實況，並能立刻付諸實行，就是須有切實的理由催促默禱者去努力實踐。不過人是軟弱的，不可依靠自己，而須懇求天主幫助。整個默禱能包含兩端或三段，每端按上述的次序運用三司默禱；當然，三司運作的次序不必嚴格劃分，更好順其自然，隨從天主聖神的推動進行。

(3) 結束時：先綜合一下默禱中的善情和志向。接着，隨內心的感受同天主、耶穌或聖母熱心交談。最後，簡短地反省默禱的經過情況，做的好，則感謝天主，那裏有缺陷，下次努力改善。

上述的默禱方法有很多優點，合乎人的心理要求，因爲各重要官能都運用到，可先後接觸體會同一奧蹟，這樣藉着聖寵的作用，默禱者能活生生地接納那奧蹟，把它逐漸內在化。這方法特別能幫助開始默禱者，因爲每一步驟都有清楚的指示，使取用者不會有迷途的困擾。取用這方法，對所默想的奧蹟認識程度不深亦無妨，所以一般信友也能取用。若把這方法簡化，多發善情，那爲在默禱生活上前進者也

適用。

有人批評這方法太強調人為作用，似乎不夠重視天主聖寵在祈禱中的首要角色。但聖依納爵為默禱開始及結束時所給的囑咐，都說明他如何重視天主聖寵的幫助。也有人批評這方法不夠把耶穌作為默禱的中心，或特殊的對象。但聖依納爵曾留下好幾個默禱方法，上述的三司默禱法只是其中之一，特別適用於默想道理一類的題材；為默想耶穌的言行，也另有「觀照」的方法^⑫。

培呂肋樞機（Cardinal de Bérulle）創始的默禱法

第十七世紀，在法國盛行着一種偏重於情感的靈修趨勢，也特別注重耶穌的奧蹟。培呂肋樞機是這種靈修趨勢的代表人物。他開始的一種默禱法，經過特公堂（de Condren）、奧利哀（Jacques Olier）和脫龍松（Tronson）三位徒弟的補充後，成了聖蘇而比斯使徒生活團，和他們所管理的許多教區修院修士們的默禱方式。這種方法，除了一般的準備工作外，也包括開始、默禱本身和結束三部份^⑬。

(1) 開始時：發信德，意識到天主的臨在，特別深信祂在自己心中。接着，默禱者轉向自己，承認自己的罪過，發痛悔，念悔罪經。最後，因深知自己的無能，祈求天主聖神幫助，為能做好默禱，念「伏求聖神降臨」經文。

(2) 默禱本身清楚地分三段：一、「朝拜」，設想自己在耶穌面前，瞻仰祂的言行、德表，向祂發朝拜、驚訝、讚美、感謝、愛慕等善情。這樣，希望天主樂意俯聽自己將做的祈求。二、「分享或共融」，

設想耶穌在自己心中。用信德、或用思考和反省，使自己確認在耶穌身上所瞻仰的某一德行的重要；再回顧自己：過去沒有努力修那德行，切願將來要培養它；然後懇求天主恩賜那德行。用過這默禱方法的人相信，特別是在這最後的祈求中人分享到耶穌的德行。此外，也為教會和其他種種意向祈禱。所謂「合作」，設想耶穌在自己身旁，靠着祂的幫助，切實並謙遜地拿定志向，要在當天付諸實行。

(3) 結束時：感謝天主在默禱中所賜的恩惠；求祂寬恕自己在此神工內所犯的過錯或所有的疏忽；求天主降福自己所定的志向，也降福這一天、整個一生、特別是生命的末刻。記住一個在默禱中感動自己的思想或一句格言，為在日間實踐所定的志向。最後，默禱者把自己和默禱神工的果實都託付給聖母，念一篇呼求聖母保護的經文作結束。

上述的默禱方法清楚地以耶穌為中心，默禱者設法心中興起耶穌的心情，培育祂的德行。正如聖蘇而比斯使徒生活團的創始人，奧利哀（Jean-Jacques Olier, 1608-1657）神父說，為達到上述的目標，默禱者先把耶穌放在自己眼前，瞻仰、頌讚、敬拜祂。接着，默禱者把耶穌放在自己心中，藉着祈求，使自己分享祂的心情，培植祂的德行。最後，默禱者把耶穌放在自己身旁，意思是同祂合作，為在自己的生活行動中，顯示祂的心情，實踐祂的德行。這種默禱的整個程序正符合當時法國的靈修趨勢。

比較上述的兩種默禱方法

如果我們嘗試比較前面的兩種默禱方法，我想第一，聖依納爵的三司默禱法，至少為開始默禱者，

思考的成分較重，由思考引入善情。培呂肋樞機的默禱方法，善情成分較重，而且好似一開始就發善情。事實上，是脫龍松（Tronson）神父在這方法的第二部份，第二段中加上思考及反省兩成分，特別為就合當時才開始做默禱的修院修士們的需要^⑭。

第二，因着前面的理由，聖依納爵的方法為開始默禱者更有幫助；當然非開始者也可取用。培呂肋樞機的方法，更適合在默禱神工上已有經驗的信友，即在靈修生活上較前進者。

第三，在某些方面，像對耶穌的朝拜、驚訝、讚美等，聖依納爵不像培呂肋樞機那麼明言強調。雖然只是程度上的區別，但這正指出他們兩種靈修體系的不同趨勢。上述兩種默禱方法本來沒有什麼好比的，因為二者的對象不同：培呂肋的方法以耶穌的奧蹟為對象；聖依納爵的三司默禱法以各種道理題材為對象，至於耶穌的奧蹟，他用「觀照」的方法。默禱的對象不同，其進行方式自然也會不一樣。

結論。默禱須靠天主的恩寵，同時要求人忠誠合作。默禱者的性格和傾向不同，天主給的恩寵也因人而異。所以開始默禱者最好學幾個不同的默禱方法，找出適合自己，為自己有幫助的一種。需要時，可變換方法，以善行祈禱。神師和靈修輔導，須熟悉一些較重要的默禱方法，介紹給受輔導者，讓他們自由取用。

第二節 克修默禱的二等級

關於默禱的等級問題，聖賢們和靈修學者的說法不一致，所以默禱等級的分法。先有「克修默禱」

和「神祕默禱」兩個大階段。有關神祕默禱的等級，將在第五篇第廿三章內討論，這裏按多數作者的說法，把克修默禱分爲三等級簡短地予以介紹^⑮。

所謂克修默禱，是人勤奮努力，藉着天主的助佑，設法做好默禱神工。我們在第一節說過，祈禱是人的心靈在信德內同天主會晤，任何默禱都運用理智和意志，但在運用理智前，需要用記憶想起默禱的題材。

克修默禱的第一級——默想 (Meditation)

在默想中，默禱者記起默題後，用理智來思考，察看題材的各種幅度及它跟自己的關係，反省自己以往如何生活，以後當怎樣改善。這理智的思考是要引起意志發善情，並定志向改善自己。結束前，誠懇地同天主、耶穌或聖母交談。

一般說來，開始默想者用在理智思考及反省的時間較長，意志的發善情時間較短；定志不必多，才能付諸實行。恆心努力默想的人，天主會漸漸吸引他，逐漸提昇他的默想。

克修默禱的第二級——善情的默禱 (Affective prayer or prayer of affection)

在這等級的默禱中，理智作用逐漸減少，意志發善情却增加。默禱時，理智不需要多思考推理，意志較易發善情，也有比較豐富的善情。因此以時間來說，默禱者用在理智思考的時間減少，發善情的時間增長。當在某一段已沒有善情時，便再用理智思考默題，希望有別的善情興起。

須知由「默想」到「善情默禱」的演變，來自天主恩寵的提拔，決非人所能勉強或偽造。按聖賢們

的經驗，人誠懇忠心地做默想，慈愛的天主必會吸引他，提昇他與天主的會晤方式。這種演變也是漸進的，不是一蹴可及的。

克修默禱的第三級——簡化的默禱（Simplified prayer or prayer of simplicity）

在這等級的默禱中，不但理智作用減少並簡化，就是意志的善情也減少且簡化。所謂善情的減少是指量而說的，就是不像以往有很多善情，現在善情的數量減少而深度則增加。所謂善情的簡化，是指善情的逐漸單純簡樸。這等級的默禱有時只是一個出於愛心的凝視天主。這種凝視所見的天主是籠統大概的，不怎樣清晰分明，就像人瞻仰一幀美畫的全景，不注意它的細節。可是這種對天主的籠統認識，與開始靈修生活者對天主的缺乏認識不一樣；前者蘊藏着富裕及生命，後者則顯出貧乏與枯槁。這一級的默禱者有時只安靜地面對天主，單純地敬拜祂，讚揚祂，向祂表達自己的信、望、愛。

關於上述的三級克修默禱，當注意以下幾點。第一，前面說過三級的演變來自天主的恩寵，所以當神師理會受輔導者到達高一級的默禱時，勿勉強他回到「默想」的方式。第二，高級的默禱者仍需要準備默題，雖然比較簡單些。因為不可因天主的恩惠而趨向懶惰；另一方面，如不易簡單地發善情，當回到準備好的默題上去，為避免分心走意。第三，按一般的經驗，出於愛心的凝視天主，在起初不會持久，所以當準備回到善情的默禱，甚至默想的方式，以防止分心怠惰。第四，善情的默禱平常比較有安慰，而簡化的默禱反能枯燥乏味，因為神祕淨化中的感性黑夜的磨煉在此是可能的^{①6}。

第四節 默禱的一些難處

爲一般人，默禱不是件容易的事，特別是在初期。這裏，先略說有關默禱的幾件事，然後察看默禱通常遇到的一些困難。

有關默禱的幾件事

有關默禱的一些事，我們當避免過與不及。首先，不可過分自恃，幻想只靠自己的努力就會成功。耶穌曾說：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5），這句話特別適於默禱神工。另一方面也不該過分被動，即自己不努力，只期待天主來推動；因爲天主不會行奇蹟來鼓勵人懶惰。唯一正確的態度是自己努力做好當做的，同時依賴天主的助佑。

關於默禱方法，當避免崇拜方法，以爲呆板拘守方法，就會成功。另一方面也當避免相反的態度，就是輕視先賢傳留下來的的方法，不願虛心試用以幫助自己。修會大多有其傳統的默禱方法，普通比較接近各修會的靈修精神，因此會士自然更重視並採用這些方法來默禱；不過也不必拘泥，以致排斥或禁用其他的默禱方法。

有關默禱中的神慰，也能有兩種對峙的態度。有人貪求神慰，好似缺乏神慰就不能默禱。其實，神慰是天主的恩惠，人沒有名分希求；而且默禱是爲敬愛天主，不是爲求安慰；默禱的好壞也並不由神慰來衡量。相反的態度是過分冷酷地自我控制，輕視能有的安慰。本來神慰是天主的恩惠，很能幫助人更

熱心做默禱，更有毅力修德行善，所以可盡力希望並懇求天主恩賜神慰；因為是恩惠，所以隨天主聖意的安排。

面對默禱神工的成功或失敗，能有兩種不合理的態度。有人渴求體會到成功，否則就灰心喪志，甚至停止默禱。有人毫不關心成功或失敗，只按慣例履行，不管做的是好是壞；甚至毫無根據地樂觀妄想，以為自己的默禱不差，但他想像的比實在的好得多，是在欺騙自己。正確的態度是關心默禱的好壞，為能及時改進；但該是平心靜氣地求好，也努力做好，而不是焦急地要體會到成功，否則就灰心或放棄努力。

不容易進入默禱

許多人的經驗是不容易進入默禱的氣氛中去。他們感到不自然，要逃避，設法比規定的時刻晚一點開始。為什麼？因為默禱要求整個人在信德內投入，人的肉體和私慾偏情，同有形世界相處自然容易，相反，超脫物質，提昇到精神界，在信德內會晤三位一體的天主，就困難重重。為此，如果平日生活中，沉沒於物質界，醉心於現世，甚至違背良心，得罪天主，到了默禱時，自然不易會晤到天主而與祂交談。

可見默禱和人的整個生活是緊緊相連的，在平日生活中接近天主，自然容易進入默禱。一位有經驗的作者說的好：「看你如何祈禱，就知道你怎樣在天主前生活；你祈禱的好壞是你生活品質的測量器。反過來亦然，你平日生活中同天主的接近或疏遠，會指出你所禱神工的難易」①7。

因此，誰想在默禱神工上感到自然，容易進入，除該努力做好默禱前的近預備外，根本的辦法是改善平日的的生活，削弱對受造物的牽戀，讓天主日益成爲心靈的主宰，使信、望、愛三超德逐日更支配他的生活行動。總之，當天主逐漸成爲人的真正主宰和父親時，人自然會喜歡會晤祂，同祂交談。

默禱時的分心走意^⑱

默禱時的分心是對天主、耶穌或默題不集中，而把注意力停留在其他事物上。分心能長能短，能有程度上的不同。如果不想天主、耶穌或默題，而集中在其他的人、地、事物上，那就是完全分心每每在時間上也較長。如果注意力在天主和另一對象間徘徊穿梭，一會兒離題，很快又回來，就是局部的分心。

前面說過，人同物質事物相處感到自然容易。平日生活沉浸世物中，忙碌地與之周旋，默禱時，想會晤天主，生活中的那些人、地、事物自然會來霸奪人的注意力，所以分心是容易了解的。此外，還有其他原因增加分心的機會。例如，默禱者健康欠佳，容易疲乏，他的注意力難集中，容易分心。或環境不好，天氣炎熱或寒冷，噪音吵鬧，使默禱者不能安心或不耐煩，因此容易分心。或可能默禱者所取用的祈禱方法或預備的默題，不適合他目前心靈的需要，爲他缺乏吸引力，因而容易分心。最後，魔鬼也能來誘惑人，在他的內感官上興起一些想像或希求，藉此引他分心。總之，使人在默禱中分心的原因很多。

面對分心的困擾，當有什麼態度，並用什麼方法來應付？第一，在天主前謙遜地認錯，承認自己的

軟弱。同時求耶穌幫助，因為祂說過：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）；而保祿又說：「我賴加強我力量的那位，能應付一切」（斐四13）。第二，查考有什麼內在或外在的原因，增加分心；如果有，須努力剷除或削弱那些原因。第三，反省準備的工作是否有疏忽；如果有，及時改善。第四，若各方面都盡了力，却仍分心，那時便該平靜而堅決地應戰，一理會分心，即刻返回默禱；再分心，再返回。被分心困擾，而不斷努力收回心神的默禱，是一場非常中悅天主的戰爭。第五，最重要的是讓天主多多進入平日生活中，努力避免沉浸於忙碌的生活中，學習為天主做一切，並偕同耶穌一起做。總之，務使天主、耶穌在平日生活中成為熟悉的，人同熟悉的對象談心，自然不會多分心。

默禱時的枯燥¹⁹

默禱時的枯燥是，人似乎被籠罩在黑暗中：想不出什麼好意思，發不出什麼善情，昏然無所感受。整個人變得枯槁、冷淡、懈怠；似乎離天主遙遠，甚至對祂失去信賴。這時要默禱很不容易，因此覺得厭惡，想逃避。這種枯燥能有不同的程度。

引起枯燥的原因能是本性的，如健康差，不舒服，人不能想什麼，也厭惡做任何努力。或工作的壓力大，工作太多，要求全部的能力和時間；同時會規要求必須默禱，就產生強烈的反感。或因為冷淡，不重視默禱，經常忽略默禱的準備工夫；想起默禱，提不起興趣，只感到厭煩。

有時是天主給人枯燥的體驗。例如，已奉獻的人冷淡不忠，或愛追求享受，好奇心重等，天主以默禱中的枯燥來懲罰他。有時天主主要人謙遜，讓他感到枯燥，體會到自己的無能，因而更依賴天主而呼求

祂。有時天主要淨煉人，讓他受枯燥的磨煉。誰能長久忍受枯燥，對天主忠貞不貳，繼續努力中悅祂，很可能他已進入所謂的感性黑夜中。

面對默禱中的枯燥，當如何？第一，當反省查考，是否自己製造了枯燥的原因，如果有，努力及早消除。第二，如果沒有自己的過錯，看來所經歷的枯燥出自天主的意願，便謙遜地接受；求祂幫助自己勇敢地背這十字架，耐心等待祂的新安排。第三，發奮忠於該做的默禱神工，勿因枯燥而減少。為整個靈修生活來說，枯燥時勿改變以前所定的志向。第四，枯燥的反面是神慰，神慰是天主的恩惠，所以忍受枯燥時，儘可求天主賞賜神慰，幫助自己更熱心祈禱，更好地事奉祂。

附註

- ① 張春申，靈之旅，頁一七六。
- ② 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁四二八，八七〇號。
- ③ 同上，頁五八四，一二九八號。
- ④ 同上，頁二二九，四四四號。
- ⑤ 同上，頁二四五，四九三號。
- ⑥ 同上，頁五三一，一一二八號。
- ⑦ 趙雅博譯，聖女德蘭自傳（台中：光啓社，民國四十五年十月初版），頁五一。
- ⑧ 參同上，頁一九〇。

- ⑨ 參 Adolphe Tanqueray, The Spiritual Life, transl. by Herman Branderis (Maryland, Westminster: The Newman Press, 1930), p.339, note 1.
- ⑩ 參同上, p.331.
- ⑪ 參房志榮譯, 聖依納爵神操, 一〇一~一〇九號; 二三八~二六〇號。
- ⑫ 參同上, 一〇七~一一七號。
- ⑬ 參 Adolphe Tanqueray, The Spiritual Life, pp. 336-340.
- ⑭ 參同上, p.336.
- ⑮ 參馬駿聲, 神修學(澳門:慈幼印書館, 一九五〇年五月重版), 頁一〇四二~一〇五八; Jean Rigoleuc, S.J., L'homme d'oraison ou Introduction touchant l'oraison mentale et ses 3 états de la vie spirituelle (Mons: édité par la Cong. mariale du collège St. Stanislas, 1964).
- ⑯ 有關感性的黑夜, 請參第十章第一節。
- ⑰ Paul Himebusch, "Prayer and Life", Cross and Crown, Vol. 20, n.1 (March 1968):34.
- ⑱ 參馬駿聲, 神修學, 頁一一七~一二二; Gustave Thils, Saincteté chrétienne (Paris: Desclée, 1963), pp.572-574.
- ⑲ 參馬駿聲, 神修學, 頁一二二~一二四; 牟彌寬著, 光啓編譯館, 怎樣默想(台中:光啓社, 民國五十五年再版), 頁一八四~一八九。

第十七章 聖化和日常生活

在禮儀生活一篇中，我們說過，爲在禮儀神工上獲益，須以日常生活作準備。在前章論祈禱時，也說過，日常生活和祈禱是緊緊相連的。足見人生是個整體，禮儀、祈禱和日常生活組成整體的人生。爲此，活好日常生活是個重要的靈修課題。

從另一角度看，人事奉天主，須用全部的生活時間，不僅在行禮儀或行祈禱時。事實上，人一生參與禮儀和祈禱的時間究竟不多，大部份時間是「日常生活」。可見靈修生活多麼需要好好面對「日常生活」這一問題。

本章就是探討人當如何過好日常生活來聖化自己。日常生活包羅萬象，下面只講人際關係和善盡職務兩項，最後略提日常生活中常遇的兩個困惑。

第一節 人際關係①

人性是合羣的，所以人際關係是人生不可或缺的。人人有其人格尊嚴，當互相尊重，彼此往來以公義爲基礎；此外，因了同一人性，人類互爲手足；大家更是同一天父的子女，彼此是兄弟姊妹，所以在來往中該以愛德補充公義的不足。不過，人與人之間的關係程度不同：大多數人彼此沒有關係或只有極

少的實在關係；少數人彼此有較深的關係，平輩、長幼、朋友等。

對大多數人

世界上億兆人間，一個人算不了什麼。絕大多數的人同我沒有什麼來往，連他們的生死存亡似乎也與我無關，他們爲我是可有可無的陌生人。可是天主愛所有的人，願意拯救他們；因此我該本着公義，不損害他人；懷有愛心，不分種族與文化，爲他們的得救和各種需要祈禱。天主經的第一句說「我們的天父」，「我們」二字指這人類的大家庭！

另一些人是遠親、近鄰、同學、同事等。我們彼此有點認識，平常沒有多少來往，但有時會相遇見面。對他們不但該遵守公義，爲他們的神形需要祈禱，還當進一步向他們表達一般性的友愛禮讓，也用善表鼓勵吸引他們，使他們做好人並認識天主。

對少數人

我和他們關係特殊、來往頻繁，或住在同一家庭，或在同一小機構工作。對方能是我的上司、平輩、或屬下。面對上司，首先得確認一切合理的權柄都來自天主，一如保祿所說：「每人要服從上級有權柄的人，因爲沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的」（羅十三1）。除服從合理的吩咐或指示外，還有積極友愛的一面，就是做個和善而同上司合作的屬下。子女當然該對父母孝順。

平輩間當彼此尊重，決不做害人利己，相反公義的事。不但行動上如此，就是在看事上也會聆聽他人的意見；面對任何問題，在慎思熟慮後，能有自己的立場，同時會細察他人的觀點；看法能協調互

補，固然好；即使不得協調，仍會尊重他人的想法。彼此尊重外，還要彼此擔待，本着愛德互相幫助；他人有急要時，盡力用自己的時間和才華，滿足他們的需求。特別以善表鼓勵同伴爲善，且認識天主，做有信仰的人。

對於屬下，人容易只以他們爲隸屬者；而不想一切權柄是爲了服務。上司當本着耐心和愛心，竭力謀求屬下的身心整體利益。會寬宏，也會要求。在現時代，命令式的指示，難行得通；上司須與屬下溝通、講理，讓他們看出命令的理由，而甘心接受，並負責地去執行。此外，上司的榜樣，「以身作則」是個很有力的領導方式。

朋友間

除了一般性的人際關係外，還有友情。友情分多種，並有不同的程度，看交友的媒介是什麼。例如性格相近，興趣相同，以共同喜歡的工作或散心方式爲媒介，能使人聚合共融，彼此結成知交。若以學問和知識爲共融的媒介，那是較高尙的「文友」。若以養性修德作彼此鼓勵和分享的對象，那是更寶貴的「良友」。

良友間，彼此信任，坦誠相助；互相指正，彼此激勵，一同前進。擁有這樣的益友，是人生的一大幸運。其他的知交和文友也得顧及倫理價值，就是說，善惡是交友的基本準則。珍惜交結善友，同時毫不猶豫地中斷有害的交往。因爲善友會潛移默化地幫助人做好人，惡友却造成很大的傷害。古人說的「近朱者赤，近墨者黑」，就是指這一點。

修道人的團體生活

修道人的團體不植根於血肉關係，不是以利害為關鍵的工作機構，也不是純粹的友誼集團。而是由於天主的召喚和個人的自由答覆，所組成的一種超越本性的團體。屬下對長上的態度，除了一般的尊敬、服從與合作外，須在信德內看他們為天主上智的工具，來管理自己。因此甘願讓長上認識自己，為能妥善地領導自己；也為長上祈禱，使他們善盡己職。會院長上，除了愛護與服務屬下外，須為他們祈禱，求主領導祂所召喚的子女走向他（她）們的理想。長上努力在耶穌基督內克盡己責，成為祂得心應手的工具，用善表來號召自己團體中的兄弟姊妹。

同一會院的兄弟或姊妹間，必有共融、互助和許多喜樂；但團體生活也少不了困難。雖然大家都有一個和諧、合作、相親的團體，共赴修會的目標。可是各人仍有自己的個性、背景、不同的經歷和體驗等等。如果是國際團體，還有些不同民族間的歧見。每人的作風也不同；有人關門粗心，擾亂周圍的伙伴；有人愛說話，有人愛緘默；有人剛硬，有人羞怯。這些不同的作風，為經常生活在一起的人，容易造成對立和衝突。

會院平常有其個別目標和使命，要靠其成員合作完成。這自然要求成員間的溝通，同意，和一起遵行。可是事實上，多次成員意見分歧，不容易溝通，不易獲致大家同意的計劃。不是成員有什麼惡意，他們也希望坦誠合作，無奈看法難得一致。長上固然該決定工作方向，但成員間的隔閡仍是難免的。

有些會士，為這些不同作風所困擾，情緒低落，奉獻生活悶悶不樂，使徒工作減少銳氣。因了不同

的意見，團體中脚步不一致，團體的使命無法全部完成。豈不可惜！回憶當初進會和發願時，捐棄家庭和所有的一切，渴望自由和快樂地來榮主救靈，奔向修會的理想。誰知修會團體生活多次帶來的是一份傷痛。這個理想與事實間的距離給我們什麼啓示呢？第一，那些來自會士個性的困擾，要彼此以超性精神接受，並設法超越。第二，修道人中間的完全和諧與合作是個理想，難能在今世完全實現。在今世的修會團體生活中少不了十字架；這正是耶穌爲祂所心愛的人預備的一份禮物。

第二節 面對職務②

日常生活除人際關係外，大部份在盡本分或在完成每人的職務。爲此，活好日常生活，一定要善盡職務。我們來看看職務是什麼，怎樣善盡職務。

職務是來自天主聖意的安排

健康的人總有職務要盡。童年和青年努力學習求知，壯年和成年按自己的才能從事某一職業，貢獻社會國家，同時也是謀生之道。進入老年，工作減少準備安度晚年。很多人職業是自己選擇的；有些人被迫接受某一工作。無論如何，在天主上智的安排下，只要不是惡事，每人所做的，都是天主要的。

爲修會會士，更加如此，因爲服從願使人確定地行天主的聖意，把安排自己生活和工作的權利獻給天主，讓祂藉長上的措置來管理自己。這樣，修會會士在聽命中接受的工作，是來自天主的意願。

人生在世的目的承行主旨；這是受造物的基本義務，更是會士們對天主父應有的服從。耶穌的教

導，及祂的德表，都以「承行主旨」為祂一生的綱領。希伯來書信說：「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，却給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行你的旨意』」（希十五 7）。若望記載耶穌最後的一句話說：「耶穌一嚐了那醋，便說『完成了』。就低下頭，交付了靈魂」（若十九 30）。這「完成了」，就是成全了天父的旨意！綜合耶穌一生的話是：「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成祂的工程」（若四 34）。

怎樣善盡職務

為善盡職務，使工作中悅天主，第一，當在信德內接受工作。梵二大公會議說：「所有的基督徒在自己的生活方式，職位與環境內，並通過這一切，以信德精神從天主手中承受，並和天主聖意合作，把天主眷愛世界的愛情，在世俗服務中顯示給眾人，則每日增進聖德」（教憲 41）。

第二，不只在信德內接受本分中的事務，也在愛德中去操作。為愛天主做一切，也懷着愛人的心，給弟兄姊妹服務。工作該有合理的酬報，但愛德的意向在先。

第三，既為愛德操作，自然盡心竭力地做，成功或失敗是次要的。這並不是說忽略或輕視成功，而是按重要性說，首要的是盡力而為。

第四，還有一個超性的真理，容易被忽略，就是我們同耶穌一起生活操作。多次我們似乎獨自在生活中奮鬥勞作，其實天主聖三在我們心內，耶穌基督是我們生命旅途中的同伴。祂說過：「我是葡萄

樹，你們是葡萄枝；那住在我內，我也住在他內的，他就結了許多果實」（若十五5）。我們當在信德內更多意識到這事實；那麼不但操作中會更有勇力，而且因契合於主而增加我行爲的價值。

上述善盡職務的一些條件有許多不同的程度，既不能即刻都擁有，也難望馬上達到高超的程度。要緊的是靠天主的幫助逐漸修煉自己，希望所作所爲越來越中悅天主！原來人在天主前的價值不在乎做什麼，而在乎怎樣做；也不在乎時間長短，而在乎做的好。聖經上說年輕人能擁有老年人的功勳：「他在短期內成爲完人，與滿享高壽無異」（智四13）。師主篇也說：「沒有愛德，外面的工作無用，因着愛德而辦的事，雖然是很小的，也有大益處，因爲天主不看做事情大小，只看做事的用意如何。誰愛情大，就是做的多，事情做的好，也就是做的多」（卷一，十五章）。

第二節 日常生活中的兩個困惑

日常生活中有些事很難理解，只由本性來看，似乎違反公平，但可按照信仰之光來嘗試回答。

人間的偉大或微賤③

人與人之間有差別。有的人天生聰明，多才多藝，做事得法成功；有的人却遲鈍寡能，即使奮發努力，也沒有什麼成就。有的人體壯力強，爲所欲爲；有的人却體弱力衰，難以行動。有人地位高，做事多，俸祿大；有人是無名小卒，做不了事，賺不到錢。因此人世間，有富貴貧賤和成功失敗的區別。前者得人讚許，後者受人輕視。

由本性來看，人間有着這些區別；但在天主前，上述的區別沒有多大分量。因為只有天主是偉大的，人的真偉大在於同天主結合，分享天主之體。一位貧窮的虔誠信友，與第一流強國的不信主的元首相比，誰更結合於天主？誰更偉大？一位誠樸無知的家庭主婦，本着愛德努力料理家務，比一位舉世聞名只求名利的大政治家，更中悅天主。

天賦大小，健康強弱，運氣順逆，成功多少，基本上來自天主的安排。天主有自己的計劃，我們受造物只該謙遜地接受，沒有名分責問祂為什麼。聖經上說得好：「誰曾指揮過上主的心靈；或做過祂的參謀，教導過祂呢」（依四十三）？換句話說，人間的許多區別，當事人沒法控制，也無力改變。但人的真正偉大，及其永恆價值，卻在於他自由地同天主合作。人按照自己的天賦，同天主合作，努力事奉天主，就中悅祂，成為偉大的。耶穌曾設比喻說：收到五個元寶，賺了另外五個的，與只收到兩個，却也賺了另外兩個的僕人，受到主人同樣的讚許和賞報（參閱瑪廿五14-23）。瞬眼即過的本性偉大，多出自天主的安排，但人的真正偉大和永恆價值，卻在於人同天主的合作。這就是保祿所說的：「少量播種的，也要少量收穫；大量播種的，也要大量收穫」（格後九6）。

日常生活中的痛苦④

人生來是追求幸福的，所以他渴望喜樂、如意，而竭力逃避痛苦。在此塵世，雖然人都有苦，難得滿足一切的願望，但有些人的遭遇顯然比別人更苦更慘。有人按良心生活，努力為善，却遭遇到比放肆作惡的人更多的痛苦悲哀。這類事件並不鮮見，如何去理解？

面對這個難題，理性找不到滿意的解答。在信仰光照下瞻仰十字架上的耶穌，可以約略領悟這個人生之謎。人類歷史有罪惡和十字架兩大奧蹟。天主要祂的獨生子用苦難和十字架來拯救罪人，祂也要人受點苦來賠補過錯。此外，耶穌的救恩使今世的一點苦獲得永恆的酬報，一如保祿所說的：「我實在以為現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅八18）。

痛苦不僅裨益個人，還能用來幫助別人，就是為別人的神益忍受痛苦。更進一步，人能尋找克苦犧牲，奉獻給天主，為賠補他人的罪，為幫助他人得救。熱心的牧者深深體會到這端真理。保祿宗徒寫說：「如今我為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可以在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的」（哥一24）。本堂司鐸主保聖維亞納，向一位抱怨堂區教友冷淡的本堂神父說：「你好好講道沒有？你熱心地為他們祈禱沒有？你為他們守齋了嗎？你為他們鞭打了自己嗎？你為他們睡在地板上沒有？當你沒有為他們做這些善工和補贖以前，你沒有名分抱怨」⑤。

聖賢們將痛苦看作無價之寶。他們由於熱愛救主耶穌，甘願並切望用犧牲和克苦來還愛祂，藉以同祂更密切地結合。這種熱愛和它的表露非常中悅天主，是成聖的捷徑。例如，聖女大德蘭認為，除了為愛主而受苦，沒有值得做的事；因此她向天主祈求：或是受苦，或是死去。聖女小德蘭切望為耶穌受苦，而擔憂自己無法真正受苦了，因為她體會到樂意為耶穌做犧牲，受苦成了她的幸福。

附註

① 參羅特理著，蕭靜山譯，崇修引（香港：香港公教真理學會，一九五六年二月港初版），卷二十友愛篇，頁七

○五～七三十七。 Adolphe Tanqueray, The Spiritual Life, pp.280-295.

- ② 參馬駿聲，神修學，頁三九六～四〇五；羅特理著，蕭靜山譯，崇修引，頁五一～五七。
- ③ 參 Rère de Caussade, S.J. 著，王敬弘譯，父、隨祿安排（台中：光啓社，民國六十五年三月初版）；馬駿聲，神修學，頁三五四～三九五；羅特理著，蕭靜山譯，崇修引，卷七翁主旨篇，頁二〇三～二七八。
- ④ 參 Paul J. Lindell 著，香港公教真理學會譯，痛苦的意義（香港：香港公教真理學會，一九八四年七月）； Philip Yancey 著，沈載祺譯，痛苦這個啞謎（台中：光啓社，民國七十一年六月初版）； Hugh Calkins 著，莘心譯，面對疾病（台中：光啓社，民國六十六年十一月初版）； James Walsh, S.J., P.G. Walsh, Divine Providence and human suffering, "Message of the Fathers of the Church", Vol. 17 (Delaware, Wilmington: Michael Glazier, 1985).
- ⑤ Jordan Aumann, O.P., Spiritual Theology, p.172.

第十八章 其他屬於內心的聖化方法

有關靈修生活的聖化，我們已講過禮儀生活、個人祈禱和善度日常生活。禮儀生活是分享天主子女生命特別有效的泉源；祈禱是向天主表達愛心，及獲得恩寵的要道；善度日常生活，是切實地活天主子女的生命。這三項概括了靈修生活基本活動。此外，還有些聖化方法極有幫助而很寶貴，但究竟只有扶助的角色。

這些方法可歸納為內心和外在的兩種；本章探討三個屬於內心的聖化方法，就是切願成全、省察神工和年度退省。

第一節 切願成全①

教友分熱心、普通和冷淡的三種，修道人也是一樣。這區別扎根於一個心態，就是是否切願成全。切願成全的意義和重要性何在？怎樣培養這種心態？

切願成全的意義

切願是人嚮往一個可能而尚未獲得的價值；成全是天人合一的高超境界。切願成全是人嚮往同天主密切結合。這嚮慕的主要成分是理智的看重，意志的嚮慕，有時也有感覺上的興奮、喜樂等情緒。使嚮

慕更完全，更有活力，但只是次要因素。

聖賢們切願成全，因此豪爽、勇敢、興奮地上進；拋棄一切平凡的做法，以英雄的作風求進步。他們表達自己的心態時會說：「總」不隨從本性的傾向，「盡力」犧牲自己，用「最大」的愛心事奉天主，在「最小」的事上忠信，「常常」努力做好，接受「一切」十字架等等。這些說法不是虛話，而是他們內心真誠的流露。

一般信友也以爲自己切願成全，其實沒有。如何辨別真正的切願成全呢？第一，切願的動機當是純正的，就是爲天主的光榮，爲自己的實益。有時人潛意識中存有自私的動機去切願成全。例如希望他人稱讚；妄想只有切願，就會在靈修路上前進，以切願爲一勞永逸的良方等。第二，切願當是謙遜的，一面懇切願意，一面聽憑天主安排。因此熱切地盼望，同時安靜地等待，而不焦急憂慮。安慰或乾枯，困難或大或小，進步或快或慢，全翕合主旨，安心接受。第三，切願當伴以行動，不只內心盼望，還當見諸行動，以恆心實踐。修德成聖決非一朝一夕之事，須再接再厲，恆心持久。這一點爲我們軟弱好變的人員是一大挑戰。大多數人有好意願，不少的人也開始實行，但持之以恆的人不多。

切願成全的重要

天主造了自由的人，凡事需要人自己願意，才能做；誰也沒法勉強他，誰也不能代替他作決定。同樣，在靈修生活上，天主要人自由地同祂合作，做決定。這自決正是人尊嚴的所在，也是人責任的根源。

人對某一對象嚮慕的越熱切，追求的毅力越強，成功的希望也越大。在靈修上也如此，人嚮慕成全越熱切，越會努力追求，前進的希望也越大。當然，走向成全是天主的恩惠，嚮慕成全須來自天主，如非天主恩賜，人不會獨自切願成全。但只要人肯合作，慈愛的天主常會賜與。

可見，藉天主的幫助，切願成全是靈修路上前進的原動力。聖經上許多勸諭都在於激起人向上的心願。教會禮儀年的措施，特別是將臨期和四旬期，也在於燃起信友前進的心火，正如教會的公共祈禱多次所求的，例如：「仁慈的天主，求你垂憐，廣賜恩寵，使我們的信、望、愛三德日益真切」；又如：「創造、宰制萬有的天主，求你垂顧我們，使能以整個心靈侍奉你」（常年期第十六及廿四主日的集禱經）。傳統的靈修工夫，像看聖書，聽道理，長上的訓話等，都在於鼓起這份上進的心願。

聖女大德蘭曾說：「非常要緊的一件事是勿讓我們減少上進的願望。相反，我們該深信，靠着天主的幫助和我們的努力，我們會有一天獲得許多聖人藉着天主的助佑業已得到的成就。要是他們從沒有渴慕過聖德，也沒有努力逐步實踐過，那麼他們決不會到達這麼高超地位的。……足見，在靈修生活上多麼要緊擁有對高超聖德的渴慕」②。

一旦信友不再想在靈修上前進，任何勸告或其他方法都毫無用處，猶如身體不感飢渴，勉強吃喝不會被吸收一樣。

真誠的渴慕前進已經是祈禱工夫，因為渴慕就是舉心嚮往天主，盼望同祂更深地結合。由於天主的無限慈愛，這種祈禱非常中悅祂，容易得到祂的垂允，一如福音中耶穌曾邀請說：「誰若渴，到我這裏

來喝吧」(若七37)！

怎樣培養切願成全的心胸

切願成全既是天主的大恩惠，所以必須用祈禱來爭取。一如福音中宗徒們曾求耶穌恩賜更大的信德說：「請增加我們的信德吧」(路十七5)！同樣我們需要天主恩賜對成全的切願。經驗告訴我們：不是要就有，天主給誰，他才會真正切願。聖人聖女們得到天主恩賜，他們就那麼熱心地渴慕並追求成全，因而到達了聖德的高峯。我們自己也許經歷過，幾時有天主聖神推動，便感修德行善沒有什麼困擾，可是其他時刻就感無能為力，一點挫折會使我們裹足不前。

按一般的心理來說，切願成全由理智開始，因為人不追求自己所不認識的價值。因此默禱是培養切願成全的要訣之一。在謙遜恆心的默禱中，永恆的真理及超性的實在，藉着天主的恩寵，漸漸滲透人心，使超性界的一切越來越真實、美善、值得全心渴慕追求。這樣，切願成全會油然而生。

有時，人遭遇到特殊痛苦的經驗，像身體上的病痛，精神上的打擊，工作上的失敗，親友的喪亡或其他天災人禍。在類似的境遇中，天主屢次讓人體會到今世事物的空虛不可靠，不值得貪戀；同時，更看清來世一切的價值，永生的寶貴，修德行善的重要等。如果人善用這類機會，能改變整個的人生，甚至會產生出奇的功效。聖方濟各包爾日亞生命中的關鍵性時刻，就是當他看到依撒伯爾皇后屍體時所有的深刻感觸。

在人生旅途中，有些時機是天主恩寵的時刻，像年度反省、月省、禮儀年的大慶日、主保慶日等。

在這些機會中，天主屢次讓我們體會到祂的臨在和鼓勵，推動我們再向前邁進一步。我們當善用這些機會，加深同天主的友誼，毅然遵行天主教在內心所興起的善志美意。

第二節 省察神工③

任何事業的成功，不僅需要事先有計劃，按部就班地實行，而且要不時檢討進行的得失快慢，好在必要時，調整步伐。同樣，在靈修生活上，須定志，努力實行外，還須不時檢討得失快慢。這最後一點就是省察神工的角色。這一神工今日陷於嚴重的危機，不少修道人忽略，甚至放棄了它。我們特別需要瞭解省察神工的意義、重要和做法。

省察神工的意義

省察是一種反省工夫，人必須靜下，進入自己內心，去考察自己的所是和所為。這種反省工夫不容易做，並能令人感到厭煩。首先人真正能靜下的機會不多；人的本性喜歡向外接觸四週的有形事物，而不習慣向內面對無形的自我；這會使人發現自我的種種限度，各方面不如別人，甚至過錯和惡行。自衛心理促使人後退逃避，不去面對那醜陋的自我。

可是省察不只是一種心理操作，而是真正的神工，必須藉着信德，在天主的鑒臨下和祈禱的氣氛中進行。天主洞察我的肺腑，任何隱密的事無不一清二白地呈現在祂面前，因此我不能不誠實地面對自我。同時，天主是慈愛的天父，常準備着寬恕人所承認的過錯和惡行，所以我沒有理由害怕或畏懼。

在這祈禱的氣氛中，人能誠實勇敢地面對自我。面對優長、才能、潛力，及其限度；面對善行，欠缺和過錯。感謝天主所賜與的恩惠和幫助，向祂奉獻所有的成就，求祂寬恕所犯的過錯。這樣，每次省察神工，能向天主表達知恩心，並因祂慈愛的寬恕而得到淨化。

如果只把省察看作心理的操作，忽略了它是神工的話，自我查考多次變成單調一律，過失多，成就少而令人感到消極，停留在膚淺的層面，不知如何改善革新。這種省察在靈修上不會產生什麼效果，只在心理上令人無聊喪氣。結果，或是乾脆放棄不做，或是習慣性地挨過省察的時間。

可見，省察神工的危機不來自省察本身，而來自誤解省察及因之而起的反感。省察神工本身，為靈修生活不僅有益，而且是非常重要的。

省察神工的重要

保祿用戰爭描述基督徒的生活說：「這場好仗，我已打完」（弟後四7）。兵法家認為「知己知彼」是戰爭中取勝的要訣。因此，為使靈修生活有進步，需要認識自己，為認識自己，他人的指示固然有幫助，但主要的是藉省察神工逐步深入自我的堂奧。

人面對他的所是，須承認天主賜給的優長、才能和潛力，而感謝天主，一如雅各伯所說：「一切好的贈與，一切善的恩賜，都是從上，從光明之父降下來的」（雅一17）。確認天主的恩賜，歸功於天主，慎防驕傲自誇。保祿說：「你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢」（格前四7）？同時，須記得善用天主恩賜的責任，祂給的元寶不是為埋在地下，而是要用來

生利息的（參閱瑪廿五 14 及 30）。另一方面，人各有其限度、缺陷及毛病。在主前謙遜地接受優點，不問爲什麼只有這些而不是更多；記住缺點作爲逐漸改善的對象。

對於善行，須意識：目標是什麼？至今做了多少？未來當做什麼？怎麼去做？會有那些阻擾？怎樣予以克服？總之，在修德的道路上不該模糊地前進，陷於幼稚的樂觀中，幻想自己有進步；相反，當透過省察神工，不斷檢討以往，策劃未來。

對於所犯的過錯，當知負有多大責任？失敗的原因何在？真心痛悔後當準備改正自己，克服阻礙。省察神工是策劃改過的途徑。

無怪第四世紀初期，教會得到自由後，教父們就在講道中勸勉信友，用省察神工來維護並發展自己的熱心。很快這省察成爲隱修士們特別重視的神工。此後在教會靈修中常省察爲重要靈修方法之一。梵二禮儀革新後的神聖日課中，教會期待在夜禱開始時做片刻省察。在新法典中教會要求修會會士說：「會士要勉力，使心靈歸向天主，設法每日做省察，並勤領和好聖事」（六六四條）。

總省察的做法

所謂的總省察雖與和好聖事前的省察相似，也有連貫，但不是一件事。這裏所說的是一種幫助人認識並淨化自己的靈修工夫，考察一般的生活，而不注意特定的一點。

雖然省察神工從教會早期就有，但有關它的內容和做法，十四世紀末葉的靈修作者才做出比較詳細的建議。經過十五世紀靈修家們的一些模樣，聖依納爵勞耀拉終於在他的神操書中（卅二至四三號），

提出了綜合的模式。這方式廣為人取用，成為教會內特別普遍的一種做法④。

聖依納爵建議的做法分爲五點。「第一，爲所受的恩惠，感謝我等主天主。第二，求賜聖寵，用以認識自己的罪過而加以悔改。第三，捫心自問：由起身始至眼前省察止，逐時逐刻地考察；先考察思想，後考察言語，最後考察行爲。第四，爲一切過失，求主寬宥。第五，賴主聖寵，定志改遷」（神操四三號）。第一點中存想天主的恩惠而感謝祂，不僅是理所當然的事，也幫助人體會自己的辜恩負義而痛恨己罪。其他四點的理由是很明顯的。

有關第三點，聖依納爵指示我們考察思想、言語和行爲三方面。考察行爲，聖人所用的標準是天主十誡、聖教四規以及上司的訓諭（參閱神操四二號）。這些準則外，還有別的準則可用，如：對天主、對他人及對自己的本分，三超德和四樞德，本人地位上的種種責任等。每人可按自己的傾向，自由取用較喜歡的準則，根據這些準則，察考自己有無缺失，是否盡了本分⑤。

如果生活單調少變化，上述反省較快完畢，就往生活深處考察。例如：做事的動機是否純正？習慣犯的過錯根由何在？對天主和對他人的基本態度怎樣？誰在靈修路上已略有成就，省察的重點可由過錯的層面，進到與天主聖神的關係上：如何聆聽聖神的呼聲？如何隨從祂的指引？是否依賴呼求祂？總之，省察神工應該活用，隨着每人的需要調正其做法。

專題省察的做法⑥

總省察是爲認識自己一般的生活，以得到一般的淨化。爲進一步革新自己，更有效的辦法是將注意

力集中在一點上，一個需要改的毛病，或一個需要修的德行，這就是專題省察。這不是純粹的心理作用，而是真正的神工，就是在天主前不斷記起一個志向，成功時感謝天主的幫助；失敗時，求天主寬恕，然後，重定志向，依賴主佑，繼續努力，直到成功為止。

在教會的靈修史中，很早就提及這種專題省察。像聖安當（死於公元三五六年）曾說：「爲改過，人當用書寫記下，一如他該向人申明有關他靈魂的行動」⑦。聖巴西略（死於三七九年）教訓人每次集中注意力在一個過錯上⑧；且把一天的結果同另一天的比較⑨。賢士賈仙（死於約四三五年）勸人用這方法來改毛病或修德行；而且強調選擇一個爲首的毛病或最需要的德行來努力⑩。聖依納爵勞耀拉的功勞是把這些不同的因素，組合成一個專題省察的方法。

有關專題省察聖依納爵在神操書中所給的指示，包括三個時刻和兩次省察。他說：「第一時刻，清晨剛一起身，即應定志，要根除某罪過，改正某缺失。第二時刻，午飯後先求我等主天主，賞賜聖寵，使我記清在攻打某一罪過或某一缺失上，曾失敗幾次，並激勵我繼續悔改。隨即實行第一次省察，捫心自問，對於定志要改正的某一具體事情，究竟怎樣；可將起身後至目前省察的一刻分成若干小時，或依日程的分配，逐一考察；將重蹈某罪或某過失的次數記下。最後重新定志：從現在直到下次省察的時間內，要改善自己。第三時刻，晚餐後，應做第二次省察，照樣逐時考察由第一次省察至眼前省察，重蹈某罪或某過失的次數並記下」（二四至二六號）。

爲使專題省察更有效果，聖依納爵還給了四條附則（參閱神操，廿七至卅一號）。後面三附則是要

省察者把上午同下午，前一天同後一天，上一週同下一週所有的記錄互相比較，好清楚看出進步或退步，鼓勵自己繼續努力。第一附則說每次陷於某罪過或缺失，便以手拊心，痛恨自己的失足。這條附則特別重要，因為它要求人對每次的失敗，不僅有心理上的意識，靈心方面的後悔，且暗示這方法的最深期望，就是要人在上面所說的三個時刻以外，對要改的罪過或缺失，常懷警惕醒悟的心態；為達到專題省察的目標，這心態很有幫助。可見這方法的重點不僅在失敗後的悔恨，更在一再的定志、依靠天主，為在某一點上改革自己^⑪。

聖依納爵是一位勇於攻克自己的聖人，他一心嚮慕成全，熱心改過。專題省察正是為這目的，所以聖人特別重視這個靈修方法。同樣，他的親信徒弟真福伯鐸法伯爾也非常重視這方法^⑫。不過這方法要求嚴格而仔細的規定，容易令人生畏，因此難得被人恆心持久地採用。有些人的性格和生活情況受不了這方法的嚴格要求，因此在選擇題材及執行上，須以明智加以調整。須一再強調的是，專題省察不是一個心理技術，而是真正的神工，所以做專題省察不僅意向要純正，而且當滲透在祈禱的氣氛中，人偕同天主一起向自己挑戰。在作適度的調整，及保持其神工的性質上，做專題省察須有神師或聽告司鐸的指引。

第二節 年退省^⑬

在聖化神工中，年退省受教會的特別重視和推薦。梵二大公會議要求主教為自己的司鐸組織年退

省，以復興他們的靈修生活（參閱主教在教會內牧靈職務法令 16）；大會也勸勉司鐸樂意參加年退省，並重視靈修輔導（參閱司鐸職務與生活法令 18）。按照梵二，退省是訓練獻身於傳教事業者的主要方法之一（參閱教友傳教法令 32）。教會新法典論及聖職人員的培育，及修會會士的神工時，都列出年退省^⑭。

下面探討年退省的意義及重要性，並該有什麼心態行年退省。

年退省的意義

每年空出三、四天到七、八天的時間，離開日常生活，在靜默收斂的氣氛中，長時間地致力於熱心工夫，像禮儀、聽道、默禱、省察、靈修輔導等。這是退省神工的外在描述。深一層來看，退省是會晤天主，在天主的光照下檢討自己的生活，調正改善生活。

萬物的生存，需要活動與休息，大自然在日與夜的更替中得以延長。靈修生活也要求我們有時停下日常忙碌的操作。聖依納爵建議退省者調換居處，為幫助他擺脫日常生活的分心和壓力，自由在地面對天主。

退省是擺脫外物和工作之牽累，在信仰中面對天主，我們的造物主和父親。退省中的祈禱題材和次序，像是會晤天主的時刻表。在領導退省神父的安排下，或在獨自退省時隨自己所選擇的程序，退省者深入沉思天主的聖言而作祈禱。在天主的鑒臨下反省過去，發現過錯和缺失，而求天父寬恕；人的辜恩負義使他認清自己的軟弱和劣根性，激勵他今後更多謙遜地依賴天主，努力改善自己。

退省不僅是整頓過去，更在瞻望將來。這就需要向耶穌學習。爲此退省的大部份時間在瞻想耶穌，設法更認識祂，爲能更愛慕祂，並在愛內更好地事奉祂。在同基督的深度會晤中，基督會逐漸顯露祂對我的旨意，及對我的期待。藉神師的幫助和祈禱與分辨，能逐漸確認天主的旨意，而定一適合的志向，作爲自我革新的方針。

如此，每次退省是深度淨化和聖化的好時光。藉着主的助佑，忠心持守退省的志向，一定會在靈修路上邁進，加深同天主的友誼。

退省神工的重要

有航海經驗的人知道，舵手雖在開始航行時，放準船舵，使船向着目的地前進。但在航路上船受到風浪的沖擊，不知不覺會改變方向。因此整個航程中，舵手多次須瞻望星辰的位置，對照航行地圖，來作調整。靈修生活也像航海。修道的人，開始時雖抱着滿腔熱忱，朝着天主航行，但以後，因工作的忙碌，團體中的磨擦，外界的影響，私慾偏情的作祟，靈修生活的小船不斷受到大小風浪的沖擊，很容易產生偏差，漸漸離開正確的方向，非常需要調整。年退省就有這調整的作用。

使用汽機車的人都知道車子的保養非常重要。保養的工夫使車子保持良好的功用。靈修生活也需要按時保養，爲在事奉天主的路上走的穩，走的快。年退省就有這保養作用。

退省當有的心態

連修道人面對年退省，也能感到不自然、猶疑、缺乏信心。爲什麼？首先，本性的人同物質世界周

旋，即便有難處，還感到自然。在信仰上，度一個膚淺的生活，不必認真地面對啓示和召喚的天主，還算容易。但在年度退省中，須擺脫日常生活的圈子，認真地面對天主，會感到不自然、不容易，這是軟弱的人對天主的陌生感。只有靠天主的幫助勇敢地克服這困難，毅然進入退省的狀況中。其次，可能預料退省中天主會要求我有所改變，我潛意識地予以抗拒，不願改變，所以我猶豫不決，想逃避。不用說，這抗拒是不應該的，我當面對必要的改變。第三，一種潛意識的灰心喪志，以往做過多次的退省，沒有發生持久的效果，這次大概也不例外，何必費時費力？果有這種心態，必須更依賴天主的全能，深信如果我能誠意地同天主合作，祂能改變我。

正面的心態該是：第一，真心願意。深信天主再次給我退省的機會，是要我悔改與進步。誠懇的願意是一切行動的第一步。第二，有一顆慷慨的心，準備答覆天主能做的任何要求。改除某一惡習，拋棄某一心愛的人、地、事物，或其他任何努力。聖依納爵非常重視這慷慨的精神，他曾寫說：「若談到實益的話，莫若著手奉行神操的人用大無畏的精神，及落落大方的態度，對待他的造物主真主；將自己的意志和自由全部獻上，讓至尊天主按照祂的至聖意旨處置他本人及他所有的一切」^⑮。第三，這慷慨的精神首先應該表現在內外的靜默中，好能擺脫受造物的一切牽累，全心在祈禱中會晤天主。

此外，須依賴天主聖神的領導和神師的協助。無論神慰或神枯，常本信賴和慷慨的精神，努力悔改並尋求天主的聖意。

附註

- ① 參馬駿聲，神修學，頁五二一～六一；Joseph de Guibert, S.J., *Leçons de théologie spirituelle*, (Toulouse: éd. de la revue d'Ascétique et de Mystique, 1946), pp.215-223.
- ② 趙雅博譯，聖女德來自傳，頁八一。
- ③ 參馬駿聲，神修學，頁七五五～八〇三；羅特理著，蕭靜山譯，崇修引，頁一〇一～一二八；George A. Aschenbrenner, S.J. 著，陳寬被譯，「對意識流的省察」，神學論集第五期（民國七十二年春），頁一三十一～一四二；DS, s.v. "Examen de conscience", by Hasso Jaeger et alii, T.IV 2, cols 1789-1838; Adolphe Tanqueray, *The Spiritual Life*, pp.225-232.
- ④ 參 DS, s.v. "Examen de conscience", by Hasso Jaeger et alii, T. IV 2, cols 1827-1828.
- ⑤ 參 *Catholicisme*, s.v. "Examen de conscience", by A.M. Rognet, O.P., T.IV, Col.860.
- ⑥ 參 DS, s.v. "Examen particulier", by Antanas Liuima et André Derville, T.IV 2, cols 1838-1849.
- ⑦ PG 26, 924b.
- ⑧ PG 32, 350d-351a.
- ⑨ PG 31, 648c.
- ⑩ Sa cinquième conférence, mm. 13, 14, 27, cf. PL 49, 629-631, 642.
- ⑪ 參 DS, s.v. "Examen particulier", by Natanas Liuima et André Derville, T.IV 2, col. 1845. Col.1846.

- ⑫ 參同上，Col. 1846.
- ⑬ 參高士傑，「聖依納爵神操書的結構和動力」，神學論集第五一期（民國七十一年春），頁一一五～一二三；朱修德「退省」，神學論集第四四期（民國六十九年），頁二四五～二五六；Abbé Jean La France 著，曹立珊譯，「退省期間」，鐸聲第八八期（民國五十九年一月），頁三三～三八；José Luis Rodriguez Lapuente, S.J. 著，韻立譯，「爲何及如何準備神操」，神學論集第四一期（民國六十八年），頁三八～三八七；DS, s.v. "Les Exercices spirituels", by Gilles Gusson, T.VII2, cols 1306-1318.
- ⑭ 法典二四六條第五項說：「（修院）修士每年應做退省。」法典六六三條第五項說：「（修會會士）要忠實奉行年退省」。
- ⑮ 房志榮譯，聖依納爵神操，第五號。

第十九章 其他屬於外在的聖化方法

屬於外在的聖化方法有多種，我們只選擇三個作一簡單的探討，即閱讀聖書、靈修輔導和聖善友誼。

第一節 閱讀聖書①

在第三篇討論禮儀生活時，我們在第二章談過誦讀聖經，因為誦讀聖經同禮儀有着密切的關係。閱讀聖書與誦讀聖經相近，自十二世紀以來，普遍受到重視。閱讀聖書是怎麼回事？如何閱讀才能獲得期待的效果？

閱讀聖書的意義

在聖經以外，閱讀一些聖書善書，可激勵人修德行善，努力上進。因此，不像一般性的閱讀，爲了滿足理智；閱讀聖書的目標在於帶動人的意志向上。那麼閱讀些什麼呢？

按量來說，閱讀得最多的是聖賢的行實。歷代聖賢們在聆聽了天主的啓示和教會的訓導後，曾努力在自己的生活中反映出來。他們屬於不同的年齡，來自不同的背景，擁有不同的才能、地位和職務。但都是血肉的人，都盡心竭力在自己身上塑造出耶穌基督的肖像。在教會歷史中，成千上萬的聖賢編成一

頂多采多姿、燦爛奪目的基督榮冠，反映着祂的功勳和德表。聖賢行實就是部份聖賢們的生活寫真。這種感人的寫真爲有志上進的讀者是個極有吸引力的借鏡；他們從中看到各種德行的畫像，同時襯托出自己的過錯和缺失。這類閱讀一面鼓勵人做效聖賢們的德表，另一面催迫人改過自新。教會歷史中，有偉大的聖人，像奧斯定和依納爵勞耀拉，透過閱讀聖書得到了回頭改過的恩寵。爲一般信友，閱讀聖人行實常是強有力的鼓勵，一如聖大額我略說的：「我們內心革新的神火，日久天長，自會冷淡下來；爲此，我們需要常常念聖書，追念先聖先賢的嘉言懿行，火上加油似的，重燃起熱心神火，刷新我們的日常生活」②。

另一些讀物是靈修書。有些聖賢不僅自己努力修德成聖，且把自己在靈修生活上得到的寶貴經驗筆之於書，給讀者分享。教父外，像聖文都拉、聖十字若望、聖女大德蘭、聖方濟各撒肋爵等，都有豐富的靈修著作。這些著作都是他們的肺腑之言，富有帶動力的心聲。還有些神學家，在研究天主的啓示和聖賢的靈修經驗後，有條理、有系統地闡明靈修生活的真諦，並歸納出一些靈修方法和規則來供人取用。這類著作稱爲靈修學，可令讀者瞭解成全的本質和高貴，學習在靈修上前進的方法。誰伴以祈禱閱讀這些作品，必被吸引渴慕成全，並努力去爭取。

還有一些道理書，講論某些奧理，如天主聖神、耶穌聖心等；或解釋某些奧蹟，像彌撒感恩禮、和好聖事等；或闡明某種敬禮，如何默想、怎樣念玫瑰經等。這類書普通包括理論的解釋和實行的指示，每本討論一個專題，闡明得較詳細完整，爲讀者有不少幫助。

總之，聖書的範圍很廣，資料的類別很多，程度的深淺也很不同。有志進修者可按自己的需要，選擇適當的讀品。開始進修者，更好就正神師，請他指引，為能選擇最適合自己的資料。

應如何閱讀聖書

第一，意向該是靈修生活的益處，不是為滿足好奇心，也不是為後能教導他人，或為批評作者的長短。

第二，閱讀聖書的目標既是追求靈修的進步，閱讀時，當着意尋找天主，不時求天主聖神啓迪，慢慢閱讀，多加注意；一有感動，就停下來，再三玩味，讓天主的恩寵深入內心。

第三，更進一步，慷慨地準備實行天主的要求，一如保祿所說的：「在天主前，並不是聽法律的算為義人，而是實行法律的才稱為義人」（羅二13）。耶穌也教導說：「那在好地裏的，是指那些以善良和誠實的心傾聽的人，他們把這話保存起來，以堅忍結出果實」（路八15）。為此，幾時在聖神推動下，理會當改某過當行某善，就真心誠意地拿定志向去實踐。

修會會院乘月省或慶節的機會，請神父講道。聽道與聽一段聖書相似，但前者有較大的益處。第一，聖書的讀者對象較廣，難能針對具體讀者的需要。相反，講道神父認識某一團體的情況，知道該團體的需要，因此可選擇較適當的題材，予以配合。第二，聽聖書，較死板，書寫的不一定流利，讀的人不一定生動活潑。講道者較有生氣，可利用聲調、手勢、表情等激勵聽者的心靈。當然，特別要緊的是講道者用祈禱，求天主聖神在聽者的心中起作用。

第二節 靈修輔導 ③

一般修道人皆取用這一靈修方法；可喜的是在俗信友也開始接受靈修輔導。靈修輔導是什麼？接受輔導者和神師當具備那些條件？靈修輔導有多大重要性？最後提出有關靈修輔導的幾個疑問。

靈修輔導是什麼

公元第四世紀，在埃及曠野中有不少單獨的隱修者，他們理會為能妥善地修德前進，特別是為做好祈禱需要有人領導。於是他們投奔到有德行又有靈修經驗的同伴那裏，請他做神師，來領導自己。這樣，從單獨的隱修方式發展為團體隱修。同樣，信友願意更好地事奉天主，穩走修德成聖的路，平常請一位神父領導，個別地幫助自己。

這些事實指出下列幾個靈修輔導的要素。第一，信友須自願請一位靈修輔導。第二，目的是尋求靈修生活的進步。第三，透過屢次的會晤交談，神師逐漸認識受輔導者，幫助他走向目標。靈修輔導當是延續持久的，不是幾次面談就可完畢了事；神師也不該隨意調換。

神師與受輔導者之間的關係有其特色，不像和好聖事中聽告司鐸與告解者的關係。聽告司鐸有法官的身份，擁有權柄，有時需要命告罪者做聖事所要求的事，否則，他該拒絕赦罪。神師對受輔導者既沒有權柄，也不能出命。他們間的關係也不像長上與屬下，因為長上的要務在於照顧所屬團體的公益，而神師對受輔導者雖沒有管理權，却常注意受輔導者的益處及需要。所以神師和受輔導者之間有着平等的

關係；當然輔導本身要求受輔導者對神師懷有敬愛和服從的心。

神師與受輔導者應有的條件

爲使靈修輔導有意義，並產生所期待的效果，神師與受輔導者雙方都當具備必須的條件。受輔導者的首要條件是真心願意在靈修上前進；如果還沒有，至少意識到自己應該有，並努力願意有，否則，就不必進行輔導。有了願意，受輔導者努力向神師吐露自己的事，讓他認識自己的需要而幫助自己。當然，主要的是吐露靈修生活的事；但人是整體，其他方面，像家庭、所受的教育、人際關係等，都能幫助神師認識自己。屢次受輔導者，特別開始時，不易吐露自己：不知要說什麼，或不知從何說起，或覺辭不達意。其實沒有關係，神師會耐心地聽，慢慢猜測其心意。有時神師會發問，讓受輔導者努力回答。後者對神師的指示，該明智謙遜地服從。

在神師方面，職務要求他有學識，不僅信理學、倫理學、靈修學、禮儀、教會法典，而且應有心理學的普通知識，爲能分辨出一些特殊的心理個案，需要時指引受輔導者去請教心理專家。學識外，神師須有明智和正確判斷；這爲領導別人是基本的條件，否則將如聖經上說的：「若瞎子領瞎子，兩人必要掉在坑裏」（瑪十五 14）。此外，需有聖德，自己在靈修生活有所體驗，才容易瞭解受輔導者的問題；特別是從同天主的深度交往中，爲自己也爲受輔導者爭取天主的恩寵。當然，輔導人的經驗越多越好，好能從豐富的經歷中，易於提取合適的輔導。

上述幾點是做神師的基本條件。此外，也有些該躲避的缺陷，以免損害或減少輔導的效果。如缺乏

關心，不感興趣，不耐煩，有所要求時，太僵硬，非完全遵行不可等。還有些不完全正確的做法，如：把輔導的目標只放在彌補受輔導者的缺失上，而不進一步教導他學習處理自己的事，管理自己；或把注意力只放在眼前的效果，而不夠為受輔導者遠程的需要着想。或在作輔導時，自負自信，太信任自己的才能，不夠呼求天主的幫助等。

總之，為使輔導工作真正產生效果，受輔導者本着渴求靈修進步的願望，誠懇謙遜地開放自己，讓神師瞭解自己；深信慈愛的天主透過神師來指引自己走向成全。神師方面，在信德內意識自己是天主的工具，信賴祂，呼求祂的幫助。細察受輔導者的真正需要，有時教誨他做該做的事；有時檢討他正在做的努力，糾正過分的地方，鼓勵他繼續目前的努力；有時指示他預防能遭遇到的困擾等。輔導的內容既是有關個人的事情，神師和受輔導者雙方都該守秘密。

靈修輔導的重要

靈修輔導為得救當然不是必要的；也不是為所有信友的。許多生活單純的信友，遭遇的難題不多，他們被天主所喜愛所吸引，平安地走事奉天主的路。除了本堂神父一般性的指引外，他們不需要靈修輔導，仍能持久熱心，修成相當的聖德。但是另些信友，特別是獻身修道者，願意在靈修上前進，却遇到阻礙困難。為他們靈修輔導很有益處，且幾乎是必要的。我們可由下面三點看出。

第一，人想做一件重要而又艱難的事，會尋找他人的主意和幫助。走靈修的路是重要而艱難的事，為此找一位神師的幫助是很明智的。特別為開始度靈修生活者，更需要指引、糾正、鼓勵、支持！再

者，有關貼身的事，人屢次會受矇蔽而欺騙自己。所以醫生平常不給自己看病，也不給自己家人診斷，因為怕受情緒的影響而害事。俗語說「旁觀者清」，也告訴人一般經驗的教訓。

第二，天主一般的上智安排，要人幫助別人。祂雖然自己能做一切，獨自救贖衆人；但事實上耶穌建立了教會，以人救人。靈修輔導就是教會牧靈工作中的一環；無形的基督救主借用有形的神師，來指引祂所救贖的兄弟姊妹，使他們更豐富地接受祂的救恩。

第三，基於上述的理由，在教會歷史中事實證明了靈修輔導的重要。原來，一如前面提過的，教會初期團體隱修生活的開始就源於靈修輔導。以後，不少教父和賢士，或透過書信指引個人進修，或藉講道訓話鼓勵修會團體熱心事主。中古時代，特別有聖伯爾納多（一〇九〇～一一五三年）和聖味增爵非利哀（約一三五五～一四一九年）等，不但自己是著名的神師，還鼓勵推廣靈修輔導。近代聖人中，聖女大德蘭（一五一五～一五八二年）非常推重靈修輔導，聖方濟各撒肋爵（一五六七～一六二二年）是位聞名的神師。教宗良第十三（一八一〇～一九〇三年）曾註解掃祿歸化中這句話——「你起來進城去，必有人告訴你當作什麼」（宗九 6）——時說：「靈修輔導在教會中是經常取用的靈修法，也是歷代有學問兼有聖德的人一致所推崇的做法」④。

因為教會重視靈修輔導，在新法典中有關教區修院的組織，教會規定：「在每一修院內，至少應有一位神師」⑤；同時勸勉修士說：「修士應養成多次領懺悔聖事的習慣，每人也宜自由選擇神修生活導師，向他信賴地傾訴自己的心跡」⑥。對修會會士，教會自然有着同樣的期待，不過履行方式，她讓每

個修會的會規去制定。

有關靈修輔導的幾個疑問

第一，神師與聽告司鐸更好是同一位神父嗎？按職務本身來說，神師是老師或嚮導，幫助個人修練成全，平常沒有名分出命令；聽告司鐸是法官，分辨罪過，以天主名義寬赦。既然如此，神師與聽告司鐸不必是同一位神父。但要是兩職務合併，有其好處，就是神師能更清楚認識受輔導者，輔導時能更有權力，聽告解時也能給與更合適的指導。

第二，神師必須是位司鐸嗎？有些靈修學者⑦以為神師必須是位司鐸。教會當局似乎也如此想，但沒有什麼規定。在歷史中有些神師不是司鐸，像幾位初期的隱修士，本篤會最先的幾位院長，聖五傷方濟各，晉鐸前的依納爵勞耀拉；還有聖女加大利納瑟納和聖女大德蘭等。為此可以結論說。第一，平常神師職務是留給司鐸的，因為屢次同和好聖事密切相連；一般說來，司鐸也較有準備。第二，不能肯定非司鐸不能做神師。無論男女，如果有必須的條件幫助人在靈修上前進，就能當神師。事實上，有些非聖秩人員，却是很好的神師⑧。

第三，如何選擇神師？神師是由受輔導者自由選擇的。有些情況，天主上智的安排幫助人解決這一問題。例如有一位自己敬重的本堂神父，或修院內長上已請妥會院神師；如果沒有特殊困難，自然可選他們。如果需要自己去選，須經祈禱，觀察，和嘗試交談，慢慢發現適合的神師。神父們已有基本的學識，如有明智和愛德，就可由其中選擇一位。自知有較複雜的問題要求教時，可找一位明智而具有更

深學識的神父。慎重選擇後，不應該隨便調換。

第四，能不能調換神師？輔導要求勿隨便調換神師。有些想調換神師的理由不是理由，如：性格好變，缺乏恆心；過分憂慮，以為誰也沒法幫助自己；驕傲虛榮，要找有名的神師；不滿意現有的神師，因為他跟自己的意見屢次不合等。但也能有足夠的理由，要求人調換神師。譬如：對神師沒法信賴，雖有善意並作努力，仍無法突破困難；神師對自己不感興趣，不解答疑難，不鼓勵修德行善或不糾正自己的缺失等；總之，輔導變得無用，甚至有害，那當然須及早停止而調換神師。

第五，是否能同時有好幾位神師？本來一位神師已足夠，因為同時有幾位神師，他們對問題的看法會不一樣，建議也會有出入，如何決定取捨呢？但有特別重要而困難的事件時，神師以外，請教他人，是合理的。一位明智的神師在此情況中，會自動勸勉受輔導者這樣做。但那些接受請教者不算是神師。

第六，神師與受輔導者之間發生了感情怎麼辦？能有不同的情況。神師對受輔導者，特別是異性的受輔導者，發生感情，勿使他（她）猜測這種感情；如果神師因這感情，自覺不能做好輔導，就該把受輔導者介紹給另一位神師。異性的受輔導者對神師發生感情，且有犯罪的危險，雖然為神師沒有什麼危險，後者仍當停止輔導，把她介紹給另一位神師；除非這種感情出自病態，即受輔導者對任何神師都會有這種困擾，那時應將之視為病人，謹慎地予以幫助。

如果神師與受輔導者互生感情，但沒有到危險或困擾的地步，能繼續輔導，不過雙方都該小心，切勿表達感情，以防增長。如果神師與受輔導者雙方已有較強的感情，即使沒有危險，也難有實益，就當

調換神師。除非輔導的主要動機確是超性純正的，而能繼續輔導下去；但仍該小心，勿讓本性感情佔上風，使超性動機變質。在這種情況中，雙方的聖德是保存神聖關係的力量。歷史上有些聖人聖女彼此有深度的友誼，就是如此⑨。

第七，可用書信從事靈修輔導嗎？這種方式有不少困難：耗費時間，有些問題難用書信表達，而會引起誤解，書信易遺失等。可是歷史中，教父外，有些聖賢，像聖方濟各撒肋爵，聖十字保祿等，曾用書信從事靈修輔導。那麼究竟怎樣？第一，原則上靈修輔導是以當面交談進行。第二，同從未見面交談過的人，或只交談過一兩次的人，無法用書信進行靈修輔導。第三，如果某人已接受過長時間的靈修輔導，現在調換了地方，同時找不到新神師，而請求老神師繼續，那是可以的，雖然常是些例外。

不得已用書信進行靈修輔導時，得讓長上知道。書信往來儘可能簡潔，不提和好聖事的內容，即便書信落入他人手中，也不致引起遺憾⑩。

第二節 聖善友誼⑪

不少靈修學作者把聖善友誼列在屬於外在聖化的方法中。近來也有些文章討論異性修道人中間的友誼問題，似乎鼓吹這種友誼的發展。筆者總覺這問題模糊不清。這裏嘗試說聖善友誼是什麼，不同身份之間的聖善友誼，最後略談異性修道人之間的友誼。

聖善友誼是什麼

簡單說來，友誼是兩人或少數人之間的互愛與好感，彼此吸引，互相贈與。友誼的產生假定這些人之間有些相同點，如興趣，性格，或看事的立場等。這些相同點使他們互相親近，彼此贈與，使交情逐漸增長。由彼此贈與的不同可分辨出不同的友情。譬如，在學問上彼此切磋琢磨，互相幫助，那是很高尚的文友；在靈修事上彼此幫助、鼓勵，那是很難得的聖善朋友；他們之間的交情就是聖善友誼。

聖善友誼同愛德不完全一樣，雖然二者的動機都扎根於天主。愛德是對眾人的，聖善友誼則是對一個人或少數人。這對少數人的喜愛與好感，是聖善友誼的特殊因素，使它有其特色。對兄弟姊妹的血肉感情是基於同一來源；對某人的知恩好感是基於所受到的恩惠。聖善友誼的根由却是彼此對靈修生活的重視，在靈修上前進的心願，及互相得到的幫助與鼓勵。此外，聖善友誼是自由選擇的，不像上述幾種感情是自然產生的。

少數人之間的喜愛與好感：能是壞的、好的、聖善的。交結朋友動機不良，是壞的交情。交結朋友，動機合理，如藝術家彼此欣賞作品，是好交情。交結朋友，是為彼此協助、彼此鼓勵在靈修上前進，那是超性的聖善交情。

聖善友誼本身是好的，但能夠變質，就是超性的動機漸漸變成本性的、甚至壞的動機。歷史中有不少事實清楚證明了這一點。這也說明人是多麼軟弱：本着超性的真心善意開始，可是本性的傾向能逐漸佔上風，甚至讓惡的潛力得到最後勝利。

在俗信友間的聖善友誼

在俗信友常同各界人士周旋，其中很多人只追求名利。所以在事業來往中，信友常須面對虛偽弊端，不斷體驗到勾心鬥角；雖然自己不願隨波逐流，但惡勢力的引誘和威脅仍然很大。生活在這種處境中的信友，想潔身自守已經不易，怎望在事奉天主的道路上前進？

爲在俗信友來說，聖善的朋友確是寶貴的助手。他們彼此信任，坦誠幫忙；不但互相規過，還彼此支持鼓勵，在靈修上共同前進。這樣的朋友可在寂寞時訴說心曲，猶豫困擾時帶來光明和鼓勵，煩惱憂苦中的安慰，陷於迷途時的忠告。聖經上讚美這類朋友說：「忠實的朋友，是穩固的保障；誰尋得了他，就是得了寶藏。忠實的朋友，是無價之寶，他的高貴無法衡量」(德六14-15)。

爲此聖方濟各撒肋爵讚揚並鼓勵，處境相似的信友聯合起來結成朋友，爲能彼此支持幫助。例如：商人、勞工、家庭主婦、工作婦女等。他們的遭遇相似，容易分享溝通，彼此交換聖善的意願，商討如何應付共有的困難；互相幫助改毛病，鼓勵修德行。這樣的友誼，爲在靈修上感到孤獨的信友，是莫大的安慰和支持，就像走在崎嶇山路上的兄弟姊妹攜着手一同前進^⑫。

上述的情況是爲成年信友。青年男女間的聖善友誼，也是非常寶貴的；因爲透過這友誼，他(她)們彼此支持鼓勵，維護並增加大家的熱心。教會內的善會組織，像公青會、基督生活團、天主教同學會等，都是發展成員間的友誼，及彼此幫助的信仰團體。現代的公教青年組織，大多是男女混合的。成員們果能抱着同學或同伴的態度，和衷共濟，在信仰上彼此幫助鼓勵，一起前進，不是很可貴的集團嗎？不過異性青年在較深的交往中，能引發感情，而使聖善友誼變質。其記號是「獨佔慾」，在感情和來往

中，逐漸變成「只願是兩人間的事」，對想介入的第三者，感到排斥、受不了。這種友誼的演變不必有什麼不好，相反它能是兩位青年結婚成家的合理準備；不過這不是目前討論的主題。

修道人中間的聖善友誼

為生活在修會團體中的男女會士，聖善友誼就不像在俗信友間的那麼要緊了。會院中的氣氛幫助生活於其中的會士在靈修上前進；又有長上和神師的關心督促，幫助會士走向成全。另一方面，在少數會士一起生活的團體中，聖善友誼的小集團可能會妨害大家應有的團體生活；此外，有些會士，也可能在所謂的聖善友誼中，尋找業已放棄的本性骨肉間的感情。

大概因着這些理由，聖方濟各撒肋爵，雖然很鼓勵在俗信友間的聖善友誼，却反對在同一會院中生活的會士間的聖善友誼，他清楚說：對會院中的一總修女應有同樣的感情，儘可能一視同仁^⑬。不過有些靈修作者並不嚴格反對修道人之間的聖善友誼^⑭。他們的理由，是無法肯定修道人之間不能有聖善友誼存在；換句話說，無法證明：修道人團體中的聖善友誼必會變質，成為本性的甚至壞的集團；或必會破壞大團體中應有的友愛。

此外，在人數較多的會院中，有些因素很會使部份會士互相接近，長時候一起工作過，或一起經歷過大困難，或在傳教工作上有着相同的抱負等；這類因素使他們彼此更瞭解、信任、互助，或使他們行動一致。如果他們有意在靈修上共同前進，就有初步的聖善友誼，這並不妨害大團體中應有的共融團結。

在人數較多的會院中，會士們的靈修生活也許不什理想。其中有些成員願意謀求公益，志同道合地聯結起來，謙遜而友愛地帶領大團體向上。這是有酵母作用的聖善友誼，連在一個相當熱心的大團體中，也是可能的。不過，有關這種修道人團體中的聖善友誼，當注意以下兩點。第一，修道人中間的聖善友誼比在俗信友間的在表達上當更簡單而有節制；他們應共同融合在大團體的生活中。第二，特別重要的是用心維護聖善友誼的特質，謹防不良動機的侵入，真正互助互勉，一起走向修會的理想。

異性修道人之間的聖善友誼^⑮

教會歷史中有些聞名的男女聖賢間有過聖善的友誼。例如：聖師熱羅尼莫和聖女安斯刀基，聖五傷方濟各和聖女格拉拉，真福日爾當特沙克斯和地亞納堂大勞，聖女加大利納瑟和真福來夢特架布，聖方濟各撒肋爵和聖婦尚達等^⑯。

近來有些修道人把問題擴大，不再清楚提聖善友誼，而乾脆討論異性修道人之間的友誼問題。兩年前，對這問題頗有研究的一位神父寫說：「今天不少神父，一反從前修院中的嚴格教導，以為同一女性的深度友誼，是司鐸獨身生活發展中的一個階段；他們想這種友誼不會產生什麼問題」^⑰。

甘易逢神父曾發表「貞潔與友誼」一文^⑱。該文對歷史中聞名的異性間的聖善友誼加以解釋說：那種友誼是天主的特殊恩惠。他肯定下列三點：有男女獨身者之間的深度友誼存在。這種友誼是天主的奧妙恩寵；有此恩寵的獨身者當謹慎小心，預防魔誘。

有關第一點，該文作了許多描述。關於第二點，該文末了寫說：「因此，由於奇異奧妙的恩寵，人

類配偶的原始合一藉着純潔及貞潔而恢復了。我知道這是件奧妙的事。只有那些經驗過的人才能了解。……說這種愛是神祕的，我不否認，但是終究只有度神祕生活的人才能夠達到圓滿的人格」^{①9}。有關第三點，作者警告有此深度友誼的人說：「當朋友的臨在成爲天主的臨在時，是獨身者最美妙的果實。我們仍須謹慎；因爲魔鬼僞裝光明天使，使我們誤以爲肉慾爲我們已不再有危險了。最後，我們不得不重複開始時所說的：這種友誼能在我們內喚起異乎尋常神聖的力量，但也能喚醒我們肉慾的衝動。所以我們要時常醒悟，在完全的貞潔內觀察友誼的發展」^{②0}。

在登載甘易逢神父文章的下一期神學論集中，王敬弘神父寫了一篇短文，提供守貞者與異性友愛中的一些分辨神類的原則。王神父先提出極重要的一點說：「首先要再三強調的是：守貞者與異性間深刻的友愛是出於天主的恩賜，『可遇而不可求』。對它固然不必存恐懼之心，但也不可主動追求；因爲主動追求這種經驗的人，其動機以自我爲中心的成份很大，也很容易走入歧途」^{②1}。此後，王神父警告那些可能獲得這項天主恩寵的守貞者說：「如果體會天主漸漸或突然恩賜這項禮物，應從開始就在神師或者另一位有經驗者前坦白受教，不自作主張，不輕舉妄動。如果，兩人以任何的藉口祕密進行，其動機都值得懷疑，並且，在祕密中，不但易受魔鬼的欺騙，而且也易受自己私慾衝動的控制。有時等到鑄成錯誤，悔之已晚。天主的恩賜在自私的運用之下可能成爲致命的毒藥」^{②2}。末了王神父給了與異性有深厚友誼的守貞者，列出五條幫助分辨神類的原則^{②3}。

爲一般修道人來說，面對異性，該按照愛德和牧靈職務的要求，自然地、喜樂地互相來往，也盡心

在主內為之服務。此外，似乎沒有尋求個別的、進一步的友誼的理由。人類的經驗是：同異性的較深友愛容易發生危險，深情的表達，不只導向身體的享受，且會引起性衝動。因此前面說過的某些神父的想法，按照帝味諾的意見是「過分的幼稚」^{②4}。

附註

- ① 參馬駿聲，神修學，頁一〇七～一一四；Adolphe Tanqueray, *The Spiritual Life*, pp. 277-280.
- ② 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁五五二，一一九八號。
- ③ 參 Jean Laplace 著，胡安德譯，神修指導的準傳工作（台北：上智出版社，一九八四年八月初版）；馬駿聲，神修學，頁一一四～一四四；Kevin A. Wall, O.P. 著，黃美基譯，「靈修輔導簡史」，神學論集第六五期（民國七十四年秋），頁四五～四五九；徐可之，「靈修輔導管見」，神學論集第四期（民國六十九年夏），頁二六三～二八二；徐可之，「聖召輔導要點」，神學論集第四一期（民國六十八年秋），頁三八九～三九四；Alice McDowell Pempel 著，胡國楨譯，「神修輔導活動中的三個重要環節」，神學論集第五一期（民國七十一年春），頁一五一～一六八；Henri Martin, P. S. S. 著，狄奧譯，「辨別神類和靈修輔導」，神學論集第四二期（民國六十八年冬），頁五二三～五三一；朱蒙泉，「神修指導中的情緒轉移」，神學論集第三八期（民國六十七年冬），頁五五七～五八四；DS, s.v. "Direction spirituelle - Justification théologique", by Guibert, S.J., *Leçons de théologie spirituelle*, pp. 352-380.

- ④ Epist. "Festum benevolentiae", 22 Jan. 1899.
- ⑤ 法典二三九條，二項。
- ⑥ 法典二四六條，四項。
- ⑦ 參 Joseph de Guibert, S. J., *Lecons de Théologie spirituelle*, p.365, Note 12.
- ⑧ 參同上，pp.365-366.
- ⑨ 參 DS, s.v. "Les amitiés spirituelles", by G. Vansteenberghe, T.1, cols 527-528.
- ⑩ 參 Joseph de Guibert, S.J., *Lecons de Théologie spirituelle*, pp.378-380
- ⑪ 參同上，pp.381-393; DS, s.v. "Les amitiés spirituelles", by G. Vansteenberghe, T.1, cols 521-529.
- ⑫ 參 Introduction à la vie dévote, 111, chap. 19.
- ⑬ 參 Entretiens, éd. Amnecy, 1933, pp.72-75.
- ⑭ 參 Joseph de Guibert, S.J., *Lecons de Théologie spirituelle*, p.388, note 13.
- ⑮ 參 Matthias Newman, O.S.B. 著，天放譯，「修會男女會士之間的友誼」，神學論集第五四期（民國七十一年冬），頁五七五-五九〇。Matthias Newman, O.S.B. 著，王敬弘譯，「守貞者的友誼與靈修經驗」，同上，頁五九一-五九〇。Paul Connor, Friendship between consecrated Man and Woman, Rome: Teresianum, 1972.
- ⑯ 參 Joseph de Guibert, S.J., *Lecons de Théologie spirituelle*, p.381.
- ⑰ Xavier Thévenot, Repères Ethiques pour un monde nouveau, éditions Salvator

Malhouse, 1985, p.68.

- ⑱ 參甘易逢，「貞潔與友誼」，神學論集第二六期（民國六十四年冬），頁五四三～五五七。
- ⑲ 同上，頁五五六。
- ⑳ 同上，頁五五五。
- ㉑ 王敬弘，「友誼與貞潔中的分辨神類」，神學論集第二七期（民國六十五年春），頁十六。
- ㉒ 同上。
- ㉓ 參同上，頁八十。
- ㉔ 參 Xavier Thévenot, Repères Éthiques - pour un monde nouveau, p.68.

第五篇 靈修生活成長的目標及過程

本書第一篇陳述了天主子女的生命是什麼，怎樣在生活中努力操行，使這天主子女的生命發揚滋長，這就是靈修生活。第二篇陳述了靈修生活淨化的一面；第三和第四兩篇探討了靈修生活聖化的一面。天主的子女在淨化和聖化兩方面不斷地努力，在天主前成長，加深與天主的友誼，就是在聖神內，藉着耶穌基督，不停地走向天父。

本篇即第五篇要陳述這走向天父的過程。首先討論靈修生活的目標即成全。然後探討教會內不同身份的基督徒修務成全的不同方式。最後描述一般靈修學者取用的靈修生活成長過程的三分段，即煉、明、合三路；加上克修與神祕靈修的兩分段。

第廿章 靈修生活成長的目標是到達成全

靈修生活是指天人合作的種種努力，為使天主子女的生命成長。成長有其理想的目標，即大家所肯定的「成全」。教會的一般教導認為「成全」在乎完美的愛德。此外有些其他的說法表達成全境界，值得解釋一下是否教會內對此有不同的意見。最後將「愛德」的涵義略予發揮，就是說，所謂成全境界包

括那些主要德行。

第一節 成全在乎完美的愛德

「成全在乎完美的愛德」是教會傳統的教導。不過「完美的愛德」究竟指什麼？

教會傳統的教導

聖經稱愛德為全部法律的總綱，意思是說，有了愛德就應有盡有，法律的要求都滿全了。瑪竇福音記載耶穌的話說：「『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主』。這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命」（廿二37-40）。保祿說愛人就滿全了法律的要求，這愛人假定愛天主：「除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律」（羅十三9）。

教父們發揮聖經的教導，用以訓誨人。例如聖師若望基所（公元三四四-四〇七）註解保祿的話說：「『首先要務，要有愛德；這是全德的鎖鏈』（哥三14）。保祿就是要說：凡事沒有愛德，都是無益的，都要支離瓦解的。……任何善工，儘管怎樣完善，若無愛德，也是徒勞無益的。保祿不說：愛德是全德的頂峯却更進一步說：是全德的鎖鏈，鎖鏈比頂峯更是重要，因為頂峯是全德的終向，而鎖鏈猶如全德的根本，包括修成全德的一切善工」①。同樣聖師大額吾略（公元五四五-六〇八）說：「那位出類拔萃的講道師——聖保祿，曾稱愛德為全德的鎖鏈，真是不錯；因為其他的德行，固然也產生全

德，可是愛德却把所有的德行連合在一起，使與愛者的心靈，合而爲一，永遠不能分離」②。

教宗若望第廿二世（公元一三一六—一三三四）曾用神學術語肯定成全與愛德的關係說：組成基督徒成全生活的基本而主要的因素是愛德，因爲它使人同自己的終向——天主，結合在一起。教宗比約第十二世也教導說：「基督徒的成全是在實效的愛德內，藉着基督同天主結合在一起」③。

聖人及神學家們也公認基督徒的成全在於愛德。譬如聖方濟各撒肋爵說：有人想成全在於克苦、行哀矜、領聖事、出神祈禱或其他特殊神恩。如果這樣想，那就錯了。因爲他把原因與後果，主要與次要，實體與影子，顛倒混亂了。爲我來說，成全在於真心的愛主及愛人④。中世紀神學大師聖多瑪斯曾說：「愛德是衡量基督徒成全生活的主要準則」⑤。稍後，他加上一句說：「誰在愛德上是完美的，在靈修生活上也是完美的」⑥。比較近代的靈修學者也都如此講述⑦。

這愛德該是怎樣的

首先，意願與行爲兼顧。意願指內心的真誠愛主愛人，不可有口無心或虛僞做作。行爲指在生活中，因愛而事奉天主，遵行祂的旨意，並服務他人，二者缺一不可。天主固然洞察人心，透視人的行動。但人一方面，愛德的真假須看行爲的有無。因爲人既難知道他人的內心意願，只有意願的愛德也易流於浮泛無抉擇的心願。爲此耶穌說：「不是凡向我說：『主啊，主啊』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（瑪七21）。

其次，這愛德該愛主愛人兼顧，這是一個愛德的兩面。人愛天主，是因祂的無限美善；愛他人是因

爲人分享天主的美善。愛天主與愛人雖然有着不同的對象，可是二者的動機是同一天主的美善。

這愛德應該遵循的次序是，愛天主在萬有之上，愛人如己。愛人如己假定，每人先注意自己的神益，後注意他人的神益。但注重他人的神益當勝過自己身體的利益，因爲身體參與天主的層次較低，而神益却屬於一較高的層次。

「完美的愛德」是什麼

人的成全境界爲生活在塵世的基督徒，是個嚮往或追求的理想，不會是個業已到達的目標。同樣構成「成全」的愛德是動態的，即不斷在增長。「完美的愛德」就是指一個越來越影響或支配人生活的愛德。換句話說，人奔向成全，在於使自己的思、言、行爲日益受愛德的更大影響或支配。神學家解釋這句話的意思說：讓愛德的意向更現實地、更熱切地、更普遍地貫徹人的思、言、行爲。

讓愛德的意向更現實地貫徹人的生活。人行動的意向能現有地，或潛在地，或習性地⑧影響他的行爲。神學家公認在現有的愛德意向下所有的行爲，其價值勝過其他兩種意向下的行爲。上述的分析指明愛德的意向能有不同的意識程度。同這點密切相關的是愛德的意向，能有不同的強度，因此能「更熱切」或不那麼熱切地影響行爲；在更熱切的愛德意向下所有的行爲，也更有價值。最後，愛德意向所影響的行爲能多能少，因此有「更普遍」或不那麼普遍的分別。

神學家的這些分析有點複雜煩瑣，在具體的生活中却是件簡單而自然的事，那就是：誰越有愛德，他的思、言、行爲越會在愛心的影響下完成。

第二節 表達成全的幾個其他說法◎

是否人的成全在於效法或肖似天主

聖經上有這類的說法。像瑪竇記載耶穌的教導說：「所以你們當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（五48）。聖保祿也說：「所以你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣」（弗五1）。在講道中，也屢次聽說信友該效法或肖似天主。

這個說法雖無可指摘，但嚴格說來，效法天主不易作爲人成全的標準，因爲天主的完美，像全能、全知等，人只能驚訝讚嘆，無法則效。其他美德，像仁慈、寬宏、憐憫等，在天主那裏都是無限的，而人所能做到的常是有限的。爲此只在類比的涵義下說效法和肖似天主。

人的成全在於效法肖似主基督

耶穌基督是天主，也是人，有着一般人共有的人性；祂是人們中最完美的，是衆人的楷模。這是聖經的教導。例如若望記載耶穌的話說：「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做」（若十三15）。伯鐸也說：「你們原是爲此而蒙召的，因爲基督也爲你們受了苦，給你們留下了榜樣，叫你們追隨祂的足跡」（伯前二21）。在教會中，特別自中古世紀以來，聖賢和神學家都非常強調師法耶穌。靈修著作中有「師主篇」一書。教宗良十三說：基督是一切聖德的師傅與表率。

效法分內心和外表兩種。內心效法基督是在思想和意願上效法祂。外表效法基督是在舉止行動上效

法祂：基督做什麼？怎樣做？基督徒也照樣去做。真正的效法基督當然包括內心和外表，只有外表而無內心是毫無價值的，但只有內心而不顧外表，也不夠；何況外表的效法多次幫助內心的效法。

怎樣瞭解「成全在於效法和肖似基督」呢？一般說來，基督是最完美的人，是衆人的模範。爲此誰越效法肖似基督，就越成全。但因爲基督也是天主，有些基督的心態是人效法不了的。例如祂是至善無罪的，不必痛悔定改，而人却需要不斷地悔改。外表上，人也不能刻板地摹倣祂的一切舉止。因爲基督有着猶太種族和文化，以及近乎兩千年前的時代背景。其他種族的人，擁有不同文化背景，生活在現代，不能死板地去做效基督的一舉一動。

爲此，「效法和肖似基督是人的成全」這句話，嚴格說來，不那麼簡單，需要作不少的分辨功夫。只有在祈禱中長期瞻想基督，靠聖神的光照和領導，基督徒才能逐漸在自己身份上實踐出基督的精神，一如保祿所說的：「你們該懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐二5）。這樣的效法肖似基督才是人的成全所在。

人的成全在於「承行主旨」

耶穌說：「不是凡向我說：『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（瑪七21）。希伯來書信也說：「原來你們所需要的就是堅忍，爲使你們承行天主的旨意，而獲得那所應許的」（希十36）。耶穌又把承行天主旨意的人作爲自己的至親，足見祂多麼喜愛他們。祂環視周圍坐着的人說：「看，我的母親和我的兄弟！因爲誰奉行天主的旨意，他就是我的兄

弟、姊妹和母親」(谷三34-35)。還有其他很多聖經的章節表達這端道理。爲此歷代靈修家都鼓勵人承行主旨。

承行主旨可分爲被動或主動的。被動的承行主旨是接受天主上智所安排的一切，無論順境逆境，都深信是天主所要或所許可的，人甘心接受，毫不怨天尤人。主動的承行主旨更進一步，努力實踐天主所喜悅，並期待於自己的一切。像孝順的子女，只想中悅父親，主動考察父親的喜好，努力去履行以博得他的歡心。

被動的承行主旨是人成全的必要條件，因爲不然，就難免犯罪，遑論成全。有些人天性被動，容易逆來忍受，但不努力主動承行主旨，甚至漠不關心。這樣的人當然談不上成全。只有主動承行主旨，才有成全可言。因爲除非人熱愛天主，無法解釋他的主動承行主旨的心態；反過來說，因爲那人熱愛天主，才會有主動承行主旨的生活。這樣，就回到我們基本的肯定上來：「成全在於完美的愛德」。

人的成全在於爲主忍受更大的苦

耶穌曾說：「人若爲自己的朋友捨掉生命，再沒有比這更大的愛情了」(若十五13)。教會中的殉道者，只需證明他們實在爲主犧牲生命，就能列入聖品。人間的體驗同樣指出：愛情促使人爲所愛者受苦，愛的越多，促使他接受的苦越大。因此有些聖人，像聖文都拉，以爲：成全在於爲主做艱難困苦的事。

這說法乍看似乎很明顯，但仍須分析所受的艱難困苦來自何處。有些艱難困苦來自受苦者的無能或

缺陷。例如一個開始靈修生活的人要进行一次默禱，感到困難重重；另一個熱心的老修士相當容易地進入默禱。是否那初修者比老修士更成全？有些艱難困苦來自所處的環境。例如甲在熱鬧場所祈禱，覺得很難收斂心神；乙在一座悠靜的小堂裏，面對着聖體龕，感到容易收心。難道甲的祈禱更有價值或更中悅主？有的艱難困苦來自事情或行爲本身的困難。例如守小齋或守大齋，在相同的聖德和精神下，後者更有功勞，也更中悅天主。

總之，可以說成全在於爲主做更艱難困苦的事，但不是事情的難易爲衡量成全的標準，而是由之顯出的愛德大小，即愛的越多，越會爲所愛者受苦。所以又回到我們原先的肯定：成全在乎完美的愛德。

第二節 構成「成全」的主要德行⑩

第一節中我們說過「成全在於完美的愛德」，即構成成全最基本的因素是愛德。現在要問，愛德以外，成全還包括那些主要德行？這須看不同人的身份，因爲一位家庭主婦，跟一位傳教士應有的德行不會完全一樣。

信、望、愛三超德

成全的基礎是愛德，沒有愛德，就沒有成全。而信與望兩超德同愛德是分不開的，爲此成全境界必然包括三超德。

按照教會的道理，重罪使基督徒喪失愛德，但信、望二超德並不必喪失。反之，誰若有愛德必擁有

信、望兩超德。原來信德是愛德的先決條件，沒有信德決不能成義而中悅天主。保祿很清楚他說：「人成義不是由於遵守法律，而只是因着對耶穌基督的信仰」（迦二16）。他又說：「因為天主只有一個，祂使受割損的由於信德而成義，也使未受割損的憑信德而成義」（羅三30）。希伯來書信也說，「沒有信德，是不可能中悅天主的」（十一6）。理性也告訴我們：不知道一事一物的價值，不會去喜愛它。因此，為能以子女的心腸愛慕天主，必須藉信德知道並接納祂是無限慈善的父親。換句話說，愛德假定信德。

同樣，望德也與愛德緊緊相連。若望宗徒心目中的基督徒就是滿懷望德的人，他寫說：「所以，凡對祂懷着這（永生的）希望的，必聖潔自己，就如那一位是聖潔的一樣」（若壹三3）。保祿也說：「這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上的，好使我們因祂的恩寵成義，本着希望成爲永生的承繼人」（鐸三6~7）。神學的解釋，以望德與愛德常常相連，就是說，在嚮往心愛的天主的路上，不斷點燃着希望的明燈，期待着祂的助佑；因爲人知道憑自己的力量，無法到達天主那裏。人透過理智在信德中認識並接受天主和祂所啓示的一切奧妙事實；透過意志，在望德中嚮往所信的，在愛德中喜愛所信所望的。如此，整個人嚮往着天主。人的信德越活潑，越重視珍惜他所信的奧妙事實，也越嚮慕並喜愛那事實。反過來，人的愛德越誠摯，越會信任天主，接納祂的啓示，也越會渴慕祂和祂的助佑。

總之，三超德是共存並一起增長的。當代有名神學家 Henri de Lubac 樞機寫說：「三超德原是信

徒對天主同一心態的三個幅度」①。天主的子女越來越相信接受天父的慈愛計劃，越期待天父恩許的一切，越本着赤子的心腸敬愛事奉祂。這是信徒靈修生活的骨髓，也是構成他成全的基本德行。

倫理德行

專務成全的基督徒，除了面對天主活高度的三超德生活外，面對自己和其他受造物還必須修務倫理德行。倫理德行中有些是為所有專務成全的人必修的，有些是為不同身份的人所特殊需要的。

為什麼專務成全的人，除三超德外，還須修務倫理德行呢？因為人的生活不只包括對天主的關係，也包括對自己、對他人及對一切受造物的關係；倫理道德可調節這些關係。一般的倫理德行是維護對天主的愛德的必要條件，人按照倫理道德生活行善，能立功而增加對天主的愛德，推動人在成全的路上前進。

有些倫理德行是為所有專務成全的人必修的，因為人人都須修這些倫理德行，來維護並推進對天主的愛德。譬如謙遜、這個按真理來生活的態度，誰都該有，因為人是天主的受造物，當完全隸屬於祂；人不是自己的主人，不能隨心所欲，為所欲為；人與人是兄弟姊妹，彼此平等，理應互愛；人是無靈受造物的主人，不應受其控制，而當合理地使用萬物。無怪乎靈修家公認謙遜為整個倫理生活的基礎，謙遜更是修務成全者所不能或缺的。還有其他像攻克自愛和節制享受等倫理德行，都是專務成全的人所必修的。

有些倫理德行為不同身份的專務成全者所特殊需要。例如：隱修士必須修練補贖、靜默、服從等德

行。傳教士需要神火、勇敢、忍耐等德行。家庭主婦需要勤勞、忍耐、關懷等德行。總之，不同身份的專務成全者有其獨特的使命，因此需要一些特殊的倫理德行，來幫助他完成使命。教會中許多不同身份的聖人聖女，都閃耀着符合他們地位的特殊美德。他們猶如花園中不同的花卉，以不同的美麗馨香彰顯造物主的德能而光榮祂。

小結

構成成全境界的德行可分為兩種。一種是度活躍的三超德生活，修練衆人所需有的倫理德行。另一種是每人的地位特殊要求的一些倫理美德，為幫助他完成其專有的使命。

也可以說，奔赴成全的人必須融合與天主結合為一的生活和善盡自己職守的生活。人生不可被分割，而必有這兩個幅度。就像做母親的，不停地愛着兒女，在這愛心中盡她的職務，為兒女勞心勞力做着許多事。她的母愛貫徹一切操作，也是她一切操作的原動力。同樣，奔赴成全的基督徒，在愛主愛人的推動下，做好他崗位上應作和能作的一切。

由此，不難瞭解所有基督徒都蒙召成聖，衆人都應當成聖，不論他們屬於那個地位或生活行列。事實上，教會內的成千上萬的聖賢，都來自各種不同的地位、職業，和生活背景。他們修成的聖德為旅居塵世的我們，是一個強有力的鼓勵。

附註

- ① 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁一九三，三七七號。
- ② 同上，頁五八〇，一二八五號。
- ③ AAS, 42 (1950), p.660.
- ④ 參 Introduction à la vie dévote, I, 1.
- ⑤ S. th. II-II, q.184, a.1, c.
- ⑥ 同上。
- ⑦ 例如 Adolphe Tanqueray, The Spiritual Life, pp.153-163; Garigou-Lagrange, Christian Perfection and contemplation (St. Louis: Herder, 1947), pp.127-146; Joseph de Guibert, S.J., Leçons de Théologie spirituelle, pp.136-147.
- ⑧ 請參第四章第二節：為行善需要那種純正意向。
- ⑨ 參 Joseph de Guibert, S.J., Leçons de Théologie spirituelle, pp.176-214.
- ⑩ 參同上，pp.158-166; Gustave Thibils, Sainteté chrétienne, pp.9-13.
- ⑪ Petite catéchèse sur Nature et Grâce (Paris: Fayard, 1980), p.33.

第廿一章 同一成全的不同修練方式

在前一章我們指出靈修生活嚮往的目標是成全，而構成成全的某些德行隨不同身份而異。本章將發揮這最後一點，述說教會內不同身份的人都修練成全，但修練的方式不同。

梵二教會憲章第四十一號說：「同一聖德，不同的實踐方式」。神學雖分別「成全」與「聖德」^①，但二者非常接近且緊密相連，我們這裏將之看作同詞。下面，遵循梵二大公會議的教導，首先指出教會所有成員修練同一聖德或成全，然後述說平信徒、聖秩人員和修會會士以不同方式修練。

第一節 衆信徒修練同一成全

基督徒修練的是同一聖德

首先，因為基督徒的聖德有着同一根源。唯有天主是聖的；人的聖德在於聆聽天主的召喚，分享天主的聖。到達分享的唯一門徑，是耶穌，人類的救主，一如保祿所說：「因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前二5）。藉着耶穌救主，天父派遣聖神來改造人成爲新造物（參閱格後五17），賜給人一個新生命（參閱羅六4），使他懷有天主子女的心腸（參閱羅八15）敬拜事奉天父。梵二大公會議教導說：在各種生活形式與職位上，衆人都修練同一聖德，

第廿一章 同一成全的不同修練方式

他們由聖神發動，聽從天父的呼喚，以心神以真理朝拜天父，追隨貧窮、謙遜、背負十字架的基督」（教憲41）。

基督徒所修的聖德都朝向同一目標，即到達基督的圓滿，使天主絕對爲王。一如保祿所說：「爲建樹基督的身體，直到我們衆人都達到對於天主子有一致的信仰和認識，成爲成年人，達到基督圓滿年齡的程度」（弗四13）。保祿又說：「萬物都屈伏於祂以後，子自己也要屈伏在那使萬物屈伏於自己的父，好叫天主成萬物之中的萬有」（格前十五28）。梵二大公會議也說：「所以人人都明白，任何身份與地位的所有基督徒，都被號召走向基督生活的飽和點及愛德的成全境界」（教憲40）。

一切聖德的發展都要求人的思、言、行爲越來越受愛德的影響和支配。信、望、愛三超德緊繫相連，聖德的成長也就在於三超德的增強。所以梵二教導說：在「各種生活形式與職位上，衆人都修練同一聖德，……每人必須按照本身的恩賜和職務，毫不猶疑地循着活潑信德的道路前進，信德必會激發望德，藉着愛德而工作」（教憲41）。

修德成聖不是抽象空洞的，而在人的具體生活中完成；具體生活按照人的不同地位、身份、使命、任務，及生活環境而不同。同樣的三超德貫徹不同的具體生活，因此就有同一聖德的不同修練方式。

同一聖德的不同修練方式

基督徒有着不同的身份或地位。保祿描述基督奧體的不同肢體時說：「天主在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是異能的，再次有治病奇恩的，救助人的，治理人的，說各

種語言的。衆人豈能都是宗徒？豈能都是先知？……」（格前十二28-30）。就像任何社會組織，都有不同身份的成員，行政者、教育者、農工業生產者、運輸經商者等。

身份的不同，帶來使命及日常工作的不同。行政人員和商人，老師和工人做不一樣的事。不同身份的生活環境也不同。家庭主婦在家中忙碌；她經商的先生則常在外奔走。商人的店舖和老師的教室很不一樣。此外，不同身份的人所有的掛慮、困擾、喜樂等也都不同。

連在同一地位上的基督徒，也須面對不同的挑戰，應付不同的問題。所以耶穌說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24）。基督徒都該努力以三超德影響與支配自己的生活成聖，不過，梵二大公會議分別三種不同身份的基督徒，就是：聖秩人員、平信徒和修會會士。

由耶穌建立的教會世世代代於世界各處分施教恩。基督升天後，祂有形的代表在世上宣講福音，施行聖事。聖秩人員就是由天主召叫來實行這些職務的人，其他信從基督的人是平信徒。爲此，教會是由聖秩人員與平信徒組成。梵二大公會議在講整個教會有成聖的使命時，曾提及這兩個等級：「所有在教會內的人，無論其屬於聖統階級或爲聖統所治理者，都領到了成聖的使命」（教憲39）。此外，由教會初期，天主就從聖秩人員或平信徒中吸引很多人，賜以特殊恩寵，這些人就是修會會士。梵二說：「按着教會的天定的階級組織，這種修會地位並不是神職與教友之間的另一種地位，而是從二者之中，有若干基督徒蒙天主召喚，俾能在教會的生活內沾受特別恩寵」（教憲43）。修會生活在教會內結出了很多

聖善的果實，教會非常珍視它，視之為天主的恩賜，用心加以照顧，並藉立法給予法定的地位。因此教會將基督徒分為聖秩人員、平信徒和修會會士^②。

有關教會各級成員的靈修，近來神學家用「不同身份人的靈修」這一說法，來指聖秩人員的靈修、平信徒的靈修和修會會士的靈修。不同身份人的靈修本來很複雜，下面只簡單在探討三點，就是不同階級人員的身份是什麼？每一身份給與的特別使命是什麼？如何在履行各自的使命上奔赴成全？

第二節 聖秩人員如何修煉成全

梵二大公會議將聖秩聖事分為三等級，就是主教、司鐸和執事^③。他們的身份和使命是什麼呢？

聖秩人員的身份是服務教會

關於聖秩人員的身份，保祿訓導說：「祂（基督）賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，為成全聖徒，使之各盡其職；為建樹基督的身體」（弗四11-12）。梵二大公會議也說：「在組成基督奧體時，肢體不同，其職務也各異。聖神只有一個，祂為了教會的利益，按照祂的富裕和服務的需要，分施不同的恩惠」（教憲7）。原來，這是聖秩人員所追隨的耶穌基督的榜樣和教訓，祂明明說：「誰若願意在你們中為首，就當作你們的奴僕，就如人子來不是受服事，而是服事人，並交出自己的生命為大眾作贖價」（瑪廿7-28）。

具體一點說，聖秩人員的身份在於牧放委託給他們的羊羣，一如梵二所說：「教友中有人領受聖秩

聖事，就是受命以天主的聖言和聖寵，代表基督治理教會」（教憲11）。「主教們和他們的助手——司鐸及執事——接受了服務團體的職務，替天主來監護羊羣，作其牧人」（教憲20）。「替天主來監護羊羣」和「代表基督治理教會」兩句話是要聖秩人員常意識到：基督徒是天主的子女，是基督善牧的羊；自己不是主人，只是天主和基督的有形工具而已。

梵二大公會議特別要求聖秩人員與平信徒合作，共同服務教會，因為平信徒也有服務教會的責任及名分，正如聖保祿說的：「本着祂（基督），全身都結構緊湊，藉着各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來」（弗四17）。大公會議特地聲明說：「他們（聖秩人員）深知基督設立他們，並非叫他們單獨地承擔教會的全部救世使命，而是要他們管理教友，承認教友的任務與所受的特恩，使每人按自己的情況，同心協力，為公益而合作」（教憲30）。梵二不只提出原則，而且提醒聖秩人員當如何聆聽平信徒的意見，鼓勵他們合作，尊重他們應有的行動自由（參教憲37）。

聖秩人員的使命是教導、聖化和管理

聖秩人員的服務身份給與他們什麼使命呢？耶穌升天前曾囑咐宗徒們說：「天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名，給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（瑪廿八18-20）。按照教會的瞭解，耶穌交付給宗徒們的使命包括宣講福音，施行聖事，管理祂的羊羣。梵二大公會議加以說明：「主教們和他們的助手——司鐸及執事——接受了服務團體的職

務，替天主來監護羊羣，作其牧人，作教義的導師，聖化的司祭，治人的職員」（教憲20）。

論及天主教的使命時，梵二特別清晰地教導說：「祝聖主教時，連同聖化的職務，也授與訓導及管理
的職務……覆手禮及祝聖經文，賦與聖神的恩寵，並留下神印，致使主教們卓越地，有形可見地接替基督為導師、為牧人、為首長的身份並代表基督做事」（教憲21）。此後，公會議逐一說明主教的訓導職務（教憲25），聖化職務（教憲26）和管理職務（教憲27）。

關於司鐸的使命，梵二大公會議也有明白交代：「他們和主教們在司鐸尊位上相連在一起，又因聖秩聖事之故，依照永遠的最高司祭基督的肖像，被祝聖為新約的真司祭，去宣講福音，管理教友，並舉行敬天之禮」（教憲28）。司鐸們和主教組成一個司祭團，不過在履行職務時他們隸屬於主教。一般情形，司鐸服務主教委託給他們的部分平信徒，一如梵二所說：「司鐸們在主教領導下聖化、管理託給他們的一部份羊羣，使整個教會在每一個地方具體化」（教憲28）。

執事的使命比司鐸的窄小，因他們不是司祭，不做司祭的事；但另一方面，比司鐸更適於管理教會內的庶務。梵二大公會議說：「他們所領的覆手禮，不是為作司祭，而是為服務。他們因聖事的聖寵受到鼓勵，在主教及其司祭團的共融之下，為天主的子民作禮儀、講道及愛德的服務工作」（教憲29）。

最後，值得注意的是聖秩人員服務的對象，不只是熱心信徒，也包括冷淡信徒，而且延伸到非信徒。

梵二特別提醒司鐸：「司鐸們不可忘記，在他們每天的操心和行動上，要給信友及非信友，公教徒及非公教徒，表現真正司鐸及善牧職守的典型，在眾人前作真理及生活的證人」（教憲28）。

聖秩人員如何修練成全

按天主上智安排，聖秩人員的服務身份要求他們去宣講、聖化及管理平信徒。他們修練成全的特有方式就在於完成這使命。

有人會想牧者的生涯忙碌辛勞，充滿着操心 and 困難，為修練成全是個大阻擾。梵二大公會議否定這種消極的想法說：「〔司鐸〕不會被傳教的辛苦、危險、艱難所困阻，反要利用這些機會邁向更高的聖德」（教憲41）。有關主教牧人生涯，大公會議肯定說：「基督羊羣的牧人們，應該效法永恆的最高司祭、善牧及衆生靈的管理者，聖善地、慷慨、謙遜地實踐自己的職務；如此盡職，為他們本人就是一種卓越的成聖方法」（教憲41）。關於司鐸，大公會議也說：「每一位司鐸以自己的方式，代表基督，也享受特殊的恩寵，使他為所屬民衆及整個天主子民服務時，即能更有效地步向他所代表的基督的成全」（司鐸職務與生活法令12）。

當然，問題是怎樣去善盡牧人的職務？消極方面，務須避免不稱職的做法，像有口無心地宣講，敷衍了事地施行聖事，抱有自私自愛的心去管理平信徒；或因自己本性的喜好，過分從事外在活動，忽略神工，以致陷入「行為主義」的錯誤中，積極方面，務使三超德精神越來越滲透貫徹自己的牧靈工作，特別以愛德的純正意向做生活中的大小諸事，讓愛德之火提昇並聖化自己所做的一切。

果真如此，牧者身上自然會興起那些特別需要的倫理德行，像待人接物中的溫良，面對挑戰時的勇敢，逆境困難中的堅忍，灰心失意時的恒心等。如同保祿宗徒，雙目瞻望着基督，以堅忍的心跑那擺在

面前的賽程（參希十二11-12）。

第二節 平信徒如何修練成全

在全部教會歷史中，梵二是第一個大公會議正式討論並教導有關平信徒的問題。我們隨着它來探討平信徒特有的身份和使命。

平信徒的身份是生活於世俗並從事俗務

前一節說過聖秩人員是服務者，平信徒是接受服務者。可是，由於同一信德和聖洗聖事，在基本的層面上，聖秩人員與平信徒同為天主的子民和同一教會的成員。梵二大公會議特別注意所有基督徒之間的基本平等說：「雖然在教會內每人所循的道路不同，可是大家都有成聖的使命，都因天主的正義共享同樣的信德。雖然由於基督的意願，某些人被立為他人的導師，分施奧蹟者，人的管理者，可是論地位，論全體信友共有建設基督奧體的工作，在眾人中仍存着真正的平等」（教憲32）

平信徒不像聖秩人員專為牧靈服務，却從事俗務；平信徒不像會士度着多少脫離世俗的生活，却生活在世俗中。這樣，平信徒的身份是生活於世俗中並從事俗務。「生活於世俗中」和「從事俗務」兩句話緊密相連，出自梵二的肯定：「他們（平信徒）生活在世俗中，就是說他們從事世界上的各式各樣的職業與工作，他們的生命和一般的家庭社會情形，交織在一起」（教憲31）。

所謂「俗務」是指「按人和事物的本性」應有或應做的事。例如人性是合羣的，所以家庭結構，社

會組織，政治活動等都是按人性應有的事。土地和種子的本質，要求人去耕耘，才會產生農作物；所以農人的辛勞操作等是按事物本質應做的事。純物質世界低於人，能接受人用思考和勤勞的改造；所以建築和工業活動是合乎事理的操作，這類符合人及事物本性或本質的操作，概稱爲「俗務」。

平信徒既是教會成員中的絕大多數，猶如一個國家的人民，組成天主子民的基礎，自然該有他們的特殊使命。

平信徒的使命是在從事務務中企求天國

爲榮主教靈，修德成聖，平信徒只須站在自己的崗位上，做自己分內的事，而不需要，也不應該度修道人的生活。關於這一點梵二教導說：「因此獻身於基督，被聖神所祝聖的教友們，受到奇異的號召與訓練，爲能使聖神在他們中產生日見豐碩的成果。因爲他們的一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣等，如果是因聖神而作的，甚至忍受生活的艱苦，都會變成精神的祭品，經耶穌基督而爲天父所悅納」（教憲 34）。

有的平信徒可能想：參與彌撒或念經祈禱才是事奉天主，聖化自己；料理家務、經商或從事其他生產工作，是爲滿足自己物質生活的需要，同事主救靈無關。這種想法是不正確的。人生是一整體，許多不同的事都屬於一個人人生，只有透過這具體唯一的人生，信徒在光榮天主，聖化自己，因爲任何俗務已被提昇到天主子女的生活領域中去了。更深的理由是，藉着天主聖子降生的奧蹟，天主聖言提拔人性，同自己結合成一位。不但祂奧妙地同整個人類結了不解之緣，同時透過人性同整個物質界建立了一種神

奧的連繫，以致物質界也分享祂降生的成果（參羅八19-23）。

天主子民的天職不只是獨善其身。梵二大公會議非常強調平信徒的傳教使命，因為由於領受的聖洗和堅振兩件聖事，平信徒已蒙派遣去作使徒了。教友傳教法令中明明說：「一切基督徒都負有一項高貴的使命：爲使上救人的信息到處爲所有的人知曉、接受」（該法令3）。教會憲章第三十五號中也說：基督大先知，不僅藉聖秩人員以自己的名義和權力施教，也要平信徒作爲自己的先知和證人。

當然，平信徒這項成己達人的使命是依據他在俗身份的方式來實踐的。所以要緊的問題是怎樣善度他的在俗生活？梵二大公會議用好幾個說法來回答這問題。例如：「要在世俗事務中，照天主的計劃去安排，而企求天主之國」（教憲31）。又說：「他們的一切工作、祈禱、……身心的消遣等，如果是因聖神而作的」（教憲34）。另外說：「天主把他們〔平信徒〕召喚到這種地位上，要他們以福音精神執行自己的職務，好像酵母，從內部聖化世界，以生活的實證，反映出信、望、愛三德，將基督昭示給他」人」（教憲31）。究竟這些不同的說法有什麼意思呢？

平信徒如何修練成全

大公會議教導平信徒以真正天主子女的心態去生活，就是以三超德，特別是愛德，來影響並支配自己的思、言、行爲。換句話說，讓自己對一切的想法看法，越來越符合信德的指示，让自己的希望和期待更符合望德的教導，讓自己的意願和喜好更符合愛德的要求。在實行上，信徒一面祈求天主增加三超德，同時在日常生活中努力練習活出三超德來。譬如：突然遭遇到一件不順心的事，感到不悅，要鬧情

緒；這時設法記起天主上智安排一切，深信祂許下這遭遇，定有祂的旨意；因此努力平靜下來，接受並作奉獻。又如：同事間有人急需幫助，但他膽小不敢開口；這時本着愛德，單純而自動地向他伸出你援助的手。

活躍的三超德生活在其他的人生境遇中，會激發一些身份所需要的倫理德行。一位熱心的母親在她料理家務時，會勤勞興奮；在她教育子女時更會有耐心。一位熱心商人在貿易中，會嚴守公義，賺錢有所節制；在接待顧客時更誠懇和善。保祿說「愛德是諸德的鎖鏈」，意思是說，誰有愛德，容易擁有其他德行。聖奧斯定大膽地說：只要你真心愛，你可隨心所欲地行動，不致越規。

平信徒如此成全聖化自己，同時也在完成他獨特的傳教使命，就是透過他的信仰生活為福音作證，使基督之光和教會的形象照耀在世俗場所。梵二大公會議說：「教友們把宣示信德和信德的生活堅決地聯在一起，他們就會給自己信仰所期待的事物，作一個有力的宣揚者。這樣宣傳福音，就是以言行兼顧的事實宣揚基督，含有一種特徵與非常的效力，因為它是在世俗的平凡環境中完成的」（教憲 35）。

此外，教會還訓示平信徒，按自己的可能及環境的許可，參與直接的傳教工作，會同聖秩人員一起作真理的合作者。梵二教導說：「〔平信徒的〕傳教工作並不止於生活的見證；真正的傳教必尋求機會以言語來宣揚基督，給外教人宣講，為引領他們得到信仰，或者給信友宣講，為教誨他們，堅強他們，鼓勵他們更熱忱地度生」（教友傳教法令 6）。

第四節 修會會士如何修練成全

在談過聖秩人員與平信徒後，現在探討修會會士的身份和使命。

修會會士的身份是在團體中以三願生活來特別關懷天主

在教會歷史中，有這樣一個天主教奇妙恩寵的明證，就是從教會初期直到現今，常有男女信徒以不同的方式實踐福音勸諭。梵二大公會議肯定這歷史事實說：「自教會初期，已有男女實踐福音勸諭，立志更自由和更忠誠地追隨及效法基督；各人依照自己的形式，度着獻身給天主的生活。其中許多人，因聖神的啓示，或度隱居生活，或創立修會；教會以自己的權力欣然予以接受，並加以核准。因此，由於天主的旨意，出現了各色各種的修會」（修會生活革新法令1）。

教會新法典再次說明：構成修會生活的兩個要素是三願和某種方式的團體生活④。這樣，教會法定修會會士身份，是那些在團體中度三願生活的男女信徒。這個生活對天主來說是一種特殊的獻身。梵二教導說，三願的奉獻根植於聖洗聖事中的奉獻，前者更進一步滿全後者，因而更豐滿地獲取它的效果。大公會議說：「基督徒自願遵守上述三種福音勸諭，便是整個地獻身於其最愛慕的天主，使自己在一種新的特殊名義之下，事奉天主，光榮天主。聖洗聖事固然已使教友與罪惡永訣，獻身於天主；但爲使聖寵能獲得更豐滿的效果，基督徒便想以教會內的福音聖訓的誓願，從那些足以牽制其愛德熱誠及敬主美德的阻礙中解脫出來，更密切地獻身事主」（教憲44）。

修會會士的生活對耶穌基督來說，是更忠誠地追隨及效法祂。梵二教導說：「所有被天主召喚追隨福音勸諭，並忠心實踐的人們，在各種不同的恩賜中，將自己特別獻與天主，以跟隨那冰清玉潔而一貧如洗，服從而死於十字架上的，救贖並聖化了人類的基督」（修會生活革新法令1）。在同一號碼，大公會議也肯定了「更忠誠」一詞的意義：「自教會初期，已有男女實踐福音勸諭，立志更自由和更忠誠地追隨及效法基督」。

為何修會會士如此做？為什麼他們特殊獻身於天主？梵二回答說是出於愛：「基督徒自願遵守上述三種福音勸諭，便是整個地獻身於最愛慕的天主」（教憲44）。為什麼他們更忠誠地追隨基督？大公會議說也是出於愛：「所有被天主召喚追隨福音勸諭，並忠心實踐的人們，……以跟隨那冰清玉潔而一貧如洗，服從而死於十字架上，救贖並聖化了人類的基督。這樣，由於聖神傾注在他們心中的愛情，他們日甚一日地為基督及其奧體——教會——而生活」（修會生活革新法令1）。

這樣，教會法定在團體中度三願生活構成了修會會士的身份，會士所以擁抱這身份的動機是愛，好能特殊地關懷天主。神學家 Raphael Schulte, O.S.B. 寫說：「教會中聖秩人員的身份在於藉宣講、聖化、管理來服務平信徒。平信徒在教會中的身份在於從事俗務時給眾人昭示基督。這兩階級的信徒更表達教會代替天主關懷人類。修會會士的身份更是表達教會代替人類關懷天主」⑤。

修會會士的使命

一個人的基本使命在於實現他的身份。為此修會會士的基本使命就是本着愛在團體中度三願生活。

三願皆出自愛：不願用分散的心愛天主，所以把整個身心奉獻給祂，這是貞潔願；因為全心愛天主，不願在天主以外貪求他物，特別是錢財，這是貧窮願；因為誠心愛天主，只願承行祂的聖意，博得祂的歡心，這是服從願。全心的愛要求很多，教會意識到這一點而明白教導，會士生活要求的犧牲比較多：「因為教會的成員，或按職務而言，或按身份及生活方式而言，都有差別：有的人為其弟兄們的公益而盡神聖職務，有的人則為修會會士，以嚴格的方法追求聖德，以其表率策勵弟兄們」（教憲13）。

如果修會會士忠誠地履行上述的基本使命，他們就在完成為天國作證的使命。梵二大公會議肯定說：「依照福音勸諭，對全備愛德的尋求，導源於神聖導師、基督的教訓及表率，以做顯示天國的燦爛標記」（修會生活革新法令1）。實在，為天國來說，修會會士的忠誠生活清楚表達着它的高貴與緊要；為基督來說，修會會士的生活向世人昭示着祂的聖善德表；為聖神來說，修會會士生活明證着祂在教會內無形活力的偉大奇能；為教會來說，修會會士生活象徵着她與基督淨配不可分解的結合。

修會會士不只以生活為天國作證，正因他們藉三願同教會有着進一步的結合，因此更有責任幫助教會負起傳教救人的使命。梵二說：「既然福音勸諭藉着所嚮往的愛德，將其門徒與教會奧蹟，以特別的方式，聯合在一起，他們的靈修生活更應該貢獻給整個教會的利益。因此修會會士都有責任，按着力量及其聖召的方式，或以祈禱，或者也用實際行動，為在人心裏建設鞏固基督神國而工作，並向世界各地推廣這神國」（教憲44）。

修會會士如何修練成全

恆心竭力善度團體中的三願生活是修會會士修練成全的途徑。每個修會的會規都指出該會會士生活三願的方式。每位會士也有長上的安排及指引來分辨自己的工作範圍。這樣，遵循會規及服從長上是會士的具體生活。竭力並恆心地讓三超德，特別是愛德，日益滲透並支配自己的生活使會士在成全路上前進。

成全常是天主的恩賜，必須用祈禱來求。善度三願生活為軟弱的人是難以做到的；恆心持久為善變的人更是莫大的挑戰。因此修會會士的生活不能不以祈禱為基礎。

另一方面，天主也要求人合作，藉着祂的幫助，誠意用現有的愛心活好目前的生活，等天主賜予較大的愛德，再用較大的愛心活好下一步生活，以爭取天主更大的愛德。這樣步步上進，逐漸接近天主！

附註

① 「聖德」與「成全」都表達人達到的美善，但內涵不完全一樣。聖德指人藉着寵愛所分享的天主的聖善本性。成全的首要因素是聖德，不過它還包括人的倫理美善。參 *Theological Dictionary*, s. v. "Human holiness" and "Perfection", by Karl Rahner and Herbert Vorgrimler, (Montreal: Palm Publishers, 1965).

② 參教會法典，第二卷天主子民。其中就列有平信徒、聖職人員和修會會士三等級教會人員。

③ 梵二大公會議談到聖職人員時，只提出了主教、司鐸和執事。例如教會憲章說：「主教們和他們的助手——司鐸及執事——接受了為團體服務的職務」（20）。以後，一九六八年六月十八日，教宗保祿六世的敕令 *Ponti-*

Ficalis Romani 中頒佈：同一聖秩聖事中的三等級是主教、司鐸和執事。

- ④ 參法典六〇七條二項：「修會是團體，其成員應遵本修會法規規定，宣發終身公願，或定期重發的暫時公願，並共度兄弟般的生活」。

- ⑤ Raphaël Schulte, O.S.B., "La vie religieuse comme signe, L'Église de Vatican II, T. III Commentaires (Paris: du Cerf, 1966), p.1155.

第廿二章 靈修生活成長中的煉、明、合三路 ①

從事靈修的人在淨化和聖化自己的努力下向前邁進。前兩章探討了所嚮往的目標，即到達成全。現在討論前進的過程，簡略描述靈修生活成長的不同階段。

描述生活體的成長是件難事。因為生活體是活的，不斷在變化；人要描述時，却把它停留下來，不許變動。雖然如此，教會靈修學很早就用煉、明、合三路來表達靈修生活的三個階段。這一說法導源於第六世紀的 *Dionysius*，他將從事靈修的人分為開始者、前進者和成全者三等；這說法保存在多瑪斯學派的著作中^②。可是其確定意義，在不同靈修學體系，甚至在同一體系裏，有相當大的出入^③。

這裏不必進入專家的爭論中，而只簡單地說說三路分法的神學基礎，其一般性的意義，及附加幾點說明。

第一節 煉、明、合三路的神學基礎

煉、明、合三路在聖經中的踪影

聖詠說：「躲避罪惡，努力行善，尋求和平，追隨陪伴」（卅四 15）。十七世紀的一位有名靈修學者，*Diego Alvarez de Paz*（一五六〇～一六二〇），認為這句話含有煉、明、合三路的教導。路

加福音記載耶穌的話說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，天天背着自己的十字架跟隨我」（路九23）。有些靈修學者認為：棄絕自己即躲避犯罪，天天背自己的十字架即修德行善，跟隨耶穌就是同祂在一起。這樣說出了煉、明、合三路的要意。

保祿書信中不難找出符合煉、明、合三路的章節。較接近煉路的有：「我痛擊我身，使它為奴，免得我給別人報捷，自己反而落選」（格前九27）。又如：「我們的舊人已與祂同釘在十字架了，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）。較合乎明路的章節有：「你們該效法我，如同我效法了基督一樣」（格前十一1）。表達合路的有：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二20）。不過這些話或其他類似的章節所刻劃的，是保祿靈修生活的不同狀態或努力重點，不_必是靈修生活成長的三階段。

教父們有關煉、明、合三路的教導

談論靈修生活成長的教父，有的分三等專務靈修的人，有的分靈修生活成長的不同階段。雖然觀點不同，所用的標準也不一樣，但他們都在表達靈修生活成長的過程。

有的教父以專務靈修的人為出發點而加以區分。例如 St. Isaac Ninivita（公元第五世紀人）說：「修德行善的人，可分三等，就是初學者，中途者，成全者。第一等人，立志行善，但他的思想，還在私慾偏情中打滾，糾纏不清；第二等人，站在私慾偏情與修德行善的中間，他的思想不偏不倚，允厥執中，而且按以上所說的，在他身上也不會缺少驅除黑暗的光明；那第三等人，專心向主，日進於德」④，

St. John Climacus (約公元五二五~六〇〇)分初學者、進修者和成全者三等，並比較詳細地說明每等人所專務的事^⑤。St. Maxime the Confessor (約公元五八〇~六六一)把從事靈修者分爲三等：「那些已經『登堂入室』，站在天主的『德庫之門』前者，我可稱之爲敬畏者，這是第一等人；那些已節制自己，按着修德的程序，逐漸修德前進者，我可稱之爲進修者，這就是第二等人；那些已具備神修經驗，登入聖德巔峯的人，我可稱之爲成全人，這也就是第三等人」^⑥。

有的教父分靈修生活的不同程度，但用不一樣的標準。像賢士Cassian (約公元三六〇~四三五)說：「爲此我們應該努力奮鬥，由怕懼(永罰)而希望(永生)，由希望而熱愛天主，由此熱愛天主的愛，而舉心向主，且儘人性之可能，全心愛主，而堅定於善，屹立不移」^⑦。聖奧斯定(公元三五四~四三〇)用愛德準則，分靈修生活爲四階段，即開始的愛德，成長中的愛德，成熟的愛德和成全的愛德^⑧。聖伯爾納都(一一〇九~一一五三)也用愛德作爲區分的標準：人先是自愛；當他承認自己的不足時，開始在信德內尋求天主，因祂的恩惠而愛慕；這種交往領人漸漸因天主的美善而愛祂；最後人會毫不自私地愛天主^⑨。

神學家有關煉、明、合三路的說明

隨着教父的教導，歷代靈修學者便採用煉、明、合三路的說法。一位近代靈修學權威說：「用煉、明、合三路來表達靈修生活的成長過程，早在聖奧斯定和底奧尼削後就普遍地被人採用，所有靈修學著作也予以引用」^⑩。

把從事靈修生活的人分爲開始者、進修者和成全者，同三路的分法很接近。按照上述靈修學權威的意見，在歷史上，這一分法的起源比三路更早。他寫說：「靈修學的重要問題之一，是如何瞭解由底奧尼削傳下的煉、明、合三路的意義；並懂得更早傳下來的，開始者、進修者和成全者這一分法的意義」^①。

由以上可見：從一些教父及許多靈修學者的著作中得知，教會漫長的歷史中，幾乎一致地用煉、明、合三路來表達靈修生活的成長過程；這表示確有神學基礎。三路的意義又是怎樣呢？

第二節 煉、明、合三路的簡單描述

煉、明、合三個字已指出每一靈修階段的重點。煉路在於煉淨，在於除去罪過，克制偏情，攻打世俗和魔鬼，以免繼續犯罪。明路在於修德行善，效法基督，利用耶穌及其教會恩賜的種種方法來聖化自己，接近天主。合路指人與天主的結合，即人與天主的親密交往。當然每個階段還有不同的程度，無法一一描述。

當注意的是，靈修生活的每一階段都是個複雜的整體。要描述它時，不能不把它分成幾個主要幅度。靈修學作者普通分人對罪惡的態度；他努力修練的德行；他做的神工，特別是祈禱生活。這幾個領域的描述讓人能推測某人靈修生活的概況及程度。下面我們也作如此的嘗試。

煉路

誰算走入煉路的人？是已由重罪中悔改，平常生活在天主友愛中，且有意在靈修上前進的人，雖然他還不太避免故意的小罪。換句話說，走入煉路的信徒在天主同自己和其他受造物之間有着一個基本的選擇，就是不願爲任何受造物的緣故而嚴重地得罪天主。可見在重罪中生活的冷漠信徒，或只望躲避重罪，免陷地獄，但不想在信仰生活上前進的庸碌信徒，不能算是開始煉路的人。

真心痛悔往罪，也努力躲避再陷重罪的信徒，特別專務的善工是痛悔、補贖、克制偏情等。領聖事和其他神工，也許做的不少，但並不熱切，也非習慣。祈禱方面，從口禱到用三司推理的默想，透過有形事物，蕩子回頭，耶穌善牧等比喻，來體會天主的仁慈良善，呼求祂的救援。天主屢次用感覺到的神慰賞報他的努力，吸引他繼續前進。

煉路上的人也有不同程度。一位悔改不久的平信徒，和一位修道多年的會士，可能都屬於煉路階段。前者對靈修生活知道的少，做的不多，應該開始學習一切。後者聽過很多靈修道理；行過很多神工，只是分心走意，或機械式地應付；雖說修道，棄絕一切，仍隨着私意生活，不管所犯的毛病和缺陷。

明路

誰是走上明路的人？走煉路的信徒愛天主，但他愛的不夠真誠，所以並不努力避免故意的小罪；他平常設法滿足自我，貪求某些受造物；在所謂的一些小事上，他的心是分裂的，不完全爲天主也不乾脆爲自己生活。爲進入明路，須突破這種不專心爲天主生活的心態。按Garrigou-Lagrange神父的意見，

須經過聖十字若望所說的感性的磨煉^⑫。Louis Lallement 神父則說，人需要第二次悔改，意即當真心誠意地事奉天主，懇摯地追隨基督，按照信仰來生活。

在明路上的信徒努力避免犯故意的小罪，因此更徹底地攻克偏情，更奮勇地同世俗和魔鬼戰鬥。在修德方面，他努力師法耶穌的榜樣，特別修練自己的地位所要求的德行。他勤領聖事，努力做好其他神工。對天主，他不再那麼依賴有形受造物的形像來想像祂，而更直接從基督，從降生、苦難、復活、升天等奧蹟中瞻仰天主的偉大和慈愛。他的心禱方式，不再那麼用三司推理，而逐漸成爲簡化的瞻望，多凝視在基督奧蹟內的天主；而且這種瞻望和凝視的對象，範圍會逐漸小，深度却不斷增加。

明路上的人當然也有不同的程度。一位才開始真誠事主的信徒，和一位經過多年奮鬥、忠心追隨基督的修道人，他們靈修生活的程度很不同，但都能屬於明路這一階段。直到天主在祂奧秘的計劃中，吸引人同自己親密結合。

合路

誰是走上合路的人？可說是天主的知心朋友。天主爲他不再是遙遠寓居在高天的一位，却是親近，到處臨在於他生活中的主宰、慈父、同伴。這種造物主與受造的人中間的親密交往絕對要求人一方面的潔淨，人須制服自己的私慾偏情，不被任何受造物所牽累；整個的人皈依天主，隸屬於他。按Garrigou-Lagrange 神父對聖十字若望所作的註解，人必須經過心靈黑夜後，才能走上合路^⑬。

在合路上的信徒不只竭力躲避小罪，且不斷發奮減少自己的過失。他熱心領聖事並善行神工。對天

主，他不再透過中介，而是藉三超德瞻仰天主的美善，渴求他的光榮和人靈的得救，盡其所能地愛天主，中悅天主，很自然爲天主做好一切職務內的事。祈禱神工爲他成爲像呼吸一般地自然且需要。雖然合路上的人同天主十分親密接近，但決不忘懷或忽視天主與自己之間的無限距離，爲此在主前他萬分地謙遜，絕對不敢放肆，常是個敬畏天主的孝順子女。

合路上的人還有許多等級，就像許多聖人聖女，各有不同的聖德程度。而且，合路上的人與主結合還有不同的方式。靈修學者分在靜觀中走合路的人，像隱修聖人聖女；也有在忙碌生活中走合路的人，像聖味增爵和聖依納爵勞耀拉等。天主的恩賜奇妙地就合不同身份、不同性格的人，使他們成爲自己花園中不同種類的美麗花卉。

第三節 有關煉、明、合三路的幾點說明

有關煉、明、合三路的意義

本章開始說過三路是靈修生活成長中的過程或不同階段，由煉路經明路到達合路，好像成長中的人，由童年經青年到達成年。青年不是童年，成年也不再是青年。但這並不是說，童年時代所發展的體力，所學得的知識，所修練的美德，青年時代已不需要，所以已不存在了。同樣，三路是靈修生活中的不同階段；但明路上的信徒仍需要煉路上所修練的痛悔、補贖、克己等德行，合路上的信徒也依舊需要煉路及明路上所培養的種種美德。所以不能說，合路上信徒不必努力師法基督了；也不能說，明路上的

信徒不必再痛悔克苦了。只是童年的種種優長在青年身上得到昇華，青年時代努力獲得的美德，在成年人身上得到整合。靈修生活的成長也有類似的現象。

關於煉、明、合三路的功效

煉、明、合三路的分法使信徒對靈修有個「生活體」的意識，就是說，靈修是個活生生的事實，不斷地須有新陳代謝作用來除舊更新；決不能停留在靜態中。這個意識也鼓勵並催促信徒不斷地呼求天主助佑，且及時努力同天主合作。其次，三路的分法讓信徒識別自己的靈修生活。因為每一階段中的信徒有他對天主的態度，有他特別努力修練的德行，有他祈禱生活的情況。從這些描述中，他多少能推測出自己在靈修旅途上的方位，未來當向那裏前進。

不過也得注意：煉、明、合的分法有其限度。三路的描述是靜態的，所刻畫的却是活生生、不斷在變的生命體。所以該靈活運用這描述，注意它想表達的大體概況，不能死板地去懂。

煉、明、合三路給與的啓發

天主子女的生命應該不斷發展成長，為實現這成長，信徒一方面當不斷淨化自己，另一方面該修德行善聖化自己。在今世，靈修生活的成長是無止境的，沒有達到終點而可止步休息的時刻，都要求人恆心地向前邁進。這為軟弱善變的人確是莫大的挑戰。有些平信徒真心悔改後，就裹足不前，沒有按所期待的前進；有的見難而退，再度變成有名無實的基督徒。有些棄俗修道的人，在決定獻身與天主時雄心勃勃，在陶成期及晉鐸或發願時滿懷善志！豈知幾年後，不但沒有進步，反而習以為常，甚至灰心喪志

不想再求進步。

附註

- ① 參馬駿聲，神修學，頁七四～八九。Garrigon-Lagrange, O.P., The Three Ways of the Spiritual Life (Illinois, Rockford: Tan Books and Publishers, 1977); Joseph de Guibert, S.J., Theologia Spiritualis Aescetica et Mystica (Romae: apud aedes Univ. Gregoriana, 1952), pp.279-317.
- ② 參 Garrigon-Lagrange, O.P., Les Trois Ages de la vie intérieure (Paris: du Cerf, 1938), t. 1. pp.307-308; S. Th. 11-11, q.24, a.9; q.183, a.4.
- ③ 有關道明會和耶穌會作者之間的區別，請參閱 Garrigon-Lagrange, O.P.: The Three Ways of Spiritual Life, pp.68-72道明會作者中，Koyo 與 Amann 把聖女大德蘭的七寶樓台中的前三樓台歸入煉路；第四和第五樓台歸入明路；第六和第七樓台歸入台路；參閱二作者 The Theology of Christian Perfection, pp.218-222. 可是 Garrigon-Lagrange 把聖女所說的前兩樓台歸入煉路；第三和第四樓台歸入明路；最後三樓台歸入台路；參閱 Les Trois Ages de la vie intérieure, Vol.1. P.336.
- ④ 施安堂譯，拉丁希臘教父靈修選集，頁四八〇，一〇〇五號。
- ⑤ 參同上，頁五二九，一一二三號。
- ⑥ 同上，頁五八四，一二九六號。
- ⑦ 同上，頁四一四，八三五號。

- ⑧ 參 De natura et gratia, cap. 70, n. 84, cf. PL, 44, 290.
- ⑨ 參 Epist. II ad Cuiusdam, n. 8, cf. PL, 182, 113-114.
- ⑩ Garrigou-Lagrange, O.P., The Three Ways of the Spiritual Life, p. X.
- ⑪ 同上, p.66.
- ⑫ 參同上, p.75.
- ⑬ 參同上, p.31.

第廿三章 克修靈修和神秘靈修

前章有關煉、明、合三路的探討中說過，人真心悔改後，開始誠懇地從事靈修。依賴天主的助佑，他躲避犯罪，努力攻克私慾偏情，勤奮效法基督修德行善。這樣不斷前進，接近天主，靈修學家普遍稱這種主動的修行為克修靈修。人忠心努力，天主的慈愛會在他身上更彰顯，天主的德能越來越充滿他的思、言、行為；他也更馴服於天主的操作及指引。這種趨勢逐漸增強，以致他的靈修生活，先前以人為主動者，逐漸變成以天主為主動。靈修學者稱這種修行為神秘靈修。這樣，關於靈修生活的成長過程，除了煉、明、合三路的分法外，還有克修靈修與神秘靈修的兩段分法。

本書第二、三及四各篇中所探討的淨化及聖化靈修生活，多數資料屬於克修靈修，所以本章只討論神秘靈修。有關這問題，最近二百多年的靈修學家及神學家有不少爭辯，直到目前，他們的意見仍有分歧^①。

我們不進入這些複雜的爭辯中，而只隨着神學家 Gustave Thils 的研究^②，先探討神秘生活的要點，然後略述神秘靈修的兩種方式。

第一節 神秘生活的基本要點

神秘生活的基本條件

按照有神秘經驗和靈修學者的公認，神秘生活的基本條件是：人對天主臨在的直接性、習慣性和支配性的感受。人感覺天主直接臨在於自己，體驗到祂的親臨，不透過任何中介。習慣性的感覺天主的親臨，是指不僅偶爾在神工中，而是在日常生活中多次體驗到祂的親臨。支配性的感受是說：人對天主親臨的體驗影響並支配他的思、言、行；或是說，天主的親臨似乎籠罩着他的所思所行，施展着祂的吸引力和控制力。

上述對天主親臨的體驗，淡薄而逐漸增強。同時，本性及其他受造物的影響及控制力正比例地減弱。這雙方的演變指出神秘生活的進展。總之，度神秘生活者越往前進步，他越歸屬於天主，越接受天主的領導，越讓天主在自己內生活；受造物的影響力則正比例地消逝。神秘靈修的大權威，聖女大德蘭，按照被動靜觀的不同程度，分神秘生活為四等級，即寧靜的結合，完全的結合，超拔的結合和神化的結合。下一節將介紹這四等級。

神秘生活的不同類型

上述有關神秘生活的基本條件能以不同的方式實現出來。因此產生了不同類型的神秘生活。首先有靜觀型和行動型的神秘生活。有人按性格和環境能專務靜觀生活，他的神秘生活將是靜觀型的，就是他對天主親臨的感受呈現於較長愛心的關注和寧靜的瞻想中。有人因性格和環境，需要勤奮工作，為人服務，他度的更是行動型的神秘生活。他對天主親臨的感受是斷斷續續的一種關注，愛心的奉獻，簡短的

交談。一般說來，天主的恩賜是因因而異的。不難設想那些度隱修的神秘生活者和需要忙碌工作者——像聖味增爵或聖依納爵勞耀拉等——之間，有着很不同的神秘生活。

從另一角度來看，神秘生活的實踐方式能分彰明的和隱秘的兩種類型。所謂彰明的神秘生活，就是聖女大德蘭和其他神秘生活者所描述的，有心靈飛騰、神魂超拔等神妙默禱；甚至有神視或私人啓示等特殊出現。隱秘的神秘生活在於一個高度的三超德生活。這種人外表看來，似乎平凡，與常人沒有兩樣，但他實在擁有一切神秘的基本條件；而且也多少按照聖女大德蘭所分的四等級演變發展着。

有關靜觀型和行動型的神秘生活，已夠明顯，不必贅言。下面多說一點其他兩種類型的神秘生活。

第二節 彰明的神秘生活

在教會內，聖女大德蘭、聖十字若望和聖女加大利納瑟納，對神秘生活的教導特具權威。他們一致肯定人的淨化是與天主親密結合的必要條件。聖十字若望清楚說人與天主結合的程度與人的淨化成正比。他寫了「心靈的黑夜」一書，闡明徹底的或被動的淨化過程^③。有關彰明的神秘生活，我們分下面兩段來談。

彰明神秘生活的基本因素

彰明的神秘生活本身是一種神妙的人合一的生命，是天主擁有整個人或人在天主籠罩下的奇妙生活。這個天主擁有人的奧妙事實有好多不同的程度，聖女大德蘭把它分爲四等級^④。

第一等級稱為「寧靜的結合（The union of quietude）」：在這等級上，天主似乎佔有了人的意志，人接受天主種種安排而安息於祂。這個天人間意願的合一通常使人感到甘飴。度神秘生活者用不同的說法來表達它，有的說是人奔向天主聖愛的衝力，有的說它是使人「天神化」的心靈陶醉等。至於人的其他官能，像記憶、想像和理智等，也分享到意志被天主佔有的安祥，不過它們仍是自動自發，與常人無異。面對自己地位上的職務，按聖女大德蘭的證實，有的人感到某種怕懼，不敢去做，怕會分心；有的人却活躍地做，同時仍保持同天主的結合。

第二等稱為「完全的結合（The full union）」：這裏，天主佔有人的程度已由意志擴展到其他記憶、想像、理智等官能。這時，人的各種官能只有天主為對象，任何受造物不得侵入干擾，因此分心成為不可能的了。享有這種同天主結合的神秘者，事發時沒有清楚的意識，事後反省時，才識別出來。聖女大德蘭證實說：這種完全的結合平常只在一遍聖母經的短時間內發生；最長能到半小時左右，而這種較長的結合普通在心禱或參與彌撒等神工中發生。

第三等級稱為「超拔的結合（The extatic union）」：這是由完全的結合強化而來的，就是說，人被天主佔有的程度增強時，他接受到的光照更大，愛心更強，體會到的幸福更深，對天主親臨的感受更穩固。如此逐漸上進，直到天主似乎奪取了人的各種官能的作用，他的靈魂像有脫離肉軀的傾向。這時，人的呼吸像停止，四肢變冷，感覺逐漸消失，在同一姿態中屹立不動，變成所謂「出神」狀態。聖女大德蘭說：平常，出神者對外界事物和自己所做的有點意識，但這意識會逐漸減少，直到完全消失。

聖女又證實說：在出神中，有時會有奇妙、無法形容的神視，即在想像或理智中見到超性界的事實；這種神視很能激勵人英勇地事奉天主，即使必須忍受艱巨的磨煉，也不後退。

第四等級有不同的名稱表達它不同的特色。有時稱爲「神婚（The spiritual marriage）」，意謂這等級內天主與人結合的穩固性。在第一和第二等級內天主佔住了人的靈魂，在第三等級內天主也佔住了人的身體。不過，這些佔有都是短促而暫時的；在神婚中，天主較長而更堅定地佔有人，除穩固性外，神婚的說法也表達天主與人之間的結合是親密的、熱愛的、互相的、豐碩的等特性。

第四等級也叫做「神化的結合（The transforming union）」：本來，每位名實相符的基督徒都分享着天主的生命，是天主鍾愛的子女。可惜一般基督徒意識不到這超性的事實，而第四等級的神秘生活者却有意識地生活這奇妙的事實。第四等級也稱爲「寧靜（Serenity）」：前幾級內，神秘生活者有着衝激性的喜樂，現在却成了寧靜的擁有天主，似乎不再有什麼能擾亂他的心靈。雖然他切願光榮天主，像有無法解除的口渴一般，但他不會因此而有所煩惱；雖然他極希望歸天，同天主永遠結合，但他也甘願居留於世來完成天主要他做的工作；雖然他受到天主的恩惠很多，但他更謙遜地善盡每天的平凡職務；雖然他勤務地做着本地位上瑪爾大的工作，他却同時享有瑪利亞與主密談的安閒。

彰明神秘生活中能有的奇異現象

靈修權威證實，有些享有彰明神秘生活者還接受到其他特殊的恩惠。這些天主白白賞賜的特恩，並不組成彰明神秘生活的要素。這些奇象可歸納爲內心和外在的兩種。

內心的奇異現象，發生在神秘生活者的內心。像「顯示 (Vision)」，度神秘生活者看到耶穌、聖母或天使的顯現。這些顯示能由外界的形態所引起，也能只產生在接受顯示者的想像或理智中。屢次在顯示中陪伴着一種談話，那是度神秘生活者聽到顯現者說話，告訴他某一訊息。這種訊息的內容即所謂的「私人啓示 (Private revelation)」。天主給人類的公共啓示包含在聖經和聖傳中，以最後一位宗徒的逝世爲結束；公共啓示須用信德來接受。私人啓示，是爲提醒世人特別注意某些已啓示的道理，或爲開始某敬禮，或強調某種已存在的敬禮等。

顯示和私人啓示的事實，因了有聖德的神秘生活者的證實，不必懷疑。至於私人啓示的內容，教會採取非常謹慎的態度。有很少的私人啓示教會接納，並鼓勵信徒響應。其他場合中，信徒的態度當避免兩種極端：先天地否定私人啓示，或輕易妄信。實際上，聽從教會當局的判斷及指引，最爲妥當。

外在的奇異現象是他人能觀察到而證實的。像「五傷印跡 (Stigmatization)」，即有些神秘生活者的雙手、雙足、肋旁或頭部印有耶穌五傷般的傷痕。這些傷痕突然開始；有的時隱時現而有的常常存留。平常有痛苦相隨，爲紀念耶穌的苦難。五傷口有時還會流血，醫藥治療，都不見效。有些傳記述說神秘生活者「身體騰空 (Levitation)」，即身體懸在空中或在空中移動。有的「奇異發光 (Illumination)」，即神秘生活者的周圍或頭上顯有光圈。教會對這類奇異現象很謹慎，仔細考察所謂的事實，不輕易加以評斷。這是信徒當效法的態度。

第二節 隱秘的神秘生活

第一節說過神秘生活的基本條件，是對天主臨在的直接性、習慣性和支配性的感受。隱秘的神秘生活是怎樣的，並如何實現神秘生活的基本條件？是一種真正的神秘生活嗎？

隱秘的神秘生活是怎樣的

它是一種高度的三超德生活，就是說，信徒擁有一個非常活躍的天主子女的生活。他以信德察看一切，瞭解一切和自己的遭遇；他所向慕和期待的符合望德所指點的；他愛天主於萬有之上，為天主而愛人如己。外表看來，他同一般人沒有分別，他在自己的崗位上辛勞工作，努力善盡本分，但他在三超德的影響和支配下做這一切。他感到平安、喜樂，但沒有彰明神秘生活的，同天主親密的結合。他的祈禱自然而單純，不必藉想像來模擬天主，不需要許多思想或善情，而自然地對天主發出愛心的關注，體會、深信天主的臨在，而寧靜地安息於主。天主賜他安慰和甘飴，但都是平安寧靜的，沒有心靈飛騰或神魂超拔等激烈感受。這種高度三超德生活不是一蹴可就的，而是長期祈禱和努力的效果。

高度三超德生活如何實現神秘生活的基本條件

庸碌的信徒有信德，知道自己當愛主愛人，為天主而生活。但實際上，他忙着為自己生活，隨自己的意願行動，容易觸犯到天主的規誡。一旦悔改，願意接近天主，走上靈修之路，至少在大事上他會選擇天主，把天主放在那些事物之上。更進一步，願意「愛主於萬有之上」，那就不只在大事上，也努力

在一切事上選擇天主，即使在小事也不敢違背天主的意願。這樣，他逐漸在轉移他生活的重心：從原來忙着爲自己生活、隨自己的意願行動，逐漸轉移到爲天主生活、按天主的聖意行動；直到他在三超德影響下生活，到處爲天主及祂的聖意而生活行動。

這樣一位以天主爲自己生活中心的信徒，會感到天主親臨於他和他的一切境遇中，天主的旨意成了他行動的唯一準則。他所思慮、期望、心愛的對象，是天主；其他任何事物、連自己在內，是爲了天主、在天主內，並且隸屬於天主。這樣的信徒實現了一切神秘生活的基本條件，感受到天主臨在的直接性、習慣性和支配性，雖然外表仍是平凡的，沒有什麼彰明神秘生活的特點。

這個隱秘的神秘生活也是天主的恩惠，只有天主能賜與人同祂親密相處的生活，一般而論，天主也樂意賜給那些努力事奉自己的忠僕。人一方面的準備是：恒心祈求這恩惠，勇敢克服自愛的傾向，慷慨隨從天主的聖意。聖女大德蘭所說有關彰明神秘生活的四個等級，也能用於隱秘的神秘生活。

附註

本章開始時說過，最近二百多年教會中對神秘靈修有不少的爭論。這些爭論的焦點在於兩個問題：基督徒的成全是否要求到達神秘生活，以致沒有它，就不能說是到達了成全？是否所有基督徒被召度神秘生活？耶穌清楚教導基督徒應該是成全的，祂說：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五48）。隨着基督的教導，梵二大公會議特別強調這一點：「因此，所有在教會內的人，無

論其屬於聖統階級或為聖統所治理，都領到了成聖的使命，就如保祿宗徒所說：「天主的意旨是要你們成聖」（得前四3）」（教憲39）。又說：「所以人人都明白，任何身份與地位的所有基督徒，都被召走向基督生活的飽和點及愛德的成全境界」（教憲40）。

這樣，上述的兩個問題成了一個，就是：是否基督徒的成全要求神秘生活？有關這問題，神學家們有什麼意見？有什麼理由？這裏無法深入探討^⑤。不過，按照本章所說過的，我們可提供一點愚見。

基督徒的成全是否要求神秘生活？答案是：基督徒的成全要求隱秘生活，但並不要求彰明的神秘生活。大家公認，基督徒的成全要求完全的愛德，而信、望、愛兩超德與愛德緊緊相連，所以走向基督徒的成全，就在於度逐漸活躍的三超德生活。信友忠心不懈，繼續努力，一旦到達天主所要求的三超德程度，他會開始體驗天主親臨於自己及所有的遭遇中，那就是隱秘神秘生活的開端。從另一方面來說，基督徒的成全並不要求彰明的神秘生活。許多有聖德，到達高度成全的信徒並沒有領受到，彰明神秘生活所特有的心靈飛騰或神魂超拔等特殊恩。至於內心和外在的種種奇異現象，神學家們公認它們並不構成神秘生活的要素。

附註

① 耶穌會士 John-Baptist Scaramelli 於公元一七五一年，出版了兩本著作：Directorio Ascetico 和 Directorio Mystico。從那時起，特別有關神秘靈修，在教會中產生了新、舊兩學派的爭辯。對這爭辯的

- 簡單介紹，參閱 Garrigou-Lagrange, O.P., The Three Ways of the Spiritual Life, pp.68-72.
- ② 參 Gustave Thils, Sainteté chrétienne, pp.534-552; Adolphe Tanqueray, The Spiritual Life, pp.649-658; Charles André Bernard, Traité de Théologie spirituelle (Paris: du Cerf, 1986), pp.415-443.
- ③ 有關這被動的淨化，請參閱第十章。
- ④ 聖大德蘭在晚年寫了一本名著：Le château de l'âme ou le livre des demeures，趙雅博譯，七寶樓台（台中：光啓社，民國六十四年八月初版）。在這本著作中，聖女把默禱分成七等級；前三等和後四等。後四等級屬於神秘默禱。
- ⑤ 有關在廿世紀初葉這些爭辯，有個簡潔的介紹，請參閱：Fulbert Cayré A.A., Patrologie et histoire de Théologie(Paris: Desclée, 1947), T. II, pp. 355-358.

附錄·不同的靈修體系①

一般聖秩的男修會平常請自己修會的神父講道或領避靜，因為講道者和聽道者同屬一個靈修，所講的內容會更貼切，為聽眾更有益。非聖秩的男女修會，有的專請某修會的神父領避靜，因為該聖秩修會的靈修同自己的修會更接近；有的每次請不同的修會或教區神父領避靜，他們的靈修趨向，講道方式，甚至道理內容都不一樣，以收變換口味的好處。足見教會內有着不同的靈修精神，它們根植於不同的靈修體系。

因了這一事實，有人會問：有不同的道路修德成聖嗎？不同的靈修體系有好歹的分別嗎？必須選擇一個靈修體系嗎？如果需要，怎樣去選擇？為解答這類疑問，我們附加探討不同的靈修體系這一問題。先看教會內有着不同靈修體系的事實，然後分析它們之間的異同，最後追究它們所以差別的原因。

一、教會內有不同的靈修體系②

教會史及修會史，都指出歷代不同的靈修體系，下面列出較具影響力的幾個。在東方教會內，很早(1)聖巴西略(三二九~三七九)開始的團體靈修。在西方教會內，有(2)聖本篤(約四八〇~五四七)創始的修院團體靈修。公元十三世紀，有行乞修會的(3)聖道明(一一七〇~一二二一)和(4)聖五傷方濟

各(約一—八二)二二六)兩種靈修。十六世紀有(5)聖依納爵勞耀拉(一四九一—一五五六)創立的耶穌會靈修。緊接着有(6)聖女大德蘭(一五一五—一五八二)和聖十字若望(一五四二—一五九一)所革新的加爾默羅靈修。十七世紀有(7)聖方濟各撒肋爵(一五六七—一六二二)開始的靈修,和(8) de Be-rulle 樞機(一五七五—一六二九)的靈修。十八世紀有(9)聖雅爾風素利高里(一六九六—一七八七)的靈修等。

靈修體系的形成是複雜而漸進的,大致說來,有三個步驟:先有某些靈修生活的體驗,後有這種生活體驗的語文表達和傳授,最後學者研究那些著作,整理出一個有結構的體系,歷代聖賢著作家,不但自己有過深度的靈修體驗,且筆之於書或流露於書信中。例如:賢士賈仙(約三六〇—約四三五),聖伯爾納都(一〇九〇—一一五三),聖文都拉(一二二一—一二七四),聖多瑪斯(一二二五—一二七四),聖女大德蘭,聖十字若望,聖方濟各撒肋爵和聖雅爾風素利高里等。又有修會創始人,像聖道明、聖五傷方濟各和聖依納爵勞耀拉等,自己有過深度的靈修體驗,也培植了一些弟子,但沒有很多著作來表達那種靈修;幸而弟子們及其他會士,把他們會祖及修會的靈修遺產寫成書卷,流傳下來。靈修學者研究這類著作,找出靈修學理,分析出原則和結論,比較不同的原則,以辨別出主要和次要的。經過這樣的分析和綜合,逐漸發掘出一個具有學術性的整體,稱之為某靈修體系。

最後這步驟還在進行中,學者對某些靈修體驗在重新組合,繼續研究一些重要的靈修著作。教會內也能產生新的靈修體驗,作為未來書寫和研究的對象。不但個別研究,著文報告心得^③,還組織國際會

議分享心得④。有些靈修學著作對一些重要的靈修體系，有概括的介紹⑤。

一一、靈修體系的異同

不同靈修間自然有基本的相同點，因為一切靈修體系都根植於同一信仰，出自同一福音，也都在同一教會訓導權的監督和允准下存在。每個靈修體系也都有同一目標，即到達成全，與天主在愛德內親密結合。為達到這目標，每個靈修體系都用一些主要的方法，像除去罪過、攻克三仇、善領聖事、努力祈禱、盡好職務等。修德一方面，每個靈修體系都同意必須修練三超德、四樞德、謙遜等。至於行動原則，每個靈修體系都主張天主與自由的人之間合作的大道理。關於各種努力的功效，每個靈修體系都開出聖德的花果。總之，各靈修體系的基本觀點都是相同的。

但同時，每個靈修體系有它的特色，是其他體系所沒有的；因此才有着不同的靈修體系。它們之間的差別究竟何在？簡單地說，在基本層次上，各靈修有着不同的強調點。例如：追隨耶穌基督，以基督為生活的楷模，這是所有基督徒的基本觀點；但在做效基督的路上，聖五傷方濟各強調師法貧窮的耶穌，聖依納爵勞耀拉強調師法開拓天國的耶穌。當然，聖方濟各並不忽視傳教神火，聖依納爵同樣重視貧窮，但兩位修會會祖在追隨耶穌的努力上所強調的，顯然不同。

基本層次上強調的不同，會祖為修會選擇的工作也不同。譬如：聖本篤以詠唱日課、讚揚天主為本篤會的使命；聖道明注重宣講福音，以基督之光照耀世人。不同的任務，要求會方給與年輕會士不同的

培育，團體生活也需要做不同的適應。這類差別反映到靈修生活上，使不同修會的會士取用靈修方法時，有着不同的重點和方式。例如：克己苦身本是靈修生活不可或缺的，但隱修會比傳教修會要強調的多；在方式上，隱修會士能多用齋戒禁食，傳教會士多用接受辛勞或受苦忍辱等。

在靈修生活的次要層面，有時天主賜予一個修會團體擁有一種敬禮或神工，作為它榮主救靈的特殊工具。像道明會有玫瑰經敬禮，耶穌會用神操神工。雖然這些靈修方法很好，但究竟是可有可無的。不同的修會既由天主領受到一些特殊工具，就努力多加研究、傳揚、利用。這一切努力也影響到他們的靈修面貌。

總之，教會內的不同靈修體系基本上是相同的，但也有其差別。因為在瞻仰天父的慈顏和師法基督的德表上，各靈修體系能強調不同的幅度；在取用主要靈修方法時，能有重點和方式上的差別；此外，各靈修體系還能有一些特殊的次要方法。

二、靈修體系相異的原因

前面論及靈修體系的形成時，我們說過每個靈修體系發源在某聖賢擁有的深度靈修體驗。這體驗的核心是該聖賢對天父和耶穌基督所取的態度，及他對天父和耶穌所有的抱負或雄心。為此，研究靈修體系互異的原因，就是研究某一靈修體系的創始者，為何對天父和耶穌抱有那種個別的態度？為何他為天父和耶穌做了他所選擇的事？重要的理由可歸納為下列三項。

第一是靈修創始者的個性。一位聖賢的個性、家庭背景及所受的教育，使他有某種趨向和作風。神學告訴我們，天主的恩寵不損傷人的本性，而予以提昇。因此聖賢的靈修體驗跟他們的性格有密切關係。聖依納爵勞耀拉的愈顯主榮的靈修，跟他當時貴族子弟的豪俠個性密切相關，也有人說他在聽命方面的嚴格要求，跟他的軍人背景有關。人的個性會反映在他的重要事業上，這裏要表達的就是這個意思。

第二是靈修體驗產生的時代背景。一個靈修體驗常在一個具體環境中產生，正因為那個環境非常影響着那個靈修體驗，即所謂的「時代造英雄」。譬如十三世紀的隱修院，雖然對社會和教會有了大貢獻，但隱修士與外界脫節，像生活在象牙寶塔中，而一般信徒却普遍地貧窮，對信仰無知，只遵循一些外表的敬禮度日。其實聖五傷方濟各的貧窮靈修和聖道明宣講福音的雄志，針對那種情況正答覆了當時教會的迫切需要。十六世紀的教會面對內部的分裂創傷，正需要振作革新，聖女大德蘭和聖十字若望起來革新加爾默羅會，創始加爾默羅會靈修，也正影響了教會的渴望。

第三，也是最基本的理由，是天主維護教會的上智措施。祂原是天地萬物及人類歷史的主宰。雖然天主讓人有分於歷史的演變，但祂強有力且甘飴地管理領導着一切變故。在世代的變遷中，天主知道每一時代的教會所有的特殊需要；祂就給與教會合格適當的聖賢，藉聖神推動並幫助他們起來創始新事業，以答覆教會的特殊需要。這樣，天主不斷地維護教會，美化教會。雖然一個靈修體系的產生同一個修會的創立不必常相連，我們仍能引用梵二大公會議有關創立修會的話說：「因此，由於天主的旨意，

出現了各色各種的修會，至使教會不但藉以施行了各種善工，善盡了建設基督身體的職務，而且由其子女的各种才能而美化，就如一位爲自己的丈夫裝飾好了的新娘，並藉以彰顯天主的各種智慧」（修會生活革新法令1）。

四、幾個實用的結論

從前面所述說的看來，教會內的不同靈修體系彼此沒有衝突；它們之間的差別也不屬於靈修的基本層面。每個靈修體系都發源於耶穌基督的啓示，並爲教會訓導當局所悅納。事實上，每個靈修體系始終擁有深度靈修生活的聖賢，以後產生了聖德的果實，就是說，在取用它的人中有人到達了聖德的高峯。爲此，靈修體系本身並沒有更好或較差的分別存在。

但這個結論並不阻礙一個人說某靈修體系更適合自己，爲自己更有幫助。每個靈修體系有其特色，能更符合某種人的性格，而不適應另一種人的氣質。方濟各會神父的道理也許情緒的成分比較豐富；道明會神父則較重視清晰的理論，更滿足聽衆的理解力。從事靈修生活的人儘可選擇更符合自己的靈修體系。通常這種選擇很自然地做到，修會會士隨從修會所取用的靈修；平信徒隨從本堂神父或堂區的傳統。當然，這種選擇並不阻擋人，因了個別的需要，作自己的選擇。

人隨從一個靈修體系時，對其他靈修體系及其推動的敬禮，不該抱封閉的態度，更不該加以排斥，如不聞不問，或從不參閱其他靈修的著作等。這種狹窄作風害多益少，因爲其他靈修體系也能幫助自己

的靈修。

最後，靈修輔導者有他自己的靈修體系；輔導他人時，自然會按這體系和自己所熟悉的靈修方法，幫助接受輔導者。不過必須注意下列幾點。第一，不要把自己的靈修立場和做法，當作唯一的準則灌輸給人。第二，努力認識接受輔導者的需要，給他建議最適合的靈修方法。接受輔導者的需要有多方面的：他的性格；他的背境；會士所屬修會的精神；目前的職務，生活環境等等。第三，靈修生活根本上是天主聖神和人合作的工程。聖神是首要導師，是祂在吸引並領導人。靈修輔導者須在祈禱中分辨聖神的意願，努力做祂得心應手的工具，使祂對接受輔導者的計劃得以完成。

附註

- ① 參馬駿聲，神修學，頁六一～六七。Joseph de Guibert, S.J., *Lecons de Théologie spirituelle*, pp. 108-122.
- ② 參徐可之，「教會神修素描」，神學論集第三九期（民國六八年春），頁八一～九七。Bernard McGinn et alii (ed.), *Christian spirituality: Origins to the 12th Century* (World Spirituality Vol. 16, New-York: Crossroad, 1985); Jordan Aumann, O.P., *Christian Spirituality in the Catholic tradition* (San Francisco: Ignatius Press, 1985).
- ③ 例如 Joseph de Guibert, S.J., "En quoi diffèrent réellement les diverses écoles

附錄—不同的靈修體系

catholiques de spiritualité, *Gregorianum* XIX (1938): 263-279; *Gustavus Cantini*, O.F.M., "De spiritualitatis Scholis catholicis", *Antonianum* XIX (1944): 259-269.

- ④ 一九四四年，在意大利米蘭的聖心大學開了一次國際講習會，邀請天主教中不同靈修體系的學者陳述自己靈修的特色。結果出版一本書：Le Scuole cattoliche di Spiritualità (Vita e pensiero, 1944)。

⑤ 例如：*Gustave Thils, Saincteté chrétienne (appendice: écoles et oeuvres)*, pp. 660-695; *Jacobus Heerinx, O.F.M., Introductio in Theologiam spiritualesm Asceticam et Mysticam (Thurini-Romae, 1931)*, pp. 69-78.

中文參考書目

1. 王昌社著。天主教教友生活。台中：光啓社，民國五十六年八月初版。
2. 王敬弘著。聖經是怎樣的一本書。台中：光啓社，民國七十年七月三版。
3. 王敬弘、劉賽眉合著。聖經十講。台北：思高聖經學會出版社，民國七十三年三月。
4. 王化宇編輯。與天主談話的藝術。台中：光啓社，民國五十八年九月初版。
5. 方友儒著。神修入門。台中：光啓社，民國五十五年十一月初版。
6. 甘易逢著。活潑的靜觀。台中：光啓社，民國六十二年一月再版。
7. 成世光著。天人之際。台南：聞道出版社，民國六十八年八月四版。
8. 宋之鈞著。彌撒十講。台中：光啓社，民國五十三年十月初版。

9. 宋稚青。神秘生活的體驗。台南：聞道出版社，民國六十三年七月初版。
10. 房志榮著。聖經與聖經學。台中：光啓社，民國五十七年八月初版。
11. 房志榮著。聖經與耶穌基督。台南：聞道出版社，民國六十二年十一月再版。
12. 房志榮編著。新約諸書分類簡介。台中：光啓社，民國六十四年七月再版。
13. 施安堂編譯。古代教父靈修學。民國七十一年。
14. 馬駿聲著。神修學。澳門：慈幼印書館，一九五〇年五月重版，上、下兩冊。
15. 張春申著。中國靈修叢議。台中：光啓社，民國六十七年初版。
16. 張春申著。靈之旅。台北，上智出版社，民國六十六年五月初版。
17. 張春申著。教會與修會。台中：光啓社，民國六十九年七月初版。
18. 張春申著。你的超性生活。台中：光啓社，民國五十五年五月再版。
19. 張春申著。耶穌基督與聖母瑪利亞。台中：光啓社，民國六十七年六月初版。
20. 張春申著。教會的自我反省。台中：光啓社，民國六十九年二月再初。
21. 張春申主講，譚璧輝筆錄。會晤基督。台中：光啓社，民國七十一年十二月初版。
22. 詹德隆著。基本倫理神學。台北：光啓社，民國七十年元月初版。
23. 詹德隆著。與天主和好。台中：光啓社，民國七十三年初版。
24. 趙一舟著。我們的聖事。台北：見證月刊社，民國六十九年四月。
25. 趙一舟著。我們的彌撒。台北：見證月刊社，民國六十九年十月。
26. 劉河北編。祈禱與生活。台中：光啓社，民國五十七年四月初版。

27. 劉賽眉編著。聖事神學。台中：光啓社，民國七十一年十月三版。
28. Boylan, E., O.C.R. 著，朱義生譯。祈禱入門。台中：光啓社，民國五十年二月初版。
29. Calkins, Hugh 著，莘心譯。面對疾病。台中：光啓社，民國六十六年十一月初版。
30. de Causade 著，王敬弘譯。父，隨你安排。台中：光啓社，民國六十五年三月初版。
31. Daniel-Rops 著，趙雅博譯。怎樣讀聖經。台中：光啓社，民國五十四年四月再版。
32. Demjanovich, Maria Teresa 著，薛光前譯。聖學精義。香港：公教真理學會，一九五五年九月初版。
33. Denzinger-Schönmetzer 編，施安堂譯。天主教會訓導文獻選集。民國七十年再版。
34. Dudson, Paul 著，吳應楓譯。耶穌會主聖依納爵傳。上海：土山灣印書館，民國四十一年六月初版。
35. Fannon, Patrick, S.M.M. 著，田永正譯。教會與新經。台中：光啓社，民國五十六年十月初版。
36. Gelin, Albert 著，徐牧民譯。古經要義。台中：光啓社，民國五十六年十一月初版。
37. Guardini, Romano 著，傅文輝譯。生活彌撒。台中：光啓社，民國五十八年九月初版。
38. Howell, Clifford, S.J. 著，孫茂學譯。彌撒的情趣。台北：天主教華明書局，民國六十二年十二月。
39. St. Ignatius of Loyola 著，房志榮譯。聖依納爵神操。台中：光啓社，民國六十七年元月初版。
40. St. John of the Cross 著，黃雪松譯。心靈的黑夜。台中：光啓社，民國六十六年。
41. Johnston, William 著，劉河北譯。無聲之樂。台中：光啓社，民國六十八年五月初版。
42. De Journel, Rouet, S.J. 編，施安堂譯。拉丁希臘教父神學選集。民國六十一年秋出版。
43. de Journel, Rouet et Dutillleul, J. 合編，施安堂譯。拉丁希臘教父靈修選集。台北，民國六十年五月初版。

44. Kremer, Jacob 著，沈載祺譯。怎樣閱讀聖經。台中：光啓社，民國六十九年元月初版。
45. Latourelle, René 著，王秀谷等譯。神學——得救的學問。台中：光啓社，民國六十三年九月初版。
46. Lindell, Paul J. 著，香港公教真理學會譯。痛苦的意義。香港：公教真理學會，一九八四年七月。
47. MacKenzie, Rodrick A.F. 著，蔣梅譯。新約導論。台中：光啓社，民國六十六年十月再版。
48. Martin, George 著，胡安德譯。恭讀聖經如聆主音。台北：思高聖經學會出版社，民國七十五年五月出版。
49. de Mello, Anthony, S.J. 著，鄭聖沖譯。相逢寧靜中。台中：光啓社，民國六十八年十月初版。
50. Paul VI. 頒佈，王化宇譯。彌撒總論。台中：光啓社，民國六十四年二月再版。
51. Raguin, Yves, S.J. 著，明鏡譯。凝視天主。台中：光啓社，民國六十八年十二月初版。
52. Raguin, Yves, S.J. 著，劉河北譯。靜觀隱徑。台中：光啓社，民國五十七年五月初版。
53. Roguet, A. S.J. 著，蕭靜山譯。崇修引。香港：公教真理學會，一九五六年二月港初版。
54. Roguet, A.M., O.P. 著，王文、傅文輝合譯。彌撒精義。台中：光啓社，民國六十年十一月初版。
55. St. Teresa 著，趙雅博譯。聖女德來自傳。台中：光啓社，民國四十五年十月初版。
56. St. Teresa 著，趙雅博譯。七寶樓台。台中：光啓社，民國六十四年八月初版。
57. St. Thérèse of Lisieux 著，張秀亞譯。回憶錄。台中：光啓社，民國七十一年三月十一版。
58. Verhul, Ambrosius 著，鄧守城譯。禮儀導論。香港：公教真理學會，一九七一年四月初版。
59. Wallenstein, A. 著，郭飛譯。教友成聖指南。台中：光啓社，民國五十六年四月初版。
60. Yancey, Phillip 著，沈載祺譯。痛苦這個啞謎。台中：光啓社，民國五十六年四月初版。

外文參考書目

1. Aumann, Jordan, O.P., Christian Spirituality in the Catholic Tradition, San Francisco: Ignatius Press, 1985.
2. Aumann, Jordan, O.P., Thomas Hopko and Donald G. Bloesch, Christian Spirituality: East and West, Chicago: The Priory Press, 1968.
3. Aumann, Jordan, O.P., Spiritual Theology, Indiana, Huntington: Our Sunday Visitor, 1980.
4. Aumont, Michèle, Le Prêtre, Homme du Sacré, Paris: Desclée, 1969.
5. Bernard, Charles André, S.J., Compendio di Teologia Spirituale, Roma: Univ. Gregoriana editrice, 1976.
6. Bernard, Charles André, S.J. Formation à la vie consacrée, Roma: Univ. Gregoriana editrice, 1972.
7. Bernard, Charles André, S.J. Traité de Théologie Spirituelle, Paris: du Cerf, 1986.
8. Bouyer, Louis, Introduction to Spirituality (transl. by Mary Perkins Ryan), Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1961.
9. Braun, F.M., O.P., "Le monde bon et mauvais de l'évangile johannique", *Vie Sp.* t. 88 (1955):580-598.
10. Brugnoli, Pietro, S.J., La Missione dei Laici nel mondo d'oggi, 2a ed. Brescia: Morcelliana, 1967.

11. Brugnoli, Pietro, S.J., La Spiritualità dei Laici, 4a ed. Brescia: Morcelliana, 1971.
12. Catholicisme, S.v. "Examen de conscience", by A.M. Roguet, O.P.
13. Catholicisme, S.v. "Direction spirituelle - Discernement des Esprits", by R. Brouillard.
14. Cattin, Paul, O.P. (éditeur), Spiritualité Sacerdotale: Documents pontificaux sur le sacerdoce de Pie X à Jean XXIII, Paris: Editions Saint-Paul, 1964.
15. Colombo, C. et alii, Laïcs et Vie Chrétienne Parfaite, Rome: Herder, 1963.
16. Connor, Paul, Friendship between consecrated man and woman, Rome: Terestantum, 1972.
17. Dagnino, Amato, La vita interiore, 3a ed. Milano: Edizioni Paoline, 1963.
18. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Les amitiés spirituelles", by G. Vansteenberghe.
19. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Concupiscence", by Charles Baumgarther.
20. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Direction spirituelle - justification théologique" by Gabriel de Sainte-marie-Madeleine.
21. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Examen de conscience", by Hasso Jaeger et alii.
22. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Examen particulier", by Antanas Luina et André Derville.
23. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Les Exercices Spirituels", by Gilles Cusson.
24. Dictionnaire de Spiritualité, S.v. "Le Monde dans l'écriture sainte", by Pierre Grelot.
25. Dictionnaire de la Théologie Catholique, S.v. "Discernement des Esprits", by A. Chollet.
26. Diez Alegria, J.M. et alii, Sainteté et Vie dans le siècle, Rome: Herder, 1965.

27. Galot, Jean, S.J., la Prière, intimité filiale, paris: Desclée, 1965.
28. Garrigou-Lagrange, O.P., Christian perfection and contemplation, St. Louis: Herder, 1947.
29. Garrigou-Lagrange, O.P., Les Trois Ages de la vie intérieure, Paris: du Cerf, 1938, 2 vols.
30. Garrigou-Lagrange, O.P., The Three Ways of the Spiritual Life, Illinois, Rockford: Tan Books and Publisher, 1977.
31. Gautier, Jean et alii, La Spiritualité Catholique, Paris: Le Rameau, 1953.
32. Goodier, Alban, S.J., An Introduction to the study of Ascetical and Mystical Theology, London: Burns and Dates, 1957.
33. Grelot, Pierre, Sens chrétien de l'Ancien Testament, Paris: Desclée, 3e éd. 1962.
34. de Guibert, S.J., Leçons de Théologie Spirituelle, Toulouse: Ed. de la revue d'Ascétique et de Mystique, 1946.
35. de Guibert, Joseph, S.J., Theologia spiritualis ascetica et mystica (quaestiones selectae), Romae: apud aedes Univ. Gregoriana, 1952.
36. Guindon, Henrie M., Marie de Vatican II, Paris: Beauchesne, 1971.
37. Heerinckx, Jacobus, C.F.M., Introductio in theologiam spiritualem Asceticam et Mysticam, Taurini-Romae, 1931.
38. Hinnebusch, Paul, "Prayer and Life", Cross and Crown, v. 20 (march 1968).
39. Hostie, Raymond, Vie et mort des Ordres religieux, Paris: Desclée, 1972.
40. Laplace, Jean, S.J., Le Prêtre à la recherche de lui-même, Lyon: Editions du Chalet, 1969.

41. Lehodey, Vitalis, The Ways of mental prayer, Dublin: M.H. Gill and Son, 1944.
42. de Lubac, Henri, S.J., Petite catéchèse sur Nature et Grâce, Paris: Fayard, 1980.
43. Lucien Marie de St Joseph, Les Oeuvres spirituelles du Bienheureux Père Jean de la Croix, Paris: Desclée, 1942.
44. McGinn, Bernard et alii (Editors), Christian spirituality: Origins to the 12th century, "World spirituality, Vol. 16", New-York: Crossroad, 1985.
45. O Doherty, Eamonn F., Vocation, Formation, Consecration and Vows, New-York: Alba House, 1971.
46. Parente, Pascal P., The Ascetical Life, St. Louis: Herder, 1955.
47. Parente, Pascal P., The Mystical Life, St. Louis: Herder, 1956.
48. Poulain, Augustin, S.J.; Grâces d'Oraison: Traité de Théologie mystique, 2e éd. Paris: Beauchesne, 1922.
49. Rahner, Karl, S.J., Eléments de théologie spirituelle, Paris: Desclée, 1964.
50. Rigoreuc, Jean, S.J., L'homme d'oraison ou Introduction touchant l'oraison mentale selon les 3 états de la vie spirituelle, Mons: édité par la Cong. mariale du collège St. Stanislaus, 1964.
51. Royo, Antonio, O.P. and Jordan Aumann, O.P., The Theology of christian perfection, Iowa, Dubuque: The Priory Press, 1962.
52. Tanqueray, Adolphe, The Spiritual Life: a treatise on Ascetical and Mystical Theology (transl. by Herman Brauderis), Maryland, Westminster: The Newman Press, 1930.
53. Schulte, Raphaël, O.S.B., "La vie religieuse comme signe" in L'Eglise de Vatican II.

7. III Commentaires, Paris: du Cerf, 1966, pp. 1139-1172.
54. Theological Dictionary, S.V. "Human Holiness" and "Perfection", by Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.
55. Thévenot, Xavier, Répères Ethiques pour un monde nouveau, Editions Salvator, Mulhouse, 1985.
56. Thils, Gustave, Saincté Chrétienne: Précis de Théologie Ascétique, Paris: Desclée, 1963.
57. Tillard, J.M.R., O.P., Devant Dieu et pour le monde, Paris: du Cerf, 1977.
58. Tillard, J.M.R., O.P., A gospel path - the religious life (transl. by Olga Prendergast), 2nd ed., Brussels: Lumen Vitae, 1975.
59. Truhler, Carolus V., S.J., Antinomiae vitae spiritualis, Ed. quarta, Romae: apud aedes Univ. Gregorianae, 1965.
60. Walsh, S.J. and P.G. Walsh, Divine Providence and Human Suffering, "Message of the Fathers of the Church", Vol. 17, Delaware, Wilmington: Michael Glazier, 1985.

相關好書推介

《修行默觀祈禱》

威爾金森 著 / 加爾默羅聖衣會修女 譯

本書作者威爾金森是 1960 年代的典型婦女，忙碌的家庭主婦，忙於照顧先生、八個小孩及失智老母。由於內心的渴望，參加了加爾默羅在俗修會，在繁忙的居家生活中，潛心默觀靈修，印證了默觀不是特屬隱院的權利，人人都是神秘家、愛人和默觀者。

內容概要

默觀祈禱，意指在上主「面前」，並非我們「做了」些什麼，或「達成」什麼，而是單純地與主「同在」，更「強烈地意識」到上主。處在靈性的領域中，「是什麼」比「做什麼」來得重要得多。

處於默觀祈禱的固定時間中，我們學習在天主面前，充滿信賴和忍耐地等待，有或沒有安慰，是否乾枯，或沉浸在空乏和眼淚中，要確信，祂在我們近旁，直到祂以剎時的注視，把我們的淚水化為祂愛情的美酒。

本書字裡行間，顯出作者透徹聖女大德蘭和聖十字若望的靈修與著作，同時也採納現代著名學者的研究成果，如德日進、榮格，不但傳統與現代並重，且理論與實踐兼具，深入解說修行默觀祈禱的每一面向。

國家圖書館出版品預行編目資料

天主教基本靈修學 / 陳文裕 著

——三版 ——台北市：光啓文化，1991〔民80〕

面： 公分· ——（輔大神學叢書23）

ISBN 978-957-546-061-7（平裝）

1. 天主教 — 信仰

244.9

80004215

輔大神學叢書 23

天主教基本靈修學

1988年1月初版；2012年2月三版三刷

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 陳文裕

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 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： 胡國楨

光啓文化事業網址：http://www.kcg.org.tw; Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$320.

光啓書號 205145

ISBN：978-957-546-061-7

天主教 基本靈修學

不論是平信徒或獻身修道生活的人，都追求靈修，但也為靈修所困。本書就是在嘗試替大家解開困結。它不但說明靈修生活的真義，並闡明真能引領人度此生活的靈修之道。文意懇摯，見解深睿，值得有心人細讀。

ISBN 978-957-546-061-7 \$320



9 789575 460617 00320

光啓書號 205145

定價 320元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group