

# 默觀的力量

---

「宗教對話之父」雷蒙·潘尼卡  
文集選讀（三）

# 目次

編輯手札 在途中行進

釋見錄

【尋找自己】

## 人的圓滿

譯者／王志成

[006 宇宙觀](#)

[010 內在的世界](#)

[018 神秘語言](#)

【宗教如何超越世俗？】

## 默觀的態度——對現代性的一個挑戰

譯者／王志成、思竹

[036 默觀與生命的目的有關](#)

[040 上頭的天堂——「此處」對「別處」](#)

[045 前頭的歷史——「現在」對「以後」](#)

[051 勞動的情感——「行動」對「結果」](#)

[057 大者的力量——「內心」對「外表」](#)

[062 成功的渴望——「滿足」對「勝利」](#)

【默觀運用於行動】

## 「行動」與「默觀」作為宗教理解的範疇

譯者／王志成、思竹

[070 前言](#)

[072 「行動」的優先性](#)

[078 「默觀」的優先性](#)

[092 宗教理解](#)

[097 結語](#)

【跨界關懷】 文／香光教育研發中心編輯組

[100 香光教育研發中心成立「培力偏鄉夢想獎學金」](#)

[102 美華國小陀螺隊於「2016年跨領域國際研討會」進行文化交流](#)

[104 香光教育研發中心規畫美華社區成為台灣早期文史和藝術教育園區](#)

[106 香光教育研發中心與印儀學苑共同成立「香光非洲鼓隊」](#)

【見聞現場】

[108 2016年國際入世佛教協會雙年會紀實（二）](#)

[——雨林體驗記](#) 文／鄭維儀

【教界啟事】

[113 香光尼眾佛學院招生簡章](#)

[114 香光尼眾佛學院行者學園招生簡章](#)

[115 助印芳名](#)

[116 香光尼僧團各寺院機構近期活動](#)

作者 | 雷蒙·潘尼卡 (Raimon Panikkar, 1918-2010)

潘尼卡是美國加利福尼亞大學宗教研究榮休教授，當代神秘主義者，一生出版六十多部著作。在宗教對話、跨文化研究、基督教神學諸領域，提出了許多創造性的觀點，代表性的著作有：《三位一體與人的宗教經驗》(Trinity and the Religious Experience of Man)、《印度教中未知的基督》(The Unknown Christ of Hinduism)、《吠陀經驗》(Vedic Experience)、《神話、信仰與解釋學》(Myth, Faith, and Hermeneutics)、《文化裁軍》(Cultural Disarmament)、《智慧的居所》(A Dwelling Place of Wisdom)、《看不見的和諧》(Invisible Harmony)、《宇宙 神 人共融的經驗》(The Cosmotheandric Experience)、《存在的節律》(The Rhythm of Being)等。

譯者 | 王志成

浙江大學哲學系教授，博士生導師，宗教學研究所所長。研究領域：宗教哲學、宗教對話、瑜伽和吠檀多哲學。主編《第二軸心時代文叢》和《瑜伽文庫》。主要作品：《全球宗教哲學》、《當代宗教多元論》、《全球化與宗教對話》、《喜樂瑜伽》等。

譯者 | 思竹

浙江大學哲學系副教授，碩士生導師。研究領域：跨文化研究、宗教對話。主要作品：《巴別塔之後：雷蒙·潘尼卡回應時代挑戰》。主要譯著：《宇宙 神 人共融的經驗》。

#### 【專輯各篇出處說明】

- \* 〈人的圓滿〉摘自潘尼卡著，王志成、思竹譯，《人的圓滿》(北京：宗教文化出版社，2006年)。原篇名為〈基督顯聖的經驗〉(Christophanic Experience)，原文出自 *Christophany: The fullness of man*, Orbis Books, 2004。
- \* 〈默觀的態度——對現代性的一個挑戰〉(The Contemplative Mood: A Challenge to Modernity) 摘自潘尼卡著，王志成、思竹譯，《看不見的和諧——默觀與責任文集》(北京：宗教文化出版社，2005年)。
- \* 〈「行動」與「默觀」作為宗教理解的範疇〉(Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding) 摘自潘尼卡著，王志成、思竹譯，《看不見的和諧——默觀與責任文集》(北京：宗教文化出版社，2005年)。

尋找自己

# 人的圓滿

王志成 譯

在「基督顯聖」中，既不是上帝在我們裡面，  
也不是我們在他裡面；  
毋寧說，正是神、人共融的或聖體奧跡的臨在，  
滲透在我們之中，留在我們之中，我們則留在它裡面。  
——雷蒙·潘尼卡

# 宇宙觀

「基督顯聖」不是對基督論的簡單擴展，基督論只是試圖解釋（甚至理解）基督的「事實」，但「基督顯聖」更強調經驗，更專注於基督自己向我們展示的光。如此一來，我們發現許多耶穌的聲明不僅因為改變我們的習慣而招致恥辱，而且它們似乎起源於一個不同的世界觀。

## 「基督顯聖」可能修改我們的宇宙觀

一個明顯的例子就是耶穌關於聖體的講話，<sup>(1)</sup>科學宇宙論在此並無幫助，如果我們讓自己限於這樣的圖式，那麼，耶穌所說的就會變得毫無意義；它只能被理解為隱喻，對它甚至只能「半信半疑」。這同樣符合耶穌時代猶太人的宇宙論，他們感到羞恥是「對的」。在此，我們是在處理我們未意識到的兩難。

為了以屬人的方式（自由地、有意識地）接受任何事實或事件，我們必須試圖理智地理解它。德爾圖良（Tertullian）<sup>[2]</sup>的名言「我

信，因為它荒謬」(credo quia absurdum) 普遍受到誤解；它的「因為」(quia) 畢竟不屬於理性的秩序，<sup>(3)</sup>它給了我們一個相信的理由。這個兩難在於：由於理智的接受過程，我們必須做的是，如果不把這樣的事實整合到我們的世界觀中，那麼，就是要修改那觀點。

舉一個重要的例子，大多數人都認為相信「哲學是神學的婢女」(philosophia ancilla theologiae) 這一格言的中世紀經院哲學家，並未考慮到當時的神學本質上只不過是用於加強和構成基督教教義之基礎的「亞里斯多德—柏拉圖」哲學。在擁護希臘宇宙論中，它把神學轉化成「哲學的僕人」(ancilla philosophiae)，甚至那些為「十字架神學」(theologia crucis) 辯護的人，以及準備侮辱理性的人，都終止了基於另一種哲學的另一個城堡的建造活動，一如最早的新教神學所發生的情況那般。

我想要引入的「基督顯聖」，即通過修改它的世界觀而解決這個兩難。只有當已經允許基督的「實在」向我們啟示的信仰足夠強大，可以顛覆我們理解的習慣參數時，我們才可能再次遇見以前已經注意到的語詞的倒置(antistrophe)，它比尼采的「〔價值的〕重估」(Umwertung) 要深刻得多。

難題是主要的。基督的展示——處於基督顯聖之基底的顯聖——是非常強大的，因為它不重新進入理性心靈的範疇，它動搖了一個單純而理性的宇宙觀。作為許多人之一的路德(Martin Luther) [4]已經看到並面臨到這一兩難，事實上這引起了他對經院哲學的反感，因為他相信它的「神學」只是希臘智慧、「在神看是愚拙」(《歌林多前書》3:19 [5])。簡而言之，除了我們用於處理日常經驗的兩隻眼睛之外，「基督顯聖」需要第三隻眼睛，這隻眼睛只有信仰才能將它打開。信仰移動山、<sup>(6)</sup>控制著植物和自然力，<sup>(7)</sup>它很可能修改我們的宇宙觀。

## 「我們所見證的，是我們見過的」

這樣一種改變對引向「我們的」宇宙觀是必不可少的，那麼，它是什麼呢？

這個問題並無意義，因為各種世界觀不是隨意可改變的，它們構成了具有普遍綜合性的神話且會產生意義，使事物和事件與它獨特的世界觀相一致。允許這一新世界觀的產生，這構成了我們時代的大挑戰。

一種宇宙觀並不像我們所擁有的實在觀將自身呈現給我們的那般，會構成我們建構（宇宙論）的世界概念，因為我們是在一種至關重要的關係中來看它，而這種關係不斷地在客觀性和主觀性之間移動。隨著我們的眼睛漸漸朝「實在」的新方面開啟（這些不同的方面，會反過來又修改我們的理解範疇），宇宙觀也就改變了。

關於「基督顯聖」中固有的宇宙觀，我們可以從耶穌與尼哥底母（Nicodemus）<sup>[8]</sup>的夜間對話開始。如何可能「保留」呢？如何可能「內在於」另一個人呢？<sup>(9)</sup>保留「在他裡面」的這一邀請是什麼意思？請記住，這是不夠的。既不是那些說「主啊！主啊」的人，也不是那些嘴上說說而非心裡祈求人將進入天國<sup>(10)</sup>的人；能作數的不是儀式，而是「真理的聖靈」（《約》15:26）。這些語詞預設了什麼樣的實在觀？

耶穌對「以色列人的先生」（《約》3:10）的回答，及大天使哲布列勒（Gabriel）對馬利亞的回答，<sup>(11)</sup>兩者同樣讓人不安。它並不包括任何對觀念的討論，也不對「怎麼辦」的問題提供任何專門的答覆；它堅持直接經驗的價值（「我們所見證的，是我們見過的」（《約》3:11））。「基督顯聖」是這種「看見」的果實，它試圖以可理解的語言來表達自身，從傳統自身，也就是知覺基督之光的果實引出洞見。



這問題非常重要。我已經提到無神論者關於多餘的上帝的假設——畢竟，宇宙無視上帝是否存在，它都發揮作用，這一超越的、缺席的上帝是完全無用的。同樣的話也可以用於基督身上，如果「基督的奧秘」使得我們的宇宙觀牢固不變，那麼，它只是「信實者」的私人之事，在世上並無真正的意義。「基督顯聖」的挑戰和任務是呈現一種宇宙觀，基督的奧秘在其中找到它的位置。否則，所有的都將被化約成虔誠卻無意義的廢話。

挑戰是真實的。我們將我們的信心置於何處？例如，相信告訴我們的話，接受基督復活了，還是依科學的範疇，把復活描述為集體幻覺？如果我們的「信仰」只是相信他人的話，那麼，這顯然不可能為人類的理智所接受。然而，如果已經有了個人的經驗，那麼，它會嘗試找到合適的語言，這種語言只有在一個確定的宇宙觀中才能理解。(12)這挑戰不是輕鬆的事。

【注釋】(1)為原注；[1]為譯注

- (1) 參見《約翰福音》6:22-67。（譯按：《約翰福音》以下略稱《約》。）
- [2] 德爾圖良（Tertullian, 150-230）：基督教會主教，是早期基督宗教著名的神學家和哲學家。他發明了「三位一體」（拉丁文 *Trinitas*；英 *Trinity*）一詞，此詞後來成為基督神學的術語。他認為上帝（即神）只有一位，三個位格同一神質。他對於「三位一體」與基督的神、人二性這兩個教義的闡明，為後來東方與西方兩個教會的正統教義奠定了基礎。著有《駁派克西亞》（*Against Praxeas*）、《護教辭》（*Apologeticum*）、《反馬吉安論》（*Against Marcion*）等書。
- (3) 參見 Schestow (1994), p. 309-324，對這一態度有個熱情洋溢、理智性的辯護，下面還有更多的討論。
- [4] 馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）：德國基督教神學家，宗教改革運動的主要發起人，基督教更正派信義宗教會（即路德宗）的開創者。提倡「因信稱

義」，反對教宗的權威地位。「靠著神的義，神通過恩典和憐憫使我們因信稱義」，這是路德的神學觀的基石。著有《協和書》（*Konkordienbuch*）。

- [5] 《歌林多前書》以下略稱《林前》。
- (6) 參見《馬太福音》17:20。（譯按：《馬太福音》以下略稱《太》。）
- (7) 參見《太》20:21；《路加福音》17:6；《馬可福音》11:22。（譯按：《路加福音》以下略稱《路》；《馬可福音》略稱《可》。）
- [8] 尼哥底母（Nicodemus）：法利賽人，猶太公議會的成員，只在《約翰福音》中被提及（《約》3:1-21）。
- (9) 參見《約》3:9。
- (10) 參見《太》15:8。
- (11) 參見《路》1:37。
- (12) 參見 Guardini (1953)。瓜里尼（Guardini）為這一立場作了充滿熱情和理性的辯護。

# 內在的世界

在過去廿個世紀裡，無論是誰得知那個年輕的拉比，或從施洗約翰（最早大眾化的講道者），或從書本、自己的母親，甚至從石碑上得知他；無論是誰聽到過傳言（以更加學術的方式表達這觀念），都不允許她自己受挫於無價值的中間物，而是為恩典或單純的好奇所感動。這通過詢問他本人——「拉比，你住在哪裡？」——就已經尋找到他。她在她自己的心中已經聽到回答：「來！你自己就看到了。」

「來！」——即跟從我，駐守在你心靈深處，你知道自己必須做的或必須所「是」的；走出第一步，首先是行動，而不只是停留在頭腦裡；不要從他人告訴你的開始，而是「來！」然後你就看到了。

## 信仰是我們自己生命中的「實在」

要緊的是「看見」、「直接經驗」，一如撒瑪利亞人在井邊告訴那婦人的那般。<sup>(13)</sup>這常常被理解成精英主義神學，是和這位老師的其他許多邀請相矛盾的，如「到我這裡來」（《太》11:28），「讓

小孩子到我這裡來」（《太》19:14；《可》10:14；等等）。這導致許多相信基督的經驗（所以還有他的恩典）是為少數人所保留的，他們已經達到默觀的高度，而普通人（「小老百姓」）既不能「去」，也看不到任何事物。

但是，這裡牽涉了些什麼？首先，它是一個「看」的問題，是個人的經驗，而不是闡明一個教義的問題，或斷言耶穌是一個大先知，或人們所期待的彌賽亞的問題。它不是一個闡述基督教神學的問題——「接受」耶穌所帶來的影響，一如豐富多彩的地中海文化所闡明的那般。如果「耶穌基督，昨日今日一直到永遠是一樣的」（《希伯來書》13:8[14]），那麼，儘管去尊重每個時代的長者（seniore）的權威，但是我們當代人，甚至包括那些屬於其他文化的人，都有可能（或許有權利）直接接受這樣一些人的影響，他們既不拒絕撒瑪利亞婦人，也不拒絕「敘利亞—腓尼基人」，也不拒絕私通的女人。

「信仰」常被認為是一件「禮物」，但我們應該記住那些接受信仰的人，也必須意識到信仰之接受。這樣一種意識既不是教義上的證據，也非理性的確信；它是真理的表達，<sup>(15)</sup>不只是另一個人的經驗——不論那經驗有多麼重要，多麼地不可否定。簡而言之，信仰向我們啟示基督不僅是歷史的人物，而且是我們自己生命中的「實在」。<sup>(16)</sup>這一經驗可以用許多種不同的形式來表達。《聖經》本身肯定了這一點，它斷言：「若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的。」（《林前》12:3）<sup>(17)</sup>做出這一斷言的人之所以會如此說，那是因為她已經「看到」某件事物（已有經驗），而不是因為她在班上已經學到的某種事物。

所以，在信仰的基底有一種合一的經驗，我不希望這被誤解。「經驗」一詞是含混的、多義的，在這一例子中，它不是單純的心理學上的經驗問題，而是可以說是本體論上的「接觸」問題。正是經驗轉變了我們整個的「存在」，我們有一種感覺，感覺自己已經通過一種更強大的滲透和轉變，我們的「實在」接管了我們。什麼

事物可能確立這樣一種「接觸」的真實性，或者這一人類完美性的經驗可能呈現的不同形式，這還不到討論的時候。

## 神與人之間互滲互存

但是，讓我們回到這問題上：「看到了什麼？」報導了這問題的福音信徒問：「你住在哪裡？」並向我們提供了回答，他在七節經文(18)中，同一個動詞用了九次：「在我裡面」。你不再如第一次那般和我生活在一起，而是在我裡面，一如我密切地存在於「實在」和生命之源。(19)耶穌整個感恩演說(20)集中於同一個動詞：「喫我肉喝我血的人，常在我裡面，我也常在他裡面。」（《約》6:56）

這是基督的奧秘，如教父們會說的，神與人之間互滲互存（perichōresis），而不忘記在「人」之中也存在著宇宙，如此處耶穌整個講話所表明的。作為最後的勸告，約翰對他的「小子們」重申了「在主裡面」（《約壹》2:28）。這句話是什麼意思？保羅後來把它解釋成「我活著就是基督」（《腓》1:21）和「基督是我們的生命」（《歌羅西書》3:4 [21]）。

澆在許多基督徒頭上的洗禮之水並未抵達心靈。雙叉路是相通的，人人都必須根據每個人所獲得的才可旅行——理智的探討和內在的旅程。換言之，我們必須向傳統瞭解這個基督可能是誰，同時又問我們的心靈：「他可能意味著什麼？」除非第一條路和第二條路聯結，否則我們不會達到真實的基督徒生活，最多只是保持著初學者的狀態。兩種不同的解釋，可以把我們引向「一個在另一個裡」（manere）所指的含意，我們可能稱其中的一個是人類學的，另一個則是哲學的。

第一個是墜入「愛」中的普遍現象，被愛者的看法被轉變了，

儘管其他人並未看到「愛」中的人所看到的事物。此外，（我在談論的是真正墜入「愛」之中，而不是一種多少表面上的衝昏頭腦），那些彼此相愛的人，在某種意義上是一個活在另一個裡。某個人的苦難和歡樂影響了另一個人，在此，有一種獨特的互滲互存；不只是如保羅說的「單純的肉體」問題，而首先是單純的精神問題。

第二個也是一種普遍的現象，它通過人人朝超越者開放而得到表達。我們每個人都有某種意識，意識到實際上有另外的事物，某種比我們用視力所能把握的更大的事物。在觀念史中，這一朝超越者的開放一般被定義為「宗教信仰」；用於表達這一屬人經驗術語的最普通的名字是「神」（或常常稱為「上帝」）。然而，人們經常注意到，這種超越的事物降臨到人的深處，而且我們也會談到神聖者的內在性。上帝、神聖者、神秘者或無論我們想將它們稱為什麼，它就在我們裡面——它是內在的。上帝在我們每個人之中，這創造了某種相互性——上帝在我們之中，我們在上帝之中。保羅回應希臘的智慧，向雅典人傳教：在上帝裡，「我們生活、動作、存留，都在乎他。」（《使徒行傳》17:28 [22]）

## 上帝和人之間的關係是內在的合一

事實上，神聖的無限性經驗就是一種在其之外無物可增的經驗。所以，我們的「存一在」（*manere*）就在上帝裡。上帝和人之間的關係不是和純粹的、超越的合一（不承認任何的關係），而是內在的合一。在此，不同宗教都有一個共同的確信：宣稱已經看到超越之上帝的人不是在說真話。在《講道》(23)中，奧古斯丁說：「如果你理解，它就不是上帝」（*Si comprehendis, non est Deus*），在上帝〔不〕可知性的基礎上總結了全部的教父教導。我們認識到我們「在」某事物裡，這事物和我們在一起，卻比我們所「是」的要大，超越於我

們。神秘主義不斷地談到這一點，只需要引述《伊沙奧義書》（*Isa Upaniṣad*）第一節即可：「宇宙之內，一切有生氣的及無生氣的，都由至尊主控制，由至尊主擁有。」<sup>(24)</sup>

但是，這還不是「基督顯聖」的經驗，這經驗既不是如第一個解釋只是「屬人的」，也不如第二個解釋那樣完全是「屬神的」。相反地，「基督顯聖」的經驗向我們啟示：當它們都是可信時，第一種解釋不僅僅是屬人的，第二種解釋也不僅僅是屬神的。

在「基督顯聖」中，既不是上帝在我們裡面，也不是我們在他裡面；毋寧說，正是神、人共融的或聖體奧跡的臨在，滲透在我們之中，留在我們之中，我們則留在它裡面。一方面，這類似於人類學上墜入「愛」中的經驗，但有一個不同——「基督顯聖」的經驗不只是屬人的臨在，正是神、人合一才是獨特的。另一方面，這是相互的「存一在」，它假定了剛剛描述的兩種經驗的性質，這是後來不同教義以經驗的形式所闡明的內容。

與基督的相遇，分享了與在世的人以及神聖者的相遇。如果沒有墜入「愛」中，如果沒有對「深淵」（*Abgrund*）的沉默，就沒有「基督顯聖」——基督的展示，基督教神秘主義呈現了這極性。那些傾向於知識、智慧的人會看到屬神的方面；那些對「愛」、「虔信」更加敏感的人會看到基督的人性是其核心。

在這一意義上，「基督顯聖」提供了它自己的獨特性。它既不只是神顯聖（*theophany*），甚至也不是發現自己被愛而內心有愛。不只是一種讓我們想到黑格爾主義的對兩種經驗的揚棄，它是一種非二元的合一，在某種意義上構成它們的基礎；這兩種經驗在生活中一同前行。那些相愛的人不是傾向於神化被愛者嗎？甚至最富有理智的神秘主義者，不也傾向於將神聖者人形化嗎？「基督顯聖」的經驗並不把基督的內在性分割成一部分是屬人的，而另一部分是屬神的，它是不二論的經驗。

或許這一「基督顯聖」經驗的《聖經》模式是在大馬色（即大馬士革）的會面。<sup>(25)</sup>保羅從未親眼見到耶穌，他第二隻眼（心意）所見的就是關於耶穌的看法，耶穌背叛了律法而理應被處死。在大馬色，第三隻眼（靈眼）突然開了，他見到了耶穌。所以，很自然的是，他迷惑不清，他的第一隻眼仍然盲目不可見，直到光慢慢進入他的第二隻眼，然後進入第三隻眼，他看見了。在經歷這一轉變後，其中耶穌已經發生了作用，他於是能夠說他在耶穌裡遇到了基督，並富有權威地談到已經看到的那一位。

## 基督內在性的發現將人推向全宇宙

來自其他宗教的兩個例子也值得一提，儘管它們也包含著某些差異。例如對克里希那的虔信提供了某種類似的事物，儘管它們並不相同。克里希那是一個人，他深入並生活於我們的心中，他內在於我們。但克里希那也是一個化身，但這不是基督教意義上的「道成肉身」。克里希那是以人的形式而出現的上帝，不是一個「人一神」，儘管在實踐中，期間的差異會趨於消失。以基督教的術語來說，這被稱為「幻影論」；但從印度人的觀點來看，這是毫無意義的，因為毘濕奴（Vishnu）就是一切。心中的克里希那、活生生的克里希那就是有了人形的上帝，儘管這一形式是虛幻的。

在新印度教某些類型的靈性中，「古魯」（guru）<sup>[26]</sup>可以和「基督顯聖」的經驗聯繫起來，但形態學上兩者的差異是值得注意的。從現象學上來說，可以有許多古魯，就如同有許多化身，而如果說有許多基督，這觀念則是自相矛盾的；就如在一神論中說有許多上帝，同樣是自相矛盾的，因為只有獨一的上帝——儘管有不同的形象。區分兩個至上的、無限的存在是不可能的，因為他們不可能是兩個的。儘管他有時被稱為「宇宙的古魯」（sat-guru;jagat-guru），但「宇

宙的古魯」並不自稱是獨特的或普遍的，其關係是十分個人性的。

「古魯」是他對他的門徒 (sisya) 而說的，他的角色不是妄求充當一種宇宙的功能——儘管最近或許由於受到基督教的影響，這一傾向正在發展。只要每個經驗都是個人的，那麼，它就超越一切的比較。然而，當我們的目的是要在理解的語言中表達自己時，我們就必須利用源於傳統的觀念。

聖餐禮的生活構成了這一經驗的具體化。一個重要的教父傳統（它持續到中世紀，甚至到現代），在聖餐禮中（當然不是如有些人所偽稱的「在聖餐中」）看到不朽和復活的條件，<sup>(27)</sup>這並非是無理性的。<sup>(28)</sup>在聖餐禮中，人們就如與一個人在身體上相遇般的方式遇見基督。聖餐是物質的，然而同時又不是任何一片麵包、一杯酒，甚至也不是被食的人肉，它也是一種靈性的相遇。並非偶然的是，最初的宗教都知道與神聖者身體接觸的類似儀式，儘管不同於聖餐禮。然而，無論如何，在聖餐禮的靈性中，不像對聖餐的依附，我們發現共存的「神一人」共融的形式，一如經文所明確保證的。<sup>(29)</sup>

但是，在「基督顯聖」的經驗中還有另外的事物，在此，我必須修正某種聖餐禮的以及基督的虔誠。簡而言之，耶穌不是上帝，而是上帝的兒子，而且作為兒子「等於」天父，因為天父沒有為自己保留任何東西。在我們的語境中，我們談論的「共存」是一種動態的「留」，在某種意義上也是短暫的，因為如古代經文所聲稱的，基督把我們帶到天父那裡去，並沒有什麼封存在我們裡面。我們必須留在他裡面，一如他留在天父裡面，並走向他。

因為幾乎一切禮儀祈禱都得出這樣的結論：「通過基督，經由基督」(per Christum Dominum nostrum)。甚至一種深厚的人類之愛也不會將自己封閉在被愛者中，而是超越卻不離開他（她）。這不是如中世紀的人會說的一種封閉的「愛」，而是三位一體的「愛」。當然，當墜入「愛」是真實的時，它就擁有力量讓我們也愛其他人。基督



內在性的發現並未停在我們的自我處，而是將我們推向天父，從他那裡再推向全宇宙。如我後面希望解釋的，「基督顯聖」的經驗讓我們朝「宇宙—神—人」共融的經驗開放。

總結一下，「基督顯聖」既不是上帝的展示，也不是和屬人的愛者的相遇，它是一種獨特的光，那些已經經歷過耶穌基督的人，從心地裡反對任何比較。然而，批評思想是合理的。對基督教自我意識的最好描述，或許可在保羅最後的頌歌中找到，歌詞說：耶穌「根據啟示，永久保持沉默」（《羅馬書》16:25-26 [30]），在《哥羅西書》（1:26）中，保羅則說：「現在就展示了自己。」這個「現在」就是目前我們心中已經有的，而接下來的部分即構成一種讓我們沉浸在這光之中的嘗試。

【注釋】(1)為原注；[1]為譯注

(13) 參見《約》4:42。

[14] 《希伯來書》以下略稱《來》。

(15) 參見《約翰壹書》1:1-3。（譯按：《約翰壹書》以下略稱《約壹》。）

(16) 參見《腓立比書》2:7-11。（譯按：《腓立比書》以下略稱《腓》。）

(17) 亦參見《約壹》5:1。

(18) 參見《約》15:4-10。

(19) 值得注意的是，對該動詞極為現代的解釋已近乎困窘。該動詞在《約翰福音》中是關鍵性的，在整部《新約》中出現了一百一十二次，在《約翰福音》中就出現了六十六次。事實上，一個人如何可能「留在」在另一個人具有一種個體主義的和理性的宇宙觀的人裡面？我們也應該注意在貝戴維（Berdyayev 1933, p. 97）那裡全然不同的思想之流：「在更深處，它已經向我們啟示，人不是通過基督得救，而是在基督裡得救。」

(20) 參見《約》6:22-70。

[21] 《歌羅西書》以下略稱《西》。

[22] 《使徒行傳》以下略稱《徒》。

(23) *Sermo* 117, c. 3, 5 (PL38: 663)。

(24) 參見潘尼卡的評論，Panikkar(1975a), p. 102-118。

(25) 參見《徒》9:1 以下。

[26] 古魯 (guru)：指靈性導師或上師。「guru」是由「gu」和「ru」組成的複合字。「gu」意指「黑暗」——靈性上的黑暗或個體心智的黑暗，「ru」意指「驅除」，「guru」即是「驅除黑暗」之意。印度人以此字表示一種尊敬，「guru」代表神聖和最高的智慧。

(27) 參見《約》6:54 以下。

(28) 參見 Panikkar(1963), "La eucaristia y la resurreccion de la carne," p. 335-352。

(29) 參見《約》6:33-58。

[30] 《羅馬書》以下略稱《羅》。

# 神秘語言

關於神秘主義的語言，人們已經寫過大量的著作。<sup>(31)</sup>回想一下艾克哈特大師（Meister Eckhart）<sup>[32]</sup>以及其他人譴責使用「像他們聽到的一樣」（ut sonant）這一短語，而不考慮「他們在哪裡聽到的」（ubi sonant）這一語境，而且遺忘了語詞（在我們心中）只在「再聽到」它們的地方產生共鳴。

## 語言是一種符號系統

這一區分意味著實際上並無客觀的語言，也就是在文本解釋中有时被定義為「字面的」語言，不論它們是否神聖。無論如何，我們的語言觀察超越這些辯論，並且願意引入一種文化的觀點，這種觀點普遍為現代主流文化所遺忘。除了詩人，詩人有以隱喻說話的權利，那樣的一種文化把語言用作一個概念符號的系統。

在晚期的經院哲學中，談到聖托馬斯時，會說：「神聖的托馬斯總是以一種嚴格而精確的方式談論」（*formalissime semper loquitur divus*）

Thomas)。那時代的神學甚至是信仰，似乎就如代數般地被討論。不足為奇的是，人們發現神秘語言，被同情者而非對手描述成「模糊的、扭曲的、崇高的、莊嚴的，在某種意義上有點誇張的」(obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus et quadam tenus inflatus)。 (33)

通過對另一個文化的簡單考察，我們就足以認識到，語言不是一種表示或多或少在普遍意義上所指事物的概念代數，而是一種符號系統，它在聽者那裡喚起一種共時性和一種特殊的參與，這對於既未見到、聽到，也不知作者為誰的讀者，便具有雙重的效果。

對於神學傳統博學的學者問道：「不能澄清(德國)思辨神秘主義的語言，首先是否能在我們之中澄清？」(34)這並不意味著為了理解他人的語言就不可能有批評，或不需要某種心理上的移情。然而，它並不意味著每一種完全的語言是一種「客觀—主觀」的、文化的和現時的系統——首先是不同層次的意識和知識的系統。當傳統神學要求信仰以便培養科學時，它並不要從精英主義偏見中排除任何人，而是提醒我們：為了使用現代語言，我們必須相互協同、相互理解。每個表達並不將自己限於重複已經確立的概念並喜歡它們，而是希望給予每個深刻的經驗以視覺形象，它必須以某種方式創造它自己的語言，即便通過已經被具體化的語詞來創造。

## 聖德蘭的詩節

下面的講說，我試圖盡可能地簡潔，已避免了詩意和隱喻。然而，語詞都是象徵，並非概念。考慮到人類其他宗教傳統的「基督顯聖」不可能接受西方人的概念代數，我們便把它視為中立而普遍的範式。巴門尼德(Parmenides)[35]之後，我們似乎已經遺忘了概念不僅僅是事物——「實在」——的替代品。起源於柏拉圖的觀念都

被接受，儘管當它們在本體論上都不一致時（或許通過奧古斯丁的翻譯而進入屬神的觀念），都變成了簡單的代數符號。(36)

我已經說過，語言的意義就在它的使用中——但是，是在哪一方呢？當然就是知道如何強加他自己的那一方——權力者的這方；強者的語言已經成了一種武器。基督教話語應該意識到那些擁有權力者的這一利用（濫用）。「凡人所說的閒話，當審判的日子，必要句句供出來」（《太》12:36）。

神秘主義擁有更加直接的語言。我將對亞維拉的聖德蘭（St. Teresa of Ávila）[37]的詩節作一評論，來結束這一導論。她的詩在她的兄弟唐·羅倫佐·德·西佩達（Don Lorenzo de Cepeda，即「十字架的約翰」）[38]和其他修士，以及她不在時的修女們那裡，引起了爭論。這個聖徒聽到基督說了下面的話：德蘭，「在我裡面尋找你自己，在你自己裡面尋找我」（*búscate en mí, búscame en ti*）。(39) 這話啟示了一首詩，這詩在我看來最美地表達了「基督顯聖」的經驗。以下我引述兩個詩節：

Alma, buscarte has en Mí,  
Y a Mí buscarne has en ti.  
...  
Fuiste por amor criada  
Hermosa, bella, y ansi  
En mis entrañas pintada,  
Si te perdieres, mi amada.  
Alma, buscarte has en Mí.  
...  
Y si acaso no supieres  
Donde me hallarás a Mí,  
No andes de aquí para allí,

Sino, si hallarme quisieres

A Mí buscarne has en ti. (40)

下面我們翻譯這些詩節，並對它們作簡要的評論：

靈魂，你一定要在我裡面尋找你自己，  
又一定要在你自己裡面尋找我。

……

出於愛、美和仁慈，  
造就了你，  
你就展現在我心田，  
你當失去你自己，噢！我所愛的  
靈魂啊！你一定要在我裡面尋找你自己。

……

但是，如果你或許不知曉  
哪裡可以找到我，  
不要到這裡、那裡去找我，  
但是，如果想要找到我，  
你一定要在你自己裡面尋找我。

在評論這詩節中，允許我保留與另一人說話的第一人稱形式。我們每個人都依然是在途中的朝覲者、探索者，還不是「存在者」（being），卻正在成為「存在者」。

靈魂！不要停止，不要欺騙你自己；你的「存在」尚未獲得，還不完美，依然沒有完成。

這一尋找構成了生命的動力。它提醒我們《詩篇》(41) 的啟示性措詞，拉丁文翻譯在基督教神秘主義中，得到廣泛的評論。著名的詩節是「上帝說了一次、兩次，我都聽見」（semel locutus est Deus, duo

haec audivi)。給予聖德蘭的只有一個詞——「尋找」。但聖德蘭聽到兩個邀請——「尋找你自己」、「尋找我」。

## 尋找你自己

所有世界的智慧都重複：「認識你自己」、「問問你是誰」、「進入你內心深處的自我」、「發現你的心」。這是一種邀請，讓我們具有一種自動顯聖的經驗（autophanic experience），認識我們所「是」的「實在」之展示，而我們必定不斷意識到這個「實在」，從而成為我們生命的主人——自由。成為自由，以便抵達我們自由的境界——解放、解脫、救贖。

## 尋找我

大多數的人類傳統都邀請我們向超越者開放。這一屬人的探索並不在我們自己之內終結，而是「尋找上帝」、「開始讓你的旅程走向無限者」、「開放自己，面向涅槃」、「放下你自己」、「覺醒」、「始終向前」。

這是一種邀請，讓我們具有神顯聖的經驗（theophanic experience），「認識」不是來自我們的光，這光照亮我們、轉變我們，以致我們可以完全成為我們被稱為所「是」的。這沒有什麼新穎的，但聖德蘭聽到更多，她聽到其他兩個信息——「在我裡面」尋找你自己；「在你自己裡面」尋找我。

這是我想要評論的「基督顯聖的經驗」（christophanic experience）。這不只是在一個人的自我中尋找自己，這種尋找多少是自我中心的

反省，而不是在超越中簡單地尋找「他者」（the Other），這種尋找多少完全是放棄我們自己。正是在一個聖像中尋找我們自己，才不會異化我們，因為它就在我們最深處的自我之中——基督是像我們一樣的人，而他同時又無限地優越於我們。基督是上帝的兒子，是他榮耀的光輝（*apaugasma*），<sup>(42)</sup>所以，並不允許我們將自己封閉在我們自己之中。我們在尋找基督之中尋找自己；我們在尋找自己之中尋找基督。

## 在我裡面尋找你自己

「在我裡面尋找你自己」包括三個重要階段：

### （一）在我之中尋找你自己——讓你自己空掉你自己

「在我之中尋找你自己——讓你自己空掉你自己」，否則你甚至無法去尋找，如果你只是尋找你自己，便會有陷入唯我論的自我神化、自我中心主義和自戀之中的危險。如果你滿腦子都是你自己，你便不能尋找我，你需要最大程度地空掉你自己。所有傳統都把這一點作為先決條件——「無為」、「空」、「非存在」、「無」、「棄絕」、「無分別」等等，而不論對這一動力（恩典、業、努力、命運、深處的本性）之起源作何種解釋。

這是合適的人類生命、真生命的開始。如果沒有這一開始，我們依然只是一種動物；我們的真正本性尚未誕生。事實上，所有人類的文化都知道生命開始的儀式，但洗禮對一隻動物並無意義。

如果你充滿你自己，你就無法尋找我——你必須先空掉你自己。為了尋找「他」，我們必須在我們之中形成一種空性。這一倒空自我的行動等同於死亡，如果對自己沒有這一完全的死亡，我們就不能復活，我們在整個短暫的生存中依然奄奄一息。依然堅持否定性

的、戀屍欲的，或許甚至自殺性的禁欲主義，這是病態的，然而沒有禁欲性的悔改（*compunctio cordis*）或默觀空性這一步，就沒有完全屬人的生活。以基督教的語言來說，消除「原罪」即構成了真生命的開始。

## （二）通過走出你自己，在我裡面尋找你自己

「通過走出你自己，在我裡面尋找你自己」，否則你找不到你自己。你的身分，這是你所尋找的，但它不會〔像一個個體般〕居住在你自己裡面；你必須走向「他者」。你不可能尋找到我，除非你放棄自己所擁有的一切——你必須走出你自己。但是，因為「他者」是另一個「他」（Other），所以沒有已經旅行並標明的道路。偉大的未知者不可能作為一個已知者來尋找：「走此道，沒有其他通道」（*y por aqui no hay camino*）、「道可道非常道」、「無知之雲」（*cloud of unknowing*）等等。[43]

我們不能抵達超越性，但我們也不能仍封閉在內在性之中；我們必須讓自己朝超越開放——開放我們自己，這不僅是因為如果不摧毀它，我們就無法跨越深淵。失望讓我們朝希望開放。

「這如何可能做到？我不知道人。」我也不知道道路和目標。在我裡面尋找你自己；我就是這個「他者」；發現獨特的「他者」，不是嚴格地在說其他人，「他者」允許你自己成為你自己——儘管尊重你的「存在」的獨特性，但打破你的隔離狀態。如果你允許「愛」滲透到你裡面，你會發現「他者」不是另一個賓格之我（Me）——他是主格之我（I）。

你會在我裡面發現一個小宇宙——不是一個小世界，而是小型的、縮影的世界。然後，你在我裡面逐漸發現整個世界，這一發現讓你和這個宇宙一體，並在我裡面向你啟示各個層次



的「實在」。你不再可能單獨地思考你自己，你是一個小宇宙。

因而，這儘管具有消極的意義（這一表達式早已獲得，「世界上沒有東西與我不相容」〔*nihil mundani a me alienum puto*〕），但對我們來說都是固有的，並且如《多馬福音》中所說的，內在者不會是外在者的敵人。

人是朝覲者，但這種「朝覲」不同於到一個已知目的地的旅行，更不同於尋求異國情調的短途觀光旅行。人的生命是在從事唯獨一次的旅行，這是一種「存在」或「非存在」的冒險，一如《羯陀奧義書》（*Kathaka Upaniṣad*, I, 1, 20）所說的「*astiti nastiti*」；亞伯拉罕（Abraham）離開吾珥（Ur）之地，卻不知道他去哪裡；<sup>(44)</sup>「去變賣你所有的」（《太》19:21）。世界上的許許多多文獻都談到同樣的冒險，公開尋求所欲求的對象，例如公主、財富、天堂、未知者、快樂，而其中上帝是必要的。

### （三）在我裡面尋找你自己——發現我

「在我裡面尋找你自己——發現我」，否則你只會發現一個非你（non-you）。通過發現我，你會在我裡面發現一個「小神」（*mikrotheos*）；這不是一個小的上帝，而是有人的形象的上帝，是道成肉身的上帝。通向我的旅程永不終止。

終極的「實在」避開我們，然而，我們慢慢地瞥見了其中的理由，那就是這一「實在」也在我們之中；我們也就是自己，我們不可能疏遠自己——逃避自己。我們於是發現這個「我」（Me）對我們並非無關，我們自己也是捲入的。

在這一層次上，客觀知識不再成為可能——知識也包括了主體。正是因為神秘的直覺、第三隻眼的洞見、「覺悟」的意識永不終止——事實上是無限的。

上帝（無限者、「實在」、絕對者，或甚至涅槃）既不是思想的對象，也不是祈禱的對象。第三隻眼並不和理智之眼競爭，它屬於不同的秩序。我們不僅發現我們之中的實在界，而且意識到自己構成「實在」。把自己看作這一「實在」的「一部分」是一種粗糙的、過度空間化的隱喻；毋寧說，我們是整個「實在」的意象、聖像。我們解除了艾克哈特大師的「存在的面紗」（veil of being），以便瞥見我們所「是」的小神。在亞歷山大的克萊門（Clement of Alexandria）[45]那裡發現一個非常好的意象：「顯現為隱藏的一切都包含更大的真理……因為各種形式……在它們允許我們瞥見這一典雅的裝束之時，更具有吸引力。」（《雜記》V,9）

在此，我們再次發現幾乎是普遍的主題。「珍寶[46]〔離你〕不遠」（Noli foras ire）(47)。財寶就在你的房子底下，關上窗戶，閉上眼睛；「這就是你，噢，施偉多凱徒（Svetaketu）」（《唱贊奧義書》〔Chāndogya Upaniṣad〕VI, 8, 7等）。這個「我」（Me）不是一種抽象，它是一個可以認知的臉；愛者發現被愛者。

「在我裡面尋找你自己」（Búscate en Mi）。但是，這只不過是入口。尋找你自己，你必須尋找你自己，你有義務尋找你自己，知道你是誰。但是，你必須在你自己之外做這事（這是在尋找的理由），卻沒有放棄你自己——否則你不會發現你自己，而會是另一個，你會疏遠你自己。

格言「認識你自己」是人性的一個律令。然而，我們不可能知道自己是客體，因為我們不是客體。我們應該知道自己是主體，儘管完全的自我意識是不可能的——被知道的那個不是知道的那個。

你不可能在事物中尋找你自己，因為它們不是你。你若在它們之中尋找你自己，那麼，你只會是一個物。你也不能在超越的上帝裡尋找你自己，因為這對你而言是不可能的，哪怕是真的，

上帝就不再超越，或者你不再是你——即你的我（your I）。所以，你必須在我（Me）之中尋找你自己，這會讓你成為你所「是」的。你必須通過尋找我而找到你自己。

這把我們引向第二階段：我們所尋找的，除了在我們自己之中，不可能在其他地方。

## 在你自己裡面尋找我

「在你自己裡面尋找我」（Búscame en ti），這裡我們也可以區分三個階段：

### （一）在你自己裡面尋找我——作為你的最深的你

「在你自己裡面尋找我——作為你的最深的你」，這是走向阿特曼（自我）的朝覲（商羯羅），是「存在」的探索（巴門尼德），是走向應許之地的旅程（摩西）。

但起初你不會發現任何像我一樣的事物。在你自己裡面，你只會發現利己主義、心地狹窄和限制。如果這不是你又如何呢？你忘記了「在我的心中」，你是「美麗、優雅、鮮豔的」？如果你在你裡面尋找我（Me），你會發現在你裡面的善良、美麗和真理；你會發現你的尊嚴，並對你自己有信心。如果不是你相信你自己（你自己乃是你相信的主體），你如何可能相信我？

人的榮譽在聖德蘭所在的西班牙非常強而有力，它既不是如亞里斯多德、西塞羅（Marcus Tullius Cicero）[48]和阿奎那（St. Thomas Aquinas）[49]所相信的那般是威信和聲望，也不是社會名譽，不論它有多重要，它是她本人的榮譽、我們每個人的尊嚴。如果我們喪失這一自尊——對我們自己的這一信心，我們就難以尊重他人，或對

「上帝」具有信心。正是這一理由，「尋找我」在「尋找你自己」之後。我們無法尋找「上帝」，除非我們對在尋找的人有信心。「上帝之死」是主體之死的結果，上帝可以為上帝，是對主體來說的。我們時代的危機首先是人的危機，在競爭的大鈍齒輪中我們已經化約成一個經濟要素。儘管聖保羅的《哥林多前書》(9:24-27)中的「競賽者」不是我們的人，但是，我們依然在處理他的多少是不幸的隱喻。畢竟，甚至在保羅的其他書信中，勝利者不是跑得最快的人。(50)為了尋找珍寶，也就是我們之中的上帝國、美麗、公正、真理，我們必須有這種自尊，這種自尊有可能讓我們相信在我們之中有某種美好的事物。

## (二) 在你自己裡面尋找我——如你的你

「在你自己裡面尋找我——如你的你」，即便我們成功地到達這一深層，也難以確信我們的尊嚴——我們之中的一切並非都是純粹的。神秘主義冒的風險就是把人理想化，以及忘卻人的狀況。我們在我們之中對「他」的探索，不要忽視了幻想的危險。

尋找我，以你的方式尋找我；正是你在尋找我，尋找我的你不是另一個你，而是於你隱秘的「存在」中的你。你發現我，如一個朋友、愛人般地與我說話——把我視為一個與你有關的你。只有你發現之後，才能認識到這個你的靜默啟示了某種未知的事物。你已經克服了二元論，因為你以自己的方式經驗這個你。但是，你尚未克服一元論。我不是你。

「實在」既不是一元論的，也不是二元論的，而是如《唱贊奧義書》(VI.2)所宣稱的不二論。對話是一種在聖靈裡通過「邏各斯」的逾越。如果我們在我們之中尋找主格的「我」(the I)，那麼，我們只能在和我們自己的關聯中(即把我作為一個「你」)，而非脫離我們之中去發現它。我們把它作為我們的「你」而發現了它，我們讓

自己朝祈禱的生命開放——我們把他作為一個「你」而轉向「他」。我們把他作為一個「你」而向「他」祈禱，我們稱「他」為「你」。我們所尋找的和所愛的事物的人格化，是我們人性中所固有的。把他說成一個「你」，這給了我們極大的信心感和安全感，一如世界的文獻所證實的。但是，這個「你」很少答覆我們，而且幾乎從未直接答覆我們。最初的純真喪失了，一種恐懼生起，一切都是我們未得到滿足的欲望之投射。人們受到心理學的影響太深，或受到「靈魂的黑夜」的抑制，許多人喪失信心或者回頭了。(51)

### (三) 在你自己裡面尋找我——如你的我

「在你自己裡面尋找我——如你的我」，在你的「你」裡面尋找我，因為你在「你」之外不會發現我。正是「我」(I)，你必須在你自己裡面尋找「我」。你已經發現「我」是一個「你」，但恰恰是這個「你」作為「他」的「你」而轉向你。只要「我是」，「你就是」(tat tvam asi!)。[52]

「你」是我的，這與其說是一個主人或創造主上帝的特性，不如更恰當地說，你是我的「你」，並且我稱你為「你」。一如《薄伽梵歌》(*Bhagavad Gita*)所說的，你是我珍愛的；一如《福音書》上所說的，你是我的女兒。尋找我，不把我視為「二」，也不視為「一」，而是視為「我」，這個「我」是一個「你」，是我的「你」，這個「我」使「你即彼」成為可能。正是「你」是「你」，而不是「我」是「你」。

我們必須作一思想上的跳躍：「他」並不是另一個，不可能是另一個的，如果我在「我」裡面尋找「他」，另一個就是異化的，讓人洩氣的。最大的危險就是放棄並終止尋找，這一終止是致命性的。一旦放棄了旅行，我們便終止了旅行，因為上帝如果是「他者」，目的地是無法到達的，這就是二元論。

但是，人是否必須順從於始終做一個人？我們絕不會成為上帝嗎？難道我們必須順從於如薛西弗斯（Sisyphus）<sup>[53]</sup>一樣生活？難道我們注定只是理性的動物，必須接受事物的本來樣子？人會反抗，因為他想要更多。「你們就如上帝」這句蛇的回話如今在我們的耳中迴響，在我們的人性之中，「渴望」從未得到滿足。然而，第二亞當向我們提供一個極其大膽的經驗：「你不會像上帝，除非你和被稱為上帝本人的兒子成為一體，完全被神化。」

二元論把這一渴望轉變成一個夢魘，深淵不可能被跨越，人因而洩氣，對於不能平息他不安的朝覲感到疲倦。放棄了上帝，他把自己拋在這個世界的事物之中，以便建立「人之城」，建立一個更好的世界，夢想一個失去的樂園，並把他受挫的希望投射到未來。但是，這一未來從未到來，生命是如此短暫。而資本主義並未向每個人許諾那個未來，那未來只屬於競爭中的得勝者。

只要上帝退縮到超越性中，然後被人所放棄，人就致力於事物上，把他自己轉變成主人，而成為萬物的主，這說明了強大的技術科學世界的興起。至少巴別塔可能已經被建造，世界政府以及其他這樣的事物已經被建立——當然，一切依然都在我們的控制之下。然而到最後，人類的計畫似乎也崩潰了，就如創造主的神聖設計。得勝者的喧鬧並未遏止奴隸們、受壓迫者的哭泣聲，也並未遏止所有歷史大屠殺中的哭泣聲。

不安寧為人性所固有，自古以來，那些相信他們自己是最好的人進退兩難，被否定世界的神性深淵所吞沒，他們絕不能脫離這深淵。人陷入的正是一元論，他要通過自己的力量努力解放自己，對他而言，世界是虛幻的，或者至少是暫時的，而人性是一個謎。唯一者（*unum, ekam, hen*）就是一切。我們的朝覲會是「獨一者走向獨一者」的朝覲。<sup>(54)</sup>「地上之城」被放棄，而「天上之城」裡的居所又

尚未建成。這是非具體化的、非宇宙性的靈性。

在兩種情況下，動力和探索都已經終結。隨著「尋找我」的終止，生命也終結了。在第一種情形中，人只尋找他自己，只要他是人，並且只有通過成為好人才能成功。在此，倫理學被轉化成了宗教。在第二種情形中，人轉化為上帝，以這樣的信念慰藉著自己——「（最終的）慰藉者」已沒有必要，因為他已經把自己轉變為上帝。

這一張力穿透了整個靈性史——如果不是人就是上帝，如果不是人文主義的和無神論的顯聖，就是非人化的和一神論的神顯聖。所缺乏的是一個中介者，一個同時是人又是神的「基督顯聖」；萬物的尺度（metron）既不是人，<sup>(55)</sup>也不是上帝。<sup>(56)</sup>毋寧說，萬物的尺度是「三位一體」——如畢達哥拉斯主義（Pythagoreanism）<sup>[57]</sup>者所理解的，以及菲西諾（Ficino）<sup>[58]</sup>在他自己時代所回想的。<sup>(59)</sup>

「尋找我」不可能和「尋找你自己」分開，因為「我」和「你」都是相互關聯的。尺度是屬人的和屬神的，是神、人共融的——實際上是「宇宙一神一人」共融的。這是第三階段——發現「我」（I）。在此，三位一體或不二論是其核心。

你不是我。「你」是一個在我（Me）裡面的「你」，這個「你」是我通過愛釋放的「你」。在你自己裡面尋找我，你發現正是我推動你尋找，以便給你在尋找自身中以生命。你是通過成為你自己、通過成為我的「你」而發現我的。正是我，並且只有我，才能說「我是梵」（ahambrahmasmi）、「我是我是者」（Yahwe <sup>[60]</sup>）。但是，你不能說任何超出「你是梵」之外的事物，你不能說比你把我祈禱為一個「你」、一個你的「你」更大的事物。你不能把你自己和我聯結，並且如果不終止成為你自己，你就不能經驗「你是彼」這事實，因為我說「我是你」，即便你不

能說「(我) [I] 是你」。至多，你只能說「你是我」，但那是「你是」，而非「我是」。

於是發生了極大的跳越。上帝不是「你」、我的「你」、我的擁有物——如眾多誇張的、勉強合乎情理的靈性之形式那般。我不是我(I)——「我的」我；上帝是我，我發現我自己即是「你」——上帝的「你」。上帝是我，我是上帝的「你」。正是我在說，我們傾聽的也正是「我」——我們不是作為奴隸，不是作為造物，而是作為聖靈裡的孩子（聖子的孩子）在傾聽。這是三位一體的生命；這是基督顯聖的經驗——既非關於被造物、世間萬物單純的二元論，也非一元論的神化之簡單化。

【注釋】(1)為原注；[1]為譯注

[31] 參看哈斯(Haas)是詳盡的多卷本著作對現狀的論述。參見Haas(1979 and 1979)。

[32] 艾克哈特大師(Meister Eckhart, 約1260-1327年)：德國神學家、哲學家和神秘主義者，十多歲時便加入道明會。他的佈道力主以超越存有的問題去思考神，特別是以「虛無」一詞去詮釋神的本質，強調去除我執，不崇尚特殊的神秘經驗，而強調找尋日常生活的意義，他這種非傳統的、甚至是挑釁性的言論常常被當時的教會視為異端。著有《巴黎問題專集》(*Quaestiones Parisienses*)、《出谷紀注釋》(*Expositio Libri Exodi*)和《三部曲》(*Opus Tripartitum*)之序等。

[33] 這些語詞來自耶穌會士馬克西米利安·丹達納斯(Maximilian Dandaneus)於一六四六年出版的書中。參見Haas(1979), p. 79。

[34] Kurt Ruh, in Haas(1979), p. 80.

[35] 巴門尼德(Parmenides, 約西元前五世紀)：古希臘哲學家，最重要的前蘇格拉底哲學家之一。他認為真實是變動不居的，世間的一切變化都是幻相，因此人不可能憑感官來認識真實。著有《論自然》(*On Nature*)等書。

[36] 概念世界的置換(*der Verschiebung ins Begriffliche*)削弱了經驗的一致性(*die Substanz*)，並將它轉化成純粹的名字，成了「實在」的一個替代品。參見Jung(1963), p. 150。

[37] 亞維拉的聖德蘭(St. Teresa of Ávila, 1515-1582)：十六世紀西班牙神秘主義者、宗教改革者、教會聖師。以事奉天主為畢生的奮鬥目標，一生中共創立了十七座女隱修院，十五座男修院。聖德蘭從靜觀祈禱裡領受天主的恩寵，以三十三年時間專注於內心默想祈禱和與天主在靈性上的結合，進而改革加爾默



- 羅會 (Carmelite Order)，開創了一個嶄新的、更默觀的生活方式，而遍布天主教世界；常被視為基督教神秘主義者的代表人物之一。著有《內心的堡壘》 (*El Castillo Interior*)、《聖德之路》 (*Camino de Perfección*) 等書。
- [38] 唐·羅倫佐·德·西佩達 (Don Lorenzo de Cepeda, 1542-1591)：西班牙神秘學家、詩人和教義師。一五六三年入加爾默羅會，一五六八年與亞維拉的聖德蘭一起建立了赤足加爾默羅會 (Orden de Carmelitas Descalzos)，並從事教會改革。其改革激怒了反對派，一五七七年被捕入獄。在獄中所作的《聖歌》和《靈魂之歌》被譽為西班牙神秘主義文學的佳作。
- [39] 參見 Martin-Velasco(1995), p. 119-148，有一非常令人信服的現代評論。
- [40] 引自 Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*(1967), p. 500-501。
- [41] 參見《詩篇》62:11。較舊的天主教《聖經》則在《詩篇》61。
- [42] 參見《來》1:3。
- [43] 潘尼卡還有相關的表達式：「avijnatam」、「vijnatam」、「rayo de tinieba」等。
- [44] 參見《創世記》12:1；《來》11:8。
- [45] 亞歷山大的克萊門 (Clement of Alexandria, 約 150-220 年)：早期的基督教教父與哲學家，甚至被認為是「第一位基督徒學者」。克萊門生於雅典的非基督徒家庭，後定居於亞歷山大城，深受希臘哲學和神秘宗教的影響，後皈依基督教而成為二、三世紀基督教的重要教父。克萊門的傳道標誌著基督教教理發展進入了另一階段，因為在其之後，希臘思維和基督教思想開始聯合。著有《勸勉希臘人》 (*Exhortation to the Heathen*)、《導師》 (*Instructor*)、《雜記》 (*Miscellanies*) 等書。
- [46] 象徵上帝的國、美麗、公正、真理。
- [47] Augustine, *De vera religione* I, 39, n. 72[PL 34.54].
- [48] 馬庫斯·圖利烏斯·西塞羅 (Marcus Tullius Cicero, 西元前 106-43 年)：羅馬共和國晚期的哲學家、政治家、律師、作家、雄辯家。他精通修辭學，並熟知當時流傳的伊比鳩魯 (Epicurus) 與斯多噶 (Stoics) 學派哲學思想。他也是拉丁文學的大家，十六世紀以後，學者們學習拉丁文，莫不以西塞羅的文體馬首是瞻，因而教育史上有「西塞羅主義」 (Ciceronianism) 的出現。
- [49] 聖托馬斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274)：歐洲中世紀經院派哲學家 and 神學家。他是自然神學最早的提倡者之一，他相信任何能使人類認清真理的智慧，都是由天主所先行賦予的。他的學說大為影響了之後亞里斯多德學派與經驗主義在西方哲學界的發展。著有《神學大全》 (*Summa Theologica*)。
- [50] 參見《羅》9:16。
- [51] 參見《路》9:62。
- [52] 印度《奧義書》中談到覺悟者對阿特曼 (梵) 的一種表達。一般譯成「汝即彼」，體現出日常的「存在」等同於絕對的「實在」。
- [53] 薛西弗斯 (Sisyphus) 是希臘神話中的一個人物，他由於卓爾不凡的智慧惹惱了眾神，因此雙目失明的他被罰每天推巨石上山，當快推到山頂時，巨石便會滾回下山，如此循環不息，永不能解脫。
- [54] Plotinus, *Enneads*, V, 1, 6; VI, 9, 11.
- [55] Protagoras, *Fragment* 1, b.
- [56] 參見 Plato, *Laws* 716c; *Cratylus* 385a, 6, 以及 *Theaetetus* 152a, 2-4。
- [57] 畢達哥拉斯主義 (Pythagoreanism)：起源於西元前五世紀，指畢達哥拉斯和其追隨者所持的秘教和形上學的思想學說。此派思想以數學佔主要的地位，但它也非常接近於神秘主義。畢達哥拉斯主義者以他們對靈魂輪迴的理論，以及其數字構成物體的本質的理論而著稱。他們執行淨化的儀式，並且延續和發展了他們認為將會使靈魂達到眾神高度的各項規則。
- [58] 瑪斯利奧·菲西諾 (Marsilio Ficino, 1433-1499)：義大利文藝復興早期一位偉大的神學家和哲學家，同時也是一位著名的醫師。宣揚新柏拉圖主義 (Neoplatonic) 和基督教觀點，認為上帝是宇宙世界的核心。著有《生命三書》 (*De vita libri tres*)，反映其醫學思想和神秘主義思想，系統論述了其對健康、疾病和醫學的認識，對後世產生深遠的影響。
- [59] Ficino, *De amore*, I, 1.
- [60] 「Yahwe」一般被譯成「自有永有者」。



宗教如何超越世俗？

# 默觀的態度

## ——對現代性的一個挑戰<sup>(1)</sup>

王志成、思竹 譯

對一個已理解自我的人來說，研究《吠陀》又有何用？

——《頻伽羅奧義書》（*Pañgala Upaniṣad*）9

要停止戰爭，承認（我是上帝）！

——《詩篇》（*Psalms*）46:10

# 默觀與生命的目的有關

默觀（contemplation）的態度向現代西方社會的一些基本假設提出了根本的挑戰，由於它強調自發性、無欲和當下的快樂，漠視財富、聲望和成功，而使得它與現代勞動的情感相衝突。確實，在當今成為一個默觀者，無異就是成為一個格格不入的「反叛者」。儘管如此，近年來人們對默觀生活的興趣有所復蘇，默觀的生活甚至進入了現代大學的課程。在西方，可能由於受到東方的影響，「默觀」似乎正獲得一種肯定性的價值。

## 「默觀」能跨越對立的事物

自第一次世界大戰以來，就已有人預言和分析西方社會神聖者的回歸，二戰以後再度引起人們的關注。然而，默觀的研究（contemplative studies）是危險的，它是一匹特洛伊木馬，它的腹中隱藏著至少五個反對當代（一般的）學術和現代生活的勁敵。這些敵人僅僅是解毒劑抑或可能是現代文化的救星，並非我們這裡所關心的課題。有關默觀的研究是否有助於大學再次成為真正的學園，這也

是一個懸而未決的問題。默觀的研究正如傳統靈修大師們已肯定的，是一項冒險的事業；或許那些最抵制默觀研究的人，對於「默觀」實際上包含的內容，本能地比那些僅僅因其新穎性而受其吸引的人懂得多。

「默觀」是一個含混不清的詞。它跨越了諸多對立的事物——其外延既包含那些最高貴的人類活動，也包含其他不那麼高尚的一些態度，這其中也包括可能會被明確地稱為人類邪惡精神的事物。

儘管我們並不試圖說「默觀」是什麼，或可以如何加以定義，但有個特徵是恆定的——默觀是一種最終的事物，它與生命的目的有關；它不是其他任何事物的手段，默觀的行動是出於其自身的緣故而做的。它依靠其自身，我們不可能利用默觀去獲取另外的事物，它不是在這一意義上的一個步驟，因為它沒有進一步的意向性。它要求純真，在這種純真中，要達到默觀的意志成了通向它的一個障礙。默觀的行動是自由的，是單純的自發性行動，除了它自己的衝動或如《梨俱吠陀》(*Rg veda*)所說的祭祀(*svadhā*)之外，它不受任何制約。(2) 默觀者只是「坐著」(*sit*)，只是「是」(*is*)。

默觀的態度令人想到一些意象，例如蘇格拉底在臨死前的那天晚上，興致勃勃地學習一支新的笛子曲；路德(Luther)決定在世界末日來臨的那天早上栽種一棵蘋果樹；聖路易斯·岡薩紮(St. Louis Gonzaga)在休假期間即便知道有天晚上死神將至，他仍繼續遊戲；禪師儘管懸掛在深淵上，吊著的繩子很快會被割斷，他依然興味盎然地觀看一隻螞蟻艱難地爬行。這些都是默觀態度的實例，不論稱之為「正念」、「覺知」、「覺悟」、「專注」或「默觀」。

## 「默觀」對現代文明的挑戰

這種態度與現代文明的傾向背道而馳，無論它們是「宗教的」或「世俗的」；儘管我不是在這一意義上使用這兩個語詞，因為世俗的事物與宗教的事物都可以是神聖的，也都可以是鄙俗的。

事實上，當代社會似乎有五大動力：

- (一) 信徒頭上的天堂；
- (二) 進步主義者前頭的歷史；
- (三) 現實主義者所從事的勞動；
- (四) 征服理智者的「大者」；
- (五) 幾乎每個人都有想要獲得成功的渴望。

這五個動力從根本上受到了默觀態度的質疑。因為默觀強調「此處」、「現在」、「行動」、「隱秘的中心」和「內在的和平」，而不是「別處」、「以後」、「結果」、「外在活動的重要性」和「多數人的肯定」。那位拿撒勒的拉比<sup>[3]</sup>在十字架上說：「今日你要同我在樂園裡了」（《路》23:43）。

在本文裡，我嘗試對這一難題給出一幅跨文化的圖景，即以這五點概括幾種關鍵的方式，默觀即以這些方式向現代人的基本假設提出挑戰，並對它們造成了威脅。<sup>(4)</sup>

第一點是向傳統的宗教性提出挑戰，傳統的宗教性常常太滿足於將真正的生活價值拖延到另一世界。

第二點是對某種世俗主義的主要教條提出異議，這種世俗主義

僅僅將第一精神的諸多理念轉移到時間中的未來。

第三點是一種實踐，它直接推翻了現代社會主要是泛經濟社會的支柱性價值。

第四點是對技術世界的內在迫切需要，表現為一種外在的和不受歡迎的干預。

第五點是直接質疑流行的人類學觀念，即人的實現包含戰勝他人，以致對一個人的成就感而言，受害者是必不可少的條件。

【注釋】(1)為原注；[1]為譯注

[1] 本文是同名論文的修定稿，原論文首次發表於 *Cross Currents*, 3 (1981 年秋，頁 261-272)。該文最初是為於一九八〇年九月在美國肯塔基州路易斯維爾 (Louisville) 召開的「默頓—馬利研討會」而撰寫的，研討會的主題是「世俗化社會中的靈性」。

(2) 參見聖山 (Mount Athos) 的長老、修士，贊瑟泊洛斯的聖卡利斯都斯 (Blessed Callistus of Xanthopoulos) 的祈禱文。參見 *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, E. Kadloubovsky and G. E. H. Palmer 譯自俄文 "Dobrotolubiye" (London: Faber, 1951, 1977), p. 272。

[3] 指耶穌。

(4) 「Man」一詞字母「M」大寫表示人自身 (anthropos, purusa, person, Mensch)，因為我想避免因稱婦女為「women」而使其成為另類的人這一男性壟斷現象。使用複數的形容詞和代詞以避免涉及性別是不管用的，把「Man」(人)分裂成「男人」和「女人」、「他」和「她」，也不能令人信服，因為性別差異不是人僅有的可能區分，或許甚至不是最重要的區分。無疑地，整體(人)大於其組成的部分(男人和女人)。

# 上頭的天堂

## ——「此處」對「別處」

如果你為了在天堂獲得獎賞而行動，那麼，你可能會獲得你所欲求的，但這不是默觀的行動——愛的行動。默觀的行動整個關切就是正在做的事情，並沒有什麼先入的、想要獲得完美或取得獎賞的想法。默觀者吃飯就是吃飯，睡覺就是睡覺，祈禱就是祈禱，就如大師們提醒我們的那般，他們行動就如艾克哈特大師所說的「沒有一個為什麼的問題」(sunder warumbe)。(5)默觀者不會設想「來一生」意味著什麼，好像現在所經歷的生活不是生活，不是生命，也不是事物本身似的。

### 默觀者在所體驗的處境中體驗到天堂

根據絕大多數的傳統，默觀者正是在所履行的行動中，在所體驗的處境中，在今世體驗到「實在」、上帝、天堂、「梵」、解脫、涅槃、開悟、覺悟、真理、「存在」或虛無。就如神秘主義者所言，默觀的生活已經是一種天堂狀態、最究竟的生活。東方基督教靜修傳統的沙漠修士、敘利亞的聖以撒 (St. Isaac of Syria)，說到內在的心



房就是天堂：「因為它們兩者是同一的，進入其一即通達兩者。」(6) 如果情況並非如此，如果還有別的理想，你就是尚未達到默觀。

「老師啊！我已跟隨你三年了，我得到了什麼？」那位印度教的古魯回答道：「你丟失了什麼嗎？」(7) 基督教《約翰福音》說：「腓力，……人看見了我，就是看見了父。」（《約》14:9）無須其他的了，你不必去到任何地方。涅槃即世間（輪迴），世間即涅槃，大乘佛教如此肯定。(8) 拉比亞·阿爾—阿達韋亞（Rabiah Al Adawiyah）[9] 這位偉大的穆斯林婦女，從一名笛手轉變成為一名隱士，她唱道：「倘若我必須去地獄，這沒有什麼；天堂就是這地獄，就是你，就在這裡。」(10)

渴望任何事物，即便渴望並不渴望，這也已經表明你缺乏默觀精神，你尚未達到那神聖的中立（holy indifference），這種中立為依納爵靈修（Ignatian Spirituality）[11] 的和吠檀多學派的靈性所強調，它超出了所有的差異，以至如《泰迪黎耶奧義書》（*Taittirīya Upanisad*）所說的，默觀者被視為「超越善惡」（beyond good and evil）了。(12) 「超越善惡」一語應得到正確的理解，(13) 如果你做了自認為錯誤的事，那麼，你當然沒有超出善惡。我們可能質疑說，儘管超出善惡是可能的，但一旦承認這一可能性，那麼善惡的概念就不再適合於描述被認為已超出善惡的行動。《泰迪黎耶奧義書》（II, 9）明確地說道：「『我作惡』、『我行善』這兩種想法（在覺悟者處）不會出現。」(14) 新的純真（New Innocence）不是可以被隨意宣稱的事物。(15)

## 對默觀者而言，凡事都是神聖的

默觀者無須上頭的天堂，因為對默觀者而言，凡事都是神聖的——他們視「神聖的」事物為凡俗。他們吃禁吃的面餅，焚燒神像，

把腳擱在林伽 (linga) [16] 上，不守安息日的具體規條。為什麼？因為他們把一切凡俗的事物都視為神聖的。默觀者的心，正如那位基督教沙漠修士所肯定的，是一顆「為每一個生物——人、鳥、動物、魔鬼，為一切創造物燃燒的心」。(17)「願你的旨意行在地上，如同行在天上」(《太》6:10)，這是一句古老的禱文。著名的蘇菲神秘主義者伊本·阿爾—阿拉比 (Ibn Al-'Arbī) 肯定，發現這一真理的人「已掌握了靈性道路的秘密」。(18)大乘佛教傳統說：「逢佛殺佛！」(19)「逢基督吃基督！」這可以成為一句基督教的真言 (mahāvākya)。

默觀的態度是並不為明天擔憂，它不關心自己證得涅槃或贏得天堂，這就是為什麼默觀者不爭論教義的緣由。神秘主義者會接受既定的教義，但他的信仰不會完全依賴於它們，神秘主義者的信仰比一個信念體系的要求走得更遠。教義是拐杖，或至多是管道或眼鏡，但並不包括隱含在這些傳統隱喻中的行走、水和風景。「教條」是假設、「意見」(在該詞的原初意義上)，而不是真正的「見」(theoria)。(20)

正如庫薩的尼古拉 (Nicholas Cusanus) [21] 重複艾克哈特大師的話所說的：「真理只能為它自己所理解」；這觀點也為拉馬納·馬哈希 [22] 和其他許多前前後後的人所重複。他們是各自獨立說出的，因為在每個人那裡它都是一種直接的發現。任何不是基於自身的斷言都不可能絕對真實。默觀者知道，「我的上帝，我不是為著你已許諾給我的天堂，因感動而愛你」(no me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido)，正如西班牙黃金時代 (Golden Age) 的默觀者常說的，他們奮力表明「寂靜主義」(quietism) [23] 的積極面，再次展現《薄伽梵歌》和佛經在若干世紀前所說的：你應該既不淡漠 (careless) 也不關心 (careful)，因為你既不「缺」(less) 也不「滿」(full)，而是自由的，無憂無慮的 (carefree)。(24)《彌曼差經》(Mīmāṃsā) 上說，為了去天堂而舉行的獻祭 (svargē kāmō yajeta) (25) 是

一件大事；但吠檀多補充道，你將獲得解脫的卻不是這條道路。

現代人可以不信獎善懲惡的上帝，可以不那麼關心上頭的天堂，但現代人的絕大多數活動都是眼睛盯著種種瑪門 (Mammon) [26] 完成的，而瑪門有賞有罰，而且不在上頭，而是在「後頭」。默觀者對這類刺激物卻無動於衷，他們已在心中發現，「虛心的人有福了」(《太》5:3)。錢財於默觀者完全不是一種誘惑，他們並不是鄙視錢財，他們只是毫不依附於它，並不是以與現代人相同的方式需要它。正因如此，為了生活而需要錢財的文明是反默觀的。

【注釋】(1) 為原注；[1] 為譯注

(5) 例如參看 Predigt 26 (*Deutsche Werk* II, 26-27)，Predigt 41 (DW II, 249) 以及該異文校勘版 (Quint 編, *Stuttgart: Kohlhammer*, 1936) 中其他各處。

(6) 轉引自修士 Callistus and Ignatius, "Directions to Hesychasts", 載於 *Writings from the Philokalia*, p. 220。也可參看克里索斯托姆 (Chrysostom) 的話：「恆常地默守上主耶穌基督之名，以至於心靈吞噬了上主，而上主也吞噬了心靈，兩者合二為一。」同上，p. 223。

(7) 這位古魯名叫拉馬納·馬哈希 (Ramana Maharshi)。

(8) 龍樹 (Nāgārjuna) 的驚人洞見：「涅槃與世間，無有少分別，……如是二際者，無毫釐差別。」參見龍樹，《中論》XXV, 19-20。類似洞見也可見諸喀什米爾濕婆教派 (Kashmir Shaivism) 這一思想豐富的傳統，及其主要代表人物詩人兼哲學家阿毘那伐笈多 (Abhinavagupta, 約十世紀，是不二論的最高闡釋者)。他們的說法是：在涅槃中見世間 (輪迴)，在世間中見涅槃。參見希伯恩 (Silburn) 的翻譯與注釋，*Hymnes de Abhinavagupta* (Paris: L'Institut de Civilisation Indienne, 1970), p. 36。

[9] 拉比亞·阿爾-阿達韋亞 (Rabiah Al Adawiyah, 714-

801)：伊斯蘭教蘇菲派 (Sufism) 的女聖人。

(10) 比斯托米 (Bistami) 也是。其他參考引文參看 G. C. Anawati, L. Gardet, *Mistica islamica* (Turin: S. E. I., 1960), p. 173, 等。也可參看 L. Gardet, *Expérience mystiques en terres non-chrétiennes* (Paris: Alnati, 1953), "Rābia, chanter du pur amour", pp. 101-114。

[11] 依納爵靈修 (Ignatian Spirituality)：由西班牙的聖依納爵·羅耀拉 (San Ignacio de Loyola, 1491-1556) 所創。他將軍事管理、神祕主義及修道主義融於一體，創立耶穌會，並著有操練手冊《神操》。依納爵之神操默想的內容源於《聖經》，特別是《福音書》，並運用想像，將這些故事具體呈現。依納爵靈修的特質是：(一) 根基於對天主的感恩與敬畏；(二) 分辨善惡之意識的培養；(三) 有力量承擔救贖的責任；(四) 獻身於服務的行動；(五) 一種革新與創造的靈修。

(12) 《泰迪黎耶奧義書》(*Taittirīya Upaniṣad*) II, 9。

(13) 例如參見《薄伽梵歌》II, 50。

(14) 也可參見《大林間奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) IV, 3, 22 以及《彌勒奧義書》(*Maitrāyāṇa Upaniṣad*) VI, 18。(譯按：《泰迪黎耶奧義書》

- 之譯文可參見徐梵澄譯，《五十奧義書》（頁304-305）：「是人也，更無苦於『我為何未行善耶？我為何已為惡耶？』……有如是知者，自脫乎此。蓋如是知者，得釋其自我於此二端矣！」）
- [15] 參見 Panikkar, "The New Innocence", 載於 *Cross Current* 27, No. 1 (Spring 1977), pp. 7-15。
- [16] 林伽 (linga)：象徵古印度吠陀宗教、印度教神祇濕婆，是寺廟裡膜拜濕婆的標誌。
- [17] 為聖以撒之言，轉引自 Callistus and Ignatius, *Writings from the Philokalia*, p. 219。
- [18] *Fusūs al-hikam* XVI.
- [19] 參見《臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》第四十七卷，頁500b。
- [20] 「教條」（英文 dogma；拉丁文 placita）一詞來自希臘語「dokéo」，意指「那看來好像是」，其最初的翻譯是「意見」。參見我在 *Religión y Religiones* (Madrid: Gredos, 1965) 一書中所作的討論 (pp. 76-77)。「contemplāre」是西塞羅 (Cicero) 對希臘語「theoria」（見）一詞的翻譯。
- [21] 庫薩的尼古拉 (Nicholas Cusanus, 1401-1464)：生於德意志城市庫薩，是歐洲文藝復興時期最重要的哲學家之一，也是德國最早的人文主義者。尼古拉從人文主義精神出發，以上帝、宇宙、人為三大主題，建立了西方近代第一個有泛神論傾向的、相對完整的哲學體系。尼古拉認為上帝是絕對的極大，宇宙是相對的極大，宇宙中的事物與宇宙整體是矛盾的，也是統一的，即極大與極小是統一的，「一」與「多」是統一的。這種觀點直接影響了以後辯證法思想的發展，是德國古典唯心主義辯證法的前驅。他有許多宗教和哲學的著作，其中最著名的是《有知識的無知》(*De docta ignorantia*)。
- [22] 拉馬納·馬哈希 (Ramana Maharshi, 1880-1950)：廿世紀前半葉印度最著名的心靈導師，與室利·拉馬克里希那 (Sri Ramakrishna)、甘地 (Mahatma Gandhi)、室利·奧羅賓多 (Sri Aurobindo) 並列為印度四大聖者。
- [23] 天主教神修學派的主張，認為人要修德為聖，在於絕對寂靜，逃避外務，合一於天主。
- [24] 因害怕宗教裁判所，西班牙文本的作者是匿名的；人們已將其歸於聖德蘭 (St. Teresa) 等人所作。另參見《薄伽梵歌》III, 4、IV, 20、XVIII, 49；《長部》III, 275。（譯按：潘尼卡在此處通過詞尾變化來表達精

- 微的思想，我們注出原文，供讀者玩味。）
- [25] 婆羅門的祭儀用語。
- [26] 瑪門 (Mammon)：原意指「錢財」。

# 前頭的歷史

## ——「現在」對「以後」

世俗的人必須建造地上之城（the City on Earth），但這要花些時間。換言之，倘若暫存性事物是所存在的一切，人之城（the City of Man）總是未來之城（the City of Future），因為現在的城遠非應該所「是」的城。(27)現代生活是為以後和未來準備的，信用、增長、教育、孩子、儲蓄、保險、商業——所有這些都是為以後作準備，以面向一個永遠不確定的未來之種種可能性。

### 默觀者體驗到「短暫—永恆」的現在

我們為了贏得時間總在忙碌，覺得愈快愈好。如果沒有為了未來的計畫、策略、預備和目標，我們的生活就不可想像。暫存性纏擾著現代性；時間因素是要被征服的自然的一個方面。加速度是現代科學的一大發現，我們個人和集體的生活在一刻不懈的競爭中，在目標和獎賞的牽引下，努力向前奔跑。我們必須（因我們被迫）趕上一切新的事物，希望能夠預見下一步會出現什麼。我們必須通過向未來（the Future）進軍來造就自己，以及同胞、民族，甚至世界。

- (27) 參見 R. Panikkar, "Is There Place for the Temple in the Modern City?"，載於 *Changing Perception of Developmental Problems*, Vol. 1 of United Nations Center for Regional Development, Regional Development Series, ed. R. P. Misra and M. Horjo (Singapore: Maruzen Pte. Ltd., 1981), pp. 275-288。
- (28) 參見 Panikkar, "El presente tenpiterno: Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación"，載於 *Teología y mundo contemporáneo*, ed. A. Vargas Machuca (Madrid: Cristiandad, 1975), pp. 133-175；對時間和時間神秘主義的一般性研究，見拙文 "Time and Sacrifice: The Sacrifice of Time and the Ritual of Modernity"，載於 *The Study of Time III*, ed. J. T. Fraser (New York: Springer, 1978), pp. 683-727。
- [29] 伽比爾 (Kabīr, 1398-1518)：中世紀印度虔誠派運動的領袖、著名詩人。其宗教哲學是印度教的吠檀多不二論與伊斯蘭教蘇菲派一神論的綜合。他宣稱宇宙萬物的最高本體是一種無形式、無屬性的純粹實在，稱之為「梵」、「羅摩」或「安拉」。他反對教派的對立，批判印度教的種姓歧視現象，主張在神面前人人平等。他也批判煩瑣的祭祀儀式、禁欲主義。他運用一般民眾熟悉的方言寫了大量通俗易懂的詩篇。主要作品有《五千頌》、《羅摩尼》等。
- (30) 參見 Ch. Vaudville, *Kabīr* (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 267。
- (31) 參見《太》6:34。
- [32] 拉蒙·勒爾 (Ramon Llull, 1232-1315)：加泰羅尼亞作家、邏輯學家、方濟各會士和神秘主義神學家。他一生遊歷北非和小亞細亞，在穆斯林中傳播基督教。他主張尋求人之間的宗教和諧並不是通過十字軍和宗教裁判所，而是通過彼此尊重和共同探求，尤其是通過對話。著有《異教徒和三個智者》(*Book of the Gentile and the Three Wise Men*)、《默觀書》(*Book of Contemplation*)、《科學之樹》(*Arbor scientiae*) 等書。
- (33) *Llibre de contemplació* I, 2: "molt se deu alegrar l'home per Ço come es en ésser." 當然，第一章論述的是人當因上帝存在而快樂；第三章論述的是人當因鄰人存在而快樂。「哲學家總是快樂的」(Philosophus semper est laetus)，他在 *Liber Proverbiorum* (editio moguntina VI, int. V, 122 in Sala-Moliris, 1974, p. 113) 中補充道。他在 *Llibre dels mil proverbis* 中以一句論喜樂的箴言開篇：「為此而高興吧，上帝是良善、完美的」(Haja's u alegre, per ço car Deus es tol bo e complit)。也可參見拙著 *La gioia pasquale* (Vicenza: la Locusta, 1968)。
- (34) *Exposition Sancti Evangelii sec. Iohannem*, No. 8 (Owit and Koch, 1936, L. W. III, 9)。最近一些令人驚異的拉丁文本的英譯選集(包括對《約翰福音》序言的評注)，參見最近出版的：Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, Edmund Colledge and Bernard McGinn 英譯和介紹, *Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1981)。(譯按：「西方即東方」是拉丁文「晚上即早上」的字面意思。)
- [35] 雅各·波墨 (Jacob Böehme, 1575-1624)：十七世紀德國神秘主義者和神智學家，德國激烈虔敬主義者的代表。他聲稱基督的靈曾給予他洞察力，而明白《聖經》的大奧秘。他強調善與惡存在於所有的「實在」之中，善惡之間的衝突鬥爭是宇宙的創造力量。著有《曙光》(*Aurora*)、《偉大的神秘主義》(*Mysterium Magnum*) 和《走向基督之途》(*Weg zu Christo*) 等書。
- (36) 轉引自 H. H. Brinton, *The Mystic Will* (New York: Macmillan, 1930), p. 252。
- (37) 參見喀什米爾濕婆教派的一節引人注目的經文：「實際上，沒有事物產生，沒有事物消失：(宇宙中)只是輝煌燦爛、振動不止的能量 (spanda)，它儘管沒有一切時間性的連續，卻顯示出不同的現象。說它產生和消失，這純粹是隱喻的說法。」(*the Spandanirṇaya of Kṣemarāja*, I, 21) 轉引自 Silburn, *Hymns*, p. 29。
- (38) 參見《太》26:10。
- (39) 參見西方靈修經典文選, Regis J. Armstrong and Ignatius C. Brady, eds., *Francis and Clare* (New York: Paulist Press, 1982), pp. 165-166。對聖方濟各所說的完美的喜悅的另一描述，見 Johannes Jorgensen, *St. Francis of Assisi: A Biography*, T. O'Conor Sloane 從丹麥文譯成英文 (New York: Image Books, 1955), pp. 108-110。

[40] 安東尼奧·馬查多 (Antonio Machado, 1875-1939) : 西班牙詩人, 著有《孤獨》 (*Soledades*)、《卡斯蒂亞的田野》 (*Campos de Castilla*) 等書。

(41) *Proverbios y Cantares*, V.

[42] 雷納·馬利亞·里爾克 (Rainer Maria Rilke, 1875-1926) : 奧地利詩人。他的詩歌充滿孤獨痛苦的情緒和悲觀虛無的思想, 不僅展示了詩歌的音樂美和雕塑美, 對十九世紀末的詩歌裁體和風格以及歐洲頌頌派文學, 都有深厚的影響。著有《時辰祈禱》 (*Das Stunden-Buch*)、《新詩集》 (*Neue Gedichte*)、《杜伊諾哀歌》 (*Duineser Elegien*) 等書, 以及諸多十四行詩。

(43) *Duineser Elegien: Die Siebente Elegie*, I, 51

(44) 《法句經》, 315。

命，而且因為你要吃它。進食屬於宇宙的秩序，它代表了活力、相互影響、成長和整個世界的轉變。進食不是一種自私的行為，而是與整個世界動態的交流。我們正是應該這樣理解《泰迪黎耶奧義書》上那句著名的話：「梵—最高實在—即食（annam brahma）」。(52) 你甚至可以為過冬而積聚食物，或為那些不能生產食物的人生產，但這不是為了投機或致富。（致什麼富？當然是錢！）食物就如生命本身，是不可流通的。

### 默觀者只關注最平常事物的神聖性

再次，你的意向將傾向於和行動本身的目的（finis operis）融合，以至於你私人的意圖實際上變得毫無價值。默觀者棄絕工作的結果，履行每一種活動，就如我們已注意到的，為的是行動本身的緣故，而非為了會從中產生的那事物（《薄伽梵歌》中稱為「無為業」〔naiskarmyakarma〕）。(53) 如果行動本身不具意義，它將不會被履行，如果它具足意義，它就不會只被視為通向另外事物的手段；吻就是吻，跳舞就是跳舞，詩就是詩。學習是為了它的美和真，而不是它可能帶來的益處。藝術有其位置，因為藝術活動中的每一步都被發現有其本身的意義，正如素描或裸體雕像習作，在某種程度上和精緻完美的作品一樣美、一樣激動人心。這並不排斥在著眼於整體的情況下，有意識地去做局部的行動，但正如日本的茶道，每一個動作都是整個操作過程的有機部分。默觀者的眼睛關注於每一片刻的光，關注最簡單、最平常事物的神聖性（即透明性）。未來的活動仍留有空間，因為終極之因從一開始就臨在了，而行動本身就是具有其不同方面的整體。

當代人對工作的沉迷，甚至在它不是從屬於生產且被驕傲地稱



為「創造性」時，都不能夠使我們每個人成為真正的勞動者（homo faber）、締造者，因為你所「造」的既不是你的生活，也不是你自己的幸福，甚至也不是集體的生活和幸福。你辛勤勞動——你被聯結到折磨人的工具（tri-palium）上，多少是為了以他人的眼光為你的生存作辯護。唉！當今許多人以他們自己的眼光和以他們上帝的觀點作辯護，你所值的就是你的工作的價值。我們可以把現代文明比作蟻群，不斷地工作，為某種完全有意識的本能所驅使，但不久後又會更像遠離陽光工作的白蟻群，受混凝土、霓虹燈的保護，又受沉重氣氛（瀰漫著受污染的空氣）的壓迫。

默觀者不僅僅是非宇宙性的牟尼（muni）<sup>[54]</sup>或阿羅漢，靠他自己或他人「工作」，而把世界和自然的種種喜樂拋諸腦後。這一激進的禁欲主義在靈修生活中，肯定可以有其地位，但對於真正的默觀者而言，禁欲主義不只是一否棄這世界，以此岸為代價而渴望彼岸；相反地，它是在培養智慧和洞悉現象的識辨能力，在現象的核心發現神聖者的閃耀。默觀者享受生活，因為生活是喜樂，是梵樂（brahman ānanda），她在一朵花中看到整個花園。她能見到野百合的美，哪怕田野荒蕪。默觀者在人類活動的陰暗畫面上看出亮點，憑著這種辨認所帶來的純粹的喜樂，他有力量自發地轉變一個處境。

默觀者不僅僅為薪水工作，他並不是一個唯利是圖的人。他的行動，如前所述，不是自私，也不是利他主義的。工作既非懲罰、強迫，也非義務，它是人的創造性的表達。在此，我們遠離了在技術的、泛經濟的意識型態中盛行的態度。<sup>(55)</sup>

[45] 原文「pathos」，也有「痛苦」的意思。

[46] 「自法」(svadharma)就是一個人以技能實現的職責(參見《薄伽梵歌》II, 31)、與自身本性的和諧(《薄伽梵歌》XVIII, 47)，以及對一個人的自身「存在」的忠誠。

[47] 《帖撒羅尼迦後書》(2 *Thessalonians*) 3:10，儘管此處的語境不同。

[48] 「negotium」由「nec」(不)和「otium」(悠閒)構成。

[49] 多瑪斯·牟敦(Thomas Merton, 1915-1968)：生於法國，為天主教熙篤會的隱修士，也是著名的靈修作家、詩人、小說家、文學批評者、和平及民權運動者，積極倡導家中非暴力與國際間的和平。他住在美國肯塔基州的革責瑪尼修道院(The Abbey of Gethsemani)，過著隱修的生活。他對東方神秘學鑽研頗深，對禪宗尤有特殊興趣。他的作品對於當代宗教和靈修有極為深遠的影響，最知名的作品便是他的自傳《七重山》(*The Seven Storey Mountain*)，被譽為二十世紀的《懺悔錄》。

[50] Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (New York: New Directions, 1961), p. 29.

[51] *Llibre d'amic e amat*, 56: "—E qui es ton maestre? —. Respos, e dix que les significances que les creatures donen de son amat." 也可參見 St Bonaventure, *Breviloquium*, I, 5, 2。

[52] 《泰迪黎耶奧義書》III, 1-2; 6-10。我對這些引人注目的經文的評注，參見 Panikkar, *The Vedic Experience: Mantramāñjarī* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977), pp. 224-237。

[53] 《薄伽梵歌》III, 4、IV, 20、XVIII, 49。(譯按：《薄伽梵歌》〔III, 4〕：「彼行業之不作始兮，無為不得。彼遁世而無所為兮，圖成不獲。」〔徐梵澄譯，《薄伽梵歌論》，商務印書館，2003〕。「無為」(naiskarmya)是指心靈臻于寧定靜止，居高以觀察自性之所為，而不為其所動，因而不獲業報，是為「無為業」(naiskarmyakarma)，並非無所作為。)

[54] 「牟尼」是梵語「muni」的音譯。意為「寂默」(止靜煩惱)、「寂」、「賢人」、「仁」、「仙」等。佛教中，「牟尼」亦有「聖者」、「仙人」、「寂默者」等意，多指釋迦牟尼。

(55) 基督徒應該記得，他們被差遣去一個世界，這世界不是他們勞苦的果實。(參見《約》4:38)耶穌要他們將百合花奉為其生活的理想，並提醒他們百合花既不勞苦，也不紡線。(參見《太》6:28；《路》12:27)那些整天勞苦的人和那些一天只辛苦一小時的人獲得相同的報酬。(參見《太》20:1以下)正是基於這一理由，我已在別處闡明「勞作」與「工作」的區別。「勞作」是為了生產一些外在益處的活動——製作(poiêsis)；「工作」則很類似於實踐(praxis)，它是提升工作者之品質的活動。「勞作」是將我的技能用於某事或服務某人，而我對那事或人並不真正關心(當然，除了我要獲得的錢或其他好處)；「工作」是創造。但在本文中，我主要按照通行用法使用這兩個詞彙。

# 大者的力量

## ——「內心」對「外表」

默觀生活中的基本實踐是「專注」——努力達到中心。這個中心在內心，它沒有多個維度，且與所有活動等距——儘管從埃及和敘利亞早期基督教教父，到喀什米爾濕婆教派（Kashmir Shaivism）的詩聖們，以及西班牙、伊朗的蘇菲（Sufi）<sup>[56]</sup>，「心」總是其至上的象徵。一旦確立在這個中心上，你就能獲得滿足、滿意、寧靜、安靜、安寧<sup>[57]</sup>——其中沒有一個語詞會和「自我滿足」相混淆。這樣一種內在的寧靜不會將你引向「行動所是」（應是）之所，不會將你引向大城市，也不會誘惑你想要愈來愈大的成功，也不會僅僅以大者（Big）的力量吸引你。濃縮的<sup>[58]</sup>東西密度很大，但體積很小。

### 大者的力量使你的中心不是在你之中

像「大」（big），尤其「偉大」（great）之類的語詞在表示「性質」和「善」時所採取的那種方式，暴露了現代人迷信帝國、公司、超級大國的氣質。當我們談到「各大宗教」（great religions）時，我們意指「重要的」（important）宗教。所謂的大多數人的力量是另一實

例，儘管微小的技術統治可通過技術的力量操縱大眾，但「大多數」則具有理論上的力量。這裡被考慮的、賦予價值的都是數目，如果碰巧你不同於「其餘人」（the rest），你會很容易受到威脅，或至少感到自己不安全。在這種情況下，你的中心不是在你之中，「心意」不是建立在這「心」中。你被置換了。

這一態度的另一例子是語言帝國主義。方言在今日，如果不是被公然藐視，就是都未受到認真對待。你必須至少說一種「世界語」（world language），這讓你顯得重要，具有「全球性」、「普遍性」。鄉下人都是土裡土氣的，他們的地方口音就暴露了他們的身分，為了在某種程度上彌補這一「缺陷」，他們努力模仿那些大都市人的發音。習語倘若不跟上由大眾傳媒塑造的時尚，如果不是不被理解，那麼，就是被大多數人視為古怪。

今天現代西方人幾乎不能想像，語言一直都是活的（說話的）群體的一種創造。絕大多數語言的詩作都出身卑微，都來自那些豐富多彩、風格獨特的俚語方言。方言可以包含各種語言，例如但丁（Dante）的義大利語、勒爾的加泰羅尼亞語（Catalunya）、阿爾瓦維斯（Alvāvrs）的塔米爾語（Tamil）、（以前印度）宮廷和梵文學者所有的梵文，甚至由所謂的學術標準巧妙推出的現代西方學術語言——學者們就如其他人類群體，說一種行語。普遍的語言是不存在的。（59）

當今，是那些擁有權力的人將其獨特的語言傳揚開來，他們在千百萬被動的旁觀者眼前和耳邊，宣揚他們看世界的特定方式或談論種種話題。印度村寨裡的說書者、歌唱者都正在迅速地消失。現在人們只聽幾個成功人士講話，他們得以在全印度電台上表演，其他人都被稱為「乞丐」。語言已成為被動地聽到或讀到的事物，成了你獲得的一種商品，而非一種生活方式——你可以依此創造性地表達你自己，也表達你夥伴的話語的意義。我們更多的是「獨白」

而非「對話」，我們不能向電台上、電影上、電視上的人答話，這些非常有影響的、普遍的現代溝通方式，仍處於對話之外。

難怪我們會發現，我們的語言已變質，交流的藝術已成為精英們的事，因為它們也都是某些這樣的人的產物，那些人就是我們在電視上看到、收音機裡聽到的人，或者撰寫我們在報上遇到的淡而泛味、過分簡單化之文章的人。報刊雜誌不再是文學作品，而淪為最低層次的宣傳資料。「外行人」(idiotès)成了「白癡」(idiot)，癖好(idiosyncrasy)幾乎成了恥辱。我們必須成為順從者，以便能夠繼續生存，並穿上文化的制服，以此得到容忍和接納。

文明的象徵是大城市(Big City)，在那裡大眾傳媒是至高無上的。「壓力」就是在地位、權力和成功的階梯上爬得更高；你必須得到提升，以便感到自己的真實，獲得自信以及給人以信心的鼓舞。「變動」成為你地位的標誌，「穩定」甚至婚姻和養家都成為大城市裡朝上升遷者的障礙。如果你不升遷，你就是一個失敗者。(60)「成長」已成為一個「量」的概念，最大值是「理念」。

## 默觀生活的基本實踐是努力達到中心

默觀者不僅在理論上感到有必要緩解現代社會，而且還會付諸行動。還有誰會去村寨裡行醫？又有誰願意定居小城鎮做律師？又有誰樂意從事不起眼的工作，以便有更多的閒暇時間、公民活動時間和家庭生活時間？今天大多數「受過教育的」非洲人和印度人都要移民西方……。

如果我不能在自己身上找到「實在」的中心（或至少與我自己的中心同心），如果不是居於首府或在最大的大學、公司、工廠工作，

或掙得可能的最高薪水的話，我就無法克服身為一個被置換者的精神分裂感。除非我達到了頂峰（不是中心），否則我會緊張、不安，至少感到有壓力。

默觀者不玩這種遊戲，這不是因為自私或那種表達在西班牙諺語中的快樂主義：「願我暖和／任他人譏笑。」（*ande yo caliente/yriase la gente.*）這不是因為他們不關心效能，或喜歡微不足道的事物而不喜歡別的，而是因為他們認為生活的真正意義在別的地方。儘管許多政治家和世俗思想家，例如奧爾德斯·赫胥黎（Aldous Huxley）[61]、阿諾爾德·湯恩比（Arnold Toynbee）[62]，在他們成熟期已寫到政治會改變世界這一「幻覺」，但這一「幻覺」繼續誘使真正的宗教人士成為單純的政客。然而，生活中還有一個更深層的維度，這是一個更深邃的地方，我們可以在那裡致力於真正的改變。我們正是在這裡發現了常被忽視的人之修士維度。（63）

默觀者是快樂的，就如一個健康的孩子興致勃勃地玩玩具。看她滿足的樣子，有人可能會奪走她的玩具，但她會回過頭去玩另一個玩具，而那個誤認為喜樂是來自玩具本身的人，可能又會將她的玩具奪走。人有時要傾注一生，才能發現快樂不僅僅在小玩意兒裡。

然而，我們前面已警告過，「默觀」是一件冒險的事，因為這種「神聖的中立」可以被那些最終越出可容忍限度的人所利用。培養默觀的宗教常常成為鴉片，（例如）大英帝國把它投給中國人，宣教士、婆羅門、祭司也把它投給人民。有鑑於此，大師們總是把「分辨」或「鑑別」，說成是真正的默觀生活中不可缺少的要素。

【注釋】(1) 為原注；[1] 為譯注

[56] 蘇菲 (Suḥ)：伊斯蘭教的神祕教派蘇菲派的修行者。

[57] 潘尼卡以不同文字表達這意思，例如「Gelassenheit」、「sosiego」、「sama」、「aequanimitas」、「sōphrosynē」。

[58] 原文為「concentrated」，也有「專注」的意思。

[59] 關於這一問題，與「人權」有關的論述，參見 Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?"，載於 *Diogenes* (Florence, Casalini Libri), 120 (Winter 1982), pp. 75-102。

[60] 一位年輕人寫信給北美一家報紙的某位著名專欄作家：「我拒絕了一次晉升，我對我擁有的很滿意。」答覆是：「你小子！你認為這是我們使國家強盛的方式嗎？」

[61] 奧爾德斯·赫胥黎 (Aldous Huxley, 1894-1963)：英格蘭作家、人文主義者，文字成熟，幽默、諷刺兼具，被認為是現代思想的領導者，共寫作了五十多部小說、散文、詩歌、哲學著作、遊記等。赫胥黎在其最著名的作品《美麗新世界》 (*Brave new world*) 中，不斷地抨擊人類對於科技文明的憧憬，是一種違

反自然的無知悲劇，此書可以說是廿世紀最經典的反文明烏托邦文學作品之一。著有《針鋒相對》 (*Point Counter Point*)、《加沙盲人》 (*Eyeless in Gaza*)、《天才與女神》 (*The Genius and the Goddess*) 等書。

[62] 阿諾爾德·湯恩比 (Arnold Toynbee, 1889-1975)：英國著名歷史學家，被譽為「近世以來最偉大的歷史學家」。他的十二冊巨著《歷史研究》 (*A Study of History*) 把世界歷史劃分為廿六種文明，主張文明才是歷史的單位，並斷言文明得以崛起是因它在少數創造者的領導下，成功地應對了環境的挑戰，此作品被譽為「現代學者最偉大的成就」。湯恩比也經常從哲學的角度思考宇宙人生和社會歷史的諸多重大問題，被視為現代西方「思辨的歷史哲學」的主要代表之一。著有《人類與大地母親》 (*Mankind and Mother Earth*)、《經受著考驗的文明》 (*Civilization on Trial*)、《世界和西方》 (*The World and the West*) 等書。

[63] 參見 R. Panikkar, *Blessed Simplicity* (New York: Seabury Press, 1982)。

# 成功的渴望

## ——「滿足」對「勝利」

「渴望」是現代性的一個關鍵詞，但卻是一個含混的語詞。一方面，每個人都想要且都需要獲得某種事物。有一種內在的渴望，激勵人們以一種自我超越的方式走向完美。我們要展示自己所有潛伏著的可能性，實現我們的種種潛能。發現我們自己和世界的核心，也就是神秘主義者所說的「心」和「中心」，這是我們渴望的一部分。

另一方面，這個想要「存在」的渴望，以一種特殊方式表達為對在社會層成功的需要，因而對名聲、威望和權力就有了幾乎不可抑制的渴求。現代人瘋狂地熱衷於獲得同類的承認，而且不僅需要受尊重、受敬仰，還以某種微妙的方式需要別人畏懼他，否則不會獲得他所渴求的成功。在一個所謂的民主社會，我們的權力與我們擁有的名聲成正比（還有別的事物也是如此）。我們被告知，我們必須塑造自己的形象，然後又巧妙地向人表現出來，以便使我們的言行具有影響力。宣傳、有效的廣告，以及至少一定數量經過適當選擇的信息，都是幫助我們建立「人格」的方式（這常被稱為「教育」）。



## 在技術社會中，「成功」是一種客觀化的價值

現代人渴望立足於決策中心。他必須捲入社會的種種關注之中，在各個層面都有其發言權，因為這只是社會（一個多少有序的個體群），而非我們生活中公認的、最高的且具決定性的「法」、正義、秩序、生活方式或上帝的一部分。

如果一個個體的個人價值和社會名聲得不到一定的認可，他就不能生活。但在傳統社會中，這種價值普遍內在於你在共同體的等級結構中所占的位置，以及你的主體性價值。你的名聲和你的自我實現感（因而）都不在於你的權力。

在一個技術社會中的「成功」已成為一種客觀化的價值，很容易用財力或想像的經濟自由來衡量。我們需要勝利，競爭社會中的「成功」，是通過落在我們後面的人（犧牲者）的數量來衡量的。成功不是個人的滿足，或者對向他人所負責任的認識和獨立感，而是被客觀化的成就。

許多傳統宗教確實常常持有同樣的客觀化模式，以致只有得勝者和英雄（「婆羅門」或「選民」）上天堂或證得涅槃，而其他人都是毀滅、下地獄，或進入低下的祖先之道，或受到懲罰，而在世上無窮無盡地輪迴。在這樣一種框架中，你會很容易陷入藐視世俗渴望的陷阱，這僅僅是因為你已將同樣類型的願望投射到天國。男、女修院很容易人丁興旺，他們認識到自己在世俗事務中不太可能成功，於是通過修道工作尋求最後的成功機會，為天堂的獎賞而辛苦工作和勞碌。某種神、人同形同性的上帝形象，同樣是這同一態度的轉換，儘管其方式多少更加精細一些。假如你確信上帝對你感到滿意、照看著你，並會適時地給予你以報償，那麼，你便會做任何事，以取悅一個人格的上帝，甚至忽視人的承認。

## 默觀者的每一時刻都是「新的」創造

你憑著那「愛」的動機做任何取悅所愛者和為了所愛者的事，但不應該將這種態度和為了所愛者（人或神）的「愛」的態度相混淆。所愛者（人或神）就是你的生活、你每個行為的目的和動力。熱情奉獻和順服於上帝的「虔敬」（bhakti）精神似乎是人的一個不變量，可以在一切時代、所有文化和地方之中發現，它總會吸引某一類的人。但縱使作種種必要的修正，不論作任何重大的改變，這兩種態度都不是默觀者的態度。

當然，默觀並非無愛，但可以有無默觀的愛。進一步地說，對默觀者而言，「愛」不是終極動機。更確切地說，它是最後的動機，但動機並不是事物。默觀者是無動機地行動的，沒有任何更進一步的外在的或相異的動機，可以和只為了其自身的緣故而作出的行動分開來。方濟各會士雅各波內·達·托迪（Jacopone da Todi）<sup>[64]</sup>已表達這一思想，他說：「玫瑰沒有『為什麼』的問題」。玫瑰之所以為玫瑰，是因為玫瑰就是玫瑰。它僅僅在那裡，只要像野地裡的百合般短暫地存在片刻就好了。確切地說，沒有哪一「片刻」是短暫的，每一片刻都是存在而且是獨一的。

默觀者每日燃燒自己的生命，每天都耗掉所有的年代和世界，每一時刻都是一種「新的」創造。然而，真正默觀的態度不應和它可能陷入的任何陷阱，諸如自戀、純粹審美上的自我滿足相混淆。托迪說道：「美德沒有『為什麼』的問題，因為『為什麼』的問題並不恰當。」<sup>(65)</sup>對默觀者而言，沒有什麼「在上」、「在後」或「在下」的事物；他們從不爭論絕大多數傳統宗教所理解的意義上的「上帝是否存在」的問題。<sup>(66)</sup>

正因如此，默觀者才令人感到驚異。你不能強使他們做什麼，

不可預言他們下一步會做什麼，不可得知他們下一步又會如何。俄羅斯、印度以及別的國家的「愚人」、柏拉圖式的瘋狂、薩滿的熱忱向我們提供了實例，表明這種明顯行無定規的現象。他們只受聖靈指引，聖靈即自由，它不可化約成「邏各斯」。心智和理性讓位於靜默，靜默是真言之母。(67)然而，默觀者也可以學會和其他每個人一樣地行事，儘管懷著另一類「動機」。你會在他們做事時發現一絲歡笑，經常也會發現一絲似乎含譏帶諷的微笑。他們不和另一種力量（一種敵對的力量）相衝突，但根本不顧及你的力量，從而多少使你的力量顯得無力。

## 默觀的研究試圖洞察「實在」

默觀的研究將以同樣的方式，向我們所認為的「研究」的意思提出挑戰，更確切地說，它將恢復其原初的意義。你不可能把「默觀」作為一個主題來教導人，甚至「研究」它。可能「研究」本身都要致力於默觀——渴望理解它究竟是什麼，除了認識它，而無其他動機，也就是實踐並成為「它」。於是，「研究」就是默觀本身、目的本身，而非作為手段掌握某一學科，或了解某些所謂的默觀者談論過的內容。

倘若將「研究」運用於默觀，「研究」這一概念便意指更進一步的事物。「默觀的研究」即指默觀的行動尚未達成，所以也未臻完美。它指明默觀的行動本身仍在形成中，「研究」意指靈魂的努力，更確切地說是張力，靈魂在某種程度上已經到達目標，但尚未完全在那裡。所以，似乎緊繃在我們的平常狀況和它的（相對）完滿之間；「研究」就是道路。日本書法中的一個筆劃可能還不是整個語句，或者說無法傳達整個意義。然而，每一筆、每一畫本身就是

一個世界，並以一種特殊的方式包含著終極之因或未寫完的整個語句。步驟已包含目標，即便你在途中改變方向，但道路和目標已融合在過程中了。(68) 這意味著默觀的行動是一種整體性的行動，不能被隨意地割裂開來。「默觀的研究」意味著默觀的實踐，而實踐意味著默觀的活動尚「在途中」。

歸根結柢，默觀的研究沒有真正的探究主題——它沒有研究的對象，它更多的是一種態度，一種特殊的方式，確切地說是真正的挪用（ap-propriation）[69]，真正地吸收目標。因為一切都「靠近」（ad-propius，意即「更靠近」），默觀的研究把一切都視為神聖的，視其本身為目的而非手段。你的研究成了你的生命——你的愛：「我的重量即是我的愛」（amor meus pondus meum）！（70）

默觀的研究從不以僅僅知道事物如何運作、機械如何發揮作用，或法律如何可實施為滿足，它看透了現代科學的觀點，並試圖洞察「實在」，雖然它常常必須放棄其洞見。

例如，當科學家們以及諾貝爾獎得主評論說，生物學的基本真理之一是「母雞只是一個雞蛋生產另一個雞蛋的方式」時，(71) 他們便遠離了默觀的態度，默觀的態度是視母雞就是母雞，而不是生產另外事物的機器。難怪對現代乳牛場來說，母雞不再是母雞，乳牛不再是乳牛，只是雞蛋和牛奶生產資本的方式。其結果是：不久之後，將既無蛋也無奶。而這距離說人只是製造另一個人的方式，僅是一步之遙。其悖論是：下一步便是說，人只是摧毀另一個人的方式。

有人可能會說，默觀的生活在此時、此刻不是完全可能的，但默觀者對此會通過對這個「此時」、「此地」提出異議，或者發現更普遍的「此時」以及更加包容的「此地」來回答。確實，挑戰倒是真的。

- [64] 雅各波內·達·托迪 (Jacopone da Todi, 1236-1306)：十三世紀義大利宗教詩人，為方濟各會修士，長期過著隱居而清苦的生活。他寫了一百首左右的頌歌，內容以歌頌上帝與宗教為主，但某些作品則揭露教會內部的腐敗，以及一些方濟各會教士的偽善與罪惡。據學者們的推斷，著名的「聖母哀悼曲」(Stabat Mater) 內容即是雅各波內依據《約翰福音》(19:25-27) 所寫，描述馬利亞看到耶穌在十字架上哀傷難過的感受。
- (65) 參見 *Laudi LX*。也可參見 Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, I, 289: "Die Ros ist ohn warum, sie blühet, weil sie blühet." 另參見 Meister Eckhart, 前引書。
- (66) 我現在不是要劃定界限或強調這種態度的困難。相反地，我的關切一直是強調它對當前的現代意識型態（甚至心理學）構成的威脅。正是在這裡，我們遇上了「隱密的敵人……」。
- (67) 我們在西奈半島的菲洛修斯 (Philotheus of Sinai) 的以下這段話中，可以看到心靈和推理理性的活動，與不可言喻的神光經驗（為許多神秘主義者所擁有）之

間特有的張力。菲洛修斯談到對神光的「品嚐」後繼續寫道：「這光，就如太陽吸引眼睛一樣吸引心靈，這光本身無法理解，卻又變得可以理解，但不是以言語，而是憑受其影響（更確切地說，受其傷害）的人的經驗理解——這光要求我靜默，儘管心靈依然喜歡就此主題進行交流。」( *Writings from the Philokalia*, p. 334) 參見耆那教和印度教中，關於「自省」(svādhyāya) 的古典觀念。例如參見《泰迪黎耶奧義書》I, 9, 1，以及西方修院傳統中關於「神揀選」(lectio divina) 的觀念。

- (68) 試比較梵語「gati」一詞，該詞既表示「道路」，又表示「目標」。
- [69] 「ap-」在英文中作為前綴，是表示（運動的）「方向」、「變化」、「添加」。
- (70) Augustine, *Confessions*, XIII, 9.
- (71) 塞謬爾·巴特勒 (Samuel Butler) 的話，轉引自 S. J. Gould, *The Panda's Thumb*。梅達沃 (P. B. Medawar) 在 *New York Review of Books* 28 (No. 4, March 19, 1981, p. 53) 中，也讚許此話。

# 前言

我要摧毀聰明人的智慧，我要廢除博學者的學問。（apolō tēn sophian tōn sophōn, kai tēn sūnesin tōn sunetōn athetēsō）

—《哥林多前書》1:19 (2)

自古以來，「行動」和「默觀」就以這個名字或那個名字成了不變的宗教範疇。為了避免迷失於世界不同宗教傳統中繁多的意義和解釋，使用「離心者」（the centrifugal）和「向心者」（the centripetal）兩個語詞來指明人的兩個基本態度，對我們而言可能就已足夠。

「離心者」主要是指物質的、外在的、「現實主義的」（realistic）、歷史的和時間性的；「向心者」主要是精神的、向內的、「理想主義的」（idealistic）、原型的和非時間性的。「創造」（poiesis）和「理論」（theoria）或「業報」（karman）和「智慧」（jñāna）或許是對等的語詞，而「實現」（praxis）和「虔敬」（bhakti）則介於它們兩者之間。

「行動」傾向檢查、干預、實驗、推理，它多半是實用主義的，

以其成果檢驗觀念；「默觀」則傾向觀察、看、經驗、直覺，它多半是理論性的，以其自身的光輝和力量接受觀念。行動者基於生存，真理（在締造中）被征服；默觀者由本質決定，真理在單純的直覺（*simplex intuitus*）中被發現。

本文的目的有三重：

（一）揭示一個悖論性的事實，那就是儘管在各個傳統中，「默觀」基本上被視為是一種高級的宗教生活方式，但它在宗教間對話中，卻幾乎未生起應有的作用。

（二）通過印度教和基督教傳統的兩個範例，證明在「宗教相遇」中運用默觀的「方法」是有價值的，而且是不可或缺的。

（三）提出「行動」和「默觀」兩種方法都是必要的，如果將其孤立起來，則都是不充分的；如果能得到正確的理解，兩種方法則是互補的，會導致一種跨宗教的相互豐富，而這種相互豐富可能是當今人類的主要希望之一。

【注釋】(1) 為原注；[1] 為譯注

(1) 本文是兩篇論文的修訂稿，這兩篇論文分別載於 *Main Currents of Modern Thought* 30(1973), p. 75-81，以及 *Contemplation and Action in World Religions* (Yusufibish 與 Ileana Mareulescu 編輯，該書論文選自 the Rothko Chapel Colloquium "Traditional Modes of Contemplation and Action"; Seattle and London: University of Washington Press, 1978), p. 85-104，論文題目與本文同名。

(2) "Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo." 參看《以賽亞書》29:14；《詩篇》33:10。實際上，人類所有的傳統經典和口頭傳統都充滿這樣的陳述，文士和博學家們對它們的解釋常常過於誇張。

# 「行動」的優先性

如其為者，則處所為中矣。（yathākārī yathākārī tathā bhavati）

— 《大林間奧義書》 (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) IV, 5

除非你們……接受割禮，你們不能得救。（ean mē perimēthēte... ou dynasthe sōthēnai）

— 《使徒行傳》 15:1 (3)

## 「行動」的方法和最近的歷史

今天人們已愈來愈彼此靠近，這不只是外在的，而且也涉及世界不同文化和宗教的深層理解。這是一些現代事件的結果，如隨著技術（它使大眾傳播成為現實）的興起而來的「科學」精神的傳播，以及歷史上一個特定的殖民時期的終結，也就是廣泛的歷史與文化行



動的成果。每個人都生活在一個屬人<sup>(4)</sup>的環境中，且依賴於它而生活，我們可以將這環境稱為「傳統」、「文化」或「宗教」。

總而言之，那些過去曾使任何宗教對話和文化理解，都幾乎無以可能的極其傲慢自大的態度，都已成為過去。敵意（甚至厭惡）在文化間和宗教間關係的領域也日漸消彌；另一方面，真誠的尊重和對寬容的真心渴望，則日漸增強。所有這一切都是由這一歷史事實所帶來的——世界不同民族不可避免地需要交往，人們已不再可能孤立地生活。當前人類在地理上、歷史上（很大程度）的統一，是消除諸文化和宗教傳統之間隔閡的積極要素。我們幾乎被迫以種種方式慎重處理我們與鄰人的問題——男人和女人、黑人和白人、窮人和富人、印度教徒、佛教徒、基督徒、馬克思主義者和古今不同類型的社團，都是彼此互動的，並實際上共居於同一民族的、經濟的、語言的或甚至文化的框架之中。理解「他者」的問題，不論在東方和西方的當代社會，都已成了一個熱門的話題。

這一全球規模的開放，也已帶來伴生的苦難、衝突和混亂。但在我們這個扭曲的卻又豐富多彩的現實之中，有一個非常積極的特徵是，我們感覺到需要一種真正屬人的文化，它能為無數具有各自形式的亞文化留出生存的空間。我們總有一種渴望，不是渴望單純的意識型態，而是渴望人性的出現，那是種讓我們處處感受到寬容、相互尊重、同情和自由的渴望。我們不會再輕易地認為，開除教籍、聖戰、不分青紅皂白地定罪以及公然的精英主義立場等，都是正當的。確實，哪方面的自由有意義，我們就可以在那裡找到自由，甚至以合適的方式通向這些價值。對於這些問題，我們雖然有不同理解，然而，對於共同語言的渴望卻愈來愈明顯了。

然而，這些結果絕大部分都是近乎強迫性的處境的果實，在這種處境中，人發現自己取決於某種歷史的動力，不論我們持何種理

僅當我們超出理性領域又不否定它，而達到真正的默觀領域時，這才有可能。

為了如他（她）理解他（她）自己一樣地理解「他者」，我必須成為「他者」——分享他們的經驗，進入他們特定的世界，轉而實踐他們的生活方式。如果一個基督徒不成為印度教徒，他如何能理解印度教徒？一個基督徒或許可以理解一個被客觀化的「印度教」，但這並不需要符合印度教徒所接受和相信的印度教。活的印度教本質上和印度教徒對印度教的理解連在一起，這種理解包括印度教徒的自我理解。

反過來說，一個印度教徒倘若對基督教信念不在一定程度上認為是真實的，他如何可能進入基督教的信念世界？我如果認為你所認為真的事物是錯誤的，我有可能理解你嗎？我或許比你更理解你自己，但如果我不分享你的自我理解，就肯定不是如你自己所理解的那般。或者更哲學化地說，信仰者的信念本質上屬於宗教現象；宗教的「意向對象」（the noëma）不是一個客觀化或假設性的信條，而是包含了與信條不可打破的聯結。信仰者的信念對觀察者是不透明的，除非它以某種方式也成為了觀察者的信念。(8)

在「行動」的諸範疇內，這一事業無有可能。我不可能處於你的位置，正如我的軀體不可能佔據你的軀體所佔據的位置。如果我是某個特定宗教群體中活躍的一員，而且對我而言，該共同體體現了我走向自己的最終實現的具體方式，那麼，我就不可能屬於一個類似的群體。我們就如平行線在無限者那裡相遇，我們可能分享同一神秘奧體，但我們不應模糊具體的人類群體與社會團體的特徵和信念。你可以成為兩個不同俱樂部的成員，但你不能隸屬於兩個不同「教會」——從「行動」的觀點來看，大致如此。

「默觀」正是意指克服把時空範疇視為在世上有意識地存在，

以及參與持續不斷的生存過程的唯一可能的方式。「默觀」並不在理性上尋求理解，也不是一種想像的活動或幻想的產物；它是實際地參與到一個人所默觀的「實在」之中，真正分享一個人「看」到的事物，是動態地認同於一個人領悟到的真理。「默觀」不只是頭腦的活動，而是「接觸」——真正生存論上的接觸。這裡運用了一個隱喻，它不僅為西方傳統的普羅提諾（Plotinus）[9]所珍愛，也為南印度早期泰米爾巴克提（Bhakti）[10]詩聖所珍愛。

「默觀」進一步追溯這一思路，暗含了「吃」客體，也暗含為客體「所吃」；它揭示了主、客絕對的相互透明性。換個角度來看，「默觀」是實際地建造「實在」的廟宇，在那裡，局外人同樣是整個構造物的重要組成部分。這可能就是在所有傳統中，「專注」（即所「是」者在本體上的具體化——「實在」於自我之中的凝聚，它超出了單純的心理狀態）為什麼是「默觀」傾向的最重要特徵之一的的原因。這是通過對內部中心的發現而產生的一種整體觀，就如古代煉金術士所說的，上面和下面都是一個樣。「默觀」並不完全依賴於人的意志或「事物的性質」，沒有比這更明顯的了，它要求有一種更高的和諧，以作為一種整合力，它是一種本體論的現象。(11)

因此，真正的「默觀」是一種經驗，而不是一種試驗。我們可以否認這樣一種活動的真理內容，拒絕接受它或甚至把它視為病態（薩滿式的「瘋狂」的產物，或屬於一個已消逝時代的魔幻），但如果我們一定要談論「默觀」，就得認真地看待這一宣稱，並因此與之打交道。如果在不同的宗教傳統（我們通過它們理解生活的終極形式或方式）之間，有任何可能的橋梁的話，那麼，只有默觀者能夠身處兩個或更多的傳統之中，並因此扮演一種具調解和整合作用的角色。(12)並非所有的人都擁有這種經驗，這一事實並不否定這種經驗的可能性，或甚至表面的合理性，因為幾乎沒有任何人能不被召喚通過轉化成為「某物」（something）——更確切地說是成為「某人」（somebody），這樣

的經驗可超越他自身的限制。除此之外，還使他那構成屬人的開放性得以保持。(13) 回到食物的隱喻上，吸收對生命是至關重要的。

確切地說，「默觀」不是一種方法；也不能用作任何事物的手段，或為支持任何事業（哪怕是善的）而加以利用。「默觀」本身就是目的——高級心靈的生活肯定不會忽視或藐視物質、感性和理性的生活（因為心靈生活以它們為基礎），但又超越了它們。一如任何原初的「實在」，它不能化約成任何其他事物。

這一論點可通過印度教和基督教這兩個宗教傳統得以闡明，這兩個傳統構成了以下反思的背景。

## 業報的性質

沒有任何語詞比「業報」（karman）一詞，更能集中、更為普遍、更具有表達力地體現了印度宗教的傳統，包括印度教、佛教、耆那教、錫克教的所有形式，以及瑣羅亞斯德教（Zoroastrianism）[14] 與萬物有靈論宗教的許多形式，都以這種或那種方式承認業報律和業力。

一種特定的「業報」觀念和「再生」連在一起，因而似乎否定了個體不可重複的尊嚴，以及人在世上的個人生活的唯一性。就這一點而論，它與基督教對「人」和「實在」的任何解釋完全對立。許多通俗作品都宣揚這一觀念，如今在東、西方都廣為傳播。看來這一點（勝於上帝的「人格」特徵）不就是今天印度教和基督教之間真正對話的主要障礙嗎？進入這一死胡同的原由之一是，以「行動」為主導的方法受到了質疑。從「行動」傾向的角度來看，一個人似乎不可能既忠於「靈魂的不朽」又忠於「個體的再生」。(15) 默觀的態度在另一方面也許會意想不到地使跨宗教的理解出現，甚至相互

豐富成為可能。(16)

首先，默觀的態度將毫不費力地使「業報」從它的不同表達方式中擺脫出來，它不會將這一神秘的力量或「實在」等同於任何一個特定教義。如果一個人洞悉業報所代表的以及業報律所表達的事物，他就不會滿足於任何既定的解釋，他意識到概念只有在產生它們的特定語境中才有意義。既然如此，在我們對「業報」的討論中，我們可以認為夥伴的解釋是錯誤的，或者他將這一概念整合到某個一貫的世界觀中是軟弱無力的，但討論倘若終究可能，那僅僅是因為排除了單純辯證的一致或不一致，雙方都宣稱對那「實在」（業報）擁有洞見。這一洞見給了我們爭論的權利，且加強了我們諸信念的力量。

我們知道自己正在討論的事物，是因為我們的談論是關於「某物」（something）的，它已先於我們的談論向我們顯明了。這一態度並不意味著有個神秘的「物自體」（thing in itself）獨立於我們之外，而我們去接近它；但也不意味著我們單純的主觀意見，就是所存在的一切。它意味著我對某「物」（thing）的觀念是屬於「實在」的，甚至是屬於這「物」的本身。但由於這一點對你也是同樣的，因而也就意味著這整個「實在」既非我所見的，也非你所見的。

因此，對業報性質的默觀性洞見，會直接將「業報」和「再生」兩個觀念分開，「再生」的觀念可能是例證「業報」的一種方式，但絕非同一回事。正如基督教「至福直觀」的觀念並不一定和物質的天堂觀念相連，後者把天堂看作天上某個星宿上的一個美麗的花園或城堡，有個長著鬍子並高高在上受人崇拜的上帝，在那裡接待他自己忠誠的僕人。而印度教的「業報」觀念不一定和天堂的想像聯結在一起，它主張過去世的人格，會繼續存留在過去世業報的新承擔者身上。如果業報有排斥任何事物的話，那麼排斥的就

是「我的」生命多少是「私有財產」的這種態度；把「下一世」的生命依然視為「我自己的」，這等於否定了業報。

「業報」這一核心觀念和萬物的宇宙性關聯有關，和每個行動不可重複的、唯一的價值有關，這價值絕不會落空或徒然變得毫無效應。它和一切存在物的終極共同體有關，它也表達有限性和偶然性的觀念，因為沒有任何存在物能躲避業報律——與整個世界的相互關聯性以及對整個世界所負的責任。

默觀的態度不滿足於對文本作單純的評注或解釋，它肯定非常尊重他人已想過的，尤其是已見過的，但並不將自己貶為單純的文士或譯者的角色。最終可以證明他們說的是同一個「實在」，但也會意識到，「實在」本身與一個人所具有的實在觀有關。默觀性的洞見不只是一種發現，它也是一種創造。

使用當代的術語來說，「業報」可說代表的是統一觀，也代表對於一切經驗性的（或被造的）「實在」之偶然性的看法。

## 存在的一切事物都與業報有關

「業報」是一個環節，它將我們與「實在」的每一點相聯結，並且恢復我們與整個世界的統一感，因為一切的存在物都毫無例外地受這同一宇宙法則的支配（和養育）。這一法則不僅僅是因果鏈，因為有許多種相互依賴的形式，它們雖然屬於業報但非必然是因果性的，除非我們將因果概念擴大成任何相互依存的過程。由此觀之，最重要的是業報律的普遍性，所存在的一切，正由於它的存在，而與其餘每一事物都有關聯。「存在」之鏈並非真的是一條「鏈」，因為它也是解放的；「全部存在物的融洽」不是全然的融

洽，因為其中也有衝突；世界的統一性確切地說不是統一的，因為它也是不統一的，就如佛陀四聖諦的第一諦（苦諦）告訴我們的。一切都是業報，發現業報如何運作即是智慧的頂峰——覺悟。

「業報」也道出了一切存在物的偶然性，它道出了它們的相互依存性，以及隨之而來的統一性，這正是因為沒有一個個體的存在物，甚至整個世界，也不是完全的、完滿的、完美的、已完成的。這世界是未完成的，在這一意義上是無限的。正是這一「無限」解釋了為什麼有自由，為什麼一切存在物的運動都不可預知。生存是開放的、持續的，是可能性的一種自發的展開。因而富有悖論性的是，業報既表示了具有偶然性的眾生之統一，又表示了它們的自由。這一自由是終極性的，因為沒有任何事物在業報之外，或處於它的背後，或比它更為根本，這業報正是眾生之所以為眾生所具有的係數。

業報不是一種自然律，自然律必須遵循一種理智上的或數學上的模式（因而使世界成為一個邏輯的或數學的牢籠）；它是世界的終極法則，受世界自身行為的支配。業報保證了一種真正的自由並使之成為可能，這種自由允許我們跳出世界的「存在」領域，並到達彼岸（嚴格說來，它既非彼岸，也非某岸）。這裡自由是絕對的，以至於它擺脫了存在者自身（佛教徒會說「涅槃」），因為當業報被「燃燒」之時，存在者在跳出生存之外的跳躍中揮發掉了；唯有「無」（nothing）達到「虛無」（Nothingness）。業報與生存是共存的。（17）

所存在的每一事物都服從於業報，因為世界的業報結構是終極的模式，只要它是「業報之主」，也就處於業報的包圍之中。如果處於業報之外，它就不再是「業報之主」，因為在「主」和「他」的世界之間必定有一聯結。依據定義，這一聯結只能是業報，不然它可能會是什麼呢？如果是另外的事物，那麼，這另外的事物就是

由此觀之，業報的性質甚至可以幫助我們把亞當及亞當的罪、基督及其死亡和復活與全人類的關聯，解釋為基督教的一個基本洞見。(20)

## 耶穌的身分

另一面的主要障礙是基督徒宣稱耶穌是唯一的救主 (Savior)、唯一的聖名 (Name) 和唯一的道路 (Way)。

我為解釋或澄清這樣的宣稱已費了大量筆墨。(21)又正是在這裡，一種默觀的傾向可能會使我們得以克服這個兩難，那些傾向就是如果不是稀釋基督教的信息，並因此削弱世界五分之一人的個性，就是使之成為控制所有其他世界宗教傳統的工具。(22)我們憑著默觀的洞見，可以看出一條中間道路的呈現。

如果我們提出 (如耶穌所提出的) 可以對他作出上述宣稱的「這位耶穌是誰」這一問題，那麼就會發現，主要基於時空範疇的，因而也基於邏輯範疇的「行動」方法，已試圖通過對一位地理上的和歷史上的耶穌之身分驗證 (identification)，來回答這一問題——他是那位年輕的猶太人，由馬利亞所生，生活在二千年前的巴勒斯坦，死在龐提烏斯·彼拉多 (Pontius Pilate) [23] 的手下，至今仍有歷史的和社會的意義。如何將基督教信念關於耶穌的所有斷言歸於此人，一直是基督教神學的關鍵難題之一。這些關鍵難題包括：此人如何成為「三位一體」中的一位？他如何先於亞伯拉罕？他如何成為彌賽亞？他如何成為全世界的救主？他如何成為阿爾發 (Alpha) 和歐米伽 (Omega)，並因此成為唯一的救主、道路和聖名？

默觀的方法並不低估這些難題，但會強調另一個起始點，這個



起始點不是關於耶穌的身分證明——他做了「什麼」(what)或他是「什麼」(what)，而是關於耶穌的身分——他是「誰」(who)。「耶穌是誰」與「他是什麼」兩者是可以分離的，也可以是不分離的，但肯定不能等同。

「耶穌是誰」僅僅顯現於個人的信仰「相遇」之中，顯現於發現「你」(thou)在回應「我」的呼喚(禱告)這種人格間(interpersonal)的關係之中。當悔改(metanoia)發生時，觀點和角色會發生改變，以至於耶穌成了「我」和尋求者——「你」，當主耶穌基督的「我是」(I am)變得不只是形而上學的或心理上的一句陳述時，我們將會發現上述的那種人格間的關係。於是基督徒會說：「現在活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著」(《加太》2:20)。(24)他會變得透明，全然地被轉變，並會知道把成為上帝子孫的榮耀授予他的，既非肉身也非意志。(25)

基督徒所發現的「誰」，可能是在傳給他的「什麼」之中，以及通過這個「什麼」所向他揭示的，但他不會混淆兩者。例如，在核心的基督教奧秘——聖餐禮——中，他會認識到基督的真實臨在(Real Presence)，但他不會認為他在吃拿撒勒之耶穌的蛋白質或血紅蛋白，因為他知道是與真實的「誰」而非「什麼」合成一體。另外，由此觀之，我們不會說佛教徒所相信的「什麼」就是基督徒所崇拜的「什麼」；但我們可以承認佛教徒的慈悲背後的「誰」，或穆斯林的順從背後的「誰」，正是基督徒之聖愛(agape)的「誰」。

倘若我們將默觀的態度運用於就耶穌而提出的第一個問題——涉及基督徒對「三位一體」的基本理解，以及穆斯林對「非三位一體」基本的理解，我們就可以首先強調傳統的「互滲互存」，以神學語言來說，就是耶穌提出令人吃驚的斷言：「腓力，……人看見了我，就是看見了父」(《約》14:9)。我們的主要論點所涉及的是

這個「誰」在實際的個人關係中的揭示，而不是定形的概念，甚至也不是這個人名的可理解性。個人關係倘若不停止作為那種個人關係，就不可能被客觀化。

穆斯林的「誰」（假定他正向安拉禱告），就不是他的神學中所說的「什麼」，而是活的「實在」，他相信自己能以特殊的方式與之相連，並且進入一種非常特別的關係之中。這是他的「你—意識」（thou-consciousness）終極的「我」，它就在《可蘭經》之中，並通過《可蘭經》向他顯明了。我們在他的個人世界之外沒有別的任何標準，可用來肯定或否定它與基督徒的「誰」是同一的。這問題是無意義的，且措辭上是自相矛盾的。我們說的是「誰」，但我們所指的是「什麼」。在此，語言讓我們感到失望；在這一點上，我們所需要的是默觀的跳躍，它使我們得以體驗這個與「你」進入一種關係之中的活生生的「我」，以及另一傳統信仰者的活生生的「我」，兩者是否為同一個。

在與印度教徒或佛教徒的對話中，「誰」的問題也需要一種直接的限制。顯然地，耶穌所是的「什麼」不同於克里希那所是的「什麼」，儘管我們可以發現其中許多相似之處，從而支持有關宗教崇拜之起源的心理學理論或原型理論。但我們無須接受一種擬人論的觀點。個人關係是自由的、有意識的相互關係，它整個地或部分地構成了以這一行動出現的人的生存。我們使用了人稱代詞（它們恰巧是最普遍的語言象徵），但我們不必採用一種特定的關於「人」的概念，不一定要從兩個獨立的、交換其生命之溢出物的角度來看「我—你」的關係。我們很容易以一種更加激進的方式來考慮個人關係——如果「你」不在那裡的話，也絕不會有「我」在那裡，反之亦然。(26)

為了表明在諸「宗教相遇」中運用「默觀」方法的可能性，正如我們已引用雅若洼基夜關於「業報」的話，讓我們引用《福音書》

作者關於耶穌的見證，天使說道：「他不在這裡，照他所說的，已經復活了。」<sup>(27)</sup>這就是以真實的洞見，向那些勇敢的婦女（她們見到空墓時困惑不解）解釋了「復活」究竟是什麼。避開復活神學，一種默觀性洞見對其中的某一維度可能是這樣看的：我離開而消失是好的，是必要的，否則聖靈不會來臨；<sup>(28)</sup>否則你們會把我當偶像，把我限定為某種觀念或解釋，儘管我屢屢說到人子來臨時不在這裡或那裡，而是如光一般，同時照耀東方和西方。<sup>(29)</sup>

說「他復活了」，這是讓我們明白，他不在這裡，他不可能以地理學的範疇來確定，或者僅僅在歷史的參數之中。似乎這位天使在說他的真正復活，就是他的不在場，他不在這裡，也不會在那裡。他超乎有限的人類視域，超乎神學和哲學的思辨，超乎任何類型的崇拜，然而，他在他的不在場中臨在，並且我們不必發現「他」（作為一個客體），以便讓他接受我們的行動，因為我們為「卑微者」所做的任何一件事都歸在他的名下。<sup>(30)</sup>

但同時，就如基督教的復活節禱文（所引的是一節相當自由卻又是傳統的《舊約·詩篇》經文）所強調的：「我睡醒的時候，仍和你同在。」<sup>(31)</sup>正因為我復活了，所以我不在這裡；然而，又正由於我復活了，我才能與你們在一起。活基督的臨在不是那個暗中侵佔他人之物的監護人或警戒者，甚至不是最終令人異化的一個「他者」的臨在，而是內在地解放人的臨在，它容許我們成長、生成，這是一種不在場的臨在。聖餐儀式就是啟示他的消失：他只給他們留下餅時，門徒們才認出了。<sup>(32)</sup>

這位基督肯定是活的耶穌，然而，這絕不妨礙他在許多不同的「什麼」（有多少宗教傳統，就有多少這樣的「什麼」）之名下臨在和活動。

解決不了所有的難題，但如果默觀者將頭腦和心靈與「行動」方法結合的話，便可望有一突破。

- (6) 也可參見《蒙查羯奧義書》(*Mundaka Upaniṣad*, III, 2, 9)：「知梵者成為梵」。非常有意思的是，1801年，第一位將《奧義書》譯成拉丁文的譯者阿克特·得佩龍(Anquetil Duperron)，就將這節經文作為整部書的題記：「Quisquis Deum intelligit, Deus fit...」
- (7) “Quam dabit homo commutationem pro anima sua?” 參見它前面的一句經文：「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處呢？」(《太》16:26)
- (8) 參見拙文“Verstehen als Uberzeugungsein”，載於 *Neue Anthropologie*, ed. H. G. Gadamer and P. Vogler (Stuttgart, 1974), pp. 132-167。
- [9] 普羅提諾(Plotinus, 204-270)：出生於埃及，是新柏拉圖學派最著名的哲學家，更被認為是「新柏拉圖主義之父」。他從事教學與寫作，主張有神論。其學說融匯了畢達哥拉斯和柏拉圖的思想，以及東方神秘主義，視「太一」(the One)為萬物之源，人生的最高目的就是復返太一，與之合一。他不是基督徒，但他的思想對中世紀神學及哲學，尤其是基督教教義，具有很大的影響。
- [10] 巴克提(Bhakti)是指泰米爾人所建立的哲羅國(Chera)的王朝。哲羅國位於印度次大陸最南端，是所謂的泰米爾三國(朱羅、哲羅、潘地亞)之一。其歷史可分為兩個時期：桑伽哲羅王朝(得名於泰米爾語的詩體名字)和巴克提哲羅王朝(得名於印度哲學流派「虔愛」)。前者大約從西元前三世紀持續至三世紀，後者則開始於八世紀。
- (11) 參見我的一些研究：Panikkar, *Kultmysterium in Hinduismus und Christentum* (Freiburg, Munich: Alber, 1964)，以及該書的法文修訂譯本：*Le mystère du cmlte dans l'hindouisme et le christianisme* (Paris: Cerf, 1970)；“Aktion und Kontemplation im indischen Kultmysterium”，載於 *Una Sancta* (Freising) 2 (1966), pp. 145-150；“The Supreme Experience: The Ways of East and West”，見 *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1979), pp. 292-317。
- (12) 參見拙文“Faith and Belief: A Multireligious Experience”，見 Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), pp. 1-23。
- (13) 參見拙著 *L'homme qui devient Dieu* (Paris: Aubier, 1970)，及其縮略形式：“Faith as a Constitutive Human Dimension”，見 Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, pp. 188-229。
- [14] 瑣羅亞斯德教(Zoroastrianism)是在基督教誕生之前流行於古代波斯(今伊朗)及中亞等地的宗教，是古波斯帝國的國教，也是摩尼教之源，在中國稱為「祆教」、「拜火教」。該教認為最高的神是阿胡拉·馬茲達(Ahura Mazda，意為「智慧之主」)，他是全知全能的宇宙創造者，馬茲達創造了火，因此該教將拜火視為神聖的職責。主要經典為《波斯古經》。
- (15) 可以指出，基督教相信復活，這種觀點與其說是死後生命觀，不如說是不朽靈魂觀。
- (16) 下面幾段的材料和支持我觀點的一些權威作品，我也許可以從我以下一些研究作品中引用：“Algunos aspectos de la espiritualidad hindú”，見 *Historia de la Espiritualidad*, ed. L. Sala Balust and B. Jimenez Duque (Barcelona: Flors, 1969), pp. 433-542；“La loi du Karma et la dimension historique de l'Homme”，見 *La théologie de l'histoire: Herméneutique et eschatologie*, ed. E. Castelli (Paris: Aubier, 1971), pp. 205-230；“Comparative Philosophy and the Theory of Karma”，載於 *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 28 (January-April 1972), Parts 1-2(1972), pp. 475-485；以及收入 E. Castelli 所編書中的那篇論文的英文修訂翻譯：“The Law of Karman and the Historical Dimension of Man”，見 *Myth, Faith and Hermeneutics*, pp. 361-368。
- (17) 參見 Richard of St. Victor, *De Trinitate*, IV, 12: “Qui est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est, substantialiter ex aliquo esse?” (Migne, PL 196, 937)。
- (18) 參見《大林間奧義書》III, 2, 1。
- [19] 聖約翰·佩斯(St John Perse, 1887-1975)：法國詩人和劇作家，本名阿列克斯·列傑(Alexis Leger)。詩人結合拉丁文化的「Saint」、英美文化的「John」、波斯文化的「Perse」三字組合成筆名「St. John Perse」，以表其超越地域、傲視寰宇的世界觀。他於一九六〇年獲得諾貝爾文學獎。他的詩作大都以「散文詩」的形式，以意象豐富的抒情方式，回憶童年的快樂、放逐的哀傷與自然界的力量。著有《遠征》(*Anabas*)、《海標》(*Amers*)、《年代記》(*Chronique*)等書。

- (20) 參見《林前》(15:22):「在亞當裡眾人都死了,照樣,在基督裡眾人也都要復活。」
- (21) 參見我對這一主題的研究: *Die vielen Götter und der eine Herr: Beiträge zum Ökumenischen Gespräch der Weltreligionen* (Weilheim: Barth, 1963); *The Unknown Christ of Hinduism: Toward an Ecumenical Christophany* (London: Darton, Longman and Todd; and Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981); *Mâyâe Apocalisse, L'incontro dell'Induismo e del Cristianismo* (Rome: Abete, 1966); *Keiygma und Indien: Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien* (Hamburg: Reich Verlag, 1967); *Offenbarung und Verkündigung: Indische Briefe* (Freiburg: Herder, 1976); "Christianity and World Religions", *Christianity* (Patiala: Pun-jabi University, 1969), pp. 78-127; "The Relation of the Gospels to Hindu Culture and Religion", *Jesus and Man's Hope*, Vol. 2 (Pittsburgh: Pitts-burgh Theological Seminary, 1971), pp. 247-261; "The Meaning of Christ's Name in the Universal Economy of Salvation", *Evangelization, Dialogue and Development* (Rome, 1972), pp. 195-218; "Christians and So-called 'Non-christians'", *Cross Currents* 22, No. 3 (Summer-Fall 1972), pp. 281-308; "Rtatattva: A Preface to a Hindu-Christian Theology", *Jeevadhara* (Kottayam) 9, No.49 (January-February 1979), pp. 6-63, and "Man and Religion: A Dialogue with Panikkar," 11, No. 61(1981), pp. 5-32。
- (22) 參見即將出版的拙著 *Christophany* (原有義大利版 *Cristofania* [Bologna: EDB, 1994])，在該書中這些主要觀點有詳細闡述，並加上了傳統和哲學上的必要支持。(譯按：此書已於2004年由Orbis Books出版)
- [23] 龐提烏斯·彼拉多 (Pontius Pilate, ?-36)：羅馬帝國猶太行省的第五任行政長官，是羅馬帝國在猶太的最高代表。他最出名的審判是判處耶穌釘十字架。
- (24) 亦可參見《西》3:3等。
- (25) 參見《約》1:13-14。
- (26) 參見拙著 *El Silencio del Dios: Un mensaje del Buddha al mundo actual Contribución al estudio del ateísmo religioso* (Madrid: Guadiana, 1970), pp. 179-187, 213-218。
- (27) "ouk estin ôde, êgerthê gar; non est hic. surexit enim!" (《太》28:6); 參見《路》24:6。在《馬可福音》第十六章第六節以一種更加短而有力的方式說：「他已經復活了，不在這裡。」(êgerthê, ouk estin ôde, surexit, non est hic.) 在英語中，我們應該說「他復活了」(《聖經》欽定本及其修訂本)，或「他已被復活了」或「被復活了」，但承認「他又已經被復活了」(新英文《聖經》)則會更加困難。
- (28) 參見《約》16:7。
- (29) 參見《太》24:23-27。
- (30) 參見同上，15:31以下。
- (31) "Resurrexi, et adhuc tecum." 東正教復活節的人祭文。參見《詩篇》139:18。
- (32) 參見《路》24:31。

# 宗教理解

我早就說過，這世上有兩種立足的方法，數論行者的智慧瑜伽，以及瑜伽行者的行動瑜伽。（Loke' smin dividhā nistha purā mayā' nāgha Jīānā-yogena sa mkhyānām karma-yogena yoginām）

— 《薄伽梵歌》 3: 3

那些稱呼我「主啊！主啊」的人並不都能進天國；只有奉行我天父旨意的才能進去……（Ou pās o legōn moi kyrie kyrie, eiseleusetai eis tēn basileian tōn ouranōn, all' ho poiōn to thelma toū patros mou...）

— 《馬太福音》 7: 21 (33)

## 必要卻不充分的範疇

默觀者明白、直覺到了真理，獲得了某種使他成為神秘主義者的直觀性，但神秘主義者一旦說出來就不再是如此了。言說照亮他的經驗，但也消除他的經驗。聖言（Word）是聖父的頭生子（Firstborn），

(34) 是宇宙秩序 (Universal Order) 的頭生子，(35) 而言語 (words) 僅僅是那聖言的碎片，而且人類的每一種語言都只是一個通道——一個賦予特定的文化和宗教世界以形體的特定系統。

默觀者如果只能用他所處時代和處境的語言，他如何表達自己呢？一旦按字面理解他的言說，那麼，他所說的每一個字對他都是一個謊言，因為沒有任何活的字是按其字面理解的。另一方面，「行動」的方法是必要的，但同樣不夠充分。如果沒有它，就會毫無互動，但憑它自身，它只能以某一方的順服為很高的代價而獲得理解，這一方必須服從另一方提出的「相遇」規則，由此將其角色降為服務於他者的利益。

這後一種態度（我們以這樣簡單和粗糙的方式作了描述），絕不是不切實際的。當今許多宗教對話不自覺地這樣具有定向性，以致僅當一方扮演僕人的角色時才有可能發生。例如，問問基督教為何在阿拉伯世界較為人所知，為何它會學習穆斯林的經驗，以便受益於穆斯林靈修的積極資源，就是這樣的一個例子。(36)

## 互補的方法

這需要雙重的方法。一方面我們需要默觀者，而這默觀者要不只沐浴在一個宗教世界之中，他已獲得這一更廣泛的經驗，這經驗不是一種有趣的試驗，而是一種難以忍受卻是解放性的個人經驗，他同時又必須具備必要的技能和理解，能使用不只一種科學和宗教的體系來表達自己。(37) 此外，我們還需要默觀者向我們顯明：在諸宗教和文化的「相遇」之中，和諧並非意味著齊一 (uniformity)，而形而上學的同一性 (oneness) 也並非意味著行政上的合一 (union)。

正由於默觀的洞見發現各種不同形式的事物與現象潛在的同一性，它才不傾向於使它們變得齊一。外在的相似性對於認識更深的統一，並非必不可少。舉基督教普世主義的一個例子來說，默觀者並不努力爭取一個單一的教會行政機構，卻強調教會的和聖事的統一。在此，教會被視為是一個適應性強的、開放的和有生命力的有機體，而不只是一個組織。(38)

「行動」的方法為獲得一些具體實在的結果，往往會引生匆忙和欲求，默觀者將有助於校正這些缺失。許多挫折的發生是由於我們傾向於既忽視時間因素，且又高估了它。和平、和諧、理解不可能一蹴而就，數千年造成的結果，倘若不慎重考慮時間因素和歷史的固有節律，是不可能解決的。

另一方面，如果所期待的結果遲遲不出現，默觀的洞見會讓我們避免感到沮喪和失意。對內在同一性的靈性覺悟比其外在的展現更貼近，這是很自然的。況且真正默觀者的心靈和頭腦所裝的不只是個人的夢想，它是對真實事態的參與。默觀者因而具有一種「祭司—先知」式的作用——他專注於先前不可協調的問題之上，並且通過在他內在的「存在」中，領悟到有一天也可以有歷史影響的事物，可參與到一個新的時代之中。日後當時機成熟，在默觀者腦中和心裡所發生的一切就會大放光芒。

但在此還有一個任務要履行。單單默觀者本身，也會很容易忽視或疏忽「實在」的另一個重要維度——人也需要思想體系、行動結構和生活習俗，這些都是「行動」方法的領域。所以，默觀者和行動的人必須捲入「對話的對話」[39]（而不只是「辯證的對話」[40]），以便雙方可以在人獲得自身存在之圓滿的成長中，發揮其各自的作用。

協調「行動」和「默觀」之方法的標準是什麼？單純的理解如



何影響實際的生活？「行動」的干預如何修正「默觀」的洞見？回到前面的例子，我可以確信穆斯林崇拜他們所崇拜的上帝形式，並相信他們所持的信條是正確的；而且我可以在某種程度上從自己的觀點分享他們的信念，但要以正規方式加入穆斯林的宗教，這可能並不夠充分，也可能不是我所渴望的。承認所有的信條是某種超然的統一體或所有宗教都具有相對的有效性，這一步雖說是重要的，卻並不能解決「分裂的人類」這一難題，因為在不同傳統的意識型態方面並不一致，甚至彼此衝突。兩種方法是互補的，但這一互補性不能以任何策略性的或規畫性的方式來闡明。我們在此可以運用這一訓諭：不為明天擔憂，卻對明天會照看好它自己抱有信心。(41)

## 途中

「行動」與「默觀」必須在具有宇宙性的、屬人的和屬神的信心之行為中聯手。沒有任何人或宗教，也沒有任何一種生活模式，有權利為這一「相遇」制訂規則。我們必須全都承認自己的不足，這一謙卑卻真實的承認，便會將我們置於正道，引導我們在屬人的成長中跨出新的第一步。

承認我們都處在途中，而且我們不是這一途中的主人，這等於意識到我們的屬人處境根本上的相對性，而這一處境我們是根本無法逃避的。並沒有諸如「絕對立場」這樣的事物，所謂的「純粹客觀性」是屬於科學的神話，在諸宗教與文化的「相遇」中並無地位，甚至神聖的啟示，也是通過我們的接收以及我們可能用於描述它的語詞來傳遞的。所以，我們不再能夠從自己對它的理解中，完全地區分出「絕對」此一要素。我們所能做的就是變得愈來愈意識到自己的處境，並因而意識到自己的不足，讓自己保持著一種盼望的態度——一種期待的傾向。正是這一態度，使得宗教間的對話和

有六十多位來自歐美、新加坡和中國等國，聞名於工程設計、電腦科技、心理學和教育方面的知名學者參與盛會。與會佳賓都很讚歎陀螺隊的表演，多位外國佳賓在表演後，還留下來與吳建五教練和陀螺隊一起用餐。在表演結束後，即舉行「文化創新國際獎」頒獎典禮，由德州科技大學電腦工程系系主任阿蒂拉·爾他（Atila Ertas）教授頒獎給教練吳建五先生，並頒發表演證書給林紹謐等五位小朋友。

此次打陀螺的表演深獲國際佳賓的讚賞，與會大眾一致讚歎小朋友們打陀螺的高超技巧，以及專注於表演的自信神采。多位學者也對香光教育研發中心能帶領偏鄉的學生到國外交流、開拓眼界的遠見和用心，表示讚許。吳建五先生和陀螺隊的小朋友們也很感謝有此次交流活動，讓他們有機會出國表演，並參訪西交利物浦大學這所國際大學，這使小朋友除了更肯定要弘揚打陀螺的文化外，也自我勉勵要認真地學習其他課業，如藝術和英文等，以充實自己的能力，未來能有機會和世界其他國家交流。



香光教育研發中心主任自拙法師（右三）帶領美華國小陀螺隊到西交利物浦大學「2016年跨領域國際研討會」中，表演打陀螺並進行文化交流。出發前，自拙法師與教練吳建五先生（左一）、五位小朋友於美華國小合影。（照片提供：伽耶山基金會）

美華國小陀螺隊表演時，邀請葉祖堯教授（左一）一起互動。（照片提供：伽耶山基金會）

# 香光教育研發中心規畫美華社區 成為台灣早期文史和藝術教育園區

文 / 香光教育研發中心編輯組

香光教育研發中心的「培力偏鄉專案」，在美華國小開設的「潛能開發藝術課程」已漸穩定後，依專案的中程計畫，從七月起進入美華社區，帶動社區青少年和居民一起打造美華社區的希望工程，希望藉此把美華社區從台灣弱勢族群居住地，轉化成台灣早期文史和藝術教育園區。

為此，香光教育研發中心依美華社區豐富的文史和自然景觀資源，規畫出五項計畫：（一）香光山發展簡史；（二）古道采幽；（三）陀螺研習；（四）焗樟設寮；（五）採礦學習等。首先會進行的計畫是「香光山發展簡史」和「古道采幽」兩項，目標是能提供國、內外人士到香光山和美華社區作深度的文史之旅。

此項改造美華社區的計畫將先從三處著手：

- 一、聯結在地機構進行教學活動：當地的精神信仰中心——三媽廟，以及美華社區活動中心已答應提供場地，方便香光教育研發中心為社區居民舉辦各種課輔和教學活動。
- 二、提供改造美華社區成為台灣早期文史和藝術教育園區相關的教育課程和工作坊，這包括台灣傳統工藝和文化的保存、創新，以及教育園區的內容設計等。
- 三、招募志工並與跨領域學者、專家合作：志工是改造美華社區的重要推手，

而學者、專家則是推動此項活動所需要專業知識的師資。這項改造社區的計畫包括當地耆老的口述歷史，以及早期台灣發展史之研究的搜集和整理等，還有後續的書籍出版、影像記錄和微電影製作等，因此招募歷史學家、影音製作專家和科技專業人等和志工（包括當地志工和青少年）一起合作，是完成計畫很重要的一環。

期盼藉由這項改造計畫，讓美華社區轉化成文史和藝術的教育園區，改善偏鄉教育與社區經濟，落實社會關懷。

香光教育研發中心的「培力偏鄉專案」邀請彭啟原導演（左圖左）教導志工古道采風和記錄片，也邀請台北市立大學張弘毅教授（右圖右）培訓志工進行口述歷史的採訪工作。（照片提供：伽耶山基金會）



香光教育研發中心的「培力偏鄉專案」啟動美華社區改造計畫，當地信仰中心慈聖宮三媽廟及美華活動中心表示，可提供場地開辦輔導課或教學工作坊。（圖為慈聖宮三媽廟。照片提供：伽耶山基金會）

# 香光教育研發中心與印儀學苑 共同成立「香光非洲鼓隊」

文 / 香光教育研發中心編輯組

香光教育研發中心與台北印儀學苑於6月4日共同成立「香光非洲鼓隊」，由芝加哥大學音樂博士陳碧燕老師指導，希望藉著練習非洲鼓，打出健康的身體、平靜專注的心以及和諧的團體互動感，同時也能培育出種子志工，將這套鼓樂，推展到社區和偏鄉。

這套鼓樂是由西非埃維族的鼓樂，加上新的創意元素而成。埃維族的鼓樂享譽全球，其韻律含有創造和諧的社群互動和健身智慧，它的特質包含全體參與、複節奏，是由多層次交疊產生的互動聯結及對應的節奏音樂，可謂結合了音樂、美學和健身的一種音樂活動。

香光非洲鼓樂有三項最大的特色，一是練習此鼓樂也可當作是修行，特別是培養專注力和平靜的心。這是因為指導者陳碧燕老師本身曾深研梵唄和禪門以槌槌調心的方法，在指導時特別重視調心，而且在練習 kiti 節奏時，也以四字佛號和六字

佛號來練習。因此，打出平靜和專注的心，便成為此鼓樂與其他鼓樂最大的不同之處。

第二項特色是香光



香光非洲鼓隊所使用的鼓是兼具環保與創意的非洲鼓，由指導者陳碧燕老師研發，隊員親手繪繪。（照片提供：伽耶山基金會）

# 2016 年國際入世佛教協會 雙年會紀實 (二) —— 雨林體驗記

文 / 鄭維儀

## 辛哈拉加森林保護區見聞

國際入世佛教協會雙年會於 1 月 22 日正式開始之前，為了要讓與會者對討論的議題「百川匯流：為健全發展而努力」有更進一步的認識，大會安排了兩組學習之旅，讓大家親身體驗。

其中一組是到北方的賈夫納 (Jaffna)，這是為了讓與會者對長達卅多年的「斯里蘭卡內戰」(1983-2009) 能有初步的認識，並與當地飽受戰火的印度教徒、穆斯林居民進行宗教對話。該地是斯里蘭卡內戰的主要戰場，受到無情戰火的蹂躪。賈夫納多數是信奉印度教的泰米爾人，與斯里蘭卡其他地方信奉佛教的僧伽羅人分屬不同的族群，宗教信仰也有別。國際入世佛教協會希冀與會者在與賈夫納居民對談後，能夠對於如何化解戰爭仇恨、宗教衝突，有進一步的認知，並對世界和平有所啟發。

配合這次雙年會的主題，生態議題自然是不可少的，香光尼僧團法師們選擇的便是另外一組——熱帶雨林體驗。為了讓與會者與自然生態有親身接觸，大會於 1 月 24 至 25 日特別安排了熱帶雨林體驗之行，前往斯里蘭卡南部被聯合國教科文組織指定為生物圈保護區與世界遺產的辛哈拉加 (Sinharaja) 森林保護區，此處是斯里蘭卡最後的原始雨林，60% 以上的樹木都是當地特有樹種，更有不少珍稀樹種。保護區居住著各種當地特有種的野生動物，以鳥類居多。此處還是斯里蘭卡 50% 以上的哺乳動物和蝴蝶的家園，是各種昆蟲、爬行動物和珍稀兩棲動物繁衍生息的地方。

帶領熱帶雨林體驗組的領隊康察娜 (Kanchana)，是一位專門研究熱帶鳥類的學者，她曾經花了五年的時間在辛哈拉加森林保護區內觀察鳥類，對於保護區內的生態瞭若指掌，連保護區的解說員也遠遠不及她。而更值得讚賞的是，康察娜在 2001



身為熱帶雨林鳥類專家的領隊康察娜（Kanchana，中立戴藍帽者），為大眾詳細解說雨林的豐富生態。（照片提供：伽耶山基金會）

年成立「Eco-Friendly Volunteers」生態教育基金會，專門從事生態保育工作，並且推廣生態教育。康察娜歡迎來自各地的義工到她的有機農場服務，親身體驗與大自然共活的感覺。與她相處的幾天，她最常說的一句話就是：「不使用塑膠」（no plastic）。不論是瓶裝水或購物用的塑膠袋，在她眼中都是破壞生態的兇手，萬萬容不得。這時，不由得慶幸我們幾位台灣參與者都有攜帶水瓶，不致成為濫用瓶裝水的生態兇手。

從首都可倫坡搖搖晃晃坐了四、五個小時的車，才來到辛哈拉加森林保護區。放眼綠意盎然、蟲鳴鳥叫，圓潤的綠葉在細雨中舞弄，直入天際的大樹，捲曲的蕨類植物，是那麼地清新、那麼地美。但接著卻發現，這裡收不到手機、電話的訊號，更何況上網呢！此時不由得暗暗叫苦，沒有網



以樹葉包裹的米粉捲，是國際入世佛教協會為與會者提供的雨林早餐。（照片提供：伽耶山基金會）

路、不能滑手機的日子要怎麼過呢？誰知後面還有更嚇人的——大家通通得睡大通鋪！濕漉漉的床單令人有點憂心，偏偏耳邊接著聽到康察娜向大家宣布：「雨林中物資來源不易，他們煮什麼就得吃什麼，沒得挑……。」暗忖著，我是否該慶幸，至少這休息站中還有電可用？

雖然下午緊接著應該是要在河邊洗澡，體驗南亞在河邊洗澡的文化，順便親近大自然，卻因為天公不作美，不得不取消。沒有安排節目的下午，大家只能閒聊，相互認識。曾參加過國際入世佛教協會研討會的見可法師說：「這就是國際入世佛教協會的特色，故意鬆綁行程，給大家很多空閒的時間，互相認識。」在閒聊中也發現，有很多人跟我一樣都是第一次參加，有不少年輕人都是受到入世佛教精神的鼓勵而來參加的。本來以為會是無聊的下午，卻在漸漸的熟稔中，氣氛慢慢地熱絡起來，聊天、玩笑聲充滿了保護區休息站，令人忘了它的簡陋。

第二天早上安排了雨林健走。行前，導遊一再地告誡雨林中有水蛭，千萬要小心，最好要穿戴防水蛭的襪子。果其不然，在城市裡長大的我，竟然在短短的一個早上被水蛭親吻不少地方。被水蛭親吻並不會痛，因而連腳上已經流了血，自己仍

未察覺，直到旁人驚慌大叫時，才赫然發現腳上全是鮮血。旁人的驚恐反而讓我忘了害怕，忍不住轉身跟見寂法師開玩笑說：「我來斯里蘭卡這麼多次，總算這次跟斯里蘭卡有了『血緣關係』，在此結識了不少『血



見可法師（中）、見寂法師（左）、見法法師（右）穿著防水蛭的襪子，於辛哈拉加森林保護區進行雨林健走。（照片提供：伽耶山基金會）



親』。」

而真正的重頭戲是在下午，當天是週日，本在休假的保護區主管卻特地跑來向大家解釋區內的生態保育工作。一如台灣，生態保育碰到最大的困難之一便是外來物種的入侵。觀光業的發達帶來許多外國遊客，而幾年前的南亞大海嘯也湧入了不少外國非政府組織（NGO）的工作人員，於是外來物種悄悄入侵保護區，使得當地原始物種飽受威脅。這也是在告誡我們，出國返鄉，不要把帶有種子的農作物也帶回家，無意中造成的生態浩劫任誰也不願意見到。而另外一個在台灣也不罕見的生態威脅是經濟作物的侵占，農夫們可能為了種植經濟作物，而破壞原始雨林，使得雨林中的原始物種面臨消失的危機。這也帶來另一個疑問，當地居民要如何與原始雨林共存？在經濟發展的呼聲之下，生態保育能受到世人的重視嗎？

保護區的管理人員告訴我們，他們儘量讓當地居民加入生態保育的工作。發展生態觀光就是選項之一，如果當地居民認知到美麗的雨林、豐富的物種也能帶來收入，生態保育就不會被視為阻礙經濟發展的絆腳石了。想起今天早上在雨林健行時，看到一團又一團的歐美觀光客，不由得贊同這種說法。此外，保護區會儘量聘用當地居民擔任導覽人員、巡守員等。如果保護區能夠提供工作機會，當地的人也就不會反對生態保育了。但保護區的管理人員也強調，真正帶來麻煩的反而是雨林周遭的城鎮居民，雨林中的居民已在其中已經居住了很多世代，他們以採集蜂蜜與草藥維生，附近還有茶園，而他們的信仰文化中也融入對大自然的尊重，例如他們相信大樹都有樹靈，需要被尊崇與愛護，而破壞生態環境的，往往是住在周遭的城鎮居民。

管理人員知道今天聽講的都是參加國際入世佛教協會研討會的人，所以特別提到：「佛陀曾告訴我們，如果我們愛護大自然，大自然也會愛護我們的。」

## 參訪龍樹林正直寺

在雨林中待了兩晚之後，要啟程到北方的古城、研討會的舉行地點——阿努拉德普勒（Anurādhapura）。但在途中，法師們先脫隊下車，雇車跋涉一番前往庫魯內格勒（Kurunegala）的龍樹林禪林（Nā Uyana Aranya Senāsanaya），探望六位長期在此禪修的香光尼僧團法師。

龍樹林禪林總面積超過五千英畝，由精通三藏的聖法（Nauyane Ariyadhamma）大



香光尼眾佛學院副院長見可法師（右四）一行拜訪正在斯里蘭卡禪修的六位香光尼僧團法師，眾人合影於龍樹林正直寺。  
（照片提供：伽耶山基金會）

長老駐錫，龍樹林禪林為上座部佛教比丘寺院，比丘人數約在一百人左右，修持的法門為帕奧禪法。相距不遠處才是女眾禪修道場——正直寺（Dhammika Ashramaya），該寺成立於 2003 年，由聖喜（Angulgamuwe Ariyananda）比丘與般若羅摩（Pannyarama）比丘指導，目前約有八十名的尼僧與優婆夷在此禪修。正直寺的建設包括有四合院、山區小屋、托鉢堂、禪堂與辦公室，前兩者提供禪修者居住。於此禪修的香光僧團法師們最長的已將近七年。

我們一行人到達龍樹林禪林時已經傍晚，當地位處偏僻，樹林幽幽，若不是看到前來相迎的台灣尼僧，真不敢相信這裡會有人居住。簡單地參觀完龍樹林禪林之後，便前往正直寺。六位香光僧團的法師們都住在山區的禪屋裡，環境格外清幽，確實是適合禪修的清淨地。

幾位法師相聚甚歡，敘舊直至晚上八點多，才從龍樹林出發至古城阿努拉德普勒參加研討會。



# 香光尼眾佛學院

## 培育宗教師的園地



### 三大教育特色

- 一、落實寺院生活的學院教育。
- 二、兼顧個人生命的解脫與菩薩行願的實踐。
- 三、活潑、雙向的教學法，訓練思想的啟發與觀點的表達。

### 五門課程教學

- 一、解門—課程分為：法義類、律儀德養類、教史制度類、人文社會學類。
- 二、行門—課程分為：漢傳梵唄、儀軌的學習與止觀的修習。
- 三、執事門—從熟悉寺院基本運作中建立知見，並由合作到個人獨當策畫、執行。
- 四、弘護門—提供弘護的實習機會，體驗身為世尊使的責任、使命。
- 五、生活門—培養個人自律、自覺的生活，養成樂觀、進取與關懷群己的生命態度。

**學制：**修學年限四年

### 在學待遇

- 一、學雜費全免，供膳宿、臥具、教科書，表現優良者，提供獎助學金。
- 二、交保證金貳萬元，畢業後退還。

### 報考須知

- 一、報考資格：十八至四十五歲，高中（職）畢業以上之沙彌尼、比丘尼。
- 二、報名時間：即日起，簡章、報名表備索（上網下載或來電索取）。
- 三、繳交證件：報名表、自傳、最高學歷畢業證書影本、公立醫院健康檢查證明書、國民身分證影本、最近兩吋半身照片三張。
- 四、甄試時間：另行通知。

**學分認證：**香光尼眾佛學院 103 年申請成為非正規教育課程認證之終身學習機構。凡於本院修學通過認證之課程，修課期滿，成績及格者，發給教育部認可之學分證明。歡迎有志探學佛陀智慧並挖掘生命寶藏的尼眾及女青年，前來就讀。

### 報考通訊

住址：60444 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49 之 1 號

電話：(05) 2540359

傳真：(05) 2543213

網址：<http://hkbi.gaya.org.tw>

E-mail：[hkbi@gaya.org.tw](mailto:hkbi@gaya.org.tw)





# 香光尼眾佛學院行者學園

提供您一個開發生命潛能的機會



## 宗旨

秉承佛陀化導世間的悲懷，接引有志出家的女青年，  
長養出離心、菩提心，參與弘法利生的志業，續佛慧命。

## 課程特色

- 一、出家本願的辨識：引發個人認識、澄清自己的初發心，並記錄每日生活的省思。
- 二、出世知見的建立：引導個人正確認識出家的意義與目的，了解僧團存在的使命。
- 三、生活修持的輔導：協助個人了解行持的重要、執作的意義與生活的行止儀則。

**學制：**修學年限一年

## 在學待遇

- 一、學雜費全免，供膳宿、臥具、教科書。
- 二、交保證金伍仟元，結業後退還。

## 報考須知

- 一、報考資格：十八至卅五歲，高中（職）畢業以上，未婚、身心健全，欲發心出家之女眾。
- 二、報名時間：即日起，簡章、報名表備索（上網下載或來電索取）。
- 三、繳交證件：報名表、自傳（一千字以上）、最高學歷畢業證書影本、公立醫院健康檢查證明書（最近三個月內，體檢項目請見本院網頁）、國民身分證影本、最近兩吋半身照片三張。
- 四、甄試時間：另行通知。

## 報考通訊

住址：60444 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州 49 之 1 號

電話：(05) 2540359

傳真：(05) 2543213

網址：<http://hkbi.gaya.org.tw>

E-mail：[hkbi@gaya.org.tw](mailto:hkbi@gaya.org.tw)

交通：嘉義火車站旁，搭乘往內埔、番路、塘下寮之公車，於舊社站下車。

車程約三十分鐘。（詳細公車時刻表，請見本院網頁）



## 助印芳名

郵政劃撥：

香光寺 (03308694)

財團法人伽耶山基金會 (19131030)

### 貳萬元整

譚進財

### 壹萬元整

陳建豐

### 伍仟元整

朱俊安 朱建傑

### 肆仟柒佰壹拾伍元整

無名氏

### 肆仟元整

楊曉帆 陳益源

### 叁仟陸佰元整

無名氏

### 叁仟元整

釋惟律 楊斐琬 蘇才晃

### 貳仟壹佰元整

三寶弟子

### 貳仟元整

釋見祝 黃玉文 李芬薰

許松夫 黃傑聰 王榮漲

吳宗穆 銓威技研公司

### 壹仟伍佰元整

劉志賢 卓祐薪

### 壹仟叁佰元整

褚麗慧

### 壹仟貳佰元整

黃毓瑩

### 壹仟壹佰元整

郭木義

### 壹仟元整

釋性融 洪凱元 黃淑貞

廖彩君 呂樵盈 魏竹君

蕭明惠 王盛文 李宏源

李雅雄 林亨瑜 林杏嫻

洪 薇 張天映 許文獅

陳昱叡 蔡年香 謝逸雄

吳 榮 陳春枝 鍾辰訢

### 玖佰元整

蕭毓倫

### 陸佰元整

黃彥睿 盧銘松 林素娥

邱大川 邱振傑 邱晴雯

邱鍾雯 陳寶雀

### 伍佰元整

李瑜霈 黃瓊賢 林慧芳

陳勝嘉 蔡阮鳳 蘇泓嘉

曾月香 吳克安 吳雅瑛

莊美華 黃敏誠 黃郁珊

蘇晟漢 蘇晟璋 鐘梓銘

鐘珮語 黃貴香 范文瑞

卓筠鎔

### 肆佰伍拾元整

尹 文 尹 琪

### 肆佰元整

梁金玉

### 叁佰元整

杜維銘 雷洵晴 黃慧齡

### 貳佰元整

林宗成 林怡秀 蕭鴻陵

陳鳳敏 吳俊賢 張秀卿

莊春美 蔡侑臻 方美珍

### 壹佰元整

張安劭 張安序 黃秀雲

助印香光莊嚴雜誌，  
可以信用卡捐款哦！

請上捐款網站[https://  
donate.gaya.org.tw/](https://donate.gaya.org.tw/)，  
點選「信用卡線上捐  
款」，依序填寫，即可  
完成捐款手續。

(捐款收據由財團法人  
伽耶山基金會開立。)

以上助印芳名自民國105年2月21日至民國105年5月20日止

# 香光尼僧團各寺院機構近期活動

## 〔印儀學苑〕02-23946800

- ◆ 孟蘭盆報恩法會暨護夏總回向  
時間：8/9-13（二~六）
- ◆ 進階禪修班（共六週／週四或週五擇一）  
時間：8/18-9/29，每週四 19:00-21:10  
時間：8/19-9/30，每週五 10:00-12:00
- ◆ 善財童子讀經班（第二期）  
時間：8/6-10/29，每週六 10:00-12:00  
（8/13、9/17、10/8 停課）
- ◆ 新鮮人學佛趣  
時間：9/10（六），9:30-17:30
- ◆ 佛學研讀班 20 週年校慶活動  
——香光山賞月趣  
時間：9/15-16（四~五）
- ◆ 一日禪  
時間：9/24（六）9:30-17:00

## 〔香光山寺〕03-3873141

- ◆ 護夏共修  
時間：7/10-8/21，每週日 8:30 起  
8/20（六），14:00 起
- ◆ 護夏總迴向  
時間：8/20-21（六~日）
- ◆ 一日禪  
時間：9/4（日）
- ◆ 台語行門共修（共四週）  
時間：9/1-29，每週四
- ◆ 志工成長之旅  
時間：9/25（日）
- ◆ 精進禪七  
時間：10/15-22（六~六）
- ◆ 佛學講座（共十週）  
時間：9/7-12/28，每週三 19:10-21:00  
（10 月下旬~ 11 月底停課）

## 〔定慧學苑〕037-272477

- ◆ 頂禮地藏懺  
時間：8/1（一）19:00-21:00
- ◆ 孟蘭盆報恩法會  
時間：8/6（六）8:30-17:00

## 〔養慧學苑〕04-23192007

- ◆ 研讀進階課程  
時間：7/7-9/8，每週四 19:30-21:20
- ◆ 孟蘭盆報恩法會暨護夏總回向  
時間：8/1-7（一~日）
- ◆ 讀書會研習營  
時間：9/3-4（六~日）
- ◆ 慈悲三昧水懺共修  
時間：9/10、12/10（六），14:00-18:30
- ◆ 八關齋戒暨佛三共修  
時間：9/23-25（五~日）
- ◆ 106 年度佛學研讀班初級招生  
時間：10 月起
- ◆ 106 年佈達園招生  
時間：10 月起

## 〔香光寺〕05-2541267

- ◆ 護夏總迴向法會  
時間：8/20-21（六~日）
- ◆ 精進佛一  
時間：9/11（日）

### 〔安慧學苑〕05-2325165

- ◆ 盂蘭盆報恩法會暨護夏總回向  
時間：8/5-8/14（五～日）
- ◆ 教孝月共修  
時間：8/22、8/29（一），19:20-21:30
- ◆ 經典研讀：大佛頂首楞嚴經  
時間：8/24-9/28，每週三 19:30-21:20
- ◆ 兒童珠心算班  
時間：9/2-10/21，每週五 19:30-21:00
- ◆ 養生保健課程  
時間：9/3-9/24，每週六 14:30-17:00
- ◆ 禪一  
時間：9/4、9/25（日），8:30-17:30
- ◆ 106 年度佛學研讀班招生  
時間：8 月起

### 〔紫竹林精舍〕07-7133891

- ◆ 影視史學  
時間：105 年 7 月 -106 年 5 月，週五或週日
- ◆ 兒童讀經班  
時間：105 年 8 月 -106 年 6 月，每週六
- ◆ 八關齋戒  
時間：8/6（六）
- ◆ 盂蘭盆報恩法會  
時間：8/6-14（六～日）
- ◆ 認識失智症公益講座  
時間：9/11（日），9:00-11:30
- ◆ 行門體驗：佛一共修會  
時間：9/24（六）
- ◆ 行門體驗：禪一共修會  
時間：9/25（日）
- ◆ 6Q 親子班（招生中）  
時間：105 年 9 月 -106 年 6 月，週日 9:20-12:00

### 〔香光慧青學佛中心〕

- ◆ 法向讀書會  
時間：8/20-21、9/24-25、10/29-30（六～日）  
地點：香光尼眾佛學院
- ◆ 「遇見安心」網路讀書會  
時間：8/10-24，每週三
- ◆ 舒心身活營  
時間：9/15-16（四～五）  
地點：香光山寺

### 〔香光禪修活動〕

- ◆ 進階禪修班  
時間：8/18-9/29，每週四 19:00-21:10  
8/19-9/30，每週五 10:00-12:00  
地點：台北印儀學苑
- ◆ 一日禪  
時間：9/4（日）  
地點：桃園香光山寺  
時間：9/24（六），9:30-17:00  
地點：台北印儀學苑  
時間：9/4、9/25（日），8:30-17:30  
地點：嘉義安慧學苑
- ◆ 精進禪七  
時間：10/15-22（六～六）  
地點：桃園香光山寺
- ◆ 行門體驗：禪一共修會  
時間：9/25（日）  
地點：高雄紫竹林精舍

### 〔香光人文講座〕

- ◆ 心理學與生命的對話  
時間：8/20-21（六～日）  
地點：桃園香光山寺
- ◆ 醫學與生命的對話  
時間：9/24-25（六～日）  
地點：桃園香光山寺
- ◆ 閱讀專注力開發研討會  
時間：10/15（六），9:00-17:00  
地點：國家圖書館國際會議廳