

熾愛與明慧 — 聖十字若望與聖女大德蘭對默觀的共同體認（下）

關永中

國立台灣大學哲學系教授

提要

本文除分別論述聖十字若望和聖女大德蘭對默觀的看法外，尚且在比較中從（一）本質上的吻合、（二）細節上的互補、（三）連合中的啟發、（四）相融中的差別等議題上企圖給二聖的理論作一貫通與綜合，以提示聖衣會靈修的精髓、及西方神秘學的盛況。

關鍵字：默觀、默想、黑夜、神訂婚、神婚

四、連合中的啓發

有關聖女大德蘭與聖十字若望默觀論所能共同引申的啓發，我們或許可借用一篇武俠小說——梁羽生的《萍踪俠影錄》——的一個情節來類比：一位祖師爺創立了兩套劍法，分別傳授給一男一女，他們事先都不知道另一人的招數迥異於自己。這兩套劍法分別是完整的系統，但合起來卻彼此互濟，威力無窮，以致有所謂的「雙劍合璧、天下無敵」。……

類比地，神振興了那專注默觀的聖衣會，事先分別訓練了聖女大德蘭和聖十字若望，讓大德蘭富於實際經驗，而十字若望精於理論鋪陳，各自的著述分別是完整的體系，但合起來卻互相闡發，以致讓我們察覺到它們是「一加一大於二」！合觀二聖的理論與實踐，默觀團體的共融意識會昭然若揭，比單獨分述來得明朗。二聖因感召相同，互相切磋，而情通理契，不單帶動了志同道合的會士一起邁進，而且還培植了不少後進繼續勉力。影響所及，豐沛地惠益了整個教會，甚至澤及眾生，共同指向末世圓滿的大團圓。有關「默觀之共融義」，它至少可落實在三個向度來闡述，亦即：A·團體向度、B·使徒向度、C·友誼向度。茲分述如下。

A·團體向度

默觀有其「團體向度」，因著大德蘭和十字若望的互動與共融而進一步獲得彰顯。他們在分享默觀心得當中、在參與團體祈禱中、在向會士們作靈修指導中，已為默觀活動呈現其團體義的印記；他們身體力行地見證著——個別默觀者的靈修不離團體的支撐。於此，為了較細緻地掌握這團體向度的深義，茲引用三個重點來發揮，它們是：

- 1· 共修不抹煞獨修
- 2· 個人在團體中共融
- 3· 修會向教會開放

茲分述如下。

1· 共修不抹煞獨修

個人靈修固然需要團體的支持，然而，默觀者最終仍須個人獨自邂逅神，團體其他成員只能從旁協助，而不能替代；換言之，共修不抹煞獨修，「祈禱的共融向

度並非意指沒有個人的祈禱。」¹爲此，我們聆聽到大德蘭與十字若望的共同訓誨——共修中活出獨修的「曠野」²。

大德蘭說：「（加爾默羅修女）不只成爲隱修女，也要成爲曠野的獨修者。」（全 13·6）「妳們知道我們的至尊天主陛下所教導的，應在獨居中祈禱。」（全 24·4）「爲了接近心內的天主，我們必須脫離一切事物。」（全 29·5）

同樣地，十字若望也說：「愛者不被尋獲，除非我獨處，……並在靜獨中。……」他還引用《雅歌》八 1 之言以佐証：「誰會把你給予我，……好讓我單獨尋獲你……並把我的愛融貫於你。」（夜 2·14·1）

如果神尚且從人群中辨認出我來，如同主耶穌從人群中辨認出患血漏病的婦人（瑪九 20-22），及躲在樹上的匝凱（路十九 5），那麼，我就不該把自己隱沒在團體中而遺忘自我，相反地，我須在共修中找時候與神獨處，以能一旦「朝徹而後見獨」。（借用莊子《大宗師》）臻至「獨與天地精神往來」。（借用莊子《天下篇》）³。另一方面，團體也不該如同一頭怪獸般地，以「整體」（totality）的壓力來扼殺個人的「無限潛力」（infinity）⁴，而須容許個人在團體中茁壯，並在團體中共融。

2· 個人在團體中共融

談及個體在團體中共融，若望壹書 3 如此地說：「我們將所見所聞的傳報給你們，爲使你們也和我們相通；原來我們同父和祂的子耶穌基督是相通的。」其中的「相通」（*koinonia*）一辭，尤能傳遞出個體在團體中的彼此相愛、相伴、相通，而

¹ 巴諦思著，台灣加爾默羅隱修會譯，《聖女大德蘭的神恩——加爾默羅隱修會的祖產》，（台北：光啓，2000），p. 47。

² 歐瑟亞（Hosea）先知書二 16：「我要誘導她，我要帶領她進入曠野，與她談心。」參閱《加爾默羅山至聖榮福童貞瑪利亞赤足隱修會會規與會憲》，（新竹縣：芎林加爾默羅聖衣會隱修院，2006）p. 68-69。

³ 參閱拙作「獨與天地精神往來——與莊子對談神祕經驗知識論」《第三個千禧年哲學的展望——基督宗教與中華文化交談——會議論文集》丁福寧主編，（台北：輔大出版社，2002），pp.107-156。

⁴ 借用列維納斯《整體與無限》的主題來發揮。參閱 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Trans. By Alphonso Lingis (Pittsburgh, Pa. : Duquesne University Press, 1969)。

至共融之義蘊，並可恰當地展現出默觀者在團體共融的精神。有關「默觀」與「團體共融」的關連，大德蘭與十字若望二聖雖然尚未對此作系統的論述，到底從他們在默觀分享上的榜樣，以及他們對團體的關懷，我們至少可從字裏行間體認出以下的提示。

聖女大德蘭十分在意、修道者個人至少須扣緊兩個角度來與團體連結，以利默觀的進展。

其一，從修道院人數的適度上，考量團體須如何扶持個體在默觀上共同邁進。茲引用巴諦思（Fr. Michelangelo Batiz, OCD）之言作詮釋：

人數眾多的團體幾乎不可能保有適度的熱誠，度互相共融的生活，聖德蘭於是決定，必須是小小的團體。……從她寫給哥哥羅列卓（Lorenzo）的信中顯然可見：「她們將只有十五位，而且人數絕不該增加」。……這使我們明瞭她腦海中新團體的理想：這個團體必須是以*koinonia*（相通）作為生活的基本因素。⁵

其二，感念昔日加爾默羅隱士的芳表，以延續修會原初特有的神恩——共修中活出「曠野」。在諸聖相通功（*communion of saints*）的前提下，大德蘭的團體向度還包括同會前世紀的前輩。借用結構主義的辭彙說：團體有其「共時性角度」（*synchronic dimension*）與「貫時性角度」（*diachronic dimension*）；「共時性」意謂一事物當下與周遭事物的牽連。「貫時性」則意謂著一事物的歷史傳承。修道人的團體，除了在物理形軀上當下與周遭人地事物有所牽連外，尚且在精神上與古聖先賢遙契，以致大德蘭在《全德之路》11·4中叮嚀我們「效法古時聖父們的隱士生活」⁶，而柯文諾（Kavanaugh）對此也替大德蘭詮釋：大德蘭的團體，在加爾默羅會規精神的引導下，聚合而度祈禱生活，並以同會古聖隱士的靜獨與默觀的芳表

⁵ 巴諦思，《聖女大德蘭的神恩》，p. 37。巴諦思還指出《會憲》中，她對這事有所規定。參閱《會規與會憲1990》pp.103-104。

⁶ “.....Holy Fathers of the past, those hermits whose lives we aim to imitate...”（*Way of Perfection* 11·4）

作感召⁷。

總之，不論是「共時性角度」抑或是「貫時性角度」，大德蘭的理想是一貫的：她體認到默觀者須有團體的支持，共同邁進於德⁸。

如果我們能從大德蘭的言論上聆聽到較積極的說法，則也可相對應地從十字若望的論點中體察到較消極的面向，好讓我們從二聖的互補上對團體生活有一更周延的探討。從積極面向上說，團體是默觀者的支柱；從消極的面向上說，它可以提供不同的障礙來考驗我們對神的忠誠。聖十字若望在《戒慎篇》（*The Precautions*）一文中，曾分別站在「世俗、魔鬼、肉身」三仇的焦點來檢討修道者在團體中所應戒慎的事項⁹：

其一，世俗精神為一好管閒事的精神，當它滲入修會團體內，個人會因好奇心作祟而窺探別人的隱私、搬弄是非、在口舌上傷愛德。為對治此等弊病，十字若望的建言是：勿對團體中人的言行見怪，勿對所見所聞作胡思亂想；即使你活在天使群中，你也不一定理解他們的本性；即使你處在魔鬼行伍，你只須存念於上主；當記取修道團體不缺乏絆腳石，就如同聖者不缺乏魔鬼的干擾一般（戒慎 8-9）。

其二，魔鬼的傲慢誠然是謙虛的敵人；為對治其詭計，會士一方面須謙虛地服從長上，視他為天主的在世代表，另一方面須勉力欣賞同會會士的優點，渴願他們在一切事上優先於自己（戒慎 12-13）。

其三，肉身的私慾偏情、好逸惡勞，須被鞭撻；為克勝自我，須視自己如同有

⁷ “The Way of Perfection – Introduction”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, (Washington, D.C.: ICS, 1980), p. 26, 「這個聚在一起度祈禱生活的婦女團體，也可在加爾默羅會的會規精神中找到支持。古時的隱修士在加爾默羅山上度著嚴厲的獨居和默觀生活，成為鼓舞這個小團體的典範。」（全·導論）“This community.....come together to live a life of prayer....in the spirit of the Carmelite rule. The hermits of the past who had spent their days in rugged solitude and contemplation on Mt. Carmel were to be the group’s inspiration.”

⁸ 《自傳》7·22，「.....在有關事奉天主的事上，那些服事祂的人，這麼地軟弱無力，他們必須互相成為盾牌，好使他們前進.....。」

⁹ *The Collected Works of St. John of the Cross*. Translated by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez, with introductions by Kieran Kavanaugh, (Washington, D.C.: ICS, 1979) pp.656-661.

待琢磨的雕石，視團體成員為進行雕琢的藝術家，勉力接納他們在思、言、行為上的責難，藉此讓個人在修德上去蕪存菁，達於化境（戒慎 15）。

上述的叮嚀，都以「唯主至上」作優先考量，讓團體不至於成為默觀的絆腳石；苟能在上述建言上妥善處理，則絆腳石可轉變成提昇的石階；反之，苟不能在上述事項上戒慎，則無法克勝一切險惡，也難以獲得心靈上的平安。

總之，默觀有其團體面，而大德蘭與十字若望的共同啓發，讓我們更能體會團體生活的共時性與貫時性，以及它的積極面與消極面，致使個人能隱妥地融入修會團體，並向教會大家庭開放。

3· 修會向教會開放

修會團體並非封閉的團體，而是與教會大家庭連結的團體；修會引申自教會，也須以教會基本精神為依歸，只是修會以個別方式來發揚教會神恩，好讓教會大團體顯得更多姿多采，而大德蘭與十字若望，都直接或間接地從默觀祈禱的前提下，談到與教會的連繫。

大德蘭《全德之路》開宗明義就勸勉同會會士，在默觀祈禱中，尤為教會之宣道者與學者祈禱（全 1·2），而她眼見當時教會因遭遇各式各樣的衝擊而深表關懷（全 1·5）；借用Kavanaugh的詮釋：大德蘭雖然並不如同聖佳琳（St. Catherine of Siena）或聖瑪加利大（St. Margaret Mary）一般地直接獲得有關教會的啓示，到底她會因著對信仰的維護，而仰望著教會的興旺，也虛心地聆聽教會和聖經的指引¹⁰。她是如此地關愛教會，以致在臨終時說：「我是教會的女兒。」意思是我以教會女兒的名義死去¹¹。

至於十字若望方面，在其靈修著作中，也多次流露著對教會的關注。他引用《瑪竇福音》（十八 20）語——當二、三個人因我的名聚在一起祈禱，我也與你們同在——

¹⁰ Kieran Kavanaugh, "The Way of Perfection: Introduction", in *The Collected Works of St. Teresa of Avila, Volume II*, p. 20.

¹¹ 《聖女大德蘭臨終行實錄》芎林加爾默羅聖衣會隱修院編譯（新竹縣，芎林：聖衣會隱修院，2005）p. 22。巴諦思，《聖女大德蘭的神恩》，p. 10，「會母生命存有的深處感到她真的屬於教會。她的全部神修理論反映出這個原則，……她的臨終之言：我以教會女兒的名義逝世……。」

藉此凸顯祈禱的教會面(山 2·22·11)。他列舉不同的例子,如伯多祿(Peter)之受保祿(Paul)的責備(山 22214)、壞先知(如巴郎 Balaam 等)之受信徒團體的指正(山 2·22·15)、以及個人靈異經驗之受神師(作教會代表)的印証(山 2·22·16)等等,來標示人神交往的教會義。此外,他在討論不同的超性經驗,也不忘以教會作為衡量的判準,例如:

—談及梅瑟(Moses)、厄里亞(Elijah)、保祿之享有「理智神見」(intellectual vision),十字若望就強調,神見是以教會作為前提,來給予特恩並委以重任(山 2·24·3);

—談及私人「啓示」(revelation),十字若望就強調它須以教會的訓誨作為評量的依歸(山 2·27·3),他還引述保祿的話:「無論誰,即使是我們,或是從天上降下的一位天使,若給你們宣講的福音,與我們給你們宣講的福音不同,當受詛咒。」(迦一 8)藉以標榜此主旨;

—談及私人「神諭」(locution),十字若望也強調以教會的訓言作為考量與印証的基礎(山 2·29·12)。

總之,十字若望的一貫主張是:個人的超性神恩,須不與慈母教會的教誨相抵觸;它須為教會的發展效勞,而不是作教會的絆腳石(山 3·31·7)。而大德蘭與十字若望的共同見證是:「每一個祈禱都是教會的祈禱。」¹²每一種祈禱方法,都為教會的共融而設。祈禱有其團體面,開放所及,不單遍及普世教會,而且還指向教外人士,好讓教會的使徒向度(apostolic perspective)——把福音傳到世界各角落——獲得蓬勃發展。

B·使徒向度

提及默觀的使徒向度,我們或許可借用瑪利尤振神父(Marie-Eugène, OCD)的一段話語來作為引發討論的動機:

有關使徒的陶成一事,聖女大德蘭很少在著作中提及,而聖十字若望在這方面的論述更是鳳毛麟角。他們所強調的重心反而

¹² 巴諦思,《聖女大德蘭的神恩》,p.14。

是在於默觀及其所引發的愛。……這兩位心靈導師在作品上的這一份欠缺，須藉由其生平表現及其宣道熱誠來填補。……「愛」孕育成全的使徒，……也唯有藉內修所引發的熱切愛火始讓使徒事業蓬勃興旺¹³。

字裏行間，這段話可給予我們以下的啓發：

- 1· 默觀引發宣道的原動力
- 2· 靈修史見證著默觀與宣道的關連
- 3· 二聖在個別行實上所彰顯的默觀精神和使徒熱誠
- 4· 從二聖的團體意識體証使徒心靈
- 5· 缺乏內修之宣道所呈現的無力感

茲把其中能有的思緒闡釋如下：

1· 默觀引發宣道的原動力

爲有基督宗教信仰的人而言，凡奉主耶穌基督之名向上主祈求，會獲得神的垂聽（若十五 16）；當個人爲福音廣傳的意向祈禱，會在「諸聖相通功」（*communion of saints*）的前提下，從神方面獲得浩大的力量，讓使徒福傳的功業得以推行。

關於祈禱對福傳所引發的效力，我們可從主基督的行實中得到體會：主耶穌的一生，多半是在隱居中度過，其三十年的生涯藉潛修默觀而養精蓄銳，爲自己最後三年的公開生活作準備；進而在宣道之始，先在曠野齋戒祈禱四十天，作爲宣道的前奏（瑪四 1-2；路四 1-3）；之後，每當祂向群眾宣講福音後，也往往會馬上退隱在幽靜的角落，徹夜祈禱（谷一 35；若六 15），藉此以身作則，提示宣道者不忘持續地與上主保持聯絡；祈禱與宣道的密切關連，於此可見一斑。作爲人而天主的耶穌，祂雖然時時刻刻與天父連結，到底祂願意樹立表樣，給我們指出——宣道的力量出自內修祈禱，而湛深的默觀更爲我們釋放龐大的神能，足以憾動人心歸向上主。

從祈禱作福傳的原動力這前提體會默觀，則大德蘭與十字若望二聖都共同見證

¹³ P. Marie-Eugène, OCD, *I Am A Daughter of the Church. A Practical Synthesis of Carmelite Spirituality, V. II*. Trans. By Sr. M. Verda Clare, C.S.C.(Allen, Texas: Christian Classics, A Division of RCL, 1955), p. 226. 上述中文爲筆者的意譯。

著默觀之為湛深的祈禱，在神能的灌注下，綻放出湛深的愛與知識。其所發顯的「愛」，一方面足以炙熱宣道者的心火，另一方面足以感化聽眾，讓他們從鐵石心腸中轉化為血肉之心。而默觀所孕育的「知識」，也足以讓宣道者道破上天的奧祕，讓冷淡者警醒，讓迷失者回心轉意，讓外道者皈依聖道。

大德蘭指出：默觀的深度與愛鄰人的深度成正比例（堡 5·3·7-8），默觀以愛作為試金石，當人愈在默觀中深密地結合上主，他愈會更深入地愛著鄰人，愈渴願他們藉聆聽福音而得救，愈渴望見到他們同歸於神的羊棧（堡 5·2·7；5·3·7-12；自傳 19·3）。此外，大德蘭也曾多次以瑪爾大和瑪麗（Martha & Mary）的主題為喻，以暗示默觀與使徒事功間的張力和融貫（全 31·5；自傳 17·4；堡 7·1·10；7·4·12）。凡此總總，她只欲藉此表達：「加爾默羅會的祈禱是使徒的祈禱——繼續基督的救世使命。……德蘭修會的默觀生活是走向天主，代表全人類而行動，經常……和天主的旨意結合，使天主經由我們拯救世人。」¹⁴而西方靈修史也正好見證著默觀祈禱與宣道使命的關連。

2·靈修史見證著默觀與宣道的關連

當我們放眼至整個西方靈修發展史來看默觀與福傳，我們看到了這樣的一個演繹的全景：

在教會的初期，信徒們在充滿聖神的感召下，都熱衷於使徒精神，為拓展地上的神國而努力宣道，且不因迫害與教難而終止。

其後，當教會略具規模之際，部分信徒有感於基督化生活可因沾染世俗精神、而陷於被塵世同化的危機；為此，有部分信眾遠離城鄉，轉往曠野中隱居獨修，藉此專務默觀，以保持與神的深密會晤。他們並非為避世而避世，而在乎保持基督化聖愛的熱誠，為使徒事業祈禱，以給世界點燃愛火。

然而，曠野獨修到底仍需要團體的支持，於是獨修者傾向於聚合互動、守望相助，而隱修團體遂應運而生，志同道合之士可在團體中互相扶持、共同邁進，在隱修的團體生活中，仍念念不忘為使徒功業的廣揚而祝禱。

再而，環境變遷，教會因了實際宣教的需要，遂有顯修團體修會的問世。顯修

¹⁴ 巴諦思，《聖女大德蘭的神恩》，pp.152-153。

修會像方濟會、道明會等如雨後春筍般地湧現。耶穌會、贖主會等也相繼產生。顯修的特質在於度一混合生活，祈禱與宣教並重，即一方面保持曠野的內修精神，另一方面卻活躍地在塵世間努力奔跑，以拓展神的國度。顯修團體在主動地入世進行傳教事業當中，仍不忘明定個人的默禱、省察、退省、共禱時間，以讓傳教士在致力宣道中，仍保持與神密切的聯繫。在此，我們瞥見了一事實：神修人入世愈深，則其默禱神功就安排得愈嚴謹，藉此讓我們體會獨修、共修、隱修、顯修、使徒精神等因素的彼此牽連與融貫。換言之，我們需要單獨與主相會的時刻，也須獲得團體的支撐，並把愛傳開去，將天國喜訊與普世分享，以致獨修的深度，不與宣道的熱誠相左，反而相輔相成。

時至今日，我們尚且見到瑪利尤振神父所創立的「生命之母」，該團體以聖衣會的曠野精神來配合主動的使徒事功；成員們除了致力於默觀外，仍不忘為福傳而奔跑，也在活躍的宣道中，不忘用長時間作退省。這樣的演繹正好向我們指出：顯修並不與隱修衝突，而可彼此融貫。慈母教會一併栽培與鼓勵各式各樣的修道聖召。它們都共同見證著神國的多姿多采，在「諸聖相通功」的前提下，一起展望著同一份「爾國臨格」之理想的實現。

3·二聖在個別行實上所彰顯的默觀精神和使徒熱誠

當我們從靈修史的背景中，聚焦至大德蘭與十字若望二聖所改革的聖衣會，我們尚且體會到這樣的一事實：在大德蘭與十字若望的年代裡，顯修修會早已出現，大德蘭的好友當中，不缺乏方濟會士、道明會士、耶穌會士，然而，大德蘭卻受到上主的感召，改革聖衣會，使之回復昔日隱修的嚴規，延續古聖先賢對默觀之專務。此外，十字若望與大德蘭相遇之前，尚且有志轉往加杜仙修會（Carthusian）過隱修生活。這一切都向我們提示：神願意顯修與隱修並存，祂需要隱修聖召的繼續存在，以向世人見證默觀生活的重要性。可是，話須說回來，如果我們因大德蘭與十字若望之已臻至默觀高峰，而只把他們列為默觀者行列的話，我們恐怕忽略了事實上他們同時也過著極為活躍的生活，不單東奔西跑地改革修會，也不斷地從事靈修指導，從中散發著一份使徒的熱誠：

—大德蘭在教誨同會會士默觀之途當中，仍不忘關心美洲傳教事宜¹⁵；她也曾說過：靈魂一方面嫉妒曠野的默觀者，另一方面嫉妒遠方的傳教士（堡 6·6·3）。

—至於十字若望，為他立傳的人如此地見證：「他的神修生活包含全部完整的因素：默觀、團體生活、教導、操作、獨居和展望遠方傳教。」¹⁶

總之，即使從他們的作品中，我們不容易窺探其宣道的熱誠，至少可從他們的行實裡，體會出默觀精神與使徒精神的配合。

4· 從二聖的團體意識體証使徒心靈

二聖既致力於默觀，又熱衷於宣道的當兒，共同開出一個既重祈禱內修，又重傳教使命的修會團體，表現在他們一起改革的聖衣會內。身為該會的會父母，一方面為本會團體保留了先賢之默觀與使徒兼具的印証¹⁷，另一方面也感召了今後同會會士為傳教士代禱的熱切。有關此點，我們可借用聖女小德蘭（St. Thérèse de Lisieux, OCD）的生平行實為例：

聖女小德蘭身為聖衣會修女，在陶成上深受大德蘭及十字若望的訓誨所雕琢。她在修會中只活到二十四歲即離世。她足不出戶，卻念念不忘熱切為傳教事業祈禱，終於被冊封為聖女，並與走遍半個地球的耶穌會宣道士聖方濟沙勿畧（St. Francis Xavier, S.J.），同被尊奉為傳教區主保。小德蘭的臨終遺言是：「我願在天堂上耗盡時光幫助世人，沛降玫瑰花雨和恩寵給世人。……在教會的心中，我的聖召是愛。」¹⁸為此，巴諦思詮釋道：「聖女小德蘭圓滿地活出她的加爾默羅會聖召，她因此而成為一個傳教士，她成為愛。」¹⁹誠然，教會所認可的各種修道形式都是「默觀」與「宣道」互通，只是調配方式不同，而各在其崗位上取得均衡而已。

¹⁵ 同上，p. 47。

¹⁶ Frederico Ruiz, OCD 著，台灣加爾默羅隱修會譯，《聖十字若望的生平與教導》，（台北：上智，2000年）p. 2。

¹⁷ “the new life they (the Carmelite) undertook in keeping the Primitive Rule was predominantly contemplative, but the active apostolate was by no means absent.” Kieran Kavanaugh, “General Introduction” in *The Collected Works of St. John of the Cross*, p. 19.

¹⁸ 巴諦思，《聖女大德蘭的神恩》，p.153。

¹⁹ 同上。

總之，默觀不與使徒使命相左，相反地，使徒的熱誠與力量來自默觀祈禱，這是大德蘭與十字若望二聖藉其所改革的聖衣會團體所透顯的訊息，而聖女小德蘭的行實是這份訊息的具體落實。

5· 缺乏內修之宣道所呈現的無力感

或許從一個較消極的面向，我們可述說同一份真理：凡缺乏祈禱內修的傳道工作，其所呈現的無力感是如何地沉重！

於此，茲借用人類學家兼巫師的卡斯塔尼達（Carlos Castaneda, 1925-1998）陳述的一段經歷來作討論的開端：卡氏因人類學田野研究的緣故，邂逅印第安人巫師唐望（Don Juan），並在他的門下接受修行訓練。有一天，作家Sam Keen探訪卡氏而追問：個人修行固然可引致自我生命的轉化，但不一定給社會帶來福利，為此，個人修行與改造世界兩者如何協調？卡氏在回應中引述了這樣的一段經歷²⁰：

卡氏曾與其師唐望在路過 Tucson 時，遇到有人以「環保及反越戰」為題，向廣大的群眾演講；其中有位講者，他那邊講邊抽煙的模樣，唐望看在眼裡有感而發地說：如果他連自己的身體都這樣戕害，我怎能想像他會真正關心別人的身心！言下之意是：當個人缺乏內修深度，他怎有力量去感化他人、造福社會？

類比地，我們可把話題轉向宣道工作一事；一個缺乏祈禱內修的傳教士，他哪裏還有心火去勸化他人、聖化世界！當人不藉著祈禱來與神連接，他哪裏有能力去專務轉化世界的工程。《瑪竇福音》五 13 說：「你們是地上的鹽，鹽若失了味，可用什麼使它再鹹呢？」《若望福音》十五 5 又說：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因為離了我，你們什麼也不能做。」凡不藉祈禱內修而從上主內取得力量者，則無力從事宣道。

我們可再拿聖安道（St. Anthony of Padua, 1195-1231）的行實作例証：聖人平日專務祈禱而默默無聞，但在一次晉鐸禮儀中，由於團體中沒有人事先準備好講道，聖人遂臨時受命而站上講台，誰知不鳴則已，一鳴驚人，聽眾都因他的話語而深受感動。聖人平日藉由祈禱而與上主深密結合，以致能在講道中釋放龐大的勸化力量，

²⁰ Sam Keen, "Sorcerer's Apprentice" in *Seeing Castaneda*, ed. by D.C. Noel (New York: Putnam's Son, 1976) p. 92.

讓人舉心向上。究其實，在聖人的同伴當中，其中並不缺乏有學問、有口才之士，他們所缺乏的只是聖安道的聖德，以致沒有心火與勇氣去宣講福音。聖安道的表樣為他們可說是當頭棒喝。

退一步說，並不是每一個人都實際地有機會去遠方傳教，或因宣道而致命，但每一個人都可以在自己的崗位上，修行默觀祈禱、與主晤談，從中獲取浩大的勸化力量，在諸聖相通功的前提下，熱心地為傳教事業祈禱，讓宣道士的事功得以承行。因為，一位宣道者的成功，除了與他個人的修維有著密切的關係外，其他人的代禱也功不可沒；我們不能因隱修者的足不出戶，而抹煞其幕後的精神援助，聖女小德蘭就是一個有力的例子。

在先後凸顯了默觀的團體面向與使徒面向後，我們尚能在聖女大德蘭與聖十字若望的默觀共修中瞥見其中友誼的向度。

C·友誼向度

聖女大德蘭在《自傳》(7·20)中說：「為此，我勸告那些修行祈禱的人，至少在開始時，要結交朋友，和其他有相同興趣的人交往。……一個靈魂單獨地處在這麼多的危險當中，這是個大不幸……。」聖女的意思是：默觀是一項艱巨的任務，它更需要友誼的支持；而大德蘭與十字若望之間的交往，正好見証了這一事實。

1·默觀與友誼

大德蘭和十字若望不會給我們留下任何彼此間的書信往來，十字若望甚至在死前數小時，還吩咐在旁的修士，把大德蘭寫給他的信全都燒掉²¹；然而，這並不妨礙我們肯定二聖間深厚的友誼，也不妨礙我們得悉他們在切磋默觀上的共通與互補。他們的表樣顯示：默觀有其友誼向度值得我們重視，我們可從默觀的前提下聆聽二聖對靈性友誼的看法。

2·二聖在默觀前提下對靈性友誼的提示

聖十字若望在《黑夜》(1·4·7)談論「破七罪宗」之「迷色」上指出，純靈性友誼能增進人對神的愛，並促使雙方在靈性面上共同成長發展，他如此地說：

²¹ 巴諦思，《聖女大德蘭的神恩》，pp. 55-56。

有的人在精神上對某些人會有情意好感，但這往往源自色慾，而非來自靈性。這個色慾的根源可以辨識出來，即如果在回想起這份情感時，對天主的記憶和愛沒有增加，反而得到良心的內疚。如果這情感增加，天主的愛也隨之增加，或如果回想起天主的愛，和回想這個情感一樣多，或如果這情感使靈魂渴望天主，一方的愛增加，另一方也增加，那麼，這個情感是純靈性的。……可是，當這個愛來自我所說的感官的罪時，則有相反的效果，因為一方增加，另一方就會減少，而且記憶也減少。

值得一提的是：這段文字使聖女小德蘭深受感動，而把原文抄錄，夾在她的彌撒經本中，以供勵志²²。

此外聖女大德蘭對靈性友誼這議題也有著細緻的論述。她在《全德之路》一書（第4、6、7及9章）中，肯定純靈性友誼對靈修的助力，並把友誼分成三類：即 a) 「感性的」(sensual)、b) 「感性與靈性並存的」(spiritual-sensual)、c) 「靈性的」(spiritual)：

a) 感性的友誼

感性的友誼指牽涉著感性需求的交往，可導致合法的婚姻生活，但為發貞潔願的修道人而言，並不恰當（全7·2）。

b) 靈性與感性並存的友誼

人在踏上神修的歷程而尚未臻至成全以前，我們一方面以成全的愛作為最高理想，另一方面則尚且不得不依賴感性事物作為進階的踏腳石。為此，尚在靈修旅途當中的人，他們所邂逅的良朋好友，多半是屬於「靈性與感性並存」的友誼（全4·12），好比親人間的情誼一般，其中的靈性友愛尚且與本性的同理心糾纏不清；固然它可對靈修產生鼓勵作用，到底我們須與志同道合之士為伍，互相扶持，只是其中仍免不了潛在的危機；我們須戒慎，並求主助祐，使之更純全，否則可後退為純感性的友誼，甚至結黨營私而排斥他人（全4）。

²² Marie-Eugène, *I Am A Daughter of the Church*, p. 266.

這份危機甚至可能出現在個人與神師之間的互動上，爲此，大德蘭的建議是：作長上的須容許其團體成員在接受神修指導上，不侷限在一個神師身上（全 5·4），神修人可另外請教一位既靈性又有學問的導師（全 5·4）。若問於靈修與學問之間，二者不可兼得，則可退而聆聽有學問之士（全 4·14；5·2），以獲取明智的引導，而不致陷於昏蔽。總之，在靈性與感性並存的友誼上，大德蘭的簡潔建言是：戒慎地面對它（全 7·7），對上主及長上坦誠而服從指導（全 7·7），勉力以愛主作爲第一優先，並以純靈性的友誼作最高的理想。

c) 靈性的友誼

大德蘭勸勉我們，要以純靈性的友愛作爲最高的理想，其中以主耶穌基督的表樣作爲效法的最高典範，她說：「寶貴的愛啊！這愛效法的是愛情的統帥——耶穌，我們的至善！」（全 6·9）

言下之意：主耶穌推心置腹，毫無保留地愛了祂的友人，並「愛他們到底」（若十三 1）。誠然，「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了。」（若十五 13）主耶穌所愛的友人，包括男、女、老、幼；祂愛那位被稱爲「主所愛的門徒」——若望，甚至讓若望斜倚在懷裏，追問祂，是誰將要出賣祂（若十三 21-25）；祂愛瑪麗，甚至親自到伯大尼家庭內，讓瑪利坐在祂跟前聆聽教益（路十 38-42）；在親人當中，祂對母親尤敬愛有加，甚至只爲了她的一句「沒有酒了」，就提前顯了祂的第一個奇跡（若二 1-12）；祂以我們爲友（若十五 15），愛了我們每一個人，祂不單爲我們捨棄生命，死在十字架上，讓我們獲得救贖，祂尚且在臨死前，讓聖母瑪利亞作了我們的母親（若十九 26-27），好使我們今後不再是孤兒（若十四 18），而有基督作爲好友，有聖父作父神，有聖神作伴，也有聖母作母親。祂甚至這樣地回應聖女佳琳的一句問話：「如果世上只有妳一人得救，我也會只爲妳一人而受盡所有的苦難，並被釘在十字架上。」可見祂並不是只空泛地愛一群人類而已，而是個別地愛了我們每一個人，以致個別地爲愛我個人而捨生致命。

以主耶穌作榜樣，我們可從消極與積極兩面，來體會純全的靈性友愛：

從消極面看：

靈性友愛意謂著爲顧全被愛者的自由，而將自己置生死於度外，如同耶穌面對捉拿祂的人時，說：「你們既然找我，就讓這些人（i.e.我的友人）去吧！」（若十

八 8)

從積極面看：

愛者在不惜犧牲自己中，只希望對方獲得救贖、造就、提昇，以致超凡入聖；福音中的各主題如「亡羊」、「失錢」、「浪子」等比喻（路十三 1-32）、罪婦的歸化（路七 36-50）、婦罪的赦免（若八 3-11），甚而，撒瑪黎亞婦人與主的邂逅等，都在在地指向吾主「燃燒自己、照亮別人」的大愛。

凡「遵主聖範」而達致「神化的聖者」，其所發顯的靈性友愛，也相應地有著以下的特點，這些是大德蘭歸納出來的：

其一，以唯主至上作為友愛的先決條件——一個能以純全靈性之愛去愛其友人者，必然以愛天主在萬之上作為愛人的基礎（全 6·4-9；7·4）；他在深深地愛著「受造個體」的當兒，會自然而然地舉心歸向「造物主」（全 6·4）；他在被愛的愉悅當中，也不忘把所獲得的愛奉獻給上主，並且懇請上主回報對方所給予的愛。總之，屬靈的愛者懂得「唯主至上」的分寸，而不會停滯在人間的愛，以致忘卻了吾主（全 6·4）。

其二，屬靈友愛中之愛主與愛人不彼此排拒——在純靈性友愛的前提下，愛主與愛人的尺度成正比例，愈能深入地愛神的人，會愈湛深地愛其友人，大德蘭並以愛人的深淺，作為愛主的試金石（堡 5·3·7-12；自傳 19·3）。換言之，能以愛主為第一優先的愛者，就能在主內愛一個「你」，也能在「你」內愛上主。

其三，愛更在乎施予並渴願對方提昇——大德蘭分別從消極面與積極面透露其對屬靈友愛的體認：

從較消極面上言，屬靈之愛的目標不在乎從「你」身上獲得好處以安慰「我」，否則這會把愛貶抑為「慾」²³；相反地，愛是珍惜被愛者那獨一無二的個體本身，並鞠躬盡瘁地為所愛的人盡心奉獻，即愛更在於施予而不計較獲取²⁴。

²³“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila*. Volume II, pp.23-64. 「這裡要注意的是：當我們渴望獲愛於某人時，總是或多或少在尋求我們自己的利益或滿足，然而，這些成全的人已將世俗能給的一切美好安適踐踏在腳底，即便或說他們也渴求慰藉，他們不能忍受遠離天主，或不談論天主。」（全 6·6）

²⁴“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila*. Volume II, p. 64. 「我卻說

從較積極面上言，愛是一份祝福，渴願「你」獲得造就而致生命提昇，在品德上更聖化、更肖似上主。大德蘭在《全德之路》（6·8-9；7·1）一書中，如此地描述：

愛者會因著被愛者的後退而傷感，
會因著被愛者的進步而喜悅²⁵；

「我」會因著「你」的後退而傷感，因為在「道不同，不相為謀」的前提下，我害怕「天國」與「地獄」的殊途，而阻隔了我們間的團聚²⁶；「我」會因著「你」的進步而喜悅，因為我們可共同邁進於德，終至於在至聖聖三內彼此合而為一²⁷。

其四，靈性的愛不排斥感性，但接受理性的誘導——再者，大德蘭體會到純潔的靈性友愛，並不意謂著對人性的感情麻木，相反地，靈性的愛並不排斥感性面向，我固然欣賞「你」的美貌風采，我會陶醉在你的接受愛與還愛，我也會在愛中充滿著感情上的喜悅與哀愁（全 6·7-8），只不過我會從你的外表中注視你那獨一無二的心靈，也會從你的心靈深處捕捉到天主的臨在²⁸；況且，在發乎情的當兒，我的

他們確實在愛，且愛得更多，更純真，更熱烈，更有益於人，總之，這才是愛。這些靈魂往往是施予比領受多。」（全 6·7）

²⁵“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, p. 65. 「除非看見那人有所進步，否則不會滿意。然而，如果見到那人進步後，卻又後退，則使他感到生命毫無樂趣。」（全 7·1）

²⁶“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, p. 65. 「他們明白，自己並非和另一人合一的，而二人繼續彼此相愛是不可能的事。因為當生命告終時，如果另一方沒有遵守天主的誡命，這愛必會隨之結束，他們也明白，如果另一方不愛天主，二人必會走向不同的結局。」（全 6·8）

²⁷“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, p. 66. 「如我所說的，這是全然無私的愛，他的全部渴望和切盼是看見那靈魂有豐盈的天上福祐。」（全 7·1）

在此值得一提的是：大德蘭對靈性愛的湛深反思，基本上相應了當代存在現象學家們如 Marcel、Scheler、Robert Johann 等哲人對「愛」的看法，參閱拙作《愛、恨、與死亡——一個現代哲的探索》，（台北：商務，1997）pp. 40-41, 212-219。

²⁸“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, p. 64. 「確實，人們愛眼所見，迷耳所聞，但是，他們所見的是恒久的事物。如果這些人愛，他們會超越

理性會隨即意會你所面對的苦樂，也警醒其中能有的考驗，而讓我懂得舉心向上，為你轉禱（全 7·3），並以神作為愛的最終目標²⁹。

其五，愛個別的個體而不至退化為私交——在友愛的前提下，大德蘭提及「私交」（particular friendship）這回事（全 4·6；7·8）。為大德蘭言，愛「個別」（particular）的個體，並不等同於「私交」。純淨健全而屬靈地愛著個別的個體，並不排斥愛者去愛其他鄰人，反而讓愛傳開去，擴及更大的圈子。反之，「私交」意謂著少數人封閉在狹窄的圈子內，不能開放至團體的其他成員，甚至結黨營私，在言行上傷愛德，這是大德蘭所忌諱的。為此，她規劃每一會院的人數不超過十三人（全 4·7），以免團體過於龐大，而無法顧及所有成員的密切往還與互相扶持。

總括來說，大德蘭勉勵我們往最純淨的靈性友愛這理想發展，並有感地說：能被純靈性的聖者所愛是多麼幸福的一回事（全 7·4）。它讓被愛者因而獲得靈性上的造就與提昇，就如同妓女阿多莎（Adonza）被唐·吉訶德（Don Quixote）所珍愛，而提昇為聖潔的杜萃妮兒（Dulcinea）一般。誠然，歷史上不乏成功的靈性友愛，而大德蘭與十字若望間的情誼，促使他們在默觀上雙雙邁進，並讓我們從他們的著作與行實中獲得教益。

至此，我們須一再強調，如果單獨地閱讀大德蘭或十字若望的作品，雖然我們可以個別地窺探到默觀中的團體面、使徒面、及友誼面，只是它們較容易被讀者所忽略而已。但若把二聖的著作合併起來觀看，加上兩者在靈修言行上的互補，他們會共同地更明顯透露出默觀修行所蘊含的「兼善天下」之宏願，而不只止於「獨善己身」的方隅而已。為此，二聖的共同見證尤其珍貴，值得我們再三體會。

在先後從二聖默觀論的吻合、互補與啟發後，所剩下來的項目是：這兩套理論在相融中的差別。

肉軀形體，把眼睛注視在靈魂上，看靈魂內有何堪愛處……他們清楚知道，如果它不是深愛天主，且有天主的福祐，這是不可能的。」（全 6·8）

²⁹“The Way of Perfection”, in *The Collected Works of St. Teresa of Avila. Volume II*, p. 66. 「雖然本性的軟弱立刻有所感受，理智隨即思量，這些試煉是否對所愛之靈魂有所助益，是否增進其德行，靈魂又是如何接受考驗；他祈求天主，使所愛的人能在各樣試煉中，忍耐並立功勞。」（全 7·3）

五、相融中的差別

大德蘭與十字若望雖然在默觀理論與實踐上相融而互補，到底他們是兩個個體在體認默觀，會因個別不同的因素而呈現差別；就如同十字若望所說：「凡所領受的全是按照領受者的模式而領受。」（夜 1·4·2）言下之意是：默觀即使只有一類——亦即皆是神愛與知識的灌注，到底神不抹煞領受者個體的特質來賦予其恩寵，以致不同的默觀者因個別的狀況不同——包括先天的氣質與後天的培育等差別——而在兌現默觀上呈現微妙的特色，我們可從下列的細則上體會大德蘭與十字若望間的迥異。

A·默觀歷程分段上的微差

二聖在各階段的分際上，各自有其看法，我們可從以下的追問中得悉其中的張力：

1·默觀何時開始？

為十字若望言：默觀始於「自修默觀」（*acquired contemplation*）

為大德蘭言：默觀始於「灌注收心」（*infused recollection*）

十字若望指出：人須接觸到「三徵兆」（山 2·13；夜 1·9）始可進入「默觀」。此時，人可主動地停留在「愛的專注」（*loving attention*）中；這仍然是純「自修」的時分，但為十字若望而言，它已是默觀的開始。專家們稱此時分為「自修默觀」³⁰，相當於大德蘭所謂的「主動收心」（*active recollection*）。

反之，大德蘭以「灌注收心」為正式進入默觀之時段（堡 4·1）為她而言，「默觀」意謂著「灌注的祈禱」，它須含有灌注的成份——即由神主動賜予，而人無法助長。

2·合路何時開始？

為大德蘭言：合路始於「單純結合」（*simple union*）

為十字若望言：須至「神化」（*divinization*）始算合路

大德蘭談「結合祈禱」，以「單純結合」開始（自傳 18·3；堡 5·1·9），歷經「超

³⁰ 參閱 Giovanni Battista Scaramelli, S.J. (1687-1752), *A Handbook of Mystical Theology*. Trans. by D.H.S. Nicholson (Berwick, Maine: Ibis Press, 2005), pp. 3-4.

拔結合」，而達致「轉化結合」，其中雖然程度有分深淺，到底都被歸納在「結合祈禱」的名目下（堡 5-7）。顧名思義，合路意謂著始於「單純結合」，至「轉化結合」而達高潮。「轉化結合」相當於十字若望所指的「神化」。

反之，為十字若望而言，即使「神訂婚」（spiritual betrothal）的「出神」（rapture）現象，意謂著「超拔結合」的指標，到底也只被列入明路的高階（靈歌 13-15；夜 2·1）。如此看來，十字若望所指的合路，要遲至「神化」狀態的出現，才算處於合路的正境（山 3·2·8；靈歌 22·3；26·4；39·6；焰 1·9·3·79）。

3·明路起訖於何時？

為十字若望言：明路起於「自修默觀」（acquired contemplation）訖於「神訂婚」（spiritual betrothal）

為大德蘭言：明路起於「灌注收心」（infused recollection）訖於「官能睡眠」（sleep of the faculties）

十字若望談「三徵兆」（山 2·13；夜 1·9），是分別在「主動心靈之夜」³¹及「被動感官之夜」³²二時分上討論進入「自修默觀」的時機；此二時分已超出了純煉路的「主動感官之夜」的階段³³，即使十字若望沒有絕對明確指出明路在什麼時候開始，到底從其思維脈絡上推斷，他至少暗示明路應開始於人響應「三徵兆」的提點，而進入「自修默觀」的這個時候。至於明路終止的時分，按十字若望的交待，人須至「神化」階段，才算進入合路，就連「神訂婚」的「出神」狀態，也只算是明路的高階現象（靈歌 13-15；夜 2·1）。為此，為十字若望而言，明路起於「自修默觀」而訖於「神訂婚」。

反之，大德蘭的看法是：人須進入「灌注收心」時、才不再是純粹的「初學者」

³¹ 這是《登山》卷二、三的主題。

³² 這是《黑夜》卷一的主題。

³³ 專家們如 Trueman Dicken 把十字若望的「主動感官之夜」看成為主要是煉路的階段，而其他階段如「被動感官之夜」、「主動心靈之夜」則屬明路及以後的處境。Cf. E.W. Trueman Dicken, *The Crucible of Love: A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross* (New York: Sheed & Ward, 1963), p. 480。

徹底地被神所充滿，人經歷深度煉淨後，藉分享神，而致生命脫胎換骨地轉化（堡 7·1·3；焰 1·9），「與神結合，與祂成爲一神」（格前六 17），以致我生活，不再是我活著，而是主基督生活在我們內（迦二 20）。

然而，在採用象徵說法上，二聖分別用以下的意象來示意：

十字若望以神化結合類比著潔淨無瑕的玻璃被陽光所充滿；玻璃在被太陽的光與熱所徹底滲透中，仍保有其個體存在（山 2·5·6-7）。

反之，大德蘭則以神化結合類比著雨水之滴進江河，與河水合成一體，再分不出彼此（堡 7·2·4）。

借用齊那（R.C. Zaehner）的分類³⁵，聖十字若望的象徵說法是典型的「有神論」（theistic）神祕主義的描繪——人神「結合」（union）而不抹煞人的個體存有；反之，聖女大德蘭的意象陳述則較接近「一元論」（monistic）神祕主義的刻劃——人的小我匯入存有大我中而與之同化，是爲「合一」（unity），在「合一」中，人個體如同雨水般消失在浩瀚的絕對本體內、而銷溶淨盡。

於此，我們的推斷是：單就大德蘭的「雨水融入河水而化作一體」之比喻，它固然具有一元論的色彩，但我們不應因此而斷章取義地說：大德蘭是一元論者³⁶；到底，象徵類比須連同整體義理架構脈絡來被衡量。顯然地，大德蘭屬於有神論者神祕學的行伍，她的比喻也須被套在有神論的前提來評估。在有神論的體証下，人神的融通是互相「結合」（union），而不抹煞人的個體，只是人充分地被神充滿而超越了彼我的對立而已。在這大前提上，大德蘭的比喻只意謂著神對人心靈的徹底滲透，以及人在神內獲致神化，而不寓意著個我的泯滅。因此，在「神化」境界上的體証，兩位聖者是在見証著同一事實，我們不應因類比上的差異、而扭曲其中的吻合與和諧。

總之，站在理論、實踐、甚至在象徵說法等面向上，來觀看二聖的差別，它們

³⁵ R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane – An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience* (London: Oxford University Press, reprinted 1978), ch. VIII: Monism Versus Theism, pp.153-174; ch. IX: Theism Versus Monism, pp.175-197.

³⁶ 一元論者在標榜絕對存有中，並不凸顯其靈性位格面；反之，有神論者則以一有靈性位格意識的神作爲萬有的最後宗向。

是對比而非背反、微差而非矛盾³⁷。

C·寫作技巧方式上的異別

我們既已先後比對了二聖在「默觀歷程分段」與「神化象徵說法」的微差，至此可進而考量二人在「寫作技巧」上的差異。在經歷了前二者的檢討後，我們可能會覺得「寫作技巧」一問題就相對地顯得次要，因為前二者至少直接牽涉默觀經驗的「內容」(content)，而「寫作技巧」則較屬表達經驗的「形式」(form)，較為是文學探討的議題。但站在「默觀」的前提上看，它仍有其討論的價值，原因是：畢竟文字的運用，展現了神祕家所欲吐露的心聲；默觀者在體証終極境界後，回復普通意識狀態之時，他仍須引用一般人的語言文字來述說其經歷，以致其論述仍免不了呈現個別文化風采與個人寫作特色。換句話說，神祕家在寫作當時，並不全然實際地處在默觀狀態，他至少不會在神魂超拔當兒完成論著，即使日後演進至「神化結合」，他仍不得不使用一般人所懂悟的語言，通常他是在普通經驗的狀態下，反思先前的神祕經驗，再加以記述而已。姑且不論個人所體証的最高本體經驗是否與其他人相同，事實上，不同的人事後的論述仍不得受制於一己的文化背景、團體際遇、學術修養、生理心理、個人氣質等內外因素的維繫，而在作品的成果表現上、因人而異、各有特色。有見於此，我們可分別從「方法進路」、「文筆風格」、「訓誨方式」，甚至「性別」、「氣質」、「環境」等前提上，給大德蘭與十字若望作比較，以凸顯其中的多采多姿。茲首先考量他們在寫作上的方法進路一事：

1·方法進路

方法論(methodology)之被強調，是較為近世的事。近代哲人為了更徹底地找出穩當的出發點，以企圖妥實地演繹周延的體系，而注重思考方法的運用。相對地看，先前的古典哲人較關懷宇宙人生的課題，對思維方法反而沒有如此迫切地標榜。這並不意謂著他們行文雜亂無章，相反地，古人也講究法度，以致蘇格拉底有所謂

³⁷ Fr. Gabriel, "St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross: A Study in Similarities and Contrasts", in *St. Teresa of Avila*. Ed. by Fr. Thomas & Fr. Gabriel OCD. (Westminster: Newman Press, 1963) p. 70, "They are contrasted, yet their life's work and characters intertwined."

的「辯証法」、亞里斯多德有所謂的正確「邏輯思考」等等，只是他們沒有把方法作為考量的核心而已，而是「非正題地」（*unthematically*）在哲理思維中隱晦著自己的法度。不過，我們仍然可以用近代哲學的眼光，來追究前人所採用的方法，好能把古聖先賢隱然引用的進路，加以「顯題化地」（*thematically*）整理，因而達到貫連古今的懇談。從「方法論」的觀點上看十字若望與大德蘭的作品，我們可有以下的體會。

聖十字若望因其士林哲學的陶成背景，以致在鋪陳事理上，側重理性思考，與系統條理，處處追溯事物本質，事事凸顯核心原則。聖人尤受多瑪斯影響，能從知識論角度上扣緊人的心靈結構，從中分門別類地探討每一意識官能的超性運作。從近代哲學辭彙上說，其進路主要屬「超驗法」（*transcendental method*）³⁸，即率先追問人在神祕經驗中的意識狀態，藉此逆覺個人的超性官能與運作、被體証的境界、及所獲得的效用等等，並且企圖在分析上做到條理分明、循序漸進的地步。

反觀聖女大德蘭，她不會接受正規的士林哲學訓練，但因她出身顯貴，才質過人，教育程度良好，文學修養充分，加上個人對人神關係體會敏銳，以致能把神祕經驗各階層的究竟作深入描繪，使讀者們為之動容。用現代哲方法論的觀點看，她所採的進路主要屬「存在現象學」（*existential phenomenology*）分析³⁹，即對所體驗的默觀經歷與境界，站在第一身立場來作就事論事的描述，附以象徵方式來作輔助，

³⁸ 「超驗」（*transcendental*）一辭，出自康德《純粹理性批判》之導論 I, A:11-14, B:25-28。它意謂著注意力的轉向，即我不首先注意知識中之客體對象，而首先注意認知主體的認知結構、官能與活動。中譯「超」「驗」兩字，寓意著我企圖「超」越客體經「驗」事物，轉向那使經驗成為可能之「先驗」（*a priori*）根據——即主體之心靈意識結構。較詳細的解釋，參閱拙作《知識論（二）——近世思潮》，（台北：五南，2000年），pp.35-45。

³⁹ 「現象學」（*phenomenology*）一辭，語源自希臘文之 *phainomenon*（現象）與 *logos*，寓意著反回事物的現象本身，以作就事論事的論述。其創始人為胡塞爾（Edmund Husserl, 1869-1938）。胡氏之後，多位現象學家如謝勒（Max Scheler, 1874-1928）、馬賽爾（Gabriel Marcel, 1889-1973）等，尚採「存在現象學」（*existential phenomenology*）進路。「存在」（*existential*）一辭，主要意謂著以第一身分位格參與並「活透」（*living-through*）一事物，以同情心態融入其中，以達致物我融通，從而碰觸一事物之底蘊，並在「玄同彼我」的體會下，對這事物作出描述。

藉此讓讀者參與懇談，從中獲得洞察。

嚴格地說，此二方法並不互相衝突，反而彼此融貫、相得益彰。各人只在闡釋與角度上各有偏重而已；十字若望較注重超越自我意識的運作，而大德蘭則更在意於所呈現的神祕現象。十字若望更刻意於系統原則的鋪陳，而大德蘭更著眼於個別現象的描述，以致綜合起來觀看，十字若望理論架構上的周延，可因大德蘭現象描繪上的湛深，而讓默觀祈禱的論述獲得博大精深兼備的充實。

2· 文筆風格

誠然，「方法進路」與「文筆風格」互相維繫，論及其一，多少牽涉其二。從文筆風格上談論二聖的差別，我們會有以下的體會。

聖十字若望因其神哲學訓練的緣故，以致立論深入，思路精闢，章節環環相扣，議題首尾一貫；其文風因而整體地呈現一份嚴肅、冷靜、平正、周延；然而，在他的抽象推理中，仍掩蓋不住內心對神的熱愛；抽絲剝繭的脈絡考究中，仍蘊含著情詩的骨幹，洋溢著愛的活焰。總括地看聖人的文筆，他是理性而不缺乏熱情，擅長邏輯推理、而仍穩立於湛深的體會。

反觀聖女大德蘭，她雖然沒有如同十字若望般的接受正規神哲學訓練，到底她本著一份橫溢的文學天份，配合了深厚的感情和敏銳的心智，一旦發而為文，則表現為文筆圓潤，語氣感人；論事敘物，細緻而不拘一格，不受制於條理規範，但說起來卻頭頭是道，充滿著明慧的建議；說理敘事，語多比喻象徵，深具啟發潛力，讓讀者每每獲得弦外之音；其行文有如慈母般的叮嚀，論點不厭煩重複，也不太顧慮思路先後的不全一致；語氣柔中帶剛，溫潤而不失其方正。

綜合兩人的文筆風格，或許我們可瞥見以下的對比：

聖十字若望長於理性分析

聖女大德蘭精於象徵說法

聖十字若望致力於追溯事物本質，並把握事理的大原則

聖女大德蘭扣緊對現象的描述，並鋪陳其中的表裏精粗

聖十字若望說理大刀闊斧，細節精簡
聖女大德蘭道事細節繁多，兼容並蓄

聖十字若望所示藍圖傾向於見林不見樹
聖女大德蘭所展歷程傾向於見樹不見林

聖十字若望文筆剛中帶柔，有父性的嚴正
聖女大德蘭文筆柔中帶剛，如母性的叮嚀

簡括地說，兩者都因深湛的默觀經驗而孕育詩人的美感，只是當他們把「詩心」轉化為散文文體時，則十字若望以抽象原理見稱，表現為平靜方正的文體；大德蘭則以意象鋪陳見勝，表現為圓潤溫馨的風格。此等說法或許可以遙遠地提點出他們的文風特性。

3· 訓誨方式

再者，大凡靈修作品，作者的「方法進路」、「文筆風格」與「訓誨方式」是三者合一，互相蘊含，彼此貫串的，談及前兩者，必不能忘卻後者的表現。二聖的著作，既有其靈修指導的目標，為此，他們作品上所展現的方法進路與文筆風格，都與訓誨指導拉上關係。那就是說，他們爲了要讓弟子們獲得聖德的提昇，以致盡心竭力地把心得表達清楚，而所表達的「內容」，自然地流露了各自所特有的「訓誨方式」，呈現出如此的微妙差異。

首先，聖十字若望因長於抽象思考與邏輯條理，以致事事追溯其核心本質與究極原則；如此的特質，也透過其行文而反映在其靈修指導的方式上，表現為扣緊大原則，而要求弟子破除障礙，放棄執著，對準最終目標邁進。其膾炙人口的比喻是：小鳥須斬斷繫絲，始能展翼高飛（山1·11·4）。他的訓誨堅決而徹底，有父性的嚴肅，但方正中仍不失其體諒，即使他正視黑夜，標榜煉淨，仍在強調放下迷執之同時，表現出一份對人性軟弱的深度同情，及對神的仰賴。

反觀聖女大德蘭，她因精於現象鋪陳和象徵說法，以致論述起來無微不至，兼容並蓄；發而爲文，遂顯得情意豐富，事事包容，在靈修指導上有母性的溫柔，雖

不忘最終目標，到底體諒人性的軟弱，而提供多重考量；例如：她會建議說，默想做不成沒關係，還有口禱可以嘗試（全 26·2）；只不過她會在同情的了解當中，仍不向鬆懈妥協。

綜合地觀看二聖的訓誨方式，我們所獲得的比對是

聖十字若望秉持大原則而去蕪存菁
聖女大德蘭從細節入手而兼容並蓄

聖十字若望果斷中體諒
聖女大德蘭體諒中果斷

聖十字若望有父性的方正，雖然嚴中有慈
聖女大德蘭有母性的圓潤，卻是慈中有嚴

聖十字若望的精神是：割捨迷執，始得登山
聖女大德蘭的鼓勵是：神在心堡，不必遠求

到底二聖最後宗向仍然是唯主至上，只有在愛主的前提下割捨次善，也在愛主的成全上擁抱萬物。

六、綜合說明

靈修史有幸寫下大德蘭與十字若望結伴成聖的一頁，見證了二聖藉著著述給世人留下寶貴的指引。若分別地聆聽他們的體証，大德蘭以默觀為灌注的祈禱，牽涉著進展的歷程，其中包括「收心祈禱」、「寧靜祈禱」、「結合祈禱」眾階段。反之，十字若望則以默觀為人神間祕密的愛的知識，維繫著意志與理智的互動，其中尚且蘊含著「煉淨」與「結合」的進展。

綜合起來，二聖的教誨形成一個更龐大的整體；在其中，我們察覺到的面向計有：「本質上的吻合」、「細節上的互補」、「連合中的啓發」、以及「相融中的

差別」。

本質上的吻合：二聖論默觀，都贊同

1. 默觀維繫著意志與理智的互動
2. 默觀是人神間愛的知識之進展
3. 默觀是神祕經驗，涵括著煉淨與結合

所謂「默觀維繫著意志與理智的互動」，那是指二官能在超越運作中，以意志對神的熱愛，率先被觸發，但理智隨而獲得開悟，造就愛與知識的吻合。

所謂「默觀是人神間愛的知識之進展」，那就是說，在默觀的較初期，意志的愛火較具領導地位，但理智的光照會隨著進階而增強，直至成全階段中、兩官能吻合、而孕育湛深的愛的知識。

所謂「默觀是神祕經驗，涵括著煉淨與結合」，它寓意著其為神能的灌注，在人的配合下，導致意識的逐步轉變，並且牽涉了感官與心靈上、各種主動與被動的煉淨，藉此邁向人靈的神化結合。

細節上的互補：二聖談論默觀，除了在大原則、大方向的吻合外，尚且在細節上互有增補如下。

1. 口禱、心禱上的論述，大德蘭的詳細，彌補了十字若望的簡略
2. 進入默觀的三徵兆，由十字若望提供，以補足大德蘭所未及凸顯的時機
3. 「靈悅」（*gustos*）的始現，大德蘭又替十字若望強調了「自修默觀」與「灌注默觀」的轉捩

關於灌注默觀的進階，大德蘭與十字若望的論點互相闡發；

大德蘭所分辨的收心祈禱、寧靜祈禱與結合祈禱，在相當的程度上，光照了十字若望所繪劃的感官與心靈上的主動與被動之夜。

在神訂婚的議題上，大德蘭與十字若望都深入描繪了神魂超拔的現象，並在陳述其不同型態上互有增補；

談及神婚，二聖都對人靈的「神化」現象作了湛深的詮釋；

至於默觀所指望的全福神視，則由十字若望作了畫龍點睛的提示。

連合中的啓發：兩聖的默觀靈修，除了含本質上的吻合與細節上的互補外，連合起來，尚且有類比「雙劍合璧、威力無窮」的潛質，能發揮出單獨所隱藏而容易

被忽略的功效，其中尤給默觀強調了社會際性的意義，能分別從「團體向度」、「使徒向度」及「友誼向度」上透顯。

其「**團體向度**」給我們指示：

共修不抹煞獨修
個人在團體中共融
修會向教會開放，甚至向世界開放
以致「默觀者」蘊含「使徒」的宣道使命

其「**使徒向度**」給世人作如此的見証：

默觀給予使徒以宣道的原動力
靈修史標榜了默觀與宣道的密切關連
二聖的行實共同彰顯了默觀精神與使徒熱誠

其「**友誼向度**」尤給予默觀者作出團結友愛的鼓勵：

默觀者須與志同道合之士為友，藉此互相扶持
勉力從感性友誼發展為靈性友誼
在愛主至上的前提下，愛友人而不致結黨營私

相融中的差別：兩套默觀理論固然在連合中啟發了其團體人際面向，到底仍掩蓋不住其相融中的差別，我們尤可從「內容」與「形式」兩個向度上看出端倪：

「內容」方面：二聖對默觀歷程的分段，尤其在「煉路」、「明路」、「合路」的分界上，略有出入；此外，二者談人靈的「神化」，在意象描述上，也各有特色，然其中的小差距，並不因而釀成矛盾，反而見証了階段分際及象徵說法等問題之有模稜兩可的地方，我們除了須加上個人的印証外，仍須把不同的系統放在更大的整體脈絡上，以體會其中的「和而不同」。

「形式」方面：我們尚且可以在二聖的行文上分辨兩者的微妙差異，不論是「方法進路」、「文筆風格」或「訓誨方式」，我們都可藉近代哲學的借鏡，而瞥見聖十字若望的「超驗反思」，與聖女大德蘭的「存在現象學」，並體會十字若望之長於抽象推理，以及大德蘭之精於現象描述與象徵類比，也見証到前者的父性方正而不失其體諒，以及後者的母性圓潤而不失其果斷。

分析至此，我們固然尚可以在更多面向（如「性別」、「氣質」、「環境」等

因素）上繼續為二聖的默觀理論作比較，由於篇幅、精力與時間所限，我們唯有安於目前所達致的成果。於此，我們或許可借用 Fr. Gabriel 的話作結語：

當神創造原初正義狀態下的男女，祂的計劃原本是意願他們在各階層上，尤在靈性面上彼此滿全；人可在二聖之內見到神計劃的實現。在對加爾默羅兩位大聖作任何估量時，有一基本事實須記取在心：他們互相補足，這事首先適用在二者的性格上，再而適用於他們的作品中……。⁴⁰

……他們著書立說，都首要地為了一實踐目的，那就是為了指導善意的靈魂走向與神結合的高峰。他們都各自以其所熟悉的方式，循循善誘，也以他們認為最恰當的語言來表達其教誨。如此一來，他們相互配合，但並未出於任何預先的安排⁴¹。

⁴⁰ Fr. Gabriel, “St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross: A Study in Similarities and Contrasts”, p. 34.

⁴¹ 同上，p.40。

參考書目

- E.W. Trueman Dicken, *The Crucible of Love: A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross* (New York: Sheed & Ward, 1963)
- St. Teresa of Avila: Studies in her Life, Doctrine and Times*. Ed. by Fr. Thomas & Fr. Gabriel. (Westminster: Newman Press, 1963)
- The Collected Works of St. John of the Cross*. Translated by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez, with introductions by Kieran Kavanaugh. (Washington, D. C.: ICS, 1979)
- The Collected Works of St. Teresa of Avila Vols. I – III*. Translated by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez. (Washington, D. C.: ICS, 1976–1985)

初稿收件：2009年04月07日

初審通過：2009年05月18日

二稿收件：2009年08月17日

二審通過：2009年08月20日

作者簡介

作者：關永中(Carlo, KWAN Wing Chung)

職稱：國立台灣大學哲學系教授

最高學歷：比利時魯汶大學神學、哲學博士

地址：台大哲學系：北市羅斯福路4段1號

E-Mail：carlokwana@ntu.edu.tw

Loving Knowledge : A Comparison of St. John of the Cross and St. Teresa of Avila on Contemplation (Part Two)

Carlo KWAN Wing Chung
Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This article compares St. John of the Cross and St. Teresa of Avila with regard to their theories and practice of contemplation. Similarities and contrasts between them are studied with the discovery that the two systems throw light on each other in different ways resulting in a comprehensive synthesis which is at the summit of western mysticism.

Keywords: Contemplation, Meditation, Dark Night, Spiritual Betrothal,
Spiritual Marriage