

試論恩寵的現象學（上）

從海德格和馬里翁談起

劉晉平¹

本文討論「恩寵現象學」的可能，首先直面形上學與現象學的關係；進而說明現象學引入恩寵神學的可能性與合理性。作者在馬里翁啓示現象學的啓發下，及其他從拉內所承接的核心概念「恩寵是天主的自我通傳」，嘗試把恩寵視為現象學的事件來詮釋；如此，可呈現出恩寵在經驗中實現的動態面貌，恩寵的意義也更加豐富，而恩寵亦在苦弱和滿溢的辯證中發出召喚。限於篇幅，本期刊載前半部，下文擇期刊登，敬請期待。

導 言

恩寵神學發展至廿世紀，經過拉內（Karl Rahner, 1904~1984）與郎尼根（Bernard Lonergan, 1904~1984）兩位發展的多瑪斯主義者，實現真正的典範轉移：他們由奧斯定討論作用於實存性生命的「人心（mens）」內的恩寵，超越多瑪斯討論作用於本體性生命的「靈魂（anima）」內的恩寵，轉而討論作用於人意向性之「意識（consciousness）」內的恩寵²。或多或少，二人的恩寵思想中都

¹ 本文作者：劉晉平神父，輔仁聖博敏神學院信理神學博士。

² See L. Matthew Petillo, "The Theological Problem of Grace and Experience: A Lonerganian Perspective", *Theological Studies* 71:3

留有現象學的意識痕跡。

但恩寵首先是從天主內在流溢出的愛的工程，廿世紀的天主教神學普遍認同：談論恩寵首先應從「非受造的恩寵」開始。因此，作為神學之第一哲學的形上學就必然還應當身居其位，行其所是。而恩寵神學在廿世紀同樣被推向神學人學的高峰。進入廿一世紀，現象學逐漸成為顯學，且因其發展過程中的「不斷背叛」而被稱染有「後現代的特色」³。在眾多現象學形式中，馬里翁（Jean-Luc Marion, 1947~）的啓示現象學獨具特色。雖然現象學的「神學轉向」至今仍是被廣泛爭論的課題⁴，但馬里翁的啓示現象學確實初繪了現象學之神學轉向的真正底蘊⁵。馬里翁的貢獻在於：1）他在形上學之後，在存有之外，以現象學為神學的第一哲學來討論超越而內在的啓示。2）他不糾結於哲學人類學，而以現象學的直觀來對待形而上的現實：總是滿溢的啓示。這樣，他在現象學、形上學與神學之間達成一種默契：不與形上學爭高位，而是另闢蹊徑；不首先跨入神學，而是先

(2010), pp. 586~608.

³ Gabriella Farina, "Some Reflections on the Phenomenological Method", *Dialogues in Philosophy, Mental and Neuro Sciences* 7.2 (2014), pp. 50~62.

⁴ See Dominique Janicaud, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricoeur, *Phenomenology and the "Theological Turn: The French Debate"* (New York: Fordham University Press, 2000). 此爭論從 1990 年代就已經開始。

⁵ 丁耘，〈論現象學的神學與科學轉向〉，《世界哲學》2019 年第六期，84 頁。

以宗教哲學修橋鋪路。

本文在馬里翁啓示現象學的啓發下，嘗試「恩寵現象學」的可能。選擇的切入點亦是馬里翁在形上學、現象學與神學之間達成的和解路徑。新模型所需要的、指向形上學的原初根源，乃「恩寵是天主的自我通傳」，這是馬里翁從拉內所承接的核心概念。在此基礎上，本文將從以下兩部分討論：一、恩寵論向現象學語境轉向的可能；二、恩寵在滿溢中顯示的現象學基礎。

《今日神學》強調天主教神學的固有家風應包括：恆定的常數與合理的多元；並強調神學的多元來自於對啓示不同的「信仰領悟（*intellectus fidei*）」⁶。神學固然包含以「信仰尋求理解」為原則的信仰領悟，但若要把現象學合理地引入神學，則應包含信仰的直觀，維護「信仰作為禮物與召喚」的啓示原則。按此訓導，本文討論恩寵現象學的可能，首先直面形上學與現象學的關係；進而說明現象學引入恩寵神學的可能性與合理性。因此，本文先從形上學所面臨的危機與轉機談起，而海德格（*Martin Heidegger*, 1889~1976）實是一位在形上學之黃昏時分，看到現象學之曙光的哲學先知。

一、恩寵論轉向現象學語境的可能

以現象學方法討論恩寵這一超性的現實，首先須面對的是

⁶ 國際神學委員會（*International Theological Commission*），《今日神學——展望、原則與準則》（*Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*）（2012），76 號。

語境的問題，因為現象學是直觀經驗的哲學，而以形上學討論恩寵則是應用本體的語言。本文首先從形上學與現象學在天主教神學中的位置與關係來開始討論。

（一）形上學之於天主教神學

在《信仰與理性》通諭中，聖教宗若望保祿二世指出「形上學在神學研究中擔任特殊的中介角色」⁷。但通諭也開明地指出：神學應向基督之前、基督教會之外的哲學，以及基督徒哲學本身，乃至神學向其招手的其他哲學保持開放⁸。哲學的多元也為信仰的領悟帶來多元的視角。合理的多元哲學也必然向形上學提出挑戰。

1. 形上學自近代以來面臨的挑戰

近代哲學自笛卡兒（René Descartes, 1596~1650）之後，主體性成為哲學思考的重要一環，康德的主體哲學與批判哲學更使得古典形上學所建立的「存有、思想和語言」之間的真理一致性受到質疑。實體形上學轉而向認知形上學轉移。康德之後，至少有以下五個思潮給傳統實體形上學造成困難⁹。（1）實證的知識論（positivistic epistemology）：強調物自身不可知，可知者為現

⁷ 教宗若望保祿二世著，天主教臺灣地區主教團秘書處編譯，《信仰與理性》通諭（*Fides et Ratio*, 14 September 1988）（臺北：天主教教務協進會，1990），83 號。

⁸ 參：同上，75~77 號。

⁹ 參：沈清松著，《物理之後：形上學的發展》（臺北：牛頓，1987），79~83 頁。

象之知，而對於超越的理念，只能在道德形而上學的層次肯定。

(2) 邏輯的實證論 (logical positivism)：強調意義只有在數學邏輯與經驗命題中有效，完全拒絕形上學的真理。(3) 海德格的存有之思 (meditation on Ereignis)：批判實體形上學是造成現代實證科學奴役人的罪魁禍首，進而用默觀存有本身來超越形上學的哲思。(4) 強調意識形態的馬克思主義，則認為形上學與神學是對人性的疏離，是扭曲心靈的投射。(5) 基督新教的信仰主義 (fideism)：用宗教或神學來超越形上學¹⁰。

雖然有來自世俗哲學和基督新教信仰主義的排斥，但形上學仍是天主教神學的第一哲學。不過，伴隨著多瑪斯主義的復興¹¹，形上學已經不再是狹隘的實體形上學。

2. 危機中的轉機：形上學與現象學

然而，「任何對形上學的批評也都含有一種形上學」¹²。廿世紀的形上學除了發展出各種形式的多瑪斯主義外¹³，也在科

¹⁰ 馬丁路德受到唯名論 (nominalism) 影響，從 1517 年之後便公開反對士林神學引入亞里斯多德的實體形上學。其後的祁克果、巴特，都拒絕形上學和忽略哲思，而強調啓示和信仰。參：輔仁神學著作編譯會，〈唯名論〉，《神學辭典》463 號（臺北：光啓文化，2012），938-939 頁。

¹¹ 神學史上有復興多瑪斯思想的所謂「良十三格言 (Leonine adage)」，即「立舊更新，使之臻善盡美 (vetera novis augere et perficere)」° See Pope Leo XIII, *Aeterni Patris* (August 4, 1879). *ASS* 12 (1879/ 80), pp. 97~115.

¹² 參：沈清松，《物理之後》，85 頁。

¹³ 從《永恆之父》通諭之後到 1970 年代，主要有四類：(1) 嚴守

學哲學與現象學上獲得了新的表達，這是形上學的新契機。尤其現象學的興起，更使形上學可以不在本體論的語境中，也不被康德之後強調主體意向的知識論糾纏。有三位現象學家的貢獻不得不提，他們是胡塞爾、海德格和馬塞爾：

胡塞爾 (Edmund G. A. Husserl, 1859~1938) 的貢獻在於：他以「返回事物本身」，還原到被康德主義所摒棄的「本質」那裏，而視本質為經驗中的常數。他對人意識的意向性的強調，使得直觀與本質能呈現在一致性的真理顯現中，即在直觀中掌握本質。其結果是，現象學所召示的形上學，不必是概念或抽象地談存有，而是以主體經驗、意識直觀而達到「存有者的存有」。

海德格的貢獻有二：首先，他以「此有現象學」實現了一種詮釋學的現象學循環：人的本質在於彰顯存有，而存有也在人的此在中彰顯。他曾言：「哲學是普遍的現象學存在論 (universal phenomenological ontology)」¹⁴。其次，他視存有與存有者之間的差

多瑪斯主義 (Strict-Observance Thomism)，以拉崗熱 (Reginald Garrigou-Lagrange, 1877~1964) 為代表；(2) 復興多瑪斯主義 (Revived Thomism)，以舍尼 (Marie-Dominique Chenu, 1895~1990) 為代表；(3) 形上學多瑪斯主義 (Metaphysical Thomism)，以馬里旦 (Jacques Maritain, 1882~1973) 和吉爾松 (Etienne Gilson, 1884~1978) 為代表；(4) 超驗多瑪斯主義 (Transcendental Thomism)，先由羅塞洛 (Pierre Rousselot, 1878~1915) 和馬雷夏 (Joseph Maréchal, 1878~1944) 開先河，後由郎尼根和拉內將之發揚光大。See Bernard McGinn, *Thomas Aquinas' Summa Theologiae: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 163~209.

¹⁴ 海德格 (Martin Heidegger) 著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》

異為「虛無」，而這一虛無正是「有」的基礎，亦是科學與歷史之所以可能的條件，幾乎可與天主「從無中創造」的「無」相對照而思¹⁵。但海德格認為現象學與神學沒有融合的可能¹⁶。

馬塞爾（Gabriel Marcel, 1889~1973）從「有的現象學」開始，經過現象界與形上界的兩級反省，而達到「本體論的神秘」¹⁷。

「存有化（Existentiel）」與「臨在」是其主要思想：「存有化」一辭，表示出時空性的客觀事物轉化成價值性存在的當下情況」。以「身體」為例，在現象界是我「有它（having it）」，而在形上界則是我「是它（being it）」¹⁸。臨在經驗則提升主體的價值，使主體從一個「我」變成了一個「你」，在互為主體中成為「我們」¹⁹。

以上三例說明，形上學與現象學雖然是不同的哲學進路，但絕非勢不兩立。形上學在被批判中彰顯其原力，也在主體的經驗與直觀中，與現象學相融。

（*Sein und Zeit*, 1927）（北京：三聯書店，1999 二版），45 頁。

¹⁵ 參：沈清松，《物理之後》，84~95 頁。

¹⁶ 海德格爾著，孫周興譯，〈現象學與神學〉，文章出自海德格爾、奧特等著，劉小楓選編，孫周興等譯，《海德格爾與神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），23~24 頁。

¹⁷ 赫伯特·施皮格伯格（Herbert Spiegelberg, 1904~1990）著，王炳文、張金言合譯，《現象學運動》（*The Phenomenological Movement*, 1981）（北京：商務印書館，1995），636~645 頁。

¹⁸ 陸達誠，《馬賽爾》（臺北：東大，1992），125 頁。

¹⁹ 參：陸達誠，《存有的光環：馬賽爾思想研究》（臺北：心靈工坊文化，2020），99 頁。

(二) 後現代神哲學批判傳統形上學將天主哲學化

教宗若望保祿二世在《信仰與理性》通諭中讚揚「存有哲學 (philosophy of being)」：「存有哲學在基督徒形上學傳統的架構中，是一種活潑的哲學，它以本體論、因果的、互為關係 (communicatio) 的結構來看實體……存有哲學建基於存有本身行動之上，得以完整而全面地向現實開放……達到使萬有成全的天主自身」(97 號)。這裡的存有哲學，已超越傳統的實體形上學，而特別強調多瑪斯最核心的「存在之實現的哲學 (a philosophy of the “act of existing”, *actus essendi*)」²⁰。事實上，從海德格開始，後現代的神哲學都在批判的「形上學」，皆不是「存在之實現的哲學」，而是在批判本體論的形上學或實體形上學。

1. 海德格對傳統形上學的解構

海德格要解構的，正是傳統實體形上學所形成的「存有學 (ontology，或本體論)」與「神學」合體的暴力哲學，它是對人形成理性控制、科技奴役、資訊遙控的禍根。海德格的批判如下：首先，傳統形上學根據不矛盾律來排除虛無性 (nothingness)，以肯定存有者性 (beingness)，並以存有者性為一切存有者之基礎。這是存有學 (ontology) 之所為。其次，根據充足理由定律指出全體存有者之最後因是上帝；上帝是存有者性之第一因。這是自然神學 (natural theology) 所為。海氏認為，這正是形上學的「存

²⁰ See Fergus Kerr, *After Thomas: Versions of Thomism* (Malden, MA: Blackwell, 2003), pp. 73~74, p. 223 and n. 3.

有一神一學之構成 (onto-theo-logical constitution of metaphysics)」²¹。但沈清松認為：亞里斯多德實際上是以「存有者本身」為形上學的對象，不但忽略了存有學的差異，而且以「實體 (ousia, substance)」為存有者的存有，所以亞氏的形上學由原先對存有者本身的研究，轉成了以實體為研究對象的「實體學 (ousiology)」²²。故亞氏的形上學實為「存有一實體一神一學 (onto-ousia-theo-logy)」²²。

傳統形上學以存有 (Being/ Sein and Anwesen) 為存有者 (beings/ Seienden) 之基礎，是從理智對存有者的類比來理解存有²³，以對存有者的表象 (Vorstellendes) 思維來解釋²⁴。對存有的遺忘 (Seinsvergessenheit /forgetfulness of Being)，實則是對存有的差異 (ontological differenz, 或差異化的進程/ differentiating process) 的遺忘。遺忘的結果是：把存有當作是現成之物的「理念 (idea)」，真理只是物與理的符應，以 logos 為判斷。於是實體形上學一路催生了實體、確定性、主體性、絕對理念與強力意志等思想，

²¹ 參：沈清松，《物理之後》，349、353 頁。

²² 參：沈清松，《從利瑪竇到海德格》，82 頁。沈清松比海德格反省更深入，甚至認為：多瑪斯的形上學，利瑪竇及其同伴的形上學都屬此類。

²³ See Anthony J. Godzieba, "Ontotheology to Excess: Imagining God Without Being", *Theological Studies* 56.1 (1995), p. 7.

²⁴ 參：沈清松，《物理之後》，357 頁。表象 (representation) 的形上學也是現代性所造就的科技主義最深層的假設。沈清松曾指出：主體性、理性、表象性與宰制性是現代性 (近代性) 的四個特徵。形上學從一開始便具有表象思維。參：沈清松，《從利瑪竇到海德格》，25~34 頁。

最後淪為理性與科技暴力的工具。

這樣，被哲學化的上帝只是一個生成與支持存在者的基礎。事實上，這位神明被框定在一個形而上的計畫（schema）中，這個包含一切的計畫遠大於上帝，且把上帝視為經驗的二元模式中的一部分。這位上帝雖然掌握著差異，但事實上卻總是掌握著先他而在的異化過程²⁵。這本身就是矛盾的。海德格說：「這位哲學的上帝，人既不能向他祈禱和獻祭，也不能以敬畏向他屈膝下拜，在他面前奏樂歌舞」²⁶。因此，海氏回到形上學的本源「存有本身」那裏，期望在對存有的差異與存有的遺忘之反省中覺醒，召喚「此在」之人去經驗存有本身在時間中的隱與顯的奧秘²⁷。

2. 馬里翁的轉向和讓步

馬里翁受到海德格的影響，一方面應用海德格的前期思想來批判傳統士林神學與形上學將天主哲學化的傾向。但另一方面他卻不贊同海德格對荷爾德林（Friedrich Hölderlin, 1770~1843）詩歌非神的詮釋，以及由之而展開的非神的存有之思²⁸。

²⁵ See Anthony J. Godzieba, "Ontotheology to Excess: Imagining God Without Being", p. 7.

²⁶ Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1969), p. 72.

²⁷ 沈清松，〈現代哲學論衡〉（臺北：黎明文化，1994），241~245 頁。

²⁸ Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance: Five Studies*, trans. Thomas A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001), pp. 129~136.

從海德格後期思想中，馬里翁讀出形上學被推向了虛無主義的命運：海德格所指的「本成的存有 (Ereignis)」被後現代哲學置入尼采所指的「無」中。而恰恰正是這個「無」攪亂了現象學的純淨；但這又使得現象學在海德格那裏只能呈現為「未明的現象學 (phenomenology of inapparent)」。²⁹於是馬里翁決定回到胡塞爾那裏，重新全面審視「還原」，返回到比在場與不在場、存在與虛無、顯與隱更加古老的、更卓越的本源「給予 (donation)」那裏。馬里翁從海德格的「茲予 (es gibt/ there is)」，即此在的背景那裏發現一種純粹的「所予 (givenness)」，以此來徹底佔有和被佔有，並遠遠超越在場、本質與存在。馬里翁所追求的徹底的還原，即是還原到「純粹吸引力 (pure appeal)」這一純粹的現象那裏。海德格的茲予指出存有的奧秘性，而馬里翁的所予則彰明現象本身的絕對自明性。²⁹但馬里翁還是小心翼翼地開創著他關於「存有之外之天主」的現象學思考：

1) 重新解構形上學：馬里翁指出傳統形上學的內在統一，源自於普遍的存有 (being in general) 科學和卓越的存有 (being par excellence) 科學之間的事實，即所謂的單一性的基礎建構在運作：共同的存有 (common Being) 建立存有，甚至諸多卓越的存有 (beings par excellence)；反過來，卓越的存有以原因的模式，

²⁹ Jean-Luc Marion, "The 'End of Metaphysics' as A Possibility", ed. M. A. Wrathall, *Religion after Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 167~182.

建立共同的存有 (common being)³⁰。這樣一位與存有相關的天主，只是一個作為諸多經驗的存有者之本質與基礎的「偶像 (idol)」，實際上這種單一基礎是「互為基礎」，且是不成立的³¹。於是，被哲學化的天主，只能在「一」與「多」混亂的矛盾中被強指為最高存有者 (ens supremum)、自因 (causa sui)。

2) 轉向現象學：馬里翁在批判「存有一神一學」時留意到一個重要問題：既然形上學在黑格爾的精神現象學那裏已經功德圓滿³²，在尼采「上帝已死」的虛無主義那裏步入了黃昏，至此「存有一神一學」才真正樹起了「偶像」³³；那麼現象學如何從形上學脫穎而出呢？黑格爾與尼采均指出了形上學走向「絕頂」的根源，在於把哲學所追求的「超越性 (transcendence)」帶向絕境，而現象學從一開始就強調經驗和內在性。能否將現

³⁰ See Marion, "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theologians", (1994), p. 576.

³¹ Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance: Five Studies*, trans. T. A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001), pp. 14~15.

³² 黑格爾的形上學太過強調否定性的勝利，雖然他用「有限物的否定來顯示天主的無限」維護了天主在否定中的超越性，解決了多瑪斯創造的神與最高原因的神之間難以分明的困難；但卻喪失了對存有原動力的詮釋。再者，黑格爾的形上學仍然屬於表象的形上學：強調概念到絕對理念的實現。參：沈清松，《物理之後》，265、273~274 頁。

³³ Marion, *Idol and Distance*, pp. 21, 33. 馬里翁認為：尼采的「上帝之死」正指示了形上學的終結，但這終結卻顯示出形上學自身作為偶像的功能；因為宣告上帝之死並沒有克服虛無主義，而是使之開始和可能。

象學在還原時所排除的超越性重新迎接進入內在性之中，使現象學既是內在的，又是超越的呢？沈清松在形上學的危機中，從現象學看到了浮出的形上學新芽，而馬里翁則從現象學本身探出在形上學（超越）圓滿處現象學（內在）的可能性。

3) 現象學的懸置與還原：爲了能從現象學整合二者，馬里翁首先徹底地把整個形上學懸置起來，然後一步步地向最原初的現象還原；他發現，現象學最後也是最底基的現象，就是「純粹直觀的給予」。馬里翁認爲，現象學是關於血肉的現實（fleshly actuality）；在所有認知行動中，直觀達至最多的血肉現實。「話語的血肉呈現給精神的血肉，即現象呈現給直觀，現象學把這相遇稱爲所予：直觀給予現象，現象則通過直觀自我給予。」³⁴ 馬氏稱之爲現象學的最高原則（principle of principles）。然後，他發現這給予不但是「禮物」，更呈現出「被給予性/所予」的特徵；最後一直還原到啓示現象的無限「可能性」那裏，不能再還原，才完美呈現出作爲原初而卓越之現象的內在與超越。其中，「禮物」現象是馬氏所予現象學的試金石，因爲天主的自我顯現，這一原初的啓示現象本身，即是呈現著無限可能性的禮物，也是渴望所予（被給予）的禮物。之後，馬里翁又經過三重懸置（epochè），才完全實現現象學內在性與超越性的相互寓居：懸置

³⁴ Marion, "Metaphysics and Phenomenology", p. 581. 現象學透過直觀，實現了從話語的血肉向精神血肉的超越。這裏的「血肉」可理解爲經驗。直觀本身是內在的，但在直觀中，可觀看到超越的現象。

禮物的接受者，以敞開純粹的內在性；懸置禮物的給予者，以釋放超越性；懸置禮物本身，讓內在性和超越性相互寓居³⁵。

4) 讓步於形上學：馬里翁極力批判存有一神一學，目的是要重新找到言說天主的現象學語境，彰顯「存有之外的天主 (God without Being)」³⁶。他所說的「形上學的終結」，實則是要摒棄把天主視為「存有」的哲學，只要與“Being”有關，連海德格的“Sein”，也都需拒絕。而他所說的「形上學的功德圓滿」，是指他試圖從形上學的超越頂點找到現象學的出口³⁶。但馬里翁並非與整個形上學作對，亦如他在 *Being Given* (《給予存有》) 中所說：「現象學實際上並沒有克服形上學，只是它打開了留在自身內的正式的可能性。形上學與現象學之間的界限，以其最高的可能性，就在現象學內」³⁷。但他在英文版《存有之外的天主》中緩和了自己的批判，明確指出他對多瑪斯形上學的某些贊同之處³⁸。

³⁵ See Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. Jeffrey L. Kosky (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), pp. 85~110.

³⁶ See Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, *Phénoménologie et Métaphysique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1984), pp. 7~11.

³⁷ Marion, *Being Given*, p. 4.

³⁸ 在 1991 年的英文版序言中，馬里翁指出：當多瑪斯把天主視為「存有 (esse)」時，他並沒有把天主束縛於“Being”或「形上學」。

(1) 因為天主並不能以類比稱為受造物的共同存有，而且在天主內沒有存在與本質的差別，且只有天主擁有「存有 (esse)」，擁有本質的實現，與“Being”無關 (See Thomas Aquinas, *In Boethii De Trinitate*, Q. 5, a.4, resp.)。(2) 天主亦不是形上學的天主，而是

馬里翁認為，在存有之外言說天主的最好方式，是回歸聖經與教父的宣信：「天主是愛」（若壹四8）和「天主是善」（參：瑪十九17，廿15）³⁹。因此，連同「天主是超越的、自給予的禮物」這一原初現象，這些都超越觀念化的「存有（Being）」⁴⁰。

（三）啓發：恩寵亦可用現象學的语言來表達

在討論了現象學言說天主的可能性，即在「存有之外」談論天主的可能性之後，下面闡明現象學言說恩寵的可能。至少可從恩寵本身及經驗恩寵兩方面來說明。

1. 恩寵的超越與內在

恩寵神學的第一個問題是：恩寵是什麼？聖多瑪斯曾指出恩寵的本質或存在方式：「恩寵以本體方式在於天主內的，是以依附體的方式在於分有天主之美善的靈魂上」⁴¹。今日基督徒

形上學的原理，存有本身之原則的制定者，因為天主是宇宙萬物普遍的原因（See Aquinas, *STh* I, Q.45, a. 2, c）。See *God without Being* (2012), pp. xxv~xxvi；本書最後一章，馬氏也對多瑪斯關於天主作為“esse”，只能以否定神學表達的觀點表示贊同（See *STh* I, Q. 3, a. 4, ad. 2），參：同上，pp. 233~234。

³⁹ 偽狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius the Areopagite）與聖文德（St. Bonaventura, 1221~1274）都認為天主最恰當的名字是善（bonum）。

“Nam ‘bonum dicitur diffusivum sui;’ summum igitur bonum summe diffusivum est sui”. Bonaventura, *Works of St. Bonaventure 2: Itinerarium Mentis in Deum*, trans. Zachary Hayes (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2002), ch. vi, 1.

⁴⁰ See Marion, *God without Being*, pp. 47~49.

⁴¹ *STh* I-II, Q. 110, a. 3, ad. 2.

很難理解本體、依附體，也難以經驗到二者與恩寵的真實關係。傳統恩寵論的語言問題，就在於對恩寵經驗太過哲學化的表達。

聖經中的「恩寵」則給人直接的經驗。首先，恩寵是人所經驗到的天主美好：天主對以色列和全人類的愛。其次，恩寵與法律、罪惡相對，卻與智慧、德能、真理、美德、職務相應。然後，恩寵也與共融、平安、慈愛、忠信和光榮的狀態與品質有關，更與創造、拯救、聖化、和好、成義、祝福、寬恕、治癒、提升的救恩事實相連。最後，福音也暗示恩寵就是天主的聖言⁴²，甚至就是聖言和聖神本身⁴³。的確，「恩寵是個碩果僅存的好詞」⁴⁴，但恩寵的魅力是在於它是天人之間的事件。亦如 Martin D. Henry 所理解的：恩寵是先於創造的現實，當天主在醞釀與人分享祂的光榮之時，恩寵便已經出現；如果自然與創造是天主的思想，那麼恩寵便是天主的前思想（forethought）⁴⁵。

⁴² 例如「動聽的話（λόγοις τῆς χάριτος）」（路四 22），「恩寵的話（λόγῳ τῆς χάριτος）」（宗十四 3，廿 32），「恩寵的福音（τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος）」（宗廿 24）。

⁴³ 聖經中三個暗示「恩寵」趨向位格化的章節是：「我的恩寵已永遠奠定」（詠八九 3）；「天主救人的恩寵已經出現」（鐸二 11）；「託付於主的恩寵（παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου）」（宗十五 40）。而若一 14、17 中提到「恩寵和真理」則暗指基督和祂的聖神（若壹五 6「聖神是真理」，亦參：羅五 5）。

⁴⁴ 楊腓力（Philip Yancey）著，徐成德譯，《恩典多奇異》（*What Is So Amazing about Grace?*）（臺北：校園書房，2010），1~10 頁。

⁴⁵ Martin D. Henry, "Reflection on Grace" (Part Three), *Irish Theological Quarterly* 67.1 (2002), pp. 55~68. Henry 比喻恩寵在救恩史中以「支票」形式呈現：天主在創造時填寫好支票，救贖則

因此，恩寵從永遠便是超越的，指向天主和祂主動的愛；又是內在的，指向被愛的人和天主願意與之對話的人。

拉內把恩寵等同於啓示，即天主的自由而絕對的自我通傳，本身就是以超越而內在的天主觀為基礎。但拉內以超驗的方式來經驗，其方法亦是基於多瑪斯的「返回影像」，沒有離開認知形上學的語境，仍然視天主為一絕對的「存有」⁴⁶。但拉內指出人的向神性與神的向人性，以及恩寵是「超越而實存」的現象，從而為現象學討論恩寵提供靈感。

現象學討論恩寵則不必再用拉內「類似形式因 (quasi-formal causality)」此類的形上學語言，仍然可以從內在性和超越性來詮釋恩寵。首先，現象學把「存有」懸置起來，把恩寵還原到啓示的源頭，即奧秘的天主那裏。然後，恩寵在直觀中以現象而非對象呈現，以臨在而非覺知被經驗；在直觀中，主體意識到自己是領受者 (adonné)，而非擁有者和判斷者。再者，藉著直觀的梯子，主體經驗到恩寵的滿溢，這滿溢正是現象的滿溢，即恩寵所賜下的無限可能性，這可能性呼喚信德。最後，主體成

是支票延期，而恩寵的支票則是在末世時兌現。

⁴⁶ 拉內認知和愛的存有學，視「擁有存有 (Seinshabe, having being)」為人回歸自我，並與自我開顯的存有本身的相契 (zukommen) 的標準。人越向內反省，越能經驗到內在而超越的天主。真正的存有類比即是「擁有存有」的類比。See Karl Rahner, *Hearers of the Word* (*Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Verlag Kösel-Pustet, 1941), revised, ed. J. B. Metz, and trans. Michael Richards (New York: Herder and Herder, 1969), p. 50 and n. 7.

爲一個蒙恩者，深感自己的不配：「我是個罪人」（路五8）。而在這謙卑中，蒙恩者經驗到與施恩者的距離⁴⁷，更經驗到施恩者以純粹的現象（更大的謙卑）、以降卑的形象呈現給人在「直觀」中的偉大，而不由驚歎：「天主竟這樣……」（若三16）。總之，現象學經驗恩寵的原理是：現象通過直觀自我給予，然後直觀給予現象。天主化作恩寵，以苦弱的方式、奴僕的形象將自己賜給人，如同是「流放（in exile）」；而人則在直觀中以光榮、滿溢的生命方式領受，如同是「回家（at home）」⁴⁸。亦如聖多瑪斯所言：「恩寵是天上光榮的開始」⁴⁸。

2. 恩寵在經驗中實現

當拉內說「恩寵被經驗到，但不是恩寵」⁴⁹時，他是在強調：恩寵是在經驗中以恩寵的效果而實現的。前述恩寵在聖經中被經驗到的四類形式，是人類共性而基本的經驗。但恩寵是在歷史與文化中呈現的，因此恩寵的經驗亦是歷史與多元的。

⁴⁷ 距離正是天主恩寵臨現的空間；距離也指與存有、概念保持距離，而讓現象浮出；距離來自於海德格式的存有的差異。Marion 有所謂「距離的神學」：天主在祂所維持的距離中自我給予，同時在這距離中天主也支持着我們。See Marion, *Idol and Distance*, p. 103. 關於馬里翁的距離神學，See Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-logical Introduction* (Burlington, Vermont: Ashgate, 2005), pp. 51~60.

⁴⁸ *STh* II-II, Q. 24, a. 3, ad. 2.

⁴⁹ See Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and Grace", ("Über das Verhältnis von Natur und Gnade", 1950), *T. I.*, vol. 1.09 (1961), p. 300.

a. 詹姆士宗教經驗分析中的恩寵

詹姆士(William James, 1842~1910)曾總結出七種恩寵經驗：(1) 臨在性的恩寵經驗⁵⁰：對「實有無形者」的經驗即恩寵經驗，需要人完全而絕對的投誠。(2) 健全心態的恩寵經驗⁵¹：這種恩寵經驗是若望、奧利振和多瑪斯式的，基於天主教式的快樂靈修。(3) 病態靈魂的恩寵經驗：這是二度降生式的人生觀⁵²，其恩寵經驗是保祿、奧斯定、路德和托爾斯泰式的，它是基於基督新教式的悲觀的、存在主義式的靈修。(4) 皈依的恩寵經驗：皈依包括立刻的成義與聖化的過程、恩寵的奇蹟與信仰的狀態⁵³。(5) 聖德和聖徒性的價值⁵⁴：聖德是恩寵在世界的圓滿顯示；聖徒性價值指向神恩與服務。(6) 神秘主義者的恩寵經驗⁵⁵：主要呈現為臨在、默感與結合的經驗，是個人性的白白

⁵⁰ 參：威廉·詹姆士著，唐鉞譯，《宗教經驗之種種——人性之研究》(*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*) (北京：商務，2002 二版)。第三講，51~75 頁。

⁵¹ 參：同上，第四、五講，76~126 頁。健全心態的宗教經驗亦稱為「一度降生式的人生觀」。

⁵² 參：同上，第六講，127~165 頁。一度降生式人生觀可稱為道成肉身式的恩寵觀，二度降生式的人生觀可稱為逾越式的恩寵觀。參：同上，166 頁。

⁵³ James 將皈依分為立意型(volitional type)和委心型(type by self-surrender)兩種，類似於禪宗的頓悟和漸悟。參：《宗教經驗之種種》，206~209 頁。

⁵⁴ 參：同上，第十一~十五講，259~374 頁。虔敬在人性格上的成熟即聖徒性(saintliness)。

⁵⁵ 參：同上，第十六、十七講，376~428 頁。

的恩賜⁵⁶。(7) 宗教的美感經驗：犧牲、懺悔和祈禱中的恩寵經驗⁵⁷；祈禱是經驗恩寵之美的時空。

詹姆斯從宗教心理學的角度總結恩寵經驗的類型，而且側重於情感的現象學，且留有廿世紀初人格主義的烙印。然而，在今天文化與宗教多元、資訊紛雜，而又世俗主義、自由主義盛行的全球化時代，向人們宣講恩寵的福音應當亦有「後現代」的時代性。無論是解構主義或現象學，都對他者、事件、禮物、愛與好客等主題情有獨鍾。

b. 馬里翁諸滿溢現象中的恩寵

馬里翁以「禮物」現象學為起點，以「啓示」這一滿溢現象為現象學的核心「事件」，展開了對聖像 (icon)、愛和禮物的現象學詮釋。依其原理，既然恩寵也是啓示，那麼恩寵也可以一種滿溢的現象或事件來理解。首先，恩寵與啓示、禮物、聖像、愛一樣，都可稱為是現象學所指的「事件 (event)」，這事件有三個特徵⁵⁸：(1) 它是現象的一個實例 (instance)，也可以是史實本身，它與海德格的「此有的真實性 (Dasein's facticity)」有

⁵⁶ 參：同上，411 頁。神秘狀態的三個性：獨有性、恩賜性和對比性。

⁵⁷ 前二者是祈禱的準備功夫，祈禱才是宗教的神魂和精髓：「在祈禱中……有精神注入現象的世界內，並在其中發生心理或物質的效果」。參：《宗教經驗之種處》，第十九講，456-483 頁。

⁵⁸ See Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics* (New York: Fordham University Press, 2010), p. 80

關⁵⁹。(2) 狹義上講，它指「事件性 (eventness)」，它是現象性的一個特徵，可以理解為史理，與海德格的「本成或歸屬事件」一樣，在自顯中發生⁶⁰。(3) 更核心地講，這事件性有規範性 (normative) 的特徵，比現象性的其他特徵更有優先性⁶¹。

其次，恩寵與啓示、禮物、聖像、愛一樣，因著事件與事件性的彰顯，而產生超越形上學的主客關係的新互動：(1) 這些作為事件的現象本身，以其滿溢而使啓示者、饋贈者、聖像的原型、示愛者、施恩者，也使接受啓示者 (被邀請對話者)、受禮者、瞻禮聖像者 (見證者)、被愛者與蒙恩者呈現⁶²。(2) 呈現的方式是：施予方在顯與隱中，甚至以自虛 (kenosis) 的方式呈現；領受方則在直觀中被吸引，向著「神化 (theosis)」方向超越；就是在每一個被滿溢現象照見的時刻，領受者也能經驗到

⁵⁹ See Marion, *Being Given*, pp. 205~206.

⁶⁰ 事件發生的原因不可公度，也不能完全理解，因此事件具有超額性 (excédent, excessiveness). See Marion, *Being Given*, pp. 236~242.

⁶¹ See *ibid.*, p. 314. 這種優先性表現為不再尋求原因，也沒有概念出現的「事件的滿溢」。

⁶² 馬里翁用不同的詞彙來指稱隱藏在現象性之下的「主體性」，即隱藏的「我」：l'interloqué (the interrogated one, 被邀請對話者)，le témoin (the witness, 見證者)，l'attributaire (the receiver, 接受者)，和 l'adonné (the gifted, 蒙恩者)。其中，最後一個詞是馬里翁所喜歡用的，它有時候指“devoted one” or the “one given over,” even the “addict”。See Tamsin Jones, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011), pp. 109~129. “Interpreting Saturated Phenomenality: Marion's Hermeneutical Turn?”, p. 114.

一種被提升的結合 (*henosis*)。最後，在對這些事件的直觀中，施予者被經驗為「絕對的他者」，而領受者在現象的滿溢中照見真實的「我」，接受施予者與現象的召喚，而迎向「邊緣的他者」⁶³。

因此，把恩寵視為現象學的事件來詮釋，可呈現出恩寵在經驗中實現的動態面貌，恩寵的意義也更加豐富；恩寵在苦弱和滿溢的辯證中發出召喚。

本文下期預告

二、馬里翁啓示現象學的啓發

(一) 還原與所予

1. 第三次現象學的還原：還原至「所予」
2. 還原的重要行動：直觀「所予」
3. 還原與所予的辯證關係

(二) 啓示現象學的內涵

1. 啓示：滿溢的現象
2. 作為滿溢現象的基督

(三) 應用：恩寵——滿溢的現象

1. 恩寵作為滿溢現象的四個幅度
2. 恩寵作為啓示、禮物、聖像與愛

結語

⁶³ See Robyn Horner, *Jean-Luc Marion*, pp. 61~74.