

# 依納爵靈修的分辨神類——哲學的省察

黃承義

加拿大籍耶穌會士雅克·路易斯神父（Jacques Lewis, S.J.）在其《神操淺釋》<sup>1</sup>中指出：聖依納爵的《神操》「不外乎兩個特徵，一是以基督一生的奧跡為中心，其二就是分辨神類。」事實上，很多神操的專家都認同，聖依納爵·羅耀拉的「朝聖者旅程」正正就是他綜合這兩個特徵的具體生命見證，所以，路易斯神父說：「神操可以說是依納爵悔改生活的重現。」<sup>2</sup>

朝聖者的靈性生命旅程是以他的皈依經歷揭開序幕。1521年，聖依納爵在邦布羅城戰役中受了重傷，被抬回家鄉羅耀拉城；戰爭造成的傷勢雖然讓他差點進了鬼門關，但當他脫離死亡的危險後，隨即再在要保持體態美觀的虛榮心驅使下，寧願再忍受極大的痛楚，接受矯形手術把凸出的腿骨鋸去，手術後康復期間，因為不能動彈、無所事事，只好躺在床上，閱讀了當時家中可以找到的兩本書籍：《基督傳》和《聖人傳》；然而，基督和獻身追隨祂的聖人們以具體生命所實現的救恩事業，開始牽動著他的思緒，並強烈沖擊著他記憶中各種對功名成就的憧憬；反省這兩種思維帶給他的情緒變化，聖依納爵開展了他靈性生命的第一次分辨歷程。<sup>3</sup>負責記錄聖依納爵自述傳記的鞏路易神父（Ludovico Consalvo, S.J.）描述這個初始經驗說：「這是他【聖

1 Jacques Lewis, S.J., *Connaissance des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, 沙微譯，《神操淺釋》（台北：光啟文化事業，1993），頁 7。值得一提的是，作者在前言（頁五）中指出：「本書的宗旨是根據聖依納爵的原文和耶穌會的初期文獻來解釋《神操》。」

2 《神操淺釋》，頁 52。

3 Ludovico Consalvo, S.J., *Autobiographie de S. Ignace de Loyola*，侯景文譯，《聖依納爵勞耀拉自述小傳》（台中：光啟出版社，1976），第一章 1-10 號。

依納爵】對天主事理的初次反省；當他寫神操時，對各種神類的一些光明，便是開始由此紬繹的。」<sup>4</sup>

本文的目標並不是要去回顧或探討朝聖者的生命歷程，如何見證造物主的恩寵怎樣通過他分辨神類的操作，與基督一生的奧跡結合在一起；本文所謂「哲學的省察」，也不是要嘗試印證一般人對《神操》的理解（或者也是一種誤解）：《神操》的分辨神類是一種「理性思維」尋找上主恩寵光照的操作，這些從超性層面出發的課題，相信應該更適合作為神學的反省和分析。

事實上，探討聖依納爵《神操》的分辨神類，最為關鍵的參考材料應該就是一般稱為「原則與基礎」（Principle and Foundation，《神操》第 23 號）的文本，路易斯神父指出：「我們隨處可以看到它的痕跡，真可謂是一個名副其實的基本。」<sup>5</sup>

另一方面，路易斯神父也強調，儘管「原則與基礎」帶著濃厚的推理語調，讓人覺得那是一段哲學的論述，但內裡的文字和概念都應該屬於宗教範疇。考慮路易斯神父的意見，本文作為一種「哲學的省察」，就是嘗試從「朝聖者」的本性（也就是他的人性）角度出發，檢視依納爵·羅耀拉這個（與你和我沒有兩樣的）人，如何與基督一生的奧跡相契合。無論如何，路易斯神父對《神操》的詮釋，可以作為這種「哲學的省察」之基礎，他說：「我們完全可以說，《神操》是先經過生活的體驗，然後才筆錄成文的。它並非一件單純的思想產品，而是人在走他人生的

---

4 《聖依納爵勞耀拉自述小傳》，第一章 9 號。

5 《神操淺釋》，頁 102。

道路時所留下的軌跡。這條路無非是天主在指引，人通過它而趨向靈修的慧觀，揚長避短，終於達到神聖的圓滿境界。」<sup>6</sup>

## 騾子與分辨

在探討聖依納爵《神操》的「原則與基礎」之前，值得先要看看他在羅耀拉休養了大約九個月後，前往蒙賽辣（Montserrat）朝聖的旅途中，他與一個伊斯蘭教徒相遇的經歷。聖依納爵在1553年開始回顧這個發生在三十年前（1522年）的事件時，他先這樣說：

中途發生了一些事，最好能記下來，好使人們明白天主怎樣對待這個尚是盲目的靈魂，雖然他已一心願意盡其所能的事奉天主。他決心作大補贖，不只是為賠補自己的罪過，更是為取悅天主，因此，當他要做聖人們所作過的補贖時，他不僅決定完全模仿，還要做得比他們更多。這樣的思想給了他極大的快慰，他不去理會心中的其他情形，也不曉得什麼叫謙遜，什麼叫愛德，什麼叫忍耐，節制這些德行的明智，他也沒有，他的整個用心都著眼在外表的工夫上，因為大聖人都是如此克己修身的，他沒有多考慮其他因素。<sup>7</sup>

這段文字顯示，聖依納爵似乎很希望按照他的《神操》做退省的人，在進行分辨神類之前，應先要注意自己靈魂是否處於一種盲目的狀況。<sup>8</sup>不過，他所指的盲目狀況是怎樣造成的呢？他提

6 《神操淺釋》，頁10。

7 《聖依納爵勞耀拉自述小傳》，第二章14號。

中文翻譯參考：Jean Claude Dhôtel, S.J., *Who Are You Ignatius of Loyola?*, 滌塵譯，《依納爵這個人》（台北：光啟出版社，1986），頁37-38。

8 所以，聖依納爵說：「最好能記下來」。

出他當時「已一心願意盡其所能的事奉天主」，他還說當他決定要做聖人們所做過的補贖時，他要做得比他們「更多」。

聖依納爵在這裡所說的「更多」，顯然與「原則與基礎」所發揮那個「更」(*magis*)的理念大相逕庭。聖依納爵指出，他當時所思慮的「更多」，儘管「給了他極大的快慰」，其實都是「外表的工夫」，因為「他沒有多考慮其他因素」，這些都可以說是因為「盲目」而造成的結果！

聖依納爵在《自述小傳》接著詳盡地敘述那「最好能記下來」的事件<sup>9</sup>，就是他交由他所騎乘的那頭騾子，為他分辨是否要去殺死那個言語間褻瀆聖母的伊斯蘭教徒。聖依納爵所說的「盲目」，就是這種缺乏明智的做法嗎？如果是這樣，沒有被他考慮的「其他因素」又是指什麼呢？

在批評這個「靈修初哥」的盲目作為之前，或者我們應先看看聖依納爵所謂「盲目」的特質。相信大多數基督徒都曾經有過這樣的想法：「承行主旨，一切交給天主帶領！」那麼，分辨的操作就很容易變成如何在經驗到的「現象」中，「解讀」天主頒佈的旨意。如果這些「現象」是超性的（例如：奇蹟或顯現），其實就是天主的旨意明顯地表達出來了，人除了領受，還有什麼分辨的需要呢？「分辨神類」的基本挑戰，正正就是在原來屬於本性的經驗中，如何「發現」來自超性的天主所頒佈的旨意。聖依納爵所說的，由盲目而造成對其他因素沒有多加考慮，或許就是我們忽略了在分辨過程中，這個本性與超性之間的關係。

聖依納爵以騾子來述說他那「最好能記下來」的經驗，純粹因為那是他當時所騎乘的「交通工具」，無論如何，哲學史中有

9 《聖依納爵勞耀拉自述小傳》，第二章 15-16 號。

一個關於驢子分辨的故事，也許有助我們進一步體會上述本性與超性之間的關係。這個驢子的故事歷史悠久，較多人熟悉的是它的一個較近代的版本，稱為「布里丹的驢子」。

布里丹（Jean Buridan）<sup>10</sup>是公元十四世紀一位著名的法國哲學家，相傳他曾提出一個思想實驗：想像有一隻又餓又渴的驢子，剛巧置身在一堆乾草和一桶水之間，牠離乾草和水桶的距離都一樣，布里丹推論，由於無法選擇應該先吃草以解飢，還是先飲水以解渴，這頭可憐的驢子最終會因為飢餓和缺水而死。

歷代思想家從兩種完全不同的出發點：驢子有理性思維、或牠有自由意志，對「布里丹的驢子」提出各種可能的詮釋；但無論如何推論，牠的結局仍然是死於飢餓和缺水。當然，我們對「布里丹驢子」的結局沒有多大興趣，但理性思維和自由意志正是人的本性特質，而我們要花很大心力去做分辨的事情，往往涉及兩個同等價值或重要性的選擇。

「布里丹的驢子」其實可以追溯至約公元前 350 年的古希臘時代，亞里士多德（Aristotle）在他的《論天體》（*On Heavens*）中也有類似的故事（卷二，295b），不過，主角不是驢子，而是人！

雖然聖依納爵應該不是要思考人和動物的分別，但「布里丹的驢子」仍可以幫助我們進一步了解他那「最好能記下來」的經驗。我們可以做分辨抉擇，是因為我們具有理性和自由意志，這

---

<sup>10</sup> Jean Buridan（或 John Buridan, c. 1300-1360）是巴黎教區神職班成員（secular cleric），他一直在巴黎大學文學院擔任教學工作，從未考取神學博士學位。布里丹被譽為十四世紀最具影響力的法國哲學家，對士林哲學後期及近代哲學的早期發展（尤其是唯名論（nominalism）在後世的發展）有極大貢獻。值得一提的是，現存的布里丹著作中，找不到有關「布里丹的驢子」的論述。

是人的本性特質；然而，聖依納爵始終無法作出行動的抉擇，最終要交給他所騎乘的騾子（沒有人的理性和自由意志）來幫助他做分辨和抉擇。

相對於聖依納爵，騾子不是人，沒有具備人的本性特質，也就是說，沒有理性和自由意志，但牠卻做了一個抉擇（儘管不能說是經過分辨），帶領聖依納爵走向「正途」，他說：「這是吾主願意如此。」<sup>11</sup>

不過，這不能說人在做分辨抉擇時，必須放棄自己的理性和意志，因為這豈不變成是「非人」的抉擇。無論是分辨神類以至所有靈修操練，其終極目標應該都是使人成聖，使人在跟隨基督的過程中，更活出自己按天主肖像受造的真實生命。在這個成聖的過程中，人的本性生活不斷被提升而與天主的超性生活相契合，這是人受造的最終實現目標。另一方面，聖依納爵在回顧那「最好能記下來」的經驗時，並沒有完全否定所有「現象」，他肯定自己所做的都是「為了取悅天主」，也給了他「極大的快慰」；然而，他沒有關注自己內在的生命，「整個用心都著眼在外表的工夫上」，這最後一句評語，正顯示「盲目」的靈修操練其實仍建基於外在的「虛榮」<sup>12</sup>，這就是他沒有多加考慮的「其他因素」：真實的靈修操練應該是要活出按天主肖像受造的內在生命，這樣，人不再著眼於外在的虛榮，他所做的一切就真的是為了「愈顯主榮」。

---

<sup>11</sup> 《聖依納爵勞耀拉自述小傳》，第二章 16 號。

<sup>12</sup> 《依納爵這個人》，頁 38。

由此可見，聖依納爵在前往蒙賽辣途中的經歷，展現了分辨神類包含著一種本性與超性的關係，然而，這階段的經驗仍未能讓他真正理解這關係與分辨神類的箇中意義。

## 本性本質的圓滿實現

儘管路易斯神父指出，《神操》的「原則與基礎」不是一段哲學的論述，但如果細心分析其中帶著豐富哲學意涵的語句，相信有助我們掌握本性與超性的關係與分辨神類的箇中意義。

這段文字放在《神操》第一週的最前面，作為貫穿整個退省的指導<sup>13</sup>：

人之受造乃為讚頌、尊敬、事奉我等主天主，由此妥教自己的靈魂。地面上其他的事事物物皆為人而造，為助他獲得他受造的目的。從此可見，人用世物，或多或少，全看它們是否襄助他，或阻礙他得到他的目的，這是取捨的極則。因此，我們對一切受造物，在任何未曾禁止，而讓我們自由選擇的事上，必須保持中立的態度；其結果是，依我們本身而言，並不重視健康甚於疾病，重視財富甚於貧困，重視尊榮甚於屈辱，重視長壽甚於短命，其他一切，亦莫不如此。總之，我們所願欲、所挑選的僅是更能引我們達到受造目的的事物。<sup>14</sup>

誠如路易斯神父所言，「原則與基礎」第一句已完全顯示這段文字屬於神學論述的性質；不過，這一句的開始部分（人之受造乃為……），也包含非常豐富的哲學背景，反映士林傳統

---

<sup>13</sup> 《神操淺釋》，頁 102。

<sup>14</sup> 房志榮譯，《聖依納爵神操》（台中：光啟出版社，1978），23 號。

(Scholasticism) 把哲學的理性思維（尤其是亞里士多德的哲學思想）與神學的啟示交互融合的璀璨成果。

這一小句的關鍵是那個「為」字，按照天主的啟示（神學的範疇），基督徒相信所有事物的變化（生成和消逝）都有一個原因、目的（cause）<sup>15</sup>，因為天主的創造有祂的目的（「原則與基礎」也包含這樣的論述），作為受造物，萬事萬物存在歷程的每一個階段（生成、發展和逝世）都應該是「為」了回應天主創造它的目的。

亞里士多德哲學雖然沒有「創造」的理念，但他透過對自然界進行大量實證觀察，也提出萬事萬物都按特定的原因（cause）變化——亞里士多德哲學稱之為「目的因」（final cause）——以達致其終極目的，也就是其終極（end，希臘文是 *τέλος, telos*），例如，一顆橙核，最終只會變成一株橙樹，不會變成蘋果樹或玫瑰花，亞里士多德的哲學因此也經常被歸類為一種「終極論」（teleology）。

另一方面，亞里士多德指出，事物邁向其特定終向發展的歷程，就是介定事物本性本質（nature）的基礎之一。亞里士多德把事物的本性本質及其終向扣連在一起，讓我們對人之為人有更深刻的了解。前面已提及，人有理性和自由意志，這是人和動物（以至其他所有事物）最明顯的分別。基督徒按照啟示的教導，相信人按天主的肖像受造，所以，人的本性本質也「具備」（哲學的術語是分受 *participate*）了天主的理性和自由意志，這就是人性尊嚴的基礎；此外，人因此可以理解天主創造萬事萬物的目

---

<sup>15</sup> 值得一提的是，天主是「自有者」，不是因為「什麼」而生成；作為造物主，萬事萬物都是因祂而生成，祂是一切事物生成的「第一因」（First Cause）。

的，從而可以履行天主的使命：「治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！」（創世紀 1:28）。

由此推論，動物和人最大的分別，就在於動物只能按其本性本質而生存發展。當一種生物出現另類的變化時，我們往往會稱它們「變種」了。不過，人儘管也面對不少本性本質的限制，但人可以運用理性和自由意志，創造出種種發明成果以突破本性本質的限制，例如，人不能在水中生活，在空中飛翔，但各式各樣的科技發明，讓人可以跨越不少限制，不但可以在水面暢遊，在天空航行，更可以深潛水底和漫遊太空。

如果人獨有的理性和自由意志，讓人可以不斷突破本性本質的規範，那麼，現代人面對科技發展帶來的變化，為何有時會投訴某些科技發明，或某些文化創作，是違反人性呢？也就是說，人如果可以突破本性本質的規範，人又怎可以介定自己的本性本質呢？

亞里士多德的終極論為這些問題提供了答案：任何變化和發展，都有一個目的，他指出這個目的就是「善」（good，好），因此，事物的任何變化都是因為它會帶來好處（善）。基督徒可以因此更明白天主創造的目的：「天主看了他所造的一切，認為樣樣都很好。」（創世紀 1:31）

不過，人的本性本質由於具備理性和自由意志，因而可以選擇不跟隨天主創造的原本目的。這個「選擇」的權利就是「分辨」理念的基礎，動物的本性本質沒有容許牠們有很多「選擇」的權利，所以，牠們只能「選擇」按本性本質的規限而變化；人儘管也會受到本性本質的限制，但仍有相當程度的彈性容許他可

以有較寬廣的「選擇」，因而需要「分辨」那一種變化為他「更」好。

「原則與基礎」以「人之受造乃為……」開始，以「我們所願欲、所挑選的僅是更能引我們達到受造目的的事物」為結尾，雖然只是一段短短的文字，但卻首尾呼應地把「分辨」的理念完整地表達出來。「受造目的」是貫通整段文字的中心思想，天主的創造有其目的，在所有受造物中，唯獨是人具備理性和自由意志，這是人之為人的獨特性，但這獨特性要有真實意義，就只有當理性和自由意志可以幫助人實現其本性本質，也就是人之「受造目的」，「分辨」就是為選擇「更」能令人達到其受造目的之事物。

這是基督徒按照啟示可以領悟的，也可以說是吾主給予信眾的恩寵；不過，為沒有信仰的人又如何呢？誠然，這是屬於救恩和福傳神學的領域。無論如何，人之「受造」就已經是一種召叫，接受啟示的基督徒可以說是對這召叫的圓滿回應；另一方面，因種種原因未能接受啟示的人，仍應該可以按照他的理性和自由意志，分辨和選擇「更」能實現其本性本質的事物。非基督徒回應因「受造」而來的召叫不能算是圓滿，不單是因為這回應欠缺接受啟示所帶來的恩寵，也因為有關的分辨和選擇只能著眼於自身本性本質的實現，但人按天主的肖像受造，從而分受了天主的理性和自由意志，可以理解造物主創造萬物之目的，就是為了承擔治理大地的使命，而這是沒有接受啟示的非基督徒難以完成的。

到目前為止，我們的反省和分析都放在一個伊甸樂園那樣的理想國度中，在這個充滿善的世界，無論是基督徒，還是非基督徒，人人都樂於實現自己的本性本質；然而，我們其實是生活在

一個人類已犯了原罪的世界，具備理性和自由意志的人未必會選擇達到自己「受造目的」之事物。無論如何，理性必然會指引人去選擇「善」和「好」的事物，人只有在埋沒理性時才會接受惡和犯罪，而人為何會埋沒理性就應該歸屬於神學反省的領域！

既然有理性的人必然會選擇「善」和「好」的事物，那麼又為何需要分辨呢？事實上，《神操》的分辨神類並不是簡單的擇善避惡，「原則與基礎」最後一句帶出了分辨神類的關鍵：「更」；分辨就是人運用其理性和自由意志，從兩樣同樣都「好」的事物中，選擇那「更好」的；這也是為何聖依納爵要詳盡地敘述那「最好能記下來」的騾子事件。

還有一個相關的問題：如果分辨就是選擇「更好」的，那麼「原則與基礎」中間那一大段、通常被理解為論述「平心」態度的文字，又應如何理解呢？因此，這個「更」的理念指出我們需要進一步反省和分析那個「好」的理念，從而可以領略「平心」的態度在分辨神類中扮演的角色。

## 更好與完美的實現

亞里士多德提出，「善」或「好」不單只是世間上一切現象變化的解釋，更是萬事萬物成長發展的「終極方向」（終向）；他還進一步指出，不是任何最後的（last）就是終極（end），只有那些最好的（the best）才可以。（《論自然》，卷二，194a33）一般來說，事物的終結往往被理解為它到了存在的最後狀態，也就是它消逝滅亡的時候，然而，按照亞里士多德的終極論，這個逝亡、不再存在的境況，不能稱得上是「善」或

「好」，因而，不能作為事物的終極，事物的終極必須是事物「最好」的狀態。

為什麼終極就是「最好」？對亞里士多德來說，事物的變化必須有一個「善」或「好」之目的，因此，當事物不斷變化，直到它的終極階段時，就是它達到了「好得不能再好」的狀態，也就是「最好」的狀態。

由這個「終極就是最好」的理念，我們可以反省「好」是什麼意義。我們憑什麼標準說一件事物是「好」呢？「終極」作為事物最好的狀態，為我們提供了分辨事物為「好」的參考，如果事物的變化發展是朝向這個最好的終極，那麼，這個事物就是「好」了。然而，這個「最好」的狀態又是怎樣介定的呢？每件事物都有其本性本質，當事物達到那「好得不能再好」的狀態，就是它到了本性本質圓滿的境況，中國人說「盡其本性」，就是這種終極境界的意思。

亞里士多德稱這個終極境界為 *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*，英文通常譯為 **happiness** 或 **well-being**，中文譯為「幸福」)，中文對「幸福」的理解的確比較貼近亞里士多德的原意，*εὐδαιμονία* 當然有「好」的意思，但它所指的不單只是某一個別事物的「好」，而是一種整體性考慮的「好」。例如，去年疫情嚴峻時，儘管大家都渴望有更多機會和親人朋友相聚，但為了防止疫症擴散，大家要放棄這種親友相聚的「好」，因為有一個更大、更整體性的「好」，這個「好」就是一種 *εὐδαιμονία*。為個人成長來說，可以想像到更多具體的例子，小朋友為了讀書溫習，可能會放棄玩遊戲機的「好」，但當他逐漸長大，因為當年讀書成績優異，在事業上創造豐盛的成就，以至到臨終時回顧自己一生，感到圓滿無

憾，中國人會說他有一個「幸福」的人生，而這也就是亞里士多德所說的 *eudaimonia*。

值得一提的是基督徒相信人有一個永生的生命，因此，人的終極不限於現世的生命成就，也就是說，基督徒渴求的不單只是現世的「幸福」，而是與造物主共融的永生「榮福」（*beatitude*）。

這種終極「幸福」思想並不難理解，如果人知道自己的終極「幸福」是什麼，相信他不需要花很多分辨功夫，就會放棄面前短暫的「好」，選擇那終極的「幸福」（或「榮福」）。然而，問題正在於終極「幸福」不是面前可見、或可以肯定會實現的（除非人知道他已在終極的一刻）；相反，面前的「好」就相對地更加真實具體了，也許這就是「原則與基礎」為何以「更」的理念作為分辨神類的關鍵。

前面提過，無論是目前的「好」，還是終身的「幸福」或永生的「榮福」，人做分辨時所採用的參考點，就是他的本性本質。在哲學傳統中，本性本質是一個普遍（*universal*）概念，例如：魚就是在水中游的生物，羊就是食草的……如果是這樣，只要找到人的普遍特質，豈不是可以大大減輕分辨的操作嗎？舉個例來說，現代心理學相信童年經驗對人成長發展的影響，就如中國人所說的：「三歲定八十！」那麼，只要掌握探知童年經驗的技巧，不就可以分辨為人「更」好的選擇嗎？

事實上，人因為具備理性和自由意志，他的成長發展就有很大的個別性（*particularity*），因此，分辨不能簡單地按照哲學家對人所理解的普遍本性本質，去作出影響個人終身（永生）的選擇。亞里士多德指出終極是「最好」的，而不是簡單地說終極就

是「好」，就是因為人往往對「好」有一個普遍的概念；另一方面，「最」既有其絕對性的層面，但也包含一個比較的思想，所以是「好得不能更好」，也表達有不同程度的「好」存在，於是終極作為絕對的「最好」，就是一個經歷不同程度的「好」後，可以實現（fulfilment）的終極階段。

中世紀基督徒思想家（包括聖多瑪斯）以一個更豐富的概念去理解這個終極的「實現」：actualization（中文同樣譯作「實現」），這個中世紀概念的關鍵在前面三個字母 act（也是譯作「實現」），亞里士多德的哲學以潛能（potency）和實現（act）去理解事物的變化現象，當一顆橙核變成橙樹時，橙核就是具有實現成為橙樹的潛能，簡而言之，事物的變化就是潛能得以實現的過程。

在啟示的光照下，中世紀思想家進一步指出，一切事物都是賴天主而得以實現（中國人其實也有類似的思想：「成事在天」），而天主是最完美的實現，因此，事物的實現也具備一定的完美（perfection）。「原則與基礎」以「受造目的」為分辨神類的核心，正在於所選擇的就是要達致實現受造目的之完美狀態。天主的完美是絕對的，但祂的完美也是豐盈的，受造物實現天主給予的完美卻必然是有限的（否則，受造物就是天主了），但個別事物一起達致的多元性完美，正正可以反映天主豐盈的完美。

## 平心與更好之辯

如果「原則與基礎」是以選擇「更」能達致「受造目的」為分辨神類的核心理念，那麼，中間那段有關「平心」態度的論

述，就可以理解為一套實踐理念的策略。所謂「工欲善其事，必先利其器」，這套被聖依納爵推介，作為貫徹整個《神操》退省的關鍵策略，值得加以分析，尤其是有關「更」的選擇如何與「平心」的分辨相互協調。

在古希臘時代，積極推崇「平心」理念的是被稱為斯多噶派<sup>16</sup>（Stoicism）的思想家。這一派思想家提倡，人如果想尋求心之所安的生活，就必須接受這個宇宙是由一個「神的理性」掌管一切，它制定萬事萬物的本性本質，決定它們生死變化的秩序，斯多噶派稱之為「命運」，按照古希臘傳統思想，「命運」的安排是不能改變的，人只有絕對服從。在這樣一種「命運」掌管一切的宇宙觀中，所謂「安身立命」的生活又有什麼意義呢？

不過，斯多噶派的思想家認為，在這樣的宇宙中，人仍可以善用自已的理性和自由意志，「選擇」跟隨命運的安排。他們指出，這樣的選擇不但實現了人的自由，而且是理性的，因為這樣樂天知命、「順乎自然而生活」（living according to nature），人就能事事順遂，生活安穩如意；相反，人如果勉強「逆天而行」，就是與天為敵，只有為自己徒添煩惱，令自己無法安身立命。

問題是：如果明知天命不可違，又為何有人會膽敢抗拒命運的安排呢？斯多噶派思想家相信人人平等，都同樣有理性和自由意志，而人可以錯誤運用理性和自由，做出愚笨的選擇。然而，同樣有理性的人，為何有些會選擇順天而行，有些卻會逆天妄為

---

<sup>16</sup> 宗徒大事錄 17:18 提及保祿宗徒在雅典與當時的希臘思想家辯論：「有幾個伊壁鳩魯派和斯多噶派的哲士同他爭論。」

呢？斯多噶派思想家認為，那就是人的情感在作怪，當情感控制人的理性思維時，人就無法做出智者的選擇。

「情感」的希臘原文是 *πάθος* (*páthos*, *passion*)，這個字帶有被動的意思，也就是說，情感不是主動去感受外在的事物，而是被外在事物牽動自己而作出的行為反應，因此，情感包含一種違反自由意志的運用，容許外在事物控制自己。斯多噶派思想家認為，人會錯誤運用理性和自由，做出違逆天命的事，就是因為人放棄自主，甘願被外在事物所控制；然而，人生在世上，總會與外在事物打交道，自然有機會被情感牽動，所以，斯多噶派思想家提出「去情感」*ἀπάθεια* (*apathēs*, *apathy*，希臘文在 *πάθος* 前面加 *ἀ* (*a-*)，就是相反詞、去除的意思)，就是不要讓自己受外在事物所觸動，由此而引伸對外事物保持「平心」(*indifferent*) 的態度。

當然，聖依納爵在撰寫「原則與基礎」那段有關「平心」態度的論述時，他應該不會計較斯多噶派思想家的哲學思維；不過，對「去情感」或「平心」的分析，或許讓我們明白，人生在世，不可能避免健康疾病、富貴貧困、尊榮屈辱、長壽短命等「經驗」，但它們既然是「經驗」，就是外在於「我」——我的受造目的——的事物，認清這個內外之別，人在分辨時才可以不受外在事物的影響，在選擇「更」能達致我們受造目的之事物時，便不會受那些外在於我的事物（經驗）所影響，做出違反我們受造目的之選擇。

斯多噶派思想家的哲學理念也可以幫助我們明白，「平心」不是一種「非人化」的態度，不是要人做一個完全沒有感情的人，一個具備理性和自由意志的人，就是一個可以自主的真「人」。

## 虛榮——最基本的人性特質？

「原則與基礎」作為貫穿整個《神操》退省的關鍵，指引做退省的人通過分辨神類，選擇「最」能達到「受造目的」之事物，這個「受造目的」是什麼？豈不是成為真正的「人」嗎？天主造人，但人如果不做一個真實的「人」，試問又怎能真正「讚頌、尊敬、事奉」天主呢？所以，分辨神類就是選擇更能完美地實現個別避靜者人之為人的本性本質。不過，這個哲學省察到了這裡，當我們探尋那更能達致人的本性本質的事物到了最根本的階段，應該就要分析這個最基本的問題：「人」是什麼？

從古希臘時代開始，歷代的哲學家都為這個問題提供精闢的答案，然而，答案越多，似乎令人變得越迷茫，或許要尋找更確切的答案，我們需要回到理性思維尚在萌芽、哲學尚未誕生的神話時期，聽聽人對宇宙最原始的體會。

古希臘神話雖然記述了很多人的理性難以接受的創世、造神和神人相爭的故事，但埋藏在這些故事深處的是一個對神、人之別的理解，也就是人如何通過不死諸神的故事，認識人必有一死的事實！所有生物都會經歷死亡的階段，但似乎唯獨是人會在仍有生命的每一刻都知道這些事實，並致力為這事實來臨的一刻做好準備。古希臘神話透過神人之別，描述人的兩種最基本的準備：通過成家立室把自己的特質（現代科學說是基因）代代相傳，或是藉著種種英雄事跡令自己的名字和功業千古傳頌！

基督徒的終向如果就是進入永生的榮福境界，成聖的目標如果就是在教會的禮儀曆中每年有一個瞻禮紀念日，這樣的思想豈不也是一種在回應人是有死的生命這事實的方式。聖依納爵在回顧自己的皈依和他踏上朝聖者之旅時那「最好能記下來」的事

件，都在反映著對「虛榮」的掙扎：人有一死確是人之為人最基本、最真確的事實，追求名留千古是面對這事實的一種回應；但聖依納爵則指出，這些回應都是「外表的工夫」，因為「沒有多考慮其他因素」，朝聖者在「原則與基礎」中表示，這些「其他因素」中最根本的，就是人受造的目的。按照啟示，天主造人的最終目的就是要人和祂分享永恆的榮福生命，基督徒如果仍求通過留名而達致「不死」，追求的不就是一種「虛榮」嗎？

聖依納爵的皈依和他第一次分辨神類的經驗有密切的關聯，但貫穿這個最初始經歷的是他對「虛榮」的反省和掙扎對抗！《神操》的「分辨神類」建基於朝聖者自己擺脫「虛榮」、重建真我的具體經驗。只有當人把注意力放回自己受造目的，分辨神類的操作才可以幫助人選擇更能成為真正的「人」，達致完美的榮福生命！

## 結語

大多數人會認為，哲學是專門從事理性批判的學科，本文題為哲學省察，就是要避免給人一種批判的印象；相反，本文是一種省察，就好像「意識省察」的操作，在感恩的氛圍中，欣賞天主通過聖依納爵具體的皈依經驗和朝聖旅程，光照了《神操》的分辨神類，使它幫助人選擇「更」能達致受造目的之事物，從而讓人能夠圓滿實現其本性本質，成為真實完美的「人」。