

拉內神學的靈修觀

吳伯仁 著

靈修

輔大神學叢書77

拉內神學的靈修觀

吳伯仁 著

2007年5月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 77
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

The Prospect of Spiritual Life In the Theology of Karl Rahner

By John Wu, SJ

目 錄

vii 導師的話（谷寒松）

ix 作者自序

x 參考書目及縮寫

2 全書引言

3 第壹部分 拉內的靈修觀

5 第一章 拉內神學的靈修基礎

5 第一節 依納爵靈修及早期靈修著作

11 第二節 拉內的靈修定義

21 第二章 拉內靈修的核心主題

21 第一節 對天主的經驗

23 第二節 「奧秘」的神

27 第三節 基督徒日常生活的神秘主義

32 第四節 祈禱

39 第五節 愛的誠命

46 第壹部分結論

49 第貳部分 拉內的靈修經驗

51 第三章 拉內的宗教經驗觀

- 51 第一節 拉內的經驗概念
- 59 第二節 拉內超驗人學的方法
- 67 第三節 對天主的超驗經驗
- 71 第四節 小結

72 第四章 對聖神的經驗和狂熱的經驗

- 72 第一節 對聖神的經驗
- 76 第二節 對聖神的經驗和實存的果斷
- 78 第三節 狂熱的經驗
- 82 第四節 評論

89 第五章 恩寵的經驗

- 89 第一節 恩寵的再詮釋
- 96 第二節 拉內「超性存在的基本狀況」
- 102 第三節 影響

114 第貳部分結論

117 第參部分 拉內靈修經驗的依納爵幅度

119 第六章 依納爵靈修的背景

- 120 第一節 拉內及《神操》
- 124 第二節 依納爵靈修的基本特徵

132	第七章 依納爵靈修的詮釋
132	第一節 《神操》中「選擇」的問題
135	第二節 神類分辨
141	第三節 評論
150	第四節 基督論的幅度
164	第八章 拉內和依納爵式的「奧秘教導」
164	第一節 拉內的靈修見證
171	第二節 奧秘教導和感官的運用
179	第參部分結論
185	第肆部分 拉內靈修觀的評估與發展
187	第九章 綜合不同的批判
188	第一節 巴耳塔撒的批判
198	第二節 梅茲的批判
202	第三節 綜合
208	第十章 拉內靈修的象徵因素
208	第一節 以奧秘經驗為基礎
210	第二節 象徵的因素
215	第三節 以基督為中心的特質
221	第四節 教會的幅度
226	第五節 聖事的幅度
231	第十一章 拉內靈修的發展
231	第一節 解放靈修：索布利諾的觀點
243	第二節 女性靈修：安卡的觀點

257 第五部分 中國靈修的未來

259 第十二章 中國神學的發展

261 第一節 中國神學的萌芽

265 第二節 邁向本位化神學

271 第十三章 方東美的天人觀

272 第一節 人文與世界的建築圖

275 第二節 萬物有生論

276 第三節 超越人性論

280 第四節 人與神關係

285 第十四章 方東美與拉內

285 第一節 超驗方法與直覺體驗

287 第二節 人的超越

291 第三節 日常生活的神秘經驗

293 第四節 「神人」基督

295 第十五章 中國靈修未來的途徑

295 第一節 位際範疇與一體範疇

299 第二節 以基督為中心的一體範疇

302 第三節 一體範疇的聖三幅度

307 第四節 一體範疇的聖事幅度

308 第五節 一體範疇的靈修

313 全書總結

導師的話

亙古以來，人類大體而言存在著對永遠的超越奧蹟與靈性生命的渴望，是不可磨滅的事實。此份渴望，在入世方面包含：對社會的關懷，提高、改善世界中生活品質的努力。在出世方面包含：對崇高造物主的震攝，對生命終極關懷的探索與解脫。

在耶穌基督身上，我們也會看到一個非常奧妙和有創造力的張力，即祂是降生為人的納匝肋人耶穌；也是超越一切受造物的天主聖子第二位：聖言。因此，跟隨耶穌基督的人，即基督徒，在其靈修生活中，亦有入世及出世兩個層面的靈修傳統。

西班牙靈修導師、耶穌會創立者聖依納爵·羅耀拉（Ignacio de Loyola, 1491~1556），原是一名軍人，悔改後立志作耶穌的精兵，追求與天主的親密關係，而將此種神秘經驗與靈性操練寫成《神操》（*Ejercicios espirituales*），成為日後耶穌會士靈修操練的藍本。他的靈修既入世，而又不忽略出世的一面，成為強調行動中的默觀（contemplative in action）的典型。因為依納爵強調：天主的「美善」及常常更大的「天主聖三」（*Deus semper maior*），因此在靈修與服務上，強調「更」（*magis*）的精神。

德國神學家、耶穌會會士卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984），依據士林/經院神學（scholastic theology）的傳統，在近代哲學的脈絡中，以聖依納爵的宗教經驗為推動力。以創造性的方式，描述人在入世中能夠體驗超越人的絕對美善奧蹟。

年輕的耶穌會士吳伯仁神父，在其生命的過程中跟隨耶穌基督，作祂的伙伴。他非常關心當今人類基督徒的靈修，而在拉內的神學思想中，找到了兩個幫助發揮拉內靈修的概念，即：超性存在的基本狀況（supernatural existentielle），及跟隨此概念的「匿名基督徒」（anonymous Christian）。感謝他努力地將依納爵的靈修與拉內神父的靈修做一整合，並帶入我們的靈修經驗中。我們希望此靈修命題，本書對今天入世而又出世的現代人，更實際地面對世界的挑戰，更無條件地生活在無限奧蹟的靈修境界中，是一個更豐富神學工作的開始。

會末

谷寒松 神父

序於輔大神學院

2007 年元月 30 日

作者自序

感謝輔大神學叢書的主編胡國楨神父，樂意將筆者於 2006 年完成的輔大神學院的神學博士論文《卡爾·拉內神學的靈修觀》，經過重新編排出版，納入輔大神學叢書的系列之中。

2000 年 10 月，劉家正會長神父派遣我在馬尼拉羅耀拉神學院（Loyola School of Theology）開始神學博士班的課程。2003 年 5 月由於身體健康關係，回到彰化靜山靈修中心，除了調養身體外，也協助靈修輔導的使徒工作。2004 年 3 月回到輔大神學院，專心博士論文的寫作，而後又兼任修會青年使徒工作小組召集人。在論文修改完成之際，也順利將召集人的職務交棒。回顧這段歷程，對天主聖三滿懷感恩之情，若沒有祂的恩寵助佑，僅靠自己的能力，實不能在兼顧其他職務的情況下，使論文的寫作順利完成。

本論文的完成，首先要衷心感謝指導教授谷寒松神父共同擬出論文的題目和方向，一路的帶領、肯定和鼓勵，以及不厭其煩地詳細閱讀和指正。其次，要感謝張瑞雲和陳擎虹兩位姊妹在工作之餘協助文稿的校對和潤飾。對許多在寫作期間曾關心、陪伴並為我祈禱的人，包括修會團體的弟兄、基督生活團、神修小會、台北聖家堂聖神同禱會、選擇成長會、多位知心的修女、好友，以及引領我進入依納爵靈修殿堂、現今已在天的孔達仁神父和陪伴靈修旅程的朱修德神父和張尚德神父，感謝他們的支持和代禱！我謹以感恩之情，把這篇論文獻給過去和現在，陪伴和鼓勵我的師長、恩人和朋友們！

吳伯仁 謹序於 2007 年 1 月 15 日

參考書目及縮寫

一、拉內本人作品（英譯本為主）

A. 《神學研究論文集》（*Theological Investigations*）的文章

Theological Investigations vol. I, *God, Christ, Mary and Grace*. Translated with an Introduction by Cornelius Ernst. London: Darton Longman & Todd (DLT), 1961, 1965.

- | | |
|----------------------------|--|
| Christology, <i>TI</i> I | “Current Problems in Christology,” pp.149~200. |
| N. and Grace, <i>TI</i> I | “Concerning the Relationship between Nature and Grace,” pp.297~317. |
| Uncre. Grace, <i>TI</i> I | “Some Implication of the Scholastic Concept of Uncreated Grace,” pp.319~346. |
| Theo. Concup., <i>TI</i> I | “The Theological Concept of Concupiscentia,” pp.374~382. |

Theological Investigations vol. II, *Man in the Church*. Translated by Karl-H. Kruger. London: DLT, 1963.

- | | |
|-----------------------------|--|
| Mem. Church, <i>TI</i> II | “Membership of the Church According to the Teaching of Pius XII’s Encyclical ‘Mystici Corporis Christi’,” pp.1~88. |
| Sacr. Piety, <i>TI</i> II | “Personal and Sacramental Piety,” pp.109~134. |
| Exist. Ethics, <i>TI</i> II | “On the Question of a Formal Existential Ethics,” pp.217~234. |

Theological Investigations vol. III, *The Theology of the Spiritual Life*. Translated by Karl-H. and Boniface Kruger. London: DLT, 1967.

- | | |
|-------------------------------|--|
| Chr. Perf., <i>TI</i> III | “Reflections on the Problem of the Gradual Ascent to Christian Perfection,” pp.3~23. |
| Theo.Christmas, <i>TI</i> III | “Thoughts on the Theology of Christmas,” pp.24~34. |
| Theo. Renun., <i>TI</i> III | “Reflections on the Theology of Renunciation,” pp.45~57. |

- | | |
|---------------------------------|---|
| Asceticism, <i>TI</i> III | "The Passion and Asceticism," pp.58~85. |
| Exp. Grace, <i>TI</i> III | "Reflections on the Experience of Grace," pp.86~90. |
| Chur. Saints, <i>TI</i> III | "The Church of the Saints," pp.91~104. |
| Ign. Mys., <i>TI</i> III | "The Ignatian Mysticism of Joy in the World," pp.277~293. |
| Behold Heart, <i>TI</i> III | "'Behold this Heart': Preliminaries to a Theology of Devotion to the Sacred Heart," pp.321~330. |
| Sacred Heart, <i>TI</i> III | "Some Theses for a Theology of Devotion to the Sacred Heart," pp.331~354. |
| Chr.among Unbel., <i>TI</i> III | "The Christian among Unbelieving Relations," pp.355~372. |
- Theological Investigations* vol.IV, *More Recent Writings*. Translated by Kevin Smyth. London: DLT, 1966.
- | | |
|-----------------------------|--|
| Mys. Cath., <i>TI</i> IV | "The Concept of Mystery in Catholic Theology," pp.36~73. |
| Theo. Incar., <i>TI</i> IV | "On the Theology of the Incarnation," pp.105~120. |
| Dog. Easter, <i>TI</i> IV | "Dogmatic Questions on Easter," pp.121~133. |
| Nature and G., <i>TI</i> IV | "Nature and Grace," pp.165~188. |
| Theo. Symbol, <i>TI</i> IV | "The Theology of the Symbol," pp.221~252. |
| Theo. Power, <i>TI</i> IV | "The Theology of Power," pp.391~409. |
- Theological Investigations* vol.V, *Later Writings*. Translated by Karl-H. Kruger. London: DLT, 1966.
- | | |
|--------------------------|--|
| Eccl. Piety, <i>TI</i> V | "Dogmatic Notes on 'Ecclesiological Piety'," pp.336~365. |
| Pray. Chur., <i>TI</i> V | "Some Theses on Prayer 'in the Name of the Church'," pp.419~438. |
| Com. Love, <i>TI</i> V | "The 'Commandment' of Love in Relation to the Other Commandments," pp.439~459. |

Theological Investigations vol.VI, *Concerning Vatican Council II*. Translated by Karl-H. and Boniface Kruger. London: DLT, 1969.

Philo. and Theo, *TI VI* "Philosophy and Theology," pp.71~81.

Love N. God, *TI VI* "Reflections on the Unity of the Love of Neighbor and the Love of God," pp.231~249.

Chur. Sin., *TI VI* "The Church of Sinners," pp.253~269.

Sin. Chur., *TI VI* "The Sinful Church in the Decrees of Vatican II," pp.270~294.

Anony. Chri., *TI VI* "Anonymous Christians," pp.390~399.

Theological Investigations vol.VII, *Further Theology of the Spiritual Life* 1. Translated by David Bourke. London: DLT, 1971.

Chri. Living, *TI VII* "Christian Living Formerly and Today," pp.3~24.

Open to God, *TI VII* "Being Open to God as Ever Greater," pp.25~45.

Honesty, *TI VII* "Intellectual Honesty and Christian Faith," pp.47~71.

Belie. Chur., *TI VII* "'I Believe in the Church'," pp.110~118.

Mys. Jesus, *TI VII* "Mysteries of the Life of Jesus," pp.121~201.

Scan. Death, *TI VII* "The Scandal of Death," pp.140~144.

Sickness, *TI VII* "Proving Oneself in Time of Sickness," pp.275~284.

Chris. Dying, *TI VII* "On Christian Dying," pp.285~293.

Theological Investigations vol.VIII, *Further Theology of the Spiritual Life* 2. Translated by David Bourke. London: DLT, 1971.

Vener. Saints, *TI VIII* "Why and How Can We Venerate the Saints?," pp.3~23.

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

Vener. S. H., *TI VIII* "The Theological Meaning of the Veneration of the Sacred Heart," pp.217~228.

U. L. Mys., *TI VIII* "Unity – Love – Mystery," pp.229~247.

Theological Investigations vol.IX, *Writing of 1965-67*, 1. Translated by Graham Harrison. London: DLT, 1972.

Theo. Anthro., *TI IX* "Theology and Anthropology," pp.28~45.

God in Cath., *TI IX* "Observations on the Doctrine of God in Catholic Dogmatics," pp.127~144.

Atheism, *TI IX* "Atheism and Implicit Christianity," pp.145~164.

Faith, *TI IX* "'I Believe in Jesus Christ': Interpreting an Article of Faith," pp.165~168.

Mediator, *TI IX* "One Mediator and Many Mediations," pp.169~186.

Taking Cross, *TI IX* "Self-realization and Taking Up One's Cross," pp.253~257.

Theological Investigations vol.X, *Writing pf 1965-67*, 2. Translated by David Bourke. London: DLT, 1972.

Theo. Hope, *TI X* "On the Theology of Hope," pp.242~259.

Theological Investigations vol. XI, *Confrontations* 1. Translated by David Bourke. London: DLT, 1974.

Pluralism, *TI XI* "Pluralism in Theology and the Unity of the Creed", pp.3~23.

Meth. Theo., *TI XI* "Reflections on Methodology in Theology," pp.68~114.

Exp. God, *TI XI* "The Experience of God Today," pp.149~165.

Christo. Chur., *TI XI* "The Position of Christology in the Church between Exegesis and Dogmatics," pp.185~214.

Theological Investigations vol.XII, *Confrontations* 2. Translated by David Bourke. London: DLT, 1974.

Anony. Chri., *TI XII* "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church," pp.161~178.

Future, *TI XII* "The Question of the Future," pp.181~201.

Crit. Society, *TI XII* "The Function of the Church as a Critic of Society," pp.229~249.

Theological Investigations vol. XIII, *Theology and Anthropology, Christology*. Translated by David Bourke. London: DLT, 1975.

Theo. Future, *TI* XIII "Possible Courses for the Theology of the Future," pp.32~60.

Freedom, *TI* XIII "Institution and Freedom," pp.105~121.

Exp. Self, *TI* XIII "Experience of Self and Experience of God," pp.122~132.

Myst. God-Man, *TI* XIII "The Quest for Approaches Leading to an Understanding of the Mystery of God-Man Jesus," pp.195~200.

Hist. Jesus, *TI* XIII "Remarks on the Importance of the History of Jesus for Christian Dogmatics," pp.201~212.

Theological Investigations vol.XIV, *Ecclesiology, Questions in the Church, the Church in the World*. Translated by David Bourke. London: DLT, 1976.

Sacrament, *TI* XIV "What Is a Sacrament ?" pp. 135-148.

Sacra. Event, *TI* XIV "Considerations on the Active Role of the Person in the Sacramental Event," pp. 161-184.

Anony. Chri., *TI* XIV "Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian'," pp.280~294.

Theological Investigations vol.XVI, *Experience of the Spirit: Source of Theology*. Translated by D. Morland. London: DLT, 1979.

Found. Belief, *TI* XVI "The Foundation of Belief Today," pp.3~23.

Exp. Spirit, *TI* XVI "Experience of the Spirit and Existential Commitment," pp.24~34.

Enthusiasm, *TI* XVI "Religious Enthusiasm and the Experience of Grace," pp.35~51.

Anony. Faith, *TI* XVI "Anonymous and Explicit Faith," pp.52~59.

Faith, *TI* XVI "Faith between Rationality and Emotion," pp.60~78.

Sp. Senses O., *TI* XVI "The 'Spiritual Senses' according to Origen," pp.81~103.

Sp. Senses M., *TI* XVI "The Doctrine of the 'Spiritual Senses' in the Middle Ages," pp.104~134.

Modern Piety, *TI* XVI "Modern Piety and the Experience of Retreats," pp.135~155.

- Fund. Theo., *TI* XVI "Reflection on a New Task for Fundamental Theology," pp.156~166.
- One Christ, *TI* XVI "The One Christ and the Universality of Salvation," pp.199~224.
- Theological Investigations* vol.XVII, *Jesus, Man and the Church*. Translated by Margaret Kohl. London: DLT, 1981.
- Christmas, *TI* XVII "Christmas in the Light of the Ignatian Exercises," pp.3~7.
- Mys. Exp., *TI* XVII "Mystical Experience and Mystical Theology," pp.90~99.
- Trans. Chur., *TI* XVII "Transformation in the Church and Secular Society," pp.167~180.
- Reli. Feeling, *TI* XVII "Religious Feeling Inside and Outside the Church," pp.228~242.
- Theological Investigations* vol.XVIII, *God and Revelation*. Translated by Edward Quinn. London: DLT, 1983.
- Face God, *TI* XVIII "The Human Question of Meaning in Face of the Absolute Mystery of God," pp.89~104.
- Fol. Cruci., *TI* XVIII "Following the Crucified," pp.157~170.
- Exp. Trans., *TI* XVIII "Experience of Transcendence from the Standpoint of Christian Dogmatics," pp.173~188.
- Exp. HS, *TI* XVIII "Experience of the Holy Spirit," pp.189~210.
- Faith, *TI* XVIII "Faith as Courage," pp.211~225.
- Chr. Dying, *TI* XVIII "Christian Dying," pp.252~256.
- Theological Investigations* vol.XIX, *Faith and Ministry*. Translated by Edward Quinn. London: DLT, 1983.
- PW Parish, *TI* XIX "Theology and Spirituality of Pastoral Work in the Parish," pp.87~102.
- Secular Priest, *TI* XIX "The Spirituality of the Secular Priest," pp.103~116.
- Spir. Priest, *TI* XIX "The Spirituality of the Priest in the Light of His Office," pp.117~138.

Theo. Wship., *TI XIX* "On the Theology of Worship," pp.141~149.

Mary, *TI XIX* "Mary and the Christian Image of Woman," pp.211~217.

Theological Investigations vol.XX, *Concern for the Church*. Translated by Edward Quinn. London: DLT, 1981.

Courage, *TI XX* "Courage for an Ecclesial Christianity," pp.3~12.

Women Priest., *TI XX* "Women and the Priesthood," pp.35~47.

Chur. Respon., *TI XX* "The Church's Responsibility for the Freedom of the Individual," pp.51~64.

Sign. Vat.II, *TI XX* "The Abiding Significance of the Second Vatican Council," pp.90~102.

Spir. Future, *TI XX* "The Spirituality of the Church of the Future," pp.143~153.

God Future, *TI XX* "The Inexhaustible Transcendence of God and Our Concern for the Future," pp.173~186.

Theological Investigations vol.XXI, *Science and Christian Faith*. Translated by Hugh M. Riley. London: DLT, 1988.

M. Christian, *TI XXI* "The Mature Christian," pp.115~129.

JC Meaning, *TI XXI* "Jesus Christ — The Meaning of Life," pp.208~219.

Christology, *TI XXI* "Christology Today," pp.220~227.

S. Christology, *TI XXI* "Brief Observations on Systematic Christology Today," pp.228~238.

Theological Investigations vol.XXII, *Humane Society and the Church of Tomorrow*. Translated by Joseph Donceel. London: DLT, 1991.

Chr. Pessim., *TI XXII* "Christian Pessimism," pp.155~162.

Theological Investigations vol.XXIII, *Final Writings*. Translated by Hugh M. Riley. London: DLT, 1983.

N. Weapons, *TI XXIII* "Nuclear Weapons and the Christian," pp.16~32.

Intel. Pat., *TI XXIII* "Intellectual Patience with Ourselves," pp.38~49.

Dev. S. Heart, *TI* XXIII “Devotion to the Sacred Heart Today,” pp.117~128.

Dev. Mary, *TI* XXIII “Courage for Devotion to Mary,” pp.129~139.

Faith Sacr., *TI* XXIII “Faith and Sacrament,” pp.181~194.

B. 書籍作品

- Ascese* With Marcel Viller. *Ascese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1939, 2nd ed., 1989.
- Christian Faith* With Karl-Heinz Weger. *Our Christian Faith: Answers for the Future*. Translated by Francis McDonagh. London: Burns and Oates, 1980. Originally published as *Was sollen wir noch glauben?* Freiburg: Herder, 1979.
- Chur. and Sacr.* *The Church and the Sacraments*. Translated by W. J. O'Hara. New York: Herder and Herder, 1963. Originally published as *Kirche und Sakramente*. Quaestiones Disputatae 10. Freiburg: Herder, 1963.
- Crossroads* *Christians at the Crossroads*. New York: The Seabury Press, 1975. Originally published as *Wagnis des Christen*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1974.
- Dynamic Element* *The Dynamic Element in the Church*. Translated by W. J. O'Hara. Quaestiones Disputatae 12. London: Burns and Oates, 1964. Originally published as *Das Dynamische in der Kirche*. Quaestiones Disputatae 5. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1958.
- E latere Christi* *E latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam: Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19,34*. Innsbruck, 1936 (拉內未出版論文)
- En. Silence* *Encounter with Silence*. Translated by James M. Demske. Westminster, Maryland: The Newman Press, 1960. Originally published as *Worte ins Schweigen*. Innsbruck, Austria: Verlag Felizian Rauch, 1938.
- Ency. Theo.* *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi*. London: Burns and Oates, 1975.
- Everyday Things* *Everyday Things. Theological Meditations 5*. Edited by Hans Küng. London and Melbourne: Sheed and Ward, 1965. Originally published as *Alltägliche Dinge*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1964.

- Found. Faith* *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Translated by William V. Dych. New York: The Seabury Press, 1978. Originally published as *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1976.
- Grace and Freedom* *Grace and Freedom*. Translated by Hilda Graef. New York: Herder and Herder, 1969. Originally published as *Gnade als Freiheit: Kleine theologische Beiträge*. Freiburg: Herder, 1967.
- Great Chur. Year* *The Great Church Year: The Best of Karl Rahner's Homilies, Sermons, and Meditations*. Edited by Albert Raffelt. Translated by Harvey D. Egan. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001. Originally published as *Das große Kirchenjahr: Geistliche Texte*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1987.
- Hearers of Word* *Hearers of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*. Translated by Joseph Donceel. New York: The Continuum Publishing Company, 1994. Originally published as *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Verlag Kösel-Pustet, 1941.
- Ign. Loyola* *Ignatius of Loyola*. Translated by Rosaleen Ockenden. New York: Collins, 1979. Originally published as *Ignatius von Loyola*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1978.
- Lexikon* With Josef Höfer. ed. *Lexikon für Theologie und Kirche* VII. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2nd ed. 1962.
- Love of Jesus* *The Love of Jesus and the Love of Neighbor*. Translated by Robert Barr. New York: The Crossroad Publishing Company, 1983. Originally published as *Was heisst Jesus lieben? and Wer ist dein Bruder?* Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1981, 1982.
- Medit. Freedom* *Meditation on Freedom and the Spirit*. Translated by Rosaleen Ockenden, David Smith, and Cecily Bennett. London: Search Press, 1977.
- Medit. Priest Life* *Meditations on Priestly Life*. Translated by Edward Quinn. London: Sheed and Ward, 1973. Originally published as *Einübung priesterlicher Existenz*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1970.
- Medit. Sacra.* *Meditations on the Sacraments*. London: Burns & Oates, 1977. Originally published as *Die siebenfältige Gabe*. München: Verlag Ars Sacra, 1974.
- Mission and Grace* *Mission and Grace: Essay in Pastoral Theology*, 3 vols. Translated by Cecily Hastings. London and New York: Sheed and Ward, 1963. Originally published as *Sendung*

- und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie*, 3rd ed. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1961.
- Need and Blessing* *The Need and the Blessing of Prayer: A New Translation of Father Rahner's book on Prayer*. Translated by Bruce W. Gillette. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press Book, 1997. Originally published as *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Innsbruck: Rauch Verlag, 1949; 10th ed. Freiburg: Verlag Herder, 1980.
- On Theo. Death* *On the Theology of Death*. New York: Herder and Herder, 1961. Originally published as *Zur Theologie des Todes*. Quaestiones Disputatae 2. Freiburg: Herder, 1958.
- Polit. Dimens.* *Politische Dimensionen des Christentums: Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*. Edited by Herbert Vorgrimler. München: Kösel, 1986.
- Practice of Faith* *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*. London: SCM Press, 1985. Originally published as *Praxis des Glaubens: Geistliches Lesebuch*. Freiburg: Verlag Herder, 1982.
- Pray. Lifetime* *Prayers for a Lifetime*. Edited by Albert Raffelt. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997. Originally published as *Gebete des Lebens*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1984.
- Priesthood* *The Priesthood*. Translated by Edward Quinn. New York: Seabury Press, 1973.
- S. M.* With Adolf Darlap, et al. *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*. 6 vols. New York: Herder and Herder, 1968-70. Originally published as *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*. 4 vols. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1967-1969.
- Shape of Church* *The Shape of the Church to Come*. Translated by Edward Quinn. London: SPCK, 1974. Originally published as *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herderbücherei 446. 3rd ed. Freiburg: Herder, 1973.
- Servants* *Servants of the Lords*. Translated by Richard Strachan. London and New York: Burns & Oats, Herder and Herder, 1968. Originally published as *Knechte Christi: Meditationen zum Priestertum*. Freiburg: Herder, 1967.
- Spirit. Exercises* *Spiritual Exercises*. Translated by Kenneth Baker. New York: Herder and Herder, 1965. Originally published as *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel-Verlag, 1965.

- Spirit in Church* *The Spirit in the Church*. London: Burns & Oats, 1977. Originally published as *Erfahrung des Geistes: Meditation auf Pfingsten*. Freiburg: Verlag Herder, 1977.
- Spirit in World* *Spirit in the World*. Translated by William Dych. New York: Herder and Herder, 1968. Originally published as *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck: Rauch Verlag, 1939; 2nd ed. Edited by J. B. Metz. München: Kösel, 1957.
- Theo. Dictionary* With Herbert Vorgrimler. *Theological Dictionary*. Edited by Cornelius Ernst. Translated by R. Strachan. New York: Herder and Herder, 1965. Originally published as *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1961; 13th ed., 1981.
- Theo. Pastoral Action* With Daniel Morrissey. *Theology of Pastoral Action*, Studies in Pastoral Theology, vol. 1. Translated W. J. O'Hara. London/New York: Burns & Oates/Herder and Herder, 1968. Originally published as *Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. 1, 2. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1964.
- Trinity* *The Trinity*. London: Burns & Oates, 1970.
- Visions* *Visions and Prophecies*, Quaestiones Disputatae 10. Freiburg: Herder/London: Burns and Oates, 1963. Originally published as *Visionen und Prophezeiungen*. Quaestiones Disputatae 4. Freiburg: Herder, 1958.

二、其他西文書籍及文章

- Balthasar, *Love Alone* Balthasar, Hans Urs von. *Love Alone*. Translated and edited by Alexander Dru. New York: Herder and Herder, 1969. Originally published as *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1963.
- Balthasar, *Moment* Balthasar, Hans Urs von. *The Moment of Christian Witness*. Translated by Richard Beckley. San Francisco: Ignatius Press, 1994. Originally published as *Cordula oder der Ernstfall*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1966, 1987.
- Balthasar, *My Work* Balthasar, Hans Urs von. *My Work: In Retrospect*. Translated by Brian McNeil, et al. San Francisco: Ignatius Press, 1993. Originally published as *Mein Werk -- Durchblicke*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1990.

- Balthasar, *Theo-Drama* Balthasar, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. IV: *The Action*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1994. Originally published as *Theodramatik: Dritter Band: Die Handlung*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1980.
- Carr, *Theo. K. Rahner* Carr, Ann E. *The Theological Method of Karl Rahner*. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977.
- Carr, *Transf. Grace* Carr, Ann E. *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco, California: Harper & Row Publishers, 1988.
- Conv. with K. Rahner Biallowons, Hubert. Harvey D. Egan, and Paul Imhof ed. *Faith in a Wintry Season: Interviews and Conversation with Karl Rahner in the Last Years of His Life*. New York: Crossroad Publishing Co., 1990. Originally published as *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986.
- Dister, *Intro. Spi. Exer.* Dister, John E. ed. *A New Introduction to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993.
- Egan, *Ign. Horizon* Egan, Harvey D. *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. Saint Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 1976.
- Guenther, *Rahner & Metz* Guenther, Titus F. *Rahner and Metz: Transcendental Theology as Political Theology*. Boston: University Press of America, 1994.
- Guibert, *Jesuits* Guibert, Joseph de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. Saint Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, Third Printing 1986.
- Gutiérrez, *We Drink* Gutiérrez, Gustavo. *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Translated by Matthew J. O'Connell. Maryknoll, New York: Orbis, 1984. Originally Published as *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima, Peru: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971; Second Revised Edition 1983.
- Hugo, *Ign. Theologian* Rahner, Hugo. *Ignatius the Theologian*. Translation by Michael Barry. San Francisco: Ignatius Press, 1990. Originally Published as *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, chapters 11-16. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1964.

- Lubac, *Mystery* Lubac, Henri de. *The Mystery of the Supernatural*. Translated by Rosemary Sheed. New York: The Crossing Publishing Company, 1998. Originally Published as *Le mystère du surnaturel*. Paris: F. Aubier, Editions Montaigne, 1965.
- Marmion, *Spir. Everyday* Marmion, Declan. *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*. Louvain: Peeters Press, 1998.
- Metz, *Faith in History* Metz, Johann B. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Translated by David Smith. New York: Crossroad, 1980. Originally published as *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Grünewald, 1977.
- Metz, 'Proph. Auth.' Metz, Johann B. "Prophetic Authority," *Religion and Political Society*. Translated by David Kelly and Henry Vander Goot. New York: Harper and Row, 1974, pp. 177~209.
- Metz, *Theo. World* Metz, Johann B. *Theology of the World*. New York: Herder and Herder, 1969. Originally published as *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Grünewald, 1968.
- NDCS Downey, Michael ed. *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1993.
- NJBC Brown, Raymond E., Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy ed. *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1990.
- Rahner in Dialogue Biallowons, Hubert. Harvey D. Egan, and Paul Imhof ed. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*. New York: Crossroad Publishing Co., 1986. Originally published as *Karl Rahner im Gespräch, Band 1: 1964-1977; Band 2: 1978-1982*. München: Kösel Verlag GmbH & Co., 1982, 1983.
- Scola, *Balthasar* Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: A Theological Style*. Translated by J. T. and A. C. T. Grand Rapids, Michigan Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995. Originally published as *Hans Urs von Balthasar: Uno Stile Teologico*. Milan, Italy: Editoriale Jaca Book SpA, 1991.
- Sheldrake, *Way Ig. Loyola* Sheldrake, Philip, ed. *The Way of Ignatius Loyola: Contemporary Approaches to the Spiritual Exercises*. St. Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 1991.
- Sobrinho, *Prin. Mercy* Sobrinho, Jon. *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll, New York: Orbis Press, 1994. Originally published as *El Principio-Misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander, Spain: Editorial Sal Terrae, 1992.

- Sobrino, *Sp. Liberation* Sobrino, Jon. *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*. Translated by Robert R. Barr. Maryknoll, New York: Orbis Books: 1988. Originally published as *Libreración con espíritu*. Santander, Spain: Editorial Sal Terrae, 1985.
- Sobrino, *Sys. Theology* Sobrino, Jon, and Ignacio Ellacuría eds. *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology*. Translated by Robert R. Barr. London: SCM press, 1996. Originally published as *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid, Spain: Editorial Trotta SA, 1990.
- Toner, *Comm. Ign. Disc.* Toner, Jules J. *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits: A Guide to Principles and Practice*. Saint Louis, Missouri: The Institute of Jesuit Sources, 1982; Third Printing, 1995.
- Vass, *Mystery* Vass, George. *The Mystery of Man and the Foundation of a Theological System: Understanding Karl Rahner*, vol. II. London: Sheed and Ward Ltd., 1985.
- Vorgrimler, *Und. Raner* Vorgrimler, Herbert. *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*. Translated by John Bowden. London: SCM Press Ltd, 1986. Originally Published as *Karl Rahner verstehen: Eine Einführung in sein Leben und Denken*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1985.

三、中文的相關書籍與期刊

- 王《神恩與教會》 王敬弘，《神恩與教會－從格林多前書十二章談起》台北：光啓，1998。
- 王《談鬼事》 王敬弘，《談鬼事，話靈修》台北：光啓，2004。
- 沈〈形上學（一）〉 沈清松，〈形上學－主體的進路與康德的先驗哲學（一）〉，《哲學與文化》100（1982），88-90頁。
- 谷《天主論》 谷寒松、趙松喬合著，《天主論．上帝觀－天地人合一》台北：光啓，1990。
- 谷《神學人學》 谷寒松，《神學中的人學－天地人合一》台北：光啓，1991。
- 武《人神會晤》 武金正，《人與神會晤－拉內的神學人觀》台北：光啓，2000。
- 武《解放神學》 武金正，《解放神學－脈絡中的詮釋》台北：光啓，1993。

- 侯《依納爵小傳》 侯景文、譚璧輝譯，《聖依納爵自述小傳：心靈日記》台北：光啓，1991。
- 胡《女性神學》 胡國楨主編，《女性神學與靈修》台北：光啓，2003。
- 胡《拉內人觀》 胡國楨主編，《拉內的基督論及神學人觀》台北：光啓，2004。
- 胡《拉內與中國》 胡國楨主編，《拉內思想與中國神學》台北：光啓，2005。
- 張《中國靈修》 張春申，《中國靈修芻議》台北：光啓，1978。
- 張《教會本位化》 張春申，《教會本位化之探討》台北：光啓，1981。
- 張《基督的教會》 張春申，《基督的教會》台北：光啓，1987。
- 堯《解放神學》 王崇堯，《解放神學與馬克斯主義》台北：永望，1992。
- 雷《神操淺釋》 雷米思（Jacques Lewis）著，沙微譯，《神操淺釋》台北：光啓，1993。
- 華《神恩運動》 華爾希（Vincent M. Walsh），徐進夫譯，《認識天主教神恩復興運動》，台北：天主教文物，1983。
- 關〈馬雷夏（上）〉 關永中，〈士林哲學的超驗轉向－若瑟·馬雷夏（上）〉，《哲學與文化》172（1988），40~56頁。
- 關〈馬雷夏（下）〉 關永中，〈士林哲學的超驗轉向－若瑟·馬雷夏（下）〉，《哲學與文化》173（1988），18~25頁。

拉內神學的靈修觀

全書引言

「靈修」在現代世界中十分流行，台灣似乎也不能倖免地受其影響，書店架上陳列相關書籍，琳瑯滿目，不勝枚舉。人們總是無法確定在「靈修」的分類下，能夠期待找到什麼樣的文學內涵，例如：有人對於「新時代」（New Age）的靈修有興趣。這類靈修的特徵包括了全人的健康，強調自我改善的技巧，以及非傳統方式的治療法和醫療。再者，靈修文學的多樣化，也不能將它們預設侷限在基督宗教文學的氛圍中。今日台灣無論基督宗教、佛教或其他新興宗教的靈修和操練的方式，也漸漸地普及、大眾化。在這樣廣泛、跨宗教的領域中，窮個人一生之力也無法面面俱到。現今，至少可以看到各自擁有數十冊之兩大系列的叢書，分別包括了不同宗教的靈修原著和論述。

早在梵蒂岡第二次大公會議（1962~1965）開會之際，與會的教長藉文件的表達，呼籲各修會團體回到修會原始的精神和其會祖的神恩，耶穌會自然也不例外。為因應梵二大公會議的呼籲，所召開的耶穌會第三十一屆大會，積極地回溯到會祖聖依納爵的生活、靈修，以及他和同伴們共同分享的神操經驗。聖依納爵的神操是耶穌會建立的基礎和靈修寶藏。神操的培育與訓練，對於一位耶穌會會士的陶冶是最首要的、也是最基本的。因此，耶穌會會士除了在世界各地紛紛成立靈修中心，按照聖依納爵所留下的，在不同場合中，如何給予神操的指示，積極推廣個別指導式的神操，也對神操的材料、內容、歷史以及聖經背景，做普遍性或專題式的探討，這類的文章和書籍也一一見諸於世。

本書思想的萌芽源於筆者信仰成長的背景，以及在所隸屬的修會團體—耶穌會中，長期接受依納爵（Ignatius of Loyola, 1491~1556）靈修的陶冶。現今的生活，亦有機會陪伴主內的弟兄姊妹，在靈修道路上同行，深深體會到依納爵靈修為生活在今日俗化、快節奏世界中的基督徒來說，十分適宜，也會獲得很大的裨益。收集資料期間，受到馬米翁（Declan Marmion）思想脈絡的啓迪，引導進入拉內神學靈修思想的殿堂。也深入研讀當代與拉內生活思想相關的著作，以期再次發掘靈修與神學的關聯性，和探討拉內靈修思想對中國靈修未來發展的影響。

第壹部分

拉內的靈修觀



本部分主要從拉內的思想來探討靈修的觀念，著重於拉內如何瞭解靈修，並嘗試指出拉內神學思想中靈修的基本角色。首先，提出影響拉內的靈修觀的一些重要因素。接著，探究拉內的神學和靈修之間相互的關係，以及描繪出拉內靈修的核心主題，例如：對天主的經驗、日常生活的神秘主義、愛的誠命等。本部分也將成為以下兩部分探討拉內的靈修經驗，以及依納爵靈修觀的前驅。

第一章

拉內神學的靈修基礎

第一節 依納爵靈修及早期靈修著作

一、依納爵靈修

當拉內七十五歲，接受歐多納萬（Leo J. O'Donovan，1934~）的訪問時，他承認依納爵靈修比任何影響他的神學和哲學，對其身爲一位耶穌會士的生活和工作，更具有重大的意義。畢竟，這樣的影響在他的文章〈依納爵向今日的耶穌會士講話〉¹中表達得更加明顯。拉內以耶穌會會祖依納爵的口吻向今日的耶穌會會士講話，並揭露出個人內在植根於原初的天主經驗。這經驗盤據在他的神學核心之中，特別是對於靈修的瞭解。拉內生命的最後階段，毫不遲疑地指出此篇文章是他的生活和工作的見證。

拉內對於依納爵靈修的興趣，可以追溯到早期對奧立振和中世紀文德的「靈性感官」的神學探討²。這些文章出自依納爵《神操》的祈禱神學的脈絡，並且需要在此一架構中來理解。

¹ *Ign. Loyola*, pp.9~38.

² 參閱：Sp. Senses O., *TI XVI*；Sp. Senses M., *TI XVI*。

按照時間先後來看，拉內的早期靈修著作的出版，先於其主要的哲學著作。拉內和他的哥哥胡果緊隨廿世紀初以來教會革新的腳步，特別是對於依納爵這個人和耶穌會士靈修原始淵源的探討有所貢獻³。正值這段期間，先前普遍瀰漫的依納爵巴洛克觀點有了重大的改變，亦即原先將依納爵視為是克修主義者，轉而認為他是基督宗教中最傑出的神秘家之一。此觀點的轉變以奧多·卡瑞爾（Otto Karrer, 1888~1976）、普齊瓦拉（Erich Przywara）和雅伯·斯帖葛（Albert Steger）為代表，這三位的著作都對年輕的拉內有所影響，拉內也實際接觸了後兩位。基於同樣的理由，拉內感受到《神操》能成為神學的主題，以及作為神學的來源之一，因此他對於依納爵的思想顯示出濃厚的神學興趣。

二、拉內早期的靈修著作

1. 第一篇文章〈為什麼我們需要祈禱〉

拉內在荷蘭瓦肯堡（Valkenburg）接受神學培育期間，花了不少時間在靈修神學、靈修學史和教父的神秘主義上，並與他的哥哥胡果一起合作。在這之前，他已經給《燈塔雜誌》寫了平生第一篇有關祈禱的文章〈為什麼我們需要祈禱〉，這是一篇有關祈禱必要性的簡短反省默想，而且也揭露出拉內晚期時發展出來的靈修要素，例如：「心」作為人內在的基礎、基督徒渴望瞭解和實行天主的旨意，以及尋求這一超越人的理解和概

³ 他們兄弟倆對於依納爵和《神操》顯示出同樣的興趣，然而胡果是歷史學家及依納爵靈修的權威，他回顧研究耶穌會會祖的傳統；拉內則朝向另一方向，嘗試如何在當代的基督徒靈修中清楚地表達出依納爵靈修的重要性。

念的奧秘天主。

2. 第一本書《從有言到無言》

拉內的靈修代表作無疑是他出版的第一本書《從有言到無言》⁴，它是一本在靜默和祈禱的反省中與天主相遇的默想文集。在一系列的十個默想中，拉內直接談論這個天主是生活的天主、主耶穌的天主、祈禱的天主、知識的天主、法律的天主、日常生活的天主、那些活人的天主、兄弟姊妹的天主、聖召的天主，以及那位將要來臨的天主。此著作也揭露出拉內神學和靈修的中心課題——恩寵是天主對人的自我通傳。

即使《從有言到無言》這本書是拉內最有成就的出版品之一，但在神學上仍是最被忽略的作品之一。乍看之下，可能的一個理由是此書處理祈禱和默想的課題，似乎只包含少許的神學意味。但從另一個角度來看，它揭露了拉內神學思想的特徵，亦即「回到根源」，或更恰當地說，是尋找根源，回到原始的核心經驗。這本書思想反省的主題是天主。祂不是一個概念或是一個思想，而是人們經驗的天主。拉內認為，唯有慎重地探究經驗的問題，才能忠實和正確地尋找天主。

那麼，在此討論的是什麼樣的經驗？一個可能的方式是去探討祈禱中所引發出來的內涵。這些拉內和天主的相遇的探討，最早出現在維也納 1937 年的一本為司鐸的牧靈導向的期刊上。這本期刊的主題或架構是有關在使徒工作中的司鐸，他們的靈修和牧靈的革新。拉內企圖描述如何能夠找到天主。十個默想的主題都指出與天主的相遇處所，也成為與天主交談的出

⁴ *En. Silence.*

發點：「從有言到無言」的開始。

另外，與《從有言到無言》這本書出版更直接關係的脈絡是，1937 年和 1938 年之間，拉內在因斯布魯克講授有關宗教哲學基礎的講座，集結而於 1941 年出版的《聖言的聆聽者》（*Hörer des Wortes*）一書。這兩本書屬於同一個時期，而且兩者之間也有明顯的關聯性。這兩本書的書名共通之處是「言」（Wort）這個字。甚至「聆聽」（Hören）和「沉默（無言）」（Schweigen）也顯示出相當的一致性，它們表達出在人這方面朝向天主的重要性，為使天人之間真實的溝通能夠發生⁵。「沉默」這個名詞有兩個面向：一方面，顯示出天主的沉默，也附和死者的沉默，以及令人在祈禱中感到的挫敗；另一方面，它代表「無限的空間」，人在其中唯有找到愛才能採取信仰的行動。拉內說⁶：

「祢的靜默是我的信仰的架構。祢的靜默是無限的空間，在其中我的愛找到力量去相信祢的愛……。祢的愛隱藏在靜默中，以致於我的愛能夠在信仰中彰顯出來。」

拉內在《從有言到無言》書中嘗試幫助讀者意識到與天主相遇乃是祈禱和靈修的核心。這天人的相遇超越人對天主所有的言語和觀念，而且此相遇也不是人們自己沉思的結果⁷：

「祢的聖言和祢的智慧在我內，不是因為我運用我的理解力來瞭解，而是因為已經被祢所認識作為祢的兒子和

⁵ 在《聖言的聆聽者》一書中，他探討人是否能夠聽到天主所說的話，聽到由天主發出的啓示。

⁶ *En. Silence*, p.56.

⁷ *En. Silence*, p.31。保祿的話請參照羅十 14：「人若不信他，又怎能呼號他呢？從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者，又怎能聽到呢？」

朋友。當然，這由祢的心所發出，好似不可能地進入我心的聖言，仍然必須透過我已經在信仰中接受的外在話語來向我解釋，這信仰是聖保祿宗徒提及的『由聆聽而來的信仰』。」

3. 靈修歷史的簡短綱要《教父時期的克修主義和神秘主義》

1939 年拉內出版有關教父時期克修主義和神秘主義的簡短綱要《教父時期的克修主義和神秘主義》。在此書的〈前言〉，拉內承認克修主義和神秘主義如何幾乎成爲一門獨立的學科。然而，拉內強調教會的靈修教導和遺產，並非只是狂熱的心和虔敬的熱誠而已。相反地，它包含一種批判或科學的反省，並且蘊涵著一個全盤探討這靈修遺產的重要性。雖然當時已經有一些關於基督徒靈修生活專題討論的書籍，卻沒有任何概論性的書籍在德文世界中流通。因此，拉內將這本書視爲對靈修歷史的初學者和有興趣的信友的一本導讀的書籍⁸。

這本書的架構爲何？拉內首先探究新約的靈修，以及初期教會基督徒作者，諸如安提約基·依納爵（約+117）、亞歷山大·克雷孟（約 140~217）和奧立振。這些討論碰觸到初期教會中殉道和童貞的主題，及它的重要性。接著討論東方的隱修生活、第四世紀卡帕多細雅教父（the Cappadocians）的角色、尼撒·額我略（約 335~394）作爲神秘主義之父的重要性、第五世紀至第七世紀的希臘神秘主義者，以及西方的隱修生活，並且特別強調奧古斯丁和他的學生大額我略的重要性，以及教父靈修的發展。最後，拉內討論祈禱和熱心、追求成全與是否在隱修生活

⁸ Aszese, vi-viii.

之外仍能達到成全、以及對十字架、聖母和聖人們的熱心敬禮等相關問題。

《教父時期的克修主義和神秘主義》這本書從計劃到出版，共花費了三年的時間。它和《在世界中的精神》(*Geist in Welt*)都是在 1939 年出版的。然而，《教父時期的克修主義和神秘主義》不像《在世界中的精神》一樣，那麼廣泛地為專家學者所賞識。甚至，拉內後來嘗試出版《教父時期的克修主義和神秘主義》的修訂版，也無法順利完成。究竟這兩本書有何關係呢？在《在世界中的精神》一書，拉內企圖「擺脫新士林主義，回到多瑪斯本身。藉此，更接近當代哲學的諸多問題」⁹。類似的作法可以在《教父時期的克修主義和神秘主義》書中得見，拉內在此嘗試擺脫含糊不清的「靈修」詞彙，回到那些建立現代基督徒的靈修和虔敬的基礎和見證上。他希望藉此能夠接近歷史的泉源，亦即教父的靈修教導。他深信教父們代表著生活的傳統，能夠豐富當代基督徒的靈修生活。

正如在《教父時期的克修主義和神秘主義》一般，拉內的神學博士論文 *E latere Christi* 也強調他全神貫注在基督徒靈修和神學來源的研究¹⁰。這論文主要是探討在新約象徵主義的脈絡中聖經和傳統的研究，也呈顯出教會的關注點，亦即強調基督徒靈修的團體特質。

⁹ *Spirit in World*, xlvi. 這裡所指現代哲學的問題，是指康德在他的批判和超驗哲學中所建構出來的問題。

¹⁰ *E latere Christ*. 這本尚未出版的論文是拉內在 1936 年 12 月在因斯布魯克的耶穌會神學院作辯護。

4. 戰後慕尼黑的講道集《祈禱的需要和祝福》

最後，有必要提起另外兩本書《聖時和苦難的敬禮》¹¹和《祈禱的需要和祝福》。前者是一系列包括臨終七言的耶穌苦難和死亡的默想。後者是第二次世界大戰後，拉內在慕尼黑的講道集。這些講道表達出他的企望，將希望帶給那些在苦難中受苦的聽眾，鼓勵他們在痛苦和恐懼中仍能歸向基督。拉內在這講集中也處理「懇求祈禱」的棘手問題¹²。面對許多人對於懇求祈禱的懷疑態度，拉內則專注地聆聽，以及以一顆憐憫的心對待那些在生活中感到不勝負荷的人和對天主感到失望的人。因此，當拉內觀看人的歷史時，並非對周遭的苦難和悲觀視而不見。相反地，他是樂觀主義者。他確信每一個人的生活被吸引進入隱藏在他內的神聖奧秘、不可言說的近處。這也是拉內在人的經驗中將天主描述成「奧秘」之所在。

第二節 拉內的靈修定義

一、神學和靈修的聯繫

天主教會在梵蒂岡第二次大公會議的光照下，著手神學研究的革新。拉內依據梵二文獻《司鐸之培養法令》的指示，激發起對神學研究新觀念發展的討論。這個文件擬想了一個適當

¹¹ 像《從有言到無言》一樣，這部書也在因斯布魯克出版，但是以筆名 Anselm Trescher 署名，Trescher 是拉內母親的姓氏。後來，這本書又以《從十字架來的話語》書名重印。

¹² *Need and Blessing*, pp.48~59.

時期為教授基督奧蹟的導論課題¹³：

「為使修生從開始就有這種整體的認識，教會學科在開始時，應有一段相當的導論時期。在此開始時期，應教授救贖的奧蹟，使修生對教會學科的意義、體系，及其牧靈的宗旨，有所瞭解，並應幫助他們把信德作成其全部生活的基礎，貫徹乎內外，並堅定其心志，以全副精力，愉快地去追隨聖召。」

拉內認為這「基督奧秘導論時期」的貢獻，在於幫助修生對教會學科的意義及牧靈的要旨有所認識，以及幫助他們以信德為生活的基礎，堅定心志，愉快地追隨聖召。他也注意到梵二強調哲學與神學之間協調的必要性，為了能夠「啓發修生的心靈，使能對基督的奧蹟，日益澈悟；此奧蹟關係人類的全部歷史，繼續地影響著教會」¹⁴。在此光照下，拉內將他的工作視為建立所有神學學科的內在和諧，致力發展其科學的基礎。

拉內也意識到神學和靈修的問題依舊持續著。一方面，他將神學的導論課程作為特別關切個人的決定去相信；另一方面，他將它放在理智反省的架構中，要求學生作嚴謹的思想和反省。最後，拉內渴望反省以下的問題：「何謂基督徒？現代人為何能夠以理智的真誠活出基督徒的存在？」¹⁵拉內首先區分了第一級和第二級的反省。

1. 第一級反省

拉內在《信仰基本課程》一書的〈前言〉中，表達出他的

¹³ 《司鐸培養法令》14號。

¹⁴ 同上。

¹⁵ *Found. Faith*, p.2.

企圖，渴望給基督宗教的信仰作出理性忠實的公平對待，這就是所謂「第一級的反省」¹⁶，有別於信仰的第二級反省。拉內說¹⁷：

「這一級（第一級）必須有別於信仰的第二級反省。在第二級的反省中，多元的神學學科各自有自己的領域和特別的方法，對信仰的整體所呈現出來的方式，今日的我們難以掌握，特別為神學的初學者更是無法理解。」

因此，拉內特別強調第一級反省的必要性和迫切性。

今日基督徒所處的環境，不似以往環繞在基督宗教的氛圍中，基督宗教的臨在和實踐不再是那麼理所當然。神學生也無法倖免於今日信仰危機的影響。為了克服此一信仰危機，拉內認為神學基本課程是必須的，主要目的在協助神學初學者具有肯定對基督信仰的理智真誠的能力。然而，這不是個別神學學科所能獨立達成的，因為它們已經變得太碎裂和專業化¹⁸。現今所面臨的挑戰則是如何能促使基督信仰和知性的真誠一致。

拉內認為知性的真誠與以冷靜中立、質疑保留，以及除掉任何個人的投身態度是毫不相干的。任何人企圖保持中立，不

¹⁶ 同上，pp.xii。

¹⁷ 同上，p.9。

¹⁸ 拉內意識到今日的基督信仰是處在一個「智力的強烈慾望」的處境，身為基督徒或神學家的現代人將不可能如同十六、七世紀的人一樣，將其知識作某種的系統化：「人類的心靈充滿由廣泛知識來源帶來的不同洞見和片片斷斷的訊息，以致於不再能夠將它們整合成連貫的整體」。拉內對此情況的回應是全神貫注信仰最深的核心，此核心包含「對於人存在的完整和包含整體意義的信賴……，以及向外伸展最後觸及到天主」，參照 *Found. Belief*, 77 XVI, pp.6, 13~14。

做個人的承諾，其實本身也是一種決定。同樣的，信仰亦復如此¹⁹。一旦作成決定，甚至可能因著不確定、黑暗和危險的緣故感到憂心忡忡，但是如此的信仰仍是十分勇敢的。既然拉內不減低信仰中的理智因素，他所強調的是在於人活出的經驗，以及對此經驗的理論評估之間的「存在性差異」²⁰：

「人的理性生活，基本上不可避免地被設計成這樣的方式，亦即一個顯而易見的存在差異，彌漫在生活的事實和對個人生活思辨的結果之間。」

其次，需要正視當代神學和哲學的多元性。每一神學學科似乎正用各自特有的方法論來處理繁多的材料，但很少和相近的學科有所關聯。拉內意識到這多元的情況，並且承認要建立一個科學的神學是十分困難的，因為今日的神學家不只要和哲學對話，也要和多元的人文和自然科學對話，因此形成了眾多的神學學科²¹。

拉內對於第一級反省的概念，並不因為它只提供學生基督信仰基本的瞭解，而被視為是不科學的。反之，他嘗試提供對這基本瞭解的基礎。這並不意味著一個人必須貫通多元的神學學科，才能發展出基督信仰原創性的理智公平的對待。總之，拉內不僅注意到個別神學學科的內容、方法和目的，也留意信仰的主體——人本身。換句話說，他正在探究信友身上的先驗條

¹⁹ 如此的決定先於人一方面的任何理論化，也就是說，它不是思辨推理過程的結果。事實上，人存在的最終意義在於接受和擁抱神對人個別的話語，參照 *Honesty*, *TI* VII, pp.49, 56~57。

²⁰ 同上，p.53。

²¹ *Found. Faith*, p.7~8。對於神學多元性的探討，請參照 *Pluralism*, *TI* XI, pp.3~23；*Theo. Future*, *TI* XIII, pp.32~60。

件，這使他能夠聆聽天主可能的啓示，並在信仰中予以回應²²。

即便如此，拉內的神學靈修思想仍然在他的著作中呈現出張力。一方面，他嘗試在第一級反省上，介紹基督宗教的觀念，但並不侷限在基督宗教的「奧秘教導入門」；另一方面，他的靈修與神學著作之間的巧妙區分又是十分武斷的。拉內承認神學觀念和嘗試回到這些觀念原初的經驗之間總是存在著張力，促使他確信神學觀念是有限地表達出人內心深處所經驗到的或生活出來的真實²³。他也從未考慮用嚴格的科學意含來看待自己的神學著作。

那麼，所有的神學反省的開始和結束都在天主神聖的奧秘內，亦即存有者被引領回到神的奧秘²⁴。倘若神學沒有意識這奧秘的幅度，那麼神學的真正使命是挫敗的。換言之，所有的神學都應涵蓋天主神聖奧秘的元始和終結，這過程就是在神內回到神聖的奧秘。它是拉內神學及對任何問題開放的泉源²⁵。其實，當拉內思考基督信仰的整體時，他正在第一級反省上將它神學化²⁶，因而神學和靈修著作之間的界限就變得十分模糊。

2. 第二級反省

拉內人學的基本觀點是人存在的基本行動，諸如祈禱、信賴、希望和愛的實現，先於對它們的反省。這些行動比任何的

²² *Found. Faith*, p.11.

²³ 同上，p.17。

²⁴ 進一步的討論，請參照 *Meth. Theo.*, *TI XI*。

²⁵ 武金正，〈還原和進化的奧秘之道－拉內和德日進的基督論〉在胡《拉內人觀》，96 頁。

²⁶ 參照 *Honesty*, *TI VII*, pp.58-60。

思考、概念和言語，更加基本地屬於人。

以「祈禱」為例，第一級的反省關切祈禱本身基本動態的考量。它建構了祈禱的行動本身，建基於人嚮往神聖奧秘的信賴行動上。第二級的反省則是關切祈禱的內容、目的和結構等客觀的形式，人能夠以更概念性的方式來討論和解釋祈禱。

這兩級的反省是不容分割的，彼此連結在一起。拉內以為「信友覺察到在自身意識中邏輯和存在的因素建構成一個整體。他不可能精神分裂地將兩者分開」²⁷。這兩級反省的區分，正好反映出拉內思想的雙重動態，亦即他同樣對神學和靈修著作作了類似的區分，但兩者基本上是一體的。

拉內主張神學為「奧秘的科學」，終究要超越人類言語的格式，並且要求戰慄和安靜朝拜的態度，因為基督徒不能夠將天主視為日常生活中有待處理事項清單上的一個明顯項目，只能視之為在安靜和朝拜中難以理解的奧秘來接受²⁸。因此，神學的工作是訴之於難以言語形容的基本恩寵的經驗。神學不只要處理「信仰內容」的課題，也要處理「信仰行動」的部分。

「奧秘的教導」是拉內處理「信仰行動」的主要課題之一，引導人進入恩寵的經驗中，因此不應誤解成只是虔敬感覺的某種形式，而是要指出²⁹：

「人整體的存在臨在於生活中的某些時刻和事件，在其中人面對自己全面的生活，生活中的意義、完成或失敗均受到平衡地考量……。在那些時刻，所發生的事件塑造

²⁷ Honesty, *TI* VII, p.58.

²⁸ 參照 Found. Belief, *TI* XVI, p.14。

²⁹ *Crossroads*, p.60.

了人的態度、形成了人的決定。人若採用純粹內在世界的詞彙，以及無關於此時此地的終極基礎，是不能全然或理性地分析它們；在一種更沉思的方式中，人尋覓或許也能發現聖神的臨在和祂的德能。」

二、靈修定義包含的因素

一般靈修學作品都認為：靈修的核心意義，包含受感動的主體、在具體環境中與基督的相遇，以及人在特殊的歷史脈絡中的具體化。現在要指出拉內如何描述「靈修」詞彙的內涵，以及上述的靈修核心意義如何在拉內的靈修神學中呈現出來。

拉內早期的靈修著作《教父時期的克修主義和神秘主義》依據法文版《初期教會靈修生活的歷史》(*La spiritualité des premiers siècles chrétiens*)一書改寫而成。令人好奇的是，拉內為何要變更書名呢？拉內在此書的〈前言〉談論到靈修詞彙意義的不確定性³⁰。他不能肯定「靈修」詞彙是否合適應用在教父的著作中。倘若要提出「虔敬」詞彙的完整歷史，拉內則傾向使用更加限定意義的克修和神秘詞彙，即使它們的意義是否清晰，仍值得商榷。

拉內早期偏愛使用「虔敬」一詞（而不是「靈修」）來指向基督徒成全的追求³¹。或許可以這麼說，他交互使用「虔敬」和

³⁰ Aszese, vi.

³¹ 在德文的世界裡，直到 1960 年出版的 *Lexikon für Theologie und Kirche* 書中，*Spiritualität*（靈修）才出現在目錄上，但沒有任何的文章描述的意義，只是指引讀者參閱 *Frömmigkeit*（虔敬）。「虔敬」也出現在拉內晚期的作品中，例如：*Reli. Feeling*, *TI XVII*；*Dev. S. Heart*, *TI XXIII*；*Dev. Mary*, *TI XXIII*。

「靈修」這兩個字彙，並未予以明顯的區分。拉內〈過去和今日的虔敬〉³²一文就是一例。這篇文章的英文譯名將 *Frömmigkeit* 翻譯成「基督徒的生活」(Christian Living)，等同於「靈修」。換句話說，「靈修」也必須處理基督徒的生活，正如拉內所描述的：「在個人作為個別的基督徒真實強烈的自我實現」。他意識到這個人性的意涵，促成了傳統的虔敬。因此，拉內晚期較少採用「虔敬」來表達基督徒的生活³³。當他使用「虔敬」時，意味著³⁴：

「人在信、望、愛中，個別地採納和自由地接受與天主的關聯性。但是，這基督徒的關聯性是透過耶穌基督作為媒介。」

當拉內討論靈修的主題時，所需要面對的張力之一，是他稱之為個人虔敬的教會關聯性。他認為基督徒的靈修包含教會和個人兩個因素。人和天主的位際關係是藉由他和教會的關係塑造而成的。即使靈修包含了真正的教會幅度，但是仍然存在著教會外的靈修和虔敬。

拉內承認有人端賴他的教會觀、教會的必須性，以及為了人類的得救，才看重靈修的教會幅度的重要性³⁵。他則認為基

³² Chri. Living, *TI* VII.

³³ Spir. Future, *TI* XX.

³⁴ Reli. Feeling, *TI* XVII.

³⁵ 拉內的教會論不是本書處理的重點主題，因此不對他的教會論作詳細的討論，不過值得注意拉內所謂的「靈修新的教會幅度」：

「現在我們所瞭解的是罪人的貧窮教會、天主的朝聖子民的帳棚、在沙漠中紮營以及受到人類歷史中所有風暴的震盪，教會辛苦地尋找邁向未來的途徑、摸索並蒙受許多內在的苦難、一而再地為確保信仰而奮鬥」，參照 Spir. Future, *TI* XX, pp.152~153。

督宗教，當然也包括基督徒的靈修，本質上是教會的。它比個人主觀和虔敬的態度多得多。因此，基督徒的靈修絕不是宗教狂熱或是個人宗教經驗的意識型態之創造³⁶：

「一位基督徒顯然地在他神化本質的最深處是基督徒……。但是，那個在他最深處和在他最個人存在的起源的同一事物，是藉著他所不能離開的天主領域，亦即天主的恩寵而來。來自具體的救恩歷史的同一事物在他具體的本質中和他相遇：它在基督徒信仰的宣誓、在基督徒的儀式，以及在基督徒的團體生活中到來，換言之，它來到教會之中。」

簡言之，拉內沒有發現靈修的教會和個人兩個因素之間，存在著任何固有的矛盾，亦即：一方面將靈修理解成個人絕對的恩寵經驗；另一方面，靈修能夠也必須找到具體教會的表達。它們都在教會的聖事中，也在教會的虔敬生活和實踐中。拉內寫道³⁷：

「在虔敬中，教會和個人兩個因素是相互關連的。人的本性不可能完全不考慮其中任何的一個因素。但是，這兩者的相互關係不是僵硬的和不容變更的。在虔敬中，教會的部分能夠主觀地被體驗為對它的瞭解、確信和活力支持的基礎。但是這教會的形式也能夠被視為次要的事來經驗，也就是被視為在它對天主唯一的關係中一種被容忍的虔敬附加物。它的確信和力量是由內而來。」

拉內認為教會中某些虔敬的表達是次要的，並不構成基督

³⁶ *Found. Faith*, p.389.

³⁷ *Reli. Feeling*, II XVII, p.229.

徒靈修的基本核心，例如：若過度強調某種熱心的敬禮，有可能迫使某些人變成所謂的「邊緣」基督徒的窘境³⁸。拉內也提醒不要太快將教會某些虔敬的形式，和存在於教會外的「匿名的」虔敬相混淆³⁹。他反而主張在教會內和在教會外虔敬的一體性。這一體性存在於原初的天主經驗，它是人先驗的超越經驗，能夠接受或是拒絕。因此，他堅持未來的基督徒靈修將專注在最基本的虔敬之上。

³⁸ 同上，pp.229~230。

³⁹ 對拉內來說，非教會的虔敬為救贖也是有效力，參照同上，p.231；類似的討論，參照 Anony. Chri., *TI* XIV。

第二章

拉內靈修的核心主題

第一節 對天主的經驗

拉內靈修的核心在於他個人對天主的經驗。他的靈修和神學的著作持續進展的主要理由，是他確信神學不能和對天主的經驗性知識分開。拉內並非只是處理一般的人性經驗，更是探討他自身的人性經驗和基督徒經驗的內涵。因此，拉內的靈修著作不只是科學、神學，或哲學的探討的滿溢或實際的應用。在此，或許可以用他曾論及多瑪斯的描述放諸其身上¹：

「多瑪斯的神學是他的靈修生活；他的靈修生活是他的神學。因為這樣，在多瑪斯的靈修生活和神學之間，我們沒有發現在他晚期的神學中時常會出現兩者之間令人不愉快的差異。他思考神學因為在他的靈修生活中需要它作為最重要的條件。他用這樣的方式來思考神學，以致於它能夠成為在具體的生活中真正重要的。」

如同多瑪斯的神學即他的靈修一般，拉內對天主的經驗，也以最清晰和最能夠理解的語言，呈現在他的祈禱和默想中，

¹ *Great Chur. Year*, p.316.

並顯示出靈修思想的神秘幅度來²。其實，拉內所提出的祈禱要點並不足夠形成祈禱的教導，而是對讀者的鼓勵，由衷地向天主傾訴。同樣地，拉內早期關於奧立振和文德的神秘教導著作，引導他將這類的教導視為真正的神學原始資料³。因此，拉內神學的神秘幅度植根於他個人對天主深刻的經驗。他說⁴：

「我已經直接經驗到天主。我已經經驗到這位不可名的、難以瞭解的天主，祂是沉默的、但仍是親近的，並以三位一體的形式接近我。我已經確實地和此真實、生活的天主相遇，此名字消彌了所有其他合適的名字。天主自己。我已經經驗到天主自己，不是關於祂的人類言語。這個經驗不能把任何人排除在外。我渴望盡我所能將它通傳給人。」

換言之，拉內神學反省的出發點建基在他個人對天主的經驗上，這是「從內發出的恩寵經驗」⁵，形成了所有基督徒「虔敬」和「神聖」的最重要基礎。它也必然與拉內對於人們超驗的朝向天主的理解有所關連，並且已經被視為是拉內神學的一致性原則。這基本的朝向天主，引導人們進入似乎無止盡的尋找意義，直到被帶向這神聖的奧秘為止。既然「這從內發出的恩寵經驗」並不總是明顯地成為意識的或是顯題的，然而由於天主先臨在於個人的存在之內，拉內確信此一「非顯題的經驗」包括與天主相遇的可能性。因此，他不將與天主的相遇限制在有特恩的少數人，而是在日常生活中賜予所有的人。

² 參照 *Theo. Dictionary*, p.301。

³ 參照 *Sp. Senses O.*, *TI XVI*；*Sp. Senses M.*, *TI XVI*。

⁴ *Ign. Loyola*, pp.9-38.

⁵ 參照 *Theo. Dictionary*, p.162。

第二節 「奧秘」的神

拉內處理靈修經驗主題時，令人印象深刻的是他將神描述成「神聖的奧秘」⁶。他主張「成為人，就是毫無掩飾地呈現在瀾漫所有真實的奧秘之中」，以「詢問」作為人尋求意義和實現的根源。這為拉內對人的超越本性的解釋，提供了一個重要的脈絡⁷。

一、神是在人經驗中的奧秘

拉內認為，神是在人經驗中的奧秘。神臨在於諸如孤獨、友誼、愛、希望和死亡經驗中的心靈深處。人生活中的種種困境和經驗揭露出人本質的偶然性，有限的對象不能充滿人的無限視域，人需要依靠比自己更強的一位。這些孤獨、失望、忘恩負義，或更悲慘的情境，例如：苦難、病痛和死亡的困境和負面的經驗，在人類的生活中是格外地明顯和深刻⁸。但是拉內聲稱這些經驗也能夠是恩寵的時刻，因為它們將人拋向超越界。當再度落實到有限的自我時，人也有機會經驗到委順於這愛支持和接近人的奧秘之解放力量。

人是「世界中的精神」，是超越的存有者。雖然人總是在有限的視域中完全地展現自己，他也能夠將所有的事物放入問題之中。人可能會嘗試閃避呈現在他的問題之中的無限奧秘，但人在有限視域的生活環境中，所能找到的答案總是相對的。每個答案恰好是另一個新問題的開始。人有能力將每一個尋求

⁶ 參照 *Found. Faith*, pp.42~71。

⁷ 同上，pp.31~35。

⁸ 參照 *Exp. God*, II XI。

到的答案，再次放入問題之中，因此他體會到自己有無限的可能性。人經驗到自己之為精神，但不是純粹的精神。他深知自己不是那個不發問和不被發問的無限真實，但是他能夠向無限視域敞開自己。反觀人的內心深處呈現出來的空虛，卻是真實、無法逃脫的問題，他深知無法由自身得到圓滿的答覆。他只是——一位聆聽者，等待絕對者的回應⁹。

簡言之，人在認識有限之中已經超越了有限。唯有當他察覺到有限是相對於無限時，才能夠意識到限度之為限度。拉內認為，當人肯定「詢問」僅是一個有限視域的可能性時，這可能性已經被超越了。人藉此顯示出自己是與無限視域一起的存有者。倘若沒有無限的視域，人將沉浸於對象的世界中，停止發問，那麼他將逃避超驗的經驗。

二、人本質上嚮往無限者

拉內深信每個人本質上是嚮往無限者。縱使他沉浸於此世之中，仍意識到自身超越直接經驗的世界¹⁰。在《在世界中的精神》一書，他嘗試給隱含在人們認知的具體行為中的一切，賦予哲學上的理由。他企圖顯示人是有限的精神，人認識生活只能藉由設定一個無限的視域作為它的可能性條件，才得以理解¹¹。這個觀點在拉內晚期的神學思想中，仍具有決定性的影響。在〈今日對天主的經驗〉（1969）一文中，拉內寫道¹²：

「當我們真確地意識到在許多方面我們是有限存有

⁹ *Found. Faith*, pp.31~32.

¹⁰ 同上，pp.140~142。

¹¹ 參照 *Spirit in World*, pp.15~22.

¹² *Exp. God, TI XI*, pp.155~156.

者，這時我們已經超越了這些界限……。我們已經經驗到自己不斷地向外伸展朝向那不能夠被了解或不能夠被限定的境界。這境界擁有此根本的狀態必須被稱為無限，它是純粹的奧秘。」

換言之，無限者（天主、或是神聖的奧秘）絕不能被人視為如同一般對象來認識和掌握。神仍然是隱藏和不被認知的，因為祂絕不是知識的直接對象，而是無限的視域，在祂內掌握所有有限的對象，包括人一切認知的行動¹³。

三、人透過經驗認識神

拉內的這些洞察，比他更清晰的哲學著作出現得更早。在《從有言到無言》書中「知識的天主」的默想，拉內在貫穿事物的中心和人存在的深處中，思索知識的限度。他深信認識天主首先不是透過言語和觀念，而是透過經驗，亦即活生生和苦難的經驗。光是知識，實是無法令人滿意。唯有知識發展成為愛，進而轉化人的自我，才能徹底瞭解真實的真正中心。這默想也揭露了拉內的全部神學知識的實存基礎，這基礎完全建基在對天主之愛所捕獲的經驗上¹⁴。

愛意含自由的意思，亦即人對無限的愛是選擇的問題。在眾多可能性中，選擇的能力指出人存在的基本特徵。但是選擇的自由不只與此世的有限對象或可能性有關，更是回應神聖奧秘邀請的能力。換句話說，人具有選擇的自由，必須假定他對自己的存在整體負有責任，亦即人所有個別的選擇行為，是他

¹³ 參照 *Found. Faith*, pp.51~71。

¹⁴ 參照 *En. Silence*, p.30.

實現自己自由的幅度¹⁵。

拉內認為，人日常生活的任何經驗都具有宗教的幅度，因為人對於任何有限的事物具有選擇的自由，而人的這一自由存在於無限視域之中。如果人意識到此一事實，人將被迫對它有所回應。換言之，如果一個人生活在奧秘之中，而這奧秘是人有限的自由可能性的條件，那麼人對奧秘的回應能夠向奧秘開放自己並順服於祂，或是將此世的某種事物絕對化。具體來看，後者的進程和人的自由是自相矛盾的，因為沒有任何有限的真實能夠滿足超越的動力。拉內認為，神是唯一的詞彙用來表達超越的存在。因此，即使對於自由和人的超越之間所作的反省，人的自由終究要面臨一個基本的抉擇：選擇天主或是拒絕天主。

四、小結

人是在世界中的精神，也是知識和意志的超越或動力，並且嚮往無限者。拉內指出，人是嚮往奧秘—天主本身。這嚮往是人存在的建構性的元素之一¹⁶。即使拉內的反省揭露了天主的問題是無可避免的，但是他卻沒有確切地解釋天主如何能夠是人無止盡地詢問的答案。為了顯示天主不只是沉默的、不可名的、超越的和遙遠的，拉內需要再一次反省人作為天主啓示的對象，亦即人是恩寵的對象。有關此一課題，將在討論到恩寵的經驗時再細述。

¹⁵ 參照 *Found. Faith*, pp.26~31, 35~41, 93~116。

¹⁶ 參照 *Mys. Cath.*, *TI IV*。

第三節 基督徒日常生活的神秘主義

一、基督宗教的靈修不是精英主義

拉內認為，基督宗教的靈修不是屬於少數人的精英主義，他一貫堅持，每個人都蒙召接近天主的自我臨在。當然這個召叫可能被人拒絕¹⁷。他的思想肯定梵二文獻《教會憲章》中「論教會內普遍的成聖使命」：

「所有在教會內的人，無論其屬於聖統階級或為聖統所治理，都領到了成聖的使命。就如保祿宗徒所說：『天主的旨意是要你們成聖。』（得前四 3）……人人都明白，任何身分與地位的所有基督徒，都被號召走向基督生活的飽和點及愛德的成全境界。¹⁸」

基督宗教的神學，尤其是神秘神學，主要的目的在於如何促使那些歸諸於奧秘的，甚至是存在於日常生活中最普通的信、望、愛行動中的經驗，成為可理解的。換言之，拉內不接受將神秘經驗視為基督徒成全最後階段的論點¹⁹，亦即神秘經驗不只侷限在那些在基督宗教傳統中稱之為神秘家的那些人身上。當拉內提到未來虔誠的基督徒將是一位神秘家時，他所強調的是基督徒信仰的確信，將是如何緊密地與真正個人對天主

¹⁷ 參照 *Open to God*, 77 VII, p.26。

¹⁸ 《教會憲章》39~40 號。

¹⁹ 說拉內否認靈修生活中沒有成長的階段並不正確。拉內十分熟悉大德蘭和十字若望的古典靈修著作，他認為神秘家是將天主的經驗說成可理解的幾乎不可取代的老師，參照 *Chur. Saints*, 77 III。

的經驗有所關聯。拉內寫道²⁰：

「未來的基督徒或者將是一位神秘家，或者他根本就不存在。如果我們所論及的神秘經驗，不僅是泛心理學的現象，而是由我們存在的內心所發出的真正天主的經驗，那麼此一論述是十分正確的。它的真理和重要性將在未來的靈修中越來越明確。」

當拉內談論神秘經驗時，他不是指向所謂神視、神樂、神魂超拔等超乎尋常的神秘現象，而是指向個人內在對天主聖神的經驗，以及與天主聖神的結合，也就是拉內所指的神秘經驗其實是天主賜予每一個人和基督徒聖神經驗的另一種說法。

換言之，拉內嘗試超越教會傳統將靈修生活分成循序漸進的不同階段，人經由此途徑能夠達到基督徒的成全。傳統的靈修觀假設人若循序漸進，便能獲得更多的聖化恩寵，而終能達到神聖和成全的境地。拉內拒絕接受此一量化、非位格性的恩寵概念，因為這只能達致所謂的「存有的聖德」的成長²¹。這有幾分人爲的進程，將導致兩個不能相容的結論：一方面，這「本體」的進程意含在基督徒靈修生活的旅程中，恩寵必須持續地增加，亦即人需要變得更成全和神聖；另一方面，從大多數的實例來看，卻不是這樣。因此，拉內認為更應走向位格性，而非實有的恩寵觀念。

二、拉內眼中的「神秘主義」

拉內認為「神秘主義」的詞彙，表達出兩種不同的意義：

²⁰ Spir. Future, *TI* XX, p.149。

²¹ 參照 Chr. Perf., *TI* III。

「人與支持他和支持所有其他存有者的『神性的無限』的內在相遇結合的經驗」及「嘗試對此經驗或反省作有系統的說明」²²。若進一步對前者的意義作區分的話，神秘主義的狹義內涵指向聖人們超乎尋常的神秘經驗；廣泛的意涵則指向個人本性的幅度上，亦即一般的基督徒經驗。拉內的確認為超乎尋常的神秘經驗和日常生活的恩寵經驗的差別，只在於心理層面上的不同；也就是，聖人們以一種超乎尋常地心理的方式上所經驗到的，其實就是所有基督徒在一種更隱密的方式上所經驗到的。

拉內也十分關切信仰在神秘經驗中的確切角色。他批判神秘的光照和結合的描述，亦即天主如此直接地自我通傳和自由地干預，以致於無法在信仰的架構下來理解此類型的經驗。因此，他認為真正的神秘經驗只能以在信仰內恩寵經驗的方式來理解。

拉內將嚴格定義下的神秘主義的本質，等同於傳統上稱之為「傾注的默觀」—天主白白賞賜給人的恩寵。即使有所保留，他仍然從聖人的宗教經驗發展出基督徒的神秘主義籠統含糊的經驗性觀念²³：

「聖人的宗教經驗，亦即他們經驗到接近天主、更高的推動、神視、靈感、天主聖神特殊個別的引導下存在的意識，以及神樂等，這些都是由我們對於『言』的神秘主義的瞭解所構成。我們無須停下來問它在這些經驗當中，真正的重要性為何，如何確切地存在。」

這些聖人超乎尋常的神秘經驗，發生在恩寵和信仰的正常

²² "Mysticism," *Theol. Dictionary*, p.301.

²³ Ign. Mys., *TI III*, pp.279~280.

領域中。拉內不斷地強調，甚至最深的神秘經驗也與信仰的領域有關。換句話說，基督徒信、望、愛的日常生活與榮福直觀之間，沒有存在著任何中間的階段。從神學性的觀點來看，他認為神秘經驗與普通的恩寵生活沒有特別的差異²⁴。它們的差異只在於神秘經驗代表著一種非常強烈的普遍天主經驗的實例，以及正常的信仰生活更深入和更徹底化。

再者，聖人們超乎尋常的經驗，也與人本性的能力——諸如：專注、默想、自我空虛和其他默觀的技巧——有所關聯。當範疇的媒介部分完全地停止時，這些超乎尋常的心理呈現，代表著一種自然和純粹的超越經驗²⁵。在嚴格的意義下，神秘主義意含「一種純粹地沒有圖像、非概念的超越經驗」²⁶或是「一種透過非範疇恩寵的超越經驗」²⁷。拉內認為這樣的經驗是發生在當人受到天主恩寵的引領，意識到沒有任何的形像或概念的媒介佔據個人的注意力之際。

然而，拉內主張人嚮往天主的超越性和明顯的超越經驗之間，存在著形式上的差別，他視前者為心靈的任何行為，甚至是最平凡行為的必要條件。強烈和超乎尋常的明確超越經驗包含「回歸自我」，亦即充滿提昇恩寵的超越經驗，無須藉由概念的一般媒介，進入到明確的意識關注點。聖人的神秘經驗和不是那麼明確的基督徒日常生活的靈修經驗之間的差別，不隸屬於超性的領域，而是隸屬於心理學或泛心理學的領域。拉內認為聖人超乎尋常的神秘經驗，不代表基督徒靈修生活的更高

²⁴ “Mysticism,” *Ency. Theo.*, pp.1010~1011.

²⁵ 同上，p.1011。

²⁶ *Dynamic Element*, p.147.

²⁷ *Enthusiasm*, *TI XVI*, p.43.

階段，因為基本的天主經驗不是少數人的特權，而是賜給所有的人的²⁸。這個經驗並不侷限在神秘家和聖人強烈的靈修經驗中，而是貫穿基督徒日常生活的每一個層面。因此，他對神秘主義的瞭解並非截然與世界分離的。

拉內認為，這存在於人生活環境中難以言語形容的奧秘，並不是抽象的事物，而是具體臨在於日常生活中。日常生活的神秘經驗甚至圍繞在日常生活最普通的行動中，包括：工作、睡覺、飲食、歡笑、觀看、坐、行走。在〈恩寵的經驗反省〉這篇文章，拉內具體地列出不少人的生活經驗例子，它呈顯出神聖奧秘的臨在²⁹。甚至當可見的事物似乎崩塌逝去時，這些日常生活中的神秘經驗將是很大的鼓舞，幫助人完全接受自己和生命中的一切。

拉內認為這些日常的神秘經驗所指向的絕對者，亦即稱之為「神」的那一位。即使這些經驗可能不被認知、不被反省、甚至受到壓抑，然而它們確實是發生在大多數基督徒日常生活的事物中，而不只是在正式的默想祈禱中。這些超越的基本經驗，是透過在萬事萬物中找到天主，而以非顯題的方式呈現在日常生活中³⁰。

²⁸ Exp. God, *TI* XI, p.153.

²⁹ Exp. Grace, *TI* III.

³⁰ *Rahner in Dialogue*, p.298.

簡言之，拉內摒棄任何基督宗教精英主義的解釋，而提供日常生活的神秘經驗一個基礎。他區分了神秘經驗中本質和次要的部分，前者是個人超越的核心經驗，可能發生在日常生活中的各個層面，後者也就是那些伴隨著神秘經驗之超乎尋常的現象³¹。最後，拉內正確地強調，真正的基督徒神秘主義，包括不斷地在日常生活中嘗試發現和接受神聖奧秘的臨在。

第四節 祈禱

一、拉內靈修和神學反省的出發點

拉內靈修和神學反省的出發點，是建基在他個人對天主的經驗上，並在這基礎上嘗試瞭解教會傳統的信仰。正如梅茲（Johann B. Metz, 1928~）所言：「拉內的神學是一種實存的傳記型式……，一種神秘的宗教經驗傳記，在信仰的讚美詩中，在天主隱藏的面容前，生命歷史的傳記」³²。拉內也邀請別人在他們自己的生活中發現類似的經驗，甚至考慮從不同的經驗中神學化。換言之，他十分強調回到個人的經驗，同時對於信仰方面避免武斷的主觀主義。

事實上，拉內採取人學的角度來從事神學的研究和探討。這人學的角度意謂著拉內的神學，是以現代人的經驗、恐懼和問題作為出發點。那麼，如何描述拉內對天主的神秘經驗呢？

³¹ *Spirit in Church*, pp.3~31.

³² Johann B. Metz, "Karl Rahner: ein theologisches Leben," *Stimmen der Zeit* 192 (May 1974), p.308.

在此，只須指出拉內的神學在祈禱中發展，伴隨著祈禱，最後再次回到祈禱。祈禱現今指向「人讓自己進入存在的終極奧秘的一個信賴的、明確的和顯題的神秘過程」³³。

二、祈禱是人存在的基本行動

拉內論及祈禱的首要基本問題，是今日基督徒祈禱的可能性；隨之而來的是：如果祈禱有意義的話，它應採取何種形式？

拉內稱祈禱是人存在的基本行動，只能經由實踐才能適切地掌握，如同人們生活中其他基本的事實，諸如：愛、忠誠、信賴和希望等一樣，是不能「從外而來」作綜合性的研究。唯有「當祈禱被視為人存在的基本行為，擁抱整個的存在，並在信賴和愛的行動中，帶入天主的奧秘中」³⁴，祈禱才有意義。拉內將祈禱視為存在於人的內心深處，人能夠自由地接受或漠視。

三、今日祈禱的困難

拉內意識到來自神學或其他方面的困難，導致祈禱變得十分艱難或不可能。那麼祈禱如何成為可能呢？

1. 來自「精確科學」發展的結果

拉內必須面對的困難之一，乃是來自於「精確科學」現象發展的結果³⁵。此發展的結果導致知識的爆炸，促使人傾向以

³³ *Crossroad*, p.49.

³⁴ 除了祈禱以外，拉內也提出了其他的基本行動，包括愛、忠誠、信賴和希望，他們的真實只能在實踐中來掌握。參照 *Crossroads*, pp.48~49。

³⁵ 在此所指的「精確科學」包括實驗心理學、遺傳學、生物化學，

科技的觀點來瞭解自己，而忽略其他未知的部分。即使資訊快速的累積，這未知的部分不僅仍持續存留在這些「精確科學」中，而且也是人在生活中經驗自身存在的奧秘因素。因此，祈禱絕不可能是精確科學的對象，因為它迴避如此精確的處理。

其實，對人的瞭解比從純粹技術觀點所獲得的多得多³⁶。拉內在討論人的超越本性時，已經描述這「更多」的部分。然而，對於祈禱可能性的懷疑主義和不信仍持續著。他將這些困難和不可能，歸諸於三方面：其一，相信天主的事實受到打擊；其次，在理解天主作為祈禱中向人說話的那一位的困難；以及懇求祈禱的困難³⁷。

2. 天主作為祈禱中與人對話的那一位之困難

當拉內宣稱祈禱經由實踐才能掌握得最好時，這意謂著人接受自身存在的整體，並且面對擁抱他存在的難以理解的奧秘，經驗他自己，那麼這樣的一個人才能真正活出祈禱的內涵。因此，祈禱是經驗天主本身的事件。天主的問題和祈禱的問題，事實上是同一問題的兩面。

即使為那些已接受天主作為一切事物的基礎、作為充滿一切的奧秘的人，倘若以為向這位不可名的天主、難以言語形容的奧秘談話，是將祂變成思想或說話的對象，祈禱也能變成一個問題。拉內十分同情他們，但他認為向這位難以理解的天主說話，並不是建基在人際溝通的模式上，而是祈禱時，天主使之發生。祂既是那一位向人說話，也是人向祂說話的基礎。祂

以及其他相關的學科。

³⁶ *Found. Faith*, pp.36-41.

³⁷ 參照 *Crossroads*, pp.52-69。

如此建構人，以致於人作為受造物能與祂的基礎會晤，同時意識到自己正在做的，也是天主的工作³⁸。

人能夠祈禱。天主在祈禱中成為「祢」。拉內斷定人的本質，是能夠向天主說「祢」的一個存有³⁹：

「當這向天主說『祢』的能力不再是自明的，而是視為人最高的可能性所經驗到的，是天主所給予和揭露的；當我們注意到我們向天主如此說話的方式能夠到達祂那裡，乃是祂在我們內工作和說話；當我們經驗到天主聖神必須在我們內祈禱……，那麼我們的祈禱第一次找到它的真實本質。」

拉內也注意到人的整體生活經驗引入祈禱的全面幅度。當人知道用難以理解的勇氣面對和接受生活中的種種經驗時，才能談論真正的「奧秘教導」。因此，人外在的世俗生活和確切的祈禱生活，兩者之間能夠相互貫穿，亦即外在世俗的經驗能夠被視為向更正式的祈禱開放。

3. 懇求祈禱的困難

拉內意識到今日祈禱的另一個困難，是關於懇求祈禱的問題。他一方面摒棄將懇求祈禱作為人向天主要求、天主應允人的解釋；另一方面注意不可太快將懇求祈禱剔秘化（demythologizing），因為在整個宗教史中，人們已經求助於它。因此，拉內認為需要將祈禱的本質和不可思議的魔法加以區分，另外也要面對懇求的祈禱如何與天主的全知相調和的問題，因為祂不需要人告訴祂有何需要；如何與天主的助佑和祂

³⁸ 同上，p.54。

³⁹ 同上，p.55。

永遠不變的計畫相協調的問題，亦即如何與天主的不變性，以及人無能為力改變祂的旨意相和諧⁴⁰。拉內無意對這些問題提供詳盡的解答，反而提出以下兩點促使懇求祈禱的可能性和意義成為可理解的⁴¹：

「首先，懇求的祈禱，唯有當已經決定的、甚至是為此世個人的益處所要求的渴望，它同時是個人完全委順於天主旨意的至高無上的命令時，此祈禱在天主前才是祈禱和有意義的。如果一個人沒有在信賴的委順和愛中，以及在接受難以理解的天主中給出他自己、個人整體的存在，他無法在祈禱中來到天主台前。這位難以理解的天主不只是在祂的本質上，而且也在和我們自由的關係上，超越我們的理解，並且祂必須如此被接受。」

在拉內的祈禱中，這些抽象的概念成為有血有肉，也以更人性的方式表達出來⁴²：

「每一次我試著祈禱，我註定要徘徊在我自己空虛的荒蕪之地，因為我已經將世界遺留在背後，但仍然無法找到途徑進入我內在自我的真正至聖所。而那是祢能夠被找到和被崇拜的唯一地方。」

「祢要求我的祈禱必須終將像一個病人一樣等候祢，安靜地準備，直到永存在我內心最深處的祢從內向我敞開大門。在這途徑上，我將能夠進入我自己，進入我自身存在的隱密至聖所。」

⁴⁰ 同上，p.56。

⁴¹ 同上，p.57。

⁴² *Pray. Lifetime*, p.24.

因此，拉內所瞭解的懇求祈禱，是人在完全委順於天主的情境下，表達出渴望加深個人對祂的信賴和依靠。這個在祈禱中一步步走向天主的臨在，是一個有著日常、世俗和平凡的需要和焦慮的人。換句話說，這個在祈禱中來到天主面前的，不僅只是一個渴望天主的宗教人，同時也是渴望一些正當事物的人。懇求祈禱將窮人最具體的情況放置在天主面前。他不僅清楚天主是誰，同時也意識到自己的真實情況。拉內認為這樣方式的瞭解，已經回答了應如何作懇求祈禱的問題。

此外，祈禱不是某種與生活其他部分無關的孤立活動，而是「應被視為人整體存在的表達和實行來理解，即使明確的祈禱可能只佔用我們小部分的時間」⁴³。在此論述之下，隱含著一個真理：天主不只是伴隨其他事物而已，而是它們最終和難以理解的基礎。更明確地說，天主和祂的恩寵是處處都在，也就是沒有任何與世界分開，特別保留為和天主相遇的神聖空間。

拉內在〈敞開我們的心〉一文中談到「人在祈禱中向天主敞開自己的心」，這件事本身是不證自明的，但經常被人忽視。心在祈禱中表達出人和天主奧秘相遇的處所，是人委順於天主奧秘的地方。祈禱向人類境況的奧秘敞開自己的心⁴⁴。當人意識到自己不配和虛無時，他將在個人的絕望和苦難中發現天主臨在，「因為人如果真的如此絕望、且不將絕望變成一種悖理的驕傲、以及不依靠自己的力量將自己想像成絕望的空虛，反之能準備好自己，接受另一位所賜與的圓滿恩寵」⁴⁵。

⁴³ *Crossroads*, p.59.

⁴⁴ *Need and Blessing*, pp.1~13.

⁴⁵ 同上，pp.5~6。拉內建議人在絕望的困境下必須做四件事：「第一，他必須堅守不移並委順……；第二，意識到祂在那裡，知道祂和

四、小結

總之，祈禱是人存在的一個基本行動，不單單是伴隨人類其他的活動之一，而是擁抱人整個存在的行動。更進一步地說，拉內主張人類的基本行動優先於隨之而來的反省。這些基本的行動對人來說，比表達出來的言詞、語言和概念屬於更基本的層面。因此，拉內不在概念的層面，而在人的本質核心上，來建立祈禱的意義。

拉內對於祈禱的基本行動與隨之而來的語言及觀念表達之間的區別，揭露了祈禱的兩個層面：超驗層面和範疇層面⁴⁶。超驗層面指稱人總是向奧秘開放的「先驗的結構」，能夠理解作為天人之間對話的祈禱。人在祈禱中經驗到自己是天主說話的對象。當人在聖神內藉著恩寵經驗到自己是天主說話的對象，也意識到這正是人真正的本質，並且在祈禱中自由地接受它，那麼祈禱已經是人和天主的對話了⁴⁷。拉內談論祈禱的超驗層面的同時，也提及範疇的層面⁴⁸，也就是人的祈禱具體和歷史的內涵。具體來說，人的先驗超越結構需要透過歷史的具體生命經驗，才能逐漸彰顯出來，但人的超越性則不來自後天的經驗，而是源自神聖奧秘。人的奧秘植基於神聖奧秘之內，祂是人理性認知和意志追求的終極目標。

自己在一起……；第三和第四是同時到來的。寧靜自然到來。安靜不再遠離。信賴不再害怕。安全不再需要保證」。

⁴⁶ *Found. Faith*, pp.31~35, 51~68；為對人的超驗性質和天主的經驗之間的關係有一更好的分析，請參照 *Reli. Feeling*, II XVII。

⁴⁷ *Crossroads*, p.67.

⁴⁸ 範疇層面代表著人超驗本性的另一層面，因為人的超越性也有歷史，參照 *Found. Faith*, pp.170~175。

第五節 愛的誠命

拉內認為「愛」如同「祈禱」一樣，是不容易定義的。愛是人實現其獨特本質時的真實，只在完成的時候才能被認知出來。如果基督徒的主要誠命是全心愛天主，那麼這個無法測量的愛的能力，必須反映在人的基本結構上⁴⁹。唯有當人銘記「愛的誠命」的法律不要求別的，只要求人藉由接受天主的愛後，才能向愛的可能性開放。天主在愛中，除了自我給予以外，不賞賜別的⁵⁰。祂不是如同無法移動、非位格的「它」一樣臨在，而是以「生活的」天主臨在。拉內認為，所有基督徒活動在本質上是對天主召叫的回應⁵¹。在人這方面，這意味著即使意識到天主絕不可能成為人理解的一部分，但人仍然依靠祂。這直接指向天主，必須經由拉內所謂的「內在世界的溝通」作為媒介⁵²：

「超驗的訊息為了不失落在空虛中，需要一個範疇的對象，一個支持。它需要一個內在的『祢』。和天主的原初關係是對近人的愛。如果人只能透過天主之愛成為他自己，必須藉著範疇的行動才能達到，那麼在恩寵的次序下，對近人愛的行動是唯一的範疇和原初的行動。在此，人能達到範疇性地被給予的全部真實，以及直接地、超越地和透過恩寵經驗到天主。」

⁴⁹ 參照 *Need and Blessing*, pp.25~36；Com. Love, *TI V*。

⁵⁰ *Practice of Faith*, p.112.

⁵¹ 參照同上，pp.184~187。

⁵² 同上，p.112。

一、對近人之愛與對天主之愛的關係

在任何對天主之愛和對近人之愛的討論中，可能產生的某些不可避免的誤解。第一個誤解是將對天主之愛視為只是在遵守的誡命中的特別一項。人不能把對天主之愛貶抑成生活中衆多有待完成事項中的一個特別該實現的項目；反之，它是人存在自由實現的整體。因此，對天主之愛不是某一個別誡命的內容，而是構成所有其他誡命的基礎和目標。惟當天主因著祂自身的緣故，而不是爲人的自我辯護和自我實現的緣故被愛，人對天主之愛才會發生⁵³。因此，拉內不談論人特別的成就，而是以委順的觀點，來描述對天主的愛。

拉內也認為對近人之愛，不能被視為是對天主之愛的測試，兩者的關係應是更為密切、相互限定的⁵⁴：

「那對近人範疇化、明確的愛，是對天主之愛的首要行動。無須反省但真實的對天主之愛，總是在對近人之愛超性的超越性中，意指天主。甚至對天主明確的愛仍然藉著發生在對近人之愛，將愛交託在整個真實的開放中誕生。」

這相互影響的關係，不能被理解成為世俗人文主義的模式，好似對天主之愛是對近人之愛的過時與神話式表達，否則現代人會主張用對近人堅決不變、無私的愛來取代對天主之愛。反之，天主比人更多一無限的更。拉內認為在它們相互限定中，也展現出彼此的相互關係。一方面，若人已經沒有對近人之愛，那麼他也沒有對天主之愛；另一方面，對近人的愛已

⁵³ *Love of Jesus*, pp.69~70.

⁵⁴ *Love N. God, II VI*, p.247.

經包括對天主的愛，因為藉著不可逃避給予它的超越視域嚮往著天主，也就是說唯有愛近人的人，才能真正瞭解天主是誰⁵⁵。拉內確信，天主不是人類愛的衆多對象之一，而是愛的視域⁵⁶：

「天主總是作為主觀地和客觀地經驗的基礎。此基礎超越這個世界。因此，祂間接地臨在於一種邊際經驗之中，作為客觀地被引領朝向世界的行動之起源和目的地。因此，此行動是（或不是）和在世界中的『祢』一種愛的交流。天主最初和主要地是作為人的認識和行動意向性的超越、非分門別類的視域，而不是作為在此視域中由觀念所代表的對象。」

拉內更進一步從聖經和教會的傳統來描述這兩者的關係，特別從士林神學的論點來看⁵⁷：

「特別的基督徒對近人的愛，同時在潛能和實現上是灌注超性神學愛德的組成要素。藉此愛德，我們為祂的緣故在聖神內並在和祂直接相連的團體中愛天主。」

因此，拉內認為對近人之愛不只是對天主之愛的準備、效果或果實，而是其本身就是對天主的行動，亦即它是在人完全相信和希望委順於對天主的行動內。換言之，拉內認為所有人際間的愛也是愛德，也就是對天主的愛，因為它藉著超越的視域嚮往天主，亦即它本身就是天主永在恩寵白白地給予。拉內進而談論所有正面倫理活動的「匿名基督徒性」⁵⁸，並認為⁵⁹：

⁵⁵ *Love of Jesus*, p.71.

⁵⁶ *Love N. God, TI VI*, pp.244~245.

⁵⁷ 同上，p.236。拉內也討論了愛德和其他德行的關係，請參閱 *Com. Love, TI V*。

⁵⁸ 「匿名基督徒性」是一個高度爭議性的詞彙。拉內早期的文章對此

「無論何處，人在自由的自我措置中完全實踐正向的倫理行為，在現今的救贖工程中，這個行為是一個正面超性的救贖行動……。這是因為天主憑藉著祂的普世救贖意願，提供給人超性聖化的恩寵，因此提昇人的正面倫理行為……。無論在世界中和現今的救贖工程中，那裡有正面形式的絕對倫理的投身，那裡就有救贖的事件、信、望、愛和聖化恩寵的行動發生。」

拉內也渴望顯示出對近人之愛在倫理的整體中有其特殊、基本、包含整體的地位⁶⁰：

「對別人愛的行動，是人涵蓋整體的基本行動，此行動賦予其他所有事物意義、方向和尺度。如果這是正確的，那麼自由地從事向其他人本質的先驗開放，本身屬於人先驗和最基本的構造，而且也是人的（認識和意志）超越性的一個本質內在的要素。」

這先驗的基本構造是在日常和近人具體的交往中經驗到的。因此，對近人之愛是個人整體和本質的表現。從另一方面來說，對天主之愛必須藉著範疇的行動來達成，亦即超越的意

議題作了反省，參照 Chr. among Unbel., *TI* III；Anony. Chri., *TI* VI；Atheism, *TI* IX。中文部分參照黃錦文〈匿名基督徒的救贖〉，胡《拉內人觀》232~267 頁。

⁵⁹ Love N. God, *TI* VI, p. 239。在此，再次看到拉內對天主之愛和對近人之愛的反省。在恩寵觀之下，拉內認為作為回應天主之愛的對近人之愛，是由天主之愛所支持，亦即對近人之愛因著天主的自我通傳才成為可能。這意味著人對天主之愛建基在天主對人之愛上，也就是說，天主在恩寵中的通傳，參照 Com. Love, *TI* V, pp.455~456。

⁶⁰ Love N. God, *TI* VI, p.241。

向性需要一個範疇的對象，而對近人之愛就是這個範疇的行動。拉內指出，人生活環境中與個人和世界的相遇，是天主原始和非客觀化的媒介，人對天主的原始先驗的經驗，只能在人朝向與他人生活的世界中達成。因此，這範疇的活動代表人精神和超越本性的實現。人原始的天主經驗，總是在世界的經驗中賦與的⁶¹。人轉向一起生活的人，以及和他們明確的溝通中，使他能經驗到此行動未經反省的超越條件⁶²。

因此，對近人之愛不僅是須服從的一條誠命而已，更是代表基督徒存在的完全實現。正如人的完全實現一樣，這對近人的愛並非人能夠擁有的，而是只在人無條件地委順於天主時才能夠經驗到的，祂是對近人之愛的根基和奧秘的同伴。在人的位際交往中，此愛也意含著精神存在的實現，因為它具有帶入天主與人之間永遠生命的絕對的深度和要素。總之，人在世的生活總是超越在時空中直接和具體的接觸。唯有超越這些有形的界限，對近人之愛才能得到滿全⁶³。

二、耶穌在「愛的誠命」中之地位

拉內對「愛的誠命」的反省，也關切到耶穌在整個架構中的地位。耶穌基督既是天主又是人，那麼對近人之愛自然也能指向耶穌。因此在對基督的愛上，對近人之愛和對天主之愛不僅能夠找到最徹底的合一，也能臻於最徹底的具體性，因為愛

⁶¹ 這是拉內《在世界中精神》一書中所獲得的結論之一，參照 *Spirit in World*, pp.406~408。

⁶² *Love N. God, TI VI*, p.246.

⁶³ *Found. Faith*, pp.309~310.

不是朝向抽象概念的行動，而是朝向具體和個人的唯一性⁶⁴。

耶穌在對近人之愛上，是超群出眾的。拉內肯定人與耶穌基督位際關係的重要性。人與耶穌的關係發生在當人冒著危險，嘗試以真正個人性方式來愛耶穌，以及當他呼求耶穌聖名的同時，不再害怕有可能只是意味著無限天主的抽象觀念時，人才能在真實和直接的愛中愛耶穌基督。更進一步說，每一次人與基督相遇，都是從他具體生活中所活出來的召叫，進而參與耶穌基督的生活、死亡與復活的奧蹟。因此，基督徒的生活不只是滿全聖統教會所宣講的普世性準則，而是天主的召叫。它是經由與基督具體和愛的交往之神秘經驗中所傳遞的⁶⁵。拉內以此論點作為「實在基督論」(existentiell Christology)⁶⁶的出發點，亦即基督徒和耶穌基督的位際關係的個人「歸名法」(personal appropriation)和實現的過程能夠用抽象的方式來說明。這「歸名法」是非常重要的，因為總是存在著將人與基督的關係轉變成抽象基督觀念儀式的危險。在此，不是合適的場合來討論拉內的超驗基督論⁶⁷，所關切的只是拉內基督論的出發點。它是建

⁶⁴ 同上，p.310。

⁶⁵ 同上，p.311。

⁶⁶ 在此對於拉內所使用的「實存」(existential)和「實在」(existentiell)德文詞彙的意義，作一說明：「實存」可描述為一個長久、恆常的人精神有限的狀態，作為人行為的可能和本體的預定條件。這也蘊含著人在自由行動中對自己有所發展的可能性。而「實在」體驗卻是人自由行為當時的品質和狀態。拉內發現人的經驗是由此兩者結構合成的結果，參照武《人神會晤》43、117頁。

⁶⁷ 有關拉內驗基督論的探討，參閱潘永達〈拉內的超驗基督論〉，胡《拉內人觀》41~61頁。

基在基督信友和耶穌基督真實信仰的關係上，而不是直接來自抽象的概念。

總之，沒有任何時空和文化的距離阻礙人去愛這位具體和歷史的耶穌。人與耶穌之間愛的關係，也絕不會限制或減弱對近人的愛。正如拉內引述《瑪竇福音》的話：「凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40），認為對近人之愛是對耶穌之愛的必要條件。反之，對近人之愛能夠、也必須透過對耶穌之愛成長，因為在對耶穌的愛中，人才能看到他的近人是耶穌的兄弟或姊妹。即使人對耶穌直接的愛並非在他的生命一開始就存在，但是藉著耐心、祈禱，以及沉浸在聖經中，能夠使它更新、成長和加深。

第壹部分結論

拉內不斷地努力在靈修和日常生活之間建立起更緊密的聯繫。早期靈修歷史的研究教導他，靈修生活有時會呈現出一種超越基督徒日常生活的卓越形式。那些生活在隱修院、修道院或類似機構屬神的人，常被視為是基督宗教靈修的專家，他們所處的環境能夠不受日常生活事物的困擾，而能專心祈禱、作補贖，以及尋求聖化和成全。今日的環境已經驟變了。拉內認為無神主義的氛圍和人類毀壞不斷的威脅，是現今社會的兩大特質，使得當代的基督徒不可能以一種靈性樂園的形式，而不受世界的影響，活出基督徒的生活；反之，需要時時更新自己的信仰，並且負起個人的責任和勇氣作信仰的決定¹。唯有全然地活出個人的天主經驗和聖神的經驗，此勇氣才會萌生。

拉內也描述靈修作為「以一種基督徒的方式來處理我們生活工作的問題」²。儘管基督徒的生活有各種各樣的展現方式，但是所有靈修的基礎都建基在將個人生活的多樣性，冷靜地交托在天主照料的行動上。拉內所關切的，並非以抽象的方式來

¹ 拉內指出這是「相反大眾意見獨自決定的勇氣；相似於基督宗教初期殉道聖人的勇氣；信仰決定的勇氣，從自身獲得力量，毋需大眾的支持」，參照 Spir. Future, *TI* XX, p.149；PW Parish, *TI* XIX, pp.97-98。

² Secular Priest, *TI* XIX, p.103.

談論靈修，而是是否能夠活出基督徒的信、望、愛生活³：

「當然我們能夠說它（基督徒的靈修）是活出信、望、愛的生活，它是由聖神來的生活；我們能夠說它是由基督的神而來的生活、由福音來的生活；我們能夠說它是由跟隨耶穌所獲致的生活；我們能夠說它是由希望永生來的生活。

靈修終究是人絕對的超越，超越任何在他之內或之外範疇的實在，進入我們稱之為神的絕對奧秘。它終究是和基督一起同死、被釘、被撕裂的超越性。它不是一種理論，而是在我們具體的存在中，發生在我們身上的事物，當我們的生活面對它最後所依靠的難以理解的神之奧秘，以及當我們具體地和基督一起透過所有範疇的崩塌、所有的死亡、所有的失望中，所獲得此生的接受、忍耐時……。從這方面來說，靈修被理解成是由我們自身存在的最深核心所發出的真正基督徒的生活，不只是作為瀰漫在基督宗教和教會中宗教習慣的實現而已。」

此外，拉內清楚面對是否將基督徒帶回靈修個人主義的質疑？他意識到不少基督徒必定面臨如此的責難。然而，當他描述未來基督徒的靈修時，指出友愛團體的重要性，並且願意對他所謂的「聖神的團體經驗」保持開放的態度，但仍勉為其難地擱置他所相信的、能夠在神恩復興運動祈禱中發生的靈恩現象。總之，他認為仍有待進一步的發展一個更友愛和團體性活出信仰的靈修。

³ Spir. Priest, *II* XIX, p.120 及 pp.121~122。

拉內的靈修經驗

第貳部分



本部分探討拉內的靈修經驗，及其在靈修思想中所佔的地位。

首先，描述拉內宗教經驗的觀念。拉內思想中，「經驗」的主題是最令人困惑和曖昧不明的觀念之一。他經常使用卻未予明確的定義。拉內聲稱每個人都有發生一些基本的實際經驗，主張天主是在愛心、忠誠、喜樂和希望等每一個人經驗的深處。他進一步描述對天主的經驗，也是一種「超驗的經驗」。因此，有必要探討拉內所謂「超驗」的意義，亦即視神為無限的視域和以「超驗」的詞彙顯示出拉內超驗人學方法的核心。

進而，從對聖神經驗及宗教狂熱現象的角度，繼續描繪拉內所理解的宗教經驗主要輪廓，尤其針對宗教經驗發生的地點及過程。雖然拉內深信對天主的顯題經驗（thematic experience of God）為現代的基督徒十分重要，但他仍感到大多數基督徒忽略在日常生活中也可能有的對天主經驗。其實，對聖神的經驗絕不只限於個人，也包括社會和團體的幅度。

在探討拉內宗教經驗觀念的同時，必須注意到他的恩寵觀。拉內至少以四種意義深遠的方式，重新闡述教會傳統的恩寵觀：依據聖經和教父的思想更深入發展位格性的恩寵解釋，亦即天主對人類的自我通傳，以及祂的普世救贖意願。拉內理論的出發點是基督徒蒙召並分享天主內在的生命。他以人原本具有「超性的存在基本狀況」重新詮釋恩寵。因此，他宣稱人對天主不是中立的，對天主賜予人的白白恩寵，人能夠自由接受或拒絕。

在此反省的光照下，將追溯拉內靈修思想的過程，也就是從匿名、非顯題的天主經驗，如何走向基督宗教明確解釋的過程。最後，指出拉內獨特的基督宗教靈修的見解。

第三章

拉內的宗教經驗觀

第一節 拉內的經驗概念

一、超驗經驗和範疇經驗

拉內經常使用「經驗」這個詞彙。在他所編輯的《袖珍神學辭典》中，可以找到最接近的定義：「宗教經驗作為超性真實（恩寵）的內在自我證實」¹。這宗教經驗，唯有在理智的客觀和概念的反省下才成為可能。經驗本身和隨之而來的反省，二者絕對不能分割開來。經驗至少包含了反省的初步過程，但二者絕不能等同為一，因為反省並不包括完整的原初經驗²。換言之，人不能把天主恩寵的創造工程和人對它的概念解釋明顯地劃分出來，因為天主及其活動絕不能與人的理性反省活動區分出來。

拉內認為經驗是人獲得知識的一種特別途徑和來源。由經驗而來的知識是「非人自由所能掌握，而是直接接受來自內心

¹ *Theo. Dictionary.*

² *Exp. God, TI XI, pp.151~152.*

或外在的真實印象」³。因此，經驗是人獲得知識對象的途徑之一，也是認知的一種方式。無論人發現什麼經驗的知識，都能啓發他對天主經驗的動力。拉內更進一步主張人對天主經驗的動力，可以和典型的人性經驗，諸如喜樂、忠實、信賴和愛相比較，但是人對天主的經驗不是典型的，不能和這些其他的經驗並列，因為天主和一般經驗的對象截然不同，祂本身是奧秘，不能爲人所理解。

因此，拉內的經驗概念從一開始，就曖昧不明，以致於拉內思想的詮釋者通常都必須處理這個難題。拉內並沒有採用心理學對經驗的分類，而簡單以「超驗的經驗」和「範疇的經驗」作爲區分。超驗經驗是指「認知主體在每一個知識的精神行動中，伴隨出現之主體性、非顯題性、必要且不會失敗的意識，也是主體對所有可能真實的無限拓展的開放性」⁴，通常是隱含、模糊、籠統、非概念化的非顯題的基本經驗。範疇經驗則是人可將某些超驗經驗加以客觀化，藉由反省、整理、詮釋、概念化呈現出來的顯題經驗。拉內的用意在於引領讀者，超越教義和命題式語言的世界，臻於天主奧秘中的原始基礎。他真正關切的是超驗的經驗，但並不反對範疇的經驗。他深信超驗的經驗甚至能建構認知的先驗途徑。這個聲明最好對照經驗的知識和概念的知識才能闡述得明白⁵。

人在概念的知識中，是主動的行動者。他將探討的對象置於個人的觀點和方法、批判性的研究和推理的思考之下。藉由

³ “Experience”, *Theo. Dictionary*, p.162.

⁴ *Found. Faith*, p.20.

⁵ 參照 Exp. Self, *TI XIII*, pp.122~124。

經驗的知識，認知的主體便成為被動的。經驗的知識只作極少的分析和探詢，它並不試圖掌握對象，將它放入正確的範疇中，而是提供人比概念性更真實、直接和更易掌握的完整知識。

當人比較自身如何經驗到自我和概念化自我時，經驗的知識和概念的知識之間的差別也就顯露出來了。人是經由分析自我、個人的喜好和厭惡、長處和短處，以及經由發現自我是誰，適合什麼樣的團體，才掌握住概念化的自我。人也有另一種方式來認識自我，就是從基本的自我經驗，此經驗無關於人是否主動的尋找，而只確實發生在自身身上。經由此經驗，人能比概念化自我更能有條不紊地分析，直接掌握自己。拉內對此描述如下：「在人的終極和基本生活情境中，人總是在非顯題和非反省的層面上，比經由科學或非科學的自我反省來認識自己，更能經驗到自我」⁶。

經驗的知識和概念的知識是彼此相關的。從邏輯的觀點來看，經驗的知識先於概念的知識，但這並不意謂有時間先後，因為人可能先有愛的概念知識，而後才經驗到愛。人所有概念性知識，諸如愛、恐懼等，最終是嘗試解釋這些真實的經驗。因此，拉內主張經驗可視為認知的一種先驗途徑⁷。

人的自我經驗總是知道的比說出的多得多。概念的知識絕不能完全地得悉或充分傳達人自我的最深層面，人也絕不能完全將自我經驗通傳給別人。即使人在反省自我的經驗時，概念性的解釋很有可能不正確或受扭曲。因此，從經驗到概念知識的轉換，可能十分困難，但卻有益。當人能將經驗成功轉換為

⁶ 同上，p.123。

⁷ 同上，p.124。

概念的知識，這能幫助他更清楚意識到基本的經驗⁸：

「這些基本經驗真實存在於任何對其概念的客觀化和解釋之先。這些經驗原則上在這些過程中獨立存在。但無論多麼真實，我們也不能將這客觀化的反省過程認為不必要……。當我們在明確的意識層面上，認知其真實性質和意涵時，經驗本身使能更深刻、更純粹、更自由地為人所接受。」

相對於概念的知識，拉內認為人的這些基本經驗是無法避免的。概念的知識要求人更主動參與。人的概念知識與投注在分析、反省上的時間、精力之多寡有關。然而，經驗的知識並不能在人的控制下達到同樣的程度。總之，拉內主張不管人對自我概念性的解釋多麼不滿意和不精確，仍不能逃避經驗自我。即使人可能無法或只能部分將經驗轉換成概念的知識，或試圖忽略、壓抑或否認，也不能說他沒有這些基本的經驗。同樣，人也不能否認沒有對神的經驗。

二、人的經驗和對神的經驗

人的基本經驗是無法逃避的。拉內認為即使有人不曾有過基本的經驗，但人不可能沒有對神的基本經驗。無論人拒絕或接受、解釋對或錯，人人都有或明顯或隱含的絕對奧秘經驗。換言之，對神的經驗是人不能完全逃脫的，只要人經驗到自我超越時，他便經驗到神⁹。既然絕對的奧秘經驗不同於其他人性

⁸ Exp. God, *TI* XI, p.152.

⁹ 參照 Exp. God, *TI* XI, pp.150, 153 ; Exp. Self, *TI* XIII, pp.123~124 ; Exp. Grace, *TI* III, pp.86~87 ; Exp. Spirit, *TI* XVI, pp.27~29 ; Exp. HS, *TI* XVIII, pp.195~199 。

的經驗，因此也不能視之為人性經驗中的一個特殊實例。反之，對神的基本經驗建構了人性經驗的基本本質，因而也建構了經驗最終的一體性和完整性¹⁰。

拉內對神的經驗可從兩方面作進一步的分析。一方面，他認為對神的經驗比其他後續的理性和概念反省過程，更為基本、也無法逃脫。另一方面，對神的經驗不是以感官經驗或身體感覺資料型式加諸在人身上，而是促使人自動將此不可避免的經驗，轉換成概念和反省層面的經驗來認知和解釋。人有時無法做這樣的轉換，或做出錯誤的解釋。然而，拉內認為人無論經驗到什麼，都有宗教的幅度。他也期盼人或許可在事先未經意識或遭受壓抑的情況下，發現自身內此一經驗。

正如拉內所強調的，絕對奧秘的經驗並不侷限於個別的神秘家，或是那些明顯地以宗教範疇來解釋自身經驗的人。他甚至主張那些明顯否認的人，或許也曾隱含地經驗到神¹¹：

「無論何處，只要有無私的愛、不求回報地工作、靜靜接受不可理解的死亡、不求回報的良善，在所有這些情境中，都已經驗到聖神，即使人不敢對此經驗作這樣的解釋。」

「經驗」一詞可能令人感到迷惑，除了已經指出人可能會壓抑、拒絕接受奧秘的經驗，或是可能給予正確或錯誤的解釋外，拉內將對神的經驗和人的日常生活一般經驗連結在一起。具體的生活經驗提供了奧秘經驗的場所。這些生活的經驗包括

¹⁰ Exp. God, *TI XI*, p.153.

¹¹ *Rahner in Dialogue*, p.142.

喜樂、焦慮、忠實、愛、信賴、責任等基本的經驗。拉內認為¹²：

「對天主的經驗，不是我們在神學的層面上接受『從外而來』、有關天主存在及其本性之教義所教導的某種情緒反應。相反的，它的基礎先於任何教導，且須事先存在，如此才能理解教義的教導。天主的經驗不是個別神秘家的特權，而是臨在每個人身上，即使對其反省的過程，因著強度和清晰度，而有很大的差異。」

在探討對天主經驗的問題上，拉內認為首先應意識到對天主經驗的存在。天主是以實體存在，並且與每個人息息相關。其次，對天主的經驗意謂「某些事物比對天主的認知更多，不同於後者，且更基本。對天主的認知能透過所謂天主存在的證明得到」¹³。的確，對天主的經驗先於人對它的概念性解釋和言語表達，且比後者更為基本。對於天主存在的證明，就其本身來說，有其意義存在，因此拉內認為它們是理性推理的後驗過程，或是對天主經驗的概念化、客觀化結果¹⁴。

拉內在討論奧秘經驗的過程中，提醒人不要將它視之為人性經驗中一個特別例子。反之，奧秘的基本經驗建構了每一人性經驗的基本本質。這碰觸到拉內理解奧秘經驗的核心。他的主要目的是要人注意奧秘的經驗，並在生活中發現它。這在個人生活中臨在的奧秘經驗，以及從經驗中非顯題意識在概念層面上明確認知的轉移，建構了基督宗教「奧秘教導」的工作。

¹² Exp. God, *TI* XI., p.153.

¹³ 同上，p.149。

¹⁴ 拉內的神學工作，可以用他自己的話語來描述：「我們能夠一而再地嘗試將我們的神學概念聯結回到它們的原初經驗」，參照 *Found. Faith*, p.17。

在闡述奧秘經驗的主題上，拉內也有一番較具體的描述：「奧秘的經驗，是我們在日常生活的具體經驗中，難以言語形容的要素」。人生活中的某些經驗或事件，比其他事件更清楚地彰顯了此一難以言語形容的幅度¹⁵。在日常生活的具體經驗中，拉內提出一些積極和消極的例子，分別經由卓越（*via eminentiae*）和經由否定（*via negationis*）的途徑，二者代表同一對天主經驗一體的兩面。一是發生在個人日常生活中經驗到個別事物的偉大、光榮、良善、美麗和透明，一則發生在照耀人們生活的光芒漸漸暗淡，生活中的迷惑和困境成為不可避免的，好似生活中一片空虛、遭到死亡陰影的吞噬¹⁶。他傾向經由否定的途徑來經驗天主¹⁷。

在拉內〈對聖神的經驗〉一文中，他提出透過否定途徑的十二個日常對天主的經驗。這些經驗包括¹⁸：

「在此，有人不能從他的生活實況，得到令人滿意的結果。他不能平衡這些生活實況中的各個項目，包括：善意、錯誤、罪惡和災難等，即使他嘗試（似乎也不可能）加上

¹⁵ 這些經驗包括，當人在忙碌的生活中迷失了自己，而反躬自省時，發覺生活中的每件事情都成了問題。此時的他，面對自我的孤獨，同時也面對自我的自由和責任。另外，當個人經驗到無條件的愛，卻無法找到適當的理由來解釋他所接受的愛的時刻。

¹⁶ Exp. HS, 77 XVIII, p.199.

¹⁷ 拉內傾向否定途徑的可能解釋，或許來自他早期的靈修作品，例如《祈禱的需要和祝福》一書，是第二次世界大戰之後，拉內在慕尼黑面對受苦的聽眾的講道集，鼓勵他們在痛苦和恐懼中，仍能歸向基督。本文後續的討論，也將看到拉內喜愛否定途徑的理由，和他對聖神經驗狂熱表達的質疑有所關聯。

¹⁸ Exp. HS, 77 XVIII, 77 XVIII, p.200.

補贖。這些實況簡直不能增添，也不知道如何將天主插入，作為其中的一項，為了能夠在『負債』和『存款』之間達到平衡。因此，這位無法平衡生活實況的人，將自己完全順服於天主，或是藉著我們稱之為天主那一位臨在的標示，或多或少，精確地將二者放在難以預料的一個最後和諧的希望上。」

這些在日常生活經驗中對天主的經驗，是否只是不可證實的心境或情緒問題，或只是侷限於個人內在生活的因素而已？拉內並不如此認為，反而主張所討論對天主的經驗也有公開和社會的重大意義。這經驗表達了忠實、責任、愛和希望，「的確支持人們生活的社會層面」¹⁹。

對於拉內所描述對天主的經驗，可作如下的綜合：

1. 每個人都有對天主的經驗。
2. 這經驗是非顯題的，先於任何隨之而來的分析和概念化。
3. 這經驗是自我的經驗，特別是在那些有限的情況下，人被拋回有限的自我。
4. 這經驗建構每一人性經驗。因此，拉內嘗試指出人性經驗的共通特徵，亦即人的確可以與神聖的奧秘天主相遇。
5. 這經驗包括不同的層次，從恩寵的一般經驗至神秘的經驗。
6. 這經驗可以反省和客觀化。先知、神秘家和詩人可能比其他人更有能力認出和闡明它。
7. 這經驗能以積極和消極的型式，在日常具體的經驗中發生。人在積極的型式中更意識到和恩寵奧秘的天主合而為

¹⁹ 同上，p.160。

一，以及在生活中與此奧秘和諧共融的平安合而為一。人與神聖的奧秘緊密結合的出神經驗，是此型式最完全的表現。人在消極的型式中，面對自己的限度、困境和本質的偶然性，需要依賴超越人能力的那一位。人意識到無法掌握自己的存在，必須在自身之外找到滿全。

上述所列舉的拉內宗教經驗觀念的綜合，並非全部，仍有可能繼續往上加。為了深入瞭解人經驗中內在深層的面向，有必要揭露拉內宗教經驗的超驗幅度，這已觸及拉內神學超驗人學方法的核心²⁰。

第二節 拉內超驗人學的方法

一、拉內「超驗方法」的思想淵源

拉內的「超驗方法」源自康德的「超驗哲學」，經由馬雷夏 (Joseph Maréchal) 對康德和多瑪斯思想作出對談，發展出的「超驗多瑪斯主義」，以後者為基礎，建立了一套全新的思想方法²¹。

1. 康德

康德在《純粹理性批判》的引言中，提出四個重要問題。這些問題指向形上學的可能性條件，可綜合為一個問題：先驗

²⁰ 參照 Theo. Anthro., II IX。

²¹ 拉內的超驗方法思想上的發展如何受到康德、馬雷夏、海德格和多瑪斯思想的影響，又如何整合而自成一格，參照胡《拉內人觀》3~10、41~61、128~151、198~231 頁；胡《拉內人觀》27~86 頁。

綜合判斷的可能性為何？²²「先驗」相對於「後驗」而言，是指先於個別經驗，即先在主體之內，而且有確定性和嚴格的必然性。「綜合」是相對於「分析」而言，綜合是指增益新知，而非分析原有概念。因此，「先驗綜合判斷」的探尋可以說是既先在主體內，又可展開對新知的認知結構之探索²³。

這方法並不是在研究認知對象臨於人類認知官能前，所發生的實際現象，而是研究使這些現象發生的可能性。康德深信人的認知行動，包含認知對象被動的「感官資料」，和認識者主觀的貢獻。這主觀的因素並不是知識、經驗和知覺的結果，而是在人本身內早已存在的，也就是說，人類在進行認知活動之前，本身必須具備特定的條件，認知才有可能。康德稱這些條件，是人類與生俱有的「先驗認知結構」，也就是使人類透過認知官能產生知識的先決條件。當主體進行認知活動時，處理來自對象的感官與料，而作出的判斷，稱之為「先驗綜合判斷」。

康德認為人的理性有其極限，其「先驗綜合判斷」只是有關現象界的知識，並不能夠達到「物自身」。具體而言，他認為傳統哲學中以理性推論出來的三大概念，也就是靈魂、世界和神，超越了人類理性的認知範圍。換言之，當人試圖以理性認知此三者時，便會陷入二律背反（Antinomie）的困境。因此，他認為人不具備認知「物自身」的能力²⁴。

²² 康德指出的這四個問題是：一、純粹數學如何可能？二、純粹自然科學如何可能？三、形上學做為本性傾向如何可能？四、形上學做為科學如何可能？參照沈〈形上學（一）〉89頁。

²³ 同上，89~90頁。

²⁴ 黃錦文，〈匿名基督徒的救贖〉，胡《拉內人觀》201~202頁。

康德將理性的功能限制在以感官經驗為基礎，但也察覺到人對無限存有境域的嚮往，只是認為這是一種心理上的必然需求，具有實踐上的必然性。人在倫理實踐的範圍內，要求有全福的境界，要求有無限的神作為道德實踐上的保證。他卻認為甚至在實踐理範圍內，絕對而無限的神之存在，只是一個「設準」而已，本身沒有思辯理性上的有效性，只是「超越的錯覺」。換言之，神的存在這個設準，因沒有經驗作為基礎，故在純粹思辯理性上，便缺乏客觀妥實性，只成為理性的誤推。因此，康德認為人對神的嚮往只有實踐上的必然性，而無思辯上的必然性。

2. 馬雷夏

拉內雖然採用了康德的「超驗方法」，但並沒有完全跟隨他的知識論發展路線。拉內的超驗探討，除了有康德的「使知識成為可能的條件」之思想外，更強調在人主體內超越的存有活動，即人內在的超越性。這是拉內超越康德的地方，此一思想也受到馬雷夏的影響²⁵。

馬雷夏生活的時代，是一個充滿思想衝突的年代，適逢士林哲學遭受到各方思潮的抨擊：科學的成就、唯物論的興起、超驗唯心論的對峙，以及邏輯實證論的駁斥，使人以為士林哲學已走到盡頭。雖有馬里旦（Jacques Maritain, 1882~1973）和祁爾松（E. Gilson）等人力挽狂瀾，倡導新士林哲學。但仍以馬雷夏所掀起的「超驗多瑪斯主義」，融合康德的方法和多瑪斯的智慧，最引人注目。

²⁵ 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉，胡《拉內人觀》44頁。

馬雷夏的《形上學的出發點》對拉內思想的影響深遠。拉內曾說：「馬雷夏給予我原初和真正的哲學洞察。當我年輕時，他的書《形上學的出發點》第五卷，影響我非常大」²⁶。《形上學的出發點》全書共分為五卷，主旨在於與康德討論如何透過知識的批判而重建形上學。第五卷正是全書的精華所在，也就是闡釋多瑪斯學派和康德學說而有的對談²⁷。

馬雷夏對康德哲學的整體性提出基本的質疑，亦即康德為何將對象分為「現象」和「物自身」？是否認定理性必須分為「純粹」和「實踐」的理性？康德的名言「我必須揚棄知識，好能為信仰取得地位」，是否建基於某種已認定的形上學呢²⁸？

馬雷夏在深入研究多瑪斯和康德的學說之後，發現二者之間近似處非常多。無論在方法論或內容上，都可相互匯通。那麼，為何多瑪斯肯定理智能有效地理解形上事理，而康德卻否定這一點？馬雷夏思想的途徑是：先透過與康德交談的心情，來檢討多瑪斯對知識論所作的「形上批判」，再把多瑪斯的批判轉化為「超驗批判」模式，用來看看士林哲學能否以康德的超驗方法達到多瑪斯的成果，並藉此檢討康德在運用超驗批判時所可能有的未盡善之處²⁹。

馬雷夏認為多瑪斯和康德之間的基本分別，不在方法進路的運用上，而在形式對象上。無論是形上批判或超驗批判，在方法運用上有互通之處，形上批判本身也兼顧到對主體認知結構的分析，從中找尋認知能力的先驗條件，這等於說形上批判

²⁶ *Rahner in Dialogue*, pp.13~14.

²⁷ 關〈馬雷夏（上）〉41頁。

²⁸ 武《人神會晤》30頁。

²⁹ 參照關〈馬雷夏（上）〉43頁。

已蘊涵了超驗批判。而馬雷夏所稱兩種批判的基本分別，在於形式對象的不同，指的是對某一對象所持的研究角度之不同。

多瑪斯形上批判的研究角度，是客體對象的存有物自身；康德超驗批判的研究角度，是客體對象的現象。康德所採取的方法，有可能把認知心隔離於存有視域之外，而自我封閉起來，實際上，康德就是掉進此一陷阱中，以致未能肯定物自身。馬雷夏認為康德無法肯定存有物自身，而只停留在現象層面的原因，在於康德沒有正視人理智中的一股「智的動力」³⁰。

這股「智的動力」蘊藏在人所有的認知行動中。馬雷夏認為「智的動力」促使人的理智永遠不會滿足於世界所能提供的知識，而指向一個最終目標：無限的真、無限的存有者。它超越一切有限的知識，因而才能完全滿足理智的需求。換言之，理智的動力永不止息地渴求無限的真——絕對的存有者，亦即：人的理智除非達到全福（beatitude）的境界，達到與神同在，完全地認識祂，否則「智的動力」之渴求將永無休止³¹。

面對康德的異議，馬雷夏的答覆是人對神的肯定有思辨上的必然性。他從人的肯定行動著手，認為人的肯定行動不僅是經驗事實，同時也是客觀的真，因為人甚至在否定他的肯定行動時，最低限度肯定了他的否定，不然將陷於自相矛盾的情境。此外，每一肯定的行動所蘊含的「智的動力」，也是經驗的事實。然而，「智的動力」是在渴求與肯定無限者，也是在每一認知與經驗肯定中一同出現。人對神的肯定既然不超離經驗的事實，因此其客觀妥實性便不容否定。

³⁰ 同上，44~45 頁。

³¹ 參照同上，51~53 頁。

馬雷夏進而指出，人對神的肯定是思辨認知行動的先驗基礎，無論在時間或邏輯上，都不後於普通經驗的肯定行動。在時間上，只要「智的動力」呈現，便是一股超越的嚮往；在邏輯上，神需預先存在且為人心靈嚮往的目標，人的理智才有動力嚮往祂；否則，在缺乏真正目標之下，「智的動力」根本無從發揮出來。換言之，神的存在使「智的動力」成為可能，因此它是「智的動力」的先驗基礎。總而言之，人對每一件經驗事物的肯定，同時蘊含對神的肯定；反之，神的存在既然是「智的動力」的先驗基礎，因而也成為人的一切肯定行動的先驗基礎³²。

為此，康德所主張的「人的認知只停留在現象界而物自身界不可知」的論調，在「智的動力」的前提下是無法自圓其說的。按照馬雷夏的觀點，人若能說出「現象」之名以與「物自身」對立，他至少知道有一不可知的「物自身」來與它對立。因此，人若能說出現象界之外還有物自身，事實上已顯示出他已透過「智的動力」超越現象界，進而指向存有的物自身³³。

馬雷夏對「智的動力」的分析和探討，將多瑪斯的形上批判，轉化為超驗多瑪斯主義的超驗批判，為拉內提供了超驗方法的架構，只不過馬雷夏以「判斷」來陳述，而拉內則以「詢問」來陳述此超驗的方法³⁴。

³² 同上，54 頁。

³³ 關〈馬雷夏（下）〉20 頁。

³⁴ 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉，胡《拉內人觀》46 頁。

二、拉內「超驗人學」的方法

拉內以人具有「詢問」的能力作為其思想的出發點³⁵，但並不是所有問題都同等重要。一方面，有些問題要求與事實和經驗相關的答案，例如：從自然科學而來的確實的知識；另一方面，有些是實在的問題，例如：有關人自由、責任、愛的重要性和意義。後者在本質上與前者有所不同，也不能逃避³⁶。

拉內認為人在日常生活的有限視域中，所獲得問題的答案，總是相對的。每一個答案總是另一問題的開始。當人在「詢問」有關自我的過程中，渴望尋求答案，他終究要向無限的視域開放，這意謂著「他已經超越他自己……。在此進行的過程中，他正肯定他自己比他的真實可分析的成分總合多得多」³⁷。換言之，在此根本的「詢問」上，以及超越所有可能經驗或部分的答案中，人經驗自身作為嚮往整體的主體，以及向絕對的萬有、存有本身完全開放³⁸。

拉內假定在人的內在有先驗的給予，亦即：人的特殊結構不是從他和經驗世界的互動中推論出來的³⁹：

「因此，談論人是位格和主體，意謂著：首先，人不能被引伸出來，人也不能完全聽由其他元素的支配，製造出來。人是對自己負責的存有者。當人解釋自己、分析自己、並將自己還原成人的根源多重性，人便肯定了自己是

³⁵ 參照 Meth. Theo., *TI XI*, p.88。

³⁶ 拉內在其文章〈人是什麼？〉中，對人作為「問題」的主題有更深刻的反省，請參照 *Crossroads*, pp.11~20。

³⁷ *Found. Faith*, p. 29.

³⁸ 同上，pp.20, 30。

³⁹ 同上，p.31。

從事此過程的主體。在這過程中，人經驗到自己先於這多重性，也更為基本。」

人的先驗結構不會在日常生活世界的後驗經驗中耗盡。反之，人的先驗幅度在與經驗的世界相遇之先，這不只是在時間方面，也是在邏輯思考方面。但是，人若沒有後驗的經驗，也不可能瞭解任何有關人的先驗結構事物⁴⁰。

拉內將人視為一個整體。人是物質和精神、主體和客體、個人和社會中的成員等。他瞭解人是在具體的世界或範疇的實體中生活和行動，同時在先驗幅度方面擁有得更多。因此，超驗的方法嘗試顯示出人存在著先驗的要素，並詳盡描述和澄清其意義。

拉內超驗的方法持續回到人的基本經驗。這些基本經驗都是人的唯一和基本經驗，在成千上萬不同形式的表達。人在其中向那不可思議的奧秘開放⁴¹。因此，拉內堅持在這超驗的經驗中，存在著所謂非顯題和無名的對天主的經驗⁴²：

「因此，這是認識者的實在問題：他更愛的是那一個？他所謂知識的小島或無限奧秘的海洋？……唯有當他開始問：有關詢問本身和思考有關思考本身；唯有當他將注意力轉向知識的範圍，而不只是知識的對象、轉向超驗；而不只是在此超驗之內、在時空範疇內瞭解的事物。唯有如此，他才成為宗教人。」

拉內認為在人的原初基本經驗，和人嘗試以概念、語言描

⁴⁰ 參照 Meth. Theo., *TI XI*, p.89。

⁴¹ 參照 Exp. God, *TI XI*, p.158。

⁴² *Found. Faith*, pp.22~23.

述這些經驗之間，總是存在著張力。這張力也呈現在宗教語言和神學當中。因此，他看到神學最重要的工作之一是，嘗試將所有的神學觀念和人的原初經驗連結在一起⁴³。

第三節 對天主的超驗經驗

一、超驗的幅度

當拉內反省今日對天主經驗的特別情況，他首先描述這經驗的超驗幅度。拉內將之與以往的基督徒設想天主為真實世界的一部分做比較。他們認為天主是可理解的：「祂是扮演世界統治者的好天主，祂的行動保證世界的居民有良好的倫理行為，同時有能力重建世界，以進入祂的恩寵中」⁴⁴。拉內認為這樣的天主觀在現今的環境中已不再流行。反之，人們對現今世界的瞭解越來越世俗化，天主似乎變得遙不可及。自然世界的世俗化，引導現代人以為無限奧秘的超越經驗之原始刺激，並非來自人生活周遭的世界。拉內以為正因為如此，人意識到現實生活的有限，人的存在本身超越了這個限度，而朝向無限的視域⁴⁵。這也突顯了今日對天主經驗超驗幅度的重要性⁴⁶。

拉內並沒有刻意劃分對天主的經驗和超驗的經驗，然而更重要的是，「超驗」的詞彙和目標如何思考成無限的奧秘一天

⁴³ 同上，p.17。

⁴⁴ Exp. God, *TI* XI, p.161.

⁴⁵ Exp. HS, *TI* XVIII, p.196；參照 Reli. Feeling, *TI* XVII, pp.235~240。

⁴⁶ Exp. God, *TI* XI, p.161.

主⁴⁷？超驗的經驗是一種非顯題、永在的經驗，也是其他對象的具體經驗之可能性條件。它隸屬於認知主體「必須且不可剝奪的結構」，並且「確切臨在於超越任何可能對象和範疇的超驗視域中」⁴⁸。天主作為人超驗經驗的表達是絕不能落在人的座標系統中，也絕不能以眾多對象之一的理解方式，或以概念性的合適定義，將祂客觀化。

拉內意識到，如果基督宗教想要協助人發現他們內在的對天主經驗，進而接受它。這具有很大的挑戰性，也實在不是一件容易的工作，因為經驗本身不是自動轉換成概念性的知識。人要面對一個基本的選擇：接受或是拒絕天主。要做此一抉擇可能不是特別戲劇性的：拒絕通常是採用逃避或拖延的型式；接受包含順服和信賴的行動。

拉內認為，即使隱藏的對天主經驗非顯題地臨在於人認知官能的操練中，也特別彰顯在那些稱之為「拋回自身」的經驗上，也就是當人不能再忽略那些生活中不願面對的因素：寂寞、苦難、忘恩負義和死亡的真實等。他在講授避靜主題時，常提醒避靜者多花些時間沉思這些事，作為對天主經驗的準備⁴⁹。

二、超驗經驗背後的意涵

超驗的經驗和神聖的奧秘形成「多樣的合一」。藉著可理解性，二者相互依存。那麼，拉內稱為天主的絕對奧秘，以及所作的超越經驗詮釋，究竟包括了什麼？

⁴⁷ Reli. Feeling, *TI* XVII, p.235.

⁴⁸ *Found. Faith*, p.20.

⁴⁹ *Medit. Priest Life*, pp.7~8.

首先，拉內論及所要探究的「先驗理解」事物。其次，在信仰的脈絡下，他從先驗觀念出發，意識到與此超驗事物有某種直接的經驗或是位格的相遇。他也對所謂天主存在證明的評論，提出這個事實。拉內並不以存在的證明與對天主的經驗相對照，而認為經過客觀概念化反省的天主存在的證明，並不是原始基本的知識，也不能取代它。此外，存在的證明也不是要傳遞先前完全未知的知識，而是要顯示在人的理智和精神的存在中，不管他是否反省或接受，人總無可避免地必須具有與天主有關的反省意識。天主存在證明的重點，顯示出一切的知識是在肯定神聖奧秘的背景上產生的⁵⁰。

拉內和其他人一樣，的確有過對天主的經驗，他的基本問題是要面對和處理對天主經驗的可理解性。這可從兩方面來看：其一，如何以最合適的方式來理解並表達此一對天主的經驗？其次，在有限的人性上，有何因素促使無限者的經驗成為可能？本書第二章第二節的論述中，已指出他對第二個問題的思想，亦即人的本質嚮往無限者。

這兩個問題是相互關聯的，也顯示出拉內著作中神學和哲學一體的指標，亦即問題和答案之間的來回擺動十分明顯。換言之，人是這問題的本身，這問題是人聆聽答案，這也就是天主啓示的可能條件⁵¹。

拉內早期賦有濃厚哲學風格的作品，就已探討人作為「先驗理解」的主體。他在《在世界中的精神》（*Geist in Welt*）一書中，便採用多瑪斯的知識形上學，以超驗哲學和存在哲學的觀

⁵⁰ *Found. Faith*, pp.68~69.

⁵¹ 同上，p.11。

點，爲人下定義：「人有朝向天主絕對超驗的本質，人怎樣瞭解並詮釋世界，對天主就有怎樣的先驗理解」⁵²。這個觀念一直存在他的思想中，並再度出現在《信仰基本課程》一書中：「人是超越的存有者，只要他的一切知識和意識的活動，建在存有本身的『先驗理解』基礎上，建立在無限真實的非顯題並永在的知識上」⁵³。此論題也運用到神學上⁵⁴：

「一切有關天主的概念性表達，雖然有其必要性，總得要植根於非客觀化的超驗經驗：從先觀念（pre-concept）來的觀念，從匿名經驗來的名字。在超驗中的先觀念導向匿名者：使天主名字在可能條件本身，本質上須是匿名的。」

簡言之，當拉內用無限的視域或超驗的詞彙論及天主時，他正宣告人沒有能力將天主放入適當的座標體系來討論。視天主爲超驗經驗所指向的所在（whither）是無法定義，也不能觸及的。祂不能當作一般對象來認識和掌握，也就是說⁵⁵：

「最終測量的標準本身，是不能被測量的；所有事物被定義的限度本身，是不能夠被一個更終極的限度來定義的；那能夠也的確包含所有事物的無限寬闊本身，是不能被包含的。」

⁵² J. B. Metz, "Foreword – An Essay on Karl Rahner," *Spirit in World*, p.xvi.

⁵³ *Found. Faith*, p.33.

⁵⁴ *Mys. Cath.*, *TI IV*, pp.50~51.

⁵⁵ *Found. Faith*, p.63.

第四節 小結

拉內的人學與神學是不可分的。他在超驗人學所得到的結論是：「人存有的超越活動，使人在歷史中，聆聽絕對存有的訊息」。這已不是哲學領域所能答覆的問題，而是神學才能解答的。因此，他藉此問題的引導，連結了超驗的哲學與神學，做為神學探討的出發點。

拉內認為人的自我超越活動，是由天主的恩寵所建立。因此，他不是要從人的本性推論出先驗救贖的「奧秘」，而是要詮釋天主按其絕對的自由，願意把自己的內在生命通傳給人，而人透過精神的超越性，在個人的行為上，做自由的答覆，逐步接受天主的自我通傳。人的存有結構是按此「意願」而受造，因此人能夠在心靈深處，體驗到此「召喚」的奧秘。此非受造本體所應有，而是天主的白白恩賜加之於人的本性上，是超性的恩寵。拉內稱此「人因有天主的意願，內含於人的存有結構內，而使人走向天主」的存在狀況為「超性存在的基本狀況」⁵⁶。

拉內論及人的超驗幅度時，也觸及人的範疇幅度，畢竟人是在具體環境生活的存有。天主按其自由意願通傳給人的恩寵，也需在具體的歷史脈絡中落實。天主自我通傳的歷史，就是救恩史，高峰在於天主子耶穌基督身上，祂同時是天主自我通傳的接受者和施予者，是天主與人同在的典型。因著祂，所有人接受天主的自我通傳，完成自我超越，達到圓滿的實現⁵⁷。

⁵⁶ 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉，胡《拉內人觀》52 頁。

⁵⁷ 同上，51~61 頁；Meth. Theo., *TI* XI, pp.90~94；Theo. Anthro., *TI* IX, pp.33~37。

第四章

對聖神的經驗和狂熱的經驗

第一節 對聖神的經驗

一、對聖神的超驗經驗

拉內有時會用「對聖神的經驗」來描述「超驗的經驗」¹。關於對聖神經驗的探討，他不只呈現聖神的教義給讀者，同時也訴之於對聖神的經驗²。即使在聖經和聖人及神秘家的生活中，都曾記載聖神的經驗，許多基督徒仍然無法在他們的具體生活中發現它。他指出「聖神充滿」若在個人意識和日常虔敬之外發生，可能造成危險，這促使他追問此聖神經驗何時並如何發生在人身上。拉內認為³：

「真正聖神經驗的基本性質，不是存在於人覺醒時所找到的特殊經驗對象，而是發生於人在知識和自由中，經驗到個人超越性質所做的徹底重整，在此經驗中，透過天

¹ 參照 Exp. HS, *TI* XVIII, p.198。

² 拉內除了運用保祿書信和若望著作中有關聖神的材料外，也提及聖人和神秘家的神秘經驗。同上，pp.189~195。

³ Exp. Spirit, *TI* XVI, pp. 27~28.

主在恩寵中的自我通傳，朝向天主直接的實有。」

拉內認為，對聖神的經驗是個人的經驗，但不能和一般人所描述的，特別是科學性和經驗性心理學意涵的「經驗」相提並論⁴。發生在人身上對聖神的經驗，實在不是從外而來，如同人在日常生活中與一特別對象相遇的範疇經驗，而是從人存在的中心開始。因此，對聖神的經驗有超驗的性質，因為發生在人的內心深處，並且藉著經驗的主體建立單一、原初和根本的經驗。這經驗總是無所不在，臨於所有代表性經驗的背後，但經常被忽略。同樣的，對聖神的經驗也可能在衆多的日常生活特殊經驗中被忽略⁵。然而，如同其他的經驗一樣，對聖神的超驗經驗，透過範疇的對象作為媒介，賦予客觀的型式，因而成為人覺醒的明確對象。

拉內認為以基督徒信仰生活的觀點來看，當人擁有此一對聖神的經驗，經驗本身也成了對超自然者的經驗，或許人不能同時瞥見超自然者本身。然而，當人在此對聖神經驗喪失自己時，當那可觸知、可描述，以及可利用的事物消逝時，當萬事萬物成了死寂時，當每件事物獲得死亡和腐壞的氣息時，或者當所有一切好似在難以言語形容、奇異的灰白、無色彩的，以及難以理解的福佑時，他知道在他內活動的不只是精神，而是聖神。這是恩寵的時刻。此刻，人開始生活在恩寵和永生天主的世界中⁶。

⁴ *Spirit in Church*, pp.5~6.

⁵ Exp. HS, *TI* XVIII, p.191.

⁶ 同上，pp.204~205。

二、對聖神的經驗和神恩復興運動

拉內處理對聖神經驗的同時也注意到神恩復興運動在歐美的發展⁷。他不是一個毫無批判性的神恩復興運動的評論者。有回接受訪問時，他談到⁸：

「如果狂熱的五旬節運動在教會內提出這樣的結論，亦即所有的難題在祈禱中能夠輕易地解除，我覺得這是十分不幸……。這些人是多麼天真地將他們的靈感、平安和自由的感覺以及聖神的引導，完全等同於天主直接的干預。如此天真的祈禱神學，是非常危險的例子，也很容易走上錯誤的途徑。」

拉內所描述有關對聖神經驗的例子，其實與超驗經驗或恩寵經驗的例子是一樣的。這些例子包括：雖然沒有得到任何酬報，仍願意寬恕人；雖然沒有得到來自沈默天主的回應，仍試著愛祂；雖然他遭受到不公平的對待，能夠為自己辯護，他仍保持沈默；有人不需要感謝、讚譽或任何內在滿足的情感而放棄某些東西；有人服從，不是因為必須忍受某種不方便，而是因為那奧秘、沈默和難以理解的天主和祂旨意的緣故等⁹。當人在這些途徑上行走，天主及其施發的恩寵便一同臨在其中。人所經驗到的就是對聖神的經驗，也就是拉內稱之為日常生活中的神秘主義，在萬事萬物中找到天主，亦即教父和初期教會禮儀所談論的「聖神的清醒陶醉」。

那麼，拉內舉出對聖神經驗的例子，和在神恩復興運動中

⁷ 參照王《神恩與教會》8~33 頁。

⁸ *Rahner in Dialogue*, p.133.

⁹ 參照 Exp. HS, *TI XVIII*, pp.200~203。

所呈現的「在聖神內的洗禮」和「說異語」等有何不同呢？拉內認為，對聖神的經驗只限定在特別的、孤立的場合，基本上是對天主和世界的關係採取神話式的詮釋。反之，那些沒有特別為神恩性團體和祈禱方式所吸引的人，在日常的生活作息中，他們仍然擁有對聖神的經驗¹⁰：

「在日常生活中，這在聖神內對天主的超驗經驗依然是匿名的、隱然的、非顯題的，好像我們不能直視太陽，但它所散發出來的光芒，唯有在我們感覺經驗的光照下，轉為個別的客體，才成為可見的。」

三、小結

拉內認為超驗的經驗總是對聖神的經驗¹¹。就他所列出取自日常生活的經驗所描述對聖神的經驗來看，拉內也將對天主的經驗等同於對聖神的經驗。他認為人的任何經驗都有宗教的幅度，在人日常生活的經驗中，常呈顯出神聖奧秘的臨在，無論人是否能夠明確地解釋臨在他的生活中所不可避免的奧秘經驗。當可見的事物漸漸崩塌消逝時，這些日常生活的神秘經驗將會幫助人接受自己和生命中所有的一切。總之，拉內摒棄任何基督宗教精英主義的解釋，卻提供了日常生活神秘主義的基礎。

拉內也察覺到別人對他的批判，提及在他的思想脈絡中，主張在其他各大宗教也能找到日常生活的神秘經驗，「基督事

¹⁰ 同上，p.199。

¹¹ 同上，p.198。

件」似乎變得模糊不清¹²。這個批判對他來說是一項極大的挑戰，但在此無法詳述。簡言之，當他處理恩寵主題時，特別強調天主普世救贖意願的信念，而此信念必然成為他所宣稱天主救贖的意願，也能在已經文字化和制度化的基督宗教範圍之外，以某種奧秘的途徑產生功效¹³。唯有將他的死亡神學和殉道神學納入，作為其理解基督宗教靈修的主題時，基督事件的重要性才會浮現出來¹⁴。

第二節 對聖神的經驗和實存的果斷

拉內認為對聖神的經驗或所謂恩寵的經驗，貫穿基督徒日常生活的每一個層面，而聖人超乎尋常的神視或神魂超拔等現象，只不過是在心理層面上的強度不同，而不是在形式上有所差別。他也注意到今日教會中不少的神恩性祈禱團體和靈修操練，渴望將所謂「聖神充滿」、「神視」、「說異語」等神恩現象再三呈現出來。然而，這些操練並不是聖神經驗唯一明顯呈現之處，所有的基督徒在隱密的方式上，都能經驗到奧秘的臨在。

無論對聖神的經驗發生於何處，拉內想要引領人到包含全人存在的選擇或決定。它引領人到所嚮往的天主直接實有，進而作超越本性的徹底重整。換句話說，對聖神的經驗與拉內所謂「實存的投身」（existential commitment）有所關聯，包括人的生

¹² *Spirit in Church*, p.12 ; Exp. HS, *TI XVIII*, p.205.

¹³ Exp. HS, *TI XVIII*, p.205.

¹⁴ 參照 Chris. Dying, *TI VI*。

涯規劃和生活方式的決定等¹⁵。

這實存的許諾，包括超驗和範疇兩個層面。它的範疇層面會呈現出某些困難，因為人可能要面對不少似乎同樣「正當」和「善」的範疇對象做選擇。拉內憑他對依納爵神操的瞭解，相信天主能將祂的旨意通傳給人¹⁶。換句話說，藉著聖神真正的引導，有可能在眾多「善」的選擇事物中作特別的抉擇。這與「神類分辨」或「在日常生活中找到天主的旨意」有所關聯。它包括超過一般倫理原則的理性思考。本書的下一部分要回到拉內對神操「選擇」的詮釋，神操反映出靈修經驗和「實存果斷」的一體性。

那麼，人在許多值得的可能性中，如何達到實存的果斷呢？一位虔誠的基督徒在日常生活中可能不會碰到很大的困難，因為他覺得天主已經「告訴」或「啓迪」他具體的旨意為何，以及應如何去作。但這並不是說，天主總是以「私人」啓示的形式直接干預。雖然在理論上不能排除這種可能性，但是拉內主張人應該放棄這種神話式的解釋，而應按照客觀的倫理原則，在同樣或類似美善的多種可能性中，做一實存的果斷，唯有讓「對聖神超驗經驗的綜合和自由給予的選擇範疇對象，在此時此刻相遇，才成為可能」¹⁷。

「當基督徒意識到，在對聖神的基本經驗與對日常自由特殊個別對象的意志之間，有著最後綜合的臨在（不是由

¹⁵ 拉內以「選擇」的觀點來討論「實存的果斷」。這選擇的觀點受到依納爵神操中的「神類分辨」的影響很深。更進一步的討論，請參照 *Dynamic Element*, pp.84~156。

¹⁶ 同上，pp.89~129；*Modern Piety*, TI XVI。

¹⁷ *Exp. Spirit*, TI XVI, p. 31.

意志產生的，不是向理性分析開放，僅只是一個事實）。那麼，他不僅有理智、倫理的行動，也有神恩性的行動。¹⁸」

因此，天主的旨意也是超驗經驗的對象。這超驗和範疇的綜合，藉由天主賦予的選擇，而在眾多的可能性中產生效用，藉此「人能以自由和無拘無束的方式，將選擇的特別對象，放入包含對聖神超驗經驗的知識和自由的動態中」¹⁹。因此，選擇的範疇對象為對聖神的超驗經驗，提供了具體和實用的表達工具。

第三節 狂熱的經驗

拉內主張從日常生活中的氛圍來看待對聖神的經驗，而不將之侷限於所謂的靈恩現象，諸如：說異語、先知話和徹底悔改的經驗等。無庸置疑地，這些靈恩現象與對聖神的經驗有密切的關係。這些現象在不同的神恩運動團體中十分明顯。拉內認為它們成為宗教狂熱的一部分，也成為基督宗教一種真實、具體的表達方式²⁰。

拉內在〈宗教狂熱和恩寵經驗〉一文之始，指出他不是從心理學的角度，而是從信理神學的觀點詮釋這些宗教現象。他所探察的是：在什麼情況之下，靈恩現象可被視為聖神的經驗。

¹⁸ Exp. HS, *TI XVIII*, p.209.

¹⁹ Exp. Spirit, *TI XVI*, p.32.

²⁰ 對這主題的反省，參照 *Enthusiasm, TI XVI*。在歷史上，「狂熱」是令人質疑的。拉內在其文章的註中指出，從路德以來，在基督教教派中已將此概念和「情緒的過度」聯結在一起。

他認為那些「百分之百」神恩復興運動的成員太快將靈恩現象歸於天主直接的干預。縱使拉內不偏愛超乎尋常的靈恩現象，而偏向更清醒、冷靜的靈修，但不容否認，就整體來看，拉內相當讚賞神恩復興運動²¹。

拉內在文章一開始就問：聖神寓居的傳統教導，是否包括聖神進入人的意識領域中，是否只是所謂的外在灌輸的型式，亦即在聖經的資料和教會訓導的基礎上來接受聖神。拉內拒絕接受後宗教改革神學學派的思想，他們將聖神寓居理解成超越意識覺察的純粹本體論的實有，亦即聖神在人內的寓居、光照或臨在，超越人的意識覺察。但是他指出此一說法巧妙地處理了神恩性狂熱的問題，將它視為純粹自然和經驗的現象，必須按照心理學的標準來判斷。

拉內希望在兩個對立思想中，找到中庸的觀點。第一種觀點如上所述，從一開始，就將宗教狂熱的表達打折扣，以為和基督宗教本身沒有任何關係，因為這些現象可在大多數的宗教中找到不同型式的表達；第二種觀點，認為這些現象純粹是聖神的工作。拉內認為，縱使宗教狂熱的表達多樣化，所有這些經驗都有「某些共通點，即在於碰觸宗教主體核心的超越經驗，

²¹ 拉內認為，未來將同時存在兩種不同的靈修和虔敬型式：第一種是「冷淡的虔敬」，它將是十分困難的，雖有天主的恩寵，但是人必須生活在技術理性主義的世界中，與令人憂慮的無神主義為鄰；另一種是與神恩復興運動和狂熱動相符合，它的成員宣稱能夠自動自發地強烈地熱情經驗到天主、祂的聖神以及福音給予生命的德能。雖然拉內似乎對神恩復興運動持懷疑的態度，但是他承認，它能夠代表在教會內一種新的聖神傾注。然而，拉內所擔心的是，教會與這第二種靈修的型式有過度的關聯，此靈修型式將引領到一種基督宗教邊緣化和隔離的型式。

其中包括對天主的經驗」²²。即使超越經驗包含在宗教狂熱中，但是範疇的因素在經驗客觀化上，卻扮演著更重要的角色。

宗教狂熱的現象包括不同型式的範疇內涵，這並不意謂此一現象不能幫助人明確地經驗到他們自身的超驗和內在與天主的關聯。簡言之，拉內描述宗教狂熱為「平常裝扮的神秘主義」或「大眾的神秘主義」²³。他警告在宗教狂熱中超越經驗的客觀化容易被扭曲。這是為什麼拉內質疑神恩復興運動成員所宣稱的某些聲明。總之，他認為即使宗教狂熱的經驗能夠是恩寵的經驗，但並不總是如此。拉內的思考進程是將此經驗的整體視為恩寵的經驗，而不是僅僅專注在宗教狂熱的範疇層面上²⁴：

「宗教狂熱的所有經驗，無論何時它們達到某種真實的程度，都屬靈修的事件。在其中充滿人性超越層面的恩寵引人注目；在其中，主體自由地經驗天主，祂是此一超越的最終目標和經驗本身真正的基礎。」

拉內將宗教狂熱放在所謂嚴格的神秘主義²⁵和一般基督徒每日覺察之間²⁶。許多基督徒的靈修缺乏真正對天主的經驗，他們仍然停留在概念的層面上，信賴禁錮在日常生活中客觀和

²² *Enthusiasm* *TI* XVI, p.42.

²³ 同上，pp.43, 47。

²⁴ 同上，p.45。

²⁵ 拉內描述所謂的嚴格的神秘主義為罕有的、時有時無的事件，和透過恩寵的超越經驗。它不是範疇的，而是信仰基本的經驗，參照同上，pp.43, 47；*Mys. Exp.*, *TI* XVII, pp.90-99。

²⁶ 拉內所指出的一般基督徒每日的覺察，依靠概念和命題的表達。此種覺察是無力的，且仍然附著在這些表達上面。在聖經的話語上，它混淆文字和精神，以及有關天主的話語和天主聖言及天主自己，參照 *Enthusiasm* *TI* XVI, p.44。

範疇真實的宗教表達。

下一章將看到拉內如何將宗教狂熱的經驗和其對恩寵的瞭解緊密地聯結在一起。恩寵的本質不能在命題的公式中獲取，而是在天主對人超性精神的自我通傳。拉內確信真正的恩寵經驗能夠發生在宗教狂熱的經驗中，雖然這恩寵經驗不侷限於此。更進一步說，只要狂熱經驗和恩寵經驗本身能夠分別出來，前者屬於人方面的批判分析，必須對其根源、性質以及可能的影響和扭曲，藉著人性和世俗的標準作徹底的分析²⁷。換言之，狂熱經驗的範疇內容，有人方面的來源，不能簡單解釋成神性的靈感。同時，對宗教狂熱範疇內容的批判分析，不須毀損恩寵經驗和對聖神經驗已經發生的事實。

在檢驗宗教狂熱經驗的範圍內容真實性時，拉內也主張需要運用神學論述評估的一般原則，亦即：與福音聖經的訊息、聖經、教會的信仰和思想一致等²⁸。任何對宗教狂熱的經驗真實性的檢驗，總要區別「一方面在人的超越存有中恩寵的真實和基本經驗，另一方面是範疇的內容」²⁹。這範疇的內容能夠成為恩寵的超驗經驗更清晰和徹底內在化的原因和媒介，縱使如此經驗的外在表現似乎有些令人質疑。

拉內對宗教狂熱特殊經驗的描述包括：先知話、私人啓示和神視等；他最擔心的是它們被視為一條只花少許代價就能走

²⁷ 拉內在別處探討真正宗教狂熱經驗標準的問題，特別是與神視和先知話的關係，請參照 *Vision*, pp.76~106。

²⁸ 在此無需進入宗教狂熱經驗和教會團體的關係更寬廣的教會學問題。當拉內在處理教會的神恩性因素和教會的制度性結構的關係中，已經提出此問題，請參照 *Dynamic Element*, pp.42~83。

²⁹ *Enthusiasm*, *TI XVI*, p.51.

向神聖的捷徑，這將改變邁向純粹喜樂的十字架的道路，或是無論何處，整個靈修生活被簡化成環繞在一個啓示，而其內容和我們應生活的基督徒真理的整個寬廣世界相比較，顯然是微不足道的。因此，我們可作此結論，即真正的啓示無疑地已被誤解和誤用³⁰。

第四節 評論

迄今，已扼要描述拉內所瞭解的對聖神經驗以及相關宗教狂熱現象，以下只評論對聖神經驗的觀點，而不是對拉內的靈修瞭解作廣泛性的評估。主要論點參照王敬弘（1934~1999）的體驗和洞察，作為交談和評論的依據。

王敬弘對於聖神經驗的瞭解，似乎與拉內的觀點相類似。王敬弘認為³¹：

「只憑人本性所有的能力，人沒有辦法意識或經驗到耶穌和聖神的內居。按若望宗徒的教導：『我們所以知道我們存留在祂內，祂存留在我們內，就是由於祂賜給了我們聖神』。」

他也同意針對先知話內容的真實性作分辨³²：

「先知話的內容不得相反聖經和教會的教導。天主對人所作的公開啓示已經完畢，祂也不可能再藉先知話的神恩，啓示新的信仰真理。」

³⁰ *Visions*, p.84.

³¹ 王《談鬼事》197 頁。

³² 王《神恩與教會》301 頁。

然而，王敬弘對聖神經驗的理解至少在兩方面不同於拉內的看法。首先，拉內並沒有具體地討論各種神恩，而是普遍地探討聖神在教會中所賞賜的超乎尋常的能力，使教會能夠按其本質生存和發展，不致偏離上主的道路，因而教會的本質是神恩性的³³；反之，王敬弘從歷史和聖經的傳統，探討神恩主題的發展，並強調「聖神充滿」的重要性，使基督徒意識到耶穌和聖神的寓居不再只是一端道理，也是個人活生生的經驗，並且藉此進入靜觀的祈禱，而後自然地將在祈禱中所體會的延伸到日常生活中，達到「行動中的默觀」。其次，拉內認為對聖神的經驗是個人的經驗，而王敬弘以為對聖神的經驗有其團體的幅度³⁴。

一、現代神恩運動的發展

王敬弘認為，從歷史的角度來看，現代天主教神恩復興運動肇始於廿世紀初的古典五旬運動。它承繼並受到「衛斯理的聖潔運動」的影響，普遍接受「說舌音」是在聖神內受洗唯一及確定的證據。

起初，基督教的主流教會對之採取排斥的態度。直到 1950 年，才開始容忍有神恩經驗的牧師和信友留在自己的教會。每個教會接受在聖神內的受洗及神恩的顯示和運作後，按自己原有的信仰和神學來解釋並整合此一新加入的因素，並接受在聖

³³ *Dynamic Element*, pp.42~83. 該書的德文原版於 1958 年出版，教宗若望廿三於 1959 年 1 月 25 日宣佈召開梵蒂岡第二次大公會議。因此，拉內在此書有關神恩的觀點，為梵二所接受，參照王《神恩與教會》271 頁，註 30。

³⁴ 王《神恩與教會》271~273 頁；《談鬼事》177~244 頁。

神內受洗成為基督徒正常的信仰經驗。但是絕大多數接納神恩運動的基督教主流教會，不再堅持舌音是在聖神內受洗的必須而確定的記號³⁵。

1967 年美國賓州匹茲堡杜肯大學的天主教老師和學生，作了一次後來被稱為「杜肯週末」的避靜，大約有十多位經驗聖神充滿和舌音神恩的經驗。在過去的三十多年中，大約有八千多萬天主教信友受到此運動的影響³⁶。

二、聖神充滿及其影響

近百年來，神恩復興運動在教會內的發展，從最早以「舌音祈禱」來確信領受在聖神內的洗禮或聖神充滿，之後不再堅持那是必須確定的記號。依照王敬弘的描述，有多種不同的方式經驗到聖神的充滿³⁷：

「教友獲得神恩，絕大多數的人是在參加『在聖神內生活研習會』中，被覆手祈禱，而得到聖神充滿和神恩的經驗。但是，有的人是私下被人覆手祈禱，或在個人的祈禱中，求天父或耶穌傾注聖神，也得到同樣的效果。更有少數人，在自己毫無主動要求和準備下，突然地被聖神充滿；有的人立刻得到神恩，也有的人要再經別人覆手祈禱，才得到神恩。」

王敬弘自述個人聖神充滿的經驗，是在 1962 年參與年度八天避靜的第一天午餐，聆聽聖書時，突然體會到整個人被耶穌

³⁵ 同上，21~22 頁。

³⁶ 王《談鬼事》200 頁。

³⁷ 王《神恩與教會》321 頁。

的愛所充滿，內心察覺到整個避靜當中，耶穌以一種非常平安、充滿愛的方式和他談話，並引導他進入靜觀。當時他並沒有任何神恩的經驗，直到 1971 年經由別人的祈禱，才得到神恩³⁸。正如《教會憲章》所提及的：「這些奇恩，或是很明顯的，或是很簡樸而較普遍的，都是非常適合而有益於教會的需要，應該以感激、欣慰的心情接受」³⁹。

神恩復興運動給成千上萬的基督徒帶來各式各樣不同的宗教經驗。王敬弘認為「其中最重要而最普遍的是，藉著聖神，他們體會到二千年前死而復活的耶穌基督，現在不但是活的，而且活在他們的心中。對他們來說，耶穌內居（寓居）不再只是一端道理，而且也是個人的經驗」⁴⁰。因此，學習到如何幫助那些領受入門聖事，卻沒有經驗到活生生耶穌的人，使他們能夠經驗到耶穌和聖神的寓居，並全面更新他們的信仰生活。

一位被聖神充滿的人，聖神會讓他恆常地體會到耶穌活生生地在他的生命中，或寓居於他的心中。他也體會到在耶穌內，成為天父的子女，並在聖神推動下，向天父親切地呼喊：「阿爸，父啊！」（迦四 6；羅八 15~16），並接受**耶穌是唯一救主**⁴¹。王敬弘認為這位被聖神充滿的人，在短時期內，就會被帶領進

³⁸ 王《神恩與教會》321~322 頁，註 2。

³⁹ 《教會憲章》12 號。

⁴⁰ 王《談鬼事》200~201 頁。

⁴¹ 保祿宗徒清楚地說：「除非受聖神感動，也沒有一個能說『耶穌是主』的」（格前十二 3）。王敬弘認為每位基督徒只是口裡說「耶穌是主」是不夠的，而要進一步接受耶穌作自己生命「唯一的主」。也就是說，基督徒不只是一要相信耶穌這個人是降生成人的天主子，而且也要讓祂在自己的生命中主宰一切，參照同上，209 頁。

入靜觀的祈禱。因為他體會到耶穌和聖神的寓居，相當自然地與耶穌一起向父祈禱。另外，他也會體會到天主無條件的愛，清楚地意識到自己是一個罪人，一個被耶穌善牧所尋獲的罪人，渴望妥領和好聖事，決心悔改。這樣的一條靈修途徑和傳統的「三路」循序漸進有所不同，而是一位聖神充滿的人，在合路的意識中經歷煉路與明路⁴²。

如果一個人忠實地作靜觀祈禱，他在祈禱中所體會到天主的臨在，也會自然地延伸到祈禱之外的生活中。漸漸地，他會經常地意識到天父臨在他的整個日常生活中，亦即進入所謂的「在行動中的默觀」。

三、團體的幅度

在神恩復興運動團體中所領受的聖神充滿或對聖神的經驗，不只有個人的幅度，也有團體的幅度。

按照路加的敘述，在聖神降臨以前，門徒們雖然對耶穌有親身的認識，也經歷耶穌的苦難、死亡與復活，但他們基本上仍是一個害怕猶太人迫害的自我封閉的團體。這與《若望福音》所記載的相吻合（若廿19）。他們按照耶穌所囑咐的，在耶路撒冷同心合意地祈禱，等候聖神降臨（路廿四49；宗一5，11~14）。五旬節的早晨，這第一個基督徒團體經歷聖神充滿的經驗，並獲得聖神的德能，開始對外宣揚主耶穌基督的福音（宗二1~41）。

正如上述所提的，1967年美國杜肯大學的天主教老師和學生，為大學和整個教會信仰生活的低落而憂悶，經常聚會祈禱，認為教會的真正復興需要再一次的聖神降臨。在「杜肯週末」

⁴² 同上，204~214頁。

的避靜中，藉著一個五旬節派的小組與他們共同的祈禱，聖神充滿，並領受各種神恩⁴³。現今神恩復興的團體，經常藉著「在聖神內生活研習會」協助參與者領受聖神充滿，使基督徒的生活重新恢復活力。

正如保祿宗徒所說的，一切神恩「都是這唯一而同一的聖神所行的，隨祂的心願，個別分配與人」（格前十二 11）。他特別強調基督徒不僅要追求愛，也要渴慕神恩，特別是那建立教會的恩賜：「你們追求愛，但也要渴慕神恩，尤其是渴慕做先知之恩……。你們也當這樣：你們既然渴慕神恩，就當祈求多得建立教會的恩賜」（格前十四 1~12）。因此，神恩是為了教會而賜給個別的基督徒。

四、小結

迄今本文只就現代聖神運動中最顯著的「神恩復興運動」作簡單扼要的探討，無法囊括其他如普世博愛運動（Focolare）、基督活力運動（Cursillo）、泰澤團體（Taizé Community）等的發展。即使如此，也無意對神恩復興運動，或是對王敬弘的思想作進一步的探討。

然而，王敬弘和拉內對體驗到神聖經驗或對聖神經驗出發點的不同差別，則值得特別注意。王敬弘非常重視聖神充滿的經驗，使得本來天主藉聖洗和堅振聖事白白賜予基督徒的恩寵，重新在他們的生活中活現出來。拉內則強調這「從內發出的恩寵經驗」是人內在的超越本質，嚮往無限的奧秘，在此世有限的視域中，無法獲得圓滿的答覆，而承認自身只是一位「聖

⁴³ 華《神恩運動》7頁。

言的聆聽者」，等待絕對者的答覆。

王敬弘也意識到在梵二以後的 1970 年代，甚至是 1980 年代，所出版的基督論書籍中，普遍缺乏對耶穌基督與聖神的關係作全面深入的反省。他認為天主教會的基督論，基督中心主義（Christocentrism）的色彩非常濃厚，不夠注意到聖神的幅度。由於神恩復興運動的興起，促使聖經學家和神學家對聖神和祂在救恩工程中的角色作了不少研究。王敬弘以法國神學家孔格（Yves Congar, 1904~1995）為例，他以八十歲高齡出版《聖言與聖神》一書，作為其鑽研神學的高峰。在此書的前言，孔格自述說：「如果以一句話總結我有關聖神的研究，我會說：沒有聖神學，就沒有基督學；沒有基督學，也不會有聖神學」⁴⁴。

無庸置疑，上述的討論對拉內對聖神經驗的觀點提出極大的挑戰。但從另一角度來看，對拉內所認為的「日常生活的神秘主義」，或是王敬弘運用依納爵靈修的術語，所指出的「在行動中的默觀」，二者相得益彰。

⁴⁴ 參照王《神恩與教會》312~317 及 312~313 頁的註 1，引自孔格，
《聖言與聖神》（香港：真理學會，1994），1 頁。

第五章

恩寵的經驗

第一節 恩寵的再詮釋

拉內神學反省的出發點，建基在他個人對天主的經驗，亦即「從內發出的恩寵經驗」上，拒絕接受量化、非位格性的恩寵觀，主張應走向位格性的恩寵觀念。他對傳統恩寵神學的觀點，以四種顯著的方式重新詮釋：首先，強調天主自我通傳的優先性；其次，不應視恩寵為人性本質的附加物，而是人從起初就在恩寵內生活；再者，強調救恩的普世性；最後，挑戰士林神學的觀點，認為恩寵不必是超越人的經驗，而是人在生活中可以經驗到天主的恩寵。

一、「受造恩寵」和「非受造恩寵」

傳統士林神學的恩寵觀優先考慮「受造恩寵」（created grace），亦即：人的靈魂接受天主傾注的習性或特質。這聖化、受造的恩寵，專指天主對個人自我通傳的效果。隨「受造恩寵」而生的是「非受造恩寵」（uncreated grace），也就是天主親自臨

於人，並在人內寓居¹：

「無論它們有多麼不同，對所有士林理論來說，都是真實的，也就是認為天主寓居以及人之成義的關聯，唯獨建立於受造恩寵上。由於天主賦予人靈受造恩寵的事實，天主自我給予寓居其內。因此，我們稱非受造恩寵（亦即天主自我通傳）是受造恩寵的一種功能。」

拉內則改變了「受造恩寵」與「非受造恩寵」之間的關係，也就是「非受造恩寵」才是基本的觀念。這個肯定，是他對基督徒存在瞭解的中心思想²：

「人是天主自由、非功績、寬恕與絕對自我通傳的事件……。『自我通傳』一詞，意謂天主就在祂自己本身的真實上，使自身成為人最深處的建構元素。」

天主的自我通傳所通傳的是天主本身，而不只是與祂相關的知識。拉內藉著探索聖經和教父的材料，提供他對「非受造恩寵」的一己之見³。當他檢驗啓示的主要原始資料後，認為恩寵首先是「天主位格聖神」的通傳，這通傳影響人內在的轉變，士林神學稱之為受造的恩寵，亦即受造恩寵的恩賜，是天主對人自我通傳的結果。因此，拉內對恩寵的瞭解，從傳統的有效因果關係（efficient causality）轉向形式因果關係（formal causality）⁴：

「如果天主本身在祂自己最適合和絕對的真實和光榮中是恩賜本身，那麼或許我們能夠談論形式的因果關係，不同於有效的因果關係。至少，在我們自己範疇經驗的領

¹ Uncre. Grace, *TI* I, p.324.

² *Found. Faith*, p.116.

³ Uncre. Grace, *TI* I, p.324, pp.320~24; Nature and G., *TI* IV, p.177.

⁴ *Found. Faith*, p.121.

域內，在有效的因果關係上，結果總是不同於原因。但是，我們也十分熟悉形式的因果關係。一個存有者，藉著將自己通傳給另一主體，其本質即成為此主體的建構性要素……。我們稱之為恩寵和直觀天主的事物，天主確實是人在救贖和圓滿中固有和建構性的原則。」

傳統士林神學主張受造恩寵包括人實有的修飾。這是塑造天主和人之間關係的基礎。拉內所要面對的問題，是如何調和兩個不同受造恩寵的觀念，亦即受造恩寵是天主自我通傳的結果，或受造恩寵形成此通傳的基礎。從某一層面來看，這或許只是語意學上的技術性問題，然而拉內最終的企圖，是想要修正傳統對恩寵的看法，因而發展出「超性存在基本狀況」的觀念，重新詮釋天人之間的關係。

二、人在恩寵內生活

拉內意識到傳統恩寵神學包含「外在主義」的困難⁵，亦即恩寵是後天加在人本性上的附加物，是超越人意識領域的上層結構。「本性」和「超性」⁶的關係好像一棟二層樓房，小心翼

⁵ 拉內在〈本性和恩寵〉中，指出外在主義所造成的危險：「如果它是正確的，那麼我們所熟知的靈修生活就必須在我們純粹本性的領域中產生。這包含兩部分：完全侷限在其本身幅度的純粹本性，以及超出意識之外的『提昇』，那麼若干（主觀地）由純粹本性元素所形成的知識行動，僅藉著其對象（信仰、純粹的意向等）指向超性界。若這是真實的，那就無須驚訝，人對其存在的神秘上層結構，不抱太大興趣」，參照 *Nature and G., II IV, p.168*。

⁶ 傳統的教會文件和靈修著作中，每見「超性」和「本性」的概念。這是以靜態的方式描述天人的交往。「本性」通常指向人所有的；超越本性的則屬「超性」。多瑪斯認為：「本性」是人的本質加

翼地將它們安置在各自的範圍內，似乎毫無關係。天主所賜的恩寵，不是人存在具體狀況的構成因素，而視之為外在、獨斷的因素，只是附加在自我封閉的人本性上⁷。拉內所提出的觀點曾引起很大的爭議⁸：

「從宗教觀點來看，這將毫無困難地看到它的問題和危險。如果人就其存在性的經驗來說，確實只是純粹的本性，且總是落於以本性和按本性而行的自我瞭解危險中。如此，人必發現天主召叫他脫離人性面，只是擾亂、不安，是企圖強加某物於其身（無論其自身是如何被提昇），而其本身不是為此而受造（在這觀點下，只有在接受恩寵後，才為其所造和所預定，因此，人就只在一種完全抽離個人經驗的方式中）。」

拉內認為，人從一開始就生活在恩寵中，蒙召分享天主自身親密的生活，亦即：天主不只賜予人受造的恩寵作為愛的標記，更是自我通傳⁹，人因此才能分享天主的真實本性。拉內談

上理智、記憶、意志三種德能；「超性」是恩寵加上信望愛三種超德。本性按著自己的理性，渴求並趨向圓滿的境界，就是榮福直觀，但本性並不能滿足此一渴求和趨向，需要靠天主自由的愛來滿足。加耶大努（Cajetan, 1469~1534）可能誤會多瑪斯的思想，而提出「純粹本性」的概念，士林神學的超性概念隨之幾乎定型。梵二大公會議以後，就少用哲學的詞彙，很少提及「本性」和「超性」的觀念，多半採用聖經言語，使用整體性、位際性、具體、動態的語言，參照谷《神學人學》241~256 頁。

⁷ Nature and G., *TI* IV, pp.166~168；N. and Grace, *TI* I, pp.298~300.

⁸ N. and Grace, *TI* I, p.300。在拉內心中，純粹本性未曾獨立存在，只是思想性的工具概念，用以講解超性的問題，參照谷《神學人學》252 頁。

⁹ “Grace,” *S. M. II*, p.415.

及「天主自我通傳的雙重方式」¹⁰：

「一方面，是以給予之先前情況和對自由召叫人的方式；另一方面，是以回應天主自我通傳的賜予，作為人永久存在狀態的雙重方式，也就是說，透過人的自由，接受或拒絕天主自我通傳的方式。」

對照外在主義者的觀點來看，拉內認為天主的臨在是人存在真實條件的一部分。如果人要接受天主自我通傳的恩賜，那麼人就必須以開放的心來接受。換言之，人之受造必須能夠接受這份愛，也就是接受天主自己。唯有天主使這接受的能力成為可能，天主自我通傳的恩賜才能為人接受¹¹。

在此脈絡中，如何將恩寵視為恩賜，或如拉內所說的「不虧欠」的問題便浮現出來¹²。拉內擔心，如果說人完全本能地傾向恩寵，那這傾向可能會遭誤解成不可避免地吸引恩寵到它那裡。這「要求」恩寵的論點，自然與白白賜予的恩寵觀相衝突，但拉內仍然堅信人註定（hingeordnet；ordained）趨向恩寵。因此，這個論點十分弔詭：人註定在愛中與天主位格性的共融，但人又必須視之為白白恩賜的愛¹³。

三、天主救恩的普世性

傳統士林神學主張「救恩是稀少的」，並且「教會之外無

¹⁰ *Found. Faith*, p.118.

¹¹ "Grace," *Theo. Dictionary*, pp.192~196.

¹² N. and Grace, *TI I*, pp.304~317.

¹³ 參照同上，p.305。這有待討論拉內「超性存在的基本狀況」時，才能進一步論及拉內是如何面對此一弔詭。

救恩」¹⁴，拉內則認為天主的救恩具有普世性。這個觀點早在討論日常生活的神秘主義時就提及：人的生活領域沒有任何地方排除在天主救恩臨在之外。他的樂觀論點，也受到梵二文獻《教會憲章》和《論教會在現代世界牧職憲章》的認可¹⁵。拉內提出「是否我們不希望大多數人得救」這一問題，取代原先奧古斯丁所問：「到底走向滅亡的眾人有多少人得救？」¹⁶拉內詢問的結果指出，教會和世界的關係朝向更正面的發展，亦即基督徒看待天主恩寵國度的視野，超越了教會的藩籬。

四、人在生活中，經驗到天主的恩寵

士林神學認為恩寵是超性的，完全超出意識範圍之外的主張，拉內則以為人能有意識地經驗恩寵。他確信聖經和教會傳統神學的正確教導和士林神學持不同的觀點¹⁷。由於恩寵在範疇對象的經驗方式上，仍然不能直接或清晰地經驗到，拉內因此作了一番修正和限制。正如本書所指出的，恩寵臨在於天主

¹⁴ 參照張《基督的教會》121、125~128 頁。

¹⁵ 例如：《教會憲章》16 號，論及救世主願意人人都得救以後，提及：「還有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，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的」；以及《論教會在現代世界牧職憲章》22 號：「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節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道。」

¹⁶ Sign. Vat.II, 71 XX.

¹⁷ Enthusiasm 71 XIV, pp.38~39.

對人的自我通傳中¹⁸：

「由於此一自我通傳，人的超越是永遠、必須地導向天主的直接臨在，不論這是意識的對象或是顯題的反省……。因此，恩寵被理解為人的超越性徹底的轉變，以致於天主不只是人奮鬥的最終目標，人也能夠接近此一目標，但絕不會到達……。恩寵也是在他內達到天主動向的可能性事物。」

藉著將恩寵與人的超越性結合，拉內強調，即使在缺乏明顯的基督徒詮釋，或只是呈現出含糊不清的情形下，恩寵仍在運作¹⁹。無論何時人按自己的良心，接受天主的自我通傳，恩寵就臨在；無論何時人按照良心回應天主的自我通傳，恩寵的經驗就會發生²⁰。拉內終究打破了狹隘恩寵客觀主義者的看法，指出恩寵如何影響人的意識生活和存在²¹。這天主的自我通傳不是由外加之於人身上，也不是只限於觀念的層面上，而是表達人之所是，以及在其存在的深處所經驗到的事物。若要對這觀點有更深入的認識，必須對瞭解拉內有關「超性存在的

¹⁸ 同上，p.40。

¹⁹ 在〈聖神的經驗〉一文中，可以找到很好的例子，拉內視恩寵經驗為超越經驗，並將二者與聖神經驗結合：「因此，在實有的實際次序中，超越經驗（天主經驗）總是恩寵經驗，因為在我們存在的最深核心，使一切成為可能的天主自我通傳，以及視為目標和朝向祂的行動力量的天主自我通傳，支持超越經驗的徹底性及其動力。容許天主臨在的超越經驗，事實上，這一定是聖神的經驗，無論人能或不能以此明確解釋其不可避免的未知天主的經驗」，參照 Exp. HS, *TI XVIII*, p.198。

²⁰ 參照 Exp. Grace, *TI III*, pp.86~90。

²¹ Nature and G., *TI IV*, pp.178~188.

基本狀況」的觀點。

第二節 拉內「超性存在的基本狀況」

拉內清楚強調人可以經驗到恩寵。天主將恩寵白白賞賜給所有的人，而人可自由接受或拒絕。拉內深信由於天主普世救贖的意願，所有人都蒙救贖。他藉著探討非基督徒如何得蒙救贖，提出聖經和教會對此傳統的教導，並找出一些具體彰顯天主普世救贖意願的實例，作為人對天主自我通傳開放的基本理論立足點。

在討論拉內超驗人學的方法時，已指出人內在的存有結構必然具有一種相應的超性能力，促使人向無限的視域開放，因此人才能接受天主的恩寵和啟示。傳統士林哲學稱人內在能接受上主自我通傳的潛能為「順命潛能」²²。這顯示拉內如何發展天主的觀念作為人認知和超越的視野。他的理論是要說明人能意識到天主的自我通傳，作為自我瞭解的真實表達和關鍵所在。這是「超性存在的基本狀況」觀念所開展出來的脈絡。

一、天主的自我通傳

拉內詮釋天主的意願，渴望以自我通傳作為救贖人類計畫的開始。天主不只創造出祂所愛的受造物，更是創造人類使能接受祂的愛，甚至祂自己²³。

拉內也具體描述天主的自我通傳。他首先指出，人不能對

²² 參照黃錦文，〈匿名基督徒的救贖〉，胡《拉內人觀》226頁。

²³ “Grace,” *S. M. II*, pp.415~421; *N. and Grace*, 771, p.310.

此神聖的自我通傳作任何聲明，因為天主的自我通傳是超性的恩寵²⁴。這恩寵是「不虧欠」的也就是天主白白的恩賜。這恩寵總是以賜予的形式呈現給所有的人。這不只存在於天主的思想和意向內，更具體存在於每一個人的存在基本狀況中²⁵。由於天主的普世救贖意願，人在天主內已先驗預定嚮往他的超性目的。

天主的恩寵賜予人超性的召叫，不僅是存在狀況地，也是存有本體論地賜予。換言之，天主的恩寵不僅臨在人存有的次序上，也以某種形式臨在其意識中，那是它在某種方式上決定的。

二、順命潛能

拉內主張在人內有潛能、相符的氣質、性情，促使人能夠接受天主的恩寵。即使為那些已對天主轉面不顧，以致沒有能力接受天主之愛，而應受永罰的人，他們仍能經驗到天主的恩寵，因為這潛能是人最深也最真的能力，紮根於人存有的基礎上，人註定要朝向天主的自我通傳²⁶。

1930~40 年代，歐洲神學界對此一主題討論了不少，促使第二世界大戰以後，新神學思潮在法國應運而生，關注的主題是重新思考本性和恩寵之間的關係。德魯巴克（Henri de Lubac, 1896~1991）則是此一思潮重要的神學家之一，論點著重在重現多瑪斯「自然渴望」的觀點²⁷。他拒絕接受人的本性處於靜止的

²⁴ “Grace,” *Theo. Dictionary*, pp.193~194.

²⁵ “Supernatural existential,” *S. M.* II, p.306.

²⁶ *Nature and G.*, *TI IV*, p.186 ; *N. and Grace*, *TI I*, pp.311~312.

²⁷ Lubac, *Mystery*.

狀態，主張人的主體性更具有動態性。他的觀點與拉內相似，都相信人對天主的渴望是人主體的建構性要素。

拉內嘗試在人對天主自我通傳為純粹的被動潛能，以及人接受恩寵完全是本性固有特質這二者之間，採取中庸之道²⁸。在《聖言的聆聽者》（*Hörer des Wortes*）一書中，他所關心的是如何找到人對天主渴望的可能性先驗條件。先前討論「拉內的宗教經驗觀」時，曾提及拉內「先驗理解」的觀念，指出人有意識地向超越視域開放，藉著否定有限對象的有限性，無限者在人的知識中成為可知的²⁹。換言之，拉內渴望看到一個相對於有限特定對象臨在視域的無限、先驗、非客觀化的視域。它在人所有的認知和情感行動中，具有參與和建構的要素。因此，人揭露了絕對超越的無限者—天主，祂的無限性只能在「先驗理解」的無限視域中揭露。

當拉內以形上學的探討來為天主自我彰顯的可能性條件下定義時，他認為人對此一啓示具有「順命潛能」，並賦予它新的意義。「順命潛能」不再理解為人「非矛盾性」接受天主的恩寵，也不只是人的被動接受性，而是「一種動力，其本身並非絕對，而是制約的，為人努力朝向一種完全超性目標的能力所提昇的動力，亦即天主的視野。因此，他（拉內）在 1950 年提出『超性存在基本狀況』的詞彙」³⁰。

「超性存在的基本狀況」詞彙所指出的，超過人對天主的開放，重點在於「提昇」，或如拉內所描述：人的「本體的修

²⁸ 對於拉內「超性存在的基本狀況」思想的概略背景，參照
“Supernatural Existential,” *S. M.* II, p.306。

²⁹ *Hearers of Word*, pp.59~60.

³⁰ *Theo. Concup.*, II I.

正」³¹和「實存的果斷」³²。因此，人對天主不是中立的，人終究要面臨一個基本的選擇，就是選擇天主或拒絕天主。

拉內認為應恢復德魯巴克所拒絕的「順命潛能」和「純粹本性」的觀念³³：

「『順命潛能』不再被人視之為本性對恩寵的一種非抵抗(non-resistance)，而是一種對恩寵的正面先驗理解；『純粹本性』不再是人性本質中亞里斯多德式、早已在歷史中實現的不變事物，而是肯定天主的恩寵白白不被需求的假定。」

拉內使用「本性」這一詞彙作為「剩餘的概念」，作為抽離「超性存在的基本狀況」時所遺留之物³⁴。這似乎回到先前「本性」和「超性」的區分，但他認為「本性」的觀念仍然是必須的，否則「超性存在的基本狀況」可能會被視為人「純粹本性」的一部分，而不是天主白白的恩賜。拉內也承認「純粹本性」的觀念仍無法清楚描述真實的情況，但它絕不能與「超性存在的基本狀況」分開，在完全純粹的狀態下被發現，而是「『本性』嚴格的神學觀念，並不是指在其本身可被理解，和分別地為人所經驗（遠離不能進入經驗的恩寵）的一種真實狀態，按照啓示，可能附加一種更高的實體」³⁵。

即使如此，拉內「純粹本性」的觀念仍然存在某種程度的不可知性。他一方面想要保護天主至高無上的權威，另一方面

³¹ “Existential, Supernatural,” *Theo. Dictionary*, p.161.

³² “Supernatural Existential,” *S. M.* II, p.306.

³³ Vass, *Mystery*, p.65.

³⁴ N. and Grace, *TI* I, pp.313~314.

³⁵ “Grace,” *S. M.* II, p.417.

則主張人的自主性。正如拉內以「純粹本性」作為抽離「超性存在的基本狀況」所留下之物，因此他也遭受別人的控訴，仍想保留外在主義的空間，這是拉內「超性存在的基本狀況」的理論亟待克服的弱點。法斯（George Vass，1928~）則為拉內使用「純粹本性」的觀念提出辯護³⁶：

「與順命潛能同在的純粹本性，是為瞭解人的基本層面上所需具備的。它在『超性存在的基本狀況』上的活動，是在存在層面上瞭解人的原則。大致說來，首先是存在狀況的結果，其次是思考的存有本體論方式的結果。」

拉內的用意不是要提倡回到「純粹本性」的原始觀點，亦即人類真實的歷史狀態，天主的召叫加諸其上，而達到更高的超性命運。反之，藉著人的「純粹本性」概念，他「只是為人擬想出一個抽象，而正確的預設……。純粹本性不是存有本體論的原則，只是存在狀況的原則」³⁷。

雖然如此，谷寒松（Luis Gutheinz，1933~）認為拉內的思想仍從人的自由主體出發，「超性的存在基本狀況」也未能徹底解釋恩寵的內在性和恩賜性。拉內「純粹本性」的概念，仍存有回到先前「本性」和「超性」區分的傾向。那麼，是否也會面臨士林神學類似的難題，若天主不給人超性恩寵，本性內的超性傾向豈非成空？谷寒松提出從天主愛的奧蹟出發的模式，試圖解決「本性」和「超性」隱含對立的問題？天主的自我通傳，滲透一切的受造物，表達出從無限到有限，有限到無限的動態來往，而「超性」和「本性」不再分為兩個不同的領域，二者

³⁶ Vass, *Mystery*, p 72.

³⁷ 同上，p.73。

的互動顯然用不著「超性」的說法，那麼也用不著「純粹本性」的詞彙。因此，天主的自我通傳不再是附屬品，而是人存在最深的奧秘³⁸。

三、小結

有關拉內「超性存在的基本狀況」觀念的討論，可以這樣說，當人在做任何事之前，早就隸屬於天主普世救贖的意願。這「基本狀況」不只是外在的，也不只是天主的命令，而是造成人的客觀和存有本體論改變。由此觀之，「超性存在的基本狀況」觀念揭露人的天賦和性情，並進入與天主愛的關係中³⁹：

「因此，他必須為它（這愛，亦即天主自己）具有真正的『潛能』。他必須總是有它……。這個潛能絕對是在他內最深且最真的能力，是他的中心和根源。他必須總是擁有它：甚至為那些已對此愛轉面不顧，以致沒有能力接受此愛，應受永罰的人，仍能經驗到此愛……。結果是他必須總是保持他之所以受造：在天主本身三重生活的直接中，火熱地渴求天主自己。為自我賜予位格的天主，其能力是人的本質中心和永久不變的存在狀態。」

在對拉內宗教經驗瞭解的反省光照下，以下的章節，所要探討的是隨之而來的一些影響，並嘗試在拉內思想中結合超驗和範疇的經驗。倘若要宣稱拉內的靈修不是純粹向內的靈修，而是朝向世界，亦即能夠在日常生活事物中與天主相遇的靈修，這超驗和範疇經驗的連結是非常重要的。

³⁸ 參照谷《神學入學》250~256 頁。

³⁹ N. and Grace, *TI I*, pp.311~312.

第三節 影響

一、從匿名的靈修到明確的靈修

討論拉內宗教經驗時，已指出日常生活的經驗和經歷所有特殊經驗的主體自我的唯一、原初的基本經驗之間的差別⁴⁰；也顯示此聲明的基礎，是人在知識和自由中朝向無限的視域，亦即朝向難以理解的天主奧秘開放。換言之，藉著人嚮往奧秘，天主的經驗臨在於每個人的生活中，也就是每個人擁有與天主一難以理解的奧秘—原初的關聯性。但這並不是說天主的經驗或恩寵的經驗總是如其所是地被人接受，因為天主的經驗本身不同於任何對此原初經驗的觀念反省或解釋。

此外，拉內也說明了從隱含、非顯題的天主經驗，到在觀念層面上對此經驗更明確認知的過程。他十分重視靈修經驗的非顯題幅度，並極力主張此一經驗是「從內發出」的恩寵經驗，並非「從外而來」，即由教義教導方式衍生出來的。但這可能會遭人質疑是否會逐漸毀損基督徒的靈修？藉著強調宗教經驗的普遍和超越特質，這是否正冒著朝向一個只是含糊、匿名的靈修危機？拉內的靈修似乎給人如此的印象。

其實，拉內也強調基督徒靈修的重要性和需要。按照紐曼·金（J. Norman King）所作的結論，拉內從兩方面來詮釋天主的經驗。其一，天主經驗的普遍性，亦即人在人性最深的經驗中與天主相遇；其次，這位天主是耶穌基督的父，祂的神寓居在人

⁴⁰ 此差別也成為拉內宣稱成為「匿名基督徒」可能性的根源，參照 Anony. Chri., *TI* XIV, pp.287~294。

的內心⁴¹。拉內一生不斷強調「奧秘教導入門」進入天主經驗的重要性。這經驗發生在人安靜反省「回歸自我」(return to self)之時，藉著回到自我最深的核心，找到個人多樣化活動的一體性⁴²。這回歸個人內心深處的推動，可能引發明確的信仰行動。他深信此一靈修操練可以發顯於外，並找到完全的表達，亦即人可以在日常生活作息中聽到恩寵的召喚⁴³。當然，基督徒和非基督徒都能有這樣的經驗。拉內則進一步指出在這些經驗中，可能發現⁴⁴：

「在天主的方向上，有一沉默無言的指標，以無言和無邊界的方式暗示我們，天主超越一切，臨於我們平常必須處理的事務上。它指向祂。透過它，祂容許我們意識到祂的臨在，如果我們安靜、不受驚嚇、未遠離奧秘的存在者，祂就會在此靜默中生活和行動。」

因此，這既是難以理解又自明的奧秘經驗，呈顯出來引人注意。基督宗教的傳統靈修稱此奧秘經驗為對天主的經驗。拉內則不想為求理解日常生活的經驗，而輕易地把天主的概念強加在這些經驗之上；反而從這些經驗中，使那些意味天主的事物成為清晰的⁴⁵。換句話說，那些已體驗到類似上述經驗的人，實則亦「以一種匿名和難以形容的方式，經驗到超性自身」⁴⁶。

⁴¹ J. Norman King, "The Experience of God in the Theology of Karl Rahner," *Thought* 53 (1978), pp.200~202.

⁴² *Need and Blessing*, p.21; Theo. Christmas, *TI* III, pp.24~34.

⁴³ *Exp. Grace*, *TI* III, p.87.

⁴⁴ Theo. Christmas, *TI* III, pp.26~27.

⁴⁵ 參照 *Mys. Cath.*, *TI* IV, pp.48~54。

⁴⁶ *Exp. Grace*, *TI* III, p.87, p.88.

因此，與天主相遇不僅發生在天主特殊干預的形式，而且也會不聲不響地發生在日常生活中。日常生活是人生活的特別存在基本狀態。拉內認為日常生活具有靈修的重要性，亦即人在日常生活世界中接受挑戰，進而發現「匿名」或「隱藏」的天主⁴⁷。

然而，拉內認為日常生活的一些例子只隸屬於恩寵經驗的最低層⁴⁸。倘若需要探討充滿恩寵的基本經驗，則需要在福音的光照下，對它作詮釋和反省，才能發展出來。這經驗也存在著「奇特地模糊不清」的性質。這種曖昧的情境，不只是存留在理論的層面，也有實存的含意。它們要求「開放」、「捨棄」和「釋放」⁴⁹。

因此，拉內發展出一套基督徒對人生經驗的解釋，其中包含了在日常生活經驗中「捨身」和「釋放」的方式，或稱之為「背負自己的十字架」。他所舉出自我空虛和捨棄的例子，並非一種巧合，而是任何真正的恩寵經驗，在某種方式上都是參與耶穌的死亡⁵⁰。「捨棄」發生在當人「徹底地委順，任天主隨意措置，為天主所擄獲、所臣服……。當人因著天主的恩寵鼓起勇氣、擁抱自我，並將自我完全屈服於信、望、愛三德」⁵¹。

拉內認為，背負自己的十字架並不侷限於基督徒，而是⁵²：

「凡在希望中不再尋求恢復自我信心，在存在奧秘的深處中捨棄自我的人，再也分不出生命和死亡，因為它們

⁴⁷ *Need and Blessing*, p.45.

⁴⁸ *Exp. Grace*, *TI* III, p.87, p.86.

⁴⁹ *Theo. Christmas*, *TI* III, p.27.

⁵⁰ *Taking Cross*, *TI* IX; *Fol. Cruci.*, *TI* XVIII; *Chr. Dying*, *TI* XVIII.

⁵¹ *Chr. Dying*, *TI* XVIII, p.254; *Theo. Renun.*, *TI* III, pp.45~57.

⁵² *Taking Cross*, *TI* IX, p.256.

同時被捕獲。即使在觀念的層面上沒有意識到，這些人其實相信被釘在十字架上，死而復活的那一位。」

這懷著希望的勇氣，是信仰的另一種表達⁵³：一方面，為存在有最終的勇氣；另一方面，對被釘、死而復活的耶穌有明確的基督徒信仰⁵⁴。拉內認為這兩個因素並不是外在地並排在一起，而是二者實質上是同一個⁵⁵。基督徒信仰的特性是在耶穌身上看到人所希望的完成，以及天主對人許諾的實現。這形成了明確基督宗教信仰內容的一部分，此一勇敢的信仰，使人相信生活中失敗、黑暗和死亡的經驗並不是最後的斷語。

基督宗教明確的訊息幫助人正確地解釋他們的生活經驗。拉內談到：「由聆聽聖言而來的信仰訊息，打開人內在經驗的眼睛，以致這經驗能完全信賴地正確理解其本身，以及接受神奇奧秘的甘甜安慰，作為這經驗真正的意義」⁵⁶。反之，若不論及人的生活經驗，「從外而來」的聖言宣報仍然只是空洞的。簡言之，拉內深信有需要從匿名的恩寵經驗，朝向在基督徒信仰脈絡下作更明確的解釋⁵⁷。

基督宗教的「更」，不在於知識的累積，或為生活更可信賴的基礎，而是必須引導基督徒在生活上作決定，也就是「對天主的至高旨意更決定性地棄絕自己」⁵⁸。因此，在拉內的思想中，頻繁的恩寵匿名經驗和明確的信仰訊息接受之間，存在

⁵³ Anony. Faith, *TI* XVI, p.54.

⁵⁴ Faith, *TI* XVIII, pp.223~224.

⁵⁵ 同上，pp.221~222。

⁵⁶ Theo. Christmas, *TI* III, p.28.

⁵⁷ *Mission and Grace* vol.1, p.160.

⁵⁸ 參照 Faith, *TI* XVI, pp.60~78。

著決定性的關聯。

拉內一方面描述「希望個人復活的行為」藉著「超越性的必須」發生在每個人身上⁵⁹：

「因為每個人在某種最後和決定性的意味下渴望生存，以及在他的自由和責任的行動中經驗到此聲音，是否他能夠使他的自由操練的含意顯題化，以及是否他在信仰中接受它或在失望中拒絕它。」

另一方面，拉內意識到基督徒希望的特殊面向，雖在基督的死亡挫敗中，仍懷著希望的勇氣，不讓個人的生活落入茫然無意義、絕望之中，並相信這位被釘的耶穌直到生命的末刻仍深愛著他⁶⁰：

「在基督的挫敗中，對祂的勝利有一種希望的知識。在基督徒當中，此兩種時刻，亦即：讓自我落入天主的深不可測度之中，好似進入自我難以言語形容的喜樂之中，以及在耶穌必死的挫敗中，祂的勝利告白，這兩者相互限定和彼此支持。它們一起塑造同一基督的希望。因為當人在他們自身平凡和罪的經驗中，能夠在他們本身的資源基礎上，感到失望時，由於無私和神聖的耶穌，他們意識到他們至少應該不要讓生活落入茫然的無意義之中，但取而代之，必須和祂生活的命運一起承認祂是與天主永遠生活的那一位。他們自身必須有希望，因為這位被釘者甚至直到生命的最末一刻仍然愛他們。因此，在我們的希望挫敗中對天主的經驗，正如這位作為勝利者被釘者的希望和告

⁵⁹ *Found. Faith*, p.268.

⁶⁰ *Great Chur. Year*, p.166.

白，集中在同一的基督徒希望上。」

基督徒希望和十字架的反省，揭露了在拉內思想中超驗經驗和範疇經驗之間的聯繫。超越的希望是為經驗到在信仰內耶穌復活的理解視野，以及「對復活超越的希望必須尋找歷史的媒介和肯定，在不被壓制下，使之變得明確」⁶¹。

總之，拉內深信每個人所經驗的天主好像是恩賜後的奧秘實體，並且召喚人要安靜、喜樂、美麗；正義、和平和社會責任；順服、信賴、開放和希望。天主是人類生活和全部歷史決定性意義的基礎。

迄今的討論基本上可以贊同拉內的論述，但仍可詢問他所描述的經驗，不就是那些虔敬的內省經驗嗎？換言之，他是不是過度專注在「回歸自我」的主題上？無論是匿名的或明確的，基督徒是否只是往內心深處探尋，試圖經驗到天主？若果真如此，是否有可能重回靈修的個人主義？以下的討論要顯示出對拉內的思想的如此控訴是不能成立的，特別是他所提出的三個呼籲上。

二、拉內的「三個呼籲」

當討論拉內對傳統恩寵神學觀點再詮釋時，已指出拉內堅持梵二對天主普世性救恩的教導，以及匿名和明確的基督徒靈修如何與基督有所關聯。雖然二者與基督的關係有所不同，拉內仍然主張「如果人能活出其存在狀況，他的生活確實能反映出『尋找性的基督論』的存在狀況」⁶²。

⁶¹ *Found. Faith*, p.269.

⁶² *Found. Faith*, p.295。拉內的討論建基在兩個重要的假設上：首先，

拉內提出了「三個呼籲」：「對近人絕對的愛」、「準備好接受死亡」以及「對未來的希望」。藉著對這三個呼籲的付諸實行，匿名和明確的基督徒在自由和基本的行動中，表達出「對存在狀況完全和廣博意義的最基本信賴」⁶³。同時，他深信「尋找性的基督論」所尋找相信的事物，確實就在耶穌基督身上⁶⁴。

1. 第一個呼籲：對近人絕對的愛

這已在本書第二章第五節「愛的誠命」討論過⁶⁵，在此的重點是「對近人徹底、無條件和絕對的愛，能夠在信仰和愛中隱含地肯定基督」⁶⁶。

對近人的愛容易導致失望，因為近人是有限和不可靠的，並且不可能在近人身上要求絕對的愛。因此，愛近人的經驗是一個持續不斷、跌跌撞撞的過程，有時成功，有時失敗。倘若近人真的徹底、毫不保留地被愛過，而不純粹視之為個人對天主愛的工具或證明，那麼或許存在著隱含同意天主是使此愛成為可能的基礎。拉內的結論是⁶⁷：

「經驗到愛的絕對性，即使它不是因著自己的緣故成為完全的，而是由於經由耶穌基督徹底與天主之愛結合為

所有救贖藉著耶穌基督完成，這是在討論非基督宗教和救贖時非常重要的因素；其次，所有達到救贖的人必須與耶穌基督有關係，這是救贖的普遍原因，參照 *One Christ*, TI XVI, pp.199~224。

⁶³ *Christian Faith*, p.163.

⁶⁴ *Found. Faith*, p.295；參照 *One Christ*, TI XVI, p.222。

⁶⁵ 參照本書，39~45 頁。

⁶⁶ *Found. Faith*, p.296；*One Christ*, TI XVI, p.222.

⁶⁷ *Found. Faith*, p.296.

一。這愛渴望更多勝過只是神聖保證對它的超越。它渴望對天主之愛和對近人之愛的合一，即使這可能只是非顯題的，在其中對近人是對天主之愛，並且唯有在此方式上，才是完全絕對的。」

拉內的論點，是人總會在對近人的愛中，尋找「某人」能夠用對天主絕對的愛來愛他。此人能在基督一天人一身上找到：「祂在唯一的人類全體中存在，使對近人絕對的愛成為可能」⁶⁸。

2. 第二個呼籲：準備好接受死亡

拉內以為傳統對耶穌死亡的教導太集中在這事件的特殊和範疇性質，容易導致贖罪論的產生，亦即視耶穌的死亡只是人救贖的外在和應受褒揚的原因⁶⁹。拉內欲發展死亡神學，也就是耶穌死亡的事件，能與人存在狀況的基本結構有更密切的關係⁷⁰。他將死亡描述成「那瀰漫生活整體的行為，人作為自由的存有者，在此行為中將他自我隨意措置在其整體上」⁷¹。

當人面對死亡時，必須採取立場；死亡也揭露了人的無助，人只能忍受。這一「永恆的辯證」是不能藉著任何抽象道德的理想主義來解決。拉內則主張：「任何時代的每一位基督徒，藉著與耶穌同死來跟隨祂；跟隨耶穌，特別在跟隨被釘十字架的那一位上，找到最終的真理、真實和普世性」⁷²。

⁶⁸ One Christ, *TI* XVI, p. 223.

⁶⁹ 拉內對救贖論的批判，請參照 *On Theo. Death*, pp.66~69。

⁷⁰ *On Theo. Death*, pp.64~88.

⁷¹ *Found. Faith*, p.297.

⁷² *Fol. Cruci.*, *TI* XVIII, p.160.

如果基督徒靈修與跟隨耶穌有關，那麼，拉內主張必須有特別的事物來塑造基督徒門徒性的內容和準則。基督徒靈修的歷史，顯示透過守齋、貧窮和捨棄自由意志等來效法具體的耶穌。初期教會無數的基督徒藉著殉道來效法耶穌。教難解除後，殉道轉化為其他形式，但也清楚顯示出並不是每一位基督徒都能採取上述克修的操練來效法耶穌。面對這具體的事實，拉內思索是否有一種適合所有基督徒具體效法耶穌的方式。他認為問題的答案，應是參與耶穌的死亡。

死亡以包含整個人的事件呈現出來。如果把人看成不只是有身體，而就是身體，那麼從人性和基督徒的觀點來看，死亡超過醫學上的死亡生理事件。它不是從外而來發生在人身上的某種事件，而是死亡神學的中心奧秘，與順從、自我棄絕和委順的自由行動有關人藉此將自我完全交付在那難以理解的天主手中⁷³。

因此，人的死亡是預先參與整個生命的存在性行動。人在整個生命中，藉著愛將自我給予他人和天主時，不斷地死於自己。拉內認為這自我委順的行動，建立了人與天主關係的真實內涵，也揭露出愛的最基本性質⁷⁴。他又指出耶穌的死和人們的死之間，存在某些共同的特徵⁷⁵：

「耶穌在他的死亡中，毫無保留地委順於他稱之為『父』的絕對奧秘，他將自己交付在祂的手中。他在死亡和天主捨棄的夜晚，被剝奪了一切有關人性存在的內涵：生命、榮耀、接受……。這在他具體的死亡情況中，變得

⁷³ 同上，p.164；Face God, *TI* XVIII, pp.99~101。

⁷⁴ Face God, *TI* XVIII, p.101.

⁷⁵ Fol. Cruci., *TI* XVIII, p.165；Chr. Dying, *TI* XVIII, pp.252~256.

十分清楚，所有事物都離他而去，甚至天主之愛可察覺的安全感，以及在這毫無蹤跡的黑夜中，只有無可名言的奧秘靜靜地瀰漫著。然而，他冷靜地將自己完全委順於此奧秘中，如同委順於永恆之愛而非無用的地獄中。在此意義下，他的死和我們的死一樣……。」

死亡剝奪人的一切經驗。每個人獨自掉入黑暗的深淵。耶穌的死，也是如此。拉內提醒大家，耶穌不僅從天下降進入人的生活，也進入死亡的深淵中。他以爲耶穌如同人之死，爲人類的死亡提供了難以言語形容的尊嚴和安慰。如果基督信仰談論天主時，預設了人的真實情況，那麼當它談論人的死亡時，也是如此。人的死亡已被救贖，而且也倒空了最後的絕望和無助。

此外，拉內強調耶穌死亡與復活一體的重要性。基於耶穌救援的重要性，必須將祂的死亡和復活聯結在一起。在耶穌的復活中，耶穌的死才得以「完成，也成爲有效的：那無法理解的天主最後接受人被救贖的真實，因爲後者毫無支持地、毫無保留地完全委順進入天主本身無法理解之中」⁷⁶。他強調天主在耶穌身上，第一次接受人被救贖的真實，因此耶穌的死和人的死有所不同，因爲祂的死亡是爲人的緣故。當人懷著希望和愛，委順於天主無法理解的奧秘時，就是分享了耶穌的死亡⁷⁷。

耶穌死亡與復活的結果有如一道光，照耀在人死亡模擬兩可的情境上。從耶穌復活的事件上，產生了希望的神學。拉內並非期盼一舉除去死亡的模擬兩可，因爲迷惑、苦難和死亡仍然是人類歷史上永恆不變的存在基本狀況，基督徒仍然經驗到人存在的黑暗。

⁷⁶ Fol. Cruci., *TI* XVIII, p.167.

⁷⁷ 參照 *Sacr. Piety*, *TI* II, pp.109~134; *Grace and Freedom*, pp.127~149。

的確，基督徒的一生尋找跟隨被釘的那一位，亦即在接受每一件傳統所說的十字架時，他不斷要面對如何處理這些存在基本狀況的問題⁷⁸，或是變成憤世嫉俗，嘗試抓更多那些尚未遠離他們而去的事物；或是藉著自我棄絕的順服，將這些失望視為恩寵的事件來接受。拉內主張只有後者，人要每日背起自己的十字架，在生活中具體地跟隨被釘死的耶穌。

3. 第三個呼籲：對未來的希望

一般人都有能力計劃、希望，以及將自我投向不可預知的未來。人藉著克服「現實的我」和「理想的我」之間的鴻溝，邁向未來。拉內則認為希望作為超性之德（望德），比一般的希望多得多。它決定人和天主的關係⁷⁹。所有受造、有限的萬有都與創造主有關。人所經驗和思考的任何事，總是經由有限的實體作為媒介。在拉內的超驗架構中，自我寓居的天主只是作為基礎，經由有限的實體來自我通傳。當天主本體為人所知的同時，在祂與人之間豎起一道分隔的牆。

「望德」聲明人能敢向外延伸，超過那無限距離的裂縫，並且緊緊握住天主⁸⁰。但拉內反對將望德想像成人的一種止痛的「鴉片」，撫慰人脫免現實生活的苛刻和不安。反之，對基督徒來說：「望德要求他們，同時使他們有足夠的能力，再次離開現在，進入未來」⁸¹。

拉內緊握著辯證張力的兩面：其一，他深信基督徒望德的

⁷⁸ Chr. Pessim., *TI* XXII, pp.155~162.

⁷⁹ *Practice of Faith*, pp.219~255.

⁸⁰ Theo. Hope, *TI* X, p.250.

⁸¹ 同上，p. 257。

基本原則，包括個人對天主的「自我捨棄」；其次，望德總是藉著地上客觀的事物來傳遞：這是在日常平凡生活中的具體工作。望德一方面並未宣告任何人間的樂園；另一方面，卻包含「具體的需要」，可稱之為望德的社會幅度。拉內結合了較大和較小的希望⁸²：

「在這較大希望的影響下，人們也擁有較小的希望，也就是有勇氣去改變『世俗生活的架構』，正如大公會議所提出的；反過來仍然是真實的。在這較小的希望中，更大的希望成為真實的。」

簡言之，拉內將望德視為人敢將自我投身於那完全超越人性控制事物的態度。這徹底自我投身的行動，需要有嚮往永生天主的態度，在天主那裡，望德找到了最終的完成。因此，「望德不只是那些軟弱同時渴望必須實現的人之態度，而是在思想和行為上，有勇氣自我投身於那彌漫我們存在的難以理解和無法控制者」⁸³。

⁸² 同上，p.259。拉內所提及的梵二文獻是《教會憲章》35 號。

⁸³ Theo. Hope, *TI X*, p.259.

第貳部分結論

拉內在《我們基督徒的信仰》¹一書的最後一章〈我信耶穌基督〉中，闡述他成為基督徒的意義。此章綜合了拉內對靈修的瞭解，同時也以綜合的形式將迄今所討論的某些問題和張力放在一起。

拉內開宗明義表示他不是從中立的觀點，而是從獻身的觀點來探討。身為一位基督徒，他主張在處理生活最終的問題上，要求個人的「是」或「否」。他的基本信念是每個人的生活是自由地朝向一個決定性的時刻前行，亦即完全的拒絕或接受。人在生活中懷著希望接受存在的狀況，與生活中其他的特殊經驗交織在一起。這些在人身上做出的絕對宣告的經驗包括：意義、光明、喜樂和愛等。

這一接受存在的狀況，隨之引發嚮往天主的行動。當拉內指名「天主」作為此希望最終的基礎時，他意識到可能會有的誤解。他仍然認為人在知識和自由中的超越性朝向這奧秘移動，接受存在狀況的行動是「讓自我懷著信心，沉浸在難以理解之奧秘的行動」²。因此，基督徒靈修基本上不是提供解釋、教導或最後的解答。

¹ *Christian Faith*, pp.159~79.

² 同上，p.165。

當拉內討論恩寵的觀念時，強調天主是此一嚮往祂的行動的發起者和目標。但這行動並不侷限在基督徒身上，也在那些按照良心做事的人身上，即使他們沒有意識到此一行動的目標為何，或是無法辨認出在耶穌基督身上所彰顯的意義。基督徒則是希望找到從生活的表相和黑暗，到最後永恆的目標。

人與納匝肋耶穌的相遇，產生了一種奧秘的綜合，亦即「耶穌的基本希望和知識形成一個圓，這個圓終究是打不破的，而且相互給予對方支持和辯護」³。拉內認為，透過對近人的愛已經達到這奧秘的綜合，正如耶穌所說，所有對近人的愛就是對祂的愛⁴。拉內更進一步主張，這綜合不僅在基督徒身上，也在非基督徒身上產生，但為基督徒而言，他們在耶穌這個人身上清楚地意識到「朝向天主唯一、以及在質上不能超越的和不能變更進程的事件」⁵。

拉內認為無論在什麼情況下，十字架和復活都顯示出對耶穌的真正信仰⁶：

「耶穌只能被理解為基督，也就是說，理解為奧秘對世界決定性和勝利的自我通傳，如果祂的十字架、祂的死亡，被視為人對這奧秘的救贖和委順來接受的話，藉此，人超越特別事件和經驗的複雜和模稜兩可，進入天主沈默的奧秘中。」

³ 同上，p. 166。

⁴ 瑪廿五 40：「我實在告訴你們：凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。」

⁵ *Christian Faith*, p.167.

⁶ *Faith* II XVI, p.71.

拉內更進一步強調團體的重要性，這個團體就是由那些信仰曾被釘死並從死者中復活的耶穌基督的人所形成的。基於對基督的信仰，基督徒不能只是宗教的個人主義者。如果這信仰透過成員的主動見證來傳遞，那麼團體和社會結構就有必要性。拉內認為有許多充足的理由能讓他宣稱基督宗教的本質就是教會，但此主題已超出本文討論的範圍⁷。

⁷ 為更一步瞭解基督宗教的本質就是教會，請參照拉內《信仰基本課程》的第七章，*Found. Faith*, pp.322~40。

第叁部分

拉內靈修經驗的
依納爵幅度



本部分分成三章。第六章探討拉內靈修的依納爵背景。拉內和他的兄長胡果·拉內（Hugo Rahner）早期花了不少時間研究依納爵靈修。胡果以歷史方面的研究廣為人知，拉內則在系統神學方面有更深入的探討。拉內大部分的依納爵靈修著作都受到《神操》的影響。因此，以拉內如何理解《神操》的本質和功能，作為討論的出發點。其次，介紹拉內所關注的依納爵靈修的基本特徵，例如：在世界中依納爵喜樂的神秘主義、在萬事萬物中找到天主以及「平心」的觀念。這些主題都在拉內闡釋依納爵靈修，特別是他對《神操》的解釋上扮演重要的角色。

第七章更詳盡地探討拉內對《神操》的解釋，著重在《神操》中「選擇」的觀念及意義，包含「神類分辨」的《神操》動力如何幫助人找到天主的旨意，並作決定跟隨祂的旨意。這《神操》動力建基在依納爵的預設，亦即「讓天主同祂的受造物直接處理」。這會在探討拉內對依納爵辨別神類的規則中一併處理。最後，指出依納爵靈修中「選擇」的基督論。

第八章則鎖定拉內晚期有關依納爵靈修的主要文章〈依納爵對現代耶穌會士講話〉¹。他在這篇文章中以依納爵的口吻向現代耶穌會士講話，藉此表達個人的靈修見證，引領讀者進入奧秘的經驗，並且重申教父時期「奧秘教導」的觀念。因此，本部分也會處理此一觀念與拉內早期對「靈性感官」的關聯性，所討論的天主直接經驗的問題，更接近感受的知識甚於理智的知識。最後，從拉內對依納爵靈修的瞭解中，歸納出一些主要的洞察，並指出這些洞察對今日「奧秘教導」的基督徒靈修，究竟有多少貢獻。

¹ Ign. Loyola, pp.9~38.

第六章

依納爵靈修的背景

拉內曾自我表白，經由祈禱和耶穌會士的培育，所吸收消化的依納爵靈修，比所有在修會內和修會外所學的神哲學更為重要且意義深遠。拉內十分重視依納爵靈修對現代神學和靈修的貢獻，在〈依納爵實存知識的邏輯〉（*Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*¹）一文中，可以發現他的關切。拉內及其兄長胡果二人於 1958 年以《歸心的祈禱》（*Gebete der Einker*）出版一系列以《神操》結構為基礎的祈禱和默想。拉內也寫了一系列有關依納爵靈修論述的文章，並以《神操》指導無數次的避靜²。此外，拉內的《神學研究論文集》（*Schriften zur Theologie; Theological Investigations*）有關對依納爵靈修及與神學有關

¹ *Dynamic Element*, pp.84~170.

² 拉內一生所做的兩次三十天的依納爵《神操》和每年八天避靜，是他 62 年身為耶穌會士生活的一部分。從 1932 年領受司鐸聖職起，直到 1984 年逝世為止，拉內帶領《神操》超過 50 次。在此只列舉出拉內的兩本代表著作《神操》和《司鐸生活的默想》，就可知他是實至名歸的依納爵《神操》的指導和宣講的專家，參照 *Spirit. Exercises*。

的反省亦是豐富的來源³。

拉內對依納爵靈修的論述，主要專注在依納爵《神操》的內容。以下的討論著重於拉內對《神操》的詮釋及相關的主題。

第一節 拉內及《神操》

一、拉內眼中的依納爵

拉內認為依納爵雖然身處中世紀後期和「新式虔敬」時代，但他也立足在朝向理性、科學和技術時代的轉捩點。近代傾向對自然世界的控制和改造，亦即從以宇宙為中心的世界觀轉向以人為中心的世界觀。拉內認為近代的特徵如下⁴：

「（近代）轉向主體；轉向主體的奮鬥以求得救贖；為教會的工作轉向主體的思維；轉向反省自我的態度……；轉向實存的倫理；轉向『選擇』，在某種意味下，藉著自己決定存在的主體，在選擇中選擇、超越、反省……。簡言之，這是轉向自我負責的時代。」

拉內認為一般人都有這樣的印象，以為依納爵是一位虔敬而神聖的人，他的成就已為自己在教會歷史中贏得重要的地位，卻忽略了依納爵在近代初期靈修發展中所佔的重要角色。拉內深信：「耶穌會士對修會創立人有一個仍在神學工作中實

³ 例如 Ign. Mys., *TI* III, pp.277~293；Open to God, *TI* VII, pp.24~45；Modern Piety, *TI* XVI, pp.135~155；Fund. Theo., *TI* XVI, pp.156~166；Christmas, *TI* XVII, pp.3~7。

⁴ Open to God, *TI* VII, p.33.

現的責任。面對依納爵是否為神學家的質疑，應當指出依納爵不是不及，而是多於一位神學家。甚至在未來的神學中，應有他的地位」⁵。

因此，拉內認為依納爵是「現代性」⁶初期靈修發展主要的角色之一。依納爵強調主體、內在和主體奮勉努力達到自我反省、自我負責和救贖，拉內認為他是最傑出的現代人⁷。具體而言，依納爵在《神操》中指出主耶穌基督和操練者⁸彼此之間具有完全位格性的關係。操練者藉此蒙召跟隨主耶穌基督，並為天主的國和教會服務⁹。

⁵ Fund. Theo., *TI* XVI, pp.165~166.

⁶ 「現代性」是掌控啟蒙運動後現代人的一種意識形態。在近代思想發展的過程中，這股無形的力量，逐漸孕育而成，並且深深地支配現代人的思想、言行和舉止。「現代性」有兩個特徵：一為主體性原則，以人為中心；一為理性主義，通過理性檢驗的，才是真理。現代性將現代人塑造為理性化、知識化、單一化、規格化、標準化和集體化傾向的個體。

⁷ Open to God, *TI* VII, pp.25~46.

⁸ 在《神操》中，依納爵採用奉行神操者或從事默觀的人，而不用避靜者這一詞彙，稱呼從事神操操練的人；並且採用講授神操者或給予神操者，而不用靈修導師或神師這些詞彙，稱呼提供操練者默想材料的人，因為他知道真正的導師是天主自己。在「凡例十五」（操 15），依納爵寫道：「在行神操時，更適當也更好的是尋求天主的聖意，讓造物主天主自己通傳給這虔誠的靈魂……。為此講授神操者，不可偏重這一方面或那一方面，但該像天秤一般一樣中立而不偏倚，聽讓造物主同受造物，受造物同他的主天主，直接去處理就好了。」為了行文的簡便，本文將以「講授者」稱謂「講授神操者」或「給予神操者」；「操練者」稱謂「奉行神操者」或「操練神操者」。

⁹ Modern Piety, *TI* XVI, p.143.

同時，拉內強調依納爵是最適合用「與教會同感」（操 352~370）的詞彙，來描述他是一位屬於教會的人。然而，依納爵主要關切的是作為位格主體的現代人。他認為依納爵以主體的神慰和神枯經驗作為靈修旅程的出發點，是不容忽視的¹⁰。他也十分重視依納爵所深信的神秘經驗，能提供信仰整個內涵，包括對天主和世界整體的瞭解¹¹。

二、拉內眼中的《神操》

拉內認為《神操》是「後宗教改革教會」的基本文件，對於教會的歷史具有決定性的影響，《神操》曾給教會注入新的事物。《神操》並非一系列的虔敬默想，而是一種刻意的安排，塑造出一種單獨和祈禱的氛圍，使操練者能夠對自己生活中某一決定性的時刻，作出基本和自由的決定。因此，拉內以「選擇」的觀點詮釋《神操》，亦即具體的選擇使得基督徒信仰能夠落實在基督徒身上。

在《神操》選擇的觀點下，「決定」的類型「不能由信仰的普遍原則或單獨由人類共通的智慧推衍出來；而是唯獨在祈禱中所得到的那種實存知識的邏輯，從天主和祂的恩寵所接受的決定」¹²。這是依納爵由選擇的規則（操 169~189）發展出來的

¹⁰ 同上，p.140。拉內引述依納爵自述小傳的內容，參照侯景文、譚璧輝譯，《聖依納爵：自述小傳·心靈日記》（台北：光啓，1991），27~31 頁，5~9 號。

¹¹ 侯《依納爵小傳》29~30 號。

¹² *Spirit. Experiences*, p.8。拉內在書中〈前言〉（8 頁）提醒讀者，《神操》的真正意義只能從神操的操練流露出來，而不是從已經印好的神學默想材料。這並不是說依納爵忽視反省和作決定的理智思考過程，而是將之視為推演出來和次要的，因此運用在基本

「實存決定邏輯」的知識¹³。拉內進一步指出，單獨和祈禱的氛圍能幫助操練者作選擇和決定，因為人絕不是團體的功能，也不是教會的功能。《神操》要求人在天主前最終和永恆不變的孤獨中，接受自我，因此拉內說「《神操》本質上是為個人的操練」¹⁴。這觀點來自依納爵的洞察：「讓造物主同受造物，受造物同他的主天主，直接去處理就好了」（操15）。

依納爵《神操》中「選擇」的目的在於幫助操練者分辨天主的旨意。拉內認為，依納爵只對此感興趣，亦即人在「基督神國」（操91~99）和「兩旗默想」（操136~148）的主基督面前，自問：「我應該作什麼？」或「按照祢的神聖旨意、至高權威，祢要求我什麼？」¹⁵因此，《神操》能提供實存的決定，作為天主對操練者個別召叫的結果。拉內也深信這實存決定的邏輯在今日仍然有效：「它必須從教會的聖召選擇脈絡中移出，並且清楚以人類存在的普遍重要性觀點來表達」¹⁶。

為回應天主的召叫所做的選擇，包含兩個相互關聯的幅度：超驗幅度和範疇幅度¹⁷。前者表現在信、望、愛中，個人對天主的徹底決定或悔改；後者指出在具體的環境中，這實存決定實現了一個特殊的行動，如：生活方式的選擇、對近人的

抉擇時，將是不可能或不成功的（操175~188）。

¹³ 拉內認為《神操》真正的核心在於「實存的選擇和在天主前絕對自由的實現（稱之為平心），以及在『第一時間』和『第二時間』的安慰中，對天主徹底直接的經驗」，參照 *Modern Piety*, *TI* XVI, p.144。

¹⁴ *Crossroads*, p.71.

¹⁵ *Spirit. Experiences*, pp.11~12.

¹⁶ *Modern Piety*, *TI* XVI, p.141, n.11.

¹⁷ *Crossroads*, p.71.

愛、忍受日常生活的考驗等。這兩個幅度不能分開，相互的關係不是靜態，而是動態的，在個人的生活中不斷發展。但是，拉內擔心範疇的幅度太容易突顯出來，若是如此，那麼《神操》「奧秘教導」的層面可能會逐漸損毀。換句話說，可能會忽略《神操》建構了進入天主基本經驗的「奧秘教導入門」¹⁸。

《神操》不是要灌輸個人經驗之外的事物，也不是用來作神學反省。因此，它不是進入基督宗教本質的理論入門；更精確地說，《神操》是喚醒並加強操練者內在原始的天主經驗。拉內認為《神操》仍是在具體生活環境中，選擇和決定的事件，因為基本和完全的悔改不是理論的事件，而是在信、望、愛中實存性地接受基督信仰的入門¹⁹。

第二節 依納爵靈修的基本特徵

一、對立的張力

拉內在〈面對世界內心充滿喜樂的依納爵神秘主義〉²⁰一文中，提出依納爵靈修是不斷地尋找天主的圖像，「遠離世界爲了在世界中找到天主的弔詭，在此得到了調和」。拉內詢問在世界中的神秘主義和依納爵的喜樂有何共通之處？因為神秘主義有時會描述成與世界對立或是放棄世界。他所要探討的，不是嚴格意義的神秘主義，而是依納爵的靈修。若以傳統詞彙

¹⁸ Chri. Living, *TI VII*, pp.11~17.

¹⁹ *Crossroads*, p.73.

²⁰ Ign. Mys., *TI III*, pp.277~293.

表達，就是依納爵的虔敬²¹。換言之，是要專注在世界中，特別是依納爵靈修的喜樂性質。

拉內指出依納爵靈修中有兩個重要的特徵：其一，依納爵靈修是十字架的靈修；其次，依納爵靈修超越世界指向天主。拉內深信這二者強調了依納爵靈修的獨特性，也奠定了依納爵靈修「在世界中喜樂」意義的基礎。此外，依納爵靈修也協助人找到天主的旨意。

1. 十字架的靈修

依納爵靈修是十字架的靈修，如同在他之先的其他基督徒靈修一樣。拉內認為它是依納爵靈修首要和基本的特徵。依納爵建立修會時，承繼了當時天主教修會傳統，宣發貧窮、貞潔和服從三願，並採取修道士遠離世界、唯獨在天主內的態度²²。

拉內認為修道生活並非指向法律的意涵，也不是指團體生活外在的安排，而是指神學和形上學的意義。具體而言，修道士是指願穿上基督、效法主基督捨棄一切、與基督同死，在生活中成為真實的人，渴望永遠保存初期教會視成全和殉道為同義詞的精義²³。依納爵也渴望以類似的方式來跟隨基督，藉著《神操》引領他的追隨者達到巔峰，也就是成為「十字架的愚

²¹ 拉內的詞彙可能有些混亂。這篇文章的標題提及神秘主義。但是，正如本書第二章所探討的，他所關切的不是從一般的虔敬和祈禱方式抽離出來的神秘家虔敬的特徵。他承認二者之間的區別，但更著重在瞭解世界的事實和意義的角度，來描述依納爵靈修的特徵，參照同上，pp.280~281。

²² 同上，p.281。

²³ 同上，pp.281~282。

妄」(操 190~209)²⁴。

當然，這樣的精神在天主和世界之間不容易達到和諧。依納爵靈修神學的特徵，是對天主和受造物保持虔敬的距離。依納爵的天主是「總是更大」的天主。雖然依納爵受過無數奧秘的光照，但是他對天主的一切保持虔敬的距離²⁵。

2. 朝向天主的靈修

依納爵靈修是朝向天主的靈修。這位天主超越整個世界，並自由地自我啓示。在基督宗教的傳統中，生活的天主已經透過主耶穌基督向人說話。這也是《神操》以基督為中心的特色，這位基督成了由上而來的奧秘的光照和安慰，也是由下發的渴望，期待救贖的中保。正如拉內之兄長胡果所說：「因為，在耶穌基督身上，創造者成為受造物……。只有由上找到天主的祂，也將能夠由下發現祂」²⁶。這事實只能藉著降生奧蹟來實現，任何形上學的探討都無法作出天主在基督內自我啓示的說明：「是否祂想要直接和位格式地與我們相遇，是否祂想要保持靜默，祂將向我們說的是祂真想要說的一所有這一切為所有的形上學都是基本的奧秘」²⁷。

拉內認為在基督內啓示的更深意義，是人蒙召離開此世進入天主的生命。如此，人並非只有唯一的選擇，只在本性中使自我達到完美。天主的召叫即使沒有使世界蒙羞，仍然只是給

²⁴ 拉內對《神操》的註釋，參照 *Spirit. Experiences*, pp.234~43。

²⁵ 依納爵生活中常充滿天主的安慰，以致經常淚如雨下，但是他保持對天主之愛的尊敬或敬畏之情，參照侯《依納爵小傳》187~196 頁，〈1544 年 3 月 13 日至 1544 年 4 月 4 日〉。

²⁶ Hugo, *Ign. Theologian*, p.9.

²⁷ Ign. Mys., *TI* III, p.284.

它一個暫時性的地位²⁸。

拉內指出依納爵靈修面對的是位格的天主。即使祂有這超越性，祂仍在具體的歷史環境中與人來往。拉內嘗試用「對立的張力」來表達他的思想，藉以調和依納爵靈修中位格的天主，以及超越世界的天主形象。換句話說，依納爵認為人與天主相遇，不只在與世界的對立中，也在世界中。

3. 尋找和分辨天主的旨意

依納爵靈修的另一特徵，是尋找和分辨天主的旨意²⁹。拉內強調操練者在耶穌基督身上與位格的天主相遇。這相遇的結果，是操練者能隨時準備好背負十字架³⁰。隨時準備好背負十字架，是指死於世界、克修生活和捨棄，但這並不保證獲得天主。反之，真正的克修生活是愛德，延伸並超越世界，也表達出在人的存在中最基本的變化³¹。畢竟，是天主的恩寵使操練者產生這樣的改變，進而使他朝向實現天主對他的旨意。

依納爵認為祈禱、宗教經驗和克修生活並非為了自身的緣故而存在，而是作為尋找、找到並完成天主旨意的工具³²：

²⁸ 「因為人只能以實在的生活方式宣布天主已經將他的存在中心移出世界，如果他藉著遠離世俗的生活方式，否定其內在於世界存在的意義」，同上，pp.286~287。

²⁹ 拉內主張天主的恩寵在分辨神類的過程中工作，使操練者能夠回應，參照 *Modern Piety* *TI XVI*, p.142。

³⁰ *Ign. Mys.*, *TI III*, p.288.

³¹ 參照 *Theo. Renun.*, *TI III*, p.54。

³² H. D. Egan, "Ignatian Spirituality," *NDCS*, p.523。有時稱此尋找並完成天主的旨意為依納爵靈修的服務幅度，或稱使徒性的靈修，有別於其他神秘家的「新娘靈修」（bridal spirituality），例如：聖女大德蘭在《七寶樓台》中描述靈魂在祈禱之路所經歷的各種階

「祈禱、克己、生活重整與尋找、找到並完成天主旨意之間的連繫，是依納爵靈修特徵。依納爵企圖使操練者有所改變，進入神聖的旨意、生活和行動的降生奧蹟中。」

二、依納爵的「平心」

依納爵假定那些認真尋求天主旨意的人，「對一切受造物，在不被禁止而能自由選擇的事上，必須保持平心，以及不偏不倚的態度」（操23）。藉著默想和默觀耶穌基督的生活、死亡和復活，操練者應愛慕三位一體的天主，以致只能在此愛的光照下，看待一切受造物。

拉內認為，依納爵的「平心」是對天主的命令保持平靜待命的態度，也就是準備好聆聽天主的召喚，以從事新的使命，而非原先已投入的工作。因此，《神操》中的「平心」是主動的，而非聽天由命的被動性。「平心」的態度不是為了本身的緣故存在，而是為了「更能幫助達到我們受造目的」的選擇，也就是為天主愈大的光榮和服務（操23）³³，因為天主比萬物「總是更大」，這必然要求人離開那渴望找到祂和服務祂的領域，有勇氣不將任何關於祂的道路視為唯一的道路，而能在一切途徑中尋找並找到祂。

「平心」的態度促使人向更大的事物，最終向天主本身開放。簡言之，「平心」成了在萬事萬物中尋找天主。如果人為了找到祂而遠離人群和世界，那麼人也能在世界中、在街道上

段，就是邁向與天主的共融、結合、達到奧秘的神婚階段，參照歐邁安，《天主教靈修學史》，266~269頁。

³³ 對於《神操》中「更」的意義，請參照 *Spirit. Experiences*, pp.23~27。

與祂相遇。在不斷尋找天主當中，依納爵只意識到唯一的法則：在萬事萬物中尋找祂，亦即在祂渴望被找到的時間和地點找到祂。甚至在基督死亡的恥辱中，對十字架熾熱的愛仍為「平心」所控制³⁴。換言之，《神操》是使操練者藉著不斷在生活中死亡，將自我完全放在「平心」之上。「平心」確實不同於漠不關心的態度，而企圖強調一切不是天主的相對性³⁵。

其次，拉內將「平心」和依納爵靈修的「實在特質」結合在一起³⁶。這「實在特質」是在隨時準備好發展個人獨特性之中。這獨特性不應視為財富藏於己身，而是用來服務與人分享。因此，一切的宗教操練、虔敬和方法就成了相對的，因為天主總是比人對祂的認識更大。拉內總結說，依納爵屬於超驗靈修，而非屬於範疇靈修的人³⁷。

拉內更進一步將「平心」的觀點與對人的超越分析連結在一起。正如人在知識的行動中，掌握了有限和個別的對象，同時又超越個別的事物，向無限的視域開放，因此人能從知識的個別對象抽離出來，以「平心」的態度對待萬事萬物。

最後，在萬事萬物中尋找天主的依納爵思想，形成了靈修奧秘幅度和先知幅度的綜合。「奧秘」一詞正如上述指向遠離世界的層面；而「先知」一詞則指向在世界中的工作和服務。

³⁴ Ign. Mys., *TI* III, p.291.

³⁵ *Medit. Priest Life*, p.33：「那麼，平心總是奧秘。因為在平心中，我們從所理解的事物，轉向難以理解的事物；從我們正享受的事物，轉向預許的事物；從現在，轉向未來；從我們所掌握的事物，轉向無法掌握的事物。」

³⁶ *Mission and Grace*, vol.3, pp.183, 185.

³⁷ 同上，p.183。

在拉內眼中，依納爵的天主是在整個世界之上的天主，祂不只是與整個世界有著辯證性的對立，而且當祂的至高旨意催促人進入世界時，人也能在世界上找到祂³⁸。

這遠離世界和接受世界之間的辯證，也呈現在中世紀基督徒靈修的「默觀」和「行動」概念中。依納爵及其同伴將這不同的觀點、對立的張力，結合成「在行動中的默觀者」的態勢³⁹：

「依納爵只尋找耶穌基督的天主、自由和位格的絕對者：默觀。如果可以取悅天主，他知道他也能在世界上尋找和找到天主：在行動中。因此，他以平心的態度尋找天主，只有天主，總是只有天主，但也處處都在、也在世界中：在行動中的默觀者。」

拉內察覺到「平心」觀念的危險，在於將依納爵靈修變成理性主義、慎思熟慮、冷靜或懷疑主義。這能夠在一種苦修的冷漠或無情的方式中，藉著誇大一切事物不是天主而產生的相對主義。的確，天主能如此超越、不可名和無定形，以致最後祂成了一個空泛毫無意義的言詞。拉內認為，面對這種趨勢的「抗毒劑」是對耶穌聖心的虔敬熱愛⁴⁰。它能協助消除任何冷漠、無情形式的平心⁴¹。

拉內深信耶穌聖心敬禮是基督徒靈修經驗的適當表達，耶

³⁸ Ign. Mys., *TI* III, pp.291~292.

³⁹ 同上，p.292。

⁴⁰ 有關拉內對「耶穌聖心」敬禮的一般性討論，超出本節所要討論的範圍。拉內對「耶穌聖心」敬禮這一主題的代表性文章，包括：*Behold Heart*, *TI* III；*Sacred Heart*, *TI* III；*Mission and Grace* vol.3, pp.179~210；*U. L. Mys.*, *TI* VIII；*Dev. S. Heart*, *TI* XXIII。

⁴¹ *Mission and Grace* vol.3, p.192.

耶穌聖心也是最有影響力的象徵之一。拉內將它與依納爵靈修的特徵聯結在一起⁴²。他所要強調的，不再是此敬禮的外在形式，而是要將「心」描述為基本的字源、原型的象徵，指出個人最內在的中心和最終的合一。「心」這個字也不受定義所限它超越本身，指向那「總是更」的天主奧秘。由於愛人的行動同時也是愛天主的行動，亦即全然相信和懷著希望，自我委順於天主的行動。這也就是拉內所謂愛的平心態度：「平心是單純地對天主之愛開放；真正的平心是懷著愛，對一切有限的受造物正向地相對化」⁴³。

因此，真正的平心是向全然擁抱的愛開放。拉內稱之為刺透聖心的特徵。這是對操練者的挑戰，成為「刺透聖心的人，這刺透的聖心渴望碰觸我們的心，渴望讓我們的心被苦難和邪惡刺透，為了在無能為力和軟弱中，啓示天主愛的能力」⁴⁴。

⁴² 拉內在其〈象徵的神學〉一文中，探尋聖心敬禮的合適對象，並澄清聖心敬禮神學象徵的角色，參照 *Theo. Symbol*, *TI* IV。

⁴³ 參照 *Mission and Grace* vol.3, pp.201~202。

⁴⁴ A. Callahan, "Heart of Christ," *NDCS*, p.471.

第七章

依納爵靈修的詮釋

第一節 《神操》中「選擇」的問題

拉內主張「《神操》的本質是選擇，在《神操》中作出重要的決定」¹。《神操》基本上不是一本教導的書、也不是一本克修和神秘生活的摘要，而是一本行動的特殊方針，在基本和自由的決定中，找到天主的旨意，而後實踐它。依納爵在《神操》中做了兩個令人側目且不尋常的聲明：一是，人確實能夠尋找並找到天主的旨意；一是，「造物主天主自己通傳給這虔誠的靈魂」並且「造物主同受造物，受造物同他的主天主，直

¹ *Dynamic Element*, p.89。《神操》的基本目的專家們已充分的討論過，概括來說，主要分成兩種學派：「選擇主義者」以及「完美主義者」。前者主張《神操》的目的是幫助賦有靈修精神的人，清楚地分辨並慷慨地跟隨天主的召叫，也就是對自己的生活方式地位作一個明智的選擇，為更好地服務天主；後者則認為《神操》的目的和高峰是與天主達到最親密和完全的結合。事實上，這兩個目的是相輔相成，並非相互排斥的。依納爵 1548 年出版的《神操》本中，表示《神操》的目的是幫助操練者作好選擇，但也用來協助那些已作好選擇的初期伙伴和其他人。

接往來」(操15)²。

第一點所產生的問題是，天主的旨意是否能夠在基督徒倫理的普遍原則的架構下，藉由運用理性思惟推演出來。拉內的觀點並非要在任何作決定的過程中，逐漸消弭理智的角色，而是企圖指出天主如何使祂的某些明確的旨意為人所認知，而這旨意超越人運用理智所能表達的。

一、「選擇」的三種時間

按照依納爵《神操》的觀點，有三種時間來做選擇(操175~189)。

第一種時間是十分罕見的。人在這時間中為天主所推動，以致於毫不遲疑地聽到祂的召叫，並按照祂的旨意去做。

第二種時間，操練者思考內在的神慰和神枯，以及分辨各種神類的經驗，何者是由天主而來，何者是由惡神而來。雖然依納爵深信所討論的事物是來自聖神的領導，但也不無存在著幻想和自我欺騙的危險。依納爵的時代對神秘主觀主義的懷疑是可理解的。因此，他鼓勵操練者要有富有經驗的陪伴者，並運用「辨別神類的規則」共同分辨，這二者構成《神操》的必要部分(操313~336)³。事實上，分辨天主的旨意並不能完全依靠本能或感覺。拉內也認為，單單理性思辨的反省不能完全揭露天主的旨意，但若宣稱分辨天主的旨意不包括理智的推理過程，也是一種誤導⁴。

² 在此討論的，只侷限於拉內〈依納爵實存知識的邏輯〉一文，參照 *Dynamic Element*, pp.84~170。

³ 依納爵在此提供適合《神操》第一週和第二週的辨別神類的規則。

⁴ *Dynamic Element*, p.94, n.9.

第三種時間，理智的運用更為顯著。依納爵稱此時間是一個寧靜的時間，就是說「靈魂不受不同神類的動搖，自由自主、心平氣和地運用他的種種能力」，來「思想人生的目的，是為讚美我們的主天主，因而拯救自己的靈魂」（操 177）。即使在第三種時間中，操練者仍期待天主的推動，為能作明確、妥當的決定。事實上，選擇的第二和第三種時間是相互補充的。

依納爵深信透過選擇的三種時間，造物主能夠同祂的受造物，受造物同祂的主天主，直接往來。這是遠遠超過操練者單單運用理性的分析，來檢驗是否有能力度某種特別的生活方式。另一方面，拉內深信理性的反省，也是依納爵式神類分辨不可缺少的要素。畢竟，神慰和神枯的經驗是具有理性結構的經驗，不只是生理的狀況。

二、面對傳統神學的質疑

依納爵「辨別神類規則」的目的是要解釋操練者內在不同的經驗和推動，進而找到天主為個人的旨意，在此預設了天主對人直接的影響。面對傳統的神學觀，拉內意識到依納爵此一論述極具爭議性，因為當代大多數的神學家認為天主不是那麼經常地直接干預祂所創造的世界；另外，究竟有多少人假定他們內在的種種推動，只是來自善神和惡神的影響？不是尚有其他的不同因素，諸如：心理、種族、社會和下意識等種種因素影響人的決定嗎？

面對這爭議性的主題，拉內專注地在靈修經驗的神聖來源上為依納爵作辯護。拉內對傳統恩寵觀點重新作詮釋時，主張人在生活中能夠經驗到天主的恩寵。這有意識的恩寵經驗為天主的推動提供了基本的證據和確信，並成為辨別神類種種規則

的先決條件⁵。

第二節 神類分辨

拉內認為除了「選擇」第一種時間以外，天主旨意的彰顯將是十分的不明朗和不確定。在日常重要事物的決定上，人通常會問自己所選擇的對象是否適當？這不只是對所選擇的可能對象作純粹的理性分析而已，而且人在探詢是否存在著一種「同質性」，或以拉內的話來說，就是存在於自我和選擇可能對象之間的「一致」或「綜合」⁶。如果此一致性存在，它將會帶來內在的平安與和諧。倘若人生活情境中有許多倫理上的選擇，但其中只有一個顯示出天主為所關切的個人具體的旨意，那分辨的過程將更為複雜。

本文第二章第三節〈日常生活的神秘主義〉討論拉內靈修基本觀念時，已指出拉內強調基督宗教的靈修不是精英主義，而是日常生活的神秘經驗。對天主的經驗不是少數人的特權，而是賜給所有的人。因此，每個人都能夠找到天主為他個人的旨意，也就是依納爵「辨別神類的規則」適合每個人，並非只侷限於聖人或神秘家而已⁷。拉內的討論則專注於「選擇」的第二種時間⁸。

⁵ 同上，p.130。

⁶ 同上，pp.158~163。

⁷ *Dynamic Element*, pp.119, 127；參照 J. J. Toner, "Discernment in the Spiritual Exercises," in Dister, *Intro. Spi. Exer.*, p.66。

⁸ 拉內認為第一種時間是第二種方式完美的限制情況；第三種時間是

一、依納爵《神操》中辨別神類的規則

依納爵在《神操》書中列出了兩組辨別神類的規則。他十分清楚操練者的心靈會遭受到不同的推動；講授者有責任為操練者講解這些規則。他明確指出給操練神操第一週的人講解甲組的規則，給第二週的人講解乙組的規則。甲組規則幫助人認清善神與惡神在他內心的種種推動。好的予以接受，壞的加以拒絕。乙組的規則提供更精確的神類分辨，因此更適合於已煉淨自己靈魂的第二週操練者（操9、10、313、328）。

人要在日常生活中尋找和找到天主的旨意，進而做出明確及好的決定，的確不容易。因此，《神操》的第一週即為準備操練者發現為他合適的方式去跟隨基督（操18）。第二週的操練者更需要注意「辨別神類的規則」，因為這些規則將幫助他作好分辨和選擇，以決定生活方式、身分地位，或是調整自己的生活。

二、依納爵超性邏輯的首要原則：「無前因的神慰」

拉內認為辨別神類的關鍵，在於依納爵稱之為「無前因的神慰」（操330）⁹，也就是唯有天主能夠不用任何的前因，將安慰賞賜給人。由於「神慰既然無前因而來，必然不會有魔鬼的欺騙」（操336），所以它不會錯。雖然小心的分辨仍是必須的，以便確認此經驗真的是「無前因的神慰」。

第二種方式較不完美的方式，參照 *Dynamic Element*, p.106。

⁹「只有吾主天主，能夠不用任何『前因』，而把安慰賞賜給人靈。因為祂既然是造物主，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』，就是藉著理智和意志，先察覺或認出一種對象，從而發生神慰」（操330）。

拉內承認在《神操》第 330 號的規則中，依納爵留下了簡短但並不十分清楚的傑作，即使拉內的解釋也不是全然毫無問題。拉內認為「因」的意義是指「神慰的客觀基礎，此神慰當下有意識地臨在和帶來安慰」¹⁰，但感官、理智和意志卻察覺不到任何對象，因此「無前因的神慰」是「沒有概念對象」的神慰。依納爵在此規則中描述人靈被引領進入天主之愛中；拉內則嘗試解釋「對天主徹底的愛為何不是對神慰的經驗陳述或預設任何概念的因素」¹¹。拉內所關切的不是這經驗的突發性，而是它缺乏對象¹²：

「討論中對象的缺乏是對天主全然地接受……。「『沒有任何對象』，只有對整個人的吸引和他的存在的基礎一起進入天主之愛中，超越任何明確可限定的對象，進入天主自己的無限之中……。這『藉著完全吸引進入祂神聖尊威的愛中』不是附加的，甚至在這『無前因的神慰』的描述中，可以被忽略或改變……。這乃是正確和毫不模稜兩可地『沒有原因』的正面面向。這是人有關天主、唯獨天主的問題，真確地突顯祂不同於任何個別的對象。換言之，祂是絕對超越的緣故……。」

簡言之，當拉內描述「無前因的神慰」為「沒有對象」時，他不是談論無意識的經驗，而是他稱之為「非概念」的天主經驗。操練者在此經驗中被吸引進入天主之愛中¹³。「無前因」

¹⁰ *Dynamic Element*, p.132.

¹¹ 同上，p.134, n.28。

¹² 同上，p.135。

¹³ 這並不是對象完全缺乏的問題，而是焦點從特殊對象轉移到它的背景，亦即超越的純粹動力。以拉內自己的話來說，「唯獨動力

單單指論及天主、造物主同受造物直接的往來，而不論及任何只運用推理方式來認識天主的宗教思想或概念¹⁴。「無前因的神慰」的探討，指向這些經驗的神聖來源，以及為何它們具有內在自明和自我充分的特性。這神慰的確是被恩寵所提昇的超驗經驗，其中隱含作為任何心靈行動的視野和可能性¹⁵。

相對這吸引進入天主之愛的動力，其他內心的推動，包括認知的行動：思想、幻想和記憶等；情感的行動：愛、渴望、恨和恐懼等；情感的感覺：愉快、沮喪、憂鬱和歡樂等，都會受到受造的善神或惡神的影響。其實，依納爵對人靈內在的這些推動不感興趣，而是對它們如何影響基督徒的生活和信望愛的行為有興趣，因為這些推動本身並不會使人成為更好或更壞的基督徒，端視人如何理解和回應。對它們的瞭解意謂著判斷它們的根源為何，也就是它們受何種神類所驅使。

正如本書前兩部分所描述的，人不只是在知識的行為中開展達到無限視域的主體而已，他也是向無限天主本身開放和接受的主體。當拉內描述人存在的整體如何在神慰的經驗中被吸引進入「純粹動態的開放」¹⁶時，他將這人自身超越的兩個幅度結合在一起。天主臨於此超驗的經驗中，並且這超驗經驗是

本身變得越來越根本」，參照 *Dynamic Element*, p.145。

¹⁴ 在乙組第八條規則（操 336）中，依納爵指出在「選擇」第二種時間，領受神慰以後，要提高警覺，並用心考察；在神慰之後，人通常按照自己慣常所用的推論方式，作結論而後行動。但這些結論或行動可能來自善神或惡神的推動。因此，在完全信服和實行之前，必須仔細考察。

¹⁵ *Dynamic Element*, p.146 n.34.

¹⁶ 同上，p.149。

所有認知的可能性條件，因此拉內宣稱它是毫無錯誤的，並且爲人提出真正的保證。總之，這「無前因的神慰」經驗提供人對天主知識的最終基礎¹⁷。

這經驗的直接性能夠意識到天主的知覺 (perception of God)，也能內在地察覺到這神慰來源的天主。因此，拉內認爲「無前因的神慰」是在特殊的情況下，能成爲找到天主旨意的超性首要原則和標準¹⁸：

「人深深地、情感地被吸引朝向主體的天主，沒有事先地掌握任何的屬性，透過它，情感有可能被觸動。十分簡單地，這種型式的經驗發生於人發現自己深深地愛著天主，在愛中完全被吸引到天主那裡，沒有意識到自己如何來到這種情境……。更精確地說，它沒有任何先於經驗的想像或理智意向性的影響，而是完全朝向天主的情感和敏感性的行動，不管這是否被視爲是暫時或是自然的『先』。」

更進一步說，這「無前因的神慰」和先前所討論的依納爵靈修的特徵「在萬事萬物中找到天主」有所關聯。拉內認爲¹⁹：

「在萬事萬物中找到天主，只是持續地實踐那超性的具體邏輯，即透過神慰的實驗性考驗找到天主的旨意。與之相遇，或是必須被選擇、完成或執行的特殊事物，被放置在這有意識地嚮往天主所經驗到的超越的純然開放和接受中，並且停留在那裡。」

¹⁷ 在拉內的架構中，神慰指向整個心神的超驗經驗，被恩寵提昇至超性的境界，參照同上，p.150。

¹⁸ Michael J. Buckley, "The Structure of the Rules for Discernment," in Sheldrake, *Way Ig. Loyola*, p.230.

¹⁹ *Dynamic Element*, pp.155~156.

拉內認為「無前因神慰」的經驗能夠發生在不同的層面上，但他沒有作進一步的分析。他似乎對這經驗不同階段的明確區分不太在意，而是把焦點置於分析依納爵式的尋找，並找到天主旨意的理論基礎之基本確信上²⁰。它將成為個人的召叫，並在特殊的選擇中，採取決定性和具體的生活方式，或在自己原有的身分地位上，調整自己的生活。

拉內主張選擇的第二種時間，是作決定的正常時機。在這時間中，「因著種種神慰和神枯，以及辨別各種神類的經驗，得到了光照和認識」（操 176）。他成功地結合了選擇和神慰的經驗。因此，選擇的第二種時間，操練者嘗試去體會選擇的對象和神慰基本經驗之間的綜合²¹：

「這實驗性的檢驗，是要瞭解是否這兩種現象是在和諧、相互連貫中，是否在細察之下對選擇對象的意志，在超越的超性經驗中，向天主純粹開放保持完整不受影響，甚至支持和增強它，或削弱或隱藏它。」

這綜合的檢驗需要時間，因為選擇的對象不是直接由天主所激發。由於不是所有的神慰都來自天主，也有可能來自受造的善神或惡神，因此，這綜合的檢驗勢必更為複雜。拉內也考慮原始神慰後的一段時間，因為只有在這後續的時間，有限對象的出現才能作為可能選擇和決定的對象²²。

²⁰ 這些階段大概是從最低的階段（某種純粹和力量的超越經驗），至較高的階段（傾注默觀的神秘經驗），參照同上，pp.144~152。

²¹ 同上，p.158。

²² 原始神慰仍然出現，但不是在它純粹的形式作為選擇的原則。這第二個時間是緊隨在神慰之後，所留下餘味的那一段時間（操 336）。拉內描述它是「一段檢驗的時間，徹底檢驗一個假定和特

三、小結

拉內對依納爵「辨別神類規則」的解釋，基本上預設了天主透過人的情感通傳。雖然人的情感狀況常受到心理因素和動力的影響，但它仍然是天主在人內活動的嚮導。

神類分辨不僅是反觀自己，嘗試找到本性或超性的影響而已。它比內省多得多，而且留意在個人經驗中值得注意的情感動態。知覺、決定和行動也與這情感動態有關聯。藉著觀察這些動態，有可能發現聖神的引導，或相反聖神引導的阻力。

第三節 評論

一、「無前因的神慰」

拉內 1956 年〈依納爵實存知識的邏輯〉一文，主要探討依納爵式分辨天主的旨意。拉內也寫了其他相關的文章，但沒有加添任何重大的突破，但前者已在廿世紀的後半葉烙下深遠的影響，自然引起不少依納爵靈修學者的批判性回應。

多納爾（Jules J. Toner, 1914~1999）是其中著名的學者之一。他在《聖依納爵辨別神類規則的詮釋》一書的附錄，探究拉內有關依納爵分辨的文章，並且提出批判性的評論²³。他一開始要讀者注意拉內 1956 年所寫文章的用意，不在於對依納爵靈修或對《神操》的詮釋作深入精闢的研究，而僅就有關依納爵在

殊的決定，如何與已獲得有意識的覺醒精神的基本方向連貫」，
參照同上，p.161。

²³ Toner, *Comm. Ign. Disc.*

「神操」中的教導，向神學家提出一些問題。拉內不厭其煩地至少提及三次²⁴，但他的用意常被讀者所忽略，反而稱之為提供有關依納爵靈修令人印象深刻的嶄新詮釋，甚至是「《神操》神學重大的突破」。因此，多納爾將注意力放在拉內的用意上，只詢問兩個基本的問題：「無前因的神慰」是神類分辨的首要原則嗎？以及「無前因神慰」的頻率²⁵？

1. 「無前因的神慰」是神類分辨的首要原則嗎？

多納爾首先探詢是什麼因素促使拉內認為「無前因的神慰」是神類分辨的首要原則。是否拉內理解到在依納爵的著作中，有某些段落清晰並強有力地指向「無前因神慰」作為首要的原則？但事實上，除了《神操》330 號和 336 號兩條規則以外，依納爵在其相關的著作中並沒有再論及「無前因的神慰」。如果「無前因的神慰」真的是神類分辨的基本原則，那麼令人訝異的是，依納爵卻未明確地指出，甚至神操詮釋家也未曾論及此點。

多納爾認為拉內似乎以為所有的分辨，必須建立在人經驗裡某種不容置疑的神聖推動的前提上，來探討依納爵的神類分辨。在這前提之下，拉內認為在依納爵的著作中，除了「無前因的神慰」之外，沒有任何無庸置疑的神聖推動。這神慰必須是所有分辨神類的必要基礎。然而多納爾卻認為，拉內似乎太過強調「無前因神慰」的現象；即使接受拉內的論點，亦即辨

²⁴ 參照同上，pp.301~302；以及 *Dynamic Element*, pp.89, n.3, 169；拉內說：「即使如此，我的意向只是容許《神操》對神學提出一些問題」。

²⁵ 同上，pp.303~313。

認出這神慰是神聖的、來自天主的，並可作為人做選擇的基本確信，但最多也只能說，這「無前因的神慰」和確信只可作為神類分辨首要原則的一種可能罷了²⁶。

依納爵花了不少時間來闡釋如何在「有前因的神慰」中分辨出善神或惡神的推動（操 331~335）。惡神有時會裝扮成光明的天使，順著靈魂的心境，引進聖善的思想給予安慰，然後設法使人陷入牠的惡謀、詭計中。依納爵強調要十分留意分辨者整個思想的進程：若是引領人到邪惡、使人分心、某些不如先前定志要做的那麼好的事上，或是使人靈軟弱、煩悶、擾亂不安、喪失原先的寧靜和平安，顯然表示這思想進程是由惡神而來的。這些規則幫助人分辨出所經驗到的神慰是來自善神或惡神，即便沒有任何惡神或受造的善神能夠致使「無前因神慰」發生，多納爾因此認為，分辨者為了分辨神類並不需要「無前因的神慰」。換言之，「無前因神慰」的經驗不是唯一用來分辨和作決定的方式。

2. 「無前因神慰」的頻率

多納爾詢問的第二個問題，是有關「無前因神慰」的頻率。他的觀點十分簡單，也就是人不知道這神慰發生的頻率如何，因為依納爵對此課題也未曾明確地說明。雖然拉內相信依納爵於 1536 年寫給雷亞德（Teresa Rejadell）修女的信，包含對神類分辨乙組規則第二條和第八條（操 330、336）的註解²⁷，但多納爾

²⁶ 同上，pp.303~304。

²⁷ *Dynamic Element*, p.152。依納爵於 1536 年寫給雷亞德修女的信，請參照侯景文譯，〈致巴塞隆納本篤會修院 Teresa Rejadell 修女靈修指導書〉，《聖依納爵書信選集》（台北：光啓，1989），

卻不予考慮，反而認為這封信所指的非概念的無言經驗、直接的經驗，包含對天主的意識、知覺等，均不足以顯示「無前因神慰」的頻率²⁸。但是，依納爵和拉內都將神類分辨視為是基督徒靈修生活必需和正常的部分，因此頻率的問題依舊存在。以多納爾的話來說²⁹：

「那些認為『無前因神慰』是罕有的人，並不認為它為神類分辨是必須的；儘管那些真的將它視為是所有分辨首要原則的人，認為它是平常的經驗。」

顯然，多納爾屬於前者，拉內屬於後者。那麼，多納爾的第二個問題可以轉換成：「究竟『無前因的神慰』是多麼平凡的經驗？」多納爾認為，只有那些生活在延長祈禱時間和強烈祈禱生活的人，才能有這非概念、直接的天主經驗；反之，拉內比較有包容性，認為這經驗比預期的更普遍，是向天主基本的開放，並與人內在最深的核心有所關聯。拉內承認這經驗能夠有不同的階段和程度，但這並非他主要關切的事。這神慰超越那塑造人認知行為的可能性條件的超驗領域。雖然在拉內的架構中，超驗指出人本質上動態地嚮往那超越有限自我的無限天主，然而「無前因神慰」的經驗在本質上不同於超驗的經驗。

1~7 頁。相關的內容如下：「有時天主開啓我們的心靈，推動它作這個或那個；有時祂在我們心內說話，卻聽不到聲音，祂提拔我們全心愛慕祂，那怕我們想拒絕這種心情也拒絕不了。這種心情原本是祂的，我們要使它變成我們的，必須與天主的誡命、聖教會的規矩和長上的命令相符合；且是充滿謙遜的，因為是天主聖神臨在一切事物內。」

²⁸ *Dynamic Element*, p.154.

²⁹ Toner, *Comm. Ign. Disc.*, p.307.

在討論「無前因神慰」時，拉內使用了「超越」這詞彙，那麼，他如何規避「無前因神慰」能夠被每個人經驗到的結論呢？拉內對此問題沒有確切的觀點。一方面，他的超驗神學使他描述神慰是整個心神自由的超驗經驗，為恩寵所提昇，並在某種程度上，明確地呈現在意識的焦點中。另一方面，這神慰吸引人進入天主之愛中。換言之，拉內承認這經驗有不同的程度，也發生在不同的層面上，但沒有作進一步的討論。

一般的想法將「無前因神慰」的觀念侷限在那些為天主之愛所淹沒的不尋常、強烈的經驗上。雖然拉內並不是完全不同意此說法，但他沒有弄清楚「無前因神慰」和超驗的不同程度，給人的印象是這優惠的經驗適合每個人。即使同意拉內的觀點，亦即在每個意識的行為之中，至少存在著對天主模糊的覺醒，作為超越主體性所朝向之處，但「無前因神慰」經驗仍超過此覺醒，超過言語的通傳，並賦予天主的概念性思想真實的意義³⁰。

簡言之，「無前因的神慰」擁有「不成比例」的特性，是純粹的恩惠。沒有任何靈修操練能夠作為傳遞它的媒介。它只能由天主而來，直接由祂而來。然而重要的是，不能單獨處理「無前因神慰」的現象，而要在《神操》第二週〈辨別神類規則〉的脈絡中來處理。

如果將拉內基本的神學前提，亦即所有的分辨必須建立在人的經驗中某種不容置疑的神聖推動上，和依納爵在《神操》中所做的不尋常聲明：「聽讓造物主同受造物，受造物同他的主天主，直接往來」（操15），並列在一起，或許這樣對待拉內

³⁰ *Dynamic Element*, p.149.

更為公平。拉內認為「無前因的神慰」是聖神推動的優惠方式，並視之為分辨首要原則的理由，乃是他深信「無前因神慰」能夠碰觸《神操》的核心，也就是直接有非概念的天主經驗。

那麼，「有前因的神慰」和「無前因的神慰」彼此的差異何在？拉內認為，差別在於後者必須處理非概念的性質和總是不成比例的特質。然而，多納爾似乎認為這兩種神慰本身相同，亦即無論神慰單單來自天主或是透過某種中介，事實上沒有造成任何實際的差別³¹。

若真是這樣，為何依納爵一開始便作區分呢？多納爾的目光專注在「無前因神慰」的詞彙上，既然它沒有出現在依納爵其他的著作中，因此深信它並不是那般重要。反之，拉內則嘗試闡明「無前因神慰」所包含的，是如何超過人的理智和意志的行動，直接來自天主，沒有任何的欺騙（操336）。

多納爾對拉內的評論所引發的困難，在於他沒有提及拉內思想中的超驗架構，也沒有引述拉內任何的著作和文章。馬米翁（Declan Marmion）認為，若多納爾更加熟悉拉內的超驗經驗觀念，或許不會有這許多反對拉內的評論³²。拉內後期的著作沒有再回到「無前因神慰」的主題，或許他越來越清楚這詞彙存在著諸多不同的解釋。

關於「選擇」優先時間的問題亦同。拉內傾向第二種時間，但這並非唯一可能的解釋。那麼，關於選擇第一種時間如何呢？第一種時間的動力不是也有類似上述「無前因神慰」的經驗嗎？這是以下單元要試圖回答的問題。

³¹ Toner, *Comm. Ign. Disc.*, p.219.

³² Marmion, *Spir. Everyday*, p.234.

二、選擇的優先時間

迄今的討論已明確指出，《神操》不是為操練本身的緣故專注在靈修經驗上，而是要提供一種系統性的架構，透過神類分辨幫助人找到天主的旨意。依納爵式的選擇是這靈修操練的中心。那些已經默觀耶穌的生活、死亡和復活的操練者，藉著「擺脫個人的私愛、私意和私利」（操 189），以及「達到最為完美的謙遜」（操 164~167）³³，選擇跟隨耶穌。因此，選擇的成功與否，端賴操練者在整個《神操》的操練過程中靈修經驗的品質。

當拉內詮釋「選擇」的三種時間時，他很少提及第一種時間，反而宣稱作選擇的正常場合是在第二種時間。然而，有些《神操》的詮釋者主張，選擇第一種時間比所想像的更加重要。沙微所譯的《神操淺釋》一書，作者雷米思（Jacques Lewis）在討論選擇主題時，引用拉內所提及的依納爵 1536 年寫給雷亞德修女信箋的同一段落。拉內指向「無前因的神慰」，而雷米思則指向選擇的「第一種時間」³⁴：

「可見，在依納爵的眼裡，第一時間在靈修生活中並非是罕見的事情。因此，他記在《神操》之中並不是出於良心經驗，或是純粹是為了使他的教導得以完備。他的信寫於 1536 年，離開他靈修開始還很近。他以後的想法是否有所改變呢？看來沒有改變。因為，十二年以後，他的《神操》送交聖座批准付印時，仍保留第一時間這段文字。」

³³ 依納爵談論「謙遜三級」時，提及「在開始選擇之前，為能服膺吾主耶穌的真道，應存想並密切體味下面的三級謙遜」（操 164）。

³⁴ 雷《神操淺釋》178 頁，註 5。

馬米翁則引述貝克爾 (Leo Bakker) 的論點，指出至少至 1539 年為止，依納爵期望《神操》操練者能夠經驗到選擇的第一種時間。貝克爾從依納爵的生活，特別是卡陶內河 (Cardoner River) 畔的經驗³⁵，看到「第一種時間」與「無前因神慰」之間的聯繫³⁶。依納爵雖然沒有明確說出此一經驗包含了「無前因神慰」，但不容置疑地，它不是運用想像力的幻象，而是天主賜予的光照，使他的理智接受巨大的光明。這經驗的不預期性，揭露了天主自由地在他內行動。這種新的經驗指出對於事情的領悟和理解，和依納爵過去所學的經驗全然不相稱，使得他能分辨出神慰的真實和虛假。

這兩項依納爵生活中的實例提供了一些特徵，可以將之運用在「無前因神慰」和選擇的第一種時間中。第一，它們均提及天主主動的行動，人則越來越被動；第二，所探討的經驗是不預期的，因此是「無前因」的³⁷；第三，深刻的確信此經驗有神聖的來源；第四，它是「與對象相關的」，也就是與選擇

³⁵ 1522 年 8 月，依納爵停留在茫萊撒 (Manresa) 期間，有一天他滿懷熱誠沿著卡陶內河畔祈禱前行，然後面對河流坐下。「當他坐在那裡時，神目開始開了；那不是神目開始開了，不是一種神見，而是明瞭了、認識了許多事情，有屬於心靈的、有屬信仰的、也有屬學問的；而且都是那麼清晰，一切事情都顯得新奇。無法講解他當時所懂悟的各點，雖然很多；只是在明悟中接受了很大的光明；致使當他凝思所受的一切助佑，以及他一生直至六十二歲時所學的一切，將那些全聚在一起，好像還不及他在那一霎時所領會的。」摘錄自侯《依納爵小傳》30 號。

³⁶ Marmion, *Spir. Everyday*, pp.235~236.

³⁷ 選擇的第一種時間 (操 175) 似乎也是「無前因」發生。依納爵提及瑪竇和保祿蒙召的例子，他們皆毫不疑惑地跟隨基督的召叫。

的事項或行動的特殊過程有關。雖然這些特徵似乎與所謂的私人啓示相近，但它並非這種情況。依納爵寫給雷亞德修女的信中，間接地表明他並不將第一種時間視為不平常的。同樣，克瑙爾在依納爵描述選擇第一種時間中，提及保祿和瑪竇的蒙召，目睹了無媒介的信仰決定的例子。此外，選擇第一種時間的確定判準，建基於從天主直接而來的自我通傳的事實上。這乃是與「無前因神慰」相似之處（操 330）。

然而，將信仰的決定只侷限在選擇的第一種時間是不正確的。上述的討論不外乎要指出在依納爵思想中選擇第一種時間的重要性。這是拉內 1956 年的文章未曾提及的。其實，這三種選擇的時間似乎在依納爵的生活中同等重要，他能輕易地運用這一時間或那一時間。那麼，「理想」的時間是包含三種時間相互的貫穿。因此，葉根（Harvey D. Egan）的觀點值得注意，他說：「這三種時間不是尋求天主旨意的三種不同方法，而是一個核心經驗和選擇的不同面向，在當中這三種面向以不同的強度呈現」³⁸。在第一種時間中，天主的直接行動建構了這經驗的核心；在第二種時間中，這核心經驗以神慰和神枯的方式呈現；在第三種時間中，操練者不受不同神類的動搖，而能自由自主、心平氣和地運用本性的能力作決定。

依納爵在卡陶內河畔的經驗以及有關「肉的神視」³⁹獲得

³⁸ Egan, *Ign. Horizon*, p.152.

³⁹ 1522 年，依納爵停留在茫萊撒期間，那時，「他仍繼續守齋（不吃肉）忠於自己的善志，從來沒有想過改變；某日早晨起床後，一些吃的肉呈現在他的想像中，就如他肉眼看見的那麼清晰，以前並沒有想過；同樣還感覺出來意志很同意，好像從此以後要吃肉了；雖然他記起了以前的志願，也毫無疑惑；只是決心要吃肉。」

與特殊決定相關的某種經驗性的確信，並在理智上獲致極大的光照、清晰和明瞭。《神操》也揭露了為反省確信的渴望，正如在乙組規則第八條，依納爵強調「要分辨這神慰本身停留的時間，及神慰去後靈魂尚覺溫暖，仍感覺到已去的神慰所留下餘味的那一段時間」（操 336）。

總之，選擇的三種時間試圖找到天主對操練者的具體旨意。在第一種時間中，天主的旨意直接由天主發出，然而在第二種和第三種時間中，則透過受造的萬物為媒介。從神學的角度來說，在選擇三種時間的相互貫穿中，看到了信仰經驗、分辨神類和理智運用的和諧，也成為發現天主旨意的決定性要素。

第四節 基督論的幅度

在探討拉內對依納爵靈修的瞭解，特別是《神操》的主題：分辨神類和選擇等，不能忘記依納爵《神操》的四週，基本上是以基督為中心。《神操》的「原則與基礎」（操 23）似乎十分抽象，並且運用哲學的話語來描述，好像與基督完全無關。然而，胡果和大部分《神操》的學者仍然認為「原則與基礎」和《神操》的第一週，隱含地扎根於基督之上⁴⁰，郝葛瑞（Howard J. Gray, 1930~）更直接了當地說：「沒有基督，就沒有第一週」

他於是將這事向聽告司鐸述說了，神師教他認真地考察是否一種意外的誘惑；但他熟思之後，對此不能懷疑。」摘錄自侯《依納爵小傳》27 號。

⁴⁰ Hugo, *Ign. Theologian*, pp.61~67.

⁴¹。《神操》的第二週至第四週則十分清楚地以主耶穌的一生，從祂降生成人直到死亡、復活升天為題材。

然而，拉內 1956 年的〈依納爵實存知識的邏輯〉文中，很少討論「選擇」的基督論幅度。為了瞭解拉內對這幅度的觀點，有必要參照他其他有關《神操》題材默想的著作。

首先值得注意的是，天主的經驗具有超驗和範疇的兩個幅度。由於降生的奧蹟，人類歷史應是與天主相遇的場合。拉內寫道⁴²：

「我們絕不可能藉著離開受造的世界或放棄時間、空間和歷史達到天主。我們也不能透過精神的超越嚮往絕對者而達到天主。我們只能在所在之處，在我們的血肉內，具體地達到祂。所有視為參與天主內在生命的恩寵，現在皆由降生奧蹟而來的恩寵，因此也是基督的恩寵。它不是直接從天而降、直接從另一個世界到這個世界上來，而是從明確的歷史事件而來：從基督的誕生、從祂的在世生活、從祂的十字架。」

此外，只要對《神操》的內容匆匆一瞥，將發現選擇和決定是在第二週一系列默觀耶穌在世生活的奧蹟中進行。依納爵在「考慮身分的前導」中，規勸操練者在默想主耶穌的生平時，要「求祂指示我們，應在何種身分或生活方式上，事奉至尊的天主」（操 135）⁴³。

對於耶穌一生的奧蹟，拉內不只提到與人類得救有關的重

⁴¹ H. J. Gray, "Christ and the First Week of the Spiritual Exercises," in Dister, *Intro. Spi. Exer.*, p.46.

⁴² *Spirit. Exercises*, p.80.

⁴³ 拉內對主耶穌生平神學默想，參照 Mys. Jesus, *TI VII*, pp.121~201。

大事件，諸如基督降生、被釘十字架和復活等，而且也談論一般、日常、平凡的生活事件，或者可稱之為耶穌的隱居生活⁴⁴。這指出耶穌的全部生活都與救贖工程有關，祂的生活就是奧秘。因此，拉內思考耶穌的隱居生活扮演著救贖的重要性，與耶穌的公開生活共同形成一個整體。拉內如此做的用意，是要強調日常生活的恩寵化。

一、降生奧蹟

拉內描述「選擇」為天主召叫的理由，可以回溯到他對降生奧蹟的瞭解。天主自我流露的決定，是祂對受造萬物的基本意向，也是對有限存有的救贖決定。他認為基督宗教的基本奧秘，如天主聖三、降生奧蹟、恩寵和光榮，都是同一包羅萬象的奧秘：絕對的天主走出自我，進入非神性的世界⁴⁵。那麼，降生奧蹟不僅是在歷史時空中某一時刻發生的事件，也是建構從創造之初迄今支持萬物的「內在目的性」⁴⁶。

創造和降生，是天主自我給予和自我表達的同一過程的兩個時刻。天主是創造者，同時也是恩寵的施予者。換言之，這預設了世界被造乃是為了接受天主的自我通傳，而降生奧蹟的本質就是「聖言成了血肉」。拉內強調⁴⁷：

「這人性真實的歷史和發展是祂自身的歷史。我們的

⁴⁴ *Medit. Priest Life*, p.86.

⁴⁵ 同上，pp.74~75。

⁴⁶ *Found. Faith*, p.197；對於拉內基督論具體的探討，已超出本節關注的焦點。在此，僅將重心放在探討拉內對主耶穌的降生奧蹟、隱居生活、死亡與復活的理解上。

⁴⁷ *Spirit. Exercises*, p.105.

時間變成了永生天主的時間，我們的死亡成了那不死不滅的天主的死亡。因此，這仍是真實的，亦即對於兩個實體——天主聖言和人的受造本性——不同述詞的應用，它似乎是相互矛盾，並且有一部分不能運用在天主身上，但這不應使我們遺忘受造的實體是天主聖言的真相。」

拉內也宣稱「人不能認識歷史中的耶穌，祂只是在神學和信仰上顯示其重要性」的觀點是不正確的。不然，人只能達到一種信仰主義的現代版。拉內則強調信仰和歷史的內在連繫，肯定耶穌的歷史事件能夠被視為是信仰的基礎⁴⁸。

拉內對降生奧蹟意義的討論，可作為詮釋耶穌隱居生活依納爵式默觀的神學和靈修的重要性之背景。他認為唯有透過默觀耶穌的生活，操練者才能發掘作選擇的最終判斷標準⁴⁹，也唯有當操練者為耶穌具體的歷史生活所吸引，這使徒性的召叫才會發生。同樣地，具體與基督同化發生在參與天主的內在生活。效法和跟隨基督並非在於遵守某些倫理規範，而是在於「真正地進入基督的生活，並在祂內進入早已賜給我們的天主內在的生活」⁵⁰。簡言之，默觀耶穌生活的目的是「發現耶穌生活中只能應用在我身上的必要事物，為能做選擇，並在生活中實行出來」⁵¹。

⁴⁸ Hist. Jesus, *TI* XIII, p.201.

⁴⁹ *Medit. Priest Life*, p.81：「主是最後的標準。沒有比祂更高的，因為必須性的最後標準正是在這真實的人身上啓示給我們，以致於實際上我們不能接受在耶穌的生活中，那些為我們是重要的和那些遺留下來的之間的區分。」

⁵⁰ *Spirit. Exercises*, p.118.

⁵¹ 同上，p.127。

二、耶穌隱居生活的特徵

福音作者對耶穌的隱居生活只輕描淡寫地帶過，似乎耶穌早期的生活有如常人一般，並沒有特殊的重要性。按照四部福音的記載，有關耶穌受洗、公開生活之前的事蹟所知不多。拉內卻發掘耶穌隱居生活的特徵，不僅補足先前拉內對依納爵靈修詮釋的不足，而且也提供另一洞察來瞭解拉內靈修的觀點⁵²。

1. 第一個特徵：成長

拉內認為，耶穌隱居生活的第一個特徵是成長。即使不忽視耶穌徹底且獨特地親近天父的意識，視為祂二性一位結合的一部分，也應意識到耶穌真正接受人的生活，祂的人性生活也真正地成長。因此，耶穌的隱居生活「表達出成長的生活（路二 40）、變化的生活，因此也是驚喜的生活，以及不能事先計劃安排的生活」⁵³。

2. 第二個特徵：耐心等候祂的時刻

與耶穌人性緩慢成長相關的，是耐心等候祂的時刻。耶穌在天父面前耐心地等候，學習的過程直至約 33 歲才開始祂的公開生活。拉內認為這耐心等待上主，對祂保持開放的態度，建立了基督徒生活和靈修的基本結構⁵⁴。

⁵² 在此扼要描述拉內在《默想司鐸生活》和《神操》書中，清楚指出的耶穌隱居生活的七個特徵，請參照 *Medit. Priest Life*, pp.86~98；*Spirit. Exercises*, pp.121~125, 151~168。

⁵³ *Medit. Priest Life*, p.88.

⁵⁴ 請參照 *Sickness*, TI VII；*Intel. Pat.*, TI XXIII。

3. 第三個特徵：貧窮

貧窮也是耶穌隱居生活的特徵之一，而且也是祂全部生活的特徵，但並不相似克修生活的實踐，或是額外附加的工作，而是接受那時代一般的生活條件。拉內認為重要的，是瞭解耶穌隱居生活的貧窮精神，並在生活中實踐。

4. 第四個特徵：工作

工作也在耶穌的隱居生活中，扮演舉足輕重的角色（谷六 3；瑪十三 55）。祂是木匠的兒子，自己也是木匠，靠雙手工作的工人，接受安靜、不太顯著的工作，以及工作本身週而復始、例行的特質。因此，人人能則效之。

5. 第五個特徵：服從

耶穌有服從的精神，隸屬於父母的管轄，「在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路二 51~52）。雖然祂明確地意識到不能完全被束縛，因祂是「安息日的主」（瑪十二 8），但仍服膺當時的宗教環境和政治權威。總之，在耶穌的隱居生活中，對於週遭的環境、生活和宗教習慣，祂全然地服從、耐心地尊重。

6. 第六個特徵：祈禱

聖經也證實了祈禱是耶穌隱居生活的特徵（路三 21，六 12；谷一 35）。這不僅是二性一位結合（hypostatic union）的自然結果，也顯示出耶穌具體地生活在祂子民的傳統和制度化的猶太宗教的架構中，例如：耶穌和父母親每年上耶路撒冷過逾越節（路二 41）。

7. 第七個特徵：默觀生活

拉內認為，耶穌的隱居生活可以默觀生活作為總結。與基督一同隱藏在天主內的生活（哥三 3），是人的日常生活更深的基礎。耶穌的隱居生活也代表著人生活的結構性原則⁵⁵：

「它不過是活生生信仰的應用和實現。那是在我們存在中最真實的事物，不能直接地獲得，卻為我們是生活中最基本的態度、決定和方式的最重要的事物……。這隱居，也就是正常、平凡、常常是無聊的生活，是基督徒實踐隱藏的超性生活的普遍情形，是對隱密天主的信仰作為我們生活的中心所必須實現的途徑。」

8. 小結

一般的日常生活有可能被誤解為在生活中採取怯懦和漠不關心的態度，但人在日常的規律生活中，所面對的挑戰正是要發現天主聖神的臨在。拉內認為若沒有天主聖神，人日常例行的生活可能淪為辛苦且令人厭煩的工作。默觀耶穌的生活，主要是引領操練者選擇一種生活方式，來跟隨耶穌基督。

這跟隨耶穌的門徒性有兩個幅度：一方面，這跟隨並不是純粹按照服從的外在型式，一成不變地效法耶穌的生活⁵⁶；另一方面，基督徒的門徒性，是與耶穌具體的歷史生活連結在一起，並且在操練者多變的生活情境中，引發出個人的決定。拉內因此將基督描述為「產生效果的模範」，藉著祂的聖神從內塑造操練者⁵⁷。

⁵⁵ *Medit. Priest Life*, p.96.

⁵⁶ 對於信仰和服從的連繫，請參閱 *Servants*, pp.127~148。

⁵⁷ 同上，p.143，以及 *Fol. Cruci.*, *TI XVIII*, pp.162, 165。

三、兩旗默想

《神操》第二週另外一個重要操練是「兩旗默想」（操 136~147）⁵⁸。拉內將之與「三等人默想」（操 149~157）同視為《神操》中兩個面對「選擇」的默想。

拉內將「兩旗默想」和基督在曠野受誘惑（操 274）結合在一起。在基督君王對操練者召叫的觀點下，發現「兩旗默想」的普遍意義。它所面對的問題仍然是分辨的主題：操練者如何能夠分辨出是天主真正的召叫或是欺騙的衝動？拉內發覺「兩旗默想」能幫助操練者察覺到自我幻想、欺騙的危險。

即使「兩旗默想」的圖像—撒旦的旗和基督的旗—看來十分簡單，但拉內卻看到決定人之選擇的存在基本狀況。這不是將世界視為撒旦之旗、教會視為基督之旗的問題，而是依納爵所強調的：兩個相互矛盾的王國相互貫穿。拉內認為應走向人的內在深處，瞭解這對峙和相互貫穿的情況，而更使人確信真正選擇和決定的不可避免性。這內在的決定只能在人存在的內心深處完成。

「兩旗默想」的操練包含三種層面的誘惑：財富、尊榮和驕傲，引領人絕對自我認同於某種特殊的善，最後達致反對天主的絕對自我肯定⁵⁹。相對來說，基督的召叫或基督的旗，包括與特殊的價值或美善保持一種「實存的距離」。這主動的「平心」產生一種「貧窮」的形式⁶⁰。拉內無疑地將這「死亡」的

⁵⁸ 主要參照拉內在《默想司鐸生活》和《神操》書中對這默想的反省，*Medit. Priest Life*, pp.170~179；*Spirit. Exercises*, pp.169~178。

⁵⁹ *Spirit. Exercises*, p.175.

⁶⁰ 同上，p.176：「貧窮在此意謂著有能捨棄事物—相當程度的捨棄而去信賴天主。首先，依納爵自然地談論實際的貧窮，像是侮

行動視為是選擇的基督論幅度。它們是效法被釘十字架的基督，參與祂的死亡。這樣的死亡，唯有在被釘十字架、死而復活的基督的許諾基礎上，才成為可能。這樣的死亡不是落入空無一物的虛無中，而是從任何被視為絕對重要的有限事物的錯覺中解放出來。

四、三等人默想

拉內面對「選擇」的第二個默想是「三等人默想」（操149~157），更清楚把「選擇」的核心——基督的召叫表達出來⁶¹。拉內所重視的是對這「總是更大」的天主個人的愛，也就是自由、毫無保留地委順於天主至高的愛。這決定並不能純粹藉著理性思考的協助或客觀的倫理原則來達成；反之，它是個人將自我完全交付在天主手中，任憑祂的絕對旨意隨意措置⁶²。這對萬事萬物不偏不倚的態度，唯有藉著基督十字架的恩寵，才成為可能。這「主動的平心」引領人向天主更大的服務開放，

辱和輕視是遠離世上所有物的自然結果……。這位完全以天主為中心，不將自我完全給予世俗事物的人，在世俗的眼光看來，是愚蠢、落伍、膽小和無用的。」

⁶¹ 此段落的討論，係根據拉內在其《默想司鐸生活》和《神操》書中，對此默想的反省，*Medit. Priest Life*, pp.180~207, 216~281; *Spirit. Exercises*, pp.186~202, 217~285。

⁶² 嚴格來說，這兩個默想可能更是有關分辨而不是選擇。拉內談論「三等人默想」時，提及「這對於具體的決定是無疑惑的，而是有關於做決定前，應有的宗教態度。這態度是將自己敞開，完全委順於天主至高無上的旨意。」參照 *Spirit. Exercises*, p.192，但這論點並不要反對拉內對這兩個默想基本的描述，因為分辨有可能同時發生在決定的前後。

這是依納爵渴望做選擇後的結果：「只有更加事奉天主的心，能使他決定保留或放棄財物」（操 155）。

整個《神操》的過程，操練者蒙召去付諸行動，詢問天主：「祢要我做什麼？」這個服務是依納爵在「為獲得愛情的默觀」（操 230~237）中所強調的：在行動中彰顯愛情。

五、對十字架的愛

拉內在《默想司鐸生活》和《神操》書中，強調十字架靈修的重要性。這「主動平心」的態度以及對操練者的期待，彰顯出在拉內的依納爵靈修歸名法中的辯證要素，也就是一方面尊重世界；另一方面在對十字架的愛中，以「平心」的態度超越世界指向天主。他認為實現十字架的愛，是基督徒生活最深層的存在基本狀況。它挑戰人是否準備好自願地捨棄，並在臨於他身上有如十字架的事物中找到天主。這就是拉內所描述的「新的克修生活」⁶³，也就是「隨時準備好接受基督苦難的一種訓練」⁶⁴。如果十字架在世上顯示天主的無能為力，那麼基督的復活便是改變容貌和救贖。天主的愛終究要致勝。

六、耶穌的死亡與復活

拉內認為，要深切瞭解耶穌的死亡與復活，唯有清楚掌握

⁶³ Chri. Living, *TI VII*, pp.19~24。基督徒傳統的克修生活被視為是超乎尋常的。但今日的世界，人類越來越控制大自然，在科學和醫藥上有長遠的進步，需要一種新的自願克修生活的方式。拉內稱這自願捨棄就是「在消費社會中的克修生活」。至於「捨棄」和「愛」的關聯，請參照 Theo. Renun., *TI III*。

⁶⁴ *Spirit. Exercises*, p.243.

它們兩者的內在關係和一體性。即使這兩者之間有短暫時間的間隔，但耶穌的死亡，本質上是包含在復活之中。它是進入復活的死亡。若耶穌的命運有任何救贖的意義，這意義並非單單在死亡或是復活上，而是只能透過同一事件一體兩面的光照。復活的真正意義不是正如人所期待的在時空中重新獲得生命，也不是在耶穌的生活中一個新階段的開始，一個充滿嶄新和不同事物的時間延續。空墳本身絕不能證實復活的意義和存在。復活是天主的救贖。因此，若耶穌的復活是天主的恩寵在世界中末世性的勝利，那麼只有透過信仰才能瞭解⁶⁵。

即使人不應忘記被釘十字架的主，但如果人不同時相信祂是復活的主，是無法真正瞭解祂的。這位復活的主藉著祂的死亡進入天父永遠的生命中。主耶穌生命的目的完全在祂的復活中實現。祂戰勝了死亡和世界。祂的生命和所有的萬物，同祂一起進入天父的光榮中。這也必須持續發生在個人的救恩史中，也就是與基督一起生活的人，藉著恩寵也同祂一起復活，並且一同坐在天上（弗二6），因為「既因聖洗與他一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德……，與他一同復活了」（哥二12）。換言之，若基督的全部生活和十字架成為基督徒生活的一部分，那麼祂的復活同樣也是基督徒生活的要素⁶⁶。

七、為獲得愛情的默觀

《神操》中「為獲得愛情的默觀」（操 230~237）與「原則與基礎」（操 23）似乎有同樣的情況，運用哲學的話語來描述，

⁶⁵ *Found. Faith*, pp.266~268.

⁶⁶ 參照 *Spirit. Exercises*, pp.244~247。

好像與基督完全無關。拉內則認為它們所描述的內容，只在基督宗教信仰的氛圍，並且唯有透過主基督的啓示和十字架才有可能。此外，「為獲得愛情的默觀」與「原則與基礎」都在《神操》四週的本文之外，但卻是《神操》中所有祈禱方式操練的根基，並且包含《神操》的整體。若以更具體明確的方式表達「原則與基礎」中「平心」和「更」的內涵，那麼「為獲得愛情的默觀」與「原則與基礎」將揭露出「愛」的「更」。這已在「三等入默想」（操 149~157）的操練中提供給操練者，也唯有在天主的愛的推動下，操練者才能獲得心靈內在的平安⁶⁷。

依納爵在「凡例」談論到「愛」時，就提醒講授者聽讓操練者同造物主直接的往來（操 15），因此「為獲得愛情的默觀」的目的，也是同《神操》整體的目的之一致，亦即天主在祂的愛中向受造物所通傳的一切，超過任何哲學和神學的論述。它的確是「選擇」決定的結果，也就是《神操》的核心。它是從天主的愛而來的推動，超過任何的合法和思辨的活動。拉內認為這甚至超過主基督的十字架⁶⁸。

拉內認為這默觀的愛，似乎建立在受造物上，但它的確是藉著耶穌和祂的恩寵通傳給人。換言之，若要在一切事上找到天主，以及經驗到萬事萬物朝向天主的透明性，唯有人與從天下降直到絕對黑暗和完全捨棄境地的十字架上的耶穌、這位天主相遇，才能實現。這份愛也是一種行動和服務。依納爵在這默觀一開始就提及：「愛情不在空言，應在事實上表現。愛是互相贈予」（操 230~231）；祈求的願望是「求天主使我深切明

⁶⁷ 以下有關「為獲得愛情的默觀」的探討，參照同上，pp.270~277。

⁶⁸ 同上，p.271。

瞭天主賞我的諸般恩惠，使我能在感激之外，在一切事上愛慕、事奉天主（操 233）。如果這愛是經由天主聖神和祂的恩寵的推動，它將帶領人進入天主聖三的共融中，同時這愛產生行動。

依納爵在「為獲得愛情的默觀」中顯示出他並不忽略現世。它總是能夠成為達到天主的方法。藉著平心的態度，人不能宣稱某種方式或事物勝過其他的方法。人能夠在每一個事物中尋找並找到天主，而能在一切事上愛慕、事奉祂。人能夠與天主一起下降進入世界與祂同死；在使用事物、捨棄事物中找到祂，因為萬事萬物在祂內得到救贖，經由十字架進入光榮的境地，亦即藉由對萬事萬物不偏不倚的態度，才能找到天主。

八、小結

迄今，對拉內《神操》默想的討論具有兩個值得注意的重點。首先，拉內這些有關《神操》默想的著作比他那些更具學術和思辨色彩的著作，更著重於靈修的基督論的基礎⁶⁹。因此，前者對拉內〈依納爵實存知識的邏輯〉一文，提供了必要的修正。其次，對作為這些默想基礎的恩寵之瞭解，重申本書第五章對恩寵主題的探討，也就是將恩寵視為分享天主的生命⁷⁰。

對於依納爵靈修特徵的討論，「平心」的態度、「選擇」的優先時間，「無前因的神慰」，以及與辨別神類相關的主題，藉著分析和討論，也顯示出依納爵、拉內，甚至操練者本身都必須面對不可避免的張力，包括：在做選擇的過程中，操練者所接受的光照與理性分析所扮演的角色；以及決定跟隨天主召

⁶⁹ Chri. Living, *TI VII*, p.16, n.12.

⁷⁰ *Spirit. Exercises*, p.115.

叫時的超驗幅度和範疇幅度之間的張力等。即使範疇的幅度同樣在《神操》默想中突顯出來，拉內仍然堅決強調超驗幅度。然而，「無前因神慰」和對耶穌一生奧蹟的默想，在發現天主旨意的標準上是同時並行的。因此，具有無言和非概念特質對天主的直接經驗，亦不能排除基督論的解釋。

第八章

拉內和依納爵式的「奧秘教導」

第一節 拉內的靈修見證

拉內於 1977 年寫下他最後一篇有關依納爵對當代影響的文章〈依納爵對現代耶穌會士講話〉¹，這乃是拉內對其先前有關依納爵靈修著作的綜合²。此外，他也濃縮了自己靈修觀念的基本核心，亦即與天主的直接相遇，並進一步探討和擴展「非概念天主經驗」的相關主題。

拉內在這篇文章一開始，以依納爵的口吻宣稱：「我有與天主直接相遇的經驗，我渴望將這經驗通傳給別人」³。然而，拉內也意識到這聲明會產生一些嚴肅的神學問題，如：是否可能會被誤認為是神秘的主觀主義（mystical subjectivism）？依納爵也曾遭受類似的控訴：是否會逐漸毀損教會和聖事對靈修的重要性？以及對天主的經驗是在何種情況下才能稱為直接的？

本節的重點主要在探討對天主直接經驗觀念的背景。這有

¹ *Ign. Loyola*, pp.9~38.

² *Conv. with K. Rahner*, p.122.

³ *Ign. Loyola*, p.11.

必要對拉內早期有關教父的著作作一探究，這些作品形成了拉內對依納爵靈修反省的來源之一。這整個反省以《神操》建立「奧秘的教導」為基礎，也就是人能經驗到天主的直接性⁴。在對這聲明探討之前，先以「對立張力」⁵的觀點來對拉內的文章作一縱覽。

一、對教會虔敬態度

一個明顯的張力，呈現在拉內處理依納爵對教會的態度上。這個張力必須處理人如何詮釋對教會的虔敬。就拉內所認識的依納爵，認為雖然對教會的虔敬和情感是必須的，但不能以此作為最後的定論。

拉內指出，某些耶穌會士遺忘了依納爵期望他的跟隨者，一方面「與教會同感」，也就是和教會一起思考、判斷和感受；同時，仍然意識到教會的許多錯誤、限度和暫時的本性⁶。換言之，他主張依納爵的生活同時具有順命服務教會，以及對教會保持批判的距離。這二者的綜合是拉內靈修的特色。

即使在教會機構和教會精神之間，總是存在不可避免的張

⁴ 「奧秘的教導」意味《神操》所關切的，不僅是植根於信理、倫理和克修的洞察所產生的外在灌輸，而是喚起和實現人性和基督的直接性，亦即：藉著超越性和恩寵，成為人內在完全的推動力，並將整個人推入「愛的奧秘」中，參照 K. Rahner, 'Foreword,' to Egan, *Ign. Horizon*, pp.xiv~xv。

⁵ 本書第六章探討〈依納爵靈修的基本特徵〉時，已經從「對立的張力」觀點來對拉內所瞭解的依納爵靈修作了導引，請參照本書，124~128 頁。

⁶ *Ign. Loyola*, p.14。依納爵「與聖教會思想一致」的規則，請參照《神操》352~370 號。

力，但拉內以「服務的神秘主義」的觀點來瞭解靈修，深信依納爵能夠克服在強調教會作為機構以及內在靈修經驗重要性之間的張力。雖然依納爵和教會當局的意見抵觸，他仍能毫無困難地化解他個人的神秘經驗與渴望成為一位教會人之間的衝突。因此，拉內進一步探討「宗教機構」和「內在經驗」之間的張力⁷。

拉內運用比喻的方式，設想人的心如同土壤一般，可能不結果實，也可能結實纍纍，而教會在這圖像中扮演什麼樣的角色？他認為傳統的觀點是不完全的，亦即視教會為「巨大複雜的灌溉系統，將水引到人的心田上，並透過話語、聖事、機構和實踐，使之結出豐碩果實」⁸。若人堅持這幅圖像，那麼需要補充的是水，這水不只從外而來，也是從內湧出，也就是在人的心內有一口水泉。拉內認為不應在內在的泉源與外在灌溉系統之間產生矛盾。若從神學的觀點來看，這比喻意謂著以天主的名義，任何從外而來的懇求或恩寵管道，終究唯有與從內而來的恩寵相連結，才有所裨益。

因此，依納爵的弟子最基本的工作，是幫助人不僅是在特殊的神秘經驗中，更是在萬事萬物中經驗到天主，與天主相遇。同時，所有的社會與教會中的使徒工作，將以是否達到此目標作為檢驗。

二、對天主的直接經驗

對天主的直接經驗也是觀察這對立張力的一個途徑。一方

⁷ *Ign. Loyola*, p.15.

⁸ 同上，p.15。

面，拉內描述依納爵對天主的經驗是無媒介的；另一方面，他假設這經驗能夠經由不同的方式和媒介來傳遞。拉內認為，《神操》強調天主的超驗經驗，並且特別看重「無前因神慰」⁹的重要性，這神慰本身建立這經驗的範疇媒介。同樣為其他的媒介，如耶穌、教會、聖事等，也是真實的。此外，《神操》的操練者能從多種可能的選擇中，分辨得知天主對他的旨意，但拉內認為依納爵靈修屬於超驗的靈修，而不是範疇的靈修¹⁰：《神操》終究是讓造物主與受造物相互直接往來¹¹：

「依納爵同時預設天主的經驗是可能和真實的，無論其中包含了多少客觀化和用言語表達的時刻、準備或有用的幫助，都不能將之等同於言語化和概念的天主知識。依納爵在《神操》中希望引領人達到這經驗。」

三、恩寵的普遍性

拉內的靈修見證也提供這「對立張力」的另一個面向：一方面，強調恩寵普遍的臨在，亦即人的生活領域沒有任何地方排除在天主救恩臨在之外；另一方面，則強調這天主的臨在必須從隱含、非顯題的，藉著人安靜反省「回歸自我」之時，在人性的最深經驗中與天主相遇，並藉此內在的推動，引發出明確的信仰行動¹²。

⁹ 拉內認為它是依納爵超性邏輯的首要原則，這部分的討論，請參照本書第七章第二節〈神類分辨〉，135~141 頁。

¹⁰ 拉內眼中的依納爵是屬於「超驗靈修」，而非「範疇靈修」的人，請參照本書第六章第二節中〈依納爵的「平心」〉，128~131 頁。

¹¹ *Rahner in Dialogue*, p.175.

¹² 拉內對於恩寵經驗的描述，以及如何從匿名的靈修走向明確的靈

因此，若以教會牧靈的角度來看，人已經和天主相遇了。因此，《神操》和其他任何的使徒工作，主要不是將恩寵灌輸到操練者的生活中，而是預設了人先驗的恩寵性，並試圖協助人意識到已經臨在於生活中的天主奧秘¹³。

四、服務神秘主義的意涵

拉內見證的其他部分，建基於門徒性的徹底形式觀點之下，勾勒出服務的神秘主義或使徒性靈修的意涵。他意識到跟隨耶穌成為祂的門徒有各種不同的方式，但他在依納爵身上看到選擇跟隨「貧窮和謙卑耶穌的門徒性」¹⁴。這門徒性的形式由勉為其難地接受教會的權威地位，與抉擇優先停留在社會和教會的邊緣所組成¹⁵。它超過明確的虔敬描述，指向沒有權利的服務形式。

此外，拉內論及「新的克修生活」，不應被視為純粹個人的自我捨棄，也應從維護正義的社會責任幅度來加以闡釋。拉內認為，這些可選擇的事物提供了為天主的緣故，自我忘卻以及與基督同死的具體形式，這也是他對依納爵靈修所瞭解的基本主題。

五、依納爵靈修的普遍性

拉內藉著指出依納爵靈修的普遍性，以及它與後現代的關

修，參照本書第五章〈恩寵的經驗〉，89~113 頁。

¹³ Marmion, *Spir. Everyday*, p.257.

¹⁴ Ign. Loyola, p.21.

¹⁵ 對拉內堅持將「渴望成為邊緣的境地」視為依納爵靈修的一項工作，請參照 *Great Chur. Year*, pp.329~341。

係，作為靈修見證的結束。雖然依納爵靈修具有相當程度「宗教個人主義」的色彩，拉內依舊認為面對今日的時代，強調個人仍是恰當的，因為「在後現代時期，在有組織的群眾中，個人仍遭受衰弱和毀滅的威脅」¹⁶。的確，拉內從未對靈修的團體幅度表達出極大的熱誠¹⁷，反而警告個人絕不能在團體中喪失自我。因此，拉內強調人在天主前的孤獨，以及在祂直接親臨中的靜默。《神操》的「奧秘教導」，基本上是個人的過程，而不是集體性的¹⁸。

六、肯定靈修和否定靈修途徑

拉內的靈修見證中，似乎仍有一種張力至今尚未明顯地指出。這張力關切傳統靈修中，肯定和否定途徑的關係。拉內的靈修似乎傾向於否定靈修的途徑。這途徑在拉特朗第四屆大公會議（1215）的宣言中，找到教會官方的保證：「在造物主與受造物之間，若指出相同點，應同時指出更不相同的地方」（DS 806）。

本書討論至今，已指出拉內神學的神秘幅度植根於其個人對天主的深刻經驗。他的天主是一位超越人理解的奧秘性的天

¹⁶ *Ign. of Loyola*, p.37.

¹⁷ 拉內曾思考靈修的團體面向如何表達在禮儀和團體祈禱的服務中，但卻認為團體的禮儀只是準備，與天主的相遇通常不會在禮儀中實現，參照 *Rahner in Dialogue*, p.180。

¹⁸ 在分辨神類的脈絡中，拉內反省在後現代時期依納爵與教會團體分辨的關聯性。教會團體從事集體的分辨神類以後，也能對團體的集體行動作出決定。因此，教會不只是一個客觀的實體，也是一個主動的主體，在信友團體找到它的表達，參照 *Modern Piety*, *TI* XVI, pp.145~155。

主。這位奧秘性的天主，絕不能被人視為一個對象來認識和掌握。祂「總是更大」的天主，絕非知識的直接範疇性的對象。此外，拉內認為辨別神類的關鍵，在於《神操》所指出的「無前因的神慰」，也就是對天主的「非概念」經驗。

這否定靈修的途徑，並非否定任何一切，而是要準備人經驗天主的自我通傳。正如葉根（Harvey D. Egan）的瞭解：「因為卓越的否定靈修的神秘家敬拜那難以言語形容、不能理解的天主，所以他們體驗到否定的途徑遠超越『超感官』和『超理智』的否定」¹⁹。反之，肯定的途徑在梵蒂岡第一屆大公會議（1870）的文件中得到確定：「從受造物方面，天主能確切地透過人本性的理智之光予以認識」（DS 3004）。這途徑強調天主能夠經由受造物、圖像和象徵彰顯出來，並且穩穩紮根於聖經²⁰。

因此，若將拉內的靈修描述成缺乏任何肯定靈修的因素，是不正確的。他的依納爵靈修特徵，揭露出肯定和否定途徑的綜合。正如他早期的哲學著作中所描述的，人是在世界中的精神，因為沒有任何靈修純粹是否定的，也沒有任何靈修純粹是肯定的。

依納爵靈修—特別是《神操》—是肯定神秘靈修傳統中最清楚也最具影響力的一個例子。《神操》的主要材料是以福音

¹⁹ H. D. Egan, "Negative Way," *NDCS*, p.704.

²⁰ 聖經的靈修傳統十分肯定人能從所看見的受造物中，發現那自有者—創造者天主（智十三 1、羅一 20）。那不可見的天主也以祂的模樣和肖像創造人（創一 26~27），致使在人身上反映出天主的光榮（格前十一 7），正如主耶穌基督一般（希一 3），因為在耶穌基督身上彰顯出聖經所肯定的靈修傳統中最深奧的幅度（若一 18）：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。

所記載主耶穌的生活、苦難、死亡與復活為主，加上依納爵個人的經驗、材料交織而成。藉著《神操》的操練，幫助操練者調整自己的生活，不為任何悖理之情所蒙蔽，進而認識這位為他降生的主耶穌基督，並在萬事萬物中找到祂，為能更加愛慕祂，更緊緊地跟隨祂（操 21、104）。

第二節 奧秘教導和感官的運用

一、奧秘的教導

拉內深信今日的世界，急迫需要一種以古代「奧秘教導」方法為基礎的新牧靈方法。「奧秘教導」的詞彙最早出現在拉內 1961 年向司鐸職務的避靜講習中。他認為司鐸是一位個人虔敬的奧秘教導者，作為一個中介，教導人進入完全個人的虔敬中²¹。當拉內晚年接受訪問時，他仍然深信奧秘教導引領人進入對天主的原初經驗是十分重要的²²。

拉內採用保祿的觀點，將「奧秘教導」的特徵描述為在基督內宣講天主愛的奧秘。保祿將「天主的奧秘」等同於被釘十字架上的基督，而「奧秘教導」最基本的特徵，是宣講那長久隱藏在天主內，現今在基督身上彰顯的奧秘（格前二 1~2）。此外，保祿也將被釘十字架的基督視為祂的福音（格前一 17、23~24），認為自己是這天主奧秘的服務員和管理人（格前四 1）。現今這福音啟示了天主的計劃，拉內稱之為天主普世救贖的意

²¹ *Medit. Priest Life*, pp.149~150.

²² *Rahner in Dialogue*.

願：「這計劃是那隱藏的、天主奧秘的智慧，是天主在萬世之前，為人類所預定的（格前二 7），外邦人和猶太人一樣，分享以色列救贖的遺產，現在在基督耶穌身上實現了」²³。

「奧秘的教導」也可在教父的著作中找到，例如：第七世紀希臘教父馬克西木斯（Maximus the Confessor，約 580~662）寫了有關禮儀「奧秘教導」的註解。他最初的用意不是要對禮儀本身提供神學的註解，而是要喚起聽者倫理和靈性的意識。在那時期，許多基督徒在失望中離開教會。馬克西木斯的講道和寫作目的，在於使這些基督徒記起他們初信時的熱誠。換言之，教父們已將「奧秘教導」視為是一種牧靈的策略，對象是那些已對教會採取漠不關心態度的基督徒。馬克西木斯認為²⁴：

「『奧秘的教導』在於幫助基督徒藉著默觀，運用靈性的感官，得到奧秘的知識。靈性感官的功能是觀看和聆聽，雖然沒有可見或可聽的對象。這靈性的覺察只能透過尋覓奧秘臨在之所來達致。奧秘臨在於創造中、聖經中，以及藉著象徵作為媒介的禮儀中。而『奧秘的教導』可作為使之達到的工具。」

對於「奧秘教導」的早期歷史之研究和探討，已超過本文所關注的範圍。從以上簡短的討論，已使人意識到「奧秘教導」的觀點透過教父所寫有關基督徒入門聖事的文件流傳了下來。「奧秘教導」的實踐也與「教義的教理講授」取得了平衡。相對於後者，「奧秘教導」的進行方式能夠運用人在認識和溝通上的各種不同方式，包括：觀看、感覺和聆聽等。

²³ J. A. Fitzmyer, "Pauline Theology," *NJBC* [82:33], p.1389.

²⁴ Aszese, pp.240~244.

二、拉內對靈性感官的研究

拉內對「奧秘教導」的瞭解與他早期對奧立振（Origen，約 185~254）、文德（Bonaventura，約 1217~1274）和《神操》思想中，有關靈性感官運用的歷史研究有著密切的關聯²⁵。他認為奧立振和文德有關靈性感官思想的探討，需要運用想像的語言來表達聖人和神秘家的經驗。他們嘗試「表達那不可表達的」，藉著談論靈性的視覺、聽覺、味覺等，真確地表達出他們所經驗到的實體²⁶。

1. 拉內對奧立振靈性感官思想的瞭解

拉內認為奧立振是第一位有系統地解釋五種靈性感官的人。奧立振運用了想像或按照字義的表達法，來描繪人除了具有身體的外在感官外，靈修經驗和神聖的事物也應有與外在感官相對應的靈性感官。他主要使用聖經作為靈性感官教導的來源。他的詮釋大多是寓意的，並以《箴言》第五章 1~2 節作為詮釋的主要依據²⁷。此外，奧立振也奠下傳統《雅歌》寓意解釋的型式，《雅歌》因此成為神秘家喜愛的書，即使現在普遍認為《雅歌》並非以寓言的型式寫的。他也深信人除了身體的

²⁵ Sp. Senses O., *TI XVI*; Sp. Senses M., *TI XVI*.

²⁶ Sp. Senses O., *TI XVI*, p.81。本單元主要的目的在於找到「奧秘教導」、「感官祈禱」、「天主直接經驗」之間的連繫。這是拉內靈修思想中的基本要素。

²⁷ 箴五 1~2：「我兒，你應注意我的智慧，側耳傾聽我的見解，為使你保持審慎的態度，使你的口唇能固守知識」。關於靈修感官的教導，這段聖經章節為早期的希臘教父是一個重要的出發點，參照 Hugo, *Ign. Theologian*, p.198。

五官外，也擁有五種靈性的感官²⁸。即使某些基督徒只能發展其中的一種，他仍然認為「不信」是靈性感官缺乏的標記。唯有「成全的人」或「蒙受祝福的人」才能完全控制和使用所有的靈性感官。它們是透過人的努力，特別是祈禱，以及天主的恩寵才得以發展。

拉內質疑奧立振對於靈修生活不同階段的主張，因為它不可避免地將基督徒分成兩等人。一個等級的人滿全於遵守最基本誡命就心滿意足；另一等人則在天主聖言的特別啓示下，達到默觀生活的成全境地。拉內則主張「日常生活的神秘主義」，反對基督徒靈修的精英主義。即使拉內的基本論點是要改正靈修生活不同階段的區別，然而，為基督徒指出更簡明活出信仰的方式，也就是提供一些教會聖人的生活典型，不是仍有需要嗎？

2. 拉內對文德靈性感官思想的瞭解

拉內另一篇有關靈性感官的文章〈中世紀「靈性感官」的理論〉特別著重文德對這主題的貢獻²⁹。拉內認為文德的神秘

²⁸ 奧立振所運用的聖經章節，例如：眼睛：「上主的規誡是正直的，能悅樂心情；上的命令是光明的，能燭照眼睛」（詠十九9）；耳朵：「有耳的，聽罷！」（瑪十三9）；味覺：「請你們體驗，請你們觀看：上主是何等的和藹慈善！」（詠卅四9）；嗅覺：「因為我們就是獻與天主的基督的馨香，在得救的人中是，在喪亡的人中也是」（格後二15）；觸覺：「論到那起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言」（若壹一1），參照 *Sp. Senses O.*, *TI XVI*, p.83 no.12。

²⁹ *Sp. Senses M.*, *TI XVI*, pp.104~134.

觀點如同奧立振一樣，談論靈修生活的三個階段：開始（淨化）、發展（光照）和成全³⁰。靈性的感官在成全的最後階段開始活動。因罪喪失這些內在感官靈敏度的靈魂，再次在基督內以及藉著祈禱獲得它們³¹：

「一旦它們被擄獲，靈魂注視著基督、聆聽祂、透過祂令人愉悅的芬芳意識祂、品嚐祂、擁抱祂。但是這能為已接受這祈禱恩寵的祂所獲取，因為這是愛情經驗的事物，而非理性思考的事物。因此，在這祈禱的階段，靈魂已經重獲內在的感官，以致能注視至高無上的美善、聆聽至高無上的和諧、在同樣的芬芳中呼吸、品嚐至高無上的甘甜，並碰觸至高無上的喜樂。」

文德主張五種靈性感官在理智和意志上運作。靈性的視覺和聽覺與理智緊緊地聯繫在一起；味覺、嗅覺和觸覺則與意志有所關聯。雖然文德的理論對現代人來說，聽起來有些強迫和矯揉造作，但拉內在文德身上卻看到不尋常地企圖描述神秘經驗的特殊性質和卓越高峰。

在文德的架構中，今世的人最有可能透過稱之為「出神」的對天主直接經驗，與天主結合。「出神」的觀念並不同於「榮福直觀」，也不是一種理智的天主知識的型式，而是「感受天主自身」。正如拉內所說：「它是神秘經驗的問題，而不是理性知識的問題」³²。換言之，著重點在於「感受」，而不是在於「知識」上。

³⁰ 同上，p.111。

³¹ 摘錄自 Hugo, *Ign. Theologian*, p.202。

³² Sp. Senses M., *TI XVI*, p.120.

靈魂和天主的結合發生在文德稱之為「情感的頂峰」上。這「情感的頂峰」指出人內在最深層的核心，理智和意志由此產生，並向外發展成兩種個別的能力。作為靈魂內在最高和最深層要素的「情感的頂峰」，隸屬於比理智和意志更深層的真實層面上，這也是靈魂保持理智和意志兩種能力的基礎³³。這「情感的頂峰」在神魂超拔中，意識到與天主的直接結合，只能透過感受（情感）達成，並不需要依靠理智的任何協助，因此它是一個含糊不清、黑夜的經驗，只能在榮福直觀中達到它最後的實現³⁴。

3. 拉內對依納爵靈性感官思想的瞭解

雖然拉內沒有對依納爵靈性感官的運用作深入的探討，但仍然得見文德的教導和依納爵的用語二者的平行結構。他們二人都以「知識」和「感受」的區分，作為基礎來處理對天主的直接經驗。人在這經驗中，深深地被天主的愛所吸引。

依納爵在《神操》中，描述一種包括應用五種感官默想的祈禱方法（操 121、133、227）。雖然它只是依納爵默想技巧的一部分，但它是一種最精緻和敏感的祈禱形式。這「感官運用」的最高形式，是「感受」的真正本質。事實上，依納爵早期的弟子毫不遲疑地依循文德神秘經驗的思路，來解釋依納爵「感官運用」的教導³⁵。

拉內的兄長胡果認為，歷史上存在著二種不同的思想學派闡釋依納爵對「感官運用」的教導。第一種學派將它視為是一

³³ 同上，p.124。

³⁴ 同上，p.125。

³⁵ 參照 Hugo, *Ign. Theologian*, p.204。

種十分簡單的祈禱形式，幾乎任何人都能實行。它不是一種推論的方法，而是「在情感和更被動的途徑上，以一種更寧靜的方法，汲取當日先前默觀的成果」³⁶。這種祈禱方法比較不那麼令人疲倦，更適合晚上安靜的時刻。反之，第二種學派深信依納爵的「感官運用」是一種卓越的祈禱形式，只適合少數人實行。在每日的默想後，這祈禱適宜在晚上操練，因為此時靈魂更能向神聖的事物敞開。換言之，「此時靈魂的神經已顯露出來，以致於它們能夠敏銳地對光、言和神聖事物的芬芳和真正的形式有所反應，就如同身體的神經一樣，能夠自動的回應，不需要學習」³⁷。既然第一種學派的特徵是某種純真的單純性；第二種學派則指向神秘經驗技巧的開始，那麼不應將這兩種解釋視為相互排斥或抵觸。

首先，第一種學派的解釋得到批准。《1599 年官方神操指南》文件倡導「感官的運用」為富想像者的合宜性，同時也強調這祈禱的技巧本身引入更高的知識形式。這更高的知識形式使救恩的事件在心靈深處成為「現在」³⁸，也就是這祈禱的方法試圖將救恩的歷史事件成為現在。在現今討論的脈絡中，正邁向第二種學派的觀點，將「感官的運用」視為一種默觀的形式。為依納爵來說，祈禱的最終目的是靈魂感受到天主的臨在，並在生活中體會到天主的邀請。「感官的運用」則是嘗試恢復因罪所喪失的靈性敏銳度，並帶領《神操》的操練者更深地進入與天主合一的奧秘中。

³⁶ 參照 Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, George E. Ganss trans., pp.163~164。

³⁷ Hugo, *Ign. Theologian*, p.191。

³⁸ 同上，p. 193。

依納爵《神操》的「感官運用」，隱含著祈禱的卓越形式。這祈禱的形式與文德的教導產生共鳴。他們都是在處理「感受天主自身」的主題。為依納爵而言，這與天主直接接觸的經驗呈現在神慰的觀念中；為文德來說，則是在「出神」或靈性的接觸中。更進一步說，依納爵在「感官運用」的最高形式上，表達出思想和心靈，以及理智和想像的綜合³⁹。的確，情感和理智同心協力產生行動。

《神操》開宗明義指出，神操是「準備整理靈魂，驅逐邪情，能認清天主的聖意，以便調整自己的生活，拯救靈魂」（操1）。換言之，依納爵認為沒有任何一種的祈禱方法是為自身而存在的，都是操練者必須將所默想的成果付諸行動。因此，「感官的運用」比在心靈深處形成思想概念多得多。它是「向由上而來可能的影響開放，並且為默觀的恩寵提供應用的場所。這默觀的恩寵引領操練者更深進入與天主結合的奧秘中」⁴⁰。最後，「感官運用」的操練，朝向思想和心靈、理智和想像的綜合，這是選擇和決定的結果。

³⁹ *Spirit in Church*, pp.11~22.

⁴⁰ Hugo, *Ign. Theologian*, p.205.

第參部分結論

本部分嘗試描繪拉內對《神操》詮釋的核心經驗。無論使用什麼概念來描述，《神操》都必須處理與天主的個人經驗和所衍生的結果。《神操》是依納爵與天主相遇的靈修結晶。雖然本部分的論述，只提及在依納爵生活中影響深遠的某些靈修經驗，但已彰顯出拉內眼中依納爵對教會最重要的貢獻，亦即人在祈禱生活中能經驗到天主，而這經驗的實現實際上蘊含在天主對人類和歷史的許諾中。以下以摘要的方式總結拉內對依納爵靈修的瞭解和其隱含的內涵。

第一，《神操》的操練者藉由反省在祈禱中所體驗到神慰和神枯的經驗，能分辨出天主在他個人特別的境遇中所要傳達的旨意。當然，有許多人不需要任何依納爵靈修的幫助，幾乎就能對某些具體的行動達到所謂「實存的決定」，但拉內認為依納爵靈修對獲得更清晰分辨的特殊貢獻，是發展出一套審慎的方法論，並且在「辨別神類的規則」和「選擇的三種時間」的脈絡中闡釋之。拉內受到依納爵在《神操》中對「選擇」教導的影響，發展出「實存的倫理」¹，亦即依納爵對「選擇」的教導，並不侷限於《神操》操練的時間，也能指導人不僅在其他時間做重大的決定，也能做日常生活中的一般決定，因為依

¹ Exist. Ethics, *TI* II, pp.217~34；參照武《人神會晤》115~139 頁。

納爵靈修所關切的，是努力獲得一顆純潔的心靈，一顆充滿愛主愛人的心，為能在萬事萬物中找到天主。

第二，對依納爵靈修中對立張力的探討，更讓人確信在日常生活中敏於天主聖神的重要性²。這挑戰是要在過度的個人光照、啓示，以及關切歷史和對近人服務之間取得平衡。這一般性的原則，在討論內在於依納爵式選擇中的張力時更為具體化。這也是在信仰中向天主聖神的光照開放，以及運用理智審慎思考分辨的問題。

第三，拉內的靈修觀念十分重視個人對天主的經驗，但這不等同於私人的經驗。他不只一次指出只重視個人的聖化而忽略社會政治的幅度，將對基督宗教造成的傷害³。因此，這靈修的觀念同時是個人的和關係的。雖然有些人可能有困難接受《神操》中封建制度的比喻和軍事的用語，但無可否認，依納爵的用意是要激發人跟隨主耶穌基督成為祂的門徒。換言之，依納爵不單單只著重於個人的悔改，並且要跟隨主基督的人採取具體的行動（操 145）。無庸置疑地，拉內同意齊貝爾（Joseph de Guibert）對依納爵靈修的描述，它是「服務的靈修」，而不是為個人靈

² 值得注意的是，《神操》很少提到聖神。在依納爵的時代，似乎瀰漫著對聖神恐懼的氣氛。當時宗教裁判所對那些自稱與聖神有直接個人經驗的「天啓者」有所質疑。依納爵曾被誤認為是屬於「獲得天啓者」的成員，曾遭受宗教裁判所的調查。無論這是否是其中一個因素致使依納爵在《神操》中很少論及聖神，但清楚的是，在《神操》中聖神的角色，相對於傳達訊息者來看，更是扮演仲裁者的角色，亦即聖神賦予人分辨神類的能力（格前十二 10-11，二 14-16）。

³ 例如，1978 年拉內在慕尼黑接受的訪問，*Rahner in Dialogue*, pp.181~185。

修生活所縈繞的獨自靈修⁴。這服務的靈修包含兩個實為一體的因素，亦即實在知識的邏輯和對基督熾熱的愛。

第四，「平心」的觀念在拉內討論依納爵的靈修中位居顯著的角色。「平心」使人能夠在生活中向天主開放，並受天主聖神的推動。雖然「平心」可能會被誤解為聽天由命的被動性或情感的超然心態，但這不是依納爵的本意，而是「平心」促使人向更大的事物開放。「平心」是天主聖神賜予人的自由、內在超然的態度，使人意識到「天主總是更大」的那一位。祂使人能自由地選擇「那更能幫助他達到他之所以受造的目的」（操23），也就是天主愈大的光榮和服務。

第五，拉內的依納爵靈修特徵包含理智與情感的因素。的確，一個真正的靈修不會忽視易感性和情感在基督徒生活中所扮演的重要角色。這似乎也可視為依納爵「感官運用」的勝人一籌之處。這祈禱的方法不僅包含了理智，也包括想像、感官和感覺。雖然拉內對於現代人轉向東方尋求默想的新方法有所保留，但是那些吸引人的東方默想方法的特點，在於重視全人的祈禱方法。因此，相對於傳統上肉體和靈魂、本性和超性的二分，「感官的運用」則提醒人是全人與天主相遇。

第六，拉內對依納爵靈修的詮釋，植根於他個人對天主的深刻經驗。拉內的天主是難以言語形容、超越人理解的、「總是更大」的一位。雖然拉內提出例證說明靈性感官的教導，也是經驗到天主的場合，但對天主的經驗仍然是「純粹沒有圖像、非概念的超驗經驗」⁵。任何真正的基督靈修，終究要不斷地死

⁴ Guibert, *Jesuits*, pp. 174–175.

⁵ *Dynamic Element*, p.147.

於自我，為能完全委順於愛的奧秘中。天主總是「隱藏的天主」。這靈修的旅程引領進入那臨在於天主和默觀者之間的黑夜。唯有如此，那只為天主的緣故，沒有任何概念、圖像和思想的對越天主之愛，才能實現⁶。這份愛超越任何的知識，使得《神操》的操練者能夠獲得對天主的感受知識。由於這否定靈修默觀的途徑充滿危險，因此拉內在基督徒的生活中特別強調基督的死亡與復活的典型特質⁷：

「十字架和復活應同時真正地見證基督，並且是對祂真實和負責任的信仰。十字架意味著要求人完全地將自我無條件地委順在他之前的奧秘，這奧秘絕不受其控制，因為他是有限的，並且為罪惡所束縛。復活意味著無條件地希望在這委順中，人的祝福、寬恕和完全的接受能透過這奧秘產生。」

總之，沒有任何靈修是純粹否定途徑的，因為天主的計劃能夠透過降生的聖言作為媒介，在聖神的工作和教會中成為具體的。「媒介」和「直接」不應視為相互矛盾。拉內認為在與天主的個人關係中，沒有任何有關基督、教會和聖事等媒介消失殆盡的問題。這些媒介「不應排除或妨礙人和天主的直接關係，而是在人生活的歷史—範疇層面上，使之成為可能、保證它和證實它」⁸。

本書的探討大體上同意拉內的解釋和推理過程，但這並不意味他的靈修觀就沒有內在的限度和困難。以下兩部分的討論

⁶ God Future, *TI* XX, pp.173~186 ; *En. Silence*, pp.3~10.

⁷ Found. Belief, *TI* XVI, p.17.

⁸ 拉內將教會、啓示和聖事等視為「指向天主超越存在的範疇事物」，參照 Exp. Trans., *TI* XVIII, p.179。

要對拉內的靈修觀念作更詳盡的評估。為避免以拉內學派的論點作為回應，因此也要提出當代靈修的其他觀點，如何在拉內的基礎上，或不同於拉內的基礎上向前開展。藉此比較與綜合，期能對中國靈修未來的發展，提出一些淺見。

第肆部分

拉內靈

修觀的
評估與發展



第肆部分主要是評估拉內的靈修觀。首先提出對拉內神學的基本批判，進而探討這些批判如何呈現在他的靈修觀點上。對他的批判來自各方面，因此只能集中在幾個具有代表性人物的論點上。拉內通常是不回應任何批判，但仍可從他的神學和靈修著作以及訪問錄中，收集到他可能採取的回應態度和思想，由此可對拉內思想中頗具爭議性的主題，得到一些啟示。

藉著這些批判性的探討和回應，第十章旨在闡釋拉內靈修中基督宗教的本質。他的靈修是以奧秘經驗為基礎，以基督為中心，同時具有教會和聖事的幅度，但若想透澈瞭解拉內靈修的教會和聖事觀，非得事先好好研究他的象徵神學不可，因為拉內的教會論和聖事論植根於「象徵」理念上。簡言之，拉內靈修是一個平衡且具有挑戰性的靈修觀。

至此，基本上顯示了廣泛性接受拉內的靈修觀點，這不是說沒有必要超越他。因此，第十一章要探討拉內靈修思想的兩個重要發展：第一是「解放靈修」，由 1960 年代末期拉丁美洲的社會運動與神學思潮匯集而成，以索布利諾（Jon Sobrino, 1938～）的觀點為代表；第二是「女性靈修」，以北美學家安卡（Ann E. Carr, 1934～）觀點為代表。他們二人都感激拉內對他們個人和神學方面的指導，同時也更進一步發展他的靈修思想，使之能與今日基督徒的需要和所關切的事物更為協調。

第九章

綜合不同的批判

拉內的學生傅格利勒（Herbert Vorgrimler，1929～）承認，拉內的神學如同其他神學一般，都有內在的弱點，不能免於批判。他更進一步指出，對拉內基督信仰瞭解的批判來自不同方面¹。

一方面是天主教傳統主義者，特別自梵二大公會議以後，經常抱怨拉內將基督信仰的要求相對化²，特別是他的「匿名基督徒」觀念。巴耳塔撒（Hans Urs von Balthasar，1905～1988）是為人熟知的一位拉內基督宗教思想批判的神學家。由於他們二人研究的方法論不同³，巴耳塔撒對拉內的批判不僅是在「匿名基督徒」觀念上，在其他的議題上也呈現出彼此思想的差異性。本章探討的焦點只放在「匿名基督徒」這一主題上⁴。巴耳塔撒認為這「匿名基督徒」觀念難免導致基督宗教的相對化，似乎就

¹ 參照 Vorgrimler, *Und. Rahner*, pp.121~130。

² 同上，p.122。

³ 拉內思想的出發點是康德和士林學派，而巴耳塔撒的出發點則是歌德和教父。

⁴ 本章只專注巴耳塔撒對拉內「匿名基督徒」觀念的批判。龔漢斯（Hans Küng，1928～）和希克（John Hick，1922～）也是名列批判拉內「匿名基督徒」觀念的學者名單之中。對於他們的批判，以及拉內的回應，請參照武《人神會晤》，183~189 頁，以及註 5。

不需要先知性的見證，以及為信仰殉道。因此，本章也要探討拉內對殉道的觀念和看法。

另一方面，拉內的學生梅茲（Johann Baptist Metz, 1928~）是一位政治神學的學者，他認為拉內超驗神學的方法有其侷限性，冒著將基督信仰私人化的危險，將信仰的實踐變化為個人無時間性的決定，以致逐漸摧毀基督信仰歷史的基礎。其實，拉內一生的神學生涯從未改變對知識論和哲學的預設，只是越來越關注基督宗教的政治幅度。因此，面對梅茲的批判及自我對政治方面的覺醒，拉內如何回應並整合梅茲對他的批判呢？此一社會與政治幅度的意識和覺醒，又如何影響拉內對靈修的瞭解呢？這也是本章所要探討的主題。

第一節 巴耳塔撒的批判

巴耳塔撒在《科爾杜拉或決定性時刻》（*Cordula oder der Ernstfall*）一書的結語，對拉內的思想提出強烈的批判⁵，連拉內本人都十分困惑，為何巴耳塔撒要如此強烈地攻擊他？巴耳塔撒寫作此書的目的，是要回應拉內神學的人學取向。他認為拉內將基督徒的生活簡化成一種「冷漠膚淺的人文主義」⁶，特別是「匿名基督徒」的觀念，與福音的訊息沒有多大的關聯性。更明確地說，這「匿名基督徒」的觀念忽略了巴耳塔撒稱之為基督十字架的決定性時刻⁷：

⁵ Balthasar, *Moment*, pp.143~155.

⁶ 同上，p.126。

⁷ 同上，pp.24, 27。

「因為一個人為眾人死了，祂已經帶領眾人，包括我在內，到祂的十字架，以致於眾人，包括我在內，死於法律和世界，這法律在此世界中是真實的……。基督徒信仰意謂著為基督的緣故，絕對堅決地捨棄自己的生命。」

天主的愛透過十字架已經啓示給人。人的相稱回應是準備好為基督而死。因此，巴耳塔撒特別強調「殉道」的價值：「基督自己召叫人殉道，這使得殉道成為恩寵的特別標記」⁸。基督的十字架成了基督徒門徒性的永久典型。他以科爾杜拉(Cordula)的傳奇故事作為準備殉道致命的範例。按照記載，她最初害怕殉道，隨後改變心意，渴望經歷死亡⁹。

一、巴耳塔撒的三個重要批判

巴耳塔撒在《科爾杜拉或決定性時刻》一書中，對拉內基督信仰瞭解作了三個重要的批判¹⁰：其一，拉內依靠單方面若望著作的詮釋，將人對天主的愛等同於對近人的愛，是不合理的；其次，拉內缺乏明確的十字架神學；最後，拉內「匿名基督徒」觀念的內涵未作完全充分的思考。這三個批判基本上與靈修有直接的關係。

第一個批判：拉內將人對天主的愛等同於人對近人的愛

巴耳塔撒對拉內思想的第一個批判是，反對拉內單方面運用若望著作的詮釋。拉內引述若望的著作，對近人之愛和對天

⁸ 同上，p.21。

⁹ 巴耳塔撒所引述的〈一萬一千位貞女的傳奇故事〉，請參照同上，p.133。

¹⁰ 同上，pp.100~155。

主之愛的關係上，強調「如果我們彼此相愛，天主就在我們中間」（若壹四 12）。巴耳塔撒則指出拉內對若望著作的詮釋忽略了耶穌基督¹¹，並且似乎過份簡化拉內的觀點，認為他是將人對天主的愛等同於對近人的愛。反之，當巴耳塔撒使用「愛」這一字彙時，首先提及天主對人的愛，而不是人對天主和近人的愛¹²：

「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭（若壹四 9~10）。」

因此巴耳塔撒主張，如果對天主的愛和對人的愛是同一的話，就必須以基督論的術語來瞭解。

第二個批判：拉內缺乏明確的十字架神學

巴耳塔撒對拉內思想的第二個批判，是拉內缺乏明確的十字架神學。他認為天主可接受的愛的唯一形式，是出自「十字架的決定性時刻」。這對天主的愛絕對優先性的認知，是首要的宗教行動。那麼，人對天主的愛自然流露成為對近人的愛。

第三個批判：「匿名基督徒」觀念導致基督宗教成為可有可無

巴耳塔撒的第三個批判，是拉內受人爭議的「匿名基督徒」觀念。他認為這「匿名基督徒」的觀念難免導致基督宗教成為可有可無，那麼也不需要「決定性的時刻」、先知性的見證，以及為信仰殉道。如果神學走向這途徑，終究會導致人對是否

¹¹ 同上，pp.107~108。

¹² 同上，pp.112~113。

信仰天主的事件，採取漠不關心的態度。

二、拉內對巴耳塔撒批判的回應

回應第一個批判

前幾章，我們已對拉內有關愛的誠命作過一番探討，現今面對巴耳塔撒對拉內的批判，仍有必要進一步說明拉內對天主之愛和對近人之愛一體性的觀點。事實上，拉內控訴的是基督宗教過度強調人對天主之愛的絕對優先性。他主張對天主之愛就是對近人之愛，反之亦然。而巴耳塔撒的評論則是對拉內強調這二者一體性的回應¹³。

拉內在〈對天主之愛和對近人之愛一體性的反省〉一文開宗明義清楚地指出，他的用意是藉著對近人之愛和對天主之愛一體性的反省，來探討愛德的本質。換言之，他認為二者不能單獨存在：一方面，若沒有對近人之愛，也就沒有對天主之愛；另一方面，對近人之愛包括了對天主之愛，而對近人之愛不只是對天主愛的準備和效果；本身就是對天主的行動，而不是將對天主之愛隸屬於對近人之愛。拉內的用意，是要闡明福音的全部真理如何隱藏、植根於對近人之愛中¹⁴。

拉內在同文中，至少糾正了三個常出現在靈修生活的曲解觀念。第一種曲解觀念是假定天主只能透過所謂的「知識—神秘的內在性」才能獲致，而他認為人不能看見天主，而是經由愛才能達到：「如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內」；「那不愛自己所看見的弟兄，就不能愛自己所看不見的天主」

¹³ Love N. God, *TI VI*, pp.231~249。

¹⁴ 同上，p.233。

(若壹四 12, 20)¹⁵。

第二種曲解觀念，是任何嘗試將對天主的愛與對近人的愛劃分成兩個生活中不同的領域。拉內以他對愛的看法克服了這種曲解，亦即：「愛是一種行動的反省和明顯的方式，以及作為一種行為非概念的超越視域」¹⁶。這個分別是建立在超驗視域的基礎上。在這視域中，存在是人與另一個人相遇的空間，即使這視域通常沒有明顯地被帶出來或被命名¹⁷。正如對近人之愛和對天主之愛能夠區別出來，但不能完全分開。同樣，對於人愛的超驗幅度與範疇幅度，彼此的關係也是一樣。換句話說，拉內宣稱在人際愛的關係中，也有超驗的幅度。這人際的愛，同時因著所被賦予的超驗視域而朝向天主。因此，對近人的愛是人超越本質的完成。

無私之愛的行動，指向靈修的第三種曲解觀念。它不僅是人對天主愛的證明，也為天主的恩寵所支持。因此拉內認為，對近人之愛不僅是邁向天主的踏腳石，更是對天主愛的行動本身¹⁸。由於不是每個人都能用如此眼光來看待他們對近人之愛，因此拉內小心翼翼地談論所有正面倫理活動的「匿名基督徒性」¹⁹。他關切的是基督徒與天主的關係，如何專注在對近人之愛中²⁰。

¹⁵ 同上，p.235。

¹⁶ 同上，p. 237。

¹⁷ Vener. Saints, *TI* VIII, p.17.

¹⁸ 參照 *Need and Blessing*, p.29。

¹⁹ Love N. God, *TI* VI, p.238.

²⁰ 同上，p.235。

回應第二個批判

巴耳塔撒認為拉內缺乏明確的十字架神學。其實，本書探討迄今，已指出拉內強調十字架靈修，以及在耶穌的死亡與復活一體的重要性。拉內也在其他文章發展十字架神學²¹，但這並不能精確地描述他的立場。更明確地說，拉內質疑任何意圖改變憤怒的天主心意的贖罪理論²²，因為基督之死作為贖罪的犧牲，以及為世界的罪作贖價的觀點，並不能影響基督徒對天主是慈愛天主的觀點。簡言之，拉內希望除去為人類的罪，而應受懲罰的報復的天主形像。這個報復的天主形像觀念，是以遵守法律的救贖理論為基礎²³。

這遵守法律性的救贖理論，是安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）以中世紀歐洲封建制度社會，以及日爾曼法律制度為反思的背景發展出來的。在這種背景下，天主被尊為君王，人應向天主絕對服從及獻上最高的崇敬。他認為罪是對天主的違抗，冒犯天主的尊榮。若要獲得赦免，需要作「應得的補償」，但人是有限的，永遠無法對加給天主無限尊榮的冒犯作相稱的賠補。因此，天主降生成人以及為人受死，有其必要性和適宜性。由於這個補償理論受到特殊時代背景的影響，未能對基督的救恩作較全面性的解釋，亦即重點在彰顯天主的公義，對人

²¹ 例如：Christology, *TI*；Dog. Easter, *TI* IV；Scan. Death, *TI* VII；Fol. Cruci., *TI* XVIII；*Found. Faith*, pp.264~285；*Great Chur. Year*, pp.145~169。

²² *Found. Faith*, p.255.

²³ 這個救贖理論或許能回溯至戴爾都良（Tertullian，約 160~230）、西彼廉（Cyprian，約 200~258），經由奧古斯丁，由安瑟莫集大成，參照 Dog. Easter, *TI* IV, p.124。

類的罪要求應得的補償，而未能以天主的仁慈、寬恕作為反思的主題；以及只對基督的救恩作了有關「欠債」、「還債」外在的法律解釋，而未能指出基督之死及其救恩對人類存在處境的內在意義²⁴。

新約作者、教父以及安瑟莫以「爲了我們」一詞來表明基督之死是人類得救的原因，把基督之死看作救恩的「有效因」。拉內則不滿意這樣的看法，認為天主救贖的意願才是人類救恩的來源或「有效因」，基督之死更適宜解釋為救恩的「目的因」及「聖事象徵因」²⁵，也就是天父才是救恩的真正「有效因」。祂的普世救贖意願，是人類救恩工程的發軔；基督在十字架上的犧牲，是天父救贖意願在歷史中的實現。因此，拉內認為不是基督之死使一個忿怒和施行懲罰的天主轉化為仁愛寬恕的天主；相反地，基督事件是天父愛的恩賜：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（若三 16）²⁶。

如果拉內視耶穌之死與天主救贖的意願有關，那麼巴耳塔撒所強調的，則是天主在基督內與世界和好（格後五 19）²⁷。雖然巴耳塔撒哀悼現代人有減弱罪之重要性的傾向，拉內則聲明在基督被釘十字架、死亡和復活中，天主對現世邪惡的勢力有最後決定性的權柄。耶穌的死亡不僅讓人明白天主的寬恕和救贖意願，更重要的是，必須和耶穌的生平與復活結合在一起²⁸。

²⁴ 參照黃克鑣，〈拉內基督之死的「聖事象徵因」〉《神學論集》144 期（2005 夏），255~256 頁。

²⁵ *Found. Faith*, p.284.

²⁶ *One Christ*, TI XVI, pp. 207~208.

²⁷ Balthasar, *Theo-Drama* vol. IV, pp.240~243.

²⁸ 參照 *Found. Faith*, pp.282~285。

回應第三個批判

巴耳塔撒對拉內「匿名基督徒」觀點所採取的讓步行動，出現在《科爾杜拉或決定性時刻》一書的結語。這與魯巴克(Henri de Lubac, 1896~1991)的思想有所關聯²⁹。巴耳塔撒認為，魯巴克文章的用意是要扮演拉內和他立場之間的媒介。魯巴克的建議是依據「匿名基督徒」和「匿名基督徒性」二者的區別。他認為「匿名基督徒」的存在是容許的，因為基督的救恩臨在於可見的教會之外：「在不同生活文化的環境中，『匿名基督徒』經由不同的方式，接受因福音而有的洞察」，但若因此斷然作出在人類生活中瀰漫著「匿名基督徒性」，也就是「隱含的基督宗教」的結論，則是錯誤的。後來，巴耳塔撒重新闡釋且同意魯巴克的觀點，認為「匿名基督徒性」斷然不可，否則會將天主教在聖經中客觀的啓示相對化，也有可能導致認可其他宗教的靈修途徑，視之為尋常或超乎尋常的救贖方法。即使如此，巴耳塔撒仍然認為「匿名基督徒」的說法是不幸的，因為做基督徒包含對耶穌基督之名的信仰宣告。

巴耳塔撒進一步提出更基本的問題：是否拉內的超驗方法最終會造成相對化的基督宗教？拉內是否已經將基督在救贖工程中的角色，附屬於天主普世的救贖意願？最後，拉內「匿名基督徒」的觀念，豈不是暗示基督宗教好似鹽失了味，平淡無奇了嗎³⁰？

拉內則認為「匿名基督徒」和「匿名基督徒性」兩者都可用。它們之間沒有明顯的分別，因為匿名基督徒性只能具體地

²⁹ Balthasar, *Moment*, pp. 148 and 149, n. 7.

³⁰ 同上，pp.127~130。

落實在匿名基督徒身上；同樣的，顯明的基督徒性也落實在顯明的基督徒身上。每位基督徒的信仰，以顯明基督宗教的信仰為目標³¹。

三、殉道的意義

巴耳塔撒認為，「匿名基督徒」的觀念難免導致基督宗教的相對化，似乎就不需要為信仰殉道了。在《科爾杜拉或決定性時刻》一書中，他特別強調了殉道的價值。其實，拉內也曾寫過有關殉道主題的文章，晚年還為放寬傳統殉道觀念的意義辯護過³²。

殉道者的原始聖經觀念與《宗徒大事錄》有關（宗一8, 22），拉內卻查明它的意義，早在第二世紀已經改變。殉道者的意義變成了凡是那些為耶穌基督的信仰作見證、遭受迫害而致命的人。他在探查殉道這個字彙更深的神學意義時，曾提出為基督作證和死亡之間的關聯性。換言之，為了清楚明瞭殉道的意義，就必須瞭解死亡的意涵。

既然死亡無法逃避，殉道便是自願的。拉內堅決主張，真正的基督徒生活必須帶有某些殉道的特徵。每個人受邀視死亡不僅是人生命結束的時刻，而且是自由的行為。拉內描述基督徒所面對的選擇，是將死亡視為現世生命的結束，或是生命的完成。為後者來說，死亡是落入生活天主的手中，以致個人的

³¹ 武《人神會晤》185~186頁；Anony. Chri., *TI* XIV。

³² K. Rahner, "Dimensions of Martyrdom: A Plea for the Broadening of a Classical Concept," *Concilium* 163 (1983), pp.9~11；以及拉內早期的著作，*On Theo. Death*, pp.89~127。

整個存在完全委順於難以言語形容的天主³³。當人自由地接受自身的有限，向死亡說「是」，這樣的行為只能在基督的恩寵中達成³⁴。因此，殉道者經由自願分享基督的死亡來肖似祂，藉此對基督的信仰作最終強而有力的見證。

按基督徒的傳統來說，殉道是為信仰的緣故，自由、不抵抗地接受死亡。拉內則期望放寬這傳統的定義。在今日世界中，似乎有許多人，無論是基督徒或非基督徒，都積極投入為正義、和平而奮鬥。在某些情況下，積極為正義奮鬥的結果，就是死亡。拉內質疑這些人是否就不能視之為是殉道者。在此脈絡下，殉道不僅是被動地忍受死亡，而且包含更積極的幅度。具體而言，很難嚴格作區分³⁵，因為它們都與耶穌基督的死相關。

拉內確實認為耶穌基督是超群出眾的殉道者，祂不僅是被動忍受一直到死，而且祂的死亡的確是反對當代宗教、政治權威的直接後果。基督之死，是不能從祂的生活隔離出來的。為此，拉內所問的那些沒有明確表明自己是基督徒的人，是否也能成為殉道者的答案，就正如鮑夫（Leonardo Boff, 1938~）所描述的，凡是以基督精神實行善良行為的「政治殉道者」，他們可能不是真正基督信仰的殉道者，也不是教會的英雄，但他們是天主之國的殉道者，因著天主子臨於人間之故成為殉道者³⁶。

今日的教會也有現代的殉道者。1980 年薩爾瓦多的羅梅洛

³³ Asceticism, *TI* III, p.75.

³⁴ *On Theo. Death*, pp.89~127.

³⁵ K. Rahner, "Dimensions of Martyrdom," *Concilium* 163 (1983), pp.9~10.

³⁶ L. Boff, "Martyrdom: An Attempt at Systematic Reflection," *Concilium* 163 (1983), p.15.

(Oscar Arnulfo Romero, 1917~1980) 主教為正義奮鬥而死。拉內深信他們為今日敏於此世的正義與和平的靈修觀，突顯了殉道的現實和實踐的重要性。

第二節 梅茲的批判

一、梅茲政治神學概論

梅茲的政治神學，基本上是針對將宗教侷限在私人領域的傾向，提出批判性的糾正。政治神學反對將宗教私人化，以及將宗教限制在內在生活和私人領域。這並非否認天主與人的親密關係，而是像梅茲一樣的政治神學家，同意靈修必須是個人的，但絕不是私人的。它必須是個人的靈修，同時也包含種種的社會關係和責任。

梅茲的政治神學不是要將一切政治化、不是要復興政治化教權主義、亦不是要提倡一系列的人類倫理的迫切性、更不是另一種社會倫理的类型，而是嘗試在今日社會的環境中，有系統地以基督信仰陳述末世的訊息。這是批判性神學思考的基本要素。這種批判性的思考，是受理論與實踐的關係具嶄新的洞察力所推動。因此梅茲認為，所有的神學必須是實踐的。

二、梅茲對超驗神學的批判

梅茲認為拉內的超驗神學，最顯著的範疇是親密、私人和非政治領域的幅度，並未對基督宗教的訊息提出充分的社會幅度。這訊息已私人化，並將信仰的實踐簡化成個人無時間性的

決定³⁷。他更進一步指出，這超驗神學試圖逐步摧毀歷史的基礎，正冒著毋須進入歷史領域的危險，因為無論人是否渴望，他總是與天主同在³⁸。

若從教會層面來看，梅茲設想超驗神學正扮演見證「危險的耶穌紀念」(dangerous memory of Jesus) 的角色³⁹。如果教會活出「耶穌的紀念」，那麼塑造這「紀念」的是什麼？梅茲認為，教會受到紀念耶穌的挑戰，如同人認同那些受壓迫者一樣。然而，這耶穌紀念是一件危險的事，因為它向基督徒提出嚴重的挑戰，要他們認為將不正義和苦難視為正當的任何社會結構都有問題。如果「危險的耶穌紀念」導致解放的實際行動，梅茲認為，最後的解放應保留給天主，因此他提出所謂的「末世條件」或「末世保留」⁴⁰。政治神學則存在於天國來臨的末世訊息，和社會、政治生活的每種特別形式的張力中⁴¹。在這架構下，教會的重要工作，是懷疑任何藉由極權主義系統或意識型態所提供的單方面解放的主張，藉此賦予末世的希望，教會蒙召，等候天國的來臨，並批判任何偶像崇拜。簡言之，梅茲所提倡的政治神學，遠離超驗神學中狹窄、私人和非政治範疇，而朝向清楚的社會導向特質的神學。

三、拉內的回應和整合

拉內如何將梅茲的批判，整合到他自己的神學思考呢？

³⁷ Metz, *Theo. World*, p.109.

³⁸ Metz, *Faith in History*, p.160.

³⁹ 參照武《解放神學》108~110 頁。

⁴⁰ Metz, 'Proph. Auth.', p.20.

⁴¹ Metz, "Political Theology," *S. M.* 5, pp.36~37.

拉內於 1984 年死後，傅格利勒 (Herbert Vorgrimler) 編輯一系列有關拉內在基督宗教政治幅度的訪問和文章。他認為對拉內靈修的任何探討，應超越以拉內個人對天主經驗的出發點，而須從不同的途徑來詮釋他的靈修經驗。他也明白指出，拉內對天主之愛和對近人之愛的一體性，能以基督徒靈修的奧秘幅度和政治幅度永遠不變的一體性來闡釋。

拉內認為對近人之愛的詮釋不應只侷限於狹隘的私人層面，還應涉及社會和政治的幅度⁴²。雖然對近人之愛的神學，有時予人如此印象，但他深信愛的範疇對人類的團結，包括對那些受壓迫者，具有極大的發展空間。拉內晚年也重視現代「政治聖德」的迫切需要。這主要受到解放神學發展出來的政治神學的影響，強調對最小弟兄無條件的愛（瑪廿五 40），以及跟隨貧窮和受苦的基督至死的境地⁴³。

即使拉內的說詞有所保留，但他支持梅茲的政治神學，並視之為完全正統。拉內同意神學必須批判那些壓迫人的社會結構，也須引起社會具體和實踐的蛻變。他相信這樣的神學也應視天主為與政治相關的大人物⁴⁴，但他也擔心會將基督宗教簡化成社會解放運動。更明確地說，他從不贊成所謂「橫向的」基督宗教 (horizontalist Christianity)，因為人不僅僅只有社會功能而已。然而，拉內支持政治神學的發展，因為他看到政治神學

⁴² Mediator, *TI IX*, pp.176~177.

⁴³ K. Rahner, "Dimensions of Martyrdom: A Plea for the Broadening of a Classical Concept," *Concilium* 163 (1983), pp.9~11。關於拉內與解放神學的關係，請參照 Jon Sobrino, "Karl Rahner and Liberation Theology," *Theology Digest* 32 (1985), pp.257~260。

⁴⁴ *Polit. Dimens.*, p.55.

嘗試整合基督宗教政治和奧秘的因素。

由於今日的基督徒面臨許多複雜的倫理課題，拉內也強調政治和倫理的相關性⁴⁵，例如：面對核子武器的態度，拉內堅持基督徒絕不能放棄在天主前的責任，也不能將這責任委託給別人⁴⁶。雖然拉內越來越強調對近人之愛的社會和政治特質，他也竭力在兩個可能對基督宗教的曲解觀點之間找到中庸之道；其一，傾向將政治神學私人化；其次，企圖將基督宗教簡化成純粹人道主義的承諾⁴⁷。

拉內不僅強調每一位基督徒對社會和政治的責任，而且一直呼籲那作為社會實體本身具有內在機構和架構的教會，必須對社會和政治具有批判性的功能⁴⁸。教會對社會與政治的批判總是來自教會的自我反省與批判，因為旅途中的教會是「罪人的教會」、有形可見的社會制度化的具體形式，總是需要不斷追求革新⁴⁹。教會首先透過自我批判和重整教會的內在生活和結構，來實行對社會的批判功能。如果教會能成為這結構改變的模範，拉內深信它對俗世社會的改變將發生更大的影響⁵⁰。他也深深體會到基督宗教對於罪的奮鬥，不能侷限於私人的領域，因為罪已經制度化了，在人類世界中已成為理所當然。事

⁴⁵ 拉內意識到今日教會只能對複雜的倫理問題提供確定的指導原則。這些原則能夠引領出種種合理可能的決定，參照同上，p.68。

⁴⁶ N. Weapons, *TI* XXIII.

⁴⁷ *Shape of Church*, pp.123~132.

⁴⁸ 參照 *Crit. Society*, *TI* XII；*Trans. Chur.*, *TI* XVII。

⁴⁹ *Crit. Society*, *TI* XII, p.231；*Chur. Sin.*, *TI* VI；*Sin. Chur.*, *TI* VI.

⁵⁰ *Trans. Chur.*, *TI* XVII, p.170，這是拉內於 1974 年的觀點。十年後的 1984 年，拉內卻悲觀地談論教會的寒冷季節和防禦的歐洲教會，取代先前的烏托邦觀點，參照本書第四章註 21（79 頁）。

實上，教會也從未以個人主義的角度，闡述救贖為個人的私人
和內在生活之事⁵¹。

第三節 綜合

本章討論到此，透過巴耳塔撒和梅茲對拉內的批判，可歸納出對拉內靈修瞭解的一些要點。首先，拉內晚期意識到靈修的政治幅度的端倪，可回溯到他早期對天主之愛和對近人之愛一體性的文章⁵²。正如傅格利勒所提出的，拉內晚期越來越意識到靈修的奧秘和社會幅度是一體兩面⁵³。

無可諱言，拉內也受到他的學生和好友梅茲的影響，將梅茲的洞見融入自己的思想。雖然他支持梅茲的政治神學，視之為完全正統，這並不表示可以忽略他們兩人思想的差異性。然而，本章著重於拉內如何處理他人對超驗神學所產生的誤解，所以就特別著重超驗的方法，以致呈現出拉內對社會問題不夠敏銳，對政治和社會改革的也就無效率了⁵⁴。

在討論拉內靈修思想中祈禱、愛和恩寵主題時，明顯可見
到拉內所運用的神學方法，結合了超驗和歷史的雙重反省。藉
著特別強調天人之間的超驗層面，天主對人的自我通傳，可能
忽略了這自我通傳也有其歷史。雖然拉內不斷地堅持經驗和反

⁵¹ Crit. Society, *TI* XII, p.237.

⁵² Leo O'Donovan, "A Journey into Time: The Legacy of Karl Rahner's Last Years," *Theological Studies* 46 (1985), pp.621~646.

⁵³ *Rahner in Dialogue*, pp.181~185.

⁵⁴ 參照 Chri. Living, *TI* VII, p.19。

省之間常存的相互影響，或是在神學上超驗和歷史反省二者彼此依存，他仍是比較專注在超驗時刻。

由於梅茲的影響，拉內打開一條更能實踐靈修的途徑。他認為人不僅是聖言的聆聽者，也是聖言的實行者。基督徒的靈修不僅是經驗的靈修，而且也是實踐的靈修，必須包含與那些受苦者團結一致的實踐。第十一章第一節要討論的是拉丁美洲的解放神學，更明顯地將「實踐」作為批判性神學反省的出發點和焦點。因此，那些探討梅茲和拉內思想關聯性的詮釋學者一致認為，既然拉內的方法論有明顯發展的餘地，那麼聲稱拉內的超驗神學並未積極推動基督徒朝向與社會團結一致的靈修，可能是不正確的。哀德（Titus F. Guenther）認為，在拉內〈對天主之愛和對近人之愛一體性的反省〉一文中，看到此一與社會一體性靈修的基礎⁵⁵。拉內曾提出警告，人不能自我設限單方面地投身社會與政治，否則基督宗教會變成純粹的社會解放運動，也就是所謂「橫向的」基督宗教，因為真正的基督徒靈修設法將這投身融入個人靈修生活的內在綜合中。

拉內自己也曾對他及梅茲二人的神學作了如下的總結⁵⁶：

「在我的神學中，（天主或恩寵的）超驗經驗總是十分清楚地透過歷史、人際關係與社會的範疇經驗來傳遞。如果人不僅瞭解並嚴肅地採用這些超越經驗的必要媒介，以具體的方式使之更為充實，那麼他已經在真正的途徑上實踐政治神學，或是實踐基本神學。另一方面，如果這政治神

⁵⁵ Guenther, *Rahner & Metz*, p. 271.

⁵⁶ K. Rahner, "Introduction" to James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1980), p.x..

學確實渴望並注意天主，就不可能不反省超越神學所揭露的人類基本特徵。因此，我相信我的神學和梅茲的神學並非必然矛盾。」

瑪米翁認為，巴耳塔撒與拉內對天主之愛和對近人之愛觀點的分歧，似乎只是在強調的問題上⁵⁷。拉內主要關切「對天主的愛」與「對近人的愛」二者是不能分割的，用意在於闡明福音的全部真理如何隱藏、植根於對近人之愛中⁵⁸，而不是要把愛的隱含行動來取代對耶穌基督明確的信仰表白。他也絕不會將基督信仰等同於利他主義，而這卻是巴耳塔撒對拉內所隱含的批判。拉內則認為，說非基督徒藉著對近人無私的愛，為天主的恩寵作證是正確的。拉內深信在這樣的人心內，擁有發展出完全明確基督信仰的種子⁵⁹。

拉內在 1980 年所寫的〈天主無窮盡的超越和我們對未來的關切〉一文中，似乎與先前強調的二者一體性觀點保持距離，反而主張基督宗教不能受制於有限事物：「天主和世界並不必然要完全一致」⁶⁰。更精確地說，拉內認為對天主真正的愛單單只為了天主，遠超過對自我的關切。因此，嚮往天主的超越性將一切有限實體相對化，特別是意識型態、社會組織結構、技術發展等，因此抹去潛在偶像崇拜的特質。

其次，巴耳塔撒認為拉內缺乏明確的十字架神學。這或許是他的誤解。事實上，拉內也有明確的十字架神學。當他對人生活的基本經驗，舉出有關自我空虛和捨棄的例子時，並不是

⁵⁷ Marmion, *Spir. Everyday*, p.290.

⁵⁸ Love N. God, *TI VI*, p.233.

⁵⁹ Anony. Chri., *TI XIV*, p.291.

⁶⁰ God Future, *TI XX*, p.180.

一種巧合，而是認為任何真正的恩寵經驗，在某種方式上，都是參與耶穌的死亡與復活。這包括日常生活經驗中的「捨身」和「釋放」的方式，或稱之為「背負自己的十字架」。拉內認為這背負自己的十字架，並不侷限於基督徒，而是當人要每日背起自己十字架時，他已經是在生活中具體地跟隨被釘的主耶穌。耶穌的死亡與復活的救贖行動也帶給人希望。

拉內自己也意識到「匿名基督徒」觀念所引起的爭議，晚期也不再多提。巴耳塔撒雖然不同意拉內的「匿名基督徒」論點，他仍然承認「拉內的正確觀念，即在基督宗教和聖經的領域之外，以及對那些理論上是無神論者，存在著相關聯的信念和同樣超性的愛」⁶¹。

此外，正如本章開宗明義所指，巴耳塔撒和拉內思想的差異，在於出發點的不同。韓呂契（Peter Henrici, 1928~）引述巴耳塔撒的話，指出拉內思想的出發點是康德和士林學派，巴耳塔撒則是歌德和教父⁶²。施葛拉（Angelo Scola）卻認為韓呂契的觀點太過細微，施指出他們之間思想的差別，在於如何看待超驗特性⁶³。

巴耳塔撒十分重視超驗特性「一、真、善、美」。它們不

⁶¹ Balthasar, *Moment*, p.113, no.42.

⁶² Peter Henrici, "Hans Urs von Balthasar: A Sketch of His Life," *Communio* 16 (1989), p.344.

⁶³ Scola, *Balthasar*, p.27, no.25。超驗特性是指「內在、直接而必然地與存有本身有關的一些特性，這類屬性是以存有為存有的基本特性，公認的有：『單一』、『真』、『善』，有些學者又加上『美』與『聖』」；參照輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》，1037頁；〈超級屬性〉《神學詞典》，686~687頁。

是範疇，而是存有的超驗屬性。它們超越了一切本質的限度，而與存有共存⁶⁴。康德學派則認為這些超驗特性是古老和空洞的觀念，屬於「量」的範疇⁶⁵。拉內則跟隨康德的腳步，從未真正探討過這些⁶⁶。

拉內「超驗方法」的思想淵源，源自康德的「超驗哲學」，經由馬雷夏的「超驗多瑪斯主義」，發展出他的「超驗神學」⁶⁷。至於巴耳塔撒所建構的哲學與神學，則是以「類比」為出發點，不是抽象存有的類比，而是以具體屬性與存有相遇的類比。正如超驗特性貫穿整個存有，故須相互內存：既是真實的真，也是真實的善、美和一。巴耳塔撒由此建構了神學三部曲：其一，神學的美學：天主的臨在，祂的光榮臨於亞巴郎、梅瑟，最後在耶穌基督身上；其次，神學的劇場：這位天主進入人間，與人同在，在耶穌基督身上有天主絕對的自由，也有人相對而真實的自由；最後，神學的邏輯：無限的聖言表現在有限的言上，卻不會喪失其意義；耶穌基督兩性的問題，也是真理之神的問題⁶⁸。

巴耳塔撒認為，沒有任何哲學能夠給予上述諸問題滿意的答案。因此，人必須寧願拋棄各種不同哲學學派所產生的任何問題，也不要接受只能在基督啓示中，才能找到最後答案的哲學⁶⁹。他認為在天主聖三和降生奧蹟兩個基本信理中，可以找

⁶⁴ Balthasar, *My Work*, p.115.

⁶⁵ Balthasar, *Theo-Drama*, p.15.

⁶⁶ Scola, *Balthasar*, p.27.

⁶⁷ 參照本書第三章第二節〈拉內超驗人學的方法〉，59~67頁。

⁶⁸ Balthasar, *My Work*, pp.115~118.

⁶⁹ 參照同上，p.118。

到基督徒信仰對上述問題的答覆。至於存有與超驗特性共存的內在根基，則是：存有本身就是愛，唯有愛，才是可信的⁷⁰。

總之，本章基本上處理了梅茲和巴耳塔撒對拉內神學的批判：一方面，可以更清楚看到拉內神學精闢獨到之處；另一方面，也可看到拉內思想的限度、所引起的爭議，以及可能發展的方向。的確，拉內、巴耳塔撒和其他重要的神學家透過他們的神學，影響了梵二大公會議，及其後續的神學發展。正如盧雪（Werner Löser，1940~）接受訪問時所言⁷¹：

「過去三、四十年來，我們已經生活在瞭解和實踐梵二文件的時代。我們正站在他們的肩膀上，像拉內和巴耳塔撒這麼好和豐碩的神學，可以作為資源和模範。因此，面對新的時代所產生的新問題，有待吾輩面對和處理，可預期的是，會有不少的考驗和挑戰。」

在進一步探討拉內靈修思想的發展，以及對中國靈修未來影響之前，有必要深入探討並綜合拉內靈修中基督宗教的本質。這也是下一章所要探討的主題。

⁷⁰ Balthasar, *Love Alone*, p.8.

⁷¹ 胡格斯（Brian W. Hughes）著，吳伯仁譯，〈盧雪所認識的拉內與巴爾大撒〉《神學論集》138期（2003冬），508頁。

第十章

拉內靈修的象徵因素

拉內的靈修是以個人對天主的經驗，亦即奧秘的經驗為基礎。這奧秘的經驗是天主自我通傳的結果。這種可能通傳的條件，是天主自我表達的「文法」。它能經由「象徵」的觀念清楚地說明。「象徵」的觀念在拉內的神學中扮演著決定性角色。除非研究拉內的象徵神學，否則無法徹底瞭解他的神學。因此，本章將以象徵神學為樞紐，來探討拉內基督論、教會論，以及聖事觀的本質和靈修意涵。

第一節 以奧秘經驗為基礎

「奧秘」是拉內神學思想的關鍵性觀念。拉內將天主描述為「神聖的奧秘」；人本質上嚮往無限者，在經驗中與奧秘相遇。人是在世界中的精神，超越的存有者。人的神聖奧秘經驗，是天主藉著人自身的經驗賜予人的，特別是在人的生活種種困境中格外明顯和深刻。這些困境和負面的經驗揭露出人本質的偶然性，但也將他拋向超越界，無限的視域。人除非停止發問，否則勢必無法逃避超驗的經驗。

這奧秘不但是人超越的終向，也是超越的來源。這無限的奧秘如磁鐵般，默默吸引人的心靈，引發人的自我超越，趨向更大的真善美。這無可言喻的神聖奧秘不但居於不可接近的光明中，也隱藏在人的內心深處，與人近在咫尺；奧秘既是超越又是內在。

拉內深信人首先不是透過言語或觀念來認識天主，而是透過生活中的經驗。這恩寵的經驗並不侷限在少數人身上，而是每一位基督徒蒙召度日常的密契生活。基督徒日常的恩寵生活與所謂超乎尋常的神秘經驗，本質上沒有特別的差異，只在於心理層面上的不同。換言之，超乎尋常的神秘經驗並非意謂著基督徒生活臻於更高的境界，而是這一基本的恩寵經驗貫穿基督徒生活的每一個層面，也就是那難以言語形容的奧秘，具體臨於人的日常生活，甚至在最普通的行動中。

拉內認為對這神聖奧秘的認識並非知識的問題，而是愛的問題，是建立在對天主的愛所捕獲的經驗上。愛意含自由的意思。這選擇的自由不僅與此世有限對象或可能性有關，也是回應神聖奧秘邀請的能力。因此，人對於自由和超越所作的反省終究要面臨一個基本的選擇：選擇天主或拒絕祂。換言之¹：

「未來虔誠的基督徒將是一位『神秘主義者』，亦即他已經驗到什麼；否則，他將停止經驗一切，因為明日活出信仰的虔誠基督徒生活，不再依靠普遍、一致、顯然和公開的信念，以及宗教習慣的支持和幫助，而是從一開始召喚人到個人的經驗和決定。」

¹ Chri. Living, 7/ VII, p.15.

第二節 象徵的因素

拉內認為，人從起初就在天主的恩寵內生活，蒙召分享天主聖三愛的共融。這是天主自我通傳的結果，影響人內在的轉變。天主的自我通傳，不僅賜予人有關祂的知識，而且賜予祂自己，因此人才能分享天主的真實本性。人之受造也必須能夠接受這份天主白白的恩賜，唯有天主使這接受的能力成為可能。換言之，人內在具有接受上主自我通傳的潛能，傳統士林哲學稱之為「順命潛能」。此外，拉內以為天主的救恩具有普世性。即使非基督徒身上，只要人按其良心回應天主的自我通傳，恩寵就會發生。這是天主的意願，渴望以自我通傳作為祂救贖人類計劃的開始。這在本書第五章〈恩寵的經驗〉中已提過，此處不再重覆。

當天主創造世界時，祂將神聖的生命通傳給非神聖的受造物；換言之，人生活的受造世界，是天主聖三自我通傳往外的條件。拉內認為這種可能通傳的條件，是天主自我表達的「文法」²。雖然拉內運用「文法」的觀念不是那麼頻繁，但它能經由「象徵」的觀念來說明。「象徵」可視為「文法」的實現；「文法」視為「象徵」可能性的條件。無庸置疑地，當拉內處理本性和恩寵的關係時，象徵的觀念扮演著決定性的角色。此外，拉內的教會論和聖事論亦植根於象徵的觀念上。若要徹底瞭解拉內的神學，非得先好好研究他的象徵神學不可。

² *Found. Faith*, p.223.

一、象徵神學

拉內的象徵理論來自〈論象徵神學〉³一文，有關耶穌聖心敬禮對象的探討。拉內主張這敬禮的對象，便是基督血肉的心，以及這心所象徵基督對人全然無限的愛。

拉內在此文中，清楚地對「隨意取樣的標記」與「真實的象徵」二者加以區分。所謂「隨意取樣的標記」只是一個標記，並不蘊涵標記本身所表徵的內涵實質。一般由人制定，因此可以因時、因地、不同的機緣，任意選取當下適當的替代品作為「標記」，來代表願意顯示的內涵實質。「真實的象徵」則不是由人制定的，卻是存有自我表達和自我實現的方式。因此，「真實的象徵」蘊涵所象徵的事物，使它真實臨在⁴。

象徵是把自身以外的「他者」呈現出來的標記。「呈現出來」是存有讓人認識自我的唯一方式。拉內堅信所有存有因其本性都有象徵性，因為它們必須表達自己，為能獲得其本性⁵。因此，所謂存有的「真實象徵」，是指存有把自我交出成為「他者」，因而能在認知和愛中找到自己。這一自我交付因而找到自己的行動有一先決條件，就是存有確實能顯示自己，同時還能繼續擁有自我⁶。

此外，象徵是多與一的媒介方式，是他者和自己的媒介方式。瞭解象徵，也是掌握自己本性所表達出來的意義。「真實

³ Theo. Symbol, *TI* IV.

⁴ 拉內在〈論象徵神學〉中，多次將「標記」與「象徵」二詞混用，參照胡國楨譯，〈拉內的象徵神學－其教會論和聖事論的根基〉，胡《拉內人觀》114~115 頁。

⁵ 這是拉內象徵本體論的基本原則，參照 Theo. Symbol, *TI* IV, p.224。

⁶ 同上，p.230。

的象徵」與被表徵事物之間有著相互從屬的因果關係：一方面，「真實的象徵」是被表徵事物所產生的「結果」；另一方面，「真實的象徵」也可視為被表徵事物的「原因」，它使被表徵事物具體地實現並顯示出來⁷。它不僅是某種事物的形像或相似之物，而且是與所象徵之物存在一種「分化性的合一」⁸。雖然象徵與所象徵之物不是同一個，但兩者內在彼此相關，密不可分。

拉內認為「真實的象徵」最好的例子是人的身體。它是整個人的象徵：靈魂是身體的本體形式。他用現代的詞彙來表達多瑪斯的觀點：人的整體並非由靈魂和身體兩個獨立個體組合而成，卻是由靈魂和元質組合而成的。如此，身體就成了靈魂的象徵和表達。這構成拉內象徵論的第五原則：身體是靈魂自我實現的象徵，靈魂「顯現自己，並使自己在與自己有別的身體之上『呈現』出來」⁹。換言之，身體是人具體臨在的方式，也是透過身體，人把自己顯示出來，並能與外界溝通。拉內隨即加上了第六原則：身體的各部分不僅是組成身體自我全部的一部分，而且也在這些個別部分之內，蘊涵身體自我全部的整體¹⁰。

拉內為了解釋這一原則，提出了眾所週知的公理：部分只有在全部整體的意義之下，才能被理解，故此全部整體蘊涵在

⁷ 黃克鑣，〈拉內論基督之死的「聖事象徵因」〉，胡《拉內與中國》138 頁。

⁸ Theo. Symbol, *TI IV*, p.234.

⁹ 拉內在〈論象徵神學〉一文的第三部分，就是以「身體作為人的象徵」作為標題，參照同上，pp.245~252。

¹⁰ 參照同上，p.247。

每一個個別部分之中¹¹。換言之，靈魂完全臨於身體的每一部分，並獲致更充分和深刻的意義。因此，每一個別部分對全部整體的象徵意義而言，都有貢獻，都能在本身的範圍內，對全部整體產生象徵的作用。靈魂被視為身體各部分之所以形成一個全部整體自我的原始根源。由此根源，人整個身體的自我本質整體，先天地就在身體的各個部分上，真正地具體存在。就本質而言，是靈魂賦予身體的各個個別部分活力。由於自我對靈魂的開放，身體的各個部分有了不同的形像¹²。

二、象徵神學的應用

拉內在〈論象徵神學〉一文的第二部分，將象徵本體論運用在天主聖三論、基督論、教會和聖事論上¹³。以下依序說明。

首先，應用在天主聖三的神學上。它是建構在知識和愛中自我表達的唯一實體¹⁴。拉內主張聖言神學是象徵神學的最佳範例。聖言是天父的話，是祂的完美形像、顯現與自我表達。聖言是天父所生，是天父本質的肖像。聖言具有與天父同樣的本質，卻又不是天父本身，聖父仍然擁有祂本身。因此，聖言是天父的象徵。

其次，拉內把象徵論放在基督論的中心位置。他是依據主耶穌的話：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9），作為立論的基礎。這位降生的聖言是天主在此世的絕對象徵。倘若

¹¹ 同上，p.248。

¹² 同上，pp.248~249。

¹³ 同上，pp.235~245。

¹⁴ 拉內的象徵概念以所有存有都是多樣的為探討的出發點，參照同上，pp.225~226。

宣稱聖言只是獲得人性，仍是不足的，因為此一觀點掩飾一種不適當的象徵神學。拉內拒絕接受耶穌基督的人性只是一種標記的幻象論說法；否則，這人性無異是天主聖言在化裝舞會中用來喬裝的服飾，相當於一種「隨意的記號」或「代理的象徵」而已。反之¹⁵：

「（基督）的人性是聖言本身的自我流露，以致於當天主表達自我，將自我外在化時，那同一事物出現了，就是我們稱之為聖言的人性。」

總之，耶穌的人性同時不是、又是同一個聖言，亦即耶穌的人性確實是天主聖言顯現的象徵，猶如聖言確實是聖父臨在的顯現象徵。換言之，耶穌的人性是「啓示的象徵，天父在這象徵中，在這位聖子內，對世界展現祂自己—啓示的，因為象徵呈現出它所啓示的事物」¹⁶。

第三，拉內在象徵論的背景下，由基督論發展出教會論：教會是基督在此世顯現臨在的象徵。教會由基督而來，有其內在固有的聖事性結構¹⁷。在此，有兩個要點值得注意：其一，雖然教會是法律上已決定的社會結構，但它不是「隨意的記號」或「代理的象徵」。拉內認為，在教會的法律構造與教會作為基督臨在世上的「真實象徵」之間，不會存在任何矛盾¹⁸。而且教會比一個社會和法律實體多得多，它是天主恩寵的象徵，真正包含其所表示的事物，「它是天主恩寵的基本聖事，不只

¹⁵ Theo. Symbol, *TI* IV, p.239.

¹⁶ 同上。

¹⁷ *Chur. and Sacr.*, p.18; *Medit. Sacra.*, pp.ix~xvii.

¹⁸ Theo. Symbol, *TI* IV, p.240.

是指出，而且真正擁有藉著基督明確帶到世界的事物」¹⁹。

第四，拉內深信象徵論在教會對聖事的教導上，找到具體的表達。教會的七件聖事也是「真實象徵」的例子。它們雖然由基督所制定，但聖事所表徵的內涵透過聖事的標記具體地實現。這正符合「真實象徵」的意義。聖事是天主恩寵的「神聖記號」，實現其所指，指其所實現。這個聖事神學的基本公理，建基在拉內「象徵實體」的觀念上，亦即「一個象徵的實體，所指事物本身使之發生，為能真正呈現本身」²⁰。這一觀點肯定聖事作為恩寵的標記是恩寵的來源；同時也肯定恩寵是聖事的來源，因為聖事帶來恩寵且使之顯現出來的標記。因此，聖事是恩寵可見的標記，藉此恩寵使其本身主動臨在於時空中²¹。

第三節 以基督為中心的特質

本書第五章討論拉內對傳統的恩寵觀再詮釋時，已指出匿名和明確的基督徒如何與基督有所關聯。拉內提出了三個呼籲：「對近人絕對的愛」、「準備好接受死亡」、以及「對未來的希望」，藉著對這三者付諸實行，表達出人對其存在狀況的基本信賴。他深信與耶穌基督的關係是建立明確且真正基督宗教的基礎²²。在此要深入探討「人與基督的相遇」在拉內的

¹⁹ 同上，p.241。

²⁰ 同上，p.242。

²¹ 胡國楨譯，〈拉內的象徵神學－其教會論和聖事論的根基〉，胡《拉內人觀》117 頁。

²² 參照本書第五章第三節〈拉內的「三個呼籲」〉，107~113 頁。

靈修思想中所佔的地位，以及此一相遇如何成為拉內基督論的出發點。

一、拉內基督論的出發點：人與基督的相遇

拉內認為任何人宣稱愛耶穌，就是將耶穌和祂的生活視為對個人的徹底要求，這不是在談論有關耶穌的概念或抽象的理想，而是肯定祂是生活的，已經從死者中復活。在耶穌復活的事件上，天主對人顯示出最後明確而決定性的贊同，也就是這位復活的主，是天主向人發出無法超越的救贖聖言。同時，人在這位復活的主基督身上看到希望、戰勝死亡的力量，以及人類救贖的末世確信。因此，談論任何有關耶穌的宗教和神學重要性時，勢必也要描述信仰的本質²³。反之，若對基督的信仰並非植根於耶穌實際的歷史生活，那將是「信仰主義」的現代翻版²⁴。

雖然信仰總是遠超過理智對命題的同意，並且包含歷史的耶穌，但人有時會認為自己對信仰的瞭解太信仰化了。信仰經常被描述為「一種絕對信賴的結果」，或是「我們以一種徹底的方式信賴主耶穌」²⁵。拉內的信仰觀，明顯包含了全人向耶穌基督作徹底的自我投身，也就是自我完全委順於祂。因此，拉內一方面堅決主張信仰和歷史的內在聯繫；另一方面為了強調基督信仰如何回應人內在尋求意義的渴望，對於信仰的描述存在著某種個別的傾向，當然也包括社會和政治的幅度。

²³ Faith, *TI IX*, pp.165~168.

²⁴ Hist. Jesus, *TI XIII*, p.212.

²⁵ Faith, *TI IX*, pp.165, 168.

拉內在《信仰基本課程》一書中倡導「實在基督論」，也就是注重基督徒與基督的位格關係，而不是對有關耶穌觀念的反省²⁶：

「基督宗教在完全而明確的型式上不是抽象的理論，也不是以一種客觀化、具體化的方式來理解的實體，然後人才對它調整個人的態度。在它的真實本質中，基督宗教真正地自我瞭解為一個實在的過程。這過程就是我們稱之為對耶穌基督的位格關係。」

二、拉內基督論的發展

拉內在 1950~60 年間，逐漸重視基督論的主題。起初有關耶穌聖心敬禮的探討，藉此發展真正象徵的意義。這象徵的觀念持續在拉內處理「由上而下」的基督論，以及天主聖三論中開展出來。拉內認為，降生成人的聖言真是天主在世界中的絕對象徵。這位難以言語形容的奧秘天主，以祂的聖子啓示給人，使人能明瞭天主的旨意，致使人在耶穌基督內直接體驗天主。

因著聖經學和聖經詮釋學的發展，拉內的著重點轉向有關歷史中的耶穌。他意識到傳統依靠《若望福音》為基礎的「下降基督論」，已經喪失歷史的根基。因此，迫切需要再次強調「上升基督論」或「由下而上」的基督論。在強調「上升基督論」十多年以後，拉內晚期的著作《信仰基本課程》，企圖綜合「下降基督論」和「上升基督論」。

拉內的「上升基督論」，以與歷史中的耶穌相遇為出發點。這不是說「上升基督論」就不能與傳統的「下降基督論」協調

²⁶ *Found. Faith*, p.306.

一致，而是「上升基督論向我們顯示出：如何以及為何一個表面上對耶穌單純的信賴關係，能在其中包含了傳統整體的基督論」²⁷。

每當基督徒嘗試表達對耶穌基督的信仰時，首先需要反省自己已擁有的信仰。在此意義下，信仰先於神學。因此，拉內基督論的方法，是以耶穌和祂的生命為人類救贖的重要性開始，然後才思考基督本身²⁸。換言之，拉內的上升基督論注重耶穌在世的生活，以及祂「為了我們」的主題為出發點²⁹。他試圖找到一條中庸之道，一方面想要保留基督宗教傳統的明確陳述，例如：加采東大公會議的基督論³⁰；另一方面盡力從這古老的陳述發掘新的洞察，為能將基督論帶向與當代思想潮流更正面的關係。

拉內如此做，是意識到現代人可能認為加采東的基督論不可信，甚至視之為「神話」。他則不受困於這將近二千年傳統

²⁷ JC Meaning, *TI XXI*, p.218.

²⁸ *Found. Faith*, p.204.

²⁹ Christology, *TI XXI*, pp.223~224。拉內在其他的文章中也強調基督論和救援論的一體性，參照 S. Christology, *TI XXI*, pp.233~234。

³⁰ 輔大神學著作編譯會編譯，《加采東大公會議》《神學辭典》，130 頁：「加采東大公會議信理是建立在聖經、尼西亞及第一屆君士坦丁堡定斷的信理之上……。會議定斷了只有一位基督，祂是真天主又是真人，與聖父同一性體，與人類也是同一性體；因而是兩性體結合在一個位格之中，毫不分離，也絕不相混變更。這種結合沒有損害兩性的分別，相反的，這兩種性體仍保持不變，而得以在一個位格之中完好地結合起來」。由於加采東基督論著重於耶穌基督本質的分析，而不太注意耶穌基督與整個人類歷史、政治、社會、宇宙及救恩的直接關係，因此這樣的基督論也有它的限度（131 頁）。

的基督論，反而更悉心研究，以嶄新的明確陳述將傳統基督論的真理表達出來，期能為現代人所理解³¹。

三、拉內對基督信仰的嶄新陳述

這嶄新的信仰陳述包含什麼³²？拉內認為正統的基督論包含兩個基本觀點：耶穌基督是天主不能變更的擔保，以及耶穌的死亡與復活³³。

拉內所指出的第一個觀點，是基於耶穌的聲明³⁴：

「一種嶄新和無法超過的天主親密度與他同在，這將勝利地瀰漫，也不會遠離他。他稱這親密度為天主國的『已經』和『將臨』，催促人明確地決定是否接受這位已經如此接近來到的天主。」

耶穌藉著祂的本質和話語，代表天主對普世人類的擔保，以及在祂內無法超越地接近天主³⁵：

「在耶穌內（最終只能透過祂）我們經由祂的生活和話語，體驗到天主對人類無法超過和絕對的自我通傳的歷史，已經進入能夠正確解釋為人性自由歷史的最後階段，也是它真正的開始。在這階段中，天主對人類自我給予的勝利已不能改變，這個勝利作為天主行動的結果，而不僅

³¹ S. Christology, *TI* XXI, pp.229~230.

³² 拉內在《信仰基本課程》一書的〈結語〉，列出三個扼要的信仰陳述。雖然他堅決主張它們都陳述了明確的基督信仰本質，但仍是值得討論的，參照 *Found. Faith*, pp.448~460。

³³ Christology *TI* XXI, pp. 224~227.

³⁴ *Found. Faith*, p.279.

³⁵ Christology *TI* XXI, p.225.

是人們自由實際操練的後驗結果。」

在這聲明下，耶穌是最後或「末世」的先知，也是「天主最後的言」。這不是因為天主已斷然停止更進一步說話，而是因為祂在耶穌內自我給予，不可能再多說任何事了³⁶。

拉內指出的第二個觀點，主要著重在耶穌復活的光照下，耶穌之死的救贖意義。藉著耶穌的死亡與復活，天主在耶穌基督身上對人類的自我給予和自我通傳達到最高峰，因此耶穌基督被證實為真正的救主³⁷。

拉內深信教會整個基督論的教導，可以從耶穌「為我們」的基本意義中推演出來。這確信與對耶穌和祂的救贖工程已經使對天主的接近性成為可能的信仰是同時存在的。從這個層面來看，耶穌是不可攻擊的見證者。拉內認為人是超越的存有者³⁸，因此神學中的人學和基督論的關注點，不是對立的，而是同一件事³⁹。這意謂著有關基督宗教的基本敘述，必須與人的內在結構有所關聯。藉著這內在的結構，拉內談到人至少非顯題地具有嚮往天主自我通傳的動力。那麼，這超驗的基督論向人呼籲並詢問是否能夠自由地接受它⁴⁰。這超驗的探詢，不是一種抽象、不顧歷史的過程，而是試圖使天主在基督內的自我啟示和自我通傳的歷史事件，與人類存在和歷史的基本架構有所關聯。因此，真正超驗神學的工作是闡釋這關聯性，為使基督信仰成為可理解的。唯有藉著呈現救恩史的具體歷史事件，

³⁶ *Found. Faith*, p.280.

³⁷ 同上。

³⁸ 同上，p.31。

³⁹ *Theo. Anthro.*, II IX, p.28.

⁴⁰ *Found. Faith*, pp.208~209.

如何與人類生活的基本結構相印證，基督宗教才能宣稱在人類存在和主體性的終極層面上影響人⁴¹。

第四節 教會的幅度

一、教會幅度的必要性

拉內的靈修以個人對天主的經驗為基礎，同時強調與基督的關係。這個天人交往的經驗，構成拉內基督論和神學反省的出發點。基督徒靈修基本上也有教會的幅度，雖然教會的訓導不能成為基督宗教最後的真理，正如拉內接受「無名基督性」的可能性，但同時也主張「教會必須與基督宗教的本質有所關聯」⁴²。拉內認為基督宗教在人學上是教會的，它加強人類相互關聯的特質。社會的交際和人際關係形成人的本質部分。因此，救贖若意謂著全面觸及人的整體生活，那麼試圖將基督宗教限制於內在私人層面是不正確的。基督徒靈修所包括的，比僅為個人與天主超越的關係要多得多。這必須嚴肅地看待為救贖所必須有的歷史和社會媒介⁴³。

教會為基督徒生活來說不可或缺，為基督徒的靈修亦然⁴⁴：

「按照基督宗教的本質，教會必須以這樣的方式來瞭解，它是從基督宗教的本質發展出來的，作為天主對人類

⁴¹ Meth. Theo., *TI* XI, p.100.

⁴² *Found. Faith*, p.322.

⁴³ 同上，p.345。

⁴⁴ 同上，p.343。

超性的自我通傳。這天主的自我通傳已經在歷史中彰顯出來，並在耶穌基督身上找到最後和明確的歷史高峰。教會視為救贖的真實事件而言，是基督宗教的一部分。雖然將人視為是與天主有關係的宗教主體，我們不能從人的本質中排除所必須有的團體和社會交際。」

因此，靈修的教會層面是建立在人的社會幅度上。基督徒信仰是從歷史中具體的人開始，但主要不是經由宗教熱誠或特殊個人靈修經驗的意識型態所創造的。

拉內的目的，一方面要表達出真正的基督徒靈修是個人的，另一方面也是經由基督徒的信仰宣誓和敬拜所形成的，而基督徒靈修也在基督徒的宣誓和敬拜中，找到最完全的表達。拉內希望避免任何個人靈修與教會靈修的錯誤劃分⁴⁵：

「一個完全在個人恩寵經驗的個人基督宗教和教會基督宗教，是與身體和心靈、個人的超越本質和其歷史所構成，以及個人和交際一樣，都不是絕對對立的。二者相互限定。」

既然拉內認為基督宗教的教會本質是自明的，同樣它的缺點和失敗亦然。他確實意識到教會的有罪性帶給信友挑戰⁴⁶，因此鼓勵基督徒冷靜、真實地看待教會，不要錯謬地將之理想化。拉內也意識到在教會內存在許多神學、法律、紀律，以及其他影響教會生活的爭議性問題。這一切問題都難逃他的注意和批評，但這不是現今討論的焦點。

⁴⁵ 同上，p.389。拉內經常回到這主題，例如 *Courage*, *TI XX*。

⁴⁶ *Chur. Sin.*, *TI VI*.

二、新教會意識性的特質

拉內晚年特別強調靈修的「新教會意識性」。真正的基督徒靈修是教會的，植根於共同的信仰，必須聖事性地實踐。此一新的教會性，必須對教會採取不同於 19 世紀末、20 世紀初教會「碧岳」時代的理解態度。在那個時期，基督徒將教會視為原生家庭般地支持他們，而教會卻不需要他們的支持⁴⁷。

梵二以來，這個情況已經改變。凱旋主義的教會論不再那樣盛行，教會顯然不只意識到自身的神聖本質，也察覺到自身的有罪性⁴⁸。雖然拉內深信，要充分發展靈修，對教會的情感是絕對必須的判斷準則，但他也確信需要耐心、容忍教會有罪的事實。拉內意識到「教會藉著教條主義、法律主義和儀式主義，可能成為個人靈修難以忍受的負荷」⁴⁹。

拉內在「新教會意識性」的概念中，強調靈修不可能沒有適當的次序。即使個人在靈修生活中作出真正的決定，他也聲稱必須有適當的系統和紀律⁵⁰。此外，拉內主張人在靈修的氛圍中必須自我批判，「因為人對自己比對他人更不容易客觀，因此自我欺騙的危險，更甚於受別人觀點的欺騙」⁵¹。

拉內認為，真理不是從「唯我主觀」，而是從與他人和真理持續不斷的交談中顯露出來。拉內的「教會意識性」與人學息息相關。他認為人唯有在向別人敞開自我時，才能找到自己，

⁴⁷ Spir. Future, *TI XX*, p.152.

⁴⁸ 的確，這是梵二大公會議的原動力。拉內此一洞察可以回溯到 1947 年寫的文章 *Chur. Sin., TI VI*。

⁴⁹ Spir. Future, *TI XX*, p.153.

⁵⁰ *Grace and Freedom*, p.131.

⁵¹ 同上，p.170。

也就是在與人交際中，才更瞭解自我。這交際包含了制度和社會的要素，而非只停留在私人層面上。因此，真理具有制度的幅度，亦即真理藉著他人，透過制度的幅度對人有所要求⁵²。

這一洞察成為拉內理解神學的教會特質之基礎⁵³。對一位神學家來說，爲了不讓神學思想只成為個人的獨白，需要持續不斷地與教會的教導和宣信保持對話。這並不是說拉內沒有意識到神學家與制度性的教會之間的對話，可能存在的意見衝突；他也不是要逃避任何對教會批判的教會性，而是意識到身為基督徒公開聲明「教會性的靈修」，就是要接受「制度的十字架」；更精確地說，有時要容忍存在於個人和制度性的教會之間「釘在十字架的對立」⁵⁴。

從牧靈的角度來看，拉內教會學的反省越來越注意到那些自認為是在教會邊緣的基督徒。拉內關心教會的訓導權威，似乎無法應付那些渴望被視為基督徒，但感覺不到有義務遵守教會教義和倫理教導的人⁵⁵。他認為處於今日多元文化時代的基督徒，越來越精挑細選教會的規則和教導。哪些是要遵守？哪些是要拒絕的？教會似乎比以往更難讓人充分瞭解它的理念和價值觀。從權威來的論證不再行得通，今日時代的人希望知道教會提倡的某種特別行爲，為何是好的？對他們有何助益？

有人可能認為拉內犧牲了信仰的要求。這種看法對他是不公平，而且有害的。拉內認為，成為基督徒總是意味著要反對

⁵² 同上，p.172。

⁵³ 拉內「新教會意識性」的依納爵靈修根源，請參照本書第八章第一節〈拉內的靈修見證〉，164~165 頁。

⁵⁴ *Great Chur. Year*, p.337.

⁵⁵ 對信友個人與教會權威的關係，請參照 *Medit. Freedom*, pp.33~74。

潮流，背負十字架，但也需要分別信仰的本質和次要的事物。因此，拉內詢問那些公教信仰的教師和傳道者，是否誠實地問自己哪些準則、誠命和規定是他們誠心悅服的？哪些爲人類的得救是絕對必要的？這是爲什麼拉內要在《信仰基本課程》一書的結語中，提出扼要而明確的陳述來表達他所認爲的信仰本質⁵⁶。

拉內承認，基督徒個人與教會的關係是一個很複雜的問題，可能採取許多不同的形式⁵⁷，可能落在從「同一」到「疏遠」光譜中的任何一處。有些因素，例如：是否接受洗禮、是否投入可見的宗教儀式的實踐等，很容易就可辨認出來的；但其他因素，例如：信念、倫理態度和內在的個人投身等，就很難確認。拉內認爲，教會包括所有接受洗禮成員的意義是非常深遠的，即使有許多受洗的基督徒很少具體實踐他們的信仰。另一方面，拉內也詢問一個人是否發現自己難以接受教會教義和倫理教導，卻認爲自己仍屬於教會團體的成員⁵⁸。

拉內所指存在於教會的教義和倫理教導，與基督徒個人主觀意識之間的衝突，是很容易產生的，但不應視爲是絕對的⁵⁹。拉內認爲需要注意兩方面：其一，基督徒個人必須對良心的決定，作自我批判性的考慮和檢視；其次，這樣的決定未必也並

⁵⁶ *Found. Faith*, pp.448~460.

⁵⁷ *Conv. with K. Rahner*, p.141.

⁵⁸ 拉內的其他文章表達稍微不同觀點，參照 *Belie. Chur.*, *TI VII*, p.110。

⁵⁹ 按照拉內的觀點，這些與教會的挫折、困難和負面的經驗是次要的，應該不會威脅個人轉向教會最後的態度，教會是人實現救贖之所在，參照 *Conv. with K. Rahner*, p.142, 148~149。

不總是將基督徒變成邊緣的基督徒。拉內意識到這兩個通則本身，並不會排除在教會內不可避免的衝突，但他所要求的是與教會和教會訓導同一中的多樣性⁶⁰。他更進一步主張，基督徒個人應比以往要更審慎發展自己的靈修生活。的確，未來教會的靈修不只限於教會的義務職責，而是更開創性地發展個人靈修和宗教生活⁶¹。

第五節 聖事的幅度

拉內歷久彌新的神學成就之一，是靈修的教會特徵與聖事幅度緊密聯結在一起⁶²。他認為教會是基督在世延續的臨在，是基本的聖事，也是所有聖事的來源，並且特別強調聖事作為標記的重要性，是恩寵的原因，也是天主臨在的記號和象徵。聖事基本上是表達教會本質的行動。

一、教會的聖事性幅度

拉內認為教會是耶穌基督的象徵，也是祂所帶來的普世救援。拉內把教會視為基本的聖事，具有明確基督論的根源。更精確地說，基督是原始的聖事，是天主基本和首要的記號⁶³：

「祂（基督）是基本的記號，因為祂是所指示的事物（天主對人類的通傳）。祂是這自我通傳有效和明顯的記號，為人類所接受，因為祂是人，在時空中生活的一位。」

⁶⁰ *Christian Faith*, p.152.

⁶¹ 同上，p.157；另外，參照 *Spir. Future, TI XX*, p.153。

⁶² *Chur. and Sacr.*

⁶³ *Theo. Pastoral Action*, p.45.

拉內發展教會學時，清楚意識到可見教會的重要性，同時也希望避免所謂「教會學的奈斯多略主義」，亦即除了可見之外，忽略其他的事物⁶⁴。要獲致這平衡的關鍵，是將教會描述為聖事，並以聖事性的觀點為中心。這是他對象徵本質的瞭解。聖事並非純粹內在和不可見的天主恩寵與人的相遇，也不僅是外在的記號，而是聖事的內在和外在幅度同樣重要。因此，任何對聖事的定義，若只提及可見的標記，而未指出所指的事物，也就是未能將聖事視為內涵實物的象徵，便是不充分的⁶⁵。當他宣稱聖事是「恩寵原因」時，意謂著「它是藉象徵的因果關係」，也就是「內在（本質）的真實象徵」⁶⁶。

二、聖事性幅度的三個基本架構

拉內靈修的聖事性幅度，是從上述基本洞察發展而出，並將之放在所謂生活出來的靈修之三個基本架構上。這三個基本架構，都是以拉內神學方法的辯證張力觀點來呈現：其一，靈修的超驗幅度和範疇幅度之間的張力；其次，靈修的個人幅度和聖事幅度之間的張力；最後，靈修的制度幅度和神恩幅度之間的張力。

靈修的超驗幅度和範疇幅度之間的一體性與相互影響呈現出：一方面，有天主的絕對超世界性；另一方面，天主不是停留在「那一邊的」，而是在基督內自我通傳給人。因此，如何保持範疇和超驗幅度的一體性，是一大挑戰。儘管靈修的超驗

⁶⁴ Mem. Church, II II, p.70.

⁶⁵ Chur. and Sac., pp.34-40.

⁶⁶ 同上，p. 37。

幅度（奧秘幅度）已受忽視，但拉內仍擔心天主因著話語、儀式和聖儀的種類繁多，越來越範疇化。

其次，拉內認為聖事靈修意謂著⁶⁷：

「任何基督徒生活的行動，都是聖事性事件，接受歷史和教會的表達，因此在教會層面上，視之為天主對人類行動的自我啓示。」

同時，在聖事的接受和慶祝上，此一聖事性事件也包含個人的行動，傳統上稱之為性情。這性情正如拉內所指，由恩寵支持。因此，聖事不只是教會職務上的救贖行動，也是實在的救贖行動⁶⁸。人的自由回應本身即是恩寵事件，而恩寵的雙重動力，亦即引導人朝向分享天主的內在生命，以及朝向世界的轉化，再次出現。換言之，恩寵具有降生的傾向，在歷史中成為明確，並在聖事中達到高峰⁶⁹。

雖然恩寵在聖事的可見性中獲得某種具體化，但拉內深信許多基督徒傾向於視教會的聖事生活為個人靈修的整體。他聲稱將天主的恩寵侷限於聖事是一種曲解。這與視個人的靈修為頻繁領受聖事的情境相差不遠。這種不幸的傾向，以往的教會比現代更為普遍。總之，拉內的評論見證了從對恩寵本體的瞭解，走向更為奧秘教導的見解。他關切的是人在聖事中的主動角色，而不是無限制地領受聖事⁷⁰。

最後，拉內深信聖神的某些工作，例如：不同型態的私人啓示、私人靈修教導等，不需要制度化，不需要被吸收成教會

⁶⁷ *Sacr. Piety, II* II.

⁶⁸ *Found. Faith*, pp.429~430.

⁶⁹ *Sacr. Piety, II* II, pp.119~120, 125.

⁷⁰ *Sacra. Event, II* XIV.

聖統、訓導、禮儀或聖事架構的一部分。另一方面，拉內也意識到不同修會建立時，各樣的原始神恩如何制度化。即使拉內指出制度化教會的內在限度，但他主要的關切仍是強調個人實存決定的重要性。這是基督徒個人不應期待教會訓導權威給予明確答案的一個領域。當然，那些負有責任義務的人需要執行分辨神類的神恩，考驗一切。因此，拉內認為教會牧靈工作的重點，在於引導基督徒達到成熟圓滿的境地⁷¹。這是對教會「官方職務」的挑戰：藉著鼓勵神類分辨、個人良心的培育，以及實存倫理的發展，更加尊重基督徒靈修的神恩幅度。

拉內之所以強調神恩層面，是要修正歐洲基督宗教的傾向，「將自我保守地控制在盡可能地保護自己，重視小心謹慎甚於大膽的試驗」⁷²。他確實意識到制度性的教會不能倖免於為自身的緣故，操縱個人自由的誘惑⁷³。然而，他仍一貫將教會視為基督在歷史中社會性建構的臨在，因此教會仍是為人類救贖的基本聖事。

此外，拉內認為教會論和聖事論之間的關聯性，必須排除與具體生活情況不相關的抽象聖事概念。每一件聖事都是個人靈修生活和聖化的事件，都有教會論的幅度。聖事是教會分施天主奧秘的官方行動⁷⁴，是教會自我實現的象徵。狹義的七件聖事使得「教會是恩寵臨於此世的標記」的本質，具體而實在地活現出來，並在教會團體的感恩禮儀慶祝活動中，教會的自我實現臻於最高峰。

⁷¹ M. Christian, *TI XXI*.

⁷² *Rahner in Dialogue*, p.170.

⁷³ 參照 *Freedom, TI XIII* ; *Chur. Respon., TI XX* 。

⁷⁴ *Chur. and Sacr.*, p.77.

三、小結

若有人將拉內的靈修描述為缺乏任何強調聖事或禮儀的需要，是不正確的，拉內並非要對靈修採取狹義的聖事觀點，即使單單閱讀拉內《教會和聖事》一書，或許會給人這樣的印象。拉內靈修思想，是要呈現出基督徒靈修同時是普世的和聖事的。這個概念和他對恩寵的瞭解有直接的關聯性。當然恩寵賜與的對象包括所有的人，並且具有聖事和降生的特質⁷⁵。

即使拉內未能提供許多有關禮儀的明確反省，但他深信在日常生活中建立敬拜與對天主經驗之間聯繫的重要性。這可說是他對於聖事靈修最顯著的貢獻。拉內將人類的歷史視為「世界的禮儀」⁷⁶。簡言之，人類的整體生活隱約視為是敬拜的行動。即使拉內從未考慮過教會的崇拜是唯一的禮儀，然而他瞭解，教會的敬拜是如何彰顯人日常生活世俗層面的神聖性，也是做為整個世界隸屬於天主的記號⁷⁷。因此，教會不僅是基本的聖事，也成為拯救普世的聖事⁷⁸：

「在這聖事內，有天主寬恕性及神聖性的自我陳述，並在歷史中顯現出來，而且毫不反悔地圓滿實現了。」

⁷⁵ Faith Sac., *TI* XXIII, p.185。在此的討論要表達出一切恩寵的聖事性特質，以拉內的話來說：「顯示出所有天主對人類自我通傳的神聖恩寵，都有一個內在的動力推動它，歷史地和不可改變地在耶穌基督身上，在教會內，在聖事中彰顯出來。」

⁷⁶ Sacra. Event, *TI* XIV, p.169.

⁷⁷ Theo. Wship., *TI* XIX, p.147.

⁷⁸ Sacrament, *TI* XIV, p.142.

第十一章

拉內靈修的發展

拉內的一生總是在問問題，對現代世界的真實情況和問題也保持開放的態度。因此，在歷史的脈動中，也有必要探討拉內靈修思想的可能性發展。本章只著重其中兩個現代重要的神學思潮：「解放神學的靈修」和「女性神學的靈修」。雖然它們有各自興起的背景和淵源，但在發展過程中，或多或少受到拉內神學靈修思想的影響。因此，本章要探討的「解放神學的靈修」將以索布利諾（Jon Sobrino，1938~）的觀點為代表；「女性神學的靈修」則以北美神學家安卡（Ann E. Carr，1934~）的觀點為代表。他們二人都感激拉內對他們個人和神學方面的指導，同時也更進一步發展拉內的靈修思想，使之能與今日基督徒的需要和所關切的事物更為協調。

第一節 解放靈修：索布利諾的觀點

解放神學是從人民受苦情境中滋長出來的信仰實踐¹。廣義地說，若以人類整個解放過程作為共同關心的課題來看，北美

¹ 堯《解放神學》8頁。

的黑人神學、女性神學及第三世界的「場合神學」皆是廣義的解放神學；狹義地說，解放神學專指拉丁美洲神學。

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

為數不少的解放神學家已採用並發展拉內靈修中的主要洞察。索布里諾是著名的代表之一。他在法蘭克福取得博士學位後，1957 年起便在薩爾瓦多工作。他認為拉內思想與解放神學之間存在不少的對照；更精確地說，拉內神學的基本預設與拉丁美洲的神學是投合的²。以下的探討，將扼要地勾勒出索布里諾的靈修觀點，並指出他和拉內二者思想的異同。

一、索布里諾的解放靈修

索布里諾對靈修的探討，主要是面對拉丁美洲的貧富不均、社會不正義的具體情況引發出來的。他深信「解放精神」實踐的迫切性。他主張「精神」和「實踐」必須緊密結合在一起。他的反省主要受到古鐵雷斯的影響，特別是古氏的書《我們喝自己的井水》³。他也稱讚拉內和巴耳塔撒真正地嘗試建構靈修和神學之間更緊密的聯繫。最後，他亦稱揚梅茲「門徒性

² Jon Sobrino, "Karl Rahner and Liberation Theology," *Theology Digest* 32 (1985), pp.257-260.

³ Gutiérrez, *We Drink*.

的神秘主義與政治觀」，同時強調默觀和行動的重要性。因此，必須承認「實踐」並非一切。解放靈修的工作，不僅要達到理論與實踐的整合而已，且要強調「精神」的重要性。

索布里諾基本上認為，靈修不是依據學術性的定義和描述，而是根據真實關係中個人或團體主體的精神。這個定義至少指出靈修在主體的方面並非全然自動的事物，而是與真實的關係；此外，靈修與真實的關係，不能只侷限在個人生活的某一特殊領域，也不是與其他精神實體的關係而已，而是與真實整體的關係。換言之，每個人都以某種「精神」的方式來生活。這與某種精神結合的生活，是活在特殊的精神內。為基督徒靈修生活而言，是活在耶穌的精神內的生活⁴。

二、解放靈修的三個必要條件

索布里諾如同拉內一樣，認為靈修是包含全人的，也就是靈修生活不能侷限在個人生活的某一特殊領域。每個人都以某種「精神」的方式來生活。更進一步說，靈修是「面對實際情況的精神；靈修是面對具體、複雜的歷史之精神」⁵。

索布里諾認為，要實現這種「精神」方式的生活，需要三項條件：其一，對真相的真誠；其二，對真相的忠實；最後，容許自我被真相所帶領⁶。但令人訝異的事是並沒有包含個人對天主的經驗。更清楚地說，他沒有企圖要發展基督徒的靈修，也意識到沒有提及個人與天主的關係。他所關切的是，要探討

⁴ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.2, 13.

⁵ Sobrino, *Sys. Theology*, p.236.

⁶ 參照同上，pp.236~241。

爲全人類靈修的必要條件⁷。雖然並非每個人都實踐這三者，但它們都是精神的行動。索布里諾稱這三者的整體爲基本的靈修，因爲它們關切每個人，基督徒基本上也是人。雖然這三者並沒有明確地指出與天主的聯繫，但他仍稱它們爲「與神有關的」，因爲他深信天主的奧秘的確在具體的真相中臨在，超驗臨在歷史中⁸。

1. 對真相的真誠

對真相的真誠，意謂著對實有「如其所是」的覺察，同時包含知性的把握真相的真理，以及對此真相的回應。這似乎十分抽象，但索布里諾提供了令人深省的具體例子，亦即人如何意識到人類的真理。他察覺到特別是生活在第一世界的人，通常以「現代人」的普遍化語言來談論。然而，他卻認爲談論人類的話題，「現代人」的詞彙遮蔽了具體的事實，也就是每當論及人類具體的情況，其實是在談論大多數的人，而這大多數卻是處於貧窮和制度化暴力下的受害者。若以神學觀點來看，亦即天主的受造物遭受了攻擊和破壞。索布里諾認爲這並非末世論，而是創世論的問題。更進一步說，因爲這事實本身並非自然的，而是歷史的，是某些人採取反對其他人行動的結果。因此，這真相是有罪的，好似完全否定了天主的旨意，這有罪性是十分嚴重和根本的。

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

⁷ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.20~21.

⁸ Sobrino, *Sys. Theology*, p.241.

這對真相的真誠，要求在正義的形式下實踐愛。這實踐包含生活的重建並賜予生命。因此，對真相真誠的靈修絕非是疏離的靈修，而是愛的靈修。在這行動上，主耶穌是最佳的典範。祂察覺到同時代大多數人具體的生活實況，也意識到他們並未活出天主的光榮。福音對耶穌的描述是一位憐憫人的主，這事實建構了門徒們基本的精神行動⁹。索布里諾具體舉出《路加福音》中慈愛的撒瑪黎雅人和蕩子比喻的父親，他們的行為並非要完成誡命，而是受憐憫的心所推動¹⁰。他並將這基本的慈愛，視為對真相真誠挑戰的正確回應¹¹。

2. 對真相的忠實

索布里諾認為，不僅在現今必須實踐對真相的真誠，而且也需要透過歷史中不可預測的事件持續下去。從歷史的過程來看，這是十分困難而且勢必付出代價，因為對真相的真誠，可能引領人到所未期待的地方去。然而人必須對真相忠實，不管它會引到何處。這忠實就是靈修的第二項必要條件。因此，他強調「我們需要精神來保持我們的真誠」¹²。

索布里諾認為第二依撒意亞先知書所描述的「上主僕人」，是這忠實真相的典範¹³。若整體來看這四首詠「上主僕人」的詩歌，似乎真相是僕人受壓迫，而這位「上主的僕人」忠實的回應真相：「破傷的蘆葦，他不折斷；將熄的燈心，他不吹滅；

⁹ 解放神學的詮釋者已注意到，這是解放神學中顯明的基督論幅度。

¹⁰ Sobrino, *Sys. Theology*, p.238.

¹¹ 同上，p.239。

¹² 同上。

¹³ Sobrino, *Sp. Liberation*, p.18.

他將忠實地傳佈真道」（依四二 3~4）。他是忠實的，並且忠信到底，他絕不離開他的道路，甚至受苦已不成人形，犧牲性命，也在所不惜。這位僕人不容許自己做的一件事，就是停止對真相真誠。

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

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

3. 容許自我被真相所帶領

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

修第三個必要條件。

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

正如上述討論對真相的真誠時，已指出它要求在正義的形式下實踐愛。因此，索布里諾認為這希望就是愛。愛和希望是一體的兩面，並且二者相互撫育和滋養。其實，愛與希望是人相當於真相內在固有的「更」之方式。在這方式下，人對那真相公平對待；人對真相真誠和忠實¹⁴。

這意謂著具體的真相是機會，並非只是困難。真相也是好消息，並非只是要求。這真相會被轉化成「負重擔的變成輕省的」（參照瑪十一 28-30）。這也意謂具體的真相沈浸在恩寵中，真實本身提供人方向和力量，並在這方向上穿越和創造歷史。其實，接受從具體真相中彰顯出來的恩寵、容許自我為這恩寵所滲透，以及將自我全然交託，這一切都是精神的行動¹⁵。

三、對天主的經驗

布里諾提出的三項靈修的必要條件，並沒有包含個人對天主的經驗。他並非不重視天人的關係，而是擔心靈修會被貶抑成純粹精神的，而忽略了歷史的真相¹⁶。其實，上述所提及的三項條件也十分符合基督徒的靈修觀。索布里諾認為，靈修的

¹⁴ 同上，p.19。

¹⁵ Sobrino, *Sys. Theology*, p.240.

¹⁶ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.20-21.

問題是「在真實的歷史中，回應天主啓示的問題」¹⁷。在預設天主教在歷史中自我通傳的事實前提下，基督徒若沒有對真相的真誠與忠實，是不可能把握和回應天主的啓示和通傳。

索布里諾深信對真相的真誠和忠實，不僅可作為靈修的必要條件，更是真正的基礎。這也是靈修最根本的事物，容許人在歷史中持續不斷地聆聽天主，同時也能回應天主聖言的邀請。因此，它們可做為全然的人學靈修基礎，但也能建立客觀和徹底的神學靈修。它們宣佈了人與歷史關係的正確模式，以及與天主個人關係的模式。這是耶穌的神學靈修¹⁸。

索布里諾意識到，在那些投身於解放的基督徒中，有不少人對靈修抱持懷疑的態度，但他深信靈修同時為解放實踐所要求和滋長。的確，典型的宗教經驗是早期的解放神學家的主要洞見之一，也是教會內所有改革的基礎，以及真正的新神學的根源。當然這也要求「具有生命力的態度——全球的和綜合的——使我們生活的整體和每一細節充滿活力」¹⁹。此一態度和經驗都歷史地與解放實踐有所關聯。從解放神學家的觀點來看，「窮人」並非只是解放的受益人。對基督徒來說，由於「窮人」存在的事實，他們建構了與天主相遇的歷史場所，在那兒發現了歷史中的天主。

索布里諾也指出那些投身於解放實踐的團體，可能會遭遇到一些共通的誘惑：過度誇大的競爭性、領導權只落在少數堅定者的身上，而與真正受苦的大眾脫節，以致濫用權力和領導

¹⁷ 同上，p.21。

¹⁸ 同上，pp.21~22。

¹⁹ 同上，p.24。

權，並對事實的觀察、解釋和分析，不能避免地陷於獨斷的境地。索布里諾認為，唯有深受精神影響的解放，才能克服這些負面的因素²⁰。簡言之，今日解放的實踐「帶領基督徒面對終極的真相，精神必須對此作出回應」²¹。

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

索布里諾認為，殉道不應被視為單獨的事件，而是迫害過程的極致。衝突、危險、迫害的所有一切，都構成「政治神聖」的一部分。他在羅梅洛主教（Oscar Romero, 1917~1980）和其他無數人的生活中，看到了可作為典範的實例²²。

四、索布里諾與拉內的關係

的確，索布里諾的思想受到拉內的影響。拉內所關注的某些主題也出現在索布里諾的著作之中。他們二人對靈修的瞭解，同時表達出摒棄基督宗教的精英主義，以及坦承實踐的限度。對於反對精英主義，索布里諾認為「基督徒並非獨自走向

²⁰ 同上，pp.27~28。

²¹ 同上，p.30。

²² Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.80~86；拉內也明確提及羅梅洛主教，參照 *Rahner in Dialogue*, p.274。

天主，而是視為一個民族的成員而獲救」²³。更精確地說，靈修所關切的主體，是整個民族，而不是單獨的個人²⁴。

有關完全徹底的「橫向主義者」對基督宗教瞭解的實踐的限度和危險，平實來說，拉內強調人的超驗幅度，因而對實踐限度和危險的關切，更甚於索布里諾。索布里諾則傾向於將「窮人」理想化，使得窮人的奮鬥成為神學反省唯一關注的焦點²⁵。

另外，拉內和索布里諾同時使用了「奧秘教導」的詞彙。索布里諾試圖闡述解放的實踐和為人權的奮鬥，何以能引領人進入天主的奧秘²⁶。換言之，他嘗試解釋對天主的經驗，如何能夠在為人權和窮人的生活奮鬥中歷史化，亦即在這奮鬥中包含了救贖的神聖因素²⁷。

索布里諾和拉內一樣常常引述《瑪竇福音》廿五章，強調人對天主臨在最小弟兄身上的回應是基本的，也是決定性的。簡言之，促護窮人的生活建構了「奧秘的教導」或進入天主的奧秘。在個人的層面上，這奮鬥包含遠離以自我為中心，也就是個人的終極關懷，從自我轉移到那些邊緣人的生活。這遠離自我中心的觀念，類似拉內對人的位際特質的理解，亦即出神、走出自我、愛近人²⁸。即使他們二人採取不同的思想進程，但都反對將靈修侷限在人的特殊領域中，主張應以全面和關係的方式來瞭解靈修。這在他們一致強調對天主和對近人的愛是一

²³ Sobrino, *Sp. Liberation*, p. 100.

²⁴ 同上，p.58。

²⁵ 同上，p.112。

²⁶ Sobrino, *Prin. Mercy*, pp.88~91.

²⁷ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp.104~105.

²⁸ 參照 "Liebe," *S. M. III*, pp.239~240。

體性的觀點上更為顯著。

拉內不是一位解放神學家；索布里諾也從不認為他是。他們二人探討靈修的進程存在著差異性。他們是在不同的生活領域和脈絡中面對具體的實況。索布里諾面對拉丁美洲的貧窮和受壓迫的環境，迥異於拉內所處的環境。不僅如此，索布里諾更將拉丁美洲具體的實況作為神學反省的出發點。反觀包含拉內在內的歐洲神學家的靈修觀，有時會被批評為不顧政治、個人主義²⁹。然而，拉內晚期已將別人對他這方面的批判整合到自我的反省中。一般來說，拉內是解放神學的支持者，在寫給利馬（Lima）總主教的信中，明確表達出支持古鐵雷斯的工作³⁰。

五、索布里諾眼中的拉內神學特徵

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

索布里諾指出，拉內靈修的第一個特徵是向新的事物開放。舉例來說，拉內並未受到梵二大公會議正向改革過程的威脅。拉內主動地執行並諄諄教誨梵二會議的主要洞見，同時也向解放神學的新思潮開放。索布里諾清楚地指出拉內有關信理的著作，與教會和歷史有決定性的關聯。此外，他也宣稱拉內神學隱含著準備好為教會服務的態度，並將神學視為揭露天主

²⁹ 請參照本書第九章第二節，梅茲對拉內的批判，198-202 頁。

³⁰ *Rahner in Dialogue*, pp.342-45.

的憐憫和慈愛。拉內的此一態度，展現在神恩與制度的張力中。當然，這出現在教會內衝突對立的張力，同樣也出現在拉丁美洲的教會³¹。爲了面對這個問題，索布里諾主張衝突的靈修。這不是要曲解具體的事實，而是要坦誠地認出它，並嘗試解決它³²。對立的靈修要求誠實的對話，以及向他人的論述開放。索布里諾認爲，這對立的靈修也迫使人回到對近人之愛、對教會之愛，而且不僅意識到對近人，也包含對自我的限度和罪。因此，這對立也成了人自我悔改的契機³³。

六、小結

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

索布里諾的靈修觀點，提醒人留意到對天主的印象和經驗中的所有的因素，包括：文化、社會階級、家庭背景、種族、性別以及個性等。這令索布里諾質疑任何不顧政治或遠離任何社會問題的靈修³⁵。他的思想具體地面對拉丁美洲人民生活在貧窮、受壓迫的實況；同時與拉內一樣，嘗試保護天主的超越性，而從未將天主的國等同於任何社會結構。

³¹ Sobrino, *Sp. Liberation*, pp. 43, 141~149.

³² 同上，p.147；有關拉內在門徒性的脈絡中討論「對立」的觀點，請參照 *Ign. Loyola*, pp.23~29。

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

³⁴ 同上，p.176。

³⁵ Sobrino, *Sys. Theology*, p.245.

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

第二節 女性靈修：安卡的觀點

十九世紀教會外與教會內的女權運動齊頭並進。1920 年左右，女權在各地的爭取，隨著世界各國陸續開放婦女投票後，甫告一段落。在這一個年代，真正容許女人接受教會聖職職務者，除了幾個新興教會外，寥寥無幾。1950 年代前，神學院的大門尚未為女性敞開，認為她們不適合研究神學這門艱深的學問。1954 年美國哈佛神學院破天荒接受兩位女性。同年美國衛理公會和長老教會首度按立女性教牧。1960 年代以後，女性越來越多接受神學訓練，並擔任神學及相關科系的教職。她們教授的科目，從聖經學、系統神學、倫理學、牧靈心理學等，不一而足。當然，也包括女性神學³⁷。

³⁶ 同上，p.190, n.5。

³⁷ 「女性神學」詞彙最早出現於 1975 年《神學研究》（*Theological Studies*）的最後一期，這一期至今仍彌足珍貴，它可說是總結了

就女性接受鐸職的演變來看，1970 年左右就連基督教派最後一片女性禁地，也隨著普世聖公會的改變而落幕。這次意想不到的改變震動了羅馬天主教會。1976 年羅馬教廷信理部發表《更卓越的》（*Inter Insigniores*）聲明，重申男性鐸職制度是由耶穌親自建立的，教會不認為自己有權改變這個傳統。1994 年教宗若望保祿二世以宗座牧函《司鐸聖秩》（*Ordinatio Sacerdotalis*）再次重申教會一貫的態度，堅持這二千年來的教會習俗是不容改變的事實。其實，很多女性神學家清楚地看到教會的問題不僅僅是女性能否領受鐸品的問題，更是基本的父權結構的問題。在這結構下，即使女性獲得鐸職，充其量不過是加入、擴大、甚至穩固既有的父權制度而已³⁸。

台灣天主教會的女性神學至今仍在啓蒙的階段。1995 年何麗霞在輔仁大學宗教系碩士班所完成的碩士論文《在女性主義脈絡中對當代女性神學的探討》³⁹，算是台灣天主教會第一篇以女性主義的角度來探討神學的論文。1998 年葉寶貴和蔡愛美修女在輔大神學院合開「女性神學」合作研究的課程，算是第一次在中文的神學殿堂正式討論女性神學，但至今女性神學在台灣天主教會中仍是一股微弱的呼聲⁴⁰。

1965~74 年間女性神學研究的成果，參照黃懷秋，〈和女性神學家談「天」：當代女性神學家的終極神觀〉，胡《女性神學》140~141 頁註 2 及註 3。有關「女性神學」與「女性主義」的關係，請參照何麗霞，〈女性主義與女性神學〉，胡《女性神學》3~24 頁。

³⁸ 黃懷秋，〈女性靈修的特質——以基督宗教和後基督宗教為研究方向〉《輔仁宗教研究》6（2002），56~57 頁。

³⁹ 何麗霞，〈在女性主義脈絡中對當代女性神學的探討〉（台北：天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1995）。

⁴⁰ 葉寶貴，〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉，胡《女性

一、女性神學與女性靈修

所謂「女性神學」是源自女性意識的覺醒，並以女性經驗為出發點的神學研究，因此女性神學研究者個人的意識，成為分辨女性神學的標竿。大體來說，女性神學受到當代不同的神學思路影響，所提出的各種嶄新的思考方法，與傳統神學的探討大相逕庭。它們為女性神學鋪路，給女性神學家提供豐富的思想來源。

「女性神學」是從女性經驗出發，全盤反省傳統神學的各種相關議題，包括神論、基督論、教會論、人學等，也就是有多少女性的經驗，就有多少與這經驗相關的內容。因為側重經驗的緣故，女性神學通常是多元的，沒有一個絕對的標準。即使如此，女性神學依舊存在著五個基本的共同主張⁴¹：

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

女性靈修和女性神學其實是一件事情的兩面。可以這麼說，女性神學立足於女性靈修，而女性靈修則反過來讓神學的理性思維落實於具體的生活中。女性靈修可說是一種邊緣化者的靈修，因為形成這種神學的動因，是女性被邊緣化的經驗。

神學》58~59 頁。

⁴¹ 何麗霞，〈女性主義與女性神學〉，胡《女性神學》14~15 頁；何麗霞引自 Pamela Dickey Young, *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method* (Minneapolis: Fortress: 1990), p.60。

這也塑造了她們整體的宗教生活。基督徒的女性在經典、傳統教義、禮儀、教會政治等方面，都受到邊緣化的推擠，只能附屬於整個父權制度下的男性家主，而成為無聲的邊緣人。長久以來，女性生活在這種邊緣化的世界中，已成為她們生活中最真實，但卻未加反省的一部分。隨著二十世紀女性意識的覺醒，基督那追求正義、與強權對立的解放福音，正向全民，包括所有女性宣布解放。

女性靈修是一種邊緣化者的靈修，並非只是意謂著女性意識到自己邊緣化的事實而已，而更好說，基督的解放福音也迫使她們走向其他邊緣的人群⁴²。更進一步說，作為一種邊緣化者的靈修，應有邊緣人的特色，亦即比較不關注「異端」的問題，也就是在靈修實踐上，女性靈修在基督徒與非基督徒的邊界上，確實比較模糊。反過來說，女性意識出現整體地批判，也顛覆傳統以父權主義為主導的宗教與文化，因而女性靈修是整體性及整合性的靈修。在一個更圓滿、更包容、更具整體性之下，力圖統合對立的雙方。因此，女性靈修的基調，即是整合，也就是強調和諧、注意關係、講求脈絡，以及追求卓越與自由。

⁴² 女性靈修在過去的歲月裡，出現過兩次危機。第一次是在同性戀的問題浮上檯面後，女性主義者怎樣面對她的同性戀姊妹的控訴？同性戀者以她們的臨在顯示出，即使在女性團體中，她們仍然長期處於被邊緣化的處境。因此，被別人邊緣化的人，有可能在另一個場合做了世界的中心，把另一些人推向邊緣。另一個相同的危機來自黑人或其他非歐洲的婦女，她們的經驗也是經常遭受忽略，而傲慢、居領導地位的西方白人婦女，正是她們兄弟的翻版，參照 Sally B. Purvis, "Christian Feminist Spirituality," *Christian Spirituality III*, (New York: Crossroad, 1985), p.504。

「女性神學」雖以女性經驗為出發點來從事神學研究，但它卻不是女性的專利，自始就有男性的參與。第一篇探討女性晉鐸的博士論文就是米爾（Haye van der Meer）在拉內的指導下完成的，廣泛地從聖經、傳統、教會訓導及神學立場作多方面的反省。因此，拉內與女性神學的發展有所關聯。本節專注在其中一位女性神學家安卡（Ann E. Carr, 1934~）的思想，她也是在拉內的指導下完成博士論文⁴³。安卡的著作《蛻變的恩寵》⁴⁴是一本平實地描述女性主義以及女性靈修的入門書。她的思想受到拉內和其他學者洞察的影響，並在女性靈修的方向上，進一步發展拉內的思想。安卡是一位隸屬於主流的女性神學家，並且留在天主教會內從事教會內的改革。

二、安卡的女性靈修

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

1. 女性靈修的特徵

安卡首先區分「女性靈修」（feminine spirituality）與「婦女靈修」（women's spirituality）的不同。一般談論婦女靈修時，常相對於男性靈修，比較接近自然，與自然週而復始的循環過程緊密相關，因此婦女靈修比較傾向於家，侷限在家庭的範圍，而不是歷史與文化的開創。女性靈修則不分男女，指所有深刻意識

⁴³ Carr, *Theo. K. Rahner*.

⁴⁴ Carr, *Transf. Grace*.

到歷史與文化對女性及其角色所加諸的種種不合理、不正義的限制，並批判隱含在文化和宗教內的意識型態，亦即否認女性自我實現與自我超越的機會⁴⁵。

安卡進而指出女性靈修的特徵⁴⁶，亦即肯定和覺察姊妹情誼的締結，以及人類廣泛的團結一致。因此，女性靈修強調所有不同年齡層的人，不分種族與階級，應建立支持網絡，締結兄弟姊妹的情誼，並且致力在各種族之間建立不競爭、非金字塔型的關係模式，進而維護非操控的自然環保。

基督徒的女性靈修也提倡人的自主、自我實現和自我超越。這是女性主義者意識到人類的發展目標和成熟，是超越習慣和不只是墨守成規。換言之，自由在當代天主教女性靈修中，佔了重要的地位。更精確地說，這是意識到所有人類，不分男女，與「自主」和「關係性」美德聯結的重要性。因此，女性靈修察覺到每個人的獨特性，好似她在敘述自己的故事一樣，並非只是單一或普遍的女性經驗而已。女性靈修也勉勵每個人從事個人抉擇的奮鬥，因為至今尚未完全經驗到從父權制度下得到解放⁴⁷。

因著團結一致和自主的美德受到鼓舞，女性靈修更深地瞭解和探索人類普遍受壓迫的地方，特別是存在於社會中的種族主義、階級主義、性別主義，以及精英主義，並肯定所有受壓迫的團體得到解放，也就是女性靈修是包容的，並非精英主義

⁴⁵ 參照葉寶貴，〈基督徒女性靈修〉，胡《女性神學》261頁；葉寶貴引自 Carr, *Transf. Grace*, p. 207。

⁴⁶ Carr, *Transf. Grace*, pp.207~209.

⁴⁷ Sally B. Purvis, "Christian Feminist Spirituality," *Christian Spirituality III*, pp.513~514.

的⁴⁸。因此，安卡對從事婦女運動者提出警告，很有可能成為那些受過良好教育和有錢人的奢侈品，唯有她們才能擁抱所有膚色和種族婦女的悲慘命運。她的提醒指出純正的女性靈修，有可能是邁向更完全的人性和基督徒靈修的一個暫時階段⁴⁹。

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

總之，女性靈修邀請所有壓迫者—無論個人或群體—悔改，使得各種型式的壓迫者與受壓迫者都不復存在，更深意識到在性別、種族和階級上的相互關係。女性靈修因而成為男女一起奮鬥、共享的靈修⁵⁰。

2. 安卡對教會傳統教導的再詮釋

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

為大多數基督徒來說，他們心目中的天主形像無疑是「男性、尊威的、全能的天父」。這是教會的教導，不可辯駁的真理。父子的類比為聖經，特別是《若望福音》，以及教會傳統所證實。然而，許多女性主義者卻對「天父」的象徵感到苦惱⁵¹。

⁴⁸ Carr, *Transf. Grace*, p.209.

⁴⁹ 同上，p.210。

⁵⁰ 葉寶貴，〈基督徒女性靈修〉，胡《女性神學》262 頁。

⁵¹ Carr, *Transf. Grace*, p.140.

按照拉內的觀點，安卡認為⁵²：

「因為沒有任何的形像和象徵是天主合適的圖像。每種象徵需要解釋。這解釋強調人的形像與天主的不相似性，即使它表示出某種不明顯的相似性。人對天主的一切知識都是類比的。正如傳統所主張的，在人的實質或受造物方面與天主相比較，類比是不相似甚於相似之處。」

拉內稱之為「對天主關係的冷靜謙遜」的原則，是人對天主所做的任何論述，都必須被否定⁵³。即使安卡承認許多婦女發現「疏離的天主」是男性專有的象徵，但她並不斷然宣稱天主為「父」是父權制度的。她指出「象徵」本身並非十分的清楚，認為稱天主為「母」是否是合適的方式來平衡傳統神學論述中，不容質疑的過度男性化的天主形像，頗令人質疑⁵⁴。

安卡重新詮釋教會傳統對天主論述教導的基礎，是建基在拉內有關難以理解以及隱藏天主的觀念之上。跟隨拉內的腳步，安卡意識到將天主對象化，和將天主的實體視為是人認知對象之一有同樣的危險。安卡說⁵⁵：

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

安卡在基督論的探討中描述，縱使許多女性意識到耶穌的男性特質已經被利用來拒絕女性在教會內聖事性的參與，她們

⁵² 同上。

⁵³ God in Cath., *TI IX*, p.128.

⁵⁴ 參照 Carr, *Transf. Grace*, p.142。

⁵⁵ 同上，p.156。

仍然繼續向基督祈禱，以及藉著基督到達天主。因此，女性主義基督論的重要工作，是顯示耶穌並不是父權至高無上的象徵，而是顛覆它的有力象徵⁵⁶。畢竟，父權制度並非基督宗教所發明的，而是早已存在並瀰漫在人類的團體中。

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

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

安卡引述盧德（Rosemary Ruether, 1936~）的觀點指出，在歷史中基督象徵作為壓迫性的運用，而在多瑪斯的思想中達到高峰。多瑪斯主張男性是人類的標準性別，唯有男性才能展現出

⁵⁶ 參照同上，p.160。

人性的所有潛能；女人在生理、倫理和心智上是不完全的，不僅是在原祖父母犯罪之後，而是在本性上就不完全。因此，在社會上居於附屬地位是合理的。他認為天主聖言降生成男性耶穌，這不僅是歷史偶然的巧合，而是男性代表天主形像的圓滿，因為男性是女性的頭，基督是男性的頭（參照格前—3）。既然女性在社會或教會中都不能是「首領」，那麼基督必須是男的。安卡認為，這是多瑪斯將他的人學和基督論結合在一起時，基督論在真實人性的強調上傾向以男性為中心的偏見，而且每一種象徵只是單方面彰顯它的意義，因此可能被誤用而萌生壓迫女性的結果⁵⁷。

安卡在重新概念化天主和耶穌基督的象徵和教義時，同時提供辯證解釋的策略。她認為女性神學需要某種相互批判關聯性的程序：一方面，聖經和傳統；另一方面，當代婦女的經驗。這二者等量齊觀⁵⁸。

安卡不像其他更激進、後基督宗教的女性主義者，她深信基督宗教所包含的富藏，足以肯定和加強當代女性的能力。這確信使她能以動態和關係的觀點來瞭解天主。安卡受到麥法喬（Sallie McFague, 1933~）思想的啟發，主張以「友誼」的模式表達天主的愛。天主渴望並賦予人平等的友誼⁵⁹。她以更具關係性的詞彙來修正傳統將天主描述為男性、君王、全能等概念。安卡認為這些男性的形像，已被證實疏離了婦女，且支持教會結構的統治管理模式，進而對男女的關係造成不利的影響。

⁵⁷ 參照葉寶貴，〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉，胡《女性神》62 頁。

⁵⁸ Carr, *Transf. Grace*, pp.166~167.

⁵⁹ 同上。

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

天主的女性形像（例如：母親、姊妹和朋友等）使得天主自我設限。在關係和降生的架構下，祂的能力在人身上具體化。祂的解放行動是透過人的能力和行動發生。這能力效法天主的誘導和非暴力的能力。即使女性經驗強調天主的憐憫，但這天主自我設限的觀念加強了人類自由和責任的意識，顯示出存在於依靠天主以及在歷史中個人的自主和責任之間的辯證關係⁶⁰。

瑪利亞為現在女性的宗教生活能夠是有力的象徵，不僅因為她是耶穌的母親，記載在新約史書中的特別婦女，而且在傳統上，她是忍受權力的宗教象徵。然而，有些女性主義者認為既是童貞和母親的瑪利亞，代表一個不可能的理想，不再具有任何倫理的重要性。她所代表的，都是植根於以男性為中心和過時的婦科醫學上，而這是建立在既往的父權制度的架構下⁶¹。

安卡則引述戴麗（Mary Daly，1928~）的話指出，瑪利亞象徵可能是新女性的先知性記號，也就是說，童貞生子的教理指出女性不需要完全受到她與男性關係的規範，童貞也能成為整合女性自主的象徵。同樣的，無玷始胎和聖母升天可能為婦女指出雙重的意義，亦即在天主的肖像中，完全看到女性受造的面貌時，它預報了一個未來⁶²。

⁶⁰ 同上，p. 152。拉內也探討了權力與自由之間的辯證關係，參照 Theo. Power, *TI* IV。

⁶¹ Carr, *Transf. Grace*, p.189.

⁶² 同上。

安卡也引述索拉 (Dorothee Soelle, 1929~2003) 的觀點，認為瑪利亞是「抵抗的角色模式」，不能屈服的象徵，因為她是以受壓迫者的角色說話；她也是窮人，天主在她身上作了大事。因此，既是童貞和母親的瑪利亞，並不需要視之為不可能的雙重束縛、無法效法的理想，而應視之為基督徒的中心象徵，表達自主和關係、強度和柔軟、奮鬥和勝利、天主的能力和人的力量，並非競爭而是合作⁶³。

三、拉內對女性議題的觀點

拉內並非是一位女性主義者，安卡也不認為他是。這不意味著拉內就不關心教會內女性的議題，縱然拉內的反省並非十分清楚，而且是有限的。拉內在 1943 年至 1958 年間發表了相關的反省，這些文章集結在《使命與恩寵》的合集中⁶⁴。

拉內的思想主要仍以教會中的男性角色，如：主教、本堂神父、執事、學者、神學家等為主要的考量。在〈教會中的男性〉(*Men in the Church*) 一文中，他甚至呼籲教會回到更男性化的基督宗教，因為他擔心基督宗教已走向適合女性的幅度，亦即女性比男性在信仰的實踐上更為虔敬。他提議恢復平衡的方式是，強調靈修的超驗層面比範疇層面更適合男性⁶⁵。如果這篇文章暴露了教會傳統對女性的刻板印象，那麼他在梵二大公會議期間所發表的〈教會新環境的女性〉⁶⁶一文就更有啟發性。

拉內意識到教會的合一。在今日教會內多元性的新環境，

⁶³ 同上，p.193。

⁶⁴ *Mission and Grace*, vol.2.

⁶⁵ 參照同上，pp.81, 90。

⁶⁶ *Posi. Woman, TI VIII*, pp.75~93.

他強調教會不再等同於西方文化，而應成為世界的教會。對於在教會內女性的情況，他堅決主張教會權威應超越只是在口頭上聲稱女性的平等地位。聖職人員和女性需要有嶄新的關係形式，超越以往父權主義的態度。教會的主要工作應是提供今日女性所需的具體和建構性的生活模範⁶⁷。

拉內在梵二思想的光照下，提出對聖母論和聖母瑪利亞敬禮的新見解⁶⁸。他以基督徒信理都有它的歷史發展作為出發點，來探討教會中聖母形像的轉變。他關心從誇大的虔敬傾向和推論來淨化聖母論⁶⁹。正如拉內「由下而上」的上升基督論，聖母論也是一樣。或許這樣更能使現代的信友將瑪利亞視為真實的人，以及門徒性的模範⁷⁰。

四、小結

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

安卡如同拉內一樣，嘗試從信仰的脈絡中，接受、評估、並重新系統性地闡述基督宗教的主要象徵。安卡思想的特殊貢獻，可說是在於她的辯證方法，以及如何運用拉內的洞察來描述女性靈修。她指出需要將聖經和傳統，以及當代婦女的經驗，

⁶⁷ 同上，pp. 85, 88。拉內的總結提到了女性靈修，雖然拉內並未論及具體的內容，但認為這應是女性自己要去決定的事物。

⁶⁸ Mary, *TI* XIX；Dev. Mary, *TI* XXIII.

⁶⁹ Dev. Mary, *TI* XXIII, p.138.

⁷⁰ Mary, *TI* XIX, p.215.

二者等量齊觀。這似乎會造成某種誤解，或導致矯枉過正的地步。然而，她也強調純正的女性靈修可能是邁向更完全的人性，和基督徒靈修的一個暫時階段，而成為男女一起奮鬥、共享的靈修。因此，安卡是要提醒現代的神學家注重現代婦女經驗。

葉寶貴在〈女人，妳在那裡？〉一文中，對台灣天主教會提出極大的挑戰。她引述張春申為 1999 年聖父年所寫題為〈天主是父也是母〉的文章，指出這是台灣天主教神學界第一次公開向廣泛大眾提及天主的母性。此外，谷寒松在〈牧靈中的天主—我們的大父母〉一文，同時和張春申提及了教宗若望保祿一世在 1978 年 9 月 10 日在羅馬廣場向信眾的宣講：「我們知道……天主是父親與母親」。谷寒松更追溯到中國明朝末期楊廷筠（1557~1627）學者的話：「天主是我們的大父母」⁷¹。這與教宗若望保祿一世的談話至少已相距 20 年之久。

2003 年因著亞太地區修女聯合會在台灣召開第十三屆的 AMOR (*Asian/Oceania Meeting of Religious Women*) 會議，將相關文章集結而成《女性神學與靈修》一書，但正如張春申為該書所作的序，指出內容相當豐富，但作者數目確實很少⁷²。女性神學在台灣的發展仍有待不斷的耕耘。

⁷¹ 參照葉寶貴，〈女人，妳在那裡？台灣教會之女性意識〉，胡《女性神學》61 頁；谷寒松、蔡愛美，〈牧靈中的天主—我們的大父母〉《神學論集》121 期（1999 秋），429 頁。

⁷² 張春申，〈我們參與得太少：序之一〉，胡《女性神學》xi 頁。

第伍部分

中國靈修的未來



2004年3月5日，適逢拉內百歲誕辰暨逝世廿年週年，輔仁大學神學院了出版《拉內的基督論及神學人觀》的紀念文集。次年6月，又出版了《拉內思想與中國神學》一書，作為紀念文集的續篇。主編胡國楨神父（1948~）認為，一方面，藉此對拉內及廿世紀諸位神學家的努力表達謝意和敬意，並請求拉內在天之靈，為從事神學研究及教育工作的後輩代禱，使得天主啟示的真理，得以適切且正確地傳遞下來；另一方面，則向中文世界的讀者介紹拉內的基本神學思路，及其思想能在中國文化氛圍中反省的可能性¹。

本文的思想脈絡是回應胡國楨的期許和盼望，從拉內思想的靈修幅度切入，以靈修經驗為出發點，尋找拉內神學和靈修之間的關聯性。本書第肆部分的探討，已對拉內靈修作了批判性的評估，並且指出拉內靈修中明確的基督宗教特質，以及兩個重要發展：用拉美的「解放靈修」和以北半球為主的「女性靈修」來說明拉內思想如何激發當代靈修的開展。因此，有必要在此探討拉內的思想與中國靈修的交談。

¹ 胡《拉內人觀》ix 頁。胡國楨指出這本紀念文集並非第一本有系統地介紹拉內的神學思想。第一本是武金正於2000年出版的得力之作，參武《人神會晤》。

第十二章

中國神學的發展

本書已多次指出靈修和神學實為互為表裏，二者相互影響。因此，有必要對所謂的「中國神學」及「中國靈修」的發展，作一扼要的介紹。本書指稱的中國，是一般所指中國人生活的固有疆域，而不是因政治因素所造成地理區分的中國大陸。換言之，就是海峽兩岸的共識，所謂「在一個中國的原則下，各自表述」的中國之意。

「中國靈修」或稱為「中國化靈修」、「中華靈修」，筆者依循張春申的定義，亦即採狹義的角度來看「中國靈修」，亦即「中國基督信徒的靈修」之簡稱，亦即「大公教會的靈修出現在中國文化的背景中，特別是指出現在中國儒家及道家的傳統文化背景中的靈修」，也可說是一群基督徒願意把來自耶穌基督的靈修，在自己的文化背景中表達出來¹。

本書探討「中國神學」，不是台灣本土的「台灣神學」，

¹ 參張春申，〈中國化靈修〉《神思》3（1989），1 頁。正如張春申所言，「涉及的文化該是現代的；它與傳統連接，但絕不是已被淘汰的生活方式」；參張春申，〈本位化的回顧與前瞻〉《神學論集》127 期（2001 春），12 頁。

也不是香港道風山基督教中心研究部於 1994 年間提出的「漢語神學」。「漢語神學」指的是漢語世界（大陸、台灣、香港、星馬、北美華人社區）的各社會地域的漢語宗教學者表達的神學。漢語神學本身包含引起諸多爭議的「文化基督徒」問題。張春申認為，這是天主教神學與基督教神學在方法論上的差別。簡言之，「文化基督徒」採取了「基督反文化」的模式，基本上不接受本位化神學的觀點²。

另一方面，正如黃伯和所言，台灣神學不是專有名詞，也沒有一個特定的潮流稱為台灣神學。按照他的分析，「天主教在台灣到目前的神學工作，比較注意普世教會的神學與以中國文化為主的神學，因此還沒有發展台灣本土特色的神學」³。

² 參李秋零，〈「漢語神學」的歷史反思〉《漢語通訊》2005/2，1~3 頁；劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉《道風：漢語神學學刊》2（1995），9~48 頁；《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），3 頁；劉錦昌，〈文化基督徒的現象與神學論爭〉《神學論集》131 期（2002 春），114~133 頁；黃瑞俊，〈現代多元處境中的漢語基督神學：承載、轉化和期待創造〉《神學論集》131 期（2002 春），134~157 頁；張春申，〈本位化的回顧與前瞻〉《神學論集》127 期（2001 春），21 頁。所謂「中國神學」是「中國人民依據其實際生活、宗教、文化，以及社會政治內涵，對耶穌基督的啓示作系統性的反省」，參張春申，〈中國神學〉《神學辭典》，122 頁。有關中國神學的發展，主要參張春申，〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40 期（1979 夏），231~244 頁；〈中國教會的本位化神學〉《神學論集》42 期（1979 冬），405~456 頁；〈本位化的回顧與前瞻〉《神學論集》127 期（2001 春），7~21 頁。

³ 參黃伯和，〈台灣神學〉《神學辭典》，197~198 頁。

第一節 中國神學的萌芽

梵二大公會議（1962~1965）的召開是一個決定性的因素，影響中國天主教神學的發展。梵二之前，需要用教會的官方語言拉丁文攻讀神學，同時神學的方法論受限於多瑪斯傳統的士林神學。真正從事中國神學工作的學者，可說是少數中的少數，當然不易產生中國神學。

雖然如此，張春申仍認為中國神學的工作於 1949 年已開始，以王昌祉（1899~1960）為當時幾乎絕無僅有的代表。他並不刻意創造中國神學，但由於他學貫中西，文字表達條理分明，自成系統，實為中國神學的先聲⁴。這時正是《新鐸聲》雜誌在新加坡誕生之際，作者大多是大陸淪陷後，散居海外的中國神職。神學作品基本上反映出中國人闡述基督信仰的路線。由於作者群身處海外，沒有實際與中國基督信友相處的經驗，中國傳統文化便成了他們面對的假想對象，反而造成有人企圖應用中國傳統，整體構思神學大綱。其中以田良最為特出⁵。

⁴ 王昌祉於 1937 年在法國巴黎天主教大學獲得神學博士學位後，返回中國工作。他的最具代表性著作是《現代問題的解答》（台中：光啓，1957）、《天主教教義檢討（上）、（中）、（下）》（台中：光啓，1954、1956、1958）、以及《天主教教友生活》（台中：光啓，1958）三大巨著。相對來說，劉小楓認為漢語神學的濫觴，起源於中國文化與歐洲文化在明末清初的相遇，因著當時西方傳教士來到中國，「培育出第一批士大夫基督徒，在漢語思想的織體中承納基督信理，與儒、佛思想展開思想辯難」，參照劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，7~8 頁。

⁵ 《新鐸聲》是由當時的羅光蒙席（1911~2004）在羅馬編輯，發行於新加坡；1955 年創刊，1962 年結束。《新鐸聲》結束後，原先在

1959年，田良在《新鐸聲》發表〈建立中國公教文化芻議〉一文⁶，構想以「孝」為本，編排中國神學。他不採取「孝」的傳統意義，自行擬定一種定義作為貫通中西學術的根基。他更進一步力主無論人間天上、古往今來，普世知識均可歸納在孝的範圍內，進而建構立基於孝道之上的神學體系價值。這是一個相當系統化的構想，但曲高和寡，反而引起許多爭議⁷。

總之，這是《新鐸聲》時代的神學工作者的一貫態度，應用中國固有文化解釋基督信仰，因此有不少文章對於「仁」、「孝」等作深入的研究，為能達到中國神學的理想。張春申認為，由於聖經研究和教會學的發展在梵二大公會議後變化極大，致使那時代的神學著作至今已經失去價值，但基本方向是相當明顯地走向中國神學的建立⁸。

梵二大公會議時期以及往後的十年，對於中國神學的建立具有重大的影響。梵二帶給整個教會新的氣象，不少文件表達出對本地文化以及世界各宗教的尊重態度，致使加深肯定神學工作本位化的渴望。此時期的中國神學工作者明顯呈現出兩股潮流：其一，以輔大神學院為代表，由於對梵二天主教神學較為熟悉，因此追隨普世教會方向，竭力在基督徒團體中，擔任信仰解釋現代化的角色；其次，以成世光主教、李善修和趙賓

中國大陸發行的《鐸聲》即在台灣復刊，參照張春申，〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40期（1979夏），233頁。

⁶ 田良，〈建立中國公教文化芻議〉《新鐸聲》五26（1959），33-46頁。

⁷ 張《教會本位化》4-5頁。

⁸ 張春申，〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40（1979夏），235-236頁。

實二位神父爲代表，他們對中國固有文化深具研究，而且牧靈經驗相當豐富，切身體會必須將基督信仰與傳統文化融會貫通，始能引起國人的好感。除此之外，對於中國神學方法論的探討也值得提出來。

1966 年，溫保祿（Paul Heribert Welte，1930~）和谷寒松二位客籍神學家陸續在《鐸聲》發表有關本位化神學方法的文章，亦值得重視。溫保祿根據梵一大公會議的訓導（DS 3016）所引申出來的三條神學本位化路線，也就是「以現代中國文化表達奧蹟」、「研究奧蹟之間的連結性」，以及「探討奧蹟與人生的關係」。張春申也扼要地指出溫保祿的「東方化神學形式」七個要點，能夠促進本位化神學，一方面在大公教會謀求中共融；另一方面仍舊保持它的多元⁹。

谷寒松則建議將天主教之基本真理，在「道」的範疇中表達：天主在新舊約聖經一道一的啓示；天主因著基督一道一在宇宙中的內在性；人類因著接受基督一祂是真理、道路和生命一的得救；信友在「道」中的生活與永遠在天主聖三中的光榮生活，這也是一切人「道」的完成¹⁰。如此，以「道」來表達奧蹟、啓示和奧蹟也以「道」的範疇連結起來，以及奧蹟透過「道」在信友生活中臨在，與人生有所關聯。

1971 年春天，天主教東亞主教團首次在香港集會討論神學本位化，一致認為這是當前福傳工作謀求適應的必須步驟。討論結果決定，各代表國的主教團分別鼓勵神學本位化的研究和

⁹ 參照張《教會本位化》6~7 頁；溫保祿，〈神學中國化之芻議〉《鐸聲》五 2（1966），50~57 頁。

¹⁰ 參照張《教會本位化》6 頁；谷寒松，〈理論神學與中國人之思惟方法〉《鐸聲》四 10~11（1966），83~85 頁。

編纂，並推當時的台南主教成世光為聯絡人。他曾在台灣邀請十數位神哲學專家商討如何進行此劃時代的艱鉅工作¹¹。1973年各地代表在台灣召開第二次會議，討論同一問題，此後不再集會。張春申認為可能的原因是：一方面決定各地自己從事此項工作；另一方面亞洲主教團協會已經建立¹²。

1976年，天主教中國主教團秘書處研究設計委員會發出一份《建設中國地方教會草案》¹³的文件，為中國神學的發展劃下重要象徵性的意義，因為它有意識地肯定從教會的仿倣階段，走向適應階段。這草案也具體地要求整個地方教會的各界人士在不同的領域中積極參與，以便信仰能透過當地的語言、文字、固有觀念、反省，得以真正的表達、生活、發展和傳授。當年輔仁大學神學院便以「建設地方教會」為該年神學研討會的主題¹⁴。由於中國固有文化中，「天」的資料相當的豐富，自然有不少的文章著墨比較傳統思想中的天與聖經中的上帝。張春申認為這類文章著重在「天」與「上帝」內涵之比較，二者確實有不少類似之處。

在歷史發展演變中，中國神學的方法論漸由適應走向本位化。這份《建設中國地方教會草案》談論建立本位化神學時，特別注意福音與中國傳統人文精神的融合，此對於整個教會的

¹¹ 成世光，《天人之際》（台南：聞道，1974），3~4頁。

¹² 張春申，〈本位化的回顧與前瞻〉《神學論集》127期（2001春），10頁。

¹³ 中國主教團秘書處，《建設中國地方教會草案》（台北：天主教教務協進會出版社，1976）。

¹⁴ 《神學論集》28期（1976夏）。

神學發展也有貢獻¹⁵：

「神學反省對建設本地教會的重要性是眾所皆知的。本位神學建立，不只是在領導地方教會的生活與行動上，在解決地方教會所面臨的各種困難及問題上，能給予很大的幫助，而且可以對整個教會，尤其亞洲教會的神學發展，有所助益及影響。」

第二節 邁向本位化神學

「適應」和「本位化」表達對文化的兩種不同的態度。張春申認為「適應」似乎不免有機會主義或功利主義之嫌；基督信仰採用中國文化來解釋，目的是為「適應」，而不是肯定文化的本身價值。相對而言，「本位化」則是對文化有更積極的肯定，幾乎如同古代希臘教父一般，承認天主聖言的種子，早就播散在文化的土壤中了。鐘鳴旦（Nicolas Standaert, 1959~）更清楚指出「適應」和「本位化」之間的差別¹⁶：

「傳道人員，根據適應之道，將自己的神學翻譯成另一文化所用的語言，可是神學本身卻仍舊是西方人的神學。基於本地化的作法，地方文化將本乎自己的思想模式，給此神學新的說明。真正的後果並不是將多瑪斯或拉內譯成中文，而是中國神學家在自己的文化基礎上，以另一種形式詮釋信仰；就像多瑪斯和拉內為西方社會所做的。」

¹⁵ 中國主教團秘書處，《建設中國地方教會草案》，28 頁。

¹⁶ 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本位化－福音與文化》（台北：光啓，1993），43 頁。

中國神學家基於本位化觀點的基礎，積極地從中國文化的基礎，特別是從原始儒家、道家的思想上，運用中國人的思想邏輯，嘗試賦予神學新的詮釋。

房志榮長期投入聖經的講授、宗教交談與基督徒的合一運動。他的《三字經與聖經》一書，把儒家基本的宇宙觀與人生觀，與聖經的表達方式做了初步的聯結¹⁷。徐可之則從心理、靈修的角度來看全人的發展，融合中華文化與心理、靈修思想，強調個人必須用「心」努力使自己與生命根源有真實的接觸，日益增強，加深與「根、源」之間的交流共融¹⁸。

張春申為響應台灣主教團「建設中國地方教會年」，發表〈邁向未來的聖父神修運動〉一文，回顧天主教會內靈修運動接二連三的興起，認為為答覆目前和未來環境的需要，可以預見，教會承繼「基督奧體」的靈修運動，以及聖神的靈修運動後，將興起聖父的靈修運動。倘若聖父的靈修運動遲遲不來，表示子和聖神的靈修運動尚未完成。這聖父的靈修運動，主要是一個藉聖神在基督內回歸父的過程。在這靈修過程中，信徒的內心真正得到安息和完全的解脫，安憩在父的根源上。他也將體會到積極的仁愛和消極的淨化原是一體的兩面。這運動也許更能適應東方民族的氣質和文化遺產，在此也與基督的啓示相遇¹⁹。

¹⁷ 胡國楨，〈編者的話〉《三字經與聖經卅二講》（台北，天主教之聲雜誌社，2005），vii 頁。

¹⁸ 徐可之的主要靈修著作：《白首共此心：靈修心理尋根十二講》（台北：光啓，1986）；《中華靈修未來（上）、（下）》（台北：光啓，1996）。

¹⁹ 張《中國靈修》129~141 頁。

在這氛圍下，谷寒松建議以「道」的範疇來表達基督宗教的基本真理，亦即以「道」來表達奧蹟、啓示和奧蹟，以「道」的範疇連結起來，以及奧蹟透過「道」在信友生活中臨在，與人生有所關聯。他指出道家太極圖的思想：陽、陰、合，可以完美地傳述基督宗教的天主聖三：父、子、聖神²⁰。黃克鑣則認為既然父是一切事物的最後根源，也是子和聖神的根源。子和聖神彰顯父，但父本身卻絕對隱晦和沈默。因此，聖三神學的「父」與「子」和《道德經》的「無」與「有」頗有相似之處²¹。

在本位化思潮影響下，台灣天主教會興起了一股靈修本位化的熱潮，尤以聖功修女會為主要代表。張春申多次接受聖功修女會的邀請，前往講授靜坐默想的材料，並且依據中國人的「氣論」來討論天主聖神，嘗試將靜坐的調身、調息與調心配合於聖三模型的靜坐祈禱²²，進而提出「中國基督徒的靜坐」²³。

²⁰ 參照谷《天主論》357~359 頁。

²¹ 黃克鑣，〈從道家的「無」談聖父〉《神思》39（1998），47~59 頁。

²² 參照張春申，〈中國靈修講習會又三講〉《神學論集》60 期（1984 夏），265~283 頁；〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53 期（1982 秋），341~368 頁；另外，鄭維亮，《中國氣神學發展之芻議：綱要》（台北：輔仁大學，2003）。

²³ 這「中國基督徒的靜坐」不同於「基督徒的禪」，因為「基督徒的禪」中之天主，好像不是降凡的天主，對於降凡成人的天主聖言耶穌基督也不能完全說明得令人悅服，參照張《中國靈修》3~8 頁。張春申在《中國靈修芻議》的〈序〉中，表達出內心隱痛難過的心情：「禪宗本來是風行中國的寶藏，我們自己並沒有吸收在基督信仰之中，因此『基督徒的禪』反而成了日本教會的產品」（2 頁）。

這「靜坐」泛指自孔孟以來，直至宋明理學的復性功夫。這復性工夫的中國哲學特質，張春申雖然認為方東美（1899~1977）亦持同樣的見解，仍依據牟宗三（1909~1995）的思想作為闡述的主軸，明確表達出「中國基督徒的靜坐」是一種靈修方式，建立在天人一體範疇上。基督徒因著信仰與洗禮，天主的生命已經流在他內，靈修的工夫是復性的工夫²⁴。

胡國楨當時依循張春申的思想脈絡，深入詳盡發揮思想的精義，賦予這「中國基督徒的靜坐」一個描述性的定義，亦即基督徒在靜觀生活的靈修心態下，從事閱讀聖經、體悟耶穌基督的心懷，並且有時能讓自己靜下來，浸潤在耶穌的心情中，以求變化自我的氣質，讓基督心懷貫通整個生活中的一切動和靜。胡國楨論述復性工夫的理論中，除了引用古典文學和宋明儒家原典著作外，以牟宗三和唐君毅（1909~1978）等人思想為輔助²⁵。此外，他也認為中國基督徒從事神學本位化的工作需要注意兩方面：其一，找到一套合適的中國思想「天人觀」哲學體系，來詮釋基督宗教救援的啓示真理，讓中國人以易懂的方式理解吸收，使得基督信仰的救援喜訊，能在中國文化中生根、開花、結果；其次，中國基督徒也應不斷從已體悟到的基督啓示真理為基礎，重讀中國的經典，反省中華文化的歷史傳承，如此才能在自己的生命中更彰顯中國基督徒的救恩特質²⁶。

²⁴ 同上，4~7 頁。牟宗三談論復性的工夫，參照牟宗三，《中國哲學的特質》（台北：台灣學生，1984），75~85 頁。

²⁵ 胡國楨，〈中國基督徒的「靜坐」〉《神學論集》37 期（1978 秋），338 頁。胡國楨運用當代中國哲人的思想著作，請參照該文的附註，370~375 頁。

²⁶ 參照胡國楨，〈試論基督徒詮釋中國經典的可能性——以「大學」

此外，張春申受到成世光主教思想的啓迪，在「治天道人道於一爐」的方向上，反省思考本位化神學的問題，認為「一體範疇」的思想可作為中國神學的基礎、「位際範疇」的補充，並轉向以方東美所建構的「人文與世界的建築圖」²⁷中的某些因素，用來表達天主教會的中心信仰，進而發展基督徒「一體範疇」的神學與靈修。張春申更進一步指出方氏藍圖上邊所謂的「隱藏的神」可與拉內所說的神聖奧秘相對應²⁸。此外，張春申亦在拉內逝世週年的紀念專集中，指出拉內人學與「一體範疇」的中國人學之間的相關性²⁹。黃克鑣和武金正兩位則順著張春申的思想脈絡，循序而上，黃克鑣指出方東美「超越人性論」與拉內「超驗人學」可相互輝映。武金正則從「生命」的觀點，透過拉內人學與方東美生命哲學的對談，在中國的脈絡中，探討拉內「匿名基督徒」的意義³⁰。儘管拉內「匿名基

為例）《神學論集》60期（1984夏），189~190頁。

²⁷ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《哲學與文化》革新號第1期（《現代學苑》11卷3期，1974），2~19頁；「人文與世界的建築圖」在該文的7頁，以及方東美的其他著作，《生生之德》（台北：黎明，1979），341頁；《方東美先生演講集》（台北：黎明，1978），18頁；亦見胡《拉內與中國》232~233頁附圖。

²⁸ 張春申，〈中國教會與基督論〉《神學論集》37期（1978夏），441頁。

²⁹ 張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》234~254頁；〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啓示〉《神學論集》63期（1985春），119~128頁。

³⁰ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》315~387頁；武金正，〈匿名基督徒的普世神觀在中國—拉內人學與方東美生命哲學對談〉，胡《拉內與中國》

督徒」觀念，如同上述，曾引起不少的爭議，但無可諱言，為中國教會福傳工作者來說，仍會帶來深遠的影響。

下章討論的重點，著重在方東美和拉內兩人思想之間的關聯性，並指出中國神學和靈修在一體範疇的脈絡下未來發展的方向，以此作為總結。

266~288 頁；此外，並請參閱黃錦文，〈匿名基督徒的救贖：梵二《教會傳教工作法令》的研究〉，胡《拉內人觀》，189~314 頁。

第十三章

方東美的天人觀

方東美的天人觀是道道地地的傳統中國思想。中國人的宇宙是普遍生命流行的境界，一切現象裡藏著生命。天人之間處處顯露出和諧一體。人面對這一生生不息的宇宙，惟有懷著同樣的創造精神，才能德配天地，贊天地之化育，與天地參。人既參贊天地之化育，便自然產生一種「天地同根、萬物一體的同一感」。張春申稱這種天人觀的思維方式為「一體範疇」¹。本章以方東美的「人文與世界的建築圖」呈現出「一體範疇」的思想內涵，並指出他的「萬物有生論」、「超越人性論」和「人與神」的關係，作為下一章與拉內思想比較的基礎。

第一節 人文與世界的建築圖

1973 年，方東美在台北耕莘文教院舉辦了一場有關中國哲學對未來世界影響的演講²，提出了「人文與世界的建築圖」。

¹ 張春申，〈位際範疇的補充－中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》236 頁。

² 方東美主講的這一篇〈中國哲學對未來世界的影響〉，係 1973 年

這藍圖的最上層，是藏在宇宙最高深微奧妙境界裡的神，祂有無窮力量發洩出來，以「下迴向」的路徑貫注到一切人性之上，自道德、藝術和宗教的人格，一直到「自然人」的一切知識活動與行動人中。祂的精神無所不賅、無不貫注。人接受這精神的貫注後，就從「單純的人」進入神的精神力量中，那麼這人的人性就具有神聖的特質。如此，自然人宗教化、精神化以後，以「上迴向」的路徑不斷向上升，由物質進入生命境界、再經歷心靈、藝術、道德世界，最後進入宗教境界，成為「高貴的人」，就是儒家所謂「聖人」、道家所謂「至人」以及佛家所謂般若與菩提相應的人，成為「覺者」。這還不是窮盡，在這之上，還有無窮神奇奧秘的境界。這藍圖的塔頂是那難以言語形容的最高奧秘，或稱「隱藏的神」，或稱「玄之又玄的奧秘」。這不但是人和世界超越的終向，更是超越的來源和動力，因為世界和人之所以不斷向上提升，便是接受了由神灌注的創造力和精神力量所致。因此，方氏藍圖的「上迴向」和「下迴向」是互相對應的，神的精神力量往下貫注，正是人和世界往上超越提升的原動力³。

從中國的「氣論」來看，這股貫注在方氏藍圖上迴向與下迴向的精神力量，就是充滿宇宙人生運行的氣息，萬物相互感應，互相交通，達致生生不息的天人宇宙一體⁴，亦即在中國文

11月2日晚上應台北耕莘文教院舉辦「秋季學術講座」中之一次公開演講，參照方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美先生演講集》，1~43頁。

³ 參照同上，14~28頁。

⁴ 參照張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個問題〉，《神學論集》53期（1982秋），341~368頁。

化中，天人之間處處顯露出和諧一體，或稱之「天人合一說」或「天人無間論」；現今則普遍以「一體範疇」的思想來稱呼這種表達天人觀的思維方式：「合」、「無間」與「一體」⁵。方東美論道⁶：

「中國先哲所體認的宇宙，乃是普遍生命流行的境界。天大其生，萬物資始，地廣其生，萬物咸亨，合天地生生之大德，遂成宇宙。其中生氣盎然充滿，旁通統貫，毫無窒礙。我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流。」

這是中國哲學的通性：「一貫之道」。就儒家來說，就是「一以貫之」，曾子所謂的「忠恕之道」⁷或《大學》的「絜矩之道」⁸。就道家來說，以「聖人抱一為天下式」或「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貴，其致一也」⁹為代表。

方東美認為，道家講「道」不從「有」，而從「無」講起。它是有條件的，因為並非人人，而是只在精神上有很高修養的

⁵ 張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》236頁。

⁶ 方東美，《中國人生哲學》，37~38頁。

⁷ 方東美，〈中國哲學之通性與特點〉《方東美先生演講集》，45頁。儒家引文，出自《論語·里仁》，參照《四書廣解》（台南：綜合，1977），97頁。

⁸ 《四書廣解》，14頁：「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道」。

⁹ 道家引文，出自《道德經》二十二章、三十九章，參照賀榮一，《道德經註譯與析解》（台北：五南，1985），215、345頁。

人，才能運用道家的方法談論宇宙是旁通統貫的整體，把握最高的智慧，了解宇宙最高的奧秘和真理。在這一點上，道家不像儒家那麼平易近人。儒家則是在日常生活中把超越的理想拉到現實生命來體驗¹⁰。

就佛家來說，並非從世俗的觀點來看宇宙的一體性，而是需要看透一切似是而非的知識系統與現實的表層世界，不受其束縛；如此，才能抽絲剝繭地從個人的錯誤偏執中超脫解放出來，找到普遍臨於宇宙的精神之光。在這精神之光的照耀下，宇宙整體赤裸裸揭露出最後的真象和真理。這個光不是從外而來照耀理智之光，而是從個人內在修養培養出來的精神之光發射出來照耀世界。方東美認為佛家在這一點上與道家十分接近；換言之，佛學能夠在中國之所以生根，就是道家先已在精神上為它鋪路¹¹。

第二節 萬物有生論

方東美在《原始儒家道家哲學》一書的導論中，認為中國哲學可稱為「超越形上學」，這也是方東美哲學的中心思想¹²。他認為這「超越」一詞與「超絕」和「超自然」的意義有所不同，後二者容易導致二分法的誤解，即把宇宙、人生二分，在

¹⁰ 方東美，〈中國哲學之通性與特點〉《方東美先生演講集》，46頁。

¹¹ 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明，1983），31頁；〈中國哲學之通性與特點〉《方東美先生演講集》，48頁。

¹² 方東美，《原始儒家道家哲學》，16~17頁。

現象與本體、物質與精神、今日與永恆、內在心靈世界與外在客觀自然界、現實世界與理想世界之間劃下鴻溝、產生對立、彼此脫節。現今以「超越形上學」一辭來形容中國哲學，並非與有形世界或現實人生脫節，而是一切超越價值的理想可以在現實人生中完全實現。因此，「超越形上學」變成「內在形上學」，一切理想價值內在於世界的實現、人生的實現。儒家強調「踐形」，就是把價值、理想在現實人生中實現。道家固然非常超越，但臻於高峰境界後，又以「道」為出發點向下流注：「道生一、一生二、二生三、三生萬物」。大乘佛教根據般若、智慧精神，不逃避人世間的一切疾苦，而以拯救衆生為目的¹³。

中國的形上學不僅要將一切超越的理想價值在現實生活中實現，同時擴大眼光從上俯視和透視宇宙整體、人類生命各方面，形成各種價值間的相互聯繫，求其會通、求其綜合。因此，中國的形上學又可以稱為「機體形上學」，亦即注重機體的統一，規避思想孤立主義所造成的弊端。換言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體¹⁴。

這與近代西方的宇宙觀有所不同，亦即西方往往把宇宙當作物質的機械系統來看待，不表現出生命的特質。即使有時遇到生命現象，也將之化為物質條件來研究。方東美稱這種觀點為「萬物無生論」。中國傳統思想少用宇宙的詞彙，而採用天地、陰陽、乾坤、自然、理氣等來形容。中國人的宇宙則是「一個包羅萬象的大生機，無一刻不發育創造，無一地不流動貫

¹³ 方東美，《原始儒家道家哲學》，17~21 頁；道家引文出自《道德經》四十二章，參照賀榮一，《道德經註譯與析解》，383 頁。

¹⁴ 參照方東美，《原始儒家道家哲學》，23~26 頁。

通」，是普遍生命流行的境界，可稱之為「萬物有生論」¹⁵。

第三節 超越人性論

方東美從儒、道、釋三家思想闡釋「超越形上學」時，格外發揮儒家「動態觀與價值中心觀的本體論」。方東美提出的儒家宇宙論，特別表現於《易經》的天、地、人三極之道¹⁶。《易經·繫辭大傳》的作者深知乾以大生，坤以廣生，故合而為之，稱天地之大德為「生」¹⁷。人之偉大，在於人立於天地之間，兼天地之創造性和順從性，故能效天法地，自強不息，化為積健為雄的偉大行動，因而天、地、人三才並進，在宇宙生命的創進歷程中，共同發揮至大至高的創造力，生生不息，縣縣不絕¹⁸。

從人的本質來看，「人是宇宙的中心，他能上體神明旨意而發揮創造的衝動」，而「宇宙創造精神與人既無間隔，人自可日新其德，登躋善境」¹⁹，也就是生生之易純為天之本體，

¹⁵ 方東美列舉出原始儒家、道家，秦漢、宋明儒學著作的引文，證實「中國先哲觀察宇宙，不肯像近代西洋思想家固執無生偏見，總是要統觀『天地生物氣象』」，參照方東美，《中國人生哲學》，16~19頁。

¹⁶ 方東美，〈中國形上學中之宇宙與個人〉《生生之德》，291~292頁。

¹⁷ 方東美，《中國人生哲學》，118頁。

¹⁸ 同上，178~179頁。

¹⁹ 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，352~353頁。

道之大原，亦成爲人之準則²⁰。武金正則依此「生生之德」的生命根源，流衍、造化過程的觀點，稱方東美以「生命」爲思考核心的思想爲「生命哲學」²¹。

儒家以人爲中心的形上學，首先建立起「以人爲中心（人本主義）的宇宙觀」，進而發展「以價值中心觀的人性論」。人面對的是一個生生不息的宇宙，惟有人懷著同樣的創造精神才能德配天地。儒家肯定人性的「可使之完美性」，主張「立人極」；人卓然立於天地之間，應不斷地、無止境地追求自我實現²²。

從另一個角度來看，中國人性論的特點在於純以哲學思考爲依據，既未挾有任何宗教痕跡，也未沾染任何遁世的思想。反之，西洋的思想大多基於宗教觀點，執意認爲人性有先天的原罪。即使西方也有不少哲學家堅信人性本善，但在宗教的氛圍下，不免思想中仍受原罪論的影響。大體來說，中國人認爲整個世界和人性都是純真無邪，一如小孩。人性絕不是有罪的，而是無邪的。宇宙全體是普遍生命流行的境地。生生不息、無窮的創造力瀰漫宇宙，貫注萬物，日新又新，精益求精。生命的目的是腳踏實地在此世實現至善的理想，而不是虛妄蹈空，轉求他世、來生²³。

因此，中國人不注重罪的觀念，幾乎所有的中國哲人共同

²⁰ 方東美，《中國人生哲學》，42 頁。

²¹ 參照武金正，〈匿名基督徒的普世神觀在中國——拉內人學與方東美生命哲學對談〉，胡《拉內與中國》272~281 頁。

²² 方東美，〈中國形上學中之宇宙與個人〉《生生之德》，287~288、292 頁。

²³ 參照方東美，《中國人生哲學》，139~146 頁。

肯定「心善論」，但對人性善惡的問題，卻是見仁見智。歷代對人性的看法可分為「性善論」、「性惡論」、「性無善無惡論」、「性有善有惡論」，以及「性三品論」等五種學說。雖是如此，仍是以「性善論」為樞紐，「以性承心，以心繼天，天既以生物為心，生生為德，所以純粹是善，而性順承天心，所以也絕無惡理」²⁴。

方東美認為《中庸》「誠」的核心思想能將儒家「動態觀的、與價值中心觀的本體論」，所發展出來的「超越人性論」發揮得淋漓盡致²⁵。這是儒家根據生命為本源的精神，擴大其宇宙論觀點，除了完成自己的生命以外，也一併完成一切存在的生命。這也是《中庸》開宗明義：「天命之謂性，率性之謂道」的要義²⁶。因此，「盡性」的結果便是贊天地之化育，臻於《易經》〈文言傳〉所說「天人合德」的境界²⁷。

孟子是瞭解《易經》最透徹的一位²⁸。《孟子》的「盡心」與《中庸》的「盡性」可說是相互輝映。孟子提出「盡心、知

²⁴ 同上，151 頁，以及 157 頁「譯註三」詳列各家原典指出中國哲學皆謹守心善之主張，未有異議。

²⁵ 方東美，〈中國形上學中之宇宙與個人〉《生生之德》，292~293 頁。《中庸》廿二章，參照《四書廣解》，44 頁：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。

²⁶ 《中庸》引文，參照《四書廣解》，21 頁。

²⁷ 方東美，〈中國形上學中之宇宙與個人〉《生生之德》，289 頁。方東美引述《易經》〈文言傳〉：「大人者，天地合其德，日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時」。

²⁸ 方東美，《原始儒家道家哲學》，159~160 頁。

性、知天」的過程，以及「存心、養性、事天」的操練²⁹，亦即人憑藉先天的性善和種種美德，善端擴充後，便成為完美的人格，也就是人人可以「充其量，盡其類」，發展成為「大人」。這種人格上的「大人」又可向上提昇成為「聖賢」。最後，由「聖賢」終至發展臻於「神人」，所謂「大而化之之謂聖，聖而不知之之謂神」。人的理想就是要趨於神聖³⁰。

第四節 人與神關係

一、人性源於神性

方東美認為人性源於神性，在人性之中含有神性³¹。人是³²：

²⁹ 孟子之語出自《孟子》〈盡心章句上〉：「盡其心者，知其性者；知性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也」，參照《四書廣解》，568 頁。

³⁰ 方東美，〈從比較哲學觀中國文化裡的人與自然〉《生生之德》，274 頁；〈中國形上學中之宇宙與個人〉《生生之德》，293 頁。孟子的四種善端：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」，出自《孟子》〈公孫丑章句上〉，參照《四書廣解》，370 頁；方東美引述《孟子》（盡心章句下）：「可欲之為善；有諸己之謂信；充實之謂美；充實而有光輝之大；大而化之之謂聖；聖而不可知之之謂神」，參照《四書廣解》，611 頁。孟子評論樂正子的為人，提出「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」六等，並對每一等級加以解釋。

³¹ 方東美，〈從比較哲學觀中國文化裡的人與自然〉《生生之德》，271 頁。

³² 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，326 頁。

「神的媒體或鏡子，能把神性的至美至善，展現於人性的美善品格中。這種美善品格雖屬各個人所獨有，但是也能大而化之，擴而充之成為普遍的人性典範。」

他引述《中庸》「天命之謂性，率性之謂道」，來闡釋人性是天所賦予、人所稟受的。這天所賦予的性正是天的本質或「神性」，在人的身上發展開來³³。《中庸》以「誠」表明天人共有的本性：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」³⁴。

「誠」代表天人一貫之性，但在人方面，必須透過「率性」、「盡性」修養的工夫，發揮「誠」的本性。孟子提出「盡心、知性、知天」的理論，也表明人之心性稟受天德，是天的映照³⁵。

方東美視這神性為生生不息、無窮的創造力³⁶。這創造力瀰漫天地，在天為「大生之德」，在地為「廣生之德」，然後天地合併成為一個廣大悉備的「生生之德」；人處於天地之間，稟受無窮創造的神性，可以贊天地之化育，與天地參³⁷。人既參贊天地之化育，便自然地產生一種「天地同根、萬物一體的同一感」。他指稱這是儒家「立己立人，成己成物之仁」。這神性的無窮創造力不僅是「生生之德」，亦是「無限之愛」：「神絕非一樣事，祂是一種能力，一種創造力；祂是一種精神，

³³ 方東美，〈從比較哲學觀中國文化裡的人與自然〉《生生之德》，274 頁。

³⁴ 《中庸》引文，參照《四書廣解》，40 頁。

³⁵ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係——拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》348 頁；方東美，《中國人生哲學》，42 頁。

³⁶ 方東美，〈從比較哲學觀中國文化裡的人與自然〉《生生之德》，271 頁。

³⁷ 方東美，《原始儒家道家哲學》，159~160 頁。

充滿無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中」³⁸。

儒家一般稱這「愛」為「仁」，即「好生之德」。《中庸》以「誠」為天人一貫之性，方東美則以「仁」或「愛」為神的本質。人便是稟受這「仁」的本性，或好生之德。神的本質既是愛，那麼任何著手證明神存在的企圖，結果不是獨斷，就是有可能歸結到無神論，也就是不如那些知道如何生活在神無限的愛中，「總能深覺聖靈親在，而從不與神明疏隔」來得實際³⁹。

二、人與神的疏離

方東美面對今日的人與神明、世界、萬物、他人，甚至自我之間都有疏離的現象，認為這情況是宗教的墮落、心理學的歪曲，以及哲學的誤解所造成的⁴⁰：

「從宗教方面來看，神原是仁愛充沛的本源，卻在負罪文化中被誤認為使人恐懼戰慄的超絕對象。包通萬有的神明在俗世裡為了實用的目的被人濫予傳喚。

從哲學方面來看，由於方法論定著於形式邏輯的層面，使人與各層世界疏隔、也與各型人物背離。

人本與天地萬物之大有道通為一、相融無礙，現在卻由於情感的邪惡、理智的扭曲、或心靈的失常而層層墮落，終至完整的人格喪失殆盡。當然，這是極端的情形。處在一般的逆境中，人往往自以為是孤立的個體，只好努力去適應一個他無所喜愛而只有憎恨的世界。」

³⁸ 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，325~326 頁。

³⁹ 同上，326 頁。

⁴⁰ 參照同上，353~356 頁。

方東美認為這種現代人的疏離和失常，植根於初民的精神病態中，並由此推斷出猶太宗教傳統根據初民的神話故事推衍出「原罪」的教義。他認為應該用至誠明的良知意識，來克服罪的意識或罪惡感。此外，他更確切肯定「中國的無罪文化中年代悠遠的智慧，應當有助於人類恢復舊觀，重新成為神的原始形像」⁴¹。簡言之，面對「原罪」造成的後果，「良知」應挺身而出扮演救援的角色⁴²。此一觀點與基督宗教的救恩史觀，認為眾人因著天主聖子—主耶穌基督的死亡，得以與天主和好，並獲得生命的救贖（參羅五 8~10），截然不同。

方東美也認為基督宗教與中國哲學對創造的理論和神觀採取不同的看法。基督宗教主張「全能的位格神自虛無中創造世界」，並以基督為中心；中國哲學則主張「由天道之原始創造力、配合地道之廣續順成性普施於人，使人得兼天地大生廣生之德，從而闡發瀰貫宇宙的普遍生命之高貴與莊嚴」。這原始的創造力仍是宇宙的而非位格的，並且強調神性平等地賦予眾生。即使如此，但兩者都生動地指出：「世界經由創造而成，價值經由上界向下流貫，以及普遍生命的創始與順成，永不休止的呈現至善」，並且皆肯定人稟受「神性潛能」，參贊了宇宙的創造力⁴³。

三、神秘經驗

方東美認為宗教是一種崇高的精神生活方式，是人類虔敬

⁴¹ 參照同上，356~357 頁。

⁴² 同上，357 頁。

⁴³ 同上，344、353 頁。

之心的表達。人藉著宗教，可以發展三方面的關係：與神明的「內在融通」、與人類的「互愛互助」、與世界的「參贊化育」：

「藉著神，我們得以存在於世，並且提升人性；在神之內，我們得知泛愛萬有，尤其愛人類；經由神，我們更能觀照大千世界的無窮義蘊。」

換言之，宗教生活是以熾烈凝鍊的情感，投入「玄之又玄的奧秘」中。一切人就其身之為人的本質而言，都是平等地面對那「玄之又玄的奧秘」。衆生在它之前，具有同等的價值和尊嚴，人可經由不同的途徑，臻於密契神明的境界。由此，偉大的宗教家都是真正神秘者⁴⁴。

古代《詩經》、《書經》中的「上帝」或「皇矣上帝」是宇宙最高神明，但祂也內在於世界中。由此，方東美認為中國人不接受「神聖世界」與「現實世界」的二分論，反而認為整個世界並非世俗世界，而是神聖世界。神既是超越又是內在：「神不僅高居皇天，神也居住在我們每人的心中」⁴⁵。方東美認為神明的本質就是愛⁴⁶：

「祂是一種精神，充滿了無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中……。對於那些知道如何生活在無限愛中的人，神是極為親密友愛。」

孔子雖然是理性主義的神學家，但他能體會宗教的神秘經驗：「祭如在，祭神如神在」。因此，神雖然抽象，但卻是「如在其上，如在其左右」。人的生命寄託在神聖的氛圍中，呼吸

⁴⁴ 同上，323~324 頁。

⁴⁵ 方東美，《原始儒家道家哲學》，112~113 頁。

⁴⁶ 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，326 頁。

神聖的氣氛，一切行動也受到這氣氛的支配。簡言之，方東美認為真正的宗教一定要談「直接的神秘經驗，不能以猜測之辭，把上帝推得遠遠的，當作崇高的對象，成為表面的奉侍，而在自己的直接生活裡不能兌現，這不是宗教生活」⁴⁷。這可與保祿在阿勒約帕哥向雅典人的宣講相呼應：「其實，他離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在都在他內」(宗十七 27~28)。

方東美進而指出種種的宗教儀式都有一個目的：「升中於天」。「中」是一個符號，透過它的「符號作用」，即思想的過程，把這個世界還原到神聖的世界。換言之，就是「把生活的中心，由現實的人間世，物質世界裡，提升到很高的精神領域中，使我們生活在神聖的氣氛中」⁴⁸。

黃克鑣認為方東美所提出的神秘經驗，並不是抽象或脫離現實世界的，而是要將日常生活、現實的人間世，提升到神聖的氛圍中。這恰與拉內主張的日常生活的「神秘經驗」相應和⁴⁹。

⁴⁷ 參照方東美，《原始儒家道家哲學》，118 頁。

⁴⁸ 方東美，《原始儒家道家哲學》，104、117 頁。

⁴⁹ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係——拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》352 頁。

第十四章

方東美與拉內

方東美的藍圖與拉內的超越人觀有不少雷同之處。方氏藍圖寶塔式頂點的「隱藏之神」或「玄之又玄的奧秘」，與拉內用以指稱天主的「奧秘」或「神聖奧秘」格外相互輝映。方氏藍圖塔頂上站著的是「高貴的人」，是衆人可以達到的最高境界，那麼耶穌基督自然也是「高貴的人」，祂可作為人性超越的圖滿實現及最高典範¹。在此嘗試比較和綜合拉內與方東美思想的異同。

第一節 超驗方法與直覺體驗

拉內以超驗方法指出人趨向無限存有的超越導向。一方面，分析人的認知過程，探索人嚮往存有超越的特性；另一方面，從傳統的多瑪斯思想得到啓發，以人對永生的深切盼望，

¹ 張春申，〈位際範疇的補充——中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》247 頁；黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係——拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》317~318 頁。

以及「順命潛能」的觀念闡釋人的超越導向。

方東美所循的途徑與拉內的超驗方法顯然不同。他認為中國哲學可稱之為「超越形上學」，這形上學不應與有形世界或現實人生脫節，一切超越價值的理想，可以在現實人生中完全實現。因此，他不用辯證的方法，而是平舖直述地表達出古聖先賢的個人經驗。若要瞭解古代哲人的言論，唯有透過個人的人生體驗。換言之，中國哲學提供了一套有別於西方「知識論理想主義」的「價值學理想主義」，亦即中國人的願望是要把人生和世界點化成為一個理想的領域，然後在這領域中，從事人生的意義和價值的追求²。

方東美的方法論基本上與拉內不同，但也有共通點，亦即二人都以人為反省思考的中心主題。方氏藍圖所載的「上迴向」和「下迴向」雙軌，表達來自神的精神力量的貫注，是人與世界向上提升的來源和原動力。這思想與拉內有關人的超越性理論相似。拉內指出人的「自我超越」必須來自天主的「自我通傳」；天主不但是人超越的終向，也是這超越的來源³。

² 黃克鑣認為拉內的超驗哲學不是「知識論的理想主義」，但超驗方法是以知識論為反思的基礎，參照黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》356 頁及註142，並參照方東美，《方東美先生演講集》，102~103 頁。

³ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》346 頁。

第二節 人的超越

一、「神性潛能」與「順命潛能」

方東美的「超越人性論」肯定人性的「可使之完美性」。這是中國哲學的共通點⁴。人稟受了「神性潛能」，可以參贊宇宙的創造力。一切萬有都毫無差等地分享「神性存有」，而人以萬物之靈的卓越身分分享「神性存有」⁵。他以人是神的形像，來闡述人分享「神性存有」：「神以豐盈的光明創化天地，並且依自己的形像造了人」。這神的形像便是人所稟受的「神性潛能」，人要發展這「形像」，以便實現他肖似神者，達致人的偉大⁶。這思想與基督宗教創造的記載相互輝映：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人」（創一27）。

方東美認為人稟受了「神性潛能」，不斷地超升，臻於神聖境界以後，仍會認為生命還沒有達到目的，且要拿宇宙最高境界中的精神力量，貫注在宇宙各處的人、物、萬有中，使整個世界得以提升，人類的生命價值才可以增進，人類的願望才得以滿足。那麼，這個人才能將自己提升到神性的地位。當人性圓滿發展時，神性便透過人性充分地反映出來⁷。拉內有如下方

⁴ 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，350頁。

⁵ 同上，339頁。

⁶ 同上，333頁；亦參照黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》357頁。

⁷ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美先生演講集》，27~28頁。

東美一樣，認為人性是在自我實現的過程中。人是有限的精神，本質上嚮往「無限精神」。在一切認識和愛的行動中，人的精神嚮往無限的視域，隱含非顯題地，經驗到無限的存有或「無限精神」。

方氏藍圖提出「上迴向」和「下迴向」雙軌，表達出人與世界向上提升的來源和原動力，來自神的精神力量的貫注。拉內則強調人和世界的「自我超越」，必須依靠由上而來的天主之「自我通傳」。人賦有的「順命潛能」必須由天主的「自我通傳」使這潛能得以實現，完成人的超越。因此，天主不但是人超越的終向，也是這超越的來源。基督徒則在耶穌基督身上，看到人所希望的完成，以及天主對人許諾的實現。

拉內採用傳統神學「順命潛能」的觀點來解釋人的超越，雖與方東美「神性潛能」的概念相近，但亦有不同之處。方氏「神性潛能」觀點，表示出人性本來受到神性的貫注，分享神性，但這神性在人內仍是一種有待發展的潛能，需要不斷的提升，才能臻於神聖的境界。反之，拉內的「順命潛能」主張人對天主恩寵的開放和接納的可能性，以及人對恩寵懷有深切的渴望⁸。這潛能是人最深和最真實的能力，紮根於人存有的基礎上。人註定要朝向天主的自我通傳⁹，但人卻不能對天主的自我通傳作任何的聲明，因為祂的自我通傳是超性的恩寵。換言之，這恩寵是「不虧欠」的，是天主白白的恩賜。

此外，基督宗教對「原罪」道理的闡釋¹⁰，由於原罪的影

⁸ N. and Grace, *TI* I, pp. 303, 310.

⁹ Nature and G., *TI* IV, p.186; N. and Grace, *TI* I, pp.311~312.

¹⁰ 拉內對原罪的解釋，參照“Original Sin,” *S. M.* IV, pp.328~334。

響，人一生下來並未賦有天主的恩寵，恩寵是經由領受洗禮得來的。那麼，人的「本性」與「超性」之間有了真正的區別。這不正是方東美所批判的西方思想是二分法或二元論的嗎？他認為西方思想把完整的世界和人生一分為二：物質與精神、內在的心靈世界與外在的客觀自然界、現世與永恆、自然與超自然等，彼此分離、矛盾和對立¹¹。

拉內注意到傳統恩寵論蘊含「外在主義」的困難。為了克服這種困難，拉內提出「超性存在基本狀況」的觀念，重新詮釋天人的關係¹²。拉內指出人內在的存有結構具有相應的超性能力，對恩寵和永生的盼望，促使人向無限的視域開放，接受天主自我通傳的恩寵和啓示。原罪雖然使人失落天主的恩寵，但人嚮往無限的視域，以及對這終向的渴望是不會失落的。藉著「順命潛能」和「超性存在基本狀況」的觀念，拉內一方面認為恩寵是天主白白的恩賜；另一方面，企圖克服「本性」和「超性」的區分。然而，拉內「純粹本性」的概念，仍存有回到先前「本性」和「超性」區分的傾向。

谷寒松認為拉內「超性存在基本狀況」的觀念，未能徹底解釋恩寵的內在性和恩賜性，因此提出從天主愛的奧蹟出發的模式，並從位格、存有和人性三個彼此有形上關係的觀念，來闡釋天人之間的互動。從位格來說，「超性」指的是三位一體自我給予的天主，「純本性」指的是立於自我給予天主對面的一位，有自由意識，卻尚無天主自我給予恩寵的人；從「存有」

¹¹ 方東美，《原始儒家道家哲學》，18~21 頁。

¹² Nature and Grace, *TI* IV, p.168; N. and Grace *TI* I, pp.311~317; 參照本書第五章〈恩寵的經驗〉，89~101 頁。

來說，在具體的天主愛的計劃中，「純本性」並非獨立存在的，亦即在人類的救恩史中，它並非與恩寵對立的自主存有物；從「人性」來說，人性包含物質、生物、精神、大我和超越等五個幅度，彼此相互滲透的關係。「超性」指的是天主滲透一切的臨在，表達無限到有限，有限到無限的動態來往。「純本性」指的是其他四個幅度。理論上，天主可以創造這樣的人，但事實上，卻找不到只具有「純本性」的人。簡言之，既然天人的關係是在這樣的動態來往中，其實就不需要運用「超性」和「純本性」等靜態的詞彙。因此，天主的自我給予不再是附屬品，而是人存有、人性、位格的最深奧秘¹³。

二、超越的目標

拉內和方東美都主張人要不斷地超越和提升。方東美認為人所稟受的「神性潛能」，需要不斷地超升，透過「率性」、「盡性」的修養工夫，發揮「誠」的本性，臻於神聖境界。人處於天地之間，稟受無窮創造的神性。這神性本身是生生不息、無窮的創造力，瀰漫天地。人既參贊天地之化育，便自然地產生一種「天地同根、萬物一體的同一感」而與天地參。這是方東美依據儒家的思想，提供人超越的目標。

拉內則以「榮福直觀」或永生，亦即人死後在永恆中面對面享見天主，作為人性的最高滿全或人超越的目標。拉內指出這種瞻仰天主，包括認識與愛的綜合，是整個人與天主最直接和密切的結合。為了實現這理想，人必須備受恩寵徹底的改造

¹³ 參照谷《神學人學》250~256 頁。

與提升¹⁴。

方東美探討人的超越時，沒有提及人死後的情境；拉內則以恩寵和榮福直觀解釋人的超越，論及人在現世和永恆中超越的內涵與目標，換言之，現世的恩寵生命是永恆榮福直觀的開端。拉內透過「順命潛能」和「超性存在基本狀況」的觀念，主張衆人都生活在天主恩寵的氛圍。當人在現世生活向無限存有開放，作出抉擇，這不僅是人的本性不斷提升、超越，也是接受施予恩寵的天主¹⁵。

第三節 日常生活的神秘經驗

方東美的「萬有在神論」¹⁶（panentheism）表達出神與人類和世界的密切關係。他不接受神聖世界與現實世界的二分法，卻主張整個世界是神聖的¹⁷：

「神聖的價值貫注在太空裡，在山河大地裡，在每人的心裡，在每一存在之核心裡。因此我們可以說：神不僅高居皇天，神也住在我們每人的心中。」

¹⁴ “Beatific Vision,” *S. M. I.*, pp.152~153.

¹⁵ 黃克鏞，〈從人的超越看人與神的關係：拉內與方東美對話〉，胡《拉內與中國》364 頁。

¹⁶ 張春申將 panentheism 譯為「一神泛在論」，參照張春申，〈一個生命的基督論〉，胡《拉內與中國》311 頁。筆者在此仍採方東美著作的譯名為準。

¹⁷ 參照方東美，《原始儒家道家哲學》，111~113 頁，引文見 113 頁。

方東美強調宗教一定要談「直接的神秘經驗」，這經驗特別是指神臨在的深刻經驗¹⁸。方東美所提的現實生活的神秘經驗，與拉內的日常生活神秘經驗彼此相呼應。拉內以「奧秘」稱呼天主或「隱藏的天主」。這奧秘也是人超越趨向的終點。拉內深信人認識天主，首先不是透過言語或觀念，而是透過生活中的經驗。此外，世界上的事物像「聖事」一般傳達奧秘的臨在，因此能將現實世界和神聖世界連貫起來¹⁹。

拉內受到依納爵靈修的影響甚深，這可由《神操》中「為獲得愛情的默觀」（操 230~237）更具體地體會到天主如何臨在於一切受造物中、如何在它們內勞苦工作，為能使萬物存在、保存、生長、發展²⁰，進而能獲致「在萬事萬物中找到天主」，以及「在一切事上愛慕、事奉祂」（操 233）。

¹⁸ 對方東美「神秘經驗」的探討，參照本書第十三章〈人與神關係〉中有關「神秘經驗」的探討，281~282 頁。

¹⁹ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係：拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》371 頁。

²⁰ 參照「為獲得愛情的默觀」的第二端：「仔細思想天主怎樣居住在一切受造物中：在元素內使它們存在；在植物中使它們生長；在動物中使牠們感覺；在人身內賦予他們理智。那麼是天主在我，使我存在、生活、感覺和理解了。甚至使我做祂的宮殿，因為我是按照至尊天主的肖像和模樣受造的」（操 235）；第三端：「想天主怎樣在世上的一切受造物中為我操勞、工作，或更貼切地說，好像是勞苦工作；為能在宇宙內、在元素、植物、果實及禽獸內，使它們存在、保存它們，使它們生長、感覺」（操 236）。

第四節 「神人」基督

方東美認為人領受神貫注的無窮力量，以「上迴向」的路徑，向上提升至宗教人的境地。這位宗教人可稱為全人、或基督教稱之為「神人」或「與神同為創造者」²¹。張春申認為這位「宗教人」為基督徒來說應是耶穌基督。自「下迴向」來看，祂是「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若—14）。聖言是宇宙最高深奧妙境界中的神之表象：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（若—1）。自「上迴向」來看，站在塔型頂點的基督「正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四 10）²²。若用方東美的話來說，耶穌基督「這位天人」²³：

「完成他自己的生命，盡己之性、盡人之性、盡物之性，贊天地之化育，與天地參。在儒家方面看來，人變成了『與神同為創造者』（Co-creator with God），這個人的目的才可以達到。而這個人在道家裡面，正是莊子所謂『以天為宗，以德為本，以道為門』，就是道家所謂『至人』、『聖人』、『博大真人』，他能夠『配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本，係於末度，六通四辟，

²¹ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美先生演講集》，22~23 頁。

²² 張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》247 頁。

²³ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美先生演講集》，29 頁。莊子之語，參照黃錦鉉註譯，〈天下〉《新譯莊子讀本》（台北：三民，1974），369~370 頁。

小大精粗，其運無乎不在』，就是他的生命的影響貫穿到宇宙各方面的每一個領域。」

張春申認為任何基督徒讀了上述的描述，都會想起復活的基督：

「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為天上和地下的一切，可見的和不可見的……，都是在他內受造的：一切都靠著他，並且是為了他而受造的。」

（哥— 15~16）

簡言之，基督宗教的基本信仰可以描述為：「神的力量，通過復活的基督，貫注一切。天人一體的基礎是耶穌基督；宇宙整體的基礎也是耶穌基督」²⁴。

拉內和方東美思想最大的不同點就在於對基督的見解。方東美認為人與神的交往是直接的，而基督宗教卻以基督為天人合一的中保，基督徒必須透過基督才能與天主結合，但拉內也指出在基督內與天主的結合也是直接的，因為基督本身便是天主，在祂身上有圓滿的天主性²⁵。為此，拉內稱基督為人與天主相遇的聖事或真實象徵²⁶。

²⁴ 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》248 頁。

²⁵ Theo. Symbol, *TI* IV, p.244.

²⁶ 參照本書第十章第二節中的〈象徵神學的應用〉，213~215 頁。

第十五章

中國靈修未來的途徑

張春申有關中國靈修本位化，大體上在「一體範疇」的靈感以及中國人的「氣論」影響下，發展出中國人的靜坐。這思想的發展不僅有助於靈修的本位化，也對本位化基督論和聖神論造成相當程度的影響¹。因此，本章要進一步探討「一體範疇」思想內涵，作為聖經啓示中主要採用「位際範疇」的補充，這也是中國神學本位化的主要因素²。這「一體範疇」的靈修包括以基督為中心、聖三幅度，以及聖事幅度等主題。最後，指出中國靈修未來可能的發展方向。

第一節 位際範疇與一體範疇

聖經表達天人之間的基本範疇是「位際關係」。房志榮指出《創世紀》第十二章開始，敘述的神已超越大自然及造物主

¹ 張春申，〈本位化的回顧與前瞻〉《神學論集》127期（2001春），17~18頁。

² 張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》234~254頁。

的關係，而以「你—我」對話的方式向人說話。從天主聖言降生的那一刻起，人類歷史中多了一位主角，祂突破自己的永恆，進入人的日常生活中，向人說話，許下承諾，清楚表達自己的意願和計劃³。

方東美對採取「自然神論」和「有神論」的哲學派別和宗教，予以強烈的批判。他認為若接受自然神論，那麼就是把宗教的神聖精神提升到至高之天，使得祂的效力不能達到世界、支配世界，這樣的宗教是令人質疑的。至於有神論，他依據「位格」的拉丁原意，認為有時會把人的種種弱點，轉變到宗教最高精神主體之上。由此，他自述其宗教立場，既非自然神論，亦非「有神論」，而是泛神論⁴。當他論及中國古代宗教信仰時，認為「萬有在神論」會比「泛神論」來得精確和恰當，也就是說：「宇宙萬有皆在神聖之中」或「神在萬事萬物之中」⁵。

黃克鑣認為方東美所稱「隱藏的神」，或「玄之又玄的奧秘」，既是超越又是內在於人和萬物之中，這符合「萬有在神論」的觀點。同時，方東美的這位至高神明，以其「神性」或「精神力量」貫注在人及萬物，引領人和世界不斷向上提升。祂的臨在促使這現實世界成為神聖世界。這也表達出方東美的神明是有目的、有意願和有愛心的。由此，他的「萬有在神論」

³ 房志榮，〈儒家思想的天與聖經中的上帝之比較〉《神學論集》31（1977），26頁。

⁴ 方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《方東美先生演講集》，25頁。

⁵ 方東美認為泛神論容易引起誤解，好像它是多神論的別名，因此用「萬有在神論」較為恰當，參照方東美，《原始儒家道家哲學》，111~112頁。

十分接近「有神論」的觀點。其實，真正的「萬有在神論」應屬「有神論」的一種⁶。方東美闡釋神與人或世界的關係時，通常採用「一體範疇」，有時也採用「位際範疇」，如：「對於那些知道如何生活在無限愛德中的人，神是極為親密友善的」⁷。

張春申面對方東美的批判，認為位際關係僅是一種表達的範疇，「人類的語言」對神的論述總需要更深的體認，才能發現更基本的內涵。基督宗教的神學清楚意識到「人類語言」的限度，時時留意不把缺陷和限制，加諸在神的主體上。基督宗教神學將位格應用在神身上，只是為表達聖經中的神⁸：

「祂是自身的存有，與宇宙萬物的自身存有不是同一存有。位格神與泛神不同。聖經中自身具有存有的神，大智大仁大能，祂的行動遍流宇宙，創造一切；所以我們曾說位格神論與一切在神內論是可以相合的。」

張春申進而列舉《創世紀》第一章「創造的敘述」，與《中庸》「唯天下至誠」的章句作比較。他認為，這兩段記載「同時含有人類的基本經驗：神的力量貫注人心，擴充之，則與物物均調，與人人感應，與天地和諧」⁹。《中庸》用一體範疇來表達，《創世紀》用位際範疇來描述，兩者描述的宗教經驗十分近似。

⁶ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係：拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》368頁。

⁷ 同上，368頁。黃克鑣在此引用方東美的話，參照方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，326頁。

⁸ 張春申，〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》239~240頁。

⁹ 同上，240~241頁。

聖經除了運用位際範疇外，也應用類似中國傳統的一體範疇來表達天人關係。本書討論方東美的神秘經驗時，已指出保祿宗徒向雅典人的宣講：「其實，他離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在都在他內」（宗十七 27-28）；「因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二 13）；此外，若望傳統論道時，比比皆是：

「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如祢在我內，我在祢內，為叫世界相信是祢派遣了我。我將祢賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。」（若十七 21-22）

「如果我們彼此相愛，天主就存在我們內，祂的愛在我們內纔是圓滿的。我們所以知道我們存留在祂內，祂存留在我們內，就是由於祂賜給了我們的聖神。」（若壹四 12-13）

黃克鑣認為拉內的神觀固然是「有神論」，但也不乏接近「萬有在神論」之處。拉內稱天主為「奧秘」，既是超越又是內在的：亦即一方面，「奧秘」是居住在不可接近的光明中，隱晦不可知的；另一方面，「奧秘」也內在於世界，是人與萬物存有的根基。「奧秘」是人超越的終向。人在「奧秘」的視域內認識和選擇一切事物。換言之，人在認識或選擇個別事物時，已隱含與「奧秘」接觸。人常常生活在「奧秘」的氛圍中；「奧秘」也自我通傳，居住在人的內心深處。簡言之，拉內的「奧秘」相當於方東美所稱的「隱藏的神」或「玄之又玄的奧秘」，指向「萬有在神論」，傾向「一體範疇」¹⁰。

¹⁰ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》369 頁。

第二節 以基督為中心的一體範疇

上一章的討論，我們已指出拉內和方東美思想最大的不同點在於對基督的見解。方東美認為「人化」與「神化」是同一事實的兩面。神與人的交往是直接的，不需要任何中介。基督宗教卻以基督為天人合一的中保，基督徒必須透過基督才能與天主結合，但拉內也指出在基督內與天主的結合也是直接的，因為基督本身便是天主，在祂身上有圓滿的天主性。

依據梵二的思想，人人都領受成聖的使命，走向基督生活的飽和點及愛德的成全境界¹¹。因此，眾人皆可成為「高貴的人」或「聖人」，但是「神人」的名稱唯獨隸屬於耶穌基督。一方面，天主子降生成人的奧蹟是唯一無二的，因此基督是唯一的；另一方面，基督的唯一性不是「排外的」，而是「包容的」，因為基督是「為了我們人類」而降生成人。聖言降生取了人性，因此，眾人都以奇妙的方式與聖言結合，而人性也因此受到聖言的治療而提升。此外，拉內指稱人有「出神」的基本特性，亦即人的中心不在自身，而是在天主身上；人越能交付自我，歸屬於天主，便越能成為真正的人。在降生奧蹟中，基督的人性向聖言完全交付。因此，基督是真天主，也是「完人」，這是天人關係圓滿的實現。換言之，基督是天人合一的高峰，在祂內人性被提升到最圓滿的境界，促使眾人都能達到這天人合一的境界¹²。

¹¹ 參照《教會憲章》39-40 號。

¹² 參照黃克鑑，〈從人的超越看人與神的關係－拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》372-378 頁。

面對基督宗教所提的「原罪」的教義，方東美認為以至誠明的良知意識來克服罪的意識或罪惡感，並確信「中國的無罪文化中年代悠遠的智慧，應當有助於人類恢復舊觀，重新成為神的原始形像」¹³。然而，拉內認為原罪可視為一種內在於人的「存在狀況」；因著原罪，人類失落天主的恩寵，人性帶有向惡的傾向。基督的死亡與復活開創了一個救恩境界，給人帶來一種新的「救恩存在狀況」，使人有機會重獲因原罪失落的天主恩寵。拉內認為人生活在原罪與救恩的雙重存在狀況中。面對這兩種對立的基本狀況，人必須作出抉擇，或透過對真、善、美的拒絕而留在罪中，或藉著選擇真、善、美而進入恩寵的境界¹⁴。

拉內依據主耶穌的話：「誰看見我，就看見了父」（若十四9），視這位降生的聖言為天主在此世的真正象徵。這位既是天主又是人的主基督，是天主在祂身上將自我的生命通傳給人；而祂接受了天主的自我通傳，也是人類與宇宙歷史中第一位「自我超越」，達到頂點的人¹⁵。在祂身上，天人合一達到決定性的、不能挽回的圓滿實現。基督的「唯一性」，包含了祂的普遍性。換言之，唯獨基督開創了天人合一的最高境界，邀請衆人都能進入這境界，無需另外創造新的救恩境界。

拉內把基督的十字架之死，視為祂向父完全及毫不保留的自我交付；而基督的復活就是父悅納這奉獻的絕對保證¹⁶。因

¹³ 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，356~357頁。

¹⁴ "Original Sin," *S. M. IV*, pp.330~333.

¹⁵ 潘永達，〈拉內的超越基督論〉，胡《拉內人觀》61頁。

¹⁶ "Salvation," *S. M. V*, p.431.

此，全部的救恩史都趨向以基督死而復活的逾越奧蹟為目標和高峰。這逾越奧蹟也以一股內在的活力¹⁷，亦即聖神的動力，在基督來臨之前，把救恩史導向基督；在祂來臨以後，聖神使基督奧蹟普及各時代各地域，把救恩史帶入末世階段¹⁸。

張春申建議中國神學本化位應從中國人的「氣論」來瞭解聖神。這也令人注意到「從神基督論」(Spirit Christology)，亦即以聖神的臨在與活動來解釋基督事蹟。這與「從言基督論」(Logos Christology)雖然有別，但二者並不是截然劃分開來的，兩者應是相輔相成的¹⁹。

從信仰的眼光來看，不論歷史中的耶穌，或是光榮生命中的基督，都與天主聖神密不可分。那麼，基督的領洗、受誘、宣講、驅魔、祈禱都受到聖神的感應。若以「氣論」解釋，基督是一位充滿靈氣的人，領洗時的靈氣、受誘時的養氣、宣講的正義之氣、驅魔時的盛氣、祈禱時的聖氣都是天主聖神臨在的現象。此外，耶穌在面臨祂的死亡與復活的生命中，呼出了祂的氣(若十九 30、廿 22)，這口氣也是《創世紀》的記載，天主向亞當鼻孔吹的那口氣；同樣的一口氣在新約時代，由耶穌的口裡進到宗徒的生命中，也瀰漫整個宇宙人間，這是指自祂

¹⁷ 同上，p.421。

¹⁸ One Christ, *TY* XVI, p.204.

¹⁹ 黃克鏞，〈聖神與基督奧蹟〉《神學年刊》13 (1991~1992)，1~2頁；張春申，〈天主聖神與耶穌基督〉《神學論集》48期(1981夏)，251~253頁。張春申認為「『從言』的基督論解釋基督，是由『自上』降生成人的聖言，所以也稱為『自上而下』的基督論；至於『從神』的基督論解釋基督，是由天主聖神『自下』將耶穌一生舉揚，所以也為『自下而上』的基督論」(252頁)。

降來的天主聖神²⁰。

耶穌是「神人」。因此，那充塞於宇宙人生的靈氣，自然也在基督耶穌身上，而且更是「無限量地」（若三 34）得天地之靈氣。祂的氣與「隱藏之神」的氣互相貫通，是宇宙人生充滿生氣的根源（若七 37~39）。因此，中國古聖先賢所闡釋的天人一貫之道，人必須透過「率性」、「盡性」修養工夫，發揮「誠」的本性，善養「浩然之氣」，變化氣質，臻於「人性自我」的完成，乃至參天地之化育的境地，在基督耶穌上完全地實現。

第三節 一體範疇的聖三幅度

方氏藍圖的「隱藏的神」或「玄之又玄的奧秘」，可以比作「隱晦的父」；「神人」、「最真實的實體」可以比作顯示父的「子」或「聖言」；藍圖下迴向指出的這位至高神明，以其「神性」或「精神力量」貫注在人及萬物上，且內在於人和萬物，可以比作「聖神」。這「精神力量」使人不斷地往上提升和超越，就如同聖神在人身上發揮作用一般²¹。

方東美指稱「神」是「一種精神，充滿了無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中」；換言之，「愛」是神的本質²²。

²⁰ 張春申，〈中國人的氣論神學上的幾個問題〉《神學論集》53 期（1982 秋），358~359 頁；〈中國化靈修〉《神思》3（1989），14~15 頁。

²¹ 黃克鑣，〈從人的超越看人與神的關係—拉內與方東美對談〉，胡《拉內與中國》384 頁。

²² 方東美，〈從宗教、哲學、與哲學人性看「人的疏離」〉《生生之德》，327 頁。

這正與新約若望宗徒傳統稱「天主是愛」相符合。這愛具有聖三的幅度：「天主是愛。天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命」（若壹四 8~9）；「因為天主是愛，藉著所賜的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五 5）。換言之，父是愛的根源；子是這愛在歷史中的彰顯；聖神使這愛進入人的心中，使他有能力體驗及回應這愛：「我們所以知道我們存留在他內，他也存留在我們內，就是由於他賜給了我們的聖神」（若壹四 13）。因此，救恩史是具有聖三的幅度，透過「天主是愛」的三個幅度，找到了表達聖三奧蹟的一體範疇。

拉內談論天主本身是無限「奧秘」時，指出這「奧秘」既是超越又是內在的；既是居住在不可接近的光明中，隱晦不可知的；又是內在於世界，是人與萬物存有的根基。拉內指出奧秘的自我通傳是藉著聖言和聖神完成的²³。這表達出父才是最終的奧秘，聖言和聖神便是奧秘自我通傳的媒介。即使在自我通傳時，父仍保持身為奧秘的特性，與世界保持距離，同時臨在又是疏遠。父自我通傳於人，但祂本身又遠超過人所能測度。子透過降生奧蹟成了血肉，居住在人間，圓滿地啓示父，但父仍是不可窺見的：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（若一 18）²⁴。

父既然是一切事物的最後根源，也是子和聖神的根源。子和聖神彰顯父，但父本身卻是絕對隱晦和沈默的。因此，黃克鑣認為聖三神學的「父」與「子」和《道德經》的「無」與「有」

²³ *Trinity*, pp.91~99.

²⁴ 黃克鑣，〈從道家的「無」談聖父〉《神思》39（1998），56 頁。

頗有相似之處²⁵。老子的「道」既是「無」，也是「有」。「無」格外表示「道」隱晦的一面：「道隱無名」（《道德經》四十一章）。然而，「道」又蘊含著無窮的生機，可以創生和表現於萬物，因此「無」表達「道」的無名、無狀；「有」形容「道」向下落實時，介於無形質與有形質之間的一種狀態。這相對應於「父」本身不受生，是沒有根源的根源，因此天主的不可知性格外屬於「父」，所謂「隱藏的天主」；「子」卻是顯示父的肖像，和啓示「父」的聖言：「祂是不可見天主的肖像，是一切受造物的首生者」（哥一15）。父生子，並藉子創造萬物。這過程可比作《道德經》所說：「天下萬物生於有，有生於無」（《道德經》四十章）²⁶。「道」既自「無」而生有，又生萬物，但仍不失其為「無」之特性。同樣，父通過子把自己顯示於萬物，但父本身是一個隱晦的奧秘。

這不可言喻的奧秘與《道德經》的「無」很相似，但也有不同之處。一般認為老子的「道」是無位格的，一切聽任自然，但父卻是有位格的神，對人類和世界懷永恆的救恩意願和計劃，又不斷在歷史中實現這愛的計劃。雖然道法自然（《道德經》廿五章），老子又以「德」來表達「道」對萬物的照顧²⁷：

「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；長之有之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」（《道德經》五十一章）

「道」創生萬物時，本著不佔有，不主宰的態度；同時以

²⁵ 同上，54~55 頁。

²⁶ 《道德經》引文，參照賀榮一，《道德經註譯與析解》，367、361 頁。

²⁷ 《道德經》引文，參照同上，215 頁、435 頁。

「德」表示「道」對於萬物的關懷與照顧，扶助萬物發芽滋長。「德」的溫柔體貼，可比作母性。其實，《道德經》也多次以母親的圖像形容道²⁸。「道」既具有母性，是否「道」真的沒有位格？大概老子無意論此問題，他所關切的是道法自然，不有、不恃、不宰的基本態度吧。總之，這「道」的溫柔關懷的母性，也可與聖經舊約以「母親」來描述天主的慈愛相呼應²⁹。

谷寒松指出，道家太極圖的思想：陽、陰、合，可以完美地傳述基督宗教的三位一體：父、子、聖神。此一類比如下³⁰：

「太極的整體就是無始無終、永遠現在的唯一天主。陽—象徵父愛的給予者，代表陽剛之愛，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受。陰—象徵子愛的接受者，代表陰柔的愛，然在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。因為愛與被愛、給予與接受原是一個奧秘的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生的。陰陽交合的動力—天主第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。在陰陽互動的過程中，萬物化生，『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和』（道德經四十二章），表示陰陽為一切生生的本源，

²⁸ 例如：《道德經》：「無，名天地之始；有，名萬物之母」（一章）；「我獨異於人，而貴食母」（廿章）；「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆」（五十二章），參照同上，1、171、443 頁。

²⁹ 黃克鏞，〈從道家的「無」談聖父〉《神思》39（1998），56~57 頁；M. Hebblethwaite 著，黃美基譯，〈天主的母性〉《神學論集》62 期（1984 冬），623~624 頁。

³⁰ 谷《天主論》358 頁。

是萬有生命的兩個原理。爲此，我們可以說，在萬物內都存留著天主聖三的痕跡，天主寓居在整個的宇宙中。」

不僅如此，谷寒松進一步從聖經的傳統，指出天主的存在是超越性的，超越時間及空間的有限。祂是無限的，因此人不能用人間有限的性別來約束祂³¹。簡言之，父是陽—絕對的給予者，是無限根源的根源；子是陰—愛的接受者，是有根源的根源，子由父而來，也要回到父那裡去；聖神是合一陰陽相交合一的動力，使相愛的雙方結合成爲一體。然而，這分別並不是絕對的，因爲陽中有陰、陰中有陽，陰陽是相生相成的，彼此滲透交溶，又各自保持獨特的自我。父子在互愛的交流激盪中，蘊含著合一的動力—聖神，趨向完全的共融。

總之，基督宗教的聖三神學指出這不可言傳的奧秘包含父、子、神三位。父是奧秘的最後根源，是沒有根源的根源，亦是自我通傳的根源，也是子和神的根源。換言之，子和神的作用是把這奧秘的內涵在歷史中顯示和通傳給世界。父是奧秘的本身，卻是絕對隱晦和沈默的，具有無名無狀、不可言喻的特性。

對於中國本位化聖三神學的探討，透過方氏藍圖的「神人」、「上迴向」與「下迴向」、道家的「無」與「有」、中國的「氣論」，以及太極圖「陰」與「陽」的類比與探討，以中國人可能接受的方式展現出來，但有關對基督的理解、原罪、死後永生，以及人類救贖的課題，仍存在著基本的差異，值得雙方更進一步的深思。

³¹ 谷寒松、蔡愛美，〈牧靈中的天主—我們的大父母〉《神學論集》121期（1999秋），431頁。

第四節 一體範疇的聖事幅度

今日的聖事神學著重在位際範疇上，注意聖事的「標記」和「象徵性」。這標記象徵天主與人的相遇，透過聖事的標記，天主進入人類歷史中自我通傳給人。聖事的領受人以信仰的態度積極、主動、自由地答覆天主。禮儀中的施行人代表教會，將天主不能舛錯的、臨在聖事標記中的救恩，在領受人的身上完成。簡言之，禮儀中的象徵行動表示施行人與領受人二者之間的位際行動，其他參與的信友好似是在禮儀邊緣的旁觀者。對禮儀的信仰解釋，亦復如此³²。

張春申認為一體範疇在教會禮儀和信仰中的解釋，則不再集中於施行人和領受人身上，而是表達出教會團體一體的行動。教會的每一位成員都扮演著積極的角色。具體來說，神是救恩力量的根源，基督是聖事，在這位「宗教人」身上，貫注宇宙。教會作為聖事是因為這是基督特別地遍流貫注救恩力量的團體。因此，在每一件個別的聖事上，神的救恩力量在基督內，通過教會團體的象徵行動，呈現、遍流在教會的每一位成員中。每人因其角色與身分的不同，領受的救恩經驗與聖事恩寵因此不同，但大家都領受聖事。因此，應用一體範疇解釋的聖事神學，聖事的團體性更加明顯³³，也就是每次舉行禮儀時，

³² 參照張《中國靈修》162~165 頁；〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》251~252 頁。

³³ 張春申舉聖秩聖事為例，在一體範疇的詮釋下：「主教和司鐸團邀請新鐸進入服務的團體，分享他來自基督的權柄，也許諾照顧他如弟兄；新鐸自己進入服務團體，願意為教會貢獻自己；教友團體接受新鐸的服務許諾要服從他」，參照張春申〈位際範疇的補充—中國神學的基本商榷〉，胡《拉內與中國》252~253 頁。

是整個團體回到一個神聖的境界中；在聖事中，是整個團體感受到耶穌基督的救恩³⁴。

在教會的七件聖事中，尤其以感恩祭及和好禮兩件聖事與靈修有直接的關係。在感恩祭中，因恭領天主子基督的聖體，天主生命的真實象徵，而切實體驗天人之間合一與和諧一體的密契經驗。在和好聖事中，藉著教會赦罪的行動，切實領悟到自己所正視的罪過，已為無限奧秘的天主所寬恕，基督徒真正地接受自我的生命與永生天主的生命契合。這天人契合的體驗和領悟為基督徒的靈修成長是不可或缺的³⁵。

第五節 一體範疇的靈修

方東美認為人的生命時時滲透於宇宙的奧秘中，而顯露出神奇的力量。人認清自己受稟於天道，稟受「神性潛能」。他更瞭解沒有任何事物能遮蔽由天道所生的神秘創造力，也沒有任何力量能阻礙其發展。不僅人是它所造，人的理性和神性也是它所生。由於人同時具有理性和神性，因此他對神和人性的理解是直接的，而非推論的；是親切的，而非隔膜的；是直覺的，而非分析的。因此，中國哲學家能確知人性的至善源於神性，但人的失落，並非偶然，而是偏離了天道。因此，人必須認知偏離天道的危險，而盡量使自己不為獸性所淹沒，才能歸於理性³⁶，並且需要透過「率性」、「盡性」的修養工夫，發

³⁴ 張《中國靈修》170 頁。

³⁵ 胡國楨，〈當代中國教友的靈修生活〉《神學論集》112 期（1997 夏），201 頁。

³⁶ 方東美，〈從比較哲學觀中國文化裡的人與自然〉《生生之德》，

揮「誠」的本性，不斷的超升，臻於神聖境界。

張春申稱這「中國傳統中的『復性』工夫，便是使天（神）的光輝在道德生命中發射出來」³⁷。孔子的「踐仁」不外乎要實踐天之生生之德，於是與天地合德，與日月合其明。孟子的「盡心知性」更要存養浩然之氣，進而臻於「知天」之境。自孔孟以降，直至宋明理學各流派所提出的修養功夫，胡國楨認為雖在實踐方法上有些差異，但所依據的道德形上學理論基礎卻無大異，是承繼先秦儒學而來。至於程朱、陸王的實踐方法之所以不同，則在於對《大學》一書的不同註解使然，並未觸及形上思想基礎³⁸。

宋明理學家有時以「靜坐」一辭來涵蓋「復性」工夫的實踐。周敦頤（濂溪）首倡「主靜」以立人極，是開創宋明理學以「主靜」為修身的先河。程顥（明道）、程頤（伊川）兄弟二人依此教導初學者靜坐，以求定心。程顥則視靜為修養之本原，以靜坐為學工夫之始，修身在存心養性，在靜中求誠敬，不勉強，也不思慮，天理自然流露；程頤則教導門生主敬，主敬則主一，止於事之理，修養須用意，勉力勿怠，但也不宜急迫，免得揠苗助長。朱熹認為程顥「不勉強，也不思慮」的層次太高，而採取程頤的途徑，強調實踐的功夫首在主一的敬，把心收斂起來，而後格物窮理以致知，閒聊時靜坐，以求道理的漸次分明，以求氣質的變化，期能貫通生活中的一切動靜³⁹。

272 頁。

³⁷ 張《教會本位化》40 頁。

³⁸ 胡國楨，〈中國基督徒的「靜坐」〉《神學論集》37 期（1978 秋），338~339 頁。

³⁹ 參照同上，335~338 頁。

中國基督徒的靈修便是採用這套「復性」工夫，來實踐信仰生活，可稱之為「中國基督徒的靜坐」⁴⁰。胡國楨認為這「中國基督徒的靜坐」是以朱熹式的靜坐為本意，並賦予描述性的定義⁴¹：

「中國基督徒的靜坐，乃基督徒寓靜觀於生活的神修心態，基督徒在這心態下閱讀聖經、體悟耶穌基督的心懷（格物、致知）。當有閒聊時，便使自己靜下來（不一定須坐下），使自己浸潤在耶穌的心情中，以求變化自己的氣質，令基督心懷貫通自己的生活中的一切動和靜。」

中國基督徒的靜坐是建立在天人一體範疇上的靈修方式。靜坐的特點，外在的姿態固然重要，但更是從根本上消化非理性或反理性的因素，自覺地將心性本體（天命）實現在個人的生活中。換言之，消極方面，察覺內心之動靜，化一切掩沒理性的因素；積極方面，讓天命之性實現於個人生命。在這脈絡下，基督徒因著信仰與洗禮，天主的生命已經流溢在他內，靈修便是藉著個人深度的內省，秉持「涵養覺察」、「敬貫動靜」的操練，使人自覺源頭上清澈，一切自內流出的「復性」工夫。這是一種平靜的體驗，在平實的生活中與天地同德。這似乎更合乎中國人的靈修⁴²。

鄭麗娟則進一步提出陽實之道與陰虛之道的途徑，來闡釋中國靈修的復性工夫⁴³。在陽實之道上，是體現人實現人性、

⁴⁰ 張《教會本位化》40~41 頁。

⁴¹ 胡國楨，〈中國基督徒的「靜坐」〉《神學論集》37 期（1978 秋），338 頁。

⁴² 參照張《教會本位化》41~42 頁。

⁴³ 鄭麗娟，〈中國「無名」基督徒的靈修〉《神思》3（1989），32~37

完成天命是必然的，不是來自外在法律的約束。孟子曰：「仁義禮智非由外鑠於我也，我固有之也」⁴⁴。這種出自內在的覺察促使人日新又新地在生活中不斷超越自我，止於至善。正因為是無窮的美善，人的皈依也是綿綿不絕的。在這陽實之道上，可從兩方面實踐「復性」的工夫：其一是消極的淨化，為變化人的氣質之性，必須以一顆敏銳的心，覺察內心的動靜，驅逐一切掩沒理性的因素，並三省吾身，有則改之，無則加勉。如此，克己復禮，則近仁矣；其次是積極的提升，即是盡心、知性，「明明德」的實踐工夫。由內聖而外王，推己及人，臻於「天地與我並生，萬物與我為一」的宇宙胸懷。前者消極的淨化，正如基督徒傳統的靈修態度，時時提防三仇的誘惑，克制私慾偏情的妄動，隨從善神引導，行善避惡，翕合主旨；後者積極的提升，則是與基督一起胸懷整個宇宙人類，與天主一起繼續創造並聖化這個世界，邁向新天新地的圓滿。

在陰虛之道上，除了積極投入人間世，承擔眾生的疾苦外，生命也需凝聚貞定，需要放下，以便擄獲生命的真常。因此道家教人要柔如水、虛如地：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（《道德經》八章）。道家的聖人，簡潔如水、明朗如月、純真如赤子、被動如女性、是陰、虛、謙、靜、溫、慈的流露；是「生而不有、為而不恃、長而不宰、功成而弗居」（《道德經》五十一章）的風範。老子主張人生之常道是「歸根復命」⁴⁵：

頁。

⁴⁴ 《孟子》〈告子章句上〉，參照《四書廣解》531 頁。

⁴⁵ 參照賀榮一，《道德經註譯與析解》，79，435，137 頁。

「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」

（《道德經》十六章）

換言之，人空虛自己，心清平如鏡，通過虛靜之路，觀照萬物，回歸生命的根源，深深的觸碰並安息於根源處。正如天主耶穌基督接受父的派遣，空虛自己，降生成人，處眾人之惡，被列於罪犯之中。通過苦難與死亡，完成天父的救世工程，給世界帶來恩寵，而且是恩寵上加恩寵，教導人死於自我，活於天主——生命的根源。

總之，基督徒在歸根復命的旅途上，通常會有「滿」的感覺，與基督的初次的邂逅，深深地被吸引、渴望陶醉在祂內、更深地認識祂，與祂白首共此生。但一陣熱情之後，接踵而來的是「空」的經驗，祂好像消失了，一切都顯得索然無味。越過這段漫長的虛空經驗後，從「空」中又湧現出「滿」的經驗，在這一滿一空、一動一靜、一虛一實、一陰一陽的相互遞進過程中，得以一步一步更深入生命的根源，與祂相融相合。中國基督徒的復性工夫，終究引人進入神秘的世界，實踐生活的神秘，令人如沐春風臻於至善！中國基督徒靈修培養出來的人，將如一股清泉從深淵中湧出，使人發現基督的肖像；同時，能夠回到個人的日常生活中找到賦予生命的主，在祂的愛中成長、發展，因而也會像保祿宗徒一般，說出：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）⁴⁶。

⁴⁶ 張《教會本位化》8頁。

全書總結



今日世界由於科技迅速的發展，分工的細膩，人與人的關係日趨密切。如此迅速的演變，促使過去迄立不搖的社會觀念和生活形態都起了巨大的轉變。一方面，現代人類擁有的財富、技能和經濟力量是史無前例，而能實現夢寐以求的期盼。另一方面，現代人卻因生活的富裕，以各式各樣物質的享樂主義，來填補生活的空白，導致內在心靈更深的孤獨，以及人與人之間彼此的疏離和冷漠。因此，越來越多的人尋求真理、人生的意義和更高的價值。今日的台灣，如同普世各地一樣，無論基督宗教、佛教或其他各大宗新興教派的靈修殿堂，都充滿著前來尋求靈修指導和渴望解除心中疑惑的人。

更具體地來說，天主教會自梵蒂岡第二屆大公會議以來，越來越多的基督徒信友在教會內和福音傳播工作上，承擔更重大的責任。他們越來越迫切地渴望靈修生活的成長，尋找天主的旨意，也樂意更慷慨地答覆天主的邀請。因此，尋求靈修的指導以及從事靈修的操練，不再是度獻身生活的神父、修士和修女的專利，可以說，所有的基督徒都渴望尋求和天主相遇的經驗。

本書以拉內神學的靈修觀作為探討靈修與神學關係的具體實例。兩次三十天的依納爵《神操》和每年的八天避靜¹，是拉內 62 年耶穌會會士生活的一部分。從 1932 年領受司鐸聖職起，直到 1984 年逝世時止，拉內帶領和宣講《神操》超過 50 次²。他的兩本依納爵靈修的代表作《神操》和《司鐸職務》，以及

¹ 每位耶穌會會士通常在初學和卒試時期，有機會各做一次完整的 30 天神操。

² H. D. Egan, *Karl Rahner: The Mystic of Everyday Life*, p.28.

於 1977 年寫下的最後一篇對當代深具影響的文章〈依納爵對現代耶穌會士的講話〉，也顯示出他是實至名歸的依納爵《神操》的指導和宣講的專家³。但這並不是說，一位渴望在靈修成長的基督徒能夠在拉內的著作中，清楚找到具體、可循序漸進的靈修操練步驟，雖然他能夠找到一些明確的標記。

拉內的神學反省，是以**人學**為出發點。他認為人是降生「在世界中的精神」，肉體是人的精神在世間時空的表達。他深知在有限的生活環境中，無法由自身找到圓滿的解答。拉內認為，只要人經驗到自我超越，他便經驗到神。人是超越的存有者，無時無刻不在走向無限者，向絕對存有開放。因此拉內認為，人的存在基本結構就是按照天主的意願而受造的，在人內有潛能、相符的氣質，促使人能夠接受天主的恩寵。由於天主絕對自由地願意把自己的內在生命通傳給人，而人透過精神的超越性，在個人的行為上，作自由的答覆，逐漸接受天主的自我通傳。

拉內神學反省的出發點，建基在他**個人對天主的經驗**。拉內認為這無限者天主或神聖的奧秘，絕不能被人視為對象來認識，祂仍是隱藏和不被認知的。他深信認識天主首先不是透過言語和觀念，而是透過經驗，尤其是日常生活中苦難的經驗。這是從內發出的恩寵經驗，也是所有基督徒「虔敬」和「神聖」的最重要基礎。由於天主先臨在於個人的存在之內，這由內發出的恩寵經驗，包括與天主相遇的可能性，因此拉內肯定每個人都蒙受召叫，接近天主的自我臨在。天主的恩寵不是屬於少數特選的人而已。

³ *Spirit. Exercises ; Priesthood ; Ign. of Loyola*, pp.9~38.

因此，拉內強調**所有基督徒都蒙受召叫，度日常的信、望、愛的密契生活**，拒絕接受靈修傳統中把神秘經驗視為基督徒成全的最後階段的觀點。當拉內提到未來虔誠的基督徒將是一位神秘家時，他所強調的是在靈修經驗與日常生活之間要建立起更緊密的聯繫。他深信在大多數基督徒日常生活的事物中，確實能經驗到神聖奧秘天主的臨在，而這正是受到依納爵靈修的影響，天主以隱藏的方式臨在於日常生活中，而人在萬事萬物中可以找到天主。

拉內認為，**祈禱是人存在的一個基本行動**，如同愛、忠誠、信賴、希望一樣，不能外在地對它作綜合性的研究，只能經由實踐才能適切地掌握。為此，唯有「當祈禱被視為人存在的基本行為，擁抱整個的存在，並在信賴和愛的行動中，帶入天主的奧秘中」⁴，祈禱才有意義。拉內十分同情那些自以為向這位難以言語形容的、不可名的天主談話，就是將祂變成思想或說話的對象的人。真確地說，首先不是來自於人，而是天主使祈禱發生。祂是主動向人說話的那一位，也是人向祂說話的基礎。人生為受造物，不是以自我為中心的個體。他的本質是向絕對者天主開放，因此拉內提倡「奧秘的教導」，優先於任何對祈禱的神學反省。

拉內認為「**心**」在祈禱中佔著十分重要的地位。它表達出人和天主的奧秘相遇的處所，人委順於天主的地方。祈禱是人向奧秘的天主敞開自己的心，天主邀請人進入至聖聖三「愛」的共融中。拉內認為「愛」和「祈禱」一樣，是人存在的一個基本行動。愛唯有在人實現其本質時，才能被辨認出來。如果

⁴ *Crossroads*, p.49.

基督徒的主要誠命是全心愛天主，那麼這個無法測度的愛的力量，必須反映在人的存在基本結構上。唯有當人銘記「愛的誠命」，這法律不要求別的，只要求人藉由接受天主的愛後，才能夠向愛的可能性開放。因此，所有基督徒的基本活動，本質上是對天主愛的回應。這也是現任教宗本篤十六世（Benedict XVI，2005～）於2006年1月25日發表首道通諭《天主是愛》中所指出的⁵：

「我們相信了天主是愛。以這句話，基督徒可以表達他生命中的基本抉擇。成為基督徒，不是由於一項倫理選擇，或是一種崇高的理念，而是遇到一個事件、遇到另一位，一個能賦予生命嶄新的視野及決斷性方向的事件。」

今日的世界迫切需要一種以古代「奧秘教導」方法為基礎的新牧靈方法。即使拉內到了晚年，他仍然深信「奧秘教導」引領人進入對天主的原初經驗是十分重要的，而依納爵靈修《神操》的操練，就是要喚醒並加強操練者內在原始的天主經驗。拉內對「奧秘教導」的瞭解受到奧立振、文德，以及《神操》中有關靈性感官運用的影響。依納爵《神操》的「感官運用」隱含著祈禱的卓越形式，與文德的教導產生了共鳴，都是在處理「感受天主自身」的主題，而拉內卻偏愛「奧秘教導」的觀念。

依納爵靈修的特徵是**尋找和分辨天主的旨意**。依納爵假定那些認真尋找天主旨意的人，「對一切受造物，在不被禁止而能自由選擇的事上，必須保持平心，以及不偏不倚的態度」（操

⁵ 教宗本篤十六世，《「天主是愛」宗座勸諭》（台北：天主教台灣地區主教團秘書處，2006），1頁。

廿三)。這「平心」是對天主的命令保持平靜待命的態度，也就是準備好聆聽天主的召喚，以從事新的使命。這「平心」是主動的，而非全然被動的。「平心」的態度不是爲了本身的緣故存在，而是爲了天主的愈大光榮。它使人向更大的事情開放，最後向天主開放，因爲天主總是比萬物更大。因此，「平心」成了在萬事萬物中尋找天主。

拉內以「選擇」的觀念來詮釋《神操》，選擇的目的在於幫助操練者分辨天主的旨意，作出實存的決定。拉內主張「選擇」的第二種時間，是作決定的正常時機，而很少提及第一種時間；但有些《神操》的詮釋者卻認爲第一種時間比所想像的更爲重要。相對拉內將「無前因神慰」視爲神類分辨的準則，有些詮釋家則傾向將選擇的第一種時間，等同於「無前因的神慰」。其實，這三種選擇的時間似乎在依納爵的生活中同等重要。因此，「理想」的時間是包含三種時間相互的貫穿。依納爵深信，透過這三種時間，造物主能夠同祂的受造物，受造物同祂的主天主直接往來。這遠遠超過操練者單單運用理智的分析，來檢驗是否有能力度某種特別的生活。

拉內嘗試用「對立的張力」的概念，來調和依納爵靈修中位格天主與超越世界的天主形像，亦即與天主的相遇不僅在遠離世界的境域，也在世界中。人在不脫離日常生活的環境中，也能進入默觀的神秘經驗中，與天主契合。依納爵將這「默觀」與「行動」之間的張力，結合成「在行動中的默觀」。這張力也呈現在對教會虔敬的態度上，拉內所認識的依納爵，是期待他的跟隨者與「教會同感」，同時也意識到教會的許多錯誤、限度和暫時的本性，也就是依納爵的生活同時具有順命服務教會，以及對教會保持批判的距離。

即使拉內描述依納爵對天主的經驗是直接的，同時承認這經驗也能經由不同的方式，作為媒介來傳遞，但他終究認為依納爵靈修是超越的靈修，而不是範疇的靈修。拉內的靈修觀似乎傾向於「否定靈修」的途徑，因為拉內的這位神聖奧秘，是「總是更大」的天主，超出人的理智所能掌握的範圍。但若因此認為拉內靈修缺乏任何肯定靈修的因素，則是不正確的，因為依納爵靈修，特別是《神操》，是肯定神秘靈修傳統中最清楚、也最有影響力的一個實例，因為《神操》的主要材料是以福音所記載主耶穌的生活、苦難、死亡與復活為主，加上依納爵的個人經驗交織而成。

梵二以後，傳統主義者經常抱怨拉內將基督信仰的要求相對化，特別是「匿名基督徒」觀念，似乎就不需要先知性的見證與為信仰的殉道。拉內本來的用意是：非基督徒藉著對近人無私的愛，為天主恩寵的證實是正當的，並且也深信在這樣的人的心內，擁有發展出完全明確基督信仰的種子。其實，他自己也意識到這觀念所引起的爭議，晚期也不再多提。

另一方面，梅茲則認為拉內超驗神學的方法論似乎有內在的侷限性，冒著將基督信仰私人化的危險，將信仰的實踐變化為個人無時間性的決定，以致逐漸摧毀基督信仰的歷史基礎，也未能提出充分社會幅度的訊息。面對這樣的批判，拉內深信對近人之愛的詮釋，不應只限於狹隘的私人層面。愛的範疇對人類的團結，包括對那些受壓迫者，具有極大的發展空間。他同意神學必須批判那些壓迫人的社會結構，也須引起社會具體和實踐的蛻變。另一方面，拉內擔心會將基督宗教簡化成社會解放運動。他從不贊成所謂「橫向的」基督宗教，因為人不僅僅只是社會功能而已。即使如此，拉內仍然支持政治神學的發

展，因為他看到政治神學嘗試整合基督宗教政治和奧秘的因素。

今日的基督徒面臨許多複雜的倫理課題，拉內堅持基督徒絕不能放棄在天主前的責任，也不能將這責任委託給別人。他不僅強調每一位基督徒對社會和政治的責任，而且呼籲作為社會實體的教會，也必須對社會和政治具有批判性的功能。教會首先透過自我的批判，並重整教會的內在生活和結構，來實行對社會的批判。他也深信宗教對於罪的奮鬥，也不能只侷限在私人的領域，因為罪已經制度化了，在人類世界中已被視為理所當然。

因此，**拉內打開了一條更能實踐靈修的途徑**。人不僅是聖言的聆聽者，也是聖言的實行者。基督的靈修不僅是經驗的靈修，也是實踐的靈修，必須包含與那些受苦者團結一致的實踐。既然拉內的方法論有明顯發展的餘地，那麼聲稱拉內的超驗神學並未積極推動基督徒朝向與社會團結一致的靈修，可能是不正確的。

拉內的靈修是向新的事物開放。他並未受到梵二大公會議正向改革的威脅，反而主動執行並諄諄教誨梵二的主要洞見。拉內神學隱含著準備好為教會服務的態度，並將神學視為揭露天主的憐憫和慈愛。雖然拉內的思想主要仍以教會中的男性角色為主要的考量，但他並非不關心教會內女性的議題。他堅決主張教會權威應超越只是口頭上聲稱女性的平等地位、聖職人員和女性需要有嶄新的關係，超越以往父權主義的態度。

中國神學和靈修的發展受到梵二大公會議本位化思想的影響極為深遠。中國神學家審慎地面對本位化神學與靈修的課題，思索如何促成中國傳統思想與基督信仰的對談與融合。面對拉內神學對後梵二時代教會的影響，他們嘗試以中國現代哲

人方東美的思想與拉內思想作為對談的試金石，一致認為方東美的「超驗人性論」和「生命哲學」可與拉內的「超驗人學」相互輝映。

中國人的宇宙是普遍生命流行的境界，天人之間處處顯露出和諧一體。人面對這一生生不息的宇宙，惟有懷著同樣的創造精神，才能德配天地，贊天地之化育，與天地參。人既參贊天地之化育，便自然生一種「與天地同根、萬物一體的同一感」。張春申稱這種表達天人觀的思維方式為「一體範疇」。

這「一體範疇」的思想可與「位際範疇」相互補充。方東美的「一體範疇」思想中，可找到類似位際關係來表達天人的關係。拉內稱天主為「奧秘」既超越又內在。人常生活在「奧秘」的氛圍中；「奧秘」也自我通傳，居住人的內心深處。因此，拉內的「奧秘」相當於方東美所稱在方氏藍圖上邊的「隱藏之神」或「玄之又玄的奧秘」，傾向「一體範疇」。

拉內和方東美思想最大的不同點，就在於對基督的看法。方東美認為神與人的交往是直接的，不需要中介。基督宗教卻以基督為天人合一的中保，基督徒必須透過基督才能與天主結合，但拉內也指出在基督內與天主的結合是直接的，因為基督本身既是天主又是人，是天人關係圓滿的實現。基督是天人合一的高峰，在祂內人性被提升到最圓滿的境界。

從「一體範疇」的聖三幅度來看，方氏藍圖的「隱藏之神」或「玄之又玄的奧秘」可以比作「隱晦的父」；「神人」可以比作顯示父的「子」或「聖言」；藍圖下迴向指出的這位至高神明，以其「精神力量」貫注在人及萬物上，且內在於人和萬物，可以比作「聖神」。這「精神力量」使人不斷地往上提升和超越，就如同聖神在人身上發揮作用一般。

當然，在中國傳統思想中也可找到其他的模式來表達父、子、神三位。黃克鑣認為《道德經》的「無」與「有」與聖三神學「父」與「子」頗有類似之處。谷寒松則認為道家太極圖的思想：陽、陰、合，可以完美地傳述基督宗教的三位一體。父是陽—絕對的給予者，是無限根源的根源；子是陰—愛的接受者，是有根源的根源，子由父而來，也要回到父那裡去；聖神是合一—陰陽相交合一的動力，使相愛的雙方結合成為一體。陰陽相生相成，彼此滲透交溶，又各自保持獨特的自我。父子在互愛的交流激盪中，蘊含著合一的動力—聖神，趨向完全的共融。

「一體範疇」的靈修就其本身的特質來說，不會落入私人的領域中，因為它表達天人觀的思惟是一種「與天地同根、萬物一體的同一感」。它展現在教會禮儀和聖事的幅度上，不再集中於施行人和領受人身上，而是表現出教會團體一體的行動。教會的每一位成員因其角色和身分的不同，領受救恩經驗和聖事恩寵因此不同。每次舉行禮儀時，是整個團體回到一個神聖的境界，同受耶穌基督的救恩。

中國哲學家確知人性的至善源於神性，但人的失落並非偶然，而是偏離了天道。人必須認知偏離天道的危險，需要透過「率性」、「盡性」的修養工夫，發揮「誠」的本性，不斷的超升，臻於神聖境界。這是中國傳統中的「復性」工夫，使天（神）的光輝在道德生命中發射出來。

中國基督徒因著信仰與洗禮，天主的生命已洋溢在他內，靈修便是藉著個人深度的內省，秉持「涵養覺察」、「敬貫動靜」的操練，人自覺源頭上清澈，一切自內流出的復性工夫，來實踐信仰生活。消極方面，察覺內心之動靜，驅逐一切掩沒

理性的因素，變化人的氣質之性；積極方面，則是盡心、知性，「明明德的工夫」，推己及人，臻於「天地與我並生，萬物與我為一」的宇宙胸懷，與天主繼續創造並聖化這個世界，邁向新天新地的圓滿境界。**中國基督徒的靈修終究引人進入神秘的世界，實踐生活的神秘，令人如沐春風臻於至善！**

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著

21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述

43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著
45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)－天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論－附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師－智慧基督論初探	張春申 著

64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷 ——天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊・中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主： 聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌畫像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

拉內神學的靈修觀 / 吳伯仁 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2007〔民96〕

面；公分。——（輔大神學叢書77）

ISBN 978-957-546-589-6（平裝）

1. 拉內（Rahner, Karl, 1904~1984）— 學術思想

2. 神學 3. 天主教 — 靈修

242

96003986

輔大神學叢書 77

拉內神學的靈修觀

2007 年 5 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者：吳伯仁

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thecg2035@mail.fju.edu.tw

准 印 者：台北總教區總主教 鄭再發

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kcg@kcg.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：300 元

光啓書號 107108

ISBN：978-957-546-589-6

本書簡介

本書旨在探討拉內神學的靈修基礎、神學與靈修的關聯性，以及拉內靈修的未來發展和影響。拉內的神學以「人學」為出發，而人是超越的存有者，無時無刻不在走向無限者，向絕對存有開放；換言之，祈禱即是人存在的一個基本行動。由此出發，作者進一步探討拉內個人的靈修經驗、闡述拉內靈修的經驗性幅度，及其相關主題，包括：對天主的經驗、對聖神的經驗、狂熱的經驗、恩寵的經驗等，以及拉內靈修的依納爵幅度，如：選擇、神類分辨、奧祕教導等課題。最後，也對拉內靈修提出批判與展望，尤其是對中國「一體範疇」的靈修，都有深入淺出的闡述。

ISBN 978-957-546-589-6 \$300



9 789575 465896 00300

光啓書號 107108

定價 300元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group