

靈修不是基督徒的另類選項， 而是一切行動的原點！

現今有些教會重視靈修，卻幾乎淪為個人活動，與社會徹底脫節；對社會與政治的關懷，經常是信仰的附屬品，而不是核心關懷。另一方面，有些教會投身社會行動，致力民主改革，追求公平正義，但在缺乏靈性基礎的嘗試下，行動可能淪為個人慾望的投射，或是輕忽執政掌權者的力量，無法帶領群體或社會進入更完全的共善。

我們往往錯以為靈修與行動是對立的，然而靈修不只是行動的催化劑，還是一切行動的本源。若不是看見十字架的道路，韓瑪紹無法在聯合國忠心服事，因應各國詭譎多變的情勢；若不是在耶穌身上看見受苦者的身影，德蕾莎修女不會堅持仁愛修會在印度垂死之家的行動，照顧那些邊緣與貧窮的人；金恩博士若不是看見上帝真實地參與在世界之中，不會發起黑人的非暴力抗爭運動，實踐人人自由平等的夢想。

周學信博士藉著十位神國夢想家的事蹟，展現這些靈修大師如何受聖靈引導，進入群體、邁向行動。原來上街頭、參與公共事務的背後，都源於他們生命中深層穩健的靈性基礎，推動他們展開行動，致力於社會的更新。這十堂課是教會迫切需要思辨與對話的素材，讓教會群體不會只尋求一種安靜退縮的生命，也不會單單冀求現世改變的社會行動，反倒透過靈性的操練、默觀的祈禱、委身於正義及和平的行動，讓上帝終末的國度盼望，彰顯在我們所處之地。



NT\$300

設計 / 林鳳英

ISBN 978-986198449-0



9 789861 198449 0



校園書房出版社

A1524

「福音書記載的耶穌生平，看不出他要在禱告、與上帝親密的生命，以及天國的解放使命之間擇其一。他的生命反倒見證了禱告與行動的相融。」（摘自本書導論）

十位靈修學大師，十堂扎實的公共參與課程，修正錯謬的靈修觀，深化萌芽中的社會行動，領我們進入靈修學與公共參與的全新起點！

誠摯推薦

白崇亮 奧美集團董事長

許家馨 中央研究院法律學研究所助研究員

專文推薦

鄧紹光 香港浸信會神學院基督教思想
（神學與文化）教授

龔立人 香港中文大學文化及宗教研究所教授



周學信

生於台北，隨宣教士父母先後定居於菲律賓、日本及美國。十二歲蒙召獻身，自中學起即在美國受聖經與神學教育。於聖路易大學取得哲學博士學位，專攻歷史神學，主要研究早期教父神學及政教關係。一九八八年起受聘為中華福音神學院專任教師，主授神學與教會歷史，現任華神神學碩士科主任。

走進他的辦公室，會聽到音響中傳來的古典樂；靠近他的書櫃，會望見琳瑯滿目的書籍，牆上還掛著「慢慢說話」四字自勉。在不疾不徐的分享與一次次的幽默對談中，會發現他的溫和謙沖背後，有著源源不絕的生命力，鼓舞著與之交談的每一位。

除了在神學院培育神國人才外，亦在教會群體裡傳授所學。近年致力鑽研靈修神學、當代神學與公共神學。著有《無以名之的雲》（校園）、《靈恩神學與歷史探討》（華神）、《可有一席為你？》（華神）、《不可討價還價的神？》（華神）、《拉比傳奇》（校園）、《踏不死的麥種》（華神）。透過文字，他將課堂延伸到許多意想不到的角落。

靈修不是基督徒的另類選項， 而是一切行動的原點！

現今有些教會重視靈修，卻幾乎淪為個人活動，與社會徹底脫節；對社會與政治的關懷，經常是信仰的附屬品，而不是核心關懷。另一方面，有些教會投身社會行動，致力民主改革，追求公平正義，但在缺乏靈性基礎的嘗試下，行動可能淪為個人慾望的投射，或是輕忽執政掌權者的力量，無法帶領群體或社會進入更完全的共善。

我們往往錯以為靈修與行動是對立的，然而靈修不只是行動的催化劑，還是一切行動的本源。若不是看見十字架的道路，韓瑪紹無法在聯合國忠心服事，因應各國詭譎多變的情勢；若不是在耶穌身上看見受苦者的身影，德蕾莎修女不會堅持仁愛修會在印度垂死之家的行動，照顧那些邊緣與貧窮的人；金恩博士若不是看見上帝真實地參與在世界之中，不會發起黑人的非暴力抗爭運動，實踐人人自由平等的夢想。

周學信博士藉著十位神國夢想家的事蹟，展現這些靈修大師如何受聖靈引導，進入群體、邁向行動。原來上街頭、參與公共事務的背後，都源於他們生命中深層穩健的靈性基礎，推動他們展開行動，致力於社會的更新。這十堂課是教會迫切需要思辨與對話的素材，讓教會群體不會只尋求一種安靜退縮的生命，也不會單單冀求現世改變的社會行動，反倒透過靈性的操練、默觀的祈禱、委身於正義及和平的行動，讓上帝終末的國度盼望，彰顯在我們所處之地。



行動的原點

公共參與的 10 堂靈修課

周學信 / 著

The Genesis of Action
10 Spiritual Lessons in Public Participation

行動的原點：公共參與的10堂靈修課

作者 / 周學信
責任編輯 / 余欣穎
美術設計 / 林鳳英

發行人 / 饒孝楫
出版者 / 校園書房出版社
發行所 / 23141 台灣新北市新店區民權路 50 號 6 樓
電話 / 886-2-2918-2460
傳真 / 886-2-2918-2462
網址 / <http://www.campus.org.tw>
郵政信箱 / 10699 台北郵局第 13-144 號信箱
劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社
網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>
訂購電話 / 886-2-2918-2460 分機 241、240
訂購傳真 / 886-2-2918-2248

2015 年 7 月初版

The Genesis of Action: 10 Spiritual Lessons in Public Participation

by Samuel H. H. Chiow
Published by permission
© 2015 by Campus Evangelical Fellowship Press
P.O. Box 13-144, Taipei 10699, Taiwan
All rights reserved

First Edition: Jul., 2015
Printed in Taiwan

ISBN: 978-986-198-449-0 (平裝)
版權所有，請勿翻印。

15 16 17 18 19 20 年度 | 刷次 8 7 6 5 4 3 2 1

開始 move

「移動」，好幾次改變了人類的世界。

在聖經故事裡——

因為亞伯拉罕離開家鄉的移動，

一群不再崇拜土地、血緣、部落等空間神祇的團體於焉誕生；

因為摩西從埃及出發的移動，

紅海、雲柱到嗎哪，一個滿有公義慈愛的上帝形象深烙心底；

因為耶穌走向耶路撒冷的移動，

在加略山的十字架上，恩典的力量終於戰勝以眼還眼的衝動；

因為保羅不同於其他使徒的移動，

數千公里的奔波，神國的福音不斷開花結果。

就算是聖經外面的世界，移動的角色依舊舉足輕重，不必費神，光想想哥白尼發現的「地球會移動」，曾如何掀起滔天巨浪，開創科學新頁，即可略見一斑。

然而，到了二十一世紀，科技的發達與工具的便利，雖然讓人類有了千百年來最大的移動力，物質、消費、忙碌與爭競，卻將人類心靈卡在偏狹的視野裡，失去了最活潑的跳動。

值此生命需要更大的移動、活著需要更深感動的時刻，我們為您推出了「move」系列。

封面圖片來源

封面上方 Daniel Fung / Shutterstock.com

Frank Laubach

http://en.wikipedia.org/wiki/File:Frank_Laubach.jpg

Dorothy Day

<http://dorothydayguild.org/>

Howard Thurman

<http://hgar-srv3.bu.edu/web/howard-thurman/howard-thurman-collection>

Dag Hammarskjöld

<http://www.thenation.com/article/176085/dag-hammarskjold-statesman-century>

Dietrich Bonhoeffer

取自《潘霍華獄中情書》內頁照片

Hélder Câmara

http://en.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9lder_C%C3%A2mara

Mother Teresa

<http://app.emaze.com/@AOIOQQCI/mother-teresa#8>

Thomas Merton

<https://mertonfellowshipireland.wordpress.com/>

Martin Luther King Jr.

<http://old.seattletimes.com/special/mlk/>

Jürgen Moltmann

<https://luminousdarkcloud.wordpress.com/2011/09/07/jurgen-moltmanns-trinitarian-theology-part-1/>

章名頁圖片來源

導論：Kenneth Ip / Shutterstock.com

第 1 課：De Visu / Shutterstock.com

第 5 課：余欣穎姊妹提供

第 7 課：Zvonimir Athletic / Shutterstock.com

第 9 課：EPG_EuroPhotoGraphics / Shutterstock.com

第 8 課、第 10 課：陳若漪姊妹提供



我將這本書獻給

朱惠慈姊妹

她的熱忱表明了信仰的生命力與感染力

推薦序一：屬靈生命的全幅展現 / 鄧紹光.....	x
推薦序二：靈性資本 / 龔立人.....	xiii
致謝.....	xvi
導論：點燃公共參與的引信.....	001
第 1 課：每一分鐘與上帝同在.....	013
法蘭克·羅北克	
信號山上的經歷 / 漫長的學習與等待 / 識字運動的進展 / 讓閱讀成為認識耶穌的機會 / 落實在生命中的深層靈修 / 渴望以禱告尋求上帝旨意 / 連結文化的見證	
第 2 課：行在愛的雙足上.....	035
桃樂絲·黛	
成為天主教徒 / 發起美國天主教工人運動 / 嚴苛而令人討厭的愛 / 堅決反戰 / 愛上帝並愛鄰舍 / 自願貧窮 / 群體生活 / 愛的方法	
第 3 課：讓牆外的人進來.....	061
霍華·瑟曼	
跨界的一生 / 經驗真理的途徑 / 從自我走向上帝 / 種族歧視破壞倫理生命 / 落實無差別待遇	
第 4 課：永不忘記他人的需要.....	077
韓瑪紹	
與上帝往來的白皮書 / 聯合國裡的超級工作狂 / 追求「上帝與靈魂結合」的信心 / 影響國際情勢的十架道路	
第 5 課：為世界站出來.....	091
潘霍華	
堅毅不拔的生命 / 作門徒就是喜樂 / 因恩典而凝聚的基督徒團契 / 忠於世界作為一種參與	

第 6 課：為沉默者發聲.....	107
赫爾德·卡馬拉大主教	
在修院的日子 / 出任公職 / 管理教會事務 / 新的轉捩點 / 解放神學中的「豐盛生命」 / 我們需要上主 / 亞伯拉罕後裔的小群	
第 7 課：為耶穌伸出你的手.....	131
德蕾莎修女	
開始 / 呼召中的呼召 / 遇見窮人中的窮人 / 生命就是一個活的禱告 / 對耶穌的靈性渴望 / 貧民窟的行動默觀 / 全然降服	
第 8 課：在行動世界中的默觀.....	159
多瑪斯·牟敦	
漫遊者 / 修士與當代基督徒 / 牟敦的靈性觀 / 找到真正的自己 / 進入默觀的禱告 / 默觀帶來社會行動	
第 9 課：讓自由不只是夢想.....	183
金恩博士	
一體之兩面 / 改革思想的萌芽 / 投身非暴力抗爭 / 面對心中的恐懼 / 我有一個夢 / 最後一個民權運動 / 生命的終點 / 看見入世的上帝 / 看見入世的基督徒 / 屬靈的入世	
第 10 課：讓世界不再平淡.....	207
莫特曼	
從聖靈論出發的神秘經驗 / 神秘主義的定義 / 神秘的靈程 / 行動與默想 / 默想與默觀 / 默觀與神秘主義 / 政治的神秘主義 / 日常生活的神秘主義 / 「世界在上帝裡面」的異象 / 結論	
附註.....	237
延伸閱讀.....	251

推薦序一 屬靈生命的全幅展現

靈修是什麼？相信許多基督徒都會認為靈修是個人的、內在的，跟群體 / 公共、外在沒有什麼相干的地方。如果真是這樣，那麼教會作為一個信仰群體，弟兄姊妹的關係就很容易變得可有可無，因為靈修所建立的生命只是個人、內在的。這樣的教會只會變成自了漢的聚集，走在一起並無本質的必然性。教會作為信仰群體，其群體的向度也只是外表的、虛假的，實質只是散沙一盤。

整個問題出在什麼地方？我們是怎樣思考靈修的？我們在思考靈修時採用的框架是什麼？我們把靈修置於一種怎樣的框架來思考？當然，我們是從信仰的角度來思考靈修的，但是這個信仰的角度是一個怎樣的框架？恐怕這些問題都是容易忽略過去的。基督教信仰必須回到三一上帝之中去確定靈修是怎麼一回事，因為三一上帝是我們認信的對象，離開三一上帝我們既不可能認識祂是誰，也不可能認識祂以外的一切。

要認識三一上帝，就要透過三一上帝在世的經世活動，亦即是祂的創世、拯救與終成，如聖經所記載和見證的，讓我們可以認識祂是一位怎樣的上帝。我們首先要確定教會這

個信仰群體在三一上帝在世的經世活動之中的位置，方才可以再討論靈修是什麼。事實上，確定不過的是，教會是在創世之後終成之前的拯救舞台上。教會作為新人類群體，是對應創世之後墮落的人類群體來說；前者為第二亞當的群體，後者為第一亞當的群體。第一亞當的群體背叛上帝而自己作主，造成各種關係之破裂，使得自己活在關係之中成全自己的生命完全落空。第二亞當群體以耶穌基督為代表，是要重建種種破裂的關係，而可以以垂直的向度，即與三一上帝的關係，以及橫向的向度，即人與人、人與萬物的關係，來把握人所活着的關係。

耶穌基督在世的命與生活，具體地顯明了第二亞當的雙重關係，亦是把摩西律法成全，即在具體的時空底下活出愛上帝愛鄰舍的生活與生命。耶穌基督成了跟隨祂的門徒群體亦即教會的榜樣與所向 (telos)。這是全幅生命的展現，沒有內外之分，沒有個人群體之分。只是，如何跟隨耶穌基督？這是問題所在。我們是靠著自己的意志與能力嗎？抑或我們是靠著聖靈專注而用心地跟隨耶穌基督？不用多問，顯然是後者。

是以，門徒是靠著聖靈來跟隨耶穌的，與其他門徒一起走在成聖的道路上，一起學效耶穌那樣在世生活、介入社會的種種，而活出不一樣的生命與生活。這一切都是生命與生活的操練與塑造。這是一種屬於聖靈、被聖靈帶領的生命和生活，而以耶穌基督為榜樣、為所向。這就是靈修——屬於聖靈而在生活之中，以耶穌為榜樣、為所向的操練。

感謝周學信博士，為我們撰寫這本靈修與公共參與的書籍。書中的十位先輩，其言教與身教，在在都提醒我們，靈修不只是個人的、內在的，也是群體的、外在的，而為全幅生命與生活的。願周學信博士這本新書，透過十位先輩指引我們的教會群體，重新再讀、再思耶穌基督在世那第二亞當全幅生命和生活的展現。

鄧紹光

香港浸信會神學院基督教思想（神學與文化）教授

推薦序二 靈性資本

近年來，學術界開始引入和留意靈性資本（spiritual capital）對個人和社會轉化的影響。簡單來說，靈性資本不是社會資本、文化資本和宗教資本等其中一個單元，反而有其自身的價值與關注。靈性資本關注內在價值，並留意這價值如何轉變成為推動和轉化社會和物質關係，尤其對這內在價值的培育，並由此發展成為一個群體的文化時，靈性資本就促進公共美善。雖然靈性資本不是學信博士在本書中的詞彙，但其著作正是透過對十位基督徒信仰和實踐的反思，探討靈性資本的內容和其社會影響。

如我起初所說，靈性資本有別於宗教資本（因為宗教資本可以是布赫迪厄〔Pierre Bourdieu〕所講的文化資本之一），但宗教對靈性資本有其重要性，包括內容、培育和踐行。靈性資本強調內在價值，不是工具價值，而這也是宗教強調的。此外，宗教不只是一套理念，更以一種生活形態表現出來。例如，宗教的禮儀生活（默想、祈禱、聖餐等等）對人們價值培育的意義性不容忽視。¹有宗教信仰之人不只以宗教組織名義參與社會生活，更在社會上不同工作踐行其信仰的價值。所以，以宗教去認識靈性資本有其重要性。然

而，我們要留意兩件事。第一，宗教對靈性資本沒有專利，所以一個沒有宗教信仰的人也可以建立其靈性資本。因此，謙卑、開放和聆聽是一個擁有靈性資本的人之必須。這說明為何一些自覺宗教敬虔者可以與靈性資本無關。第二，不是每一個宗教或宗教表述都能培養靈性資本。例如，有宗教群體的二元思維使他們變得排他性，破壞靈性資本。因此，我們要仔細理解一個宗教及其表述，避免將宗教統一化。基於此，學信博士在其書集中處理十位基督徒的信仰經歷和信仰踐行，就是對靈性資本一個很好的例證。

對於這書描述的十位基督徒，我有認識的，也有陌生的；有深入研究的，也有粗淺理解的。他們的故事正展現其個人靈性資本如何轉變化為個人和社會改造的動力。第一，他們展現出基督徒的靈修就是讓上主不可見的心向世界呈現。然而，這不是一系列的價值和道德，而是關乎領略上主對世界的心。因此，一個人的靈性資本是個人心靈之旅，被上主的愛融化，這絕非倚靠文化資本所講的社會地位或社會資本所講的人際網絡而來。第二，因被上主對世界的心所感動和培育，靈修者也漸漸從這份被感動和培育的心去閱讀世情。這份被感動和培育的心並不必然牽涉對事物有準確的分析性，而是關乎立場和態度，即從有需要者和被壓迫者的角度去認識世界，並對公義和救贖的堅持。第三，因著以上個人生命和價值轉變，當事人以其踐行，為個人和社會帶來改造。強調踐行和改造不是什麼實用主義作祟，因為踐行和改造屬於一種個人分享和貢獻，而這正是生命整全性不可少的

一環。

多謝學信博士，以其豐富的學養和精煉文字，讓我們能從這十位基督徒認識信仰以靈性資本出現，對個人和社會的重要，以致我們更應謙卑地和真誠地認識基督教信仰，並更有勇氣和想像見證上主國度的實在。

龔立人

香港中文大學文化及宗教研究所教授

1. William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics and the Body of Christ* (Oxford: Wiley Blackwell, 1998).

致謝

本書是從我在神學院的課程「靈修和社會關懷」中產生的，內容大部分來自於好幾年來在《校園雜誌》專欄發表的一系列文章。這本書期盼整合教會長期以來常見的二元主義的教導，而這樣的教導會導致我們教會不健康的靈修觀。真正的靈修應是深深根植於歷史和世界的，也在歷史和世界中展現其歷史性與真實性。因此，貫穿本書的主軸乃根據於一種信念，即必須整合基督徒生命的默觀與行動、禱告與政治、神祕與先知性的種種面向。

人類學家巴索（Keith Basso）說過一個關於一綑帶刺金屬絲的故事，那是某年夏天，他遇見兩個從克羅拉多州東邊來的阿帕契族印第安男孩，他發現其中一個男孩工作時喃喃自語，不久後，便認出其實他是在背誦一連串的地名，只有偶爾噴出的菸草汁會不時打斷他。那些是他回到家所熟悉的地名。神聖的地方。它們大多數以破碎詞句的方式呈現——講故事時，地名總是如此。當被問到這個羅列地名非刻意的習慣時，阿帕契族印第安牧牛男孩回答說，那些名字真是太好了，無法不唸出

來。複誦那些地名對他來說，幾乎就像是再度回到那些地方的方法。¹

這是我的博士指導教授告訴我的故事，我頗認同。全書中，我也有一串暗自低語的人名清單，包括羅北克、桃樂絲·黛、霍華·瑟曼、韓瑪紹、潘霍華、卡馬拉大主教、德蕾莎修女、牟敦、金恩博士、莫特曼²。這本書是一個單純的練習，嘗試幫助我們更仔細地來理解這些人名。這些靈修大師和先知性的神祕主義者需要被提名並紀念，以此治癒默觀與行動之間的裂痕。

撰寫這本書也需要另一種提名，即那些幫助我讓出版本書化為可能的人。《校園雜誌》的吳鯤生弟兄，回到天家直接服事主的朱惠慈姊妹，他們在這條路上，編輯我的文字並提供重要的鼓勵。作為編輯與我一起同工，他們是最美好的人。

我相當感謝黃旭榮弟兄、應仁祥弟兄、余欣穎姊妹與鄭漢光弟兄仔細編輯書稿並調整這個寫作計畫，以及林鳳英姊妹的設計，讓這本書得以出版。一路上，他們亦提供許多別具洞察力的建議。與他們同工，使我真正體會到在基督裡的團契。我也相當感謝許多幫忙將英文原稿翻譯成中文的譯者：吳瑞誠弟兄、徐成德弟兄、曾話晴姊妹、黃楓皓弟兄、楊英慈姊妹、潘鳳娟姊妹，沒有他們，這本書將永遠看不見白晝的亮光。另外，感謝白崇亮弟兄、許家馨弟兄、鄧紹光弟兄、龔立人弟兄樂意推薦本書。何等恩典，讓我白白領受這麼多校園書房出版社不可思議的相關人員的支持與愛戴。

很幸運能成為如此支持與愛戴的受惠者。

塔木德有云，一個人會把他必須學習的東西教到最好。³ 這句話我誠然以謙卑與冒險親身經歷過。我需要看見根植於世界具體實在裡的真實靈性。上帝給予我許多學生，使我與那些參與在「靈修神學」和「靈修與社會關懷」課程的學生，一起獲得了教學相長的益處。在此感謝李耀斌牧師對教會會友靈命塑造與靈修議題的看重，他的鼓勵成為這本書出版最大的支持。我也感謝中華福音神學院多年的同事魏啓源老師，他總是三不五時地鼓勵我好好在文字上耕耘。我也深深感激董學林長老伉儷，於我安息年期間，不僅允許我們借住他們溫暖舒適的家，還提供汽車，讓我得以就近使用舊金山聯合神學院（Graduate Theological Union）圖書館豐富的館藏。當然還有更多需要感激的人，無法在此一一提名。

最後，謝謝我的妻子美蓉，女兒周閻和周劫。我謝謝她們，當我不曉得如何用愛回報，她們愛我最多。還有不得不感謝我的父母親，周孔道牧師和周丁非比師母，雖然他們已離世在主前服事，卻是教導我最多生命智慧的人。

周學信

1. Belden Lane, *Landscapes of the Sacred, Geography and Narrative in American Spirituality* (New York: Paulist Press, 1988), 1.
2. 發表於《莫爾特曼與漢語神學》，香港：道風書社，頁 263-298。
3. Richard Bach, *Illusions: The Adventures of a Reluctant Messiah* (Arrow Books, 1998).

導論

點燃公共參與的引信

長夜是我無垠的牧區，靜默是我衷心的人事。
貧窮是我慷慨的施捨，無助是我無言的證道。
遠在眼目不可見、聲音傳不到的四面八方，
都是我日夜巡行的領空，
企望在所料不及的際遇中，為世界找到它的珍寶。
浪跡於孤獨國的邊境，我們都是善聽的旅人，
用心聆聽不可言傳的天籟，
專心等待遠處即將傳來的、
基督得勝凱歌中的第一記鼓響，
我彷彿駐立在世界邊境，殷勤守望的哨兵。

——牟敦（Thomas Merton）



先知性的呼聲與內在禱告的心靈，不是基督徒見證的兩種可替換的方式。兩者在健康的信徒生命中不可分割，而且從歷史可見，兩者若不並存，就同時衰落。

——李卓 (Kenneth Leech)，一九七三年七月七日
坎特伯利大教堂證道



靈修這個觀念在今天非常流行，廣受各形各色的人接受。販售靈修的市場有各式各樣的靈性觀，來自主流宗教、新紀元運動，世俗靈性主張，以及消費主義的「生活風格靈修」，鼓吹的是健身、養生、全人福祉。¹根據書店與出版社的公布，靈修也成了時下寫作與閱讀的主要焦點。靈修更新聚會與研討會也四處可見。退修避靜、靈性引導與操練的場地也人滿為患。現在大眾對禱告、靜思、默觀、靈性引導與操練、教會的「內在」生命，又重新燃起興趣。連企業主管、運動員，甚至演藝人員也罕見地關注靈修。在學術界，靈修也已經公認為一門研討學科、正宗的研究範疇。²

請不要誤會我的意思。我無意全盤貶低或批判當代對靈修的渴求。既然「靈修」一詞如此被廣泛接納、使用，那麼什麼才是真正的「靈修」呢？而當一個人談論「靈修」，又是

什麼意思？當基督徒談到「靈修」，通常是狹隘地指晨更或是個人的「安靜時間」。但是這個詞愈來愈意指個人的內在自我發現、自我實現，或是某種內心的探索。內在生命優於、也先於外在生命。這種靈修觀過於心理導向、內在導向，有時甚至到了自戀的地步。而且，這種靈修觀竟然有著偏離上帝、偏離秉公行義的要求、偏離腳踏實地、偏離社會與公民責任的危險，實在諷刺。³傳統的基督教靈修觀往往在兩極之間擺盪：一邊是逃離世界，在獨處與靜默中尋找上帝；一邊是完全投身於世界，在人群與服務中尋找上帝。對與上帝、與人類、與世界的關係若具有膚淺、不正確的認識，就會完全切分這兩面，言下之意，默觀禱告只是少數人的特權，他們透過默觀禱告，完全隔絕於世界的忙碌生活造成的分心。

今天人們鼓吹的「靈修」大多數標榜為屬於「私己生活」的產品。這種私己的理解靈修手法，根植於錯誤的基督教。今天的消費主義社會，信仰與宗教變成廣泛的選擇中的選項而已，並不認為靈修是廣納各領域，活出來的生命方式，而是自成一家的領域，亦即「屬靈層面」。因此，上帝的作為只侷限於靈性範疇。⁴這種靈修觀是用來維持、強化現狀。一些大眾化的作品，將禱告與默想呈現為維持現狀與面對現存實況的途徑，而不是改變現狀與實況的途徑。

走出二元對立式的靈修觀

靈修觀日見萎靡有很多因素，描述這種過程的常見手法是使用二元論的觀念：身體與靈魂、公共與私有、神聖與凡

俗的二分。基督教打從誕生起，就飽受二元論糾纏。⁵在教會歷史中，我們看到這種諾斯底式的二元論，以及以其他面貌出現，有損於基督成爲肉身的完整性的理論，諸如幻影說（Docetism）、亞坡里拿流主義（Apollinarianism）、基督一性論（Monophysitism）、基督一志論（Monothelitism）、破壞聖像論（Iconoclasm）等等。二元論是基督教神學歷史上揮之不去的因素，總是將靈性範疇置於肉身與物質世界之外的高超地位。

在今天的文化，不僅是二元論，多元主義也是個問題。在多元主義的社會中，靈性無非是眾多選項之一，是個人的選擇，與公共社會活動毫無瓜葛。這種個人選擇極爲神聖，必須被尊重，也不容挑戰。個人主義已經深入基督徒的生命，對基督教的扭曲遠超過其他思想在信仰中造成的扭曲。個人優先於群體。這種觀念對信仰與作門徒的侵蝕日趨嚴重。教會已經淪爲個人交流的地方，甚至救恩也只不過成了尋求幸福與個人成就滿足的另一種方法。⁶靈修個人主義是排他的，因爲排除別人，尤其是公然有違主的最大誡命「愛人如己」（可十二23）。這種靈性觀鼓吹個人靈修和個人與上帝的關係，過於人際關係與群體的共享生命。

個人主義靈修觀在更正教由來已久，而基要派神學、福音派的奮興主義、時代主義神學，尤其將之發揚光大。個人敬虔是福音派的核心思想，以至於滲入所有的信念與行動，因此根本已經沒辦法從基督教的語言與生命抽離出來。這很明顯與傳統基督教的世界觀相去甚遠。⁷其實根據傳統基督教

的理解，沒有所謂的「私己」靈修觀。「私己」的英文Private源自拉丁文，意爲竊奪，根本不是基督教用語。而且，個人主義並不見於聖經的教導。⁸齊茲拉斯（John Zizioulas）大力聲言：

個人主義與基督教靈性觀不相容。沒有人以個人身分擁有聖靈，而是以群體中的一員擁有聖靈。當聖靈吹氣，結果從來不是爲了創造美好的基督徒個體，而是美好的群體成員。這是新約基督教靈性觀的要義，也與舊約的看法有直接關聯。⁹

靈性的本質是群體性的

福音派的靈修觀已經非常個人化與私己化，因此導致極其薄弱的教會觀。沒有基督徒是孤島。薛德瑞克（Philip Sheldrake）說：「基督徒生命的核心是藉著聖靈帶領的信徒相通，在基督耶穌裡與上帝聯合。上帝的關係性特質對這樣的生命非常重要。上帝就是『相交的位格』，是彼此付出自己的愛。交流支撐人的存在。沒有任何事物，包含人類在內，是沒有交流的。」¹⁰成爲基督徒的基本意義是要融入基督的身體。基督徒生命與身分的中心就是在於融入一個新的有機群體。靈性是在這種社群脈絡下存在、形塑、滋養。個人主義心態與靈修領域連結，但是與社會、政治、經濟領域沒有連結。這種觀點不認爲「靈性」與「政治」有任何關係。¹¹

大部分人視「靈性」爲生命的內在層面，與外在生活層

面成爲對比。靈性自然而然與「內在」生命劃上等號。「內在生命」是自行爲主的領域，是近代才有的看法。這些年間，這種內心導向的靈性倚重療癒作爲靈修模式，而教會也無法倖免於這種潮流。療癒靈修模式「產生普遍的印象，亦即靈修的主要目標是首先對自己感覺良好，其次是要確定自我的心理歷史極其重要，因爲那是人的身分認同與真正價值的儲藏地。」¹²因此，我們更加依循心理脈絡，而非社會脈絡來看靈性。認爲「內在生命」比人類生命其他層面更屬靈的看法，其實在基督教歷史上並不常見。只有在十三世紀後，「靈修」才與整體的基督徒生命脫鉤。區分自然與超自然，鼓吹二元論，在早期教會也是很陌生的作法。或許是因爲文藝復興以降，「內在生命」發展成專門的領域，並且影響了天主教與更正教的靈修觀。¹³

不論是更正教或天主教的靈修神學，皆受到靈魂與身體二元論的影響與扭曲，日後也被廣爲人知的笛卡兒二元論採納，制式地區分心靈與身體，在教會歷史這種觀念則與諾斯底或是摩尼教異端牽連在一起。¹⁴宗教改革以降，討論內在生命的基督教作品，大多數以「靈魂」爲主。這些討論認爲「靈魂」與人有所不同，是上帝施展作爲的地方，所以人要與「心靈」或「靈魂」，而不是與身體相等。過於看重靈魂的結果，就是衍生出輕蔑身體及存在的物質層面這種不符合聖經的心態——內在生命、靈魂的生命才是最重要的，也是上帝的恩典運行之處，而不是真實的世界。

今天的教會逐漸認爲靈修是中產階級的一種休閒活動，

或是活在屬靈生命高地的特殊呼召，與「一般信徒」沒什麼相關，¹⁵對大部分人的生活方式不會發出認真改變的挑戰。潘霍華說：

沒有一個地方可供基督徒從世界撤退，外部沒有，內在生命領域也沒有……對於不受世界影響的基督徒的內心修養，在世俗旁觀者眼裡多半具有悲喜劇性質……誰宣信作爲上帝啓示的耶穌基督的實在，誰也在同一瞬間宣信上帝的實在和世界的實在；因爲他發現上帝和世界在基督中的和解。¹⁶

對很多人而言，靈性是個人自己內在與上帝的關係，因此與集體存有與互動的社會層面毫無瓜葛。基本上，社會與政治和靈性互不相容，於是基督信仰只侷限於個人與私己，與社會與政治生命嚴加隔離。¹⁷然而，靈修與社會關懷和政治參與是同一件事，不能分當別論。基督教面對社會與世界是全然敞開的，將前述二者融合。換句話說，世界的經驗可以融入禱告，或反之亦然。靈修必須「植地」於實在。¹⁸基督信仰傳統本來就棄絕個人與社會之間的錯謬二分法。靈性生命與道德生命本就應相提並論，也相互交織。基督徒不能只擇其一而忽略另一面。把基督教主要看爲是個人救贖的信仰，認爲靈修基本上是否定世界、棄絕世界，都是誤導人的看法。這種錯誤的靈修觀是根據必須被質疑的一些神學設想。這些設想呈現幾種「兩極化（流露出階級價值觀），諸如內裡



相對於外在的存有、個人經驗相對於社會行動（會更加強調靈性與倫理的分割）、高超的屬靈境地相對於凡俗的生活、理想的未來相對於現時當下。」¹⁹在這些兩極化背後有個更基本的對比，就是「聖」與「俗」。

社會與政治關懷不是基督信仰的衍生物或附產品，而是我們的信仰中不可或缺的元素。靈性結合聖潔與公義，結合默觀／奧秘與先知／政治，在聖經裡有深厚的淵源。在舊約聖經，律法書與先知書將認識上帝與追求正義、捍衛窮人與弱勢連接起來。聖經中的上帝是公義的上帝。認識、敬拜祂，不僅是藉著禱告與默想，也是以具體的公義和平行動來親近祂。「基督教基本上是社會性的，也是參與性的，因為上帝是社會性、參與性的上帝。」²⁰

靈修與行動的交融

在新約聖經，神國是耶穌宣講的核心，而且這個國度不完全是個人、內在、另外世界的盼望。詮釋神國「無關政治」常常貶抑了耶穌的事工。新約中的耶穌不只是尋找曠野與山間，凌晨禱告（可一35～36），甚至徹夜禱告（路六12），他也宣告自己的使命是讓被擄的與窮苦人得自由（路四18）。福音書記載的耶穌生平，看不出他要在禱告、與上帝親密的生命，以及天國的解放使命之間擇其一。他的生命反倒見證了禱告與行動的相融。

上帝藉著道成肉身讓自己置身於人類歷史的中心，基督教靈修學也確定人的更新轉化是發生在世界的時空脈絡裡。

「相信道成肉身（約一14）是基督徒社會關懷的基底，是基督教物質主義的核心。我們要體會到，在一切基督教思維中堅守基督取了肉身的信仰是多麼要緊（約壹四2）。每件事皆取決於此：如特士良所言，救恩完全取決於聖子的肉身。」²¹潘霍華的《倫理學》將這種看法表達得淋漓盡致：

在耶穌基督的身體裡，上帝同人類統一，整個人類被上帝接納，世界同上帝和解。在耶穌基督的身體裡，上帝接受和承擔全世界的罪孽。世界的任何一部分，無論多麼迷惘，多麼不信上帝，無一不被上帝接納到耶穌基督裡，無一不同上帝和解的。誰懷著信仰直觀耶穌基督的身體，誰就不會再講什麼世界是迷失的，是同耶穌基督分離的，誰就不會懷著教士的狂妄自大同世界分離。世界屬於基督，並且惟獨在基督裡，世界才是世界。因此，世界需要的只是基督本身而不是別的。倘若有人只把某一條也許是基督的律法賜予世界，而為教會收藏基督，那麼，樣樣事情都會被弄糟了。基督為世界而死，惟獨在世界中間，基督才是基督。只有不信才總不想把基督給予世界。這誠然可能是由於本意是好的教育上的原因，可是這畢竟總帶著點淡淡的教權主義的味道。這樣做，恰恰是不信。這是沒有認真對待道成肉身，十字架上的死，肉體的復活，是否認基督的身體。²²

有了錯謬的靈修觀，就會有膚淺的社會行動。基督教靈



修學必須要具體整全，兼具社會與政治意識。基督徒很容易因為無法改變外在世界，才退而求其次，退居到內在世界，感到安全、可以掌控。所以我們會落入一種危機，就是因為覺得對社會不能有什麼貢獻，因而下意識追求靈修。²³然而，「基督徒的默觀是在乎如何揭露幻象，獲得清晰的眼界。默觀不是基督徒行動的另類選項，而是行動的血脈及其如影隨行的夥伴。」²⁴默觀者與先知有驚人的相似之處。投身尋求社會正義的人，更需要（而非不太需要）內在屬靈操練與屬靈引導。積極參與社會與政治改變的人，更要沉浸於學習如何克己。柏瑞根（Daniel Berrigan）看到：

追求默觀完全成爲一宗顛覆的行動，若不是現在已經出現，但應該也爲時不遠……我深信，默觀（包括信徒的共同敬拜）是具有最高價值的政治行動，意味參與的人會需要冒極大的風險。²⁵

默觀的基本特色就是挑戰世界的錯誤意識，以上帝活潑的道揭露幻象。默觀不是用來消除現實痛苦的藥物，也不是爲了尋求舒適與內心平安，而是要在這個世界當中捕捉上帝的異象。正如李卓（Kenneth Leech）所說：

默觀禱告的理想境界是看見益趨深刻的異象，因此能夠更清楚看見上帝的旨意，也能更正確分辨時代的徵兆。是這種視域的眼界，使得基督徒的默觀成爲真正顛覆的

行動。²⁶

我們絕不敢沒有靈修基底即投身行動，因爲要面對執政的與掌權的，若沒有合宜的屬靈基礎，行動就會有失效或起反作用之虞。基督徒如果沒有默觀卻投身於社會行動，沒有禱告卻委身於政治，精力與決心就會耗損。有效的改變與社會行動一定源自於深刻的靈修與默觀。所以，與上帝獨處禱告，能夠更加體會人類的需要。尋求社會正義、批判壓迫行徑、揭露幻象，必須伴之以不斷深化的靈性。也因此，靈性不是關注私己的生活瑣碎，而是關注人的內在生活與社會生活的合而爲一。前坎特伯利大主教羅雲（Rowan Williams）斷然反對將靈性理解爲「只是一門用來解釋那些格外突出的私人經驗的學問」，他認爲「今天的靈修學必須探觸到人性經驗的一切領域，擴及公共的經驗與社會的經驗，接觸到痛苦的經驗與否定的經驗，甚至包括從心靈世界、道德世界、與人際關係世界歧出的病態經驗。」²⁷

真正的靈性同時包含深厚的禱告生活，以及對正義與和平行動的委身。與上帝有親密關係，活出禱告獨處的生命；但是這種經歷絕不應該淪爲個體的行動，而與時代的社會、政治、經濟關懷沒有關係。教會迫切需要重拾禱告生活與社會參與更新、神祕與先知生命、內在與外在世界的合而爲一。如牟敦（Thomas Merton）所說：

靈性生命不是安靜退避的生命，不是溫室裡培養出的刻

意苦修行徑，超乎平凡人所及。基督徒可以，也應該在平凡的職責與勞力生活中發展靈裡與上帝合一的生命……基督徒的聖潔在這個時代的意義，相較於以往更應該是在乎知道我們的共同責任，與上帝對人類的奧妙心意上協力。²⁸

(徐成德譯)

法蘭克·羅北克

Frank Charles Laubach, 1884-1970

第 1 課

每一分鐘與上帝同在

上帝啊，我想要把今年的每一分鐘都給祢。

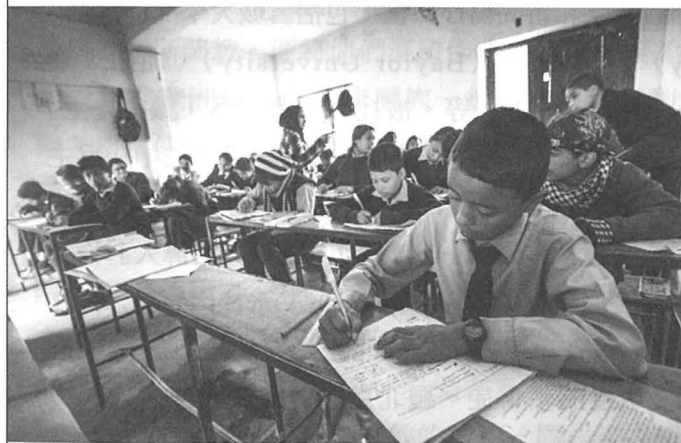
我應當試著在醒著的每一刻，將祢放在心上……

我應當試著讓祢成為說話的那位，並導引每一個字詞；

我應當試著讓祢指引我的行為；

我應當試著學習祢的語言。

——羅北克 (Frank Charles Laubach)





每一刻，我得著祂愛的護蔭；
每一刻，我領受上頭的生命；
仰望耶穌直到榮光發出；
每一刻，我屬於祢，哦主。



看到羅北克（Frank Charles Laubach）這個名字，一般人並不會聯想到靈修或神祕主義。他較為人稱道的，是「一人教一人」（Each One Teach One）的識字方法，藉此幫助超過一億人學會閱讀。羅北克在其四十三本著作中所推廣的是他的靈修，也是他助人識字的理想。他啟發了美國數間重要的大學開設識字和新聞寫作課程，包括雪城大學（Syracuse University）、貝勒大學（Baylor University）、加州大學（University of California）等。被社會大眾譽為「識字先生」（Mr. Literacy）的羅北克，在許多基督教和一般雜誌中成為主題報導人物。《時代雜誌》（Time）稱他為「普世識字浪潮的發起人」。《新聞週刊》（Newsweek）以「宣教界的偉人」稱呼他。而積極思考之父皮爾博士（Norman Vincent Peale）更在《展望雜誌》（Look）裡表示，羅北克是「世上五大偉人之一」。身為極敬虔的基督徒，羅北克的信仰激發他宏大的異象：使「沉默的億萬人」（the Silent Billion）有識字能力。他

不僅是禱告之人，亦是行動之人，這位素來被尊為「文盲者的使徒」，在人們心中永垂不朽。

信號山上的經歷

從事成人識字教育的人一提到羅北克這個名字，不由得都要肅然起敬，因為今日提升識字普及率的多數成就，是從他的發現和開創工作而來。然而，識字教育會成為他的專長，其實導因於他人生中的挫敗。失敗的經驗讓他有了新的異象與理想，為他所謂「沉默的億萬人」發聲。

這個挫折發生在菲律賓的民答那峨島（the Island of Mindanao）上。自他一九一五年被任命為公理會（Congregational）的宣教士以來，羅北克就夢想著將耶穌基督的福音帶到島上的莫洛（Moro）部落當中。莫洛族是個兇悍的穆斯林民族，過去三百年來極力反抗任何外來統治，十六世紀西班牙人造訪此島之後，又特別抗拒基督教。當時的西班牙人見這些土著信仰伊斯蘭教，便將他們混淆作北非的摩爾族（Moors），像對待在歐洲和非洲的摩爾族一般，向他們發動猛烈的攻擊。這迫使島民被逐到山裡，進行反抗和騷擾的行動，不僅是西班牙士兵，連想在島上傳福音的宣教士也成為受攻擊的目標。一八九八年，美國人取代了西班牙人，建立學校和醫院，宣講菲律賓有一天要得自由的信息。然而在莫洛人眼中，他們代表的仍是外來統治和基督教的力量。美國為了確保老師和醫護人員的安全，必須在島上駐兵防守。這莫洛族，就是羅北克受差遣要宣教的群體。羅北克的前景並不被



看好。

由於莫洛人的激烈排拒，宣教的工作過了好幾年才得進入民答那峨島內陸。等待內陸開放之前，羅北克和妻兒就被分派到馬尼拉去。然而就在一九二九年十二月的某個夜晚，羅北克在信號山上經歷了戲劇化的轉變：直等到一九二九年，開設拉瑙（Lanao）據點的時機才看似成熟。

我將妻子和兒子羅伯留在馬尼拉北方的一所學校，隻身前往拉瑙。同工吳瓦牧師夫婦晚我們一年抵達民答那峨島，他們當時已在沿海地區展開工作，並在軍營附近蓋了一間度假小屋，邀請我以他們的小屋為家。我通常在軍官俱樂部裡，與學區負責人、當地的高中校長和菲律賓管區的警長，這三位優秀的男士一起用餐——他們和我一樣，都感到孤單寂寞。他們以威士忌淹沒孤獨，我則用宗教來麻痺自己。每天傍晚五點鐘，其他人都到麥斯密的店裡找尋慰藉去了，我便爬到小屋後面的信號山上，只讓我的黑狗提普跟在身邊，去和上帝及晚霞對話。

在拉瑙的第一個月是我這輩子最難熬的一段時間。有天夜晚我坐在信號山上，俯瞰這將我擊敗了的省分。提普把鼻子鑽到我的手臂下，試著舔去我頰上的淚珠。我的嘴唇開始蠕動，心裡卻感覺說話的似乎是上帝。

「我的孩子，」我的口說：「你被擊敗是因為你並不真的愛這些莫洛人。你因為是白人就自覺高他們一等。你若能忘記自己是美國人，只想著我有多愛他們，就會

看見他們有所回應。」

我向著日落回答：「上帝哪，我不知道是不是祢用我的嘴唇向我說話，但如果真是祢，祢說的完全沒錯。我恨惡我自己。我的計畫全都粉碎了。求祢救我脫離我自己，掌管我的全人，叫我只思想祢的思想。」¹

羅北克描述，從那一刻起，上帝就捨去了他心中的種族歧視，叫他成了「色盲」。自此分水嶺，生出了內外兩個結果，二者互不可分。內在的結果是靈性成長，外在則發展出普世的識字運動，觸及百萬人的生命。那麼，是什麼樣的背景，能夠造就出這樣的人，使他如此有效地結合、活出深刻的靈修，且落實對世界廣大的關懷？

漫長的學習與等待

羅北克一八八四年九月二日出生於美國賓州東部的班頓郊區農村，他是羅北克醫師（John Brittain Laubach）夫婦的孩子。他在家中排行老大，兩年後妹妹裴忒（Bertelle）誕生。羅北克的父親是村中的牙醫，在家中開業，除此之外，村裡的圖書館和鐘錶店也設立在他們的房子裡。家庭生活就圍繞著他們的家、學校和社區的衛理公會教堂打轉。鄰居生病或有親人過世時，常會尋求羅北克的母親協助。她的教師訓練、臨床護士的底子和信仰生活，使她成為社區中極重要的一員。她常鼓勵身邊的人說：「靠著加給你力量的基督，你凡事都可做」，又說：「在上帝凡事都能」。這些話也就刻畫在



小羅北克的記憶中，成為他後來信仰根基的一部分。²

羅北克在班頓完成高中學業，繼續到離家十六公里外的布隆斯堡師範學校求學。第一年春天，有位美軍中尉到學校招募菲律賓的師資。羅北克很想去，卻還未達到入選資格。

從布隆斯堡畢業後，羅北克在班頓區教了三年書，之後申請繼續深造；他期盼能到普林斯頓大學就讀，卻發現自己必須多讀一年的預備學校，方能符合入學要求。於是他先進了賓州本斯堡市的伯奇門中學，靠著兼職教代數和拉丁文，負擔所需的花費。那一年他加入學校橄欖球隊，教練司多克（Dr. Roy Strock）後來到非洲宣教。羅北克受他影響，也投身於學生志願宣道運動，這個全國性的學生組織，參與的學生均立志，最終要成為傳揚福音的宣教士。

一九〇五年，二十一歲的羅北克進入普林斯頓大學，在那裡他不僅用功讀書，亦是運動員和得獎的傑出演說家。他為了賺取在學校的花費，暑假期間在賓州的威爾克斯巴里市挨家挨戶兜售鋁製廚房用具。畢業那年夏天，他還上了前往歐洲的運牛船，充當「助理牛仔」。回到紐約時，他開始在長老會資助的春天街睦鄰之家（Spring Street Settlement House）工作，服事窮人和有酗酒困擾的人。這段經歷讓他有機會面對難以接觸和幫助的族群。睦鄰之家的第一年結束後，他持續以兼職的身分在那裡工作，同時攻讀哥倫比亞大學的社會學碩士，也在協和神學院修課。

那時他未來的妻子，也是來自班頓的斯里（Effa Seely）於費城完成護士的訓練，在學校的相關醫院擔任夜班護士

長，並已註冊進入紐約的神學院就讀。一九一二年五月十五日，兩人在班頓的衛理公會教會完婚，前往巴哈馬度蜜月。當地長老教會牧師休假的這段時間，羅北克就暫代其職。

一九一四年，羅北克從協和神學院畢業，同時也取得了哥倫比亞大學的博士學位。雖然在巴哈馬和紐約市的長老教會已牧會五年，羅北克還是選擇申請公理會的牧師資格，主要是因為他期盼能在分派給公理會的菲律賓教區服事。他心上的這塊地方，就是民答那峨島的拉瑙區，莫洛人的家鄉（始料未及的是，他必須再多等待十四年之久，才能順利進入這塊土地）。

一九一四年除夕那天，羅北克夫婦告別班頓，前往賓州的斯克蘭頓市，搭火車到舊金山，再轉搭船。一九一五年二月，抵達馬尼拉市。羅北克以最快的速度去到拉瑙省，卻不得其門而入，因為莫洛人不許外人通行。他只好與斯里坐船繞過島嶼，在東南邊的大堡市一邊工作，一邊學習當地的維薩雅語（Visayan），同時陪其他宣教士到各地短宣。後來他們搬到尚未有宣教士的卡加延去拓荒，沒多久就有宿務島的當地基督徒來加入他們。羅北克夫婦在那裡創立了一所學校，與當地同工教授英文、聖經和衛生等課程。

一九一八年，他們惟一後來長大成人的兒子羅伯，在馬尼拉出生。一九二〇年，羅北克夫婦在馬尼拉開始他們的第二個任期，任務是要將他在卡加延開始的神學院，與較大規模的協和神學院合併。羅北克博士在神學院任教，也在專科學校開課，此專科學校的主要目標是提升菲律賓人的普遍教



育水準。

此時，羅北克也開始寫作。他著手研究取得的黎薩（Jose Rizal）相關資料，在菲律賓出版《黎薩傳》，該書描述黎薩的事蹟，他是對抗西班牙高壓統治的菲律賓民族英雄，在一八九六年被西班牙政府處死。一九二六年，羅北克在美國出版民答那峨島的歷史。此時協和神學院日漸茁壯，決定要選出常設的院長。身為董事會一員的羅北克滿心期待得到院長職位，但令他失望的是，董事會投票的結果卻是另一位候選人當選。不過，在他一九二八至一九二九年回國述職期間，羅北克依舊為神學院和菲律賓的事工拜訪美國的教會，並完成另一本描述島上社會結構的著作，同時下定決心，回到工場時要再次嘗試，讓拉璦的事工開始。

要拓展拉璦的工作，他必須獨自到拉璦省的丹斯蘭，將妻兒留在碧瑤。就是在那裡，他經歷了畢生最大的失敗與成功。憑著自己的力量，他誰也影響不了；與上帝同工，他卻能夠觸及所有人，展開使他聞名於世的識字運動。

識字運動的進展

信號山上與主相遇，啟發了羅北克發展出識字教育的基本系統。後來羅北克發現，有個方法能讓基礎的課程內容推廣到更龐大的人群，那就是讓剛學會識別這些「字」、正在興頭上的初學者，立刻將所學教給另一個人。若是每一個剛學會識字的人都能馬上成為別人的老師，在專業師資不多且不需設立昂貴學校的狀況下，學習的循環仍能無止盡地延續下

去。專業老師在此的主要功能，是進行基本的研究、發展且改良教材，並啟動學習的循環，鼓勵識字新手持續一對一教學。雖然當時的學校和專業師資均有限，這個方法卻能有效地使既有資源發揮最大效益；而所謂既有資源，其實就是幾張相對來說簡陋的圖表，和一大群不識字但極其聰明的人。

一九三二年，羅北克團隊已發展出九種語言圖表，菲律賓的識字率因而攀升。一九三〇年，莫洛人的識字率約為4%，兩年之後提高到20%，直到一九三七年，成人中幾乎半數已有閱讀能力。一九三二年，羅北克應邀到菲律賓各地推廣識字教育，待他結束巡迴演說時，基礎識字的圖表和課程已有二十一種語言版本。識字運動的異象至此已延伸為普世的行動。東南亞其他國家亦爭相邀請羅北克去現身說法，他也終將找到推廣識字方法的途徑。

到了一九三四年的述職年，羅北克才找到機會回應這些邀約。他先到馬來西亞，再到新加坡和印度的孟買。他每到一個地方，就引入識字的方法，製作當地語言的基本識字圖表，並授權允許改良、發展教材，讓修正後的教材增進教學成效。在孟買一地，他同時製作五種印度語言的第一份圖表。圖表雖然粗糙，卻很有成效，老師們也能再自行改良。羅北克的家人在開羅與他會合，再一起前往耶路撒冷、貝魯特、敘利亞、約旦和土耳其。待他準備啟航返回紐約之時，已有三十種語言的基本識字圖表和識字運動展開。識字運動的故事在紐約引起熱烈的迴響，就在隔年一九三五年，普世識字委員會（World Literacy Committee）成立。³



教材和教學方法在接下來的幾年內不斷改進。羅北克一邊致力於圖表的工作，一邊不停地禱告，並尋求更佳的教學方法。有一天，他恰巧走入印度南部一間舊劇院，看見有位男士正在教人認識馬拉地語的字母，他使用以某字母開頭，或是畫起來像某字母的物品來幫助學習者記憶、聯想。羅北克回去後將此方法納入自己的教學系統，視其為教學的一大突破，自此他們便能使用圖像來幫助聯想，強化所教導的字母發音。

另一個有助於教學的方法，就是以鼓勵代替批評。許多不識字的人由於不會讀寫而長期受人藐視，他們需要許多的鼓勵才肯開始學習。羅北克於是建議所率領的教師們要多多鼓勵學生，不論進展多少，都要興奮地讚賞他們每一丁點的進步：

永遠不要責罵或是打呵欠。想說「不對」的時候，就要說「對」。露出驚喜和滿意的表情，拍拍學生的背，告訴他，他有多麼聰明；他將會是多棒的老師，告訴他，你想要幫助他教會村落裡的每一個人識字。把他當作印度的君王般對待，使他能夠像你。不必要的話語，一個字都不要出口，但要讓學生暢所欲言；絕不要問不識字者答不出來的問題。絕不要跟他說他已經知道的事。⁴

二次大戰期間，歐亞非三大洲的門都關閉了，羅北克轉而向南美洲推廣識字運動。他寫了一本耶穌傳記，並嘗試簡

化英文的拼字系統。他夢想中的英語沒有不發音的字母，每個字母只有一種發音，每個字都符合標準化的拼寫規則。他認為應當剔除一些現存的字母，發明一些新的字母組合。羅北克的新英文系統最終未被廣泛使用，但後來確實為某些宣傳小冊採行，也被應用在基礎的英文識字教學中，待學習者有初步的讀寫能力後，再轉換回「一般」的字母和拼音。對於還沒有文字的語言，羅北克則嘗試讓所有新造的文字均採用拼音的書寫模式，使讀寫的障礙降到最低。

讓閱讀成為認識耶穌的機會

一九五四年，羅北克以七十歲之齡，從已經隸屬於「美國基督教協進會」的「普世識字暨基督教文宣委員會」退休。他和支持者共同創立了「羅北克識字基金會」，一方面表達眾人對羅北克的敬意，一方面要擔起責任，持續發展、改良並出版基礎的識字材料。羅北克的兒子羅伯被任命為基金會的負責人，接續完成羅北克致力讓世界無文盲的夢想。

羅北克對於推廣讀寫的熱心，常促使他答應團隊其實無法兌現的計畫。舉例來說，他會先發展出識字課本、聘任計畫者和教師、承諾提供大量的教材，之後才轉而要求「識字基金會」籌款並印行所需的教材數量。基金會時常無力達成他所有的要求。羅北克心中的理想之龐大，所需的資源遠遠超過這個靠自由捐助來維持的組織所能負荷。末幾年，資金的問題成為基金會內部一大張力來源，因為許下的承諾時常遠過基金會的實質能力。羅北克曉得，若是他無法提供教學



材料，必會有其他人出於自己的動機去補足這缺乏，藉此散播他們的意識形態。他為此感到挫敗，難以接受所謂維護「自由」世界的努力和資源，竟常被用於添購軍事設備，或是用以強化政府的權力；共產主義者也利用出版的力量，擴大其影響力。

羅北克同時也很清楚，能夠閱讀以自己語言印行的資料，甚至將口說的語言化爲文字一事，都有其危險之處，如同火能使屋內暖和，也能將其燒作灰燼。羅北克認爲，教導人們識字很重要，但還必須給予他們真正有益的印刷品。印度民族運動的精神導師甘地，一開始反對羅北克的識字運動，就是基於此，因爲他看見英國人將大量無用的書籍引入印度。後來甘地見到農業、兒童教養、營養和健康相關的印刷品，才轉而支持此運動。⁵

羅北克在美國和歐洲演講時，常常挑戰底下的聽眾，說服他們必須深信基督教文宣的力量，又要使其傳到需要的人手中，讓閱讀能力成爲人們認識耶穌基督的機會。羅北克於一九七〇年過世，享年八十四歲，去世之時，除了南極洲之外，他的足跡遍及世界各大洲，參與超過三百種語言的識字運動。此外，他環遊世界數周，著有四十三本書及許多文章。

除了前述羅北克親自創立的「羅北克識字基金會」之外，還有其他組織採用他的分析方法，接續羅北克的工作。美國奧克拉荷馬州的「突沙市識字福音促進會」就是一個例子，其會長萊斯（Robert Rice）和團隊均爲推廣基礎識字的專家，又善於將合適的福音文宣併入教學之中。另外，還有

「威克理夫聖經翻譯會」更進一步地分析語言的基本結構，訓練兩千多人爲至今沒有文字的語言作分析。威克理夫翻譯會的同工和使用他們工作方法的其他組織，亦在造字工作之外，準備簡單的文宣品、翻譯聖經，還特別花心力教導住在偏遠地區的人們閱讀，幫助他們面對國內所謂文明社會入侵的壓力。

落實在生命中的深層靈修

在教會歷史中，羅北克常被拿來與勞倫斯弟兄相提並論。勞倫斯曾務實且單純地描述他操練與基督同行的經歷；⁶羅北克則是活出了幾乎不間斷、有意識地與基督同行的生命見證。羅北克視自己爲神祕主義者，事實上，他在一九三一年出版的一本書就叫作《現代神祕主義者的幾封信》（*Letters by a Modern Mystic*）。⁷此書已印行數版，中文版正在翻譯中。這些信件有助於我們一瞥羅北克更深層且全面的靈修生活。魏樂德（Dallas Willard）在序中如此推崇此書：

你手中的這本書，是基督爲今日所有希冀在上帝永無止盡的大能和同在中，活出真實生命之人所提供的寶藏……你若願意耐心遵行書中的指示，必很快能看見驚人的成效。任何想要持續、積極愛上帝的人都能做得到。小孩子做得到，沒有特別資格或優勢的人也做得到。何不現在就開始呢？門正敞開，主人在邀約。這肯定是最好的選擇。跟著這些指示行，你會發現，所行的



一切將比以往都好。⁸

我們視羅北克不僅為識字先驅，也是沉思者（或以他自己的說法，神祕主義者）其實有幾個原因，其中一個即是，他許多的想法，包括最先與伊斯蘭教士對話，到後來製作識字圖表，以及改良教學系統的諸多調整等等，都是安靜、思想、禱告的結果。

信號山的經歷是個轉捩點，幫助羅北克從自視「優越」轉而謙卑認同。如此願意的態度，使他在與這些菲律賓的穆斯林合作時，接受更進一步的挑戰。「伊斯蘭」一詞的原意是「行阿拉的旨意」，因此羅北克也試著在上帝裡面尋求相同的經驗：他開始訓練自己的意志力，期許自己每一天的每一時刻，都活在上帝的心意裡。他每一時刻都要意識到上帝的存在，並和身旁的穆斯林一般虔敬地尋求上帝的旨意。

我的老師龐貝亞（Dato Pambaya）這星期告訴我，一個好的穆斯林在做任何事之前，都應當為阿拉唸出這神聖的字，在睡前、行走前、工作或甚至轉身前都一樣。一個好的穆斯林會讓阿拉充滿他的生活。我聽說，好的穆斯林並不多。

但同樣地，一個真正有基督形像的基督徒，在做任何事之前也會向上帝說話——而我想，恐怕好的基督徒也不多。⁹

至於我，我從未活過，我是一隻腳已經進了墳墓的

人。我是棵腐爛的樹。若要活過來，我必須要能完全誠實、再三下定決心定意要找到上帝的旨意，並定意即使在我身上每根纖維都說不的時候，依舊遵行到底，並且定意要打贏這思想之戰。然後，彷彿我靈魂深處的自流井被人挖通了一般，力量方能泉湧而來。我尚不敢自稱在思緒中曾有過那麼一天的勝利，我還未有過完整一天的得勝，但有些日子，我確實如此接近那榮耀的發現。這發現是永恆的，是永不落敗的。當那快來的日子臨到時，你和我都將被震脫我們的肉身。錢財、讚美、貧窮和敵對的聲音都將失去意義，因為它們在千年之後都將被遺忘，毫無分別。然而，這個下定決心不住降服的靈魂，這靈魂卻將是永恆的生命。¹⁰

羅北克將他在夜間與主相遇的經歷都打字記錄下來，日後集結成他靈性之旅的筆記，好捕捉他與上帝對話中所說的話及所「聽見」的內容。這些遇見上帝的經驗，漸漸形塑了他裡面的意識，使他有能力以相同的立足點與莫洛人相會、迸出新的發現，並且能為他們的語言造字，教導他們閱讀，以至於將此方法做普世的應用。羅北克的經歷最終幫助他，把基礎的法則應用在任何語言上，即使他不懂這個語言也一樣可行。



渴望以禱告尋求上帝旨意

上星期四晚上，我在蘭巴坦（Lumbata）聽著留聲機，使自己的心與上帝親近交談。突然，我心裡不知有什麼東西碎了，使我不僅渴望將自己的意思舉起來全然交給上帝，更盼望完全降服在祂的旨意底下。我當下極深地渴求，全心全人希冀能肩負全世界的飢餓與缺乏，將之帶到上帝面前。這難道不是人所能感受到最高尚的渴望嗎？或許未必，但這確實是我至今屬靈經歷的最高點。上帝啊，成為我腦中的思想，成為這世上每一個頭腦裡的思想，好讓人類心中的思想除了從上帝而來的，再也沒有別的。這將會是天堂！

直接觸摸且經歷上帝自己，是何等地豐富，遠過於我多年來使用和向人推薦的方法——無止境地閱讀靈修書籍。現在我幾乎要認為，就算是讀聖經也無法取代與上帝靈魂對靈魂、面對面地相見。然而，要怎麼達到如此親密的地步呢？啊，我現在知道了，要藉由讓刀割到我心的最深之處，要藉由經歷苦難。這星期有人向我說，沒有人能叫一把小提琴傾訴人類心中至深的渴求，除非這演奏者的靈魂已被極大的痛苦給折騰得脆弱柔軟。我並不是說這是惟一的路，但此法確實為我開啓了一座內在的聖殿，一座我從未踏入過的殿堂。¹¹

隨時思想上帝旨意這件事，引起羅北克極大的興趣。要

怎麼做到呢？我們的腦中能夠每一時刻都充滿祂的思想嗎？難道不能稍縱片時，讓其他事物把上帝推出去嗎？羅北克的結論是，人有辦法同時處理兩個思緒：

事實上，同一個思緒在我們腦中停留的時間不會超過半秒鐘。我們的心思是流動的，是搖擺不定的。所謂的專注，只是不斷從一百萬個角度重新回到相同的問題上。我們一個時間點之內不會單想一件事，反倒會同時思考至少兩件或三件，甚至更多事情之間的關連。因此，我的問題就來了：我是否能夠每過幾秒就將上帝帶回我的思潮中，好讓我腦中每一個想法和訓誡都帶有一些上帝的因素在其中？我選擇用我下半輩子來驗證、回答此問題。¹²

這個實驗將結合科學和信仰的成分：現代人很自然地會想用科學的頭腦去闡述科學的事件，同時也想以科學來證明人在今日是否仍能與主同行，並以某種方式呈現此為可行、值得嚮往之事。最困難的地方就在此了。

這個記錄人類靈魂在掙扎中尋找上帝的故事若要完整，就不能省略困難和失敗的部分。我到目前為止還不太成功……下星期必須更努力才行……然而精神緊繃似乎沒有正面助益。就在此時，我感到裡面「放掉了」什麼東西，而瞧見上帝竟就在這裡！這是叫人心融化的驚喜，



上帝「就在這裡」，像父親對孩子般悅耳地低語著。我先前遲遲未能有此經歷，原因就在於，我沒有放手。

然而在這失敗的背後還有個原因。近來有群人加入我們，這些人一旦在群體中便不願意談論或思想有關信仰的事。我心裡害怕，不希望他們當中有人覺得我過於虔誠，以至於覺得我不再有趣。

與上帝團契這種事，從來沒有人敢掩飾，因為此舉會扼殺與上帝之間的關係。這關係就像是脆弱的嬰孩或是嬌弱的小植物，必須經過長期的滋養才能得著，卻又在剎那之間就能消失，而這毀滅性的一瞬間，就在人的眼目不再「專一」時發生。人無法又敬拜上帝又敬拜瑪門，同樣地，我們一旦嘗試將某些無價值的情感與祂並列，上帝就即刻溜出我們的心，消失無蹤。我們找來的偶像會駐足，上帝卻會消失。這並非因為上帝是「忌邪的上帝」，而是因為真心誠意與虛情假意彼此矛盾，兩者無法並存在同一個時空裡。¹³

這星期和其中的失敗及成就，教了我新的一課。那就是：「我必須談論上帝，否則我無法將祂一直放在心上。我必須將祂給出去才能夠擁有祂。」這是屬靈世界的定律。你給出去的才會是你的，你留給自己的反而會失去。¹⁴

誠心而頻繁的禱告，會將你的心敞開在上帝面前，讓祂將祂的想法、憐憫之愛澆灌給你。禱告讓上帝有機會以祂的聖靈在我們心中點燃熊熊的火燄。這是很重要

的，因為志工老師心中的火一旦熄了，他也將停止教導別人。

另一方面來說，禱告中需要有一個人類能夠參與實踐的具體目標，因為人除非投身於他們認為重要的工作中，否則他的禱告不會持久。基督徒的憐憫之心若沒有行為相隨，就像是空轉的引擎，哪兒也去不了，一點用處也沒有。識字福音運動，就是提供熱心的基督徒一個付出的窗口。¹⁵

人若不動手幫助上帝改正世上不法之事，為上帝扶持無助之人，並愛上帝、與祂討論交談，那麼我所說的這一切都將只是空話。但是人若去行，就要切身經歷那隨行動而有的親密、暖意。上帝將悄悄地進來，你也將知道祂就在那兒，在你的心裡。祂已在與你並肩工作之時，成為你的朋友。

因此，若有人問我要如何找到上帝，我必會立即回答他，找出你所能想到世上最大的需要，並在試著滿足那需要的時候，完全不去考量自己的舒適或便利。和上帝談論這事，祂會滿足那個需求。和上帝談論這事，祂會與你同在那裡。祂會讓你知道，祂在。¹⁶

羅北克的禱告實驗，不住地使他轉而注意到別人的需要。一九三七年四月二十七日，在肯亞的基庫尤，他感覺到上帝向他說話：



我的孩子，當你將自己的小困擾和懷疑帶到我面前時，你的禱告既薄弱又渺小。當你伸手幫助其他人，甘願獻上自己為我的導管時，你的禱告便頓時變得貴重而有分量。¹⁷

羅北克在日記裡註明的經常是要為別人代禱的事項。他寫道：

我獨自坐在教會裡很長一段時間，試著將祢傳給許多人，我盼望這成為我的習慣，以至於我看到一個人時，不會只是為他禱告而已，還要將我滿溢著祢的靈魂遞給他，哦我的基督。我能否向那些勢利眼的英國人也如此行呢？我能否忽視他們的行徑呢？我能否和祢接納的愛一同畫出個圓，將他們包容進來，去了解他們，並將我洋溢著基督的靈魂遞給他們呢？那將是個很好的試驗！¹⁸

連結文化的見證

從羅北克信件和筆記中的敘述可以看見，他視禱告或默想／沉思為驅動思想上帝之人去服事上帝的動力，使他們從社會服務出發，去滿足人類深層的缺乏。他同時看見上帝與人在這當中的互動：人若從滿足人類最深層需求的工作做起，也必會被推向上帝自己。

羅北克對於禱告和社會服務的雙重關懷，或許也能回應那些尚未發覺人類深層需求，或是尚未看見自身信仰之社會

面向的人。他會建議這樣的人走出基督徒圈子的禱告聚會，進入與人接觸的日常場合。羅北克的生命向世人見證，上帝確實參與在人類的生活之中，給予他們希望，救他們脫離一切的捆鎖，而當人們找到自由之時，也必會遇見這位上帝。

羅北克是個不停行動的人。他四處旅行，將識字的概念運用到世上許多沒有文字的語言上，亦將這概念應用在口說和書寫文字大相逕庭的語言之上。他這些行動背後的動力，在於渴望看見上帝在每一個人身上工作。他的熱忱之深，使得後來支持者提供的資源甚至趕不上他給出去的承諾；儘管他「一人教一人」的概念也鮮少百分之百成功，但這不應當叫我們驚訝。若一切均如他所願地順利，所需要的材料亦一無所缺的話，今日世界上有文字的族群中就不再有文盲，並且還未有文字的語言及方言數量，也必遠少於現今的數目。

羅北克顯然視推廣識字運動為傳福音的媒介。這個傳福音的方法選擇冒風險，用對方的文化作連結，並以平等為出發點傳達耶穌基督的信息，盼望這重新認識自身文化的族群，能夠在自己的文化中認同基督，使基督教信仰得以在當中甦醒過來。然而羅北克同時也明白，不論他的努力是否使人直接回應上帝，他依舊要忠於自己的異象：將使人從壓迫中得自由的工具傳遞給他服事的族群，並藉此傳播上帝的愛。

信號山上與上帝相遇，開啓了羅北克與上帝、與人類同行的旅程：他走在上帝的旨意、同在和目的裡；他又與人類同行，致力於滿足一切物質和知識的需求。他是將信仰落實在與人團契之中的模範，亦是以行動回應、忠於上帝呼召的

榜樣。

(會話晴譯)

第 2 課

行在愛的雙足上

為什麼，當上帝的世界如此之大，
你依舊沉睡在各地的監牢裡？

——詩人魯米（Rumi）





法國樞機主教敘阿爾（Emmanuel Celestin Suhard）曾寫道：「作上帝的見證，不在於投身宣傳活動或甚至激動人心，而在於成爲無人能參透的謎；也就是使人看見，這世上若非真有一位上帝，人不可能活出這樣的生命。」¹早在桃樂絲·黛（Dorothy Day）曉得並珍愛敘阿爾的這句話以前，她就已用生命對這話做出最佳詮釋。桃樂絲生於一個女性主義屢上頭條、引人注目的年代。個人主權意識高漲，常在不顧及他人利益的情況下備受鼓吹，解放聲浪甚囂塵上。女性主義者語帶批判，言談時而粗鄙甚至具攻擊性。她們不甘心遭貶低、列爲次等，也不肯被拒於社會、文化，以及家庭或教會等體制以外。她們大聲疾呼，女性在這些範疇內均應享有自由、參與權和福利。女性主義者的抗議論調或許未能引起所有人的共鳴，然而她們確實帶頭挑戰了父權社會的威信。所謂的父權主義，即是男性系統化地在社會結構和體制下壓制女性，並且強迫大眾接受、認可他們的經驗。要挑戰現狀已不容易，要提出公正和平的社會道德願景，更是難上加難。然而，常被人稱爲「美國天主教良知」的桃樂絲，卻能活出有見證的生命，其行動和思想不僅撼動教會內部，影

響亦擴及教會之外。

成爲天主教徒

桃樂絲於一八九七年十一月八日出生在美國紐約市的布魯克林區，父母親爲約翰·黛和葛蕾絲·賽特禮·黛。約翰是四處巡迴的體育報導作家，將酷愛寫作和旅遊的熱情注入了女兒的血液中。桃樂絲六歲時，因爲父親接了新工作，舉家遷移至加州的奧克蘭。然而，一九〇六年的舊金山大地震摧毀了印報工廠，全家再度遷徙至芝加哥定居。青少年時期，桃樂絲在聖公會救主堂受洗進入教會。這時期的她也常留連於芝加哥的貧民區，開始感受到有股呼召，將她與貧窮人繫在一起。她寫道：

早在十五歲的時候，我就覺得上帝的心意是要人快樂，祂的心意是要供應人類維持生活所需的一切，好讓人類能夠活得快樂。我也感受到，世上不應該有如此多報章雜誌所描述的那些缺乏和不幸。²

桃樂絲以十六歲之齡從高中畢業，並取得伊利諾大學的獎學金。大學時期她開始爲當地報紙寫作，觀察當時的社會環境，對社會深沉的省思也在她心中萌芽漸長，促使她加入學校的社會主義黨。十八歲時，桃樂絲結束了她的正規學校教育，一家人再度搬回紐約。桃樂絲著手爲總部設於格林威治村的兩家平面媒體撰稿，包括《紐約發聲報》（*The New*



York Call) 和《大眾期刊》(The Masses)。一九一七年，她因參與華盛頓特區白宮前爭取婦女參政權的抗議活動，首次被捕入獄。她在獄中她加入了禁食罷工的行動，但同時心裡疑惑這樣的抗議行為是否有任何益處。這段監禁的日子裡，她讀聖經，後來又隨著獲釋而將之拋諸腦後。

一次世界大戰爆發之際，桃樂絲正處於生命的轉換期，日子漂泊不定，感情亦令她失望。她不惜以墮胎企圖挽留心愛的男人，但他仍舊離去。她的自傳體小說《第十一位處女》(The Eleventh Virgin) 在一九二四年賣出電影版權，所賺得的兩萬五千元，使她有能力購置紐約斯坦頓島上的一棟房子，作為她日後單獨創作的工作室。約莫同一時期，她愛上了熱愛大自然的反政府無神論者巴特漢 (Forster Batterham)。桃樂絲滿心喜悅地懷了巴特漢的孩子，反對有孩子的巴特漢卻因此感到不悅。兩個人的女兒塔瑪·泰瑞莎 (Tamar Teresa) 於一九二六年出世。此時，桃樂絲對天主教的興趣漸增，她在斯坦頓島結識了充滿靈氣的愛羅絲修女 (Aloysius)，兩人發展出堅固的友誼，桃樂絲的靈性也因此成長茁壯。漸漸地，她連前往郵局的路上也開始禱告，並埋首於屬靈書籍，讀了《效法基督》和西班牙神祕主義者聖女大德蘭 (Teresa of Avila) 的生平。不過，桃樂絲要真正信主，還得先經歷心碎和離別；反政府且支持無神論的巴特漢，無法接受桃樂絲對宗教日漸熱衷的事實，而桃樂絲也明白，她若決定受洗，他們的非正式婚姻勢必終止。因此，有天下午巴特漢回來時，桃樂絲將他擋在屋外，就算她口裡承認自己

的心正在破碎，也不肯讓他進門。就是那一天，她約定好日期，決定受洗進入天主教會。桃樂絲說，她必須在上帝和人中間做出抉擇。

想到要離開他，我就像是要死了一般。秋天的晚上我們時常一起閱讀；潮汐低又有月亮的時候，他會出去挖餌，在碼頭釣魚到很晚，然後一身海藻、海風味地歸來……我以各種身分愛他，像妻子，有時甚至像母親。我因他所知道的一切愛他，因他所不知道的一切同情他……我愛他瘦而健壯的身軀，沁涼而帶著海的味道，鑽進被窩裡；我又愛他的正直和他那固執的驕傲。³

然而最終，女兒塔瑪依舊受洗歸入了基督的教會，桃樂絲也是，巴特漢因此離開了。那是一九二七年的十二月底。桃樂絲成為天主教徒的決定令朋友們驚訝，多數人之後不再與她見面。在眾多基督教宗派裡，桃樂絲選擇了羅馬天主教，她為自己辯護的理由有點像馬克思主義者。

我身為激進份子的經歷、我整個人的性格，使我渴望和他人連結，和群眾一起敬愛讚美上主……。(天主教教會) 在我居住過的每個城市裡，均能贏得且持有群眾忠誠的擁戴。⁴

不過，桃樂絲的洗禮卻令她大失所望。她表示並未感受



到平安或喜樂，也沒有自己做對了選擇的確據。然而一年後，桃樂絲接受堅信禮之時，不確定感竟被一掃而空。她寫道：「我的堅信禮確實使我喜樂，每年的聖靈降臨節總有被更新的快樂及感恩。自此之後，不確定感終於離開我消失無蹤，再也沒有回來過，讚美上帝！」⁵

發起美國天主教工人運動

在加州和墨西哥旅行數年，桃樂絲最後回到紐約，開始為由天主教徒編輯的非天主教刊物《公共福利》(Commonweal) 雙週刊寫文章。一九三二年十二月，《公共福利》派她到華盛頓特區報導由共產黨員組織的反飢餓遊行活動，該遊行的訴求是呼籲立法，以此對抗經濟大蕭條所引發美國社會日益嚴重的不公義。

當遊行在十二月八日落幕，她進入尚在施工的聖母無原罪教堂 (Church of the Immaculate Conception)，激動而懇切地向上帝祈禱：「我在那裡做了個特別的禱告，在極度的痛苦中聲淚俱下，懇求上帝總要開一條路，讓我能使用我一切的天賦，協助我的同工來幫助窮人。」⁶ 桃樂絲回到紐約時，毛侖 (Peter Maurin) 已在她的公寓外等候。毛侖一直在尋找，也在禱告中求上帝賜下能夠實現他異象的人。他一見到桃樂絲便曉得找到搭檔了。在當時的社會裡，人們僅僅是大齒輪中一個個疏離、窮困又無創造空間的鈍齒。然而毛侖異象中的社會與眼前的社會迥然不同，他與桃樂絲分享異象，表示期盼能建立一個社會，讓其中的工人能透過手中的工作與上

帝同工、一起創造。彼得還告訴桃樂絲，福音中愛的教導和憐憫的工作，有能力使這樣的異象成真，並指出教會過去如何以枷鎖困住了這福音的大能。毛侖於是成了桃樂絲最重要的良師，與她並肩工作，直到一九四九年過世為止。桃樂絲如此描述毛侖的為人和理想：

雖然他很單純，也或許正因為單純，他是個有大胸襟和理想的人。彼得想要效法阿奎納在中世紀所做的，創造一個新的綜合體，希望能招募一群人來實現這個夢想。正如同阿奎納無畏於亞里斯多德學派的作風，他也不害怕能夠解決這些問題的非天主教模式。⁷

毛侖與桃樂絲共同發起美國的天主教工人運動，合創《天主教工人報》(The Catholic Worker)，設立款待之家 (House of Hospitality) 提供窮人們吃住。他們同時安設了幾處公社農場 (commune farms)，毫不懈怠地從事工人及和平運動。一九三三年五月一日，就在俄國革命十六週年紀念日當天，要價一分美元的新報紙《天主教工人報》開賣了，首賣的地點是曼哈頓東村的聯合廣場。這裡平時就是失業者、激進份子和一切想發表言論或接觸新訊息的人聚集之處。報紙的文章和社論涉及工作和貧窮的議題、困乏人對食物和工作的需求，以及戰爭和徵兵、反戰主義、市民不服從 (civil disobedience)、良心反抗 (conscientious objection)、死刑等等相關的社會道德宗教議題。報中也包括桃樂絲如同日記般的



散文和毛侖的社會議題隨筆。出人意料之外，《天主教工人報》竟立即吸引了可觀的讀者群。一九三三年的創刊號僅限量兩千五百份，時至一九三五年發行量已達六萬五千份，並在一九三〇年代末期直衝十八萬五千份。⁸

嚴苛而令人討厭的愛

毛侖與桃樂絲看見的天主教工人，是道成肉身的一群人，他們在一切現實當中能夠認出基督的同在，在窮人當中更是如此。桃樂絲強調：「愛是我們存在的原因。」⁹她時常表示，基督的登山寶訓即是此工人運動的宣言，而她口中「嚴苛而令人討厭的愛」(harsh and dreadful love) 指的就是在每一個人、每一種情況裡，都必須去尋找也必能尋見基督。這樣的異象瓦解了傳統上區分物質和心靈、宗教和日常生活的二分法，並挑戰有信心之人使自己的生命成為對基督愛的服事，將其落實在現實生活層面。天主教工人運動的發起，是對上帝的呼召和個人責任的回應：「(發起這個運動)並非因為有人要求我們創立任何機構或組織，而是出於我們的責任，因為我們是看守我們弟兄的。出於個人的責任，我們開始嘗試在每個向我們尋求幫助的人身上，看見基督的形像。」¹⁰

為要落實報中所維護的理想，工人運動尾隨報紙的出版也同樣開跑。天主教工人運動並不是天主教工人的社會運動，而是一個個工人社群願意委身在有需要的人中間，做那仁慈憐憫的工作。這些工人在陋巷和貧民窟裡看見基督自己(太二十五35~36)。基督在世時選擇了貧窮和謙卑。而祂現

在也在世間，使我們能尋見祂；在貧民區裡，在遊民之間，在墮落的人和社會所遺棄的人當中。幫助有需要的人時，這些天主教工人同樣也得到幫助，因為他們被賦予機會，用他們愛基督的愛服事窮乏人。縱然他們慈善的行動確實帶領了許多人信主，但他們進到窮乏者當中不是為了拯救，反倒是獲得拯救。如此對窮乏者的付出，早存在於聖方濟(St. Francis of Assisi)所留下的教導裡，也成為推動整個工人運動向前的動力。

桃樂絲很喜歡引用杜斯妥也夫斯基作品《卡拉馬助夫兄弟們》(*The Brothers Karamazov*)的話，來解釋天主教工人運動的主要精神：

實踐之愛相較於幻想之愛，是嚴苛而令人討厭的。夢中之愛貪求立即的動作，在眾人面前迅速地表現。再嚴峻的考驗，只要能速戰速決不至冗長，人甚至可以為愛犧牲生命，然後宛若在舞台上迎接所有人的目光和掌聲。但愛是艱辛而講求堅忍的……正當你驚恐地發現，投注的一切心力竟然只使目標離你更遠而非更近時——就在此時……你會發現自己已達到目標，並正清晰地瞻仰著上帝奇妙的大能，這位上帝其實一直愛著你，神祕地引導你。¹¹

這「嚴苛而令人討厭的實踐之愛」成了桃樂絲一輩子的座右銘，同時扼要地陳述出她的一生和志業。



這群天主教工人基於建構烏托邦式且徹底實踐基督徒社群的理念，嘗試建立公社農場。桃樂絲如此描述她的夢想：「我相信一塊土地上能有以家庭為單位的群體，圍繞著位於中心的教堂，人們受家庭生活的約束，每日上教堂望彌撒，彼此順服，有技術和勞力的分工，並接受一位統領者的權柄。」¹² 在這些農場裡，天主教工人能以基督教的工作哲學行事：「上帝是我們的創造者。祂賜予我們耕耘和栽種的樂園。出於責任感的回應，或是教養孩子或是生產食物、家具、衣物，我們成為上帝的共同創造者。創造所帶來的喜樂本當為我們享有。」¹³

一九三五年，他們在斯坦頓島上租了間有庭院的房子。不久又建立賓州伊斯頓市的馬利亞農場，但最終因為與社區的衝突必須放棄。後來在紐約上州的紐堡附近他們又買下一座農場，叫做馬利亞農場避靜之家（Mary Farm Retreat House）。這座農場成為他們眾公社農場中最成功的一個，部分原因在於它結合天主教工人的另一個異象，那就是：避靜（retreat，意指退省、靈修、退修）。

馬利亞農場避靜之家簡稱避靜院，改建自傳統的依納爵避靜院。桃樂絲在羅以（Pacifique Roy）神父的帶領下首次參與避靜。這位加拿大籍的神父和桃樂絲一樣，相信福音呼召人們過的生活應是極具革命性的新生活。漸漸地，避靜成了天主教工人生活中規律的一環。桃樂絲追憶，在那些日子裡：「聖經就像是封情書，我們會反覆地讀避靜會的筆記，試著一再回去捕捉與真理同行時那狂喜的洪流。」¹⁴ 避靜影響她

的生活極深：「重新聽聞福音為她的性格注入新的力量，一股深化她屬靈生命的能量。若她曾經懷疑過眼前所走的路，那麼這些疑問都在此時煙消雲散。她已站穩在軌道上，再沒有什麼可動搖她。」¹⁵ 避靜，對桃樂絲而言，是絕對必須的操練：

我需要這些避靜的操練，不只是為了他人，而是因為我同樣饑渴，亟需靈糧和力量。我必須餵養自己才足以進行手邊的事工；我必須飲於這良泉，方能避免成為乾涸的水缸，無法幫助他人。¹⁶

堅決反戰

給桃樂絲引來最大麻煩的，是她的反戰和平理念。一九三五年西班牙內戰爆發之時，大多的天主教報刊均表示支持軍國主義獨裁者佛朗哥將軍（Franco）。《天主教工人報》卻公開表示中立，指出佛朗哥效忠法西斯主義，並與德國的法西斯主義勢力結盟。天主教工人運動因其反戰的立場付上代價，工人報的訂單遭到大量取消，銷售量亦下滑逾十萬份。然而桃樂絲反戰理念的終極試煉，是第二次世界大戰。大戰開始前一年，她即表示自己反對支持開戰者的言論，她如此寫道：

厭惡戰爭的人是那麼多，他們反對和平時期的徵兵制度，卻不知能做什麼，他們對戰爭沒有參與感，卻終將



消極而毫無反抗地接受加諸身上的惡，屈服在這禍害之下。這不是為上帝旨意效力的回應。¹⁷

許多桃樂絲的跟隨者因她反對二次大戰而背離她，但她依舊不為所動，堅信人類是上帝的兒女，並且上帝希望我們愛自己的仇敵。跟隨她的人將靠著愛的力量，而非仇恨及暴力，爭戰得勝。桃樂絲熱切地寫道自己的信念：「我們將是和平主義者——我如此希冀並禱告——我們將以非暴力的手段抗拒從任何人來的攻擊，抗拒無論從哪一方而來的壓制和強迫。我們的行動將出於憐憫，我們的雙臂將展現上帝的愛。」¹⁸

一九五〇年代，桃樂絲的社群成員強占飛彈基地，拒絕納稅，不服從徵兵制。她本人亦因不肯參與民防演習，數度被捕入獄。桃樂絲視一切的戰爭為背棄上帝的罪，也承認每個人在某種程度上均與戰爭有分。因此她視戰時的禁食和被關在牢裡的日子，都是對上帝懺悔的舉動，為著她有分於德國慕尼黑附近達浩集中營（Dachau），或轟炸日本廣島的罪惡向上帝表示悔過。六〇年代，桃樂絲投身反越戰行動。越戰中美軍以凝固汽油燒夷彈屠殺了無辜的越南民眾，尤其是孩子，這種殘忍的手段使她震驚。這段期間，她激動地以筆表示堅決反戰：「我控告政府，和我們每一個人，促成在越南的集體謀殺、村落的摧毀和民族的消滅。」六〇至七〇年代，桃樂絲持續遊行抗議正進行得如火如荼的武裝競賽，她宣稱：「上帝恩典的力量，大過於人所能搜集的核子武器加起來的能量。」²⁰

桃樂絲離世前不久，寇爾斯醫師（Dr. Robert Coles）最後一次拜訪她。她對寇爾斯說：

很快就要結束了。我試著回想主給我的這一生；前陣子我寫下「回顧此生」這幾個字，想為自己這輩子列出最重要的事件——但是我做不到。於是我坐在那裡，思想我們的主，也想祂在那麼多個世紀以前造訪了世間的我們。於是我告訴自己，我此生最幸運的一件事就是，可以把祂放在心上這麼長的一段時間！²¹

一九八〇年十一月二十九日，桃樂絲與世長辭。各式各樣的人——乞丐、工人、拾荒婦、公司主管、犯毒癮者、神父和修女——或在教會或在街上聚集，表達他們的敬意。她並未留下任何接續她工作的指示；因為這不是交託給上帝的行為。她也不熱衷於自己封聖的言談，表示：「不要稱我為聖人。我可不想這麼容易被打發。」²²今日的天主教工人運動繼續承接她在窮人和無家可歸之人身上的事工，美國共計有一百個愛心廚房和旅舍投入這類工作。《天主教工人報》照舊發行——訂價至今還是一分美元。

愛上帝並愛鄰舍

要說我們遲了兩千年出生，所以心裡容不下基督，不過是無稽之談。就算是在時間盡頭出生的人，也不會有生



得太遲的問題。基督總是與我們同在，請求我們在心中給祂留個位置。²³

我們每一個人想要的究竟是什麼呢？不外乎能在家中、工作中並所有的人際關係中，愛人並且被愛。上帝就是愛。愛能驅走恐懼。就連最激進的革命家，在致力於改變世界、推倒兌換銀錢之人的桌子時，其目的依舊是要建造一個人們更容易彼此相愛的世界，讓人穩立在彼此相愛的關係裡。我們全心渴想的，就是希望能夠愛人，能夠被愛。不僅是在家中如此，更希冀能視所有的人為自己的母親、姊妹、兄弟、兒女。而就在我們盡人之所能，愛得深刻至極時，我們才會發現，自己對他人的愛有多麼微小。愛之強烈和刻骨自然會帶來痛苦，但也帶來喜樂，因愛使我們預嚐了天上的滋味。²⁴

桃樂絲的屬靈生命可說是靈性操練和社會行動的雙重結合，將屬靈養成與憐憫及正義的行動化為合一的異象。瑪麗曼修女（Brigid O'Shea Merriman）曾指出桃樂絲的「屬靈生命是由她的禱告、工作及社會政治行動一併構成。」²⁵ 傅士德（Richard Foster）亦在其著作《屬靈傳統禮讚》中，將桃樂絲視為他所謂基督教傳統裡社會正義的典範。傅士德認為基督教的社會正義奠基於耶穌對律法和先知的總結：「你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的上帝」，這是至高的第一個命令。第二個命令也與之相仿：「要愛鄰舍如同自己。」同樣的，詩篇的作者也寫道：「我的心哪，你要稱頌耶和華！凡在我裡面

的，也要稱頌他的聖名！」（詩一〇三1）桃樂絲對錫安納的聖凱薩琳（Catherine of Siena）「行在愛的雙足上」的詮釋，體現了其屬靈操練及社會行動的雙重實踐。這「愛之雙足」分別是要愛上帝和愛鄰舍，不僅是道成肉身，更要在現實世界中，特別是在窮人之中，看見基督的同在。桃樂絲既堅持屬靈生命必須融合屬靈養成及社會行動，也就更能看見屬靈操練及社會行動之間深層的關聯。她口中常說的愛，意味著基督能在每個人、每個情況中被尋找且尋見。這異象瓦解了傳統上二分「靈性」和「物質」、宗教和日常生活的觀念，挑戰信心之人轉化自己的生命，將對基督愛的服事實踐在現實生活裡。

自願貧窮

天主教工人運動具體地落實了桃樂絲屬靈異象的核心，也就是自願貧窮，並愛一切的人，特別是最卑微之人。然而在這異象中，桃樂絲並未將自願貧窮與困乏混淆；困乏指的是缺少生活所必須的要素：食物、住處、醫療照顧、教育和生活的美善與喜樂。雖然她和其他人選擇過窮困的生活，甘願放棄物質主義文化提倡的享受，並過窮人的生活，但是他們每天總有三餐可吃，夜晚總有溫暖的地方可棲身。困乏之人並非如此，桃樂絲寫道，因為他們沒有永久固定的居所，時常挨餓，並遭社會敬重之人的藐視羞辱。她確知自己甘願的貧窮，不過是接近，但未及真正困乏人的痛苦。²⁶

對桃樂絲而言，自願貧窮是天主教工人運動的基礎，參



與者必須全心擁抱此種生活方式。貧窮應當是天主教工人的生活與實際體驗：「我們得要不停地思想貧窮、書寫貧窮，倘若我們不再身為貧窮的受害者，它對我們的真實感就會褪去。我們得要談論貧窮，因為受制於自身的舒適之中而與貧窮隔離之人，將再也看不見貧窮。」²⁷「消費」、「擁有更多」已是現今社會推崇的目標，也已是所謂正常的生活模式，自願貧窮的行動以每日的生活批判這些價值觀，並見證與物質享受劃清界限所能帶來自由的恩賜：

我們一旦不再擔心自己住的是什麼樣的房子、穿的是什麼樣的衣服，又放棄這世界愚蠢的娛樂——我們就有了無價的時間，教我們記起自己是看守兄弟的人，並且曉得我們必須……試著建造一個更好的世界。²⁸

自願貧窮所帶來的自由，根植於我們永遠不會缺乏的信念：基督的應許真實可靠，祂已叫我們不要憂慮吃什麼、喝什麼，因主曉得我們的需要。

除此之外，桃樂絲認為自願過貧窮的生活是她信心的抉擇。她的貧窮是出於刻意且自由的決定，而非受迫於生活的經濟景況。這是決心委身於不受財產、身外之物、關係或地位影響的生活。此一理想觸發了天主教工人運動，也激發了初代教會最開始的屬靈操練，使第一批基督徒貢獻自己的資源，以滿足社群中的需要（徒二44~45）。寧願選擇沒有保障的生活，表露出對基督極端的信靠，因基督自己也選擇了貧

窮，時常沒有枕頭的地方（路九58）。福音中論到，我們收取的將比給出去的多，聽來雖似是而非，但對桃樂絲卻是再明顯不過的道理：「你給出去的愈多，主給你的就愈多，這是出於信心的增長。當人的認知和信心融合成一體時，這就會是他的生活態度。」²⁹自願過貧窮的生活需要仰賴信心，躍過恐懼懷疑，立足於上帝的旨意。她寫道：「撇開我們所有想達成的社會目標不講，有時候我覺得天主教工人運動的用意，就是要展現出上帝的心意，和祂對我們的大愛。」³⁰因為甘願貧窮的人只有相信上帝的旨意，沒有其他選擇。

就桃樂絲而言，甘願過貧窮的生活有其穩固的神學基礎。首先，這個行動體現出上帝不僅與窮人同在，更與他們同進退，以真實且極端的方式與窮人一同過貧困的日子，使人以未曾想過的方式在驚奇之處遇見上帝。她呼籲跟隨者在貧窮之中要大大歡喜，且要與有缺乏的工人同住，因為基督特別愛他們。

「即使是在最低下、困乏的人中間，我們也必須看見基督，還要愛他們到愚笨的地步。我們若因髒污、缺乏隱私、寒冷酷熱並粗劣的飲食而受苦，就讓我們歡欣吧。」³¹桃樂絲時常半嘲諷地說：「你手中凱撒的物愈少，要歸給凱撒的也就愈少。」³²

再說，和貧窮人一塊過窮日子，等於是與他們一同經歷上帝深刻的同在與恩典。甘願貧窮的生活理當使人更加倚靠上帝，如同耶穌倚靠祂天上的父一般。憑信心相信上帝與窮乏人同在是一回事，然而能以最不可能的身分經歷上帝同在



的真實卻是恩典。回應此般的呼召，便是完全地將自己交託在上帝的旨意中，相信在這自由選擇的艱難日子中，上帝將會真實地與自己同在。³³此外，甘願貧窮是不斷決志跟隨主的過程，是肯接受持續變動的精神；甘願貧窮能在我們的生命和心中，為主預備地方。福音要求我們跟隨基督，這不單是呼召我們改變周遭的世界，更是要我們開始改造自己的內裡。這福音激進的呼召，就在我們天天與之生活的窮人中活化出來。

……自我滿足和靈裡得意的暖意很快就消失了。一無所有，被扔進一群不尋常的人類個性組合裡，天主教工人們若要生存，只得拋棄期待和先前的刻板印象，並接受在拯救他人一事上自己無法改變的事實……身處這屬靈的荒原，信心之人要活下去，只有靠著盲目的信心，將自己臣服在上帝於窮人中那股無法參透的改變力量。³⁴

因此，將自願貧窮的生活看作荒漠特別合適。剝奪自我，並在窮乏人之間捨棄個人身體心靈的一切所有，能使人們更加開放且容易接受聖靈改變的工作。³⁵自願貧窮過的是髒亂不舒服的生活，窮困者不僅取走自己的物質，還有時間、隱私及個人的理想，甚至於對生命的信心和對上帝的經歷。貧窮有如荒漠一般，為了換取生存，人將在其中失去一切。如此自願的貧窮，與其說是釋放我們脫離什麼，不如說是釋放我們進入什麼。它釋放我們，以能夠反映基督生命的方式

過自己的日子。它引我們到基督跟前，並提醒我們，主命令我們要宣揚生命悔改的道，並要呼籲人們接受天國，這樣的命令應當優先於一切。

最後，貧窮和愛是不可分割的一體。桃樂絲眼中的貧窮不能用苦行主義一以蔽之，她強調貧窮「是我們能夠表達愛的惟一方式」。³⁶與窮人一同過貧困的生活、提供食物和棲身之處、聆聽那些對自己的時間需索無度之人，並與自己不可能選擇共處的人一起生活，這一切只能用愛來解釋，也只有愛可使之成爲可能。這愛即使在人感到心已倒空、手已空無一物之時，依舊會持續給下去。在桃樂絲看來，投身於服事窮人、與同工遊行、爲對抗暴力而戰，都是爲了表明上帝的愛。她以玄妙的語彙描述這樣的生活：「靈敏而寬容，充滿著溫和的洞察與了解，洋溢著美善與恩典並無法言喻的喜樂。」³⁷她相信惟有藉由對他人付出愛，我們方能嚐到這種愛的滋味。而這種愛使我們以新的眼光看一切，幫助我們見著人們真實的形像，或說是使我們以上帝的眼光看待人們。如此一來，愛上帝和愛鄰舍，也就是錫安納的聖凱薩琳所說的「愛之雙足」，在桃樂絲委身於自願貧窮的行動中，找到了具體的表達形式。桃樂絲不僅將聖凱薩琳的灼見活化在自己的生活中，也鼓勵他人效法。她數十年如一日埋首服事窮人的事工，即是最佳的見證。她筆下的記錄提供後人例證，使人看見在上帝、在基督裡合一的愛如何具有轉化的大能；她親身經歷了這能力，並將所結出的果子呈現世人眼前。桃樂絲激勵所有《天主教工人報》的讀者與她一同禱告，使世人：



能在愛中連結，並在他們因這愛之強烈而朝著上帝邁進的同時，能吸引所有的人跟隨他們，叫一切懷疑、忿怒、爭執、苦毒和暴力都在這愛的火燄中燒去。更願這愛的亮光開啓人們的眼睛，看見我們團結起來所能做的大工，藉著供給所有人食物、居所、教育和醫療保健的工作，建造起一個新的社會……而在那些沒有愛的地方投注愛，如此我們便能尋著愛；因為愛，將是用來審判我們的標準。³⁸

群體生活

桃樂絲屬靈異象中另一個核心的部分，就是選擇住在群體裡。對基督徒而言，與基督認同並與祂在友誼和手足關係中聯合，就是真實之愛的表達。桃樂絲明瞭，若想在此生中經歷與基督如此親密的關係，則要透過與其他人的生命交流才能如願。以基督教用語來說就是，住在她裡面的基督，先愛了那在他人裡面的基督。所謂他人裡面的基督，或許是因著上帝的恩確實已經內住，或許是在未來，因著上帝希望萬人同為基督肢體的心，將會內住。她筆下時常思考這合一之愛的力量。桃樂絲同意保羅的說法，也就是若有一人受苦，所有的人便與之一同受苦；若有一人歡呼，所有人便均與之一同喜樂。她發現這合一的源頭超越了家庭和宗派的界限。

我們的合一……是在祭壇圍欄前的合一。我們都是基督奧體（mystical body of Christ）的成員，所以彼此之間的

關係藉由恩典的聯結，理當比任何親兄弟還要親……。我們是看守我們弟兄的，而不論是否為天主教徒，全人類都是我們的弟兄。但當然，恩典之繩將天主教徒繫得更加緊密。我們領受同一個餅和杯——基督；我們脫去舊人，穿上基督；我們身上流著相同的血液——基督之血；我們同屬一個身體——基督的身體。然而誠如聖奧古斯丁（St. Augustine）所說，所有的人都是，或將可能是基督奧體的成員，並且在上帝沒有時間之別。因此我們是誰，怎能確知我們和他人之間的分野？共產主義者、未受洗者和恨惡上帝之人（God-hater），我們當與他們區分到什麼程度呢？或許就是明日，他們將要如聖保羅般愛基督。³⁹

桃樂絲的憐憫和同情擴及全人類，她對讀者的諸多呼籲就是明證。從文章中可見她多年來不停地思索，在基督裡聯合的真義究竟為何：

我們現在是在乞求了，不只是乞求有足夠的錢付清帳單，讓我們可以再維持六個月，也是在懇求你們，不要拋棄彼此。反倒要緊緊抓住彼此。我們每個人都責無旁貸，必須為彼此負責。我們均是，或可能即將是，基督肢體的一份子，因此是聖潔的。絕不要撕裂自己的身子；我們的身子已因基督道成肉身而成聖了。讓我們彼此相愛，沒有限度，甚至愛到愚蠢的地步。⁴⁰



群體對桃樂絲而言是必要的，不只是爲了她自己，也是爲了讓她能夠提供他人歸屬和群體感。重新強調敬拜中群體層面的重要性令桃樂絲欣慰，她私人的筆記中證實了這點：

靈界裡，群體也是被強調的一環。有項正在興起的禮儀運動（liturgical movement），便將更多重心放在集體崇拜上，看重教會整體的禱告，而非私人的祈求、個人的靈修。不過當然這又會引發反向的運動，然後像鐘擺一樣，往返不止。⁴¹

桃樂絲的許多著作，均強烈堅持群體努力的重要及人類身爲個體的價值。將個人隱沒在類似於極權主義國家下的系統，或是將個人主義高舉到另一個目中無人的極端，都是不能接受的作法。社會需要的是一種能夠尊重個人獨特之處的群體。桃樂絲如此表達她的想法：「孤獨的感覺，每個人必定會有，而此生之中這問題的惟一答案，就是社群。共同生活、並肩工作、彼此分享、愛上帝如同愛弟兄，並且在群體中緊臨弟兄而居，使我們能向弟兄表明對他的愛。」⁴²喜樂、友誼和愛，只有扎根在上帝裡頭，才得以完全。她堅信群體生活是塑造和維持靈性健壯不可或缺的元素。這類的群體，則必須刻意結合靈性的養成和憐憫及正義的行動。

愛的方法

有人認爲桃樂絲的屬靈生命可以用自願貧窮一概而論，

有人則認爲群體才是她靈命的最佳代表。但對桃樂絲本人，愛，才是她靈性的總結。

我們只有彼此相愛才可能愛上帝，而要愛，則必須先彼此認識。我們在擘餅中認識上帝，也在擘餅中認識彼此，於是我們不再是單獨一人。天上是場筵席，生命也是場筵席，雖有結痂的傷口，卻也有伴。我們都深知長久孤獨爲何物，也已學到愛是惟一的解答，並且群體能夠帶來愛。⁴³

雙重的愛以及愛上帝和愛鄰舍之間的相互影響，在桃樂絲的屬靈生命中展露無遺。何西阿寫道：「所以，我要帶她到曠野，安慰她，贏回她的心。」（何二14）這句經文深深觸碰到桃樂絲，並使她深深被這愛吸引。她強調愛「是選擇，是偏好。如果我們已用盡全心去愛了上帝，我們的心還剩下多少？如果我們已用盡全性、全意、全力去愛，那麼我們的心性、意志和力氣又還剩餘多少？……我們現在若不學會享受上帝，就永遠學不會。」⁴⁴桃樂絲很清楚地知道，我們現在就必須完全且徹底地愛上帝。因爲愛是個選擇，所以它是苛求的；感覺或許能幫點忙，但對上帝的愛不能以感覺爲基礎。一九四六年原子彈試爆之時，在這樣的情況下她寫道：「我們完全無法爲人做什麼，只能愛他們……最重要的就是去愛……親愛的主，請求祢擴大我們的心胸、使我們能彼此相愛，愛我們的鄰舍，愛朋友也愛我們的仇敵。」⁴⁵



真實之愛與空想之愛有所不同，對桃樂絲來說，前者的挑戰在於必須去愛每一個人，特別是窮人。她常提及杜斯妥也夫斯基《卡拉馬助夫兄弟們》一書中曹西馬神父（Father Zossima）給一位婦女的建議，他說：「實踐之愛相較於幻想之愛，是嚴苛而令人討厭的。」⁴⁶ 這位神父的建議回答了她本於聖經的疑問：我們若不能愛眼睛所看得見的人，又怎能愛我們眼睛所未曾看見的上帝？她時常思想愛的命令，有一回在類似的思緒中，她憶起了幾節經文和前述杜斯妥也夫斯基的這段話。她的文字透露出對愛深刻的委身：

對有些人而言，愛是件容易的事。上帝因祂的慈愛賜予人愛的 ability，使其能夠以人的愛去愛。這愛在訂了婚的男女之間又有別於我們世人之間的愛。愛使一切變得簡單。在愛的當下，靈魂和物質便起了作用，使肉身都壯碩起來，人的靈魂也強健起來。為了愛，所有的犧牲和受苦都不再艱難。母親會在病了的孩子床邊徹夜警醒，忍受沒有睡眠之苦。她在極度痛苦中產下每個嬰孩，但那痛苦很快就被遺忘，代價再也不足掛齒，而她的心則被擴展，預備好再迎接下一個新生命。因著她心中對周遭和心愛之人的愛，她得著力量、耐心和勇氣……。

若是連出於天性的愛都能如此偉大，並請記住恩典是添加在自然之上的禮物，那麼我們對彼此應有的超自然之愛，又當是何等偉大……。

這就是天主教工人運動的基石，我們一切事工的根

據。因為愛，我們甘願擁抱貧窮並且多行善事（Works of Mercy），以這兩種方式表達我們對人們的愛。⁴⁷

桃樂絲將曹西馬神父實踐之愛的忠告中所隱含的意義，以實際而直接的方式呈現出來。她以生命活出這個真理；她照顧窮人，耐心接待工人宿舍中有精神疾病的房客，與不可能選擇同住之人共同過團體生活，並且終身如此，特別是在二次大戰中，因她的和平主義信念遭人誤解、攻擊。

實踐之愛就是行善、餵飽飢餓的人、給赤身的人衣服、探望囚犯、不止息地彼此關懷照料。這些是愛的工作、愛的步伐，印滿了一輩子，勾勒出桃樂絲的一生，那具體、慷慨又堅持不懈的愛。日復一日去愛人，即是呼召人們像耶穌一般毫無保留地倒空自己（腓二5~8），也就是「甘願貧窮、脫去自我、放下舊人、捨棄自己等等。這也是使自己無分於因剝削他人而得的舒適和奢侈享受。弟兄們受苦之時，我們要憐憫他們；弟兄們苦於生活必需品的缺乏時，我們要拒絕享受。」⁴⁸ 桃樂絲在福音的核心看見的是愛而非律法。她相信上帝的愛應當注滿我們的每一個字、思想和行為，她並時常引用聖十架約翰（John of the Cross）的一句話：「愛將是用來審判我們的標準。」她深信我們惟一能夠曉得自己確實愛上帝的方式，就是向他人付出愛。至於她的使命為何，桃樂絲說：「我的使命就是使人愛上帝，並使人愛上帝之愛。」⁴⁹

桃樂絲當時代的宗教和社會背景塑造了她的屬靈生命。令人敬佩的是，她以自己對基督教福音和基督道成肉身的認

識所歸結出來的真理，正視並回應當代議題。桃樂絲的生命展現出雙重的委身，其一是以窮人為對象的社會行動，其二是靈性養成的實際、有紀律的參與。一方面，她對行動的重視決定了她在禱告、讀經、避靜等操練中尋求、面對的議題；另一方面，她從中獲得的靈性成長亦為她熱切的行動主義畫出框架、加添果效。桃樂絲入世的屬靈生命可以是今日華人教會的靈性導引。她靈裡的眼光並不受限制，止於消極地與世界及其影響斷絕關係，反倒開啓了新的方法來看事情、分享資源並服事窮人和受壓制者。桃樂絲的屬靈生命幫助我們在禱告讚美的生活，和致力追求社會正義之間取得平衡。藉由甘願貧窮，她挑戰我們中產階級重視消費的生活模式。她很清楚作主門徒的代價，而這樣的看見正能幫助我們在日常生活中帶進福音的訓誨。桃樂絲啟發我們，在他人裡面看見基督。她對鄰舍的同情，即是她對上帝熱切之愛的實踐。

（曾話晴譯）

第 3 課

讓牆外的人進來

讓自由從每座山巔響起——從密西西比的每個小山丘，
從喬治亞的石頭山，從田納西的盧考特山，
是的，也從阿拉巴馬的每座丘陵與高山響起。
讓自由從每座山巔響起，
當這日終於來臨之際，
「晨星一同高歌，神的眾子歡唱。」
——金恩博士（Martin Luther King Jr.）





安靜坐著，看自己走過
心中街衢鼎沸，行人川流
靈裡起落作響，帶著嘈雜的靜謐
在深切的渴望中，切盼安靜時光與剎時小歇
極目尋找靜之步履；生命之更新
尋找一個方向、一個明確搶眼的目標
混亂有所建立、渾沌生發意義
在等候時刻，注視自己——這就是我¹



大多數人都聽過金恩博士（Martin Luther King Jr.），甚至聽過傑克森（Jesse Jackson），但很少人聽過瑟曼（Howard Thurman）。在二十世紀的世俗領域中，他是頗受許多當權領導者尊崇的良師、屬靈顧問；在默想和行動方面，他都是智慧和靈感的泉源。身為哲學家、神學家，著有二十六本書和無以數計的宗教文章。然而瑟曼對許多教會而言，卻仍是鮮為人知的，這是極大的損失，因為無論對我們的靈魂或思想而言，他的生平和文字，都不啻是一座豐碩的寶藏。

跨界的一生

一八九九年十一月十八日，瑟曼出生於佛羅里達州德塔那（Daytona）海岸，因父親早逝，母親與祖母在遭受隔離的團結黑人社區將他撫養長大。在二十世紀初的德塔那，孩子到了七年級，就沒有公立學校可讀了，所以瑟曼只好到一百哩外的佛羅里達浸信會學院接受中學教育。一九一九年，他進入喬治亞洲亞特蘭大的摩爾浩斯學院（Morehouse College）接受大學教育，一九二三年獲頒經濟學學士學位。受到該校校長霍伯（John Hope）和校務主任亞契（Samuel H. Archer）的啓迪，瑟曼進入羅契斯特神學院（Rochester Theological Seminary）學習事奉。在神學院就讀期間，瑟曼同時兼任維吉尼亞州羅納克第一浸信會的牧師助理，後來就在這個教會接受按立成為浸信會牧師。

一九二六年，瑟曼在神學院畢業後與凱萊（Kate Kelley）女士結褵，於俄亥俄州歐柏林的錫安山浸信會，一間小型的黑人教會，展開了他牧職生涯的第一站。兩年後，瑟曼離職赴哈爾佛學院（Haverford College），受教於貴格會神祕主義行動者瓊斯（Rufus Jones），浸漬於當時有廣泛流行的神祕主義和神祕宗教中。他的朝聖旅程接下來帶他到摩爾浩斯學院（Morehouse College）與斯皮爾曼學院（Spelman College）的共同教職，擔任指導宗教生活的主任。在亞特蘭大的第二年，妻子凱萊過世，他遭受極大情緒上的創傷，直到一九三二年，與前一所神學院的朋友白蕾（Sue Bailey）女士結婚才走出陰影。白蕾女士在國際基督教女青年會（YWCA）擔任



祕書一職，同時也是個作家。

這段期間，瑟曼接受了霍華德大學（Howard University）藍晶教堂的邀請，成為第一任牧師，也加入霍華德教職團，成為基督教神學的副教授。一九三五年，他和續絃妻子白蕾女士帶領一個國際性的非裔美籍YMCA-YWCA聯合代表團到印度、緬甸和錫蘭。這趟旅程最精彩的部分是與泰戈爾和甘地個別面對面的聚會，這兩人強烈影響了瑟曼的思維。

因著異象的引導，一九四四年瑟曼到舊金山加入了長老會牧師費斯克博士（Dr. Alfred Fisk）的事工。費斯克博士是舊金山州立大學的哲學教授，他建立了一所萬民團契的教會，是美國史上第一所牧職和會友都打破種族藩籬的教會。一般而言，該教會是在美國宗教團體中第一個真正在教義、膚色、性別、種族、文化上融合的典範。一九五三年，在舊金山待了九年之後，瑟曼的旅程來到波士頓，接受了馬許教會（Marsh Chapel）牧職的邀請，成為波士頓大學靈修資源以及靈性操練的教授。他是第一位以身為黑色人種，卻在卓越的白人大學中擔任如此重要職位的學者。

在波士頓教學、牧養十二年後，一九六五年瑟曼退休回到舊金山，從此展開了更廣的事奉，遍及夏威夷、以色列、日本、菲律賓、埃及、奈及利亞和香港。回到美國後，他建立了瑟曼教育基金會（Howard Thurman Educational Trust），提供獎學金給大學生，支援跨文化、跨種族的社區學校活動，並且傳播他記錄和寫下的工作，以此終其餘生。在長期的疾病之後，一九八一年四月十日凌晨，瑟曼卒於舊金山自

宅中。

歷史學家哈汀（Vincent Harding）說過：「當生命接近尾聲時，瑟曼被譽為『本國最有價值的屬靈資產』，絕非虛誇之言。他是美國史上打破種族框架的第一人，開啓了多變不可預期的世界、各樣前所未聞的路徑。一個扎根南方黑人社區的孩子，成了所有種族、教義、國家中成千上萬的教師、屬靈引導者。」

經驗真理的途徑

瑟曼是一位神祕主義者，對他而言，宗教信仰的基本元素是信仰經歷。在其著作《創造性的會遇》（*The Creative Encounter*）中，他為「信仰經驗」下了一個定義：「個人性的、有意識的、直接向上帝袒露。這樣的經驗看似個人性的，也是總括了他生命所有的意涵——沒有什麼是不參與其中的。」²這樣的「袒露」是必須的，因為真理必須被經驗。理想或信念需要被理解，但真理更甚於此，且是很實際的，因此必須被經驗。每個人必須個別地面對它，不只是用心靈，而是用整個的「我」來面對。信仰經驗是獲致信仰知識的途徑。

瑟曼的自傳題名為《以頭以心》（*With Head and Heart*），蘊含了他對神祕主義的理解。「以頭」，是指需要運用理性、思想、概念去詮釋。「以心」是指在感性、情感、經驗上的表露。如此簡潔的解析並不是要否定宗教經驗中的神祕性，而是要探究及了解該神祕的深度。



對瑟曼而言，單單宣揚上帝的知識是一種欺瞞性的信仰。重視確實的經歷過於純粹的知識，因為瑟曼的神祕主義是在疑問和試驗中，與上帝產生不斷的對話，使人生發確信之心、敬畏之情，以及驚異之嘆——藉由這些持續被質問和試驗的感受，以獲致一些對上帝旨意的理解。在其詩作中亦常揭露他心靈探索的點滴：

傾聽，嘈雜在混亂中流蕩，以及另一種聲音
低沉的旋律，自寧靜的心中浮起
直驅生命的核心，問題得蒙開解
心靈得更新，重回心中街衢，每日仍川流不息
足下卻履行永恆的平安……³

瑟曼的神祕主義亦不是某種形式的逃避主義。對他而言，強調信仰經驗的重要性並不是要否定認識世界。無論是對身處的社會，對潮流、事件、自我，甚至對惡者的認知與爭戰，因著由上帝領受的異象，使得神祕經驗者對其需要與價值產生一種恰當的看法，因此有責任參與環境的改造，以符合各人在自我的神祕經驗中所浮現的洞見。

從自我走向上帝

認識世界不只是個人追求神祕意識的結果，同時是幫助我們獲致神祕意識的資源。按著瑟曼所理解到的過程，我們可以看出神祕意識和世界之間的基本關係是：藉著個人所體

會的神祕信仰經驗，可以影響我們從自我走向上帝。其根本過程可歸納為以下六個要點：

1. 經驗者會以一種個人的、私我的方式，感受到自己與上帝相遇、為上帝所愛；感受自己身為上帝的兒女，擁有無窮的價值。⁴

2. 這經驗會給我們一種「至終安全的確信」。如瑟曼所言：「人類的心靈有了這樣的經驗，可以幫助我們對真實人生所有層面尋獲終極的線索，無論在時間的哪個切面，信心的哪個層面，無論在哪裡都可以顯出這種確信。」⁵

3. 經驗上帝可以為生命帶來新的焦點，對委身有新的認識。經驗者會明白，惟有整個生命完全降服於上帝，才可經驗到生命的意義、安全感和希望。上帝成為賜予生命的那位絕對者。⁶

4. 新生命的委身（藉著歸信）會改變經驗者的性格、習慣。對上帝的經驗使得我們無論在情感上、精神上、肉身上，都更有能力回應生命各方面的需求。這個能力的發揮給予他一種完全的、愛的感受。要「像上帝」（一樣完全）的驅動力會改變我們的品格，表現出愛更為完全的意義。⁷

5. 在表達出更完全的愛的意義時，經驗者會尋求改變社會秩序（包括透過法律去實現社會改革）。「在努力要去做一些好行為時，這個神祕經驗者會發現：他必須在身處的環境中回應人類的需要，特別是整個大環境中遭犧牲的受苦者，作為其中的個體，受苦者是無能為力的。環境對個人的希望常是沒有回應的，無論你的希望是如何良善、如何完全。」⁸



6. 個人生命和社會地位的改變會顯現在蒙救贖的生命群體（如教會）中。生命一旦回應上帝的異象（各人所領受的神祕宗教經驗），就會在環境中有所影響：越來越多經歷上帝；一個真實的生命化身成周遭的環境；社會藉此找到它原始受造的面貌。⁹

所有屬靈的操練、禱告上的學習，無非是要預備我們與上帝建立最親密的關係。¹⁰對瑟曼而言，「心的飢渴」正是恩賜的表達，也是全人類需要禱告的一種表現，因為我們禱告的對象就是對個別靈魂具最真實啓示的那位聖者。在禱告的事上，瑟曼堅稱我們已然經驗到對造物主全方位的信賴，所以可以將各樣事物帶到禱告中，無論是感恩、祈求、認罪、純粹享受愛上帝，以及靈裡的安歇。

在瑟曼的宗教經驗中，「禱告」是特別值得注意的。他認為「禱告」是：

藉著（禱告）這個方法，各人將自己的心靈帶到安靜的殿堂，將心靈的活動置之（殿堂的）牆垣之內。禱告不單是一種與上帝面對面、參與在和上帝交通的宗教活動中；禱告也是「備妥」自己的心靈，要與上帝如此交通。¹¹

各人有能力，也有責任決定自己的宗教經驗，然而瑟曼不相信一個人可以控制、操縱或預知可能產生的經驗。這種預知與引導的能力只屬乎上帝。即便是多有經驗的神祕主義

者，亦無法事先宣稱可以獲致這樣的經驗。在禱告中與上帝親密的相交，無法靠努力達成，亦無法據之以論功過敗。這種經驗全然是上帝的恩賜。¹²

透過禱告，我們知道何謂「倚靠上帝的恩賜」：透過禱告，可以印證自己的意向，以及知道自己是否預備好接受主所安排的結果。這是一種「蓄勢以待經驗」的途徑，也只有這個方式可獲得最完全的意義。在認識上帝的事上，禱告是所有操練的核心，並且因為在禱告中經驗了上帝，使生命可以按著上帝的計畫、循序走下去。

種族歧視破壞倫理生命

瑟曼瞭解種族歧視是一種與生命相抵觸的偏見，對一個人自我的塑造，肯定是有害的。在偏見、歧視、暴力的環伺之下，無論黑人或白人，都無法建立恰當的自我觀，也無法對自己的潛能有整全的表達。種族歧視對基督群體的塑造也是有害的。種族間的差別待遇破壞了基督群體的運作，使這群體無法達到培育和增長的功能。無形的暴力一樣破壞了生命與生俱來內在應有的關係。

瑟曼感受到他自己亦受到種族歧視之苦，他的自我價值和自由都曾因之受剝削。種族歧視也會破壞生命群體之間健康的關係。瑟曼的神祕經驗使他確信：他是蒙上帝所愛的，他與上帝之間和諧的關係是其中不可動搖的基石。然而，種族歧視卻是否定了上帝創造意旨中所蘊含的真理，陷群體的福祉於危機之中。



瑟曼深信「宗教」是一種催化劑，可以促進群體應當達到的功能。他心目中的「宗教」並非一般所謂正統神學或政治神學，而是全然接受生命的靈性層面，使各人委身於對上帝的敬拜與服事。敬虔的生命也是倫理的生命，但更甚於此，我們不應僅從人類的光景、人類的價值來看，也應從上帝的眼光來看人與上帝的關係。瑟曼說，當一個人開始有宗教信仰，他就應該開始有倫理生命；當一個人開始有宗教信仰，「事情就不僅僅是道德不道德的問題，而是犯罪或稱義的問題——因為敬虔的品質已經彰顯在道德之中。」¹³

我們不可將「靈修」視為一種「義務」（道德），或者是「有助於」形成群體；靈修是一種需要「費力參與」的事件，使我們得以經驗上帝。服事他人也會獲得信仰的經驗。社會地位的改變也可能為那些藉之發現自己的能力、保護自己免受敵意環境之害的人提供機會，成為一種宗教經驗。¹⁴所有的景況都具有非此即彼、二選一的影響：或者有助於信仰經驗，要不就有害於信仰經驗，因此生命就被描述為「有助」或「有礙」的靈性之旅。生命的終極意義應落實在社會上的、經濟上的，或政治上的實際行動中。他們不僅對地方、國家、國際上的種種準則堅負責任，也要對上帝所關注的合一盡上責任。

瑟曼因此作了這樣的聲明，他認為：種族隔離政策的實底，是心靈中的「惡」在作祟。瑟曼這個重要的見解，使我們與黑人之間的關係有了一個重要的準據，並可藉此判斷一個人的靈命是否健康。種族隔離政策不僅是不道德的、不合

法的、不公正的，甚至是犯罪、冒犯上帝的事。瑟曼的見解使得種族關係在宗教上有了一種終極的關懷。¹⁵

瑟曼挑戰基督徒，當懷抱信心來面對種族間的關係，不只是為了解決種族問題，也是要以基督信仰，在種族的問題上，去營建出一種敬虔的品質。瑟曼主張基督信仰不應只限於宗教的範疇之內；基督信仰也賦予人可以感受到作為一個人的終極意義與價值。這意味著信仰必須積極介入社會的轉化，以至於有違認識人類真實價值的種族藩籬得以被拆毀。¹⁶在對抗種族隔離政策和形成群體的事上，教會所承擔的責任成了最主要的力道。瑟曼認為，教會的牧者蒙召就是要來領導教會，幫助教會維持信心、持守理想。在蓋瑞特聖經學院（Garrett Biblical Institute）畢業典禮的演說中，他勉勵畢業的準聖職人員：

作為至高上帝的先知和祭司，你們身負神聖的職責要去告知這時代的人，讓他們知道：每個人正活在上帝嚴密的審查之下——上帝是我們的守門員。在這個人類一代一代生於斯、長於斯的環境中，人們如何彼此對待、如何謀生——在所有的運作中，人們都扮演了重要的角色，也都赤裸裸地呈現在上帝的眼前。而你們要活出一种生活態度，要宣告一種信仰，使人們可以確信自己和身邊相關人等都是上帝的兒女。你們要將自己的生命放在社會改變的祭壇上，以至於無論你在哪裡，上帝的國度都近在咫尺！¹⁷



落實無差別待遇

就某些層面而言，種族隔離政策對加害者的傷害更甚於對受害者的傷害。¹⁸在這一點的見解上，瑟曼不只將「無差別待遇的種族觀」與「符合人與人之間應有的倫理之愛的需求」連結起來，也將「無差別待遇的種族觀」與「自我性格的形成」連結起來。他認為自我惟有在一種具有愛的群體裡面才得以找到成就，而這個具有愛的群體，惟有在個別的自我都儘可能被賦予機會，得到最完整的教育和表現時，才可能達成。

整體而言，和諧的內在關鍵，其實是受到每個個體生命的趨動。如果有人否定了無差別待遇的種族觀，他就是置自己於救贖的關口之外。瑟曼曾就白人參與在黑白種族平等化過程中的態度，明白指出：白人在該事件中沒有訴諸善意、沒有承擔道德責任、沒有基督化的原則，是單就白人社會的觀點予以考量的。基督信仰在「無差別待遇種族觀」上的立場，應是同時平等地考慮到黑人與白人的。

瑟曼在社會上的見證，也可以詮釋為對美國黑人的挑戰，讓黑人得以重視基督信仰的重要性，將這信仰視為社會改革的基礎。瑟曼相信在耶穌裡，黑人由受壓制而重獲自由是有可能的。基督信仰不僅提供了能力的來源，也是他們身分與價值的基礎。黑奴的靈歌正是這信仰的見證，例如：

當以色列人住埃及地，「讓我的百姓離去！」
壓制苦難堪，雙肩力難當！「讓我的百姓離去！」
去吧！摩西！離開埃及地！

告訴法老去，「讓我的百姓，離去！」

我深知耶穌聽到我的痛苦，因為聖靈告訴我。

祂說：「起來！孩子，有一日，你會得自由！」

像這樣的歌詞比比皆是，讓我們看見基督信仰是有可能滿足黑人的需求的。彼此相愛的倫理要求可以幫助我們勝過恐懼與憎恨，可以形成一種肯定黑人具有完全人格的群體。

瑟曼強烈反對將不同人種分離為不同群體的看法。他認為無論黑人或白人都不能自絕於倫理責任之外，也不應被視為永久的敵人。瑟曼指出，一個種族要與另一個種族分離，需要建立在兩個基本需求上：一、與某個種族、意識、目標的認同（合作的基礎）；二、與其他具共同價值的人曾有刻骨銘心、同舟共濟的人，有認同感。¹⁹但是，種族分離至終會導致一種受限的生命群體，是一個不符合基督信仰和生命目標的群體關係。

如果黑人要發揮全然的潛力，建立整全的生命群體是必要的，因為過去的歷史已先扼殺了黑人的權利和基本人權。瑟曼寫道：

許多深刻地活在美國社會核心的人都會清楚知道：在一個大社會中著手去建立一個具封閉本質的群體，不僅是愚不可及，且是一種自殺的行為，為這種排他性的想法是採取一種抵禦真正美國精神的態度，因為美國是一個以全然包容為基礎的社群。²⁰



對瑟曼而言，個人尊嚴或種族認同的維護是一件嚴肅的關懷。他相信若能摒棄種族隔離政策，種族尊嚴就可以得到很好的發展和培育。「無差別待遇」並不是要黑色人種不再作「黑人」，而是讓他們可以確定自己和所有人類是一體的。²¹

瑟曼呼籲人要主動去建立不同人種之間的關係。這樣作不僅提供給白人瞭解黑人的途徑，也讓白人有能力去為無差別待遇而奮鬥。如此一來，黑人不僅在為公義與平等的掙扎中有了在一起奮鬥的夥伴，最重要的也是為了他們心靈整全的好處而奮鬥。瑟曼推測，缺乏愛的關係會導致環境充滿恨意，不只是白人恨黑人，黑人也恨白人。憎恨會使人心靈腐朽。²²

瑟曼在此完成了「無差別待遇」的屬靈意義。不同人種之間的合作有政治上、心理學上，以及社會學上的價值，但他更提出了一個無與倫比的態度，就是看重宗教的價值和其中所蘊含的無差別精神。社會秩序中的靈性福祉在於是否由不同人種平等整合而成的群體所組成。

瑟曼又進一步強調黑人必須率先採取主動，去建立不同人種之間的關係。我們再一次看到他拒絕採信白人社會為黑人社會的救贖者——以為白人社會有能力從根源解放黑人，以為黑人的終極命運操於白人手中。因為是上帝直接肇始了黑人的起源，是上帝裝備他們有愛的力量，使他們形成群體。

瑟曼也從神祕經驗中獲致洞察，形成他對社會改革的哲學基底。他的哲學就是：每一個個體中都有一種神聖的存在能力，可以提供終極的意義，並且能改變外面的環境。他強

調受壓迫者必會使自己得自由。在解放的過程中，白人扮演了關鍵的角色，幫助創造環境和改變的心理過程。但解放須肇自那些最瞭解受壓制之苦與迫切想得自由的人。沒有能力者若能主動採取行動，就表示他有能力可以承擔自己的生命、關心自己的未來、掌握將來的道路，也表示沒有權力者和有權力者是一樣有能力、有價值的。

也許，在瑟曼生平中最重要的一個特徵，是致力在一個常以宗教為分裂藉口的社會中，創造由不同人種組成的群體，委身於同一的信仰。在《尋找一片共享的地土》（*The Search for Common Ground*）一書中，瑟曼道出了他的期望：

期待有一日，有人可以站出來，述說一種從未有過的哀傷：孩子為他們不認識的弟兄哭喊，那些弟兄因父親所加的藩籬而遭捆鎖、警號會在整個社群中發出迴響，人們逐漸瞭解：一個群體不能自外於其他群體，群體只能在沒有藩籬的狀況下才能得到發展，藩籬要拆撤，讓籬外的人——那些不認識的、尚未建立關係的弟兄——可以進來。²³

瑟曼在文中雖沒有提及自己，但其心志見證濃烈地瀰漫於字裡行間。他的精神至今仍向我們這個世代說話，挑戰我們繼續步向群體和諧整合的道路，不論是我們自己裡面的和諧，或是與其他人的和諧。我們要不斷地自問：是否相信上帝就已足夠，或者應當尋求與上帝有一種具創造性的會

遇？是否成為基督徒就已足夠，或者應更積極跟隨耶穌的腳蹤？是否建立教會就已足夠，或者當更進一步建立團契關係？

其實瑟曼的精神是超越種族主義的，他的理念不僅是針對不公平對待和種族壓制而發的，也是跨越了我們生活中日復一日、卻不以為意的自負和驕傲。他所呼籲的是一種放諸四海皆準的精神理念，其精神仍在召喚我們成為整全，成為群體。

（楊英慈譯）

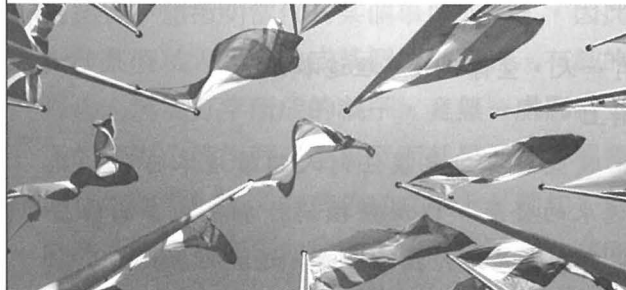
第 4 課

永不忘記他人的需要

祢在我們之上，
祢在我們中間，
祢也是——
在我們裡面，
願人都看見祢——也在我身上看見祢，
願我能夠為祢預備道路，
願我能夠為一切將要發生在我身上的感謝祢，
願我也不忘記別人的需要。

給我清心——使我得見祢的面容，
賜我虛心——使我得聽祢的呼喚，
賜我愛心——使我能全心事奉祢，
賜我信心——使我住在祢裡面。
阿們。

——韓瑪紹（Dag Hammarskjöld）





任職聯合國祕書長期間，韓瑪紹（Dag Hammarskjöld）於一九六一年赴羅德西亞，和剛果叛軍領袖談判，飛機下降時猝然撞上一排熱帶樹，機上十六人全數罹難。一位外交官兼律師的朋友林德（Per Lind）從瑞典前往座落於紐約曼哈頓島的祕書長辦公室，處理韓瑪紹的私人物品及信件，在他的床邊找到一疊個人文件。就形式上看來，那是一堆打字稿，約兩百頁，夾在筆記版上，附了一封書簡，註明要寄給一位瑞典的朋友巴弗萊博士（Dr. Leif Belfrage），下面的角落標記著：私人信件。這封給巴弗萊的信，是以瑞典文寫成的：

親愛的雷夫：

容我記得，曾告訴過你，百忙之中，我仍存記了一本日記。

將來有一天，望你代我處理這本日記。

隨信附上。

起初，我並沒有想要讓任何人閱讀這本日記。然而，隨著近來的發展，以及種種關於本人的言論與著述，情況需要改變。對於我的描述，這些札記提供了惟

一真實的「寫照」。這就是為什麼這幾年來，我開始考慮是不是要出版的原因。雖然一直以來，我只為自己而寫，並不是為要出版而寫。

如果，你覺得這本日記值得出版，我就委託你全權處理——就把這本日記當成我與自己、與上帝之間交涉往來的白皮書吧！

韓瑪紹¹

與上帝往來的白皮書

檢索全書，可發現這是由大約六百篇的札記所組成的，篇幅少則一行，多則兩頁，所記錄的時間，肇自一九二五年韓瑪紹剛結束大學的課業，直到飛機失事的三週前——為期三十六年。首頁顯然是後來附加的——僅題著「Vägmärken」一字，意思是印記、痕跡、航跡等。後來首印發行的是瑞典文版，繼之英文版，書名為 *Markings*，後來中文版定名為《痕／跡》，在符合原意之外，也蘊含了今人後現代式的理解。

綜觀全書天馬行空的題旨，並無任何組織構，只是一些日復一日、個人在屬靈觀照上洞察與沉思的記載。或許，韓瑪紹並不想指明當代的某個事件或某人，因此日記中也沒有指涉某個私人的對敵或某個運動潮流。有趣的是，將近兩百頁小心翼翼打字所成的稿子，竟無一處影射了他那迥異於常人的國際公僕生涯，全書反而都是他個人屬靈經歷上的忐忑掙扎與釋然歡慶。在剪裁和文字上，猶如一個文學性的珠寶飾品，精鑲細琢，或詩體，或散文，各有其匠心獨運之處。



大部分是某個特殊時刻靈感乍現、揮筆而成的，或是長時間沉思默想的結晶。按其援用的引文看來，韓瑪紹似乎對文學、神學，特別是詩作，尤感興趣。他所引的經文，大部分採自詩篇及福音書。

其他文字亦有採自一些教會傳統中優秀的神祕主義文學作品。韓瑪紹喜愛的神祕主義者包括：艾克哈特（Meister Eckhart）、聖十架約翰（Saint John of the Cross），以及諾威奇的朱莉安（Julian of Nowrwich）。十四世紀德國的神祕主義者艾克哈特，似乎深得韓瑪紹的鍾愛。他的書中經常以空行的“……………”取代語意清楚的文字，強烈的詩質文字更是幾乎遍及每個扉頁，可見他的心境時而激昂、時而暗晦。

韓瑪紹可能亦深受日本文學「俳句」（haiku）的影響。大多數一九五九年的作品，都是以此形式表達，例如：

有信之人，末後奇蹟
與首個相比，
豈只震撼。²

這些痕／跡之所以不同凡俗，因其乃是二十世紀菁英份子之一的私人日記，記錄了他的探索之苦，以致最終成功步入信心堂奧的旅程，是屬乎公眾的韓瑪紹為眾人所不知的一面。許多像哥兒們一般的好友，都是反宗教信仰的，也都和他的外交同僚一樣，對於他們當中竟有一個祕密信徒，大感震驚。好友發現韓瑪紹生命中的這個大祕密，無異於地理學

家在我們熟捻的淡水河河道下方，發現另一條地下河流，與淡水河平行共流，並有無數的輸送管汨汨不絕地將河水由地底下灌入地表的淡水河。英譯本的譯者英國名詩人奧登（W. H. Auden）在《痕／跡》一書的前言中，稱此書道：「它本身也是重要的歷史文獻，記錄了一個專業的行動家，試圖在生命中把行動（vita activa）與默觀（vita contemplative）巧妙結合起來的努力。」³

聯合國裡的超級工作狂

韓瑪紹於一九〇五年七月二十九日生於瑞典的延雪平（Jönköping），在名門府第的四個兒子中排行老二。父親出自軍政世家，曾任瑞典首相，為其子立下了峻嚴的庭訓；母親則為教牧名媛，是位異常溫婉冷靜的淑女，生活中蘊含深邃的基督教信仰，嫻於聖禮與聖言。年輕的韓瑪紹才氣煥發、喜愛大自然，於烏普薩拉大學畢業後，又於倫德（Lund）取得博士學位，曾於斯德哥爾摩大學教授政治經濟學。其政治生涯始於一九三六年，他在瑞典國際銀行董事會擔任祕書，旋又受邀擔任財政部次長。韓瑪紹終生未婚，或說他是與工作結縭亦不為過，在工作時間之外，亦不外乎工作，他只有不多的時間點綴著爬山、划船、健行等活動，或是花費三五鐘點的時間流連於劇院、美術館、圖書館。二次世界大戰後，轉任外交部副祕書長，後又躍升外交部祕書長，有功於策畫歐洲的經濟復甦。一九五三年，他獲選為聯合國第二任祕書長。



八年之久，韓瑪紹過著全時間待命的生活——工作休息都在那三十八層樓上的聯合國祕書長辦公室，經常成日伏首於辦公書桌上，其上更是常年羅列著成堆成疊的宗卷。他常要作出攸關全球的高難度決策，要面對像克魯斯基（Kruschev）一樣刁鑽難纏的人物——他曾猛然用腳踢桌，逼韓瑪紹離職。因著工作上的需要，韓瑪紹雖然足跡遍及全球，卻有著過人的體力，時常一日工作達十八至二十個小時。處於如此壓力和步調下，一般人可能會揣測這樣的生活會導致他的屬靈生命潰堤。實則不然，韓瑪紹的禱告生活在重大的壓力下，卻如俠士腰間的寶劍，越發琢磨得清澈雪亮。然而，這絕非一條易路。

追求「上帝與靈魂結合」的信心

所謂「屬靈」，在教會的習慣思維中，有時會視之為某種感受，有時會視之為某種信仰上的認知，有時會覺得要作出某事，才叫「屬靈」，端賴所指涉的對象是否視上帝為心靈、思想、意願中的重要元素。前文已檢視過韓氏的生平，接下來，將繼續探究其屬靈生命實底，及其生命中的重大影響。

只要隨意瀏覽《痕／跡》一書，即可很快發現韓瑪紹擁有一顆高質疑性的心靈。他相信上帝，但也總是在提到上帝時，有極大的保留。舉個實例：他在大學修讀哲學時，受教於海格斯特倫（Axel Hägerström）的門下。這位哲學家主張：知識和帶著意義的言詞都受限於感官所能經驗的物質世界，因此，抽象的哲學或論到上帝的超越性，在邏輯上都是

荒謬不可信的。⁴對韓瑪紹而言，那些關於宗教的字詞語言，基本上是一種屬靈經驗，不可以單單視之為對感官世界或其他形而上世界的描述。

關於宗教語言，韓瑪紹在神祕主義者的語彙中心發現相契合的資源。神祕主義者聖十架約翰給了他信仰的定義：「信心是上帝與靈魂的結合」。⁵他自稱從這位偉大的中世紀神祕主義者身上獲得莫大的助益。他稱上帝是「某人或某物」，是「他者」、「惟一的」、「合一者」……，顯然這些神祕主義者為他在論到上帝時的思維，提供了豐富的資源。在論到愛上帝的事上，韓瑪紹援引了艾克哈特的話：

……你要把祂當作非神、非靈、非人格、非物質一般的愛祂：認定祂是那獨一、純全、絕對的完整個體（在祂絕無二元的痕跡）來愛祂。我們進入這位獨一的祂裡面時，要容讓自己不斷從存在沉落為非存在的狀態。⁶

神祕主義者的重要性並不在於他們所擁有的特異性，或異於尋常的經驗，卻在於正是這些經驗，使他們能藉著禱告與上帝連結，而將更寬廣、更深邃的愛放進他們的生命中。雖然系統化的思維亦是他的所長，韓瑪紹卻不是按著系統化的方式來學習神祕主義者。他曾對一位朋友談及這些中世紀的神祕主義者，說到那就像搭飛機，要飛往生命的終點站：「愛，對他們而言，是一種力量的盈餘，當他們開始要活出一種忘我的生命時，就會感到這力量全然充滿他們。」⁷



韓瑪紹似乎越來越傾向自己所描繪的「神祕經驗」：「就在此時此地，常常如是——在那與距離合一的自由中，在那由寧靜誕生的靜默中。然而這是一種行動中的自由，是在人群中的靜默。所謂神祕，對活在世上而又超脫自我關注的人來說，是時時刻刻經歷的現實，這是一種在樂於接受同意的注視前，平和且成熟地成長的現實。」⁸

另一方面，他似乎是在描繪自己，他寫道：「在那份『上帝與靈魂結合』的信心裡，你在上帝裡面，與上帝合而為一，而上帝就完完全全地在你裡面。正如對你而言，祂完完全全地在與你相遇的一切當中。」⁹他還寫道：「在『獨一的祂』裡面，你永不孤單；在『獨一的祂』裡面，你常在家中。」¹⁰我們發現生命是與上帝合一的。在上帝裡面，自我完全消失，才發現自我正是為此而存在。「我只是容器，盛載的液體是屬於上帝的；而感到口渴的也是上帝。」¹¹他對人的真誠關懷也是源於他與上帝合一的密契相交。「『上帝與靈魂結合』其中一個結果是，與其他人的聯合，其他人是指在我的終極降服面前絕不退縮的人。」¹²

可以確定的是，韓瑪紹的靈修不但承繼過去傳統，而且具有他獨特的一面。他使用神祕主義的語言，也引用聖經，但他所經歷的並未完全符合這些固定的模式。值得一提的是，在一九五六年一系列文字中，他借用了三位一體式的禱詞：

聖父啊，在祢面前，

稟公義，謙卑俯服；

聖子【兄弟】啊¹³，與祢一起，

憑信心，奮勇向前；

聖靈啊，在祢裡面，

全仰賴，屏息靜氣。

全屬祢的——因為祢的旨意就是我的命途，

盡心盡性——因為我的命途必須按照祢的旨意，

讓祢使用，祢用盡。¹⁴

這禱詞為我們說明了韓瑪紹的神觀是由他的生命經驗塑造出來的。三位一體的三個位格揭露了他與上帝，以及上帝與他之間的三種個人性的關係。「在祢面前」意味著站在上帝面前。上帝是公義的、是萬善的源頭、是鑒察人心的主宰和審判者。在祂面前惟有謙卑是合宜的態度。

上帝的第二格是「兄弟」——韓瑪紹視耶穌為信心的先鋒。與這位兄弟的關係是同伴關係，他說：「兄弟啊，與你一起」。這同伴關係對經歷過極大孤寂經驗的韓瑪紹而言別具意義。因為寂寞，他認為自己的生命也是向著十字架之自我犧牲前進的，其中最重要的是信心和勇氣。

上帝的第三位格是聖靈。《痕 / 跡》一書極少使用這個，從「聖靈啊，在祢裡面」和「靜默」(stillness)一語的使用，看出韓瑪紹認為生命在聖靈當中。韓瑪紹從神祕主義者所用「靜默」一語，學到與聖靈之間的親密關係。



影響國際情勢的十架道路

上述已經對韓瑪紹的靈修神學加以說明，我們還要說明靈修神學在他的生命活動中的角色。誠如上述提到，奧登在《痕 / 跡》一書英譯本的序言中特別說到，他想不起有其他人像韓瑪紹這樣專業的行動家，試圖在生活中把行動和默觀巧妙結合起來的人。¹⁵這令我想起潘霍華，但他是一個在國家遭逢危機的重要時刻轉向行動的神學家；而韓瑪紹則是一個轉向信心本身卻不喪失行動力的行動家。他寫道：

在我們的年代，成聖之路必須經過行動的世界。¹⁶

現在我們要問：在他的經驗中，這成聖之路如何途經行動世界？

韓瑪紹從童年時期就獻身服務理想，屬靈經驗的其中一個方式是探問：「我如何能完成這項服事呢？」工作是令人著迷的，但離開工作則是回到「只是自己、自己、自己」。¹⁷他對信心的懼怕是雙重的：它或許是不誠實，但另一方面或許是自我中心的另一種型態，而這正是無私事奉的反面。一九四一至一九四二年，他寫給自己：「你這種人類動物的渴求，不會單單是因為你請求垂聽的對象是上帝，就會轉化成向上主的禱求。」¹⁸因此韓瑪紹所尋求的是一種不被自我崇拜限制的的信心，是智性上的誠實，而且可以完全地在服事人群的行動中表現出來的信心。

韓瑪紹在神秘主義中發現這樣的信心，這樣的發現很快

地遭到嚴厲考驗。《痕 / 跡》一書中的條目從一九五三年起開始標示日期，因此可以和他的公職生涯事件關聯起來。從他離開瑞典接受新職這個時期以後，有一條記載著：「要自由自在，要昂首站立，把一切拋諸腦後——絕不回頭。要肯定地說：『是』——。」¹⁹

同一時期，他又寫道：

對生命說「是」，就是同時對自己說「是」。「是」——甚至對自己內心那最不願意的成分——即最不願意讓自己由誘惑轉化成力量的部分——也該如此。²⁰

在此，我們看見韓瑪紹在福音書記載耶穌的典型中詮釋他與自己之間的和解，他對生命說「是」。耶穌故事的核心是十字架，而這也是韓瑪紹認識自我的核心。耶穌對命運說「是」，伴隨而來的是他也對受釘十架說「是」。韓瑪紹對生命說「是」也是如此。我們不需要認定這是基督教要求所有門徒要背十字架的教導。門徒太嚴肅看待這個呼召是長久以來的問題。韓瑪紹認為這個呼召是走十字架道路，他相信他受呼召，去完成對世界群體中的鄰舍一份無私的責任。雖然那意味著被誤解、受苦，甚至意味在服務人群時犧牲生命。一九五六年，他在默想耶穌受釘的那個禮拜五的意義時寫道：

耶穌在那些跟隨那條引向終點的內在道路印記的人當中死去：



愛與忍耐，
公義與謙卑，
信心與勇氣，
寂與靜。²¹

這是他對命運完全委身的選擇，不是驕傲地認為是自己的命運，而是謙卑地認為是上帝指派給他的命運。當韓瑪紹認為對生命工作降服就是對十字架降服時，他接受這命運。惟有從驕傲中煉淨，也惟有當背十字架意味著同時是自我肯定與自我否定時，才是十字架的道路。韓瑪紹永遠認為這是真道。這正是一九五〇年他寫以下這段話的意思：

菲利皮：「接受對真道的責難，把它視作真道的實現、定義；在選擇和實踐真道時都接受它。」²²

這裡，我們所說的是最嚴峻的弔詭，的確，失敗是成功之母。

那麼，這十字架倫理如何在國際談判世界中，在政府和人類於充滿炸彈的世紀中求生存的重大利害關係中運作呢？韓瑪紹開始以聯合國憲章為基礎，將聯合國發展為一個真正國際性的服務機構，他總是回應會員國的需要，從未僅只服務少數人需求，而且將國際性的共同利益放在少數國家利益之上。他成功地解決許多爭端：北京任務、蘇伊士運河、以阿衝突、在黎巴嫩、高棉、剛果等等，都是外交史上的重要

事件。

需要澄清的是，在什麼程度上我們說他是成功的？成功是和一種由十架福音建構出來的內在本質、修養和願景緊密結合的。這願景是建立在耶穌身上，在犧牲中，在使生命成為可能的神祕體驗中產生的。

如果要從《痕 / 跡》一書，選擇一段話當作韓瑪紹屬靈天路歷程的終點，以下這段話應該當之無愧：

祢在我們之上，
祢在我們中間，
祢也是——
在我們裡面，
願人都看見祢——也在我身上看見祢，
願我能夠為祢預備道路，
願我能夠為一切將要發生在我身上的感謝祢，
願我也不忘記別人的需要，
保守我常在祢的愛中，
如同祢也願意所有人也常在我的愛中一樣。
願我裡面的一切都指向你的榮耀，
願我永不絕望，
因我在祢的手中，
而在祢裡面的是一切的全能和美善。

賜我清心——使我得見祢的面容，

賜我虛心——使我得聽祢的呼喚，
賜我愛心——使我能全心事奉祢，
賜我信心——使我住在祢裡面。²³

（楊英慈譯）

第 5 課

爲世界站出來

當納粹黨來抓共產黨的時候，
我沒有站出來為他們說話，因為我不是共產黨；
當納粹黨來抓猶太人的時候，
我沒有站出來為他們說話，因為我不是猶太人；
當納粹黨來抓工會的人的時候，
我沒有站出來為他們說話，因為我不是工會的人；
當納粹黨來抓天主教徒的時候，我沒有站出來為他們說話，
因為我是基督徒，不是天主教徒；
當納粹黨來抓我的時候，
已經沒有人站出來為我說話，因為他們都被抓走了。
——馬丁·尼莫拉牧師（Martin Niemoller）





大多數基督新教信徒都從世俗文化的限制承襲了一種將福音當作私人事務，而公眾生活則自動遵循世俗政權的規定。因此，如同福音和世俗價值、世界觀之間的尷尬處境一般，許多基督徒將私生活和公眾生活二分而陷入兩難。就這樣我們把福音封閉在私人領域，而容讓公眾領域由世俗主義的力量管轄。

現在我們必須開始採取一些努力，以脫離這樣的綑綁。基督徒的確希望參與在公眾領域，並且表達一些意見。然而，常常在討論一些社會和公眾議題時，卻失去了聖經基礎。基督徒如何克服這種錯誤且不健康的公／私二分割裂呢？整全的屬靈生命應該如何呢？潘霍華的生命、死亡和見證為今天許多試著要忠實跟隨福音要求的人提供了一個典範。

堅毅不拔的生命

一九〇六年二月四日，潘霍華生於德國的布雷斯勞（Breslau，今波蘭的弗羅茨瓦夫）一個有教養的貴族家庭。家裡八個小孩中，潘霍華與其孿生姊妹排行老么。他們並不是一個固定上教堂的家庭，但潘霍華的母親每天都會帶領他們

祈禱、讀聖經和唱詩歌。一九一二年，因為他的父親獲得柏林大學精神科學和神經科學教席，所以全家遷居柏林。在那裡，潘霍華的父親融入學術領域，努力要取得好成績。他們家隸屬基督信仰，然而卻不是教條式的。

潘霍華很年輕時就決定踏上牧會和神學研究的路。一九二三至一九二四年間就讀於杜賓根大學，一九二四至一九二七年在柏林大學，受教於德國自由派大師哈納克（Adolf von Harnack）和席伯格（R. Seeberg）的門下，並完成第一個博士論文。在這期間，他成為巴特的忠實卻帶點批判的信徒。一九二七年，他的博士論文答辯題目是〈聖徒相通〉，是有關教會的社會學研究，並於同年取得學位。他博士論文的重點在於強調教會是基督的身體，其關鍵用詞是：「基督以基督徒的群體存在」（Christ existing as Christian community）。那時，雖然潘霍華也強調有形教會，自己卻不常上教會。

一九二九年，潘霍華開始撰寫他的升等論文：「行動與存在」，文中強調上帝的自由不是從人而來的自由（freedom from man），而是為了人的自由（freedom for man）。上帝可以在祂的話和祂的教會中被認識。一年之後，他在巴塞隆納成為牧師，也有一部分時間在紐約協和神學院教書，升等論文完成之後，一九三一至一九三三年，他擔任柏林大學神學教師。大約同時，希特勒也開始嶄露頭角。一九三三年，在希特勒就職德國總理之後四週，納粹燒毀了柏林的議會大樓，將罪過推到共黨身上。為了強化被共黨占領的恐懼，希特勒說服總統興登堡提案非常時期法，理由是為了保護人民與國



家。一個月之內，所有民主制度的權利和自由都消失殆盡，完全沒有任何明顯抵抗或是激烈抗爭。這些法令都是根據有名的「公民服務賠償法」，所有非純正亞利安血統的人，都不能從事公職，並且歧視猶太人並剝奪他們的權益。

當時的潘霍華身為一位年輕牧師和神學教師，率先發現這些不同標準背後的假設，雖然當時他將自己限定在教會內事務範圍，尚未公開表達意見。一九三三年七月，那些在教會中自詡為德國基督徒的納粹黨人贏得教會選舉，確保了他們在政府教會的公職。為了抵抗德國新教教會被納粹化，一群關心此事的牧師開會，建立一個不受他們管轄的教會，認信基督為他們的領導，而不是希特勒。一九三四年的巴門會議，開始了這個後來被稱為認信教會的新教會。潘霍華是當中最直言不諱的一位。

在認信教會的帶領之下，潘霍華在欽格斯特（Zingst）建立一個祕密神學院，幾個月後這個神學院搬至芬根瓦得（Finkenwalde）。學生在接受半年訓練之後，可以擔任認信教會講道職務。

潘霍華的《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*）和《團契生活》（*Life Together*）這兩本書，反映了他在神學院工作的異像和精神。這項工作一直持續到一九三七年七月被納粹關閉為止。

一九三九年，因為軍方的徵兵令，潘霍華決定前往美國。雖然美國朋友鼓勵他留下，但他感到德國才是他的家鄉，因此幾個月後就回德國。在寫給尼布爾的信中，他說：

前往美國是一個錯誤決定。我必須在國家的困難時刻和德國基督徒一起生活。如果我沒有和我的人民一同參與這個試煉，戰後我將沒有權利和他們一起重建基督徒生活。¹

潘霍華老早被列入黑名單，不准傳教也不准出版。他卻儘可能地在認信教會中工作，也撰寫他的《倫理學》（*Ethics*），這本書在他死後出版。其中最被注意的一個新觀念是，既然基督掌管世界，我們可以有信心地在世上努力，使世界更好。這樣的觀念促使潘霍華採取實際抵抗希特勒的行動。一九四〇至一九四一年間，潘霍華進入一個由甘納利將軍（Admiral Canaris）和奧斯特上校（Colonel Oster）所領導的德國間諜謀反組織。這是一個對抗希特勒運動的大本營。潘霍華得知一些對抗納粹德國國家元首（Führer）和意圖建立新政權的機密計畫，雖然這違背他擁護和平信念，但他參加了這個行動。他躲在艾塔（Ettal）一間本篤會修道院內，等候慕尼黑總部對這個抗爭行動的分派。他的首要任務是運用他的國際教會關係和盟軍搭上線，尋找一旦成功推翻希特勒的和平條款。一九四三年四月五日，不能避免的事還是發生了。在毫無預警的情況下，潘霍華被逮捕入獄。雖然當時更大的間諜組織並未被發現，但他被控涉入十月七日的劫獄行動，協助一小群優秀的猶太人從德國逃往瑞士。

潘霍華的獄中生涯充滿變數而且複雜，他在《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）中充滿豐富的神學性短篇言



論，至今仍然充滿啟發性和挑戰性。那些和他一起渡過牢獄生活的朋友，都說他很勇敢，堅毅不拔。他不僅為他的獄友，也為監獄警衛提供屬靈引導。一九四五年四月八日，是希特勒自殺前三週，潘霍華被帶到弗洛森堡（Flossenburg）集中營被審問到半夜，隔天清晨，他和幾位囚犯一起被處決。獄中醫生說道：

雖然執行死刑的門半開著，我看見潘霍華牧師脫下他的囚服，跪在地上熱切地向上帝祈禱。我深深被這樣一位令人敬愛的人感動，如此虔誠，而且如此堅信上帝一定聽他的禱告。行刑的剎那，他又說了一段禱詞然後爬上刑場的階梯，勇敢而平靜。幾秒之後，他就死去。我行醫五十年，很少見到一個以這樣順服上帝旨意的方式死去。²

就這樣，一個信仰堅定的英雄人物結束了生命，他的傳奇事蹟卻流芳後世。

作門徒就是喜樂

在他有關靈性的著作中，有三個主題特別突出：門徒職分、基督徒團契和對世界的參與。無疑地，門徒職分是潘霍華生命中所關切的關鍵性主題。在《追隨基督》一書中，他發展出對門徒職分的看法，而這和他對登山寶訓的闡釋是結合一致的。他嘗試說明耶穌呼召我們成為祂的門徒，是要我

們跟隨祂的腳蹤行。潘霍華在此書的導言中寫道：

耶穌想要對我們說什麼呢？今天他對我們的旨意是什麼呢？在現代世界中，他如何幫助我們作一個好基督徒呢？到了最後的關頭，我們所要知道的，不是這人或那人，這個教會或那個教會所希望我們知道的，乃是耶穌基督自己所要我們知道的。³

因此基督是門徒職分這個呼召的核心。我們被召聚來跟隨耶穌，不是將祂當作一位老師，或一個美好生活的形式，而是將祂當作是基督，是上帝的兒子。我們被呼召，為的是與祂緊密連結。沒有耶穌基督，門徒職分就僅僅是我們自己所選擇的一種生活方式而已。他說：「沒有基督的基督教，必然會成為失去門徒職分的基督教；而失去門徒職分的基督教，必定是沒有基督的基督教。」⁴

這個呼召要求一種在信心和順服上立即且完全的回應。潘霍華強調，門徒必須面對基督的絕對要求。在追隨基督時，某些必要性的步驟是必須採行的。對潘霍華而言，「第一，門徒聽了宣召以後，就與以前的生活一刀兩斷，耶穌叫人跟從的呼聲立刻產生新環境。停留在舊環境中是不可能作門徒的。」⁵並且，門徒職分和十字架息息相關，不可分割。耶穌很清楚地指明，門徒將受的苦難不會比祂少。十字架是加在每一位基督徒身上的，讓所有人必須經歷這個放棄與世界連結的呼召。「當基督呼召一個人時，他是叫他來死，……



但每一次都是同樣的死——死在耶穌基督裡，在他的宣召之下治死舊人。」⁶因此對潘霍華而言，受苦是真正門徒職分的表徵。然而，喜樂卻是這受苦的回報：

又假若我們響應了他的呼召而作門徒，我們將會被領到什麼地方去呢？這恩召要求我們做什麼樣的決定與捨棄呢？要回答這些問題，我們必須來到他的面前，因為只有他知道答案。惟有吩咐我們跟從他的耶穌基督知道這終點。但我們卻知道那將會是一條充滿著憐憫的道路，因為作門徒就是喜樂的意思。⁷

潘霍華強調透過基督的呼召，在那一刻我們變成獨立的個體，因著基督的救贖立即不受世界捆綁，然後立刻進入祂裡面與祂合一。在那與祂合一的時刻，我們與其他人和萬物合一，因為「他是中保，不獨是上帝與人之間的中保，更是人與人，及人與實體界之間的中保。」⁸

那麼，透過基督與萬物合一的生命本質應該是如何呢？作基督徒是什麼意思？潘霍華激烈地作出結論：

基督徒的真正意義是什麼呢？在此我們遇到了這支配整章的字眼，將我們至此所聽到的都總括起來了。使基督徒異於別人的就是那「特殊的」、「非常的」、「超越的」特性 (*perisson*)，而不是那「理所當然的事」。……「超越的」正確性質是什麼？那是在八福中所描述的生活，

是跟從耶穌者的生活，是照亮世界的光，建在山上的城，是捨己、完全的愛、絕對的純潔、真誠與溫柔的道路。「超越的」特性對於我們的仇敵，對於不可愛及沒有人愛的人，都表露出無所保留的愛，甚至愛我們在宗教上、政治上及個人方面的對頭。無論在哪一種情形中，這種愛正是在基督十架上所成全的。什麼是「超越的」特性？這是耶穌基督自己的愛，他忍耐而順從地走上十字架——事實上，這就是十字架本身。十字架是基督教異於其他宗教的旗幟，是使基督徒能夠超越世界及贏得勝利的能力。在那位被釘者的愛中的苦難 (*passio*)，就是基督徒生活那種「超平常性」最崇高的表現了。⁹

因恩典而凝聚的基督徒團契

在潘霍華的靈性生活中另外一個主題是基督徒團契。這個主題是從他的《團契生活》這本書中發展出來的。這書是從他在芬根瓦得神學院的生活情境中延伸出來的。當他發展他的群體生活觀念時，他首先強調，基督徒團契是一個恩典，是上帝的恩賜，而不應被視為理所當然的。對於那些有幸能夠一起生活的人必須有感恩的心，因為「我們今天仍然得以活在信徒弟兄的團契中實在是恩典，純然的恩典」。¹⁰

其次，潘霍華強調基督是所有基督徒團契的核心。因為耶穌基督我們彼此相屬，因為惟有他是我們的合一。惟有藉著他，我們才彼此溝通，彼此有快樂，彼此有團契。¹¹既然基督徒團契是以耶穌基督為惟一基礎，那是屬靈的，而非屬世



的。對潘霍華而言，所有屬靈的基礎是清楚地建立在耶穌基督裡所啓示的上帝的話裡面。

在潘霍華的群體觀中，存在著實現的基礎，這從他與神學生的團契生活中可以明顯地看到。他知道如果基督徒團契生活是從一種理想主義，或者先入爲主的理念發展出來的話，這團契關係很容易破裂。基督徒群體不是一個我們必須去實現的理念，而是上帝爲我們創造的、讓我們去參與的實際處境。因此我們必須進入一個基督徒團契，不是作要求別人的人，而是充滿感恩的人。「在信徒的團契中，像在信徒生活的其他方面一樣，感恩是少不了的。誰願意爲那微不足道的事感恩，也就會領受那更大的事。」¹²

在《團契生活》一書中，潘霍華對建立團契和牧養的方式特別感興趣。在團契日益成長人數變多時，成員的集體祈禱便益形重要。潘霍華認爲，清晨是屬於三一上帝的，是基督徒家庭和弟兄姊妹的，而不是自己的。因此，在基督裡的共同生活是從集體的崇拜開始。每一天在清晨，團契就集合起來讚美上帝。雖然因爲不同族群彼此會有差異，但他覺得清晨的集體祈禱必須包含三個要素：讀經、唱詩歌和祈禱。

有關讀經，潘霍華倡導一種連續性和連貫性的閱讀：每天早晨閱讀一章舊約經節，以及至少半章新約經文。詩篇也受重視，因爲他發現詩篇是一座很偉大的禱告學校。

唱詩歌也必須是集體崇拜的一部分，因爲我們是不斷地浸淫在詩人所描寫的「向主唱新歌」當中。而且必須在合一中從心底唱出詩歌，向主歌唱，向聖道歌唱。

祈禱則總結這集體的崇拜。「這禱告必須是真正是我們的禱告，是我們對這一天、對自己的工作、對團契的禱告，特別是爲那壓抑著我們每一個人的難處和罪過，以及那些交託給我們的人。」¹³潘霍華會希望這團契在一天結束時再次聚集一起禱告。而且必須再一次讀聖經，以詩篇祈禱、唱詩歌和共同的祈禱。夜晚則是共同代求的好時機。

在強調群體祈禱、工作和休閒的重要性之後，潘霍華繼續強調獨處和靜默的重要性。他說的真好：「凡不能獨處的，就當小心團契生活」，以及「凡不能在團契中生活的，就當小心獨處。」¹⁴這一天也需要安靜的時間，在聖道之中靜默，以及從聖道而來的靜默。根據潘霍華所述，基督徒一天中需要一段安靜獨處的時間，這具有三個目的：默想經文、祈禱和代求。在每天的默想中皆應包含這三者，缺一不可。

忠於世界作爲一種參與

潘霍華靈性生活的第三個主題，就是基督徒對世界的參與和認同。自他成爲牧師的初期，基督徒參與這個問題，就是潘霍華最重要的關懷。當他在巴塞隆納，剛好被按立爲牧師之前，證道中有一篇講章，提醒基督徒不可以遺棄這個世界。他勸勉聽眾說：「你如果想要找到上帝，那麼你就要忠於這個世界。」¹⁵

一九三九年，當潘霍華自己的政治參與度增加時，他對於這個問題的興趣就更形強烈起來。他作了一個痛苦萬分的決定，要親自投入推翻希特勒的祕密活動。他作這個決定



時，非常清楚這個活動所涉及的危險性，以及對於他個人和信仰的代價。然而，他覺得這就是上帝引導他去的地方，並且他的責任就在此一舉。所以，甚至身在獄中，潘霍華仍然繼續堅持基督徒在這世上的角色。這種決心的基本觀念，遍布於潘霍華寫給他的學生暨友人貝特格（Ebherd Bethge）的信中；貝特格後來把這些信件編輯起來，以《獄中書簡》之名出版。

潘霍華努力解決許多問題。例如，如何為耶穌基督宣告出他對於這個及齡世界的主權，以及如何使用非宗教的語言，向這樣一個世界詮釋聖經的詞彙。他在開始這些研究的時候寫道，這種研究需在禱告的靈中進行：

但是，即使我們無法藉著當面溝通，來澄清我們的思想觀念，我們仍然可以禱告，並且惟有在禱告的靈中，這種工作才能開始和執行。¹⁶

一九四四年七月二十一日，潘霍華在一封鏗鏘有力的信件中，論到這個主題，他說：

我後來發現，並且直到現在我仍然發現，我們是否只有完全活在這個世界上，才能學到相信。無論是一位聖徒、一位歸正的罪人、一位神職人員（所謂祭司的一種族類！）、義人或不義的人、病人或健康的人，每個人都必須完全放棄，所有利用這世界的企圖。這裡所謂的這

世界性（this-worldliness），意思是指，毫無保留的完全活出這生命的任務、問題、成敗、經驗和困惑。在這樣做的時候，我們就完全投入上帝的手臂中；認真的說，在客西馬尼園與基督一同警醒守望的，並不是我們自己的苦難，而是上帝在這世界的苦難。我認為，這就是信心，就是悔改；並且，也就是一個人如何變成基督徒的原因（參耶利米書四十五章！）¹⁷

對於潘霍華而言，教會的任務就是完全認同現今的世界，同時又不失去自己的身分。他在同一個時間寄出，作為浸禮的講章中有兩個相關段落，提到「祕密的操練」（*disciplina arcani*）。他所謂「祕密的操練」，指的是古代教會採用來保護教會的整全，以對抗異教徒敗壞的慣例。¹⁸對於潘霍華而言，宗教絕對不等於上帝所賜的信心禮物。宗教出自人類杜撰的成分太多、有瑕疵並且易於犯罪。宗教裡面的信心飾物，也絕對不同於拯救的信心，以及從這信心所流露出來的真正聖潔。因此，潘霍華想要恢復實施「祕密的操練」，保護信仰的奧祕，以免受到褻瀆。下面是一位潘霍華思想的詮釋者，對於這個觀點的描述：

因此，對於潘霍華而言，這個問題變成，如何防止基督徒與信仰團體在與世俗互動時，偏離他們與耶穌基督的合一。方法在他們與世俗的互動中重要無比。然而，方法固然是重要的；但是，正如在早期教會中，我們不可



以在有敵意的社會面前，耀武揚威的玩弄方法，或者把方法強加在心不甘情不願的群眾身上。教會所需要的方法就是，在訴求的時候謙遜，在行動的時候恭順，以幫助教會自我釋放，脫離過時宗教表達的呆滯。教會具有天命，保護由上帝的話語所啓示的基督信仰奧祕，但並非使用盲目可憐、自我防衛式的瘋狂，而是用禱告、敬拜，以及與像基督的榜樣。¹⁹

對於潘霍華而言，若缺乏禱告和實際行動的範例，在這邪惡的世界中，無論如何傳揚上帝的良善，都無關宏旨。潘霍華提到的「祕密的操練」，目的就是要教會在為別人而做的所有行動中，都保持這個以基督為中心的眼光。

潘霍華的門徒靈性、基督徒團契以及對世界的參與，並不是只有教導和寫作，而是用身體力行。他徹底專心地把這些活出來。最後，使用潘霍華自己的話，總結我們對於潘霍華靈性的簡短研究，是一個很好的辦法。一九四四年八月二十一日，潘霍華寄給他的朋友和傳記作者貝特格的信中，寫下了這個見證：

如果我們要學到，什麼是上帝的應許，以及什麼是祂已實現的，我們就必須堅持，安靜默想耶穌的生平、會說話的行為、苦難和死亡。我們確信，我們可以永遠都活得很親近上帝，又都在祂同在的光中，因此這對於我們是全新的生活；那時，對於我們，就沒有任何不可能的

事，因為萬事萬物對於上帝都是可能的；若沒有祂的旨意，就沒有屬地的權勢可以碰觸我們，並且危險與痛苦只能促使我們更親近祂。我們確信，我們不能宣稱自己擁有什麼，但是，我們卻可以為一切禱告；我們確信，我們的喜樂隱藏在痛苦中，並且我們的生命在死亡中；我們確信，在这一切之中，我們都與維繫我們的同工。在耶穌裡面，上帝對这一切說過，是的與阿們；因此，這「是的與阿們」，就是我們所站的堅固立場。²⁰

(潘鳳娟、吳瑞誠譯)

第 6 課

爲沉默者發聲

當我看見他們，
那些同胞的孩子們，
那個無以發聲的世界：
憔悴不堪，
浮腫的肚腹，過大的頭
並且，經常，一無所有，遭受遺棄，好像那失去的——
正是我所遇見的基督。

——卡馬拉大主教 (Dom Helder Camara)





卡馬拉大主教（Dom Helder Camara）的生命，實為挑戰新教徒的標竿。他在著述中流露對貧窮人的深層關懷，認為在已開發和第三世界的開發中國家裡，他們是被遺留在後的一群人；他也對那些在社會發展過程中，延續殖民主義和壓迫行為的社會力量感到憂心忡忡。循此脈絡，我們不難理解卡馬拉貫徹「意識覺醒」（conscientization）的立場——所謂「意識覺醒」即為喚醒社會良知；我們也不難了解他如何看待非暴力、土地改革，以及當代社會應當如何轉變，進而擴大貧窮人的參與。卡馬拉成熟的屬靈生命，除了他本人的詩詞可以佐證之外，從許多資料也都可看到，他每天晚上都會禱告好幾個小時。而他的異象立場，則大致能從他的社會寫作中發掘。

卡馬拉不僅督導慈善活動，他在教導和牧養時更強調，美洲各社會和政府應當有的轉變。他強調必須有新的異象及落實行動，方能使人類更具人性。具有巴西東北方利沙福（Recife）和奧林達（Olinda）兩地樞機主教的身分，使他有傳講的平台和帶出行動的資源。當然，這也讓與他敵對的人有了瞄準攻擊的具體目標。

在修院的日子

一九〇九年二月七日，卡馬拉出生於巴西塞阿拉州（Ceara）首府福塔雷薩市（Fortaleza），母親任教的公立小學。由於當時政府經費有限，學校也充當數個教師的家。老師在房子前端的廳堂授課，後端便作為住家。

我出生時，父親並無奉行宗教習俗的習慣，因此沒有依例參照月曆上的聖徒名字為我命名，反倒是翻字典，找到一個喜歡的字：「赫爾德（Helder），荷蘭北方的要塞。」於是決定給兒子取這個名字！多年後，就讀的神學院裡幾位荷蘭籍教授向我解釋：「在荷蘭，晴空萬里時，人們就會驚呼：『喔，多麼可愛（helder）的天空呀！萬里無雲！』」我喜歡這個說法。似乎意謂著單純、不複雜。¹

卡馬拉在十三位手足裡排行中間，兄弟姊妹中有五位在孩提時就過世了，到一九六九年只剩三位。他的母親有項特別的恩賜，那就是欣賞人。她相信邪惡之事源自於人的軟弱，因此人總當被饒恕。他的父親身為記者和戲劇評論家，對大自然和藝術有著獨特的鑑賞力，也將這獨到的眼光傳給了兒子。卡馬拉正式受教育是從母親任教的學校開始，後來上私立學校，即使年幼，他卻已經極其嚮往宗教生活。這所私立學校給了他進神學院所需要的種種裝備，只可惜獨缺拉丁文訓練，為此他又花了一段時間照規定進入「小」修院



（“minor” seminary）學習。在大修院（major seminary）修習一陣子之後，他得到神父（priesthood）候選人的身分。此時，他對藝術的熱愛使他開始創作詩，然而卻遭到院長警告：想像力可能成為神父順服的障礙。以今天的標準，想像力與順服似乎不相衝突，然而對他而言，卻是考驗順服和尊重權柄與否的關卡。

撇開此事不談，院長倒是鼓勵學生研讀語言，並願意開放討論信仰上的疑惑與問題。這在當時只能將教導當作真理接受而不得發問的風氣下，實屬難得，也因而緩和了院長抑制創意所引起的心理反彈。卡馬拉選擇了順服，直到按立之後才又開始詩的創作。就本文的立場，他重拾詩筆，實為值得慶幸之事，我們得以一窺此人的靈魂，多半是受惠於他的詩作。

在修院的日子裡，卡馬拉修習了驕傲與謙卑的功課。身為十八歲的修院生，他驚駭於修院相關大學裡，一位女老師在課堂上的唯物論與無神論述。礙於修院生的身分，卡馬拉在當地的報紙匿名發表文章，譴責該位女老師的教學。文章引發雙方的辯論，然而就在雙方各發表至五篇文章時，卡馬拉被叫到轄區副主教面前，遭勒令終止辯論，並且不得進一步反駁。他只有兩個選擇，一是順服命令，二是退學。不知怎麼地，當時他逐漸冷靜下來。雖然同學，甚至部分修院老師，表示期待他爭辯到底，然而他明白到此地步，是該順從了。那天是七月二十九日，正值紀念聖馬大的節期。耶穌曾責備聖馬大為許多思慮煩擾，卻不知不可少的只有一件。卡

馬拉回憶道：「我立時明白，原先我自以為在捍衛真理和信仰的行為，事實上卻是出於驕傲！」上主讓他學到的功課很明顯：「你即使將頗為微小的東西獻給天父，祂也必以奇妙非凡的回應補償你。」自此，這便成為卡馬拉一年之中別具意義的時節，他常在其中得著新的看見和祝福。²

出任公職

一九三一年八月十五日，卡馬拉按立為神父，受分發回老家福塔雷薩市發展對工人和知識份子的事工，並以一座小禮拜堂作為設立堂區的開始。在此之前，他已結識了巴西國內的法西斯「整體主義」（Integralism）黨人。與他同工的一位知識份子受政黨之邀，要在賽阿拉州培養整體主義的影響力；這位同工進而邀請卡馬拉成為州內整體主義運動的教育書記。卡馬拉經過主教同意，接受了此項職務。他相信，不論世界或是巴西，都只有兩條路可選擇：共產主義或是法西斯主義。法西斯主義似乎是理想的路，講求捍衛上帝、國家和家庭，相較之下，共產主義則反抗這一切。

一九三四年，巴西舉行採用新憲法的公民投票。由於大主教屬意新憲法，而卡馬拉又已具備整體主義職務的經驗，因此受命成為天主教會支持新憲活動的發言人。新憲法後來通過公投，賽阿拉的新州長亦點名卡馬拉成為州內的教育書記。獲得主教的允許後，卡馬拉便以二十四歲之齡上任。他上任時只有一個條件：職務不受政治勢力左右。然而過不了多久，新州長即為不光彩的政治理由，嘗試佈局州政府內的



人員。卡馬拉於是辭職。然而，正當他看似要被分發到某一堂區，滿心期待要答應之時，又出現另一個邀約，請他考慮擔任里約熱內盧州（Rio de Janeiro）的聯邦教育祕書處顧問。最後他接受了後者，上級在不到一年的時間裡委任他督導一項計畫，負責制定州內十二萬名學生的試務和學習標準。雖然此時卡馬拉認為自己的職務較為俗世且不具上帝職功能，但是他教會內的上司雷梅樞機主教（Cardinal Leme）卻要求他留在現職，並放棄整體主義的活動參與，以除去任何政治色彩。卡馬拉後來的職責還包括兼職發展里約熱內盧州內公立，以及教會學校的信仰教育方向。

卡馬拉在此教育部門工作數年，直到雷梅主教去世且有合適人選接手，方才辭職。不過，政府旋即又任命他為教育委員會的一員。他一直擔任公職，到一九六四年成為利沙福主教為止。

管理教會事務

這段期間內，教庭駐巴西代表亦點名卡馬拉作巴西教會事務的顧問。每週六他均參與教會行政，依需求任命人員，協助推動巴西主教聯盟的發展，由中央祕書處提供行政服務並統合教會事務。雖然他至此仍未在堂區中服事，這一任命卻已使他躍升蒙席（monsignor，教會給予那些對教會有特殊貢獻或頗有成就的主教神父的榮譽稱號）之列。他曾在聯邦區域內大多數教會講道，帶過退省（retreat，退修會），也當過公教進行會（Catholic Action）的專任神父，同時擔任各個

層級的信仰教育督導。但是他從未牧養過教會，每當他似乎終於要派任至某個堂區時，就有人找他去擔任別的職位，而上司也有意要他答應這些邀約。

卡馬拉於一九五〇年受教庭駐巴西代表指派，代表巴西參加世界教友使徒大會，向梵諦岡提出他創立巴西主教聯盟的建議。他依計畫提案，然而提案石沉大海再沒有消息。十二月的某日，他人還在羅馬，一早醒來發現，鼻竇竟腫得奇大，耳朵發炎以至完全失聰。雖然如此，他依舊去了早彌撒。在那裡，他被告知教宗保祿六世從梵諦岡來電，下午想見他一面。卡馬拉驚慌失色，心想自己這副模樣怎能上梵諦岡，更不用說要發表提案或是為之辯護。於是接下來的整個早上他專心祈禱，發現聽覺竟恢復了，但是身體依然不適的他，沒有佩戴合乎職位的標記就前往梵諦岡。再加上消息傳達得倉促，他尚未準備好應有的進入許可文件，因此完全不得其門而入。費了一番力氣，才好不容易說服警衛播電話到保祿六世的祕書處，得以晉見保祿六世。卡馬拉被引進辦公室時，心裡預備著要為提案辯護，直到抵達才知道，原來梵諦岡已經同意，並通過了他的提案。

正事辦完後，大會也結束了，卡馬拉於是回到巴西，提案也不再有了後續消息。一年之後，羅馬召喚他回去，經過兩個月的等待，才得知巴西主教聯盟正式成立，除此之外，還有一個驚喜——上級經查明卡馬拉無意作此聯盟的主席後，反倒任命他為祕書長。之後的十二年，卡馬拉一直擔任巴西主教聯盟的祕書長，因此躍升為輔理主教，並在一九五五年



再次升職為輔理大主教。同年，他受委託組織將在里約熱內盧州舉行的國際聖體大會，以及第一屆拉丁美洲主教聯合會。

新的轉捩點

聖體大會之後，卡馬拉優秀的組織和行政能力開始受到矚目。法國里昂的熱利耶紅衣主教（Cardinal Gerlier）因此注意到他，並特別挑戰卡馬拉善用組織的才能，解決巴西國內稱為「棚戶區」的貧民窟問題。這個挑戰成為他日後信仰的轉捩點，賦予他新的眼光來看待貧窮人，視他們為社會不公的受害者，並看見他們除了物質還需要希望，以斷開那迫使他們不得翻身的箝制力量。過去行政領導的經驗、政治過程的參與和對教育的關注，在此全部重新聚焦到此新的使命上：找出幫助窮人自救的方法。由於這點，赫爾德·卡馬拉與那些為維護自身權益而想維持政府與教會現況的人，開始有了衝突。其中一人即為與他同姓、無血緣關係的卡馬拉紅衣主教（Cardinal Camara）。這位主教過去一直是鼓勵卡馬拉的前輩，他視共產主義為最大的社會問題——為維護政府穩定不惜包庇一切不公不義之事。卡馬拉認為，從過去到現在，社會不公一直是最大的問題癥結，而教會需要視之為己任。就算不可避免地與政府起衝突，或是被人誤認為共產主義，也在所不惜。

一九六三年某日，卡馬拉紅衣主教將卡馬拉叫進辦公室，私下堅定地表示，他們兩人已經走到如同保羅和巴拿巴（徒十五39~40）一般，應當分道揚鑣的時候了。卡馬拉將被

調離原職。羅馬召喚他過去，並在一九六四年三月某日下午，任命他為馬臘尼昂州聖路易斯市（Sao Luis do Maranhao）這個極小轄區的主教。他接受了這個安排，但還來不及發佈他的新職位，羅馬又收到利沙福大主教過世的消息。教宗於是改派赫爾德·卡馬拉負責利沙福和奧林達兩個轄區，並在隔週發佈消息。

一九六四年四月一日，巴西發生政治「革命」，十二日卡馬拉抵達巴西並就任於利沙福。藉著就職講道，卡馬拉道出他對窮人、發展和基督徒憐憫之心的重視。這位稱作「窮人的使徒」的卡馬拉終於如願，有了自己的會眾。

主教是屬於大眾的。若有人看見我與世人認定不配且有罪之人在一起，請不要驚動。我們當中有誰不是罪人呢？有誰要擲出第一塊石頭呢？我們的主，當人譴責祂與稅吏同行、與罪人吃飯時，回答說：有病的人才用得著醫生。

若有人看見我伴隨世人認定的狡猾危險之人，左翼或右翼人士，反左翼或反右翼之人，掌權或失勢者，反改革或改革人士，反革命或革命份子，信心堅強或軟弱之人，都請不要驚訝。

請不要試圖侷限我於某一群體或繫我於任何黨派，堅持我必須與各位交一樣的朋友，樹立同樣的仇敵。我的門、我的心向著所有人敞開，無一例外。基督既為眾人死了，由不得我來排除任何人在這肢體間的對話之外。



我是來照顧窮人的嗎？當然是，因為我既愛世人，就必會跟隨基督的榜樣，對窮人持有一份特殊的愛。當那最後審判的日子，我們都將因我們對待基督的方式受審，而基督就在那飢餓、乾渴、骯髒、生病且受壓制的人裡頭。

教區內例行的活動，我們要繼續，並要持續照顧窮人，特別尋找那因羞於貧窮而躲藏之人。我們必須極力防止貧窮者陷入悲慘的境地，因為人們可以，有時也應該坦然接受貧窮的臨到，或是甘心主動窮乏，以此為祭獻給我們的父。然而反觀悲慘，它貶低人類價值並且令人反感：悲慘污穢了啓示在每個人裡面上帝的形像；悲慘冒犯了每個人尋求完整與完全之權利與義務。

……沒有什麼好說的了，悲慘者在世上哭喊著，而我們毫無冷眼旁觀的權利。即使自覺再怎麼不足，我們有時只能選擇立即行動。但讓我們不要自我矇騙，以為問題只消幾個改革的動作就可解決；讓我們不要在自恃推崇秩序之時，其實嘲弄了那美好、必要，也為人類發展目標之秩序；維護人人皆知不當也不能保留之體制，實為嘲弄秩序的作法，兩者不可混為一談。

我們若真想鏟除社會之惡，就必須幫助我們的國家跳脫惡性循環，不再陷於未開發與悲慘之中。³

基督特別將傳福音的職責託付給教會有職分之人。但是祂絕非要基督教群體自絕於人類發展的大冒險。恰好相反，平信徒可以主動擔起自己的責任，站到前線

去。那些委身於現實世界並見證基督的真基督徒，我們對他們極有信心……。

你們當中若有人因這篇信息而驚愕或不安，因主教的想法或措詞而憂心，請聽我解釋。上帝創造我們，使我們有自動趨向真理的聰明思考。因此，緊抓住謬誤的人，是因為心智受到這謬誤囚禁核心真理的誘惑。若抽去了謬誤中隱藏的真理，此謬誤隨即失去其內在的一致性，也喪失其試探我們的力量。⁴

實在令人難過，這世代的教會竟已與社會的體制如此認同，以至於卡馬拉必須說出這樣的話語、這樣的講章，來指出問題所在。他在《和平的革命》（*Revolution Through Peace*）一書第三章講到歷史，特別列出歷代基督徒對世界並其與世界之關係的各種看法。適應，一直是西方文化中，教會在逐漸且無意識下採取的普遍回應。至少在北美，對特定問題的討論形塑了他們理想政府的雛型，導致其異於歐洲各國政府的發展軌跡。以美國為例，《獨立宣言》成為與歐洲模型分裂的記號。《獨立宣言》內含著萌生新社會的種子，而此新社會中的諸多元素對基督徒而言，為其理想新世界的體現。不過，《獨立宣言》同時也使得教會受社會吞噬了，因為當時教會的精力已為社會、為「民有、民治、民享」之實驗政府所吸納。許多不公義之事，被視為打造新社會的必要之惡。雖然教會最終能處理其中的一些不公（例如奴隸制度），但其餘的（例如對美國印第安人的待遇）則被忽視、遺忘了。雖然



掌權的教會均隸屬早期或晚期的改革宗，多年來在許多方面也處於與政府抗衡的張力之中，但是整體而言，教會還是適應了自己參與建造起來的新局勢。

南美洲的情況則頗為不同。歐洲文化直接根植到南美的「新世界」裡，使得未嚴重受改革活動影響的教會跟著移植至此。南美洲成了封建地主，或類似中古世紀國王人物的最後領地。這裡一樣有塊新地土，但少了北美洲建構新社會或落實上帝國新異象的動力，因此並未出現北美的發展特徵。這使得二十世紀橫掃世界的革命力量，在襲捲南美洲、非洲和部分亞洲地區時，並非將其從十九世紀推向二十世紀，而是帶著南美洲從十五世紀直接躍進二十、或甚至二十一世紀。

這一躍使得南美洲不僅必須迎頭趕上，還得面對後續問題，別處經過兩三百年發展出來的解決方案非但不適用於南美文化，還加深了掌權者與弱勢者之間的差距。科技躍進的幅度之廣，也讓南美洲在採取北美的發展解決方案時，不但僅少數人受益，還導致多數人掉入更難以自立的深淵。卡馬拉主教與多位人士潛心尋找的，是一種理想的發展模式，讓所有人同享完整無殘缺的人性，並且使活在互賴互存世界裡的人們均有參與的管道。

解放神學中的「豐盛生命」

尋找理想的發展解決方案與社會必要的變更，至少就基督徒而言，是歸在「解放神學」的範疇底下。這類的神學以為救恩（或福音）有數個層面，而當中許多層面在傳統神學

中未得實踐。

我的立意絕不是以經濟發展為滿足；之所以從經濟著手是因為天父創造、賦予人的不僅是靈魂。我們若感到必須盡一己之力，背負起這基督徒身於暫時世界裡的記號與責任，而不將其獨獨留給平信徒去履行，是因為看見某些世界之王的盲目、無情與傲慢，我們感到不得不行動，對捍衛人權這樣根本的工作給予道德支持。

雖然我們幾乎一貫以促進經濟成長的實際需求著手，但是我們的宗教信念和對人類同胞之愛，卻使我們的眼光遠遠超越經濟或純社會的範疇。我們推動發展的標語，是基督自己的話：「我來了，是要叫人得生命，並且得的更豐盛。」

若非等到東北部從今日的未發展景況進入豐盛的生命，我們不會停歇。而必須有神聖的恩典充滿且超越人的限制，使我們有分於上帝的性情，這個夢想才可能成真。⁵

卡馬拉大主教提到的豐盛生命，遠高過多數傳統新教或羅馬天主教神學論及的屬靈境界。他所指的豐盛生命，叫人憶起在北美殖民地尋找新生命之人所抱持的希望；正是這樣的希望促使他們爭取獨立，脫離歐洲管轄。然而令人不解的是，所謂豐盛的生命在美國直到金恩博士發起民權運動之前，多半只停留在精神的層面。



解放包含在我們對「豐盛生命」的認知裡；我們認為「豐盛生命」裡包含了自由，但是這樣的了解還不完全。耶穌會杜勒斯神父（Avery Dulles）指出解放神學中「豐盛生命」概念的發展：

解放包含，但不受限於政治和社會經濟的轉變。古鐵雷茲（Gutierrez）認為其有三個層次：（1）受壓制之國家和社會階層在政治與社會層面的解放；（2）世界歷史進程中對人類的解放；（3）藉著耶穌基督脫離罪惡並與上帝完全和好、恢復親密關係的解放。解放神學強調完全救贖（或解放）與社會、經濟和政治因素之不可分割，如此方能避免個人主義二元論的無限上綱。⁶

卡馬拉大主教在上述表達中用了「發展」一詞。杜勒斯提到一九六八年麥德林拉丁美洲主教會議（Medellin Conference of Latin American Bishops）之後，「發展」一詞即帶有支持「解放」的意味。「發展」隱含有漸進主義與合作的意思。另外提及的「革命」一詞，帶有暴力的意思。最後贏得與會者共識的「解放」一詞則能引發數種聯想，包含已發生且可見的衝突，以及從受奴役或壓制轉而得自由的層面。⁷

卡馬拉大主教繼續為弱勢者發聲，他或是開辦新的計畫或是鼓勵現行的計畫，並且抗議壓迫行動，動用教會的力量與資源在政治及靈性上解放人民。他所鼓吹的運動此時也出現其他領袖，有的比他更活躍，而南美和中美的羅馬天主教

會也從旁觀、支持現況的立場，轉為投入於滿足人民需要的角色。教會為此轉變付上不小的代價，包括巴西在內，各地出現了反對的行動，有的與教會領袖對質，有的將其下監，尚有其他報復手段。卡馬拉大主教與多位解放運動人士就曾被指控為：「共產主義者！」對此，卡馬拉和其他人曾這樣回應：「你若受到壓制，施壓的人是左翼或是右派，都一樣。但是政府，就算是為了己身的利益，也應當支持窮人在社會、經濟和政治層面的解放。共產主義之外或許別有選擇；但是缺乏實質的改變，將會引爆激烈革命，而從中得利的將是共產主義者。這樣一來，左派份子將會取代右派人士，繼續壓制人民。」他們又回應：「共產黨政變眼看已無可避免了，當前教會所呼籲的啓蒙式解放（enlightened liberation）很可能是此外的惟一選擇。」

我們需要上主

談到自己的禱告生活時，卡馬拉大主教不加遲疑地回答，他認為許多人雖然禱告，卻不甚關心正義。反觀他自己的異象，則是為禱告所驅動支持。以下是現已停刊的《國事快報》（*National Courier*）記者普拉特（William Proctor）與泰利（James Talley），在一九七六年對卡馬拉大主教的訪問：

Q：可以請你談談自己的信仰及個人的靈性生活嗎？

A：嘗試參與這個運動的每個人都需要信仰和信心，要極大的信心，因為這個工作並不容易。從事貧苦人的事



工，有時會遭受誤解並遇到障礙。此時，上頭來的啓示便對我非常重要。然而令人慶幸的是，世人愈來愈能領受聖靈的同在。

Q: 你個人又是如何提升聖靈在你生命中的能力呢？

A: 有些人一旦醒來就很難再入睡。但對我來說不是問題。我凌晨兩點會醒來一次，有時身體很疲憊，但人不僅需要肉身的休息，還需顧及靈性的休息。我們與天父交談時，便很容易能更新我們與基督的合一關係。因此我通常晚間十點半就寢，凌晨兩點起床讀我的每日頌禱並且禱告。我們與人交談，有時會遭遇語言不通的問題，需要比手畫腳才能表達完全；與上帝交談就沒有這種問題，上主甚至聽得懂我的英文。所以這個時段就是我靈性休息的時候，因為上帝不只是遙遠的父親，也是住在我們裡面的父親。有時候我們呼求：「請來，聖靈，請祢來！」我們邀請聖靈進來與我們同在。我禱告的時候，喜歡回想前一天發生的事（我會想起遇見了誰，和他們所代表的人）。我會為他們禱告，並且更重要的，我祈求世界和平，願各國之間能越發彼此理解、認識。

一般而言，我清晨兩點到四點醒著，接著從四點睡到五點。五點到了，就開始我的一天。⁸

這「靈性休息」的時間，就是深思、禱告和領受啓示的時候。卡馬拉大主教藉著這樣的時間與他的創造者和救贖者

交通。他真實地感受到這位「不只是遙遠的父親，也是住在我們裡面的父親」確實與他同在。卡馬拉大主教重新審視已過的昨日，好在新的一天得著些許洞悉，而這洞悉的禮物就如詩一般自行綻放開來，映襯出他的內心：

下去吧
進到上主的計畫裡。
下去吧
盡你可能地深探。
不要怕
自己脆弱的身軀
無法承受水的重量。
不要怕
性命或四肢喪失在
鯊魚兇猛的攻擊下。
不要怕不敵
海底險惡的暗流。
只要，一無所懼。
放手。將有人領你
如孩童的母親
擁他入懷
安穩在危害構不著的避難所中。⁹

這首詩的主旨，是要邀請人進入上帝的計畫裡，對內在



的軟弱和外在的攻擊毫不懼怕；這詩是對願意跟隨、踏上陌生道路之人說的，說明在看似毫不安穩的環境下，他們其實安全穩妥。

讓口中的每一個字
成為行動與思考
共同結出的果子。
單單思考
而無行動
或實踐之意欲
就僅是理論
叫我們這已經
負荷過重
的理論擔子
越加發沉
而理論本身
也已叫青年人絕望。
單單行動
而無思考
就是無頭地
忙碌。
你要尊榮上帝永恆的道
並發出言語
使得

新的世界成為可能。¹⁰

有時候他寫詩的對象是上帝，祈求上帝在禱告之人身上作工，改變那發出懇求者：

請別微笑著說
祢已經與我們同在。
不認識祢之人尚有百萬
而我們認識祢之人
若生命未能改變
祢的同在
又帶來什麼不同？
改變我們的生命，粉碎
我們的自高自滿。
使祢的話語
做我們肉中之肉，
血中之血
做我們人生的目的。
擲去清潔良心當有的
平靜。
迫使我们不舒坦。
因惟有如此
才有別的平安
祢的平安。¹¹



卡馬拉大主教詩中的主題非常多元，幾乎可與聖經相比。然而有一共通性：我們需要上主。身為基督徒，我們與上帝相合，祂呼召我們敬拜祂，並活出人性來。只有敬拜上帝且活出人性，方為真正的人。也惟有與上帝連結，聆聽、順服祂對我們生命的呼召與主權，我們才能夠作真正的人。卡馬拉大主教或許還會補充說，要作真正的人，就必須與貧窮人和流離失所之人相連，並與他們一同從不自由邁入自由的境地。這兩者同等重要：

釋放真理
不受思想系統
窒息般的捆鎖；
解放人們
不受非人道
的囚禁
致死。¹²

亞伯拉罕後裔的小群

卡馬拉大主教稱那群與他同有社會變革異象的群體為「亞伯拉罕後裔的小群」(Abrahamic Minorities)。這些基督徒群體來自各國，委身於所處的社會和彼此，奮力改革，以終止體制下的不公(organized injustice)並帶來純正的公義為異象。卡馬拉大主教重申，跟隨此異象必須付上代價：

「亞伯拉罕後裔的小群」所面臨的一項試探，就是害怕所屬的體制妨礙他們為世界帶來任何實質的改變。他們的恐懼源於自覺不比別人好……。然而他們若真決定離開所屬的群體並容讓危險的苦毒進入心中，便是落入試探了。與其感到挫敗，與其放棄並幻想如何從體制外改革，不如換個角度想，組織本身和各個角落裡不還有其他同樣經驗的人嗎？何不找出智慧且有效的方法，以忠誠和具建設性的方式，連結那些同樣渴望更深服事鄰舍之人？我並無論斷較保守的人或反對他們的意思。我想說的是，嘗試從體制內部著手復興，你不必感到孤立無援，也不必氣餒。

當然，你很可能會招致誤解。即使你動機再單純，人們看你都會像是反叛者。也或許，你會受到懲治。但此為擊敗並勝過社經及政治文化體制的絕佳訓練。你將能藉此衡量自己有多麼勇敢、精明、忠心、仁慈、果決和負責。¹³

若是你在靈裡覺得與亞伯拉罕同屬一家，那麼你無須等待採取行動的許可，也不用等候正式的行動或新的規條。亞伯拉罕之家與其說是個機構不如說是種精神，與其說是個組織不如說是種生活模式；它只需要最簡單的結構，也僅參照少少幾項普遍性的原則。下點功夫，去找個已經在這家庭裡或可能成為成員的人，他可能離你近可能離得遠……，但重要的是脫離孤立的景況。群體的成形、人數和集會模式並無定規。你們互為弟兄，



為要幫助彼此對抗沮喪，幫助彼此發展出需用之信心、盼望和愛。

首先要做的，是要看、要聽，發掘那些「亞伯拉罕後裔的小群」可能會鎖定介入之情況，並取得資訊。取得資訊並不是為了引發仇恨或利於採取顛覆行動，而是為了施加道德壓力，使人得解放。我們努力嘗試以道德的力量、以真理為我們的暴力手段，來取代武裝力量。我們必須相信，愛足以加添「亞伯拉罕後裔的小群」之勇氣和人數，這群人希冀正義，但拒絕以暴制暴……。

愛，將幫助他們堅定地選擇不以有名無實的改革為目標，而要轉變非人道的體制，找出雖不訴諸暴力卻能有效帶出此轉變的方法。¹⁴

卡馬拉大主教結合了禱告、異象與解放、行動，這使他與靈修大師牟敦（Thomas Merton）成為同一類型的人。卡馬拉大主教在一九六〇和一九七〇年代看見，當時教會的眼光僅限於內部的禱告和崇拜，但這般的教會不啻於支持其周遭社會中的不公不義。他又看見，人若試圖改變社會，希望帶來公義與自由，卻不奠基於禱告和思考，那麼只會因現實而夢想幻滅、失去耐心，並在性急之下受到訴諸暴力的大試探，殊不知焦急之下的暴力因著未能改變人心，僅能在打倒一項不公義之後，取而代之成為變相的另一個不公義。人們追求的平安與正義同有內在與外在的層面，有靈性的也有政治的。

卡馬拉大主教呼籲行動派的人要禱告，以禱告作他們行動的嚮導。此外，他又膽識過人地看見，禱告與行動可以改變國家與個人，而國家與個人也亟需人們禱告與行動的翻轉，好使所有人共享既公義又豐盛的生命。

（曾話晴譯）

第 7 課

爲耶穌伸出你的手

基督在世上已沒有身體，卻有你的，
沒有雙手，沒有雙腿，卻有你的。
透過你的雙眼，你看見基督對世人的憐憫。
透過你的雙足，他能到處行善。
透過你的雙手，他能祝福人群。
你的雙手就是那雙手，你的雙足就是那雙足，
你的雙眼就是那雙眼，你就是他的身體。
基督在世上已沒有身體，卻有你的，
沒有雙手，沒有雙腿，卻有你的。
透過你的雙眼，你看見基督對世人的憐憫。
基督如今在世沒有身體，卻有你的。
——大德蘭 (Teresa of Avila)





世上有光，這光乃是遠比我們所遇見之任何黑暗更有能力的醫治之靈。有時候我們因遭逢苦難，承受太多痛苦，而看不到這股力量。突然間，透過那些聽見呼召，並以非凡方式回應的平凡人，顯出這靈來。¹



新教福音派的信仰裡，聖徒這個教義並沒有一席之地。「聖徒」一字來自使徒保羅，如同他在哥林多前書中給予「愛」全新的闡釋，保羅書信也建構出基督教對於聖潔與聖徒的概念。許多世紀以來，聖徒都是羅馬天主教信仰的重要基礎。不過福音派對任何跟「天主教」扯上邊的東西，都採取抗拒的態度，不願談論聖徒，或封聖的觀念。

背後的原因可能是我們想努力跟羅馬天主教劃清界線。畢竟我們都是宗教改革的後嗣，緊緊抓住信徒皆祭司的概念，我們都能直接就近基督，不需已逝聖徒的幫助。傳統上，改革宗信徒緊守著宗教改革的習慣，將所有信徒都納為聖。但我們在此所思考的，並不只是聖徒一體的概念，而是每個不同的聖徒，用他們的生命清晰地映照出基督的受難與勝利，為基督作見證。這樣的人不一定是美德的典範，卻是公眾的標記，見證獨一旦全然聖潔的那位，就是耶穌基督。

聖徒有許多不同的形式，但共通點是：他們讓人想起耶穌；他們愛每一個人。聖徒不只讓人想起耶穌，他們也常在別人身上看到耶穌的身影。備受重視、著作廣為流傳的新教作家布赫納（Frederick Buechner）這樣形容：「這些聖徒身上，最醒目的一點是，他們把對上帝的渴慕，連結於照顧身邊人們的需要——醫治患病的人、癲瘋病友，餵飽窮人與困乏者，盡可能對最多的人傳講上帝的道，提供文盲者教育；因為完全奉獻給上帝，他們也完全融入祂所造的人中。聖徒是充滿喜樂的務實主義者。今日許多人撰文討論自我接納、提高自我價值；聖徒在禱告中，顯出他們接受自己是罪人，知道上帝以他們真實的模樣接納他們。他們完全誠實地站立在上帝面前，深信成長與成功來自祂——在他們所做一切背後、一切之中。他們的生命因此而充滿強烈的喜樂。」²

布赫納對於聖徒的描述，顯然適用於德蕾莎修女（Mother Teresa），以及那些今日為人所紀念的聖徒。她是看起來最不可能成聖的聖徒。不到五呎高，臉皮粗糙，這位修女跟隨上帝的呼召，住在加爾各答的平民——那「窮人中的窮人」中間，為他們奉獻自己。這怎麼看都不像會成為二十世紀最廣為人知、最受愛戴的人之一。

開始

德蕾莎修女出生時的名字是艾格娜（Agnes Gonxha Bojaxhiu），一九一〇年出生於南斯拉夫的史可比亞（Skopje），³父母是阿爾巴尼亞人。她度過平靜的童年生活。



母親德拉娜（Drana）是個意志堅強、信仰虔誠的女性。父親尼可拉是精明的實業家、成功的商人，同時擁有一間建築公司。她的父母信仰相當虔誠，但全家沒有任何人，包括她自己也未曾思考或夢想過，她會成爲一個修女，更別說是去到遠在半個地球之外的加爾各答。十二歲時，她察覺到自己一生的呼召，是成爲宣教士，活出基督的生命。最初，她沒有感受到要去哪一個特殊的地方，而當時有些宣教士從南斯拉夫前往印度，她就向孟加拉（Bengal）差會報名。

青少年期前半段，她並沒想要成爲修女。她的家庭生活非常愉快，非常看重家人。不過，她相信自己領受的呼召更爲重要。十八歲時，她離家加入勞列陶聖母會（Our Lady of Loretto），前往該修會位於愛爾蘭都柏林的總部，一九二九年獲得接受，成爲見習修女。兩個月之後，被派到印度大吉嶺。

一九三一年她首次立下安貧、守貞、服從的誓約，同時按著里修聖依會聖德肋撒之名（Teresa of Lisieux）取了德蕾莎這個教名。

修會派她到加爾各答的聖馬利亞女中教書，她在那裡研讀、接受訓練，過著修院的生活。這樣過了九年，她立下終身安貧、守貞、順服的誓約。接著她被派到修會的住宿學校教書，學生大多來自中上階級。修院十分漂亮，有美麗的草坪、圍牆內良好的設施。安靜的默想、藉著教學來服事基督，讓人十分享受。但牆外是另一個世界，和她與學生所在的世界，形成極爲強烈的對比。牆外有一些美好的事物，因爲加爾各答原本被建成富人的家園，不過同時卻也成了世上

最貧窮者的家園。那個世界，正是她以及那些跟隨她的異象的人，蒙召獻上自己，並謙卑服事那些人類中最弱小的，也是那些無人關顧的人。

呼召中的呼召

一九四六年，大約教了八年書的德蕾莎，在一列開往大吉嶺的火車上，有一段廣爲人知的默想。以下是她的描述：「在火車上，我聽到那個呼召，要我放下所有，跟隨祂。毫無疑問，那是上帝在動工。」⁴她明白自己必須離開修院，搬到貧民窟中，在那些被遺棄的人身上尋找上帝。她說，「我知道我所屬之處，但我不知道如何去到那裡。」⁵德蕾莎一度透露，她將自己的呼召視爲「隱藏的珍寶，我要賣掉一切來買它。你記得福音書中，那個人看到隱藏的珍寶，他就是這樣做。那就是我要爲上帝做的事。」⁶這個珍寶意味著要離開「勞列陶修會綠油油的草坪，穿著制服的女學生們」，進入「摩迪吉爾（Moti Jheel）貧民窟，泥濘的巷道，滿是窟窿的道路。」⁷雖然德蕾莎知道上帝要用她，但她遵守體制，順服等待教會的裁決。花了兩年時間，才得到許可，投入新的呼召。她首先向加爾各答大主教提出申請，描述了她的計畫，希望得到許可。之後，她向修會的總修女提出申請，得到兩者的許可後，她寫信到羅馬教廷。

由於她已經立下守貞的最終誓約，她必須得到許可才能離開修院。她所要前往從事的工作，也需要教會的祝福。

一九四八年四月十二日，她終於得到教會的許可，成爲



修會外的敬虔修女。但仍然服從於加爾各答大主教之下。

她先接受了一些醫療訓練，才能夠進入窮人的家中，滿足他們立即的需求。不久，她看到貧民窟的小朋友沒什麼事做，也沒人照顧或督導，於是開設了一所貧民窟兒童學校。

剛開始，學校是設在一個開放的庭院裡，有五名學生。每一天都有更多學童加入，她教導孩子們閱讀、把自己弄乾淨以免生病。她手上所有的基金只有五元盧比，但她有服事的異象，這就足以開始了。沒有建築、沒有教具、沒有她所離開的學校那種良好的教室。她看到極大的需要，最先是在孩子的身上，接著是其他窮人中的窮人。在她早期的札記中，寫到她對窮人所必須忍受的遭遇稍有了解。

我學到艱難的功課。窮人所忍受的貧窮，實在非常難捱。想找個地方住，就得走來走去，直到手腳酸痛。我思忖著他們要找個睡覺的地方、要找些東西吃、要尋求安全感，身心必須忍受多少痛苦。⁸

遇見窮人中的窮人

德蕾莎修女開始這項事工時，是想要減輕人們的苦難。但她所做的每一項嘗試，都讓她看見，有太多事她沒辦法獨力完成，她需要幫手。不過就長遠來說，顯然就算是她的助手，也需要有和她同樣的委身與方向。考慮過各種解決方案，只有一個最實際的辦法，就是建立一個修會，才能具備上帝向她顯現的這種服事目標。修會終於建立起來，名為仁

愛修會（Missionary Sisters of Charity）。在尋常的安貧、守貞、服從誓約之外，她加上另外一項。「服事窮人中的窮人，不論階級與信仰。……在窮人、沒人要的、沒人愛的人身上，看見上帝『我餓了，你們給我吃』。」⁹這可以說，第四個誓約稱做「仁愛」。

之後的二十五年間，德蕾莎修女所成立的修會遍布全世界，永遠在窮人中間工作，永遠可以在都市貧民窟中見到她們的身影。仁愛修會成員的記號，是一件寬鬆的白紗麗，一端有著兩條藍色條紋，以及肩上的十字架。更進一步的記號，是即便在最糟糕的情況，也能看見慈愛的雙手，還有一臉微笑。

服事貧民的早期，她發現一個女人倒在街上，不久人世。這女人的身體被老鼠與螞蟻齧咬，發出強烈的臭味。德蕾莎修女抱起她，送到醫院。醫院不願意收留，因為她看起來負擔不起醫藥費。德蕾莎修女堅不放棄，陪著這個女人。經過數次類似的經驗後，德蕾莎修女去找官員，要求有塊地方，什麼地方都行，好讓這些瀕死、孤苦的人能夠得到基本的照顧，帶著尊嚴死去，而非被棄於街頭。一九五二年，她獲撥發一間很大的房子，緊鄰印度死亡女神喀里（Kali）的廟。那間屋子原本是用來給朝聖者休息的場所，不過已經停用。這裡一度被當作聚賭的地方，充滿惡臭與糞便，被關閉了好幾年。

她在此開始了第一個「瀕死之家」，稱做Nimral Hriday（意為純潔心靈之家）。同時，有其他人加入她的行列。最先



是蘇哈西妮（Subhasini Das），她之前是德蕾莎在修會學校的學生，一九四九年加入仁愛修會，取了德蕾莎的原名艾格娜為其教名。不久後，又有十多個學校的學生，立下安貧、守貞、服從、仁愛的誓約。她們來自中上階層，卻願意獻身投入貧民事工。她們看見基督的愛透過這位老師運行，看見她離開學校的環境及寧靜的修道院，克服一切恐懼，投入一個新的呼召；將那些一無所有、沒有任何盼望的人視為一體。她們與德蕾莎修女一起義務教導小朋友，而她們自己過去受教育所費不貲；她們給予孩子醫療照顧，自己過去卻是受人呵護的。她們照顧那些沒人要的、餓飽飢餓的、安撫臨終的，和所有人分享基督的愛；有時以言語闡釋，有時並不加以解釋。

最早的瀕死之家，從一九五二到一九七七年間，服事了超過兩萬三千人。有一半在那裡去世，其餘的不是康復，回到社會，就是去到同為修會設立的安養之家，享受安適與寧靜。瀕死之家的目標是這樣的：

首先我們要讓人們感受到，他們是有人要的。要讓他們知道有人真的愛他們，真的想要他們；至少在他們能活著、不多的時間裡，能夠知道他們是上帝的兒女，並沒有被遺忘，是被愛、被關懷的，且有年輕的生命願意奉獻服事他們。¹⁰

瀕死之家的地點選在喀里區（Kalight），是因為很多城裡

的孤苦人們去到喀里廟等待死亡，死後在那裡被火化。一開始，有很多人強烈反對基督徒團體在那裡設立據點。但是這個事工只是要顯明基督的愛，同時滿足人們的基本需求，最後終於化解了反對的意見。那些死去的人按照其意願被安置，遺體發給印度教祭司進行火化。從疾病中康復的人，有家的就回家，其他的則前往修會的照護中心；有的留下來，成為瀕死之家的志工人員。少數成為基督徒，其中有些如今是修會的成員。這個事工的目的，是向加爾各答市「滲透基督的愛」，這樣的滲透戰勝了敵對者。

愛的滲透慢慢贏得更廣大的勝利。其他的照顧設施慢慢建立起來，除了先前提過的護理之家以及照護中心外，有癲瘋之家、醫藥站，還有教育以及供食，讓人們不只能夠活下去，也能有基本的生活水準。他們雖然不能說過得很好，但至少不像以前活在飢餓邊緣。供應站開設初期，他們一度曾取得一棟建築物，位在政府官員居住的區域。強烈的政治壓力施加在他們身上，因為官員不想與病人、窮人、癲瘋病患為鄰。供應站的開放執照被駁回。不過德蕾莎修女（如今可稱為德蕾莎大修女，因為她已經成了修會領袖）向官員表達謝意，因為關閉了這扇門，迫使另一扇門開啓。供應站必須以廂型車進行工作，因而可以前往整個城市、郊區，將事工拓展得更遠。接著有一位市府官員發現得了癲瘋病，被逐出家門。他先前不支持修女們的事工，想去別處求醫卻碰壁，迫不得已前來求助，被接納、得到幫助。當他的癲瘋病得到控制，就留下來，成為修會癲瘋病事工的主導人員。¹¹



一九五〇到一九六二年的十二年間，修會的事工從班加爾省拓展到印度其他地方，還有孟加拉。通常拓展的方式，是德蕾莎修女指導一位或多位修女，到一個特定的地方，住在窮人中間，然後「看看能做些什麼」。她們使用所受過的訓練，及手邊的資源，帶著喜樂來做這些迫切需要，卻沒人願意做的事。她們為基督而做，那些備受忽略的人，傷口被清乾淨，得到舒適的照顧。那些挨餓的人會得到一些食物，而修女們基本上也與那些受幫助的人，食用同樣的食物。最先她們試著要以最基本的程度維生，只吃最少的東西。不過她們發現必須要吃得稍微好一點，才有足夠的健康可以照顧其他人。雖說如此，她們還是非常留心，不至花費過多的額度在自己身上。

一九六三年，一個新的分支設立了，依循著修會原本的模式，只是這次是為男性設立的「仁愛弟兄會」(Missionary Brothers of Charity)。他們與姊妹們立下相同的誓約，但沒有特別的制服。一九六五年，在委內瑞拉設立中心後，修會開始向全世界散布。接著幾年間，更多中心設在錫蘭、羅馬、坦尚尼亞，澳洲、約旦、英格蘭、北愛爾蘭的烏爾斯特，紐約、以色列、越南、葉門、秘魯、衣索匹亞、柬埔寨、西西里、新幾內亞。一九七五年，修會的修女總數約九百三十五位，修士則有一百八十五位。在印度有六十一個服務中心，其他地方則共有二十八個。總共八十九個中心、八十一家學校、三百三十五個行動供應站、二十八個家庭計畫中心、六十七間癲瘋診所、二十八個孤兒院、三十二個瀕死孤苦之

家。三十二個孤苦之家裡，平均隨時有兩千位病人，和四萬三千位癲瘋病患受到照料，行動供應站則幫助了超過一百五十萬人。¹²

生命就是一個活的禱告

仁愛修會的成長、廣為人知，以及非常密集的活動，可能使人認為她們是純粹的行動主義者，完全沒有默觀的成分。然而德蕾莎修女的異象是，人必須在窮人身上看見耶穌——在瀕死的人、挨餓的小孩、被逐出的癲瘋病患身上，才能夠真的成為幫助，而不是只成為另一個社會福利機構。社會福利工作確實存在，但修會努力要讓人們保持正確的優先順序。

修會發展的早期，曾獲政府照顧部分印度兒童的補助，但每一個獲得照顧的小朋友，都必須詳細造冊交帳。雖然它對孤兒院的幫助很大，但試著遵守政府的政策一陣子之後，德蕾莎修女放棄接受補助，主要因為政府堅持所認定補助的兒童，可以享全部優惠，而那些不符資格的，只能用一半的經費。她不容許差別待遇的存在。對她以及修女們而言，愛與關懷必須完全與所有人分享。按照政府的遊戲規則，會使受照料的人數減少，但有同樣需求，甚至需求更殷切的人，卻更多。她和她的同伴們選擇照顧小孩，仰賴奉獻與贈與來維持事工。¹³

要使中上階級背景的人願意投身、受教導進入社會中最被忽視的一群人——那些久病未獲醫治、傷口長蛆、味道讓



人難以忍受的人，這需要一份特別的愛的恩賜。要在這些享受特權的人的身上建立一種態度，能夠帶著愛、帶著微笑，面對那些最不幸的人，需要一些特殊的力量。人沒有辦法靠著薪俸投入這份事工，日復一日卻仍然感到喜樂。德蕾莎修女的解釋是這樣的：

我們要做使徒的聖工，不靠禱告是行不通的。我們必須時時警醒，與基督合一，正如基督時時與天父合一一樣。只有當我們讓祂按祂的能力，祂的意旨，祂的愛，在我們裡面動工，透過我們動工，我們的行動才是真正的使徒聖工。¹⁴

艾格娜修女說，每一天我們都望彌撒，有半個小時的默想，以及晨禱、午禱、晚上有一整個小時的頌主時間。若非如此，不可能做得了工，一定要有屬靈的動機。你只能為著上帝做工，而不是為人做工。

對德蕾莎修女來說，生命就是一個活的禱告。抽身與上帝單獨相處，和事工同樣重要：

這就是為什麼我們用禱告開始一天，也用禱告結束一天。因為當我們禱告，我們是觸摸基督的身體。屬世的人可能沒有足夠的時間或閒暇來禱告，所以上帝給我們這許多時間來禱告，是個美好的禮物。¹⁵

正是這種默想的精神，與基督同在的渴望，能延伸到全人。德蕾莎修女和她的修會的重心，就是禱告，然後進到世界去尋找最迫切需要的社會服務，著手動工。

然而德蕾莎修女和她的修會，未曾投入社會改革運動。他們未參與政治，也未挑戰那些造成貧窮和絕望的環境。如果說她的事工有美中不足的地方，就是這一點。不過她公開指出，這樣的工作需要有人來做，只不過不是她的召命。她們的呼召是回應人們的需要，在他們所處的景況中給予幫助。其他人可以從事政治和經濟的改革，但總得有人給那些口渴的人一杯涼水，那些人才能活著看到改變。

我們讓上帝怎麼用我們，祂透過我們做些什麼，是很重要的。因著虔誠的信仰，我們的召命不是在痲瘋病人、瀕死病人中工作，而是要屬於耶穌。因為我屬於祂，這些工作是表達我對祂的愛的行動。因此這不是個目的，這是一個方法。我的召命是要合宜地屬乎上帝，毫無旁鶩地愛祂、守貞。我立下誓約。

我在每個我所碰觸的人身上看見基督，因為祂曾說：「我餓了，我渴了，我赤身露體，我患病，我受苦，我無家可歸，你們收留我……」就是這麼簡單。每次我遞出一塊麵包，就是給祂。這就是為什麼我們得找到飢餓的人，赤身露體的人。這就是為什麼我們完全連結於貧窮的人。

如果你真的歸屬於那託付與你的工作，你就必須全



心來做。你要帶給人救恩，就必須誠實，真正與上帝同工。重點不在於我們做了多少，而在於我們投入多少愛，多少誠實，多少信心。我們做什麼其實沒有差別，你所做的，我辦不到；我所做的，你做不來。但我們所有人做的，都是上帝交給我們的。只是有時我們忘記了上帝的託付，花了許多時間看別人在做什麼，並暗自希望自己也做了什麼。¹⁶

把託付與你的事做好，用全人的力量來做，是德蕾莎修女對每一個人發出的召喚。她的生命，還有上千位立下修會誓言的人，是這種自我奉獻行動的見證。但要以愛和喜樂來達到這樣的奉獻，就需要密集的禱告。

當盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的上帝，這是偉大的上帝所賜下的誠命。祂不會命令我們去做不可能辦到的事。愛是永遠合時宜的果子，是每一個人都能夠辦得到的。任何人都能夠把握愛，愛沒有設界線。

每一個人，透過默想、禱告的靈、犧牲、密實的內在生活，都能夠達到這種愛。

愛沒有界線，因為上帝就是愛，愛是來自於上帝，因此你可以真的與上帝相愛。而且，上帝的愛是無限的。愛的一部分就是給予，給予到會疼痛的程度。那就是為什麼不在於你做多少，而在於你放入多少愛在行動及我們所給出去的東西當中？這就是為什麼人們，也許

是那些非常富有的人們，沒有能力去給予和接受愛，這些人才是最貧窮的窮人。而我想這正是我們的姊妹們所具備的，能夠分享喜樂，你可在許多毫無保留給予的敬虔人身上看到。

我們的工作，是惟一表達我們對上帝愛的方式。我們得要把愛澆灌在人們的身上，這就是我們表達對上帝愛的方式。

這種密集的禱告和內在生活，推動我們將愛付諸於工作，並且能持續下去。¹⁷

這就是德蕾莎修女在加爾各答，為迫切需要內在、外在生命方向的全人類寫下的一章。生命不該汲汲營營於活動，以至於沒有方向；不該被自我吞噬，無法觸及別人。這是一種激進的門徒生活，呼召所有基督徒完全奉獻給基督，且透過基督將自己全心奉獻給這個世界。

對德蕾莎來說，成為名人之後，要維持這樣徹底的謙卑眼光，肯定不容易。一九六〇年代後期，麥格利治（Malcolm Muggeridge）拍了幾部片，寫了一本書《獻給上帝的美好》（*Something Beautiful for God*）。這本言語流暢、插畫生動的書，讓全世界注意到德蕾莎修女的事工。她很快成為世界知名人物，演講所到之處都吸引許多群眾，以及許多捐獻。她成了教宗、多國元首與名人的座上賓。

她也獲頒無數的獎項，包括一九七一梵諦岡的約翰十三世和平獎、坦普頓宗教推展獎，都帶來大筆款項。一九七七



年，她獲頒劍橋大學榮譽博士學位。一九七九年，得到諾貝爾和平獎，名聲與事工更為遠播。一九八〇年八月，她在七十歲生日時得到印度最高榮譽的印度國寶勳章獎（Bharat Ratna），她的面容出現在印度成千上萬的郵票上。一九九七年，她得到美國國會的國會榮譽勳章。

德蕾莎修女的生命之旅，於一九九七年九月五日告終，她因為嚴重的心臟病發而去世，當時距離黛安娜王妃辭世不過一週。印度政府立刻宣布將以國葬禮遇德蕾莎修女。九月，德蕾莎修女的遺體由曾經運送過甘地遺體的拖車，運送過加爾各答市街。她死後留下四千多位跟隨者，散布於一百二十五個國家的六百間服務中心。

最重要的是，德蕾莎修女留下永恆的遺產，窮人中的窮人被帶到舞台的中央，被視為上帝的寶貴兒女，值得世界以全新的眼光看待，為「做在最小的身上，就是做在我身上」賦予全新的意義。

對耶穌的靈性渴望

在德蕾莎修女的生命裡，其靈性生活的定義在於自始自終忠於她的呼召。她對自己的呼召，最重要的認知就是屬乎耶穌基督。「因為我屬於祂，這些事工對我來講就是一種愛祂的行動方式。因此這不是一種目的，乃是一個方法。」¹⁸

這個呼召的臨到，是有一天德蕾莎修女搭著小火車，從班加爾省平原蜿蜒上到大吉嶺的陡峭山坡上。那次充滿力量的會遇，給了她的生命全新、全然出乎意料的轉折。德蕾莎

先前回應第一個呼召，立下誓約進入修道院生活；如今她聽見另外一個呼召：「我得離開修道院，去幫助貧困的人，同時與他們一起居住。那是一個命令。違背這個命令，可是會破壞信仰的。」¹⁹與外面的貧困、可怕的污穢環境相較，德蕾莎原是在舒適的修道院裡，過著相當優渥的生活。

這個值得紀念的日子是九月十日，現在視為整個修會運動的發起日。大家紀念德蕾莎修女在火車上的經歷，經歷耶穌在十字架上的乾渴。德蕾莎修女僅在生命即將終了之時，才比較清楚地說明那次忐忑不安的經歷。一九九三年三月二十五日，德蕾莎修女寫信給修會所有的成員。她寫道：

對我而言，耶穌的乾渴是如此的真切，因此直到今日，我仍不好意思提起九月十日所發生的事情。……對我來說那是如此清晰——所有仁愛修會所做的事，都是為要止住耶穌的乾渴。祂的話語在每一所仁愛修會聖堂的牆上，那些話並不是過去古老的雋語，而是隨時隨在鮮活地對你們說話。……「我乾渴」比耶穌說「我愛你」更加深刻。除非你知道耶穌在心裡是多麼渴望得著你，否則你無法體會祂願意為你成為什麼樣的身分，也無法體會祂期望你為祂變成何等人。祂渴想你，儘管在你與祂不親近時，也想念你。祂對你有渴望，祂永遠愛你，即使你自覺不配。²⁰

因此德蕾莎在窮人中的事工，成為她所受呼召的定義，



這不過是上帝擁有她生命的第二層面罷了。其第一個層面是在她尚未開始成為被選召的僕人，去加爾各答做工之前，就將她所有的意志降服在上帝的旨意中。以德蕾莎的話來說，「如果我屬於上帝，如果我屬於基督，那麼祂一定可以使用我。那就是順服。因此我們全心服事窮人，那就是崇拜。這兩者彼此成全。」²¹如此在宗教生活中親近耶穌，對德蕾莎修女而言，著實是個誓約。然而，這也同時得在服事窮人上多結果子。這是在付諸行動中，將愛具體化、且實現出來：

要記得永遠把「我乾渴」與「你們給我水」這兩者連在一起。窮人是上帝給社會最珍貴的禮物。耶穌隱藏的臨在，是如此靠近，如此伸手可及。沒有服事窮人的工作，這個目標（愛）就死去。²²

此外，仁愛修會這個群體的存在與盼望，都取決於經歷耶穌的乾渴：

惟有耶穌的乾渴，聽到它、感受它、用全心回應它，才能讓修會在德蕾莎離開後，繼續活躍。如果這是你的生命，你會安然無恙。就算德蕾莎修女離開你，耶穌的乾渴也永遠不會離開你。耶穌對於窮人的乾渴，會永遠留存在你心中。²³

透過親近耶穌、一同經歷祂的乾渴，修會參與在耶穌救

贖的受難中。透過成為擁有失落人性的那位，耶穌成為我們的救主。祂屬於我們這個殘缺的世界，和我們一同對抗邪惡與紛爭。雖然祂看似在爭鬥中落敗，被定罪，看起來很可笑，卻是死在十字架上，完成了為人類的救贖。但祂是與父同活，與我們同活。祂與這個失落世界的交通，透過祂的門徒和教會不斷地進展。故此德蕾莎修女告訴她的修女們，與窮人同受苦的必要，而在與窮人受苦中，我們也參與了基督救贖他們的工作：

沒有受苦，我們的工作就只是一般的社會工作，很美好也很有幫助，但就不是耶穌基督的工作了，就不是救贖的一部分。耶穌要藉著分擔我們的生命，我們的孤寂，我們的掙扎與死亡，來幫助我們。祂承攬（痛苦）在自己身上，背著走過最黑暗的夜。只有藉著成為我們的一份子，祂救贖我們，而我們也能照祂的樣式行。窮人遭受的遺棄，不只是物質上的貧窮，還有靈性的困乏，都需得到救贖，而我們得在其中有分。我們來分擔窮人的苦難，因為只有成為他們的一份子，我們方可以救贖他們，就是把上帝帶入他們的生命中，把他們帶向上帝。²⁴

高斯達（Orlando Costas）在談論宣教的話中，迴響著德蕾莎修女的聲音：

既然耶穌在城門外死了，宣教的使命就變成穿越我們堅



固舒適的堡壘，穿過重重的門牆，這是一個持續的運動，向著祂、背負著「祂為這世界所受的鞭傷」。

只有持續朝向祂的十字架前進，與祂的使命認同，參與祂的受苦，和祂在城外的死亡、為那流離在外的人而死，我們才能夠成為上帝救恩的真正見證。²⁵

從修會的最初始，和窮人同住、服事他們，就是困難重重。那從呼召與委身中撤退的試探，既強烈又真實。德蕾莎修女回述最初始的一些紀錄，多半是記載日常事件，不過其中有一則非常個人化的敘述。

今天我學了紮實的一課。窮人所受的困乏，對他們而言一定是非常難捱的。當我去街上繞繞，想要找個屋子，我走來走去，走到我的手腳酸痛，我不禁想到他們尋求住所、食物、協助時，身心所受的煎熬。接著試探變強烈，勞列陶修會（Loreto）的宏偉建築出現在我的腦海，那一切美麗的事物與安適，還有其中的人們，簡直是極度美好。「你只要說一句話，那一切就又都是你的了」，試探者不斷說著。出於自由意志，主啊，出於對祂的愛，我決定留下來，用我所能做的一切，來完成祂的聖意。我不讓一滴淚流下，就算我所受的苦甚於今日，我依然要行祂的聖意。這是整個修會誕生的暗夜，願主給我勇氣，此刻能夠堅忍地跟隨祂的呼召。²⁶

要在城市充滿死亡與瀕死之人的貧民窟中工作，需要一種感恩的經驗，按照古鐵雷茲（Gustavo Gutierrez）的話說，「我們過日子，彷彿我們的生命是上帝所賜的禮物，要將在其中所發生的每一件事情，視為是這份厚禮的彰顯。」從歷史上來看最深刻的意義，羅耀拉的依納爵（Ignatius of Loyala）說，「人們必須在萬事中尋見上帝」。安利雪的聖德肋撒（Theresa of Lisieux，或被稱為小德蘭）的話，是將「萬事看為恩典」。²⁷不過，德蕾莎修女從來不把自己的事工看成一種特別的屬靈生命。她的靈性很單純的建立在參與耶穌的救贖之苦中，為這個受到罪惡破壞的世界，活出這樣的救贖。透過耶穌的門徒，祂的臨在是可以於今日世界中看見的。當我們讀到仁愛修會簡單的規章時，德蕾莎的這些個人經驗，必須列入考量：「我們的目標是要緩解耶穌基督在十字架上無限的乾渴，祂渴望那些傳福音的人，有對靈魂的愛，全心自由地按著規章服事那些窮人中的窮人。」²⁸

貧民窟的行動默觀

德蕾莎修女的靈性生活，實現於她終生服事窮人的召命，也在於她的弟兄姊妹所形成的群體。親近耶穌的饑渴與事奉窮人這兩個層面，在她的靈性生活中合而為一。耶穌的話「我渴了」跟「你們給我喝」，絕對不能被二分化。每一個修會的成員，都得要活出行動默觀的兩大要點。德蕾莎修女拒絕一般人把宗教團體分為出世與入世（行動與默觀）的作法。她相信「所有機構的成員，應該要把追求上帝放在首



位，而且單單追求上帝。他們應該參與默觀，藉由心和靈，藉由使徒的愛，牢牢的附著於上帝。藉此他們努力，與救贖的工作、和拓展上帝的國有分。」²⁹這是德蕾莎如何看待她以基督為中心的召命：「我們是分別為聖歸於祂的。耶穌自己選召了我們，為祂做工，而這是何等的喜樂，能夠在祂受難的偽裝中，也就是在我們的仁愛事工中，隨時與祂緊密連結。」³⁰

默觀對於德蕾莎修女來說，是關於真實，關於自我、世界與上帝的真實。默觀是關於看見事物的本相，而非我們認為的樣子，或我們希望的樣子。因此默觀的根本，是明白上帝以及世界是不可分割的。此外，默觀是一種對於世界的觀點，徹底尊重每一個人是獨一無二的，還有基督在萬事中同在，以及上帝的創造同時具有合一以及多樣性。默觀將使人開始探索，成為上帝所要造成的獨特個人，而透過這樣的獨特性，活出基督並將基督顯現出來。默觀使人開始去探索周遭的世界，並看見自主與獨立的幻象背後之萬事萬物的根本，皆在創造主中合一。默觀的修女們有義務去到窮人中最窮的中間，每天兩三個小時，藉由她們的出現和慈善的事工來宣揚上帝的話語。對默觀的修女們來說，每天要去街上是不容易的。「要嚴格維持兩個小時上街去，在這段時間把耶穌帶給那些渴慕上帝話語的人。也許這對你是一種試探，但是不要忽略它。這是我們的第四個誓約，服事窮人。」³¹

對德蕾莎來說，默觀並非自世界退隱，而是持續與上帝連結。《屬靈導引》之第二部的導言中，德蕾莎這樣描述默觀：「默觀是一個人每天二十四小時與耶穌一起生活，為耶穌

而活，活在耶穌裡，所做的一切都是為了耶穌。」³²

這就是她對於服事窮人呼召的瞭解。而她的修女們也有著同樣的認識。她也希望大眾瞭解這一點，並且常常複述。她得到諾貝爾獎時，對世界說：「我們是在世界的中心默觀，因為我們每天二十四小時，都觸摸到耶穌的身體。我們每天二十四小時都活在祂的同在中。」³³因此對德蕾莎修女而言，默觀並不是被動的操練。而是直接看穿基督的真實，引發人的行動。使人為了自己，為了世界，為了對於基督的信心而有行動。默觀會帶來個人、宗教團體、以及整個世界的改變與轉化。默觀會帶來委身，致力於使世界更接近人們所窺見的真實異象。

全然降服

德蕾莎修女的靈性生活極其簡單而深刻：她屬於上帝，單單屬於上帝。她也想要帶領修女們進入對上帝的全然降服。這樣的全然降服並非透過某種方法而得，那些方法對她全不管用，而是透過將生命全然降服於上帝。這種向上帝降服，首先意味著一種激進的決心。邁向聖潔的第一步是「渴望得著」。在一封給修女們的信裡，德蕾莎說：「我對聖潔的進展，取決於上帝和我自己，取決於上帝的恩典與我的意志。我必須把全副精神投入在這個『我願意』當中。要成為聖徒，意味著我要把自己一切不屬於上帝的都奪去。我要拿起我的心，倒空裡面一切受造的東西，使我心甘情願成為上帝的奴僕。」³⁴邁向聖潔的第二步驟，則是包括服事，從自己



跟上帝的關係，進一步到鄰舍。

這種與耶穌合一的果子，就是愛的服事，去服事鄰舍——馬利亞的生活就像我們一樣，她只想到如何去服事——而我如今與耶穌合一，有耶穌在我裡面，使我有股熱情，有仁愛，這就是我們合一的果子。我有沒有真的像是被耶穌充滿的主的婢女，去到窮人中間，只將耶穌給予我服事的窮人呢？³⁵

聖潔不是某種在內不食人間煙火的生命。它乃是一種向外拓展，實際去服事窮人的行動。所有生命和禱告的中心，就是耶穌自己。「仁愛修會的成員，若是沒有在心裡，在靈裡與基督合一，就沒有辦法活出全然降服、愛與信任、快樂的生命。」對德蕾莎修女來說，「禱告意味著完全與耶穌合一，使得祂能夠在我們裡面禱告，與我們一同禱告、透過我們禱告。」堅守禱告之前，得先有靜默，從心裡的靜默，自經文開始。它的意義是要把愛、喜樂與和平放入那些清心的人之中。禱告在德蕾莎修女當中是至上的要事，因為它代表著讓基督「在我們裡面活，我們越是讓祂如此，就越有基督長成的身量。」³⁶

禱告不是一串溝通的話語，而是行動。「禱告不限於某些時間，乃是充滿一整天。學著在禱告中動工，就像耶穌在拿撒勒的三十年間一樣。跟耶穌學禱告，讓祂在你的裡面禱告，透過你禱告，並且把禱告的果子化為愛的行動、彼此相

愛，正如耶穌愛你們一樣。」³⁷對耶穌的察覺，就同等於對受苦者的察覺，這一點可以從德蕾莎修女一篇〈耶穌，我的病人〉禱詞的開頭幾行可見。

親愛的主，願我今日，以及每一日，都從病人的身上看出祢來，在照顧他們的同時服事祢。雖然祢將自己隱身在那不吸引人的偽裝之下，成為人們所厭惡，不可理喻、遭受苛待的。願我仍能認出祢來，並且說：主啊，我的病人，能夠服事祢是多麼甜蜜的事。³⁸

禱告對德蕾莎修女來說，就是與耶穌合一。她的靈性渴慕，單一專注在降服於上帝與服事窮人之中。

所有仁愛修會的成員都要立下四個誓約，包括具體普遍的靈性生活規範。甚至這些誓約也是全然以基督為中心的。透過「按著規章進行福音輔導的召命，還有慷慨自由地服事窮人」來止住基督的渴。³⁹

我們的宗教召命是我們對於耶穌的個人呼召，所做出自由並且可見的回應。那些受接納進入這樣召命的人，將自己束於這四個誓約來愛基督，並且心無旁騖的守貞，透過在貧窮中的自由，徹底降服於順從，藉著全心、自由地服事祂，服事隱藏在窮人中的窮人身上的祂。⁴⁰

規章的第一條，安貧是最傳統的首要誓約，並且也確實



是修會的具體形象。不過守貞越來越明顯成爲最重要的誓約，因爲這代表著與耶穌毫無旁鶩的合一。

守貞的誓約使著我們緊緊附著於耶穌，而我們與耶穌合一的果子，就是守貞的誓約。我們必須用各種方法使自己保持純潔，我們立下安貧與服從的誓約，而這三項誓約都是爲了守貞。⁴¹

守貞的誓約最爲重要，守貞與安貧的誓約是從與耶穌基督有分當中衍生出來。顯然，對德蕾莎修女來說，與基督合一的意義是爲基督而活，活出祂的樣式。因此安貧的誓約是一種方法，在全然服事窮人中與基督合一。

要能夠全然爲耶穌而活——用全心全意的愛來愛祂——我們必須有一份純潔的心，是透過安貧的自由所滌淨，因爲我們被自己所占有的越少，我們就能夠把自己給出去更多，而擁有耶穌就是擁有了萬事。這就是爲什麼我們能夠給予更多，因爲我們能把耶穌給人。⁴²

安貧的誓約，不單指對於物質享受的排斥，更是指著將自己降服於耶穌的典範。「你們知道我們主耶穌基督的恩典：他本來富足，卻爲你們成了貧窮，叫你們因他的貧窮，可以成爲富足。」（林後八9）激進的「福音性的貧窮」中，窮人的聲音就是上帝的聲音。窮人的面容，就是上帝的面容。一

封給修女們的信裡，德蕾莎修女解釋：「我們必須因著窮人的緣故，因著對耶穌的愛，成爲窮人。要能夠對窮人宣講美好的福音，我們必須知道何謂貧窮。我們的安貧必須是真正福音的安貧、溫柔、慈藹、喜悅，打開心門，永遠預備好給予愛的表達。安貧是愛，而不是棄絕。」⁴³

要有效服事窮人，這樣的經歷是必須的。因爲按她的話說，「這能夠讓我們給予窮人，這樣的經驗是必要的，藉此我們能夠瞭解那些我們所服事、非常貧窮的人。」⁴⁴因此安貧本身不是被看成美德，而是一種觸摸人們心靈的方式，藉由倒空自己，去親近所服事的人。

貧窮（即缺乏基本維生的必需品，無法獲得最低限度的營養食物、衣著與住所）本身並不是成聖的一部分。德蕾莎修女提到了安貧生活的幾個具體特質：簡單的飲食，吃窮人所吃的食物（不過，從一開始她就堅持修女們必須吃的足以維持在貧民窟的健康），住簡單的住所，讓窮人能夠感到舒適，而且在步行距離內有個能夠睡覺的臥房。

除了安貧與守貞，忠實遵守服從的誓約、完全降服於上帝也是必要的。她對修女們說：「我們得要全然屬於耶穌，毫無保留。因爲惟有祂配得我們的愛與全然降服……如此祂才能自由地使用我們，在我們身上施展祂所想要成就的一切工。」⁴⁵順服是向著上帝的，而非向著任何人的社會良知。她常常提道：如果上帝告訴她，當她抱起加爾各答第一個垂死的人之後將會發生的事情，她大概就不會那麼做了。因爲她會過於膽怯。德蕾莎修女自稱是「上帝手中的鉛筆」，而她是

認真的。有一天在早晨彌撒中，坐在她附近的地板上，一個印度女人上前來，不斷向德蕾莎修女鞠躬，親吻她的手。德蕾莎修女不斷指向十字架，最後她拿起那女子的手，指向十字架，堅定地說：「不是我，是祂，要向祂獻上感謝。」⁴⁶

德蕾莎修女的簡樸，人性關懷與無私的愛，再次確認了我們必須都在各人的呼召中、努力在我們所處的環境、傳統中，行出上帝交給我們的旨意。不需要擁抱任何政治理想，不需要採用任何的活動方針，只要把握服事的機會。我們只需要敞開心，看、聽、感受到上帝的話語。德蕾莎修女沒有保留不給予，沒有神奇的建言，只是把握每一次服事上帝的機會，分享那為世界帶來喜樂的愛，當我們回應這樣的機會，我們不只能更新自己，更能發現真正不為人知的——上帝的旨意。

人要如何觀察上帝的旨意？藉由擺脫那些阻礙我們注意上帝同在的東西：偶像與癮頭。如果有人對自己的生命呼召感到困惑，他不需用一些偉大的抱負或計畫來讓自己亢奮，他只需拿掉那些分散注意力的東西，好好聆聽旁人，避免怒氣，禱告，並做出犧牲。看來這正是德蕾莎修女的榜樣所給予我們的建議。主所愛的你！要讓自己被上帝影響，並且被上帝書寫在你周遭的生命，經歷影響。

（黃楓皓譯）

第 8 課

在行動世界中的默觀

默觀自身無法建造一個新世界……

但是

沒有默觀，我們就無法理解必須在其中行動的世界的重要性……

最終

沒有默觀，沒有親密的靜默，沒有透過愛對真理的祕密追求，我們的行動在這世界已經失去自身，並且變得危險。

——牟敦





我們在教會中幾乎不會談論修士，惟一可以放心談論的是馬丁路德。除了這位叛逆的修士之外，我們和修士與修道生活沒有什麼交集。甚至我們覺得修士與苦修生活是畸形的基督教，也因此教會需要馬丁路德所帶領的改革。然而，面對多瑪斯·牟敦（Thomas Merton）這位可能是二十世紀最著名的修士，我們必須撇開對於修道生活的刻板印象與老掉牙的說法，像是戴頭罩、修道院的迴廊、靜默、吟誦、還有各種流行文化所強調，令人好奇的事物。因為在他身上，有許多我們新教基督徒可以學習之處。

這位熙篤修會（Trappist）的修士著有八十本書，包括傳記、詩集、關於文學與社會還有靈修學的文集，書中流露他對靈性和社會覺醒兩者交織的關切。各宗派的基督徒都受到他強而有力的洞見所型塑，也受到挑戰。

牟敦是二十世紀最重要的靈修作家之一，按著「修士」一詞的傳統字義來說，這位修道士兼作家是受到天主教會與新教教會廣泛肯定的真正大師，對於靈修生活的方式，有著深切而直觀的智慧。此般智慧根植於他對基督教歷史淵博的知識，包括了早期教父思想，還有基督教靈修傳統中修道主

義、神祕主義的源頭。牟敦生於一九一五年，死於一九六八年。但三十多年後，他的著作依然在印行中，而許多學者持續在當代情境下探索他書中的洞見。要瞭解何以如此，就必須先明瞭牟敦本人的生命旅程——從法國、英國以至肯塔基州的熙篤會修道院，最終在亞洲的一場修道會議中死於意外。

漫遊者

一九一五年一月三十一日，牟敦出生在法國西南部的布哈德村（Prade）。¹牟敦的父親（Owen Merton）是位畫家，經濟需要時也兼任音樂家。老牟敦離開原鄉紐西蘭，為了尋找更廣闊的世界。牟敦的媽媽路得（Ruth Jenkins Merton）是位出身貴格會的美國人，有著藝術家的抱負，其父在俄亥州從事新聞業。老牟敦與路得在巴黎修習藝術時相遇，他們在法國南部工作時生下牟敦。牟敦一歲時，被帶到美國紐約長島的道格拉斯屯（Douglaston），住在外祖父母家不遠處，此時弟弟保羅（John Paul）出生。父母親身為藝術家，通常既是種祝福，也是種詛咒，而牟敦家也不例外。牟敦曾經對父母作過如下的評析：

我從父親處襲得他看事物的方法，以及部分的正直品格，從母親處承繼她對這世界的混亂所抱持的不滿，還有她的多才多藝。父母親都給了我工作的能力、眼光還有喜好的事物，以及表達自己的方式。²



牟敦遺傳了父親洞察的恩賜，甚至時常凌駕於他的寫作才能之上。一九二一年，母親死於癌症，那時他不過六歲。此後他的童年生涯支離破碎，有時飽受忽視，之後卻又被寵溺。牟敦描述母親的方式，不同於奧古斯丁在懺悔錄中描述母親慕尼加（Monica）。他不是懷著鄉愁的情緒，相反地，他提到母系家族狹隘、鄉巴佬的部分，在社交方面與宗教方面都是如此。

牟敦的爸爸在妻子死後更加靜不下來。他帶著牟敦不斷地旅行，從美國麻州的鱈角、百慕達、紐約、英格蘭，最後回到法國。在這些繪畫的探索期間，牟敦常常被單獨留在寄宿家庭裡，為時甚久。

牟敦在法國南方一所沉悶的公立中學裡度過三年時光，在那裡吸收了一些當地的中古世紀天主教文化，這對他的未來有重要的影響。雖然他的外語學得相當精通，但當父親有天告訴他準備打包搬回英國時，他還是有如釋重負的感覺。在英國，牟敦就讀利培王室學校，以及拉特蘭郡的澳克罕公立學校。

比起法國，牟敦並不特別喜歡英國。在澳克罕他熬過三年痛苦的青少年自我探索期。他狂野不羈，運用想像力來違反每一條校規。他狼吞虎嚥地閱讀（這正是他想要的）；十五歲時，他邊聽著艾靈頓公爵的唱片，邊沉迷於海明威、喬伊斯、勞倫斯、渥夫等人的作品中。不久，父親罹患腦瘤，拖了好一陣子才痛苦地去世。牟敦父親生病前不久歸信宗教，而牟敦不禁猜想，這段苦難在他的靈性發展中發揮什麼樣的

作用。

十五歲時，牟敦已失去雙親。他的足跡遍及全球，曾在芝加哥世界博覽會的娛樂秀負責招攬客人，在德國遇過年輕的納粹黨徒，遊覽過羅馬。不到二十歲，他已經橫越大西洋九次。他獲得獎學金可以就讀劍橋基利爾學院，但三〇年代奢華的劍橋並不是個好環境。牟敦就算沒有大多數大學生差勁，也好不到哪裡去。除了大量飲酒、忽視學業、債臺高築之外，他也參與大學生常搞的惡作劇，還跟一位女子生下了小孩（這件事讓他往後多年都懷著罪惡感，牟敦把他寫在自傳《七重山》中，不過卻遭熙篤會刪去）。最後，他蒙羞地被送回當時住在紐約的外祖父母那裡去。

一九三五年一月，牟敦帶著劍橋所修的學分，進入哥倫比亞大學就讀。他喜歡哥倫比亞，不過仍繼續參與派對。他很幸運得以受教於凡多倫（Mark Van Doren）門下，同時結交了一些終生的朋友，如詩人萊克斯、出版商拉夫林，替牟敦編書的吉洛克斯等人。吉洛克斯後來成為牟敦的遺稿管理人。牟敦總是活力充沛，他參與運動，也為大學部學生刊物寫稿。以他早年的混亂習性來說，這段日子過得還不壞。

一九三八年，牟敦大學畢業，立刻繼續就讀碩士，打算寫與布雷克（William Black）詩作有關的論文。他於一九三九年交出碩士論文，主題是布雷克作品中的藝術與自然。研究布雷克的過程，讓牟敦開始敏於屬靈視野的可能性。他開始在方濟會的聖文德學院（如今已改為大學）授課，學校位於紐約州的歐林鎮，他開始時常閱讀日課經（breviary），每



天也花時間禱告、參加彌撒。他打算寫關於霍普金斯（Gerald Manley Hopkins）的博士論文。霍普金斯教導牟敦要看見上帝的同在以及創造的道，這道仔細地看，便是在自然世界中的耶穌。在法國時的回憶開始在他的腦海裡湧現。天主教思想透過他所讀的書、所認識的人向他發出呼喚，特別是一位在哥倫比亞大學兼課教授中古世紀哲學的講師渥許（Dan Walsh）。

一九三八年十一月十六日，牟敦接受教導，於哥倫比亞附近的耶穌聖體堂（Corpus Christi Catholic Church）受洗。幾乎同時、或是在他受洗之前，他感覺受到呼召。他申請加入方濟會，並獲接納。但當他表明自己曾有私生子時，方濟會的人認為這對他成為神職人員是個妨礙。一九四一年夏天，他轉而短暫地去為座落在哈林區的「友誼之家」（Friendship House）工作，倘若之後他沒到肯塔基州鄉下的熙篤會客西馬尼修道院避靜的話，或許會就此成為一個有著虔誠宗教信仰的社工。牟敦經歷到一股深切的渴望，要把一切獻給上帝，成為熙篤會修士，擁抱刻苦的生活。熙篤會這個名字來自十八世紀，由著名的德藍司院長所帶領、發生在法國特雷彼斯的改革運動。一九四一年十二月十日，珍珠港遭到轟炸後幾天，二十六歲的牟敦加入了客西馬尼修道院，成為志願者（要加入修會的候選人）。

修士與當代基督徒

牟敦帶著初信者的熱情進入修道生活。院長杜恩頗具慧

眼，看出他有寫作的恩賜，鼓勵他繼續寫作。這一點牟敦做到了，一九四八年他的自傳《七重山》出版，立刻造成轟動。首批精裝版賣了六十萬本，一度空前，在一天內湧進一萬份訂單。他在《七重山》的跋中抱怨這「作者」跟隨著他進入修道院的長廊中：

他在我的足跡上，他在我的背上，有時就像「海上的老人」。我無法甩開他，他依然以多瑪斯·牟敦為名，莫非這是敵人的名字？他早該死了。³

在這段離棄塵世的期間，牟敦無疑在與自己體內的作者掙扎，那是個不速之客，也提醒了他不堪回首的過去。但也正是牟敦體內的這位作者，賦予他的新生命一種聲音，幫助他探索新生命的深度。在客西馬尼修道院中獲得眾人支持的他，開始成長、明白上帝在他生命中撒下默觀的種子，且開花成為他所受的修道聖召。他小心翼翼地寫出在上帝面前清醒過生活的意義。在他最著名的其中一篇文章中，牟敦記錄了他在這些年中，所體會到聖潔的無限潛能：

每一個人在地上的生命，當中每一刻、每件事都會在他的心靈留下痕跡。正如風托送成千上萬、可見與不可見的具翅種子，時間的洪流也托送著屬靈活力的孢子，不知不覺地來到人的心中、意志當中。這當中有無數種子最終都消滅、失喪，因為人並未準備好要接受它們，因



為像這樣的種子，除了在自由與渴望的肥沃土壤中，都無法發芽。⁴

牟敦生活中的下一個轉捩點，性質更為激進。客西馬尼修道院的傳統修道士牟敦，即將成為當代基督徒牟敦。牟敦將學習如何以新的方式與這個世界連結，這種方式所需要的靈性，比他最初的修道呼召，轉變要來得更大，需要更多代價。一九五八年，牟敦在路易斯維爾（Louisville）有一次影響深遠、受到啟發的經歷。他在那裡看著身旁的男女，領悟到那是他的兄弟姊妹，他甚至寫下這徹底的翻轉。這就像從與世隔絕的夢中醒來，從假造自我隔絕在特殊的世界、離棄萬事的世界、假定的聖潔世界當中醒來。這個「分離的聖潔存在」幻象，根本是作夢。⁵他再不能輕易地把自己從當代世界中分離。不久他的作品開始反映這樣的想法，身為默觀修道士，他藉由與出版商的接觸，以及回應他的書而來的信件，掌握世界上正發生的大事。這些寫作常常批判教會對於和平與正義等議題的怯懦，和牟敦自己在聖職的權威正面衝突。他指責教會對和平議題的表現，還有政府對越南的關係、冷戰與種族議題，他進行這些是在做什麼？他怎能挑戰現代美國的科技社會？他認為這社會使得人與靈性、想像和創造力疏遠，也威脅到整個地球為一家的概念。

牟敦都是在獨處與靜默之中進行這些事。他越來越覺得受到呼召，要更深地獨處和靜默，遠離過於擁擠繁忙的修道院，他開始打定主意要加入更為嚴格、封閉，接受隱居的聖

召群體。可能正是這種空間和獨處，引發他一九六〇年代的寫作，帶有強烈、激進的挑戰。他對於和平議題的挑戰甚為強烈，以致羅馬高層最後禁止他繼續對此議題出版作品，而具有判斷力的牟敦接受了這樣的禁令。不過，他繼續寫信給朋友討論和平議題，允許自己的信件以油印的方式，傳遞給數百人，被稱作「冷戰信件」。⁶他以其他筆名，在《天主教工人》雜誌發表作品。一位隱居修道院中的修道士，能做到這些事，實在值得記上一筆。

一九六〇年，牟敦終於獲准有自己的隱居之處。他不是一般人所以為的那種異常修士。朋友們與筆友來探訪他的隱居之處，他撥出時間來和他們交談、野餐，甚至有時到路易斯維爾去聽爵士樂。他跟得上潮流，聽披頭四和鮑伯狄倫的音樂，瓊·拜亞也曾是他的座上賓。一九六六年，他在路易斯維爾的醫院裡邂逅了名叫瑪姬的護士，陷入情網。瑪姬比他年輕許多，在他背部手術的恢復期間照料他，從瑪姬身上，牟敦發現有人願意無條件愛他。這樣的愛記錄在一系列私下發行的詩中，也在他稱作「學習去愛」的私人札記的第六本裡。牟敦選擇繼續作個修道士，這段關係也劃下休止符，但他並不希望生命中的這個事件被隱藏起來。這種不尋常的事件，對牟敦來說，是使他的生命更加複雜，讓他對於生命的模稜兩可更為敏感。在這段關係中，牟敦自己的人性明顯讓他痛苦，他決定要向當代世界靠近一些。

兩年後，牟敦獲准前往亞洲，在一場全世界修道士會議當中演說。他沉醉在這次機會所帶來的自由中，但繼續維持



禱告、默想的規律生活。他與達賴喇嘛曾有三次迷人的碰面。達賴喇嘛說，當他遇見牟敦才開始瞭解基督教。一九六八年三月，牟敦獲邀去泰國曼谷參加一場亞洲修道領袖（熙篤會與本篤會）會議。這趟行程從新墨西哥州、阿拉斯加、加州，再往亞洲出發，接著到加爾各答、大吉嶺、曼谷，然後抵達香港、日本與印尼。這對一位隱士來說，實在是充滿雄心的任務。

一九六八年十二月十日，牟敦逝於曼谷郊外一個會議中心的小屋裡。他的死是突然的意外，也令人費解。當他發表完馬克思主義與修道主義這個主題的看法後，於下午稍晚時刻被發現獨自死在房間裡。他顯然是碰到電線外露的電扇。此時，距離他二十七歲進入修道院，剛好是二十七年。牟敦得年五十三歲。

牟敦的靈性觀

許多基督徒難免固執、個人傾向，以懷疑的眼光看待任何靈性與政治間的關係。當然不是現代才如此，這是一種傳統，試圖將靈性與政治徹底分割，導致生活的物質面、社會面與屬靈領域脫節。我們時常看見靈命奮興會或是特會吸引大批群眾，但討論社會正義、和平或環境議題的聚會卻門可羅雀，形成強烈對比。

靈性從生活抽離，被看成是特有的範疇，屬靈的向度，上帝的作為因此被侷限在相當狹窄的界線內。基督徒普遍抱持這般錯誤的精神，對教會造成很大的危險。窄化屬靈領域

的現象，在出世與入世的人中都很普遍。而出世與入世又常常同時出現在同一個人身上。出世主義在神學中常表現出極度的屬世行動，因為它明顯區分屬靈領域與物質領域、宗教與俗事，由於前者不能影響、質疑或形塑後者，結果只有和平共存。⁷

面對如此的分割與扭曲，深切反思與批判的靈修就顯得格外必要。要挽回基督教所受個人主義、虛假的靈性文化影響，就必須尋回基督教與社會角色的感覺。而對於靈修中的這種感覺，牟敦可能是最具有先知性、也最引人爭議的。對牟敦來說，有效的政治行動，必須具備堅實、深厚的靈性基礎，這基礎就是默觀的經驗。他一再強調，真實的自我通常不為人知，甚至我們自己也不清楚，惟有透過上帝、在上帝裡面才能發現。

接著，我們檢視牟敦對於默觀的說法。牟敦相信對於任何一位想要傳遞上帝信息，講述關於社會、屬靈生命救贖的人——不論修道士、牧師、平信徒，默觀都是其生活中不可或缺的部分。他對默觀的看法，幾乎適用於任何想要認識上帝、更明白上帝旨意的人。因此，牟敦相信任何人在開始從事謀求和平、正義的工作前，都需要專注於尋求跟上帝的內在和好。當我們能夠把自己的心思意念與上帝的心思意念相結合時，就能夠成為祂旨意有效的器皿。

找到真正的自己

牟敦指出，人與自己變得陌生，是社會固有的現象。在



他的作品中，不論是社會或屬靈方面，最常出現的主題就是討論真實、內在自我與虛假、外在自我的分野。牟敦在一篇篇作品中一再強調，我們迫切需要超越沉溺在虛假的自己，進入真實自我的覺醒：

達到警覺的惟一方式就是獨處、簡約和靜默的默觀生活。默觀生活中，自我得以努力從所有虛假的繫絆中得自由，向上帝徹底地敞開。默觀本身就是自我得釋放，接受在上帝面前的真實身分。並非每個人都可成為修士，但每位基督徒都蒙召在其生命中發展一個靜默、獨處的維度，才能覺察內在的自我。⁸

此外，牟敦主張，對真實自我的覺察，以致達到對上帝的覺察，是相當重要的。他這樣解釋：

如果我們僅涉及自己表面、外在的存在，涉及我們自我的瑣碎顧慮，那麼我們對祂、對我們自己，都不夠真實。我們必須棄絕自私、受限的自我，進入全新的一種存在，發覺內在的動機中心、愛的中心，使得我們能用新的光看見自己和萬事。⁹

受到萊茵蘭派神祕主義者，如陶勒（John Tauler）、蘇桑（Henry Suso），特別是愛克哈特的影響，牟敦開始在我們存在的核心深深體認到上帝的同在。他說到 *le point verge*，意思就

是初點。這是個極點，或說是靜止點，在我們的虛無中心——人遇見上帝之處，也完完全全在祂的憐憫之中。¹⁰對牟敦來說，初點是我們對上帝的倚賴點，比我們的渴望更深，比我們的奇想更自由：¹¹

在我們的存在中心，是一個虛無的點，不受罪和幻影所玷，是純淨真理的這一點、這火花，完全屬於上帝，不受我們所控制，因為上帝掌控我們的生活，是我們的心靈幻想不可及之處，是我們本身意志的殘暴不可及之處。這小小的虛無之點，絕對貧瘠之點是上帝純粹的榮光在我們裡面。如此，是要說祂的名寫在我們當中，如同我們的貧窮、困乏、仰賴、兒子的名分。這就像純鑽石，閃耀著天堂不可見的光芒。它在每個人之中，而如果我們能看見它，就能看見那數十億光芒，匯聚在臉上，太陽的光芒讓黑暗和生命的殘忍全然消失。¹²

要覺察這中心點，需要我們面對自己的限制和死亡，以致能有對於現實的直觀（立即的體會），我們的存在全然建立於這現實（上帝）之上。按牟敦的話：

人必須面對貧困和空虛感，棄絕實證的自己（自己的經驗），在死的臨在中，虛無，為要勝過無知和錯誤，從害怕什麼都不是當中生發出來。敢於孤獨的人，能夠看到大眾所害怕的、所譴責的空虛，是讓人和真理相遇必須



的條件。¹³

牟敦繼續寫道：

只有在孤寂和空虛的沙漠中，對於死亡的恐懼、對自我肯定的需要，才會被看成是虛幻的。當我們面臨這樣的情況，未必要攻克那強烈的痛楚，而是接受、瞭解它。因此，在痛苦的核心，我們發現平安與同情的恩賜，不只是透過個人的光照和釋放，而是透過委身、同理。¹⁴

此外，牟敦堅持這樣的經驗不單單以個人的光照和釋放作為終點，它還包括了發自內心的體認，瞭解使我們連成一體的合一，那隱藏的愛的境地。因為當我們覺醒，發現自己真實的身分，我們看到的不只是我們自己，而是整個世界，我們的弟兄姊妹，還有主基督。這不關乎排他主義或聖潔，而是關乎整全、全心全意、合一……，這個等式能夠在萬事中找到愛的餘地。¹⁵因此，這種默觀的寂靜和獨處，不該是自我中心的自顧自盼，而是發自內心對於萬民、萬事的憐憫，這憐憫是透過同理與委身來表現的。

牟敦在《有罪的旁觀者推論》一書中堅定地說，獨處應被視為一種必須，而不是奢侈。我們要對自己真誠，就要學會說不，因為周遭的人們不斷地想利用我們，來培育他們賴以維生的幻覺。¹⁶牟敦警告，真相是：在有時讓人疲乏、偶爾孤寂地爭取正義的過程中，我們會落入孤立的自義陷阱裡。

我們很容易以為萬事都得靠我們才能成就。按這條思路走下去，可能會產生暴力（我們一定得做些事）或是絕望（反正沒有用）。牟敦自己就常常對當代的社會運動或和平運動深感懷疑，他形容那些意識型態過於激進。¹⁷他警告說：

跟著多種互相衝突的立場隨波逐流，或被過多的要求牽著走，投入過多的計畫，想幫助所有人、所有事，是對暴力的屈服。不只如此，還是助紂為虐。那些激進份子的狂熱，抵銷了他們為和平所做的努力。這狂熱毀壞了他內心平安的可能，也毀壞了他做工的果子，因為這狂熱殺死了他內在的智慧根源，使得工作失去果效。¹⁸

牟敦提出警告，是因有時候那些為著正義與和平而奮鬥的人，同時反映出了（也顯現出）那些他們想要抵抗的人身上所具有的武斷和莽撞。他指出，要回去思考一個問題：我們行事的動機為何。我們反抗壓迫，爭取正義、為和平作見證，這些行動的源頭是什麼？

那些為和平與公義努力的人必須保持警覺，因為如果只仰賴自己的理想，很可能會陷入貧乏困倦。顯然這些理想給我們熱情、願景和驅策力，但長遠來說，光有理想是不夠的。行動可以讓我們油盡燈枯，而憐憫可能讓我們乾涸。我們需要不斷得到上帝的滋養，即便是在理想之中也一樣。我們之所以是今日的我們，不是因為一整串的個人特質，一大票的理想，或是一大堆的活動，乃是因為上帝所給予、愛和



平安的力量。如果我們想藉由成爲一個馬不停蹄的活躍份子，來找到我們的重要性、安全感、價值感，就陷入極大的危險中。相反的，一個人越透過愛來認識上帝，來自我認同，長遠來說，就越能爲社會公義做出貢獻。

因此我們必須花時間，向上帝的愛敞開，這愛給予我們認同（或身分）。也就是要試著在投入活動與在上帝裡面得安息之間，找到平衡與交互的作用。這讓我們更深地親近上帝，也更深地關愛這個世界。我們創造出一種內在的性格，使我們得以自由地行動；還有一種力量，使我們看透許多艱困的景況。牟敦說，隨著信心的進深還有跟上帝的關係進深，這就越來越強烈，同時也向外影響到我們所想所做的每一件事。¹⁹

進入默觀的禱告

默觀通常被誤解，而且和冥想混爲一談。在大眾的心目中，普遍留有不好的印象，特別是那些保守的抗議宗（新教）信徒。默觀有時候被批評爲一種禱告的方式，將人們帶到上帝的面前，卻遠離了世界。默觀也被認爲是一種鼓勵被動的屬靈態度。牟敦是一個鮮明的例子，他結合了對默觀禱告的熱愛，及對正義與和平的深切關懷。事實上，如果我們要完全瞭解牟敦對於社會行動的屬靈態度所帶來的貢獻，就非得認真看待他的默觀方式。

默觀到底是什麼？相當難以定義，因爲它不易具象化。牟敦在《默觀的新苗》（*New seeds of contemplation*）中說，默

觀是不能教導的。只能給予一些提示、建議、指引、一些符碼。²⁰概念會限制了默觀的完整經驗，而它基本上是一個屬靈的現象。

儘管如此，牟敦描述默觀是一種隨時單純的向上帝敞開，一種深刻的平安。此外，他形容默觀的禱告是：

一種深切而極簡的屬靈活動，我們的心思會安息於對上帝聚焦而單純的注目，調整向祂，朝向祂，而沒入祂的光中，只要略略一瞥，就能夠靜靜地向上帝訴說，我們離開了其他一切，甚至渴望爲了祂而拋下自己，只有祂對我們是重要的。惟有祂是我們的渴望、我們的生命，沒有其他東西能夠給我們喜樂。²¹

默觀是一種禱告的方式，但它不只是禱告而已。它是一種完整的、個人面對上帝的思考方式。牟敦寫道，在默觀的過程中，我們集中注意力在上帝的身上，將我們自己的害怕、渴望、憎恨，這些讓我們跟弟兄姊妹、跟創造主遠離的東西都倒空：

默觀是一種習慣性的認信，上帝是萬有，而我們無足掛齒，祂是萬事效力的中心，而我們所有的活動都要朝向祂。默觀是一種覺察，是一種認清，就某種程度來說，這樣的經驗是每一個基督徒在心裡都相信的：如今活著的不再是我，乃是基督活著。²²



在默觀當中，我們經驗到蒙上帝所愛，而愛是我們存在的理由和目的。我們明白了上帝對我們的愛——的確，沒有了上帝的愛，我們就什麼都不是。這不只讓我們能夠愛上帝、愛自己，也能愛其他人。一個人惟有在他的靈魂中找到上帝，才能在他人身上看見上帝的影子。惟有如此，他才能服事其他人的需要。

這就是爲什麼牟敦強調，基督徒對這世界的看重，必須要從默觀中發現一切的存在都是從上帝而來，而上帝不只維持世界的運轉，也維持著每一個人的認同。在默觀的禱告中，我們進入這樣的覺察，上帝於愛中永遠與我們同在。牟敦時常提及這樣的直覺或對上帝的察覺，上帝不受制於我們心中試圖作的分類，卻透過愛的經驗向我們啓示祂自己。下面這一段關於默觀禱告的話，可以作爲牟敦看法的總結：

上帝雖不可見，卻與我們日常同在。我們的信念、愛都歸於祂，但對我們想要窺探的心思與自大的窺視來說，祂仍是隱藏的。我們想要捕捉住祂，並且永久牢牢拴住祂，這是一項知識的行動，給予我們超過上帝的力量。

事實上，想要試著抓住上帝，如同一個可以握在手中、全然瞭解的物品，既荒謬又不可能。反而，我們認識祂，就明白了我們其實是被祂所完全看透。我們擁有祂的比例，與我們明白「自己在最深層的內裡，乃是被祂所擁有」，是成正比。²³

因此，認識上帝也就是認識我們自己，以及認識我們的這個世界其實完完全全仰賴祂。默觀的禱告因此有個效果，就是勝過把我們看成孤立的觀察者、對我們的世界採取論斷、評估、主宰、利用等種種態度的試探。默觀會代之以一種日漸增長的警覺，明白我們是被上帝所尋見。在默觀的禱告中，我們慢慢學習改變目光的焦點，我們被吸引進入那絕對比我們更偉大之處，發現那終極的實現、終極的真理並不來自於自我省察。這些乃是被賜與我們的。我們開始學習用另一個眼光來看，我們不是宇宙的中心，我們開始等候。

因爲我們不再是世界忙碌的中心，我們就成長，更有能力真正聽見其他人說的話。面對諸般不同環境的挑戰，我們也能判斷什麼是合宜的回應。這是因爲透過默觀禱告，我們學會了不再懷著種種不安與侵略性，把自己投射於世界，而開始看到人們、事物的本相。

因此，默觀的經驗會改變那些進入默觀的人。那是一種使人激進的經驗。上帝默觀的愛，將人們從舒適的慣例中拖出來，使人們排斥那些輕易打發窮人苦境或戰爭塵埃的公式。上帝不妥協的愛暴露出人類的妥協，它照亮人們，把我們所賴以評斷的標準，鮮明的凸顯出來。這對於先前是不是投入社會公義運動的人來說，都一樣的真切。這就是爲什麼牟敦說，我們越愛上帝，就越成爲帶來不安的人。

默觀帶來社會行動

如果我們進入默觀的禱告，就發現我們的整個觀點被重



新塑造。這樣的經驗不是盲從因襲的公式。相反地，這使我們敏銳於社會的真相，也讓我們察覺正確的生活方式。這就是為什麼默觀的禱告提供了爭取公義社會運動的能量。

牟敦後來也相信，真正的默觀必然導致社會關懷與行動。當一個人進入重生的新生命，透過默觀有真實的自我認識。他說，那人必會在下列兩種方式中，擇一來完成他自由的義務：或積極的服務他的同胞，完全不考慮報酬；或透過一種修道院的生活，他不僅沒有在精神上脫離他的同胞，而是成為每一個人，承擔所有人類的痛苦，體察所有憂愁，同時也經歷到所有的愛與喜樂。不論入世或是出世修道的默觀，都必須將自己投注於世界，如同投注於上帝一樣。不論出世或是入世的默觀生活，都不是逃離時間、事務或社會的責任，乃是潛入一種獨處、一種荒人生活，面對貧困與虛無的衝突，離棄經驗的自己，面對死亡與空虛，為要戰勝「害怕自己什麼都不是」所帶來的無知和錯誤。²⁴

對牟敦來說，默觀不只是幫助一個人投身社會運動，更實際的是藉由教導他與同胞實為一體的默觀，催生社會運動。牟敦在他修道的生活中，發現了默觀的倫理，這使他以社會評論家的身分，投身於世界的事務。他相信默觀的生活不是一種抽離，不是對世界的否定。

既然基督教是以耶穌基督道成肉身的歷史事件創始，默觀者便以此為基礎而默想，他很快就會發現，必須成為一個人，並且面對他同胞的需要。他在時間中是自由的，卻沒有自外於時間。牟敦不僅沒有以默觀作為逃脫世界的藉口，他

在其中還找到了一個社會倫理，要求默觀的人瞭解並且拯救這個世界。²⁵

但正如默觀的人無法不幫助其同胞，真正慈善的行動必須出自於默觀。默觀無可避免會導致社會行動，而最有效的社會行動是出自默觀的禱告。雖然牟敦相信自然的默觀，也就是說非基督徒藝術家的默觀，但是真正的慈善行動必須是構型於基督的光中。否則，他們代表的只是一個善人的善行，這是牟敦所譴責的。因為一個人不能帶給他人希望和救贖，除非他自己擁有這些。牟敦推論道，人必須先透過對上帝的默觀得到力量和智慧，才能將之與他人分享。²⁶他闡釋：

那些試圖要為他人、為世界有所行動、付出的人，若不先深化自我認識、自由、正直與愛的的能力，就沒有任何可以給予他人的東西。²⁷

牟敦的默觀無疑地會以不同的亮光來看待教會，是與非默觀的基督徒不同的亮光。牟敦如此定義基督教：它不是成套的守規條、崇拜儀式，而是最重要的，一個將所有人類視為弟兄、發自內心的慈善。他把所有人都看為弟兄，因為他們若不是基督的肢體，就是將來可能成為肢體，而他認為教會的第一要則，就是要看見人們彼此的需要，還有人們彼此服事的需要。他寫道：

基督徒的慈善，倘若沒有具體、外顯的愛的行動，就毫



無意義。基督徒若不給他所擁有的東西、時間、或至少他的關心給那些比自己更不幸的人，就不配得這個稱號。

分享所擁有的物品，必得同時分享自己的愛心、體會人們共同的悲慘、貧窮、體會到主內弟兄的連結。內在若沒有一個貧窮的靈，將自己與不幸的人、弱勢的、困乏的視為一體，這般的慈善就是不可能的。有時候，這可以、也應該到達一個程度，我們放下所有的一切，來擔負不幸之人的重擔。²⁸

說起來「社會中心的默觀」，最重要的特色，是其根源於獨處與靜默的深度。人是在曠野經驗中經歷到，上帝是那創造主，也是我們身分的捍衛者。在我們生命中創造一個獨處、靜默的空間，讓我們知道聖靈的引導，帶領我們通過、超越這個社會的扭曲和偏見，幫助我們邁向先知的洞見。

最後，當上帝引領我們進入默觀的禱告，幫助我們離開自己和我們狹窄的世界觀，去探索一個新的中心，從這個中心我們能夠活出上帝自己對世界的愛。

牟敦是一個好的榜樣，顯現出一個人能夠結合屬靈與政治，搭起神祕主義和先知的橋梁。他能活在社會運動和默觀之間，活在獻身給上帝以及與人緊密連結之間。至終，人們看到的不是張力，而是兩股重要的繩索，一個和諧的交織。在《沒有人是孤島》(No Man Is an Island) 中，牟敦把這個真理與音樂相連結。「音樂使人歡喜，不只因為其聲響，若沒有

聲音、寂靜的交替，這個世界就沒有節奏了。」他說：「屬靈與政治的關係也是這樣。若我們沒有靜默，在音樂中也聽不見上帝。若我們沒有安息，上帝不會祝福我們的工作。若我們為了把每個角落都填滿活動與經歷，而使生命扭曲變形，上帝會悄悄退出我們的心，留下空空的我們。」²⁹

(黃楓皓譯)

第 9 課

讓自由不只是夢想

我們紀念馬丁，以感激

與懊悔。

我們發誓，在我們承受壓力的模稜兩可之間，

像他一樣夢想，

走上那條道路，

並且述說祢國度來臨的話語。

我們發誓，確信祢的真理

不會止息它的隊伍

直到祢的旨意成全，在地如在天。

——布魯格曼 (Walter Brueggemann)





打造新世界的人必須是心中堅毅，「在絕望中因信仍有盼望」之人；他們既不一味地逃避歷史的罪疚，也不稱那玷污他們一切成就的惡為善。不可否認地，歷史與上帝國度之間有其矛盾之處。歷史的演進使人類愈加認識上帝的國度，然而上帝審判的標準也隨著每個新的體認而提高。

——尼布爾 (Reinhold Niebuhr)¹



大多數的教會都清楚明白耶穌基督是誰，也曉得他在十字架上為罪人成就之功。但若提及跟隨耶穌基督一事，多數教會卻又未能作基督的門徒，甚至不能領悟作主門徒的真義和後果。因此，耶穌基督時常被貶為隨人定義的個人救主，不過是人們讚美及呼求禱告的對象。影響所及，關懷鄰舍和世界並付諸行動也成為個人的、屬靈的表現。

一體之兩面

我們對「門徒」的理解，常將社會實踐、政治關懷從屬靈、敬虔的範疇中切割出來。基督徒強調「個人救贖」，也認知到必須發起社會結構的改革，然而兩者之間的關連常被忽略。其實對於「個人歸主」的正確認識，理當會引發對政治

改革的渴想。舉例來說，世界上很可能有位住在貧民窟的基督徒，他的房東也同為基督徒。但現今阻礙兩下真實和好的政經模式若不改變，則兩位絕不可能享受教會界看為寶貴的「基督徒團契」。從這個例子來看，除非「新造的心」致力於實踐結構性的變更，否則口口聲聲說「新造的心將改變社會」，不過是空談而已。

真門徒相信，屬靈生命和社會實踐乃一體之兩面，兩者相輔相成。屬靈的經驗可以持續推動實踐，增加動力避免枯竭，並培養正直、憐憫及希望的特質。社會實踐提供屬靈操練的環境，改變世界的同時自己也得更新變化。再者，個體漸漸改變的同時，周圍的世界也被改變了。智利牧師加利略 (Segundo Galilea) 以優雅的詞藻，道出屬靈生命與社會實踐的連結：

真基督徒的思慮，經過曠野的操練，會將默想家蛻變成先知和委身的英雄，或將激進份子轉為神祕主義者。基督教可以揉合政治家與神祕主義者，調合激進份子與默想家，並能移除宗教默想家及激進份子之間不必要的對立。²

金恩博士 (Martin Luther King Jr.) 的生活和神學便是此一論點的實踐，強調跟隨耶穌基督應當結合屬靈及政治兩個層面。金恩積極主動地推動種族平等，其實背後有一持續的內在屬靈動力。金恩奮力地強調，應當跟隨基督的腳蹤行。

他的話和作為迫使我們再思自己的信仰，他的生命足以作為更新門徒生命的指導原則。從他的典範，我們可以學習如何在生命中調和行動與思想，使二者並行。

改革思想的萌芽

金恩博士是傳道人之子，一九二九年一月十五日生於美國喬治亞州的亞特蘭大市，父親在當地一間主要的非裔美國人教會埃比尼澤浸信會（Ebenezer Baptist Church）牧會，同時身兼亞特蘭大全國有色人種協進會（NAACP, National Association for the Advancement of Colored People）主席。金恩的母親艾伯塔（Alberta）是位溫柔而敬虔的基督徒，她教導他，即使世人看他為次等，他仍要自視是「重要的人」。成長於大蕭條時期，又是個黑人孩子，金恩一路到青年時期常受歧視之苦，種族隔離的事件時常在餐廳、旅舍、戲院裡和公車上，甚至飲水機旁上演。一九三〇年代某日，父親帶他到城裡買鞋。他們走到店內最近門的空位坐下，等待店員服務。店員禮貌地說：「請移到店裡後邊的椅子，我會很樂意為你們服務。」牧師回答道：「我們坐的位子沒什麼不好，坐這裡就可以了。」店員又說：「不好意思，你們一定得移到後面。」「我們要不就坐在這裡買鞋，要不就不買了。」「可是爸爸……」小金恩在抗議聲中，被大步走出店面的爸爸拉回街上。馬丁路德·金恩一世怒道：「不論我得在這種體制裡過多久，我都永遠不會妥協。」多年後，兒子金恩寫道，他從未見父親發過這麼大的脾氣。³



金恩以十三歲之齡進入高中，兩年後畢業，懷著想成為律師的心志進入莫爾豪斯大學（Morehouse College）就讀，取得社會學學士學位。十七歲那年，金恩改變心意，希望能成為傳道人，並在一九四八年進入賓州契斯特的柯羅澤神學院（Crozer Theological Seminary）攻讀神學學位。金恩在這裡研究甘地（Gandhi）如何將愛與非暴力的理念應用於社會改革。尼布爾的作品也使金恩深深著迷，他對和平主義的批判調和了金恩過度理想主義的性格。一九五一年金恩離開柯羅澤神學院，轉往波士頓大學進修神學博士。待在波士頓期間，人格哲學（personalistic philosophy）強化了他的信念，相信最終極的實體（ultimate reality）就存於個人特質裡。饒申布士（Walter Rauschenbusch）結合了福音與社會關懷，最使金恩印象深刻。一九五五年六月，金恩取得博士學位，論文寫的是田立克（Paul Tillich）與魏曼（Henry Nelson Wieman）作品的比較。⁴

論文接近完稿時，金恩接到數個工作邀約，其中一個是到阿拉巴馬州蒙哥馬利市的德克斯特大街浸信會（Dexter Avenue Baptist Church）牧會。準備教會要求的講章時，他堅心提醒自己：「把馬丁路德·金恩留作背景，上帝擺在前面，這樣一切均會安好。切記，你是福音傳播的導管，不是源頭。」⁵那次講道得到正面的迴響，金恩也就在一九五四年受聘為這間教會的牧師，和妻子科麗塔（Coretta）搬至蒙哥馬利市定居。在德克斯特大街浸信會牧會約滿一年時，金恩已是蒙哥馬利市全國有色人種協進會的副主席，不多久，他開



始投身於反種族隔離、反種族歧視和爭取公民權的浪潮當中。

投身非暴力抗爭

革命事件的導火線起初並不足為奇。一九五五年十二月一日，四十二歲的女裁縫帕克絲（Rosa Parks）下班後搭乘大眾交通工具回家，工作疲累的她在蒙哥馬利市公車白人專用席以後的第一排坐了下來，然而在白人區坐滿後，她卻被命令要起身讓位給白人。疲憊的她並未從命，司機見狀便通知警察，將她逮捕入獄。帕克絲後來在回憶錄裡寫道：「當天我的身體並非特別疲勞，或說沒有比通常下班後疲憊。不，惟一讓我覺得疲乏的是，我已經讓步讓到累了。」⁶全國有色人種協進會中一位領袖尼克森（E. D. Nixon）替她付了保釋金。幾位具影響力的婦女後來成功說服尼克森發動抵制蒙哥馬利市公車的行動。金恩提供教會作規劃行動的場地，第一場規畫會議有四十人出席，出席者多為傳道人。第一次聚集時，金恩向與會者說：「假若諸位肯勇敢、有尊嚴且出於基督的愛表示抗議，則未來歷史學家寫到這段時，必定要停下來說：『曾經有這麼一群人——一群黑人——他們為文明注入了新的意義』。這是我們今天的挑戰，也同是我們無可推卸的責任。」⁷金恩同意由教會祕書油印七千份傳單，邀請民眾參與下週一晚間的民眾集會。傳單的開頭寫著：「不要搭公車」；有位拿到傳單的黑人婦女並不識字，轉而請求她的白人女雇主讀給她聽。這位雇主致電報社，一夕之間，抵制行動獲得了廣泛的媒體宣傳。⁸

一九五五年十二月五日，星期一早上來臨。「馬丁，馬丁，快來！」金恩的妻子科麗塔大呼。第一班公車駛過。「親愛的，公車是空的！」過沒多久，另一班公車開了過來，然後又是一班，那天早晨的前三輛公車上總共只有兩位乘客，都是白人。抵制行動已然揭幕。這只是序曲，未來一年他們面臨的是場硬仗，對手頑強又有權勢，然而這一仗最終將迫使蒙哥馬利市的大眾交通工具，消除種族差別待遇。當天下午金恩當選為新組織蒙哥馬利市進步協會（MIA, Montgomery Improvement Association）的主席，同時獲選為蒙哥馬利市公車抵制行動的領袖。⁹金恩和其蒙哥馬利市進步協會的同志是繼廢奴主義者之後，首先本於福音派教義，起而組織民眾運動對抗種族階級制度，且要求消除種族差別待遇的人。這是現代公民權運動的第一個主要運動，金恩就是在當中發展出他以非暴力抗爭，實現社會改革的哲學及策略。

面對心中的恐懼

一九五六年一月，金恩第一次入獄，當時是因為在速限二十五哩的路段上，超速了五哩而被捕。往監獄的路上金恩心生恐懼，載他的車子正往郊區駛去。他是否將被處以吊刑？幾個月前，才有一位十四歲的黑人遭綁架且凌虐至死；三位施暴者卻未受懲治。金恩的恐懼事出有因，而當他發現自己不過是被載至破舊並滿是流浪漢、酒鬼和盜賊的牢房時，也真是鬆了一口氣。最後他被保了出來。但在家中也沒好到哪裡去，家裡每天平均收到三十至四十通電話和仇恨信



件。「你們黑鬼是自掘墳墓。我們向你保證，肯定會派出個希特勒把國家清理一下。」金恩和科麗塔還得靠電話與朋友聯絡，因此不能停掉電話，每次鈴響都叫他們心裡一驚，還得忍受隨之而來的威脅、不堪入耳的猥褻之詞和敵意。¹⁰

一天，白人朋友通報金恩，有人意圖謀殺他。他慌了。開完會結束一整天的行程，金恩精疲力竭地回到家裡，睡了過去。電話鈴又響了，他接起來，耳邊傳來粗鄙的聲音：「給我聽著，黑鬼，我們已經忍無可忍了，不用下個星期你就會後悔曾經踏入蒙哥馬利市。」金恩再也忍受不住，起身在房裡踱步。他第一次為自己的性命感到擔憂。走進廚房，他啟動咖啡機，然後坐在桌旁，思忖著如何能不以懦夫之姿離開蒙哥馬利市。別無選擇，他一定得離開。剎時腦海裡浮現父親的身影。此時的金恩不過二十七歲，但是心裡的声音卻說：「你現在不能打電話給爸爸，他可是遠在一百七十五哩以外的亞特蘭大。現在你必須呼求爸爸曾經告訴過你的那位，這位有能者可以在無力之處給你開路，使你絕處逢生。」¹¹後來金恩表示自己發覺這宗教是真的，並且「我必須自己認識上帝」。坐在餐桌前，他屈下身，開口禱告：

我在這裡，為著深信為真的事情堅持。但現在我害怕得很。大家都期望我來率領他們，我若在眾人面前顯得毫無力氣和勇氣，他們必定也會洩了氣。但我已經沒有能力了，只剩空殼一個。到了這個地步，我無法再獨立面對。

金恩後來寫道：

當下，我感受到那位至聖者的同在，強烈過我以往的經歷。他裡面的聲音似乎向他說：「為公義而站穩，為真理而立定；上帝就永遠在你身旁。」¹²

金恩聽見耶穌的聲音，要他不要放棄打這場仗。接著他或是聽見或是開始唱出一首經典的黑人靈歌：「主曾應許不離開我，永遠不使我孤單。」金恩之後回想，那一刻他前所未有地感受到上帝的同在。一瞬間所有的恐懼具都消失，他的不確定感也不見了，他似乎準備好要面對一切。金恩下定决心，不放棄、不走隨波逐流的簡單路。他發覺，自願背起的苦難帶有改變的能力。¹³

我有一個夢

蒙哥馬利市之舉成績耀眼，金恩希望趁勝追擊，遂於一九五七年同其他黑人傳道創立了南方基督教領袖會議（SCLC, Southern Christian Leadership Conference）。同年在「為自由而戰禱告會」（Prayer Pilgrimage for Freedom）中，身為主席的金恩在林肯紀念堂（Lincoln Memorial）演講時強調，必須爭取黑人投票權。¹⁴一九五九年，金恩以印度總理尼赫魯（Jawaharlal Nehru）貴賓的身分赴印拜訪，長達一個月的行程裡，金恩更深入了解甘地精神的內涵。甘地教導他如何舒緩他的脾氣，駕馭自己的怒氣、克服心中的仇恨，並將一切情



緒轉為積極的愛的力量。他也驚奇地觀察甘地如何應用梭羅（Henry David Thoreau）不合作主義的教導，以罷工、抵制和抗爭遊行的方式實踐理念。一九六〇年初，金恩一家四口，包括一九五五年出生的老大尤蘭妲丹妮絲（Yolanda Denise）和一九五七年出生的老二馬丁路德三世（Martin Luther III），遷到亞特蘭大，以就近南方基督教領袖會議設在那裡的總部，也方便和他父親共同牧養埃比尼澤浸信會。金恩的老三戴斯特史考特（Dexter Scott）和老四碧妮絲雅帛婷（Bernice Albertine）分別在一九六一年和一九六三年出生。¹⁵

一九六三年，金恩博士在阿拉巴馬州伯明罕運動中的領導，奠定了他在非裔美國人自由運動中的卓越地位。南方基督教領袖會議在一月發起的伯明罕示威，是當時歷來最龐大的民權抗爭運動。帶著警犬和高壓水柱的警方與赤手空拳的黑人示威民眾爆發衝突，此一事件上了全球報紙頭條。¹⁶陸續在各社區舉行的大型示威活動，終於將運動推到高潮。一九六三年八月二十八日的遊行，吸引二十五萬民眾湧進華盛頓特區。金恩站在林肯紀念堂的台階上向民眾發表了他著名的演說〈我有一個夢〉（I Have a Dream）。講稿的最後宣布，非裔美國人期盼將憲法和獨立宣言賦予他們的承諾（promissory note）兌現。接下來，金恩開始他最常被引用的一段話：

因此我的朋友，縱然我們要面對今日和往後的難處，我仍舊有個夢。是深植於美國夢裡的一個夢，即是期待有一天這個國家會起來，活出它信念的真義——我們深信

這些真理不證自明，也就是人人生而平等……我們若任自由的響鐘鳴起，讓它響遍每個村莊小鎮，每個州每個城市，我們便能加速那一天的來到，那一天所有上帝的兒女——不論黑人白人、猶太人外邦人或天主教徒基督教徒——都能夠手牽著手，齊聲高唱那古老的黑人靈歌：「終於自由了，終於自由了，感謝全能的主，我們終於自由了。」¹⁷

最後一個民權運動

然而，並不是每個金恩博士發起的運動都以歡喜收場。一九六三年九月，四位女童在伯明罕參加主日學時遭白人埋設的火藥炸死。金恩在葬禮上說出這樣的悼詞：「上帝總有辦法從惡中擰出善來，這些女孩無辜的血或可給這個城市注入救贖的力量。」

種族隔離制度在各地漸漸瓦解，而金恩也成了舉世聞名的英雄，於一九六四年獲頒諾貝爾和平獎。他成功帶領的最後一個民權運動，預計要透過阿拉巴馬州一系列的示威遊行，突顯出美國南方保守派剝奪黑人投票權的事實。

遊行在一九六五年初於阿拉巴馬州的塞爾馬市揭幕。三月五日有了轉折，一隊示威人馬從塞爾馬市要遊行至首府蒙哥馬利市。當時金恩人在亞特蘭大。阿拉巴馬州警遵照州長華理士（Governor Wallace）的命令解散民眾，隊伍才行過塞爾馬市外圍的愛德蒙配特司橋（Edmund Pettus Bridge），警方旋即以催淚瓦斯和警棍攻擊群眾。警員捉起一位男性示威

者，向一片彩繪玻璃扔去，玻璃敘述的是基督是好牧人的故事。共有五百位民眾的隊伍中，有七十人送院治療，另有九十人受傷。¹⁸警方攻擊遊行一事，舉國嘩然，爭取投票權的運動隨即受到全國支持。金恩抵達塞爾馬市加入上千位運動支持者，當中有黑人有白人。全國震驚之下，總統詹森（Lyndon B. Johnson）在國會兩院聯席會議上於電視攝影機前響應了金恩的理念，要求制定強而有力的投票法案，並以一句「而我們一定會勝利」（And we shall overcome）作結。以蒙哥馬利市為終點的遊行，終於在法院命令下順利成行。二十五萬人再次聆聽金恩述說他種族融合的夢，然而這次他是站在南北戰爭中前南方首都的台階上演說。一九六五年八月六日，金恩站在詹森總統背後，親眼見證他簽署投票權法案。¹⁹

生命的終點

一九六八年初，金恩發起了「窮人運動」以因應民權改革未能顧及的經濟問題。墨西哥裔美國人、美國印地安人、弱勢的白人和貧窮的黑人將會穿越南方，進攻華盛頓特區（District of Columbia），並駐紮在那裡，直等到國會通過給弱勢者的權利法案（Bill of Rights for the Disadvantaged）。這項法案將提供工作給一切有工作能力的人，讓無工作能力者有收入，且撥出可觀的款項補助貧民區或少數民族社區的學校。然而這場在華府的遊行，金恩將看不到了。²⁰此時他的努力處處受限，大為國內政治領導人打壓。市區的種族暴力事



件不斷加劇，美國聯邦調查局局長胡佛（J. Edgar Hoover）因此更加積極毀壞金恩的聲譽；再加上金恩公然批評美國介入越戰，更使其與詹森政府交惡。即便如此，金恩仍舊堅決反對如此不公義的戰爭。在他看來，介入越戰等於是將人力、金錢、技術和資源投入「邪惡的摧毀管道」，無疑是讓美國的反貧之戰開倒車。他最後一篇演講的對象，是孟菲斯一群憤怒的罷工清潔工人，那時他已感受到路的盡頭近了。不過他面對死亡也已無一絲恐懼。金恩坦言：

前面還有些許困難的日子要走，但我現在已經無所謂了，因為我已經登過了山頂。和其他人一樣，我也寧願長命百歲……但此時這不再是我的關懷。我所求的，是能遵行上帝的旨意。上帝讓我爬到山上……我向下望去……我已看見那應許之地……或許我沒辦法跟你們一塊過去了……但我今天晚上希望你們曉得，我們作為一個族群，必定會進入那應許之地……持此信念，我們必能達到這一天，這一天所有上帝的兒女——黑人白人、猶太人外邦人、基督徒天主教徒——將能夠牽起手來與黑人一同高唱古老的靈歌：「終於自由了！終於自由了！感謝全能的上帝，我們終於自由了！」²¹

隔天，一九六八年四月四日晚上，金恩博士在孟菲斯一處旅館的陽台上遭雷伊（James Earl Ray）射殺身亡。他順從了聖山上的上帝的呼召，傳講了公義和平的信息，並且帶領



他的人民走出種族隔離，進入自由之地。耶穌和甘地宣揚的精神的力量，是他對抗不公義的惟一武器，而他也跟隨了他們的腳步，爲了救他的人民而捨命。

一九六九年，金恩博士的遺孀科麗塔於亞特蘭大設立了金恩博士非暴力社會改革中心（Martin Luther King Jr. Center for Nonviolent Social Change），繼續完成丈夫的遺志。一九八六年，美國訂定金恩博士的誕辰爲國定假日。金恩的影響至今不退，他的生命挑戰我們認真看待作門徒的要求，並爲正義而戰的呼召。

看見入世的上帝

金恩以社會行動體現其靈修，他所發起的美國民權運動就是一個明證。對他而言，靈修和社會行動是一體兩面，密不可分。透過民權運動，他表明了上帝的愛和祂的同在，而他又稱美國民權運動爲一個「靈修運動」，爲非裔美人教會表示其屬靈社會關懷的一環。²²在美國民權運動中表明上帝的同在是種「危險的靈修」²³，因爲這類屬靈行動本質上是激進的手法介入所有人的生活。

金恩曾說：「基督教信仰的核心，就是確信宇宙中存在一位有能力的上帝，能在自然和歷史中行那超然豐富的大事。」金恩的屬靈生命深植於他對上帝的認識，這也正是他異象的泉源，使他能看見我們是誰，我們當有什麼樣式，而社會的架構又應該如何。除非經由上帝的眼睛篩過，否則人生沒有一個目標算得上有意義。金恩靈修的中心信念就是：他所知

道的這位上帝，是積極介入人類歷史事件的上帝。這位上帝既非遠在天邊的長鬚老人，亦非僅是一切存在的根源這樣抽象的概念。相反地，上帝是有位格、深入參與歷史的上帝，祂在人類的歷史中不斷地動工。金恩寫道：

任時空遷移變化，莫測的陰靈籠罩白日，密不透光的烏雲佈滿夜空，在这一切之上之下，我們有位智慧慈愛的上帝。祂無邊無際的愛支持包容著我們，如同壯闊洋海支持包容著繾綣浪花裡的小小水滴。上帝以祂澎湃的豐富不斷朝著我們湧來。²⁴

金恩不時提醒跟隨他的人，上帝的同在就在他們當中。他教導他們，即使照情勢看來，我們是落敗的一方，且連連受擊，依舊要記得上帝與我們同在。我們從不孤單。他告訴同屬弱勢族群的同胞們，上帝永遠是占多數的那一方，而且祂總有辦法把少數、弱勢的人化爲多數。金恩大聲疾呼：「我們必須明白，在這個宇宙中有一位上帝，祂的能力無可匹敵，和人類的粗鄙軟弱恰成對比。」當我們軟弱害怕，感到洩氣挫折，「我們必須曉得有那麼一位愛我們、關心我們的主，祂總會再給我們一次機會。」²⁵金恩認爲，上帝爲了將人類塑造成愛的群體，讓每一種關係裡都自然地有愛、正義與和平，祂必會永不止息地在人類的這齣戲裡作工。

「愛」在金恩的靈修裡舉足輕重。他主張愛就是上帝的本質，也是上帝展現其大能的終極表達方式。愛是世上創造的



能源。神聖的捨己（Divine self-giving）行動中，愛是積極戰勝疏離及分裂的救贖力量。²⁶金恩堅稱，愛是全宇宙最偉大的能力，並點明了愛是自由、責任和真實交通的基礎。²⁷對金恩而言，愛是基督徒生命的根本，需要人如門徒般委身，活出積極關懷社會的基督教教義。同時，愛又提供了神人共責（Divine-human co-responsibility）概念的基礎，也就是那無限的和有限的在歷史當中相互合作，翻轉法律、制度架構、政策和行爲。愛促使人類在公正和不公正中間選擇公正。惟有愛能夠使失和的人際關係重修舊好。²⁸

金恩認為愛就是追求正義的非暴力運動之核心。²⁹他一再強調，無私之愛（agape）是非暴力運動的驅動力，人若有上帝住在他裡面，又甘心成爲上帝愛的導管，這人不論在靈裡或行爲上所呈現的，就是無私之愛的本質：

無私之愛就是對所有人類的體諒，以及具創造力和救贖力量的善意。以聖經爲本的神學家會說，這愛就是上帝的愛在人的心中動工，是滿溢出來的愛，不求回報的愛。當我們的愛提升至此境界時，我們愛人就不再是因爲他們可愛，或是因爲他們做了吸引我們的事情，而是因爲上帝愛他們；我們可以同時愛犯罪的人，卻恨惡他們所行的惡。我們努力在南方推行的運動核心就是這愛——無私之愛。³⁰

在金恩看來，耶穌愛的倫理爲非暴力運動提供了精神，

引導其方法，甚至還決定其主要的目標。這樣激進的愛乃出於一位關心人類的上帝，祂在人類歷史中行動，將拯救和正義帶給受壓制的人。因此，金恩的上帝就是那激進的愛成了肉身，積極地採取行動。³¹

在金恩的認知中，上帝就是無私之愛的化身。無私之愛是兩造和好的基礎，也是積極對抗分裂的有效力量，爲要修復人類社群，回到其應有的樣子。

無私之愛並非軟弱被動之愛，而是行動的愛。無私之愛希冀維護且創造社群，在有人蓄意破壞社群之時，仍堅持存留之。無私之愛，就是願意竭盡所能地修復社群。³²

由於激進的無私之愛代表上帝存在的本質，因此愛對人的要求正是上帝對人的要求。激進的無私之愛在歷史中運行的目的，總會和上帝的神聖計畫完全相符一致。

假若上帝就是行動中的激進無私之愛，那麼我們在耶穌基督裡所認識的這位上帝，就未曾抽離世界，與祂所創造的萬有僅維持疏離、超脫，在來世才有的關係。然而事實並非如此，上帝參與在整個宇宙和人類歷史當中，創造以正義、和平、愛和希望爲根基的社群。因爲上帝的能力無邊無際，祂的愛沒有窮盡，所以金恩能夠堅信不移，相信上帝的能力最終將一掃所有的不正義。³³



看見入世的基督徒

此外，金恩看見竭力參與世界的運作，是基督徒生命的標記。的確，真實屬靈的標幟在於有能力完全委身於追求自由、正義和維護社群的志業。這個理想遠遠超過了個人利益。金恩眼中的基督徒生活也是積極參與社會的生活方式，以避免使屬靈私有化及內聚。

再次強調，無私之愛是社群的基礎。金恩對愛的重視使他能夠不將「他人」視作仇敵，反倒看作朋友和鄰舍。³⁴基於無私之愛而對他人產生的關懷，促使金恩表示，我們透過耶穌基督認識了這位上帝，而順服祂的基督徒生命為了維護正義，必須激進地參與社會。

關心他人的景況和困境，意味著承認全人類是不可分割的整體。這種關懷正與基督耶穌的生命一致，並且會帶出行動，以建置公正的人類社群為目標。對金恩而言，委身於基督徒的生活方式既是特權也是責任。如此，他將默想的生命與行動的生命連結，將內在的屬靈成長和外在的社會革新接上線。

對鄰舍的愛成為信心和行動之間的橋梁，並說明全人類確實是相互依賴著，牽一髮而動全身。為表達反對隔離主義，金恩主張全人類的命運是一致的。鄰舍之愛堅持我們不以獨善其身為滿足，個人的福祉也當以他人的福祉為依歸。人類生命相互依存的本質，表示我們互為彼此的一部分。³⁵因此互相依賴代表著，在各層級的人類關係中，各造面對的是共同的命運——人際之間、群體之間、一國之內或國際之

間——均是如此。此外，無私之愛更視「他人」為與自身相互依存的鄰舍。如此一來，金恩看世界就成了一個大教區、大社區、全球社群。因鄰舍之愛而將人類看作鄰舍，這樣的觀念常被用來描述入世的人類個體。金恩發現，耶穌的好撒瑪利亞人譬喻恰能解釋這個概念。故事的主角為了幫助在困境中的人，不顧自身的安危和舒適，且打破了當時宗教及文化的傳統。

無私之愛是不看利益的愛，個人不求自己的好處，而是求鄰舍的好處（林前十24）。無私之愛不去區分配得的人和不得配得的人……，反倒完全以「關懷鄰舍的心考量他人」……；所以無私之愛不作朋友和仇敵之分，一致以此愛對待這兩者。³⁶

若要在單一的世界社群或社區裡設立正確的關係，就必須要有這種愛。若要活出上帝的形像，過真實、正直和健全的生活，那麼關心他人重要性就更無可復加。金恩認為，好撒瑪利亞人是「具創造性的利他主義」典範，所有真誠在世活著的人都應有此基本特質。好撒瑪利亞人表現出來的行為，既危險又超越了一般的要求。³⁷他並未容許種族、宗教或國籍攔阻他看見、回應在困難中的他人。他能夠超越種族、教條、膚色或地位，視所有需要幫助的人為他的鄰舍。在貧窮、歧視、剝削或不公義的狀況下，鄰舍之愛為那些有需要的人解困，舒緩他們的痛苦。³⁸



好撒瑪利亞人也示範了「危險的利他主義」，因為他願意勇敢採取合乎道德的行為，以減輕他人的疼痛和苦難。他冒生命的危險解救有難的鄰舍，對鄰舍關懷的心大過於面臨威脅的害怕。好撒瑪利亞人的生命代表了願意將個人安危置於正義之下的典範。金恩自己也時常不顧個人性命，一再以類似的生活方式，活出這種危險的利他主義典範。不論是在伯明罕、芝加哥或孟菲斯，他都感到有股道德上的責任，要他不惜生命，為鄰舍追求自由、正義和尊嚴。相較於遭受不正義的人所承受的痛苦，個人的舒適及安全也就是次要的了。真實的屬靈，只有在面臨極大挑戰和爭議的時刻，才能衡量得出來。真正的好鄰舍會為了他人的福祉，不顧安全、地位，甚至死亡的威脅。³⁹

另外，好撒瑪利亞人也展現出一種「過度的利他主義」。他超越了一般道義上協助鄰舍的慈善責任，所做的也多於當時情況的要求。身為上帝的兒女和人類社群的一份子，全人類都當擔起責任，用盡每一絲精力和資源，以消弭他人的痛苦，恢復社群應有的樣子。這樣的利他主義在金恩看來並非不可能。過度的利他主義最終所呼籲的，是要人們參與激進的重整行動，重整個人和社會價值觀、制度的安排、法律及政經系統。耶穌就是此生活方式的模範。⁴⁰就金恩看來，主呼召現今的門徒要以類似的生活方式參與世界。⁴¹

金恩認為，內在的屬靈若不能帶出社會行動，即淪為追求來世的宗教，講求的是「不合時宜的虔誠和假作聖潔的瑣碎規條」。金恩將其以禱告、信心、盼望和愛為本的內在靈

修，應用在美國民權運動裡，並更清楚地實踐在非暴力的手段當中。美國民權運動採用的既是非暴力的手法，金恩藉此也對美國靈修生活作出了貢獻，那即是「肢體上不具侵略性，卻有活潑的屬靈侵略性」。⁴²對非暴力之愛的信心和盼望必能產生「屬靈的行動」，帶來勇氣、尊嚴與平等。金恩最為人熟知的一句話說道：「基督供應了精神和動力，甘地提供了方法」，也就是非暴力的方法。⁴³金恩承認，民權運動最初在蒙哥馬利市發起時，民眾是因聽見耶穌在登山寶訓裡，呈現的激進之愛的信息才受感召，毅然群起投入。當時非裔美國人在教會裡領受的教導告訴他們，他們的行動是表達新約信心的基本回應。巴士抵制行動展開後，甘地非暴力信念影響所及的層面就更廣了。

金恩稱非暴力運動為一種紀律，他指出，因反隔離政策而起的無紀律仇恨反撲，必會引發恐怖的暴力行動。後來我們看見，非暴力的紀律因著其「純粹合乎道德」的定位和生活方式引人跟隨。金恩不斷教導愛的理論基礎和反報復的信念，但同時提供實際執行紀律的方法，強調實踐上帝同在的重要。他也提到苦難具有救贖的特性，因為堅持非暴力就得忍受苦難。對金恩而言，非暴力的手段出自於內在虔誠的愛，並呈現於外在的受苦之愛。基督徒必須委身於自我犧牲的生活方式，在爭取正義的艱難路上忍受個人的痛苦。而之所以能忍耐種族主義者的各樣威脅，是因為堅信若能受苦而不反擊，那麼付出的受苦之愛雖然對方不配得，卻有救贖之效。金恩告訴跟隨者，一定要甘心犧牲受苦。即使被暴力相



向，依舊要讓敵人知道，自己身後還有許許多多的人會不惜一切湧上來。壓制者所對抗的，是對上帝深信不移的堅定信仰，以及終將大獲全勝的團結力量。「身上濺滿了兄弟的血，被迫要面對世界和他的上帝，這人必會終止這場自掘墳墓的大屠殺。」⁴⁴金恩還教導，非暴力是操練謙卑及自制的方法，他並時常表揚入獄或遭毆打的跟隨者，稱他們是耐得住創造性受苦（creative suffering）的老將。

金恩強烈認為基督徒應當作榜樣，在為自由而戰的沙場上勇敢受苦。福音斥責信心和行為的不一致，由此可以推論，靈魂和身體不可分割，原則和實踐、理論與行動也應當相符。這代表基督徒特別有道德上的責任，在生活中刻苦己心、背起十字架跟隨基督的腳蹤行。他指出，對基督徒而言，救贖性的受苦是這道德責任的中心。甘心為真理、正義和公義承擔苦難和逼迫，就是基督徒生命的本質。而後果是牢獄之災抑或肉體的死亡？金恩主張，就基督徒來說，為了釋放他人脫離精神、社會、政治或經濟上的死亡而犧牲肉身的生命，是最具救贖意義之事。他指出在基督教信仰裡，信的人先要背起十字架，然後才配戴十字架。⁴⁵

屬靈的入世

基督徒靈命的深化是個挑戰也是永無止境的呼召；現代社會，甚至是我們的教會，靈命貧窮的問題普遍，因此面臨的挑戰更大。我們需要深植於生活的靈修及屬靈操練，以預防走向個人、私有化的基督教信仰。由於靈修包含了行動和

存有的元素，因此僅是被動地沉思絕不足以對抗種族不平等的惡。金恩博士曉得，基督徒的真實屬靈是從世界出發，並會催逼基督徒介入世上的苦難和不公義。他呼籲人們明白，這位上帝並非遠在天邊，卻是介入在人類生命之中，他同時也視靈修及行動為一體。金恩的靈修催促他更深投入自己，為世界的正義而戰。當他為正義平等奮鬥之時，靈命也更加深化了。金恩博士發覺，爭取自由和屬靈生命，這兩者乃是一體。

認識金恩和他的靈修、看見他的見證和美國民權運動者的生命，必會促使我們重新思想自己的信仰和委身。金恩以身教告訴我們，靈修有存有和行動的雙重焦點，也就是內在的敬虔和外在的社會行動。以屬靈的行動回應其內在靈命的人，會全心投身於改善人們每天面對的現實生活。因此，接受金恩以激進參與為屬靈表現的理念，意味著承認他確實提供了幾個復興及轉變的指示。今天我們需要被復興，成為耶穌基督的門徒，稱祂為主。從諸多層面看來，我們也相信，金恩博士的生命象徵了我們眼前亟需的復興。

（曾話晴譯）

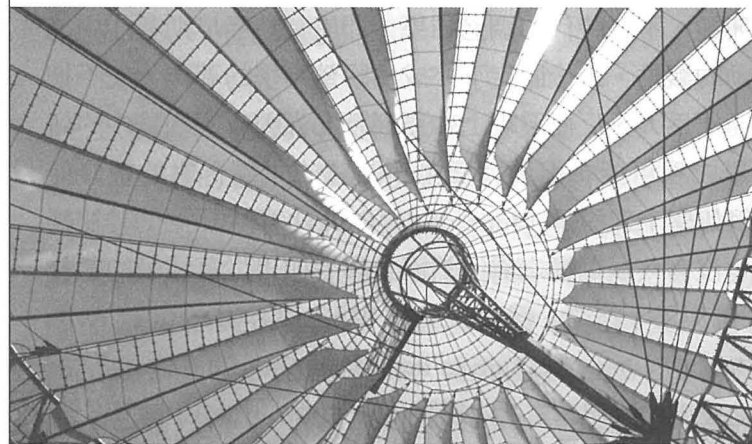
第 10 課

讓世界不再平淡

基督宗教總是徹底政治性的，帶著社會和政治行動，
是基督徒獨特宗教經驗的主要載體。

簡言之，基督徒在鄰舍中間發現上帝，
而不是在他們的意識或宇宙中發現上帝。

——查爾斯·戴維斯（Charles Davis）





莫特曼（Jürgen Moltmann）神學的詮釋者可能會覺得，要評估神祕主義對於莫特曼思想發展的影響，是件很困難的事情。大多數詮釋者的普遍看法是，莫特曼既然是改革宗神學家，他與神祕主義可能就少有關係，甚至毫無關係可言。而且，對於莫特曼早期作品，尤其是《盼望神學》（*Theology Hope*）有一個很常見的評論，就是它的批判性太強，甚至否認了上帝同在的經驗。相反的一面同樣也是真的，也就是莫特曼的詮釋者會覺得，若說神祕主義對於他的神學創作具有任何影響，乃是符合後來讀者對於靈修生活的高度興趣，不合時代的調適結果。即使莫特曼早期著作中搖擺變動的觀點，最後固定下來成為盼望神學的著作，使不把上帝還原為人、反而發現上帝原來就在人固有的經驗中的這種神學成為可能，但莫特曼早期論述的主體，對於靈修作者，例如聖十架約翰（John of the Cross）與大德蘭的神祕經驗，也沒有共振迴響之處。然而詮釋者如果從莫特曼的著作〈大德蘭與馬丁路德：轉向十架的神祕主義〉（*Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of the Cross*）¹，以及他後來的傑作《生命之靈》（*The Spirit of Life*）來研究莫

特曼，他們就會遇到很不一樣的回聲。這些著作對於存在問題的探索（例如經驗、重生與默觀），則能激起讀者們強烈的反應與喜愛。有些時候，甚至有詮釋者會把莫特曼的神學建構描述為極賦有詩意與流暢可讀的作品。所以，我們若要評估與敘述造成莫特曼之思想與神祕主義演進的所有神學淵源，並非輕而易舉的事情。我個人對於莫特曼之著作以及其他作品的看法是，無論它們是否與神祕主義有關，無論它們是不是關於存在或心智方面的探索，莫特曼的神學都源於他經歷上帝的掙扎經驗，這些經驗經常發生在他研究上帝的歷史，以及進行他那更偉大之神學工程的時候。本文對於這個主題想要做的基本貢獻就是，闡明莫特曼為何欣賞神祕主義，並且詮釋他如何以神祕主義作為他思想發展的主要又有力的背景。為要明白莫特曼對於神祕主義的這種激賞，本文會特別集中注意他對於神祕主義最直接的論著，即《生命之靈》第十章〈神祕經驗的神學〉（*The Theology of Mystical Experience*）的詮釋觀點。

從聖靈論出發的神祕經驗

莫特曼的著作對於神祕經驗最直接與有關的論述，可能是出現於〈神祕經驗的神學〉，它首先在一九七三年出版，²後來改寫成為《生命之靈》的第十章。《生命之靈》的第十章，終結了長達七章、對於典型改革宗信條所謂 *ordo salutis*，亦即救恩程序的講論。這段論述的內容很豐富與多元化，包括：釋放、稱義、重生、成聖、靈恩的能力與神祕經



驗。這些名詞聽起來可能都很傳統，但由它們發展的方式來看，可以顯示這個救恩程序並不膚淺，也不是單與內向的敬虔行為有關。大多數改革宗信條會把神祕聯合視為救恩程序的一部分。因為在改革宗的傳統上，信徒與基督的神祕聯合乃是聖潔的真正核心；它遍布於改革宗的各種著作中，鏗鏘有力地表明了基督與我們同活的意義。加爾文在《基督教要義》3.11.10裡寫道：

因此，對於元首與肢體的聯結，亦即基督內住在我們的心裡——簡而言之，就是神祕的聯合——我們賦予的重要性是至高無上的，使基督成為我們的，並使我們與祂同為後嗣，承受祂所具有的恩賜。因此，我們並不是在自己之外從遠處去凝視祂，以便祂的義會歸給我們，而是因為我們披戴基督並且被移植到祂的身體裡面——簡而言之，就是祂預定要使我們與祂成為一。為了這個原因，我們很自豪，我們與祂具有義的交通。³

然而，當莫特曼在救恩程序中談到「神祕的聯合」(*unio mystica*)的時候，他引用信義宗神學家施米德(H. Schmid)的著作《福音派路德教會的教義》(*Die Dogmatik der Evangelisch-lutherische Kirche*)。這麼做對改革宗神學家莫特曼來說並沒有什麼不尋常的地方。因為在他的神學結構上，莫特曼對於從路德與信義宗汲取神學資源，絕對不會畏首畏尾。畢竟在他的老師中有兩位，伊萬德(Hans Joachim

Inwand)與沃爾夫(Ernst Wolf)乃是遵守信義宗傳統的人。對於莫特曼來說，神祕主義並不是新教信仰的外來物，乃是十六世紀宗教改革的一部分，因為它不僅出現於宗教改革前夕，並且也存在於宗教改革進行的當中，證據就是「神祕的聯合」也包括在救恩程序裡面。

莫特曼對神祕經驗這個主題作了一種嚴肅的關懷，確實可以成為一個有益的矯正措施，它可以指正新教神學對於神祕主義的深度成見。莫特曼深知這個成見，並且想盡辦法要矯正它。例如，尼布爾指責神祕主義不遵守第二個誡命；虞格仁(Anders Nygren)則攻擊神祕主義混淆了聖愛與性愛，也就是混淆了「神聖恩典對於罪人的愛」與「人類的情欲」這兩者。⁴哈納克(Adolf Harnack)實際上把神祕主義等同於天主教主義。於是，霍爾(Karl Holl)草率地把神祕主義當作複雜的靈性自戀，對於罪缺乏正確的概念；而澤貝格(Erich Seeberg)則進一步表示，神祕主義是一種「循道主義」(Methodism)，也就是把人帶到了嚴格的紀律中，對於基督教的自由缺乏正確的認知。⁵所以，莫特曼本人說，新教對於神祕主義的成見乃是「一派胡說與婦人之見，最好用不斷停止工作來防備它們。」⁶莫特曼所提出的批評非常強烈，他說：「不要禱告，而要工作；不要探索靈魂，而要改變世界；這些都是新教中產階級世界的格言。這種世界真是平淡無奇，沒有上頭來的超越或者光照。」⁷莫特曼也指出，新教對於神祕主義的另一個指控就是，它強調特殊的內在經驗，會使基督徒偏離上帝的道。為了這個原因，莫特曼要拒絕那些利用聖



經的上帝之道作為藉口，偏離神祕主義和信仰之內在經驗的人；這些人認為神祕主義與內在經驗是關於上帝之道的新神學，而這些人以巴特、卜仁納和莫特曼作為代表。莫特曼認為，不可以把神祕主義與個人經驗當作新教信仰的邊緣，而應當要把它放在信仰的中心位置。他不認為神祕主義與個人經驗乃是侷限於少數菁英份子的現象，反而認為它需要更加的「大眾化」，並且這樣做只會使新教信仰豐富起來，並不會讓它受到威脅。而且，他確實地主張，不僅新教神學要接納神祕主義，連一般信徒生活中也應該有神祕主義的位置。

把神祕主義作為救恩程序的一部分，有一個比表面上看來更重要的因素，就是莫特曼努力想要突破新教只把「基督與聖靈」，即救恩的客觀成就與主觀應用單純湊合在一起的傳統模式。因此，為了這個緣故，他對於神祕經驗的論述，就以聖靈論來作定義，並且從屬靈生命的角度來看神祕經驗。根據聖靈論來論述神祕經驗，在神學上是正確的做法，因為他認為「神祕的聯合」可以描述為「聖靈在人心裡或者靈魂的內住，因此產生人與上帝之間那言語無法形容的聯合。」⁸神祕的聯合是聖靈的作為，它的重點是信徒與基督團契交通。莫特曼把上帝的靈稱為「生命的靈」；這個見解反映在華萊士（Mark Wallace）的論文中：聖靈是「宇宙賜生命之氣（*ruah*）的大能，祂不斷地工作，要改變與更新各種各類的所有生命，包括人類與非人類在內。」⁹所以，在這裡，聖靈乃是「生命的神聖泉源」，而莫特曼所描述的神祕經驗則是「我們在上帝裡面的生命，以及上帝的生命在我們裡面。」¹⁰

神祕主義的定義

莫特曼在〈神祕經驗的神學〉中開門見山，提出一個神祕神學的定義作為開始，因此我們用此定義開始述論莫特曼的神祕神學，自然也很適宜。但這是一個很大膽的做法，因為大多數人都企圖想要在定義中來回答：「何謂神祕主義？」這個問題，可是對於神祕主義這個主題所能提出的意見，往往乏善可陳。在現代英語世界中，對於研究神祕主義早在一八九九年就開始了，當時倫敦聖保羅座堂主任牧師英奇（William Inge），以《基督徒神祕主義》（*Christian Mysticism*）為名，出版了他在班普頓講座（Bampton Lecture）的演講內容。英奇在這個作品的一個附錄中，列舉並批評了不下於二十六個關於神祕主義與神祕神學的定義。¹¹莫特曼在定義神祕神學時，並不是在這已經很冗長的清單中畫蛇添足，另增一個定義而已，他反而是畫龍點睛，把討論焦點放在他自己的神祕經驗上。

莫特曼認為，神祕神學是高度個人與得自經驗的神學，它乃是「從經驗汲取的智慧，而非教義的智慧。」¹²正如附註所說的，這個定義得自路德。然而，更仔細的觀察會發現，路德自己對於神祕主義的定義，乃是來自他非常尊敬的克勒窩的伯爾納（Bernard of Clairvaux），並且他是經過伯爾納的允許，才引用其對於神祕神學的定義：「神祕神學是實驗性的〔或者得自經驗的〕，而非教義的知識」（*theologia mystica est sapientia experimentalis et non doctrinalis*）。¹³路德也用這個定義來描述陶勒（Johannes Tauler）的日耳曼神學（*German*



Theology)），認為神祕神學確實是「神祕經驗的智慧」。所以，對於路德與莫特曼而言，神祕神學乃是經歷上帝的經驗，乃是得自經驗的智慧。這種智慧有別於透過感官或智力所取得的智慧。因為，它不屬於客觀知識的範疇，所以不能加以管制與操縱。這裡所謂的「智慧」，並不是某些知識授與心智的一個事件，反而是心智在愛裡被更新改變，提升到一個新的認知層次。在神祕主義的傳統上，智慧絕非一個純粹知性的因素，而是牽涉到一種新的生活方式，一種務實的、或者「習慣性」的知識，它經由一個人的生活方式得到，並且更可能是從直覺意識到，而不是根據命題演繹出來的。¹⁴

莫特曼最近的一個作品，以及他對於神學的最後一個「系統的」貢獻，乃是《神學裡的經驗》(Experiences in Theology)，莫特曼在這裡又再談論得自經驗的智慧，值得我們特別注意。在這個地方，莫特曼所談論的是：「人怎能變成真正的神學家呢？」，而路德又隱身在這個論述的背景中。路德也談論過，他從詩篇得到研究神學的三個正確方法：Oratio, Meditatio, Tentatio（禱告、默想與Anfechtung，也就是試探）。¹⁵莫特曼認為，神學不僅是研究、閱讀與思考，並且也要伴隨著他所謂的「個人與上帝摔跤」。若沒有這種「個人與上帝摔跤」，神學不過是學術性的研究而已。然而若有這種「個人與上帝摔跤」的經驗，神學就變成智慧。正如莫特曼所說的，這種智慧乃是「從經歷上帝的經驗中變成聰明」。¹⁶神學訓練一直都是超過心智那種的訓練。神聖事物的知識，無法與因為禱告而加深的上帝之愛分割。對於奧古斯丁(De

Trinitate，卷XII至XIV)，認識上帝的途徑並不是知識(scientia)，而是智慧(sapientia)——也就是說，並不是藉著客觀化與分析，而是藉著默觀去愛上帝與渴望上帝自己。莫特曼所說的，這個與上帝摔跤的經驗，乃是直接引述自聖經，即雅各與上帝的天使在雅博渡口摔跤的故事。¹⁷這個與上帝有關的故事，也是莫特曼在他自己故事所發現的經歷。與上帝摔跤的意思，就是與上帝會遇以及被上帝觸摸。很有趣的是，莫特曼論到的「神學是智慧」，可以跟心理分析媲美。就如同心理分析的經驗，要變成一位心理分析治療師的人，首先必須分析他自己。所以，神學工作者乃是藉著通過他的掙扎以及經歷上帝的經驗，而變成一位神學家。神學家是一位完全向上帝開放，也是被上帝深深觸摸過的人。真正的神學家就是那些經歷他們所說的神學內容的人。所以，在每一種神學論述裡，都有神學家自傳的成分。因此，神祕神學即是智慧神學，就是感受到上帝的溫暖與大愛的神學。

莫特曼繼續澄清「神祕的」一詞之意義。「我們並不是用『神祕的』來代表超自然的特別經驗。我們的意思乃是『神祕的』一詞來表達用信心經歷上帝的強度，所以在這種意義上，我們所說的是每個信心經驗到的深度。」¹⁸這個意義不同於典型的解釋，典聖的解釋是把「神祕的」侷限於「特別」或「狂喜」的有限形式，但在莫特曼的認知中，它並不是意味著特別或者超自然的，而是強烈的「用信心經歷上帝」以及「每一個信心經驗的深度」。因此，神祕經驗就是那強烈以及深度經歷上帝的經驗。



我們必須注意，這種經歷上帝的經驗是「在信心」裡的經驗。在經歷上帝的經驗中，信心的重要性是無與倫比的，這是莫特曼特別強調的。所以，一位經歷上帝的人，就是一位用信心倚靠上帝的人。一個人用以經歷上帝的地方，就是那個人的信心。在這點上，莫特曼又顯出了受到路德影響的痕跡。對於宗教經驗而言，信心的重要性或許是路德最強調的重點。在比較早期的神祕主義者談論到知識的重要性之處，以及談論到神祕經驗中特別的愛之地方，路德用信心來代替。信心存在的條件——在感知之外且與感知對比（*extra sensum and contra sensum*）——真的與上帝的知識處於對立的地位。路德認為，完美的「否定神學」完全就是一種信心的神學，也就是在十架神學意義上（*per contrarium*）的一種神學。¹⁹

而且，莫特曼所強調的神祕經驗，也與世界及生活息息相關。這種經驗並不超越世界，反而是這個世界所固有的。正如莫特曼所說的，它「並非另一個世界、而是這個世界的經驗，這個經驗並不是屬於靈性的生活，而是屬於我們在這世界中賴以維生的生活。」²⁰現今的生活與這個世界，乃是神祕經驗的舞台。並不是從生活與這個世界中去抽離出上帝的經驗，莫特曼要強調的是，來說在生活上與在這個世界中去經歷上帝的那個經驗。因此對於莫特曼來說，那個經歷上帝的經驗是歷史性的，因此也是在時間裡的、在歷史上的經驗。莫特曼對於神祕經驗的認知並不是二元論的，二元論所強調的神祕經驗是指另一個世界的並且是靈性的，而莫特曼

所說的神祕經驗則是相當屬於這個世界的，而且是具有物質性的。

《生命之靈》一書所揭示的莫特曼對於神祕經驗的認知，與他比較早期對於靈修生活的認知是一致的，後者可以在《在上帝能力中的教會》（*The Church in the Power of the Spirit*），即莫特曼早期神學三部曲中的第三本書中找到。莫特曼談到靈修：

靈修生活不僅是與世界分離的靈修和禱告，它也是每個靈個別的生活行爲，以及在聖靈的引導下作決定。靈修生活包括整個生命，靈魂與身體，個人與團體，內在與外在的生活都在其內。²¹

很顯然地，莫特曼的靈修與神祕經驗方法，同時拒絕了那無神的現世的選擇，與只專注於另一個世界的虔誠。一個健全的靈修生活並非極端化的選擇，應該是面面俱到的整體生活，甚至是屬於這個世界的生活。對於這點，我們必須注意，他對於這個世界的靈修異象是受惠於潘霍華。莫特曼從潘霍華得到了一個信念：「一個人只有在愛這個地球與愛上帝，並把地球及上帝這兩者視之為一個統一體時，才能相信上帝的國度。」²²而這信念也是他最愛引用的信念。

神祕的靈程

莫特曼在他的神學中所提出的神祕經驗，都是在基督教



神祕主義的豐富傳統裡面曾經提及的。莫特曼擷取「旅行」的隱喻，來描述產生神祕經驗的積極運動。很顯然地，這裡的強調重點是在於靈修生活的程序層面。在靈修生活的論述上，「在聖靈裡旅行」的「過程」是一個被強調的元素，正如神祕主義者所論及的屬靈「方法」或者「道路」，因靈修生活不能單單被定位於與上帝聯合的經驗而已。毫無疑問地，這個過程會有與上帝會遇的最高點，但這個時刻也只是終生行程的一部分。神祕經驗必須有過程，因為它需要時間才能成形，也就是在某一個歷史時刻，它要有那些演出的時間。²³在詮釋神祕的旅程時，莫特曼採用了傳統上所用的三層架構。在他早期著作《經驗上帝》（*Experiences of God*）的序言中，莫特曼表示：「盼望、焦慮與神祕主義等系列主題，是要指出那引導人歸向上帝的旅行方向與經驗的目標。」²⁴莫特曼認為，我們的旅程或者生命道路，總是受到盼望與恐懼的影響，但是經驗的目標只能以神祕的方式來描述。在他後來的著作中，他又再採用了那些被神祕主義者用來描述自己接近上帝的詞彙，即「階段」或者「驛站」。莫特曼神祕旅程的結構有三個部分，但是其內容與傳統有所不同；在傳統上，這三個方法乃是煉淨、光照與聯合。²⁵然而，莫特曼提出三對步驟。這些步驟都是存在於二極之間，不可分割為不同的選擇。這些步驟就是：行動與默想、默想與默觀、默觀與神祕主義。莫特曼總結說：「行動使我們產生默想，默想基督為我們的歷史，使我們默觀祂的靈在我們裡面同在，並使我們回復成為上帝的形像。」²⁶

行動與默想

第一對步驟是行動與默想。莫特曼指出，今日許多的行動已退化為行動主義和實用主義，並且今日許多的默想被視為一無所用。而且，默想作為古代獲得知識的方法，與現代得到知識的科學方法有別。根據現代科學，認知就是要支配與精通，但默想的認知則是要交通和參與。這種知識也會使知道的人更新變化。行動必須在默想的辯證平衡下進行，反之亦然。它們不會互相取代，或者退化為一個單純行動與默想的二極。「正如默想不能免除行動，所以相反的，行動也不能免除默想……默想與生命各領域的釋放習慣互相補充，並且互相使對方加強。」²⁷信心存在於行動與默想裡面。莫特曼主張：「在行動生命（*vita activa*）和默想生命（*vita contemplativa*）之間至少有一個平衡點，即積極與思考的生活，如果它們不在靈修上互相使對方萎縮的話。」²⁸在這裡，莫特曼的看法反映了解放神學家索夫里諾（Jon Sobrino）對於默觀與行動的認知。索夫里諾把默觀與行動的關係解釋得一清二楚：

默觀與行動並不是具有不同客體的時刻，好像默觀乃是針對上帝，而行動則是針對世界。上帝本身就是應該沉思與實行的對象，並且藉著這個神聖對象的統一，這兩種活動得到深度的合一。在這同時，這世界也變成行動與默觀兩者的對象。在上帝的眼中，對於上帝的默觀同時也是對於世界的默觀；而屬上帝的實踐，就是按照上



帝的旨意，把上帝的道應用出來。因此，默觀與行動的活動並非分開來的，似乎一個是關於上帝，另一個則是與世界有關。上帝與世界同樣都是默觀與行動的對象。²⁹

包衡（Richard Bauckham）是一位最有名的莫特曼神學詮釋者，他解釋說：「……因為默想而產生參與的知識，使知道者被更新改變，默想基督的受難會把基督徒吸引到基督的歷史中，不僅使他們轉向基督，也轉向基督為之而死的人，並且使他們終生聚焦在上帝的國度中，即在上帝的拯救意願中。」³⁰基督徒的默想，是把自身置於上帝的三位一體歷史中，並且在這種歷史中由上帝來授予他們的身分，讓他們知道自己是誰以及取得對自我認同感的知識——亦即他們屬於哪裡的知識。若沒有這種身分與認同，實踐就會很快退化為無效的行動主義。

當默想基督的歷史，以及當我們在聖靈裡去認知我們自己的歷史與基督歷史的關係時，我們會在這個開放歷史的過程中，發現我們自身與我們的任務。在上帝攝理這個世界的拯救史中，如果我們單單只想要實現自我與完成自己的命運，我們就只能是實踐了生命的另外一面。³¹

就在這個方面，行動需要默想，而默想產生真誠的行動。若沒有默想的生活，行動的生活很快就會退化為行動主義與實用主義。因此行動與默想互有關聯，並且它們互相制

約與補充彼此。

默想與默觀

莫特曼在論述第二對步驟的時候，最有洞見。在這一對步驟——默想與默觀中，莫特曼以他對默想與默觀的定義作開始：「為了務實的目的，我要把默想詮釋為對某物之愛、受苦和參與的知識。而默觀就是自己在這默想中對自我的認知。」³²在這裡，莫特曼為神學方法論和認知類別，發展出另一個重要的理論。他選擇了知識的參與模式，而不是純粹以命題的模式為滿足。在這個模式中，知識之所以足夠，並不是因為知識提出了一系列不可能的描述性命題，而是因為知識要引導人一同會見神祕。因此，默想與默觀似乎需要一個特別的認知方法，也就是一個並非指向某物的方法（因為這在實際上並沒有任何東西可以指涉），而是參與在它所要知道的現實神祕中。默想與默觀是認知的能力，但它們並不是那種現代世界的功利思維能力。後者的認知主體精通客體，以便壓制客體；相反的是，前者的特徵就是參與的知識。默想的人轉向上帝，向上帝開放自己，並且被上帝更新改變。莫特曼解釋道：

藉著認知或藉著理解，一個人參與另一人的生活。認知在這裡，並沒有改變對方，使它成為知道者的財產；知道者並沒有占用他所知道的對象，相反地，他因為同情而被更新改變，變成他所認知者的一位參與人。知識會



產生團契交通。³³

這樣，認知的過程就更具直覺性，並且更不是私密性的，因為這過程並不是很在乎我是不是正在認知，而是「被知者」吸引著知道者，使知道者與被知者會遇。很顯然地，莫特曼經歷了他所論述的這個認知過程，這個認知過程是在基督教神祕主義環境中的構成，與親密有關，甚至是在知道者與被知者之間穿梭的欲望有關，因此比較不是現代觀念的認知過程，亦即知道者對於可操縱之客體的科學分析。

很有趣的是，甚至早在《在上帝能力中的教會》的時候，莫特曼已論及「參與的知識」。在論述教會如何在上帝攝理世界的歷史中認知自己的時候，莫特曼主張，教會需要去認知自己的地位，乃是位在上帝攝理世界的劃時代運動中。但上帝的知識，如何在上帝的歷史運動中成為可能的呢？莫特曼解釋道：

如果我們談到「上帝的三位一體歷史」，那麼我們就是在談論一位永活的上帝了，上帝經常走出自己，而且不能被任何定義所限定，我們只能夠透過參與和實行的知識，才能對祂有所認知。在神學上，這個情況可表達為：對於永活上帝所具有的活潑、參與和結合的知識，是藉著「在聖靈裡」產生的。³⁴

在這裡，莫特曼認為只有透過參與的知識，一個人才能

知道上帝的行動歷史，並且這種知識乃是聖靈所給予的。因此參與的知識乃是聖靈的作為，並且是由聖靈產生的。

如果明白莫特曼的「參與知識」，很接近田立克主張「知識就是參與」的概念，對於我們也很有幫助。田立克認為，神祕經驗基本上就是參與的經驗。根據希臘化基督徒的語言，gnosis 這個字的意思就是知識、交媾和神祕聯合；田立克主張，認知基本上是一個聯合的形式，因此在任何一種認知行為中，認知者與被知者是聯合在一起的。當知識就是聯合時，主體與客體之關的鴻溝就被打破了。知識為聯合的意思，也代表開放接受，人就是用這個態度來聯合。田立克超越知識的分析，描述愛與知識之間的關係如下：「愛包括了對於被愛者的知識，但這不是分析的知識與處心積慮的操縱，而是改變知道者和被知者雙方，在愛中認知的知識。」³⁵ 田立克在這裡也論到各種不同的知識類別，把分析的知識和參與的知識區別出來，而這種參與的知識會使知道者與被知者之間產生更新變化。莫特曼的參與知識與田立克對於參與知識的解釋一致，正如包衡扼要述說的，這種知識的特徵是「默想、沉思與頌讚——在其中，知道者打開他自己給接受的那方，在互動的關係中，知道者愛與認知了他或她自己，因此能夠被更新改變。」³⁶

既有了這個背景，我們就不會驚訝，在莫特曼的神學裡具有認知與受苦合一的觀念。他有一句常被引用與深受喜愛的話，那就是：「知道上帝的意思，就是受上帝之苦。」³⁷ 受上帝之苦的意思就是：「經歷祂（基督）存在的苦難，祂生命



的重生之苦，他就變成一個不同的人。正如保羅所說的，他因為這個世界的需要與強迫而死，而因為上帝的新生命與祂的國度復活。」³⁸在傳統上，知道與愛被視為與上帝一致的行動。在奧古斯丁與阿奎那的想法中，愛就是一種認知的形式。「靈魂越想要知道上帝，是因為靈魂愛上帝，並且靈魂愛祂，是因為認識祂是至善至美。上帝的愛與知識，聯合在我們所有的上帝之知識裡面，也就是智慧（*sapientia*）裡面。」³⁹然而，莫特曼有別於傳統，他用受苦來代替愛。認知具有一個存在的面向，牽涉到知道者的整個存在。知道與受苦並非只是互補而已，而是他們互相實現的基本條件，並且它們真的在與上帝的關係中，互相聯合在一起。莫特曼強調認知與苦難，而不強調認知與愛，這乃是顯而易見的，因為十字架的神祕主義，乃是莫特曼神祕經驗之神學的中心。

基督教的默想與默觀，並不是茫無目標的默想。在另一方面，超覺靜坐（*Transcendental meditation*）則是沒有目標的默想，因此只能「使靈魂從生命中飛出、飛到空中，如果不是飛向精神病診所。」⁴⁰基督教的默想有別於超覺靜坐，並且也不是超覺靜坐，因為它有基督作為目標。基督教默想，並不是要思考或者制定宗教現實的理論。在討論大德蘭與路德的神祕主義時，莫特曼指出：「……兩者都避開超覺神祕主義的錯誤道路，並且回歸基督自己、祂的人性，以及被釘十字架的上帝。因為基督教神祕主義，在本質上是十字架的神祕主義，乃是對於受難的默想，與上帝交通的經驗：*meditatio passionis et mortis christi*。」⁴¹同樣地，早在《被釘十字架的

上帝》（*The Crucified God*）的時候，莫特曼肯定地說到受難的神祕主義，並且在這種虔誠的形式中，人們能在自己的悲哀與苦難中找到了安慰，是經由知道被釘十字架的基督認同他們。

這種受難的神祕主義發現了有關基督的一個真理，它不應該被膚淺的認知方式所抹煞。它可以用一言以蔽之：苦難被受苦克服，並且傷口被傷口治癒。因為在受苦中的所受苦難是愛的缺乏，而在傷口中的傷口是因為遺棄，而且在痛苦中的無力感是因為不信。因此，遺棄的苦難被愛克服了……透過祂自己被上帝棄絕，被釘十字架的基督，把上帝帶給被上帝遺棄的人。透過祂的苦難，祂把苦難帶給受苦的人。透過祂的死，祂把永生帶給死亡之中的人。因此，受試探、被拒絕、受苦與死亡之中的基督，成為受壓制者的宗教與失落者的敬拜中心。⁴²

最終只有一個實在：就是基督，道成肉身、被釘十字架與復活的主；基督徒藉祂進入生命與命運的神祕交通中。因此，基督教默想的中心乃是「默想被釘」（*meditatio crucis*）⁴³與「默想基督的受難與死亡」（*meditatio passionis et mortis Christi*）。⁴⁴對莫特曼來說，神祕主義是十字架的神祕主義，因為他惟獨專注於耶穌基督，以及祂被釘十字架。這個默想是具體並且以基督為中心的，因為它集中在基督包容我們的那個歷史，並且也使我們專注於那個歷史。透過默想，一個



人可以進入基督的歷史，並且在這個歷史中發現自己。就是聖靈「在我們裡面」的作為，使一個人開始知道，基督「為」我們的歷史。「基督為我們的默想知識，與基督在我們裡面的默觀認知，彼此交相作用。」⁴⁵為我們釘十字架的基督，也是在我們裡面復活的基督，祂們互相屬於對方。「基督釘十字架的故事是使人忘我的知識，而復活的基督『在我們當中』（*in nobis*）會使人產生自我認知的意識，互相屬於對方，形成單一的整體。」⁴⁶莫特曼認為，默想與默觀並無先來後到之分，它們互相制約，因此無默想就沒有默觀，反之亦然。

莫特曼提出一個默想與默觀的分析，把它們的區別述說清楚。為這個區別，他引用牟敦的《行動世界中的默觀》（*Contemplation in a World of Action*）與《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*），以及泰勒（John V. Taylor）的《居間的上帝》（*Go-Between God*），呈現的主題是：「對於認知的認知思想，乃是聖靈的一個經驗。」⁴⁷莫特曼認為，默想是省思十字架，即逾越節的奧秘，與基督為我們而死的福音信息。默觀也是屬於聖經與基督論的，因為它是對於知識與愛的認知，當我們被這個思考本身所激發時，我們就回歸基督為我們而死的自我認知。他寫道：

我知道，藉著默想，對於某物產生愛、同情和參與的認知，而藉著默觀，這個思想在默想中開始認識自己。想要默想的人，沉浸在他所默想的對象中。他沉迷於對象裡面，因此「忘掉自己」。接下來，他所默想的對象也沉

浸在他的裡面。然後，在默觀中，他又再恢復自我知覺。他把這個改變，記錄在他自己的裡面。⁴⁸

因此，默觀就是：上帝在基督裡面，不斷在我存在上面工作的那種經驗。這是我的默想，留在我身體、靈魂與靈裡的後果。在每一個默想中，都有默觀的時刻。這種時刻延長與故意的縱容，用以排除進一步的默想（也就是進一步的思想、想像或者喜愛），就是莫特曼所謂的「默觀」。這種對於默想與默觀的認知，對現代人的平庸是一個貢獻，現代人可藉著這樣的默想與默觀而豐富起來。

默觀與神祕主義

在莫特曼對於產生神祕經驗的靈程論述中，第三對步驟乃是默觀與神祕主義。在這裡，莫特曼把神祕主義視為「神祕的聯合」（*unio mystica*）。他把這種神祕聯合定義為：「實現的時刻，聯合的狂喜，靈魂沉浸在神性無限海洋的裡面。」⁴⁹大體上，這些話都是神祕主義者的說法。在這種神祕的時刻，一個人對於上帝的經驗變得如此深刻，以致於「不再有回顧，也不再有期待。上帝是純粹現在。」⁵⁰對於莫特曼來說，他不僅有上帝的歷史經驗，也有純粹現在的上帝之經驗。

但是生命的經驗也可能如此強烈，以致回顧和期待都被忘掉，因此所有的一切都是純現在。那麼，我們論到的就是生命的狂喜。上帝的經驗也能夠如此強烈，正如巴



門尼德 (Parmenides) 所說的：「開始就被抹煞，而且終局也消失不見」，因此永恆的現在充滿一切。然後，我們就是談論神祕或者「末世的」時刻了。⁵¹

這種時刻似乎是，一種永恆的經驗打斷了時間的經驗。它是一個永恆的神祕狂喜經驗，上帝在其中被人所愛與崇拜，完全是爲了祂自己並在祂自己裡面。包衡在探索莫特曼對於永恆狂喜經驗的觀念發展時指出：「在莫特曼把他以前拒絕過的觀念後來用在他自己的神學上，最顯著的例子可能就是，這個永恆現在的顯現觀念。」⁵²在包衡的分析中，莫特曼對於非塵世經驗的認知，乃是布洛赫 (Ernst Bloch) 之哲學著作的反動，他在其中認知一種「真正的現在」。在這個現場時刻，「開始與結束同時都存在」。這個永恆的現在應該是指上帝是純現在的意思，不僅僅是指過去與未來都被忘掉，但很弔詭的是，這兩者同時也都存在。很有意義的是，莫特曼在討論神祕的時刻與布洛赫的靈感時，能夠得到一個末世與現世結合起來的世界觀——亦即，使一個末世導向的現世過程，與目標或者結局已存在的非現世，結合在一起——這是很有意義的事。⁵³

在解釋靈魂如何達到它與上帝的這種交通時，莫特曼從艾克哈特 (Meister Eckhart) 得到一個觀念，就是在靈魂回歸上帝的旅程中會棄絕所有默想。我們需要遠離受造物與自我，以便爲祂自己的緣故愛上帝。這包括爲了上帝的緣故放棄人與上帝的相似性，以及爲了上帝的緣故放棄上帝。包衡

在討論莫特曼的神祕傳統時，對超脫之需要作了進一步的評估，他說：

但是超脫受造物限制之辦法，並不在於受造物不可以被愛，而在於它們應該用正確的方式去愛。擺脫上帝的願望，錯誤地傾向受造物，想從它們尋找它們絕對無法給與的東西，它們必須用正確的方式愛；正因爲它們是受造物，它們的價值得自並且反映它們的創造者。即使傳統並非總是可以得到這個結論，與受造物「超脫」，也可以被視爲能夠在上帝裡面愛它們，並在它們裡面愛上帝的方法。⁵⁴

政治的神祕主義

在莫特曼對於神祕靈程的認知中，最有意義與最有趣的是，他認爲這個靈程並不是超越的，而是非常在乎真實生活的。神祕之道並非宗教或者內在的，反而是屬於世界與政治的。取得神祕經驗的方法是政治的，並且政治「實際上，乃是基督的門徒訓練，對抗敵擋上帝的非人類死亡勢力。」⁵⁵莫特曼在這裡反映了解放神學家古鐵雷茲 (Gustavo Gutierrez)、索夫里諾 (Jon Sobrino) 與波夫 (Leonardo Boff) 的看法：「每一個靈修生活都有殉道的層面」，毫無例外。波夫談到「殉道者」這個可敬的字眼時說：

在意識形態的立場之外，所有爲了真理、公義與和平流



血的人，都完全配稱為殉道者。他們實現了基督之靈的美善作為。事實上，他們並不是為了基督教信仰成為殉道者，他們也不是教會可以視為已有的英雄。但他們是上帝國度的殉道者；他們為之殉道的那個目標，也是上帝之子住在我們當中時所擁護的主張。在人類歷史上，他們有助於上帝政治的實現。⁵⁶

莫特曼也用大致相同的方式，在最激進的詮釋中表示，一位神祕主義者並不是一位修士，而是一位殉道者，並且一位神祕主義者也是一位門徒。因此身為一位殉道者，神祕經驗發生在監獄中，就是當他為真理的見證在公開的門徒訓練場合受苦時。對莫特曼來說，殉道者的神祕經驗，主要是效法基督。

他在自己的命運中，經歷到基督的命運。他的命運與基督的命運是一致的。神祕主義者所謂的 *conformitas crucis*，也就是同釘十字架。這就是為什麼，他在與基督同受苦時，也會經歷到復活的基督，並且他所同受的苦難越大，他所同作的見證也就越肯定。⁵⁷

在這裡，莫特曼的十字架神學，使他能夠表達他的神祕經驗，並不是藉著與世界隔離，或者超越物質的存在。相反地，莫特曼把神祕聯合視為一種為行動、為激進的政治使命，以及為在這個世界中接受更深的門徒訓練而作的準備。

藉著艾克哈特的提醒，受苦是上帝在靈魂裡出生的最短路程，莫特曼相信，殉道的經驗乃是靈魂達到神祕聯合的最短路程。

上帝在監獄裡面，上帝在受審，上帝在受拷打，上帝在身體的劇痛中，上帝在臨到靈魂的黑暗中——這是殉道者的政治神祕主義。若說今日的監獄是基督徒經歷上帝的特別地方，並不是太誇張的說法。在獄中，殉道者可以在聖靈裡經歷到基督。在獄中，靈魂找到神祕聯合。⁵⁸

莫特曼並非拋棄神祕主義，而是有技巧地把神祕主義與他的神學經驗結合，並應用在現代的經驗中。他表示，歷史上的迴廊修士指出，殉道者今日在他們獄中牢房的經驗，說明著靈魂之「內在的基督門徒訓練」與「外在的身體與政治的門徒訓練」有著一致性。莫特曼解釋：

從殉道通往神祕主義的道路上，靈魂與基督的交通真能提升到另一個層次。門徒訓練變成效法基督，卑微的受苦變成謙卑的美德，外面的迫害變成裡面的攻擊，並且遭到謀殺變成「靈性的死亡」。然而，以基督為中心的神祕主義，會使我們對基督的受苦與殉道者受難的回憶，保持得栩栩如生。這也代表堅守那基督在未來歷史上再來的盼望。如果我們在這種意義上，認識在靈性上與基督同死，那麼神祕主義並不是代表免除行動；它乃是公



開地為門徒訓練作準備。⁵⁹

對於莫特曼來說，只有以基督為中心的神祕主義，才能夠使神祕主義與殉道結合起來，特別是神祕的同釘十字架。並且，在紀念基督與盼望祂國度之間，只有以基督為中心的神祕主義，才能夠使我們對基督受苦與殉道者受難的回憶，在歷史上歷久彌新。在歷史上已被認知與實行的、以基督為中心的神祕主義，發生在基督的紀念與祂國度的盼望中，乃是正面並有價值的，因為它並不是逃避這個世界，或者退縮至純屬內在的生活。因此莫特曼認為，這種以基督為中心的神祕主義，乃是活潑、公開與屬世的門徒訓練。

以基督為中心的神祕主義，也是有盼望的神祕主義，因為它並不會隔離信徒與歷史和歷史的世界，而是使信徒與歷史和世界息息相關。它並不是內在與外在、私下和公開、以及屬靈和身體的二元論，而是有一個以基督為中心的神祕主義，在這個世界上被活出與實行出來，基督的國度將要來到這個世界。國度的盼望啟示我們，雖然目前所處的環境仍舊不是上帝的國度，而盼望似乎也與當前的現實矛盾，但它應許這個世界會更新變化成為上帝的國度，而上帝的國度也正在來臨之中。以基督為中心的神祕主義，使信徒在政治與公開場合，涉入已經在進行之中的更新變化的過程。莫特曼之盼望神祕主義的結果導致了對神祕主義的肯定，因為如果有人用這個方式詮釋，就不會否認神祕主義，而會把基督教神祕主義的特徵描述為——能使基督的回憶與祂的未來期待栩栩

如生的神祕主義。

日常生活的神祕主義

以基督為中心的神祕主義，不僅與殉道有關，也與在這個世界上的日常生活有關。神祕主義者與殉道者的道路是很特殊的，但是也有「日常生活上的神祕主義」。日常生活中的神祕主義，也是日常生活的「秘密的神祕主義」與「安靜的神祕主義」。真正與基督同釘十字架和復活的辦法，並不是一定得採取極其受苦和門徒訓練，甚至是超越式的超脫辦法。它也可以發生在日常生活中：

靈魂不僅是與基督同死，以及藉著靈修操練變成「十字架的形式」(cruciform)，也不是只有在公開殉道時才會變成這樣。它在日常生活的痛苦以及為愛受苦中，已經有了十字架的樣式。受苦和被棄絕之基督的歷史是如此開放，所以每一位有愛心之男女的苦難和焦慮，都可以在那裡找到一個地方，而且被接納和承擔。如果他們在那裡找到地方並且被承擔，並不是要永遠奉獻，而是他們會得到更新與醫治。⁶⁰

基督的十字架，使所有苦難都變成上帝的苦難，並且基督的復活，為所有現實開啓了嶄新的未來，所以我們終生都可以與基督同過生活，又可被包括在祂的歷史裡面。並且，正如莫特曼所解釋的，與基督同過的生活可以「……加強軟



弱與微不足道者的力量，當他們被強者欺凌的時候；它（也可以）給與創造力，在走投無路的時候。」⁶¹莫特曼認為，「日常生活上的神祕主義」是最深刻的，因為它的深刻性來自於它的單純。單純的存在，就是活出在上帝裡面的生命。真正的謙卑就是，接受與活出個人的低微生命。在上帝裡面的生活，就是完全欣然接受的日常生活以及它的整體實在。我們的生命與上帝的生命交織在一起。正如包衡這位有見識的莫特曼詮釋者所解釋的：「有一個日常生活上的神祕主義，因為在愛中所過的日常生活並不是膚淺的：這種上主所產生的生活經驗，就是基督被釘十字架與復活的經驗。上帝在苦難與喜樂中，並且它們也在上帝裡面。」⁶²

「世界在上帝裡面」的異象

真正的神祕主義，最後會產生「世界在上帝裡面」的異象。這種萬有在上帝裡面的異象，在一本神祕的著作《日耳曼神學》（*Theologia Deutsch*）之中表達出來：「萬有都是一，並且一就是在上帝裡面的萬有。」莫特曼認為，這種異象是邁向未來目標的運動，在未來「上帝是萬物的一切」（林前十五28，另譯）。這個「萬有在上帝裡面」之異象的根基與根據，就是基督的十字架。「所以，因為上帝的十字架，受造已經從上帝而活，並且將會在上帝裡面被更新。」對於莫特曼而言，十字架是上帝用來更新的偉大工具。在上帝裡面的十字架，承受罪惡、邪惡與苦難，並且將之改變為良善、恩典與憐憫。

若沒有基督的十字架，這個「世界在上帝裡面」的異象就完全是幻想。任何一個孩子的受苦的苦難，就會證明這一點。若不知道上帝無窮大愛的苦難，泛神論和萬有在神論都無法在這個死亡的世界中持續下去。它們會很快就都轉變為泛虛無論。⁶³

這個「世界在上帝裡面」的異象，是根據被釘十架之上帝的知識。在這世界上，十字架賜給人一種看法，萬有在上帝裡面，並且世界在上帝裡面。擁有復活基督在十字架上的信念，會使一個人可以在凡事上都經歷上帝，並且在任何地方、在所有的經驗中都可以見到祂。因此，莫特曼的十字架的神祕主義，與「世界在上帝裡面」這一「萬有在上帝之中」的異象結合在一起。正如包衡說得頭頭是道：「莫特曼使對於上帝的經驗，變成並不是個人內省的問題，而是在凡事以及所有經驗中與上帝會遇。」真正的神祕主義，乃是「世界在上帝裡面」這一種萬有在上帝之中的神祕主義。

結論

最近對於莫特曼神學的研究中，法倫賀斯（Geiko Muller-Fahrenholz）作了大膽的宣告，認為莫特曼所從事的神學乃是以神祕主義為基礎的。他甚至想要證實，把莫特曼稱為神祕主義者也是合宜的。⁶⁴根據上面的研究，法倫賀斯的宣告似乎不是毫無根據的。我們對於神祕主義在莫特曼思想中的研究指出，他作為一個傳達者，使這個傳統引起了眾人廣

泛的興趣，以及在某些方面，成為神學格言的原創者，在神祕主義思想的塑造上具有很重要的影響力。這個影響可以在他的著作中看到痕跡。莫特曼排除了對於神祕主義的整體負面評估，這種負面評估在大多數更正教神學家，甚至在巴特的神學裡面也是很明顯的。從我們的立基點來看，這個事實預告了，在現代對於神祕主義大感興趣的風潮中，他會得到許多好評。正如孔維思（A. J. Conveyors）表示的，莫特曼「超越我們想得到的所有神學家，他吸引對話夥伴，正如磁鐵吸引鐵屑。」因此「他的洞見滲透如此眾多與如此多元化的思想領域。」⁶⁵除了他那可觀的建設性洞見之外，他的神學能不斷自我澄清，以及孕育更多的對話，這本身就是一項舉足輕重的成就。

附註

導論

1. See for example, Jeremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London: Routledge, 2004).
2. Sandra Schnieders, "Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* Volume 3, Number 2 (Fall 2003):163.
3. Kenneth Leech, *The Eye of the Storm: Spiritual Resources for the Pursuit of Justice* (London: Darton Longman and Todd, 1992), 3.
4. *Ibid.*, 3.
5. *Ibid.*, 4.
6. *Ibid.*, 4-5.
7. *Ibid.*, 5.
8. *Ibid.*, 5.
9. John D Zizioulas, in *Christian Spirituality: Genesis to the Twelfth Century*, ed. B. McGinn and J Meyendorff, *World Spirituality*, vol 16 (London: Routledge and Kegan Paul, 1986): 27.
10. Philip F. Sheldrake, *Exploration in Spirituality: History, Theology and Social Practice* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press 2010), 95.
11. Leech, 5-6.
12. Seamus Murphy, "Two Challenges for Social Spirituality," in *Windows on Social Spirituality* (Dublin: The Columba Press, 2003), 151.
13. Leech, 6.
14. Will Hernandez, "Soul" in *Dictionary of Christian Spirituality*, Editor Glen Scorgie (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011), 764-765.
15. *Ibid.*, 7.
16. Dietrich Bonhoeffer, Edited by Eberhard Bethge, *Ethics* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), 200. (中譯本：《倫理學》，香港：道風書社，頁170~171)
17. Michael Kirwan, "Spirituality and Politics," in *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality* (London: Bloomsbury, 2012), 187.
18. Terry Tastard, *The Spark in the Soul* (Mahwah, New York: Paulist Press, 1989), 119-120.
19. Sheldrake, *Exploration in Spirituality: History, Theology and Social Practice*, 7.
20. Kenneth Leech, *The Social God* (Eugene Oregon, Wipf and Stock Publishers, 1981), 6.
21. *Ibid.*, 8.
22. Bonhoeffer, *Ethics*, 205-206. (中譯本：《倫理學》，香港：道風書社，頁174~175)
23. Tastard, 120.

24. Kenneth Leech, "The Soul and the Social Order," *Weavings*, Vol. 1. No2 (November/December 1986), 11.
25. Daniel Berrigan, *America is Hard to Find* (SPCK: 1973), 77-78.
26. Leech, *The Social God*, 56.
27. Rowan Williams, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross* (London: Darton Longman and Todd/Boston: Cowley Publications, 1990), 2. (中譯本:《知識的傷痕》,台北:校園,頁4)
28. Thomas Merton, *Life and Holiness* (New York: Doubleday, 1964), 9-10.

第1課

1. Frank C. Laubach, *Forty Years with the Silent Billion* (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1970), 26.
2. Helen M. Roberts, *Champion of the Silent Billion* (St. Paul, Mn: Macalester Park, 1961), 24.
3. Ibid., 71-78. (The world Literacy Committee later became an agency of the National Council of Churches.)
4. Ibid., 84-85.
5. Ibid., 76.
6. Gene Edwards, *Practicing His Presence* (Jacksonville, Florida, the SeedSower, 1973), v-vi.
7. Frank C. Laubach, *Letters by a Modern Mystic* (Syracuse, NY: New Readers press, 1955): Also published by title, *Open Windows, Swinging Doors* (Glendale, GA: Regal Books, 1974).
8. Laubach, *Letters by a Modern Mystics* (Colorado Springs, Colorado: Purposeful Design Publications, 200), v-vii.
9. Laubach, *Letters*, 15.
10. Ibid., 14.
11. Ibid., 17-18.
12. Ibid., 18-19.
13. Ibid., 21-22.
14. Ibid., 25.
15. Laubach, *Forty Years*, 423.
16. Laubach, *Letters*, 46.
17. Frank Laubach, *Learning the Vocabulary of God: A Spiritual Diary* (Nashville, TN: The Upper room, 1956), 47.
18. Laubach, *Learning the Vocabulary of God*, 62.

第2課

1. Emmanuel-Celestin Suhard, *Priests Among Men* (New York: Integrity, 1949).

2. Dorothy Day, *The Long Loneliness* (New York: Harper Collins, 1997), 38.
3. Ibid., 148.
4. From: Dorothy Day, *The Long Loneliness: An Autobiography* (New York: Harper & Row, 1981), 139. Quoted in Sandra Yocum Mize, "Dorothy Day's Apologia for Faith after Marx," in *Horizons* Volume 22, Number 2 (Fall, 1995), 205.
5. Ibid., 64.
6. Ibid., 166.
7. *The Long Loneliness*, 170.
8. See June O' Connor, "The Catholic Worker," in *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, edited by Judith A. Dweyer (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1994), 129.
9. Dorothy Day, *Little by Little: Selected Writings of Dorothy Day*, ed. Robber Ellsberg (New York: Knopf, 1983), 114.
10. Dorothy Day, *Meditations* (New York: Newman, 1970), 54.
11. *The Long Loneliness*, 43, 107. Quoted in David Tracy, "Recent Catholic Spirituality: Unity amid Diversity," in *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, edited by Louis Dupre and Don E. Sailer (London: SCM Press LTD), 1989.
12. *The Long Loneliness*, 234.
13. Ibid., 227.
14. William D. Miller, *Dorothy Day: A Biography* (San Francisco: Harper & Row, 1982), 338.
15. Ibid., 341.
16. *The Long Loneliness*, 263.
17. Day, *Meditation*, 52.
18. Day, *Selected Writings*, 272.
19. James Forest, *Love is the Measure: A Biography of Dorothy Day* (New Work: Paulist Press, 1986), 164.
20. William Miller, *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day* (Garden city, N.Y.: Doubleday, 1987), 487.
21. Robert Coles, *Dorothy Day: A Radical Devotion, Radcliffe Biography series* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1987), 16.
22. Forest, *Love is the Measure*, 206.
23. Room for Christ, *Catholic Workers* 12 (December 1945): 2. Reprinted in *Catholic Workers* 46 (December 1980): 7.
24. Dorothy Day, *On Pilgrimage* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 123.
25. Brigid O' Shea Merriman, *Searching For Christ, The Spirituality of Dorothy Day*, (Notre Dame: University of Notre Dame, 1994), viii.
26. Dorothy Day, *Loaves and Fishes*, (New York: Harper and Row, 1963), 80-82.
27. Day, *Little by Little*, 106.
28. Quoted in Susan Rakoczy, *Great Mystics and Social Justice*, 143.
29. Day, *Meditations*, 49.
30. Dorothy Day, "Fall Appeal, November 1953" (*The Catholic Worker* Nov. 1953).

31. Day, *Little by Little*, 231.
32. Forest, *Love is the Measure: A Biography of Dorothy Day*, 142.
33. Susan Rakoczy, *Great Mystics and Social Justice*, (New York: Paulist Press, 2006), 144-145.
34. Daniel Di Domizio, "The Prophetic Spirituality of the Catholic Worker," in *Revolution of the Heart: Essays on the Catholic Worker*, edited Patrick G. Coy (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 222-223.
35. Rakoczy, *Great Mystics and Social Justice*, 145.
36. Dorothy Day, *Little by Little, Selected Writings of Dorothy Day*, edited. Robert Ellsberg (New York: Knopf, 1983), 109.
37. Day, *Meditations*, 13.
38. Quoted in Brigid O' Shea Merriman, *Searching For Christ, The Spirituality of Dorothy Day*, 220.
39. Ibid., 82.
40. Ibid., 82.
41. Ibid., 83.
42. Ibid., 83.
43. Day, *The Long Loneliness*, 285-286.
44. Ibid., 256-257.
45. Day, *Little by Little*, 97-98.
46. Quoted in Brigid O' Shea Merriman, *Searching For Christ, The Spirituality of Dorothy Day*, 46.
47. Ibid., 47.
48. Day, *Meditations*, 48.
49. Day, *Selected Writings*, 213.

第3課

1. Howard Thurman, *Meditations of the Heart*, 97. Cited in *A strange Freedom: The Best of Howard Thurman on Religious Experience and Public Life* (Boston: Beacon Press, 1998), 305-306.
2. Thurman, *Creative Encounter*, 20.
3. Howard Thurman, *Meditations of the Heart*, 97. Cited in *A strange Freedom: The Best of Howard Thurman on Religious Experience and Public Life* (Boston: Beacon Press, 1998), 305-306.
4. Thurman, *Creative Encounter*, 30.
5. Thurman, *Creative Encounter*, 30.
6. Thurman, *Creative Encounter*, 65.
7. Thurman, *Creative Encounter*, 40, 65.
8. Thurman, *Mysticism and Social Change*, 30.
9. Thurman, *Creative Encounter*, 123-124.
10. Howard Thurman, *Discipline of the Spirit* (New York: Harper & Row, 1963), 86-

- 103.
11. Thurman, *Creative Encounter*, 34.
12. Thurman, *Creative Encounter*, 37-38, 59.
13. Howard Thurman, "Mysticism and Social Change", in *A Strange Freedom*, Edited by Walter Earl Fluker and Catherine Tumber (Boston: Beacon Press, 1998), 112.
14. Ibid., 31.
15. Howard Thurman, *Luminous Darkness: A Personal Interpretation of the Anatomy of Segregation and Ground of Hope* (Richmond, Indiana: Friends United Press, 1989), 88-90.
16. Ibid., 101.
17. *A Strange Freedom*, 129-130.
18. Thurman, *Luminous Darkness*, 26-27.
19. Howard Thurman, *The Search for Common Ground* (Richmond, Indiana: Friends United Press, 1986), 102.
20. Ibid., 102.
21. Thurman, *Luminous Darkness*, 33.
22. Ibid., 42-44.
23. Thurman, *The Search for Common Ground* (Richmond, Indiana: Friends United Press, 1986), 104.

第4課

1. Dag Hammarskjöld, *Markings*, trans Leif Sjöberg and W. H. Auden (New York: Alfred A Knopf, 1964), v. (中譯本：《痕 / 跡》，香港：基道)
2. 《痕 / 跡》，第二部頁 209。
3. 《痕 / 跡》，第一部頁 61。
4. On Axel Hägerström, see the entry under his name in Paul Edwards, editor-in-chief, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and Free Press, 1967).
5. 《痕 / 跡》，第二部頁 104。
6. 《痕 / 跡》，第二部 118~119 頁。
7. Henry P. Van Dusen, *Dag Hammarskjöld: A Biographical Interpretation* (Faber, 1967), 219.
8. 《痕 / 跡》，第二部頁 131~132 (譯註：本文引文基本上參考中文譯本，但其中幾處稍加潤飾修改)。
9. 《痕 / 跡》，第二部頁 177。
10. 《痕 / 跡》，第二部頁 166~167。
11. 《痕 / 跡》，第二部頁 98。
12. 《痕 / 跡》，第二部頁 173。
13. 譯註：中文譯本採用「聖子」，但是英文譯本為「兄弟」(Brother)。
14. 《痕 / 跡》，第二部頁 134。
15. 《痕 / 跡》，第一部頁 61。
16. 《痕 / 跡》，第二部頁 132。

17. 《痕 / 跡》，第二部頁 68。
18. 《痕 / 跡》，第二部頁 10。
19. 《痕 / 跡》，第二部頁 98。
20. 《痕 / 跡》，第二部頁 99。
21. 《痕 / 跡》，第二部頁 137(其中幾處稍加潤飾修改)。
22. 《痕 / 跡》，第二部頁 38。
23. 《痕 / 跡》，第二部頁 106~107。

第 5 課

1. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage* (New York: Harper and Row, 1970), 559.
2. Ibid., 890-891.
3. 潘霍華著，鄧肇明、古樂人合譯，《追隨基督》(香港：道聲)，頁 3。
4. 同上書，頁 29。
5. 同上書，頁 32。
6. 同上書，頁 63。
7. 同上書，頁 6。
8. 同上書，頁 70。
9. 同上書，頁 135~136。
10. 潘霍華著，鄧肇明譯，《團契生活》(香港：基督教文藝)，頁 5。
11. 同上書，頁 26。
12. 同上書，頁 17。
13. 同上書，頁 59。
14. 同上書，頁 78。
15. Mary Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer* (New York: Harper and Row, 1968), 72.
16. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision Man of Courage*, 757.
17. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge (New York: Macmillan Publishing Company, 1972), 369-370. (中譯本：《獄中書簡》，頁 180，此處為譯者另譯)
18. Ibid., 281, 286.
19. Geoffrey B. Kelly, "Prayer and Action for Justice: Bonhoeffer's Spirituality," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, edited by John de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 251.
20. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 391. (中譯本：《獄中書簡》，香港：基督教文藝，頁 187，此處為譯者另譯)

第 6 課

1. Jose De Broucker, Dom Helder Camara, *The Violence of a Peacemaker* (Maryknoll,

- NY: Orbis Books, 1970), 137. The biographical materials that follow are condensed from a recollection by Helder Camara.
2. Ibid., 144.
3. Helder Camara, *Revolution Through Peace* (New York: Harper and Row, 1971), 2-3.
4. Ibid., 4.
5. Ibid., 8.
6. Avery "Dulles, The Meaning of Faith Considered in Relationship to Justice", in *The Faith that Does Justice: Examining the Christian Sources for Social Change*, edited. John C. Haughey (New York: Paulist Press, 1977), 36.
7. Ibid.
8. William Proctor and James M. Talley, *Third World Apostle: Liberty is through Christ*. (*National Courier*, December 24, 1976), 19.
9. Helder Camara, *The Desert is Fertile* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1974), 49.
10. Ibid., 74, Let Every Word.
11. Ibid., 19, Come Lord.
12. Ibid., 45. Truth is Alive and Suffering.
13. Ibid., 50-51.
14. Ibid., 54-60.

第 7 課

1. Ann and Jeanette Petric 的電影〈德蕾莎修女〉(*Mother Teresa*) 前言，Robert Inchausti 引用於其著作，*The Ignorant Perfection of Ordinary People* (Albany: State University of New York Press).
2. Frederick Buechner, *Wishful Thinking* (London: Collins, 1973), 83.
3. 當時 Skopje 仍然屬於鄂圖曼帝國。第一次世界大戰後，成為前南斯拉夫的領土，二次大戰後，則變成南斯拉夫聯邦之馬其頓共和國首都。
4. Eileen Egan, *Such a Vision of the Street* (Garden City, New York: Doubleday, 1985), 25.
5. Ibid., 25.
6. Kathryn Spin, *For the Brotherhood of Man Under the Fatherhood of god* (New Maiden, UK: Colour Library International, 1981), 21.
7. Courtney Tower, *Mother Teresa's Work of Grace*, (Cape Town: Reader Digest, 1987) quoted in Darl Balia, "Mother Teresa's Missionary Calling, A Journey in 'Spiritual Childhood'" *Missionalia* 25:3 (November 1997), 408-417.
8. Christian Feldman, *Mother Teresa: Love Stays* (New York: Crossroad, 1998), 29.
9. Ibid., 68 (Quoting Mother Teresa).
10. Georges Gorree and Jean Barbier, *Love without Boundaries: Mother Teresa of Calcutta* (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 1974), 30.
11. Desmond Doig, *Mother Teresa: Her People and Her Work* (New York: Harper & Row, 1976), 59-61.
12. Ibid., 61.

13. Ibid., 114.
14. Mother Teresa of Calcutta, *A Gift for God* (New York: Harper & Row, 1975), 82-83.
15. Desmond Doig, *Mother Teresa, Her People and Her Work* (London: Collins, 1976), 155. 引述德蕾莎修女的話。
16. Ibid., 158-159.
17. Mother Teresa, *A Gift for God* (New York: Harper and Row, 1975), 74-76.
18. Desmond Doig, *Mother Teresa, Her People and Her Work* (London: Collins, 1976), 158.
19. Kathryn Spink, *For the Brotherhood of Man under the Fatherhood of God* (New Maiden, Uk: Colour Library International, 1981), 21.
20. This section relied heavily on Josef Neuners essay "Mutter Teresa's Charisma", *Geist und Leben* 74 (2001): 336-48. Quoted in Josef Neuner, "Mother Teresa's Charism" in *Theology Digest* 49:2 (Summer 2002), 109-110.
21. Ibid., 158.
22. Neuner, "Mother Teresa's Charism", 110.
23. Ibid., 110.
24. Letter to Sisters, First Friday in July 1961. Quoted in Neuner, "Mother Teresa's Charism", 110.
25. Orlando Costas, *Christ Outside the Gate* (Maryknoll: Orbis Press, 1982), 192.
26. From Mother Teresa's Diary February 16, 1949. Quoted in Neuner, "Mother Teresa's Charism", 110-111.
27. Gustavo Gutierrez, *We Drink from our Own Wells* (Maryknoll: Orbis Press, 1984), 110-111.
28. Quoted in Josef Neuner, "Mother Teresa's Charism" in *Theology Digest* 49:2 (Summer 2002), 110.
29. *Perfectae caritatis* 5. Ibid., 114.
30. Letters to Sisters, August 1, 1961. Ibid., 114.
31. Letters to Contemplative Sisters. October 28, 1982. Ibid., 114.
32. Ibid., 114.
33. Oslo, December 11, 1979. Quoted in Josef Neuner, "Mother Teresa's Charism" in *Theology Digest* 49:2 (Summer 2002), 114.
34. Letter to Sisters, October 1, 1960. Ibid., 115.
35. Letter to Sisters, October 31, 1960. Ibid., 115.
36. Cunningham, *Words to Love by Mother Teresa*, 42.
37. Letter to Sisters, July 27, 1983. Ibid., 115.
38. Mother Teresa of Calcutta, "Jesus My Patient", quoted by Malcolm Muggeridge in *Something Beautiful for God: Mother Teresa of Calcutta* (New York: Harper & Row, 1971), 74-74.
39. Constitution 3. Ibid., 115.
40. Constitution 36. Ibid., 115-116.
41. Letter to Sisters June 27, 1965. Ibid., 116.
42. Letter to Sisters January 23, 1982. Ibid., 116.
43. Ibid., 116.

44. Doig, Mother Teresa, *Her People and Her Work*, 166.
45. Quoted in Josef Neuner, "Mother Teresa's Charism" in *Theology Digest* 49:2 (Summer 2002), 116.
46. Mary Poplin, "No Humanitarian, A Portrait of Mother Teresa", *Commonweal* (December 19, 1997), 12.

第8課

1. William H. Shannon, Silent Lamp, *The Thomas Merton Story*, (New York: Crossroad, 1992). Robert Royal, "The Several-Storeyed Thomas Merton," *First Things* No. 70. (February, 1997), 34-38. (中譯本：《七重山》，台北：啓示)
2. Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948), 3-4.
3. Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1948), 410.
4. Thomas Merton, *Seeds of Contemplation* (New York: Dell, 1949), 11. (中譯本：《默觀的新苗》，香港：基道)
5. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (New York: Doubleday, 1966), 157.
6. A significant number of these letters can be found in H. William Shannon, ed. *Hidden Ground of Love: Letters on Religious Experience and Social Concern* (New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1985).
7. Kenneth Leech, *The Eye of the Storm* (London: Darton, Longman and Todd, 1992), 14-17.
8. Thomas Merton, *Raids on the Unspeakable* (New York: New Directions, 1966), 17-18.
9. Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action* (Garden City, New York: Doubleday, 1971), 161.
10. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (Garden City, New York: Doubleday, 1966), 142.
11. Thomas Merton, "Apologies to an Unbeliever," *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968), 213.
12. Ibid., 142.
13. Merton, *Raids on the Unspeakable*, 17-18.
14. Ibid., 17-18.
15. Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action* (Garden City: Image Books, 1971), 144-156.
16. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, 96-97.
17. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite* (New York: New Directions, 1968), 15.
18. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, 85.

19. Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New York: New Directions, 1962), 105.
20. Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New Directions, 1962), 6.
21. *Ibid.*, 243.
22. Thomas Merton, *Thoughts in Solitude* (New York: Farrar, Strauss, Cudahy, 1958), p. 52. *New Seeds of Contemplation*, 5.
23. Thomas Merton, *Contemplative Prayer* (Garden City: Image Books, 1971), 103.
24. Thomas Merton, *Raids on the Unspeakable* (New York: New Directions, 1966), 22.
25. Thomas Merton, "Renewal in Monastic Education," *Cistercian Studies* 3 (Third Quarter, 1968), 247-252.
26. Thomas Merton, *Life and Holiness* (New York: Doubleday & Company, Inc., Image Books, 1964), 28.
27. Thomas Merton, "Contemplation in a World of Action," *Bloomin' Newman* 2 (April 1968), 5.
28. Merton, *Life and Holiness*, 28.
29. Thomas Merton, *No Man Is an Island* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1955), 127.

第9課

1. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1945), 285-286.
2. Segundo Galilea, "Liberaton as An Encounter with Politics and Contemplation" in *The Mystical and Political Dimension of Christian Faith* (ed Claude Geffre and Gustavo Gutierrez, New York, 1974), 28.
3. Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story* (New York: Harper & Row, 1958), 19.
4. Brennan Hill, *8 Spiritual Heroes, Their Search for God* (Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 1989), 87-92.
5. King, *Stride Toward Freedom*, 17.
6. Rosa Parks, *Rosa Parks: My Story* (New York: Dial, 1992), 116.
7. Vincent Harding, "Getting Ready for the Hero," *Sojourners* 15, no. 1 (January, 1986): 18.
8. William M. Ramsay, *Four Modern Prophets* (Louisville: John Knox Press, 1986), 32-33.
9. *Ibid.*, 33.
10. *Ibid.*, 35-36. Dorothee Soelle, *The Silent Cry, Mysticism and Reistance*, Translated by Barbara and Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortres Press, 2001), 272-273.
11. Stephen B. Oates, *Let the Trumpet Sound: A Life of Martin Luther King, Jr.* (New York: Harper Perennial, 1994), 88
12. King, *Stride Toward Freedom*, 134-135.
13. *Ibid.*, 134-135.

14. Oates, *Let the Trumpet Sound: A Life of Martin Luther King, Jr.*, 88.
15. *Ibid.*
16. John J. Ansbro, *Martin Luther King, Jr. Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change* (New York: Madison Books, 2000), xxi-xxvii.
17. "I Have a Dream," the speech for which King is most remembered, can be found in *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, ed. James M. Washington (San Francisco: Harper and Row, 1986).
18. Ansbro, *Martin Luther King, Jr. Nonviolent Strategies and Tactics for Social Change*, xxx-xxxii.
19. *Ibid.*, xxx-xxxii.
20. Ramsey, *Four Modern Prophets*, 43.
21. *Ibid.*, 44.
22. King, "Walk for Freedom, in *A Testament of Hope*, 83, 84, 22.
23. Vincent Harding, "A Dangerous Spirituality," *Sojourners* 28 (1999): 28-31.
24. King, *Strength to Love* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), 124.
25. King, *A Testament of Hope*, 496.
26. King, *Strength to Love*, 154-155.
27. *Ibid.*, 19, 33-35.
28. *Ibid.*, 26-35, 36-46, 47-55.
29. *Ibid.*, 103-104.
30. *Ibid.*, 35.
31. *Ibid.*, 36-46.
32. King, *A Testament of Hope*, 20.
33. King, *Strength to Love*, 114.
34. *Ibid.*, 26-55.
35. King, *The Measure of Man* (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 138, 210, 269-270.
36. King, *Stride Toward Freedom*, 104-105.
37. *Ibid.*, 27, 29, 31, 35. See Luther D. Ivory, *Toward a Theology of Radical Involvement* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 69-70.
38. *Ibid.*, 69-70; *Stride Toward Freedom*, 27.
39. Ivory, *Toward a Theology of Radical Involvement*, 70. *Ibid.* 31.
40. *Ibid.*, 70-71, *Stride Toward Freedom*, 27.
41. *Ibid.*, 34-35.
42. King, "Violence and Racial Justice," in *A Testament of Hope*, 7. King, *Stride Toward Freedom*, 102.
43. King, "An Experimental in Love," in *A Testament of Hope*, 17.
44. *Ibid.*, 485.
45. Ivory, *Toward a Theology of Radical Involvement*, 71-75.

第10課

1. Jürgen Moltmann, "Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of

- the Cross,” *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 13(1984), 265-278.
2. 它的英文翻譯在1980年出版，書名是 *Experiences of God* (London: SCM Press, Ltd, 1980)。德文原作在 *Gottserfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystic* (Munich: Christopher Kaiser, 1979)。
 3. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), III, XI, 10. 737. See, Dennis E. Tamurrello, *Union with Christ: John Calvin and Mysticism of St. Bernard* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994), 84-101.
 4. Cheslyn Jones, Gregory Wainwright and Edward Yarnold, edited. *The Study of Spirituality* (New York: Oxford University Press, 1986), 532.
 5. From the *History of Dogma*, translated. Neil Buchanan et al. From 3rd German ed., 7 vols (London and Edinburgh: Williams & Norgate, 1894-99). See Bengt R. Hoffman, *Luther and the Mystics* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg, 1976), 113.
 6. Moltmann, “Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of the Cross”, 267.
 7. *Ibid.*, 267.
 8. *Ibid.*, 268.
 9. Mark I. Wallace, *Fragments of the Spirit: Nature, Violence, and the Renewal of Creation* (New York: Continuum, 1996), 1.
 10. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 82.
 11. William, Ralph Inge, *Christian Mysticism* (London: Methuen & Co, 1913).
 12. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 198.
 13. WA 9: 98.20. Paul Lehninger, “On the Cross and in the Cradle, The Mystical Theology of Martin Luther” *Logia*, Vol. VI, No. 1. (Epiphany, 1997): 6. Erwin Iserloh, “Luther’s Christ-Mysticism,” in *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Edited by Jared Wicks (Chicago: Loyola University Press, 1970): 37-58.
 14. Mark McIntosh, *Mystical Theology* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998), 29 再參閱 Denys Turner, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
 15. *Luther’s Work*, Volume 34 (Philadelphia: Muhlenberg Press), 285-288.
 16. Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology*, Translated by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 24.
 17. Jürgen Moltmann, “Wrestling with God: A Personal Meditation,” *Christian Century* Vol. 114, No. 23 (August 13-20, 1997): 726-729.
 18. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 198.
 19. Lehninger, “On the Cross and in the Cradle”, 9.
 20. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 199.
 21. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, Translated by Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 274.
 22. *Ibid.*, 284. 莫特曼對於潘霍華的詮釋，又再仔細的交織在他自己的神學中：潘霍華對於基督徒生活具有很深現世性 (this-worldliness) 的見解，整個色彩都來自被釘十字架與復活釋放者的當前實現，與中產階級世俗化的關係很小，因為它對於感情具有宗教的節制。一個人越熱愛這個世界，他越會強烈的覺得，
- 對於這個世界所作的是不義的，它致命的自我毀滅與它被遺棄的方式，並且他越自動自發的為這個苦難哀傷，並與受傷的人同哭——就是禱告，如果禱告代表為人類的悲哀、受壓制者的哭泣與盼望者的飢渴而向神哭求。就這個意義而言，一個人的禱告越自動與屬世，他就越深入人類的苦難並與人類共患難，正如神為這個世界受苦。在聖靈裏禱告以及為生活利害關係禱告會互相激勵對方，如果兩者都是以被釘十字架的基督與祂的彌賽亞國度為中心。
23. McIntosh, *Mystical Theology*, 31.
 24. 引用自 Geiko Muller-Farenholz, *The Kingdom and the Power, The Theology of Jürgen Moltmann* (Minneapolis: Fortress Press), 151。
 25. Thomas McGonigle, “Three Ways,” in *The Dictionary of Catholic Spirituality*, Editor, Michael Downey (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press), 963-965.
 26. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 208.
 27. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285-286.
 28. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 201. 同一種說法也可以在莫特曼比較早期的作品 *The Trinity and the Kingdom*, 7-9 中找到。
 29. Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation*, Translated from the Spanish by Robert R. Barr. (Philippines, Claretian Publications, 1988), 68.
 30. Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 225.
 31. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 286.
 32. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 202-203.
 33. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 9.
 34. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 52.
 35. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Volume III (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 137.
 36. Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 225.
 37. 這句話引用自莫特曼的幾本著作，*The Church in the Power of the Spirit*, 285; *The Trinity and the Kingdom*, 8; *Experience in Theology*, 23.
 38. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285.
 39. 引用於 McIntosh, *Mystical Theology*, 70.
 40. Jürgen Moltmann, *The Open Church* (London: SCM Press, 1978), 44.
 41. Moltmann, “Teresa of Avila and Martin Luther: The Turn to the Mysticism of the Cross”, 267-268. See also, Franccen (Vann) Neufeld, “The Cross of the Living Lord, The Theology of the Cross and Mysticism,” *Scottish Journal of Theology* Vol. 49 (No. 2, 1996), 131-146. Donald Christopher Nugent, “Mystical and Evangelical Theology in Martin Luther and St. John the Cross,” *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 28 (No. 4, 1991), pp. 555-565。Donald Christopher Nugent, “What Has Wittenberg to do with Avila? Martin Luther and St. Teresa,” *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 23 (No. 4, 1986), 650-658. 鄧紹光，〈十字架的神契主義——路德、潘霍華、莫特曼〉，《與造物者同遊：當下靈修體驗》，紐約神學教育中心，2002。Andres S.K. Tang, “Mysticism of the Cross—Luther, Bonhoeffer, Moltmann,” in *Journey with the Lord* (Hong Kong: Logos Publisher, Ltd., 2002), 53-80.
 42. Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, Publisher, 1974),

- 46-47.
 43. Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 285.
 44. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 203. See also, *The Trinity and the Kingdom*, 8.
 45. *Ibid.*, 204.
 46. *Ibid.*, 203-204.
 47. John V. Taylor, *The Go-Between God* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 17-23.
 48. Jürgen Moltmann, "Theology of Mystical Experience," *Scottish Journal of Theology* Vol. 32 (December, 1979), 506.
 49. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 205.
 50. *Ibid.*, 206.
 51. *Ibid.*, 18.
 52. Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 238.
 53. *Ibid.*, 240-241.
 54. *Ibid.*, 236-237.
 55. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 208.
 56. Michael Figura, "Martyrium und Nachfolge," *Internationale Katholische Zeitschrift: Communio* 25:1 (1996): 24-33.
 57. *Ibid.*, 208.
 58. *Ibid.*, 209.
 59. *Ibid.*, 209.
 60. *Ibid.*, 210.
 61. *Ibid.*, 211.
 62. Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 232.
 63. Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life*, 213.
 64. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, 240-242.
 65. A. J. Conyers, *God, Hope, and History* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988), xi.

延伸閱讀

- 海恩斯沃思 (Deirdre King Hainsworth)、佩斯 (Scott R. Paeth) 合編，謝志斌等譯，《全球社會的公共神學》(*Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse*, 2009) (香港：研道社，2009)。
 謝品然、曾慶豹合編，《上帝與公共生活：神學的全球公共視域》(香港：研道社，2009)。
 克拉普 (Rodney Clapp) 著，陳永財譯，《非凡的凡民：教會在後基督教世界中的文化身分》(*A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society*, 1996) (香港：FES，2010)。
 唐慕華 (Marva J. Dawn) 著，陳永財譯，《無望世界真盼望：科技社會中的信仰生活》(*Unfettered Hope: A Call to Faithful Living in an Affluent Society*, 2003) (香港：FES，2006)。
 侯活士 (Stanley Hauerwas) 著，紀榮智譯，《和平的國度》(*The Peacable Kingdom*, 1983) (香港：基道，2010)。
 侯活士 (Stanley Hauerwas)、韋利蒙 (William H. Willimon) 著，曾景恒譯，《異類僑居者：有別於世界的信仰群體》(*Resident Aliens*, 1989) (香港：基道，2012)。
 米歇爾·海姆斯 (Michael J. Himes)、肯尼思·海姆斯 (Kenneth R. Himes) 著，李智譯，《信仰的完滿：神學的公共意義》(*Fullness of Faith: The Public Significance of Theology*, 1993) (香港：道風書社，2013)。
 霍倫巴赫 (David Hollenbach) 著，方永譯，《公共信仰的全球面相：政治、人權與基督教倫理》(*The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, 2003) (香港：道風書社，2013)。
 謝志斌著，《公共神學與全球化：斯塔克豪思的基督教倫理研究》(北京：宗教文化，2008)。
 洛溫 (Robin W. Lovin) 著，林曼紅譯，《基督教信仰與公共選擇：巴特、布倫納與朋霍費爾的社會倫理》(*Christian Faith and Public Choices: The Social of Birth, Brunner and Bonhoeffer*, 1984) (香港：道風書社，2014)。
 莫特曼 (Jürgen Moltmann) 著，鄧肇明譯，《公義創建未來：和平政治與造物倫理》(香港：基道，1992)。
 莫特曼 (Jürgen Moltmann) 著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》(*God for a Secular Society*, 1999) (台北：雅歌，1999)。
 舒曼 (Joel Shuman)、福爾克 (Brian Volck) 著，陳永財譯，《取回我們的身體：忠於信仰地運用現代醫藥》(*Reclaiming the Body: Christians and the Faithful Use of Modern Medicine*, 2006) (香港：基道，2010)。
 衛彌夏 (Michael Welker)，瞿旭彤譯，《多元主義中的教會》(*Kirche im Pluralismus*) (北京：中國社會科學，2010)。
 韋爾克 (Michael Welker)、林子淳編，盧冠霖、楊杏文譯，《政治與公共：中西神學對話》(香港：道風書社，2014)。
 Atherton John, *Public Theology for Changing Times* (Society for Promoting Christian, 2000).
 Bacote Vincent E., *The Spirit in Public Theology: appreciating the legacy of Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Baler, 2005).
 Bartley Jonathan, *Subversive Manifesto: lifting the lid on God's Political Agenda* (Oxford: BRF, 2003).
 Boema C., *Rich Man, Poor Man and the Bible* (London: SCM Press, 1979).
 Bolt John, *A Free Church, a Holy Nation: Abraham Kuyper's American Public Theology*

- (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).
- Boxx T. William and Gary M (eds.), Quinlivan, *Public Morality, Civic Virtue and the Problem of Modern Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).
- Carter Craig A., *Rethinking Christ and Culture* (Grand Rapids: Brazos, 2006).
- Cook G., *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities* (Maryknoll: Orbis, 1985).
- Costas O.E., *The Church and its Mission: A Shattering Critique from the Third World* (Wheaton: Tyndale, 1976).
- Dayton D.W., *Discovering an Evangelical Heritage* (Peabody: Hendrickson, 1988).
- D' Costa Gavin, *Theology in the Public Square: Church, Academy, and Nation* (Blackwells, 2005).
- Dyrness W.A., *Let the Earth Rejoice: A Biblical Theology of Holistic Mission* (Westchester: Crossway, 1983).
- Eller V., *Christian Anarchy: Jesus' Supremacy Over the Powers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- Escobar S. and J. Driver, *Christian Mission and Social Justice* (Scottsdale: Herald, 1978).
- Forrester Duncan B., *Beliefs, Values and Policies: Conviction Politics in a Secular Age* (Oxford: Clarendon, 1989).
- Fowler James W., *Weaving the New Creation: Stages of Faith and the Public Church* (San Francisco: Harper, 1991).
- Gay Craig M., *The Way of the (Modern) World: or, why its tempting to live as if God didn't exist* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- Gutierrez G. and R. Shaull, *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox, 1977).
- Hauerwas S., *Against the Nations* (University of Notre Dame, 1992).
- Holmes Stephen R. (ed), *Public Theology in Cultural Engagement: God's Key to the Redemption of the World* (Paternoster, 2008).
- Hynson L.O., *To Reform the Nation: Theological Foundations of Wesley's Ethics* (Grand Rapids: Francis Asbury, 1984).
- , *The Wesleyan Revival: John Wesley's Ethics for Church and Nation* (Salem: Schmul, 1999).
- Hunsberger George R. and Craig van Gelder (eds.), *The Church Between Gospel and Culture: the Emerging mission in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Longenecker R.N., *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).
- McAlpine T.H., *Facing the Powers: What are the Options?* (Monrovia: MARC, 1991).
- McDermott Gerald, *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1992).
- Mathewes Charles T., *A Theology of Public Life* (Cambridge, 2008).
- Moe-Lobeda Cynthia, *Public Church: for the life of the world* (Minneapolis: Augsburg, 2004).
- Moltmann Jürgen, *God for a Secular Society: the Public Relevance of Theology* (London: SCM, 1999).
- Mott S. C., *Biblical Ethics and Social Change* (New York: Oxford University, 1982).
- Mouw R. J., *Political Evangelism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).
- Mouw R. J., *Politics and the Biblical Drama* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976).
- Nicholls A. J. (ed.), *The Church: God's Agent for Change* (Exeter: Paternoster, 1986).
- Neuhaas, *The Naked Public Square* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986)
- Niebuhr H.R., *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1956).
- Oliver O' Donovan, *The Desire of the Nations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)
- Plant Raymond, *Politics, Theology and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Ringe S. H., *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Ringma C., *Catch the Wind* (Sydney: Albatross, 1994).
- Samuel V. and C. Sugden (eds.), *The Church in Response to Human Need* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- Sherman D. and W. Hendricks, *Your Work Matters to God* (Colorado Springs: Navpress, 1987).
- Sider Ronald J. and Diane Knippers (eds.), *Toward and Evangelical Public Policy: Political strategies for the health of the nation* (Grand Rapids: Baker, 2005).
- Sider Ronald J., *The Scandal of Evangelical Politics: Why are Christians Missing the Chance to Really Change the World?* (Grand Rapids: Baker, 2008).
- Schluter Michael and John Ashcroft (eds.), *Jubilee Manifesto: a Framework and Strategy for Christian Reform* (Leicester: IVP, 2005).
- Sobrinho J., *The True Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis, 1984).
- Max Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (Eerdmans, 1987; Reprinted, University Press of America, 1991).
- William F. Storrar and Andrew R. Morton (eds.), *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan Forrester* (T&T Clark International, 2004).
- Stott J. and R. Coote (eds.), *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Sweetmen Brendan, *Why Politics Needs Religion: the Place of Religious Arguments in the Public Square* (Downers Grove: IVP, 2005)
- Thiemann Ronald F., *Constructing a Public Theology: the Church in a Pluralistic Culture* (Louisville: Westminster, 1991).
- Valentin Benjamin, *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity, and Difference* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002).
- Verduin L., *The Reformers and Their Stepchildren* (Grand Rapids: Baker, 1980).
- Webb Willie James, *The Way out of Darkness: Vital Public Theology* (Author House, 2007).
- Webber R. E., *The Secular Saint: A Case for Evangelical Social Responsibility* (Grand Rapids: Zondervan, 1979).
- Wolterstorff N., *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).
- Wright Nigel, *Free Church, Free State: the positive Baptist vision* (Milton Keynes: Paternoster, 2005).
- Yoder, J.H., *The Politics of Jesus. Vicit agnus noster*. 2nd Edn (Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1994).
- , *For the Nations: Essays Public and Evangelical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

行動的原點：公共參與的10堂靈修課 / 周學信作。

-- 初版. -- 新北市：校園書房，2015.07

面：公分

ISBN 978-986-198-449-0(平裝)

1. 基督教傳記 2. 靈修 3. 社會參與

249.9

104009850



ve move move move move move move move move mo