

# 阿尔伯特·德布拉尔论神学与灵性的背离

Albert Deblaere on the Divorce  
of Theology and Spirituality

[比] 罗伯·法森著 龙艳译

Rob Faesen

Catholic University of Leaven, Belgium

## [英文提要]

It has often been highlighted that in the Middle Ages Christian theology (i. e. the intellectual study of the content of Christian faith) and Christian spirituality (i. e. the lived relationship of the human person with God) “divorced”, at least within the Latin Church. While it is clear that they formed an organic unity in the first millennium of Christian culture, it is less clear when the “divorce” took place. Prof. dr. Albert Deblaere (1916—1994), who taught at the Gregorian University (Rome), considers that correct historical research of this ‘divorce’ is necessary in order to prepare the way for a new encounter between the two. Without an insight in the real causes and the issues that were at stake, one is doomed to repeat and even deepen the divorce.

On the basis of historical arguments, Deblaere dismisses the usually accepted interpretations of Yves Congar, who holds that fifteenth-century nominalism is to blame, and of François

Vandenbroucke, who holds that the origin lies in a growing apart, in the fourteenth century, of the Dominican and Franciscan theological schools. According to Deblaere, a careful analysis of texts shows that the root of the problem can be found already in the twelfth century. The problem arises when, especially in the environment of the University of Paris, the human person is interpreted as a closed entity who is, therefore, fundamentally incapable of receiving the transcendent life of the Trinity. Obviously, when people realised that in this perspective the promise of the Gospel, namely of a full life-communion with the Trinity (cf. John 17, 21), is denied, they tried to find a solution. The most striking reaction then was the “divorce” of theology as an academic discipline on the one hand, and mystical spirituality and literature on the other hand. And the sudden interest in Pseudo-Dionysius in the same period, in academic circles, can be explained as an effort to bridge the gap. However, the solution that emerged mainly comes down to the idea that a full life-communion with God is only possible beyond the reality of the human person, and thus that the human person has to be delivered from its human reality—that, in other words, all that what is human (including e. g. the human intellect) should be left behind in order to be able to meet God. Deblaere argues that the major mystical authors, such as John of Ruusbroec (1293—1381), never agreed with this solution, which is not only anti-intellectual, but even unchristian. Indeed, in the Christian perspective, one should not be delivered from human reality, because the complete human reality (including the intellect) is redeemed by Christ. In this way, mystical authors became the fore-runners of the

Christian humanism. In the opinion of Deblaere, a new encounter of Christian theology and Christian (mystical) spirituality, which have developed separately during many centuries, is only possible when one takes into consideration the basic conviction of Christian mystical humanism, namely that the human person is not a closed entity, but is fundamentally open to the Other and thus has the possibility of becoming a real partner in the mutual love relationship with the transcendent God.

1990—1991 学年，阿尔伯特·德布拉尔 (Albert Deblaere S. J.) 在罗马教皇格列高利大学 (Pontifical Gregorian University) 开设课程，名为“神学与灵性的背离史” (*Storia del divorzio tra teologia e spiritualità*)。讲课中，他通过研究大量文本，主要是 12、13 世纪见证这一问题的文本，阐发他曾发表的文章中关于神学与灵性 (spirituality) 分离的洞见。在具体进入文本研究之前，他谈及了一个总的看法，涉及在这一领域进行研究时出现的方法论问题。在导言中，他思考了这一论题应该如何以一种方法论上正确合理的方式进行研究。本文总结德布拉尔关于这一问题的主要观点，但并不评价他的具体文本分析。<sup>①</sup>

德布拉尔首先注意到，“背离”这一名称早先是用来指称神学与灵性的关系的<sup>②</sup>，因为它预设了两个关联体 (partners)，意

① 2004 年春季学期，我有机会在圣·约瑟夫大学 (宾夕法尼亚州费城) 的科学艺术学院担任麦克林教席 (the MacLean Chair)，并得以完成本文。在此对我在这个和其他项目中得到的热情接待、友情支持和慷慨相助深表谢忱。本文的写作尤其感谢 Fr. Frederick A., Homann S. J.。

② 参见 François vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, *Nouvelle revue théologique* 72 (1950), pp.372-389。本文中所有书目均由德布拉尔提供，无任何增添。

义重大。在这一点上，“背离”（divorce）比“分离”（separation）好，可以在同一知识学（science）的两个分支的意义上使用这个词。随着问题的日渐澄清，讨论的焦点并不仅仅是这两个分支可以借善意和对话重新连接在一起，更多的则是“背离”这一名称背后的一段历史。“背离”有其发生史，有自己产生、发展的具体原因。这段历史及其原因能通过仔细的研究弄清楚。这一点对那些期冀神学与灵性重新结合的人来说非常重要。任何联构二者的尝试，如果不考虑到“背离”的深层历史底蕴，将注定失败，甚至会扩大二者之间的鸿沟。

## 关于“背离”的阐释：批评性总论

46 首先，有必要考虑学界关于“背离”的主流论说。德布拉尔认为，许多神学家，其中主要是伦理神学家，否认这种背离，或者将它归因于偶然缺憾，而非一个根本性问题。在他们看来，灵性径直就是神学的一部分，而且不是别的，就是“活的神学”。通常人们承认实际生活中的敬虔与教义存在分离，其原因是敬虔缺少足够的神学成分。德布拉尔坚持认为根本不存在这种样式的分离，从这一角度看待这一事件很重要。因此，可能的解决方案不是两个关联体的重新相遇，而是灵性注入伦理神学。这样，灵性不仅仅是基督教伦理学的一个具体分支。

已有相当一部分神学家和历史学家意识到这一根本性问题，并对此进行了深入研究。德布拉尔认为可以辨析出三种主要立场，并对它们一一进行了剖析。

### 1. 卡尔·拉纳（耶稣会修士）（*Karl Rahner S.J.*）与 J. H. 瓦尔格列夫（*多明我会修士*）（*J. H. Walgrave O.P.*）

我们可以从卡尔·拉纳开始。拉纳认为确实存在“背离”，但

它不是一种绝对背离<sup>①</sup>，因为神秘主义者和非神秘主义者都需要遵守同样的道德律令。德布拉尔评说道，这一点当然正确，但它无助于理解“背离”本身。拉纳的其他观点：灵性从根本上属于教义神学范围<sup>②</sup>，就更成问题了。事实上，这一点推演下去的立场已与第一点相似。

德布拉尔以弗莱芒神学家 J. H. 瓦尔格列夫<sup>③</sup> 为例，指出其他学者意识到一个更为根本性的问题，他们大多数将这一问题定位于特伦托大公会议之后那段时期。当时针对汹涌的异端运动——寂静派 (Quietist)，有一种尖锐对立的神学裁决。作为对现代哲学思潮挑战的回应，神学在当时是护教性、论证性的，也是理性的。这一派阐释者提出的事实无疑是正确的。在 18 世纪，神学已变得十分枯燥，以至波德莱尔厌恶地写道：

别再争辩了，永恒的命运  
藏在上帝心中，远离凡人，  
我们只知道一点：  
尘埃如我们无需这般劳神。  
世界充满了谬误，我的结论是  
理性说教是最错误的。<sup>④</sup>

然而，这一阐释实际上描绘的是“背离”的后果，而不是它

① 参见 Karl Rahner, *Mystik*. VI. *Theologisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1962), pp.743-745.

② “神秘主义神学，至少如果它想超越灵学，只能成为教义神学的一部分，由教义神学原则引导。”参见上书，744 页。

③ J. H. Walgrave, *Kasterlee*, De Vroente, 1966.

④ Charles Baudelaire, *Dispute: Discours en vers sur les disputes*, *Dictionnaire Philosophique* II, *Œuvres complètes*, t. 30, Paris, Perroneau & Cerioux, 1819, p.567.

的源头。

## 2. 伊夫 J.-M. 龚加 (多明我会修士) (Yves J.-M. Congar O.P.)

承认“背离”一派中，较权威的声音当属法国多明我会修士龚加。关于他的思想的全面科学阐发可见于《天主教神学辞典》的“神学”辞条。他认为唯名论应对“背离”负责，尽管不一定非追究到唯名论的先驱圣波夏诺的杜朗达 (Durandus a S. Porciano, ? —1334)。问题的根源仍然在奥康 (Ockham, ? —1347)，当然也在其追随者身上。

48

哲学与神学，甚至哲学与理性知识、宗教之间肯定存在一个断裂。从那儿产生了事物两种秩序之间的分裂……一方面，是一种纯宗教的现实、信仰的灵性、内心体验的神秘性，它不再由某种固有的思辨或神学活动提供滋养。另一方面，是一种纯对话或形式化的专门活动，在那里，猛烈的批评逻辑应用于经院问题……<sup>①</sup>

在第一个阵营里，人们可以找到吉尔松 (Gerson)，他先受波拿温都拉 (St. Bonaventure)，随后受现代敬虔派 (la *devotio moderna*) 神秘主义者们的影响。从现代敬虔派外路德 (Luther) 也曾获得灵性的慰藉；在第二个阵营里，可以找到唯名主义者自己的论著……尽管他们自己的批评文章也受到宗教灵感的启迪，其神学著作却出现逻辑、辩证、批评化处理过的经院问题……除了涉及过度使用辩证方法外，这种质疑导致了14世纪改

<sup>①</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946), cc.341 - 502, quote from c.406.

革主要定位在灵魂精神需求上的神学主张，这种主张出于宗教因素而不是科学需要。吉尔松、克莱芒的尼古拉（Nicolas de Clémanges）、斯特拉斯堡的尼古拉（Nicolas de Strasbourg）都是如此。此外，库萨的尼古拉（Nicolas de Cues）和小杜朗达（Guillaume Durand le jeune）这类人提出重新回到本源（原始资料），甚至回到权威，以此作为医治神学的药方。他们认为当时的神学出现了严重问题。<sup>①</sup>

德布拉尔觉得龚加关于哲学与神学的关系以及二者之互动的描述也许是对的。但他把这些资料用于灵性，就错了。龚加混淆了时代，其论述及所论之人都放错了地方，如吉尔松及库萨的尼古拉就是属于努力促成二者结合的人，只是他们未能成功罢了。<sup>②</sup>

龚加还写道：

一种信仰者的态度必然会回应理性认识的贬值。二者相应相伴而行。不应该指责所有的信仰主义唯名论者，尽管总的来说，信仰主义是他们之中的一种普遍态度。

---

<sup>①</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946), cc.341 - 502, quote from c.406.

<sup>②</sup> 作为题外话，德布拉尔注意到吉尔松未能成功，因为他要将晚期经院神学重新看做非但不与世隔绝，而且能表达宗教体验。这是这类神学的一项不可能的任务。库萨的尼古拉也未能成功，他看待神学的新方式本来可以成为整合各种原始资料的宝贵工具，却不逢时。当时，现代敬虔派和伊拉斯谟（在16世纪初）已经发展了一种新的神学样式，来探索本源（原始资料），而非运用原始资料进行具体争辩。

德布拉尔同意上述事实 and 关于它们的描述。如此这般，才足以反驳那些否认“背离”事实的人。但是，龚加在“背离”几近终结的时候才发现其弊病。<sup>①</sup> 我们以后会看到，截止到 15 世纪，“背离”已持续了三百多年。同样，人们也可以对当今神学与灵性的情形作出一个相似的诊断，却无助于找到真正的原因。

龚加运用晚近阶段的正确事实来描述这种衰落。这样他似乎假定 13 世纪曾存在过一个“失乐园”似的和谐。然而，这种 13 世纪的“乐园（天堂）”却从未存在过。他指责“一种过分排他的理性化、逻辑化的方法被放到极度优位（*prépotence*）的位置。而 13 世纪早已意识到这些问题的尖锐性，并在方法论和教育学上找到了解决办法”。龚加在这儿并没有提到 13 世纪已把“问题争辩”（*quaestio disputata*）确立为标准方法，因此阻断了回归自由（思考）之进路。

龚加的结论是：

人们正确地指出，神学通过在经院内的发展，通过成为教师们的日常活动，已中断了与教会生活的联系……我们新近注意到的偏离，并非经院哲学繁荣时期（*une grande scolastique*）的产物，而是它衰落时的征兆。<sup>②</sup>

① 德布拉尔在此指出，所有这些并不能使我们忘记经院神学的伟大——其自身范围内的伟大。经院神学诞生于对人类智性及其思辨能力的自信；它是对人类智慧的高扬：“这类知识，不管是像阿奎那认为的那样自身有意涵，还是像司各特认为的那样通过信仰和神学获得有效性，永远有自身的价值”。可参见 *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946), cc. 341 - 502, quote from c. 407.

② *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946), cc. 341 - 502, quote from c. 410.



15 世纪的神学与教会生活无涉，这一点毫无疑问是正确的。但龚加并未提供任何历史证据证明经院哲学繁荣时期的情形并非如此。相反，事实表明 15 世纪时，有关问题已经根深蒂固了。

德布拉尔争辩说，人们指责 15 世纪的唯名论是“背离”的源头，可他们所用的资料却脱离当时的历史语境，完全基于对经院哲学繁荣时期“和谐”的虚构设想。龚加的观点会引发严重的后果。这种历史性不正确的进路，使得通过基督教人文主义达到真正神学与灵性的重新融合变得不可能。事实上，伊拉斯谟曾提议过这种重新融合。他构想的是一种新神学，由于科学地回归了本源（原始资料），这种神学不会迷失在辩难中，却能与灵性重新结合。伊拉斯谟自己奠定了第一块基石。他通过艰巨的历史—语文学工作来恢复基督教文本，如《新约》、早期基督教文献等。然而，龚加对此评价并不高：

他（伊拉斯谟）并不仅仅是反经院哲学的，他还反思辨，尽管没有人能说他反教条，他自己会因为某种信仰主义（fidéisme）自鸣得意，他有一种把宗教降格为道德因素的趋势。尽管伊拉斯谟和人文主义对教会颇有感情，通过反神学这一面，他们已经准备好了一种没有教义的宗教。这种宗教在斯宾诺莎之后，将成为现代自然神宗教，并在实际的不信教活动中担当巨大的启迪角色。<sup>①</sup>

实际上，龚加在此仅仅是把 15 世纪神学家们对伊拉斯谟的批评重说了一遍。在德布拉尔看来，这是不公允的，这甚至使评

<sup>①</sup> *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (1946), cc. 341 – 502, quote from c. 414.

价神学在现代文化早期的地位变得不可能，从而阻断了真正的分析。

### 3. 弗兰西斯·冯旦布鲁克（圣本笃会修士）（François Vandenboucke O.S.B.）

弗兰西斯·冯旦布鲁克的观点在灵性方面影响了许多日后的史学家。<sup>①</sup> 他从观察 19 世纪灵性的衰落着手。

这些苦行者和神秘主义者的手册，将灵性进程的条件和阶段仔细分门别类并贴上标签。<sup>②</sup>

冯旦布鲁克认为，不仅这些手册的作者将生活复杂化，变成一种机械主义，甚至 19 世纪大多数主要的灵性作者们似乎都生活在与神学论著所描绘的完全相反的世界里。

例如，我们的神秘主义作者们，离中世纪那位激情冥思、写作篇幅短小的《神秘神学》的作者（伪狄奥尼修斯——译者）已过于久远了。他标题中的两个词今天却激发、派生了这些作品（注意：在纯感情或技术上而言）。我们当代人读到伪狄奥尼修斯时，仍停留在含混的印象之中。那是关于上帝还是关于上帝的体验？关于这样的神学、启示的科学还是关于神秘神学、启示的体验？<sup>③</sup>

① *Histoire de la spiritualité chrétienne, 2. La spiritualité du moyen age*, Paris, Aubier, 1961.

② 同上书，373 页。

③ 同上。

史学家冯旦布鲁克将“背离”的源头确定在哪里？不是像龚加一样确定在 15 世纪及（稍早一些）其朦胧状态的、唯名的 14 世纪，而是就在 14 世纪本身。但他似乎也坚持元历史的公理：必须维护 13 世纪作为失乐园的神话。

但是中世纪，直到经院哲学繁荣的 13 世纪，都生活在神学与灵性的结合之中。知识与体验、客观与主观在这一时期经院教师那里和谐为一。<sup>①</sup>

尽管如此，冯旦布鲁克的方法仍然是清晰、可供示范的……他从一个有重大意义的事实出发，这一清晰勾勒的事实对整个灵性教义都有影响，这就是“沉思”概念（contemplation）的演化。冯旦布鲁克将 12 世纪重要的宗教作者圣维克多的理查德（Richard of St. Victor）的“沉思”概念作为出发点。理查德被视为早期教父思想的阐发者，他把“沉思”描绘为“心灵的自由而深刻的洞见，源自对神圣智慧显现的崇敬”（*libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*）。<sup>②</sup>这样，人们就可以追溯“背离”的历史了。

神学与神秘主义之间的“融洽”（accord）甚至简单“和谐”（harmonic）在众多节点上日渐衰落，彼此陌生。这（“背离”）只是众多节点之一。这些不再长期无人觉察。<sup>③</sup>

① *Histoire de la spiritualité chrétienne, 2. La spiritualité du moyen age*, Paris, Aubier, 1961, p.373.

② 《大便雅悯》I, 4 (PL 196, 67)。

③ 《神学与灵性的背离——溯源》，373 页。

冯旦布鲁克将“背离”的历史总结如下：

一切看起来好像是，圣托马斯采纳辩证法和亚里士多德主义，使他着重强调理查德的头几个词：心灵的深刻洞见 (*mentis perspicacia*)。上个世纪圣贝尔纳曾猛烈抨击阿伯拉尔的类似做法 (采纳辩证法和亚里士多德主义)。同时，方济各会的教师们却更忠实于奥古斯丁主义的精神，强调后面的词 (“对神圣智慧显现的崇敬”——译者)。在他们的思想中，他们并不打算以这些细微差别疏忽定义的其他部分。但人们可以推测出其中的危险性——(对某一方面的) 强调有成为排他主义的危险。<sup>①</sup>

54

在这一点上，德布拉尔提请人们注意冯旦布鲁克把对 13 世纪“杰出综合”的最伟大天才托马斯·阿奎那的批评公式化了。阿奎那更倾向于关注智性而非理性、感情，德布拉尔认为这毫无疑问是对的，但阿奎那不是“背离”趋向的始作俑者和源头。当他开始在巴黎从教时，“背离”已有了百年历史。阿奎那试图挽回无望的局面，拯救应被拯救的东西——有智性的信仰。这是一项极端困难而又急迫的任务。他的确成功地将人的思想与基督宗教重新结合在一起。阿奎那和他的学生们都不是神学与灵性背离的根源。但他也许是两大派别分裂的源头，如多明我会和方济各会。与冯旦布鲁克不同，许多宗教作者，如：安德烈·康伯 (André Combes)，路易·考格耐 (Louis Cognet) 或奥拓·卡勒

<sup>①</sup> 《神学与灵性的背离——溯源》，375~376 页。

(Otto Karrer), 都没有看出神学与灵性背离的真正历史, 而是将两大神学派别的兴起作为出发点, 将同样的分裂(原则)应用于神学与灵性的背离。结果是, 他们从各自不同的关注点区分不同的属灵派别, 或是按照感情(南方), 或是按照与神学的智性联系(北方的“智性”神秘主义者)。

在冯旦布鲁克看来, 由于修院精神, 神学与灵性的真正合一得以保存下来。

在中世纪经院哲学之一侧, 古老的中世纪修道院精神由于西多修道院及阿西西修道院得以延续。但这种延续越来越在神学的边缘地带进行, 14世纪为了挽救神学与神秘主义结合的种种拼命努力是没有希望的。<sup>①</sup>

这样, 冯旦布鲁克根据神学派别的特点把灵性作者加以分类。值得一提的是, 他指出莱茵河流域作者更胜一筹, 因为从1267年起这些修女们的灵性导向已明确地传承给了博学的修士(*ad fratres doctos*)。这些人也许已经尝试在“思辨的神秘主义(*mysticisme spéculatif*)”中构建神学与灵性、福音与心理体验的和谐。冯旦布鲁克补充道: “莱茵河流域多明我会神秘主义学派的伟大价值就在于他们尝试了这种调整。”<sup>②</sup>

德布拉尔认为这种说法很惊人。通过肯定这一点, 冯旦布鲁克似乎承认“背离”并非始于阿奎那。对阿奎那、或至少对他的同时代人来说, “背离”已是一个既成事实。

同样惊人的是, 冯旦布鲁克并未提及妇女宗教运动(*mulieres*

① 《神学与灵性的背离——溯源》, 376~377页。

② 同上书, 377页。

religiosae), 后者早在一个世纪以前, 已为描绘神秘体验和它的神学奠基提供了各种必要的资源。

按冯旦布鲁克的说法, 艾克哈特(Johannes Eckhart, ? — 1327) 也未能促成神学与灵性的融合, 因为他的思想过多地受到了当时的异端思想的污损, 如贝格哈德会(the Beghards)及自由精神兄弟会(the Brothers of Free Spirit)。德布拉尔争辩道, 当我们从神学史的角度观照历史时, 只能得出这样一个论断。如果我们不从某一派神学的促狭框架看事情的话, 很明显, 艾克哈特不能促成灵性与当时神学的结合, 原因很简单, 因为那个神学体系的结构不合理——我们别忘了他是一位巴黎派的大师(*a Magister Parisiensis*)。

这一总览清楚地表明德布拉尔更倾向于冯旦布鲁克的历史方法, 而非卡尔·拉纳或伊夫·龚加的方法。龚加的方法论问题在于他认为神学与灵性背离的历史可以被简约为神学史本身。这隐含着灵性的特性未被纳入审视范围。德布拉尔同样因为这种失察指责拉纳, 这一指责同样适用于那些拘泥于多明我会和方济各会的分裂, 将灵性问题置于这一框架内考察的人们。冯旦布鲁克的方法较为可取, 但在研究的过程中, 他自己也并不总是前后一致: 一方面, 他似乎认为 13 世纪神学与灵性的融合是一条颠扑不灭的真理; 但另一方面, 他自己的材料又推翻了自己的结论。

## 神秘主义以及灵性作者如何看待“背离”?

接下来, 有必要研究千百年来灵性作者对这一问题的不同阐释。德布拉尔注意到神秘主义者或灵性作者们并没有明显的—

致或共同意见。<sup>①</sup> 因此，必须对他们逐一进行研究。这种研究至今尚未有人做过。当然，他限定了几位研究对象：

(1) 文化史家阿卢瓦·戴卜夫 (Alois Dempf) 的研究表明艾克哈特发现自己已经陷入了死胡同。作为神学大师，他试图在自己可以操作的神学概念框架内整合以往的精神生活。另一方面，当他作为外省教会分会长进行写作、给修女们做精神指导、宣教或写文章为那些没有神学背景的人提供慰藉时，情形截然不同：他的描述要清晰得多。这似乎暗示艾克哈特相信二者重新结合是可能的，但他的努力没有完全成功。亨利·苏索 (Heinrich Suso, ? —1366) 和约翰·陶勒尔 (Johann Tauler, ? —1361) 也没有建立自己的神学体系。显然，他们并不打算从神学上论证自己所描绘的内心世界。

(2) 妇女宗教运动。按照德布拉尔的观点，它稟有构建一种灵性生活神学的全部要素，可是这些要素没有被综合起来。在她们的信件中，人们注意到有某种神学上的出格及对神学家们的不信任，特别是在哈德薇希 (13 世纪)、拿撒勒的贝阿特丽斯 (Beatrice of Nazareth, ? —1268)、马格德堡的玛蒂尔德 (Mechtild of Magdeburg, ? —1282) 的信件中。另一方面，锡耶纳的凯瑟琳

<sup>①</sup> 德布拉尔指出了区分灵性作者与对他们的研究的必要性，而神学家们常常是这样做的。以艾克哈特为例，与其通过丹尼弗 (Denifl)、弗莱堡 (Freiburg)、斯坦布希 (Steibuchel) 或吕斯布鲁克的概念系统来理解他，不如通过像阿卢瓦·戴卜夫 (Alois Dempf) 的《艾克哈特大师》(Meister Eckhart, Freiburg, Herder, 1960) 这样的严肃研究。戴卜夫是位文化史家，他也研习过神学，以获取进行中世纪灵性运动研究的能力。通过利用 (灵性) 作者自己的框架，而不是外部的语言—技术系统进行研究。同样的品质可参见 Jeanne Ancelet-Hustache, *Maitre Eckhart et la mystique rhenane*, Paris, Seuil, 1956; *Eckhart: Les Traités*, Paris, Seuil, 1971。没有可与艾克哈特研究比肩的弗莱芒神秘主义者研究，有关原始资料的详细介绍参见 Stephanus Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, Antwerpen, De Sikkels, 1950-60, 4 vols.

(Catherine of Siena, ? —1380) 的作品包含两个语言系统：一个是神学的，另一个是神秘主义的。因此，她在努力表达、传达自己的体验时，就显得零散断裂同时又执拗不懈。关于其独特术语的语义分析是进一步研究的第一要素，现在仍付阙如。

(3) 吕斯布鲁克的约翰 (John of Ruusbroec, ? —1381) 从未公开表达过关于“背离”的观点。他起初反对发表自己的作品，当不得不发表时，他对表达的方式格外小心，以避免神学家们的无益论争。但他仍然在他的《精神的婚恋》 (*The Spiritual Espousals*)、《永恒福祉之镜》 (*A Mirror of Eternal Beatitude*)、《闪光石》 (*The Sparkling Stone*) 之中，发展和使用了适度的神学体系，以此整理自己对灵性生活的阐述。这是一种真正的灵性—神学体系 (spiritual-theological system)，不幸的是，神学家们从未在作者独特的语言框架内读懂过它。

(4) 亨利·赫普 (Hendrik Herp, ? —1478) 完美地综合了神学和灵性，这是他取得极大成功的关键。他几乎同时将对神秘体验语言的误解固定化了。实际上，他使用了古老的神秘体验—精神术语，并将其与晚期经院意义结合在一起 (他对吕斯布鲁克的错误阐释甚至使他相信能看见神圣存在出现在地球上)。即使路易·考格耐也未能对赫普的教义给出连贯的阐释——这的确要求澄清其术语的多义性。但是，后来的神秘主义者，如阿维拉的特丽莎 (Theresa of Avila, ? —1515)，冈费尔德的本诺 (Benoît de Canfeld, ? —1610) 及彼得·卡尼斯 (Peter Canisius, ? —1597) 却能完美地理解他，而不用担心误解他。神学家们责难他，因为他使用了与自己所描述的体验不相容的神学语汇。

(5) 罗耀拉的依纳爵 (Ignatius of Loyola, ? —1556) 从未弥合过二者，但神学家们却常常攻击他的著作。相反，伊拉斯谟相信二者重新融合的可能性。他要为灵性与基督的亲身相遇提供



《圣经》上的基础。他的神学努力隐含着朝早期基督教原始资料的回归，这些原始资料所包含的洞见先在地规定了一种在他看来更人文主义的文化。

(6) 16世纪以来，几乎所有主要的神秘主义者都遭到过迫害——至少在一段时间内如此；或受到过神学家的责难。一般来说，我们只能从外围资料推断出这一点，神秘主义者自己是绝少提及的。这是否像人们称十字约翰（John of the Cross）那样，缘于某种“英雄气概的仁爱”（heroic charity）？德布拉尔认为这一原因并不足道。真正的理由也许是这些主要作者们有更重要的事要传达于众。对他们而言，与神学家的纷争不值得记录。

不过，有时旁人却为他们辩护。此处值得一提的是让-约瑟夫·苏林（Jean-Joseph Surin, ? —1665）所写的札记：

接下来谈神秘主义者们。最主要的，首先是伪狄奥尼修斯（Saint Denys Aréopagite），他发现了恩典最深刻的救赎秘密及圣灵的运作。理解他是困难的，如果没有圣波拿温都拉（Saint Bonaventure）、加尔都西会会士狄奥尼修斯（Denys le Chartreux）、吉尔松校长（Gerson le Chancelier）和布洛斯（Blosius）等人的阐释。此外，还有其他一些思想深刻的作者论述过同一主题。由于他们的专门术语及为了解释超自然现象而采取的偏颇立场，对某些人来说，阅读他们是一种冒险。有四位这样的主要作者：陶勒尔（Tauler），吕斯布鲁克（Rusbrochius），赫普（Herp）和苏索（Henri Suso）。没有自身体验的人因为他们思想的深邃和抽象，阅读这些作品是不合适的。尽管经院学者对他们做了许多不公正的批评。后者因为自己的学识，觉得有权裁决同道。结果是他们根本

没有弄懂这些神秘主义者。他们指责这些人，却不明白他们并非能够判断所有的拥有神学之名的事。一位经院教师宣称通晓领悟一切知识，却不能明了神秘主义者所言，这可能吗？当然可能，如果经院教师完全是另外一码事的话。<sup>①</sup>

编辑米歇尔·德·塞尔多 (Michel de Certeau) 在脚注中补充道：

P. 麦库里安将军 (Mercurien) 1575 年曾下令禁止阅读某些作者的著作，除非有特批。陶勒尔、吕斯布鲁克、亨利·赫普和苏索就在被禁之列。

60 德布拉尔指出应注意一个事实，即：这条禁令清楚地表明，直到 16 世纪末这些作者仍未被人遗忘；神学与灵性的敌对在耶稣会内部仍然明显存在。人们仍然可以忆起科洛涅的加尔都西会 (Carthusians of Cologne) 把赫普的第二版《神秘神学》 (*Theologia Mystica*) 献给罗耀拉和耶稣会。

(7) 进入 17 世纪，德布拉尔提到让·奥尔西贝 (Jean Orcibal) 的《异端加尔默罗会与北方神秘主义者的相遇》 (*La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des sciences religieuses, 70, Paris, Presses Universitaires de France, 1955)。

以上总览显示，不仅应逐一研究这些及其他单个作者，从他们的角度获得对“背离”史更明晰的认识，而且这种研究应遵循

---

<sup>①</sup> Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection* (Christus 12), Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p.178.

一种方法以便能严肃对待神秘—灵性文本的特性。问题是到底有没有这样一种方法？

## 一种可能的方法

在最先引用的文本中，让-约瑟夫·苏林（Jean-Joseph Surin）提出，如果没有神秘或灵性生活的切身体验，神学家不能理解研究资料——也就是含有这种生活见证的文本。这暗示着神学与灵性的“背离”是绝对的，而且从原则上讲，二者的相遇是不可能的。非神秘主义者的神学学者没有进入神秘体验文献的路径。关于这一点，德布拉尔与苏林持不同意见。在他看来，二者的相遇是可能的，但研究神秘体验文本的神学家必须尊重基本的方法论原则。这些原则是由吉尔松（Gerson）制订的。分歧点是神秘体验文献的研究必须以归纳而不是以演绎的方法进行：它既不来自演绎，也不来自启示的内容，而是源自体验者的见证（*non deductive vel ex revelatis, sed ex testimoniis expertorum oriunda est.*）。他以几个章节表述这些方法论原则：

(1) 神秘主义神学不是所谓的“象征”或“本己的”（proper）神学……

(2) 神秘主义神学的教义依赖于虔敬灵魂的内心体验，如同其对应的神学（经院哲学——译者）开端于那些明示于外部的准则一样……

(3) 就神秘主义神学依赖于亲身体验的真实事件而言，它应该被诠释为超完美、超确定……

(4) 鉴于其（通过内心体验获得的）原则外人不得而知，没人能完全洞见神秘主义神学。尽管如此，人们仍然不应该停止传播或拒绝其教义……

(5) 因为除了神的灵，没有人知道神的事（哥前：2：11）。神的事因此有争议，研究神秘主义神学的“合格”学生如果不愿意相信这一点，就无法最终理解它……

(6) 内心运动，特别是爱的内心运动，无法用文字、以与体验方式相同的程度清晰表达或合适捕捉……

(7) 一个没有虔敬者的爱的动姿方面的亲身体验的人，很可能反倒更适合讨论它们……

(8) 只要学者们相信神秘主义文本，即使没有神秘体验，他们也能致力于神秘主义文本的阐释……<sup>①</sup>

吉尔松的立场很明确：即使没有神秘体验的神学家，尽管他们不知道神秘体验的基础，他们也不应该拒绝阅读和讲授这些文本。但他坚持认为只有当他们认真见证（拉丁文原文：相信它们——译者）时，这一阐释才有意义（*dummodo credant eis; ... crederè ut tandem intelligant*）。

在德布拉尔看来，没有一个固定的神秘主义研究进路模式。事实上，对这些文献在动机、表述或动态方面进行认真研究尚不大可能，因为这些神秘主义文本的编校版最近才面世。

尽管从神学和哲学史中能找到关于它们的研究书目，但如前所述，在这些研究中，灵性作者们被纳入某种神学或哲学框架内加以研究，从未被放在灵性作者们自己的观念构架内加以审视。显然，神学和哲学必须有自己的观念构架，但条件是需界定其自身的阈限。将这一构架应用于灵性领域必然导致错误。因此，已知的文献能够为我们的研究提供基石，但必须牢记这些基石是按

<sup>①</sup> 参见 Gerson, J., ed. Palemon Glorieux, *Oeuvres Completes*, 3. *L'Oeuvre magistrale*, ed. Palemon Glorieux, Paris, Desclée, 1962, pp.252-256.

照与之不相适应的构架排列的。<sup>①</sup>

研究神学与灵性的背离史应当运用一种科学的、正确的方法。这意味着——像吉尔松指出的那样——认真对待材料的某一类特征。德布拉尔在他的研究中就是想要遵照这一标准进行。按这样的方式看历史，一种独特的历史事实会浮现出来，这将为神学和灵性都带来深远的影响，也有助于解释若干历史观点的连贯性。

## 论争的核心

德布拉尔论题的核心是，只有聚焦于希腊—阿拉伯哲学传入神学时的某个症结点，才有望以一种历史的正确的方式研究神学与灵性的背离。到12世纪时，希腊—阿拉伯哲学的传入已势不可挡了。

这一症结点，一方面起因于推理艺术，另一方面来源于亚里士多德关于上帝的教导（自然神正论）（natural theodicy）。这一症结点可以用以下逻辑概括：

所被接受的东西是按照接受者的方式而被接受的。  
但有限之人不能接受无限（上帝）。

（*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur;  
atqui finitum non potest recipere infinitum.*）

<sup>①</sup> 通过举例，德布拉尔提醒我们注意在阅读关于北方神秘主义者的“经典研究”时，比如 Leonce Reypens, S.J. 及 Otto Karrer, S.J. 的著作，我们应该牢记他们论述吕斯布鲁克和艾克哈特的宗旨是显示神秘作者是好的“托马斯主义者”。这也许是一个有趣的尝试，但肯定不是阅读和理解这些作者的最好方法。

这一症结点产生了一个虔诚的结论：强调绝对神圣的超验，但将《新约》的前提（耶稣基督——译者）降至一个仅仅作为想像（a mere image）的境地——即与上帝的合一（*videbitis eum sicuti est, videre* 应按照它的《圣经》本义来理解：“在……之中”）、基督允诺的真爱与互爱的合一：“圣父啊，求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合而为一，像我们一样。”“……正如你在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面……”“你所赐给我的人也同我在那里，叫他们看见你所赐给我的荣耀。”（约 17：11，21，24）

对这一（逻辑）推理有若干可能的反应，历史上曾有以下几种：

（1）拒绝变化，尤其拒绝接纳新的哲学倾向进入神学，以挽救几世纪以来知识人努力促成的和谐；拒绝流行的、仍在尝试中的风尚左右这种和谐。明谷的贝尔纳（Bernard of Clairvaux, ? — 1153）成功阻止了拉昂学派（the schools of Laon）的异端革新以及阿伯拉尔的学说对和谐的侵入。他成为教父时代的最后代表。但他却未能使这种神学—灵性文化延续、生存下去。

（2）主张神学与灵性分离，各走各的路。可以看到，理性神学借着理性论争不断发展，而无需与教会的精神生活相关。另一方面，有文化的人对这种充满善心与虔敬的灵性敬重有加，却并不重视。这不仅导致神学与灵性的背离，而且导致灵性与文化的背离。最终灵性萎缩到文化不高的人的狭小感情范围内。

（3）伪狄奥尼修斯式的出世（*evasion*）。主张接受理性挑战，力图通过超越理性，找到出路；却超越了人性，抛弃了人性：奔向“超越”（*hyperousios*）的出世使得圣化人的位格的合一变得比神秘主义者更加不可捉摸。“超越”是如此超自然、如此神秘，隐匿而否定人性。其结果是在人的位格之上，立起了一个无需与

下面的人沟通的超级结构。这里有新柏拉图主义的成分，认为人的位格应脱离人的本性，而基督教认为人的本性本身可获得拯救。所有的神学大师都自觉致力于对伪狄奥尼修斯的评注，希望从这位希腊教父处找到办法，既挽救理性的权利又实现福音书允诺的合一。<sup>①</sup>上帝与人的鸿沟之最强烈表达可见于忏悔者马克西姆 (Maximus the Confessor, ? —662) 的注释以及阿塔纳修斯 (Athanasius the Librarian) 的翻译中。后者谈及被祝福者时说：

人能感知上帝存在，仅仅是他存在，却不知道他是什么；因为上帝自身不可言说、不可知，超自然之光超越人的智性。

融合希腊哲学和福音书教义的种种努力，不是给出解决困难的办法，而是极力高扬上帝的绝对不可企及性。因此，一个世纪

<sup>①</sup> 参见 Ph. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopage*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1937; H.-F. Dondaine, *Le Corpus Dionysien à l'Université de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Roma, Storia e letteratura, 1953; M. DE Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier-Montagne, 1943; *Denys l'Aréopagite*, in DS 3, cc.244 - 429. 德布拉尔提请注意 Philippe Chevalier 在这篇文章里的一个有趣提法：“既然爱留根纳 (Érigène) 的粗糙译作，以及此人的存在都是存疑的，怎么可能 1140 年前后 Jean Sarrazin 修士及圣维克多的雨果已经在细致地研读他翻译的作品呢？……在他的杰出著作，《13 世纪巴黎大学的狄奥尼修斯文集》中，H.-F. Dondaine 才给了我们答案：Sarrazin 和雨果已有了一份爱留根纳翻译的作品做向导。其明晰的页边注及行间注，来自注疏者如斯克塞普里士的约翰 (Jean de Scythopolis)、申明者马克西姆 (Maxime le Confesseur)、阿塔纳修斯 (Anasthase le Bibliothécaire) 等人的工作……” (c.321)。在德布拉尔看来，这个解释并不真切。事实上，那些注疏来自加洛林文艺复兴，束之高阁已有几个世纪了。如果把哲学与神学的背离定位在 15 世纪，很难对 12 世纪和 13 世纪在巴黎突然兴盛的“狄奥尼修斯文集”给予合理的解释。然而，这一点可以得到解释，如果考虑到这一时期的人们认为希腊经典作家们显然接受了一种哲学：不放弃福音书的灵性而与上帝合一是不可能的。

之后，教会不得不对此进行干预。<sup>①</sup>

(4) 互不接触，平行发展，因此一些作者变得越来越理性化，出现了神学与灵性二元论。从1240年起，托马斯·阿奎那已能弥合基督神学与希腊—阿拉伯宗教哲学的鸿沟。尽管他本人是个神秘主义者，作为神学大师，他却不能恢复灵性与神学的统一。女性神秘主义神学的反动，使我们证实了一个事实：因为其独特的观念体系，灵性与神学的背离已不可修复。

(5) 按照德布拉尔的看法，超越人的能力的解决办法肢解了人的位格或本性，尽管其目的是挽救它们。这种作法也许很成功，但是是一种错误选择。正是因为伟大的神秘主义者不愿放弃人的位格的高贵能力，他们拯救了福音精神，成为最早的人文主义者。<sup>②</sup>

教父人文主义的三重秩序是“身体”（body）、“灵性”（spirit）和“爱”（love）。当人的知识向上仰视，它总是居于自己的“秩序”内；显然它永远无法超越自己。另一方面，当这一运动方向朝下，“高的秩序”总能掌控“低的秩序”。如同让·胡

<sup>①</sup> 参见1241年巴黎大学对“神圣本质存在于自身，并非人或天使所能见”命题（*Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*）的谴责。参见 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 128, Paris, Delalain, 1889。“狄奥尼修斯震荡”（‘dionysian shock’）对神学的影响，参见：H.-F. Dondaine, *Les 'expositiones super hierarchiam caelestem' de Jean Scot Erigène*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 18 (1950-1951), pp.244-302; Joachin Alonso, *Relación de causalidad entre gracia creaday increada*, in *Estudios Merced*, 7 (1951), pp.419-427。关于拉昂学校（the school of Laon），7 (1951), pp.419-427; 关于阿伯拉尔、圣维克多学校、夏特尔学校及（明谷的）贝尔纳，8 (1952), pp.523-555。

<sup>②</sup> 对东方神秘主义教父来说，如同西方神秘主义教父一样，光照导向理解。卡帕多奇亚派、恺撒城的圣巴兹尔、尼斯的格列高利、纳西盎的格列高利都同圣奥古斯丁一样认为，如果人不能充分运用自己的本性，就不能超越自己的本性。参见 B. Tatakis, *La contribution de la Cappadoce à la pensée chrétienne*, Athènes, Institut Français d'Athènes, 1960。



多 (Jean Roudault) 注意到的那样<sup>①</sup>，从奥古斯丁到帕斯卡尔的整个基督教灵性传统确信在三大秩序中，每一秩序超越较“低秩序”：爱的启示世界超越智性世界，智性世界超越身体现实世界。因此，以“智性”理解或掌握“爱”是不可能的。然而，当运动方向是从“爱”到“智性”再到“肉体”，却能获得明晰、一致的理解。

德布拉尔从这一视角出发研究，分析一系列隐含这类问题的文本。对一位学者来说，穷尽整个灵性生活的研究显然范围太广；德布拉尔如同吕斯布鲁克那样，选择了一个专题。吕斯布鲁克选择的是“沉思”概念的演变；德布拉尔选择的是探究神学家和灵性作者如何理解与上帝的合一——这是终极目标，却决定人要走的第一步。“终极目标，首先存在于头脑” (*Quod ultimum est in effectu, primum est in mente*)；“我们要走的、要达到的目标，决定并指引我们的第一步” (*‘è la meta dove vogliamo rederci o arrivare, che determina anche e dirige i nostri primi passi’*)。他以这些话结束了关于方法论问题的总述，转入文本分析。

## 结 语

我们看到，德布拉尔的方法论思考，显示出许多基本关注。在结语中，我们着重谈三点：

首先，德布拉尔明确倡导历史研究，以此找出神学与灵性背离的根源，从而开辟二者重新相遇之路。他的方法论不可误解为全然不赞同神学。在他的文章《基督教神秘主义的见证》中，他指出：

<sup>①</sup> 参见 Jean Roudault, *De la mystique byzantine à la littérature d'aujourd'hui*, in: *Critique* 173 (oct. 1961), pp.861-878.

原则上讲，不能排除以系统神学这把钥匙解读这些神秘主义的见证，但人们能说的是，这里并不就是终结。

尽管德布拉尔认为自己主要是一位艺术批评家及（神秘主义）文学史家，他也非常关注神学问题。可以说，他心中惦记的是学院派神学在神秘主义见证的独特神学面前似乎无力敞开自己，确切地说，在神学本身面前无力敞开自己。学院派神学将自己关闭在涌动的生活源头之外，由来已久了。

其次，德布拉尔极力倡导要认识到灵性与神秘主义的独特性。因此，他更喜欢用“背离”这个词，而不用中性的“分离”一词。“背离”预设了两个平等的关联体。同理，他拒斥简单地将“背离”归因于神学史变迁的种种阐释。再同理，他要记录神秘主义作者关于“背离”的种种看法，而不局限于神学史家的看法。在广为人知的上帝临在的直接和受动体验的“定义”中，他总结了神秘主义的独特性：

人们可以这样界定基督教神秘主义的基本特征：上帝临在的直接和受动的体验。条件是在这一定义中看到的不总是系统思考和演绎的结果，而是更简单：神秘主义者陈述的个人体验的写照，这种写照被限定于最严格的经历本身。

有趣的是，研究这般经历的文字见证，使德布拉尔得出结论：对基督教神秘主义者来说，目的并不是要提供一种“他异之路”，一种基督信仰的替代，尽管神秘主义者们拥有超出基督信仰的、关于上帝的“额外信息”可以自由支配：

在神秘体验的深处：上帝莅临进入爱的一体，这没有任何奥秘之处。显然，神秘显现——恍然（extases）、幻象（visions）、启示（révélations）、私语（paroles intérieures）等，在神秘主义者自认为不得已而为之的报告中，占据了很大的篇幅……至于其基本点：与挚爱（Bien-Aimé）的爱的合一，是从两个方面加以言说的。神秘主义者尤其感人的一点是，他们自己坚持认为，他们直接主动和被动发现的事实，不是别的，正是所有信仰者所拥有的：他们在受洗中成为基督的一部分，参与神圣生活，他们就是三位一体的居所。他们从自己的经历中发现了众人所信的及信仰者在恩典中所拥有的。因此，神秘主义就在于从这种独特体验中活出所有基督徒所要表白的东西。

德布拉尔在“背离”史上彰显“神秘声音”的独特性，这一关注与抛弃基督教教理毫无关系。相反，基督教神秘主义文献的具体文本写出了基督信仰所能表白的深度体验，而且常常具有很高的文学价值。

最后，德布拉尔确信基督教人文主义在神学与灵性的相遇中至关重要。人的整个位格，而不仅仅是其中的一部分，被召唤与上帝相遇，并与他之爱完全合一。企图超越和脱离人的智性，停留在神学与灵性的背离状态，或放弃上帝与人的位格之间完整、互爱的连缳，这两种意见都使福音书的完整性危在旦夕，德布拉尔对二者均不满意。从这一角度，我们可以明白为什么德布拉尔要将自己的历史研究，聚焦于12及13世纪神学及神秘主义文献对爱的合一的理解及其观念演化。