

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

天主教聖神同禱會祈禱經驗之研究
-以南部某地區的聖神同禱會活動及其成員為例-

A Study of the Prayer Experiences in a Catholic Charismatic Prayer Group
- With the Movements and Members of a Charismatic Prayer Group
at a District of South Taiwan as Examples—



指導教授：蔡 昌 雄 博士

研 究 生：王 永 成

中 華 民 國 九 十 六 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

天主教聖神同禱會祈禱經驗之研究—
以南部某地區的聖神同禱活動及其成員為例

研究生：

王 永 成

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：

張 利 中

鄧 川 雄

蔡 品 雄

指 導 教 授：

蔡 品 雄

系 主 任 (所 長)：

何 建 興

口 試 日 期：中 華 民 國 96 年 6 月 8 日

謝 誌

本來認為自己對宗教很有興趣，就來唸宗教研究所
後來發覺其實每個人都有興趣，只是表達方式不同
宗教研究是蠻難的學門，但我總是盡力而為
而且在求學的過程中，很多老師的指導讓我受益良多
尤其是所長，何建興老師對這個老學生有相當大的鼓勵
尤其是指導教授，蔡昌雄老師的傾囊相授讓我感激莫名

南華大學是個小而美的地方，雖然離我家有點遠
還不至於說是，不遠千里而來

但是下班和假日時間經常孜孜不倦，挑燈夜戰
時間精力的付出，已經達到疏於照顧家庭的程度
這是老婆的一場災難，因為很多家務都落在她頭上
不過老婆寧可要災難，比我更堅持應該有始有終

在寫論文的過程中，蔡昌雄老師澆灌了滿滿的師恩
在田野調查中，祈禱會的親朋好友點燃了研究的熱火
他們很詳盡的提供所需，並真心的為我的論文祈禱
鄔皓、依鳳、戀蟬、璧釧、奉寬、綠琦、依玲、亞稷、
河磯、遠堤、家嫻，都是化名，希望他們喜歡 希望
我衷心的感激她們都知道，希望他們的幫忙天主都知道

這趟學習之旅，是以研究祈禱經驗的本質為終點
而這些研究過程，使我的思考有了新的可能性
我想，這學習的旅程，尚未終止
阿彌陀佛 天主保佑

摘 要

本研究係以探討祈禱經驗的發生以及祈禱的果實為目標，並以南部某地區的聖神同禱會成員十一人為研究對象；研究過程，係透過宗教現象學的方法，從各種活動的參與觀察的田野資料、深度訪談形成的研究文本中，對祈禱經驗發生的本質進行研究。

首先，本研究中所揭顯的是，在示現為可意識到的祈禱行為之前，原生性的祈禱已是不斷的在進行著，它可能是來自於不安以致於產生求援的訴說，也可能是來自寬心而產生感恩的訴說，或者，它是以平常心去進行與維持好關係的訴說；而這些不同訴說的本質都是來自「宗教的不安感」，這是一種懼怕與超自然力量分離的不安。聖神同禱會成員，不論在個人的靈修或團體的祈禱中，都是一直在處理這種「安」與「不安」的問題，而其中舌音祈禱的掀啟力量、對神聖與魔性的直覺感覺能力，都扮演了在處理中的關鍵性角色。

其次，在祈禱的果實的探討中，本研究所揭顯的是，祈禱經驗的原初果實，與一般所謂的「祈禱有效無效」「祈禱的精神價值」有所區別，它是一種「神聖的價值」。祈禱，基本上使人進入了安全的地帶，其次可能提升至幸福的神秘領域，而在棄絕自己的感官，任由聖神帶領時，就可能進入迷人的密契界域。「迷人」的果實具有強烈的動力，足以使人產生祈禱的狂熱。

本研究以聖神同禱會為模型，探討的結果是一種普遍性的「祈禱的本質」「神聖的價值」，這種本質的揭顯，可提供人們察覺自身內在不安的騷動以及祈禱的真正意義，並反思處理的途徑。

關鍵字： 宗教現象學 聖神同禱 原生祈禱 神聖直感 神聖價值

Abstract

This research aims at explore how is the experience of prayer generates in people and what are the fruits of the prayer they have gained, focused on 11 Christians of the charismatic renewal prayer group of certain region of south Taiwan.

At first, this research reveals us that, before it presents as an action of prayer, the Primary prayer is already go on its way; perhaps it comes from an anxiety so there generates a speech of asking for help, perhaps it comes from a free from anxiety so there generates a speech of gratefulness, or, it may comes from an ordinary mind where there generates a speech of maintaining a good relationship. And the essence of these different speeches comes from the “ religious anxiety, ” which is an anxiety of fearfulness of the separation from the supernatural power. The members of the charismatic renewal prayer group are dealing with this problem of anxiety or free from anxiety, no matter in their personal spirituality or in their group prayer; and in the dealing in both situation, the lifting power of the tongue prayer and the intuitional perception of the holiness and the evilness, play a critical role.

Secondly, in the exploration of the fruits of prayer, this research reveals that the primary fruits of the experience of prayer is a “ sacred value, ” which is quit different from the so-call “ effectiveness of the prayer, ” or “ the spiritual value of the prayer. ” The prayer, basically, makes a person enters into a safe region; moreover, it can lift a person onto a mysterious realm of happiness; while casting aside the senses and giving free rein to the leading of the Holy Spirit, it can make a person enter into a fascinating mystical land. The “ fascinating ” fruit has a strong dynamic and it can generate feverish for prayer.

This research choose a charismatic renewal prayer group as a model, on the result of the exploration we find an universal “ essence of prayer, ” and the “ sacred value ” of the prayer. The revealing of the essence of prayer provides people to be conscious of their inner anxiety, and the real meaning of the prayer, and to reflect the ways of dealing it.

Key Words : Phenomenology of Religion, charismatic renewal prayer, Primary prayer, sacred intuition, sacred value

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 前言	1
第二節 研究動機與目的	2
第三節 研究範圍與背景	3
第四節 名詞界定	4
第二章 文獻討論	6
第一節 密契主義與祈禱	6
壹 關於密契主義	6
貳 關於祈禱	10
參 祈禱在宗教中的地位	12
肆 祈禱與密契主義的關係	14
第二節 五旬節運動與神恩復興運動的神學討論	16
壹 五旬節運動的思想源流	16
貳 聖神再臨的重要意義	17
參 在天主教神學中的爭議與融合	18
第三節 天主教的祈禱傳統以及聖神同禱的相關討論	20
壹 耶穌與祈禱傳統	20
貳 靈修中的祈禱	21
參 現代基督徒的祈禱生活	23
肆 聖神同禱會的祈禱	24
伍 祈禱產生的宗教經驗	26
第四節 聖神同禱與天主教會	27
壹 教會的態度	27
貳 聖神同禱會和教會的關係	28
第三章 研究方法與歷程	30
第一節 宗教現象學研究法	30
壹 宗教現象學的興起	30
貳 宗教現象學的樣態	31
參 研究方法的討論與選擇	33
第二節 資料蒐集	36

壹 田野參與觀察法	36
貳 深度訪談	37
參 文獻與各種資料的蒐集	38
肆 文本分析與研究範疇	39
第四章 祈禱的原生性	41
第一節 原生性的經驗	41
第二節 求援的本能	46
第三節 向認識的神求援	51
第四節 耶穌走下祭台	59
第五節 一定有神在	68
第六節 請神帶我們祈禱	73
第五章 祈禱的果實	84
第一節 祈禱好像都有效	84
第二節 我就在這裡，你不用害怕	88
第三節 耶穌撫摸我的頭髮	94
第四節 哭給神聽	98
第五節 魔鬼一直在挑戰	106
第六節 祈禱有更多的祈禱	115
第六章 綜合討論	119
第一節 研究結論	119
壹 祈禱如何發生	119
貳 聖神同禱活動的經驗特徵	122
參 祈禱的果實	123
肆 祈禱與治療	125
第二節 研究的相關討論	126
壹 研究特色	126
貳 研究限制	126
參 研究建議	127
參考書目	128
附錄一	137
附錄二	138

天主教聖神同禱會祈禱經驗之研究

—以南部某地區的聖神同禱活動及其成員為例—

第一章 緒論

第一節 前言

在宗教學的研究分支中，宗教心理學已具有相當長久的歷史，有關的著作也很多。大體來說，宗教心理學研究者所關注的宗教現象，乃是宗教信仰者對各種超自然神靈現象所生起的宗教情感反應，以及對神聖信仰或宇宙神秘根源的特殊感受或直接體驗。前者即是所謂的「宗教情感」，後者則稱為「宗教經驗」。¹

被尊稱為「美國心理學之父」的威廉·詹姆斯（William James, 1842-1910），即主張構成宗教生活骨幹的是「宗教經驗」而非「宗教教義」，他甚至為「宗教」下了一種片面的定義：「宗教是個體在孤獨的狀態中，當他認為與自身與其所認定的神聖對象有某種關係的感覺、行動和經驗。」詹姆斯的宗教心理學係處於宗教與心理學互動的發軔階段，在此脈絡中，宗教心理學成為宗教觀念與實踐之心理意義、起源與形態的分析，包括弗洛伊德與榮格的深層心理學、詹姆斯的描述分析與實用判斷、馮特（Wilhelm Wundt）的民俗心理學，以及其他歐洲及北美學者的研究，研究的主題涵蓋祈禱、皈依、超自然現象、密契主義，以及宗教與社會的關係等。此後，由於心理學理論的不斷發展——例如現象學心理學、存在主義心理學、人本心理學、超個人心理學等，宗教心理學也隨之而有豐富而多元化的展現。²

德國的魯道夫·奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）在他對「神聖」的研究中，對宗教教義，上帝的信念先置而不論，而致力於宗教經驗的分析，他超越了宗教裡合乎理性、可供哲學推論的部份，而把研究重心集中在宗教的超理性（irrational）層面。³奧托所探討的並不是「哲學的上帝」，而是一個活生生的，可以經驗到的上帝，他在宗教經驗的研究中，進入了迷人的奧秘。而伊里亞德（Eliade Mircea, 1907-1986）用神聖與世俗來區分世間事物的兩種經驗模式，他跳脫了身為宗教歷史學者的學術觀點，把宗教本質的研究推展到現象學及心理學，就宗教現象學的發展而言，這是繼奧托之後，又一次新的跳躍。⁴

¹ 參考自蔡昌雄（2005），《宗教心理學講義》。p1

² 威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯，（2003）《宗教經驗之種種》，台北：立緒。p19

³ 伊里亞德著，楊素娥譯，（2001），《聖與俗-宗教的本質》，台北：桂冠。P59

⁴ 伊里亞德著，楊素娥譯，（2001），《聖與俗-宗教的本質》，台北：桂冠。P18

本研究即試圖在宗教現象學的探究中，發掘某些宗教經驗發生的原因，並預期在這些宗教經驗的過程中，進行宗教與心理學的對話，研究的重點是宗教經驗，而非宗教的教義、儀式或制度；所選擇研究的主題：「祈禱」，是個古老的議題，但也是個歷久不衰的議題，更是個與人類的生命長遠相依相存的議題，而它在不同的歷史性、文化性、社會性、存在性的背景中，必然會具有不同的經驗意義，復以在各種研究理論的發展中，在各種研究成果的相互激盪下，應會有各種不同演發的可能性，所以，在此筆者認為祈禱亦可以是一個歷久彌新的研究主題。

第二節 研究動機與目的

在主題鎖定為「祈禱」之後，本研究更將焦點集中於較富有外在情感顯現的「靈恩」性質的祈禱，並試圖在「聖神同禱」活動所開顯的經驗意義中，探討價值。

為何想進行這個議題的研究？首先，菲律浦·詹金斯（Philip Jenkins）在「下一個基督王國」書中的論述，特別提到過去半世紀以來，五旬節教派在拉丁美洲、非洲、亞洲的急速成長，令人驚異，它甚至從新教蔓延到福音派及天主教中，使「五旬節之靈的興起」，成了一個劃時代的事件，它對全世界基督教重心的移轉到南半球產生重大影響。⁵五旬節派是個靈恩教派，它的重點是祈求靈恩，它的特徵是舌音（方言）祈禱，這種祈禱活動為何能再度激起宗教的狂熱，吸引這麼多人加入？為何在本身具有偉大靈修傳統的天主教中，也無法排除它的影響，而陸續成立了祈禱小組？這就讓我想到了詹姆斯在「宗教經驗之種種」一書中所說的，宗教現象如果被視為一種內在的事實來研究，撇開教會制度或神學的附加現象不論，它會使個人自覺在與一個更高力量的交流，而當這種交流發生時，一定有某種東西真正被處理，世界也可能因之而有所不同，這種信念，是活生生的宗教核心。⁶就靈恩現象而言，它的交流來自祈禱，在祈禱活動的內在經驗中，是有某些東西被處理了？它對個人的生命具有什麼意義？是否認為世界因之而有所改變？這是相當值得探討的。

其次，對祈禱的探討，在國內多見諸於基督宗教的文獻中，且大都作為靈修範本之用，在學術研究的範疇上，則見諸於宗教儀式的考察和密契主義的論述中，但祈禱在近代的心理學觀點中，被賦各種不同的詮釋，所以在此期盼能推陳出新，在宗教經驗與詮釋的途徑中，有一些不同的探討。

新教的五旬節運動在一百年前就從美國開始形成風潮，且受到各教派的教徒和很多學者的研究和討論，而天主教的神恩復興運動雖然在六十多年後也開始興起，但相關的研究卻相當缺乏。在國內，專對天主教神恩復興運動的研究相當稀少，聖神同禱會的組織也不很多，除了神職人員持保留態度外，一般教友對它

⁵ 菲立浦·詹金斯（著），梁永安（譯），（2003），《下一個基督王國》。p97-107

⁶ 詹姆斯，《宗教經驗之種種》。p561

也不太清楚，但是，這些組織成員卻相當投入與幾乎風雨無阻的參與，成員的學識水準也不斷提昇，為何在現代社會中，而且是在一個傳統保守的天主教會中，他們會積極地從事這種祈禱活動呢？他們的祈禱經驗是如何發生的？祈禱的活動賦予他們什麼樣的意義和價值呢？基於此，在本研究中，提出了下列四個研究目的：

1. 研究祈禱經驗是如何得以發生，它背後的動力為何。
2. 發掘聖神同禱活動中、教堂彌撒中、在個人靈修中、日常生活中等各種祈禱，對祈禱會成員的經驗意義。
3. 探討祈禱後所經驗的果實，以及這果實的價值。
4. 對祈禱做深層的探測，發現祈禱經驗與心理學的會通之處，祈禱治療與心理治療不同的向度。

第三節 研究範圍與背景

本研究著眼在基督宗教的祈禱上，但因各教會、團體的祈禱方式和產生的宗教經驗五花八門，所以將範圍重點放在具有神秘性、秘契性，又有一般儀式性、靈修性質的祈禱團體成員及其活動上，並選定探討天主教靈恩復興運動的祈禱團體：「聖神同禱會」，而且選擇某地區的活動和成員為研究模型。雖然就實際統計而言，該地區的密契的、靈恩的祈禱團體在參加人數及活動的密度上，並非天主教的聖神同禱會最多，但是基於本人多年來與該團體多數成員的關係密切，且對其活動已有一段時間的觀察和資料蒐集，考量此同禱會在密契經驗的體現上、在參加成員的精神價值的產生上，都有其相當豐富且值得研究的內容，況且其成員也經常會跨教會、跨團體去參加其他類似性質的祈禱活動，所以應能具有相當的代表性。

在國內有一些天主教堂區，由教友組成了聖神同禱會，並定期舉行活動，這即是所謂的「天主教聖神同禱會」；而這個同禱會，實際上是神恩復興運動的一個祈禱小組。天主教的神恩復興運動來自基督新教的靈恩運動—聖潔及五旬節運動，以下謹就此運動的聖經依據及發展過程概略說明。

- 一、聖經依據：在新約宗徒大事錄第二章（1-5）記載聖神降臨：「五旬節到了，門徒都聚集在一處，忽然上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的椅子，又有舌頭如火焰顯出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿，按著聖靈所賜的口才說起別國的話來。」這是第一個聖神降臨的節日，對基督徒具有重大的意義。在現代聖神同禱運動中，一般相信在那聖神降臨時刻耶穌門徒所領受聖神的洗禮，是所有基督徒都可以領受的。
- 二、基督新教的五旬運動；1784年美國循道會（源於約翰衛斯理的循道宗）正式成立，它宣講聖潔觀念及全成聖的宗教經驗，漸脫離形式崇拜，轉向宗教信仰的溫暖與經驗。循道會的發展影響了後期的五旬運動和靈恩復興。1906

年4月9日在聖潔教會的牧師瑟木在洛杉磯的阿蘇撒街，與一些禱告會的參與者陷入宗教狂喜，說方言、喊叫、哭泣，並領受醫治的能力，此事件的傳播，漸漸帶動了美國的新一波五旬運動的發展。⁷

三、天主教的神恩復興運動：1967年，在美國印第安那州杜昆大學（Duquesne University）的幾位天主教徒經常聚會祈禱，他們對教會信仰生活的低落而苦悶，由此得到一個共同結論：教會的真正復興有賴於一次新的聖神降臨。

因為1961年的梵帝岡第二次大公會議中，曾要求天主教信徒祈求天主賞賜一個新的五旬節，並允許天主教友和新教徒聯合祈禱。所以這些天主教徒就開始到匹次堡的一個五旬節派的小組參與祈禱，不久他們就能經驗到聖神充滿，並能以舌音祈禱。從此，他們就在杜昆大學成立第一個神恩運動團體，並在全世界的天主教會內擴展開來。⁸

四、聖神同禱會：Pentecostal 原意為「五旬節」，但後來聖神在五旬節降臨，這字就包含了聖神降臨及其在教會中所產生之後果，所以 Pentecostal 一字很難用中文來翻譯，故暫譯為「聖神同禱」。⁹

在第（3）點的說明中，天主教徒對於聖神同禱能力作了初步開放，這即是神恩復興，後來擴大成神恩復興運動。在運動的熱潮中，美國的天主教會中陸續成立了相當多的「聖神祈禱小組」，這些祈禱小組一般冠以地區教會名稱，即某某「聖神同禱會」。

聖神同禱會基本上是天主教中從事靈恩祈禱活動的小團體，它具有一般五旬節派的標誌：舌音祈禱（說方言）、覆手祈禱（神恩治病）、講先知話等「神恩」，在狂迷狀態中，亦同樣會有些哭喊或奇特的肢體動作；但是，天主教的同禱會雖承繼自五旬節派，亦並非完全放棄天主教的祈禱傳統，有些過程亦明顯地納入了本身傳統靈修的內容，以致於形成了一種綜合性的，具有傳統儀式及預言性、密契性等各種內涵的祈禱組織。

第四節 名詞介定

【.祈禱】：

以人類學的角度而言，祈禱就是向超自然的存在訴說，此訴說對象，可以是上帝可以是神鬼，也可以是天地，訴說的內容可以是讚美、感謝，也可以是稟告、懇求，祈禱的目的是要得福免災。¹⁰但這基本上仍是祈求式的祈禱，本研究中使用的是廣義的祈禱，涵蓋與神聖力量的內在感通及對話。

【聖神同禱】（Pentecostal）：

Pentecostal 一詞原為「五旬節」，源於新約宗徒大事錄中「聖神在五旬

⁷ 賀西納著、魏玉琴譯（1986），《靈恩運動》。中國與福音出版社。 p70-76

⁸ 華爾希·蒙席著，徐進夫譯（1994），《認識天主教神恩復興運動》。台北永望文化。

⁹ 同上 p2

¹⁰ 金澤（2001），《宗教人類學導論》。北京宗教文化出版社。P213

節降臨」的記載，但這個字又被衍伸為包含聖神降臨和它在教會中所產生的後果，因此 Pentecostal 一字很難用一個漢字來翻譯，一般譯為「聖神同禱」。而在天主教神恩復興運動中的祈禱小組則依此取名為「聖神同禱會」。

【密契經驗】【神秘經驗】

Mysticism 的中譯有神秘主義、密契主義、冥契主義等。此名詞定義相當混淆，在本研究中以密契經驗、神秘經驗同時使用。一般西方學者認為密契經驗是「與上帝或是與終極的非人格實在彼此結合」的經驗，本研究中所謂的密契性經驗範圍是以詹姆斯所主張的，較為廣義的界定：具有不可言說、知悟性、傾現性、被動性等四個特性者，即認定為具有密契性的經驗。但是有些宗教經驗雖進入了與神遭逢的界域，卻僅具有小部份的密契特徵，就稱之為神秘經驗。

【神聖價值】

精神價值與外在的、物質的價值不同，它是一種內在的、精神性的價值，一般認為，宗教、藝術、哲學、文學等均有豐富的精神性，詹姆士在對宗教經驗的論述中，強調對個人宗教經驗的精神價值判斷。¹¹但謝勒(Max Scheler)在神聖經驗的研究中，則把價值區分為四個層次：「感覺、生命、精神、宗教」，在宗教層次的即是神聖價值。他認為對神聖價值的理解是一種直觀的理解，它不能被化約在其他三個層次中，但可與之攜手共存。在本研究中把由於宗教經驗所經驗到的果實，列入神聖的範疇。

【原生祈禱】

「原生祈禱」在本研究中指的是，並非由於宗教的知識、方法學習，而是來自本能驅力，一種內在的，對不可知的超自然力量的訴說，這種訴說是不自知的，但可能示現為自發性的祈禱，而在確定訴說的對象時，則可能會進入儀式性、文學性等祈禱的範疇中。

【神聖直感】

「神聖直感」，係來自奧托在《論神聖》書中的用詞，指的是對宗教的，神聖的，包括神性的-魔性的力量的直覺感覺。在本研究中所說的這種直感是天生，來自個人天份的，但在後天的宗教情感培養下，亦會具有某種層度的神聖質感。

¹¹ 同上 5 頁

第二章 文獻討論

第一節 密契主義與祈禱

壹 關於密契主義

密契主義的思想，密契的經驗經常被討論，但所謂密契主義（mysticism）一詞，它的定義、涵蓋範圍，依然是眾說紛紜，而在它最受關注的「宗教中的密契主義」，有關的討論亦是充滿爭議，甚至在中文的研究論文中，更增加了一項困擾：即「神秘主義」「密契主義」「冥契主義」等譯詞之適用問題，是否某個譯法最合用，或者各有其適用之處？目前似乎並無定論，而本研究經參酌所採用研究對象的特點，在不同的經驗特性中，將分別使用「密契主義」與「神秘主義」的名稱。

何謂密契主義？它在一些論述中經常被定義為「與上帝或是與終極的非人格實在彼此結合的經驗。」對基督宗教而言，它就直接指稱為「與上帝的結合」¹²，但因在密契經驗中，有宗教性的、非宗教性的，東方的、西方的，有神論的、非有神論的，遠古的、現代的---等，諸多的類型在各地區各民族各時代均有不同的顯現，要找到一個準確的定義，實際上是非常困難。美國當代哲學家史泰司（W.T.Stace）在密契主義與哲學的論述中即認為，「密契主義」的名詞是曖昧不清的，所以他所採用的方法是，並不急於在字面上定義它，而是「實是求是」地去探察各種密契經驗的特色，經分門別類，並剔除不相干之類之後，企圖尋求「是否可以從冥契主義中，發現到解決人性問題、邏輯哲學、語言功能、人類永恆問題之真假、道德律之本性，以及一般倫理性問題等」。¹³在史泰司的探討中，主張可將靈視（visions）、幻音（voices）逐出密契境界之外，他舉列說，天主教的聖徒或許會靈視到聖母瑪麗亞，或自認為聽到耶穌的聲音，印度教徒也許會看到女神卡力（Kali），包括穆罕默德或阿卡的聖·瓊安（St.Joan of Arc）所聽見的聲音---等等均不能算作密契現象，聖·保羅宣稱往大馬士格路上所見到的光，以及他聽到的聲音：「掃羅！掃羅！你為什麼逼迫我？」，這些現象不當視為密契經驗。史泰司所持的論點是，最典型、最重要的密契經驗類型均是非感官性的，而靈視幻音均帶有感官意象的性格。他並提到，艾克哈特、羅斯布魯克及許多密契者都再警告我們：想追求密契目標的人，他必需竭力排除感官意象。

史泰司之所以斷然將靈視幻音排除在密契現象之外，與他所論述的外在與

¹² 約翰·希克（John Hick）著，鄧元尉譯（2001），《第五向度》。台北商周出版。p206

¹³ 史泰司（W.T.Stace）著，楊儒賓譯（1998），《冥契主義與哲學》。台北正中書局，p15

內在密契有相當的關連。因史泰司強調他所想要探討的是一種內省式的、用內省方式描鄉述心靈狀況的心理學，他蒐集考察古今不同地區、不同文化的樣本，分別歸納出兩種密契類型的特色。依據史泰司的分析，外向型心靈密契狀態的特色大略為：「一、統一的視域，即萬物為『一』，在外向型密契經驗中見到的『一』，乃是憑藉感官，並在雜多的物象中見出。二、『一』具有內在的主体性，遍佈萬物之中，在發現中顯示沒有任何事物『真正』會死亡。三是有真實或客觀之感。四為感到幸福愉悅，內在滿足。五、放眼所見，純是神聖、聖潔，使學者很容易解釋為體認『神』的臨在，這是此種經驗之最特別的宗教因素。六、悖論性。七、密契者稱此境界不可言說。」其次，內向型密契所具有的特徵則是：「一、一体之感，在此感中，所有感性、智性以及經驗內容之雜多全部消失無蹤，唯存空白的統一体。二、無時間性也無空間性。三、客觀性或實在之感。四、覺得法樂、愉悅、寧謐、幸福等。五、覺得當時所見境界，極為神聖莊嚴。六、悖論性。七、密契者宣稱不可言說。」¹⁴

在上述的兩種類型中，我們可看到它們基本的差異（一、二點）和類似之處（三至七點），而以它們的描述，內向型的密契完全不含任何意象，外向型的密契雖帶有實際感官之變形，但仍不是一種意象。因此，靈視幻音便必然地被排除在密契之外。而除內向、外向型的分類外，史泰司並舉出一些較次要的區分方法，如「情感濃烈、不太理智、欠缺哲學性的類型與寧靜深沈、哲學性強的冥契經驗」「突如其來、自發性的密契與費盡工夫、強力探求而得的密契狀態」，而其中自發性的密契一般可歸於外向型，探得的密契則可列為內向型。¹⁵

史泰司以內向型、外向型作為密契類型的主要區分，以至於對各種宗教經驗下了價值高低的判斷標準：「內向型優於外向型」，但此種論點具有相當的爭議性，史氏也因之受到反對者的抨擊。而被他排除在密契現象之外靈視幻音，在中文的意涵中，應可列入神秘主義，在本研究中，即是在類似此種區別之下，同時使用密契主義與神密主義，雖然在英文同是 mysticism，在中文卻可以細分為兩種不同的經驗層次。

另外，相對於史泰司的論述，威廉·詹姆斯（William James）則為密契經驗做了同情與理解的分析。他認為「密契的意識狀態」是個人宗教驗的核心，但因「密契主義」、「密契的」所表達的意義多樣且模糊不清，所以必需限制它的用法而使之有用，於此，詹姆斯提出了密契經驗的四個特性：一是不可言說，只能直接經驗它，而無法將這的經驗傳授或傳達給別人。二是知悟性，這種知性狀態是對於推論的理智所無法探測之深刻真理的洞悟。三為頃現性，除了極少數的例子外，它的極限是半小時，最多一兩個小時。四即被動性。密契狀態雖可經由預備性的刻意操作激發，但當密契意識來臨，當事人會覺得自己的意識似乎終止了，好像被更高的力量握住。例如發出預言、自動書寫、靈媒書寫等。¹⁶

¹⁴ 同上 p90，p131

¹⁵ 同上 p65

¹⁶ 威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2003），《宗教經驗之種種》。台北立緒。p458

在詹姆斯和史泰司所列的特徵中，兩者同樣提出密契者認知的「不可言說」，但在採樣及歸納後的論述有相當大的歧異，基本上，史泰司預設：哲學家或學者對密契主義的研究是可以有所貢獻的，他在內、外向型密契的分析中，引用艾克哈特（Eckhart）、柏拉提諾（Plotinus）等的論述文獻，試圖把心靈狀況和感官意象區隔開來，以致於趨於形上的思索，他認為不管就對人類的實質影響或哲學的蘊含而言，外向型均比不上內向型，而依他的看法，佛陀的涅槃亦是一種內在型的密契經驗。但就詹姆斯而言，他蒐集了很多宗教驗的例子，對它們做精神價值的判斷，他雖然自認為無法獲得宗教經驗，但卻能深刻表達「密契意識」的存在，並提出它重要的功能是「對真理的洞悟」。詹姆斯並為密契主義下一個評斷：「大体來說，它是樂觀的，泛神論的，或至少它是悲觀主義的相反。」他在諸多樣本中，獨漏佛教，他顯然在個體與絕對者的合一中，把佛教的「涅槃」「頓悟」排除在密契經驗之外。

基本上，史泰司和詹姆斯均是蒐集了不同年代、地區，不同類型的密契思想、密契經驗，並對密契經驗的產生因素，發生時的狀態做了歸納、分析和詮釋，其所指涉的對象，包含了宗教的與非宗教的。不過就像對「宗教」的定義相當困難一樣，密契主義的定義的範圍也是很難界定，所以史泰司在尋求它的共同特徵時，曾提到了維根斯坦遊戲說中的「家族類似點」，這與英國哲學家約翰·希克（John Hick）論述宗教定義時的見解是一致的。

就上述所談到的合一觀念而言，希克提出了精闢的見解：「實在合一與隱喻合一的區別」，他說明，大部份有神論密契主義者使用「結合」（union）或「合一」（unity）以及「神化」或「聖化」時，是作為隱喻描述一種愛的結合或意志的聯合，這並不能推導出實質的合一，例如以基督徒、穆斯林、猶太教徒中大部份曾談及與上帝結合的密契主義者而言，他們在熱誠的奉獻中，在對上帝臨現極其生動鮮明的覺察中，經常以過度誇張的戀愛絮語來表現自己，如詩人般恣意放任，使用鮮活生動的隱喻與明喻，但這些話並不適合以字面意義來理解，對此觀點，希克論述了托名狄奧尼修斯、約翰·斯考特·伊利基納（John Scotus Eriugena）、艾克哈特、羅斯布魯克、蘇索、聖十架若望、清谷的伯納德（Bernard of Clairvaux）、雅各·柏美（Jacob Boehme）等人對與上帝合一的比喻，其中，水滴和大海的合一的譬喻即相當的鮮明，而被廣為引用。其他又如奧古斯丁、愛任紐、亞歷山卓的革利免、奧利根（Origen）等人聖化的隱喻，基督教密契文學中的情詩，將與上帝的合一，描述為愛的結合，甚至是性愛的關係，而在猶太教的喀巴拉、伊斯蘭的蘇菲主義者對合一的敘述中，也都可顯示很多隱喻而非實質的合一。

而對實質的合一，希克則提出印度教的不二論吠檀多學派（advaita vedanta），它不僅容許、甚且斷言一種毫無差別的結合。他談到經長期的瑜伽修練，可抵至真我，在此，我們的本性在最深處與終極梵的真我合一，這是一種解脫的經驗。他並舉商羯羅與終極合一的論述為例：「自我已經消失了，我已領悟與梵的合一」「我就是梵」，他認為這裡所談的是一種實質的合一、無差別的結合。¹⁷

¹⁷ 約翰·希克（John Hick）著，鄧元尉譯（2001），《第五向度》。台北商周出版。 p207-233

不論是隱喻的合一或實質的合一，希克認為它們都與新柏拉圖主義有所關聯，他舉了魯道夫·奧托的說法：「在密契主義中，確有強烈的原初衝擊在靈魂中進行，這些衝擊本身完全不受氣候、種族等差異影響。在它們的相似性中顯出，各種各類的人類經驗與靈性生活之間有一種確曾令人感到驚訝的內在聯繫。」他認為，東西方的密契主義觀念是可相互交涉、相互支援的。

密契主義是以密契經驗為核心，並通常以密契經驗為宗教生活的高峰，與上帝或終極實在的合一便是高峰經驗中的最顯著特色。為了此特色，很多學者從類型學的方法做分析，但德國的魯道夫·奧托則在介於宗教哲學、宗教心理學、宗教現象學之間，對宗教經驗提出了原創性的觀點，他所處理的是「神聖」這觀念，他所謂的「神聖」，是剔除神聖觀念中的道德因素和理性因素的剩餘物，此「神聖」活躍於宗教的真正核心之中。

奧托在超越理性的向度中把宗教經驗分為兩種，一是戰慄的密契經驗，這是對上帝臨在所產生的敬畏感，在造物主之前人渺小如灰燼，進而不由自主希望虛無自己，融入其中。其次，因人們逐漸發現這「全然的他者」是個慈愛的、有憐憫心的，可親近的、可虔愛的對象，就透過各種儀式或有效的方法去接近，進而溶入其中。奧托認為，最迷人的神聖經驗，是沈浸在全然的喜悅中。¹⁸

上述令人戰慄的宗教經驗是奧托對「神秘感」¹⁹所做的分析，他並指出，神秘感是一種二元結構性質的東西，一方面是「畏懼感」，另一方面則是「神往感」，人們對這「神秘的令人戰慄的全然他者」，一方面因畏懼而想逃離，一方面卻情不自禁的轉向祂，依賴祂，希望溶入其中，這種特殊的經驗，唯有在密契經驗中能夠呈現。

牛津大學教授杰弗里·帕林德爾對世界傳統各大宗教做社會學、心理學的分析，從而探討宗教密契主義的起源、本質和特徵；他引用扎納（R.C.Zachner）對密契主義的說明：「密契主義意味著與上帝結合，在非神學的背景下，它也意味著同某一原理之類的東西結合。」，他認為這不僅對基督徒來說如此，對所有信仰某種神的密契主義者也都是如此，例如穆斯林、猶太教徒、有神論的印度教徒等。²⁰

帕林德爾經分析研究後，把不同類型的密契主義做這樣的區分：有神論的密契主義尋求與神的結合，而不是追求同一性；一元論密契主義尋求與普遍原理的同一性，它可以稱為神性的；非宗教的密契主義也尋求與某種東西的結合，或者極類似一元論，尋求與所有東西結合²¹。帕林德爾認為諸如印度教的一元神論，薄伽梵歌、薄伽梵往世書的思想，對克里希那的愛與結合的期盼等；猶太教的喀

¹⁸ 魯道夫·奧托（Rudolf Otto，）成窮、周邦憲譯（2003），《論神聖》。四川人民出版社。

¹⁹ 奧托根據拉丁語 *numen* 自鑄了一個新詞 *numinous*（神秘的、神聖的）

²⁰ 杰弗里·帕林德爾著，舒曉煒、徐鈞堯譯（1992），《世界宗教中的神秘主義》。北京今日中國出版社。p14

²¹ 同上 p16

巴拉、哈西德教派，伊斯蘭的蘇菲派等；基督教新約的啓示，與及多樣性發展的密契主義等均是屬於有神論的密契主義。而一元論的密契主義則諸如自然泛神論、印度的奧義書、耆闍羅的不二論、瑜伽派和耆那教等。另外，對於非宗教的密契主義，與前述詹姆斯、約翰希克等人樣，帕林德也提到了藥物所達到的密契狀態，這種狀態甚至被與偉大密契主義者的宗教體驗相提並論，以致引起很大的爭議。

在各家學者的論述之外，因本研究係以天主教的聖神同禱會為研究對象，有關天主教文獻中對密契主義的觀點亦是值得重視的。在國內的天主教神學編譯會所編纂的《神學辭典》中，談到密契結合的概念，認為 mystical union 是指基督生活的本質不僅在於跟隨基督或師法基督，而是在基督內生活，就像基督在基督徒內生活一樣，所以，基督生活的極致是「與基督結合」。而對這些結合的描述分為（1）婚姻的經驗：視天主為陽性，人的心靈為陰性。（2）宇宙性的結合：人在宇宙中「消失」，覺得自己沈浸在天主內。（3）本質上的結合：是「受造存有」與「原始存有」的結合。²²在這些密契的論述之外，「神視」被另外說明，認為這是神秘生活的一面，但並非最重要，也不是神秘生活的主要記號，不應過度強調。在此，「神視」的定位就如史泰司一樣，被從密契中區分了出來。

綜觀以上各家的論述，雖然使用的方法和角度、以及闡述內容各有不同，而密契主義也實在難以下一個明確的定義，但我們應可以發現它們大都有一個重要的特徵，即是「結合」的觀念。哲學家 J·N 芬德利（Findlay）即宣稱密契主義是一種最終可以證明令人滿意的一致性或邏輯性的類型，並認為這種真正的知識，可在事物的深處發現密契的結合且賦予我們日常活動的意義。²³確實，在一些著名密契主義者的自述中，我們可以看到他們的「結合」經驗形成重要的精神出口，並由此邁向心目中理想的美好境界；而在今天，密契主義已不被認為僅是在一些精神修練的團體或個人中，它應是大多數人都可獲得的東西，這就像現代一些基督教的靈恩虔信者所認為的，以前是僅有先知可以和神交往，傳達神的旨意，現在是每個人都可能透過虔敬的祈禱領受神恩，甚至與神「結合」。在本研究中，對一些神秘的與神遭逢的經驗，即將參照上述的一些觀點，並視各種不同的層度區分為密契經驗與神秘經驗。

貳 關於祈禱：

祈禱，就一般人對字面上的基本理解而言，即是人對鬼神的祈求，但如以人類學的角度而言，祈禱就是向超自然的存在訴說，此訴說對象，可以是上帝，可以是神鬼，也可以是天地，訴說的內容可以是讚美、感謝，也可以是稟

²² 谷寒松編著，《神學辭典》，天主教神學編譯會，台北光啓，1996，p379-380

²³ Findlay, J.N. (1970), *Ascent to the Absolute: metaphysical papers and lectures*, London: Allen & Unwin

告、懇求，祈禱的目的是要得福免災。²⁴事實上，從遠古到現代，在世界各民族之間，在各種宗教儀式或個人的行動中，均可發現各或各樣的祈禱，換句話說，從神祇萬能以至於科學萬能的時代，祈禱一直是人類生活中，不可或缺的一環。

詹姆斯則在對祈禱的討論中表示，祈求式的祈禱只是祈禱的一種，我們應以更寬廣的方式來理解祈禱的意義：「與神聖力量的內在感通及對話」，而這種廣義的祈禱即是宗教生活的靈魂和核心。法國神學家撒巴提耶（Sabatier）的觀點正足以補充他的看法：「祈禱是實踐的宗教，是真正的宗教，祈禱使得宗教與其鄰近或類似的現象，即純粹道德和美感情操有區別。」²⁵

德國宗教學者弗里德里希·赫勒（Friedrich Heiler）在「祈禱」一書中，以歷史學和心理學的方法，對祈禱的源流、祈禱的本質、各種類型的祈禱做了詳細的分析。首先，他談到自發性祈禱與教條式祈禱的分別，他認為自發性祈禱是會由於深切的需要，會因為人類心靈中最深層的渴望而打破傳統，它會作自發性書寫，會講出不同語言，或者有時並不說，只是沈默的嘆息和渴望，自發性祈禱簡潔有力，是自由自然的態度之表達，它是自己經驗的自發性表達，或至少是一個人經驗或奮鬥來的成果。而教條化祈禱則正好相反，是人工做作的，是由他人的意念而來，是教化宣講，是指示命令、道德式的訓言，它是例行性的祈禱，且通常是冗長令人厭倦的。赫勒認為，在原始人類時期，充滿了自發性祈禱，而在後來的制度化宗教中，由神職人員帶領的禮拜儀式、團體祈禱則多是有意識的人工產物，是教條化的祈禱。

赫勒強調，因為大部份的祈禱都是形式上的，或文學性的、書面的，是簡易的心靈禱告，是原始的軟弱所致，所以要真正得到祈禱的精確圖像並不容易，但是他認為，假如能細心的蒐集各種祈禱的樣品，並依據它們的精神價值來分類，並由一些偉大祈禱者的表達來補充，仍將可獲得成功。基於此，他將祈禱區分為「原始的、禮儀的、文學性的、先知性的、密契的」等類型，他認為其中祈求是最低的層次，較高的層次是先知性和密契性的祈禱，而所產生與神遭逢的的高峰經驗則是最上乘的形式。

在赫勒的論述中，原始人類的個人祈禱有私密性的、自發性的特色，在祈禱中會產生「強大的心靈震動而且有向上帝呼喊的傾向」，禮儀性的祈禱則歸屬於獻祭層次和由古代宗教神職人員所作的禱告儀式，而大多數禮拜儀式的祈禱會被使用在猶太人的教堂、基督教堂和數不盡的祈禱中。另外，文學性是祈禱的重要源頭，例如某些類型的祈禱，它經常是公眾性的，而且預期對他人給予牧羊式的引導，這種方式，最重要的是耶穌，他在猶太祭司的方法之後，給予他的門徒：「主禱文」，擁有他自己祈禱經驗中的無以數計的証言。此外，古代文化養成的聖歌也是一種祈禱的形式，這種形式把禮拜儀式和教條化包裹

²⁴ 金澤（2001），《宗教人類學導論》。北京宗教文化出版社。 p213

²⁵ 威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2003），《宗教經驗之種種》。台北立緒。 p559

在藝術的外衣之中，譬如古代拉丁的、中世基督教的讚美詩等，而它們很多是來自個人的宗教經驗。譬如荷馬和希臘的悲劇詩人的作品中，我們可以看到很多詩歌性祈禱，在此，他們所做的是「祈禱」，而非創造「祈禱文」。²⁶

赫勒把預言性和密契性的心靈經驗區分開來並做比較，他認為，密契的心靈經驗基本上是否定生命之間的一時衝動，是對無限予以坦率的投降，它的頂峰和高潮是狂迷。而在預言性的宗教中，基本心靈體驗是一種控制不住的，生活在連續不斷的「斷言」的衝動中。密契性是被動的、寂靜的、服從的、冥想的；預言性則是活潑的、挑戰的、渴望的、倫理的。²⁷

預言性的祈禱通常同時也是自發性的，它的祈禱詞是偉大祈禱者在瞬間的即興創作（表演），就如英國公誼會的喬治·福克斯（George Fox）所說的：「是聖靈驅使這言詞」，在此祈禱的言詞，是聖靈的「作工」，並非人爲所致。但在此赫勒認為，這種祈禱並不完全把慣用的祈禱詞排除在外，例如馬丁路德、班揚、巴斯卡等人，當他們在宗教的高峰經驗時，仍會使用聖經的文字；甚至耶穌在十字架上，當他自己的言詞在死亡的痛苦中淹沒時，他用聖經詩篇（the Psalms）中的詞句發出絕望的哭喊聲音。不過，在此他所借用的語詞卻已是另一種全新的意義。赫勒並認為，在宗教現象學的揭顯中，地球上人類發出的第一個祈禱是一個簡短激昂的哭聲，這是最早的預言性經驗。²⁸

其次，密契性祈禱的類型則很難清楚的呈現，赫勒認為，它們通常建立在與一般宗教及預言性宗教的區分上，其中基督教密契主義和伊斯蘭的蘇菲主義佔了主導地位。因基督教的密契主義和蘇菲主義同樣的經常先經過預言性的祈禱形式，以至於吸收預言性的熱情和力量再進入密契主義心靈的寂靜，這導致密契主義和其他大眾化宗教以及預言性宗教的混合，引起了巨大多變的密契傾向，產生諸多不同類型的密契主義。

就大部份密契主義的祈禱方式而言，他們通常使用「回憶和冥想」，做傾聽和交感性的表達，這些方法為祈禱做了有條理的準備，這是一種「神操」。神操有效地為祈禱的密契性加溫，以致於與最高實在遭逢，進而處在合一的喜悅中。但就一些不動情感、冷靜型的密契主義，例如佛教的涅槃、印度教的瑜伽及西方的寂靜主義者而言，則並非如此。²⁹

參 祈禱在宗教中的地位

自古以來，在人類的各種宗教儀式中，不管公開的、秘密的，或者在個別的修行、甚或日常生活中，祈禱可說是不可或缺的一環。它可能是一種複雜的敬拜過程，也可能只是簡單的禱告，甚或是心靈中的一個意念---就像什麼都沒做一樣，但不管如何，它是諸多信仰者在宗教實踐中確認其重要性並持續使用的方法。

²⁶ Heiler, Friedrich (1997): 《Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion》。 p12-15

²⁷ 同上 p 142

²⁸ 同上 p 236

²⁹ 同上 p172-176

在世界各宗教中，伊斯蘭教的拜功 (salat)，規定一天五次面向麥加朝拜禱告，顯示出「祈禱」在信仰中的重要地位，而在一些多神教的祭禮中，雖然較爲人所注目的是豐盛的祭禮、讚歌、表演，但一切都是爲取悅諸神，作爲「祈求」的後盾。其實，除了這些表面可看到的祈禱活動之外，人類是隨時都可能向超自然的實在訴說，不管是用儀式、語言或僅是心靈中的意念，所以對宗教實踐而言，祈禱並非能以每日一次或五次來做比較它的重要性，它是無所不在的。而就對祈禱的實踐與理論而言，基督宗教則顯得特別的豐富，尤其在靈修與密契主義的傳統中，更有相當深入的發展，由此，祈禱不單受到信仰者的重視和身體力行，並在諸多學者的論述中均確認它是宗教的核心。

德國學者戴斯曼 (Adolf Deissmann) (1866-1937) 即主張：「宗教，無論在任何地方都活躍在人當中的，即是祈禱。」同爲德國的現代神學家撒母耳 (Samuel Eck) (1856-1919) 則認爲祈禱是「宗教意識之不可或缺和獨特的表達。」馬丁路德更斷然地強調：「信仰就是祈禱，而且除了祈禱之外一無所用。」³⁰此外，法國神學家撒巴提耶則對祈禱的重要性作了深入的論述他認爲：「祈禱是一個在痛苦中的靈魂與這靈魂的命運所仰賴的神秘力量之間的交流，這是一種有意識而自願的關係，這種與神的關係由祈禱者所實現。祈禱是實踐的宗教，就是說，祈禱是真正的宗教，祈禱使得宗教與其類似或鄰近的現象，也就是和純粹道德和美感情操有所區別。」³¹而前述的學者戴斯曼更在論述之後斷言：「其實，可以甘脆用祈禱史來寫宗教史。」

在上述宗教學者、神學家、宗教實踐者的論述之外，實用主義的威廉·詹姆士則從精神價值的角度來看祈禱。他認爲，宗教現象如果被視爲一種內在的事實來探究，它主要就在於個人自覺他與一個更高力量之間的交流，如果這交流不是一個施與受的關係，如果交流時，沒有任何東西真正被處理，如果這個世界不因它的發生而有何不同，那麼，祈禱就會被覺得只是一種虛幻，如此，宗教中所剩下的是某種推論式的信仰。因比，宗教的真實性與祈禱意識是否爲錯覺這個問題分不開，某種東西在這個意識中被處理的信念，是活生生的宗教核心。³²

對詹姆士而言，祈禱是使某些宗教期望獲得實現，使不能驅動的力量獲得釋放的動能，它使真實世界的某個部份---無論是主觀或客觀的，都可以開始運作³³，它可以使人不只是信賴「哲學的」上帝，而是能在真實生活中，能面對「經驗的」上帝，所以如果沒有祈禱，宗教信仰就成了一種虛幻的期望。

就上述詹姆士在宗教經驗及實用主義的論述，熙篤會的會士潘寧頓神父 (M. Basil pennington) 有關祈禱在宗教生活中的重要性的見解正可做一個回應，潘寧頓認爲，當人在面如何適當回應生命的需要時，他們感到一種欠缺，一種能力的缺乏；當服務的人面對服務的對象，那些來求救的人所發出的痛苦需求，而

³⁰ 同上作者序言

³¹ 威廉·詹姆士 (William James) 著，蔡怡佳、劉宏信譯 (2003)，《宗教經驗之種種》。台北立緒 p559

³² 如上 p561

³³ 如上 p563

察覺到自己無法給他們真正有意義的回應時；當你不能將一種失去的洞察力、一種價值、一個希望帶給那些極端需要的人時，我們察覺有回歸祈禱的必要。³⁴

綜合上述，祈禱之所以為宗教的核心，並非由教義制度產生，也不是由哲學思辨而來，而是在宗教實踐中所獲取的經驗，就如詹姆士所說的：祈禱是「活生生」的宗教核心。

肆 祈禱與密契主義的關係

在前述第貳點的討論中談到，赫勒將祈禱區分為「原始的、禮儀的、文學性的、預言性的、密契的」等類型，他認為其中祈求是最低的層次，較高的層次是先知性和密契性的祈禱，而所產生與神遭逢的高峰經驗則是最上乘的形式。在赫勒研究的過程中，他曾發現大部份的祈禱是形式上的，是文學性的、書面的，要得到祈禱的真正圖像並不容易，所以他採取的方法是，蒐集各類的祈禱樣品，並依其精神價值做分類，在分類後認為祈求是最低層次的祈禱，而密契性的祈禱則列在最高層次中，與神遭逢的高峰經驗則是祈禱追求的最高目標。

祈禱是宗教的核心，密契主義是最高層次的祈禱，而密契經驗中的與神合一是最上乘的祈禱，這些觀點在各宗教的密契主義中均可獲得印証，尤其是在基督宗教中——特別是天主教中，這種範例是特別有多樣化的發展，以下將列舉密契主義與祈禱的各種例子作為說明。

- 一、猶太教的默卡巴，是最早的猶太密契主義，它最重要的神秘體驗是「神秘的飛升」，經挑選要體驗飛昇的「尊貴人」，在禁慾禁食的過程之後，將頭置在兩膝之間，不斷唸唱、祈禱（這種入神者的標準身體姿勢即是以利亞在迦密山上祈禱的姿勢，是自我淹沒的態度），然後就能飛昇七重宮殿，在最高處認識了上帝的尊榮和他王國的宮殿。³⁵在這種神秘性的祈禱中，祈禱者面見了上帝，上帝以最高的他者臨在，神聖不可侵犯，這種祈禱所達到的境界並非赫勒所謂的「最高乘」，在層次上可用「神秘主義」區分出來。
- 二、伊斯蘭的蘇菲主義，追求本体合一，主客對待不再存在，它們主要的宗教體驗有兩個，一是法納（fana），意指靈魂的自我消解，二是巴卡（baqa）引申為與真主相會，其中「迪克爾」的祈禱入神分為口舌贊念、心靈贊念、生命內在贊念三階段，並配合呼氣、吸氣、閉氣的韻律節奏，把人帶入空靈境界與神同在。³⁶迪克爾祈禱透過三階段的加溫，逐漸進入出神入化、與神同在，已可謂達到了高峰經驗。
- 三、天主教中偉大的密契主義者，聖十字架若望，是十六世紀西班牙的靈修大師，他強調與主的「愛的結合」，是神化的經驗，他在「樊加默羅山」文中，以靈魂結合之名，將超德生活、淨化、祈禱的旅程結合，建立默觀生活，使

³⁴ 潘寧頓著，姚翰譯（1999），《神妙的歸心祈禱：基督徒祈禱的古老更新》。p1

³⁵ G.G.索倫著，涂笑非譯（2003）《猶太教密契主義主流》。四川人民出版社。p48

³⁶ 蔡宗德著（2002），《伊斯蘭的世界音樂與文化》，台北五南圖書。

信仰者的整個生命專注於一個追求，尋求與主結合，而後與他人結合、與整個受造界結合。³⁷另外，受若望引領而進入深度默觀的聖女大德蘭，她認為祈禱最重要的是，要思想耶穌在我們裡面，整日與祂親密的交談，漸漸讓這種與主密談的精神充滿我們整個生命。³⁸

十字架若望和大德蘭的密契經驗的重點都是在於「神婚」「結合」，他們的祈禱以至於與神結合的最上乘經驗，在天主教中具有代表性。

以上所列舉的是一些宗教性的密契經驗，而且均需透過祈禱來完成，完全自發性的密契在此並非要討論的對象。對這些祈禱進入密契的最高境界的祈禱，尤其是基督教的，詹姆斯有很好的分析，他認為，基督教依據一些偉大的密契經驗，產生了一套法典化的密契神學系統，這套系統的基礎即是「祈禱」或「冥想」，亦即有系統地將靈魂提升到上帝之所在，經由祈禱的練習，可以獲致更高層次的密契經驗。詹姆士並觀察到基督新教，尤其是福音派，他們的密契經驗幾乎全是偶發的，一直到心靈治療者的出現，才又重新帶入我們的宗教生活中。³⁹

赫勒對東西方兩種決然不同的密契經驗－狂迷與涅槃做了有趣的比喻：狂迷是沸騰點，涅槃是冰凍點，狂迷是實在的頂點，而涅槃是否定的頂點，狂迷是無限的充滿，涅槃是無的空。⁴⁰在此，赫勒所要表達是，前者是不斷的加溫，終至沸騰，後者是不斷的減溫，以至於冰凍，兩者都涉及了修鍊的過程，但這種過程在兩者所屬的宗教體系中均有所爭議，對前者而言，與神合一是需要苦行追求，或者它是一種神恩，無法用人力獲取；對後者而言，亦有頓派與漸派的爭論。不過，如果把宗教的核心---祈禱和密契經驗一起討論，顯然苦行、冥想的鍛鍊過程是難以避免的。就此點而言，依納爵（ST. Ignatius）的神操（*Spiritual Exercises*），即是一本為了追求與神合一，典型的祈禱訓練手冊。

就上述的論述來看，我們至少可以確認，祈禱不單是宗教的核心，在追求與神合一的高峰經驗中，它更是最重要的動脈，而且我們幾乎可以確認，在基督教的宗教實踐中，沒有祈禱，就經驗不到上帝。

³⁷ Frederico Ruiz O.C.D 著，台灣加默羅隱修會譯（2000），《聖十字架的生平與教導》，上智出版社。

³⁸ 《祈禱—聖女大德蘭的聖愛之路》翁德昭著，彭瑞婷譯（2000），光啓文化事業。

³⁹ 威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2003），《宗教經驗之種種》。台北立緒 p481

⁴⁰ Heiler, Friedrich (1997): 《*Prayer : A Study in the History and Psychology of Religion*》。 p140

第二節 五旬節運動與神恩復興運動的神學討論

壹 五旬節運動的思想源流

天主教神恩復興係學習自基督新教的五旬節運動，所以在此應先釐清後者的思想源流。首先，在美國學者賀西納（Harold Vinson Synan）的著作中對美國聖潔及五旬節運動史有詳細的論述，他認為，五旬節派雖起源於美國，但長遠的書籍著作、神學和知識源頭卻是在英國，這運動的基本前提應是在於十八世紀的衛斯理。因聖潔、五旬節運動是循道主義的產物，它的脈絡是由衛斯理到英國國教，再到羅馬天主教，這一連串的神學傳承，使五旬節派側身在加爾文派之外，也改革了美國浸信會與長老會的傳統。⁴¹所以五旬節派基本的神學立場是亞米紐⁴²派，前千禧年⁴³與靈恩運動。

五旬節運動，既以衛斯理為源頭，其相關思想及發展方向應是有跡可循的，例如衛斯理在教義建立過程中所鑽研的，包含亞力山大的革力免（clement）、普羅提諾（plotinus）、奧古斯丁、新柏拉圖主義、摩里那（Molinas）、蓋恩夫人、法蘭西斯、費內羅（Fenelon）和巴斯卡等著作，使他的思想正如賀西納所引用的評語：「如此的洞察力，不僅充分涵蓋，也使循道會教義成長，特別是『完全』⁴⁴的衛斯理教義。」⁴⁵

衛斯理的思想中有所謂的四大神學支柱，在學術上稱為「The Wesleyan Quadrilateral」，即是聖經、傳統、理性、經驗等四大權威；許光福在台灣衛理報的一篇文章中，對這四大支柱有精要的說明，其中，他對經驗的權威的論述很能顯示出與後來五旬節運動發展的關連性。

許光福認為，衛斯理的高舉聖經、傳統、理性三者為其神學的支柱，實際上只是建基於改革宗或其所隸屬的英國教會之信念上，加上闡明發揮，他最大的貢獻卻是來自獨特的，將宗教經驗列為第四支柱，這創新之舉來自兩個因素：一是在理性膨脹的當時，衛斯理擔心衛理宗的信徒會始終陷入一種在屬靈上死板的宗教裡，絲毫沒有生氣且無法流露出與神的真正關係。他確信每一個信仰均包含理性與經驗的成份。經驗能印證信仰的真實性，而神在預設恩典中已賜給我們屬靈感官去聽見、看見並感覺神的工作。衛斯理直言，這個人性的獨特宗教經驗能給予救恩上的確據，是「聖靈的恩典」。其二是，這與衛斯理個人的經歷有關，在他督信聖經、教會傳統以及理性的權威之餘，唯有在亞達斯門（Alders gate）⁴⁶那

⁴¹ 賀西納著、魏玉琴譯（1996），《靈恩運動》。 p145

⁴² 亞米紐斯（James Aminius）（1560-1609）宗教改革後期之神學家，亞米紐派主要代表人物有亞米紐斯等六人，其神學理論影響了英國的約翰衛斯理。

⁴³ 前千禧年派，主張基督將帶著榮耀降臨，然後才開始地上的大審判。

⁴⁴ 衛斯理在其著述《基督徒的完全》（A Plain Account of Christian Perfection）闡述完全（Perfection, Perfect Sanctification）的意義。

⁴⁵ 賀西納著、魏玉琴譯（1996），《靈恩運動》。 p6-7

⁴⁶ 1735年，衛斯理兄弟前往北美前往喬治亞（Georgia）傳教，船在海上遭遇暴風，約翰對於同

令他刻骨銘心的特殊經驗才完全的爲他帶來信仰上的確據和與肯定。⁴⁷

在此，衛斯理雖然未將經驗做爲教義發展之源頭，但他對宗教經驗的重視，卻成爲靈恩運動的重要因子。依據賀西納的觀察，早期循道派退修會的記錄，即與現代五旬節派的描述極爲相似，而五旬節派的宗教經驗又與衛斯理相當接近，雖然早期尚未有說方言的神恩，但他們的洗是狂喜和秘傳的。這也是在 1890 年至 1932 年間美國的循道會、五旬節派雖歷經多次的教義爭議與分裂，最後卻能邁向制度化，並快速成長的重要因素之一。

另外，因爲五旬節運動基本上是一種靈恩運動，爲了更清楚它在思想上及宗教經驗特徵上的來源，在西元二世紀的基督教異端之一「孟他努主義」

(Montanism)，亦必需列入討論。孟他努派約在西元一七二年前後，發起於小亞細亞的弗呂家(Phrygia)省，孟他努反對教會世俗化，主張在新靈裏預言(prophecy)。他自稱是若望福音十四章所預言的「護慰者」⁴⁸，是聖靈的出口，並與兩名女弟子自稱有聖靈附身，在說預言時，會突然失去意識並魂遊象外，後來有名的教父特士良也加入這個運動。

孟他努主義有幾個重要特徵：「期待立即開始的千禧年」「說方言」「自認爲屬靈的，而別人則屬物質」「主張先知啓示仍會繼續賜下」「萬民皆祭司」等⁴⁹。孟他努運動一般被認爲是靈恩復興運動之始祖，這些特徵是重要的依據。

貳 聖神再臨的重要意義

1906 年美國洛杉磯阿蘇街的「聖神再臨」事件，被教徒們認爲是值得紀念的大復興，它引發了五旬節運動的熱潮⁵⁰，除了聖潔派外，蔓延到其他各基督宗教中，甚至連教規嚴謹、專注於聖事禮儀的天主教徒也參與其中。

在賀西納的論述中，對當時的場景作了描述：「聖潔教會的牧師瑟木在阿蘇貝家的禱告會進行了數天，一直到 1906 年的四月九日晚上，瑟木和另外七人突然都俯伏在地上，陷入狂喜中，並且說方言。」這正是聖經所記載聖神在五旬節降臨的景況，也是教徒們日夜禱求的聖神再度降臨。一時民眾奔相走告，參與者愈來愈多，又有更多的人能說方言，當時的洛杉磯時報的有如此的敘述：「奇特的巴別塔⁵¹方言，在阿蘇撒街的最後一夜，一位姐妹說著不成文字的喉音，自

船的摩爾維亞信徒，在危險的環境中仍能唱詩讚美主，留下了深刻的印象。他們在喬治亞的傳教工作並不順利，後來在摩爾維亞弟兄波勒(Peter Bohler)的幫助下，約翰發現自己不能憑著聖潔或律法得救。1738 年 5 月 24 日，約翰不大情願的走到艾德門街(Aldersgate)聚會。聚會中，約翰聽見了馬丁路德《羅馬書注釋》的序文，恍然大悟，藉著信入耶穌基督，獲得了新生。這可視爲他基督徒生活的開始。(台北市召會網站)

⁴⁷ 約翰衛斯理的四大神學支柱 台灣衛理報 1996 四月號

⁴⁸ 新約若望福音 14-15 記載，耶穌預許另一位護慰者「如果你們愛我，就要遵守我的命令，我也會要求，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在----」

⁴⁹ 教會歷史與年代圖表 羅伯華爾頓著 潘鳳娟譯 中華福音神學院 2005

⁵⁰ 一般認爲 1901 年在伯特利聖經學院的祈禱聚會中，女學生歐茲曼的「說方言」事件是五旬節運動的來源。

⁵¹ 聖經創世紀 11-9 記載，耶和華在那裡變亂天下人的語言，使眾人分散在全地上，所以那域名

此，狂熱的新宗教揭開了寬大狂野的螢幕。」⁵²

洛杉磯時報的描述似乎很傳神，但如在宗教的立場上來看，卻有相當大的謬誤，其一，它把方言視為「變亂」的語言，但信徒可能會認為是「合一」的語言；其二，設若這些宗教經驗只是一種宗教狂熱下的狂野表現，又如何能如火如荼地蔓延到各教派之中呢？它所顯示的意義是多重的，而其中在宗教生活的信念上、對神學理論的發展和態度上應是最需要討論的部份。

在台灣眾召會一篇評論靈恩運動的文章中，作者王生台對於基督徒之所以追求靈恩的分析中強調：「在過去近兩千年裡，我們可以看見教會因對抗異端，為著統一教理，制定敬拜禮儀，而逐漸固守成規，壓制了信徒生機的功能，導致死寂。乃有一群追求復興的信徒，迫切禱告祈求，帶下聖靈的澆灌，而滿有蓬勃的生機。但聖靈的澆灌，並非為彰顯個人是如何的屬靈，或教會是多麼有能力---，它是為了傳揚福音、建造教會，而成就神的經論。」⁵³的確，宗教的活力一直是很多信徒的期待，這不單是在古代如此，在現代人苦悶的生活中，也難免會想追求宗教的助力，而如果他尋求的是基督宗教的慰藉，可能他並不會認同經常處在一成不變、沈悶的儀式中。但在上述的論述裡，王生台特別指出，「聖靈的澆灌，主要目的是要傳揚福音，成就神的經論」，對教會而言，它們希望，五旬節運動成員在獲得神恩的狂喜中不能忘記自己的使命。

對於五旬節運動的神學論述，我們如果試著去發掘，卻會發現它是相當缺乏的。在 1901 年的伯特利聖經學院、在 1906 年阿蘇撒街的「方言」事件中，帶領的牧師所研究的是聖潔運動的主要教義，包括成聖與神醫，但重點是對若望福音第十四章第十五節耶穌將派護慰者前來的期待，以及宗徒大事錄第二章第四節聖神降臨的憧憬，所以一直到五旬運動熾熱地展開，他們所強調的便是舌音祈禱、治病、趕鬼與釋放等的解說與實踐了。這就如王生台所引用 The Church of God 的康恩(Conn)在一九五六年，靈恩運動的五十年紀念大會上說的：「我們強烈相信主的即速再臨，所以只注意到我們眼前所該作的，而沒有瞻望未來。我們只是一心一意要趕快在主再來之前，把福音盡速的傳揚出去。因此，我們禱告，我們禁食，我們懇求人，就是沒有時間來寫東西。」⁵⁴。這是很明顯的宗教經驗取向，而重視宗教經驗本就是衛斯理的創見，但衛斯理所主張的神學四大支柱，並未特別把宗教經驗擺在首位，所以在五旬節運動明顯地追求強烈宗教經驗時，源於衛斯理的循道宗就自然與之分裂了。

參 在天主教神學中的爭議與融合

有關天主教神恩復興運動，在美國華爾希（Vincent M. Walsh）神父的著作中有相當詳細的論述，尤其在宗教經驗和神學方面更有深入探討。在著作的上冊

叫巴別（變亂之意）。

⁵² 賀西納著、魏玉琴譯（1996），《靈恩運動》。 p63

⁵³ 台灣眾召會，《肯定與否定》 第一卷第二期 1998 p3

⁵⁴ 如上 p5

中他解說了舌音祈禱、先知神恩、治病神恩等的內容、意義、來源以及正確的實踐方法，他強調上述所有宗教經驗都是神恩，而其中「舌音」是聖神降臨經驗的核心，這部份基本上和五旬節派是一致的，亦即是承繼自新教的理論。但在神學方面，則另有獨到的討論和主張。

首先，華爾希強調「派遣聖神」的觀念，他指出聖若望第十四章二十六節：「---那護慰者，就是父因我的名所派遣來的聖神。」而聖神派遣有兩種方式，其一是像宗二（1-4）那樣，聖神突然降臨，這是天主主動派遣聖神；另外，又如宗四（31）所記載：「他們祈禱後，他們聚集的地方震動起來，眾人充滿了聖神，大膽地宣講天主的真理。」這時聖神是由講、信心和覆手而獲派遣的。而不論是主動或被動，聖神被派遣的記號是「舌音祈禱」。⁵⁵

其次，華爾希強烈地要求發展一種「聖神神學」，他認為多瑪斯講到聖神時，大都集中在三位一体的角色，而很少談到祂在救贖中的角色，大部份現代學者都未能把聖神神學看做中心點。但是，如果不讓耶穌的派遣聖神、宗徒經驗、皈依經驗都從天主教徒身上消失，教會就需要一種聖神神學。這聖神神學是要解釋全部的啓示，而不是像五旬節神學的狹隘焦點，只解釋宗教經驗、神恩能力和恩賜，聖神神學必需超越五旬節神學。在此他的理念是，神恩復興運動必需加上聖神神學才能有效更新教會。⁵⁶

前述的發展聖神神學，其實也就是整個五旬節運動追求的一種新思維，這就像哈佛大學的神學教授哈維·寇克斯（Harvey G.Cox）所說的：「大部份的基督徒都聲稱他們信聖父、聖子、聖靈，但三位一体中的全部潛能卻未能得到開發和想像。」這種思維也即是今日一些五旬節派信徒所聲稱的：「上帝的靈使他們擺脫了日常習慣的語言，以一種更為直接和不受限制的方式來表達他們對上帝以及彼此之間的愛。」⁵⁷這可說是一種創新的方向。

雖然在天主教中有許多人---諸如華爾希者，對聖神同禱運動的推動不遺餘力，但反對的聲音也很多，譬如「過份重視舌音」「怪異的宗教經驗」「太基督教化」「受基要主義影響」「喪失對教會事務的熱忱」---等，這其中除了與基督新教共同的問題之外，在神學上的爭議是常需要予以釐清的。

在國內的張春申神父於論述聖神同禱會的文章中，曾針對此運動對天主教信仰的危險性提出討論，首先他認為天主教的聖神同禱會與原始的聖神同禱動⁵⁸有明顯的區別，其一是後者於領洗聖事上，認為一個成人要皈依基督，必需在很深的信仰中，所以他們強調嬰兒沒有信仰行為，領洗是無用的，而前者並不接納這點。其次，後者認為必需有天主聖神降臨的經驗，才算有神恩，但前者的解釋是，在領洗中即已領受了神恩。其三，前者並不視異語為在聖神內受洗必有的記號，

⁵⁵ 華爾希著，田毓英譯，認識天主教神恩復興運動（二），台北：永望文化，1985。p3-20

⁵⁶ 同上 p85-96

⁵⁷ 哈維寇克斯（Harvey G.Cox）著，孫尚陽譯，《基督宗教》。p135-136

⁵⁸ 張春申認為聖神同禱會有三種不同派別的區分，一是 1900 年開始所產生的，稱「原始的聖神同禱運動」，二是 1956 年在長老會、路德會、聖公會等所有的運動為「基督教的新聖神同禱運動」，三是 1967 年後，在美國天主教醞釀的，即「天主教聖神同禱運動」。

後者則主張持相反主張。所以在綜合論述中，張氏認為此運動對天主教的信仰是沒有危險的，況且有一個重要的現象，就如麥克道納爾（Kilian McDonnell）所說的：天主教聖神同禱運動，對於教會的組織、威權相當的尊重，並沒有過去所謂「地下教會」的現象，而原始的聖神同禱會則鼓勵它們建立不同的教會，因過度自由以致於分裂。⁵⁹

綜合上述，在天主教神學的立場上，神恩復興運動的開展並未遇到強大的阻力，甚至在梵二之後間接或直接地影響神學思想的發展。劉賽眉在 1992 年的「神恩運動的神學反省」中，即認為使信徒更深入的祈禱，用更簡單的言語深入並超越自己，與神相遇等等，更推動天主教神學的甦醒及發展，至少使天主聖三的教義更豐富。劉氏強調這個「生活的祈禱運動」挑起了整個宗教的復興，使宗教的生命力再度復甦，所以我們應由此反省天主教的神學。⁶⁰

第三節 天主教的祈禱傳統以及聖神同禱的相關討論

壹 耶穌與祈禱傳統

就基督宗教的信仰者而言，他們在日常生活中，在三餐前後、在起床後就寢前、在節慶中、在週日的禮拜中，或遇到困境時---都是需要祈禱的時刻。在天主教教理第 558 條中說：「這奧跡要求信友在與活而真實的天主之活生生而親密的關係中，相信、慶祝、活出這奧跡。這關係便是祈禱。」⁶¹基督徒的生活應是與上帝，與基督緊密聯結的，而「祈禱」即是這重要的聯結。而在如何祈禱和祈禱內容上，耶穌的教導也產生了很大的指引作用，這些影響在上述的生活祈禱中以至於天主教的彌撒儀式均相當明顯。

在路加福音十一章一至四節中記載：「有一次耶穌在一個地方祈禱停止之後，他的一個門徒對他說：『主，請教給我們祈禱，如同若翰教給他的門徒的一樣。』耶穌給他們說：『你們祈禱時要說：父啊！願你的名義被尊為聖！願你的國來臨！我們的日用糧，求你天天賜給我們，寬免我們的罪過----』」。在這段教導中，可看到赫勒所說的那種最初等的--祈求式的祈禱，而且它包含兩個基本內容，讚美主和祈求主賜給糧食和赦免罪過。

除了內容的指引之外，耶穌也教導祈禱的秘訣，即是暗中禱告，他在馬竇福音第六章第 6 節提到：「禱告的時候，要進你的內屋，關上門，禱告你在暗中的；你父在暗中看，必然報答你。」耶穌並強調：「你們禱告的時候，不可像那些假冒為善的人，愛站在會堂裡和十字路口上禱告，故意讓人看見。」（馬竇福

⁵⁹ 《神學論集》，第 16 期，1973 年

⁶⁰ 《神恩》第 15 期 1992，p30

⁶¹ 《天主教教理》天主教協進會出版社，1996

音 6：5) 在此所顯示的是，耶穌之所以祈禱，是因為他珍惜與天父之間的親密關係，這種關係也產生在以後的密契主義者與神的「結合」之中。而另就神恩的角度來看，這種親密關係的禱告也是一種賞賜，這正如菲利普·瑞肯(Philip Graham Ryken)所言：「暗中禱告的賞賜就是禱告本身，也就是與神親密共處賜福----，世上還有什麼事會比在暗處與神相處，更能帶來喜悅呢？」⁶² 菲利普可說除神恩的賞賜之外，更道出了與神相處之密契經驗中喜悅。

另外，天主教長久以來所舉行的彌撒，即是來自耶穌最後的晚餐，而在彌撒的過程中，祈禱佔了很大的份量。首先，在進堂式的懺悔經誦唸之後，領念的「上主，求您垂憐！」「基督，求您垂憐！」，是向天主和基督求援的迫切呼聲，這種祈禱來自東方教會（例如東正教），之所以採取如此簡潔的方式，是為了適合民眾集体高呼，而祈求的次數本無固定，後來演變成有明確的規定。⁶³ 接著，請教友共同參與的「集禱經」，則是將眾人的要求和急需簡略地集合起來，呈獻給天主，這是每台彌撒中的主要祈禱文。至於在聖道禮儀中的「信友禱詞」，明顯地已不只是為自己祈求，而是擴大了範圍，為教會、為國家元首、為所有遭遇困難的、為整個人類及全世界的得救而祈禱，這種祈求表達了身為基督徒，對全世界、全人類應有的愛心。

在彌撒進行中，除了上述的祈禱外，還有聖際禮儀中的「獻禱經」，彌撒中心部份的大祈禱，祭祀與分享祭祀中的祈禱文，最後在準備領聖體時，則必需念天主經。神父在唸天主經之前會唸說：「我們既遵從救主的訓示，又承受祂的教導，才敢說。」天主經中有七項祈求，依奧古斯丁的說法，這些祈求已包括我們所能求的一切。聖西彼廉也說：「耶穌除了給我們很多神聖的教訓，還教我們祈禱的形式、以及我們應該求什麼，天主經雖然簡短，卻包括全部福音。」⁶⁴ 總之，在天主教傳統的彌撒中，我們可以看到祈禱貫穿全場，佔了很重要的地位，而且，這些祈禱和耶穌的教誨以及救贖是息息相關的。

貳 靈修中的祈禱：

在四世紀中，基督教有一些著名的教父，他們幾乎都經歷過沙漠生活，後來造成了一種運動，影響到很多信徒也加入這個行列；這個運動導致了修道制度的興起及發展，甚至影響到十七世紀敬虔主義的思想。

沙漠教父經歷簡樸和嚴謹的苦修，他們最重要的支柱是「與神同在」，他們在經常的祈禱中，過著默觀神的生活。在郝士頓 (James M Houston) 對靈修神學的歷史研究中，描述了幾個沙漠教父的經歷，例如，委身於廢棄軍用城堡的安東尼，他在二十五年的沙漠生活中，除了默想神之外，其餘就只做兩件事：一、與內心的情慾爭戰。二是與撒旦的勢爭戰。由於默想祈禱和爭戰祈禱使之保持寧靜

⁶² 漢克·海尼葛瑞福著，劉清彥譯，(2001)，《耶穌的禱告》。台北道聲出版社，p21

⁶³ 劉鴻蔭著，《什麼是彌撒》，台北天主教聞道出版社。p31、35、55

⁶⁴ 同上 p92-93

的心以及健康的身体，他成了修士的典範。另外，有一位龐帝可斯（Ponticus）主教，他把在沙漠中默想的成果寫成了兩本重要的書，其中一本即是談祈禱。⁶⁵

在郝士頓的記述中，第六世紀出版的「階梯約翰」是對東方教會靈性影響最深遠的書，此書中把沙漠的苦修主義比做雅各的天梯，豎立在天地之間，形成三十級「上升的階梯」，其步驟是從與世隔離到與神合一。另外，它亦提到沙漠教父在祈禱中經常哭泣，並把眼淚分兩種：鹹的和甜的，前者是自憐的，是無價值的眼淚；後者是渴望的，具有軟化的作用，使我們開放自己的心，願意服從神的旨意。⁶⁶

第一個修會的創始人是努西亞的聖本篤（創始於西元 529 年），此後，各種不同的修會陸續產生。修會的產生基本上是追隨初期沙漠教父的腳步，在曠野中度刻苦、祈禱的生活，早期的修士是流動或獨居的，而修會的團居制度則促進了他們生活的安全與制序。這些修會中，很多對祈禱、默觀的方式有更深入的發展，其中，大德蘭（聖衣會）、十字架約翰、聖方濟（方濟會）、依納爵（耶穌會）等，是經常被談論的對象。

十字架若望被尊稱為加爾默羅會的會父及「神秘聖師」，是公認的密契主義者，他的三部重要著作：「攀登加爾默羅山—黑夜」「靈歌」「愛的火焰」，均是指導靈魂與天主結合的進程。在其詩作中，從一個人開始事奉天主寫起，經過煉路、明路、合路等三階段，最後達到「神婚」的境界。十字架若望經常以「獨居祈禱，與天主親密的交談」，過著默觀的生活，不過，他仍很重視教會的聖事禮儀，把彌撒做為默觀生活的高峰。⁶⁷聖女大德蘭在早期進入阿維拉的加爾默羅女修道院時，覺得祈禱的生活很枯燥、困難且無所獲，以至於幾乎要放棄，但在 1554 年經歷了強烈的宗教經驗，使她確信已在上帝的「溫柔甜蜜和榮耀」中獲得更新。大德蘭曾用花園的類比來陳述祈禱的不同模式，認為初學者有如在心靈的荒蕪之地建立屬靈的花園，經過不斷的努力的除草、種植、灌溉、長山花朵，這些花朵的香味會讓上主常來花園享受當中的歡愉。⁶⁸而經歷過釘在十字架上耶穌的異象，以及身上產生「聖傷痕」（stigmata）的聖方濟，他的祈禱生活則令他不斷向聖神提升，在 D.Barsotti 方濟的祈禱書中，他引用了 Calano 所說的：「他整個人不只是在進行祈禱，而是整個他已變成祈禱自身。」D.Barsotti 並指出方濟的祈禱是：「人生活在與上主無止境地愛的交融中，使他能擁抱宇宙；更在祈禱中，人生活在不斷的棄絕自我中---除了他所愛的那一位，他不再認識什麼了！」⁶⁹另外，西班牙的羅耀拉·依納爵，他在病房的瀕死經驗中閱讀基督傳及其他聖人傳記而開始成為耶穌基督的忠實信徒，進入默觀的生活。依納爵的「神操」是基督徒重要的靈修書籍，原本是為那些操練退修生活的人而設，但後來被其他人

⁶⁵ 郝士頓著，趙鄭簡卿譯，《靈修神學發展史》。台北中福出版，p26,28

⁶⁶ 如上 p33-34

⁶⁷ 加爾默羅會編譯，（1998），《聖十字架若望》。上智出版社。p35,p47

⁶⁸ 麥格夫（Alister E Mcgrath）著，趙崇明譯，《基督教靈修學》。香港基道出版社。p293-295

⁶⁹ D.Barsotti 著，高達德譯，《方濟的祈禱》。台北：思高聖經學會。P7

閱讀，用來幫助自己在行動中默觀，在一切事物中找到天主。⁷⁰以上這些重要的修道者，他們在祈禱的實踐中不斷深化了祈禱的境界，而在書面的著作上，也提供了後人明晰的學習方法。

參 現代基督徒的祈禱生活：

由於在一般教徒的傳統習慣裡，祈禱往往是指唸誦經文，向天主禱告等，但久而久之就變成形式化和機械化，呆板而乏味，所以在現代基督徒的祈禱生活中，往往會去尋求方式的變換、豐富祈禱的內涵、提昇祈禱的境界。這就像台灣耶穌會李哲修神父所說的：「除了心口合一的唸經之外，感官祈禱、默想、默觀、靜坐、禪等均是值得嘗試與學習的。」⁷¹

美國加州本篤會的隱修士黃克鏞神父，他在有關「禮儀之外的祈禱」的論述中，對默觀祈禱做了詮釋，他認為「默觀」的終極意義是指在靜默中觀看天主，不是思考有關天主的事理，是在靜默中體驗天主在一切事物中，特別是在默觀者身上的臨在。對於默觀的祈禱方式，黃氏則提到美國熙篤會士潘寧頓（Basil Pennington）的歸心祈禱，麥殷（John Main）的默想，以及誦唸「耶穌禱文」等方式。⁷²

在潘寧頓的著作中，強調歸心祈禱能使我們「超越思想及圖像，超越感官及理智，回歸自己存有的中心。」他提到在隱修院的傳統裡，隱修士用「讀經、默想、祈禱、靜觀」來反省他們的經驗，在這裡面，讀經是接納啓示，很自然導向默想，而默想主要是不斷地重複聖言，一陣子之後，反覆的話語會內化、簡化，它的意義會被消化吸收，整個心靈被這句話改造，整個存有成為這句話的一個回應。⁷³然後，自然地會轉向祈禱，開始祈禱、開始回應，回應愈來愈豐富，終至擴延到所有時刻，實相變成如此真實，以至於我們再也不足以回應它，整個存有必需說「是」，這就是靜觀。⁷⁴

潘寧頓坦承「歸心祈禱」的名稱係來自多瑪斯牟敦（Louis Thomas Merton）的《靜觀·靜觀》（The Climate of Monastic Prayer），在此書中寫道：「修道院祈禱的開始，不怎麼靠思考，而是靠回歸內心，藉此尋找自己最深的中心，喚醒我們存有的深度境界。」另外，潘寧頓特別提到歸心祈禱是引入靜觀或深度默想的特殊方法，而這個方法來自基督徒傳統，由「不知之雲」⁷⁵的作者所教導。整體而言，歸心祈禱，是一替基督徒古老祈禱傳統的更新，它是既傳統又現代的祈禱方法。

⁷⁰ 麥格夫（Alister E Mcgrath）著，趙崇明譯，《基督教靈修學》，香港：基道出版，2004。p289

⁷¹ <天主教之聲>第二十一期，八十四年二月。

⁷² 黃克鏞著，《心靈流溢—禮儀之外的祈禱》，天主教香港教區禮儀委員會出版，2000。

⁷³ 潘寧頓（M.Basil Pennington）著，姚翰譯，《神妙的歸新祈禱：基督徒祈禱的古法更新》。台北：上智：1999。p8,p21

⁷⁴ 如上 p22

⁷⁵ 不知之雲（The Cloud of Unknowing）係 13 世紀英國隱名基督徒所寫，重點是為幫助信徒在安靜中等候主與主交通。

至於黃克鑣所介紹的另一種祈禱：「麥般的默想方式」，這是麥殷取材於一位印度教的導師（gurg），以短句（mantra）為默想的方法，透過短句的誦唸進入默想的境況。類似此種祈禱方式，在早期的沙漠教父若望卡西安（John Cassian）即提倡使用聖詠 70 的詩節：「天主求您快來拯救我，上主求您快來扶助我。」，他認為：「我們的靈魂要深刻記住這短誦，反覆地唸，不停地默想，久而久之，養成堅決的信念，摒棄一切華麗的詞句，僅僅保留這一句簡單的經文」⁷⁶。另外，在潘寧頓的歸心祈中亦特別提到，超覺靜坐（TM）和鐘滿神父（Father John Main）所傳誦的短誦型祈禱，都是屬於無為法的一類，祈禱者所做的只是放下，儘可能溫和地使用一個特選的字或音韻，來達成放下的目的，並存心讓這些短誦自己迴響下去。⁷⁷

在基督宗教的祈禱傳統中，有兩種主要的方式來尋求接近天主，一種是否定的方式，是設法以放棄感官、想像及理智來遇見天主，另一種是肯定的方式，是藉著欣賞天主在創造中所做的一切來遇見祂。聖方濟是典型的棄絕感官的方式，而依納爵則是選擇以後者為主，他的著作「神操」是個三十日的靜默避靜過程，在四週的默想、默觀中以聖經的內容為依歸，他描述了幾種不同的祈禱，由操練者選擇自己所適合的方式。⁷⁸而對現代人而言，即使想依神操去實踐，但能空出一個月的時間者實在不多，所以就有了一些權宜之計，例如由耶穌會神父著作的「日常生活中的神操」，即把四週的依納爵神操改編為三十五週，以適應現代人的需要。⁷⁹

肆 聖神同禱會的祈禱

在同禱會的祈禱中，基本上有一些傳統儀式中的祈禱，在此僅就其特有的祈禱方式提出討論。

首先是舌音祈禱，在華爾希·蒙席對天主教神恩復興運動的論述中，他說明一個人用舌音祈禱時，並不使用平常說話或祈禱所用的推理、記憶或理智的能力，但它確實也使用了與說話有關的器官——口唇、舌頭、喉嚨。他認為，舌音祈禱是由聖神推動，擁有者可以決定何時開始，何時停止，但不能控制用什麼樣的舌音來祈禱。這就如聖保羅曾說：「我若以舌音之恩祈禱，是我的神魂祈禱，我的理智沒有作用。」（格十四 14）⁸⁰

王敬弘神父對如何獲得舌音神恩，做了如此的說明：「一般人要得到舌音神恩必需主動而積極地渴望得到它。在一個人領受了所謂『在聖神內受洗的經驗

⁷⁶ 柯雷納（John Grennan）神父著，加爾默羅聖衣會譯，《辨識默觀祈禱》。

⁷⁷ 同註 73，《神妙的歸新祈禱：基督徒祈禱的古法更新》 p57

⁷⁸ 房志榮譯，《聖依納爵的神操》，台北光啓社，2005。

⁷⁹ 穆宏志/朱修德著，《日常生活中的神操》。

⁸⁰ 華爾希·蒙席著，徐敬夫譯，王敬弘編校，《認識天主教神恩復興運動（一）》，台北：天主教文物中，1982。p53

後，如果他願意得到神恩的話，大半需要已有舌音神恩的人一同祈禱，他必須先學習不用理性管制自己舌頭的動作----一直到舌頭被轉動和扭曲，發出一些自己也聽不懂的聲音來，他就已獲得了舌音神恩。』⁸¹王敬弘神父應是台灣神恩復興運動的起頭帶領者，他對舌音祈禱有相當豐富的體驗，也有很多的著作論述。

對於舌音祈禱，發爾沃（FR. Serafino Falvo）神父則強調這是聖神爲了扶助我們的軟弱，代替我們的無能與無知，使我們自己或團體達成需要而做的祈禱。他引用了聖保羅的話來說明：「聖神也扶助我們的軟弱，因爲我們不知道何祈禱才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。」（羅八 26-27）⁸²

其次是醫治祈禱，華爾希·蒙席說明，一個人的這種神恩，通常就是爲人作醫治祈禱，可能是爲個人作覆手祈禱，或覆手在一個代表身上爲另一患病的人祈禱。祈求醫治最有效的方式是讚美和感謝天主所做的一切，爲人作醫治祈禱者必需順從信心的神恩，深信上主確實能夠醫治。而在醫治祈禱的服務中，祈禱團體有很重要的作用。另外，釋放祈禱和驅魔祈禱亦是重要的醫治祈禱項目，其中的驅魔祈禱規定只有得到主教適當授權的神父才可做，而且必需依照羅馬典禮中的禱詞進行。⁸³

上述的祈禱方式，曾遭受一些嚴厲的批評，例如美國社會學家兼神學家葛利雷（Andrew Greeley）在神學報紙「NCR」上的評論：舌音的現象是感情的騷擾，不是來自天主聖神，天主聖神是不會用這種奇怪的行動來傳達自己的。他並認爲這些異語是由於人極大的「易感性」講出的，而這許多的舌音現象會引人遠入歇斯底裡的程度。可是同在「NCR」上，奧康南（Edward O'Connor）就以心理學的研究來反駁，認爲精神正常的人經過舌音神恩後，精神仍是正常無虞。另外，心理學家 Virginia H. Hine 則對舌音現象做了深入的研究後，主張絕不能濫用心理學上的精神分裂或歇斯底里來解讀它。⁸⁴

對於上述的爭議，哈維·寇克斯則持有特別的看法，他認爲，從歷史上看，絕大部份宗教都將信仰和治病聯繫在一起，且幾乎所有的基督徒都相信祈禱對於治病是有效的；另外，當這些五旬節派信徒參與謂「尖叫療法」或像詹姆士·喬埃斯（James Joyce）在其小說中創造新詞時，他們也許是在大眾性的水準上做其他人所做的事，所以用方言說話，顯然是爲一些人提供了一種令人愉悅和改進生活的交流方式，這似乎讓他們擺脫了更爲正式的、語言上更爲習慣化的禮拜形式裡的死板僵化。⁸⁵

總之，靈恩運動在二十世紀中快速蔓延開來，與它特殊的祈禱神恩有很大的關聯，而哈維·寇克斯的看法適可成爲其發展因素的有力論述之一。

⁸¹ 《神學論集》，第 38 期，輔仁大學編，光啓社出版。p497

⁸² 發爾沃（FR. Serafino Falvo）著，楊成斌譯，《神恩的復甦》。p79

⁸³ 華爾希·蒙席著，王敬弘編校，徐敬夫譯，《認識天主教神恩復興運動（一）》。p141,142,147

⁸⁴ 《神學論集》第 16 期 1973 年

⁸⁵ 哈維寇克斯（Harvey G.Cox）著，孫尙陽譯，《基督宗教》。p135

伍 祈禱產生的宗教經驗

赫勒指出產生高峰經驗的祈禱是最上乘的，而詹姆斯認為由於祈禱的練習可以獲致更高層次的密契經驗，在上述的各種祈禱傳統中，亦產生了很多動人的宗教經驗的描述，在這些描述中，除了可體會它超越理性與知覺的經驗特質，且如依詹姆斯「真有某些東西在祈禱中被處理」的角度來理解它，這些祈禱可能很多均是可用來提昇精神的崇高領域，而具有正面的精神價值。

在盧雲（Nouwen）神父的《從幻想到祈禱》書中，引述了〈旅人的道路〉中，一位隱修士對農夫的教導：要保持平靜，不停地唸「耶穌祈禱文」，起初每天三千次，然後增至六千次、一萬二千次---，最後就隨他自由決定次數，這農夫最後發覺，耶穌禱文使他與耶穌有了最親密的關係，甚至覺得這祈禱文會自己行動，使他對上帝的臨在有不可言喻的經驗。⁸⁶

關於十字架若望和大德蘭有個很特殊的記載，描述他們有次在降孕隱院的會客室，當說天主聖三的奧跡時，兩人都神魂超拔，離地浮懸，事後，大德蘭感嘆地說：「誰也不能和十字架若望會士談天主，因為他會立刻神魂超拔，使別人也跟著出神。」⁸⁷於此看來，十字架若望因經常的祈禱、默觀，使自己達到隨時可進入宗教經驗的境界，而這種境界也顯現在他的《黑夜》《靈歌》等著作中，在書中他對與天主合一過程的深刻描述，可說是默觀生活中，豐富的宗教經驗的呈現。

在L.易理泰的《福音生活楷模》書中，他提到，當聖方濟在任何決定之前，總是需要祈禱，尋求聖神的指引，「他（方濟）充滿聖神，洋溢著聖神的神恩，酣醉在聖神內。」而在講道時，他會因著聖神愛的火花甚至跟著手足舞蹈。方濟明顯地擁有聖神的恩賜，在心中充滿聖神的愛火，而他所具有的力量係來自深度祈禱。⁸⁸方濟是由祈禱提昇與神合一的境界，而與十字架若望一樣，他們的宗教經驗不只在祈禱時產生，而且在生活的任何時刻都可能呈現。

對於靜默祈禱所產生的經驗，敘利亞的隱修士尼尼微的依撒格做了這樣的描述：「無以言喻的光將照耀你----不久，一種甜美之感自心中油然而生，而身體幾乎是被迫停留在靜默中。」而若望·卡西安則如此描述他所說的「熾熱祈禱」：「心靈充滿了來自天堂的光明，不用任何言語，而以豐富的合一力量，在非言語所能表達的狀況中，向天主呼喊，在很短的時刻中，向天主訴說很多---」⁸⁹這些祈禱的宗教經驗也都是在默觀的生活中產生。

至於聖神同禱會中的舌音祈禱所產生的宗教經驗，意大利的發爾沃神父表示：「---只發出那少數幾句的聲音，就會覺得是進入了一種奧秘的氣氛中，心裡充滿喜樂與平安，天主的臨在是那麼親切、明顯，簡直垂手可得，觸摸得到。」

⁸⁶ 盧盧雲（Fr.Henri J.M.Nouwen）著，《從幻想到祈禱》。香港公教真理會譯。1992

⁸⁷ 加爾默羅會編譯，《聖十字若望》。p34

⁸⁸ L.易理泰著，徐英發譯，《福音生活楷模》，台北 思高聖經學會。p32-34

⁸⁹ 多瑪斯·牟敦著，譚璧輝譯，《靜觀·靜觀》。p17,p43

⁹⁰另外，王敬弘神父則強調：「初次獲得神恩，有的會有興奮感覺，而有時會体会到內心的某種壓抑的情緒完全被宣洩出來，大多數的人體會自己是在向天主祈禱，而且和天主非常親近。」⁹¹

聖神同禱會的宗教經驗和上述一些教父、修道士的宗教經驗有明顯的不同，其一是前者為少數人所特有，後者則擴及普羅大眾均可擁有；其二是前者的祈禱經驗過程是趨於安靜，後者則熱鬧和安靜兼而有之。

第四節 聖神同禱與天主教會

壹 教會的態度

聖神和神恩是五旬節運動的兩個重要課題，但對天主教而言，它是在梵蒂岡第二屆大公會議後才得以順利展開的。梵二會議中，肯定教會革新的必要，並且認為革新的首要推動者是聖神。在教會憲章 4 中明確說明「五旬節日聖神被遣來永久聖化教會。」而且是聖神「以福音的方式使教會保持青春活力，不斷地使它革新，領她去和其淨配更完美的結合。」⁹²

上述梵二會議開放了天主教徒從聖神在其他教會內的活動學習，其後因有 1967 年印第安那州杜昆大學的幾位天主教徒，因覺得大學和教會生活的低落而憂悶，他們到匹次堡的一個五旬節派教會的小組中與他們祈禱，在那裡他們擁有了舌音祈禱等神恩，這被視為天主教徒對聖神同禱能力的初步開放，是天主教聖神同禱運動⁹³的開始。⁹⁴

在天主教中，對聖神同禱運動的發展產生了一些爭議，1969 年美國主教團即發表了一篇聲明，大略內容如下：

- 一、在聖神同禱的運動裡，的確可以看出一些有如感情主義的色彩，也有一些像極特殊的宗教經驗，不過，我們需對這些原素做深入研究，有些現象並不是整個美國的聖神同禱運動都有的。
- 二、原始的（基督教的）聖神同禱運動多少有感情上的衝動，甚至戲劇化的表現，不過天主教的聖神同禱運動是平緩的，安靜的。
- 三、承認天主聖神臨在的祈禱源於聖經依據，確有存在的理由。而講異語、治病等現象，可能會有弊端，但可以加以糾正。

⁹⁰ 發爾沃（FR. Serafino Falvo）著，楊成斌譯，《神恩的復甦》。 p77

⁹¹ 神學論集第 38 期，p497

⁹² 發爾沃（FR. Serafino Falvo）著，《神恩的復甦》，楊成斌譯。 p2-3

⁹³ 聖神同禱運動起於 1900 年初，基督教中產生的某些教派，是「原始的聖神同禱運動」。在 1956-57 之後，在長老會、路德會、聖公會等保持自己教會而不放棄的派別即「基督教的新聖神同禱運動」（神學論集 16 期 p285）

⁹⁴ 華爾希蒙席，《認識天主教神恩復興運動》。 p7

四、同意聖神同禱運動可以發展下去而不應被禁止，鼓勵每一位主教採取某一種「防衛性的監督和指導」，並希望神父們參加，給祈禱會足夠的指導，不要讓宗教經驗、宗教情緒掩盖宗教教義。⁹⁵

在上述的聲明中，可以很明顯地發現他們的基本態度：認同聖神同禱運動，但對某些「特異的」宗教經驗存有疑慮。

到了 1981 年，教宗若望保祿二世接見了出席神恩復興第四屆國際會議的人員，在訓話中表達了一些對此運動領導人及神父的期許，茲摘錄部份訓詞大意如下：

- 一、幾年來，教會已看到大家熱衷祈禱的效果。使生活更趨聖化和熱愛天主的聖言。
- 二、希望領導人樹立祈禱的模範；教會祈禱生活的遺產多彩多姿，使追求復興的人認識並體驗此種生活。
- 三、向聖神的恩惠開放，但不要過份注重非常的奇恩；效法耶穌自己的榜樣，找出時間向天主作個人的祈禱；並應注重禮儀聖事。
- 四、教會的領導人應追求神學上的正統陶成---，而神父既有宣講福音的使命，應以其神學上的陶成來裝備自己。

由以上的聲明與談話內容我們可以体会到天主教會的基本態度：不反對，但也不積極鼓勵。而在其他一些有關的著作和意見中，很顯然的多是對教會（尤其是教宗）的談話意旨「各取所需」，俾支持本身的立論以及實踐。

貳 聖神同禱會和教會的關係

目前，在台灣參與聖神同禱會的神父並不多，一般祈禱會的領導人也不像基督教的祈禱會領導者那樣---大部份具有「卡里斯瑪」⁹⁶性格，而參與者卻仍是對同禱會具有相當大的使命感—接受聖神的召叫，更新教會、期望各基督教會合一。不過基本上，他們是相當期望神職人員的參與和協助，以便能擴大祈禱會的人數和組織，這在天主教神恩復興網（2005）的一篇文章上可看到此種殷切的期盼：

「神恩復興，除非透過本堂活動，否則的話，許多人甚至連聽也聽不到。沒有神父參與，大部份的教友都不會參加祈禱小組，即使加入，也不會堅持下去。使有人參加而且繼續了下去，也會因為沒有一位神父在他們當中，少得許多可得的降福。」「今天，我們最大的需要不是聖學知識，工作方法及神學理論，而是五旬節的奇蹟、暴風、火舌及能力。沒有五旬節，就沒有教會，沒有聖神，神父

⁹⁵ 《神學論集》，16 期，（1973 張春申）。

⁹⁶ 社會學家韋伯用「卡里斯瑪」（charisma）一詞來指稱一些具有超凡異能的宗教界人物。

的鐸職便與俗世的任何一職務毫無區別，而毫無屬靈意義----」⁹⁷

上述的論述可說是向堂區的神父喊話，而後半段的傾向宗教經驗的主張則與教會的立場形成了緊張的關係。對這種緊張關係在潘春旭的發表的論文中有一段推論性測的描述：「倘若如今任何一個有神恩的平信徒，都能說先知話，為人祈禱治病，覆手賜予神恩---，聖職首先會擔心，說先知話的人是否會混淆教義，或曲解信仰？另外當許多的平信徒都擁有神恩祈禱的能力時，聖職施行聖事的必要性，是否會被取代？在此種考量下，教會當然會對神恩復興運動低調看待，不會主動參加。」⁹⁸

早在 1973 年意大利神父發爾沃的論述中即提到有關聖神同禱會的「一項請求」，他描述，有一位主教一天對他的神父們說：「你們當中許多人害怕去輔導聖神同禱會，但如果他們因沒有神師指導而出了軌，那又該怪誰呢？」⁹⁹這讓我們想到 1969 年美國主教團的聲明中所說的：「採取防衛性的監督，給祈禱會足夠的指導，不要讓宗教經驗、宗教情緒掩盖宗教教義。」而這防衛性的監督是否就正如 1981 天主教的聖神同禱會歷經幾十年的活動，與教會的這種微妙的緊張關係一直存在，而最大的因素之一應是對「奇特」宗教經驗的疑慮，他們寧可接受沙漠教父那種由默觀致於與神合一的「虛無自己的」「寧靜的」祈禱方法，對這種「喧鬧的」「怪異的」祈禱方式似乎需要加以糾正。但問題是，這種祈禱方式可能正是聖神同禱會成員視為最重要的部份，這些祈禱會成員可能應被稱為大眾化的神秘主義者，這也可能是對他們的精神生活影響最大的部份，而這正是本研究中必需深入探討的地方。

⁹⁷ 天主教神恩復興網 神恩理論：《神父需要神恩復興，神恩復興需要神父》2005。p1-2

⁹⁸ 潘春旭，《從巫覡信仰探究天主教的神恩復興運動》第三屆宗教研究生論文發表會 2005

⁹⁹ 發爾沃 (FR. Serafino Falvo) 著，楊成斌譯，《聖神時代的黎明》。p20

第三章 研究方法與歷程

第一節 宗教現象學研究法

如前面所述，本研究的目的是要探討祈禱經驗是如何得以發生，它背後的動力為何，各種祈禱對祈禱者的經驗意義為何，所以預定研究的重點並不朝向教義知識，而是在於祈禱的經驗，研究的目標並不趨向於祈禱的歷史源流，而是在於祈禱的共通本質。衡諸宗教現象學研究法係為宗教研究的方法之一，既有本質直觀的基本原則，又有各種不同的研究途徑，故選擇為本篇論文的研究方法，以下僅就相關的論述做概要說明。

壹 宗教現象學的興起

宗教現象學 (Religionsphaenomenologie) 這個字詞最早出現在荷蘭學者索薩耶 (Chantepie de la Saussaye) 的著作《宗教歷史學教本》(Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1887) 中，他依據黑格爾的現象學首次列入了宗教現象學的概念，但真正把宗教現象學這個概念，用於稱謂宗教學的一種研究取向，或用來標識一種普遍的、系統的或比較式的宗教學，則是由另一荷蘭學者范德魯 (G. van der Leeuw 1890-1950) 開始的，¹⁰⁰他在 1933 年出版了《宗教現象學》(Phänomenologie der Religion) 一書，使宗教現象學一詞遂風行起來。

宗教現象學與比較宗教學 (Vergleichende Religionswissenschaft) 或宗教類型學 (Typologie der Religionen) 關係密切，它們都建立在經驗才料的整理和分類上。宗教現象學因此一般被界定為宗教研究的一支，其任務以比較與分類材料為主，本質上仍是一門經驗科學。¹⁰¹在克里斯坦森 (W. Brede Kristensen) 的《宗教之意義》(The Meaning of Religion) 一書中就曾談到，假如要找個名稱代替宗教現象學，就只有這個較古老的、更為人所熟悉的「比較宗教」了，而這「比較宗教」的名稱，是大約在 1880 年之後就被使用，它們通常是為了判定價值而做宗教的比較。¹⁰²而之後，在十九世紀間，馬克斯·穆勒 (Friedrich Max Müller 1823-1900) 就致力

¹⁰⁰ 中國現象學網譯 《宗教現象學概述》: Cancik, Hubert (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart 1988, B .

¹⁰¹ 游琮祺 《宗教現象學：其緣起、發展及困境》，哲學雜誌第二十六期，1998，p25

¹⁰² Bettis, Joseph Dabney, Phenomenology of religion: eight modern descriptions of the essence of religion, SCM Press, 1969, p36

於比較宗教與比較神話的研究，將宗教視為一種描述性、客觀性的科學，他把宗教由神學和哲學的標準模式間解放出來，調和了以往宗教與科學間的對立。¹⁰³

宗教現象學至今仍無法被明確的定義，它的本質和研究目的尚存在著爭議，它組成的方式也沒有確定的模式，但它卻成為二十世紀中宗教研究的重要方法和領域，即使可能有許多學者寧可採用別的名稱來稱呼自己的領域（譬如用系統宗教學）¹⁰⁴，仍然無可否定它的重要性。

貳 宗教現象學的樣態

宗教現象學的涵蓋範圍極廣，包括歷史的、語言、文化、宗教、神話、地理環境---等，因為著重點不同，整合的方式不同，研究的進路不同，就會呈現不同的「宗教現象學方法」樣貌，這在一方面雖然讓使用的名稱產生了一些爭議，不過另一方面，也正顯示了它在發展中，可以有多種可能性，而未來也可能再開展出一些新的方向。

以荷蘭宗教學者伯利克（C. J. Bleeker 1898-1983）的論述來看，他將宗教現象學區分為三種類型，其一是描述性的宗教現象學（descriptive phenomenology），把宗教現象學限制在理論系統化。二是型態性宗教現象學（typological phenomenology），著重在宗教的不同型態的系統化陳述。三是現象學的特殊觀點（the specific sense of phenomenology），研究宗教現象的本質性結構和意義。¹⁰⁵

美國當代宗教學者斯特倫（F.J.Streng）則認為，描述性的現象學可以被定義為解釋宗教的意向（intention）。也就是說，現象學家在研究具體材料的意義時，不是致力於歷史的影響，而是注重宗教倡導者的意向。他並認為，現象學裡共有的基本主張有下列四點：一、存在於宗教倡導者或者擁護者腦海中的意向結構，展示了具體的宗教形式（如儀式、犧牲等）的真諦。二、借助宗教生活之典型模式或過程的比較，可以最清楚地揭示宗教形式（現象）的意義。三、宗教性（religiousness）有其獨特的性質或特徵，這樣的性質或特徵不能歸因於其他的人類力量（human force），或者是簡化地以其他的人類力量來解釋。四、對於研究者而言，既要同情相感地（empathically）進入宗教信仰的意向之中，又要站立在他的個人價值觀點之外，是同時必須兼具的。¹⁰⁶

另外，在 Joseph Dabney Bettis 所編著的《宗教現象學》（Phenomenology of Religion 1969）一書的引言中談到，如果以現象學的進路來做宗教現象學的研究，可能因現象學意義的廣狹而有三個不同的層次。其一是從胡塞爾開始，包括海德格、沙特（Jean Paul Sartre）、梅洛龐蒂（Merleau-Ponty）、呂格爾（Paul Ricoeur）等一路過來，這是一種「現象學的哲學」，即以現象學作為哲學方法來做宗教研究。其二，是以現象學的方法來研究宗教歷史，這些人包括伊里亞德、范德魯

¹⁰³ 夏普（E. Sharpe）著，呂大吉譯，《比較宗教學：一個歷史的考察》台北：桂冠，1991，p6

¹⁰⁴ 游琮祺《宗教現象學：其緣起、發展及困境》，哲學雜誌第二十六期，1998，p24

¹⁰⁵ 同上，p6

¹⁰⁶ 劉清虔。對古典宗教學理論與方法的探討。神學與教會 24 卷第 2 期。1999

(Leeuw)、克里斯坦森 (Kristensen) 和 Joachim Wach，這些人是宗教學家而不是哲學家，他們的研究是宗教學而不是哲學。其三，如果對宗教現象學做較廣義的理解，則是指針對「本質」問題，對宗教現象中的習俗、信念、活動、宗教組織等作分析，這種「宗教現象學」早在胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 出生之前，這些學者便包括了施萊爾馬赫 (Schleiermacher, Friedrich Daniel Erns, 1768-1834)，費爾巴哈 (L. Feuerbach, 1804-1872) 等人。¹⁰⁷

Bettis 在書中進行了「宗教本質的八個現代描述」(Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion)，而在描述之前，他首先以挪威的宗教現象學家克里斯坦森 (W. Brede Kristensen 1867-1953) 的論述，討論了宗教現象學的意涵。在克里斯坦森有關宗教的意義的論述中，宗教現象學是一種有系統的宗教歷史的論述，亦即是說，它的任務是在許多的、廣泛歧異的資料中分類，而在制高點的視野上，獲得宗教的要旨和他們所包含的宗教價值標準，這主要的視野並非濃縮的宗教歷史學，而是一種對系統化資料的俯瞰，它與一般的宗教歷史學是不同的。¹⁰⁸

另外 Bettis 談到，當宗教研究的學者，不管各宗教的歷史傳統或地理位置，而試圖要去描述共通的主題時，以現象學的研究目標而言，它的目的並非要顯示一個宗教比別的宗教優越或低劣，而是要顯露所有宗教的根本上的類似點，它要盡力的去發現宗教的本質，要在制高點上觀察每一宗教的最關鍵的元素：「信仰者投注在他們的生命和信仰中獲得獨特的『確信的』(positive) 本質的宗教元素，它是完全的『確信的』元素，這元素賦予宗教重要的意義。」不過，這種純粹的宗教信念和象徵的特質，也給予宗教研究中最困難的方法論問題，客觀的研究宗教如何成為可能？現象學的尋找宗教的意義，和由宗教追隨者所建立的意義，這兩者關係為何？這都是需要去探討的。¹⁰⁹

接著，在書中並以藝術家和藝術評論家的關係，類比於宗教的研究者和被研究的對象：藝術家是在他的意象中，急切的想要喚起參與，而藝評家是掛慮著要證明他的參與，在藝術家中多少會有些評論家，但操作的方式基本上是不同的。¹¹⁰此種比擬，可以讓我們體會到，宗教現象學的研究宗教經驗，如果把研究對象當做一做創作者，去證明那些經驗，當更能揭顯它的本質及意義。

對於克里坦森的學說，Bettis 最後談到：克里坦森，他在「客觀存在」(objective) 的範疇中，區分了研究的三個類型：歷史學的、現象學的、哲學的，與那些著手蒐集歷史資料的天真假設恰成為對比，他移動穿越經過現象學論證體系，而對它的意義做哲學的闡明，當並非在現象學裡確立了「本質」的描述時，他脫離了現象學的主要傳統。¹¹¹

¹⁰⁷ Bettis, Joseph Dabney, Phenomenology of religion : eight modern descriptions of the essence of religion, SCM Press, 1969, p1-2

¹⁰⁸ Bettis, Joseph Dabney, Phenomenology of religion : eight modern descriptions of the essence of religion, SCM Press, 1969, p36

¹⁰⁹ 同上 p31-33

¹¹⁰ 同上，p34

¹¹¹ 同上，p35

參 研究方法的討論與選擇

一、現象學的方法：

本研究預定從現象學來做宗教現象學的研究，在這種進路上，必須先就現象學方法論的一些獨特點提出討論。

1. 現象學的「懸置」(Epoche)：

或稱「判斷的中止」(Urteilsenthaltung)，這是胡塞爾所提出的現象學的存而不論法，它指把一切不能在意識之流內自明的呈現、外在於意識之流的事物放入括弧，將之置於不議的方法；亦即是對意識所瞭解、所意識到的事物的「實有性」問題，不談不論的態度。¹¹²胡塞爾強調，我們所要的東西或現象學的目標，是在另外一個方位上，它不是在自然態度中被決定的，而是在完全擺脫了理論後顯現出來的，舊有的在外界實在的設定下的世界，對我們來說是無效了，因此把它放入括弧之中。¹¹³透過這方法，那些不屬於普遍本質的因素便要放入括弧，就研究者而言，也就是要將現象暫時抽離存在的世界，加以解剖與分析，找出、定義與分析現象的要素與基本結構。¹¹⁴

就胡塞爾的存而不論法而言，這是對應於素樸的客觀主義所設計出來的「狹義的存而不論法」，而為了將現象學提昇為一種本質性的學問而構思的「本質性的存而不論」，最後則是欲將現象學轉化為探討超越主體性的「超驗性的存而不論」。

2. 現象學的描述法：

前述的「懸置」，把不具備「絕無可疑性」的研究材料，排除在現象學的研究範圍之外，用這方法獲得了「絕對真確」之後，胡塞爾就採用了現象學的第二種方法：現象學的描述法，這是一種積極的方法，要盡其所能對研究的對象做忠實的描述。¹¹⁵

而現象學作為一種描述的哲學，它排除一切非從經驗內部所解釋的東西，包括一些「假說」、所詮釋的結構與理論的模型等；與一般的經驗科學方法比較，現象學所描述的既非其中之「描述」的對象，也不是其中之「說明」的對象，因為它是針對「本質的結構」作描述的。¹¹⁶所以，現象學的描述，在客觀方面，雖然具有一種消極的、對現象不加不減的描繪意義，但自主觀來看，它則蘊含著抑足認知主觀對研討對象進行主動的擇要、解釋、增刪的工作。所以在積極面上，現象學的描述在實質上，正可引導對象如其經驗中直

¹¹² 蔡美麗著，傅偉勳等主編，《胡塞爾》，東大圖書，1990，p48

¹¹³ 吳汝均著，《胡塞爾現象學解析》，台灣商務印書館，2003，p45

¹¹⁴ Norman K.Denzin 著，張君玖譯，《解釋性互動論》，台北：弘智文化，2000，p90

¹¹⁵ 蔡美麗著，傅偉勳等主編，《胡塞爾》，東大圖書，1990，p56

¹¹⁶ 汪文聖，《描述與解釋—胡塞爾現象學作為科學哲學之幾層意義》，哲學雜誌(20期)，1997.5p68

接呈顯的變化、不穩、曖昧、樣態豐富的形相全盤向研究者展露出來。¹¹⁷胡塞爾曾舉例說明，當現象學者對知覺物體進行現象學的描述時，該知覺物體會如此被描述：透過直觀回歸到最直接、最初始的根源中。

3. 現象學的本質直觀 (eidetic intuition) :

對本質的洞察即是本質直觀，因為它是一個內涵或形式的掌握。我們能夠直觀的不只是事物的外貌，而且還有事物的本質。本質直觀是一種具有其特徵結構的意向性，而現象學對此意向性進行分析，它描述我們如何能直觀一種本質。¹¹⁸

本質直觀亦可說是觀察者在察知一個情境的實質或一種現象的實際本質的能力，現象學的這種實際本質既不同於這種現象曾經是的东西，也不同於它可能曾經是的东西，或應當是的东西。因此，本質直觀意指一種主觀性的形式，它意謂著，在獲得了客觀的而沒有失真的材料的前提下，在整體上對於一種情境的實質做直觀性的把握。¹¹⁹

二、宗教現象學的方法：

如前所述，宗教現象學這名稱，在荷蘭學者索薩耶時便已被提出來，對他而言，宗教現象學的任務在於對宗教歷史學所提供的經驗材料進行分類及系統化的整理，至於探討宗教的本質意義則屬於宗教哲學的工作。而後來另一位荷蘭學者 Tiele 開始主張宗教學除了研究一個特定宗教的發展歷程之外，應有一半用來研究宗教的意義及本質。而到了 Tiele 的弟子克里斯坦森 (Kristensen) 則全力提倡以現象學的方法來研究宗教歷史¹²⁰，不過在這些「宗教現象學」的發展中，他們理解現象學的方式與胡塞爾的現象學並無直接關係，他們自有一套理解現象學的方式。這可回溯到 1887 年，當索薩耶使用「宗教現象學」時，因胡塞爾的現象學尚未成型，所以「現象學」對宗教現象學而言，自始便有比較寬廣的涵義。¹²¹

在上述這些荷蘭的宗教現象學家中，一直到了范德魯才看出了胡塞爾的影子。范德魯兩個重要的宗教現象學觀點：「懸置」(Epoche)「本質掌握」(eidetische Erfassung)，這兩個觀點看來與前述所討論的胡塞爾的現象學特點類似，不過，范德魯的 Epoche 也不完全與胡塞爾所說的相同，譬如他曾說明：Epoche 代表一種理解態度，「Epoche 是一種類似情人面對他的對象時那種關

¹¹⁷ 蔡美麗著，傅偉勳等主編，《胡塞爾》，東大圖書，1990，p58

¹¹⁸ 羅伯·索科羅斯基 (Rodert Sokolowski) 著，李維倫譯，《現象學十四講》，台北：心靈工坊，2005，p177

¹¹⁹ 夏普 (E. Sharpe) 著，呂大吉譯，《比較宗教學：一個歷史的考察》台北：桂冠，1991，p298

¹²⁰ 游琮祺 《宗教現象學：其緣起、發展及困境》，哲學雜誌第二十六期，1998，p30

¹²¹ 同上，p42

愛的眼神。」¹²²

在此，讓我們回到 Bettis 編著的《宗教現象學》書中，他以克里斯坦森的宗教現象學觀念說明了，宗教現象學基本上是要揭顯所有宗教根本上的類似點，要盡力去發現宗教的本質，要在制高點上觀察每一宗教最關鍵的元素。這種宗教現象學所使用的「現象學」是較廣義的現象學，雖然與傳統的現象學有別，但也具有了家族的相似性。在此，宗教現象學的研究，甚至可類比為藝評家的研究藝術創作，它從由現象學進路而來，探討「本質」的原則是確定的，但在描述上是多種可能性的，它並不侷限在胡塞爾現象學的描述方法之中。所以 Bettis 說，克里斯坦森穿越了現象學的論證體系，對它的意義做哲學的澄明，但當他並非在現象學裡確立了本質的描述時，他已脫離了現象學的主要傳統。

對於本質的描述的各種可能性，Bettis 在《宗教現象學》一書中，列舉了「宗教本質的八個現代描述」，他把這八種描述的例子，分為三類：

1. 宗教的目標（終極關懷）：本體論的描述

- (1) 范德魯（Gerardus van der Leeuw）：一種自然主義的描述。代表作：
《宗教的本質和表現》（*Religion in Essence and Manifestation*）
- (2) 扎克·馬利坦（Jacques Maritain）：一種超自然主義的描述。代表作：
《接近上帝》（*Approaches to God*）
- (3) 盧德·費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）：一種反映主觀的描述。代表作：
《基督教的本質》（*The Essence of Christianity*）

2. 宗教的主觀意識：心理學的描述

- (1) 施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）：宗教當一種（身心）機能，
《在宗教信仰中》（*On Religion*）
《基督教的信念》（*The Christian Faith*）
- (2) 保羅田立克（Paul Tillich）：宗教當一種面向。代表作：
《宗教做為人的精神生活面向》（*Religion as a Dimension in Man's Spiritual Life*）
- (3) 馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）：宗教當一種社會功能。代表作：
《巫術、科學與宗教》（*Magic, Science and Religion*）

3. 宗教的主客體觀係：一種辯証的描述

- (1) 伊里亞德（Mircea Eliade）：宗教當一種結構和原型。代表作：
《聖與俗》（*The Sacred and the Profane*）
- (2) 馬丁布伯（Martin Buber）：宗教是一種偶遇。代表作：
《我和你》（*I and Thou*）

上述這些關於宗教的論述，目標都是探討宗教的本質，它們都與現象學（包括廣義或狹義）有關，但對於本質的描述，則各有其不同的途徑，這就像前述的克里斯坦森，穿越了現象學的論證體系，在現象學之外的路徑裡確立了本質的描

¹²² 同上，p31

述，這使得宗教現象學的研究充滿了各種可能性，展現了豐富的面向，也綻開了各種絢麗的花朵。

在本研究中，研究的目的是探討祈禱如何發生？祈禱發生後的果實為何？研究中的核心目標即是要去探究祈禱經驗的背後意義，揭顯祈禱的共通本質。在這種研究的需求上，衡諸宗教現象學各種方法走向，本研究所要選擇的路徑如下：其一，在本質的探討上，採廣義的宗教現象學方法。其二，在本質的描述上，包括奧托、伊里亞德、田立克等人的描述進路均涵納其中，而諸如威廉·詹姆斯、榮格、弗洛伊德等心理學的向度，則引以為會應討論。其三，研究文本的來源並非是去蒐集各宗教資料，而是以對十一位參與研究者的訪談及田野調查紀錄為主。

有人說，有一個宗教現象學者就有一種宗教現象學¹²³，亦有人認為，宗教現象學的方法一直被看作是一種藝術¹²⁴，在宗教現象學的範疇較難以釐清的情況下，研究者亦認同 Bettis 在書中，把宗教現象學的研究，類比為藝評家的研究藝術創作的說法，以此類比，本研究就可說像是對藝術創作經驗的探討，那些祈禱者也就成為宗教行為的創作者，而在此向度中，對祈禱本質的探討與描述也就充滿了各種可能性。

第二節 資料蒐集

壹、田野參與觀察法

本研究的對象是一個團體的祈禱活動，目標是要探討其祈禱經驗，田野參與觀察法是蒐集必要的方法之一。

本人與聖神同禱會（研究對象）的成員已交往多年，亦曾參與其活動，發現他們相當適用參與觀察法，其一是參與的成員均具有相當的包容性，很樂意研究者參與其中，分享聖神降臨的喜悅。其二是對於他們進入舌音祈禱、說先知話、與上帝合一的狂喜狀態，用訪談、問卷調查的方法所得到的資料並不易反映出真實行為。第三是在參與觀察中對研究問題可以用團體成員的語言形式來詢問。另外，為能觀察到相關活動的連續性和連結性，以利於解釋現象的意義，採田野觀察法應是最佳選擇。

參與觀察的時機主要是每週固定的祈禱活動，而其他不定時的特會（與其他地區祈禱會聯合舉行）、家庭祈禱、到山上的避靜活動、或跨教會（派）的參與（例如磐石教會）等，則是偶而參加。在參加當中，除了錄音，並盡量做成書面

¹²³ 伊里亞德著，劉素譯，《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，2001，p5

¹²⁴ 《宗教學基本概念手冊》，Cancik, Hubert (Hg): Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe .Stuttgart 1988,BI

的田野紀錄，紀錄包括現場的氛圍，一些細微的動作與表情等，均詳細記載，本研究雖不是做人類學的考察，但這些紀錄卻可用來做深度描述之用。

貳 深度訪談

就祈禱會成員進行深度訪談以蒐集資料，訪談過程將定位為交談事件，由「訪問者」與「受訪者」雙方共同進行意義建構。

深度訪談並非訪問者去挖掘受訪者存在於個人腦海中的想法與情緒，而是透雙方互動的過程，共同去「經歷」、「選取」與「感染」，經由如是過程所重新建構的意見與情緒。深度訪談與一般調查訪問不同，它的特性是：一、過程應變（受訪雙方共同做成的決定）。二、開放互動（開放的問題與隨機應變的研究程序/半結構的）。三、全面深度（故研究範圍難以擴大/小樣本）。四、獨特個體（不易進行個案比較與概化/整體主義的預設）。五、投入主動（積極參與意義建構）。六、深植生命與地方脈絡中（融入脈絡中求解/獨特個案的意義和價值）。¹²⁵

本研究對象係一小團體，成員並不多，進行深度訪談較無困難。所採用的訪談大綱為半結構式的¹²⁶，並在訪問前先取得訪問同意書。有關訪談大綱及同意書如附錄一、附錄二；其中訪談大綱雖是在對祈禱會成員正時訪談前擬定，但在訪談工作進行中，會因應個人狀況隨機調整。因研究者對一些成員已具有某種程度的熟識，所以通常在訪談出發前，會先行衡量個案的情況，諸如表達能力、曾有的困厄、心情狀況、在祈禱會中的特有表現等，在訪談題目上斟酌調整，而在訪談中，儘量由個案自由發揮，除非特殊情形（譬如離題太遠並做冗長的敘述）並不會去阻止，此種方法，可以使個案自我開放，談話內容上有多種可能性。不過，在基本上的幾個大方向，訪談者則是必需掌握及主導，以利於在事後的文本內容範疇的區分。

對於訪談對象的選擇，簽具同意書的，最先是超過十一人，後來衡量個案表達的內容，及其涉入聖神同禱會的深度，保留了十一名，而在二次以上的訪談方面，原則上是在參與觀察中與生活中隨機處理，並不另外再約定正式的訪談。對上述的訪談錄音，係做成逐字稿，因人數不少，逐字稿的數量也相當龐大。

對上述的訪談對象，即參與研究者，在文本中都另外取名字；研究工作開始時，戀蟬係祈禱會召集人，後來因本身工作繁忙，改由鄔皓擔任。參與研究者基本資料如下：

¹²⁵ 政大「研究生研究方法研習營」深度訪談法專題講義（耿曙）p2

¹²⁶ 半結構式的訪談是，問什麼問題先想好，但回答方式是開放性的，個案可能會講故事或繞著某一話題，但訪問者要將其內容加以分析。

編號	代 稱	姓別	年齡	學 歷	職業或工作特性
A	璧 釧	女	57	大 學	家 庭 管 理
B	家 琪	女	42	大 學	服 務 業
C	依 玲	女	42	大 學	服 務 業
D	鄔 皓	男	38	碩 士	教 師
E	遠 堤	男	47	專 科	服 務 業
F	亞 稷	女	47	專 科	護 理 人 員
G	綠 琦	女	37	專 科	家 庭 管 理
H	河 磯	男	40	專 科	服 務 業
I	奉 寬	男	45	專 科	公 司 員 工
J	戀 蟬	女	50	博 士	教 師
K	依 鳳	女	37	碩 士	教 師

參 文獻與各種資料的蒐集

本研究所要蒐集的文獻資料範圍，包括國內外相關著作、博碩士論文、期刊、研討會資料等；就祈禱而言，除了相關宗教團體所做的教義、儀式研究或指導與宣揚祈禱功能的文獻外，在學術方面的論述其實並不多。不過，在參與觀察與及長時間與祈禱會成員交往的過程中，卻可以得到一些寶貴的資料，其中包括舌音祈禱中的臨場錄音，在每次祈禱會中所釋出的先知話的記錄，一些他們用來學習祈禱、趕鬼治病、祈禱釋放的指導手冊等，對於祈禱團本身所製作錄影、錄音帶、文件、活動成員在活動中講先知語的文件記錄等，亦一併蒐集整理。

在研究過程中，研究者可說是隨身攜帶錄音機的，為的是可能在偶遇中所產生的補充訪談的狀況，以及他們突發性的祈禱，為人代禱，或者在旅遊的過程中，有人身體不適時，隨機所做的祈禱治療。因為聖神同禱是充滿了各種可能性，所以資料的蒐集也具有各種可能性，並無固定的範圍。

肆 文本分析與呈現範疇

本研究從正式進行參與觀察、深度訪談，大約進行了一年時間，事後對於訪談資料，包括訪談文本、田野紀錄、文件手札等都納入了反覆閱讀的範圍，試圖以此文本的閱讀貼近和逼視研究參與者之主體經驗感受，使意義單元逐漸浮現，並梳理脈絡走勢，接著在經驗本質探索的目標上，列出文本中所呈現的研究範疇，最後確定本質探討的主題。茲將研究主題的釐定過程，表列如下：

本質探討的主題	呈現範疇	意義單元的浮現
祈禱的原生性之探討	(在不安的騷動中，自發性的求援) 求援的本能	天啊！我該怎麼辦？
		什麼都不懂，就是會祈禱
		我的願望我的夢
		那是不可知的力量
	(確認了可靠的求援對象) 向認識的神求援	該不該去愛那個人？
		我為什麼很憤怒？
		那個神真太美了
		我把未來交在你手上
	(與神遭逢使人更確認拯救的真實性) 耶穌走下祭台	耶穌為什麼不走下祭台？
		真的有神耶
		我與耶穌相遇了
		孩子，你辛苦了
	(知悟性的宗教經驗)	病突然好了
		話語都應驗了

	一定有神在	業績終於衝上來
	(神秘的或密契的宗教經驗) 請神帶我們祈禱	主啊，請教我舌音祈禱
		舌音交響樂
		聖神 push 我的嘴
		開啓了靈魂之眼
		被電到了
祈禱產生的果實之探討	(祈禱有效的真正意義) 祈禱好像都有效	祈禱後，颱風走了
		祂的事情比較重要
		神給的，就是我要的
		感到天主有回應，就是祈禱有效
	(祈禱到達的安全地帶) 我就在這裡，你不用害怕	你就要進入上主的福樂
		當祂有聽到祈禱時
		我跟耶穌相遇了
	(祈禱到達的幸福界域) 耶穌撫摸我的頭髮	安靜感受神的臨在
		和耶穌跳舞
		在舌音中與神交談
	(祈禱中哭泣的意義) 哭給神聽	不知道在哭什麼
		為他人的罪哀嚎
		心思注視天主，眼淚就像下雨
	(神聖與魔性直感的展現與處理) 魔鬼一直在挑戰	聲音是從那裡來？
		碰上了，趕快求耶穌寶血覆蓋
		趕走了淫穢的靈
		一按手馬上就吐
		趕鬼治病大哭大叫，才是安全的

第四章 祈禱的原生性

第一節 原生性的經驗

祈禱是自古以來就有的行爲，祈禱是宗教行爲的核心，有很多研究的文獻討論了這些問題。但研究者所關注的問題是，祈禱經驗是怎麼發生的？他們狂熱的祈禱，背後的動力是什麼？是否有某種常在的力量，驅策他們不斷的祈禱？是否其實我們每個人也都會有這種需求，只是發生的情境與方式不同而已？這是需要去深入探究，尋求解答的。

在本研究中，參與的計有十一個祈禱會成員，而在訪談和參與觀察的過程中，研究者發現他們的祈禱是多種樣態的，包括在家讀經、祈禱，在教堂參加彌撒、祈禱，聖神同禱活動中祈禱，以及生活中的各種祈禱；而且他們總是不斷爲自己、爲他人、爲教會，甚或並不特別爲了什麼，只是想要祈禱。這就像家琪所說的：

「有一個敬拜狂嘛，日夜敬拜天主，二十四小時敬拜，不會累，也不會無聊。」
(B-594-595)

這些聖神同禱會成員，內在的、外在的，用各種方式，在不同地方總都可以不停的敬拜、禱告。對這些祈禱的內容和功能，他們具有一套解釋系統，形成一種信念，而在祈禱經驗的描述中，也可以看到他們學習了很多教義、知識，爲祈禱方法和經驗賦予各種豐富的意義。但關於它如何得以發生，不同的祈禱是否有共的本質，它對祈禱者的意義如何，則須要在祈禱的原初經驗中去探討。不過，不同的方法和角度，常會指涉到不同的原初領域，使所要探討的結果產生各種可能性。以下將列舉一些不同的領域對原初經驗的不同論述，用以規劃所謂「原生性祈禱」的範疇，並期以在原生祈禱的揭露下，進而探討祈禱的原生果實。

我們首先要提到的，是現象學的創始者胡塞爾（Husserl），他認爲要解決科學的危機，就必需回到生活世界，他所說的生活世界具有兩個層次：日常生活世界（world of everyday life），純粹經驗世界（world of pure experiences）。其中，日常生活世界具有「歷史的原初性」，是「一個具有原初的自明性世界，在此世界中，自明性呈顯的事物，被當做在知覺中直接呈現的事物自身。」

在胡塞爾之後，謝勒（Max Scheler）是「現象學學派」中最具有創造力，也是最具原創性觀念的現象學家之一。（畢普塞維克：胡賽爾與現象學，桂冠 1997）同樣是探究「原初經驗」，胡塞爾主要關注的是「認知的經驗」，而謝勒則主張「價值覺知」才是更原初的經驗，他著眼的是人類的情感經驗、宗教經驗等。

胡塞爾所說的是回到生活世界，回歸到「最直接的直觀，最原初性的根源中。」但如果回到宗教經驗的最原初性的根源，這個原初的領域是什麼呢？以聖神同禱

會的舌音祈禱而言，璧釧曾提經到：

「發現自己的舌音改變了，心裡還懷疑——後來聽了演講會，才了解聖神會帶領，不用擔心。——後來發覺舌音得、得、得——，不是那麼單調，而是有弦律的，有高低起伏，後來神又給我更大的恩典，我甚至會講異語。」(A-208-212)

璧釧對聖神帶領的認知，起先是來自知識的教導，後來在經驗中，確定了信念，這種聖神帶領的原初領域並非一般生活中的原初經驗。而在謝勒的價值覺知中，他認為宗教經驗的果實具有「神聖價值」，應和其他價值區分開來，以這種原初經驗而言，從璧釧的舌音祈禱中，就可以去探討她所經驗到的原初果實，這些果實是與她所聲稱的神恩或療癒有所區別的。

其次，在弗洛伊德的精神分析中，談到了原初的殘餘 (archaic remnants)，這是指一些不可能是來自做夢者個人經驗的夢，一些形象和聯想，和原始的想法、神話、儀式很類似的夢等；而榮格則更進一步認為，有些夢的出現既無法以個體生活中的事物來解釋，它在人類心靈中，似乎是原生的，它應稱為「原型」

(archetypes) 或「原初形象」(primordial images)。榮格所說的原型，是一種本能的傾向所構成的一個母題下的各種表徵，母題不變，表徵則可以千變萬化。而本能是行為的衝動所必需的，它們具備生物的特質，類似鳥類返巢的本能，本能決定我們的行動。榮格所說的原型，是一種與生俱來的直覺 (intuition) 模式。(榮格：人及其象徵)

上述的原初的殘餘、原初形象，又指涉了另一種原初的領域，在這些領域中關聯了象徵的顯示，也涉及了本能的直覺，這種原初的領域具有了豐富的可能性。在璧釧的祈禱經驗中，就可能涉及了這種原初的領域。她的異象多變而且很強烈，她做了很多精彩的描述，另外，她的夢也很精彩，她曾描述說：

「這是天主特別給的恩典，次數很多，有時很強烈，而且都是彩色的！事實上我睡覺做的夢，都是彩色的，而且很美，很清楚，所以每次睡覺做夢，我都拜託拜託不要在此時醒來——」(A-206-208)

這種原初領域的探討，可以涉及祈禱中的訴說與本能直覺，也關係到了原初心靈的遺傳，在榮格集體無意識的論述中，就主張人類的原初心靈可以遺傳下來，就像生物性的遺傳一樣。

在金澤的人類學研究中，就宗教的傳承，提出了一種有別於原初心靈的原初領域，就提出了「原生性宗教的概念」，他認為原生性宗教不是創生的，而是自發產生。是從史前延續到現代，是在社會生活各方面發揮作用的活態宗教。他認為「原生性宗教」既非原始宗教，也不是創生宗教，卻是全民信仰的宗教。(金澤：宗教人類學導論 2001) 在祈禱會成員中的家琪，來自民間宗教的家庭傳統，但她的描述就具有原生宗教信仰的內涵：

「我們家從小是拜拜的——但對宗教並不是很狂熱，是拿香跟著拜而已，反正不管有沒有，拜一下保平安也無妨。」(B-26-27)

家琪所說的「不管有沒有，拜一下保平安也無妨——」(B-27)，看來並沒有特別要祈求什麼，也不確認為所拜的對象，但仍然要拜一下「保平安」，她正是以

「全民信仰」的方式來拜，這是一種常在的、向超自然訴說的方式，對金澤所說的原初領域而言，它是存在於各時代，各種宗教之間的一種原初的信仰動力。

另外，在對宗教與藝術原創性經驗的類似性，也是經常被探討的對象。在藝術經驗中，有個提到了原生領域的例子，那就「原生藝術」(Art Brut)。這是法國藝術家杜布菲 (Jean Dubuffet) 在 1945 年提出的名詞，Brut 是由法文而來，英文亦是同一個字，它的原意是一種不甜的、有澀味的葡萄酒，或指一種經粗磨尚未完工的寶石。杜布菲解釋說：「沒有受到文化藝術污染的人所做出來的東西，那些作品很少或根本沒有模仿，與發生在知識份子那裡的現象剛好相反，因此它們的作者全部者是從他們自己的內心、而不是從古典或流行的藝術的陳腔濫調中去掏出來。」「它完全肇始於作者自己內在的驅動力。藝術在這裡顯現的功能只有創造，而不是那些經常在文化藝術中存在的變色龍與猴子的功能。」(洪米貞：原生藝術的故事 2000)

由杜布菲的詮釋，看得出來原生藝術表達的正是 Brut 那種生澀的、未精磨的東西，這些東西本質上是甜美的、寶貴的，但在表象上可能無法被意識到。這裡所涉及的，是具有自發性、強烈表現力，外表粗糙，也可能被認為是醜陋的東西，對於它的美好，必需在那原初的領域才能被看到。在聖神同禱會中，有關這種性質的經驗，團體的舌音祈禱是個可以用來討論的例子。以下是一段舌音祈禱的田野紀錄：

-----，

領會者綠琦：「我們開始舌音祈禱」

鄔皓：「請你給我們信心的色彩——滿滿的聖神恩惠，讓我們由聖神『無言的嘆息來祈求——』」

鄔皓高舉右手，開始發出舌音，ㄉ—ㄩ，ㄉ—ㄩ，ㄉ—ㄩ——，一種震動舌頭的單音，聲音輕快、高揚。

河磯開始異語，腔調類似原住民語言，強烈而快速，帶動了整體的聲音和速度，有如主唱。

河磯聲音減弱，喘口氣，轉換為舌音。

依玲開始發出輕脆的舌音——

宜芬開始發出柔和的舌音——

依玲雙手張開，吟唱靈歌，無歌詞，反覆唱四個音，聲音微揚——

璧釧手托下巴吟唱，與依玲不同調的四個音，音調平坦——

戀蟬以自我淹沒的姿勢，把臉深埋在頭髮裡面——

河磯舌音轉而高揚，仿佛要傳誦天際，他雙手握在胸前，一付演唱的姿勢——

亞稷跪在地上哭泣——

整個情景，就像是一場特別的演唱會，自發性的歌聲，簡單的曲調。

吟唱、異語、舌音、哭泣---不約而同的停下來，亞稷開始說先知話---
壁釧產生了異象---- (2006.3.10 晚 聖神同禱會定期活動)

在上述這些祈禱中，只用了極簡的單音、四個音、一些無法理解的語音，在集體表現中，帶著神秘、詭異，有如天籟，我們偶而會在其他聚會時，把錄音放出來，那種不經編排，自發自收的表現，卻自然的高低抑揚，合諧悅耳，像是原創的音樂，即使當事人都感到驚異。

如果從「原生藝術」的原生領域來看這種「舌音大合唱」的表現，團體舌音中的各種原創性，幾可使這些祈禱者類比於原味的、未經細琢的藝術家。當他們自己感覺是在「聖神帶領」下，「震動著舌頭發出單音，反覆唱四個音，腔調類似原住民語言---」(3.10 田野筆記)，然後先知話、異象，趕鬼治病等，就充滿各種可能性，在祈禱的場域中涌現出來，它的表現已在一般的祈禱方法、知識之外，它的高度顛覆性、自發性，與杜布菲對原生藝術的描述相常類似。

最後必需提到的，是奧托 (Rudolf Otto) 有關原初領域的研究。奧托在《論神聖》中，努力去探究一種原初的，不能被教導的，只能被激起的「奧秘」經驗；他考察了「神秘之畏」的最粗糙、最原始的形式，認為它是所謂「原始人宗教」的真正標誌，而後來，這種極為純樸的感受騷動以及由它所引起的怪誕意象，為「神秘」感受的更高形態所超越、取代，同時卻保有了它的全部神秘驅迫力。但是，甚至是在此種畏懼已獲得較高較純的表現形式很久之後，那種原始騷動，也仍可能以其原初的素樸形式在心靈中爆發出來，並被體驗為新的東西。(奧托：論神聖 p18-19) 而在原初素樸形式的新體驗之外，他並提到了一種，在神聖的諸表現中認識和再認識聖神的能力，被稱之為「對神聖的直感能力」，這即一種經驗到聖神的直覺感覺的能力。奧托認為這種直感能力是本能的、天生的，他揭顯了這能力對宗教經驗的影響，並分析了原始基督教和今日基督教中具有直感。

奧托所探討的原初領域，明確的是在宗教經驗的範疇，對聖神同禱會成員的而言，他們心靈中的原始騷動，很容易可以在同禱活動中被察覺，而接觸到神秘或與神遭逢的經驗，就涉及了「對神聖的直感能力」。在同禱會成員中，一些聖神臨在的經驗，譬如：「我跟耶穌相遇了」(J-67)「我就坐在祂旁邊，靠在祂大腿上---」(A-231)「我看到耶穌在祭壇上顯現出來」(B-511)，或者一些對邪靈的經驗：「在家裡每天靈怪怪的，就一定要開燈才敢走路---」(K-420)「看到金色頭髮、褐色皮膚---扮怪臉的(邪靈)」(2006.3.10 田野筆記)「魔鬼慘叫的聲音都出去了」(F-159) 諸如此類的描述與指証，在同禱會成員中是經常有的，以奧托的論述而言，他們應都是具有那種對神聖的直感的人。

上述的這些論述，包括胡塞爾、謝勒、佛洛伊德、榮格、金澤、杜布菲、奧托等人，都各自在他們的研究領域裡，觸及了原初領域的探討；他們所說的原初，各有不同的角度，也各有不同的研究方法，但基本上，這些不同的向度就像家族一樣，它們或有所歧異，但卻在血緣上有直接的或間接的關聯。

在聖神同禱會成員的祈禱中，總是會在某些原初的領域裡與上述這些原初

的向度有所會應，而在本研究中，所關注的問題就像前面所述：祈禱經驗是怎麼發生的？他們狂熱的祈禱，背後的動力是什麼？是否有某種常在的力量，驅策他們不斷的祈禱？本研究首先指向的是，一種原初的，不能被教導的，只能被激起的「奧秘」經驗，以及在背後引發騷動的那些本能驅力。基於此，就把研究的重點設定為「祈禱經驗的原生性」，因為這些經驗來自本能驅力，是自發的，所以以標示為「原生性」。在這個範疇之下，我們就可提出「原生祈禱」這名稱，這原生祈禱可以是一種祈禱之前的祈禱，是不自知的，是心靈基底的騷動，是原初心靈的召喚。而它也可能以發出簡單的聲音，或者不出聲音，示現為一種自發性的祈禱。或者它在神秘的氛圍中，可能激起了各種可能性，成為絢麗的煙火。總之，即使在歷史的演進中，產生了祈求式、文學性、儀式性、預言性、密契性等（赫勒 1997）各種祈禱，這種原生性的祈禱仍然貫穿古今，而且在它所構成的母題中，展現了各種不同的表徵。

基於以上的論述，本研究將直觀祈禱的經驗本質，採取奧托的一些觀念走向，並循宗教現象學的進路，去揭顯祈禱的原生性，而在探討中，前述一些心理的、藝術的、宗教的等各種原初領域的觀點，將引以為會應。而接著，在這種原生性祈禱的揭顯下，我們才得以進而去探究祈禱的果實：包括一種原初性的，特殊的，自明的，神聖的價值，或示現為一些祈禱效應的凡俗價值。

第二節 求援的本能

祈禱是如何發生的？當研究者觀察祈禱會成員時，被火熱的舌音祈禱所吸引，因異語、靈歌產生的交響樂而讚嘆，因祈禱中的狂喜、哭泣、慘叫、打滾而震驚；當訪問祈禱者時，感受到那種盈溢主恩，充滿期待的眼神，當在日常的交往中，得知他們睡前祈禱、睡醒祈禱、飯前祈禱、開車祈禱、工作中祈禱，在論文寫作陷入瓶頸時也祈禱，研究者不禁要問，究竟這祈禱是怎麼發生的？

「祈禱」(prayer)，我們通常用來使用於宗教領域某些特定的範疇，很多學者就在這範疇內描述它、定義它。例如在文獻討論中所看到的，宗教人類學學者金澤的論述：「祈禱就是向超自然的存在訴說，此訴說對象，可以是上帝，可以是神鬼，也可以是天地」；威廉·詹姆斯則認為應較寬廣的認定，「祈禱是與神聖力量的內在感通及對話」；赫勒對祈禱做了詳細的研究，認為祈禱大部份是原始的軟弱所致，他將祈禱區分為「原始的、禮儀的、文學性的、預言性的、密契的」等類型，並把祈求認定為是最低的層次，較高的層次是先知性和密契性的祈禱，而所產生與神遭逢的高峰經驗則是最上乘的形式。

上述一些描述與定義，或從外在行為上，或從內在心靈上，規範了祈禱一詞的用法，但是我們如果要去探究祈禱的原生性，追尋祈禱的發生，就不能使它陷在這種特定範疇中，而是應回到原初的根源，在意識的異境（Altered State of Consciousness），自明的呈現。在原初根源中，那些後來被稱為「祈禱」的經驗，是不能被教導的。它就像奧托在論述「神秘」時，認為那不可知的 X 只能在心中被激起、被喚醒。

在聖經新約羅馬書：八-：26 所說的：「人也有軟弱的時候，我們本不曉得當如何祈禱，只是聖靈親自用不可言喻的嘆息，替我們祈禱。」在這段話裡可以體會一些訊息：「人在軟弱的時候，不曉得該怎麼辦，在尚不知如何祈禱時，聖靈已為我們祈禱了。」在此，這個 X，在人的軟弱、不知如何的時候，就被激起、被喚醒了，這個 X，就在「不可言喻的嘆息」中，自明的呈現出來了。

在本研究中，首先要提出的，是一個原生祈禱的基礎地，在此，這個基礎地就把它命名為「X」，這「X」包括神秘、神秘者、訴說、不可知的回應等，這個「X」涵蘊在榮格所謂的本我（self）之中，它是最原初的，祈禱的原型。

亞稷在某次祈禱會中，說出了下列的「先知話」：

「我的子民們，你們往那裡去尋找我呢？你們將我放在那裡呢？放在你心裡，不要將我放在那不可觸摸之地，我要等到何時你才會完全投靠我呢？不要在意那遙不可知的未來。」（5.4 先知話記錄）

「X」就是那「不可觸摸之地」，不可言喻的嘆息，就在地底下騷動著。

基於上述的闡明，在此所要探討的祈禱，並不侷限在一般意識形式的描述中，它的發生是在於祈求訴說之前，它可能掩蔽在各種不同聲音、動作、各種樣態中，它是與向「X」開放，並與「X」發生關係的「祈禱者」有關，它是在意

識的剎那，自明的呈現。而在這種研究的導向上，我們首先要尋找的，是這個「X」，它是如何被激起，被喚醒的？是不是因為有一種常在的驅力所致？這種激起的驅力是什呢？

我們回頭看羅馬書八：26 的第一句：「人也有軟弱的時候」，這個「軟弱」，在它的表述中，並不是自然態度所看到的意義。從自然態度來看，這是一種對個人無能感的表達，是受制於條件與處境的意識，而這是從宗教之外的生活經驗所領會出來的。我們如果回到人的原初心靈去看這「軟弱」，就會發現它有一種特殊性質，是讓「祈禱者」和「X」發生關係的特殊因素。

現在就讓我們從一些祈禱者的經驗中，來探討這種特殊因素。這些祈禱者，都是聖神同禱會，一些祈禱小組的成員。研究者從觀察與訪問中，瞭解到他們在個人獨處或團體中，都做了相當多的「祈禱」，但也同時發現，他們並非一開始就如此，一些人在當初是異教徒，而更多人雖是自小領洗，但卻自稱有很長一段時間是「拿香跟著拜」，表面上的祈禱，像「唸冊歌仔」，沒什麼感覺。這些原是「拿香跟著拜」的掛名教友，現在卻是在家經常祈禱，開車時祈禱，上班時祈禱，並且風雨無阻的參加祈禱活動，以至於有人自詡為「祈禱狂」。

這些祈禱會成員什麼時候會祈禱？他們的祈禱是怎麼發生的？在此，我們要把團體的規定和個人的習慣放在一邊，而純粹的來看他們的祈禱如何發生。首先，我們就來觀察他們的軟弱。

以璧釧的例子而言，她在兩個小孩唸小學時，丈夫駕機失事死亡，突來的噩耗，使她墜落深淵，她大叫：「老天不公平，老天不長眼睛，老天如果有長眼睛，就不會把我一生中的最愛奪走！」(A1-30-31) 這是痛苦中的提問，她自小領洗為天主教徒，每個禮拜參加彌撒，但在苦難發生後，她事事不順，充滿了無能感，如果上帝都不幫我忙，我還有什麼可依賴的呢？

在璧釧對老天的呼喚中，很容易看到那種由於無能感所產生的憤怒，也可以從憤怒中看到她的軟弱。但以宗教經驗的角度來看，在她的原初心靈中所具有的，非但不止於憤怒和軟弱，而且可能是一種不同於軟弱的特質，這種特質，就是「不安」的感覺。但這「不安」所要表示的，並非像一般人所推論的，是苦難所造成的不安，而是在苦難中，對與「X」關係的不確定，產生的不安，這是一種宗教的「不安感」。在這種不安感中，她並不知道要如何祈禱，她向「老天」吶喊，就像原始人類向天地的哭喊，她的抗議，向老天質問，帶著不安，帶著祈求，希望老天能公平對待她，此時，這個「X」已經被喚起了，無言的嘆息已經產生了。

另外，加入祈禱會近兩年的河磯，在他的生命歷程中，有一陣子陷入了絕境，當時他虔信玉山母娘，一直在這信仰體系中求援，尋求解決之道。以下是他的描述：

「在那個階段，人生的出路不清楚，會去尋找不同的答案——在那個道教的修練中，有很多問題可以解決——也可以練功力，幫人治病，斬妖除魔——」(H 043-062)

「有一陣子，我的工作卻愈糟，糟到犯了很多小人，朋友也背叛我，什麼事都不順，實在跌到人生谷底，車子賣掉了，信用幾乎破產了，朋友也都跑了---尋死的念頭都出現了---」(H-218-219)

「最後師父教我一招金蟬脫殼之術，可以把衰運脫掉。他給我一個咒語，叫我去買一條魚放生，讓靈運隨著魚的放生消去---（兩次的放生，都尚未放，魚就死掉了。）我覺得老天是在跟我開玩笑---」(H-223-234)

河磯在練功的過程中，確信有強大的力量，可以解決自己的問題，也可以為人療病、除魔。但當人生走向「衰運」，他變得愈來愈軟弱，愈來愈不安，最後連要把魚放生都很不順利，他覺得「老天是在跟我開玩笑」。老天是在對他開玩笑，這種強烈的不安感，帶著對與「X」關係的懷疑，祂可信賴嗎？同樣是宗教的不安感，這種不安使他回到信仰的根源，重新去確認對象，在剎那間喚醒的「X」，就成為改宗的契機。

壁釧和河磯都是經驗到人生重大的苦難事件，而有強烈的不安，當這種不安發生時，某種本能就喚起了「X」，不可言喻的訴說就於焉開始了，此時，與「X」產生關係的並不是意識的「我」，而是產生宗教不安感，而朝向於「X」的「我」，這個「X」是個奧密，以榮格的說法，是來自集體無意識的原型，以奧托的論述，它是不可知的神秘、神秘者，它無關宗教的教義，而參與在「X」中的訴說，沒有一般祈禱的形式，不在一般祈禱的範疇內，它是發生在祈禱之前，或在祈禱中，以至於祈禱停止之時，它不同一般祈禱的定義，而是一種「原生的祈禱」。這種原生祈禱並非由學習所產生，它是來自本能的驅力。

宗教的不安感並不一定來自重大的苦難事件，在日常生活累積的遭遇中，也同樣的會產生。因人的軟弱的時機，是存有開顯的時刻，苦難的深淵，是個無言之處，苦難的意義，並非侷限在一般所謂的苦難中。例如家琪的例子，她在日常生活的向度中，直接描述了她不安感。

「覺得工作，還有家裡，很多地方，很不平安，很不放心，就是失去平安的感覺，比如說和人吵架就覺得不舒服，人家唸你兩三句，你也會不舒服，就是那種不平安。還有工作啊，你就是在那邊煩惱工作，就是會憂愁，這就是不平安。那個時候，都是神父在為我祈禱---」(B-350-353)

家琪對生活的感受，就是不順利，不平安，這是生活中的無力感，導致她的軟弱。她失去平安，不放心時，對與「X」的關係的掛慮，就在心靈裡迴盪，她不知如何訴說，但本能的驅力，已促成了訴說，讓訴說示現的，是一個完全「異於己者」。在訪談的另一段中，她說：「那個神父與神的關係很好。」現在她說：「都是神父在為我祈禱」，如此，讓她要與「X」改善關係的懸念，得到了安頓，而那無以言喻的祈禱，早就在神父祈禱之先，那是原初的祈禱。

另外，與前三例不同的，依玲是對未來的期待中，顯露她的不安。雖然在很小的時候就被媽媽抱著領洗，但她在有夢想時，卻示現了對與「X」關係的不安。

「後來有些夢想，透過祈禱，夢想終於實現了，宗教信仰才給予我特殊的感覺。」

「一直到考大學時，有強烈的慾望想要考上，所以一直向天主祈求，那一年中，連上教堂做彌撒都是很虔誠的，後來終於考上了，但那種虔誠的心也跟著消失了。」(C-50-52)

依玲從小領洗，經常上教堂做彌撒，她認為那是生活中的一部份，就像例行公事一樣。而真正讓她注意到這信仰的，是想要考上大學的慾望。她在高中時，功課不錯，也頗用功，依正常狀況，「應該」可以考上理想的學校。但她為何從「例行公事」變得很「虔誠」？人常常是認為他很強，要達到目標沒問題，但假如他對這目標充滿期待時，反而就軟弱了。努力，是可知的部份，是否考上，是不可知的部份，面對不可知的部份時，「人也有軟弱的時候」這個醒悟的時機就出現了。依玲對與「X」的關係並沒有信心，她的不安感從例行公事中躍昇出來，她要去修補那關係，她對「X」的訴說並不在於「做彌撒很虔誠」這表象上，而是由那朝向「X」，並要與「X」修補關係的那個她自明的示現，那是不可言喻的嘆息，這嘆息，搭起了祈禱的橋樑，因為這橋樑，使她的「求援」成為可能。

其實，除了上述這些例子外，很多人在突然面臨驚異的情境時，都會大呼：「天啊，怎麼會這樣？」做為虔敬的天主教徒、祈禱會成員的亞稷，亦是經常如此，當筆者問這「天啊」意謂什麼時，她並未指向天主，而是在桌上畫了一個「？」，她說那是一種不可知的力量。因此，我們可以看到，在探討祈禱如何發生時，我們回到原初的，對神秘的訴說後，在各種文本的描述中，就經常會發現：人的原初的，在「X」中的訴說，常常就在不可預期的時刻，在意識的剎那，自明的呈現出來。

原生祈禱的發生，是在人們確定了信靠的對象之先，也是在人們從學習與經驗建構出祈禱體系之前，它是本真的，具有對過去與「X」關係的反省，以及在未來「X」會施予救援的期待，它的發生，是個純真而屬己的時間。但在此，我們必需要解決的另一個問題是，各種宗教體系的祈禱，各種形式的祈禱，像赫勒所說的：祈求性的、儀式性的、文學性的、預言性的、密契性的各種祈禱，這些在一般宗教範疇內的祈禱，它們與原生祈禱有何關聯？它們的發生的動力有何共同的特質？

回到原生祈禱的發生，它原初要解決的核心問題是：來自宗教的「不安感」，以及期待宗教性的「拯救」，在人的很多處境中，我們可以看到這種「不安」與「求援」本能的發生。奧托談到人的原初心靈以及對神秘的直覺，榮格則主張一種由原始心靈遺傳而來的，集體無意識的原型，這些都是宗教經驗的根源。就祈禱而言，「不安」與「求援」的本能驅力，即是經驗發生的根源。這種本能不同於一般的意義，而是從遠古以來，人類對超自然能力顯示不安與求援的本能。它就像榮格所說的原型理論，從本能形成的「母題」，以各種不同的方式、象徵來表現那對「X」的訴說。如此，由於這種本能，在歷史的源流中，在宗教的發展上，在各種神話的象徵裡，在求援的強度上，產生了各種不同意義，不同樣態的「祈禱」。

在弗洛伊德的本能學說裡，認為本能是人的生命和生活中的基本要求，也是

一種原始衝動和內驅力（Drive），但榮格比弗洛伊德更深層的，探討了心靈的根源，他強調的集體無意識，是一種普遍存在的模式與力量，是原型與本能的複合體。有關本能的討論，古今學者有各種不同的見解，這裡所說的「求援的本能」，是一種宗教的「求援本能」，它是先天的，也是一種常在的力量，它的任務是解決人與超自然神靈分離的不安，它存在古今的各種祈禱中，成為各種宗教信仰的核心力量。在這種求援本能的驅迫中，即使是那些自稱沒有宗教信仰者，他也很可能正以另一種不同的方式，進行著「他的祈禱」。譬如，我們一般人也常會為夢想許願，在過年前寫張祈福卡掛在廟旁的樹上，或在聖誕節時，在聖誕樹上掛上聖誕卡，或者，在切生日蛋糕時，許一個願望，這類的祈禱，或有或無明確的祈禱對象，求援的意願也不很強烈，但正顯示出，人在有所期待之時，或不知期待什麼之時，仍然會不經意的顯露出淡淡的不安，並且很自然的向超自然力量求援。



第三節 向認識的神求援

當人向不可測的超常力量求援時，這個「不可測」就像前述的不可知的「X」，充滿各種可能性，讓人發展出各種想像，一方面認為可能是「聖神的」光明面力量，令人興奮，另一方面又認為可能是「聖魔的」黑暗面力量，覺得憂慮不安，而這個不可知力量的回應也可能很不確定，或不會回應。就如 Auguste Sabatier 所說的：「如果沒有宗教信仰，光在心中祈禱是沒有用的。」人們想要確定祈禱有效，就會考慮進接受某一種宗教信仰，甚至進行了某些皈依的儀式，然後，某種宗教信念系統進入了「X」，他那本能的不安，開始有較明確的訴說對象，其後也可能會陸續學習一些祈禱的方法和知識。目前任祈禱會召集人的鄔皓曾說：「聖神同禱背後的屬靈力量是誰，我知道，就是聖神，所以我覺得很安全。」(D199) 人因本能的不安，而本能的求援，但他如何讓這「聖神」成為「X」的核心？如何信賴「聖神」可卸下他的生命重擔？

祈禱會成員中，一些人自小領洗，一部份是來自民間宗教、佛教、一貫道等家庭傳統，他們如何認識基督教的「神」？在表面上看來，甚至在他們的自述中，都有很多「學習」的過程，讀經、聽道理、瞭解耶穌的生平和受難的過程，研讀神學的論證等，然而這些可知的「知識」，如何使耶穌成為基督，進駐「X」的核心，並主導了「不可言喻的嘆息」？

榮格在〈基督教時代〉一書中，認為本我的象徵是與生俱來的，無所不在的，每個人的內心都有神的意象，這即是本我的印記。他又認為，耶穌變成基督，乃是人類將他們自己精神上較崇高的安索羅波斯（Anthropos — The higher Adam）的自我，投射到耶穌身上的結果。奧托則從人神關係的根源來探討這問題，他認為對神的實際發現與直接相遇，應該是自由的、與理論無關的，來自靈魂深處、本能的、激動著，無拘無束的識別和內心的承認。（奧托論神聖：p172）以奧托的論述來看，人的認識神，是來自原初的本能，這是一種原生性的「直感」，他強調這種對神聖的「直覺」「感覺」，是某些人的天性本能，而非人人都有，而後來，伊里亞德在對宗教本質的探討中，認為神聖在神聖之事物上顯現其身，但只有宗教人能察覺神聖的顯現，他所說的宗教人，可比擬為奧托所說的，在天生本能上具有「神聖性直感」的人。

就本能的神聖性直感的展現，河磯大哥的祈禱經驗是一個很好的例子，他是個腦部開過刀，行動不變的人，以下是河磯的描述：

「我大哥本來也沒什麼信仰，有一天突然自己拄著拐杖，跑到附近天主堂，他聽力不好，台語也聽不懂，因為那天主堂是講台語的，但就在那邊望彌撒，有天就拿了耶穌的『苦像』回來，就開始祈禱，其實他聽不清神父說什麼，聖經也看不太懂，就是學會祈禱。印象中我問他為什麼常祈禱，他說好像祈禱都有效。他感覺耶穌有聽到他的話，而且他祈禱常是不是為他自己，譬如颱風來了，他就祈禱希望耶穌不要颱風進來，結果真的走了。」(H-181-188)

河磯大哥的祈禱，類似於法國藝術家杜布菲對原生藝術的詮釋，「與發生在知識份子那裡的現象剛好相反，因此它們的作者全部者是從他們自己的內心、而不是從古典或流行的藝術的陳腔濫調中去掏出來。」他雖然知識的吸收能力有限，聽不太清楚，也看不太懂，但他「拿了耶穌的『苦像』回來，就開始祈禱」，他對神的認識是出自於本能的直覺，他身體的苦難，對生命的無力感，不安與求援的訴說，早就本能的喚起了「X」，當抱著耶穌苦像時，他本能的覺察到，就是祂發出無可言喻的嘆息，這種嘆息召喚他拄著拐杖跑到天主堂，他終於與認識的神遭逢了。他什麼都不太懂，「就是學會祈禱」，其實他的「本能的訴說」早就在祈禱之前就發生了，而耶穌的苦像，那苦難與死亡的象徵，成了他宗教直覺的對象。河磯大哥的認識神是來自本能的直覺，他的祈禱是原生性的，他以直覺去感覺神，也以直覺去經驗神的拯救，他向認識的神求援，而且「好像祈禱都有效」。

上述的求援現象，雖然祈禱者本身對經典與祈禱，相關的知識學習程度可能有相當的不足，但是，這些求援的祈禱顯露的時刻，總是在儀式之外，而祈禱的言語，是純真的訴說，與祈禱者存在的處境有直接的關連，他們並不使用一些平常已熟練的，文學性的祈禱文。這以赫勒的歸類而言，就是屬於那種自發性的祈禱。

與河磯大哥的情況不同的，祈禱會目前的召集人鄔皓，他在信仰的歷程中，就經過很多理論的學習，他曾談到：

「唸研究所期間，常跟 R 神父聽道理，那位神父很強調『理性』，他認為在人的各種靈魂觀中，理智、意志、情感三種，理智是最高等的靈魂觀。他對『感覺』的東西有點排斥——但我喜歡那種熱情的、重感情的、直接碰到心的。」(D-59-64)

在鄔皓的描述中，認為理性的論證並無法直接碰觸到他的心，他多年來追尋學習的「道理」，並無法喚起那「X」，他內在世界的不安和訴說，找不到安頓的處所。他特別提到「感覺」，這是對什麼的感覺呢？他想要去感覺，而那感覺的行使應是自由的，感覺的對象應是不可言喻的，如果不是這樣，他便可能什麼感覺都沒有。

「有一些教導、小組活動、覆手祈禱為我們求神恩，那時我是很認真的想要領受神恩，但什麼影響、感覺都沒有。因為那時候有太多的情緒困擾問題，就是我扭曲的自我、心靈的傷害都沒處理，所以聖神同禱時都無法進入。」(D-108-110)

在鄔皓的自我省察中，一些「情緒困擾」是他無法經驗神聖，無法得到神恩的最大障礙，這些「情緒」問題使他認定自己無法領受神恩，「X」仍陷於無明，他的原初本能都被封閉於潛在的世界中。但後來在神學院的聖神同禱小組活動中，一個學生的回饋，使他矛塞頓開。

「後來會按心裡的感動講一些話，那天有一個神學院的學生 G 對我回饋，突然說：『我覺得皓是有神恩的！』透過這回饋，我比較意識到自己。」(D-153-155)

「按心裡的感動講一些話」，當鄔皓在某種感動的剎那間，得以暫時脫離那些理智的、意識的宗教認知，「自由的」釋出他的感覺，而這些「無可言喻的言語」，激起了 G 同學的「X」，G 同學本能的宗教不安感與求援，在鄔皓的言語參

與中，得到了處理，對 G 同學而言，鄔皓那些發自內心感動的話語，正是聖神「不可言喻的嘆息」，是在神秘的奧秘中，神秘者對他的安慰，這「嘆息」來自鄔皓的神恩。就在這神聖氛圍下，鄔皓開啓了他原初的、本能的，對聖神的「直覺感覺」，他覺察到自己與神的關係，不但具有「神恩」，也同時具有「神聖直感」的本能。而此後，他才得以確認在聖神同禱中，背後的屬靈力量正是聖神，是他所認識的聖神，他的不安與求援才得以獲得真正的安頓。

宗教性求援的訴說要得到滿實，必須先認識那超自然力量，對天主教而言，就是要認識聖父、聖子、聖神。但鄔皓在信仰天主教的過程中，了解了很多「神的歷史」，聽了很多道理，並無法真正「touch」到他的內心。因為那是他從那些客觀知識的學習去認識的神，並非是回到原初的直覺（intuition originaire）所認識的神。而惟有後者，才能使他得以和神聯結起來。

來自民間宗教家庭傳統的綠琦，因為嫁到天主教的家庭，做月子時，修女每天到她家，講了一個月的道理，但她只是吸收了一些知識，並未能有心靈上的感動。

「只有知識上的吸收，並沒有心靈上的感動，只知道她在跟我講一個神的故事，創世紀、諾亞方舟、耶穌的故事等，但這些故事並不令我感動。」(G-38-39)

知識的吸收，並無法令綠琦感動，因為她只是在知識上認識那個神，並沒有在精神上與祂感通。她談到以前有一陣子，上教堂做彌撒、唱聖歌、分聖餅、讀經、祈禱，並沒有什麼感覺，只是「跟著大家做，拿香跟著拜。(G-54)」一直到參加祈禱會之後，人神關係有了很大的變化。

「在祈禱會之後，我們在靈修上有比較多的追求。會自己看很多靈修上的書，會參加祈禱會活動，最後我就比較能確認主是『活著』的。」(G46-47)

「現在辦告解就比較能想到人跟神的關係。現在辦告解和以前辦不一樣，以前會依照條例（如十誡等），一條一條檢討，有沒有犯，那現在辦告解是，會照著神的心意，我會想自己所做的，神喜歡不喜歡。」(G-59-62)

綠琦每天都會有固定的讀經、祈禱的時間，再加上聖神同禱的經驗，後來她比較能「想到人神關係」，比較能「確認主是活著的」。她對神的認識，顯然已超越了那些創世紀、耶穌故事中所獲取的知識，她與神的關係，已漸漸可以超越知識認識的定位，而具有了對神的感情。

從綠琦的信仰歷程中，可以看到她認識神的方法上的轉變，由知識上的學習，變成以直覺感覺去認識神，然後，「X」這迷人的奧密就活起來了，她與神的訴說就有了雙向的關係，在往後的祈禱中，她就經常會「安靜等候神」。

威廉·詹姆斯認為，應該以更寬廣的方式來瞭解祈禱的意義，也就是與神聖力量的內在感通或對話，他列舉了法國神學家撒巴提耶（Sabatier）的論點：

「我所說的祈禱並不是言語上虛妄的演練，也不是反覆背誦某些神聖的文句，而是靈魂的運動自身，靈魂將自己置身於一種與自覺其臨在之神秘力量所接受的私人關係中——這種祈禱甚至發生在靈魂尚未為此神秘力量命名之前。」(宗教經驗之種種 p560)

從 Sabatier 的論點，說明了本研究所說的原生性祈禱，是靈魂將自己置身於與一種神秘力量的私人關係中，即那不可知的奧秘「X」之中，而在祈禱的原初，「靈魂尚未能為此神秘力量命名」。但在信仰的過程中，靈魂終於能認識了神，並為此神秘力量命名。在此所說的「認識神」，並非知識上的認識，而是用原初的直覺去感覺神，讓「靈魂為神秘力量命名」，然後，靈魂就能自覺自己是置身在與「神」交往的私人關係中。就綠琦而言，她即是認識了這神秘力量，確認祂是「天主」，所以她對神的訴說，終能具有雙向關係，而當她不安與求援時，也就能確認是向所認識、依靠的神求援。

在綠琦認識神的過程中，她的直覺感覺是經過宗教情感的啓發，而另一位祈禱會成員家琪，她也是來自民間信仰的家庭傳統，她的直覺本能開啓的過程，則除了宗教情感之外，幾乎帶著強烈的超驗的美感。

「表面上是在讀話語，表面上是在讀話語，可是那種芬芳的感覺，真善美，天主的美善氣息一直湧現出來，我就感覺說，哇，這個神怎麼這麼好，這麼好——那麼好，實在沒辦法感受，沒辦法說，怎麼講，那是一種體驗，我心裡就是那麼想，實在太好了，太好了，那個怎麼講，比如說是蜂蜜那種甜蜜的感受，要自己接觸到才知道——」(B-83-87)

這是家琪在家裡讀經時的感受，她並沒有對經文內容做詮釋，而是直覺的，本能的讚嘆天主的真善美，當她說，「這個神怎麼這麼好，這麼好——那麼好，實在沒辦法感受，沒辦法說，怎麼講，那是一種體驗——」(B-84-85)，她對神的經驗是本能的，直覺的，她直覺感覺到神的真善美，但無法言說，只是一種體驗。這種體驗使「X」中的訴說明晰起來，「這個神實在太美了，太美了，那是天國的境界——」(B-96-97)，在家琪的描述中，我們可以察覺她具有神聖直感的本能天賦，這種本能在讀經、祈禱的情境中被開啓，而她對上帝真善美的經驗才得以發生。然後，當她這種直感的本能持持續開展時，就連續的產生了一些強烈的宗教經驗，她與神遭逢了，那「X」，迷人的奧秘，終於得以在她與天主的關聯中揭露出來。

奧托談到今日基督教中的直感時提到：「那些從宗教直感所涌現出來的，在現代已普遍遭到扭曲，我們常把這些直覺變成教條，整理成理論，又常常從聖經解釋或教義那種『必然真理』的角度來推斷這些直覺，因而未能認識出它們實則用自由隨意的言說與大膽的嘗試來表達神秘的感受。」(奧托，論神聖 p203) 所以他認為，人們必需在基督的苦難與死亡中去追求最強烈的宗教直覺的對象。

聖神同禱會的成員，做為現代的基督信仰者，亦經常要面對這個問題，在世俗化的社會中，在煩瑣的職場工作、生活事務中，他們如何得以保持、開展那些原初的、本能的直覺？他們如何能避免原初直覺的表現演變成僵化的教條？

曾經担任祈禱會召集人的戀禪首先談到了教條化的祈禱，對人神關係的阻礙。

「祈禱應該是心裡在對天主說話，當你跟著經文唸，除非你是速度夠快能跟著經文走，否則就會流於形式，這是我看到最大的問題——」(J-119-120)

「比較自由式的祈禱的場所，就會根據當時聖神的帶領，或祈禱者的反應來決定要不要繼續延伸---比較容易受到感動---」(J-134-137)

「通常參加同禱的成員，對天主的感受就已進入到個人化的層面，所以聖神同禱會的成員比較願意去追求，也就比較願意去花時間。」(J-150-151)

戀蟬的看法，正說明了教條化的祈禱對神聖直覺的阻礙，她強調的自由式的祈禱，必須以對聖神的直覺為前提，帶領他們的，是被感受到的聖神，並非是描述或論証出來的聖神，她自由的、本能的直覺，使她「對天主的感受進入到個人化的層面」(J-150)，所以會具有信仰的狂熱，也比較原意花較多的時間去追求。

赫勒曾談到自發性和教條式祈禱的區別，他認為自發性祈禱簡潔有力，是自由自然的態度之表達，它是自己經驗的自發性表達，而教條化祈禱則正好相反，是人工做作的，是由他人的意念而來，是教化宣講，是指示命令、道德式的訓言，它是例行性的祈禱，且通常是冗長令人厭倦的。這正可補充說明戀蟬所說的自由式祈禱，是對神用自然態度來訴說，這種本能的訴說，常常有不可預期的禱詞，比較能進入威廉·詹姆斯所說的：「內在感通」，所以比較能受到感動。

但在此我們應思考一個問題，那些所謂教條式的內容，是否真的一無用處呢？或者是缺乏本能的直感，抑或直感不夠強烈所致？在這裡有一個例子，即是亞稷對教堂例行性彌撒的感受。

「像那天出現的是共鳴聲，我很少出現那種低沈的共鳴聲，也不知道為什麼，就問主啊，這是什麼？然後就知道這是要去擊破那堅硬的心。」(F-115-117)

「有些人心很硬，天主的話聽不進去，彌撒也覺得沒滋味，進教堂好像盡義務，不曉得彌撒的意義是什麼。」(F-119-120)

「彌撒是參加一個感恩祭典，是去聆聽天主的話，應是有感覺的。以前還沒和天主建立關係時，做彌撒是盡義務而已，現在參與彌撒對我是一種渴望。」(F-122-124)

在亞稷的描述中，重點是與天主建立的關係，如果關係深厚，參加彌撒就會變成一種渴望，而不是赫勒所說的「冗長而令人厭惡的祈禱」，也不是璧釧所說的「有口無心」「唸歌冊仔」。但如何與天主建立良好關係？就是要「擊破那堅硬的心」(F-117)，因為那心太固執了，太理性了，它無法用本能的直覺去感覺天主，天主如果只是由經典所記載，在神學中所論証，那麼儀式中的祈禱也將是「聖言命令」「道德訓詞」。亞稷所經驗的是，用本能的，神聖性的直覺去認識天主，她與天主遭逢的「X」，那迷人的奧秘，同樣會在彌撒中示現出來。

在原始的基督教中，有很多先知說出了「先知話」，後來成了經文中的話語，為何有人讀了沒什麼特殊感覺，有人卻因之感動莫名，這除了是因心中有某方面的困境之外，與讀經的態度有很大的關係。奧托把宗教領域裡的先知等同於藝術領域裡有創造力的藝術家，他認為，在先知身上，「聖神」既是作為傾聽「內在聲音」的力量，又是作為直感的力量而顯現其身的。(奧托：論神聖 p209) 讀先知話的人，如能體會到先知是用天賦的直感去感知神，而先知本身也是被直感的對象，即是讀經的人，用本能的直覺去感覺先知與他的話語，便能在這話語中經驗

到聖神。

另外，在信仰的歷程中，雖然神聖直感的本能被開啓了，但並不一定能歷久不衰，它會被一些因素所影響，曾經但任祈禱會召集人的戀禪所說的，就類似於這種狀況：

「就是你的情緒不是每天那麼高昂---有點類似是屬靈的生命比較弱了，或你生命中發生什麼事情，會讓你有一些懷疑、挫折，表面上看起來，我是說表面上看起來，你的熱情減弱了，前一階段那樣的投入，那樣的對耶穌的熱情可能沒有，那你的靈修可能會有一些變化，像我的情況就是祈禱不那麼熱烈了，很多時候是無言，無言的祈禱，讀經不像以前那麼通透，同樣的那篇經文以前通現在不通---」(J-156-162)

「靈修退步有很多理由，因為那感覺沒有了，動機就減少了，主動力就減弱了。另外一個可能與工作有關，跟外在客觀環境，譬如上課，我曾經有好幾個學期，課都是晚一點，沒有上八點的，就可以做靈修。」(J-202-205)

戀禪所描述的，是受到俗世中的工作影響，或生命中的懷疑、挫折，可能使對耶穌的熱情減退，使她的感覺沒有了，動機減少了，她說這有點類似是屬靈的生命比較弱了。但就與神的關係而言，她的「懷疑、挫折」已產生了宗教的不安全感，在「X」中有了本能的求援，可是由於外在客觀環境，使她直感的本能減弱了，與神的感通無法被激起，那「X」的迷人奧秘陷於晦暗無明，所以她的靈命減弱了，「祈禱不那麼熱烈了」「讀經不像以前那麼通透」(J-161-162)。

對於上述這種神聖直感減退的現象，在祈禱會中的默觀、默想耶穌的方式可予有效的回轉。以下是有一次在祈禱會中，進行默觀祈禱的情形。

鄔皓宣佈今天要做默觀祈禱，請大家用心靈而不用感官去默觀耶穌。

然後開始放幻灯片（歌詞），並播放聖歌，大家就一起跟著唱。

那歌詞是這樣的：

「歌名：祂受鞭傷我得醫治

歌詞：祂為我們過犯受害

為我們的罪孽壓傷

祂受刑罰我們得平安

受鞭傷我們得醫治

祂像羊牽到宰殺地

雖然祂全然不犯罪

卻從活人之地被翦除

祂為我罪付上贖價」

在一段時間的伏首、閉眼默觀之後，大家陸續說出所看到的，所感受的。

亞稷：「主啊，你要我做什麼？」「我要做什麼，才會讓主感覺我愛你呢？」

河磯：「感受到路人的冷言冷語，主的愛無限，至今仍背十字架。」

依鳳：「為何那些人都沒有同情心？」

奉寬：「耶穌被釘在十字架，那麼痛苦---」

璧釧大哭：「耶穌---沾血，背十字架---我跟著他走，我個子不高，想遞白色手帕給他，就是搆不到---我哭了，不敢大聲哭---」（當場有些人跟著哭了）

「我覺得耶穌受難很委屈---」（璧釧並表演當時的情境，坐在地上大哭）

戀蟬：「角度上看起來耶穌很高，很真，我是在群眾當中。」

「祂說，一切都是為了愛妳---那場景有點像電影中跳脫的拍攝，我咻咻地移動得很遠---」

「祂說，妳要注視我，不要注視人---」

「我說，我不知道問題出在那裡？」

「祂，妳不相信我的愛---」

「然後，我又咻一地，跑到十字架前，現場被很亮的光披覆---」

在結束默觀祈禱及領受分享後，鄔皓約大家主日下午來看「受難記」。

（7.11 田野筆記）

在這段默觀的過程，示現了耶穌受難的核心意義：「救贖」，而這些祈禱會的成員，就參與在耶穌受難的情境中，他們感受到耶穌的大愛，為世人受苦，他們痛哭流涕，「祂受鞭傷我得醫治」，讓人刻骨銘心。

就像奧托所說的，今日人們必須在基督的苦難及死亡中去追求最強烈的宗教直覺的對象，而且如果人們能把神聖這一範疇應用於基督的十字架時，基督教的宗教情感中便生出了一種宗教直覺來，它將比整個宗教史上的任何東西更深刻，更富有生氣。（奧托論神聖 p205）上述祈禱會成員的默觀祈禱，正是進行了這種宗教直覺對象的追求，他們再度激起了對耶穌的強烈情感，這種強烈情感，是寓居於世，在煩瑣的生活情境中，喚起原初的、本能的神聖直感的有效方法。

在以上有關神聖直感的論述中，我們可以看到，用知識學習去認識神，對神的求援就會得知識性的回應，就像鄔皓所說的，無法 touch 到他的心。惟有用本能直感去認識神，才能與神有內在的感通，才能在「X」，在迷人的奧秘中經驗到神，並經驗到神的拯救。

最後，就本節所論述的本能的，神聖的「直感」，以致於向認識的神求援的過程而言，在榮格的分析心理學中有關本我的討論中，亦可看出相當的關聯性。

本我（self）的理論是榮格學說中重要的部份，榮格認為本我的象徵是自發的，它在心靈系統中，作為產生全體的象徵，通常是四方位體或曼陀羅的意象。他說：「經驗顯示個人的曼陀羅是秩序的象徵，它們在病患身上發生的時機，主要是心靈失去方向或轉向的時後。」這意即，當病患自發的畫出曼陀羅呈夢見它時，這就說明當事人心理有危機，而本我原型介入企圖予以統合。（榮格心靈地圖 p205-206）

從上述所說的，病患自發的畫出曼陀羅，可看到本能的不安與求援，曼陀羅即是那「X」，不可知的奧秘，在人軟弱的時候，本我原型發出了不可言喻的嘆息，

病患畫曼陀羅，可比擬為本能的求援，是一種原生性的祈禱。當在原生性的祈禱中，向認識的神求援時，本我的印記就以那神的意象浮現出來，不過，假如對著繪有形像的曼陀羅觀想，本能的神聖直覺就可能展現出來，而經驗到那超自然力量的救援。

另外，榮格在本我理論中所說的：「耶穌變成基督，乃是人類將他們自己精神上較崇高的（安羅索波斯 Anthropos）自我，投射到耶穌身上的結果。」以奧托的神聖直覺觀念而言，這種投射正是一種天生的，本能的直覺。而對祈禱會成員來說，他們或是天賦上具有這種強烈的本能直覺，或是長期經過宗教情感的培養，終可開啓原初的直感，能向認識的神求援，得以在迷人的奧秘中向神訴說。不過，假如一個人在遭遇重大苦難，心靈受到強烈震盪時，這種本能的直感將會在短時間內，劇烈的掀迫開來，在他對所認識的神的訴說時，即可能形成強烈的宗教經驗。

第四節 耶穌走下祭台

聖神同禱會成員，可說是大部份都具有本能的、神聖的直感。在訪談的描述中可以聽到，他們在加入祈禱會之前，很多人都已經歷過強烈的宗教經驗，見識過「活生生的上帝」，他們每一個人都有一些苦難的故事，而神則以各種不同的方式示現，也以各種不同的方法援救了他們。這些以強烈直感經驗到的神，讓他們讚嘆那「X」的無限奧秘，使他們更加確定所認識的神是真的，而且就是經常以「不可言喻的嘆息」扶助他的軟弱的那個惟一真神。一些重新回到主的懷抱的成員，在強烈的直感經驗中，重新認識神之後，更是聲稱：「我再也不會離開祂了！」

為何在苦難中較容易經驗到神？苦難中的祈禱有何特殊之處？它為祈禱者帶來的經驗意義為何？首先我們以依鳳的例子來探討，她在天主教的信仰歷程中，曾進出了三次，最後才確定下來。

依鳳曾經有幾年的時間，陷在感情的困擾中，因而深感徬徨與痛苦；她是寓居於世的受苦生命，在軟弱無助的時候，本能的不安，並本能的向超自然力量求援。此時，她內在的「X」被激起了，她選擇了加入天主教，並參加「基督生活團」，但那「不可言喻的嘆息」，卻總是 touch 不到她的心。

「總覺得有某方面 touch 不到核心，他們都說耶穌如何好，如何好，如何愛世人，可是我都感受不到---」(K-57-58)

她所認識的神，是聽別人說的，「耶穌如何好，如何好，如何愛世人」(K-57)，但是她卻感受不到。她仍處在用知識認識神的階段，在苦難中，求援的訴說一直無法被安頓。此時她的祈禱，就如威廉·詹姆斯所說的，沒有任何東西得到處理，以致於變成了一種虛妄。而隨著「苦難」一直未能得到處理，對人神關係的不安不斷加劇，她心中產生了懷疑：

「耶穌怎麼可以只是被釘在十字架上？祂應該從十字架下來，或親自對我講話，如果一直釘在上面，跟我們沒有任何接觸，我們怎麼相信你？」(K-83-86)

「後來我也找不到其他的方法，也去算過紫微斗數---也接觸一些佛教的東西---但情緒並沒得到舒解。沒辦法，就只好再去找當初的信仰，我開始唸玫瑰經，每天唸，每天唸，唸了一年多，到後期，我就開始有一些對耶穌的祈禱，可是我對祂的祈禱並非很尊敬，我是用罵的，罵祂說，你為何死死的釘在那裡，你應該來看看人間的疾苦啊。」(K-102-103)

當依鳳的不安一直無法被安頓時，「X」中的訴說並未歇息，而是與日俱增，這訴說就像榮格說的，人在面臨苦難時，自我向本我（self）的聲聲召喚。不過，依鳳的自我的召喚，並未能聽到本我的回應，是本我沒有回應呢，或是依鳳的自我尚無能傾聽那「神秘的聲音」？在此，本我的高靈未能 touch 到依鳳的心，而依鳳也無法本能的直覺到耶穌的扶助，她希望能有活生生的神，能有走下十字架的耶穌，來解決她的苦難。這些不安與焦慮使得她懷疑與游移，不過，她終究還

是選擇回到基督的道路上。

「後來我去參加一個正中午的拜苦路遊行，就是有一個學生扛著沈重的十字架，在校園走很久，大概走了一個多兩個小時，那時候我才感受一個人這樣子被釘在十字架——那時就開始有些感動，可是那感動也沒能給我很大的力量。」

(K-122-127)

在拜苦路中，依鳳幾乎激起了宗教情感，這使她具有了開啓神聖直覺的可能性，但卻尚未能感受到耶穌的苦難與救贖，她無法從那苦難找到直覺的意象，所以「那感動也沒能給我很大的力量」，她還是無法經驗到神。

後來，她又不斷的去教堂祈禱，而在一次復活節的彌撒中，她終於經驗到了神的臨在，這個經驗，就成了她生命中的主顯節。

「有一次，就是那年復活節的彌撒，教堂中有很多人，教堂是長的，我那時候是坐的，可是我就忽然有一個異象是，我是一個人坐在教堂裡面，就站在走道的中間，我就聽到一個很大的聲音，像打雷的聲音，因為我那時一直在問說，我到底要不要去愛這個人？愛那個使我受傷的那個人，就在那個時刻一瞬間，那個打雷的聲音，下來，告訴我四個字：『去愛他吧！』那個聲音很大，一點都不可怕，而且很溫和，這下子我才覺得，真的有神吔！」(K-128-134)

經過漫長的追尋，依鳳那本能的，神聖的直覺感覺，終於以強烈的方式，被掀迫開來，自我的聲聲召喚，終於得到了本我的回應。「去愛他吧」，那聲音很大，像打雷，卻一點也不可怕，因為那是本我回應的「神秘的聲音」，耶穌則是本我高靈的示現。以榮格的說法，依鳳已能將精神上較崇高的(安索羅波斯 Anthropos)自我，投射到耶穌的身上。

依鳳認識神的過程幾乎有點戲劇化，很長一段期間，信仰對她而言，一直是在虛幻的期待中，但她與神的遭逢，卻是在剎那間，突發性的呈現。她在領洗幾年之後，終於得以真正的皈依，就像天主教要理中所說的：「捨棄舊我，穿上基督」，基督開啓了她神聖的直覺，而她回到了信仰的根源處，用神聖的直覺認識了耶穌，她的軟弱得到了扶助，不安也有了安頓。而在她的神性直覺被開啓了之後，便很能感受到人跟神的愛，一些強烈的宗教經驗更是源源而來。她說：

「看這經文也哭，祈禱也哭，唸玫瑰經也哭，可是都不是自己要去哭的。」

(K-156)

「除了『我聽到神跟我講話』這事之外，還有很多類似的奇蹟——譬如說我感覺祂就站在我面前——沒看到整個人，只看到祂的衣角。」(K-162-164)

另外，在依鳳與神遭逢的經驗中，亦可印証威廉·詹姆斯的觀點：「如果與更高力量交流時，沒有任何東西真正被處理，如果這個世界不因它的發生而有何不同，祈禱就會被覺得是一種虛幻。」當祈禱不再被覺得是虛幻時，就會被移到生命的核心，以致於她不斷的祈禱，而當祈禱成爲理所當然時，她也就能回到原初的心靈，尋求那迷人的奧秘。所以她在終於敢說：

「我不會再跑掉了，不會再忽即忽離了！」(K-442-443)

」

父母親信仰民間宗教的家琪，從小拿香跟著拜神明，但當婚姻、職業都遭遇挫折時，苦難讓她覺得「很不平安」「很不放心」，以原生祈禱發生的處境而言，她內在的「X」被激起了，軟弱、訴說與求援，總是在心靈基底騷動著。但那神秘是什麼呢？如何得以在迷人的奧秘中得到救援？她開始追求不同的宗教信仰，她想要瞭解那不可知的奧秘。

「以前老師有說，世界三大宗教，基督教、天主教、佛教，要信就信三大宗教，不要信那支末的小宗教，那個比較會被扭曲，容易走偏。」(B-58-59)

在上述的觀念引導下，她一陣子參與了基督教聖公會 (Episcopal Church) 的活動，並曾經研讀過佛經，後來參加了天主教的讀經班，並開始在家讀經祈禱。

此時，家琪尚未正式領洗成為天主教徒，但她認識聖神的方法卻帶有明顯的、超驗的美感，她眉飛色舞的談到那時在家讀經、祈禱的情況：

「表面上是在讀話語，表面上是在讀話語，可是那種芬芳的感覺，真善美，天主的美善氣息一直湧現出來」(B-83-84)

「那裡面寫的那個神真的太美太美了，我因為、因為這樣子有一種感受，然後在心裡面一直擴大、一直擴大，然後我就抬頭看著天花板，說，主啊，你是真善美的神，世界上沒有一個人像你這樣，在講完的時候，『地震！』就這樣，『震了一下』，(琪用背部搖晃了一下)東西沒掉下來，因為那時坐在椅子上，嗯，(琪又用背部試了一下)，對，就是這個力道，但只一下而已，沒有餘震。第一次是下午三、四點，第二次是過了兩天，是早上五點多——」(B-89-94)

以對神的經驗而言，家琪可說是強烈的本能直覺的人，她說「那個神真的太美太美了」，她感受到的是那崇高與迷人的奧秘。奧托談到崇高與神秘意識之間的類似性，兩者之間相互激發又相互滲透，此時，「天主的美善」在家琪心中不斷擴大，那迷人的「美善」和「神秘」就在神聖的直覺中不斷的示現出來，然後，「突然的震動」，使她經驗到了神的回應。

很多祈禱者，在長期的訴說後，因神一直沒有回應而感到遺憾，對家琪而言，天主不但有在聽，而且用行動告訴她：「家琪，我聽到了。」這對剛試著要進入天主教的家琪而言，她具有了威廉·詹姆斯所說的，「個人宗教」的宗教經驗。雖尚未領洗，天主卻給予回應，這些經驗讓她受寵若驚，而且在她的信仰歷程中，具有重大的意義。

奧托把人類對神秘的直覺能力稱為「精神的隱蔽天賦」，他認為這種天賦因受到林林總總的刺激而被喚醒，這類天賦被視為傾向性，即注定個人走向宗教的傾向，並自然地演變成一種宗教衝動。(奧托論神聖 p139) 這種宗教天賦的強烈顯現，在威廉·詹姆斯所謂的二度降生性格以及聖徒性的特質中是顯而易見的。

在生命的苦難中，家琪本能的不安被激發了，神聖的直覺使她經驗到了神的「震動」，她的宗教天賦被喚起了，她的宗教衝動雖然在最初是沒有方向的、摸索性的，但通過一種不斷向前的努力而形成觀念，宗教衝動終將被自我照亮而變得清晰起來。(奧托論神聖 p140) 在這次的與神遭逢之後，家琪有了強烈的信德。

她說：

「我就是信德比較強。因為在生活中有這道經歷就足夠對她有信心，很相信祂，祂真的讓我完全明白，完全認識祂。」(B-508-509)

與神遭逢的經驗是強烈的，神是活生生的臨在，她在不安中被激起的「X」也從此得到了滿實，在軟弱無助的時候，那無言的嘆息也得以令人獲得撫慰，所以家琪認為「祂真的讓我完全明白，完全認識祂。」(B-509)而在此後的信仰歷程中，神也就持續的示現，這是她所描述的另一次聖神臨在的經驗：

「有一次做彌撒主教主持，那時聖體降臨，我就看到耶穌在祭壇裡面顯現出來——」(B-510-511)

「就是看到耶穌，那個耶穌像很大，只看到上半身，頭已到那屋頂了，很明顯，但不是眼睛看到，是心看到，我那時看到耶穌，就想，耶，真的看到，但不是眼睛看到，因為我眼睛閉起來，也是看到，眨眼也看到，轉別的地方也是看到，後來我就發現是我的心看到祂，是我的心啊，我的心像一面鏡子，去看到，好像影像印在鏡子裡，就是那種狀況，我發現是我心看到祂時，就覺得很特別，因從來沒有這種經歷，覺得很新鮮，就像你現在聽到這麼新鮮。我覺得很新奇，先是看到喔，然後這麼轉過來，再這樣轉過去，轉來轉去，照到鏡子，這麼轉來轉去，真的好特別。」(B-514-521)

家琪因具有神聖性直覺的天賦，並沒有很多有關本身信仰的知識與理論的基礎，僅是努力的在家中讀經、祈禱，就連續經驗到神的回應，而她在彌撒中，看到到巨大的耶穌，那崇高的形體，她的心像一面鏡子，耶穌的影像就印在鏡子裡。以榮格的理論來看，本我的高靈以巨大的耶穌形像示現了，但對家琪而言，卻賦予了更重大的意義—耶穌的示現，本身就是一種神恩，這就像她所說的：「你能認識祂是天上來的禮物，那是有旨意存在——」(B-505)在此，我們如回到祈禱的原生性去看待這經驗，它即是「X」的以迷人的方式呈現，它是在家琪的信仰歷程中，先天傾向和刺激的交互作用，這種交互作用實現了家琪先天傾向中的潛力，各種聖神臨在的形式就在她的經驗中體現了。(奧托論神聖 p208)

戀蟬原本就是虔誠的天主教徒，有困難或猶豫不決時，就會本能的向天主求援，而在求援的經驗中，本能的不安也經常可以得到安頓。她談到了信仰歷程中的關鍵時刻，也就是在生命歷程中面臨強很大困厄苦難的時候，她與神遭逢了。

當時她以交換學者的身份到美國，卻面臨了很大的屈辱和困境。獨在異鄉為異客，連續承受到難堪和羞辱，一直無法解決，又沒有其他可倚靠的對象，心裡覺得很痛苦。在苦難中，她本能的產生不安感，並本能的向天主求援。她不斷的去教堂禱告，痛苦的訴說：既然帶我來，為何讓我面臨這麼困難的處境呢？但情況一直沒有改善，所發出的 S.O.S 訊號並沒有得到回應，她的不安感加劇了，難道神背棄了我？她更殷切的祈禱，終於有一天，她本能的神聖直覺，喧騰已久的「X」，就如火山爆發般的掀迫開來，她本能的直覺到：與耶穌相遇了。

「有一天我去上一個教堂，另外一個州一個城——那天坐位都滿了，那接待

就帶我到樓上——指給我剩下的一個位置，我坐下來，一轉身就面對祭台，人受到很大的震撼——我跟十字架是面對面，所以一轉身就受到很大的震撼，耶穌雖然掛在那裡頭是低垂的，但他是在看我——祂充滿慈愛和憐憫的眼神，雖然那不是視覺上看到，但我感受很深刻。這時樓下開始唱詩，內容是這樣：（英語）我就在這裡，妳不用害怕——這副歌一直重覆、重覆，我就一直哭一直哭，那時候覺得耶穌在安慰你，他的眼神在安慰你，他的歌在安慰你，哭到不行了，哭到不得不逃到外面去哭，他們一定認為那個女人為什麼一坐下來就開始哭，我哭得很慘，就逃到外面哭，那天我就覺得我是跟耶穌相遇了。」（J-52-67）

戀蟬日夜不停的讀經、祈禱，向認識的神求援，現在終於得到了回應。在教堂中，「耶穌在看我，祂充滿慈愛和憐憫的眼神」，而且詩就唱著「我就在這裡，妳不用害怕。」，耶穌用慈愛憐憫的眼神看她，並且告訴她，我就在這裡，妳不用害怕。這種情境很像一個走失的小孩，倉皇無助，終於媽媽找到了他，以憐憫的眼神，以安慰的口吻告訴他：「我就在這裡，妳不用害怕。」（J-64）然後，小孩就投在媽媽懷抱裡痛哭。而戀蟬當下是：「一直哭一直哭——哭到不行了，哭到不得不逃到外面去哭——」（J-66-67）最後她說：「那天我覺得我是與耶穌相遇了。」（J-67）

在戀蟬與神遭逢經驗的描述裡，適可以示現超越純感官的感覺方式，那是一種神聖的直覺，展現這種直覺的是那個向神開放而且與神關係密切的我，那是個「異於己者」。所以戀蟬說，耶穌雖然頭部低垂，卻是在看著她，她雖然不是視覺上看到，卻是深刻的感受到。她的感受是整體的，包括苦難日子、安慰的眼神，安慰的歌，她在「X」裡的不安和強烈訴說，終於得以有耶穌的撫慰參與其中，而這種神秘的參與就在這教堂的神聖氛圍活生生的示現出來。在此，戀蟬能與耶穌相遇，所憑藉的正是那種本能的、神聖的直覺，她在長久不安與焦慮的煎熬下，被激發出來，而且形成強烈的驅迫力，這種驅迫力可能致使她的神秘經驗接二連三的出現，而她的不安也將不斷的，徹底的得到安頓。

不久之後，在另一個做彌撒的場合，她又與耶穌本遇了。

「那天也是沒位置，帶的人就把我帶到最邊邊，因人很滿，椅子很靠牆，我一轉身，一回頭，吔，旁邊有一個耶穌的畫像，是教堂被破壞後人家捐的畫之一——畫的是耶穌的頭部，頭戴刺冠，佈滿血污，也是一樣，我一轉身，耶穌在看我，我又開始掉眼淚，這是我跟耶穌相遇重要的一次」（J-70-74）

這是她第二次與主遭逢，神聖直感與宗教情感的交互激發，連續的心靈震盪，有天晚上她在讀經祈禱後，就聖神充滿了。

「那個時候每天晚上我都會讀聖經，讀聖經之後就祈禱，祈禱時就在等候神，有天晚上就聖神充滿，整個人就一直笑、一直笑，都沒有聲音喔，我整個人就是在被聖神充滿的情境，好舒服喔，那時的感覺就是不用擔心什麼事情，你的一切重擔都卸下來了，因為你的神，是你可靠的神，就很平安。這大概是到目前為止，所經歷到心情最平安的一次。那天晚上我就是在牀上等，一邊祈禱一邊呼求聖神充滿，那天就聖神充滿了兩個小時，笑了兩個小時，後來就睡了，隔天早

上醒來嘴巴覺得這樣了，開到這邊----這是我也從來沒經歷過。到了第二天起來我又開始祈禱---祈禱的時候就開始說方言，就像祈禱會的過程，說異語，我也不知道，嘴巴突然就有異語出來了---那時我就得到我的方言異語，我的舌音祈禱。」(J-74-86)

戀蟬坦承曾經由同事的描述，讀有關的書籍，知道聖神充滿這件事，那段時間，她每天晚上在房間祈禱，等待被聖神充滿，已經等很久了。她一直笑，一直笑，都沒有聲音，連續笑了兩個小時，笑到嘴都僵了。她說：「不用擔心什麼事情，你的一切重擔都卸下來了，因為你的神，是你可靠的神，就很平安。」(J-77)從這段話可瞭解到她被神撫慰了，她的不安得到了安置，她的重擔卸下了，她感受到全然可依靠、可依賴的神，所以非常的平安喜樂。

但是以奧托對神秘的論述來看，像戀蟬所說的信靠，是一種自己認為是的「依賴感」，但事實上並不應止於此，或並非如此，他認為應該用「受造感」

(creature-feeling) 比較恰當，因為這是面對超常力量與絕對權能的對象時所產生的感受。(奧托：論神聖 p12) 戀蟬所面對的，是一種「令人畏懼的神秘」(mysterium tremendum)，卻也具有活力因素 (energy)，有強烈吸引人、可令人如醉如痴的狄奧尼休斯 (the Dionysiac element) 因素 (奧托：論神聖 p37)；所以她沒有聲音的笑了兩個小時，這是對「神秘」入迷所產生的熱烈奔放，她佔有了神，神也充滿了她，在狂喜中，她得到了至樂，這是異於常態的，是她「從來沒經歷過」的。神的憐憫與撫慰，是理性的圖解，「聖神充滿」的原初感覺，應是那「迷人的奧秘」，因為這迷人的奧秘，才讓戀蟬往後念茲在茲，召集聖神同禱活動，帶動了祈禱的狂熱。

另外，戀蟬談到在聖神充滿後，她的異語就自然出來了，她說「那時我就得到我的方言異語，我的舌音祈禱。」在此，我們可以看到在經驗過那迷人的奧秘後，她對神的愛，她的宗教情感更是急速的上昇。

「舌音的時候，閃過腦子的就是耶穌的苦難，那麼苦，還有耶穌的愛，開始能夠感受到神是個真實的對象，能夠愛祂。」(J-102-103)

戀蟬是具有神聖直感的天賦的，當她的直感被強烈的激發起來後，連續的宗教經驗又與直感交互影響，使她很快的又能夠舌音祈禱，她的直覺以耶穌的苦難為對象，她參與了耶穌的苦難，耶穌也參與了她的苦難，耶穌受難的救贖本質，使她的苦難有了特殊的意義。她卸下了重擔，也「開始能夠感受到神是個真實的對象，能夠愛祂。」(J-103)

戀蟬在苦難中，接二連三的發生強烈宗教經驗，對神的信念已是今非昔比，她自稱這是「信仰歷程中的關鍵時刻」，以威廉·詹姆士對皈依的定義而言，戀蟬已是捨去舊我，穿上基督，她的分裂的自我，也同時獲得了整合，她有了真正的皈依。

另外，前述戀蟬這些宗教經驗，如以榮格的觀點來看，耶穌對戀蟬而言，可說是安尼姆斯 (animus) 的呈現，安尼姆斯是女人內在潛意識的陽性化身，他發展到了最高境界，就成為意義 (meaning) 的化身，而且轉變成為一個宗教經驗

的居中調解者，透過他，生命獲得新的意義，他使女人心神堅定，並以無形的支持力來補償她外在的柔弱。(人及其象徵 p229) 因安尼姆斯的作用，戀蟬終於找到了勇氣和內在的寬宏大量，渡過她生命中的難關。榮格在分析心理學上的詮釋，可謂與奧托的訴諸直觀和宗教情感的途徑大異其趣，但不論是那迷人的奧秘或內在潛意識的化身，都得以使戀蟬的生命獲得整合，使她的苦難賦予新的意義。在這種意義系統之下，人所寓居的世界可能是虛妄的、令人不安的、不真實的，但在迷人的奧秘中，人卻得以獲得新的存有。所以，有這種宗教經驗的人很容易產生堅定的宗教信念，再大的打擊也難以撼動他。

最後，有一個改宗的例子，那就是河磯的苦難與祈禱經驗。河磯來自民間宗教的家庭傳統，國中時開始接觸基督教，唸專科時受洗，後來又改信乩童。

「那時候剛好認識同事她媽媽做乩童，有給人家問事情，還會相命，我就去問問，結果講得很準，感情的、生活的問題都去問她，變成一種精神的支柱，結果就不去教會，改信乩童。」(H-39-41)

河磯尋在感情的、生活上的一些問題，有了困惑，他本能的不安，內在的「X」被激起了，因為認為乩童「講得很準」，他的本能直覺朝向了乩童，乩童被感覺為超自然力量的代言人，就像在基督教中被感覺為「先知」，所以「感情的、生活的問題都去問她，變成一種精神的支柱，結果就不去教會，改信乩童。」(H-41)

因為對乩童的宗教直感，使河磯的宗教情感延伸到法術的修練，他接著信奉A山的母娘。

「那時接著透過這個，認識A山裡的師父，到山上修行，因為很多問題都可解決，所以會一直去。」(H-43-52)

「師父可以給你很多法術——功力夠的話，也可以幫人醫病，幫人斬妖除魔。」(H-60-61)

「因為我接的是三太子的駕，金龍太子啊，金龍太子是位格很高的神，是無極界的。當然對一般要練功的人，會起優越感。好像有人接武駕，接玄天上帝，還有濟公啦，會接到很多神界的護駕，所以很多人喜歡上去練功，覺得很好。」(H-72-75)

河磯從乩童到山上師父，從母娘到三太子，他的神聖性本能直感開始朝向多神，在那種神聖的界域裡，他具有與神感通的能力。

「在那裡練功練到什麼神來了，要知道，你看不到，但要感受到，這要去判別，這是『心通』的問題。那時我接的是金龍太子的駕，這種駕沒有多少人可以接，(轉台語)很舞，操起來，ㄅㄨㄣˋ、ㄅㄨㄣˋ叫。」(H-86-90)

在河磯的描述中，我們可以到他具有宗教性直感的天賦，而在信仰歷程的交互作用中，這種直感相對的發揮到極致。他與神遭逢，接「金龍太子的駕」，信仰已向前邁了一大步，有「神通」，成為「神的代言人」，是他努力的目標。

可是似乎好景不常，在A山修行四年後，他發覺竟開始面臨信仰與生活的雙重困境：

「你會卡到這邊的、那邊的靈，祂會施予處罰，讓你晚上睡不著覺，胡思亂想，讓你得憂鬱症，那個是控告，魔鬼的控告，那個控告---噶噶噶的---會讓你極度缺乏自信。心神不寧，會心悸，我那時被處罰到好害怕，好可怕！那種東西真可怕」(H-155-158)

「我的工作卻愈糟，糟到犯了很多小人，朋友也背叛我，什麼事都不順，實在跌到人生谷底，車子賣掉了，信用幾乎破產了，朋友也都跑了---」(H219-221)

「我的情況更糟了，我該做的都做了，自信無虧欠任何人，但為何會如此呢，那時尋死的念頭都出現了---」(H-203-204)

河磯遭遇困境時，仍在當時的信念系統中極力求援，嘗試過很多「化解」的方法，卻都沒有改變，本能的不安愈來愈強烈，引以為傲的神聖直感開始令他懷疑，他不斷的思考這幾年的信仰歷程到底出了什麼問題，目前的這些苦難具有什麼意義呢？

「我這幾年追尋所謂『大道』的過程，到底對或不對？」(H-221)

河磯的苦難與前述依鳳、家琪、戀蟬的苦難大不相同，他不斷的向所認識的神求援，問題並未改善，在多年的宗教情感之下，並沒有獲得能讓他接受的：「苦難的意義」，本能的直感又回到了不可知的「X」中，那求援的訴說，無言的嘆息，於存在的深淵裡強烈騷動著，他本能求援的驅迫力，使他的直感對象瞬間移位，在心靈強烈的震盪中，他與天主遭逢了。

「聖神突然給大哥一句話，說：『河磯，你一定要相信天主，惟有祂是宇宙間獨一的真神』，這句話就打到我的心坎中了---我就是因這句話開始思考耶穌基督是否值得信，我就跑到我房間裡，開始思考，開始嘗試祈禱，一祈禱就開始嘔吐，很多髒東西都出來了，不斷吐、吐、吐---好像發現耶穌基督在我的心裡，我就在靈裡跟祂對話，我說：『主，是你吧！』，祂說：『孩子啊，我知道你辛苦了，這幾年來，我一直敲你的門，你都不開，現在你終於開一扇門，讓我進來。』我說：『我以為已經找到人生的真道。』結果主耶穌不講話，那就使我想起那條魚，我的生命就像那條死魚一樣，如果再執迷不誤，可能就是那個樣子了。所以我又試著開始祈禱，開始大量的嘔吐。』(H-239-251)

河磯的改宗，除了在強烈的苦難不安中的，本能的驅迫力所致，原本的基督教經歷與大哥對天主的虔信，也使他的神聖直感在瞬間有了新的朝向。在大哥的苦難中，他看到了自己的苦難，而耶穌也一直參與在這些苦難中，他聽到耶穌基督對他說：「孩子啊，我知道你辛苦了，這幾年來，我一直敲你的門，你都不開，現在你終於開一扇門，讓我進來。」(H-243-244) 原來自己所背離的神一直沒有遺棄他，一直在等他開門。河磯的嘔吐象徵了淨化與新生，他除去舊我，穿上基督，這一次，他是真正的皈依了天主。

在河磯改宗，回到天主懷抱後，不久就加入了聖神同禱會，有關那段「母娘信仰」的經驗，被他體悟為「魔鬼的偽裝」。這種體悟就像威廉·詹姆士提到的，在基督宗教密契主義的歷史裡，分辨這些訊息到底是真的神聖奇蹟，或是在魔鬼惡意下的假冒，最後總是要用我們經驗主義的標準，藉著它們所結的果實，而不

是他們的根源來認識他們。(宗教經驗之種種 p18)

人的求援本能是原生性的驅力，是祈禱的根源，求援來自不安，這種不安不一定要在苦難中才會產生，但在苦難中的不安，總是具有強大的掀迫力量，使祈求者的本能直覺爆發開來，以致於在火熱的祈禱中，能夠經驗到活生生的神。耶穌走下十字架的威力是相當強大的，它能使人突然皈依，再大的困境也難以動搖他的信念，然後，在這強烈的宗教情感之下，使他得以走向神秘的祈禱，那是一種由神所帶領的祈禱。

第五節 一定有神在

從第三節所描述的一些例子來看，在強烈的祈禱經驗中，接觸到神，確認了神的真實性，可使祈禱免於成爲不切實際的虛妄幻想，可以使祈禱產生熱火，以致於不斷的祈禱。因爲聖神無所不在，所以祈禱也無所不在，因爲聖神萬能，所以任何事都可祈求，於是，人求援的本能得到了很大的滿實感。不過，與神遭逢的經驗方式之外，在同禱會成員中，我們尚可看到另外一種經驗聖神的方法，它並非直接直覺感覺聖神的臨在，而是由對聖神作爲的指認，來反証聖神的臨在。這種活生生的見證，往往能夠有助於宗教情感，而使神聖性直覺維持它的敏銳度。

這種確認有聖神的方法，往往是由於一些超常現象，超常行爲所引發的領悟，他們常在某些事情發生後，認爲「聖神動工了」「一定有聖神在，不然怎麼會這樣？」爲何這些事件一定是聖神的作爲？他們是如何得到確信的？這種確信的背後意義是什麼呢？

就璧釧而言，她第一次對天主教有感覺，是因爲一場病在領洗之後，剛好就好了，這個病癒的時機對她產生了意義。璧釧是國中的時候受洗的：

「在受洗之前，生了一場大病，上吐下瀉，眼睛都凹下去了，但在那天晚上（八月十五日，聖母昇天日），受洗之後，病卻馬上好了，這是我第一次對天主教有感覺。」(A-17-19)

當時，璧釧對教會並沒有什麼特別的感覺，就像她所說的，「只是好完，而且在那裡有一些國中小的玩伴」(A-12-13)。這場大病，讓她病到眼睛都凹下去了，可說相當嚴重，正常醫療系統尚未對她產生明確的救援效果，她本能的不安和求援，那「X」被激起了，但對天主的直感本能並未被開啓，她無法向認識的神求援，她求援的訊息，那「不可言喻的嘆息」，就停留在不可觸摸之地。可是，就在她領洗後，「病卻馬上好了」(A-18)，病癒的因素是什麼，她並不清楚，但可能和領洗有關吧，可能是神救援了她，因爲領洗可能會討神歡喜。但這並不確定，只是使她「對天主教有感覺」(A-19)，天主教的神好像可以治她的病，這是她首次與神有了聯結，產生了某種，好像是被救援的關係。但是她此時還不確認是否有神在，只是產生了「一種感覺」。這種感覺的意義是什麼呢？

回到祈禱的原生性來看這感覺，這是一種「寬心」的感覺，是宗教性的感覺。在此，璧釧內在的「X」被激起了，在那「不可觸摸之地」，不可知的嗎哪，就神秘的滋生起來了。（舊約出埃及記 16：4-31，以色列人在曠野中，因饑餓而不安，耶和華就賜給有如白霜的小圓物，這食物，以色列人稱爲嗎哪。）

這種「X」裡，並沒有無言的嘆息，卻有寬心的訴說，那是感恩的禱告，是在祈禱之前就有的祈禱。爲了與不安、求援激發的「X」有所區別，**這種本能的，原初的感恩祈禱，我們可以另稱之爲「Y」。**

人寓居於世，當有些事情一直很順遂，或突然順利起來，「Y」就會被激發

出來，在靜默的訴說中，他會感謝那超自然力量的幫助，他的寬心，是因為與超自然力量關係良好的寬心。如果天主是他所認識的神，這「Y」將示現為天主的眷顧與人的感恩，他的感恩，同時見證了神的臨在。有一次，筆者和亞稷趕搭火車，眼看開車時間快到了，就駕車在車潮中衝鋒陷陣，心裡相當不安。終於「安全」的到了車站，時間超過了一分鐘，但卻意外的發現那班車將晚五分鐘。當下，我們兩人同時脫口而出：

亞稷說：「感謝天主！」

我說：「阿爾陀佛！」（2003）

這種自發性的感恩，在我們的生活中是常見的，即使有人宣稱他沒有宗教信仰，或他從來不向神求取什麼，但當他內在的「Y」被激起，在那醒悟的時機，「似乎有神助」的念頭也會自然的涌現出來。就聖神同禱會的成員而言，在他們的信仰歷程裡，在人生際遇和宗教情感的演變中，這種「一定有神在」的見證是經常出現的。下面就來看奉寬的列子：

「真的非常奇妙，有時候要讚美祂，真不知如何形容，因我肚子裡沒墨水，真的太奇妙了，一大堆事情，就這樣安排，出來的結果，就是我們要的。譬如說，這個月都沒生意，希望業績能衝上來，就祈求主幫忙。主就會安排，透過這些人，甲、乙、丙、丁---，開始動工，這個人買過公司的東西，覺得不錯，就會介紹那個人，然後一個介紹一個----，祂會動員很多人，一個接一個，但不會讓你知道，這使我佩服得五體投地，還覺得不夠----」（I-288-293）

是奉寬所經驗到的是，原本業績不佳，工作陷入低潮，後來突然生意順暢起來了，「甲、乙、丙、丁---，開始動工，這個人買過公司的東西，覺得不錯，就會介紹那個人，然後一個介紹一個---」（J-291-292），奉寬的本能的寬心，激起來內在的「Y」，這「Y」示現為天主的恩寵與奉寬的感恩，而這感恩的讚美卻是「真不知如何形容」（J-288）。奉寬所經驗的事實是，一定有天主在，因祂的動工，所以就突然順利起來，他提出了見證，天主在曠野中神奇的賜給了「嗎哪」。

對於這種順利的發展，奉寬因事先經過向認識的神祈求，所以事後感謝神的援助，但如果從祈禱的原初經驗來看，「X」是由於不安的本能所激發，「Y」則是由寬心的本能所激起，所以奉寬在「Y」中的禱告早就在感恩禱告之先，它是在思想一連串的順遂時，在一剎那之間，自明的呈現。在此，從「X」到「Y」的演變，或「Y」本能的涌現，可以對應於奧托所說的：宗教不僅確信內心靈性的「安詳而微細的聲音」，而且還確信，人們可與神聖遭逢，神聖會自我呈現在人身上，表現在各種行動中。（奧托論神聖 p170）而榮格在潛意識的探索中，批判一些講求理性的知識份子，誤以為他的知識等於心靈整體，而基督徒用教會和聖經把自己擋在自己和潛意識之間，這是現代人難以見到上帝的原因。（人及其象徵 p108）奉寬具有神性的本能直覺，他能聆聽內在高靈寂靜的聲音，所以在職場的「業績突然好起來」，在此就被經驗為神性的啓示，在業績的進展中，他確信一定有神參與，這是另一種經驗神聖的方法。

在另外一種情況中，當一個人的生活從寸步難行轉變為一帆風順時，可能他

會認為是「遇到貴人」，對鄔皓而言，他在長久失業的困頓中遇到了貴人，可是他的體悟是，一定有神在帶領，是神作了巧妙的安排。

「在這樣苦悶的情況中，思考自己的未來，後來和太太商討說，不行，做翻譯太辛苦了，一定要找一份安定的工作。然後就開始用人的方法，寄履歷表，發 e-mail，寄各翻譯社、各天主教機構等，都石沈大海。」(D-299-301)

「後來在望彌撒中就有一些句子留在心裡面。有一天留在心裡的句子是：上主的僕人，你要進入上主的福樂。這句話一直留在腦海裡，奇怪，我那麼痛苦，怎麼會進入上主的福樂？---然後沒幾天就接到某天主教中學的校長打電話來，說我要不要到那邊工作？---那個時候已很密集，一方面參加彌撒，然後開始讀經，就會有一些字句出現在心裡和所發生的事情交互印証。」(D-302-308)

「來台南回去時，心中有一首歌出現：承蒙厚愛，銘感五內，願為光榮主，獻上我一生。那時很深的感受到為天主所疼愛---我很被校長器重，在我很低潮之時，一下子被器重，感恩之心便油然而生！」(D-339-349)

「後來又發生了很多事情，聖經中讀到了某些句子，就會在生活中應驗。」(D-299-323)

鄔皓在受到某校長的重用時，就像千里馬遇見伯樂相逢，但他「感恩之心便油然而生」，因他內在的「Y」被喚起了，在那奧秘的界域裡，有對超自然力量的感恩的訴說，這超自然力量即是天主。

同樣是在事情的順遂中，指証一定有神在，鄔皓與前述奉寬例子不同的是，他從「X」到「Y」的過程，不斷的出現了很多隱喻和象徵，就像神早已參與了他的苦難，並隨時提供預知的訊息。譬如他說：

「2003年1月1日起我開始體驗到一種否極泰來的心境。」(D-282)

「來的第一天，客房有很多蚊子，無法睡覺，第二天搬了另一間，還是太小，太太如要來住不下，後來又搬一次，還是不適合，後來再搬到神父住的客房，更大，有客廳、有冷氣。剛好搬了四次。而隔天我在讀經我就讀到了以色列經過曠野要到福地，他們不斷紮營啟程，那天讀到的經是他們四度紮營，四度起程。怎麼和我一樣是搬四次，很奇妙！」(D-324-328)

在鄔皓的描述中，他心中出現的句子、曲詞和經文中讀到的句子，對他來說，是一種預言，因為它們經常會和實際事情的發展具因果關係。鄔皓說過，自己並沒有什麼神蹟之類的宗教經驗，所有的宗教體驗是在生活的一點一滴之中，不過，他在生活的順遂一連串發生時，以前在「X」中不斷的對話，累積了相當的能量，「Y」的示現為對天主的感恩，便以強烈的方式來到，他的宗教情感，開啓了敏銳的神聖直覺，所以在往後的生活中，一些來自聖經的隱喻便成爲一種常在的力量，這是一定有神在的見証，對他而言，這亦是一種神蹟的示現。

鄔皓可說是一個善於接受高靈暗示的人，以榮格的觀點而言，是某些超個人的力量正以創造性的方介入其中，而當事人就可能會感覺到，潛意識正主導著與一種神秘設計相一致的途徑，這有可能正是心中的「高靈」，祂藉著心中話語的

方式，把祂的意見告訴祈禱者。

在鄔皓經常的讀經、祈禱中，自我向本我的高靈呼喚，高靈的回應是以歌曲、聖經片段，先知話、預言等方式出現，這些歌詞、經文、話語通常以隱喻的方式，並在事情發展的過程中被「領悟」，高靈的作用力就在此被指認出來，在此，高靈是即以天主來示現。但在聖神同禱會中，團體祈禱時的先知話、異象，並不一定是向著祈禱者說的，它就會比較多元化，常會以象徵的方式出現，而團體成員的各種詮釋，可能有一個詮釋剛好會「敲到」某些人的心坎裡，產生了作用。對於團體中的先知話和異象，他們會要求當事人大聲說出，以免大家不知道，浪費了「神恩」。

除了上述這些，由於生活順遂而直覺到聖神臨在的方式外，對超常現象的顯現，也常會被祈禱會成員指認為是神的作為。例如在遠堤的訪談中，筆者瞭解到他非常樂於助人，他常「祈禱助人」，常幫別人發出求援的訊號，而他相信自己的祈禱很「靈驗」，因神比較會回應他的訊號。不過，他的確信仍是因一些超常現象中而更加堅定，他提到了一個「先知話實現」的超常現象。

「某教官那次講出來，要為媽媽代禱，說他媽媽現在像植物人，記憶消退，希望大家為她祈禱，我聽了突然腦筋就熱起來、活起來了，就衝到他面前說，教官，下次你來做見證，你媽媽的病情一定會改善，我無法形容，是衝動還是神的力量，但真的，一個禮拜後就發生奇蹟了，他媽媽突然會講話了，突然記起來，一個個點名都點出來了，而且還會打麻將。」(E-414-418)

這是個病突然變好的超常現象，教官媽媽的病變好了，如何得以證明和遠堤的預言有關？這可能無法用科學去證明，但每況愈下的病，「突然好起來了」，就使他的家屬本能的寬心了，曾經做過「斷言」的遠堤也由於寬心的本能激起了內在的「Y」，這種寬心是宗教性的，是確認自己人神關係良好的寬心，因這種「順遂」是發生在所預言的對象中，所以也在「Y」的感恩訴說中，並非單純的感恩，而是包涵了神所交付的使命，一種所謂的「預言的神恩」。遠堤非但見證了一定有神在，而且經驗到了「神交付了助人使命」的真實性，據遠堤說，「教官本來就相信的，後來更深信不疑，自己寫文章來作見證。」(E-422)，由於教官的「Y」被激起了，便自然的也參與在這「天命神授」的真實中，他成了遠堤的有力見證人。

在我們寓居的世界中，對非常態的行為，可能會產生相當不同的觀點，譬如一個人最近的行為異於常態，家屬認為他的精神不正常，經送醫後，醫生可能給予一個有關精神疾病的醫學論述，但帶他去問神明，可能得到一個有關「神明要他當乩童」的論述，而讓他本身來表達，可能又有一番不同的說法。每一種論述都在他的認知中給出，而這些認知，有的是由於知識的學習，也有的是本來就存在本身的文化底景中。但遠堤的經驗就像杜布菲（Jean Dubuffet）對原生藝術的定義：「很少或根本沒有模仿，與發生在知識份子那裡的現象剛好相反，因此它們的作者全部者是從他們自己的內心、而不是從古典或流行——而來。」這是一種由於本能的驅力所發展出來的使命感，這種使命感是需要原創力的。奧托認

為，宗教領域的先知等同於藝術領域裡有創造性的藝術家，（奧托論神聖 p209）在這個例子中，遠堤可比擬為原生藝術家，而教官便是能鑑賞這種藝術的人。

遠堤曾說：「他們都認為我的祈禱很靈驗，我也覺得如此——所以經常用此來助人」（E-206），他所謂的靈驗祈禱，就像上述的過程一樣，經常以預言的方式呈現。在威廉·詹姆斯的觀點中，他認為一個人如果擁有直覺，他的信念、需要、預感，已經預備好前提，所以他的意識可以感覺到結論的力量，這正可對應於這種類型的神聖直覺。另外，詹姆士提到的心靈醫治運動，假定說，你的個人思想具有力量，宇宙的能力也會直接對你的懇求與需要做出直接的答覆。就遠堤的例子來講，教官母親的病情好轉，即對他及教官証實了這種答覆。

類似遠堤這種對聖神援助的「指認」，在一些聚會活動或書刊上也會被提出來做見証，這種在生活中指認出來的超自然力量，成為求援訊息的信靠，他們所信靠的是來自天主的神恩，天主是無所不在，所以當這種指認習以為常之後，他們對生活中發生的順遂事件，都要感謝天主。

第六節 請神帶我們祈禱

在前面的一些文本中，有多位聖神同禱會成員，在描述過去的宗教信仰歷程時，對例行性的儀式性祈禱，（譬如通常是在每週日所做的彌撒），會用「拿香跟著拜」「有口無心」「touch 不到我的心」「習以為常，成為生活中的一部份」等，來表達他們的感受。但是，例行的彌撒既 touch 不到他的心，為何每週日仍然會去參加？而每週一個晚上的聖神同禱活動，行諸數年以來，其實也演變成是例行性的，也是生活中的一部份，為何就會有不同的感受？首先讓我們來探討第一個問題。

對一個自小領洗的天主教徒而言，他認為自己是「習以為常的」去參加彌撒，或一些在民間信仰的傳統下的善男信女，認為自己是「拿香跟著拜」，在表象上，我們看到了「跟隨傳統」「跟隨眾人」「跟隨習俗」等宗教行為，但在背後卻具有特殊的意義。

伊里亞德談到了現代社會的聖與俗，認為現代社會的非宗教人本就是宗教人的後裔，他是人類生活方式「剔除神聖」的結果，雖然他可能被倒空其宗教意義，但仍宗教人的早期模式仍持續而有情感的、以某種形式呈現給他，隨時預備好在他最深沈的存在中再次出現。所以大部份的非宗教人（the “irreligious”）仍然具有宗教性傾向，即使他們本身並未意識到這個問題。（伊里亞德：聖與俗 p243）伊里亞德係從神聖空間、神聖時間來揭露這個人類原初就存在的宗教傾向，這是不管宗教人、非宗教人在本質上共通的地方。

在此，如果我們以原生祈禱的觀點來探討這些本能的、原初的宗教傾向，就會發現其實那些「拿香跟著拜」「習以為常」的信徒，與虔敬的信徒仍具有本質上共同的地方，那就是「維持人神關係」的渴望，就像伊里亞德所說的「伊甸園的鄉愁」，人害怕與超自然力量分離，這種常在的不安，使人即使極力剔除神聖，即使聲稱自己沒有宗教信仰，在本能驅動之下，在那原生祈禱的基礎地，他仍會帶著不自知的「鄉愁」，激發起那內在的奧秘，進行著不自知的訴說。

上述這種因怕與神分離的不安，開啓了必須經常與神維持關係的本能，它所產生的訴說，可能是讚美的、感恩的、祈求的，它是一種綜合性的訴說，這種訴說經常存在儀式性祈禱中，信徒可能並不特別為了什麼目的而去，但仍然會想要去，因為那不可知的奧秘被激起了。這種內在的訴說是經常性的，是生活的一部份，是與「X」「Y」有所區別的，**我們就把它稱為「W」**，它是在「平常心」的驅動下，進行了「維持良好關係」的訴說，這「平常心」是最原初的心靈，帶有怕與神分離的不安，又有現況平安的寬心，是「人與神有關」的心，「W」有多種發展的可能性，它是祈禱的原型。

聖神同禱會的祈禱活動，雖然與彌撒的儀式性祈禱有所不同，在原生祈禱的基礎地上，都同樣具有「W」，但儀式性祈禱與聖神同禱所衍發的可能性卻有很大的差異，這是另一個需要探討的問題。

聖神同禱會成員經常強調的一句話是：我們的祈禱是由聖神帶動的，並非出自本身的意志。這「聖神帶動」，使他們的祈禱，有豐富的示現方式，使他們在祈禱會的神聖氛圍裡，經驗了無限的可能性，那「X」「Y」「W」的迷人奧秘，得以在此強力的放射出來。因此，他們有的人就無意間會流露出自信，認為對這種祈禱比其他祈禱優越。譬如璧釧就曾說：

「天主教很多人不會祈禱，他們只會唸經——很容易有口無心，像在唸阿彌陀佛，也像在唸冊歌仔——」（A-321-321）

璧釧所說的有口無心，是指心不在焉，無法真正去體會經文的意涵。這就像赫勒（Heiler）所說的：「教條式祈禱，是由他人意念而來，是教化宣講，是指示命令，是道德式的訓言，它是例行性的祈禱，通長是冗長而令人厭倦的。」

另外，戀蟬也指出教堂中的儀式性祈禱，順著儀文走，思考跟不上，反而阻礙了人與神的溝通，流為「口舌朝拜」，但聖神同禱就不一樣了，我們就會順著神的帶領，而聖神充滿。

璧釧和戀蟬所說的「有口無心」「口舌朝拜」，其實並非無心，而是內在的「W」處在原來的狀態，幾乎一成不變，沒有向上超越或向周圍發展。不過，這也正符合以平常心祈禱者的期待，那種穩定的人神關係，並不追求宗教經驗，他們是現代的非宗教人，雖然保持了原初的宗教性，但並不積極的，或並不想去開啓神聖的直感，他們並不心儀於那迷人的奧秘的呈現，而只是讓它以原初的狀態駐在那「不可觸摸之地」。

與那些「非宗教人」相對不同的，聖神同禱會的成員則都應歸屬於宗教人，即使層度有些差別，但他們就像伊里亞德所說的，宗教人總是相信有一個絕對的真實，即是：神聖者（the sacred），是超越世界，又在世界中顯示自己，因而聖化了世界，使世界成為真實的，人使自己安置並維持與諸神的密切性，亦即安置並維持在真實有意義裡頭。（伊里亞德：聖與俗）聖神同禱會成員，就在他們的祈禱中，在聖神的帶領中，參與了那迷人奧秘的真實性，使他們的生命有定向，並被安置在真實與明確的意義之中。

「聖神帶領」，是聖神同禱會的核心價值，但聖神帶領如何才能成為可能？聖神帶領如何發生？像「神帶領我們向神祈禱」這種弔詭的祈禱如何得以發生？在聖神同禱會的團體祈禱中，每個成員都各自在原生祈禱的基礎地上，他們具有各種潛在的本能，但卻渴望聖神帶領他們觸摸這神秘的界域，觸摸神，觸摸這迷人的奧秘，於是在神的帶領下，祈禱的煙火四射，他們就像具有原創性的行動藝術家。

聖神同禱除了前面的加溫性質的敬拜讚美之外，有很大的部份是屬於自發性的祈禱，祈禱會成員稱之為「自由敬拜」，但事實上，它和一般的自發性祈禱大不相同，也可以說它比一般的自發性祈禱複雜多了。赫勒在談自發性祈禱時認為它是：「會做自發性書寫，會講出不同語言，或有時並不說，只是沈默的嘆息和渴望，自發性祈禱簡潔有力，是自然態度之表達，是自身經驗的自發性表達。」赫勒所談的自發性祈禱的內涵，足以用來區分了教條式和自發性祈禱，但聖神同

禱的自發是刻意交給神去自由發動，它產生了豐富的表達，並衍生了很多後續的表現，這種祈禱是如何得以發生？這種祈禱表現的特徵是什麼？以下將就訪談及觀察的文本來做描述分析。

在聖神同禱活動中，研究者觀察到，大部份的情形，是在領會的帶動下，他們先是淨化空間，唱聖歌，唸讚美詞，然後舌音祈禱，在一陣子的舌音祈禱後，有些人就會進入神迷的狀態，產生異象、先知話---，大笑、大哭---等超常行爲，對這些行爲，他們在之後，都會有一些賦義，其中最重要的詮釋是，這些行動是「神恩」的示現。而在各種超常行爲中，最受矚目的是「舌音」，這種一開始幾乎只是單音的發音方式，卻被稱爲是一種祈禱，他們如何確定這「舌音」是一種祈禱？又如何確定整個過程是由聖神所帶動？

聖神同禱賦義的基礎，在本文第一章的研究背景介紹中，曾提到聖經依據：在新約宗徒大事錄第二章（1-5）記載聖神降臨：「五旬節到了，門徒都聚集在一處，忽然上有響聲下來，好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的椅子，又有舌頭如火焰顯出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖神充滿，按著聖神所賜的口才說起別國的話來。」在現代聖神同禱運動中，一般都相信在那聖神降臨時刻耶穌門徒所領受聖神的洗禮，是所有基督徒都可以領受的。

舌音祈禱、方言祈禱、異語祈禱等名稱問題，並非本文討論的重點，在此探討聖神同禱如何發生，首先將以「舌音祈禱」做爲探討的對象。

現在就讓我們來看看璧釧如何得到舌音祈禱的「神恩」：

「第一次接受到舌音祈禱時，覺得沒什麼，舌頭動一動，我也會啊！後來參加基督教的團體，說要練習，但覺得不靈光，動是可以動，但無法像某些人速度那麼快。但後來戀蟬、亞稷也可以帶，我慢慢的，於有一天，哇啦哇啦的，也有了舌音。有一天，參加舒效屏的祈禱會，那個舌音是很強、很快，而且持續很久，都不會累，那一次以後，我才覺得真正是可以很快了，然後慢慢的，發現自己的舌音改變了，心裡還懷疑，到底是那一種才對？後來聽了演講會，才了解『聖神會帶領，不用擔心。』不一定每次會一樣，後來發覺舌音得、得、得---，不是那麼單調，而是有弦律的，有高低起伏，後來神又給我更大的恩典，我甚至會講異語。（A-207-212）

由璧釧的認知來看，舌音爲何是一種祈禱，這是從知識學習而來，而實際的進行，練習只是一種過程，真正的舌音祈禱是「聖神在帶領」，是一種神恩。

在聖神同禱會和其他靈恩團體的舌音祈禱中，筆者發現，它是由舌頭發出單音開始，有人慢慢會轉成一種奇特的，很像原住民腔調的語音（異語），還有人會變成簡單曲調的歌唱（靈歌）----，在停止之後，有人會說出「先知話」。所以在聖神同禱中，舌音是自發性祈禱的開始，也是要進入聖神帶領的「先發動作」。

假如我們先不把舌音當成一種祈禱來看，它是單純的舌頭震動的聲音，這種發音方式是在語言表達的原初位置，假如不刻意去練習的話，它應是由本能驅力發出的，自由度很高的聲音，它是在一種暫時擱置語言的表達，放空自己，讓本能釋放出來的舌音。譬如在遠堤得到舌音的經驗中，有這麼一段描述：

「那時我心裡想，為何人家會有異語神恩，而我不能呢？人家說相信就會有，但我相信啊，所以相當期待會有，像亞稷和芝玲是老早就有了，我問她們（或是別人），說可以『練習』得到，但我怎麼練就是不會，常常這樣答、答、答——地，也練不出來。有一天，我參加舒效屏博士的特會——我在學習時，他們告訴我要『開放』自己才會有『異語』，就是把自己『架空』。因我一直在想講舌音會不會很難，會不會很不好意思，所以就無法發揮。來這邊，並不是我發起的，是因有一個聖心的教友，我們就邀請他來帶，上過幾次後，他就說，要不要幫你覆手祈禱？我就說好啊，然後就叫我說異語，這時我答、答、答、答——的就爆發出來了，我好喜樂，整天就在做，甚至關起門來繼續做，好喜樂，好神奇的經驗。」（E-93-104）

遠堤提到了開放自己、把自己架空，都是要自己回到原初的狀態，他一直做不到，但在被覆手的過程中，他自然的「答、答、答、答——的就爆發出來了」。在同禱會中，覆手是祈禱治療的重要方法，在這種觸摸中，神回應了人的求援，而有意思的是，一直學不會舌音祈禱的遠堤，在求援本能被觸發的瞬間，爆發了舌音，這種情境，就像幼兒投身在慈母的懷抱中，自然的發出了伊伊吾吾的聲音，充滿了喜樂和幸福。在這種經驗中，他察覺了聖神的臨在，並認為「一定有神恩」，而且他可以藉著這神恩去助人。

在訪談中，樂於助人的遠堤表示，他祈求要得到舌音，是爲了要助人。而家嫗要舌音祈禱的目的，則是爲了要自己祈禱，不必去麻煩別人。

「是覺得工作，還有家裡，很多地方，很不平安，很不放心——那個時候，都是神父在爲我祈禱——那個神父是日夜在爲我操勞——那時候我祈禱會我就跟天主說，主啊，我要會舌音祈禱，你教我舌音祈禱吧，我要自己擔負自己的責任，我不要去麻煩別人。」（B-351-361）

「當我這樣子求的時候，過了兩三秒，就有一個人走到我前面，他就教我怎樣開始，嘴巴打開，講答答答，試著講爸爸，因為主是我們天上的爸爸嘛，試著講爸爸，爸爸，啦啦啦，啦啦——，反正就是試著出聲音，這樣著開始，聖神就會帶著你講，然後我就，在那一次之後，我發覺這樣帶一次就會了。」（B-365-369）

家嫗因爲「覺得工作，還有家裡，很多地方，很不平安，很不放心」，她的求援的本能對天主發出訊息，她作了原初的祈禱，所求的是「你教我舌音祈禱吧！」在她的認知中，舌音祈禱是由聖神所帶動，而她是求天主教她這種由聖神帶動的祈禱，換句話說，是要有一種方法，這種方法能使神願意帶著她祈禱。這種祈求，涉及了一種神帶著人向神祈禱的弔詭性，這就像聖經新約羅馬書：八 26 裡所說的：「我們本不曉得當怎麼祈禱，只是聖靈親自用說不出來的歎息，替我們祈禱。」

「請神帶著我祈禱吧」，同禱會成員，爲了能順利得到神的帶領，在開始舌音祈禱之前，會先有讚美祈禱、唱聖歌等所謂熱身運動，其實這些讚美神的作爲，重點在於提升宗教情感，啓發神聖直覺，俾能順利經驗到聖靈充滿，而及時放空

自己，任由聖神帶領。他們發出神聖的舌音，並隨著舌頭的震動放空自己，而在一種弔詭的轉換中，聖神接管了舌頭，然後，祈禱者的後續動作，就充滿了自發性，具有了各種可能性。而以原生的祈禱而言，這種方式顯然更是全然的信靠，全然的付託，就像他們所說的：「被聖神澆灌了，聖神充滿了！」在 S.Radhakrisnan 的薄伽梵歌導論中，區分了虔信和虔順，他把前者稱為「猿方法」，即是緊抱著母猿（上主），獲取拯救，後者是「貓方法」，不費力氣，任由母貓（上主）叨著走，施予援助。舌音祈禱所採取的，顯然類似於後者的貓方法，它在一些禱告、讚美的加溫過程中，返回嬰兒時期，並沒有擁抱的動作，任由母親處理。而如以「貓方法」來形容，祈禱者沒有任何作為，甚至連祈禱的行為都沒有，只是任由神帶著走。這種祈禱之所以稱為祈禱，是因它已形成為一種訴說，這訴說包括了舌音、異語、靈歌等，它宛如曠野中的呼喚，縈繞在原生祈禱的基礎地上，使得這不可觸摸之地，具有無限的可能性。它非但使本身「是一種祈禱」成為可能，而且成為整個聖神同禱的「鑰匙」，它成為一種祈禱，是由於開啓了整個祈禱界域強大的創造力，而並非由於知識性的賦義所致。

威廉·詹姆斯在談一種稱為自我交付型的皈依時，認為「當意志竭力使一個人快要到達所渴望完全合一的境界時，似乎真正最後的一步必須留給其他力量去完成，必須不經意志的活動來達成。」他引用斯塔伯克（Starbuck）所說的：「個人的意志必須放棄，在很多例子中，當事人不停止抵抗或不停止努力前進，救援總是不會到來。」（宗教經驗之種種 p252）斯塔伯克所說的停止努力前進，對舌音祈禱而言，即是必須放棄祈禱的知識方法，放棄求援所做的努力，而任由聖神帶領著祈禱。這在斯塔伯克另一段話中有相當傳神的譬喻：「音樂家會突然達到一個境地，所有對音樂技巧的愉快會完全消失，在一個神來之際，他變成音樂流動的工具。」舌音祈禱進行當中，「在一個神來之際」，聖神充滿了他，人的祈禱變成神的祈禱，祈禱者變成聖神流動的工具。

威廉·詹姆斯列舉了四個經驗特性，稱之為密契經驗，一是不可言說，二是知悟性，三是頃現性，四是被動性。（宗教經驗之種種 p458）以舌音祈而言，它最明顯的特徵是「被動性」，雖然被聖神帶領的狀態可以經由預備性的刻意操作所激發，但祈禱者會覺得自己的意志終止了，被一個更高的力量擄獲了，這個特徵是他們所經常強調的「由聖神帶領」，而在聖神帶領的過程中，持續著舌音，或產生了異語、靈歌、異象、先知話，另外，在還可能發生哭喊、發現邪靈、趕鬼等行為。整體而言，這個祈禱，舌音是個 Key，整個過程具有神秘性，而且在任由聖神帶領中，某些部份具有密契主義的特徵，它有往密契的高處爬昇的可能性。在後面的論述中，我們將把這密契的最高處稱之為「Z」。

「請聖神帶領我們祈禱」的經驗是需要強烈的本能直覺的，祈禱者如何得以確定是聖神充滿了他？而不是他自己心靈的投射，或者是魔鬼的偽裝？這種祈禱的行為表現，就在宗教人的神聖直覺中得以示現，即使在其他的天主教友有不同的解讀，心理醫療體系亦有不同的看法，亦難以動搖他們對經驗的確信。

另外，同禱會成員對團體舌音的「精彩表現」，往往超出他們的能力，它被

認知為一種超常的表現，在這表現中，「聖神帶領」可能會再度被指認了出來。譬如璧釧的經驗：

「我們所受的教育是說異語是由聖神來帶領，不要刻意去停住它，如果夠了，就會自動讓你停，很奇妙的是，在舌音、異語時，居然要停都一起停了！」(A-165-167)

璧釧對聖神的指認，雖然最先是由於「知識」的建構，但因舌音、異語在沒有指揮之下，不約而同的「居然要停都一起停了！」，這個不約而同一起停住的現象，在每一次的團體祈禱中自然發生，它被體認為超常，非神力不可能如此，在此，「一定有聖神在」被指認了出來，「一定是由聖神帶領」，被認知與經驗共構並賦義出來。璧釧在宗教情感的增加，對聖神帶領的確認下，她的特別恩寵：「異象神恩」也就源源而來。

前面提到，舌音祈禱是聖神同禱的 Key，在舌音中，祈禱者的「X」「Y」「W」，這些迷人的奧秘，就在不可觸摸之地騷動著，使整個聖神同禱展現了各種可能性，當中被他們列為神恩的，包括了先知話與異象等，底下首先就先知話的部份來描述討論。

所謂先知話，是在舌音、異語、靈歌、哭泣聲（較少發生）等---形成的「交響樂」，不約而同的停止之後，全場靜默，有些人會顯得「很用力」的緊閉雙眼，有人則把臉深埋在長髮中，另有人張開雙手，露出出神的表情---不久，有人會開始講話，然後換別人說，有人則沒有說，這些話語大致上是以聖經中記載，神或先知講話的那種口吻表達，其中有人會把異象描述出來，與先知話穿插進行。

這些話語為何被稱為先知話？亞稷表示那是由於書本和研習會的教導。在聖經中的記載，先知乃神所揀選，是神的代言人，除了宣講神的話語外，也會說些警告百姓的話。除了知識的學習外，同禱會成員如何從經驗中確認這些是先知話？如何確認這些是來自神能，來自神恩？

依玲在同禱會中，堪稱為「先知話第一」，她在訪談中一再強調先知話的真實性。

「那真的是先知話，是聖神講的，不是我們要講的，就像那天我想要告解，我對不起主，就自然講了先知話---」(C-200-201)

「有些是針對我的，有些是給別人的，有時我阻擋自己不講，但卻擋不住，因想阻擋的是芝玲，是我，而開口的卻是聖神，祂不允許我不講，我只好硬著頭皮說出來，這講的可能是我的弱點，但我就是硬著頭皮講出來。」(C-214-216)

「這是聖神的力量讓我不得不講，祂是個推動的力量，我如果不講，我的臉開始會變形，就是有個力量從我的嘴巴往外推，我有被 push 的感覺，很強烈，所以有些話，如果沒有被強烈 push 就不想說出來，因為那可能只自己的想法，所以以後我就掌握這原則，只要被 push，我就說了，有很多次的經驗，嘴巴想要閉，卻閉不起來，我就確定那就是了，就說了。」(C-218-222)

回到舌音祈禱的原初，祈禱者在求援的舌音中，轉而由聖神接管了他的舌頭，「舌音是由聖神所帶動」，所以在聖神充滿中，講的話語，自然的被指認為來

自神能、神恩。就依玲的經驗，「如果不講---臉開始會變形。」(C-218)「有個力量從我的嘴巴往外推，我有被 push 的感覺，很強烈---」(C-219)，她強調的是，這種話語並非自己所能控制，這是個異於常態的行為，而由於知識與經驗連續建構，她指認了這是神的作工。所以她見証說：

「那真的是先知話，是聖神講的。」(C-200)

以依玲的經驗來看，先知話延續了舌音祈禱的被動性，這被動性在威廉·詹姆斯所說的密契性的認定中，是一個重要的特徵。舌音祈禱，是聖神帶領祈禱者向神祈禱，而先知話是聖神帶領祈禱者對自己，或對其他祈禱者說話。依玲所說的先知話，語詞是慣用的，很多是來自聖經、以及文學性、儀式性祈禱的語彙，但內容以依玲自身的經驗見証，那是被動性的，不可預期的。

在榮格所說的個體化過程中，「本我」(self) 是創造者、組構者和夢中形象的泉源，本我是引起人格不斷擴張和成熟的調解中心。依玲在祈禱中，自我進入深刻的、根本的存在層次，本我高靈積極的主導她內在的成長，(榮格：人及其象徵) 這「高靈」藉著「先知話」的方式，把祂的先知卓見告訴依玲。依玲傾聽了「本我」的訊息，接受了「高靈」的暗示，她感受到祂的真實存在，並不斷的整全自己。先知話的過程，可說是依玲的「個體化」過程，這過程對她的生命成長，具有很大的正面價值。有關這些價值的探究，將在另一章中再詳予討論。

另外，對於祈禱的特性，赫勒 (Heiler) 在他的探討中，特別分析了密契性祈禱與先知性 (prophetic) 祈禱的區別，他認為，密契的心靈經驗是對無限予以坦率的投降，是被動的、寂靜的、服從的、冥想的，它是以感情和有意志的生活寂滅為目標。而預言性祈禱的基本心靈經驗，是處在一種控制不住的連續不斷的「斷言」衝動中，它具有價值觀和使命感，是活潑的、挑戰的、倫理的，因情感往上燃燒，勇往直前，終能持續擁抱苦難和絕望。

在同禱會中的舌音祈禱與先知話的連續中，我們可以看到這些所謂密契與預言性的轉化延申，可看到求援與回應的交互進行，求援是聖神帶著人求援，回應亦是聖神帶著人回應。保羅·田立克 (Paul Tillich) 談到羅馬書所說的，有關聖靈「用說不出來的嘆息」替我們禱告的章節，認為這是保羅話語中最具奧密性的武器，他稱這是「吊詭的祈禱」，並對這吊詭性做了詮釋：「我們無法銜接神與我們自己之間的鴻溝，即便經由至為強而有力與反覆不斷的禱告，亦是不能；介在神與我們自己之間的鴻溝，僅能由神所搭橋」。(田：立克新存有 184-186) 田立克的詮釋，使舌音祈禱與先知話的吊詭性有了一個有意義向度。

接著要探討的，是與先知話一同出現在舌音祈禱之後的：「異象」。在聖神充滿中，先知話會脫口而出，就像依玲所說的，被「Push」出來，而異象是在內心產生的影象，是無言的，但後來祈禱會帶領者認為，不當場說出來，可能事後就想不起來，而且不能與先知話相互印証，以致於「浪費神恩」，所以在同禱會中，異象產生的當下，就會被描述出來，有時先知話和異象的描述，會顯得是相互延申或回應。

在同禱會成員中，經常有「彩色夢境」的壁釧，也產生了最多的異象，她對

自己擁有這種「異象神恩」，覺得很喜樂、很自豪。在訪談中，璧釧描述了幾個讓人印象深刻的「異象」。

「有一次很有趣，很多搖籃，是浮起來的，四邊都是彩色的雲，有白色、粉紅色，像晚霞。搖籃往同一方向，有風吹來，而祈禱會成員一人坐一個搖籃，頭髮都飛起來，同一個方向往前飄。而在祈禱會當場，居然有人嘴巴一直『呼！呼！』，其他人都說好涼喔！好涼喔！我是整個頭髮都被吹得往後飄其他人頭髮也都被吹得直直的，好棒喔！我都捨不得醒來」(A-236-239)

璧釧對這異象，講得興高彩烈，更人神往，這異象和其他的先知話，具有精神上的同質性。譬如下列的一些先知話的記錄：

「感覺這是一塊被祝福的地方，台灣，可能是---，是個被祝福的地方，在主的國度裡是個有希望的地方，是個福地，也是個基地，主耶穌國度來臨的基地，主耶穌在這邊訓練祂的工人，為爭得國度的工人、戰士，尤其是戰士。」(依玲)

「我們是主耶穌基督的肢體---我們要伸手去做耶穌要我們做的事情，我們要邁開步伐到耶穌要我們去的地方，因為我們是他的肢體。」(鄔皓)

「你們是我揀選的，你們當中為什麼有人做出悖逆我的事？---你們是我揀選的，有人把它比喻成邪惡勢力的加持、灌頂，你們在我的聖殿，污染了我的旨意，你們是我揀選的，為何不把這些人集合起來再作教育？---我對你們感到失望，對於那些真正愛我的，我會給你們大大的恩典，我會祝福你們，你們安心的去，去傳播我的福音吧，我會一路與你們同在。」(璧釧)

赫勒認為先知性的祈禱所具有的特質是，具有價值觀和使命感，是活潑的、挑戰的、倫理的，因情感往上燃燒，是勇往直前的。在上述的先知話中，有的是以祈禱者的位置來自勉，有的是以神的口吻來責備和期許，但基本上都帶有強烈的使命感，具有挑戰性。而璧釧所描述的異象，是以象徵的方式，來顯示這替使命感、價值觀和勇往直前的精神，聖神同禱會的成員都乘著搖籃飛在彩雲上，涼風把頭髮吹得直直的---充滿榮耀和神的祝福。

在祈禱會中的先知話和異象不單具有某些同質性，有時還會參合異語相互印証，示現了神的指示，也加強了祈禱者的信念。例如璧釧對另一次異象的描述：

「還有一次是看到一隻蟬，《一《一《一叫得很有力量，抱著琴，嘴巴在叫，腳在撥弦，那天的異語就有人發出弦樂的聲音，好奇妙喔！---而那天的先知話即是『日以繼夜』，所以我們三個人綜合起來的結論就是，祈禱要『日以繼夜』。」(A-245-250)

她對這個異象的體悟，是蟬的叫聲代表祈禱會的有力量的祈禱，而蟬腳的撥弦，弦音卻出現在其他祈禱者的異語中，另外，有人講出了先知話：「日以繼夜」，使這個神的指示，在聖神同禱會中，聯合演出示現，這種演出的完美印証，更使他們相信「一定有聖神在帶領」。

諸如上述這種集體演出，亦經常出現在祈禱會的「舌音大合唱」中，而後者的神秘展現，更令他們對「聖神的帶領」敬佩不已。筆者在參與觀察的過程中，就經常在這種由舌音、異語、靈歌---等渾然天成的合唱中，感受到它的自然和諧，

以及神秘的藝術氣息。他們強調這是聖神帶領，所以不單渾然天成，而且會同時終了。而這如果以法國藝術家杜布非（Dubuffet）對原生藝術（Art Brut）的歸類而言，這種原生性的祈禱，在觀賞的角度上，也可以將之視為唱作俱佳的藝術表現。

其實在祈禱會中，很多先知話、異象，並不一定會如前述的情況，同時給出它的意義，但他們也會在事後的分享過程中，在個人生命經驗，在聖經教義的背景上，針對啓示的詮釋，進行了一場神聖的遊戲。在這遊戲中，那位他們所全然信靠的「神」，更加得到了滿實。亞稷說過：「我們常做這種分享，我們是一個成長團體。」而璧釧也確信的說：「你不能不相信，冥冥之中，就是有一位真神存在，現在再遇到多大的挫折，我也絕對不會離開主」（A-253）。從指認「一定有神在」，到「請神帶我們祈禱」，他們有時朝向密契主義的高處「Z」，但常在半途就折回到原生祈禱的基礎地，他們不斷往返，這種往返，在亞稷的體悟中，認為：「每往返一次，就有一次的成長。」（補訪記錄）而他們的祈禱界域，就經常縈迴在神秘主義的氛圍中。

最後，在舌音祈禱開啓了聖神帶領之門後，所延申出來的除了先知話、異象之外，有一個深具功能性的「覆手祈禱」。覆手祈禱，或稱按手祈禱，就是祈禱加覆手之意。在這種祈禱中，施予覆手者通常在舌音祈禱中，同時觸摸被治療對象的頭部，有時視需要去按其他地方，而大部份祈禱會成員都提到，被覆時會有熱熱的感覺，依玲則說：「有一種電流在上面——被覆後，有時會感動痛哭，有時會躺下去，飄飄欲仙。」（C-269-271）

祈禱會成員大都認為，覆手祈禱是被聖神療治的重要方法，而這種治療的服事，有時在祈禱會中進行，有時在日常生活中，視實際需要隨機去做。下面是對一次大型「特會」的深度描述：

我跑到前面去觀察，有幾個人的舌頭伸得好長，不斷做伸縮的動作，舌頭進出速度相當快，又持續了很久，超能力的表現，真令人驚異。

帶領者的舌音後來轉變為「異語」，類似原住民語言，台下的教友或舌音，或異語，或吟唱靈歌，或進入一種，看來好像是深度的冥想——他們稱之為「聖神充滿」的靈知領域。此時，有些人已是淚流滿面，其中一個大聲的哭號起來。

特會的重要節目——祈禱治療終於要開始了，帶領者集合了五個人，先為他們做覆手祈禱，然後他們就到各角落的位置上，為教友做覆手祈禱。

在把手按在對方的頭上時，他們口中唸唸有詞，讚美神、祈求神——，被按的人，後來都說頭皮會發熱、發麻——等。

一個令人印象深刻的治療服事者——留兩撇八字鬚，當他選定目標時，就抖動著右手掌，滿臉汗水，目光迷離，直直走過去。

被覆手者有許多人進入神迷——「聖神充滿」，也有一些人痛哭流涕，較令我疑惑的是，有一個小男生，大約十歲出頭，被覆手後，也進入了神迷的狀態。

（2006.2 田野筆記）

對於上述描述中的覆手祈禱，我們首先要探討的是，如果在聖神同禱中，神已以舌音帶領他們祈禱，也帶領他們回應自己的求援，在這些過程中，很多人已進入「聖神充滿」的靈知領域，他們或淚流滿面，或縱聲大哭，可說已獲取相當多的成果，那為何還要有覆手祈禱呢？假如祈禱已被確認是神所帶領的作為，為何要加入覆手的動作，是否多此一舉呢？

在此，要探討的並非祈禱治病的功能價值，而是在求援的原初處境上，來看「覆手」所具有的經驗本質。用覆手來回應求援，是否具有特別的強度？我們可試圖從被神觸摸的渴望，來看待這個問題。

在鄔皓的訪談中，他談到很久以前上聖經課的感受：

「那時的老師是用研究結構主義的觀點來研究聖經，解讀聖經——所以當時讀聖經覺得很痛苦，沒有一點喜樂，touch不到真神。」(D-93-100)

鄔皓對 touch 到真神的渴望，後來在聖神同禱中，得到了滿實，在真實的生活中，一些超常的事情，也讓他指認聖神的作工，使他得到福樂。這些本來無法觸知的對象，並不在身體知覺中運作的對象，從似真性 (as if) 發展到，確認祂的存在，確認「一定有神在」「由聖神所帶領」的真實性。

人在幼小的時候，總是在因父母視的觸摸中得到安全感，當發燒時，會被觸摸額頭，當寒冷時，會被觸摸肢體，在言語的撫慰之外，觸摸加強了安全與信靠的感覺。在一個育兒的報導中，提到了經常被父母觸摸的幼兒，長大以後會有比較建康活潑的人格。設使被自己信靠的人觸摸，是人的本能期望，則在求援的驅力中，觸摸正提供了一種比較確定的安全感。這種安全感，在對神的真實性得到確認之後，被神觸摸的願望，也將在原初的祈禱中湧現出來。

以綠琦而言，她就經常提到神的觸摸，她最先是談到被神觸摸到內心。

「因為我覺得已被觸摸了——我去參加台灣媽媽節，一進會場我就覺得聖神降臨了，就一直哭，但我不知我在哭什麼。那是一種感動，因為一聽到歌詞，就覺得祂摸到你的心。」(G-118-120)

觸摸到心，是從精神層面來表達被神觸摸的似真性，如從原生祈禱的基礎地來看，這是觸摸到不可觸摸之地，所以她「一直哭，但我不知我在哭什麼——」但接著她提到了身體被神觸摸的知覺。

「我只是感受到神是摸著你的，我有時禱告會覺得有東西按在你的胸口上，或是有你的脖子被住了，就是覺得有人在摸你的脖子，或是覺得有人按住你的胸口，總會有這種感受，然後我會全身發麻。」(G-176-180)

綠琦從內心的被神觸摸，一直發展到身體被神觸摸，這種觸摸在深沈的祈禱中，由於對被神觸摸的嚮往，在突然地神來之際，她「感受到神是摸著你的」(C-176)。此時，因神來的真實性得到確認，神的觸摸也就有了真實性。

神的觸摸，是對求援訊息的強力回應，也是一種素樸的回應，這種回應，就在人的原初祈禱的情境中，發出熱能。在某些較開放性的場域中，接受覆手者就像遭「電擊」一般的一一倒下，而在某些醫治服侍的過程中，覆手的觸摸，顯現了一種與神聯結的過程，透過祈禱的聲音、語言情境，覆手與被覆手者均進入了

不可見的界域中。在榮格超越的功能的論述中，提到一個古埃及人治病的例子，並認為這是要把病人與聖靈連接，以使他不要覺孤立，如此，他所面臨的危險與神相同---，在這種理解中，希望能給病人帶來治療的效果。（榮格：Michael Mc Guinness 著，蔡昌雄譯 2002，p67）

從上述的論述中，我們可以瞭解，聖神同禱的特徵是：發出舌音、產生先知話、異象，以及覆手祈禱等。「請神帶我們祈禱」，是聖神同禱的基本要件，而就像他們所說的：「舌音是聖神的標記」，舌音這種人類原初的語言，象徵了原始心靈帶來的呼喚，它縈繞原生祈禱的基礎地，示現了無言的嘆息。祈禱會成員的本能驅力得以展現，而原生祈禱的各種可能性亦於焉產生，他們都可比擬為藝術家，因為他們創造了一種特殊的祈禱世界。

第五章 祈禱的果實

第一節 祈禱好像都有效

參加研究的祈禱會成員，他們經常在教堂做彌撒時，在祈禱會活動中，以及在家中進行祈禱。而更多的時候是，隨時隨地的祈禱，唸在口中，或在心裡默想，而這些無所不在的祈禱，就不斷在原生祈禱的基礎地上迴盪著。這些成員可說是非常的熱衷於祈禱，幾乎在很多情況下都會想要去祈禱，甚至有人自揆為「祈禱狂」，這種對天主全然的信靠，使他們不斷的拋出求援的訊息，並進而與天主有了密切的關係。但在此想要問的是，這些祈禱狂熱為何能如此持久？在他們祈禱後，到底發生了什麼？他們經驗到了什麼？這些經驗對祈禱者的意義是什麼？

河磯曾轉述他大哥的信仰歷程：

「他有天就拿了耶穌的『苦像』回來，就開始祈禱；其實他聽不清神父說什麼，聖經也看不太懂，就是學會祈禱。印象中我問他為什麼常祈禱，他說好像祈禱都有效。他感覺耶穌有聽到他的話——譬如颱風來了，他就祈禱希望耶穌不要颱風進來，結果真的走了。」(H-184-188)

祈禱好像都有效，雖帶著宗教社會學家彼得·柏格（Peter L. Betgel）所說的那種似真性結構（Plausibility structure），但對祈禱者而言，卻具有連續的實在性，這種實在性，使他經常不斷的祈禱。可是在實際的情況裡，並不是每次的颱風都可如願的離開，那這裡所說的「都有效」，如何得以成為可能？如果不可能，有效的意思是什麼呢？

以家琪而言，她幾次與聖神遭逢，也在部份的求援中，得到所期望的效應，但在很多情況下，也並非如其所願。

「我發覺自己也是努力祈禱，努力求我自己需要的部份，可是我發現也沒有完全滿足，也沒有完全得到。甚至有些狀況，有狀況就是有狀況，也沒有改善很多，好像有那麼一點點，像有又好像沒有，就是我有去祈禱，去努力，但好像改善的不多」(B-374-377)

「感覺好像在沙漠裡的一杯水，倒下來幫我解除這一塊乾旱，就是要經常倒水，有很多需要啦，所以就覺得很多狀況沒解決，沙漠還是沙漠啊。」(B-379-381)

在生活世界中，人總是有些難解的習題，家庭的、工作的、經濟的、健康的，種種疑難雜症，這是一般民間信仰中，最常用來問「神明」的問題，也是人的在世存有，經常要碰到的生活現實問題。對這些問題，家琪也經常向神求援，多年來，狀況改善總是很有限，但還是很虔誠的祈禱，經常的祈禱，她的說法是這樣的：

「你就是跟祂求啊，祂帶領你，你就明白了——因為祂帶領你，是很個人的東西，你跟祂求，祂真的在你生命裡幫你這個忙，幫你那個忙，你就知道是真的，是活的，你就經驗到了，我就是在那裡跟祂求的，求祂帶領我的，但是一些狀況

祂會帶領你，一些狀況仍沒解決。沒有解決掉，我還是覺得祂給我太豐富了---可能祂也在鋪排，時間還沒到，但我也跟祂求一些帶領時，祂讓我找到耶穌，耶穌，耶穌就是---祂給我找到的書，就是祂在這個時期的工作，祂讓我了解祂的工作，變成我要走的方向是祂的工作，但我的問題怎麼解決掉了？還不是祂的工作比較重要，不是我的工作重要，祂讓我明白----」(B-547-556)

家琪的領會是，神可能在鋪排，解決問題的時間未到，而這段時間，神帶領她去做的，是侍奉神的工作。在家琪另外的描述中，可以看到的是，在生命的低潮中，與神的遭逢，使她得以轉化，在對神的交付中，她重新整合自己，雖然尚未領洗，卻已有了皈依的經驗，即使還很多祈求的事情，「尚未有結果」，但那是因為「祂的工作比較重要」(B-555)，在這種使命感中，她接受了神的安排，仍然繼續不斷的祈禱。

在對家琪的訪談中，祈禱的有效，被興高采烈的敘說出來，但對沒有解決的事情，她以「神另有安排」來詮釋，所以對她而言，祈禱沒有無效的問題，只有神是否有「回應」的問題，基本上，求援的訊息，得到了回應，即是有效的深層意義，在這意義中，她的困厄可能得到某種方式的疏解，祈禱的有效，也以另種不同的形式示現出來。

祈禱小組的召集人鄔皓，曾表示他的宗教經驗是在生活的一點一滴之中，而很少有突然產生的奇蹟，他的皈依，以威廉·詹姆士的區分，即是一種漸進的皈依。在鄔皓描述的祈禱經驗中，曾經爲了找工作、找房子等，不斷的向天主祈禱，後來天主不斷以「突發的聖歌創作」、聖經中的字句，在他的生活中應驗，他說：

「就像以色列在曠野中有雲助、有火助-----我体会到祂與我同在，一步步的帶領我，這是在祈禱中，主對我的工作的帶領。」(D-329-330)

他描述的是在現實生活中，對神求援後的「結果」，這些結果使他體會到「祂與我同在」，當再一步詢問，爲何有人認爲「祈禱好像都有效」，但其實無效的狀況比較多。他的看法是這樣的：

「很多人在做祈求時，都站在人的立場，而不能站在神的立場上祈禱，所以他所求的並不是神所要做的，當然無法如其所願。假如他能照神的意思去祈禱，神所賜給的，會讓他覺得什麼都有效。」(2007.3.24 隨機補訪)

鄔皓的說法，表達了對神的全然信靠，在這種信靠中，他深信，要想辦法靈修學習，追尋神喜歡的方法來祈禱，就沒有所謂祈禱無效的問題，至於如何才是神喜歡的方法，他舉了一些靈修書籍中的論述，並說明了親身的體驗。在祈禱中，他試圖把自己交付給神，如果祈禱不能如其所願，便是需要反省祈禱的方法了。

另外，笑口常開的綠琦，對祈禱有一份特殊的感情，她表示，以祈禱和一般的拜拜而言，本來就比較喜歡祈禱。她談到祈禱的經驗：

「在祈禱會之後，我們在靈修上有比較多的追求。會自己看很多靈修上的書，參加祈禱會，最後我就比較能確認主是『活著』的，能和我們互動，不只是我跟祂講。跟祂講時，祂會回應，聽到了，或帶領你如何走。以前我都不知道，什麼是帶領，或如何聽祂的聲音，什麼是感動，後來才知道祂告訴我們什麼，要

我們怎麼做，這是後來才領受到的。以前是我說我喜歡的，憑我的感覺跟祂講，然後做我喜歡的。」(G-47-51)

在這段描述中，綠琦最後的重要體會是：「以前是我說我喜歡的，憑我的感覺跟祂講，然後做我喜歡的。」，要說神喜歡的，然後神自然就會帶領方向，這和上述鄔皓所說的，在神的立場上祈禱，相當類似，這使我想起來在他們唱的讚美歌中的一段話，它的大意是這樣的：

「你所要的，神都會給，神所給的，就是你所要的，你所要的不用求，神就已經給了。」

所求的放在心中，不用求，但原初的求援本能所散發的訊息，神自然就會知道，就會給，而且神所給的，不管是什麼，都是自己所要的。這種觀點幾近於「命定論」，而這種命定論出現在祈求中，似乎有點吊詭，不過如果歸向於對神的全然交付，這也就合乎他們祈禱的目標了。

在文獻探討中曾談到，赫勒依據精神價值來分類，把祈禱區分為「原始的、禮儀的、文學性的、預言性的、密契的」等類型，他認為其中祈求是最底的層次，較高的層次是先知性和密契性的祈禱，而所產生與神遭逢的高峰經驗則是最上乘的形式。不過，在祈禱會成員的經驗中，我們可以看到這些祈禱的混合樣態，而他所說的，原始的，祈求的，是最底的層次，其實也就是原生的層次，而這種發乎人類本能的求援，幾乎在人的在世存有中，不斷的示現，就像前面所提到的，民間宗教所著重的，經常被視為「俚俗的祈求」：事業、家庭、經濟、健康等，它們經常出現在這些祈禱會成員的祈求中。祈求式祈禱，是最原初層次的祈禱，也是最基礎性的祈禱，祈禱就由此開始，它在經過強烈皈依經驗的祈禱者、在追求密契經驗的祈禱者的生活中都會出現，它是「本來就在」的祈禱方式，筆者認為，即使是一些偉大的密契主義者、宗教聖徒，也都同樣不能避免。

在祈禱會成員中，即使他們認真靈修、禱告，全力想把自己交付給神，在神之中，做個「整全的人」，這種祈求式的祈禱，是無可避免的，而且也是不避諱的經常進行，不單在私下的禱告中，也出現在聖同禱的活動中。以綠琦為例，在她深入敘述了如何致力學習研究祈禱的策略，如何安靜的等候神之後，仍是很自然的回到生活世界中，描述如何祈禱消除怒氣。她甚至突然表示說：

「神都知道我們要什麼，但是也有人祈求有一個小孩子，神卻都沒有回應。」(G-302-303)

綠琦接著解釋說：

「也許沒有小孩，就是她所需要的，這樣想就安息了。現在就是神所安排最好的情況，所以不用強求。」(G-305-306)

人寓居在生活世界中，祈禱也存在生活世界之中，不管他有沒有特定宗教信仰，不管他用什麼方法，甚至不表現出來，祈求性的祈禱仍然是最常出現的，而祈禱的是否有效，也是相當切身的，影響到虔信和祈禱的持續問題。現在回到本節前述所要探討的問題，祈禱有效的意義是什麼？祈禱如何得以成為有效？

亞稷的表白，很簡單明瞭的說明了這個問題：

「所謂祈禱有效，就是感覺到天主有回應，所謂的回應並不一定是符合我們的希望。」(2007.5.3 隨機補訪)

經常隨著亞穆上教堂的十歲小女兒，在一旁補充道：

「我希望把事情做好時會祈禱，有效時很高興，無效時不覺得怎樣。」(2007.5.3 隨機補訪)

從她們母女的描述，看到了所謂祈禱的「果實」的根本性的東西，祈禱的有效應，就是「神有理我」，經驗到了神的回應，就是經驗到了祈禱的有效，這種祈禱的價值觀，是使他們有別於其他祈禱者，尤其是那些無法如願，就把祈求對象摧毀的人。

「祈禱有效，就是感覺到天主有回應」，能這樣來看待祈禱的果實的，可以說是能用宗教直感去經驗那果實的宗教人，他們具有受造感，並不以世俗的價值觀去判斷這果實，因為只要在祈禱中，內在的「X」或「Y」或「W」得以在神的回應中得到滿實，他就已得到了神聖的價值。

有關祈禱的精神價值討論，威廉·詹姆斯在宗教經驗之種種一書中，嘗試對宗教經驗的整體價值和正面意義，下個精神性定義。他聲稱所探討的是個人內心的經驗，他以「人類的標準常識」「對宗教經驗的同情和理解」來做中道的判斷。不過，他的判斷方法有兩方面是值得商榷的。

首先，他所探究的經驗意義，著重於這經驗對個人及社會所帶來的果，而對這果的價值，則是以「人類的標準常識」來做實用判斷。這種實用判斷取向，未能深入瞭解這些經驗的本質性、原初性的意義，所做的價值判斷偏重於觀察者的立場，容易失之偏頗。

其次，詹姆斯的研究，專注於特殊經驗，他一下子就提昇到神聖的高處，來探討宗教經驗，忽略了一般性的宗教經驗，而後者這些經驗，卻具有了原生性的意義，人類必先有這些經驗，而後在可能的皈依情境中，才會開始提昇高度，而當他提昇後，那些原生部份還是本然的存在，隨時會不經意的跑出來。而在詹姆斯的研究中，這部份是有所欠缺的，譬如，在討論祈禱時，他很快的就指向「與神感通」的部份，明顯的忽視了「祈求式」祈禱，而且他把引用的惟一的例子，形容為「粗鄙的祈禱」。

在謝勒 (Max Scheler) 在神聖經驗的研究中，則把價值區分為四個層次：「感覺、生命、精神、宗教」，在宗教層次的即是神聖價值。他認為對神聖價值的理解是一種直觀的理解，它不能被化約在其他三個層次中，但可與之攜手共存。

(Scheler, 1921) 聖神同禱會成員所經驗到的祈禱的果實，可歸類於各種層次的價值中，但這果實的價值，係與祈禱者本身理解果實的態度有關。

在以下的研究中，針對的是一般性以至於特殊性的宗教經驗，而且對祈禱所結的果，試圖做本質性的探討。這些探討多會涉及上述一些價值層面，但目標是要隨著那些果實發生的各種可能性，來揭顯這些果實發生的本質意義。這裡所要問的是，祈禱者所聲稱的價值如何發生？這「價值」的真正意義是什麼？至於是否確有價值，價值的層度高低，則並非本研究所要解決的問題。

第二節 我就在這裡，你不用害怕

在訪談中，很多祈禱會成員提到，他想要增進與神的關係，不單要努力讀經、祈禱，也要學習祈禱的策略，要知道神喜歡什麼。但與神的關係如何，要從那裡去覺察？他如何經驗到與神的關係？當他有了向認識的神求援的經驗後，又如何進一步經驗那求援後的「果實」？這些對「果實」的經驗的意義是什麼呢？這些經驗在價值層面上，對當事人的意義是什麼？

以依鈴為例，她在考大學時，突然變得對信仰很虔誠：

「考大學時，有強烈的慾望想要考上，所以一直向天主祈求，那一年中，連上教堂做彌撒都是很虔誠的，後來終於考上了，但那種虔誠的心也跟著消失了。」(C-50-52)

依鈴很虔誠的，向她所認識的神求援，後來終於考上了，她說這是從小領洗後，首次對宗教信仰有特殊的感覺。依鈴一方面很用功的讀書準備考試，一方面很虔誠的向天主祈求，已經用功了，為何還要祈求？因為用功是可知的力量，而是否成功是不可知的部份，誰能確定自己百分之百的考上理想的學校呢？後來，她如其所願的實現夢想，沒有臨陣失常，但考上也不能說是超常的現象，那麼，她經驗到的果實是什麼呢？是祈禱好像有效？而對她而言，有效的意思是什麼？亞稷說過，「有效的意思就是有回應」，而在此，依鈴的祈禱所看到的效應，是如其所願的考上，但真正的回應是「神有理我」，神的理會，讓她有了特殊的感覺，她內在的「X」，那訴說的對象就是有理我的這個神，這是她宗教直感的首次開啓，這也讓她初次體驗到「神在這裡，你不用害怕失敗」的安全感，這是她對祈禱是否有價值的原初經驗，雖然後來有一陣子「虔誠的心也跟著消失了」，但在往後所遭受的困境中，她又向神祈求，而神對她的回應，就以更強烈的方式示現出來。

就璧釧而言，她對價值「果實」的初次經驗是受洗之後所發生的，當時她還是初中生。

「在受洗之前，生了一場大病，上吐下瀉，眼睛都凹下去了，但在那天晚上（八月十五日，聖母昇天日），受洗之後，病卻馬上好了，這是我第一次對天主教有感覺。」(A-17-19)

受洗，是代表捨去舊我，穿上基督，是一般所說皈依的意思。但璧釧拖著病兮兮的身體去領洗，在聖洗禮儀中，輔祭高喊：「在平安中讓我們向主祈禱」，一連串冗長的禱詞，並無法讓她有什麼特別的感覺。對儀式性的禱詞，在訪談中，她曾表示：「很多人不會祈禱---有口無心，像在唸冊歌仔。」

但重點是，在受洗之後，她的病居然好了，這個「病好了」的意義是什麼呢？威廉·詹姆斯提到，在人的內在傾向中，例如良心、內在荒涼、無助感等，個人將獨力處理他的問題，在此，教會組織中的司祭、聖禮、及其他媒介，都一起隱

沒，居於次要地位。(宗教經驗之種種 p33) 在壁釧肉體的軟弱無助中，誰扶助了她的軟弱呢？剛好是受洗後，且正是在聖母昇天日受洗，在那「讓我們向主祈禱的氛圍中」，是否神察覺了壁釧求援的訊息？這與聖母可能有關吧？這個事後發生的「果」，讓她有特別的感覺，「神有理我，祂讓我真的能在平安中向主祈禱」，壁釧首次領受到，在主之前的安全感。而這安全感，會比依玲的事件更為強烈些，因為它多了一些超常的思考，也增加了她的宗教情感。

鄔皓談到近幾年來，最大的一次被神帶領的經驗，是在失業潦倒中，找到一個高中的教職。

「後來就每天去望彌撒，在望彌撒中就有一些句子留在心裡面。有一天留在心裡的句子是：上主的僕人，你要進入上主的福樂。這句話一直留在腦海裡，奇怪，我那麼痛苦，怎麼會進入上主的福樂？然後又有類似的話：進入上主為你準備的道路、我與你的道路。然後沒幾天就接到某高中的校長打電話來，說我要不要到那邊工作——剛好學校有需要我這樣的人。那個時候已很密集，一方面參加彌撒，然後開始讀經，就會有一些字句出現在心裡和所發生的事情交互印証。」(D-302-309)

鄔皓所具備的條件，正是那學校所正要尋找的人才，而他在失業的痛苦、無助中，經常在家中祈禱，也每天去望彌撒，虔誠的禱告，結果突然有了理想的工作，而且受到相當的器重與禮遇，讓他受寵若驚。

鄔皓所經驗到的這個「果實」，具有什麼意義呢？在困境中突然被器重，他感受的是天主的恩寵，他內在的「X」不但移往「W」，而且進一步向「Y」滑動。對一個虔信的天主教徒而言，他長久祈禱、望彌撒終於有了「效應」，而這效應是一個圓滿、讓人雀躍的果實。這個果實給他的感受，並不止於「神有理我」，而是神已在帶領他走，就像一個原本在遠處對孩子投注關愛的眼神的父親，現在走過來了，牽著他的小手說，孩子，請跟我來吧！皓所領受到的安全感，已更非上述壁釧可以比擬。

鄔皓從祈禱到「果實」產生的經驗歷程，如以榮格的觀點來看，他殷切的祈禱，聲聲的召喚，已使得某超個人的力量以創造性的方式介入其中，而他可能會感覺到，好像某些東西正看著我，而我看不到它——也許這正是本我的高靈，祂藉著「話語」在心中的示現，把祂的意見告訴了鄔皓。因此，在描述這事件時，鄔皓認為在祈禱、讀經中出現在心理的字句，總是能和所發生的事情相互印証。所以，他追溯了在彌撒中心裡所留下的話語，「上主的僕人，你要進入上主的福樂」(D-303)，而最後表示，「這是在祈禱中，主對我的工作帶領。」(D-330) 在人生的道路上，所遭遇的困難、疑惑總是讓人憂慮不安，但「主的帶領」，使鄔皓有了很大的安全感，包括此後在購屋時，難以下定決心，也是在「主的帶領」下找到理想的房子。祈禱經驗對鄔皓的重要意義是：他找到了「信靠」的對象，人生不再徬徨猶疑。對這種「信靠」，奧托認為應直觀為「受造感」，它是帶著神聖的直感來經驗祈禱的果實，以致於他的信仰提昇了高度，因事事感恩的態度，有些生活中的苦難，也能在意義的轉換中，激起了「Y」，進行感恩的訴說。

另外，奉寬對祈禱的果實的經驗，是以佩服得五體投地來形容，他所說的過程是這樣的：

「當我遇到困難時，我就祈禱，祂可能不會馬上給你答案，給你幫忙，但當祂有聽到你的祈禱時，你就會去做----」(I-285-286)

「真的非常奇妙，有時候要讚美祂，真不知如何形容，因我肚子裡沒墨水，真的太奇妙了，一大堆事情，就這樣安排，出來的結果，就是我們要的。譬如說，這個月都沒生意，希望業績能衝上來，就祈求主幫忙。主就會安排，透過這些人，甲、乙、丙、丁---，開始動工，這個人買過公司的東西，覺得不錯，就會介紹那個人，然後一個介紹一個----，祂會動員很多人，一個接一個，但不會讓你知道，這使我佩服得五體投地，還覺得不夠----」(I-288-293)

在公司業績不好時，奉寬向神祈求，結果真的業績衝上來了。「業績上升」是祈禱所結的果，這「果實」對他的真正意義是什麼呢？

奉寬對這結果的描述，並非以單一事件來呈現，他強調的是一個過程，而這過程是如期所願的展現，對這結果與祈禱的關連性，他的看法顯得有點吊詭：「祂可能不會馬上給你答案---但當祂有聽到你的祈禱時，你就會去做----」(I-285-286)在此，這個「去做」是因為天主聽到了祈禱，而那個「奧妙的結果」是由於安主的安排。

威廉·詹姆斯談到宗教的要旨時，認為那是「在祈禱中，原本潛伏的精神力量實實在在的活躍起來了」，奉寬的精神力量在祈禱之後，真實的發揮起作用來，而這發揮起來的原因，是因為「神有聽到」。奉寬認為神會聽到，所以他寬心了，有信心了，放手去做，而這些神所安排的果實，使他再度確認所認識的神是可信靠的，他所經驗到的是：一個安全的、有力量的信靠，他內在的「X」遂移向了「Y」。

下面要提到的，是一個從原先得到可信靠感，進而在強烈的祈禱經驗中，獲取生命統合的例子，這是戀蟬所描述的信仰歷程。戀蟬首先談到她信仰中的第一個關鍵時刻：

「有一天晚上我又祈禱，我說主啊，我把我的未來交在你手上，我就做一個誠心的祈禱。」(J-28-29)

「後來就慢慢的明朗，有些客觀的環境讓我感覺應該留下來，我就留下來了。留下來，」(J-31-32)

「就是生活中多了一股扶持你的力量---回來後帶祈禱會，開始了一陣子，後來又沒有了，停頓了。我又變成一個常態又回到教堂裡來了，那可是一個思想上的正常的教友，在心裡也是有掛念。」(J-40-43)

與前述一些人比較，戀蟬的祈求方法，顯然是特別的。她並沒有明確說出所求的事情，也沒有求助的說：「神啊，我該怎麼辦？」而是全然的交付，任神去安排，後來，「好像一切都蠻順利」，這個順利的果實，對她的意義是什麼呢？她表示：「生活中多了一股扶持你的力量」(J-40)。

當時，她在國外唸書，在那段期間，對信仰比較熱衷，而且「有困難的時候，

就常會一個人跑去教堂祈禱」(J-38)，獨在異鄉為異客，遇到困難時的內在無助感，自然向神發出了求援的訊息。她提到的祈禱果實是「順利」，但她的祈求是任神安排，而她對祈禱的信念是「生活中多了一股扶持你的力量」(J-40)，祈禱對她所具有的重要意義其實就是「祈禱本身」，在祈禱中，「X」得到了滿實，她直觀的理解到祈禱的意義：祈禱即是扶持的力量，可依靠的安全感，現實上的效應是任神安排的，那反而不是祈禱的果實。一直到返國後，在國外那陣子的孤獨無助似乎不再了，她對那「扶持力量」的召喚也不再殷切，她又變成一個「思想上的正常教友」，內在的訴說就停留在「W」上。不過，那種曾經被依靠的力量，曾經移入生命核心的信靠對象，使她「在心裡也是有掛念」(J-43)，這個掛念被安頓在宗教情感中，這形成了在往後，掀迫那不安的「X」的重要助力。

戀蟬信仰中的第二個關鍵時刻，她認為那是真正把信仰拉前一步的時刻，她再度到國外去，面臨孤獨的處境，而這次的遭遇竟是如此艱難，現實的環境讓她痛苦不堪。她說：

「我那時很痛苦，就常常去禱告，說，主啊，既然你帶我來，我面臨這麼困難的局面，那個人那麼強悍，對我不假詞色，又很兇。」(J-51-52)

這是戀蟬軟弱的時候，她那內在的「X」極度的不安，她不斷的向認識的神求援，向那曾經「在心裡也是有掛念」的神訴說，她期盼那不可言喻的嘆息搭起橋樑，希望把她的苦難在與神的關係中得到處理。而當問題未得到處理，人神關係的不安全感也愈強烈，「X」的騷動不安，搖撼了她的生命基底，她的祈禱也愈來愈殷切。

「有一天我去上一個教堂，另外一個州一個城---我去那接待就帶我到樓上，一般是合唱團的位置。我一上去，指給我剩下的一個位置，我坐下來，一轉身就面對祭台，人受到很大的震撼，---那是個新式的教堂，祭台前面幾乎沒什麼擺設，就是一個很大的十字架，十字架上有耶穌掛在那邊，在那裡等於十字架就在面前，完全沒有人擋到---」(J-52-58)

戀蟬經常上教堂，也經常面對耶穌的苦像，但這一次，是首次「受到很大的震撼」，她在描述中，特別指出她所坐的位置，十字架、耶穌苦像的巨大，與她之間的毫無距離，這些都是使她突然受到很大的震撼的因素，但來自她內部騷動不安的「X」，以及呼之欲出的宗教直感，卻是使她心靈震盪的重要驅迫力量。奧托認為，舉凡有真正「直感」的地方，基督肖象的某些特徵就有了新意義（奧托：論神聖 p203），這是戀蟬的神聖的直覺感覺開啓的時刻，在她的苦難持續中，耶穌的苦像將以不同的意義示現，祂在瞬間自明的，被戀蟬直觀為基督。

「我跟十字架是面對面，所以一轉身就受到很大的震撼---耶穌雖然掛在那裡頭是低垂的，但我以為他是在看我，不曉得為什麼，我那天其實沒有什麼特別的心情，就是去而已。所以我一坐下來，就是耶穌在看我，祂充滿慈愛和憐憫的眼神，雖然那不是視覺上看到，但我感受很深刻。這時樓下開始唱詩，內容是這樣：（英語）我就在這裡，妳不用害怕-----這副歌一直重覆、重覆，我就一直哭一直哭，那時候覺得耶穌在安慰你，他的眼神在安慰你，他的歌在安慰你，哭到

不行了，哭到不得不逃到外面去哭，他們一定認為那個女人為什麼一坐下來就開始哭，我哭得很慘，就逃到外面哭，那天我就覺得我是跟耶穌相遇了，這是第一次。」(J-58-67)

戀蟬內在的「X」激烈的震盪著，但在意識上並「沒有什麼特別的心情」，只是去參加彌撒而已，她直覺感覺到的是耶穌主動對她示現，雖然耶穌的「頭是低垂的，但我以為他是在看我」，「祂充滿慈愛和憐憫的眼神，雖然那不是視覺上看到，但我感受很深刻。」教堂中反覆唱著聖歌：「我就在這裡，妳不用害怕」其實也是耶穌在安慰她的話語。這就像奧托所說的，人必須在基督的苦難和死亡中去追求最強烈的宗教直覺的對象，在那苦難和死亡中，總是以古典而絕對的形式重覆著《舊約》中最神秘的問題，即是好人無辜受難的問題。於是，這些強烈的直覺感覺就以掀迫性的力量，使她內在的「X」爆發了，那不可言喻的嘆息是耶穌反覆的安慰，那不安的訴說強烈的涌現，「就一直哭一直哭」「哭到不行了，哭到不得不逃到外面去哭」，那天，戀蟬覺得，她是真的與耶穌相遇了。

類似上述的狀況，後來又發生了一次，終於在有天晚上，祈禱等候神的時候，戀蟬被聖神充滿了：

「然後在那件事過後前後——那個時候每天晚上我都會讀聖經，讀聖經之後就祈禱，祈禱時就在等候神，有天晚上就聖神充滿，整個人就一直笑、一直笑，都沒有聲音喔，我整個人就是在被聖神充滿的情境，好舒服喔，那時的感覺就是不用擔心什麼事情，你的一切重擔都卸下來了，因為你的神，是你可靠的神，就很平安。這大概是到目前為止，所經歷到心情最平安的一次。」(J-75-79)

在與耶穌遭逢的經驗之後，戀蟬內在的「X」並未滑移至「W」或「Y」，它進入了神秘主義的氛圍中，聖神就充滿在這氛圍中，聖神澆灌了她，使她「一直笑、一直笑，都沒有聲音喔」，她的無聲的笑就在「X」裡，就是那迷人奧秘中的訴說，她的「X」示現為神對她的呵護，與她寬心的笑。戀蟬的「一切重擔都卸下來了」「感覺就是不用擔心什麼事情」，她得到完全的信靠感，所以她說：「因為你的神，是你可靠的神，就很平安。」。她在平安中，也充滿了幸福感。

「那天晚上我就是躺在床上，一邊祈禱一邊呼求聖神充滿，那天就聖神充滿了兩個小時，笑了兩個小時，後來就睡了，隔天早上醒來嘴巴覺得這樣了，開到這邊——但就是心情覺得很輕鬆很平安，沒有什麼好擔心的，這是沒有人可以給你的，我也從來沒經歷過。到了第二天起來我又開始祈禱，那個時候大概每天早上起來就是播放詩歌，敬拜讚美，祈禱的時候就開始說方言，就像祈禱會的過程，說異語，我也不知道，嘴巴突然就有異語出來了，那時我腦子是想著耶穌受難的過程，然後就一直哭一直哭，那時候是體會耶穌受難的苦，不是刻意去想的，所以那時我就得到我的方言異語，我的舌音祈禱。」(J-79-87)

戀蟬每天早上起來播放讚美歌，「想著耶穌受難的過程，然後就一直哭一直哭」「體會耶穌受難的苦，不是刻意去想的」耶穌受難的苦，不斷神秘的回響著，她的苦難不安，也就參與在耶穌的苦難中。在強烈的騷動尚未消退的狀況中，戀蟬在強烈的宗教情感推動下，神性直覺的開展，使她突然就有異語出來了，「那

時我就得到我的方言異語，我的舌音祈禱」(J-87)，此時，戀蟬處在神聖氛圍中的「X」已有再往「Z」移動的傾向。

現在讓我們回溯戀蟬的兩次信仰的關鍵時刻，在第一次的「關鍵時刻中」，她做了虔敬的祈禱，把未來交在主手上，由於主的安排，看來一切都蠻順利，那段時間的祈禱，對她而言，是一種「可依靠的」「扶持的力量」。

但這一次，她承受到很大的困難，無助的跌落在痛苦的深淵中，她內在的「X」，所傳達的求援訊息，就像「主啊，我該怎麼辦？」那樣的無助的吶喊。「X」的不安如果是強烈的、持續的，就有如走失、無助的小孩對父母的聲聲召喚，這種召喚如果一直不能得到救援，就會令人走向絕望。終於，戀蟬在絕望的邊緣，終能與神遭逢，以前神是在「他」的位置做為安全的信靠力量，現在是以「你」的位置來直接撫慰她，內在的「X」往神秘的氛圍上昇了，她更接近神了，最後她在直感到耶穌的苦難中，得到舌音祈禱，她內在的「X」更往「Z」邁進了，這是人神關係的深化，亦使她的信仰更往前邁一大步，雖然在以後的信仰中，她仍不得不在原生祈禱的基礎地與「Z」之間來回，但曾到達的迷人地帶，總是讓人在祈禱的時刻中，甚或在日常生活中，那美好的感覺就如是躍昇出來。

威廉·詹姆斯提到了「個人能量的習慣中心」(the habitual centre of his personal energy)，這是人意識中比較熱切的部份，也是他所投身的觀念群。戀蟬的這一階段的經驗，使她的宗教信仰真正移到核心的地位，宗教的目的變成其個人能量的習慣中心。她是真正的皈依了，以後再大的苦難也很難動搖她的信念。

在這強烈的皈依過程中，她的祈禱扮演了核心的角色，她的祈禱的「果實」已不僅於「可依靠力量」所賜予的安全感，而是那活生生的神親自來安慰她、擁抱她，卸下她的勞苦重擔，使她得到極大的「平安喜樂」，這果實已提昇到「幸福感」，也讓她可在迷人的時刻，得到傾刻的至樂，那是一種接近密契的境界。

以榮格的學說來看，戀蟬的勞苦重擔其實就是她自己，在苦難中，自我向本我強烈的呼喚，她也傾聽了本我的回應，本我的高靈帶領她，卸下了自己的重擔。以戀蟬而言，這是神所安排的一次考驗，這考驗使她捨去舊我，穿上基督，成為基督的奧體。她的生命得以重新整合，以威廉·詹姆斯的說法，她是二度降生了。

「

第三節 耶穌撫摸我的頭髮

在上一節中，我們看到一些祈禱會的成員，他們或者爲了日常生活中的期盼，或者爲了工作與家庭的困難，更甚者是生命中有了急難，他們向神求援，而在最初他們的祈禱所得到的果實，是經驗到一種可依靠力量，給予他們的安全感。而進一步在急難中，內在的「X」的騷動不安，祈求轉爲急切，發出S.O.S的訊息，他就有可能在強烈的宗教經驗中，激烈的震撼那祈禱原生地，那基底的板塊便位移到那施救者的聖寵之下，而從此他可能會強烈的去追求那宗教的幸福感，她的宗教信念將更加隱固。

不過，在祈禱會成員中，顯然有些人，天生樂觀開朗，笑口常開，在他對信仰歷程中，很難聞到不安全的訊息，而在祈禱的過程中，也不刻意去追求那可依靠的安全感。以綠琦爲例，她的祈禱重點是放在人神關係上。

「不單只是祈禱，還要讚美感謝，還要祈求回應，一件事情要怎麼講，才是合乎神心意的想法。」(G-105-106)

「我大部份的祈禱，都是用安靜，用心靈去感受，安靜下來去感受神的臨在——我比較喜歡那種神臨在的感覺」(G-142-145)

綠琦認爲她的祈求要讓神喜歡，要祈求合乎神的心意，這就像鄔皓所說的，要站在神的立場來祈禱。綠琦坦承她的祈禱策略是參考了屬靈的書籍，不過重點是，她的祈禱著重在人神關係的建立上。她認爲要小心翼翼的講神喜歡的話，怕神一不高興就不來了，她安靜的，等候神的臨在，經驗神的臨在，享受神臨在的那種幸福感。

奧托(Rudolf Otto)在「論神聖」中，引用特爾斯特根(Tersteegen)說的話：「上帝在此，讓我們都靜默。」他認爲，靜默是對實際「神秘在場」的感受。這種神秘的感受是驅近於密契的過程，而對綠琦而言，並不必刻意去祈求些什麼，能默默的與神同在，是她祈求的最重要目標，而這祈禱的果實，就是經驗到了一種說不出來的「幸福」。在這種幸福感中，她會覺得很被愛，很被接受。例如下面一段她的描述：

「像上個禮拜五，我去參加台灣媽媽年節，一進會場我就覺得聖神降臨了，就一直哭，但我不知我在哭什麼。那是一種感動，因為一聽到歌詞，就覺得祂摸到你的心。歌詞感動你之外，會覺得神現在就在我們當中，你會覺得你很被接受，應該是憐憫吧！會覺得很被愛。」(G-118-120)

在綠琦的祈禱中，我們可以看到像德國哲學家馬丁·布伯(Martin Buber)「相遇哲學」的那種導向，這導向是以「我—你」關係爲主軸。(我與你：桂冠 1996)綠琦在與神靜默相處的經驗中，把「我—它」的關聯，轉化成「我—你」的關係。以馬丁布伯的看法，這種關係持續的發展，最後將使人發現，「你」便是世界，便是生命，便是神；而在「我」與「你」的相遇中，存有者之間因偶然性而產生

的差異頓然消失，對生命的覺察，本真的澄明，超越了現實世界的冷酷無情、悲哀、傷痛。

綠琦表示，她現在每天都會固定有 30-50 分鐘的祈禱和讀經。而且平常走到那裡，想到什麼就禱告，譬如開車時，想到別人的事也會幫他禱告。不過，比較令我印象深刻的是，偶而看她走過來，笑容可掬的向大家表示，最近覺得很高興，只是不知道在高興什麼。

綠琦那神秘的內在訴說，經常是處在「W」或「Y」，她有本能的平常心，想與神維持良好關係，她事事感恩，安靜等候神，她那內在訴說是朝神秘主義的氛圍上昇的。綠琦是屬於威廉·詹姆斯所說的那種「一度降生」的上帝兒女，具有「天藍色」的靈魂，宗教幸福感在她身上很容易表現出來，即使生命有苦難，她卻有可能本能激起「W」，甚或在「Y」上，感謝神的恩寵，她的內在「X」幾乎激揚不起來。

以璧釧的例子而言，她是在突發的災難與不幸中背棄了神，她把「X」禁錮在心靈的幽暗處，拒絕那不可言喻的嘆息，很長一段時間，她存有的是「不安的靈魂」。但後來在參與一個驅魔治療的過程中，經驗到神的臨在，她的宗教直感開啓了，她參與在耶穌的苦難中，走出了自己的苦難。神聖的直感與宗教情感的交互影響之下，她的祈禱的果實，充滿了幸福感的示現，在異像中，她的祈禱的果是有如幸福的擬象真實，這也是她在曾經困住她的悲傷失落中，多年來一直所期盼的。她的描述非但栩栩如生，而且是興高采烈的表達出來。

「我曾經與祂跳舞，是跳華爾滋喔！那是在聖神同禱會的時候，是每個人同時都和耶穌跳舞，一個祈禱會成員和一個耶穌。另外，我曾看到耶穌坐在郊外一個很大石頭上，旁邊是草和泥土，他的臉朦朧朧的，但一看就知道是耶穌。我就坐在祂旁邊，靠在祂大腿上，一般這種情形是你覺得挫折感很大，很悲傷時，祂來安慰你，那個時候感覺是祂在撫（尸亡）我。而摟著耶穌跳舞那次是覺得很快樂。」(A-228-233)

「有一次很有趣，很多搖籃，是浮起來的，四邊都是彩色的雲，有白色、粉紅色，像晚霞。搖籃往同一方向，有風吹來，而祈禱會成員一人坐一個搖籃，頭髮都飛起來，同一個方向往前飄。而在祈禱會當場，居然有人嘴巴一直『呼！呼！』，其他人都說好涼喔！好涼喔！我是整個頭髮都被吹得往後飄其他人頭髮也都被吹得直直的，好棒喔！我都捨不得醒來。」(A-235-239)

璧釧所描繪的是一幅幅的幸福圖像，這些圖像在舌音祈禱之中或之後，有如清明夢（Lucid Dreams）一般的產生，是在榮格學說中的「心靈即形象」（psyche is image），是真實發生的心理體驗。她所體驗到的是神的恩寵，彷彿神在補償她曾經失去的幸福，她感恩的說：「現在再遇到多大的挫折，我也絕對不會離開主。」(A-253)

另外，在榮格所說的個體化過程中，認為善於接受本我的高靈暗示的人，能得到更美的，更有幫助的夢。（人及其象徵 p189）璧釧在美妙的，的異象真實裡，

擁有活生生的喜悅和幸福；她在這神聖界域裡，在舌音，靈歌的迴盪中，經常是靜默的，此時她的自我已捨棄了預期的目標，進入了更深刻更根本的時刻，以致於終能體現心靈內核創造性的積極向度。（人其及象徵 p191）她是個願意接受天賦高靈的人，在異象的示現中，她將會成爲一個更完整的人。

璧釧與前述的綠琦剛好是不同的典型，她內在的訴說時常處在「X」中，但在聖神同禱中，在高度開啓的直感裡，這「X」卻得以提昇神聖的高度，進入了神秘主義的氛圍，原本不安的靈魂，終能二度降生，穿上基督，得到真正的皈依，所以她才敢說，再大的打擊也動搖不了這信仰了。

從母娘信仰改宗皈依天主的河磯，他的舌音祈禱是如此強勁有力，手勢是非常優美順暢，並且時常露出滿足的表情。他強調這是聖神的帶領，而在他的描述中，透露了幸福、喜悅的經驗。

「我都感覺是和天主在交談。說什麼我不知道，我知道好像有些東西，也許以後會知道。我在祈禱中感覺很好，你就是生活在一種溫暖、一種愛裡面，裡面有讚美，感覺很好，好像跟天主在交談。」（A-452-454）

河磯在舌音祈禱中，經驗到與天主交談的感覺，在神秘的交響樂裡，他內在的訴說，朝向「Z」，上昇到迷人的高處，在這奧秘中，他與天主的交談具有密契的不可言說性，而幸福就示現在這種不可言說中。

河磯提到他的祈禱與覺察，在生活中產生了影響力，他說：

「我試著把生命完完全全奉獻給天主，我的思想、生活全部都奉獻給天主，我發現整個都不一樣了。如果是以前，我習慣用自己的方式去生活，我的工作，我的作息，不一樣。那我現在試著把這些東西完全獻給天主，讓你去帶——該和天主建立密切的關係，慢慢的，慢慢的去改變，我想由天主來掌管我的生活，會比自己掌管得更好。我覺得這是最有價值的地方，我們得放空自己，由天主來掌管，會比自己掌管更好。這是我的體會，也是第一次做分享。」（H-480-488）

從河磯的信仰告白中可以發覺，他在母娘信念體系中的自我已死去，新的自我在天主的信念中獲得新生，這是威廉·詹姆斯所詮釋的皈依現象，而所經歷的，與其他祈禱會成員不同的是，他生命基底的板塊移位了。以前在山上練功，一心想獲取神通，現在他在聖神帶領的祈禱方式中，體會到了「交付」以至於「放下」的喜樂感，他說：

「會比較積極樂觀，一切交給天主，祂就會掌理得好，不用煩惱，因為耶穌說，凡有苦擔重擔的人，都來我這裡，我都讓他安息。用這句話去祈禱，好像重擔就卸下來了。」（H-503-505）

河磯的內在訴說處在「W」上，他以一個天主虔信者的平常心，把一切交給天主，那不安的本能，就在「一切交給天主」中，得到了安頓。

幾年來，甫從離婚的陰霾走出來的依玲，有一陣子處在被驅魔治療後的復原期中，密集的讀經祈禱，有一天，她終於感覺知覺到耶穌是她的新郎。這個被信

靠的「祂」，在信仰不斷的深化之後，在神聖的直覺更加強烈時，耶穌終於走到她面前，讓她「貼身的」信靠在祂的胸前，耶穌是她的新郎。

「讀經之後我也在做祈禱，那一次最深刻的感受是，主耶穌是我的新郎。是沒有性愛的新郎，是甜蜜到極點，但不是那種一般男女關係的甜蜜，甜蜜到我是他的人，我在他的胸膛中，他會保護我，感到安全，並確認他是我的新郎。這是我跟主關係很好的一次經驗。這是一輩子從未享受過的甜美。」(C-242-246)

「這是主賜我的恩寵，我只是在祈禱：主耶穌與我同在，然後祂就賜給我了！現在回想起來是非常甜蜜，身心靈都覺得非常美好」(C-251-253)

在耶穌的示現中，依玲領受到最大的甜蜜感、幸福感，這種幸福感也包含了最大的安全感。一般的祈禱者會在安全信靠的追求之後，進而追尋幸福感，拉近人神之間的距離；而依玲所感知的耶穌是以新郎的關係臨現，使人神關係急速拉到最密切的狀態，在得到極端的幸福感之後，即使她更增強了對神的信靠。在依玲順利的復原，容光煥發的回到忙碌的職場之後，她認為生命中是要常常保持警覺，因為魔鬼隨時可能來挑戰。如果碰到一些「覺得很邪惡的東西」---譬如民間宗教的祭拜，她就會趕快呼求「耶穌的寶血救我」，耶穌是非常可信靠的力量，是她最大的安全依恃。

在榮格所說的個体化過程中，「本我」的一種化身，會出現在一個女人的所謂「積極想像」(active imagination)之中(人及其象徵 p243)，這種積極想像是一種特定的冥想方法，但像壁釧靠在耶穌的大腿上時，神所恩賜的異象，在她的信念中更加的滿實，這是可以全然信靠，可以讓我獲取最大幸福感的對象。而依玲所得到的則是神婚的經驗，她是神的新娘，沒有性愛的關係，所感受的是「非常的甜蜜」。在聖神的澆灌中，顯示了天是父，大地是母，神對人慈愛的象徵；而在神聖的婚配中，一種超越愛的自然尺度的激情，其終極目的則在於合而為一的奧密。(榮格：人及其象徵 p242)

從前述的一些例子來看，這種與神親近的幸福感的產生，有的在私密的祈禱中，另有的是在聖神同禱會的團體活動中，有的是在用安靜等候神的方法，有的是很熱鬧的迎接神的到來，不管用什麼「策略」，目的就是要與神親近。與神愈親近，就愈有安全感，愈有幸福感，而最親近的狀態，即是合一，在合一的密契中，可棄掉感官的幸福形象，進入迷人的至樂。這些安全感、幸福感、迷人的至樂，就在原生祈禱的基礎地「X」「W」「Y」與至高的迷人奧秘「Z」中產生，曠野中的嗎哪，就在不可言喻的嘆息中示現，而聖神同禱，使那嗎哪具有了無限的可能性。

第四節 哭給神聽

祈禱會成員平常在家會讀經、祈禱，祈禱中可能會有哭、笑或打嗝（排氣）、嘔吐等現象，而在團體祈禱中，最顯著的祈禱行為是舌音和覆手，舌音祈禱後的直接效應，就是產生先知話、異象，在過程中都可能有突發性的哭泣、大笑、大叫、---覆手祈禱通常是舌音加覆等異於常態的行為，這些行為在很多宗教中可能都有類似的部份，但相對於天主教嚴謹的祈禱儀式，這些外在行為的顯現，很容易令人產生不良觀感，他們在做什麼？難道他們瘋了嗎？記得筆者首次參加一個特會，中午用餐時，鄔皓就問說：「你覺得我們是在做什麼？會不會認為我們瘋了？」筆者當下有點尷尬的回答：「不會啦，我不會去評斷祈禱的過程的好壞，重點是要看精神價值。」（隨機談話）但是，什麼是它的精神價值呢？他們所經驗到的果實是什麼呢？也許這些表象的給出強烈的震撼了觀者的心靈，或者以威廉·詹姆斯的經驗法則來判斷，會覺得它有點過度發揮，不過最重要的，還是要了解祈禱者本身察覺的效應是什麼？而這些效應的真正意義是什麼？它得到的果實是有什麼樣的本質？

現在就回到文本，來探討他們「哭」的原初處境，這些「哭」，從掉眼淚、哭泣、大哭、哀號、慘叫、在地上打滾---等類型，同樣是哭，表達的程度各有不同，在此，先不管這些表象的區別，首先要問的是，他為何而哭？如果以綠琦的哭來看，她的描述是這樣的：

「上個禮拜五，我去參加台灣媽媽年節，一進會場我就覺得聖神降臨了，就一直哭，但我不知我在哭什麼。那是一種感動，因為一聽到歌詞，就覺得祂摸到你的心。歌詞感動你之外，會覺得神現在就在我們當中，你會覺得你很被接受，應該是憐憫吧！會覺得很被愛」（G-128-131）

綠琦表示不知道自己在哭什麼，但她說：「一進會場就覺得聖神降臨了，就一直哭」（G-128）「歌詞感動你之外，會覺得神現在就在我們當中」（G-130），聖神在場，她就哭了，

她如何察覺聖神在場呢？覺察聖神在場，對他的意義為何？哭的意義又是什麼？綠琦除參加祈禱會之外，對靈修相當努力，另外還成立家庭祭壇來進行家庭祈禱。靈修的活動增強了綠琦對歌詞、對經文、對整體神聖氛圍的感受力。奧托在「論神聖」書中談到：「言詞，即使是作為一種活的聲音被傳達出，如果聽者的內心沒有靈性（Spirit）推動他去領悟，那也是蒼白無力的。」奧托認為假如具有這種能力，常常只需很少的激發和微弱的刺激，就足以產生神秘的意識了。而凡以「靈性的方式」，閱讀字句的人，都會生活在神秘之中。（奧托著：論神聖，p71-72）具有那種天生的靈性，加上後天的修練，綠琦可說是伊里亞德所說的宗教人，她一進會場，就覺察了神聖，聖神在這裡，她經常安靜等候的神就在這裡。但另一個更重要的部份是，她在長久的信仰過程中，安靜等候神的交往中，建立了深刻的宗教情感，這宗教情感使她產生了強烈的宗教直感（引用奧托用語：直覺、感覺。），

在直覺神臨在的時刻，人與神的關係，神的愛，神的憐憫，人的內在情感便被掀迫開來。哭泣，經常發生在情感強烈，言語難以表達的時刻，聖神臨在的安全感、可信赖感、幸福感，快速的催迫了她的情感，眼淚便像心靈之泉，突如其來的奔湧而出。

綠琦的內在訴說經常處在「W」或「Y」，她全力與神維持良好關係，事事感恩，在綠琦的描述中，她一進會場就一直哭，一直哭，不知道在哭什麼，其實她知道的是，神在這裡，與她有良好關係的神，對她有恩寵的神就在這裡，所以她就哭了。

另一個經常在神之前哭泣的，是家琪的例子。家琪是在接觸天主教不久，尚未領洗的情況下，讀經祈禱或上教堂時，經常淚眼汪汪，她的宗教直感相當強烈，內在訴說也常處在「X」，具有不安的靈魂；她的神聖直覺，使她很快就進入了神秘主義的氛圍。

「我在家裡祈禱的時候，很感動，眼淚就會一直掉，一直掉，就哭得稀歷嘩啦的，我是在家時很感動，去聖堂，比較沒有，神父說，妳參加彌撒要用心，不要東張西望啊，聽到要用心，我就努力收心，而且不哭，當回家讀聖經時就會先邀請：天主聖神請帶我讀聖經，讀聖經、或是祈禱的時候就會哭啊，祈禱的時候，心要放在天主那邊，或是唸玫瑰經時，心放在聖母那邊，當你放心思在那邊時，就會好感動喔，就會一直哭，一直哭。---彌撒時都坐在最後一排，在最後一排，人家都看前面，我都不看前面，然後心裡就在想天主，我都頭低低的。因為我覺得眼睛看前面時，我就不能專心，就心神渙散掉了，所以我就低著頭，把眼睛閉起來，然後天主就放在我心裡面，就去思想天主。神父講話，我就去聽他的話語，我的心思集中注視著天主，每當我這麼做時，我的眼淚就希歷嘩啦，一場彌撒下來，都是一把鼻涕一把眼淚，有時候還怕旁邊看到---」(B152-164)

在與家琪的接觸中，她對讀經、祈禱的專注，對經文的感悟力，使人感受到像奧托所說的那種天生的靈性，每次讀經，上帝的意像，天國的美好，總令她在心靈中迴盪不已。她對神的渴望，具有活生生的、神往的因素（fascinans）。

家琪對儀式沒什麼「感覺」，甚至認為這些儀式「干擾」了她默想上帝，家琪的不看、不聽，專心思想神，眼淚成了神臨在的標記。她內在「X」的騷動，強烈的宗教直感，開展了擬象真實的世界，神的美好就充滿在這神聖的界域中，聖神在此，平安的依恃，幸福的期待，都迴盪當下的哭泣中，就如田立克（Tillich）所說的，她接受了神接受她的事實，而具有了存在的勇氣。

在一次的祈禱活動中，當舌音、異語、靈歌---火熱進行之時，突然壁釧哭泣不已，接著是亞稷大聲哭號，哭到跪在地上。當場的舌音和靈歌似乎也透露了傷痛，整個神聖的氛圍充滿了哀傷的氣息。在哭泣中，壁釧說了先知話：

「你們是我揀選的，你們當中為什麼有人做出悖逆我的事？---你們是我揀選的，有人把它比喻成邪惡勢力的加持、灌頂，你們在我的聖殿，污染了我的旨

意，你們是我揀選的，為何不把這些人集合起來再做教育？——我對你們感到失望，對於那些真正愛我的，我會給你們大大的恩典，我會祝福你們，你們安心的去，去傳播我的福音吧，我會一路與你們同在。」(2006.3 田野筆記)

璧釧講這段話時是一把鼻涕一把眼淚，顯得很傷心，講話的口吻是神在指責人的無知。在做分辨時，璧釧表示，有人在其他教友面前，居然說覆手祈禱就像灌頂一般，而神父在場竟也未予阻止，實在令人生氣。「先知話」，是神帶領祈禱者講出來的話，被聖神帶領著講這段訓言的經驗，對璧釧的意義是什麼呢？璧釧痛哭流涕的意義又是什麼呢？

璧釧對聖神同禱會活動相當熱衷，尤其很多異象的產生，讓她非常感謝天主特殊的恩寵，賜給她「心靈之眼」。在另一節，她對異象的描述中，透露了很大的喜樂和幸福感。聖神同禱，對她而言，是神聖的，獨特的，不可輕蔑的，怎可引述異教的儀式來褻瀆？

「先知話」具有舌音在原生祈禱的基礎地上召喚出來的多種可能性，它在聖靈充滿的靈知界域中釋放出來，就如依玲所曾說過的，平常一些不敢說的、包括自己的、別人的缺點等，都可能不得不說出來，璧釧的「先知話」示現了上帝之怒，而這上帝之怒，有如本我的高靈透過靈知界域中的話語，向璧釧傳出訊息，這訊息正是回應了璧釧自我對本我的召喚。她在召喚中，向神哭訴，向她的父哭訴：某些人有悖逆的行為，而這些行為可能傷害好不容易建立起來，人神之間的情感，可能危及她所擁有的，甜蜜的幸福。這個哭訴，有如回到童年，向父親哭訴隔壁小孩的不是，這種哭訴，帶著那內在的「X」，求援的訴說。在此，神以援助的哭泣回應了她求援的哭泣，示現了人神同哭的情境。對璧釧而言，這個強烈的「哭泣」，具有一般人難以理解的，特別的意義。

另外，與璧釧同時哭泣，但跪在地上哭號的亞稷，她的哭號意義為何呢？這哭號對她有何意義？假如這哭號是聖神同禱的果實，我們就應想辦法去撥開果皮，揭顯它的核心。

在同禱會的活動中，成員們對聖神臨在的直感，一開始便產生了，但與安靜等候神不同的，他們是敲鑼打鼓迎接神前來，是「火熱的」祈禱。亞稷在火熱的祈禱中，她經驗到的聖神，不僅是臨在，而且是澆灌了她，令她打從心靈深處沸騰起來，假如沸騰到達最高點，就會如赫勒所說的：像火山爆發一樣。

在聖靈的澆灌中，亞稷那天的心靈是沸騰起來了，至於為何而大聲哭號？她當場說：是爲了那些墮胎的人。在過了一陣子，筆者的訪談中，她表示：

「應該是為了罪哀嚎痛哭，因為我們常常祈禱時，為自己或他人的罪哀嚎痛哭，這是最能蒙上主垂憐、赦免的。這聖經上好像有記載。」(F-293-294)

「我有這種感覺大概是和以前在婦產科時有關，那時候很痛苦，因時常有人去墮胎——有一次我在婦產科做不下去了，就去找神父談，一到神父門口我就倒下去了，我有一種說不出的痛苦——是靈的痛苦。」(F-297-307)

亞稷以前在婦產科工作，經驗到別人墮胎，有一種說不出的痛苦，她認爲那是「靈裡的苦」，這是二十多年前的事了，早已沈潛在心靈的深處。但在舌音祈

禱的靈知界域裡，在聖神的澆灌中，滾沸的心靈蒸蒸日上，昔日的傷痛和墮胎的意象升騰而出，這是憂傷的靈，它為別人的罪哀嚎痛哭。

舌音祈禱，對他們而言，是把自己交付給聖神，任由聖神帶領的祈禱，在祈禱中，意識的沈重負擔被卸下，潛意識的意象升起，它呼喚著祈禱的原生地，主導著一種神秘的途徑，讓神和我們一同憂傷吧。在基督徒的信念中，上帝常為人的罪惡憂傷，而亞穆就在她的哀嚎中，示現了這個憂傷，這是個恩寵，因神以無言的嘆息為她祈禱，讓她得以在神的憂傷中憂傷，能與神一起憂傷。也因為如此，亞穆的哀嚎對她是具有深刻意義的，是一種帶著幸福感的哀嚎。

覆手祈禱，是用來治療用的祈禱方法，祈禱會成員經常會在活動中，安排這種治療，包括會內人或其他被介紹來的人，大都是因有某方面的不平安，身、心、靈各方面的，尤其是正常的醫療程序中似乎無能為力的。而擔任治療師的一也就是神要治療人的工具，通常是經過訓練，比較具有醫治神恩的人，有時也會集眾人之力，共同治療一個對象。

在覆手祈禱中，哭泣是最常見的，就像鄔皓所說的：「眼淚是治療的標記。」他們都認為這種哭泣是一種釋放，得以排除傷痛，使人得到療治。被神治療的經驗具有什麼意義？哭泣又如何使療癒成為可能？這是需要去探討的。

首先，我們來看依玲被覆手的經驗：

「覆手有時是把手放在頭上一段時間，有時只是觸一下而已，其實有隻手在頭上就會覺得不一樣，即使是自己的手，或與頭有些距離，這是因有電流在上面。而且每次被覆手的心情不一樣，有時一覆手就會一直感動掉淚，一直哭，有時一覆手，他手一放開，我馬上就倒下去了。」(C-266-270)

「很多次的經驗，我是被覆手就倒下去了，而且哭得很暢快，很舒服，哭完覺得很平靜，也很舒服。」(C-272-273)

「一些憂慮、怨恨均釋放了。但也有過全沒感覺---如果很平安的感覺---那種感覺是被祝福了！如果有痛哭流涕，那種感覺是在安慰我。」(C-276-281)

依玲所說的是在參加大型祈禱活動中，被覆手經驗的描述。在筆者的參與觀察中，卡里斯瑪型的主持人，不斷的帶動讚美、舌音、異語，這是個火熱的神聖氛圍，具有宗教直感的人，已充分感知到聖神的臨在。

依玲就與眾多參與者，在這神聖氛圍中，共同承受聖神的澆灌，開始沸騰她的心靈。那主持者，以「耶穌基督之名」，「具有神授予的權柄」，一邊發出舌音，一邊碰觸她的頭，依玲在很多次的經驗中，「被覆手就倒下去了，而且哭得很暢快，很舒服，哭完覺得很平靜，也很舒服」。(C-272-273)

以分析心理學來看，意識是人的沈重負擔，而覆手就得以示現：神親手卸下了這個重擔。就像他們常驚嘆的：神碰觸了我的心！依玲對聖神的開放，使她回歸到最原初的，並非社會文化所建構的，那種純真的「幸福感」。她的經驗以梅洛·龐蒂（Merleau Ponty）對感知的觀點而言，她是感覺到聖神觸摸與她的存在本身，這種感覺是和向聖神開放，以及與聖神的撫慰同時發生的那個我有關。（知覺現象學 p277）所以她說：「如果很平安的感覺---那種感覺是被祝福了！如果有痛

哭流涕，那種感覺是在安慰我。」(C-281) 在被神觸摸的全然信靠，無限幸福情境中，依玲卸下了身體的承重擔，意識的重擔，其實人自己是自己最大的重擔，她卸下了自己，她說：「一些憂慮、怨恨都釋放了！」(C-276) 依玲被覆手祈禱的反應，並不能放在一般對知覺反應的認知上來看待。

有一句與宗教信仰有關的俗話說：「有病治病，無病保平安。」覆手治療並不一定針對已顯現生理心理病徵的人，而在覆手後的效應各有不同，就像依玲所說的，有時會哭泣流淚，有時會微笑，有時沒有感覺。以祈禱會員的觀點而言，這是聖神在帶領，什麼時候會有什麼效應，具有各種可能性。以下是一個在接受覆手祈禱後，產生激烈效應的例子，這是鄔皓的描述：

「我個人也一次在祈禱中，被覆後嚎啕大哭痛哭流涕，就在一個心靈醫治研討會中，哭得聲嘶力竭，哭完就咚，倒在地上。」(D-174-175)

「身體很累，但精神舒暢，日積月累的心靈傷害，困難、挫折、羞辱——等，很多亂七八糟的東西被了解、接納了，釋放了，所以人家說，眼淚是醫治的標記，透過這過程，心理的垃圾就被傾倒了，心靈得以釋放，但身體很累。」

(D-177-179)

以榮格的學說來看，個體化的過程通常以人格受到傷害，以及隨之而來的痛苦為開端，這個啓蒙的衝擊相當於一種「召喚」(call)，鄔皓從小到大，長期以來，自我(ego)對本我(Self)召喚，但自我所感到的是其意願或欲望受了阻礙，自我認為，「在父母、兄弟、學校師長那裡都得不到愛」，因此，自我成爲一個無助的、掙扎的自我。(榮格：人及其象徵)

齊克果說：「愛是存在的開始。」鄔皓在追尋宗教信仰的過程中，得到了漸進的皈依，投入了上帝的懷抱。在覆手祈禱中，除去了意識的重擔，呈現了向聖神開放的我，神的撫慰如烈火般同時燃燒開來，他的生命基底如火山般爆發，他哭得聲嘶力竭，直到躺在地上。哭泣，是存在本身向神的哭訴，這哭訴與神的撫慰同時產生。鄔皓說：「我的垃圾得以傾倒了。」他向神傾到垃圾，而上帝是全盤的接受，以榮格學說而言，鄔皓在自我向本我的召喚中，得到了高靈的回應，他全部被了解了，全部被接受了，他得以朝向整全的發展，產生新的存有。

亞稷的被按手治療，則是一個具有更強烈反應的例子，按手治療並不只接觸頭部，而是延申到其他的地方，亞稷在被治療時，發生慘叫，痛哭，以至於在地上打滾的現象。

「他用舌音啊，在舌音時為我覆手就會痛哭流涕啊，有時候唱歌也是痛哭流涕，你現在問的是覆手，我經常是痛哭流涕的！有時候在哭什麼自己也不知道，反正哭完很輕鬆。我覺得是一種心靈治癒，是治療一種心靈創傷。」(F-140-143)

「最先被覆手時，是接觸到表面的經驗，到最後是得到最幼小的經驗。去年那一次，我哭得很慘，慘叫。——第一次，怎麼講，也就是從聖母山莊下來以後，6、7年前有一次，那是哭得最慘的一次，那一次——哭得在地上打滾。哭得很淒慘，然後釋放一些東西。把一些近年的東西釋放掉，釋放的東西是近年的。那時候一些修女幫我覆手，全身都要覆手，因為有時候一些邪惡的東西躲在身體的某

個部份，他手放在我那個地方，我就慘叫，不痛啊，他手放那邊，我不覺得痛，就是慘叫，是裡面的東西在慘叫。」(F-148-157)

「很難聽的聲音，聖經中有記載，魔鬼慘叫的聲音都出去了」(F-159)

亞稷被覆手時，經常是痛哭流涕的，她在被覆手時的痛哭，對她的意義是什麼？而在被全身按手時，她經驗到的慘叫，對她的意義又是什麼？她對前者的感想是：「有時候在哭什麼自己也不知道，反正哭完很輕鬆。我覺得是一種心靈治療，是治療一種心靈創傷。」(F-142-143) 她並引用一些研習會中所聽到的比喻：「就像剝洋蔥，一剝就哭，每剝一次哭一次，剝到裡頭，就看到自己的心。」(H-148)

亞稷直覺的感覺到，自己的哭泣是神在治療她的心靈創傷，其實這也是祈禱會成員共同的認知，這種認知帶有知識的學習與親身體驗的見證性質。威廉·詹姆斯曾提到一種催眠後的暗示效果 (post-hypnotic suggestion)，他引用了比奈·珍奈 (Janet)、布魯爾 (Breuer)、弗洛伊德 (Freud) 等人的研究，提到有一些下意識，以痛苦的記憶寄生，埋藏於意識的主要領域之外，並以幻覺、痛楚、抽搐、感覺與動作的麻痺，和歇斯底里在身心所表示出來的全部症，闖入意識的領域，經由消除暗示或改變這些下意識的記憶，病人就會得到痊癒。(宗教經驗之種種 p285)

祈禱會成員經常是置身在一套「身、心、靈治療」的解釋系統中，而在精神醫學的研究上，它建構了另一套解釋方法。但我們有必要回到事物自身，回到祈禱者自身的經驗中來探討這些異於常態的行為。這些行為如何發生？它對祈禱者的意義是什麼？

有些天主教聖徒，譬如大德蘭與羅耀拉 (Loyola) 都具有「流淚的天賦」(gift of tears)，而這種天賦被他們視為一種神恩。亞稷在祈禱中，尤其是被覆手時，經常性的哭泣，對她而言，正是示現了這種神恩，她曾說：「舌音祈禱，是要打開喉嚨」(F-113)，而在有一次的靈歌吟唱之後說：「這是要軟化堅硬的心」。這心靈的軟化，經常是在淚水中進行，而在淚水中，她經驗到了神的療治。

回到被覆手的情境中，亞稷對神秘臨在的強烈直感，使她很容易的就經驗到神的臨在，神觸摸了她，對神的開放的亞稷和經驗到神的撫慰的亞稷在此同時產生。亞稷有次在被覆手時，聲嘶力竭的吶喊：「媽媽不愛我」，她向神的哭訴和神的安慰同時示現，幸福感得以產生，那是她生命中所憧憬的幸福感，這哭泣就與幸福感同時產生，這哭泣和幸福感都是祈禱的果實。

其次，亞稷在被全身按手時，發出了陣陣慘叫，「按到哪裡，就叫到哪裡」，她引用了聖經，以及在「趕鬼與釋放」的解釋系統中，說明這是魔鬼慘叫的聲音，而一些「近年來的東西」都被釋放了。對於這按手的描述，筆者再次的訪問亞稷，結果發現這按手、慘叫、釋放的經驗是在參與聖神同禱會之前，在她產生信仰的狂熱之先所發生的。在之前，上教堂是生活中的一部份，而參加祈禱活動是在偶然的機會下，而在那次的大型祈禱會中，她的信仰生活經驗到了強烈的震撼，她的神聖直感快速的提昇，她說：「這次的釋放之後，使我開始能對聖神有所感動。」(F-170)

亞稷表示，在很久以前的一段時間裡，她認為有一些不該做的事，卻無法控

制而做了，就好像自己被魔鬼挾制了，綑綁了，一直有不平安的感覺。在那次的聖神同禱研習會中，接受了覆手祈禱，就突然發出慘叫的聲音，並且在地上打滾，修女就過來幫她全身按手，按到哪裡，慘叫到哪裡，從此以後，就比較容易對聖神產生感動。

齊克果認為人是否與永恆的真理建立關係，它的標記在於「罪意識」(guilt-consciousness)，這罪意識並非一些可以比較、可以遺忘的，那種低層次的罪的概念，它是全体性的，且關連到永恆的神。承續齊克果思想的保羅·田立克，在討論治癒時，認為諸福音書中所述明罪與病的關係，讓我們瞭解耶穌是如何地，先告知癱瘓者赦免他的罪，然後才恢復他的健康；這人同自己並他的罪業皆蝸居在內在的掙扎裡，他的病痛即由這種衝突滋長起來，如今耶穌寬赦了他時，他便覺得同自己的世界和睦起來了，他完全無恙而健康。(新存有：保羅·田立克)

以田立克的觀點來看，亞稷長期以來，同自己和罪的意識均蝸居在內在的掙扎裡，雖然曾做一些告解，心中的不安總是偶而會浮上心頭。在參與了連續三天的研習會中，不斷加溫的活動，使她進入了神聖的氛圍中，舌音祈禱、聖神的澆灌，心靈基底的沸騰幾乎到了臨界點，接著覆手祈禱，神的觸摸，那種火熱的掀迫力量，使她多年來的內在掙扎，如火山在瞬間爆發開來，接著罪的意識在身體的每一個點，做為餘震般的繼續釋放，一直到靜止，如此，她與自己的世界和睦起來了，她得到平安喜樂，開始感受到聖神賜給的安全感，與繼續提昇的幸福。因此，那種「魔鬼」的慘叫聲，做為她接受覆手祈禱中的效應，也就具有了淨化與除罪的意義。

在以上的一些例子中，每個祈禱者在不同的情境中，因對聖神的開放，而產生了不同方式，不同層度的哭泣，祈禱的果實，就與哭泣同時示現出來。基本上，安全的信靠，幸福感，是在祈禱的原生地，聖神召喚的神聖氛圍中，最本質性的感知，當這種感知一再的產生時，便成為不斷祈禱的內在驅迫力量，以致於他們不但是在祈禱活動中祈禱，而且是無時無刻的祈禱。

在聖神同禱會中的祈禱，神秘的縈繞在那不可觸摸之地，而在對神的全然開放，以及聖神的澆灌，以至於神炙熱的觸摸中，掀迫了生命的基底，並釋出了強烈的哭笑。哭與笑，是人類最原初的語言，聖神的臨在，使他們回到伊甸園，人類最原初的幸福園地，並在神之前，釋出了最原初的語言，就像幼兒在父之前的哭笑。

從舌音、異語、靈歌、異象、先知話以至於覆手的過程中，也可以看到某些密契主義的特徵，以至於有些研究靈恩運動的學者，稱他們為大眾化的密契主義者。但實際上，他們是往返於密契的路途上，是半個密契主義者，但至少可被歸為神秘主義者。

另外，那種異於常態的慘叫，他們稱為驅逐邪靈的釋放，所謂的魔鬼示現，如果去探究它的原初經驗，又可能顯示出在祈禱的果實中，在安全信靠感、幸福感之外的，另一種神秘的感知。

奧托（Otto）曾考察了一種「對神秘之畏」的最原始的形式，他認為它是以「對魔鬼之畏懼」（daemonic dread）的形式示現的，而後來這種極為原始的感動以及由它引起的怪誕意象，被「神秘」感受的更高形態所超越、取代，同時卻保留了它的全部神秘驅迫力。以至於在此種畏懼獲得較高級的表現形式很久之後，那些原始騷動，仍可能在心靈中爆發出來。（奧托：論神聖 p19）

由奧托的「對魔鬼之畏懼」來看，聖神同禱會成員，非但具有本能的神聖直覺，同時也具有對「魔鬼」的直覺，所以在祈禱的效應中，似乎也有某種層度的，不預期會示現那些原始的騷動，而這種騷動，有時又是如影隨形，成為祈禱者存在的焦慮。

第五節 魔鬼一直在挑戰

當人神關係不安，求援的本能就激起了「X」，在原生祈禱基礎地上，對超自然的急切的訴說，經常是以自發性的祈求示現，這在原始人之中更為明顯。原生的祈禱，是向不可知的超自然力量求援，並沒有明確的求援對象，而在原始人的信仰裡，整個大自然，都充滿了宗教的意涵，他們所要求援的對象，具有了各種可能性。在後來的發展中，他們向認識的神秘力量求援，並指認了有回應的神秘力量，當他們從這種神秘力量得到可依靠的安全感，就會更進一步的驅近於祂，要求幸福感，而密契主義者就可能在極端的幸福感與狂喜中得到至樂。在上述這種求援與援助的發展過程中，祈禱，一直扮最核心的角色，而一些宗教教義，與被認定有效的祈禱方法，也逐漸的被論述出來。

不過，如果讓我們回到祈禱的原初情境，回到原始人對神秘事物的「原初直感」中，我們將可發現，像伊里亞德（Mircea Eliade）所說的宗教人，他們所察覺到的神聖，其實是包含了對神與魔的感知能力。

奧托對「神秘」的研究中，顯示出這種原初直感的與時俱在，即使在發展到密契主義的高度中，它仍是自發性的顯現出來，而其中有關「魔性直感」的感知能力，就在宗教虔信者，甚至宗教聖徒之間，可能經驗到被魔鬼入侵，或懷疑與他親近的神，是魔鬼的偽裝，這些疑慮，在同禱會成員的祈禱中，與日常生活中，變成必需要去處理的問題，他們或者做分辨祈禱，或者進行祈禱治療，嚴重的則有驅魔儀式，而這些問題的處理結果，對他們而言，是祈禱的重要果實。

戀蟬在與神一段對話的經歷中，就產生了類似上述那些懷疑。她感知到這裡面有危機，但她沒辦法分辨，所以暫停下來，她的經驗過程是這樣的：

「我自己在祈禱時是雙向的，還蠻長的，在雙向的經歷中，我說跟祂說，祂說的還蠻長時間的，那個後來就停止了，停止的原因是在這裡面有危機，因為聲音有可能是從聖神來，也有可能是從魔鬼來，或從自己來，我沒辦法分辨，因為我沒辦法分辨那是從哪裡來，所以目前暫停。」(J-223-225)

「我的學習就是說，要會分辨，像我們在聖神同禱會上的先知話，就是要分辨，因為它不保證是來自聖神或魔鬼」(J-231-232)

戀蟬並指出，有「分辨神恩」的人當場就可分辨，而其他的人就要事後分辨，分辨的方法是，看和聖經有否抵觸、是否客觀、心中是否平安，以及是否能印証。不過她也承認：

「這個我們還在學習。基本上如果它不違反聖經的教導，我們就不會去反駁它，不會去否定它，這是目前所採取的態度。」(J-262-263)

聖神同禱會成員，追求的是聖神充滿、神恩治療，但他們也經常處於，「所臨在的是聖神或魔鬼？」這樣的，不確定的焦慮中，就像戀蟬「與天主雙向的交談很久」，卻又有「是否魔鬼偽裝？」的疑慮，她無法分辨，因而暫停對話。在

奉寬的訪談中，他也談到，在生活中要時時注意魔鬼的詭計。而事實上，在祈禱會中，產生先知話、異象時，他們也要去做分辨。所以，這種「聖神」或「魔鬼」的焦慮，對祈禱會成員而言，是屬靈生活中，常在的焦慮。

在天主教偉大的密契主義者中，大德蘭（Teresa）就曾面臨這種問題，她在 1554 年經歷了一次強烈的宗教經驗，使她生命「煥然一新」，但她最初所諮詢的幾位屬靈老師卻告訴她，那些經驗可能來自撒旦，她對這經驗的欣喜與狂熱，頓時受到了挫敗。（麥格夫著，趙崇明譯，〈基督教靈修學〉，香港：基道出版社，2004，p294）這種分辨，以戀禪的說法，必需有「分辨的神恩」才能當場明白，否則就是要在事後，依各種程序、方法來辨識。所以，當產生了「神的話語」或「異象」時，一則以喜，一則以憂，又要追求聖神臨在，又懼怕魔鬼來臨，兩種拉扯的力量，產生了焦慮。

奧托在對神聖的本質探討中，他認為「神秘的」意識的二元性質，是整個宗教史上，最奇特也最值得注意的對象，魔—神對象（the daemonic-divine object）既可作為某個驚恐和畏懼的對象向心靈呈現，同時又是能產生強而有力的魅力對象。「神秘」使人產生困惑與驚恐失措，但也令人感到某種使他如醉如痴的東西，這就是神聖中的狄奧尼修斯因素（the Dionysiac - element）。

祈禱會成員在屬靈生活中，魔—神對象就可能以這種二元性質出現，他們在美妙舌音大合唱，在異象的精彩示現，在先知話的連續性斷言中，欣喜若狂；但那原初的，對神秘的不可知對象的怖懼，卻有如榮格所說的原初心靈（original mind），總是在沈醉於迷人奧秘的心靈基底下騷動著。

依玲是對「邪惡勢力」有敏銳直感的例子，她認為要常常保持警覺，以免魔鬼有可乘之機。

「生活中會面臨很多挑戰。算是仇敵啦，因為像軍隊，也會有它的使命、任務，而我們個人也會有懶惰，撒旦也會讓我們懶惰，讓錯誤一直重複發展。即使我已知道聖神同禱、舌音祈禱可以幫助，也知道什麼是不好的發展，可是當要去做的時候，又常被魔鬼拉下來——生命中要常保持警覺，和魔鬼是對立的。」

（C-337-341）

「我就舉個例子好了，去年六月後，在公司後看一男一女在講話，覺得渾身不舒服，後來發覺原來是在『收驚』。我最近對『靈』很敏銳，是『靈』在不舒服，使我回頭去看他們在做什麼。」

「同樣一天，我走高速公路旁，發現有一個棚子，愈靠近愈不舒服，後來發覺是在做『法事』。」

「第二天晚上又發生這種事，有個地方讓我愈接近愈不舒服，『心都結成一團』，那地方很明亮。後來發覺是 7 月 15 日的『普渡』，一大片的貢品，我大喊耶穌寶血救我，然後趕快逃走，就好了。」

「那天帶女兒去勝利路吃早點，也感覺怪怪的，就趕快就女兒進去看看是不是有祭祀什麼東西，發現真的有拜偶像。」

「我對這種東西是感覺是很敏銳的。像收驚那個就是邪惡勢力在操控。」
」(C-344-354)

「不僅是對事，對人也會有這種感覺。碰上了，趕快喊耶穌寶血覆蓋。」

「這應該是參加聖神同禱會之後，以前不會。」(c-356-357)

在之前戀蟬的描述，是對本身祈禱過程的戒慎恐懼，深怕有魔鬼偽裝破壞而不自知，這種恐懼潛藏在原初心靈之中，俟機而動。而依玲對魔鬼的恐懼，是在生命過程中，曾被判定為「覆魔」，經過驅魔及一段期間的靈修再得以恢復，這事件對她的意義是，魔鬼隨時在挑戰，要有好的裝備才能對抗。對其他曾參與驅魔的同禱會成員而言，他們經驗到魔鬼的示現，並參與了神魔對抗的戰役，這是「確實有魔鬼在」的明証，在對神聖力量的確認之後，黑暗勢力的意象，也接著獲得了滿實。然後，祈禱的求援本能，除了在安全的信靠感中、在邁向合一的幸福感中得到平安喜樂，它尚需聯合那種能揭發邪惡力量的原初直感，以便能夠及時呼喚「耶穌的寶血覆蓋我」。弔詭的是，這種原初直感和原始心靈如同時湧出，聖神同禱中，那種原生祈禱的力量，正可能是這兩種神秘能力的觸媒，它強化了依玲對抗「魔鬼」的裝備。這種轉折，使祈禱會成員，可能從可依靠的安全感 > 幸福感 > 密契性的路途中，回頭去固守那安全的堡壘。而像這種不斷往返的經驗，以亞稷的觀點來推演，原生祈禱與密契性祈禱，是每往返一次成長一次，而對邪惡力量的驅除，與密契的狂喜，是每往返一次釋放一次，這樣的秘思，正向我們展現了一種奇特的，祈禱的果實。

聖神同禱會成員，多數對祈禱治療具有信任感，甚至有治療服事人群的使命感，其中鄔皓強調了他對所依恃這種超自然力量的信心，因為這是他所「認識的神」。

「因為我們民間宗教有神秘的宗教活動，譬如我從小就看過乩童『自殘』，廟會，超心靈的，一些民間宗教醫治方法。」(D-190-191)

「我發現在聖神同禱會中，這些因素都有，對我來說，這個更安全，因為是我所認識的宗教中的現象。因為我知道這背後是聖神在工作，而民間宗教它背後的屬靈的、超自然來源是誰，我並不知道，我並不認識祂，但同禱會中背後的屬靈力量我知道是誰，就是聖神，所以這些奇怪的現象，更容易吸引我，而並非讓我害怕。因有人看到神恩醫治，趕鬼釋放，大哭大叫，就害怕了，對我來說，這才是安全的。」(D-192-199)

對趕鬼釋放，所建構的一套解釋系統，已結合了他們原本的宗教信念，祈禱治療的研習中，他們學習了很多治療的方法，並深信，這種神的方法，比心理學的治療方法更為優越。

「我要做一個見證，我在台東工作時，有一個姐妹，我們一祈禱，他就趴在桌上睡，一次兩次三次，我說奇怪，既來參加，為何睡覺？後來才發覺她媽媽是女巫，巫、女巫是黑暗勢力，是靈界交通的管道，它透過血緣傳承下來，所以她就被黑暗勢力所挾持、捆綁，所以她雖然是教友，也參加同禱會，但聖神一降臨，就無力招架，就睡著了，這是在她裡面的黑暗勢力挾制，使她無法在聖神的靈場

中運作。經我們為她祈禱之後，她就可醒著運作，後來也有了神恩。我離開之後，聽說她也會有圖像，靈恩來時，也會寫歌。」(D-215-222)

鄔皓聲稱自己並沒有過什麼強烈的宗教經驗，他的對祈禱的體驗都在一點一滴的生活當中。他在向神求援的過程中，確認了安全的、可信靠的對象，認為祈禱要「在神的立場上祈禱」，不能在自己的立場上向神祈求。這種全然的信靠，成為祈禱治療的重要信念，他深信自己有治療的神恩，而這種治療，是要驅逐那不確定的，不安全的，可能侵入的黑暗勢力。

聖神同禱會在每週的祈禱活動開始時，領會者會宣佈：「我們為場地潔淨」，所有成員就會開始祈請耶穌的寶血覆蓋，並奉主耶穌之名，「命令魔鬼離開此地」，對他們而言，耶穌才是真神，是最大的信靠，是最安全的，而魔鬼是最大的破壞，是危險的，他們以安全的信靠力量，驅逐可能侵入的危險，聖化了這個空間，在這個聖神臨在的時間、空間中祈禱，醫治自己，醫治別人，醫治者與被醫治者都是「安全」的，在這安全的氛圍中，神與人的交流，有如一種神恩的諮商，使他們得以療治別人並被療治。

以安全驅逐不安全，它不僅存在同禱會活動的神聖空間中，也是在成員的生活世界中，隨時會展開這種行動，例如遠堤就曾提到，有人在玩碟仙，被「奉主耶穌之名」驅散了，在為人祈禱治病時，也會「奉主耶穌之名，命令邪靈離開此人的身體」。那種原始心靈的直感，使鄔皓能感知到黑暗勢力總存在某個角落，寄附在某人的身上，然後以「使某人不平安」的樣態出現，當他為此向認識的神求援時，就會經驗到，神以神的方法帶領他去發現不安的所在，驅除不安的質素。就鄔皓的祈禱而言，他固守了「安全感」「幸福感」的堡壘；而在諸多靈修進深的努力中，他吸收了與不安全對抗的能量，這是一種神恩，讓他能為自己，為他人與黑暗勢力對抗。他祈禱的果實，不僅要在自己身上經驗到，也要在其他人身應驗，於是，「使命感」也成了他祈禱的果實之一。

不過祈禱會的驅除不安的釋放，是否僅止於固守安全感，或有另外的意義或附加價值？他們在被「趕鬼」後，為何不斷的嘔吐？這種「釋放」的背後意義為何？我們另外從依鳳的被療治的例子中來探討。

依鳳經常類似感冒咳嗽，身體不舒服，有一次預定在當天的祈禱活動中，要求大家為她做祈禱治療，但原本安排在後段才進行的治療，卻在祈禱進行中自發性的完成了。以下是一段治療過程的描述。

祈禱開始時，大家圍成一圈，依鳳留在原座位，未移到中間來。舌音祈禱進行了一段時間後，大家不約而同的停下來。

聲音暫時止住了，祈禱者也凝結了，他們就神出在原來的姿態中，並把知覺交付給聖神的吐納。有幾個人似乎進入深度的冥想，而戀蟬仍是那慣常的，自我淹沒的姿勢。

忽然，尖銳的喝斥射進空寂：「退去！」「退去！」

是璧釧，她用力的閉住眼睛，右指向前，左掌向前，聖神的力量逼向了依鳳

「退去！」「退去！」聲音愈來愈嚴厲，愈來愈強大，這是斬釘截鐵的命令。
鄔皓請示：「你命令何者離去？」

壁釧仍是繼續對著依鳳訓斥：「退去！」「退去！」

人的時間消失了，這是神的時間，這時間是深陷在祈禱之中，神靜默，所以人也靜默了---

鄔皓再度請示：「命令何者離去？」

壁釧緩緩的說：「金紅色頭髮，褐色皮膚---還做怪臉---

壁釧繼續用力閉眼，努力凝視，口中並發出嘶嘶之聲。

此時，在壁釧對面的河磯，雙手握拳，挺胸抬頭，他按捺不住了，想要出征了。依鳳，鄔皓都期待的注視著壁釧。

壁釧又開始喝斥：「退去！」「退去！」

鄔皓贊聲：「命令慵懶的靈退去！」

河磯原本鬆開的雙拳又緊握起來，大喊：「奉主耶穌之名，○○堂是聖地---命令你離開！」他的聲音雄壯，飽滿有霸氣。

壁釧又大叫：「不准回頭！」

在一旁，一直緊閉雙眼，有痛苦表情的依玲，開始左右搖晃。

此時，綠琦輕聲唸起經文禱詞，馬上就被鄔皓制止了。

河磯抱拳高舉在額頭一下子，又放下來摀住嘴巴，他快要嘔吐了。同時，壁釧鬆了一口氣說：「走了，慢慢的走了，沒有再回頭了。」她回神了，掙開眼睛，真是一場硬仗，終於可以鬆懈下來了。對面的河磯也趕快出去嘔吐。

壁釧後來把那個「鬼」的拉過模樣，蹣跚而行走路方式，又描述了一次，並表示，一開始祈禱就看到了。綠琦則在一旁見證說，壁釧今天並不知道要為依鳳祈禱，而且不確定要參加活動。

(2006.3 田野筆記)

這是一段在團體祈禱中，突發性的看到魔鬼並予以驅趕過程的深度描寫。在祈禱會中，壁釧就像是奧托所說的那種，在「神秘」直感上有天份的人，經常會產生各種異象，而且能栩栩如生的敘說出來，她的描述總是令人驚奇。而她的描述也成了尋找病因的基礎，在座的其他成員都可參與治療，他們在依鳳的老公—鄔皓的帶動下，共同來問診，並尋找病因，以期對症下藥。

接著，他們在依鳳所招出的一些可能性中找原因，譬如「去過靈骨塔」「吵架的破口」等，然後在聖經中找到依據：朱紅色是代表「淫亂之靈」。他們確認這淫亂之靈是要來擾亂依鳳的工作，成為依鳳生命的破口，這破口需要被止住。

在對依鳳的治療中，就由鄔皓帶領，大家一起舌音祈禱，在舌音、靈歌、異語強烈的震盪中，鄔皓參照著一本「治療手冊」，並不斷的大聲喝斥：「滾！滾！爭吵的靈離開！」「淫亂的靈離開！」「耶穌的寶血潔淨妳」，並為依鳳按手-----全體進入了狂迷的高潮，筆者在一旁參與觀察，也感受到了那靈場的震撼力。

最後，在依鳳嘔吐之後，壁釧張開了異象之眼，察覺依鳳工作地上空的「淫亂之雲」，好像比較開了，河磯說他也有此感覺，依鳳終於鬆懈下來，並露出笑容。在過了幾天之後，依鳳向筆者表示，她好很多了。

上述是筆者所觀察到的一個較完整的，也相當冗長的，從趕鬼到祈禱治療的過程，在描述中，似乎會看到一些民間宗教，或前宗教時期，巫術治療的影子，但這就像馮皓所說的：

「我從小就看過乩童『自殘』，廟會，超心靈的，一些民間宗教醫治方法——我發現在聖神同禱會中，這些因素都有，對我來說，這個更安全，因為是我所認識的宗教中的現象。因為我知道這背後是聖神在工作——」（D-190-195）

耶穌派遣聖神，聖神帶領他們祈禱，帶領他們治病，這個強烈的信念，產生了一種很「特別」的安全感，這種安全感，可能處理黑暗勢力在心靈基底的騷動，可能保固一個天主教虔信者、祈禱者，原有的安全感。他們透過經驗，實踐了信念，至少被療治者，經驗到了「身體比較好了」「工作狀況改善了」，這些祈禱治療的果實，使他們在祈禱生活中，得到了更真實的安全感。

在古印度吠陀神話中，有把種種抽象言語具體化為神者，例如豐滿（Puranhi）、信心（Aramati）、貧乏（Arati）、愛（Kama）、滅亡（Mirti）等，在阿闍婆吠陀中均一一呼之為神。（高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，商務印書館 1935）而在祈禱會的身、心、靈療治中，把悲傷、憂鬱、疼痛、淫蕩等各種知覺與情緒都視為有害的「邪靈」，這種有害邪靈必需以耶穌的權柄驅逐出去，病人才會恢復健康、平安喜樂。田立克談「醫癒病患，趕出魔鬼」時，認為身與心、個人與社會的疾病，都是一項人的靈由神的靈疏離開來的後果，如果沒有人的靈與神的靈再度結合起來，也就沒有一種疾病會被救治好，「醫治病患」意即，幫助他們去重獲自己所丟失的合一。（田立克著，陳俊輝著，對人的挑戰，水牛出版社，1990）如以田立克的觀點來看，在聖神同禱中，他們交付自己，任由聖神帶領，這種合一，最後雖然未能走向超越感官，進入密契的境界，但在神秘的靈知界域裡，他們以合一醫治病患，並在醫治病患中，重拾了合一。

不過，在這種可比喻為合一的治療中，最明顯的生理現象：嘔吐，除了被象徵式的詮釋為淨化、釋放之外，尚有一個難解的問題，假如哭泣是聖神帶動的原始語言，那嘔吐是否魔鬼帶動的原始語言呢？就像亞穆所舉聖經中的例子：「魔鬼在慘叫聲中出去了」，慘叫是魔鬼的慘叫，嘔吐是魔鬼的嘔吐，那魔鬼就會在嘔吐中出去了。而在這種弔詭中，我們可能會發現，其實慘叫、嘔吐即是魔鬼自身，在祈禱治療中，它們被揭除了偽裝，以醜陋的樣態示現出來。

在祈禱會的成員中，依鳳的舌音並不顯著，異象、先知話均沒有，但她表示所經驗的是一種特別的感覺，那就是經常會在自己按手或別人按手祈禱時嘔吐，甚至是，一聽到「奉主耶穌基督之名，你無權在她體內——」這話語，就感到有東西要出來了。她說：

「就在家裡，自己按手祈禱時，有一種，一種——我說那個情況啦，我給自己一按手就馬上吐——」她以右手掐在自己的脖子上，示範按手的動作。（K-343-347）

「就是只有呼求聖神的寶血遮蓋，因為我要奉主耶穌之名去趕一些不好的靈的時候，我就這樣子為自己接手，然後就吐了。而且好幾次---吐出很多東西，而且可以連吐半個小時--」(k-349-352)

依鳳經常感冒，她承認自己體質不好，缺乏運動，但她也認為會感冒是因一些「攻擊」所致。在自己接手，或被他人祈禱治療時，她是清很清醒的，並沒有被什麼力量定住，但為何會吐，她自己並不清楚。

「那個是聖神啊，我也不知道啊，我也不知道自己為何會吐啊，因為之前我們有受過一些訓練，知道那個嘔吐有可能是一些不好的東西。嘔吐、流眼淚、放屁、咳嗽啊，好像是些有氣的東西---」(k-377-340)

「我的感覺是不一定，或者有時候我還會帶著懷疑啊，或者是因為你吐，吐了其實不是身體上很舒服的，可能要隔一陣子再來體會，我的感冒有沒有好一點，咳嗽有沒有好一點。」(k-364-366)

以依鳳而言，她對魔鬼的「直感」相當的強烈，身體不舒服，或生活覺得不平安，甚至在家時覺得「靈怪怪的」，她都會感應到一些莫名的攻擊力量，那些都是「一些不好的東西」，我們可以從她的敘說中，察覺到強烈的不安；這些是蝸居在她內部的，常駐的不安，它會本能的釋出求援的訊息，形成那無言的祈禱，內在的「X」，這些不安在接受接手、在自發性的接手，或在「奉主耶穌之名」時，就會攀援到轉化的力量，試圖把不安轉化為平安，而嘔吐示現了「不安的魔鬼」，也實現了對聖神的開放，所歷經的苦痛則是煉淨的必經過程；這是轉化的代價，是依鳳在這種特殊的祈禱中，用這種特殊的方式，經驗到神給予的，可依靠的安全感。她這祈禱的果，可能長得不好看，也令人不舒服，但對她而言，最重要的是，不安的轉化為平安，蝸居在內部的不安的魔鬼，轉化為可依靠的安全的耶穌，而更進一步的，她也可以在「隔一陣子再來體會」中得到印証。由這些論述我們可以看到，在他們的祈禱治療中，即所謂趕鬼與釋放中的嘔吐，它的本質是「轉化」，是把不安轉化為安全感的過程，而假如這種不安是常在的，轉化便需要經常的進行。

伊里亞德（Eliade）談到當代的一些心理分析，認為今日病人從事分析，就必需對抗他的潛意識，亦即被魔鬼和巨獸捕獲的潛意識，以便達到心靈的健康與整合。（聖與俗；p247）而在榮格則深入討論潛意識，他認為人內在的動力，從深藏的活水源頭湧出，既非意識所生，也非意識所探制，古代神化稱這種力量為瑪那（mana）、精靈、神靈、神明，祂們在今天仍然活躍一如往昔。如果祂們讓我們稱心如意，我們便稱之為吉兆或福至心靈，如果諸事不順，就會怪自己氣差，或那裡一定有病，但我們卻拒絕承認，我們人仰賴著許多無法控制的力量。（人及其象徵 p82）

伊里亞德和榮格的觀點，某種程度上，正可呼應奧托所說的那種原初心靈中的「原初直感」，那種對神秘的魔性或神性的直覺感覺。不過，不管是伊里亞德的所說對抗潛意識，或榮格所說的拒絕承認要仰賴不可知的力量，人的求援本能是本然的存在，它會以各種不同的方式來發出求援的訊息，而施援的方式就以

各種不同的方式到來。以祈禱會的成員而言，他們經驗到了活生生的神的臨在，也相對的經驗到魔鬼的黑暗勢力，這些黑暗勢力如果不處理，他們的靈修、讀經、祈禱，諸多的努力與獲致的平安喜樂，幸福美滿，都會面臨嚴重的威脅。

就祈禱會成員而言，他們所指涉的邪靈是通常是相當廣義的，幾乎泛指一切不良的影響，它是與上帝對立的撒旦所指使，是在光明對立的黑暗面中產生，它可能無所不在，也是最頑常的敵人。而在榮格的觀察中，認為有種潛意識的趨勢在起作用，這個作用以第四個因素的形式在上帝三位一體的模式周圍徘徊，這個第四個因素是陰性的、黑暗的、邪惡的，但它被從上帝的形象中分離開來，而且變成祂的副本，榮格的主張是，應整合成四位一體，致力於集體心理平衡。（榮格：人及其象徵）

不過，榮格所主張的，與同禱會成員的信念和對抗魔鬼方法是迥然不同的。就像依玲所說的，魔鬼一直在挑戰我們，所以一定要有良好的裝備才能應戰。她認為：

「聖神的動工——就是已經在做療癒了，心理治療師那裡會懂得這些啊！」

(C-230)

依玲在經歷覆魔、驅魔、靈修的復原過程後，很慶幸自己沒有被當成精神病患，她說：「一些朋友都很訝異，問說，妳真的沒有給醫生治療嗎？」其實神就是她的醫生，對魔的直感，使她經驗到了「覆魔」的病，而對神的直感，也讓神得以治療她，她慶幸的真正意義是，沒有讓精神醫師把她的神性直覺驅逐掉。

鄔皓的觀點則更顯示了對祈禱治療的信心，他認為這種治療方法超越一般的心理治療，神的治療是人的治療所無法比擬的。

「一個心理醫師如果沒有宗教信仰，他怎麼敢去做這工作？！（加重語氣）那是一個和靈力爭戰的場所。那是一個完全沒有穿軍裝的人站在戰場上，想要跟邪惡的大軍把人搶回來，不被k死才怪。這是和撒旦魔鬼在搶人的工作。」(D-256-259)

就像鄔皓所說的，「這是個和靈力爭戰的場所」，要和黑暗的惡靈爭戰，當然要有真神，對祈禱會成員而言，聖神活生生臨在的經驗，使聖經中耶穌治病的事蹟，活生生的蹦現--在對聖神再臨的確信之下，在 21 世紀的醫療環境中。在同禱會中，有時為本身成員治療，有時亦有一些教友前來接受祈禱治療，在這聖神充滿，靈知的場域裡，他們奉主耶穌之名，為病患作覆手，試圖驅逐他們內在的淫穢的靈、悲傷的靈、憂慮的靈、疼痛的靈、憤怒的靈、異教的邪靈----等各種負面的，引起病痛與不安的靈，而有些病患在一、兩週後表示，病情確實有改善。這病要得到療治，除病患要有信念之外，治療者平常的修煉要足夠，要「吸納」很多的神恩，因為治病的能力是耶穌所賜，治病時宛如耶穌臨在，治病過程是耶穌治病的擬象真實。所以鄔皓就表示：「有些心理醫生真大膽，沒有耶穌的權柄，居然敢為人治病。」(D-255) 祈禱會中有一位是醫職人員，他相信聖神的療治力量，也相信科學的醫療，在這兩種力量的拉扯中，他認為，醫學無法治療的，要靠神的力量，醫學能治療的，也要祈禱，求神讓醫療順利，或在療程中減少疼痛，神是無所不在，無所不能的，即使是科學的療治，也是在神的意旨之中。神恩的療

治，是他們在臨床實驗中所得到的確認，對他們而言，這是科學的，不單在前宗教時期盛行，在 21 世紀中依然適用。

鄔皓認為，「這是和撒旦魔鬼在搶人的工作」(D-259)，在他們所確信的靈恩治療，這種「靈恩科學」，即使是在團體中，祈禱後的討論，也是一種「神恩諮商」，這種治療與諮商，使他們固守了神聖的安全堡壘，在堡壘中他們得以擁有全然的信靠和最大的安全感。至於療治中的慘叫、打滾、嘔吐等，在他們的事後見證中，我們可以看到一種似乎對威廉·詹姆士經驗法則的回應，因為他們聲稱經驗到了滿意的果實，所以這過程是聖神在帶領，而不是魔鬼的偽裝。

第六節 祈禱有更多的祈禱

祈禱會的成員經常在祈禱，為自己祈禱，為他人祈禱，也請他人為自己祈禱，他們總是需要很多的祈禱。為自己祈禱，在與神的關係中，獲得了可依靠的安全感，美好的幸福感，但人的在世存有，與他人是休戚與共的；祈禱會的成員，雖然每一個人都有一些悲歡離合，喜樂悲傷的故事，都有一些與神感通的經驗，但他們的祈禱，經常是與他人有關的，即使是在舌音祈禱中產生的先知話、異象，亦常會指涉神對眾人的期望，或人對神作有關他人的投訴。

與他人有關的祈禱，最常見的是「為他人祈禱」，通常稱為「代禱」，這種代禱使「我與神」的關係，延伸到「神與他」的關係，然後，「我與他」就在與神的關連中，轉化成「我和你」，人與人之間，亦得有了內在的感通。

譬如河磯所描述的，他大哥的祈禱，常常是為他人：

「他感覺耶穌有聽到他的話，而且他祈禱常不是為他自己，譬如颱風來了，他就祈禱希望颱風不要進來---」(H-186-187)

「他為自己祈禱，也有為我祈禱，希望耶穌多讓人來買車---」(H-191)

河磯的大哥腦部開過刀，不懂得什麼華麗、深奧的禱詞，但他在原初的求援本能下，為自己、為大眾、為弟弟做了素樸的祈禱，這種祈禱內容以威廉·詹姆斯的形容，是一種幾近於粗鄙的請求，是屬於人的基本需要的祈禱，但由於求的目的並非專為自己，它揭顯的內在善良和情感，使這祈禱具有了高尚的意義。

勤於讀經、祈禱的綠琦，她也提到了隨時會為別人祈禱：

「我們平常都會走到那裡，想到什麼就禱告。譬如開車時，想到別人的事也會幫他禱告。」(G-79-80)

對綠琦而言，神無所不在，所以祈禱也無所不在，她的為人祈禱，示現了她對別人事物的「憂心」「惦念」，這個祈禱，別人並不知道，但神知道，但對神的全然信靠中，她確信神會有妥善的安排，而這個確信，可能安頓了她的懸念。

以助人為快樂之本的遠堤，在他的描述中，祈禱主要是為了要幫助別人。

「有些人望彌撒就夠了，有的人就需要更深一層，譬如說我，就需要藉著祈禱會的神恩去幫助別人」(E-84-85)

「我不只是在晚會中給人家祈禱，而是當下不斷的祈禱，因為耶穌叫我們要常常祈禱。我的祈禱是蠻靈驗的。」(E-206-208)

遠堤認為自己具有預言的神恩，祈禱也很靈驗，他所使用的類似赫勒所說的：預言式的祈禱。這種祈禱使助人的熱忱有更大的依恃，他祈禱的果實可以說大都是在為別人祈禱而產生，他所經驗到的「靈驗」，示現了特別的「神恩」，「他們說我有一種預言的神恩」當遠堤這樣說時，眼睛閃爍著光輝，神的特別恩賜，使他在祈禱助人的快樂中，獲得了強烈的幸福感。而熱衷於祈禱治療的鄔皓，也是花費了很大的時間精力，去研究、學習，並為他人做祈禱治療，他是具有命感

的，「他們說，鄔皓是有神恩的」，當鄔皓這樣說時，眼中泛著自信的光芒，他曾自承小時候缺乏「愛」，他追求的是要能 touch 到心底，要能點燃熱火的信仰，而為他人祈禱治療的神恩，讓他獲得了一直渴望的幸福感，他的祈禱，是要為別人做更多的祈禱。

亞稷曾告訴筆者：「我現在參加聖神同禱活動有一個很大的期待，就是希望出現一些，能幫助別人的先知話。」(2007.3 隨機談話)

另外，最近亞稷的為她一個唸國中姪子的祈禱，則顯示了助人熱忱的一種轉化。她的姪子「小崇」有某種心理疾病，卻一直無法處理，她很想幫忙，卻是心有餘力不足。她在開車的時候，突然想到這件事，就為他作了舌音祈禱。

「在舌音祈禱中，出現了神的話語：『可憐的孩子！』」(2007.3 隨機談話)

過了一陣子，她聽說小崇開始去參加某基督教教會的青年團契了，她非常高興的表示，「我為小崇的祈禱，得到了神的回應。」

與河磯大哥那種原生祈禱的素樸展現，遠堤、鄔皓那種使命感、幸福感的祈禱方向比較，亞稷的為他人祈禱則具有另一種接近於「轉化」的意涵。她很想幫小崇，但在現實上做不到，這事一直是她心裡的負擔，她向所認識的神求援，但不知如何開口，她使用了舌音祈禱，結果她經驗到了神的大能，神主動的鑒察並且回應了她，這回應使她卸下重擔，神的可依靠，讓她覺得平安，整天都顯得很喜樂。她說：

「即使是自己正有些難題尚未解決，我還是會為別人祈禱。」(2007.3 隨機談話)

為別人的祈禱使她寬心，神的回應更令她喜樂，這種祈禱具有特別的意義，不管事情是否真正如其所願，這「意義」已先成了她祈禱的果實。

在亞稷的祈禱中，所經驗到的果實，則顯示了另外一層的意義，「小崇開始去參加某基督教教會的青年團契了」，這表示有一個人又將投向基督的懷抱，她的祈禱是有影響力的，使一個不信主的人改變信仰態度，是事奉天主的實踐，而這實踐在祈禱中得以施作，這個果實使她更加的喜樂。這種為天主工作的果實，也顯現在另外一些祈禱中，例如依鳳的弟弟本來是異教徒，在祈禱會中，在個人祈禱中，向神求援，讓弟弟改信基督，終於住北部的弟弟開始進靈糧堂了，為這事大家很喜悅。綠琦的母親，本來是民間宗教信仰者，在臨終兩個禮拜前，領洗改信天主，為這事大家也曾時常祈禱。以上這些祈禱的果實，是讓更多人信主，更多人向主祈禱，這些祈禱在本身的安全感、幸福感之外，已具有使命感，這使命感成為他們自我實現的一部份。

此外，上述熱衷於祈禱治療的鄔皓，經常是在治療方法的信念中，為他人祈禱，但遇到本身的問題時，卻會反過來要求別人為他祈禱。他說：

「我如果在學校和同事或長上有摩擦，我馬上打電話跟一兩人講，請他們為我代禱，我就比較能夠心情平復，並看到事情的重點，就能夠再度的面對和處理學校的人際關係。」(D-372-374)

鄔皓在自己憤怒的時候，無法平心靜氣向神求援，馬上打電話把求援的內容講出去，讓別人為他祈禱，就比較容易平復心情。在對神的全然信靠中，他人和

神都參與了救援，他人的參與，使這祈禱更有力量，被救援者更有安全感，這種強化救援力量的方法，與前一節那種趕鬼維護安全的方法，可謂殊途同歸。

「在婚姻生活中的問題——參加了婚姻課程，在裡面有很大的合好，然後，團體的代禱，也讓我們渡過難關。」(D-360-361)

田立克曾討論不同類型的愛——希臘式自我的愛 (eros)，以及基督宗教所提倡分享的愛 (agape)。他認為自我的愛是藉著別人來成全自己，而分享的愛是為別人而犧牲自己，但兩種愛其實是不能分開的，只有後者，就沒有溫暖、渴望、不能與終極關懷契合，只有前者，則否定了他人的價值，陷入一團混亂的欲望。所以只結合自我與分享的愛，才能透露著宗教的意味。(信仰的動力，台北：桂冠公司，2000，p98) 上述這些祈禱會成員，他們為自己祈禱、為他人祈禱、請他人為我祈禱，正是田立克所說的這種結合自我與分享的愛，在這種愛中，他們共同建立了安全的界域，並彼此分享那具有神聖高度的幸福感。

團體的代禱，是一種集體求援，上達天聽的方法。鄔皓曾經表示，有些全國性的天災，假如全國人民團結一致來向天主祈禱，一定可以化解災難。求援的訊息愈強，愈容易得到神的回應。在祈禱會的團體祈禱中，就經常會集結需要代禱事項，大家一起來祈禱，譬如在有一次的活動中，他們提出來的內容：

1. 為神職人員祈禱。
2. 為鄔皓參加生命教育研習營祈禱。
3. 為依鳳有人照顧祈禱。
4. 為戀蟬是否接受主管職的難以下決心祈禱。
5. 為依鳳的事業祈禱。
6. 為聖母軍祈禱。
7. 為永成的論文祈禱。
8. 為亞稷的退休規畫祈禱。
9. 為建文的婚姻祈禱。

上述這些祈禱的需求，係由在場的人一一提出，連筆者也不例外，接著當日的領會綠琦唸道：「為我們在日常中的種種需要，聽我們的禱告，滿足我們的需要。」然後大家齊聲把這些需求唸出來，另外再唸禱詞，並讚美感謝天主。而在另外幾次的團體事項祈求中，他們有時也會用舌音來代禱。

團體祈求的內容是五花八門的，但都是在他們的祈禱生活中，日常需求中所遭遇到的，這些事情除了自己祈禱外，在團體中提出，具有特別的意義，首先，團結力量大，他們需要強力的祈禱來穩固這安全堡壘——禱告燈塔，要維持全然的安全信靠感。其次，他們要在團體中取暖，不分你我的問題，都是大家共通的問題，在此全部為自己、也為他人祈禱，在神至愛之中，這是個祈禱大家庭，在這大家庭之中，他們經驗到了強烈的幸福感。

在祈禱的大家庭中，她們於祈禱之餘，也會把心裡難解的問題，提出來請教別人的看法，例如戀蟬，有一陣子，她對是否接任單位中的主管職，覺得很困擾，

尤其工作的忙碌可能會影響為神的服事，就把困難提出來與大家討論。祈禱會的每個員，除了祈禱，向神求援，他們必需擔負起本身份內的工作；寓居於世，他們可能難免陷溺於這個世界，但祈禱，是他們的醒悟時機，在祈禱時，他們體現了在世存有。

另外，他們雖然從一些祈禱治療團體學習了治療方法，但並非治療轉體。有一次筆者試著請教亞稷，祈禱會的最重要目標是否為「祈禱治療」？她以強烈的口氣說：

「我們並不是祈禱治療團體！我們有重要的目標---」（2006.3 隨機談話）

祈禱會是具有使命感的，他們不斷的祈禱，為自己、為他人、為團體、為治療---，他們祈禱神父能積極參與，以免被邊緣化，祈禱自己有更多的時間祈禱，祈禱有更多人參與祈禱會，在他們的祈禱中，希望有更多的祈禱，這是祈禱會的使命感。

談到了祈禱會的發展，戀蟬即顯現出這些使命感：

「我們需要更多的祈禱，我覺得我們要付出去的代價，就是祈禱的代價，祈禱的重點是說，主啊，你要來復興我們這個地區。但是我們要付出相當大的祈禱代價，然後主就會帶領，這不是靠人的力量。」（J-529-531）

伊里亞德認為，宗教人必需生活在神聖的世界，而聖神同禱會的成員，他們需要不斷的祈禱，並祈禱有更多的人祈禱，他們希望聖化週遭的世界，這是生命的定向，這定向使他們不致於徘徊惶恐。

第六章 綜合討論

第一節 研究結論

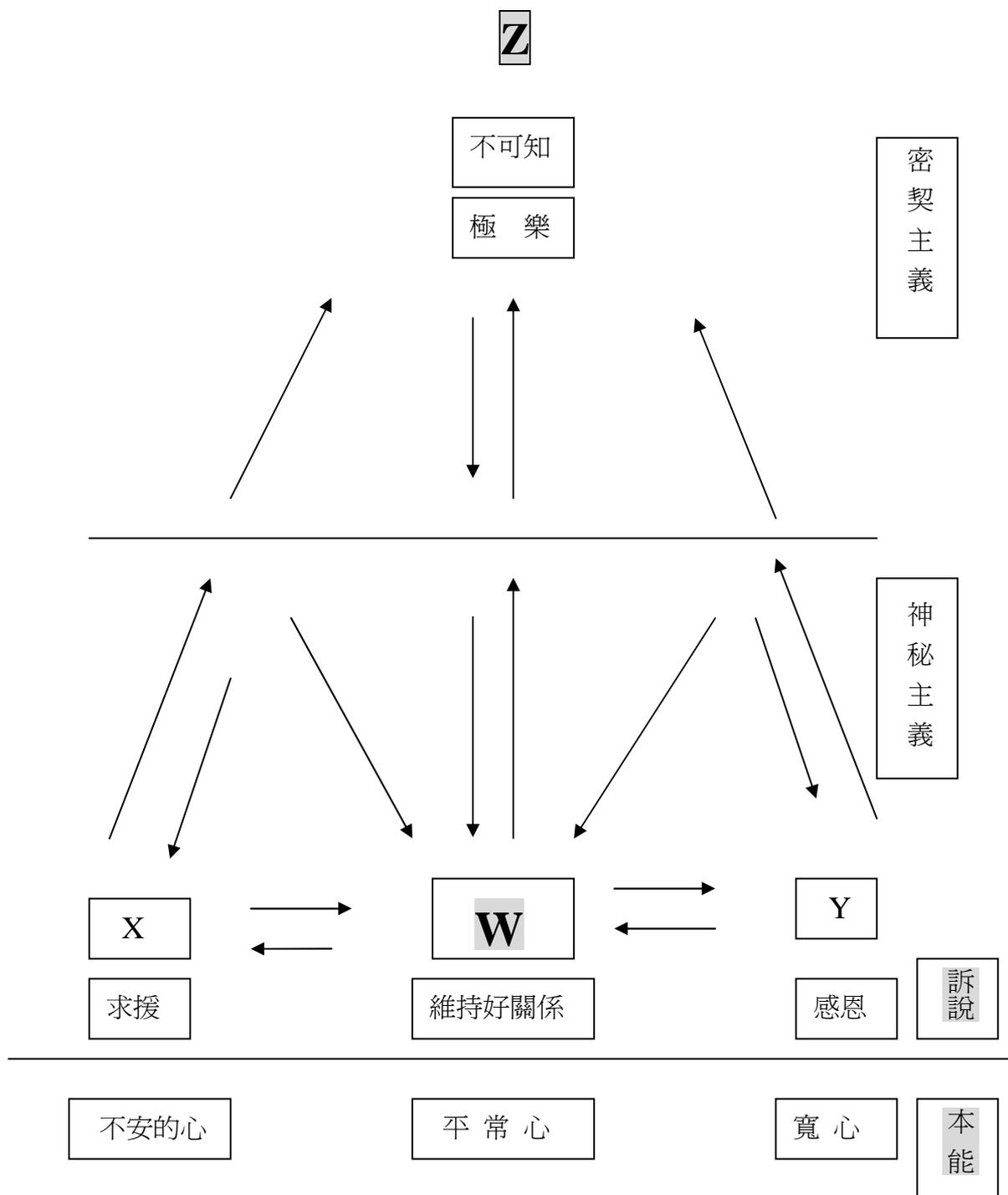
壹、祈禱如何發生

一、原生祈禱的基礎地

在祈禱的根源中，我們最先發現的是本能的「宗教的不安感」和「求援的訴說」，也就是那內在迷人的奧秘「X」，它處在原初祈禱的基礎地，但並非是這基礎的全部，而是最強烈，而最容易示現，也很有可能攀昇到密契狀態的基礎地。由「X」開始，我們又逐漸發掘衍生了「宗教的寬心感」和「感恩的訴說」，這個原生的基礎地是「Y」，然後在日常性，生活化的祈禱狀態中，「W」是個寬廣，但又容易與「X」「Y」交錯的基礎地。在聖神同禱會的成員以及他們的祈禱中，即具備了這些原初心靈，並經常激起各種迷人的奧秘，而這些迷人的奧秘，在宗教直感的本能展現下，均具有朝向密契高峰的可能性，那密契的高峰就稱之為「Z」。在強烈的祈禱經驗中，尤其是他們所謂的「火熱祈禱」中，這些「X」「Y」「W」「Z」之間的流動，就生發了無限的可能性，這是藝術的創作，也是「聖神」的創造。這種原生祈禱的可能性，可圖示如（一）。

在附圖中，那原生祈禱的基礎地上，「X」，「Y」，「W」，這些奧秘，這些訴說、無言的嘆息，有如原始心靈的騷動，它是神秘的根源，也是人與神發生關係的原生地。人本能的不安、本能的求援，它可能得到了安頓，以致於「X」往「W」移動，但也可能極度的不安，引爆了那基礎地，以致於在神秘主義的氛圍中，與神遭逢。其次，人本能的寬心、感恩，它可能在激情消退之後，由「Y」往「W」滑移，但也可能由於極度的感恩，提昇了心靈的高度，而在神秘的界域中，經驗到神。「W」是個以平常心來訴說的基礎地，它可能是無心的訴說，也可能是超越了不安與安，消除了對立面，一種滿全的訴說。「X」，「Y」，「W」充滿各種可能性，可能往其他方向滑動，也可能往上提昇到那不可知的「Z」，那具有知悟的、頃刻的極樂，就在那密契主義的氛圍中。對祈禱會成員而言，他們可能帶著各種內在的訴說，參與了祈禱活動，但令他們狂熱參與的最大吸引力，是在不可觸摸的基礎地與不可知的「Z」之間的迷人狀態，這種狀態就像奧托所說的，既敬畏又迷人，他們既害怕那不可知之地的不確定感，卻又著迷於那無限的可能性。

<原生祈禱的多種可能性> (圖示一)



二、神聖的直感

人在激起了上述這些內在的奧秘之後，他如何得以使它示現在對神的經驗中？又如何得以與神遭逢？一般人會由於承襲傳統或其他因素，向某超自然力量求援，而這力量就會進駐「原生的基礎地」，成為訴說的對象，這就產生了表面上可以看到的祈禱，或者是可以意識到的默禱。但如果要進一步接觸那超自然力量，這就必須有天生的神聖直覺，這種直覺與前述的不安、求援不同，它是潛在的，但並非每個人都有，而在宗教情感的增進中也可以培養或加強這些直覺。這種直覺，並不是以學習而來的知識去認識那超自然力量，而是直接以感覺去經驗祂。這種直覺，可能會潛藏起來，需要在某些情境下才會開啓。伊里亞德區分出宗教人與非宗教人，前者具有這種直覺，可察覺到神聖，後者則缺乏此種直覺，無法區分聖與俗，聖神同禱會的成員可歸列為具有神聖直覺的宗教人，但不管宗教人或非宗教人，或自稱無信仰者，所具有共通的地方，即是原生祈禱的基礎地，在這基礎地上，他們內在的「X」「Y」「W」不斷的進行訴說，而那不可言喻的嘆息，也就縈繞在那神秘中，這種常在的、不自知的祈禱，就像舊約以賽亞書 62：6-7 所說的：

「呼籲耶和華的，你們不要歇息，也不要使祂歇息。」

在那不可觸摸之地，那奧秘的，祈禱之前的祈禱，是不歇息的，而那無言的嘆息也是不止息的，這是由本能驅力所創作的原生祈禱，也是宗教人和非宗教人共通的地方。

但宗教人的神聖直感，卻使祈禱的多采多姿得以發生，使祈禱產生了火熱、迷人，以致於他們在意識中，在外在行為上，也是不斷的祈禱。對聖神同禱會的成員而言，本能的神聖直感，使得他們能夠經驗到聖神的帶領，能夠進行舌音祈禱，而在舌音、異語、靈歌的原始呼喚中，那些神秘的基礎地得以一一示現，並且衍發出豐富的先知話、異象，而如果那神秘的騷動特別強烈時，創造性的掀迫，便可能使那神秘的基礎地，釋放出絢麗的煙火。

三、魔性的直感：

魔性的直感的能力，與神聖直感能力相同，是天生的，而且並非每個人都有，它附在神聖直感上，有如一種陰影，具有神聖直感的人就有魔性直感，能察覺神聖的宗教人，就能察覺邪靈的存在，宗教人同時具有了對神與魔的感知能力。

在宗教人對神聖的直感中，感知的是神或魔有時可以很明確的分辨出來，有時又曖昧不明。聖神同禱會成員都可歸列為宗教人，他們大致都已開啓了天生的直感，能顯現神聖直感的能力，但對魔性的直感就有所差別。即是有些人魔性的直感同時也開啓了，所以經常會直感到魔鬼的挑戰，有的人所說的魔鬼卻是由於知識的學習或聽說、看到的體會而來，他的魔性直感一直未被開啓。處在神秘主義氛圍中的祈禱者，假如對他所直感到的對象是神

或魔有所疑慮時，就不會再向推進，而先回到那原生祈禱的基礎地，再行淨化，並增加他的靈修，重新整裝再出發。

魔鬼隨時會來挑戰，而且不知道什麼時候，會偽裝成什麼樣態來到，這是大部份祈禱會成員常在的焦慮，但基本上，預防與驅除入侵的邪靈是他們祈禱活動中的重要工作之一。

貳、聖神同禱活動的經驗特徵：

一、舌音成爲一種祈禱：

對祈禱會成員而言，他們對舌音（異語）祈禱的解釋是從教義知識的學習而來，但回到經驗自身，他們稱之爲舌音祈禱的，是一種震動舌頭的單音，有人會轉變成奇特的、像原住民語言的腔調，他們稱之爲異語，還有人轉成四個音的調子，他們稱之爲靈歌。

舌音之所以會成爲一種祈禱，需要有強烈的神聖直感，所以在開始前的讚美歌等加溫動作，就成爲提昇宗教情感，開啓神聖直覺的方法。就舌音本身而言，它的發音方式是在語言表達的原初位置，剛開始時，尙是由意識所控制，但能用神聖直覺去經驗到聖神的祈禱者，在稍後就會經驗到聖神充滿，舌音轉由聖神所帶領，人成爲神的工具。不過，無法開啓那神聖直覺的祈禱者，仍會停留在意識控制的舌音上。

對能用神聖直覺經驗到聖神充滿的人而言，舌音是個鑰匙，它會開啓原生祈禱基礎地，把「X」「Y」「W」中的奧秘訴說、無言的嘆息，以先知話、異象、哭笑，或其他自發性的聲音、動作示現出來，這些示現具有多種可能性。但無法直覺感覺到聖神充滿的人，因舌音是意識控制的，並無法開啓原生祈禱基礎地的訴說，所以不會產生先知話、異象、哭笑等。

舌音之所以成爲一種祈禱，並不單純是由於舌音被詮釋爲「聖神帶領人祈禱」，而是由於它開啓了那潛在的，在心靈底部騷動著的，祈禱以前的祈禱，所以與一般祈禱有別，是一種特殊的祈禱。

舌音祈禱使祈禱往「Z」提昇，具有密契主義的某些特徵，就祈禱會成員來看，他們大抵上是已進入了神秘主義的氛圍，但在上昇到「Z」之前，又折返了底層，示現那種本能的、自發性的不安的、感恩的訴說。

二、覆手成爲一種治療：

此處所稱的覆手，是指聖神同禱活動中的覆手，它或稱覆手祈禱，是祈禱治療最常用的方法，覆手位置如不限於頭部，則又稱按手。在祈禱會成員的認知中，覆手是神恩治療的重要部份，這一系列的解釋系統成爲他們的重要信念。但回到覆手的經驗自身，那是一種簡單的、原初的觸摸動作，被觸摸者可能會產生強烈的哭泣、大叫、甚或在地上打滾，但也有可能只是覺得被觸摸的地方熱熱的，或沒什麼特別的感覺。

覆手要成爲一種治療，具有兩個先決條件，首先，被覆手者要有被神治療的信念與期待，尤其參加此類的較大規模聚會的人，很多是帶著強烈的期待而來。其次，在覆手前要有一些唸經、祈禱、讚美歌等，這些加溫的過程提昇了宗教情感，開啓了神聖直覺，使參與者進入那神聖的氛圍中。

具備了前面兩個要件，被覆手者便很容易直覺感覺到神的觸摸，然後，神直接觸摸了那不可觸摸之地，祂指向那騷動不安的「X」，不安與求援的訴說，瞬間被掀迫開來，示現爲哭、笑，或其他自發性的聲音、動作。如此，他的不安得到了處理，也經驗了神的療治，如此，覆手也終於能成爲一種治療。

這些「神的療治」，與前述兩個先決條件息息相關，那些條件愈強，直覺會愈敏銳，（甚至手伸過來還沒覆到，就直覺到了聖神的觸摸。）「X」的示現也將可能愈猛烈；如果條件很弱，缺乏神聖的直覺，「X」就可能不示現，被覆手者也可能只是感覺到熱熱的，或者並不會有什麼特別的感覺。

參、祈禱的果實

一、原初的果實：

在原生祈禱的基礎地上，那內在的訴說是常在的，當一個人有了確認的祈禱對象時，「X」「W」「Y」開始得到處理，那滋生的嗎哪就成了原生的果實，它有如一種「定心丸」，使人對「人神關係」安心，這是各種祈禱果實的基礎。

在原生祈禱的訴說中，當「X」騷動著「不安」時，祈禱可能使它移往「W」，得到「平安」。當「Y」激盪著「寬心」時，祈禱可能使它在「Y」中感恩，在「W」得到「平安」。而當「W」維持「平常心」時，祈禱就能避免它移往「X」，以期「平安喜樂」常駐於心。上述這些果實，即是原生的嗎哪，那祈禱的最初果實，這些具有「神聖性」的果實，是宗教人在祈禱中或祈禱後的經驗，它與一般的所謂「祈禱有效無效」不同，因爲宗教人能直觀到祈禱的神聖，並經驗到它原初的果實。

二、神聖的價值：

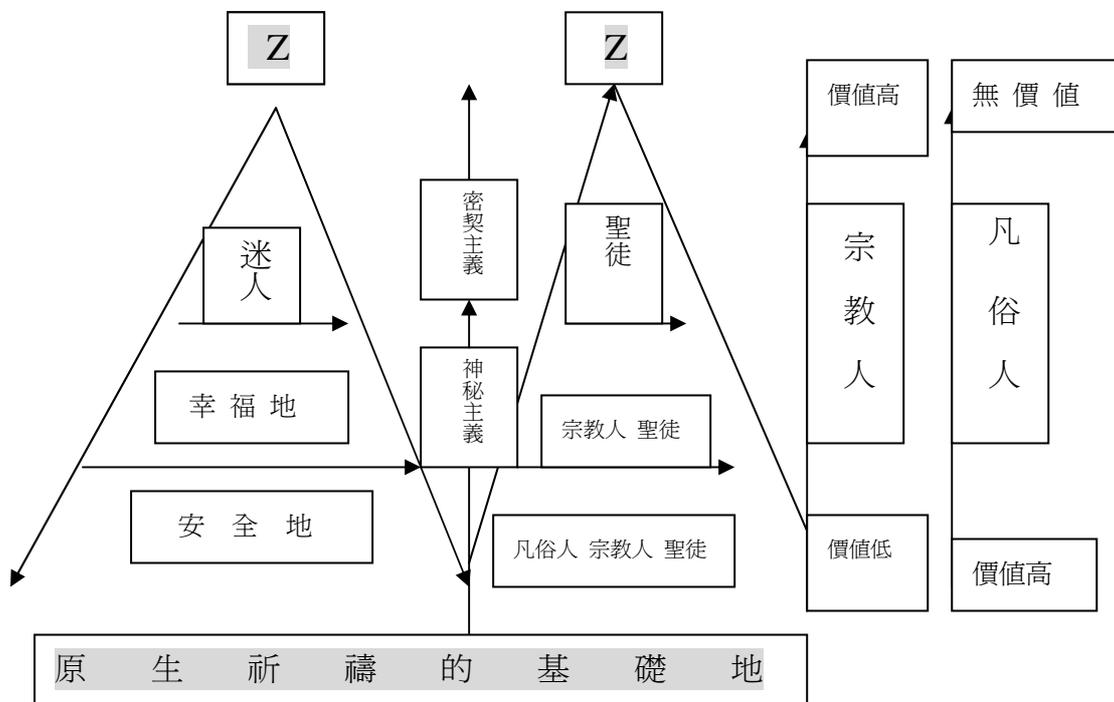
對宗教人而言，所有祈禱的果實都具有神聖的意涵，但因各種祈禱情境的不同，宗教信念的強弱，先天器質，神聖直感的差異，祈禱的果實便有了層次的分別。（如圖示二）

祈禱最初的果實，形成一種安全的界域，這這層次中，人具有宗教性的、神聖性的，對神的安全的信靠感，這是最基本的神聖價值。神的理會，並處理了祈禱者的訴說，祈禱者可能經驗到了事情的順遂，也可能得到了慰藉，亦可能是重大的苦難得到了安頓，因此，他對神有了信靠、依賴，這祈禱的果實，就滋長在神聖的安全界域。

其次，當祈禱者能超越知識的認知，用直覺感覺去認識神，用神聖的直感去經驗祈禱的果實時，這果實就會往上提昇，進入了幸福的界域。這可能是在努力靈修中，安靜的等候神時產生；也可能是發生在舌音祈禱喚起騷動的不安時，及在異象的產生時；或可能是在深度的苦難不安中，「X」形成掀迫的力量所致。幸福界域是個神秘的領域，祈禱者原在安全界域中，仰望神關愛的眼神，現在終能趨近神，甚至投靠在神的懷抱中。

另外，祈禱會成員在舌音祈禱中，當他們放空自己，並直覺到聖神的帶領時，這祈禱已進入到密契的迷人界域中，並朝向「Z」提昇，但是在同禱會的活動中，大都是在神秘主義的幸福界域裡迴盪。他們不論是在重大苦難的震盪中，或在對聖神的交付中，都鮮能到達密契的高度，但在聖神充滿的神秘氛圍中，除了安全、幸福之外，亦能直覺到「迷人」，這「迷人」的果實就已足以成為強烈的動力，使他們風雨無止的參與祈禱活動。

< 祈禱的神聖價值 > (圖示二)



三、凡俗的價值：

宗教人直觀祈禱的果實，使它充滿了神聖價值，凡俗人則傾向計算祈禱的實用性，使它具有了凡俗的功能或倫理價值。對宗教人而言，最具有價值的果實是「Z」，那密契的最高境界，但對凡俗人而言，他們所能感受到的安全的界域，具有高等的價值，而那不可知的「Z」，是無可理解的，無價值的。

聖神同禱會的成員，在祈禱活動中，是十足的宗教人，但在世俗生活中，仍不得不去衡量那些神聖的祈禱，對他們日常生活中，個性、脾氣、人際關係的影響力，這些果實雖不是由直觀而來，卻足以讓自己或他人，對這些費時費力的祈禱，作凡俗的、務實的價值判斷。

肆、祈禱與治療

聖神同禱會成員常強調，他們的祈禱活動涉及身、心、靈的療治，而且這些療治是由神而來，是一種神恩的療治。這種確認，是因對神的確信、神恩療治的解釋系統以及本身的體驗而來。

但如果回到祈禱經驗自身，前述的一些祈禱的發生過程、祈禱發生後的果實，在很多部份能以心理學的導向來賦義。祈禱的原生基礎地，那不安與求援的訴說，在榮格的心理學中所論述的，是自我向本我高靈的訴說，病患自發的畫出曼陀羅，即可比擬於這種訴說，而當人們將自己精神上較崇高的自我投射到耶穌身上時，耶穌是神聖的基督，成為被求援的對象，祈禱會成員的祈禱，即是以耶穌為求援對象。

從奧托的原初心靈論述，榮格的集體無意識原型，可以看出那邪靈與魔鬼的來源，在基督教信仰的詮釋中，榮格更指出黑暗邪惡的勢力被從上帝的形象分離出來，變成祂的副本。聖神同禱會成員所進行的驅逐邪靈、污鬼，治療身、心、靈的病，即是要除去黑暗勢力的威脅。而他們採取的是比較類似於精神分析中，「清掃煙囪」的方式，和榮格的致力「集體心理平衡」有所不同。

祈禱小組經常為同伴、為其他認識的、不認識的人代禱，在祈禱活動中，有類似團體諮商的過程，但他們確認的諮商師是「聖神」，所進行的是「神恩諮商」。他們大都參加過心理健康講座，一部份尋求過心理治療的途徑，但在長期的參加祈禱活動後，認為「神的治療」優於「人的治療」，而且警告說，在面對「邪靈污鬼」「魔鬼的挑戰」時，心理醫師的處境是危險的。目前，在祈禱會成員中，有些人是致力於療治自己，有些人則對治療別人具有使命感。

第二節 研究的相關討論

壹 研究特色

不同宗教就有一些不同的教義解釋系統和祈禱方式，但我們需要回到祈禱經驗自身，直觀經驗的本質，才能瞭解經驗的背後意義。本研究針對聖神同禱會成員的祈禱經驗，包括私人的、團體中的祈禱內容及描述，從最原初的本能驅力來分析、詮釋，人神關係的「安」與「不安」遂成為研究的核心問題。

奧托《論神聖》的研究中，那迷人的奧秘「X」，令人敬畏又神往，伊里亞德在神聖與凡俗的辯證中，探討了宗教的本質。本研究則試圖引用藝術的創造驅力，探討祈禱的原創力來源，並建構了一片原生祈禱的基礎地，從這基礎地出發，揭顯了聖神同禱會成員祈禱經驗的意義所在，然後論述這些祈禱的果實。目前國內有關祈禱的研究文獻，大部份是來自各宗教在本身教義體系下，對祈禱方法與功能的論述，而在靈恩運動的探討方面，也鮮有以祈禱為研究核心者，本研究雖不盡成熟，但仍試圖在一些不同的向度中，做一些新的嘗試。

本研究在宗教經驗的取材上，與威廉·詹姆斯有顯著的不同，詹姆斯取材是廣泛的，但其理論卻是偏重特殊的、強烈的宗教經驗，而本研究雖然只以聖神同禱會一個祈禱小組成員的祈禱經驗為模型，但所涵蓋的有日常生活、教堂，聖神同禱活動中的祈禱，探討的層次有一般的祈求、神秘主義的，以至於密契性的經驗。另外，詹姆斯以實用主義的角度，對宗教經驗做常識的、中道的價值判斷，本研究的重點則是會應祈禱的原生性，揭顯祈禱的果實，並且不對這些果實作價值高低的判斷。

同樣的祈禱行為，在教義體系、個人認知、心理學、心理醫療、社會大眾等各個角度都會有不同的賦義，尤其是那些異於常態的祈禱行為。本研究試圖分析詮釋這些平常的、異常的祈禱經驗，所具有的共通本質，以及它們對當事人的意義，希望能提供宗教界、心理治療領域一些不同角度的參考。

貳 研究限制

本研究因為研究者與這些祈禱小組成員本就互相熟識，所以選擇為研究對象，自有研究上的方便之處；但靈恩運動團體在國內相當多，比天主教聖神同禱會祈禱小組的規模大的，祈禱活動更狂熱的，比比皆是。本研究所蒐集的文本，雖然具有日常生活的、教堂中的、聖神同禱會活動中的各種祈禱經驗，但就廣度與代表性而言，仍嫌不足。

在參與觀察時，很難在活動中或活動後隨機訪談，而在事後的訪問中，

當事人會加入更多的祈禱知識的闡述，遮蔽了原初的經驗；其次，在祈禱果實的探討上，當事人生活情境、人生觀以及心情往往有所變化，在研究過程中，要隨時追蹤了解，實在有所困難。

參、研究建議

一、對後續研究的建議

菲律浦·詹金斯（Philip Jenkins）在《下一個基督王國》書中，特別提到過去半世紀以來，五旬節教派在拉丁美洲、非洲、亞洲的急速成長，令人驚異，它甚至從新教蔓延到福音派及天主教中，使「五旬節之靈的興起」，成了一個劃時代的事件。就國內靈恩運動的發展而言，基督新教中的團體與活動，比天主教的神恩復興運動的數量更多，熱火也更強。這類的祈禱活動，在外人的眼光中，往往帶著神秘的色彩，而參與者的祈禱動作常被形容為怪異，難以理解。即使是天主教的聖神同禱會，在其他教友的評論中，「唸玫瑰經中就好了，何必搞得那麼複雜？」「他們是不是瘋了，為什麼祈禱中會大哭大叫？」類似這樣的觀點並不鮮見。

但學術界的相關研究並不多，尤其從宗教經驗的角度所做的研究更少，而如果要一般人對這些祈禱行為有所理解，經驗的研究卻是不可或缺的。本研究是從祈禱經驗的原生性，探討一個祈禱小組的祈禱活動，從參與研究者所描述的文本中，揭顯了這些祈禱行為的內在意義，但對這些祈禱如何得以成為身、心、靈的治療，仍需有更多的，從現象學、心理學，甚或科學驗證方面所作的研究。例如肯恩·威爾伯所主張的，要從神靈邁向心靈，使外在世界的科學能結合內在世界的科學，在他的論述中，密契主義是一種進化，它使神話、巫術邁向了心靈運動。在此，如果能以肯恩·威爾伯那種對科學與宗教整合的途徑來研究靈恩運動的祈禱行為，或在其他超個人心理學的角度上來研究祈禱治療、趕鬼與治病，相信會大有斬獲。

二、對宗教治療的理解

宗教治療與現代的醫療經常是處在緊張的對立面，前者充滿了宗教的信念，後者則堅持醫學的判斷，並指稱前者為迷信；而當教育體系、甚或司法界介入了這種判斷，是非曲直就更形撲朔迷離。

在一些傳播媒體對火熱的基督教靈恩活動，對祈禱治療的報導中，我們經常可看到質疑與諷刺的標題，以及趨向於迷信的片面認定，在最近的司法判決中，亦有某牧師因強行驅魔而被判妨害自由的案例。但在本研究中發現，具有強烈神聖直感的人，同時會具有強烈的魔性直感，一個被視為精神異常的人，如具有這種直感，而在醫療上卻致力於驅逐他所能經驗到的「神」，是否將使他失去用「神」來驅逐「魔」的機會？或者相反的，如果一個腦部有病變的人，被當成附魔，是否也會延誤治療的時機？對於這類的

判定，除了醫學上的檢查外，我們應該回溯當事人的經歷，瞭解他是否屬於那種具有「神聖直感」的人，這應可以做為治療上的重要參考。這就像某個經驅魔、靈修後療癒的教友所說的，「若沒有第一次的經驗（直覺到魔鬼的經驗），可能會被當精神病患看待處理。」這是在精神醫療和宗教治療之間一個值得深思的問題。

參考書目

<中文書目>

- C.H.布爾加科夫著，徐風林譯（2001），《東正教》。北京：商務印書館。
- D.Barsotti 著，高達德譯（1991），《方濟的祈禱》。台北：思高聖經學會。
- Frederico Ruiz O.C.D 著，台灣加默羅隱修會譯（2000），《聖十字架的生平與教導》。台北：上智出版社。
- G.G.索倫著，涂笑非譯（2003），《猶太教密契主義主流》。四川：人民出版社。
- Karen Armstrong 著，蔡昌雄譯（2003），《神的歷史》。台北：立緒。
- L.易理泰著，徐英發譯（1986），《福音生活楷模》。台北：思高聖經學會。
- Maggie Hyde 著，蔡昌雄譯（2002），《榮格》。台北：立緒出版。
- Norman K Denzin 著，張君玫譯（1999），《解釋性互動論》。台北：宏智文化。
- Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯（2002），《導讀榮格》。台北：立緒文化。
- 于士錚著（1997），《百聖傳略》。台北：光啓社。
- 王亞平著（2001），《基督教的神秘主義》。北京：東方出版社。
- 王敬弘著（1998），《神恩與教會》。台北：光啓社。
- 王敬弘（1998）《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》。台北：光啓。
- 艾克哈特著，榮震譯（2003），《艾克哈特大師文集》。北京：商務印書館。
- 尼古拉·庫薩著，李秋零譯（1994），《論隱秘的上帝》。香港：道風山基督教叢林。
- 台灣地區主教團編（1996），《天主教教理》。天主教教務協進會出版社。
- 台南基督磐石之家編印（2003），《未識之雲》。
- 史泰司（W.T.Stace）著，楊儒賓譯（1998），《冥契主義與哲學》。台北：正中書局。
- 布蘭特·寇克萊特（Brant Cortright）著，易之新譯（2005），《超個人心理治療》。台北：心靈工坊。
- 多瑪斯·牟敦（Louis Thomas Merton）著，譚壁輝譯（1999），《靜觀·靜觀》。台北：上智出版社。

伊里亞德著，楊素娥譯（2001），《聖與俗》。台北：桂冠。

狄奧尼修斯著，包利民譯（1998），《神秘神學》。北京：三聯書店。

谷寒松編著，《神學辭典》，天主教神學編譯會，台北光啓，1996

李安德著，若水譯（2002），《超個人心理學》台北：桂冠圖書。

余德慧著（2003），《詮譯現象心理學》。台北：心靈工坊。

余德慧著（2003），《生死學十四講》。台北：心靈工坊。

沙特著，陳宜良等譯（1990），《存在與虛無》。台北：桂冠。

肯恩·威爾伯（Ken Wilber）著，龔卓軍譯（2000），《靈性復興》。台北：張老師文化。

杰弗里·帕林德爾著，舒曉煒、徐鈞堯譯（1992），《世界宗教中的神秘主義》。北京：今日中國出版社。

林本炫、何明修編（2004），《質性研究方法及超越》。南華大學社會教育研究所。

吳汝均著（2003），《胡塞爾現象學解析》，台北：台灣商務印書館。

金澤著（2001），《宗教人類學導論》。北京：宗教文化出版社。

武金正著（1993），《解放神學》。台北：輔大神學叢書。

帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯（1992），《詮釋學》。台北：桂冠。

約翰·希克（John Hick）著，鄧元尉譯（2001），《第五向度》。台北：商周出版。

保羅帝里希譯，尹大貽著（2000），《基督教思想史》。香港：漢語基督教文化研究所。

保羅帝里希著，成窮、王作虹譯（1998），《存在的勇氣》。貴州：人民出版社。

哈維寇克斯（Harvey G. Cox）著，孫尚陽譯（2002），《基督宗教》台北：麥田出版。

胡幼慧著（2003），《質性研究》。台北：巨流圖書。

迦達默爾著，洪漢鼎譯（2004），《真理與方法》上海：譯文出版社。

華爾希·蒙席（Vincent M. Walsh）著，徐敬夫譯，王敬弘編校（1994），《認識天主教神恩復興運動（一）》。台北教區神恩復興運動服務小組。

華爾希·蒙席（Vincent M. Walsh）著，田毓英譯（1996），《認識天主教神恩復興運動（二）》。台北教區神恩復興運動服務小組。

唐崇榮著（2001），《聖靈、禱告、復興》台北：中福出版社。

唐迪福、古茲曼著，楊成斌譯（1995），《在聖神內更新》。台南：聞道出版社。

夏普（E. Sharpe）著，呂大吉譯（1991），《比較宗教學：一個歷史的考察》台北：桂冠。

郝士頓著，趙鄭簡卿譯（1995），《靈修神學發展史》。台北：中福出版公司。

翁德昭著，彭瑞婷譯（2000），《祈禱—聖女大德蘭的聖愛之路》。台北：光啓社。

莊耀嘉編譯（1997），《馬斯洛—人本心理學之父》。台北：桂冠。

海德格著，陳宜良等譯（1990），《存在與時間》。台北：桂冠。

海德格爾、奧特等著，劉小楓編（1998），《海德格爾與神學》。香港：漢語基督教文化研究所。

菲立浦·詹金斯（Philip Jenkins）著，梁永安譯（2003），《下一個基督王國》。台北：立緒出版。

威廉·詹姆斯（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2003），《宗教經驗之種種》。台北：立緒

崔默（William Calloley Tremmel）著，賴妙淨譯（2000），《宗教學導論》。台北：桂冠。

麥格夫（Alister E Mcgrath）著，趙崇明譯（2004），《基督教靈修學》。香港：基道出版。

葉光明著，以琳譯小組著（1998），《趕鬼與釋放》。台北：基督教以琳書房。

黃克鑣著（2000），《心靈流溢：禮儀之外的祈禱》。天主教香港教區禮儀委員會。

張春申（1998），《聖神的寬、廣、高、深》。台北：光啓。

潘寧頓著，姚翰譯（1999），《神妙的歸心祈禱：基督徒祈禱的古老更新》。台北：上智出版社。

聖依納爵著，房志榮譯（1989），《聖依納爵的神操》。台北：光啓社。

聖十字若望著，台灣加爾默羅隱修會譯（2001），《靈歌》。台北：上智出版社。

楊韶剛著（2001），《尋找存在的真諦－羅洛梅的存在主義心理學》。台北：貓頭鷹出版。

漢克·海尼葛瑞福著，劉清彥譯（2001），《耶穌的禱告》。台北：道聲出版社。

賀西納著，魏玉琴譯（1986），《靈恩運動》中國與福音出版社。

發爾沃（FR. Serafino Falvo）著，楊成斌譯（1992），《神恩的復甦》台南：聞道出版社。

發爾沃（FR. Serafino Falvo）著，楊成斌譯（1992），《聖神時代的黎明》。台南：聞道出版社。

蔡宗德著（2002），《伊斯蘭的世界音樂文化》。台北：五南圖書。

蔡美麗著（1990），傅偉勳等主編，《胡塞爾》，台北：東大圖書。

奧爾森（Roger Olson）著，吳瑞成、徐成德譯（2003），《基督教神學思想史》。北京大學出版社。

劉鴻蔭著（2002），《什麼是彌撒》。台北：天主教聞道出版社。

榮格主編，龔卓軍譯（2002），《人及其象徵》。台北：立緒文化。

榮格著，劉國彬、楊國友譯（2004），《榮格自傳》台北：張老師文化。

蔡昌雄著（2005），〈醫療田野的詮釋現象學研究運用〉見林本炫、周平（編）：《質性研究方法與議題創新》p259-286。

魯道夫·奧托（Rudolf Otto），成窮、周邦憲譯（2003），《論神聖》。四川：人民出版社

潘寧頓著 (M.Basil Pennington) 著，姚翰譯 (1999)，《神妙的歸心祈禱：基督徒祈禱的古法更新》。台北：上智出版社。

歐文亞隆著，易之新譯 (2003)，《存在心理治療》。台北：張老師文化。

盧德編譯 (2003)，《聖山沙漠之夜－隱修導師談耶穌禱文》。台北：上智出版社。

盧德著 (2004)，《榮格心理學與聖三靈修》。台北：光啓文化。

穆宏志/朱修德著 (1998)，《日常生活中的神操》台北：上智出版社。

盧雲 (Fr.Henri J.M.Nouwen) 著 (1992)，《從幻想到祈禱》。香港公教真理會譯。

羅伯華爾頓著，潘鳳娟譯 (2005)，《教會歷史與年代圖表》。中華福音神學院。

羅伯·索科斯基著，李維倫譯 (2004)，《現象學十四講》。台北：心靈工坊。

羅傑·渥許等編，易之新等譯 (2003)，《超越自我之道》。台北：心靈工坊。

羅絲·艾翠絲 (Lauren Artress) 著，趙閔文譯 (1999)，《迷宮中的冥想：西方靈修傳統再出發》。台北：商周出版。

<期刊、碩博士、會議論文>

王敬弘 (1978)，〈舌音神恩〉。《神學論集》。第三十八期，487-508。

王敬弘 (1981)，〈宗徒大事錄中的聖神〉。《神學論集》。第四十七期。13-30。

王生台 (1998)，〈五旬節的火焰---評靈恩運動〉。《台灣眾召會-肯定與否定》。第一卷，第二期。

王瑞鴻 (1999)，〈試探神秘主義的不衰之秘〉。《宗教》(北京中國人民大學)。第二期，16-20。

文榮光等 (1993)，〈靈魂附身現象—台灣本土的壓力因應行爲〉。《民族學研究所集刊》。第七十三期，1-32。

巨克毅 (1998)，〈當代宗教信仰面對的挑戰—世界宗教與公民宗教的省思〉。《宗教哲學》。第四卷，第四期，44-61。

史德姆 (2002)，〈說方言---現代還有這種恩賜嗎？〉。《校園雜誌》。第四十四卷，第三期。

石朝穎 (1998)，〈現代心理學與古典宗教意識的會通〉。《宗教哲學》。第四卷，第四期，159-172。

艾爾 (著) 梁啓和等 (譯) (2005)，〈靈交密約---預備心靈，迎接上帝〉。《校園雜誌》。第四十七卷，第一期。

艾爾 (著) 梁啓和等 (譯) (2005)，〈靈交密約---研讀聖經，默想聖經〉。《校園雜誌》。第四十七卷，第二期。

艾爾 (著) 梁啓和等 (譯) (2005)，〈靈交密約---默想生命〉。《校園雜誌》。第四十七卷，第三期。

艾爾 (著) 梁啓和等 (譯) (2005)，〈靈交密約---禱告〉。《校園雜誌》。第四十七卷，第四期。

- 李哲修（1995），〈超性生命的成長〉。《天主教之聲》。第二十一期。
- 沈清松（1997），〈表象、交談與身體—論密契經驗的幾個哲學問題〉。《哲學與文化》。第二十四卷，第三期，262-273。
- 朱修德（1995），〈依納爵靈修精神中的使命意識〉。輔仁大學宗教研究所碩士論文。
- 武金正（2000），〈奧托的宗教經驗〉。《輔仁宗教研究》。創刊號。
- 武金正（1997），〈拉內的「與奧秘相遇」〉。《哲學與文化》。第二十四卷，第三期，250-261。
- 林淑鈴（1994），〈關於台灣本土靈魂附身現象的修正性看法〉。《台灣史料研究》。第四期，136-150。
- 岩田文昭（2001），〈神秘主義的宗教心理理解〉。《宗教心理的探究》。3-23。
- 孟保羅（著），林玉梅等（譯）（2001），〈說方言的依據：神學的方法論〉。《神召院訊》。第一四八期，3-7。
- 周功和（2002），〈聖靈充滿真偽辯〉。《校園雜誌》。第四十四卷，第三期。
- 胡國楨（1997），〈當代中國教友的靈修生活〉。《神學論集》，第一一二期，189-201。
- 耿曙（2003），〈深度訪談法專題〉。政大「研究生研究方法研習營」講義。
- 高上傑（1980），〈基督徒靈修傳統中的默禱方法〉。《神學論集》。第四十四期，217-236。
- 莊飛（2001），〈從五旬節信仰看靈恩現象〉。《神召院訊》。第一四七期，3-7。
- 許光福（1996），〈約翰衛斯理的四大神學支柱〉。《台灣衛理報》。四月號。
- 陳德光（1997），〈艾克哈思想中的兩主題：聖子的誕生與突破入神的源頭〉。《哲學與文化》。第二十四卷，第三期，206-215。
- 陳德光（2002），〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉。《神學論集》。第一三二期，205-224。
- 陳永芳（1990），〈萬國道德會的五行性---一個本土心理學的質性研究〉。輔仁大學應用心理學研究所碩士論文。
- 黃鼎元（2002），〈論十字若望黑夜概念〉。輔仁大學哲學研究所碩士論文。
- 許恆嘉（2002），〈教會管理與靈性經驗的集體印証---以基督教靈糧堂核心管理團隊之背景為例〉。東海大學宗教研究所碩士論文。
- 游謙（1997），〈基督教的靈異觀：以趕鬼治病為例〉。中研院社會學研究所「宗教、靈異、科學與社會」學術研討會論文。
- 游謙（2000），〈幾個基督教靈恩教派的分析〉。台灣社會問題研討會論文
- 張寶琪（2003），〈認同與關聯：莫特曼辯證式的十架神學〉。中原大學宗教學研究所碩士論文。
- 張春申（1973），〈聖神同禱運動〉。《神學論集》。第16期，285-297。
- 張春申（1991），〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉。《神學論集》。第八十九期，349-357。

- 曾敬恩(1988),〈從聖經、歷史、神學的角度看靈恩運動〉。《新新生命雜誌》。第五期。
- 張奉箴(1994),〈神秘經驗與天主教〉。《神學論集》,第九十三期,429-456
- 游琮祺(1998)《宗教現象學:其緣起、發展及困境》,哲學雜誌第二十六期,
- 愛主日深(編)(2005),〈神父需要神恩復興,神恩復興需要神父〉。《天主教神恩復興網》。
- 鄔昆如(1998),〈宗教靈修的時空基礎〉。《宗教哲學》。第四卷,1-8。
- 楊文王(1999),〈一貫道團所發生心靈現象之探索—以榮格分析心理學探索〉。南華大學生死學研究所碩士論文。
- 董俊蘭(1997),〈從聖經的觀點看「聖靈的本質」和「聖神充滿」〉。《神學與教會》。第二十二卷,第二期,22-30。
- 翟兆平(1999),〈舊瓶新裝---潛伏於靈恩運動中的形態論思想〉。《台灣眾召會-肯定與否定》。第二卷,第二期。
- 趙雅博(1992),〈宗教與文化—天主教對現代文化危機的挽救之道〉。《哲學與文化》。第十九卷,第一期,1186-1200。
- 劉錦昌(1996),〈十字架約翰的靈修與空無觀〉。《神學與教會》。第二十二卷,第一期。
- 劉錦昌(2004),〈潘霍華的靈修神學〉。《神學與教會》。第二十九卷,第一期,130-148。
- 劉錦昌(2003),〈路德的靈修神學〉。《神學與教會》。第二十八卷,第一期,72-93。
- 劉賽眉(1992),〈神恩運動的神學反省〉。《神恩》。第15期,30-34。
- 劉秋固(1998),〈超個人心理學與宗教心理學對靈性問題之研究〉。《宗教哲學》。第四卷,第三期,173-188。
- 劉秋固(1998),〈從超個人心理學看佛教中的瀕死經驗及其靈性〉。第三次儒佛會通學術研討會論文選輯,271-285。
- 蔡麗芳(1998),〈宗教在心理治療中的角色和位〉。《諮商與輔導月刊》。第一五五期,6-10。
- 劉文琪(2001),〈探討努曼經驗及其與神秘經驗之關係—以奧托之思想為範圍〉。輔仁大學宗教研究所碩士論文。
- 蔣祖華(1996),〈神恩研究---喚醒一個長久被遺忘的觀念〉。輔仁大學宗教研究所碩士論文。
- 潘春旭(2005),〈天主教神恩復興運動的巫覡性格探討〉。第三屆宗教研究生論文發表會。
- 蕭宏恩(1995),〈上帝經驗〉。《哲學與文化》。第二十二卷,第七期,602-612。
- 歐力仁(2001),〈人性的,太人性了!--宋泉盛的宗教觀〉。《神學與教會》。第二十六卷,第二期。
- 蔡昌雄(2001),〈哲學與超心理學的辯証整合---以禪宗冥契經驗解讀為例〉,

真理大學第一屆宗教心理學研討會。

關永中（1994），〈神秘經驗知識及其三大形態〉。《台大哲學》。第十七期。

關永中（1997），〈師長艾克哈所提示的靈修歷程〉。《哲學與文化》。第二十四卷，第三期，216-249。

戴俊男（1997），〈屬靈恩賜的論斷〉。《神學與教會》。第二十二卷，第二期。

鍾秋玉（2000），〈禪修型新興宗教之社會心理學研究：以印心禪學會為例〉。政治大學心理學研究所博士論文。

譚學波（1972），〈宗教與精神分析學〉。《獅子吼》。第十一卷，第二期，3-32。

嚴曼麗（1889），〈從神秘到愛---與英國倫敦大學宗教哲學教冉天恩談神秘主義〉。《當代》。第三十六期，68-73。

<英文書目>

Assagioli, R. (1975), *Psychosynthesis : height psychology, Discovering the self and the Self*. San Francisco, Ca : Psychosynthesis Institute.

Bettis, Joseph Dabney (1969), *Phenomenology of religion : eight modern descriptions of the essence of religion*, SCM Press.

Buttrick, George A (1951), *So We Believe, So we Pray*. Nashville, tenn : Abingdon.

Brooke, Roger (1991), *Jung and Phenomenology*, London : Routledge.

Burrow, Ruth. (2000), *Ascent to Love : The Spiritual Teaching of the Cross*. USA : Dimension Books Inc.

Doniger, Simon (1972), *The Nature of Man in Theological and Psychological Perspective*. New York : Harper & Row.

Ellwood, Robert S. Jr. (1980), *Mysticism and religion*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.

Eliade, Mircea. (1963), *Myth and reality*, trans .by Willard R. Trask, New York : Harper & Row.

Findlay, J.N. (1970), *Ascent to the Absolute : metaphysical papers and lectures*. London : Allen & Unwin .

Fromm , Erich. (1950), *Psychoanalysis and Religion*. New Haven, Conn : Yale University Press.

Freud, Sigmund. (1961), *The Future of an Illusion*. Garden City, N. Y. : Doubleday, Anchor.

Grof, Stanislav (2000), *Psychology of the Future*, State University of New York Press.

Greeley, Andrew M. (1977), *The Mary Myth, on the Femininity of God*. N.Y. : The Seabury press.

Heiler, Friedrich (1997), *Prayer : A Study in the History and Psychology of*

- Religion*. Oxford University Press .
- Heisig, James W. (1987) , “PSYCHOLOGY : Psychology of Religion.” The *Encyclopedia of Religion* . Edited by M. Eliade, New York : Macmillan Publishing Company. Vol. 12, PP57-66.
- Irwin, H. I. (1989) , *An Introduction to Parapsychology*, London: McFarland & Company, Inc.
- Jung, C.G. (1990) , *Analytical Psychology : Its Theory and Practice*. London : Ark.
- Jung, C.G. (1970) , *Religion and Psychology : West and East*. Princeton University.
- Johnson, William. (1970) , *The Still Point : Reflection on Zen and Christian Mysticism*. New York : Fordham University Press.
- Jonte-Pace, Diane E ; Parsons, William B. (2001) *Religion and Psychology : Mapping The Terrain*. London and New York : Routledge.
- Kilian , McDonnell (ed) (1975) , *Holy Spirit and power : the Catholic Charismatic Renewal*, publisher : Doubleday, Garden City, New York..
- Ludwig, Jan, ed., (1978) , *Philosophy & Parapsychology*, Buffalo, New York: Prometheus Books.
- Lewis, I.M. (2003) , *Ecstatic Religion : A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London : Routledge.
- Maslow , Abraham. (1962) . *Religious Values and Peak Experiences*. Columbus, Oh : Ohio State University Press.
- Miller, David I. (1972) . *Gods and Games*. New York : Harper & Row.
- Macchia, Frank D. (1993) . *The Question of Tongues as Initial Evidence : A Review of Initial Evidence, edited by Gary B. Mcgee*. Journal of Pentecostal Theology 2, PP117-127.
- Maslow, A.H (1976) . *Toward a Psychology of being (2nd ed.)* .New York, NY : Penguin.
- Nieto, Jos'e C (1997) , *Religion Experience and mysticism*. Maryland : University press of America.
- Nagatomo, Shigenori (1992) , *Attunement Through the Body*, Albany, New York: SUNY Press.
- Otto, Rudolf. (1957) , *Mysticism East and west. . : A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism* . USA : Meridian.
- Panikkar, Raimundo (1973) , *The Trinity and the Religious Experience of Man*. New York : Orbis Books.
- Rahner ,Karl (1979) , *The Spirit in the Church*. New York: Seabury Press.
- Stone, Jerome A. (1992) , *The Minimalist Vision of Transcendence*. New York : State University of New York.
- Slusser, H. Gerald. (1986) , *From Jung to Jesus : Myth and Consciousness in the New*

- Testament.* Atlanta, Georgia : John Knox Press.
- Turner, Victor W. (1968) , *Myth and Symbol.* The Encyclopedia of Society Science, Vol,10,PP.576-582.
- Watts, Allan W. (1972) , *Behold The Spirit : A Study in the Necessity of Mystical Religion.* New York : Random House.
- Wilber, Ken (1993) , *The Spectrum of Consciousness,* Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing House.
- Williams, T.P. (1980) , *Transpersonal Psychology : An introductory guidebook .* Greeley, Co : Carol L. Lutey Publishing.
- Wulff, David M (1997) , *Psychology of Religion : Classic & Contemporary,* New York: John Wiley & Sons, Inc.,)
- Yuasa, Yasuo (1993) , *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy,* Albany, New York: SUNY Press.
- Zachner, R.C (1961) , *Mysticism Sacred and Profane .* London : Oxford University press.

<附錄一>

「從天主教聖神同禱會探討祈禱的密契性與精神價值」訪談大綱

訪談日期： 年 月 日

受訪者基本資料

姓名： 姓別： 年齡：
服務單位： 職稱：
學歷：
經歷：
住址：
電話：

1. 請談談你的宗教信仰歷程。
2. 請問您參加「聖神同禱會」的動機。
3. 覺得聖神同禱和一般的祈禱活動有何不同？
4. 在祈禱活動中，什麼時候會感動？
5. 請談談舌音祈禱中的經驗。
6. 請談談覆手祈禱中的經驗。
7. 請談談祈禱治病的經驗。
8. 請談談您的宗教生活，譬如個人的靈修與日常的祈禱時機等。
9. 宗教信仰，祈禱活動，對您有產生什麼影響？
10. 對聖神同禱會的展望？

<附錄二>

訪談同意書

您好：

我是南華大學宗教學研究所的研究生，目前正在撰寫碩士論文，題目是：「天主教聖神同禱會祈禱經驗之研究」。目的是要研究聖神同禱會的祈禱行為特徵，並從祈禱經驗中，探究祈禱如何會發生，祈禱背後的意義，祈禱產生的果實等。

在研究進行中，我將會與您約談一次或二次，每次大約兩小時。為求資料的正確及完整，在訪談中將使用錄音機錄音，錄音資料僅供研究不作其他用途，在做成文本紀錄時會隱匿真實姓名，也不會陳述能夠辨識個案本人的相關資料，以確保個人隱私權。

在訪談以及研究期間，您如有任何不適或不想參加研究，可隨時向研究者提出。非常感謝您的協助，使本研究能順利進行。 祝您

主恩滿溢 平安喜樂

南華大學宗教學研究所研究生 王永成 敬上
連絡電話：

本人已瞭解上述對研究訪談及研究目的之相關說明，並且同意參加本項研究。同意書一式二份，雙方各執一份。

同意人：

日期：

電話：

住址：