

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

虛空自身的愛——淺論薇依的靈脩神學 [The Self-emptying Love: On Simone Weil' s Spirituality (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Gao, Zhe
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 02:07:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164497

虛空自身的愛

——淺論薇依的靈修神學

高誌

中央民族大學哲學與宗教學學院講師

香港中文大學哲學博士

一、引言

薇依 (Simone Weil) 是二十世紀法國最傑出的基督教思想者與實踐者之一，同時也是神秘主義者、苦難的關注者和踐行者。她的名字在很多情況下被人同基爾克果 (Søren Kierkegaard) 與帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 一併提起。¹這當然不僅說明了她的偉大，也提示給我們她對上帝的尋求絕不只停留在理論知識的層面，更是實存 (existence) 中的探索。當然，並非所有人都將薇依的神學作為靈修學來談論，這也許是由於她思考上帝所得出的結論與對實踐的要求聯繫得太過緊密、以致幾乎重合，因而使得許多已經習慣於將系統 (或教義) 神學理論與有關靈性操練的理論分開思考的人們忽視了一個事實，即薇依的神學在某種程度上，恰恰也可以被視為一種靈修學。這種神學在其對上帝之認識的基礎上，要求人應在其整個生命中傾空自身去愛，其目標是等候上帝的到來，及最終達致在上帝之中的存在，而這無疑可以被看作是一整套的屬靈「操練」。

1. 劉小楓，《走向十字架上的真理》(香港：三聯書店，1990)，頁 162-166；另參 Diogenes Allen，《三個局外人：基爾克果、帕斯卡爾、薇依》(Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simone Weil; Cambridge, MA: Cowley Catalog, 1983)。

薇依自身苦行的生活、禱告的實踐、以及她所創作的一些具有靈修體驗的詩歌，亦都印證了這一點。本文所欲討論的，正是薇依特別而又深刻的靈修神學，以及它對於漢語神學的重要意義。²

二、上帝，愛，人

同任何一種神學一樣，薇依的神學思想建基於她對信仰物件——上帝及耶穌基督——的認識之上。在她看來，基督教的上帝是在這個世界中缺席的上帝。是甚麼造成了這種缺席？薇依的觀點是：在創世中，上帝自我隱沒了。我們所在的世界並不是一個完美的世界，它不僅包含有真、善、美，也同時包含有很多虛偽、罪惡與苦難。³因此，作為一個自身完美的存在，上帝的創造行為「並不是一種自我擴展的行為，而是後退、棄絕。上帝及所有創造物這二者之和小於上帝這單項。上帝接受這種減少。……上帝為了我們而自我否定」。⁴

為甚麼上帝不創造一個只有善而沒有惡的世界？或者，上帝可以時時在世界之中顯現他的權能，以使人們遵守他的誠命？薇依的回答是：為了人的（自由）存在（being）。人的這樣的一種與上帝之間有「帷幕」的存在才是真正（自由）的存在，因為「有一種『神避開』的力

2. 作為一位神秘主義基督教思想家，薇依的著述如同帕斯卡爾的作品一樣，散亂而不成體系；其語言亦非嚴格的哲學語言，相反卻使用了諸多隱喻，並經常在合乎邏輯與經驗的論述過程中突然一躍而進入神秘的領域；且她的思想還隨着生命歷程而不斷變化。這些都造成了她的神學論述中有很多不甚清晰、甚至彼此相悖之處，以致學者們對其思想的諸多細節之處並無統一的理解。本文亦不打算將其有關靈修的思想整理為一套完整的、沒有矛盾的體系，而是力圖將其思想明確之處加以清晰地表達，而對模糊、衝突之處則給予提示和說明。

3. 何況薇依尚認為塵世間並無真正意義上的善，「一切在塵世間呈現為善的東西都是有終的，有限的，會耗盡的……」，參見薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》（北京：三聯書店，1994），頁136-137。

4. 同上，頁86-87。

量。否則，一切都成為上帝」。⁵為了使人存在，上帝別無選擇，只能退居帷幕之後，從這個世界中引退，成為「不存在」。由此，創世所顯明的，是上帝對人的一種「超自然的」愛，因為對上帝這樣一個絕對善、具有絕對力量的存在來說，自然的行為意味着與其絕對的善與力量相稱的行為，我們可以合理地將這些行為想象為諸如創造一個完美的世界、用其權威使人聽從自己、或對世界中的惡加以制止等。然而上帝並未這樣做，反將自己的力量隱匿以使人得以存在。因此，薇依稱這種愛是超自然的。在基督教神學的語境中，這種贈予自由的愛較之創造一個全善的世界而言更為偉大。

具體到物質世界的創造，它同樣體現了上帝的這種愛和棄絕，也同樣是為了人（自由）的存在，正像梯蓬（Guastave Thibon）所評論的那樣：「為我們，上帝剝奪了自己的必然性，即同善相融的那種必然性，以讓位於另一種同善不相干、對善無動於衷的必然性」——宇宙的自然法則。⁶在薇依看來，這正是福音書所講的上帝「叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人」（《馬太福音》5:45）。正因如此，「在塵世間，惡的存在不僅不能對上帝的實在表示否定，而且恰恰證明了上帝確實存在」。⁷

對薇依而言，耶穌基督在十字架上的受難最完美地體現了超自然的愛——在它之中不僅沒有體現上帝的權能，反而盡是退卻與屈辱。基督傾盡、棄絕自身以承受巨大的惡，並將其轉化為極端的苦難。這種愛的力量是如此巨大，

5. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁66。

6. 梯蓬著，〈法文版編者序言〉，載薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁14。

7. 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁86。

大到足以擊穿整個時空；⁸這種棄絕如此徹底，徹底到上帝自己被釘於十字架。「我的上帝，我的上帝！為甚麼離棄我？」（《馬太福音》27:46）這句耶穌臨死前於十字架上發出的吶喊，對薇依來說幾乎可以成為她神學的核心，以致她做出這樣的斷言：「這就是基督教成為某種神聖東西的明證。」⁹

既然如此，面對這樣一個棄絕自身來愛人的上帝，人應該做些甚麼呢？正是在這裏裏，薇依替人（毋寧說是替她自己）選擇了一條否定的道路。首先需要明確的是，上帝對人的愛確實偉大且無與倫比，以至於上帝之外並沒有愛，一切的愛——包括人對他人的愛——都是上帝在愛，或者更準確一點說，是人在上帝的愛之中去愛；而在另一方面，薇依卻斷言說：「上帝只能愛自己。」¹⁰這兩種似乎構成悖論的觀點在薇依那裏是這樣被調和的：上帝給予人超自然的愛、以令自身不存在的方式使人存在，是為了使人可以自由選擇棄絕自身的存在，以讓上帝重新存在！這是一種由上帝至上帝的愛，然而，它以超自然之愛的形式「途經」了自由存在的人（雖然本來完全可以毋需這種「途經」），由人選擇是否將這種愛還給上帝，使上帝得以自愛。因此，上帝只能愛上帝自己與上帝愛人之間並無矛盾。

人，必須愛上帝，在薇依看來這是人的義務。因而，人應該、自由地（又一個悖論！）選擇棄絕自身、接受虛空，以使由上帝而出的愛最終回到上帝。將這一過程作為整體觀察，就會看到一個「複合一切的神聖之愛的迴圈」；¹¹上帝

8. 「上帝本人來到了最大的距離，來到了無限的距離上去愛，因為別無他人能做到這一點。……空間和時間的總體在上帝與上帝之間插入了它們的厚度，造成了無限距離。」

（薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁69、71。）

9. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁125。

10. 同上，頁65。

11. Gerald Hanratty，《靈知主義和宗教哲學的研究》（*Studies in Gnosticism and in the*

已經做了他的部分——創造，人則理應完成人應該完成的那部分——「失去創造」(decreation)，¹²儘管他有自由不這麼做。但薇依自己的選擇是：「我的上帝，讓我一無所是吧。隨着我變得一無所是，上帝通過我而自愛。」¹³從另一個方面來講，上帝的引退給每個造物帶來的是「重負」。這種重負簡單而言，即造物通過各種手段（包括「不擇手段」在內）「從內部加固自己已經動搖的存在，即保持外在並與上帝對立」。¹⁴人怎樣才能獲得救贖，從這種重負中抽身出來？同樣的——棄絕自身，接受虛空。這樣，我們靈魂中永恆的那部分就可以通過傳遞上帝對上帝的愛而回歸上帝的懷抱。正如薇依自己所言：「屈辱，便是拒絕在上帝之外存在。各種品行之首。」¹⁵

因此，人應該接受虛空、棄絕自身、拆毀自我，以達致上帝完滿的自愛和自身與上帝的聯合，而榜樣當然就是創世的上帝與十字架上的基督。當然，人要真正做到虛空自身並不容易。對薇依而言，它要求人絕對地開放自身給周圍的世界——受到傷害時不尋求報復，有恩於人時不要求回報，對一切外來的傷害不設防；要拋棄過去亦不盼望未來，同時還得把想象完全扔在一邊……總之，要盡力拋開所有可以填補虛空的東西，特別是人所具有的各類佔有的欲望，她曾寫道：「條件是不帶任何欲望。只要有欲望，或是需求，哪怕是相互的，也是一種侮辱。」¹⁶薇依把惰性看作她主要的欲望（儘管她眼中的這種「惰性」主要是她自身體質上的虛弱

Philosophy of Religion; Blackrock, Co. Dublin: Four Courts, 1997), 頁 127。

12. 薇依為人空虛自身的那部分「工作」冠以的名稱，與「創造」(creation)相對應。參見薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 65-72。

13. 同上，頁 67。

14. 梯蓬著，〈法文版編者序言〉，頁 14。

15. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 73。

16. 薇依，〈札記〉，參見西蒙娜·佩特雷蒙特著，王蘇生、盧起譯，《西蒙娜·韋伊》（上海：人民出版社，2004），下冊，頁 444。

造成的），為了克服這種欲望（當然只是原因之一），薇依甚至在一九三四年去了工廠做技術工人。¹⁷

只有真正的虛空才可以好似「真空」所產生的效應——吸引神恩的進入。¹⁸就某種程度而言，薇依對於虛空的態度是一種接近於殘忍的不留餘地。因為，虛空所要直接達致的目標是對「我」的徹底清除，清除人在這個世界上唯一的權力——即說「我」的權力。¹⁹而對「我」的這種拆毀，應使人從內部自由地拆毀。在此時，人已經站在了一個地方，那就是死亡的邊緣。然而，仍不能停步。「愛真理意味着承受虛空，繼之接受死亡。……死亡。即刻的狀態，無過去也無未來。進入永恆的必由之路。……我必須消失，……我的在場是不合時宜的，……讓我消失吧。」²⁰可見，薇依所要求的自我否定是多麼徹底。當她因患病而走到生命最後的時刻，她採用了拒絕進食的方法迎接死亡。²¹然而薇依自己卻深知，這種虛空自己直至死亡的對上帝的愛，本身仍然要冒風險，甚至可以說是荒謬的、瘋狂的愛。在這裏，我們清楚地看到了薇依神學中的神秘主義因素——「只要靈魂不曾與上帝本人有直接接觸，這些愛就不可能建立在任何以經驗或推論為依據的知識基礎上」；²²況且，我們應該愛的上帝根本不在場！²³然而，愛上帝的要求仍然必須是絕對的。因為除了愛上帝，我們還能愛誰呢？除了等待上帝，我們還能等待誰呢？厄勒克特拉（Electra）只等着俄瑞斯忒斯（Orestes），如果等待不到他，她便不

17. 佩特雷蒙特著，王蘇生、盧起譯，《西蒙娜·韋伊》，下冊，頁 438-449。

18. 參見薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 42-43。

19. 參見薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 59-64。

20. 同上，頁 44，70，74，75。

21. 佩特雷蒙特著，王蘇生、盧起譯，《西蒙娜·韋伊》，下冊，頁 935。

22. 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 135。

23. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 149-154。

想甚麼也不想得到，「她所渴望的一切，就是自從俄羅斯忒斯不存在之時起，她也不存在」。²⁴

人要愛上帝，然而人又無法愛上帝——這是在薇依的神學中出現又一對悖論，然而她再次以一種我們在前面已經兩次看到的「正、反、合」的辯證方法解決了它。人無法愛上帝，因為「唯有上帝才能愛上帝」，人虛空自己只能為上帝對自身之愛的通過提供道路；然而如果沒有一顆愛上帝的心，人如何能做到虛空自身？薇依的回答是：「愛是一種方向，……靈魂朝向上帝。」²⁵在虛空自身的過程中，人要保持的正是這樣一種方向，愛上帝的方向，即便我們自己無力使愛達致上帝那裏。正如我們在前面已經看到的——空虛自身、棄絕自身對人來說是一種向上的運動，是愛返回上帝的運動。而在薇依看來，人自身並沒有能力做這種向上的運動。正是在此，她的神秘思想再次顯現——上帝在某個時刻進入時空，在每個接受他的人身上播下一粒愛的種子然後離去；接下來種子會自行生長——這無疑是一種痛苦而非舒適的過程——直至靈魂真正歸屬上帝的那天。²⁶因此，幫助人虛空自身的乃是神恩，人要做的工作則是除去妨礙種子生長的野草——但這也並非一項容易的工作，因為「這種狗牙草是我們肉體的一部分，以致，園丁的這些工作成為強暴行動」。²⁷

需要注意的是，在這裏，薇依並沒有貶低人自身的努力；然而，在她充滿神秘及大量運用暗喻的敘述中，並沒有具體說明哪些工作應由人自己成就、哪些應交在上帝的手中，又或者——到哪個程度才是人所能做到的極限。從

24. 同上，頁 138。

25. 同上，頁 78。

26. 參見同上，頁 76-77。

27. 同上，頁 77。

靈修的角度而言，這種不清晰將會給基督徒的日常靈修實踐帶來困難。當然，從另一個角度看，也許根本不會有困難——又或者這才是最恰當的方式！因為薇依對人虛空自身的要求，本不是作為通常意義上的靈修操練提出的。有多少靈修方式要求人棄絕自身承受不幸直至死亡？薇依所要求的是人必須以全部生命投入其中的靈修，它不能帶有任何功利性——連為求得安慰都不可——「指望超自然的糧食以填補虛空是在誘惑上帝」；²⁸具體的要求與步驟在這種棄絕自身的靈修中已經沒有很大的意義。對於一般的靈修方式來說，與上帝的聯合屬於神秘的範疇；而在薇依這裏，連「操練」的步驟也在神秘的領域中。也許人們根本不應該試圖知曉神恩如何幫助自己，而只需要努力敞開自己的靈魂去愛，並且祈禱，至於神恩何時到來、如何到來，那是上帝自己的事。正如薇依在一封寄給貝蘭（Joseph-Marie Perrin）的信的末尾所寫到：「我所要做的事並不是想着我。我的事是想着上帝。想着我的應該是上帝。」²⁹這是多麼富有信仰光芒的話語！

到此為止，還有一個重要的神學問題尚未詳細討論，那就是基督的受難在上帝通過人而自愛這整個過程中的意義究竟幾何。在某種程度上，這個問題並不像有些學者在論述薇依的神學思想時所表達出來的那般清晰，如劉小楓對薇依神學中耶穌受難之意義的一語概括：「上帝的愛永遠與不幸的人依偎在一起。」³⁰事實上，劉小楓的這句概括之言、及其後對這一問題更詳細的論述都不能令人十分

28. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 56。

29. 貝蘭（Joseph-Marie Perrin），一位雙目失明的道明會神父，與薇依於一九四一年六月在馬賽相識。參見雅克·卡博著，顧嘉琛、杜小真譯，《信仰與重負：西蒙娜·韋伊傳》（北京：北京大學出版社，1997），頁 248-249。

30. 劉小楓，《走向十字架上的真理》，頁 171-172。

滿意。³¹它們太過簡單化，也太過合乎基督教主流的說法，卻並未領會到薇依之神學在這一問題上的神秘主義傾向。³²

耶穌基督在十字架上的受難，所帶來的是和上帝創世時一樣的一種超自然的愛，即棄絕自身的愛，這一點在薇依的思想中是毋庸置疑的。然而，詮釋這一愛的行動時，將重點僅置於天父或者基督（抑或作為耶穌的上帝）對人的愛上面是並不完全的。事實上，在薇依的神學中，這種愛同時也是上帝與上帝之間穿越整個時空的愛；與其說耶穌的愛更多地是為了不幸的人們可以有所依偎，毋寧說耶穌對天父之超自然的愛，為重負中的人們提供了回到上帝之懷抱的模型，並且他親自從聖靈在人們的靈魂中播下的愛之種子中出生，幫助靈魂最終與上帝相結合。我們再看薇依自己的論述：「正義的模型應是赤裸和死亡。……耶穌受難，……甚至也無上帝的愛，因為它是可感知的。……從人類的苦難到上帝。但並非作為補償或安撫。而是作為關聯。」³³上帝令自身不存在而愛人，是為了人可以自由地棄絕自己而使上帝之愛回到上帝——這是薇依神學思想的核心，我們始終不能忘記。³⁴

31. 參見同上，頁 162-209。

32. 事實上，劉小楓教授在《走向十字架上的真理》一書中論及薇依的神學時，幾乎完全忽視了其思想中明顯的、且根深蒂固的靈知主義（Gnosticism）痕跡。這樣一種忽視，雖然未令他對薇依的神學思想產生原則性的誤解，但在其理解中卻失去了一個重要的維度。確實，在薇依的思想中，上帝對人之棄絕自身的愛具有基礎地位，然而其思想的重點卻在於人對上帝的愛，或者說在於由上帝而出、最終回到上帝的愛之迴圈的完成。她的這一觀念正是極大地受到了靈知主義思想的影響才得以形成的。對於薇依的神學與靈知主義的關係這一問題，將在下文有專門的討論。

33. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 125、128。

34. 實際上，如果再考慮到靈知主義關於耶穌帶領失散的靈性火化回家的思想及薇依對靈知主義的繼承，這一維度就顯現得更明顯了。參見奧爾森著，徐成德、吳瑞誠譯，《基督教神學思想史》（北京：北京大學出版社，2003），頁 17-20、25-29、61-64；劉小楓編，朱雁冰、李秋零、吳增定等譯，《靈知主義及其現代性謀殺》（香港：道風書社，2001）。

三、內心愛上帝的幾種形式

人虛空自身的愛不能直接以上帝為物件。直接以上帝為物件的愛，只有當上帝拜訪人、人的靈魂得以與上帝直接接觸時才可能發生，薇依稱此為對上帝外露的愛。而在此之前，人只能間接地愛上帝或稱內心愛上帝，這種愛的對象不是上帝本人，而是上帝在塵世間接的在場——它包括了三種物件：他人，世界之美，宗教儀式。每一種愛的模型都是上帝對人超自然的愛，而愛的主體——人，所應採取的方式則應以上文中論及的虛空自身的愛為基礎。

愛他人——要像上帝愛人那樣愛他人，要像耶穌基督愛天父那樣愛他人——超自然地愛他人。這種愛建立在真正的公正之基礎上，它打破了一切力量強弱的對比所應帶來的自然結果。這意味着無論是強者對弱者，抑或相反，雙方都能像力量平等那樣行事——不傲慢、不威脅、不強迫，不屈從、不反抗、不害怕。對幫助不幸者的強者來說，他不是作為強者去施捨，而是作為一個人去同情另一個人；作為不幸的弱者來說，他並不卑躬屈膝地接受施捨，而是作為一個存在者真正地感激另一個存在者。這裏需要解釋的是，說明、同情不幸者與薇依要求人虛空自身至不幸並不矛盾。因為在她看來，被動遭受不幸的人已經「淪為被動的無生機的物狀態的人」，³⁵這樣人已經失去了自由地令自己不存在而令上帝重新存在的能力。因而，幫助他們意味着使他們恢復到人的狀態，重新存在——「以愛心對待不幸者，這近乎為他施洗禮」。³⁶這樣的愛無疑是上帝對人的愛，是人要學習對待他人的愛，「深信他人真實存在便是愛」。³⁷超自然地愛他人，事實上仍是上帝的愛——

35. 薇依著，顧嘉琛、杜小真譯，《重負與神恩》，頁 87。

36. 同上。

37. 同上，頁 99。

人在上帝的愛之中愛他人，因為「凡是不幸者被愛之處，上帝總在場」。³⁸

愛世界的秩序（或愛世界之美）——同樣來自上帝創造性的棄絕。上帝放棄自身絕對的必然性，讓位給「同物質緊密相連的機械的必然性（包括靈魂的心理物質在內）代替他主宰一切」。³⁹因而，愛世界之美就是愛這種必然性，這意味着不在世界之美中尋求目的，而是認同世界之美本身就是唯一的合目的性。這種認同要求人放棄自己位於世界中心的錯誤觀念——每個人都以自身為座標原點來體驗時間和空間，轉而向世界開放自身。拋棄自我中心，承認世界上處於同樣地位的各種中心——他人，「贊同機械必然性在物質中的統治」，⁴⁰最終指向世界之外的中心——上帝。潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）曾對人的自我中心與向世界、向上帝開放的問題表達過與薇依非常相似的觀點，他的論述不一定比薇依更深刻，但卻更詳盡和全面。他同樣指出：「對世界開放的核心是對上帝開放。」⁴¹沒有合目的性、沒有意圖的必然性就像普灑在義人與惡人身上的陽光，反映着上帝對人的超自然的愛。去愛這樣的世界之美，比起愛一種可以隨心所欲想象的天國來說並不容易，然而愛它卻是上帝的意願。愛世界之美的無合目的性、無意圖，同樣和薇依對人虛空自身去愛的要求是一致的——虛空與棄絕就意味着放棄自己的意願和意圖——「完全地服從，就是完美無缺，就像我們的天父那樣完美」。⁴²

38. 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁90。

39. 同上，頁96。

40. 同上，頁98。

41. 參見潘能伯格著，李秋零、田薇譯，《人是甚麼——從神學看當代人類學》（香港：道風山基督教叢林，1994），頁71。對這個問題更完整的論述請參閱《人是甚麼》第一章及第五章。

42. 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁112。

愛宗教禮儀活動——儘管執行宗教禮儀的神職人員有可能是腐敗或暴戾的，宗教場所也有可能是簡陋的，但這些並不妨礙上帝在宗教禮儀活動中的在場。在愛宗教禮儀的要求中，薇依表現出了一種宗教寬容主義的態度——不是只有某一種宗教才可作為呼喚上主之名的仲介者，不少宗教都可以執行這種功能。當然，也有非常不完善的仲介者——比如以色列的宗教。⁴³薇依認為，宗教事務作為一種由上帝自己確定的習俗，具有完全的純淨性，因而「宗教活動的功效，在於同完全純淨的東西接觸，以摧毀惡的有效性」。⁴⁴因為，每個人都能感覺到自身和自身之外令人厭惡的惡，而當人的靈魂將自身的惡轉移到周圍事物後，這些事物反而將更多惡推回給我們；在如此往復中，我們所處境地中的惡只能越積越多。只有當人將注意力集中於完全純淨的宗教事務時，才能真正轉移走自己身上的一部分惡而不被推回，因為完美的純淨是不會被玷污的。在歷史上，耶穌即是作為完美純潔的事物出現的，當他出現時，周圍的惡自動轉移到他身上成為苦難，而這「神秘地構成贖罪」；⁴⁵同樣，宗教事務的作用也是如此——如果生命不受時間限制，人甚至可以通過注視完美的純淨而將惡除盡。注視完美的純淨需要作出努力——因為靈魂中平庸的部分會對此加以反抗，然而這種努力絕不同於意志，後者在薇依看來只類似於繃緊肌肉。集中注意力或注視的行為是被動地等待與寂靜，而非積極地尋求，這在她看來非常重要，她甚至認為學生在學校中的學習也要以培養注意力

43. 薇依身為猶太人，卻對以色列的宗教始終抱有極強的厭惡感。她認為舊約時代的以色列人非常不符合上帝對人的超自然的愛，相反卻代表了一位以強壓弱的、主宰一切的神。

44. 薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 118。

45. 同上，頁 122。

為真正的目標，這是為了提高禱告時不可或缺的全神貫注——「禱告由注意力所構成。」⁴⁶

愛他人，愛世界之美，愛宗教儀式——作為對上帝間接的愛，在靈魂與上帝有真正的接觸之前，只是一些愛的姿態；而在靈魂和上帝直接接觸之後則成為真實，在此之前，它們只是準備。然而，真正做到這些愛的行動並不容易，因為空虛自身同樣作為要求貫徹其中；同時在愛之中，上帝的不在場使得這些愛仍顯得荒謬與瘋狂。從靈修的角度看，薇依所論及的這三種間接對上帝的愛似乎已經有了具體的物件和要求；然而仔細觀察我們會發現，它們在具體行動上仍有相當一部分被籠罩在神秘的範圍內，比如——主動的愛的意願到底在怎樣的程度上與被動的等待相結合？另一方面，直接愛上帝究竟意味着甚麼？靈魂與上帝的直接接觸是否等同於虛空自身後神恩的進入？這可否算是靈修學一般意義上所指的「高峰經驗」？

除了上述三種內心愛上帝的方式，薇依在給貝蘭的那封題為〈精神自傳〉的信中，曾提到過她自己（用希臘語）背誦主禱文的靈修方式，⁴⁷她也曾寫過一篇解釋主禱文各句經文的論文，來闡釋自己對它的理解。⁴⁸在信中，薇依很明確地提到了她背誦主禱文時所獲得的超越體驗以及基督本人在她面前的真實顯現，這可以看作是她所經歷過的「高峰經驗」。同時在她看來，主禱文的祈禱已經「包含了一切可能的要求」。⁴⁹薇依對主禱文各句經文的闡釋、以及自己背誦主禱文時體驗的論述，可以說是其神學中關於靈修操練的最具體的提及。然而無論如何，我們並不能認可它

46. 參見薇依，〈關於正確運用學校學習，旨在熱愛上帝的一些思考〉，載氏著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 55。

47. 參見薇依，〈精神自傳〉，載氏著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 27。

48. 參見薇依，〈關於主禱文〉，載氏著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 142-150。

49. 同上，頁 150。

是薇依神學的重點，她對人們最重要的要求仍在於虛空自身去愛；而且我們也不清楚她是否認為自己關於背誦主禱文的經驗是否也會在其他人身上適用。

四、難以實踐的靈修學？

顯然，作為一種基督教神學，薇依的思想有很多與傳統教義並不十分一致的地方，如她對上帝與世界之間超越或內在的關係之看法，以及她的基督論中的一些觀點等，這裏已不需要將其一一指出。令人感興趣的是她思想之淵源。薇依受希臘哲學影響頗深，這一點從其思想中可以很容易地發現：在她關於重負的論述中我們發現了新柏拉圖主義，而她關於必然性作為世界之美的觀點是斯多亞派（Stoics）的。就基督教的靈修傳統而言，薇依接受了某些公認的神秘主義靈修觀念。例如，薇依希望剝除作為我們與上帝聯合之阻礙的一切欲望，這一點在十字架約翰（John of the Cross）的詩歌中亦是一個重要的主題。⁵⁰在艾克哈特大師（Meister Eckhart）關於人類靈魂與上帝合一的描述中，我們也很容易找到薇依與其的一致性。⁵¹除此之外，赫伯特（George Herbert）的一首神秘主義詩歌《愛》（*Love*）對理解薇依的靈修學而言亦很關鍵。這首詩的重要性不僅在於它所表達的上帝作為愛、以及人與上帝之聯合的觀念同樣為薇依所接受，更在於薇依經常通過背誦它來幫助自己靈修，甚至通過它獲得過基督降臨的神秘經驗。⁵²

50. John of the Cross, 〈攀登嘉爾默羅山〉（*Ascent of Mount Carmel*），載《十字架約翰著作選》（*John of the Cross: Selected Writings*; ed. Kieran Kavanaugh; New York: Paulist, 1987），頁41-154。

51. 參Meister Eckhart, 〈講道精粹·評論、論著和辯護〉（*The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*; trans. & ed. Bernard McGinn & Edmund Colledge; New York: Paulist, 1981）。

52. 佩特雷蒙特著，王蘇生、盧起譯，《西蒙娜·韋伊》，下冊，頁630。

薇依思想中另一個值得注意的地方是貫穿其整個神學的靈知主義（Gnosticism）和純淨派（Catharism）氣息。⁵³ 靈知主義和純淨派思想在薇依神學中的顯現，包括世界與上帝的疏離及其帶來的物質世界的冷漠和無目的性；靈魂有其永恆的部分（靈知主義關於魂[psyche]與靈[pneuma]的區分）；耶穌基督帶來神恩的種子（靈知主義關於耶穌引導靈性火花回家的思想）；虛空自身至不幸——苦行主義——的生活方式；人之存在最終應回到上帝之中。我們驚訝地發現，這些思想幾乎構成了薇依神學的主線！然而，薇依的神學卻又不完全是靈知主義的，而是對其做出了重要的改變，正是這些改變使得她的神學充滿了愛的氣息與對現實世界的關懷，而非純粹逃離現世或尋求解脫。這些改變即薇依對於整個世界（宇宙）及其必然性的肯定——世界是上帝愛的創造（而不是區別於上帝的低級造物主所造），這一創造所蘊含的愛甚至使上帝自己失去了存在；因而世界不是人的敵人，而是上帝給予人的愛的居所，在這樣一個居所中，人的使命就是去愛，在上帝的愛之中去愛——愛他人、愛世界、愛上帝。在薇依那裏，愛具有本體論的意義，這使得她的神學與靈知主義和純淨派有了本質的區別。

約納斯（Hans Jonas）曾敏銳地發現了古代靈知主義和現代實存主義、虛無主義之間的重要關聯。他指出，在二者的處境中，人所面對的都是一個冷漠的、無目的性的、令人感到恐懼的宇宙。事實上，古代靈知主義與它的現代對應者對宇宙的看法都以對希臘式宇宙的否定為基礎——前者或許來自於古典城邦（polis）秩序觀念的崩潰，後者

53. Gerald Hanratty, 《靈知主義和宗教哲學的研究》，頁 17-127。

則更多來自現代自然科學對宇宙的新發現。⁵⁴薇依所處的時代正是實存主義和尼采共處一室的時代。尼采自不用說——超驗世界中的上帝「之死」帶來整個感性世界的無價值，就連偉大的信仰者帕斯卡爾也對自己被拋入的這個巨大、冷漠的宇宙感到恐慌，以致於他在這樣的一個宇宙中找到的只是上帝那絕對的意志與權能。在這種時代處境下，薇依神學中帶有靈知主義與純淨派思想的痕跡一點也不足為奇。然而，薇依的偉大之處在於她對上帝對人的愛之極富深度的理解——以這種理解，宇宙之必然性的冷漠帶來的人與上帝之間的鴻溝消失了，代替它的是二者之間互相為對方棄絕自身的無與倫比的愛，而聯結這一切的也是愛。因此，薇依的神學既回答了靈知主義者，也回答了實存主義者與尼采。從這個角度說，薇依對上帝的信仰也許要比帕斯卡爾這個近代最偉大的信仰者之一更為偉大。

當然，如果將薇依的神學看為一種靈修學的話，若想正確地評價它，必然要在實踐的領域對其進行考察。縱然我們認為，薇依對人在實踐中拆毀自身直至死亡的要求是極端化的，然而不可否認的是，她自身卻正是這一極端要求的實際踐行者。幾乎每一本有關薇依的傳記，都在不止一處提到了她近乎不近人情的苦行主義的生活方式，這一點她很像她的純淨派前輩們。⁵⁵很大程度上，正是苦行的生活拖垮了她的身體，使得她過早地離開人世，並在這一過程中實踐了她對人虛空自身直至死亡的要求。薇依的生命克服了虛無的威脅，使愛成為了生活的核心，並呈現出極

54. 參見約納斯著，〈靈知主義、實存主義、虛無主義〉，載劉小楓編，《靈知主義及其現代性謀殺》，頁187-212。

55. 參見卡博著，顧嘉琛、杜小真譯，《信仰與重負》；佩特雷蒙特著，王蘇生、盧起譯，《西蒙娜·韋伊》；David McLellan，《薇依：烏托邦式悲觀主義者》（*Simone Weil: Utopian Pessimist*; London: Macmillan, 1989）。

其強烈的受難精神，這些都足以使她成為那個苦難深重的年代中人們的精神導師。

然而，如果薇依所踐行的愛，其標準來自耶穌基督的上帝，那麼這種愛的模式也就必須將耶穌基督之愛的實踐作為其唯一的關注。正如庫舍爾（Karl-Joseph Kuschel）在他那本論述基督徒喜樂之書的前言中所寫道的那樣：「他，被釘死在十字架上然後復活的拿撒勒人，是神學和教會裏所有事業的唯一尺度。」⁵⁶以耶穌的實踐為標準，愛的方式及經驗似乎不應只如薇依所理解得那樣片面：如果愛只意味着棄絕自身與受難、哀慟與苦行，那麼耶穌受難之前所做的諸多積極的、建設性的工作也就沒有了意義；而另一個更重要的、卻在某種程度上為薇依的神學所忽略的事實，則是耶穌的復活事件及其對於基督徒之實踐的意義。顯然，較之耶穌的復活，薇依的神學將遠遠更多的關注給予了他的受難（十字架）。但有關耶穌的受難與其復活之間的辯證關係，我們最好還是回憶一下莫爾特曼（Jürgen Moltmann）的觀點：「人們如果把耶穌的十字架稱為基督信仰的『核心事實』，就必須把他的復活稱為基督信仰的首要論據。」⁵⁷換句話說，對莫爾特曼而言，只有基於耶穌的復活，他在十字架上棄絕自身的死亡才是可以理解的。⁵⁸庫舍爾的觀點亦是類似：「沒有十字架的神學，就沒有喜樂的神學；反過來說，沒有喜樂的神學，也就沒有十字架的神學。」⁵⁹在這裏，與喜樂的神學相關聯的，實際上正是關於復活的神學。

56. 庫舍爾著，周輝譯，《笑：上帝和人的藝術》（香港：漢語基督教文化研究所，2008），頁2。

57. 莫爾特曼著，阮焯譯，《被釘十字架的上帝》（香港：道風山基督教叢林，1994），頁214。

58. 同上，頁212-235。

59. 庫舍爾著，周輝譯，《笑》，頁133。

因此，一種神學及實踐上的平衡，顯然只有當我們理解了耶穌的受難與復活乃互為條件時才能夠達成，而這種平衡恰是薇依的神學及實踐所欠缺的。當然，薇依的靈修經驗中並非沒有屬靈快樂的因素，她甚至認為在虛空自身同上帝的接觸中，歡樂與不幸、甜蜜與痛苦是結合在一起的。⁶⁰然而在薇依看來，這裏的歡樂卻無法為不幸提供任何慰藉，痛苦亦無法被轉化為喜樂，二者不可相互影響。⁶¹由此，愛的實踐中的消極經驗無法為希望、以及保羅所言的「聖靈中的喜樂」（《羅馬書》14:17）所改變。這樣一種愛的實踐或曰靈修實踐，不僅在神學上失之偏頗，更可能令信仰經驗轉向消極、使教會的空氣轉向壓抑，甚至引發無神論者對基督教的嚴厲批判——在歷史上，由基督教苦修主義對人之生命的貶低所導致的人本主義無神論的例子難道還少嗎？⁶²類似的後果，恐怕是任何一位神學研究者都必須警惕的。

從另一個角度，我們同樣可以發現薇依這種愛的靈修學中所包含的不平衡。事實上，薇依對人之虛空自身的愛之理解，與馬丁·路德對agape（聖愛）這一概念的理解相似。二者神學中的愛的觀念，都指向一種自我的犧牲的愛，它全然只考慮鄰人的需要，而絲毫不考慮自己的需要。⁶³如果我們將愛的實踐理解為一種贈予行動、在禮物神學（theology of gift）的框架下描述它的話，那麼無論是薇依抑或路德，都未肯定人與人之間贈予行動的相互性或曰互惠（reciprocity）。正如薩里寧（Risto Saarinen）所指出的

60. 卡博著，顧嘉琛、杜小真譯，《信仰與重負》，頁290。

61. 同上。

62. 參見漢斯·昆著，孫向晨譯，《上帝存在嗎？》（香港：道風書社，2003），卷上，頁130-134。

63. Martin Luther, 〈《羅馬書》講義〉（*Lectures on Romans*），載《路德全集》（*Luther's Works*; St. Louis, MO: Concordia, 1958），卷二十五，頁513-514。

那樣，路德對agape的理解「滲透着對贈予者與接受者的基礎區分」。⁶⁴同樣，我們在薇依對愛的要求中也能清楚地看到這種區分。雖然她在贈予者與接受者之間要求一種力量的平等（參見本文第三節），但關於人在愛的實踐中須虛空自身至不幸的觀念，卻取消了愛的贈予行動中互惠的可能性。

然而，這樣一種理解愛的方式，已經在當代神學中得到了相當程度的糾正。例如，密爾班克（John Milbank）就曾對這種作為缺少互惠的禮物觀念之基礎的、關於agape的觀念提出過批判。在密爾班克看來，這種對agape的理解是一種過於嚴格的自我戰勝，它不考慮贈予者自身的幸福、不考慮任何同接受者在一起的渴望、不考慮公義、亦不考慮說服他人參與這一贈予的行動。⁶⁵相反，密爾班克反對將agape與eros完全對立起來思考。在他的分析中，agape應該包含着一種「渴求的」愛（a “desiring” love），後者是屬於eros範疇的；換句話說，agape不僅是一種贈予的愛，它亦包含了對回贈的渴望。因此，agape不是單邊的，而是一種包含了相互性的愛。⁶⁶這種對agape的理解與當代東正教神學對agape的理解亦相一致，後者同樣反對agape與eros之間的對立及分離，而是希望在二者之間尋求一種有區別的聯合。⁶⁷

64. Risto Saarinen, 《上帝和禮物：一種普世的贈予神學》（*God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*; Collegeville, MN: Liturgical, 2005），頁 57。

65. John Milbank, 〈一種未來的三一形而上學導論〉（Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic），載Gregory Jones & Stephen E. Fowl編，《再思形而上學》（*Rethinking Metaphysics*; Oxford: Blackwell, 1995），頁 132；另參《復和，存在論和寬恕》（*Being Reconciled, Ontology and Pardon*; London: Routledge, 2003）。

66. 同上，頁 124。

67. Vigen Guroian, 《道成肉身的愛：東正教倫理學論文集》（*Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987），頁 17-20、39-42。

從上述觀點看來，薇依對愛的理解、以及以這種理解為基礎的對實踐的要求都並非完全沒有問題。其最大的缺失，是令愛的實踐脫離了對公義的要求，成為一種自殺式的自我犧牲。⁶⁸不僅如此，這種實踐取消了自我的主體性，令自我化約為一個實用的客體；在其中，愛的贈予者與接受者之間的團結一致也消失了。而這些問題，在本身就已經缺乏公義的處境中則體現得尤為明顯。事實上，薇依始終對工人階級所受的壓迫與不幸懷有極大的同情。⁶⁹甚至對她來說，基督教正是這些不幸者的宗教——虛空自身至不幸正是她對人的要求，也是神恩進入人的必要條件。因此在她看來，勞動者與其他人相比與上帝更為接近——「他們只需抬起頭來……因為他們的生活全部聽從於必然性」。⁷⁰然而，問題也恰在此處突顯出來：這些在薇依眼中同上帝更為接近的人們，不但不應設法改變這種不公的局面，反而應該敞開自身承受苦難直至死亡。在相當程度上，薇依的神學合理化、甚至理想化了貧困、不公及苦難；不公和受壓迫的境況成為了基督徒應該追求的一種理想狀態。其在實踐上可能帶來的結果是：公義無法得到伸張，人們之間的和解與團結亦被置於危險之中。

造成這種狀況的原因，很大程度上來源於薇依所持的過於消極的教會論、以及她對基督精神與基督宗教的區分。由於懼怕教會受控於政治權力從而僅僅作為一種社會事物而存在，薇依終其一生都未受洗加入教會。但在這裏，

68. Milbank, 〈一種未來的三一形而上學導論〉, 頁 132。

69. 薇依自己曾隱瞞自己的身份，到工廠中和普通勞動者一起工作過一年，那時她是作為一名馬克思主義者，只是在後來她才意識到革命並不能夠消除不幸，相反正是革命才是「人民的鴉片」。在那期間，她親眼目睹了工人所遭受的種種不幸，她曾說：「工廠中的不幸，扼殺了我的青年時代。……他人的不幸已融化在我的靈肉中。」（參見薇依著，杜小真、顧嘉琛譯，《在期待之中》，頁 23。）這種經歷大大地影響了其後來神學思想的發展。

70. 參見卡博著，顧嘉琛、杜小真譯，《信仰與重負》，頁 189。

薇依恰恰忘記了，教會是由基督所建立，他是教會的頭，他的聖靈亦活動於教會之中。如果用更哲學的語言來描述教會之重要性的話，那麼正如林貝克（George A. Lindbeck）所認識到的那樣，《聖經》的「語法規則」（亦即正確理解它的方式）只有在信仰群體（亦即教會）的語言中才能被發現。⁷¹因此，薇依神學中的偏頗，與其同教會群體及聖禮活動的分離是緊密相關的。

事實上，這一點對漢語神學的發展而言具有重要的借鑒意義。就溫偉耀將中國大陸從事漢語神學研究者的人劃分為三個類別而言，即便是三者中具有最深刻宗教經驗的基督徒學人（Christian Scholars）中間，亦存在着脫離教會生活的情況（雖然有其在處境上的特殊原因），遑論另外兩個類別的漢語神學研究者：研究基督宗教的中國大陸學人（Scholars in Mainland China Studying Christianity）、以及文化基督教學人（Cultural Christian Studies Scholars）——前者是充其量以旁觀者心態進行基督教研究的學人，而後者是具有基督認信趨向、基督宗教經驗情懷的神學研究者，二者的研究均是在脫離教會群體的情況下進行的。⁷²然而，在薇依的身上，我們已經看到脫離信仰群體而進行神學言說的危險性，漢語神學並不因其自身的特殊性便能夠全然避免這種危險，即便對已經認信的基督徒學人來說亦是如此。

71. George Lindbeck, 《教義的本質：後自由派時代的宗教與神學》（*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*; Philadelphia: Westminster, 1984），頁 73-88。

（中譯本：林貝克著，王志成譯，《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》〔香港漢語基督教文化研究所，1997〕。——編注）。

72. 溫偉耀，〈神學研究與基督宗教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告〉，參見氏著，《生命的轉化與超拔——我的基督宗教漢語神學思考》（北京：宗教文化出版社，2009），頁 165-192。

在這裏，我並非否認神學在教會之外存在的可能性，亦不是拒絕神學具有向教會之外言說的使命，更不是拒絕包括薇依在內所有與教會群體以及聖禮分離的踐行基督精神或言說神學的人，可以具有「基督徒」的身份，而是希望提醒所有漢語神學的參與者：建基於耶穌基督的基督教神學，是與一個延續了兩千年的言說耶穌基督的傳統分不開的，而這一傳統雖然並不「等同於」教會，但必然存在於（subsists in）教會之中。⁷³因此，在與教會分離的狀態下從事神學並無不可，但卻需要冒一定的偏離傳統的風險。正如溫偉耀所言：「作為基督徒，參與信徒共同體（教會）及聖禮（Sacraments）始終是基督信仰的常規、不可分割的部分。從事神學研究的基督徒學人，更應該如此。」⁷⁴

漢語神學的另一個重要特徵（或曰缺陷），是對包括靈修在內的神學之實踐維度的忽視，其將更多的注意力置於了對神學理論的研究上。西方基督教神學則不然，無論是羅馬天主教、基督新教還是東正教傳統，無論是教父時期的神學抑或當代神學，靈修學始終都是其中重要的組成部分。⁷⁵當然，漢語神學中特有的「文化基督徒」現象及圍繞它所產生的論爭，本身就能夠在一定程度上說明漢語神學中這種缺失的原因，即許多漢語神學的研究者均出自人文學科的學者，因而他們無法像教會神學家一樣，將認知性的神學思考與靈修實踐放在同等重要的位置上，而是更多的偏重前者。⁷⁶然而情況在薇依的神學中則有所不同，儘

73. 在這裏，我們也不應該忘記巴特（Karl Barth）的系統神學是以「教會」為名（《教會教義學》[*Kirchliche Dogmatik*]）撰寫的。

74. 同上，頁 184。

75. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright & Edward Yarnold 編，《靈修學研究》（*The Study of Spirituality*; New York: Oxford University Press, 1986）。

76. 有關漢語神學中對文化基督徒現象的討論，參見漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒——現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）。

管她自己也非作為教會神學家從事神學，但身處西方基督教的神學傳統內這一事實，卻使得她很容易將教義認知與靈修實踐統一在其神學思考中，且這種統一的程度甚至遠遠強過我們在通常的神學家那裏看到的情況，以致成為一體。恰恰在這一點上，漢語神學有必要借鑑薇依以補充自身。這並非要求所有漢語神學的研究者都必須成為「基督徒學人」，而是要求漢語神學的進程不能忽視基督教神學傳統的整全性——它兩千年來始終都不僅是一種認知性的學問，更是個人及群體身體力行的屬靈實踐。漢語神學的發展，需要它更多地涉足後一個領域，否則它之於基督教神學傳統的合法性便在一定程度上仍然存疑。

五、結語

薇依的生活與寫作方式，決定了我們應更多地將其視為一位基督受難精神的偉大踐行者，而非一位學術性、系統性神學的研究者。因此，試圖從她的著作中找到一套完整神學體系是非常困難的，對於其關於愛的實踐或靈修實踐的言說而言也同樣如此。然而，儘管在嚴格的學術研究意義上，薇依的寫作中並不包含一套實踐神學，但同樣不可否認的是，其神學思考中最重要的部分，卻是圍繞着一種關於愛的實踐而進行的。且她對於這種實踐的詮釋有其在創造論、上帝論及基督論等方面的基礎，因此這種詮釋絕非一些彼此無關的零星思考的集合，而是可以被視為一種嚴肅的、有理據、有核心觀念以及目標的言說。

以上將薇依的神學作為一種靈修學而作的考察似乎告訴我們，薇依的神學並不適合作為一種可操作的靈修學。然而，我們最好將這一結論再細分一下，即薇依的神學作為靈修學的確不適合為大多數基督徒所採用，但它確實可

以成為某些偉大者的靈修學——如果我們承認這個世界確實有些人更為偉大的話。對這種靈修方式的普遍遵從，恐怕會給人類社會帶來災難性的後果，這並非不可能；而那些偉大的信仰者對其自願的踐行，卻可能使我們得以發現信仰與愛之新的深度與維度。因此，如果我們把這種實踐的要求定義為薇依（式的）個人的靈修學，也許才是最恰當的。這樣的生命實踐無疑是一種典範。然而，正如桑塔格（Susan Sontag）所言：「在那些堪稱典範的生活中，有一些吸引我們去模仿，有一些我們則帶着一種混雜着反感、遺憾、敬畏的心情遠遠地打量。粗略地說，這正是英雄與聖人之間的差別（如果是在美學而不是在宗教的意義上使用後一個詞的話）。」⁷⁷

關鍵詞：薇依 靈修學 虛己 愛

作者電郵地址：mgaozhe@gmail.com

77. 蘇珊·桑塔格著，程巍譯，《反對阐释》（上海：上海譯文出版社，2003），頁58。

The Self-emptying Love: On Simone Weil's Spirituality

GAO Zhe

Ph.D., The Chinese University of Hong Kong

Lecturer in Christianity

School of Philosophy and Religious Studies

Minzu University of China

Abstract

This article offers a critical examination of the thoughts of Simone Weil from the perspective of spiritual theology. Most researches on Weil focus on her systematic or philosophical thoughts on one hand, or her mystical practice on the other. This article, however, suggests that her interpretation of the God-human relationship as a kind of spirituality which can not be separated from spiritual exercise. On the basis of her understanding of God, Weil maintained that Christians should fulfill the self-emptying love in their everyday lives, in terms of the kenosis of Jesus Christ. The goal of this fulfillment is to let God love himself and to arrive at the union between God and man.

Keywords: Simone Weil; Spirituality; Self-emptying; Love

