

人與終極真實的合一： 中國靈修與基督宗教密契論之比較

沈清松

中譯本：林乾脫

摘要

從哲學的觀點，中華的靈修和基督宗教的神祕主義引起許多有趣的問題。這篇論文著眼於以下三個面向並討論之：中華的精神轉化經驗以及基督宗教的屬靈神魂超拔或超越的經驗的可表象性；它們究竟是言語道斷的純粹經驗，或者這個靜默可以導向某種對話；就人的身體而言，它在神祕或屬靈經驗裡的角色只是否定性的，或者有某個肯定性的角色。我的分析試圖證明中國宗教和基督宗教的神祕主義和廣義的理性是相容的：它們成為合理的人類習俗和經驗，一點也不會不理性。中華的靈修和基督宗教的神祕主義都和我們的日常生活息息相關。這兩個傳統都致力於從日常人類生活裡提升人的靈性，而到頭來它們也應該會回到日常生活的世界裡。

關鍵詞：中國思想、基督宗教的神祕主義、超越性、轉化、虛己、對話、身體。

一、導論

我將神祕主義定義為對於終極實在的直接經驗，甚至享受與它的合而為一。在基督宗教的傳統裡，神是終極實在，因此，神祕主義意指著和神的直接經驗。對於中國哲學而言，終極實在根據不同的傳統而有不同的認知，例如道家的「道」，中國大乘佛教的「空」或「一心」(eka-citta)，以及儒家的「天」。儘管所有這些傳統都論及與終極實在的一種內在關係，它們卻牽涉到不同的終極實在的概念，他們對於神祕主義的定義也就有所不同。

即使基督宗教和中國哲學/宗教因為它們對於終極實在的概念而對神祕主義有不同的觀念，對於精神性卻有共同的關切。我將精神性定義為自我陶冶和人性圓善的實踐和志趣，探討人類對於意義的追尋以及藉由身心的精神提升的實現，長養、活化且實現人類生命，促進它和終極實在的關係。或者更言簡義賅地說，誠如聖女大德蘭所言，它是「全德之路」，精神性的基本關懷，因此是要藉由個人存有的自我陶冶和實現，過一個靈台清明的、有意義的、完美的生活。

基督宗教和中國哲學不同的傳統，都有它們自己精神性的理論和實踐。對於基督宗教而言，主要是以和神的關係作對宗教經驗的關鍵，精神性的終極目的則是與神密契。雖說中國的三教，也就是道家、中國大乘佛教和儒家，也有密契的向度，不過中國靈修更關

切養生、修心和成德。我指的是，這三個學派的神祕經驗通常會整合到它們的精神性裡。從哲學的觀點去看，基督宗教的密契論以及中華靈修提出許多有趣的問題。我在這篇論文將著眼於以下三個主要問題：它們究竟是虛己（空）抑或靜默的純粹經驗，或者此一空或靜默包含了某種對話；及基督宗教的屬靈神魂超拔或超越的經驗以及中國的精神轉化經驗的可表象性；以及身體在基督宗教的神祕經驗和中國靈修裡的地位。

二、虛己、空和對話

就字源學而言，「神祕主義」或「奧祕」源自希臘文的「*musteion*」，意思是閉上眼睛或嘴巴。因此它和靜默以及黑暗的經驗有關。如是，在密契經驗裡，當一個人閉上眼睛和嘴巴，完全沉浸在黑暗和靜默裡，他就與終極實在獨來往，而且也不會有對話。它是靈魂的空或黑暗的默觀經驗，而沒有任何對話。然而問題是：在密契經驗裡，是否只有排除所有對話形式的默觀？在基督宗教以及非基督宗教裡，都傾向於將神祕經驗的性質視為言語道斷的，那也使我們誤以為它排除對話。

基督宗教裡有個密契傳統，以「虛己」一詞強調無和空。這可以溯源到聖保羅的「虛己」神學，也就是在《腓立比書》裡的「」的意思：

你們當以基督耶穌的心為心。
他本有上帝的形像，
不以自己與上帝同等，把持不捨，
反倒虛己，
取了奴僕的形像，
成為人的樣式。
既有人的樣子，
就自己卑微，存心順服，
以至於死，
且死在十字架上。

我以基督宗教的靈修層次去理解這段經文的意思，因為那是要勸腓立比人要以基督的心為心，「既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上」。耶穌基督虛己而取了奴僕的形像。因此，我不打算深入關於這段經文的基督論爭辯，那或許可以有不同的解讀方式。對我而言，就基督宗教的靈修觀點，「虛己」意思是針對一個人的主體性或即自己的意志的「虛己」，完全順服神以及神意，效法基督卑微的道成肉身。「虛己」的概念對於尼撒的聖額我略以及彭迪谷的神祕主義影響甚深，由偽名戴奧尼索斯繼續開展，他倡言「否定之路」，認為人類心靈可以超越所有心智表象，臻至一個屬靈沉靜（*hesychia*）的境界，靈魂在其中可以經驗到一種屬靈的黑暗，以進入與神的靈交。在筆名戴奧尼索斯以後，司各脫甚至將神想像為「虛無」，而且如果說神是虛無，祂就是一切。他認為，神是神聖的虛無，決定從虛無走入存有，因此，萬物就在祂神性的開顯中存在。這個神祕主義的思路由艾克哈特大師和陶勒發揚光大，兩者都強調放棄事

物，退到個人靈魂的內在核心，以獲致屬靈的赤裸。陶勒甚至說，神是空無，意思是說，如果我們沒有達到屬靈赤裸的境界，對我們的經驗和理解而言，神就是空無。

聖女大德蘭也強調「虛己」，是指為了神的意旨而放棄自我的意志，才能退到「我們靈魂（或精神）的核心」。她說：「當聖保羅說『與主聯合的，便是與主成為一體』時，他是指至高無上的婚姻，那預設著至尊陛下透過結合進入靈魂。而他也說：『因為我活著就是基督，我死了就有益處。』……無疑的，如果我們空掉所有屬於受造者的東西，便是為了對神的愛而失去自己，祂必定以祂自己充滿我們。」其次，大德蘭在她的詩裡說：

因為我所知的這個新的在生命裡的死亡，
我的生命一直遠離自我，
現在我過著看不見的生活；
主說我是屬於祂的。
我把我的心給祂，獻給祂的寶座，
在那上頭祂寫了難忘的一句話：
我死了，因為我沒有死。

於是，為了基督而放棄自我的「虛己」觀念，就從聖女大德蘭傳到聖十字若望。赤足聖衣會佳播神父說的好，「大德蘭堅持必須完全放棄自己，好讓靈魂得到默觀，更說（先於聖十字若望）默觀必須受很多苦。」

因此，「虛己」是聖十字若望的神秘主義的基石，它將「靈魂的黑暗」的神秘經驗描繪得淋漓盡致。在他的《登迦密山》以及《暗夜》裡，他提到一首靈魂幸福的歌，「熬過信仰的黑夜，寸絲不掛和滌淨，和它的至愛結合。」在《登迦密山》的第二詩節裡，他寫道：

在黑夜中，而且安穩，
藉著神秘的階梯，隱藏著，
~哦，純然的恩典！~
在黑暗和隱蔽中，
我的殿堂現在一片靜止。

根據聖十字若望自己的解釋，第二詩節「在歌中訴說靈魂絕對的恩典，當他的靈褪去所有不完美和對於屬靈財產的欲望。」如是，它關心「屬靈的黑暗」。即使有虛無、空和黑暗的屬靈狀態，根據基督宗教的說法，靈魂也總是和一個位格神保持著接觸和對話。在基督宗教裡，神是位格性的。如果我們可以說神有什麼非位格性的面向，那應該是神的窈冥難測，或者說神是內在於自然世界的規律性以及祂不可減損的公義。佛教和道家都把「無」視為最深層的經驗。他們不把終極實在等同於存有，也拒絕承認一個位格神。對於道家和佛教而言，相較於無或空的豐盈經驗，神的位格化似乎是落於下乘。

佛教認為，空性的經驗是開悟解脫的不二法門。這裡的「空性」指的是什麼呢？一般而論，「空性」的概念在佛教有三個意思。在存有學的層次上，空性是指相依相待的因果關係或是依他俱起，因此是沒有自性的：即所謂「緣起性空」，在精神層次上，空性意

指著「無住」的精神自由，甚至不住於空性自身。這是中國大乘佛教最重視的意義。最後，在語言學的層次上，空性是指所有語言都是人類的假名施設，所以名相和實相之間沒有固定不變的對應，即使是所謂「佛身」的究竟實相，也是不可言說、不可測度、不可思議的。既然不可說，就沒什麼可說的，也就不會有對話。在空性的狀態裡，沒有位格神可以與之對話。對於佛教而言，一個位格神的概念遠遜於作為究竟實相的空性概念，而它其實是存在於相依相待的緣起法和「畢竟空」裡。這說明了為什麼在佛教的神祕經驗裡沒有對話可言。中國大乘佛教的開展強調開悟是一個人的內在佛性的自我實現。在這個情況下，也就沒有必要預設一個可以對話的位格神了。

然而，我們必須注意一個歷史事實，自從佛教在印度興起時，就一直有把佛當作神來崇拜的趨勢。我們可以追溯該趨勢到第二結集，當時因為對於佛性地位的不同詮釋，造成大眾部和上座部的嚴重分裂。上座部認為，佛的化身和每個人類身體一樣，都必須有食物、睡眠、衣服，生病時也得吃藥才行，而佛的法身則是圓滿的。但是大眾部主張說，佛是遍在的、全能、全知的，而且無盡而永恆地存在。他們也認為，佛自己住在兜率天，不曾在人間化度眾生。施化的只是應身，是佛的一種應現。

我要說的是，信仰一個遍在的、全知的、全能的佛，呼應了佛教徒的對話需求。從宗教心理學的觀點去看，人們一直有個和一個超越的神性對話的需求。印度佛教如此，中國佛教亦復如是。當信徒走進佛教寺廟禮拜佛像，這或許被視為以佛的光照開悟自身的佛性的行動，而不是在禮佛，然而在每個佛教徒心裡，仍然有和佛對話的需求，儘管是內隱的需求。

現在讓我來討論道家的「無」的經驗。其實，道家的「無」的經驗比「有」更深刻而原始。對老子而言，「道」甚至比帝更古老，帝僅只是有界的主宰，源自無的某些可能性的實現。從存有學來說，道最初在「無」裡開顯自身，那是眾多可能性的國度，接著，從所有可能性裡，某些可能性實現為存存者。從人類學的觀點來說，「無」代表擺脫所有染著的精神自由和解放，而「有」則代表實現和飽和的經驗。換言之，「有」是用以開顯實現的軌跡和界限，而「無」則是開顯其奧妙的可能性（常無，欲觀其妙，常有，欲觀其徼）。對老子而言，無和有的辯證通往道的眾妙之門，它超越所有實現的形式。

根據道家的說法，「道」超越所有言說的形式；誠如老子所說的，「道可道，非常道」。莊子也說：「道物之極，言默不足以載。」既然道超越所有言說和語言的形式，既然道也是非位格性的，雖然會自我開顯，而且也不是位格神，那麼就沒有以語言或其他方式對話的可能性。

然而，在道家哲學裡，仍然有若干對話性的蘊含。既然人可以與道合一，而人自己不是道，那麼在密契的片刻必定有個互動式的交融。莊子談到「以游無窮者」、「澹然獨與神明居」，甚或說「上與造物者游，而下與外死生無終始者為友」。我們可以說，這些「游」、「居」、「為友」的形式，都沒有對話的空間嗎？

相較之下，佛教的空和道家的無很接近海德格的「無住本」（離基），也就是屏棄所有根基。以海德格的觀點來看，基督宗教的形上學是由他所說的「存有、神、學」（onto-theo-logy）

構成的。一方面，它肯定存有是萬物的存有學根基，另一方面，它肯定神是存有的神學根基。然而，佛教的空和道家的無，卻更接近一個動態的反基礎論。佛教所說的「不住於空」或是「畢竟空」，是沒有任何根基，不斷放下所有根基，好讓人類精神擺脫所有執著，盡可能給它自由。

然而，即使空和無在其潛態上是最深刻的，那並不意味著沒有一個作為存有的完美實現的神。即使人類自由澈底到沒有任何人類言說、甚或任何哲學、科學和神學的學說，可以作為存有界的根基，那也不意味著存有界是無根基的。一定有某個存有者的根基，雖然根基本身是不可言喻的，我們再怎麼嘗試提出任何奠基的論述都是枉然，所有得出的論述都必須被解構，好讓人類精神保持自由。

然而，我認為設想一個位格神，祂知道且愛我們，我們可以向祂禱告因而和祂對話，這樣比較合情入理。雖然主張說神是非位格性的，其中也有深意，然而膠柱鼓瑟地執著於這個論題，結果或許只是一個麻木不仁的宗教，其中既沒有個人的互動，也沒有對話。對於神和道的非位格主義的詮釋，可能有產生一個僵化的心態之虞，類似耶穌所說的：

我可以用什麼比這個時代呢？好像孩童坐在街市上，招呼同伴說，我們向你們吹笛，我們向你們舉哀，你們卻不捶胸。

身為人類的我們，說神是位格性的，那就是說神知道我們且愛我們，我們可以在心裡向祂禱告，和祂互動。然而這不意味著祂以我們人情之常的方式知道我們、愛我們、傾聽我們。我們可以說，神不是位格性的，但祂是超位格性的，這不是說神不知道我們，不愛我們，而是說祂以超卓的方式知道我們、愛我們。尤其是在基督宗教神祕主義的傳統裡，神是所有奧祕中的奧祕。在關於神的密契經驗裡，有靈魂的空無，或者如聖十字若望所說的，靈魂的黑暗，默觀的禱告會獲致一個神祕的、被動的經驗階段，人在不能自己的結合律動中失去自我，那樣的結合完全不能形容為非位格性的。無論如何，神超越「位格」和「非位格」的區別。神既是位格的，也是超位格的。在此對比之下，人與神的關係可以變得更深刻。

基督宗教的神祕主義和佛道的差別在於它不只承認非位格性的、被動的空和無的經驗，也認識到位格性的愛以及人神對話，而臻至彼此的交融。如果說，在筆名戴奧尼索斯的神祕經驗裡，人類靈魂超越所有的表象，來到完全靜默的境界，在達到一個屬靈的定境以前，應該有個沉默的等候，問題是：在此特殊的片刻，人是在等候什麼？人不是在等候與神的共融嗎？然而，就算人類可以與神結合，他們畢竟不是神本身，因此，結合不能說是合而為一。因此，我們可以說，在靜默等候的神祕經驗裡，有一個與神的互動性共融，也就是，與神對話。

我要說的是，即使在靜默的空或無的神祕經驗裡，也應該有某種對話，因而，在愛的共融片刻，應該有更豐富的意義下的對話。愛的密契經驗是基督宗教的神祕主義所共同肯定的，一如聖保羅、聖奧思定、艾克哈特大師、聖文德、聖十字若望、聖女大德蘭等人的密契經驗，它們都彰顯了愛的共融的重要性。以下是另一首詩，

主啊，請悅納我愛你的心，
你瞧，我將它完全獻給你，
以我的身體、性命和靈魂
以及我本性的每個部分。
你是最甜蜜的伴侶，我的生命；
我把我自己給了你，
你要怎麼對待我呢？

正如這個敬虔的禱告所表現的，充滿愛意的對話是神秘經驗的最高形式。在宗教日常生活裡，禱告、歌詠、呼求，也都是對話的形式。其次，在靈魂的靜默、空無和黑暗的經驗裡，也有對話的等待。最後，與神的愛的對話是密契共融的最高形式。

然而，就算我們有幸獲致密契經驗，那也只是我們生命裡的一個片刻。在此意義下，相較於我們的日常經驗，它猶如鳳毛麟角。神秘主義的大師們總是必須走進日常生活裡，禱告、歌詠和對話。也就是說，密契經驗始自人的日常對話經驗，以和終極實在的愛的對話為其最高形式，最後，它必須重新進入日常生活世界裡的對話。

三、超越、轉化和可表象性

我所謂的「表象」，指的是意象、印象、概念、心智和語言構造物、理論等等，它們代表或表達我們對於實在界的直接經驗。在我們一般的認知經驗裡，諸如意象、概念和理論之類的表象，在我們知識的習得和吸收上扮演重要的角色。不過，有些哲學家認為我們擁有某種非表象性的知識。這些哲學家包括柏格森，他主張「生命衝動」和時間「綿延」的直覺；海德格，他提出一種作為開顯而非符應的真理概念；馬色爾，他提出臨在和參與，而不是論述和概念的知識；以及當代中國哲學家牟宗三，他主張人有「智的直覺」的能力……等等。

不過，即使非表象性的知識或是終極實在的開顯的直接經驗真的發生了，我必須說，發生的機會也很罕見，只在我們生命裡非常特有的片刻，在日常生活和學術研究裡，我們都需要表象。即使關於實在者自身（包括終極實在）的直接開顯的經驗，或是它的臨在以及我們對於它的直覺真的發生，這些經驗都可以透過表象、語言而合理化和表現，或是透過舉止和行動去傳達。即使直覺的和神秘的經驗本質上是非表象性的，它還是和表象或是關於它的表現行為並行不悖。換言之，我們在日常生活和學術研究裡擁有的知識，基本上是表象性的，在本質和表現上是論述性的。即使我們擁有本質上是非表象性的知識，例如透過直覺和關於開顯和臨在的經驗而習得的，它們至少也都可以經由和表象相容的方式表達出來。

現在，我的問題是：密契經驗在本質上和表達上都是非表象性的、非論述性的嗎？密契經驗在本質上不只超越所有表象和論述，更是超越所有語言和表達而不可言喻的嗎？

首先，我們必須說，密契經驗在本質上的確超越所有表象。基督宗教關於超越者的經驗是如此，中國的精神轉化經驗亦復如是。我們首先來談談基督宗教關於超越者的經驗。聖奧思定在《懺悔錄》裡描寫他和母親聖莫妮卡在倚窗望著花園時的密契經驗。剎時，他們的靈魂飛越萬物，諸天，然後回到他們靈魂深處。聖奧思定寫道：「我們這樣談論著，嚮慕著，在我們心靈完全極忠的瞬間碰觸到神的智慧」。然後「在一聲嘆息中，回到有起頭有結尾的語言」，並說道：

我們說，假如任何人的血肉之軀的喧囂沉靜下來，假如大地、海洋、空氣的形象也靜寂，假如諸天也沉寂，假如靈魂對自身亦沉默，並藉不思考自己而超越自己，假如所有的夢境與想象之心象皆沉寂，假如所有語言、一切符號、一切無之物皆靜寂，... 在它們的沉寂中，唯有祂向我們說話。

聖奧思定於此對我們描述的是，在他和他母親的密契經驗裡，他們的靈魂超越了所有身體，大地、海洋、空氣、諸天、夢境、想像……所有表象，在靈魂專注的瞬間，他們碰觸到神的智慧，那是超越所有表象和語言的。但是一旦返回人的語言，「在一聲嘆息中」，他們大聲說，萬物闐寂，「唯有祂向我們說話」。在聖奧思定的描寫裡，密契經驗並沒有排拒語言的表達。

中國關於精神轉化的探討，可以用《莊子》一開頭所說的故事加以說明，那是關於一條魚化而為鳥飛上天際的故事。不過，魚和鳥仍然有待於水和風。然而真人卻可以無條件地達到與無限者合一悠遊的精神境界。莊子說：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲……

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以游無窮者，彼且惡乎待哉！

在這運用魚和鳥的隱喻的寓言裡，莊子要說的是，生命是個轉化的過程，不只是由小而大，更是由低（水）至高（風）。因此，鯤，在水裡自由悠游的存有者，演化成鵬，在天空自由翱翔裡的存有者。怒而飛的鳥，適時搏扶搖羊角而上者九萬里……等等。該隱喻意味著，以力量和精神奮起，人可以獲致究竟實現。然而，魚在水裡的自由，和鳥在天上的自由，都是有所待（水和風），因而只是有條件的自由。莊子認為，唯有游心於無窮者，在有與變的國度裡循著它開顯的韻律，才能擁有無條件的自由。因此，莊子認為人生而自由，有能力在有利的條件下進入精神轉化的歷程；人類奮力追求且積聚有利的條件，可以突破所有條件的限制，在和道（無窮）的密契共融裡，得到無條件(無待)的自由。

莊子的「游於無窮」是什麼意思？莊子對此談得不多。對他而言，那是讓我們的自由成為無條件性的終極預設。相對的，聖女大德蘭談了很多神的愛，祂是無限的智慧，例如

說，「啊我的神，我的無限智慧，沒有條件，沒有邊際，遠高於天使和人的理解！啊，我的愛，祂愛我甚於我愛我自己，或是我對愛的想像！主啊，為什麼我意欲更多的意志是在你要驅策我的意旨裡？」因此，那不只是在特有的結合片刻，也是透過將自己的意志臣服於祂，在祂裡頭。結合本身，作為我們生命的特有片刻，只是和無限智慧的合一的另一種形式。和無限者的結合更迫切的形式，是在完全被動的狀態下，放棄我們的意志，時時追隨祂的意旨。她說，「讓我們摒棄我們的自戀和任性，以及對世俗事物的執著。讓我們實踐苦行、禁欲、順服，以及所有你知道的善行……。讓蠶死去吧。」又說，「這是我一生嚮往的結合；我正是為此不斷向我們的主哀求的。那是最真實也最安穩的。」

在我看來，雖然以上的密契經驗超越所有表象，它們仍然可以由語言或行動表現。它正是聖奧思定所說的，「在一聲嘆息中，回到有起頭有結尾的語言」，以及莊子用隱喻所要說的，或是在它處所謂的「不道之道」。至於聖女大德蘭，它們是可以表達的，不只是經由她所形容的「蠶的死亡」以及「白色小蝴蝶」的破繭而出，更重要的是表現在我們為了對神的愛以及對鄰人的愛所做的任何事情裡。

我們也要提醒自己，也有些宗教的冥想利用到心像，例如猶太人冥想七重山的心像的方法；佛教觀想佛或菩薩的形象；基督宗教靈視聖母馬利亞、聖心等等。然而，這些實踐的最終意圖，都是要在最後超越所有表象，以達到終極真實。那些隱喻的、或更好說是象徵性的表象，應該被視為臻至對於終極真實的神祕經驗的實用工具。在此，我將「象徵性的表象」定義為意指或透過一組臨在的、合理的、可思考的記號，指向一個超越的、看不見的、不可思議的終極真實。然而，仍然有若干密契論者否認象徵性的表象有達至終極真實的工具性地位。

我們可以透過表象觸及終極真實嗎？關於這個問題的論辯，可見於西元八世紀的反聖像之爭。在該論爭裡，相信聖像的用處的，例如大馬色約翰、聖迪奧多，都以道成肉身的教義辯護他們的信念。對他們而言，由於神經由道成肉身降生成人顯現祂自己，整個物質世界和人的身體都被賦與了神性意義。耶穌基督自己就是最典型的聖像。肖像並不是神；它以象徵的方式代表神。裝飾教堂的繪畫和雕塑形式的肖像，在宗教禮儀裡有重要的用途。其他聖經故事的圖象，聖人行實和宗教節慶，在宗教教育上都扮演適當功能。

在論辯的另一方，反聖像者則否認形象的作用。他們主張說，任何藝術家所畫的肖像絕對無法描繪神，而崇拜聖像的行為則會違犯誡命「你不可崇拜偶像」。現在，反聖像的意思不只是主張破壞偶像式的聖像，更是在於儘管表象可以作為實在的模仿，但終究不是實在自身。更重要的是，表象本身可能成為固戀的對象，換言之，人可能會執著於模仿實在的個殊擬像，而不去經驗實在本身。

儘管形象在宗教禮儀和宗教教育上有重要的作用，對於密契論者而言，超越表象以企及實在本身，才是密契經驗最根本的核心。在降自尼撒的額我略的東方密契論傳統裡一直是如此，他們認為，神對摩西的顯現有三個階段；首先是在荊棘火中，其次是在雲彩裡，最後是在黑暗中。人的心靈亦復如是，他先是從事物的具體性裡開始追尋神：接著知性如

雲彩一般覆蓋人的感性，於此靈魂準備好沉思隱藏的神；到了最後，靈魂放棄了俗世的一切，被神性的黑暗包圍。聖額我略將這個在黑暗裡的神的經驗稱為「真正知神」。

在聖額我略的影響下，彭迪谷訓誨說，「你在禱告時，不要在你內心裡形塑任何神的形象，不要讓你的心被任何形式的印象所形塑。」對彭迪谷而言，所有形象，或所有表象，都有某種物質性，配不上在本質上非物質性的神。個人的靈魂應該專心致志於最終與神結合的狀態，祂是超越的存有，顯現為純粹的光；至於所有形象、印象、概念，在本質上都是物質性的，或至少有些物質的痕跡。人的靈魂唯有超越所有表象，才可能以精神的方式和非物質的神結合。

在彭迪谷之後，筆名戴奧尼索斯也主張說，靈魂在默觀中經驗到神聖真實，經由三個階段：首先是中止所有感性和理性的表象；其次是進入不可言喻的黑暗；最後則是享受和神的親密結合。筆名戴奧尼索斯將表象的超越視為經驗神聖真實的必經階段。

根據這些密契論思想家的說法，我們必須超越表象，才能擁有和神的密契結合。然而，超越表象並不意味著排除表象。其實，畫面式的表象，例如聖像，以及聽覺的表象，例如聖樂，都可以作為人類日常經驗和密契經驗的中介。以音樂為例，我們在聆聽宗教音樂時，例如葛立果聖歌或是莫札特、布拉姆斯、布魯克納等人的彌撒曲和安魂曲，都會被一種對於神性氛圍的熱情渴望所鼓舞，甚或在某個特有的片刻經驗到神性實在。我們關於宗教音樂的深刻經驗透顯了一個在我們的表象經驗裡的對比元素：一方面，音樂超越了概念和語言，使我們覺得我們在接近實在自身；另一方面，音樂仍然是個聽覺的表象，那意味著音樂所引起的經驗深處並沒有和表象不相容。

同理，一個聖像是個圖畫式的表象，可以作為默想的焦點，在我們心裡升起一種奧祕的感覺。誠如尼基弗一世所說的，聖像是「表現神的沉默，在它們自身中展現超越存有者的奧祕的言語道斷。沒有止息也沒有語言，它們在那莊嚴而榮光的神學旋律裡讚美神的善。」從音樂和聖像的例子，我們可以說，象徵性的表象可以作為從我們的日常經驗到密契經驗之間的中介。

我在這裡必須補充說，中國哲學的本質，就其靈修和密契向度而言，都依賴於不可言喻和可表象性的這一動態對比。老子在《道德經》開宗明義地說，「道可道，非常道，名可名，非常名。」佛教也說，空性、一心或清淨心的經驗，是不可說，不可思議的。然而，當中國大乘佛教說究竟實相是勝義有的時候，在密契經驗和它的可能表象之間的動態對比裡還是有一緊張力道。

最有趣的是，中國山水畫強調「山水顯道」的哲學觀念。終極真實如何在繪畫裡開顯自身呢？從哲學觀點來說，似乎有兩個程序：首先，道開顯出空間，然後次第出現氣、形體、生命、動力和變化，然後才有讓人得以欣賞的山水和景色。其次，中國山水畫本身是藝術家所創造的畫面式表象，他們觀察山水，用他們的眼和心形成可感的表象，它們透過人的精神轉化，成為道的「顯象」。在這意義下，中國山水畫可以說是用以開顯終極真實的表象。

我來總結一下：密契經驗自身既然是和終極真實結合的片刻，應該是個超越所有表象的經驗。然而，這個經驗並不排除表象。相反的，無論是在密契經驗發生前後，某些表象，

尤其是象徵性的，可以作為日常經驗和神祕經驗之間的中介。毀壞形象和否定表象，只是在呼應超越圖像和聖像形式的表象的必要性，但不因此意指著密契經驗排除任何表象。再說，密契經驗顯然和表象相容。人的靈魂甚或可以透過象徵性表象的動態中介而達至奧祕中的奧祕。超越表象以及達至經驗真實，都可以透過使用表象而獲致。再者，神祕經驗不可言喻的豐盈也可以用象徵性的表象來表現，頗類似在寫作中思想具體化的表現。這是非常關鍵的形上學和知識論的條件，唯此我們才能研究密契論，甚或稱說任何密契論。

四、淨化和體現

許多密契論大師都肯定超越人類感性的必要性，甚至是苦行，人類的身體的角色似乎被極小化。在此背景下，我們必須問：人的身體在密契經驗裡是否扮演任何正面的角色？

在我看來，如果說任何宗教的精神修鍊都必須澈底否定身體，以各種苦行的方式，甚至是自虐，那其實是意味著一個人的靈魂的軟弱，而不是炫耀意志的堅韌，才會想要透過否定身體，來自神的禮物，作為神的肖像，去保證自己的堅強。這一否定預設了：在存有學層次上的一種心物二元論；在道德層次上則是否定人類對於一個合情入理的生活的欲望；在神學層次上是對於道成肉身的教義的誤解。

然而，若是沒有以上的預設，我們仍然可以僅僅將肉體的超越和苦行視為方法學上的必要性。就此而論，聖十字若望的觀點似乎比較持平。在《登迦密山》以及《暗夜》裡，他靈視了一段穿過感官黑暗的旅程，先於靈魂的暗夜之前。他的第一節詩唱道：

一個暗夜

燃燒著愛的急切渴望，

哦，純然的恩典！

我出走，未被瞧見，

我的殿堂現在一片寂靜。

在《登迦密山》裡，聖十字若望解釋這段詩節如下：

在這詩節裡，靈魂渴望以撮要的方式宣稱它在一個暗夜裡離去，被神吸引，燃燒著對祂唯一的愛……這一切的剝落都是在感官的淨化中進行的。此即為什麼詩裡宣稱靈魂在殿堂(身體)一片寂靜時離去，因為感官部分的欲望靜止且在靈魂中睡著了，而靈魂也在他們中睡著了。人無法從欲望的痛苦和焦慮中解脫，除非欲望被節制而且睡著了。

聖十字若望並不是主張身心二元論，如我們在以下句子清楚可見的：感官部分的欲望靜止且在靈魂中睡著了，而靈魂也在他們中睡著了。」此處「睡著了」的隱喻給了我們身心和諧的印象，儘管兩者之間不無某種張力。感官淨化和超越身體的必要性，只是構成方法學上的必要性，好讓人的靈魂解脫自苦惱以及不滿足的欲求的焦慮，它完全不是什麼存有學的立場。在這個密契經驗裡，並沒有可憎的肉體和純粹的靈魂的區分。

在這點上，道家的靈修非常類似。一方面，它強調將我們所有的運動知覺活動、知性推論和概念化、社會規範和價值，一整個「放入括弧」；但是另一方面，它是個精神修鍊，

始於身體動作和出入息的控制，以減少人的欲望，才能直觀萬物的本質。在《道德經》第十章裡，老子如是形容通往本質直觀的歷程：

載營魄抱一，能無離乎？
專氣致柔，能如嬰兒乎？
滌除玄鑒，能無疵乎？
愛民治國，能無為乎？
天門開闔，能為雌乎？
明白四達，能無知乎？

這段文字是在描寫道家的修行次第。我將分析這些次第如下：

一、人必須在抱一時保持精神性的魂和身體性的魄的合一。這裡的「營」即「魂」，也就是精神性的魂，而魄則是身體性的魂，其作用在「靜以鎮形」。在我們的日常行為舉止裡，兩者各自運作，所以老子說，人必須在抱一時，也就是道，將它們合而為一。

二、人必須調息練氣，透過最自然的呼吸，人可以讓精神滌除所有紛擾的心靈表象和虛假意識，更積極地說，則是回到氣的原始狀態，像嬰兒一樣柔軟，那是人類存在的原始狀態的隱喻。

三、人應該滌清自己的意識，利用類似「現象學的還原」的方法，好讓人的精神如玄鑒一般明澈無瑕。透過這面玄鑒，人可以讓萬物任運自然，藉此直觀萬物的本質。因此，本質的直觀是「滌除與淨化」的最終成果。然而，老子認為，直觀萬物本質並不是為了在科學裡界定它們。相反的，那是要讓它們回到自身的源頭，因而真正成為自身。所以說，這一概念不同於胡賽爾的「本質直觀」

四、在成就以上三個自我陶冶的步驟以後，人可以進一步愛民治國。而其原則是無為，意思是不做什麼擾民的個別作為，卻能成就一切。

五、接著我們就來到事天的更高層次。老子於此提出陰性、被動和柔弱的原則。在《道德經》第四十章裡，老子說：「反者道之動；弱者道之用。」意思是說人應該被動地遵循道，完全順從它的要求，而沒有自己的強烈意志，也沒有任何宰制的欲望。讓道成為它自身。我們在這裡看到道家最深邃的神祕經驗：以被動性的方式遵循道，讓道的律動灌注且充滿自己的心靈，讓自己的心被它帶走。也就是說，在大道律動的、自然的運行裡，放棄渺小的自我。

莊子也有類似的說法，他談到道家的生命實踐始自深呼吸的自然方式，以至於減少欲望，以及它透過夢、煩惱和飲食無意識的表達。莊子說：

古之真人，其寢不夢，其覺無憂……。真人之息以踵，眾人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其者欲深者，其天機淺。

我們可以參照佛洛伊德的精神分析來詮釋這段文字。佛洛伊德認為，夢是人的無意識欲望的隱蔽性表達。莊子認為，耽於嗜欲會使人對於天的運作的敏感度變得膚淺。然而，透過深而自然的呼吸，就像持息以踵那麼深——這是道家「大周天」呼吸的隱喻——人

可以減少欲望，以至於睡覺時沒有夢，醒來時不為日常生活煩惱，而且不會貪饕飲食。如前所見，身體和感官的超越只是具有方法學上的位階，並不必然指涉存有學上的二元論。如果說，身體感覺和動作的超越可以是一種方法，那麼回到對身體動作的肯定，也可以被視為一種方法。在基督宗教裡，也可見於始自彭迪谷的身體靈修的傳統。在西元五世紀，狄奧多修提出一種運用控制呼吸的專注方法的基督徒瑜伽：在吸氣時，靜修者會禱告說：「耶穌基督，聖子」；吐氣時則禱告說：「求你衿憐我們。」

這種基督徒瑜伽也是一種統一身體和靈魂的靈修，讓密契論者感到一種完整的神人結合。在這方面，聖馬西莫說：「整個人要成為神，以神變成人的恩典而神化，因著本性而變成身靈合一的完整的人；因著恩典而變成身靈合一的完整的神。」這一身心合一的靈修的確是在人裡頭顯現出神性。它意味著在人性存在裡有某種神性，藉此，人們可以成為「和他們天上的父一樣完美」。耶穌也肯定這點，當他說：「你們的律法豈不是寫著：『我曾說你們是神』麼？經上的話是不能廢的。若那承受上帝道的人，尚且稱為神。」

因此，人性存在裡的神性在存有學上和上帝密切相關。它可以被視為內在的光明，證悟的核心，人類存在的核心；就像在佛教裡一樣，每個人和有情眾生的佛性是他們證悟的根源。這個靈修的最終目的，是要將人的身體神聖化或神性化，而不是否定它。耶穌在他泊山上顯聖容，就是其典範。

於是，我們可以說，對身體的否定只是個方法，而身體運動的正面運用，也可能是達致密契經驗的方法。這一可能性可以彰顯身心統一的存有學意義。

五、結論

從以上比較基督宗教的密契論和中華靈修，我們可以清楚看見，這兩個傳統對於終極真實的體驗有著共同的關懷。它們都認為，密契經驗，儘管是空無和黑暗，卻不是完全沉默的經驗而沒有任何對話的可能性。相反的，密契經驗始於對話，在愛的對話裡達到高峰，最終應該再回到對話。再者，密契經驗可以透過超越所有表象而達致，但是它們並不排除表象，反而藉由表象，人類悟性可以接近終極真實。對於這兩個傳統而言，象徵的表象不只為密契經驗的將臨作準備，它們也傳達這個經驗，因而留下一些痕跡，讓其他人可以追隨。神祕經驗也不必否定身體，預設身心的二元對立。否定身體只具有方法的位階，正如在冥想靜坐和禮儀活動裡，正面利用身體也是個方法。

我的分析試圖讓密契論和靈修和廣義下的理性相容：它們成為講理的人的修行和經驗，完全不是不理性的。因此，無論基督宗教的密契論或中國靈修，都和我們的日常生活息息相關。它們是在實現理性，而不是否定理性。兩個傳統都致力於從人類日常生活裡提生人類精神，然到頭來它們還是應該回到日常生活的世界裡。在這兩個傳統，也就是基督宗教和中華傳統，的啟發下，密契論經驗和精神修鍊應該打開新的視域，在生活世界裡創造出人類自我理解的嶄新形式，以人性的深化和聖化為其最終目的。