

重訪局內人角度： 德蘭修女的“黑暗”經驗對宗教研究 之啟示

賀玉英 李潔文

香港樹仁大學社會學系

摘要 本文以評論斯達克的理性選擇理論開展討論，闡釋在宗教研究中局內人角度與超自然概念的內在聯繫，並顯示此角度與宗教研究中的實質定義取向一脈相承。在此基礎上，本文以德蘭修女的神秘宗教經驗——黑暗——為案例，展示如何運用局內人角度進行勾勒和分析，藉此探討教義在宗教研究中的作用，尤其是關於如何梳理涉及修德或道德元素的宗教行為的運作邏輯。循此脈絡，本文試圖指出在目的理性或以人的自利為基礎的宗教研究進路以外的另一個理解進路。

一 導言

自上世紀七十年代末開始，伴隨著全球很多地區出現的宗教復興現象，在宗教社會學裡興起了理性選擇理論。羅德尼·斯達克 (Rodney Stark) 是最主要的代表人物。¹ 他致力建構一個宗教研究的新範式，把理性重新納入宗教行為的分析框架內，從而顯示所有的宗教行為——包括一些表面看起來愚昧和怪異的行為——所蘊含的理性成分。斯達克強調“局內人角度” (the insider perspective) 和與它相連的“超自然” (the supernatural) 概念，指出宗教行動的理性基礎，在於人們企圖運用他們認為是有效的手段，以獲取宗教回報，尤其是教義許諾的各種他世利益。



我們在一篇題目為〈論宗教社會學的理性選擇理論：對“超自然”和“理性”的反思〉²的論文裡，對斯達克的理論進行了一些檢討。本文擬承接前文，但會以局內人角度作為探討重點。在第二節，我們將會先闡釋局內人角度與超自然概念的內在聯繫，然後引入宗教研究裡關於實質定義 (substantive definitions) 和功能定義 (functional definitions) 的討論，藉此把斯達克的理論建構放置在一個較寬闊的學術脈絡下來審視。第三及第四節是個案研究，以德蘭修女的神秘宗教經驗——“黑暗” (darkness) ——為例，顯示怎樣運用局內人角度進行勾勒和分析。我們將會提出教義在宗教研究上的意義。它不僅有助於梳理宗教行為的內在理路，以天主教的受苦觀為例，如果把蘊含在教義中的修德概念或元素作恰當應用，它或許會有助導引出肯定人的本性（如目的理性）以外的另一種理解角度。

二 宗教現象、局內人角度與實質定義： 斯達克和一些宗教學者的觀點

宗教現象有什麼特徵？為什麼研究宗教現象需要考慮局內人的角度？對於這兩個問題，斯達克給出了直接和清晰的回答。他指出，宗教是關於對神靈的信仰，必須涉及超自然領域的假設；那些沒有這個假設的宗教不是宗教。³ 因此所謂宗教行為或現象，是指人與神靈進行交往互動的過程。這個互動過程可以透過不同形式表現出來，例如祈禱、念經、宗教儀式、及其他宗教實踐行為等，當中包括信仰者的語言、行為、思想、觀念和情感等的表達。從事實徵研究 (empirical research) 的人員，就是要把這些表達記錄下來，然後進行描述、演繹和分析。



斯達克發現，很多社會科學家所做的宗教研究，不是以宗教本身作為主要研究對象，而是把它當作副現象 (epiphenomenon) 來處理，⁴ 考察宗教發揮的社會功能或它得以形成和發展的社會因由。斯達克致力把宗教放回宗教研究的核心位置。他提出的局內人角度，是指從內部審視宗教，給宗教行為和現象找出其宗教的原因。這就是要考察信仰者如何理解其行為，即有什麼主觀理由 (subjective reason) 支持其宗教行動。⁵ 當然，信仰者提出的理由不一定被認為是合理的；當中涉及對於主觀理由的合理性的評估，也涉及不同理論層面（尤其是後設理論層面）對於“客觀性”的討論，相關問題其實很複雜。然而，斯達克沒有對這些問題多作處理，⁶ 其局內人角度主要建立在手段-目的理性的基礎上；即是說，人們以他們認為是最有效的手段獲取最大回報。而宗教之為宗教，其獨特之處，就在於其超自然領域的假設，能夠給信仰者提供各種他世回報；當中以死後得永生這類回報最為巨大，根本不能夠從其他現世途徑獲得。

在斯達克來說，以宗教回報作為重點，然後扣緊人在各種宗教活動中如何通過考量自身利益作出行為抉擇，便可以顯示宗教行為是理性的。這樣的處理不但清晰而且直截了當；因為儘管信仰者表現出一些不合常規或非理性的行為（例如犧牲苦行、語意含糊不清、或行為怪異等），其行動指向的終極目標仍然是清晰易明的，那就是要獲取其宗教教義所許諾的回報。這裡顯示，如果我們從教義著眼，一些看似非理性的思想與行為，在特定宗教信仰體系的範圍內，其實可以發現其獨特的邏輯結構。著名人類學家埃文斯-普里查德 (E. E. Evans-Pritchard)⁷ 強調從信仰者的立場來理解宗教，正是要找出其內部思路。他對努爾人 (Nuer) 的宗教生活（尤其是獻祭儀式）的描述，細緻地探討了這個部落的宗教思維體系，當中關係到觀念與行為、情感狀態、道德價值和社會組織的整合等，最終揭示出一個複雜有序的系統。



但明顯地，斯達克對於宗教信仰體系的處理和埃文斯-普里查德很不同。他並不致力於梳理和考察個別宗教的觀念內容，而是尋找所有宗教都具備的形式和運作要素，從而建立研究宗教的普遍性理論。因此，對他而言，教義在宗教研究中的作用，主要不在於其實質內容所示的信念，如何與信仰者的宗教行為聯繫起來；當然，信念行動本身也有內在理路，正如埃文斯-普里查德和其他人類學家⁸在宗教上的研究成果所顯示的那樣。然而，斯達克作出的處理，是把宗教教義直接扣到宗教回報上去；於是，當教義成為獲取回報的手段時，一種由“手段”和“目的”組合而成的理性行為模型，便隨即被建構起來了。所以，他提出的“教義性的因果關係”(doctrinal causation)，⁹不是指由信念產生信仰行動，而是指由他世利益引發的宗教投資行動。也許有人會質疑這種投資行動所包含的宗教性有多真實；特別在信念行動的對照下，關於宗教投資行動的宗教性的疑問，可能更為凸顯。但我們不擬在這個問題上進一步討論，只是想提出一個值得留意的地方，就是如果“教義性的因果關係”要得以成立的話，關於超自然領域的假設是不可或缺的。就在這裡，我們再次看到，“超自然”在斯達克的理論中所佔的位置是如何重要，它為“宗教是什麼？”標示了一個實質定義。這也是其宗教理論的一個著力點。¹⁰

讓我們把討論拓寬一點。關於宗教的定義，從來沒有一致或明確的說法。不同學術專業對於宗教有不同的考察重點，個別研究也會根據相關情況而對宗教作出適用的界定。在社會科學的宗教研究裡，大致可分為兩種界定宗教的取向。一種是實質定義，另一種是功能定義。實質定義指涉著宗教的信仰內容 (believed contents)，尤其是關於“超自然”或“神聖”的假設。功能定義則著重宗教的社會或心理功能。¹¹

魯達夫·奧托 (Rudolf Otto)¹²、米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade) 和彼得·柏格 (Peter Berger) 是實質定義取向的一些代表人



物。他們以各自的方式對於“超自然”或“神聖”概念、神聖與世俗兩個世界，或何謂“超越”(transcendence)等作出論述，並在其研究中顯示實質定義如何在描述和解釋宗教現象上發揮作用。大致來說，這些學者都強調宗教現象的獨特性，認為宗教行為有別於其他範疇如家庭、經濟、法律等方面的人的行為，因為它預設了一個可能存在於人以外的“另一個世界”；人與這另一個世界的互動，構成了某些獨特的人的情境和現象。奧托用“神秘的驚懼”(mysterium tremendum)來描述人與神聖相遇的感受。伊利亞德則指出世俗與神聖是兩個不同世界，當人與神聖事物相遇時，人會感覺到一種在他以外的力量存在；這種力量完全異於他在世俗任何範疇內的正常經驗，也不能夠用既有的理解方式來理解，而相關的宗教行為、情感和儀式等，就呈現著世俗與神聖的對立與交匯。至於柏格，他著力宣示其在方法學上的無神論(methodological atheism)立場，¹³但同時指出，在科學框架內研究宗教，不可撤去或迴避宗教的超越性這一個不能被撤去的部分，因為這會把宗教現象所蘊含複雜和豐富的意義，排除於考察之外。

伊利亞德與柏格都反對宗教的化約論(reductionism)。大致來說，很多實質定義取向的學者，都反對把宗教當作純粹是社會或心理的現象來處理。對於化約論的問題，在宗教的社會科學研究裡有很複雜和多層面的討論，¹⁴其中有涉及到由宗教的功能定義取向所產生的化約後果，也有與宗教定義完全無關或無直接關係的化約情況。我們只就目前的討論脈絡做一些扼要的說明。埃米爾·涂爾幹(Emile Durkheim)、卡爾·馬克思(Karl Marx)和西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)是功能定義取向最具代表性的人物。

對於涂爾幹來說，宗教的作用不在於肯定“另一個世界”的存在，也不在於傳授關於神和人類靈魂的道理；因為超自然領



域根本不存在。然而，儘管關於神聖的信仰內容終究是虛幻的，但“神聖”這個概念本身卻對社會整合起著重要的作用。人們通過集體儀式、宗教實踐行爲，以及教會組織等，得以建構和強化個體對群體的忠誠。涂爾幹認爲，宗教研究是要發掘宗教背後真實地存在的東西，那就是社會整合，而不是表面上宗教所聲稱的神靈信仰。馬克思和弗洛伊德同樣否定超自然領域的假設。兩位學者也都著力發掘宗教背後的東西。馬克思以社會學爲本，解釋宗教中虛幻的他世觀念，如何導致人們忽視現存於社會的各種不公平狀況，尤其是經濟上的不平等；意思即是說，宗教對於社會和經濟現狀產生著某種合理化的作用。至於弗洛伊德，他就用心理作用來解釋宗教，指出宗教的神秘經驗，其實是人們潛意識病態心理向外投射的幻象，當中也會涉及由個人早年生活經驗導致的補償心理。

上面的論述也許會引出一些疑問：究竟把宗教現象“化約”是什麼意思？涂爾幹和馬克思的宗教研究不是給我們提供了具洞見的社會分析嗎？弗洛伊德的精神分析學不是正好爲人類在宗教上的心理需求找出了一條研究路徑？正如前述，關於化約論的討論相當複雜。我們只就與本文相關之處做一些說明。所謂把宗教現象化約，可以指兩個意思。第一個是指，把宗教現象所包含的兩個部分——自然和超自然——中的後者撤去。第二個是指，把構成宗教現象和行爲的宗教原因，藉由社會、經濟、心理或其他因素的解釋來取代，最終把宗教原因，連同宗教視角和立場，一併清除掉。事實上，涂爾幹、馬克思和弗洛伊德的研究之所以是宗教化約主義，原因並不在於當中採用社會或心理功能的解釋，而是因爲這些功能性的解釋取代了宗教的解釋角度，結果在很大程度上或甚至完全否定了從信仰者的立場來理解宗教；有論者說，三位學者通過功能解釋消除了宗教。¹⁵



現在讓我們回到斯達克的宗教理論。以上簡單的鋪陳和解說顯示，斯達克所主張的局內人角度，除了涉及宗教行為的理性成分之外，同時也緊扣關於超自然領域的假設和實質定義。我們在這裡引入其他宗教學者對於上述概念元素的處理，主要目的是提供一個較寬闊的學術脈絡，去理解和檢視斯達克的宗教理論，是對應著哪些共同旨趣和爭議分歧而進行建構的。建基於這一節的討論，下文將會以德蘭修女的神秘宗教經驗——“黑暗”——為例，試圖採用局內人角度勾劃一種極其異常的宗教現象的內在理路。我們也會考察教義與宗教行為的關係，但重點不是斯達克所指人們通過人-神交換獲取教義許諾的他世回報，而是人與神聖相遇下，人在其人性方面可能產生的變化。從我們的角度來看，宗教回報的確是很多宗教（包括天主教）共有的元素，但除此之外，宗教與人性的轉化也是一個值得探索的課題。很多主流宗教都有關於人性轉化的某些說法，學術性的處理多從神學、哲學或其他純理論的方式進行。是否可能在經驗或實徵層面 (empirical level) 用社會科學方法做一些探討呢？這是下文嘗試做的事情。

三 黑暗、人-神關係與人性的情感

2007年是德蘭修女(1910-1997)逝世十周年。仁愛傳教會的布賴恩·克洛迪舒克神父(Fr. Brian Kolodiejchuk)於同年出版了《德蘭修女：來作我的光》(*Mother Teresa: Come Be My Light*)一書，¹⁶ 主要收錄了德蘭修女與告解神父及她長上之間長達六十多年的通信。這些私人信札披露了這位天主教修女的內心世界，當中關於她經歷半個世紀的靈性幽暗，跟她一向給人光明喜樂的印象出現強烈反差。原來，這位修女甚至感覺不到天主存在，持續的空虛與寂靜使她覺得靈魂如“冰塊”一樣。她在其中一封信中



說：“我常常保持微笑。——修女姊妹和人們都這麼說。……他們不知道真相——我的愉悅就像一件外氈，遮蓋著空虛和悲苦。”¹⁷

德蘭修女的內在黑暗是個極複雜和包含矛盾的宗教情境。它是天主教神秘靈修傳統中的一項特徵。¹⁸ 很多聖人有類似經驗，但每個情況的具體細節不盡相同。用最簡單的方式說，這是人-神之間的交往由人性層面上升到超自然、超性層面的狀態。在這個超自然的神秘空間裡，儘管天主以祂神聖的面貌向人呈現，但人卻無法用他人性的感觀（和觀感）來掌握祂的存在，情況有點像人用肉眼直接觀看太陽時會得到黑暗或片片漆黑的視覺景象，是由太陽的强光所致。所謂“黑暗”，不是指光或天主真的不存在，而是人作為“人”在人性的感受層面找不著天主，因此而受苦。這種“找不著祂”——或甚至是“失去祂”——的苦使人陷入深沉的空虛和孤寂之中，所以德蘭修女說“可怕的黑暗”。然而，吊詭的是，這種內心極度痛苦的狀態，沒有把德蘭修女和其他聖人推進如心理學所說的抑鬱症困境中；儘管有些徵狀似乎吻合，但一些指標性的特徵如趨向內轉和自我中心等，卻沒有出現，相反，德蘭修女在持續痛苦的折磨中，其自我向外開啟，從日常生活事務到修會的慈善工作，她都顯得充滿活力和幹勁。

我們不會企圖探討德蘭修女的內在黑暗¹⁹的整全面貌，只會選取對宗教研究有意義的元素進行描述和討論，以宗教感受作為起點，探討：處於黑暗中的德蘭修女有什麼情感表達？她人性的情感如何通過這種宗教經驗產生變化？如果“黑暗”不單只是宗教經驗，也是一種宗教實踐，這種神秘現象和行為有哪些可被理解或看似有理的部分？關於超自然或神聖的問題，即人與神靈的互動，仍然是我們關注的。在下面，讓我們先看看德蘭修女的黑暗是怎樣開始，和她（作為宗教行動者）對這個宗教經驗的描述。



德蘭修女從1946年9月開始有超自然經歷。據說，她的天主與她進行持續的神秘交往。在三次神視 (visions) 中，她看見釘在十字架上的耶穌。其餘大多數時間，她與耶穌進行內在交談 (interior locutions)。她聽見祂的“聲音”，兩人交談好像兩個朋友在對話。她用“甜蜜”、“安慰”和“[與天主] 結合”來形容其中六個月的體會。²⁰ 經過一段時間後，德蘭修女依從耶穌指示，開始服務窮人。到了1950年，羅馬教廷正式批准她創立仁愛傳教修女會，簡稱仁愛會。就在這個時候，德蘭修女便開始經歷黑暗，直到她人生的終結。

長達半個世紀的黑暗包含很多複雜內容。承接前面提出的重點，我們節錄了她寫給神學家約瑟·諾以納神父 (Fr. Joseph Neuner) 的靈修筆記。這筆記大約寫於1961年，描述了她所經歷的黑暗並扣連著相關事情的發展：

“神父——我從四九、五零年，這可怕的失落感——一種難以言喻的黑暗——孤獨——對天主不間斷的渴望——帶給我心深處一種痛苦。——我真的無法理解這黑暗——無論用心或用理智都無法理解。——天主在我的靈魂中缺席。……祂不在。……為什麼會這樣？……天主不接受我。——有時候——我聽見自己的內心在呼叫——‘我的天主’，別無其他。——我無法解釋這種折磨和痛苦。……我在耶穌跟前什麼感覺也沒有——可是無論如何，我絕不會缺領聖體。²¹

神父，你明白嘛，這就是我生命中的矛盾。我渴望天主……並只為愛祂而活……但是現在只剩下痛苦——渴望，沒有愛。——多年前……我想獻給天主十分美好的事物。——我用‘反悔如犯大罪’來約束自己，不會拒絕祂任何要求。——我一直遵守這個諾言——所以有時候當黑



暗如此深沉——我幾乎要‘對天主說不’，想到這個諾言我又會振作起來。

……‘這項工作’[即仁愛會的慈善工作]真的只屬於祂。——祂提出要求——祂告訴我該怎麼做……指導我每一個行動……我心靈的一切都是祂。——因此當世人讚美我的時候……[我]也不為所動。——我深信這項工作完全是祂所為。

以前我可以面對上主好幾個小時——愛祂……而現在——連默禱都有問題——我只說得出‘我的天主’——有時候連這也說不出來。——但是在我心深處的某個地方，對天主的渴望時常衝破黑暗。在外——在工作中——在與人見面的時候——這裡[總是]有一種臨在——如一個生活得很接近的人的臨在。——就在五內中。——我不知道這是什麼——但經常，甚至是每天——我對天主的愛變得愈來愈實在。——我發現自己會不知不覺地向耶穌用最奇特的方式表達愛。”²²

需要補充一點：諾以納神父表示，末段說及“臨在”(presence) 那句中的“生活”(living) 似乎是後來改寫的；德蘭修女本來寫的是“愛著”(loving)，即“如一個愛著我的人的臨在”。²³ 由此看來，無論是哪個字彙，德蘭修女想說的是：天主不單在她身旁，更臨在於她內心深處。然而，如果真是這樣，為什麼她同時又說天主不在？的確，這不是一個容易理解的情境。德蘭修女承認自己自相矛盾，她本人也無法解釋這種在她身上已經持續了十年的狀態，連把它說明清楚也不容易。她較能夠說清楚和確定的，就是她內心總是朝向冥冥中的天主說：“我的天主”——她在不斷追尋她感覺不到的天主。而當失望到了極點時，她亦不禁語塞。



這是否意味，她的天主根本不存在，或者從來就是幻覺？的確有人會這樣認為，包括前一節提及的涂爾幹等學者。德蘭修女沒有把自己的狀況告訴別人；除了給她保密的告解神父。對她來說，她就是在感受上失去了天主，一點感覺都沒有；但無論在人的感受上如何空洞和只有黑暗，她卻不能否定天主沒間斷地指導她每一個行動，包括仁愛會的每一項事工。無論如何，她發現自己對天主有更強烈的渴望，終於衝破黑暗，彷彿出現了一個小空間——神秘而神聖的，讓她在人-神互動之中愈趨“實在”地愛天主。

值得注意的是，在這裡，德蘭修女之所以能夠與天主有更實在的交往，是在於她的自我逐步地去除了屬於人性的東西。她的強烈渴望已不再是人感觀的情感，不是早期那種“甜蜜”和“安慰”，而是一種上升到超自然、超性層面的情感。也許，唯有當人能夠逐步地脫離人性感受的時候，人才能稍微瞥見和接觸到人性所不能看見或接觸到的強光——天主的神聖面貌；這也是神作為“神”的本質和最真實的部分。因此，當德蘭修女發現自己能夠在這個超自然的神聖空間裡與天主交往時，她發覺她在這裡的愛更趨實在，因為愛的人性部分被淨化了。這種人-神之間的愛的神聖本質不容易用言辭說明，德蘭修女用了“奇特”二字來描述她對耶穌所表達的愛。

然而，儘管在那個心靈小角落發生的神-人互動給予德蘭修女一點支持，但她仍然要面對籠罩心靈的黑暗。諾以納神父和其他曾經做過她靈修導師的神父認為，正如很多天主教聖人的經歷，這種黑暗由天主給予和主導，人可通過忍受它帶來的痛苦，分擔被釘在十字架上的耶穌的苦難；這種在苦難層面的人-神結合，可構成（在超自然領域裡）對人類的救贖。²⁴ 德蘭修女逐漸相信，她所經歷的黑暗是分受著耶穌受苦的一部分。在往後近四十年裡，她內心繼續為黑暗所籠罩，她繼續感到失落、孤寂、被



遺棄，但一次又一次在書信中表示，她的感覺不重要：“我的感覺如此善變”²⁵、“我知道這只是感覺”²⁶、“我不是在感覺中接受——而是在意志中接受了天主的旨意。”²⁷。這樣看來，通過經年累月在黑暗的磨練下，這位天主教修女對於宗教上的人性感受，有了很不一樣的理解。

四 人性的理解角度、忍受黑暗與十字架的受苦觀

德蘭修女堅稱仁愛會的工作完全屬於耶穌。她不是主事者，她只是遵從耶穌指示做事而已。接續前面的論述，德蘭修女在心靈深處與她的天主有著的那種超自然的結合，構成了她外在宗教行動的動力和耐力。正如聖思定所說：“我們的心若不安息於祢內，總不會平安。”²⁸ 看來，當人與神聖相遇並達至結合時，人對天主的愛也許最終會脫去人性的性質，蛻變成非感觀性的東西。或許可以這樣說，屬於人類本性的情感總會浮動起伏、反覆不定，但德蘭修女和其他很多天主教聖人在人-神之間的愛之中所呈現的，卻跟我們一般所理解的愛的感受很不相同。儘管我們仍然會採用某種人性角度或借用一些世俗事物作參考；事實上，我們也不可能不用人的角度去進行理解活動，這是我們作為“人”在認知上賴以憑藉的基礎。但問題是，當一些現象被宣稱是包含超自然成分，亦即它們部分地屬於人或世俗以外的另一個世界，而該世界又自有其不同於此世的運作法則時，那就意味著，我們所採用的人性角度或理解世俗事物的邏輯，根本在對超自然現象的解釋上存在局限性。

當然，這不是指我們不去探究這些現象，否則整個宗教研究領域就不會出現和發展了。事實上，人或人類本身就是宗教現象的一個重要組成部分；而作為宗教行動者，人根本就是提出“超



自然是存在的”的宣稱者，並且通過其“人”的行動或實踐，宣示著“另一個世界”的存在。可以說，關於超自然領域的假設，在如德蘭修女這樣的個案中最為明顯。她一直公開聲稱仁愛會的工作由耶穌指示，她亦在內部信件中說“[耶穌]告訴我該怎麼做……指導我每一個行動”²⁹。這便意味，所謂人的行動包含著超自然成分，亦即另一個世界的運作法則是滲透其中。至於其內在黑暗，更據稱是天主主導而她不過是回應而已。在這種脈絡下，我們要如何理解宗教行為和現象呢？很明顯，如果我們想認真看待包含其中的超自然成分，這不是容易回答的問題。³⁰ 在現階段，我們無法給出圓滿的回答，但會在下文試圖通過德蘭修女的情境，具體顯示純粹以人性角度來理解宗教行動的局限，當中會引入宗教教義作討論，從而探索在研究上某種可能的發展方向。

前面已提及，德蘭修女一直在公開場合表示，仁愛會的工作是她遵從耶穌指示而逐步推展。究竟這位修女工作的動力和能量從何而來？從一般認知的天主教角度著眼，德蘭修女的工作動力，當然是源於她熱愛耶穌，希望跟隨她的天主，走祂所走過的艱辛的十字架苦路。她的同伴修女們以為她一直在甜蜜之中，在與天主的親密關係中獲得滋養和力量，以應付和完成仁愛會繁重而龐大的工作。其實，這些同伴修女們的看法，只是從人性感受和感觀的角度理解。這種理解也是其他很多人士（包括教內人士）的理解。教外人士當然不會在意究竟天主教的神是否真的存在，因為大凡不同宗教的虔信者總會致力於弘道，其善行或慈善工作的推動力自然地、也理所當然地來自信徒們的宗教熱誠，至於當中關於“該宗教力量的實質內容究竟是什麼？”這個涉及超自然預設的問題，一般來說，大致不會被理會，因為宗教熱誠或敬虔似乎已足夠解釋宗教行動的基礎。不過，正如前所述，德蘭修女的情況卻顯得複雜和異常。一方面，她的內心久歷黑暗，與此同時，她的音容面貌卻呈現著喜樂和光芒，內、外兩個部分有



著如此大的反差。若果我們不把後者看為是偽裝或精神分裂的話，我們也許需要深刻一點探究這種宗教經驗和現象（也是內修方面的宗教實踐）的複雜性。

這就得進入宗教教義的部分，考察它如何構成宗教行動的意義，亦即宗教信仰者的局內人角度。“十字架”是天主教的核心思想，其中一點強調人通過受苦可讓靈魂獲得淨化。³¹ 所謂淨化，是指人能去除掉屬於人性的私慾偏情。這些私慾偏情有來自個人本身的性格和陋習，也有來自普遍人性的惡念。一般來說，人作為“人”總會怕受苦，並且設法逃避它，這是自然的人性。然而，當一個人採納淨化的角度來看待苦難時，他便是選擇了一種與自然人性相違背的角度來理解自己和週遭發生的事物。如果這種理解角度再配合相應而持續的實踐行為，就會逐步形成一種個體的人性修煉的歷程。其實，一些主要的宗教傳統都有類似淨化和人性修煉的思想，並且扣連著道德的提升，儒家思想便說及成仁成聖的至善境界。天主教的淨化也說及修德以達至成聖，但其獨特之處，乃在於這個修德成聖的歷程是在“十字架”的實質內容下進行。意思即是說，在天主教的傳統裡，十字架不純然是一個象徵符號或抽象理念，而是可以成為一些實在的苦難和苦楚，由超自然的天主所給予的。天主教徒可以在心態上選擇接受或不接受已遇到的苦難，也可以向天主祈求賜予苦難。

值得注意的是，最後提及的求賜苦難，與很多宗教通常強調的祈福或求賜福樂很不同，用比較通俗的說法，求賜苦難根本就是“自討苦吃”，既違反人性也違反常理。然而，這卻正正是天主教很多聖人的宗教行為，德蘭修女是一位已入品封聖的天主教徒。那種神秘的黑暗帶給這位修女長達半個世紀的精神折磨，原來可訴諸她年青時在祈禱中，向耶穌表示她願意分擔祂的苦杯。後來，黑暗真的降臨。在往後的日子裡，她要面對一種自己也難以解釋的宗教情感狀態，是如此跟人的本性相悖的。但雖然如



此，正如她在前面的信中說：“我一直遵守這個諾言——所以有時候當黑暗如此深沉——我幾乎要‘對天主說不’，想到這個諾言我又會振作起來。”³² 從資料顯示，德蘭修女那種受苦——包括接受和忍受痛苦——的意志，終其一生沒有動搖，反而隨著歲月加強。在人生最後的歲月裡，她達到了天主教會認為是超乎常人所能達到的內修德行，以致她的個案被放進天主教會的封聖程序裡。

關於德蘭修女的德行是否已達到成聖層次，不是我們研究的問題。我們只是想探索她“向天主求賜苦難”這一種宗教行動的理由。我們的發現是，如果沒有十字架的受苦觀，即，如果把宗教行動中的超自然成分剔除，並純粹用世俗或人性角度來理解的話，德蘭修女的宗教行為——尤其是忍受黑暗的“忍受”本身——便會與一般說的“自討苦吃”無異，根本就是愚昧的，而她所忍受的情境——黑暗——就是一種無中生有的幻覺，數百頁書信所寫下的千言萬語，只可能是由幻想所建構的連串假象，甚至是謊言。循此脈絡，一個順理成章的結論便是：這個修女有精神病或甚至是騙子；社會學和心理學便有類似的論述。然而，如果承接精神病的說法來解釋德蘭修女的內心世界，我們將會無法解釋、甚至無法明白，她怎可能建立如此龐大的仁愛會的事業。很明顯，在外建基立業所需要具備如理智、聰敏和堅毅等的素質，與在內心假象裡強忍了無意義的苦楚所顯示的愚昧和無知，兩者是南轅北轍的差異；把兩者放在同一個人身上的話，壓根兒在人性上也不可能。

不過，如果轉換角度，把“十字架的受苦觀”這個教義納入分析框架中來理解德蘭修女的內在黑暗，我們反而能夠得出一個能夠與外在環境協調，並且是較合理的解釋，也有可能為這類神秘宗教現象（同時包含宗教實踐），開啟一種具深度的理解方向；當然，這種“深度”將會有別於精神分析角度的深度。



究竟“深”在哪裡呢？我們認為，如果認真看待超自然領域的預設，也許可以嘗試考察：當人與另一個世界的運作法則相遇時，人的本性會怎樣變化？意思是，儘管有著超自然的預設，我們不是要研究那不能被驗證的超自然部分，而是仍然在人的層面和範疇進行考察，看人性如何可能轉化；亦即是從人性修煉的角度考察宗教行爲。這個探討方向與其他宗教研究的不同之處，主要在於對人性的處理。很多社會科學的宗教研究對於宗教行爲的理解，大致上是立足於一種廣義的目的理性，指向滿足人的自利心（如斯達克的“回報”觀點）或各種社會和心理需求。我們的研究方向嘗試不以對人的各種肯定爲依歸，而是考察人們會否和如何在宗教經驗和實踐中，對自身人性的利益、喜好、慾望和情感等作出檢視和批判，從而可能達至某種形態的人性的轉化。

五 總結

本文以斯達克的宗教理論所主張的局內人角度開始，闡釋它與“超自然”概念的內在聯繫，然後顯示該理論與宗教的實質定義取向一脈相承。大體而言，實質定義取向強調宗教現象的獨特性，著重探討人與超自然或神聖之間的互動；當中常會運用到局內人角度。上文指出，斯達克把宗教行爲的理性成分等同於人們尋求宗教回報。我們認為，在手段-目的理性的基礎上處理教義與宗教行爲的關係，意味著教義的實質內容被省略掉。可以說，除了作爲回報的提供者，所謂超自然或神聖是空洞的。從這個角度來看，斯達克的宗教研究也有某種約化傾向；只是其約化方式與功能定義取向不同而已。

本文的個案研究是德蘭修女的“黑暗”。這種宗教現象見於很多天主教聖人身上。我們選擇此個案的原因是：一，黑暗作



爲一種神秘宗教經驗，被明確地宣稱包含著超自然成分，因此，這個案能夠爲“人-神互動”提供討論資料；二，作爲一位虔信者，德蘭修女的宗教行爲能夠呈現較純粹的宗教性質。當然，前文提及的宗教投資行動也是宗教行爲，而重視回報也廣泛見於一般信眾身上。我們選取了（用馬克斯·韋伯 [Max Weber] 的說法）宗教的精修者 (virtuosi) 爲研究對象，目的是想考察較純粹的宗教行爲。這類個案可以讓我們清晰地看到，宗教對於人究竟有什麼獨特影響？我們發現，德蘭修女的宗教體驗與行動，是人性修煉的歷程；如果要理解到位，是需要把教義中的修德內容放進分析框架內。我們認爲，這種處理在宗教研究上可指向某種道德角度的建立。不過，也許在目前強調價值中立和以人的利益爲依歸的學術規範下，要探討“人的德性如何在宗教的平台上產生？”並不是一件容易的事。我們似乎也逐漸失去了“宗教是導人向善”的常識。

注釋

- 1 斯達克著作很多，但最具代表性及最完整的宗教理論著作，見 Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (London: University of California Press, 2000)，另見中文譯本：羅德尼·斯達克、羅傑爾·芬克著，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》，楊鳳崗譯（北京：中國人民大學出版社，2003）。
- 2 賀玉英、李潔文，〈論宗教社會學的理性選擇理論：對“超自然”和“理性”的反思〉，《社會理論學報》第十六卷第一期（2013），127-149。
- 3 Rodney Stark, “Must All Religions Be Supernatural?” in *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. Bryan Wilson (New York: Rose of Sharon Press, 1981), 159-177; Stark and Finke, *Acts of Faith*, 89-90; 斯達克、芬克著，《信仰的法則》，108-111。
- 4 Stark and Finke, *Acts of Faith*, 33; 斯達克、芬克，《信仰的法則》，41。
- 5 Stark and Finke, *Acts of Faith*, 37; 斯達克、芬克，《信仰的法則》，46。
- 6 我們對斯達克的理性選擇論所建構的社會科學公理 (axiom) 提出了一些檢討，見賀玉英、李潔文，〈論宗教社會學的理性選擇理論〉，143-144。



- 7 埃文斯－普里查德的主要著述有：E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940); E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1940); E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965); E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1965).
- 8 Clifford Geertz 是另一位在這方面有重要著作的人類學家。可參看：Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973); Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983); Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960)。
- 9 Stark and Finke, *Acts of Faith*, 33–34; 斯達克、芬克,《信仰的法則》, 41–43。
- 10 參看 William H. Swatos, JR., “Differentiating experiences: The virtue of substantive definitions,” *Religion and the Social Order* 10 (2003), 42。
- 11 關於宗教的實質和功能定義的討論, 可參看 Peter Berger, “Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion,” *Journal for the Scientific Study of Religion* (1974), 126–133; Swatos, “Differentiating experiences,” 39–53。關於“神聖”(the holy)問題的討論, 可參看 Robert A. Orsi, “The Problem of the Holy,” in *The Cambridge Companion to Religious Studies*, ed. Robert Orsi (New York: Cambridge University Press, 2012), 84–108。
- 12 Rudulf Otto 是神學家和宗教歷史學家, 他不是社會科學家。但他的 *The Idea of the Holy* 是一部經典著述, 在人文及社會科學的宗教研究裡都有廣泛討論。可以說, 他對“神聖”的論述在關於宗教的實質定義的討論中是不可或缺的, 也可參看 Orsi, “The Problem of the Holy”; Berger, “Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion” 及 Swatos, “Differentiating experiences”。
- 13 Berger, “Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion,” 133。
- 14 詳見 Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, eds., *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Leiden: E. J. Brill, 1994)。
- 15 Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 158; 中譯本: 包爾丹, 《宗教的七種理論》(上海: 上海古籍出版社, 2005), 206。此外, 在這本書中, Pals 對本節提及的學者所持的宗教理論的觀點, 提供了很精確的論述。



- 16 Mother Teresa, *Come Be My Light: The Private Writings of the "Saint of Calcutta,"* ed. Brian Kolodiejchuk, M. C. (New York: Doubleday, 2007); 德蘭修女,《來作我的光：加爾各答聖人的私人書札》布賴恩·克洛迪舒克神父編、駱香潔譯（台北：心靈工坊，2009）。本文引用德蘭修女的信件內容，中文翻譯大致用駱香潔的譯文，對照英文原文後，再作少量修改。
- 17 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 187; 德蘭修女,《來作我的光》，203。
- 18 這方面的經典著述，見 St. John of the Cross (1542–1591), *Dark Night of the Soul* (New York: Image Books, 1959); 十字若望,《兩種心靈的黑夜》加爾默羅聖衣會譯（台北：星火文化，2010）。也可參看 St. Edith Stein (1891–1942), *Science of the Cross*, trans. Josephine Koepfel (Washington, D. C.: ISC Publications, 2003); 此書作者是現象學學者。
- 19 關於德蘭修女的內在黑暗的學術討論，可參看：Richard Upsher Smith, “Behold a Pale Horse’: Blessed Mother Teresa of Calcutta and the ‘Experience of nothingness,’” *Logos* 16, no. 1 (2013), 70–82; Phyllis Zagano and C. Kevin Gillespie, “Embracing darkness: A Theological and psychological case study of Mother Teresa,” *Spiritus* 10 (2010), 52–75; Carol Zaleski, “The dark night of Mother Teresa,” *First Things* 133 (May, 2003), 24–27。
- 20 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 210; 德蘭修女,《來作我的光》，226。
- 21 聖體 (Eucharist) 即耶穌的身體。“領聖體”是天主教彌撒的儀式，教徒從神父手中領受一塊代表耶穌身體的麵餅。
- 22 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 210–211; 德蘭修女,《來作我的光》，226–227。
- 23 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 381, n. 6; 德蘭修女,《來作我的光》，383, 註6。
- 24 這是指“救贖性的苦難”(redemptive suffering)，見教宗若望保祿二世的闡釋：Pope John Paul II, *Salvifici Doloris: Apostolic Letter on the Christian Meaning of Suffering* (London: Catholic Truth Society 1984)。
- 25 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 245; 德蘭修女,《來作我的光》，261。
- 26 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 256; 德蘭修女,《來作我的光》，274。
- 27 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 245; 德蘭修女,《來作我的光》，261。
- 28 St. Augustine (354–430), *Confessions*, trans. Vernon J. Bourke (Washington: Catholic University of America Press, 1966, c1953), 4。
- 29 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 211; 德蘭修女,《來作我的光》，227。
- 30 阮新邦在其著作中，論及超性事態和超性角度，也討論理解角度的問題。見阮新邦,《天主教的現代處境：啟蒙理性與十字架的愚妄》(香港：慈源出版社，2014)，第二、四章。



- 31 關於天主教對“受苦”的觀點，可參看 John Paul II, *Salvifici Doloris* 及 S. J. Dulles, “Divine providence and the mystery of human suffering: Keynote address, Providence College, May 30, 2006,” in *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, ed. J. F. Keating & T. J. White (Michigan: William B. Eerdmans Pub. Co, 2009), 324–335。
- 32 Mother Teresa, *Come Be My Light*, 211; 德蘭修女, 《來作我的光》, 227。

