

神學論集

于斌



139

輔仁大學神學論集

第 139 號

2004 年春

總目錄見 50, 100, 130 期索引

專 題

世紀神學大師的文談 (續)

目 錄

編者的話：羅光校長與輔大的宗教學術教育.....	編輯室	5
《神學論集·創刊號》卷頭語.....	羅 光	13
專 題 (續前)		
在拉內靈修神學中反省依納爵經驗.....	吳伯仁 編譯	15
梵二的救贖觀 (下)		
從卡爾·拉內的匿名基督信仰談起.....	黃 錦 文	41

選原和選化的奧秘之道(下) 拉內和利自達的基督論.....	武金正	59
傅日進論「愛是能量」(下).....	陸達誠	77

靈 修

奧古斯丁的聖三靈修觀.....	盧 德	97
我要看見天主.....	加爾默羅會 譯	125
揭示天主內在生命的十字架.....	葉書源 譯	142
EDITORIAL.....	編輯室	146

羅光校長與輔大的宗教學術教育

編者的話

2月28日夜，本（139）期編務已近尾聲，正準備封筆包裝，明早送印刷廠付梓之際，傳來輔仁大學前校長羅光總主教病逝的消息。靜思片刻，憶及羅總主教與輔大神學院及宗教學系所，尤其與《神學論集》的緣分，特以〈羅光校長與輔大的宗教學術教育〉為題，趕寫這篇〈編者的話〉，以悼念羅故校長在天主教輔仁大學及台灣高等教育體系中，對宗教學術教育的推廣及「正常化」方面，所做的貢獻。本期出刊的時間，若因匆促換版而稍有延誤，請讀者包涵。

按照廿世紀宗教學泰斗、《宗教學百科全書》總主編依利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）的說法：宗教學術的研究可區分為「宗教經驗」（宗教現象學）及「宗教啓示」（如：基督宗教的「神學」，佛教的「佛學」）兩個向度。輔大神學院是以研究基督宗教的「宗教啓示」為主；宗教學系所則以研究「宗教經驗」為主，並在宗教交談的幅度下涉及基督宗教、佛教、道教等三者的「宗教啓示」範疇。

羅總主教在主持台北總教區教務，以及就任輔大校長的幾十年期間，對神學院的教學、研究、寫作出版各方面的事工，都有很大助益，並且在宗教學系所的創立上更是功不可沒。

耶穌會的伯拉敏神學院，自菲國遷來祖國台灣，簽約附設

於輔仁大學之後的第二個學年度（1969~70），就開始按季出版發行《神學論集》這本神學學術刊物。在《創刊號》上，當時的台北教區羅光總主教發表了一篇〈卷頭語〉¹，按文中的敘述得知，原來本刊的誕生也包含了他對當時省會長朱勵德神父的提醒和「催促」。他認為這本神學雜誌的目標，應定位在鼓勵研究「新神學」。

所謂的「新神學」，當然是指1962~65年間召開的梵二大公會議，給新時代教會所帶來的改革新氣象之下的新產物。羅總主教認為，當時「在臺灣少有研究新神學的機會」，不過，這不一定是「一椿」可使「天下從此太平，信仰不能動搖」的「好事」，反而「是一種可怕的現象」，怕什麼？

「怕我們對於當代神學，將成為門外漢；怕偶爾聽見或看見二三論新神學的講演或文章，我們不能辨別真偽，因好新奇而盲從；怕因沒有良好的預備，一旦新神學隨從外來的年輕神父修女而來時，我們中間要起風波。」

可見羅總主教真是個開明且有遠見的教會領袖。在中華教會本位化的運動中，我們不只該注意到教會的「中國化」，還該顧及教會的「現代化」。這見解使得神學院日後，在面對神學觀念整體來說還相當保守的台灣教會時，仍能有更大的勇氣及發揮空間，盡可能地把教會各種新思潮介紹來台灣。

羅總主教不只在精神上鼓勵、支持輔大神學院，也以實際行動參與了神學院的研究、寫作及教學的活動。首先，從《神學論集》第一期起，羅總主教就開始撰稿發表論文，以後的廿多年期間，每每都不斷地有他的作品出現，直到1980年代晚

¹ 《神學論集》1期（1969秋），7~8頁；本期重刊於13~14頁。

期，身體逐漸衰弱，常常進出醫院以後才中止。有趣的是，羅總主教雖然鼓勵《神學論集》作者們多研究發表「新神學」，但他自己所發表的文章中，卻沒有任何一篇在介紹或評論歐美神學新思潮的，卻全都是與「神學中國化」²及「宗教交談」³兩大主題有關，這也足以顯示羅總主教所說的「新神學」，是包括了「中國神學」及「宗教交談神學」在內的。

此外，只要機會恰當，羅總主教也會親自出馬，來為神學院師生做專題演講，或做中國禮儀的示範。羅總主教在神學院演講的主題，也都與中國神學與禮儀有關。筆者印象最深的一次，是在1970年代中期，當時台灣教會正處在於斌總主教提倡祭天敬祖運動熱潮中，羅總主教來神學院為我們講解中國古代天子「郊祭」（祭天大典）的意義及儀程，並示範可以如何將這個概念應用在彌撒祭獻之上。

當時，筆者還是一個小小的神學修士，聽了這次演講，看了這次彌撒禮儀的示範，得到了很大的啟發，對如何把中國典籍中的內容及其神韻，運用來詮釋基督信仰的精髓，有了很深的靈感；而且第一次體會到，在中華文化氛圍中舉行的彌撒禮儀，只要對彌撒神學的意義能有正確的掌握，外在象徵的儀式是可以斟酌改變的，不必一味死釘著以羅馬禮為參考指標的「彌撒儀規」。有了如此的靈感和體悟，筆者就在讀神學的同時，以曾經讀過的一些先秦儒道經典，以及宋明理學的作品，嘗試

² 例如：〈聖經的愛與儒家的仁〉（27期）、〈中國文化中罪的形態和意義〉（8期）、〈現代儒家思想與基督信仰的融會〉（76期）……等。

³ 例如：〈佛學與天主教神學〉（1期）、〈地方教會與其他宗教〉（28期）、〈利瑪竇與佛教〉（56期）……等。

著以基督信仰的心態加以詮釋發揮，竟也得到一些回響和鼓勵。日後回神學院服務，更以中國文化的思想心態來做神學的研究及教學工作。筆者所受的影響，應該不只是一個案，但已足可見證羅總主教對中國神學的教育發展，是有實質貢獻的。

在台灣政府的教育體系中，宗教學術的教育是不被承認的，不但依利亞德所指研究「宗教啓示」的神學院或佛學院的學位不予承認；連為「宗教經驗」服務的學術研究所，想進入大學之門，也都找不到門檻。因此，天主教輔仁大學在台復校以來，一直都在為宗教學術在高等教育中的正名工作而努力。

在 1970 年代于斌任校長時，我們就曾嘗試以「天主教神學系」及「天主教教義學系」的名義，多次向教育部申請立案，可惜沒有成功。1980 年代羅光總主教任校長期間，筆者奉召回神學院服務，並接院務秘書職，負責教務等工作。某日，法學院院長袁廷棟神父來到筆者的辦公室，交給我一張紙條，說是羅校長親自寫的，請我根據紙上所列科目，試擬一個四年的課程計劃。原來校方正在醞釀請校長向輔大董事長蔣宋美齡女士及總統蔣經國先生陳情，請求讓輔大成立宗教學院系，校長希望神學院方面能先擬一個初步的課程計劃，好作為日後正式申請時的參考資料。

筆者仔細研究了羅主教所列的科目，感覺不十分妥當。於是筆者私下找了一個機會去見校長，向他報告說，若照他所列的科目來擬訂課程計劃，應該稱為「宗教哲學系」，最多勉強可稱為「哲學及神學系」而已，我建議可以加些宗教現象學及宗教交談之類的課程。羅主教給我分析了當時可能的狀況，並請我斟酌一下，把在台灣設立宗教學院系最理想的課程規劃呈現出來。於是我擬了一個計劃初稿請他過目，他看我相當認真

地在做這件事，就告訴我先別抱太大的希望，馬上通過成立宗教學系的可能性並不太大，不過他的最後目標是要成立「宗教學院」。果然，計劃送出去好久都沒有下文。

忘了過了幾年，大約在 1986 年左右，突然接到教務長朱秉欣神父的電話，說是教育部請我們正式提出申請「宗教學研究所碩士班」的案子。這表示校方已經跟教育部達成共識，輔大先成立宗教學研究所碩士班，以後看績效，再決定是否成立宗教學系的大學部。這次申請計劃書的擬訂，就不像上次只擬課程大綱那麼輕鬆了。填了好多表格，把當時在神學院教書的所有老師，以及在各大學教書的耶穌會士（例如政大哲學系的陸達誠神父），都列為未來的師資人選；也把神學院圖書館內全部的圖書及雜誌，都列入宗教研究所的可能資產。這次擬申請計劃書時，羅校長身體已經開始衰弱了，多次因病進出榮民總醫院，不過他還是很關心與教育部來往的進度。

申請表提出去了不久，教育部派督學來視查，他在喝茶時私下對筆者說，「單就學術角度而言，以你們的師資及圖書設備兩項，早就足以成立一個學院了」，言下之意，還有「學術之外」的因素不好明說。

接著，我們等待教育部開正式的審查會議。記得第一次審查會議沒有通過，申請資料被退回來，好像沒有說到什麼真正退件的理由。朱秉欣教務長把我找去，他說他仔細分析了全部資料，覺得沒有什麼不能通過的道理。他建議在課程表上多列幾門像「國父的宗教思想」、「三民主義的宗教哲學背景」之類的科目，其他都不改，再次送件。

記得第二次審查會是在 1987 年 11 月開的，我們從報紙上得知的消息，好像也是沒有過關（一起接受審查的「翻譯研究

所」則已過關了)，不過我們一直沒有收到正式公文。1988年寒假的一天，房志榮神父（當時神學院院長）把筆者找去他的房間，出示一份教育部來的公文，是關於宗教研究所申請案的回文，針對我們所擬的計劃提出多處需要改進的建議，最後是請我們把改進意見送教育部「備查」。可能是房神父對政府公文用詞不很熟悉，所以他說這次又沒過關，希望跟我討論如何修改計劃書，以便再次回覆教育部，給他們審查。

可是按照筆者的經驗，所謂「備查」的公文，是收到後蓋幾個章，直接歸檔，日後若一切順利，沒出什麼紕漏，這件公文就永遠不會再見天日了。所以，我的判斷是「成立宗教學研究所碩士班的申請案」已獲通過，現在要考慮的是要不要1988學年度立刻開始招生。房神父半信半疑，打電話問朱教務長神父，得到肯定的答覆。朱神父還很義氣，不必讓我們擬回覆給教育部「備查」的公文，教務處自行即解決了。

筆者以第一線執行者的身分，當然希望不要在1988學年度就開始招生，因為當年輔大碩士班招生報名日期不到一個月就開始了，我們卻一切都還沒有開始，籌備、宣傳都需要時間。可是教務長方面，希望我們立刻準備招生事宜，因為這時羅校長正在醫院，他們希望早日完成羅校長的心願。我們只好動員當年神學院學生中有資格報考宗研所碩士班的每一個同學來參加考試，所以，該屆學生是宗研所歷來程度最高的一屆，其中現在成爲中學校長、大學教授……的，就有好多位。

其實不只第一屆，整體來說，我們宗教研究所辦得還不錯，所以四年之後，1992學年度順理成章地成立了大學部，這時羅總主教已經從輔大校長職位上退休了，不過大學部四年的課程規劃，仍遵循多年前筆者請他過目了的第一份課程大綱，這份

課程規劃是為希望很快就可成立「宗教學院」而設計的，所以，所列的科目幾乎足足有三個系的課程量，到三年級、四年級時，預算可能很大，當時的校長李振英神父聽筆者向他這樣表示時，對筆者保證，假如法管學院（耶穌會單位）負擔不起，他會以校長的特別預算支持。所幸，學校整合之前的十多年，法管參議會都很支持我們的預算支出。不知現任的校長是否還會像李前校長一樣慷慨，以特別預算支持宗教學系比較大的費用支出？

從輔大宗教研究所碩士班成立以來，匆匆已十五年過去了。現在台灣各大學的宗教學系所超過了十個，輔大宗研所博士班也已開辦了。羅總主教為台灣高等教育中的宗教學術教育「正常化」的心願，確實已經完成。

羅總主教在台灣生活了四十多年，對台灣社會及教會的貢獻的層面極廣。我們僅以從事宗教學術工作者的身分，追憶羅總主教這方面的貢獻成果。也願與《神學論集》的作者及讀者們共勉，繼續為宗教學術教育工作服務，做好研究、寫作、教學各方面的事工，這是我們可以慰羅總主教在天之靈的最佳付出。

這一期，我們繼續刊完上一期「世紀神學大師的交談」主題的三篇文章，並加上一篇〈在拉內靈修神學中反省依納爵經驗〉。此外，在靈修欄中提出三篇文章，分別介紹奧古斯丁、聖女大德蘭、德蕾莎姆姆三位靈修大師的典範。

盧德在其〈奧古斯丁的聖三靈修觀〉中，首先簡要介紹奧古斯丁的生平、著作、思想背景等，而後特別針對奧氏在天主聖三此一集信理神學與靈修特色之典範，探索他「知行合一」式的靈修之路。而其三位一體的信仰與靈修觀，簡言之便在於

人的「返身內求，明心見神」、「信仰幫助理解，理解幫助信仰」之路，達至「幸福就是擁有天主」的目標。

加爾默羅修女會所提供的〈我要看見天主〉，以大德蘭、小德蘭、十字若望等人的作品為基礎，細談加爾默羅會靈修的中心理念。作者首先談天主臨在於靈魂內的狀態，而後敘述靈修生活逐步內化的過程，最後達成與天主結合的靈修目標。

最後，葉書源翻譯的〈揭示天主內在生命的十字架〉是一篇短文，強調天主父、子及聖神，三位全都在十字架上，十字架真是愛情的聖像。編者特別推薦給最近看了《受難記—耶穌最後的激情》影片的基督徒們，可以利用此文默想「天主聖三全在十字架上」的愛情意義。

《神學論集·創刊號》卷頭語

羅 光

新神學的名詞，有人愛聽，有人不愛聽。愛聽的人，以爲新神學代表前進，代表改革；不愛聽的人，以爲新神學乃是時髦，乃是紊亂，乃是背經叛道。但是不管愛聽或不愛聽，新神學已經是一樁事實，我們不能不加以研究。在新神學裡，確實有進步，有改革；也確實有紊亂，有錯誤。因此，我們不能不用心去研究它的內容。

新神學的出發點，可以說是從三方面進行：一方面是從聖經研究所得的新解釋，以聖經的新解釋改革以往的神學；一方面是從基督教的神學，求天主教神學的新意義，使兩家的神學可以有共同的色彩；一方面是從當代的哲學去解釋神學，改變了士林神學的內容；還有些人講神學完全隨從一己的思想。新神學便顯出紊亂無章，而且一般趨勢都是艱深晦澀。爲一般讀者，需要有人加以解釋。

我們在臺灣，少有研究新神學的機會；因爲新神學的書籍既沒有，介紹新神學的雜誌也看不到。或許有人認爲這是一樁好事，天下從此太平，信仰不能動搖。我則以爲這是一種可怕的現象，怕我們對於當代神學，將成爲門外漢；怕偶爾聽見或

看見二三論新神學的講演或文章，我們不能辨別真偽，因好新奇而盲從；怕因沒有良好的預備，一旦新神學隨從外來的年輕神父修女而來時，我們中間要起風波。因此，我認爲目前我們便應該研究新神學。

今年初春，我邀耶穌會區長朱勵德神父來公署商量，請他催促耶穌會所主持的神學院出一神學雜誌，季刊或月刊都好。朱神父立刻贊成我的主張，且說神學院原有出版類似刊物的計畫。

這種刊物現在由房志榮教授神父主編，第一期已預備出版。房神父要我寫幾句卷頭語。我很高興看見神學雜誌（現在的名字雖不同，內容則同）出刊問世，我更希望臺灣、香港、澳門，以及海外各地的中國神父修女和教友，大家一致予以支持，使我們中國在神學研究上，不落於人後。

主歷 1969 年 7 月 5 日

寫於天母牧廬

在拉內靈修神學中反省依納爵經驗

吳伯仁 編譯¹

本文作者全面性地檢視了拉內的神學觀及靈修觀的特色，並說出拉內以依納爵的神秘經驗和虔敬方式（平心）出發，講出依納爵靈修特色。

壹、序言

卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984）主要是以身為一位思辨神學家（speculative theologian）出名。在假定信理神學和靈修神學是不同的學科之下，如果一個人想要掌握到拉內靈修生活的概念，可能傾向從他出名的虔敬著作中去尋找，但對拉內來說，神學和靈修是兩者不可分的；他也審慎地根據個人的原則，拒絕將它們兩者分開。

¹ 本文編譯自 Avery Dulles, "The Ignatian Experience as Reflected in the Spiritual Theology of Karl Rahner," reprinted from *Philippine Studies*, 1965, pp.471-494。原著者 1918 年 8 月 24 日於美國紐約州出生，1946 年 8 月 14 日進入耶穌會，1956 年 6 月 16 日領受司鐸聖職，於 2001 年 2 月 21 日由教宗若望保祿二世擢升為樞機，現在在美國復旦大學擔任宗教和社會講座的教授（the Laurence J. McGinley Professor of Religion and Society at Fordham University）。譯者吳伯仁神父，耶穌會士，現為輔仁大學神學院神學博士候選人。為了讀者閱讀順暢和理解的方便，譯者以編譯的方式，適度調整原文內容、加上小標題，並增加一些註解。

一、神學的探討將人帶入奧秘本身

拉內主張：「神學論述，是帶人進入奧秘的論述」²。一個真正的神學或系統的論述，以及在觀念的內容方面，必須超越它自己，指向天主自身無法理解的真相。我們稱此一真相是天主恩寵本身，亦即天主的自我通傳。

但我們無法用概念性的觀念和論述，充分地描述天主本身和祂的自我通傳。如果一位神學家真的要對此做正確的說明，他或多或少必須去追憶「從虛無中顯現出絕對奧秘本身恩寵的經驗」³。這經驗的因素不僅必須要出現在宣講中，而且也必須臨在於神學學術的研究中，甚至在修道院裡。拉內宣稱必須讓學生瞭解：「直到他的反省成為自己真正的宗教經驗以前，他將不會真正地掌握他的學科」⁴。因此，為拉內來說，神學和宗教的經驗以及靈修生活，是緊緊地綁在一起的。

二、拉內靈修教導的向度

拉內的靈修教導，如同他的神學一樣，有它多重的向度。它是人性的、基督徒的和天主教的，龐大的、多樣的，幾乎可以說是如同天主和人相遇的真相一樣。

² 德文原文 Karl Rahner, "Was ist eine dogmatische Aussage?", *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln: Benziger, 1962), p.72; 英文譯文 "What is a dogmatic statement?" *Theological Investigations V* (Baltimore: Helicon, 1966), p.58.

³ 同上，德文，74；英文，60。

⁴ Karl Rahner, "Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute," *Stimmen der Zeit* 175 (1964~65), pp.192~93.

1. 以天主為中心

從某個角度看，拉內的靈修可以被稱為「以天主為中心」（theocentric）。拉內的靈修，以言語難以形容的天主作為開始和結束。這位天主居住在不可接近的光明中，祂也無限地大過所有我們用言語和觀念來描述關於祂的一切。

2. 以基督為中心

同時它也是「以基督為中心」（Christocentric）。為拉內來說，基督是那最深服從潛能的、不可重複和不可逾越的實現。人的本能是藉此潛能來定義——這個潛能被高舉到和天主位格性的結合。靈修生活的真相，一次而永遠地發生在天主聖言降生的耶穌身上，而在一個較低的平面上部份地再發生。

因此，真誠的虔敬是效法基督，但不是在機械式或奴隸式的方向上，而是在自由和原創的方向上。此一方向相稱於個人真正的自我和個人的情況。拉內對於基督生活的奧蹟，不單是指祂的十字架和復活，也是包括祂在世上存在的所有建構性的行動，基督生活的奧蹟有著無窮盡的價值，作為我們救贖的典型和有效的原因。

3. 聖人和聖母的幅度

為我們的緣故，基督救贖活動的白色光芒，反應在聖人生活不同的歷史脈絡中。聖人們適合作為傳達給我們救世主典型能力的媒介，也指出基督聖化新的和創造性實現的方向。聖人是一位忠實地跟隨，更是在聖神的引導下，以深刻原創性的方式來跟隨由基督所劃出的途徑。在此對聖人所說的，大多能應用在至聖聖母身上。拉內在聖母身上，看到「什麼是基督徒最完美的實例」、「完全地顯示出教會、恩寵、救贖和天主救恩

意義的典型或形象」⁵。因此，拉內的靈修有強烈的瑪利亞的成份。

4. 降生性的靈修

在拉內的人學強調人性肉體、社會和歷史的觀點基礎上，我們仍然可以給拉內的靈修神學加上一點，它是降生性的靈修。從拉內的觀點來看，基督的恩寵絕不會從上垂直而下，像晴天霹靂一般地來到我們這裡。基督的恩寵是透過具體的歷史情況來到我們這裡，並且它也有強烈的社會或團體的幅度。

拉內提醒我們，聖言成爲血肉爲的是將神聖的子民和祂自己結合在一起。但是這不可能只憑藉恩寵不可見地連結在一起的靈魂內在的共融，而是應將人們生活的時空特質視爲當然。諸聖的相通必須如同一個有血有肉的社會性有機體來實現它自己。恩寵總是有基督的幅度，並且也有教會的幅度。它是透過天主所形成的子民來到我們這裡，它也傾向將接受者更深地整合進入這個子民中。

5. 聖事性的幅度

因著同樣的理由，所有的恩寵在某種意義下是聖事性的：「七種聖事是恩寵的發生和佔用的七個基本的具體化」⁶。在它們中間，基督徒和天主的相遇達到最完美和最真實的形式。但

⁵ Karl Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (New York: Herder & Herder, 1963), p.37.

⁶ 德文原文 Karl Rahner, "Personale und sakramentale Frömmigkeit," *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln: Benziger, 1955), p.134; 英文譯文 "Personal and Sacramental Piety," *Theological Investigations* II (Baltimore: Helicon, 1963), p.126.

是聖事絕不能和生活的其他層面分開。「『生活的感恩祭』是『教會感恩祭』的一個必要的條件」⁷。我們的禮儀生活正向地要求我們，必須帶著它的果實進入到我們日常的生活中心。

6. 自由和自動自發的重要性

因為拉內對於教會、社會和聖事的敬意，他絕不會忽略自由和自動自發的價值。他宣稱靈修生活唯一的中心是天主，而且這個中心處處都在⁸。如果我們必須轉向某些特定的機構，但天主的恩寵不被這些機構所限制。我們必須提防讓任何特別的敬禮，如對耶穌聖心、感恩祭、甚或對聖母的敬禮，成為宗教生活的絕對因素，因為沒有任何一種方式，可以被強加在其他方式之上。

身為天主創造性的愛，每一位獨特而又不可重複的男女，必須在一個適合他自己的方式上找到他邁向天主的途徑。天主可以在無數的途徑中，召叫一個人在教會內或在世界中服侍。甚至在教會中最謙卑的平信徒，如果他回應聖神賜予他的特別召叫，也有他自己特別的恩典去達成。

小 結

在拉內神學廣泛的辯證之中，所有的方向都是動態地結合在一起：非受造的和受造的、基督的和瑪利亞的、聖事的和個人的、教會的和個別的、神聖的和俗化的、機構的和神恩的。

⁷ Karl Rahner, *The Christian Commitment* (New York: Sheed & Ward, 1963), p.148.

⁸ 同上著作, p.140.

除非我們把拉內觀點的廣度存放於心，不然我們將處在誤解他關於特殊問題所作特別論述的危險之中。

以下的討論，我們將不會對拉內靈修神學，提供一個完整的縱覽。我們將注意力限制在我們時代中主要的問題上，也就是宗教經驗的問題。對於拉內的一般學說作一些討論後，我們將更具體地探討拉內所描繪的依納爵式基督徒經驗的特質。

貳、在靈修生活中的經驗

事實上，拉內避免將抽象的概念和命題式的公式放在首要的位置。它們可能是正確的和必須的，但它們是引伸出來的，卻是次要的。它們是為使事物具體化的記號。在某種程度上，它們傳遞了在真實事物之前概念性瞭解中的事物；並且在某種方式上，這真實的事物也被稱之為經驗的。拉內經驗的觀點是豐富和複雜的，但它也完全地遠離任何膚淺的經驗主義⁹。

一、一般經驗的向度

在意識基本的行為上，也就是說在根源經驗中，這經驗發生如同一個人回到他的心理生活的泉源那樣頻繁，拉內主張人瞭解他自身之所是。人覺察他自己是一個適應事物和世界的存有者，以及是他自己思想和行動的主體和基礎。因此，經驗包括超越那直接呈現給我們的客體事物。它甚至超越我們自己心理行為的表面意識，達到那些模糊的、暗含的和不確定的下意

⁹ 參照 “Erfahrung” in Karl Rahner and H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Freiburg im Breisgau.: Herder, 1961), pp.94~95.

識層面。這些表面的意識，是我們可以藉著簡單的內省來達到的。在它的豐富中，經驗也可達到意識半認識的深度。

二、天主直接的經驗

在這經驗廣泛的觀念的基礎上，拉內不會遲疑地談論天主直接的經驗。天主不是一個客體、也不像一個存有者伴隨著其他存有者般，呈現在我們面前或在我們內被覺察。嚴格來說，祂不是經驗中的一個資料。但是在知識的每一個行動中，天主總是出現有如一個超越的平面，像一個根本的基礎，給予所有被看見和被認知事物的真相和可理解性。拉內稱此一在天主邊際的經驗為「邊界經驗」（Grenzerfahrung），嚴格說來，它是所有宗教經驗的出發點和不可或缺的基础。

但是，它只是一個基礎。因為真正的宗教經驗，拉內要求比這無限平面僅是涉及、但卻未深入的意識更多。事實上，我們經驗到的知識對象，與此未深入的意識相對立。當天主在恩寵中接近人時，祂是在一種適當的宗教方式中被經驗到的。這樣的經驗不只是在救贖歷史客觀的事件中、在福音外在的聆聽上、或是在聖事物質的接受中，更是超越、並且在所有這一切之上，內在地在靈的深處。拉內宣稱：「和啓示的言一起，藉著內在、意識、非客觀動力的恩寵，朝向救贖和聖化天主的傳達必須到來」¹⁰。

¹⁰ Karl Rahner, "Was ist eine dogmatische Aussage?", *Schriften zur Theologie V*, p.84.

1. 天主走第一步

爲使人正確地理解在歷史中天主臨在的記號、或是接受福音的喜訊，天主必須親自準備我們的靈魂。祂必須藉著內在的碰觸，提升和聖化人靈的絕對平面。因此，人最初在恩寵中與天主的接觸，採用一種直接、非客觀性經驗的型式，但是我們不會清晰地意識到此一經驗¹¹。

2. 人有能力經驗到此恩寵

拉內用一個不爭辯的「是」，來回答人是否能經驗到恩寵的問題。拉內對這樣的看法感到厭惡，就是一個純粹本體或實存的提升，在人的意識生活中並沒有留下任何記號。他主張人基本上是精神體，雖然他是「在世界中的精神」（Geist in Welt）；並且精神體是以有意識的自我所擁有的觀點來定義的。恩寵必須在人的自我靈修的經驗來影響。因此，任何恩寵的給予，意含人意識生活的調整。

3. 此一基本原則的應用

拉內將此原則運用到成義的神學和靈修發展的神學上。當罪人重新進入恩寵的境界時，他必須主動地透過補贖和愛德，讓自己朝向天主。聖事的成義不應被描述爲一種更簡單和更容易的方式，如同一條捷徑般，使我們免除個人的活動，甚至減小它的重要性。更精確地說，聖事是基督在祂的教會內可見的表示。這些表示，如同他們只是適宜地回應在我們的身上，進

¹¹ Karl Rahner, "Warum und wie können wir die Heiligen verehren?", *Geist und Leben* 37 (1964), pp.335, 337.

而引出更熱烈的活動。也就是，當我們適當地領受聖事時，我們的意向必須改變，同時也加速我們宗教生活內在的熱情¹²。

拉內也將此「人存在基本狀況的準則」¹³應用到靈修發展的問題上。拉內不承認靈修發展能夠適當地被重複行為所達到的習慣測量出來。他拒絕這些在確定模式下傾向的行為，能夠藉著純粹機械式的方法製造出來或破壞。再者，甚至最好的習慣也有相當程度的相互矛盾。他們能夠剝奪我們自動自發和真正獻身的宗教行為。拉內的結論是：如果習慣有價值，主要是因為它們使一個人從次要的憂慮中獲得自由，以致於他能夠將他的精力更充分地獻身於更大而重要的行為上。

¹² 參照德文原文 Karl Rahner, "Personale und sakramentale Frömmigkeit," p.138; 英文譯文 "Personal and Sacramental Piety," p.131: 「這可能只是表面的經驗主義，試著藉在虔誠接受聖事的情況下，訴之於一個相反的經驗，來否認此一論述。在那種情形下，一個人可能為某些更深的靈性、超性行為一起的直接內在經驗，可以達到的神慰和提升等能證明的感覺所困惑。這些行為能夠變成更內在的、個人的和存在性的，無需藉著平常內在經驗必須地可證明的事實。」

¹³ 谷寒松，《神學的人學—天地人合一》（台北：光啓，1991），252頁：「人包括兩個形上因素：純本性（pure nature）與超性存在基本狀況（supernatural existentielle）。純本性未曾獨立存在，在拉內心中，只是個思想性的工具概念，用以講解超性問題。存在的基本狀況（existentiale）是海德格所用的思想範疇，意指人存在，不論想什麼、做什麼、發展什麼，常面對死亡的基本存在特色。按此，拉內想到，人既然不論想什麼、做什麼、發展什麼，常生活在天主的恩寵、計畫內，也就是說，人本來即有超性的存在基本狀況。」

4. 最高成全的基準：愛天主和愛人

藉著好的習慣，我們能夠在某些程度上，漸漸地克服強烈慾望的牽引和倫理上的怠惰。這些牽引和怠惰，通常阻礙我們將我們整個自我投入我們深思熟慮的行動中。最高的成全，在於藉著個人承諾的最大程度來實行對天主和鄰人愛的行動上。拉內提議以「行動存在基本狀況加深的法律（das Gesetz von der existentiellen Vertiefung der Akte）」¹⁴，來取代傳統靈修發展途徑的描述，諸如淨化之路、光明之路和合一之路。只要我們覺察我們行為的強度，從某種意義上來說，在成全上的發展，是經驗的問題。但是，真正在進展的人不會計算他自己的功績，反而是他完全地對天主和鄰人的愛感興趣¹⁵。

所有其他善良的活動，是為愛作準備或是愛的表達。拉內表示，愛不只是和其它德性一起的一種義務，好像它是可容許的，或因為它是命令，甚至可能簡單地去愛。事實上，個人的愛是人主要的行為、他真正存有的完成。在他和同伴的共融中，他們構成了這正常靈性的環境，人不能夠經由其他的途徑找到天主和他自己。因此，拉內顛倒了沙特（Jean-Paul Sartre，1905~1980）有名的格言：「地獄為其他人」（hell is other men）；

¹⁴ 德文原文 Karl Rahner, “Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung,” *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln: Benziger, 1956), p.34; 英文譯文 “Reflections on the Problem of the Gradual Ascent to Christian Perfection,” *Theological Investigations III* (Baltimore: Helicon, 1967), p.23.

¹⁵ 德文原文 Karl Rahner, “Trost der Zeit,” *Schriften zur Theologie III*, pp.171~72; 英文譯文 “The Comfort of Time,” *Theological Investigations III*, p.143.

拉內宣佈：「天堂為被愛的其他人」（heaven is the other as beloved）¹⁶。

一個人可能隨便地反對：天主的愛高過鄰人的愛。事實上，這兩者是不可分的。如果一個人想他愛天主，但並不真正地愛他的鄰人，他欺騙他自己。再者，對他人投身的愛如同絕對地接受的「你」（Thou），已經包含了天主的愛。拉內使我們記起傳統神學的教導，朝向別人的愛德本身是一個神學的美德，亦即以天主作為它的形式的對象（obiectum formale）。因此，在《瑪竇福音》廿五章中記載的最後審判，能夠被描述成彷彿作為「無神主義者」準則的基礎¹⁷。對許多表面上虔誠基督徒來說，拉內顯明地希望說：那些無神的人文主義者，亦即無名基督徒，在你們之前進入天國。

5. 本性和超性

我們不是必須區分本性的愛和超性的愛嗎？當然，拉內真的做了這區分，但是他拒絕將它們分開。人所生活的真實世界是被超性的世界所射穿。我們出生所具有的確定的本性是被上主所決定地進入榮福直觀。它是為天主降生的聖言所碰觸和徹底聖化的本性。天主普世救贖的旨意從四面八方環繞著我們，也充滿我們所呼吸的空氣。那麼，正如拉內所構思的，高舉的恩寵不只是天主救恩能力進入受造的次序中的一個偶然的出擊。更正確地說，它是一個永久的奉獻，「實存者」（Existential）

¹⁶ Karl Rahner, "Warum und wie können wir die Heiligen verehren," p.333.

¹⁷ 同上著作, p.335; 「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做。」（瑪廿五 40）

總是給予，且是自由的給予。事實上，拉內強烈地傾向呂帕達（Juan Martinez de Ripalda, 1594~1648）的思想，亦即：每一個本性上好的行爲，事實上是超性地被提升。

在我們不斷地和天主交談，正如祂透過我們的環境來到我們當中，我們持續地經驗到超性的恩寵¹⁸。在日常生活中，聖神的造訪和本性的以及世上的價值連結在一起。但在天主的超越中，我們不能和天主直接地相遇。甚至，在我們不間斷地朝向天主時，祂拒絕被任何祂的次善或受造的反應所安撫。我們藉著僅有的內省，是不能清楚地將那些起因於人靈無限本性開放的事物，和那些起因於天主白白地給的外加的召叫區分出來。

但是，在一些寵幸的時刻中，我們找到我們自己直接和天主有關。這不僅是作為世界圓滿的成全，更是不可測量地在世界的成全之上，作為一位自由的、個人的存有者。當我們出自於純粹慷慨的行動，出自於對天主的旨意純粹順從的服從，以及沒有任何內在滿足感覺的犧牲，我們開始認真地明瞭生活的真正意義，不在於這世界能夠提供的任何事物上¹⁹。

¹⁸ 參照 Karl Rahner, *The Christian Commitment*, p.104: 「透過那個恩寵，生活，具體來說，每日的生活有一向內朝向天主的開放。此一恩寵不間斷地被提供給生活。此恩寵渴望在這生活具體中成為活潑的和結果實的。喜樂、認真、負責、勇敢、對一不可預知未來的投身、愛、誕生、工作的重擔和每個人所經驗生活中，上千個其他的層面，有一個暗流。如果它們正確地被解釋，以及在它們真正的和不被稀釋的本質被接受的話，此一暗潮來自於恩寵，並被引導進入生活之中。」

¹⁹ 拉內寫下了此一與天主恩寵直接的寵幸經驗，參照德文原文“Über die Erfahrung der Gnade,” *Schriften zur Theologie* III, pp.108-109; 英文譯文 “Reflections on the Experience of Grace,” *Theological*

小 結

總之，拉內認為，恩寵的經驗是靈修生活的開始、過程和高峯。即使我們絕不可能將神的恩典當作一個客體來瞭解，或是藉著檢查來證明它，但是超性的經驗光照我們所有的途徑。

Investigation III, pp.88-89：「當我們委順於此一精神經驗（the experience of the spirit）時，當那可觸知的、可指定的、愉悅的事物消失時，當每一件事情呈現出死亡和毀滅的味道時，或是當每一件事消失，好像在一種難以形容的，好似蒼白的、沒有顏色的和不可觸摸的祝福時，我們能夠確信那不只是人靈，而且也是聖神在我們內工作。這是恩寵的時刻。那麼，我們所經驗到我們存在似乎神奇的、深不可測的深度，是這位向我們自我通傳的天主深不可測的深度。這是接近祂的無限的開始，再也沒有任何其他的途徑。因為它是無限，所以品嚐起來好像沒有東西一樣。當我們順服，不再屬於我們自己的時候，當我們否認我們自己，不再控制我們自己的生活的時候，當所有事物包括我們自己從我們這裡離開，好像奔向無限的遠處，那麼我們開始生活在天主自己的世界中，生活在恩寵的天主和永生的天主的世界中。首先，我們可能會覺得奇怪和不熟悉。我們總是冒著受到驚嚇和逃回到我們所熟悉的和接近我們一切的危險。事實上，我們有時必須、也容許如此去做。但是我們必須漸漸地讓我們自己適應去喝這杯為聖神充滿的精神純酒的滋味。至少我們必須做到這樣的程度，當祂直接的祝佑來到我們這裡時，我們不要放棄這個杯。」

「在這生活中，聖神的杯和基督的杯是同一個。唯有那些慢慢學會在空虛中找到滿全、在失敗中找到成功、在死亡中找到生命、在棄絕中找到富裕的人，將暢飲這個杯。任何一位已經經驗到這件事的人，有能力經驗到聖神，純粹的聖神，以及在這經驗中，經驗到恩寵的聖神。因為從整體和長遠來看，唯有藉著在信仰中基督的恩寵，這精神的解放才能達成。無論如何，當他在那裡使這個精神得到自由，他是藉著超性的恩寵得到釋放。此一超性的恩寵，將精神引入天主真正的生命中。」

通常我們在這世上，透過我們和別人相處中找到天主。天主通常直接透過我們所遇見的人，以及我們在愛中對他們的回應，傳達給我們。這位透過生活的環境、透過週遭的人，以及透過耶穌的人性來到我們這裡的天主，超越所有的受造物一經由祂彰顯自己的受造物。

因此，當世上所有的支持和安慰失去的時候，我們仍然能夠在一些時刻經驗到天主的臨在。當我們整個人充滿真正的愉悅，充滿沒有混淆的喜悅，這些喜悅是沒有任何受造物能夠激起的，那麼我們能夠確信這是那位通傳自己的天主。但是，這些時刻絕不受我們的指揮。當這些喜悅仁慈地賜給我們，特別是我們極小心地意識到我們如何毫無準備地來接受天主純粹的恩典²⁰。然而，我們在恐懼中退縮，以便躲避天主的愛，我們仍有一段很長的路要走。但是，因為道路在我們面前敞開，讓我們前來品嚐主的甘飴²¹。

²⁰ 這近似於聖依納爵《神操》中所描述的「沒有前因的神慰」。參：侯景文譯，《神操—通俗譯文》（台北：光啓，2003 三版），330 號（簡稱：操 330）：「只有吾主天主，能夠不用任何『前因』，而把安慰賞賜給人靈。因為祂既是造物主，自然能隨意出入人靈，推動他、吸引他全心愛慕至尊的天主。所謂『前因』，就是藉理智和意志，先察覺或認出一種形象，從而發生神慰」。這也與《神操》中的「選擇的第一個時間」有關：「幾時吾主天主這樣推動、吸引人的意志，致使這虔誠的靈魂不但毫不疑惑，甚至不能懷疑，因此隨著天主的指示去做……」（操 175）。

²¹ 德文原文 Karl Rahner, "Über die Erfahrung der Gnade," *Schriften zur Theologie* III, pp.109; 英文譯文 "Reflection on the Experience of Grace," *Theological Investigations III*, p.90.

參、依納爵·羅耀拉的經驗

事實上，我們很難在拉內自己的靈修神學，和他對於依納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491~1556）經驗的解釋之間劃清界線。在拉內身上，這兩者幾乎是融合在一起。拉內意識化地使用《神操》作為一個神學的來源，他也確信聖神已經在依納爵身上，興起一個原創性、創造性地對於基督徒的生活重新詮釋。這將豐富我們對於啓示的瞭解。

一、依納爵式的神秘主義

正如拉內所分析²²，依納爵的神秘主義摻合了一種全神貫注於天主完全的超越，和一種令人驚奇的能力，在具體的生活情況中，隨處隨地找到天主。我們如何能夠在此世界忙碌的日常生活中，與這位依納爵所認知的不可測量地被高舉在一切有限事物之上的天主相遇？

一個可能的回答是：因為世界是它神性創造者的鏡子。當然，這是真實的，但它不夠充分地用來建立任何真正的敬拜，更不用說用它來建立基督徒的神秘主義，或是依納爵式的神秘主義了。在啓示的欠缺中，拉內主張人不斷地傾向將天主簡約成一種在世界中的精神（*anima mundi*），結果是虔敬退化成一種對造物熱心的形式。因此，天主被推擠進入一種無所事事旁觀者的位置，進入一種世界神性的層面。

²² 德文原文 Karl Rahner, "Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit," *Schriften zur Theologie* III, pp.329-48; 英文譯文 "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," *Theological Investigations* III, pp.277-93

依納爵與如此偶像崇拜的泛神論相距甚遠。他曉得介於宇宙和造物主之間、介於時間和永恆之間，沒有那種令人欣慰的和諧。他在日常的生活事物中和天主相遇的能力，依靠一個非常不同的原則。依納爵的天主，寓居在不可瞭解的奧秘中，關於祂所創造的一切，是自由的。因為天主，一切萬物的主宰，能夠在歷史中的任何時刻顯示祂自己，因此這世界喪失它的自主，它不能夠成為人類行動最後的準則和決定之所在。這世界必須隸屬於這位能夠召叫人去侍奉祂的天主。

二、依納爵式虔敬的主要特徵：平心 (indifference)

天主超越所有受造的主權，提供了「平心」原則的教義基礎。拉內稱它為「依納爵式虔敬的主要特徵」²³。我們可從三個層面來看：

從消極方面來看，這包含所有不是天主的事物，暫時性和可消費特性深刻的意味，也因此包含朝向所有受造物確定的「最後的保留」。除非天主願意，不然在天主之外，沒有任何事物可被找到。除非藉著其他的原則來平衡，不然關於人和機構，此消極的平心能夠引到冰冷、狡猾、甚至幾乎是憤世嫉俗的相對主義。

但是在積極方面，「平心」包含侍奉的隨時待命，以及對天主所愛和所渴望的一切，一個正面的情感。依納爵式的虔敬，特有地包含對基督人性深刻的忠誠，以及對在這世界上所有基督代表的忠誠，包括對教會、聖統以及教宗的忠誠。對那可能藉著其他方式充滿耶穌會士心靈的硬心和實用主義，拉內在耶

²³ Karl Rahner, "Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung," *Sendung und Gnade* (Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1959), p.520.

耶穌聖心的敬禮中，找到一個來自天主的抗毒素。在那鼓舞天主子民的神人愛德的泉源、我們的救主破碎的心靈中，拉內找到能夠在教會內有效地給依納爵侍奉模式增添溫暖和慷慨的象徵。

「平心」總是向未來看去。它絕不會將那些已經存在的、必須持續發生的，視為理所當然。它尊重天主的自由，以及當環境可能發生改變，隨時準備好去適應新的情況和從事新的目標。人生活在和天主交談之中。靈修生活的成效完全依靠聆聽天主的召喚和迅速慷慨地回應。我們必須在從上而來的靈感中，發現我們自己和我們的召叫，藉以同時發現「永遠更大天主」的愛²⁴。

三、天主的召叫

天主如何向個人顯示祂的旨意呢？在拉內選擇知識論²⁵的文章中，徹底討論了依納爵式召叫的神學。不用多說，依納爵和拉內預設、也明白地聲稱：天主的召叫只有在自然律所允許和合法權威命令的框架下，才能來到人這裡。當然，人仍然面

²⁴ 同上著作，p.538.

²⁵ “The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola,” in *The Dynamic Element in the Church. Quaestiones Disputatae* 12 (New York: Herder and Herder, 1964), pp.84~170. 此篇文章預設也建基在拉內另一篇文章之上，請查閱德文原文 “Über die Frage einer formalin Existentialethik,” *Schriften zur Theologie* II (Einsiedeln: Benziger, 1955), pp.227~246; “On the Question of a Formal Existential Ethics, *Theological Investigations* II (Baltimore: Helicon, 1963), pp.217~34. 參照 Avery Dulles, “Finding God’s Will: Rahner’s Interpretation of the Ignatian Election,” *Woodstock Letters* 94/2 (Spring, 1965) pp.139~52.

對許多靈性情境的選擇。在缺乏私人啓示的時刻²⁶，有些事顯然地少有，也不輕易地被容許²⁷。人可能比較好藉著一般倫理的原則，來描繪出他生活方向的路線圖，這需要對於他行為可能的後果，作一番審慎的評估²⁸。

但是仍有第三種可能，就是依納爵《神操》中所謂的「第二種時間」選擇的模式²⁹。在這種情況下，個人依照適合他獨特的角色去達成，對於「選擇」做下決定。

四、《神操》中選擇的邏輯

按照拉內的看法，依納爵對於靈修神學發展，最主要的貢獻之一，是他敏銳地覺察到人正面的個別性，參與建構他自己的聖召。他必須選擇那和他自己特別靈修能力和稟賦同性質的事物。再者，在依納爵生活中，他發現和應用的具體和情感的

²⁶ 事實上，杜勒斯（Avery Dulles）在此想要談論《神操》中，為能正確的「選擇」的三個時間。「在缺乏私人啓示的時刻」，亦即缺乏「第一種時間」的要件：「幾時吾主天主這樣推動、吸引人的意志，致使這虔誠的靈魂不但毫不疑惑，甚至不能懷疑，因此隨著天主的指示去做……」（操 175）。

²⁷ 私人啓示的準則，請看 Karl Rahner, *Visions and Prophecies*, reprinted in *Inquiries* (New York: Herder & Herder, 1964), pp.88~188.

²⁸ 這似乎是指向「選擇第三種時間」（操 177~188）。在此種時間有兩種不同的方式，幫助分辨者仔細的考量。

²⁹ 「選擇第二種時間」（操 176）：「幾時因種種神慰或神枯，以及辨別各種神類的經驗，得到了光照和認識。」

邏輯，將用來分辨此一同質性（connaturality）。這是他有名的神慰和神枯的考慮³⁰。

拉內以「純粹的神慰」³¹來作為此一分辨過程的主要原則。依納爵告訴我們，這發生在當靈魂「為他的造物主、天主的愛所熾熱，因此使他對任何受造物感覺無味，只能在造物主中愛它們」³²。在如此寵幸的情境中，依納爵在另一處寫道：「天主使我們的靈魂變寬……祂開始無需用任何言語的聲音，向我們說話」³³。拉內以此作為對那寵幸、非客觀恩寵經驗的解釋。

但是，這如何和「選擇」有所關連呢？拉內主張，這純粹和不受玷污的喜樂的事物，通常地照耀穿透宗教性正確的選擇。因為天主召叫我進入的身分地位，必須和我自己宗教性格相和諧，這包括我自己基本靈修的發展方向，它將不會和天主合一的經驗相抵觸，反而是加強它。那麼，這「選擇」可能是經由一個漫長的試驗過程來決定。這一點，我們不只在《神操》書中，也在依納爵的《書信》和《靈修日記》中可以找到。透過一個扮演的過程，我們想像將自己放置在那我們選擇去測量是否是純粹神慰點上的情境下。此一內在的喜樂，不同於一般的舒適和安逸，它能夠在痛苦、迷惑、因難和所有事物被剝奪當中存留下來。藉著此一情感的邏輯，拉內主張依納爵對於靈修神學的未來，作出了巨大、顯著、永恆、健全的貢獻。

³⁰ 參照《神操》中，神類分辨的規則（操 313~327 甲組；328~336 乙組）。

³¹ 或可稱之為「沒有前因的神慰」。

³² 操 316；參照操 330、336。

³³ "The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola," p.152. 參照 *Mon. Ign.* I. 105.

五、在行動中的默觀

依納爵有名的「在萬事萬物中找到天主」的規則，與此分辨方法有緊密相關。拉內稱之為「依納爵靈修的基本規則」³⁴。在天主至高無上的主權觀點之下，人在其中找到自己的所有情境，都有充滿靈性的可能性。它們是當天主來接近我們時，找到祂的時機。歷史中的天主，對於在基督內來到我們中間感到滿意。而且只要人們在一種方式或另一種方式上和基督團結一致，祂對於在全體人類中來到我們這裡也感到滿意。當我在鄰人中認出基督時，我也能夠在我所接觸的其他人、事、物中找到天主。更一般地來說，救贖天主的無處不在，意涵著天主的恩寵可能在任何地方被找到。

由於依納爵對於歷史偶發事件深刻的正面評估，他站在新的靈修傳統的前頭。耶穌會士對人生的看法已經藉著拉內稱之為「面對世界內心充滿喜樂」（Weltfreudigkeit）描述出來。那是對世界和它價值的肯定、一種接受文化的成就的態度、尊重人文主義的態度，及適應人們進步和情況改變要求的態度³⁵。因為天主在歷史中工作，也臨在世界中，沒有任何需要為了找到天主而退到沙漠去。

依納爵勇敢地將奉行嚴格的隱修生活的形式，和靈修生活的本質切斷開來。運用熱羅尼莫·納達（Jerónimo Nadal，1507~1580）有名的慣用語，依納爵成了「在行動中的默觀」者。他甚至也可以說已經奠定了在俗信友神學的基礎；亦即基

³⁴ 同上著作，p.155.

³⁵ 德文原文 Karl Rahner, "Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit," pp.344-45；英文譯文 "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," p.290.

督徒的成全，真確地經由對於世界和它價值的奉獻來尋獲。拉內勇敢地發展依納爵虔敬的這一層面。他強調基督徒對於有價值的世俗目標奉獻自己，以及經由做外教人也做的事，而使自已成爲無名的這些事上，不應該遲疑。

但這只是辯證的一面。正如拉內所了解的，依納爵主要地絕不是關切這個世界和它的價值。我們已經看到「平心」的原則如何包含對於朝向所有受造物確定「最後的保留」。這個保留透過所謂的「謙遜第三級」³⁶，變成了更高的愛。依納爵吸收古老修會克修的傳統，成爲他的靈修教導。依納爵及其同伴，藉著貧窮、貞潔和服從聖願，將他們自己和天主結合在一起。當身體仍存留在此塵世中，但依納爵的靈性已離開了塵世，生活在沙漠中。如果依納爵堅信天主能夠經由受造物來相遇，他也十分清楚看得見天主不需要受造物的服侍。天主總是比我們所思、所想的一切更大。祂的恩寵絕不單單靠我們的努力來獲得。天主的恩寵總是白白的禮物。

六、十字架的奧秘

在依納爵靈修的旅程中，他不斷地回到十字架的奧跡。在十字架上，受造物徹底的失敗，但天主的恩寵仍然能夠獲得勝

³⁶ 依納爵《神操》第二週中，他希望作神操的人，在開始「選擇」之前，能夠存想並密切體味「三級謙遜」（操 164）。《神操》中所描述的「謙遜第三級」：「最爲完美也包括第一和第二級在內。就是：假如至尊的天主受同樣的光榮和讚頌，爲效法吾主耶穌，爲真真實實地更加肖似祂，我寧願同貧窮的基督選擇貧窮，而不選擇財富；寧願同飽受凌辱的基督一起受屈辱，也不願享受尊榮；並且爲基督寧願被人視爲輕狂、昏愚，而不願在此人世被視爲足智多謀，因爲基督已先被人視爲輕狂、昏愚。」（操 167）

利。十字架是受造美善的毀滅、人類資源的浪費、人們希望的崩潰。以苦難和遺棄的觀點來看，十字架是最後的階段。在赤裸中的基督被簡化成受造物的無能。然而就在此一時刻，人類的救贖完成了。依納爵在耶穌的苦難中，找到恩寵最後的勝利。他最深的渴望是和基督一起，穿上被覆蓋的衣服，以及為基督的緣故，受苦和被稱為傻瓜³⁷。因此，一個只談論自我實現、效率和成效、甚至在使徒工作上的靈修，完全不是依納爵的靈修。

正如拉內所描述的，在最深的靈感中，依納爵式的虔敬是離開世俗的。依納爵至少和沙漠的隱修士一樣，渴望穿上耶穌的死亡。他逃離世俗的一切，進入感官和心靈的黑夜，為的是從純粹恩寵的杯中汲取。修道生活的核心在於「捨棄」；修道的身分和地位是一個矛盾的記號；像十字架本身一樣，對於這世界之子來說，它是一種醜行和愚蠢。在十字架的力量之下，修會的三願藉著許多不同的方式，將基督徒的信仰呈現在世界面前。藉著放棄這世界的美善和渴望服侍上主正規的方法，修道人清楚地表明他自己不是尋找去操縱天主的恩典，而是藉著空虛的心、空虛態度，修道人對世界宣稱人最高的目標是超越這個世界。他向天主打開一個空處，讓天主的愛和恩寵的流露來充滿³⁸。

³⁷ 德文原文 Karl Rahner, "Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit," pp.335~36; 英文譯文 "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," p.282; 操 167。

³⁸ 德文原文 Karl Rahner, "Zur Theologie der Entsagung," *Schriften zur Theologie* III, pp.70~71; 英文譯文 "Reflections on the Theology of Renunciation," *Theological Investigations* III, pp.55~56.

在沉思依納爵十字架的奧秘，我們絕不會放棄我們基督徒經驗的主題。十字架是我們每日要拿起的，也是每日要經驗的。洗禮是我們基督徒生活的入門。藉著信仰的支持，洗禮已經將自我投入耶穌的死亡。這信仰將引導我們分享耶穌復活生命的光榮。修道人可能被描述成一位透過對十字架的奉獻，從容謹慎地許諾將自己和世界釘在十字架上的人。他渴望放棄家庭、放棄所有一切、放棄跟隨他個人意志的抉擇。也就是說，修道人捨棄任何上主已經提供給人類發展正常的方法，這為一般人是無法理解的。

事實上，對於修道的身分和地位，沒有任何嚴謹的理性的理由。如果它是被容許的，只是因為基督已經將十字架變成一條救贖的道路，而且教會已經認出修會團體是「一個真正和實際以神為導向的存在」³⁹。更進一步來說，如果天主不召叫人，沒有任何人能夠進入此一途徑。個人的召叫通常透過神類分辨來發現。一旦所有這些條件被證實了，三願的生活就變成信仰和愛有效和結果實的表達。拉內寫道：「或許，真正服從的人實在是一位愛者。為他來說，自我委順的犧牲是甘飴的和祝福的喜悅」⁴⁰。

³⁹ Karl Rahner, "Reflection on Obedience: A Basic Ignatian Concept," *Cross Currents* 10 (1960), p.371.

⁴⁰ 同上著作，p.374.

七、死亡神學

拉內十字架神學和修道生活神學，最終聚集在死亡神學之上⁴¹。拉內和海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）同樣能夠宣稱人的生活是朝向死亡的狀況（zum Tode sein）。我們每一個人每天必須死於他自己，而且因著我們年歲的增長，在我們的生活中，可能期待捨棄的增加。正如人的力量變弱、他的過失累積，受苦的能力相對的就變得更重要。身為基督徒的我們，我們沒有權利將喪失當作純粹的損失。更精確地來說，我們應該恆常地藉著謹慎但有活力的自我棄絕來朝向它。基督徒的克修主義是一種邀請進入基督的苦難，每個人按照天主恩寵的尺度來實踐。當死亡外在地完全殲滅我們真實的存在時，這是要求我們每一個人作最後自我棄絕的預嚮。

藉著神聖的死亡，基督徒在他最後和最好的行動上，終於能夠經驗到主的來臨。完全的順服對於肯定和否認的辯證，作了最後圓滿的潤飾。在這完全的順服中，基督徒自由地放棄一切，期待那位等候超越死亡的天主，還給他所有的一切。這位缺乏任何可定義決定的天主，以「虛無」（nothingness）的形式到來，因為祂是全部的真相。拉內引用《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）的內容提到：死亡是讓世界過去，為的是恩寵能夠到來⁴²。

⁴¹ *On the Theology of Death. Quaestiones Disputatae 2.* New York: Herder & Herder, 1961.

⁴² 德文原文 Karl Rahner, "Passion und Ascese," *Schriften zur Theologie* III, p.97; 英文譯文 "The Passion and Asceticism," *Theological Investigations* III, p.79; 或是參照德文原文 Karl Rahner, "Die

拉內修會生活身分地位的神學，在死亡神學的光照下，表達其圓滿的意義。修道的生活提醒這個世界，恩寵不是世俗努力奮鬥的產物，而是天主白白的禮物；所有基督徒，也包括那些努力改善世界的人，都是朝聖者；同時也提醒這個世界，我們存在真正的中心是超越這個必死的生命。從這個角度來看，修道生活是為將來到所有人身上的那最重要的時刻，一個延長的預演。

肆、拉內的思想與德日進

拉內和德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955）兩人的思想，都是以宇宙的觀點來看待基督徒的生活。兩人都確信人的存在和物理宇宙本身，因著被拯救的天主所碰觸，而徹底地轉化。對他們兩人來說，天主能夠、也必須在朝向別人的愛德中找到。基督宗教是一個愛的宗教。因此，純粹人的愛是神聖的。他們兩人對於教會都有深入的虔敬，這個教會是天主聚集到祂那裡的子民。他們兩人同樣被依納爵默觀和行動的綜合所支持。再者，他們在歷史的開展中，看到天主正引領人們沿著尚未探測的途徑前進的台階。

但是，我不能確定這兩位偉大的靈修思想家的觀點，是否能夠合併成單一連貫的系統。他們在性情、訓練、經驗和專注上，徹底地不相同。德日進這位法國的古生物學家，被人類發展的奇觀所震撼。他確信進化必須成功，唯有愛的門（phylum）勝利，最後的完成才能到來。唯有已完全開發的社會，才有能

力在基督的滿全中接受祂，正如祂將出現在祂再來的時候（*parousia*）。

按照杜勒斯（*Avery Dulles*）的了解，拉內是不會這樣說的。拉內領會天主完全自由地干預，如同祂在歷史中或在歷史結束時感到滿意一樣。雖然我們知道，當仍是白天的時候，我們的任務是努力工作，因為黑夜很快就要來到，那時就沒有人工作。然而，天主能夠使用或不用我們尋求回報的服務，來完成祂的救贖工程。因此，如果我們的努力失敗，如果有災難和背叛，如果我們在開展基督的福音奮鬥上受到阻撓，我們的心不需要憂慮。因為，我們不需要在這世界上擁有或尋找一個永久的城市，天主比我們的成功或失敗更大。天主總是「更」（*Deus semper maior*），祂是我們唯一永遠的希望。

梵二的救贖觀

從卡爾·拉內的匿名基督信仰談起

(下)

黃錦文¹

梵二的教導確認一個人非因自己的過失而未有機會聆聽福音，只要絕對地忠誠於自己良心的召喚，天主會賜給他不可或缺的信仰，使其得救，雖然方式只有天主自己才知道。但梵二文獻只肯定了這個可能性，卻未提出相關的神學解釋。拉內的匿名基督徒觀正為這教導提供一個神學上的解釋。本文作者有系統地一步步把拉內的理念細說分明，為中文讀者體悟梵二精神提供了有深度的資料。本文上篇在138期，509~529頁。

參、拉內的匿名基督信仰觀

三、匿名信仰與明顯信仰

繼恩寵與超性境遇的關係後，下文將討論匿名信仰與明顯信仰之間的關係。

首先，拉內的討論預設了一條重要的神學信理：真實的信仰（*fides virtualis*: virtual faith）是成義與得救的必須條件。這是神學家普遍的教導，亦是梵二所重複的信理。其次，單靠奠

¹ 本文作者：黃錦文神父，耶穌會士，輔仁大學神學碩士，現在於英國倫敦大學攻讀神學博士學位。

基於自然神學的「善意」(good will)並不足以成義與得救。我們面對的神學處境是：單憑自然神學有關天主的形而上智識無法取代信仰，奠基於啓示的真誠信仰是得救的必須條件。另一方面，當代教會認為只要一個人不在行爲上違反他的良心，縱然他一生都沒有明顯地以信仰接受基督的啓示，他也有得救的可能。換句話說，非基督徒與無神論者只要按良心生活，也能得救，梵二明確地承認上述可能性。如此，教會提供了一個可能得救的樂觀答案：匿名信仰是可能的，匿名信仰內含一股動力，賦與人一種責任，推動人使其實現，成爲明顯信仰。假如不是因其過失，縱然他無法在生命中完成實現明顯信仰的歷程，亦可得救。他當然會向別人或在自我意識中否認有匿名信仰，但基督徒仍可稱這樣的非基督徒甚或無神論者爲「匿名信徒」(anonymous believer)²。

梵二認爲在上述的情況，只有天主才知道這匿名信仰的內容。這樣，神學家要面對一個矛盾的情況：教會一方面確定信仰是得救的必備條件，另一方面又同時肯定普遍得救的可能性。爲解答這難題，拉內認爲可從基督徒人類學的兩個基本信念說起。其一，人的精神無論在知識及自由兩方面都具備了無限超越的可能性。其二，天主的普遍拯救意願給與整個人類達到「超性目的」(supernatural destiny)的可能性，得與天主結合。因著天主普遍而超性的拯救意願，人(意向天主)的無限超越性被恩寵提升，人可能對此缺乏清晰的反省，但能意識到這種提升，啓示的信仰因此成爲可能。人的超越性受到恩寵的

² Karl Rahner, "Anonymous and Explicit Faith", *Theological Investigations XVI*, trans. David Morland (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1979), pp.52~54.

提升，並以天主的親近臨在為其終極目標，因此當人自由地接受一己無限的超越性時，我們可稱之為真誠的信仰。拉內沿此路線進一步發揮他的匿名信仰理論³。

（一）人精神的無限超越性

人在知識和自由兩方面都擁有無限的超越性。人因是在世的精神，主動理智內含一股「智的動力」（intellectual dynamism），趨向絕對存有、絕對希望、絕對未來、「善」自身及無條件的正義，最終趨向無限的天主。人與天主的超越關係以「具體的範疇性事物」（categorical objects）為媒介，這些媒介可能是宗教的或非宗教的（世俗的）事物或概念，人只需藉這些事物自由地作出抉擇並對此絕對負責，即與天主有了超越的關係。縱然人不曾明顯地以屬神的名稱反省，也能自由地與天主分享一份超越的關係。所以無論人是否有意識地以語言表達與天主的關係，甚或認為這等觀念為自相矛盾而加以拒絕，在他屬世的意識中仍無法避免常常與天主連上關係。雖不曾有意識地反省，人在接受自我及其無限的超越時，已同時接受了天主。具體而言，當人以誠意自由地按照自己的良心生活時，即接受了自己的存有，也就接受了天主，肯定了天主。明顯的無神論者常常與天主分享一份無法逃避的關係，這關係源自他自身的超越趨向。同時，當他在正面（具體）的倫理抉擇中認同良心的無條件呼喚時，他也是匿名的有神論者，因良心終極的可能條件（condition of possibility）就是天主自身（良心的基礎是天主所立的自然律）。明顯的無神論可能是應受責備

³ 同上，54-55 頁。

的，也可能是一種隱含而確定的有神論。爲此，明顯的無神論也可能是信仰的先決條件，爲回應天主的自我啓示，它是信仰的「順命潛能」⁴。

從人這方面看，人因其無限的超越傾向而與天主有了關係，因而具備了隱含的信仰；另一方面，天主的普遍拯救意願亦確定了人的匿名信仰。下文將討論天主的普遍拯救意願如何確定人的匿名信仰。

（二）天主的普遍拯救意願

天主普遍拯救意願的具體表達便是超性恩寵的通傳，恩寵的轉化力量是真實救援行動的可能條件，因此基本上也是信仰行動的可能條件。超性的救恩可視爲人的自由恆久不變的可能性（an abiding possibility of human freedom），表達這救恩的方式可能是天主單純的給與，導致成義的接受，或直接而故意的拒絕，這種恩寵可轉化人的意識。從多瑪斯的哲學觀點看，超性及提升人的恩寵不單是超越人意識的形上實體，更帶來嶄新的、先驗的「形式對象」（formal object）。這形式對象並非人精神性的自然行爲所能觸及，也不是意識反省的直接對象，更不是特定的概念或言語，而是人無限超越自身的極致本性。雖然不一定能視爲（意識的）對象，或已被充分理解，但人仍可意識到這份無限的超越性。

恩寵的轉化力量導引人的超越性，使其以天主的直接臨在爲終極目標，天主因此不單是人在知識及自由兩方面進行超越的遙遠終站，而且是必然的（終極）目標。天主是人靈超越的

⁴ 同上，55-56 頁。

終點，也臨在人存有的深處，這兩點成爲人精神的先驗本性（*a priori nature*），但不能靠單純的反省行動加以分辨。人擁有恩寵的先驗意識並非指人可藉反省特定的意識對象，而能分辨恩寵與人精神的自然本質，單純的內省（*pure introspection*）無法確定人是否已自由地接受或拒絕了恩寵⁵。

縱然人無從藉個人的反省行動辨識恩寵或形成概念，他的超越歷程仍能被賦與前所未有的深度及目標，導向天主的直接臨在。這歷程有時空的普遍性，因爲天主的拯救意願無所不在，具有普遍的效能。如果天主的自我通傳是自由的，也能被人意識得到，人縱使未能以言語表達反省的內容，嚴格而論，已滿全了超越啓示的兩個條件。傳統神學也確認內在的超越啓示，但以不同的名稱表達。傳統的教導認爲必須具備「信仰的恩寵」（*grace of faith*）才能掌握並理解神在歷史中的啓示，其實歷史中的啓示便是天主在人存有的深處向人靈的自我通傳⁶，即人性先驗地受到恩寵的塑造，所以人的存在結構（*existential constitution*）是一恩寵結構，恩寵賦與人性超性的特質，使人能接受天主的自我通傳。

人性受到恩寵的塑造，因而具備了超性的特質，擁有了接受天主自我通傳的先驗可能條件（*a priori condition of possibility*），並在存有深處不斷地接受天主的超越啓示，只要他不否定自己的存有，因著基督的普遍救恩，已具備了匿名基督信仰。下文將討論匿名信仰與倫理抉擇的關係。

⁵ 同上，56-57 頁。

⁶ 同上，57 頁。

四、匿名信仰與倫理抉擇

因著恩寵的提升，人與天主有了連繫，如果人藉一自由的行為（a free act）無條件地接納自己，又同時接納靈性上超越的終極目標（finality），縱然未經反省，他已實踐了真實的信仰行動，因為超越歷程的終極目標已是啓示。如果人未經明顯的反省而自由地接納了這超性的終極目標，拉內所稱的「匿名信仰」（anonymous faith）實然存在。由於受到超性恩寵的提升，人這種自我超越（超越啓示）常以某種「對象」（object）為媒介，廣義而言，即以歷史時空為媒介。人這種面向自我及自我的超越性，不必然是明顯的宗教行為（religious act），也可能是藉某一倫理抉擇向自我負責而接受自己或「否定自己」（天主教神學稱之為犯了「大罪」）。人的超越性因受到恩寵的提升而彰顯了（reveal）天主，無神論者只需意識到自我的超越性，也可依靠（匿名）信仰接受人的自我超越；當然，他必須藉著絕對服從自我良心的命令（absolutely obedient to the dictates of his conscience）而接納自己及天主，縱然這種接納可能是未經反省的⁷。

討論至此，可能有人會認為既然匿名信仰也可使人成義，明顯的基督信仰還有甚麼價值和意義？為答覆這質詢，拉內進一步說明匿名信仰的基礎，即超越的啓示（transcendental revelation），及其與歷史的基督啓示（Christian revelation）的關係。

⁷ 同上，58 頁。

五、超越啓示與歷史啓示

拉內認為在歷史時空的基督啓示是一歷程，奠基於天主的普遍救援意願，也是人性所要求的。超越的啓示意謂人因精神的無限超越性與天主有了內在的關係，使匿名信仰成爲可能。超越的啓示藉歷史時空的基督啓示向自我彰顯，道成其歷史的形態（historical form and shape），正如人的超越存有（transcendent being of man）藉著歷史這媒介向自我彰顯（具體呈現）一樣。換句話說，歷史的啓示只能藉其另一面（超越啓示）才能充分實現自身應有的特性，因爲天主的超越自我通傳只能在歷史時空中具體實現才使救恩有實效。天主的自我通傳具體而言，便是恩寵的賜與及基督的降生成人，這樣的自我通傳稱爲信仰及成義的恩寵⁸。

討論過超越啓示與歷史的基督啓示的關係後，拉內認爲假如一個人在其生命歷程中，曾有機會藉他可信的方式，道成其存有的客觀結構與形態，即得到明顯的歷史基督啓示，得以超性地被提升，而他拒絕了這一可能性，等同故意拒絕自身滿盈恩寵的超越特性，與天主切斷了關係。在歷史啓示的基督信仰中，人因自身應受責備的錯誤而拒絕了匿名信仰的顯題性表達（thematic expression），匿名信仰即不可能成立。反之，只要一個人並非因上述理由而應受責，同時亦在倫理抉擇中接受自己的存有（按良心的命令生活：行善避惡），即等同接受了自我圓滿的超越性，因而導向天主的直接臨在，他便擁有匿名信仰。縱然接受時並未有意識地加以反省，而促成倫理抉擇的媒介對象（mediating object）不一定能以宗教或有神論的方式掌

⁸ 同上，58頁。

握，仍可說他已擁有匿名信仰⁹。

繼匿名信仰的意涵後，下文將討論匿名信仰如何為梵二的救贖觀提供信理神學的解釋。

肆、梵二教導與匿名信仰

為拉內而言，隱含信仰亦可稱為匿名信仰。簡言之，匿名信仰是指一個人的存在狀況：他一方面已生活在恩寵與成義的境況中，另一方面卻未曾有機會聆聽福音的明顯教誨，因而不能稱為基督徒。從神學的觀點看，很確定會有這樣的匿名基督徒。為此拉內提出一個命題（thesis）：「無神論者也能擁有足以使人成義（得救）的匿名信仰」。拉內認為梵二的教導很清楚地肯定了這種可能。下文將說明梵二的訓導如何肯定了拉內的匿名信仰觀。

一、梵二教導肯定了匿名信仰

梵二這方面的訓導散見於下列文獻：《論教會在現代世界牧職憲章》¹⁰ 第一部分第一章第 19~21 號及第 22 號的第五段；《教會憲章》¹¹ 第二章第 16 號；《教會傳教工作法令》¹² 第一章第 7 號。拉內認為梵二的文獻確實包含了「無神論者也能擁有足以使人成義的匿名信仰」這一命題的兩個階段，即：（1）並非每一個無神論者的具體例子都可視為個人罪惡的表達及後

⁹ 同上，58~59 頁。

¹⁰ Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis: "Gaudium et Spes".

¹¹ Constitutio Dogmatica De Ecclesia: "Lumen Gentium".

¹² Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae: "Ad Gentes Divinitus".

果；(2) 這些無神論者如按照其良心行事，是可以成義及得救的¹³。

另一方面，直至梵二以前，傳統的教科書神學認為一個正常而有責任感的人，不可能長期擁抱「實質的無神主義」(positive atheism) 而不陷於嚴重的罪過，教會的官方教導否定了成年的無神論者能在人生某一階段擁有隱含信仰的可能性。因此拉內認為上述有關匿名信仰的命題，不能視為具有「不證自明」(self-evident) 的意涵，必須加以仔細論證。梵二雖然對無神論作了近乎鉅細靡遺的詳細論述，卻沒有引用傳統的教科書神學觀點，反而採用了相反的命題：一個正常的成年人能夠長期、甚至終身維持明顯的無神主義信仰而能免於倫理上的罪過。在《論教會在現代世界牧職憲章》第 19~21 號，只略微提到傳統的觀點。第 19 號的第三段提到：「人不依隨良心的指示，而故意拒絕天主，故意逃避宗教問題，是不能無過的。」換句話說，一個無神論者除非犯了上述的過錯，否則不能算有「過失」(culpable)，意即可以成義。如此，拉內認為梵二的教導肯定了匿名信仰命題的第一階段，即有些無神論者可以是無過的。《牧職憲章》第 19 號雖認為人無從逃避宗教問題，但這說法與匿名信仰的命題並不互相排斥。再者，教會對無神論者是否有罪所表現的沈默，並非表示無神論的問題不重要，《牧職憲章》第 21 號對第 20 號所提及有系統的無神論作出嚴厲批判：

「忠於天主及人類的教會，對這種違反人類的共同思

¹³ Karl Rahner, 'Atheism and Implicit Christianity', *Theological Investigations IX*, trans. Graham Harrison (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1972), pp.145~147.

想及經驗，並貶抑人性天賦尊嚴的理論及行為，現在一如昔日，不能不以沈痛心情，極其堅決加以擯棄。」

可見教會並非有意縱容無神主義。教會認為無神論者如非因己過也能得救，實有其穩固的神學基礎¹⁴。

匿名信仰命題的第二階段，即無神論者非因自己的過失，如果按照良心生活，是可以成義及得救的說法，以傳統訓導及士林神學的觀點看可能引起爭論，但為梵二教導所肯定¹⁵。《教會憲章》第 16 號明言：

「...救世主願意人人得救（參閱弟前二 4），原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的旨意，他們是可得到永生的。還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑。」

上述法令也強調了成義的聖寵是得救所必須的。

為能得救，超性的信仰也是必須的，梵二的教導強調了信仰的重要性。《教會傳教工作法令》第 7 號強調信仰的必須性：「...雖然天主有其獨自知道的方式，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德...」這裏清楚指出，為悅樂天主，信德（信仰）是「無可或缺」的。

《牧職憲章》第 22 號則強調天主的救恩不單為基督徒，而是為整個人類：

¹⁴ Karl Rahner, *Theological Investigations IX*, pp.146~148.

¹⁵ 同上，149 頁。

「...信友迫切需要，並有義務和罪惡艱苦作戰，以至雖死不辭。但一經參加了逾越奧蹟，並效法了基督的聖死，便為希望所加強而獲致復活...這不獨為基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效。基督為所有的人受死，而人的最後使命事實上又只有一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道。」

凡是懷有「善意」的人，以拉內的語言來說，即懷有匿名信仰，按良心生活的人，都能在聖神的引領下，分享天主的恩寵，以「只有天主知道」的方式，參與基督的逾越奧蹟（聖死與復活）。這和《教會憲章》第16號天主願意所有的人都得救的訓導互相輝映。

上述章節很明顯包含了拉內匿名信仰命題的兩個階段，換句話說，拉內的命題明顯受到梵二教導的肯定。另一方面，我們不能說梵二一開始便假設上述的無神論者都會在生命的歷程中成為「明顯的信徒」（explicit theists）而得救，因為這種說法等同於傳統所說的「無神論者放棄無神信仰而皈依便會得救」。這樣，上述梵二的教導就只是舊調重彈，了無新意，根本是多此一舉¹⁶。反之，上述梵二的教導其實表達了一個可能性：無神論者只要保持其匿名信仰，並按照自己良心的命令生活，縱然在生命的歷程中，非因自己的過失而沒有成為基督徒，也可以參與基督的逾越奧蹟，並分享祂的救恩。

¹⁶ Karl Rahner, *Theological Investigations IX*, p.150.

二、天人關係的四種模式

綜合上述討論，梵二的教導肯定了無神論者非因自己的過失，藉著匿名信仰，並按照良心的命令(the dictate of conscience)生活，是可以得救的，但甚麼才算是「非因自己的過失」呢？為解答這問題，下文將討論拉內列舉的四種天人關係的模式，以理解無神論者得救的可能性。

(一) 第一種模式

天主臨在於人超越的本性(transcendental nature)中，人若對此有客觀的認識，擁有正確、明顯及具概念形態的有神信仰，也在具體生活中藉倫理的實踐自由接受並肯定這信仰，拉內稱這情況為正確的有神論，或稱為超越的(transcendental)、觀念明確的有神論(categorical theism)。人藉自由抉擇在這兩方面接受及肯定了有神信仰，無論在任何一方面而言，都顯示了人與天主之間的正確關係，生活在這狀況中的人可假定為已成義的基督徒¹⁷。

(二) 第二種模式

是超越的有神論者及明顯的有神論者，在自我超越的經驗中已認識天主，也對此有正確的反省，但在倫理上自由地拒絕了這種認知(knowledge)：可能是因罪拒絕了天主，或藉真實自由的無信仰(unbelief)拒絕了天主，縱然他對天主已有正確的客觀概念。這是從前在宗教事務上，尤其是基督宗教方面，對「無神論者」的理解。可以假設他對天主大致上已有正確而客觀的理解，但只因實在的「無神」(godlessness)意識或理

¹⁷ 同上，155 頁。

論上的無神論而自由地背向天主¹⁸。

(三) 第三種模式

人因需要而有關於天主的超越經驗，並藉正面的抉擇服從良心的指導而自由地接受超越經驗，但卻對超越經驗懷有錯誤的理解。這種對天主不充分而錯誤（在某些情況下甚至完全缺乏）的概念，可以是自由接受或拒絕的對象。例如，一個多神論信徒（polytheist）藉自由反省而「相信」或拒絕多神主義，卻未能以觀念正確的有神論代替錯誤的（無）神觀，按照梵二的教導，屬於「非因自己的過失」的範疇，是無罪的「無神論者」。在客觀的反省層面而言，他是無神論者；在主觀的層面（藉著服從良心的指導），卻是藉自由而肯定的超越有神論者。這種情況可稱為「無過的」（innocent）無神論，因著「主體的超越性」（subjective transcendentality）及藉言語和概念表達的「觀念上的客體化」（categorical objectification）兩者之間的差別，「超越的有神論」（transcendental theism）與「觀念上的無神論」（categorical atheism）能夠同時存在。一方面，主體對天主有持續性的超越依靠（transcendental dependence），尤其藉倫理行為絕對服從良心的指引，這是存在心靈底層的有神論（信仰）；另一方面，在有意識的反省層面上，自由地拒絕有關天主的客觀概念。這種拒絕本身不能視為「有過」（culpable），按照梵二的教導，這樣的「無神論者」是可以得救的¹⁹。

¹⁸ 同上，156頁。

¹⁹ 同上。

(四) 第四種模式

對天主有超越的依靠，但因明顯的無神論，在客觀的層面對超越的依靠有錯誤或不夠正確的理解，同時又藉自由的（倫理）行為，嚴重而有罪過地違反良心的指引，或錯誤詮釋存在（認為存在是完全荒謬或缺乏絕對的意義），而否定對天主的超越依靠。如此，人不單拒絕對超越本性的明顯理解，更是對存在以至天主本身的拒絕。這種有過失的超越無神論一旦存在，即排除了得救的可能性²⁰。

綜合上述討論，可看出一個人的無神論可以是有過失或無過失的。一方面，非因己過的無神論不會摧毀人與天主恆常的超越關係；另一方面，有過失的無神論不一定與倫理上的罪過有關，也可能是對天主本身終極的否定；否定人對天主的超越依靠²¹。

反過來說，明顯的有神論也不能保證人一定會嚴肅地從心底接受自己與天主的超越依靠。例如，一個「基督徒」可以宣稱自己是有神論者，甚至「認為」已按照良心過正直的倫理生活，但卻能夠藉實質的反倫理行為或心底的無信而否定天主。正如觀念上的無神論（categorical atheism）可以和超越的有神論（transcendental theism）並存；觀念明確的有神論（categorical theism）也可以和超越的無神論（transcendental atheism：人自由地否定了人對天主的超越依靠）共存²²。

梵二確認非因己過的無神論，但未清晰地指出信仰與得救

²⁰ 同上。

²¹ 同上，157 頁。

²² 同上。

如何與之相容。為清楚解釋無神論者何以能得救，拉內區別了觀念上的（categorical）無神論和有神論，及超越的（transcendental）無神論和有神論。非因己過的無神論者常常只是觀念上的無神論者（categorical atheism），他所否定的只是觀念上的對象（categorical object），即否定觀念上的有神論，卻接受人對神的超越依靠，因而與天主有了超越的關係。反之，超越的無神論者（現實上有此可能）必然是有過失的，因為他否定了人對天主的超越依靠，切斷了天人之間的超越關係。天主常常在人的超越領域臨在，人只有藉著自由抉擇（而非知識的層面）才能否定神。在這情況下，人所否定的是天主本身，而非有關祂的知識。結論是明顯的無神論者（超越的有神論者）可以因對神有錯誤的觀念而免於有過；超越的無神論者（明顯的有神論者或明顯的無神論者）則必然有過²³。

至此，拉內只說明了非因己過的明顯無神論可以是藉自由接受的超越有神論，它本身並不表示已擁有了「隱含基督信仰」，隱含信仰必然依靠恩寵。現實世界中，因天主的普遍拯救意願，無神論者（藉自由接受）的超越有神論受到恩寵的提升，人（自由接受）的超越性藉著恩寵在永生天主身上找到終極的目標。天主的普遍救恩是隱含信仰不可或缺的條件，結論是天主具體的救恩秩序（concrete order of salvation）加上自由接受的超越有神論（甚至在無神論者身上也能找到）才會得到隱含基督信仰²⁴。多瑪斯神學認為每一個受到超性恩寵所提升的倫理行為必然對應一「超性的形式對象」（supernatural formal

²³ 同上，158 頁。

²⁴ 同上，160~161 頁。

object)；單憑自然的理智或倫理行為無法達到此超性的形式對象（啓示），必須依賴上主的恩寵才能達到。拉內也認為人自由地接納受恩寵所提升的（自我）超越性，這種提升本身便是啓示（revelation），因其包含人類意識中一種「先驗的形式對象」（a priori formal object），人不一定能藉反省而意識到它的存在。自然理智無從企及這先驗的形式對象，因其源自天主藉恩寵的自我通傳。這種啓示（受恩寵所提升的超越性），是明確的、歷史的、言語的啓示的基礎；缺少了這基礎，「上主的聖言」無法被人所瞭解。上述討論指出明顯無神論者藉自由所接納的超越有神信仰（transcendental theism）本身便是啓示，因而帶來救援信仰（saving faith）的可能性。如此，梵二有關無神論者也能得救的教導便有了神學基礎。這種存在性的超越有神論（existential transcendental theism）雖不一定是反省的對象，也能在明顯而非因己過的無神論者身上找到，只要他自身的善行根源於對生命的絕對投入，我們可稱之為匿名基督徒²⁵。

繼承上述的討論，此處將對拉內人學中的匿名基督信仰與梵二的救贖觀作一扼要總結。

伍、結語

梵二的教導確認一個人非因自己的過失而未有機會聆聽福音，只要絕對地忠誠於自己良心的召喚，天主會賜給他不可或缺的信仰，使其得救，雖然方式只有天主自己才知道。但梵二的文獻只肯定了這個可能性，卻未提出相關的神學解釋。拉內的匿名基督徒觀正為這教導提供一個神學上的解釋。至於「匿

²⁵ 同上，162~163 頁。

名基督徒」是否為最適當的用詞，拉內保持開放的態度²⁶。

天主為實現祂的普遍拯救意願，主動向人自我通傳，即賜與人恩寵。恩寵並非外加於人性之上，而是滲透了人性，成為人（精神存有）的核心和最深層的動力，賦與人性超性的特質。恩寵恆常存在於人及宇宙中，成為二者的「存在結構」（*existential constitution*）²⁷；藉著上主的恩寵，人的存在結構成為一個恩寵結構，即人已生活在「恩寵秩序」（*order of grace*）中。拉內稱人這種存在境遇為「超性境遇」，人存有深處的恩寵（超性境遇）推動人不斷在知識及自由兩方面進行自我超越，並以天主（耶穌基督）為終向。人因這先驗的超越性（*transcendentality*），與天主建立了超越的關係。人的超越性可視為（超越的）啓示，拉內稱這樣的啓示為「先驗的覺識」（*a priori awareness*），即人不一定能以「顯題」（以清晰的概念及語言）方式意識到自我的超越性及與天主的超越關係。但人只要自由地以「非顯題」的方式接受自我的超越性，絕對地按著良心的命令而生活，不否定自己的存有（不違反良心的召喚），即接受了自己的超越性，而有了隱含的信仰，並以隱含（匿名）的信、望、愛與天主建立了超越的關係。如果他非因己過而未能聆聽到天主在歷史中明顯的自我通傳（歷史中的啓示），也能分享天主的救恩。拉內稱這樣的人為匿名基督徒，因他已藉匿名的信仰分享了基督的救恩，只是（在社會的層面）尚未加入教會，因而未能稱為基督徒。人縱然終生停留在匿名

²⁶ Karl Rahner, 'Problem of the Anonymous Christian', *Theological Investigations XIV*, trans. David Bourke (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1976), p.281.

²⁷ 同上，288頁。

信仰的階段，但只要非因自己的過失，並按良心的絕對要求生活，也能得救。

另一方面，人存有深處的「超性境遇」成爲人（超性）的主體可能條件，使他能在此歷史的時空中聆聽及接受上主（藉人的言語）的自我通傳。反過來說，如果天主沒有藉恩寵塑造了人性，使人性具備了「超性境遇」，人只是一個純自然的存者，欠缺超性的主體可能條件，則無法接受上主在此歷史時空中的啓示。

匿名基督徒的理論，在指出基督徒團體以外，仍會有個別的人，包括其他宗教信徒及無神論者，因天主的救恩而得以成義，也能擁有聖神。匿名基督徒與基督徒兩者之間的差別，並不在於前者縱然欠缺真實的信仰，也可藉自然的倫理行爲成義，而後者則靠信仰而成義。反之，匿名信仰的理論在指出這些已成義的「異教徒」（匿名基督徒）其實擁有真實的信仰，縱然這樣的信仰未曾明確地表達，甚或是「原始」（未成熟）的信仰。「異教徒」的信仰藉著內在的動力，因聆聽福音而發展成爲顯題的（thematic）信仰，即我們所稱的基督信仰。這樣，匿名信仰發展爲明顯信仰，匿名基督徒成爲基督徒。過程就像一顆種子（匿名基督信仰），在肥沃的泥土（恩寵秩序）中，因受到雨露（福音喜訊）的滋潤不斷吐芽抽根，成長爲一棵枝葉茂密的大樹（基督徒）²⁸。

²⁸ 同上，291 頁。

還原和進化的奧秘之道

拉內和德日進的基督論

（下）

武金正¹

拉內運用康德的超驗方法，將傳統的多瑪斯神學體系發揚光大，並發展出「超驗神學」；德日進則運用生物演化學說的理論做基礎，建構起動態性的「過程神學」（Process Theology）。武金正神父在為兩人的「基督論」做交談，取名〈還原和進化的奧秘之道〉，是個很傳神的題目。本文上篇在 138 期，552~569 頁。

肆、德日進的奧秘觀之道

本節將簡單扼要地說明德日進對人的形象；其次，其形成和奧秘有何關係？

一、德日進的人觀

德日進是位考古學家，對自然科學相當熟稔，也肯定此專業的必要性，同時亦認出科學經驗的片斷成果需要假借哲學反思，才能建構出人的整體形象。當然，他也相當清楚每種哲學看法都以假設作為基礎，故都仰仗此信念。

¹ 本文作者：武金正神父，1948 年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系教授、輔大神學院教授。

德日進對人的整體觀有兩個主要特點：一則，人的形象含有所有生命的現象，所以人若要了解自己，務必研究人的所有面向，但這卻遠超過人的能力，為此，勢必依賴人知識發展的累積。對個人來說，在他的有限認知當中，該分明主要的範圍以建樹生命觀的意義。另則，人在宇宙中的地位：人所研究的物理、化學……等學科，均證明人的身體與自然是一種共同體的關係，這主要在於人與宇宙中的「他者」有一種互動的關係，更清楚地說，是一種進化的關係。職是之故，人是在宇宙進化中肯定自己存在的意義²。

「人」對德日進而言，是歷史性的存在，這歷史不只是「人文」的歷史，包括所有人為方面，諸如：文化、社會、政治……等；而且是一種更廣泛的宇宙變化的歷史觀。為此，我們可謂德氏的哲學特點是將形上學和歷史打成一片。這樣，形上學的觀念和結構也是歷史中所有變化的意義。總之，德氏甚至能說：「我能接近歷史比形上學的總結更多」³。為此，在德氏的看法中，就無所謂「現代」和「後現代」爭論不休的問題，即「後形上學的歷史」。

德日進看重歷史能與自然科學結合起來，這使其哲學具有特定的地位，其哲學的出發點不是思考，而是觀看（see）：在

² N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin* (N.Y.: Harper & Row), 1967, pp.35~63; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard* (Notre Dame: Fides), 1968, pp.15~105; Robert J. O'Connell, *Teilhard's Vision of the Past : The Making of a Method* (N.Y., : Fordham Univ. Press), 1982, pp.11~83.

³ Brief vom 13 October 1933, *Cuénot: Pierre Teilhard de Chardin* (Walter Verlag, Olten), 1966, p.381, see: Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution: Teilhard de Chardins Philosophische Anthropologie* (München: Beck), 1968.

考古的「看」中，他能分析、重見，致使既往早已成過去或失蹤的，使之再度顯出。如此說來，他的哲學方法是現象學；但它卻與胡塞爾的現象學有別，因為德氏從「看」到知識的建構，不是靠個人的思考和辨別，而是與其他的考古學家共同假定和驗證（verification）的結果⁴。於是，A. Gosztonyi 綜合德氏對真理的判準有二：「連合」（Kohärenz）和「豐富性」⁵。有趣的是，德氏的「現象方法」能連合，甚至能容納結合胡氏的方法，以及分析哲學方法等重要的觀點。

二、人的進化觀或奧秘形成的歷史

人和萬物皆在變化中形成的，這是所有生命的一個基礎，它並非從假定而來，而是當代科學研究生命存亡的共識。然而，雖有共識，卻分散不一，故若要討論進化條件對整體有何關連，以及內在啓發進化的是什麼，則分歧為唯物機械論（material-mechanistic orientation）或精神的進化論……等。為此，同一個進化的現象都有其客觀的根據，但如何理解其關係和整合，就受到其信念的基礎所影響。以下將針對這兩個層面說明之。

德日進的進化觀有如一般的進化論者，分成三個階段：「前

⁴ Vgl. Brief vom 11 April 1953, Zit nach P. Smulder, *Theologie in Revolution* (Essen: Driewer Verlag), 1963, p.23; vgl. Alexander Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution* (München: Beck), 1968, p.21.

⁵ Vgl. A. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution*, aaO. pp.25 f., A. Gosztonyi 提出這兩個定義和其互動的關係；see also: Teilhard de Chardin, *Die Schau in die Vergangenheit* (Olten: Walter), 1965, Werke Bd. IV, p.332; *ibid.*, *Die Zukunft des Menschen*, Werke Bd. V, p.239；也見：武金正著，〈宗教交談與真理觀〉《輔仁學誌》34 (2002) 139-158。

生機」、「生機」和「意識」。而每個階段都有其內在的進展。在底層，進化較按機械性的因果關係而成（cosmos）；在生機階段，生命力就有了明顯的表達：生死現象，因而其目的也顯著些（Bios）。到了精神意識的階段，也就是人生的，生命力遂從被動走向主動的精神（Nous），它能建構歷史、文化、社會、政治……等。

在他去世前三天（7 April 1955），其日記非常清楚地記載自己的進化觀：

Cosmos=Cosmogenesis → Biogenesis → Noogenesis → Christogenesis
 宇宙 宇宙進化論 生命創生說 精神創生 基督演化論

而每一個大階段的進展，是一種品質上的大躍進⁶。

德日進的科學觀和宗教觀到底如何？這是奧秘體驗的痕跡（Trace）。德氏從兩個面向接近基督宗教：一則從自然科學研究人的現象和其歷史的形成，有如以上簡要的說明；一則從基督徒的信仰經驗來重建宇宙的進化，使之皈化在完成點—基督。這是進化的神學。此神學肯定造物是在歷史中形成基督的奧體。這皈化（convergence）也是進化：總歸於基督元首（recapitulare omnia in Christo）（弗一9~10）；更言簡意賅的，是格前十五26~28的結論：「天主成爲萬物之中的萬有」⁷。此

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, eng. tr. by Norman Denny (N.Y.: Harper & Row), 1964, p.309; R. Wayne Kraft, *The Relevance of Teilhard*, aaO., p.36; see also: N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin*, aaO., pp.64~79.

⁷ 格前十五26~28：「最後被毀滅的仇敵便是死亡；因爲天主使萬物都屈伏在他的腳下。既然說萬物都已屈伏了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使

乃德氏的信條 (credo)。

許多人，無論是基督徒或科學主義者，均無法了解德日進的看法，因為不能理解科學和信仰的建構關係。他們認為現代科學走出宗教的範圍，且漸行漸遠。為此，科學的進步必須要求驗證知識的真理，可是該要求不知不覺越過人的經驗範圍，以此作為最終的判準，而其本身遂變成「非科學性」的。面對這難題，「嚴格」的科學主義和「純粹」的宗教信仰，不約而同地贊成科學和宗教截然分開，甚至持對立的看法。

德日進反對上述的二分法，他強調歷史過程，並認為歷史是走向合一而非分裂。蛻變是有其建構性的。科學的要求不是真理的關閉，而是對成長和進化的開放。他將人類的兩個真理要求置於奧秘的體驗中，將之合一為「科學的奧秘觀」(The Mysticism of Science)⁸。對德氏來說，科學個體、片斷的知識，需要整體的思考和體驗，才能賦有真正的意義。這樣看來，德氏確實是位現代科學家，同時也是名實相符的基督徒。

他合一的經驗曾在不同的文章中深刻地表達出來。在《物質的中心》(The Heart of Matter)中表明其對宇宙強烈探究的意願，他稱之為「宇宙感」(cosmic sense)。但他越走向宇宙的中心，越發覺聖保祿和教父們所強調的信仰。在《獻給物質

萬物屈服於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」

⁸ Teilhard de Chardin, "The Mysticism of Science", in *Human Energy* (London: Collins), 1969, pp.163~81; see also: *ibid.*, *The Heart of Matter* (London: Collins), 1978, pp.14~79; *ibid.*, *Science and Christ* (London: Collins), 1968; see also: Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin, Scientist and Seer* (London: Collins), 1962; see also: Ursula King, *The Spirit of One Earth: Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality* (N.Y.: Paragon), 1989, pp.15~28.

的詩歌》(*Hymn to Matter*) 中亦同。在接觸到沙漠、海洋、石頭、山丘……等自然界，又發顯為《神的氛圍》(*Milieu Divine*)，即精神創造的力量。總之，世界對德日進而言，是天主的榮耀。這神秘經驗不僅僅是一次的感受而已，而是屢屢蒙受世界的感動，是神的靈感，譬如〈世界上的彌撒〉(“The Mass on the World”)⁹。

綜觀之，德日進的神秘經驗是「觀看」(seeing)，從世界外在察看，進而內在化為榮福的奧秘觀，這不啻是發掘科學分析的奧秘世界(宛如維根斯坦在《哲學論叢》 *Tractatus* 後半部所說明的)，也同時賦予奧秘觀一股新的意義，即在人的所有痛苦、喜樂和努力中，都能尋獲天主，尤其是在最平凡的生活中，包括他日復一日地戮力研究科學的生活¹⁰。

德日進所體驗的奧秘，是出於他相信耶穌基督所獲致的光

⁹ Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (N.Y.: Harper & Raw), 1960; *ibid.*, *Hymn of the Universe* (London: Collins), 1965; see also: Henry de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* (N.Y. a.o.: Desclee), 1967, pp.195~240.

¹⁰ “The mystic experiences a Joy that no words can express in feeling that by this active obedience (...) he is adhering indefinitely more closely to the encompassing Godhead. As he becomes a more perfect instrument, so, indefinitely, he becomes more one with the creative power... And it was then I felt that all of us, so long as we exist, crushed to suffocation on the surface of the Earth, as living, on this side of things, in miserable estrangement from one another... When frost and hail have destroyed the finest shoots and the largest heads of grain in the field in which spirit ripens, she (nature) still, after the corn has been brought in, leaves trailing on the ground a harvest of energy and good will” (Extracts from “Le Milieu Mystique”, Appendix 2, in Henry de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*, aaO., pp.252~3).

照。他的奧秘經驗，也是對宇宙中的基督之見證：神降生成人是將創造的成爲救贖之「道」，使進化的生命經過修和而達致圓滿。這宇宙論和神學能在靈修內合作無間；而他也是身體和精神在基督內合一的信徒：首先，人是物質和精神合一的體驗，亦即人的身體能被了解，乃是經由人的精神；而精神表達的媒介，正是人的身體。其次，奧秘體驗是信徒在耶穌基督內體驗到人與神的合一。如此，創造的肇始和救贖的圓滿在基督內合一了。

在基督內，進化就是靈修的成長。而在基督十字架的痛苦內，致使每個人能認清「煉路」乃是成長之路；祂的死亡便是空虛自己，因而進入另一個境界的合一道路；祂的復活是生命絕對圓滿的終結。

在《神的氛圍》一書中，德日進將人與基督的靈修分成三個階段：「集中化」（Centration），即意識到基督爲生命的中心；「成長化」（Decentration），即空虛自己才能在基督內獲得滿足；以及「超越化」（Surcentration），即圓滿的基督化。其實，這就是逾越奧蹟的歷程：生命、死亡和復活¹¹。

¹¹ 參：武金正，〈宗教交談中的耶穌基督形象〉，收錄在房志榮等著，《廿一世紀基督新畫像》（台北：光啓，2002），48頁及其後；在德日進的下列祈禱文中，反應耶穌面臨死亡時的心境，這乃是其長上和朋友 René D'Ouinice, S.J. 在其殯葬彌撒中所追悼的：“The more deeply and incurably the evil is encrusted in my flesh, the more it will be You that I am harboring – You as a loving, active principle of purification and detachment. The more the future opens before me like some dizzy abyss and dark tunnel, the more confident I may be – if I venture forward on the strength of Your word – of losing myself and surrendering myself in You, of being assimilated by your body, Jesus” (Appendix 6, in Henry de Lubac, *ibid.*, p.271).

伍、拉內和德日進奧秘觀的異同

一、科學、哲學和奧秘的關係

奧秘的地位，就拉內和德日進而言都非常顯著。拉內的神學有如梅茲所言，是自己奧秘經驗之闡明，因此它先於論說。爲此，奧秘觀是語言所表達的前驅（Vor-griff）。每回將一個奧秘經驗表述出來，就會引發更多、更深的疑問，且深感力有未逮，所以，當拉內認清他無法證明信仰的「根源」（例如啓示、信仰之觀念），如他所謂的「第一級的反省」（die erste Reflexionstufe）時，他乾脆說：「我不能解決之，所以我也不必勉強好像我可以做到似的」¹²（ich kann sie nicht durchführen und deshalb brauche ich es auch nicht zu können）。我們不能用科學來合理化那些本來是「非」或超過科學範圍的，然而，當拉內反覆思考這些問題，他便擴展理性的領域，使隱題成爲顯題。

德日進的經驗是另一個特點，即在奧秘的體驗中，他能將自然科學和信仰整體化。奧秘性不在於考古學的知識，雖然這些知識也隱含著奧秘的向度；也不在於信仰，因爲衆人皆公認信仰「自然而然」屬於奧秘的範圍。可以說，德氏的奧秘，真實地體驗到這兩者之間合一的連關性。

表面上，拉內和德日進的神秘觀風馬牛不相及，甚至好像背道而馳。拉內奧秘體驗的意識是「第一級反省」，比在第二級的神學反省更多、更深奧。因爲在反省時，人的表達體認到

¹² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, aaO, p.16; see pp.15~17 about the clarification of the "ersten Reflexionstufe"; see also: D. Marmion, *A spirituality of Everyday Faith*, aaO., pp.89~90.

他範疇性的思考架構以及其語言的限度。但正因如此，人才不斷地對無限的奧秘窮追不捨和開放，希望能擄獲奧秘的根源（*reducio in Mysterium*）。如此，超越自己的限度就是邁向與無限的奧秘合一。

而德日進是位科學家，在研究考古學中，認定客觀的價值和豐富的新知識，而且宗教信仰賦予他有神的生命觀，是以，在「奧秘」的體驗中，他能認出生命的整體是進化，是一步一步地邁向圓滿，是進化性的奧秘觀。

然而，事實上，拉內和德日進都有一個基本的共同體會，就是奧秘的經驗乃是神與人邂逅的經驗，而該體驗的絕對標準，就是耶穌基督，祂是神又是人。在基督內，人就能體會到所有看似相互矛盾的現象，如：生命和死亡，幸福和痛苦……都能獲致其合一的意義。於是，人體驗到基督的畫像和觀點，更能使之豐富化、多元化。

雖然拉內和德日進的神學迥異，即「超驗」和「進化」的神學，但皆以「人」為出發點去體驗神，因此，兩者的基督論特點是「由下而上」的基督論，都重視啓示的歷史性。

可是，到底如何說明人、世界和神之間的關係？兩者就有不同的了悟。對拉內而言，形上學比歷史更形重要。對德日進而言，其關係是在一個進化的過程中表達出來的，簡言之¹³：

Cosmos=Cosmogenesis → Life=Biogenesis → Human Being=Noogenesis → Christ=Christogenesis
 宇宙 宇宙進化 生命 生命化 人 人化 基督 基督化

¹³ 參：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990再版），79頁。

如此，「歷史」涵蓋人的一切，因為人是歷史中的一個階段。

然而，宇宙、生命、人的關係乃是進化誕生（genesis）的關係，這萌生不少的疑點，例如：創造一元論（Creationsmonism）的神學性是否會流於泛神論？到底「惡」的問題怎樣？這些問題非常錯綜複雜，且引發不少的爭論。Philippe de la Trinité 在其 *Pour et Contre Teilhard de Chardin : penseur religieux* 一書中，仔細地將學者們對這些問題的主要論點說明出來¹⁴。

總之，對德日進個人而言，上述的「問題」是他人的問題，因為在其信仰的奧秘體驗中，在萬物中找到天主，乃是基督徒該有的信念。不過也許在其表達中，由於語言的限度，反生誤會。

正因如此，拉內的哲學、神學的第二級反省，能幫助我們了解德日進的經驗，或更廣泛地說，進化世界觀的經驗；而且拉內對現代的生物學、考古學...等學科異常重視，因此能襄助我們了解人的個個層面，包括對人的傳統之挑戰、批判的了解。

這些新的知識和研究在拉內的神學反省中，成為現代基督

¹⁴ 他列出贊同的學者：M. Cuénot, P. Leroy, P. Wildiers MM., Magloire et Cuyper, P. Jean Daniélou, Dr. Chauchard, P. Leys, Mme Barthélemy-Madaulé, M. Etienne Borne, M. Lepp, P. Smulders, M. Garaudy, P. Rideau, P. Rouquette, P. Arrupe, P. Gustave Martelet, Mgr. De Solages；在反對的聲浪中也充斥著許多學者：Maurice Blondel, M. Coguet, Mgr. Charles Journet, M. Grenet, M. Kahone, M. Revel, M. Tresmontant, Dom Frénaud, P. Luyten, Dr. Vernet, P. Scaltriti, M. Mauriac, M. Meinvielle, M. H. Rambaud, M. Gilson, Mlle Gavada, M. Maritain, M. Dietrich von Hildebrand, Mgr. Combes，這是一本非常用心、研究它臚列出每個人的主要看法和問題，很值得重視。但若要於此詳細討論，則遠超出本文的範圍，只得割愛。

徒不得不關心的問題。但如何進行呢？拉內非常小心翼翼地處理神學和自然科學的關係。首先，他提出啓示的教導和俗世的科學知識之間的關係，該有怎樣的「形式」、「原則」上的說法。他臚列了三個原則：

1. 基本上，對人而言，沒有一個「天主教的自然科學家與啓示的道理絕對背道而馳」的論點。在每一相對的矛盾衝突中，天主教徒的科學家該認真地看重其相對性，和其所含啓示教導的意義。
2. 啓示的神學和自然科學之間的衝突處，不能以先天的事實範圍來搪塞之，或視之爲這是基本的劃分，好像它們之間那麼南轅北轍，因此不容有矛盾似的。於是沒有雙方的絕對真理，而只有兩位專家的範圍和專長的不同，故需要交談，以認出天主自己是他們共同的來源。
3. 第一和第二個原則的演繹屬俗世的知識，故有其相對的範圍、對象和方法的獨立性。然而天主教徒面對科學，雖然啓示應居優先的地位，但還需要將啓示和自然兩者「對話」起來，如同神學和哲學在信徒中整全爲「基督宗教的哲學」（Christliche Philosophie），同樣的，於此亦可尋獲兩者之間的關係¹⁵。

從以上三個形式、原則中，我們可推論出「基督宗教的進化論」（Christliche Evolutionslehre）之合理性。的確，拉內也

¹⁵ K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., pp. 16~19; see also: K. Rahner, "Einführung: Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputate der Theologie", in Paul Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Basel ua.: Herder), 1959, pp.11~30.

察考教會官方的歷史演變，發現歷經諸多「對話」的艱難和努力後，方從十九世紀中葉的激烈反對進化論，慢慢地過渡到二十世紀中葉的了解、容忍，以致於臻至梵二大公會議積極對話的成果。

其中，德日進在其基督在進化觀的所有深刻經驗，使他能忍耐、服從教會的訓導，而活出他的進化見證。於是，Philippe de la Trinité 在《贊成和反對德日進》一書中，最後提到一個耐人尋味的問題：「德日進面對進化論，是否正如聖多瑪斯面對亞里斯多德（Aristotle, 384~322）一般？」在討論異同之後，他也提出類似拉內所指出的問題：如何才能有科學的神學呢？在德日進身上，有著信仰基督和考古的神秘結合，是否有可能將之發揮，成為理解新時代基督宗教的科學神學呢¹⁶？

二、奧秘的教導

科學神學，或更具體地說，基督進化論的合理化，不能是一個「私人的事件」（private thing），而是一個屬於基督徒，即團體性的意識化和認同的程度，雖然我們不否認個人的特恩經驗，能在此過程中扮演啓發和帶動的認同經驗，且能成為一個典型的理念、典範的想法。

另一方面，我們的時代作神學是「在神旨意的光照下，認真辨識時代的要求和挑戰而作神學。」是以，察看拉內和德日進的思想如何影響梵二的思想和文件，是饒富意思的事。這也說明今日的神學多元化是不可或缺的。此外，我們雖重視新神學

¹⁶ Philippe de la Trinité, *Pour et Contre: Teilhard de Chardin, penseur religieux* (Paris: Saint-Michel), pp.160~173.

的某些寶貴經驗，但也不能未經批判就予以公開化或普遍化。

反正，無論個人或團體性的宗教經驗，都不在人的掌握之中，而是藉著神的啓示和光照，以及人全心全意的關注、了解和合作。人是在歷史的變化中學習認知奧秘的教導，而作神學就是將這經驗有條不紊地傳授他人，或指出其「深意」。

於是，反省拉內和德日進的奧秘經驗，我們不難發現他們皆蘊含依納爵的神操特色，尤其是整體性，從「基礎和原則」，透過以基督陪伴的靈修經驗，到如何發覺「更廣更深的愛」。

不過，兩者將這又典型又個人的奧秘經驗，在不同的神學向度和方法上發表出來。拉內的是「還原」，德日進的是「進化」；一者是超驗哲學的，一者是考古的範圍和專業。然而仔細來看，我們就能認出「神」在奧秘經驗中的主動性，並且神一人的絕對典範，是在耶穌基督身上。祂是奧秘還原的歷史和中保，也是受造宇宙的元始和終結。

換言之，無論是拉內以他的超驗神學去接觸和理解「科學性的進化觀」，或者德日進以「觀看」人的考古所獲致的現象，皆有助於認出其來源、目的和過程，兩者皆因信仰的奧秘體驗，均體認基督是中心。

具體而言，在歡慶拉內七十大壽之際，梅茲特別側重拉內的神學生活，從其標題：「神學好像是一位今日基督徒的神秘生活傳記」可見一斑。若鳥瞰拉內衆多如雲的作品和其深淺不一的表達方式，其間包羅萬象，從人不可言說的題材，如：「神觀念的默觀」、「聖三的論題」.....到人日常生活所面臨的問題，比如：對年輕人的關懷.....等。梅茲確認拉內的神學並非生活和

著作勢不兩立，而是視著作爲（als）生活¹⁷，兩者的確能水乳交融，因爲都建立在奧秘的基礎上，而合一的過程就是還原奧秘自己。

這還原奧秘的途徑也是多元的，因爲作主的不是人，而是「奧秘」，所以神學家會驚訝地發現生活史的神學，能在信理史中予以重建，獲致深奧了解；也能夠是在日常生活中所領悟的，如「行走」、「睡覺」、「休息」……的生活意義，甚至能在顯然隱藏的信仰，如「無名的基督徒」中呈現。

總之，拉內的神學是一種實存的傳記（Existential Biographie），一種在我們的時代當中鮮活著的，在信理向度中活生生的奧秘經驗，是人在信仰深度中的感受和表達。這就是「奧秘的教導」，也是走向奧秘的還原。

這拉內與奧秘會晤的途徑，原則上可包含進化的向度，然而，當我們具體地討論其內容時，會面臨諸多問題，因爲當我們尚未達到絕對圓滿時，一切都是相對的，包括我們的奧秘經驗。

拉內在多瑪斯的敬禮日舉辦小型演講，梅茲（他當時的學生）刻骨銘心，而梅茲認爲拉內對多瑪斯的闡述，也正契合在他個人身上：「多瑪斯是一位奧秘者（Mystiker），但並非說他就是一位神魂超拔者（Ekstatiker），而是說他洞曉天主是隱藏者，並崇拜、事奉祂……，最後應該到來的，也該是從起初已播下的隱然種子，如此才能成熟……。」

德日進的奧秘經驗正如聖保祿所指出的基礎：「基督成爲

¹⁷ J. B. Metz, Karl Rahner, "ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 315.

萬物之中的萬有」(Christ all in all)。這是一個動態、進化的過程，因此也包括困境和成長。這經驗也在其身上應驗了：他因大膽地道破對傳統(如「原罪」)的想法，因此受到「指示」(instruction)應迴避到中國，「專心」從事科學研究(1925)。他在中國所創作的《人的現象》，一本被公認具有代表性的傑作，生時遭禁止出版，他雖提出「見證」，但仍服從，這是胸懷進化而非革命的態度。這種態度有許多信件可以佐證¹⁸。Maurice Dolbier 在 *Letter from a Traveller* 一書的簡介就寫道：「這些書信顯示德日進做事的勇氣和忍耐。其熱忱的唯一目的，是愈顯主榮。」

德日進的影響豈是他所能預料的，因為梵二是在他去世後八年才召開的，所以當時有人說：「布隆德(Maurice Blondel, 1861~1949)和德日進共同締造一種氛圍，使得梵二成爲可能」，這些話語成爲聖神所推動的工具，是進化奧秘之道的一部分。而德氏對梵二的影響若何？這是一個錯綜複雜的問題，確實引發不少的討論。

W. Klein 仔細研究梵二和德日進的思想，尤其是《論教會在現代世界牧職憲章》，因而指出該文獻的「動態和革新」的性質。的確，德氏的思想是間接透過一些大公的專家(Periti)，而溶入其文章，如：魯巴克(Henri de Lubac, 1897~1990)和法國的「新神學」潮流，拉內和新士林學派……等¹⁹。

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, 1919~1955* (Paris: Aubier), 1974; *ibid.*, *Letter from Egypt 1905~08*; ...*Letter from Paris 1912~14*; *Letter from a Traveller* (London: Collins), 1962; *ibid.*, *Writings in Time of War* (London: Collins), 1968.

¹⁹ Leo O'Donovan, "Was Vatican II Evolutionary?: A Note on Conciliar

德日進的奧秘經驗與梵二並非單方的影響，而是互動的進展：德氏曾生活於東方，浸淫在東方宗教（如埃及、中國、印度、印尼、緬甸和日本）中；而其擁有的片斷奧秘經驗，在梵二大公會議宗教交談的精神中，激發學者們簇新的研究，即邁向新的奧秘主義，與東方宗教交談²⁰。

結 語

奧秘之道是認識神教導人的途徑，因此勢必有神秘經驗。拉內的「還原」，是人在日常生活中的任何處境，只要他意識到自己作人的身分，就能與奧秘接觸，也是第一級反省的出發點，令人意識到其有限與無限奧秘的會晤。

有了上述的基礎，神學家才能發展第二級反省，即作神學反省。於是，神學遂設定靈修為基礎，並期盼以靈修作為神學理性所無法提出的答案。這樣，所有的神學都涵蓋天主神聖奧秘的元始和終結，而這過程就是在神內回到神聖的奧秘

Language”, in *Theological Studies* 36 (1975) 493~502; A. Guggenberger, “Teilhard de Chardin in der Konzilsaula des 2. Vatikanums”, in *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 31~39; H. de Lubac, *Teilhard Posthume: Réflexions et souvenirs* (Paris: St. Michael), 1977, Chap. 10; W. Klein, *Teilhard de Chardin und das zweite Vatikanische Konzil: Ein Vergleich der Pastoral- Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardin* (München: Beck), 1975; Adolf Haas, “Schöpfungslehre als ‘Physik’ und ‘Metaphysik’ des Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin, in *Scholastik* 3 (1964) 321~42, 4 (1965) 510~77.

²⁰ Ursula King, *The Spirit of One Earth*, aaO., *ibid.*, Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions, N.Y.: Seabury, 1980; Henri de Lubac, *The Eternal Feminine: A Study on the Poem by Teilhard de Chardin* (London: Collins), 1971.

(*reducio in mysterium Dei*)。這奧秘就是拉內神學的源泉，以及其對任何問題活躍地開放的源泉。

那麼，究竟什麼是人有限和神無限的判斷典範呢？這乃是人能在歷史中學習並在信仰中認出，神—人的啓示就是在耶穌基督身上，是在無限的天主予人「愛」的通傳。這是愛啓示的「時刻」(moment)，即「耶穌聖心」的實在象徵。但人該如何才能透視這奧秘呢？

如何在耶穌基督「身」上，使人理解神—人的合一，尤其是向今日的自然科學界說明呢？拉內不遺餘力，自1959年始，在達爾文(Charles R. Darwin, 1809~1882)的名著《物種起源》(*The Origin of Species*, 1858)出版屆滿一百週年之際，拉內曾應Görres團體之邀，針對進化論作神學反省的演講，之後便不斷地嘗試將還原的奧秘和進化的想法予以整合。在進化的世界觀中，將創造神學、基督宗教的人學、歷史神學，尤其是將基督論和末世論做了生動的連結。

雖然拉內未曾提及德日進是這討論過程的良伴，也許因為他不願意涉足陌生的考古領域，因而立基於自然哲學的進化論；但拉內在與Paul Overhage所共同著作的重要書籍《人化的問題》(*Das Problem der Hominisation*)中，卻透顯出他樂意與自然科學界對話和合作的意願。

以上我們初試鶯啼，將這合作和對話置於拉內和德日進之間，因而釐清他們思想的異同，而這也正是他們相得益彰之處：超驗性的還原如何與具體進化的歷史互相結合，使反省的哲學和神學有了充份具體的歷史和主體際性(intersubjectivity)的向度。如此，拉內能擺平梅茲的質疑。

若我們以拉內的哲學思考來補充德日進的豐富考古資料、

寶貴的信仰直觀，使之有穩固的哲學基礎和考慮周全的神學觀的話，則能規避一些問題，如：一元論和泛神論的質疑、原罪、惡……等。

總之，人在奧秘教導中體現自己與神會遇的經驗，而「還原」和「進化」確能勝任異曲且互動的途徑。

德日進論「愛是能量」

(下)

陸達誠¹

本文作者藉《德日進與露西書信集》的內容，試圖詮解德日進的心靈世界，並以甘易達神父「貞潔與友誼」的靈修理想來描繪這情境，而結論出：對德日進而言，「愛就是能量」並不只是一句話，一個理論或信念，而是一個活生生的、存在性的經驗。本文上篇在138期570~587頁。

2003年10月在北京召開的德日進大會中，作者宣讀本文後受到與會聽眾（包括華人及歐洲人）熱烈反映，一般說來都是正面的。德神父家族（九人）次日告訴筆者：Marguerite Teilhard-Chambon不是德日進的嫡親表姐（first cousin, cousine germaine），而是他的遠房表親。本文原用英文寫成，由何麗霞小姐譯成中文，原作者將譯文校閱後付梓。

四、痛苦中的愛情

如果德日進從未與露西相遇，他的一生會是平靜安穩，只有一些與男女連續相遇的額外喜悅。然而，這位美國女士的出現，推翻了他的三而一之愛的原則。露西是一個離過婚的雕刻家，1929年秋天她由愛荷華抵達中國不久，在美國地質學家

¹ 本文作者：陸達誠神父，耶穌會士，巴黎大學哲學博士，前任輔仁大學宗教學系主任，現為宗教學系專任教授。

Grabau 博士家中與德日進相遇，這些國際友人的聚會如同文化沙龍一樣，滿溢著真誠的友誼氣氛。德日進當時 48 歲，露西比他小九歲²，二人一見如故，相處甚歡，成為摯友³。他們正好是鄰居，故見面頻仍。露西喜歡邀請德日進每日下午五點鐘去她家喝茶，共用下午茶後來成了他們在北京不可或缺的習慣。有時德日進也會與他的耶穌會同伴 Pierre Leroy 同往露西家中喝茶。1932 年露西為德日進做第一個半身塑像，德日進在她的工作室裡當模特兒時，二人繼續更長時間的談話。

同年秋天，德日進前往法國六個月。在船上，他寫了第一封信給露西（1932 年 8 月 30 日），翌年他前往美國，兩人信件更為頻密，有 6 天、7 天至 13 天之隔的紀錄⁴。那趟旅途中，

² 露西的姪女 Mary Wood Gilbert 是《德日進與露西書信錄》（*The Letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan*）的編者之一，在〈前言〉中她引用了她的朋友 John Paton Davies 的話：「儘管已三十多歲，露西面貌姣好，體態豐盈，認識她的朋友都非常喜愛她，因為她閃爍著親切和誠實的情感。」*Letters*, xviii。後來他也在露西家中見到德日進，他對德日進有這樣的描述：「德日進是一位身材瘦削，氣質高貴的神父，不是羅馬大理石雕，或是發亮的瓷器那種高貴，而是面容嶙峋的貴族，如同粗糙的青銅，當時露西正在為德日進雕製銅像...清晰的輪廓和前額的繖紋構成了德日進貴族般的臉龐，他易感的嘴巴，不只解釋清楚他要說的話，說算在沉默時仍能表達他的情感，有時候慢慢的，更多時是閃現而過。他對他四周的人事物從不退縮，他對它們散發出莊嚴、愉快和好奇的態度。他時常對別人有細緻的關懷，反而不大注意自己。」*Ibid*, xviii-ix。

³ 用露西自己的話：「多年以來頭一次我感到年輕，且再次充滿希望。」*Letters*, xx。

⁴ *Letters*, pp.3~5.

德日進拜訪了露西在芝加哥的父母，得到他們非常熱誠的款待。他很驚喜地發現一張露西十五年前所照的相片。同一年，當露西為展覽事宜到上海去，德日進寫給她的信間隔更短：4天、5天、3天、8天、6天、5天、10天⁵。我們可以發現他們是何等渴望彼此溝通，也略為瞭解二人情誼的親密程度。

對希望深入瞭解德日進的人士來說，這些信件都是珍貴的文件。他們自1932至1955年的信件真實地記錄了他們的私人生活。在這書信集中我們找到很多德日進寫的信件，露西的較少，似乎德日進沒有保留她的信。相反地，露西則珍惜每一封信，依序收藏，並於1965年離世以前把它們交給自己的姪女，她希望有一日它們能夠出版⁶。很幸運地，露西也保留了很多自己沒有寄出的信和日記，她把這一切都給了姪女。從這些資料中，我們可以閱讀到德、露兩方的內心乾坤。然而露西的真正想法，德日進可能並不知曉。

《德、露書信集》（*The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*）於1993年出版，全書300頁，第7頁上的信是德日進在美國之旅回北京後寫的信（1933年11月14日），這是德日進第一次認真地向她解釋他對於愛的觀念。他們似乎對愛有非常不同的看法，為此二人付出很大的代價。

4年以前（1929年），當德日進初遇露西時，雙方立即感到相互無法抗拒的吸引力。17年前（1912年）德日進對情感的潛力已被表姊 Marguerite 釋放出來。之後，他遇到其他女性，

⁵ Ibid. pp.9~14。如果當時有今日的電子郵件那種方便，不難想像德日進會每天發電郵給露西。

⁶ 露西告訴姪女：「可依妳認為合適的方法處理它們，但我希望我這一方的感受能讓世人知曉。」見“Prologue”, *Letters*, xvii。

如 Lontine Zanta (於 1918 年，哲學博士，Marguerite 的老師，比德日進年長十歲，1923~1938 年間與他通信十五年之久)、Ida Treat (約於 1925 年，是住在巴黎的美國共產黨員，後與法國人結婚)、Rhoda de Terra (於 1935 年，美國小說家)，但露西與所有其他女性友人都不一樣。

露西是「光」，閃爍著強烈而細膩的火焰，燃燒了德日進作為成熟男性的所有歲月。他的家庭、朋友，和未來的仰慕者，都不曾知悉這相互之愛的力量，它的親密、彼此的投入，它的分離、失望和痛苦，直至多年後，二人皆已不在人世，隨著他們信件的出版，他們關係的性質才打破長久以來的沉默⁷。

他們邂逅之初，德日進並沒有預知他們的友誼是哪一種性質的，也不曉得會發展到甚麼程度⁸。他可能以為露西如同之前的女性友人一樣，可用三而一的愛情原則與之交往。事實上，他們的情誼發展得比純粹的友誼更為深刻，他們不只分享彼此的想法，甚至所有的生活點滴，包括最細微的部分。作為密契靈修者，德日進透過與露西的相遇在尋找天主⁹。他似乎希望透過與露西的互動，能對天主有更深刻的認識，能向世界展現神的新面貌，最重要的是，能發現「火」，這是所有能量的根源¹⁰。

⁷ *Spirit of Fire*, p.82.

⁸ 「...我們可以成為像星星的樣子，成為對方的星星.....在我們面前的一顆星星，帶領我們往最好的未知之處。」 *Letters*, p.8。

⁹ 「當我們離別時，妳觀察到我看似有點『不太像我自己的樣子』，這可能是對的，我想原因是當我看著妳時，我在尋找有些既在妳內又比妳更深刻的東西，而那卻是妳最真實的本質。」 *Letters*, p.10。

¹⁰ 「我夢想在世上最強大、最原始的精神推動下歸向天主。」 *Letters*,

德日進 69 歲那一年（1950 年），他寫了自傳《物質的心》（*The Heart of Matter*），該書以說明「女性特質」作為結語：「若沒有女性的關懷投注到我身上，沒有女性的影響力在我身上發生作用，我就不會經驗到今日的自我發展的方式」。

我自心底裡對那些女性發出無限敬意，我一滴一點地汲取這些女性的親切的熱忱與迷人的風采，使之成為我那些最寶貴的思想的活力泉源¹¹。

他把該書寄了一冊給露西，並說：「這些篇章表達了我深受妳的影響而產生的內在進化的努力」¹²，「幾近二十年的時間，妳時常幫助我往上躍升，使我更靠近那愈來愈嶄露光芒和溫暖的天主」¹³。

讓我們回到他們初遇的時候，來了解他們交往的全貌。當二人同在北京時，他們通常都在每天下午五點在露西家裡喝茶。

露西能夠向他提出從沒有人問過的問題，質疑他的觀念，她為德日進付出超過一個伴侶能做的，她討論、閱讀、翻譯他的文章，把它們打字、印刷，並寄給很多朋友，與他一起散步、談天，讓他在她的家裡找到一個親切溫馨的

p.7。「我越來越依靠妳來鼓勵我、指引我往前走。生命必定會對我們二人成為一個持續不斷的發現之旅——是我們的旅程，也是天主真正面貌的發現之旅，天主是我們之間最深的聯繫。」Ibid, p.118。「讓我們，我和妳，勇敢地、愉悅地匯聚於天主的新面貌中，是祂吸引著我們。為了這奇異的發現工程，我需要你，而我也會時常盡力幫助妳。」Ibid, p. 292.

¹¹ *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978), p.59.

¹² 引自 Thomas King 〈跋〉, *Letters*, p.295.

¹³ *Letters*, p.262 (Aug. 10, 1950).

處所¹⁴。

他們把討論的結果看成是他們一起生的「蛋」¹⁵。他們共同努力的「蛋」包括以下的文章：〈我如何信〉（“How I believe”）、〈基督論與進化〉（“Christiology and Evolution”）、〈一個位格化的宇宙〉（“A Personalistic Universe”）、〈西方的道路：通往新密契主義〉（“The Road of the West : To A New Mysticism”）、〈苦難的意義和正面價值〉（“The Significance and Positive Value of Suffering”）、〈進化和貞潔〉（“Evolution and Chastity”）、〈靈修的現象學〉（“The Phenomenology of Spirituality”）、〈人類的能量〉（“Human Energy”）、〈科學的密契主義〉（“The Mysticism of Science”）。其中最重要的是德日進寫於 1938~1940 年間的代表作：《人的現象》。1940 年 6 月 18 日，德日進把全書的手稿拿給她，他承認這也是她的作品，它是「我們靈性結合的新成果」¹⁶。

第一次大戰時，Marguerite 閱讀他的文章，給他意見，現在露西代替了表姐，成為德日進不可或缺的合作者。德日進似乎本質上既不是隱士，也無法單獨思考創作，他所有的成就都需要摯友溫馨和關愛的陪伴，否則他無法順利思考或產生任何富創意的作品¹⁷。

¹⁴ *Spirit of Fire*, p.153.

¹⁵ *Letters*, p.201. 「我們的作品」 *Ibid*, p. 267. 「由我們所誕生的作品將永垂不朽。」 *Ibid*. p.9.

¹⁶ *Ibid*. p.63.

¹⁷ *Letters*, p.148。Gabriel Marcel 在妻子 Jacqueline 死後，便失卻其即興創作音樂的才能。對很多有創造力的天才來說，愛的對象的臨在是絕對需要的。見 *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel* (Paris:

然而，露西不只是德日進工作上的好夥伴，也成爲了他的人格特質的一部分，他們在精神上成了一體。以下節錄的引文可以說明這個事實：「露西，沒有妳的話，我還能『完整』嗎？¹⁸」「妳已成爲我最深的內在生命的一部分。¹⁹」由此可見德日進的密契之旅大大受益於露西這個女性伴侶的幫助。

然而，露西是一個藝術家而非神學家。她是一個需要愛也敢愛的女子。當她真實地感受到某些東西（此指與德日進的愛情關係），或對某人產生情感，她會全心投入於這個關係內，也把自己交付給對方。事實上，因爲不同的背景和興趣，露西與德日進並沒有太多的交集，而且她不太瞭解他所蘊釀的想法，不過她仍欣賞他，願意幫助他催生那些思想。

問題是露西生於一個非天主教的基督教家庭，後來更放棄了信仰。她與天主的關係很模糊，她不會瞭解基督信仰的深度價值，更不要說司鐸的獨身律，和德日進對於宇宙基督、永恆女性和三而一的愛情等關鍵性觀念。

當他們有更深刻的感情關係時，她開始感到痛苦。當德日進嚮往由童貞出發的三而一之愛情觀能完成於一個神聖的高峰處時，露西只是活著一般人的愛情經驗而已。在德日進身上，她找到了夢中的理想對象²⁰。漸漸地，她越陷越深。她的女性

Aubier, 1968), pp.86~7.

¹⁸ *Letters*, p.45 (Aug. 25, 1935).

¹⁹ *Ibid.*, p.60 (July 17, 1936).

²⁰ 「他是一個我夢寐以求能找到滿足我生命中一切的男人，只是爲何天主給我開了這樣的玩笑，他居然是一個神父。」(*Diary of Oct. 14, 1934*), *Letters*, p.23. 「我得到世上最好的。」*Ibid.*, p.29. 「我每天分分秒秒都愛著你，這愛使我成爲更好的女人，我希望是更

本質被激發起來，她需要的不只是純粹的友誼。「友誼無疑是愛情最高的形式，但也是非常困難的，我原始的女性本能非常強烈，學習控制這愛是那麼地困難」²¹。在幾近絕望的歎息中，她在日記這樣寫道：

你在我的生命中已變得越來越重要，是的，活生生的你、肉體的你、真正的你，你的全部。我那麼地渴望你……但我卻無法擁有你²²。

除了感覺之外，露西發現德日進的進化理論和其貞潔實踐之間的矛盾：

爲了達成那些描述神的抽象概念，你承認對物質的思考活動是必須的，但是你卻否認使用人性的物質來達成那些描述神的抽象概念。你說你只是否認部分的人性的愛，但我認爲你在迴避問題，因爲肉體不只非常重要，而且是人類基本的本質²³。

完美的女人。」 Ibid., p. 18 (Dairy).

²¹ Ibid., p.28 (Dairy).

²² Ibid., p.17 (Dairy).

²³ Ibid., p.28 (Dairy). 在廿世紀 30 年代，避孕並不普遍，人們通常把肉體的結合與生育連在一起。對已婚人士而言，在真心相愛中期待新生命的到來是很正常的。如果露西渴望生育德日進的孩子，這是她愛情的滿全。德日進對這種繁殖力卻有他個人的看法：「靈性的繁殖力越來越密切地伴隨身體的繁殖力，而且最終成爲結合的唯一合理理由。爲了孩子的緣故而結合——爲何不爲了工作的緣故，爲了誕生意念而結合？...不正是有很多天才，真正有創造力的人，本能地找到並採納只把肉身作爲靈性的使用，甚至沒有詢問倫理學家的准許嗎？」見“*The Evolution of Chastity*” in *Toward the Future* (London: Collins, 1975). 本段落引自 *Spirit of Fire*, p.152。

我們可以發現露西思考非常敏銳。所有這些私人的告白，顯示出他們的愛已到了白熱化的程度。如果是一般人，此二人論及婚嫁是再合理不過的事，然而作為一名司鐸的德日進，願意忠於其聖願，早已失去自由之身²⁴。露西，一位離婚的女子，沒有婚姻的約束，自然會渴望第二春。德日進所提出的三而一的愛情觀，似乎只能適用於修道人或全心奉獻於神的信徒，雙方都須有同樣的「惟一需要」（*unum necessarium*）才行²⁵。對露西而言，她的「惟一需要」是德日進，以及與他身心靈的結合。有這樣需求的愛，頃刻的別離，就算只是數小時，也會帶來難以忍受的痛苦。她在日記中特別提到她所指的所謂「肉體的」有甚麼涵義：

……我說「肉體的」，請不要以為我指的只是性，雖然那是很重要。我所指的「肉體的」，它能作為我們之間的一種連繫，能增加我們的力量，這力量我相信沒有別的東西可以給我們。然而，那只是一部分。我渴望與你在一起，不論你健康或生病，渴望與你一起漫步鄉間，欣賞美麗的事物。換句話說，我希望時常伴隨在你左右，一起歡笑，一起遊玩，為你祈禱。難道你不瞭解，這是生活中如何重要的部分，它是如何的正確、正常，而且是天主恩賜的。但我卻得不到²⁶。

²⁴ 「我不屬於我自己，所以我不能完全地、單獨地把自己給予任何人。」 *Letters*, p.126。

²⁵ *Ibid.*, p. 163. 「惟一需要」，對德日進來說，是天主，但對露西來說，無疑是德日進本人。

²⁶ *Letters*, p. 20 (July 27, 1934)。這部分的內容完全符合婚姻的誓詞。可憐的露西只能把自己的渴望在日記中表達。另一個偉大的

在強烈的挫折感之下，她寫道（當然也在她的日記中）：

.....你拒絕脫下你神職的教條，誠實地面對事實。你對各種科學帶給你的觀念並不逃避，但我感覺你拒絕面對這個觀念，因為你選擇的生命使你有迴避它的餘地²⁷。

當露西發現德日進與教會產生一些困難，有可能離開其修會時，Ursula King 觀察到露西「潛意識地對此有所期望，但這個願望始終沒有實現」²⁸。Ursula King 所指的潛意識行動，可以與露西另一個潛意識行動相互關連：即她希望與德日進有完全結合的可能，如果他決定離開耶穌會。

Henri de Lubac 是德日進的同會摯友，非常同情地承認，德日進這樣的靈性之愛陷入非常棘手的境地：

這種態度，肯定「豐盈濃郁」的愛情的「昇華」，是非常不尋常的，不能光靠善意而達成。這就是為甚麼他的情況，如他自己描述的，對我們來說似乎在某程度上是很例外的作法²⁹。

他的處境真是困難重重、罕見獨特，所以德日進無法向任何前人借鏡，他必須靠自己摸索自己的道路。他熱切地向聖母祈求指引³⁰，並克己苦修，有時齋戒禁欲，來對抗私慾偏情，

神學家，H. U. von Balthasar 與德日進有不一樣的分辨和決定，他離開了耶穌會，與一位擁有同樣靈修熱望的女士（Adrienne von Speyr）共同生活並分享他的密契性共融。

²⁷ *Letters*, p.34.

²⁸ *Spirit of Fire*, p.149. 露西在日記中這樣寫道：「如果他們把他踢出來，就有可能會發生甚麼了！」*Letters*, p.21.

²⁹ *EF de Lubac*, p.61.

³⁰ 「我祈求聖母以其最超凡卓越的兩個特恩（童貞和母親），引導我避免越軌的行為。」引自 *EF de Lubac*, pp.61~2.

保護他的貞潔誓言直到離世之時³¹。

在這部分的討論中，我們不能忽略 Ursula King 對「貞潔進化論」的分析，她寫道：「在德日進個人的判斷中，他並非非常清楚『甚麼是不被允許的』」³²，這是甚麼意思呢？是不是說貞潔之愛在肉體上的表達的限度呢？對很多擁有這種靈性的感情的人而言，這可能是此糾纏複雜的課題的重點。然而誰又能知道答案呢？

五、救贖之愛成為幸福的結局

上節描述德日進和露西在北京階段的愛情歷程（1929~1941）。這對愛人，由純粹相識到深刻友誼，分享了幾乎同一的生命。德日進沒有保留露西的信件，而後者不僅保留了德日進的信件，並把自己所有的信，特別是沒有寄出的，連同日記都交給姪女出版。這《書信集》的讀者可以觀察到，從他們通信之初期已暗伏二人衝突的軌跡。露西隱藏她的困

³¹ 露西的姪女有一次詢問露西：「『真的有過肉體上的肯定嗎？』」她答說：『從來沒有。』」見〈前言〉*Letters*, xvii.

³² *Spirit of Fire*, p.152. 愛情是需要表達出來的。聽聽露西怎麼說：「我想環抱著你，安慰你，我不忍見你受苦……你可以在我肩上哭泣……我可以如母親般地愛你和瞭解你……」*Letters*, p.228. 甘易逢神父對身體接觸提出了最低標準的參考：「充滿慾望的一瞥已經是不潔的；緊握著手，在男的方面來說，可能表達佔有的慾念，對女人來說，可能是屈服的態度，故此行為揭示了隱藏在內心的不潔。為了激起自己或別人一種被禁止的肉身的快樂，而給予一個吻，這是不潔的；可是同樣外表的動作，一瞥、緊握著手、一個吻，也可能是非常純潔友誼的記號。」“Chastity and Friendship” *The Way*, Supplement 19 (1973), p.108.

擾，只在日記中吐露心聲，那麼德日進如何能完全瞭解她呢？他們的信件成了一連串的獨白。德日進並不瞭解露西真正的想法，而直接寫出他心中所想的一切。

在此《書信集》中，第一封露西的信所標的日期是 1937 年 3 月 31 日，而她寄出的書信，寫的內容和方式與她給自己寫的日記不太一樣。可能露西有兩個自我：一個是屬於白天的，另一個是夜晚的。寫信給德日進時的露西是白天的，富理性、積極，而她的私人日記則記錄了屬於夜晚的露西，充滿疑問和困惑，大部分都是消極的。兩個通信者在兩條不同的船上航行。德日進關於貝緹麗絲（Beatrix）的理論似乎根本沒有進入露西的思想中，也許她只有觀念上同意，而沒有內心真正的同意（按紐曼樞機〔Cardinal Newman〕的區分）。德日進沒有成功地使露西轉到他自己那邊³³。

³³ 他們相識十年後，露西與德日進結伴乘搭 SS Empress 由溫哥華返回北京，這趟旅程有三個星期之久。回來後，露西寫了一封沒有寄出的信，把她的情感發洩出來，那剛好與她 8 年前所想的一樣。在露西的告白中，我們可以發現德日進的三而一愛情觀一點也沒有影響到露西。她寫道：「甚麼事情使我昨日感到沮喪並情緒失控？整個事情的根源是你真的生活在一個與我們大部分的人不一樣的、更高的平面，而我常把你視為一個普通人——高級，是的，但是也與其他人有一樣的需要。現在我不相信那是真實的——我曾以為你有些不太友善和冷淡，所以我以毫無保留的溫情來幫助你。但我現在懷疑你是否需要或瞭解這一切。你也表達你的愛，是的，但在一個不同的平面……我不能與你保持在同一平面，我要求的東西你不想給，因為你真的不瞭解它們——然後造成不平等的狀況，那真是醜陋。這些事情的發生使我如同置身地獄，你的天主是那樣的冷酷，那麼的遙遠……你每一次都會被修會牽制……我知道你也需要我——但是，是如何地需要呢？我可以怎麼做？當

日與夜，在露西的心內糾纏，似乎永遠沒有得到調和。有過少數片刻她能正面思考，可惜為時甚短；夜晚在暗中潛伏，時間一到便再次出現。

第二次世界大戰結束後一年，德日進回到歐洲，他從巴黎到過幾趟紐約和南非。1951年12月爲了治療的緣故他移居美國。在這九年間（1946~1955），Rhoda de Terra 一直相隨德日進身旁，不論在巴黎、紐約，或是去南非的兩趟旅程。她與德日進的親近，使露西一再陷入情緒的危機。

基於「永恆女性」的原則，德日進與女子交往時恆持貞潔的尺度。原則上，這種關係不應妨礙德日進在同一時間與數名女性爲友，如同甘易逢（Yves Raguin）解釋的：

分離而不接觸肉體，爲和一個以上的人培養深厚的友誼是需要的。獨身者的最大發現之一，是能夠以同等的愛同時真正去愛幾個人，且和每個人的愛都是獨一無二的，在肉體內表現的愛沒有上述的自由，因爲這種愛有排外的作用³⁴。

我是那麼可惡的充滿人性時（？）真的是那麼醜陋嗎？我真的欣賞你，我真的相信你對人類有重要的貢獻，如果我能在這方面幫上甚麼忙，我真的很願意。讓我瞭解你所見所感的一切吧……當我需要你一些人性的、溫暖的回應，而日復一日地都無法實現——這個孤獨和失去你的可怕感覺，使我快要受不了——然後我瞭解到，我沒有失去任何東西，因爲我從來不曾擁有過！…你的態度是那麼的矛盾，我不知道該怎麼辦，然後衝突來了——我試著想起所有的混亂都是因爲平面的不同而引起的。你沒有錯，我也沒有錯，但是你是生活在更高的平面，我必須儘量瞭解這一點，並感受它，成爲它的一分子。而且我知道你一定會幫助我。」*Letters*, pp.134~140。

³⁴ Yves Raguin, S.J., "Chastity and Friendship" in *The Way*, Supplement

德日進愛他的表姊 Marguerite，以及 Ida Treat 等，但沒有一個可與露西相比。德日進與露西的愛帶給露西很大的傷痛，因為她不能與他結合。露西毫不含糊地反駁德日進：「你把我與 Ida 相比，我只能說如果 Ida 擁有與我同樣的感受，她是不可能去結婚的」³⁵。

現在，經過離別七年之後（1941~1948），他們有機會在紐約港得到期待已久的重逢（1948年3月），不過等待德日進的，並不只有她一人，還有 Rhoda，兩人都急切想見到她們心愛的朋友。在德日進的信中，露西已多次讀到關於 Rhoda 的事情³⁶，她從不掩飾自己對她帶有敵意的感覺。她告訴德日進她從不希望與 Rhoda 見面³⁷。而現在她們兩人必須面對面地相遇，並等候德日進的到達。這是甚麼樣的一種窘境！

德日進縮短了他在紐約的行程，6月便返回巴黎。那時德日進在北京最好的朋友 Pierre Leroy 在機場歡迎他³⁸，十分驚異地看到老朋友悲傷與沮喪的模樣³⁹。

19 (1973), p.112.

³⁵ Letters, p. 228.

³⁶ 「我真的很喜愛她。」 Ibid., p. 196。

³⁷ Ibid., pp.197, 292.

³⁸ 「我最好的朋友如同在北京一樣」，Ibid., p. 225. 在〈前言〉Leroy 提到：「德日進很焦慮，因為他的兩個朋友不應見面。他委託我向露西解釋整個情形，她聽了惱怒極了，但隨著時間的過去，事情又平伏下來。」 Ibid., x.

³⁹ *Spirit of Fire*, p.195. Thomas King 有這樣的評論：「大戰結束後，露西與德日進直到 1948 年才見面。當時德日進很虛弱，仍處於心筋梗塞癒後的復原期，他似乎無法回應她的挑戰和期待。結果，他開始與 Rhoda 見面，比露西更多；在晚期的信件中可以發

那麼誰又是 Rhoda de Terra ?

1935 年在緬甸進行田野調查時，德日進認識了一對夫婦，Helmut 和 Rhoda de Terra，兩年後他到費城，蒙邀去這對夫婦家裡作客，在他們郊外的寓所裡享受了一個非常愉快的週末。不幸地，這對夫婦翌年便離異了⁴⁰，但德日進與 Rhoda 一直保持通信的關係⁴¹。1946 年他返回歐洲時，在巴黎遇到了 Rhoda。1947 年德日進心臟病發後，她漸漸成了他的看護和秘書。1951 年和 1953 年她陪伴德日進兩次到南非，「照顧他的身體，安排他的行事曆，多次接送他赴約，幫他料理一些生活上的瑣事」⁴²。

德日進於 1951 年 12 月爲了身體的緣故移居美國後，身體

現他每下愈況的身體狀況，使得他們的友誼關係更爲縝密。」

Letters, p.297.

⁴⁰ Helmut 和 Rhoda de Terra 的離異頗令人難以置信，一年前德日進才寫信告訴露西這對夫妻之恩愛：「在費城，我過得很愜意，我與 Helmut 和 Rhoda de Terra 不停聊天，無所不談（宗教、哲學、倫理學和實際生活）。很難找到兩個人那麼深愛著對方，而兩人又是那麼的不一樣。Rhoda 幾乎沒有意識到有需要在哲學和宗教概念下組織她的生活，而 Helmut 卻非常熱衷於此。她快樂地擁有眼前的每一刻，而他對未來則憂心忡忡。因此他與我較接近，而她迫使我更多，而且她對心理學的東西有奇佳的直覺。我希望妳有一天能見見他們。星期六，復活節前夕，我們決定要好好享受一下：在瑞典餐廳用過午餐後，下午看個電影，晚上聽音樂（費城交響樂團的貝多芬第九號交響樂）。」*Letters*(April 5, 1937), p.77.

⁴¹ *Letters to Two Friends: 1926~1952* {from Teilhard to Ida Treat 1926~1952 and Rhoda de Terra 1938~1950} (New York: The New American Library, 1968).

⁴² Mary and Ellen Lukas, *Teilhard* (New York: Doubleday, 1977), p.307.

非常虛弱，但仍全力以赴地投入學術工作。露西每隔一陣子就會由華府到紐約來看他。德日進請她減少探訪，也請她減少寫信和通電話，因為他的身體太虛弱了⁴³。同時，Rhoda 時常在他身旁，似乎完全取代了露西的地位。露西開誠佈公地抗議：

你認為我們能否有一天可以心平氣和地談談「我們」的實況？我們最近的見面，彷彿我們之間以前甚麼都不曾發生過似的。直到我們要告別時，偶然談到一些其他熟悉的人。時間那麼短促，叫我感到很大的壓力。我們說話的語氣都太強烈，也講不清楚，而且永遠沒有時間好好地相互瞭解。以後我們各自回家，帶著挫折感和惆悵不安。你一定也能感受到。

這是無可救藥的情形嗎？在將近二十年的時間中，你是我生命中給我影響最大的人，...我知道我們都希望真誠地幫助對方，但這可能嗎？要怎麼做呢？是你讓我扮演母親的角色，但當我告訴你一些事情，不全符合你最優秀的自我時，我感覺難以把它們說出來。事實上，我非常不確定我在你心中有甚麼位置，使得整個事情更加不容易明智地處理。

我知道你不喜歡分析情況，但是難道你不認為如果當你健康和平靜時來面對這個情況，我們兩人不是都會比較快樂些嗎？如果你不想與我當面談話，那你可以寫信嗎？

聖誕近了，令我倍感孤單和傷感...我為事情弄到這樣

⁴³ 「太頻繁的碰面似乎造成了不少困擾，電話也會使他的神經繃緊，因此他建議少點見面，『一個月一次好了，』但保持通信。」*Spirit of Fire*, p.215.

的地步感到很不愉快，...我還能做我自己嗎？⁴⁴

這封信讓人頗為難過地發現，他們愛情色調已大大地改變了，德日進完全察覺到他對自己所愛的人所造成甚麼樣的痛苦。Thomas King 寫道：

1954年7月在巴黎，德日進再次頌讀《物質的心》(The Heart of Matter) 的最後段落，他開始哭泣，他「回憶起所有他所認識的、不自覺地傷害過的、如今責備他的貝緹麗絲 (Beatrices)」。其中一個就是露西⁴⁵。

德日進這段自白，是他最後一次在巴黎時表達的(1954年6月至8月)，聽起來像是他的遺言。

就在德日進第二次心臟病發前，露西寫了一封出奇愉快的信給他：

我想向你保證，我切願你找到平安、寧靜和自由，更甚於任何一物。我對你的愛永遠都是獨特的，但相信我，它不會是苛求的，也不是佔有性的。

如果我說愛 Rhoda，那可能不太正確，但我很高興她找到她信仰的天主，我衷心祝福她一切順利美好。

我知道我永遠都能依靠你，如同你知道你永遠都可以依靠我一樣。任何時候你需要我或想見我，我永遠都會在這裡。

我祈求天主降福你，賜你平安、寧靜和快樂，如同祂豐盈地賜與我這一切一樣。

你的 露西⁴⁶

⁴⁴ Letters, pp.286~7 (Dec. 20, 1953).

⁴⁵ 〈跋〉 Letters, p. 197 .

⁴⁶ Letters, p. 292 (Nov. 30, 1954) . Leroy 神父提及露西在印度的崇

這封信透露著和好的氣息。數日後，德日進在紐約街頭散步時突然倒下，在醫院時他表達了想見露西。後者立刻來到，向他再次保證她對他的愛。後來，他回到耶穌會會院，寫了一封信感謝她，他寫道：「讓我們聚合在一起，妳和我，充滿信心地，愉快地，朝向神的新面孔邁進，是祂吸引著我們兩人」⁴⁷。露西承認：「如果我成了你枯槁萎靡的原因，我會非常難過。不要讓我成為這樣的角色。你知道我已找到平安，我渴望你也能得到這樣的平安，更甚於其他任何東西，這是天主臨在的真正平安」⁴⁸。德日進在最後一封寫給露西的信中（1955年3月30日），他說：「我非常需要妳的臨在，妳的影響，在我一生中……我們永遠在此為對方守候。妳喜歡何時打電話給我都可以。」他們的書信錄在此結束，充滿平安和救贖的愛。

1955年復活主日的傍晚（4月10日）他逝世了⁴⁹，當時他

拜禮儀中找到平安：「德日進對露西的影響力沒有預期中產生的結果。既聰慧又獨立的她，後來跟從一位印度教的導師（Swami）修習 Vedanta 冥想。關於此事德日進寫信告訴我：『露西在一個由 Swami 指導的小團體中找到心中的平安，我覺得這些圈子裡的靈修有點過於含糊，但是對大部分人來說，這並不是惟一的重大問題，他們不能夠刺破那只有受過正統訓練的神學家才能對付的可怕的、堅硬的外殼』。」Ibid., p.x. 露西的姪女補充說：「在她去世前不久，她對其導師 Swami Nikalananda 說她已重新回歸基督宗教的信仰。」Ibid., xvii. 有關德日進和露西對印度神學的討論，見 *Letters*, p. 272~3。

⁴⁷ Ibid., p.292.

⁴⁸ Ibid., p.293. 露西渴望直接得到救恩的經驗：「我渴望祂突然到來，完全地向我顯示。」Ibid., p.21 (August 8, 1934)。二十年後，她似乎在靈魂裡領受了天主臨在的經驗。

⁴⁹ 在死前數日，德日進對他的表親 Jean de Lagarde 說：「我希望能

在 Rhoda de Terra 紐約的家中，與其他訪客談著話。

露西寫道：

他去世以後，我感到我們間的關係更形緊密，……認識這個偉大的人，並與他建立友誼的特權，將繼續成爲我生命中最重要、最美麗的一部分⁵⁰。

六、結論

「愛就是能量」，對德日進而言並不只是一句話，一個理論或信念，而是一個活生生的、存在性的經驗。他對天主的信心是他的惟一需要（*unum necessarium*）；他對聖母，這位具體的永恆女性的虔敬；他對研究物質的投身，指出物質充滿著神聖的臨在；他對女性友人的深情；所有這一切，都引導他發現能量的資源和核心。作爲存有終極根源和「因果聯結」之首因的天主，不會隨意取消第二因的作用和效率。對德日進來說，諸第二因之一就是女性的友誼。理性的創造力需要情感來孕育。他與 Marguerite 相愛的經驗開啓了嶄新的、創意的泉源，其成果可見於戰時發表的多篇重要文章，其中包括不朽的《永恆的女性》。

根據他的理論，守貞者也會擁有與天主的和與異性相愛的經驗。深刻的貞潔之愛是三而一的愛情。天主就在這個關係之內，而且是它的目標。德日進認爲貞潔的或童貞的愛情，會自物質中解放出一團新「火」。這是一種新的能量，守貞者的愛

在復活節那天死去。」 *Letters from a Traveller* (London: Collins, 1962), p.363。

⁵⁰ 引自〈跋〉 T. King, *Letters*, pp.296~7。

情使人類的愛情更上一層樓。Marguerite 之後，他遇到過其他的女性：Léontine Zanta、Ida Treat、Lucile Swan、Rhoda de Terra、Claude Rivière、Jeanne Mortier 等，「她們的溫情和風采，一點一滴地，被吸收而成爲我最珍貴概念的生命泉源」⁵¹。

所有德日進的讀者都會同意，人類的愛擁有巨大能量的潛力，但是不一定贊同他三而一的愛情觀。露西沒有完全接受基督信仰⁵²，在她與德日進的關係中卻不得不採納其信仰，認同他的愛的方式。這份友誼註定有某種程度的悲劇性。這對露西本是不公平的，他們兩人開始時是直率純真的友誼，不會想過他們的關係要演變到甚麼性質。德日進希望一生忠於自己的貞潔願，所以不會允許自己向露西對身體結合的要求作出讓步。照露西姪女所說，他們從沒有越雷池一步。若他們有同一的信仰和獻身生活的靈修，整件事的困難會減少一些。無論如何，「新火」需要很高的代價。

露西的情敵不是 Rhoda，而是天主。誰能與天主相爭而得勝呢？露西是註定要失敗的。在生命最後十年中，德日進生活於天主、基督、宇宙的融合的永恆臨在中，生活於要給予人類希望的永恆存在中。緊密地交流情愛的階段對他已告結束。不過，曾經發生過的經驗仍然存留著，因此，由這些愛的經驗中，所釋放的能量仍在運作，使德日進勤奮不倦，直至生命的最後一刻。三而一的愛是能量的奧秘。惟有當這能量是自「無限的天主」傾流而出時，它才能成爲世上所有美好事物的取之不盡的泉源。

⁵¹ *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978), p.59.

⁵² 見註 44。

奧古斯丁的聖三靈修觀

盧 德¹

本文作者首先簡要介紹奧古斯丁的生平、著作、思想背景等，緊接著特別針對奧氏在天主聖三此一集信理神學與靈修特色之典範，探索他「知行合一」式的靈修之路。而其三位一體的信仰與靈修觀，簡言之便在於人的「返身內求，明心見神」、「信仰幫助理解，理解幫助信仰」之路，達至「幸福就是擁有天主」的目標。

奧古斯丁(St. Aurelius Augustinus, 354~430，以下簡稱奧氏)無疑是教會歷史上首屈一指的神哲學家，也是西方信理神學發展史上，至今仍深具影響力的思想家及靈修聖師。他一生在闡釋基督信仰和建構神學思想上不遺餘力，其著作乃至後世這一千多年來的相關評論著作等，恐怕數量多到足以堆起一座山來。本文僅就其天主聖三及其靈修觀的部分，稍作整理，勢必有所不足之處，懇請指正、補充。

一、奧氏生平與思想背景

(一) 生平簡述

奧氏於主曆 354 年 11 月 13 日誕生於北非奴米地省

¹ 本文作者：盧德，本名楊素娥，輔大宗教學系碩士畢，現為輔大神學院教義系博士班學生，並兼任本刊編輯、輔大進修部導師、輔大及聖約翰技術學院全人教育中心講師。

(Numidic) 的一個小城，家族並不富裕，但卻是望族。父親巴提修 (Patritius) 為一市府官員，對奧氏期望極高，但性情似乎暴躁而且縱慾²，奧氏年輕時期放蕩不羈的性格可能或多或少受其影響；母親莫尼加 (Monique) 則堪稱所有基督徒的楷模，她對天主的敬虔信仰及終日誠心的祈禱，終於感化了奧氏的歸信。或許部分因為在此家庭環境下成長，奧氏從小便已活在兩種極端的張力之中：一方面深受情慾掌控，輕浮貪玩，易陷於聲色而難以自拔，以致他 18 歲時 (372 年) 即與情婦生下一名私生子；但另一方面，他對自己的墮落亦深感懊悔，從他的自傳《懺悔錄》³ 中，可以見出他深受情慾困擾的掙扎與痛苦，以及他極欲擺脫此苦的爭戰。

除了家庭因素的影響，奧氏的求學及經歷亦具重要的啓發要素。奧氏十九歲起便開始潛心追求哲學；並信奉當時的摩尼教 (Manichaeism)，雖然 382 年以後他便認為摩尼教不合真理而大肆批評起來。隨後他在迦太基、羅馬、米蘭等地教授修辭學；並於 385 年因認識了米蘭主教盎博羅削 (Ambrose)，開始接受基督教義的薰陶。兩年後 (387 年，奧氏 33 歲)，他在盎博羅削主教手中接受洗禮，而他母親也在同年病逝，令他深受打擊。同年，奧氏以健康欠佳為由辭去教職，回到了北非度隱居的生活，此後便獻身於基督教義的研究。391 年，他在群眾的請求下勉強地接受了主教的祝聖，成為神父。395 年，晉升為希波城 (Hippo) 主教，並由此產生了世界性的影響力。

² 有關奧氏之父的資料不及他母親的資料來得多，此處乃參《聖奧斯定傳》2~3 頁。

³ 奧古斯丁著，應楓譯，《懺悔錄》(台北：光啓，2001 年 3 月 14 版四刷)。

此外，奧氏幼年曾經歷了朱利安皇帝（Emperor Julian the Apostate）對基督宗教的壓制，以及狄奧多西（Theodosius，羅馬將軍，於379~395年任羅馬皇帝）的罷黜異教獨倡基督宗教。阿拉利（Alaric，370~410年任西哥德王，410年時征服羅馬）劫掠羅馬時，奧氏正值壯年。430年奧氏逝世時，蠻族汪達爾人（Vandals）正圍攻希波城⁴。

（二）著作概要

雅斯培（K. Jasper）形容奧氏的著作像一座礦山，寶石與金脈深埋其岩石之中，要研究他的全數作品，恐怕會要窮盡專家一生的功夫⁵。此處僅就奧氏的作品⁶概分三大類：早期在他成為基督徒以前，主要是以對話錄的形式探討哲學方面的問題；從他受洗到晉鐸期間，仍以哲學類的著述居多；但此之後，他終其一生陸續完成數量龐大的著作，則完全以基督教義與神學為主，有講道詞、信件、釋經類（尤其《聖詠》與《若望福音》）、教誨類（對新信徒的訓示、基督宗教學說與論叢），以及一些駁斥異端之作（包括摩尼教、白拉奇主義、多納徒主義等）。其中最重要的代表作有三：

⁴ 卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《奧古斯丁》（台北：自華書店，1986年初版），37~38頁。

⁵ 參閱：同上，39~40頁。

⁶ 由於奧氏著作繁多，此處無法備載。請讀者參閱：包達理著，劉俊餘譯，《奧斯定思想概論》（台南：聞道，1985年10月初版），365~373頁。在此〈附錄〉中，載有完整的奧氏著作中譯、作品年代與分期、不同版本及其編號等。

1. 《懺悔錄》（*The Confessions*，寫於主曆 400 年），奧氏以自傳方式充份展現出他一生中的靈性探索歷程，以及他如何在天主的引領下度其一生，充滿感謝與讚美。
2. 《論三位一體》（*De Trinitate*，寫於主曆 400~416 年），由聖經、信理神學及人學出發，論述天主聖三的鉅著。
3. 《天主之城》（*De Civitate Dei*，寫於主曆 413~426 年），以歷史方法全面說明基督信仰的內涵，主要目的乃為辯護信仰。

（三）思想背景：柏拉圖主義、新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

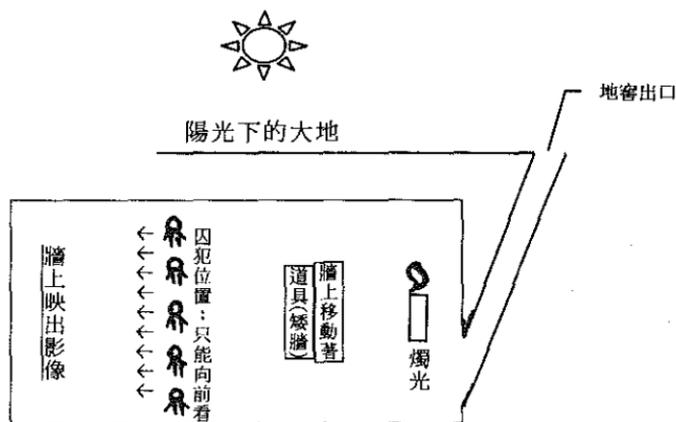
探究奧氏的思想發展，無疑尋求天主、渴望與祂合一，是他最主要的目標。但此目標並非一開始即明朗化，而更是他由對哲學的熱忱轉為信仰探尋與辯證的心路歷程。這段心路歷程，我們可由柏拉圖主義，乃至新柏拉圖普羅丁的太一哲學中，窺見奧氏思想的淵源及其重要的影響因素。

1. 柏拉圖主義

眾所周知，柏拉圖（Plato, 427~347 BC）奠定了西方哲學之根，與蘇格拉底、亞里斯多德並列為希臘三哲之一。在他著名的地窖比喻之說中，可以清楚地看出他的「觀念界」如何地影響了後世思想。茲將柏拉圖此重要的「分受」概念：善→觀念→數理→現象（感官）→幻影，以下列二圖表簡要示之⁷：

⁷ 鄔昆如，《西洋哲學史》（台北：正中書局，1991），85~143 頁；尤其見 97 頁。

(圖一) 地窖比喻



依柏拉圖的解釋，地窖就是我們所處的感官世界，地窖的燭光就如感官界的陽光（一如觀念界的觀念，但地窖裡的光照畢竟是有限的），而出了地窖的太陽就如「善」觀念，更確切地說，感官界的一切乃由太陽來照耀，觀念界的一切則由善觀念來統治。那麼，人要分辨其真偽影像，就必須先認清真實的次序，亦即：

		善	(太陽)	自滿自足者
可視的世界	觀念界	觀念 (陽光·陽光下的事物)	能滿足時空界， 但非自滿自足	
	時空界	數理 現象 (感官界；地窖中的 燭光與道具)	能使影子滿足， 但非自滿自足	
	影相界	幻影	本身就沒有獨立 的存在	

2. 新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

柏拉圖的「分受」概念，在後來以普羅丁（Plotinus, 204~269 AD）為代表的新柏拉圖學派中，視為是「太一」的「流出」（emanatio）。簡言之，普羅丁認為「太一」即一切的根源，它所流出的第一層是「精神」（Nous），精神再流出「靈魂」；靈魂一方面是精神體（因從 Nous 接受了理性），一方面又具物質性（使物質有其存在之型），所以是精神和肉體的媒介。普羅丁的「流出」並不像水，而像太陽一樣，陽光普照一切，但自身卻毫不損失。

普羅丁所建構的宇宙觀，顯然是承繼柏拉圖的思想，但其出發點卻更像是具有東方色彩的宗教經驗。因為他的內在經驗使他相信宇宙萬物之一體，且此一體性共有一個終極之因，此因無以名之，只好稱為「太一」。

既然太一是流出一切的終極原因，當然也是一切的最終歸宿。於是，普羅丁續用柏拉圖的「上升」（anodos）一詞，作為吾人達至人生最終目的之道。其實此上升，乃是一種「還原作用」，是「回歸太一」，換言之是宗教修行所必須的。上升的第一步，便是去除障礙，掃除我們內心的物慾、肉慾，然後才能「超升」，也就是從自身（肉體）的存在走向太一的過程。普羅丁認為，如果人類不設法忘記自己，就永遠脫離不了肉慾的束縛，也無法忘卻物質的世界；而只要內心尚存一絲物質的牽掛，就不可能有超升的實現，也就無法達至靈魂的得救⁸。

⁸ 參：鄔昆如，《西洋哲學史》，185~187 頁。

二、奧氏的天主聖三論

由上述我們已略可窺見奧氏的思想淵源。基本上，奧氏乃是將普羅丁的太一稍作翻轉，成了基督宗教的至上神天主。每一事物皆是根源於天主：祂是實有（reality）的本體，一切事物存在的根源；祂是精神（logos），即理知之光，為一切真理的來源；是善的本體，即一切善的根源。換言之，奧氏在吸收普羅丁的宇宙論、流出說、世界的美善（惡只是善的缺乏，並無實際的惡，而是善之存在中的虛無）的同時，還加上了自己對天主的直觀及他對聖經中天主的概念，而作了一些修改。

（一）奧氏聖三學說的發展

簡言之，普羅丁的太一（One）原本是超越存有、精神與知識的，奧氏卻將之轉化為太一本身即是存有、精神及知識的天主（God）；普羅丁的三位（超越存有的太一、存有的精神、世界的靈魂），奧氏用以解釋為基督宗教的三位一體（聖父、聖子、聖神）。所不同的是，普羅丁的太一是永恆不斷的流出精神與世界靈魂，奧氏的天主則非流出，而是創造世界，故世界有起始也有末日；普羅丁的太一是靜止的，人們須企求上升以歸向太一，而奧氏的天主觀則是主動降生、光照人類、恩賜聖寵，以救贖、聖化人類；此外，奧氏雖然認同柏拉圖學派「天主沒有任何形體，超越整個感官世界」的概念，卻也批評了他們不知有聖神存在的弊端。

綜合奧氏的天主聖三觀及其作用，可以綜合下列三點：

1. 天主是創造者，萬物存在的根源（創造之說）
2. 天主是智性之光，是萬物真理的源頭（聖言或真理之說）

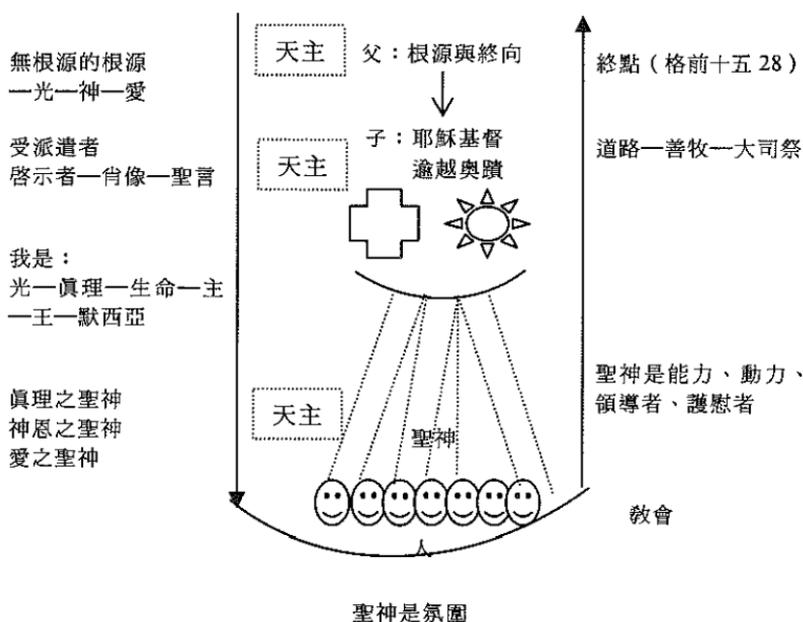
3. 由於天主的恩寵，祂是萬物善的本源（至善之說、恩寵論、我們賴以達至幸福之聖德的根本）

奧氏亦以這三層作用：「宇宙形成的原因」、「認知真理的光明」、「幸福的根源」，將哲學分為三科目：即研究萬有的物理學、研究真的邏輯學、研究善的倫理學。其實，奧氏的聖三觀存在於各個領域與層面中，是數不清的，諸如人靈魂中的：存在、理智、生活（*esse, intelligere, vivere*）；記憶、理智、意志（*memoria, intelligentia, voluntas*）；認識的基礎、存在的原因、生活的秩序；理論的真理、自然的起源、生活的幸福；在受造的自然界方面是：持久、差異、和諧；存在、認識、意志；在天主自身則是：永恆、真理、愛。

如此浩瀚、無所不在之聖三，很難一言以蔽之，在谷寒松《天主論·上帝觀》⁹一書中，為天主聖三之各個幅度作了一極佳的綜合，此一綜合恰可看出奧氏聖三觀由神至人乃至宇宙萬物之整體，也可看出他對後世神學發展的啓發。

⁹ 谷寒松，《天主論·上帝觀》（台北：光啓文化，2002年3月增修第三版），222頁。

〔圖二〕天主聖三綜合圖



（二）奧氏聖三學說的特色

1. 「一」先於「三」，「性體」先於「位格」

奧氏的聖三論通過士林學派，一直以來是西方 / 拉丁神學家們所共同遵循的方向，然其論三位一體的方向卻恰與東方 / 希臘教父相反，在教會歷史上曾引起相當多的討論，至今仍舊是爭議不斷¹⁰。簡言之，奧氏聖三論的特色乃是「一而三」：

¹⁰ 參：周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之爭：奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判〉，收錄於漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》（香港，1999），47~90 頁。

唯一的天主性存立於三位中；而東方 / 希臘教父則強調「三而一」：三位具有同一性體。

奧氏聖三學說的特色，重點在於「唯一的天主性分居於三者的位格上」，因而三位之間的平等關係亦較明顯，有別於希臘教父將重點置於「三位具有同一性體」上。由於東方 / 希臘教父把重點放在三個位格上，因而經常被指控有三神論的危險，故也不得不重新複述將重點放在聖三的根源—聖父之上，換言之，希臘教父在用天主一詞時，特別是指稱聖父，這在信理神學、尤其靈修的發展上均可看出東方教會強調聖父的至高與根本之端倪。

2. 充分運用各式奧秘的三一類比

此外，奧氏的聖三論特別愛用類比法來論述，亦是一大特色。在他的鉅著《論三位一體》中，充斥著各式奧秘的三一類比，其中又以「愛的類比」（愛者、被愛者、愛）以及「心靈的類比」（記憶、理解、意志）最為重要。

然而，類比僅就其父、子、聖神的對應關係而言，並非指向三神。因為父、子、聖神共享一個愛的社會，並享有一個意志的統一體，其本質、性體是一，而非三，故無三神論之疑慮：

「記憶、理解、意志，不是三個生命 (lives)，而是一個生命；不是三個心靈 (minds)，而是一個心靈；也由此可知，他們不是三個實體 (substances)，而是一個實體。」

「……記憶，被稱作生命、心靈及實體，是就其自身而言的；它被稱作記憶，則是相對於其他東西而言的。至此我也可同樣地說，理解和意志之被稱為理解和意志，是相對於其他東西而言的；而就它們本身來說，則都是生命、

心靈與本質 (essence) 。」

「因此這三樣東西是一個東西，它們是一個生命、一個心靈、一個本質；不管它們就其本身而言分別被稱作什麼，它們同時可被一起稱呼，不是複數的，而是單數形式的。¹¹」

3. 所有的對外活動，皆屬聖三的整體，也屬聖三的每一位

奧氏以「心靈的三一類比」來說明父、子、聖神的平等關係，以及互相滲透、彼此內含的親密關係。換言之，所有的對外活動，皆是聖三作為一個整體所發出的，同時也隸屬於聖三的每一位。奧氏反覆地強調，記憶、理解、意志三者作為一個整體，而每個個別的整體又等於另一個整體；也就是說，彼等於此、又等於三；就如聖父平等於聖子與聖神，也同時是父、子、聖神三者的總和。為此，三即是一，一即是三，它們是同一生命、同一心靈、同一本質。

「當我一稱呼我的記憶、智慧和意志，每一稱呼就個別地指每一項，但三個稱呼中...沒有一個不是被我的記憶、智慧和意志所共同說出的；如同三位一體共同發出父的聲音、子的肉身、聖靈的鴿子.....。那本身不可分離的三位一體，是由有形受造物的出現分離地彰顯出來，而且三位一體的運行，在那些個別彰顯父、或子、或聖靈的事上，是不可分離的。¹²」

¹¹ 奧古斯丁，《論三位一體》十卷十一章 18 號。

¹² 奧古斯丁，《論三位一體》四卷廿一章 30 號，見《奧古斯丁選集》，125 頁。

4. 以心理學出發，首開「內在關係說」來探討聖三

由上述奧氏在《論三位一體》中所運用的類比—記憶、智慧和意志，即已充分展現他由心理學出發來探知聖三的奧秘的方法了。基於人能夠記憶、能夠理解、能夠付諸行動，因而天主的自明性已在人的心靈裡印下了痕跡，而聖三的內在關係也可一覽無遺了。

除了運用類比法所探知的天主觀外，由心理學出發、探究宇宙萬物的痕跡，亦無不充滿了天主存在的自明性：「我曾問大地...海洋...深淵...大氣...天...日月星辰...它們對我說：『我們不是你的天主.....我們是祂造的』」¹³。因而為奧氏來說，沒有人能對天主毫無所知，天主的存在是一個很明顯的真理，使人不能置若罔聞。

雖然奧氏由天地萬物論及天主時，並以先驗理由來「證明」祂的存在，而只是指出祂的確存在的事實。如果要去認證天主是如何存在的，那麼為奧氏而言，便是「**人以其發現永恆不變、又高於人的真理**」為基礎來說明的。也就是說，人的理性發現一個更完美的東西，當我們的理性看到了在它之上的真理，並明瞭到這真理並非人所造，人只是觀賞者而已，所有的天地萬物、所有優美動人的自然與旋律...無不是祂所造的，也無不臣服於祂之下，這些在在都足以證明了天主的存在。如果在真理之上沒有永恆的存在，以之為真理的根源，則真理的性質無法解釋，因而奧氏認為天主的存在根本是自明的。

至此，我們可以看出奧氏以人學（心理學）出發、以類比的方式所開創出的天主觀了。基本上，這個建基於心理學的出

¹³ 奧古斯丁，《懺悔錄》十卷六章9節。

發點，不只局限於個體上，更是指向全人類，因為基於個體的發現只是整體人性，而奧氏的「高級心理學」¹⁴所探求的，是「天人關係」。換言之，是本性與恩寵相輔相成，其所建立的，是一套「有靈魂的心理學」。

三、奧氏的人觀¹⁵

奧氏的人觀，一反柏拉圖、奧力振及摩尼教的極端二元論，視「人是有理性的本體，由靈魂和身體構成」¹⁶。然而，靈魂與身體雖結合在一起，卻並不相混，因為靈魂乃是「內部的人」（homo interior），身體則是「外表的人」（homo exterior）。前者固然較為重要而優越，但身體亦具不可或缺的重要性。

縱觀奧氏信理神學的發展，可看出他一生努力地在一切受造物中尋找天主聖三的「痕跡」；而其中最明顯、最重要也最尊貴者，則非「人」莫屬了。然而，限於篇幅之故，此處探討奧氏的人觀，僅就人的靈魂作討論，因為正如奧氏自己所表明的：「我認為靈魂是一種本體，含有理性，用以管理身體的」¹⁷。換言之，奧氏雖然肯定身體，但其善的程度不同（身體乃受靈魂的支配），而且其實奧氏的靈魂觀廣義地說，亦可包含整個

¹⁴ 參：蓋雷，《奧斯定哲學導論》（台南：聞道，1985年4月初版），276頁。

¹⁵ 筆者在此採用「人觀」，而不用「心理學」一詞，乃因當代人對心理學的認知過於偏狹，且所探討議題多半在處理一己的情緒問題與人際關係上。但榮格與奧古斯丁所建立的心理學，卻涵蓋全人的各個層面，包括身體、心理與靈性層面，且它們皆擁有共同的源頭。為此，本文將以人觀代替心理學一詞，來作一對話。

¹⁶ 奧古斯丁，《論天主聖三》十五卷七章 11 節。

¹⁷ 奧古斯丁，《論靈魂之大小》十三 22，388 年。

生命。故以下我們便由靈魂此一層面出發，來探討奧氏人觀的特色。

（一）人的靈魂即天主的肖像

奧氏的人觀全然建基於人的受造觀念及天主的恩寵之上；換言之，靈魂由天主而來，靈魂即是天主的肖像，但卻非天主的本體，故有其本質上的差別。

奧氏根據《創世紀》一 26~27：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……天主於是照自己的肖像造了人」的信念，加上他由哲學（尤其新柏拉圖主義）所受的影響，指出人的受造如同「受印」一樣，得天獨厚地得到了天主的肖像，而有別於其他的物質。奧氏用了各式各樣的比喻來解釋「肖像」所具有的內涵，如鏡中之像、幣上頭像、蠟上的戒指印等等，這些在在都顯出一種接受與給予之同與不同的關係—亦即「印」或「映」的關係。由於「印者」把自己的形印在「被印者」身上，因而我們可以由被印者看出印者的部分性質了。

「但那因上帝的形像受造，並不與祂同等，因為不是被祂生的，而是被祂造的……他（人）之為形像，乃是『按照形像』而被造。……由於人與上帝是不同等的，而人是按照『我們的』形像，故人是三位一體的形像……¹⁸」

於此，在「印者」與「被印者」的關係下，我們可以肯定幾點奧氏人觀的重點如下：

¹⁸ 奧古斯丁，《論三位一體》七卷六章 12 號，見《奧古斯丁選集》178~179 頁。

1. 靈魂的起源與性質：無庸置疑，人是天主所造；但非天主所生，所以本質有別。換言之，人是天主的類比項，而非等式。
2. 雖人人與天主並非等式，但人可藉由類比的方式認識天主、理解聖三；因為人的靈魂即是天主的肖像，留有天主的印記，人也是三位一體。
3. 奧氏希望建立一套「有靈魂的心理學」，以此強調本性與恩寵的相輔相成，因為靈魂有神性的內居，這是使靈魂修煉和超升成為可能的最重要因素。
4. 而且奧氏所建立的此門「有靈魂的心理學」不只局限於個體，而是指向全人類，因為在個體中所發現的，其實是整個人性，是全人類皆然的共通特質。
5. 對靈魂的認知乃是領人認知天主的關鍵。雖然奧氏的目標乃是為領人認知天主，且天主論才是奧氏學說的頂點，但其實愈深入自己，認識自己愈深，則愈能認知天主。雖然他也不斷強調我們對於天主認識的限度，因為有限的設想和言語不能徹底探索無限。

雖然奧氏援引創一 26 的聖經依據，更重要的是為說明天主三位一體的緊密關係。然而他所建立的「有靈魂的心理學」，首開以心理學解釋聖三的歷程（procession），使得人的尊貴價值、靈魂的優越地位，在後世造成無窮的影響與啟發，著實貢獻不少。

(二) 靈魂的三位一體：記憶、理解、愛

奧氏除了由「靈魂即天主的肖像」來建構他的人觀外，還從人及宇宙的「痕跡」來探尋天主聖三所留下的印記；換言之，尋訪聖三及其痕跡是一體兩面的，缺一不可。此種「由被造物來推知造物主」，是奧氏慣用的「以理解尋求信仰」的方法，以下我們僅就奧氏所尋找到的聖三痕跡，整理如下表：

〔表一〕奧氏的人觀與天主聖三對照表¹⁹

	父	子	聖神
天主本身	01 最高實在 02 真正的永恆 03 永恆 04 永恆 05 永恆 06 父 07 萬物之源	最高智慧 永恆的真理 真理 真理 理象 (species) 肖像 美	最高美善 永恆又真的愛 意志 幸福 實效 (usus) 恩惠 (munus) 欣悅
在一般受造物內	08 統一性 09 實在 10 存在 11 存在 12 物之結構 13 物之所以然 14 天性 15 物理學	形象 知識 知覺 具形 其區別 果然 教育 邏輯學	秩序 二者之愛 願意 遵行秩序 其適應 其所安 效用 倫理學
在人的感性部分	16 所見之物 17 記憶	外官之視覺 外官之視覺	意念 願望
在人的心靈部分	18 存在 19 心靈 20 記憶 21 天賦 22 對天主之記憶	領悟 意識 智力 學識 對天主之領悟	生活 愛情 意志 造詣 對天主之愛情

¹⁹ 包達理著，前引書，159~160 頁。

由上表可見奧氏的人觀，完全是與天主聖三相契合的：人靈魂中每三個一組的各種屬性一如存有、認識、自由意志一即是天主聖父、聖子、聖神的三合一的肖像；而人內在的三種能力—精神（記憶）、言語（理智）、愛（情意）—亦是天主聖父、聖子、聖神能力的內化。

爲此，人的受造，與天主、與宇宙其實是爲一體，可彼此相通又相映。換言之，天地人即使本質不同，卻可互通；人的心靈既可向下俯視塵世之物，又可以向上仰視永恆的存在；既可沈淪，也可以依靠神恩回應與超升。吾人靈魂所具有的能力，便成了我們信仰與靈修的途徑了。

四、奧氏的聖三靈修觀

從上述奧氏的天主觀到人觀中，我們已可窺見奧氏的聖三觀乃是天人相通、合一的一個整體，有其天人相契合的脈絡。故此，有人將他的聖三神學稱爲「心靈三一論」或「內在三一論」或「主體三一論」²⁰。姑且不論此論點的利與弊，亦即歷史上神哲學家的批判與爭議，此處單就奧氏的聖三論來探究其靈修觀，不難發現無論是「心靈」、「內在」或「主體」，已然點出了奧氏聖三靈修的出發點一向內探索即是向上超升；人開發自己越深，則內在主體也就越完整，而也就越能感受到天主的臨在與超越性。因爲「天主比我的內在更內在，對我比我對自己還親密」。

以下，我們便就奧氏的靈修觀發展爲出發，一步步探索奧

²⁰ 參：周偉馳，前引文，72 頁。此文稱奧氏所代表的西方聖三論「心靈三一論」或「內在三一論」，以有別於東方教會主流的「社會三一論」或「關係性的三一論」。

氏如何向內深挖，最後在靈魂深處中，與天主恩寵相會合，終至與聖三共融，達「一體性靈修」的目標。

(一) 奧氏靈修觀的發展

奧氏的靈修觀發展一如他的一生，由早期著重人性、著重哲學，乃至對天主信仰的體驗更深後，轉而著重靈魂超升中天主的恩寵與智慧的指引。奧氏靈修觀的發展日益完善，以下我們分由早期、中期、晚期三階段，來說明奧氏「返身內求，明心見神」以達至天主智慧的靈修之路。

在他的早期之作《論靈魂之偉大》(388年)中，他首度以靈魂趨向天主的七階梯說明這段路程：

1. 肉體的激活 (animation of the body)：靈魂給予身體生命的活力，但此生命相當於植物性的生命。
2. 感官的生命 (sense life)：靈魂透過感官認知外物、世界，相當於動物性的生命。
3. 理智的生命 (intellectual life)：靈魂在生活藝術中合理指導人的行爲，雖是有限的理智，但已是超越感官和物質的精神體在指引人的生活。
4. 人的精神與道德成長 (virtue or moral effort)：默觀生活的開端，可分辨事物的好壞，並戒除驕傲、尋求天主。
5. 平靜、安穩 (tranquility)：靈魂靜息於和平與喜樂之中，煉淨了肉身情慾。
6. 進入光明 (entrance into light)：靈魂將注意力定於最高之相 (vision) 上，以此適應真理的光照。

7. 沈思 (contemplation) : 靈魂陶醉於真理的莊嚴肅穆之中，完全浸淫在天主的愛、喜樂、真理之中。

到了中期 (400~416 年)，奧氏發展出心靈趨向天主的三階段之說，後來廣為西方中世紀靈修神學所採用：

1. 從物質世界 (包括身體) 中撤出，克服私慾、偏情。
2. 注意力集中於靈魂的非物質因素上，修行信望愛三聖德 (尤其愛德)。
3. 注意力移至高於靈魂的天主之上，行「成全」之路，尤重祈禱。

簡述這三階段的模式即是：由外在於心靈的物質世界，到內在於心靈的本性之中，再到高於心靈之上的天主。在奧氏的《懺悔錄》中，諸如此類的描述比比皆是：

「聽到忠告，我就回頭，在您 (天主) 指導之下，到我心靈深處。我之所以能做到這點，完全依靠您的指導。……這另一性質的光... 出人意料的東西... 絕對不是在我心靈之上。²¹」

奧氏的晚期 (418~429 年) 則在反對白拉奇主義之故下，越來越強調天主恩典的決定性作用。換言之，心靈之所以能夠「超升」乃至與天主合一，全憑天主的恩寵。因為恩寵「下降」，所以心靈能夠「上升」，但人仍需通過美德、信仰、尤其意志和愛的步伐來亦步亦趨地接近天主，因為「明心」才能「見神」，如果心處愚昧之中，如何認識天主、走向智慧呢？

²¹ 奧古斯丁著，《懺悔錄》，142 頁。

「心靈的這三一（指記憶、理解、愛）是天主的肖像，這並非因為心靈記得它自己、理解它自己、愛它自己，而是因為它能記得起、理解到、並愛它的造主。當它能做到這點時，就是智慧的，若它不能做到這點，即使它記得並理解並愛它自己，心靈也是愚蠢的。……簡言之，讓心靈崇拜神，這神不是受造的，這神讓心靈能夠認識祂，並使心靈分享神成為可能的。因此之故經上寫道：『看哪，敬畏上主就是智慧』（約廿八 28）。²²」

至此，我們已由奧氏「理解以尋求信仰」走到了「信仰以尋求理解」之真義了。奧氏的至理名言：「您明瞭吧，好使你相信；您相信吧，好使你明瞭」（Intellige, ut credas! Crede, ut intelligas!）融會了哲學與神學語言，也融會了心靈與天主的智慧。「信」與「知」的相輔相成，遂成為奧氏靈修路徑中一個重要的會合。

（二）返身內求，明心見神

既然「信」與「知」相輔相成，奧氏的靈修觀可謂是建構在「知己」與「知神」的兩大主題上：知己是知神的出發點與立足點，而知神則是知己的目的和根本意義，套句古人說過的話：「知己若不知神則盲，知神若不知己則空」。

其實，新柏拉圖主義早已提出經由「人的理智的內視，返身而誠，可達於太一」，普羅丁亦曾提出「知己則亦知其源」（《九章集》6:9:7:33f）。因為靈魂或心靈乃是太一等質的延伸，二者雖不能等同，但卻是連續體，故可由知己而知天。奧

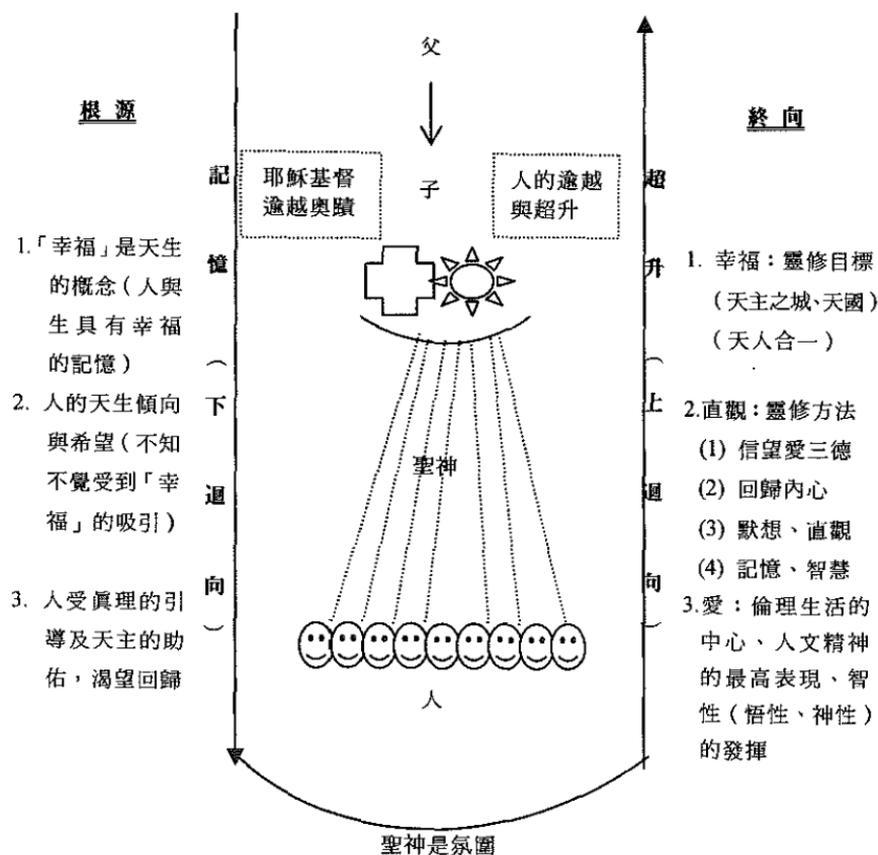
²² 奧古斯丁著，《論三位一體》14:12:15。

氏顯然是同意並繼承了普羅丁的這個思路，但強調人的本質與天主不同，必須從不斷地變化本性，以仰望天主這神聖、永恆、不變的「他者」。

人的理智既然是出自天主的肖像，因此若要認識天主，必須先知己；而欲知己，又必須先擯除一切外界事物的形形色色，以及感性知識，而專注於自身之內的「絕對真理」，進而「超升」達至天主的智慧中。簡言之，就是「返身內求，明心見神」。

這段「返身內求，明心見神」以達至天主智慧的靈修之路，在奧氏龐大而又鉅細靡遺的聖三信理神學中，可謂是完整的一個整體，不可分割。筆者簡單地整理為下圖，來看奧氏的靈修與信理是如何整合為一、「信」與「知」又是如何相輔相成、以達「回歸根源與終向」之目的。

〔圖三〕天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑



此圖乃結合奧氏的天主聖三論、人觀、靈修學共冶一爐。由天主恩寵的「下迴向」中，所有的人皆蒙受真、善、美的「記憶」，這是天生的概念，也是人性受吸引的自然傾向，因而我們才得以「超升」。只要我們毫不自欺而願「返身內求」，即可當下自明吾人本性中渴望回歸之心；而且我們確實也必須回

歸，心靈才能得著真正的安寧，達到真正的幸福，亦即「明心見神」的靈修體驗。

此外，這段「明心見神」的靈修之路，除「返身內求」外，還具有「當下自明」的特性。奧氏在人的心靈中找到了天主聖三的類比與痕跡—記憶、理解、意志（或愛），又由於「三位」實是「一體」，所以內在的人=心靈=理解=記憶=愛。為此，奧氏在認識論上指出，心靈在進行任何客體化的認識活動時，同時也在進行著對自己的內在理解，並且愛著自己、惦記著自己。所以當吾人爲尋求天主而回歸內心時，這內在的記憶、內在的理解、內在的愛，具有像禪宗所謂的頓悟般，當下即可自明地體悟，原來我們與天主是爲「一體」。

（三）人的自由與天主的恩寵

當然，與天主結合爲一體，必須是雙方面的配合，人的自由意志與天主的恩寵共同結合，使「超升」成爲可能；但其中，又以天主的恩寵爲首要。奧氏曾指出：「一切受造物的意志，都普遍地受到天主的牽制」；「若沒有天主，你的自由一無所能，它無時無事不是繫於天主」。

包達理結合了吳庫伯神父的奧氏學說，綜合整理了奧氏恩寵論的三個主要關鍵點：（1）人是自由的；（2）沒有恩寵，人什麼也不能做；（3）自由不能阻礙天主的決定（此乃協調上述兩點的矛盾）²³。

關於自由，奧氏早年在駁斥摩尼教時，曾不遺餘力地維護自由；但晚年爲駁斥白拉奇主義「人的自由無所不能」的說法，

²³ 包達理，前引書，224~259頁。

奧氏則反駁：「你的自由一無所能，它無時無事不是繫於天主」。其實奧氏真正要說的是：一切的德性都需天主的恩寵。並非人的意志「無力」實現，而是因為缺乏恩寵，意志「將不願意」實現。雖然此處引來許多自由、罪惡與救贖之間的預定論爭議，但由於不是本文主題，此處不擬進入探討。

天主是最高原因，是一切善的根源，是道德造詣的源頭，也是人得救的根源。故沒有天主的恩寵，沒有一個人是善的。然而，天主深情的預許，已將真善美聖的恩寵賜予給人。為此，奧氏將恩寵概分為「本性德性之恩寵」及「有益於得救與超性行為之恩寵」；二者皆是天主置於人心內的恩惠，但前者為道德行善的動機作預備，是所有教內教外之人皆享有的，後者則只有部分願意在信仰內成為「天主子女」的人所享有。

那麼，究竟在走向天主智慧、漫漫的靈修之路上，我們是如何受天主恩寵的引導呢？透過包達理的整理，我們此處抽出其中恩寵作用方式的三條原理來說明奧氏的說法：

恩寵作用方式的第一條原理，乃是「意志的心理觀」：也就是說，意志在作決定時，必須有其動機以及投射的對象，而我們通常是受到「善的吸引」，然後採取行動，而這，就是天主特權及作用之處，因為天主就是善的根源。所以，我們之所以能行善，而且有自由行善，能受善的吸引，此即恩寵的第一原理。

第二條原理的作用方式是「智能的心理觀」：奧氏看出人並非自己最初思想的主人，換言之，人會因為外界的變化或因因果關係等，影響自己的思索方向；然此並非「偶然」，乃是天主的啓發在人心靈內部的作用。因為「誰也不能掌握什麼會進入自己的心思，但同意與否則在自己的意志」（《論精神與文

字》卅 60)。

第三條原理的作用方式是「天主的智慧」：天主不只能隨意操控意志的啓發或吸引力，而且在選用本性或超性啓發的作用之前，祂已知道意志將對每一啓發所起的反應為何了。換言之，並非天主轄制人的自由，而是天主的預知能力與智慧超越了人的有限。

至此我們可說，天主的恩寵超越人的自由，在靈修生活中天主已運用了祂的智慧（因為祂知道什麼最適合我們），予我們足夠的恩寵。但恩寵並非決定一切的因素，還須人的回應與配合，因此奧氏提出人在現世生活中應遵循「信望愛」三聖德的態度，並且強調「信德若無行為是死的」。為能讓天主更能在我身上發揮祂的恩典，使天主能藉我祝福他人及世界，我們應努力削減自己的主張，讓自己的德性配得天主的恩寵，因為「誰獲得自己的性命，必要喪失性命；誰為我的緣故喪失了自己的性命，必要獲得性命」（瑪十 39）。

（四）奧氏聖三靈修的目標：幸福就是擁有天主

奧氏在《論自由意志》卷二 41 節指出：「正如身體的整個生命是靈魂，靈魂的幸福生命則是天主」。這是生命次序的原理，身體要服從靈魂，更重要的是，靈魂要服從天主，因為天主是靈魂的生命。

靈魂嚮往天主，需要在真理或聖善的層面上，靠天主恩寵而實現。為此，信仰（而非哲學）是聖三靈修的根本。

基於奧氏的聖三觀是無所不在的，人的整體存在、生活的各個層面、我們對事物的理解，當然也就無所不在聖三的氛圍中，也就是內在於吾人靈魂內的三位一體之中。我們若是明瞭

這點，便越認識真理，也就越接近天主，當然也就越幸福。換言之，認識真理＝擁有天主＝幸福，三者不但具有連帶關係，同時也是我們生活與靈修的基本追求與目標。

奧氏的幸福觀我們可由兩個層面來談：其一在團體幅度上，是天主親自創立、治理、掌權的「天主之城」（天國）得以實現。奧氏的天主之城不同於柏拉圖的理想國（理想的政治體制、好的世俗國家），其真意在於：凡追隨基督和真正崇拜天主的世上公民，皆可在此岸、此生組成天主的城邦，換言之，天主之城乃是「按照天主而生活的民族共同體」，相反於「地上之城」是按其肉體（自然人）的本性而生活的人和國家²⁴。

其二在個人靈修上，由全人觀點出發的幸福則是體認聖三內在於靈魂中的事實，用今天的話來說即是「天人合一」。由於奧氏的人觀與聖三全然是一體的，靈魂即是天主肖像，因而人本質性地具有神聖性與超越性，得以超升日漸完善。這是天主普施的恩寵。為此，靈魂與天主合一不但是可能的，而且是必須的。如此的神秘經驗可謂是基督徒靈修的終極目標。因為幸福無非就是對天主完全的認識、合一。

至於追求幸福可有方法可循嗎？尋求智慧、認識真理，乃是關鍵，這也就是奧氏「理解以尋求信仰；信仰以尋求理解」之道。奧氏曾指出，無知與軟弱是犯罪的兩個重要原因²⁵，而

²⁴ 依此觀點進一步探討，便涉及了奧氏的教會觀。簡言之，奧氏認為世人皆潛在地具有雙重公民的身分（同時隸屬地上之城及天上之城），而其教會，便是此二城邦的橋樑，是不可見的天主之城的人間範本，是以基督為首領、由天主召聚其子民的場所，人必須進入教會才能蒙恩得救贖，以進入天國。

²⁵ 奧古斯丁，《教義手冊》八十一章，見《奧古斯丁選集》455頁。

人最大的無知（愚昧）便是對天主一無所知，因此自以為是的人是最愚昧、可憐的，反倒是承認自己軟弱的人還比較聰明，因為「敬畏上主就是智慧的開端」（箴一7，伯廿八28）。為此，真智慧必是敬畏天主、認識天主，而認識天主便是擁有天主，這就是生命中最大的幸福——與天主合一。

此外，奧氏認為人的心靈藉以認知天主的基本根據，即所謂的「心靈之光」²⁶——心靈對自己存在、生活和思想的覺知，進而反映出超然真理的存在。當然，為奧氏而言，這覺知的根本原理是天主的恩寵所光照下來的，故此心靈之光的覺知，是「悟性的」，是「直觀的」。心靈真理透過直觀而覺知，體驗到天主的內居與光照，在聖神的推動下與天主結合為一，此神秘經驗便是擁有天主、擁有幸福。

結語

William Johnston 曾於《無聲之樂》中指出：「神修的作用，無非把人已經據有的引發出來而已」²⁷。奧氏為使自己更能認識天主，不斷地向自己的內心去挖掘，其深度之深，恐怕至今還是少有人可以超越的。這段「內省」之路，不僅幫助了他（及我們）找到了天主，同時也開闢了一條人觀（心理學）與認識論的新動向，為我們今日所有的基督徒而言，已然開啓了一段內在神聖之旅；而且就本文所談的三一類比而言，也已根本性地影響了後世無窮深遠。

奧氏的著作及其信理神學極其龐大，要為之綜合整理其聖

²⁶ 蓋雷，前引書，224~227, 261~265 頁。

²⁷ William Johnston 著，《無聲之樂》（*Silent Music*，劉河北譯，台中：光啓，1980年二版），54頁。

三靈修觀，必須承認本文所作的仍是極其有限。本文走筆至此，作一小結可說：奧氏的靈修觀與其信理神學其實是一體的兩面，亦即「知行合一」，靈修與認識天主是不可分割、相輔相成的；而且向內探索即是向上開發，因為天主是既內在又超越的。唯其知與行共同結合，才可能擁有真智慧、真幸福，達「天主之城」（天主掌權的團體幅度）與「天人合一」（擁有天主的個人幅度）的靈修目標也才有其可能。

套句田立克的主張，在任何認知行爲中，即已包含了認知者與被知者的結合一體了，而當知識即是結合時，主體與客體的鴻溝即被打破了，神秘經驗於焉產生。當然，這種知識不是屬世中以功利與實用主義掛帥的知識，這種認知形式其實是「愛」，是一種深刻的體驗，具有存在的幅度，因而能夠使人被更新、能使人更開放。奧氏「知行合一」式的靈修即屬此類；而他這段知行合一之路，也就是他終生所奉行的「信仰幫助理解，理解幫助信仰」之路。

我要看見天主

加爾默羅會 譯¹

本文以大德蘭、小德蘭、十字若望等人的作品為基礎，細談加爾默羅會靈修的中心理念。作者首先談天主臨在於靈魂內的狀態，而後敘述靈修生活逐步內化的過程，最後達成與天主結合的靈修目標。

當聖女大德蘭還只是個小孩子時，帶著她的小哥哥羅瑞格（Rodrigo）要去伊斯蘭教的國家，希望能被砍頭致命。這二個逃亡者被叔叔追回，帶他們回家去。焦急的雙親質問為什麼要逃走時，帶頭遠征的小妹妹德蘭回答說：「我走，是因為我要看見天主，而看見天主我們必須死。」小孩的這個回答顯示了她未來一生的追求—她靈魂內幸福的苦難²。德蘭要看見天主，爲了要找到天主，她甘心樂意邁向英豪的冒險和不知之地。

¹ 本文譯自 P. Marie-Eugène, O.C.D., *I Want To See God—A Practical Synthesis of Carmelite Spirituality* (Westminster, MD: Christian Classics, 1986), pp.16~32. 本文譯者：加爾默羅會，在新竹縣芎林鄉及台北縣深坑鄉各有一會院。

² 德蘭七歲時說的這句話，可以和聖多瑪斯相比較，小多瑪斯常常問的一個問題是：「天主是什麼？」這兩個小孩子都尋求天主，但不同的渴望指出他們的不同道路，雖然如此，卻是殊途同歸：多瑪斯要知道天主是什麼，他將窮盡畢生之力，在信德和理智的光明中埋首研究，成爲信理神學的泰斗。德蘭要「看見」天主，用盡她所有的領悟力來擁有祂，即使是處於隱晦之中，爲的是和祂結合；她將成爲導向神化結合內修生活的導師。

由於找不到人來使她「為主而殉道」，她只好採取其他途徑尋求看見天主。首先，她願意作個獨居隱士，她告訴我們，她常常在「家中的果園裡，蓋個小小的獨居室，我們堆積小石塊，不過，馬上就都倒下來了」³。

然而失敗沒有使她灰心，反而更確定她的追尋。這一次，她邁向加爾默羅降孕隱院；又有一位小哥哥陪伴她的追尋，這次是安東尼（Antonio），德蘭說服他成為道明會士。入會修道後，當德蘭仍是個初學生時，天主賜給她短暫的結合恩寵，向她顯示自己的臨在。這些相遇愈發增加她的渴望：

「獲得如此大恩之後，靈魂滿懷焦思，切望完全享有賜恩的天主，她的生命變得純真透明，雖然有著愉悅的折磨。」⁴

這個愉悅的痛苦增加，對聖女指出她必須尋找的方向，她寫道：

「祂隱藏的地方，要記得聖奧思定如何告訴我們，他在許多地方尋找天主，結果是在他自己內找到祂。妳們認為這事沒什麼重要嗎？一個常常分心走意的靈魂應該知道這個真理，也要發現，為了和她的永生聖父談話，並在祂內得到歡愉，靈魂不必上到天堂……我們不必身插雙翼去尋找祂，只要找個獨居的地方，注視著祂臨在我們內。」⁵

現在，德蘭轉變方向看見天主，亦即朝向她自己的靈魂深處。整個德蘭靈修就在於此一行動，轉向臨在靈魂內的天主，

³ 《生命史》1。

⁴ 《靈心城堡》5，6。

⁵ 《全德之路》28。

尋求與祂完全結合。我們要來探討其中的每一個本質因素：一、天主在靈魂內的臨在，這是基本真理。二、靈魂的逐步內化，這指出行動。三、與天主的深度結合，這是終點。

一、天主臨在於靈魂內

德蘭開始寫《靈心城堡》時，有個神見，她看見天主臨在於人的靈魂內，她認為這是最重要的：天主在中央，在七個住所的當中，祂是城堡的至高真實；祂是城堡的全部裝飾。祂是靈魂的生命。她是灌溉靈魂的泉源，「沒有祂，靈魂就會枯萎荒蕪」⁶。祂是照耀靈魂的太陽，溫暖的陽光使她產生善工的美果。靈魂如果離開祂的影響，自會失去她的光輝美麗和豐盈的果實，因為「我們做的任何好事都有其根源，不是來自我們自己，而是出自泉源，這棵樹，亦即靈魂，就種植在泉源裡，而且也出自那太陽，祂放射光輝照耀我們的工作」⁷。此外，靈魂是爲了天主而造的，她無非就是天主的「樂園」⁸。

城堡內天主的臨在不是個標記，或想像的創造品，這是一個真實。天主真的居住在那裡。關於這一點，聖女大德蘭確信不疑。不過，對自己神秘經驗的這個內在確信，從未令她滿足⁹。這是有關天主居住人靈魂內的真理，將成爲她整個靈修教導的基礎，所以她更有理由不以之爲滿足，她需要信德道理和神學結論的保證。

德蘭詳細地探詢。我們來聽聽，尙未得到結論之前，她所

⁶ 《靈心城堡》1, 2。

⁷ 同上。

⁸ 同上。

⁹ 《靈心城堡》5, 1。

說的求教的理由，我們會瞭解她對此事的看重：

「起初有件事我是無知的；我不知道天主就在萬有內。我覺得祂如此地臨在時，我以為這是不可能的，我不能不相信祂在那裡，因為這幾乎是確實的，我一直意識到祂的特別臨在。無知的人告訴我，天主只是藉著恩寵而臨在，為此，我繼續地感到很不安。有一位榮福聖道明修會的會士，他是個非常博學的人（Fr. Baron, O.P.），解除了我的疑難：他告訴我，天主確實是臨在的。¹⁰」

我們要試著重新展現這位博學會士的教導，甚至借助於該多瑪斯傳統所作的深入探討，使之更形完整。

天主臨在於義人的靈魂內，有兩種方式，兩者相輔相成，我們稱之為「主動的廣泛臨在」和「對象性的臨在」。

1) 主動的廣泛臨在

純神是沒有身體的，不佔有空間，所以說，他們處處都在。例如我們的護守天使，雖然沒有身體，但卻很靠近我們，因為他以屬神的方式，在我們的感官和理智上活動，幫助我們。為此，屬神的活動配合其能力，延伸到不同的地方。

天主是無限的存在，祂造生萬物，祂必須以繼續不斷的行動支持受造物，好能維持其存在。如果天主停止一秒鐘不加以維護，亦即所謂的繼續創造，受造物必會化為烏有。天主以其「聖言」的德能創造維持萬有。聖保祿宗徒說：「萬有都賴祂而存在」¹¹。所以，天主是以其主動的德能處處臨在。導致真實臨在的這個「德能的臨在」屬於「廣泛臨在」的名稱之下。

¹⁰ 《生命史》28。

¹¹ 哥一 17。

廣泛的臨在，普遍且主動地臨在於萬有，產生各種效果，並以不同的程度分享天主的存有和天主的成全。在沒有生命的受造物上，刻劃著天主的簡單形象，只留下一點蹤跡，聖十字若望在《靈歌》中說：「祂匆匆路過。」在人身上所刻印的是真正天主的肖像。天主的嘔氣賦予其手造的泥土生命。恩寵，亦即分享天主的神性，這也是廣泛臨在所完成的工作，而且是至高的工作。因此，所產生之效果的不同性質，從只是天主的蹤跡到分享天主的神性，都不會改變廣泛臨在的模式，在各種不同的呈現中，仍保持相同的臨在，而且多少也是天主神能的尊貴顯示¹²。

所以，天主本質性地臨在於義人的靈魂內，天主賜給他本性的生命，和超性生命的恩寵。天主維持我們的生命，但卻不像母親餵養和用雙臂懷抱嬰兒；天主透徹我們，包圍我們。我們的生命中，沒有一個微分子內沒有天主；我們的肢體或官能，沒有一個動作不是祂賜予活力的。天主圍繞我們，甚至到此地步，比我們自己的靈魂還要親密和深奧。天主是我們靈魂的靈魂，是我們生命的生命，可以說，我們沉浸在最偉大的真實中；天主以祂主動的臨在和活生生的德能，徹入我們的所有，和我們的所是：「我們生活、行動、存在，都在祂內」¹³。

2) 對象性的臨在

正如我們已經看到的，藉著廣泛的臨在，在靈魂內產生的恩寵，這是分享天主的神性，吸引靈魂進入聖三生命的交流中，

¹² 天主臨在於受造物的不同模式，不是因為天主賜恩的不同，而是因為祂和受造物的關係不一樣。

¹³ 宗十七 28。

有如天主的子女。所以，這個恩寵在靈魂和天主之間建立了新的關係，和廣泛的臨在清楚有別。

由於天主的廣泛性，祂臨在於靈魂內，維持靈魂，且使她豐盈，不過卻留給靈魂有她自己的恩賜。天主在靈魂和祂自己之間建立造物主和受造物的關係。然而，藉著廣泛的臨在，恩寵瀰漫滲透靈魂，賦予靈魂德能，在天主的恩賜下行動，回報天主，使靈魂直接認識天主，如同天主認識自己，愛天主如同天主愛自己，擁抱天主如同靈魂的父親。在靈魂和天主之間建立相互的友誼關係，和子女的關係。

因此，藉著廣泛的臨在，天主充滿靈魂，但祂在那裡如同一個陌生人。至於那因恩寵而豐盈，使恩寵成為行動的靈魂，天主把自己有如朋友和父親給她。因著廣泛的臨在，天主用祂的工作顯示祂的臨在和本質。至於對待「藉恩寵成為祂子女」的靈魂，天主打開祂的親密生命，祂在聖三內的生命，讓靈魂進入分享祂的生命，就像是祂真正的兒女。藉恩寵而產生的這些新關係，相稱於一種新的神性臨在模式，我們說是「對象性的臨在」；因為在這個新關係中，天主被直接擁抱，作為我們認識和愛的對象¹⁴。

對象的臨在和廣泛的臨在，在義人的靈魂內彼此互補，絕不互相排斥。天主在這靈魂內，彷彿在祂揀選的世上宮殿，因為「祂歡樂於和世人同居共處。」天主以祂的恩寵惠賜靈魂超

¹⁴ 就像本性事物的本質，相稱於我們本性的理智；所以天使的理智和精神的本質相稱；為此，充滿恩寵的理智，在天主內分享天主的理智，直接相稱於神的本質，由此而相稱於天主的單純行動，神性的存有，天主使祂自己被靈魂的理智領悟，有如祂自己內。（John of St. Thomas, quoted by P. Gardeil）。

性的生命，祂通傳自己的生命給靈魂，好似父親對待自己的孩子，並且以祂的生命，讓靈魂分享祂的秘密和寶藏。這個靈魂，由於分享神性的生命，已經成為天主的孩子，能夠接受她的天主為父親，並且以子女的孝愛之情愛祂。

關於天主實體性居住在靈魂內，祂在那裡顯露的愛情活動，靈魂和天主間兒女的關係，聖經中以明確和迷人的話告訴我們這些奧秘，讓我們看見其中的親密，聖保祿寫給格林多人說：「難道你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神居住在你們內嗎？天主的愛已經藉著聖神傾注在我們心中了」¹⁵。聖若望也為我們保留了這句話，即最後晚餐後主所說的：「誰愛我，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所」¹⁶。

¹⁵ 格前三 16。在靈魂內天主的臨在及聖化的工作，雖然其同屬於聖三三位，但特別宜於歸屬聖神。事實上，聖神是聖三懷中的愛；天主藉著愛而分施恩惠給靈魂，那麼，由愛而來的聖化工作特別屬於聖神。

¹⁶ 聖三在靈魂內的臨在，與領聖體時的聖體臨在，可以作一比較：

聖體的臨在	聖三的臨在
耶穌基督：人性和神性藉二性一位的結合，結合於聖三的位格內。	聖三三位。
麵酒形下局部的臨在。	透徹整個存有的各部分。
隨著麵餅和酒的附質而消失。	和恩寵一樣恆久。
給予耶穌，唯一的中保，經由祂的祭獻而分施神性的生命。	給予生命、行動、存有和恩寵。

3) 對象性臨在的地方是靈魂的中央

《靈心城堡》開頭的神見中，天主臨在於靈魂的最深處，在「**最中央，是君王所在的住所或宮殿**」¹⁷。確實沒錯，天主遍佈人體內的各部分。那麼，天主臨在的處所，難道不是一個純想像的虛構嗎？只是出於要合理化並說明靈魂歸向天主的行動而已，不是嗎？我們有很好的理由，不必作如此的設想，因為聖女大德蘭已經使我們習慣於更客觀的象徵論。

首先，我們要注意，天主臨在的這個地方，表達了聖女大德蘭和大多數神秘家的經驗，對天主在靈魂內的尊貴行動，他們有實際體驗的認識，因此也認識了祂在靈魂最深處的臨在，那地方似乎遠比靈魂本身還內在，所以，靈魂只能以其最敏銳之點達到那裡。為此，在寧靜的祈禱中，聖女大德蘭已經說了：

「這個水開始湧入所有的住所和感官，直到達及身體。正是為此理由，我說它的根源是在天主內……我一點也不認為，這個幸福的根源是心。它來自更內在的部分，有點像非常深的泉源；我以為這必定是靈魂的中心，就像我已明瞭的，和我後來要解釋的。」¹⁸

在第五住所的神秘結合中，按聖女的看法，這是很令人高興的：

藉著賜予恩寵，讓人更能得到至聖聖三，因而發展對象的臨在。

如果沒有絲毫渴望去領基督聖體，則不能得到聖三的臨在，除非藉基督的中介，也不會賜予恩寵。

藉著和耶穌基督結合，我們在聖三內取得了子女的地位，我們在基督內，而基督在天主內。

¹⁷ 《靈心城堡》1，2。

¹⁸ 《靈心城堡》4，2。

「至尊天主把我們安置於靈魂的中心……（在那裡，祂）和靈魂的本質親密地交往和結合，致使魔鬼不敢靠近，甚至也不能知道這隱密的事……如此隱密，天主甚至不讓我們的思想獲悉。……當靈魂重返己身時，她不可能懷疑天主在她內，她在天主內。¹⁹」

聖女又加上一句明確的話：

「後來，妳們會明白，為何這是天主的旨意，靈魂應該在其中心處享受擁有祂的福樂，不但如此，妳們也會懂得，最後的住處遠比其他的更好。²⁰」

這是個如此神秘的經驗，頗引人探究其詳。因此我們會發現，這經驗絕非出於錯覺幻想，相反的，它對以下的真理作了極美好的說明：雖然天主在我們整個生命內行動，有如本性界的主宰，祂能夠把祂的恩寵只灌注在靈魂的最靈性部分，只在那裡能領受天主性的流溢²¹。亦即在靈魂的實體內，在那裡增加的恩寵好似實質的（a entitative quality），且在官能的根部接上三超德，天主直接通傳祂自己給靈魂，使靈魂和天主交往。那麼，正是在這深奧的地方，亦即城堡的中央，靈魂會經驗到聖化者天主的主動臨在，就是說，靠近這些地方，靈魂會找到天主，並且與天主完美地結合。

我們可以結論說，雖然天主真的臨在我們整個生命內，祂維持我們，如同靈魂的靈魂、生命的生命；然而，祂的臨在有

¹⁹ 《靈心城堡》5，1。

²⁰ 同上。

²¹ 灌注的德能和恩寵使我們完成聖三生命中認識與愛的運作，這些灌注的德能和恩寵接枝在靈魂和官能上。靈魂和官能可以有效地接受這個神性的接枝，只要它們已經擁有認識和愛的本性能力。

如主人和朋友，非常高興居住在靈魂的深處，因為正是在此靈魂最深奧的靈性部分，祂直接注入祂的神性生命，經由此一方式，祂在人的整個生命中執行祂的靈性活動。

二、靈修生活是逐步內化的過程

一旦在靈魂的深處發現了天主，靈魂的全部渴望會歸向天主那裡。爲了看見祂，找到祂，靈魂必須確定方向，向自己的深處前進。這靈修生活必會是卓絕無比的內在生活，前進邁向天主必會是個逐步內化的過程，導向和天主相遇，在黑暗中擁抱天主，和祂結合，等待著面見天堂。內化過程的每一個階段就是一個住所，事實上，標示出結合的進程。此即靈修生活的觀念，和城堡的神見相吻合。我們暫且擱下城堡的形象，來細想蘊含其內的真理和教訓。

住在最內在住所的天主是愛，愛不斷地傾向於給出自己。愛若停止給出其美善，就不再是愛了。愛的本質是動態的，像發電機一樣，好似一列火車拖著所有屬於它的東西，尋求被征服，使它能把自己更完全地給予征服者。在第七住所中，天主是不斷散發光輝的太陽，是時時燃燒烈焰的火爐，是不停湧流的水泉。祂的愛在祂所居住的靈魂內總是主動的。這個靈魂是天主的園地；「你們是天主的農作物」²²，天主是靈魂的工人，是祂的園丁；「我父是園丁」²³，祂是聖化我們的藝術家，祂藉著恩寵的灌注來達成祂的聖化工程，祂給予恩寵是按照我們的功勞，或純粹爲了滿足祂仁慈的需求：「天主的愛藉著聖神

²² 格前三 9。

²³ 若十三 1。

傾注在我們心中」²⁴。祂希望統治我們，恩寵是祂以和平征服、以甜蜜管理的工具。

傾注於靈魂內的恩寵，具有天主般的性質：生命、愛、善於自我給予有如天主、像祂一樣地克勝一切。不過，其中有一點不同：在天主方面，愛是自發自給的；在靈魂方面，超性的愛德，乃是被推動和歸返根源的。前者是父愛，後者是子女的愛²⁵。再者，天主的愛是永恆的，也是不變的。反之，恩寵像種子，雖然早已進入靈魂內，和靈魂結合，甚至連最初級的領洗恩寵亦然，都能有不同程度的發展，最後達到盛開花朵的光榮境界。主基督告訴我們，天國好像一粒芥菜子，它是最小的種子，後來長成最大的樹²⁶。至於我們靈魂內的恩寵，還有更好的說法：「天國好像酵母，女人取來藏在三斗麵裡，直到全部發了酵」²⁷。

恩寵侵入靈魂，使靈魂成爲子女，就此完成其神化和征服靈魂的工作。恩寵接枝在人的本性上，帶給人灌注的德行和聖神七恩，恩寵與人完美地結合，主導人的所有官能和活動。因恩寵的侵入，逐漸透徹和統治人的官能，使之從自我中心和任性的傾向中釋放。成爲天主的子女，意思是說，引導自己長長列車中被征服的感官歸向居住其內的天主，光明和仁慈的天

²⁴ 羅五 5。

²⁵ 參閱：羅八 15, 16, 23：「其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父啊！』聖神親自和我們的心神作證：我們是天主的子女。……不但是萬物，就是我們這些已蒙受聖神初果的，也在心中嘆息，等待著義子期望的實現，即我們肉身的救援。」

²⁶ 瑪十三 31。

²⁷ 瑪十三 33。

父，並把它們獻給天主，自此以後，靈魂已被淨化，而且是忠信的，順從天主的光明和行動。

我們在此指明以下這點是很有用的：在恩寵征服的行動中，天主似乎先留給靈魂許多的自發和主動。後來祂會確認自己的主人身分—有時甚至以顯示祂的臨在來表明—由祂來開始推動，加給靈魂順服的心態和樂意的捨棄，直到藉愛德而神化為天主的真正子女，只順服居住在她內的天主聖神：「凡受聖神引導的，都是天主的子女」²⁸。

這樣，天主的王權被建立在靈魂內；神化結合得自恩寵的侵入，逐步征服，神化靈魂，並使之順服於其內的天主。由於從感官的內在迫切急需和自我中心的傾向中得到釋放，又藉著服從愈來愈靈性和內在的光明和行動，靈魂逐漸加深她的內在，直到她完全屬於居住其內最深處的天主。此即靈修生活及其行動。

如同聖女大德蘭所說的，靈魂經過不同的住所而前進，爲了要和住在第七住所的天主結合，這不只是個標記而已，這是一個非常確實且又充滿豐富涵意的說法。

三、神化結合—德蘭靈修的目標

靈修生活的終點是神化結合，結合的程度各有不同。其程度幾乎有無限的層次，從一領洗即去世的嬰兒，到榮福童貞榮召升天，和天主無可言喻的結合。聖女大德蘭熱切渴望非常崇高的結合等級，她準確地描述此一結合的特質；不過，在此，我們要詳細地探討加爾默羅靈修的目標。

²⁸ 羅八 14。

聖女大德蘭曾有過幾個神秘之恩惠：至聖聖三的理智神見，基督給她一個釘子的神見，這是她神婚的記號。這些神見使她相信，靈修生活的高峰，基本上在於經由使靈魂相似天主的神化，靈魂和天主完全結合，因此，稱之為「神化的結合」，或說因愛而相似的結合。她寫道：

「我們可以說，結合就像兩隻蠟燭的末端連合一起，它們的燭光是一個光；燭心、蠟和燭光合而為一。然而，後來兩隻蠟燭能完全分開，又再成為兩隻，或是燭心可以從蠟中取出來。²⁹」

在她的 *Relations* 中，她說：

「我認為，這就像是海棉，完全被水滲透，我的靈魂充滿了神性，而這真的是以某種方式，享有聖三的臨在，靈魂和祂們結合。³⁰」

這個結合發生在靈魂的實體內，然而靈魂自己無法看見什麼。只有榮福之光才會讓我們看見天主，也會顯示給我們恩寵，這兩樣具有同一性質³¹。雖然結合的本身是無法看見的，但是能夠看到從中導致的好傾向和有德行的動作。意志，被愛德主導，放棄它的欲望，為使自己的意志藉著愛，成為天主的意志，因此，充滿了甜蜜的成全和柔順。聖女小德蘭寫道：「我只願意祂所願意的；我所愛的就是祂所做的」³²。「成全就在於承行祂的旨意」³³。聖女大德蘭這樣說：

²⁹ 《靈心城堡》7, 2。

³⁰ *Relations* 11, 1571年6月。

³¹ 參：若壹三2。

³² 《聖女小德蘭自傳》之〈跋〉。

³³ 寫給瑟琳的信，1893年7月6日。

「她極度地渴望天主的旨意承行於她，無論至尊天主做什麼，她都認為是最好的；如果天主願意她受苦，很好；如果不，她也不會憂煩得要死，如同從前那樣。³⁴」

「還有，妳們知道人們何時成為真正屬神的人嗎？就是當他們成為天主的奴隸，打上了天主的商標，就是印上十字架的記號，作為他們把自己的自由獻給天主的證據。那時，天主可以把他們當作奴隸，賣到全世界去，就像祂自己被賣出一樣。³⁵」

光榮天主的渴望成全了這個順服：

「現在，這些靈魂有同樣強烈的渴望事奉天主，歌唱讚美天主，如果她們能夠的話，也會幫助一些靈魂。所以，現在她們所渴望的不只是不要死，而且要活得更長久些，並且要受最嚴厲的痛苦，只要這麼做，她們可以使天主得到更多的讚頌，即使是在最微小的事上亦然。³⁶」

透過黑暗的薄紗，照耀著焚化的烈火，吸引理智靠近靈魂的中心：

「因為靈魂清楚地明白，由於某些秘密的嘔氣，天主賦予她生命……而在靈魂的內裡，有某位把生命給這個生命，那裡有個太陽，當強烈的陽光照出來時，光照達及靈魂內部的官能。³⁷」

天主不斷在靈魂內的臨在能有不同的方式。聖女大德蘭

³⁴ 《靈心城堡》7, 3。

³⁵ 《靈心城堡》7, 4。

³⁶ 《靈心城堡》7, 3。

³⁷ 《靈心城堡》7, 2。

說，好像是聖三的神見，有時比較清楚，但有時較不清楚³⁸。對聖十字若望來說，靈魂常覺察聖言，她的淨配，憩息在她內，而「因為當心愛的主產生這個清醒時，靈魂彷彿覺得天主在她心中甦醒，從前天主在那裏好像是沉睡的一般」³⁹。至於聖女小德蘭，她時常經驗到天主的仁慈，透徹她，環繞著她⁴⁰。

由此內在的烈火中，出來了普施的光明，照耀理智，使它美妙地徹入天主和人的深處，晶瑩剔透地光照理智的判斷，使之彷彿處於永恒的光明之下。

神化結合的影響也達及感覺官能，甚至徹照達及身體：

「當我們的主帶領靈魂進入祂的住所……進入時，那些傷害靈魂，不給靈魂平安，來自官能和想像的一般活動，好似不再支配她了。⁴¹」

雖然靈魂的想像如同瘋子一樣，而且仍然如此，不過靈魂已經穩穩地堅立於其中心，本性官能的動亂，不能騷擾靈魂的深處。

肉體本身因恩寵的光輝照耀而被聖化，藉此德能，在聖人們的個案中，其身體受到榮耀，甚至在今世，有時天主親自光

³⁸ 《靈心城堡》7, 1。

³⁹ 《愛的活焰》4, 14。

⁴⁰ 《自傳》8。這些經驗好像和聖三三位有不同的關係，實際上是一樣的。聖十字若望特別經驗到聖言，淨配的臨在，當他解釋自己的經驗時，指出聖三三位，每一位的特別行動。同樣，聖女小德蘭，好像只經驗到愛之聖神的淨化動作，但是當顯露她作為天主子女的豐富恩寵時，她稱耶穌為她的「神鷹」，要求祂把自己帶入聖三的懷中，進入愛的烈火中。所以，相似聖女大德蘭，聖十字若望和聖女小德蘭都在他們內發現了至聖聖三。

⁴¹ 《靈心城堡》7, 2。

榮他們的肉身。

這個完全的神化，滿足了聖女大德蘭的渴望，那些熱烈的渴望，表現在她所說的「我要看見天主」，這是放棄所有靈魂官能的欲望，而擁有天主，為能與祂完美地結合。

如果一個特殊的恩寵不使她經驗到，以孝愛之情奔向天主的恩寵動力，理智和信德就足以使她珍視這個結合，領悟如此崇高的等級。

事實上，這個結合回應了天主最愛的渴望。天主是愛，祂需要給出自己，從中找到祂的喜樂，這個喜樂符合祂的給予。天主的無限真福，其根源在於自我的完美給予，亦即，祂的生發聖言，和遣發聖神。在所有創造中，天主最完美的給予是恩寵，分享天主性體。因此天主最大的喜樂莫過於普施祂的恩寵。

那麼，當天主找到一個靈魂，讓祂完全自由地，按祂的渴望傾注祂的愛時，天主會多麼喜樂！主對某些聖人吐露的心聲中，表達了天主的這個喜樂。「對於一個罪人的悔改，天上所有的歡樂，甚於對那九十九個無須悔改的義人。」因為罪人的悔改，給天主機會傾注大量的恩寵。而當一個靈魂蒙召接受大恩時，卻辜負了天主的期待，其不幸遠甚於許多一般靈魂的損失⁴²。

聖言降生成人，正是為了完成人與天主的這個結合。基督受難之前，祂清楚地說出祂犧牲的意願。這些意願是宗徒們，

⁴² 聖十字若望提到那些以無關緊要的小事阻止聖神柔巧傅油的人說：「……其實是招致極大的損害，這比動搖和破壞許多平凡的靈魂，更值得深表悲哀和同情！因為他們還沒有處在如此崇高的盛裝與蔭庇中。一幅畫藝極精巧的圖像，如果被粗笨的手筆塗上陰暗和粗俗的顏色，這樣的破壞是更惡劣和明顯的，也會更令人惋惜，遠超過許多較差的圖像被人塗抹。」（焰3，42）

及所有因他們的話而信從基督的人，和祂合而為一；而且經由祂，偕同天主聖父。祂的大司祭祈禱，表明了這個結合的量、質和範圍：「願眾人都合而為一，父啊！就如祢在我內，我在祢內……」，由此顯示給我們降生成人和救贖的目的。所要傾流的血，是天主和人民訂立新約的血，那些人是被揀選的，他們將在結合中被聖化和被成全。

天主加給人，作為祂超性目標的這個結合，在今世就已經有其價值。在超性界裡，靈魂的有效德能是根據其愛德結合所達到的程度。聖女大德蘭已經達到神婚，通常，她靈魂的一個嘆息，比許多不成全靈魂的長久祈禱，在天主台前得到更多。

天堂的福樂也因這個結合而有規則的變化。聖十字若望說，從神性的海洋中，每個人來汲滿他所帶來的容器。愛德結合的程度決定其容器的容量，因此也決定了真福之樂的容量和直觀的能力。

至於面見天主，在今世始於活潑的信德，到天堂上才會完全實現，聖女大德蘭就是被這個渴望所吸引，所以她說：「我要看見天主」。她渴望盡可能地直接從無限的海洋中汲水，以她生命中所有的力量，因此而與之完全結合，高舉她的靈魂，賦予她的靈修力量、動力、方向和目標。亞味拉聖德蘭召喚且引導那渴望天主的靈魂，她們把自己全獻給天主，為能被祂的愛和祂的旨意神化。天主的這個優先地位，表達在不斷尋求和祂完全結合，主導著德蘭的靈修，且構成其本質的特性之一。

揭示天主內在生命的十字架

葉書源 譯¹

本文作者強調：天主父、子、聖神三位全都在十字架上，這才使天主愛的生命完全彰顯，所以，十字架真是「愛情的聖像」。

一、父、子、聖神，三位全都在十字架上

聖經在描述耶穌死亡的章節中，有一段極為深刻的話：當祂死時，「聖所的帳幔從上到下分裂為二」。記得當我還是孩童時，在聖堂裡聽到了這段經文，不禁按其字面想像而認為：「現在，他們該知道他們做了多麼可怕的事了吧！」

然而，這一段經文並非想表達：當時的十字架之刑是個不祥的預兆或災禍的標記，爲了帶給世界震驚，並證明世界犯了一個可怕的錯誤；相反地，它道出了另一些全然與黑暗和致命無關的訊息。

懸掛於聖所的帳幔，介於凡人與最神聖的至聖所之間，阻擋了人們，使他們無法看到帳幔後面的一切。福音的作者試圖表達的是：在耶穌死亡的那一刻，使我們與天主內在生命相分隔的帳幔，被撕裂開來了，爲此，現在我們可以看到天主內在的可見形象（what God looks like inside）了。

¹ 本文原作者爲 Ronald Rolheiser，經黃克鏞神父推薦，請葉書源同學譯爲中文，交本刊發表。特此致謝。

於是，十字架成了一個神聖而真實的終極聖像（ultimate icon），給我們顯示出天主的心懷及聖三的內在生命。

然而，這事是如何成就的呢？

在十字架上，並非只有耶穌一人，而是天主聖三一聖父、聖子、聖神，三位全都在十字架上。

二、聖子耶穌，身懸十字架上

當然，表面上我們看到的是聖子耶穌。祂正在做什麼呢？祂正以一種獨特的方式，受著苦、垂死著。祂在痛苦、垂死、孤獨、羞辱與被誤解中，身懸十字架上；但同時，祂也以信賴與忠信懸於其上，祂交付自己的生命時，並沒有任何怨懟、反控，及懷著恨來質問，因為祂對「那一位」（聖父）有足夠深度的認識與信賴。也就是說，即使祂未見太陽的光芒，祂依然相信太陽；即使祂並未經驗到愛，祂依舊相信愛；即便天主表達的是沉默，祂仍舊信賴天主。

我們見到的是十字架上的耶穌，可是我們更透視到祂對「那一位」所堅持的信賴：這是一種將怨恨轉為愛情、將咒詛轉為祝福、將悲痛轉為慈愛、將反控轉為諒解、將天主的沉默轉為信德的信賴。在十字架上，我們見到的雖只是一人，但祂卻是被「那一位」所支持、所授與力量的。

三、聖父，也在十字架之上

在此十字架的戲劇場景中，有一位我們雖見不到，卻清楚地臨在著的，就是那一位信賴的領受者，祂就是這十字架戲劇場景中所終極呈現的對象—聖父。祂亦在十字架上與聖子同受苦難，在這樣的黑暗中擁抱著聖子，顯示祂自己值得被如此信

賴，並相信聖子不會縮減〔受苦的〕張力。因此，天主的回應一使耶穌復活一並非是一個天父的復仇行動，或爲了證明自己是主宰者而有的施壓行動，卻是〔耶穌在這戲劇場景中〕應有的復活，即是一個無法測度的救贖、諒解、寬恕與愛的行動，一個超越其他一切而指向天主之所是的行動。聖父，也在十字架之上，祂在當中受苦、在忍耐中等待，並賦予對方信賴的力量。

四、聖神，也在十字架之上

最後，聖神也在十字架之上，藉由十字架所展現的〔父子之間愛的聯繫合一〕而被獨特地生發、釋放出來。就在這場十字架戲劇場景進行的當下，這在愛與信賴裡「給予—接受」的深層互動發生了，於是，〔聖神的功效〕就被產生、揭露而釋放出來了，〔這聖神的功效就是〕寬恕的溫暖、治癒的愛火、無法測度的容忍及諒解。那有如最純的氧氣（ultimate oxygen）般的能量，正是福音所描述的，從耶穌洞開的肋旁流溢而出的血與水，就是聖神，就是揭示天主內在生命與行動的神。

在那兒，究竟發生了什麼？

五、十字架，是愛情的聖像

如同我們在十字架上所看到的，在天主內沒有懷恨、復仇、不耐煩，或是缺少仁慈。當聖殿內的帳幔被撕碎—當耶穌的肋旁被刺透之時，我們見到從裡頭流溢而出的，只有寬恕、忍耐、柔和、諒解與溫暖的邀請。

這種愛情，我們可在人類關係裡找到一類比，雖然並不完全恰當。每當二人深情地彼此相愛時，愛的力量會使雙方對彼

此衍生出足夠的信賴，而不致對彼此產生怨懟、交相指責，甚而在痛苦與黑暗之際質問天主。這樣的愛，能成爲一股能量、一股溫暖的精神、一種氧氣，賦予每一個與它接觸的人力量。

我們可以在一段好的婚姻關係裡看到這種能量，在這樣的婚姻裡，雙方給予彼此的愛與信賴，可轉而成爲一個使周圍的人都倍感溫馨的暖爐。從他們的肋旁也流出「血與水」，〔成就了基督的〕精神與洗禮。但是，這只有在當他們對彼此的愛，是那種使他們雙方都能〔像耶穌一樣〕在山園中流血，而非彼此怨懟、互控，或處於迫使天主證明自己的誘惑下，才會發生。一個好的愛情，能使雙方在沒有怨懟的情形下，爲彼此肩負重擔，甚至是彼此懷疑的重擔。

十字架正是這種愛情的聖像，它說明了天主是愛，且給予了我們一個說明這種愛情的圖像。