

張春申神父與中國化靈修人學

劉錦昌¹

本文立基於「靈修人學」觀點，分析張春申神父的多本靈修著作。作者首先由 L. Boros 獲得「靈修人學」的構思，進而從方東美的中國哲學藍圖，勾勒出張春申神父的中國化靈修藍圖。此外，為回應教會在亞洲的現況，作者也指出張神父《耶穌智慧導師》一書的回應。也因著中國基督徒靈修的特點是強調主體性，張神父提出了「一體範疇」概念，是對中國靈修學上的一大貢獻。本文最後，以瑪利亞之歌作結，聖母的天主聖三經驗，不只是基督徒靈修的典範，也具有東方靈修的內在化精神。

前言

「靈修人學」(Spiritual anthropology) 是以基督徒靈修的立場、觀點，對神學人學所發出的一些論述；它與神學人學不是質料對象 (material object) 的不同，卻在形式對象 (formal object) 上有差別。張春申神父雖未寫作「神學人學」的講義或著述，但從他所發表的靈修論述來看，已提供我們後輩可供反省發展的方向。本文從張神父的靈修作品，及 Ladislaus Boros (1927~1981) 的

本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士、輔大神學院神學碩士，曾任台南神學院教師、屏東恆春長老教會主任牧師、台灣基督教長老會聖經學院院長。現於輔仁聖博敏神學院修習神學博士學位中。

《存有與超越》²一書獲得撰寫本文的靈感。

張神父在《靈之旅》³中，講論一個人在靈修上的旅程（歷程）；這是一次八天神操的道理，據張神父自己所說：「稱為《靈之旅》，乃因靈修生活猶如旅程，即煉、明、合是也」，他認為進行神操的靈修陪伴工作上，「必須具有基本的神學知識」⁴，從神學的教授工作踏入靈修領域，在台灣天主教會內是頗自然的。《靈之旅》一書共分四章，謹列於下，主題都涉及到基督徒在靈修中所需面對的基本層面：

第一章 天主與人：有罪會懺悔的人

第二章 耶穌基督：信仰團體中人的生命品質

第三章 教會與修會：教會論的靈修人學、受誘的人

第四章 救恩與世界：懺悔中的人與靈修

此外，張神父在《耶穌基督與聖母瑪利亞》⁵書中，藉聖母讓基督徒看到一個對信仰有美好靈性展示的生命。張神父以聖母的生命為我們闡述最貼近耶穌基督的人類；她可說是一位瞻

² L. Boros 此書原名《存有與超越：基督徒人學的宗教與哲學基礎》（*Being and Transcendence: Religious & Philosophical Foundation of a Christian Anthropology*）；原由德文寫成，譯成英文時書名改為《隱藏的天主》（*Hidden God*）；中譯本則由孫振青譯為《基督信仰的人學》（台中：光啓，1978 初版）。以下本文引用時，將採中譯本《基督信仰的人學》的翻譯及頁數。

³ 張春申，《靈之旅》（台北：上智，1977 初版）一書，算是張神父早期作品之一。本文以下引文則採用 2006 年再版書的頁數。

⁴ 張春申，《靈之旅》，4 頁。

⁵ 張春申，《耶穌基督與聖母瑪利亞》，台中：光啓，1978。

仰基督、以其整個生命在默觀聖言的人類；她在救恩史上呈現第二厄娃的超性地位，是信徒超性的母親。聖母是靈修人學最好的典範之一，她為我們顯露出耶穌基督靈性生命女性的影像。本文從這些文字中，嘗試整理張神父的「靈修人學」思想。

本論：隱藏的天主——張春申的靈修人學走向

本文根據 L. Boros 獲得對「靈修人學」的構思；並在張春申神父的靈修著作中看到他所努力建構的靈修神學，背後隱含一種靈修人學的思維和主題，大膽地為張神父勾勒一種靈修人學的可能。張神父昔日從方東美的中國哲學藍圖，由其生命哲學和哲學人學的架構和論述中，借用並發揮方東美哲學的神學意義。本文即在這些基礎上，整理並闡釋建立張神父靈修人學架構的可能和其意義。

一、L. Boros 基督徒人學的課題

廿世紀德語系耶穌會神學家 L. Boros 以存有 (Being) 的經驗和概念為起點，談及人具「隱藏的人」的特質。他指出人是隱匿者，對於人「我們還沒有完全認識他」。他從西方對存有的奧秘探討出發，對「人」有一段深刻的描述：

「關於人的生命，它有這樣一句話：『人啊！你要記得，你原是灰土』。『灰土』的圖像指整個的人——不僅指他的肉體，而且指他精神性的靈魂。其直接意義是，人注

定要死，他在向著分解走去。但這象徵具有更深的含義：人沒有持久性，沒有安息所，他可以住在任何地方，然而沒有一個地方真正是他的家。……一個單純的圖像，能夠慢慢變成關於生命本身的陳述。……要把奧蹟照亮。⁶」

Boros指出，人類需要導向奧蹟的哲學，要具有面對奧蹟的勇氣、承認奧蹟的力量；而對人的實在，終究會超越理性層面而進入超越界。他接著將讀者引入啓示的、永恆的、超越的實有課題內，指出人類必得面對「絕對」；並引聖經說：「論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過、瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言……」（若壹一 1）。按其觀點，基督徒所謂的「人學」，是一種生命活動現象，人看見自己在世界之內，「擁有全部具有意義的生命」，因為人可以經驗到生命的高潮（高峰經驗）。基督徒人學、基督信仰的人學，乃在以靈性深處，了解人類尋求超越、奔向永恆、了解生命意義的歷程⁷。

對 Boros 而言，吾人若真實面對存有問題，在一步步的默想、分析後，會「將人的生命帶回它最後的原因」，即存有自身。存有自身是強烈的光明，能降服吾人生命，使人無法逃離祂；這時，此人生命將有所改變：「天主如同光，祂在自我顯示時，必須將人的感官包圍住」。Boros 指出：

「我們深信，人之存在，到最後只能依據對天主的光

⁶ L. Boros, 《基督信仰的人學》，4 頁。

⁷ 參：L. Boros, 《基督信仰的人學》，14~16 頁。

榮之經驗，獲得說明。美，在聖經及哲學的意義下，是人類存在之基礎，也是其最後的語言——在奧蹟面前，它變成了人的沉默。⁸」

Boros與他同時代新多瑪斯主義者或先驗多瑪斯學派所為世人指明的方向一致，但他更明確以「絕對之美」來形容天主：人透過天主所體驗到的東西，那是他無法忘懷的⁹。譬如耶穌顯聖容的奧蹟、保祿在大馬士革途中所經驗的事件，就如「穿入人的『靈魂和精神，關節與骨髓』」（希四2）。為此，靈之旅必將吾人帶入天人關係中。

人不只是「隱藏的人」，還是「被威脅的人」，是面向空無、有危險的人。人生中，日常生活裡，有陰暗、無奈、受困、憎惡的經驗。Boros以福音書中瞎子、跛子、癱子三個故事，具體說明人類痛苦的本質和處境。瞎，是沒有愛的能力、企圖佔有的態度，不讓對方顯出來；跛，猶如沒有靈魂、沒血沒肉、心冷；癱，指背棄原來方向、喪失內在生命力、絕望。人類存在狀況中，受各種危險所包圍，生命受到空無的威脅，這時他必須沉默、寧靜、安息、謙遜¹⁰！此外，人也常受到罪的捆綁。

Boros指出受空無威脅的人，「渴望一位在一切事情上與人類、與他的弟兄們相似的天主」，而非冷冰的天主絕對者。面對

⁸ L. Boros, 《基督信仰的人學》，13 頁。

⁹ 參：L. Boros, 《基督信仰的人學》，14 頁。

¹⁰ 參：L. Boros, 《基督信仰的人學》，38 頁。

空無、無意義時，人們需要並渴望默西亞¹¹。耶穌基督是真理，叫人得自由；這一人學，是以基督信仰為皈依的人學，正如J. B. Donceel在其《哲學人類學》最後指出的：「完美的人類學是不可能放棄基督論的」¹²。而這也是Karl Rahner的見解。

二、方東美的哲學人學指向

在《中國靈修芻議》裡，張春申神父發揮了方東美的思想，特別是〈哲學對未來世界的影響〉所勾勒出的藍圖，及其所呈現的宗教思想和人學體系架構。方氏認為：「宗教生活就是以熾熱凝鍊的情感，投入玄之又玄的奧秘之中（Mysteriously mysterious mystery）」¹³；他又主張：「最高的、最神聖的精神領域，就是內在我們自己的生命；一旦吾人生命可提升至盡善盡美的神聖境界，是為全人、宗教人（Perfect and perfected man, Homo Religiosus）」¹⁴。這種具高貴情操的人（Homo Nobilis），達到神性、投入玄之又玄的奧秘中，即進到宗教最高境界上，即隱藏之神（Deus absconditus）的氛圍¹⁴。至於哲學人學（philosophical anthropology）主要探討「人是什麼（what is man?）」；方氏的架構大致如下：

¹¹ 參：L. Boros，〈基督信仰的人學〉，41~42 頁。

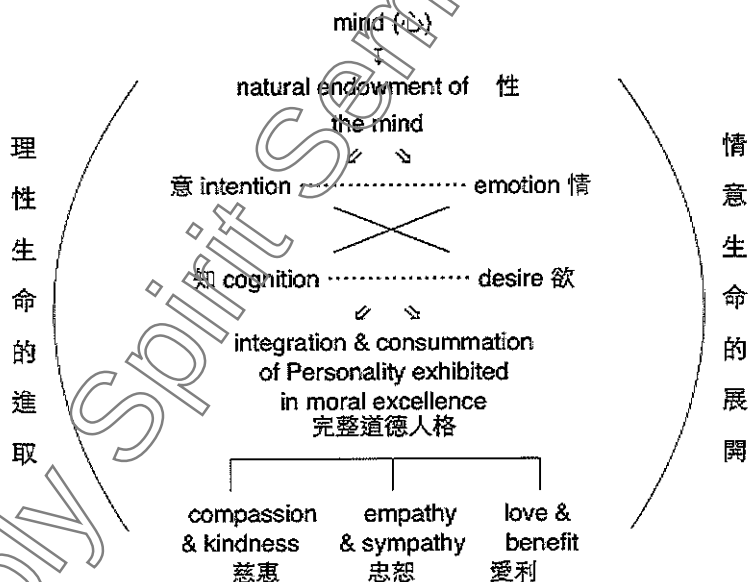
¹² 劉貴傑譯，〈哲學人類學〉（台北：巨流，1989），471 頁。

¹³ 方東美，〈生生之德〉（台北：黎明文化，1979），324 頁。方東美認為此奧秘既超乎理性，又潛於理性；在此奧秘前，只要能融入，人人可臻密契境界。

¹⁴ 方東美，〈華嚴宗哲學〉下冊（台北：黎明文化，1981），22~25 頁；另參：方東美，〈方東美先生演講集〉（台北：黎明文化，1979），22 頁。

形 上 人	Deus absconditus 玄之又玄	下 迴 歸 點 化 世 界
	↑ Divinity	
	↑ Homo nobilis	
	↑ Homo religiosus 宗教 (神性人)	
	↑ Homo honestatis 道德 (有情人)	
自 然 人	↑ Homo symbolicus 藝術 (符號人)	
	↑ Homo sapiens 心靈(理性人)	
	Homo ⇨ dionysiacus 生命 ↑ ⇨ creator 物質	
	↑ Homo faber (自然人)	

方氏的架構，一方面是由自然人到形上人的發展；另一方面是在個人心靈上的整合發展。一般哲學人學將人的心靈狀態就其功能的邏輯來安排，而未顧及其相互涵攝關係；但方東美的藍圖則將哲學人學縱貫樹立起來：



此一哲學人學的生命發展圖，具有宗教向度。但方氏雖肯定宗教超越的價值，並將宗教區分為他力和自力宗教，但他顯然對自力宗教較為肯定。他的主張，是把最高的人性，點化成圓滿的神性；據此完善的靈性自由和自發性，實現吾人內在生命的精神光明人格¹⁵。

台灣天主教學者項退結教授曾對方東美的生命頗為欣賞，卻可惜他有泛神論傾向的萬有在神論（panentheism）思想¹⁶。除項教授外，張振東神父、羅總主教等就哲學方面都提出一些回應；其中，張神父的回應最為積極，後來也激發神學界連續的回應。

方東美「人與世界相關結構」藍圖，是一張完整的人學體系架構，基本上有「大家」氣勢；問題在於：中國哲學及人本身，具有如此向神性發展的能力嗎？誠如項退結教授指出的，方東美「並未真切了解到基督宗教的真義，在於無限的上帝降世成為凡人，因之打破了人與神及人與人之際的疏離」。項教授更點明方氏的「泛神論的宇宙觀，每個人的意義與獨特價值反而得不到保障」¹⁷；同時，方氏將哲學人學（人性論）、宇宙論、存有論（方氏以meta-ontology來強調提升的功能）融而為神聖奧秘境界，看來似有一種宗教的美感，卻是過於混合¹⁸。人的能力瞬間成長，如同神性，具有超越不斷揚升的動能，這在基督信仰

¹⁵ 參·方東美，《華嚴宗哲學》上冊（台北：黎明文化，1981），323、211、176等頁。

¹⁶ 項退結，《中國哲學之路》（台北：東大圖書，1991），51頁。

¹⁷ 同上，54~55頁。

¹⁸ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，476~477頁。

眼中、靈修體驗中，似乎困難較大，無法一氣呵成。

不論從哲學人學或宗教哲學的角度，甚至宇宙論或存有論的觀點來看，方東美的思想對人性生命的發展有積極意義和貢獻。他強調，在宗教境界內超乎語言所能表達，其玄秘奧妙是「聖默然」的狀態。方氏的這一肯定，基本上我們也都認同；但理想上看似可以，事實卻又如何呢¹⁹？東方哲學所描述的生命境界不能說不高，在概念及思想體系上皆十分吸引人，只是「文字理想」與人類在靈性上的實況，其間的差距真如天壤之別，正如保祿宗徒所言：「我想要的善無法行之，不欲的事卻倒去行」（羅七 19~20）。保祿親身經歷體會到「生命之苦」，終於發現人的宗教限度，人的無能為力之處。這是基督信仰人學與一般宗教人學的差別之所在。

張春申神父的靈修人學，或他對中國靈修的反省，正是由此切入，正像聖多瑪斯發現亞里斯多德的思想可以作為中介工具，張神父藉由方東美教授所肯定和展現的，意圖在方先生的思想架構上來講論、闡明中國靈修神學，並指出可以期待建立的中國靈修。

三、亞洲教會的生活——祈禱

亞洲主教團協會第二屆全體大會於 1978 年 11 月 19~25

¹⁹ 我們從王昌祉神父、杜善牧神父、羅總主教、甘易逢神父，甚至關永中教授的作品中，都發現天主教哲學、神學家們，對莊子「與造物者遊」的思想十分肯定和認同；本文要指出的是：文字思想和實際的生命境界之間，差距不可謂不大。

日，在印度加爾各答附近的巴拉克坡曉明公學召開；大會主題為「祈禱：亞洲教會的生活」(Prayer: The Life of the Church of Asia)。會中肯定：「亞洲默觀的祈禱方法的許多積極價值，能充實教會中的祈禱生活」，提醒亞洲的各地教會「設法深切研究其他宗教的神聖經典、亞洲不同的祈禱和默想的方式」²⁰。文件中認為，亞洲對教會有不少貢獻，例如提供內心的祈禱、靜觀的特殊方法（參禪、瑜珈）、單純祈禱方法（呼名—Nam—japa）、簡單祈禱文（bhajans）、強調內向、絕俗、身一心一神「整體」²¹。文件中指出，亞洲的特徵是「內心祈禱的精神」，就是對人、對神、對世界、對自我意識所發出（流露）的善意、大方、同情、反暴力等美德；亞洲精神的內向、凝神、肅靜精神，對基督教會頗能有貢獻²²。從亞洲文化孕育的精神價值，像對人整體的強調、充分發展的祈禱、內心深處及內在的祈禱、克己的精神和苦行傳統、默觀的方法、簡單的祈禱經文、舉頭三尺有神明等意識，是亞洲在祈禱生活上，對基督教會能有的貢獻²³。文件不斷重複提起亞洲文化的精神價值，期待亞洲教會多加注意。

在《中國靈修芻議》序中，張春申神父提及亞洲主教會議

²⁰ 亞洲主教團協會文件，《祈禱：亞洲教會的生活》（香港：公教真理學會，1979），31 頁。

²¹ 同上，35~36 頁。

²² 同上，37 頁。

²³ 同上，9、44 頁，文中也談到佛教的「禪林」傳統和「菩提精神」的自我奉獻要求，對基督徒都是深切的提醒（參：10 頁）。

的主題和研討，和他在中國靈修神學的反省之相關性²⁴。亞洲主教團協會（FABC）的文件，從較宏觀的論點來陳述，而張神父則全聚焦於中國靈修、華人神學的範疇上；但主教團文件的內容和方向，與張神父的作品在思想上並行不悖，而張神父在表達本位化神學這番努力的成效上，發揮得更具體、更詳盡。但「中國靈修」、「東方靈修」的作品，是張春申神學本位化部分的成果，是其整體神學的一部分表達而已。張神父如同主教團的聲明，認為基督徒靈修對華人的精神生活將有提升，而中國的文化精神、靈性生命，對基督徒靈修亦有所啟發，尤其在靜坐、內聖方面的體認。

1998 年在羅馬召開的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」後，教宗若望保祿二世於次年 11 月 6 日，在印度新德里頒布《教會在亞洲》勸諭。張神父根據勸諭，對基督論有頗多新的發揮，尤其亞洲主教們對「耶穌是亞洲人」特別強調，讓張神父十分重視，他提醒台灣教會也應注意；為此，這位身處台灣情境的神學家，逐漸在系列反省後，於 2003 年集結出版了《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》²⁵一書。後期的張神父在作品中，較常出現「台灣天主教會」、「台灣地區」的字眼，他的教會本土化課題的反思，更加具體、人性化。

張神父 2001 年提出〈向台灣人講智者耶穌的故事〉的基督論，這可謂神學本位化工作中，最降生成人、或說最貼近台灣

²⁴ 張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1984 再版）序三。

²⁵ 收錄輔大神學叢書 63；台北：光啓文化，2003 初版。

文化的一篇。我們可從《耶穌智慧導師》這本論文集，發現張神父的基督論甚至靈修人學上的新用語。

教宗若望保祿二世在《教會在亞洲》中，提到亞洲教會和基督教會將耶穌基督視為是智慧教師、醫治者、解放者、靈性導師等²⁶。張神父認同教宗、亞洲主教會議、亞洲教會的主張，向亞洲人民講述智慧導師耶穌基督的故事²⁷。《教會在亞洲》勸諭裡，多次提到靜默、靈修、默觀生活對亞洲基督徒和神職人員的重要性²⁸。《耶穌智慧導師》中，張神父雖主要是闡述基督論層面，未針對靈修層面來發揮，但在智慧基督論中，已隱含了一種為台灣地區宣講的靈修學和靈修人學。

日本奧村一郎神父在《祈禱的美麗境界》書中，敘述自己原本在佛教背景家庭出生，後來在生命尋求的過程，皈依成為基督徒，甚至成為神父。他提出自己在佛教背景下，天生具有祈禱本能，讓他有祈禱的行為；但成為基督徒後，他的祈禱境界更加深刻、體會也愈精²⁹。在亞洲的宗教氛圍內，祈禱的人學或靈修的人學出現是頗自然的事；正像方東美教授一樣，在講宗教的範疇時，他藉由人學角度來闡述和發揮當代新儒家人士，像牟宗三、唐君毅，甚至到劉述先、杜維明的手中，都由

²⁶ 若望保祿二世，《教會在亞洲》（台北：天主教教務協進會，2000），53頁。

²⁷ 張春申，《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》，13頁。

²⁸ 《教會在亞洲》，66、67、80、91頁。

²⁹ 奧村一郎，《祈禱的美麗境界》（台北：啓示，2006），91~147頁。

人學或人的思想觀點來講述「宗教性」的課題。

在《中國哲學的特質》書中，牟宗三先生極力強調儒家哲學中的心學傾向和主體性的課題，他指出中國哲學尤其儒家哲學中的宗教性來，「作為宗教的儒教」是牟氏所要發揮的主旨，這種對於「主體性」的意識和重視，牟宗三認為是西方哲學及基督宗教所缺乏或較弱的方面。張春申神父在〈中國靈修講習會〉第四講裡頭，對於「主體性」問題有所回應，張神父從身、心分述「主體性的淨化」的靈修神學。在從事中國或華人的靈修神學上，張神父是以信理神學家的反省為起點，他即時回應了亞洲主教會議、教宗若望保祿二世的勸諭，同時也針對港台中國哲學界，如方東美、牟宗三等哲學教授，對中國哲學中的生命課題予以中國（華人）神學方面的回應。

張神父一直在亞洲、華人的思想脈絡中從事神學反省，同時也針對學界對基督信仰的批評適時提出他的思索和回覆，從「一體範疇」、「主體性」、「祈禱」這些主要課題上來論述。

四、「主體性」的淨化

雖然方東美、牟宗三等中國哲學界人士對於基督信仰的原罪觀頗有微詞，但張春申神父在罪和懺悔方面，可一點都不鬆手。從《你的超性生活》這本小冊、《原罪四講》、《靈之旅》，這些作品中，張神父隱然預設「罪」的觀念。在《你的超性生活》中，幾乎沒談罪的問題；或許從這小冊上著手，方東美及牟宗三先生就不會批評基督信仰的原罪意識了；然而，在本性

與超性之間，不亦隱含了罪的意識和問題了嗎？！

張神父就中國哲學中的「主體性」問題加以反思，並提出「主體性的淨化」，這是對此一課題的深切關懷並顯題化。「淨化」具濃厚的天主教靈修學色彩，卻是對一般人面對中國靈修頗好的提醒；它是中國哲學上的功夫，也是基督徒靈修的一環。張神父指出：「靈修不是一件容易的事，在其過程中每個人都會受到或大或小的阻礙」³⁰；其中的阻礙之一，張神父直接講到「罪」。罪就是身與心和天主有所分離；而靈修是對普通神秘生活的渴求³¹。張神父認為，「若講靈修生活而不討論罪，這是把靈修的過程及巴斯卦奧蹟等等都忽略掉了」³²。所以，張神父的靈修觀上，不可能省略掉罪的意識和概念。

那麼，張神父所謂的「主體性」又是何謂呢？他指出：

「把天主的救恩——天主的生命內在化於自己……大前提是整個人必須是合一的，如此才能在自己的內心中體驗到天主的生命，發現一些必然性以及自己應有的行動。如果要我們的信仰生活主體性，就得在我們身上除去阻礙主體性的種種因素，否則很難度一個靈修生活。」³³

靈修需不斷努力超越（復禮），要歷經漫長的操練過程；同

³⁰ 張春申，〈中國靈修講習會又三講〉《神學論集》60期（1984夏），272頁。

³¹ 參：同上，273頁；及〈中國靈修講習會又二講〉《神學論集》58期（1983冬），583~584頁。

³² 〈中國靈修講習會又三講〉，273頁。

³³ 同上，275頁。

時要努力克己，將自己的意志、主張、自我等棄絕或去除；要放手不執著，超越一些概念上、圖像上的束縛及限制，能使心靈單純與上主契合，這就是「普通的神秘生活」³⁴。這是從身心兩方面進行主體性的淨化，為要使上主的生命成為我的生命。

關於主體性，張神父更有一段說明，指出這也是對那些主張中國哲學的特質是主體性的當代新儒家人士一種回覆：

「中國基督徒靈修的特點是強調主體性，而靜坐祈禱就是在此特點下產生的。……不論東方或西方的任何一種祈禱，都是發生在內心的，並不是說中國靈修的特點注意主體性，其他各種祈禱就不是發生在內心的。只是其他的各種祈禱雖然也是內心的事，但他們不大注意在內心中所發生的是一些什麼，他們注意的是外面的天主，而不是那麼強調主體性。³⁵」

在此，我們發現，如果張神父多就基督宗教的靈修史加以考察，即可發現基督信仰中的正教靈修，以及天主教的一些密契家所講的靈修，是直接指向「主體性」的，當他們談論天主時，是扣緊著靈修主體內心在談的。

³⁴ 同上，276 頁。

³⁵ 同上，278 頁。牟宗三講主體性是依他的道德形上學、認識心的主體出發，稱中國哲學的特質在乎此一主體性；張神父的回應，很清楚將牟先生的論點加以歸正。牟宗三先生在《生命的學問》一書基本的論點，大致上離這些不遠。

五、「一體範疇」的表達

張神父在中國靈修學上，提出了「一體範疇」概念，是對靈修學的一大貢獻。在其觀念裡，他發現聖經中除了位際範疇外，也用一體範疇表達天人關係；而中國思想中，也會使用位際範疇講天人關係³⁶。張神父在講一體範疇時，也曾提到廿世紀神哲學家Martin Buber的「我－你」(I-Thou)現象分析中所涉及相當豐富愛的深度³⁷。其實，不論Marcel或Buber，在「我與你」的關係中，都指出永恆的祇此一幅度，並且「我－你」的關係逐漸融為一體，而此一體範疇可作為位際範疇的補充。

張神父在〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉文中，曾試圖將方東美的文字改寫成具天主教會信仰的表達形式：

「在這宇宙裡面，我們可以發現旁通統貫的基督生命……所以一切在基督內的生命自有創造才能，……一切在基督內的生命前途自有遠大希望，……宇宙間基督的生命遷化不已，流衍無窮……³⁸」

張神父認為，方東美對中國哲學一體範疇的思想方式，可以通用於天主教信仰的表達且無礙：「天人一體的基礎是耶穌基督；宇宙整體的基礎也是耶穌基督」；當然，如此進行是否成功，張神父認為該由中國基督徒和教會團體來判斷。至於三位一體的信理與靈修，張神父主張可在一體範疇的神學裡，適宜表達

³⁶ 張春申，《中國靈修芻議》，150頁。

³⁷ 同上，151頁。

³⁸ 同上，154頁。

與發揮如下³⁹。

天主教的三位一體信理 $\left(\begin{array}{l} \text{父——根源的天主} \\ \text{子——表象的天主} \\ \text{聖神——體化的天主} \end{array} \right)$ 一體範疇神學

位際範疇因強調主體相對，不易表達宇宙的主宰在神聖世界裡的構成部分；至於一體範疇，則非常適於表達⁴⁰。

《中國靈修芻議》出版後十一年，張神父在香港《神思》發表〈中國化靈修〉一文，扼要地述說「一體範疇」概念：

「在中國化靈修中，與三位一體的天主來往用的是『一體範疇』、『超位格模型』，這絕不是否認天主是『位格神』，也絲毫不否認天主有三位，只是說這三位和我們的來往不用『交談』的方式，而是在主體性的方式上，即祂在我的生命中、我在祂的生命中合為一體。⁴¹」

「一體」是指在我們的意識中，進到我們的生命經驗內，內化成為我們的生命。對張神父而言，「中國化靈修」乃中國基督徒的靈修，是中國基督徒把自耶穌基督的靈修生命，在自己的文化背景中表達出來⁴²。而一體範疇特別強調三位一體的天主，和我們的生命成為一體（unity），也就是：外在的生命道理，

³⁹ 同上，155 頁。

⁴⁰ 同上，150 頁。

⁴¹ 張春申，〈中國化靈修〉《神思》3 期（1989 年 11 月），8 頁。

⁴² 同上，1 頁。

內化爲我們的內在生命，有了主體性的呈現，不是用「交談」方式，乃是用生命的體驗。張神父認爲，耶穌是非常注意「主體性」的生命角度和體驗的⁴³。

六、爲己之學：生命的學問

張神父認爲，在孔子以後，在中國度傳統靈修生活的人所講的，常常是進到人內心的體驗中，去發現「天」給予人的「性」。這是進到人主體生命中的「天」，這一現象流露中國思想的基本精神——一種宗教精神，是中國思想中的「爲己之學」的展現、表達方式。

「爲己之學」是一種內省功夫，將人生的道理納入生命主體中，成爲生命的價值和意義⁴⁴。張神父似乎同意牟宗三、徐復觀、唐君毅等當代新儒家第一代學人的看法。以徐復觀爲例，他在《中國人性論史：先秦篇》中主張：中國上古時代對天爲人格天的看法，是因尚未屬人文的突破階段，一旦在人文突破成熟期後，就會把天拉到人文的主體生命中；張神父稱中國先秦時代這一現象爲「內在化」的轉變。當代新儒家依此現象，認爲基督信仰與基督徒生命和先秦人文突破前的「人格天」信仰一樣，是未經主體內在化的哲學突破，是缺乏主體性的⁴⁵。

⁴³ 同上，6~7 頁。

⁴⁴ 張春申，〈中國靈修講習會二講〉，583 頁。

⁴⁵ 張春申，〈中國化靈修〉，5 頁。另參徐復觀下列三書：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1969），15 頁；《中國思想史論集》（台北：學生書局，1976），246 頁；《兩漢思想史》卷

張神父未對當代新儒家的整體論點提出批判，只針對新儒家人士對基督信仰的批評有所反駁，指出「耶穌非常注意主體性」，且耶穌是將猶太教的「爲人之學」引導至「爲己之學」的途徑。

張神父基本上認為，中國傳統度靈修生活的人（像老子「歸根曰靜」的說法）是一種在生活行動中的神秘生活，這是一種普通的神秘生活，與教會中神秘學家所描述的一些內心神秘經驗不同；中國傳統度靈修生活的人，是在自己的行動中來度靈修生活，這與基督徒歸向父的普遍神秘生活相符⁴⁶。

《靈之旅》提到靈性生活的最後目標，在於與神密切交往、天人合一。靈修生活的內在基礎就是與天主來往，天主本身是一奧蹟。對張神父而言，靈修生活的基本態度是等待及祈禱，因天主不斷在人的生命中行動，人在靜默中等待，不斷答覆、接近天主。真正度信仰生活的人，不是以理性、用頭腦來認識天主，乃是以心靈來認識。心靈的認識就是信仰，信仰就人的方面來說，是讓天主進到我的內心，以整個人來答覆天主⁴⁷。基督徒的靈修，乃是將自己交給天主。

靈修人學是在天人關係中，探討人此一生命主體。最先以罪的意識和現象分析、省察，並就罪的團體幅度來下手、面對；進而，修正人與天主間的不正確關係，是靈修的動態生命過程。可見，張神父在《靈之旅》中所呈現的靈修人學，是一步步趨

三（台北：學生書局，1979），234頁。

⁴⁶ 〈中國靈修講習會二講〉，594頁。

⁴⁷ 《靈之旅》，6~7、18~19、24~25、27~28頁。

近緊扣耶穌基督的救恩生命。而在《中國靈修芻議》中，則以東方靈修、中國靈修的角度，來詮釋基督信仰的靈修人學傳統。

《靈之旅》中，張神父所提及的悔罪行動，是《中國靈修芻議》裡用現代的中國哲學思想架構較少能表達的一環。當代新儒家學人和方東美先生在談中國人的宗教意識時，能談憂患意識，卻普遍排斥或略去不談「罪」的意識。張神父知道，談論基督徒的靈修人學課題，須從罪和悔改談起；至少中國靈修可以由孔子「獲罪於天，無所禱也」來談起，並進一步說明和分析。

在中國靈修的反省中，張神父較諸前人或同輩看出一點，即從事本位化的靈修省察，未必全然得仰賴傳統經典：

「所謂的『靈修本地化』要在這一類的方向下進行，並不需要在中國古籍裡去引經據典；只要能抓住一個民族、文化的基本精神，在這個基本精神上來活出我們基督信仰的內容，這就可稱之為『本地化』了。⁴⁸」

將聖三的道理之經驗性、內在化、為己性指明出來，即中國化靈修的工作，而靈修人學是可具體表達的方向。

結論：瑪利亞之歌

張神父在《耶穌的母親》一書裡提到：「靈修，是人經驗到天主」；而基督徒（含天主教、東正教徒）可從聖母瑪利亞身上看基督徒靈修中的天主經驗，也就是聖母的天主聖三經驗。在講解聖母的超越經驗時，他是以東方靈修的格式來詮釋一番，在聖

⁴⁸ 張春申，〈中國化靈修〉，10 頁。

三經驗裡頭可以體會⁴⁹：

聖母的天主聖三經驗	超越的經驗	驚惶不安
		東方靈修格式——無話可說的「靜」
	內在的經驗	有福、喜悅
		東方靈修格式——神聖的微笑
	對聖神的經驗	庇蔭、不得不去做
		東方靈修格式——如沐春風

張神父認為：「新經中的聖母瑪利亞，在教會很深的默想中的瑪利亞，是我們的反射」，她是被天主所愛的，是打開自己心靈讓天主的愛灌入她生命的；天主與她同在，而她總是為別人而活⁵⁰。張神父甚至進一步指出，聖母「既是我們的典型，且已答覆了我們最深的問題，我們就可按她的答覆而活」⁵¹，這具有救恩史上的意義⁵²。張神父也引教宗若望保祿二世的思想指出：「沒有人能比瑪利亞更能引領我們進入此（救恩）奧蹟的天主性和人性的幅度中」⁵³；瑪利亞是教會之母和仁慈之母，她的生命對華人的靈修也具提醒、示範和靈修人學的指標意義。

⁴⁹ 張春申，《耶穌的母親》（台北：光啓文化，1986），21~32 頁。

⁵⁰ 同上，48 頁。

⁵¹ 同上，50 頁。

⁵² 同上，52，95~97 頁。

⁵³ 同上，75 頁。

其實，聖母瑪利亞、大聖若瑟、主耶穌整個聖家的靈修，是典型的東方靈修，不但他們地居亞洲，其思考方式是東方人的生活和思考；而且他們既可以位際方式來靈修，更可以一體範疇來感受、經歷信仰內在化；甚至於在中國文化精神的思維下，也是亞洲型的思考模式，對生命、直覺有較多領受、感觸，並內化。

基督教會的表現有拉丁文化、希臘文化、俄羅斯文化的表達；在中國或華人文化圈內，以華人的方式來表達是自然的事。現在的問題是，今天的台灣文化，有多少是中國文化的精神展露？現代學子所受的、生活的、思考方式，基本上較屬後現代及脫離華人傳統文化思維的。張神父後來頻頻強調的「台灣」主體，或許是我們應多加深入探討的精神氛圍。

《耶穌智慧導師》書中的〈向現代人宣講耶穌基督〉一文，張神父提到在歷史耶穌身上，我們可以看到屬天主的智慧，人是不講八股、敢說敢做、鐵面有情的人，也是為別人而活的人；這樣的人，也是一位尋求真理生命的人。至於《靈之旅》一書，涉及若干主題：有罪的人、能懺悔的人、基本服從的靈修、貞潔的人、貧窮的人、在團體中的人、受誘惑的人、靈修平衡的人（末世靈修與降世成人的靈修平衡）、領受聖神的人等靈修人學課題，這些思考反省，也皆可在聖母及中華神學的背景下來再次詮釋。