

# The Shattered Lantern

Rediscovering A Felt  
Presence of God

無神論哲學家尼采一百多年前驚世駭俗地宣告：

「上帝已死！」

而一個瘋子在擁擠的市場裡，

一邊摔碎一盞燈，

一邊憤怒地喊道：

「上帝已死！而我們正是謀殺祂的人……」

## 四碎之燈

——重新發現天主的臨在

那盞燈，碎了……

上帝真的死了嗎？

你所信的那位神，仍存在嗎？

《靈魂的渴望》作者——

榮·羅海瑟 (Ronald Rolheiser) / 著 陳芝音 / 譯

# The Shattered Lantern

Rediscovering A Full  
Presence of God

無神論哲學家尼采一百多年前驚世駭俗地宣告：  
「上帝已死！」

而一個瘋子在擁擠的市場裡，  
一邊摔碎一盞燈，  
一邊憤怒地喊道：  
「上帝已死！而我們正是謀殺祂的人……」

## 四碎之燈

——重新發現天主的臨在

那盞燈，碎了……

上帝真的死了嗎？

你所信的那位神，仍存在嗎？

榮·羅海瑟 (Ronald Rolheiser) / 著 陳芝音 / 譯

# **The Shattered Lantern**

Rediscovering a Felt Presence of God

By Ronald Rolheiser

Translated by Chih-Yin Chen

Copyright © 2004 by Ronald Rolheiser

Reflection Guide Copyright © 2004 by The Crossroad Publishing Company

Published by The Crossroad Publishing Company, 481 Eighth Avenue, New York, NY 10001

Complex Chinese Copyright © 2010 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan

All rights reserved.

# 目錄

序言 5  
致謝 9

## 第一部

自戀主義、實用主義、難以克制的不安，喪失「驚奇」這份舊時的本能…………… 11

第一章 信友當中無信的問題 12

第二章 自戀主義、實用主義、難以克制的不安與喪失默觀性的人格 23

第三章 全然不同的局面 51

## 第二部

恢復對驚奇的舊時本能：西方基督宗教思想中的三項默觀傳統…………… 71

第四章 意識的淨化 72

第五章 欽崇天主神聖的默觀 99

第六章 了解與接納人的偶存性 129

恢復對驚奇的舊時本能：一項具體的實踐

第七章 當代的靈修操練 168

回顧指引

關於作者 205

## 序言

想像你有一天晚上躺在床上，全身充滿因信德所帶來的溫暖感受。在那恩寵的時刻，你確實感覺天主的存在。那一晚你內心沒有任何懷疑；你知道天主存在，就像你知道自己存在一樣。你覺得自己的信仰堅定十足。

現在再想像另外一幕。有天晚上，你在混亂、空虛、滿腹疑惑中驚醒。試著讓你自己進入這樣的情況：你不再能體會天主的存在，或者說服自己相信祂在。你試著想像天主存在，感受天主本身，但卻什麼都感覺不到，內心只剩下一個想法，那就是過去你所相信的，只不過是自己希望的投射。你的心對你說，天堂只是虛無，就好像往黑黝黝的洞中望去，回望的只是黑暗與空無。

難道這意謂著你的信德有一晚很堅強，而另一晚就很脆弱嗎？信德只是能夠去想像或去感覺天主存在嗎？並非如此。也許這一切只表示，你在某一晚的想像力特別強烈，而另一晚則缺乏這樣的想像力。信德不等於能夠想像天主的存在，或甚至能夠在情緒層

面感覺到天主。我們的理智常無法勝任想像天主存在的這份工作，我們的心在使我們感覺天主存在這事上也一樣拙劣。然而天主並不因此就停止存在，信德也不會因為我們的心或想像力枯竭就死去。天主存在，獨立於我們的感悟之外。信德乃是更深邃的事物。

在我們所身處的文化中，多數時候不再想像天主的存在。這文化認為它已不再具有信仰，同時天主也不存在。這一見解無處不在。我們之中誰沒有配偶、兄弟、姊妹、小孩、密友、同事、鄰人，或點頭之交，有意或無意地相信天主不存在，正因為他／她無法在腦中想像天主？

我猜，就某一程度而言，這對我們每一個人來說都是如此。我們隱隱過著不可知論的生活。與其說是信仰，不如說是半信半疑。我們每天的意識中幾乎或根本沒有感覺到天主。在想像和感覺裡，我們好似無神論者，即便我們表明信仰，唸〈信經〉，去教堂，或甚至做傳教工作。「聖像」(icon，或指「神聖的象徵」)在我們的聖堂內，但卻不在我們的心裡。這並非因為我們是享樂主義者、異教徒、敗壞或物質主義者，而是因為我們所生活、行動、呼吸的文化，並不幫助我們發展這樣的「聖像」。現時流行的文化，尤其是在西方，無法幫助我們去想像或感覺天主的存在。我們呼吸著不可知論，甚至是無神論的氛圍。何以如此呢？

我們可以從尼采（Friedrich Nietzsche）一百多年前驚世駭俗的宣告：「上帝已死！」開始思考。在尼采筆下，這句話出自一個瘋子口中，他在一個擁擠的市場裡，一邊憤怒地喊出這句話，一邊搗毀一盞在正午時還點著的燈。平常在引用那段驚世駭俗的演說時，都只提到「上帝已死」這一短句，但尼采筆下的瘋人接下去所說的，是沉重的控訴與纏繞不去的疑問：「上帝已死！而我們正是謀殺祂的人。瞧我們用了什麼樣的海綿，竟拭去了一整條地平線！」

這是怎麼發生的？我們怎麼從以知覺天主存在為中心的文化和意識中，變到缺乏同樣的心智能力去思考、想像及感覺天主存在的境地？我們怎麼謀殺了天主？我們是怎麼拭去了所有的地平線？

這本書——書名取自尼采的瘋子宣告「上帝已死」時，所做的行動，摔碎一盞燈——是為了我們中間那些必須時時祈禱，像伯鐸在福音書裡那樣說：「主，我信，但幫助我的無信吧！」的兄弟姊妹（編註：此句似引用《馬爾谷福音》九24，但並非出自伯鐸之口）。它要面對隱伏於掙扎之下的天使和魔鬼，也就是信友當中無信的問題。

為何去想像及感覺天主的存在，成了一種掙扎？在這掙扎中，哪些是不該出現的，哪些則是正常的？我們的生活方式會謀殺天主嗎？我們能回歸正途嗎？我們是否能「起



死回生」？身為信友，在不可知論的文化中，該做什麼？

這本書並不打算回應所有的問題。沒有一本書能做到。唯有以一個誠實的生命，每日與這些議題奮戰，謙卑而蹣跚地行於生命的奧祕內，方能收穫那埋存在答案中的珍寶。本書則嘗試對如何去做給予一些願景，由此我們的信德不只是出於意志的行動，也成為心靈的習慣。

榮·羅海瑟，O.M.I. 於羅馬，義大利

二〇〇〇年十月一日

## 致謝

寫作本書時，有許多人支持著我。

首先感謝我的修會，無玷聖母獻主會全體成員，儘管我有諸多缺點，他們從未動搖對我的信任與寄望。我的家人也同樣如此，這大家庭包含我的兄弟姊妹及他們的兒女，對我永遠懷抱耐心。特別感謝湯尼·敦墨及在加州奧克蘭的獻主會會士們，他們的殷勤款待，使我擁有一個完美的寫作空間——熱情的友誼、豐盛的餐桌、日領聖體，以及一個美麗的老房間，有著硬木地板和凸窗台。

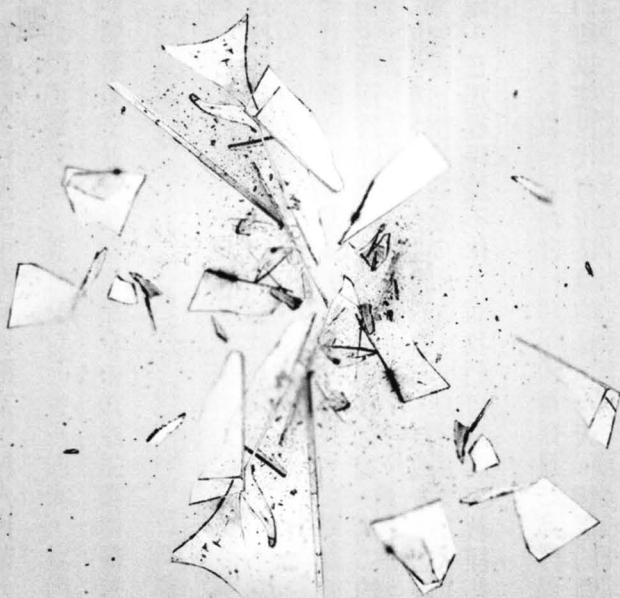
還要特別感謝十字路出版社（Crossroad Publishing）熱情與令人驚喜的工作伙伴，尤其是關都琳·赫特及保祿·麥克馬洪，他們接納了我這異鄉人。

第一部

自戀主義、實用主義、難以克制的不安，  
喪失「驚奇」這份舊時的本能

「最大的錯覺就是誤以為一切都沒什麼不同。」

——切斯特頓（G. K. Chesterton）



## 第一章 信友當中無信的問題

### 日常意識中的不可知論

史上最富盛名的小說之一是這麼開始的：「幸福的家庭都是相似的，不幸的家庭各有各的不幸」<sup>1</sup>。

適用於家庭的這句話，對各個世代而言亦然，每一世代都有它獨一無二的不幸。尤其在宗教掙扎這方面，我們的世代也不例外。以往世代的信友，為教會、聖經的詮釋，及基督的唯一性和定位等諸多問題，在那裡爭論不休，而我們自身的宗教掙扎卻聚焦在最核心的問題，即天主的存在。

我們活在無信的年代。使我們和以往世代有所區隔的是，今天，無信的問題在有宗教和無宗教者間一樣真實。關於信德的問題，正是信友之間的無信。

相信天主，對我們大多數人而言，幾乎如同南柯一夢。我們還可感覺到以往宗教活

動的痕跡，但是我們自身的意識已近於不可知論。在生活的茶米油鹽當中，罕見對天主鮮明的感受。在教堂裡，我們仍為天主安排一席之地，但祂在其他場所則備受限制。

百年前，當尼采宣告「上帝已死」，他不是指天上的神已死，而是說日常生活中，天主已無關緊要了。上帝是死了，尼采又說，但祂的「影子仍舊很長，我們應該首先征服這陰影」<sup>2</sup>。

當代分析家斐理·萊佛（Philip Rieff）也有類似的說法。以他的觀點，我們的世代與天主的關係曖昧難辨：祂雖已消失不見，但我們仍有一張祂的名片。祂雖然缺席，但因為我們過去的宗教信仰，我們仍保有對祂的一絲感受。未來的世代，他斷言，連這樣的感受也不會有<sup>3</sup>。

這些意象，談到信仰猶如南柯一夢，談到宗教猶如與天主的陰影掙扎，談到天主雖已不在，但我們仍留著一張名片，約略地描述了我們每天在信仰與不可知論之間的掙扎。我們仍然對天主有些體驗，即便那往往並非直接自活水中飲取的鮮明體驗。就算天主真的進入我們每天的體驗，大半我們所感受的，並非一位活生生的人，我們真的和祂說話，從祂那裡尋求終極的慰藉，就像個人對個人，朋友對朋友，情人對情人，小孩對父母那樣的關係。

相反地，我們經驗天主、談及天主時所想到的，乃是一種宗教、一個教派、一種倫理哲學，道德的指引，尋求正義的必然，或一種社交上的懷舊。對我們大多數人而言，相信天主好比如此：天主就是宗教信仰，而宗教代表的就是一種生活方式——去教堂、服從聖經、性行為只限於一夫一妻的婚姻制度；不可說謊、欺騙或起誓，民主原則、合宜的審美觀、對人要友善。

因此，天主成了某種倫理及思想的原則，而非一個人格。我們對這原則所投注的心力，從可以為之慷慨就義的熱烈情感，轉變成模糊的懷舊心態。在這心態中，天主與宗教具有等同的地位，這地位好比英國的皇室——也就是某一類生活方式的具體象徵，但對日常生活的運作幾無重要性可言。這不是不好，只是說明了，幾乎看不出誰確實對天主感興趣。我們更感興趣的是對德行、正義、合宜的生活方式，或甚至為敬拜天主、互助及公義之故建立團體。但到最後，倫理哲學、人性本能、不加掩飾的利己之心，才是我們投入這些活動的動機，而不是因為與生活的天主交往所滋生的愛和感恩。天主不僅缺乏市場，就連在我們的宗教活動及宗教熱情中，也往往不見祂的踪影。

在我們信友中，無信不只是那麼一點點而已。天主代表某種身心症、某種宗教、某種事業……卻極少被看作是一位生活的、啟發的、使人安慰的、具有挑戰性的人物，祂

本身使這日常世界相形見绌。

尼采在他《快樂的科學》(The Gay Science)一書中，道出這樣的場景。一個瘋子，在大白天裡，點亮一盞燈，衝進一個擠滿人羣的市場喊叫著：我要找天主！我要找天主！但是市場裡的羣眾都取笑他。「祂走失了嗎？」一人問著。「祂大概像小孩一樣迷路了吧？」另一人問著。「祂躲起來了？還是在怕我們？」他們喊著、譏笑他。然而瘋子轉向他們並喊說，「天主是死了，我告訴你們，是我們殺了祂，你們和我。我們全體都是祂的謀殺者。但是我們怎麼做了這事？我們如何能夠飲盡海水？誰給了我們海綿去拭盡整個地平線？這世界所擁有的一切中，最神聖、最有能力的，卻在我們的刀下流血至死。」然後他沉默不語，把他的燈摔毀在地上，並且宣告說：「我來得太早了。要人們了解這事，仍然還有一大段距離，但他們已經這麼做了。他們殺害了天主！」

人如何能夠殺害天主？尼采在這寓言中所說的，就是「不信」（可說是一種無神論），並非只存在於將自己視為信友的人羣之外。它乃是信者羣中的一種現象。無神論與無信的問題，不在於否認天主的存在，而在於天主從信友的日常意識和生活中缺席，不夠活躍、不夠重要。就是以這種方式，「我們殺害了祂」。

為何是這樣？為何天主不再活躍於我們日常的生活和意識中？這有兩種解釋。兩種

都有人仔細琢磨過。

聖十字若望曾寫道，我們會經驗到天主的沉默，因為天主能是「隱祕的」，或者因為我們是「盲目的」……就像一件物體之所以模糊，是因為它距離太遠，或是因為我們的視力不良。因此，天主可能撤走祂的臨在，為淨化我們的信德（若望所指的「隱祕」），或者，我們只能微弱地經驗天主，因為我們自身有某些問題（若望所指的「盲目」）。前者他稱之為「靈魂的黑夜」，而後者則是默觀上的錯謬。

近代神學的爭論卻把這種區別兩極化了。保守派與自由派都同意，今日我們對天主的經驗絕非它應有的狀態。這點共識之後他們則漸行漸遠。保守派整體而言，將問題歸因於聖十字架若望所謂的「盲目」：我們生活的方式有某些錯誤，使我們難以企及對天主的經驗。另一方面，自由派則傾向將此情形看作「隱祕」方面的問題。我們對天主的體驗是薄弱的，因為我們正在被淨化，透過靈魂的黑夜，被引領到對天主更成熟的體驗。誰是對的呢？

這兩種狀態乃是同時運作。通常在各個時代，我們的信仰掙扎，不但是因為天主藉撤回祂慰藉的臨在，主動地考驗我們，也是因為我們從未如本來應有的那般忠信。天主始終若隱若現，而我們總是半明半盲。



在此，我的目的不是去爭論我們對天主現有的體驗薄弱，到底是因為天主正引領我們進入更深一層的信仰，還是因為我們自身有某些不對勁。而其實一直是兩樣都有，但我意欲聚焦於後者。我選擇這條路，不是因為我覺得保守派的主張比自由派的更正確，而是因為我對於天主的自由、天主是否選擇給予我們靈魂的黑夜，畢竟是無能為力。然而，我們可以在自身對天主的意向上做些努力。我們的重點會放在信仰上的掙扎，雖然它成了我們自身的過失，但也能夠加以改善。

在我們內不夠完善，使我們對天主的體驗變得遲鈍、模糊的是什麼？若是每一時代有其特殊的不幸，那麼，我們這時代不幸的宗教掙扎根源為何？

體驗天主方面的掙扎，不是天主的存在或不在，而比較是在我們的意識中，天主是否臨在。天主總是臨在，但我們卻不常想到天主。正如一位靈修作家所說，「天主教在教堂裡同樣也在酒吧中，但是，一般來說，我們在教堂裡比在酒吧裡更常想起祂」<sup>6</sup>。

耶穌說：「心地純潔的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。意識到天主是一種心智的狀態，就是純潔。經典的靈修作家們通常將心的純潔與默觀相連。透過默觀去淨化意識，以能更好地體驗天主，這樣的掙扎就是尋求更完滿的覺察的掙扎。在今日的西方文化中，我們大部分人只有萎縮的默觀能力、模糊的自我覺察。天主雖臨在

我們面前，但我們沒有想到祂。我們缺乏默觀的能力，因此，我們缺乏對天主活躍的體驗。在日常意識中天主的消隱，是默觀上的一個錯謬。這是什麼意思呢？

### 天主的消隱是默觀上的錯謬

我們的自我覺察怎麼模糊的？我們為何缺乏心靈的純潔？

經驗有質量方面的區別，也有開放程度上的區別。我們的意識和清醒，在程度上有多有少。天主也許強烈地臨在某一事當中，但是我們過於在意、專注於我們的頭痛、心痛、工作、白日夢、令人分心的不安，以至於忽略了那臨在。

這些事情嚴重地限制了我們的覺察。通常，我們真正覺察到的事物遠少於實際所能覺察到的事物。日常經驗的質量與深度大體上決定了我們是否覺察天主。關於天主臨在於何處，我們或是沉睡，或足夠清醒。對日常生活的覺察或無所覺察，則取決於我們默觀的能力。

何？」

「若是每一時代有其特殊的不幸，那麼，我們這時代不幸的宗教掙扎根源為

默觀與覺醒有關。所謂默觀，是去完全地體驗一件事，包括它的所有面向。聖經上稱此為與天主、與他人及宇宙「面對面」相遇（格前十三12—13）<sup>7</sup>。當我們面對現實事物，不因自戀（我們的頭痛及心痛）、實用主義（我們的緊迫工作）以及過度不安（我們的幻夢及分心）所帶來的限制和扭曲影響我們的經驗時，我們就在默觀。

靈修作家們，如聖十字若望，向我們保證，假使我們的覺察未被縮減或扭曲，在日常經驗中應會感受到無窮與神聖，也就是感受到天主。若我們對日常經驗保持完全的清醒，隨之而來的是對天主的一種直觀（*conviction*）<sup>8</sup>。但假使我們日常的覺察有所縮減，不是默觀的，那麼天主便在我們的意識中死去，最後連在教堂中亦然。

我們與無信的掙扎，企圖在日常生活更真切地感受到天主，其實是一個與默觀的掙扎。但是我們難道不是天生的默觀者嗎？心理學及社會科學的研究，沒有給我們更深的自我了解嗎？難道我們今日不是更甚於以往，渴求獨處、平安與寧靜嗎？

這一切確是如此。但是這些事情中，沒有一件談到我們在日常生活中保持默觀。很明顯地，我們對天主的感覺十分薄弱。這只能意謂著，我們的默觀感覺也同樣薄弱。為何是這樣呢？

我們很容易陷於對當代文化過度悲觀，要不就是絲毫不加批判。按各人的性情，我

們要不就樂觀，要不就悲觀，不是自由派，就是保守派，因此，在評估任何情形時，很容易過於慷慨或過度批評。要評價我們的文化，首先應該指出它的矛盾性。我們的文化有它的長處及弱點，而這些弱點往往正是其長處的陰暗面。不過，顯然內在性及默觀不是它的強項。神學家若望·俄格拉弗(Jan Walgrave)曾評論道：「我們的年代共謀了對內在生活實質上的威脅」<sup>9</sup>。

這當然並非某個團體出於利益而摧毀價值，狡猾而刻意為之的陰謀。但各種歷史因素的偶然匯流，西方歷史中諸多造化弄人，使我們更加難以活出深刻的生活。

哪些影響力謀害著內在生命？現下普遍存在某個簡化的看法，認為今日信仰的掙扎肇因於一九六〇年代的社會變遷。此一看法指出，搖滾樂、披頭四、越戰、毒品、性解放、經濟富裕，首次由窮致富世代的出現、新科技，各種旅行與隱埋出身的機會，改變了我們對家庭、婚姻、倫理、天主及宗教的概念。西方世界過去三十年，生活已有根本上的轉變，隨這轉變，舊時關於家庭及宗教的理想都遭受損害。今日有關信仰的諸多問題，依照這一看法，均根植於發生在上一世代的社會變遷。

這看法過於簡化。當尼采筆下的瘋子摔毀他的燈並喊道：「上帝已死，我們是祂的謀殺者！」他所談到的歷程，早已延續好幾世紀。當這世代感覺到天主之死時，他們不

過是站在一個長久歷史過程的最後階段，在不知不覺中，逐漸地、一步步地殺害了天主，甚至用著與原本令天主在我們內心活躍相同的方法來殺害祂<sup>10</sup>。現時的危機，其根源溯及數百年<sup>11</sup>。

我們的世代與此一實際上的無神論掙扎的理由，根源於西方歷史中文藝復興來臨、現代科學與哲學肇始所帶來的轉變。當時所種下的一粒種子，終在二十世紀後葉開花結果了。

註釋：

- 1 托爾斯泰，《安娜·卡列尼娜》。第一部第一章。英譯者為Maudie。
- 2 尼采，《快樂的科學》。英譯者E.T. W. Kaufmann, (New York: Vintage Books, 1974), p. 167.
- 3 Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York: Harper Torchbooks, 1966) .
- 4 本段中引文均取自註二引用之版本。E. Nietzsche, *The Gay Science*. Book 3, no. 125, p. 182.
- 5 John of the Cross, *The Living Flame of Love*. Commentary on Stanza 3, numbers 70-76, translated by K. Kavanaugh and O. Rodriguez. ICS Publications (Wahsington, d. C., 1979), pp. 637-40.

- 9 Sheila Cassidy, *Prayer for Pilgrims* (London, 1980), p. 61.
- 7 許多靈修經典作家均採用此一對默觀的定義，如聖十字若望。
- 8 「直觀」(contuition) 一詞原出自於一位在斯坦布魯克(Stanbrook) 修院的本篤修士之作品 *Medieval Mystical Tradition and John of the Cross* (London, 1954), p. 70。法雷爾(Austin Farrer) 在他的哲學論文 *The Finite and Infinite: A Philosophical Essay* (Westminster, 1943) 中也使用此詞。法雷爾提到，在「日常感知」(ordinary perception) 中，若此感知能力向現實的各個面相開放，人除了「領會」(perceives, or "contuits") 到有限之外，也能領會到無限。所以這一詞彙與「直覺」(intuition) 一詞意思並不一樣。「直覺」意指人在嚴格意義上的感知及隨之而來的理性推論之外，所捕捉到的事物；「直觀」則指人心所見超越感官的感知能力，但始終「伴隨」著感官的感知，是這感知經驗的一部分，因此，直觀亦屬於日常的感知，也可以說是感知經驗屬於默觀的那一面。
- 9 此語本為私人談話，後來發表為短文。見 Ronald Rolheiser, "Just Too Busy to Bow Down," in *Forgotten among the Lilies* (London: Hodder & Stoughton, 1990), pp. 12-114.
- 10 我們常以不好的宗教殺害天主。無神論往往出自於極差的有神論。Michael Buckley 在他的大作中有討論，見 *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987)。
- 11 關於這些歷史根源的分析，可參考 Ronald Rolheiser, "The Deeper Causes Underlying Our Present Difficulties in Believing," *Louvain Studies* (1994)。

## 第二章 自戀主義、實用主義、難以克制的<sub>不安與喪失</sub>默觀性的人格

### 不利於默觀的因素

耶穌曾許諾，假使我們心靈純潔，我們將看見天主。是什麼阻礙了心靈的純潔呢？假使天主就在那裡，等著我們去體驗，為何祂卻沒有在我們的經驗中更引起注意？為何對天主的經驗老是與我們自己的計畫和私利混在一塊兒？為何無法更開放地、更不遲鈍地覺察？

### 自戀主義

在哲學誕生之前，古希臘的宗教及心理學智慧結晶是一系列的神話故事。納西瑟斯（Narcissus）的故事便是其中之一。

納西瑟斯是河神刻菲索斯（Cepheissus）的兒子，一個極度美貌而自負的青年。一位

山林仙女厄科 (Echo) 鍾情於他，但他對她十分冷淡。最後她憔悴得只剩一縷嘆息聲，因為她對他的愛情得不到回應。因為這緣故，涅墨西斯 (Nemesis) 決意處罰自負的納西瑟斯。他誘使納西瑟斯走到一處水池解渴。當他看到自己的倒影，就為自己的美貌而傾倒，愛上了他自己。沉迷於對自己的迷戀當中，他最終憔悴而死，變成一朵以他而命名的花（編注：即 Narcissus，水仙）。

弗洛伊德的心理學用這名字作為心理分析中，意指過度自我偏執的術語——自戀主義。

很少意象能比這詞彙更能描述出現代人的心態。就算我們這世代沒有愛上自己，無可否認地，我們也是一個沉迷自身的世代。

談到自戀主義，首先看到的是我們對個人主義的傾向，並且因此無法健全地去意識和關心私生活領域之外的現實。提供一個簡單但清晰的事例：過去數年來，我都有參與婚前懇談的課程，好幾個堂區都將這樣的課程列為結婚的必要條件，因此許多參與者都不是出於自發的選擇。在課程期間，我們常要和他們的許多異議角力，這些異議極少和課程討論內容——婚姻的本質——有關。反而最主要（多半充滿厭惡）的異議是對課程本身：「為什麼我們應該上這課程？為什麼教會及社會在意我的婚姻？我的婚姻跟誰都



沒關係。這是我的生活，我的愛情，我的蜜月，我的未來，我的事！」

提出這些問題及異議的人，正表露了某種個人主義，缺乏社羣意識，缺乏對自身以外的現實有所感，這是很不健康的。這樣的異議多半是出自勒內·笛卡兒（René Descartes）的追隨者，而非出自耶穌基督的追隨者。這位大哲學家，為尋找他的哲學的起點，質疑每一事物是否真實存在，直到他不再能懷疑的一件事：「我思，故我在！」（“I think, therefore, I am!”）在笛卡兒的腦海裡，我們唯一能夠確信，能夠知道是真實的事物，就是我們自己。其他的一切，或許都不過是夢境。

上面引述的這些年輕人的抗議，正響應了笛卡兒那寂寞的口吻，懷疑自身私領域以外的一切事物是否真實存在。他們其實想表達的是：「我的心痛、我的頭痛、我的創傷、我的難題、我老是缺錢、我的貸款、我的工作、我的煩惱才是真的。其他人的生活，團體社會與其關注都不是真實的。」

這類的自我中心並非偶然，亦非我們的世代專有。人類性格的結構，正是自我意識的所在，使得自戀成為我們本質的一部分。對於我們而言，自身永遠是這麼地真實。自我的真實性永遠排在最重要的地位。然而今天，由於某些隱而不顯的機遇，強化了自我偏執的天生傾向，到了我們作繭自縛的地步。

自戀主義，就其不利於默觀的影響來看，有四個主要的特徵：

### 1. 缺乏認知他者現實性的能力

這一特性明顯地出現在剛剛的舉例中。這些年輕人及他們的抗議就是我們文化的產物，此一文化態度的化身。在他們身上的掙扎是我們都應該要看到的，即體會我們之外的世界一如我們自身一樣真實。

### 2. 追求雅痞的生活品質

「雅痞現象」(yuppie phenomenon)也許聽起來沒什麼大不了，但是它所描述的情形，乃是近代西方文化上深具影響的發展之一。

雅痞是什麼？

我們生活的走向透過下意識的迷思及感覺影響多於理智，因此我們可以用四個相互貫通的口號來定義雅痞一詞：生活品質、力爭上游、追求成功及物質享受。

自我發展原是透過以往為宗教信仰所推崇的責任感與苦行生活去達成。

今日推動人們的，是下意識的迷思（也有不少是有意識的），包括成功、向上爬、變得富有、擁有完美身材、穿著入時、威風八面、奢華的物質享受、達到一切有可能達成的願望——而且要舒舒服服地。隨之而來的，是毫無掩飾的野心及赤裸裸的欲望，把一切包袱丟到腦後。成為雅痞的個性，其中重要的一部分就是透過成功，使自己凌駕他人之上。

當然，這並非都是不好的，也不是新的現象。人們從以前到現在都有這些需求，而老一輩的迷思（例如：白手起家、努力工作、出人頭地）看來也差不多。在這些事物中也沒有什麼本質上不道德之處。我們不需要質疑對成功的強調。未曾出現過的、不道德的、該質疑的現象，乃是它與一種明確的生活哲學相連，在這哲學裡，脫繯的個人主義、自私自利，以及獨斷獨行都毫不羞慚地被擁為美德。說白了，自我發展等同個人救贖。每一件事——婚姻、家庭、團體、公義、教會、倫理、服務他人、犧牲——只有在提升個人價值時，才具有意義。自我發展原是透過以往為宗教信仰所推崇的責任感與苦行生活去達成，但對雅痞們來說，自我發展本身就是救贖，就是宗教。

從許多方面都可明顯看出，我們深受這觀念影響，包括我們閱讀及欣賞的事物。

當我們觀察近年來非小說類的暢銷書名單，可以說其中每一本書都在談成就、成功

的報酬、生活品質，以及追求卓越。這也表現在我們對富人及名人的欽羨上。尼爾·波茲曼 (Neil Postman) 在《娛樂至死》(Amusing Ourselves to Death) 一書中，描述一九八三年在耶魯大學畢業典禮的經過。當時頒授好幾個榮譽博士學位，其中一個頒給德肋撒姆姆 (Mother Theresa)。當她及其他人接受學位時，觀眾行禮如儀地鼓掌，但是卻有些保留及不耐，「因為他們想把心意留給禮台側面靜靜等待著最後一個領受學位的人」。台上一一宣讀她的成就，許多觀眾此時離開座位湧向禮台，等待最後這位的名字被念出來——梅莉·史翠普 (Meryl Streep)！觀眾「發出熱情的巨吼，足以震聾整個紐海文市」<sup>2</sup>。我並非有意批評梅莉·史翠普。她是一位優秀的女演員，就一切跡象來看，她也是一位優秀的人物。重點是觀眾的反應，正是典型的現代文化，也說出我們最重視的是什麼。

追根究柢，這是自戀主義。也許跟教科書敘述的不盡相同，但確實是佛洛伊德分辨出來的那一類。我們就是這樣極為我行我素的文化。

### 3. 私人領域不斷擴大

幾乎生活的每一領域，都在不斷地往發展更多的私人空間邁進。在我們的文化裡，

理想狀態是有一部自己的車、一間私人辦公室、一棟自己的房子；在那房子裡，要有自己的房間、自己的浴室、自己的電話、自己的音響、還有一套自己的電視和DVD播放器。

忙碌的超市裡，一個掛著電話耳機的購物者，這一幕充分描繪了私人領域不斷擴大的情形。他們略過那些與人互動社交的可能性，而往自己的私人世界內移動。完全縮進自己的殼裡！

在大部分西方文化中，法律也表現出這種對過度隱私的需求。對我們大多數人，法律及秩序的理想狀態是如羅馬的和平時期（Pax Romana），也就是法律應維護足夠的公共秩序，好讓每個人都能做他們要做的事。以西方大多數的標準而論，那就是人權的定義。

隱私本身沒有錯。沒有人能達到或保持成熟，除非他們在社交互動與隱私之間取得健全的平衡。問題是過度著重隱私。當這需要不加抑制時，有意義的社交互動就減少，而躲入個人計畫、個人幻夢和胡思亂想的機會就增加。若有意義的社交互動不夠，無法將我們從自我中拉出以明白自身以外的現實，自戀主義只會愈形強大。因此隱私領域不斷擴大，是自戀主義的症候，也是起因。

#### 4. 無法為自身偏好以外的目標做出行動

今天，我們過分被自己的內在世界占據，以至於難以為自己事務以外的動機行事。

社會學家勞勃·貝拉（Robert Bellah）在他的大作《心靈的習性》（*Habits of the Heart*）

一書中給了一個極佳的例子<sup>3</sup>。他敘述布萊恩的故事，一位年輕的加州商人，經過離婚的創傷之後，決定改變自己的價值觀。還年輕時，他曾縱情享樂，以他自己的話來說，「荒唐淫亂」。後來他結婚安定下來，擔任要職，也生育了三個小孩。他的婚姻，雖然並非不幸福，卻不是他生活的重點；他的工作和事業才是。他一週工作六十五到七十小時，週末極少休息。他的事業如日中天，而婚姻生活卻如槁木死灰。一天晚上他回家，已經人去樓空。他的妻子離開了他。

離婚對他是一個重大打擊。不曾經歷過任何失敗的他，婚姻的終結激起了一次危機，最終引導他徹底改變生活的優先順序。他終於再婚，而婚姻及家庭生活對他而言已有所不同；在他的生活裡，首要之事就是他的家庭。必須有所犧牲時，就減少工作。布萊恩過得很幸福，擁有全新的熱情與活力，這要歸功於他的家庭及新的優先順序。

面對現實，當我們一心只顧自己，就只能看見能被看見的事物中，極少的一部分。

從許多角度而言，這聽起來似乎是一個悔改的故事。然而貝拉指出，當布萊恩試著解釋為何他現在的生活比以前更好時，問題就來了。說到底，對他現在所做之事的理由，及他認為這值得的信念，跟年少時追求享樂，還有青年時追求事業成功的理由，並沒有什麼不同——因為這使他感覺很好。以往他做他的事，現在仍然如此。

局外人或許會說，就宏觀角度，即共同的社會結構來看，他現時的生活方式及價值觀要比他過去的更有利於羣體。但那不是他改變生活方式和調整價值觀的理由。結果，他認為現時生活方式恰當的理由和過去是一樣的：只是個人偏好。

在這方面，布萊恩典型地代表我們的文化，而非只是例外。一般來說，我們都像他一樣，不曾把我們的價值觀及優先順序，連結到超越個人偏好和內心感覺良好以外的架構。總之，我們自身的現實是唯一真實而重要的。

為何這有損於默觀呢？過度的自戀主義對默觀的影響是顯而易見的。面對現實，當我們一心只顧自己，就只能看見能被看見的事物中，很少的一部分。即使是那一小部

分，也將被利己之心影響和扭曲。

想像一個美好的夏日，你在景色如畫的森林裡散步。大地彷彿燃著了天主的火焰，而那景象、聲響及氣味，足以使你在焚燒的荊棘叢前脫掉鞋子。但是假使你的心神徹底被擾亂，比方說，你剛被你正熱戀的情人拒絕，那麼在你散步時，實際上什麼也看不到——不要說是美景和自然界了，而是根本什麼都看不見。你只處在自己之內，被傷痛撕裂，不停地想著過去與將來的對話、可能及幻想。對一切你實際看到、聽到及聞到的美好和自然，跟你走進停車場或垃圾場所得的沒有兩樣。你被鎖進內在的世界，它的執著吸取了你全部的意識。外在世界幾乎不能滲透你或甚至使你分心。你的現實減縮到只剩下自己的內在在世界，一樣的大小、形狀和色彩。

上面這個因沉迷自身，對身旁走過的美景視而不見的例子，說明了為何自戀主義是默觀的對立面。它也反映出我們的文化為何在平凡的生活難以看見天主。當我們過度地顧及自己，我們就會在自己的心痛及問題之外，看不見任何事物，對現實的感受也萎縮了。當我們不易覺察除了自己以外的現實時，無法相信天主的存在，也就不足為奇了。



## 實用主義 (Pragmatism)

實用主義與西方生活可說是同義詞，美式生活尤然。此詞來自希臘文 *pragma*，意謂「事務」(business)，但亦有效能、通情達理及實用等涵義。

實用主義是一種哲學及生活方式，它主張一個理念是否為真，在於它的實用效果。這意謂著什麼有用，什麼就是真的。因此檢驗真理的標準不在於這理念是否符合事物本身的真相，而在於這理念是否有具體的功用、實際的結果，或者能被用來有效益地控制世界。成就即是價值。好事必然有用，有用的就是好事。實用主義的理想存在於西方心智的深處，是科技社會的底蘊，在我們的教育體系中被奉為圭臬，而在我們對任何不實際、無用或無效率之事（或人）缺乏耐心上，更是明顯。

當然，這裡面有不少是好的。毋庸置疑，現代世界中許多事物，有助於使生活更好——醫學、旅遊、科技進步及通訊便利——大部分都是以實用面對生活的結果。一邊享受這些事物的益處，一邊又不分青紅皂白地批評產生這些事物的哲學及生活方式，也顯得虛偽。但是認清實用主義帶來某些削弱性的副作用，仍十分重要。

## 1. 以我們的作為，而非我們之所是來認識自己的價值

假使我們接受實用主義的原則，好事必然有用，那麼，只有你有用時，你才是好的……而你有多好，則取決於你有多有用。這些等式大大擾亂了我們的生活。

心理學家證實，快樂大部分憑藉著一個健康的自我形象。當我們對自己有好的感覺時，我們是快樂的，反之我們就不快樂。處在一個實用主義的社會，不幸地，唯當我們有用地達成目標、生產及貢獻，我們才感到自己是好的。當我們做了社會評價為好而重要的事，我們才感到自己是好的、重要的；當我們所做的事情不被社會認為好或重要時，我們則自覺無用、不重要。我們給與他人讚賞與敬意，基於實用的成就，多過端正的德性或人格特質。處在一個實用主義社會，「作為」(doing)才算數，「所是」(being)不值一晒。我們只在意我們之所為，而非我們之所是，彷彿這就是生命本身。

這種態度造成的結果，到處都感受得到：專業目標的成就優先於家庭生活、個人品德及休閒；處在退休、失業或在家陪小孩的人，會覺得不滿及沒用；殘障者、年老者、病人沒有一席之地；我們終日汲汲營營——沒有時間、沒有休閒、高血壓、無法享受生活——不知道自己怎麼會這樣，也不知道如何跳脫這處境；結果，當「作為」成了一

切，而「所是」毫無意義，我們最終不知如何面對死亡。

## 2. 對不切實際的理念缺乏耐心

在實用主義的社會裡，人的思考是為了解決問題。任何想法都是要幫助我們更舒適地面對險惡的環境。因此，在西方社會裡，學習是一種手段，而非目的。教育多是為了生活的技能，而非尋求智慧。我們的教育制度、研究計畫、對「學習」的理解，都反映了這個優先順序。我們為研究哪種橡膠能製造更好的汽車輪胎所花的經費，多過於研究為何自殺在今日西方社會裡，為青少年第二大死因。科技發展的速度，使我們只能蹣跚追趕著如何面對各種新奇事物的產生，同時，我們也無法找到在婚姻、社羣、國家，及整個世界中共存的方法。實用主義的文化在教育方面排定的優先順序，對創造舒適生活固然很有用，但是卻難以提供我們彼此公平友善地分享生活這方面的價值觀。

## 3. 只信賴科學法則

當思考的目的是為了掌控事物，使人類得益，科學法則就占據了中心地位，最後成了一切。在實用主義的社會裡，唯有科學有權確立事實。它的種種發現均被認為是客觀

的。由其他學門所提供，不同的認知法則——如形上學、哲學、神祕學、詩學或神學——被視為純粹主觀，僅屬個人信仰的議題。舉例而言，不論專業科學家或門外漢都不曾看見過一個原子。然而我們無人懷疑它的存在。科學不僅使我們相信原子的存在，也運用原子創造了核能。誰能懷疑它們的存在呢？同樣的，不論是專門的神祕家或普通人也都不曾在這世界上看過天主。然而，我們卻對天主的存在存疑——儘管神祕家向我們保證，祂確實存在，我們也在信者（更不用說基督、佛祖、或穆罕默德）的生活中，看到確實經驗某些事的明證，信者們稱之為體驗天主。這些信者也如同科學家一樣，分裂原子、釋放能量。但在科技社會裡，我們只看到、只懂得一種能量——實用。這是一種削弱性的貧乏，它縮減了我們默觀的能力。

多默·牟敦(Thomas Merton)有一次被一位記者問到，現時在靈修上最主要的疾病是什麼。他的回答令訪問者驚愕。在各種可能的回答中（如缺少祈禱、缺少團體、道德淪喪、缺乏對正義及窮困者的關懷），他卻只答了一句：「效率」。為什麼？因為，「從隱修院到五角大廈，都忙著運作……而少有時間及精力顧及其餘」。牟敦指出，論及天主和宗教時，問題不在於我們多麼糟糕，而是我們過於忙碌。他說，我們不夠默觀，是因為生活上諸多要求吸取我們全部的精力與時間。

一九八九年《時代雜誌》(Time Magazine)有一期的主題是「汲汲營營(Rat Race)：美國怎麼搞得自己灰頭土臉」<sup>4</sup>。內容指出時間在今日社會成了最珍貴的商品，父母要和孩子們相處，還得先預約時間，科技加速今日世代的脈動，對許多人來說，要維持事業立於頂端，就耗掉他們全部時間與精力。而再下來這十年，情形又更加糟糕！這世界根本就沒有時間或精力(甚至能力)去祈禱或是默觀。「汲汲營營」一詞說明一切。正如時代雜誌的評論所說，「連睡覺的時間都沒了，當然也沒時間作夢」。

實用主義之所以不利於默觀，還有一項更隱微的影響。當自我價值憑藉的是成就時，很少人肯花多些時間祈禱或默觀，因為很明顯地，這些是白費工夫。在講求實際方面，它們是無用的，只是浪費時間。默觀和祈禱並不成就什麼、生產什麼，也不為生活增加任何具體成效。當我們做有用的事情時，我們才會好過。對無用之事，我們沒有閒功夫。因此，我們在默觀方面，比貧窮還要窮。我們受困於文化中所要求的效率，就好像基督比喻裡的人們一樣，拒絕國王的邀請赴婚宴(路十四16—24，瑪廿二1—14)。他們沒有明白地拒絕邀請，只是沒有去。他們都太忙了。

## 難以克制的不安

我們是一羣浮躁不安的人。

浮躁不安和平靜正相反。平靜是人最基本的願望之一。我們渴望平靜，甚至將它視為天堂：「請賜給我們永恆的安息。」

當我們做有用的事情時，我們才會好過。對無用之事，我們沒有開功夫。因此，我們在默觀方面，比貧窮還要窮。

今日，我們的生活充滿更多壓力，更令人疲倦，我們開始感到筋疲力竭，幻想獲得更多平靜。我們會去想像一個安祥的、寧靜的地方：看著自己沿著湖邊散步，注視著寧靜的日落，坐在搖椅上，靠著爐火吸著煙斗。但即使在這些想像裡，我們還是把「平靜」看作某種活動，某種我們要做的「事」，能令我們提起精神的「事」……然後，我們就可以重回常態的生活。

然而，真正的平靜是一種覺察，一種實實在在的生活。以一種安適、感恩、欣賞、

平和及祈禱的意識，度日常的生活。對日常生活心滿意足之時，我們就是平靜的。

多默·牟敦在較長一段獨處的時間中，所寫的日記裡提到：

「在一個平凡的人類生活中，與他的饑餓和睡眠，與他的冷和暖、起床和就寢相伴，就已足夠。蓋上毛毯再掀開、調泡咖啡然後啜飲、替冰箱除霜、閱讀、冥想、工作、祈禱，就如同我的祖先一樣，生活在這大地上，直到死亡。阿們。沒有必要去聲明這才是生活，更不用強調是『我的』生活，然而不必懷疑，這也不是別人的生活。我必須學習，逐漸遺忘所謂的計畫或籌謀」<sup>5</sup>。

今天，我們好似永不饜足。生活本身最簡單和基本的喜悅，像牟敦描寫的那些，已在我們日益嚴重的浮躁不安、驅策、狂熱及凡事過度中失落了。我們的生活中，狂熱多過安適，執念多過平安，無節制多過滿足。這些都是浮躁不安失控的表現。

難道人不就是不安的嗎？我們不正是此世的過客，雖內心嚮往無限，但卻只能困於有限且受限的生命嗎？我們是否應對那份時時不滿日常生活大小事物而遭受的折磨感到驚訝？這份無可救藥的不安，至少證明我們是活著的，情緒反應健康而正常。難道天主

不是造了我們，使我們的種種不安只有在祂內才能安歇？

一點也沒錯。不安是正常的。然而，它也像體溫，超過某一定點，就變成病態的發燒。現在我們的心靈體溫已經高得離譜。浮躁不安已經過度。健康的不安敦促我們不要自滿於有限的此世生命，一旦不安成了病態，就如同牟敦所說，「平凡的人類生活已不再足夠」。

我們的浮躁不安已將我們遠遠推離健康狀態。與之相關的三項因素妨害了我們默觀的能力：

### 1. 渴求體驗

人一旦過分不安，他就不再滿足於只是做個「人」（「他的饑餓和睡眠……冷和暖、起床和就寢……調泡咖啡然後啜飲」）。一個人身體的感覺、品嚐咖啡的口味，一切簡單和基本的事物，在過分執著地渴求體驗中全都失落。

經院哲學常說，人性渴求適當的目標，就是至目前為止可知及良好的一切事物。這是較抽象的說法，其實就是說，最終能令我們心滿意足的，乃是去體會所有的人、事、物，也讓所有的人、事、物體驗到我們自己。我們的軀體、思維以及心靈總是渴求經驗。



對經驗的這份渴求，原是我們一切行動正向的基礎和動機。當不安變得過度，就開始把我們向外推，以致我們的行動不再具有重心且出於自由，反而成了某種強迫症。我們的生活被這樣的概念所吞噬；除非我們體驗過一切事物，旅行過所有的地方，看過一切風景，在許許多多人心裡留下印象，否則我們就只是微不足道。對每次饑餓，每次疼痛，以及生活中每一未臻完美之處，我們總是不耐煩；我們堅信，除非自己渴望的所有樂事都能加以品嚐，否則無法獲得快樂。

在這難以克制的浮躁不安中，我們面對生命顯得過於貪求，充滿不切實際的期待，且無法接受在此生，其實所有的和絃都還尚未完成。我們感覺不到平靜或滿足，因為我們深信一切缺乏、一切張力，及一切無法達到的渴望都是悲慘的。所以，孤獨、未婚、已婚但不夠浪漫或性愛不夠滿足、外貌不好看或是身體不健康、年老或殘障，都被視作悲劇。身陷妨礙我們自由的職務或承諾是悲哀的，貧窮也是悲哀的，來世走一遭而沒有遍嘗一切樂事，實現內在一切潛能，是悲哀的。

當我們執著於這想法，就難以保持默觀。我們太過聚焦於自身痛苦，而不夠開放，接受其他可能。

## 2. 缺乏忍耐和貞潔之德

幾年前，在蘇聯共產主義崩潰之先，一次古怪的經驗，正好幫我注意到我們的文化在耐心方面的困境。我和一羣西方遊客到蘇聯旅行。十二月裡下雪的傍晚，我們抵達莫斯科，辦好入境手續，正要轉乘前往聖彼得堡的航班。然後，沒有任何說明，我們足足等了……二十四小時。

那晚，有數百人在機場等候。只有我們這一團西方人，顯現出恐慌。我們跑過一個又一個詢問檯，要求說明，又去電各個大使館。眾人義憤填膺地認為：「沒有人能這樣對待我們！我們沒必要忍受這樣的對待！」

這給我們的啟示是，在那機場裡，誰來自西方，誰不是，一眼就明白。我們忿怒，急躁而傲慢。相反的，東歐人默默地等待著。他們抽煙、玩牌、喝著伏特加。顯然他們很習慣等待。一天以後，我們去聖彼得堡的航班總算來了，「守夜」(Vigil)也就此結束。不過，它完全不像個「守夜禮」(譯註：Vigil一詞有整夜不眠之意，同時也指夜間祈禱)。從開始到結束，我們都在抗爭，不願等待，認為這是剝奪我們的權利。後來靜下心思索，我在這偶發事件中看到一個重要的課題。

正如我們當時在機場忙著繞來繞去，認為沒有任何人事物有權拒絕我們所想要的東西，同樣地，我們也在自己的生活裡匆忙打轉，拒絕等候，拒絕活在任何張力中，認為沒有人、事、物有權拒絕我們所想要的一切。

缺乏耐心的結果可見於我們的經濟、我們的性別倫理，以及不斷傾向透過權力而掌握原該是自由給予之物。我們的文化不耐等候，因此，也缺乏貞潔之德，嚴重地削弱了默觀。

貞潔通常被定義為與性有關，也就是某種天真無邪、純潔、自制或守獨身。這樣的定義過於狹隘。貞潔主要的意義並非關於性，而是尋求對一切體驗的節制和適當性，包括性的體驗。守貞意謂著慎重地體驗一切事物，在我們準備好了的時候才盡情享受。當我們隨隨便便或不成熟地體驗事物，就破壞了貞潔。不敬與不成熟動搖了貞潔之德。

體驗有好有壞。它可以凝聚心靈，也能撕碎它。它能帶來喜樂，也能帶來混亂。旅遊、閱讀、功成名就、性事、品嚐新事物、打破禁忌，這一切都是好的，假使我們慎重地、在適當時間去體驗這些。相反地，當我們未以貞潔的態度來面對，也就是說，我們沒有用全然尊重他人的態度，或是尊重我們自身的完整性來面對時，這些體驗也可能撕裂靈魂（即便它們本身不是錯誤的）。

難以克制的浮躁不安使我們對體驗有著病態的不耐。貪求、缺乏耐性推著我們走向不成熟及不負責任的體驗，有時甚至難以察覺。我們做了不少看來本身沒什麼不對的事，但其實是違背貞潔的。舉例說，我們屈服孩子的要求，給他們所有他們想要的東西——還很年輕就出門旅行、各種消費物品、讓他們看任何想看的電影及錄影帶、十二歲就約會、十六歲就有性行為——而我們還不解為何他們二十歲就感到無聊、憤世嫉俗、心靈倦怠。

艾倫·布魯姆 (Allan Bloom) 認為，忍耐與貞潔之德的欠缺導致「跛腳的愛情」 ("an eros gone lame")。他的言論並不來自特定宗教觀點，而僅僅是從人本主義者及教育家的角度來看，他主張我們是為一個高尚的目的而生。我們也是為那目標受造。我們狂熱地投入生活，這狂熱來自於我們自身的不完滿，並且使我們相信靠著擁抱他者、傳宗接代、默觀天主，我們才能恢復這份完滿。依照布魯姆的說法，我們已經看淡這一渴望，只把它看作具體可求的事物、一些小事，無足輕重。對我們來說，如今這渴望只為成功、為逸樂、為生活的甜蜜。布魯姆引述柏拉圖在他的《饗宴》 (Symposium) 一書中，描繪學生們如何圍坐身旁，「談著他們那永恆渴望之意義的絕妙事」。布魯姆接著指出，他的學生坐在一起只談著性的渴望，顯然具體得多，卻遠遠不如<sup>6</sup>。

布魯姆說，追根究柢，在於缺乏貞潔之德。即使不談任何基督宗教倫理，他仍認為不成熟、不整全的性體驗，正是今日遲緩心靈，使愛情易倦的元凶。他堅稱不成熟的體驗不好，就是因為它是不成熟的。渴望尚在萌芽期時，需要的是昇華——也就是走向崇高的意識，引導年輕時的愛好及渴望，朝向偉大的愛情、偉大的藝術、偉大的成就。不成熟的體驗猶如毒品造成的虛假快感，在其中「它虛偽地引發原本只有在完成偉大志業時自然湧現的狂喜——在正當的戰爭中勝利、完滿的愛情、藝術的創作、宗教的熱誠，以及真理的發現」<sup>7</sup>。這種虛假快感只會耗盡極大的熱情及期待，這些熱情及期待本應經由昇華、張力及等待而建立。

布魯姆說，從他當老師的經驗中，他發現學生們若曾經沉溺毒品極深——而還能戒掉的——往往難以擁有熱情及更大的期待：「就像色彩從他們的生活中被抽乾，他們看每件事物只剩下黑與白……雖然日常生活毫無異狀，但卻枯燥而例行。他們的活力已被耗盡，完全不期待生命中的活動除了填飽肚子還能帶來什麼」<sup>8</sup>。

上一世代的阿爾貝·卡謬（Albert Camus）曾寫道，「貞潔和個人的發展息息相關。曾經有一個時期，當貞潔從道德命令裡被解放的時候，超脫它就是勝利。但這很快就變成後來的挫敗」<sup>9</sup>。

少有事物如缺乏忍耐，以及必然引發的缺乏貞潔，能夠那樣激烈地危害默觀。其實，忍耐及貞潔，就其本身而言，幾乎等同於默觀。對天主的感知及接納，如同道成肉身教義中所顯明的，和將臨期的體驗密不可分——即一段在張力中等待、生活於貞潔的時期，好讓天主成為天主，而愛成為禮物。

### 3. 內在性的失落

蘇格拉底曾評論道：「未經思索的生活，不值得活下去。」我們是愈來愈不習慣思索生活了。

在我們的文化裡，分心走意實屬正常。默觀、獨處和祈禱卻並非常態。為何如此？我們的文化並非反對內在生活，無論是出於選擇或意識形態。我承認，我們也並非比以往年代的人更畏懼內在生活。我們不同於過去之處，在於我們的忙碌及我們浮躁不安的程度。

亨利·盧雲（Henri Nouwen）如此描寫當代的生活：

「我們日常生活最顯著的特徵之一就是忙碌。我們總是經驗到，每天充滿要做

的事、要見的人、要完成的計畫、要寫的信、要打的電話，以及要保留的約會。生活好比裝得太滿的行李箱，連邊邊都塞爆了出來。說實在，幾乎沒有一刻不感到進度落後。未完成的工作、未兌現的承諾、未實行的方案，擾得我們不得安寧。總是還有些事該要記住、該做完或該談的。總是跟有些人還沒說到話、還沒寫信去、還沒拜訪。因此，我們雖然這麼忙，卻一直有種尚未真正盡到責任的感覺，揮之不去……

在我們的文化裡，分心走意實屬正常；默觀、獨處和祈禱卻並非常態。

然而，在我們憂慮的生活之下，還有另一件事。儘管我們的思慮及心神充滿許多事情，自問如何能夠活出自己及他人加諸我們的期待，我們仍深深感到不足。雖然為許多事情忙碌及憂慮，我們鮮少感到滿意、平靜、自在一如回家。填得滿滿的生活之下，不足之感啃蝕著……當代最大的矛盾在於許多人同時既感到忙碌，卻又覺得單調乏味。雖然從一件事又跑過另一件，我們內心最深處卻自問是否真發生了什麼。我們勉強地撐過許多工作和責任，卻不太肯定假使我們什麼也不做，又有何

差異。雖然他人持續從各方面催促我們，我們卻懷疑是否有人真的在意。簡言之，雖然我們的生活是滿滿的，我們卻感到不足」<sup>10</sup>。

生活雖滿，卻感到不足，這是因為缺乏具有深度的內在性。當生活背後沒有多的時間或空間支持我們，讓我們能自省地觀察，生活的壓力及分心就吞噬了我們，直到我們失卻對生活的掌握。

欠缺內在性多半是由於不加克制的浮躁不安。當我們缺乏內省，往往是因為我們沒有適當地克制躁動不安，這股不安把我們推入匆匆忙忙的活動，使我們被生活表象弄得七手八腳、筋疲力竭——謀生的職務、要做的事情、還要休閒娛樂。因此我們的行動不再由自身內在的中心點出發，而成了被迫的產物。我們行動，但不知為何而做。我們常常感覺飽受壓力、背黑鍋、被呼來喝去。我們過度工作，卻又感到乏味不已；過度社交，但仍覺孤獨；即便工作到疲憊不堪，仍感到生活好似浪費。

這正如蘇格拉底所言，是未經思索的生活。它也是希臘神話中薛西弗斯（Myth of Sisyphus）的故事之核心所在。薛西弗斯無由地受了詛咒，必須不斷地推滾一塊石頭上山丘。每當他把石頭推到頂端時，石頭又會再向下滾回來，他又要回到山丘底下，再把石



頭向上推滾回去。這是一個飽受挫折的形象，只能徒勞地做一件他無法停手的活動。這也可說是一個缺乏默觀的生命所結出的果實的形象。

沒有適當反省的不安會毀掉默觀，同時也毀掉日常生活中對天主的感受。為什麼？因為我們行動是出於浮躁不安，而非出自真正內在的中心，因此，用奧古斯定 (Augustine) 著名的話來說，天主在我們內，但我們卻在自身之外<sup>11</sup>。

「心靈純潔的人是有福的，因為他們要看見天主。」什麼使我們的心靈不夠純潔？並非總是罪、道德散漫或壞主意。自戀主義、實用主義，以及過度的浮躁不安事實上都阻擋了我們在日常生活中看見天主。

註釋：

1 「雅痞」(yuppie) 一詞是「都會年輕專業者」(Young Urban Professionals) 的簡稱。

2 Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Penguin Books, 1985), pp. 96-97.

3 Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, *Habits of the Heart: Indi-*

- ridualism and Commitment in American Life* (San Francisco: Harper and Row, 1985), pp. 3-6.
- † Marguerite Michaels and James Willwerth, "How America Has Run Out of Time," in *Time Magazine*, 24 April 1989, pp. 48-55.
- ‡ 謝 聖 輝 John Howard Griffin, *Follow the Ecstasy* (Fort Worth Tex.: JHG Editions, Latitudes Press, 1983), pp. 37-38.
- § Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987), pp. 132-33.
- ∥ *The Closing of the American Mind*, pp. 79-80.
- ∞ 圓 框 。
- ⊕ Albert Camus, "A Writer's Notebook," in *Encounter*, volume 24, no. 3 (March 1965), pp. 28-29.
- ⊖ Henri Nouwen, *Making All Things New: An Introduction to the Spiritual Life* (New York: Doubleday, 1981), pp. 23-24.
- ⊗ Augustine, *The Confessions of St. Augustine*, 10. 27.

### 第三章 全然不同的局面

#### 無默觀性的人格

在西方，一種新的人格開始出現。這種無默觀性的人格，在歷史上可說前所未見，有著劇烈對比於過去的幾項主要特徵：

無默觀性的人，現實完全不具有實證以外，奧祕的面相。實證成了所有被認可的人類經驗的基礎。除了能夠明顯實證之物，人們不再期待去發現其他現實的幅度。對我們大部分人來說，這就是最後一次驅魔。現實不再含有任何超性的幅度，或者連在宗教內，也常是如此。我們不再看見隱匿於物質內的精神，也看不到掩藏於自然世界中的超性世界。

今日無默觀性的人，不再為看不見玫瑰卻聞到香味而煩擾。今日一般人不會探問形上學的老問題：「為何總是有……而非無？」現實就在那裡，被認為理所當然。現實是

實證的——藉著感官被體驗出來的——用不著解釋直接的因果關係以外的事物。以往人們在任一現實或事件上，看到的是無窮的背景；今日人們觀看現實只透過一個極具體的、立即的、實用的象限。

再者，以往人們能夠觀察現實，體驗到何謂「驚奇」；今日人們只體驗生活實際的那一面。現實中少有人探尋非功利的目標。

對今日無默觀性的人，用伯特蘭·羅素（Bertrand Russell）的話來說，現實「就在那裡，就是那樣」！明明白白，不包含什麼實證以外的奧秘。

對我們大部分人來說，這就是最後一次驅魔。現實不再含有任何起性的幅度，或者連在宗教內，也常是如此。

無默觀性的人不認為有什麼是神聖不可侵犯的。他們相信並沒有所謂神聖的禁忌。不像以往世代，人們相信「敬畏上主是智慧的開端」，無默觀性的人相信對神聖的恐懼進行驅魔，才是走向知識的真正途徑。

以往世代極為重視童貞、在體驗中保持謹慎以及保持貞潔。他們相信現實的輪廓描

繪出某種權威，不可輕易觸犯。因此，現實的若干幅度帶有神祕性（*mystique*，以此字最深層的意義來看），和不加鑿察的經驗裡那些熟悉的事物完全不同。

現在，那種概念意味著膽怯、無知及天真。無默觀性的人唯經驗至上。事物本身的特性之內，絕沒有與生俱來的禁忌，也沒有奧祕，除非是因欠缺知識或缺乏經驗。現實被脫去它的神祕性，變成平凡無奇，也不具有人應該表示敬畏與尊重的面相。默觀者自有一種純真，而今天，無默觀性的人則老於世故，幾近憤世嫉俗。真理之路全賴嚴苛的檢驗，全賴實證經驗，也就是排除出自神聖的意識或出自違反現實自然法則的畏懼之下，所有的禁忌及猶豫，好似能被認知的只有實證經驗，因為沒有另外的神聖幅度。

純粹的實證檢驗使得神祕性無立身之地，驅逐了神聖的意識，這意識被認為是出於恐懼的迷信。

對以往世代而言，亞當和夏娃吃下蘋果（渴望「它帶來的知識」）被視為違背了神聖，與真正的知識背道而馳。對今日無默觀性的人而言，違背神聖的禁忌正是真智慧的開始。於是，這兩種典型對倫理學與認識論的關聯，看法殊異。

對默觀者而言，法則如下：一切道德方面的自我中心，會阻礙我們恰當地認知的能力。自私、自我放縱，缺乏貞潔之德及對體驗的尊重，將阻塞心靈的純潔、扭曲真理。

因此，牽涉到打破禁忌之事時，人應保持謹慎、含蓄、甚至不妨吹毛求疵。

對今日無默觀性的人而言，對經驗不加辨別地實驗（及品嚐），取代了貞潔、慎重、克制及昇華，被視為走向真知識的道路。更有甚者，科學的分析取代了基督信仰中道德的絕對真理及自然律，被視為思想的監控者和淨化者。今天人們恐懼的不再是由於缺乏貞潔之德而扭曲了經驗，而是由於過分守舊而失去了體驗的機會。以往世代害怕缺乏貞潔之德將導致心智昏暗，而現時世代則害怕一旦缺乏勇氣去體驗一切、體驗每一事物，將使他無知如幼兒。

對無默觀性的人而言，「人」的形而上學是最終的解決，而「不可知」也有明確的範圍。默觀者相信，因為天主徹底地、完全地有別於我們自己和我們的現實，我們能夠耐心生活、相信天主，儘管有著看似無法回答的矛盾，有著痛苦和不義。今日無默觀性的人則相信，正因在現時的格局裡有無法解釋的矛盾，無法追訴的不義，及無法回答的問題，那麼，可能是沒有天主……或者，假使有天主，天主必非全能，祂的形上學只相似於我們的形上學。

對默觀者而言，天主的道路不是我們的道路，祂的思想不是我們的思想。現實總有兩套規律，一則針對無限（天主），一則針對有限（我們）。他們懂得，人的心智無法

回答關於某些事物的問題，如邪惡、命運或不義，因為人心有限，以有限的象徵系統運作。很明顯地，它是有限度的。無限的事物無法被有限的心智所了解。

無默觀性的內在則相信，或可說「知道」，現實只有一套規律，一種形上學：那就是我們自己的。沒有其他的架構。藉著指出一個更高的架構（天主的「奧祕」），來試著使一個疑難的狀況變得可以理解，此舉被認為是無知、迷信或懦弱。因著這樣的觀點，人沒有理由去默觀，因為我們已經知道該知道的一切。就算有一位天主，我們也知道祂的一切！

因此，默觀者的意識接受奧祕，不受限制地發問及回答，無默觀性的人則相反，只能提問及檢驗那些就已知的實證結果具有可能性的事物。無默觀性的人有著受限的「不可知」；當得以實證的可能性一一用盡時，提問及沉思隨即結束。無默觀性的人不會自付他的視野是否過於狹窄及沉悶；他不會探索超出現時形上學可能性的幅度。沉思的可能性只用於能夠實證的奧祕，如愛因斯坦的理論。有「看不見的玫瑰」的可能性，就被預設立場所排除。

無默觀性的人，象徵系統的圍籬也建得更低。人與動物的區別基於我們創造象徵的能力。我們創造及使用象徵；動物則不會。象徵賦予我們的行動意義。

人與動物有許多共通的活動。如同我們，動物也工作、集體生活、吃、玩、做愛、生育及照顧小孩。但是對我們而言，這些事情有一更深遠的意義，因為我們以不同的方式進入這些事，以象徵環繞它們。舉例說，人吃飯有兩種方式，具有象徵或沒有象徵。通常我們吃飯沒有什麼象徵。吃在此時與汽車加油沒什麼差異。我們的「油箱」空空，走上餐桌，快速且不加思索地狼吞虎嚥一餐（沒有好好品嘗），好似汽車再次上路，我們下了餐桌，再回到忙碌的生活。我們僅是餓飽了身體。

或者，我們能帶有象徵地吃。兩個相愛的人，一起外出用餐。他們在用餐之前情話綿綿，也許還小酌一番。然後走近細心布置有桌布、蠟燭、瓷器和水晶杯的桌子。他們牽手做了一個特別的飯前禱。其後幾個小時，他們緩緩用餐。最後以舉杯敬酒和飯後禱結束這一餐。在這場合中，所發生的一切遠非簡單的填飽肚子。用餐一事環繞著象徵的圍籬，有儀式、神祕感、美感、浪漫，以及創造意義與體驗深度的天賜恩佑，若沒有這恩佑，也沒有這深刻的體驗。

象徵賦予生活意義。除了那些最機械性的活動以外，我們通常會用象徵來解釋經驗。象徵不是全都一樣；有些象徵比其他的更能開導我們，走向更深的意義。想像有一個中年人受慢性背痛的困擾。這背痛意謂什麼呢？他可能有關節炎，一個醫學的象徵；



或者，這也能意謂他正經歷某些中年的危機，一個心理的象徵；或是，這意謂他正經歷逾越的奧祕，這是他的十字架，一個宗教的象徵。或三者皆是。用以進入及解釋我們體驗的象徵，有低層次的（受關節炎之苦），也有高層次的（是逾越奧祕的一部分！）。

不像默觀者，無默觀性的人傾向過著斐理·萊佛及艾倫·布魯姆歸為低層次象徵圍籬般的生活<sup>1</sup>。當默觀者把欲望之愛的痛苦歸為「不朽的渴望」，無默觀性的人則認為他們只是「慾火中燒」；默觀者稱之為「天主的安排」的，無默觀性的人認為那只是「巧合」；當默觀者談到發現一個「心靈伴侶」時，無默觀性的人則認為那是「強大的化學作用」；當默觀者談到「身陷痛苦的浪漫中」；無默觀性的人則稱之為「著魔的神經病」；當默觀者稱人內心的不安為「對無限的思鄉病及在塵世如過客的記號」，無默觀性的人雖有同樣的不足之感，卻只會想著是否該換新的工作或新的婚姻。

假使以往的天主令人感到過於苛求、恐懼、以永恆的道德架構及預定的結局至上，那麼今天的天主則是過於疏離、不問世事、毫無主張而難以令人崇敬。

無默觀性的人認為高層次的象徵並不合理，甚至幼稚，需要透過現實主義及分析排

除。他們也許承認深刻的感受是真實的，但是任何意義的詮釋若超過感官經驗本身，則應予拋棄。日常體驗中顯然不再見到天主，這點與象徵圍籬的高度減縮密切相關。

無默觀性的人不再把塵世的「殿宇」與天上的「殿宇」相連。「默觀」(contemplation)一詞，正含有「殿宇」(temple)在其中。這不是詞源學上的偶然而已。遠在 temple 一詞意指地上的建築物之前，古代人相信它指涉天上的一處場所、對羣星神聖的安排、諸神的居處。默觀的起源概念有一部分就是在塵世建造某事物（一座建築、一種人性特質、一個道德架構），這事物呼應著在天上的殿宇，使兩座殿宇相連。

以此角度看默觀，其中隱含的是服從的概念；人性生命應與早已存在的神聖和諧相符合。就信仰而言，這被稱為「天主的旨意」，默觀者的生命就是要尋求及承行天主的旨意。第一個罪正是拒絕屈膝聽從這旨意。而虔誠跪拜的姿勢則捕捉了默觀裡面服從這一概念的內涵。

默觀中的服從概念，對現代的人性來看，是陌生而可厭的。不論是好是壞，如今在教會團體內外，無疑地都拒絕向某種預定的天主旨意服從。了解跪拜的意義並身體力行，在實質上已然消失，這絕非只是敬虔儀式和禮儀實踐的方式有所改變而已。這不是偶然。更深層的事物正在面臨緊要關頭。今日人們在意識的層面上本就更難覺察天主的

臨在。他們不會想到跪拜。要向誰跪呢？假使以往的天主令人感到過於苛求、恐懼、以永恆的道德架構及預定的結局至上，那麼今天的天主則是過於疏離、不問世事、毫無主張而難以令人崇敬。

就算天主真出現在無默觀性者的意識中，這個天主不會要求跪拜，也不會請求人在地上建造一座殿宇，與在天上的殿宇相匹配。

無默觀性的人以工作為導向，過於忙碌而無法赴婚宴。在聖經婚宴的比喻中，起先受邀赴宴的人錯過了筵席。他們太忙著丈量土地、檢驗牛羣、度蜜月，而忽略了正在進行的婚宴。

這比喻可說是耶穌對無默觀性之人缺乏覺察的隱喻。當生活被頭痛、壓力，以及對生計、家務、約會、達到成就導向的文化的要求等等關注所占滿時，就有一種不得不操縱世事的壓力，而無法純粹對世界感到驚嘆。當操縱現實取代了這份驚嘆，很明顯地，這是窄化了的意識。只留意丈量土地及測試牛羣，減少了我們覺察的機會，也就是覺察到日常生活的核心之內，正在進行一場神聖的宴席。

或許可以這麼答覆尼采：一種實用導向的意識，正是擦去大部分界限的那塊海綿。對無默觀性的人而言，日常生活的覺察被不健康的個人癖好所扭曲。今天西方的意

識可說過分地自戀。現代人似乎無法超越取悅自我以外的動機。自戀式的心痛和執迷成了一面濾鏡，我們只能透過這濾鏡觀看現實，現實只被縮減為反應自我和其需要的一面鏡子而已。驚嘆與讚賞的凝視消失了，取而代之的是扭曲及操縱。

在《一位年輕藝術家的畫像》(A Portrait of the Artist as a Young Man)一書中，詹姆士·喬依斯(James Joyce)有力地描繪了純然讚賞的凝視與自戀式的凝視之間的差異。前者表現出默觀的、美學的意識，而後者則表現了扭曲的、飽含欲望的意識。他描述了一位年輕人走向海灘，看見一個極美麗的，穿著清涼的年輕女郎在海中戲水。起初年輕人的反應是典型的荷爾蒙起了變化的男性：他低身岩石中好能方便窺看。但是，他卻有了超乎尋常的體驗。他不再感到情慾，反而只意識到這位女郎純粹的美麗。他只是注視及讚賞。既無占有她的渴求，也沒有性慾的幻想，只有對美的敬畏。

另一方面，藉著錯誤地誇大了對自我身為個體的知覺，自戀主義削弱了我們的覺察，導致我們錯誤地認為自己是「獨立自主的」，而事實上我們是全然地、整體地與他人及社會「相互依賴」。無默觀性的人極少意識到「整體」，意識到我們徹底地相互關聯(如貝爾定理中所闡釋的那樣)<sup>2</sup>，意識到現實世界原是一體，即基督奧體。

結果，天主實際臨在的感受就被擠出意識之外。甚至，就算天主教在人的意識中有何

位置，那也只限於特定地點，即是在教堂和公開的宗教活動中。若稍作努力，我們還能使自己意識到天主的臨在，但是已不再是日常生活中對天主自然的首觀。

評論家們已經用了不少隱喻來描述這種狀況：天主的消蝕、天主的沉默、活在天主的陰影中、宗教有如思念原鄉、神只是神經過敏般的罪惡感、談信仰只是懦弱的表現、宗教只是舉世皆然的某種精神偏執<sup>3</sup>。這些隱喻，不論它們是由無神論者提出，用以解釋為何世上仍存在某些信仰的痕跡，或者由信友提出，好說明為何我們對天主的體驗如此有限，都只顯出一件事——天主教在日常體驗並不重要。天主教在日常生活的意識中「確實」死了。祂只活在邊緣地帶——在我們的教堂裡——然而在那兒大概也撐不了多久了。

的確，並不是因為天主不存在，不能被體驗，而是因為在西方文化裡，我們對天主的體驗已被大大的侷限。天主臨在於我們中，但我們卻不在祂面前，因為我們不再是默觀的。我們默觀的能力需要操練和治療，它有如上了石膏動彈不得的肢體，雖然醫過了，也是健康的，但是沒有復健就無法運作。或者，也可說像一位過度操練某些肌肉的舉重者，損傷了其他部分，使得正常的身體變形。因我們過分聚焦在某一部分的意識，忽略其他，致使我們正常的意識有所扭曲。

我們的生活未經思索，其下場就是實用的無神論。幸運地，它能藉由默觀的覺察加

以克服。當我們的日常體驗完全向天主開放時，我們就能在其中看見天主。

默觀有四大內涵：它涵蓋體驗性的知識、和某人（事物）直接的接觸、一種服從，使個人的生活與天主相合，以及未曾被自戀主義或實用主義侷限、扭曲或操縱的，對現實的體驗<sup>4</sup>。也就是面對面地相遇，無需透過「鏡子反射，模糊不清」（格前十三12—13）<sup>5</sup>。

戴都良（Terullian）曾說過：「假使我給你一朵玫瑰，你將不再懷疑天主，但是，當然，這玫瑰散放的是神祕的領悟和鑑賞」<sup>6</sup>。當我們以非實用、非掌控及讚賞的方式去領會現實，我們就處於默觀。當現實能以它之所是被接受，當人的心智能體驗現實之

所以，我們會明白香味來自於無形的玫瑰；日常現實之中美學、宗教、詩意、浪漫、諷刺及幽默的一面就呼之欲出。

當我們的日常體驗完全向天主開放時，我們就能在其中看見天主。

當我們以默觀之心體驗現實世界，我們對現實的態度就有了一種根本的變換。從驚嘆著「何以如此」及「是否如此」，我們會開始驚嘆現實本身。通往無形世界的大門就

要打開，我們會在日常現實中感受到先前未曾體驗過的深度。這樣的態度，使得日常經驗中對天主的直觀不僅是可能的，也是本能及自然的，並且改變我們。

默觀也帶來我們與天主、與他人、與宇宙萬物的合一。與他者的臨在相遇並體驗這臨在，會徹底地改變一個人。古典的靈修已知所有的默觀都在淨化、洗滌及擴展進入默觀的主體。現時的靈修則汲取心理學及社會學上新的洞見，也證實了這點。

默觀是與他人真實的合一，這合一的體驗有助於打破不健康的自戀主義。默觀光照我們，使我們看清自己的癖性、自己的幻想、自私和不誠實。由此，默觀斬斷我們的罪惡之根。真實的合一與不誠實、幻想及自私絕不相容。這就是為什麼經典的靈修作家都說默觀是一個極為痛苦的經驗。

觀。  
我們不是應該要「學習」默觀，而是應該透過我們的生活反覆地「再學習」默觀。

在某些東方宗教中，在團體內（無論是神性、人性或宇宙性的）徹底的合一意謂著個人主體性的消弭。西方基督教傳統中的默觀則持相反的看法。默觀性的合一（以及

所有其他真實的合一）既不限制也不除去個體的自我意識，反而是使它增長。如同近代社會學及心理學同意的，個體性並不與共融性相互衝突，反而是依賴它。反過來說，缺乏共融將會毀壞自我認同。因此，默觀也加深自我意識。

因為默觀能改變我們，使我們從驚奇「何以如此」轉而驚奇現實「本身」，所以默觀能帶來對美的純粹喜悅，不會感到急於占有、操縱、或同化它，默觀使我們功利性的衝動有所抑制。

小孩子是天生的默觀者，不斷地因現實「本身」而驚奇。一切事物都充滿美及超性的幅度。只是到後來，當我們以愈來愈多的「預設立場」篩選我們所碰觸的現實，我們就愈來愈看不見那些幅度。

切斯特頓描述從一粒雞蛋孵出小雞的單純現象。對成年人來說，這是件平凡無奇之事，是決定論與無趣規律的單純結果。但對一個小孩子——或一位默觀者——來說，這是奧妙，一個奇蹟，是創造本身。成年人只以厭煩，甚或譏諷看待此事；而小孩子則以毫不羞赧的興奮迎接它<sup>7</sup>。

默觀能恢復如孩子般對驚奇的本能。這不是說成年人會回到小孩子天真無知的狀態。批判能力並不會因默觀性的意識被擱置或降低。相反地，這份能力將被延伸、開



放，使人把過去看作是健全的不可知論的狀態，視為過程中某一層次上暫時的停頓。默觀促使人「反璞歸真」<sup>8</sup>，帶來一種「後批判」的能力。如艾略特（T. S. Eliot）之言，在這能力中：

我們將永不停止探索。

探索的終點，

將抵達我們曾起始的地方，

於是，我們第一次明白這是什麼地方<sup>9</sup>。

正因默觀能恢復對驚奇的早期本能，那麼默觀對人來說本是自然而然。我們不是應該要「學習」默觀，而是應該透過我們的生活反覆地「再學習」默觀。

正如眼界的寬廣及明晰度逐步增加時，背景有多麼晦暗不明也愈是清楚。同樣地，我們學得愈多，也愈明白關於我們已知的，還有多少不了解以及仍要學習的事物。用聖十字若望的話大略地說，不懂比懂，更是了解的開始<sup>10</sup>。我們開始清晰理解事物的程度恰有多少，我們的知識就更深沉，更晦暗，甚至更難言述。

伴隨所有日常感知經驗的，是對無限的存有、無限的知識與無限的愛的渴望。我們自身的人格和體驗似乎總是過於渺小及窒悶。我們渴望成為一切事物的某部分，也渴望一切屬於我們。這渴望在默觀帶來的合一中得以實現。當我們在現實之前將自身坦露，也讓現實為我們完全全成為它之所是，現實就得以進入我們的生命，成為我們的一部分，我們也成為它的一部分。就是經由這樣的結合，我們的人性能與受造合而為一，而不是瘋狂地嘗試藉名聲、旅行、過度活動、貪得無饜的體驗及豐功偉業來使自己無處不在。對可得事物感到不足的折磨，生活永遠令我們不滿的苦痛，終被克服。

天主的消蝕就是默觀的消蝕。超越之路有賴於我們默觀意識的恢復。

一七四六年，狄德羅（Denis Diderot）應和啟蒙運動的信條，向信仰者作如下的挑戰：「假若你向我宣揚的宗教為真，它的真理必能藉可答覆的論據被證明出來。去找出這些論據吧。為什麼忙著玄奇之談？我只需要三段論法就可被說服」<sup>11</sup>。

幾世紀後，喜劇演員伍迪艾倫（Woody Allen）評論道：「我的心因懷疑而煩擾不安。要是一切只是幻象，全部都不存在呢？那麼我確實為地毯花了太多錢。要是天主願意給我某種清楚的記號就好了；好比一大筆錢，以我的名字存在一間瑞士銀行裡」<sup>12</sup>。

三段論法的結論中不會發現天主，天主也不是在日常生活裡奇蹟般的外力中彰顯，

而是透過活出某種生活方式。這方式牽涉到我們人性的每一幅度（倫理的、靈修的、心理的、情緒的、肉體的、性、美學），以及生活的每一面向（私人及社會的）。在達至最理想的心靈開放，徹底要求人性每一面向悔改這漫長旅程的終點時，天主將自然成為我們日常意識的主要部分。

心靈純潔的人是有福的，因為他們要看見天主。

註釋：

1 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, pp. 132-33 and 381; Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, p. 23.

2 此定理為約翰·貝爾用來補足相對論，在愛因斯坦之後於一九六五年所提出，此後廣為物理學界所接受。此定理（就統計相關而言）說明在次原子的層級上，兩個不相同且不相鄰的實體，儘管有著種種巨大差異，卻表現出某些奇特的相似。這一點只能以假設現實世界一切皆為一體才能解釋。

3 這些隱喻各有不同的出處：“eclipse of God,” Martin Buber; “silence of God,” I. Bergman; “living under God’s shadow,” E. Nietzsche; “God and religion as neurosis and guilt,” S. Freud and many Neo-Freudians.

4 在此談談默觀 (contemplation) 一詞的歷史有助於解釋它的意義：(1) 在舊約中，有希伯來字 *dārah*，意指涉及整個人對某事物密切的了解。(2) 在新約中同樣的概念有希臘文 *Gnosis* 一詞，意指體驗性的知識，某種密切性 (如性交)，一種「此」對「彼」徹底面對面的臨在。(3) 早期希臘基督徒作家 (如亞歷山大的克雷孟、奧力振、尼沙的國瑞) 用 *theoria* 一詞 (由新柏拉圖主意者 Neoplatonists 借用而來) 來代替 *Gnosis*。新柏拉圖派哲學中，*theoria* 意指對真理某種智性的洞察，是心智可以加以冥思 (contemplate, or "theorize") 的對象。(4) 拉丁作家則將此詞換為 *contemplatio*。因此除了密切性、直接性和體驗性的知識這幾層含意之外，又加上「默觀性的智慧」。六世紀時大聖國瑞總結這項傳統，指出默觀是一種浸潤於愛中對天主的知識。(5) 其後，在拉丁神祕學傳統中，默觀 (contemplation) 一詞則與冥想 (meditation) 有所區別。不同的靈修傳統對此區別有不同的詮釋 (如依納爵與加爾默羅會)，至於這分別可能可以追溯到干格 (Hugo of St. Victor, d. 1142)，他認為 *contemplatio* 是知識的第三也是最後一個階段，靈魂上升與天主合一。在默觀 (*contemplatio*) 的階段之前，靈魂必須先經過 (*meditatio*) 的階段，也就是為合一作準備的階段。參見 Thomas Keating, *Open Mind, Open Heart* (New York: Amity Press, 1986)，特別是第二、三章；David Steindl-Rast, *Gratefulness the Heart of Prayer* (New York: Paulist Press, 1984)，特別是第五章 "Contemplation and Leisure"; and the article on "contemplation" in *Dictionary of Philosophy and Religion*, edited by W. J. Reese (New Jersey: Humanities Press, 1980), p. 105. 談論默觀的本質較不嚴肅，專門而令人驚嘆的作品，我推薦頗受歡迎的 James Finley,

*The Awakening Call* (Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press, 1984).

5 希臘文原文直譯為「我們現在觀看有如透過一片神祕 (*enigmata*)」。

6 引自 L. Weatherhead, *The Christian Agnostic* (New York, 1965), p. 77.

7 G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (London, 1909), pp. 90-92.

8 一般認為呂格爾 (Paul Ricoeur) 首先使用這一詞，不過我個人的用法可能和他的意思不盡相同。

9 T. S. Eliot, "Little Gidding," in *Four Quartets* (London, 1971), p. 59.

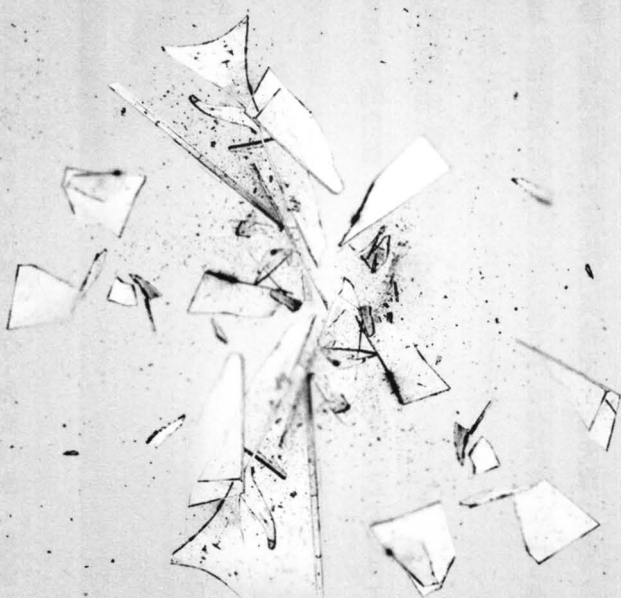
10 這不是直接引用聖十字若望的話，但頗能捕捉他對默觀性知識本質的教導中那種矛盾的真理。「晦暗的「了解」 (*dark understanding*) 這個概念，也就是超越語言，概念，想像性建構的理解，在他的著作中隨處可見。進一步的例子可參見《登上加爾默羅山》 (*The Ascent of Mount Carmel*)，第二部，第四章節二，及六到十二章。

11 引自 Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, p. 208.

12 引自 R. McAfee Brown, *Is Faith Obsolete* (Philadelphia, 1974), p. 86.

第二部

恢復對驚奇的舊時本能：  
西方基督宗教思想中的三項默觀傳統



## 第四章 意識的淨化

### 神祕學傳統

#### 覺醒

在卡桑札契斯 (Nikos Kazantzakis) 的自傳《希臘報道》(Report to Greco) 中，他述說自己年輕時拜訪一位著名隱修士的經過。

慢慢提起勇氣，我走進洞窟，循著聲音前行。這位苦修者蜷伏在地上。他抬起頭，我在昏暗光線中辨出他的臉，因深陷無以言述的真福而充滿光輝……

我不知道要說什麼，要從何開口……終於，我鼓起勇氣。

我問他：「馬加利奧神父，您還在與魔鬼角力嗎？」

「不再那樣了，我的孩子。我已經老了，而牠也和我一起老朽了。牠沒有力量……我是在和天主角力。」

「和天主！」我驚訝地喊著。「而您希望取勝？」

「我希望落敗，我的孩子。我的身骨仍和我在一起，他們還在抵抗。」

「神父，您的路太辛苦了。我也想得救，沒有其他方法嗎？」

「更輕鬆的？」苦修者憐憫地微笑著，問道。

「神父，更人性的。」

「一個，只有一個。」

「是什麼？」

在。  
天主臨在我們內，也臨在我們四周，但除了罕有的片刻外，我們不曾察覺那臨在。

「舉心向上。一步步拾級而上。從飽腹到飢餓，從不渴到口渴，從愉悅到痛苦。天主就在飢餓、口渴、及痛苦的頂端；而魔鬼則在舒服生活的頂端。你自己選



擇。」

「我還年輕。世界如此美好。我還有時間去選擇。」

苦修者伸出枯槁的五根手指，觸碰我的膝蓋，推了推我。

「覺醒吧，我的孩子。在死亡把你喚醒之前，覺醒吧」<sup>1</sup>。

「覺醒」，這句話簡明地概括了西方基督教的神祕傳統中，一致認可的基本忠告。耶穌的話也概括了西方神祕學：「心靈純潔的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。依照偉大的神祕家們的看法，我們的意識因為自我關注、過分投注自己的問題和不停的分心，受到縮減和蒙蔽，同時，我們缺少體驗天主時——不屬於任何人所創造之物的天主——所必須的心靈純潔。在神祕學傳統裡，超越實用無神論及偶像崇拜的道路，有賴於意識的淨化——也就是從我們的思想及心靈中排除自戀主義、實用主義及分心。

此傳統在基督宗教最初幾世紀中就開始發展，沙漠教父及其他人接受了耶穌的挑戰，即追求心靈的純潔，作為他們修道之路的目標。他們開始發展默觀的概念，視默觀為達到純潔的一種方法，這對東方（希臘）及西方（拉丁）的基督信仰，有強烈的影

響。無數的男女都曾幫助發展這傳統，並將之傳遞了數世紀，儘管公元五百年左右，默觀傳統的表達在偽狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）著作中，部分重要概念已然成形。這些概念隨後影響了中古、近代及現代偉大的神祕傳統，包括伯爾納德（Bernard of Clairvaux）、希爾德佳（Hildegard of Bingen）、艾克哈（Meister Eckhardt）、魯斯布魯克（Jan Van Ruysbroeck）、儒利安（Julian of Norwich）、方濟亞西西（Francis of Assisi）、多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）、文德（Bonaventure）、十字若望（John of the Cross）、大德蘭（Teresa of Avila）、依納爵羅耀拉（Ignatius of Loyola）、希臘與俄國的寂靜主義（Greek and Russian Hesychasm）、不知之雲（The Cloud of Unknowing）、小德蘭（Therese of Lisieux）、德口進（Teilhard de Chardin）、嘉芙蓮（Catherine de Hueck Doherty）、多默·牟敦（Thomas Merton）、露德·比盧（Ruth Burrows）以及亨利·盧雲（Henri Nouwen）。

神祕學傳統的基礎在於此概念：此刻天主臨在我們內，也臨在我們四周，但除了罕有的片刻外，我們不曾察覺那臨在。

在現代的用法中，「神祕學」（mysticism）一詞幾乎普遍地被誤解了。對大多數人而言，它指的是難懂的、奇蹟式的、遙遠的、甚至可說是違反正常經驗的那些事物。所以，神祕經驗就是特別不尋常的經驗。往最好的方面說，它被認為是宗教菁英分子的非

常體驗，普通人不會去行走的崇高之路。就最壞的方面來說，它被置於某種邊陲地帶，與通靈、感應和超自然力為鄰。很少人認為它與日常生活有關。

就如前述傳統所界定的，神祕學事實上是向每一個人都開放、極為普通的日常經驗。神祕學試著用還不成熟的描述，表達存有受天主（或任何其他事物）觸碰的狀態，遠遠超越我們能思考、表達、想像或清楚地感受的範圍。神祕學的知識是真正的知識，但它也是「晦暗的知識」。我們「知道」，但又總是難以盡述，這是一種內在的知識，我們無法概念化或談論它。

我們所有人都有神祕經驗，雖然我們不全都是神祕家。神祕學不是靈修天才的道路，也不是那些通靈術士的不傳之祕。它是給所有人走的，一條平常的路。每一個人都在他存有最深處，受天主感動、占有、震撼——除非人因罪而心硬，或是因過分的自私及分心而麻痺了——以至於天主的臨在能被感受，逐步地擴大，直至天主的實有、美善、寬恕以及道德要求成為人生活的一部分，即使那臨在始終難以被言述。假使人有一顆純潔的心，天主將在那人的心靈、生活及感受上著色，即使那臨在並未清楚地被自我所意識。

天主神祕的臨在，有賴於心靈的純潔；因此，神祕傳統特別強調如何排除自身對純

潔的阻礙。傳統對「實踐」(praxis)與「神視」(theoria)作出分別。實踐指我們自身能作的一切，使我們自己達到全然開放及對奧祕臨在的全然接納；進行默想、苦修、信仰實踐、道德實踐、盡社會正義及國民義務。神視則是被動地接受天主、他者及世界的臨在。在實踐中，心靈得體地安排自身，在神視中，心靈則只是接受。

偉大的基督徒神祕家的著作，概括了「實踐」應有的內容，好獲得並保持心靈的純潔。我們在死亡喚醒我們之前，應如何喚醒自己？

就如同一顆經過切割，又歷經數世紀琢磨的鑽石，神祕學傳統具有許許多多面向，無法匆匆略過，亦難以盡窺其貌。最好是悠遊其中，從各種角度來觀察它。因其甚為豐富的內涵，我在這裡只呈現它在眾多代表人物之一筆下的風貌，也就是西班牙的神祕家聖十字若望，雖僅體現那燦爛火花中的一抹，但頗具重要性和崇高地位。不是因為他比其他入更好或更標準，而是因為他的神祕學條理化而可靠，集傳統之大成。

不像許多其他欲表達神祕經驗的神祕家，往往呈現過多經驗中漫無邊際及難以詳述的一面，若望作為傑出的詩人及集大成的思想家，可以這麼說，他能夠把右腦的體驗以左腦來表達，同時仍然維持著體驗本身那種未成熟、晦暗、難以盡述的特性。因此，選擇聖十字若望是因為在神祕家中，他特別擅長表達那難以言喻之事。在他筆下，我們發

現對神祕學詳細的敘述以及清晰的規範，好達到欲保持與我們內神祕的臨在往來，所需的心靈純潔。若望為意識的淨化提供了一個系統化的典範。

### 聖十字若望的典範

一九四四年二月十二日，安妮·法蘭克（Anne Frank）在她的日記裡寫下這些話：

今天陽光普照，天空蔚藍，有陣陣爽朗的微風，而我好渴望……好渴望一切。

聊天、自由、朋友、單獨一人。

而我是這麼想要……哭！我覺得好像快炸開似的，而我知道哭會讓我好些；但我不能哭，我坐立不安，在各個房間走來走去，透過一扇緊閉窗戶的縫隙呼吸，感覺自己的心跳，它好像在說：「你最後會滿足我的渴望嗎？」

我相信，那就是在我心裡的春天，我感到那春天正在甦醒，我感到它在我整個肉身及靈魂裡。我費盡力氣才能保持正常作息。我感到迷惑極了。我不知道該讀什麼、該寫什麼、該做什麼，我只知道我正在渴望？。

這種徬徨不安被若望視為靈修旅程的動力。他的詩作〈心靈的黑夜〉（*The Dark Night*）就以這句話開始：

一個黑夜，

因愛的迫切渴望而燃燒……<sup>3</sup>

正如早先的柏拉圖和思定所思索過的，若望相信諸神賦予我們一股投入生命的狂熱，這狂熱使我們無可救藥地不安、追尋、渴望，並且永不厭足地被超越自身的美、善、真理及合一所吸引。這樣的不安乃是對「無限」的懷鄉之情，一種神聖的愛慾，一種與生俱來的、去擁抱一切及成為一切的傾向。它在我們的明意識與潛意識中心產生持續的張力。我們踏入生命時並非寧靜也非滿足，而是被愛的迫切渴望燃燒著，我們的靈魂以一種有益的方式受著病苦（*distressed*）。

在我們的生命歷程中，我們透過許多方式體驗這渴望，有的神聖、有的不神聖，正在我們生命的歷程中，而這些渴望又各有許多不同的目標。但是那渴望最終的目標，是與天主、與他人、與世界，完全而狂喜的合一。我們將始終感到不安，直到那樣的完滿

實現。

這有益的病苦構成人的精神、靈魂朝向生命的趨力。靈修生活正是我們容納、疏導及指引內在火花的一條路。假使我們能富於創意地使用它，我們就能活出健康的靈修生活。但若我們不去理會，它會引我們走向毀滅性的行為，使我們遠離與天主合一，我們的靈修生活就陷於病態。

保祿在《格林多前書》中說，「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了」（格前十三12—13）。同樣，若望也感到我們現在所擁有的合一仍是隱約的、模糊的。我們的平日生活中，有什麼阻礙了這份合一呢？

若望認為，有三重「面紗」使我們無法與天主完全共融，必須藉走過「靈魂的黑夜」來將它們卸下。這一進程就是靈修之路的全部。我們之所以被賦予迫切的渴望，正是為了讓我們敢於冒險踏入這黑夜。

### 1. 感官的面紗

我們在此世，大大受制於天生的本能，而最支配我們的本能就是享樂。我們自然而然就受到想要滿足的渴望所推動。若望稱這趨向滿足的本能行動為「感官的面紗」。

當我們自身的快樂成了我們與他人互動的原則時，那麼，我們就無法看待他人如同他們真正之所是。想想一個嬰兒：他所看到的母親，就是母親真正的樣子嗎？顯然不是。嬰兒認識的、看到的母親，是一個回應了他需要的人。母親自己的需要、心事、疲倦和痛苦是嬰兒看不到的。嬰兒看到的，是透過自身需要的這面鏡子所反射出來的母親。同樣地，一個血氣方剛的年輕人，無法真正看見他所注視的女孩身上的種種面貌。他看到的，是透過性欲及自我需要的這面鏡子反射出來的她。

若望相信本能的滿足及行動的動機之間，有著自然的連結。也就是說，我們自發地以享樂的原則行事。

「感官的黑夜」脫去這面紗。它藉著切斷享樂與動機之間自然的連結，透過深入基督的生命以及體驗乾枯來淨化我們。

感官的黑夜積極的一面，在於有意識地嘗試去默想基督的生命及人性，同時，努力去效法基督的動機，使之成為自己行動及選擇的基礎。要超越只求享樂及自滿，在行動上需要一個新的動機。在積極的感官黑夜裡，我們思索著基督的動機，好能在自己的生命中仿效它。

這黑夜消極的一面，在於對乾枯乏味之感的體驗及接納。有如母親給嬰兒斷乳，天



主枯竭了我們的滿足感，拿走一切樂趣，無論是對屬天主的事物，還是屬世之物。

想想一個嬰兒：他所看到的母親，就是母親真正的樣子嗎？

對天主及受造，我們都感到厭倦，餘下的是痛苦之感，好似我們服事天主或服事鄰人都不夠周全。我們不再有平常能感受到的喜悅、好心情及安全感。若望說，假使我們在對天主的祈禱及對人的服事上，儘管全無滿足之感，仍能堅忍並持之以恆，我們將會開始以新的動機——即基督的動機——來行動。滿足感與行動的動機之間那份連接將被切斷。那麼，我們將不再為了帶來自身享樂而行動及選擇，而是為更崇高的事物，即渴望在一切事、在每個人朝向完滿、與愛、美、真理及善結合的奮鬥中，有所幫助。

伴隨這改變而來的，是一個全新的、淨化後的意識。當我們不再需要將自身投射於與我們相關的每件事及每個人身上，我們才能夠看見他人及世界，如他們之所是，才能看見她們的獨特、美好、各種面貌及得救的需要。當我們更如同基督般思考及感覺時，我們所「見」也愈接近基督。走過這黑夜之後，我們將超越控制欲，走向同理心；超越受蒙蔽的景象，走向了解；超越投射，而走向覺察。

我們如何進入這感官的黑夜，並且適當地承受它呢？聖十字若望給了極清楚的忠告。

首先，一個具有苦修的、道德的、情緒及心理的磨練是必要的。它是什麼呢？倘使人的生活品德低落、極度消沉、過多俗務分心而淹沒了較深刻的思想和聲音，那麼人就無法真正地、有深度地、持久地進入感官的黑夜。同時，要進入這黑夜，有賴於調整人的祈禱及禮儀生活<sup>4</sup>。道德生活鬆弛實在會使人固守自身滿足。心理及情緒的消沉——甚至是肉體的疾病，如果夠嚴重的話——都同樣使我們聚焦在自身而無暇顧及他人。一再分心則會阻礙我們，使我們甚至無法理解蒙召路上的旅程有多重要。

若望的第一個忠告如下：實踐道德與心理方面的苦修，過規律的祈禱生活，保持參與教會，不要自我消沉，外表的生活不要堆滿了膚淺之事。

接著，若望提供積極進入這黑夜的忠告<sup>5</sup>：他告訴我們，要默想及探究基督的生命及人性，然後努力仿效基督的動機，也就是讓聖三的生命透過你，在你所遇到的每件事及每個人之中流動，藉著如此方式，付出及接受生命。

他勸告我們，要確知自己的動機，時時質疑滿足我們本性喜好的一切，當天主的光榮與我們自身的光榮總是相符一致時，要小心。我們該進入的，是基督的軟弱，正如他奉行天主旨意時，他放棄保護自己，接受痛苦。

不再將你對自己的看法，以及他人對你的看法看作絕對。我們該超越自己對讚美、肯定、承認、地位及注意的需要，讓我們自己被遺忘，不值一提。

對我們的勸告還有，要足夠地忍耐和愛，好等待天主使我們成義，而非尋求自我正義。若望給了以下的指導方針：

要想盡如己意，

先要不求如意。

要想擁有一切，

先要不求擁有一切。

要想成為一切，

先要不求成為一切。

要想通曉一切知識，

先要不求知識。

要想達到不曾擁有的快樂，

你得走上不樂之路。

要想通曉你未曾擁有的知識，  
你得走上不知之路。

要想占有你未曾擁有的，  
你得走上拋下一切之路。

要想成為你所不是的，  
你得走上非你所是之路。

當你轉向某件事物，  
你就不再投身完全之中。

因為要想從一切走向全部，  
你得先從一切中否認你的一切。

當你擁有全部，  
你必然擁有它而不再缺乏任何事物。

因為假使你渴望的只是一切中的某事物，  
你在天主內的寶藏就不再單單是你的一切<sup>6</sup>。

若望的第二個忠告可摘要如下：盡力仿效基督的動機，作為你的一切行動及選擇的基礎。

最後，若望勸告我們在祈禱、愛及服務上，儘管缺乏滿足之感，也要堅持不懈。若要通过感官的黑夜，我們必須接受有一段時間，也許是很長的一段，我們在愛及服事天主和他人上，將真的感到毫無快樂或安慰。

對進入及通過感官的黑夜，若望的第三個忠告可以這麼說：不屈不撓地祈禱、愛及服務，就算做這些事絲毫不帶來滿足。

走過感官的黑夜，最後將使我們的動機產生根本的改變。我們與他人及世界的互動，不再是為了它們所來的快慰、滿足及樂趣，而是以相似基督的渴望，在他人進入真實的愛、美、真與善的共融上所必經的掙扎中給予幫助，並且完整地看見他人身上的獨特性、複雜性、美好及對救贖的需要。

不過，還有其他的面紗，阻礙我們走向真實的認知及完全的合一。

## 2. 心靈的面紗

心靈的黑夜是淨化我們意識的第二階段，它比第一個階段要求更高。若望稱之為信

德的黑夜。其目的是淨化我們對知識、愛及安全感所倚賴的一切。我們的頭腦、心及人格要學著以信德、愛德及望德和外在相連，而不再透過一般的途徑，即概念性的理解、占有及保障。

聖十字若望認定人性有三個主要的中心，或者可說「靈魂的官能」：意志、理智及記憶。透過這些內在的官能，我們認識並且相連於我們外在的事物。

對進入及通過感官的黑夜，若望的第三個忠告可以這麼說：不屈不撓地祈禱、愛及服務，就算做這些事絲毫不帶來滿足。

這些官能本質上根深蒂固，會自動自發地運作：理智（頭腦）形塑概念及意象，好了解及連結現實世界；意志（心志）則試圖占有它所喜愛的一切；記憶（現代用語會稱之為人格或自我）則試圖控制它連繫真實世界的方式，以及真實接觸它的方式，好能保障它自身的安全。因此，藉著概念化的知識、占有之愛、及保障自身安全的控制力，我們自發地指引自己的生命。這些官能調停我們與外界的接觸，使外界臨在於我們面前，但同時也阻礙了它的臨在，這就創造了另一重面紗。

然而，當我們對某事物的理解，「僅僅」是能以理智來捕捉，「僅僅」是能夠占有，「僅僅」是當我們面對它時，能夠感到大權在握，那麼，我們只是片面地與真實相連。你可以想像一張母親的好照片——也許它完美地捉住了她的神韻，那很不錯，但它終究不是母親本人啊！她的真實，遠遠大過於那張照片或千萬張其他照片所能捕捉的，遠遠比那豐富而複雜。我們的概念化理解就類似這樣。透過頭腦自發營造的概念和意象，我們看到彼此及外在於我們的世界，就如在照片中看到母親——照片是她，但是與她實際的真實相比，微不足道。心志尋求占有以及人性尋求安全的自然傾向，以同樣的方式，限制了我們。這些自然傾向並非不好，然而它們終會阻礙真實的認知及真實的關係。

心靈的黑夜為我們的頭腦、心志及人格開啟了理解、愛及連繫的一條新路。這個轉化不會破壞或貶損它們自然的功用，而是延展此三種官能的自然限制，達到它們的最佳狀態。

理智超越它在理解認知事物時，對概念及意象自然的依賴，而朝向一種新的知識——信德；意志超越占有之愛，朝向一種新的愛情——愛德；自我超越安全感，朝向一種新的保障——望德。藉著這轉化，我們向一個全新的意識開放，即神祕的意識。然

而因為我們的頭腦、心志及自我不再以普通的方式連結外在於它們的事物，這新的意識一開始是相當痛苦的，感覺像是一片黑暗。

是什麼使頭腦從依賴概念轉而倚賴信德呢？什麼使意志從依賴占有轉而倚賴愛德？或者，什麼使人格從依賴安全感及控制轉而信賴望德？

當我們決心以尚未成熟的信德過生活，我們就進入心靈的黑夜。

當一個人決定唯靠天主聖言來引領他的生活，如同亞巴郎一樣，他「出走時，還不知道要到哪裡去」（希十一8），就開始了積極的一面。假使我們試著由信德去理解，由愛德去愛人，由望德去連繫，天主自會處理其餘。

我們會開始感到，慣常由理智的概念，占有的愛及對生活的控制所得來的理解、支持及慰藉逐漸萎縮。若望告訴我們，這帶來極大的絕望。不再能從我們的本性官能得到任何支持，我們體驗到一種可怕的空虛，一種軟弱之感，眾叛親離……「靈魂感到天主拋棄了它，懷著憎惡，把它投入黑暗中」<sup>7</sup>。儘管失去了連繫世界的正常方式，我們的理智、意志及記憶便開始信賴信、望、愛三德。

我們的認知以多得驚人的方式，得以淨化。首先，我們不再以理智的想像為媒介來觀看事物，而是從它們的整體性及多變性來觀看。我們不再以占有之愛的眼光觀看事



物，而是從它們內一切豐富性、複雜性及美來觀看。充滿慾望及妒羨的、占有般的眼光，轉為欣賞的注視。我們不再只讓自己所能控制的外在現實進入我們的生活，如今我們要完全看清、理解全部的現實，這完整的現實也包含那些威脅我們安全的面向。像這樣的理解才構成了信德、望德及愛德。

人要如何進入這黑夜並停留其中，若望給了極清楚的忠告。欲進入心靈的黑夜，在實踐上就是要單單依賴信德。人應接受信德的真理，以這些信條做出決定、選擇及行動：「他必須像個盲人，倚賴這黑暗的信德，接受它為嚮導及光明，不去依靠任何他透過理解、品嚐、感受或想像的事物。所有這些感知只是一種黑暗，會將他導入迷途。信德超越所有這些理解、品嚐、感受及想像。假使他不在這些事上使自己盲目，停留在完全的黑暗中，他就無法觸及更偉大的事物——信德的教導」<sup>8</sup>。

這是若望的忠告：要讓信德的真理成為你生活的嚮導，而非你的感覺、知識及對安全的需要。那麼你將以基督的眼睛觀看每一事物和每一個人。就只剩下一個面紗要去除了。

### 3. 生命的面紗

阻礙我們面對面相遇一部分的原因是自然生命本身。人性，就其本身而言，是與天主、他人及世界完滿融合的一個障礙。一旦感官的面紗及心靈的面紗被掀開，人就曉得「沒有什麼比撕開這自然生命的脆弱面紗更令人渴望的，在這面紗內，生命感受到影響其自由的種種糾葛、妨礙及囚禁，既然它渴望的是消融於基督內，與基督在一起，它便感傷一個如此脆弱低下的生命，阻絕了另一個極為有力及崇高的生命」<sup>9</sup>。

要讓信德的真理成為你生活的嚮導，而非你的感覺、知識及對安全的需要。那麼你將以基督的眼睛觀看每一事物和每一個人。

若以傳統二元論來解釋這概念，可能會過於簡化。傳統二元論認為必須逃離肉身，才能在天上有完滿的合一。若望是二元論者，但是他所談到的人的限度——必須藉死亡才能卸下的，最後一重束縛——並不是指（二元論所說）靈魂純潔能夠飛升，但肉身有罪使人下沉，所以救贖大抵就是要脫離肉體。不是這樣。對若望來說，我們的人性只有

在我們活於此世之時，對我們有所限制：我們只能處身一時一地；我們愛的能力有限，在性及愛方面不可能有多種型態，必須在一夫一妻制和多重伴侶之間作選擇；我們的理解能力也是有限的，不僅因為我們只能從有限的眼光來看，也是因為我們必須透過一個十分受限的象徵系統作為原則，概念化及談論事物；與本能及人性密不可分的人心及人格，永遠無法達到完滿的感知及愛。我們在此世，無可救藥地身而為人啊！

死亡帶來最後的淨化，不是使我們成為反屬世的 (a-cosmic) —— 沒有肉身的天使，而是使我們成為泛屬世的 (pan-cosmic) —— 精神與整個宇宙合為一實體。

聖十字若望的三種黑夜實在是一個轉化的旅程，經由一連串的反轉、失望、犧牲及受苦，走向一個全然淨化的意識。由此天主得以顯示。透過神祕的結合，天主被認識，在晦暗的知識中，透過「不了解的了解」 (understanding by not understanding) 多過於較為理性的了解。這是有聖經基礎的知識，在這當中人不是用理性領會天主，或者就感覺層面來說，並不感到或保證天主是真實的。而是有一尚在成形的理解，知道每一呼吸、每一秒是因著一位神而存在、被引導，祂雖不能被領會，但能在愛中觸碰到、感受到。

## 本性驚奇神祕的淨化

當聖十字若望描述黑夜時，他是為已在靈修旅程中遠遠超前，及對天主的存在此一極端問題毫無疑問的人所寫的。他並未預想尼采筆下的狂人所控訴殺害了天主的，是在市集中只顧自己的那些人羣。但是他的典範不單只為人的祈禱生活中較高的那些層次；就算是為一般人性的感知及意識的淨化也是真實的。最終，若望是在描述倫理及認識論之間本有的連結，也就是感知的精確及完滿，是如何依賴著感知者的信德、望德及愛德。默觀性的驚奇、適當的感知都經歷同樣的階段（基督徒的祈禱亦然），也都倚賴同樣的條件加以淨化。

若望的典範能幫助我們脫離扭曲的感知，由是恢復我們默觀的官能。藉著給予我們為超越自戀主義的自發傾向所需要的克己苦修；藉著推翻我們的自我中心及實用主義作為愛與認識的動機；以及使我們超越由概念性理解、占有欲及安全感來聯繫事物的偏好，靈魂的黑夜幫助我們恢復驚奇的意識。

要了解靈魂的黑夜如何在我們內完成這三重淨化，我們首先必須察看自身的三重阻礙。

首先，缺乏道德、情緒及心理的自律縮減了驚奇，因為它必然導致自我放縱及過度專注自我——這是真實意識的對立面。當你只顧自身，他人就不再以他之所是被注視，而只被看到有關於你的一面。

例子不勝枚舉。任何人若不加檢視自身有時甚為強烈地偏執、自憐及怨憤的情緒，必然會發現自己陷入一個沮喪的自我中心，這自我中心會帶來兩重結果：沮喪之情使我們只關注自己，進而限制了我們能注意及意識到的事，同時也以偏執及懷疑扭曲了我們的認知。道德生活鬆弛同樣也限制並扭曲意識。一個性方面放縱的人，必然不以他人之所是來看待他們，而只把他們當作性對象，當作性的對手，或不感興趣，因為他們在性方面不吸引他。

其次，我們實用主義的及自戀性的關注，照樣窄化了意識。現實世界不再以其本身之所是被感知，帶著多樣的幅度及豐富性；只有它與我們的需要及關注相連的那一面能被看到。

想像你進入人羣擁擠的火車站找一個朋友。當你掃視人羣，眼前看到數百個面孔，但你對這些人的意識很表面，可說根本不存在。你在尋找一個特別的面孔，並不注意其他。你的實際考量本身並沒錯，它指示你只對一個面孔開放，就是你的朋友。每當我們

以實用性去接觸現實，我們就只會留意它的某些面向，雖然，如同上面的例子所清楚表達的，仍然有許多其他面向在那裡等著被知曉。

第三，每一個為理解而建構的想像，每一個透過占有事物而來的感覺，最終會有所不足。到最後，這些圖像顯露的和隱藏起來的一樣多。當我們為回應天生本能，尋求以概念化的方法去理解，當我們對人和事物的關係上尋求控制，好感到安全，我們就永遠無法完全達到純然讚賞的凝視，即驚奇帶來的完整贈予。

想像某個人跟你說：「我了解你，我曾看你長大，我知道你MBTI性格測驗(Myers-Briggs)的結果，我知道你是人格九型的哪一型，我很清楚你家庭背景裡有哪些失常。此外，你是法國人，我知道法國人的脾氣！妳跟妳母親就是一個樣！喔，是的，我了解你！」你會覺得真被了解嗎？不。我想你不會。你會覺得被簡化了。但若某人說：「你知道，我全然不了解你，你是一個豐富的奧祕！我已認識你二十年，而你仍不斷地令我吃驚！」我猜，「那個你」會使你覺得更被了解、更完整。

聖十字若望為我們祈禱生活的淨化，所指出的心靈的黑夜，對意識的淨化同樣是必要的。

卡桑札契斯曾說過：

「真的，沒有什麼比孩子的眼睛更像天主的眼睛；他們都是初次看見這世界，並且創造世界。在此之前，世界是混沌一片。所有受造物——動物、樹木、人類、石頭，每一樣東西：形狀、顏色、聲音、氣味、閃電——未經探索的一切在孩子的雙眼前流過（噢不，不是在他面前，而是在他心內），他無法抓住它們，無法建立秩序。孩子的世界不是用泥造的，可以持久，而是如同雲一般。一陣涼風吹過他的太陽穴，這世界就此凝結、衰弱、消失。混沌在創造之先，應該就是像這樣，掠過天主的眼前……」<sup>10</sup>

卡桑札契斯又說：「當我還是孩子，我和天空、昆蟲、海洋、風——所有我看到、觸摸到的——成了一個……滿足地閉上雙眼，我總是伸出掌心等待著。天主一直都來——只要我還是個孩子」<sup>11</sup>。基督信仰的神祕傳統也對我們作出相同的保證。天主會時常來親近我們……只要我們透過他們所描述的，意識的痛苦淨化，保持著孩童般的認知姿態。

註釋：

- 1 Nikos Kazantzakis, *Report to Greco* (New York, 1965), pp. 222-23.
  - 2 Anne Frank, *The Diary of a Young Girl* (New York: Doubleday, 1967), p. 134.
  - 3 John of the Cross, *The Dark Night of the Soul*, book II, chapter 19, no. 1, Kavanaugh, op. cit., p. 373.
  - 4 參見 *The Dark Night of the Soul*, book I, chapter 9, 這裡清楚強調了假使習慣性地道德散漫（罪與不完美），沒有固定祈禱生活（軟弱，不冷不熱），以及心理上過分地憂鬱（壞脾氣，身體不健康），人就無法通過過感官的黑夜。「時常分心而淹沒了天主的聲音」這句話在別的地方清楚地被指出來。
- 見《愛的活焰》（*The Living Flame of Love*）節三注解，18至23號。
- 5 John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, book I, chapter 13, Kavanaugh, pp. 101-4.
  - 6 John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, book I, chapter 13, no. II, Kavanaugh, pp. 103-4.
  - 7 John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, book II, chapter 6, Kavanaugh, pp. 119-21. 對心靈黑夜消極面中所經歷的痛苦·空虛·折磨·詳細的描述可見於 *The Dark Night of the Soul*, book II, chapters 5-8 · Kavanaugh, pp. 335-46.
  - 8 John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, book II, chapter 4, Kavanaugh, pp. 112-15.



- 6 John of the Cross, *The Living Flame of Love*, commentary on stanza one, nos. 29-32, Kavanaugh, pp. 591-92.
- 10 Nikos Kazantzakis, *Report to Greco*, pp. 44-45. 在基督信仰靈修中，觀看與聖德之間有著有意義的連結（在別的傳統中，甚或其他神祕傳統裡都不太明顯的連結）。基督信仰中，眼睛是非常重要的。切斯特頓拿基督徒聖人和佛教聖人在藝術中的描繪作為對比：「兩者處處相反；但也許最簡潔的說明就是，佛教聖人的眼總是閉的，而基督徒聖人的眼總是張得大大的。佛教聖人有著光澤健美的肉體，但眼神沉重，如沉睡般緊閉。中世紀聖人的軀體總是瘦骨嶙峋，但眼神驚人地充滿活力……：佛教徒以特別的專注向內觀看。基督徒以狂熱的專注向外凝視。」（G. K. Chesterton, *Everlasting Man* [New York, 1955], p. 241）
- 11 Nikos Kazantzakis, *Report to Greco*, p. 45.

## 第五章 欽崇天主神聖的默觀

### 新教的默觀傳統

在《神聖公司》(Holy the Firm)一書中，安妮·迪勒(Annie Dillard)與我們分享她為決定去哪個禮拜堂而有的困惑：

「沒有什麼比教會持續存在於這世上，更能確實地說服我天主有無限仁慈。

高派教會——若問我是否屬於某教派，就是這個——以一股不合理的職業化氣氛，以權威和排場來接近天主，好似他們知道自己在做什麼，好似裡頭的信友都是一號稱頭的人物，足以與天主打交道。我常想這些一成不變的禮儀片段，人們自認為上達天聽，卻不曾真正死過一回。在高派教會裡，他們悠游於禮儀之中，正如摩霍克人(Mohawks)沿著鷹架的絞繩走動，早就忘了有何危險。若是天主要把這樣

的儀式粉碎，我想，會眾們會真的感到震驚。但在低派教會裡，卻覺得這隨時會發生。這是智慧的開始」<sup>1</sup>。

就一大部分的基督宗教思想而言，這也是默觀的開始。

在正統新教的傳統裡，默觀被看作一份有益的，對上主的畏懼。在其中，我們讓天主成為天主，並且面對這份神聖來生活。這就是正統的新教所謂「心靈純潔」的要素——藉信德，而非理解來生活；藉謙遜，而非自誇來生活，讓天主使我們成義，而不要自己嘗試去攫取它。

依撒意亞的提醒：「天主的行徑不是我們的行徑」（依五五 8—9），還有天主提醒約伯，當宇宙的基礎造成時，所有不在場的人應該更滿懷驚奇而少自作聰明（約卅八至四十），以及保祿提醒我們唯有透過信德才能接近天主，我們是倚靠祂的正義，不是靠我們自己，才得以存活（羅一至八）。新教默觀的種子即蘊含其中，生活出那些真理就是默觀。

正統新教包含著這傳統，「新教徒」（Protestant，直譯為誓反教徒）一詞即暗示此義。路德（Luther）及最早的宗教改革者所抗議的，並非一般所說，向羅馬及羅馬教會

的抗議。它首要是為了天主而抗議，抗議教會的每一個私人或制度化的思想或實踐，這樣的思想或實踐，在不同方面貶低了天主絕對的神聖及自由，或企圖使人以人的理智範疇，而非信德，來接近天主。其中路德及喀爾文（Calvin）的思想尤其具代表性。近來這種思想不再那麼明顯地具有教派之分，在新教、英國國教和天主教的圈子中都可見到。今天的新教中，可以在巴特（Karl Barth）及追隨他的新正統神學（Neo-Orthodox）思想中看到，莫特曼（Jürgen Moltmann）思想中也有，但帶著些微修正。在羅馬天主教及英國／美國聖公會（Anglican/Episcopalian）的思想家中，這樣的觀念則顯示在巴爾塔薩爾（Hans Urs Von Balthasar）、十鐵熱（Gustavo Gutiérrez）、以及鍾斯（Alan Jones）的作品裡。所有這些過去和現在的思想家，都表達了這觀念，即對天主已死的經驗要歸咎於默觀的瓦解；對他們來說，默觀就是一直活出對天主神聖的敬畏。

### 喪失對天主神聖的意識

切斯特頓（G. K. Chesterton）曾談到，我們靈修和心理上永不停止的任務，就是學習觀看熟悉的事物，直到它們不再看來一般<sup>2</sup>。新教的默觀傳統會同意這點，而且會堅持這在我們與天主，神聖的這一位的關係中最為必要。

天主是神聖的，聖經及教會教導都向我們保證這點。然而，我們必須正確地了解何謂神聖。它不是如我們平常所想的意指虔誠。就聖經來看，神聖意謂全然有別、無法理解、超出概念、超出想像、可敬可畏。身為神聖的那位，天主和有限的受造物正好相反。無限與有限不相同<sup>3</sup>。當依撒意亞在聖殿裡，在神視中看見上主，只能驚喘地重複這些話：「聖，聖，聖，萬軍的上主」（依六3），他的話語也可以換成這幾句：「有別的、可畏的、全然超出我所見、所思、所感、所想像或所能言語形容的，萬軍的上主！」接著，依撒意亞繼續說到，我們對這神聖的回應，必須是一份神聖的敬畏，接受這個事實：以我們的了解，絕不能捕捉天主或了解祂的行徑。

天主的他者性（otherness）這概念，及我們必須尊敬此一事實，乃是新約教導的中心。它不但是保祿書信的軸心主題（尤其是《羅馬書》及《迦拉達書》），也是耶穌在教導關於天主啟示時所用的方法。舉例而言，「說比喻」乃是為了破除偶像，推翻及搗毀人們對天主過於熟悉的觀念，以此方式，在顛覆中邀請人對天主有新的了解。在耶穌全部的啟示裡，尤其在比喻中，挑戰著讓天主成為天主。

雖然耶穌比喻的故事都是談到人，但真正的情節卻是天主。它們是俱啟示的，啟示天主的心意。它們教導我們，人的投射和期待絕不能界定或理解神性的奧祕。危險的

是，我們去假設天主必定有如我們一般的感覺或思考！比喻試著使我們超越那誘惑。它們給我們顯示一位充滿驚奇、眼光遠遠超越我們的天主。這清清楚楚地在蕩子的比喻中描繪出來（路十五11—32）：基督的聽眾中，無人能預想到父親的反應。在葡萄園工人的比喻裡（瑪廿1—16），誰又猜得到最後來的工人領到如最先來的一樣的工資？還有，在慈善的撒瑪黎雅人的比喻中（路十25—37），誰能預料司祭匆匆走過，而仇敵撒瑪黎雅人會停下來？

在比喻裡，以及就一般而言，在基督的啟示中，總是有一驚奇的成分。那些聽聞啟示的人，其邏輯及預設的期待往往遭到破滅。耶穌的聽眾會感受到這種驚異。套用若翰·席亞（John Shea）的話，天主總是「多過」人所預想：

正如馬爾谷所說，

「對人而言，祂實在多得多。」

就如那位婦女愛得多了許多，

就如那香液花費多了許多，

灑得多了許多，

就如那七十個七次的天主

寬恕得多了許多，

就如一粒種子要結實多了許多，

能有三十、六十、一百倍<sup>4</sup>。

基督正是告訴我們：「不要嘗試掌握天主。要活在驚奇中，讓自己相信不可知之事有許多許多。別試著在有限體驗的範圍裡去了解無限。」

然而，我們正是如此，不斷地試著用人能理解的範疇，而非信德，來接近天主，使天主去配合人的各種期望，形上的、心理的、或道德的。同樣的行動還包括，嘗試使自己成為正義，而非讓天主使我們成義。為默觀所需要的心靈純潔就此瓦解，而天主在我們經驗裡死亡了。

## 約伯的朋友們

新教的默觀傳統明白，猶太基督傳統 (Judeo-Christian) 的天主及伊斯蘭的啟示（還有印度教、佛教、道教中的至高神）是無窮無限的，因此，人有限的心智及心神無法了

解。這樣的一位天主，就定義而言，不能夠被概念化或想像。天主的行徑也是一樣。與天主適當的關係，只能是退後一步，讓天主有成為天主的空間。不要像約伯的朋友們一樣，我們要避開這樣的觀念，認為天主的思考、感受、行動如我們一般。這或許難以捉摸，但不那樣做，會使天主不再是天主，不復默觀之心。

在比喻裡，以及就一般而言，在基督的啓示中，總是有一驚奇的成分。

好幾年前，哈洛德·庫希納 (Harold Kushner) 出版了《當好人遇上壞事》(When Bad Things Happen to Good People)<sup>5</sup>，此書一上市，立刻成了暢銷書。它對人的受苦，以及該如何基於這些苦難來看待天主，有一極富同情的思考。庫希納問道，有鑒於世上這麼多無謂而隨機的痛苦，天主又怎能是全然慈愛及全能的呢？幼小的孩子死於癌症；孩子們還嗷嗷待哺的年輕母親，卻因意外和病痛被擊倒。有如此之多無法解釋的痛苦。天主何以允許？

庫希納的疑問並不稀奇；這是對於痛苦及罪惡亙古的疑問。從（他所屬的）猶太教傳統及基督宗教傳統兩者來看，新奇的是他的回答。天主的確是全然慈愛的，但我們那



未得救贖的苦楚，使我們得知天主不是全能的。庫希納說，假使天主有完全的能力停止隨處可見的苦難，祂會去這樣做；既然祂沒有這麼做，我們可以推斷祂沒有能力這樣做。

庫希納和約伯的朋友們，而非約伯，站在同一陣線。儘管他有著深刻的憐憫之心，他的論點說到底只能作為一個例子，一個極佳的單義性心理的例子。他說既然「我們」想不出某事的意義，所以「這件事就是毫無道理」，不會有超出我們自身以外的觀點。不會有一更高層次的觀點，或許能了解我們所不懂的。無論這概念還包含些什麼，到最後，它只會小看天主，讓天主去配合人心智與想像的程度、期待和推理。這是有用的方法去了解無限。也許這有助於使天主更接近我們，讓我們更容易了解天主的仁慈。但是，依照新教的默觀傳統，這產生了潛在的致命障礙：一位不再被承認超出人性了解及想像的天主，遲早要被揚棄，因為祂不再是「天主」了！

幾年前，高頓·辛克黎（Gordon Sinclair），一位有名的加拿大記者過世了。多年來，他是全國性新聞節目上的常任評論員。身為公開的無神論者，辛克黎那幾年總為他的無神論向加拿大民眾表達歉意。他還是名年輕記者時，曾去印度報導印度與英國對抗的種種戰爭消息，親眼見到人的悲慘和死亡可以如此巨大，以至於他的心和理智根本無法接受神的存在。辛克黎這麼說：「面對那樣的痛苦及毫無道理的事件發生，我實在無法想

像會有天主。」

倘若他向依撒意亞、約伯、路德或喀爾文表達他的歉意，他會得到一個令人驚訝的回答。他們會說：「你沒有錯！面對那般的痛苦，人無法『想像』天主存在！但是對天主的信仰及信德，並非基於能夠『想像』祂的存在。事實上，假使你試著想像天主，而且太過費力於某些問題，你終將成為無神論者！」為什麼？因為一切的努力：試圖想像天主、試圖理性地了解，這樣一個「存有本身」(Being)的存在，如何能與我們生活所見一致……等，很明顯地，只會降低我們相信天主的能力。

看看世上的痛苦與惡不曾間斷，有人會爭論，要不是天主不存在，要不就是祂存在但非全能，或者祂心懷惡意，就像很多人認為的一樣，不配為天主。這世界充滿肉身及道德的邪惡——傳染病、癌症、愛滋病，導致死亡、痛苦及毀滅的天災；以及殘酷（甚至在孩子身上出現）、自私、剝削、強姦、謀殺、冷酷及愚蠢<sup>6</sup>。惡如此遍布世界，我們如何能想像一位仁慈的、全能的造物主，仁愛地撫慰眾生，朝向更高層次的存在呢？也許更為挑戰的是，面對宇宙的浩瀚無涯，及其中無盡的多元現象，而嘗試去想像天主的存在。當人在夜晚仰望羣星，就連最接近我們的星光，用難以想像的每秒十八萬六千哩的速度而來，也要四年時間才到達我們的眼睛。離我們最遠的星光則要用八十萬

年才到……科學家們透過X光望遠鏡，觀看那些光線還未抵達地球的星星，距離我們的地球有六兆光年之遙。我們的宇宙之巨大，足以擊潰任何想像力。這樣的距離是難以設想的。想想也許有數千億的銀河系，彼此都相距數兆光年，在那些銀河系中的每一顆行星，在數十億年之中，每一秒都有無數現象發生，我們真能相信有一個人，有一顆心會是如此偉大地創造了這一切嗎？還有，我們能相信，就在此刻，祂精細地、立即地知曉每一細節，並且熱情地關注每一事件？

我們的地球是千千萬萬行星中的一個。地球上每一秒中都有數千人誕生、數千個受孕、數千人正命在旦夕、在犯罪、在行美德、在痛苦、在慶祝、在懷抱希望、在祈禱、失望……而這一切不斷在發生，已有數十萬年之久。我們是否真能相信，有一位天主存在，祂是超出這一切的上主，「沒有一隻麻雀從天上掉落，或一根頭髮從頭上掉落」，是祂所不知、不深深關心的呢？

答案是「不」！當人一想到惡，以及無窮的現象，就無法想像有一位天主，祂真是上主及這一切的主宰。我們的心智及想像無法伸展到夠遠之處。我們無法在心中「成像」。但那正是重點：神性的真實不能被有限的想像力所捕捉。人性想像力的限度，以及面對想像天主存在而有的挫折，並不同於天主存在或不存在。事實是，我們無法想

像天主這件事，說明了心智的限度，而非指出一個無限的存有，究竟可能還是不可能存在。

我們的許多困難，就是因為沒有注意到或適應這一點。假使有天夜晚我躺在床上，在黑暗中凝視牆上的縫，試著想像天主的存在。但是我因做不到而開始驚惶：「親愛的天主，我是一個無神論者！我不再能想像、感覺到天主存在！天主不存在！」而另一個夜晚，我躺在床上，覺得很安心，意識裡感到天主存在，我能想像那存在。這是說有一晚我不信天主，另一晚我就有信德嗎？較確切的說法應該是：有一晚我的想像力較弱，而另一晚我的想像力很強烈！差別不在於天主是否存在，卻在於想像力是否能啟動它的構思，使人感到天主存在，或者讓人感覺不到祂。

試圖設想、感覺天主與受造界的關係中遭遇的挫折，就像高登，辛克黎的例子一樣，容易使我們作出沒有根據的結論：因為我們無法思考、描繪或了解這麼可能，所以天主不存在。由於我們沒有能力想像天主而走向無神論，這是一種偶像崇拜，起因於我們沒有適當地尊敬天主的神聖性。當天主被減為心神和心智的限度所能理解的範圍之時，理智反而不能接受了，因為（這是個奇特的矛盾）一位能以理智來了解的天主，終究是理智上所不能想像的。

那麼我們該如何是好？假使天主不能夠被想像，我們如何認識天主？難道我們注定要不是不可知論，要不是根據權威及啟示盲目地信仰嗎？

新教的默觀傳統提供不同的選擇：敬畏和驚奇！天主不能被「思考」，但天主能被「遇見」。祂能被體驗、被碰觸，並與人相遇。以這樣的態度面對天主，我們就活出了默觀。

## 人的自誇

讓天主成為天主，不僅是指我們對無限的那一位不設定界限，也讓天主帶給我們自身意義、影響、獨特性及永生。成為默觀者意謂著我們不應「自誇」，而應「唯靠信德得救」（羅一至八）。

橫跨許多默觀傳統的（也包括新教的）鍾斯，簡潔地作出這樣的陳述：

「我們一直在內心暗自希望，我們有所不同，我們是特別的，我們是例外的。

我們渴望一份保證，那就是我們的出生不是偶然，有一位神掌管我們的未來，我們是因神的旨意而存在。我們渴望找到那終極之病——死亡——的救命良方。當這歷

力太大時就使我們狂亂，捏造活生生的謊言好掩飾我們是一文不值、偶然的、終有一死的事實。我們沒能了解福音的光榮之處。活生生的謊言是不需要的，因為我們所渴望的一切，已經白白地賜給我們了」<sup>7</sup>。

生命中的幾個大誘惑之一，就是這個活生生的謊言，聖經裡稱為「自誇」和「自以為是」。就如鍾斯指出的，我們生來就有這份內在認知，我們曉得這事實，那就是我們是獨一無二的、重要的、寶貴的，且預定要得嘗永生。但是這種直覺，不論感受有多深，面對這世上有數十億其他的人都嘗試做同樣的事：試著活出自己獨一無二及特殊的生活，這樣的壓力使得那直覺易於枯萎。難道這數十億人都是無限地寶貴及全然獨特的嗎？無可避免地，對籍籍無名及死亡的恐懼壓垮了我們。當我們感覺這點時——若沒有深刻的信仰，它可能就會成為我們後半生最主要的感覺——我們會開始相信，「唯有」當我們成就某些事物，讓我們與眾不同、保證我們會被記得的時候，我們才是有意義的。對我們大多數人而言，成年生活最揮之不去的就是企圖保證自己可貴、可愛、有意義、不朽及聖善。我們不相信除卻自己的成就之外，我們仍然擁有這一些。於是我們捏造謊言，試圖為自己留下痕跡。

在新教的傳統中，默觀意謂著不試圖藉任何事或任何人成義，而唯獨靠天主。得救唯靠信德！那簡單的話語裡含有新教對默觀的忠告：讓天主賜予你貴重性、意義及永生。不要試圖靠自己保證這些。讓天主是神聖的，讓天主的行徑在我們的行徑之上，也就是說，我們必須信任天主，祂將以我們「意想不到」的方式賜予這一切。

### 默觀即信德

在下面這段引自莫特曼的話中，他把握了新教默觀傳統的要旨：

「在天主的啓示裡，十字架是完全無可比擬的。我們太過習慣它了。我們以玫瑰花環繞著十字架的恥辱，從中創出一套救贖的理論。但那些都不是十字架。那些都沒有十字架內原本的黑暗，天主安置其中的黑暗。黑格爾（Hegel）如此定義十字架：『天主死了』——無疑地，他在此處確實看到，我們所面對的是真正的、終極的、無法解釋的，天主不在了；並且，面對『聖言在十字架上』，我們倚賴的原則『唯有信德』；除此之外我們別無他處可以依賴。沒有什麼天主的工程（opera dei），向我們指出祂是長存的創造者，指出祂的智慧。對創造的信仰，也就是——

異教信仰的泉源，在此全都崩潰。整個哲學與智慧被棄而不用，成了愚昧。在此，天主成了非天主。這是死亡、仇敵、非教會、無法紀、褻瀆者、使用武力之人的勝利。在此，撒旦大勝天主。而無神論者認為是結局之處，我們的信仰卻就此開始。我們的信仰就從黯淡無望、具有十字架、遺棄、誘惑、懷疑一切存在的黑夜開始！

我們的信仰在被一切具體的現實所拋棄後，才開始誕生。它必須生自空無，它必須品味這空無，品味這份沒有任何哲學上的虛無主義能想像得出的空無」<sup>8</sup>。

讓天主賜予你貴重性、意義及永生。不要試圖靠你自己保證這些。

默觀意謂著讓天主進入我們生命中。有許多方式使我們向天主開放。形而上地來說，默觀意謂著天主與受造物之間的差異，乃是無限地大於任何彼此的相似，就如第四屆拉特朗大公會議（一二一五年）教導的那樣<sup>9</sup>。因此，新教傳統不會推論出好人遭遇壞事，就表示天主並非全能。約伯的朋友們在形而上及宗教方面的推論，阻礙了真正的默觀。

從心理及理智上來說，默觀意謂著我們必須尊重這個事實，那就是我們形塑天主及



祂行徑的所有概念，完全不足以了解天主。

從情緒上來說，默觀意謂著我們必須學習活在沒有把握了解天主當中，不基於理性，並且我們必須接受奧祕、無解的謎、以及無法得到回應的情緒痛苦。

默觀意謂著活在神祕家們常說的，某種情緒及理智的黑暗中。唯有當我們不以頭腦、情緒及行動阻礙啟示時，天主才能把祂自己啟示給我們。

梅瑟靠近焚燒的荊棘叢，天主告訴他：「脫下你的鞋子，因為你所站立的地方是聖地！」（出三 1—6）伊麗莎白·巴雷特·白朗寧（Elizabeth Barrett Browning）重新詮釋這份天主對梅瑟的邀請，提供了一種默觀的通則：「天主之火在大地燃燒著，但只有那些看見的人，脫掉他們的鞋子。其餘的人則隨意坐著，採摘黑莓<sup>10</sup>！」尼采筆下市集裡的羣眾，正是穿著他們的鞋子，在採摘黑莓！

我們如何將這些概念，表達為一種默觀的實踐呢？在生活的實際工作中，我們如何讓天主是天主呢？

四項規範性的忠告指出新教傳統中默觀的要點。我們要藉信德接近天主，而非靠理解；去體驗天主的臨在，而不是試圖去弄懂它；活在對天主的神聖敬畏中；讓祂使你成義，而非試著確保自己的正義。

## 信，而非理解

理解是基於理智及想像的建構。信仰卻是基於信賴。我們的自然傾向渴望理解，若不理解，則會感覺不安和焦躁。我們偏向弄懂每一事物，遠多於活在更廣泛的信任當中，這是天主賜予的本能，為我們之為人的生活是好的，也是必要的。在多數時候，這份本能十分稱職，但就我們與天主的關係上，這不幫助我們。就奧祕的傳統來看，我們終須超越它，活在信仰中。

理解與信仰的不同，在我們看到一些例子時，會更加清晰。亨利·盧雲給了一個他自身的生活引人入勝的例子。

在《別了，母親》(In Memoriam)一書中，他描述他母親的過世，從他自紐約飛返阿姆斯特丹的家，好陪在她身邊時開始的一切感受。他的母親生前是一位奇妙、慷慨，且極為虔誠慈愛的婦女，盧雲原本以為她死的時候，也會散發那些特質。他滿懷感恩地想著她，想像著她死亡之時，乃是一個充滿仁慈與基督信仰生命的頂點。

但他所面對在母親床邊的現實情況，使他天真的期待破滅。躺在那裡將死的母親，不是在安祥的寧靜中，而是被掙扎、甚至恐懼緊緊攫住。

為什麼？為什麼這婦人的生命曾是充滿美善、和藹、溫柔及愛，但此刻我們在她身上看到的，卻是如此痛苦及煎熬……呢？

在母親臨終那些日子裡，我聽到這問題被反覆提起。大多時，朋友們想說的是，這樣可敬愛的婦人遭受如此痛苦的死亡，真不公平。許多人堅持她不該遭受這樣的痛苦折磨。可是，我們真的了解嗎？

慢慢地，漫長的時日過去，我開始自付，母親的臨終掙扎，不正啓示了天主之愛的可敬真理嗎？有誰比耶穌更加可愛？又有誰比他受更多苦？耶穌忠實於服務的生命，並沒有以一個安祥、寧靜的死亡作結。他沒有罪，卻遭受無比的折磨；他在十字架上的呼喊，「天主，天主，祢為何捨棄我？」歷經許多世紀，仍迴盪至今。

母親便是受召去分擔這樣的痛苦嗎？母親受召去比別人更深入地感受這樣的十字架嗎？我不知道。我無法對這些問題回答是或不是。在她的臨終時刻所真正發生的事，不可能被解釋清楚或被了解。但曾愛著許多人、曾付出許多、曾深深感受事物的母親，她受召去與基督結合，甚至包括那一份臨終的痛苦，這樣的念頭在這些日子裡從未離開我。

朋友們一直對我說：「你的母親總是先想到別人。」的確如此。她為他人而生

活，為她的丈夫，為她的子女，為她的孫兒，為她的朋友。她的確有基督的心意，總是思量他人比自己更好。但這些不一定帶來平順的死亡。為什麼我們會認為，希望與基督同在的生命，將使我們平靜地進入死亡呢？富於憐憫的生命，也就是深深感受他人痛苦的生命，這樣的生命或許也會使人的死亡，成為感同身受他人死亡的行動。當我看到母親的掙扎，來自望德及信德的哭喊，我想，她豈不是與許多她生時關心的人們一同哭叫嗎？

在耶穌的痛苦中，我們也看到世界的痛苦，是如此強烈：悲傷，還有極大的哀痛，席捲了他。於是他說……「我的心靈憂悶得要死」（瑪廿六37）。每個願意以基督的心意而生活的人，不也受召以基督的心意而死嗎？……

那麼這臨終的痛苦是什麼呢？是懼怕天主、懼怕受罰、懼怕神性臨在的廣大無邊？我並不知道，但是若我對我所見的隱約感受到了什麼，那麼應該比那更為深奧。它是如臨深淵的恐懼，這深淵把我們與天主遠遠分開，唯有信德能架起跨越的橋樑<sup>11</sup>。

盧雲描述了從理解轉為信仰，從對知識的倚賴轉為信賴的過程。當合理的期待、感

受、想像及理智的理解等泉源乾涸時，當困惑行將轉為絕望，當面對具體現實，似乎毫無可能感覺天主的存在及美善時，默觀者仍繼續活出對天主的開放。

新教傳統雖肯定信仰並非理解，但並不斷言信仰反對理解，或者信仰建立於盲目的信賴之上。信仰帶領我們「超越」理解，但不貶低理解，好比愛因斯坦的物理理論之於小學的算術，或者現實世界之於一張照片，或者黎明的曙光之於黑夜中燃點的一根蠟燭。信仰正是無限地超出理解。在信德之光使其黯然失色之前，由理智與心靈領略到的事物是真實的，之後亦然。我們能活出信賴，是在這些理解中奠定的基礎。小學的算術在愛因斯坦以後，仍然為真；照片也仍是真的，就算你已親眼見到照片中的人；蠟燭仍然帶來光芒，即便豔陽使之失色；這些是我們的基礎，由此，我們要漸漸信賴比這些事物都更加不凡的那一位。

### 接受天主的臨在

在新教的默觀傳統裡，天主的臨在不是某個可以被研究、分析、概念化、弄懂或捕捉的事物。若翰·席亞說得好：「天主不是一項該服從的法律，而是應加以把握、為之付諸行動的臨在」<sup>12</sup>。

耶穌也說過這樣的類比：「由無花果樹取個比喻：幾時它的枝條已經發嫩，生出葉子，你們就知道夏天近了」（谷十三28）。讓天主作天主，意謂著接受天主的臨在，如同一棵樹接受夏季的來到。這隱喻淺顯又極其恰當：樹木開花只因夏季來到。它不用思考夏季、概念化夏季，也不能計劃夏季將對它做些什麼；它只是回應著夏季的來到。讓天主作天主，就是活出對天主奧祕的開放，不要用任何期待或逃避，限制了祂臨在的本質或效果。默觀的任務不是去確認在哪些條件之下，我們就相信天主的存在、力量或良善。相反地，默觀的任務是讓天主作天主，如同無花果樹一樣，因著祂的臨在而行動。接近天主的正途，不是嘗試去分析無限，而是為此稱頌慶祝。

那麼，當我們面對關於惡、痛苦，及天主看似消失與無能，所有強烈的不可知論與嚴苛的疑問時，我們將有如同約伯般成熟的態度。當最後，他承認天主就是天主時，他喊道：

信仰帶領我們「超越」理解，但不貶低理解，好比愛因斯坦的物理理論之於小學的算術，或者現實世界之於一張照片，或者黎明的曙光之於黑夜中燃點的一根蠟燭。

我知道你事事都能；

你所有的計畫，沒有不實現的。

是我以無智的話，使你的計畫模糊不明；

是我說了無知的話，說了那些超越我智力的話……

我這麼卑賤，我能回答什麼？

只好用手掩口。

我說過一次……再不敢重複；

我再說一次……我不敢再說什麼（約四二一—三，四十三—五）。

### 活在對天主神聖的敬畏中

敬畏上主是智慧的開始。這種敬畏，並不是像我們常想到的負面含意，就是懼怕天主懲罰我們，因為我們沒做好事；願意順服天主，因為我們膽小或怯懦；懼怕我們自己的成就或許威脅到天主；或者懼怕我們享受生活時，覺得好像是從天主那裡竊取到快樂。這些都是不健康的恐懼，有其心理上的因素，和真正對天主神聖的敬畏相反。

切斯特頓曾說過，「最大的錯覺就是誤以為一切都沒什麼不同」<sup>13</sup>。過分習慣也是尊重、驚奇及敬畏之死。當我們的理智、心靈及想像力不再有所驚訝驚奇，那麼我們就不再有一分對天主健康的畏懼，甚至可說是對彼此的畏懼，沒有什麼事令人覺得有所不同。

當我們檢視人際關係中失去了神聖敬畏的地方，我們更能清楚地了解這點。當我們體察我們最深的憤怒，總會發現其源頭都是來自某人不尊重我們的事實。這樣的侵犯並不明顯；幾乎總是難以察覺：某人視我們為理所當然，自以為了解我們和我們的理由，以他預設的想法限制了對我們的認識；沒有尊重我們的獨特、奧祕及複雜性；或者把我們應自由給予的看作是我們虧欠他的。這就是過分習慣的錯覺所造成的景象，也就是俗話說「熟則生鄙」的含意。

引申來說，活在對天主的敬畏中，意謂在天主及一切現實事物面前，絕不心存藐視。不把任何事認為理所當然，視一切為恩賜。保持尊重的態度。在天主、他人及自身的奧祕之前，總是準備著接受驚喜。厭煩或藐視之感乃是明顯的提醒，我們已經脫離對天主健全的敬畏。

就如麥可·巴克利 (Michael Buckley) 所言，敬畏天主也是讓天主「否認人的計畫及



期待，比起主觀意識在自我投射中希冀的，更好深刻地實現人的渴望及自由」<sup>14</sup>。敬畏天主意謂著放下自己的期待、需要及想像，讓天主安排流程和立定界限。

對天主健全的敬畏會在我們的行動中注入一股意識，那就是自由絕非毫無限制，而是本於良心的。若我們敬畏天主，我們會害怕誤用自由，不是因為怕做錯了事受天主的懲罰，而是因為我們怕傷害他人、偶像崇拜，或自以為是。

活在對天主神聖的敬畏中意謂著把人的自由置於天主權下。當人意識到自由是一份因愛而給予我們的恩賜，一旦自由不再屈服於超越它的天主，它就會成了自己的神，踏上褻瀆、偶像崇拜及自我膨脹之路。如同卡爾·拉內（Karl Rahner）所說：「我經常發現我們逐漸成熟，不是因著做我們喜歡的事，而是因著做我們該做的事。這是千真萬確的：並非每個『應該』都是一種強迫，也不是每個『喜歡』都具有崇高的道德及真自由」<sup>15</sup>。

最後，對天主健全的敬畏意謂活出真實的謙遜。這和膽怯、羞赧、內向或對自我評價過低不可混為一談。那些力陳自己不能勝任某工作，或不該要他領導的自貶之人，未必是最謙遜的。自卑及猶豫可能是因為對自己評價過低，或者天生內向膽小，而不是來自健康的謙遜。

謙遜 (humility) 一詞來自拉丁文字根 humus，意謂泥土或土地。謙遜就是腳踏實地，不要與人世脫節或好高騖遠，去感受你對他人、對這世界的倚賴，以及與它們的相互依存。謙遜就是去感受你受造的本質，也就是感受你的有限和脆弱。你所知道最謙遜的人，絕不是過著膽怯的生活，而是在生活中不斷認知到自己與外在相互依存，是全然的血肉之軀。

在我們的謙遜裡，我們承認我們是大地的孩子，我們只是塵土。害怕我們常會忘掉那些連結，是一個神聖的畏懼，一個我們對天主、對彼此、對大地、及對我們自己，該有的畏懼。

### 讓天主作為你的正義

我們每個人都渴望在生活中找到影響力、意義、獨一無二、貴重、長生不死，擁有不凡的愛情和美好事物。這渴求與生俱來、無可救藥的。就像柏拉圖說的，我們帶著這股神聖的狂熱進入生命中。但正如鍾斯所說，為了尋求從必然的死亡及毫無價值中解脫的我們，當壓力過大，不得不虛構謊言之時，這份狂熱便成了瘋狂<sup>16</sup>。我們試著，靠自己努力，為我們自己去創造影響力、獨一無二，及長生不死。

在新教傳統中，默觀是這種狂亂的對立。當我們以正確的態度面對自己的心神、理智及生命，當我們抗拒那份不由自主想靠自己來成就一切的催促，而讓天主將一切賜予我們的時候，這就是默觀。當我們受那些使我們編出所需謊言的目標驅使時，我們在精神及肉體上陷入了貪婪，失去了驚奇及敬畏之心。我們的理智、心神及生命的狀態，被占有欲控制了。在她深刻的日記中，伊蒂·賀樂孫（Ety Hillesum）掌握了這至關緊要的一點：

「每當我看到一朵美麗的花，我渴望的就是把它壓在我的胸前，或把它吃光。對一大片美麗的景色，這就比較困難了，但感覺是一樣的。我是這麼感官的動物，或者該這麼寫，我這麼貪婪。我的肉體渴望著我覺得美麗的一切，想要占為己有。因此那痛苦的渴望從未得到滿足，對於我認為得不到的事物的切望，我稱之為生生不息的衝動。我相信，正是這分強烈的情緒，讓我認為我是為做出某些偉大之事而生。突然間，這一切改變了，只有天主知道我的內在經歷了什麼變化，總之現在不同了。我今天早晨才意識到這點，回憶起數夜前，繞著溜冰俱樂部的短短散步。那時是傍晚，天空一片柔和色彩，房屋的剪影有些神祕，沿著枝條縫隙灑落的陽光使

樹木活了起來。總而言之，夠迷人的。我頓時清晰地明白，我過去是怎麼感覺的。所有的美景終會消失，使我心痛如絞，而我絲毫不知該如何面對這痛苦。過去的我會渴望寫些什麼，寫詩也好，但筆下一個字也出不來。結果就是自己感到極為悲慘，深陷痛苦當中，疲憊不堪。這樣的經驗把我全部的精力都耗光了。現在，我知道那是什麼了：那是一種心靈的自慰。

當人的談話和注意力集中在金錢、食物、娛樂、運動、性及養生之類的事，他們便鮮少意識到天主之火正燃灼著世界，更別說想到面對這一切，人該脫掉他的鞋子。

但是那個剛過去的夜晚，我有了完全不同的反應。我感覺這屬於天主的世界是美好的，不管未來如何，現在，它的美好使我深感喜悅。如同過去一樣，我為那神秘的、寂靜的景色感動不已，但，不知怎麼，我不再想要把它占為己有了。我精神抖擻地返家並開始工作。那風景與我同在，在我心底，或用詩意的話來說，就像一件披在靈魂上的斗篷，但是它不再拖住我：我不再用它『自慰』了」<sup>17</sup>。

賀樂孫精確地描述了默觀。要是她試圖「占有」美，其結果就是過分著迷的痛苦、持續地不安寧、深度的自戀，感受不到天主。相反地，一旦她停止這種為保證自己的美及意義而嘗試的占有，她就能夠以純然讚賞的眼光去看待這份美。

天主要梅瑟在焚燒的荊棘叢前，脫掉他的鞋子，之後，梅瑟問祂：「祢的名字是什麼？」天主回答：「雅威……我是自有者」（出三13—14）。這名號，並非如中古釋經學家所認為的：「我是存有中的存有，一切存有的基礎，或者萬物因我而造成。」這名號其實意謂著較不形而上、較親密而對默觀生活具有直接意義的事：「我是自有者」意指天主的自由、超越性及神聖。天主對梅瑟的回答，也可以這麼說：「我是那位不在思想、想像或感覺中被相遇者；那位絕不受控制或操縱者；然而，是那位儘管如此，且正因如此，始終仁慈且有力地臨在於你。信賴那臨在，在它內行走，感受它。」

當人的談話和注意力集中在金錢、食物、娛樂、運動、性及養生之類的事，他們便鮮少意識到天主之火正燃灼著世界，更別說想到面對這一切，人該脫掉他的鞋子。在我們的日常意識中，每當我們接近天主，甚至在正式的祈禱及我們的教會裡，我們總是抱持著掌控性的期待。在我們渴望及想像的掌控性期待中相遇的天主，只會變得無能及無

關緊要，這就是天主之死。

註釋：

- 1 Annie Dillard, *Holy the Firm* (New York, 1977), p. 59.
- 2 作者的詮釋。見 G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, pp. 26-28.
- 3 拉特朗第四次大公會議 (1215) 教導，天主與受造物不同，永遠大於他們之間的類似。"Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda" (拉丁文直譯為：「造物者與受造間可見的類似性，總是與他們之間可見的更大的差異相伴。」) (Denzinger-Banwart, *Enchiridion*, 11th ed., no. 432).
- 4 John Shea, "The Indiscriminate Lost," in *Stories of Faith* (Chicago, 1980), p. 175.
- 5 Harold Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961).
- 6 魯賓斯坦 (R. Rubenstein) 反思奧辛維茲集中營裡前所未有的罪惡與非人性時評論道：「當我說我們活在上帝已死的時代中，我的意思是，將神與人、天與地相聯繫的那一線業已斷裂。我們立於冷硬、沉默、無感覺的世界，除了我們自身，沒有任何其他具有意義的力量支持我們。奧辛維茲之後，除了上帝已死，人還能說什麼呢？」*After Auschwitz* (Indianapolis, 1966), p. 49.

- 7 Alan Jones, *Journey into Christ* (New York, 1977), p. 57.
- 8 引自 Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (London, 1974), p. 36.
- 9 參見拉特朗第四次大公會議聲明，見註3。
- 10 這是作者以自己的話詮釋布朗寧。
- 11 Henri Nouwen, *In Memoriam* (Notre Dame, Ind., 1980), pp. 27-30.
- 12 John Shea, *Stories of God*, p. 137.
- 13 G. K. Chesterton, *Everlasting Man*, p. 159.
- 14 Michael Buckley, "Atheism and Contemplation," pp. 696-9.
- 15 Karl Rahner, *Prayers for a Lifetime* (New York, 1989), p. 30.
- 16 Alan Jones, *Journey into Christ*, p. 57.
- 17 Ety Hillesum, *An Interrupted Life: The Diaries of Ety Hillesum, 1941-1943* (New York, 1981), p. 13.

## 第六章 了解與接納人的偶存性 (contingency)

### 有神論的哲學傳統

#### 論證天主的存在

「事物的存在足以讓天主成為那不可或缺的。小至一點青苔、一隻最小的螞蟻，都被賦予存在的價值，我們絕無可能逃避那雙推動一切的驚人之手」<sup>1</sup>。

馬里旦 (Jacques Maritain) 的說詞捕捉了默觀思想中某個學派的中心概念，即一般所說的古典有神論。它的中心信仰指出，在日常生活中，當我們喪失對自身偶存性的意識，也就是說，不再意識到我們完全依賴於超越我們的力量而存在，唯有如此，天主可被稱作「死了」。(譯注：「存偶性」一詞在哲學討論中，指的是與絕對的 (Necessary) 存在相對的事物的情況，這些事物的存在不是永恆的，會此消彼長，會生生滅滅，有存



在的可能，也有消失的可能。在神學中，絕對的存在即是天主，祂不依賴任何其他事物而存在，且永遠存在。而「偶存的」事物就是指受造物。」

正如之前看到的，當尼采說天主已死，他說的是人的意識裡天主的死亡，而無關乎天主是否真實存在。在我們直覺的意識裡，通常感覺不到祂的存在。在平凡的某一天，懷著所有的心痛及煩惱，我們以為天主總是缺席。

古典有神論則採取以下的見解：大多時候，在我們日復一日的意識裡，天主是死了。這不是因為天主不存在，也不是因為我們的日常體驗屬於俗世，而天主只能夠在明顯屬於宗教的體驗（祈禱及教會）中找著，而是因為，我們沒有適當地體會自己的世俗經驗，我們只聚焦在那體驗的單一幅度。假使我們完全警醒地面對所謂「世俗經驗」中含存的一切，我們會發現天主絕非是死了。古典有神論相信天主是基礎，是界線，是我們每一經驗的創造者。古典有神論極為近似神祕學傳統，為此，它也該被稱為默觀傳統的一種。它們之間的差異在於，古典有神論者採取哲學的、抽象的及敘述性的進路，而非宗教性的、虔敬的及規範性的進路。古典有神論相信每一秒鐘，我們及在宇宙內的一切，都由天主主動地注入氣息而存在，並且維持著。假使天主停止這主動的創造一秒鐘，我們及宇宙的一切都會消失無蹤。想像一位舞者跳舞。唯有當舞者跳動，舞蹈才能

存在。舞者停止跳動的瞬間，舞蹈就終止。這傳統（古典有神論）用同樣的方式了解人的生命及一切受造。我們就是天主的舞蹈。

默觀性的感知——即對我們體驗中顯示的一切完全醒覺——展現給我們的，用法勒（Austin Farrer）的話來說就是，當我們正確地感知時，我們會看到……：

「既不是沒有造物者的受造

也不是沒有受造的造物者

而是有著宇宙論的關係的受造與造物者」<sup>2</sup>。

當我們以默觀眼光去看，我們就以神性為底，感知每一事物。或者，如同多瑪斯·阿奎那所解釋的，當我們正確地觀看，我們就會認清自身的偶存性；當我們認清這份偶存性，我們就有了天主存在的證明。

假使我們完全警醒地面對所謂「世俗經驗」中含存的一切，我們會發現天主絕非是死了。

支持這種想法的人多半和哲學而非宗教有關，他們來自各種不同背景及歷史時代：聖安生、多瑪斯·阿奎那、萊布尼茲 (Leibnitz)、斯賓諾莎 (Spinoza)、笛卡爾、康德、吉爾松 (Etienne Gilson)、佩利 (William Paley)、法勒、馬里旦、馬斯科爾 (Eric Mascall)、若望·俄格拉弗、達爾西 (Martin D'Arcy)、郎尼根 (Bernard Lonergan)、拉內、田立克 (Paul Tillich)、哈茨霍恩 (Charles Hartshorne)、吉爾基 (Langdon Gilkey)、伯格爾 (Peter Berger)、馬雷夏 (Joseph Marechal) 等等。其中某些人和所謂「對天主存在的證明」有關；有些人則否。儘管他們的思想大異其趣，他們都屬於此一傳統的一部分，即他們全都肯定，適當的感知，儘管再怎麼不成熟，都會意識到日常經驗乃是建基於天主。

他們以許多不同的方式表達這一點，幾乎大部分都是抽象的表達。其實，他們的想法往往被認為太過抽象，連受過哲學訓練的心智也難以瞭解。我們將試著步出哲學的專門用語，並且說明這派成員在日常經驗中稱之為「天使的傳言」或「終極之跡」的，是指什麼。

神性的底蘊在平常的體驗中如何展現呢？在何處展現？

## 外部論證…… 對天主存在的證明

郎尼根曾說，所有對天主存在的證明可以化約為一個假設：假使現實世界（的存在）是有道理的，那麼天主就存在！歷經數世紀，許多哲學家發展精心的論證，證明天主存在。他們的論證各自大不同，但，最後所有的論證都基於同樣的假定：假使世界是有道理的，那麼某個終極原則——天主——必然存在才能說明它。

英國哲學家威廉·佩利，在出版於一八〇二年名為《自然神學：自然界現象中神的證據》（*Natural Theology: Evidence of the Deity Collected from Appearances of Nature*）的書中所提出的，就是這樣的論證。他的論證如下：你走在路上，腳下偶然踢到一塊石頭。你問道：「誰把這石頭放在這裡？它一直在這嗎？它需要超出它本身的事物來說明它嗎？」你可能會想，石頭也許就是一直在那裡。石頭本身不會迫使你進一步思索它。現在，想想稍微不同的情景，你走在路上，腳下偶然踏到一隻錶。它滴答作響，顯示著正確的時刻。你會問：「誰把這錶放在這裡？它一直在這嗎？它需要超出它本身的事物來說明它嗎？」這次，我們的心智將不會允許我們輕易作答，說錶就是一一直在那裡，不是誰把它

忘在那兒了。為什麼不？因為它正滴答響著（假設它一直在那裡，它早該停了），而且它是刻意造出的，得具有相當智慧才能做出它（誤打誤撞或許可以做出石頭，但不可能造出鐘錶）。

佩利要我們審視這世界的設計，尤其是我們自身的設計。人的身體，及它的頭腦和中央神經系統，是一個如此不可思議的實體，出自智慧及刻意的設計，人不可能看著它，然後像在石頭的例子裡那樣，說它之所以存在，不需要任何超出它本身的事物。人的身體、心靈、心智出於有意而聰明的設計，需要一個不同的答案，必須有著超出它們本身的某事物，來解釋它們的存在。那「某事物」必須是一實有，其本身不是靠別的事物才可能存在。它必須是一切理智、目的及存在的基礎。一言以蔽之，它應該是天主。

這是從偶存性而發展的論證，許多不同的思想家都以各種不同的方式表達過：我們所知的事物，不能完全解釋它們本身的存在。最後，唯有某種終極，即天主，能解釋「存在」此一純粹的事實。

再者，這些證明正好表達了默觀。依據此傳統，當我們適當地感知事物時，我們是透過「終極性」（*ultimacy*）這個背景來觀看它們。因此，你看到一隻錶時，不可能不知道有一個錶匠；你觀看一場舞蹈時，不可能沒有看見舞者；你看見一個受造物時，不可

能不知道有一創造者；還有，若不是你某種程度知道有一終極的存有，足以解釋你的存在，你不可能正確地明白你真正是誰——一個無法解釋本身存在的存有 (being)。若你不曾意識到一個終極的存在，作為一切的基礎，你就無法完完全全地去感知及感受。

這些證明不該像理智理解數學公式那樣來看待。它們不是針對人類理智所作的「證明」；而是「針對默觀思維的作證」<sup>4</sup>。這奇怪的詞語意謂著什麼呢？

基督徒的〈信經〉是一整套信條，其本身並不能證明基督具有神性、他從死者中復活、以及確有永生。它們不是證據，而是真理，也是對基督徒意識的挑戰，挑戰這意識能冒險行遍歷史而不違背所有真理，預防對基督有著過於狹窄或不足的了解。一個基督徒若發現自己與〈信經〉意見不一時，就必須作嚴肅的自我檢討。對天主存在的證明，應以類似的方式來理解。若有人感覺每天的體驗只是純然世俗的時候，就該詢問自己幾個嚴肅的問題：「我是否全然開放？我的意識有多純淨或有多麼受到蒙蔽？我是否過於關心某些事物，而不在意其餘？我是否見樹不見林……見錶而不見錶匠……觀舞而不知舞者……只有狹隘眼光而失卻寬廣眼界……只顧有限，而忘了終極？當我看不見某事，是因為它不在那裡，還是因為我不在那裡？」

對天主存在的古典證明，其作用在於邀請並引導我們去默觀。依照這傳統，正如基

督邀請我們「在擘餅時認出他」，我們的存在也不斷地邀請我們在本身的不足當中認出天主。不過可以這麼說，當我們把這些證明翻個面，好能了解它們帶來的「感覺」而非表面文字，上述意義會更加清晰。

內部論證……

有神論是一份對默觀的邀請

古典有神論的支持者向我們肯定，日常經驗為天主的存在提供不斷的證據，絕沒有所謂純粹的世俗經驗。為何我們不曾更加意識到這點？為何我們的經驗時時地、無端地帶來世俗之感？當我們看見受造物時，為何看不見造物者？

對這些問題，古典有神論給的簡單回答是默觀上的錯誤。天主就在那裡讓人看見，但我們不懂得正確地觀看。日常經驗中有著終極的蹤跡，但我們卻不知如何詮釋它們。事實上，我們甚至的確「感覺到」天主，卻不夠明白我們感覺到了什麼。

有神論者會將非默觀的意識與默觀性的意識作出區別，前者為經驗中得到的一般感受，後者是當我們細加檢驗其複雜性與整體性時，真正存在於我們經驗中的事。

當我們以非默觀性的眼光看待我們的經驗時，除了極少數的例子外，都會顯得世

俗，也就是說，這些經驗不超出它本身，而指向天主的存在，也不具有所謂「終極的蹤跡」、「天使的傳言」、「神聖的顯現」(hierophanies)、「對天主的直觀」或「神性的底蘊」(divine horizon)。相反地，當我們以默觀的眼光看待我們的經驗時，它能無誤地帶領我們在舞蹈之外，看到舞者。它一向會產生對天主的直觀。

古典有神論者堅信，人的經驗，在適當的詮釋光照下，絕非只是世俗的。我們所以感覺到世俗性，是因為我們沒有真正觸及我們正在體驗的事物。

在日常生活中，我們實際感覺到的是什麼？我們是否在日常意識中「感覺」到天主的臨在？難道沒有任何體驗是純粹世俗的嗎？當代的有神論者，像吉爾基、伯格爾等等，都認為我們感覺到的不全是世俗，並且我們的日常經驗，始終受到「還有超越那經驗的事物」這樣的意識所影響，某種使經驗相對化的終極事物。

這些有神論者，藉著分析現代人們如何感受到所謂世俗心態的主要特徵，來加以說明上述情況。他們認為，我們平常所「聲稱」的感受，與我們「實際」體驗到的，有一極大差異。以世俗角度看待包含在我們經驗中的事，就好比我們對自己的看法一樣，常常與實際情況有所出入。事實上，我們對自身的體驗，並不是那樣世俗，就是說，沒有一位神、沒有絕對、人只有一死、人毋須服從什麼更為崇高的事物——如同世俗主義的



圭臬企圖說服我們相信的那樣。我們的經驗所揭露的，其實是完全不同的兩回事。

### 1. 非默觀性的眼光所見的世俗經驗

所謂世俗心態，就它本身對自己的了解，由四個主要特徵來定義：偶然性、相對性、短暫性及自主性。

世俗心態欲使我們相信，直接接觸到的，就是一切；存在的開始和結束，都只在此時此地。這樣說來，人和宇宙並非出於一位神有意及愛的行動，存在也沒有任何具有目的、次序或連貫性的終極原則。此時此地以外，只是空無一物——沒有解釋、沒有理由、沒有最終的計畫或目的，就只是存在。

吉爾基準確地概述了這種論點。世俗主義認為我們「被置於宇宙中，沒有超性的根源，也沒有什麼內在或終極的定則；我們的本質全然是由盲目的本性，或毫無意義的空虛所構成，確實，也沒有敵對，只是空無目的、不置可否、不知名的奧祕。我們僅能以現象性經驗中直接給予的形式來談論它；除此之外，我們不可能談論或知道那是什麼」<sup>5</sup>。桑塔耶那（George Santayana）詩意地表達了同樣的概念：「物質是不可見的風，毫無理由地掃過原素的田野，捲起了一些，成了雲塵：那一陣旋風就稱為存在……在這樣的

世界裡，絕對僅僅是造化的共謀」<sup>6</sup>。

再來，世俗心態認為，我們體驗到我們的存在只是相對的，就是說，我們找不到絕對的事物。沒有什麼毫無限定的「應該」。我們的經驗全由歷史和變動的浮浮沉沉所綑綁，由背後的一切來決定，由周圍的一切所塑造，由之後的一切所取代。宇宙中的一切本質上相互關聯，只能由所形成的關聯網絡來理解這世界，沒有什麼與超性事物的關聯。本性及歷史之外什麼也不存在，沒有事物是無起源、不變及自足的。

世俗心態另一關鍵的利牙，在於我們體驗自身及其餘一切都是不免一死、轉瞬即逝的。世俗經驗肯定了一切都只存在於「時間」之內，總有死去的時候。沒有事物會持久，一切都在固定時限的生與死之間。所以，我們的希望與恐懼，也只和這一生有關。「永遠」、「來世」、「永生」、「超越歷史的天國」之類的概念，沒有任何意義；它們只是一種願望的表達而已。

世俗主義的提倡者也相信，除了我們多數人因著宗教遺緒而帶來的，對罪惡感的某種神經過敏，我們乃是自由的，可依自己認為有意義的選擇，塑造自己的生活，毋須活出服從某個高於我們之上的神的義務。他們說，我們是自我創造的（self-creative），本該為自己決定存在的意義。事物的價值不是來自一個超越之神的意願或計畫，也不是由先

我們而在、我們所尊崇順服的某事物所給予我們的召叫，而是來自我們自由的選擇，以此我們給予生活意義。我們就是自己的產物，生來是為創造，而非服從。

面對我們存在的真相，服從、順服及自我降服於在我們之上，或超越我們的某事物，被認為是天真或軟弱的。我們只靠自己，沒有必要把自己的行為推諉到高於自身的法庭。只要少了點自由選擇，就該加以撻伐。說人必須服從一位超越的天主，或超越性的規範，是對當代心態的一種冒犯。

世俗主義的意識形態要我們相信，我們對這世界的日常經驗就是一切。所有的希望、目的、道德選擇及圓滿實現僅僅在於此，沒有絕對、沒有永遠。在此世，我們一醒來就是孤兒。沒有什麼會幫助我們的、值得我們服從的偉大造物者。我們的生活「就只有」藉著歷史的偶然、相互關聯的網絡、發生在此世的事，以及透過我們自由選擇給予自己的意義而形成。

有些世俗主義者，用肯定及樂觀來面對這一點，認為這是個好機會，可以擺脫不存的神以及過分干預的神職人員所帶來的纏綁。這樣的世界觀才能使人真正長大成年。另一些人，如卡謬（Albert Camus），則對此感到消極。假使沒有天主，我們就是可悲地被遺棄了，再沒有深刻的意義、最終的價值及絕對的仁愛慈悲——唯有藉著這慈悲，才

能確認愛的重要和生命的可貴——然而，無論是哪一種世俗主義者，底線都是一樣的：我們是偶然的、相對的、轉瞬即逝的，只能靠我們自己。

這是真實的圖像嗎？我們對我們自己及世界的體驗真是如此嗎？

## 2. 默觀性眼光所見的世俗經驗

古典有神論主張，世俗主義的哲學是不對的。古典有神論向我們保證，日常經驗充滿了神的臨在及超性的蹤跡，天主絕非死了。

### ■ 再看偶存性

以詮釋學的眼光作為前導，他們重新檢驗世俗主義的理念。

對世俗主義而言，沒有絕對、沒有永遠。在此世，我們一醒來就是孤兒。

當我們檢驗自身經驗時，一方面，這世界及其所提供的一切，看似是唯一重要而真實的，任何我們賦予生活的目的及意義都從此時此地而來，我們的希望也僅止於此。但

另一方面，我們實際的體驗證明那印象是錯誤的。幾乎在所有的日常行動裡，我們都能感到某種超出純粹當下的事物。有時我們會驚愕地發現，自己面對著遠遠超越了有限的某種事物。這體驗中，有時是終極的恐懼，有時是終極的美善。

當我們感到與經驗本身全然不成比例的無助、依賴、空虛、驚駭、空乏、威脅之時，我們就是負面地得到超越性的體驗。神經病和其他心神困擾，也會招致遠遠超過當時情況應得的，深度的空虛感，但「終極」的特性點出前者與這類心神困擾的不同。它不只引起對某項事物的深刻痛苦，而是使我們感到所有事物都只是相對的，當下的一切都是脆弱的、不重要的。那是一個模模糊糊的感覺，有某種超越現下，使現下相形見绌的事物。

假使我們相信什麼也沒有，沒有天主、沒有終極的基礎、存在沒有意義，那麼「空無」本身就是終極的樣貌，迫使我們將眼光推向超越當下之處。無限的空虛成了我們的神，在祂面前，我們之所是及我們所做的一切，都以終極的方式受到威脅。我們體驗到這個神不是創造及支持我們的、首先及最後的根源，而是一個會消滅我們的威脅。但即便在這樣的體驗中，我們也能感受到某種絕對。

這種體驗並不罕見，各個年齡的人都有這樣的經驗。我們會用像「抵抗心魔」這類

表達來描述。只有少數幸運的人，從來沒有在平日生活裡，清醒時和夢中，因感到站在絕對的空無面前而心驚不已。

面對這樣的威脅，我們必然拼命尋求某種正面的終極，一位讓生活牢固的仁慈之神。於是，我們抑或發現天主，或創造偶像，或以絕望告終。這些日常體驗，儘管完全與任何明顯的宗教考量無關，就足以迫使我們作出選擇——天主或絕望！單單靠著當下，我們無法快樂地生活多久。不論是絕對的空虛，還是絕對的仁慈，都一致地推翻我們企圖只在當下的基礎上，去生活、去愛及懷抱希望。某種形式的「神」總是不請自來，要不就是投下祂威脅的陰影，要不就是以仁慈之光照耀此刻。為此緣故，我們擁有的，一直都不是純粹的世俗經驗。

這種情況積極的一面，可以在那種就當下而言，無法解釋的生命爆發力中被體驗到。在我們每一天的經驗裡，總是有某種喜樂、活力、意義與力量，有如一切我們之所是及所做的基礎，唯有超越當下的事物才能解釋的感受。除非我們真的心理生了病，我們總是能感到這生命及這宇宙是美好、有意義的，因為在其最深處，它們都是由某種終極的仁慈力量加以鼓舞、不斷地加以充實。

這是從感覺多於思考而來的事物。在我們的活力及對人、對事、對自己本身的重視

中，不知不覺地彰顯出來。就像身體健康之於我們的意義。不論這感受如何模糊不清，我們都覺得能活著是美好的。好比吉爾基所言：

「大家都愛著自己、自己的存在、自己的生命。的確，人們意識到許多樂事，但是這一切之下，有對「活著」，能夠感覺及運用自身力量——包括感官、嗅覺、飲食、情感、運用身體——的一份狂喜。在此我們體驗到存有及存在的純粹喜樂：存在的真實及力量，在內心深處被視為喜悅的活力。這份內在的、至要的喜悅，是一切價值的中心及基礎；它為存在提供最基本的理由，儘管它更像是我們存有於世上的基調，而非符合邏輯的理由」<sup>7</sup>。

感覺到存在的美好，我們會意識到這是一種恩賜，非由我們自己創造。宗教社會學家伯格爾給了一個絕佳的例證：

回想那在一切之中最普通的，或許也是最基本的——母親安撫焦躁幼兒，再平常不過的模樣。

一個孩子夜裡醒來，也許作了惡夢，發現自己被黑暗包圍，孤單一人，被困在無以名之的恐懼中。在此刻，可靠的現實輪廓是模糊不清、看不見的。在有如混沌初開的驚駭中，孩子喊著要母親。此時，說母親有如一位接受求助，具保護力量的女大司祭絕不誇張。就是她（許多情況中，唯有她）有摒棄混亂以及恢復世界良好狀態的力量。當然，任何好母親都會這麼做，她會抱起孩子，以自己的懷抱為搖籃，正如亙古以來的大母神（Magna Mater）或者我們所說的聖母（Madonna）會做的那樣。也許她會打開燈，柔和光線圈籠著這景象，使人心安。她給孩子說話或唱歌，而其中內容總是一樣的——「不要害怕……一切都很好，沒事的」。

母親的安撫保證，其實正是信德的表白。雖然表面上看不出，她說的其實是：「我相信天主、全能者、天地的創造者，祂存在美好，祂的仁愛及救贖的力量終會保證那美好……因此你可以信賴！」

當她安撫孩子沒有什麼可怕的時候，並不基於她認為孩子沒有切身的危險，而是基於她相信，我們最終都是在仁慈及愛的掌握之中，而非在惡意及恐懼的掌握中。她相信這一點，不是基於任何宗教性考量，而是基於那在日常意識及感知中「給予」她的——



那是一份感受：到最後，一切都會好好的，因為這受造之舞，是由一位全善和全愛的舞者所跳。

母親的安撫保證，其實正是信德的表白。

古典有神論者主張，透過好的詮釋學來光照或者藉著正確的默觀，日常經驗顯露的訊息正如上述所言。我們發現，絕非只有世俗世界，才與我們的希望有關，相反的，我們發現，對世俗的體驗，總是會見到終極的仁慈或伏匿其中終極的空虛，而沒有所謂中立不相干的地帶。不像動物，我們無法為了能夠大吃大喝就滿足，或者一味追求填飽肚皮就能快樂。日常生活或因希望而激昂，或因失望而困頓，都是源自於更深及更基本的某事物，而不僅僅和當下直接的情況有關。在任何一刻，無論我們感覺一切都好或者都不好，都是基於我們所體驗到的「終極」有何面貌，遠多過基於當下表面所呈現的。

日常生活的意識，並不平常。

### ■再看相對性

世俗主義要我們相信，沒有什麼事物能表現出絕對、永恆、永久和無可轉圜的。古典有神論則主張，我們真實體驗所顯示的正與此相反，在我們的生命中，我們時時會發現，除非認知到某種「絕對」，否則我們根本不能作出決定、採取行動或找到意義。

動物生存大部分靠本能。牠們無須為事物的意義而掙扎。對牠們來說，意義來自於生物體的天然設計。

就人來說，生物本能要弱得多，我們總是活出及找尋超越基因設定之外的意義。我們會自行選擇行動，有意識地安排自己的行為模式。為使生活具有意義，我們會注意自己的一舉一動，使它們不只是靠著機運及偶然的連續事件，而是塑造出具有意義的行為模式。當我們的行動缺乏這種模式時，我們就會感覺到缺乏意義。

為此，為了找到這具有意義的模式，必須有一線聯繫，能串連我們的各個行動，使它們全染上同樣的意義。我們抓緊這線，使我們與另一端相連，一種讓我們感到能夠給予終極意義的命運。從這個目的因 (telos)，我們才能拉動這一線聯繫，因為它固定在我們最後的命運上，使我們所有的行動凝聚為一有意義的整體。假使這線索斷裂，或是

另一端有所改動，或它不再是絕對的，那我們就陷入意義的危機。

我們無法在缺乏目的——一個更高的意向或目標——的情況下，活得有意義。「唯有」藉著下錨在某種絕對之上，我們才能創造出一個目的。這麼說來，世俗體驗終究不是那麼世俗的。我們發現，不管有無明顯的宗教熱誠，我們的生活總是關係到某種絕對。

佛洛伊德曾說，了解事物結構最好的方式，就是觀察它破碎時的樣子。記住這點，看看當有人嘗試沒有任何「絕對」的生活發生了什麼事，會很有趣。

我們在卡謬 (Albert Camus) 的小說《異鄉人》(L'Étranger) 中，會看到這一情況的沉痛例證<sup>9</sup>。莫梭，故事中的反英雄，是一位在阿爾及爾做小職員的年輕人。他過著一個年輕中產階級單身漢的普通生活：自己開伙、和女友睡覺、週末度假、和朋友們一起飲酒作樂、閱讀看電影。但是，他從來不信天主，也找不到做任何事的理由，包括愛或恨。他判斷一切事物都是相對的，生命中沒有意義可言。不管他做什麼，都只是全然冷漠。當他的女友問他，「你愛我嗎？」他回答說，他認為他不，但無論如何，那問題也沒有意義。當她問道，是否同意和她結婚，他回答說，結不結婚他不在乎，但假使她喜歡，他會娶她。最後，他殺了一個人，不是因為激動或仇恨，甚至可說根本沒有任何理由。他被判死刑，面對自己的死亡，依舊冷漠。一切——不論是生活、愛情、死亡、幫

助朋友、或家人的死——除了代表舒適或不方便，都無關緊要。

我們都知道，除了極少數憂鬱或過分清心寡欲的例外，沒有人會像卡謬筆下的異鄉人那樣冷漠地活著。不管是否對天主有一明確的信仰，多數人都會為自己創造一個目的，這目的使他們的生活具有一體性，鼓勵他們行動，使他們意識到目標與天命，促使他們以熱情去愛和恨。

當我們檢驗自己創造的目的時，我們會發現，我們將自身命運及意義相連的那方絕對，成了我們衡量一切價值的常態標準。舉例而言，許多人雖拋棄對天主或任何其他「絕對」的明確信仰，還是會把某些理念當作依歸——政治性的、文化性的、道德性的、人道的、教育的、美學的——並且賦予這些理念某種絕對性，可說貌似及類比於宗教的各種活動，包括控告以不敬對待被視作神聖事物的人，是犯了褻瀆（例如馬克斯主義就把個人發展、社會主義、性的圓滿、對環境的關注和身體健康加以理想化了）。這些理念，往往變成意識形態或偶像，成了諸神的代替品，或說成了給予生命意義的那線聯繫另一頭的錨。

我們必須讓自己與某種絕對相連，不止是為了這絕對能成為生活的動力，也是為了它能提供我們的行動，適當的象徵圍籬。

等待是生活中一個主要及特有的部分。我們時時活在擾攘、不滿足、渴望和完美當中，等著某人或某事到來，滿足我們。通常，這種張力會持續，成為生活中之所以懷抱希望的一部分，一個我們的命運終會來到的希望。等待是一個具有意義的行動，因為我們是在一象徵的圍籬中有此行動；真的，是有一事值得等待。即便有著張力與不完滿，我們是有意義地體驗著時間的流逝。

但當我們不再與某種絕對有所聯繫，等待就顯得荒謬，失去了一切意義。山繆·貝克特 (Samuel Beckett) 在他的劇本《等待果陀》(Waiting for Godot) 中，精采地描述了這一點。

許多人雖拋棄對天主或任何其他「絕對」的明確信仰，還是會把某些理念當作  
依歸——並且賦予這些理念某種絕對性，可說貌似及類比於宗教的各種活動。

這劇本以兩位年老的流浪者，弗拉德摩 (Vladimir) 及哀斯特剛 (Estragon) 為中心，他們正等著果陀 (Godot)，一個他們隱隱記得和自己有一約定之人。顯然果陀是不會來了。他們的等待，因著缺乏終極的目的，顯得無意義而荒謬。時間壓得難堪，成了

沒有意義的重擔。

山繆·貝克特的描寫，正是卡謬《異鄉人》的表親：不論及某種絕對，生命就無法具有意義。對卡謬的莫梭來說，沒有什麼能從本來激發他的行動；對貝克特被放鴿子的流浪者來說，沒有什麼有意義的方式能消磨時間。對古典有神論來說，天主存在的證明整個反過來看的時候，就會「感覺」起來是這樣。當世界的偶存性這道理從有神論移到無神論的背景底下，就成了世界的荒謬性。

在等待的體驗中為真的道理，對性的體驗亦然。一切對性的了解，一旦撤下它的終極目的及象徵的圍籬，把它減縮到僅僅是當下的體驗，沒有終極和神聖的幅度，就會變得曖昧不明，貶低了它所能呈現之物。性的相遇，不論是多麼粗淺的階段，若沒有與最終的命運及意義相連，它仍令人愉快有如飽享美味，但卻大大失去了足以引發深度及超越短暫激情的合一這樣的能力。

多麗絲·萊辛（Doris Lessing）在她談瑪莎·奎斯特（Martha Quest，譯注：書名有雙關義，*Quest* 這個姓亦有「探索」之意）長達五冊的系列書中，巧妙地討論了這個主題。她的女主角拋棄了對天主的信仰，除了生命裡某些短暫時刻外，她也拋棄了任何帶有終極和神聖幅度的事物。為尋找能把生命合為一有意義整體的最終目的，她之後的各種努

力，極具啟發性，特別是當她掙扎著在性愛中尋找意義之時。對瑪莎而言，性只是性，不代表什麼超越它的別的東西；於是，它喪失了與命運、深度、意義，甚至最後，與愛情，一切的關聯。

「性：在血液的流動及呼吸中跳動的激情。心跳與心：兩不相干。有情感的心，或說「愛」，只是孤立事件，像是件小事，感覺不大的悸動，像一頭獸衝向另一個，取暖。性、心、機械式身體的交流……」

她知道，就是因為這樣，邁可才去和瑪莎做愛。多麼奇妙的詞兒啊，「做愛」。愛，愛……瑪莎坐著、聽著「愛」這字眼迸發、衍生，她想到和不同的人做了無數次這檔事：她可以看到瑪莎，不同時間裡有著不同的體態、身材，四肢晃動，跟那個那個男人交纏著，都是一樣的，或者說，從她現在的角度來看都一樣。但是，主觀地來看，當她置身於那行為裡，她的感受卻不能用一模一樣的話來表達。邁可，當他上樓，盈滿爆發力地攫住她，做愛、性交、辦事，用的是不一樣的氣力，不同於傑克的，那是好久以前的事了，傑克把兩人的身軀當作導體，承載著移動與飛昇的力量——她記不起來在哪兒了……像多年前那樣，她坐著，喃喃自語：我們不知

道再下來的第一件事是什麼，不知道……「做愛」、「性交」、「高潮」、「頂點」——全無意義，由什麼也不了解的半動物發明的字眼和聲音。非人的巨大力量，像是雷聲、閃電、日光，或因著月亮，在海床上漲退、起落、翻滾的洋流，掃過人的肉體，現在她很清楚為何邁可摸黑上樓，走向最接近他的親切的肉體，是因為被這種力量或這種形式的其中一種力量抓住了。不是性。不一定是性。除非某人這麼選擇。

傑克曾說：「一千伏特。」那時他說的是憎恨。「一千伏特的憎恨」。但一千伏特的愛呢？一千伏特的憐憫呢？仁愛呢<sup>10</sup>？」

我們看到，性，如同存在本身，除非在其中能意識到與某種絕對相連，否則就失去了意義。就像卡謬和貝克特，萊辛也呈現了除非我們抓住「舞蹈——舞者關係」，否則我們無法了解舞蹈的意義。

在這裡可能有人提出明顯的抗議，如費爾巴哈（Feuerbach）和馬克斯所提：若不論及某種絕對，我們就無法在生活中找到意義，這事實並不指出這樣的一個絕對就存在。證明我們渴望及需要一位神，並不等於證明有一位神存在。



那個批判，儘管在許多不同情況之下都十分有力，卻在此處的論證裡忽略了一個關鍵。這些例子說明的，不是我們需要天主，而是我們自然而然地，因著早已領會到天主，而活出生命。卡謬、貝克特、萊辛筆下，完全「反有神論」的主角們，是扭曲的、經過刻意設計的，感覺不到我們及自身行動與某種絕對相連結。瑪莎·奎斯特、莫梭、弗拉德摩及哀斯特剛，是文學及哲學裡的人物，而非現實生活中的人，在現實生活中，人天生就無法長久地接受缺乏意義的狀態。

#### ■再看短暫性

我們實際的體驗在各個幅度上，都無法寧靜地接受人生有限。我們感受到的存在與我們的信念相衝突：正是因為我們不接受死亡及人生轉瞬即逝，才能過著具有意義的生活。每次面對死亡，我們都拒絕接受。

我們的行動中有太多是來自於對永生的追求。我們無法忍受我們僅僅是活過又死去的動物，並且到最後，死亡及無意義就是我們的命運。在內心深處，某種力量徹底地抗拒這一點，而我們依此力量而行動。我們試圖為自己擔保永生：創下世界紀錄、使自己出名、生個小孩、寫一本書。我們每一人內，都有要留下一個永久記號的衝動。

再者，即使我們說出：「有一天我會死！」，我們並不是真正地接受這話。在我們內，有種否認死亡的機制，使我們將自身會死的事實排除在外。周圍的人或死於意外、癌症、疾病、年老，但死亡帶走他們，而不是自己。即便有一部分我們知道自己會死，另一部分的自己則知道那不是真的。

無論我們身在哪一生命階段，我們也拒絕接受，生活最好就只到如此了。我們的心智及心神，有意無意地拒絕承認成長及發展有其限度。即便就現實的期待，我們（取這個俗語的字面意義）是在「走下坡」，我們知道在另一層面，我們並不是。我們確知就真實的生命而言，我們仍是嬰孩，並且，在愛、創作、成就與意義上，我們渴望達到的，仍在未來。我們絕不接受現下就是我們能體驗到的最高點、最有意義、最健康及最幸福的時刻。

不過，我們在對「希望」的體驗中，尤其徹底地體驗到對死亡的抗拒。不論遇到什麼情形，不管情況多麼絕望，我們都擁有一種令人驚異的能力去懷抱著希望。即使死亡將我們包圍，我們心中最深處，仍以最徹底的方式，迴盪著對死亡說「不」的聲音。我們肯定生命與終極的仁慈，儘管具體的歷史紀錄血跡斑斑。在二次大戰時，一位將被納粹處死的囚犯寫在集中營牆上的文字，正是一個強有力的例子：

「我相信陽光，雖然這兒陽光不再閃耀。

我相信愛，雖然此時我感覺不到。

我相信天主，雖然此時祂沉默無言。」

究竟靠著什麼基礎，使人具有這令人吃驚的能力，去肯定仁慈和愛是現實世界的核心，即使此時此地的一切令人感到相反？

這問題的答案只有一個，那就是我們多多少少在當下認知到——儘管我們一再被殘忍地告知，死亡和黑暗是最終的答案——一個仁慈的絕對，超越這些而存在著。就像古典有神論者看著一朵玫瑰，就能夠意識到在某時刻，給予它存在的造物者及支持者，我們也是如此，意識到仁慈的舞者是眾舞的主宰，包括現時威脅我們的可怕舞蹈，也在祂的掌握中，祂會把我們全體帶向新的一天、新的充滿愛的舞蹈。

#### ■再看自主性

我們真的相信，我們不再需要順服於一個超越的存有，在神聖的畏懼中服從祂嗎？

今日的人，如同世俗主義非默觀性的意識形態所主張的，已有自信創造自身意義，獨立於一個超越的意志之外嗎？我們真的感到釋放、自由、自主，不再置身於天主的統治之下嗎？

我們肯定生命與終極的仁慈，儘管具體的歷史紀錄血跡斑斑。

當我們檢視自身實際的感受及行為之時，我們看到在宣告自主的意識形態，及我們實際的感受體驗之間，巨大的落差。在真實的生命中，我們經驗到自由受某絕對的主宰所約制，祂雖要求服從，卻也允諾救贖。

我們所經驗到的自由，是模稜兩可而有瑕疵的。如同保祿一樣，敏感的人會體驗到，自由是他們無法完全掌控的。他們知道，因著道德方面的軟弱及失足，他們需要救贖。就如保祿所說，「因為我不明白我作的是什麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作……因此，我所願意的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去作」（羅七 15 — 19）。

這些話語有著普遍存在的迴響。所有的人都知道，他們的內心有無力解決及無法解

釋的，各種層次的複雜、偽善及道德軟弱，使他們大多數時候無法活出自己的理想。伯恩斯坦（Leonard Bernstein）在他的音樂劇《彌撒》（Mass）中，詩意地描述這種感覺：

「我說的我感覺不到，

我感覺到的我表達不了；

我表達的卻不真是如此。

什麼是真的，主啊！我不知道。

不、不、不，我不知道。

我不知道為何每次，

我找到新的愛，卻以毀滅它作結；

我不知道為何我

這麼變態，好像還挺享受的……。

為何當我入眠之前，

再次下定諸般深刻決心，

然而白日到來，

它們又都消失無影。

我不知道……

我需要的我沒有，

我有的卻不屬於我，

屬於我的我不想要。

什麼是我想要的？主啊，我不知道」<sup>11</sup>。

關於人的自主性具有缺陷的特徵，在安娜·布拉曼（Anna Blaman）的筆下有另一種表達：

「我終於明白，一個人要成為『好的』或『純粹的』，且保持如此，簡直是不可能的。譬如說，若我想要特別留心某一方面，就一定會忽略別的。假使我很用心地做某一件事情，就會對別的事冷漠……我沒有一天、沒有一刻，不帶著自己所不足的罪惡感。我們總是做得不夠，而我們所做的又不夠好……只有在「不足」這事上是個例外，我們對這點倒頗為在行，因為我們生來就不完美。對我和對每一

個人，這都同樣真實。每日每時我們背負著道德上的惡，包括我的工作及與他人的關係……我屢屢在軟弱之處犯錯，儘管人的不完美早已暗示了這些軟弱，但我仍感受到某種抵抗。這意謂著人的軟弱也是人的罪惡。雖然聽來奇怪，我們得為自己無能為力的事承擔罪惡感，然而即使漫無目的，也非刻意為之，我們的確對自己的軟弱和持續的罪惡感了然於心。不管我們做了什麼或沒做什麼所造成的結果，我們的罪有時仍異常清晰地顯明於其中」<sup>12</sup>。

聖保祿、伯恩斯坦和布拉曼並不是在表達某種精神症候，而是在普遍的人性經驗中，敏感的表现——人性自由有一部分是奧祕的，無法以純粹的世俗主義說法來完全地理解。它需要宗教看似驚腳的語言，將自主性與救贖、原罪、成義、恩寵和贖罪栓在一起。對照著這些現實，我們的自由才能被理解，並且具創意地活出來。缺少了這些概念，自主性就不可索解，而我們，以存在哲學的話來說，就變成一種荒謬。要幸福地活於自由中，我們就需要一位救贖者。

我們對自由實際的體驗，每日都在教導我們這事。在個人自由的應用上，我們體驗到自己徹底仰賴著天主，更要緊地，我們「早已」體驗到那位天主的救贖，雖然還只在

粗淺的階段。法勒的說法大致如下：我們所體驗的，不是具有瑕疵、模稜兩可的自由之舞，而是由一位絕對仁慈的舞者所救贖的，具有瑕疵、模稜兩可的自由之舞。

我們體驗到的自由，是受良心所約束的，而非絕對或武斷的。我們會發現自己總是要面臨一種裁判，它是無限的、絕對的、面對面的，要求我們的服從和敬拜。事實上，自由的體驗始終與某位主宰相連。

丹·白里根 (Dan Barrigan) 這麼說：「多年來我一直尋找某位我要服從的人。這是一個保守的聲明、一個極度傳統的聲明，但我是認真的。用西蒙娜·魏爾 (Simone Weil) 的話來說，我深信，服從是靈魂的一種需要；缺少了適當的界線、整頓的狀態及提醒的言語，我們會失去活力、驕矜自誇，變得愚蠢，連對待自己也是如此」<sup>13</sup>。

萊辛在她《黃金筆記本》(Golden Notebook) 一書中描述了這點。她的女主角安娜，試著以嚴肅的態度活出這種哲學，即是人類已成熟，全無需要服從任何超性事物。安娜是位極有才氣的作家。她也具有才智、嫵媚及金錢。可是當她試著活得像個完全解放的人時，她感覺到自己的人格正在崩潰，無法說明為什麼。書的結尾，亦如它的開始，萊辛都提出這個疑問：「這真的很奇怪，不是嗎<sup>14</sup>？」萊辛認為，除非人找到某個主宰，不論這主宰是怎樣的，人格才不致分崩離析。全憑我們自己，不與某種絕對相連，我們



的生命變得難以理解而怪異，連對我們自己而言亦然。

吉爾基表達了「對人而言自然而然的不是無神論，而是偶像崇拜」這真理，如何在現時世界中自發地顯露<sup>15</sup>。他指出，不管我們承認或不承認，我們全部的人是怎樣地服事著某位主宰，一位真實的或充作替代的神。我們的自由感到它本身如果不在絕對真理之前跪拜，就不能有意義地運作，不論是耶和華（雅威）、阿拉、克里希納（Krishna，譯注：或稱黑天，印度教主神毗濕奴的其中一個化身）、婆羅門、慈母大地、某種意識形態、天體徵兆、行星調和、博愛、美學理想、人體之美、戀愛或性愛的力量，或一個政治的、社會的、道德的或生態的目標。每一個人都賦予某事神聖的屬性，然後臣服於那主宰而生活，並且為這主宰祭獻和朝拜。就如同許多詩人說的，我們在降服中找到救贖。

人的自由也自發地、習慣性地推動著我們走向朝拜。如同切斯特頓精準地道出，我們感到自己最為真正自由而人性的時刻，是我們因降服而屈膝之時。他分析異教徒的崇拜時寫道：

「的確，在人性裡有一樣極深的事物……關於傲慢的危險，或是過分自大，這

深刻的真理，貫穿所有偉大的希臘悲劇，也是它們之所以偉大的原因……

瓶頸與危機，使我們自然地傾向崇拜；甚至自然而去崇拜不自然的事物。這個偶像的姿態也許僵硬、扭曲；但崇拜的姿態卻顯得慷慨而優美。不僅我們屈身之時，感到更自由，當我們俯首時，也覺得自己變得更崇高。因此任何去除了崇拜姿態的事物，都會永遠地阻礙及傷害我們。因此，若生命僅具有世俗意義，反而意味著奴役與壓抑。不能祈禱的我們，是被搗住了嘴；不能跪下的我們，是被上了銬」

16。

切斯特頓又說，普通在祈禱中的姿態，舉起雙手是自然而必要的，但是，他認為，我們的雙手空空也是一種比喻！

當我們正確地看待我們的生命，就會看出一切都是恩賜。

因此我們知道，對於自由的日常經驗中，總是伴隨著服從及崇拜某種絕對的傾向，儘管這不常明顯地被承認。我們無可救藥地受良心約制，無可救藥地趨向在服從中自我

降服，無可救藥地趨向朝拜。在我們的自由中，我們總是感覺自己站在位神面前。再用法勒的話來詮釋就是：我們體驗到那自由之舞，總是與眾舞之主相連……我們感覺到，我們必須隨著祂的節奏調整舞步！

「假使我們將這世界視為理所當然，便永遠無法成為有神論者；但只要我們不將它看作理所當然，我們要把它當作是天主恩賜，就容易多了」<sup>17</sup>。

馬斯科爾的這些話，概括了古典有神論的默觀實踐。這一派的思想可簡化成一個規定：「接納你的有限！」留意在你生命中有哪些恩賜。留意並且完全坦誠地面對一切在你生命中的經驗，你會發現，你不是一個自給自足的存在，生命裡的每一秒，你都是由某個超越的絕對所創造、所支持、所挑戰與救贖的。當我們喪失了恩賜的意識，就連帶地體驗到賜與者之死！

在《路加福音》的最後，基督邀請我們「在擘餅時認出他」，亦即在聖體之中認出他。聖體原文意為感恩。因著認出恩賜，才會感恩和感謝。作為一項默觀傳統，古典有神論邀請我們，在得到恩賜的經驗中認出天主（我們的偶存性正是天主的恩賜）。當我們正確地看待我們的生命，就會看出一切都是恩賜。假使我們接納這點，那麼我們的眼睛將是睜開的，會認出天主自始至終一路陪伴我們。我們會彼此說：「當祂透過那些我

們感到僅僅是世俗的經驗來對我們說話時，我們的心不是火熱的嗎？」

註釋：

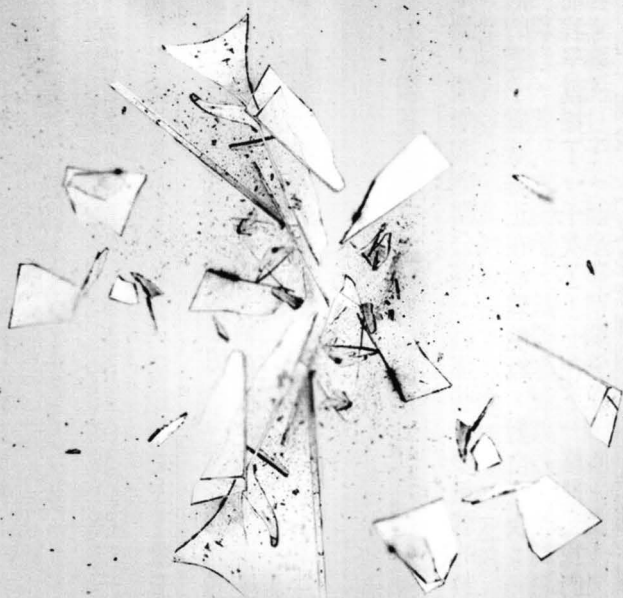
- 1 Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge: Distinguish to Unite* (ET, London, 1937) , p. 132.
- 2 Austin Farrer, *Finite and Infinite: A Philosophical Essay* ( Westminster, 1943 ) , pp. 16ff. and 45ff.
- 3 Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* ( London, 1957 ) , p. 678.
- 4 E. J. Watkin, *The Philosophy of Form* ( London, 1935 ) , p. 291.
- 5 L. Gilkey, *Naming the Whirlwind* ( New York: Bobbs-Merrill, 1969 ) , p. 47.
- 6 George Santayana, *The Realm of Matter* ( New York, 1930 ) , pp. 94 and 99.
- 7 L. Gilkey, *Naming the Whirlwind*, pp. 315-16.
- 8 Peter Berger, *A Rumor of Angels*, pp. 57-68.
- 9 Albert Camus, *L'Étranger* ( Paris, 1942; ET, S. Gilbert, Middlesex, 1961 ) .
- 10 Doris Lessing, *Children of Violence*, a five-volume series: *Martha Quest* ( New York, 1952 ) ; *A Proper Marriage* ( New York, 1954 ) ; *A Ripple from the Storm* ( New York, 1958 ) ; *Jandlocked* ( New York, 1965 ) ; and *The Four-Gated City* ( New York, 1969 ) . 此處引用段落取自 *The Four-Gated City*, pp. 61- 62 and

495-96.

- 11 卞祖 John Shea, *Stories of God: An Unauthorized Biography* (Chicago, 1978), p. 143.
- 12 卞祖 Anna Blaman, in *A New Catechism: The Catholic Faith for Adults* (translation of *De Nieuwe Katechismus*, a book commissioned by the hierarchy of the Netherlands and produced by the Higher Catechetical Institute [Nijmegen, 1965; ET, London, 1959]), pp. 260-61.
- 13 Daniel Berrigan, *Portraits of Those I Love* (New York, 1982), p. 135.
- 14 Doris Lessing, *The Golden Notebook* (New York, 1962), pp. 3 and 666.
- 15 Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind*, pp. 376-77.
- 16 G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (New York, 1955), pp. 112 and 114 (本段引文用字與實際原文略有出入，動詞改為現在式，部分詞語改得更為中性)。
- 17 Eric Mascall, *Existence and Analogy*, p. 85.

第三部

恢復對驚奇的舊時本能：  
一項具體的實踐



## 第七章 當代的靈修操練

### 對一項具體實踐的需要

華特 (Mort Walker) 和布朗 (Dik Browne) 是漫畫家。他們固定連載的漫畫《我們這一家》(Hi and Lois) 刊在美國報紙，描述一個普通中產階級家庭的起落。其中一集漫畫畫出了這家人某個典型的星期一早晨。

在第一格漫畫裡，紳士，家裡的父親和貿易會計員，正在去工作的途中。開車時他對自己說：「又是無聊的一天，走到一樣無聊的辦公室，搞那些一樣無聊的數字，我都做了一千次了！」在第二格裡，他的妻子露惹絲正在清理地板，對自己說：「又是無聊的一天，掃這一樣無聊的房子，而我早就掃了一千次了！」在下一格裡，我們看到載著較大的孩子們的校車。一個孩子對另一個說：「又是無聊的一天，走進一樣無聊的學校，跟一樣無聊的老師，上一樣無聊的課，做那些我們早做了一千次的無聊功課！」總

算，最後一格裡，我們看到最年幼的崔西，她是個約二歲大的孩子，站在她的小床上，完全醒著，充滿對新的一天的好奇，她伸出手，面向陽光，開心地喊道：「又是一天！」在她幼小生命中，這不只是另一個無聊的日子。而是等待開發的時刻。這一天會有新的事情臨到她身上，她已準備好感到驚奇，讓天主出現。無怪耶穌說孩子們和那些帶有赤子之心的人，將會繼承天主的國。在她的身上，我們看到了心靈純潔的意義。

經過孕育的階段之後，天主降生於生命之中。

相反地，在那漫畫中的成年人顯示出混沌的意識，被自戀主義、實用主義及惶惶不安所占據的意識。他們的意識正是每日生活意識的典型代表，正是這些人，而不是崔西，會嘲笑尼采那個日正當中時在市場裡尋找天主的瘋子。當我們失去了驚奇的本能，當我們在平日早晨唉聲嘆氣之時，我們也就不需要驚訝，耶穌所說的那位將自己顯示給赤子之心的天主，將不容易被察覺。我們缺乏心靈的純潔，好能看見天主。

我的博士論文在討論天主存在的古典證明。所以，好幾次我被問到：「你能證明天主存在嗎？」「天主存在的理論證明到底有什麼價值呢？」大多數的人對於任何以理性



證明天主存在的企圖，都抱有一種合理的懷疑。

無論這種懷疑是否正當，在其背後的本能，說出了某些相當重要的事：從某個理性的三段論證的結論，或一個數學的方程式裡，是不會找到天主的。天主進入我們的世界，進入我們的理智和心靈，就如基督誕生在白冷城。經過孕育的階段之後，天主降生於生命之中。倘使有人對我說：「給我證明看看，天主真的存在！」我不會花太多時間作這嘗試。相反地，我會告訴他某種活出生命的方式，以及一套面對現實與人際關係的態度。我相信藉著這些行動，他們會像瑪利亞，耶穌之母一樣，終能讓天主降生在他們的生命之中。當代無神論的出路，不是找出對天主之存在更好的證明，而是找到一個適當的生活方式，一個正確的「實踐」。假使我們過著心靈純潔的生活，天主將具體成形。什麼能幫助我們以這樣的方式生活，好向自己證明天主的存在？

純潔之心就是透過愛的三稜鏡觀看、感受及連結的心。十二世紀的神學家，聖維克多的于格（Hugo of St. Victor）教導我們，藉著把愛放入心神及理智中，我們就能正確地觀看事物。他把全部基督信仰的認識論精煉成一句箴言：「愛是心眼」（Love is the eye）。當我們以愛之眼光來看，就能夠觀看他人及世界真正之所是。

因此我們的責任便是以真福八端的態度，意即愛之眼光，來迎接生命。吉爾基稱之

為「前本體論」(pre-ontology)<sup>1</sup>。正如我們需要健康的肺，在肉身上與世界相聯繫，我們也需要精神象徵的健康肺——一套正確的態度和習慣——默觀地發揮聯繫功能。

## 態度和習慣

### 1. 接受和感謝

有一個猶太的民間故事，談的是一個渴望成大聖善的年輕人。經過一段時間的努力，他去見他的老師。

「老師，」他宣布道，「我想我已獲得了聖德」。

「為何你會那樣想呢？」老師詢問他。

天主曾告訴亞當和厄娃，他們可以領受生命這份恩賜，但絕不可以把生命當成好像本來就是他們的。

「這個嘛，」青年人答說：「我已經奉行德行和戒律一段時間了，也慢慢變得十分

熟練。從日出到日落，我不進食也不飲水。我終日為他人勞苦工作，從不期待被感謝。假使我有肉體上的誘惑，我會在雪堆或荊棘叢中翻滾，直到誘惑消失，並且在夜晚就寢前，我奉行古代隱修院的紀律，在我赤裸的背上鞭打。我已這麼鍛鍊自己，以求聖善。」

老師沉默片刻，然後挽著青年人，領他到了窗口，指向一匹正被主人牽著走的老馬。

「我已觀察那匹馬一段時間了，」老師開口，「我注意到，從早晨到晚上，牠沒有得到餵食或水。牠終日必須為人們工作，也沒人感謝牠。我時常看見牠在雪堆或樹叢上打滾，就像馬兒的習性那樣；我也常常看到牠被鞭打。但是，我問你：那是一匹馬，還是一位聖人呢？」

成聖是由感恩所激發的，不多也不少。感恩是一切德行的根基。它立於愛慕及仁愛的基礎之上。聖經上時時處處強調這一點。

亞當和厄娃的原罪，一切罪惡的典型，聖經呈現這罪乃是忽略了接受及感謝。聖經學者告訴我們，《創世紀》第二到三章談到原祖墮落的故事，是在十誠定為誠命後多年才寫成，天主給予亞當和厄娃的命令，他們沒有遵守，而全部誠命都包含在那命令中。

天主創造了亞當和厄娃，把他們安置於伊甸園中，沛賜他們美好與生命。無數恩賜賞給了他們，並保證生命將在這樣的豐富美好之中延續下去，唯一的條件是——他們不

可吃某棵樹上的果子。

這禁令可歸結如下：天主曾告訴亞當和厄娃，他們可以「領受」生命這份恩賜，但絕不可以把生命當成好像本來就是他們的。天主給他們的條件，不是一種武斷或小氣的考驗。不，它表達的是道德的整體：只要你接受及尊重現實一切都是恩賜，現實一切會繼續帶來生命及美好。假使你試圖去攫取它，或把它看作理所當然，你將感到羞愧、不協調、痛苦、死亡，以及失去與天主的聯繫。

現實世界，如同愛情一樣，只能像禮物般來領受。任何強行掠奪，好似它本屬於我們的企圖，就是強暴。亞當和厄娃的罪，就是強行獲取原本只能視為禮物來領受的。這也是為什麼這故事中充滿了性的隱喻。

神學家雅各·麥基（James Mackey）述說了一個人在非洲狩獵旅行的真實故事<sup>2</sup>。一天早晨，他離開營地，獨自徒步走了數哩進入叢林中。在那裡他襲擊並捕獲了數隻野鶴。他把獵物掛扣在他的腰帶上，回頭走向營地。然而，他突然感到被跟踪了。那一瞬間他嚇了一跳，就停下來察看四周。在他身後隔段距離，有一個赤身、顯然飢腸轆轆的少年。注意到這男孩的飢餓和需要，他停步，解開腰帶的釦子，把鶴倒到地上，退後，並向男孩作手勢，他可以拿走這些鳥。這男孩跑向這些鳥，但令人費解地，拒絕拾起牠

們。他似乎想問些什麼。獵人大惑不解，試著用話及手勢向男孩說明他可以拿走這些鳥。男孩仍然拒絕拾起牠們。最後，因為無法說明他需要什麼，這絕望的男孩退離死了的鳥，站定，伸出手臂和張開雙手……等著，直到獵人前來，把鳥放在他的手中。他雖然飢餓、害怕，有著強烈的需要，卻拒絕拾起鳥來；他等待著，直到牠們被放到他手中。唯其如此，他才肯拿走牠們。這正是亞當和厄娃墮落故事的反面。他們的故事描述了一切罪的典型，而這個故事卻表達了一切德行的典型。成聖不是理所當然的拿取任何事物，而是接受一切事，如同領受一份禮物。

接受與感謝是心靈純潔的根基。它們是真實的真福。《瑪竇福音》第五章第八節恰能如此解釋：「感恩的人看待、珍惜一切為禮物，他們是有福的，因為他們要看見天主。」但是感謝，如同所有德行，都是修鍊的結果。早先的世代如此表達：「數算你的恩賜。」要抱持感恩，人必須對喜樂作修行。人獻給贈予禮物者最大的敬意，就是徹底地因這份禮物而喜悅。為了我們的創造者，我們應當歡躍於生命與受造界這份禮物。

為恢復我們默觀能力的全副力量，我們必須做到的第一項操練，就是努力接受一切——生命、健康、四周的人們、愛情、友誼、飲食、性與美——都是恩賜。欲克服那圍困我們每日生活的實際無神論，首要的步驟就是變成一個更知恩的人。以我們對待生

命那裡所當然的程度，絕對無法看見恩賜背後的施予者。只要我們不再將生命視為理所當然，就能開始感受生命是從天主而來的恩賜。

## 2. 感受到天主的保佑

在《基督的最後誘惑》中，卡桑札契斯藉基督之口，說出這段講道詞：

基督的眼睛發亮。雖然他面前有這麼一大批羣眾，他的心卻不害怕。他開了口。「弟兄們，」他喊道，「打開你們的耳朵，張開你們的眼睛——我跑來這裡……頭一次宣告幸福的消息。怎樣的幸福消息？就是天主的國已來臨！」

一個背駝有如駱駝雙峰的老人，舉起他的唸珠，呵呵笑道：「都是空話，你說的，木匠的兒子，都是空話啊。『天國』、『公義』、『自由』、以及『孩子們，盡量拿吧，這些都是給你們的。』我已經聽夠了！奇蹟，奇蹟！我要你現在就做些什麼。行些奇蹟使我們相信你，否則就閉嘴！」

「每一件事都是一個奇蹟，老人家，」耶穌回答說。「你還希望別的奇蹟嗎？看看你腳下：連那青草中最卑微的一片，都有護守天使在旁扶助它成長。望望你頭

上：繁星點點的天空是怎樣的一個奇蹟啊！假使你閉上眼睛，老人家，在我們內的世界是怎樣一個奇蹟啊！我們的心又是怎樣繁星滿布的天空啊！」

眾人傾聽他的話，在他們內的泥土成了翅膀。這約定始終延續著，若你搬起一塊石頭，你會發現天主教在底下；若你敲門，天主會前來為你開門；若你直視朋友或敵人的眼睛，你會看到天主坐在瞳孔裡，對你微笑<sup>4</sup>。

拉內有次被問到，他是否相信奇蹟。他答說，「我不是相信奇蹟。我是『依靠』著它們度過每一天」。同樣，我們也需要在我們的生活中，鮮明地感受到天主的保佑。當我們能如此感受，就會像卡桑札契斯卡所言，每次我們搬起一塊石頭，都會發現天主教在底下。

在哲學有神論的傳統裡，這點可藉著在生活中恰當地感受人的偶存性而達成。耶穌對此有他獨特的表達。他稱之為「解讀時代的訊號」。我們要如何做到呢？

數年前，一位女士在我授課的班級裡分享了這個故事。她在一個信仰虔誠的家庭長大，也曾熱心固定進教堂。雖然，在大學那幾年，她對宗教的關心和實踐逐漸地冷卻。要畢業時，她已不再進堂或祈禱。她畢業之後好幾年都是如此冷淡。

約四年後的某一天，她飛往科羅拉多（Colorado）拜訪她的已婚姊姊和滑雪。她在星期六晚上抵達。次日早晨，她的姊姊邀她一起去望彌撒。她客氣地拒絕了，就跑去滑雪。第一回滑下斜坡時，她就撞到一棵樹，腿也斷了。接下來的星期六她才出院，上著厚厚的石膏。次日早晨，她的姊姊再次邀她一起去參加彌撒。這回，因為「沒有別的事情可做」，她接受了邀請。

幸運的是，那天是善牧主日。恰巧有一位來自以色列的神父拜訪本堂。他沒有特別注意到她坐在教友中，但卻以如下話語開始他的講道。

「以色列牧羊人有一種風俗，在耶穌的時代就有，到今日仍舊如此，我們需要了解這風俗，好能理解這篇經文。有時候，羊兒還小，牧羊人就感覺到牠天生容易迷路，會是一隻老是走離羊羣的小羊。牧羊人這時會抓住小羊，故意打斷牠的腿，所以他必須抱著牠，直到牠的腿痊癒。到那時，羊就變得離不開牧羊人，因此再也不會走去。」

「我也許很蠢！」這位女士總結道，「但是因為我的斷腿和這個巧合，聆聽這故事喚醒了我心內的某些東西。從那時起，十五年過去了，我一直都保持著祈禱和固定進堂！」

聖十字若望曾說，天主的言語就寫在我們生活中的那些經驗裡。雅各·麥基引用桑塔耶那的話，而認為造化的共謀（conspiracy of accidents）乃是神的保佑。這位女士在



那主日體驗到的，正是天主的言語，神的保佑，透過造化的共謀而行動。她的反應，說明她解讀了時代的訊號。

今天，天主庇佑的觀念不是很受人歡迎。我們的時代，傾向於把它看成一種不健康的宿命論（「倘使天主願意我的孩子活著，祂就不會讓他死去！我們不要輸血！」）、一種不健康的基本教義派（「天主把愛滋帶到世界，當作對我們性關係混亂的一種懲罰！」）、或是一種不健康的天主論（「天主帶給我們自然界及個人的災禍，是為了將我們導回正軌！」）。大抵說來，我們的時代能揚棄這種對天佑的錯誤概念是好的。天主不會發動火災、水災、戰爭、愛滋病，或任何這類的事，來喚醒我們。本性、機遇、人性自由及人的罪，才使這些事情發生。

然而，說天主不會引起或導致這些事情發生，並不是說天主不會藉著它們說話。這些偶發事件中天主仍在，祂在災禍之中，也在有利的事之中，並且藉著它們說話。以往的世代比較容易了解這點。

舉例來說，我的父母是農人。對他們來說，如同對年老的亞巴郎和撒辣，沒有什麼是意外——一切都是天佑。假使他們有好的收穫，那是因為天主降福他們。假使他們收成不佳，好，他們會說，是天主，為了某種他們得試著去把握和了解的緣故，願意他們

暫時生活得更簡單些。對他們來說，沒有普通的、俗世的現實。天主的護佑總是在構成日常生活的機遇之中。他們不斷試著解讀時代的訊號。他們面對著每一事件，好的、壞的，個人的或羣體的，並且問道：「天主對我們說什麼？」

這些偶發事件中天主仍在，祂在災禍之中，也在有利的事之中，並且藉著它們說話。

在祈禱與分辨中，他們在內心深處總會推想出那些原因。這就是日常生活中神祕學的樣貌，也就是當拉內說，他依靠著奇蹟度過每一天時，所指的神祕學。在每日生活中，感受到天主的臨在，並不需要靠那種戲劇性地改變日常現實生活的奇蹟，證明有一超出自然界之超性世界的奇蹟（一般所定義的奇蹟），才能使我們不再心存懷疑。不，我們需要一個更深的感受，即是天主已經在我們看似普通的生活事件中臨在以及行動。我們需要解讀時代的訊號。即使只是在街上看到一塊錢，我們都要能感受到天主對我們的降福。這樣我們就成了神祕家。

學著觀察天主的手指，即神聖的天佑，無論在每日生活中的大事或小事之中。這是

我們必須從事的第二個主要的靈修操練，好能擺脫我們的實際無神論。

### 3. 自我捨棄及服從至死

有一個現代寓言，在說一個克利特（Crean）的農夫，他深愛他的生活及工作。他喜愛耕種，當他在田地工作時，感受溫暖的陽光在他的赤背上，感受他腳下的泥土。他喜愛種植、收穫、大自然的氣味。他尤其愛他的妻子、他的孩子們和他的朋友，他喜歡和他們相處，一起吃飯、喝酒、說話、做愛，單純地團結在這分享的生活中心。他愛克利特島，他的小鄉村。土地、天空、海洋，都是屬於他的！

有一天，他感到死亡近了。他不怕來世，因為他已過了美好的一生。他不怕。可是他害怕離開克利特島、他的妻子、他的孩子、他的朋友、他的家園及他的田地。當他預備死去時，他緊握著一把泥土，這是從他所愛的克利特，他的田地上取來的，並且他告訴他所愛的人，要將這泥土與他一起埋葬。

他死了，又醒來，發現自己站在天堂的門口，泥土仍在他的手中而天堂的門對著他緊緊關上。最後，聖伯鐸穿過沉重的大門來到，並對他說：「你過了美好的一生，在裡面，有你一席之地，但是除非你拋掉那把泥土，否則就不能進去。」「為什麼？為什麼

我得放開這把泥土？我不願意！那門裡面有些什麼，我不知道。但這泥土我知道——它是我的生命、我的妻子、我的工作、我的家庭，它是我知道及喜愛的一切，它是克利特！我不願放開它！」

沉默的伯鐸離開了，在他身後關上了大門。幾分鐘後，大門再度打開，這回一個好的孩子出現了。她不與那人說理，也不設法誘哄他把手中的泥土丟掉。她只是看著他的手，當她那樣做時，克利特的泥土就散落在地。其後，她領他進入天堂的大門。進入天堂時他要大吃一驚。在那裡，有著克利特的一切<sup>6</sup>。

這寓言描述了耶穌所說的意思，當他談到愛要求「服從至死」。愛要求我們捨棄我們本能地堅持的事物，好能去接受那一切的真实及完滿。服從於愛，為愛交付自我，意謂著總是聆聽自我犧牲與自我捨棄的呼叫。

我們先前概述的默觀傳統，都強調這點。神祕家告訴我們，藉著超脫自我，才能達到心靈的純潔；新教傳統則告訴我們，須降服於神聖；哲學有神論的傳統則談到，我們總是居於某位主宰之下來行動。唯有當我們將自己交付於某種超越我們的事物，才達到心靈的純潔。

耶穌以他的話，在《若望福音》的末尾表明這點。在三次詢問伯鐸「你愛我嗎？」

以及得到伯鐸的保證之後，耶穌對他說：「你年少時，自己束上腰，任意往來；但到了老年，你要伸出手來，別人要給你束上腰，帶你往你不願意去的地方去」（若廿一18）。愛與任何真正自我給予的生命，其中一部分精髓，就在於服從——被某件事、被自身之外的那一位，帶向原本不願意去的地方。哈瑪紹（Dag Hammarskjöld，譯注：前聯合國祕書長），在他日記中著名的一段這麼說：「我不知道誰——或是什麼——提出了這問題，我也不知道是何時提出的。我甚至記不得是否回答過。但是我確實對那人——或那事——答了『是』，從那時起，我確信存在是有意義的，因此，我的生命，在自我降服之中，有了目標」<sup>7</sup>。

超脫每日意識中的實際無神論之路，在於自我捨棄。假使聖十字若望是你的神師，你向他抱怨天主之於你，似乎不怎麼真實或活躍，他會給你這樣的操練：「這種忠告在一個你想做什麼就去做的社會裡，恐怕不受歡迎，然而你該依照耶穌的八端真福，屈伏你的意志。站在你所愛者和你的天主面前，練習說出耶穌在山園中向他的父所說的話：『不要隨我的意願，而照祢的意願，成就吧！』幾年後再回來告訴我，天主是否在你的生活中依然看似缺席。」

#### 4. 反璞歸真

假使你問一個天真的孩子，「你相信聖誕老人嗎？」他會說是的。假使你問一個精明的孩子同樣的問題，他會說不。假使你再問一個更聰明的孩子那問題，他會回答是，卻是為著不同的理由。

這一小段文字，是恢復我們生活中驚奇感的忠告釋例。默觀的意識，能真正理解現實世界完全的深度和奧祕，這份意識不僅驚奇著一切何以如此，且尤其以一個孩子般純真的眼、理智與心靈去驚奇。

要感知現實世界中最原始及最初的事物，我們需要一種原初的精神；要感知純真的真理，我們需要一份純真的心神；為看見關於這世界的童年的真貌，我們需要以孩子般的坦率去觀看世事。要達到心靈的純潔，我們必須努力活出反璞歸真（second nature）的精神，日日回歸純真。

回歸純真是不斷重新採取一個孩子面對現實的姿態的這個過程；反璞歸真說的便是在成人身上出現那種姿態，超越了孩童自然的天真，卻不迷失在一片憤世嫉俗、批判主義及錯謬的世故荒漠之中。它是後批判的（post-critical）、後成人的（post-adult）、後世

故的 (post-sophisticated)。

孩童時候我們是天生的默觀者。我們自然而然地驚奇於事物，並以坦率觀看事物。現實世界就是奧祕的，一切都充滿美與超自然。在批判性的評斷隨著世故來到之前，小孩子們感知這世界滿載美麗與精靈。他們很容易相信天使、鬼魂、和其他超自然與神祕的事物。唯當我們成熟後，變得批判，多用預設立場接觸現實世界，我們就逐漸變得多疑，開始剝奪這世界美學、神祕、浪漫及超自然的幅度。

這是必經的過程。一個孩子天生的默觀才能是基於一種天真，這種天真對成年人來說並不是理想的特質。當我們長大成熟，最好是我們批判及實際能力會有所增進。但是這成長本身不是一個結束，而是進一步發展過程中的一部分。在失落本性天真及默觀性之後，存在著另一種領悟，即反璞歸真，再次用孩子般的坦率觀看，但又整合了一位成年人批判的與實際的考量。在本性天真裡我們是孩子氣的 (childish)；而反璞歸真的我們則如孩子一般 (childlike)。

不幸地，在我們後現代與世故的文化中，那摧毀我們最初天真的批判能力，本身被當成了目的。我們生性精明，並以此為傲。好比亞當和厄娃墮落之後，我們也睜開了眼。我們性好譏諷，因為生命已無甚驚奇、禁忌、或神聖的幅度。無神論和偶像崇拜就

建基於此。

假使我們希望在生命中更真切地感受天主，我們必須反璞歸真。我們要大膽碰觸「新奇」這敏感議題，從切斯特頓所說一切都沒什麼不同的錯覺中淨化自己，去觀看事物，好像第一次看到它們一樣。對無神論及不可知論的答覆，不是封閉心智，而是要敞開心智。我們要走向更高層次的不可知論，刻意地、自覺地試著讓自己撇下憤世嫉俗、輕蔑與一切把神祕看作無知的態度，無論是出於無意或者微妙地造成。

這觀念藉著詩句最能加以捕捉。讓我再次引用切斯特頓的詩句：

當所有的日子行將結束，

我無歌可唱，

我想我不至於老得

不能凝視一切；

如同我曾凝視育幼院的門，

或一棵高樹和一架鞦韆……

人們太老了，不能再愛，吾愛，



人們太老了，不再說謊；

但我不至於因太老而看不到

那巨大的黑夜來臨，

那一片大過世界的烏雲、

那長滿眼睛的夜妖……

人們太老了，不再求歡，吾愛，

人們太老了，不再結婚：

但我不至於因太老而看不到

怪懸頭頂、

奇異的椽樁，當我醒來

發現自己還未死去……

碧草漫生如氈毯，

穹蒼如寬敞窗扉：

在神如此艱險的恩寵中，

帶著我的一切罪過行走：

萬物更新，儘管我卻老去，

儘管我會老去，死亡<sup>9</sup>。

什麼樣的實踐，能帶領我們反璞歸真呢？下面兩個隱喻將特別有助於了解。

想像一塊被自然災害侵襲和人為破壞的土地。它的水被污染，它的植物枯死，它的自然之美被毀壞。然而，經過一段時間及氣候調節——陽光、雨水、風、暴風雨、霜和雪——它會重新純淨起來。它的水會漸漸變得純淨，植物會萌芽生長，它的自然之美會恢復。它又變成新的了。因此，我們的心靈、理智、靈魂，以及我們的身軀也是如此：當我們不再用什麼都懂了的態度來掠奪它們，它們就會漸漸恢復童貞，面對愛與認識帶來的驚奇而開始又感到羞赧。感知方面的貞潔又可恢復。

現在想像在子宮內受孕的進程。這過程開始時僅是一個用顯微鏡才可見到的卵，一個小小的細胞，透過它四周的事物使它逐漸成形、受到照顧、發展，由一個無限地大於

無神論問得太少，檢驗得太狹隘。

它本身的現實滋養著它。這過程發生在黑暗中。最後，嬰孩充分地成長，離開黑暗而出，睜開她的眼睛，面對亮光，頭一次看見這世界。她所見的一切帶來的震撼是如此驚人，要用好幾年的時間，以她的感覺及心智開始了解這是怎麼回事。但是最初，嬰孩只能看著，驚奇著。反璞歸真的重生，過程也是如此。以隱喻的說法，我們必須走一回倒退的旅行，回歸本源的航行，回到子宮裡胎兒的黑暗，再次受孕，好能再度張開我們的眼睛，看到如此奔放的、驚人的、難以抗拒的真實，在這面前，人只能無語驚奇。

反璞歸真並不是有意對艱難的現實視而不見，或者拒絕詢問難題。它才是真正的不可知論，完全向驚奇開放，自認對這豐富的、各式各樣的現實世界，所知很少，畢竟說不定真有位聖誕老人呢。

畢竟，說不定真有一位天主！無神論，並非如我們多數人所想像的，是人類達於成年，有勇氣為自己破除童話與迷信的結果。無神論，大致說來，正好相反。它問得太少，檢驗得太狹隘。耶穌告訴我們，是孩子們要看見天主。

要訓練我們的默觀膂力，我們必須對恢復驚奇、敬畏及孩子般的開放下工夫。假使耶穌是我的神師，而我來向他抱怨說，在每天的體驗裡，時常缺乏對天主的感受，他會提醒我，和內在的那個小男孩小女孩作更活躍的接觸。

## 5. 默觀的實踐

有一則寓言在談我們對天主的尋找。有一天，有一隻小魚游向他的母親，問說：「媽咪，那個我老是聽人家說的『水』是在哪兒啊？」

母親回答說：「你這傻瓜小魚兒！它就在你周圍、在你內啊。只要游上海灘，躺在那兒一會，你就會知道了。」

正在尋找天主的人也是這樣。有一天，她走向她的神師，問道：「這位我老是聽人家說的天主在哪兒呢？」<sup>10</sup>

寓言就到此打住。天主之於我們，猶如海洋之於魚兒，就在我們周遭，就在我們內。在天主內我們生活、行動、存在。我們既不能自外於天主，又如何能夠使自己持續意識到天主的實在呢？假使我們在天主內悠游，但祂對我們卻不似每日生活的心痛和頭痛那樣真實，我們又如何能使自己更意識到祂呢？

不論是在基督宗教或世界主要宗教內，古典靈修作家們建議擺脫這困境的方法之一，就是實踐默觀祈禱。十四世紀英國著名的神祕學論著《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*），就是以默觀祈禱為基礎的其中一例。它也是後牟敦時代的嚴規熙篤會團體<sup>11</sup>

今天出版的眾多著作中，極為重要的主題。熙篤會士（Cistercians）通常稱之為「歸心祈禱」（Centering Prayer），然而他們所提倡的，事實上就是更早的經典作家所說的默觀。

在古典基督信仰的靈修裡，有兩個主要的祈禱方法：默想和默觀（Meditation and Contemplation）。從很早以前，基督宗教的靈修著作裡，如我們已見的，作者們對實踐和神視有所區別（譯注：見第四章）。實踐指的是在努力接近天主及他人方面，我們能做的事，也就是慈善與正義工作、推論性的祈禱，及刻苦的實踐。神視則指當我們與天主及他人真正相遇時，在我們內所發生的事。所以，實踐是主動的，神視是接受性的、被動的。

當我們在祈禱內採取主動，就稱為默想。你決定花半小時祈禱。你坐在一個安靜的地方，拿起聖經。找一段你欲默想的經文，開始你的祈禱。你慢慢地讀經文，試著讓它向你說話。它對你說話了。你開始感到來自天主的慰藉、來自天主的挑戰、因你的罪而來的憂傷、受天主降福的喜悅。你感到自己變得更具洞察力。你為他人祈禱。但你也體驗到分心。這平常得很，你的分神走意，發現自己在想其他事情——你的心痛及頭痛。當這些分心發生時，你抓住自己，把自己帶回正在祈禱的事上。這一切活動，一切「實踐」，就是默想。

默觀，或稱歸心祈禱，就完全不一樣。不同於默想這種聚焦性的訓練，默觀拒絕專注於任何事物，甚至包括聖善的思想及神聖的靈感。你決定花半小時祈禱。坐在一個安靜的地方。不帶聖經，也不準備任何要祈禱的意向或事情。默觀之前，你先做一簡短的默想。你主動地專注在你將要做的事、祈禱、告訴天主你要在此祈禱，這下半小時將是祈禱時間。其後，你安靜下來，集中精神，或許利用呼吸的技巧和一句禱詞（這些「可做不可做」）。然後，你開始默觀。你要做什麼呢？什麼都不要做。讓你的心理理智隨意走動，唯有當你發現自己專注在某件事上過久的時候，才去干預自己的感覺與意識之流，即使那些是聖善的思想與神聖的靈感。在默觀裡，分心與聖善的思想之間沒有區別。你試著只抓緊天主，而拒絕抓住任何其他事物，包括與天主有關的思考和感覺。全部祈禱的時間，除了開始及結束時，簡短明顯的默想行動之外，都由這股意識及感覺之流組成。

可是這怎麼算祈禱？這怎麼會使我們更意識到天主呢？讓我們回到魚兒及海洋的比喻。

想像你是那位母親，而你的魚小孩來到你跟前說：「媽咪，那個我老是聽人家說的『水』是在哪兒啊？」為了讓孩子對水有些概念，即使牠自己其實就置身其中，你可以在海底放個幻燈片，向你的孩子展示水的照片（因為這是一則比喻，任何事情都有可

能，所以你可以這麼做）。這聽來有些可笑，因為水的照片不是水本身，不過它卻能讓你正活在水中的孩子，多少知道水是什麼。終於，在看了幾小時水的照片以後，你關掉電視及幻燈機，告訴孩子說：「現在，你多少有點對水的概念了，我希望你靜坐其中，讓它從你身邊流過。」這則新的比喻，說明了對天主的默想和默觀之間有何區別。

所有關於天主的思考及感覺，甚至是聖經經文本身，都不是天主。它們本身雖好，卻不是天主的實有。總有一天，它們必須退位。默想必須退下，讓位給默觀。我們不該停留在對天主的思考及感覺中，而必須「坐望」於天主之內。默想就像看幻燈片。它能帶來對實有的概念、思考及感覺。默觀是坐望於實有之內。通常它看起來不太像祈禱。

倘若你經常坐望在默觀祈禱之內。你怎麼知道你是否真的在祈禱，還是在浪費時間？不像默想那樣，你在祈禱當中或之後並不作任何評估。只是在實行默觀祈禱一段時間後，也許是幾個月，你才問自己：我現在是否更加平靜，多於不安？感覺自由多於受迫？感覺鎮定多於激動？忍耐多於不耐煩？謙卑多於爭勝？遺忘自我多於自我中心？充滿感激多於苦毒？假使在這些事上有進步，那麼我是在祈禱，並且天主正活躍於我的生命中。

倘使在我們的生活裡，缺乏天主臨在的意識，像是感到不安、心神迷惑、不耐煩、

好強爭勝、自我中心、充滿苦毒。無怪天主不能破門而入！若能持之以恆地實行默觀祈禱，對淨化意識來說，是一種無價的操練。

## 6. 親吻癲瘋病人

有一個關於方濟亞西西的故事，或許傳說多過事實，不過它說明了接觸窮人如何能成為一帖對信德平凡無力或瀕臨枯萎的良藥：

在皈依之前，方濟還是個富有嬌貴的年輕人，某天晚上，他穿著最時髦的衣服，騎上他的馬，前去飲酒及狂歡作樂一夜。天主、社會正義、窮人都不是他所關心的。當他騎到一條窄路上時，發現自己的去路被一個癲瘋病人擋住。癲瘋病人的畸形及怪味尤其令他反感。他試著策馬繞過那人，但是那路太窄了。雖然又惱又氣，但路顯然被擋住了，方濟沒有其他選擇，只好從馬上下來，試著把癲瘋病人移開。當他伸手觸到癲瘋病人的臂膀時，他內心突生某種異樣感。不再因腐肉的氣味而不快，他親吻了那癲瘋病人，絲毫不覺丟臉，而他的生命再也不一樣了。在那親吻中，方濟發現天主及愛的真相，這真相可說永遠改變了他。

我們中許多人會有的掙扎，如同皈依之前的方濟一樣，生活嬌貴，信德平凡無力或



者瀕臨枯萎。我們知道，我們的信德召叫我們為社會正義工作，而這要求無可推諉。我們也知道，就如某人曾以令人讚賞的明快所表達的，缺乏憐憫的力量只是暴力；缺乏正義的憐憫乃是怯懦；缺乏仁愛的正義是馬克斯主義；缺乏正義的仁愛則是空話！但我們卻不知道的，優先選擇窮人也是對信德平凡無力或瀕臨枯萎的治病良藥。我們必須親吻癡瘋病人。

若我們接觸窮人，我們就是碰到基督，接觸窮人在功用上可說是另一種祈禱，就是我們生活的文化而言，我們需要這樣的替代性祈禱。

今天西方文化如此強而有力、充滿誘惑，常把我們全都吞沒。它的美妙、力量及承諾，總是奪走我們的呼吸與思考。當下就能獲得救贖的引誘——金錢、性、創意、美好生活——多數時候取悅、消遣、擾亂和麻木了我們，使我們不再具有超脫自身文化及短淺救贖的宏觀眼光。

脫離這狀態其一方方法當然是藉著祈禱。祈禱的生活能治療瀕臨枯萎的信德。問題是，我們的祈禱生活正被我們的文化由內在腐蝕。我們今日生活中要維持祈禱，是件最困難的事。所有一切都對祈禱不利。也許唯一不讓自己被我們的文化全盤吞沒的辦法，就是去親吻癡瘋病人，把我們的命運和那些受否定者，即各種不同面貌的「窮人」，連

為一體：老年人、病人、瀕死者、未出生者、殘障者、不受人注意者、流亡者。接觸那些在我們的文化裡，沒有一席之地的人們，是讓自己超脫自身文化局限，看得更遠。

丹·白里根在他的回憶錄裡，描述了當他開始在癌末安寧病房全職工作後，他的觀點如何大幅轉變。當你照顧瀕死之人一整天之後，步行回家，他說，你的視野會清晰不少，你的文化所給你的，也不再看來那麼難以抗拒。與窮人實際的接觸，是基督徒的默觀。它去掉人眼中的翳膜。

「不論你為我這些最小弟兄做了什麼，就是為我做」，基督向我們如此保證。以貧窮人的面貌，天主始終臨於這世界，等待著與人相遇。在無力者身上，人能發現天主的力量；在無聲者身上，人能聽見天主的聲音；在赤貧者身上，人能發現天主的寶藏；在軟弱者身上，人能發現天主的剛強；在不受人注意者身上，人能發現天主的美。完滿活出的人性也許確能顯出天主的光榮，但是天主的特別臨在，卻是在窮人的身上，雖然從我們的文化看來，他們並不是完滿地生活著。

如同方濟一樣，我們要從馬上下來，親吻癲瘋病人。假使我們這麼做，我們的內心也會突生異樣，我們會看清自己嬌慣了的生活是什麼樣子，而天主以及愛會用這樣的方式，打入我們的生活，使我們再也不一樣。

## 日常生活中對天主的直觀

一百年前，尼采筆下神祕的瘋子，在正午的市場裡摔碎一盞燈，並對西方文化宣告說：「上帝已死！」很少人認真地看待尼采，因為在當時，各個基督教會內神仍然非常活躍，即便祂在日常生活中確如槁木死灰。今天，身為西方文化之子，我們與實際無神論角力。教堂慢慢地空了，而對天主的感受，愈來愈從平常生活中消失。

這個關於天主的問題，不是因為我們比早先世代不誠懇或不道德，而是因為我們的意識被自我中心、講求實際及焦慮不安所蒙蔽，以致我們在默觀方面沉睡著，這情形的根源可回溯到數百年前。假使我們想重獲對天主活躍的感受力，我們需要做默觀的操練。

導正之路，不是藉著某個更具邏輯理性的、對天主存在的辯護。沒有人能向誰證明天主存在，而唯一合理的選擇就是信德。在此引用一段跟原文也許有點脫節的莎士比亞之言，即對天主存在的證據只會「讓原本薄弱的證明更加模糊」<sup>12</sup>。導正之路也不是經由奇蹟、顯靈、治癒、瑪利亞顯現或超凡的宗教體驗。平凡生活的天主，要在平凡事物中找到。

回到一個活潑信德的路，跟解答無關，而在於某種生活方式，即默觀地生活。

不將生命視為理所當然的人，是有福的，因為他們離看見生命為天主所賜予，已經不遠了。

凡在組成每日生活的機遇中，學習看見天主手指的人，是有福的；他們的賞報就是每日生活中的奇蹟。

凡對高於自身的某事物說「是」的人，是有福的；在跪拜中，他們已宣告了信經。那些採取赤子之心的人，是有福的；他們會因聖誕老人而再度喜樂，並相信天主。

平凡生活的天主，要在平凡事物中找到。

在使徒身分中包含固定祈禱作為鍛鍊的人，是有福的；他們會知道，他們是在天主內生活、行動及生存。

凡親吻癲瘋病人的人，他們優先選擇窮人，是有福的，因為愛和天主會衝擊他們。並且，預備一生探索這些的人，是有福的；他們會有好的開始。

## 註釋：

- 1 Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, pp. 103-4.
- 2 這是麥基的聖體神學中主要的思想，見他所寫“Anticipatory Incompletions,” in *The Christian Experience of God as Trinity* (London: SCM Press, 1983), pp. 255-58. 不過這故事本身雖然描述了他的中心思想，但上述引用文章並沒有包含這個故事。這故事是在一九七九年夏天於舊金山大學，他講論聖三神學的演講中提到的。
- 3 盧雲在他的書中簡明地談到要抱持感恩之心所需的練習，見 Henri Nouwen, in his work *Life of the Beloved* (New York: Crossroad, 1992). See especially pp. 55-68.
- 4 Nikos Kazantzakis, *The Last Temptation of Christ* (New York: Simon and Schuster, 1960), pp. 189 and 301.
- 5 John of the Cross, *The Living Flame of Love*, commentary on stanza one, number 7. 在此處我是以自己的話來表達十字若望。他的原文應如下：「天主在靈魂內作工的成果，就是祂的言語。」(Kavanaugh, op. cit., p. 582).
- 6 這故事是從若翰·席亞那裡大致聽來的。我不確定他是從哪兒得知，不過這故事有些像卡桑札契斯在自傳中談到自己時所說的話，只是作了些省略和去神話化。見 *Report to Greco* (New York: Simon

- and Schuster, 1960) .
- 7 Dag Hammarskjöld, *Markings*, translated by J. Leif Storberg and W. H. Auden (London: Faber and Faber, 1964) , p. 85.
- 8 這一說法來自呂格爾，不過我個人的用法可能和他的意思不盡相同。
- 9 G. K. Chesterton, "A Second Childhood," quoted by Eric Mascall, *Words and Images: A Study in Theological Discourse* (London, 1957) , p. 81.
- 10 Thomas Keating, *Finding Grace at the Center* (Still River, Mass., 1978) , pp. 34-35.
- 11 我特別推薦以下兩本書：Thomas Keating, *Finding Grace at the Center* (note 17, above) 和 *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel* (Amity, N. Y.: Amity House, 1986) . 這兩本都提供了做歸心祈禱不錯的實用方法。
- 12 William Shakespeare, *Othello*, III. iii.

## 回顧指引

十字路出版社 (The Crossroad Publishing Company) 為您預備了這份回顧指引，作為個人及小團體反省之用。

### 第一章

反省自己生活中天主的地位，以及你的朋友、同事、教會夥伴。天主在這些人的生活中有怎樣的影響？為你自己的生活呢？

### 第二章

一、重讀羅海瑟神父在美麗的樹林裡散步那段描述（見32頁）。想想自己的生活，或在你所認識的人當中，是否有過類似例子，因為過度忙碌，而忽略了周遭奇妙與美好的事物。這樣的忽略與我們多數人在日常生活中忽略天主，兩者之間有何相似嗎？

二、「為何我們不再是默觀的、不多祈禱、不花時間聞聞花朵的芬芳，一個主要的理由，就是因為這些活動並不成就什麼」（見37頁）。思考「默觀生活」這一詞的意義。寫下幾個你對此聯想到的概念及詞語。你能看出默觀生活與成就、辛苦工作及完成事情的生活之間，有何關聯嗎？它們看來是對立的、競爭的，或是互補的？

三、想想缺乏貞潔之德如何使一個人不安及分心的例子。試著將這個例子與以下的話做連結：「當生活背後沒有多的時間或空間支持我們，讓我們能自省地觀察，生活的壓力及分心就吞嚥了我們，直到我們失卻對生活的掌握」（見48頁）。

### 第三章

一、「就算有一位天主，我們也知道祂的一切！」（見55頁）寫下幾件你相信有關天主的事（比方說，天主全知；或者天主僅僅是我們創造的一個幻想；天主是善的……）。你對天主的信仰，是否包括天主超出人的理解，這樣的可能性呢？你為什麼或為什麼不這麼想？

二、「默觀對人來說本是自然而然的。我們不是應該要「學習」默觀，而是應該透過我們的生活反覆地『再學習』默觀。」（見65頁）用幾分鐘回憶你孩童時有的驚奇感



受。生活與世界今天在你眼中看來，有何不同呢？倘使你重新找回那驚奇的感受，你對世界的觀察，你的「眼光」，會有怎樣的的不同？

#### 第四章

一、想想神祕學是任何人都能擁有的經驗這項觀念。稍停片刻，試著想像你自己是一個神祕家。當你想像這時，腦海中出現什麼樣的思考、挑戰及反對呢？對於會成為神祕家的這類人物，你有什麼樣的設想呢？

二、複習聖十字若望所概述的「三重面紗」，用自己的話來重述他的想法。同時也回想揭去面紗的三種方法。兩者如何相關聯？

#### 第五章

一、思索這個想法：有一位天主，祂能立即知曉宇宙裡每一事件的每一細節（見108頁）。你覺得認定此事為真，容易嗎？你覺得你的想像力容易抓住這觀念嗎？

二、「小學的算術在愛因斯坦以後，仍然為真；照片也仍是真的，就算你已親眼見到照片中的人；蠟燭仍然帶來光芒，即便豔陽使之失色；這些是我們的基礎，由此我們

要走入信賴比這些事物都更加不凡的那一位」（見118頁）。回想某次當你對某個人或某個情形的智慧和直覺的了解有所增長之時。從這個智慧加深的角度來看，你如何看待早先曾有的、不完全的智慧呢？它和已得到的、較完滿的智慧，有何關聯呢？你是否想到哪些類比可以解釋這種關聯？（例如：局部與全部；樹根與樹幹）

## 第六章

一、反省羅海瑟神父對偶存性的討論（見141頁）。依照作者的說法，默觀比較像對世俗主義世界觀的一種否定，或者是因之而來的一種發展？

二、「不管我們承認或不承認，我們全部的人都服事著某位主宰，一位真實的或充作替代的神」（見162頁）。列出一些事件、對象，或人們，是你或其他你認識的人曾經拿來充作偶像的。你用什麼方式向它們獻祭和朝拜？

## 第七章

一、即時實踐感恩的態度。想想幾個人、幾件事，或其他你確實感謝的，並立時為你所想之人事感謝天主。

二、「在本性天真裡我們是孩子氣的；而反璞歸真的我們則如孩子一般」（見184頁）。  
在你閱讀了本書後，寫下五種在生活中能應用此書實用概念的方法。怎樣能使你  
「如孩子一般」呢？

## 關於作者

成千上萬的讀者已透過新書《靈魂的渴望》(Holy Longing, Doubleday 出版社出版，中文版：光啟文化事業 2006) 認識了榮·羅海瑟，此書在天主教和基督教都是一炮而紅的暢銷書。數十年來，他的名聲持續增長，主要靠著一系列環繞靈修、神學及現代世界等議題的書籍，為了重新喚醒那些感到缺乏靈修，甚或毫無意識到它之人，對靈修的熱情。這些早期的書包括《活在無限：日常生活中的天主之手》(Against an Infinite Horizon: The Finger of God in Our Everyday Lives) 以及現在這本《四碎之燈：重新發現天主的臨在》(The Shattered Lantern: Rediscovering a Felt Presence of God)。

羅海瑟神父是羅馬天主教司鐸，也是他的修會，無玷聖母獻主會在加拿大的總參議。他身為團體創建者、導師及作家，在多倫多及羅馬均有辦公處。他從比利時魯汶大學領受神學博士學位；二十八年司鐸歲月中大部分時間，在亞伯達省(Alberta) 愛德蒙吞(Edmonton) 的紐曼神學院教授神學和哲學。現在是西雅圖大學兼任教授。羅海瑟神

父的專欄在英語系國家超過五十種不同報紙內連載。

有關羅海瑟神父的消息，包括演講、書籍及新近專欄，請見網頁 [www. Ronrolheiser. com](http://www.Ronrolheiser.com)。

國家圖書館出版品預行編目資料

四碎之燈——重新發現天主的臨在／榮·羅海瑟 (Ronald Rolheiser) 著；

陳芝音／譯 — 初版 —

台北市：光啓文化，2010.12〔民99〕

面；公分

譯自：The Shattered Lantern: Rediscovering A Felt Presence of God

ISBN 978-957-546-691-6 (平裝)

1. 基督徒 2. 天主教 3. 靈修

244.93

99024125

# 四碎之燈

## 重新發現天主的臨在

---

2010年12月初版

◎版權所有·翻版必究◎

著者：榮·羅海瑟 (Ronald Rolheiser)  
譯者：陳芝音  
准印者：台北總教區總主教 洪山川  
出版者：光啓文化事業  
地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟  
電話：(02) 2740 2022  
傳真：(02) 2740 1314  
郵政劃撥：0768999-1 (戶名：光啓文化事業)  
登記證：行政院新聞局局版北市業字第94號  
發行人：胡國楨  
E-mail：kcg@kcg.org.tw  
網址：<http://www.kcg.org.tw>  
承印者：中茂分色製版印刷事業股份有限公司  
地址：台北縣中和市立德街26巷17弄5號3樓  
電話：(02) 2225-2627  
定價：260元

---

光啓書號 205308

ISBN 978-957-546-691-6

\* 本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換 \*


## 《靈魂的渴望》作者 榮·羅海瑟最新力作

在忙碌混亂的世界中，我們愈來愈不容易在生活中找到靈修的意義，就連信徒們也時常感覺不到天主的臨在。正如無神論哲學家尼采（Friedrich Nietzsche）所言，那盞充滿天主臨在之光的燈，已被摔毀、破碎。

在《四碎之燈》中，榮·羅海瑟（Ronald Rolheiser）——《靈魂的渴望》作者——觀看無神論者及不信者如何在我們的世界蔓延，以及我們如何在他們的面前重新修補這盞破碎的燈，聚集天主的臨在之光。

作者提出克服自戀主義和對成就著迷的方法，不是靠更多的學習和嘗試，而是藉不同的生活方式。保有默觀的生活能夠讓我們再次跟隨天主臨在之光的引領。

幫助在生活中  
發現天主的臨在

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group

ISBN 978-957-546-091-0

00260



9 789575 466916

光啟書號 205308 定價260元