

拉內靈修觀的發展

索布利諾的解放靈修及安卡的女性靈修

吳伯仁¹

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

前言

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

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

壹、解放靈修：索布利諾的觀點

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

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

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

一、索布里諾的解放靈修

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

² 王崇堯《解放神學與馬克斯主義》（台北：永望，1992），8 頁。

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

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

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

二、解放靈修的三個必要條件

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

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

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

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

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

1. 對真相的真誠

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

⁷ 參照同上，pp.236~241。

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

⁹ Sobrino, *Sys. Theology*, p.241.

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

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

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

2. 對真相的忠實

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

¹⁰ 解放神學的詮釋者注意到，這是解放神學中顯明的基督論幅度。

¹¹ Sobrino, *Sys. Theology*, p.238.

¹² 同上，p.239。

強調「我們需要精神來保持我們的真誠」¹³。

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

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

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

¹³ 同上。

¹⁴ Sobrino, *Sp. Liberation*, p.18.

3. 容許自我被真相所帶領

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

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

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

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

¹⁵ 同上，p.19。

¹⁶ Sobrino, *Sys. Theology*, p.240.

三、對天主的經驗

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

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

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

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

¹⁸ 同上，p.21。

¹⁹ 同上，pp.21~22。

²⁰ 同上，p.24。

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

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

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

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

²¹ 同上，pp.27~28。

²² 同上，p.30。

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

四、索布里諾與拉內的關係

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

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

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

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

²⁴ Sobrino, *Sp. Liberation*, p. 100.

²⁵ 同上，p.58。

²⁶ 同上，p.112。

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

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

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

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

五、索布里諾眼中的拉內神學特徵

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

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

³⁰ 拙著《拉內神學的靈修觀》(台北：光啓，2007)，198~202頁。

³¹ *Rahner in Dialogue*, pp.342~45.

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

六、小結

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

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

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

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

³⁴ 同上, p.176。

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

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

貳、女性靈修：安卡的觀點

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

³⁵ Sobrino, *Sys. Theology*, p.245.

³⁶ 同上，p.190, n.5。

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

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

一、女性神學與女性靈修

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

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

討大相逕庭。它們為女性神學鋪路，給女性神學家提供豐富的思想來源。

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

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

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

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

有女性宣布解放。

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

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

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

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

二、安卡的女性靈修

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

1. 女性靈修的特徵

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Carr, *Transf. Grace*, pp.207~209.

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

⁴⁵ Carr, *Transf. Grace*, p.209.

有可能是邁向更完全的人性和基督徒靈修的一個暫時階段⁴⁶。

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

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

2. 安卡對教會傳統教導的再詮釋

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

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

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

⁴⁶ 同上，p.210。

⁴⁷ 葉寶貴，〈基督徒女性靈修〉，胡《女性神學》262 頁。

⁴⁸ Carr, *Transf. Grace*, p.140.

⁴⁹ 同上。

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

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

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

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

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

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

⁵¹ 參照 Carr, *Transf. Grace*, p.142。

⁵² 同上，p.156。

⁵³ 參照同上，p.160。

所發明的，而是早已存在並瀰漫在人類的團體中。

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

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

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

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

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

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

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

天主的女性形像（例如：母親、姊妹和朋友等）使得天主自我

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

⁵⁵ Carr, *Transf. Grace*, pp.166~167.

⁵⁶ 同上。

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

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

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

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

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

⁵⁸ Carr, *Transf. Grace*, p.189.

⁵⁹ 同上。

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

三、拉內對女性議題的觀點

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

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

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

⁶⁰ 同上，p.193。

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

⁶² 參照同上，pp.81, 90。

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

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

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

四、小結

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

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

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

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

⁶⁶ *Dev. Mary*, *TI XXIII*, p.138.

⁶⁷ *Mary*, *TI XIX*, p.215.

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

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

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

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

⁶⁹ 張春申，〈我們參與得太少：序之一〉，胡《女性神學》xi 頁。