

奧古斯丁的聖三靈修觀

盧 德¹

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

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

一、奧氏生平與思想背景

(一) 生平簡述

奧氏於主曆 354 年 11 月 13 日誕生於北非奴米地省

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

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

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

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

³ 奧古斯丁著，應楓譯，《懺悔錄》(台北：光啓，2001 年 3 月 10 版四刷)。

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

（二）著作概要

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

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

⁵ 參閱：同上，39~40頁。

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

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

（三）思想背景：柏拉圖主義、新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

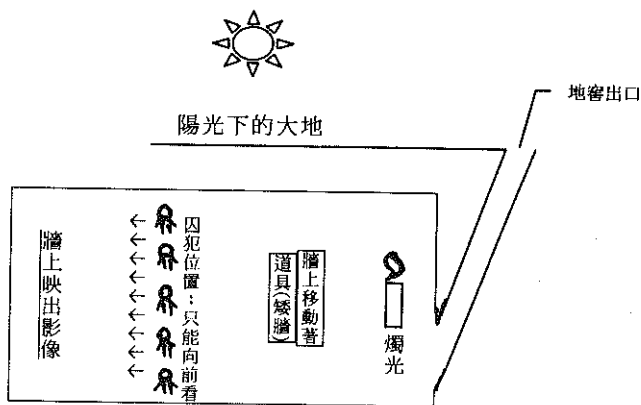
探究奧氏的思想發展，無疑尋求天主、渴望與祂合一，是他最主要的目標。但此目標並非一開始即明朗化，而更是他由對哲學的熱忱轉為信仰探尋與辯證的心路歷程。這段心路歷程，我們可由柏拉圖主義，乃至新柏拉圖普羅丁的太一哲學中，窺見奧氏思想的淵源及其重要的影響因素。

1. 柏拉圖主義

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

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

〔圖一〕地窖比喻



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

善 (太陽) 自滿自足者

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

2. 新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

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

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

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

⁸ 參：鄔昆如，《西洋哲學史》，185~187頁。

二、奧氏的天主聖三論

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

（一）奧氏聖三學說的發展

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

綜合奧氏的天主聖三觀及其作用，可以綜合下列三點：

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

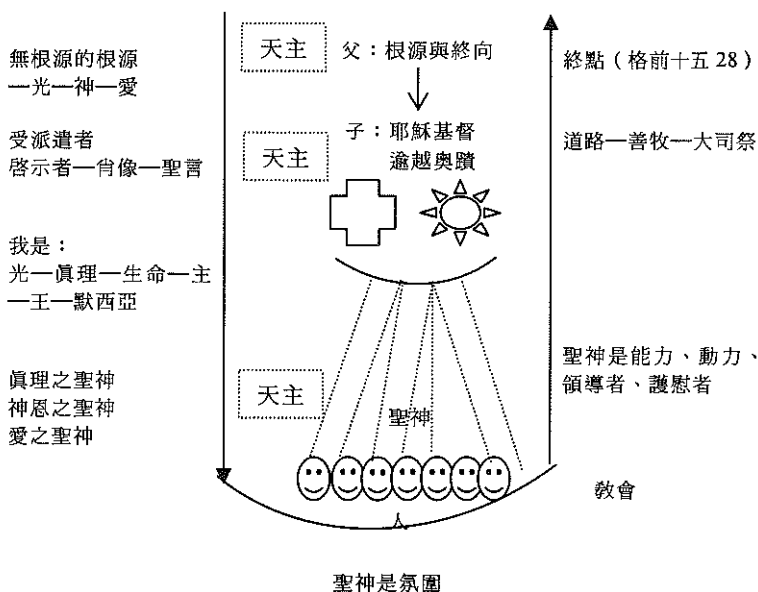
3. 由於天主的恩寵，祂是萬物善的本源（至善之說、恩寵論、我們賴以達至幸福之聖德的根本）

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

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

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

〔圖二〕天主聖三綜合圖



（二）奧氏聖三學說的特色

1. 「一」先於「三」，「性體」先於「位格」

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

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

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

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

2. 充分運用各式奧秘的三一類比

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

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

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

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

心靈與本質 (essence) 。」

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

3. 所有的對外活動，皆屬聖三的整體，也屬聖三的每一位

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

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

¹¹ 奧古斯丁，《論三位一體》十卷十一章 18 號。

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

4. 以心理學出發，首開「內在關係說」來探討聖三

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

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

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

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

¹³ 奧古斯丁，《懺悔錄》十卷六章9節。

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

三、奧氏的人觀¹⁵

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

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

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

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

¹⁶ 奧古斯丁，《論天主聖三》十五卷七章 11節。

¹⁷ 奧古斯丁，《論靈魂之大小》十三 22，388年。

生命。故以下我們便由靈魂此一層面出發，來探討奧氏人觀的特色。

（一）人的靈魂即天主的肖像

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

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

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

於此，在「印者」與「被印者」的關係下，我們可以肯定幾點奧氏人觀的重點如下：

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

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

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

(二) 靈魂的三位一體：記憶、理解、愛

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

〔表一〕奧氏的人觀與天主聖三對照表¹⁹

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

¹⁹ 包達理著，前引書，159~160 頁。

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

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

四、奧氏的聖三靈修觀

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

以下，我們便就奧氏的靈修觀發展爲出發，一步步探索奧

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

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

(一) 奧氏靈修觀的發展

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ 奧古斯丁著，《懺悔錄》，142 頁。

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

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

（二）返身內求，明心見神

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

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

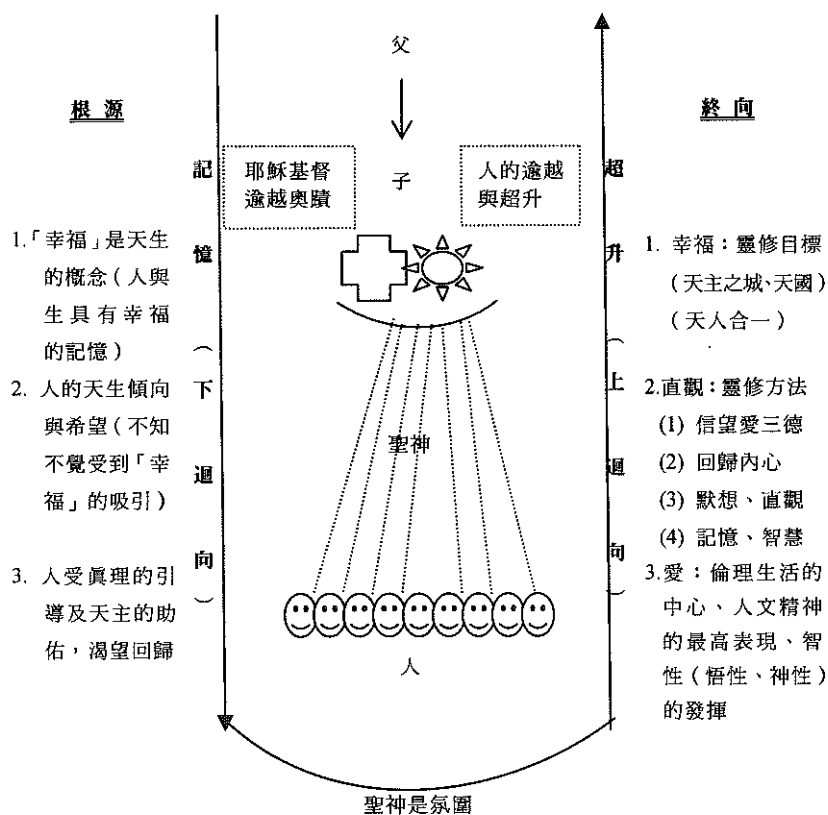
²² 奧古斯丁著，《論三位一體》14:12:15。

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

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

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

(圖三) 天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑



此圖乃結合奧氏的天主聖三論、人觀、靈修學共治一爐。由天主恩寵的「下迴向」中，所有的人皆蒙受真、善、美的「記憶」，這是天生的概念，也是人性受吸引的自然傾向，因而我們才得以「超升」。只要我們毫不自欺而願「返身內求」，即可當下自明吾人本性中渴望回歸之心；而且我們確實也必須回

歸，心靈才能得著真正的安寧，達到真正的幸福，亦即「明心見神」的靈修體驗。

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

（三）人的自由與天主的恩寵

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

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

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

²³ 包達理，前引書，224-259 頁。

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

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

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

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

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

字》卅 60)。

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

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

（四）奧氏聖三靈修的目標：幸福就是擁有天主

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ 奧古斯丁，《教義手冊》八十一章，見《奧古斯丁選集》455頁。

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

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

結語

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

奧氏的著作及其信理神學極其龐大，要為之綜合整理其聖

²⁶ 蓋雷，前引書，224~227, 261~265 頁。

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

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

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