

# 無神主義與基督徒的默觀

Michael J. Buckley, S.J. 著

劉賽眉譯

本文主要是針對兩種宗教趨勢進行反省。這兩種趨勢（無神與默觀）不僅一般性地鑄造了二十世紀的特色，而且還提供了當代神學發展的脈絡。它們提出了許多問題，至少是直接界定了不少問題，而這些問題深潛於當代宗教意識的核心中，甚至關乎信與不信的能力。它們漫延而成爲一種氣氛，使神學的探索工作可以被視爲很有價值，亦可以被看成是文化上無關重要的邊沿問題。本文對於這兩種趨勢所作的反省，僅限於某一面。至於這兩種趨勢的社會涵義、歷史過程、經濟和社會基礎、以及它們在現時代的不同表現等等，都不在本文的討論範圍之內；雖然這些因素對這兩種趨勢的全面性了解和評價都很重要，但本文無法把它們納入討論。我在本文所要說明的，就是這兩種趨勢並非平衡並存那麼簡單，它們在當代神學探討的工作上不僅形成了兩種不同的關注和立場，而且它們都論到宗教經驗的現象以及宗教經驗的表達，並且兩者都在同一個所謂「宗教投射」的註釋問題上相會。無神論和默觀，不論在實踐方面抑或在批判性的理論方面（包括描寫及維護性質的理論），都會引起這樣一個問題：宗教覺醒及宗教投身的焦點是什麼？

## （一）無神主義

無神主義的初期發展和趨勢，很早已經由不同的人物所認出，其中最不同的兩位人物，要算是亨利·紐曼樞機和弗里特立希·尼采。尼采在其所著的「喜悅的智慧」初版問世後，又出版了「查拉圖士特拉如是說」和「善惡的彼岸」兩部著作，這三部作品，思想路綫相仿。稍後，在一八八七年，尼采在寫了好幾本其他著作之後，又以「上帝之死——反基督」一書完成他先前反神的論證。較早期時，這個「瘋子」已經在大街和市集上宣佈了「上帝已死」，現在，尼采更精確地說出「上帝死亡」的意義。在「喜悅的智慧」一書內，尼采曾這樣說：「近代最偉大的事件，就是『上帝死了』，基督徒所相信的上帝，已經變得不可信，上帝死亡的事件，已經開始在歐洲首先投下陰影。」（註一）

在英國，老邁的亨利·紐曼也感覺到這個「黑夜」的臨近，神死的陰影已經覆蓋了整個曾經深受基督教思想薰陶的歐洲。紐曼在他的「自我辯護」一書中，曾這樣寫：

今天的情況亦復相同，在天主教會以外，事態的發展——其速度比往昔要快得多了——總是趨向於無神主義的。試看今天整個歐洲所表現的是那樣的一種景況啊！不只是歐洲而已，全世界凡歐洲思想影響所及的每一個國家和每一文化，亦莫不如此。（註二）



雖然，紐曼和尼采的立場不同，但兩者莫不同樣感到宗教信仰的逐漸腐蝕，這種腐蝕非常之深邃，不但不會停止，而且日益加增，特別表現在隨便廢除教義上，這種腐蝕已形成了一種普遍的文化現象：某種思想的出現，愈來愈深入地支配着人，影响着人的感覺、教育背景、思想上的興趣，從事思想工作的範圍等等，它使到人從心裏無能再去相信神。尼采和紐曼所把握到的，正是這種「宗教的無能」或「無興趣」。這種無能不會滯留而成爲私人或孤立的現象，它會不斷增長而擴散於「英國、法國、和德國的知識份子當中」，它的影响力最後會伸展至人類文明的每一角落。（註三）縱然尼采和紐曼對這種趨勢有不同的評價，但他們兩者都了解到事態的嚴重；在這一點上，他們都可稱之爲十九世紀歿落時期的先知。

在「喜悅的智慧」卷三中，有一幕是這樣描寫的：

瘋子，你聽到那瘋子嗎？大清早就提了個燈籠，跑進市場，不住地嚷着：

「我尋找上帝！我尋找上帝！」那裏站着許多人，他們也不信神，瘋子的話引起了一陣狂笑。

「爲什麼不見了？」有一個人問說。

「他像小孩迷失了路嗎？」另一個人問。

「或是他隱藏起來？他害怕我們嗎？他是否航行遠去？遷移他處？……。」由是他們叫嚷和嘲笑着。

瘋子與市場上的群眾的不同，並非在於前者相信神，而後者不信神。神和信者都沒有在神本身的「不可信」中死去，只有那瘋子才知道群眾做了些什麼和失掉了什麼，於是：

那瘋子跳到他們（市場上的群眾）中間，耽視着他們。「上帝何在？」他叫喊着：「我告訴你！我們殺了他！——你和我！我們全是他的謀殺者！然而我們怎能做這樁事？我們怎能將海水吸起？當我們使這地球脫離它的太陽時，我們該怎麼辦？如今它向何處運轉？如今我們向何處前行？……。上帝死了！上帝死了！我們殺死了他！」

那瘋子沉靜下來，望望他的聆聽者，他們也沉靜了下來，望着他。他把燈籠摔到地上，踏得粉碎。於是他說：「我來得過早，我的時間還沒有來到，這件可怕的大事尚在途中……還沒有到達人們的耳裏……，這個行爲距離他們尚遠，比遙遠的星辰還要遠……但他們自己的確做了這種事。」（註四）

在與 PAUL RICOEUR 合力主持的演講中，ALASDAIR MacINTYRE 強調，當代有神論者與無神論者之間的爭論特色，就是這種爭論已失去了它在文化上的迫切性。換言之，信與不信都沒有多大關係

。十九世紀時宗教信仰與無宗教信仰之間的緊張關係，在當代的文化中已不復見。（這種緊張關係可見於MATTHEW ARNOLD與HENRY SIDWICK的生活之中）（註五）但這種說法會使人大大地誤解尼采的「神話」。很明顯，在十九世紀晚期的一般市民中，這種緊張已不存在，由於這一點才令到那「瘋子」深信人類不了解他們自己的行爲。爲尼采而言，有兩個事實非常明顯：第一，在一般市民心中，上帝已經變得不可信，因此形成了上帝的死亡；第二，群眾所要廢除的是一個對他們的生命根本不重要的上帝。一個不可信的神最後亦會是一個與人無關痛癢的神。然而，尼采從來未有從這兩個事實之中引出更深的結論和含義，而這一點却非常重要。因爲，如果由於上帝的不可信而形成了祂的死亡，又如果這種不可信是建基於祂對人的不重要，則「喜悅的智慧」中那個瘋子以及查拉圖斯特拉所提出的問題便很有理由，這個問題是：「人們所謀殺的上帝是個怎樣的神？而所消滅的又是那一種宗教信仰？」

十九世紀不少哲學都會以不同的方式去解答此問題。許多有權威的思想家都曾嘗試去解釋什麼是宗教信仰、宗教實踐方面的意義、宗教的目標、宗教與藝術，以及宗教與哲學的關係等。

在所有的思想家當中，也許，費爾巴哈可稱之爲最重要的核心人物，他徹底扭轉了整個西方宗教哲學的潮流，賦予它新的方向。費爾巴哈主張對現存的宗教作新的註釋，透過宗教的象徵結構而找出其隱匿的內涵，發現宗教所真正肯定的是什麼。（就如後來心理學家佛洛爾特解釋人類的「夢」一樣）SIDNEY HOOK 認爲，馬克思的革命

是由費爾巴哈開始。爲馬克思和年青的黑格爾派學者而言，費氏對宗教的批判是一切批判之始。（註六）費氏視自己爲一位「翻譯者」，他的著作只不過是對宗教信仰的一種註釋，他所說的宗教信仰是指基督教向一般民衆所宣揚的信仰。

什麼是這個信仰的真理？它往往只是一種「投射」。人類常常把自己內在的事物客體化而當作神來崇拜。他們所相信的，其實是由他們自己裏面所投射於外的「恐懼」和「愛」，他們把這些事物想像爲在自己外面的客體事物。「所以，人把自己的感覺、渴望、想像和思想變成是客體的事物；雖然他所願意、所思想、所想像的只存於他自己的腦海裏面，但他却以爲這一切是客觀存在的事物。」（註七）十九世紀對宗教信仰的批評以及二十世紀依據這批評而對宗教所下的判斷，都囊括在費爾巴哈的一句話裏面，這句話可以說是他對自己整個思想的摘要和綜合：「這就是爲何我在『基督宗教的本質』一書裏面寫說，人相信神到最後只不過是相信自己，在神身上他所尊崇和所愛慕的，亦只不過是自己。」（註八）

有時候，費氏的肯定亦會在西方的哲學史上找到呼應。也許，首先可以在希臘哲學家瑟諾芬尼的思想中找到，瑟諾芬尼曾攻擊荷馬的神學，並曾論到民間宗教的「投射」性質，他說：「如果牛和馬、又或者是獅子有手，能夠用手來畫畫，用手來做人能夠做的事，則馬會把所有的神畫成馬的樣子，牛會把神畫成牛的樣子，牠們會把神的軀體繪成一如牠們自己的形像。」（註九）休謨（DAVID HUME）亦會以另一種方式談論過這個主題：「神的觀念是用來指一個無限聰明、智慧、和美善的存在，其實，這個

觀念是反映出人自己的思想運作，把美善和智慧等質素擴大至無疆無垠。」（註十）無論如何，瑟諾芬尼宣認自己相信神，但這個神是超過荷馬的諸神的：「這個神無論在人和諸神當中，都是至偉大的，無論在形體和思想方面都與可朽壞的事物絕無相似之處。」（註十一）休謨並沒有細想為何人會思量把一些質素誇大至無疆無界，一方面他雖然摒棄制度性的宗教，視其為基礎鞏固的迷信，另一方面，他亦同意「一個簡單的命題，雖然它多少有些含糊和不確定。這命題是：賦予宇宙秩序的根由很可能多少有些近似人的智慧。」（註十二）

費爾巴哈所謂「神純粹是一種投射」的說法，影响很大。的確，今日在操英語的世界裏，「投射」這個字十分普遍地為心理學所應用，這種現象源於GEORGE ELIOT 翻譯了費爾巴哈所著的「基督宗教的本質」。ELIOT 用了「投射」一詞去翻譯費爾巴哈由黑格爾那裏取來的兩個德文字，一個是VERGEGENSTÄNDLICHUNG（客體化），另一個是ENTÄÜSSERUNG（割離或異化）。在費爾巴哈的著作中，這種對宗教信仰的解釋十分重要，曾影响了馬克思的革命哲學、佛洛伊德的心理學、以及杜坎（DURKHEIM）的社會學。一般群眾都認為，宗教信仰不可能再存在，它只是人類最原始的一種投射。為馬克思而言，這種信念已經成為了一種氣氛，而不是一種爭辯，變成了是我們所呼吸的空氣的一部份，而不是有待探詢的結論。費爾巴哈不僅倡導了「宗教是一種投射」之說，而且由他傳遞到我們的文化之中。費爾巴哈的唯物思想與黑格爾的唯心論成對比，他說：

恰好相反，我讓宗教自己說話，我

純粹是宗教的聆聽者、解釋者、和喚起者。我唯一的目標，不是去發明，而是去發現，「去揭露存在」，我唯一的努力是去正確地看清一切……。因此，如果我的著作是無神、消極和無宗教的，請別忘記，宗教本身的秘密就是無神主義。」（註十四）

費爾巴哈由黑格爾那裏取來的，並不是他的辯證方法，而是辯證方法中的反射作用，在他的方法中，就是說在他的「歷史哲學的分析」中，有一個新的原則是反射的，那就是「真實和完整的人性」。（註十五）構成人之所以為人的主要因素是知、情、意，但為費爾巴哈很重要的一點是知情意三者本身是目標。為他看來，方法和目標最後變成是同一件事。（註十六）由這個反射的原則，引伸出三個論證，這三個論證貫穿着費爾巴哈的主要著作，揭示出宗教是「無神的人學」的秘密，這三個論證包括：意識的論證、語言的論證、以及異化的歷史經驗的論證。

既然一切意識根本上都是「自我意識」，因此，費爾巴哈在「未來哲學的原則」一書內明確地辯論說：人意會到：(一)神是人意識的對象，因此，神只是為人而存在，換言之，神不是禽獸的意識的對象；(二)一個存在所必需指向的主要對象，其實就是它自己客體化了的本質。縱然有幾個人擁有同樣的對象，但他們抓住這對象的方式，仍是反映出主體自己的本質。所謂「主要的意識產生主要的投射」。（註十七）

費爾巴哈對語言的論證更證實此結論。他在「基督宗教的本質」一書內說：「主詞是什麼完全有賴主詞的屬性來決定（即是有賴賓詞或述詞來決定），換言之，賓詞就是

真正的主詞；倘若描述神的賓詞是充滿人的屬性，則這些賓詞所描述的主詞亦應當是人（的本質）。」（註十八）該書十分累贅地說明了形容神的賓詞（例如：全能、智慧、美善）基本上是形容人的賓詞，充滿人的感覺或思想技能方面的屬性。若如此，這些賓詞根本上就是屬於人的，這個空洞的主詞（神）其實到最後就是指人（這個不可知的主詞其實就等於賓詞所述的一切）。不論是從人的意識或語言方面的分析，結論均是一樣，主詞等於賓詞——神（主詞）等於人（的本質）。

至於第三個論證，在歷史上比先前兩個論證更為有力。為使神富饒，人必需變成貧窮；神若成為萬有，則人必需成為虛無。人把自己身上的東西投射到神身上，倘若人是有罪的，則神就是聖的。「人是邪惡、敗壞、和無能為善的；但另一方面，神是唯一的善——至善的存在。」（註十九）在這種分離的情況中，神逐漸變成是人的本質的投射和割離，人把自己的本質投射於外而成為客體存在的神，並且把這神與自己直接對比，使神提昇，而讓自己貶抑至赤貧虛無：「宗教是人的自我割裂，人把神視為與自己相反的東西，神與人不同，人亦與神不同，神是無限，人是有限；神很成全，人不完美；神是永恆的，人是暫世的；神是全能的，人則很軟弱。」（註二十）

人們往往以哲學心理學、對賓詞的分析、以及用狄魯伯的批判來回答費爾巴哈。哲學心理學把「意識的限制和修整」與「從無中創造」兩件事區分開來；而對賓詞的分析則堅持形容人的賓詞與形容神的賓詞只是類比性的，所以人的屬性與神的屬性亦屬類比性質；至於狄魯伯的批判則指向基督徒傳統

中的人的質素。我個人可以接受上述的三種批判，而且認為它們亦頗為有力，但我有些疑惑這些批判未曾完全擊中費氏理論的要害。費氏沒有說要去解釋宗教意識所「應該」做的，而是要去解釋目前一般市民所實際相信的，換言之，是解釋他們現在正在做的事。費爾巴哈對宗教意識的解釋相當銳利。從宗教歷史的角度觀之，甚至是基督宗教，人難道不是很自然地傾向於（一）按人自己的「肖像」來創造神？（二）貶低超越的事物至人可以控制的層面？（三）彷彿人必須在神的榮耀和人的光榮之間作選擇，因而往往犧牲和摧毀人的價值嗎？

發現人的意識及其實踐具有投射的特性，是對十八世紀啓蒙運動強調「客體性」的一種革命。這種發現幾乎影響了當時的各門學科，並與這些學科有關連的哲學。杜坎主張，在宗教實踐上，人類的社會其實是崇拜着自己。歷史已經由VON RANKE所強調的「客觀性」及「清白的記錄」轉而為承認另一個事實，即是：人類在選擇和評價一些事實時，很難完全中立，往往揉合了個人的興趣、偏好、和掛慮在裏面。



也許，最近令人很詫異的改變就是物理的研究。VON NEUMANN 對「觀察」和「測量」的討論，帶出了有關當代物理研究的「客觀性」的問題。在古典力學之中，既然測量的過程完全可以用「運動定律」來分析，則觀測者對於他所研究的內容的貢獻被認為並不重要。但是，VON NEUMANN 跟隨物理學家波爾在一九二九年所發表的一篇理論，假定了觀測者透過測量過程在「波的因果傳導」中介入了一種非因果性和非延續性的「立時改變」，（註廿一）果真如此，牛頓的物理學以及在他以後數世紀以來的力學，均受到挑戰，牛頓的物理學是希望「藉着力學原理來同樣推論出其他的自然現象」；然而，「若不參考人的意識，則不可能編訂一致和完全的量子力學定律。」（註廿二）在粒子物理學裏有關「投射」的假定，徹底改變了這個科學所支撐的聲明：「經驗只可以說：『觀測者曾作出某種（主觀的）觀測』；但却不能作出『物理量具有某種價值』的聲明。」無論如何，雖然有人極力想撤除這種「投射」的假定，但仍然有許多物理學家同意 HEISENBERG 所說的：「在量子論中以數學方式來制定的自然定律，不再處理粒子本身，而是處理我們對基本粒子的知識。」（註廿三）

因此，用「投射」來解釋宗教並非是獨一無二的發現，只不過這種宗教的解釋吸收了「投射」之說，並把它變作一種策略去削低信仰中任何獨立現實的客體性。也許，我們可以再舉一例以說明這種對宗教批判的基本性質。

一九〇七年，心理學家佛洛伊德發表了他的假設，認為頑思神經病（OBSESSIONAL NEUROSIS）與宗教行為是

平衡的。兩者都是針對本能的滿足和未來的懲罰而產生的保衛系統，都與人內在的罪惡感有關連。頑思神經病與宗教行為之間的主要不同處，在於彼此皆禁止滿足本能的需要。兩者的不同點則在於：頑思神經病主要是在性方面；而宗教則是在自我方面。由於兩者是如此接近，以致我們可以說頑思神經病是一種私人的宗教，而宗教本身則可被描繪為一種普遍的頑思神經病。更有趣的是這兩種「宗教」模式皆來自「精神的移置」（PSYCHIC DISPLACEMENT）——把精神移置到永恆或禮儀之中，而這種「移置」可以讓人通過象徵性的行動來表達無意識的動機，逃避焦慮、罪惡、和危險。（註廿四）

佛洛伊德在「幻覺的未來」（一九二七年）一書中，曾把宗教信仰的結構配合文化（或文明）的兩個因素來發展，因而變得更為複雜。這兩個因素就是：知識與規律。佛氏認為，每一個文明皆依賴着這兩個社會生活的因素，因此，社會必需補償其成員在文明過程中放棄對本能滿足的犧牲，這些犧牲往往出現在工作的形式、和放棄有摧毀性的反社會動力上。為佛氏而言，宗教變成了文明的第四個精神資產，藉着宗教，一般民衆可以為他們所犧牲的東西取得補償。為此在宗教裏面包含了文明所必具的兩大因素：知識與規律（節制）。但是，在文明中視為「知識」的，在宗教裏却變成了是「信仰」；在文明中視為「規律」的，在宗教裏却變成了是「遵行禮規及習慣」。宗教的結構其實是反映出一切文明生活的結構。

追溯宗教信仰的歷史，可見信仰是一連串的投射：首先，最原始時宗教是人把精神的力量投射到自然界的事物上，把大自然人

化；其次，由大自然中引伸出許多的神，成爲多神論；最後，古代的諸神被濃縮成爲一個具有「父親」形像的神，成爲一神教。爲佛氏看來，靈魂論與宗教是不同的兩回事，但靈魂說是宗教的基礎。（註廿五）

使到宗教信仰不同階段產生的因素是：（一）渴望——人類需要使到自己面對大自然和文明的無助感成爲可以忍受的；（二）嬰兒的原型——它支配着人投射於外的客觀信仰對象的特點，以及這對象的整個發展過程。佛氏認爲，他對宗教的分析主要的貢獻是在第二點上。在LEONARDO DA VINCI一書內，他乾脆地說：「心理分析使人覺察到戀父情結與信仰神之間的密切關係，並使人了解到，在心理學上，所謂位格神，無非是指一位被誇大了的傑出父親。」（註廿六）

就如宗教實踐的行爲類似於頑思神經病，同樣，宗教信仰亦可以說是MEYNERT的精神錯亂症的普遍化——兩者都仿似早期歐迪帕斯的經驗（OEDIPAL EXPERIENCES），是由於本能地渴求一位父親而形成，而這位父親就給宗教信仰及宗教的實踐帶來了保證。（註廿七）「整件事情很明顯是來自人嬰兒心理的需要，與事實無關。任何對人類懷着友善態度的人，當想到大部份人都跳不出這樣的人生觀時，不免會感到痛苦。」（註廿八）

佛洛依德延續了神是一種投射之說的傳統。畢竟，佛氏的立場與費爾巴哈的立場有很大的不同。爲費氏而言，神是人的完美本質的投射；但爲佛氏看來，神最後是一位既保護人又威脅着人的父親的投射。在費氏的思想中，人主要是無限的、反射的；人的知

情意本身是目的，而非方法，因此，知情意最後只能夠意識到自己本身（反射到自己本身）。佛氏的思想却不一樣，人主要是行爲的、有限的、和受到威脅的；由於在文明的要求面前，他需要滿足自己的自戀慾，又由於在大自然和死亡的威脅下，他需要安全感，因此，他投射了一位神，祂可以在未來的一切恐怖中作他的保護者。佛洛依德的神，並非是完美人性的投射，而是歐迪帕斯的父親一樣的人物，由人的精力所投射，因爲分析到最後，「性慾是隨從自戀的需要」。（註廿九）爲佛氏而言，神的出現是因爲人需要滿足，又或者是出於在「超我」後面的要求。就如呂格爾曾指出，「佛氏以投射作用來解釋了『超越』的出現和宗教的禁令與恐懼之間的關係；藉着向內投射，人在自我裏面建立起一種權力的泉源，通過向外投射，向內投射的作用更形複雜。藉着向外投射，人把自我裏面的『全能』的思想投射於外，而成爲了真正的力量——就是神、魔鬼、精靈等。投射主要並非是解釋上述的東西，而是爲了說明『超越』的幻覺，這幻覺與相信鬼神有關。換言之，覺得有些真正的力量存在，而這些力量遠超於人之上。」（註三十）

雖然，費爾巴哈與佛洛爾特不同，但他們都同樣主張宗教信仰是一種投射——而且是人的投射。他們之間的不同反而更彰顯了他們兩者的相同，他們之間的不同主要是在對人的了解上。事實上，正如EUGENE KAMENKA所說：「現代的社會理論家大部份不太願意在費爾巴哈、佛洛依德、及杜坎的理論之間作選擇，他們往往把三者合一。」（註卅一）

## (二) 默觀

正當現代無神主義發展得如火如荼之際，便碰上了當代另一個偉大的宗教運動：默觀和神秘生活的復興運動。在美國的基督宗教裏，人們對宗教經驗的興趣可謂前所未有，這種興趣並非只是一種宗教熱誠或對默觀生活復甦的一種廣泛呼籲而已，而是真正嚴肅地以「被動」的方式來經驗到天主，並且，為達到這種境界，人們十分認真地修行和自律。由於默觀運動在美國的文化中逐漸成長，故此燃起了人們對神修文學的興趣，再加上東方宗教的強烈影響，使這個運動更是蓬勃。為我看來，十九至二十世紀在宗教方面亦同時出現另一個運動，反映出宗教教會已變成投射的傾向。

也許，在歷史上，西班牙加爾默羅隱修會的聖十字若望是唯一最能夠分析和表達這敏感問題的偉大人物。十九及二十世紀所提出的問題，極為重要，倘若人承認宗教信仰可以被分析為各式各樣的投射（包括來自個人的心理或社會的心理）；又倘若人承認信仰並非形而上的，而只是一種信仰或宗教經驗的現象，那麼，豈不是說這個發現是顯示出有一種運動正趨向於拒絕一切神聖的事物、趨向於肯定神已死亡和宗教的末日嗎？又或者我們可以反過來說，這個發現同樣可以是顯示出信仰必需走向「默觀」——超過任何言語和圖像的靜默時刻，因而為許多認真尋求宗教的人，豈不是說明這裏有兩種選擇：一種是無神主義，另一種則是默觀（或走向默觀的信仰）？

在今日神學的文學裏，默觀的選擇繼續表現得相當有活力。在近期的 JOURNAL

OF RELIGION 及 THEOLOGICAL STUDIES 兩本雜誌中，均刊登了有關 APOPHATIC THEOLOGY（有關靈魂由黑暗進入光的神修神學）的文章，而且兩者都有文章討論到聖十字若望的著作。（註卅二）APOPHATIC THEOLOGY 首先並非是一大堆有關神的言論，它主要是一個「經驗的過程」，是進入無限奧秘的神之內的過程。在這過程中，人逐漸為恩寵所改變，這恩寵推動人通過強烈的「黑暗」經驗而達到「看見」那不可言喻的天主。雖然，APOPHATIC THEOLOGY 亦牽涉到解釋與批判、概念的表達和神學的爭論，但這一切都是用來解釋和描述這個過程的，為了能夠深入解釋這個過程，人必須要投入這個過程之中。

譬如，亞歷山大學派在解釋一些事件或聖經時，不會只滯留於字面的解釋，而會注意文字裏面更深一層的精神意義。精神意義的價值就在於它能把握住天主在這個事件內行動的典型，因而它提供了一個模型讓我們可以在其他人的生活裏面或團體裏面，分辨出天主的工作。在亞歷山大學派裏，「默觀」（THEORIA）的方法為研讀聖經打開了另一條道路，聖經不僅是某一紀元的信仰表達和一連串回憶的記錄，而且更啓示出天主如何進入人的經驗中，把人的經驗轉化為天主的經驗。（註卅三）因此，為尼散的額我略而言，梅瑟的生平變成了是「一些有關成全生活的勸諭，天主就是我們生活的導師。」（註卅四）

在所有默觀的聖師中，聖十字若望可算是最具影響力的一位，他的著作並非集中於聖經註釋，却是與尼散額我略一樣，強調「實踐」。他的巨著「攀登加爾默羅山」（



THE ASCENT OF MOUNT CARMEL ) 說：「捨與天主契合之途，別無他法可達山之巔峰，即成全之最高境界。」(註卅五)最後，聖十字若望認為，神學的旨趣並非是在於對神或對人推理，而在於描述一個過程——「神寄居於人間，使人度着與神一樣的生活。」(註卅六)簡言之，神學并非論及「有關」過程的事；相反，神學主要是一個經驗的過程，而這過程是以描述、分析、以及勸諭來表達；在這方面，十字若望有些近似佛洛爾特，而不太像費爾巴哈。

令人感到頗有趣的事，就是十九世紀的某些友善的人物對十字若望並不怎樣欽羨。例如當威廉·占姆士想找一段文字來表達出「喜愛自我輕蔑而克苦肉體，對神作出全盤的犧牲和奉獻(包括感官)到不合理地步的虔敬時」，他就採用了聖十字若望的「攀登加爾默羅山」卷一的第十三章，這一章相當有名。他對十字若望會如此描寫說：「與其說他是一位繁茂的西班牙神秘家，毋寧說他只是在當時生存過的一位神秘家罷了，因為從外面看來，他實在沒有什麼是茂盛的。」(註卅七)後來在「宗教經驗的種種」一書裏，威廉·占姆士的判斷變得較為寬大。無論如何，他的聲音在十九世紀的其他宗教作家群中得到了回應。R. A. VAUGHAN 在“HOURS WITH THE MYSTICS”(一八五六年)中，認為十字若望的神秘神修是「很不幸的錯誤，……是一種消極的黑暗，瀰漫着奇異的幽暗、憂鬱和嚴厲的情緒。」DEAN INGE 在“CHRISTIAN MYSTICISM”(一八九九年)一書中擯斥十字若望，認為他是「狂熱推崇自我否定的極端份子，把聖善的生

活變成爲冷酷和嚴峻的。」(註卅八)

的確，在十字若望的神修裏，存在着否定的一面，例如：他曾論到幾個「黑夜」，在這些黑夜中，人不僅不能在神身上找到滿足，而且亦經驗不到信仰上的肯定；在這些黑夜中，人決心不在天主身上去渴求什麼，雖然人知道萬物都在天主內。信仰是超越任何圖像和概念的，是對天主的完全降服，天主是無限的光，這光令人盲目。無疑，在十字若望的道理中存在着「痛苦」這回事，他曾警告說：「爲那些想在甜蜜和滿足的路途上尋找到天主的神修者」(註卅九)，不宜閱讀他的著作。十字若望那篇近乎「禪」一般的警語便是最佳的撮要，它把人逐漸在默觀中擁有天主的過程表露無遺。這些警語既表現出若望的神學亦表達出他對加爾默羅山(成全)的素描：

不渴望擁有，  
就可獲致一切滿足；  
渴望不擁有，  
就擁有了一切；  
渴望成爲虛無，  
就會變成萬有；  
渴望一無所知，  
就會成爲全知；  
你必需走上全無享受的道路，  
才可獲享你所沒有的快樂；  
你必需走上無知的道路，  
才可獲致你所沒有的知識；  
你必需走上一無所有的道路，  
才可獲得你所沒有的的一切；  
你必需走上一無所是的道路，  
才可成爲你所不是的「是」；  
當你轉向某些世物，  
你便不再投入萬有；

你必需徹底棄絕自己，  
才可走向萬有；  
當你擁有一切，  
你必需對一切全無眷戀；  
因為，如果你渴望擁有一點，  
天主的寶藏就不全然是你的。(註四十)

這些格言和警語特別難懂，威廉·占姆士曾爲了這些格言而感到困擾。十字若望所寫的千百篇詩歌和散文都是對這些格言的意義作不同的神學反省和解釋。畢竟，這些詩歌和散文均不能削減走向天主的過程中的嚴峻要求，受苦仍然是默觀生活中的主要成份，是靈魂達至成熟階段不可或缺的因素。這是一個進化的過程，在這過程中，沙漠經驗是默觀的準備，而十字架上的棄絕是與天主契合的核心因素，亦是不可或缺的最後途徑。

爲何如此？「既然天主的事物本身就是美善、有益、和肯定的，爲何天主在這『黑夜』中使靈魂的官能和渴求陷於黑暗？」(



註四十一) 這個問題在十字若望的著作中不斷出現，而若望的回答則很近似於費爾巴哈和佛洛爾特。他取了經院神哲學的格言來用在人對天主的概念和想像上，這格言就是：「人按照自己的方式來接受事物」。

費爾巴哈和佛洛爾特以「投射」來解釋的，十字若望却以這格言來解釋。ANDREW OF INCARNATION認爲十字若望是從多瑪斯那裏取用了這句格言。事實上，這句話在中世紀的經院神學中已十分普遍，只是在不同的思想系統裏有不同的意義罷了。(註四十二) 聖多瑪斯把這句話(至少是這個靈感)歸於柏拉圖：「柏拉圖視每一事物之被接受，其情況莫不如此，就是：接受者按照自己的方式和程度來接受事物。」(註四十三) 聖伯爾納多著作的編者，則把這句話歸於「十字架之書」(LIBER DE CAUSIS)，在該書中的第九個命題就述及此格言。(註四十四) 這句話亦會由新柏拉圖主義所應用，而十字若望則把此格言用於他的神修觀上：「因爲在神修生活的初步階段，甚至在較高的階段中，靈魂的感官部份是不成全的，而靈魂往往就在這種不成全的狀態中去領受天主的神。」(註四十五)

縱然天主奇蹟性地把自己直接賦予人，「人亦無能去接受，人只能以自己很低微和自然的方式去接受天主……既然自然的官能沒有這種純潔和能力去以超自然的方式接受和品嚐超性的事物，只能夠按人卑下的方式領受，所以這些官能必需進入黑暗之中，受到棄絕和淨化，這樣，它們低微的人性領受方式便會逐漸消失。」(註四十六)

聖十字若望所說的是對宗教意識的批判。我們的了解和愛均受到我們的身分所限制

，我們所把握以及所渴望的亦深受我們的本質和個性所影響、所決定。如果這種情況不改變的話（逐漸為恩寵所改變），則我們除了「投射」以外不可能有「默觀」，因為，無論人如何專注於神，又無論他如何地滿足，他都只是以人性和自然的方式去接受神，而非以『精神』的方式去接近神。」（註四十七）與費爾巴哈一樣，十字若望對「人化」十分敏感。所謂人化，是指以人的意識去製造神，另一方面，他亦和佛洛爾特一樣，十分敏銳地警覺到人尋找神既可能是出於滿足自己，亦可能是來自追求道德的肯定。但十字若望與費氏和佛氏剛好對立，若望並非將宗教解釋為（神與人）同化的過程、或者是心理治療的過程，而是視宗教為恩寵改變人的過程，人藉着參與神性而逐漸變為相似神。（註四十八）

十字若望所說的這些「黑夜」顯示出這個（恩寵的）過程。當人最初開始尋找神時，理由可能是本能地尋找快樂的滿足。「尋找和眷戀快樂往往激發意志去享受一切能夠引起快樂的事物。」（註四十九）直到人割斷「本能的滿足」與「選擇的動機」之間的關係時，他才能夠接受天主的光照，接受天主那純全和簡單的光。」（註五十）在「感官的黑夜」之中，人的動機逐漸受到淨化，這淨化包含主動和被動兩方面，所謂主動的淨化是進入耶穌的生命，讓基督生活的動機逐漸變成是自己的；所謂被動的淨化，是被動地去接受和穿越神枯。有時候，這神枯會延續很多年，那時候人既無法從神的事物中經驗到滿足，亦不能從人生命的其他因素裏找到慰藉。相反，他常常感到乏味、厭倦，並且常因自己不能全心侍奉天主而感到痛苦，他再不能用想像和靈感來祈禱，甚至不能

再專心祈禱。這個枯乏的黑夜逐漸把一種新的天主之愛引入人的靈魂內；這種愛並非來自人對宗教需要的滿足，而是由淨化的默觀過程而產生的，「因為默觀就是慈愛與平安的天主，靜悄悄地注入靈魂之內，如果沒有遇上阻碍，靈魂會被天主的愛所點燃。」（註五十一）「感官的黑夜」所帶來的是「默觀之愛」的發展，這種愛在兩方面超越快樂的層面，就是：或出於跟隨基督，在祂的導引下主動地選擇（天主及與祂有關的事物）；或被動地靜待滿足的階段過去，然後人繼續跟隨恩寵的推動，甚至在似乎毫無補償的情況下亦然。漸漸地，人在這黑夜中受到淨化而完全降服於「那一位」——祂征服一切「滿足」的要求；從此，一種沒有圖像、充滿平安和新的祈禱便告產生。但是，在這個感官黑夜的過程中，最重要是人讓天主的愛逐漸注入人內，而這種（超越感官快樂和慰藉的）愛，就是默觀的基礎。

除了感官的黑夜以外，十字若望認為，尚有第二個黑夜。第二個黑夜比第一個感官的黑夜更可怕、更厲害。這是精神上的黑夜，亦即「信德的黑夜」。在第二個黑夜之中，靈魂所遇到的問題，並非是動機、概念、意義、和帶來自我肯定的一切象徵，而是信德。在進一步與天主契合的過程中，唯有信德才是最後的指引——這信德引人進入奧蹟內，因為信德「告訴我們一些我們從未見聞之事。」（註五十二）在此，為十字若望很重要的一點，就是人的概念和經驗與天主的道有無限的距離，然而，這個無限距離的鴻溝正是人宗教生活發展的所在：「就像一個盲人，他不能依靠自己所了解、所嚐到、所感覺、和所想像的一切。在黑暗中他必須依靠信心，讓信心領導他，讓信心成為他黑暗

中的光。」藉着信德，他進入那莫可言喻、不可想像的奧蹟之中，「因為無論人對天主的認識和感覺是如何地動人和深刻，這些知識和感受只是一鱗半爪，仍然距離天主本身很遠。」（註五十三）

第二個黑夜亦有它主動及被動兩方面：主動方面就是人深深地以信仰作為他生活的指引，這信仰不僅使人接觸到超越「自然之光」以及無限地超越人所能了解的事物，而且它把每一件人已經了解的事物，再次置於一新的層面去再解釋和再評價；在被動方面，當支持人意識的一切都消失後，剩下來的只是空虛、不潔、軟弱、被棄、和死亡的經驗。為十字若望看來，這是十字架的經驗，那時，「靈魂深深地感到天主捨棄了他，天主厭惡他而把他投於黑暗之中。」（註五十四）可是，就在這十字架的經驗中（即：圖像、概念、象徵和經驗都一片空白，留下的只是空虛），人與天主彼此契合為一。在被遺棄的經驗中，天主用愛來改變人，當時人並不了解天主擁有着他，因為這種擁有是以死亡和不佔有來表達。

事實上，在十字若望的思想中，真正的黑夜只有一個（這兩個黑夜只是同一個黑夜的兩個階段），就是：人在失去安全和支持、以及失去甘飴的撫慰當中逐步受到淨化和改變。

這種延續不斷的淨化就是對天主本性的逐步詮釋，它逐漸啓示出天主是「超越理智」，和並非理智所能夠完全了解的那一位。這「黑暗」是一個啓示的事件，默觀就是去接受一個超過人能夠把握的事實，是覺察到那深不可測、無盡的奧秘。無論人有怎樣淵博的知識，也不能進入天主的奧秘本身，只有信仰才能使人接觸到天主。所以，更好說，

人是在「不了解」之中接觸到天主，而非在「了解」之中。（註五十五）這種黑暗中的啓示，既不相反理性，亦不相反人性。十字若望的成就，可以說無論在詩的品質方面以及在神學的深度方面，都是罕有的。我們可以說，在那不可思議的奧蹟前面，「清晰」的知識需要讓步給「無知」的知識，所謂無知的知識，就是認識到自己無法完全認識和把握住最後的奧秘，亦只有在這奧秘內，人才可以認識和把握到自己。

十字若望的神秘神學亦不相反教義。信條仿如梯級，人藉着這些梯級走到天主面前。（註五十六）在這一點上，十字若望的道理與卡·拉納的神學有不少相同之處。為十字若望和卡·拉納看來，天主都是無限和聖的奧秘；每一個信條都表達着一定的內容，指向超越它本身以及一切可以想像得到的事物以外的奧秘。（註五十七）信理的作用不在於解釋天主的奧秘，而在於引人進入這奧秘之中，並保障這奧秘的超越性。只有當人經驗到有限的概念和期望的矛盾時，天主才可能揭示出自己是無限存在的「另一位」。黑暗和痛苦就在於此，但這是一辯證性的過程，在這過程中，人的投射被表面看來是「不」而骨子裏却是「是」的辯證過程所淨化。天主的自我啓示相反人的任何期望和計劃，為的是要更深地滿全人的渴望和自由，而這渴望和自由遠非人的主觀投射所能滿足的。

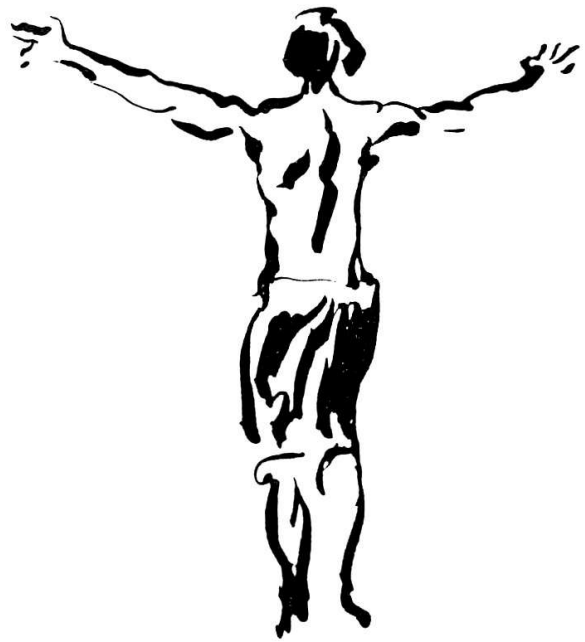
在此，我無意要說服任何人去接受聖十字若望的「神化」（即「藉着參予而成為神」）思想大綱是最正確的，我只是想提出，十字若望所說的靈魂需要這種淨化，剛好與現代對宗教信仰的徹底批判遇合。一方面我們有費爾巴哈和佛洛依德，另一方面有十字

若望，他們都相信投射存在於人與天主的關係的核心中，但他們對這問題的答案各有不同。費氏和佛氏完全否定神；十字若望却堅持，個人信仰的成長和發展必須經過沙漠和十字架的淨化過程。

在這淨化過程之中，最重要的是耶穌基督對靈魂的影響。在感官的黑夜裏，主動的淨化必需藉着進入福音中的耶穌基督之內而完成。（註五十八）耶穌基督亦同時是「精神的黑夜」的中心；「因為，我曾說過，基督是道路，這條道路要求靈魂在感官和精神兩方面都死於本性的自我。我會說明這種死亡如何以基督之死為典範。祂是我們的光和模範。」（註五十九）與天主的神秘契合是藉着與基督結合而完成：「祢靜靜地滲入我的靈魂，輕輕地觸摸它，使它完全溶化在祢內。」（註六十）

基督之神是使人被動地改變的助手，祂漸漸地滲透人的經驗，影响人成長的方向——十字若望稱聖神為火，並把聖神對靈魂的逐步影响比喻為「仿如火對木的燃燒……」。首先是襲擊它，以火焰灼傷它，繼而使它乾枯，除去它不雅的品質，直到它完全委順，讓火完全滲透它，并轉化它為火。」（註六十一）默觀的發展是逐漸藉着擁有聖神而溶化在基督內。

十字若望說明了不少善良基督徒進入基督內的經驗，而這些經驗各式各樣、程度亦不同。所謂進入基督之內，其實是逐漸由淨化人的清楚概念和期望的初步階段而發展至最後的天人共融。最初看來，十字若望所說所寫的是如此高深偉大，好像是很罕有和很特殊的經驗，其實，這只不過是許多人的信仰歷程。任何真正跟隨基督的人，在失望、犧牲、和痛苦的道路上都會覺察到天主是超



越一切控制與形式的。不論是工人、主婦、或教師，在他們的信仰生活中，都會有一段長時期的淨化階段，淨化他們的期望和投射。如果他們對那居於不可仰視的光明之中而又表達在耶穌身上的天主，繼續忠心，則他們必須經歷這些淨化。聖多瑪斯主張，這種神修上的進步是來自聖神各種恩惠的動力，特別是「了解」之恩。凡聖神寓居於其內的靈魂，他們的「了解」都需要經過一淨化過程，而淨化之後的靈魂會了解到他所相信的神是超越他所能把握的一切的。「了解」之恩是使人意會到「雖然我們看不見天主是什麼，但我們却知道祂不會是什麼。在現世對天主最完美的了解，就是了解祂超越我們所能夠理解的一切；這是聖神的恩惠。這恩惠臨在於許多表面看來是相當平凡的生命之中，因此，聖多瑪斯說：「默觀生活是在現世開始，而在未來達於完滿。」（註六十二）

RENÉ VOILLAUME 與多瑪斯的意見相同，當他在二十世紀介紹十字若望的弟子之一 RAÏSSA MARITAIN 的日誌時，他說：「RAÏSSA 的整個生命都從事學術工作，他的使命主要是在思想和文藝方面，但他的默觀祈禱却與一位工廠女工或貧窮的家庭主婦的經驗一樣。我認識許多這樣的人，表面看來，他們所走的途徑似乎很不同，其實，結果都是一樣的經驗——簡單地凝視天主，並忍受厲害的淨化之苦，到最後達至與天主的完全契合。」（註六十三）

聖十字若望的神秘神學描述了默觀淨化的幾個階段，這些階段循序漸進，直至圓滿；為那些在基督的恩寵內生活的人，或多或少都會在不同的形式下受到淨化。

既非所有的無神主義都來自費爾巴哈和

佛洛依德，亦非所有的默觀者都受十字若望的影響。但對宗教批判，他們之間的交匯點却很重要。如果我的看法是正確的話，神學不應只是去駁斥費爾巴哈和佛洛依德的分析，而應對他們的理論提供另一個可以取代他們的解釋。或許，聖十字若望的神學和卡·拉納對啓示奧秘的解釋可以作為典範和模式。我在本文中要說的，是想指出當代人對神修的濃厚興趣，並非是無關要緊的事，亦非是偶然發生的事。為那些思想敏銳具有反省力的人，當他們了解到想像和文化結構的有限、意會到他們對一些必然的背景只能夠一知半解，而他們的知識和社會環境亦深受限制時，他們便會在無神論與默觀生活兩者之間，選擇其中之一了。

（附註見本刊頁九十四。）

## 徵 稿

- 一、文章內容：報導當代中國動向，尤其關於宗教及倫理生活；介紹中國教會歷史和人物；交流各地中國研究者的心得；推介一些有助於與中國交談的基督徒哲學及神學。
- 二、文章體裁：可以採用論述、遊記、書評、報導、寓言等形式表達。歡迎附有註釋的圖片。
- 三、文章以二至三千字最為適合。中文稿件請用原稿紙繕寫清楚；英文稿件請用雙間隙打字。
- 四、來稿刊登與否，概不退還；欲退稿者請註明。
- 五、如果作者要求，修改後之文章或翻譯稿將盡量寄回原作者過目。
- 六、來稿一經採用，將致贈該期「鼎」五本，並贈閱「鼎」一年。
- 七、來稿請寄香港黃竹坑惠福道六號聖神研究中心「鼎」編輯部。