

靜觀與默坐

之一

甘易逢 著
姜其蘭 譯

靜觀與默坐 之一

神性世界的結構

甘易逢 著

姜其蘭 譯

Contemplation and Sitting in Silence

Part I

*The Structure of the
Spiritual World*

by Fr. Yves Raguin, S.J.
translated by Terese Chiang

Copyright: ©1993 Yves Raguin, S.J.

Chinese Copyright: ©1996 Kuang-Chi Press

Taipei, Taiwan

目錄

前言

課程概說

第一部分 神性世界的結構：疆域及道路

- | | | |
|-------|------------|-----|
| 【第一課】 | 導言：目的與方法 | 〇一一 |
| 【第二課】 | 對超越界的基本經驗 | 〇一九 |
| 【第三課】 | 凝視萬物的奧秘 | 〇三三 |
| 【第四課】 | 對存有奧秘的覺知 | 〇四一 |
| 【第五課】 | 外與內 | 〇四九 |
| 【第六課】 | 內在人的結構 | 〇五七 |
| 【第七課】 | 道教：人的內在在世界 | 〇六五 |
| 【第八課】 | 道教：人的生命之流 | 〇七五 |

【第九課】	象與鏡	〇八七
【第十課】	虛空	〇九七
【第十一課】	外在結構	一〇五
【第十二課】	形式、圖像與象徵	一一三
【第十三課】	雙極結構	一二一
【第十四課】	兩個中心	一三一
【第十五課】	基督宗教超越的天主	一三九
【第十六課】	人之為中心	一四九
【第十七課】	空與滿：佛教的空道	一五九
【第十八課】	絕對者的結構	一六九
【第十九課】	天主與絕對者	一七九
【第二十課】	超越與內在	一八七
【第二十一課】	走向天主的路	一九七
【第二十二課】	偉大的肖像	二〇五

參考書目

前言

一九七六年，羅光蒙席，時為台北總主教，後被任命為天主教輔仁大學校長，邀我在新開的「東亞精神生活研習所」任教。一九七九年該研習所併入大學，並改名為「東亞靈修研習所」。總主教建議我開兩年「靜觀與默坐」的課程。我打算接受，就開始反省，了解到：廣義的「靜觀」，乃是按東西方傳統所做的任何一種默觀；「默坐」則是強調「坐」的任何方法，不但是身體的坐，而且是不面對一人或物的任何祈禱態度。

然而，當我開始評估準備此課的工作量時，我勇氣喪失。因為課程雖定為兩年，每週上兩小時，意思卻是：平均每學期為廿四到廿六小時，兩年全部則約一百堂課！但我仍然接受，做為一種挑戰及對教會的服務。在我構思主題時，我決定使東西方交會，但非以宗教融合的方式，而以基督為中心，且以之為由始至終的道路。於是整個課程有如通向天主的大道開始出現我眼前。中心是基督徒的體驗，但在進行時我會碰到佛教徒、道教徒、瑜伽行者，以及許多其他信徒。基督將幫助我了解他們，他們的經驗也會幫助我了解我自己的信仰；他們的智慧有助於加深我對基督

的了解。我很驚訝，這的確就是其中所發生的事。

我開始工作。我自視爲築路者，鋪設我的小徑穿過森林、越過高山。有時候，我的路必須力穿幽秘的森林或無路的沼澤；有時候，則橫越高原甚或陡峭的山巒。有時候，我自覺在開壓路機或騎野獸；有時候，則如坐大鳥高飛翱翔。我知道我走的方向，卻不知地勢如何，也不知下一步會遇到什麼。我向未開發的土地與天空推進。我爲此計劃工作了五年，然後研習所關閉。不久又重生，成爲輔大宗教研究所。

經過這麼多年的努力，我寫下八百多頁的筆記。我感到時候到了，該爲那些不斷來找我的人做個非常簡單的介紹。深思熟慮後，我決定按我一課課教給他們時的方法保持那些「課」，我甚至還沒有稱之爲「章」。學生的專注曾那麼鼓舞著我，我還一直按我教他們的樣式保存著。他們在我研究中跟著我，當我陷入困頓時又幫我走出。沒有他們，這個課程不可能完成。那自始至終一直是個真實的探索。要有系統地重編，一定會抹殺那賦與生命的互動。

那麼，何以重複、支吾其辭，偶而又不夠清晰，就清楚了，無需再爲我自己辯解。現在我提供的課文，一如我所說，與我授課時所用的相同，只有幾處變更與修改。在這著作中，羅愛玲(Dolores Sikat)一直不斷協助我，她閱讀課文、默想、核對參考書，又讀引文原著以熟悉前後，並提出許多修正。

這裏我們提出第一部分，第二部分很快會繼之而來。我不喜歡讓聽這課的學生等得太久。我

深深感到，這樣的課程有助於那些對東西方祈禱法都感興趣的人。第三部分也差不多準備好了。至於第四部分，我會以最大的努力盡快整理我的筆記。

羅光蒙席請我教這樣一門課，於此再次特別致謝。其次，感謝我的學生，他們與我合作，坦率地幫我明確說給我難以表達之處。也非常感謝麥蕾修女 (Sister Mark Mylod, OSU)，她讀完第一部分，在風格上給了可貴的評論，也為表達清晰做了些修正。最後，我要再次感謝羅愛玲，她是本書的編者，她的貢獻到今仍是如此的寶貴、無價。對她奉獻的專注及忠實的合作，我十分感激。

一九九〇年十一月一日

諸聖節，於台北

耶穌會士，甘易逢

課程概說

課程分爲如下四個部分：

第一部分 神性世界的結構：疆域及道路

人想像神性世界 (spiritual world) 如有許多天空、土地、海洋、高山、平原、河川、森林、沼澤……的巨大宇宙。

天主在此宇宙的各處，在高崗上，也在深淵中。人追求天主，必須計劃他的旅程，出發尋找上主。那是無止境的探尋，每一位受造的人都踏上此探尋之旅。基督徒，沿路走向天主，碰到無數的人，都在以其無數不同的方法尋索。這第一個部分，即神性世界地理的描述。

第二部分 方法與力量：神性世界之旅

在這神性的廣大世界中，我們需要方法與力量，否則我們不能行動。靈修成長的方法很多，乃一些人尋找人類一般能力無法理解的某物或某人，所想像出來的。這第二個部分，即討論東、西方所熟悉的道路及行走的方法。這些方法是人類不斷尋求天主所做出的貢獻，在人類歷史之初即有其根源。

第三部分 靈修作家與著作：東方與西方並陳

這個部分是歷史性的，由東、西方提出一些主要的靈修傳統及神秘傳統。先開始說基督徒傳統中的神秘經驗，再說些中國傳統的宇宙性、神秘性方法。雖然東西傳統將不斷交織，但自始至終，主要仍然強調基督徒的經驗。當我們隨歷史移動時，我們將看到靈修經驗的主流，如何沿著相似及不同的路線發展。

第四部分 中國靈修：舉足輕重的作家與作品

最後這部分，討論早期古聖先賢沒有分別的傳統中，與後來道家、儒家、佛家以及直到現代的新儒家，所表達的中國靈修。這個部分將顯出：中國靈修乃沿明確的路線發展。我們將停留在中國靈修中較特殊之處，顯示因其極為豐富、複雜，不可能歸為幾條公理或原則。

我們將用幾課來總結全部的課程，並希望為那些在替整個人類尋求以中國方式表達基督訊息的人，打開新的視野。

神性世界的結構

因此，我在天父面前屈膝，

上天下地的一切家族都是由他而得名：

求他依照他豐富的光榮，

藉著他的聖神，

以大能堅固你們內在的人，

並使基督因著你們的信德，住在你們心中，

叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎，

為使你們能夠同眾聖徒領悟基督的愛

是怎樣的廣、寬、高、深，
並知道基督的愛是遠超人所能知的，
爲叫你們充滿天主的一切富裕。

願光榮歸於天主，

他能照他在我們身上所發揮的德能，
成就一切，遠超我們所求所想的。

願他在教會內，

並在基督內，

獲享光榮，

至於萬世萬代！阿們。（弗三14～21）

【第一課】 導言：目的與方法

這個課將論及課程名稱「靜觀與默坐」（註1）所含蓋的一切。第一個詞「靜觀」，用指一般的默觀，特別是指基督徒的祈禱方法。第二個詞暗示以「坐」代替「靜觀」，指禪與道家、道教的方法。禪的方法，術語是「坐禪」，意即「坐以禪定」。字面上，禪，「修行」之意。梵文 Dhya^{na}，中文譯為「禪那」，簡化為「禪」。「禪那」一詞，原意只是按照普通佛教徒的方法修行，後來才漸漸加上現有的專門意義。當我們說「禪」時，意思是第一至第七世紀間在中國精心構思的特殊法門。

道家，術語是「坐忘」，可譯為「端坐而忘」。修持「忘」，一如任何其他方法，為專注並獲內在的統一。這個方法也可用道家另一術語「守一」來描述，即「保持統一」或「持守為一」。具體來說，課中只談論靜觀非常特殊的方法，將不涵蓋基督宗教、佛教或道教用以發展靈修生活或內在生命的所有方法。

從一開始我們就碰到一個問題。「靜觀」一詞比「坐禪」或「坐忘」所指的範圍要廣。因此

我們將設法專門談那些與佛教、道教「坐」法更為密切相關的基督徒靜觀法。然後，我們要陳述：基督徒、佛教徒與道教徒的方法是如何的相似，又如何的不同。或許傳達靜觀整個觀念最好的名詞，按中國靈修來說是「靜坐」，就像許多書，特別是張春申神父在其《中國靈修芻議》中以基督徒觀點所解釋的。（註2）

本課程的目的，不在提倡任何特殊的靜觀法，而更在探究「描述」並「比較」那些方法的諸多可能性。佛教，我們不會自限於禪的修法，佛教使用的其他方法也會提到。道教徒的內在靜觀法，也會加以敘述、解說。

當我們查考禪的方法時，發現英文最正統的用字是 meditation（默想）。心理學家毫不猶豫稱為「默想現象」而予以研究的，即用此字。然而，我們用該詞指坐禪還頗感困難，因為在基督徒傳統的祈禱方法中，默想是種非常明確的操練形式，其中持有默想對象。一方面，我們默想自己稱為操練主題的某種事物；另一方面，我們可能也認為默想行爲的本身即做默想的方法，就是經過其中而此默想與對象無關的過程。在這種狀況下，英文「meditation」一字可用以稱「坐禪」。

後來在我們課程研討中，我們將更仔細地為「默想」(meditation) 與「靜觀」(contemplation) 界定含意。那倫紐 (Claudio Naranjo) 及奧斯坦 (Robert E. Ornstein) 在其《默想心理》一書中，試圖越過形式確定「默想」的性質。引述如下：

奉行各種特殊方法的人，名之為「默想」的許多做法，使人禁不住去尋找答案：在形式之外，默想究為何物。只找出使用有關技巧的團體的界限，如果我們感到不足，而在多樣中探尋統一，或許我們可以在態度上確認此統一為何。我們可能發現：不管做默想的媒介是圖像、身體經驗、發聲；，不論是什麼，默想者的功課基本上是相同的。好像所做的許多形式，對同樣的基本操練來說，等於就是不同的場合。

假如我們用這一步超越依「外在乃至內在過程」定義的行為默想，我們可能看到：默想不能等同於有念或無念、靜坐或起舞、離覺或醒覺；默想與存有 (Being) 出現及其形態的發展有關，這存有能在個人可能捲入的任何情境中流露或發展出來。(註3)

爲我們要進入的領域確立界限，把上述銘記於心是很重要的。確立界限不能按外在的方法，必須按內心的態度。比如，「坐」的事實不能說明禪的方法，重要的乃是內心的態度。

這個課程真正的界限，要由那些按基督傳統靜觀以及按自己宗教或哲學傳統「打坐」的人所採取的特殊態度與活動來決定。而此將是本課程的兩個主軸，我們要按照一個方法分別提出，然後再做比較。那個方法我們要在課程的目標討論後再加以解釋。

課程的目標

我們說過，本書乃嘗試比較基督徒傳統的靜觀法與佛教、道教以及一些其他傳統所發展出來的修行法。

第一個目標，是要提出各種歷史、哲學、宗教、文化環境中不同的默想、靜觀法。我們要設法了解其真相，同時，若情況需要，可能也會做隱諱或明晰的比較。這是課程中很重要的特色。因為越來越多基督徒學習非基督徒的法門，並從中尋找新的祈禱方法。

第二個目標，是了解不同的靈修派別，並加以描述。因為不表達，不會有真正的了解。

第三個目標，是比較。此一比較，如我先前所說，會有時隱含有時明顯，看情況而定。要在基督徒與非基督徒的修法間，從概括的見地、目標與方法上作比較。禪宗信徒打坐修行與基督徒打坐默觀所朝的目標顯然不同。禪宗佛教徒大概會說：他完全不朝向什麼，他「只管打坐」。這話立刻在佛教徒與基督徒的態度間指出相當大的差距，因為基督徒通常朝向天主。基督宗教這種態度顯出「超越」概念的重要。禪的經驗聲稱不逾越人性經驗的範疇，基督徒則靠著人性經驗，走向他稱為天主的「超越界」(beyond)。

因為研究範圍之廣一如整個人的內在活動，我們要從許多不同的角度比較。以此，我們將使

主題所論更爲清晰，更具體幫助那些想沿神修生活之路熟悉其他宗教的人。對這些人了解其他宗教我們能適應什麼、仿效什麼，以及什麼能激發基督徒神修的適應，「比較」都極爲重要。這是非常重大的考量，因我不願把課程留在理論層次上。希望這有助於基督徒開出新的祈禱方法，並有新的洞見強化自己的神修生活。

第四個目標，是設法把這些不同的道路、方法、態度，透過宗教、哲學與生命道路中最著名的形式，合成人類靈修探索的綜合看法。了解整個系統中主要方法所掌握的，對靈修進步十分有助益。許多研究已沿此路線進行。

第五個目標，是協助基督徒之神修生活與中國傳統文化、宗教背景有關。中國人所接受的基督宗教很多方面是從西方輸入。輸入，或許是，但卻反應了中國文化中相似的成分。這就是爲什麼理智層面上由西方接受的基督宗教必須深深植根於中國靈修經驗中的原因。這方面可能是這個不願仍屬理論的課程最重要的特色之一。我們基督信仰必須植根於中國文化中，一如植根於西方文化內。

方法

由上所述，方法的某些概念即可拾取收集了。第一步必須非常客觀。默想的方法必須在其歷

史、文化、哲學、心理與宗教的環境中描述。歷史發展，我們會做某種強調，因總被疏忽。在我們的研究裏，歷史方面非常重要，特別是在我們討論禪宗時。如果我們把禪與其在中國的發展分開，就不可能了解禪的真意了。因為禪在中國與道家密切相連，使其方法得到一種迥異、深刻的中國風味，不再僅僅是佛僧自印度輸入之事物了。佛教徒的修行方法，在與道教徒接觸之後，有過一段長時間的演進。這精心構思的禪法，大約花了五百年才開出花朵，成爲現在我們認識的禪。

要注意，研究如此緩慢的歷程，可幫助我們基督徒了解：任何靈修方法的適應，都需非常長的時間。因爲那個理由，我們不應該匆匆忙忙去獲取迅速、明確的結果。演化與適應必須不斷進行，直到大融合得以達成。

在我們探索中，我們要嘗試找出方法的核心，或形式之外默想或靜觀究竟爲何。重要的是了解默想者的內心態度，因爲就是在他內，在他存有的深處，默想的果實成形、成真。我們說的默想果實，不是心中形成的東西，如思想、觀念或感覺；更好說是我們存有的深處，因遇到由上而來的力量或我們存有深處的力量，而產生的轉變。最後，所有我們稱之爲默想或靜觀的活動，其最終果實乃是我們由操練變成的狀態。這與若望一書中所說完全吻合：

可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們

知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣。（若壹三2）

我們可視此文之意為：這父子關係的經驗緊緊於對天主的內在知識：我們將看見他實在怎樣，並變得像他。

只比較基督徒與佛教徒的經驗已顯出，我們能夠發現更多的相似點，這將引導我們到達更深的相互了解。然而，如果我們不更深刻更充分地覺知自己的經驗，我們就不可能了解他人的靈修方法。我確信我們的研究將在你眼前打開新的視野及更廣的見識。

最後再說幾句。要由此課程獲益，每人必須加深自己個人的神修經驗。否則，將只碰到表面而已。如果我們不努力加深自己的了解能力，我們無法了解他人思想的深度。問題是：我們走得越深，經驗越難以言語表達。但我們仍需設法表達。我希望這個課程有助於我們所有人加深個人的體驗，也使我們能更深入地了解他人的經驗。（註4）

註釋：

註1：一般常說「默觀」、「靜坐」，本書所以名之為「靜觀與默坐」，作者表示：一方面名係羅光總主教所起，尊重而保留，一方面也為以不同的說法激起讀者的深思。

註2：張春申著，《中國靈修錫議》，（台中：光啓出版社，民國六七年）。

註 3 : Claudio Naranjo & Robert E. Ornstein, *On The Psychology of Meditation*. (New York: The Viking Press, 1971) P.7.

註 4 : Spirituality, Spiritual life...，文中有「靈修」與「神修」兩種譯法，乃按作者之意：「靈修」較廣地包含儒、道、佛等各種修養方法與生活；「神修」則多用於基督徒方面，因聖保祿有「神魂(spirit)、靈魂(soul)、肉身(body)」的三分法(得前五23)，瑪利亞說：「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主。」(路一47)顯出心神或神魂與心理層次的靈魂不同。準此，耶穌最後所說：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中。」(路廿三46)「靈魂」當譯為「心神」。道家講精、氣、神，也可說「神修」。

【第二課】 對超越界的基本經驗

導言

所有靜觀都含有對實在界 (Reality) 的明確看法。實在界，我指存在的一切，人及超越界 (beyond) 的領域。每人都以其非常個人的道路在這個存在的無邊原野中前行。每個宗教或生命道路，都為其信徒提供了對實在界的全盤性看法及進入的途徑。譬如，基督宗教，其高度發展的超越觀念，是基督徒靜觀的基礎。這超越的世界就是靜觀的對象；但因超越，只能以信仰去穿透。停留在人性經驗內，基督徒靜觀永不會滿足。

佛教徒可能相信超越的世界，卻將其探尋限制在人性經驗的範圍內。那是為什麼他們聲稱佛教是哲學而非宗教的原因。這個問題以後還要討論。

此處所用的「靜觀」一詞，意義甚廣，也可用「祈禱」二字代替，可以了解，乃是我與超越界、與天主關係的經驗及表達。靜觀，因此，就可說是我對超越實體及對天主的覺知。這種靜觀

可能只是專心注視隱藏於萬物深處的奧秘，一如專心注視天主自身的奧秘。

如此，祈禱，可能就要以一般性的方法來下定義：我與天主關係的覺醒。祈禱包含有關的一切活動，如讚美、感謝、朗讀詩歌等等，其中最簡單的形式，是對天主隱藏的奧秘所做的單純關注。無論如何，靜觀都是指：凝視其深度超出我之理解的某物。此一凝視基本上是整個存有的態度，而不只是注視或凝望的動作。那是對不可言傳、難以接近的奧秘的專注。意思是說，我們可以認出「神秘超越界」的存在並接近它，卻不能以自己的力量透入。我們不能穿透它或擁抱它，卻可能被它圍抱。

信理神學與基本神學的基本一致

整個的實存，其結構不只是心中的抽象概念，而是經驗所得的結論。做為一個基督徒，我相信我名之為天主的絕對存有，完全超出我有限經驗的範圍。只有天主顯示祂自己，我才能真正認識祂。這是為什麼我們說，天主的內在結構，三位一體的奧蹟，只在天主自我顯露時，我們才能知曉。另一方面，我們聲言超越者確實存在，不只出於推想，而是基於人類生命的經驗。

對超越界，我們有個基本經驗，或更好說，「超越界」就包含在人存在的經驗內。這是人性經驗最基本的事實，拉內(Karl Rahner)討論基本神學時深刻地如此明說。這基本神學並非建基

於明顯啓示上的神學，而是建立在人性經驗分析上的神學。我們必須由此經驗出發，因為我們一定會論及那些聲明是靠純粹經驗而來的宗教與哲學思想，如佛教，尤其是禪宗。

我們可能宣稱基督靜觀乃靠明確的啓示，靠耶穌基督，降生的天主，無須考慮與靜觀的一般人性經驗有何關連。然而，如果知道人性經驗內有什麼能使人向信仰張開心門，那麼，非基督宗教，乃至一切宗教以外的修行方法，對基督徒就不會完全是陌生的。

那就是拉內指出基本神學（無明顯啓示）與信理神學之間內在的一致時所要表示的。拉內說，基本神學與信理神學的內在一致是絕對必要的。每條信理，可以說，必須以基本神學的方式來構想，就是，必須以自身主要的有意義的內容為基礎來顯示它是有價值的；必須在人整個意識內有一席之地，而且能得到人基本知識及理解力的支持。（註1）

這裏有關信理與基本神學所說的，也必須用在基督徒的靜觀內。基督徒靜觀，一定要在一切基督徒或非基督徒，乃至非宗教徒的共同經驗中，找到其根本的理由。

人性經驗中對天主暗含的理解

可作一切宗教經驗之基礎的基本經驗，是明瞭超越界的存在。人在生活的每個基本行動裏，面對自身的限度，便可意會到一個超越界。這是人一切經驗中最根本的經驗。有我能力、覺知可

及的世界，也有另一個超越的世界。由覺出自我的限度，而覺出那超越的世界；對超越界的覺知也是了解我存在的一個積極、可感受到的條件。要明白我自己的存有，不能不先肯定「終極存有」的存在。

藍亭(Emmanuel Lantin)十分清晰地提出了拉內對此問題的立場。引述如下：

該書從開頭就說得很清楚，拉內證明天主存在的起點，不是基於抽象的觀念，而是基於人對每日生活的客觀現實所悟所知的經驗。這些經驗顯露出人心神的存在包含一個離不開的先驗結構，意即這心神是超越的，並向那深不可測的豐富實在界開放，而這唯一的實在界就臨在於我們認識的（個別）事物中。把這先驗的反省用於人性經驗上，拉內指出，人的知識，是有限的存在物，其先驗條件，即天主的絕對存在。這天主雖無法客觀地看見，人卻可用理智知道其臨在。天主的絕對存在，有若已然永在的（雖含蓄地）條件，是人有限存在的基礎。因此，通過發掘潛在於人性經驗基本結構中的先天思想，拉內獲得了天主絕對存在的知識。本書及他後來的著作，明顯可見，拉內對天主絕對存有臨在的了解，概括了人宗教、心靈的廣泛經驗。比如，焦慮、喜樂、道德義務、死亡等等。無論如何，在每一境況中，人的經驗包含對天主的認識，此一認知予以系統化與概念化，即拉

內對天主存在的論證。(註2)

人在每日生活的了悟中，獲得那天主的經驗。下文拉內解釋得很美：

人對其日常生活的實際狀況，在其整體的了解中，必然含有深不可測的豐富實在界爲其了解的永在條件；這唯一的實在界，是人認識事物的條件，也是（個別）事物存在的條件；人在認識個別事物中總（隱含地）肯定這實在界；即使明確否認，這實在界仍包含其中。換言之，人心神的存在包含這離不開的先驗結構，乃是個人從他生活基本的生存狀態裏體驗出來的，其基本生存狀態：如他無法理解的晶瑩剔透的心神；如面面俱到的考慮萬物的能力，其中也包括人藉以突破自我限度的自我了解；如在他所製造的一種虛空（和對某一事物的畏懼不同的東西）的焦慮中；如在他說不出的快樂中；如在他渾然忘我的道德義務中；如在死亡的經驗中——這經驗使人明白他自己的絕對無能爲力。在以上種種以及其他生存上的基本超越經驗中，人心神存在的永恆原理與基礎很明顯地呈現了出來，但與客體事物有別；即使有限的人不認同，這原理與基礎仍然存在。

人的這種基本結構及其重要性，就在天主存在的論證中清楚地用概念表達了出

來。(註3)

對超越界的簡單體驗

拉內證明天主的存在能如此的明確，因為他受信仰的指引，信仰又有啓示為基礎。我不是說在人性經驗中，我們需要明確的啓示來尋找天主，而是說，不是每個人都能這樣去尋找天主。大多數人僅止於覺出超越界，可能只是肯定其存在，而未說明與之發生關係的任何可能性。

這也許會是佛陀的基本經驗。這基本經驗出於人碰到不利的狀況，而以非常簡單的方式表達。佛的整個體驗是：萬物都在改變，沒有什麼是穩定的。一切都在變、動、生、滅。沒有永恆的我，人內無物恆常。這是他的體驗。因為這個體驗，他把人的生命看成是苦，而渴望逃離。解決的辦法是走向「涅槃」，一個超越任何變動的境界。生命與涅槃兩種體驗彼此有關。的確就因他生命的體驗，佛陀舉出涅槃的假設，涅槃就是超越的生命。

佛陀提到涅槃時說：

比丘們啊！有不生不長的非緣生法（無為法）。如果沒有這不生不長的非緣生

法，則一切生的長的因緣和合的即無從得解脫。因為有這不生不長非緣生法故，生的長的因緣和合的才能得到解脫。（註4）

我們應該稍加注意文中「無爲」的特殊意義。那不是中國哲學中，特別是道家所見的一般意義。此處該詞當理解爲「非由因緣而生」。蘇爾慈(Soothill)與郝德士(Hodous)合編的《漢英佛學大辭典》(另版名《中英佛學辭典》)定義如下：無因，不依附原因、條件或關係；無爲法，即任何不依附原因、條件或關係的事物。（註5）

佛學辭典有云：「爲者造作之義。無因緣造作，曰無爲。又無生住異滅四相之造作曰無爲，即真理之異名也。」（註6）

由此，我們發現早期佛教肯定「無爲法」的存在，此乃人體驗到無常而假設，卻未界定爲存有，更不要說天主。這無爲的實相，他們確實看成是超越人性經驗之所知的事物。

我們可稱此爲超越界最簡單的體驗，從人體驗的中心來了解。拉內視此爲暗含的肯定，甚至是對天主的體驗。但他這樣看，因爲他是基督徒。當他以人的基本經驗作基本神學的研究對象時，他並沒有那麼肯定那是對天主的體驗。藍亨如此解釋拉內的觀點：

因此，人向無邊無際伸展的有限心神，對一般存有的體驗中，具有對天主絕對存

有含蓄性的知識。然而，這並不意謂，人的知識自己能跨越一般存有的常態結構，掌握到超自然存在的具體特質。先天知見由表象揭露「超越界」的程度只到：為客觀了解表象的本身，這（即超越界）是必要的。這「超越界」的具體形式確實為何，人單純的理智無法知曉。原本對絕對者的隱約意會，仍舊暗昧、不確定，因為絕對者永遠留在經驗知識的界限以外，並如此超出有限心神直接、即刻的理解，而被視為其獨有的特徵。絕對者雖能一同得到肯定，人方面卻完全無法直接描述。（註7）

對此「超越界」如何了解與定義，祈禱、默想的方法即有所不同。然而，人要問：為什麼會這樣？人這基本經驗是什麼，致使對實在界產生如此分歧的觀點，以及如此不同的神學？這些都是難以解釋的問題，大部分必須如實接受，但，我們會在下面諸課中設法作些說明。

往超越界的三門戶

人的神秘經驗與其日常生活是那麼接近，以致需要十分努力才能否定，或不去覺知。從經驗到自己的有限，我體驗到奧秘；當我進入這奧秘夠深，我即經驗到超越界；若再往前，可能就會

體驗到我們稱爲天主的「另一位」。

我們要談的不是抽象推論的結果，而是人很普通的明顯經驗。你有這個體驗！你的信仰，可能使你感到你不再靠經驗，然而，信仰並非把經驗推到一旁。所以，當我描述我稱之爲通往神秘世界的「三門戶」時，我要請你想想你自己的體驗。

我是我自己經驗的中心。探視每個方向，我看到我自己是中心，因我是我經驗的主體。從我自己的中心，我探看每個方向，這還不是深在我內的中心，那是我很平常的人格中心，不是很深的那個，因我尚未達到我真正的中心。

我由此中心四望，走出時，幾乎立刻碰到自我的限度。當我邁出第一步，未知就從那裏開始。

我想了解我自己，又立刻看到我無法了解。對我自己「我」是個奧秘。我嘗試向內觀看：我生命會是怎樣？它來自何處？我面對的卻是一堵牆、一片雲、一個深淵。於是我停止，我凝視，我思索，我終於明白：通往我自己的內在道路是關閉的。我無法認出我的心神，我的心神也完全無法覺知自己。要尋獲內在的意識，得花好長的時間。

現在我想知道我自己中心以外的事物。我想知道我的身體，但那是個奧秘，我不了解它如何運作。我轉向四周的他人、他物。我可以用他們，他們卻逃開我的了解，他們也是個奧秘。我注視大自然，大自然也避開我。它可能對我很友善，卻仍逃離我，它變成一個巨大無邊的奧秘，深

不可測的奧秘。當我沈醉大自然中，我可能感到很自在，但仍然，它是個奧秘。我越走入它，我越經驗到它遠不可及，而且可能，在其中，我覺出一個臨在，其為「一」的隱藏臨在。也許我告訴自己，我能了解大自然，但，即使如此，它仍逃離我的捕捉。

假如我試著爬到自己的上面，像大神祕家一樣由世物中超脫出來，我不久就會失望，因為我不是天使，我無法飛得很高。在此，我比任何其他穿入奧秘的嘗試，更加面對超過我且在我之上的超越實體。

所以，我可能看著自己在一球體的中央，包圍我的先是我的限度，其次是未知、奧秘，最後是我呼為天主的一位。而往天主那裏去的路有三條，若我想到祂那裏去，可以通過三條路中的任意一條。第一條通向高處的天主，你可經過我稱「上門」的門進入此路。另一條通向遍在萬物內、人內、大自然內的天主，是「中門」，開向每個方向，是無門之門。最後，我可以嘗試在我存有的深處尋找天主。我經過「下門」進入此路，那是通向內在的門。

「上門」，開向超越之路。天主是絕對超越的天主，祂超出我們能想像的各種事物。這是舊約所喜愛的路，我們發現這表達在聖經的每頁中，因為聖經肯定天主的絕對超越。聖詠描繪天主高高在上，並讚美祂，因為祂在一切受造物之上。從聖奧斯定(St. Augustine)所著《懺悔錄》稱為「奧斯底亞神視」(Vision of Ostia)的著名段落中，我們看到奧斯定與其母莫尼卡(Monica)一同進入超然於萬物之上的奧秘。以後我還要解釋這段文字。大多基督徒神祕家沿此超越之路行

走。那是何以我們看到他們神魂超拔的原因。他們的臉朝向天，被從上而來的光照射。這與佛陀沈醉於內在靜觀中的神態非常不同。

不是所有基督徒神秘家毫不例外都沿此超越之路前行，但這卻一直是從西方國家來的人所喜愛的路。順此超越之路行走，雖然標記與象徵繁多，卻可透過它們達到天主。沿路走去，靜觀者會遇到孤獨、差距、荒漠，因為天主是超越界，總超然物外。信仰提供了一種新的了解方式，因為它帶我們進入奧秘的本身。

超越之路，在中國靈修思想中，已由「天」超越受造界的觀念發展出來。道教，在其哲學、宗教與密契中，有超越的「道」，也可發現此路。

沿此路，人發展出天主「偉大」的深意，但也可能發生危險，就是把天主看得離人太遠。由於「無橋可搭」的距離，超越可能就此完結。

「中門」，是無門之門，因每個方向都開，就開在我所在的地方。由我自己的中心，可沿千百條不同的路徑行走。走此路，可在各地、在萬物中找到天主。這是遍在的路，意即天主臨在萬物內，臨在且行動。德日進神父 (Father Teilhard de Chardin) 在其《神的氛圍》一書中，已奇異地描繪了此遍在的路，因覺出天主處處都在。他稱此臨在為「神的氛圍」(Divine Milieu)。

特別是基督徒當中，許多人怕走這中央之門或中間之路。他們說會走向一種泛神論。危險是真的，但很容易克服，只要我們往前推進，由純粹的遍在主義直抵超越的天主。這到今仍是許多

基督徒神秘家喜愛的路。也是道教徒密契的大道，他們的密契是那麼的強調人與宇宙的和諧。聖經也導引我們進入此靜觀與合一的路，那是對天主不斷臨在宇宙內並在其中行動的簡單認識。

在此中間的路上，我們必須聚集所有的人際關係。宇宙始於我內，且立刻向我弟兄、姐妹、所有人類的世界開放。基督已為我們充分開啓了這條道路，對他來說，這人際關係的橫向道路是很具體的路。這路由近人開始，如果誰愛大自然，他不會像詩人，卻似天父之子，與天父及弟兄姐妹過著關係緊密的生活。

聖保祿有條神秘的道路，從他個人的體驗開始，再向他與基督徒的關係開放；然後開出基督奧體，最後則到達宇宙的向度。

「下門」，是通往內在之路的「內門」。我們因轉向自己的內在而進入此門。每個宗教中這都是神秘家所熟悉的路，在印度靈修、道教靜觀及佛教的禪定中特別有所發展。超覺靜坐 (Transcendental Meditation) 走同樣的方向。禪宗不知其他道路，走到終點即經驗到人的本性。

這禪的經驗，乃是佛陀專有的經驗，這是何以大多時候佛被繪為身坐菩提樹下的原因。菩提樹是開悟之樹，佛正在內觀。一如我略前所述，他永不會被畫成眼望天空，因他的覺悟來自其人的深處。他對超越之路一無所知，他只知道遍在之路以及絕對的內在。由佛的經驗，以及道教的靜觀傳統，發展出我們所稱的「靜坐法」。這個方法與內在的發現密切相關。

這內在的路對很多基督徒有吸引力，卻因害怕落入自我中心，被忽略了相當長的一段時間。

危險是真的，許多人也已陷入自己內，無能達到超越的世界。但若我們了解，走到中心，再由中心走向萬物之源，意義為何，此路即成爲走向天主的絕妙道路。

這就是三門戶與三條路。每個人都熟悉其中一兩條。最好是能進入三個門，同樣自在的地沿三條道路行走。

註釋：

註 1：K. Rahner, "Liberté de la Théologie et Orthodoxie de l'Eglise", in *Concilium* (June, 1971) P.96.

Quoted in: Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding: Karl Rahner as a Fundamental Theologian*, (Manila: EAPL, 1975) P.4.

註 2：Lantin，同上書，頁四一。

註 3：K. Rahner, *Theological Dictionary*, P.382。Lantin，同上書，頁四〇。

註 4：羅睺羅·化普樂 (Walpola Rahula) 著，顧法嚴譯，《佛陀的啓示》(What Buddha Taught) (台北：華嚴蓮社影印)，頁六一。

註 5：Soothill and Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. (London: Kegan Paul, 1937) P.380b。

文中爲台北複印本名稱。辭典頁 179a 有「四相」，釋義云：一切現象的狀態，即生，住，異，滅。

註 6：《實用佛學辭典》，(上海：佛學書店)，頁一四二四。

註7：Lanin，同上書，頁二八。

【第三課】 凝視萬物的奧秘

導言

上一課我們只碰到人的有限的基本經驗，現在我們必須更深地予以分析，因為那就是靜觀本身的理由。如果此一經驗乃人的基本經驗，我們即可在每個宗教，甚至在每種不閉關自守的哲學中找到。

我們已由人性經驗的起點簡單地肯定了超越界，我們還得研究得更明確一些，以便看看人充份存在的情況為何。的確，存在哲學含有這種人有限的基本知覺，如果我們否認，我們對圓滿的經驗就不忠實。

開始，我們不要求助於啓示來肯定超越界的實在，我們要由自己的經驗開始，啓示將把已經站得很穩的經驗明說出來。我們一旦反省自己的存在，我們就會面對某種超出我們現有力量、超出我們人性能力的內心奧秘。

當我們向這「超越界」觀看時，就是處於專注、靜觀的狀態下。我們正靜靜面對無法掌握、了解的某物。我們「靜」，因為我們「觀」，觀此不能理解的神秘「物」。中文「觀」字正包含此意：注視神秘的某物。那是《易經》第二〇卦的意義，可解為：「覺不可見者，知覺隱藏之能力注入時。」後來我們會再回到這個卦的意義上，因為「觀」卦之意正是靜觀。（註1）

這「觀」字從最初就有非常確定的含意，與觀察自然現象有關。為此，早期道家的信徒為發現大自然的奧秘而操練此「觀」。《說文解字》此字的定義是：「諦視」，即專心地注視。這正是《易經》全心注視神秘之某物的解說。該卦（象辭）釋義云：「觀，盥而不薦，有孚顒若。」（註2）此乃描述「盥」與「薦」間最肅穆的時刻。「盥」後，主祭全心注視「神」，全然沈浸在他主持的禮儀之奧秘中。

「主祭者先盥手，以酒灌菁茅之上，與火焚之，此為降神之禮。主祭者一心在神，最為嚴肅而虔誠。」（註3）

總之，「觀」包含一明確的態度：深深注視超過人所能理解的某物，並把人持守於該狀態中。在我們討論的上下文裏，我們可以把「觀」界定為：注視奧秘。

「觀」字所表達的此一態度，包含「敬」字所述說的另一心態。「敬」意指：恭敬地注意人正在認真主持的儀式。表示，比如說，正在奉獻祭品的態度。他全神貫注在他的行動上。這樣一個字表達的是：尊敬、獻身、崇拜、奉獻等等的含意。

注視萬物

靜觀，不是注視此世以外的事物，而是注意萬物的真相。萬物本身各有其奧秘。隨著知識的拓展，人日漸意識到：萬物各自就是個奧秘。妄想廢除所有奧秘的那種科學，並非實證的科學，乃是抽象的科學。我越注視萬物，我越了解它們，而且就是這份了解漸漸把我帶入該物的中心。

若按儒家所說的去「格物」，我會面見其中的奧秘，並被一種靜觀攝入。那是對萬物本質的具體覺知，萬物使我在本質的奧秘前啞口無言。科學無法理解其中的實體，科學家自己得出結論：萬物內有種神秘的力量，或超出他們所能理解的實體。在此深處，有我們所說的存在的實體及存在的基礎。

我們發現海德格 (Heidegger) 對人與物的態度，就是注視萬有的深處，此一注視使我們向奧秘開放。

柏若斯 (Ladislaus Boros) 於他所著《道在人心》一書中，有一章標題是「祥和」(Serenity)，他引述了哲學家海德格有關注視萬物及奧秘的文字。

於此，我們正試圖在已經變得如此不像家的世界上找個新家，但只有費盡心力才

能找著。家始終是我們必須爭取的事物。家是個內在的居所：是在地球上正向永恆走去的靈魂的廣居安宅。這種家不繫於一地，它是一種態度。海德格寫得好：祥和地面對萬物，並向奧秘開放，是一而二，二而一的。使我們有可能以完全不同的方式活在世上：他說，在現代的世界裏，這些只能以內在的方式獲得。人必須在其自己的存有內植根。植根於存有內，稱為「祥和」。透過祥和，只有透過祥和，我們能立於世上並繼續生活：這新的生活方式及體驗究竟是什麼狀況？

1. 以祥和面對萬物。海德格在萬物中了解無盡的經驗、人、事、自然、命運、喜樂、艱苦、痛楚、幸福與不幸。他之所謂祥和，是親近之意。我們必須投身於這一切之中。我們對這世界的責任是：去體驗我們的世界，接近活於此世並於其中移動的萬物。我們絕對是大地的受造物。

2. 然而，於此萬物的家中，我們必須感到自己無家可歸，只有用這個方法，我們能處理自己的生存。海德格稱此心態為「向奧秘開放」。他以此表示一種內在的開放：朝向一個完全的「他」，我們無以名之（否則那就不是奧秘了），卻在我們生命的一切行動中、生活的一切狀況內，密集的體驗到它。

3. 親近絕對。由此，在世上長出一個新家，一個內在的家，與大地萬物同在的靜

謐存在，向絕對力量的挑戰寧靜的開放……。 (註4)

這深刻的內心態度，他以「祥和」、「與萬物同在的靜謐存在」二辭所描述的，始終是世上各地智者一直在追尋的。在這方面，可能中國文化與靈修比其他文化與靈修走得更深。他們具體表現了君子的理想。「君子」是行仁的完人。「仁」是完全的內在祥和，並與世上每個人每一物和平共處。所缺可能只是對奧秘的開放。

中國文化中的祥和與平安

「祥和」與「寧靜」兩種心態，在世上每種靈修中都能找到，但的確中國人可能比任何其他
人更注意。我們看見，道家優美地表達在《道德經》內：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。(註5)

只有獲致全然的空與虛，我們能達到注視萬物的境地；並因了解其所自來，而發現其奧秘。

在此中，聖人，或完人、真人，可獲致完全與萬物及眾人的祥和相與。

老子此文可媲美莊子有關「心齊（即齋）」、亦即「虛」的文字。二者義理相同。我們只有在自己存有深處的虛空中可會遇「道」。

一若志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者心齊也。（註6）

本文中「待」字很重要。當我們的心達到完全的空，不受語言、象徵、圖像、思想等任何事物阻礙時，我們自然全心注意每件事物，向可能發生的任何事、遇到的任何人完全開放。這種心態是空虛的結果。甚至，「道」也匯聚在虛空內。在這虛的狀態裏，我們才能與天意相合一致。對大自然萬物與其奧秘的這種祥和心境，深深表達在與整個大自然界及人性和諧共融的概念中。似乎是西方基督徒世界衍生出對自然現象的恐懼心理。這也是過度壓抑自然現象的結果，甚至到對自己也欠缺祥和的地步。

此平安、祥和的心態，在儒家傳統中《大學》開宗明義即說：

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本

末，事有終始，知所先後，則近道矣。（註7）

透過此文，我們感覺到儒家氣氛中和諧、專注、寧靜、和平等的價值。

此外，《大學》還有一段舉例說明了海德格所謂的此世「有個家」。意思是要我們知其所屬、知其所止，並安於該處。這是注視萬物之奧秘的最初狀況。

詩云：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」詩云：「穆穆文王，於緝熙敬止。」為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人文，止於信。（註8）

《孟子》書中有一段優美的文字，使我們向萬物的奧秘，向人與宇宙，特別是與其他人的關係敞開了心扉。

9）孟子曰：萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。彊恕而行，求仁莫近焉。（註

人若覺出萬物在他內，對人開放自己就沒有問題；他已獲得愛的授受之道。

註釋：

- 註 1 : *Dictionnaire Francais de la Langue Chinoise*, (Paris: Taipei Institute Ricci: Kuangchi Press, 1976) Appendices P.37 .
- 註 2 : 《周易》，上經，第二〇卦：觀。
- 註 3 : 傅隸樸撰，《周易理解》，(台北：台灣中華書局，民國六二)頁一七一。
- 註 4 : Ladislaus Boros, *Meeting God in Man*, (London: Search Press, 1968) P.103-104. 參考《道在人心》，田永正譯(台北：光啓出版社，民國六五年)，頁一三三至一三三。
- 註 5 : 《道德經》，第一六章。
- 註 6 : 《莊子》，第四篇：人間世。
- 註 7 : 《大學》，經：大學之道。
- 註 8 : 《大學》，引文：《詩經》小雅緝蠻篇及大雅文王篇。
- 註 9 : 《孟子》，第七篇：盡心上，第四章。

【第四課】 對存有奧秘的覺知

導言

靜靜地注視未知，把持住自己的靈魂，可使人覺出這個奧秘。這可能是全然靜默的覺知，絲毫不能有所表達，但卻是人日常生活中的實際。此一奧秘非僅由思考、推論得知，而是真實經驗的對象。

就這向奧秘觀看的事實，已是對奧秘的某種覺知。奧秘對我可能是純粹的「黑暗」，全然不可知。這種經驗不僅是種主觀的體驗，還曉示我關於此未知的某些知識。對世上任何事物的每一份領悟，都包含著對沈潛其中之奧秘的某種知覺。是存有奧秘的本身向我張開。

從導言以及前兩課所說的，我們可以看到這個課程我們要進行的路線。我們是從人性經驗開始，而不以啓示為開端，為的是要了解其中啓示成份甚少或幾無地位的別種靈修。我們得回想一下，拉內(Karl Rahner)所說基本神學與信理神學間的關係。二者基本上無別，若不然，我們基督

信仰將受到很大的質疑。

這種種看法，使我們對基督的降生爲人，有了進一步的了解。基督完完全是個人，他在完全是人的天性與生活中經驗到他是天主。沒有什麼比基督這種體驗更刻骨銘心的。對我們基督徒來說，他的經驗在我們所謂中國式經驗的路上可完全通用。事實上，中國人的靈修經驗能多具體就多具體，可能高翔進入密契；但此神秘經驗並非始於啓示，而以經驗，一種人的經驗爲開端。

德日進的存有經驗

我認爲，在德日進(Teilhard de Chardin)《神的氛圍》一書裏，可看到一種存有經驗最美的表達。他說明：有一天，他如何忽然得到一種神秘經驗，那是萬物深處的存有的隱然臨在。

那段的大標題是：「神的氛圍之增長」，小標題是「神的氛圍之顯現、存在的滋味與天主的顯臨」。這一課我們只思考「神的氛圍之顯現」與「存在的滋味」，以後再更清楚地討論「天主的顯臨」。德日進這樣描繪他的經驗：

黑夜中吹來一陣涼風。它何時來的？從何而來？往那裏去？沒人知曉。沒有一個人能勉強天主的神、祂的目光與祂的光明落到自己的身上。

人，突然有一天，理會自己對天主到處親臨具有某種感受。試著問他：他的這種情境何時開始的？他無以為答，他所知道的，乃是一種新的氣息，透過了他的生命。

它始於一種特殊的、鼓脹了每一諧和曲調的鏗鏘之音，它始於使每一美麗事物生輝的一片柔光：一切心理生活的因素都受到影響；感覺、情緒與思想都互相貫連起來：我已獲致一個新的官能、感受品質和新的向度的官能。在更深處，在我內完成了一種變化，使我對「東西」或「存有」(being)的看法改變了：(註1)

德日進在此所描述的經驗是很典型的，那的確確是對這神秘東西的體驗，那個東西潛伏於萬物底處，萬物在它內各成其所是。所以他說：這同時是種氛圍，一切都懸浮並活躍其中，「我開始發覺在一切東西之間有一種無以形容的共同什麼。」這個東西在萬物內總讓人覺得相同無別，並藉傳授發覺它的能力而顯露它自己。所以他接著說：「在使我抓到這個『一』時，是『一』把自身賜予了我。」(註2)

這樣的「理會」或「覺知」(perception)本身不是一種「感覺」(feeling)，但的確影響感覺的能力。那神秘物必須在感覺中去理會，人才能了悟。「理會」或「覺知」比「感覺」深刻得多。逐漸覺出神的氛圍相當於禪中的頓悟，但也可能有人視之為頓悟。此一覺悟，使人對萬物有

了全新的了解，那不是藉推理，而是靠經驗所得的知識。

這段文字主要的問題是：being 一字如何翻譯？法文是 l'être。一再讀那段，末句英文爲「*transformation had taken place for me in the very perception of being*」，法文是「*une transformation dans la perception même de l'être*」，似乎是指：覺出存在的一切事物；不再由外表，而從其存有的內在狀態覺出；是存有本身使人覺出它來。

這 being 的體驗，是覺出內在的存有，而非東西的外形。當我讀德日進的書時，我總想到：出現在中國哲學裏的「性」如何去覺知。然而，我們必須指出德日進所說「覺知存有」本然的幾個事實。對德日進來說，深深地覺出存有，就是覺出神的氛圍。他兩次說到這種知覺。

首先，神的顯露，並不改變東西的表面相，一如成聖體時，麵酒形並不改變。
(註 3)

沒有一物比這更具體，更不易捉摸；沒有什麼比光線更渾和於一切事物之中，卻同時，更有別於萬物；「神的氛圍」由我看來，確乎像存有本身內的白熱層；可是誰保證我們的見地穩固可靠呢？那只有是光線本身的那一位了。(註 4)

有這種經驗，就會知道：人無法以自己的推理，也不能用人的任何技巧去獲得。德日進繼續

說：

悟到天主處處親臨，本質上是一種對於某種東西優良品質的見地，是一種樂趣，是一種直覺：為此不能憑直接推理或任何人為技巧來獲致。它是一種稟賦，像生命本身一樣，它無疑是經驗的最高境界。（註5）

這點是此一經驗次要的一面。

存有的體驗與天主的體驗

如我先前所述，德日進是個基督徒，所以覺出在萬物和他自己深處的這個東西即天主的臨在。但顯然，這對經驗的本身有先入為主的看法。我們感覺到某物本身好像在我們之外，在自心覺知的能力之外，甚至在我們的存有之外。但是，大多數人不願再向前走，而以他們的經驗為事實的本身。就我的了解，這就是佛教徒的立場。他們聲稱：我們不應該越出經驗所得的一切。這是個非常重要的問題，在這課程中我們必須多次面對。這一課我只想反省：「覺出在萬物深處有某物存在其中」這個意念。我可以稱之為生命或能量，就像物質、心智、大自然界中的某種東

西。德日進描繪的經驗，在人一方面，第一步總是他自己的限度。

德日進所說的，並不是個推理的過程，指出非眼能見的某種存在物，是一種「氛圍」，萬物在其中呈現其所是；也不是指萬物深處一統合的原理。他是在描寫經驗，那是對實體的一種直覺，這實體的存在可能我已用理性推出結論。這是何以一切有經驗的人都清清楚楚地說，他們所相信或想像的，在經驗中突然真相大白，彷彿是天賜的恩惠。

假如是恩惠，那麼，我們有個問題：是這東西以這樣的行動方式來到我處？或是我自己的覺力已增加，我達到一個突破，使我成爲經驗中的動力？或相反，我被動地面對此物，它忽然來臨並使我感覺到？後者是德日進所持的觀點，他視此經驗爲天主的來臨，祂對人由隱而現。對他來說，那就是個顯臨。天主爲他照透一切，即使最卑微之物。這又使我們想起：萬物內佛性的存在。

人對萬物內在存有或對超越界的經驗，這主動與被動兩面的問題，以後還會討論。暫時我們心中可能有德日進所描述的基督徒經驗方式，後來，我們會更清楚地敘述許多基督徒，像大德蘭 (Teresa of Avila) 之類的大神秘家，所體會到的天主臨在。

接著，我們要在下一課釐清基督徒怎樣看整個實在界的結構。這有助於我們解說靜觀的意義。

但進行之前，有關「對存有奧秘的知覺」，我們可引論語一段文字來結束本課，其中述及孔

子對神靈與整個神界的態度：

祭如在，祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。（註6）

此文顯出：孔子意識到亡者與神靈的存在，他內心的態度與獻、祭時的態度一致。最後一句，他說：若他不「在」祭中，他認為他就不是在獻祭。我以為「與」字，應讀第四聲，意即臨在，沈浸其中，包括整個心的在。孔子這個心態，包含對存有奧秘的知覺。

註釋：

註1：德日進著，鄭聖冲譯，《神的氛圍》(The Divine Milieu)，(台北：先知出版社；台中：光啓出版社共同印行，民國六二年初版)頁一三四。

註2：同上書，頁一三五。

註3：同上書，頁一三七。

註4：同上書，頁一三八。

註5：同上書，頁一三八。

註6：《論語》，泰伯篇，第十二章。

【第五課】 外與內

導言

這個標題可能有點含糊，但作些解說，就會變得很清楚。

靜觀不是什麼抽象或超塵脫俗之事，更好說它植根於人的經驗內。我們是從自己所站立非常具體的世界，以人的官能靜觀所見、所聞、所觸及之物下面、或上面、或裏面、或四周的實體。我們所得的一切知識，乃至種種最深或最高實體的知識，也是通過我們身體的感官或內在的觸覺。神修經驗的對象，我們可能覺得是在外面或超越的遠方，但經驗本身卻在我們內。

神修經驗是以距離、邊界、領域或境界的形象來解說的對某事物的體驗。就像我解釋自己的一般經驗一樣。我們不能避免去想像、建構精神與存有的世界。有時想像精神是世上高處的存有；有時則想像精神乃在我們自己存有的深處。我們想像的高處，通常視為外面，如天主居於高天。我們想像內在的領域很深，從中流出生命的泉源。

德日進 (Teilhard de Chardin) 經驗到「神的氛圍」是他沈浸其中的某種東西，同時也覺出是在他自己存有的深處。這已是靜觀的世界很簡單的結構。

神修經驗的境界結構，與深築於我們心理狀態中的象徵密切相連。企圖把象徵置於一旁，想在神性世界中找到一條道路，是不可能的。只有終極的經驗能帶我們超越一切，但所經驗的仍然不是在心智、心理結構之外覺出來的。

本課和下一課，我們要開始談靜觀境界結構上的幾個面。這將有助於我們以靜觀前行時，在神性世界中找到自己的路。

外與內

我們的世界，第一個結構性區分是二分法。我們把整個宇宙分成兩邊，或兩面：外與內。

心理發展上，我們最先意識到的是自己的「外面」；雖然知道在自己內有個「裏面」，但卻未能立刻醒覺。因為穿透我們「裏面」比了解「外面」的世界困難多了。在這過程中，我們慢慢覺出自己、別人以及自己世界的有限，我們就清楚了，有個邊界劃開那兩個領域：外與內。

知覺內外是人格形成、自我認同的基礎。小孩漸漸覺出：他是他人格的中心。他可能詫異：究竟是什麼使他成爲他自己？他可能自問：爲什麼我不能說我是從哥哥裏面來的？爲什麼我不能

是另一個人？這是基本的問題。

從開始，重要的不只是發現另一個獨立於我外的世界，更是覺出其他人格和我的人格不同。就像我體會到自己是生命、關係的中心，我也悟出有許多其他中心像我一樣獨立。於是，由我和他人構成的世界，慢慢建立了起來。

在發現這些其他中心之際，我漸漸覺出我們所說的「另一位」。最終的外在是「另一位」。當我面對整個的「他」，我知道這是極端的外在。最終的內在是我自己，最終的外在是另一人的「他」。這些概念以後還會再解釋。現在，我們必須舉些實例多談談內外結構性的簡單概念。在神修生活，尤其我們稱為靜觀的神修生活中，這些是基本觀念。

事實上，我們可以把靜觀分成兩類：一種注視外面，一種注視裏面。當然，二者都從內在的心神出發，但第一種情況，內在神心的凝視乃轉向靜觀的目標，這目標我告訴自己是在我外、在我上面的世界裏。最後，在我視為我終極目標、我典範的「另一位」面前，我達到一種神魂超拔。在這條路上，我們聽到基督說他的「父」在「天」上；當耶穌領洗時，聽到他「父」的聲音由「天」降來。最終的經驗是：像全被提昇、吸入天主內的神秘家，忘我地與天主合為一體。

若我轉向內在的存有，態度大為不同，我就會明白內外的差異。我尋求的目標不是我外的對象，而是我自己。首先，我使自己與外面斷絕，以便覺出內在的生命：身體的、心理的，最後是心神的。一時我會全神貫注自己的思想、感受，但漸漸我會發現自己的內在，是活動、思想的中

心。我會徹底明白自己的人格。然後，我會到達我存有最深的內在。可是，內在，並不是說與外界斷絕；反而是從我存有的最深處，我才覺出存在的一切。我和每樣東西有了新的關係，我由我內的極深處伸出到達外面、到達超越界。結果是，若我達到我最終的內在，我就會向終極的超越界，可能我稱爲天主的，開放我自己，因爲這個「天主」比我自己更親近我。以這樣的覺悟，我們解決了內外的明顯對立。

兩條道路的實例

《道德經》第五二章有個很好的例子，可說明這兩條路。開頭幾行可視爲靜觀大自然中的「道」產生「萬物」。在此，「道」被看成「母」，「萬物」被看成「子」：

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。

此文在表達一個朝向外的靜觀。認識萬物的起源，人就認識萬物；認識萬物，靜觀者即認識萬物之母的「道」。

似。
該文又繼續表露出向內的注視。這整段與第三課所引文字（《道德經》第十六章）意義相

塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救；用其光，復歸其明，
無遺身殃；是謂習常。

這個部分，《道德經》使向內的靜觀與向外的活動對立。頻繁的活動並不能領人與「常」（即「道」）結合為一。

內外的觀念，在道教靜觀技巧上是很重要的。他們有整套帶「外」「內」的辭彙：如「外丹」與「內丹」，前者相當於外在操練以得長生，後者則是內在禪定；如「外氣」與「內氣」，即人呼吸的自然之氣，及呼氣時由腹中上升之氣。馬斯波若 (Maspero) 所著《道家與中國宗教》一書的索引中有幾個帶「內」的辭，如上所引，其他尚有：「內觀」，「內視」，都意指：「慧心內照」，或「內觀己身，澄心存神以安形」。

以道教來看，朝向我外，就是能量消散；能量必須保守於內。理想的是藉「守一」把能量集中存在有的中心。

道教徒的靜觀法已找出三個集中點：一在頭部，稱「泥丸」，可能是「涅槃」語音上的抄

襲；一在心間或胸部，稱「降宮」；第三個在上腹部，稱「丹田」。三者也分別稱之為「上丹田」、「中丹田」與「下丹田」。最後，還有另一個中心，無法確指其處，名為「黃庭」。這是最深的中心，是全然的虛，與「道」合一乃發生在此處。這「黃庭」象徵人最深的內在。第七課我們將再回來談這「黃庭」。

若轉向佛教，我們知道，對「阿彌陀佛」的敬禮，及其「西方極樂世界」（或名西天）的觀念，乃是按外在理想模式建構起來的。佛教此一法門，阿彌陀佛被視為救世主，人們依靠他、愛他。雖然這是內在的敬禮，整個象徵仍表示一佛住在另一世界，這佛願意救助那些此生罹難受苦的人。「解脫」的整個想法，包含以阿彌陀佛象徵的外在救援世界。這是透過他力的救援法。

另一方面，禪宗把我們帶入自己內，朝向我們存有最深的中心走去，直到我們抵達這樣的內在：不再有外面，內與外，在其中相互包含而相合。

內外的觀念在基督的教導中非常重要。祂不斷譴責法利塞人注意外面，卻忽略了裏面。基督告訴他們：

你們法利塞人洗淨杯盤的外面，你們心中卻滿是劫奪與邪惡。糊塗人哪！那造外面的，不是也造了裏面嗎？（路十一 39 ~ 40）

意思是：外在的假信，單單法律主義，不能使天主滿意。祂要內在的宗教。這正是基督所稱在我們內的「天主的國」。對基督來說，最重要的是：心靈深處流露的內在宗教態度。在另一場合耶穌說：

「：你們就爲了你們的傳授，廢棄了天主的話。假善人哪！依撒意亞論你們預言得真好，他說：『這民族用嘴唇尊敬我，他們的心卻是遠離我；他們恭敬我也是假的，因爲他們所講授的教義是人的規律。』」耶穌使叫過群眾來，對他們說：「你們聽，且要明白：不是入於口的，使人污穢；而是出於口的，纔使人污穢。」

（瑪十五 6～11）

聖保祿書信中「內在的人」是很重要的概念。是我們裏面那個「內在的人」能認識天主，因爲這「內在的人」或「內在的我」，是聖神工作的場所。保祿使「內在的人」與「肉體的人」相對。兩者相互爭戰。我們若想了解天主的奧秘，就必須接受祂的恩寵，使內在的我堅固；唯有如此，我們才能明瞭超出我們人力所能了解的天主奧秘。

求他（父）依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使

基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎，為使你們能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕。（弗三16～19）

保祿書信中內在我或內在人的觀念，與中國人「心」的概念很接近。就是內在的人，有不同層次的深度，天主的恩寵在其中使我們與基督合一。在神修道路象徵的表達中，有時我們會視此路為走向一個遙遠的目標。亞巴郎蒙召的象徵即如此，天主對他說：「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。」（創十二1）

在聖十字若望(St. John of the Cross)所著《攀登加爾默羅山》裏，我們可以看到同樣的象徵手法。反之，聖女大德蘭(St. Teresa of Avila)所寫《七寶樓台》內，表達尋求天主則是降入她存有的極深之處，那是她靈魂的中心、天主的居所。

說到這裏，夠了。因為靜觀中這內、外的觀念，以後我們還必須再談很多次。

【第六課】 內在人的結構

導言

我們已把靜觀的世界分之爲二：外與內。現在我們還得描述一下內在人的結構最重要的輪廓。

這是非常重要的問題，因爲我們靜觀的內在道路大部分依靠代表內在的結構的方法。這對那些只默想主題的人卻不太重要，因爲他們只用記憶、理智、情感的幾種官能默想一個主題，或凝視其靜觀的對象。在這種情況下，內在的人仍爲一個整體，由此整體流出他賴以祈禱的心智、感情力量。但默想的人不敢穿透他自己的奧秘，有時是因害怕，有時則僅出於無知。假如人都起步進入內在的路，必有更多人敢於穿透自己存有的層層深度。

心

內在的人常常只說成「心」。人覺出其內在為心，跟我們與外界交流的官能相對。如此，我們就有個很簡單的結構。人有裏面，內在的空間，在其中可安住。人視此空間如避難所，是自己領域中最內裏的部分。是那裏，我喜歡避入，與所愛的人會晤。是那個地方，朋友得以相互寓居。是那裏，我以最親密的方式會晤我的天主。

在西方，我們幾乎已把內在的人視同為心。可能因為我們把心看成感情能力的中心，當我們由默想轉為感情的祈禱時，我們把這種祈禱集中在心內，因此，我們就把心的意義拘限在人感情這部分了。在我們的研討中，談到人的內在結構時，一定要賦給「心」字更廣的意義。

希伯來文，「心」字的含意比在西方言語裏為廣。雷翁杜富神父 (Father Xavier Léon-Dufour) 主編的《聖經神學辭典》，「心」一文的中文翻譯如下：

「心」這個字所喚起的反響，在希伯來語和在法語中並不相同。當然，生理方面的意義是同一的（撒下十八14；歐十三8），可是這字其他的用法，則極為不同。依我們現代的說法，「心」僅指情感生活而已。希伯來人卻想心是人的「內

部」，意義更爲廣泛。除情感以外（撒下十五13；詠廿一3；依六五14），心也包括記憶和思想、計劃和決定。天主給了人「一顆能思想的心」（德十七6）；聖詠作者提出天主「心裏的思想」，就是說祂歷代的救贖計劃（詠卅三11）。「心胸寬大」（列上五9）是指知識的廣博，「將你的心給我」可以解釋「請你注意聽我」（箴廿三26），而「硬了的心」有精神閉塞的意思。依據上下文，心的意義可能限於理解方面（谷八17），或相反有更廣泛的意義（宗七51）。多次必須超越心理方面的區分，而進入人的內心，在這裏人和自己交談（創十七17；申七17），負起自己的責任，接受或拒絕天主。在聖經的具體或混統的人類學中，人心是他有意識的聰敏和自由人格的來源，他作抉擇的地方，不成文法律的所在（羅二15），以及天主奧妙行爲的處所。在舊約和新約中，心是人與天主相遇的地方，這一相遇，在天主子的人性心中最有效果。（註1）

這「心」的概念，與第五課所引保祿致厄弗所人書（三14-19）的「內在人」或「內在我」相等。那是個很普通的哲學觀點，與心的通俗觀念相吻合。

這個概念，與中國哲學中「心」的觀念很接近，也是個普通的想法。我們知道，此字在哲學與宗教裏，大多時候英文必須譯成 *mind*，譬如禪裏的「無心」，英文得譯成 *no-mind*，鈴木大

拙 (D. Suzuki) 一本書的書名即譯為：The Zen Doctrine of No-mind (禪的無心說)。(註2)

心與性

中國思想中「心」與「性」兩個概念，是了解內在人的結構的基礎。心與性代表人內在結構的兩個層次。有關文字出現在許多重要的古書中，對中國人的思想方式影響甚大。我引述某個片段：

孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」(註3)

從這段文字我們了解，內在的人分成兩層：心與性。「性」屬較深的層次，難以到達，卻如岩床臥於該處。《孟子》此文與《中庸》「天命之謂性」一文有關。(註4)

我們發現佛教也分兩個層次。所謂「明心見性」，以「見性」為目標是禪修的基本方法。難的是：此性真的隱藏在人的深處。那是每個人的「性」；為一切人所共有，因所有人分享同一個「性」。「直指人心，見性成佛」一句中，又可看到內在人的兩個層次。

見性的經驗，要在心中穿行一段長路後方可得到。心，仍是個人的，因是「我」；但較深的

層次，「性」不再是個人的。當我見到我的性，我就覺悟了。我的人格已出現在一個更高的意識層次中，這個層次遠在一般個人意識之外。

有時，坐禪的人形容覺悟：如桶底脫落。他們把心底比喻成會裂開脫落的桶底，意思是：有個內在的人明顯成形，表示人心有不同的層次。

內在結構的層次

靜觀者視其內在人分為不同的層次。他們在靜觀中前進時，看自己是越走越深。當他們要表達這加深或下降時，他們不指向心或胸，而指向胃，意思是：他們想像存在的中心大約在那裏。很清楚，靈修生活進步的簡單概念，與經驗裏集中於某部位相連。有些靈修經驗集中在頭部，有些集中在心，有些則集中在更深的某處。課程中我們會再回來更進一步談這三層次或三中心的區分，現在只要注意內在人的深度這概念即可。

佛教視內在的進步為自我的加深，由非常膚淺、狹小的我走向更大、更深的自我，直到抵達終極的我，即萬物共有的大我。

有時這些層次賦有名字，如大德蘭 (Teresa of Avila) 在《七寶樓台》中視為七個樓台。

事實上，不同的樓台即神修生活的不同層次，卻使人聯想到人的內在結構。第七樓台在心的

中央，天主居於其內。在那裏，天主召喚神秘家行神婚作淨配。自我極內的中心是人能會遇天主全然合一的唯一所在。這種描述比分為「心」與「性」要複雜得多，但對內在人的深度卻揭示了非常深刻的看法。

在這象徵性的敘述裏，天主乃在靈魂的正中心，但也有其他看人內在的方法。有一種，視內在我為天主通傳其生命給我們的地方。靜觀者注視己內，會覺出不可測的深度，其生命從中泉出，從天主內湧出。這種看法沒有清楚地指出步驟，也沒有大德蘭《七寶樓台》中那種連續的樓台，只有一個清楚的概念：人不可測量的深度。德日進(Teilhard de Chardin)在《神的氛圍》中對此深度有很美的描述。

從此，或許是我有生以來第一次（雖說我每天默想），手提著燈，離開那看來光明的日常職務或交往的層面，第一次降到自我的最深處，進入一個我模糊地感覺工作能力所從出的深淵裏。那麼，當我愈離開大家以為必然的、表面照得通明的社會生活，我才理會我已無法對自己瞭然。每往下走一步，我發現在我內出現另一位人物，我無法用確切的名字叫他，他也不再聽從我的指揮。當我已前去無路而只得停止探索時，在我腳前出現一個無底深淵，從那裏湧出一股不知來由的、我稱之為生命的洪流。（註5）

對大德蘭來說，有個中心；德日進此文則沒有中心，卻向奧秘洞開，由此開處湧出生命之流。這洪流來自何處？人尚不知曉。德日進的象徵性描述，與聖女大德蘭的描寫迥異。看到道教的修持也有這兩條代表人內在結構的象徵性道路，感到很吸引人。第一種情況，我捉摸到，在自我、在靈魂內有個中心，一如我們在基督宗教中所說；第二種情況，在我自己內沒有中心，僅有的，可譬喻為生命流於其中的河床。在後者的情況下，泉源是超越界；人內沒有中心，中心遠遠在外，我們無由達致。

基督宗教中，我們有兩種描述：我可視天主居於我心的中央，或遠遠超出每樣事物，在不可接近的高處或遠處。要了解基督宗教中內在人的這兩種陳述，最好的方法是看基督。他完完全全是他自己，是天主之子，是天主也是人；是一個充分整合、充分成為中心的人，同時，也是整個存有的來源是其「父」的人。他越與自己合而為一，就越與其父合而為一。

註釋：

- 註1：雷翁杜富(Xavier Léon-Dufour)主編，聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》(Vocabulaire de Théologie Biblique, Dictionary of Biblical Theology) (台中：光啓出版社，一九七五)卷一，四三三：心，頁一三〇—一三二。

註2：D. T. Suzuki, ed. by Christmas Humphreys, *The Zen Doctrine of No-Mind*, (New York: Samuel

Weiser Inc. 1973).

註3：《孟子》，盡心章句上，第一章。

註4：《中庸》，第一章。

註5：德日進著，鄭聖冲譯，《神的氛圍》(The Divine Milieu)，(台北：先知出版社；台中：光啓出版社，民國六二年初版)頁五二。

【第七課】 道教：人的內在在世界

導言

若要談論人與靜觀有關的內在結構，我們必須，至少簡短地討論一下道教徒的內在在世界。後來，我們可能要再回到這些結構上來。

我們剛剛說過：在道家的靜觀世界裏，有內在結構和外在結構。首先，我們要進入內在結構，但是，我們必須常常記住：內在結構是人想像的，是外在結構的複製品。人似乎先想像出外在結構，那是按物質世界的模樣建造的靜觀世界。舊約以同樣的方法構築，視天主生活在至高之天之上。那是對物質世界結構的看法，成了述說我們周遭與上方神性世界的概念。

按道家的看法，人體是宇宙的複製品。所以，凱登馬克(Kaltenmark)說：

爲了瞭解這些內在與外在的不同方法，以獲得內在的平和與長生，我們要記住當

時人們對人體所有的想法。他們認為人體是宇宙精密的複製品，每個不同的部分都與外在世界的某物相對應。可見的世界是「道」所流出的。起初，「陰」與「陽」連結在道內，形成沒有區別的氣，稱為「元氣」。當陰陽分開，就形成「天」與「地」；二者混合則產生人與萬物。因此我們是陰與陽所組成的，陽陰是天地之「氣」；特別是，魂為天之氣，魄為地之氣。再者，宇宙乃「五方」所構成（對應「四時」的四方，加中央）。五方（以色象微），在地對應「五行」與「五嶽」，在人則對應「五臟」。每一內臟在適當的季節都受其對應元素所滋養。這一切產生一種規則，使小宇宙的生命得以適應大宇宙。目的在由外在世界選取最宜於滋養五臟的物質；此外，也需避開障礙、主要病因，以確保體內生命元質的恰切運行。（註1）

這些是小宇宙（人）與大宇宙間的一般對應原則，但內在人的真實結構使此對應更為具體。內在結構乃由一些「中心」與「通道」組合而成。中心，是集中點；通道，是氣運行的管道。本課，我們只按道教徒的靜觀法，提出構成內在人的某些重要的面。

道教傳統中的內外結構

道教大約創立於公元一七五年，甚至更早。之後不久，某些運動即可在道教傳統內辨別出來。第一個運動稱爲「盟威」傳統，是天師的傳統，大約公元一七五年由張道陵在四川發起，以一個極有學問的階級組織爲代表。這個組織用漢朝政府術語，在四川各地與陝西南部，創立了一種新的精神政府，模仿早期漢帝國可見的朝廷體制，在諸天、大地與陰間的精神官僚間，傳送公文、記錄與詔書。於是，中國過去的黃金時代以精神秩序重新建構了起來。（註2）

這種構造是外在的；台北近郊木柵的新指南宮是很好的代表。

第二個運動，十分堅持禮儀，通稱「靈寶」運動。靈寶傳統，發展於三國及南北朝時期的東、南諸省。大約與太平運動，即以張角爲首的黃巾叛亂，以及于吉的太平經有關。這個運動發展出極爲繁瑣附會的儀式。（註3）

道教早期的第三個運動，是三六六到三七〇年間在茅山建立「上清道團」。這個傳統通稱「茅山」傳統，很明確地面對內在經驗，目標是在靜觀中與「道」遇合。這派有關人內在結構的教義載於《黃庭經》，在這課更清晰地提出。

我們已看過《道德經》的一種靜觀法，主張轉向內，以達內在寧靜的狀態。後又想出更複雜

的方法。有些專注的方式建基於內在人三中心的觀念上。這是我們將扼要提出的系統。表達內在專注常用之詞是「凝」，其字面意義為：凝結，統一。

道教徒靜觀乃基本上假定：人有神性生命的元質，若想得長生，必須加以修養。很長一段時間，有些道教徒以為他們能獲所謂的肉體長生，但卻發現並不可能。他們中也有種運動：藉養神發展神性生命，來得長生。結果，他們以內在人的特殊觀念為基礎，發展出了內在專注的複雜系統。

而且，從開始，中藥即與道教密切相連，一如凱登馬克所說：

道教徒大幅度地分擔醫生的急務，許多醫療者可在他們各階層中找到。可是他們的野心越大，方法也越不同。他們假定身體是由三部分組成，稱之為三丹田（「丹」乃長生不老藥的基本成分）。上丹田在腦際；其二接近心；其三在臍下，近氣海。丹田，就像身體各各部位，是守護神的家；但也住著有害生物，即「三蟲」，或三個如屍的惡魔，各以其自己的方法攻擊主人的活力。（註4）

這三個內在中心的教義，《黃庭經》已提出。薩叟 (Michael Saso) 在他《佛道教超觀：哲學差異的研究》一文中，對經內主要的教義作了註解。按《黃庭經》的說法，小宇宙有三處可聚集諸神：「泥丸」宮在腦中，「降宮」在心裏，「丹田」在腹部。這三個中心是聚集小宇宙各種神靈的場所。小宇宙諸神對應大宇宙的三個宇宙論區分：天、地與充滿水的海底。淨化後，三中心包含生命的三元質：即腦中（泥丸）的「元氣」，心裏（降宮）的「神」，與腹內（丹田）有活力的「精」。（註5）

泥丸又稱「上丹田」。按馬斯波若 (Maspero) 《道家與中國宗教》一書的說法，「泥丸」是梵文 *nirvāna* 的音譯。降宮又稱「中丹田」，第三個又稱「下丹田」。（註6）

這三中心的教義，在道教徒的靜觀過程中，是非常重要的。那是各種神靈聚集的地方。神靈送走後，三個中心，一如我們已看過的，即成生命三元質的居所。這生命的三元質，對應道教神學中所謂的「三清」或「三清天尊」，那是「道」主要的三種顯臨。這些「天尊」，在大多肅穆的禮儀中，都有很重要的角色，我們後來會看到。在此，我只想說明內外結構的關連。

禮儀中，元始天尊安置在第三十六層天，靈寶天尊在三十五層天，道德天尊在三十四層天。然後，在三十三層天，有中國眾神中的高等神祇：玉皇大帝、上帝、天公等等。第一位，元始天尊，有若道或元氣的創造能力，祂會來住在頭裏（泥丸）。第二位，靈寶天尊，是生命之神，有若道的淨化能力，會住在心中（降宮）。第三位，道德天尊，是生命之精，或如萬物內的活化能

力，會住在腹內（丹田）。

爲了三清可能來住在三個中心內，這些中心必須予以潔淨。過程以後會描述。

這些中心雖代表人之深處，三者之外卻還另有中心，稱爲「黃庭」。不像另三個，稱黃庭的這中心在體內沒有處所，而在體外，是人能會遇道的地方。但該處所遇之道，並非「無爲之道」，而是「有爲之道」。有爲之道，是已然顯於存有內的道。這黃庭完全虛空，對應禮儀中三十六層天以上的空間。那是道顯臨與道本身之間的「空」。

一個人只要停留在三中心的層次上靜觀，他就無法與道合一。爲了與道遇合，他必須以「心齋」完全空虛自己。

莊子論及「心齋」，他寫道：

聽止於耳，心止於符；氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。（註
7）

佛教雖沒像道教那樣指出這些地方，卻仍然強調「虛」與「空」的重要。空，是禪宗的基本修法。

《淮南子》有一段非常符合本課的主題。內容說：

夫靜漠者，神明之定也；虛無者，道之所居也。（註8）

下面「超越二元論」(Transcendental Dualism)的圖表，表示從萬物簡化為「一」，並與「有爲之道」合一的歷程。（註9）

開始，人與整個宇宙一體。整個宇宙以「萬物」一詞代表。

然後，萬物簡化為「五行」，即水、金、土、火、木，與「五方」等等相對應。

下一步，按表，是簡化五行爲三，如課文中所解釋。

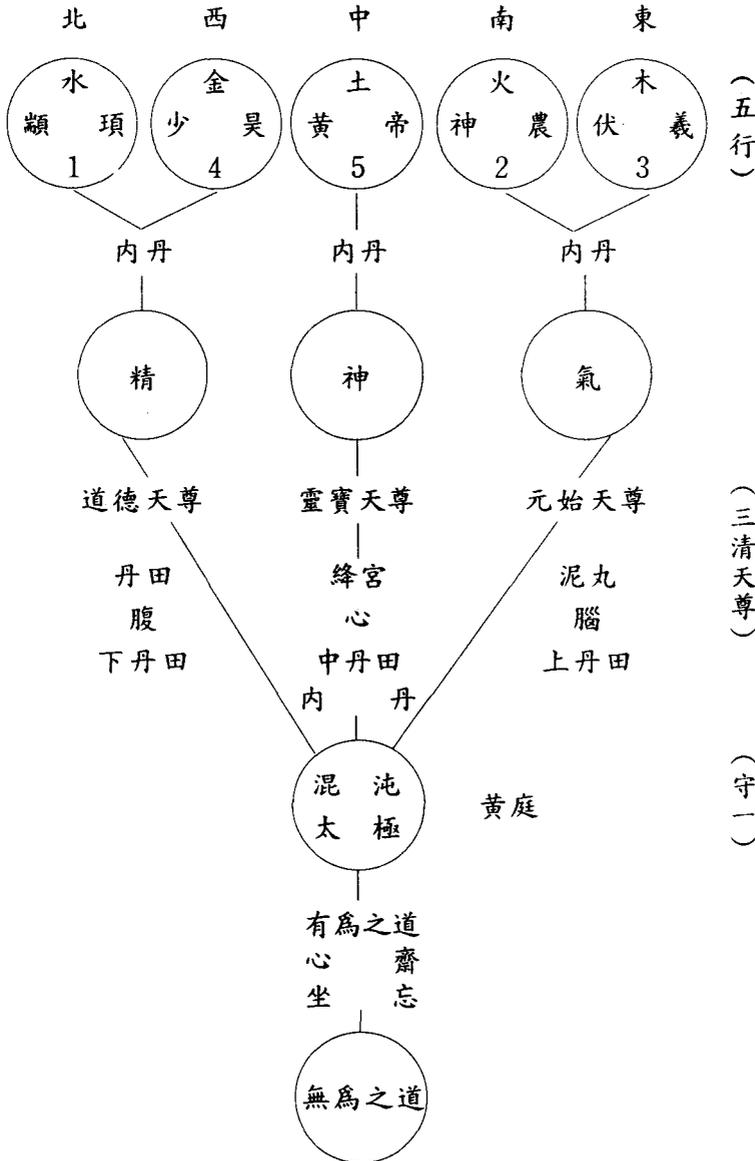
然後，每樣東西都在「黃庭」內簡化爲一。坐此黃庭中，人即與有爲之道結合。如本課所述，黃庭沒有處所，那不是個地方。雖是人可達到的神修階段，黃庭卻超越人的一般能力。人在到達超己的路上，同時，道也自其超然地位降來會人。此一遇合發生在「虛」（或「空」）內。

這個教義，與莊子、老子，以及清清楚楚知道天主無法在「虛」外相遇的所有神秘家的教導，都非常貼合。

超越二元論

可見世界

萬物



靜觀與默坐
〇七二

註釋：

註1：Max Kaltenmark, tr. by Roger Greaves, *Lao Tzu and Taoism*, (Stanford: Stanford University Press, 1969) P.122.

註2：Michael Saso, "Buddhist and Taoist notion of transcendence: A Study in Philosophical Contrast"・油印論文、後輯入書中： *Buddhist and Taoist Studies* 1, Asian Studies at Hawaii, No.18・編輯者：Michael Saso and David W. Chappell, (University of Hawaii: University Press of Hawaii), P.7.

註3：Saso，同上，油印論文頁七，書頁八。

註4：Kaltenmark，同上書，頁一二三。

註5：Saso，同上，油印論文頁一六，書頁一四。

註6：Henri Maspero, *Le Taoisme et les religions chinoises*, (Paris: Gallimard, 1971), P.493.

註7：《莊子》，第四章：人間世。

註8：《淮南子》，卷七：精神訓。

註9：Saso，同上書，頁十一。

【第八課】 道教：人的生命之流

導言

本課是第七課的延續，但要描述道教徒靜觀界的另一種結構。材料大多取自下列諸書：《太乙金華宗旨》（又名《長生術》），及《慧命經》。前者已由魏漢姆 (Richard Wilhelm) 英譯，書名《The Secret of the Golden Flower》（註1），後面接有選文，乃從上述《慧命經》的譯作《The Book of Consciousness and Life》中所選。

這兩本書很有趣，因提出一個內在生命的觀念。此依內在人的結構而有的內在生命觀念，與第七課所敘述的內在生命不同。

傳統把《太乙金華宗旨》歸給呂巖（或呂洞賓）。他是道教有名的高人，後為八仙之一。該書無疑屬於一個鍛鍊某種瑜伽以修內在生命的派別。他們在努力獲取我們所謂的「中心體驗」。爲了從「虛幻之外在世界的桎梏」中自我解放，他們運用類似瑜伽的種種不同方法。依照各不相

同的動作，有許多方法與迥異的目標。魏氏書中說：

那些到最高層次的人，靠坐禪解脫，以追尋佛教的涅槃，或如此書中所教導的；藉著內在的神性元質與相連的心理力量結合，人可預備死後仍存的可能性，生命不就像個幽靈註定毀滅，而似一種有意識的神體。除此想法外，也常與此想法有關聯的是，有些思想學派嘗試用這種坐禪的方法，對交感神經系統的某些過程，造成心理的影響。此一影響使生命過程強化、活化、正常化，即使死亡，也能如此加以克服：死亡恰恰來到，有若生命和諧的終結。那就是說，神性元質，今為適應神體內獨立相續的生命，創造出自己的能力系統，放棄塵世之身，像蟬蛻一般，身如乾殼留在後面。（註2）

魏漢姆這註解顯出，這方法的主要目的，是在人的存有內強化生命元質。他們用「滋養生命」一詞表達這個過程。滋養我們內的生命與心神，我們將不死而獲得永生。

這生命如河一般由「道」流向我們。若在外，這生命之流有自我消散的傾向；聚集於自己的中心，我們才能產生「金華」，保證長生不死。

人內的兩道生命之流：陰與陽，及性

要了解人的內在結構，必須按這靜觀生命的一派回到人的初創。道教這方面一般的理論，是與佛教某些理論混合而成的。事實上，在《太乙金華宗旨》中，佛教的影響非常之大（註3）。有些學者甚至聲言也有基督徒的影響。這影響可能來自於奈斯多利派（Nestorians），即景教。（註4）

按《太乙金華宗旨》所說，為神修基礎的整個結構，魏漢姆在其書中所繪圖表已有解釋（註5）。爲了解說，他以「金華宗旨」或「不朽神體」為基礎作了個「中國觀念摘要」（註6）。我自己的評註會以此「摘要」為本。但，像我剛說過的，現在我們所關心的主要是結構，不是方法。

「道」存在於不同的層次上，至少我們可以這樣去想像。「道生一，一生二。」（註7）「一」，按此文即「道」，是「有」。由「一」，開始產生萬物。魏漢姆說：

道，不可分者，大一（太乙），引起兩個對立的實體元質：黑暗與光明，即陰與陽。這是除人以外，乍想之下，僅有的自然力量。後來，性的兩極（sexual polari-

☯及其他，也由之而來。由陰而來「坤」，是接受的陰柔元質；由陽而來「乾」，是創造的陽剛元質；由陰而來「命」，即生命；由陽而來「性」，或人性。

每一個人包含一中心單子，懷孕的剎那，單子分裂為命與性。此二乃超人元質，故能與性慾及理性有關。

在每人各自的身體存在中，二者由另外兩極，即「魄」(anima)與「魂」(animus)代表。終其一生，此二都在衝突中奮力爭取主控權。死時方分開，各走不同的道路。魄沈於地為「鬼」，魂上昇成為「神」(神靈或神明)。神可能及時回歸「道」。(註8)

此文解釋存在的不同階段或層次，並標出彼此的相互關係。這並不就是第七課所提那種結構裏三中心的問題。不同階段乃如兩條生命之流沿線的「結」。這兩條生命之流來自於「一」，對人來說，整個問題是使二流再集中於自己的中心內，以構成他們所說的「金華」。後來，整個過程會更詳細地解說，現在，把可能在我們內形成金華的過程，作個簡短的介紹，就夠了。魏漢姆接著說：

假如生命的能量向下流，就是，毫無阻礙地流入外在世界，魄就勝過魂，發展不出神體或金華，死時我(ego)也迷失。假若生命能量導入回流的過程，即是，保存，並使「上升」，而非任其散逸，則魂得勝，死後我也持續。然後變成個神，神靈或神明。終身守住保存之道的人，可到達金華的階段。那時，金華將使我從對立的衝突中釋放，我又成了道、不可分者、太乙的一部分。(註9)

整個過程是：從道內的「一」，到實現於人內的一，爲的是由此「金華」的一，回歸道的「一」。這是我們所謂的「整合」。過程中，經驗會不斷加深，從一個層次到更深的一個層次。這個過程建立在整個結構上，整個結構描繪在本課結尾的圖表中。

圖裏，金華出現在兩個不同的地方，因爲金華可以兩種不同的方式產生。按第一種方法，金華在中心，陰陽二流正向此集中。按第二種方法，金華產生在陽勝陰時。書上註解說：

因書中有充分的證據顯示：佛教影響到他們說，金華最終乃出自精神的一面。所以用由「神」而下的虛線指出那個事實。然而，不折不扣的中國訓言說道：金華是靠陰陽二力對等的交互作用產生的。(註10)

但什麼是「金華」？原文說：「金華即光也。」（註11）

還有些別的文字也可在「回轉法輪」或「回流過程」上作一些說明，如：「故金華之道，全用逆法回光者：」（註12）另一段說：「回光之功，全用逆法。」（註13）所以生命能量會聚在一起。

其他傳統中的生命之流

基督宗教中，生命的概念也是基本的。我們都知道生命之流從天主羔羊敞開的肋旁流出，並使我們靈魂復生的比喻。這神秘象徵在基督徒神秘家的生命中非常重要。後來我們還會回到這些象徵性的陳述上。

現在，我們可就一個西方很普通、東方卻不那麼平常的觀念：生命之流在我們內流動，說幾句話。這也是德日進 (Teilhard de Chardin) 描寫他降入他最深的內在我時，所本的觀念。他看到，他自己，深而又深地走入他自己的深處。在他下降的末了，他說：

當我已前去無路而只得停止探索時，在我腳前出現一個無底深淵，從那裡湧出一股不知來由的，我稱之為生命的洪流。（註14）

基督宗教所說的結構與道教的不同，因為基督徒往往越過陰陽二流的心理整合，直接視己處身於來自天父的生命之流中。這並不是說：不該整合陰陽二流；實際上，基督徒是嘗試儘快進入那由「本源」不斷淌出的生命之流。

對基督徒來說，在他內，在他自己的深處，有條本性的生命之流；在更深的層次上，則有另一條所謂的超性生命之流，基督徒希望自己沈入此流以活基督的生命。一個靜觀的基督徒要走此靜觀之路時，他轉向內在的我，開始覺出自己的生命，並在信仰中設法向來自天主的最深生命之流自我開放。這不是有對象的靜觀，而是對自己生命的覺知。若望福音有同樣的態度，其中不斷叫我們察覺自己裏面的生命。在這基督徒內在生命之流的觀念上，我們不要討論太多，因為後來我們必須仔細解釋這個祈禱的方法。不過，在此我們可以回想幾段福音，其中講到我們內在如流水的神性生命。

誰若喝了我賜與他的水，將永遠不渴；並且我賜給他的水，將在他內成爲湧到永生的水泉。（若四14）

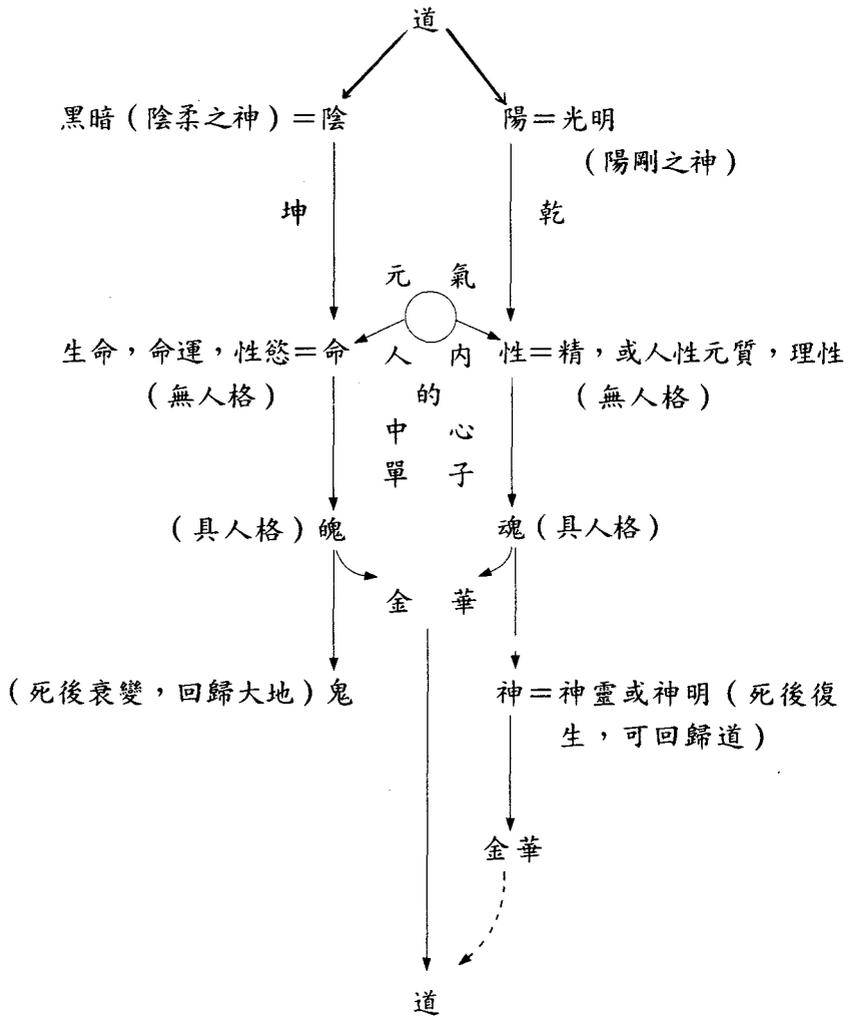
在另一場合，耶穌說了些類似的話：

在慶節末日最隆重的那一天，耶穌站著大聲喊說：「誰若渴，到我這裏來喝罷！凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河。」他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神。（若七 37 ~ 38）

這生命之流來自天主本身。它流向我們，在我們內，使我們分享天主的生命。但在靜觀中，我們可能逆流而上，直到置身泉源之中，那就是天父。基督宗教，一如道教尊重人的生命，且視其來自超越界。

附錄：中國思想中有關金華或不朽神體發展圖

據魏漢姆《太乙金華宗旨：中國生命之書》內所繪圖表作。



只能透過神的一面獲得的「金華」觀，是佛教教義。按中國傳統的教導，金華乃靠陰陽二力對等的交互作用產生。（註15）

註釋：

註1：呂純陽著，《太乙金華宗旨》（道藏精華，第十三集之三）Richard Wilhelm 釋譯，附有 C. G. Jung 一篇前言及評論，《The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life》(London: Routledge and Kegan Paul, 1972) P.4.

In French: *Le Traité de la Fleur d'or*. Version française annotée, précédée d'une étude introductive par Pierre Grison. Editions traditionnelles, Paris, 1975.

註2：Richard Wilhelm，同上書，頁四。

註3：同上書，頁七。

註4：同上書，頁八。

註5：同上書，頁六五。

註6：同上書，頁六四。

註7：《道德經》，第四二章。

註8：Richard Wilhelm，同上書，頁六四。

註9：同上書，頁六四—六五。

註10：同上書，頁六五。註乃《太乙金華宗旨》譯者C. Baynes所作。

註11：呂純陽著，《太乙金華宗旨》，天心第一，頁二。

註12：同上書，回光守中第三，頁一〇。

註13：同上書，天心第一，頁二。

註14：德日進著，鄭聖冲譯，《神的氛圍》初版，（台北：先知出版社；台中：光啓出版社，民國六二年），

頁五二。

註15：同註一〇。

【第九課】 象與鏡

導言

因為我們是人，除非經過感官，無法得知任何事物；我們經由圖像、標記、與象徵而到達某種「絕對」，是很正常的。這「絕對」的本身不可視、不可聽、不可觸。我們只能透過一種靜觀而得知，即靜觀標記或圖像。那是何以標記或圖像在靜觀中扮演重要角色的原因。這對每個人都是很明顯的，只要他去反省自己的經驗。

絕對者，在世上存在的每樣東西裏顯示自己。整個受造界，每種受造物，都是絕對者的肖像。這點道家很清楚，他們說「無名之道」在萬有中自我彰顯。可以說：有多少個別的受造物，就有多少「道」的顯現。但道教，還有「道」的特殊顯現，名為「三清」，第七課曾提過。

中國思想中，物自身(thing in itself)稱為「體」(essence 或 substance)，與「象」或「相」(image, figure 或 form)有很清楚的區別。除了這兩個概念，還得加第三個，稱為「用」。

「象」，可能是外在的形式，如禮儀中所用，象徵性地代表未知。這些「象」，每種宗教都大量使用，尤其禮儀內。但也可能是內在的「象」。道教徒靜觀用的很廣。此外，聖女大德蘭 (St. Teresa of Avila) 描繪天主坐在她靈魂的中央時，她也用了這樣一種「象」。

這些象，有的並不就是我們想像的結果，而是從我們精神深處跳出來的。心理學家稱之為「原型」。容格 (C. G. Jung) 對原型作了很深的研究，聲稱：原型不是我們思想的產物，而是人性正常的開展，一如花朵之綻放。容格討論原型說：

誰若拿我的觀察所得作為天主存在的一種證據，那將是令人遺憾的錯誤。我觀察出來的，只證明原型的天主肖像的存在。以我看來，有關天主的事物，那是我們心理上最可斷言的。但因那是非常重要、又有影響力的原型，其經常發生，對「自然神學」來說，似乎就成了值得注意的事。這原型的經驗，因常有高度的神秘性質，故編入宗教經驗類。(註1)

「神秘」(numinosum, numinosity) 經驗，基本上即神的經驗。這裏「神」(divine)，要了解成超過我們所能理解的巨大力量。這超過我們所能理解的力量，就是「元神」(numen)。

這心理的事實自古已被解釋成：人是天主的肖像。這天主的肖像在每個人內就像面鏡子。若

此鏡潔淨，肖像可清楚看見；否則，肖像模糊不清。所有宗教都明瞭此一事實，雖然表達方法各異。

鏡子與肖像的觀念，聖保祿很熟悉，他寫給格林多人的信上說：

我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。（格前十三

12）

我們此生對天主所有的認識，無法是面對面的，而是通過我們所謂的：鏡子、肖像、象徵、定義、比喻、神話等等。

這些內在的「象」，依其來源而有不同的類別。有些只是從外邊借用，由所見接收而來，如看電視時。「象」可能由外植入，卻尋得其途徑進入我們思想的領域，並可能激起我們反省，使我們思考。

由外而來的「象」，可能引發我們去做某些事。在這種情況下，它觸動了我們的意志，我們幾乎是在它的力量下無意識地反應。大眾傳播的專家完全明白這些事實。

其他的「象」來自內在。思想可能產生意象及言語。這些意象不只是思想的表達，也可能是

生理反應與需要的流露。我們的需要每以意象來表達。這些意象，藉著深隱於內的生理需要，幾乎是自動地產生。這是何以性慾會在我們內生出呼應其需要的意象的原因。當我們看出意象中所顯示的，大多時候我們可以完全覺察這些需要。

也有些情況，「象」是深藏於潛意識裏的東西的顯露。那些東西在那裏，我們卻不知道；突然，在夢裏或夢外自己顯現，我們乃恍然它們在揭露別的東西。那些東西在那裏，不是為它們自己。

那些東西可能來自一個較深的靜止層次，可能是原型的顯露，因原型自己沒有形狀。原型不是「象」，但可能通過我們以想像構思出來的「象」顯示出來。這是何以我們不該排斥所有的「象」視為不真的理由。這些象有豐富的內涵，告訴我們自己存有的深度。

原型

我們仍在探索人的內在結構。按容格的理論，當人穿透他的內在之我時，他發現到有不同的層次，他必須從一個層次逐漸走向另一個層次，以便到達自己的中心。《宇宙百科全書》以下面的話解釋整個過程。

藉著一而多的「象」，人日益穿入那層層之圓，以走向他內在存有的中心。他首先遇到的是「角色」之圓。角色（persona，拉丁文指喜劇演員的面具），在此指社會角色。外衣雖有不可或缺的用途，但也可能掩飾我們的個性。然後，我們必須面對並整合陰影，那是部分的自己，由缺點和甚少分辨的心理功能產物所組成。但，「陰影」還有較廣的意義，可指整個無意識，因未進入意識之光中，顯得像是充滿了黑暗與威脅。容格描述投入陰影的用詞是「志願死亡」，這是他借來的，原為艾普利亞（Apuleius）講愛色斯（Isis）神話時所用。越過這窄門，人即在「無限的廣大，超常的無羈」中浮現。

進入這個體以前的無限能量海洋，容格採取了一個佛洛伊德（Freud）不敢採取的步驟。與「個別無意識」相對，他名之為「集體無意識」。進入探索並非沒有危險：能量會突然衝入意識，如洪水般淹沒我們的存在：那包含集體無意識的東西，其顯現的樣式即「原型」。（註2）

有關原型，還有幾點要知道的重要事實，就是：

1. 原型不是預先形成的明確結構，而是「潛在力量」（virtualities）∴能使精神能量流動所呈現的無別物質成形。

2. 原型純粹是動力，在非常不同的形式下自我呈現。原型還沒有任何明確的「內容」，一旦確定，只在其「形式」內，而且還有限度。

3. 原始肖像有確定的內容，只因後來變得有意識，以致充滿了意識經驗的成分。（註3）分析終極經驗，如「悟」，這原始肖像是很重要的成分。事實上，終極經驗是內在動力闖入原型的層次。經驗的「內容」，人會按自己有意識的觀念、理論加以解釋。

4. 「原型」本身是「空」的。「形式」已有某程度的確定性，但仍有限。這些形式是遺傳的，意思是有若本能。這些形式是「成形前」的能力，「象徵」卻在有意識的經驗以後才出現。

5. 原型本身，其本質，似乎無法意識到。原型是超越的，所以原型本身人無從理解。

6. 原型包含很大的情感力量，有「神秘」的特性，意思是，神聖且超出人力。

7. 原型的內在力量是陽性的，也是陰性的。一方面，它是整合所需的動力，能吸引並引導我們走向自己存在的深處；另一方面，它又是那麼迷人的力量，可使我們神魂顛倒並吞沒我們。

（註4）

8. 主要的原型當然是「父母」的原型，是不可見的，由我們真正的父母詳細表達出來。再就是「魄」與「魂」的原型，第八課我們已碰到過。「這些原型，當人區分自己和雙親時，會在有意識的精神內引起異性的影像。」魄是陰柔的原型，魂是陽剛的原型。每個人都必須在自己內整合對立、互補的成分。

象與鏡

9. 最重要的原型是「原型的天主肖像」。這肖像在尋找天主的路途中非常重要。

本課第一部分所討論的，在人精神的內在結構上，作了許多的說明。一如我們稍早說過的，人裏面有不同的層次。有表徵清晰概念、及控制行動的層次。那是我們日常生活的層次，是自我控制得很好的層次。所以我們對自己的印象是：一個有意識的受造物。

然後，如果我們轉向自己，即來到陰影、黑暗的層次。這是無意識的層次。在那裏，我們必須走過一個門，穿過黑暗，在個人意識之外的深層意識之新世界中浮現出來。

在此，我們已進入原型的領域，在集體無意識的層次上。

心理學這樣對我們說的，與任何宗教神秘家的靈修經驗都相合不悖。原型無異，動力也相同。區別始於「形式」，而且在象徵的層次上變得越來越確定。

要注意的是，人由清晰的象徵，到意象與形式，逐漸失去了鮮明的內容，使他無以面對自己原型的內在動力。然就在原型的層次上，他達到純粹的空與虛；原型是大有能力的「潛在力量」，卻顯然空無一物。

在此，人覺出「滿」，但含糊不清，超越界在一個全然神秘的經驗中出現。德日進 (Teilhard

de Chardin) 描述他降入內在存有，就是沿此路線走的。

沿路，依靠「象徵」、「意象」、「形式」，人可賴以走向他的中心。然而，到了時候，不再有「象」可執持依恃。那是人到存有中心時的共同經驗。他視之為「虛」，更好說，他一無所見。他的經驗是「空」。

我們或許認為：人性如鏡，諸象呈現其中，我們也能從中覺出超越的世界。我們進入自己的存有越深，我們離中心越近，心鏡也越明亮。後來，我們會再回到這象與鏡的觀念上。

通常，我們都依靠「象」，但某種內觀卻不注意任何象，而以終極經驗本身為目標。這是禪宗六祖慧（惠）能（六三八—七一三年）可能有的心態。

回應神秀所寫的偈：

身是菩提樹，心如明鏡台；

時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

慧能以自己的詩句作答：

菩提本非樹，明鏡亦非台；

本來無一物，何處惹塵埃。（註5）

比較二偈，我們要了解慧能，必須把任何種類的言詞、象徵、意象、形式都擺在一邊，不可有媒介物，在「心」與虛的中心間不可有「象」。這是慧能禪的法門。因此他的覺悟是頓悟。反之，神秀的路是漸悟；因仍靠漸進的方法。（註6）

結束本課，我們再回到第七課所引的莊子原文：「聽止於耳，心止於符。」（註7）符，是符節，用以驗明身分。莊子的意思，依我來看，是由心去知的一種方法。認知能力（心）與所知之物間可彼此符合。符，表示認知的真實，但仍通過一個媒介。若在氣的層次上，認知的媒介則會消失。但什麼是「氣」？莊子說：「氣也者，虛而待物者也。」

註釋：

註1：Carl G. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, 譯自德文，二版，(London: Routledge and Kegan Paul, 1973) P.58.

註2：Encyclopaedia Universalis, "Carl Gustav Jung", 1968, Vol.9, P.562.

註3：Carl G. Jung, *Ma Vie, Souvenirs, rêves et pensées, recueillis par Aniela Jaffe* (Paris: Gallimard, 1973) Glossaire, P.453.

註 4： *Encyclopaedia Universalis*，同上，卷九，頁五六三。

註 5： 吳經熊著，吳怡譯，〈禪學的黃金時代〉（台北：商務印書館，民國六十六年，七版）頁二六、二八。

註 6： Cf. D. T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, (New York: Samuel Weiser Inc., 1973) P.15ff.

註 7： 〈莊子〉，第四篇：人間世。

【第十課】 虛空

導言

我們已試著描寫出內在人的多種不同說法。那都是靜觀者走向自己的中心或終極實體，更清楚地繪出道路時，所想像出來的。

有些在自己內看到不同的層次，有些想像有不同層次的圓、樓台、中心，另一些人則找到一種持續的路，在其中遇到所尋實體的象徵或圖像。都是從一步移到下一步，從一個中心移到另一個中心，或只進步而未見明晰的路標。不論那條路，他們都突然漂浮起來，進入終極之光內。

在此進程中，有不斷的捨棄與超越。每肯定的一步都接著否定的一步。這是我們向更肯定、更真實的某物前進時，要走的道路。

全心貫注最終的目標，我們會一一放下，空虛自己。這「虛」，可能單單因為我們透過標記與圖像明瞭了終極實體，而隨著「滿」的經驗同時發生。在這種情況下，我們就會有種一在一

缺、一肯定一否定的交替步調。那是我們所謂的肯定法與否定法二者的組合。

虛，也可能獲得絕對優勢，致使整個途程成爲虛的道路。在這樣的路上，將無物可依；整條路是虛的，虛就是「終極實體」。以這種態度看內在道路，在東西方都非常重要，但東方更充盡地發展了出來。

本課只在繪出這虛的道路。這看來簡單，似無物可繪，但卻能夠繪出；因是切入一景象，讓我們看到該路之虛的某種特性。要注意，這虛，與十字若望 (John of the Cross) 及印度哲學家龍樹 (Nagarjuna) 所說的虛，意義並不相同。

方法的虛

虛，可有兩種不同的含意。第一，是爲漸漸接近想獲得珍貴事物，對之自我降服的虛。如福音的比喻：人賣掉他所有的一切，以得到那顆寶貴的珍珠。以福音來看，爲了進入天主的國，我們必須棄絕自己，跟隨基督，空盡內心俗世的慾望。這種致虛，對任何靈修方法來說，都是必要的。這虛，可以深到心死。這種死亡，也在人心理經驗中發現，就像容格 (C. G. Jung) 所描述的。

第二是方法的虛，禪宗簡稱爲「無念」。「公案」不是我們賴以爲默想對象的「思想」，而

在使心達到更深的虛空狀態。主要的心態是空掉方法，以便完全不執著。

第三課所引《道德經》一節，我們已經遇到這個觀念：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」（註1）這是空虛的方法，《道德經》第五章說明如何離開外在而轉向內在，也有所描述。（註2）

「空」是道家思想重要主題之一。可視爲了解事物真意，並與「道」相遇的方法。往「道」去的路本身是虛的。《道德經》第十一章對「空」有甚富詩意的奇特讚嘆：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。

這虛的方法，莊子以「心齋」的觀念表達。在仲尼及其弟子顏回的討論中，孔子解釋「心齋」的含意：

一若志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」（註3）

鈴木大拙(Suzuki)說：禪宗的核心直覺，與老莊的主要洞見一致。吳經熊在其《禪的黃金時代》一書中，贊成鈴木的看法，他說：

我們也可以說，禪師們最根本的悟力是和老莊的見地一致的。道德經的第一、二兩章便說出了禪的形而上基礎。至於禪和莊子的關係，鈴木大拙博士分析得非常清楚，他說：「禪師最明顯的特質是在於強調內心的自證。這種自證，和莊子的坐忘、心齋、和朝徹是如出一轍的。」唯一的不同，是莊子仍然停留在純粹的悟力中，而禪則發展為一種導致開悟的訓練。（註4）

現在不要再深入研究這些觀念，因為我們只是要提出內在人的主要結構，不是關心虛的形上面。然而，事實上，「虛」或「致虛」或「心齋」或「坐忘」或「朝徹」，都是說同一事的不同方法。只有虛的道路能引領我們深入了解「實體」。

每種靈修學說都清清楚楚表示，到自我深處、到基本人性、到「絕對」去的終極道路，是虛的路。後來我們會看看不同的宗教傳統中都是如何表達的，也要解釋一下基督徒神秘家的「否定法」，十字若望的「無物」(rad), 以及《不知之雲》一書中「不知」的方法。所有這些方法，不論怎麼告訴我們，到自我深處或絕對者或天主去的真正道路，都是虛的路。

佛教，尤其龍樹的虛空法門

佛教哲學中，龍樹扮演了一個非常重要的角色，他使虛的方法達到全然明晰的地步。傳說，龍樹在第二世紀生於印度。若不知印度教與佛教早先的思想體系，即無法了解他的哲學。本課我們只設法闡釋他教理中有關以「虛空」了解萬物實相的「法門」。龍樹哲學與實修不可分。實際上，佛教本質上一直就是個解脫修持法，而龍樹提出：「虛空」最終乃是該「法門」。

龍樹創立的宗派印度名稱爲 *Mādhyaṃika*，即「中道說」(Doctrine of the Middle Path)。也以 *Sūnyatāvāda* 知名，意即 *Sūnyatā* 法門。*Sūnyatā* 是這個宗派的關鍵字，英譯即：void 或 *emptiness* 或 *vacuity*，甚至 *relativity*。中文爲「虛」。「虛」的定義是：無形或沒有實質。若說成「空」，意思是沒有阻力。(註5)

這一派在中國稱爲「空宗」，但仍以「三論宗」較爲知名，因在中國這派的教義，乃根據歸於「中道說」的三冊基本原著。第一本書是龍樹寫的《中論》(*Mādhyaṃika Śāstra*)。所幸梵文原著保存了下來，由鳩摩羅什(*Kumarajīva*)譯爲中文。(註6)

「三論宗」的教誡有三面：1. 破邪顯正；2. 真俗二諦；3. 「中道」或「八不中道」。目標是「畢竟空」，即「無所得空」或「不可得空」，即「無得」正見。(註7)

現在我們關心的是「中道」本身。那是正道，可得圓融的智慧。八條路以四個否定句表示：

不生亦不滅；

不常亦不斷；

不一亦不異；

不來亦不去。（註8）

這條路是否定的路，完全否定，以清除路障。不該執著任何肯定，一如高楠(Takakusu)所說：

否定法的目標在覺悟圓融的智慧。這裏的智慧與所有局部的知識相反，或更好說，包括所有局部的知識。因此，若不執著特殊事物的認知，人可獲得圓融的智
慧；若不固持任何事物，人可得到完全的自由。（註9）

這是進入肯定與否定中間，直入中心，甚至超脫否定以免成爲肯定的路。與此路之概念相關的圖像，是條完全虛空的道路。這虛的路成了救援的道路。直接穿透每件事物，走向存在性了解

的方法，有宗教含意。史純(Streng)說：

宗教意向與形上、倫理或美學的關懷，只能相對地區分，因為宗教、形上學、倫理學與美學，都是生命中彼此相關的向度。在此我們不探討宗教說法的性質問題，而想解釋一下「虛」，龍樹帶著救援論的目的運用此詞，其宗教意義為何？那就是，他以「虛」作為徹底轉變生命的方法。(註10)

我們還會回到龍樹這「虛」的觀念上。本課，我只想就絕對虛的方法說幾句話，這個方法人無可攀緣。

註釋：

註1：《道德經》，第十六章。

註2：參閱第五課。

註3：《莊子》，第四篇：人間世。

註4：吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》，七版(台北：商務印書館，民國六六年)，頁三。

註5：William Edward Soothill and Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, (London:

Kegan Paul, 1937) P.389。台北複印：蘇爾慈、郝德士合編，《漢英佛學大辭典》。

註 9 :: Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, (Honolulu: Office Appliance Co., 1956) P.96.

註 7 :: 同上書，頁一〇〇。

註 8 :: 同上書，頁一〇三。

註 9 :: 同上書，頁一〇七。

註 10 :: Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, (New York: Abingdon Press, 1967) P.155。這是一本深度研究哲學家龍樹及其詮釋終極實相的書。

【第十一課】 外在結構

導言

前幾課，尤其是第五到第十課，我們嘗試勾畫出人的內在在世界。這不只是譬喻，而的確與我們存在的確定結構相呼應。我們的身體與體質是我們旅程所需的伴侶。就像腦部有內在世界的處所，體內也有，但不要把這些處所看成物質的含意。我們存有內有一些中心，在我們更深地走入自己時，就明顯可見。我們真正感到，意識的中心逐漸落入更深的層面；我們想指出一個深刻的經驗時，會找出上腹部的某個位置，而且「感到」生命好像從那個中心流入我們內。

我們可能想像往該中心的路，有如寬敞的空間，或如蜿蜒的小徑，或似無止境的螺旋。所有這些圖像都不外乎我們談過的結構。無疑，其中有許多象徵。但，這些象徵不只是想像出來的，更是基於很具體我敢說也是可觸的實體，而這實體乃屬內在覺力的領域。

這內在在世界又進一步與另一世界，即所謂的外在世界，我們在其中活動的世界，相合一致。

對我們來說，外在世界似乎不像內在世界那麼神秘，而且我們比較容易控制，雖然也可能受它支配。然而，我們若不偶爾面對在其深處的偉大奧秘，便無法步入這外在世界。

當我們注視大自然界，又開始覺出其奧秘，就會著手建構外在的世界，以便於向超越界更高地飛升。

外在的靜觀世界：上天

我們可以想像兩種靜觀或默想的方法。第一種是向外，第二種是向內。二者最終完全會合爲一。因爲對我存有中心「一」的終極覺悟，在同一時間、同一行動中，即是對我活在其中的整體的覺悟。到最後，這我內的中心，即是我在其中的整體。

在向外的路上，我從我看成活動中心的自己開始，向我存在的「限度」移去。在向內的路，我移入我自己、我無止境的內在，由一層走向另一層，一步一步從一個中心到另一個中心，沒有離開我存有的內在在世界。沿向外的路走，很快就到了我存在的限度。在此，我遇到的第一個結構性要素是內與外。我與外在世界的邊界，很接近我的內在中心。甚至我的身體，與我所謂的「精神」那麼親密，也屬另一世界、外在的世界。我體內有個世界，我有點難以確切掌握，因與精神不同。我的這個部分，稱爲肉體世界，其力與精神抗衡。這外在的部分，吸引我遠離我的中

心，有使我無法專注我深心、我人格的傾向。

我們雖未把人分成兩個原理，也必須承認，我們有個部分被吸引著向外。這不只是在基督宗教中發現，在道教、佛教內也可找到。道教，神修生活的主要原則之一，是不讓內氣外散；修習時，能量必須持守於內，防止外逸。佛教，整個內在生活的基本原則，是從慾望、渴愛中解脫。這種渴愛，使我們依賴虛幻不實的事物。那些事物乃屬無常世界。

但是，越過我與外在世界的邊界，卻有個世界那麼美妙、那麼特別，竟使我們陷入深深的讚歎。知道自己內的深度，就知道此世也有個深度。我們明白，越過世界的外觀，會有個深度；就像越過容貌，我們內有個深度。如此，我們開始發現有個內在結構對應的外在結構。我們開始發現萬物內在的奧秘，但這並不是身外之物中我們所發現的第一種結構。我們首先發現的，是高處的結構，而非深處的結構。

神性事物與高處有關。人注視大自然，想像神靈住在宇宙較高的地方。整個外在的靜觀世界，乃以「高」的象徵為基礎。我們一直想像，神靈世界、天主的世界在高處，眾神與天主一起在諸天之上；又系統化了這象徵的宇宙觀，認為有不同的層次、範圍、或天界，天主總住這一切之上。

這方面，聖經傳統很清楚。天的遼闊、光明，及其神奇的和諧，使人覺察到宇宙中隱藏著深不可測的奧秘。雖然大地的深處及其下的深淵，人同樣難以接近（約卅八4：、16：），但天的

高不可攀，卻常在眼前，昭然若揭。人屬於大地而與天隔絕。「沒有人上過天」（若三13；參閱箴卅4；羅十6）。（註1）

一天，在越南的一位法國傳教士與他的傳教員（山地土著）穿越群山。神父指著高山與天空說：「看，天主多麼高！」傳教員指著深谷回答：「看，神父，祂多麼深！」

天主是天主的家，天主坐在諸天之上。這表示祂全然超越。祂是那麼的高於一切，以故無物可傷，同時，也使祂處處臨在。祂在萬物之內，這表示祂的親近；祂在諸天之上，這表示祂的超越。爲了祂的光榮中與祂相遇，人必須上升，高於人世。神秘家描寫的上升是個真實的旅程，領人漸達至高之天，天主的居所。這是雅各伯在具特耳神視中所見梯子的含意。

他作了一夢：見一個梯子直立在地上，梯頂與天相接；天主的使者在梯子上，上去下來。（創廿八12）

每個宗教中，天都扮演著基本的角色。天召喚人站起來，向上望，向各方伸展能力。同時，人對上天的廣大印象深刻，感到它處處「臨在」。此情流露在聖詠中，如一〇四篇有云：

上主我的天主，你偉大無限，你以尊貴威嚴作你的衣冠；身披光明，如像外氅，

展開蒼天，相似棚帳：（詠一〇四1~2）

升天是宗教神話與禮儀的主題之一，上升靠禮儀之梯來幫助。古亞述及巴比倫的寶塔有九、七或十二級禮儀之梯。道士在靜觀中上升九級去會遇「道」，屬同樣的象徵。根據《洛書》，這九級稱爲「大禹」級，象徵性的上升稱爲「步虛」。爬過這九級，道士即升到了卅三天的門口。（註2）

但丁(Dante)的《神曲》中，有一圈圈的天堂，共有九圈，乃圍著地球築成的同心圓。（註3）

十字若望(John of the Cross)的《攀登加爾默羅山》，保祿的升到三重天，都是類似的象徵。新柏拉圖派哲學家柏羅丁(Plotinus，或譯浦魯太納斯)的體驗裏，我們也發現有「高升」(elevation)或「上升」(ascension)的經驗。（註4）

對上天，除了「垂直」「高度」這些基本概念外，我們必須加上「光」與「神視」的觀念。天是光的所在。若望在其第一封書信中說：「天主是光」（若壹一5），人注視天以凝望天主，即爲來自該處的光所穿透。

上升的步驟

聖奧斯定(Augustine)《懺悔錄》第九卷第十章所述著名的「奧斯底亞神視」(Vision of Ostia)，是個很好的例子，說明通往天及天外高處的階梯。奧斯定先與母親談到那些有形之物，乃至蒼天本身，以及天主所有的傑作，同時，穿過他們自己的靈魂，最後走出去。

我們繼續向上飛升，在稱奇頌揚聲中，我們又看了祢在我們身上的各種傑作，我們又穿越我們的靈魂，到達豐富無窮的境界；我們談論上智，景仰上智，我們的心在一種高度的興奮下，剎那之間，同它接觸，最後，我們只得嘆息，放下聖神的初感，重返唇舌的世界，聽有始有終的話。(註5)

這層次、層面、階梯的觀念，不只是一種理論的宇宙觀。如我先前所述，幾乎每個宗教都有同樣的象徵。例如，佛教，視宇宙為不同的「世界」所構成。一個很普通的分法是分成三層，或三界，也稱「三有」。三界即：1. 欲界，2. 色界，3. 無色界。第一界是感官慾望、性與飲食的世界。第二界是形式的領域，是「實在的、堅固的」；在欲界之上，包含可以說是身體、宮殿、物

品的所有神秘珍奇之物，有如若望〈默示錄〉中那樣半物質的觀念。第三界「是純神的無形領域，於此，心常留於神秘的靜觀中。」（註6）

爪哇 (Java) 中部著名的波若布德 (Borobudur) 塔，早已述說了這些不同的世界。該塔屬金字塔形結構，下面四層是方形，上面三層是圓形。底層每邊長約一—二公尺。這些樓層代表不同世界的承續。第三界由圓層代表。當人爬上該紀念物，他即由生活的此世上升到超越的世界、靜觀的世界、絕對的世界。（註7）

我們還可細述許多類似的例子，如道教「壇」的配置。壇是道士舉行儀式以崇敬「三清」與「道」的聖所。於內在世界升入神性世界的現象，有其「外在」的象徵。內在世界及其象徵，與外在世界的關係，容後再解釋。

註釋：

註1：聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》，（台中：光啓出版社，一九七五）卷一，16天，頁六六。

註2：Michael Saso, "Buddhist & Taoist Notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast", in *Buddhist & Taoist Studies*, (Hawaii: University Press of Hawaii, 1977).

註3：Encyclopaedia Universalis, "Ciel", Vol.4, P.488; "Dante", Vol.5, P.338.

- 註 4 : : *Encyclopaedia Universalis*, Vol.13, P.180.
- 註 5 : : 聖奧斯定著，應楓譯，〈懺悔錄〉，再版（台中：光啓出版社，一九六三），頁一五七～一五八。
- 註 9 : : W. Soothill and L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, (London: Kegan Paul, 1937) P.70。台灣復印本：〈漢英佛學大辭典〉。
- 註 7 : : *Encyclopaedia Universalis*, "Barabudur", Vol.2, P.1081.

【第十二課】 形式、圖像與象徵

導言

在向內與向外的兩條路上，形式、圖像與象徵，如言語、神話，都扮演著非常重要的角色，有助於走向希望達到的目標。但在向外的路上普通用得較多，因為沿此路在靜觀或默想中前進時，我們更需依賴某物來前行。

有些宗教象徵很多，他們越向外，用的象徵就越多。

默想及其對象

內在的祈禱法往往沒有對象，因為這種祈禱本身是體驗感覺上與自己沒有差別的某物。但在向外的默想或靜觀中，卻大量使用圖像、象徵與形式，默想者賴之而走向終極的目標。所有形

式、圖像與象徵，一般來說，都可稱為默想的對象，比如，我用來幫助自己了解三位一體奧蹟的一段經文，就是默想的對象。那段經文可能使我全神貫注，也可能不是我走向天主的踏腳石，而成為一種障礙。所有這些「對象」，在我們嘗試描述的整體結構中，都是非常重要的部分。

那倫紐(Claudio Naranjo)的《默想心理》一書，有很長的一章講〈默想的精神與技巧〉(註1)。其中，他清楚分出兩種默想型態。對他而言，「默想」(meditation)一詞也可理解為我們常說的「靜觀」(contemplation)。第一型，他稱為「形式之路」(The Way of Forms)，向外，就是我們正在談，想於換題前設法勾畫出來的路。第二型，是「表達之路」(The Expressive Way)，向內，就是我們描述人內在結構時開始討論的路。

表示超越或高出我外之境域的詞，描繪出向外之路的特性。該詞乃依據超越的基本觀念而來，所以造成階梯、領域、層次各種象徵的大量使用。那些階梯、領域、層次象徵著朝一目標走去的外在行動。現在我們要用一般的方式談談這些「對象」。我引用那倫紐的話：

最普遍的靜觀對象，不論視覺的或言語的（如天主的名號）、聽覺的（如鈴、鼓）或其他，其特性之一是我們所說的中心。蓮花、十字架、心、太陽、光源，以及許許多多其他圖像，多多少少明顯喚起一個中心的觀念，各種動作即圍繞著中心而流動，中心就是一個平衡點、泉源或終點。與泉源之中心有關的是：放射

或發散的觀念，這在許多更普及的靜觀對象中也很顯著。其中像光、火，都是能量及必有的放射形式。其他，如心，喚起發散的思想，因其功能是中心的發動者。植物象徵，像蓮花、玫瑰與種子，表示生長方面的發散；其他，如十字架或曼荼羅(mandala)，以純粹的原始中心觀念及垂直、水平的擴展，更直接、幾何地表達成長。至於天主的名號，在不同的宗教中，也是終極實體的各各面，常被想成是神隱藏的超越性進入顯現領域的發散或擴展。(註2)

靜觀者要把整個注意力定在「對象」上，以便與天主相通。去靜觀對象，對象即如「媒介」般讓人通過它會晤天主。因此，我們說這些對象也是靜觀世界整體結構的一部分。有些單單是踏腳石，我們取用只為向前多走一步，例如，簡單的反覆誦念耶穌名號；反覆誦念本身即如一連串踏腳石，讓靜觀者得以向目標前行。暫時專注在這些腳步上，就能進一步地向前移動。這是前進在靜觀中被視為真實旅程的原因。

以短誦(mantia)為對象，有助於我們從一步移往另一步，從一層次移向另一層次。其中先連續對準感覺上超越我們的對象，然後是認同它、超越它。起初，看見標記顯出了天主的品質；後來，卻覺標記無法顯示天主的實體。若我們如此展現前進的方法，這向外的路，那倫紐又稱之為「集中」或「吸收」及「合一」的路，因最後與終極目標合一。

偉大的象徵或圖像

在此我稱「偉大」，因在靜觀世界的整體結構中是基本、最終的圖像或象徵。這些不再只是踏腳石或暫時的助力，而象徵著終極的目標，表達出理想的圓滿。對我們來說，那些象徵極近其所代表的實體，只要再前進一步，就會帶我們與終極實體接觸。

這些象徵充滿意義，故能通傳無以言宣的內涵。這些象徵表示兩種奧秘：天主的奧秘，即我們尋求的終極目標；以及我們自己存有的至深實體。這些象徵呈現出宇宙一體的基本事實，因此，至高至遠者與至親至密者人視之相連為一。聖奧斯定(Augustine)談到天主時說：祂「對我，比我對自己還親密(Intimior intimo meo)。」

象徵有兩種。第一種表達人內心的幻想、慾望或狀態。那倫紐解釋道：

最普遍的靜觀對象，是個人追求心態的外露，即自我實現的狀態、人巔峰的狀態、神人。象徵是盤坐的佛像、無數特安克(tankas)上的菩薩，以及十字架上的基督。這些象徵是「宗教」性的，甚至信徒所描述的內在情況也是「宗教」性的。其他我們看過的靜觀對象(蓮花、火、光、心等)，有些也是修行者試圖修

養的心態的象徵。我們說「修養」，因為修行者就是他所追求的，他追求他之所是。（註3）

由上述以及個人的經驗看，向外或好像在外，有其相應的內，是顯而易見的。通常靠著想外面的圖像，我們可以覺察到自己的裏面。內在經驗的世界與外在表達的世界是彼此相關的，那是爲什麼以言語、圖像、象徵表達內在經驗十分重要的原因。言語、圖像、象徵時常不知不覺地形成，如在夢中。透過這些記號，我們才開始明白無意識的深處正在發生的事。（註4）

第二種象徵與圖像，不代表心態的外露，而代表心神與神的實體。人把它看做並懂成超越人之某物或某人的表徵。所有宗教中都有同樣分法的象徵。有些神是成聖成仙的人，像道教的「神」與「仙」，表示理想的人，獲聖德的人。其他神祇則視爲「絕對者」的顯現，如道教有「三清」（註5）。我們發現靜觀的世界有同樣的類別，這很正常，因爲宗教世界只是內在靜觀更明確的表達。

終極實體的象徵

那倫紐說：

一一七

有些象徵，代表公認對人有效的情况，甚至代表人內在的狀態；與此相反，另一種象徵，在靜觀者心中則代表其外的神或靈體。這些對象，如天主的名號或屬性，或魔術家、巫師喚起的幽靈，通常都看成是宗教性的；以其對象徵的態度或信仰、渴望與之接觸或合一，已成爲宗教的確切定義。

現代的心理學家，擁有從研究計劃中所得的知識，自然傾向於一元觀，把人想出的許多天主圖像看成是他經驗或觀點的具體化。

另一方面，因人普通狀況與天主狀態的懸殊，在人經驗裏，沒有比二元模式更真實的了。以二元觀點看，神就在他外面，並且超越他。或許正因如此，即使無神的宗教，在追尋覺悟者的心情中，二元觀也有顯著的地位。即使大乘佛教明智地主張「彼岸」，也是這種二元觀，他的體驗乃是對超越自我限度的實體所有的渴望與直覺，也象徵普世宗教精神的獻身感。（註6）

這段話很重要，因爲按那倫紐的看法，人的基本經驗包含人與天主的兩面，或人與迥異又在其上之某物的兩面。

那倫紐繼續說：

而且，高文達 (Lama Govinda) 曾說，即使巴利文 (Pali) 原典中的佛，也沒有禁止喚醒人靜觀「住在上帝內或一神的境界中」來修持最高的品質（如愛、慈悲、同情、定靜）。在這上下文裏，「神」，不只是作人靜觀對象及人渴望的超越界之投射，更是表達具體造詣、回答下列自然生起的問題所需之詞：何以大多人性品質要歸給超人實體？我認為，理由不單在人最佳狀態與一般狀況間的差異；這個差異使人認為其最佳狀態乃不尋常事物，及自然物圓滿所成的非自然物。除此之外，除了「神」宜於象徵最高的價值外，也因「另一位」的本質，當人隨順真實的自性時，會發現就在自己的本質中。我們的「德性」，就在自己的存在中有其根源，且在不忠於人的真相時缺乏不存。但此「真我」——不似自我主張的我 (ego)——不過是自然律流露的管道。在成為「我們自己」時，我們也是宇宙的一部分，生命之海的一浪潮，我們皮膚圈內不始不終的過程網的一環鏈。（註 7）

這「超越界」即「道」、「自然律」、「法」(Dharma)、「天主旨意」等等。「大一體」，竟被看得如此不同！那倫紐說：

但，從自然神秘家到世外之天主的朝拜者，都有「我乃部分」「我乃車輛或工

具」「我乃整體表達的場所」「我乃管道」的經驗；也就是說，自我實體的經驗與個人「虛」的無我經驗（如前述）相連不分。（註8）

註釋：

註1：Claudio Naranjo and Robert E. Ornstein, *On the Psychology of Meditation*, (New York: Viking Press, 1973) P.16.

註2：同上書，頁一九一—二〇。

註3：同上書，頁三二—三三。特安克 (tanksas)，是西藏宗教旗幟。

註4：參閱第九課，原型。

註5：參閱第七課。

註6：Claudio Naranjo，同上書，頁三三。

註7：同上。

註8：同上書，頁三四。

【第十三課】 雙極結構

導言

那倫紐(Naranjo)說，即十二課末尾剛引過的那段話：「當人隨順真實的自性時，會發現『另一位』的本質就在自己的本質中。」(註1)這對心理學家來說，是非常重要的言論。意思是，分析人性經驗，可能必須斷定：就在真實的人性經驗裏，會感到對「超越」之某物或某人的最後依靠。這和孟子的學說完全吻合，他說：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」(註2)孟子說「知性」時，是指根植人性經驗中的深刻真知。(註3)

我們所謂天主所作的啓示，也和人的經驗完全一致。一如拉內(K. Rahner)所說(註4)，基本神學與信理神學之間有連續性，因為就在人性經驗的深處，有邁向超越的「呼喚」。對靜觀神學來說，這是很重要的事實。

人對「另一位」的看法可能各不相同。有時只覺察到超越的某物，有時則真以為乃至覺出是

能量、生命的中心。最後，這個「他」可能是自己的人格。

因此，我們可以說，整個實在界包含兩極：一在人內（我自己），一即絕對者、天主、或超越界；後者被看成成人難以企及的發散力量。我可能視此兩極為兩個「中心」，也可能視「他」極或另一中心為萬物之「源」。名稱可能不同，表徵的圖像也可能互異，實質卻是：整個實在界有兩個中心。當我離開自己，我走向別的某物或某人。當我向前移動，我越來越走入陌生之地，直到我覺得喪失了自己；有如向另一個國度的邊界前進，穿過無人居住的土地。在我前行時，我會越來越強烈地感到另一位的存在。

或許時候到了，另一位會使我了悟、覺出或認識他。那時，我將恍然：整個實在界含有兩極，是「雙極的」(bipolar)。

不過，有人似乎否認，因為他們在自己的深處，體驗到萬物全然為一。某方面這可以了解，因為每個中心都可看成、了解成萬物的中心。但這可能只是對實在界的主觀知見，實際上，實在界卻有兩個中心，真的是雙極。

這雙極性包含超越性。是否接受全部的超越性，決定整個靜觀的品質。基督宗教一直主張天主的絕對超越，同時也主張祂內在於一切。但有些靜觀的方法乃基於萬物為一的假設，可能導致絕對的一元論。很明顯，有些修禪的人，對整個實在界傾向這種一元論觀點。

本課，我們要更清晰地描繪這「雙極」的宇宙。在靜觀的路上，這「圖」將大有助益。

對超越界的意識

我們已經提過心理學家那倫紐的觀點，現在我再以某些科學家的立場說幾句話，他們的理論已名之為「普林斯頓的諾斯」(The Gnosis of Princeton)。稱之為「諾斯」(靈智)，因為他們聲稱人有能力「認識」超越界的奧秘，並設法達到超越之實體的核心。「普林斯頓」是美國一著名大學的名稱，是這「理論」開始成形的地方。

我要說的，乃是根據兩本法文書。可能也有同樣主題的英文著作，我卻無由獲得。那兩本書是魯意爾(Raymond Ruyer)所著《宗教的天主，科學的天主》與《普林斯頓的諾斯——宗教研究》(註5)。我們要研究一下這些科學家的主張。他們很具體地說：物物皆有內外。我們很容易承認：我們和其他有情生物同樣，有個「內」，也有個「外」。我們看到的只是表面，外不是內。就像魯意爾說的：

「唯物論」在於相信：「物物皆為物」、「萬物僅表相」、「一切皆事物」。它把視覺的表面特性與科學知識視為理所當然，把存有物錯的一面看成是對的一面。(註6)

普林斯頓的諾斯底派盡其所能地推到最後，會看到：沒有終極意識的存在，無法解釋整個的宇宙，終極意識即實在界的內在。的確有個多極的實在世界，在那些意識中心間，真正至關緊要的還是「我自己」和「終極大我，天主」二者。

雖然普林斯頓的諾斯底派並不喜歡用「天主」(God)之字樣，他們寧願使用其他同義詞，魯意爾陳述學理時，卻為方便用了「天主」一詞。魯意爾說：

天主是至高的「正面」，使整個宇宙成爲一體，並防其「粉碎」；；是超越的起因，由一切向上的因果關係中取益並予以整合；是宇宙的形成本能，使宇宙之初在空間內可見、時間內有別；同時是富創造力而動態的，與物質構成、有電影效用的空間不同；它涵蓋整個時空。(註7)

我們要趕快提出諾斯底派有關天主的主要論斷。

起初，沒有原子，但極可能有「初原子」，當然，就不會有統計定律或推擠（相撞）定律，因為沒有「推擠」，所以也不受制於命運（意外）。

天主是「心神」，回歸其所屬之處，回到根本、原始的地方：

天主是「思想」，其有組織的世界是腦；難制馭的腦，在其難制馭中卻有發明能力；是在億萬不可預測的冒險中含有廣被「思想」的腦：

天主反危險：他運用「危險」：

天主是一切機械的非機械起源：

天主是「轉化『過程中的自然』」（註8），質言之：天主是創作本身的「自然」。這話有兩種含意：

因是「基本含包物」（Fundamental Envelopment），它成爲宇宙「存在物」的整體狀態，在其中，生活與彼此的相互適應成爲可能：另一方面，它是此時此地每一存有物的「實際」及「實現者」：（註9）

在這些理論的深處，我們體會到基本思想，如：我未造成自己的生，我未孕育我自己：我是我前某物的實現。「我」不過在更基本的「另一個我」上言行。我的行動：要求活一個新存在的「我」：這存在，一方面是自由的，另一方面又是更基本的「另一個我」，最後是宇宙性的「另一個我」或天主，流露其富有創造力的自由，靈活運用傳統的術語。（註10）

在這樣的思想體系中，很清楚，有雙極宇宙的觀念。主極是天主，祂是根源、起始的力量、含抱的能量：

在此，我們思考一下中文的「神」字。這字有「心神」或「天主」之意，其意甚深。公元一〇〇年出版的著名字典《說文解字》如此定義：「神，天神，引出萬物者也。」這段文字暗示：「天神」是使萬物存在的力量。有註說，此「神」字含意與讀音有關。所以稱之為「神」，因使物「擴張」、「伸展」，一如同音字「伸」所指涉的：表達、擴張、伸展等意。按此語言學的解釋，可推想「神」字的含意為：使萬物出於無源之源的力量，使其有原始之始、初始之擴張。

其他雙極理論系統：道教與基督宗教

基督宗教盛行的啓示觀念，把神秘家由任何一種極端的一元論不斷拖離，堅持天主的他性、超越性，已使神秘家連轉向完全朝內的神秘經驗也感困難。內在之路很容易導致所謂的忘記超越，可能會慢慢發展出一體經驗，而成為某種一元論。基督宗教，始終強烈肯定天主的超越性，那麼，基督徒神修境界中的雙極性是無庸置疑的。

道教卻不如此，直到末日，哲學家還會為道教哲學與靜觀世界的客觀結構爭論不休。

薩叟 (Michael Saso) 在〈佛道教超越觀：哲學差異的研究〉一文中解釋得很清楚：某幾種

道教的靜觀，如何假定著真正超越的道與雙極的宇宙觀。（註11）

構成「道」的超越觀所根據的原文是：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（註12）在此，「道」即超越的道，「無爲之道」。據薩叟所述道教靜觀法，此「道」絕非人能企及；但人可在「一」的層次上達到，「一」是「有爲之道」的層次。

對超越之道的認知，似乎也是禮儀性靜觀的神學基礎。在禮儀的靜觀中，道士升向道，但不能超過第三十三天；他可由此天外望，靜觀「三清」（註13），道本身仍在人的理解之外。禮儀性靜觀的結構包含道的超越性，道本身是行動的中心。它可說是「位格的」，卻非我們在基督宗教中所說「天主是位格的」含意。

薩叟說：

因此，道教哲學基本上是二元論。參閱《老子》第四十二章，超越的道離現象界似只五步之遙。（註14）

這五步是：(1)道（超越的道，無爲之道）；(2)一（有爲之道，太極）；(3)二（或以爲即陰與陽，或以爲僅陽，陰乃「三」）；(4)三；(5)萬物。

《莊子》有另一段話與此平行：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。」（註

15)

有關此文，凱登馬克(Max Kallenberg)寫道：莊子與老子想像「渾沌」(「一」)之前的某物是一種絕對的空，莊子稱之為「無」，老子稱之為「道」。這「道」，就是老子第一章的「常道」，「一」則等於「可名之道」。(註16)

這樣一個「絕對」原理的存在，從這些原文來看似乎很明顯，但卻不是每個人都接受這種解說。再回頭看上文所引「道生一」，好像文中明顯有個超越「一」的道，《淮南子》中卻不存，其文如此開始：「一生二」。註家認為，這暗示，作者視「道」全然遍在宇宙內。(註17)

杜文達(Duyvendak)追隨《淮南子》在其譯文中不包含第一句「道生一」；因他聲稱，道「不是一切存在物以上的抽象創造原理，而勿寧是統一的理則。」他不接受絕對超越的道在宇宙之上的二元論，許多中國註家似也追隨同樣的趨勢。(註18)

還有個問題我願在此略述。人們一再說「無」為道，其次是「有」。那麼，「有無相生」(註19)一句又怎麼解釋？這是個宇宙性原理，能絕對適用於「無」和「有」嗎？假若如此，其他引過的「無」為首的文句又該怎麼講？對我來說，問題是：為什麼要其中之一為首？若把「無」和「有」放在同一層次上，「絕對」的終極結構就比較容易解釋了。

註釋：

- 註1：Claudio Naranjo and Robert E. Ornstein, "Meditation: Its Spirit and Techniques", in *On Psychology of Meditation*, (New York: Viking Press, 1973) P.34.
- 註2：《孟子》，第七篇·離心上，第一章。
- 註3：參閱第六課。
- 註4：參閱第二課。
- 註5：Raymond Ruyer, *Dieu des Religions, Dieu de la Science*, (Paris: Flammarion, 1970); *La Gnose de Princeton: Des Savants a la recherche d'une religion*, (Paris: Fayard, 1974).
- 註6：Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton* · 同上卷 · 頁114。
- 註7：同上書 · 頁171。
- 註8：同上書 · 頁174。
- 註9：同上。
- 註10：同上書 · 頁177。
- 註11：Michael Saso, "Buddhist and Taoist Notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast", in *Buddhist and Taoist Studies*, Vol.1 (Hawaii: University of Hawaii Press, 1977).

註12：《道德經》，第四十二章。

註13：參閱第七課。

註14：Michael Saso，同上書，頁五。

註15：《莊子》，第十二篇：天地。

註16：Max Kaltenmark, tr. Roger Greaves, *Lao tzu and Taoism*, (Stanford: Stanford University Press, 1969) P.40.

註17：《淮南子》，卷七：精神訓。Max Kaltenmark，同上書，頁三八。

註18：J. J. L. Duyvendak, tr. *Tao Tz King: Le Livre de la Voie et de la Vertu*, (Paris: Librairie d'Amérique & d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1953) ch.42.

註19：《道德經》，第二章。

【第十四課】 兩個中心

導言

第十三課兩極或二中心的觀念很重要，因是所有宗教及靜觀的基礎。宗教包含這兩極或二中心的觀念。宗教正是二者關係的表達。人以宗教行為或態度，按其人格獻給超越者的程度而與超越界、某物或某人發生關係。超越者可能是很模糊的實體，或是行動的中心，人認為是有理智的、有意識的……。

這課我們要更明確地討論二中心或兩極的觀念。

我自己與另一位

不久前我們已經看過，兩個中心的觀念似乎真比一個中心更合乎人最普通的經驗，一如十二

課引文中那倫紐(C. Narayana)所說。然而，縱使二元論對人好像更自然，現代心理學家卻更自然地傾向於一元論。讓我們再聽聽那倫紐的話：

另一方面，因人的普通狀況與天主狀態的懸殊，在人的經驗裏，沒有比二元模式更真實的了。以二元觀點看，神就在他外面，並且超越他。(註1)

當人嘗試穿透宇宙的奧秘時，他更早的經驗似真感到它遙遠、偉大，幾乎絕對無能了解。當然，科學已把奧秘的界限稍稍推後，但卻從未、也永不能穿透或控制這奧秘。科學不但未毀滅奧秘，還使其正得其所。這是聖者、神的驚人奧秘帶給人的經驗。此處「驚人」(tremendous)一詞必須懂成其原始意義：可怕的。那奧秘使人感到懼怕。人「害怕」他觸到的奧秘，但又知道超出他的理解。這驚人的力量、完全的另一位，人敬而遠之，且稱之為神。在它面前，他感到無能立起。只是神的他性，就足以激發深深的敬意，乃至畏懼。這就是我與這個「他」，我稱之為天主的，二者間的二元性。整個靜觀的過程就靠我們有關天主的一切觀念。

由經驗，我在心中認定了超越我人的經驗世界的某物或某人後，我即以此「他」為中心，設法與之建立關係。知道自己有限，乃除去「他」的所有限度。他是全能無限的。猶太人就如此看他們的天主。他真是高高在上的天主、遠遠超越的天主。他完全遺人而獨立，他真真實實是全然

的「他」。

若我要跟他建立關係，我必須走出我外，想像自己步出自己的世界，而進入另一個世界。人由自己這中心開始，移向不同於己的某物。當我發現另有像我一般的行動中心，我奮力探究，直到抵達自己的邊界。如我先前所說，人有限的經驗，是他漫長省思的開端，這省思將引領他肯定：可能有超然其外的某物、迥然相異的某物，非他所能理解。

佛教中的他性

佛覺出自己的限度，不敢肯定超越的世界、某人的存在，卻非常強烈地肯定不變、不生、不長的某物之存在。他呼喊：

比丘們啊！有不生不長的非緣生法（無為法）。如果沒有這不生不長的非緣生法，則一切生的長的因緣和合的即無從解脫。因為有這不生不長非緣生法故，生的長的因緣和合的才能得到解脫。（註2）

依佛教傳統看，這超越界，這「非緣生法」（無為法），從不會賦有我們所謂的「位格」。

所有用來指示的詞彙都是非位格的。梵文以哲學性術語「tathatā」名之，英譯為「thushness」，字意是：如其所是。這個定義把這實體與其他實體分開，而解釋成：不與什麼有關，只與自己有關，意即沒有關係。它不是可與建立關係的「他」；它在自己內，與任何他物無關。這是他們知覺、闡釋絕對者的方式。它是它之所是，「如之」；它是絕對的「如此」(suchness)或「如彼」(thatness)。中文譯為「真如」，意即：真的如其所是。

這是大乘為絕對者下定義所用的詞。此詞超越上述引文中「常」的定義，可能更忠實地反映了佛的想法。上述引文中，對超越界的知見與人性經驗仍十分有關。這是可以了解的。因為給「絕對者」下定義，佛興味索然，他只在助人由無常中解脫。

把「絕對者」定義為「真如」，是佛教徒肯定絕對者的絕對超越性。事實上，那是唯一真正存在的實體。以故，論及此終極實體，所有其他一切，都稱之為「幻」。

總停留在自己經驗中的佛教徒，會視此「絕對者」與其至深自我無別。靠著視同為一，彼此得以和諧一致。此一認同，是佛教徒終極經驗的基礎，可稱之為一元論，與無實體之我，即「無我」的理論相結合。唯一的實體，他們每稱之為「心」，意指「絕對」的心。這個理論充分呈現在《大乘起信論》一書中。按此書的看法，只有一個實體，即「終極實體」；以兩種「形式」存在：一是絕對的，一是短暫的（現象的）。

如此，有我自己及超越界兩個中心的問題，就解決了。佛教聲稱沒有「天主」，因為他們拒

絕歸給這個「他」任何人格的屬性；又不肯把人與絕對者看成有根本的區別，因為只有一個實體，沒有兩個。但事實卻有兩個中心存在，因為人對自己的身份，若無漫長、苦痛的追尋，不會覺悟。意思是，雖然「絕對者」可能被看成最深的自我，實際上，兩個中心「行動」起來卻有如兩個實體。

佛教，從未像基督宗教般，把絕對者看成愛的天主。

道家的兩個中心

道家二中心的問題很複雜。我們已經看到，在宗教化的道教裏，「道」遠遠超出人的理解，真的全然是「另一位」。那是何以道無名的原因。人無法看到、觸到，也不能了解它。「道」真被看成是超越的，也無從人格化。人格化的層面是「三清」的層面。

依道教來看，整個世界的結構是雙極的，人真的是個中心，道是另一個中心；縱然如此，因道給萬物成其所是的力量，而仍是萬物之源。道賦予萬物自由。自由是「自然」的結果，是可自自然然、成爲自己的能力。

我相信道家大師老子與莊子的哲學，乃始於他們的人性經驗，而以高度思辨的方式表達出來。我認爲《道德經》第一章並非一套哲學思辨的開端，而是深刻的人性經驗最後的流露。

與佛家不同，道家由最高點開始揭示整個的結構。「道」首先出現，整個創造界遂由之源源流出。道賦予萬物成其所是並真正成爲活動中心的能力，這表達在《道德經》一些優美的文字內。言及道產生萬物的方法，《道德經》說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」（註3）超越的道，是如此遍在萬物內，使它全然按照萬物的個性賦給它們行動的力量。在中國哲學裏，我們發現有兩個很重要的觀念：「自然」與「性」。所以，在道本身與宇宙萬物間總有種平衡，各按自己的天性自然行動。

從我們這邊看，也從未把道的遍在看成：不會有個道有某程度的超越。道本身的他性，我們也看成是它「自然」的流露。《道德經》說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」英譯者威力(A. Waley)有註解釋「自然」(Self-so)說：是「非緣生法」(the unconditioned)；「本然之所是」(what-is-so-of-itself)。（註4）

「道」自己的身份仍是個大問題。現在我們要提的，只是道家二中心的觀念，因爲對某些註家來說，「道」無異於萬物內在的規律。

威力的解釋，與「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」一文有關聯。（註5）

此文言及超越的道在萬物之上，《淮南子》一文較短，未提「道」：「一生二：」（註6）

杜文達(Duyvendak)評論此文說：道當然不是一切存在物之上的抽象創造原理，而勿寧是統一的理則。這是他何以在《道德經》譯文中採用《淮南子》一文開頭不提「道」的原因。（註

7)

註釋：

註1：見第十二課。

註2：見第二課。

註3：《道德經》，第五一章。

註4：《道德經》，第二十五章。tr. Arthur Waley, *The Way and Its Power*, (London: George Allen & Unwin, 1956) P.174.

註5：《道德經》，第四二章。

註6：《淮南子》，卷七。

註7：參閱第十三課。

【第十五課】 基督宗教超越的天主

導言

啓示的事實已明顯地表示：人體驗到了超越界的存在。我們宣稱，人心能獲知天主的存在。這不只是說，人能以理性推論出一個超越存有的存在；更是說，如我們已看到的，人可以超越其經驗的有限範圍體驗到這個「存有」的存在。

人因有限而體驗到超越界的經驗，始終很受限制。一般來說，佛教徒一直很謹慎地探索超越界的深度，他們寧可任「超越境界」自成，有若天賜。其他修行人則進一步，想像這個超越的世界是什麼模樣。他們賦以形狀、名稱及許多特質，但幾乎總看成是沒有位格的東西，是種很大的力量；可能不完全盲目，行動卻彷彿如是。另一些人又進一步，想像其為意識、活動的真心，是萬物的活源泉。這種情況，我們可說那是「半位格的」。還有些人又進一步，體驗到這「存有」是一位，意即：有理智、按意志行事、有能力愛的某種東西。這種體驗使修行人意識到

由此存有收到了什麼，從而獲得了神秘真知。當他們加深自我認識的時候，他們會覺出另一個我的存在，這個我通傳其自身的知識。

當這經驗日趨進展，啓示的觀念就益形重要。不是人找到往天主去的路；而是天主向人顯示祂自己。天主讓人知道祂的秘密，因為祂願意如此。啓示是天主的自由行動，祂行動的確像個自由人一般。

佛教沒有這樣的啓示觀念。縱然他們洞悉自己存有的深度，已超出一般能力的理解；但對超越界所知的一切，仍在人力所能理解的範圍內。佛教徒不談啓示，只說「開悟」(awakening)或「覺悟」(或正覺，enlightenment)。

單單接受啓示的觀念，就能改變人對超越界的整個態度。接受啓示，意即認識「某人」，他獨立自存，他全能，若他願意，就可以對我顯示他自己。

在這種狀況下，我們即有完美的雙極系統。天主是完美的那位，絕對的那位。祂不只是另一個中心，更是萬物的「中心」、「根源」及「終極目標」。祂同時是「內在」中心與「外在」中心。雖然這「終極存有」，我們認出也遍在萬物內，大多時候則仍視之並述之超越萬物。所有這些哲學、神學觀，對基督徒的靜觀法都已產生巨大的影響。

天主的絕對超越

——整部聖經都建立在天主完全、絕對超越的觀念上。祂在任何事物成其所是以前即是；祂出於自己，獨自存在。

天主從起初就是，從最初就在。這是說：在萬物開始成其所是以前祂已在那裏。萬物靠祂的行動與力量而開始成其所是。當然，這超越的天主的觀念，乃在漫長的反省後人才慢慢清楚，並表達在聖經開頭的幾章裏。

天主的存在是一個最初的事實，不需要任何解釋。因為祂是元始，祂不必自我介紹。祂要求人透過「祂是天主」的唯一事實以心神去認識祂。我們無法安排一個漸進的方法去發現天主，去認出祂的存在。要認識祂，就要為祂所認識，並在我們存在的根源去發現祂；要逃離祂，也會發現祂的視線仍然跟隨著自己（創三10；詠一三九7）。（註1）

天主一旦自我顯露，祂的人格、祂的計劃就可清楚地說明。祂的意志堅定而清晰。

對天主有這樣的看法，就顯出人已超越自己的經驗。即使他用人的心理去思考天主、去了解祂，他仍使天主與自己迥異。有個時候，在時間以前，天主絕對孤單。只有祂是「元始與終末」（依四一4；四四6；四八12）。在梅瑟五書的傳統中，天主的絕對居先，以兩種不同卻互補的

方式表達出來。

在第一種傳統，即雅威傳統裏，雅威從創世之初就已經存在，遠比祂在焚燒著的荊棘中顯現給梅瑟爲早。這個天主，每個人都能在整個受造界中，藉一切受造物來認識祂。祂就是我們所謂的「理性的天主」。

厄羅亨傳統，特別強調天主的名字啓示給梅瑟時所帶來的新因素；同時又指出，自我顯示給梅瑟的天主，先前已讓人認識了祂。《聖經神學辭典》說：

人理性認識的天主和由啓示認識的天主，是同樣的天主，也就是人的心神一經啓蒙便意識到的那個天主。這在聖經中到處可以得到證實，聖經直接而且經常把「雅威」，即將自己啓示給以色列的天主，和「厄羅亨」，即列邦所能夠認識的天主，看作是同一的天主。（註2）

雖然各國尚未認出厄耳(Er)或厄羅亨(Elohim，複數)真實的身份，厄耳卻已是以色列內外對天主的通稱。辭典接著說：

厄耳(厄羅亨)，也只有祂以雅威的名義，將自己啓示給祂的人民時，才能夠

被認為是真天主。雅威獨一無二的位格，給予天主的面容以穩定性和生命，因為天主的面容多少呈現出蒼白無生氣，並因各種外教主義的影響，經常被改頭換面。（註3）

在天主這個啓示中，我們發現有兩面對靜觀有其基本的重要性。此一天主是絕對的天主、超越的天主，在一切事物之外。而「他是」的這位，又同時全然臨在並愛人。《聖經神學辭典》進一步說：

天主用雅威一詞啓示祂是什麼、作什麼、祂的名字以及祂的行動。祂的行動令人驚異，未之前聞，祂的名字奧妙神秘。天主作為厄耳，是在一個親切的地區，以簡單而接近的方式將自己顯示給聖祖；作為雅威將自己啓示給梅瑟時，卻是在曠野中，在流亡放逐的艱苦境遇中，在令人畏懼的火形下（出三1-15）。而在出谷紀卅三18-23；卅四1-7所記載補充性的啓示，也一樣的令人恐怖。可是這一神聖得令人敬畏的上主，也是忠信與救援的天主。祂紀念亞巴郎及其後裔（出三6），注意到希伯來人在埃及的苦況（出三7），決心解救他們（出三8），並使他們獲得幸福。祂用以顯示自身的名字雅威，與祂所作所為的，名副其實。

誠然，這名字本身含有一個奧秘，這名字本身意味著某種不可企及的東西：「我是自有者」（出三14）；沒有誰可以逼迫祂，也沒有誰可以透視貫穿祂。可是祂也表現出一種積極的東西，即一種非常積極行動和關注的臨在，一種無法加害和解放的力量，一種堅貞不渝的許諾：「我存在」。（註4）

天主難以接近的深感，是基督徒靜觀的基礎。祂曾在前，也將在後。祂是永遠，且住在不可接近的光中。祂不需要別人。祂藉著自己、在自己內、為自己而存在。

天主，絕對的贈禮

基督宗教的這個天主，一切靠自己、為自己，同時也為「別人」。在此我們觸到位格很深的奧秘，很難了解的奧秘，但可由我們自己的經驗開始去理解。

這個問題我會這麼講：當人到達最後與自己合一，完全、絕對地是自己，為自己時，他就是全為別人。這是個奧秘：絕對「是自己」，即「是為別人」。我們可就此試擬不同的公式，卻都得出同樣的真理。已完全整合而達絕對統一的人，對一切實體是全然開放的。最後，我們會達到彼此的基本認同。

人格十全十美，就會完全向別人開放。「爲己」到最後變成了「爲人」。在完全的「是」己中，我完全「爲人」。這是愛。我愈是我自己，我愈變成他人。所以我想像：天主絕對是祂自己、爲祂自己，就是絕對爲「別人」。這是我們所謂天主「走出」的起點，由此而有了我們所說的創造。這是極大的奧秘，但我們在自己的經驗中仍有其了解的基礎。我們用另一個方式表達，說「天主是愛」，就像若望在其第一封書信中所說的（若壹四8、16）。

基督宗教中這神學的天主觀，乃根據啓示。舊約充滿了天主爲人的觀念，尤其是爲他的選民。這正是基督宗教似非而是的雋語：宣稱全然獨立自存的一位，同時如父親、朋友、配偶：般地爲人。雅威在焚燒的荆棘中把自己顯現給梅瑟時，已表達得非常清楚。

梅瑟聽到天主的聲音：「我是你祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主。」（出三6）然後，梅瑟問祂是誰，祂回答：「我是；即我之所是。」（出三14）如果我們要了解基督徒靜觀世界的結構，這些文句是基礎。後來，天主要以降生踏出更明確的一步。祂將成爲「人」。以結構來看，意思是：終極、絕對的「中心」，變成了愛的「泉源」。祂之所是，從祂自己內「流」出，使其他生命與自由的「中心」開始存在。基督徒靜觀世界的雙極性，用這個方法來闡釋就很清楚了。

第一步是天主「創造」世界，在這世界裏，祂使某某，即人，「像祂」。祂把自治權賦給這活動的新中心。然後，祂藉降生變成了「他」。天主成了人。從開始，天主及其肖像間已有不斷

的交換，而且這個關係日趨親密，在基督（降生的天主）內更徹底。

因此，整個基督徒靜觀，有如天主及其肖像（人）兩個中心間的一齣「戲」。沒有比「一體」在此「他」的基礎上實現，更能解釋基本的「他」了。這「一體」在此世永難達到。只有愛的力量能在如此的迥異中解決合一的問題。

拉辛格（Joseph Ratzinger）嘗試解說基督的啓示特點為何，他說：有位格的天主、與人如此密切相關的天主，是「絕對的存有」、萬物「難以達到的原理」。我們的天主，這麼接近我們，是「至高無上的存在」。我引證如下：

聖經信仰的吊詭在於這兩種因素的相連與合一：相信「存有」（the Being）就是「位格」，「位格」（the Person）就是存有本身；承認那隱藏的「完全在近旁」，那難以達到的「可以達到」。（註5）

註釋：

註1：聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》，（台中：光啓出版社，一九七五）卷一，1.天主，

頁一。

註 2 : 同上，頁一一二。

註 3 : 同上，頁三。

註 4 : 同上。

註 5 : Joseph Ratzinger, *Foi Chrétienne hier et aujourd'hui*, 2nd ed. (Paris: Mame, 1969) P.79.

【第十六課】 人之為中心

導言

第十五課我們看到天主，超越的天主，是絕對的中心，因為祂是萬物的根源。祂在萬物的正中心，萬物也在祂內。這是天主從起初、自然而有的絕對首位。祂絕對靠自己、為自己，否則他就不是絕對的天主了。

如此，就要質問幾個問題，我只提出兩個，在下面幾課討論。第一個問題是：絕對者的最深結構。這不是沒用的問題，相反的，卻很基本。三位一體的教義正是人對絕對者內在結構的明確看法。第二個我要提的問題是：宗教史家與哲學家在絕對者與天主二觀念間所作的區分。

本課要討論的問題是：人是個中心，但不是絕對的中心，而是與絕對中心有關的中心。有些學說把人造成一個獨立的中心，竟視絕對者深在其中，甚至視人為絕對者本身。

這些問題仍與神性世界的結構有關，我們就是在神性世界中靠靜觀移動。

人，自由的中心

如果我們承認天主是絕對的力量，很難想像人有自由的空間。當然，人最後是依靠天主，但仍有個空間人在其中是自由的。這種自由不延伸到人活動的每個領域，只達有限的範圍。人在其中有真正的自由，即使在天主面前。

希爾門 (James Hillman)，祖瑞屈 (Zurich) 容格研究所 (C. G. Jung Institute) 主任，對此有過優美的敘述。談到諮商，他寫道：

爲了別人能開放、說話，輔導者需引退。我必須引退，以便爲人留出空間；引退而不走出去會遇別人，是集中心力的強烈行爲，猶太息穌 (Tsim Tsun) 秘教中可找到這樣的典範。天主處處全在、全能。祂以其無限存有充滿宇宙。那麼，創造又怎能發生？…天主必須以引退來創造；祂以自我集中來創造「非祂」(not-Him)，另一位。…在人的層面上，自己引退，有助於他人進入存在。(註1)

由此，我們可以想像，天主留給人在自己領域內的自由，祂以此來創造人。天主的恩賜，是

真實地參與他個人的自由。那是爲什麼人是個中心的原因。在他內天主真的讓他自由，甚至讓他自由做重大的決定。

若要解釋天主意志與人自由間的關係，我們可以說，人的自由包含在天主的意志中。而且，我們清楚地看到，人的自由限於他自己的領域。雖然人感到其活動與能力有限，但當他更深深地走入自己時，自由的範圍會越來越廣。表面缺乏自由，因與種種情況有關；當人覺出自己的內在人或自性，必會恢復自由，而這，將日益相似天主的自由。

同樣，內在自由仍然有限。因爲，當人發現深處的自性時，他必須承認他依賴天主。這，中文以「命」來表達，英譯爲「destiny」。此字表示，人完全依靠天主、或絕對者、或道。

另一方面，人是那麼自由，他竟可完全視己爲「他自己」。如此，他就感到不需要天主。他可能不會否認絕對者的存在，但可能否認一個能把什麼加於其身的天主。

在我們所說的神性世界之結構中，這存在的自由很重要。因爲這自由，靜觀的世界是雙極的，整個靜觀將在這兩個中心之間完成。

看整個的實際狀況，人有若自治的中心，活動的泉源。雖然人不是終極泉源，在他情況良好時，他還是像個絕對者；在印度教與佛教的某些宗派裏，甚至認爲他就是「絕對者」。當他幻想他已得到了根本的自由，兩個中心在「一」內相合，他就變成了這個一。

我們既已介紹了超越的天主和自治的人，現在就要把路一一描繪出來，因爲我們相信，有一

些路是由人走向天主，也有一些路是由天主走向人。

簡而言之，我們可以說，由天主走向人有兩條路：第一條是創造的路，第二條是特殊啓示與救援的路。第一條路深深刻在人性中，就像稍前解釋過的。天主造人，並賦予人性，那是他給人的禮物。天主使人成爲人，就是我們所謂的「性」。這是基督徒對《中庸》名句「天命之謂性」的解說。

這人性的路，是從天主走向人基本、重要的道路；因此，也是人走向天主正常、直接的道路。

靜觀的道路（向外與向內）

特殊啓示與救援的路，是天主與人建立關係所採取的步驟。這一步在天主與人間打開了一條關係的新路，使兩個中心有交換知識與愛的可能。用這兩個方式（在這種情況下，「方式」(modes) 一詞可能比「道路」(ways) 好些)，天主與人兩個中心之間，就有非常具體的交流管道。

天主總在祂與人間走出路來，人則設法回應天主。這就是我們所說的宗教，靜觀是構成宗教的一種行動。於此，我們乃在人的範圍及天主的領域間。

心中有兩個中心：天主與人，我們就可以用很簡單、清晰的方式敘述靜觀的道路。基本上有兩條路，一條向外，另一條向內。

那倫紐 (Claudio Naranjo) 說第一條路：

在前一條路上，人遇到另一位（天主的觀念等等）。他專注其上，在其中見到自己的中心；他認同它，似也受到它的接納。（註2）

因為列舉於此的種種特徵，這路所以說「向外」(outer-directed)。是由人的正中心開始，向無限的另一位開放，不但視之為另一個中心，而且是絕對的「泉源中心」與「目標中心」。這路通往一個理想，人願與之融為一體。

這裏所注視的「外」，是人想透過專一，有如射手專注標的，去獲致的最後目標。這條路的終極目標，不只要專注，還要被「吸」入其中，與之「合一」。然而，因為「他」就是「他」，其本身無法捕捉；他是絕對者，人乃大量使用圖像與象徵，幫助自己前進。直到所有標記都除去，人才會在「他」內喪失自己。那倫紐稱這條路為「形式的路」。因為象徵、圖像與態度在這第一條路上很重要，可能很容易被宗教所採用。那是「形式上的步驟，包括放棄自發性，使靜觀者努力以象徵持守在那小徑上。」這路也可以說是「太陽神的路」(Apollonian)。

在太陽神的路上，人試圖把外在既定的形式內在化，或把他的經驗投射到形式內，直到他的主體性被作為「對象」的形式吸收（註3）。這顯示：太陽神之路，是從主體走向客體，由人的內在中心走向另一個中心。

這形式的路，包含他性、距離、分開、追尋、小徑、道路、步驟、親密、合一、一體等等的觀念。也許會變得十分虛幻並象徵化，卻有可能畫出路線以利追尋。神秘文學的論著汗牛充棟。

當人由自己的中心外移，他發現自己在陌生的領域中、外國的土地上。當他來到自己領土的邊界，他遇到沙漠、空虛、曠野、黑夜等等。天人中間的地區是虛的，但在虛內才能遇見天主。

然而，另有條通路，是向內的，人賴之或在其中，不尋求達到一個「外在」的目標，而往下進入自己內。於此「修行者設法去接納自己、認同自己，沒有象徵的鏡子。」在這靜觀的路上，「人謀求與內在面貌或無形深淵一致，個人形貌乃自無形深淵浮出，以想像、思想、姿勢、感受，或，最重要的，以當下情況引發的態度表現出來。」（註4）

這並不是說，若沿此路前行，不會使用圖像與象徵，而是基本態度不同於向外的路。向內的路，目標不是認同某物或其他某人，而是認同自己。這更是一條經驗的路，因為重要的正是經驗本身，經驗日益成爲深處自發性的流露。我們讓自己存有的深處出來，很自由地表達自己。以故，這向內的路，那倫紐也稱之爲「表達的路」。這個方法「不只是不包含外在既定的形式，而且可看成是追求無形：靜觀者設法放棄期望、偏見、預定的行動過程，以便自己能接受非計劃自

發性行為的激勵。」（註5）

那倫紐對這向內之路的稱呼：「表達的路」，可能令人感到迷惑。我們可以如此了解：第一個動作是朝向裏面，專注內在的經驗。當我們有了那個經驗，另一個動作就開始了，此即內在經驗的「表達」。當我們到達了存有的深處，「內在的水」即開始流動，那是「表達」的路一詞的含意。這是神恩祈禱的經驗。在這祈禱中，我們讓聖神去自我表達，但是我們必須先到達聖神活在其中的那個層次。

這條路的特徵是：「自由、透明、順服。」（註6）像第一條路有人說是太陽神的路，這條有人又說是酒神的路（Dionysian）。因其自發性可能變成狂歡縱飲。

這第二條路，不必然止於內在自我中，還可以走出去，並可通到絕對者。在這種情況下，絕對者就是萬物的「泉源」。那倫紐說：

此二彷彿不同，卻匯入共同的終結狀態，因為，人類傳統提供為修行起點的形式與象徵，畢竟起於自發行為。順著人的自發性，不但不會導致混亂，相反的，卻使全人類共享的明確人性結構得以流露。容格表示，在視覺幻想的領域裏，圖像愈「共同」（也因此類似一般的神話形式），主體愈探測他個人可能的深度。

（註7）

這兩條路可具體視爲兩條雙向道的大路。沿每條路，我們都可在兩個方向上走。沿第一條路，我可由自己深處的中心走向天主；或讓天主走向我。沿第二條路，我可以走向自己的中心，甚至再前行走到根源；或讓我內在的自發生命從存有的深處湧出來，甚至進一步，讓天主聖神由超越界通過我的存有洶湧而過。

註釋：

- 註1：James Hillman, *Insearch*, P.31. quoted in Henri J. M. Nouwen, *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. (New York: Doubleday) P.93。息穌，Tsim Tsum，或作 Tzim Tzum，乃第三世紀在諾斯底主義(Gnosticism)影響下的一種神話。認爲一切受造物充滿神性光明，神引退，給非神性受造物更多空間，這種行動即息穌。
- 註2：Claudio Naranjo and Robert E. Ornstein, "Meditation: Its Spirit and Techniques" in *On The Psychology of Meditation*. (New York: The Viking Press, 1973) P.16.

註3：同上書，頁一七。

註4：同上。

註5：同上。

註6：同上書，頁一六。

註7：同上書，頁一七。

第十六課

一五七

【第十七課】 空與滿：佛教的空道

導言

本課與以下講絕對者結構的幾課，將討論同一個主題：「空」與「滿」。在走向萬物的最終實體時，我們要設法了解同時受到肯定與否定的對立事實。我們常聽說，內在我最後滿的經驗是空，而空的經驗在「悟」中同時又幾乎是滿。此「悟」，指禪宗經驗裏的覺悟。

我們說「死亡與復活」、「喪失性命與獲得性命」時，是以不同的方式表達同樣的觀念。這條肯定又否定的路，是所有靈修生活共同的道路。

但如老莊書裏肯定的：「無生有」或「有生於無」，我們仍感到困惑。

我們是要走向絕對者最深的奧秘，靠這領域中人所知一切經驗的協助，設法找出其中的道路。我們或許已然洞悉，或幾乎可以明白，「無」與「有」的最深思辨，是神修體驗的結果，後來以形上言語表達。《莊子》當然是最「經驗性的」哲學論著之一，《老子》我想同樣可以這樣

說。他們的哲學思考與其人性經驗的關係，我不認為已經做了很多的研究。

佛教的中道

佛之「道」稱爲中道，因爲當時印度苦行者常常過分，他教導的路則不如此。而且，佛教諸派中有一派恰好名爲「中道」或「中論宗」，在中國更以「三論宗」知名。其所以稱爲「三論宗」，因教義乃根據歸爲「中道」說的三種基本論著。

第一本是龍樹 (Nāgārjuna, 公元一〇〇—二〇〇年) 所著 *Mādhyanika Śāstra*, 公元四〇九年鳩摩羅什 (Kumarajīva) 譯爲中文，名爲《中論》，日文版爲《大正》一五六四號。在此我不想提另外兩本，因爲我們並不是要研究該宗整個的歷史，而只要知道與本課主題有關的主要理論。

斯哥巴斯奇 (Stcherbatsky) 解釋：

(佛) … 習慣說其教誡之特色爲中道。龍樹發展其哲學時，抓住重要字眼，稱其哲學爲「中道」 (*Mādhyanika*) 或「中論」 (*Mādhyanikasāstra*)。此哲學系統的門徒後來以 *Mādhyanika* 知名。該哲學系統正確的稱法是 *Mādhyanika*，不是

Mādhyanika。Mādhyanika 意指信仰 Mādhyanika 哲學系統的人，或該哲學系統的門徒。(註1)

佛圓寂以後的某段時間，在佛教團體內出現一個宗派。毘舍離(Vaśālī)會議(日期不詳)期間，名爲「大眾部」(Mahāsaṅghikas)的僧衆，被自命爲「上座部」(Sthaviras)或長老、較屬傳統派的僧衆開除。Mahāsaṅghikas 一字意思是「大眾」，可能意謂著他們是會議中的大多數，或他們代表更開放的信仰團體。

兩組人間有許多分歧點，其中之一與「實體」的知識有關。斯哥巴斯奇接著說：

據「大眾部」說，經驗的知識無法予人洞見實體的能力，只有超越一切世物的「空」能給人直觀實相的神視。一切言語的陳述，不過是思想的架構，只給人虛假的實相觀。(註2)

「上座部」相信：眾生或個人沒有實體，只有諸法或存在的要素是真正的實體。「大眾部」則主張：不僅眾生沒有實體，諸法(存在的要素)也沒有實體(空)。(註3)

過後，偉大的般若（或智慧）哲學運動出現。

這個運動最重要的作品是《般若波羅密多經》(Prajñāpāramitā Sūtras)。這個宗派最重要的著作是《大智度論》(Mahāprajñāpāramitā Śāstra，龍樹著，鳩摩羅什譯為中文)。(註4)

斯哥巴斯奇說：「Prajñāpāramitā」通常譯為「大智」。「pāramitā」就是「到彼岸」，暗示 prajñāpāramitā 譯為「超然洞見」或「超越智慧」可能更好。(註5)

與本課主題有關的教義要點是：一切皆「空」。此即「空」論。終極實體，在其超越一切經驗判斷與思想架構的意義上，可稱為「空」。般若或超然洞見，在於停止耽迷於思想架構中。所以「般若」成了「空」的同義詞。(註6)

般若波羅密多文學摘要中，第一本，可能也是最出名的是《心經》(Hṛdaya Sūtra)，全名為《般若波羅密多心經》。

這是書中有關「空」的一段：

觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。舍利子！色不異空，空不異色。受、想、行、識，亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無

明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。無苦、集、滅、道；無智，亦無得。以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃：（註7）

一切皆空，道路是空，目標是空。空內，智慧也是空，因為終極實體也是空。這個教義可媲美莊子的「心齋」。

究竟空與修行法

佛教這空的路是基本的。此路同時是「中道」，不肯定也不否定，以便不執著虛假的觀念。要把這個理論推向最後的結果：一切，包括「終極者」，都是「空」，需要極大的勇氣。「慧」的路即「空」的路，在肯定與否定間任其來去，直到抵達終極者，而此終極者只能以存與不存的含攝與否定來表示。

當「中道」的教義傳到中國，即成了上述通稱的「三論宗」。

中國三論宗倡導者之一吉藏和尚（五四九—六二三年），註釋該宗三種基本論著。他解釋得很清楚，中道何意？不肯定，同時也非不肯定。還有二諦，世諦與真諦，必須在三個表徵日益了

解終極實體的連續層次上呈現出來。

依吉藏二諦有三種，三種或三節。吉藏曰：「山門相承與皇祖述。說三種二諦。第一明說有爲世諦，無爲真諦。第二明說有說無，二並世諦，說非有非無，不二爲真諦。第三節二諦義，此二諦者，有無二，非有無不二；說二說不二爲世諦，說非二非不二爲真諦。以二諦有此三種，是故說法，必依二時。凡所發言，不出此三種也。（註8）

英譯者圖解、評論如下：

二諦三種

世諦

真諦

1. 說有

1. 說無

2. 說有說無

2. 說非有非無

3. 說二說不二

3. 說非二非不二

所用方法，奇特地令人想起黑格爾哲學的辯證法（Hegelian dialectics），最高層次

的真理要通過一串連續的否定的否定來達至，直到無可肯定或否定。（註9）

這辯證行動不只是理智的遊戲，而表示以修行追尋「終極的真理」。小乘佛教，如泰國，所用某些修行方法即如此。

有種修行法分爲三個步驟：

1. 戒（*sīla*，道德行爲）。
2. 定或三昧（地）、三摩地（*samādhi*，集中心力）
3. 慧（*prajñā*，等於 *vipassanā*，觀，因慧是觀的結果）。

巴利文 *vipassanā*（梵文爲 *vipasyanā*），識別，中文譯爲「觀」，即洞察；或「正見」，即正確看法。（註10）

最高境界的「定」用四個步驟，即禪的四階段，來完成。要一步步前進，直到最後一步達成。這時又有四個步驟，稱爲「色界四禪定」（*rūpa-dhyāna*），意即靠形色來禪定，屬形式的領域，由觀想可見的形體或由之而來的某種觀念來達到。（註11）

越過這四個階段，還有另外的四階段，即「無色界四空定」（*arūpa-dhyāna*），或無形狀態。要注意，這裏「禪」字，意指小乘傳統說的修行。

無色界四空定，即包括「空無邊處定」（或「無量空間境界」）、「識無邊處定」（或「無量意識境界」）、「無所有處定」（或「無之境界」），以及「非想非非想處定」（或「不受非不受境界」）的無形式狀態。（註12）

最後階段是最高「三摩地」。當修行者達到這個階段，他即已備妥進入慧、觀或正見的最後一步。人到了「慧」的階段，他看事物就能如實以觀。那是透入「實體」的觀照，卻非觸及我外的某物或某人。

要注意：無色界四空定的最後階段，要離開前幾個階段才能達到，一如下文所述：

無色界四空定是：超越色界禪最後的形色，可到達「空無邊處定」；離開空無邊處定，可到達「識無邊處定」；越過識無邊處定，可到達「無所有處定」；消除無所有處定，可到達「非想非非想處定」。（註13）

這是很重要的觀念：「無」不是最後階段，必須超越無。這似乎指出：「終極實體」的觀念，乃基於一直覺，終極境界只能在「非想非非想」這種慧觀裏達到。佛教有關絕對者的看法及其內在的結構，這或許可給我們一點提示。

註釋：

- 註 1 : Th. Stecherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Varanasi-1 (India: Bharatiya Vidya Prakashan) P.4.
- 註 2 : 同上書，頁八。
- 註 3 : 同上。
- 註 4 : Cf. Taisho, No. 1509. tr. by E. Lamotte, *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse: de Nāgārjuna*. (Louvain: Institut Orientaliste, Publications Universitaires, 1947).
- 註 5 : Th. Stecherbatsky，同上書，頁九。
- 註 6 : 同上書，頁一一。
- 註 7 : 中英對照佛學叢書，經典之部(壹)，頁一三五。
- 註 8 : 馮友蘭，《中國哲學史》，(上海：商務印書館，民國二三年初版)，頁七〇三。興皇祖，乃興皇寺古藏的老師法朗(或道朗)。
- 註 9 : Fung Yu-lan, tr. by Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 1953) P.295.
- 註 10 : William Soothill and Lewis Hodous, comp. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, (London: Kegan

Paul, 1937) P.305b 。台北複印版名《漢英佛學大辭典》。

註11：Phra Daksingnanadhikorn, *Buddhism*, (Bangkok: Phrajetubon, 1973) P.32.

註12：同上書，頁二六。

註13：同上書，頁三二。

第十八課 絕對者的結構

導言

本課主題：「絕對者的結構」，似很奇怪，但若加以反省，我們可能就會了解。

把絕對者「看」成是整個、絕對的「一」，或如基督宗教「看」成是「三位」或「三面」的「一」，當然會造成很大的差別。不但靜觀修持上會殊異，人性生活的各方面也真的會不同。

絕對者的問題，自古一直縈繞在哲學家與修行人的心裏，因為那是人類命運及日常生活正當態度的基礎。

在基督宗教中，信仰三位一體的奧蹟，我們感到很安全，但很可能這只是個假相。有些人很容易說：天主的奧秘已啓示給我們，我們也接受了，而執著那個啓示。然而，現在，我們必須隨著那些嘗試了解天主的真正奧秘而始終追尋不懈的人，更仔細地審視這個問題。沒有人會否認，天主是愛人的天主，祂引導我進入祂聖三的生活中，讓我參與祂的內在生活，對我的生命非常重要。

要。於此，我們即置身絕對者的結構之中了。下一課我們要盡可能清楚地解釋「道路」與「絕對」兩個概念，因為這兩個名詞也是神修生活經驗世界結構方面的東西。

由其顯現認識絕對者

終極者的內在奧秘，在其顯現中讓人覺知，是哲學與神學上出名的原則。因此，我們宣稱，基督的人性行動揭露了天主某些內在的奧秘。除非我們接受天主的內在生活是三位一體的，無法解釋基督在我們眼前的生活。

按心理學家容格(C.G. Jung)的看法，三位一體等的奧蹟，在人靈魂的深處有其一致性，因為與人內在結構中基本的某物相呼應。因此，聽任我們探尋人性經驗中那指向絕對者的內在結構。這暗示，絕對者按其肖像造了人；並指出，藉著分析人走向絕對者的「道路」，可如何推斷絕對者結構的某些內涵。

做此分析，也可依靠這個原則：越接近絕對者，越能覺知其結構的某種狀況，同時恍然絕對者無法認識。但是，日益明白我們無法認識絕對者，也是真知。

十七課說過的「無色界四空定」，對這個主題也很重要。從第二「識無邊處定」的階段，我們必須移向第三階段「無所有處定」。「識無邊處定」的階段實在是個「滿」。但還必須越過走

到第四階段，那裏無與滿都受到肯定與否定。

在其他思想系統裏，這可翻譯成：滿與空、得與失、肯定與否定的辯證法。似乎是：我們走得越深，對實體兩面的調合就看得越清楚。很自然，哲學家把這模式投射到絕對者本身的結構中，我們卻不要走得太空。現在我們只想肯定，在心裏於靜觀中前進時，我們面對一個事實：萬物的內在結構必須看成是正與反、有與無的互動。這些辭彙不要取其絕對意義，而取其相對價值。

心理上我們有類似的經驗，因覺出最深之我的最後體驗同時是「滿」與「空」。也可能覺出是圓滿的一，並向一切開放，其中包含虛及普遍性、整體性的深刻體驗。這樣的觀念似乎暗示：最深之處只用一個詞無法表達，而要用兩個互補的詞來表示，外表相反卻也是同一實體互補的兩面。

科學所說的二而一

科學家越走進物質奧秘的深處，越認出萬物似乎都是在相互對立乃至否定的原則上建造的。知道此事，感到很迷人。

人們一度認為原子是完整、絕對的單體，是全然的一，次原子物理學界的發現卻使這觀念受

到徹底的動搖。那外表如一的，實際上竟是對立之物動態的統一。這個原則，東方思想中十分常見，西方難以接受，在科學界卻發現了同樣的原則。

對立者動態統一的觀念，在道教思想中很寶貴，通常，在中國人心裏也很親切（註1）。但，談統一以前，我們必須就物質的內在定律。即對立之物的相互作用，說幾句話。凱波拉（Capra）說：

對立觀念統一的例證，可在現代物理學次原子的層面上發現：粒子是可破壞的，也是不可破壞的；物質是連續的，也是不連續的；能量與物質不過是同一現象的不同面貌。（註2）

一九二〇年代，當科學家開始發現次原子物理學的一些內在定律時，對物質構成的整個看法就完全改變了。人們發現：組成物質的不是些硬塊，而是動力。凱波拉接著說：

物理學家每次在原子的實驗中問大自然一個問題，大自然就以自相矛盾的現象回答。他們越設法澄清，矛盾就越趨尖銳。（註3）

這些發現表達在量子論中。「量子論因此推翻了固體物及嚴格的自然決定律的傳統觀念：」（註4）「然後，有了量子論與相對論的融合：」（註5）一種粒子的新見解於焉從所有實驗中浮出。

這種粒子的新見解，始於戴瑞克(Dirac)擬相對方程式以記述電子的行為時。戴瑞克的理論不僅在解釋原子結構的微末上極為成功，也揭示了物質與反物質間的基本對稱。他的理論預言：有種與電子同容量卻反電荷的反電子存在著：物質與反物質間的對稱暗示：每個粒子都存有一個同容量、反電荷的反粒子。如有足夠的能量可用，就可創造出一對對的粒子與反粒子，也可用消滅的反向過程再轉變成純能量。（註6）

物質結構的基本特性，遠超過對立又互補的概念如陰與陽，暗示：萬物深處只以對立物的基本均勢存在著。凱波拉解釋了波與粒子的關係後，繼續說：

機率波的引入，把粒子置於全新的境況中，在某方面來說，解決了粒子即波的矛盾；但卻同時導致另一雙更基本的對立觀念：存與不存。原子的真相，也非這一

雙對立觀念所能盡述。我們永不能說，一個原子微粒存於某處，也不能說原子微粒不存在。（註7）

然後，他引了奧平海莫(Robert Oppenheimer)的一段話：

譬如，若問，電子的位置是否仍然同樣？必須說「不」；若問，電子的位置是否隨時改變？必須說「不」；若問電子是否靜止？必須說「不」；若問電子是否在動？必須說「不」。（註8）

絕對者的內在結構

那將永遠是個奧秘。但從人性經驗的不同面貌中我們已經看到，當人更深地穿入存有的奧秘時，會面對一個基本定律，可稱之為：內在的一而二與二而一。只有在日常經驗裏，我們能持肯定或否定的立場。越接近存有的深層，我們越看到純動力，以二元的形態無休止地溶為一體，當它自己分開，又變而為一。

由適才所見可知，對立的兩面是相依互補的；二者屬同一個層次，是同一實體的兩面。有些

人可能會說：看來如此，實際狀況卻非如此。但，另一方面，我們覺知的似與萬物內在的實體相一致。若非兩個互補乃至相反的力量相結合，沒有什麼能立足於當前的現實中、真實的存在內。

似乎我們越走向絕對者，對立現象就變得越基本。那不只是兩種互補的力量，更是存與不存、有與無。此一事實，就像我們看過的，科學上呈現的是：存與不存；心理上呈現的是：滿與空；神秘生活中呈現的是：死與生、暗與明、毀滅與救援。如果心繼續朝那方向望去，為什麼終極實體不能看成是：絕對相反的「有」與「無」不可破的動態一體？

人幾乎不可能達於其境，有些哲學卻已企及。現在，我們只研究其一：道家哲學。

當我們想到無與有的關係時，心中出現的原文是：

「天下萬物生於有，有生於無。」（註9）以及莊子的：「泰初有無，無有，無名，一之所起，有一而未形。」（註10）

這兩段文字的含意，顯然以「無」為首。有些註者說，「無」即超越的「道」本身。他們大多把「有」放在不同的層次上，因有「生」字，明其原始。

然而，有些註家似把「無」與「有」視為同一層面上相關、互補的二字。有若《道德經》第二章「有無相生」一句的含意。我們可能認為這只適用於受造物的層次。用在絕對實體上，為什麼不也是真理？這是問題。如果在現象的層面上屬實，為什麼在形上層次上不是真？果然如此，「道」本身即「無」與「有」，二者同時超越一切。馮友蘭使「道」之「有」與其萬物內的

行動有關，使其行動與其「有」相連；又進一步使其「有」的情況與「無」的情況彼此有關聯。他下面這段文字，對我們心中的問題：絕對者的結構，可能有些啓發。

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」道即萬物所以生之總原理；道之用，亦即萬物之作用。但萬物所以能成萬物，亦即由於道。故曰：「道常無爲，而無不爲。」由此而言，道乃萬物所以生之原理，與天地萬物之爲事者不同。事物可名曰有；道非事物，只可謂無。然道能生天地萬物，故又可稱爲有。故道兼有無而言；無言其體，有言其用。（註11）

體用之別，在中國哲學中很重要。這種分別有助於我們了解何爲「道」，尤其道家信徒心中之道爲何。在此我注意的，不是討論整個道的問題，而是在絕對者的結構上作點提示。最後的問題是：絕對者與道，同時是「無」與「有」？或這只是一種談論的方法，因爲我們無能理解其奧秘？

這課已提過的是：我們對實體的知識越深，我們越視之爲相反二力的整合，終而爲所謂的無與有。那麼，說絕對者同時是無與有，二者共同的內在動力使其動態地結合在不可分的一體中，應是合理的。這一體是動態過程的始與末。但，這一切似乎很難了悟。

註釋：

- 註 1：Fitzof Capra, *The Tao of Physics*, (Fontana: Collins, 1976) P.150.
註 2：同上書，頁一五二。
註 3：同上書，頁六九。
註 4：同上書，頁七一。
註 5：同上書，頁八一。
註 6：同上。
註 7：同上書，頁一五七。
註 8：J. R. Oppenheimer, *Science and Common Understanding*, (London: Oxford University Press, 1954) P.42-43. Quoted in F. Capra, 同上書，頁一五七。
註 9：《道德經》，第四〇章。
註 10：《莊子》，第十二篇：天地。
註 11：馮友蘭，《中國哲學史》，（上海：商務印書館，民國三三年初版），頁二一九—二二〇。
其中兩段引文分別出自：《道德經》，第二十五章，第三十七章。

【第十九課】 天主與絕對者

導言

我們相信有個絕對的存在，並且稱之為「天主」。對基督徒來說，這是單純、清晰的肯定，因為，事實上，我們對「天主」及「絕對者」所了解的已經放在一起，而且全在那「一」、「唯一」、「絕對的天主」上了。當然，這對每個人來說並不那麼簡單，因為兩個概念在宗教史上是十分不同的。

據德國神學家拉辛格(J. Ratzinger)說，基督信仰的特色正是：早期基督徒把他們的「天主」與哲學家的「絕對存有」看成了一個。拉辛格說，第一世紀的基督徒做了決定性的選擇，接受哲學家的神而排拒異教的神祇。

對異教徒所問：基督徒的天主相當於誰？相當於宙斯(Zeus) 或漢密士(Hermes)

或戴奧尼索斯(Dionysus)或另外哪一位嗎？基督徒回答：沒一位相似，你們尊崇的神沒有一位符合，我們的天主正是你們不求的一位，正是你們哲學家所說的「絕對存有」。初期教會已明確地排斥所有古代宗教，視之為蒙騙行為與雜亂的幻象。教會說：我們崇拜的天主，是「至高存有」本身；哲學家已承認那是萬有的原理，是高於一切權能的天主；只有祂是我們的天主。(註1)

就像拉辛格清楚解釋的。基督教會此一選擇，乃是以色列老早就開始了的那個運動的延續。以色列，選擇了贊同「厄耳」(厄羅亨)與「雅威」，而反對異教神祇如摩肋客(Moloch)與巴耳(Baal)；他們贊同「理念」(logos)，而反對「神話」(mythos)。

同時，在希臘化的世界裏，哲學家之神與宗教之神也有類似的衝突。最後，宗教神祇戰敗。同樣，以色列把宗教諸神或神力棄置一旁，而贊同一個且是唯一的天主。

基督宗教，必須再三做此抉擇，今天，尤為適切，因為基督宗教正面對許多的非基督宗教及靈修派別。

天主與絕對者兩個觀念的關係的問題，乃屬神性世界結構的問題。面對絕對者或生活的主，靜觀者的態度會非常不同。

絕對者的省思

十八課我們已經仔細看過絕對者，見此絕對者總在我們理解之外。然而我們仍然相信，因為我們與它有關、依靠它，在我們內就有某種能力去思考它，至少不把它放在難以接近的位置，而是放在它的全然獨一上。

稱此「存有」為「絕對者」，表示我們承認它獨立自存，無物與之有關，它全由自己獲得存在。我確信這就是《道德經》說「道法自然」的含意（註2）。馮友蘭語譯該句為：「道的標準是自然。」我認為老子指的是道本身的自然發生。這正是絕對者的定義。它不為它的行動、存在諮詢任何其他事物。事實上，解釋絕對者存在的唯一方法必是「全然自發」。

第二課我們已看過，早期佛教承認全由自己存在的某物，是非緣生法。其所以假定有「非緣生法」的存在，因有萬物的「緣生」世界存在。顯然「非緣生法」被看成：其存在的根源在其自身內。這是何以梵文定義為「*tatḥatā*」的原因。該字意即：「如其所是」。以故，不參考任何其他事物。中文譯「真如」，意思是：真的就像那樣，或與其所是全然一致。英譯通常是「*Suchness*」或「*Thatness*」。

以否定法為絕對者下定義，如非緣生的、非預定的、非部分的等等，仍然不夠。我們必須找

個方法表示它的全然自主、超出「變化」才行。但正因為絕對者全是「它自己」，非人所能理解，我們面臨了一個很大的問題。絕對者絕不能解釋得有如對象，而該像個完美的「主體」。這就是道教、佛教的定義中所表達的，前面我們已經看過。中文哲學用語「絕對」，字面意義是：與任何事物沒有關係，即沒有「對象」。

人能把絕對者「放」在它全然自主的地位，可真經過了一番苦思。開始先以相對名詞「超越者」、「另一位」、「初始」為絕對者下定義；然後，切除所有關連，人的頭腦才能想像某物或某人是那麼超然，它立於絕對自主的地位，乃至人感到與它疏離。人竟能想出一個概念來表示不會用任何方法關心其身外任何事物的「絕對者」！

我們已經看過，聖經裏天主的觀念達到了那個純度。天主即「是其所是」的一位。祂說：「我是我之所是。」祂是，那就是全部。祂是完全的絕對。就像十五課說過的，天主在發韌的開端。這個天主正是我們所稱的絕對者、理性的天主、哲學家的天主。絕對的天主全然是超越的。用來做個宗教觀念，「絕對者」即是「終極實體」、「真實存有」、「不變者」、「超越者」。它不需要任何他物或他人。它是自足的。如我先前所說，在基督宗教中，絕對者被看成是「天主」，是生活、行動充分自主的一位，因為他是絕對者。但因他以愛的態度與人建立關係，我們稱他為「天主」。我們必須分開同一實體的兩「面」，因為在很多宗教裏二者明顯有別。

一方面，我們可以說，這終極實體，若視為全屬它自己、在它自己內、為它自己，就不會看

成是「天主」；另一方面，同樣是屬於它自己、在它自己內、爲它自己，但若同時又看成是萬物的初始、宇宙的創造者、人類的父親，那就會稱爲「天主」。

對我來說，這似乎是提出那個對靜觀極爲重要的問題的合理方法。我可以完全靜對絕對者，知道我對它無法認識什麼。我也可以嘗試用心去了解，達到極致而開始穿入其某些奧秘。這所以合理，因爲如果我知道它存在，我或許能知道些什麼；如果這絕對者讓我認識他、與我建立關係等等，我會把他看成我的天主，就像天主對梅瑟說：祂是亞巴郎的天主、依撒格的天主、雅各伯的天主。一切靠自己、爲自己的那位，也是爲別人的一位。

如我在這課開始說的，早期基督宗教的革新之一是：哲學家的天主（及絕對者）與聖經愛人的天主，已完全看成了一個。

從絕對者到天主及諸神

按大多數宗教體系來看，絕對者與天主之間，有很大的差異。佛拒絕思考天主的存在，他相信存在著一個離人甚遠的絕對者。當他聲稱人不該或不可浪費時間想超越界、非緣生法、絕對者時，這或許已是他的觀念。但最可能的是，那不過是修持的態度，但卻深深影響了早期佛教乃至今日，因爲佛教仍是個沒有天主的宗教。

婆羅門教裏，絕對者婆羅門(Brahman)，通常視爲超出人的理解，所以信徒想像婆羅門透過偉大的諸神自我顯露。嚴格來說，這些神不是婆羅門，而是婆羅門向人所作的顯現。在這系統中，絕對者與顯示婆羅門不同面貌或屬性的諸神，顯然有別。但終極實體也被看成「絕對位格」，包括絕對者與天主二者的屬性。

我們可以說，「天主」一詞通常指有位格的「絕對存有」(Being)；也可以說，哲學家與神秘家一般都傾向於把超越界的天主，他們所謂神性、神力的，看成是有位格天主的無位格根基。有些大神秘家說，那種超出個別與天主結合的「神性」經驗他們有過。這就接近我們說過的婆羅門超越諸神的含意了。

道家有類似的情況。絕對的道超越萬物；是「無爲之道」。

道教的道以三種顯現顯露自己，稱爲「三清」或「三清天尊」(註3)。雖然沒有稱之爲神，卻仍屬神類，是絕對者的顯現。道家人士不承認他們視之爲絕對者有位格的顯現；我們卻可以說，道教裏，三清被看成神，尤其第一位「元始天尊」，在道觀中常代表道的創造力量。我們很容易說，元始天尊是創造者道，而他也因此很容易受到人格化。這元始天尊以及其他兩位：靈寶天尊與道德天尊，即以三位可敬的長髯老翁代表。

在中國傳統中，有「天」與「道」的觀念。二者不會被人界定爲「神」，比較容易歸爲無位格的至高能力。相反的，「上帝」的觀念屬「至上神」一類，因人總視之爲有位格的力量。

歷史上，在古代，周朝以降，到哲學家如荀子來世以前，「天」，一直如「上帝」一般，看得很位格化。是在理性哲學家如荀子的影響下，位格神與統治宇宙的至高盲目力量，才有了鮮明的區別。

《詩經》，有些篇章中的「天」代表位格神，其一是二五八首的〈雲漢〉（大雅，蕩之什）。《論語》中，找不到「上帝」一詞，只有「天」，這當然是有意的。雖然如此，孔子視「天」為有位格的力量。他時常以深深的孝與敬與天聯繫。對他來說，天不是盲目的力量。這在下列之類的文字中表現出來：

子曰：莫我知也夫！子貢曰：何為其莫知子也？子曰：不怨天，不尤人，下學而上達；知我者，其天乎！（註4）

墨子說到「天志」，這個「天」他看成是有位格的。正如「上帝」，意指至高無上的天主，當他說「天」時，真的就是同樣的意思。（註5）

研究中國思想中的兩種趨勢：有位格的神與無位格的力量，有助於我們多了解在世俗氣氛中受教育的人目前的態度。這些人被灌輸了一種儒家思想，把人與位格天主的任何位際關係都放在一旁，實際上是失去了神秘感。

靜觀時，我們對天主、統治宇宙的至高力量、與絕對者本身的看法，極為重要。那些是神性世界結構中的基本因素，我們就是以祈禱、靜觀在神性世界裏前行的。

註釋：

註1：Joseph Katzinger, *Foi Chrétienne, hier et aujourd'hui*, (Paris: Mame, 1969) P.80。宙斯，古希臘之主神；漢密士，司道路、發明等之神；戴奧尼索斯，酒神。

註2：《道德經》，第二十五章。

註3：見第七課，「三中心與黃庭」。

註4：《論語》，第十四篇：憲問，第三十七章。這個問題請看本書作者授課筆記：Y. Ragun, *The Secular and the Religious aspects in Chinese Thought*, (Taipei: Faculty of Theology Fujen University, 1976) Lesson 2.

註5：馮友蘭，《中國哲學史》，（上海：商務印書館，民國二三年初版），頁一三〇。

【第二十課】 超越與內在

導言

我們已經看過天主與絕對者是如何不同的兩個觀念；又看到，對終極實體的看法，對靜觀十分重要。實際上，那看法決定我們一生祈禱與靜觀的態度。我把天主看成慈愛的父親還是無位格的力量，當然會造成極大的不同。如果我把終極實體完全看成是不與我建立關係、我也不可能與之建立關係的另一位，或者看成是先開始走向我的某一位，也會造成很大的差別。

現在，我們必須面對另一個問題，對靜觀也非常重要。一個極端是：把天主看得那麼超越，以致不可能與祂建立關係；另一個極端是：把天主看得那麼內在在於受造物及人，以致不在我外世界尋找祂，而在受造物中，尤其在我自己內觀看祂、會遇祂，乃至於把變動的世界及我自己看成是天主的本身。

由此，關於所謂的「天主臨在萬物內」及其「住在人心中」，我們必須說一些話。這些問題

在回答以下的疑問：我的天主在那裏？我在那裏能找到祂？何處我能會晤祂並與之親密結合？

內在性與泛神論

我們已提出一種神性世界的地圖，其中天主是「另一位」、超越的天主、遠在萬物外並在萬物之上。這是舊約的天主、完全超越的天主，是宇宙的創造者，與宇宙全然不同。祂是創造者、統治者、監督者、人類行爲的大判官。所有這些屬性使祂與人迥異。但在此猶太傳統中，我們仍然看到「天主成爲的人」(God-made-man)出現。天主成爲人這事實與猶太傳統背道而馳，以致耶穌在猶太人眼中完全成了異教徒。他們可能接受他是默西亞、天主派遣的人，卻不是天主成爲的人。也許大多數從猶太教皈依基督宗教的人，並不明白「降生」的含意，最可能的是連我們自己也沒有悟出其中的意涵。

但是，若與其他信仰，如印度教，完全、絕對的「內在論」比較，我們可能更了解降生的教義。內在論，可用很簡單的話解說，我摘《大不列顛百科全書》(Encyclopedia Britannica)的定義：

內在性，哲學與神學名詞，與「超越性」對比，用指整個在某物內的事實或狀況

(英文 immanence，來自拉丁文 in manere，寓居、停留之意)。最重要的用途在表達天主普遍存於受造界內的神學觀念，與自然神論相反：自然神論想像「祂」跟宇宙是分開的，並在宇宙之上。這個觀念已在許許多多不同的形式中流露出來：

泛神論可說是這些形式中的一種。內在論與泛神論種類繁多，我們只準備思考其中的幾種。最動人的實例可在印度教與道教的形式中找到。我們也會談談佛教，那是個特例，因佛教排斥天主的觀念。為此，其「內在論」與其他種種內在論十分不同。

印度教論及內在論與泛神論最重要的書是《薄伽梵讚歌》(Bhagavad-Gītā)，似乎寫成於西元前第四世紀左右。《薄伽梵讚歌》之前，還有《奧義書》(Upanishads，音譯：優波泥沙土)。在《奧義書》中，我們也找到內在論與泛神論不同的表達。

《簡式牛津字典》(The Shorter Oxford Dictionary)「泛神論」的定義是：把天主及宇宙視同為一的信仰或理論(暗示否認天主的位格性及超越性)；是天主即萬物、萬物即天主的學說。的確這個定義切合《奧義書》的某些章節，但不很多；更真確地說，《奧義書》的一般看法是：天主在一切之上，通過一切，在一切

內，如聖保祿所說。如果我們談印度教的泛神論，就要清楚：這是我們所指的含意。

但，《奧義書》中還有另一面：強調萬物的基本身分。起初，只有第一原理，而且是全然的。這種狀態認為是無意識的，超越各種二元事物。然後，當創造開始，男女雄雌二元出現。還有另一種解說，上述第一原理過去只稱為「存有」，現在卻稱為「梵」(Brahman，音譯：婆羅門)。

然而，結論不同，因為梵由自我意識直接進到宇宙意識：他同時成為他的自我意識及他即一切的意識：

「太初，此世界唯大梵也。彼唯知其自我(atman)：『我為大梵！』故彼化為大全(the All)：此至今亦復如是。有如是知『我為大梵』者，則化為此宇宙大全。是則雖諸天(the gods)亦無能使其不化(un-BE)，蓋彼已化為彼等之『自我』矣。」

(註1)

蔡納(R. C. Zaehner)評論這本書，發展出一切存在全然為一的觀念。

這是徹底的宇宙意識：當人的自我領悟到自己是梵，因梵既是「一」也是「一切」，故而自視並自覺與宇宙同樣廣大。此外無物，因時空被廢，生死被除，已「成梵」的人，因此過著「一切」(the All)的生活，在「一切」內，有物質及精神的空間。(註2)

人的自我與梵爲一，因此又與一切爲一的教義，通稱「不二說」(梵文 advaita，字意爲非二元)。佛教「人人皆有佛性」的教理，意義有相同之處。有關《薄伽梵讚歌》，讓我們說幾句話。其意爲：

「聖一之歌」。此「聖一」即黑天 (Krishna)，他是毗濕奴 (Vishnu) 的化身。但以人出現在《薄伽梵讚歌》裏的黑天，是至高無上的天主：「梵，它來」為表現絕對者是「永恆的根源，宇宙從中發生」…也是「萬有」(the All)…(註3)

但「除了」梵以位格天主出現，黑天也是這個天主。雖然他像是梵的顯現，卻變得比梵本身還高。在《薄伽梵讚歌》裏：

克里虛納是天主，是無上的存有，「至高的梵」，「最高的我」，「崇高的（集體）位格」。祂是支持梵的基底，涅槃住在祂內。那麼，就像祂是現象界的泉源，同樣祂也是永恆世界（梵）的根源。然而，在十一章的偉大顯現中，祂顯出自己並非恆靜，而是恆動：是創造者、保存者與毀滅者。（註4）

所以，克里虛納是人也是天主，人而天主者從內在的泛神論中浮現。究竟印度發生了什麼事？以色列又發生了什麼事？蔡納做了深具啟發性的比較。他寫道：

在基督宗教中，是超越的歷史之「主」成了人；《薄伽梵讚歌》裏，則是宇宙的內在原理成了人。天主的超越與天主的內在，在人內會合，是「比大更大」與「比小更小」之間的中點。這不是《唱讚奧義書》(Chândogya Upanishad) 所說：「分開世界（時間與永恆的世界）的堤道，免得世界裂開」，更好說它是橋的基層，使全然內在與全然超越明顯矛盾的兩極統合一致，雖然可能顯得並不調和。

（註5）

道家的超越與內在

道家的義理不像印度教教義那麼極端。可是，不要忘記，上面提到的只是整個印度教哲學的一面。

老莊思想最明顯的解說是有個超越的道，就像前幾課我們已經看過的，這個道也內在於宇宙中。

此一內在，不是把道與宇宙全然視同爲一，因總提到「生」與「歸」（回本源）的觀念。整個系統不像基督教敘述得像歷史，而是產生、擴大、休息與回歸的過程。但是，兩個系統是平行的。

不是所有道家哲人都承認超越之道的觀念。許多人視道爲統一全體的內在原理，無任何超越性。對他們來說，道完全是內在的，別無其他。

有關這個問題，凱登馬克(Max Kaltenmark)解釋說：

雖以「道」爲一切生物出生的原因，卻未老提其直接生的角色。（《道德經》）
第一章的含意是：「常道」先生「無」與「有」（不可見與可見的），再生萬

物；也有人說「玄」（常道）先生「無」（道是自然性自然），再生「有」（天與地），再生萬物。第四十二章用下面的話述說宇宙的此一產生：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」從原初的「道」，至有形生物的存在，這宇宙發展的概說裏，數字象徵次原理，也是進化過程中的步驟。（人盡皆知中國人多喜歡用數字表「質」而不表「量」。）說「道生一」，乍看令人吃驚，因為老子另有幾段（實在是整個道家傳統）教導：「一」，統一之整體的象徵，代表「道」本身。因此，有些編者以「道生一」的句子為插入，而依照《淮南子》的異文刪除。《淮南子》轉載老子原文而無此開端。（註6）

如果我們接受第一種解說，就有在萬物之上的「無上」，無名之道，無為之道。按薩叟(M. Saso)的研究，這種解說好像是道教最常見的解釋。（註7）

但若說，「道」的基本概念大家最接受的解釋，可能得說：道超越，卻更內在；對某些人來說，還全然內在。「道」，處處都在，是使萬物生氣蓬勃的原理。其「德」，能力或德性，是其在萬物內的臨現與行動。因此，我們必須說：「德」也是「道」本身。

或許我們得接受蔡納所言作本課的結論：

道家哲學是「天道」或「自然之道」。其天主是斯賓諾莎 (Spinoza) 的天主。天主與其藉以運行的自然過程，道家使之無別。(註8)
那是「自然宗教」的傳統說法。

註釋：

- 註1：R. C. Zaehner, *Concordant Discord: The Interdependence of Faith*, (Oxford: Clarendon Press, 1970) P.151。引文出自《大林間奧義書》(Bṛhadaranyaka Upanishad) 第一分，第四婆羅門書(十)。見徐梵澄譯，《奧義書選譯》(中)，(台北：華宇出版社，民國七十六年初版)，頁四九六。
- 註2：Zaehner，同上書，頁七七。
- 註3：R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, (Oxford: Clarendon Press, 1972) P.36。此書附有根據原文所作的評註。
- 註4：同上書，頁三八。
- 註5：R. C. Zaehner, *Concordant Discord*。同上書，頁一五〇。
- 註6：Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*. (Stanford: Stanford University Press, 1969). P.38.
- 註7：Michael Saso, "Buddhist and Taoist notions of Transcendence: A Study in Philosophical Contrast", in

Buddhist and Taoist Studies. Vol.1, (Hawaii: University of Hawaii Press, 1977).

註80 · R. C. Zaehner, *Concordant Discord*。回斗書、頁133-37。

【第廿一課】 走向天主的路

導言

這個課程的第一部分，我們按不同傳統研究神性世界的結構，就要接近尾聲。在進入第二部分更詳細地研究方法以前，我們仍有必要更明確地談談人爲尋找天主所走的小徑、大路或高速公路。人喜歡繪有不同道路、停靠地點、可覽遺跡、可嘆景色等的旅行指南，這些地圖是嚮導畫給旅客看的。現在我們要用比較綜合性方法，談談人與天主用以相遇的大道。

如果我們有張地圖，上面只標出城市、旅館、風景區，卻無可去的路，是無用的。路有短長，有些是汽車走的，有些只供行人使用。這課程第一部分的最後兩課，我們要試著繪出種種道路，以便第二部分更容易進行。

走向天主的路經過人的領域

我們必須說的第一件事是：往天主去的路始於天主。這是真的，因為祂走第一步；但在另一端，祂的第一步卻從人開始，且通過人的領域。這是很重要的真理。天主自己必須走入我們的世界，好使我們認識、了解祂。

我們是在人的經驗裏遇到天主，此一事實我們得面對。聖經一開頭此意就很明顯。天主沒有把亞當、厄娃放在另一個世界。祂，是祂自己，慣於進入他們的領域，意即：天主會晤人的地方在人內，即其存有內、其行動範圍內、其歷史內。

如果有人問，我在那裏遇見天主？我會說：在此世，在我生活中，在我自己內。這些是我會晤天主的地方，因為沒有別處我可遇到祂。即使我進入神魂超拔，在神魂超拔中，天主把我從我自己內、我本性中攜出，我仍經驗到在我所住的世界裏。

神修經驗常很接近其他形式的人性經驗。若我忘記此一事實，可能會尋找一種天神界的生活體驗。那就可真走錯了方向。

所有祈禱、默想或靜觀的道路都直穿人心。若研究瑜伽或其他集中心力的方法，會發現他們都勇敢地通過人整個的實體，從身體的練到內心的修，直到最後與天主合為一體。道教徒要與道

合一時，也橫穿人整個的實體；他們採取的步驟，大體可說是經過人整個身心的路。那就是我們在第七課描述人神修境界三中心時所看到的。其中有中心與通道，內氣沿通道而行，越過三中心。還有另一個中心，不在任何地方，即「黃庭」，人在其中可會遇「道」。整個系統繪出人的內在世界，以及人與道的中間世界。

從這個例子我們看到：這些神性世界的「地圖」，包含人身體與內在實體的全部。由道教禮儀我們看到：整個宇宙也包含在神性世界的「地理」中。意思是：我們必須在受造界，即在人與受造物本身的有限世界中行走、移動，以到達那些人不可及、卻可找到天主的「地方」。往天主去的路，包括整個受造的實體，以及我們不熟悉的超越界。

此一事實，在小乘佛教所用修行法中，我們發現一個最有趣、最動人的例子，有如穿越實體所有層次的大道，從人開始，越走越高，直抵超出人正常能力的領域。小乘，梵文 Hinayana（較小的車輛）或 Theravada（上座部的車輛），現在最好稱 Theravada。

我說我們越走越高，我也可以說我們越走越深，但我從未走出人的本質，我是通過人的本質而費力前進。如我所說，這在小乘佛教所用修行法中清晰可見。

這十分淺顯易解，因為這樣的方法不像我們專注超越的天主。在基督宗教中，我們可能感到是向上走，越過受造實體；事實上，我們無法越過，因為即使我們遇到了絕對者天主，全然的另一位，仍在人的經驗中，我們經驗到祂的超越。

這是我們說往天主去的路通過人的領域之含意。甚至最卓越的經驗：神魂超拔，縱然我們說自己失去知覺，還是在人性中覺出、表現。超越者乃於內在經驗中碰到。正是人性經驗的特質，使我們覺出這個經驗是超越的經驗。那麼，想用天使的方法遇見天主，任何努力都非失敗不可。

歷史上指名「神修」的所有教理，都有這個危險。教會內那些神修運動總有危險，正因為「太」神修。他們不顧經驗天主乃經由「感官」的事實，我意思是通過「內在感官」。這些深處的知覺能力深隱我們內，大多時候我們都無所知，或說許多基督徒幾乎懵然不知。這些能力十分接近天主本身，若我可以這樣說的話。按聖奧斯定(St. Augustine)與大神秘家的說法，那些是使我們能知覺天主行動的官能。

由整部聖經，我們學到同樣的事：天主來與我們同行、同在。祂在我們人性生活及人類歷史中與我們同住。走向天主之路的這一面，在基督宗教中的確十分強調。

路的連續與不連續

路，是從開始進行到結束的，是連續不斷的。由此，我們回到已說過的一個觀念，即：天主在我們內的行動像生命之流，就是說，像生命與恩寵流入。流，是連續的東西。奧秘是：天主雖超越，從祂到我們卻有連續的流。但當人渴望走向天主時，他體驗到的卻是不連續，因為他接觸

到超越的天主。

然而，人的經驗仍是連續的，而且不可能不如此。雖然我們經過一段黑夜與荒漠，路的連續性彷彿中斷，可是，我們一步一步沿路前行，路卻未被阻斷。使人對天主的經驗連續的，正是在經常開展的經驗中所有的深刻一體性。

前進總是連續、遲緩的。雖然可能有突如其來的覺悟，但也只在長時間的成熟後，才能融入我們全部的經驗中。是在這之中，我們注意到，人的開展何其緩慢，即使他自覺如飛。

這裏有個問題：若人的經驗是連續發展的，他經驗的對象就超越他。那是何以人在連續的修經驗史上，有許多情況他像是被攜出自身之外的原因。他不了解他身上發生了什麼，他面對著朦朧、不定、黑暗、懷疑、沙漠等等。

這是必要的，因為人在其經驗中，是與超越的天主交往。這是「不連續」進入神修生活之處。天主不可見、不可聞、不可觸，人卻見到、聽到、觸到。在我們沿著自己的路行走時，被提昇起來，沿著比我們的路更高更深的天主之路前行，是常見的教義。這是走向天主之路的奧秘。

當一個宗教不同時專注超越及內在，而只集中注意內在時，往絕對者的路就顯得全然連續。這當然是禪修的狀況。修行者行於其中的「空」，仍然全在他的人性經驗內，而非人與超然天主間的「空」。那些走內在之路的宗教，在往絕對者的路上，有較安穩的旅程，雖然值得注意；徹底的黑暗、沙漠經驗，在「超越」扮演主要角色的宗教中更感覺得出來，則是事實。是全神貫注

超越之天主的奧秘，使我們開始體驗到黑暗、沙漠等的大部分經驗。再者，描繪走向天主之旅途，基督徒「罪」的觀念一直是很重要的因素。縱然許多神修學派介紹的罪惡感，使得天主離人更遠，在基督內，我們卻仍可全然回歸天主的愛。許多非基督宗教與哲學，對人的看法很樂觀，這使人走向絕對者或所能達到的終極經驗的路很平順。

當我們說佛指示了路，其實是指出了往終極經驗的人性道路，可以說，就是往絕對者的路。然而，佛未曾談到超性的道路。

在基督宗教中，我們相信基督是「道路」。如此，我們必須把我們往天主去的路看成全是人的，同時也是超越人的道路；因為在基督內，天主給了我們一條路，這路是「道路」(the Way)！我們的問題是：要走基督的道路，就要使自己與祂合而為一，以便在「祂」內達到最後的目標。

所有人的路都太短而達不到天主，基督卻是完美的道路，因為他是人也是天主。因此，問題不在他而在我們。我們的問題是：如何走基督的道路？答案是：我們必須相信他，由他攜入他內。如此，我們將與他為一，能在他內、藉著他達到我們自己的目標。我們的目標是「父」，基督乃由祂領受了他所有的一切及所是的一切。

在此，我們面臨神修生活最基本的問題：參與的問題。我們不是基督，不能像他那樣覺出是天主的子女，基督卻仍希望我們分享他的親子關係。是他帶我們超越我們自己，但此經驗仍在我們內，而非我們外。他使我們過一種超出我們自然能力的的生活。這，保祿書信多處提及。我只引

厄弗所書的一段：

求他（父）依照他豐富的光榮、藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎，為使你們能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕。（弗三 16 ~ 19）

這是神修生活全部的奧秘，是以人的方式過的神的生活。

【第廿二課】 偉大的肖像

導言

以人居中，因人比任何他物更是天主肖像的整個受造界，我稱之為「偉大的肖像」。在此偉大的肖像裏，天主把祂內在、難以達到的偉大與美妙給了我們，這包含在一個遍滿宇宙、其範圍非我們所能理解或想像的絕妙肖像內。這肖像有我們無法探測的歷史，有我們不能了解的深意。然而，當我們發現自己存有的深度時，我們就開始了悟創造的驚人意含了。

在這深與廣的匯聚處，深含著宇宙之為天主肖像的偉大。唯有天主知道祂在此世的所有道路，祂卻給人能力在此無際空間沿許多道路行走。唯有天主知道所有的路；人只知其中的某些。

這是天主與約伯對話的含意：

我奠定大地的基礎時，你在那裏？你若聰明，儘管說罷！你知道是誰制定了地的

度量，是誰在地上拉了準繩？地的基礎置在何處，是誰立了地的角石？當時星辰一起歌詠，天主的眾子同聲歡呼！（約卅八4-7）

這段話，以優美、詩意的言語表露出人的經驗。聖詠多次述說創世，不只灌輸給我們偉大與美感；也強調我們的無知意識。那肖像，美麗的肖像，當我們注視時，它告訴我們，其中所有的美對天主本身仍一無所述。然而，正是肖像的觀念，暗示相像所代表的「滿」；但當滿本身顯露時，卻顯出肖像的貧乏無物、基本無能，無以述說創造者的一切。我必須滿足於經驗的「滿」，也得接受去看另外的一面。肖像必須空虛其一切含意，以便奧秘用充足的光照耀。

科學的偉大宇宙

有一段時間，科學聲稱能解釋一切。那時，人心想，可把一切納入公式，以解說、控制所有現象。整個受造界及物質本身，若不能說容易控制，好像至少容易解說。

科學是「察看」事物並加以解釋的一種方法。與經驗及詮釋有關。有段時間，科學家以為他們能識別萬物的一切，並予以解說。這種時候已經過去。現代大科學家的態度比較接近神秘家；神秘家很了解：在我們所知的一切以外，有個奧秘的深淵。

因此，最後這一課要分兩個部分：第一部分，解釋當今比較進步的科學家對宇宙的看法；第二部分，提出神秘家看這同一宇宙的方式。了解兩種世界觀如何正集中於認識驚人的奧秘，將是非常愉快的事。

上古時代，對大自然及宇宙的基本詮釋，仍和宇宙奧秘的玄秘看法有關。科學歷經發展，最後從神秘氣氛中解脫出來。當牛頓(Newton)發現萬有引力定律時，他建立了完整的宇宙論。他的宇宙是受造的，由天主創造，但認為這宇宙的結構很容易了解，並納入機械定律中。

牛頓在其《光學》(Opticks)一書中說，以我來看，大概天主起初形成的物質是固體的、厚重的、堅硬的、難以貫穿的、活動的微粒，有某種大小、形貌，並有某種別的特性，且與空間成某種比例，大多有助於達到祂形成它們的目的；這些原始微粒是固體，無比堅硬，比任何由其構成的多孔物體還硬，甚至硬到好像永難磨損或破為碎片；天主於初創時親自創造的，一般力量無一能分開。(註1)

凱波拉(F. Capra)詳盡說明：

牛頓宇宙的舞台，所有物理現象都在其上發生，是傳統歐幾里得幾何學

(Euclidean geometry) 的三度空間。那是絕對的空間，總靜止不變。以牛頓自己的話說，即「絕對空間，以其自性，與任何外物無關，總保持原樣不動。」物理世界所有的變動，都以分開來稱為「時間」的向度的言詞來描述。時間也是絕對的，與物質世界沒有關連，從過去經現在往未來順暢地流。牛頓說：「絕對、真實、數學的時間，屬於自己、賴其自性，始終如一地流，與任何外物無關。」

在此絕對空間與絕對時間內移動的牛頓世界，其元素即物質微粒。在數學方程式中，以之為「質量點」(mass points) 來處理，牛頓視之為微小、堅固、不滅之物，一切物質由其造成。這個模式與希臘原子學家的模式十分相似。(註2)

按這些原則成立的宇宙機械論，幾乎沒留下奧秘的空間。因想像不可破的微粒是造成萬物的最小元素，故而假設萬物都由之而組成。如此，解釋宇宙的定律了然於心，就沒有什麼靜觀的餘地了。本世紀最初的三十年間情況改變了，一個新的宇宙圖像由科學的新發現裏浮出。

隨著愛因斯坦(Einstein)，研究宇宙結構的整個路線改變了。他自己發展出相對論，他的觀點也是量子論的起源，量子論以全新的方式解釋原子現象。這不是繼續談那些科學理論的時間與地點，我們只想說，對宇宙及物質最深之核心的全新看法，大約於一九三〇年開始出現。

因為相對論揭開了對整個宇宙的全新看法，所以次原子世界的發現改變了我們對物質的了解

方式。科學越深入物質之「心」，可以說，一切越顯得由所謂的「能量」造成。物質完全不是基本、穩定的原素所造，以故，在這個層次上，牛頓物理的機械律就不能再應用。

打破原子的結構以後，科學家遇到了新世界；人的頭腦在其中無法尋找「定律」，仍因新的奧秘而受挫。然而，這些新的事實卻已改變了他們對大自然、物質、宇宙等的態度。凱波拉繼續說：

現代物理學，使人經驗到宇宙是個動態不可分的整體，往往必須包括觀察者。在此經驗內，時空、物孤立、因果的傳統觀念，頓失其意義。然而，這樣的經驗與東方的神秘經驗很相似。量子論與相對論中，相似性已趨明顯，在次原子物理學的「量子相對」形式裏，相似性更強烈。量子論與相對論在次原子物理學的「量子相對」形式中結合，產生了至為驚人而媲美東方的神秘經驗。（註3）

凱波拉繼續概說東方宗教與哲學：

其主要目標是對實在界有直接的奧秘經驗，因為此一經驗天生是宗教性的，故與宗教密不可分。（註4）

這正是神秘家與新科學家的會合點：他們想體驗「實體」的眞本質。他們以兩種不同的方法來體驗，當他們逼近那境界時，他們彼此更加接近。二十世紀科學偉人之一的愛因斯坦，在下文中表明了此一接近：

每個認真投身追求科學的人，都變得深信：有一個神在宇宙種種定律中出現，有一個神大大超越了人的精神，有一個神我們以樸實無華之心面對，必感謙卑。

(註5)

神秘家的偉大世界

神秘家的世界比科學家的宇宙伸展得更深、更高、更廣，但大部分二者共有。神秘家與科學家面對相同的實在界，神秘家試著如實地看這實體，並加以了解；實在界卻太深，人心無法探測其深度。科學家用科學的方法研究；神秘家用他的頭腦、心靈、他整個的存有從事很困難的探尋。

一直到最近人家都告訴我們科學知識壓抑奧秘。現在卻像是：科學知識正以自己的方法日趨神秘，因它必須面對眞正的奧秘。

可以說，科學與奧秘的「這」一面，即事物能測量、可作科學研究的一面較為有關；密契則與實在界的另一面比較有關。科學家將在奧秘前止步，因其研究方法也難深遠；神秘家在驚人的神秘世界中則完全安之若素。神秘家用眾人同樣的眼所見者甚少，對宇宙實體卻與科學家有類似的描繪。

神秘家的宇宙，像心能想像的一樣寬一樣大，甚至更大。它向各方伸展，伸入高處，展向深處，極人心之所能。有些神秘家把最根本的存在看成一種發散的能量，與科學家所見幾乎相同。對他們來說，這根本存在沒有位格，意思是不能與之建立關係。有些神秘家則認為，在宇宙內，但仍在其上的某物或某人中，有此能量的起源。有些會把這超越的起源看成是有位格的天主，如基督宗教。

神秘家永不會滿足地安於其所見或所觸，他總試著與那超越或內在的、與向各方伸展之宇宙中那超越一切的、與萬物深處特別是他自己存有深處的某物，建立關係。他嘗試活得與奧秘有關、活在它內、被攜入其中。如此，人即稱他為神秘家。

以神秘家來看，任何事物的真實面乃其內在面，所以神秘家在此世感到非常自由。他像每個人一樣住在其中，卻感受到神秘實體在此世自我顯臨的脈動。對他而言，他所見、所聞或所觸的全部，即不可見者的肖像。

就是對他，整個宇宙及其中的一切是絕對者的肖像。這是我們在聖經裏發現的神視。只有天

主的智慧通傳給人，人才能在其肖像中認出創造者。這結構非凡的宇宙，是有許多通道、大路、小徑的世界。也有許多尚未開發的地區，只有神秘家願意並能夠穿透。

在這世界上，有些路，人們走過億萬次；有些路，卻走得甚少。要沿後者旅行並不容易，所以很少人敢冒險走去。但，仍有嚮導引領初上路的人，以及較為超前的人。道路、態度、方法及沿路用來前進以達奧秘核心的一切，將在本課程的第二部分提出。有關祈禱、靜觀世界的地理，我們已經說得夠多。現在已是學習如何前行通過、如何在道上旅行的時候了。天主與我們同在，於近旁引導，以幫助那些想出發走神秘之旅的人。

註釋：

註 1：Newton, in M. P. Crosland (ed.), *The Science of Matter*, (History of Science Readings), Penguin Books, (Harmondsworth, 1971) P.76. Quoted in Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, (Fontana/Collins, 1976) P.57.

註 2：同上書，頁五六。

註 3：同上書，頁八六。

註 4：同上書，頁九一。

註 5：Time, Feb. 19, 1979.

參考書目

1. 中英對照佛學叢書，教理之部（壹）（Bilingual Buddhist Series. Doctrines of Buddhism V. 一），台北：佛教文化服務處，民國五十一年。
2. 中英對照佛學叢書，經典之部（壹）（Bilingual Buddhist Series. Sutras and Scriptures V.1），台北：佛教文化服務處，民國五十一年。
3. Blofeld, John, *Le Taoisme Vivant: Mysticisme et Magie*. tr. par Jean Herbert. Paris: Albin Michel, 1977.
4. Blofeld, John. *Taoism: The Road to Immortality*. Boulder: Shambhala, 1978.
5. Boros, Ladislaus. *Meeting God in Man*. tr. William Glen-Doepel. London: Search Press, 1968.
6. *Buddhist and Taoist Studies I*. ed. by Michael Saso and David W. Chappell. Asian Studies. Hawaii: University of Hawaii, University Press of Hawaii, 1977.
7. Capra, Fritjof. *The Tao of Physics*. Collins/Fontana, 1975.

8. Carrington, Patricia. *Freedom in Meditation*. New York: Anchor, 1977.
9. *A Source Book in Chinese Philosophy*. tr. and comp. by Wing-tsit Chan (陳榮捷)。Princeton: Princeton University Press, 1963.
10. 《卦子》。 *Complete Works of Chuang Tzu*. tr. by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1970.
11. Claxton, Guy (Swami Anand Ageha). *Wholly Human: Western and Eastern Visions of the Self and its Perfection*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
12. Conze, Edward. *Buddhist Meditation*. New York: Harper, 1969.
13. Daksingananahikorn, Phra(Singhathon Narasabho). *Buddhism*. Bangkok: Wat Phrajatunbon, 1973.
14. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*。以梵文及英文同義詞註解，附有中文索引及梵文巴利文索引各一。編者· William Edward Soothill and Lewis Hodous. London: Kegan Paul, 1937。台灣有複印本。《漢英佛學大辭典》。
15. Waketfield, Gordon S. ed. *Dictionary of Christian Spirituality*. London: SCM Press Ltd., 1983.
16. Dumoulin, Heinrich. *Christianity Meets Buddhism*. tr. John Maraldo. La Salle(III.): Open Court, 1974.
17. Dumoulin, Heinrich. *Christlicher Dialog Mit Asien*. Munchen: Max Hueber Verlag, 1970.

- 81 Dumoulin, Heinrich. *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*. 由 John C. Maraldo 譯自德文。第一版。New York: Weatherhill, 1979.
- 82 Dumoulin, Heinrich. *The Zen experience According to Modern Japanese Accounts*. Rome: Studia Missionalia, 1968.
- 20 Duyvendak, J. J. L. *Tao Te King* (道德經) ·· *Le livre de la Voie et de la Vertu* · 附中文及其譯文 · 田代聖吉 譯 · 聯經。Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953.
- 12 Enomiyama-Lassalle, H. M. *La Meditation Comme Voie Vers l' Experience de Dieu: Introduction à la Prière Mystique* · 田 F. D. Boespflug 譯自德文。Paris: Les Editions du Cerf, 1982.
- 23 Enomiyama-Lassalle, Hugo M. *Zen Meditation for Christians*. tr. by John C. Maraldo. La Salle (Ill.): Open Court, 1974.
- 23 Fung Yu-lan (馮友蘭) ·· *A History of Chinese Philosophy* 《中國哲學史》。譯者 ·· Derk Bodde · 歷世。Princeton: Princeton University Press, 1952.
- 24 Giles, Lionel. *Taiost Teachings* · 譯自 the Book of Lieh Tzu · 牟宗三 譯註。London: John Murray, 1959.
- 25 Johnston, William. *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. 1st ed. New York: Harper & Row, 1970.

26. Johnston, William, *Silent Music: the Science of Meditation*. New York: harper & Row, 1974.
27. Jung, C. G. 'Ma Vie': *Souvenirs, rêves et pensées*. recueillis par Aniéla Jaffe, tr. par le dr. Roland Cahen et Yves Le Lay. Paris: Gallimard, 1973.
28. Jung, C. G. *Psychology and Religion: West and East*。由 R. T. C. Hull 譯成英文。C. G. Jung 著集第十一冊。乃由 Sir Herbert Read, Michael Fordham 與 Gerhard Adler 合作譯導。London: Routledge & Tegan Paul, 1973.
29. Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*。由 Roger Greaves 譯成英文。Stanford: Stanford University Press, 1969.
30. Kapleau, Philip ed. *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment*. Boston: Beacon Press, 1965.
31. Lantini, Emmanuel M. *The Christian Mystery and Human Understanding*: Karl Rahner as a Fundamental Theologian. Manila: EAPL, 1975.
32. Legge James tr. *Confucian Analects*: (論語) · *The Great Learning*: (大學) · *The Doctrine of the Mean*: (中庸) · *The Work of Mencius*: (孟子)。二版。台北：文星圖書公司，一九六六。
33. 《列子》。A. C. Graham 譯註 *The Book of Lieh-tzu*. London: John Murray, 1960.

- ㊦ Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. tr. Frank A. Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.
- ㊧ Maspero, Henri. *Le Taoïsme et les Religions Chinoises*. Paris: Gallimard, 1971.
- ㊨ Maupin, E. W. "Meditation" in *Ways of Growth*. ed. H. A. Otto and J. Mann. New York: Viking, 1968.
- ㊩ Nāgārjuna *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* (龍樹著《大智度論》) 。 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*. tr. Etienne Lamotte. Louvain-Leuven: Institut Orientaliste, 1967 。 歷年。
- ㊪ Naranjo, Claudio. *The One Quest*. New York: Ballantine Books, (An Esalen Book), 1973.
- ㊫ Naranjo, Claudio & Robert E. Ornstein. *On the Psychology of Meditation*. New York: The Viking Press, (An Esalen Book), 1971.
- ㊬ Nouwen, Henri J. M. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Doubleday.
- ㊭ Panikkar, Raimundo. *The Trinity and the Religious Experience of Man*. New York: Orbis Books, 1973.
- ㊮ Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. Gordon Fraser, 1959.
- ㊯ Ratzinger, Joseph. *Foi Chrétienne: hier et aujourd'hui* 。 田E. Ginder 譯 P. Schouver 監 田德文。

- 一 二版。Paris: Mame, 1969.
- 44 Ruyer, Raymond. *Dieu des Religions, Dieu de la Science*. Paris: Flammarion, 1970.
- 45 Ruyer, Raymond. *La Gnose de Princeton: des savants à la recherche d'une religion*. Paris: Fayard, 1974.
- 46 呂純陽著。《太乙金華宗旨》（道藏精華，第十三集之三）。*The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*。由Richard Wilhelm 譯註，有C. G. Jung 的前言與評論，及“The Book of Consciousness and Life”（慧命經）的部分內容。《慧命經》是另一本中國的修行書。譯文附有Salome Wilhem 的前註。London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- 47 Stace, Walter J. *The Teachings of the Mystics*. New York: New American Library, Mentor Books. 1960.
- 48 Stecherbatsky, th. *The Conception of Buddhist Nirvāna* (附Madhayamaka-Karika梵文原文)，有Jaideva Singh 所寫易於了解的分析與導言。Varanasi-1: Bharatiya Vidya prakashan.
- 49 Streng, Frederick J. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*。是本深度研究哲學家龍樹及其詮釋「終極實體」的書。New York: Abingdon Press, 1967.
- 50 Suzuki, Daisetz Teitaro. *The Zen Doctrine of No-mind*。乃Christmas Humphreys 所編闡釋慧能經典之深意的書。New York: Sammel Weiser, 1973.

- 15 Takakusu, Junjiro. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. 陳榮捷與 Charles A. Moore 編。第三版。Honolulu: Office Appliance Co., 1956.
- 16 *Tao Te Ching and the Writings of Chuang-Tzu*. tr. by James Legge. 台灣複印本。《道德經及莊子全集》(台北·文星)·中英對照。
- 17 《道德經》。Lao Tseu, *Tao Te King*。由 Etienne Perrot 與 Richard Wilhelm 的德文版譯為法文。Paris: Librairie de Medicis, 1974.
- 18 Tart, Charles. *Altered States of Consciousness*. New York: John Wiley & Sons, 1969.
- 19 Teilhard de Chardin. *The Divine Milieu*. New York: Harper Colophon Books, 1960.
- 20 Trungpa, Chogyam. *Méditation et Action: Causeries au Centre Tibtain Samye-Ling*. Paris: Fayard, 1969.
- 21 Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. New York: New American Library, 1955.
- 22 Waldenfels, Hans. *La Méditation en Orient et en Occident*. 由 François Vial 譯。巴黎: Editions du Seuil, 1981.
- 23 Waley, Arthur. *The Way and its Power*. 一本研究《道德經》及其在中國思想中之地位的書。附導言·評註及豐富的附錄·註解。London: George Allen & Unwin, 1956.

69. Welwood, John ed. *The Meeting of the Ways*. 是東西方心理學研究的書。New York: Schocken Books, 1979.
70. Wu, John C. H. *Beyond East and West*. London: Sheed & Ward, 1952.
71. Wu, John C. H. *Chinese Humanism and Christian Spirituality*. 是Paul K. T. Sih所編吳經熊文集。New York: St. John's University Press, 1965.
72. Wu, John, C. H. *The Golden Age of Zen*. Taipei: National War College, 1967, 吳經熊著, 吳怡譯, 《禪學的黃金時代》(台北:商務印書館, 民國六十六年, 七版)。
73. Zaehner, R. C. *The Bhagaved-Gita*. 有根據原文所作的評論。Oxford: Clarendon, 1969.
74. Zaehner, R. C. *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths*, 乃一九六七—一九六九年間在St. Andrews就自然宗教所作有關Gifford的演說集。Oxford: Clarendon, 1970.

甘易逢神父著作專輯

- | | | |
|----------|----------|----------|
| 205101 | 活潑的靜觀 | 甘易逢著 |
| 205117 | 凝視天主 | 明鏡、李鐵民合譯 |
| 205126 | 祈禱與現代人 | 劉嘉雄、明鏡合譯 |
| 205140 | 瑪利亞之書 | 劉河北譯 |
| 205153 | 靜觀蹊徑 | 明鏡譯 |
| 205205-1 | 靜觀與默坐 之一 | 姜其蘭譯 |
| 205205-2 | 靜觀與默坐 之二 | 姜其蘭譯 |
| 205205-3 | 靜觀與默坐 之三 | 姜其蘭譯 |
| 30229 | 淺談佛學 | 明鏡編譯 |

國家圖書館出版品預行編目資料

靜觀與默坐. 一 / 甘易逢 (Fr. Yves Raguin) 著
; 姜其蘭譯. -- 初版. -- 臺北市; 光啓. 民
85

面 ; 公分.

譯自: Contemplation and sitting in silence

參考書目: 面

ISBN 957-546-283-1 (平裝)

1. 基督徒

244.9

85011284

靜觀與默坐之一

一九九六年十二月初版

一九九九年三月初版二刷

◎版權所有·翻版必究◎

著 者: 甘易逢

譯 者: 姜其蘭

准 印 者: 台北總教區總主教 狄 剛

出 版 者: 光啓出版社

地 址: 台北市(100)辛亥路一段 24 號

電 話: 編輯部(02)2367-1750 門市(02)2367-6024

發行部(02)2368-4922 傳真(02)2367-2050

郵政劃撥: 0768999-1 (光啓出版社)

登 記 證: 行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 者: 甘國棟

E-mail: kcpress@tpts4.seed.net.tw

中文網址: <http://www.tec.org.tw/kc>

英文網址: <http://www.tec.org.tw/english/kc>

文字編排: 泓茂電腦排版印刷有限公司

地 址: 台北市酒泉街 10 巷 17 號

電 話: (02)2597-8866

承 印 者: 永望文化事業有限公司

地 址: 台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電 話: (02)23680350 23673627

定 價: 240 元

205205-1

ISBN 957-546-283-1



ISBN 957-546-283-1 \$240



9 789575 462833 00240

205205-1