

The background is a vertical gradient from light orange at the top to light blue at the bottom. In the upper half, three birds are shown in flight, drawn with simple black outlines. The title '靜觀與默坐' is written in a large, dark blue, sans-serif font. Below the title, the subtitle '之三' is written in a smaller, similar font. The lower half of the cover features a stylized illustration of a pond. The pond is depicted with concentric circles representing ripples. In the center of the pond, a plant with several long, thin stems and small, rounded leaves grows. The pond is surrounded by several large, rounded rocks, also drawn with simple black outlines. The overall style is minimalist and serene.

靜觀與默坐

之三

甘易逢 著
姜其蘭 譯

靜觀與默坐 之三

靈修作家與著作

甘易逢 著

姜其蘭 譯

Contemplation and Sitting in Silence

Part III

*Spiritual Writers
and Works*

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

Copyright: © 1995 Yves Raguin, S.J.

Chinese Copyright: © 1999 Kuang-Chi Press,

Taipei, Taiwan

目錄

前言

課程概說

第三部分 靈修作家與著作：東方與西方並陳

- | | | |
|--------|-----------------|-----|
| 【第四九課】 | 靈修語言 | ○一一 |
| 【第五十課】 | 說其不可說 | ○二一 |
| 【第五一課】 | 基督的神秘經驗 | ○三一 |
| 【第五二課】 | 由其他神秘經驗看耶穌的神秘意識 | ○四一 |
| 【第五三課】 | 保祿的神秘經驗 | ○五三 |
| 【第五四課】 | 若望的神秘經驗 | ○六三 |
| 【第五五課】 | 易經的宇宙之路 | ○七五 |
| 【第五六課】 | 老子的宇宙之路 | ○八七 |

【第五七課】	莊子的神修之路	○九九
【第五八課】	孔子的靈修之路	一〇九
【第五九課】	淮南子	一二三
【第六十課】	佛教與自我之路	一三七
【第六一課】	柏羅丁與基督徒密契的發展	一四七
【第六二課】	聖奧斯定與托名狄奧尼修	一五七
【第六三課】	楞伽經及覺悟之道	一七三
【第六四課】	慧能的修行法門	一八五
【第六五課】	理學與心學的靈修之道	一九七
【第六六課】	太乙金華宗旨	二〇九
【第六七課】	艾克哈特大師及德國派密契(一)	二二一
【第六八課】	艾克哈特大師及德國派密契(二)	二三五
【第六九課】	不知之雲	二五五
【第七十課】	大德蘭的七寶樓台	二六九
【第七一課】	十字若望：心靈的黑夜(一)	二八三

【第七二課】 十字若望：心靈的黑夜(二)

二九五

【第七三課】 綜合總複習

三一—

【第七四課】 東西方靈修的交會

三二—

參考書目

三三—

前言

一九七六年，台北總主教羅光，後又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」。學生的專注會那麼鼓舞著我，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。

我深深感到，這樣的課程有助於那些對東西祈禱法都感興趣的人。我們已出版了兩個部分，

這是第三部分。至於第四部分，不久以後也會相繼出版。第一、二、三部分本身合成一個整體，第四部分將提出一些中國靈修形成上扮演重要角色的作家與作品。

羅光總主教請我教這樣一門課，於此再次特別致謝。其次，感謝我的學生，他們與我合作，坦率地幫我明確說出我中文難以表達之處。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

一九九八年八月廿七日

耶穌會士，甘易達

課程概說

本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，受造的人無不在此探尋的行列。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，討論早期古聖先賢渾然無別的传统中，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。

靈修作家與著作

人雖有南北，

佛性本無南北；

獼猴身與和尚不同，

佛性有何差別？（《六祖壇經》）

【第四九課】 靈修語言

導言

在進入第三階段以前，讓我們從旅途上有利的這點回顧一下。第一部分，我們穿行了神性世界，就是觀覽了有平原、谷地、山巒、河川、海洋的神界地理構圖。在這「土地」上，我們開拓出小徑、公路、大道及有地標的路線。第二部分，我們解釋了如何在這神性世界上旅行。我們討論了過程、力量、策略、進路與方法。我們遇到所有種族、宗教的人，遇到各種哲學、靈修的派別。我們體會到探求神性世界乃是全人類共同的目標。

現在，於旅程的第三階段，開始我們要大體看看神秘經驗；第一位要提出的神秘家是基督，天主聖言成爲的人，接下去是他的門徒保祿與若望；之後，我們要看中國古代靈修大師、印度釋迦牟尼佛，以及東西方其他的靈修大師。

介紹東西方靈修大師以前，有必要在靈修語言上說幾句話。如果經驗沒用任何一種「語言」

表達，仍歸有該經驗者所有。但，問題是，經驗深深隱藏於人心之中，沒有言語可適切表達。大神秘家如何能說明「言語道斷、甚至不可思議」的經驗？當神秘家試圖言說其不可說，他們就漸漸創出所謂的「神秘語言」，使不可說的能夠言說。如此，我們乃得以了解何以不可說的能夠言說了。

第三部分，基本上是研究東西方非常重要的靈修著作。我們不可能深深進入各個作家或作品中深加探討，但是闢徑開路進入這廣大的領域，至少是可能的。

頭兩課，我們要討論靈修經驗，尤其是神秘經驗之表達這十分重要的問題。言說其不可說、不可思議的經驗，始終是神秘家的大難題，所幸有靈修語言，特別是「神秘」語言。以人的標準來看，神秘語言往往最優美，乃是不爭的事實。最基本、最高深的經驗，最好用最簡單的語言來述說。需要高度繁複的言語來說明的，表示他們的經驗尚未達到最高的階段。

語言問題與靈修經驗

我們明白，「靈修語言」是指任何方式的靈修表達，尤其是神秘經驗的表達。第一件我們必須記住的事是：不用確定的語言，沒有經驗能夠傳述；而這語言乃是一個既有文化的用詞。著名的神秘學專家加德(Louis Gardel)，用這題目寫了一篇文章(註1)，其中，他試圖分析阿拉伯語敘

述的回教蘇菲派(Sufi)靈修經驗。(註2)

我們不討論加德的分析，而注意他所提與本課有關的某些要點即可。他說：

按「靈修經驗」一詞語源學上的意義來看，在某些方面，靈修經驗永遠是難以形容的；意思是，其個別經驗始終不可言傳。因此，以另一種文字來寫，要人能了解，十分有賴語言的規則。(註3)

這話的含意是，表達難以形容的經驗，有賴語言本身的結構。加德引了回教密契專家馬西農(L. Massignon)在「印歐語」及「閃族語」間所作的著名比較，加德說：「馬西農把印歐語多變的語形、精確的內容，和閃族語固定的語形、多變而空洞的內容相互對立。」(註4)加德又引伸馬西農所說，我引述如下：

印歐語，以內省的分析先努力表達其統一個體中精神主體的發展動力；閃族語，則先表達其經常再生而多樣的行動敏捷而斷續不連的動力。(註5)

概括所有這些話，我們可和加德一般地說：印歐語乃以主詞與其行動的關係為主，閃族語則以表示行動的動詞爲重。

我們可以自問：「以中國話表達靈修經驗又如何？」恕我冒昧地說：中國話強調字與字的關係，尤其特別強調字與物的關係，因為中國話象徵意味很強。然而這只是問題的一面。

由上述來看，即可了解何以把靈修書譯成他國文字十分困難了。我們知道以文字互通，所了解的往往不是文中的本意，而是從讀者觀點所理解的。在人與人一般的交往中，這個問題非常嚴重；討論靈修之事，尤其是神秘經驗，則更為嚴重。許多詞彙有其特殊意義，在某經驗之外是無法理解的。聖母無染原罪會(O.M.I.)的匝枸神父(Fr. Marcello Zago)就這問題寫了一篇很有趣的文章（在佛教界宣講基督訊息：論現代傳福音與要理講授）。匝枸神父指出：在交談中要人了解自己的訊息，他越來越碰到語言上嚴重的困難。匝枸神父說：

我不但要弄清迥然不同的用語，也要弄清截然不同的終極遠景與接近方式，以及全然另一套靈修價值觀。除了外在表現出來的宗教形式，如凸顯一般宗教特色的禮儀外，還有面對救援所有的內在體驗及基本抉擇，以及在某些修行的佛教徒身上所發現的明顯經驗與種種選擇。（註6）

顯然，語言仍是彼此交流互通的鎖鑰，語言把我們帶入別人經驗的深處。我們也知道，如果沒有任何真實的個人深刻體驗，是不可能了解另一人深沈的經驗的。但是，閱讀別人經驗的描述，

卻可能認出自己的體驗。是語言喚起的力量，使我們得以分享本身不可言傳的經驗。

神秘經驗本身的表達

所謂的神秘學，各地方興未艾，其極大的危險是：研究者即使事實上連一個語句也不懂，還是假裝理解經驗的本身。他們所看到的只是對心理對身心關係的影響，並沒有真正觸到經驗。只有神秘家本人知道他們自己的經驗為何。

若神秘家單以語言表達，他們明白其所說與經驗有何關聯。情況多半是，他們感到沈默比他們可說的所有言語更動人。大多時候，神秘家自然而然而吐出話來，彷彿告訴人們：「你若能了解就了解」。基督的言語屬這一類型。像他說的：「我與父原是一體。」（若十30）在十字架上他呼喊的：「我的天主，我的天主！你為什麼捨棄了我？」（瑪廿七46）誰能了解其真意？這些話以及許許多多其他放在基督口中的話，使人深深切入基督經驗的深處。

再者，有些外在的表現，諸如神魂超拔、全被吸收及內在專注，這所有的效應與周邊因素都很重要，但不該看得最為重要。其重要性最多只在使我們醒覺：在天主的行動下，我們存有的深處所發生的事；但也可能成爲經驗本身的障礙。危險在於把我們的注意力放在次要的效應上，而錯失了根本的影響。這是爲什麼所有靈修、特別是神秘現象的實驗研究可能欺騙我們的原因。我

們可以測量全神貫注者的腦波，但對經驗本身並沒說出什麼。腦波甚至還不是一種表達經驗的語言。那不過是指示的工具，指出主體已被一經驗帶入深沈的專注；所有經驗都超出分析測量器的理解。

若想描述靈修語言，可以說，那是富有高度喚起力量、難以表達的某種東西。言語可能很簡單、很平常，但卻有極大的力量。在此，我們必須給語言更寬廣的意義。一如稍早我們已經說過：神秘經驗中呈現的所有現象共同組成了神秘語言。

對神秘家來說，所有身心現象，甚至他們吐出的話語，都像其存有表達不可言傳之事物無果的努力。如果神秘家被提入神魂超拔，他知道他無法達到他面前所渴求的那位。假如他被攜進存有的終極一體，卻不能稍事前行，他自己的專注說出他的經驗還不只如此。他的存有被帶到能力的極限，然後在他無法達到的實體面前喘息。聖奧斯定(S. t. Augustine)描述他與母親在奧斯底亞(Ostia)的靈修經驗時，這點就說得很清楚。

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7）

神秘家知道，他們所感覺到的與所經驗到的，實際上有多大的距離。他們所感覺到的可以表達，他們所經驗到的則不可表達。他們也知道，他們的經驗，所有記號，不論是姿態、手勢或言語，發生在他們身上的一切，對人都成爲記號，使他們驚奇、懷疑或相信此人真有神秘的經驗。通常，人們就是藉著神秘家、先知、聖人、上師，而醒悟到超越者的存在。

由人聖善生活流露出來的語言、表現出來的非凡現象，表示他有一個比一般神秘經驗更深的體驗（但卻不在於有奇特的顯現或深奧的話語）。這些表現或語言指向一個不可恰切表達的經驗。這是很矛盾的事。經驗中重要的不是所說的、流露的或表現的，而是那不可說、不可流露或不可表現的。真正要說的乃是那不可說的經驗本身，經驗的精髓是不可說的，這是要點。所以在難以形容的內涵之外分析其現象與言語是個錯誤。（註8）

神秘語言通向奧秘。神秘語言述說超越者與神聖者，而成爲令人醒悟神秘家所遇實體的途徑。面對難以比擬的事物，沈默比我們發明的所有言語說的還多。言語間的沈默在神秘表達上是必要的，言語在其中只是讓我們沈默，此一沈默遂變成對超越言語之事物的全神貫注。言語在邀人沈默。此意在依立克(Van Illich)的論文〈沈默的雄辯〉中已強有力地予以說明：

語言學已在理解人類的交流互通上打開了新的視野。有個「傳達意義之方法」的客觀研究顯示：從一人傳往另一人，由沈默以沈默比用言語傳送要多得多。語句

由沈默組成比以聲音組成更有意義。聲音與吐露間含蓄的休止，在難以置信的空內變成光點，有若原子中的電子，太陽系中的行星。言語宛如一條帶有聲音的沈默細繩，聲結就像秘魯結繩文字中的繩結，其中乃空處發言。跟著孔子，我們可以看到，言語如車輪，話聚中央，空間形成車輪。

因此，要了解別人，我們必須多懂他的沈默而非他的話語。要得到了解，不是嘮嘮叨叨才能達意，而是透過休止方可傳心。以故，學習一種語言，要多學其沈默而非其發聲。只有基督徒相信聖言乃是同其永恆的沈默。（註9）

附錄：不可道之道及其流露

《道德經》的無名之道及其表徵：

道可道非常道，名可名非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。

（第一章）

這一段，只走到奧秘的門口。而今，若要更接近奧秘的本身，我們必須指向它，為之「命名」。我們無法為它起個「名」，只能使用一個「字」，這不是名字，而是個「稱呼」。勉強給個名字（大），卻非真正的「名」。

吾不知其名，強字之曰「道」，強為之名曰「大」。（第二十五章）

註釋：

註 1 : Louis Gardet, *Etudes de Philosophie et de Mystique comparée*. (Paris: Vrin, 1972) Troisième partie, chapitre III: La Langue arabe et l'analyse des «états spirituels», p.225.

註 2 : Sufism (回教蘇菲派神秘主義)，是回教的一個靈修運動，始於第八世紀。這個運動發展成許多團體，其信徒培育出很高的靈修生活。他們的教義雖在回教扮演著相當重要的角色，但似已受到基督宗教很深的影響。這個靈修派別稱為 Sufi。

註 3 : Gardet, 同上書，頁二二五。

註 4 : 同上書，頁二二〇。

註 5 : 同上。

註 9 : *FABC* (Federation of Asian Bishop's Conferences) *Papers*, No.5, p.6.

註 7 : St. Augustine, *Confessions*, Book IX, chap. 10.

聖奧斯定著，應楓譯，《懺悔錄》，再版（台中：光啓出版社，一九六三）頁一五八。

註 8 : 以下所述，我採用了法文版《宇宙百科全書》(*Encyclopaedia Universalis*) 一篇文章的內容。即

卷一一，Mystique 一文。頁五二二。

註 6 : Ivan D. Illich, *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*. (New York: Patheon Books, 1970) A Doubleday Anchor Book, p.29.

【第五十課】 說其不可說

導言

神秘語言有雙重功能，是神秘家為表達其知見奧秘的方式而撰述；同時，也是他看天主向人自我流露的方式。在這兩種情況中，天主都用人的語言通傳祂自己。

因為我們要分析某些神秘家重要著作的內容，本課先分析一些神秘語言是有益的。對我們課程第三部分要討論的題目，這是個很重要的問題。第四十九課結尾，我說過，神秘語言可使人進入奧秘，進入內在自我的奧秘及絕對者的奧秘中。

神秘著作喚起的力量

神秘語言的首要特徵，是它能深深地喚起。它必須如此，因神秘經驗無法恰切描述。假如是

關乎人知覺層次上的經驗，那是可以述說的，若要設法表達所經驗到的，就只能使之「喚起」了。即使神秘家嘗試描寫他的經驗，語言也必須能喚起一個日常經驗中找不到的深度。

當基督說到他的父，簡單的「父」字，即喚起某種非人日常經驗的東西。「父」字，基督使用時，為門徒開啓了一個全新的「世界」，超乎日常宗教經驗的範疇。

福音中所有吾主藉以表達其與父之關係的話，都屬這一類型。這些話想傳達一種經驗，是最通俗的話語可以言說的，但卻隱藏著一股力量，由之可知覺並理解奧秘的經驗。此一理解必須先有該話本身所述說的日常人生體驗。假如什麼人沒有父子關係的經驗，「父」的名稱就很難為他喚起耶穌說「父」時所要講述的內涵。

愛，有同樣的情形，我們也得談談。最顯著的例子當然是〈雅歌〉，神秘家一直不斷引用，因其中表達出他們與天主愛的關係。引用其中的話，無需冗長的描述，因已具備語言高度喚起、暗示的性質。這些話語已是人類文化的一部分，當然不需再作很長的註解，例如下列引自雅歌的一段：

起來，我的愛卿！快來，我的佳麗！看，嚴冬已過，時雨止息，且已過去，田間
的花卉已露。（二10-12）

當然，這假定著我們已經驗到人性的愛。否則，這段文字不可能暗示任何神秘經驗。當神秘家引用這樣一段深具人性意義的話時，他先開啓了我們的理解力。他用這些話述說一種超乎人性愛的愛。

神秘語言述說玄奧，不過是幫助我們登門凝視那無法觸及、接近或揭露的奧秘。這是猶太教及各種宗教所說「聖中之聖」的含意。只要想想日本伊勢(Se)的神道廟即知。

最常用來描述至深經驗與終極實體的話語，我們可以詳加分析，可是提些最常使用的術語也就夠了。那些術語都是隱喻、強烈暗示，如：道路、沙漠、夜、黑、虛、空、無，以及反面的光、愛、平安、寬廣的空間、青綠的牧場、火、水……。

安德希爾(Evelyn Underhill)談及述說神秘經驗的慣用語，她寫道：

當我們對照他們的證據時，發現那些證據大體告訴我們兩種明顯相反的經驗：幾乎同時，既是極大的喜樂、榮福直觀、強烈的共融、愛的注視；也是極大的空虛、荒漠、不可測的深淵、不知、神性的黑暗。一對對相反的經驗在所有純靜觀的直接描述中一再發生，如遙遠與親密，黑暗與光明。記住，這四種隱喻，都述說同一個過程，乃「透過某種氣質」所見，也代表該氣質對絕對實體的反應。由其對比，我們對他們所暗示的不可言宣之經驗，或許可以得到一種整體性的模糊

概念。

首先注意，隨著神秘家知覺而來的情感，總也必然是他從中引發暗示性語言的材料，他就用那些語言暗示他對至高事物的體驗。他的描述總依賴印象，而不靠科學實證。「深沈卻眩目的黑暗」、「不可測的深淵」、不知之雲、心愛者的擁抱，都不代表超越者，而表示他與超越者的關係；都不代表所觀的對象，而表示他與實體即太一融合時以整個存在所感受到的壓倒性印象。（註1）

神秘家所用的語言，總具有高度的象徵性。因此神秘語言是暗示性的，暗示某種無法恰切描述的經驗或實相。問題還在於暗示力的本身。暗示力並非就在文字內，而在作者內心深處及日後讀者靈魂深處的衝力所注入的某種動力內。無此動力，文字仍然是文字。這就是安德希爾說下面幾句話時所要表達的：「首先注意，隨著神秘家的知覺而來的情感，總也必然是他從中引發暗示性語言的材料，他就用那些語言暗示他對至高事物的體驗。」（註2）

一個人以文字為媒介向另一人傳遞經驗，必須兩人都已經有某種的神秘體驗。

神秘語言範例

爲了說明我剛才所講的，我要先引述法國哲學家兼作家巴斯噶(Blaise Pascal)的話。由文學的觀點看，他的敘述非常優美。一六五四年十一月二十三日的夜晚，巴斯噶有個非凡的體驗，他寫在一小片羊皮紙上以資「紀念」，到他死後，才被人發現。巴斯噶，以奇異、突兀的句子述說了那深刻的神秘經驗。

大約從十點半到十二點半，

火

亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主，

不是哲人學者的天主！

.....
忘盡塵世，忘盡一切，除了天主以外。

.....
世界沒有認識祢，但是我認識了祢。

喜悅、喜悅、喜悅！喜悅的眼淚！

.....
我的天主啊，祢會離開我嗎？

我希望永遠不離開祢。

.....

完全的、甘甜的捨棄。(註3)

如果我們思量一下神秘經驗的表達，會發現神秘語言必破碎不連，在文法的層次上顯不出連貫性。句子所以無法那麼連貫，因為是表達超越的實體；語言不知從何處不斷迸出，因為不在人理性的控制下。

最完美的例證是基督本身。他無法以邏輯的順序表達天主的奧秘。為什麼福音是不斷迸出的啓示，使耶穌的聽眾及福音的讀者驚惶不安，就是這個理由。當保祿說基督啓示的奧秘對不信者是愚妄時，即表達此意。奧秘的弔詭，除非用破碎的句子打破語言的邏輯常規，是無法表達的。

上面所說的巴斯噶的經驗，乃是他描述一個難以形容的體悟。描述的力量來自天主行動下內在所感覺到的強烈「情緒」。文字力量的產生在於用字遣辭以及字裏行間的一氣呵成。其中有份喚起或暗示的神秘力量，媲美詩或藝術感動人心的力量。最後一點，暗示力不可限量，但可以說，只當人有類似的經驗時，才能捕捉到文字的真意。

神秘家有個非常深刻有力的神秘經驗時，幾乎自然會用詩體來表達，十字若望(John of the Cross)即如此。用詩體表達有兩種好處。第一，詩體給予傳達的形式與力量；詩有暗示力，分析

與描寫則不可能有。第二，詩的表達，使經驗有「客觀性」的描述，「自白」則不可能有；作者不會像在自白或簡述中那樣展示自己。

在此，我們立刻想到十字若望及其神秘詩歌：

哦，導引我的黑夜。哦，比黎明更可愛的黑夜，
哦，使心愛的祂和愛祂的人攜手連心的黑夜，

愛祂的人在心愛的祂內轉變。

.....

我仍迷失在湮沒無聞中；我臉靠在心愛的祂身上。

一切停止，我捨棄我自己。（註4）

我們也可以引〈燃燒的愛火〉幾個詩節裏的數行。

哦，燃燒的愛火，在我靈魂至深的心中溫柔地把我灼傷……

哦，甜蜜的燃燒！哦，悅人的灼傷！哦，柔軟的手！哦，美妙的輕觸！……

哦，燃燒的燈！因其光輝，黑暗失明的感官深洞，散發著奇異的明亮，把熱與光

一起獻給所愛的那位！

多麼柔和可愛！祢在我的懷中醒起，祢秘密、單獨地住在那裏！在祢甜密的呼吸內，充滿了祝福與榮耀，多麼微妙地祢激起了我的愛！（註5）

要引證，還可以更多。但為說明，這些已足夠。十字若望在這些詩節中，以優美的詩體、人愛情經驗最簡單的話語，表達了他的神秘經驗。

註釋：

註1：E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature & Development of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Library, Meridian Books, 1955) p.335.

註2：同上。

註3：本文乃E. Underhill所引述、論釋。同上書，頁一八九。

巴斯噶著，雷文炳編撰，秦家懿譯，《深思錄》（台中：光啓出版社，民國六六年，三版），頁一八〇～一八一。

巴斯噶著，劉大悲譯，《巴斯噶冥想錄》（全譯本）（台北：志文出版社，民國七四年，初版），頁三六一～三六二。

註 4 ·· "Ascent of Mount Carmel" Stanzas. Translated & Edited by Allison Peers, *The Complete Works of Saint John of the Cross*, (Westminster, Md.: Christian Classics, 1974) vol.1,p.10.

註 5 ·· "The Living Flame of Love", Ed. A. Peers, vol. III,p.105.

【第五一課】 基督的神秘經驗

導言

就我所知，基督徒神秘論的史學家，從未自基督的經驗開始說起，看到這種狀況，我越來越感到驚奇。他們描述基督徒神秘家，是透過基督走向天主的人，但卻告訴你，基督徒的神秘經驗始於若望或保祿；有人則說，單單始於保祿。他們說，因為沒有任何證據證明若望親自寫過像大德蘭(Teresa of Avila)或十字若望(John of the Cross)所寫的那種神秘經驗。

對許多人來說，神秘家就是有神秘意識的人。因此，他們不把耶穌看成神秘家。這是史台斯(Walter T. Stace)在其《神秘家之教誨》一書中的理論。他說：

若以本書所用「神秘家」一詞的含意，就是我們已敘述過的「有神秘意識的人」一義來看，沒有充分的理由假定耶穌是個神秘家。對觀福音中沒有任何暗示，但

看若望福音，我們發現某些聽來神秘的短句放進該福音的耶穌口中。他說與天主結合，說「我與父原是一體」，「我在父內，父在我內」。看對觀福音完全沒有這些語句，我們有充分的理由相信歷史上的耶穌並沒說過那些話，而是第四部福音的作者杜撰的。我們設想該福音作者是神秘家，為的是我們可推想基督徒密契始於他？以我看，我們不能作此推論，所有我們能說的只是：他熟悉一些神秘家的通用語，並與密契有所共鳴罷了。很可能他本身有神秘經驗，但他用這些短句並不足以證明。福音中沒有奧義書(Upanishads)、柏羅丁(Plotinus)、艾克哈特(Eckhart)、聖女大德蘭所說任何一種特殊而詳盡描述的神秘意識。那麼，基督徒密契就不是由耶穌或四部福音的作者開其端了。(註1)

果真如此，基督徒密契就有很大的問題。如果基督不是個神秘家，我們怎能在基督徒生活的終極經驗上假裝以基督為師？我們又怎能說神秘家乃是在他內達到與天主相遇的巔峰？畢竟我們是在他內、藉著他與天主合而為一；在他內，這種合一是完全又完美的，我們內則尚未。

何以耶穌為神秘家的基本答案

我們可以回到第四十一課開頭，看所列出的神秘經驗定義。這是從著名的密契專家加德(Gardel)書上引來的：

在此，我們取「神秘經驗」(Mystic)一詞深刻有力的含意(也是一般意義)：對絕對者的豐富經驗；「豐富」，即自身具足。在語源學上，此詞能引起神秘感，且使人進入奧秘之門。但在宗教哲學及宗教現象學中，神秘經驗的含意，極少表示古代秘教中所見的秘傳入門，而指內在體驗到了悟一個完整圓滿的實體。(註2)

第四十一課這個定義之後，列有另一個定義，引自拉內(K. Rahner)與沃格瑞勒(H. Vorgrimmler)合編的《天主教神學小詞典》。

我們所稱的「神秘經驗」，乃是人與其存在基礎的無限神聖，內在、合一的相遇

經驗。在基督徒的密契中，猶太教與回教同樣，那是與有位格的天主會晤。（註

3）

所有定義都含有相同的主要因素：

——那是個經驗。

——是豐富的、圓滿的。

——對象是「一個」絕對者。

歐布里恩(Eimer O'Brien)在他《種種神秘經驗》一書中問「什麼是神秘家？」這是該書導言的題目，為回答這個問題，他寫了一整段，標題是「一般神秘經驗」。他作了三點陳述：

1. 神秘家認為神秘經驗中遇到的對象多少是終極的。
2. 相遇的方式是立即、直接的。
3. 相遇總是不同於熟悉的知覺或推理經驗。（註4）

如果我們採用神秘經驗或意識的這三個特點，對我來說，似很明顯，可在福音陳述的基督經驗中找到。

在基督的生命裏，我們不斷看到流露出來的事實：基督全然與父合而為一，他的的確確視父為絕對者。因為一切來自於此父，祂是萬物的根源，尤其是生命的泉源。以耶穌的眼來看，我們看到，除了父，沒有其他的終極者。我們覺不出任何事物超越這個實體，當基督講「父與我原是一體」時，也很難說這不是指經驗。

這個經驗是豐富圓滿的。大多言及基督與父之關係的經節在若望福音中，是事實；但在對觀福音裏，也有一些。下面所引即取自路加福音的一段：

就在那時刻，耶穌因聖神而歡欣說：

「父啊！天地的主宰，我稱謝祢，因為祢將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啟示給小孩子。是的，父啊！祢原來喜歡這樣做。」

「我父將一切都交給我，除了父，沒有一個認識子是誰；除了子及子所願啟示的人外，也沒有一個認識父是誰的。」（路十21-22）

這段顯出深深享受成果、非常高興的意味。如果沒有深刻的父子親密關係，是無法解釋的。基督因與父的關係而有的深沈喜悅，若望福音十七章更明顯地呈現了出來。

參照上面所引史台斯所說的，基督與父的親密關係說得那麼簡單、表現得那麼平靜，也許可以解釋成基督不是「神秘家」的證據。但若望福音整個十七章以及各福音許多其他經節，都顯示基督已達到神秘生活的完美境地。大神秘家都在漫長的考驗後才達到這種神秘結合的單純與圓滿。誰在其人性生活中能與天主達到如此親密的程度？而能說：

父啊！你所賜給我的人，我願我在那裏，他們也同我在一起，使他們享見你所賜給我的光榮，因為祢在創世之前，就愛了我。……我已經將祢的名宣示給他們了，我還要宣示，好使祢愛我的愛，在他們內，我也在他們內。（若十七24）

26)

審視基督所有講話的方式，可看出那些話總像湧自深處，那是遠超過常人能力之所及的。

基督生活中的神秘事件

我們可為那些對基督話語的神秘價值不敏感的人，指出他生活裏的許多事件，若發生在現代某人的生活中，必有人立刻貼上「神秘」的標籤。

耶穌十二歲時，隨父母到耶路撒冷去。他父母離開耶路撒冷回納匝肋後，他卻在耶路撒冷停留了三天。我們可以假定，耶穌在聖殿時，十分警覺父的臨在。聖殿是他父的住處，是他自己的家；在聖殿他感到父的臨在，方式的確是神秘的。這是爲什麼他比其他所有朝聖者要停留更久的原因。

耶穌在聖殿經驗到的是他父的靜默臨在。他剛受完洗那刻，卻有迥然不同的體驗：比較明確，有聲音從天上來，有聖神降下。

耶穌受洗後，立時從水裏上來，忽然天爲他開了。他看見天主聖神有如鴿子降下，來到他上面；又有聲音由天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（瑪三 16 ~ 17）

從馬爾谷福音引證還是比較好：「你是我的愛子，我因你而喜悅。」（谷一 11）這裏有神秘經驗所有的成分。的確，這是給耶穌的顯現，就像給神秘家的顯現一樣，使其充分醒悟天主對他們的愛，助其圓滿完成他們的使命。如果我們取閱所有基督說到他與父合爲一體的話，就會看到這段經文有神秘的一面，假若我們只把父的話看成是單單承認祂愛其子，就不會了解其中的神秘性。所以，真正的問題乃在於這個關係的深度。

基督生活裏的神秘事件，我們不能忽略曠野中的誘惑。這事，即神秘家生活裏所發生的那種神秘顯現。基督經驗到魔鬼，真的很神秘；基督對誘惑的反應，顯出在他內與天主有很深的親密關係。

在曠野，魔鬼想以它自己的力量包圍基督，以便奴役他，但牠沒成功。相反的，我們看到基督站在大博爾爾山上。

六天以後，耶穌帶著伯多祿、雅各伯和他的兄弟若望，單獨帶領他們上了一座高山，在他們面前變了容貌：他的面貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光。忽然，梅瑟和厄里亞也顯現給他們，正在同耶穌談論。伯多祿就開口對耶穌說：「主啊，我們在這裏真好！你若願意，我就在這裏張搭三個帳棚……」他還在說話的時候，忽有一片光耀的雲彩遮蔽了他們，並且雲中有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽從他！」（瑪十七 1-5）

基督轉變容貌是件內在的事，是他人性覺悟到他天主性的光耀，他自己的榮光。這正是神秘經驗。在其中我們看到他與天主融為一體，以及喜樂與真福的圓滿實現。就像耶穌受洗時顯示出

來的，這裏也是由父主動。由天主主動，在此案例中是由父主動，正是神秘經驗的一個要點。

基督生活裏所有的神秘事件中，最驚心動魄的當然是他的死亡，以及在革則瑪尼園預備赴死的掙扎慘痛。似乎所有發生在基督身上的事，直到這慘痛，都在預備他生命中那偉大的神秘事件。他不但要經歷與父的合一，他的人性也必須全被天主吸收，爲此，他不能不死。神秘家經驗到的沙漠、黑夜與死亡，全都包括在這些事件裏，他全都超越了過去。被天主本身的力量吸入天主的奧秘內，必須先有我們的死亡。此一死亡始於意志的全然順服。這意志是人能有的最深意志，與自己的存有一體。在耶穌的慘痛中，全都是神秘的苦難、神秘的順服、神秘的愛。最初那可怕痛苦，會慢慢轉變成深刻的平安。

就在他死以前，基督真的陷入絕望：「我的天主，我的天主！祢爲什麼捨棄了我？」（瑪廿七46）這也是基督的神秘經驗，同樣一切來自於父。當基督「大聲呼喊說：『父啊！我把我的靈魂交托在祢手中。』」（路廿三46）他完全了悟了他是誰。這是他神秘經驗的最後一步（空虛的經驗）。我沒有提到復活，因爲超出人日常生活的範圍。但可以說，復活是基督生活中最後的神秘事件，也是我們神秘旅程的最後一步。

有關基督的神秘經驗，可說的還很多。我很奇怪基督生活的這面，人們從未加以充分了解。可能因爲耶穌歷史上的問題始終太盤據我們的心。可是現在，由神秘的觀點細看耶穌經驗的時候已經到了。

不論如何，承認神秘家透過基督會遇天主，卻不考量基督的神秘經驗，是很奇怪的事。基督在他存有的深處，經驗到他如何與父合而為一。他看自己的人性，領悟到他的人性乃深深植根於天主性中，到他能說「我因父而生活」（若六57）的地步。

註釋：

註 1 ··· Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*. (New York: The New American Library, a Mentor book, 1960)p.124.

註 2 ··· Louis Gardet, *La Mystique*. (Paris: Presses Universitaires de France, 1970. Coll.: Que Sais-je? n.694)p.5.

註 3 ··· K. Rahner and H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*. Traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal. (Paris: Editions du Seuil, 1970) "Mystique", p.304. *Theological Dictionary*.

Translated by Richard Strachan, edited by Cornelius Ernst, O.P. (New York: Herder and Herder, 1965) "Mysticism", p.301.

註 4 ··· Elmer O'Brien, *Varieties of Mystic Experience*. (New York: Holt Rinehart and Winston, 1964).

【第五二課】

由其他神秘經驗看耶穌的神秘意識

導言

第五十一課，我們曾按神秘經驗的定義看過耶穌密契的問題。我們得到的結論是：按基督宗教所了解的神秘經驗基本定義，耶穌真真實實是個神秘家。認為基督徒的神秘經驗包含基督的神秘經驗，完全正常，因為我們相信基督給了我們一種神秘經驗的典範。這種密契不排除其他形式的密契，反而因為打開了與天主間愛的位際關係，使神秘經驗更形加深。我們相信比起自然密契或任何其他種類的一元論神秘經驗，這是更高形式的密契。

本課我們嘗試由其他宗教經驗的觀點更深入看看基督的經驗。我採取兩種，其一偏向道家神秘經驗，以人生經驗為基礎；另一偏向禪的體驗，以由空見性為基礎。

為研究神秘經驗，這兩種嘗試都十分重要，因為我們要以其他靈修經驗的角度看基督的奧秘。此一嘗試的目的不是要沖淡基督的奧秘，而是要以一個新的眼光來看，以便更正確更充盡地了解。

我們確信，由此，基督經驗的奧秘會更明亮地閃耀。

按一九七八年十一月十九至二十五日在加爾各答(Calcutta)所舉行的第二屆亞洲主教團協會全體大會的期望，這樣做，對教會努力了解其他宗教的豐富傳統，也將是個小小的貢獻。

該會議〈最後聲明〉的摘要譯本，第八節「本地化」中有道：

教會的祈禱生活應當「接收本國的富藏，這豐富的寶藏已如遺產傳給了基督」，尤其是那些祈禱的方法，乃本土天才經驗的結晶，在本地傳統的形成上一直扮演著重要角色，並備受推崇。

聖神正導引亞洲的教會匯入基督遺傳之寶庫的，都是我們傳統祈禱與崇拜方式的精華。

對真正的基督徒靈修，亞洲可提供甚多：由身心靈一體的全人豐富發展出來的祈禱；深刻的內在性、遍在性祈禱；苦修與捨棄的傳統；於東方古老宗教中發現的靜觀技巧；簡化的祈禱形式，以及那些在日常生活中，心隨時轉向天主的人虔信的流行表達。這是亞洲給教會的祈禱贈禮。（註1）

基督經驗中有關生命的神秘經驗

神與命在道家是很重要的觀念。由道流出「元氣」，「元氣」則賦萬物以生命。

道教靜觀的主要目標之一是「養生」、「養性」、「養神」。人靠自己的力量，經過一番孜孜矻矻的努力，恍悟自身內存在著來自超越之絕對者的內在活力。是通過一個漫長的過程，人方達此氣、命、神層次上的整合。道教所有的方法都以控制「氣」為基礎。（註2）

當然我們在福音內找不到類似的祈禱方法，但我們的確看到耶穌清清楚楚意識到他的「生命」來自於父。這種經驗在基督生命中是基本的，他無需操練各種艱難的靜觀法、呼吸的控制法以及其他類似的修持，但我們知道他常走入靜處祈禱。他在做什麼？他求天父印證他的所作所為，而且，我深信，在他為人的意識中，他也簡單地日益醒悟到他是聖子，是天父的愛子。

這為子的意識並非外在的，有若收作養子一般。他生於父，乃是在祈禱中、在一生中經驗到的事實。他受洗後，有某種神秘事件發生了，那是父的顯現，以便人們看到聽到而耶穌經驗到。對觀三福音以三種方式說出了這同一個事實的圓滿意義。瑪竇寫道：「這是我的愛子，我所喜悅的。」（瑪三17）

這是有意對目擊者說的。馬爾谷作另一種敘述，帶我們進入基督的內在經驗。經文說：「你

是我的愛子，我因你而喜悅」。(谷一11) 這話顯然有意肯定耶穌自己意識到他是天父的兒子，不是養子，是兒子……是祂真正的兒子。路加說：「你是我的兒子，我今日生了你。」(路三22) 又進了一步。此文乃根據法文天主教基督教會合譯聖經(TOB)所採用的說法(按希一5)，領我們深深進入基督永遠受生的奧秘中。從天而來的聲音，有三種解說，把我們一步步帶入此一奧蹟，十分有意義。

對我們很重要的是，經文使我們看到基督對其永遠受生所有的醒覺。父本身有生命，祂把生命交給祂兒子。這是基督的基本經驗，在若望福音裡經常講到。若望福音一開頭就清清楚楚的說：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。」(若一1) 將成血肉的那位，就是從起初即為天主，父永恆之子的那位，這是基本的事實。若望說：「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」(若一14)

上述有關耶穌的真相，乃活在他自己存有的深處，在他之所是以及「來自父」的層次上。構成他與父一體的基本生命經驗的，即此。這一體乃在他最深的生命經驗中，在那個層次上，他是人也是天主。他是透過人的經驗意識到自己是天主的，否則他不是真正的人。所以我們能說基督有絕對者的「神秘」經驗。這不只是那些感到與萬物為一體的神秘家所有的宇宙經驗，實際上，基督自己就是萬物的生命。就像若望說的：「萬物是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。在他內一切都有了生命……」(若一3~4)

他的經驗是天主聖言的經驗，不是宇宙的經驗。神秘家感到透過自身的生命力量沒入宇宙中，是宇宙的經驗。基督是透過他為萬物生命的自身生命「意識」到宇宙，這是他乃天主聖言及其創造力的體驗。我們很難想像這種經驗是什麼狀況，但有時也可經驗到與天父一同使宇宙存在的行動。這原是箴言所述「天主之智慧」的經驗。

天主自始即拿我作祂行動的起始，作祂作為的開端：

大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已被立；

深淵還沒有存在，水泉還沒有湧出以前，我已受生……

當祂……給大地奠定基礎時，我已在祂身旁，充作技師。（箴八 22 ~ 24，29 ~

30）

天主聖言，基督，不只是天主創造天地時主其事的智慧；他還是出現於世的萬物的生命……我確信基督在他受自於父的生命深處，某程度地「意識」到此事；他把這生命注入存在的萬物內。

天主聖言是萬物的生命，在人內，這生命成了光，按若望福音的話說即：「在他內一切都有了生命，這生命是人的光。」（若一 4）

用這個角度來看，我們就能了解生命食糧的言論了。從起初，聖言就是萬物的生命與光，而今他在天主本身的奧秘上成了更深的光。這光賦給人並非理智性的，而是透過生命的恩賜，讓人更親密地參與父的生命。對我來說，無疑，基督以生命食糧的言論，邀請我們與他一同領受一個與天父與人類共融的深刻神秘經驗。這生命食糧的言論，其神秘視野是非常廣大的。透過與其體血的交融，基督賜給我們與父與整個人類共融的神秘經驗。我但指出其中數節：

我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內，便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必得永生，在末日，我且要叫他復活。因為我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活。（若六53-57）

我們也可以想想葡萄樹的比喻（若十五1-8）。所有這些生命的神秘經驗都屬於滿的狀態。一個人在自身內經驗到這樣的生命，真的感到充滿「生命」。實際上，福音所呈現的基督徒經驗滿多於空。空的一面乃以「死亡」一詞表達，即導向生命的死亡。本課第二部分，我們要想想基

督經驗空的一面。

由以上所說，我們即可了解何以聖體聖事是可能發生圓滿神秘經驗的「所在」了。這餅酒成爲基督體血的聖事，開啓我們的心走向天主與人的圓滿經驗。這比我們把聖體聖事單單想成在主內聚集友伴要深刻得多，不論友伴共融的含意有多麼深。基督賜給我們一個有關實體的真實神秘經驗，我們只能透過天主本身的力量與愛才能了解。

基督生命中的虛空

基督徒的神秘經驗始於基督。但基督如何活他生命中迥異常人的各面？我們不能只看其圓滿面，也要思其虛空面。因爲禪修法門每天都吸引著很多人，這誘使我們想更近地看看基督生命的虛空面。有些反對禪修致虛法的人說，我們有基督，不該走空的路；我們必須使基督成爲自己靜觀的焦點與中心；基督有如財產，不能放掉，祂是我們必須全神貫注的一位。怕的是，這樣做時，我們大多時候只把基督看成祈求的對象。

我們必須把基督看成我們神修經驗的典範，當我們有神秘經驗時，這就更爲真實。他不只是我們的楷模，我們的神秘經驗還能發展到單與他的經驗密切結合。我們是在他內、藉著他「體驗」到父。這父的經驗，不是什麼外在的東西，有如「恩賜」，而是分享基督自己的經驗、他自己的

意識。如此，不把基督看成個「對象」，而看成可在他內經驗天主的一位。

我們說明了基督滿的經驗，現在要談談他經驗的另一面：「虛空」(Kenosis, emptiness)。基督是天主之子，是聖言，他體驗到自己是天主。他降生成人時發生了什麼事？保祿說他「空虛」自己的事實：「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛……」(斐二6-7)這是描繪性的陳述，他內在的意識又如何？他知道他是天主。但是我們清楚知道這個事實，他卻不能完全體驗到他是誰。所以，我敢說，他終其一生都因其走過的「空」而非「虛」心。他要穿行虛空。那不只是一場戲……那是真實的。

他的確體驗到從父而來的生命之滿，但同時也在他人性中經驗到「空」。他是天主，但卻無法「體驗」到天主性的圓滿……他全然達到了禪修者期盼的狀態。他受洗後父對他說話時，還有他改變容貌的那刻，他都在深處「經驗」到他是誰。這乃是在他意識的深處達成的。此一「覺悟」來自於聞及「見」，就像受洗的經驗中清晰呈現的那樣。他的「光榮」通常對他是隱藏的，但在某些場合，他卻有禪宗所謂「見性」的完美經驗。

這「慣常」的空感，在某些情況下達到極點。其一當然是山園中祈禱的慘痛。於此情此境，基督在全然的黑暗中進入深而又深的劇苦，就像〈希伯來書〉所說：「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從……」(希五8)山園祈禱的慘痛，對他來說，已是一個空虛、黑暗、受苦、遠離其父的恐怖經驗。

這還只是開始。當基督在十字架上臨終時，他體驗到天人間的莫大距離。我確信，在他生命的末刻，他不但體驗到他以軀體表現的罪人與天主間的距離，也體驗到人沒有能力在人性中經驗天主的圓滿。他呼喊：「我的天主，我的天主，祢爲什麼捨棄了我？」（瑪廿七46）以一句話表達了他所有的感受。對基督，這是最後的虛空、徹底的黑暗與死亡。

我們可以著名的公案「身心脫落」來看基督十字架上的經驗。就在他死亡，他人性的死亡中，基督完全體驗到了他的天主性。死亡是大門，大大地敞開。佛教徒若得到這公案所說的經驗，他即「見性」，與佛性合而爲一。如果是基督徒，他則恍悟其人性乃天主的肖像。基督還有更深的體驗，他徹底覺悟他乃天父之子。在他按自己的話：「父啊，我把我的靈魂交托在祢手中」（路廿三46），而把心神交出來的那刻，這個經驗即在他的意識內「迅速擴展」。爲了使他在其人性中充分領悟到他是誰，他的人性必須「脫落」。

聖伯納(St. Bernard)在其所著《聖愛之書》中，有很優美的一段敘述類似的經驗。基督的經驗是絕無僅有的，我們也有類似的經驗，否則我們無法了解他之所說與他之所是。聖伯納說愛的第四級：

他是有福的，他已高達第四級，這一級，人不愛自己，除非為了天主……我是有福的，我寄居的時日又延長；血肉之軀殼，你塵世的居所，何時達到這個等級？

心靈何時經驗到這樣的一種情感，以便醉於聖愛，忘卻自我，使在自己眼中有若被毀的器皿，整個自我可繼續走向天主，加入其中，與祂成為一神，而說：「我的肉身和我的心靈已為祢憔悴」（詠七三26）？在此有死的生命中，若有幾回，即使只是一次，剎那間突然得到這種經驗的人，我要說，他是有福的、神聖的。以某種方式喪失你自己，好像你並未喪失，但完全意識不到自己，你全被掏空，彷彿被帶入虛無，這屬天際神交，與人情感無關。（註3）

我想，我們可以從公案所表達的禪修經驗，進到聖伯納的基督徒經驗中，並由此求主使我們以某種方式經驗到祂自己的經驗了。但，對我們來說，重要的是了解這三種經驗乃屬同一路線。關於基督，有很多很多還可以談，因為題目之大一如基督經驗之廣。這裏所說，為開啓我們進入基督本身的經驗已經足夠。還有許多別的主題要討論，我們必須繼續前行去看保祿與若望的神秘經驗了。

註釋：

註1：FABC (Federation of Asian Bishop's Conferences) *Papers*. No. 13. "Prayer-The Life of the Asia", Part IV.

Briefer version of the final statement, p.33.

註2：參閱前文：第七課，道教：人的內在在世界；第八課，道教：人的生命之流。

註3：St. Bernard, *The Book on the Love of God* 乃耶穌會神父 Terence L. Connolly 由拉丁文譯成英文。
一九四三年，為革則瑪尼(Gethsemani)大修院的嚴規熙篤隱修士(Trappists)，由 Mission Press, S. V. D. 出版。第十章。

【第五三課】 保祿的神秘經驗

導言

基督徒神秘經驗有保祿與若望兩位早期的證人。兩位都留給了我們很重要的文獻：保祿留有書信；若望除了書信，還有一本福音以及〈默示錄〉。

第五十一課開頭我引的史台斯(W. Stace)，否認保祿是神秘家。他不認為基督徒的密契始於保祿：

有什麼較好的事例讓人相信神秘經驗始於聖保祿？往大馬士革的路上那有名的異象與聲音，並不能構成一個神秘經驗（雖然在某種意義上列入宗教經驗無疑是正確的）。因為，一如我們所見，異象與聲音包含感官的想像，神秘意識卻是非感官的。然而，聖保祿著作中有一兩節似有某種東西，真正神秘家聲言可能有某程

度的神秘經驗。其中，最著名的是他說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」說天主或基督在我心裏，或說基督在我心或我內，可能真是含有內向神秘意識的句子。另一方面也可能不是，因太短太含糊，沒留下進一步苦心經營的成果或解釋，無法確切地說那是什麼意思。即使保祿本身是個神秘家，在他與日後諸神秘家間有長長的空白，神秘傳統也未曾跨越使相連續。（註1）

假若史台斯最後拒絕置保祿於神秘家之林，那是因為他把「神秘經驗」限定為「內向神秘意識」。我不認為神秘經驗應限於此一類型，內向意識不是神秘經驗唯一的途徑。神秘經驗可沿著「向外之路」或「向內之路」獲得，本課程於第一第二部分已經解釋過。

這點，我們回頭看看某些神秘經驗的清晰定義，比如第四十一課引自拉內(K. Rahner)與沃格瑞勒(Herbert Vorgrimler)合編的《天主教神學小辭典》的那個定義，可能會發現很有用。

我們所謂的「神秘經驗」(mysticism)，乃是人與其存在基礎的無限神聖，內在、合一的相遇經驗（在基督徒的密契中，猶太教與回教同樣，那是與有位格的天主會晤），以及我們對此經驗所作的反省、我們欲作科學解釋的努力。（註2）

跟有位格的天主相遇，和單純的海洋感或宇宙感或自我的神秘意識有差別，是千真萬確的。而且，我們還可稍微多說明一下我們說神秘經驗是什麼意思。即使我們知道神秘經驗每人都很個別、特殊，我們仍可試著組成三種類型：

1. 以全然被動的狀態與絕對者天主結合為一，把天主看成是超越的或從祂而來的光及恩寵。這多半是神秘經驗的神魂超拔型。這種經驗可能屬知型或愛型。可能有知見、很親密或深深結合，可能深到成爲一體。

這可能是無中介或有「媒介」的經驗。在基督宗教中基督是必要的媒介。

2. 與整個實體完全融合，這實體被看成是宇宙。如萬物有靈論與道家的自然密契，即屬這一類型。

這型神秘經驗，通常有海洋感，與大自然全然爲一。這裏說的大自然，取其最深最廣的含意。在此經驗中，人可能失去自己的身分感。

3. 自我極深之處全然覺醒。在此經驗中，與自我完全爲一，深到同時與整個實體全然爲一，就像第二型一般。

這三型神秘經驗可能個別經驗到，但每種經驗也可能包含另外兩種。意思是，有三個門通向完整又完美的神秘經驗。（註3）

本課我做了很長的導言。我是想清除路障以便介紹聖保祿與聖若望的神秘經驗。

保祿的神秘經驗

引過一位否認保祿與若望有真實神秘經驗的作者以後，我們還可以引另一位作者安德希爾(Underhill)，她則視之為真正的神秘家。所不同的是，她以神秘經驗有獨特性的開放眼光看整個的問題。基督宗教無需等到希臘哲學來影響才變得「神秘」。

安德希爾說，基督宗教的神秘傳統，經過宗徒的傳承，來源有三：希臘的、東方的、基督的。

初期基督宗教的內在歷史，許多我們仍無所知；但在已獲證明的史實中，我們發現分散各地的無數跡象顯示，神秘生活在教會中是本有的，天然神秘家幾乎無需到信條的限制外去尋找靈感。(註4)

我們很難用幾句話來說明保祿整個的神秘經驗，但可以說，他的神秘經驗乃以基督為中心。對保祿來說，萬事萬物皆可納入一條簡單的公式：「在基督耶穌內」。基督就是保祿在他內、藉著他進入天主奧秘之中的那位。

基督為保祿打開了通往天父的道路，也為他打開了宇宙的路與自我的路。保祿認同基督，視

萬物都在他內、經由他並藉著他而存在。

爲了解保祿的神秘經驗，我們必須回頭看他往大馬士革的路上所見的異象。在這異象裏，他遇到了活生生的基督。保祿透過耶穌基督進入了天主的奧秘。對保祿來說，基督成了一個完整的宇宙。漸漸地保祿的意識開展出基督的三個向度：通向天父的奧秘，通向基督徒、全體人類以及整個宇宙的奧秘，最後是通向其深我的奧秘。在保祿心中，這三個方向的經驗都是神秘的，因爲那不只是信仰，而是經驗，天主給他的經驗。

一切都集中在基督身上，集中在基督內。這個基督，保祿是來自天主的特殊光照認出的。當然第一次相遇對保祿很重要，但在他一生中繼續還有與主的會晤。當他說：「我不是自由的嗎？我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？」（格前九一）這當然首先指大馬士革附近的異象，但也指其他狀況中他見過他。譬如，他敘述他皈依以後的所做所爲，以及退隱三年以後回到耶路撒冷所發生的事，他說：「我回到耶路撒冷，在殿裏祈禱時，就神魂超拔，看見主……」（宗廿二17-18）

我想，以保祿的情況來說，更重要的不是他在異象中看到基督，而是他終其一生都醒覺到基督在他及萬物內活生生的臨在。這種覺醒是神秘型的，所賜不只是保祿所「了解」的，而是通傳給他的活生生經驗，被救、被愛的經驗。對保祿而言，基督成爲他整個的生命；對他來說，基督是非常具體的宇宙，向各方伸展，伸向天父，伸向整個人類及宇宙，伸向他自己存有的深處。用

這些角度來看，「在基督耶穌內」一語即有了圓滿的意義。這一切，保祿最後全表達在幾句有力的話裏，如「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦二20）以及「在我看來，生活原是基督。」（斐一21）

在此，我們還可引述三段保祿分享他神修經驗的經文。第一段他提及他被提到至高之天上去：「我知道有一個在基督內的人，十四年前，被提到三層天上去。」（格後十二2）第二段經文中，他求天父堅固他內在的我（參閱弗三14-21）。第三段經文，是談基督奧體及其與萬物與我們每個人的連結。透過在基督內的生活，我們共同成爲天主不可見的完美肖像（哥一15-20）。

保祿沿三條道路發展出來的神秘經驗，我們已述之如上。我要再多描寫一點保祿以「內在我」爲中心的神秘經驗。這將有助於我們把他的經驗與東方靈修最普通的經驗連在一起。

保祿內在我對天主的經驗

保祿的體驗非常豐富，而且各方面都有所涉及。有人說，保祿的神秘經驗只跟他所見的異象有關，而首要異象是大馬士革附近所見的光。但在保祿的神修經驗裏，還有許多別的獲致神秘經驗的方法，我要從厄弗所書非常出名的一段經文開始談起。

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，為叫你們充滿天主的一切富裕。願光榮歸於天主，祂能照祂在我們身上所發揮的德能，成就一切，遠超我們所求所想的。願祂在教會內，並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代！阿們。（弗三14-21）

由此經文明顯可見，他遇到基督的「地方」是他自己「內在的人」。這「隱藏的內在我」或「深我」，是他真正的人格樞紐、存在的中心，位於他人性的深處。我膽敢以佛教所說的「本性」或道教所說的「黃庭」來比擬。（註5）

保祿書信中「隱藏的我」或「內在我」的觀念，取自於希臘哲學。這種說法起源於人類學，近乎我們所謂的「心」；我非常確定，與中國人學裏「心」的概念非常接近。心是我們內自我統一之「處」，同時又向整個實在界全然開放。

保祿先求使人的「內在我」向四面八方擴展，以便能藉著天父的力量透過聖神，了悟基督的實相及天主的圓滿。「內在我」成了通過信與愛領悟天主知識（神秘經驗）的地方。保祿這段經文，給我們展現了基督徒傳統中神秘經驗的全貌。這經驗的確以自我為中心，但由該處，自我藉著天主本身的力量，向天主的知識洞開，使所領悟的達到單靠人力無法企及的地步。就像保祿說的：「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。」（弗三18-19）

從一個角度看，這內在我異於佛教徒經驗中的我。按保祿的說法，這「內在我」是天人相遇之「所」，是天主聖神行動、啓示天主的地方。保祿神學裏這內在的概念，讓人聯想到道教所說的丹田，尤其會把「黃庭」的觀念連在一起看。黃庭是靜觀者與道合一的處所。

於內在我中，天主聖神為默觀者及每位是天主子女的基督徒作證。基督徒的經驗不是人努力的最後一步，而是人與天主的相遇。這與道家有相似之處，因為除非道以某種方式顯示自己，人無法了解道，無法與之合為一體。

天主給我們這個證據證明我們是天主的子女，在保祿的教義中非常重要。在此，保祿指出一個神秘經驗，而不只是個信仰行為。「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」（迦四6）

我們可以把這個經驗和佛教徒「見性」的經驗連在一起看。「見性」真的是個經驗。證悟本

性前，佛教徒只是相信本性的存在，當他們見性，即進入「心證」的境界。證悟本性即與佛性爲一。基督徒經驗到祂已重生，透過信仰與洗禮成爲一個新的受造物。我們是重生，這種經驗與佛教徒的經驗不同。佛教徒只是醒覺到祂之所是，基督宗教中則有所更新、前進，並有偕同基督徒在天主內重生的非凡經驗。

對基督徒來說，這個經驗不只是發現自己的本性，而且發現人性乃天主的肖像，現在透過基督更親密地分享天主的神性。我們若想解釋基督徒與佛教徒神秘經驗的差別，此一區分十分重要。

保祿的經驗可由若望所說我們是天主的子女得到啓發。「請看，父賜給我們何等的愛情，使我們得稱爲天主的子女，而且我們也真是如此。……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，我們必要相似祂，因爲我們要看見祂實在怎樣。」（若壹三1、2）此一實現，非於今生，而在來世。

保祿神秘經驗的另一面，是他透過基督奧體而有的宇宙經驗。這個經驗由他與其基督徒團體結合的一般經驗開始。他在教會這個有機體中，體驗到基督奧體的一體性與共同性。而此異象朝各方擴展，直到基督奧體的圓滿。（格前十二12～30；哥一15～20）

基督奧體於各方朝宇宙的終極向度自行開展。在基督內，保祿與基督的神秘經驗相通。據若望福音開頭所說，基督過去是、現在仍是萬物的生命。或許我們會自問：「基督既是萬物的生命，祂的宇宙經驗是什麼？」的確，祂由內而有一個宇宙的經驗，我們卻沒有這樣的境界。

我們沒時間再繼續深究保祿這方面的神秘經驗，但若與道教以及許多其他靈修傳統的宇宙經驗作個比較，會是十分有趣的事。

註釋：

註 1：Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*. (New York: The New American Library, a Mentor Book, 1960) p.125.

註 2：K. Rahner and H. Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*. Translated by Richard Strachan, edited by Cornelius Ernst, O.P. *Theological Dictionary*. (New York: Herder and Herder, 1965) "Mysticism" p.301.

註 3：參閱本課程第一部分，即《靜觀與默坐之一》，第二課，往超越界的三門戶。

註 4：Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Lib., 1955) p.455.

註 5：有關「黃庭」，參閱本課程第一部分，第七課，三中心與黃庭。

【第五四課】

若望的神秘經驗

導言

保祿與若望是探究基督奧秘、提供給第一、二代基督徒靜觀，最早的兩位。他們都給了我們一個神秘經驗的寶藏。他們呈現的是同一個基督，所見所知卻是透過兩個不同的人格。

若望的神秘經驗

在此我們置若望於保祿之後，因為歸給他的著作晚於保祿所寫的書信。

保祿最早的書信是〈得撒洛尼前後書〉，第一封可能寫於西元五〇或五一年，大約在基督死後二十年，在希臘文福音寫作之前。希臘文瑪竇福音可能寫成於西元七〇年之前或八〇年左右。若望一書或許寫於西元九五年前後。保祿聲稱他由基督本人收到其福音。若望是宗徒，耶穌所愛

的，他親身碰到耶穌，是他神秘經驗的基礎。

若望的神秘經驗比保祿的神秘經驗要動人一些，但二人都以基督為中心。不同的是，若望的基督有一面顯得比保祿的基督更落實。若望曾與耶穌一同生活過，其記憶猶新。在此我視經文有如其記憶中之實際，實則可能由他人所寫，而非出自若望宗徒之手。不過，我們感興趣的是他神秘經驗的特殊門路，即若望之路。

為易於分析，我要運用神秘經驗的三條路（或門或方式）（註1）。若望的神秘之路很具體，這在其一書開頭有所流露。

論到那從起初就有的生命的聖言，就是我們聽見過，我們親眼看見過，瞻仰過，以及我們親手摸過的生命的聖言。這生命已顯示出來，我們看見了，也為他作證，且把這原與父同在，且已顯示給我們的永遠的生命，傳報給你們。（若壹一

1~2）

這段經文非常重要，因為說出若望如何在他所看到、摸到、聽到的一個人內，見到生命的聖言。他看見他，不是靠自己的心力，而是因為父把耶穌其人裏的生命聖言之知識，賜給了他、伯多祿和其他的人，像以下經文耶穌對伯多祿所說就很清楚：「約納的兒子西滿，你是有福的，因

爲不是肉和血啓示了你，而是我在天之父。」（瑪十六17）所有啓示都來自天父，這個教理，在若望福音中也是基本的。基督藉著顯示其父爲萬物之源，建立基督徒所有神秘經驗的基礎。我們不可能引證所有言及此意的福音章節，參閱生命食糧的言論（若六28-69）、與猶太人講論父（若八12-59），以及最後晚餐後的臨別贈言，也足夠了。

我們可從耶穌的話裏搜集所有證據，來證明他根本的啓示是父對他、對人的愛。這在若望的福音與書信中很具體的顯示出來。耶穌對父所作的整個啓示，就是父愛他，也愛所有的人。若望驚嘆「天主是愛」（若壹四8），爲耶穌的啓示作了總結。但若望同時又說「天主是光」（若壹一5）。

天主對人的愛，我們必須接受到我們的生命中，成爲我們行動的根本動機與力量。若望的福音與書信非常清楚地顯示，走向愛的天主，必須通過三條路。這些路在本課程的開始，我們就已經指出。但基督十分堅持走友愛之路，若望也步武其芳蹤。耶穌說：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛。」（若十三34）若望寫道：「從來沒有人瞻仰過天主；如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內，他的愛在我們內纔是圓滿的。」（若壹四12）我們藉著弟兄姐妹的友愛走向天主，天主也由同樣的路走向我們。這是爲什麼可以說愛之路總括基督徒神秘經驗的理由。

若望的神秘經驗，因其極爲具體而十分動人。他神秘經驗整個的辯證法，在他福音一開頭就顯示了出來。頭幾節帶我們遠遠超出人的經驗，使我們有若小鳥被大鷹攜去。人們以鷹象徵若望

不是沒有理由的。他把我們帶到萬有之初以前：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主……」（若一1）離此世是那麼遙遠，以致我們不知如何能使天主聖言與人類有關。

但就是通過這天主聖言萬物生成（若一3），他賦萬物以生命，他就是這生命，這生命成了宇宙萬物的生命。如此，我們與道教理論就有相互平行之處了。道教視「道」為生命，藉其「德」（意即生命力），使萬物有活力。在若望福音這一節裏，他讓我們深深洞見天主這絕對原理與宇宙的關係。

天主「聖言」，祂的「理念」(Logos)，成了人的光。這又讓我們更深地洞見天主與人的關係。至此，對造物主與受造界的關係，我們就有了深刻的詮釋。

若望又進一步解釋，接受天主聖言的人能成爲天主的子女，而相信他的人，是天主所生的。這成了所謂的「自然密契」的基礎。此一主張可能會遭人議論，因爲自然密契未明確提及聖言的降生，而有人相信，若望的見解是指明確相信基督的人。但，重要的是，注意若望的神秘經驗，彷彿順著聖言來到人間所走的路，回歸生命與光的本源。有關生命與光，若望的路與道教的路有相似之處。（註2）

天主聖言在萬物內「臨在」與「行動」的方式，爲我們了解其降生之道先鋪了路。降生是若望主要的神秘經驗；若望神秘經驗最深的基礎，即「聖言成了血肉，寄居在我們中間」的事實（若一14）。

降生的神秘經驗

若望深思熟慮地說：「聖言成了血肉」。對我們來說，聖言與血肉是對立的、互相排斥的。以我們看真是如此，由天主來看則不然。這是偉大的基督徒「公案」，不是口頭上的「公案」，而是成了血肉的聖言。聖言與血肉二者，臨在於基督一個人內，是基督徒經驗到在其人內看到、觸到、聽到聖言的基礎。

那句話之後，若望立刻寫下的，是經驗的果實，這經驗當然是神秘的。既神秘，又強而有力地建基在人的經驗上。

於是，聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理……從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。因為法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。（若一

14 ~ 18）

有趣的是，我們發現若望一書開頭的動向，與他福音開頭的動向正好相反。福音一開始，若望展示天主來到我們中間的路，其至極就是成爲一個人；不是天主進入人內，而是天主成爲人。此理與保祿致斐理伯書解釋基督「空虛自己」（二六～二七）時所說，非常相似。

若望一書開頭讓我們看到，如何從基督的人性經驗上升進入生命聖言的經驗。這條經驗的路與《道德經》解說的路相呼應。《道德經》裏有兩種動向，先是從道走向受造物，然後是由受造物走向萬物之源的「逆法」（註3）。就像道家歸「根」，基督徒的經驗，按若望的路線，也是從有血肉可見的降生天主走向天主聖言。這聖言從起初即與天主同在，他本身就是天主。

若望的神秘經驗始於非常具體地覺悟到耶穌其人內在的降生聖言。若望聽到、看到、摸到過的，是個叫做耶穌、被視爲若瑟之子的人，但他卻是天主之子。若望觸摸過這人，他的頭曾倚在他胸前。他感覺他、觸摸他。這種經驗屬於戴邁樂神父(Fr. A. de Mello)在他《相逢寧靜中》一書裏所描述的那種經驗。方法本身來自小乘佛教，我們已經解釋過（註4）。在若望著作中，我們發現了同樣的過程。若望從覺察一個人的經驗，醒悟到這個是天主聖言、「生命聖言」的人內在的天主。天主的光使若望得以了解耶穌內在所呈現的天主奧秘。這是典型的神秘經驗。若望沒有停留在表面與周邊的經驗中，他深深進入基督的奧秘內。這是他的神恩。

他十分明白神秘經驗中象徵的力量。他對這些象徵有很實在的感覺。我只提出主要的幾個：生命、光、水、餅與酒。對那些象徵，他比別的福傳者重視得多，評價也高得多。這些象徵在表

達天主的奧秘上，與法律及人爲的話語迥然不同。他回歸基本的象徵。我確信這些象徵是基督所用的，其他福傳者卻未多留心。譬如，他們看到聖體聖事禮儀上的象徵價值，但只有若望能領會基督想置其中的一切含意。這是爲什麼他是唯一留給我們這麼長一段生命食糧言論的理由。

基督所賜的生命食糧乃自天而來，其中有生命，生命來自天父，生命以餅酒的形式賜給我們。基督徒領此餅酒時，即分享了來自萬物之初的永恆生命。這是基督說凡吃他肉喝他血的人會有永生的原因。這具體意指，吃某種外形仍爲餅酒、卻已神秘造成他體血的東西，成了我們神秘體驗生命聖言的一種方式。

與聖經的「話」類似的，可說是神與生命。這都開啓我們的心去領會若望神秘經驗的主要特徵。他經驗的象徵或媒介，是最簡單的，我們發現就是基本的宗教經驗，如「萬物有靈論」的那些。若望很人性同時也很神性，他由下地開始，而爬上了天主的寶座。這可在〈默示錄〉中看到。我確信他描寫的天上耶路撒冷有如巨大的「曼荼羅」(mandala 註5)，是爲傳達有關天堂及教會未來的神秘經驗而寫。描述十分具體，卻意指神性世界。這使我想起爪哇(Java)的佛教紀念物波若布德塔(Borobudur 註6)，其中下方人界與上方各界都以塑雕象徵，華麗裝飾著巨大的紀念性「窣堵波」(stupa，即浮圖，塔)。

愛的密契

若望說：「天主是愛」。天主是「愛」這個定義，在若望一書第四章出現兩次。這是「神性的愛」(agape)，是自我給予的愛、慈悲爲懷的愛，不是男女間的「性慾」。法國哲學家柏格森(Henri Bergson)談到天主的愛寫道：

天主是愛，祂也是愛的對象，密契的整個貢獻在於此。這雙向的愛，神秘家會永不停止地述說。他描繪不止，因為他不得不說的，不可言說。但他言之甚明的
是：天主的愛並非屬於天主的某種東西，而是天主的本身。(註7)

按胡比神父(Er. Hardy)的看法，保祿並未深到說出：「天主是愛」，但也已接近。以我看來似是，若望尋求徹底表達天主的本性時，突然出現這個直覺：「天主是愛」(若壹四8、16)。在若望一書第一章第五節，他則說：「天主是光」。天主生活在光中，祂也是光。天主愛與光的兩面是互補的，否則我們有可能執著任何一面爲天主的絕對定義。

我們發現印度教認爲偉大的諸神有愛，尤其是黑天(Krishna註8)。印度教裏有愛的重要傳

統，道教卻未見有同樣的看法。道教徒的神秘經驗，與絕對的道有關時，比較「理智」。熟悉道教靜觀的人說，道教徒的密契是冰冷的，基督徒的密契是溫暖的。佛教裏所見的那種愛也不是若望著作中所見的那種愛，因為佛教徒不「相信」有愛人的天主。以他們來看，說「天主是愛」，無謂之至，對他們是沒有意義的。他們說，佛有大慈大悲的心，但相當於我們天主的絕對者，則不可視之為「愛」（註9）。

在天主的教義裏，絕對者是愛，這是基督徒密契的特色之一。當若望說天主是愛時，他不只是說，天主是愛人的天主，祂關心人；他說天主本身是愛，意思是，天主是「愛的關係」……祂的存有是「三」者的「關係」，我們稱之為「位格」。天主乃由這些關係構成。

基督藉著顯示他個人與父與聖神的關係，透露天主內在的奧秘。若與舊約比較，這是很大的進步。舊約表現出來的是單一的天主及其與人的關係。而今我們被引進天主內在的奧秘，以哲學的話說，即進入絕對者的內在結構中。

道教尚未把人引入道的內在奧秘，因為道並未顯示它的內在向度。當道家哲人言及「無」與「有」的關係時，只是讓我們一瞥絕對者的內在結構。這個問題最初已在道教的幾課裏解釋過（註10）

在此我們想說的是，當我們被引入聖三生命的奧秘時，基督，經若望的追隨與詮釋，開啓了我們的心讓我們了解到絕對者的結構；但此絕對者卻是活生生的，充盡地活著，不是一個概念，

或「冰冷」的原理。

若望愛的密契之特色為何？就是非常人性。他愛的密契植根於人性愛，與他的降生教理一致。換言之，至高神秘之愛的經驗植根於日常生活的愛中，愛人是我們愛天主的首要明證，也是了解天主之愛的確實道路。在這主題上若望有些非常生動的表達，顯出他神秘經驗（降生的神秘經驗）的基本特徵。

若望一書第四章，美妙地表達出若望經驗裏這愛的行動：由人性愛的經驗開始，以幾個步驟迅速走向天主。

可愛的諸位，我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；那不愛的，也不認識天主，因為天主是愛。（若壹四7-8）

從地上的愛到是愛的天主，此一行動是若望每天在基督徒中愛的結果。愛，就像他所了解的，是真實的、具體的。此愛，他發現在基督身上完美地實現。

然後若望帶我們從天主那裏下來。

天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上

來，好使我們藉著他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛。（若壹四 9-11）

在接受別人的愛中，我們知道天主愛我們，在向別人示愛中，可表現我們愛天主。這不是說，當無人向我們示愛時，天主不能在我們心之深處顯示祂的愛；而是說，我們知道，我們愛的具體道路是通過別人……就像我們已說過的，這是若望神秘之路所顯出的具體性。

〈默示錄〉

〈默示錄〉，若從「透過象徵表達神秘經驗」的觀點來研究，會很有趣味。

凡人眼未曾見過的，主真正許給被選者的，都以天上的耶路撒冷來象徵。大多意象取自福音，如宴席、婚禮、羔羊等等。這一切都以巨大的想像力調和配置在一起，開啓我們的心去看地上天主教會的奧秘。

由表達神秘經驗的觀點來研究〈默示錄〉的象徵，是很吸引人的，可惜現在我們沒時間了。

註釋：

註 1：參閱第五十三課，以及本課程第一部分，即《靜觀與默坐之一》，第二課，往超越界的三門戶，頁二六〇三一。

註 2：參閱《靜觀與默坐之一》，第八課，人內的兩道生命之流：陰與陽，及性。頁七七〇八〇。

註 3：同上。

註 4：參閱本課程第二部分，即《靜觀與默坐之二》，第廿七課，佛教傳統中覺醒的發展，頁五五。

註 5：參閱《靜觀與默坐之二》，第廿九課，形式之路，頁八〇。

註 6：參閱《靜觀與默坐之一》，第十一課，上升的步驟，頁一一一，及其註。

註 7：Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. (Paris: Presses Universitaires de France, 1976)p.270.

註 8：參閱《靜觀與默坐之一》，第廿課，內在性與泛神論，頁一九一〇一九二。

註 9：佛家「愛」字指情執，有分別、取捨，故不用於絕對者。

註 10：參閱《靜觀與默坐之一》，第七、八、十三、十四、十八、廿課。

【第五五課】 易經的宇宙之路

導言

我們講過福音及保祿、若望書信中基督徒最初的神秘經驗，現在要回到中國來了。中國靈修之路，體現在整個政教系統中，與整個宇宙的關係非常密切。人們一向稱述的中國「天道主義」(universism)，是「官方」表達的深刻宇宙感，深深植根於中國人的心中。天道主義，我們不準備多說，但研究其與中國「靈修」的關係，會趣味盎然。那是整個具體宇宙的結構，是上天內在又超越之力量的標記與象徵性表達。儒家思想朝人道主義發展，「神性」(spiritual)漸趨薄弱，天道主義卻在人的生活與人的社會裏為天地人的永恆秩序作了基本的陳述。中國人就是通過這種思想與生命的結構系統，與天始終有關。這是活出「神性」的一條很人性的路。

這個思想體系是長期演進的結果，始於一切宗教的起點：人與大自然的關係。這是人的基本經驗，包含在各不相同的許多方面。以色列天主的獨特形象即出於大自然的本能力量。這逐漸導

致天主的降生。那個經驗在課程第三部分頭幾課已經提到過。回顧基督徒的這個經驗，可以說，焦點集中在一個有位格的天主身上，同時集中在一個人身上，因為模範與理想是人而天主的基督。

中國基本的靈修經驗以宇宙及人為中心，二者基本上是一體不分的。如果參考第五十三課所說靈修與神秘經驗的三種類型，基督徒的系統顯然屬於第一型。中國人的基本經驗比較反應第二型，即與整個實在界完全融合為一。佛的經驗則屬第三型。

本課我們要講中國人與宇宙有關的神性世界經驗。首先我們要簡述《易經》，此書以其在儒道之前而屬人人所有。

精神分析與靈修密切相關，我們也可以從精神分析的角度來看《易經》。在這課程裏，我們雖不討論精神分析，我提出乃為幫助大家了解《易經》深廣的意蘊。容格(Carl G. Jung)一向對《易經》有興趣，他在魏漢姆(Richard Wilhelm)《易經》英譯本的前言中寫道：「三十多年來，我自己一直沈迷卜卦的技巧或探索無意識的方法，因為那對我始終似有非比尋常的重要性。」（註一）

《易經》的靈修價值

我們必須再從人與大自然的基本關係開始談起。梵歐我(Raymond Van Over)在其《中國神秘家》一書中，有關天人關係的問題援引了湯恩比(Arnold Toynbee)的話。湯恩比是英國著名史學家，

說出了人、大自然與崇拜至爲密切、不可或缺的中心關係。

自然崇拜的這些因素，埋入活的高等宗教裏的，比死的原始宗教化石般的遺物要多；有跡象顯示，在外表的精神下面，自然崇拜仍然活著。其所以活著，因為人以外的大自然，人在後舊石器時代(Upper Palaeolithic Age)凌駕其上、贏得決定性勝利的，只不過是人所對抗的大自然之半，而這還是不難克服的一半。另一半，人必須還要對付的，乃是他在自身內發現的大自然。(註2)

佛陀的經驗即在嘗試征服另外的一半，內在的部分(註3)。

征服大自然有許多方法。最古老的一種似乎始終是巫術。在人的歷史上，巫術似早已發展了出來，而較具體表達在種種薩滿教(Shamanism, 註4)及自然崇拜上。但中國，不知何時，卻發展出一套意圖代表宇宙整體現象的系統，爲的是與之和諧一致，能按環境調適自己的行爲。

這套系統陳述在《易經》裏。有兩個基本因素，是組成萬物的成分，就是兩「儀」：陰與陽。兩儀結合，即產生陰陽四種形「象」；這些象即恆動的宇宙種種的象徵性表達。

於四象逐一加入陽，再逐一加入陰，即成八卦。八卦兩兩結合，總共六十四卦，稱爲「重

卦」。這些重卦就成爲《易經》的基本經文，也代表綜合時空之動態宇宙的所有面貌。（註5）

整部《易經》，在人與宇宙間，是宇宙象徵性且有結構的陳述；也是與宇宙有關，甚至在其上發生作用的媒介。因此，相互連續的重卦，把一切存在全置放人的眼前，並說出人必須自行適應的一切變化。此一陳述，以其內在活動象徵一個恆動的宇宙。

按其配置，頭兩卦代表天與地。第一卦名爲「乾」，由六條不斷的橫線組成。乾卦彖辭與象傳云：

乾，元亨利貞。彖曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天……。

重卦是由兩個三畫卦所組成。乾卦都是陽爻，代表絕對的創造力。這是王弼註釋的含意（註6）。然後，這絕對力量「自然」產生萬物。

相反的，第二卦「坤」，代表地，全由「陰」爻組成，本身代表純「陰」。彖辭曰：「坤，元亨利牝馬之貞。」這些詞彙很難翻譯，與第一卦彖辭相同，包含四個觀念：起始、瀰漫、合一、純正；但在此應用於陰性、被動、積極順從，故而「貞」（正）說是牝馬之貞。

重卦除了本身圖形、象徵的價值外，整個相互連續也代表宇宙無休止的變動。人就是透過重卦及其可感的相續，能象徵性地和宇宙及在其中運作的隱藏力量接觸。

六十四卦的連續性，可以不同的角度來看，最重要的是其「邏輯」秩序和「宇宙」秩序。現在我們感興趣的是「宇宙」秩序，因為由之人可知覺宇宙中使其變動的隱藏力量之運行。其根本動力是太極，太極透過陰與陽發顯其力量。

如果六十四卦按宇宙秩序安置在一個圓圈裏，我們看到其連續性是如何代表動態宇宙時空相續的具體循環。每一季以十六卦表示，是全數的四分之一。每十六卦的第八卦代表該季的中心。人由此宇宙圈的中心透過那些象徵去看，可靜觀宇宙神秘的運行，並且面對賦予生命的巨大力量心生敬畏。

重卦的整個系統，代表天地的交感互動。正如〈繫辭〉（註7）上傳第二章所說：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。

觀象的目的，在使人的行動與宇宙的運行和諧，並在其後與宇宙的基本法則「道」相一致。

易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。（註8）

《易經》可用作靜觀其中奧秘的指南，正如第廿卦「觀」的解說。讀卦要從最底下的一爻開

始。由下向上逐爻緩緩移動時，就有漸進的靜觀。「陰」爻稱之為「六」，「陽」爻稱之為「九」。觀，即由最低一爻「初六」向最高一爻「上九」前進。觀卦初六、上九爻辭如下：

初六，童觀，……。

上九，觀其生，君子无咎。

上述英譯者的註釋，乃綜合多種中文釋義而成，其中有道：

前一爻（五爻）代表一人靜觀自身；而此上爻，所有私人的、有關我的一切，皆排除，所描繪的乃是一位立足世事之外的聖人。他由自我中解脫出來，靜觀生命的法則，領悟到：懂得如何無過方為無上利益。（註9）

我們必須承認，所有詮釋都還是個謎。經文十分隱晦，釋義已有上百，還會出現更多。有種解釋說：上交與五爻的分別是：上交云：「觀其生」；五爻曰：「觀我生」。

聖人觀宇宙變動之所觀，乃是使萬物成其所是且行動的隱藏活力。這表達在〈繫辭〉上傳第四章：

易與天地準，故能彌綸天地之道。

英譯者釋義云：

本章說出《易經》提供的複製品與實在界間所存的神秘關聯。因書中呈現出一個天地的完整圖像，一個包含所有可能之關係的小宇宙，故使我們能在這些複製品適用的每種情況中推算當有的動向。（註10）

〈繫辭〉上傳第四章繼續說道：

仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說。

英譯者曰：

《易經》以明與暗兩個基本原理為基礎，重卦即由之而建立起來。每一爻或靜或動。靜時，即以七（定）或八（生）代表時，建構該卦；動時，即以九（定）或

六（生）代表時，再打破該卦轉變成一新卦。這些都是開啟我們眼睛去看生命奧秘的過程。（註11）

〈繫辭〉上傳第四章又進一步解釋透過《易經》來了解的過程：

精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。

當人達到萬物和諧的程度，他即「與天地相似」，而且「能愛」，〈繫辭〉繼續說：

與天地相似故不違，知周乎萬物而道濟天下故不過，旁行而不流，樂天知命故不憂，安土敦乎仁，故能愛。

英譯者對這段經文詮釋如下：

在此我們看到，靠著《易經》基本原理的幫助，人如何可能完全了解其天生的才能。此一開展，端賴人是個小宇宙，有相似天地的固有能量。因為《易經》複製

天地的法則，供給人塑造其人性的方法，所以他生來為善的潛能他可全然了悟。在這過程中，有兩個因素要考慮：智慧與行動，或理智與意志。如果正確地以理智、意志為中心，情緒生活自然因之而和諧。（註12）

由上所述《易經》的方法，很容易了解何以那是與宇宙和諧的宇宙之路。這條路，道家緊緊遵循，但象徵不同。儒家也尋求跟宇宙和諧，但以另一種眼光來看，因為他們集中心力探究人類社會的結構。儒家「天道主義」建基於另一種類似帝國的結構，統治者是天人之間的中介。人在上述的過程裏，藉著跟宇宙和諧一致，而修養出「仁」與「愛」。儒家以實現於人類社會的「仁」德為中心；道家則強調與宇宙和諧，但更關注「無形」，《史記》所述道家理論如此表示，他們希望「合於無形」。（註13）

審慎研究中國靈修的發展，如何由人的基本態度走向「超越者」，是很吸引人的事。這有助於我們明瞭，中國人對奧秘的態度特點為何。我們會明白兩件事：第一，人類靈修經驗的「一致性」；第二，其步調因文化而有別。在不同的大文化裏，靈修的發展始終互異。所以兩者我們都當有所警覺。

重卦的用意，周朝學者所解釋的，很可能與最初非常簡單的文意不符。但對我們來說，在這

門課裏，我們更有興趣的是《易經》歷來的用法，即為發展所謂的靈修，其基礎是人的小宇宙與寰宇大宇宙的和諧。如此，我們即可更恰切地了解中國靈修的發展了。

註釋：

註 1：《The I Ching or Book of Changes. The Richard Wilhelm's translation, rendered into English by Cary F. Baynes, foreword by C. G. Jung, edition in one volume. (London:Routledge and Kegan Paul Ltd. 1971) p.xxii.

註 2：《Chinese Mystics. Edited and with Introduction by Raymond Van Over. (New York: Harper and Row, Publishers, 1973)

註 3：參閱第五十八課。

註 4：薩滿教，東北亞以迄西亞草原游牧民族崇拜天、自然與靈魂的共同信仰。薩滿有巫師、方士之意，指能通靈的男女。參閱《中華百科全書》（台北：中國文化大學出版部，一九八三）第九冊，頁四三〇。《大不列顛百科全書》（台北：丹青圖書公司，一九八七）第十二冊，頁四九二～四九三。

註 5：《漢法綜合辭典》（台灣：利氏學社——光啓出版社，一九七六）附錄，頁二八以下，雷煥章神父著：〈易經（周易）〉。

註 6：《宋本十三經注疏附校勘記》，王弼（生於西元二二六～二四九年）注：「元，始也；亨，通

也；利，和也；貞，正也。言此卦之德有純陽之性，自然能以陽氣始生萬物而得元始……」。

註7：《易經》附有十種注釋，這些「注釋」或「附錄」稱為「翼」或「傳」。（繫辭）又稱〈大傳〉，因係通論一經的大體凡例，為十翼之一，分上下。

註8：《易經》，繫辭上傳，第一章。

註9：Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*. p.85. 《易經》有多種用途，如占卜。但，如我們課中所解釋，因可視為整個宇宙及人與宇宙關係的象徵性表達，故可用來靜觀宇宙的奧秘。

註10：同上書，頁二九四。

註11：同上。

註12：同上書，頁二九五。

註13：司馬遷，《史記》，第七十卷，第一三〇章。

【第五六課】 老子的宇宙之路

導言

道家兩本主要的書：《道德經》與《莊子》寫出之前，道家在中國已有很長的歷史，道家並非始於名叫老子與莊子的這兩個人。這兩位哲學家，其生命哲學的精髓乃取自非常古老的傳統。而這古老的傳統是由遠古時代遺傳而來，卻鮮為人知。在諸子百家中，道家自知其源始，並為之十分自傲。

布樓費(John Blofeld)在其書《追求長生的道家》前言中，以熱情、亮麗的心談論道家。

道家，古老、神秘、如迷人的詩，在籠罩初始文明、光芒閃耀的晨霧中誕生，是古代一種幾乎消逝的生活方式活生生再現。今日紅潮吞噬其故鄉，誰知其往後的

命運，乃至其丁點殘餘是否還會存在？對於覺出大自然的神聖並渴望精神戰勝物質主義暗流的人來說，道家是其中的寶庫，是人在精工鑲造、實價卻低的珠寶間，撒下的貴重珍珠及罕有的半透明翡翠。民俗學、玄秘學、宇宙論、瑜伽、默想、詩、寂靜主義哲學、崇高的密契，道家一應俱全。（註1）

布樓費在他研究道家的過程中，非常驚訝地發現，老莊實際上並非道家的創始者。傳統研究似乎忽略此一事實：道家哲學，就像每種生命哲學，在其系統化之形態出現以前，久已存在。道家聲稱始自黃帝，不無道理。事實上，那是個靈修運動，導至生活方式的構思；而此生活方式的原則，由聖人寫出，傳給了後代子孫。

莊子所云古聖之道術

《莊子》〈天下〉篇，是很珍貴的道家運動史。莊子說到治理天下的方法，其一逐漸構想成日後所謂的道家方術，「道之道」，或更好稱之為「道術」。

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：

無乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。（註2）

原文繼續述說不同程度的完美。這些術語日後變成道家道教界傳統的用語，滿含深意，表達出道家人士逐漸與道全然合一。

不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。（註3）

莊子繼續解釋更古老的時代道的方法為何。顯然，此一「道術」在其他方術中非常特別。這是莊子描述古代各種思想派別的演進時，想要向我們說明的。

在時代的流轉中，古道術在其他生活方式的影響下幾乎完全消失。莊子闡述，當此之時所盛行的不同思想派別，但也有遵循「古之道術」的哲學家，他們一直是道家哲人的先驅。有些人「不知『道』，雖然概乎皆嘗有聞者也。」（註4）

然後出現兩位哲人：關尹與老聃，他們樂聞「古道」：

建之以常無有，主之以太一。（註5）

這些哲人中，最重要的是老子。雖然眾所周知的老聃，不一定是《道德經》的作者，但，在此無關緊要，因為我們感興趣的是書中的道理。《道德經》談到許多方面，我們只要想想其中的幾面即可。

莊子描述《道德經》作者的思想，選了非常重要的幾點，都反轉向柔弱、無力、虛空。

老聃曰：知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。人皆取先，己獨取後，曰受天下之垢。人皆取實，己獨取虛。無藏也，故有餘，歸然而有餘。（註6）

這一段莊子結束道：

以深為根，以約為紀。曰堅則毀矣，銳則挫矣。常寬容於物，不削於人，可謂至極。（註7）

所引兩段，前面一段：「知其雄……」，乃由《道德經》本文隨意援引。

這個部分，我們從《莊子》〈天下〉篇引出數段，只是想說明：莊子敏感到一個內在靈修的

傳統，從遠古時代即已聖聖相傳。每位思想家都把自己的經驗加進這源遠流長的傳統中。當時候來到，即編纂出《道德經》與《莊子》。這兩本書並非道家僅有的著作，但，仍然最為重要。《道德經》約在西元前第四或第三世紀編成，《莊子》則可能在西元前第四世紀末寫出（註8）。要認識道家，還有另一本重要的書，即《淮南子》。這是一本合著的書，名義上歸出身王室的淮南王劉安。我們確知，在西元前一二二年，即淮南王逝世的那年以前，此書即已編就。

幾年後，《史記》的作者（約西元前一〇〇年），對道家理論作了有名的陳述：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順……。（註9）

《道德經》的象徵價值

關於老子與《道德經》，我們已經談了許多。本課我們只說幾句《道德經》對奧秘的象徵性表達。

假如《易經》是與宇宙互通、知覺其內在生命脈動的卓越方式，奈何因其依然成謎，而可能

成爲互通的障礙。我們可以用《易經》來賭博，就像玩牌一樣，那麼，靜觀宇宙並與之交融的所
有象徵價值即喪失不存。

隨老子我們看到另一種象徵性的表達。可以說，《易經》的整個象徵系統是基於一個巨大的
「曼荼羅」(mandala)，《道德經》則是靠文字與圖像的暗示力量。這些文字、圖像的內在力量當
然是來自個人的經驗。或許我們認爲《道德經》是編成的，可能，但重要的是，其莫大的暗示力
有雙重效果：使人醒覺隱於自身的內在能量，以及藏在整個造化中的對應能量。後一活力使人心
朝向超越者澎湃洶湧而去。

我只舉幾個例子。第一，是「道」字本身。道，對中國人來說，因人道、王道、天道，已有
很深的喚起力量。這種力量被推著越出了人的思想領域，此道故不限於該字陳述的意義。那只是
個「喚起」的字，就像老子說的：

吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。(註10)

過程很簡單。道是這麼的超越、這麼的不同(Other)，以致沒有名字可「表達」其所是。就像陳
榮捷詮釋《道德經》開頭的話「道可道，非常道」(註11)所說的：

中國古代哲學諸派，多方面有所差異，大多堅持循名責實，都以名為必要、有益。然而，老子，卻揚棄名稱，獨鍾無名。而此，在其他看法中，突顯了道家徹底、獨特的性格。對老子來說，道，無名，是單純而無以名之的；一旦名起，即純然一體的道分裂為有名稱的個別事物時，就是要停止的時候了。（註12）

所以我們必須由有名稱的萬物，走向無名。所有圖像所象徵的，以及經文的思路，都朝那方向而去，都指向空、虛、無名、超越。而此在表達上卻大受限制。以下所引是有名的幾句：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（註13）

思想一步步向道高升飛翔。道，全靠自身、出於自身，即順其「自然」、出於「自然」。第十一章還有同樣的喚起力量，可能顯得更強。全以空為中心；空，好比輪軸中心的無：三十幅共一轂，當其無有車之用。

「無」、「空」、「虛」諸字，都有很大的喚起力量，都指向超理解之事物的奧秘，尤其象徵內在又超越宇宙的道，一如方才所引那章所流露的。老子以極其簡明的話語，於四面八方啓開廣大的視野。

《道德經》的象徵十分具體且含意豐富。我們已經看過一些，還可以引述更多。
我先舉母親的象徵。老子述及宇宙的形成，莫過於把道喻爲母。

無名天地之始，有名萬物之母。（註14）

第廿五章，此一象徵再度出現。言及道，老子說：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。

母親的主題，第五十二章又出現：

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。

以此母親的象徵，使人聯想到根源、起始。這象徵本身是陰性的，與山谷的象徵有關。

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。（註15）

與陰性觀念有關的是安靜、謙遜、單純之德。這一切德性都以水來象徵，水匯聚低處，匯聚谷底。

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。（註16）

在《道德經》裏，我們看到至德的召喚。不要忘記，道家理想的人是圓滿的完人。這樣的人就是「真人」。

居善地，心善淵，與善仁。（註17）

我們可以舉更多的例子，但並不需要。結束此課，我們只要對老子的「宇宙」之路作點解說即可。老子的象徵，不像《易經》重卦的系統是頭腦構想出來的，而是以人的生命為基礎。這是上述完人「居善地」的原因。

天陽地陰。這是道家何以與儒家「陽」性結構對立，而以地為「陰」的緣故。

陳榮捷對《道德經》的象徵作了有趣的評論：

水、陰性、嬰兒是老子給「道」的有名象徵。這些象徵所強調的是倫理而非形上事物。早期印度人把水與創造連在一起；希臘人視之為自然現象；中國古哲，不論老子或孔子，卻寧願由之獲取道德教訓。注意到這些，感到很有趣味。概括而論，這些不同的態度，分別凸顯了印度、西方與東亞文明的特色。（註18）

老子的宇宙之路，並非透過精心構思的象徵系統得知，而是透過人回應大宇宙所形成之小宇宙的種種事實覺出來的。因此之故，道家富有深刻的人性。這是道家對那些與宇宙關係甚深的人，十分有吸引力的原因。道家哲人發展出來的內在之路，影響了整個中國人的思想。孟子似深受道家思想的潤澤；日後，在儒家、佛家，都可覺出道家的濡染。

有關《易經》與道家的宇宙之路，審視我們所說的種種，可以看到，與基督徒個別會遇所謂天主的絕對者，方法是多麼的不同。當我們繼續往下走時，把這些靈修經驗的方法跟基督的道路做比較，永遠是必要的。

註釋：

- 註 1 : John Blofeld, *Taoism: The Quest for Immortality*. (London: Unwin Paperbacks, Mandala Books, 1979); *The Road to Immortality*. (Colorado: Shambhala boulder, 1978), 同一本書，以不同書名於英美兩地出版。引文見前言首頁。
- 註 2 : 《莊子》，第三三篇，第一段。
- 註 3 : 同上。
- 註 4 : 同上書，第四段。
- 註 5 : 同上書，第五段。
- 註 6 : 同上。
- 註 7 : 同上。
- 註 8 : 大多學者主張老子早於莊子，少數學者則認為莊子早於老子。
- 註 9 : 司馬遷，《史記》，卷一三〇，太史公自序第七十，錄自其父司馬談《論六家要指》。
- 註 10 : 《道德經》，第二十五章。
- 註 11 : 同上書，第一章。
- 註 12 : Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963), p.

139。陳榮捷，〈中國哲學資料書〉（台北：敦煌書局，一九六九）。

註 13：《道德經》，第二十五章。

註 14：同上書，第一章。

註 15：同上書，第六章。

註 16：同上書，第八章。

註 17：同上。

註 18：陳榮捷，同上書，頁一四三。

【第五七課】 莊子的神修之路

導言

第二位「道家鼻祖」是哲學家莊子，名莊周。生卒年，馮友蘭著、卜德(Derk Bodde)譯之《中國哲學史》所載，為西元前三六九(?)年至二八六(?)年。(註1)

陳榮捷在其《中國哲學資料書》中說「老子的自然之路」，卻說「莊子的神秘之路」。研究中國靈修，這是莊子何以十分重要的原因。陳榮捷論莊子說：

莊子(西元前三九九至二九五之間)，始終吸引著中國人的心。他把讀者帶往夢想不到的地方，藉著影子、骷髏、北風的對話激勵他們。他洞見的鮮明、視界的廣闊，本身即鼓舞人心。他似乎超然塵世之外，卻永遠就在日常生活的深處。

他是靜寂的，生命對他卻如奔馬般疾馳；他是神秘的，但他同時順從理性以之為導引的光。（註2）

正如陳榮捷所說：「道，在老子還是現世的，但在莊子卻成了超越的。」（註3）老莊之間有許多差異。莊子把許多新的觀點引入道家。這可說受莊子影響而發展出來的思想，我們先挑選其兩面來看看。

老子強調榮與辱、強與弱等等的不同，並倡導柔弱的價值，莊子完全認同。老子目標在改革，莊子卻寧願「遊心世外」。德，他的觀念是道在萬物本性中的個體化，使德的含意深刻得多，也有了更清晰的陳述。他極其重視順性、養性並使適應環境，由是而益加注重個體。這，終於導致新道家，尤其第一位也是最佳註釋者郭象（卒於三一二年）所抱持的看法：個別事物的個別性始終很重要。此外，自我變形的觀念，也變成了《莊子》一書的中心思想，表示生命與實在界是活力充沛的，並在永不止息地變化；其鼓舞人心且有益人靈，使他媲美赫拉詰利圖（Heraclius）或黑格爾（Hegel）。視變形為生命的最終歸趨，的確是中國哲學中的一

個新見解。(註4)

專注法與內修

對莊子的神秘經驗，註家學者每意見殊異，陳榮捷的看法我們倒可以接受，他說：「老子目標在改革，莊子卻寧願遊心世外」。我們會看到，莊子有他自己專注的方式。至於當時所熱中類似瑜伽的種種方法，他嚴加批評，可能因為太過複雜而不夠自然。

爲此，他嚴厲批判某些大師提倡的繁複呼吸法。書中著名的一段說到「息以踵」，即與呼吸技巧有關(註5)。

但在別處，他的確譴責某些「道引之士」，因爲他們教導一套過於複雜的呼吸法及類似瑜伽的姿勢。莊子說：

吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。(註6)

這段經文莊子所批評的是：仍然單以外在事物爲目標的方法。這個方法後來與「外丹」有關，

外丹即是有益身體卻無法使人與道合一的外在修持。整個第六篇〈大宗師〉在描寫真人，真人是達到最高等級即與道結合的人：

何謂真人？……若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。

然後是引過幾字的那一句：

真人之息以踵，眾人之息以喉。

莊子的方法與印度的瑜伽當然有很大的區別，據陳榮捷說：

莊子的意思是：我們必須進入萬物的深處（踵），因「天機」始於該處。天機者，乃是大自然的秘密運作，萬物從中迸發出來的方式。所以人不該試圖遠離大自然，而要進入其深處。天機的觀念對儒家理學有很深的影響。（註7）

我想，莊子在此明顯指人內在的自然，而非「外在」的自然。莊子因開啓人內在自然之路，

對禪宗也有很大的影響。

莊子經驗的三向度

《莊子》書中詩的意象格外豐富，有些還非常有力。這是陳榮捷說他屬「詩人密契」的原因。從《易經》到《道德經》，再到《莊子》，表達的方式不斷有所發展。

要了解《莊子》，我們必須看作者著述的目的以及他對事物的態度。牟敦(Thomas Merton)對有創作性直覺性入微觀察的《莊子》作了一番研究。他說：

我想，他的哲學氣質是：深具獨創力，並神志清明。對此當然人們可能會誤解。但基本上是簡單而直接，就像所有最偉大的哲學思想，總設法直入事物的核心。莊子不注重述說事實的言詞與定義，而當下直會實相的本身。這樣的會取，需隱晦含糊，不宜作抽象的分析。故可以比喻、寓言或兩位哲人對話的有趣故事來呈現。(註8)

《莊子》的文風是有強大喚起力的，他所用的意象、寓言都有宇宙向度。

我們可以看到他的宇宙之心向三個方向開展。這三個向度都是宇宙經驗的要素。

第一個向度朝無垠的宇宙展開，並指向在宇宙內又超越宇宙的道。我們可以從第一章他的宇宙幻想、他所述名為鯤的大魚開始。

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化為鳥，其名為鵬。（註9）

他敘述一連串寓言，讓我們意識生命的宇宙向度。超越這一切，就是道。道也內在於宇宙中。

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。（註10）

第二個向度朝宇宙時間的深度展開，莊子談到宇宙的起源初始。這方面有個孔子見老聃的小故事：孔子發現老子處於深定的狀態，竟像一塊枯木。當老子「醒來」，孔子對他說：

「向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾游心於物之初。」（註11）

老聃這話並不是說他正在思考萬物的開始，而是他回到了萬物的初始，沈浸在一種他無法形容的經驗中。在那深處，老子醒悟到萬物開始存在的方式……但如何分享那個經驗？同時，他也充分意識到宇宙間的一切事物。

第三個向度是內在的向度，轉向內在自我。老子留給我們一個美麗的故事，導出通稱「心齋」的著名修法。

顏回，孔子弟子，去向老師辭行。老師問他到那裏去，顏回說要到北方感化一位壓迫臣民的國君。孔子試圖勸阻，因這君王不會聽從他，除非他的心全然化空，完全順從天意……孔子反駁了弟子想謁見該君的所有爭論，最後，顏回問老師：該怎麼做呢？老師用一個「齋」字回答他。弟子說他家很窮，每天都在守齋。老師說：「我不是指那種齋，我指的是心齋。」然後解釋他說心齋的意義為何：

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（齋）也。（註12）

這一段非常重要，因為這些話打通了人走向至深經驗的道路，使人醒覺道臨在於其存有的深處。這裏所謂的「氣」，有些地方稱爲「神」。這段話暗示人三層次的存在：身、心、神。聖經，

不論舊約、新約，我們看到其中人有同樣的結構。據吳經熊說：「心齋」的觀念深深影響了禪宗的形成。意志，深沈的意志，是人最深的意向，不在頭裏，而與我們的命運一體不分，那是基督以父的旨意爲己意時所說的意志。

莊子的神秘經驗討論不完。但莊子如老子一般，開闢了走向超越者的路，仍然是確定的。在莊子心裏，就像老子，回歸本源是打通神秘之旅最重要的一關，這在老子與孔子見面的小故事裏可以看到。陳榮捷對莊子的影響做了很有趣的評論：

事實上，中國思想家非常排斥他，從第五世紀起，著名學者從不曾宣傳他的理論。可是，這並不是說他沒有影響力，相反的，他對佛教的影響十分深遠，尤其影響禪宗的發展。中國山水畫與詩，他已是主要的靈感源泉。他的哲學，是道家的一部分，有助於古代及中古儒家轉變成理學，即朱熹的哲學。他背叛傳統思想與傳統標準、他詩人的神秘經驗、他靈敏的個性、他對人性的洞察、他對如何生活及如何回應萬物的深刻品味、他看事物的寬廣眼界，全都還是中國人取之不竭的靈感源泉。（註13）

以同樣的思路，布樓費(John Blofeld)寫道：

禪宗大師，既是印度佛教的繼承人，也是早期道家的承繼者，所教修法更接近道家，以故其近乎老莊之教導超乎常人的了解……他們所謂的「心」及其與個別心之不可分，跟道家所謂的道乃太虛及個人掃除妄念即見道在心中，沒有什麼差別。禪宗當下開悟之理，恰是道家獲得長生的正確了解。道家的「神」字與禪宗的「心」字每每互用，在日後道家的著作裏，也常以心取代神。在兩種修法中，若真有什麼不同，我們發現只是達成的方式道家強調身心天賦並用。(註14)

莊子豐富的思想心靈，一課不可能給大家一個完整的概念。下面幾課我們還會遇到他，有關他對中國靈修發展的影響，就能有更清楚的了解了。

註釋：

註1：Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*. Translation by Derk Bodde, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1952-1953) vol. 1, Chronological Table of the Philosophers, p.408.

註 2 : Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963) p.177.

陳榮捷，〈中國哲學資料書〉（台北：敦煌書局，一九六九）

註 3 : 同上。

註 4 : 同上書，頁一七八。

註 5 : 《莊子》，第六篇〈大宗師〉，第二段。

註 6 : 同上書，第十五篇〈刻意〉。道引：「導氣令和，引體令柔」之意。可說是一種瑜伽，西方通稱瑜伽。

註 7 : 陳榮捷，同上書，頁一九一。

註 8 : Thomas Merton, *The Way of Chuang Tzu*. (New York: New Directions, 1965) p.11.

註 9 : 《莊子》，第一篇〈逍遙遊〉，第一段。

註 10 : 同上書，第六篇〈大宗師〉，第三段。

註 11 : 同上書，第二一篇〈田子方〉，第四段。

註 12 : 《莊子》，第四篇〈人間世〉，第二段。

註 13 : 陳榮捷，同上書，頁一七九。

註 14 : John Blofeld, *Taoism: The Quest for Immortality*. (London: Unwin Paperbacks, Mandala Books, 1979)

p.51.

【第五八課】 孔子的靈修之路

導言

歷史上莊子晚於孔子，我卻把孔子放在老莊之後，因為老莊同為道家，而道家在中國是遠在孔子之前的一種生活方式與思想方法。儒家乃是學者精心擬出以建構中國社會每個階層，並闡明所有人際關係的思想體系。儒家不傾向「自然」，而講仁德。仁，是人與人間的慈善精神，是以秩序為基礎的義行善舉。

孔子的哲學是一種人文主義，但此人文主義卻向我們所說的神性(spiritual)開放。

在孔子身上找神性與超越性，可能發現比道家的不顯；但他學說與態度中有宗教的一面，卻不應忽視。他的影響的確使中國人的思想轉向人，但卻保持著對天與神的虔敬。

後來我們可以研究日後儒家的宗教態度，但我們先得看看孔子本人。問題是人文主義如何能向超越性開放，這是中國文化的基本問題。中國倫理總與神性秩序有關。〈為中國文化敬告世界

人士宣言》一文的幾位作者唐君毅等，譴責基督宗教傳教士沒有發現此一事實。他們說：這些傳教士

對中國之倫理道德在人之內在的精神生活上之根據，及此中所包含之宗教性之超越感情，卻看不見。（註1）

我們就是要從這個角度看看孔子的靈修之路。中國人的靈修態度並非展露在一個啓示宗教中，而是由人性經驗的深處湧出來。因為人性乃天主所賜，以中國術語來說，就是「天賦」，一如《中庸》開宗明義所說：「天命之謂性」。這路是條內在的路。的確，孔子試圖建立人的秩序，但此秩序並非與神性、超性秩序絕然不通。

林語堂在他《孔子的智慧》一書，即如此說：

簡而言之，儒家代表基於個人修養、透過倫理法則而合理化的社會秩序。其目標乃是以道德秩序來奠定基礎的政治秩序，故而試圖完成人自身的道德圓融，以獲致政治的和諧。這至為有力足以解釋其影響長遠因由的特殊型人本主義，就是「人的準則為人」的學說，就是使常人僅藉自身人性之至高本能，而不由神聖理

想尋求完美，即可能於某時成為儒家信徒的學說。（註2）

同一位作者，在另一處，為了解中國文化的宗教含意，而解釋「禮」的重要性說：「禮」意甚多，諸如「正當的行為」(propriety)·「禮儀」(ritual)·「典禮」(ceremonies)·「禮貌」(good manners)。

以其哲學的至深意義來說，禮指一切事物皆各得其所的理想秩序。孔子忠於此哲學含意，以兄弟之愛及權威尊重為基礎，以合乎禮樂的公共敬禮及節日慶典為外在象徵，嘗試恢復社會的秩序。當然，敬禮的儀式直接領人回到原始的宗教禮儀，而且很明顯，這所謂的「禮教」，實際上是半宗教性質，一端在天子祭天時與上帝有關，另一端則藉著家庭生活中情感、紀律及尊敬長上的種種訓誨而與尋常百姓有關。（註3）

〈為中國文化敬告世界人士宣言〉的幾位作者所說與林語堂所說是一致的。這有助於我們恰切地集中探討中國宗教經驗的問題。但這不足以斷言儒家與基督宗教之間沒有對立或抵觸，我們

必須有更實事求是的態度。天主通過人的經驗對人所作的啓示，若予正確的了解，是不可能與啓示相互矛盾的，明顯的啓示也不可能與通過人性的所謂「自然」啓示互相抵觸。

孔子與鬼神

現在我們說幾句他對鬼神的態度。有一天，弟子季路問老師鬼神的事。

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（註4）

縱然孔子說要敬鬼神而遠之，他仍相信鬼神的臨在。

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（註5）

另一個場合，王孫賈問他一則諺語的含意。

王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈。何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，

無所禱也。」（註6）

這些顯示孔子對鬼神態度的文字，林語堂評論道：

孔子有深刻的宗教感，並在神前感到敬畏。對神祇他坦承無從知之。不論如何，他深深關切各種典禮或宗教敬禮；他也祈禱，但非出之以言語，而明顯行之以靜默。因為當他病重，一位弟子請他往宗廟祈禱，他答說，他已祈禱多時。（註7）

林氏所論《論語》原文如下：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾于上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」（註8）

這一段陳榮捷譯文末附註：「就是說，有價值的是平日所過的生活。」（註9）林語堂的評論與陳榮捷的註解，好像對孔子的態度作了不同的的詮釋。但，我們不該推論：

孔子是不可知論者。他的靜默乃是回應天的無言。

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（註10）

孔子對天的態度

1. 商朝至周末宗教態度的演變

孔子的時代，宗教態度已歷長期的演變，此一演變始於商（西元前一七六六—一一二二年）。商代，對神祇極其恭敬、信賴。那時的偉大神明是「上帝」，但在知識份子的心中卻在持續不斷地俗化。大約一一二二年取代商的周人，帶來一位新的至高權能或神明，他們稱之為「天」。天的人格化程度總比上帝為少，在統治階層於焉開始了文化的漫長俗化過程。

學者對這走向人的運動知之甚明。《禮記》有一段非常重要的文字：

般人尊神，率民以事神，先鬼而後禮；周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而

忠焉。（註 11）

陳榮捷援引《禮記》本文後，做了以下的評論：

同樣的，對上帝的信仰也歷經徹底的改變。商代，上帝是人格化的至上神，祂賜福或降災、戰爭中予以保護、批准著手的事項、宣告任命或官吏免職。周代早期持續著此一信仰，但卻逐漸代之以天乃至高神體的觀念。這並不是說天或鬼神不再受到崇敬與尊榮，而是其人格化的能力被人的美德與努力所取代。人，透過他的道德行為，今可控制自己的命運。（註 12）

2. 孔子與「天命」

孔子述說其人發展的那段著名文字，我們看到不乏與天的關係。我們看到在人成長的整個過程裏，他並未把天置之一旁，只是起初確實還在人的手上。他的人性態度是自我肯定的，但也呈現出對天的關注。

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳

順，七十而從心所欲不踰矩。」（註13）

著名的「天命」，可以許多不同的方式來了解。在歷史上，天命意指「上天委託」帝王來統治帝國。我引上文，是為說明孔子意識到與天的關係。在當時的情況中，必與個人行為有關，因為關注天意是邁向人最終圓滿的一個步驟，完人方可從心所欲，而不逾越天意用許多不同方式所作的任何示現。陳榮捷寫道：

一般而論，唐朝（六一八—九〇七年）以前的儒者所了解的天命，或指決定人生歷程的上帝命令，或指道德秩序的良好與敗壞；然而宋代學者，特別是朱熹，認為天命意即「賦予萬物並使其本然的大自然運作」。後面的解說已佔優勢。總之，「天命」可指上天的委託、上帝的命令、個人的命運、秩序的過程。不論為何，天命的概念在中國思想史上極為重要。宗教裏，一般意指命運或上帝對個人的指示；但在哲學裏，實際上總被了解成道德遠景、天賦或道德秩序。（註14）

但在孔子的情況中，我想那是指個人與天的某種關係。孔子越來越關心天意。

天意並未了解成一種啓示，因為天無言，天透過自然法則流露其意旨。關於此事，儒家接近道家，但態度有別。道家遵循大自然的天然法則，儒家則將其整合到一個有系統的秩序裏。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

（註 15）

這段文字揭露了孔子的心態。他不談「人性」，至少他不太注意，孟子才加意留心這個問題。孔子深深意識到人無能了解「天道」，在此，天道指天行動的隱秘性。在這方面，孔子及一直說「天志」的墨子，二人學說有很大的不同。

孔子的教誨一直保持「仁」的層次上。他說的「仁」還沒有日後儒家加深人性的觀念所達到的深度，因他不想透過人性或禮儀開發與天有關的通道。他不開拓人與天直接相關的通路，實在是有意義的，因為人必須遵從整個政教系統以及仍然連接天人的「天子」。

雖然如此，孔子本人顯然深深意識到與天密切相關，那幾乎是有位格的天。

3. 孔子個人與天的關係

他對中國文化的確有來自於天的特殊深刻使命感。《論語》有道：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（註16）

另一情境，孔子表現出對天的某種深感。當他最愛的弟子顏淵三十二歲死時，

子曰：「噫！天喪予，天喪予！」（註17）

這話的確顯出與天的個人關係。另一段又顯出孔子與天的親近關係，至少我們可以如此解釋。

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18）

孔子的意思很清楚。天了解他，但他只能透過天在此世及其個人生活中之所作所為來認識天。這是孔子對天的典型宗教態度。

引過這些原文以後，用一段非常有趣的文字來結束，是有益處的。這段話描述孔子是個思想

深刻、難為多數人所理解的人。要了解他，必須進入他心的深處。一天，某人評論道：「子貢賢於仲尼」，有人把這話告訴子貢。

子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好；夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富，得其門者或寡矣。」（註19）

實際上，很少學生能穿透孔子的心。那些深入其心的門人，如〈大學〉〈中庸〉的作者，發展老師主要的思想，為孟子的到來鋪了路。孟子使儒家向前邁進一大步。這些弟子使老師學說的主流得以開展演進，並發現這中心思想「貫」穿他整個的思想體系。

子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也。予一以貫之。」（註20）

從所引文句來看，孔子不是個不可知論者，他視天為有位格的力量，他以很深的方式與之有關，似乎很明顯。

我們不特別用一課來談儒家第二位大師孟子，後來我們提到理學心學的形成時會碰到他。

註釋：

註 1：張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀著，〈爲中國文化敬告世界人士宣言〉，香港《民主評論》第九卷第一期，一九五八年一月，頁六。

註 2：Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius* (論語)。林語堂編譯附註。(New York: The Modern Library; London: H. Hamilton, 1938) p.6.

註 3：同上書，頁一三。

註 4：《論語》，先進第十一，第十一章。

註 5：同上書，八佾第三，第十二章。

註 6：同上書，同篇第十三章。

註 7：Lin Yutang, 同上書，頁九三。

註 8：《論語》，述而第七，第三四章。

註 9：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1973) ... 陳榮捷編譯，《中國哲學資料書》(台北：敦煌書局，民國五八年)，頁三三。

註 10：《論語》，陽貨第十七，第十九章。

註 11：《禮記》，卷五十一，表記第三十二。見《禮記集解》(台北：商務印書館)。

- 註 12：Wing-tsit Chan，同上書，頁四。
- 註 13：《論語》，為政第二，第四章。
- 註 14：Wing-tsit Chan，同上書，頁一三三。
- 註 15：《論語》，公冶長第五，第十二章。陳榮捷譯文末句附註：「因為這方面超出大多數人的理解。」
- 註 16：《論語》，子罕第九，第五章。
- 註 17：同上書，先進第十一，第八章。
- 註 18：同上書，憲問第十四，第三七章。
- 註 19：同上書，子張第十九，第二三章。
- 註 20：同上書，衛靈公第十五，第二章。

【第五九課】 淮南子

導言

這一課我們要研究《淮南子》。這是一部劉安贊助保護的哲學彙編。劉安出身皇家，為漢朝創始者漢高祖之孫，封淮南王。他宮中擁有「數百學者受其資助庇護」。淮南王大約生在西元前一八〇年，謀反失敗而於西元前一二二年自殺。陳榮捷介紹淮南大師，說出他在中國哲學史上的重要性：

淮南子是西元前第四世紀古道家與西元三、四世紀新道家之間最主要的道家哲人。其獨創力甚小，卻在儒家於政府及思想界初獲獨尊地位之時，保住了道家。雖然他的觀念不過是重述、細說老莊的思想，至少他使道家薪火不熄，並讓新道

家有出現的可能。因為他基本上以理性的方式談論形上學及宇宙發生論，故可說他至少間接替唯理主義評論家王充（二七—一〇〇？年）預鋪了路。（註1）

《淮南子》是依附劉安之宮中賓客所編纂的書，缺乏統一性，在中國思想史上卻非常重要。顯然，此一重要性為馮友蘭所鑑識明察。

《淮南鴻烈》為漢淮南王劉安賓客所共著之書。雜取各家之言，無中心思想。惟其中講宇宙發生之部分，比以前哲學家所講，皆較詳明。（註2）

此書雖然欠缺統一性，每篇論文之間仍然作了有組織的綜合，就像末章〈要略〉所解釋的。我們發現〈要略〉是整部著作的撮要。

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事。上考之天，下揆之地，中通諸理。

（註3）

這段話說到《淮南子》宇宙論的一面。從《淮南子》這部巨著中，我們要提出人及宇宙合一

的幾個面貌。這十分簡短的研究，我們將按顧從義神父(Father Claude Larre)的博士論文《淮南子卷七》所作的分析來看。

在他的引言中，顧神父告訴我們他何以迷上了《淮南子》。起初他感到十分難懂，後來他逐漸熟悉，「終於發現此冥思想沒那麼奇怪，可能更好說這『宏麗的詩篇』，乃在詠唱人及宇宙的神秘結合。」有些學者說，此書不過是編成的，顧神父卻在其布局與思想中，看到一個偉大心靈劉安的特徵。(註4)

宇宙及人類的產生

馮友蘭在《淮南子》內看到一個真正有神秘意味的天人合一論。這神秘經驗的原理非常清晰。創世以前，起初有「太一」，萬物由之而出，那就是人當歸回的處所。

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異……稽古太初，人生於無，形於有，有形而制於物。能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。(註5)

書中第七卷爲〈精神訓〉，乃述說人及宇宙相似相應的理論。這篇論文起筆即十分莊嚴肅穆。

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒艾漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。

然後，陰陽產生，萬物成形。「煩氣爲蟲，精氣爲人」。

在此我們只提與柏羅丁（Plotinus，註6）哲學可作的比較。對柏羅丁而言，神修生活主要的努力是回歸我們從之而來的一；對我來說，道家的方法卻似具體得多。淮南子回歸於一，不是透過心的上升，而是以非常具體的方式與整個宇宙和諧一致。道家的路通過我們所說向各方開啓的第二個門（註7）。柏羅丁的一是超越的，道家的一則內在於宇宙，並在人的深處。西方神秘家凝望高處，東方神秘家則凝視深處。而今東西方在其神修旅程中相遇會合了。

《淮南子》卷七，有文辭優美的數段，言及道家眼中的神修經驗。卷名〈精神訓〉，按顧神父的看法可解釋成：言及輕盈、微妙之精與神的論文。（註8）

精神入其門，而骨骸反其根。我尚何存？是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人。

這是何以他們（聖人）「以天爲父，以地爲母，陰陽爲綱，四時爲紀」的原因。

四句引文表示：人完全包含在宇宙的生命中。此意很難更清楚地述說。文中又同時肯定必須超越「俗」物。這幾句真的把人放在他所屬的大宇宙裏。

若人願歸其根，必須通過他自己內在的生命，因在根處他才能找到寧靜。有段很美的文字言及此意：「夫靜漠者，神明之定也；虛無者，道之所居也。」

爲此，我們必須向內探求。這裏又出現道家「內」與「外」的巨大基本差異：「求之於外者，失之於內。」

我們不可能詳細解說養「精」守「氣」的活動。總之，當「精」盛而「氣」不散時，我們就可達到圓滿的「理」，這就是「神」的狀態：「精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神。」然後，原文接著說：

神，則以視無不見，以聽無不聞，以爲無不成也。是故憂患不能入也，而邪氣不能襲。

爲達如此境地，人不應當順從感官欲情，而需十分嚴格地控制自我，也不可任「精」漫遊於外。所有精力必須持守於內。

這一切都是想助人回歸於一。「能知一，則無一之不知也；不能知一，則無一之能知也。」

淮南子所謂的聖人

根據淮南子的看法，「聖人」尙未達到最後的滿全，他還可以到達可稱爲「至神」的完美高境。但即使在此成全的巔峰，他仍處不穩之狀態，因他還未抵達「真人」的最終圓滿。關於這個問題，顧神父寫道：

真人的行爲，起初顯得與聖人無別。時常有些敘述我們可能以爲只適用於聖人，卻用以描述真人。這是很容易了解的。當聖人因其時時刻刻的努力，獲得可稱爲「至神」的圓滿時，以其狀態仍然不穩，他的德性尚不堅固。真人的情況則不同，他的特質是自始如一，且與道同體。（註9）

首先我們來看看聖人：「是故聖人以無應有，必究其理；以虛受實，必窮其節；恬愉虛靜，以終其命。」（註10）

《淮南子》文風簡明、含意深長，有時頗富詩意，並帶巨大的暗示力量。如（聖人）「與道

爲際，與德爲鄰」。原文繼續說道：「死生無變於己，故曰至神。」但，一如前述，尚有更高的一級：真人。

現在我們到了神聖境界的最高級：「真人」。真人是已然回歸其基本自性的人。

所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛。處其一，不知其二；治其內，不識其外。明白太素，無爲復樸。體本抱神，以游於天地之樊，芒然仿佯于塵垢之外，而消搖（逍遙）于無事之業。

淮南子同時描述這些人的內在自由、與道爲一及與宇宙的融合。他們沿著我們前幾課一直談論的三條路通向奧秘。

真人與太清同質，徜徉於無形之境域：「同精於太清之本，而游於忽區之方。」他們「反覆終始，不知其端緒。」他們穿越黑暗，浮現於光中：「甘暝太宵之宅，而覺視於昭昭之宇。」

這種精神的成就正是典型的道家傳統。淮南子堅持內在經驗的價值，而不願稍顧「瑜伽」之類的外在操練。

是故真人之所游，若吹呴呼吸，吐故內新，熊經鳥伸……是養形之人也，不以滑

心。

《淮南子》這一段，使我們想起莊子所說這類關心身體甚於心或神的修練。

道家聖賢的此一理想，可能對很多人有吸引力。但這祥和寧靜，也意謂著面對難以接受的天地萬物當有的態度：「輕天下，則神無累矣；細萬物，則心不惑矣。」但，這個旅程仍然邁向自由自在、與道爲一，是值得喝采且鼓舞人心的。

兩種自我：我與吾

據淮南子說，「自我」存在於兩個不同的層次上。這兩個層次的區別後來會在佛教中出現。了解人的命運十分重要，對道家而言，主要的問題是「不朽」，他問的是：「我如何才能長生？」

精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？

這是人所問的基本問題：當身體分解，「我」還繼續存在嗎？答案是：不會。這個「我」是心理的「我」(ego)，當身體支解，即會消散。

但所謂的「吾」將不死。此「吾」即主體「我」(I)，基本自我。《淮南子》原文「我」、「吾」二字大多沒有分別，但《莊子》書中說「今者吾喪我」一例則作了區分。(註11)

理雅各(J. Legge)註解：「吾喪我」，意即：他已覺察不到周遭一切，乃至自身，他彷彿就要成仙，此境略似佛教的三摩地(定)。(註12)

顯然「吾」是比「我」深得多的「自我」(self)。依莊子的理論來看，「吾」讓「我」日益分解；當心理的我消散，「吾」，深刻絕對的「我」，即與「大妙」合一。下面是《莊子》全文，其中提到一個九年的成全之旅：

顏成子游謂東郭子綦曰：「自吾聞子之言，一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死不知生，九年而大妙。」(註13)

引過《莊子》，我們可能想到孔子解釋他人性與神性之發展的名言：

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」(註14)

從這兩段文字，我們可以看到其間的差別：道家密契的目標是與奧秘合一；孔子的態度卻以思言行爲純正的人性經驗爲中心。

神修生活的過程

現在我們回到《淮南子》。解釋過平常的「我」會分解，原文接著說：「是故聖人法天順情。」（註15）

然後，該卷描寫神修生活的整個過程。人必須回歸內在去尋找自身內的道。「夫靜漠者，神明之定也；虛無者，道之所居也。」

爲此，我們必須內尋而不外覓，以接觸真道。

《淮南子》卷七解說神化(spiritualization)的整個過程，包括整個身體，一如道家傳統之所爲。最後，人可達到圓滿。我們不可能在短時間內解釋整個的神化過程，提最重要的幾步以及圓滿的狀態，就足夠了。共有兩步。

可以說，第一級圓滿是「聖人」，聖人有很高尙的德性。但最高級的圓滿是「真人」，他與道一體不分。爲清晰起見，我們可以再專注看看兩個等級的圓滿。

聖人，以無應有，必究其理；以虛受實，必窮其節；恬愉虛靜，以終其命。……抱德煬和，以順于天。與道為際，與德為鄰。……死生無變於己，故曰至神。

聖人的表現雖近乎「神修」的極致，卻尚未絕對滿全。最高級是「真人」的圓滿。淮南子說：所謂真人者，性合于道也。故有而若無，實而若虛。處其一，不知其二；治其內，不識其外。明白太素，無為復樸，體本抱神。

依淮南子看，如此即完人。我們不要以為走向這樣的圓滿是易事，相反，需要極大的努力與毅力。

反覆終始，不知其端緒。甘暝太宵之宅，而覺視於昭昭之宇。

這段話的確指一種深刻的神秘經驗，讓我們想起十字若望(John of the Cross)，他說：我們必須通過心靈的黑夜，才能進入直觀天主的境界。

註釋：

- 註 1 : Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. (Princeton: Princeton Univ. Press, 1973) · 陳榮捷, 《中國哲學資料書》(台北: 敦煌書局, 民國五八年), 頁三〇五。
- 註 2 : 馮友蘭著, 《中國哲學史》(上海: 商務印書館, 民國二三年初版) 頁四七七~四七八。
- 註 3 : 《淮南子》卷二十一, 要略。
- 註 4 : Claude Larre, *Le Traité VII du Houai Nan Tseu*. (Taipei: Institut Ricci, 1982) Préface.
- 註 5 : 《淮南子》卷十四, 詮言訓。
- 註 6 : 參閱第六十一課。
- 註 7 : 參閱本書第一冊第二課, 頁二六~三一。
- 註 8 : 以下所引皆出自《淮南子》卷七, 精神訓。
- 註 9 : Claude Larre, 同上書, 頁九四~九五。
- 註 10 : 《淮南子》卷七, 以下所引同。
- 註 11 : 《莊子》第一卷, 第二篇, 齊物篇, 第一段。
- 註 12 : James Legge, *Tao Te Ching, The Writings of Chuang Tzu*. (Taipei: Book World Co. 1963) · 即《道德經及莊子全集》(台北: 文星書局) 頁二二四。

註 13：《莊子》第九卷，第二七篇，寓言，第四段。

註 14：《論語》，爲政第二，第十四章。

註 15：《淮南子》卷七，精神訓。以下所引同。

【第六十課】 佛教與自我之路

導言

我可以爲本課另擬一個標題：「佛的神秘經驗」，因爲他的覺悟含有「神秘」經驗所有的主要特徵。雖然覺悟是在長久的探索後才發生，但覺悟並不是探索的結果。相反的，他必須放棄瑜伽之類的修持，讓覺悟自然發生。這種經驗的自發性即是神秘境界的特性。

第五十三課導言中，我提到三種型態的神秘經驗。第一種是與絕對的天主相結合，人視之爲超越的天主。第二種是與整個宇宙融合爲一。第三種則在於充分意識自我的極深處。

佛只知第二、第三條路，而忽視第一條。他對人類處境的體察，導致他斷言：在人性經驗的層面上永恆的我並不存在，而向涅槃的層次探索「不生不滅的我」或「大我」。

佛的基本經驗

佛教所有宗派都歸為佛的基本經驗，以維護其傳承永續不斷。此一事實，於禪宗一例我們已看到（註1）。佛教各宗各派，雖然清清楚楚知道自佛世以來已經有所演變，他們仍然如此。此其可能，正因自始即有一內在、覺悟的特殊經驗。

鈴木大拙(D. T. Suzuki)寫道：「佛教哲學的基礎乃是廿五世紀左右以前佛所有的經驗。」他說「哲學」一詞，對他而言，意義十分寬廣：

必須有深刻的想像力，必須有堅強的意志力，必須對人性有銳利的洞察，最後一點，必須確實悟見「人自身的整個存在乃係合成」的真理。（註2）

佛的教誡是以他自己的經驗為基礎。這個經驗基本上是「見」，此「見」即透視整個的存有。
鈴木大拙說：

我願強調這「見」的觀念。一般所了解的「知」，是不夠的。知識，除非伴隨著

個人的經驗，否則是很膚淺的，沒有哪種哲學可建立在這樣不穩的基礎上。他（佛）把知與見連在一起，因為沒有見，知就沒有深度，無從了解生命的實相。所以，八正道第一項即「正見」，其次是「正思」。見是經驗，見物在其真如的狀態。佛的整個哲學來自此「見」，來自這個經驗。

「構成佛教哲學基礎的經驗，稱之為「覺悟經驗」，因為佛六年苦思深省所得的就是這覺悟的經驗，而他日後教導的一切，也是那時他內心開展的知見。（註3）」

佛的經驗是覺悟實相，並非如基督宗教一般是由上而來的啓示。對基督本人而言，可以說，那也是個覺悟。但佛的覺悟，他堅持是對實相的體驗。

鈴木大拙把「我」的問題解釋得很清楚。佛的經驗與我們主題有關的基本論點是「無我」。佛構思「無我」的理論，為的是助人離棄此世的憂苦，因為沒有永恆的「我」，為何煩惱？

佛的意思是，在日常經驗的層次上沒有真我，但卻有一個「真我」，可以說是個深處的「我」。只要我們還在感官的領域內遊蕩，就不可能領悟自己的真我。

我們必須由內而非由外領悟該我。這是「慧」的作用。不可思議的慧，是在動中

意會動者，非為止動以被視為動者。能動即所動，所動即能動，能所不二，慧即發露。「我」並非走出自身以見自身，而是停留於己內，恍見自身反映其中。我之為動者與我之為觀者，一旦分裂，慧分為二，一切即喪失。（註4）

在這一切之中，我揣摩體會到，上述佛教徒的基本經驗，可於基督徒三位一體的圓滿中找到。在我們所引《基督徒與佛教徒之密契》一書裏，鈴木大拙就艾克哈特大師(Master Eckhart)與佛教基本理論作了個比較。於此，他再引述艾克哈特的話：

艾克哈特用基督教神學術語表達出同樣的經驗。他談到父、子、聖神與愛。這些術語佛教徒聽來十分陌生，但若以某種內在之光去讀，會發現「天主愛其自身的愛」與透視我本身的慧的直覺相同無別。艾克哈特說：「天主藉著給我們愛，而給我們祂的聖神，為的是我們能以祂愛自己的愛來愛祂。我們是以天主本身的愛來愛祂，若意識到，別人即會尊我們為神。」父愛子，子愛父，這相互的愛，即愛自身的愛，以禪的術語說，即鏡與鏡間無陰影的彼此映照。艾克哈特稱之為「以父性持續上演的戲。戲與觀眾無異。」他接著說：「此戲永在天地萬物前上

演，就像聖狄奧尼修(St. Dionysius)所云：『天主是流入自身的水泉。』(註5)

可以說，佛教徒經驗中慧的角色，等於天主聖三及基督徒經驗中愛的角色。但是，慧本身的經驗與愛的經驗是很不相同的。佛教徒與基督徒的神秘經驗迥然相異，此其一。

本課第一段所說，已是佛經驗的詳細解說；即使言及該經驗的最古老書籍，也已是佛經驗的詮釋，但非此又無以回到那個基本經驗。然而，最古老的書上，整個理論尙未充分細述，似乎還比較強調覺悟(awareness)與正念(mindfulness)。

修行正念的步驟

因為佛是走第三條路，我們引幾段，有助於我們了解佛說「正念」的含意。那正是通過「無我」之門進入「真我」之奧秘的適當方法。

我們要嘗試順著佛教徒靈修經驗的發展一步步前行。

那是個經驗，從未有人說那是個信仰。正如羅睺羅(W. Rahula)所說：

佛教的信永遠是個知見的問題，不是相信的問題。佛的教誡曾被形容為 *chi-pas-sika*，就是請你自己「來看」，而不是來相信。（註6）

……談到他自己的悟道時，佛說：「眼睛生出來了，知識生出來了，智慧生出來了，善巧生出來了，光明生出來了。」佛教裏一向是由智慧得正見，而不是由盲信而生信仰。（註7）

「來看」的方法，就是培養正見、全心專注實相的方法。如此就會認識真理。這種經驗乃是充分發展「正念」的結果。羅睺羅就說：

他（佛）發明了另一種的「心知」(meditation)法，叫做毗婆舍那（觀），深刻的察照萬物的本性，以導致心靈的完全解脫，而證入最終的真理——涅槃。（註8）

這本質上是佛教徒的「默觀」(meditation)，佛教徒的修心。那是一種以正念、覺識、警醒、觀

察為基礎的分析法。

用這種「心知」法，目的是為「解脫」，直覺真理（即涅槃）的本性。意即：佛的終極經驗不像基督宗教是與天主的關係，而是一種超越目前狀況的存有狀態、存在方式。

意識到萬物的本然，能使我們意識到終極實相。終極實相不在人「外」，因是涅槃，涅槃在當下的生命內。

我不打算再解釋些培養覺醒的修持法，這在本書第二冊第二十五課已解釋過。我只想說明焦點如何由涅槃的終極經驗轉到本性的內在經驗上。

就像我說過的，禪宗聲稱其源自佛付囑迦葉時的那個經驗：

吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門。（註9）

佛教史上已有內轉的意識，不說佛的經驗是發現真理，而強調其直覺經驗的本身，那就是「見性」。但這經驗同時也是終極經驗，因為真正「見」性的人已證入涅槃。

達到禪的圓滿經驗，是一條很長的路，但已包含在佛的經驗裏。「自我」的深定，就是個對終極實相的直覺。終極實相超越平常的我，佛否認一般我的恆久存在。

「覺悟」的人發現無物存在。應當超越任何形式、音聲、思想等等，直到抵達視為涅槃或本

性或真如的絕對者。「到彼岸」在佛教經典中處處可見，是《金剛般若波羅蜜經》的基本教義之一。這部經典是佛對一千二百五十位比丘說法的報導。

此經屬有重要地位的圓智傳統，圓智(Perfect Wisdom)即「般若波羅蜜」或「到彼岸的智慧」。孔斯(Edward Conze)就說：

圓智的教誨，決定了大乘思想進一步的演進。在中國，則於所謂的「禪宗」裏，經歷了一番與道家觀念的融合。(註10)

我只引《金剛經》的幾行，來說明佛所說「到彼岸」的路：

諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。應無所住，而生其心。(註11)

下文把事物的短暫、空虛，以含意深長的語彙表達了出來：

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀！(註12)

經過這空虛、超越的過程，絕對者（真如或如如），也是本性，即出現並照耀。從談論中國靈修的這幾課，我們可以看到，中國靈修是宇宙性的，以內在性為基礎。現在我們要向西方去，看看希臘文化的靈修與基督徒的神修。第一課將論柏羅丁(Plotinus)，他是位哲學家，深深影響了基督徒密契超越之路的演進。

註釋：

註1：參閱本書第二冊，第三十九課，禪宗的頓悟法門。

註2：Daisetsu Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*. (London: Ruskin House, George Allen and Unwin, 1970) p.36.

註3：同上。

註4：同上書，頁四〇。

註5：同上。

註6：羅睺羅·化普樂著，顧法嚴譯，《佛陀的啓示》（台北：政大東方文化社，民國六九年）頁一七。

註7：同上書，頁一八。

註8：同上書，頁一一二、一一三。毗婆舍那，巴利文 vipassanā，梵文 vipasyanā，參閱本書第一冊，第十七課。

註 9：吳經熊著，《禪學的黃金時代》（台北：商務印書館，民國六三年五版）頁一。參閱本書第二冊，第三七課，頁一五四所引全文。

註 10：Edward Conze, *Buddhist Scriptures*. (England: Penguin Books, 1959) p.145.

註 11：《金剛經》，莊嚴淨土分第十。

註 12：《金剛經》，應化非真分第三十二。

【第六一課】 柏羅丁與基督徒密契的發展

導言

最初的基督徒團體按他們對耶穌的印象而生活。這個印象可在口傳、四部福音、保祿與其他宗徒的書信中找到。

讀這所有的文獻，領我們想像到，早期基督徒的生活是深富神秘性的，在那方面，他們藉著默想耶穌，心向天主的奧秘洞開。他們專注於聖事，一心期待救主歸來，是很具體的密契法。

基督宗教早期的幾個世紀，把殉道看成與基督結合的無上法門、愛基督的最佳證驗。實際上，殉道是與基督結合的神秘方法。那時，有些教父，像亞歷山大里亞的格來孟（Clement of Alexandria，約西元一六〇～二五三年），又試著採用合適的異教神秘語言來述說基督徒神修生活的道理。這似乎是首度積極嘗試運用非基督徒的傳統與修法，來發展基督徒神修生活的理論。（註1）

但對基督徒密契與神秘神修的拓展影響最大的人，卻是非基督徒柏羅丁（Plotinus，西元二〇

五（約二七〇年）。他是亞歷山大里亞新柏拉圖派(Neoplatonism)的大哲學家，他的新柏拉圖哲學，是表達最初六個世紀基督徒與異教人神秘經驗的媒介。這是個不尋常的案例，意思是，我們必須分清神秘經驗的本質及其表達的方式。這可鼓勵我們運用其他神秘傳統的語言，來豐富我們自己的言語。

安德希爾(Evelyn Underhill)告訴我們柏羅丁如何影響基督徒的密契。

柏羅丁對日後基督徒密契的影響，雖然間接，卻很巨大。教父時代，新柏拉圖哲學精神的精華皆流入了教會的血脈。聖奧斯定(St. Augustine，西元三五四—四三〇年)及托名狄奧尼修(Dionysius the Areopagite，著述於四七五—五二五年間)都是他的神修弟子，他的學說主要也是透過他們延續到中古世界。(註2)

柏羅丁的神秘經驗與理論

柏羅丁，西元二〇五年生於埃及，在亞歷山大里亞大學求學多年，餘生(二四三年以後)則定居羅馬。

他試圖前往印度，卻未到達。印度真可說是神秘經驗的世界性大寶庫，他嘗試前去意義十分重大。無疑，印度密契的美名，久已傳至西方世界，柏羅丁願至源頭酣飲。他的神秘經驗顯然有印度色彩，既屬西方，也屬東方，尚未蓋上西方有神論宗教，尤其是基督徒密契及回教神秘派的特殊戳印。（註3）

柏羅丁的神秘經驗並非從基督宗教而來。他的哲學，新柏拉圖哲學，乃繼承柏拉圖哲學而來；其神秘經驗則顯出秘教及東方教派的某些影響；但基本上，他是哲學家、神秘哲學家。

柏羅丁顯然是個玄學家，他賦有優等的非凡天才，並為追尋絕對者而燃燒著的烈焰所耗盡。他作品的重要性在於寫出的步驟，其中他睿智的解釋，成了傳達神秘經驗的工具。他的弟子波非瑞(Porphyrus)留下了四種場合的記載，他看到老師全神貫注在與「太一」(the one)結合的狂喜中。（註4）

他哲學的特色是酷愛發覺太一並與之結合。讀下面的摘錄與評論，會比較容易了解何以柏羅

丁的哲學這樣吸引基督徒神秘家。

如何與太一成為一體

按柏羅丁的哲學，太一居於高處。要觸遇太一，神秘家必須升到萬有之上，因為善與太一是絕對超越的。歐布里恩(E. O'Brien)以極富聯想的筆觸描寫其所述靈魂升向太一的情境：

當靈魂向那無形之物前進時，無法捕捉那沒有界線的東西，或說收不到那無邊實體的印痕，它怕一無所遇而溜之大吉了。它處境堪憂，退回感官的領域求取慰藉，有若憩息於堅定不動的土地上；就像眼睛，倦於注視細小的事物，而欣然回顧偌大的物品。但當靈魂設法藉著合併、統一來認明自己的道路時，卻就是這統一使它無法認出它已找到的路。因為太一不能分別能知與所知；因為靈魂所尋的就是太一，它願注視一切實體的根源，即善一，太一。靈魂必須從一切邪惡中自我解脫，因它渴望達到至善。它必須實現自身本有的原則，它須由多再變成一。唯有如此，靈魂能靜觀無上，太一。（註5）

柏羅丁告訴我們一般的認識法因多而必須拋棄後，又說，爲了接受太一的真光，靈魂必須超然物外。然後他繼續說道：

不要讓任何外在的情境擾亂你自己，因為太一不在某個地方，致使其他處所無其臨在。太一在所有可觸及它的人心內，只不在不能觸到它的人心裏。靈魂由一切外物自我超脫以後，必須完全轉往內在；不要讓它獨自掙扎回歸外在。它必須忘盡一切，先忘主體，最後忘客體。它甚至必須不知道是它自己正在使用本身靜觀太一。（註6）

此處含意是：靈魂在其極深之處與太一合爲一體。這使我們想起佛教所說我與絕對者爲一的理論。在此終極經驗中，無主客之分，一如禪的最終體驗。

進一步描述與太一最後的結合以前，我們要談點靈魂與太一的關係。先引一個眾靈圍繞太一而舞的美麗圖像：

太一並不渴望我們，不渴望繞我們而行；是我們渴望它，渴望繞它而行。實際

上，我們總是繞它而行，我們卻總是不予一顧。我們就像一個合唱團，圍著一位指揮，他允許團員因聽眾而分心。然而，假若他們轉向指揮，他們會唱出應有的水準，也真能隨他起落開闔。我們永遠圍繞著太一，否則，我們就會消解不存，但是，我們的目光卻未保持對太一的凝注。一旦我們注視它，我們的欲望就會止息而獲得安寧。那時，所有雜音流逝，我們圍著它舞出一支有靈感的舞蹈。……在這舞蹈中，靈魂注視生命的根源，理智的源泉，存有的起源，聖善的依據，靈魂的根本。（註7）

在此，就像中國道家所說，一切來自太一。人靈降自太一，生活於世期間，又努力回歸其根源，太一。太一是它愛的終極對象。

只有在超越的世界，存在著我們愛的真實對象。它是我們唯一能與之結合、能有一部分、能親密擁有而不被身障隔開的一位。（註8）

當靈魂到達與太一結合的境界，他即成了純淨的光。藉著愛的力量，他變成神性的。在此我

們看到神秘經驗的要素：生命、光與愛。以此無上的直觀動作，人與太一全然成爲一體，不可能再分「能見與所見」，靈魂的中心與太一的中心相合，他們變成了一個。

當兩個中心相合，他們成了一；只在分離時，他們成爲二。就在這點上，可說太一和我們是分開的。直觀，不論如何，無二元之意；能見的人與所見之物相合爲一。因此，他「看」不見它，更確切地說，是與它「合爲一體」。（註9）

新柏拉圖哲學對基督宗教的影響

一如上述，新柏拉圖哲學對基督徒密契的影響已非常深遠。聖奧斯定首度嘗試哲學性地理解天主之時，即深深受到它的影響。

我們已盡力試著描述柏羅丁所說靈魂向太一或真理的飛升。基督徒將其名之爲天主，但原理仍相同。我們必須努力超越自己，達到太一。但，據柏羅丁看，靈魂基本上與太一是一體不分的。

與太一或與絕對者爲一，一直是神秘家的問題。這個問題之進入基督宗教乃是透過新柏拉圖哲學。有些作者甚至認爲，基督宗教受到新柏拉圖哲學影響以後，才變得「神秘」，他們說，因

爲基督宗教之爲「有神」宗教，最初並不神秘。以下即爲一例。

史台斯(W. Stace)說，印度教與佛教「植根於神秘經驗」，「神秘經驗是其核心，沒有神秘經驗就不成其爲印度教與佛教了」，然後接著說：

神秘經驗不是西方宗教的精髓（除非由特殊意義來看，有時可說所有宗教都是神秘的）。神秘經驗不屬原始型態的西方宗教，後來與之結合，是歷史環境影響的

結果。（註10）

前幾課我已論述過神秘經驗的這個問題。基督宗教不是等到接觸新柏拉圖哲學才變得神秘，因爲基督本人就是個大神秘家。可以說，基督的神秘經驗是自然的，因爲他意識到他與天父的結合，使他得以說出「我與父原是一體」的話。這是基督終極經驗的流露。這個經驗是基督宗教所有神秘經驗的典範。但我們必須說，人是天主的肖像，人人蒙召達到這樣的經驗，並非基督宗教所獨有。我們前幾課已經說過，基督宗教從開始就是個神秘的宗教。

歷史上可確定的是，心中充滿新柏拉圖哲學家觀點的基督徒，開出一個通向基督宗教的靜觀法門。這個方法自柏羅丁時代以來，深深影響了基督宗教。他們在他內找到表達其與天主關係的靈感與語言。

新柏拉圖哲學教導現世事物虛幻不實的性質，以及絕對天主、「無為太一」的存在。無為太一，人在神魂超拔與靜觀中才可能認識。

那些生活在新柏拉圖哲學極其盛行之時代的自然神秘家，因此在其中找到一種既有的方法表達他們自己對實體的直覺。由是，歐洲早期的神秘經驗，不論基督徒或非基督徒的，都穿著新柏拉圖的外衣，說著亞歷山大里亞的話而非耶路撒冷、雅典或羅馬話，傳了下來。（註11）

註釋：

- 註1： Evelyn Underhill, *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Library, 1955) p.455.
- 註2： 同上書，頁四五六。
- 註3： Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*. (New York: The New American Library, A Mentor Book, 1960)p.110.
- 註4： Underhill, 同上書，頁四五五。

- 註 5 : E. O'Brien, S.J. *Varieties of Mystic Experience. A Mentor-Omega Book.* p. 24.
- 註 9 : Plotinus, *Enneads*, VI.9, 7. Quoted in E. O'Brien, *Varieties of Mystic Experience.* p. 25.
- 註 7 : Plotinus, *Enneads*, V.9, 8-11. O'Brien, 同上書，頁二六。
- 註 8 : O'Brien, 同上書，頁二七。
- 註 9 : 同上書，頁二八
- 註 10 : Stace, 同上書，頁一二四。
- 註 11 : Underhill, 同上書，頁四五六。

【第六二課】 聖奧斯定與托名狄奧尼修

導言

我把西方基督徒神修史上兩個重要的名字：聖奧斯定(St. Augustine)及托名丹尼斯(Denys the Areopagite)，一起放在本課。聖奧斯定，西元三五四年生於非洲，出生地在今東阿爾及利亞(Eastern Algeria)境內，近突尼西亞(Tunisia)邊界。丹尼斯，拉丁文叫狄奧尼修(Dionysius)，大概是個著述於西元四七五～五二五年間的敘利亞隱修士，托聖保祿在雅典歸化的丹尼斯之名出版他的書。到上個世紀末，才證明他不是保祿的門徒。

我把他們一起放在本課，不只因為他們時代上相連，也因二人都是柏羅丁(Plotinus)的「神修弟子」。他們之間仍然有別。我們從奧斯定許多著作中知道，他充滿強有力的思想，人性經驗也十分豐富。我們可以在這些著述中，以其靜觀的概念，看到一個緩慢深刻的演進軌跡。他開始是個純粹的新柏拉圖哲學信徒，最後則是個真正的基督徒靜觀者。而且，他的「神修」包含基督徒

生活的各個面及神修經驗各種程度的整個領域。有些基督徒神修史家否認他會有任何的神秘經驗，我卻認為他有一些。他的著作所形容的宗教經驗，境界真的是「神秘」的，因為由各個方向通向奧秘。

狄奧尼修的著作則範圍大受限制。他想探索一條往天主去的路，不像柏羅丁哲學帶靜觀者與太一合為一體，而是與難以達到的天主性結合。在狄奧尼修的著作中，有「宇宙直觀的魅力（與柏羅丁的一致），是以基督徒禮儀的、東方俗麗的言語表達的。」（註1）

要找出聖奧斯定的靜觀理論，我們必須閱讀他許多的書。就像歐布里恩(E. O'Brien)說的：

引導奧斯定整個廣大智力運轉的，現在看來，顯然只是西方人的奧秘探索。在熟悉與不熟悉的、在基礎性、個人性、存在性的原動力中，他的神修開出展現。可以說，他的神學位於一個大磁場內，於兩極的張力間，其正極從未被人清晰的看見。（註2）

相反的，狄奧尼修著作中所描述的神修道路，帶領靜觀者直入奧秘，超越任何感情、思想，他並以神秘家著迷的表達能力述說。但另一方面，一如本課第二部分所解釋的，狄奧尼修在基督徒中主要負責開拓只接近賢哲的一種密契觀念。他的門徒，把基督徒的成全多少同化於適應這種

高深的靜觀，發展出一種不全合乎福音的思想趨勢。

他主要的著作，拉丁名為 *Mystica theologia*，中文即《神秘神學》。

奧斯定對奧秘的探尋

我們不打算討論奧斯定是否有所謂的「神秘經驗」，奧斯底亞(Osita)的「神視」是否真是神秘的。奧斯定行走的每個方向，不論高處或深處，他總在探求天主的奧秘，從這方面來看，他整個的方法，似乎明顯是神秘的。他所有的經驗都對奧秘十分敏感。

我們先看由那位高高在上難以達到的天主而來的奧秘：

日夜默想這句揶揄的話（「你的天主在那裏？」），我自己試過去尋找天主，為的是若能，我可以不只信，也有幾分的見。因為我看到天主所造的萬物，天主本身我卻未見到。因此我設法在可見的、有形之物中尋覓天主，卻未找著；設法在我內尋覓祂的本體，也未找到；我覺知我的天主高於我的靈魂……我把我的靈魂湧到我自己之上，除了天主，不再有任何存有物觸到我。「天主的住處」在那

裏，在我靈魂之上，在祂的寓所中，祂從那裏注視我。（註3）

聖奧斯定說，他覺知天主比他的靈魂高。這個經驗可能指有名的「奧斯底亞神視」。天主比靈魂高的觀念，是典型的新柏拉圖哲學的觀念。因此，許多歷史家聲稱奧斯底亞神視不是神秘經驗。我認為那是神秘經驗，但以新柏拉圖哲學的術語表達。那是個基督徒的經驗，他形容起來有若升向天主居住的高處。奧斯定在窗邊，與他母親莫尼卡(Monica)談話：

我們的談話得到這樣一個結論：我們肉體感官的享受不論如何豐美，所發射的光芒不論如何燦爛，若與永恆福樂相比，便微不足道。我們熱情如焚，更熾熱地向「如己者」飛升。再飛升，我們一步步越過一切有形之物，甚至凌駕日月星辰麗天耀地的穹蒼。我們繼續飛升，默想、談論、注視祢的奇妙化工……一再升騰，我們進入自己的靈魂，又飛越……我們談論上智，景仰上智，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，放下聖神的初果，重返唇舌的世界，聽有始有終的話。（註4）

這段描述清清楚楚顯出，奧斯定乃按新柏拉圖哲學的模式敘述這個「經驗」。我個人仍然相信，這不只是理智的構思，而必曾是對天主的「體驗」，奧斯定不過是用新柏拉圖哲學升向天主的說法來描寫。

奧斯定用柏拉圖哲學的語彙表達他的經驗最好的證據是：他的目標不是有位格的天主，而是絕對者。他用的拉丁文是「*idipsum*」，英譯為「*the Selfsame*」（如己者）。對我們特別有意義的是，此字極近梵文「*tathatā*」，可譯為「如其所是者」，意指：此絕對者與其他一切無關。這梵文字佛教徒的用法有時英譯為「*thatness*」，即中文「真如」，真正如是者。後來，奧斯定名此絕對者為天主。

奧斯定的經驗是內心的，是在他靈魂的深處覺知的，但他外在地說成升向居於宇宙至高之處的天主。他對宇宙萬物也非常敏感，他熟悉中門（註5），我單引他著名的一段，即可說明，其中他自問愛天主時他愛的是什麼。

可是我愛祢，究竟我愛什麼？不是任何有形之物的秀麗，不是季節的有序輪替，不是肉眼所好的光明燦爛，不是各種歌曲的優美旋律，不是花卉、油膏的芬芳，不是瑪納與蜂蜜，不是用以吻抱的肢體。不，我愛天主，不是愛這一切。我愛天

主，我是愛一種光、一種聲、一種香、一種食物、一種擁抱，這是我內在的光、聲、香、食物、擁抱。當我的心靈沐浴在光中時，不受空間的限制，它傾聽不隨時間而消逝的音樂，它吸取不隨氣息而散失的芬芳，它嚐用不因吞咬而減少的飲食，它投身飽餒而永不分離的擁抱。這是我愛天主時所喜愛的。（註6）

對奧斯定來說，很明顯，天主是在靈魂最隱密的深幽處找到。天主非在外而是在內尋覓。當他說天主「比最隱密的我更親近我」(Intimior intimo meo)時，他打開了通向天主的「下門」。天主要在我存有的最隱密處尋找。因為我們沒有足夠的時間研究奧斯定神秘神學的這一面，我只作一點提示。

假如奧斯定能以他那種方式經驗天主，那是因為他已進入他靈魂的幽秘之處。

在祢引導下，我進入自己的心靈；我所以能如此，因為祢是我的助力。我進入後，用我神秘的靈眼，看到在我靈眼之上、理智之上的永定之光。（註7）

有很長一段時間，奧斯定在身外尋找天主，最後他恍悟天主乃在他自身之內。他探尋天主不再是上升，而是神秘家所謂的「內向」(introversio)。佛曾遍尋超人的經驗，最後，藉著一個徹底

的「內向」行動，他朝裏轉向他的內在自我。奧斯定此一內轉的靈感，乃得自天主內在於萬物的信念。對佛來說，天主是那麼的「內在」，以致他否認有天主的存在。

就像聖女大德蘭(St. Teresa)、熱那亞的聖女凱瑟琳(St. Catherine of Genoa)以及雅各布內(Jacopone da Todi)幾位的情況，這裏對開悟的境界有種深具特色的「內在」描述。自我，經由神秘家所謂的「內向」過程，有意把其注意力、努力之本能力量內轉，目睹心中的實有「微波蕩漾的愛潮，由天主秘密流進靈魂，並有力地吧靈魂吸回其根源」。但對立或超越的傾向也常常有。對無限者(Infinity)的宇宙直觀，外在於主體，即向神光(Divine Light)擴展、外馳的行動，此神性光明全然不同於大地所生受造物可想像的任何事物；也是奇異、無形地被吸入神暗(Divine Dark)，此神性黑暗靈魂命定要升去。這一切知覺的形式，同樣都是明路(Illuminative Way)的特徵。所以在此，一如皈依時，可用超越或內在、肯定或否定的語彙來了解實有。(註8)

聖奧斯定為西歐基督宗教神修大師達數世紀之久，因他敢於在其《懺悔錄》及許多其他著作

中分享他的神修經驗。

狄奧尼修及其神秘神學

可以說，狄奧尼修（或丹尼斯）使走向超越、未知的天主之路達於極致；慧能則使走向人性深處之路達到極點。丹尼斯打通了往終極超越之路，慧能以「見性」為目標打通了往終極內在的路。狄奧尼修的哲學給西方人以「宇宙直觀的魅力」，馮巴爾大撒(Hans Urs von Balthasar)簡明描述如下：

在神魂超拔中對一個聖事性宇宙所有的神視：由難以達到的神之不可探測的深淵，湧出一波又一波，以永在延展的波動廣布擴散，直到觸及虛空的邊岸……一個宇宙圍著至深奧秘的明亮黑暗，以一支禮儀性朝拜的舞旋轉著，意識到與此中心接近得令人敬畏，意識到離那遠在本質之外不可思議的太一永在加寬的距離。這迷人的宇宙神視，以其聖事、禮儀性的動作令人陶醉，即使它正清洗人心；這宇宙神視的純淨，在亞歷山大里亞(Alexandria)的思想中未發現，在卡帕多西亞

(Cappadocia)的思想中沒看到，更不要說像埃及那種克己苦修或安提約基(Antioch)那種為俗慾所縛的念慮。那麼，如果目標為徹底達成並圓融為一的思想是幅油畫，還有什麼比這宇宙神視更適合作其帆布與底色的呢？那就像一道突然耀目的閃電下所顯露的：宇宙的所有世界，其高低各層級，其彼此的關係，由不可見之頂端至深陷物質基底的那升降不休的移動，都存在性地相互滲透。基督徒世界過去從未有人，在穩定、莊嚴的安寧中，靜觀到如此廣闊的神視。(註9)

狄奧尼修分三階段穿行的神修，使我們想到佛教的否定法。沒有什麼觀念能讓我們對天主有正確的看法，所以我們必須除去心中明確說明天主的所有觀念。按十字若望(John of the Cross)的見解，這抽離的否定，是神修旅程的步驟之一。對狄奧尼修來說，第一階段是切除，就像雕刻家那樣。我們應當消除、否定，「這是個多次否定所有概念化形象的問題。唯其如此，人能達到天主。」(註10)

第二階段是「不知」(nescience)，這並不是無知(ignorance)。「那是捕捉不可知者，那是真正認識天主」，而所用的方法是明白我們無法認識祂。就是說，靠絕對的不知來認知。

第三階段是與天主結合。「驅使理智進入其超越性不可知的超越者，其動力是不知而非愛的

動力。」(註11)

《神秘神學》三引文

1. 神暗

狄奧尼修的《神秘神學》，不斷鼓勵我們「超越」，因為天主絕對超越我們可觸及、言說乃至想像的各種事物。只有棄絕種種事物，放下心中所有的執著，我們才可能「超越」。這是他何以稱天主為「神暗」的理由。此一神修神學，十字若望後來以幾種黑夜(mists)來表達。狄奧尼修寫道：

哦，聖三，超越本質，超越神性，超越美善，以聖智引領基督徒，指導我們走向密契的高境，超越不可知，超越光明，超越限度；在那裏，混合、自由、不變的神學奧秘，隱藏在樂於接受之寂靜的眩目黑暗中，於其極度的黑暗裏，一切光輝放射閃耀，我們的智力失明，因隨不可觸者、不可見者、無窮盡者，閃光排山倒海而來。這是我的祈禱。而你，我所愛的弟茂德(Timothy)，你熱切修持神秘靜觀

時，要放下一切感覺與思考，放下所感或所見的一切外物，放下一切存有與非存有，盡可能在不知之中，與超越存有及認知者合而為一。藉著不休止、無止境的走出自我及所有其他事物，你將被引入全然的純淨。放下一切，從一切中解脫出來，到神暗閃出的光芒之上，超越一切存有。（註12）

2. 天主是超越的

天主是超越的，永遠是超越的，超越眼見，超越心知。天主總逸出我們的識界。當我們自以為了解祂，祂就讓我們了解祂還遠在其外，於是我們陷入以不知而知的基本吊詭。知不可知是真知。

然後，梅瑟走過可看見並被看見的地方，進入不可知的黑暗——全然的奧秘，於是他本人不再屬於他自己，也不再屬於任何其他的人，更美妙的是，在一切認知的靜止中，化入了完全不可知的祂。他藉著無所知，超越認知而知。我們進入超越一切光明的黑暗，祈求不見、不知，以看見、認識祂，也就是靠不見、不知，超越眼見與心知。（註13）

3. 理智無能知見的卓越原因

第三段引文是基於否定而言。為說明天主為何，狄奧尼修否定我們能言說的一切。這比佛教智慧派否定法的任何文字使我們想到的都多。由其不然的否定，一切得到正面的肯定。

飛昇得更高，我們說祂不是心靈或智力，不是想像或臆測，不是推理或了解，不是言語，不是思維，不是說，不是想，不是數字，不是秩序，不是大量，不是少量，不是像，不是不像，不是相似，不是不相似，不是不動的，不是被動的，不是有力的，不是力量，不是光，不是活的，不是生命，不是本質，不是永劫，不是時間，不是可理解的，不是知識，不是真理，不是王權，不是智慧，不是一，不是統一，不是神，不是善，不是靈（我們所知那種神靈），不是父子關係，不是父權，不是我們或任何人所知的任何事物，不是個非存有物，不是個存有物，不是存有物所知的祂之所是，不是知存有物如其所是的知者，不是可限定的，不是可名的，不是可知的，不是黑暗，不是光明，不是不真實的，不是真實的，不是可肯定的，不是可否定的，因為我們肯定或否定那些與祂有關的各級存有物

時，我們既不肯定也不否定祂，因祂超越一切視其為宇宙唯一原因的肯定，也超越一切視其為簡單卓越原因的否定，祂與一切無關，祂超越一切。（註14）

以上是一個否定神學極佳的例子。但這樣的神學也有問題，只能看成對志士賢人的秘傳訓誨。狄奧尼修本人就明說：「不要把這洩露給未受秘傳的人」。但這稱為「否定法」(apophatic way)的否定神學，已成為基督徒神學最重要的潮流之一，卻是事實。而現代，因基本上我們可在其他宗教中，如佛教，遇到類似的傳統，否定神學故又有其特殊的價值。（註15）

狄奧尼修的《神秘神學》，是一位敘利亞修士所寫，時約西元五百年；愛爾蘭人斯各都(John Scotus Erigena)約於八四七年在巴黎譯為拉丁文。這本《神秘神學》又於十四世紀由《不知之雲》的作者譯為古英文，名為《隱藏的天主》(Hid Divinity)。以否定來表達奧秘的「否定」傳統，確實影響了十六世紀的十字若望。（註16）

註釋：

註1：Elmer O'Brien, *Varieties of Mystic Experience. A Mentor-Omega Book*. p.66.

註2：O'Brien, 同上書，頁五九。

註3：St. Augustine, "On Psalm 42", in *Patrologia Latina*, chief ed. Migne, vol. XXXVI.

註 4 : St. Augustine, *Confessions*. Book IX, chap. X. Transl. F.J. Sheed. *The Confessions of st. Augustine*. (New York: Sheed and Ward, 1943) p.200.

徐玉芹譯，《奧古斯丁懺悔錄》（台北：志文出版社，民國七四年初版）頁二二〇～二二一。
應楓譯，《懺悔錄》（台中：光啓出版社，民國六三年五版）頁一五七～一五八。

註 5 : 參閱本書第一冊第二課，「往超越界的三門戶」一節。

註 6 : St. Augustine, *Confessions*. Book X, chap. VI. Transl. p.215-216.

徐玉芹譯，同上書，頁二三五。應楓譯，同上書，頁一六九。

註 7 : St. Augustine, *Confessions*. Book VII, chap. X.

參閱徐玉芹譯，同上書，頁一六一。應楓譯，同上書，頁一一一。

註 8 : Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Library, Meridian Book, 1955) p.250。聖女凱瑟琳（一五二二～一五九〇），

義大利神秘神學家，十三歲入道明隱修會，受印五傷。雅各布內（約一二三〇～一三〇六），義大利宗教詩人，有百餘首具神秘、獨創性的感人詩篇。文中所引的優美描述，乃米曲希（Mechthild of Magdeburg）修女之語：米曲希（一二二二～一二九九），德國詩人神秘家。

註 9 : Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*. (Friburg, 1941). Quoted by O'Brien, 同上書，頁六六。

註 10 : O'Brien, 同上書，頁六七。

註 11 : 同上。

註 12 : *Mystical Theology*. Quoted by O'Brien, 同上書, 頁六九。

註 13 : 同上書, 頁七二。

註 14 : 同上書, 頁七五。

註 15 : 參閱 James Walsh, "Lighten our Darkness", in *The Way*, October 1977, vol.17, No.4, p.278-287.

註 16 : 參閱後面第六十九課, 不知之雲。

【第六三課】楞伽經及覺悟之道

導言

說明了西方在柏羅丁哲學(Platonism)影響下靜觀的演進後，我們回到中國，提出《楞伽經》(Laṅkāvatāra Sūtra)與慧能的《六祖壇經》兩部佛教經典，來看看佛教靜觀的演變。頭一部經是由梵文翻譯而來，第二部則為中國人首創的經典。第二部經我們在第二冊已提過，現在我們要說明，何以此經合乎中國人靜觀的發展。有些會重複，但我們要試著以新的角度來討論。慧能的經驗將是下一課的主題。

這兩本書對中國神秘經驗的研究極為重要，就像聖奧斯定(S. Augustine)與狄奧尼修(Dionysius)的著作對西方基督徒經驗的研究至為重要一般。不久以前我們已說過，這種神秘經驗是成功圓滿地「反回」到內在的自我。當佛教徒竭力使靜觀者轉向內在自我時，基督徒神秘家卻面對絕對的天主，全然順服於祂的奧秘。本課我們要按杜墨林神父(Fr. Heinrich Dumoulin, S.J.)《禪宗史》及鈴

木大拙(D. T. Suzuki)《楞伽經研究》的指引來討論。

佛教的神秘經驗

從釋迦牟尼的初次經驗，到菩提達摩(Bodhidharma)於西元五〇〇年左右正式把禪引進中國，已經有條漫長的路。杜神父解釋得好，在佛教之類的宗教影響下，「神秘」經驗的含意已經增廣。在西方基督宗教中發展的密契觀念，是「人靈透過知與愛，對有位格之天主的直接經驗」。爲了涵蓋所謂的「自然密契」，我們必須拓寬神秘經驗的觀念。杜神父說：

目前，我們只好用一般性的描述，指明「人提升到他所直覺的超宇宙、超感覺領域的一切努力」為神秘經驗。人在神秘經驗裏與絕對者確立某種接觸，超宇宙領域就包含在人與絕對者所需的關係中。在超宇宙的領域裏，三個基本要素明顯可見，就是人超越了感官領域、突破了正常心理經驗的限度、觸及了絕對者。在那裏，我們可以說是神秘經驗。（註1）

禪宗，結束長途內行而圓覺本性時，也能獲致此一經驗。但我們發現，這並不是佛教僅有的
一種神秘經驗。杜神父寫道：

佛教的明確本質，只在神秘經驗裏那麼清晰明顯地瀰漫整個宗教。佛教徒多種形式的表現：早期僧團的嚴格戒律、大乘膽大的形上思維、阿彌陀佛信徒深信的唸佛、真言與天台宗有魔力的儀式，都沈浸在那神秘的微光中。這微弱的神秘光芒，圍繞著專注各自修行方式的佛弟子。（註2）

我們已多次談到小乘的禪定法，也談過屬大乘的禪宗修行法門，但我們必須藉著《楞伽經》的研究，探討得更深入一些。

禪宗的靈修經驗乃在佛教長期的演進後才出現。起初，大乘自行開展，不同於小乘（或說「上座部的修法」）。然後，基於一種很典型的經驗方式，禪宗在大乘發展成很特殊的一種佛教。我們要到很明確的一類經典裏去追溯大乘佛教的起源。

大乘佛教所有的宗派，都以通稱「般若波羅蜜多」(Prajñāpāramitā)的一類經典為基礎，就是「超越智慧」的經典，最古老的部分顯然早到西元前第一世紀。這些

經典不是哲學論文，而是宗教信息。作者有權威地宣講新的教義，並以奇異、神秘的意象與象徵來表達，但缺乏形上基礎。含意相同的那個字則是「空」。（註3）

這個教義強而有力地表達在《心經》中。此經所述乃該教義的精髓。

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。（註4）

領會到一切皆空，觀音菩薩大徹大悟。我們是藉著智慧達到覺悟或證「菩提」（*bodhi*，即覺或悟）的。透過空，我們可同時明瞭事物的「真如」。

般若波羅蜜多諸經領人達到的宗教經驗，是同時並在一個經驗中，了悟事物的空性及其真如，是黑暗過去，光明來到。（註5）

講《楞伽經》前，我們必須對其他兩部經說幾句話。第一部是《華嚴經》（*Avatamsaka Sūtras*），這不是一本經書，而是一組經典。

《華嚴經》宗教性宣講的基本核心理念，是大乘教義的中心思想。那就是：眾生皆有佛性；涅槃的絕對狀態與輪迴的相對現象界乃一體的兩面；以及菩薩的覺悟法門，菩薩即賦有悲、智以引導陷入生死輪迴的迷途眾生回歸佛性的人。《華嚴經》也偏好否定方式的表達，偏好超越智慧派的「否定神學」。超越智慧來自一切皆空的認知。（註6）

於此，我們看到佛教徒很重要的一个信仰。他們宣稱一切皆空，卻又同時肯定一切皆佛。在這樣的思想體系中，杜墨林神父說：

佛即一切，一切即佛。但這包含一切的一體性，並不抹殺有個體特性的現象的。確，萬物沒有自性，因為一切自性都與佛同性而消失。但在宇宙中，每一個體物仍有其特殊意義。（註7）

杜墨林神父說：「《華嚴經》的教義是一種宗教的宇宙自然神論。」他解釋「禪宗弟子對大

自然特有的態度，如何自宇宙自然神論的觀點吸取滋養，那是《華嚴經》莊嚴華麗地宣揚的觀點。」（註8）

我們要提出的另一部經是《維摩詰經》(Vimalakīrti Sūtra)。此經演示覺悟的宇宙特徵。因對這方面的強調，這本書受到禪宗獻身者莫大的崇奉。整個過程結束時，人不再感到有二元，他超越了一切對立，如生與滅、純淨與不淨、自我與外界、涅槃與輪迴。人若在覺悟中超越一切二元對立，最後即啞口無言……這一切使此經深得禪修者的珍視厚愛。（註9）

《楞伽經》

《楞伽經》極其重要，因為比我們剛剛談到的兩部經典更接近禪宗的教義。這是菩提達摩對其評價甚高的原因。（註10）

此經相當隱晦，有非理的性質，故使其教義更近禪宗，但它強調達到覺悟的心理條件。就像

鈴木大拙寫的：

研究《楞伽經》，可能最好研究其與禪宗歷史及教誨的特殊關係。主要因為中國禪宗祖師菩提達摩重視，所以這部經典受到佛教弟子明顯的注意。（註11）

鈴木大拙說，心理方面《楞伽經》有所提及，但也不過是順便一提。

此經主題是自悉檀(self-realization)。不論其包含的主要是心理學或邏輯或形上學，都在證明其中心教義。我們再次注意到，這部經決不是有系統地發展出來的，但貫穿全文的思想趨向卻十分明顯。儘管此經的性質有若備忘錄，其中的思想趨向與菩提達摩及其宗派的教誨最為接近，則毫無疑問。（註12）

事實上，禪宗後進並不依賴書本，「通常是痛恨與某特殊經論有任何關連」。但在菩提達摩時期，禪宗教義尚未十分明確有序地說出，這要到慧能才圓滿完成。但，「《楞伽經》是菩提達摩交給他第一位門生慧可，作為包含該宗基本教誨的經典」（註13），仍是基本的事實。

此經的目的是教導如何達到「自悉檀」(svasiddhanta)（註14）。這自悉檀，乃是種「內在知

覺」，是自證，是自身直接的意會了悟。有許多詞彙表達此一概念，梵文字首常是 *pratyama*，中文譯為「自證」。但同一梵文 *pratyamāyājñāna*（自證聖智），中文卻有各種不同的譯法，例如：「聖智自證法性門，聖人內身證智門，自住事門」。（註15）

所有這些詞彙都強調內在的自證。這要靠「聖智」的力量來達到。聖智的定義是：「無上智慧，人藉之得以深入意識至深之幽隱處，以便了悟一般理解力無由得見的至深真理。」（註16）一切皆「無自性」（或自性空），是大乘共有的教義，即由性上說，一切皆「空」。一切為心。但《楞伽經》把這些觀念演變成「此經特有的說法」。鈴木大拙寫道：

這樣說，我的意思是，這本經典特別強調自我實現的重要，否則，佛教徒的生活仍只是哲學的活動而已。菩提達摩之所以把此經傳給慧可，視其包含禪宗精義，理由必須覓之於此：《楞伽經》不斷反覆述說的是，內在知覺最為重要。因此，這部經典儘管思維抽象，目的卻十分實用。（註17）

為此，《楞伽經》的目標不是為達到覺悟（菩提或正覺），而是達到「自悉檀」。這個詞，指一種經驗，「人對外界，或更好說，對包含其存有的精神氛圍，所持的整個心態。」（註18）這不是說覺悟或菩提《楞伽經》中沒有提到，而是如鈴木大拙說的：

然而，我們不得不注意並強調此一事實：《楞伽經》經常提到展示事物至深真理的更高意識境界，比較不提達到無上正等正覺。（註19）

此一內在知見，非來自外在的影響，而出於隱藏人心深處的所謂的「如來藏」(Tathāgata-garha)。「如來」，是佛的頭銜之一（如來佛）。「藏」，子宮之意，或指「隱藏其中的某物」。如來藏原本純淨「無瑕」，因錯誤的分別或無理的執著而受到蒙蔽。整個靈修過程即在除去這所有的障礙，以恢復如來藏原初的清淨。我們看到，這也是步武菩提達摩芳蹤的禪宗大師們靈修探索的目標。

從本課所談的，我們了解到《楞伽經》在中國靈修發展中的重要性。大約西元五〇〇年，中國靈修吸收中國與印度的傳統而有所進展；一如西方基督徒神修，吸收聖經與希臘哲學傳統而有所發展一樣。菩提達摩與托名丹尼斯(Denys the Areopagite)幾乎是同一時代的人，前者於西元第六世紀初抵達中國；後者極可能是著述於西元四七五～五二五年間的敘利亞隱修士。在此提出這點，大家可能會感到很有趣味。

註釋：

- 註 1 : Heinrich Dumoulin, S.J., *A History of Zen Buddhism*. Paul Peachey 由德文譯為英文。(Boston: Beacon Press, 1969).p.4.
- 註 2 : 同上書，頁五。
- 註 3 : 同上書，頁三四。
- 註 4 : 《心經》開頭。
- 註 5 : Dumoulin, 同上書，頁二六。
- 註 6 : 同上書，頁三八。
- 註 7 : 同上書，頁三九。
- 註 8 : 同上書，頁四一。
- 註 9 : 同上書，頁四四。
- 註 10 : Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*. (London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972).
- 註 11 : 同上書，頁八九。
- 註 12 : 同上書，頁九〇。

註 13 : 同上。

註 14 : 同上書，頁四五七。

註 15 : 同上書，頁四二二。

註 16 : 同上書，頁三八九。

註 17 : 同上書，頁一〇二。

註 18 : 同上書，頁三九七。

註 19 : 同上書，頁一〇四註。

【第六四課】 慧能的修行法門

導言

第二冊有三課論及慧能與禪宗傳統，本課我們要以不同的角度看看他的貢獻，只是重複難免。無論如何，即使有些重複，仍有助於深入了解慧能的經驗。（註1）

杜墨林神父(Fr. H. Dumoulin)說：

中國佛教與印度佛教的關係，已有各種不同的解說。歐洲學者由印度的研究切入問題，完全不把起源歸於中國佛教；相反的，我們發現最初幾個世紀的中國佛教知識份子，卻極富獨創性用語。一如道家、儒家，致使融合三種教誨所成，被視為中國宗教心靈的表徵。他們即如此為佛教語彙創造了中文同義詞。如道家的

「本無」，為了解佛教否定論的「無我」「空」「涅槃」預鋪了路；道家「無為」的教導，預示了大乘哲學的「中道」；佛教徒在正覺中了悟的絕對者，古典思想家則已思之為「太一」。（註2）

道家經驗以行(action)與德(power)的言語述說，佛家經驗則以知(knowing)、解(understanding)、覺(perceiving)的語言陳述。行動之德即智慧。我們還可加上說，基督宗教的經驗有知與愛。

從菩提達摩(Bodhidharma，約西元五〇〇年)到慧能(六三八~七一三年)，禪宗不斷向頓悟的教義開展。在此我們不可能仔細描述此一演進，只提出幾點來談談。

慧能之前，禪宗大師遵循菩提達摩教義的方向，十分依賴《楞伽經》。有時慧能前的禪宗還稱之為楞伽宗。據中國禪宗史家說，菩提達摩教一種入定的方法，使人心由一切執著中解脫，就像上一課我們看到過的。所有努力，目的無非讓本性清淨發光。因此他們以「看淨」（本性之淨）為目標教導各種禪定法門。有兩個詞彙表示那種經驗，一是「看淨」，另一個是「看心」。

菩提達摩的弟子按照來自印度的傳統入定法，發展各種禪定的法門。他們教一種漸進的方式引人漸悟，似還保持著傳統修行的三步驟：戒、定、慧。（註3）

這是北宗的基本教義之一。北宗大師是神秀(六〇〇~七〇六年)。有段時間傳說，這位禪

宗大師神秀是楞伽宗的領袖。按傳統說法，神秀某個時候與慧能住在同一寺院，該院住持是以禪宗五祖而知名的弘忍（六〇一～六七四年）。

神秀與慧能的故事，第三十七、三十八、三十九課已經說過；在那幾課，我們敘述了菩提達摩到神秀與慧能的禪宗史。本課我們只研究一個特殊觀點：「無念」的教義，因為這是慧能教誡的中心要點之一。從無念的立場，可指出禪宗某些其他的重要面貌。

六祖慧能的經典稱之為《壇經》。在此，我不打算討論此書來源的問題。

按一九〇〇年於敦煌發現的原文，此書全名如下：

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經

六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷

兼受無相戒弘法

弟子法海集記（註4）

《壇經》在佛教著作中的獨特地位

所有佛教經典都譯自梵文，只《壇經》一部例外。可以說，佛經之如出本土，乃梵文經典透

過翻譯取了中國的文風，許多中文的韻味含在不同的譯文中，以適應讀者文學的品味。吳經熊極為讚賞慧能的這本著作。

天才是不世出的，慧能便是這樣一位天才。他和老子、孔子、孟子、莊子都是同一流的偉人。他的思想言行使學生們編成了《法寶壇經》一書，這是中國和尚所寫的最偉大的佛學著作。在整部《大藏經》裏，中國的作品被尊奉為「經」的，也只有這本《壇經》了。不僅如此，尤其它在諸經中的地位，是可以和《金剛經》、《法華經》（或稱《蓮華經》）、《維摩詰經》並駕齊驅的。（註5）

《壇經》引人注目的是其教義的絕對。這絕對的教義具體表現在慧能著名的詩偈中。

菩提本無樹，明鏡亦無臺。

佛性常清淨，何處有塵埃。

此文見於敦煌手抄本。但另有一文，比較不徹底，載於同一抄本中。

心是菩提樹，身為明鏡臺。

明鏡本清淨，何處染塵埃。（註6）

這兩種說法，前一種比較絕對，但還有別的幾種更為徹底，如吳經熊所引的這種：

菩提本無樹，明鏡亦非臺。

本來無一物，何處惹塵埃。（註7）

由此可見，慧能的教義是頓教，穿透一切，盡掃途中的障礙，直抵內在的本性。

禪宗運動花了好幾個世紀才產生這樣一位大師。我忍不住的以慧能之所為，媲美西方托名狄奧尼修(Dionysius the Areopagite)之所行，狄奧尼修穿透一切，在其「黑暗」中面對天主。

慧能禪修的主要步驟

陳榮捷《壇經》譯文導言中，解釋了覺悟的整個過程：

人人具有「佛性」。自性原本清淨（第二〇節）。「大智」（摩訶般若）即「自性」；若修行，可到「彼岸」（波羅蜜）而成佛（第二四、二七節）。

不應歸依身外之佛，而當歸依內心自性（第二三、二九節），因為諸佛、一切（善）法與所有經典，「在人性中，本自具有」（第三一節）。讀經、造寺、行善、供養、念佛、求生淨土，悉皆無用。淨土非他，直心而已（第三〇、三一、三四節）。若見自性，即可成佛（第二七節）。

見性之道在定慧等學（第十三節），無念、無相、無住，方可達到。（註8）

發生作用的力量永遠是「定」與「慧」。著名的「無念」，我們在第卅九課第二部分「頓悟及無念教義」，已解釋過其中的意義，我不再重複，但在本課結尾，我會以基督徒的傳統說幾句話。

無相是禪宗術語。「相」是事物的特殊表徵及其外觀；不是事物的本質，而是與「性」有別的「現象」。（註9）

執著相，就是仍在污染的狀態。所以慧能說：「無念為宗，無相為體，無住為本。」（第十七節）我們可以特別注意「無住」一詞，陳榮捷英譯「non-attachment」（不執著），嚴波斯基（p.

Yampolsky)則譯爲「non-abiding」(不永續)。(註10)

可是，我們無法避免思想，無法避免住在「相」中，因爲整個世界是相所造成。所以慧能解釋道：這不是說「百物不思」或與相無關，而是說「於念而不念」、「於相而離相」。(第十七節)(註11)

讀慧能《壇經》，我們可以了解，他徹底的目的爲了自由，爲了從思想從物相中解脫出來。若我們必須自我解脫，那是因爲自性清淨，我們必須回歸此清淨。第十七節有這樣的句子：「但能離相，性體清淨」。由此引文也可看出其文風的簡潔有力；話簡單，句子卻因結構簡淨而甚具暗示性。

在走向自性的旅途中，我們必須效法此性的單純。慧能的教義實際上有很大的影響。就像第卅九課我們解釋的，慧能主張「頓悟」，與神秀及其宗派的「漸悟」對立。這也表示慧能不像其他宗派那麼重視方法的價值，即使是「坐」亦然。對慧能來說，「坐」不指身體的坐，而是心念不起自在無礙。若「看淨」或「看心」，即起念不淨，心有掛礙。慧能說：「今既如是，此法門中何名坐禪？此法門中一切無礙，外於一切境界，心念不起爲坐。」(註12)

如此，傳統禪修中坐的法門即毫無益處。人無需坐著不動而試圖看心、看淨(第十八節)。「不動」並非靜止不動，而是「無縛」、沒有妄念(第十七節)。人

性本淨（第十八節），何須看淨？（第十八節）妄念不起，即有所定；自性不動，即名坐禪（第十九節）。人若見性，不需任何外力，即可頓悟。這是頓悟的教義（第二九節）。（註13）

在慧能的前輩較持守菩提達摩的路線，而多半仰賴《楞伽經》時，慧能推薦的書卻是《金剛經》，因為此經會有助於他自己的覺悟。

這一切努力，最後的成果是「生慧」（第二八節）、「見性」（第二七節）、肉身成佛（第二〇節）。

這本著名的《壇經》還有很多可以談論，我只想提出整個「無念」過程的幾個思想，因為我們基督徒神秘家在寂靜、黑暗中面對天主也有同樣的心態。天主超越任何言語、思想。這在狄奧尼修的著作中十分明顯；同樣的理論也出現在《不知之雲》一書中（註14）；又出現在十字若望的作品裏，特別是《心靈的黑夜》（註15）。然而令人著迷的是，研究東西方何以朝兩個顯然相反的方向行走。基督徒神秘家大多時候是面對極其超越的天主；佛教神秘家則面對內在的自我，並於自我合一時達到覺悟，而非與有位格的天主結合。說這點，我不是不知道一心唸阿彌陀佛的人是何心態，也不是不知道基督徒神秘家亦向內探尋，但我們的確不能說狄奧尼修的心態與慧能

的心態相同，我們看到他們走入兩個「相反」的方向。這兩個方向，在我們課程的開始，乃以「外向」與「內向」來表示。（註16）

註釋：

註1：參閱第二冊：第三十七課，禪宗法門及七世紀慧能前的禪宗史；第三十八課，禪宗法門：神秀與慧能的漸悟與頓悟；第三十九課，禪宗的頓悟法門。

註2：Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*. Paul Peachy 譯自德文。（New York: Pantheon Book, 1963）p.54.

「無爲」，道家意指「沒有行動」；佛家則別有含意，可能指「非由一原因產生」。因此，「無爲」一詞成爲涅槃的一個定義，因爲涅槃非由任何原因產生。

註3：《壇經》敦煌手抄本，第四一節。見Wing-tsit Chan（陳榮捷）譯註並導言，*The Platform Scripture*.（New York: St. John's University Press, 1963）.

註4：同上書，頁二四。

註5：吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》（台北：商務印書館，民國六六年），頁二二。

註6：Wing-tsit Chan，同上書，頁四〇、四一。

註7：吳經熊，同上書，頁二八。

註 8 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁一一 ~ 一二。

「大智到彼岸」即「摩訶般若波羅蜜」。摩訶，大也；般若，智慧；波羅蜜，到彼岸，意即圓滿、極致。

註 9 : Soothill and Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. (London: Kegan Paul, 1937) p.309。

台北複印本《漢英佛學大辭典》。

註 10 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁五一。

Philip B. Yampolsky 譯註敦煌手抄本·*The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. (New York and London: Columbia University Press, 1967) p.138。

註 11 : 參閱第二冊第三十九課，頓悟及「無念」教義部分的引文，頁一七四 ~ 一七五。

Wing-tsit Chan, 同上書, 頁五一。

註 12 : Wing-tsit Chan, 同上書, 頁五四。

註 13 : 同上書, 頁一一。

註 14 : 參閱第六十九課。

註 15 : 參閱第七十一、七十二課。

註 16 : 有關「無念」教義，參閱：Raguin Yves, "Meditation without Object and without Thought or Return to the Pure Spontaneity of the Original Nature", *Studies in Mystical Literature*. Tunghai University, Taiwan,

vol.2, No.2, June 1982.

甘易逢，〈從東西方觀點論六祖壇經是宗教經驗的表現〉，佛光山《國際禪學會議報告》，一九八九年一月九至十三日。一九九〇年出版，英文頁三九一～四〇五，中文頁四七五～四八一。

【第六五課】 理學與心學的靈修之道

導言

我們慣於視儒家為俗世學說、為人文主義的生活方式。這的確是因為明清兩代的學者、官員所提倡的官方儒道，一直是「用」以達成政治的目的；就是為了國家的安全，為了中國境內及四鄰所有人民的和諧，按照一種非常固定的模式來塑造民眾。

理學與心學的歷史很有趣味，因是不同的哲學與生活方式交流互動的完美例證。在深受佛道兩家影響的哲人之努力下，儒家復活再生，其最後成果就是理學與心學（西方名之為新儒家）。這是迥異孔孟之儒，仍為真儒的儒家。

我們感到有趣味的正是這點。我們從他們的經驗學到什麼？他們的經驗有助於我們進一步促成基督思想受儒、道、釋三種主要教理的影響。我們說「受影響」，不是說哪一種的融合，而是更深的，像以儒、道、釋信徒較熟悉的眼光看基督的奧蹟以及基督本身的奧秘。基督宗教的教義

不變，但卻有可能以新的方式來領會、表達。這的確能使我們對基督宗教有更豐富的了解。

但，另一個問題來了。當我們談到爲了基督思想「本地化」而研究道教與佛教時，許多人反對說，回歸佛、道是沒有用的，因爲理學與心學已經做了，中國已經有了吸收二者精華的哲學。按他們的說法，使基督宗教與理學心學結合就夠了，那樣，基督宗教在中國文化中就會有全然的整合。這是假定儒家乃中國文化與靈修的唯一表現。做爲基督徒，採取這樣的立場是不智的，因爲儒家並未充盡表達中國的文化。如果基督宗教只限於同儒家「整合」，不論是古典的或更新的儒家，實無異斷除其教義與生活方式的至深「神性」(spiritual)。

簡而言之，理學與心學，其外觀與含量都太「人性」，基督宗教必須予以擴充，許多地方也必須使之突破。

在西方以「新儒家」知名的這個哲學運動，乃通稱「道學」、「理學」、「心學」的三種主要哲學傳統綜合而成。這三種傳統或學派，本課會作簡短的說明。

從孟子到王陽明：心學

理學與心學的前驅是唐朝兩位著名的學者：韓愈（七六八～八二四年）及李翱（約死於六四四年）。佛教與道教曾流行於前幾個世紀，他們兩位就是力挽狂瀾的人。爲了用儒家的方式回答

佛教質問的重大問題，他們必須尋找儒家本有的答案。孔子繼承人中有兩位重要的哲學家：荀子與孟子。荀子有唯理主義的傾向，人們喜愛他甚於孟子，達數世紀之久，如西漢年間。韓愈回歸孟子，因孟子能解答佛教提出的問題。就像馮友蘭說的：

韓愈一倡，此說大行。而《孟子》一書，遂為宋明道學家所根據之重要典籍焉。

蓋因孟子之學，本有神秘主義之傾向，其談心談性，談「萬物皆備於我，反身而誠」，以及「養心」、「寡欲」之修養方法，可認為可與佛學中所討論，當時人所認為有興趣之問題，作相當之解答。故於儒家典籍中，求與當時人所認為有興趣之問題有關之書，《孟子》一書，實其選也。（註1）

人由知性而知天。因此，我們可以說，在中國傳統中，大多人往天去的路，是通過自性的經驗，而非來自啓示。可能我們還一直記得孟子的名言：

孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（註2）

這個理論極為清晰。不是逃離人生的現狀，人才能「事天」。在此，我們可注意「事天」一詞；在佛教，如禪宗，那可能是「見性」。觀點全然不同。

有趣的是，他說，透過人性可以知天。我們可與基督「人性」論比較一下。基督徒說，人性是天主的肖像，透過此一肖像我們才能認識天主，而基督是天主完美的肖像，天主乃透過基督讓我們對祂有「完整」的認識。許多教父相互傳承的教理說，我們之能認識天主，乃透過人性——藉降生之天主聖言的力量轉化的人性，與其同性同質的緣故。聖伯納(St. Bernard)即有此說。(註3)

這個「人性乃天主肖像」的教義，在教父言論中非常普遍，十五世紀的教會訓導竟幾乎全然不提。埃多基摩(Paul Evdokimov)就說：

從十五世紀，天主肖像的觀念在哲學中未曾扮演任何的角色。良心仍模糊地保存著遠處呼聲的回憶，康德(Kant)的「純粹意志」卻使之與超越者分離。(註4)

十五世紀以來，基督徒神修變得日益向外。因改革者造成的內在危機，教會開始懷疑內心經驗，從而堅持基督徒應當信奉。

中國人性的觀念可能也發生了同樣的事。人性來自於天，並使我們與之有關的基本觀念，可能在孟子以後即已被人遺忘。

韓愈由儒家觀點闡述「道」的理論說：此道既非佛家之道，也非道家之道，而是古聖堯舜傳給孔子、再傳孟子之道。孟子以後道未傳，乃韓愈自孟子書中發現。韓愈寫了一篇有名的論文，名爲〈原道〉。這是始於韓愈、李翱的「新」儒家運動最初名之爲「道學」的原因。

李翱繼續研究人性。他說：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。」馮友蘭評論道：

此雖仍用韓愈（原性）中所用之性情二名詞，然其意義中所含之佛學的分，灼然可見。性當佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。（註5）

於是李翱很合理地說：「是故誠者，聖人之性也。」（註6）

道學這方面，宋代著名學者：程頤之兄程顥（一〇三二—一〇八五年）及陸九淵（或陸象山，一一三九—一九三年），又有進一步的研究。這一派，因其主要思想傾向，而名之爲「心學派」。（註7）

這派緩慢發展，到王陽明（或王守仁，一四七二—一五二九年）而達其顛峰。我們無暇多說王陽明及其思想方式，但願指出，他把注意力轉向「心」，以之爲終極實體。一天夜裏他忽然覺悟，馮友蘭這樣述說那個故事：

三十七歲時，赴謫至貴州龍場驛。「忽中夜大悟格物致知之旨，不覺呼躍而起，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」（註8）

有趣的是，他聽道士談「養生」，開啓了此一內心探索及內在經驗。他自傳中說，他「聞道士談養生之說而悅焉」。當時他二十七歲。

我不打算繼續談論王陽明的思想體系，只想指出，他順此路線發展出：透過人心性經驗與天建立關係的觀念。就像他自己說的：「大人者，以天地萬物爲一體者也。」（註9）

他進一步解釋，此乃靠仁的力量達成。他繼續說：

是其一體之仁也，雖小人之心，亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。

這稱之爲「良知」。其所以如此名之，因爲孟子說：「所不慮而知者，其良知也。」（註10）繼續此一研究，並與基督宗教中可說是「透過人性人與天主建立關係；在人存有深處分享天主的神性，而與祂『同性同質』，可認識天主」這部分作比較，是很有趣的事。

現在，我們要看「新」儒家另一主要支派如何順著另一條路，非「心」路而是「理」路，走向「超越者」。

以「理學」通往超越者

解釋過一個更新的儒家支派如何走向心而悟出其天人合一之道後，現在我們要為名為「理學」的另一支派，即「理學派」，說幾句話。這派的確走另一個方向，最後發展成一種理性主義，但也一直在尋求了悟天人合一之道。

這派的先驅是程顥之弟程頤（一〇三三～一一〇八年），主要代表人物是朱熹（一一三〇～一二〇〇年）。其學說要點是所謂的「理」的存在。這是個古老的學說，認為萬物各有其理。理學派有兩個重要觀念：理與氣。儒家對「氣」的了解與道家不同。對道家而言，那真是所謂的「活力」。很明顯，道家注重力量、能量、呼吸等等，都屬於「生命」。理學派之氣有清濁，則較屬理智。（註11）

理學派強調「天理」的觀念，以天理永在。馮友蘭說，理學派第二個特徵是理永恆不變：「理在天下只是一個理」。（註12）

第三個特點是：「百理皆具備於吾人之心。」（註13）這與孟子的名言：「萬物皆備於我」

(註14) 相同無別。

可以說，佛家宣稱在人性中發現真實的佛性，儒家則說永恆天理在人心永遠不變。這是萬物的絕對準則內在於人及萬物。理，是「絕對原理」，同時也是存有的「內在模式」，與內在結構有關。

這派學說主要的詮釋者是朱熹。他四歲時曾問父親：「天外是什麼？」使他父親十分驚訝。
(註15)

朱子之形上學係以周濂溪之太極圖說為骨幹。(註16)

如此，可以說，朱熹是透過宇宙發生論，也是透過在萬物內、同時超越萬物之理的觀念，與超越之事物建立關係。這兩種信念可說是理學派通向絕對者之形上界的兩個主要門戶。但在這一切之中，卻毫無宗教的態度。這樣一個通向太極、天理的形上學，可作心靈尋求萬物之理的基礎；就像亞里斯多德(Aristotle)的哲學方法，在歐洲成爲基督宗教系統神學的基礎一樣。

對朱熹而言：

無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裏；只是說當初皆無一物，只有此

理而已。（註17）

宇宙中任何事物皆有其「理」，即使該物實際上不存，理已在。這是此物終極準則之理。從物中所見之「理」，升到此物的絕對之「理」，就是太極，可能是一條道路。

我真的感覺到，對理學、心學的靈修方法，我介紹得相當拙劣；不過，我敢說，在這方面，本課可以開出進一步研究的途徑。這是中國教會未來幾世紀必須面對的問題。

這個問題已經有一些研究，我只提出秦家懿(Julia Ching)的書《儒家與基督宗教之比較研究》，從其結語中援引幾行。

在此所問乃是個嚴肅的問題，什麼問題？就是整個基督徒人道學的問題，以及基督宗教對不同文化的適應。如果基督宗教意指更佳的人道，它也該意指更佳的中國或日本或韓國人道；更優良更幸福的人道。福音傳入亞洲，與其衝突的信息，必須以某種方法在人與其本身、人與宇宙及其同胞間，為新的和諧鋪路，為變得可接受、變成真正的亞洲人而鋪路。（註18）

後來作者又說：

在這本書裏，我們討論了人及其自我超越的問題，指出了儒家的人性論、良心論與團體論。我們論述了天主的問題：基督徒聖經和儒家經典裏有位格的天主，以及神秘哲學家的形上絕對者。我們也探討了祈禱、密契與禮儀中自我超越的事實，注意到早期儒家，如何以其對位格天主的信仰，也提供了與天主對話的祈禱之證據；而後期儒家，如何以其哲學定位，產生了更深的內在性及向他人開放的密契。（註19）

有關儒家以人文主義者的姿態，含蓄承認絕對的超越者，還有很多可以敘述。

我們甚至可以談談：基本仁德與透過人性顯示給人的天道，其關係中的隱含密契。這些問題，在此課程中，稍後還會再碰到。

註釋：

註1：馮友蘭著，《中國哲學史》（上海：商務印書館，民國二三年初版），頁八〇二、八〇三。

註2：《孟子》，第七篇，盡心上，第一章。

註 3 : St. Bernard, "Sur le Cantique des Cantiques: Sermon quatre-vingtème" in *Oeuvres mystiques de saint Bernard*. Ed. du Seuil, (Paris, 1953) p.816.

註 4 : Paul Evdokimov, *La Femme et le Salut du Monde*. (Paris:Casternan, 1958) p.57.

註 5 : 馮友蘭，同上書，頁八〇五。所評李翱句見：《四部叢刊初編縮本》（上海：商務印書館）中，《唐文粹》卷四十四上，〈復性書〉上篇，頁三二四。

註 6 : 馮友蘭，同上書，頁八〇六。引自〈復性書〉上篇，同上。

註 7 : 同上書，頁八六九。

註 8 : 同上書，頁九四八。引文見《四部叢刊初編縮本》中《王文成公全集》卷三十二，附錄一，年譜一，頁九〇九。

註 9 : 頁九四九。與下段引文同。見前註《王文成公全集》卷廿六，〈大學問〉，頁七三六。

註 10 : 《孟子》，第七篇，盡心上，第十五章。

註 11 : 馮友蘭，同上書，頁九一三。

註 12 : 馮友蘭，同上書，頁八七〇。引自《二程遺書》卷二上，呂氏天蓋樓刊本，頁二六。

註 13 : 馮友蘭，同上書，頁八七二。引文出自《二程遺書》，頁二〇。

註 14 : 《孟子》，第七篇，盡心上，第四章。

註 15 : Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*. Transl. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University

Press, 1952)p.533.

註 16 : 馮友蘭，同上書，頁八九六。周濂溪，名敦頤，一〇一七〜一〇七三年。

註 17 : 《朱子語類》，卷九十四，頁二一。見馮友蘭，同上書，頁八九六。

註 18 : Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. (Tokyo: Kodansha International, and the Institute of Oriental Religions, Sophia University, 1977)p.217.

註 19 : 同上書，頁二一八。

【第六六課】

太乙金華宗旨

導言

《太乙金華宗旨》一書，也曾以《長生術》一名出版。魏漢姆(Richard Wilhelm)德文譯本文前綜論有道(註1)：

這本書來自中國一個秘教的小圈子。很長一段時間是口傳，然後才形諸文字。第一版出於乾隆年間(十八世紀)，一九二〇年在北京又複印了一千本，與《慧命經》合刊，並在一小團體中發行，按編者之意，那些都是了解所討論的問題的人。那是我能得到一個複印本的原因。由中國政經危機滋生的宗教新覺醒，使這本小書得以重新刊印、流通。現已形成一連串秘密教派，都以實行古來的秘密傳

統，來努力達到超越一切生活困境的精神狀態。（註2）

有些用「扶乩、祈禳、祭獻等」方式，也有「通靈者的修持」。

和這些做法並存的，還有一種秘教運動，致力於發展心理法門，那就是修定或瑜伽類的修行。遵循這種修法的人，與歐洲「瑜伽行者」相比，這些東方修法對歐洲瑜伽行者來說，只不過是一種運動方式而已，幾乎沒有例外，都可獲得主要的經驗。（註3）

此書歸呂岳（巖）所著。呂岳最為人熟知的稱呼，是「呂洞賓」或「呂祖」。他是八仙中最出名的一位。據大多中文名人辭典說，他大約生於西元七九六年，這絕非其確實生辰。他可能生得較晚，但仍在唐朝。轉入書中的口傳，追溯到「金丹教」，那是第八世紀於唐代發展的宗教。（註4）

第一冊第八課我們已談過此書的某些事情，在這裏我們加些補充資料，以協助大家更深入了解此書。需要時我們會參考已說過的。

第八課所以論及此書，因它提出一個很有特色的「圖表」，描繪出道教傳統所說的人的內在

世界。現在我們要特別多討論些書的本身及其在「道教」神修史上的地位。

《太乙金華宗旨》的秘教特徵

此書譯者魏漢姆，試圖尋索書的來源，因其始終成謎。

本書給了我們金丹教最有用的記錄。其中言論認係呂岳所述。呂岳別名呂洞賓，書中介紹他是呂祖。他是第八世紀末、第九世紀初的人。後來又附上了對他言論的闡釋，但出於同樣的傳統。

呂岳由何得來其秘教的隱密知識？他本人說來自關尹喜，即函谷關的尹喜大師。據傳說，老子即受教於他而寫下《道德經》。事實上，我們發現《太乙金華宗旨》許多思想取自《道德經》秘傳的隱晦神秘教誨，如「神入谷中」即老子的「谷神」（第六章）。但在道家於漢代日益墮落為外在方術時，因朝廷道教方士尋求以煉丹術煉出金丹（如西方點金石），即由較賤的金屬造出黃金，使人體永遠不死，呂岳的運動就代表著改革，煉丹術的標記成了心理過程的象徵。在這方

面，就有一個很接近老子原初理想的進路。然而，老子心靈完全自由自在；追隨者莊子，也蔑視所有瑜伽之類的操練、自然治癒者以及探尋金丹者的把戲，雖然他本人，當然，也修行，藉以達到合一的直觀，後來並以此為基礎，開創了他由理智建構的思想系統。（註5）

從莊子的時代到呂岳的時期，千年逝去，道家神修運動大有進展。在以「生命」為主的傳統推動下，生命隱入人存有的深處，並以與道合一為目標。此處我們可參考第七、八兩課說過的內容。可以說，在心理、形上兩條路上都有所發展。這有力的生命之流，在西元第一世紀佛教涉足中土以後，與佛教運動會合，兩個靈修的宗教傳統相互深深影響，達數世紀之久。道教發展出一種融合了佛教傳統的神秘傳承。《太乙金華宗旨》是佛教影響道教很清楚的一個實例。另一方面，我們看到，禪宗或禪修法門如何也深受道教凝定冥思的影響。

有個時候，不論名稱上是佛教僧院或道教道院，都傳授類似的禪定法。但仍有基本的差異，大多因為道教比較注重內在生命的圓滿：如溪水流遍內在的存有。在佛教與道教的修行中，虛與空並非扮演全然相同的角色。

呂洞賓時代（西元八〇〇年前後），佛教對各界仍然甚具影響力。八四五年，中國開始迫害

外來的宗教。佛教，就像景教（基督徒奈斯多利派 Nestorianism）與明教（摩尼教 Manichaeism），仍被視爲外來的宗教。

在唐朝兩都洛陽與長安，有很多人皈依「外來」的宗教，如景教、明教及許多其他的宗教。這說明了何以歷史家認爲《太乙金華宗旨》中有不少基督宗教的痕跡。魏漢姆說：

呂岳心中有某種信仰，有種宗教的傾向，這是受了佛教的刺激，使他相信一切外物皆虛幻不實，但想法上卻又與佛教明顯不同。他傾全力在現象的飛逝中尋找標竿，熟練者可由之獲得永恆的生命。這是佛教全然陌生的一種思想，佛教否認自我有任何實體。然而，大乘佛教乃當時中國思想的主流，其影響不可低估。佛教經典屢被引用。在《太乙金華宗旨》一書中，大體來說，的確，此一影響甚至比我們假定的金丹教的影響還大。第三章的後半部，明顯參考了以「止觀」聞名的修法。止觀純粹是佛教天台宗所用的修行法門。（註6）

這本書裏，除了道教、佛教，還有別的成分。「儒家以《易經》爲基礎的形式也納入其中。《易經》的八卦，在書中不同的段落出現，作爲某種內在過程的象徵。」（註7）這很可以了解，

因為《易經》的宇宙象徵價值，早在哲學分派以前即被使用。《易經》適合所有中國人的心靈。

魏漢姆作了與基督宗教的比較。這的確意謂著，類似的觀念乃至說法，必須承認，分明是受了基督徒奈斯多利派的影響。此一影響可能比我們因為缺乏歷史文獻而推想的更深。魏漢姆說：

許多歐洲讀者可能會感到吃驚，因為書中明顯說出他熟悉的基督教誨。另一方面，在歐洲經常取作教會用語的出名言論，在此卻因他們習慣的心理連結，而賦以十分不同的看法。我們發現一些直覺與觀念，只隨便選幾個特別令人驚訝的如下：光是人的生命；眼睛是身體的燈；人靈由水及火而重生，但這必須加上如子宮或農田的「意土」（精神）。（註8）

魏漢姆繼續比較《太乙金華宗旨》與基督宗教兩方面的主要觀念。我們作如此的比較要非常小心，切勿太快聲明基督宗教對金丹教的影響。事實上，魏漢姆也與波斯密契比較，因為《太乙金華宗旨》中「光」很重要。

「金華」之說值得一提。在奧妙的連接中，包含「光」字。就是把金華二字，一

字寫在另一字之上，使二者接觸，上一字下面的部分與下一字上面的部分相連，即組成了「光」字。（註9）

在此魏漢姆說：「如果我們問，這光的宗教由何而來？首先我們可能想到波斯，因為唐代中國許多地方有波斯廟。」當然也有很多差異。假如波斯密契對金丹教有所影響，極可能是透過明教，明教混合著祆教（註10）的成分，如光的原始觀念。像前面說的，基督徒的影響極可能來自奈斯多利派基督徒及其景教。影響的問題應十分小心地研究，結論不要下得太急；因為我們指為受影響的，可能只是深度心理經驗的凝聚，這點容格(C. G. Jung)會同意。

《太乙金華宗旨》原文節錄

這些文字只為舉例說明本課及第一冊第八課「道教：人的生命之流」所述的一切。道無名、無形。道不可見。道由己而生、賴己而存。

呂祖曰：「自然曰道，道無名相，一性而已，一元神而已。性命不可見，寄之天光。天光不可見，寄之兩目。……我今叨為度師，先以太乙金華宗旨發明，然後

細為開說。」（註11）

「太乙」是給無上之道所起的名字。它任誰不算，是絕對的「自有」、純粹的「自然」。走向「太乙」，必須穿越「人性」，而非由「一躍」超越自身。此理與孟子、禪宗及道教無異。

太乙者，無上之謂。丹訣總假有為而臻無為，非一超直入之旨。所傳宗旨，直提性功，不落第二法門，所以為妙。（註12）

就像第一冊第八課所解釋的，有兩條生命之流由道流出，稱為陰、陽。當二流再於人心深處會合，金華即形成。金華，就是光。

金華，即光也。光是何色？取象於金華，亦秘一光字在內，是先天太乙之真炁。

（註13）

為回歸於道，我們必須使光逆轉，流向本源。

回光之功，全用逆法，注想天心，天心居日月中。（註14）

神修生活的目標是整個人的最後整合。只有「心」能自動而不被外物所動，人才能達成最後的整合。當人達到這個階段，他就能像道一般不依不靠了。

凡心非靜極，則不能動，動動忘動，非本體之動也。故曰感於物而動，性之欲也。若不感於物而動，即天之動也。（註15）

在此，《太乙金華宗旨》的作者與所有神秘家相遇會合了。當我們達到人性極深之處，並超脫一切時，我們就合入了天。這是莊子「心齋」的另一種說法。如果我們希望自己的神性在心中洶湧澎湃，我們必須讓此心死去。這裏的死，意指全然爲一。下文以身、心、神三級論爲基礎形容心「死」。

神活者，由其心之先死也。人能死心，元神活矣。死心，非枯槁之謂，乃專一不分之謂也。佛云，置心一處，無事不辦。心易走，即以炁純之。炁易粗，即以心

細之。如此而焉有不定者乎！（註16）

這段文字非常重要，因為敘述了道家最重要的一種神祕論。用基督另一種話來說就是：誰要獲得自己的性命，必要喪失性命。是聖神使我們由死亡中復活。

為在心神的層次達此合一，可遵循一種呼吸作用的解析。上文「元神」，等於道家常用語「元氣」。

註釋：

註1：《太乙金華宗旨》，台北自由出版社，曾以此原始書名、以呂純陽為作者重刊，見《道藏精華》第十三集之三。魏漢姆首度譯為德文，後來有人譯為英文，又譯為法文。「《太乙金華宗旨》德文初版於一九二九年秋問世，一九三〇年三月一日魏漢姆去逝，五月在慕尼黑(Munich)舉行追思禮，容格(Jung)受邀作主要演講，因他是魏漢姆的好友，又因他對書中的心理方法甚感興趣，而對此書作了評論。」（語出英譯者序言）

The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life. Richard Wilhelm 以德文釋譯，C.F. Baynes 再據之英譯，附容格前言、評論，以及中國修行書《慧命經》(*The Book of Consciousness and Life*)的一部分，有 Solome Wilhelm 所寫前言。(New York:Harcourt, Brace and World Inc. A Helen

and Kurt Wolff Book, 1969) 《慧命經》中文本，亦自由出版社重刊，收入《道藏精華》第二集第一卷。

註 2 : The Secret, 同上書，頁三。下句引文同。

註 3 : 同上書，頁三~四。

註 4 : 同上書，頁五。呂洞賓傳，參閱：Yves Ragun, *Le patriarche Lu, Le grand immortel*. Roma. *Studia Missionalia*, vol.35, 1986. *Saints in World Religions*. p.369.

註 5 : The Secret, 同上書，文前綜論，頁六。「神入谷中」見中文本，回光徵驗第六，頁二九。

註 6 : The Secret, 同上書，頁七。

註 7 : 同上書，頁八。

註 8 : 同上。「意土」，見中文本，元神識神第二，頁七。其上下文為：「丹道，以精水、神火、意土三者為無上之訣。精水云何，乃先天真一之炁；神火即光也；意土即中宮天心也。以神火為用，意土為體，精水為基。」

註 9 : The Secret, 同上書，頁九。下段引文同。

註 10 : 祆教，即瑣羅亞斯德教，波斯宗教家 Zoroaster (或 Zaratustra, 西元前一〇〇〇~六〇〇年間或六二八~約五五一年) 所創。係伊斯蘭教出現前古伊朗的主要宗教。北魏時傳入我國稱拜火教。唐改稱祆教。

註 11：《太乙精華宗旨》，同上書，天心第一，頁一、二。

註 12：同上書，頁二。

註 13：同上。

註 14：同上。

註 15：同上書，逍遙訣第八，頁三八。

註 16：同上書，回光調息第四，頁二〇。

【第六七課】 艾克哈特大師及德國派密契（一）

導言

若要作靜觀尤其是密契的比較研究，必須特別注意德國神學家及神秘家艾克哈特大師（Meister Eckhart）。佛教徒要比較其傳統禪定法門與基督宗教的靜觀法，參考的是他的言論：商羯羅（Sankara）派（註1）印度教徒要在基督宗教中找相等的理論，也考查他的著述。因為艾克哈特極盡可能地走在人靈與天主「完全相同」的路上。

許多書已論述艾克哈特。本課我要較為明顯地參考兩本書。其一是德國神學家奧多（Rudolph Otto）寫的《東西方密契——密契性質的比較分析》，第二本是日本佛教學者鈴木大拙（Daisetz Teitaro Suzuki）所著《基督徒與佛教徒之密契——東西有道》。（註2）

從所謂的東方密契的觀點研究艾克哈特大師，因某些很好的理由，已引誘了很多人。現在，東西方在神學、靈修學的基礎上更密切地結合，使得這樣的研究益發重要。

基督徒神修史上的艾克哈特

基督徒歷史的頭十個世紀，神學家與神秘家都在地中海周圍，後來大神修家才在外界出現。

狄奧尼修(Dionysius)的著作由希臘文譯為拉丁文，大約是西元八五〇年，譯者為愛爾蘭的哲學家及神學家斯各都(John Scotus Erigena，約八一〇～八七七年)。

他是聚集於查理曼(Charlemagne)朝廷的學者之一。此事使西歐整個密契傳統的開端非常明顯。斯各都，許多著作顯出強烈的神秘傾向，是密契史上這段時期唯一可稱道的名字。在「黑暗時代」的墮落線上，密契曲線卻與理智、藝術活動的曲線平行伸展。(註3)

斯各都之後，又有種真空。同時西歐漸漸成爲基督宗教的中心與領袖。然後，約於十一世紀，中古密契的狂潮自行展現，大多與本篤會的擴張有關。著名的修院創始人真是在設法建立能過神秘生活的環境。(註4)

修院外有許許多多隱士及獨居者，他們成爲西方宗教中很明顯的一種特色。

聖奧斯定(St. Augustine)，從他的時代到十一、十二世紀，是支配西方基督教史的人物。第十二世紀，在聖伯納(St. Bernard)的影響下，曾出現過深刻的神修復興運動。有很多很多的靜觀者，我不提，因爲我們無暇談論他們在西方密契史上的地位。我們只設些階梯，以通到我們的主題上。德國派神修盛行於十三世紀。

第十二世紀，歐洲出現了很多類似的女性神秘家，如聖女希德加(St. Hildegard)與徐諾的聖女依撒伯爾(St. Elizabeth of Schönau)。這些女人是神秘家、神見者、女先知、政治改革者。她們合神修的超越性及強大的實用能力於一身。先納的聖女加大利納(St. Catherine of Siena)可能是其中最。我們可以特別提一下聖女日多達(St. Gertrude)與海克本的聖女米曲希(St. Mechthild of Hackborn) (註5)：

聖女大日多達是天主教特有的女性型神見者：專心於她主觀的經驗、她常有的意深美夢、她與基督與榮福童貞的可愛對話。與她氣質接近的是海克本的聖女米曲希；但整體來說，米曲希的態度較為客觀，是更真實的神秘家。米曲希表達她大神修知見的神視，極具象徵性，都是藝術性的創作，而非心理幻覺，很少注意

基督的人性；聖日多達卻常凝思基督的人性。（註6）

當我們面對亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi, 1182-1226年）時，我們發現了一種不屬任何派別的密契，那是一種新的神秘經驗，尚未受到西北歐神秘潮流的影響。聖方濟的密契是獨一無二的，是神秘天才與福音、人、大自然相遇而產生，完全是鮮明新穎的。這種密契可以活在修道院之外、修院會規之外，那是種戶外的密契。它本身沒有方法、沒有規則、沒有模式，無人能捕捉其妙，但他卻深深影響了義大利人的神秘經驗，後來又影響了整個西方的密契。

我們看到十一、十二、十三世紀，神修生活與神秘經驗已有非凡的發展，但卻未從此停頓。

安德希爾(Evelyn Underhill)寫道：

現在我們已接近神秘經驗的黃金時代，入口站著「愛品天神博士」方濟會士聖文都拉（St. Bonaventure, 一二二一～一二七四年），及道明會士聖多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 一二二六～一二七四年），以其理性與神性力量的特殊結合，執該時代的牛耳。聖多瑪斯，就像聖奧斯定，卓越的理智遮蓋了他神秘的一面；而聖文都拉，明智節制的提倡者，草率的讀者可能也覺得是最不神秘的方濟會神秘

家。但兩人都是靜觀者，也因此，他們能把過去的偉大神修傳統詮釋給中古世界，因而對十四世紀各神秘學派有廣大的影響。有時有人說，這些派別主要來自聖文都拉，代表與士林神學對立、相反的一面；但實際上，他們極其偉大的人格——尤其是但丁(Dante)與德國道明會士，乃沈浸在多瑪斯的精神中，而且每一個轉變都引他為證。(註7)

在這課程中，也作回教密契尤其是神秘派(Sufi)傳統的研究，一定很有趣味。這個傳統確實受了印度瑜伽及波斯密契的影響，可惜我們的課沒有時間敘述那些神秘運動。

但此處正可就但丁(一二六五—一三二一年)所著《神曲》說幾句話，一如安德希爾所說，
但丁

對那曾經具體化為言語的絕對者，強以人類語言表達其最崇高的一個神視，他繼承前人的洞見，並融成一種對實在界心懷熱愛的美妙詮釋，那是方濟密契的中心見地；又強以人類語言表達另一個超越界的有序神視，那是道明會士透過多瑪斯傾入歐洲思想潮流的見解。一個神性世界全是愛，另一個神性世界全是理。但丁

的神性世界則二者兼具。(註8)

但丁，義大利人，在他的時代，德國與歐洲古國佛蘭德(Flanders)的偉大神秘運動開始展現，主要人物即阿克哈特(一二六〇～一三二七年年)。阿克哈特有兩大弟子：透勒(John Tauler，約一三〇〇～一三六一年)與蘇梭(Henry Suso，約一二九五～一三六五年)，都像他一樣是道明會士。佛蘭德密契，隸屬此一德國學派，最具代表性的作者是呂斯布魯克(Jan van Ruysbroeck，一二九三～一三八一年)。

阿克哈特大師，德國人，求學於巴黎，自己也是教授。他把神秘洞察力與強大智力結合為一。他試圖表達不可言宣的事物，這是他陷入困境的原因。他必須用極易被誤解的弔詭言辭傳達他的經驗。我要說，這是所有嘗試說其不可說的神秘家實際的狀況。要了解阿克哈特，他的學說必須由整體來看，包括他拉丁文與德文的著作。拉丁文多半寫信理，德文多半寫牧靈文字。

阿克哈特大師與東方靈修

有人認為，阿克哈特大師的思想方式，與所謂的東方神秘經驗十分相似，這是事實。引一段鈴木大拙的話，很有趣味：

下面幾頁，我嘗試喚起讀者注意，阿克哈特大師的思想方式非常接近大乘佛學，尤其禪宗。那本半個多世紀以前的小書，包含阿克哈特幾篇講道辭，當我第一次讀到，印象十分深刻，因我從未想到古今任何基督徒思想家能抱持或會抱持這樣大膽的思想。我不記得那本小書的內容是哪些講道辭，只記得其中解說的觀念非常接近佛教思想，就我所能作的判斷，的確十分近似，以致幾乎可以明確認定係來自佛教的思維。阿克哈特似乎是個不平凡的「基督徒」。（註9）

對鈴木大拙來說，阿克哈特大師的狀況令人難解，從他所知的基督宗教，他無法想像一個基督徒能發展出那麼接近佛教經驗的神秘神學。

現在我們就舉幾個例子，看看鈴木大拙如何了解阿克哈特大師。

一、創造

我們知道，佛教不願講創造的問題，即使涉及萬物生成與絕對者的關係，也認為沒有時間的因素。時間被推到一旁，所以創造問題的解答很簡單，不再有疑問。但在基督宗教中，我們必須使一實體「始」於超時間的一個原因，但同時存於時間內。阿克哈特嘗試做的，不是摧毀在「時

間」內創造的觀念，而是使之與超時間的天主之永恆行動相一致。

艾克哈特說：「不論是六或七天以前的一天，或六千多年前的一天，都像昨天一樣鄰近今天，爲什麼？因爲所有時間都包含在此時此刻。」「說天主於明日、昨日創造世界，是胡說八道。天主創造天地萬物就在此時此刻。一千年前逝去的時間，現在對天主來說，就像此刻一樣當前、接近。天父在此時此刻的靈魂內生其唯一子，而且就在那個生裏，靈魂受生回到天主內。」這是不是否定所謂的時間中的創造，因爲實際上那不在時間內。於此，艾克哈特回答得妙：「天父及子與時間無關。生不是在時間內，而在時間的盡頭，在時間的邊處。」（註10）

我們沒有理由把艾克哈特的創造論看成異端，他思想的方法及表達思想的方式，完全是基督徒的。他能如此思想、講述，乃因他是優良的哲學家。同樣這幾段，鈴木大拙評論道：

天主的工作永遠在絕對的現在做，祂總在永久的「現在，即此時此地」工作。天主的工作是純粹的愛，完全沒有種種形式的年代表或目的論。天主從無中、在絕對的現在創造世界的觀念，以及因此全然越出連續時間控制的觀念，佛教徒聽來並不陌生。當他們反省其空論時，或許可發現那是可以接受的。（註11）

艾克哈特的觀點的確是真正神秘家、玄學神秘家的觀點，天主已引領他進入祂行動的奧秘及

其與時間的關係內。實際上，祂的行動與時間沒有「關係」，因為彼此有鴻溝，只有天主的力量能跨越。

艾克哈特許多想法受到質疑與譴責，其中之一正是創造的問題。有人控告他宣稱世界的永恆性，艾克哈特以清楚、率直的態度回答。他把創造分成兩面，第一面是從天主的行動來看，艾克哈特說，天主的行動就是祂的本質。從這角度看，天主在祂永恆的無始之始即已創造了萬物；但這並不是說，天地萬物是永恆的。所謂的「受造」，即由受造界觀點來看的創造，就是在時間內開始的創造了。（註12）

所以，艾克哈特對創造的論斷，即使佛教徒可能接受，我們也得以基督徒的方式來了解。

二、天主與其創造物的關係

艾克哈特被控有泛神論的傾向，但鈴木大拙本人說得很清楚：艾克哈特從未把人與天主放在同等的地位，在他的講道中，他非常小心強調受造物及其造物主的分別。

藉著聖寵的力量，人與天主可完全相同；但在人性中，若說天主與人完全相同，如何？這正是問題之所在。基督宗教中有什麼思想與印度教的「不二」（人靈與絕對者非二元）相等？或與佛教某些宗派的唯一實相論相同？艾克哈特從未走到那種地步，但與絕對者「相同」或「相似」方面，他卻已走得十分深入，致使印度教、佛教的思想家印象深刻。

不論艾克哈特從猶太（麥孟尼底 Maimonides）、阿拉伯（阿威西納 Avicenna）以及新柏拉圖哲

學的思想（註13）受到過什麼樣的影響，無疑他的原始觀點乃基於他自己的經驗與神學等等。這些看法奇怪竟是大乘的思想，古莫拉瓦米(Coomaraswamy)說得很對：

艾克哈特驚人地說出極近印度模式的思想；有些是整段，許多是單句，讀來就像由梵文直譯。當然這不是說艾克哈特的著作中實際上有什麼印度的成分，雖然歐洲傳統中有些東方因素來自新柏拉圖及阿拉伯思想。但由類推證明，不是一個思想體系影響另一個思想體系，而是世界上、古往今來的形上學傳統都有其一致性。（註14）

艾克哈特的思想極近印度思想模式的觀點，是上述奧多所著《東西方密契》一書的主題。奧多想說的是，「在人類靈修經驗的至深衝動中，有驚人的一致性」，同時又有很大的不同。如果我們研究東西方的神秘經驗，我們必須了解這兩方面的事實。

只有如此，我們才可能理解這樣偉大的靈修現象，如德國艾克哈特大師、印度商羯羅、希臘柏羅丁(Plotinus)、大乘佛教的神秘家，種種特有的個別性，而不讓他

們沒入「一般密契」的朦朧夜裏消失無蹤。神秘經驗的性質，只有在其可能的充分變化中，才變得清晰。（註15）

註釋：

註1：商羯羅派 Sankara（西元七八八～八二〇或七〇〇～七五〇年）所創印度教不二論吠壇多派。宣講不二論，謂只有梵是真實的，是永恆的根本，一切事物的本源，一切差異與變化都是幻覺。

註2：Rudolph Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. Translated by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne. (New York: the Macmillan Company, 1932). 民國五八年台北雙葉書店複印。

Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist; The Eastern and the Western Way*. (New York: The Macmillan Company, 1969)

註3：Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Library, 1955) p.457.

斯各都，或稱之為 John the Scot. Erigena 表示他生於愛爾蘭。

註4：同上書，頁四五八。

註 5：同上書，頁四五九。聖女加大利納，一三四七～一三八〇年，義大利人，六歲享見耶穌顯現，聖德感召教宗從阿威農遷回羅馬。聖女希德加，一〇九八～一一七九年；聖女依撒伯爾，一一二六～一一六四年；聖女日多達，一二五六～一三〇一年；聖女米曲希，死於一三一〇年；都是德國人，本篤會修女。

註 6：同上書，頁四六〇。

註 7：同上書，頁四六一。

註 8：同上書，頁四六二。

註 9：Suzuki，同上書，頁一一。

註 10：同上書，頁一二。引文為艾克哈特講道辭。

註 11：同上書，頁一三。

註 12：參閱：Jeanne Ancellet-Husache, *Maître Eckhart et la Mystique rhénane*. (Paris: Le Seuil) p.56.

Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC). Article Eckhart, Col. 2066 etc. 注意：本課程教完以後，出現了一本研究艾克哈特大師的新書：Fr. Marrew Fox, O.P. *Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. (New York: Doubleday and Co., 1980)

註 13：麥孟尼底：西元一一三五～一二〇四年，西班牙之猶太教律法家、神學家及哲學家。阿威西納：西元九八〇～一〇三七年，穆斯林哲學、科學家中最影響最大的波斯人。新柏拉圖哲學：希臘哲

學的最後一個學派，西元第三世紀由柏羅丁所創，參閱第六十一課。

註 14：Suzuki，同上書，頁一七。引自 Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*.

註 15：Otto，同上書，前言，頁五。

【第六八課】 艾克哈特大師及德國派密契（二）

導言

我們看過艾克哈特(Meister Eckhart)神學的兩項重要教理：第一是創造，第二是人與絕對者或天主的關係。現在我們要試著研究艾克哈特有關天主虛空的主要教義。我們沿路前行，的確會碰到問題，但卻不該阻礙我們的行程；而當問題一來，就設法面對。本課後半部會碰到德國派其他大神秘家：透勒(John Tauler)與蘇梭(Henry Suso)，以及佛蘭德(Flanders)的呂斯布魯克(Jan van Ruysbroeck或 John Ruysbroeck)。

艾克哈特的萬物虛空觀

在艾克哈特的見解中，未真受譴責，卻被視為「可反駁、魯莽、有異端之嫌」的主張是「萬

物盡虛」。他以清晰的純拉丁文說：「一切受造物都是純無，我不說小，而說是純粹的虛無。」
 (註1)聽來非常接近佛教著名的「一切皆空」論。

此理近乎佛教一般說的：真如當前，一切皆空。空，意即「無」。這暗示「實相」唯一，餘者皆「幻」。因此，許多佛教思想家受到艾克哈特學說的吸引，他們非常驚訝看到基督宗教有這樣的理論。事實上，這些說法與真正的形上學十分吻合。我們所謂受造物的實在界，完全仰賴絕對者，因是絕對者從無中喚出使它們存在。

有位精通德國密契的著名學者席米特(Ch. Schmidt)，據他說：

艾克哈特大師的整個學說可撮要為這幾句話：只有天主「存在」，在祂以外無物「生存」；一切有限的存在只不過是表相，只有當它在天主內，且是天主本身，就是它的偶然形態被剝除時，它才存在。為了獲得這種知識，我們必須抽出有限的一切，以心神隱藏所有的人性限度，放下一切受造物，並捨棄自我。(註2)

說這些話的作者聲稱，因此，應宣告艾克哈特為「泛神論者」；有些別的作家循著同樣的思路路線，也說他是個「泛神論神秘家」，意思是，那個學說與基督信仰不合。實際上，即使艾克哈特某些論斷如此極端，仍然不離正統的基督信仰。

上面所引的作者，後來修正了他的看法，可能因受到一些深研艾克哈特所有著作的學者的影響。艾氏著作包括他拉丁文的神學課及德文的講道辭。最後，那位作者的結論是：艾克哈特保持受造物及其造物者間截然不同的分野。

我想，反省艾克哈特的思想，有助於我們了解何以佛教在絕對者與現象界，即涅槃與輪迴間，仍有差別。佛教斷言實相唯一，並不是說「幻」不存在。萬物若說純粹為幻，那只在與終極實相的絕對性相互比較時。終極實相佛教名之為「真如」或「涅槃」或「佛性」。

艾克哈特是個神秘神學家，他一面依賴新柏拉圖傳統，另一面依賴聖多瑪斯(St. Thomas, 一二二五—一二七四年)神學。艾克哈特於一三〇〇年到達巴黎繼續研究神學的前幾年，多瑪斯還在巴黎大學執教。

天主與神性

有關艾克哈特對天主的看法，在此我們必須說幾句話。艾克哈特分實有為二：神性(Godhead)與天主本身。此一區分對了解他所說人與天主的關係，至為緊要。

艾克哈特用「天主」一詞指「三位一體的天主，為創造者的天主」，而寧可用「神性」(divinity 或 deity)來指神性的本質，那是三位流布的起源。(註3)

非基督徒如鈴木大拙(D. T. Suzuki)，把這點看得非常重要，因為佛教徒聲稱沒有我們所謂天主那種意義的「天主」，卻有種東西是萬物的基礎。這就是我們所說的「神性」或「神性的本質」。

鈴木大拙論及「神性」的問題有道：

艾克哈特顯然並未時常觸到這個問題，因為他一再警告讀者說：「聽著：我要說些以前我從未說過的話！」然後繼續道：「當天主創造天、地與種種生物時，祂未嘗工作；祂無事可做；祂沒費力。」接著他又談論神性，但未忘聲明：「我還要說一件我以前從未說過的事：天主與神性有天壤之別。」雖然二者他常未分清，其意實為「神性」之處，每用「天主」，但他試圖區分，仍值得注意。對他，只要有任何行動、工作或正做某事的痕跡，仍然是天主。當我們碰到「神性」，頭一次我們發現，那是不動搖、無路可至的無。那是絕對的虛無，因此而為萬有所從出的存有之基礎。（註4）

鈴木大拙引了艾克哈特非常優美的一段文字：

當我住在神性的基層底處，在神性的河流水泉中，沒有人問過我：我到那裏去？或我在做什麼？沒有人問我。當我流出時，所有受造物都述說天主。若有人問我：艾克哈特弟兄，你何時走出了你的屋子？那麼，我必曾在其中。即使所有受造物都真的如此述說天主，為什麼他們不述說神性？在神性中萬物為一，有關神性無可言說。天主工作，神性不工作，無事可做，神性內沒有活動，神性從不擬想任何工作。天主與神性的區分一如動與不動的差別。在我回歸天主的路上，因我無形，我透入遠比我流出優美得多。我獨自把一切受造物拉出它們的意識，使之進入我的心，與我合而為一。當我返回神性的基層，回到深處，進入神性之泉源時，無人會問我：我自何處來？或往何處去？無人想念我，天主消逝無蹤。

(註5)

鈴木大拙對這段文字作了下列的評論：「艾克哈特提出『神性』乃『純無』的觀念時，他的思想完全與佛教的空論相合。」(註6)

這種說法，基督徒聽來可能很陌生，但卻充滿了意義。當艾克哈特說「神性」是「純無」時，

與他宣稱受造物是「純無」時所說的，意義全然不同。神性之為空無，因它本身是絕對的，超越為「某物」的任何品質；受造物之為「虛無」，乃因對照其為萬有的絕對者。受造物在天主的存
有外，無其存在。

另外要談的是，上面註五的引文與道家的基本理論很相似。例如，神性的不動，相當於「無為」，而萬物「反」回其根源；神性的不可言宣，相當於道的難以形容，《道德經》頭一句就這麼說：「道可道非常道，名可名非常名。」

艾克哈特與印度哲學家商羯羅

我們可以繼續分析艾克哈特表達神性之妙的方式。奧多(Rudolph Otto)在他《東西方密契——密契性質的比較分析》一書論及這個問題，又比較艾克哈特與印度哲學家商羯羅(Sankara, 約西元八〇〇年)的學說。他提出一些艾克哈特對神性的看法，我要依循他的次第來講解。

「存有本身」(Being itself)，不依靠任何事物，一切來自於它。此詞相當於梵文的Sat，二者有相同的含意。(註7)

由於不可能有「第二個」相似它，所以艾克哈特用拉丁文說：「Quod enim aliud est abesse, nihil est」，意即：「與有不同的是無」。這是指受造物與絕對存有相關時的虛無。

此有(Being)乃是絕對的「一」。這永恆、爲一、不可分、非多樣的有，對阿克哈特來說，即是天主，一如對商羯羅而言，Sat 即是梵(Brahman)。「此有與一切變化(Becoming)相反。因此也與一切轉變(change)相對。」

此有，本身不容許任何分裂。

「它是太一」，以其無別，而與多、一切不均對立，也就是阿克哈特經常用德文說的無定形、無定式神性。它是「無限的」，因為它同時是「不固定的」；它是「廣大無邊的」，因為它不能以任何尺度測量。它不是此不是彼，它是絕對的存有，簡單而無所附加、純粹而赤裸的有。(註8)

商羯羅論及梵說道：「因此，它不能以言語表示，就像『有』(being)一語，一般用指一個類別的事物。它不能以質量表示，因為它沒有質量；也不能以活動表示，因為它沒有活動……。它不能以關係表示，因為它『無二』，不是任何事物的對象，只不過是它自己。」(註9)

商羯羅繼續說：「如果因為梵不能以有來表示，而誤以為可述之為『非有』，

(當然也是個假結論)……因此，為了避免把梵錯誤地歸為非實有，有人指出當視為「非有非非有」。(註10)

對艾克哈特來說，神性絕對是「它本身」(itself)，他以德文 *Itigkeit* 表達的，字面意義為「是」(is-ness)。此詞與佛教表絕對者之詞「真如」相同。艾克哈特說神性是「純無」時，他並不是說它不存在，他的意思是：它是絕對的「是」，此「是」絕非我們可言及或思想的。

這個問題艾克哈特的反對者與追隨者都曾討論過。艾克哈特一位最大的弟子蘇梭，在他所著《真理之書》中，以門徒與真理對話的形式，清楚地討論了天主為「虛無」的問題。蘇梭描述上達天主奧秘本身的神秘過程，他說完可視為神秘結合的個人經驗以後，對話繼續。蘇梭解釋他如何全被吸入了「太一」，除了太一，無物應答。

門徒：「是的，先前我無法相信的，現在已成為我知識的對象；但不知為何，這種狀態不能持久。」

聖言：「可能尚未達到基底。」

門徒又開口問：「捨棄自己的人，其心能到達多深？」

回答：「他可在此世了解到，他置身於言語道斷的『虛無』中；此一『虛無』，按我們共同的協議，慣於稱之為天主，而在本質上，祂是最基本的存有。在此，他明白他與此『虛無』為一，而此『虛無』不用任何知識就認識它自己。」

由此文以及許多別的文字，很清楚，一如上述，神性是「純無」……同時是「是」。「是」表示它本身與它自己全然無別。（註11）

心靈走向天主及神性的旅程以及艾克哈特時代的大神秘家

艾克哈特、透勒、蘇梭、呂斯布魯克及其他大神秘家，其迷人處在於他們都是宣道者、神師、神修作家。他們幫助成千的基督徒於生命的深層尋找天主，而不離開日常生活。艾克哈特大師是他們偉大的老師。他有很好的神學頭腦，又有真實不虛的表達天才。這就是我們所需要，可使基督精神根植於文化中的那種人。他們與佛教或印度教大師，那些有深刻靈修經驗學識的人，有極相似之處。

透勒（死於一三六一年），道明會士，終身為宣道者及神師。艾克哈特做他老師時，教一種

靈魂的即刻神化；透勒則多持守前進的方法。他比較重視以基督人性為典範的神修教學法；他堅持淨化與神化過程中時間的重要性。

蘇梭（約一二九五—一三六六年），道明會士，是神秘愛情詩人。在其神秘的愛中，捨(dereliction)與離(absence)扮演重要的角色。他的神修神學是「否定」的神學。他比他老師艾克哈特提倡更內在的路。在他的《真理之書》中，他解釋其師至深理論的真義，就像上面我們所舉的例子。

呂斯布魯克（一二九三—一三八一年），佛蘭德人，奧斯定會士。他一生始終是神師，對當代神修有很深的影響。呂斯布魯克，本課理應多談些他的神修，無奈在此不可能詳述。他深受艾克哈特及其德國弟子的影響，但卻自有其獨創力。就像萊茵河地區的神秘家，他也吐露著言語、概念以外的某種東西；吐露著靜謐與沙漠的無底深淵，那裏只能透過「不知」才能達到；吐露著神性的無底海洋。但這些主題在他的神修中，並不像在艾克哈特的神修神學中那麼重要。（註12）

所有的大師都不喜歡思考，而愛幫助所有基督徒加深其與天主的結合。有些人懷疑有多少艾克哈特的聽眾了解他的教理。我確信許多人聽得懂，因為艾克哈特接近奧秘的方法很具體，他願帶領基督徒達到神性奧秘的極深之處。比如，他論及天主是「虛無」時，對我來說，那更是在解釋人的神秘旅程，而非對天主的思辨。

奧多比較商羯羅與艾克哈特說：

通常商羯羅被視為印度最偉大的哲學家，艾克哈特大師則被視為哲學史上一種新哲學系統的創始者。但二人基本相同之處卻在於：他們更是神學家，而不那麼是哲學家。他們的確是形上學家，但卻非亞里斯多德(Aristotle)或種種哲學派別那種意義的形上學。他們都非出於求知慾想詮釋世界而關懷「知識」，而是都被渴望「救援」所驅使。(註13)

就如奧多說的，商羯羅的方法與艾克哈特的方法，都「不是形上學，而是救援論」。奧多後來又說：

這（渴望救援）在商羯羅的著作中有點含糊不清；在艾克哈特強調救援論思考基礎的拉丁文著作裏同樣。但在他的德文著作中，幾乎不可能分出其形上語句；即使上面的引文，也是必須從其上下文中勉強取出那些話語，因為那些話馬上牽涉到救援論的應用與聯想。(註14)

艾克哈特在探尋「存有的知識」，但此「存有的知識」是「榮福存有的知識」。這是基督徒弟神學的基本觀念。終極「存有」不只是絕對者，太一，更是絕對的善。奧多就說：

在這純粹的存有中放棄、喪失自我，對我們似乎毫無意義：居於其中，既漫長乏味，也沒有價值。然而，艾克哈特與商羯羅竟有這種可笑的興趣，並確實為其所驅使，必使我們益發仔細察看事實，去找出二人真正的用意。他們所說的存有，對他們顯然真的很有價值，有唯一、絕對的價值，因為一切價值皆由之而來。

（註 15）

與商羯羅的比較，現在我們先擱置一旁，而仔細看看艾克哈特所說往天主去的路。在這以前，我們還得談談：從起初人為何物？就是說，在天主內人「是」什麼（註 16）？這方面，我們發現一些很驚人的文字。我們得回頭看看艾克哈特整個推理過程的順序。讓我們先說天主與神性。

天主無名，因為對祂無人能言說或了解什麼。由是，若我說：天主是善。那不是真的，我是善，天主不是善。若我進一步說：天主是智慧。那不是真的，我比天

主還有智慧。若我仍說：天主是個存有。那不是真的，祂是超越存有的存有，是極其根本的虛無。有位大師說：若我擁有我能認識的天主，我就不會把祂看成天主了。你必須愛祂如其所是：祂既不是天主，也不是神靈，也不是位格，也不是圖像；祂不只是不雜、純淨、發光的太一。（註17）

在另一處艾克哈特解釋他前一處說過的話，以確保他的聽眾明瞭他的含意。艾克哈特非常明白他對他們所說的，不是他們平時在本堂神父講道中所聽到的。

當我說天主不是個存有，而高於存有時，我不是反駁祂的存有，相反的，我把祂歸為存有的更高形態。（註18）

對艾克哈特來說，萬物與人，都在天主內，過去在，更確切地說，是現在在，當然，這是從始前，即無始之始即在，因天主無始。萬物在天主內，沒有分別，與祂則仍然絕對有別。就像他說的：「在天主內，萬物有極大的分別，但又沒有分別。」（註19）

剛引的這段乃譯自拉丁文，在一篇德文講道辭中，他的思想更大膽無羈。

是在那裏，我安歇了、靜止了，在永恆天父隱藏的知識中，安息在不可言宣的祂內。在天主此一存有中，天主超越每種存有物及其種種分別。我自己，希望我自己明白我自己，正想要創造我之所是。所以按照我永恆的存有，而非我一時的變化，我本身是我自己的原因。（註20）

這只是開始，整個創造過程的起點。人來自天主，但像降生的天主聖言一般，仍在天主內。

當天父生(Generated)一切受造物時，祂生了我，我與所有受造物一同由祂內走出，但卻仍在父內。（註21）

現在「回歸定律」來了，很像《道德經》裏的回歸之律。所有來自天主的受造物都想回歸於祂。在新柏拉圖哲學裏也有類似的定律，也說一切受造物願回歸太一。

天主藉著創造對一切受造物說話，讓它們認識祂，給予忠告與命令：因祂創造它們的這個事實，照「河流歸回其來處」這句話，跟隨祂，以祂為終點，快快歸向

祂，祂是一切存有的第一因。以故，受造物天性需愛天主甚於自己。始與末、善與終相同無別。（註22）

但回歸天主的路是恩寵的工作，透過耶穌基督賜給我們。基督是「天主的肖像」，我們只是「按肖像」受造。要接受天主的恩寵，我們必須準備祂來的地方。我們必須捨棄自己，直到完全離開受造物，並空掉自身內非實存的一切。

人整個的成全，在於離棄所有受造物，在一切內離棄並關注一切……不喜、不懼、不為一物所苦甚於其他。這好像艱難，卻也容易，而且必需。容易，首先因為，對嚐過神味的人而言，一切血肉似都乏味；我們享有天主的無限甜美，使其餘一切均化為烏有。其次因為，對真心去愛的人而言，萬物都在天主之外。就是說，存有之外，純是虛無。（註23）

天主發現人準備好以後，祂就會像晴空「自行擴散」的陽光一般行動起來。

的確，如果天主發現你空虛、剷除了一切，卻不在你內成就大的作為，不以豐厚

的財富填滿你，在祂那面就是很大的失敗。然而事實卻是，當人性達其至高階段，天主就會賜予恩寵。（註24）

人即如此達到與天主的結合。這種結合不是一直在思考，而是與祂合而為一。我們應在天主的本質中擁有祂，意即為祂所擁有。三世紀以後，十字若望(John of the Cross)言及本質對本質的結合。據他說，他可能是在艾克哈特處找到這樣的措辭。

在本質中擁有天主的人，按天主的模樣領會天主；對他來說，天主在萬物內照耀，因為對他一切都有神味，他在萬有中看見祂的肖像。（註25）

艾克哈特大弟子透勒，解釋他老師的思想：

隱藏在人靈底處的內在光華，古今許多大師言及，如亞爾培(Albert)主教、第特里希(Dietrich)大師、艾克哈特大師。一位稱之為靈魂的火花；一位稱之為靈魂之底或頂；另一位稱之為第一原理。亞爾培主教（想即大亞爾培），稱之為肖像，象徵並住著聖三。此一火花在其所居的高處飛翔，如此，理解力無法追隨，因它直

到歸回其所從來的基底，才會歇息。（註26）

安瑟雷胡斯塔(Ancelot-Hustache)用很簡單的方式解釋艾克哈特此理，顯出神化的人性經驗如何與成爲血肉之天主聖言的經驗密切相連。

在此「物」，此靈魂的「火花」中，聖化恩寵所完成的，即聖言的降生。天主的聖言(Logos)，天主的唯一子，取了血肉之身，為的是因恩寵而成義的人，可藉著他、在他內回歸天主。聖言降生於捨棄自我的靈魂中，是艾克哈特密契的核心，是照亮他整個教理的光源。他的教理基本上就是：確認基督為中保、為身體的頭（基督徒是肢體）的教理；現代神學稱之為基督與體的教理。（註27）

這課已經很長，但我認爲，一個人的思想在印度教及佛教界引起這麼大的興趣，宜於多說，這也並不爲多。

註釋：

註1：Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC), article Eckhart, col.2064.

註 2 · DTC, col. 2066.

參閱 Ch. Schmidt, *Études sur le Mysticisme allemand au XI^e Siècle*, p.31.

註 3 · Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart: et la mystique rhénane*. (Paris: Editions du Seuil, 1961) p.54.
 Godhead 與 Divinity 或 Deity · 中文皆譯「神性」· Godhead 譯自德文 Gotheit · 較 Divinity 或 Deity 爲佳。

註 4 · D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist; The Eastern and the Western Way*. (New York: The Macmillan Company, 1969) p.19.

註 5 · Evan 譯 *Eckhart* · 兩冊 · (London: John M. Watkins, 1924)p.143。引入 Suzuki · 同上書 · 頁二〇。
 注意 · 有艾克哈特著作的新譯本 · 特別是 · Matthew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. (New York: Doubleday, 1980) · 此處引文爲備課授課時所用。

註 9 · Suzuki · 同上書 · 頁二〇。

註 7 · Rudolph Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*.
 Translated by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne. (New York: the Macmillan Company, 1932) · 民國五八年台北雙葉書店複印。

註 8 · *Opus Tripartitum* · 引入 Otto · 同上書 · 頁九 ~ 十。

註 6 · 引自 Sankara's *Commentary of the Gīta* · 引入 Otto · 同上書 · 頁一一。

註 10：引入 Otto，同上書，頁一一，註一七。

註 11：參閱 Henry Suso, *Livre de la Vérité*. Edition Oeuvres complètes. Présentation, traduction et notes de

Jeanne Ancellet-Hustache, Edit. du Seuil, 1977, p. 440.

注意：「它本身與它自己全然無別」的這個「天主」定義，與聖奧斯定詮釋天主為「有」(idipsum) 相似。參閱：聖奧斯定著，應楓譯，《懺悔錄》(台中：光啓出版社，一九六三)，第九卷第十章；及本書第六十二課「奧斯定對奧秘的探索」一節。

註 12：有關透勒、蘇梭、呂斯布魯克的所有資料，皆取自《宇宙百科全書》(Encyclopaedia Universalis)。

註 13：Otto，同上書，頁一六。

註 14：同上。

註 15：同上書，頁一七。

註 16：「是」，原文強調 *is*，而非 *was*，表示在天主內非過去，而是永恆的現在。中文難以詳譯。

註 17：Sermon "Renovamini spiritu mentis vestrae"。這段譯自法文本：Ancellet-Hustache, *Maître Eckhart: et la mystique rhénane*，同上書，頁五五。

註 18：Sermon "Quasi stella matutina"。Ancellet-Hustache，同上書，頁五五。

註 19：Latin sermon IV, I, Ancellet-Hustache，同上書，頁五六。

註 20：Sermon "Beati pauperes spiritu"。Ancellet-Hustache，同上。

- 註 21 ∴ Sermon "Ave gratia plena". Ancelot-Hustache · 同上書 · 頁五七。
- 註 22 ∴ Sermon "In Joannem", Ancelot-Hustache · 同上書 · 頁五九。
- 註 23 ∴ Sermon VI, 4, Ancelot-Hustache · 同上書 · 頁六〇。
- 註 24 ∴ Sermon "Et cum factus esset Jesus annorum duodecim". Ancelot-Hustache · 同上。
- 註 25 ∴ *Spiritual instructions*, 6, Ancelot-Hustache · 同上書 · 頁六三。
- 註 26 ∴ Ancelot-Hustache · 同上書 · 頁六七。
- 註 27 ∴ 同上。

【第六九課】 不知之雲

導言

本課我們要專門研討一本書，其中的神修理論，因可詮釋為「由不知而知」而日益知名。此書所說的道理是那麼高絕險峻，以致吸引了許多有志於往天主至深奧秘中去邂逅天主的人。而且，其中的言論，在許多方面，與佛教某些禪修派別的理论十分相似。

《不知之雲》與托名丹尼斯(Denys the Areopagite)的《神秘神學》屬於同一類。二者所以有關連，乃因十四世紀《不知之雲》的作者，把丹尼斯的《神秘神學》由拉丁文譯成古英文，書名是《隱藏的神》(Hid Divinity)。這本丹尼斯的著作，約於八四七年譯為拉丁文，譯者是斯各都(John Scotus Erigena)。他是「愛爾蘭人」，當時住在巴黎查理曼大帝(Emperor Charlemagne)的朝廷中(註1)。

顯然《不知之雲》作者的許多思想來自狄奧尼修(Dionysius·即丹尼斯)。這再次說明，神

修思潮會深深流入人心，經過數世紀的體驗，再度浮現。所需要的，就是一位神修天才，能以言語表達，以便他人心領神會與之同化，並傳給門徒。

《不知之雲》的主題

在《神秘神學》一書中，有種新柏拉圖神秘論(neo-Platonic mysticism)、流出說(emanationism)與泛神論的潛在混合，因作者試圖使亞里斯多德哲學(Aristotelism)與基督思想，以及創造論與有神論相互調和一致。《不知之雲》在表達基督徒的神秘經驗，走的卻是《神秘神學》否定神學的路線。

《不知之雲》的作者本人不爲人所知。他是十四世紀的英國人。強斯頓神父(Fr. William Johnston)說：

這英國人所屬的神秘思潮，以「否定」(apophatic)知名，因傾向於強調：否定最能認識天主；我們對天主不是什麼，比天主是什麼能知道得更多。他的教理乃繼承一條源遠流長的傳統：由尼斯的額我略(Gregory of Nyssa)與偽狄奧尼修到萊茵地區(Rhineland)的神秘家，後來越過庇里牛斯山(Pyrenees)而到達十六世紀西班牙

聖十字若望(John of the Cross)的極顛峰。(註2)

apophatic 一詞，意指不可言宣，來自希臘文 *apophaticos*。apo-，意思是「離」，「從……逃開」。apophatic，就是逃開語言，拒絕談論。這個詞狄奧尼修用來指稱「否定神學」。這種神學，就是論及天主，基本上對祂不置一詞；與談論天主的「肯定神學」相對。

3) 這也是莊子、淮南子及其他道家大師的態度。可以說，《道德經》裏老子的態度，就是否定的：「道可道非常道，名可名非常名。」(註與 apophatic 相反的是 cataphatic。cata-，意思是：下，向下。如此，cataphatic，即指附屬言語

者，可以語言文字表達者。cataphatic 神學，就是肯定神學，名、言皆有其意義的神學。正像第五十六課所說，中國古代大多哲學派別都崇尚循「名」責實，而如陳榮捷說的：「老子卻棄名而喜無名。」這就是否定「哲學」。(註4)

我們可注意強斯頓神父指出的有趣事實：對《不知之雲》的書名不要誤解，以為靜觀者要注視上方天空的一朵雲。當然，他要我們面對內在的天主，但這個動作會造成黑暗，因為天主是黑暗。在此，我們必須記住狄奧尼修書上說的，天主是「神暗」。但《不知之雲》的作者，在此書及其《秘密諮商》(Privy Counsel)一書，都要我們轉向內在自我。於此，我們就更接近六祖慧能《壇經》所揭示的法門了。

那是要說，即使天空之雲的隱喻是二書首要那本（即《不知之雲》）的中心思想，作者的用心主要也不是因為天主充分臨在於萬物內，而叫我們專注於外在的世界，而是要引導我們注視黑暗中靈魂的深處，因在其「鏡」裏我們將發現天主。這個想法佔據《秘密諮商》一書開頭的幾頁，作者用以教導弟子空虛心中所有的思想與想像，以便留在超觀念的黑暗裏，他說：「讓那黑暗全然成為你的明鏡、你的心。」（註5）

如此，我們即可與神秀及慧能的明鏡論相互比較了。對神秀來說，塵可覆鏡，但本質上，鏡是清淨的。天主本身是完全、絕對的清淨或光明，但因此，對我們而言，是在絕對的黑暗中看祂，祂是黑暗。以《不知之雲》的作者來看，「鏡」是黑暗，因它並非天主的本身。

這阻止人想像或詮釋天主的黑暗，首先由信德產生，因信德使我們超越一切事物朝向天主的本身；然後再以同樣的信德穿透。

從這信德的黑暗，升起「愛的幽隱活力」（也稱「赤誠的意願」），向上急馳

（更確切地說，是向下），射向天主，祂藉恩寵，秘密、沈靜地蟄伏在靈魂那玄妙的部分，有人稱該處為「心神的至高點」。（註6）

《不知之雲》的確顯示作者有深刻的神秘經驗，否則他無法那樣寫。這種體驗有些書可能透不出來，因為字裏行間所洋溢的並非永遠來自神秘經驗。神修文學中有種文體充滿情感的抒發，可能一點也不神秘，只不過情深而已。

由不知而知

就像狄奧尼修的著作，《不知之雲》也不斷玩一種文字遊戲，使我們想起佛教「中道」的思维方式，這在第三十三、三十四兩課曾經述及。強斯頓神父說：

東西方神秘家的語言，都充滿吊詭。「光明」與「黑暗」、「直觀」與「盲目」、「一切」與「無有」、「認識」與「無知」的觀念不斷重現，有時令人昏亂迷惑。《不知之雲》的作者代表此一典型，不斷玩弄著「知」與「不知」的矛

盾主題。接近《不知之雲》的尾聲，他引狄奧尼修的話彈出他信息的主調：「因此，聖丹尼斯說：『認識天主的絕招，便是用『不知』去認知。』（註7）」

在課程的這個部分，我們要強調神秘家的語言，以便大家注意到，神秘家始終在嘗試從所有概念、思想與感覺中解脫出來。神秘家走在兩種對立物中間。那兩種對立物，按神秘家的氣質而有所不同，如：非此、非彼；非是、非非；存有、非有；黑暗、光明等等，就像在兩壁間走向光明。這是《金剛經》驚人地表達的：走入空內。《金剛經》表示，旅程盡頭，當一切對立消失，仍然長在的乃是偉大的空。此空相當於狄奧尼修之書及《不知之雲》內的黑暗。《不知之雲》開始就這樣說：

人能完全了解、深究每一件受造物和它的作為，連天主的工程也在內；但人是無法了解天主本身的。人的思想不能洞察天主。為此，我寧願丟下我能理解的，選用愛去愛我無法思想的。（註8）

遠在《不知之雲》的作者以前，中國佛教和尚僧肇（三八四—四一四年）曾寫過一書，名為《般若無知論》，其中他說，揭露實相的，乃是「發人深省的不知的力量」。（註9）

《不知之雲》的作者遵循狄奧尼修描述甚佳的幽徑。我引過《神秘神學》的一段話，於此，我再以另一譯文引出，來再次說明狄奧尼修對「見」天主的人如何嚴格要求超脫。

你真要專注修持神秘靜觀，就要放下感官及理智的運作、感官或理智可覺知的一切，以及是或不是的所有事物，竭盡全力在不知之中，盡可能上馳與祂結合，因祂超越所有事物與知識。在純淨中不停地完全除去你自己和種種事物，放棄一切，超脫一切，你將上生於超越萬有的神暗之光芒中。（註10）

《不知之雲》在同樣的思想路線上，以更實際的方法前進：我們必須離棄所有的想像，不再受思想和神樂的引誘，因為這些會把靈魂帶出全然的黑暗與完美的靜默。這點所有神秘家都很清楚。所有受造物、所有神味、所有樂趣，可能都很美，但卻都應置之一旁。

後來我們會看到，十字若望的著作對這同樣的理論發出共鳴，在《攀登加爾默羅山》一書中他寫道：

因此，潔淨、謹慎、單純、謙遜的靈魂，必須以最大的努力與關注，來抗拒啟示及其他神視，好像那些是十分危險的誘惑，因為無需渴望那些，相反的，如果我

們要達到愛的結合，必需不去渴望。（註11）

但對許多人來說，問題是他們自以為已經有了很深的愛，實際上他們還在努力達到圓滿之路的路上。他們以為愛是在於美好的感受，當我們解釋大德蘭(St. Teresa of Avila)《七寶樓台》的第七樓台時，我們會看到，愛另有內涵。

十字若望與大德蘭都說愛是神秘經驗最高的階段。於此，我們又碰到一個基督宗教神秘經驗的特徵。現在回到《不知之雲》，我們看到其中的教理非常積極地論述那一點。當靈魂痛苦地走在黑暗中，它會受到愛的激動，因為在靈魂的深處，一股愛的活力後來會在結合之愛中綻放奇葩。

《不知之雲》從頭到尾是篇聖愛的論文。但在此有必要注意一段話：作者把「赤誠」(naked intent)，與福音中命令所有基督徒當有的愛，看成一事……他談到：「這幽隱微弱的愛撲向天主……不斷向那『不知之雲』撞擊著，把一切思念留在『坐忘之雲』底下」，他說，這包括一切美德，但愛德特別除外：

因為愛德的意義無他，只不過是愛天主本身在萬有之上，以及為天主愛人如己。

在愛德工作中，為天主本身而愛天主在萬有之上，似乎非常正確，因為，一如先
前所說，靜觀的真義無他，只不過是為天主本身而嚮慕天主的赤誠。（註12）

據《不知之雲》說，這「微弱的愛」是靈魂內難見其由來的愛的活力。《不知之雲》的作者提出此一忠告：

因此我求你，靜靜靠在你心中這愛的溫和活力上，並追隨其後……（註13）

忘卻萬有及自我以後，靈魂將達到完美的靜觀，並說：

我之所是以及我何以如是，就是藉著天性與恩寵，我得自於祢的一切，主，而祢就是那一切。（註14）

《不知之雲》中基督的地位

基督徒若開始在佛教大師指導下習禪，會聽到他一再重複：不要特別想任何事物。「但想基督如何？」答案永遠是：「按照禪的方法修行時，不要想基督。」

受過種種默觀訓練或用一主題或對象默想的基督徒，聽到這種回答必會感到困擾。他們受教

要思考基督的言行、想像祂在、向祂祈禱，一旦有人告訴他不要想基督，他們就不知所措。

這個問題促使我們反省基督的教導。當時候來到，他告訴門徒：「我要走了，眼前你們再也看不見我了；如果我不離開你們，你們永遠無法在你們內看見我。」這正是問題的所在。福音，第一步是耳聞基督的事，第二步是專心聆聽他的道，第三步是相信他，第四步是追隨他，第五步是效法他，第六步是在我們內發現他，第七步是讓基督活在我們內，從裏面使我們有活力。我們看不見他在我們眼前，他卻使我們以他的眼光注視他天上的父。若我們了解此意，我們就很容易接受禪宗無象靜觀中「無念」的原則了。

這些話了然於心，讓我們看看《不知之雲》賦予基督什麼樣的地位。可以說，我們「看」不見基督，但他卻是使我們能「看見」的一位。基督不再是我們靜觀的對象，卻是我們藉著他、在他內面對天主奧秘的一位。《不知之雲》所說的靜觀原則，類似禪的原則：無念，沒有思想的對象。靜觀者與基督已全然爲一，以致他再也「看」不見他了。就像強斯頓神父說的：

現在，他已把基督全然置於心中，以致，在某方面來說，只剩下天父。那是基督
在他心中祈禱，並自獻於父：「現在，我活，不是我活，而是基督在我內生

活。」（註15）

天主在我們存有的核心召喚我們；在那裏，我們與基督合而為一；在那裏，聖神使我們渴望天主。「愛的活力」深深在我們內，是愛人的天主所賜的恩惠，是這個愛給我們勇氣去通過不可理解的黑暗。從此我們眼前再也看不見基督，他卻以其愛的力量使我們充滿生氣。

重要的是，與基督合為一體，並與基督全心專注於天主。如果我們想從事天主奧秘的靜觀，在默想中滋生思想有益，但仍須放下。有些人受邀進入這樣的靜觀，可能十分驚訝，但這卻是神修生活的最後目標：在基督內生活，全心關注天父的奧秘。

註釋：

註1：William Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. The Religious Experience Series vol.8. (U.S.A. Indiana: Abbey Press, 1975)。參閱序言。另有英國 Anthony Clarke Books 所出版本。美國版有附註。 *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling*。乃二書合為一冊，William Johnston 神父新編並加導言。(New York: Doubleday, Image Books, 1973)。

註2： *The Mysticism*，同上書，頁1。

Gregory of Nyssa，約三三五～三九四年，Nyssa 主教，為哲學神學家、神秘家。主要貢獻是融合希臘文化與基督徒傳統。

註3：《道德經》，第一章。

- 註 4：見第五十六課，「道德經的象徵價值」一節，註一一。
- 註 5：The *Mysticism*, Introduction, p.3.
- 註 6：同上。
- 註 7：The *Mysticism*，同上書，頁一七。引文出自 *The Cloud of Unknowing*, ch. 70, *The Cloud*，同上書，頁一三九。
- 鄭聖沖譯，《不知之雲》，（台北：光啓出版社，民國七二年再版），頁一六四。
- 註 8：The *Mysticism*，同上。The *Cloud of Unknowing*, ch. 6, *The Cloud*，同上書，頁五四。
- 鄭聖沖譯，同上書，頁二七。
- 註 9：H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*. Paul Peachey 譯自德文。（New York: Pantheon Books, 1963）p.59.
- 註 10：The *Mystical Theology*, I, 1。引入 Johnston, *The Mysticism*，同上書，頁三三。
- 註 11：John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*. Book II, XXVII, 6.
- 趙雅博譯，《登上嘉默羅山》（台中：天主教耀漢小兄弟會出版，民國八〇年），頁一九二。
- 註 12：The *Mysticism*，同上書，頁一〇九。The *Cloud of Unknowing*, ch.24. *The Cloud*，同上書，頁八〇。前者所引原文與後者不全然相同，今採前者(The *Mysticism*)之引文。
- 鄭聖沖譯，同上書，頁六六。

註 13 : *The Mysticism*、同上書、頁 111。 *The Cloud of Unknowing*, ch. 49. *The Cloud*、同上書、頁

111。鄭聖沖譯、同上書、頁 119。

註 14 : *The Mysticism*、同上書、頁 113。〇。

The Book of Privy Counseling, ch. 3, *The Cloud*、同上書、頁 156。

註 15 : *The Cloud*、同上書、頁 110。

【第七十課】 大德蘭的七寶樓台

導言

從《不知之雲》到大德蘭(Teresa of Avila)的《七寶樓台》，大約逝去了兩百年，因為《不知之雲》的作者生於十四世紀，大德蘭則生於十六世紀（一五一五～一五八二年）。與《不知之雲》比較類似的是十字若望(John of the Cross)。大德蘭與十字若望雖然各有其私人的方法，基本上卻遵循同樣的路徑。十字若望顯得思考較多，大德蘭則較為實際，比較落實。二人受到天主同一愛火的吸引，但熱烈的愛情詩篇多來自十字若望。大德蘭顯得比較溫柔，不太有系統，但有解釋天主道路的天份。

下面兩課我們要談論十字若望，我們會看到，二人走向天主的路是如何的相似。所以瑪利尤震神父(Marie-Engine)所著《我願看見天主》一書（包含《我是教會的女兒》）所說加爾默羅(Carmelite，即聖衣會)神修的兩位大師，其神修如出一轍。本課我們要分析大德蘭的《七寶樓台》。

(註1)

《七寶樓台》(Interior Castle 或 Book of Mansions) 著於一五七七年，大德蘭時年六二。她以六個月寫成，始於一五七七年六月，終於十一月；事實上，該書之寫作，只花了三個月。

該書之寫作與篇章

當大德蘭受命於神師要寫她的神修經驗時，她不知道如何開始；但她有個神視，從中看到她的靈魂有若晶瑩剔透的水晶球，其中有許多空間，球的中心比較明亮。我們知道她有神視，書的開頭她卻未提，而只說：

我開始設想，靈魂有如一個城堡，是用一個鑽石或透亮的水晶造成的，其中有許多房間，如同在天堂，也有許多住所一樣。(註2)

這些住所不應該看成圍牆或花園分隔的房間，而是由光的強度分出的不同區域。光的強度與靈魂的深度成正比。最裏面的住所是天主臨在於人靈深處所發出的純光，大德蘭稱該處為「心神(spirit)」。

整本書充滿了象徵。全部的象徵，以同心圓、許多住處，組成一個令人印象深刻的結構，充

分表達了全部的神修境界及往天主去的路。一共是七個住所，有如七層樓台，最裏面的在靈魂的正中央，因是天主的居處，意思是，這中心遠在人世之外。

從她神視的觀點看，大德蘭相繼穿入了每層樓台。她描述自己在一層樓台裏發現了什麼，再進入另一層樓台。她沿途給予忠告，就像個有經驗的嚮導，從最簡單的體驗到終極經驗的那條路，了然於心。她用了很多比喻和意象，讓別人能了解她。這裏我們得注意，各樓台不是一層在另一層之上，像寶塔那樣，而是一層在另一層之下，從靈魂表面到極深之處。瑪利尤震神父描述她抵達靈魂至深之處最後的幾步說：

聖人到達最深的樓台時，光更耀目，她停下來祈求她所需要的個別幫助。沒有天主的特殊恩寵，她怎能穿入奧秘的黑暗，發現聖神優美、甘甜的動作，又如何精確地加以述說呢？天主答應了她的祈求。她重新體驗到她要描寫的狀態，她立刻受到恩寵的眷顧，因她願意強調恩寵的效果。（註3）

前三層樓台

這三層樓台在第二冊第四十五課已經描述過，無需再詳細解釋，只要說，三者構成了神修生活的第一階段，天主以一般性協助介入其中，就夠了。第一樓台，天主的行動是隱藏的，靈魂避免致死的大罪。第二樓台，靈魂痛苦地努力求取進步，經驗到可感的神慰與神枯，這人已有了真正的祈禱生活。第三樓台，靈魂熟練專注、避免犯罪、信仰生活很規律虔誠，並達到了單純祈禱的境界。

前三層樓台不屬神秘生活，只第三樓台十分接近。因在頭幾個階段裏的靈魂，可能有聖神介入，但不足以構成神秘生活。聖神可以透過神恩干預任何人，但神秘生活需「藉著神恩有超出道德行為的卓越行動。」（註4）

按傳統的解釋，神修生活的進展，前兩層樓台屬煉路生活，第三樓台屬明路生活，從第四樓台開始，才叫灌注靜觀或神秘生活。（註5）

第四樓台

據大德蘭與十字若望說，大多基督徒沒有進入神秘生活。有些達到第四樓台的傑出人物，乃來自社會的各個階層。這些精英並非極少數。大德蘭說她知道「許多人達到這麼深的程度」。十字若望言及同一階段，也說了同樣鼓舞人心的話。（註6）

在第四樓台，天主更開放地顯示祂自己，靈魂也日益專注天主在祂內的動作。在聖神的行動下，靈魂努力有加以便更爲接受，因爲聖神能使他更清楚地覺知天主的活動。天主在人內心的行動使靈魂著迷，然後祂開始其令人目盲的動作。靈魂必須變得「盲目」，以便覺知天主的光。瑪利尤震神父描寫這種心靈活動的特點說，是「平安、沈靜、溫和的活動」。靈魂積極努力摧毀「心靈的重罪」。（註7）

第四樓台的主要特徵之一，是在神樂中靜靜祈禱，因爲頭一次可「感覺」到天主的臨在。此臨在感使靈魂進入被動專注的狀態，「心中感到那是種向內的專注……」她在一封信裏這樣寫道。大德蘭在《全德之路》一書中，把靜觀者內心發生的事解釋得更明確。

這是種超性的境界，不是我們靠自己的勤奮能獲得的，因為那是靈魂安頓於寧靜

中，或更確切地說，是吾主領他進入安寧，就像祂使聖西默盎(Simeon)安息一樣，因為所有能力都安靜了下來。靈魂了解的方式，也不同於外在感官的了解。

現在他被放在天主的附近，並在很短的時間內，要與祂結合為一。(註8)

在《七寶樓台》裏，大德蘭對神修旅程的這個階段所發生的事，解釋得較為清晰，因為這是神修之旅的關鍵。

那是一種專注，對我而言，似乎等於超性的專注。那種狀態不在於置身黑暗中，也不在於閉上眼睛；那種狀態不依靠外在的某種事物，雖然我們不希望外物打擾而閉上眼睛、渴望孤獨。我們這方面縱然無事可做，對我卻像是，靈魂加強構思，以備作我所說的那種祈禱。彷彿五官及外物失去了它們的王國，而靈魂重新一步步征服他曾失去的國度。可以說，那時，靈魂進到他自己裏面，有時還爬到他自己上面。(註9)

這一切都出於主的呼喚，祂日益清晰地顯示祂自己。大德蘭以牧人呼喚其羊來比喻。

牧人的呼喚是這麼有力，以致牠們（羊象徵五官）立刻放棄所有欺騙牠們的外物，急忙進入城堡。（註10）

這是天主引導靈魂被動專注其臨在的方式。在此專注中，靈魂感到天主臨在他內，也在四週各處。通常是先覺出一種臨在，然後變成某人的臨在，最後是主把祂自己顯示給靈魂。可以說，先有非位格的臨在，最後，主才像個活生生的人顯露祂本身。

第五樓台

譚克瑞(Tanqueray)稱第五樓台的祈禱為：「內在能力與天主的單純結合或充分結合。因在其中，靈魂與天主結合，不只透過意志，也透過所有內在的能力。」譚克瑞補充道：「其主要特徵有二：所有能力暫停，絕對確信天主臨在於靈魂中。」（註11）

大德蘭經常反省她自己的經驗。所以，解釋過什麼是與天主結合以後，她又說：

現在我們回頭來證明我所說是真確無誤的。你們看，天主使這個靈魂變得很拙

笨，為的是深深刻上真正的智慧。因此，只要他在這樣的狀態，他就什麼也看不見、聽不到，什麼也不瞭解。這樣的時候是很短的，當然，對靈魂來說，會覺得好像比實際還短。天主自己是那麼的專注在這個靈魂內，以致於當靈魂回醒過來的時候，他絕沒有一點懷疑，他曾在天主內、天主曾在他內。這個真理深深根植在他心中，縱使多年逝去，他再也沒有接受到天主這樣的恩寵，他也不能忘記此事或稍有懷疑。（註12）

但此結合仍不完美，靈魂需進入第六樓台作神魂超拔的結合。

第六樓台

有人這樣描寫這層樓台的特色：「造就聖人與宗徒」。因為天主的行動是：「藉著祂觸摸靈魂及其工作的能力，而潔淨之、充實之。」靈魂的活動是：「順服與靜靜忍耐，貧窮與希望。」與天主的關係是：「與救主基督結合，也與聖母瑪利亞結合。」（註13）

這種祈禱的狀態比前兩層樓台的境界為高，因為包含外在感官活動的暫時停止。但這只是與

天主更深結合的結果，基本要素是完全被天主吸入祂內。

在天主的行動下，靈魂完全順服於祂。這使靈魂進入神魂超拔的狀態。這神魂超拔的狀態有不同的等級。

第一級，是簡單的神移(ecstasy)。「靈魂感受到了莫可名言的甜蜜的刺傷，卻不知道是誰傷的，也不知道如何傷的……」（註14）

第二級，是神拔(rapture)，靈魂被天主攫去，無法抗拒其猛烈的愛。這在第六樓台中有所描述。（註15）

第三級，稱「神逸」(flight of the spirit)。基本上與第二級情況相同，只是感覺上不同。似乎第二階段還有點害怕，現在靈魂被提到像是離開身體的樣子。這個恩寵充滿喜悅，但因十分突然，可能靈魂大吃一驚，特別是開始的時候。

對靈魂來說，彷彿他已全然置身另一境地，與我們生存的世界十分不同；而且有

另一種光照耀著他，也與此下地的光迥然相異。即使他當用畢生之力嘗試形成一念來形容此事及其他奇事，別人也不可能了解。（註16）

預備靈魂進入第七、也是最後一個樓台的「心神黑夜」，必須放在這個階段。

第七樓台

第七樓台的特點是，使人變質的結合或神婚。神秘家被天主完全征服，以其全然與基督結合，他備妥爲天主、爲教會、爲整個人類服務。（註17）

這是神修旅程的最後階段。在這個階段，我們與天主有親密、祥和、不能分離的關係。大德蘭的描述包括兩個神視：一是基督的，一是至聖聖三的。

我們由信仰所認識的，現在我們能說，是由於親見而瞭解了，雖然並不是用肉眼看見，因為這不是一個想像的看見。但三位在那時都與他交融，對他說話，並使他懂得吾主耶穌在聖經上所說的話：耶穌要與父及聖神一起來住在愛祂、也守祂誠命之靈魂內。哦，我的主！聽、信這些話，和用這種方式了解這些話多麼真實，其間的分別太大了！（註18）

現在靈魂住在他自己最深的中心，在大德蘭所見的球體中央，天主在那裏邀請靈魂舉行大德

蘭所謂的神婚，就是一種難以形容的結合。這種經驗無可言喻。在這神婚裏，靈魂在生命、光與愛中與天主合而為一。對大德蘭而言，顯然只有那些有這經驗的人才能了解，所以她只邀請她修會的姐妹來慶祝這個神婚。

我的姐妹們，你們會了解去做來到你們權下的每件事是多麼重要，如此，你們的淨配就會與你們的靈魂舉行神婚。你們會看見，神婚乃是無量幸福之源。（註19）

而這一切的結果，是「靈魂與天主合而為一」。

把大德蘭所寫第七樓台的神修體驗，與禪宗經驗裏所見的終極「自我」加以比較，是很有趣的事。禪宗在心之深處有「見」，大德蘭經驗中則有見有愛。

基督徒密契史上大德蘭的重要性

按普蘭神父(Fr. Poulain)的看法，大德蘭是不厭其煩仔細研究意識階段的第一位大神秘家。她不只研究，還以極其清晰、有力的言辭來描述。在她以前，神秘家提到神視、神魂超拔、內在言

語，卻未如大德蘭一般分析神修經驗、列出不同階段。普蘭神父不斷的借助於她敏銳的心理分析能力。

可以說，她清楚意識到「內在感官」的活動。在大德蘭心中，我們發現有看、聽、觸、覺，這與佛教所說由人心活動產生出來的想像不同。大德蘭不在心中造像，那些意象彷彿是天主教在她靈魂中行動的表達。大德蘭寫道：「一天，我祈禱時……我看見基督在我身旁，說得更恰當些，是我意識到祂，因為用我身體或靈魂的眼睛則一無所見。」

此例說明，她如何在心中意識到天主的行動。由於描寫她的經驗，她開啓了神修與神秘心理學的領域，那時心理學家還不敢進入其中。她沒有研究很多神學，因此，她更大膽地靠她的經驗。結果，有些神學家懷疑她，但每次都是她獲勝。她會大膽的告訴她同會的姐妹，即使有些神學家不贊同她的說法，她也有權靠自己的經驗講話。她對付神學家的方式顯出，她是個聰明、勇敢的女人，爲了教會的益處，她讓天主引領她進入至深的神秘經驗中。

她的行動與十字若望的行動分不開。十字若望比她年輕，的確曾爲加爾默羅會的改革與她一起工作過。

註釋：

註 1 : Father Marie-Eugène, *La Spiritualité Thérésienne: Je Veux Voir Dieu*. (Venasque: Éditions Du Carmel,

1949); *I Want to See God*. (Westminster, Md.: Christian Classics, 1978) 乃綜合聖衣會三聖師神修精華之作。或分 *I Want to See God* 與 *I am A Daughter of the Church* 二書，或合爲一書之兩編。

Teresa of Avila, *The Interior Castle*。原西班牙文，有多種譯本。參閱 Allison E. Peers 編譯，*The Complete Works of Saint Teresa of Avila*. (London: Sheed and Ward, 1982)。

大德來著，趙雅博譯，《七寶樓台》（台中：光啓出版社，民國七一年再版）

註 2：Peers，同上書，頁二〇一。《七寶樓台》第一樓台第一章。*I Want of See God*，同上書，頁八。

趙雅博譯，同上書，頁五。

註 3：《*I Want to See God*》，同上書，頁九。

註 4：同上書，頁四八五。

註 5：Tanqueray, *The Spiritual Life*. (Tournai: Desclée & Co., 1930) p. 677.

註 6：《*I Want to See God*》，同上書，頁四八八。

註 7：同上書，見法文版正文前表解 (Tableau)。

註 8：Tanqueray，同上書，頁六七七。

趙雅博譯，《全德之路與金言》（台北：慈幼出版社，一九九一再版）第三一章，頁一三二—一三三。

註 9：趙雅博譯，《七寶樓台》，同上書，第四樓台第三章，頁六七。

註 10：Tanqueray，同上書，頁六七六。

趙雅博譯，同上，頁六八。

註 11：Tanqueray，同上書，頁六八二。

註 12：同上。趙雅博譯，同上書，第五樓台第一章，頁八四。

註 13：Marie-Eugène，同上書，見法文版正文前表解。

註 14：趙雅博譯，《七寶樓台》，同上書，第六樓台第二章，頁一二五。

註 15：同上書，第六樓第四章。

註 16：Tanqueray，同上書，頁六八七。

趙雅博譯，同上書，第六樓台第五章，頁一五六。

註 17：Marie-Eugène，同上書，見法文版正文前表解。

神婚：外文 *souï* 一字屬陰性，與天主結合故名之為「神婚」。中文無陰性陽性之分，故「靈魂」之代名詞一律用「他」，而不用「她」，因「他」原不分男女，通指一切人。

註 18：Tanqueray，同上書，頁六九三。

趙雅博譯，同上書，第七樓台第一章，頁二一五。

註 19：Tanqueray，同上書，頁二二〇。

趙雅博譯，同上，頁二二二。

【第七一課】 十字若望：心靈的黑夜（一）

導言

十字若望(John of the Cross)所著《心靈的黑夜》，是基督徒神秘文學中最有名的書籍之一，敘述神修文學中以「黑暗」或「沙漠」著稱的部分神秘旅程。第五十九課結尾，我們曾看到《淮南子》如何也言及黑夜，那是到達光明前的必經之路。

十字若望此書，神秘家、心理學家、學者已有甚多研究，因為那是西班牙文學的一顆明珠。
(註1)

黑夜的問題，人們已經從許多觀點研究過。黑暗的心理經驗可能是人精力枯竭的結果。譬如，若把全部精力投注於一事，或面對一個無解的問題，就可能發生這種情況。那時，維持身心靈健康所需的精力，會緩緩耗盡。這是許多心理研究的結論。神秘生活進展中的黑夜，則是面對天主，心理深層的神修問題。

兩種黑夜

黑夜必須分爲兩類：感性的黑夜與心神的黑夜（或稱感官的黑夜與精神的黑夜，註2）。感性的黑夜出現於神修生活的開始，爲淨化五官以及透過這些感官而來的一切。這種黑夜又有兩種，首先是主動的，其次是被動的。在主動黑夜期間，人自己抑制其感官、熱情與慾望，以作靜觀的準備；這在《攀登加爾默羅山》一書有所陳述。第二種被動的感性黑夜，是天主在人靈中行動的結果。

由於黑夜可在主動與被動兩個層次上經驗到，所以若望註解同一詩篇來詮釋兩個黑夜。在《攀登加爾默羅山》裏，詩句是按人的主動行爲解說的；在《心靈的黑夜》中，則是以天主主動、人被動的角度註解的。

《心靈的黑夜》一書，若望先解釋被動的感性黑夜，然後才解釋心神的黑夜。被動的感性黑夜乃出於天主的作爲，就像十字若望說的：

天主攝引起步修德者進入黑夜，是要他們跨越推理默想的神修方法，到一個進步的境界，也就是到默觀的心境，歷經全程，抵達成全者的境界，即心靈在聖愛中

和天主結合。(註3)

靜觀者進入被動的感性黑夜時，會有種新的經驗，是對祂與天主關係的新覺悟。現在天主在靈魂上工作，祂以直接、清晰可感的行動引導、淨化靈魂。這個經驗必須逐漸整合到心理層次中。天主使人被動的這個動作，也使人體會到自己的罪惡、無能與虛無。這是在全然的乾枯中所感到的黑暗。此時，情緒的力量似乎消失。

第二種黑夜稱爲心靈(soul)的黑夜，更恰切地說，是心神(spirit)的黑夜，因爲影響人心較高級的能力，如記憶、理解、意志及信仰。心神的黑夜又有兩面：一主動、一被動。主動的心神黑夜在《攀登加爾默羅山》第二、三部分有所解釋。第二部分第二章末尾，若望仍在談論主動的方法，卻加一句說：

我們要在合宜的地方談談被動的方法，那是天主的工作，沒有靈魂參與其中，是

天主使這黑夜產生。(註4)

若望計劃在《攀登加爾默羅山》的第三部分討論被動的心神黑夜，但是第三部分仍在談主動黑夜，於《黑暗之夜》一書，他才真正談到。(註5)

心神黑夜的第二個層次，被動心神黑夜，在《黑暗之夜》第二篇才解釋。天主藉著恐怖的心神淨化來引領靜觀者。

整個再清楚的說一次：《攀登加爾默羅山》討論感性、心神的主動或非神秘黑夜；《心靈的黑夜》討論感性、心神的被動黑夜或其神秘的一面。事實上，這兩種或「四」種黑夜乃是相互交織的，要截然劃分，在大多靜觀者的神修旅程中，都是不可能的。

很重要又很實際的一個問題是：何時由主動黑夜走向被動黑夜？這點極為重要，因為那是靜觀者前進是否邁向神聖結合的條件。那是很具體的問題，因為「時候」已到的意識，改變了靜觀者對其個人活動的態度。這，我們要在下一課解釋。

黑夜的心理層面與心神層面

永不要忘記，所謂的「心神」與心理是互動的。通常每一面努力專注，都會減少其他層面上的活動。若一邊緊繃，另一邊空虛、不動、無用；這種不平衡的狀況，或許會產生類似黑夜的效應；但靜觀者進入主動黑夜所作的努力，可能造成疲乏，與神秘經驗無關。心神與心理緊緊相連，永難避免有人的看法。當我們碰到黑夜，就不得不讓身心適切地靜止了。

在此我們得與「自然神秘家」作個區分。自然神秘家很少碰到黑夜，因為他們不面對「另一

位」的絕對超越性與他性。相反的，他們通常悠游於生命流溢而來的喜樂之海，並與絕對者遍在宇宙內的能量相交融。

禪宗法門在覺悟的路上，也有許多艱難困苦，禪修者在過程中要通過「魔境」。在這期間，禪修者會碰到黑暗、空虛，甚至失望。因此，禪宗非常重要的空與虛，與基督徒神秘經驗中的黑夜與沙漠，可相互媲美。斬除一切慾望，是主動黑夜的經驗。但在禪的至深體驗裏，有真實的「被動」虛空或黑夜，因為禪定者清清楚楚知道，他正處身某種「黑暗」，等待覺悟之光由本性之深處湧起。

我們可能還記得吳經熊對菩提達摩(Bodhidharma)「壁觀」所作的解釋(註6)。參公案的整個過程是想把心置於主動「黑暗」的狀態，那是理解力的黑夜。許多魔境的考驗，可能也是「黑夜」的一種。無論如何，禪的整個過程包括凡「我」的全部死亡，這屬「黑夜」一類的經驗。深我之門非常狹窄，窄得像是死亡之門。而且，我們知道，誰若想抵達深我，必須穿越下意識。通向生命的小徑，是個真正的死亡。由死亡通向生命的門是這麼狹窄，以致很少人膽敢進入。這個經驗，我們可對照福音中窄門通向永生的話。

被動的感性黑夜

《心靈的黑夜》一書，第一篇解說這種黑夜。如前所述，整本書在詮釋人靈的被動淨化，首先討論被動的感性黑夜，然後討論被動的心神黑夜。天主的行動，一直隱藏在人的能力中，當人進入被動淨化時，才明朗地顯現出來。這種淨化全然超乎人力，人唯一可做的是「讓天主去做」，自己備妥接受祂的行動。因為天主這直接的行動隱藏在人靈深處，仇敵無法阻擋，靈魂本身也難以了解天主之所為。此意，作者表達在第一個詩節中：

通過漫漫長夜，

焦腸焚灼著愛火

——啊，純淨的恩寵！

我悄悄走出，

心宅內一片安寧。（註7）

此書第一篇有幾個重點要注意。

那還是初走神秘之路的人所有的狀態。路上他感覺到天主的行動，也認出是天主的行動。直到現在，靈魂備受主的愛護與照顧，但如十字若望所說：

縱然天主針對人性所作的聖化工，使人謙卑遜順，初學者因對神修活動非常熱心勤奮，難免暗地裏心生傲氣，並對自身及其成就自滿自足。（註8）

神修生活其他各方面也同樣。由修德而有的充實、喜悅感，就可能產生瑕疵。這是主不得不干預的原因。他們努力而真有進步，他們受到天主的安慰，都可能帶來缺失。諸如驕傲（第二章）、執著（第三章）、淫逸（第四章）等等。十字若望提醒我們這些缺點的起因，談到淫逸他說：

神修的人有許多毛病的，許多可稱之為心神的淫逸，不是因為淫逸牽涉到心神，而是因為淫逸來自神業。（註9）

在此，若望解釋，當心神在神業中取樂時，我們的感性如何發現本身有某種快感，而心靈卻只被動意識到。下面各章作者解釋一些別的毛病，在神修生活的那個階段，幾乎是常態。若望說，

被動的感性黑夜許多人都有，但少有人再向前進。

感性的黑夜是很普通的，許多初修者身上都會發生。在此，我便先解釋這種黑夜。至於心神的黑夜，只有少數人才有這份兒，即是神修上有素養的人才會遭遇，這且容後再談。（註10）

這一階段的淨化或黑夜，「對感性而言，是苦澀難熬的」。但，若望說：「第二種黑夜，更難言喻，對心神而言，是惶恐可怖的。」（註11）

爲使靈魂在靜觀中超脫先前的滋味與喜悅，使了解自己尚未到達，天主使一切轉爲乾枯。

當他們樂陶陶的去做神操時，他們正想像那神聖的光芒照耀他們，可以享用不盡。豈知天主收回一切，光明變成黑暗，神慰的泉源被封閉了。（註12）

靈魂越接近天主，路上越變越黑。但同時，靈魂也越來越強壯。

天主就這樣離棄他們在如此深的黑暗裏，他們不能像往昔一樣，憑想像和推理邁

進。他們不能跟往昔一樣默想，他們內心的感官，浸沈在黑暗中，枯寂難熬。以前的樂趣不但盡失，而且對神修事物簡直感到厭煩受罪。理由是天主看到他們已經長大了一點兒，有足夠的毅力，就令他們脫下細軟的童裝，斷了他們的奶，把他們放置地上，不再懷抱，教他們學步自走。此一轉變使他們十分驚訝，因為一切功能似都反了過來。（註13）

《黑暗之夜》，下一課我們要繼續再講。本課結尾，我們可反省一下光明與黑暗的關係。記得托名狄奧尼修(Dionysius the Areopagite)稱天主為「偉大的黑暗」，因為純為光明的天主把人置於全然的黑暗中。

慧(惠)能《壇經》，有一段解釋黑暗與光明的關係，文字略感晦澀，但卻很有趣味。

設有人問：「你名為暗？」答云：「明是因，暗是緣。明沒則暗。以明顯暗，以暗顯明。來去相因，成中道義。」餘問悉皆如此。（註14）

註釋：

- 註 1：十字若望的著作有數種英譯，最常為人引用的仍是 R. Allison Peers 的譯本，我們用的則是：The collected works of John of the Cross. Translated by Kieran Kavanaugh, O.C.D. and Otilio Rodriguez, O.C.D. ICS Publications. (Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies, 1973)。
- 十字若望著，黃雪松譯，《心靈的黑夜》（台北：光啓出版社，一九七七）；趙雅博譯，《登上嘉默羅山》（台中：天主教耀漢小兄弟會，民國八〇年）。
- 註 2：按作者之解說及其思想體系，稱感官黑夜、精神黑夜更爲恰當，今隨一般之習慣用法。
- 註 3：The Dark Night, Book I, ch. 1, The collected works, 同上書，頁二九七。黃雪松譯，同上書，頁三五。
- 註 4：The Ascent of Mount Carmel, Book II, ch. 2, The collected works, 同上書，頁一〇九。
- 趙雅博譯，同上書，頁六一。
- 註 5：我所用 Kieran Kavanaugh 譯本，名爲 The Dark Night（黑暗之夜）。
- 註 6：菩提達摩的「壁觀」，見第二冊第三七課，頁一五五，「中國禪的幾個主要階段」一節。
- 註 7：The Dark Night, The collected works, 同上書，頁二九五。
- 黃雪松譯，同上書，頁二七、三三；趙雅博譯，同上書，頁一、九。

註 8 : *The Dark Night*, Book 1, ch. 2, *The collected works*, 同上書, 頁二九九。

黃雪松譯, 同上書, 頁三七。

註 9 : *The Dark Night*, Book 1, ch. 4, *The collected works*, 同上書, 頁二〇三。

黃雪松譯, 同上書, 頁四三。

註 10 : *The Dark Night*, Book 1, ch. 8, *The collected works*, 同上書, 頁二一一。

黃雪松譯, 同上書, 頁五七。

註 11 : *The Dark Night*, 同上書, 頁三一一。

黃雪松譯, 同上。

註 12 : *The Dark Night*, 同上。

黃雪松譯, 同上書, 頁五八。

註 13 : 同上。

註 14 : 《六祖壇經》, 東方佛教學院註釋, (高雄: 佛光出版社, 民國七二年三版), 附囑品第十,

頁二〇一。

【第七二課】 十字若望：心靈的黑夜（二）

導言

本課續前七十一課。第一部分要解釋幾種記號，以辨別一人是否走在感性黑夜與淨化之路上；然後敘述靈魂在黑夜中的自處之道。下面兩部分將討論被動的心神黑夜。最後一部分則比較十字若望的神秘論與東方密契。

進入黑夜的記號

爲明晰起見，如導言所說，第一部分再分之爲二。

神修神學一般教導，時候未到，不可採用被動態度。因此之故，有些人反對禪修，怕自始要求被動。答案很簡單，禪的心態是主動黑夜，而非被動黑夜。進入被動黑夜，不靠人的修持；進

入主動黑夜，則有賴人的決定。

禪修縱然可能是神秘靜觀最好的準備，卻不佯稱其為神秘靜觀。

按傳統神修神學的看法，我們應該持續主動的祈禱，直到有清晰的記號，顯示我們當由主動祈禱轉為被動時，方可為之。這是十字若望的問題。因此，他告訴我們如何分辨時候已到，該進入被動神秘祈禱的記號為何。

第一，這些人在天主的事物上得不到滿足或神慰，對任何受造物也興味索然。因天主引領這心靈進入黑夜，為的是能洗清這人感性的慾求，不讓他在任何事物上尋覓甜美或歡樂。（註1）

若望提出一些很實用的原則，來區分天主行動所引起的神枯，以及由罪或其他原因而來的乾枯。此一分辨並不容易，需明智的神修導師來協助。

第二種使人可以自信在經歷滌煉的標誌是：他的心思念慮集中在天主，憂心忡忡，怕自己不侍奉天主。因此，當他感覺到自身對天主的事物失去了興味，便自以為在退步。很明顯，這種嫌惡與乾枯，不是放縱與冷淡的結果。因為冷淡的人

不那麼關心天主的事物，也不會向內掛慮自己。（註2）

於此，十字若望把冷淡與神枯的分別解釋得很清楚。前者，對天主的事物不太關心；後者，心之深處有服事天主並遇見祂的極大渴望。

感性滌煉的第三種標誌是，心靈縱然勉力去做，也不再如以往那樣能用想像力、內在感官去做默想了。因為天主現在不再如以前一般通過感官、以分析綜合的推論觀念傳達己意，而開始靠沒有紛飛雜念的簡單靜觀、透過純淨的心神通傳祂自己。靈魂次等部分的內外感官是無法達到這樣的靜觀的。這樣交往的結果是，任何意念中不可能再有想像力與幻想，也無物在其中滋生妄念了。（註3）

上述引文末了的話，使我們想起「無念」論，那是禪修的基礎。推理之心不足以知覺真理，因此必須空掉任何的思慮。若思想生起，不要去注意，而任其來去。就像某些大師說的：「在思想中全然不思。」（註4）

現在我們看看淨化期間當有的態度。最重要的是堅忍與信心，相信天主正在我們心靈深處工作。對自己的進展應保持泰然，確信自己並非在浪費時間，「無」所事事。這是最基本的一點，

因爲有人進入黑夜，感到自己毫無作爲，只荒廢光陰。事實上，讓天主教在心靈深處自由工作，所做的比什麼都多。

同時，在他們心中有很深很深、有時是模糊的聖愛燃起。此愛在人的感覺上是甘甜又痛苦的，因爲那是洗煉的愛，一切都深隱在我們內。以故，我們的感官感到十分貧乏，但卻又必須如此。

（註5）

可能我們會自問：這種黑夜有什麼好處？好處很多。與天主的偉大相比，心靈開始充分意識到自己的可憐、渺小。由是，靈魂洞見他接受的一切乃是天主的恩惠。當此淨化期間，天主準備靈魂分享祂的愛，但這只是預備，只是神秘生活之路的第一步。

被動的心神黑夜

被動的感性黑夜只是個準備，但卻是我們必須通過以達到被動心神黑夜的門戶。十字若望說，很少人進入這被動的心神黑夜，然後又警告，可能就在很長一段時間之後，心靈會進入這種黑夜。在感性與心神兩種黑夜的中間階段，靈魂會以較大的自由與滿足來行動，即使有神枯與誘惑（有時可能比過去更強），靈魂通過風暴仍較前安逸、平靜，恢復祥和也較快速。（註6）

因爲靜觀者尚未達到旅程的終點，黑夜故在感性與心神兩個層面上發生作用。

這黑夜是一種透入靈魂的神力，以煉淨慣性愚昧、以及天性與靈性的缺失，默觀行家稱之為灌注性的默觀或神秘的靜觀。藉著這種靜觀，天主神秘地教導靈魂，以成全的愛指點他，他不需要做什麼，也不明白那是怎樣發生的。

因為灌注靜觀充滿天主愛的智慧，以故在人心產生兩種主要效用：藉著洗煉與照明，準備心靈透過愛與天主結合。因此，洗煉、照明離世的有福靈魂(*the blessed spirits*)的那個愛的智慧，也洗煉、照明在此塵世的靈魂。(註7)

這裏十字若望引出一個很簡單的問題：如果這種淨化是神光灌注的結果，又怎能稱之為黑夜？答案是，天主的智慧之光超出我們心靈覺知的能力，以故它使心靈進入全然的黑暗。正因人無能了解、無能愛，才使他沒身黑暗中。

不要以為黑夜的經驗人人相同。因黑夜襲捲整個的人，身心靈的全部，所以會按個人的氣質產生迥然相異的效果。對此，安德希爾(*E. Underhill*)解釋得非常清楚。事實上，每種光照都靠自己合宜的「黑暗」來加以平衡。

有些人的氣質，是情緒佔優勢，就是愛主的人突然失去所愛的，而陷入極度的痛苦；有些人的氣質，則是理智的黑暗與混亂壓倒其他的一切。有些人，跟聖十字若望一樣，感到那是「被動的洗煉」，是可憐無助的狀態，在其中，自我無所作為，而讓生命攜之同行；有些人，跟蘇梭(Susso)及德國派男性密契一樣，反而經驗到那是段艱苦的活動、道德的衝突，這導人進入「徹底的自我捨棄」，而基本上是預備生命的合一。那些於第一階段淨化未受影響的性格因素，在意識移往開悟的層次時，彷彿被留在角落，此時得由沈睡中驚醒，幻想被清除，並被迫加入成長之流。(註8)

人在此黑夜中接近天主，見到實體超越一切時，即開始由此超性意識「下降」到人生命的具體層次，以完成「整個人的變質」。然後，我們必須按照基督整個的人性來徹底重塑，結果應當是新的「神化人性結構」。(註9)

人品嚐到天主的實體以後，他轉向自己，可能感到徹底失望，如像天主遺棄了他。十字若望強烈地描述了此一折磨，他以四種方式解釋心靈如何受苦。

第一種受苦的原因很容易了解。「靜觀的光明與智慧十分燦爛純淨，在其中心靈所發的光就黑暗不純了。」面對天主的光明，心靈因自身的不淨，感到痛苦無邊。（註10）

心靈受苦的第二個原因，是他天性、德性、靈性的軟弱。在這種情況下，「心靈所受的痛苦煎熬，大到會想以死解脫。」（註11）

第三個原因是，神人兩極相遇的結果。在天主的行動下，心靈感到自己在熔化，並「因殘酷的心神死亡而支解」；他感到「如被野獸吞噬，在牠漆黑的肚子裏消化，並忍受約納先知在鯨魚肚裏所受的那般極大的苦痛」。但如若望說的：「心靈該經過黑暗的死寂，以便達到所期待的復活。」（註12）

第四種苦是黑暗靜觀本身的「高貴與莊嚴」所引起。因他內在的貧乏與可憐，心靈感到自己置身於另一端。「心靈歷經恐怖的折磨，有如黃金在坩堝中煉淨」。（註13）

十字若望的描寫強而有力，他能表達黑夜的折磨可深到何種地步。黑夜的結果是心靈全空，天主以嶄新的愛的姿態進入。他在此所用的辭彙，有時讓人想起禪宗與道家大師的話，但，如前所述，看法與終極目標是不同的。

黑夜之光

這種黑暗藉神光之力進入心靈，也以光照耀萬物，但卻是種新光。十字若望解釋黑夜之光如何普照萬物。

我們還是要說，縱然這使人幸福的黑夜令心神黑暗，卻只是為了使他看清一切；

縱然這黑夜揭露人的可憐無物，使其謙抑自下，卻只是為了抬舉提拔他；縱然這

黑夜剝去他擁有的的一切及天性的情感，卻只是為了使他神移默化，能嚐到塵世與

天國事物的樂趣，使他在一切事上感到心神自由。（註14）

黑夜淨化的終極目標，作者說得非常清楚，是為使人全心關注天主的愛。那是「理智邁出與神光結合，在圓滿的狀態下成爲神」。（註15）

十字若望用投木入火的比喻，來解釋淨化的整個過程。

火，用來燒木柴時，先使木柴乾燥，逼去潮濕，熬出其養液，使它漸漸黝黑難

看，甚至冒出臭味，使蘊藏在內不易著火的粗雜煉去。最後，外層開始著火燃燒，內部溫度隨之增強，整塊木柴才和火一般的通紅發光。（註16）

聖人繼續說明靜觀黑夜，是因天主灌注其光與愛而產生。先光照理解力，再燃起意志。（註17）
《黑暗之夜》最後幾章充滿了愛。第二篇第十九、二〇章乃據聖伯納（St. Bernard）與聖多瑪斯（St. Thomas）解釋神秘聖愛的十級。

第十級，也是神秘之愛顛峰的一級。靈魂一旦無阻地直觀天主，便完全融合於天主。（註18）

此漫長的旅程，當靜觀者達到終點，即已超越一切，與天主「本質對本質」地合而為一。還有什麼能再超越？許多非基督徒大神秘家，與絕對之道或佛性合一時，有類似的表達。但在基督教中，此愛的結合，不會消弭二元，而整合在更深的一體之愛中。

十字若望與東方密契

我們可以用說過大德蘭的話來說十字若望。兩人的神秘經驗都可能與東方大神秘家有關。若望探尋天主時，遇到偉大的黑夜，就是其他神秘家遇到的空、虛、無、沙漠、自我的死亡。這是表達神秘經驗的普世定律。天主或絕對者超越我們可想像的一切，這是《道德經》第一句「道可道非常道」的含意。（註19）

十字若望與東方神秘家之間，有許多可加以比較。我們只比較一下若望的經驗與禪宗「無念」的教義。

禪宗「無念」論在本課開頭已扼要解釋過。這在《不知之雲》中有所發現，十字若望再度取用。對他而言，無念足以形容天主的實相。

《攀登加爾默羅山》一書，十字若望解釋靜觀者何以必須捨棄所有知見、情感、思想，以面對天主的實體。在基督徒傳統中，十字若望是最先如此重視理智淨化的人，這種淨化是因信仰的結果使理智藏於黑夜所致。

這是《攀登加爾默羅山》的目標：

對初學者與練達者提供很有用的忠告與指導，讓他們知道如何排除一切短暫的障礙，不阻滯神性的發展，並保持心神徹底的超脫與自由，因為這是與天主結合必要的條件。（註20）

這是與天主結合之道，「非此，非彼，非此，非彼」，不停地重複，以便沿著虛無的路向天主前進。

有人可能會說，對十字若望而言，人必須讓天主有祂全部的自由，並完全自動的接受祂。那麼，天主本身就會行動。這才是《黑暗之夜》的主題。因此，不再是靜觀者於天主前努力達到靜默及無念的狀態，而是天主本身向靈魂顯露自己，藏身於其心靈的黑夜中。這藏身黑夜的目的，是為使人最後轉變成天主，真正的回歸本源、回歸天主。（註21）

再說一次，禪宗與基督徒經驗極大的不同在於，基督徒是天主在知與愛中與人建立關係，以致到使人與祂在完美的結合中成爲「一體」的地步。就像若望說的：

天主並不用任何想像的神見、相似或形像的偽裝，來與靈魂交流互通，也絕沒有這類情事的任何暗示；而乃是口對口，就是說，天主以純粹而赤裸裸的本質（那

是天主愛人的口），對著靈魂純粹而赤裸裸的本質（那是靈魂愛天主的口）。

（註 22）

我們可以說：基督在其人生過程中，實實在在領悟到禪宗提出作理想修法的那種無象、無念的「靜觀」嗎？基督徒相信事實的確是如此。以故，他們希望在祂內，學習那「無象」「無念」的靜觀，以便最後回歸全然自發的天主聖父，萬物的根源。是由此根源，自動湧出我們稱之為「聖言」的那位。就像十字若望說的：「父只說了一言；這乃是祂的聖言。祂在永恆的靜默中永遠述說此聖言，人靈也必須在靜默中聆聽這聖言。」（註 23）

註釋：

註 1 : *The collected works of John of the Cross*. Translated by Kieran Kavanaugh, O.C.D. and Otilio Rodriguez, O.C.D. ICS Publications. (Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies, 1973), *The Dark Night*, Book I, ch.9, sec. 2, p.313.

十字若望著，黃雪松譯，《心靈的黑夜》（台北：光啓出版社，一九七七），頁六〇。

註 2 : *The Dark Night*，同上書，同篇同章第三段，頁三一三。

黃雪松譯，同上。

註 3 : *The Dark Night*, 同上書, 同篇同章第八段, 頁三一五。

黃雪松譯, 同上書, 頁六四。

註 4 : 「無念」論, 參閱第二冊第三九課, 頓悟及「無念」教義一節, 頁一七四—一七五。

註 5 : 參閱 *The Dark Night*, 同上書, 第十、十一章, 頁三一六以下。

黃雪松譯, 同上書, 頁六六以下。

註 6 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第一章, 頁三二九。

黃雪松譯, 同上書, 頁八九。

註 7 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第五章第一段, 頁三三五。

黃雪松譯, 同上書, 頁一〇〇。

註 8 : Evelyn Underhill, *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. (New York: New American Library, 1955) p.387.

註 9 : Underhill, 同上書, 頁三八八。

註 10 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第五章第五段, 頁三三六。

黃雪松譯, 同上書, 頁一〇二。

註 11 : *The Dark Night*, 同上書, 同篇同章第六段, 頁三三七。

黃雪松譯, 同上書, 頁一〇三。

註 12 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第六章第一段, 頁三三七。

黃雪松譯, 同上書, 頁一〇四。

註 13 : *The Dark Night*, 同上書, 同篇同章第六段, 頁三三九。

黃雪松譯, 同上書, 頁一〇七。

註 14 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第九章第一段, 頁三四六。

黃雪松譯, 同上書, 頁一一九。

註 15 : *The Dark Night*, 同上書, 同篇同章第三段, 頁三四六。

黃雪松譯, 同上書, 頁一二〇。

註 16 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第十章, 頁三五〇。

黃雪松譯, 同上書, 頁一二六。

註 17 : 參閱 *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第十一、十二章, 頁三五二以下。

黃雪松譯, 同上書, 頁一三〇以下。

註 18 : *The Dark Night*, 同上書, 第二篇第二十章, 頁三七七。

黃雪松譯, 同上書, 頁一七三。

註 19 : 《道德經》, 第一章。

註 20 : *The Ascent of Mount Carmel*. In *The Complete Works of Saint John of the Cross, Doctor of the*

Church. Transl. by Allison Peers, Anthony Clarke Books, Westminster: Christian Classics, 1974) p.9.

註21 ·· Y. Raguin, "Meditation without an Object and without Thought or Return to the Pure Spontaneity of the Original Nature", *Studies in Mystical Literature*. Taiwan Tung Hai University, vol.2, No.2, June 1982, p.69.

註22 ·· *The Ascent of Mount Carmel*。同上書，第二部分第十六章第八段，Peers譯，頁一二六，Kavanaugh譯，頁一五二。

趙雅博譯，《登上嘉默羅山》（台中：天主教耀漢小兄弟會，民國八〇年），頁一二三。

註23 ·· Kavanaugh, "Maxims and Counsels", *Maxims on Love*, No.21. p.675.

【第七三課】 綜合總複習

導言

開這門課乃在回應中國教會的需要。中國教會極需歸根，在基督的光照下，與中國其他靈修融合，而不扞格對立。因其十分重要，以故人人談論本地化(indigenization, inculturation)。本地化，包括本位化、本土化、本色化、地方化(localization)、個人化(personalization)等等的觀念。

這門課的目的，是為喚醒你們意識到你們在中國、你們有你們的想法與感覺。在其他文化中，你們可能找到同樣的思想與感受，但該文化由何混成卻不相同。你們的文化，可能這種因素多些，另一種因素少些，而這就形成你們的性格。中國本身不只有一種「靈修」，而是有多種，彼此似乎又迥然相異，但在深處，卻有某種特徵使之屬於「中國」，與日本、韓國、菲律賓的方式大相逕庭。

我試著去做的，已開啓了你們的心，讓你們看到神性世界的某些事實。你們自己一定要繼續

下去。

在重新發現中國靈修之特色與性格的過程中，我們必須要了解如何與西方基督世界的傳統神修融合爲一。我們一定要接受外來的影響，因爲性格的建立，不是排除外來的影響，而是加以同化。未來數十年，對中國的基督宗教確實非常重要。大中國的每一部分，都要對普世基督宗教作出貢獻。顯然，中國大陸的基督宗教尚未展開，也不會像台灣或香港一般地開展。這說明，未來的數十年會發展出非常豐富的經驗。我相信，這門課對中國乃至整個世界基督宗教的未來，都會有貢獻，即使貢獻不大。

第一部分：神性世界的結構

我們已到課程第三部分的尾聲。這三部分合起來就是這門課，第四部分將有不同的特點。那是中國古籍文選，都是中國靈修史上比較重要的文字。現在是時候了，我們得反省一下我們說過的種種了。

第一部分是神性世界的描述，是一種地理性或結構性的描寫。我喜歡稱之爲神性世界的地理。這個部分敘述人對不可言宣的神性世界的看法。所述一切，可以說，只不過是想像的，但卻理解不可理解之實體的一番努力。

譬如，像舊約，大多時候視天主住在一個超越的、上方的世界。天主在群星之上、在日月之上，再上去，還再上去。若要會遇這個天主，我會看到自己無止境地上行。

在此陳述中，天主被看成是超越的。祂超出我的心力，我無以名之，因我知道沒有名字能等同於祂。

人視高處為高等神明的居處。當我們上行，我們的印象是更接近天主，雖然天主住在難以到達的地方。

猶太傳統中有山的象徵，西奈山尤其是個象徵。這種象徵我們又在福音中發現，如基督在山頂上改變容貌。神秘文學中有天主之山的象徵，如十字若望的書，往天主去的路是「攀登加爾默羅山」。

其他有些神秘作家，形容往天主去的路是有不同層級的梯子。靈魂受邀攀爬神性的梯階，以登上天主的領土。

道教禮儀與神秘傳統中有三六級，即三十六天。第三三天住著中國神話所說的大神：玉皇大帝、上帝、天公。這些都是中國萬神殿裏最偉大的神。上面三層天住的不是一般人所謂的神，而是道的表現，稱為三清天尊。由上而下即：

元始天尊，代表道的創造力。

靈寶天尊，代表道拯救的一面。

道德天尊，代表道行動的一面，道在萬物中活動。但對多數人而言，道的第三種表現即哲學家老子本人。

神性世界的構造有很多「空間」的象徵。每種宗教有它自己的說法，但模式都類似，都與內在的內在結構相呼應。這是不同的宗教所用的記號與象徵甚多都很相似的原因，以其都是對不可言傳的奧秘作一個象徵性的陳述。

我們可用很簡單的方法表示往超越奧秘的路，說：絕對者或天主處處都在，由四面八方超出我們存有世界的限度。從我們所在的中心，可沿三條路，通過三個門，走向天主：

通過上門，我進入神秘世界。由此門我恍見天主在一切之上，住在高處。這是超越的門，入此門，我無止境地上行，試圖觸到永在彼方的天主。大多禮儀是循此超越模式設計而成的。危險的是，我視天主過於超越而不敢接近祂。

中門無門，因向各方開啓。我相信天主臨在一切內，並在其中行動、熱愛，故不舉目往高處尋祂，而在每個人身上、在大自然內、在每個事件中找祂。

此路就是所謂的內在之路，意思是，天主在萬物「內」。據最好的神學說，天主藉其臨在、力量與恩寵而存於萬物內，這沒有「天主即萬物」的含意，否則會變成泛神論或類似的說法。我們相信天主在萬物內，萬物也在祂內，這並非意謂天主在某個地方，而是說，萬物皆賴天主的力量而存在，這種力量是萬物存在的根本原因。但天主比較在人內，而不太在其他事物內，因為人

比較「像」祂。

這種創造的方式，道家哲人很熟悉，禪宗亦然，但說法不同。在基督宗教裏，那是基本的教義。中門開向人，也開向大自然，可視為基督以及若望、保祿和許多基督徒神秘家的生活方式。但總有落入泛神論的某種疑懼，甚至有人感到亞西西的聖方濟(Francis of Assisi)就有泛神論的傾向。這是誤解聖方濟的神修。他真的熱愛大自然，但卻視之為天主、宇宙造物主、耶穌基督之父的尊威與愛的記號。

我們若循此路、經無門之門走向天主，我們就能非比尋常地拓寬自己的心靈。

下門即內門，往自我內在的路。那是通向自我經驗，直到深處醒覺的路。這是典型的禪宗法門，向內之路。我們從未看到有佛如基督徒神秘家般仰望天空，即很明顯。

基督徒靜觀者走上門十分自然，因為他們相信基督所說的話：誰若愛祂，父就會愛他，他們也要住在祂內。大多基督徒似不願在其存有內尋找天主，而寧願沿超越之路行去，彷彿對他們比較安全。然而，許多基督徒以東方修法，如坐禪，在其存有深處探尋天主的臨在，卻發現大有助益。

我們必須去意識的最重要實體，乃是所謂的「本性」，就是比一般心理學所說的「深我」更深的實體。不論如何，內在有許多層次，我們永不能說我們達到了最深層，因為最深的那層通到天主內。

我們居於其中的神性世界，必須視之為一種宇宙實體，我們可上行、或向四面八方開放、或

通過內在存有之深處達至。三個門都通向同一個天主實體，在其中，我們恢復本真；在其中，我們自在行動。

這是本課程第一部分一個很簡略的敘述。

第二部分：方法與力量

課程第一部分我們嘗試按不同的傳統說明神性世界的結構，是一種描述性的神性世界「地理」。第二部分則解釋如何才能進入不同的門，如何沿著神性世界的道路前進。

在第二部分，我們談到方法。許多人滿足於描繪神性的世界，因為他們對神修生活知之甚多，也自以為非常神性。他們討論深刻的神修問題，自己卻不真正進去體驗內在或超越的實體。

方法很重要，卻非必要，最重要的是內心的態度。有許許多多可能的方法，當人想找出何者最佳時，許多方法即告失落。要知道什麼方法對自己有益，得花時間；要看到方法產生所期待的效果，也得花時間。太輕易地更換方法，並沒有好處。我們談論了道教徒、佛教徒、基督徒的方法，三者有類似的修持，譬如，用呼吸開啓內在存有的意識。基督徒把這很簡單的方法用在不同的祈禱情境中；佛教徒、道教徒，還有非常多的人，則用呼吸法來達到內在的控制與寧靜。

有很多應用甚廣的修行法，只為心理緣由而取用，對所謂的靈修經驗不置一詞。現在，人重

新拾回探尋內在自我的興趣，乃是由於心理學的方法有所開展，同時因為東西方祈禱、修行法相互交會的緣故。

方法的範圍太廣，我們只能碰觸幾個主要的面。我們如此介紹的，大致與道教、佛教所發展的中國修行法門有關。

第二部分，我們談到大家熟知的方法，如佛教的禪、瑜伽術，以及我們在道教看見的類似瑜伽的方法。

我們解釋方法如何分成主要的兩類：向外的與向內的。第一類，如名稱所示，可懂成由主體走向客體。客體即理想、目標、天主。那可以說是「有象」祈禱法。這種祈禱有個對象，可能是一個真理、一個奧蹟、天主的愛、天主本身。在這種祈禱裏，我走出自己去會遇祈禱的對象，並與之認同合一。

第二種祈禱是朝向內在自我。開始的幾步，會把內在實體看成對象，但漸漸會變為主體。我關注我自己以及我內所發生的事，而不以有別於自己的某種事物為目標，不用象徵、話語與之相連繫。第二種方法，默想或靜觀只在於意識到我內所發生的事，譬如，當我面對天主，我只意識天主在我內正在做的、我如何受祂愛的影響。這種靜觀是內在經驗如花朵綻開。

在這第二個部分，我們解釋了方法的要素，如：專注、覺醒、內觀、意識、入定、吸收、結合、滿與空，以及像禪宗漸修以覺悟的方法。我們還談了許多基督宗教及其他大傳統中的神秘經驗。

論到力量，我們看見有人力及超人的力量。我們可以只靠「自力」，或也依靠「他力」。這種區分佛教十分明顯：有些人只靠自己來達到涅槃，有些人卻靠阿彌陀佛及觀音的力量。在基督宗教裏，我們深深意識到天主恩寵的力量，所以基督徒的方法永遠是天人一致的合作。

我們也言及靈修經驗較用到的幾種能力。我們看到有些比較靠「見」，如禪宗；有些比較靠「聽」，如以阿彌陀佛為主要之佛的淨土宗。

第三部分：靈修作家與著作

第三部分是歷史性的，在試著解說不同靈修傳統的發展。主要是基督宗教、道教、佛教三個傳統，很少談到印度教和亞洲其他大傳統。

第三部分開始的兩章，論及靈修經驗的語言，及如何說其不可說。在碰觸那些嘗試正確述說，也能說其不可說的靈修作家以前，這是需要討論的重要問題。

第三部分，我們照歷史的發展，很具體地從西方移到東方。我們敘述了基督的神修經驗及日後保祿與若望的發展以後，又接觸過中國幾種偉大的名著，如《易經》、《道德經》，如此，我們進入了重要的道家傳統。我們在西方看過基督及其門徒，在東方看過中國古代大師後，再移往印度去會見佛。之後，我們又到中國來看莊子、淮南子、孔子等等。

談過中國道教傳統的進展以後，我們回到西方去會晤聖奧斯定(Si. Augustine)。研究奧斯定，使我們恍悟基督徒經驗原來深受大哲學家柏羅丁(Plotinus)充分發展的新柏拉圖理論所影響。柏羅丁的新柏拉圖思想體系，奇妙地幫助基督徒把經驗作了柏拉圖式的表達，但卻靠基督徒的心態，最後有了終極的方向。這已成爲解釋基督經驗可由非基督傳統協助其成形與表達的一個特殊事例。

我們繼續由西到東、由東到西來來回作此歷史性的介紹，直到承襲了豐富基督傳統的十字若望。此一演進不會停息。未來中國基督宗教的神修經驗，有賴我們如何使基督觸及人我內心深處的中國精神。所以，最後一課，我們要試著爲中國及世界各地的基督徒神修經驗開出一些具體的看法。

【第七四課】 東西方靈修的交會

導言

第三部分最後一課要討論幾個特殊的問題，與基督訊息的介紹及東西方的相遇有關。在第三部分，我們看到中國靈修體驗與西方神修經驗如何依循了不同的兩條路徑。可以說，中國大部分循內在之路前進，西方則順超越之路前行。甚至可以說，中國靈修大師專注於人性，西方聖師則集中探索超越的天主。今天，二流已在我們內交會。一旦完成整合，即不再有東、西、南、北，而將有個普世性的人類靈修，我們所有人都包含在這誘人的計劃中。

我們談論中國靈修，但在成千上億的基督徒讓基督在他們精神深處與之遇合前，是沒有什麼值得做的。天主聖言是強而有力的種子，但卻必須深植中國人心靈與心神深處的土壤內，否則，永不會是個中國的靈修。

中國神學，除非有「修行人」與「神秘家」在儒、道、釋的中國大傳統中發展其靈修經驗，

是不會有出路的。他們能為基督不斷的降生提供沃土。我們必須獻給祂一個豐富的背景，不是什麼人工的製品，而是可在其上建立基督徒人格的豐饒土地。我們會看到，最簡單、實用的方法，即可讓基督的生命觸遇深我，並使其深受基督之力與愛的影響與轉化。

本課第一部分要專門討論「靜坐」法，這是張春申神父對中國式靜觀所給的稱呼。我們要設法弄清，如此名之，其含意為何。在中國傳統中其根何在？今與基督徒神修經驗有關，又如何去了解？

靜坐

這種「坐」法，據張春申神父說，是中國特殊的靈修方式；在其《中國靈修芻議》一書中，他曾提出。這是中國靈修三主流共同的方法或心態。我們不可能在短時間內分析該書的內容，但我會提出一些「靜坐法」的主要原則。（註1）

依張神父的見解，這種方式（更好說心態），是典型的中國靈修法。道家有「坐忘」的修持，佛家有更出名的「坐禪」。我們必須了解，「靜坐」一詞，起初乃屬儒家傳統，始於孔子早期的弟子。這可參考《大學》，書裏開頭即談到內化的整個過程：「知止而後有定……」（註2）

那段文字人總以之與《道德經》「致虛極、守敬篤……」那章相比較。這些文字很重要，因

顯示出靜的心態在中國傳統中的重要性。（註3）

我們發現，慧能論「坐禪」時作了「靜坐」的絕妙詮釋。在此我們必須記住慧能對「坐」字的說法。（註4）

那不是指身體的坐，而是全然的「自在」，是坐在自己的存有內，越來越意識到自己的「人性」。這個方法不是面對一個超乎自己的奧秘，而是益趨醒覺自性。對我們基督徒來說，人性即天主的肖像。儒、道、釋各家，我們發現有同樣的看法。

此「坐」，是「坐在我內」，以醒悟來自超越者的生命（性），並使我們在自性深處成爲其所是。爲證明此意，張神父引了《中庸》開頭的名言「天命之謂性」，又引《孟子》書裏的名句：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（註5）

張春申神父所引這些文字，在中國修身傳統的發展中，一直是基本的思想。西元前三〇〇年左右大多體現在孟子身上的這個傳統，當漢代早期，大約西元前二〇〇～一〇〇年，儒家被刻意獨尊爲帝國的官方哲學時，幾乎被擱置一旁。孟子的心性傳統，到唐代才又復生，成爲宋代理學與心學的中心思想。（註6）

張神父解釋了此一傳統何以在往昔與現代數度復活。在基督宗教的影響下，此一傳統將再次受到更新。對張神父來說，這是最適合融入基督傳統的靜觀法。

「靜坐法」，不是面對客觀天主的方法，而是靜坐己內，以領悟來自天主的人性層上深度生

命的實情。這個方法是往內的，由轉向內在開始，然後讓內在的生命外流。

就像張神父說的：「天主不是位際性地與人對立，而是流在人內。天主是愛，是生命；愛和生命流在人內，成爲超性。」（註7）

基督徒一旦有了這種經驗，即祝天主內在於他。我們說過，這種往內的方法，也稱之爲「表達之路」，是「主體」型的方法。這種方法在禪宗達到了某種的圓滿，即慧能之類大師所了悟的境界。那是往內的理想方法，結果並非純粹的「主體主義」(subjectivism)，意思是，佛教徒達到覺悟時，就是領會到：終極內在經驗乃醒覺其本心與絕對之心無別。

按照這種方法，天主旨意「不再如同對禱靈修中的自外而來，相反地，天主的旨意內在於信者的生命中。」（註8）

「靜坐」法可按不同的靈修傳統，用許多方式表達。張神父說明了何以基督徒可使用此「靜坐」的方法。這是基於天人「相似」的原理，因爲人性是天主的肖像；也有賴若望所說的話：當我們看見天主，我們將肖似祂。當我們到達我們深處的生命之源（即天主）時，此一生命就會從內流向外，灌溉我們整個的生命，愛也會從我們心之深處伸向所有的人類。

這「靜坐」的方法，與中國人的生活方式比較相合一致，能使我們與天地，與整個宇宙、整個人類和諧共融，禪宗的終極經驗所呈現的即是如此。這不是面對視爲在上的天主；超越之路西方基督徒很熟悉，卻非中國靈修的特色。即使構想出很多方法教育民衆的儒家，也已較注重道德、

靈修的內在泉源，因為他們教化的基礎不放在猶太教與基督宗教那類的啓示上。但是，我們不要以為西方基督宗教忽視這種「靜心的方法」，事實上，這一直是大神秘家喜愛的路。縱然今日東西交會，給人西方傳統都是「向外」的印象，實際上也非如此。事情的真相是，西方於過往的歲月中，始終多「向外」而少「向內」。然而，東西方將彼此互惠，都會開出比較均衡的靈修。為此緣故，我們才在東亞靈修研習所準備、提供了這門課。

內在的交談

有許多種交談，如生命的交談、靈修的交談、神學的交流。但最重要的交談，可稱之為「內在的交談」。當我研究其他宗教時，當我遇到其他信徒時，這種交談就會在我心裏進行。要把基督徒生活整合到中國人的世界裏，只把禮儀弄得類似中國的禮儀，是不夠的；只提倡中國式的基督徒藝術或音樂，是不夠的；只去接觸非基督徒，在哲學、神學或神修問題上彼此交換意見，是不夠的。我們必須把自己的文化、身體、心靈完全奉獻給上主，以便祂在我們觸及其他價值觀與文化時，可以改變我們。

這門課是討論靈修的課。靈修，並非因為天主聖神在我們內工作，假定且改變人的一切價值觀，而普世相同無別。若有人從佛教改信基督宗教，他原先一直以很大的熱誠按所信修持，無疑，

他接受基督的方式會不同於皈依基督的純儒者或道教徒。我們必須意識到在我們內進行著的相互影響。皈依並不意謂著摒棄過去我們所是的一切，我們內許多好的東西，要藉基督訓誨與恩寵的力量轉化。如果誰像佛般有大悲心，基督不會把這大悲的天賦奪去，而是由祂開啓一個新的向度。

這內在的交談是超乎言語的。如果我要和一位佛教徒進行內心的交談，我應當不放棄自己的信仰，而品嚐一下他的經驗。這是了解他之所信的唯一方法。

大多時候，在交談中，我們由自己的「窗」（法文我們這樣說）判斷別人的信仰；我們按自己的類別給他們分級。我們知道，後果很可能是禍害，是交談的終結。我敢說，於內在的交談裏，我會盡所能地從他人的觀點去了解他之所信。我仍是個基督徒，但去經驗做佛教徒是怎麼一回事。如果我這樣做，他的信仰就有了意義；若我不同意他，我也清楚知道理由何在。這內在的交談，乃是天主的生命與我們圓滿之人性的交談。這需有神學、哲學與神修上不錯的基礎，以明白看出我們朝什麼目標、爲什麼目的、如何去做。沒有這樣的基礎，可能會像許多人一樣走錯路，因爲受了錯誤理論的誘惑。意思是說，當我們進行這種內在交談時，我們必須研究，並請教有經驗的人，至少需要一位好老師，也得跟某些可偶而諮詢的人來往。

有指導原則是有益的，但不該是先入爲主的觀念。很多人爲自己設定了一個不合他們的理想，譬如想模仿一位聖人或大師，卻不明白對他們並不相宜。當然，效法大德蘭或聖十字若望，給人某種意義的安全感，但問題在，他們不是「可模仿的」。人可仿效他們到某個程度，卻不會造成

其翻版的地步。因為跟隨基督的每個人都有一條「路」，那是他個人的路。

我們必須讓基督的聖神、言語、行動、愛，在我們內具體觸及我們文化與人格的每一層面。我們應當熱誠地過我們基督內的神修生活，另一方面也要日趨意識到我們文化與人格的要素，這些一定要在基督的聖神內整合。我們必須讓這樣的遇合在我們內以自然的的速度發生；不犧牲一切迫其來到，而任其自然發展。為此我們不應去過份意識在我們內所發生的事。

我們要覺察思想、感受層次上的「交談」，以便予以掌控；但存有深處、下意識層所發生的交談，卻在我們控制之外。而就在那個層次，天主真正把我們潛移默化。

神修生活，有幾個階段我們能充分控制自己祈禱的方式；到了一個時候，我們則在天主的行動前陷入沈默。我們知道、也感到天主正在我們存有的深處做些什麼，但卻無能知曉祂所做為何。我們在沙漠、在黑暗中，這並不是說天主在我內無所作為，而只是說，祂正在我們存有的深層工作。就是在那時、在該處，內在的無聲交談變得最為強烈、有效。天主聖神在我們精神與文化最深處、基本的因素中整合我們基督徒的生活。

這深處的交談，實在是被動的交談。主動的交談，是刻意注入我們想整合的內在自我因素。但被動交談，卻是至關緊要而不可缺少的。

以下是我所想像主動部分的交談方式。我會解釋我一向做的是什麼，我遇到了什麼事。我常常開玩笑說，我把我想整合的成分都放進我的「電腦」，如道家「自然」的深意、中國哲學中「人

性」的豐富概念、禪宗對「本性」的探索。我讓這些很重要的東方靈修經驗沈入深我，進得比情感更深，直抵難到的真我深處。我讓這些非常重要的理論在那深層上影響我，而不試圖覺察那些理論在我內影響的結果，因其影響是在無意識的層次上。我明白前面還有很多時間，我不會促其與我的基督徒生活與文化進行整合，我只讓事實自然發生。當我知道我會被派往中國，我意會到我個人的整合必須等待許多年，就因為我希望中國文化的成分能在我人性與神性的層次上整合。事實的確是花了許多年，我才領悟到某些真正的整合已在神人交會以「造人」(make a human person)的層次上發生。

我的基督徒生活，在我內的基督生命，不斷與一個新的文化作活生生的接觸。我逐漸領會到，在我工作、食睡、見人時，某些事情在發生，以為相距甚遠的兩個世界在我內融合。我體會到，基督有了新的思想、感覺、關愛、存在的方式。我也覺悟到，這是透過天主聖言的不斷降生、透過祂聖神的力量，所作的真正「本地化」。

最近我更深入地意識到，整合的過程包含整個的人，在我們每個層面上發生。純智性的活動只包含理智，神修經驗卻包括人所有的能力，而神秘經驗，似乎一樣弔詭，乃包含人性的全部。我們整個人捲入神秘經驗中，我們發現此一捲入不在表面，而在最深層次，該處沒有思想、感受，只有整個生命的體驗。

我們內的天主生命，在我們方才提到的層次，即可能的最深層，不斷與我們的人性交談。對

一個外國人而言，交談始於他內，在兩個世界間；一是他出生的世界、他一直帶著的世界，一是他現今生活其中的世界。這是我們必須作的第一種交談。第二種交談是基督與我們自己文化及存有間的對話。兩種交談都始於言語、理論、解說、澄清、爭辯等等，卻終於沈默，因為這完成交談的層次太深，一般意識無從理解。有一天我們會覺悟，天主已用十分神秘的方式成就了某事。那時，我們就會比較明瞭這門課我們遇到的一些大神秘家心中所發生的事了。我們不花很多時間一一細看，但今我們已較明白祈禱的方法，尤其是神秘祈禱，何者是普遍共同的，何者是相異有別的，不論其所代表的是基督徒、道教徒、佛教徒或印度教徒的傳統。

我們必須澄清一個要點：如果交談過程的開始可由自己主導定向，到了一個時候會超出我們的控制，因為在最深層，已變成我們精神與基督本人的對話。這種交談本身已成爲神秘的，那不是方法的成果，不論那些方法是多麼精心構想出來的。

結語

我們已經到了《靜觀與默坐》第三部分的結尾。第四部分下學期再講。

回顧至今所說的一切，我恍悟，這門課只不過是一本比較西方默觀法及東方「靜坐」法的書。但我誠心希望這門課已開啓你們神修生活的許多新視野。神性世界之大，有如整個宇宙，也像人

心及天主的神性一般深邃。

註釋：

註1：張春申著，《中國靈修芻議》（台北：光啓出版社，一九七八）。

註2：《大學》，《四書》之一。見第一冊第三課，頁三八：「此平安、祥和的心態，在儒家傳統中《大學》開宗明義即說：『知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』」

註3：《道德經》，第十六章。見第一冊第三課，頁三七。

註4：「坐」字的含意，見本冊第六十四課。

註5：《孟子》，第七篇盡心上，第一章。

註6：參閱本冊第六十五課。

註7：張春申，同上書，頁五。

註8：張春申，同上書，頁六。

參考書目

此書目包含許多備課時未使用的書籍，如此，包羅更加廣泛豐富，對每課相關主題感興趣的人，可能覺得有所助益。

1. Allison, Robert A. *Chuang tzu for Spiritual Transformation: an Analysis of the Inner Chapters*. Albany: State University of New York Press. 1989.
2. Ancelet-Hustache, Jeanne. *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. tr. Hilda Graef. New York: Harper Torch Books. 1957.
3. Araguren, Jose Luis. *San Juan de la Cruz*. Madrid:Editorial Lucor. 1973.
4. Auclair, Marcelle. *Teresa of Avila*. tr. Kathleen Pond. New York: Garden City, Image Books, 1959.
5. St. Augustine. *Confessions of St. Augustine*. New York:Sheed and Ward. 1943.
6. St. Bernard de Clairvaux. *Oeuvres Mystiques*. Paris: Ed. du Seuil, 1953.
7. St. Bernard de Clairvaux. *The Book on the Love of God*. tr.from the Latin by Terence L. Conolly, S.J.

Mission Press SVD for the Abbey of Gethsemani Trappist, 1943.

8. 中英對照佛學叢書·經典之部(Bilingual Buddhist Series: Suttas and Scriptures)·台北：佛教文化服務處·民國五十一年。

9. *The Book of Balance and Harmony* (中和記) 。tr. and with an introd. by Thomas Clary. San Francisco: North Point Press, 1989.

10. Blotfeld, John. *Beyond the Gods: Taoist and Buddhist Mysticism*. London: Allen and Unwin, 1974.

11. Blotfeld, John. *Gateway to Wisdom: Taoist and Buddhist Contemplation and healing yoga adapted for the Western Students of the Way*. Boulder, Colorado: Shambhala, 1980.

12. Blotfeld, John. *Taoism: The Quest for Immortality*. London: Unwin Paperbacks, 1970.

13. Chan, Wing-tsit (陳慧捷) 。 *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

14. Chan, Wing-tsit. *The Platform Scripture*. New York: St. John's University Press, 1963.

15. Campbell, Peter, A. and McMahon, Edwin, M. *Bio-Spirituality: focusing as a way to grow*. Chicago: Loyola University Press, 1985.

16. Capra, Fritjof. *The Tao of Physics*. Collins/Fontana, 1975.

17. Capra, Fritjof and David Steindl-Rast. *Belonging to the Universe: Explorations on the Frontiers of Sci-*

- ence and Spirituality. Harper San Francisco. Harper Collins, 1991.
- 18 Chang, Carsun (張其勳) . *The Development of Neo-Confucian Thought*. New York: Bookman Associates, 1957.
- 19 Ching, Julia. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha International and The Institute of Oriental Religions, 1977.
- 20 Chungliang Al Huang and Jerry Lynch. *Thinking Body, Dancing Mind*. New York: Bantam Books, 1992.
- 21 *The Chinese Classics: Confucian Analects* (論語) · *The Great Learning* (大學) · *The Doctrine of the Mean* (中庸) · *The Work of Mencius* (孟子) 。 tr. James Legge, vol.1-2. 2nd. ed. 1922. 文星圖書公司 · 一九六六。
- 22 Conze, Edward, sel. comp. and tr. *Buddhist Scriptures*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1971.
- 23 *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui Neng*. tr. A.F.Price and Wong Mon Lam. Berkeley, Calif: Shambhala Publication, 1969.
- 24 Donze, Mary Teresa. *Teresa of Avila*. New York: Paulist Press, 1982.
- 25 Dornowlin, Heinrich. *A History of Zen Buddhism*. New York: Pantheon Books, 1963.
- 26 Dornowlin, Heinrich. *Christianity meets Buddhism*. tr. John Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

77. Dornmoulin, Heinrich. *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*. tr. from German by John C. Maraldo. 1st ed. New York: Weatherhill, 1979.
78. Eckhart, Meister. *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. introduction and commentaries by Matthew Fox. New York: Doubleday, 1980.
79. Eckhart, Meister. *Sermons*. introduction and translation by Jeanne Ancelet-Hustache. Paris: Editions du Seuil, 1979.3 vol.
80. Eckhart, Meister. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. tr. and introd. by Edmund Colledge and Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1981.
81. *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*. ed. by Bernard McGinn with the collaboration of Frank Tobin and Elvira Borgstadt. New York: Paulist Press, 1986.
82. Eckhart, Meister. *Selected Treatises and Sermons*. tr. from Latin and German, with introd. and notes by James M. Clark and John V. Skinner. London: Faber and Faber, 1958.
83. *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*. tr. with commentary by Reiner Schurmann. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1978.
84. Enomiyama-Lassalle, Hugo M. *Zen Meditation for Christians*. tr. by John C. Maraldo. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

- 35 Enomiya-Lassalle, Hugo M. *Vivir en la Nueva Conciencia*. 2nd. ed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- 36 Evdokimov, Paul. *La Femme et le Salut du Monde*. Paris: Casteman, 1958.
- 37 Feinstein, David and Stanley, Krippner. *Personal Mythology: the Psychology of your evolving self*. Jeremy P. Tarcher/Perigee, 1988.
- 38 Fox, Matthew. *Original Blessings*. Santa Fe, New Mexico: Bear & Co. 1984.
- 39 Fox, Matthew. *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- 40 Fox, Matthew. *Spirituality Named Compassion and the Hedging of the Global Village*. Minn.: Winston Press, 1979.
- 41 Fox, Matthew, ed. *Western Spirituality: historical roots, ecumenical routes*. Notre Dame, Ind.: Fides/Claretian Press, 1979.
- 42 Franklin, Kelly Carl. *Meister Eckhart on Divine Knowledge*. New Haven: Yale University Press, 1977.
43. 馮友蘭著・《中國哲學史》・Derk Bodde 英譯。Princeton: Princeton University Press, 1952.
44. Gardet, Louis. *Etudes de Philosophie et de mystique comparées*. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1972.
45. Gardet, Louis. *L'expérience du soi: études de mystique comparée*. Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
46. Gardet, Louis. *Islam, Religion et communauté*. 3rd ed. rev. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

47. Gardet, Louis. *La Mystique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. Coll. Que Sais-je?
48. Gray, Wallace. *New Keys to East-West Philosophy*. Hongkong: Asian Reasearch Service. 1979. (Asian Studies Monograph Series)
49. Habito, Ruben, L.F. *Healing Breath: Zen Spirituality for a wounded earth*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 1993.
50. Houston, Jean. *The Search for the Beloved: journeys in mythology and sacred psychology*. Los Angeles: Jeremy P.Tarcher Inc. 1987.
51. Hardy, Richard. *Search for Nothing: the Life of John of the Cross*. New York: Crossroad, 1982.
52. Hildegard of Bingen. *Book of Hildegard*. tr. Matthew Fox. Santa Fe: Bear Co. 1987.
53. Hildegard of Bingen. *Illuminations of Hildegard of Bingen*. with commentary by Matthew Fox. Santa Fe: Bear Co.1985.
54. *I Ching or the Book of Changes* (易經) 。 Richard Wilhelm 譯 鍾德文・Gary F. Baynes 據之抵註。 London: Routledge and Kegan Paul, 1951.
55. Illich, Ivan. *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*. New York: Anchor Book, 1971.
56. Izutsu Toshitaku. *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. rev. ed.

- Berkeley: University of California Press, 1984.
57. Jaeger, Paul de, ed. *An Anthology of Christian Mysticism*. Springfield, Ill.: Templegate, 1977.
58. John of the Cross. *The Complete Works of St. John of the Cross*. tr. and ed. by E. Allison Peers. 3 vol. Wheathampstead-Hertfordshire: Anthony Clarke, 1974.
59. Johnston, William. *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. 1st ed. New York: Harper and Row, 1970.
60. Johnston, William. *Silent Music: The Science of Meditation*. New York: Harper and Row, 1974.
61. Julian of Norwich. *Meditations of Julian of Norwich*. Santa Fe: Bear Co. 1983.
62. Kaltenmark, Max. *Lao tzu and Taoism*. tr. Roger Greaves. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1969.
63. *Lao-Tzu* (老子) 。 text, notes and commentary by Chén Kuying; tr. by Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.
64. *The Lankavatara Sutra* (楞伽經) 。 D.T. Suzuki 首度由梵文英譯 。 London: Routledge and Kegan Paul, 1968.
65. Lin Yu-tang (林語堂) 編譯註解 。 *The Wisdom of Confucius*. New York: Modern Library, 1938.
66. Lui I-ming. *Awakening of the Tao*. tr. Thomas Cleary. Boston: Shambhala, 1988.

76. Mair, Victor H. ed. *Experimental Essays on Chuang Tzu*. Honolulu, Center for Asian and Pacific Studies. University of Hawaii, University of Hawaii Press, 1983.
77. Merton, Thomas. *Contemplation in a World of Action*. New York: Doubleday, Image Books, 1973.
78. O'Brien, Elmer. *Varieties of Mystic Experiences: An anthology and the interpretation*. New York: Holt Rinehart and Winston, 1964.
79. Otto, Rudolph. *Mysticism East and West: a comparative analysis of the nature of mysticism*. tr. Bertha L. Bracey, Richenda C. Payne.台北雙葉書店複印，一九六九。
80. Over, Raymond, van, ed. with introd. *Chinese Mystics*. New York: Harper, 1973.
81. Panikkar, Raimundo. *The Trinity and the Religious Experience of Men*. New York: orbis Books, 1973.
82. Raguin, Yves. *Paths to Contemplation*. Abbey Press, 1974. Anthony Clarke Books (England), 1975.
83. Raguin, Yves. *The Depth of God*. Abbey Press, 1975. Anthony Clarke Books, 1975.
84. Raguin, Yves. *La Source*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988. tr. in Spanish by Rosa Orti. *La Fuente*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993.
85. Saso, Michael and David Chappell eds. *Buddhist and Taoist Studies*. Honolulu: Asian Studies Program University of Hawaii, University of Hawaii Press, 1977. 2 vol.
86. Saso, Michael. *The Teaching of Taoist Master Chuang*. New Haven: Yale University Press, 1978.

78. Schipper, Kristofer. *The Taoist Body*. tr. by Karen C. Duval. Taipei: SMC Publishing Inc. 1993.
79. *The Secret of the Golden Flower: a Chinese Book of Life* (太極金華秘訣)。Richard Wilhelm 譯・附 C.G. Jung 之前言與評論及《慧命經》部分經文。New York: Harcourt, 1962.
80. Siu, R.G.H. *Chi: a Neo Taoist Approach to Life*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1974.
81. Smith, Cyprian. *The Way of Paradox: Spiritual Life as Taught by Meister Eckhart*. New York: Paulist Press, 1987.
82. Spretnak, Charlene. *States of Grace: the recovery of meaning in the postmodern age*. Harper San Francisco, Harper Collins, 1991.
83. Stace, Walter, T. *The Teachings of the Mystics*. New York: New American Library, A Mentor Book, 1960.
84. Suzuki, Daisetz Teitaro. *Studies in the Lankavatara Sutra*. London: Routledge and Kegan Paul, 1972.
85. Suzuki, Daisetz Teitaro. *The Zen Doctrine of No-mind: the significance of the sutra of Hui Neng (Wei Lang)*. ed. by Christmas Humphreys. London: Rider, 1969.
86. Suzuki, D.T. *Mysticism Christian and Buddhist: The Eastern and the Western Way*. London: George Allen and Unwin, 1970.
87. Tauler, Jean. *Aux "Amis de dieu": Sermons*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1979.

- §§ Tavaud, George H. *Poetry and Contemplation in St. John of the Cross*. Athens: Ohio University Press, 1988.
- §§ Teresa of Avila. *Collected Works of St. Teresa of Avila*. tr. by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez. Wash.: Institute of Carmelite Studies, 1976.
- §§ Tobin, Frank. *Meister Eckhart: Thought and Language*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- §§ Tu Wei-ming (杜維明) 。 *Centrality and Commonality: an essay on Confucian religiousness*. Albany: State University of New York Press. 1989.
- §§ Underhill, Evelyn. *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. New York: New American Library, Meridian Book, 1955.
- §§ Walpole, Rahula. *What the Buddha Taught* (佛說當來變經) 。 2nd ed. Bedford: Gordon Fraser, 1967.
- §§ Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*. reprinted in Taipei: Literature House, 1961.
- §§ Wawrytko, Sandra, A. *The Undercurrent of Feminine Philosophy in Eastern and Western Thought*. Wash.: University Press of America, 1981.
- §§ Wei Lang (賴聖) 。 *The Sutra of Wei Lang*. tr. Wong Mon-lan, ed. Christmas Humphreys. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1973.

- 67 Wu Ching-hsiung (歐鏡堂) 。 *The Golden Age of Zen*. Taipei: National War College, 1967.
- 68 Whalen, James. *Spiritual Teachings of Teresa of Avila and Adrian van Kam: formative spirituality*. Lanham, M.D.: University Press of America, 1984.
- 69 Yampolsky, Philip B. tr. with notes. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (六祖壇經) · 敦煌手抄本。 New York: Columbia University Press, 1967.

本社誠徵基本訂戶

成爲基本訂戶，就不必費時傷神到書屋來找書、買書，本社每出一本新書，隨即寄送到府上，並附上享有七五折優待的郵政劃撥單，您方便時走一趟郵局，即可安然享受精神食糧。我們每月都有新書（元、二月及七、八月合併發行）。一年平均可有廿本書陪伴您，令您愈感生活之充實。

成爲基本訂戶，手續簡單。一通電話留下大名及通訊處就可以了；如果不是個人訂閱而是團體訂閱，則請留團體名稱及負責人大名。

聯絡電話：(02)2368-4922 發行部

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 |

靈修叢書

- | | | |
|--------|----------------|----------------------------|
| 205211 | 放下包袱 | C. G. Valles, S. J. 著，魯燕萍譯 |
| 205212 | 井枯之時 | Thomas H. Green 著，沙微譯 |
| 205213 | 活出福音 | 梁偉德譯 |
| 205214 | 聖經中的心靈治癒 | 馬昭詒、費蕙仙合譯 |
| 205215 | 祈禱自由，愛也自由 | 梁偉德、王敬弘譯 |
| 205216 | 比喻——天主的利箭 | 若望譯 |
| 205220 | 日日新——四旬期平日讀經默想 | 若望譯 |
| 205221 | 日日新——四旬期主日讀經默想 | 若望譯 |

靜觀與默坐. 三, 靈修作家與著作/甘易逢著
; 姜其蘭譯. -- 初版. -- 臺北市: 光啓,
1999[民 88]

面 ; 公分. -- (靈修叢書)

參考書目: 面

譯自: Contemplation and sitting in
silence. part III, spiritual writers and
works

ISBN 957-546-362-5 (平裝)

1. 基督徒

244.9

88002344

靜觀與默坐之三

一九九九年四月初版

◎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

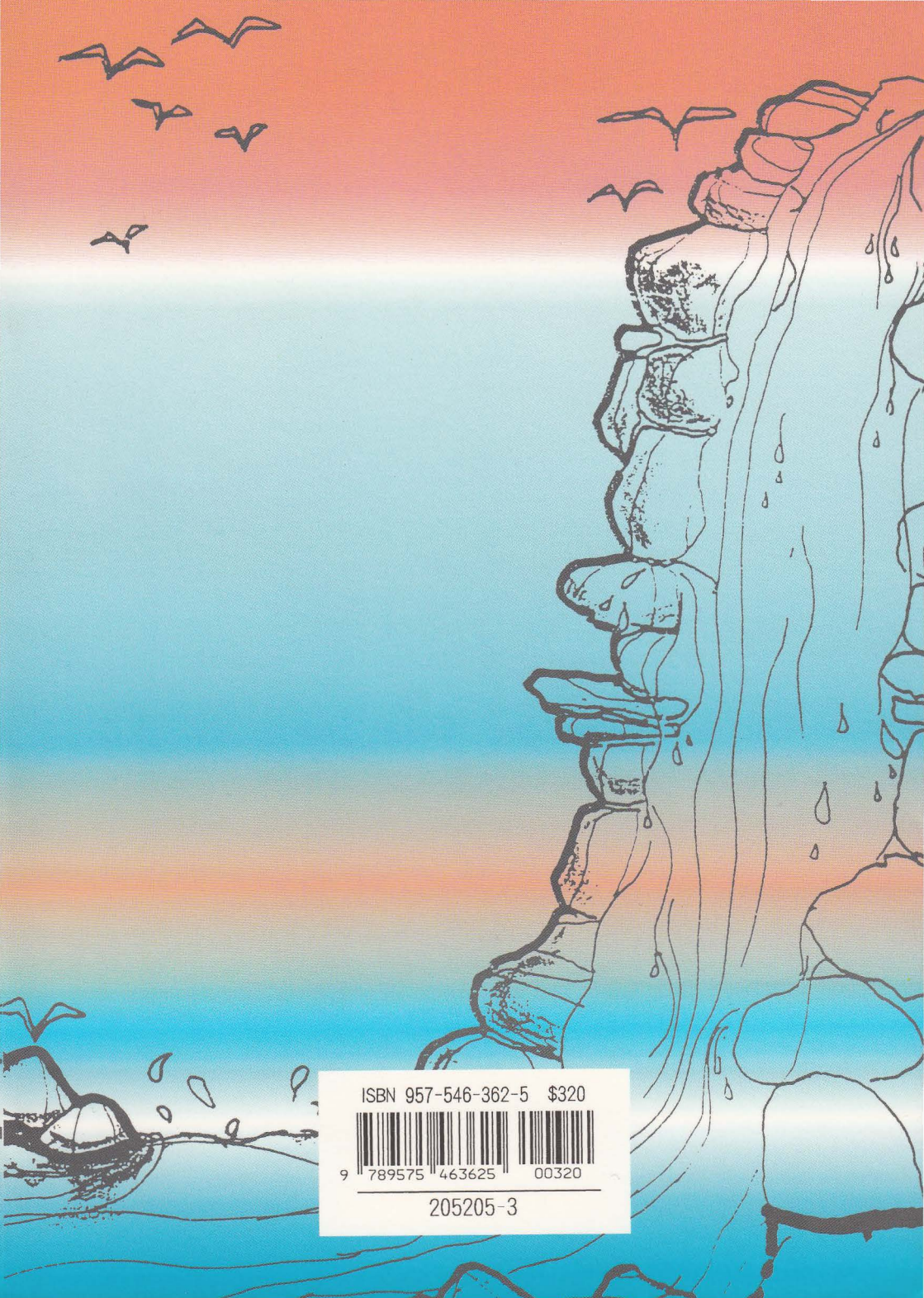
電 話: (02)2597-8866

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: 320 元



ISBN 957-546-362-5 \$320



9 789575 463625 00320

205205-3