

國立政治大學歐洲語言與文化在職碩士專班

碩士論文

指導教授：陳良吉老師

大德蘭的精神生活與靈修實踐—  
《七寶樓台》的現代性閱讀

St. Teresa's Inner Life and Spiritual Practice—  
A Modern Study of 《El Castillo Interior》

研究生：林世齡

中華民國 101 年五月

## 謝 辭

論文的完成，是對老師、同學和家人支持以及自己的堅持的回報。指導教授的耐心等待，一章又一章地慢速交卷，同學不藏私的給於資料參考和家人的不斷加油打氣，讓遠離學校三十年後的我，能夠於學業上更上一層樓。

新的知識體驗總是令人興奮無比，尤其是學習中有明確的目標。宗教思想一直是非教徒所望之卻步的領域，它牽扯出知識的廣度和深度是無界線的，如何在無界的知識領域中，明確的找到研究題目所需要的一角，實在是考驗著一個平常人的耐心和毅力。從囫圇吞到細細品嚐書本中所散發出的香味，一個平常人也可以很有書香氣。人的生命活力不在於長短，而在於奮鬥過程中的收穫，寫完這篇論文，我體會到了。

論文的完成，另外還要感謝的兩位老師，一位是輔大西文系教授孫素敏老師，感謝退休前撥空指導審核這篇論文；也感謝校內西文系藍文君老師，於主任工作繁忙之際，還得審核我的論文。由於許多人的幫助，才得以完成這篇論文，除了感謝之外，也還是感謝。

林世齡

中華民國 101 年五月

# 大德蘭的精神生活與靈修實踐－《七寶樓台》的現代性閱讀

## 摘要

十六世紀西班牙神秘主義學家德蘭阿烏馬達·賽伯達（Teresa de Ahumada y Cepeda）於 1622 年被封為聖女大德蘭（St. Teresa of Ávila）或稱耶穌的聖大德蘭（Saint Teresa of Jesus）。一生以事奉天主為畢生奮鬥目標，她從靜觀祈禱裡領悟天主的恩寵，是一位神秘體驗的神秘主義者。大德蘭用 33 年的時間專注於內心默想祈禱和與天主在靈性上的結合，進而改革加爾默羅會，開創了一個嶄新的、更默觀的生活方式，而遍佈天主教世界。《七寶樓台》是大德蘭在天主的臨在經驗下完成的著作，其著作沒有深奧抽象的思辨理論，而主要是對神秘體驗現象的直觀性與隱喻性描述。基於這種神秘體驗與靈性生活的倡導，大德蘭也因此常被視為基督宗教神秘主義者的代表人物之一。

本論文主要透過對於大德蘭的基督宗教神秘主義思想背景，以及《七寶樓台》解讀的理論基礎，基督宗教的靈修理論以及宗教詮釋的相關理論。對靈魂提升的過程和神學的語言進行深入的省思，探討德蘭思想的底層。這個討論工作，所運用的方法主要是根據呂格爾等詮釋學家對文本世界的詮釋理論，以發掘文本的深層涵義。本論文的主要目的，企圖導引出宗教神學世界長期以來的信仰、語言和理性的討論，並藉由當代幾位具有代表性的神學與宗教學家的學說，闡明大德蘭的思想風貌，以及神秘體驗的精神本質。並且將大德蘭開創的思想潮流與宗教現象，帶進我們現代文化視野的詮釋空間之中，呈顯此一經典文本《七寶樓台》的重要價值與跨時代性。

關鍵詞：大德蘭、七寶樓台、神秘主義、神秘體驗、靈修、宗教現象、詮釋學、呂格爾

## Abstract

Sixteen century Spanish mystic- Teresa de Ahumada y Cepeda was canonized St. Teresa of Jesus by Gregory XV in 1622. She prayed for God in all her life and received His grace by contemplative prayer. She is also a practical mysticism.

St. Teresa spent 33 years to pray for God, and concentrated on meditation piety to be with Him in spirit. By reforming Carmelo, the new meditative way of profound lives which created by her, gradually spread around the entire Catholic world. She wrote, *Interior Castle*, when God came to her in pray. The book is full of metaphor in book without any abstractive theories. Teresa became one of the representatives in Spanish mysticism due to her concentration on inner life and mystical experience.

I will investigate the Christian Mysticism background of Teresa, the interpretation of *Interior Castle*, meditation piety of Christian, and related theories of religion hermeneutics such as Paul Ricoeur's. By reflecting on the explanation of soul ascent and theological language, the thought of Teresa would be exposed. My purpose here is to introduce some significant arguments about faith, language and reason of Christianity by several theorists. I should focus on essentials of Teresa's thought and mystical experience, the trend of spiritual movement and religion phenomenon initiated by Teresa. From a modern cultural perspective, the value and meaning of *Interior Castle*, should be reveal by this work.

Key words: St. Teresa, Interior Castle, mysticism, mystical experience, meditation piety, religion phenomenon, Hermeneutics, Paul Ricoeur

# 目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機和目的.....	1
第二節 研究方法與研究架構.....	3
一、前言.....	3
二、文本宗教詮釋及符號.....	4
三、研究架構.....	6
第三節 研究回顧.....	7
第二章 聖女耶穌大德蘭生平與思想.....	9
第一節 前言.....	9
第二節 生平與著作.....	10
第三節 影響大德蘭的思想背景－中世紀基督宗教神學思想.....	13
一、中世紀文化風貌.....	13
二、神學和教會形成過程.....	13
三、四大教父.....	14
第四節 新柏拉圖主義哲學和神秘主義傳統下的隱修主義.....	15
第五節 結語.....	18
第三章《七寶樓台》詮釋的理論基礎－基督宗教神秘主義的靈修傳統與宗教現象 詮釋.....	20
第一節 基督宗教神秘主義的靈修傳統.....	20
一、柏拉圖（Plato）學說的靈魂上升過程.....	20
二、普羅提諾（Plotinus）學說的靈魂上升過程.....	21
三、奧古斯丁（Augustine）學說的靈魂上升過程.....	23
第二節 宗教現象詮釋.....	24
一、詮釋學概說.....	24
二、呂格爾反思的詮釋學.....	26
三、宗教文本詮釋理論.....	31
四、宗教文本詮釋方法.....	32
五、宗教文本的詮釋層次.....	34
第三節 結語.....	36
第四章 《七寶樓台》的文本分析.....	39
第一節 前言.....	39
第二節 文本分析.....	43
一、第一樓臺－自然物的象徵.....	43
二、第二樓臺－靈魂的居所.....	50

三、第三樓台－無憂的靈魂 .....	53
四、第四樓台－滿足的靈魂 .....	58
五、第五樓台－依歸的靈魂 .....	61
六、第六樓台－結合的靈魂 .....	65
七、第七樓台－合一的靈魂 .....	68
第三節 結語.....	71
第五章 對基督宗教神祕主義、靈修中的神祕體驗與神學語言的省思.....	75
第一節 神祕主義與神學理論之間的對應與對立關係 .....	75
一、對於「神祕主義」的深入探索.....	75
二、對理性神學的探討－聖多瑪斯主義者馬利坦的觀點.....	79
第二節 基督宗教神祕主義中的神祕體驗.....	81
一、大德蘭的個人神祕體驗 .....	81
二、偽丹尼斯的神祕體驗觀點 .....	83
第三節 《七寶樓台》一書的特殊意義.....	86
一、《七寶樓台》的宗教語言 .....	86
二、《七寶樓台》中對神祕體驗本質的闡發 .....	90
第四節 宗教文本與現象詮釋後的新意義.....	93
一、宗教文本與現象的詮釋 .....	93
二、德蘭宗教思想帶來的新思維 .....	97
第五節 結語.....	100
第六章 結論.....	103
參考文獻.....	107
附錄：聖女耶穌大德蘭年譜.....	111

# 表目錄

表 1、魔鬼意象表.....	51
表 2、理智與信仰知識的分別 .....	57
表 3、天主在自然界和超自然界對人的推動排成不同類別形態 .....	59



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機和目的

回憶我在國中時，有一回被同學半推半拉地進了天主教教堂，這使得我有了初次接觸基督宗教的特殊經驗。那時我做了生平第一次向「天主」的祈禱。那時禱告的內容令我至今記憶猶新：「主阿！請保佑我明天的考試高分過關，今後的大小考試都暢行無阻……」然而，由於沒有付出努力，隔天的考試得到高分自然成了無法實現的空想，只是這卻也讓我懷疑起向「天主」禱告的可信度。雖然我此後沒有再和同學上教堂去，但那次的經驗卻也在我記憶中留下印記。基督宗教信仰對我來說，有一種特殊的親切感，教堂裡的莊嚴和肅穆，也似乎帶給人的心靈一種特殊的慰藉與淨化作用。

在就讀於本研究所，準備撰寫學位論文時，我查尋了與西班牙文化相關許多研究題材，圖書館裡有一本名為《EL CASTILLO INTERIOR》<sup>1</sup>（七寶樓台）的書吸引了我的目光。進一步翻閱時，才發現這是由 Santa Teresa（天主教中稱聖女大德蘭）<sup>2</sup>所寫的關於靈修經驗的書籍，並且瞭解到它在天主教的教會靈修史上，具有重要而深遠的影響。很快地，我便對書中所敘述的思想和理論產生了好奇心。由於我自己先前對於宗教理論和哲學曾經有過涉獵，也有高度的興趣，因此，便開始認真的考慮是否有可能以這本書，作為學位論文的研究材料和題目。

然而，作為一個學位論文所處理的對象，我必須先深入地研究和釐清宗教哲學和天主教神學中的許多重要概念，如此才能夠對大德蘭的思想和這本書的內容，有進一步的理解和詮釋。這些對我這樣一位非基督宗教信仰徒，都可能構成一定的困難度。然而，我在考慮是否將對這個主題作為研究的對象過程中，自己在

---

<sup>1</sup> 西文書名為《Las Moradas o el Castillo Interior》，中譯書名有《七寶樓台》、《靈魂城堡》、《內心城堡》，本論文採用趙雅博翻譯的書名《七寶樓台》。

<sup>2</sup> 原名 Teresa de Ahumada y Cepeda 見本文第二章第二節生平與著作。



閱讀了一些相關著作之後，才對於大德蘭的思想和基督宗教的靈修神學有了進一步的認識，也對自己的人生哲學有些反省。我認為這個主題的研究，將不僅對我自己的知識和學問有益，對於我的精神生活也將產生好的影響。因此，便決定接下了這個，對我而言的艱鉅挑戰。

大德蘭在天主教的中世紀後期教會史上，擁有受人崇敬的地位和廣大的影響力，她卻自認為是一個沒有高深學問的人。她的學說缺乏系統性、語言質樸、不假修飾，也不受傳統神學理論的約束。然而，她卻表明了任何人都可以經由所謂靈命的修持和鍛煉，進而逐漸達到與上主對話的狀態和與神合而為一境界。這是一種透過將個人的內心轉向去面對精神世界和精神實體的最終結果，這便是大德蘭的祈禱和她的精神蘊向。因此，在她的《七寶樓台》一書中，講述的便是經由循序和階層的引導，人人都可通向與面見上主和與上主對話的道路，這也就是一種將自己的生命由物質世界，轉化到精神層面的變化過程。

我將在本論文中聚焦處理三個部份的研究課題，以期能夠完整而深刻地揭示大德蘭《七寶樓台》中思想的輪廓；首先是，釐清大德蘭所處之社會文化和教會神學背景中，她所受到的神學教育以及生活背景對她精神生活的影響；其次是，運用基督宗教的靈修理論、現象詮釋學和神學的語言符號詮釋《七寶樓台》；再次是《七寶樓台》的文本分析，說明靈魂的靈修過程和顯示現出來的思想的時代性。

關於《七寶樓台》的成書，有如下一個傳說：聖女大德蘭曾於西元 1579 年與三位修女在阿維拉（Ávila）的回程旅途中，抵達阿雷法羅（Arévalo）小鎮的旅館，巧遇老友迪亞哥（Fray Diego de Yepes）。迪亞哥將自己所居住的上等房讓於四位修女，並且讓自己的僕人照顧她們，由於二位修女因氣候關係染上風寒。第二天，因為風雪太大，大夥都無法外出。因此，大家一起做彌撒，如同在修道院一樣。當天晚上，聖女告訴迪亞哥《七寶樓台》書寫的由來。九年後，即聖女逝世後六年，迪亞哥才將此談話內容寫信於路易士（Fray Luis de León），因為當

年迪亞哥承諾聖女，當她在世時絕不透露談話內容。<sup>3</sup>

書寫此書的緣起是，聖女正在準備著手撰寫一篇關於淨化內在靈魂的祈禱文。當時適逢聖日（Most Holy Trinity）的晚間，她正在思索論文主題時，天主<sup>4</sup>忽然於此時顯現，並向她展示了一座七層樓台的水晶城堡，而最高的那層有著耀眼奪目的光輝，那便是榮耀之主所在。但城堡的外層則滿佈著令人驚駭、恐怖萬狀的蛇蠍毒蟲。正當她驚訝天主的榮耀竟然以如此狀態臨現於人類的靈魂時，那道光芒頓時消失無蹤。雖然榮耀的主並未離開原本在樓台的那層空間，但水晶城堡此時卻陷入一片黑暗，並且發出令人作噁的腐敗氣味，此時所有在城堡外圍的毒蛇、害蟲、寄生蟲等正欲向城堡發難。

聖女獲見此一異象後，內心焦急。她熱切希望這一幕可怕情景能為所有人看見。對她而言，正因為人類的罪惡本身所造成的業障和與神的隔絕，才無法認識到此一深重的危機。她在小鎮旅館告訴迪亞哥時，說道：「我無法想像那是如何發生的，我的靈魂完全脫離了自身！」此後，她即著手撰寫《七寶樓台》一書。大德蘭所描述的此種奇特經驗，著實令我驚異，因此更想一窺《七寶樓台》所內涵的聖女的內心世界。

## 第二節 研究方法與研究架構

### 一、前言

方法上，本文嘗試在現象主義（phenomenology）的理論基礎上，並參考現代詮釋學及符號學理論，對《七寶樓台》一書，進行基督宗教神祕學的本體論、

<sup>3</sup> Nihil obstat Reginald Phillips, "introduction," *Interior Castle* (London: Sheed & Ward Ltd, 1974).

<sup>4</sup> 本論文所稱之「基督宗教」係指誓反教（新教，Protestantism）自羅馬公教（舊教，Catholicism）分離以前的「基督宗教」（Christianism）。中文翻譯中均以「天主教」專指「羅馬公教」。由於大德蘭的生平（1515-1582），「新教」已經產生（1517），但大德蘭是羅馬公教的神職人員。故本論文在專指基督宗教教會分離（1517）以前的羅馬教會，使用「基督宗教」；而教會分離之後，使用「天主教」；而對神的稱呼，則統一使用「天主」一詞。

符號學的概念、術語和文本的分析與詮釋。首先、對於現象學的概念，掌握哲學和宗教學本體論中主客體兩者的相互關係，並通過文本中大量形象、意象、表象等現象，呈現值得讚嘆的主體(如天主)。其次、擴展到對主體(大德蘭)的「延展、擴充和狂喜」之現象學三個要素詮釋的研究。最後、透過從分析詩及文學類型的視角，對作品中的現象學符號系統和表達形式，進行其文本之現代性和宗教心理深層面（尤其是宗教神秘學）相關的探討。

## 二、文本宗教詮釋及符號

宗教及符號學理論中書寫和語言的概念包括「文本的自律性」、「隱喻的語言」、「人與符號」和「語言符號與文化社會」等。

### 1. 文本的自律性

法國思想家呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）的理論，<sup>5</sup> 將現象學解釋為一種獨特的問題分析方式，將對象的本質問題放到了括弧裡，關注事物概念、價值和人的顯現方式。他分析了人類對於權利和價值的原本慾望，乃是無止盡的追求，並產生了自我危機和隱藏的惡的罪行。這樣的哲學詮釋，使得現象學超越了純粹描述的現象學，而轉向現象詮釋學，形成了現象學和詮釋學的互為必然前提條件。在他看來，詮釋學和現象學既有共同的視域，就是將「意義問題」作為核心問題；又有共同的論題，也就是「意義的本原先於語言」，同時更因現象學是解釋存在的哲學，現象學方法不可避免的成為詮釋學方法的重要參考。

呂格爾的詮釋學理論主張：文本是以文字、語言形式固定而形成的社會意識形態，具有一種「文本的自律性」，即文本意義有著自我生成能力。說、寫都是實現語言的合理形式，但是通過書寫而實現的語言具有一系列特徵，使得書寫的語言不同於說的語言。書寫的語言或文本因為說話者的不復存在，而使文本成了

---

<sup>5</sup> 王岳川：《現象學與詮釋學文論》，濟南：山東教育出版社，1999。頁 229-247。

獨立之存在物。<sup>6</sup> 故而閱讀者有了多樣的閱讀方式，且並未完全脫離文本，使文本的意義和重要性從文本與閱讀者的辨證關係中衍生出來。再者，文本沒有口語那樣明確的指稱一種既定的事實，它指稱一種在解釋過程展開的可能性，使人可以從一個「既定世界」進入一個「可能世界」－文本世界。<sup>7</sup> 詮釋文本的目的是，要克服文本所屬的過去時代和詮釋者與文本的距離與疏離。只有藉著將文本的意義「據為己有」的方式去詮釋對象，才能進行反思。（詳見第三章）

## 2、詩歌和宗教語言的隱喻性與象徵性

文本詮釋另外一個重要問題是「隱喻的語言」；人類語言的分類法中，有一種將語言分成兩種語言類型：科學語言和詩歌語言，前者可以定為系統的尋求消除歧義性的科學話語策略；後者則從相反角度出發，保留歧義性使語言能表達罕見的、新穎的、獨特的，非公眾性的體驗。換言之，詞語在詩歌中的意義有一種獨特的符號學原則－隱喻和象徵。

隱喻和象徵，從修辭學的功能上來說：它們是為了填補一些語義上的空白，或者是為了修飾言語。這是因為我們擁有的觀念遠遠多出了我們所有的語詞，我們需要超出語詞的日常用法去拓展它們的意義。或許，我們可以找出一個精確的語詞去報導一個事件，說明一個事實，但是我們喜歡用一種象徵語詞去取悅和吸引人。這種策略也是修辭功能的一部分，能夠產生說服他人的作用，即依靠既非真、實又非歪曲的話語來影響人們，使得某種不確定的東西變得更可接受。<sup>8</sup>

## 3、人與符號

我們人，作為主體，是由諸符號世界產生的形式而形成的，因此有人將人定義為「符號的動物」。從某些方面來看，我們可能是創制符號過程的深刻的推動力量。只有作為運動者的符號過程、涵意的系統和通訊過程才相互理解。只有作為歷史變遷的給予一定階段的符號過程的引導，才會告訴我們是誰和我們在想什

<sup>6</sup> 呂格爾如同德希達(Jacques Derrida) 那樣，反對「語言是第一性而書寫是第二性」的結構主義語言學的二元對立論調，將書寫視為是言說的衍生物。他強調書寫的自律性自身獨特價值，並堅持書寫禁忌的解除就是真正文本的誕生。

<sup>7</sup> 王岳川：《現象學與詮釋學文論》，濟南：山東教育出版社，1999。頁 234。

<sup>8</sup> 胡景鐘/張慶熊主編：《西方宗教哲學文選》，上海：上海人民出版社，2002。頁 587。

麼和如何去想。

美國著名的哲學家與符號學家皮爾士 (S.C. Peirce) 說：「人和言語是相互培育的：在一個人身上的資訊的任何增長都會帶來，和被帶來 — 某種言語的資訊的相應增長...人所使用的言語和符號就是人本身。像任何思想都是符號的事實 — 要與生命是思想流動的事實，一起加以考慮，證明人是符號一樣，任何思想都是外部符號的事實，證明人是外部的符號。」<sup>9</sup>

#### 4、語言符號與文化社會

義大利符號學家埃科 (Eco) 引述亞理士多德在《解釋篇》的一著名段落 (16a, 1-10)，「語詞乃是符號」，埃科對此作出的詮釋為<sup>10</sup>：語詞是靈魂之情感的象徵，就像字母是語詞的象徵一樣。此外，他肯定了「字母和語詞並非對所有人都是一樣的」(16a, 20-30)，這是指字母和語詞產生於約定俗成。在此，他再次重申字母和語詞是象徵，在這方面它們有別於動物為表示牠們內部感覺而發出的聲音。這裏是指出符號將與其所產生的社會和文化形成的關係。

### 三、研究架構

上述對現象學、詮釋學及符號學等理論之基本概念的概括性說明，將作為我們從當代的角度去閱讀和研究《七寶樓台》一書的基礎。我們期盼從非宗教與宗教教學兩種角度進行觀察和思考，使我們對本書和大德蘭的精神世界、信仰境界，得到一種新的視野和理解。

本論文擬將研究架構安排為：

#### 第一章 緒論

#### 第二章 聖女耶穌大德蘭的生平與思想

此章節除了介紹十六世紀西班牙神秘主義代表人物，德蘭的家庭和她一生作為

<sup>9</sup> 皮爾士：〈四種無效的一些結論〉，《思辯哲學雜誌》，II，1868。第 140-147 頁。

<sup>10</sup> 翁貝爾托·埃科：《符號學與語言哲學》，王天清譯，天津：百花文藝，2006。第 28-29 頁

外，重要的是引述中世紀基督宗教神學思想，這是奠定德蘭日後被封為聖人的基礎。尤其是神祕神學的隱修生活，影響德蘭一生的實踐生活。

### 第三章《七寶樓台》詮釋的理論基礎－基督宗教神祕主義的靈修傳統與宗教現象詮釋

本章節說明中世紀學者對靈修的學說和經驗的理論，以柏拉圖、普羅提諾和奧古斯丁的學說闡明靈魂上升的過程。另外運用呂格爾的詮釋學進行對語言、符號和象徵、隱喻的表達，做為宗教文本分析的理論基礎。

### 第四章《七寶樓台》的文本分析

本章節從進入寶塔的第一步開始，每一樓台細細的剖析其中象徵和語言的種種涵義。從第一樓台至第七樓台。

### 第五章 對基督宗教神祕主義、靈修中的神祕體驗與神學語言的省思

本章節對於神祕主義理論、神祕體驗理論與實踐和德蘭思想的時代性有詳細的說明。

### 第六章 結論

## 第三節 研究回顧

當代對於大德蘭著作思想的單獨研究並不多，常見的研究是比較性的研究。如：與猶太教卡巴拉教義的比較（*Mystical symbolism in Teresa of Avila and classical Kabbalah*）、與瑜珈學說中人體精神七力量中心的比較（*Two paths up the same mountain: Teresa of Avila's Seven Mansions and the Seven Chakras*）、或與其它著作的比較（*God's warrior lover: The via mistica of George Herbert's "temple" and Teresa of Avila's "Interior Castle"*）。

近期有關德蘭思想的研究，是關永中教授在一篇名為〈熾愛與明慧～聖十字若望與聖女大德蘭對默觀的共同體認〉的文章中，精闢地分析和比較了聖十字若望（*San Juan de la Cruz*）和大德蘭（*Santa teresa de Jesús*）兩位聖者對於默觀的思想觀念和實踐方式。也非對德蘭個別的研究，但卻是較精闢的分析其精神思

想的論文。其中詳列兩者之間的異同性。例如他們如何在默觀要義本質上相互吻合；在默觀實踐方式細節上互補。並且以圖示的方式，清楚說明他們在默觀共融義之上，「連合中的啓發」，和兩人在默觀歷程、作品相融上的些微差別，使得無論是宗教研究者，或者是一般讀者都能感受到兩位聖人的偉大情操。關教授以聖十字若望四本著作：*The Ascent of Mount Carmel* 《攀登加爾默羅山》、*The Dark Night* 《黑夜》、*The Spiritual Canticle* 《靈歌》和 *The Living Flame of Love* 《愛的火燄》以及大德蘭的 *The Book of Her Life* 《聖女大德蘭自傳》、*The Way of Perfection* 《全德之路》和 *The Interior Castle* 《七寶樓台》為藍本，也詳細比較說明了兩人在著作中所呈現出來關於默觀思想之行為實踐的異同。

根據關教授的說明：聖女大德蘭體証的默觀歷程是：默觀的前奏（心禱、口禱）、收心祈禱、寧靜祈禱和結合祈禱。聖十字若望卻是以時間來界分：開始於黃昏，進程於深夜，高峰於黎明。本質上，開始於理性和意志互動的祈禱或推理默想，進展於理性漸弱的寧靜祈禱或主、被動夾雜的感官、心靈之夜，達到全然被動的與神轉化結合或是分享的神化。兩人都贊同：默觀維繫著意志與理智的互動、默觀是人神間愛的知識之進展、默觀是神祕經驗，涵括著煉淨與結合。兩人的宗教使命感，更從團體向度的修會向教會開放，甚至向世界開放、使徒向度中給予，使徒宣道的原動力和友誼向度中勉勵與志同道合之士為友，藉此相互扶持。兩人在文筆風格，聖十字若望的理性分析；大德蘭的精於象徵；和訓誨方式上，聖十字的秉持大原則而去蕪存菁，大德蘭的從細節入手而相容並蓄，或許有些不盡相同，其精神卻是一致的。<sup>11</sup> 這是德蘭思想較深入剖析的專業文章。

---

<sup>11</sup>關永中：〈熾愛與明慧～聖十字若望與聖女大德蘭對默觀的共同體驗（上）〉，《輔仁宗教研究第十九期》，臺北：輔仁大學出版社，2009年秋。

## 第二章 聖女耶穌大德蘭生平與思想

### 第一節 前言

十五世紀末的西班牙，由於伊莎貝拉 (Isabella) 和費爾南多 (Fernando) 的聯姻 (1469 年) 而實現卡斯提爾 (Kastilien) 和阿拉貢 (Aragón) 兩個王國的合併，使西班牙的政治和文化發展進入所謂的黃金時代。神秘主義也在這期間盛行。代表人物有耶穌會 (Society of Jesus) 的創始者伊格內修斯 (Ignatius Loyola)、加爾默羅會 (Camelite) 的改革者聖女大德蘭 (Santa Teresa) 和詩人約翰十字 (John of the Cross)。

伊格內修斯 (1491 – 1556) 生於西班牙的貴族家庭，年青時代被培養成朝臣職位。卻於參加一場抵抗法國入侵那瓦爾 (Navarre) 的戰役中，嚴重腳傷而致終身殘廢。返家修養時間，伊格內修斯開始以閱讀消遣時間。接觸到基督和聖人的思想和人格生活書籍，才使他從浪漫小說的夢幻中甦醒。他找到思想的方向和歡娛，更進一步，在身體康復後，伊格內修斯至 Montserrat 的聖本篤修會的修道院修行。他脫下貴族的衣裳，換上一般人的服飾，過著極簡約和苦行僧的日子。每天閱讀基督的事蹟和不停的禱告，促使他完成其著作—《心靈實踐》(Spiritual Exercises)。

1528 年，為了更進一步的學習，伊格內修斯至巴黎大學接受七年的神學教育。他結合一些有志終身事奉天主的同好，在羅馬成立耶穌會，在教宗 (Pope Paul III) 的安排下至世界各地服務。伊格內修斯以個人每日不斷的禱告，屏除一切外界幹擾，完全事奉天主為宗旨，完全不理會傳統教會規則。二十年內，耶穌會的傳教士，足跡踏遍印度、日本、巴西和非洲大陸。每到一處，傳教士們都學習當地語言和習慣，融入當地生活之中。

伊格內修斯強調心靈精神的重要性，《心靈實踐》解釋心靈的目標：從默想、



靜禱和聲禱的心靈過程認識靈魂的重要，進而放棄世俗的享樂，專心事奉天主。以天主的意志做為生活的目的，以救贖自我的靈魂。

聖女大德蘭改革加爾默羅會的同志—John of the Cross (1542—91)，俗名 Juan de Yepes。約翰的生平資料甚少，亦有不同資料的家庭出身。最為大家所知道的是與聖女大德蘭一起改革加爾默羅會。改革期間，他們都是對手所要鬥爭的對象。約翰雖然渴望過安靜和冥想祈禱的生活，以事奉天主；然而因改革職務使他在「穿履者」(Calced) 與「赤腳者」(Discalced) 兩派爭論中奔波。聖女大德蘭生前還有幸目睹教皇給赤腳派頒發獨立許可；約翰晚期生活道路十分曲折，最後被逐出教會。

約翰事奉天主的苦行僧生活比聖女大德蘭還嚴峻。他常以詩詞表達黑暗靈魂的觀念。在淨化、照耀和合一的朝向天主之路，個人拋棄世俗之物，如果進入黑夜的概念；路途上的信念也如同黑夜中的思考；天主進入靈魂到來亦是在生命的黑夜。對於他，事奉天主的痛苦遠多於甜美，然而約翰卻在這痛苦中享受事奉天主的果實。

## 第二節 生平與著作

西元 1622 年被封為聖女大德蘭 (St. Teresa of Ávila) 或稱耶穌的聖大德蘭 (Saint Teresa of Jesus)，原名德蘭阿烏馬達·賽伯達 (Teresa de Ahumada y Cepeda)。<sup>12</sup> 1515 年生於宗教氣氛十分濃厚的家庭，父親雅龍項·桑徹斯·賽伯達 (Don Alonso Sánchez y Cepeda) 和母親筵雅特麗·阿烏馬達 (Beatriz de Ahumada) 都是虔誠的信徒。因有父親閱讀書籍的引導和母親的教誨，使其家庭中小孩都愛作祈禱，虔誠禮敬聖母和許多聖人。聖女之父前後結婚兩次，原配生三子，續娶聖女之母，共有子女共九人。聖女小時即奉誦很多經文，也喜歡在與其他女孩子玩耍時，造隱修院，扮修女。七歲時，即表現出事奉基督的熱情與

<sup>12</sup> 亦有原名 Teresa de Cepeda y Ahumada 的寫法。

勇氣，曾與兄弟 Rodrigo 計劃至 Moorish 的修道院，途中被叔叔發現而帶回。母親於德蘭約十二歲時逝世，德蘭淚如泉湧地祈求聖母瑪麗亞做其母親，並覺得她的祈禱被接受了。因為德蘭清楚地看到，她每次將自己託付給聖母的時候，這位高高在上的聖母，總是給予在貧乏和苦難中的她憐憫和拯救，最終並引領她回到永恆的天家。

聖女在其自傳中，對於自己年少時染上閱讀一些騎士小說的習慣，<sup>13</sup> 愧疚不已。對於自己與同齡的女性友人花時間在裝飾外表和消遣度日，以至於沾染世俗的浮華與輕佻，也有所自省。然而，當那年輕之際，她並沒有發覺到那些行為和慾望有何過失與不當，直到父親將她送到城內的一座隱修院。在隱修院裡，聖女重新開始童年的聖善習慣。一年半的時光，使她完全改變。她開始奉誦經文，即使生病之時，也只有讀聖書能使她感到重新得到力量，勇氣倍增。

1533 年，在阿維拉加入了加爾默羅會道成肉身女修道院(Carmelite Monastery of the Incarnation)。此其間，聖女不斷受到疾病的侵擾，但她在病中卻為恆切祈禱所帶來的力量而感到平安和滿足。聖女在自傳中提到：「我祈禱時，總是以閱讀聖書的工夫為多，這是最愉悅我心魂的一件樂事。」(“... and so I took much pleasure in it and decided to follow that path with all my strength”)<sup>14</sup> 對於聖事她的體認是，聖事可以治療內在的恐懼，而讀聖書如同伴侶一樣，用它對付許多分散心神的狀況。此後的十五年其間，她的心神時而羈絆在俗世、時而暢遊在神界，尙未能體驗完全的宗教醒悟。其自傳中提及，一旦沒有聖書，她將立刻墜入混亂狀態之中，思緒便又如脫韁野馬般，雜遝紛飛。

1558 年，聖女開始思考如何復興從 14、15 世紀以來一直渙散不振的加爾默羅派(Carmelo)原始的苦行生活。聖女認為她當時加入的修女隱院內沒有「禁

---

<sup>13</sup> 在聖女的時代，歐洲世界，特別是西班牙地區，就連虔誠的信女，也都非常愛好這一類的小說，這種東西使人耽誤時間，分散精神，陷入空想，當時內修家與神學士對它攻擊不餘遺力。

<sup>14</sup> 大德蘭(S. Teresa of Avila):《聖女耶穌大德蘭自傳》，(趙雅博譯)臺北：天主教慈幼出版社，2006。第四章。頁 19。

域」的規則，也就是說，隱修院內的生活太世俗化，沒有嚴謹的修行規則。如此，便無法在靈修上百尺竿頭，更進一步。這種沒有禁規的自由，實則是一個重大的危機，隱院內世俗的榮譽和娛樂進來愈多，愈是引導修女們走向罪惡之途。根據聖女倡導的改革，修女必須完全與世隔絕，以便認真根據天主的律法，祈禱懺悔，為人類罪惡盡到她所認為的「我們進行補償之責」。

1562 年，聖女成立加爾默羅會改革派的第一所女修道院－聖約瑟女修道院。1567 年，羅馬的加爾默羅會總會長羅西（John Baptist Rossi）到阿維拉，授權聖女，並授與證書，以創建原始規則之男女隱院。同年，她在西班牙境內坎坡城（Medina del Campo）與十字若望（後來成為十字架的聖約翰）第一次相會。一年後，十字若望即在杜魯埃洛（Duruelo）開辦第一所遵循原教旨的男修道院。

1575 年，聖女在塞維爾（Sevilla）女修道院時，信奉原教旨主義的赤足派（Discalced）和緩和主義的穿鞋派（Calced）之間爆發管轄權糾紛，在波拉桑西鎮召開全國代表大會。省會長撒拉薩去函聖女大德蘭：議會決定停止建立修院，並令聖女退隱至卡斯提爾的女修道院。十字若望隨後也於 1577 年在托萊多（Toledo）遭囚禁。1581 年西班牙國王腓力二世（Felipe II）下令，赤足派與穿鞋派加爾默羅修院，分隸兩省院。原教旨主義的赤足派得到獨立管轄權。聖女被選為阿維拉聖若瑟隱院院長。體弱多病的聖女繼續從事改革，四處傳教，跋涉數百哩，後來在前往阿維拉的途中，因病不治身亡。1622 年，額我略教宗十五（Gregory X V）世冊封大德蘭為聖女，並為西班牙之守護者。

大德蘭的著作有：1567 年的自傳、完成於 1573 年的《Camino de Perfección》（全德之路）、1577 年的《El Castillo Interior》（七寶樓台），另外，她與聖十字約翰往來的書信和一些詩詞，也都是以事奉天主為主要的作品，為後世所傳頌。

### 第三節 影響大德蘭的思想背景－中世紀基督宗教神學思想

#### 一、中世紀文化風貌

「中世紀」(Medival Age)一詞，從世界史分期而言，一般指西元五世紀西羅馬滅亡到十六世紀文藝復興前的一千年。這時社會的因基督宗教的盛行和權威，教育和思想完全為教會所控制，也因此，這時期的文化被稱為「基督宗教文化」。然而，文化思想無法被嚴格地分期化，因為它必定受到其前期的影響，也與其後期有密切的關係。故中世紀的文化，更嚴謹的說法是，應該從西元二世紀古羅馬時期起到十六世紀文藝復興為止。在此時期之初，神學和教會已經形成；在西羅馬帝國滅亡後，東邊有東羅馬帝國的希臘化文化，與阿拉伯文化的相隨崛起西方，產生了西方拉丁教父和希臘教父神學；自二世紀以降的新柏拉圖主義之發展，更影響了以後的基督宗教神秘主義。<sup>15</sup>

#### 二、神學和教會形成過程

「神學」在希臘文作：“Θεολογια”(theology)，由二個希臘字“Θεος”和“λογος”組成。Θεος”的意思是「神」，“λογος”的意思是「道/話語/學說」，合起來就是神的言說，即神學。古希臘的詩人，如荷馬(Homer，約西元前9-8世紀)在神話中描述種種天神而曾經享有「神的言說者」或「神學家」的稱譽。早期教父曾引用亞他納休(Athanasius)則用“theologia”來專指有關神本性的言說；而聖奧古斯丁(Saint Augustine)則以此詞專指神的知識。基督宗教神學發展起來以後，大大的擴展這一詞的內涵，使神學指的不僅是基督門徒所信賴與崇拜的基督本性和言說，更包含對其本性和言說的系統分析、思考、評估和辯論。<sup>16</sup>

教會的形成，需追溯至使徒時期基督宗教組織的散漫，那時候，各地組織

<sup>15</sup> 趙敦華：《基督教哲學 1500 年》〈前言〉，北京：人民出版社，1994。

<sup>16</sup> 許志偉：《基督教神學思想導論》，北京：中國社會科學出版社，2001。頁 1。

使用不同的言語和經文，以至於對經文和信仰有不同的理解。從二世紀到六世紀，基督宗教的快速傳播與發展，終於在羅馬帝國君士坦丁大帝在位時取得正式的統治地位。信仰正統化的過程中，經文已規範化，組織也制度化。以羅馬教會為首的「公教會」（即為一般所稱的天主教）成為統一的教會。<sup>17</sup> 有了統一的教會，神學的詮釋有了權威與規劃，正統神學乃得以形成。

### 三、四大教父

教父是基督宗教實現大一統過程中，教義的傳播者、解釋者和教會的組織者。教父活動集中在基督宗教早期—西元二至四世紀，必須屬於正統學派，過著聖潔的生活，且為教會所認可。教父必須依賴正統的信仰，來維護他的合法權威。也就是以《聖經》教義為一切宗教活動的意義。

依照語言區分，教父可分為希臘教父和拉丁教父，各有所謂的四大教父。希臘教父為：納西盎的格列高利(Gregory of Nazianzus, Saint)、巴茲爾(Basil the Great)、約翰·克裏索斯頓(John Chrysostom)、阿塔納修斯(Athanasius)。拉丁教父為：安布羅斯(Ambrose, Saint)、哲羅姆(Jerome, Saint)、奧古斯丁(Augustine, Saint)、大格列高利(Gregory I)。<sup>18</sup> 尤其與神秘主義思想和理論有密切相關的教父為：聖奧古斯丁 (Aurelius Augustinus, 354-430)，是教父思想的集大成者，著作以自傳體《懺悔錄》、和神學著作《基督宗教學說》、《天主之城》為後人所遵崇。奧古斯丁因為經歷「花園裡的奇蹟」<sup>19</sup> 而受洗入基督宗教。他生活的時代，

<sup>17</sup> 趙敦華：《基督教哲學 1500 年》，北京：人民出版社，1994。頁 76。

公教會在 16 世紀宗教改革之前為西方的基督教會，與被稱作「正教會」(Orthodox) 的東方基督教有別。我們一般稱公教會為天主教，宗教改革後的新教各派為基督教。

<sup>18</sup> 趙敦華，同上書，頁 77。

<sup>19</sup> 趙敦華，同上書，頁 139。奧古斯丁在《懺悔錄》中曾詳述自己信奉基督宗教的轉變過程：某天正當他在住所花園裡為信仰而徬徨之時，耳邊響起清脆童聲：「拿起，讀吧！拿起，讀吧！」他急忙翻開身邊的《聖經》，恰見使徒保羅的教誨：「不可荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競忌妒，總要批待主基督耶穌，不要為肉體安排，去放縱私慾。」(羅馬書，13 章 13、14 節) 奧古斯丁年輕時生活放蕩，先後與兩名婦女同居，還生有一子。他覺得這段話切中要害，「頓覺有一道恬靜的光射到心中，驅散了陰霾壘罩的疑雲。」這段經歷就是基督宗教史上著名的「花園裡的奇蹟。」

「哲學」是羅馬後期「幸福生活」的代名詞，他根據這種流行理解，把基督宗教當作是「真正的哲學」，且是達到幸福生活的唯一途徑。他稱自己皈依基督宗教的行動是爲了「到達哲學的天堂」。奧古斯丁所提出的「基督宗教學說」是對以往教父關於理性與信仰關聯思想的總結。他認爲二者的思想對象有三種情形，對於歷史，只能相信不需理解；對於數學公理，相信和理解並行；關於天主的道理，只有先信仰才有理解的對象。奧古斯丁堅持「信仰，然後理解」的基本態度，但二者的先後秩序不是絕對的。在信仰之前亦需要某種程度的理解，否則將不會以贊同的態度思想；信仰之後，更需要對信仰做更深入的理解。他的論述乃構成中世紀宗教哲學之意識形態的基本模式。<sup>20</sup>

奧古斯丁也將真理和理性做一論證，認爲真理高於理性。因爲若真理低於理性則真理將要被理性所判斷；真理作爲確定的規則，如數學、邏輯，就不能被理性判斷。真理也不可能等於理性，理性作爲人的心理狀態和過程，是處於隨時變化的情況，而真理一旦確定是不可能變動的。所以說，真理高於理性。奧古斯丁將真理解釋爲廣義的「光」和狹義的「天主」，他認爲一切的真理都存在於天主之中且以光的形式照耀出來。這種「光照」(illumination) 是人類獲得真理的途徑，一般來說，眼睛在太陽的照耀下看見可感事物，或稱俗物；而心靈在真理的內在的光照下卻可把握住可見事物，或稱靈物。<sup>21</sup>

#### 第四節、新柏拉圖主義哲學和神秘主義傳統下的隱修主義

基督宗教神秘主義源於新柏拉圖主義的發展，而新柏拉圖主義由中期柏拉圖主義發展而來。柏拉圖雖然在《國家篇》和《斐多篇》等多處著作，用物質轉向精神的運動、真善美的理型等，來解釋靈魂上升過程和靈魂不朽，但柏拉圖並未

---

<sup>20</sup>趙敦華：《基督教哲學 1500 年》，頁 138-144。

<sup>21</sup>趙敦華，同上書，頁 145-152。

對於「天主」的概念做清楚概念的解說。<sup>22</sup> 直到西元三世紀，普羅堤諾 (Plotinus) 提出：「太一產生一切，但它本身什麼也不是，既非物非質非量，亦非理智非靈魂；既非運動亦非靜止；既無位置也無時間；它自我規定，形式獨一，或更恰當地說毫無形式...」<sup>23</sup> 的說法把「太一」看做天主。

普羅堤諾提出本源 (hypostases) 最高一層的開始是太一或善 (the One or the Good)；其次是理智 (nous)；再來就是靈魂。靈魂處與我們所知的生活層次，這是一個感知的、知識的推論領域。再高一層的理智領域即是柏拉圖的理型世界，這個柏拉圖的終極世界，對普羅堤諾來說還不是。依照普羅堤諾，超越理智領域尚有太一，太一是絕對獨存，不需要任何它物，是所有一切的本源。普羅堤諾提出的流溢說 (emanation, 或稱光照說/illumination)，即理智從太一流溢出來，進而靈魂從理智流溢出來，為神秘主義的重要學說之一。<sup>24</sup> 因為從早期的教父神秘主義開始，天主的觀念已經存在。教父時期神秘神學一直延續至西元五世紀為它的形成期，這段時期也是教理神學 (dogmatic theology) 的形成期，這說明兩個方面在根本上是相互連繫在一起的。

這幾個世紀形成的三位一體和道成肉身的教義，可說是神秘教義的教理化表述。就是說，神秘神學提供了直接領悟天主的語境，這個天主既藉著基督以啓示了自己，又通過聖靈居住在我們裡面。<sup>25</sup> 然而，神秘主義者並不滿足於認識天主，他更渴望與天主的合一。神秘主義者放掉自己所有感覺而達到入神，直到更深層的合一體驗視為愛的完美，其中愛者與被愛者強烈意識到自己與愛的對象。因為天主的緣故尋求祂或是終極；除了祂不滿足於任何他物；尋求直接經歷那靈魂所渴求的對象；這似乎可看做是神秘主義的核心。

西元四世紀時，在君士坦丁時的羅馬帝國，基督宗教已經取得合法的社會地位。教徒們獲全面的安定和平，為了尋求更深刻的信仰生活—徹底跟隨基督，與

<sup>22</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》〈導言〉，游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。

<sup>23</sup> 普羅堤諾：《九章集》第六卷9章3節。

<sup>24</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。頁49-53。

<sup>25</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》〈導言〉，游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。

祂合而為一，而放棄一切到沙漠曠野隱居苦修。西元三、四世紀基督宗教神祕主義和隱修主義由希臘教父俄利根（Origen，184-254）建立理論架構。三世紀沙漠教父聖安東尼（St. Anthony，251-356）提出一條實踐之路：從「退隱」（withdrawal）到「淨化」（purgative struggle）再到「轉變」（transformation），此即隱修生活的標準模式。320年，聖派克米（St. Pachomius，292-346）鑑於隱修生活需要藉著團體的幫助，而寫的「修院團契隱修」得到大巴塞爾（St. Basil the Great/of Caesarea，330-379）的認同，使隱院生活有了基礎。西元四世紀的隱修主義說明瞭神祕神學就是一種禱告過程或靈魂與天主合一的過程的一種反映，也就是將一切生活獻給禱告。

西方的隱修生活在聖本篤（Benedict of Nursia，約480-547）所寫的《本篤會規》，奠定西方隱修生活模式。<sup>26</sup> 此後，隱修生活於十世紀初在法國發展出許多隱修院，一直影響到現在。<sup>27</sup> 聖女大德蘭更革新與重建十二世紀末在加爾默羅山（巴勒斯坦）開始創立的聖衣會，常年齋戒靜默，專心度默觀與補贖的靈修生活。還有帕拉馬斯（Gregory alamas，1296-1395）的「靜修主義」（Hesychasm）也是「隱修－神祕主義」的一種實踐方式。所謂「實踐」就是「確實地相信基督」，就是「祈禱」並在祈禱的頂峰而沈默。

---

<sup>26</sup> 輔仁神學著作編譯會：《神學詞典》，臺北：光啓文化，1998。頁682-683

隱士退到沙漠曠野去隱居苦修，聖安東（Antonius，約251-356）認為這種各自為政的獨居方式，有其基本上的缺點與困難；漫無節制的齋戒苦工，也會使身心受到嚴重的傷害。聖帕科米烏斯（Pachomius，約287-347）有鑑於此，首先編寫了《團體生活規章》，使隱修生活藉著團體的幫助，每個人都能在身心方面獲得需要的照顧與保護。另有聖巴西略（Basil，約329-379）更完善的《隱院生活規章》。聖本篤就是在這些規章與生活的影響下，寫成了《本篤會規》。

<sup>27</sup> 同上書，頁683。第十世紀初，隱修生活於法國東部的克呂尼（Cluny）顯示了新的活力。這座隱院於910年創建，徹底遵守本篤會規，特別重視禮儀、靜默，專心以「祈禱與工作」事奉天主。聖歐棟（Odo，約878-942）、聖馬越（Majolus，約906-994）等幾位院長的聖善領導與感召，在歐洲各地紛紛建立分院，百年之中就有上千座隱院隸屬於克呂尼總院。聖勃魯樂（Bruno of Querfurt，約974-1009）在法國格勒諾布附近建立了加都先（Chartreuse）隱修院；他的修會會士Chartusians度著最嚴格的隱修生活。1098年聖羅伯（Robert of Molesme，約1027-1111，）在熙篤（Citeaux）另建隱修院，渴望度更貧窮的、更刻苦的補贖生活。聖伯納（Bernard of Clairvaux，1090-1153）及再此入會，在明谷（Clairvaux）建立新院，使教會的隱修生活大放異彩，其影響直到今天。



## 第五節 結語

中世紀的文化，嚴謹的說法是，從西元二世紀古羅馬時期起到十六世紀文藝復興為止。此時期，神學和教會已經形成，且希臘化文化與阿拉伯文化已經崛起於西方，拉丁教父和希臘教父神學因應而生。其中新柏拉圖主義的發展，更影響了以後的基督宗教神秘主義。西元二至四世紀，屬於神學正統學派，教父們過著聖潔的生活，且為教會所認可。教父為了維護他的合法權威，必須依賴正統的信仰，也就是一切宗教活動的意義都以《聖經》教義為依據。西元四世紀君士坦丁大帝時，教徒們已不再因宗教而受迫害，獲得全面的安定和平。為了尋求更深刻的信仰生活—徹底跟隨基督，在靈性上與祂合而為一，這個的信念使他們放棄一切，到沙漠曠野隱居苦修。這也使得神秘主義往後對深入天主的靈修更為積極且更具信心。

到了十五世紀末，西班牙的政治和文化發展進入所謂的黃金時代。神秘主義也在這期間盛行。代表人物有耶穌會（Society of Jesus）的創始者伊格內修斯（Ignatius Loyola）、加爾默羅會（Camelite）的改革者聖女大德蘭（Santa Teresa）和詩人約翰十字（John of the Cross）。聖女大德蘭常年齋戒靜默，專心度默觀與補贖的靈修生活。這種靈修的實踐，也就是透過「確實地相信基督」的信仰，成為一位真正的靈修生活實踐者。一個人思想成型的過程，必然受到其生長背景以及某些重大事件的影響，大德蘭在喪母以及重病纏身的時期，體驗了極度的孤獨無助與痛苦，並且透過了祈禱和閱讀聖書，經歷了心靈上和身體上的治癒。此後，經過長期信心的淬鍊，也使她能夠毅然地接受天主的召喚，於是成就了她的日後為人所敬仰的信仰與思想。

西方的隱修生活奠定於聖本篤（Benedict of Nursia，約 480-547）所寫的《本篤會規》，神秘主義者放棄自己所有感覺而達到入神，將深層的合一體驗視為愛的完美，其中愛者與被愛者強烈意識到自己與愛的對象。因為渴望與天主合一的緣故，尋求直接經歷那靈魂所渴求的對象，這種體驗可以看成是神秘主義的

核心。基於這樣的靈魂渴望，大德蘭對於當時隱修院內鬆散的規範與紀律，感到重大的危機感：隱院內世俗的榮譽和娛樂進來愈多，愈是引導修女們走向罪惡之途。故而致力於倡導改革，修女必須完全與世隔絕，以便認真根據天主的律法，祈禱懺悔。她所體證的默觀歷程可以如此描述：默觀的前奏（心禱、口禱）、收心祈禱、寧靜祈禱和結合祈禱。相應於此，大德蘭以比喻的方式，將祈禱的層次以四種不同的方式表達：一、灌園子：用水桶到井邊打水，這相當於默想。二、利用有吊桶的水車，必須用手轉動取來，這相當於收心和靜默的祈禱。三、把溪流引入灌溉的溝渠內，相當於官能安眠的祈禱。四、園子裡滿是天降甘霖，則是統合和諧的祈禱。如果從內在官能的角度說明這四個階段便是：開始於理性和意志互動的祈禱、其次進入靜默推理的祈禱、再次進展於理性漸弱的寧靜祈禱、最後達到全然被動的，與神轉化結合或分享的神化。透過這個完整祈禱過程，將使信徒在靈魂中達到與天主合而為一的境界。

### 第三章《七寶樓台》詮釋的理論基礎－基督宗教神秘

#### 主義的靈修傳統與宗教現象詮釋

天主的聖潔和神聖是不可言喻的不可見的，祂居住的天界更是塵世界的我們所無法理解明瞭，對於聖經記載的事物和天主啓示為何更是我們無法掌握其涵義。於是，有了引導者引領世俗的人們理解並進入天界領域。這也就是為何有眾多的神秘神學家用種種文字和言語的象徵方式讓我們理解種種神秘天界的意義。這裡，透過三位宗教神學家（柏拉圖、普羅提諾和聖 奧古斯丁）對於靈魂上升的理論和呂格爾詮釋學的方法使我們也可以進入天主的世界。

#### 第一節 基督宗教神秘主義的靈修傳統

##### 一、柏拉圖（Plato）學說的靈魂上升過程

##### 1、靈魂的真知識

柏拉圖哲學中貫穿主線的即是神秘神學，也就是關於沉思的學說，表明了柏拉圖對世界整體的認識的特徵。柏拉圖在他的寓言神話裡，對於靈魂就多有敘述；他認為人的靈魂原本就沉思著永恆的真理或實在，即理型或理念。只是由於出生的過程，靈魂與肉體產生痛苦的結合，導致靈魂的忘卻。<sup>28</sup> 靈魂來到這虛幻的世界後，忘記了原本的真、善、美的真實知識及本能，然而這真實的知識無法在現世中獲得，靈魂也就無法在現世中回到原來的真實，只能期待來世。

柏拉圖靈魂探詢的知識即是理型的知識，也就是回歸到靈魂原本的家園；靈魂本性就是神聖的，回歸也是回歸至它神聖的領域。它在沉思中（沉思存在、真理和美善）實現使命。這沉思的行為不單單只是理解，而是真知識所關涉之真對

<sup>28</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。頁 1-2。

象的認同或合一。<sup>29</sup> 他有名的洞穴比喻<sup>30</sup> 最能使人瞭解此問題。

## 2、靈魂上升的過程

柏拉圖靈魂上升過程的第一步就是覺醒：洞穴的世界即是我們感官可見的世界。它是一個不具有真實感的世界。然而，我們卻習慣的把它當成是一個實在的世界，那個原本是神聖世界的靈魂卻把由感官呈現出來的非真實世界當成是自己的家園。覺醒後，我們才能知道靈魂已經遠離真正所屬的理型之城；也才能放棄這個虛假的實在，讓靈魂漸漸適應真正的實在。這樣一個從虛假中脫離出來，逐漸轉向日益熟悉真正真實的漫長過程，就是柏拉圖所謂的靈魂上升過程。<sup>31</sup>

柏拉圖認為當靈魂被引領出洞穴後，靈魂就經歷了道德和理性的淨化，它所看見的是「美本性的美景」，或說是那美的理型。但是這並不是靈魂所認識的最高型相，而是它超越以往所知的一切到達沉思的頂點。<sup>32</sup> 這也是柏拉圖的一貫主張，最終的理型世界只能在死後獲得。

## 二、普羅堤諾（Plotinus）學說的靈魂上升過程

### 1、普羅堤諾的流溢和歸復說

柏拉圖思想的一位重要的後繼者，普羅堤諾在理型世界作為終極點這方面，與柏拉圖有不同的意見。普羅堤諾認為理型上面還有一個太一（One），它的層次結構表現出三層本源（hypostases），最高一層的太一，其次是奴斯（Nous），

<sup>29</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，頁 3。

<sup>30</sup> 洞穴比喻記載於柏拉圖《國家篇》第七卷，想像一群人住在一洞穴中，因為手腳都被鐵鍊綁住而無法動彈，也無法回頭，眼睛只能往前看。他們身後是一坐矮牆和一團燃燒的火，兩者中間是條通路小徑。每天所能見到的景象是透過光影顯現在眼睛前面的影像。假設有一天，有人自由地向著陽光照耀的世界上，他會不習慣看到如此真實的現象，他的眼睛也不習慣在太陽下掙開，他可能逃回洞穴裡。若強迫他往上走出洞穴，這一段崎嶇的道路和陽光的刺眼，他真的可以看見真實事物嗎？假如他能先習慣分別陰影和倒影，再從黑夜看事物，最後就容易在陽光下看物體了。

<sup>31</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 3-7。

<sup>32</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 7-21。

再來是靈魂（Soul）。靈魂是一個感知和推理的領域，再上一層是理智領域也就柏拉圖的型相領域，普羅堤諾認為這裡尚未是終極實在，因為這裡雖然知識者與所知識的對象相統一，卻能然存在著兩元；雖然是合諧的整體仍然存在著型相的多元性。所以說，有一個超越理性領域的太一，太一絕對單純，超越任何的二元；它是善，因為它不需要任何他物；它是所有一切的本源，因為它超越了存在。<sup>33</sup>雖然創造了比理型更高的層次說法，普羅堤諾的哲學思想仍然以柏拉圖的思想為聖經。流溢和歸復說即是。

太一、理智或奴斯和靈魂這三層本源被普羅堤諾所稱的流溢和歸復相互關聯起來。理智從太一中流溢出來，靈魂從理智流溢出來：從絕對的單一產生雜多，並在推論的層面上被進一步的區分和分開。這個流溢的過程即是「溢出」的過程，太一的絕對單一性「溢出」到理智中，再由理智溢出到靈魂。流溢被歸復所補償。流溢是太一對其單一性的展開，而歸復則是善把萬物吸引到自身。每一件事物都努力向善，渴望返回到善，這就是歸復，歸復到那個它所溢出的完滿存在。這種歸復是逆著本源的層次向上：肉身化的靈魂到脫離肉身的靈魂，靈魂到奴斯，奴斯到太一。整個歸復過程是一種渴望的活動，這種渴望在沉思中得到滋生和表達。<sup>34</sup>

## 2、靈魂向太一上升

靈魂向太一上升對普羅堤諾來說，並非只是向上提升而已，它也是靈魂內省的一種鍛鍊。當靈魂越接近太一，它也就越深入到它自己，發現太一就是發現靈魂它自己。自我的知識和終極的知識，如果不是同一的話，也是聯繫在一起。升向太一就是靈魂退回自己的過程。普羅堤諾這樣說：故鄉是我們由之而來的彼處，聖父所在的處所。回到故鄉的行程不是用腳、車或船可以到達。所有這類事物的秩序都必須放在一邊不去看；你必須閉住雙眼，而去喚醒你裡面已經模糊的

<sup>33</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，頁 48-51。

<sup>34</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 51-53。

景象，一種所有人生來就很少被注意的景象。靈魂接著必須受訓練去習慣那所有高尚的追求，去欣賞美的作品，這些是出於對善有所知的人的美德，最後，探究那已經形成上述美的型相的靈魂。<sup>35</sup> 在靈魂向天主上升過程中，普羅堤諾提醒我們要不停止的對自己塑造，如同雕刻家努力雕出一尊美的作品，直到自身散發出與神相似的榮美德性。當自己已經成為如此作品時，你已經可以面對自己的本性，也可以真誠地面對那唯一的真光，這時的你已經是那景象了。可以不需引領而跨步向前。<sup>36</sup>

### 三、奧古斯丁（Augustine）學說的靈魂上升過程

#### 1、「經驗性」的靈魂渴望

奧古斯丁的靈魂學說不同於柏拉圖或普羅堤諾，最大的差別是後者的靈魂感受都是來自於對聖經的解釋或映照在靈魂追求上的光耀或是來自神聖的啓示；相較於奧古斯丁是來自於人的經驗。《懺悔錄》的開始奧古斯丁就表現出靈魂對天主的渴望：「祢造出我們是為了祢，我們的心不安息在祢的裡面便不會有安寧。」這種渴望，要返回到造它的那一位。這渴望即被體驗為不能安定，不能停留或安息在任何地方，一種造物中存在著某種超越之物的執著之感，並被它呼喚天主。奧古斯丁與母親經歷在梯伯河口的景象的敘述：「那天我們兩人在深沉的喜樂中交談著『忘記背後之事，而努力前面的』，在祢這真理本體的照耀下，我們談到了聖徒的永生之所仍是，『那眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的』不過我們還是貪婪地張開心靈之口，渴望源自於祢的生命之泉的噴湧，能依據我們的能力求得這源泉的灌溉」。<sup>37</sup> 這種敘述的特性，是一種個人經驗的描述。

#### 2、靈魂向天主上升之路

<sup>35</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，頁 52-54。

<sup>36</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 53-55。

<sup>37</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 177-179。

《懺悔錄》第十卷描述奧古斯丁的靈魂是通過對記憶（memoria）的探索來尋求天主。當他說他愛天主，另一種意義上又是愛光明、旋律、芬芳、食物和擁抱。他問造物「天主就是這些嗎？」，它們都指向自身之外，說自己不是天主。因而它超越了有形造物進入他自己，進入那肉體上的靈魂，這靈魂使得他所正在從事的詢問得到可能，奧古斯丁進入他自己的靈魂。而記憶，是奧古斯丁所進入的領域。這個領域並非回想的官能，而是整個心智包含意識層面，這個巨大的記憶洞穴包含了他所經歷和能夠想像的每一樣東西。<sup>38</sup>

這樣廣大的記憶是奧古斯丁所無法完整的把握，但是，靈魂為什麼無法包容住自己？奧古斯丁進入到自己，從可感的世界退讓出來，為的是領悟或進入真實的世界。這種退讓、領悟的內省活動是需要沉思的操練。這就是奧古斯丁邁向天主的第一步——發現自己。也就是說，認識天主的第一步就是真正的認識自己。然而，廣大的記憶並不是天主也未包含天主，不過我們能需要努力的向著天主超越自我。心靈就是在那種渴望真理、實在及真正的喜悅之時超越自我，那種為了達到目標的渴望，使真理得以發現，並作為恩典來接受它。<sup>39</sup> 這就是奧古斯丁的靈魂上升的途徑。靈魂嚮往天主，它超越造物，升於其上又向內歸於靈魂之內。

## 第二節 宗教現象詮釋

### 一、詮釋學概說

#### 1、符號與語言

歷史上，詮釋學問題的產生是在解釋經學的框架下而發生。也就是說，起初的詮釋學是為理解文本，從文本的意向出發，在文本想要言說的基礎上瞭解文本。這樣的詮釋學使閱讀者對於文本的閱讀都發生於一個傳統上，即文本「如何」被撰寫，「為什麼」被撰寫都聯繫在一起。於是，在各個學科基礎理論上產生不

<sup>38</sup> 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，頁 188-189。

<sup>39</sup> 安德盧·洛斯，同上書，頁 190-192。

同的解釋文本結果。譬如，在物理學和哲學倫理學上，斯多葛學派對希臘神話閱讀的解釋，不同於猶太律法（Halacha）對摩西五經（Thora）所做猶太教式的解釋。

這樣的解經學有其一套固定的符號和意指的理論，然而若一個文本有它所包含歷史的意義和精神的意義，我們就必須將一個有複雜的意指觀念代替一個單意符號的觀念。這樣的解釋才能超越距離和文化隔離，顯示解釋工作試圖做深層解釋的意圖，同時，也使閱讀者將文本納入自身所能擁有的理解範圍裡。<sup>40</sup> 當然符號與語言尤其是隱喻的語言更是文本中重要的詮釋。

符號的傳統意義就是：一物意指另一物來完成傳遞任務。整個人類的社會活動中，每一種實用物都漸漸帶上一種符號意義，以致有些失去了最初的實用性痕跡。宗教儀式活動就是這類無實用功能的符號體系。符號本身依照語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857-1913）認為是由能指（signifiant）與所指（signifié）兩部分組成，能指是指物體，所指才是真意所在，也就是符號的顯現部份。這兩者的關係（也稱符號與客體），在皮爾斯的解釋關係上有三種關連性：一、是標示（index），如沙漠綠洲標示水源，二、是圖像（icon），如偉人的塑像，三、為象徵（symbol），說明能指和所指之間的關係是習俗關係，無理可說，相沿成習慣吧了。<sup>41</sup> 皮爾斯認為大多數的符號都屬於第三類。也因此，每個符號系統都有一套規則，稱為符號系統的信碼（code）。

我們使用信碼來處理資訊稱為編碼（encoding），用信碼來解釋符號稱為解碼（decoding）。當然地，只有編碼和解碼過程和諧，在實用符號系統中，才能不出差錯的傳遞正確無誤的資訊。然而，在文學藝術這樣特殊的符號系統中，解碼有一定的自由度，編碼沒有絕對權威，因此誤解就並不是絕對的，也就是說沒有絕對的「是非準則」。所以說，符號過程產生了兩種層次：一是符號過程的表

---

<sup>40</sup> 保羅·呂格爾：《解釋的衝突》，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008。頁 1-2。

此書台灣另有譯本，《詮釋的衝突》，林宏濤譯，臺北：桂冠出版社，1995。論文雖然以商務印書館版本為參考，但不使用「解釋」一詞而是以台灣通用之「詮釋」一詞。

<sup>41</sup> 趙毅衡：《符號學》，天津：百花出版社，2004。頁 8-10。



面進行，即資訊的傳遞。另一個即是控制符號過程的隱藏層次。索緒爾將語言中這種深層關係稱為「語言（langue）/言語（parole）」關係。<sup>42</sup> 這是符號學最重要的概念。

索緒爾對「語言」所下的定義是：「...一個文化系統，存在於每個頭腦裡，更確實的說，存在於一群人的頭腦裡」，而「言語」則是具體的用任何一種物質方式（書面的、口頭的）表現的語言行爲。二者是互爲裡表，語言是社會性的存在，包括語法、慣用法等，個人無法任意改變規則結合。言語則是個人的選擇和實踐。<sup>43</sup> 語言和言語之分是索緒爾對語言學做出最劃時代的貢獻。

## 2、隱喻（metaphor）的語言

一部文學作品的產生，書寫者透過故事情節的架構、語言文字意義的表達，呈現出一個虛構世界；閱讀者透過語意瞭解分析，創造一個自我世界。義大利符號學家埃科（Umberto Eco）把因不同的肯定、觀點、願望、夢想或預料而具有特性的個人之總和定義爲「可能的世界」。這一可能的世界來自模態邏輯。模態邏輯根據句子的語式來確定其真實性、必然性、偶然性、可能性、不可能性。此概念用於敘事文則可以分析所有虛構故事的世界，不僅包括作者所確立的敘事文世界或造假世界，也可以是人們所想像或希望的世界，以及讀者在文本世界的各分歧處所預料或假設的世界。<sup>44</sup> 埃科主要說明讀者參加了故事文本的詮釋。

## 二、呂格爾反思的詮釋學

### 1、生平與思想背景

---

<sup>42</sup> 趙毅衡：《符號學》，頁 12-14。

<sup>43</sup> 趙毅衡，同上書，頁 14-15。

<sup>44</sup> 達維德·方丹：《詩學》陳靜譯，天津：天津人民出版社，2003。頁 61。

呂格爾，原名叫若望保祿·古斯塔夫·呂格爾（Jean-Paul Gustav Ricoeur, 1913-2005），1913年2月27日生於法國瓦朗市（Valence）。未滿一歲即喪母，父親為高中老師，參加第一次世界大戰陣亡（1915）。他與姐姐由祖父母撫養長大，以「國家孤兒」（烈士遺族）身分，受補助念完大學。對他而言，父母的愛，都是透過「仲介」而得。一直疼愛他與他相依為命的姐姐在21歲因肺病而過世，使他自覺蒼天獨厚於己，姐姐所受的遠少於其所應得。因此他一生對姐姐都有著一種「無法償還的債」的虧欠，這也是他作品中不斷出現的主題。他從小即是虔誠的基督徒（新教），靠宗教信仰、閱讀聖經、參與宗教儀式，安頓幼年的心靈生活。這些都是後來促使他從事象徵與文本的重要因素。

中學階段廣泛閱讀文學名著，作者包括蒙田（M.de Montaigne），巴斯卡（B.Pascal），凡恩（J.Verne），斯登達爾（Stendhal），福樓拜（G.Flaubert），托爾斯泰（L.Tolstoy），尤其是杜夫妥也夫斯基（F. Dostoyevsky）更是令他著迷。他後來重視「文本」，提出「敘事文」理論，皆與此一經驗有關。他在高中時逃避哲學（高三要念哲學，上大學要考哲學），因為怕哲學影響心中存有的信仰。在他心裡，二者有著不可劃分的二元性和衝突。他受神學家巴特（K. Barth）影響，反對哲學，主張返回《聖經》。後來閱讀柏格森（H. Bergson）《道德與宗教之二源》，而願接受宗教哲學的觀點。高中哲學老師達爾比也（R.Dalbiez）教他：「遇到問題，讓你害怕，應該面對而不是逃避。」他乃由害怕哲學而認真加以研究，把哲學當作一生的志業。

1934年，他自Rennes大學取得文學碩士，一年後取得中學教師資格。此時所閱讀的哲學，除了希臘及中世紀之外，還有笛卡爾（R.Descartes），史賓若莎（B.deSpinoza），萊布尼茲（G.W.Leibniz），後又讀了馬賽爾（G. Marcel）（1889-1973）的所有作品。他還由朋友介紹，每週五到馬賽爾家中參加討論。此時他學習到亞斯培（K. Jaspers）的「界限經驗」，以及胡塞爾（E. Husserl）的現象學觀念。1939年入伍參加第二次世界大戰，1940年被俘關進集中營五年，

與杜芙蘭（M. Dufrenne）（以現象學的美學而知名的法國哲學家）關在一起。紅十字會提供哲學書籍供他們閱讀討論。他此時細讀了亞斯培的書，對「界限經驗」即人在生病、死亡、戰爭...等面臨的界線狀況，深有心得。而他在集中營授課的講義成爲後來的博士論文《意志與非意志》。戰後他返家，首次看到五歲大的女兒若愛爾（Noelle）。

1947 年出版《雅斯培與存在哲學》（與杜芙蘭合著），此書除了集中思考「界線經驗」並討論如何解讀超越。亞斯培的「解碼」（decipher）概念也影響了呂格爾後來提出的象徵定義，從可見的符號到超越的實在。1948 年出版《馬塞爾與雅士培》，同年轉往德法邊境的史特拉斯堡（Universite de Strasbourg）大學教書。此後八年，他參考以前馬塞爾的討論會而與古斯繹（Gusdorf）合作組織一個周日下午討論會。此一期間生活安定，有子女五人，和樂度日。1950 年出版《意志哲學》的第一冊《意志與非意志》，使用胡塞爾現象學方法，描述情感與意志。第二冊是《有限性與有罪性》，目的在討論意志的經驗學，處理現實生活中惡的意志並以經驗方式討論情慾問題。後者又分〈會犯錯的人〉與〈惡之象徵〉二部。呂格爾本想在第三冊《意志的哲學》，處理超越的問題，可惜一直沒有完成。

1957 年，他轉往巴黎索爾朋（Sorbonne）大學，自此每年解讀一位哲學大家，由之提煉出自己的思想。他體驗到，人的行動是在時間中展開成爲歷史，而他的任務就是透過語言來講述。他的工作就是講話與寫作，使人的行動成爲語言。「說話就是我的工作；語言就是我的王國。」1966 年負責籌建巴黎大學南特校區（後成爲巴黎第十大學），1970 年因學生運動辭校長職，赴魯汶大學教書。同年也開始到美國芝加哥大學講學，接任田立克（P. Tillich）的講座。1983 年出版《時間與敘事》（1983-85，共三冊）。1990 年出版《自我宛如他者》。<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>沈清松著：《呂格爾》，傅偉勳/葦政通 主編，臺北：東大圖書，2000。頁 1-37。

## 2、反思的詮釋學

當代最重要的法國詮釋學家呂格爾的《惡的象徵》(The Symbolism of Evil) 一書，乃是作者以詮釋學的方法以討論意志、罪惡、語言、文化等問題，這本書已從現象學邁入存在主義的詮釋學<sup>46</sup>、神學及精神分析學，充分顯示出呂格爾的積極與綜合性格。而《詮釋的衝突》(The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics)，則是作者嘗試結合(explanation)與瞭解(understanding)，一方面以結構主義的方法，來分析因果、形式、情節，另一方面則以現象學、詮釋學的方式，來瞭解作品、論述的意義及對現行意識形態的批判。在解釋的層面上：呂格爾借重結構主義語言學，來探討作品及事件的深層結構，從語言、神話、文化結構來看客觀的歷史條件及其表現；在瞭解的層面上：呂格爾強調人文科學的「溫故知新」特質，一方面受傳統的成規所影響，另一方面卻不斷開展作品的新意義，透過與作品的默契，讓作品產生多重的意義，與讀者所處的時代形成關係。

呂格爾的詮釋學是一種反思的詮釋學，期望對象徵和隱喻中，多重語意學意義進行解釋，並以反思來超越現象學、心理分析、符號學和結構主義之間的對立和悖離。在符號學，呂格爾認為符號學無需主體，我們需要的是從符號過渡到意義；從符號學過渡到語意學，從無主體回歸到主體。呂格爾所要的主體是通過語言而存在的定位，而非意識自身對自身進行絕對的直接定位。<sup>47</sup>

呂格爾雖然反對胡塞爾現象學賦於意識絕對的優先權、反對李凱爾特 (Rickert) 的自然學說與人文學說，說明與理解之間的對立，他卻讚同哈貝馬斯 (Jurgen Habermas) 將心理分析用於批判人文社會科學。呂格爾的反思詮釋學並非想取消解釋的衝突，而是要讓解釋的衝突進行對話、溝通，互相截長補短。解

---

<sup>46</sup> 存在學與現象主義的分別一般指的是海德格與胡塞爾二人對詮釋學理解的不同，海德格曾描述其哲學企圖是一種「存有的詮識學」(Hermeneutic of Being)也稱為「詮釋現象學」(hermeneutical phenomenology)，以別於胡塞爾與其追隨者的先驗現象學 (transcendental phenomenology)。Terry Eagleton:《Literary Theory》An introduction, Basil Kalackwell UK, 吳新發譯，臺北：[書林]，1993，頁 88。

就語言與本質的關係而言，胡塞爾認為「語言先於本質」；而對海德格而言「語言的本質就是本質的語言」。

<sup>47</sup> 保羅·呂格爾：《解釋的衝突》〈前言〉，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008。

釋中的衝突恰好也說明了文本閱讀的多樣性，而解釋具有不可化約的多元性。解釋衝突的產生，源至我們對於解釋概念進行語意學澄清，因為任何理解首先都必須在語言中得到表達。

呂格爾認為那些互相對立的詮釋學也都能以各自的理論基礎和各自的方式表達，說明自身對於生存的依賴。例如，心理分析奠基於對主體慾望的考古學；精神現象學依賴於精神角色的目的論；宗教現象學則仰賴神聖符號的末世論。因此，呂格爾注重的是反思的實踐維度和倫理維度，而輕視傳統反思哲學所強調的認識維度。故而說出「反思的目標，就是要在自我求生存的努力和求存在的慾望中去把握自我」。<sup>48</sup>

### 3、文本詮釋的隱喻分析

文本詮釋就是對文本理解的過程，讀者通過文本的隱喻分析，帶來新的資訊和情感。產生新的資訊，是現代隱喻語言學不同於傳統的理論。傳統隱喻中六個不變的要素是<sup>49</sup>：(1) 隱喻是一種比喻，一種命名話語的象徵。(2) 隱喻過偏離語詞的字面意義來拓展命題的範圍。(3) 在隱喻中這一偏離是相似。(4) 相似的作用就是，為從原本能在該處使用的字面語言意義中，借來的某一語詞的象徵意義的替換奠定基礎。(5) 替換後的意義並不帶來任何語意上的改變；因此能夠通過為替換後的象徵詞恢復意義。(6) 因為隱喻不容許任何改變，故此它不會提供任何關於實在的知識，它僅僅是話語的一種裝飾。

現代隱喻語言學來看，上述六要素都有問題，因為那是隱喻涉及語詞語意學之前，必須依賴句子語意學所導致。現代隱喻語言學的第一前提是，隱喻來自隱喻陳述所有術語之間的張力；例如，「藍色的天使」中，談論的不是隱語的二個詞語，而是隱喻的陳述。第二前提是陳述的論說張力不是再二個術語之間而是二個完整的解釋之間。也就是說，隱喻不會存在於自身之中，而是存在於解釋之中。

<sup>48</sup> 保羅·呂格爾：《解釋的衝突》〈前言〉，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008。

<sup>49</sup> 胡景鐘/張慶熊主編，《西方宗教哲學文選》，上海：上海人民出版社，2002。頁 587-588。

的前提是「範疇錯誤」，它是一種有意的錯誤，它將不同類的事物加以同化。<sup>50</sup> 由此而之，現代隱喻語言學所主張的真實的隱喻是不可被翻譯的，只有替代隱喻可以恢復原來的意義；張力隱喻若被解釋並不能窮盡隱喻的意義創新。另外，隱喻不是某種話語的裝飾，不止只有一種情感意義。最後，通過「錯誤範疇」的新領悟誕生了「新的資訊」。如此的新資訊才能不斷的創新文本價值。

### 三、宗教文本詮釋理論

#### 1、論述理論

呂格爾認為自己的詮釋學重新把詮釋學拉回到原來以「文本」為理解的詮釋中心、方向和目標。他的文本詮釋理論乃是建立在他的「論述理論」(discourse theory)，文本就是一個通過書寫語言而把論述變成「客觀」的作品。呂格爾認為論述不單是一個事件，還具有表陳的意義。從論述作為一個事件及當中承載的意義來說，其論述論乃是要說明從兩者之間交互碰撞的事實，而衍生出來的進一步辯證關係。<sup>51</sup>就論述的意義來說，呂格爾劃分出兩個層面，即是「論述發出者說了什麼」(what the speaker means)(或稱為「論述者的意義」—utterer's meaning)和「論述本身的意義」(what the sentence means)(或稱為「論述意義」—utterance meaning)。從這兩個不同層次的論述意義之間，論述意義可以從論述者的意義分離出來，形成所謂論述意義的「客觀性」。<sup>52</sup> 也就是這樣的「客觀性」構成了呂格爾理論中的文本詮釋工作的基礎。

呂格爾又把論述意義分出另外兩個層次，即是「論述本身的意義」(sense)和「論述所指涉的意義」(reference)。換言之，即是所謂「論述本意」(the “what” of discourse)和「論述所針對的意義」(the “about what” of discourse)。如此，從

<sup>50</sup> 胡景鐘/張慶熊主編：《西方宗教哲學文選》，頁 589-590。

<sup>51</sup> 黎志添：《宗教研究與詮釋學》，香港：中文大學出版社，2003。頁 44-45。

<sup>52</sup> 黎志添，同上書，頁 45-46。

論述者的意義轉到論述意義，論述本身已經得到一個自主的生命。論述變成了文本(作品)，有本身的意義及自主的結構，呂格爾稱之為「文本的世界」(the world of the text)。<sup>53</sup> 因此，詮釋者應該以一種看待生命體的觀點，來處理這個所謂的「文本的世界」。

## 2、文本理論的「遠離」概念

呂格爾認為當文本脫離了作者的原意及其社會處境後，就取得另一種客觀存在的身分。文本與作者之間出現的遠離狀態正好顯示我們不能再以作者的寫作事件來涵蓋文本本身的意義。呂格爾以「遠離」(distanciation)的概念說明文本意義乃是作者意圖以外所形成的一種外在化結果。然而，他卻超越結構主義的客觀主義陷阱，文本理論並不停留在文本「客觀」意義的追求。呂格爾指出文本一旦問世之後即形成自主生命，但是閱讀和詮釋事件又再使文本的意義在另一時空的環境下與詮釋者交織，以致進一步依賴詮釋者來補充和完成它新的意義世界。<sup>54</sup>

綜合而論，呂格爾以論述事件與論述意義之間的論證關係，說明論述本身的意義雖然來自作者及其論述，但在作者發出論述之後，其自身隨即具備自主生命。它與作者及作者第一層次的閱讀群體和社會保持了批判的距離。同時，文本在不斷「論述進行之中」(discoursing)，對後來的詮釋者實現其開放性的意義世界。<sup>55</sup>因此，一方面詮釋者也以新的眼光，將新的意義注入作品的「文本世界」裡；而另一方面，文本以其豐富的意義與詮釋者所處之新的時代脈絡進行對話。

## 四、宗教文本詮釋方法

### 1、文本詮釋理論的兩個方法

呂格爾認為文本詮釋的兩個方法包括：(1)「意義重構的權勢」(hermeneutics of recollection of meanings)和(2)「懷疑的詮釋」(hermeneutics of suspicion)。

<sup>53</sup> 黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁 46。

<sup>54</sup> 黎志添，同上書，頁 46-47。

<sup>55</sup> 黎志添，同上書，頁 47。

這兩方法正是對理解和解釋二者的辯證關係更具體化和成熟化的表達。而這兩種訪法的結合代表一個較完整的文本詮釋方法。相對於伽達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）認為「詮釋即理解」（interpretation as understanding）或「理解即詮釋」（understanding as interpretation）兩者區別不大。但是對呂格爾來說，詮釋不僅只是理解的別名，或是理解的特殊例子。呂格爾把文本的詮釋，看成一種包含反思性的過程和具體知識的結果。<sup>56</sup> 其中詮釋包含理解（意義重構的詮釋）與解釋（懷疑的詮釋）兩種活動。

## 2、理解（意義重構的詮釋）與解釋（懷疑的詮釋）

呂格爾認為意義重構的詮釋乃是對應於理解而言，特別以「挪為己用」（appropriation）這概念進一步指出文本本身意義世界與讀者之間的積極性關係。「挪為己用」因為呂格爾的遠離概念，不同於伽達默爾的「視域融合」（在歷史處境中的讀者同時在參予文本意義世界的繼續擴大），呂格爾強調文本世界對讀者而言具有意義的開顯性。呂格爾這樣說「論述成為作品之後，便與作者及他的社會逐漸遠離，作品本構成一種特殊的世界，發揮它的烏托邦作用，與社會保持批判的距離，對照出社會種種限制和不自由，同時由於這個作品世界能不斷在讀者的心靈中產生共鳴，作品遂變成了世間中的存在，以其與世並存的不朽和開放性，在作者有限的生命之後大放異彩」。<sup>57</sup> 這理應是呂格爾對文本詮釋過程的最終期待。

呂格爾的懷疑的詮釋對應於詮釋循環中「解釋」的位置。他強調在我們詮釋過程中準備提出一些意義重構的詮釋之前，應該隨時選擇拐一個彎路（detour），即先進行懷疑的詮釋。在這個層面上，呂格爾認同佛洛伊德潛意識理論，文本、語言、象徵、意識等總是存在兩個「既顯且隱」（manifest-hidden）的狀態。<sup>58</sup> 文本的表面而直接的意思，其實包含著虛假的意識，如果我們誤將這種虛假的表面

<sup>56</sup> 黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁 48。

<sup>57</sup> 黎志添，同上書，頁 49。

<sup>58</sup> 黎志添，同上書，頁 51。



意義當作是真實的，這樣就無法辨識出這個表面意義本身的扭曲和假像性，而深入到文本真實的內涵之中，將之挖掘出來。

## 五、宗教文本的詮釋層次

### 1、宗教經典的詮釋

宗教經典是通過書寫語言(主要是宗教語言)和各種形式的論述(包括詩歌、故事、神話、象徵、交感和啓示)來表達宗教信仰者與神聖事物相遇的經驗及其對神聖事物的自我認信，詮釋學來說，亦是一種書寫語言的論述。然而，對一部宗教經典的解讀，倘若離開它所意指的神聖對象，及其所指涉的意義(即某特定的信仰群眾)的話，是否將使它原本可能產生意義便懸空？甚至失去對其讀者產生共鳴及衍生關聯的指涉意義？考察宗教史上聖典化的工作，其結果往往使某一宗教經典的意義凝結下來，或暫時隸屬於某一種權威性的詮釋，然而這只是外加於經典的一種社會性或政治性的限制性和臨時狀況。如果就宗教經典本身而言，作為一部完整的作品，由於它與作者及原來社會環境和讀者群逐漸遠離，反而可能使得它開放向無限的詮釋可能。

### 2、宗教經典意義的表達形式

宗教經典和其他文本作品不同的地方是他以特殊的語言、論述、象徵、形式和結構去揭示其宗教經驗和意義。呂格爾認為宗教經典的意義乃是受著它每一種特殊不同的「論述型態」(modes of discourses)或稱文體結構(genres)所規限和指引的。美國天主教神學家特雷西(David Tracy)把呂格爾的文本詮釋理論應用到基督宗教經典詮釋時說：「沒有純粹的思想和觀念，任何思觀念都不可能擺脫語言之網。不存在純粹的資訊；無論任何資訊，無論任何題，都只能憑藉其形式才能呈現在我們面前並被我們理解，無論它是一句短短的諺語還是一首長長的

史詩」。<sup>59</sup> 因此，無論是宗教信仰者或非宗教信仰者，詮釋宗教經典的意義時，就必需對其特殊論述形式和結構進行分析和說明。

### 3、宗教經典揭示的意義世界

宗教經典的意義和指涉都經過特殊的象徵語言、論述、體裁和結構產生，無法通過科學的驗證和分析去辯明其真假值。宗教經典的意指對象的意象和目的，與現實世界的差異，卻經常令宗教信仰者在現實價值世界以外，產生出另類理想價值世界的想像和論述。<sup>60</sup> 這就是呂格爾認為在閱讀宗教經典過程中，所體現的文本世界的開敞性，讀者在開敞的宗教經典世界中，重構新的自我理解、新的意義、以及新的存有模態。在這個基礎上，對於宗教經典的詮釋，我們必須進一步藉助宗教現象學者的看法，以明白詮釋者所獲得的新的儀式，必是先產生再以一種特殊的宗教體驗。

### 4、宗教的神祕經驗

依據宗教現象學者的解釋，宗教信仰者的獨特經驗是出於與神聖事物相遇，致使產生一種令人驚慄與敬畏的經驗（*mysterium tremendum*）。這正如奧托（*Rudolf Otto*）提出的一種為宗教信仰者所深刻體會的「神祕經驗」。對於詮釋者與宗教經典中的他者（神聖事物）相遇，而獲得一種開敞性的意義，特雷西稱為「體驗真理的經驗」（*realized experience*），意思是說詮釋者在理解和閱讀的經驗裡，經常觸及一種與真理關聯在一起的體驗。對伊利亞德（*Eliade*）來說，一種人與神聖相遇的經驗關係，就是所謂的「宗教性」。這種神聖相遇的經驗與衍生的意義本身，便是一種超越了歷史與時間的經驗，因此，宗教經驗不能被歸為某些純歷史性的事件或原因；反之，建立在人與神聖事物相遇的宗教意義，乃是

---

<sup>59</sup>黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁 55。

<sup>60</sup>黎志添，同上書，頁 56。

代表人類從祖先開始到現在，還生生不息的追尋生命自身更基本的本體價值。<sup>61</sup>在宗教經驗裡所築起的生命價值，不只是歷史性的價值意義，因為它本身就反映和累積人在讓自己的生命，重新通向神聖世界（生命的根本源頭）過程，所經驗到的不斷超歷史和超時間性的旅程。

### 第三節 結語

根據上述詮釋學家們對於宗教文本的詮釋理論，將有助於詮釋者能更深入掌握文本世界的生命，並且透過不斷地進行創造性詮釋，使得文本的生命能夠繼續延展。在宗教文本的意義世界中，引人進入神聖世界的引導者，自身不僅理解神聖事物的涵義和啓示，他們也都接受了天主的神聖安排。柏拉圖作品中所闡述的靈魂上升過程：唯獨那個原本處於神聖世界的靈魂，經過真正的覺醒以後，我們才能知道靈魂已經遠離真正所屬的理型之城；也才能放棄這個虛假的實在，讓靈魂漸漸適應真正的實在。這樣一個從虛假中脫離出來，逐漸轉向日益熟悉真正真實的漫長過程，才能完成靈魂真正的上升。

普羅堤諾指出，理智從太一中流溢出來，靈魂從理智流溢出來：從絕對的單一產生雜多，並在推論的層面上被進一步的區分和分開。太一、理智或奴斯和靈魂這三層本源被普羅堤諾所稱的流溢和歸復相互關聯起來。這個流溢的過程即是「溢出」的過程，太一的絕對單一性「溢出」到理智中，再由理智溢出到靈魂。每一件事物都努力向善，渴望返回到善，這就是歸復，歸復到那個它所溢出的完滿存在。整個歸復過程是一種渴望的活動，這種渴望在沉思中得到滋生和表達。在靈魂向天主上升過程中，普羅堤諾提醒我們要不停止的對自己塑造，如同雕刻家努力雕出一尊美的作品，直到自身散發出與神相似的榮美德性。

奧古斯丁的靈魂學說不同於柏拉圖或普羅堤諾，最大的差別是後者的靈魂感受都是來自於對聖經的解釋或映照在靈魂追求上的光耀或是來自神聖的啓示；相

<sup>61</sup>黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁 58。

較於奧古斯丁是來自於人的經驗。《懺悔錄》的開始奧古斯丁就表現出靈魂對天主的渴望：「祢造出我們是為了祢，我們的心不安息在祢的裡面便不會有安寧。」這種渴望，要返回到造它的那一位。這渴望即被體驗為不能安定，不能停留或安息在任何地方，一種造物中存在著某種超越之物的執著之感，並被它呼喚天主。

《懺悔錄》第十卷描述奧古斯丁的靈魂是通過對記憶（*memoria*）的探索來尋求天主。並指出唯有超越了有形造物進入人自身，進入那肉體上的靈魂，這靈魂使得他所正在從事的詢問得到可能。奧古斯丁進入到自己，從可感的世界退讓出來，為的是領悟或進入真實的世界。這種退讓、領悟的內省活動是需要沉思的操練。這就是奧古斯丁邁向天主的第一步——發現自己。也就是說，認識天主的第一步就是真正的認識自己。心靈就是在那種渴望真理、實在及真正的喜悅之時超越自我，那種為了達到目標的渴望，使真理得以發現，並作為恩典來接受它。這就是奧古斯丁的靈魂上升的途徑。

如果以偽狄奧尼修斯（*Pseudo-Dionysius*）所謂的「階層體系」來闡述靈魂與天主的關係。天主是階層體系的所有理解和行動的首領，階層體系使自己的成員在一切方面成為天主的形象、成為反射原初的光輝——天主本身的一面清晰無瑕的鏡子。靈魂與所受到的神聖啓示相稱地被提升至對天主的模仿。它的目的在於使存在務必儘可能的與天主相像，並與祂合一。在確保它的成員接受了這充沛和神聖的光輝之後，也能慷慨地和根據天主的意志，把這光輝傳遞給下一級別的存在者。也就是這樣的體系和引領者使世俗之人有通往天界的路徑。

在宗教文本的詮釋方面，首先須認識到詮釋學研究的目的乃在理解文本，從文本的意向出發，在文本想要言說的基礎上瞭解文本。這樣的詮釋學使閱讀者對於文本的閱讀都發生於一個傳統上，而各個學科基礎理論上也均產生了不同的詮釋文本結果。在構成現代詮釋學基礎的傳統解經學上，有其一套固定的符號和意指的理論。基於文本有它所包含歷史的意義和精神的意義，我們也必須將一個有複雜的意指觀念代替一個單意符號的觀念。這樣的解釋才能超越距離和文化隔離，以顯示詮釋工作而進行深層詮釋的意圖。在這個基礎上，符號與語言尤其是

隱喻的語言更是文本中重要的詮釋。

在宗教現象學方面的解釋上，宗教信仰者的獨特經驗乃是出於與神聖事物相遇，以致能產生一種令人驚慄與敬畏的經驗。神聖相遇的經驗與衍生的意義本身，便是一種超越了歷史與時間的經驗。也因此宗教經驗不能被歸為某些純歷史性的事件或原因，而是代表人類生生不息的追尋生命自身更基本的本體價值。在宗教經驗裡所築起的生命價值中，就反映和累積了人讓自己的生命，重新通向神聖世界過程。



## 第四章 《七寶樓台》的文本分析

### 第一節 前言

本章節的主旨在藉由對現象學與詮釋學的理解，探究書寫者的意象和意識現象活動，進而發掘出其所使用之象徵和隱喻等文字後，所潛藏的豐富內涵。在現象學和詮釋學的重要工作上。法國思想家呂格爾極力主張，現象學需走向「事物本身」，重視意義的全部程度。他將現象學由傳統出走轉向三種層面的詮釋學：一是文本理論，一種關於與文本相聯繫的理解過程的理論，因為文本世界不同於現實世界，通過文本的解釋我們將可重新看到這個世界。二是適用性和疏離性，這是一種對本文進行比較嚴格的解釋，又可避免心理主義的專斷性的解釋策略。三是據為己有與反思性，即是讀者將文本的意義據為己有的方式去闡釋對象。進一步對語言符號進行語意分析，尤其是對「隱喻」和意義進行反思，從超驗中理解世界本體和「自我」存在。

在呂格爾看來，文本是一種符號體系，也是「語意上凝結的生活表現」，或者是生活意義的客觀話。人們解釋文本，不只是心理上重建原作者理智的理性活動，並且是超越作者原意的創造性活動，最終通達一種「可能的存在」。<sup>62</sup> 呂格爾對「文本世界」揭示性的詮釋觀點，提出了懷疑和修正點。他認為由文本、語言、象徵等揭示的新的意義世界，不能「天真的」詮釋就採取第一層表面的直接意義（immediate sense），而將其視為真理。必須經過懷疑的判斷後，才是一種成熟的天真，他稱此為「第二次天真」（the second naive），也就是將文本表面顯示出來的事實卻隱藏的一些扭曲、假像等意義揭示出來。基於此，他於是指出我們對宗教-象徵語言的詮釋，並不能採取一種單純的解碼式理解方法，錯誤的以為走到象徵的背後，便可直接抽取其隱藏意義。就如同神話象徵，乃是蘊含前人

<sup>62</sup>黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁 233。

豐富的經驗和意義，而且有其多種的歧義，故而需要我們用詮釋的方法，去達成象徵的理解和運用。

如上述呂格爾所言，倘若我們需要瞭解德蘭的思想，也就是深入她在書中所談論內容所表現出的意義，便需要藉助宗教現象學和詮釋學的分析方法，才能瞭解和揭示出在這些被描述的對象背後，所包含的更深刻的宗教和哲學內涵。由於詮釋本身意義，就是企圖從文本的意向出發，在文本想要言說的一切基礎上，試圖去理解文本。而當中所引發的詮釋學問題，取決於對文本的閱讀，與文本如何被撰寫，和文本「為何」被撰寫聯繫在一起。而這樣的閱讀總是發生在一個共同體、一個傳統、或一股現行的思潮裡，它們顯示出種種先決條件和依賴於情況的需要。

一個文本可以有幾種意義，例如歷史意義和精神意義。呂格爾建議：「在詮釋的方法上，我們就必須訴諸，一個遠比論證邏輯所需要之所謂單義符號觀念，更為複雜的意指觀念。最後，這個解釋的工作顯露出一個深層的意圖，就是要超越距離和文化間隔，同時使讀者向已變得陌生的文本看齊，並由此將其意義併入一個人自身所能擁有之當下的理解裡。」<sup>63</sup> 因此，詮釋學並不能只是專家的技術，就是解釋神諭和奇蹟的解釋技術；它還涉及理解的一般性問題。況且，如果不藉助一個特定時代裡可自由使用的種種理解模式，如神話、寓言、隱喻、類比等，那麼，一種引人注目的解釋就都不能被構成。

呂格爾根據詮釋學 *hermenêia* 的詞源，挖掘到其傳統意義：可為文本解經之確切意義上的解釋，和在符號領會之意義上的理解之間的連結，提供說明。首先，呂格爾提出，在亞理士多德〈論解釋〉中，*hermenêia* 並不僅僅侷限於譬喻，它還涉及到任何能意指的話語。而且正是能用以意指的話語，才是解釋了實在，甚至在話語「對某物說些什麼」的範圍內也是如此。其次，存在著 *hermenêia* 乃因為陳述是藉由能意指的表達式，對實在的一種把握；而不是一種對來自事物自身

<sup>63</sup> 呂格爾：《解釋的衝突-詮釋學文集》，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008。頁 1-2

的那些印象進行的摘錄。<sup>64</sup>

呂格爾也在《惡的象徵》一書中，提出了象徵的三個不同層面：宇宙性、夢的精神性和詩的創造性。首先，象徵的意義透過宇宙自然的事物，使人獲得與神聖相遇的外在性經驗。其次，象徵的夢的精神性面向，使象徵的意義進入到人的內在精神和情感狀態。最後，則在宗教儀式中，象徵得到如詩的想像表達，因而具有指向未來的希望及具創造性的象徵意義。現在讓我們考慮是否可鑑借呂格爾的方法論，以協助我們進行對《七寶樓台》的討論。

我們先對《七寶樓臺》一書的架構和內容，有一個整體性的掌握：第一層：德蘭在信眾踏入寶塔前，先指出我們對聖殿和天恩應有的認識態度。首先，每個人的肉體裡都包著一顆靈魂的心，如何真正的認識它，端正它，使它的純真面貌呈現，而進入天主的住所。其次，天恩的浩蕩不是我們所能窮盡瞭解，對於受造者的我們所需要的是對天主的信心，用一種謙遜的心情將自己完全交給天主，接受天主給予的種種試煉和恩惠。最後，無罪的靈魂將會一步一步的通往天主居所，享受永生的樂園。在這一層裡，德蘭運用宇宙自然的各種事物（瓊宇、寶石、東方之珠、生命樹、太陽、光線、水泉）象徵天主的偉大，也學用『聖經』的記事驗證天主的全能。

第二層：惡魔運用各種方法阻礙我們前往天主的住所，尤其欲抵達最上層之處是如此的堅難，且須經歷層層考驗。我們一開始即應選擇正確的方向，不可對天主失去信心。因為天主可能在佈道中、書中、或藉著禱告昭喚我們，這時間可能是幾天也可能是幾年。靈魂可能因為惡魔的誘惑而受到大災難，因此我們必須做榮耀主的事情來預防。

第三層：人類無法逃離生命中的危險時刻，卻有一個地方可以使我們無懼的生活。除非我們走錯道路，否則天主的愛可以使我們克服困境。常保有天主在心中，時時禱告，使人遠離罪惡之路。如此美好之路，怎麼會有人不想進入這城堡呢？進入這一層的人都擁有自己認為的道德價值和安逸生活，但是卻無法通過天

---

<sup>64</sup> 呂格爾，同上書，頁 2-3



主的測試，也就是無法瞭解自己的不足。然而，瞭解自己的不足是困難的，如同一個已經擁有豐富物質生活的富翁，仍然憂心明天的麵包是否不夠，而終日為物質生活汲汲營營。如此之人，如何將自己奉獻給天主？知足之人找機會向上層行進，苦行僧的生活是必要的，這種生活不會妨礙他的健康，反而是補足其精神生活之不足，遠離恐懼忘掉軟弱、憂愁的天性。

第四層：禱告中所獲得的成果是心靈真正的愉悅。這一層已經少有毒蠍和害蟲，有的話，也變成無傷害性的動物。然而這時的惡魔可能會假藉天主的給予當成引誘的理由，如此，將無法瞭解和獲得天主的真心給予心靈之愉悅。這一層解釋感覺的甜美和心靈的愉悅是不相同。家庭財富都成功，人人羨慕的人所得到的感覺甜美的滋味，是世俗的歡樂。然而，進入天主的領域所享受到的是心靈的愉悅，是屬於永恆心靈的歡樂。

第五層：解釋如何在祈禱中與天主結合，因為瞭解天主尚不足以解釋此結合，況且這種結合的目標是世俗世界無法達成。選擇進入這一層的人並不多，雖然天主以同樣的態度召喚。在這一層仍然需要有謹慎的態度，而且仍然有許多工作需要努力。雖然如此，進入這一層大門，仍然是正確的方向。天堂的愉悅絕對高於世俗的甜美。在這裡，天主會引導我們正確的方向，縱使在我們犯錯之時，直到我們挖掘到埋藏深處的心靈財富。

第六層：當天主給予靈魂更多的喜悅時，也必然給予更多的試鍊。在這一層需要有更多獨處的時間，遠離一切會擾亂靈魂的事。在這裡，靈魂感受更多、更豐富的賜予。進入第七層前，靈魂的內外都受到更多的試鍊，每當想到這裡，就會使軟弱的我們感到害怕。然而，想到受磨鍊是為與天主同在。這樣，就沒有任何恐懼的感覺。

進入最上層與天主同在之前，德蘭指示出真正神修的道路和如何分辨出神見的語言、想像的語言和魔鬼的語言。靈魂在這一樓台中被刮垢磨光後，產生出神樂、神奪、神逸的種種靈魂性質和精神效果。確實不會在魔鬼的引導中迷失精神方向，才能夠安穩無憂的進入第七樓台，因為那裡是魔鬼再也無法入侵的精神世

界。

第七層：靈魂和精神二者在這裡合為一體。完全事奉天主的心意堅定，並且是如同淨配般的誠心，這樣的淨配不是訂婚似的可以更改，而是等同結婚伴侶似的永遠不變。德蘭藉由七層樓台的前進，而到達天主的住所，這樣的旅程與約翰·仁本《天路歷程》一書中「基督徒」離家棄子奔向天主住所，其中所經歷的曲折顛簸有異曲同工之妙，書中記載「基督徒」經歷種種肉體的艱難和精神的折磨才到達彼岸，就如同七寶樓台信眾，每經歷一層樓台都是一次長進也都是受一次受苦。也如同希羅多德描述巴比倫和波斯精緻塔樓結構：高 7 層，帶 7 級樓梯，由上不同顏色，像徵日月星辰。塔頂有一小室，表示神的新娘在此等候神的下凡，這是一種靈性的生活，是一種靈魂真正可以合一的境界。

## 第二節 文本分析

### 一、第一樓臺—自然物的象徵

倘若我們先對「象徵」一詞進行考察，我們將發現，「象徵」在《神學詞典》<sup>65</sup>的解釋為：「象徵一詞出自希臘文 *sym-ballein*「投擲在一起」，亦即依據某些相同點，把不同的事物聯絡起來；通常已有形的事物和圖像，表徵無形的事物或抽象的觀念。」大德蘭在這一章節的內容物如同繪畫一樣，呈現了一幅圖像。將無數的意義帶入圖像中的意境，圖像中也加入了文學的隱喻語言，而使得整個書中的情境展現出一種，無法言語的意義附著於可見的情節。這也就是詩人柯爾律治（S.T.Coleridge,1773-1834）之所以認為，只有透過象徵才能獲得有關神靈的知識的表現。德蘭一開始就用象徵物（寶石、瓊宇、自然物等）表現主要主體的地位和特殊性。她開門見山的點出靈魂在此書的定位，它被形容成是一塊寶石，更

<sup>65</sup>輔仁神學著作編譯會，《神學詞典》，臺北：光啓文化，1998。

是晶瑩剔透的玻璃所建造的這座瓊宇，它有著無比的光輝和卓絕的華美。而且，靈魂乃是存在於我們的自身之中。然而，這麼一個價值連城的珍寶，我們卻一點也不想瞭解，甚至擱置不管。每天只為我們自身肉體的需要而焦慮，汲汲營營為那些外在世界的物質享受，殊不知這個肉體終將結束於世上的活動，長眠於地下，終究被人所踐踏和遺忘。德蘭認為靈魂只有進入到這座瓊宇中，才能發揮靈魂真正的價值，加上天主的眷顧，便能找到它原本的不朽。因此，蘭德在書中便說道：

我們可以把靈魂看成做是一座瓊宇，是一塊寶石，或者說是一塊晶瑩的玻璃築成的 *que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal*

#### 第一樓台第一章

我們總不設法知道我們是甚麼，而我們所勞神焦慮的，只是我們的肉體。固然我們也概括的曉得我們有一個靈魂，因為我們聽人告訴過我們，並且我們的信仰也如此指示過我們。但是在其中包藏著甚麼金寶，是誰住在那裡？以及它那價值連城的價值，我們就不太注意了

*cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos almas ; mas, qué bienes puede haber en esta alma u quién está dentro de esta alma u el gran valor de ella*

德蘭用了許多象徵的飾物來表示天主的唯一和聖恩。如果我們在此考慮象徵的一般性定義為：「用具體的事物表現某種特殊意義」或「用來象徵某種特別意義的具體事物」。這裡德蘭所謂的珍寶，是如何被帶進她的象徵世界的呢？《英語詞典》中我們找到「象徵」(symbol)的定義之一為：「某種東西於聯系、聯想、習俗或偶然的類似而代表或暗示另外的東西，特指以有形喻無形」。兩種解釋都點出象徵的本質在於形象思維，即一種動物、一株植物、一個符號、一種形狀，一旦由具象上升為象徵，它的意義和價值總要超過其原始意義和本來價值。

當德蘭用鑽石(diamante)和水晶(crystal)比喻靈魂時，她的意思是什麼呢？她似乎是結合了水晶在神學的傳統象徵，和社會上人們心中對於鑽石高貴價

值和璀璨的印象。利用有形的實物去詮釋靈魂—這個存在於我們自身當中，無法捉摸的神祕之物。從表面的意思來看，德蘭使用了鑽石、水晶這種來自外在世界的物質，運用世俗價值的物質來表現靈魂，似乎有些突兀。然而我們若進一步思考：這種物質本身，乃是大眾所嚮往卻又無法擁有的寶貝，是最容易讓一般人瞭解到它在所在的世界所具有的珍貴價值。就連在《聖經》中，也不乏以寶石和寶貝，作為比喻和象徵的例子，耶穌曾說「天國好像寶貝藏在地裏，人遇見了，就把它藏起來，歡歡喜喜的去變賣一切所有的，買這塊地。」（馬太 13：44-46）保羅也曾說：「我們有這寶貝放在瓦器裏，要顯出這莫大的能力，是出於天主，不是出於我們。」（林後 4：7）在啓示錄中，門徒約翰對天國中以寶石裝飾之華麗圖像的描述，更是不厭其詳：「城牆的根基是用各樣寶石修飾的：第一根基是碧玉；第二是藍寶石；第三是綠瑪瑙；第四是綠寶石；第五是紅瑪瑙；第六是紅寶石；第七是黃璧璽；第八是水蒼玉；第九是紅璧璽；第十是翡翠；第十一是紫瑪瑙；第十二是紫晶。」（啓 21:19-20）

當德蘭在此用非神學和非教理的方法詮釋靈魂，非但沒有失去詮釋功能反而令讀者更能聚焦在對靈魂的認識上。鑽石，自身除了是最堅硬的一種礦石，也因為其晶體特性的關係，而乃是一種最為璀璨的寶石。而 cristal—水晶，則也具有特殊的象徵性。在基督宗教中，水晶本身不是光源，但會因光線照射而閃閃發亮，是聖母瑪利亞的象徵。因為水晶有實在的物質形態，卻又是透明的，它代表「囿于肉體中的精神。」

對於寶石的神聖性，人類學家特里錫德（Jack Tresidder）的研究也將帶給我另一種視角。特里錫德研究那些宗教傳統及宗教儀式有著密切關係的寶石。而其中，「水晶石」具有在精神境界上代表完美無瑕的象徵。那些埋藏在地底隱隱發光的礦石，在世界各種不同文化族群的人們看來，都是珍貴和神奇的—乃是神的神聖能量之具體表現—人們在黑暗的地底裡找尋並艱辛的開採，最終方能琢磨出閃耀著光彩絕倫的寶石。故此，寶石成爲「精神啓示、純潔、高雅、高尚及持久」

的象徵，並被賦予了治癒傷痛和祝福眾人的神奇功效。並且，不同的寶石各具有其不同的象徵涵義。<sup>66</sup>

這裡德蘭所謂靈魂是一座瓊宇，代表著個人的靈魂瓊宇。每個人心中都一座靈魂高塔，當你真正認識它以後，就可以悠遊其間，享受寶石光芒的薰陶而成長，可惜的是很多人都忽略它的存在，只追求可見的肉體享樂。這個存在個人心中的靈魂也是一座神殿，可是許多人都不明白。《聖經》《歌林多前書》就告訴我們：

豈不知你們是 神的殿，神的靈住在你們裡頭麼？若有人毀壞 神的殿，神必要毀壞那人；因為 神的殿是聖的，這殿就是你們。（第三章 16-17）

德蘭在我們對自己的靈魂進行一番重新的認識和省思以前，先讓我們瞭解到作為一個罪人的我們，靈魂的樣貌將是如何的醜陋和令人惋惜的。前面所言，靈魂是塊晶瑩剔透的玻璃，它可以透顯太陽從玻璃所射出的光輝；一旦犯了過錯，則玻璃般純淨的靈魂就如同表面上遮蓋了一層黑布，如此，再亮的光芒也將無法發揮作用。德蘭更強調：犯錯而墮落的靈魂，除了將失去自身的光明，還會失去栽種和灌溉靈魂之樹的清泉；失去了這樣的清泉，靈魂所能汲取的灌溉之水將只能是骯髒的污水。這般污水下所滋養的靈魂，當然只能是汙穢與惡臭的了。當一個靈魂受到了污染，其所生出的罪惡之勢也將是永無止境。因此，只有對自身的靈魂有全然的認識，踏進這座樓臺並拾級而上，最終靈魂方可得救。

這第一座樓臺還幾乎沒有接到一點從國王所有的宮殿內出來的光明；但是它們卻不處於完全黑暗之中。他們不如同在死罪上的靈魂，那樣漆黑一團，但是它們卻有一些陰暗。...並不是因為這注視不受光照，而是因為這群毒蛇爬蟲與靈魂比肩....有人進到了陽光四射的住屋，但是因為它的眼睛被淤泥黏住，雖然房間霞光滿溢....他只能見物，無從享受光明

### 第一樓臺第二章

Habéis de notar que en estas moradas primeras an<sup>67</sup> no llega casi nada la luz que

<sup>66</sup> 特里錫德 Jack Tresidder：《象徵之旅》，石毅等譯，北京：北京中央書版社，2001。頁 120。

<sup>67</sup> 此原文中 an 與 aunque 經兩位西文老師的提醒，今日用法為 aun 與 aunque。第三樓台亦有相同

sale del palacio donde está el Rey, porque, aunque no están escurecidas y negras, como cuando el alma está en pecado, está escurecida en alguna manera,...no por culpa de la pieza, que no sé darme a entender, sino porque con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas enponzoñosas que entraron con él...Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos, ...clara está la pieza...que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas。

由此可知，當人們初踏進第一樓台，德蘭以為這樣的靈魂還是沉迷於世俗的享樂，沉淪於感官肉體的快樂。這樣的靈魂雖然不似完全墮落的靈魂，完全未受陽光照耀那般的漆黑黯淡，卻也仍然是處於幽暗矇矓的狀態。肉體對享樂的沉溺，對名利的追逐，關切肉體表像的美貌與種種慾望，都將阻礙個人對靈魂的自我認識。

當「蛇蠍與靈魂比肩」意味著靈魂仍身處於魔鬼所在的界域，蛇蠍在中國人來說是邪惡的象徵，如以「蛇蠍心腸」形容極其狡詐的心計，而蛇與蠍在聖經中也是魔鬼的代表。<sup>68</sup> 德蘭諄諄勸戒修會的後進與信眾，儘管靈魂已不在罪惡的境地，但卻仍因為耽溺於世俗的享樂與受名利的牽絆，而無法接受由天國宮殿所照射出的陽光。唯有當人們得以認識自身內在的靈魂之後，才能從感官的世界中甦醒。

德蘭這裡的瓊宇指的是另外一層意義，也就是天主的宮殿。靈魂從自身內在的上升而到達天主的神殿，這一旅程需要經過種種冒險－與蛇蠍比肩，種種勇氣－與魔鬼戰鬥，種種考驗－天主的試鍊等等。（引用聖經的根據：路 17:21 人也不得說：看哪，在這裡！看哪，在那裡！因為神的國就在你們心裡（心裡：或作中間）。）

德蘭的靈魂隨著七寶樓臺的塔樓緩緩前進，是一種靈魂上升形象的表徵。《創世記》第 28 章雅各夢見梯子由地面直上天堂，天使們靠著它上上下下，雅各把自己作夢的地方叫做天主之家和天堂之門。夢中的梯子是由天堂通下來而不是供

---

情形：contino 今為 continuo。

<sup>68</sup> 中文聖經啓導本編輯委員會：《中文聖經啓導本》，香港，海天書樓，1989。

「我已經給你們權柄，可以踐踏蛇和蠍子，又勝過一切仇敵的能力，斷沒有什麼能害你們。」（路：10:19）

世上凡人上去用的：這不是人類所建造，而是一個象徵天主來到人間願望的形象。而德蘭七寶樓台的構建，由底層通向天主的住所，也象徵著人類最後必定可以進入天國。

除了上述德蘭所欲傳達的資訊外，我們還在此節的文字中，注意到德蘭以宇宙自然的各種事物（瓊宇、寶石、生命樹、太陽、水泉）作為詩性與意象性地形容和描繪天主和神殿等神聖對象的使用，使人們能夠擁有對神之外在性的經驗和聯想。只是我們必須瞭解到對這些自然物的使用，「自然」在此並不是意指這些事物本身。一方面某些專有名詞，如「生命樹」，直接具有來自《聖經》的出處而有其特殊和衍生出的意義；另一方面，大多數的名詞乃須藉助其隱喻和象徵效果，而被使用到文本當中。

當聖經《創世紀》中談到樹與水的意象時，如此描述：耶和華神使各樣的樹從地裡長出來，可以悅人的耳目，其上的果子好做食物。園子上又有生命樹和分別善惡的樹。（2:9）對於此，弗萊（Northrop Frye）在《偉大的代碼》一書中闡釋：聖經一開始寫到伊甸園時，意象的重點即在樹與水。流向「伊甸園」的四條河流（尼羅河，幼發拉底河，底格裏斯河和伯拉河）出至同一水源。這水源即象徵天主的恩寵，它流經乾枯的土地，灌溉樹木，使其結果。亞當和夏娃在園裡享受著生命之泉和生命之樹，而當他們被受惡魔誘惑而被逐出「伊甸園」即失去了永恆的生命。<sup>69</sup> 而當德蘭提到，遠離天主的人，他們的靈魂如同與魔鬼一起生活在一池既臭又髒的污水中，這池既臭又髒的污水即意味著死水。在《聖經》中，活水和死水有著極大的分別。泉水指的是活水，《新約》將活水認同為第四福音書（《約翰福音》4:10），也是《啟示錄》所說的，受邀請得救的人們都來喝的生命之水。相對地，《聖經》中的死水，指的是死海之水，因為那裡的水充滿了鹽，任何生物都無法在其四周生存。然而從神殿湧出的泉水向東流入死海，使死海獲得生命，讓死海的水變甜。（《以西結書》47:8）這裡如同聖經結尾的《啟示錄》

---

<sup>69</sup>弗萊 Northrop Frye：《偉大的代碼—聖經與文學》，郝振益等譯，北京：北京大學出版社，1998。頁 188-189。

說到：天使又指示我在城內街道當中一道生命水的河，如水晶從 神和羔羊的寶座流出來，在何這邊與那邊有生命樹，結十二樣果子，每月都結果子，樹上的葉子乃為醫治萬民。象徵著由於天主的拯救，人類失去的「伊甸園」終將回復於人們。德蘭的《七寶樓台》最後的階段也象徵進入天主的住所如同再次進入「伊甸園」，享受生命之水和生命之樹的永恆生活。

另外，我們還可以從《聖經》的《詩篇》中，看到大衛王也經常使用自然事物來表現天主的偉大和全能。例如：

第二十九篇，第三節：

耶和華的聲音發在水上。榮耀的神打雷，耶和華打雷在大水之上。

耶和華的聲音大有能力，耶和華的聲音蠻有威嚴。

雷聲是神威嚴的表徵。造物聽到神的聲音所表現的震動，正是神榮耀能力的彰顯。

德蘭的這座瓊宇的象徵，在建築上，有其崇高和神祕的因素在裡面。如金字塔似的高聳，每一層樓台也是層層疊疊（第七樓台引述），象徵天國的遙遠和神祕。這種哥德式的建築是一切藝術種類中最多神祕因素的藝術。這樣的一座瓊宇給於一種魔力的印象，這種魔力正是神祕的壓抑形式與模糊形式，且具有移情的力量，而這種力量遠遠超越理性。

這座瓊宇也是神聖的精神世界的象徵，對於這個神聖的世界(天主的王國)，根據弗萊的詮釋，乃是一個「精神上的」伊甸園。和神的選民所期望的國度一樣，包括恢復以色列故土，和《新約》啓示中的未來的應許之地。這個意象的來源之一，是自然輪迴的上半部，也就是生命中的青年、春天和所有顯示活力與能量的時期。傳統觀念來說，這塊樂土是永恆的春天。在這個世界裡，如同彌爾頓所說，春天和秋天攜手歡舞，花果滿園冬天永不降臨，生活在這裡的人們，樂享盛年，年齡永不增漲，永不衰老。<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup>弗萊 Northrop Frye：《偉大的代碼－聖經與文學》，同上書，頁 103。



這樣的神聖精神世界，不同於另一位宗教思想家伊利亞德（Mircea Eliade）的有形神聖世界。伊利亞德認為，對於宗教徒而言，空間並不是均質（homogeneous）。宗教徒能夠體驗到空間的中斷，並且能夠走進到這個中斷之中。<sup>71</sup>，這裡指的當然是俗世世界進入到神聖世界。在這個空間中的聖殿構成了一個小宇宙，它抵制了世俗的墮落，使人們在超驗的模式享有一種心靈上不被世俗污染的神聖存在。七寶樓台這座神殿顯然也是屬於精神的神聖世界，是天地之間聯繫的環節。

## 二、第二樓臺－靈魂的居所

進入第二樓臺，德蘭讓我們明白注重肉體感官是一個怎樣的生活。縱使我們滿足了所有物慾的願望，也認識了所有有權勢的人，並享受了世間所有的歡樂；然而，我們的肉體終將要歸於塵土。過去的種種富貴榮華都從世人的記憶中消失，所有的權勢之人和權勢之事都化為煙塵；墓土下的軀體只有蠕動的蛆蟲相伴。這時的靈魂也還因為肉體的注重世俗的享樂，仍舊擺盪不定，跌跌撞撞。只是靈魂也將在這時聽見天主的召喚，而感受到祂的溫柔慈祥。德蘭語重心長的告誡修女們：

破壞了這個力量。我們相信眼前可見的虛榮卻不相信我們的信仰...那些生活於虛華的人常被毒蛇咬傷全身，靈魂一不小心也是這樣被對待。這樣的人靈魂有足夠的能力可以戰勝一切罪過，但是因為趨於世俗的空洞虛華而需要大量的藥治療才能夠不死，而這樣的事只有靠天主的幫助才有可能。

### 第二樓台 全一章

Razones son éstas para vencer los demonios. ...que la costumbre en las cosas de vanidad y el ver que todo el mundo trata de esto, lo estraga todo. Porque está tan muerta la fe, que queremos más lo que vemos que lo que ella nos dice....claro está que es menester muchas curas para sanar, y harto merced nos hace Dios si no morimos de ello.

<sup>71</sup>伊利亞德 Mircea Eliade：《神聖與世俗》，王建光譯，北京：華夏出版社，2002。頁 1-4。

這一樓台中，德蘭所謂的國王就是天主。唯一一位可以治療我們靈魂的人。我們的靈魂如柏拉圖所言，原本是神聖世界的靈魂卻誤把由感官呈現出來的非真實世界當成是自己的家園，覺醒後，我們才能知道靈魂已經遠離真正所屬的理型之城。因為如此，原來可以戰勝一切的靈魂變的需要幫。德蘭以為塵世生活中，魔鬼不斷的以肉體的快樂誘惑大眾，使靈魂陷入危險的狀況。這裡所說的魔鬼即是那些蛇蠍猛獸，這種比喻在《聖經》裡並不陌生。甚至在其他宗教文化中，也極為常見。例如印度史詩《黎俱吠陀》中記載，宇宙形成因為陀羅閃電般的「砍掉了蛇的頭」。蛇象徵著混沌、無秩序，砍掉蛇的頭意味著重新創造世界，使其從虛無到有秩序的轉變。只要心靈遠離這些蛇蠍猛獸，就可以建構出一個心靈的神聖空間，也就能夠與超驗空間保持聯繫。<sup>72</sup>當然，魔鬼的象徵不只如此，每一個樓台的靈魂上升越高所預見的魔鬼更兇猛，對人所形成的威脅和阻礙也越大。也後面章節德蘭將逐一敘述。

在此我們可以對於德蘭和《聖經》中所說的魔鬼再有一個更深入的認識，就如同弗萊在《偉大的代碼》一書中，對於魔鬼類型的隱喻曾經整理了一份魔鬼意象表：<sup>73</sup>

表 1、魔鬼意象表

類別	顯露的魔鬼	模仿的魔鬼	
		集體	個體
神	撒旦	司多葛派的宇宙力	敵基督
精神或天使	火妖	偽神	摩洛神
放牧	荒原與死海	異教神的樹與水	
人類	被逐出者	大淫婦（異教王國）	尼祿
動物	混沌之龍、海中怪獸	食肉猛	神話動物 （公牛、蟒）
植物	憤怒的收割和釀酒	植物神和大地母親	
礦物	廢墟 異教城 （巴比倫、羅馬）	巴比塔	

<sup>72</sup>伊利亞德 Mircea Eliade：《神聖與世俗》，同上書，頁 24。

<sup>73</sup> Northrop Frye：《偉大的代碼－聖經與文學》，郝振益等譯，北京：北京大學出版社，1998。頁 215。

根據《聖經》的觀點，魔鬼的力量充斥於我們生活的週遭，甚至整個世界乃是伏在惡者手下的。<sup>74</sup> 正因為這些來自邪惡的力量極其強大且面貌多端，德蘭才會說生活於虛華的人們，常被咬的遍體鱗傷。這些由惡魔所重創的傷口，只有期待天主的醫療，才有可能痊癒。若我們再從聖經中的人的觀念思想來看，神學傳統中主流意見指出，一個完整的人乃是由身體與靈魂兩個部份，或靈、魂、體三個部份所組成。<sup>75</sup> 神學家呂斯布魯克又將人的靈與魂合起來再分出三個方面：心、精神和本性。心被視為肉體生命的中心和所在地。心啟動肉體並附於它活力，這裡的靈魂是一種普遍的靈魂。（區分有活性的靈魂）。肉體的生命稱為感知的生命或感官的生命，感官的生命是所有生命體特有的生命水準，也就是說所有具有生命生物都具有靈魂。而精神是更高級的心智能力的所在地。呂斯布魯克將精神分為有思維能力的精神和有活性靈魂地精神，前者包含了記憶力、意志力和思維能力；後者卻是天主和人直接接觸之處，他把精神這方面稱為人的本性。<sup>76</sup>

德蘭所指的靈魂就是這種與天主接觸的靈魂，這個靈魂卻是魔鬼最後要奪取的地方。我們都以這種方式在本性中和天主相聯，這種相聯並不會使我們變的神聖或是被祝福。也就是說，我們精神與天主之間的這種本性的統一體不能靠自己存在，而是居留要攻擊於天主之中，它從天主流出來，它懸置於天主之中，它回到天主如同到最終的根據。《靈性婚禮》也因此，德蘭才會說靈魂的治癒需要天主的幫助。

---

<sup>74</sup> 〈馬太福音〉第四章

<sup>75</sup> 殷保羅：《慕迪神學手冊》，姚錦燊譯（香港：福音證主協會，1991），頁 297。「一般說來，東方教會相信人是三分的（Trichotomy）－靈、魂、體。原初，希臘和亞歷山大教會的教父（俄利根及亞歷山大的革利免）都持守此說。另一方面，西方教會一般都相信二分法（Dichotomy）：人是有身體和靈魂的。奧古斯丁和安瑟倫都持這觀點。」無論是二分說或三分說，均有若干聖經文支持。

<sup>76</sup> 費爾代思 Paul Verdeyen：：《與神在愛中相遇－呂斯布魯克及其神秘主義》，陳建洪譯，北京：北京致公出版社，2001。頁 294。

### 三、第三樓台－無憂的靈魂

進入第三樓台後，我們的靈魂仍然需要戒慎恐懼，因為現實的生活使我們戒除不掉一些墮落的惡習。我們應該重新為人，讓靈魂去體會天主恩典。然而，這樣仍然還不能夠讓我們的靈魂穩妥無虞，因為我們一開始即誤入了歧途，選擇了一條注重感官和肉體生活的道路。所以為了使靈魂更穩定，天主將會考驗我們，讓我們嚐嚐困窘的情形。這時，最好的方法就是保持心寧的安靜，專心禱告。我們作祈禱工作是為了獲得天主的榮耀，為了使我們永不陷於肉體的誘惑。這樣的靈魂就會時時小心謹慎、專心克苦，時時都想不得罪天主。那不得罪天主的靈魂，雖然能控制自己的一點德性，但距離全德之路仍然遙遠。我們必須完全斷絕俗世的財物之心，因為到天主的居所是不需要擁有任何財物。將所有的顧慮都交給天主，專心修行才能走進國王的住所。

我們能夠克制自己的肉體享受、拋開世俗財物、靈魂歸向天主，就表現出了我們理智的謹慎。然而，這種小成就，在往天主居所道路上，仍不足以安心。我們必須將理智和心靈對世俗的焦慮種種一切都交給天主，勇敢的向前走。不要怕肉體的痛苦或財務的短缺，因為這是靈魂無法快速前進的根源。

德蘭在這一樓台強調另一個服事天主的態度－「謙遜」的重要性。這是一種「受造感」的表達是極端自我鄙視的暗示，這是當著某個具有超強力量與絕對權能的對象的面所產生的感受。<sup>77</sup> 這也是神秘主義的特徵，這種自我貶抑即是把自我、把人格「我」看做不完善的、本質上不真實的東西，甚至看做只是虛無的東西。這種自我貶抑是通過在實踐中拒斥為繞「自我」(selfhood)的幻覺來求其實現並因此走向取消自我。神秘主義對於超越對象的評價為那通過存在的完滿而體現為最高與絕對的東西，以致對比之下的有限自我甚至在虛無中也能意識到

---

<sup>77</sup> 奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，成窮/周邦寵譯，成都：四川人民出版社，2003。頁 12。

「我不過是零，而您是一切」。<sup>78</sup>

雖然過著懺悔般的嚴厲生活，時時禱告與天主同在，拋棄世俗的種種誘惑，這樣的靈魂還不足以無憂無慮。 第三樓台 第一章

ni hagáis caso del encerramiento y penitencia en que vivís, ni os asegure el tratar siempre de Dios y ejercitaros en la oración tan continuo y estar tan retiradas de las cosas del mundo y tenerlas a vuestro parecer aborrecidas.

德蘭對修院姐妹們提醒，縱使已經開始過著事奉天主的生活，天主仍然會使她們遭受磨難。這樣的試煉卻是為了賦予她們更豐厚的聖寵。在基督宗教的信仰中，義人承受試煉的最佳典型，莫過於聖經《約伯記》中約伯的例子：一個家道富有，財產無數且為人正直賢明敬畏天主的人。天主為了試煉約伯對神的信靠誠心，將約伯兒女與財產，一夜之間全然剝奪，使其自人生安泰的頂峰跌入痛苦的深淵。

約伯雖然遭受各樣災難和痛苦，卻並未減少他對天主的信仰。儘管他也不明瞭為何他無辜遭難，於是他便進而瞭解道傳統的信仰觀念：即人生的禍福出於一己的德性，並不足以說明上主對人的計畫和作為。透過探究這種無辜苦難的意義，以及在孤獨時，對於天主的不斷呼求。約伯終於在苦難的頂峰找到了安慰和與天主同在的喜樂，隨後也得到天主更多的祝福，而使受難本身成了一種福份。他的經歷和信心便超越了一種敬虔與賜福、犯罪與降災的信仰模式和關係。

德蘭個人在十二歲遭遇喪母之痛，悲傷的時刻因為天主的眷顧而走出傷痛；一生中也曾深受肉體病痛的痛苦折磨，甚至已經到了家人已將棺木預備好了的地步，但她卻又在天主之給予力量的支持下，重新甦醒並得到康復。在《七寶樓台》中德蘭也常樂於宣稱自己的軟弱和受苦，好讓天主眷顧她，證明天主的與她同在。

德蘭在此所說之事奉天主的信徒從嚴厲的生活中，拋棄世俗的享受到靈魂可以穩妥無憂之階段的過程，和呂克布魯斯所謂的一四種義人：雇工、忠僕、密

---

<sup>78</sup>奧托，同上書，頁 25。

友和隱在之子的理論，形成一種相似的對應。因此適合我們加以在此對之說明，以進一步闡釋德蘭的思想。

四種義人的第一階段「雇工」是過分自愛的人，只有在自己有所獲利的情形下才想到去事奉天主，這樣的人仍然遠離天主，而且因為被其自愛所縛而不自由。他們通過一切祈禱和善行而汲汲於塵世事物，他們心中缺乏忠誠和愛，他們像是靈性生活市場中的商人，只為自己的獲利才願意事奉天主。而第二階段的「忠僕」則是因為神恩的幫助而決定奉行誠命，即以一切良好德行的生活方式順從天主和神聖教會。忠僕努力於一切行動來執行天主的願望，儘管他依照天主的誠命生活，內心依然暗晦不明。也就是說他將更多的注意力放在外在工事上更勝於熱愛天主，他活動的外在性甚於內在性、物性甚於靈性。他仍然容易受塵世事物的善惡所動，所以靈魂仍將無法安定。

到了第三階段，呂斯布魯克進一步提出「密友」靈魂的境界，他已經被引至一種熱烈內在的生活，密友知道事工不能佔據他們太多的時間和精力，他們首要之務是將祈禱轉向內在，將注意力完全集中於天主的愛。這種內在的活動使他們都能敏銳的察覺天主的在場。<sup>79</sup> 在這樣的階段中，若從德蘭的觀點來看，將認為這樣的靈魂還不足以無憂無慮，這是因為尚有一種更高層次的靈魂，擁有這層靈魂的人呂斯布魯克在第四階段所稱為「隱在之子」。「密友」和「隱在之子」都可以察覺天主的在場，然而密友內在的中仍然存有一些自我意志，無法再與天主愛的合一上完全傾空自身。因此，開啓的心靈直接靜觀神聖的澄明，對他們而言依舊是隱而未現。而隱在之子則是自己被動的為聖靈的活動所接近而改變，體驗到合一的感受。這種感受是出離於自身且超脫於自我，感受到的合一體因為無窮無盡的聖愛，將個人的靈魂帶入永恆的歡悅。

我們擁有的理智，使我們做事情時畏首畏尾，缺乏勇氣大步向前。總覺

---

<sup>79</sup> 費爾代思 Paul Verdeyen：《與神在愛中相遇－呂斯布魯克及其神秘主義》，陳建洪譯，北京：北京致公出版社，2001。頁 140-148。

得沒有一條現成的道路給予，好像無法到達這座樓台的頂端。

### 第三樓台第二章

Como vamos con tanto seso, todo nos ofende, porque todo lo tememos, y así no osamos pasa adelante, como si pudiésemos nosotras llegar a estas moradas y que otros anduviesen el camino.

這種操練即是德蘭懺悔般的嚴厲生活，也就是加爾默羅派原始的苦行生活。這一樓台，靈魂因為理智的阻礙而無法往天國的路途前進。人是理性的動物，我們以感官和直覺體會周遭發生的事件，進而以理智瞭解之。然而，天主的光照卻並非人的智慧可以理解的，因為這種神聖之光並不是人的思索和沉思的結果。這種光，它既能賜予人也可以被取走，無論何時何地，乃是完全按著天主之意願的。以呂斯布魯克的解釋說，這道光雖然超乎人的智力之上，卻也並非是完全不觸及理性的；因為理性的人會希望對這完全出乎意料的發生，能有更深一層的瞭解，而朝向這個方面成長。理性所以不斷的努力思索，進而希望理解最深層的道理，智力卻仍然一籌莫展。因為：在此，理性和一切被照之光都完全無助於下一步的進展，因為神之澄明的到來使一切被照之視力失明。<sup>80</sup>這就是德蘭所謂的理智的阻礙。

對於理智與信仰的關係，自古以來便是神學家們努力去說明清楚的一個重要問題。對此新多瑪斯主義代表的當代法國神學家馬利坦（Jacques Maritain 1882-1973）的鉅著《知識的等級》，可以作為對此一問題的重要成果，他將智慧分為三等；第一智慧是最宏大的智慧，這是純理智或純自然界的科學。它起於可見的事物，其最後從推理可以達到對神的存在認知，和神是第一因、是自然創造者的推理認知。由這樣理性的智慧而來的對神的認知是一種根據創造的事物而說的有限型形態的認知。然而，在自然秩序的智慧之上，是有一種啓示的神祕神學存在著的，它是根據理性的方式發展著，根據非自然的推理方式發展著，包含

---

<sup>80</sup>費爾代思 Paul Verdeyen：《與神在愛中相遇－呂斯布魯克及其神秘主義》，同上書，頁 136。

啓示寶庫內的真理。雖然根據理性的型態和體系發展，它卻紮根於信仰中，它的光芒不僅僅是理智的光芒，更是信仰光照的理智的光明。<sup>81</sup>

德蘭在這個階段所強調的是，信徒應該追求的是信仰理智，由這種智慧進一步才得以認識神的本質與內在生命－這種理智自身所不能達到的奧秘對象。至於灌注的默關行爲時的智慧的神恩屬於更深一層的智慧，德蘭在第四樓台裡有更明確的說明和比喻。我們再參考馬利坦將神學中理智與信仰知識的分別表列如下：

表 2、理智與信仰知識的分別

神秘的知識		體驗的知識	
信仰	只有信仰	真正啓示的	第一真理證明 在神性的理由下
	神學知識	潛在的啓示	
理智	形而上學之知	由自己的效果顯示出的神	在第一因的理由下

關於理智的信仰是將天主的本性相似於人類的理性和人格來思考。這些性質用於我們身上是有所限制的，然而被用於天主時則是「完全的」絕對和不受限制。這種能夠用理智讓性質形成明晰確定的概念，這種概念可以被分析、被思考、被理智把握就形成「理性的」。然而神的本性是可以完全的超越這種信仰者的理智，可以通過「理性的」性質，完整無缺的表現出來。也就是說，這些理性概念根本不能窮盡神這一概念，它們在事實上指稱著某個非理性或超越理性的主體（Subject），而這些性質不過是這個主體的屬性（predicates）而已。<sup>82</sup>也因為這樣德蘭認為理智妨礙我們往最高殿堂前進。繼續前進，德蘭將帶領我們認識神秘主義中「非理性」的部份。在這裡神秘知識的體驗，靈魂將接受一種由這個對象在他身上所發生的力量，這時的靈魂是被動的，是天主神聖生活的工具一樣，是

<sup>81</sup> 馬利坦 Jacques Maritain：《知識的等級》，趙雅博譯，臺北：正中書局，民國 64 年。頁 418-420。

<sup>82</sup> 奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，成窮/周邦龍譯，成都：四川人民出版社，2003。頁 1-2。



天主的神聖將他提拔到一個更高的尺度上，停止了他按照人的方式工作。

德蘭也在自傳提到：天主的親在，很多次在那些有著結合與休息的祈禱者，多多感覺到，而這個是與對基督人性理智的看見相對立，但是這些話對天知性的神秘劍的各種等級，都是有效的，我們對天主瞭解的等級愈高，便愈小有從效果到原因的推理，而是對祂有直接的認知。（第二十七章）種種都顯示出德蘭認同性阻礙了與天主同行的旅程

#### 四、第四樓台－滿足的靈魂

進入第四樓台的靈魂已經更上一層，到達德蘭所謂的超自然階段(a ser cosas sobrenaturales)。進入這層樓台的時間所需要花費多久，是完全掌握在天主手上的。這表示人的靈魂的自我提升，並不能全仰賴於個人的意志，而主要是出於天主的恩惠。這是因為「超自然的」和「超越的」進入肯定的意義時，就要剝去「神秘」原有的否定涵義並變成一種肯定性。這種感受內容是最高的肯定，正視這種肯定性的感受內容，「超自然的」和「超越的」這兩個概念才立刻成為用來指稱某個獨特的「完全相異者」的存在與質素的指號。我們只能感受它的某些特殊性質，而不能對之作清楚的概念表述。<sup>83</sup>這種感受內容是從宗教經驗的超驗的實在性中不同的認知作用產生。但是這種「某個東西 (the something)」的「認同」是不夠的，必須是與力量和實在性上都絕對至高無上且完全非理性的某個東西認同。

德蘭在此告訴我們如何擁有靈魂的真正滿足 (contentos)：當我們祈禱時情緒感到滿足；當我們下田工作，有收穫而感到滿足；當我們以為已經逝世的親人，出現在面前而感到滿足。這些滿足是人性情緒的表現，並非不好，但是還有高於這種性質的滿足，那就是我們滿足的情緒開始和結束，都歸因於天主，這種滿足才是真正的滿足。或如德蘭所強調：不，它遠遠超過所謂的滿足！

---

<sup>83</sup>奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，同上書，頁 35。

我們的本性感受到神味<sup>84</sup>起於天主，我們也會滿足的享受它，不，  
它遠遠超過所謂的滿足！

第四樓台第一章

Los gustos comienzan de Dios, y siéntelos el natural y goza tanto  
dellos como gozan los que tengo dichos, y mucho más.

當我們滿足的情緒都來自天主時，這時候的我們最重要的事不是默想（pensar mucho）而是篤愛（amar mucho），也就是將靈魂的一切能力完全沉浸於天主的汪洋中。靈魂在這裡若要進一步的前進，它必須能夠分辨神樂（los consuelos espirituales）和神味（gusto de Dios），比喻的方法可使我們更容易瞭解。兩種靈魂的感受如充滿水的兩個器皿：一個是遠方水溝的水，由人工合作而引來；一個是直接來自泉水，默默地灌滿它。

我們這也從神學家拉格朗日將天主在自然界和超自然界對人的推動排成不同類別形態參考：

表 3、天主在自然界和超自然界對人的推動排成不同類別形態

我們的精神 為天主所推動	A 在自然界	a 一般企向幸福的人
		b 真正的善或者一個向著表面的善
		c 由一個特殊的靈感或詩或哲學界的例子 可以看到
	B 在超自然界	a 轉向天主，以祂為最後超自然的目的
		b 決定利用灌注的德行

（取載 〈神生雜誌〉，七月份，1923，頁 419）

德蘭這裏超自然階段指的是超越人的自然界知識，也是如聖十字若望的堅持——拒絕一切清楚的概念與一切清楚的知識。這種認知，不但是是一個超越的超自然的推動，而更是一個客觀超越的調整；換句話說，它們乃是神聖的一種特別靈感，

<sup>84</sup> 神味即是指滿足起於天主的真正滿足。神味一詞採用於趙雅博翻譯。

神秘的經驗乃是超自然的靈感之知識。從此得知，對神的深度經驗，真正的體驗，一種感到對神的接觸，一種神的感受，只有存在成聖的聖寵內，並由祂而存在。<sup>85</sup>德蘭才會感嘆的說，神味是遠遠超過滿足。

在宗教的解釋範疇，「神聖」即「神聖者」(the holy)，這個語詞無法用概念來解釋，也無法言說。我們通常用「神聖」來意指「完善」(completely good)。這是一種絕對的道德性質，指道德上所能達到的極致。但除此之外它還包含著一種明顯「額外的」涵義，也就是通過自己的心靈對神聖的心態有所思慮和檢視並由此而得到指引，直到這種「神祕者」在他心中油然而生並在意識中呈現出來。<sup>86</sup>這就是德蘭所說的「遠遠超出滿足」，這種經驗只能在心中被喚起、被喚醒，它是每個東西都「出自精神」的被喚醒。

這另外一個泉水的水源來至天主，如果祂願意給於我們一些超幸恩寵，將會在我們靈魂最深處產生最深的和平與寧靜。

#### 第四樓台第二章

Estotra fuente viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios; y así como Su Majestad quiere, cuando es servido, hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos.

「水」(agua)和「泉」(fuente)是宗教裡重要的象徵代表：《聖經》中說到伊甸樂園的四條河流有著同一源頭(《創世紀》第二章第十到十四節)，這一源頭成了再生與永生的象徵，也是德蘭所謂的從天主來的水源。

天主的水源是自然流入我們的靈魂不需任何的祭品報酬，因為祂曾說：「我痛恨厭惡你們的慶節和你們的祭品，我愛的是一顆懺悔的心。」(毛亞斯 521)所以說天主賜給我們靈魂的和平與寧靜的前提是我們只須空手而來，懷著信心和希望以奉獻生命的態度向天主祈禱即可。

---

<sup>85</sup> 馬利坦 Jacques Mritain：《知識的等級》，趙雅博譯，臺北：正中書局，民國 64 年。頁 434，446。

<sup>86</sup> 奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，成窮/周邦寵譯，成都：四川人民出版社，2003。頁 6-8。

第四樓台中有一些德蘭提出的例子可供我們更加瞭解天主的恩寵：

- 1.水的比喻：兩支器皿充滿水的方式不同：一個是從更遠的地方，由於水溝和人力的幫忙；另一個是直接受自泉水，沒聲沒響的灌滿它。
- 2.超自然的寧靜好似刺蝟和烏龜縮頭，這些東西的自縮，完全任意，而這種寧靜的祈禱，則不在我們的意願，乃只是在天主意願賞賜我們與否。
- 3.已嚐神味的靈魂，必須不要再蹈開罪天主的機會，因為他還未長成：一位吃奶的兒童，如果離開母親的懷抱除了等死之外，還會有什麼。

德蘭在此處的幾則比喻，偏向進行一種狀態性的描述。由於第四樓臺是一個初獲救的基督徒，擺脫了全以理智追求神的階段，嚐到了神恩的滋味，對神的關係有強烈的渴慕。但卻也可能因為缺乏靈修的經驗而不知所措。這幾則比喻分別從幾個不同的方面，描述了此階段靈修功課的重點。注水的方式形容了聖靈充滿的方式：一種以理性和刻意的方式追求神恩，另一種則是以潛移默化的方式等候神恩。顯然德蘭推崇的方式乃是一種被動的方式。而刺蝟和烏龜則用來表達與神密契的主動或被動與否，完全仰賴於神本身。與那些脆弱而敏感的動物（刺蝟和烏龜）親近，必須保有一定程度的靈敏和纖細的心靈。以及信徒與神交流的必要性，如同一個初生的嬰孩不能離開母親（天主），否則又將要墮落於原本的世界。這些描述和形容不僅表現了一種基督徒在求道過程中，必須採取的一種謹慎、兢兢業業、持之以恆的態度。

## 五、第五樓台－依歸的靈魂

第五樓台的靈魂將會是一個突破，靈魂已經開始厭惡世俗之物，明瞭什麼是它們應該追尋的寶貝。但是修德之事何其多，有些時候並沒有使天主讚美，這是因為靈魂的本質並沒有與天主結合的原因。靈魂必須如毛毛蟲化為蝴蝶的例子，毛毛蟲永遠的消失如同靈魂脫離世俗的世界，與化成蝴蝶即是靈魂的重新。靈魂拋棄一切世俗後，漸漸與天主一起，到達完整結合。這種結合所帶來的是甘貽、滿意、和平、快樂。這樣的結合活動，是如此的水到渠成。

嘉默羅山的兄弟們，我們都是遠離塵世，孤獨的修行；這便是我們的目的。我們的志向是在尋找這個寶藏，尋找我們說的這顆寶貝珍珠。

#### 第五樓台 第一章

de aquellos santos padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos.

PERLA—珍珠，在基督宗教中象徵基督徒的救星—耶穌基督。基督宗教文獻提到「...珍珠在紅海裡閃閃發光...來自天堂的神聖閃電進入無比純潔的牡蠣—天主之母瑪利亞，一顆無價的珍珠便從她身上誕生，她生下了基督—神聖閃電帶來的珍珠」。神學家特裏錫德對於神聖的珍珠有如此的說明，珍珠是光明與女性最具表現力的象徵—珍珠色澤恬淡，讓人想起月亮，珍珠源於水中，代表著生育繁殖；珍珠神秘的生活於貝殼之中，象徵著生命誕生與再世的偉大之舉。特裏錫德又說，珍珠的光澤並不奪目，而是蘊含在體內，因此成為精神、智慧與祕授天機的象徵。<sup>87</sup>

德蘭指出靈魂由於受到天主恩寵才瞭解到世俗快樂的粗造，靈魂若脫離感官世界即有機會與天主短暫結合。這一樓層的靈魂只能擁有天主短暫的眷顧，因為靈魂尚無法犧牲世間的一切，靈魂還無法完全附屬於天主的意願。也就是說，靈魂常常有神枯的現象，這種得不到天主恩典的痛苦比以前放棄世俗財物的受苦更加刺心。然而任何的痛苦與天主為了拯救世人所承受的痛苦又算甚麼呢？德蘭勉勵修女們努力修行，使一切行為符合天主聖意。

宗教家 *Peut-etre une demeure* 所寫的詩「你是奧祕中的奧秘」最能解釋得蘭為什說靈魂常常會有神枯的現象。

如果有祢的話，

祢無名姓，又無形蹤。

---

<sup>87</sup> 特裏錫德 Jack Tresidder：《象徵之旅》，石毅等譯，北京，北京中央書版社，2001。頁 121。

在這塵世，無人知曉，  
除非是在脆弱或驕傲的夢中。  
祢只能是個奧秘，  
祢就是奧秘。  
祢使人心醉，  
祢使人心碎。  
在每件事物上，在天空的深處，  
祢投下了影子。  
敢於宣講祢的，  
請他們都不要開腔。  
他們宣講的僅是願望，  
提起祢的，就等於取消祢。  
我們是奧秘，但祢是奧秘中的奧秘。<sup>88</sup>

這樣的奧秘才使我們無法支配祂，無法使祂居住在我們中間，祂的住所如同天上的雲彩，我們越靠近奧秘也越深。祂是自動的隱藏，自動的顯示給我們。祂的主意祕而不宣，祂的決定無從知曉。天主願意做什麼就做什麼，而唯有祂的作為才能證實祂的來臨和祂的意旨。也因為這樣才會感受到比放棄世俗財物更加痛苦。

我的女兒們，趕快完成編織我們神秘小繭這個工作吧；拋棄世間的一切虛華，放棄我們的私愛以及我們個人的意志吧；專心做補償，作祈禱，作刻苦，服從...這些都是我們所知用來事奉天主的德性。

第五樓台 第二章

hijas más, prisa a hacer esta labor y tejer este capuchillo, quitando nuestro amor propio y nuestra voluntad, el estar asidas a ninguna cosa de la tierra, puniendo obras de penitencia, oración, mortificación, obediencia, todo lo demás que sabéis

<sup>88</sup> 德日進等著：《話說天主》，俞繹譯，臺北：光啓出版社，1990。頁 205-206。

在思想家呂格爾看來，文本是一種符號，也是「語意上凝結的生活表現」。所謂秘密小繭，德蘭在這裡使用毛毛蟲和蝴蝶，這種眾所周知的自然界動物代表靈魂的脫離肉體，整個畫面如同一幅畫印在腦裡，久久不能忘記。而珍珠這種生於海裡又難於尋獲的自然珍物，眾使獲得珍珠的外殼也需費一番功夫才能打開，外殼一旦被打開，珍珠的絢麗將一覽無遺。靈魂追求上升過程的辛苦和喜悅，德蘭用她擅長的書寫手法，加上自然世界的存在物將神靈的知識表達盡致。

在事奉天主的德性，德蘭曾在與格拉西安神父來往的書信中透露：「病痛常伴著我……或生或死我並不十分重要，天主將死亡賜於我是對我的一大恩賜。」「……我對一切都感到厭倦，因為我的靈魂最終能未找到一個安慰它、引導它的人。願天主將這一切當作祭品接納下來。若能如此，我就沒有任何植德抱怨的理由。…」

「……天主總是按照祂的認為正確的方式安排一切的……請勿為我的病痛擔憂的再……因為為了愛而受點罪我感到安心，這是我對天主和祂的恩寵欠下…」這樣的德性靈魂才能符合天主聖意，也是靈魂依歸天主的時候。

第五樓台中德蘭也運用了一些例子使我們更清楚天主的聖意：

1. 靈魂在結合的短短時間，彷彿沒有知覺，整個官能全都安眠了，對世物與自己漠然不覺，宛如深深睡眠。
2. 小蟲用自己的小嘴從自身之內，紡著絲；他們就這樣做成小繭，將自己關閉在內，這些小蟲在那裡長大而變醜，生命就此結束，然後從這些小繭內生出一隻白而美麗的蝴蝶。
3. 靈魂被提升到合一的祈禱後，所感到的痛苦，與我們只由默想所得到的痛苦是完全不同的。這種痛苦是完全將自己委託在天主的手中，這種情況下的靈魂好似蜜蠟一樣，印入主的印號。這並不是蠟密自印，而乃是準備好了接受印號；他是溫軟的但也不是他自己這樣軟化，他乃是在休息中，無力抵抗的接受銘刻。

德蘭在此樓臺的比喻，偏向作一種與大自然進入和諧關係的狀態。這裡的靈魂常被以一種蛹的意象表現，而神則被以一種大自然的意象表現。蝶蛹在生長過程中，必須進入蛻變，才能羽化成為蝴蝶，自在優遊於大自然中。此處我們已看

不見前一階段，那種苦心孤詣的態度。儘管此階段的基督徒，仍然感受得到痛苦，但是這種痛苦更像是一種進入蛻變狀態的準備過程。其中形容感官安眠的部份，表達了精神的重心移向了更深層的內在，神乃是在內心深處與基督徒相遇。而繭的部份，則是指從外觀的方面來看，這種狀態的基督徒就像是已經完全不活動了，但內在卻仍然在不間斷地、活潑地生長。而屬神的印記，則是指靈魂中必須被烙印上真正的記號。烙印的先決條件是靈魂必須，完成那些靈修的操練，才能像蠟蜜那樣以溫軟狀況，接受烙印。

## 六、第六樓台－結合的靈魂

第六樓台的靈魂與天主的關係是一種超拔結合。愈接近天主的住所，靈魂所受的痛苦愈大。德蘭以自己的經驗說出旁人對她的行為的批判，是如此的無情，讓她難以招架，若不是天主的看顧，她的心靈是無法承受這樣的苦痛。然而，當天主眷顧她時，縱使所有的人都對她漠不關心，只要天主的一句話，一切苦痛都煙消雲散，神情像一位凱旋歸來的勝利者。一旦被天主選為淨配時，任何人再也不會選擇離開天父。

德蘭這裡帶出了神學中「挑選」的概念，亦即被天主選擇出來並預先訂為拯救的對象，乃是對於恩賜對於實際宗教經驗的直接，純粹的表達，神恩的接受者再回顧自己的過去時，越發感到：任憑來自他自己的努力和成功，他尚未成長成目前的自我；同時還感到，除了他自己的意願和力量外，神恩還被施予它，還擄獲他、驅迫他並引導它。甚至那些主要是他個人的且也是最自由的決心和決斷，對他來說也變成了一無需失去自由的因素——一種他經驗到的而不是做過的東西。他在自己的每一行為之前，都看到了愛也看到了在尋覓著、挑選著的恩賜者，他都感謝一道永恆的仁慈目光在注望他的生命。<sup>89</sup>

這一樓台德蘭說明神恩的一些性質和它所給予受恩者的效果。天主給予的恩

<sup>89</sup> 奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，成窮/周邦寵譯，成都：四川人民出版社，2003。頁 105。



賜有所謂的「神樂」、「神奪」和「神逸」等級上的差異，「神樂」的情形是靈魂雖然沒有在祈禱中，只要聽到天主一句話，便會發生。這是因為這位至尊天主在看到靈魂受了許多痛苦而感動，願意與它結合。這時靈魂整個被燃燒著，如同重生的鳳凰，這樣的靈魂無論內外都是無知無識的，但還沒有到達昏迷或絕倒。這準備重新死亡的靈魂是爲了給它更多的生命。「神奪」是一種精神的飛越，靈魂如極速運動，精神彷彿被一種極快的速度奪去，給於人切實的震驚。這時的靈魂和肉身都一起被帶往不知的地方，也沒有自由再支配自己，只有完全一心的將自己奉獻於天主，因爲抵抗的後果是天主將以更猛烈的方式衝擊他，我們全能的巨人要提舉人的精神就是如此。這時的靈魂是否在肉體內，受恩者也不知道，整個人完全在一個完全不同於現在生存的地方，他看到的光明和得到的知識，終其一生的努力都無法超越。「神逸」在靈魂發生時，其速度比起大砲內的砲彈，在著火打出去時更快、更猛。這時的靈魂已經完全的出離自己，並使人看出有其妙神秘。回復原狀時，世上的財富和一切利益對他而言如同糞土一般。天主像是指給他一個指定的地方，如同以色列人派遣代表去到預許之地，帶回了土地肥沃的證據，人靈因此得到鼓舞，不再害怕路上所遭遇的極大痛苦，因爲他知道他已經找到了安息之地。

這種意義上的「命定」即神秘的聖者所具有的絕對無上性，與「宿命論」(Determinism)的「不自由意志」毫不相關，相反的，正式在受造物的「自由意志」中，才經常發現使「命定」變的異常突出的那種對比。「如你所願如你所能地去謀劃與選擇；但一切都要像被決定了的那樣發生」—這是關於命定問題的一個最早、最準確的表述。這種命定的涵義並不是：天主且只有天主才是能動的原因，而是，受造物的活動—無論此活動是如何有力和自由—乃是由永恆運作的目的所絕對制約與決定的。這樣對於受造物來說，被否定的就不僅僅是作爲一種原因的功效，而是真正的實現性與全部存在。存在(being)的全部實存與完滿都被歸功於絕對的存在，只有這種存在才真正存在著，而受造者的一切「存在」要麼是這個對存在—它使受造物進入存在—的一種功能，要麼只是她的幻相。<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup>奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，同上書，頁 106-107。

我們的淨配，當牠要提拔人靈到神樂的境界時，牠要關閉一切樓台的門，還有一切宮殿以及小房間的門戶也都封閉了，人們有時連呼吸都有困難，說話更是不可以。有時連官能作用都無法使用，雙手冰冷，身體僵硬，好似離開了靈魂。這種情狀卻不會延續很久，因為這種神樂，會漸漸變遲緩，肉體又逐漸恢復原來的呼吸，準備下一次的死亡而給於靈魂新的生命。 第六樓台 第四章

Pues tornando a lo que decía, manda el Esposo cerrar las puertas de las moradas, y an las del castillo y cerca; que en quiriendo arrebatarse esta alma, se le quita el huelgo de manera que, aunque duren un poquito más algunas veces los otros sentidos, en ninguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo de manera que no parece tiene alma, ni se entiende algunas veces si echa el huelgo. Esto dura poco espacio, digo para estar en un ser, porque, quitándose esta gran suspensión un poco, parece que el cuerpo torna algo en sí y alienta para tornarse a morir y dar mayor vida a el alma, y con todo no dura mucho tan gran éxtasi

德蘭在第五樓台中曾說：可是，你會再問，一個人怎麼能夠對於他看不見的事這麼確信？這個問題我無力回答，這些是天主的全能之秘密。我不能看透。我所知道的是我說的是真話，並且我總不能相信任何沒有這種確信的靈魂能真正與天主會合為一。這一樓德蘭將自己的神秘經驗寫出，德蘭的神秘經驗狀態，對於一般信徒來說並非容易體會的，然而從她的敘述中我們仍然可以知曉這種經驗的存在。神秘經驗之所以無法從經驗中被詳細的講訴天主的臨幸，根據威廉詹姆士的說法是因為這種經驗有超言說性（Ineffability）、知悟性（Noetic quality）、暫現性（Transency）和被動性（Passivity）。這四種特性組織成神秘的意識狀態。經驗者會覺得自己的意志暫停了，其實有時好像有個高級的權力抓住他握住他。再深一層的神秘意識是一種如夢狀態，這種神秘感讓人覺的事物在形而上有雙重性，感到知覺的擴大；這種擴大很切近，但永不完成。例如我們常覺得某件事業已經做過，卻又想不起在何處做過。

德蘭的神秘經驗狀態，奧托（Otto）《論神聖》中說到宗教儀式除了一般正常的、容易被理解的形式外，尚有一些神秘的、奇特的行為方式，甚至異想天開

的靜默方式。從這些方式，宗教徒力圖把握「神秘」，使自身充滿「神秘」，以致與此「神秘」徑合為一。爲了獲得「神秘」這一目的，最後甚至以「生活於聖靈之中」這樣最崇高的神秘主義而達至頂點。這種狀態下的一個共通的根源就是：「神秘」是根本的與肯定的被體驗爲一種能把無與倫比的至福賜與人的東西，但這種東西真實本性卻既不可用言詞來宣講，又不可用思維來建構，只能用某種直接的，活生生的經驗加以體驗。這是一種福樂（bliss），然而這福樂並無法窮盡，而且它把祝福變成遠非理智所能構想或斷言的東西。它超越理解的寧靜，言語對此也會詞不達意甚至無法表達。只有用隱喻和類比的方式，我們才得以理解它本身是什麼，即便如此，我們的觀念也是不充分的，含糊的。<sup>91</sup>

對普羅堤諾的靈魂學說來說，這一樓臺上靈魂雖然已經處於理型世界，卻未達至太一階段；從靈魂復歸過程來看有點「近鄉情怯」，有時得到天主的恩寵，有時卻又孤獨無助。德蘭的解決方法就是不斷的禱告、禱告、再禱告。從現象學的角度，祈禱乃人出自心靈內在經驗之宗教行爲。<sup>92</sup>祈求祈禱和有言祈禱都只是停留在一、二、三樓台，四、五、六樓台上升至默想祈禱，靜觀祈禱即是頂點。

## 七、第七樓台—合一的靈魂

第七樓台的靈魂是與天主神婚的狀態。神婚下天主的親臨後，體驗仍在，大德蘭給了這樣的答案：

這如同一個人與他人在一間很明亮的房間內，他的看不見乃是因為房間的窗戶關了，光線變暗了，房間不再明亮，但她仍確定光明的存在。至於

---

<sup>91</sup>奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，同上書，頁 38-39。

<sup>92</sup> 輔仁神學著作編譯會，《神學詞典》，臺北：光啓文化，1998。頁 331。基本上祈禱者相信一種超乎人的神明或力量存在。分爲四種：（1）祈求祈禱（petitionary prayer）：及祈禱者對祈禱的對象有所求，神、形知恩惠，可有言亦可無言。祈禱者與祈禱的對象主客分明。（2）有言祈禱（verbal prayer）：唱經、吟聖詩、口禱等。其內容有求恩、懺悔、讚頌等。祈禱之初，主、客分明，漸入佳境，達到主、客兩忘的合一境界。（3）默想祈禱（meditative prayer）：主要使用理性的功能，反省、推理產生語言、文字理念、符號、圖像等。又稱「智力、頭腦」祈禱（mental prayer），以別心禱（prayer of the heart）。此外默想祈禱中，主、客亦是分明，但可漸趨單純化，即語言、文字、符號、圖像逐漸消失，甚至主、客之別由分明而渾沌而消失。此時已進入靜觀祈禱。（4）靜觀祈禱（contemplative prayer）：乃指祈禱者直接經驗本體、至高神、萬有根源或原本自性的過程與境界。宗教學者用諸多不同的名稱描述此境界。例如基督宗教的神秘經驗（mystical experience），佛教的直覺智慧（intuitive wisdom），或靈性經驗（numinous experience）等。

光明是否會在回來，並非她所能掌握，她必須等待天主來開啟智慧之窗。

## 第七樓台 第二章

digamos ahora como una persona que estuviese en una muy clara pieza con otras y cerrasen las ventanas y se quedase ascuras;no porque se quitó la luz para verlas, y que hasta tornar la luz no las ve, deja de entender que estan allí Es de preguntar si, cuando torna la luz y las quiere tornar a ver, si puede. Esto no está en su mano, sino cuando quiere Nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento...

德蘭對於神婚的感官體驗，呂斯布魯克在《婚禮》中也做了一些描述：

基督還以另一種方式來到愛的心房，而人們將無比甜蜜地體驗到這一到來。這種甜蜜喚醒了身體的所有心智功能中和心中幸福感，因此之故，人就好像內在地為天主之愛緊緊擁抱。對於身體和靈魂而言，這種幸福和慰藉比世上所能提供的一切愉快和滿足都更加令人歡樂，即使是一個人能夠在突然之間接受世上的所有歡樂，也比不上這種幸福。....這種幸福感被叫做是心之外溢，由於心之外溢人才不會囿於自身，因為內心充滿歡悅。

呂斯布魯克更深一層說明與天主合一的感覺是一靈性的沉醉感。體驗到這種感覺的人由於內在的歡悅而常會有奇怪的舉動發生：有人會手舞足蹈，有人歌頌天主，有人大聲吶喊，有人因為內在充滿幸福而完全沉默。有此體驗的人，有時會覺得天主為他一人所有，有時又會納悶這種幸福是從何處而來，或是納悶到底發生了什麼。有時太強烈的幸福感又會使的體驗的人感到心力衰竭。這種體驗都非我們可以掌握，只能期待天主。這種體驗只能是靈魂的，體驗的層次感不斷的塑造靈魂的上升，形成德蘭所謂最終的靈魂。

最終的靈魂如同普羅堤諾所說是美的型相的靈魂，這個靈魂經過我們對自己不不停的塑造，自身終於散發出與神相似的榮美德性，如此作品已經可以面對自己的本性，也可以真誠地面對那唯一的真光，這時候的靈魂已經不需要引領。

《七寶樓台》如同一本徜徉在大自然的圖畫中，在流水、土壤、樹木、蝴蝶...裡，德蘭的靈魂認識到她的愛人—天主。靈魂趨向天主的靈修過程也是一幅活生生的圖畫，水晶實物變成了水晶樓台，二者的中心都是靈魂所在；而泉水的象徵超越了泉水本身的存在和意義，變成了不可見的靈魂意義；毛毛蟲的破繭而出，二個燃燒燭心的合而為一，充分說明德蘭在神聖與世俗，靈魂與肉體，真實與虛

幻世界，運用符號、圖像和隱喻結合寓言象徵而產生多重詮釋和意義。<sup>93</sup>

當神界那種非物質和超越存在的概念無法使塵世的眾人明瞭時，德蘭和一些神秘神學家一樣運用可以使人想像的物質如：太陽、火焰、生命之水、動物等等，來榮耀神聖事物，讓人可以超出物質表象之後，跨過現象進入那些不屬於這個塵世世界的上升。而她對於神婚的慾望也是如此，對於缺乏理智的生物來說，慾望是對物質的東西無止盡的貪求，是產生於易逝者共存的緊張驅策的衝動，是停留於感覺和喜愛的領域中的活生生的、專橫的熱望。當我們將不相似的相似物用於理性存在者時，我們也說他們感受著慾望，但是這必須被解釋為是一種對於超出一切理智和一切理性的非物質實在的神聖渴慕。這是對於清醒不動情的玄觀超越者的強烈而確定的慾望。這是對於與純潔至高的光和清晰燦爛的美作永無止境的、概念性的和真正的溝通的渴求。這種從純潔不變地求聖潔的美和完全把自己交付給一切慾望的真正對象的角度，這樣的「慾望無度」變成為確定而正當的力量了。<sup>94</sup>

我們說動物中與物理中缺乏理性和知覺，事實上是說他們在理智和知覺上有缺陷，但是當我們這麼說到非物質的和理性的存在者時，我們說這正是合宜於聖傑存在者的。他們作為超越的存在者，遠遠的超出我們散漫的和身體的性的理智，正如物質性知覺遠遠低於那些理性的和非身體性的事物一樣。所以，即使是得自於最低級的物質形式，已可以毫無不盪的用於天界存在者。物質最終是由於絕對之美而獲得自己的實存，並在它的所有塵世等級中保存了可理解之美的某些回聲。借助於物質，人可以被提升到非物質的原型。<sup>95</sup>

從第一樓台到第七樓台，德蘭一階一階一層一層的按部就班的引人進入神聖事物的世界，然而這一切「完全」是天主的神聖安排，人們無法按照自己的方式

---

<sup>93</sup> Linda Sue Francisca Schlee, *A Meditative Study of the Mysticism of the Waters in El Castillo interior of Santa Teresa de Jesús and El cántico espiritual of San Juan de la Cruz*, (New York: The Edwin Mellen Press, 2004, P.61-63。

<sup>94</sup> 狄奧尼修斯著：《神秘神學》，包力民譯，北京：三聯書店，1998。頁 112。

<sup>95</sup> 狄奧尼修斯，同上書，頁 112。

欲求天主的榮耀，也無法按照自己的心智慧力求得這個榮光。這是因為這個階層體系，是指某種完滿的安排，天主之美把自己啓明的奧秘神聖地向外安排成階層體系的理解力的秩序與層次，階層體系在所容許的最大範圍內與自己的泉源相像。確實，對於階層體系中的所有成員來說，「完全化」都在於被提升去盡最大可能模仿天主，並且更奇妙是，成為聖經所說的「天主的同工」和天主的工作的一個反映。所以，當階層體系命令一些人受潔淨，另一些人做潔淨工作，一些人光照，另一些人帶來「完全」，每個人都要按照自己角色的方式去真實地模仿天主。此目的在於儘可能的與天主相像，並與祂合一。<sup>96</sup>

「你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父。」（馬太福音第五章十六節）

德蘭遵從天主的旨意，將世俗世界的虛華享樂與靈魂世界的永恆喜悅，透過書寫傳遞於普羅大眾，更將一生所獲得的榮譽都於天主。這位聖靈召喚的聖潔引路人，像眾神一樣具有確保自己的下屬者得到提升和聖潔的強烈的仁厚的衝動。

### 第三節 結語

由於文節的分析與解釋需要對意義進行深度的評價和探討，因此，解釋的工作需要把不同的表達方式之中的內部邏輯聯繫起來。作為宗教文本的《七寶樓台》的解釋工作，我們認為須要把神學自身的各種話語形式，以及作為整體的神學或關於天主的談論範圍，加以結合起來。

本章節的主旨在藉由對現象學與詮釋學的理解，探究書寫者的意象和意識現象活動，進而發掘出其所使用之象徵和隱喻等文字後，所潛藏的豐富內涵。在呂格爾看來，文本是一種符號體系，也是「語意上凝結的生活表現」，或者是生活

<sup>96</sup>狄奧尼修斯著：《神秘神學》，同上書，頁 114-115。

意義的客觀話。人們解釋文本，不只是心理上重建原作者理智的理性活動，並且是超越作者原意的創造性活動，最終通達一種「可能的存在」。呂格爾對「文本世界」揭示性的詮釋觀點，提出了懷疑和修正點。他認為由文本、語言、象徵等揭示的新的意義世界，不能「天真的」詮釋就採取第一層表面的直接意義（*immediate sense*），而將其視為真理。必須經過懷疑的判斷後，才是一種成熟的天真，他稱此為「第二次天真」（*the second naive*），也就是將文本表面顯示出來的事實卻隱藏的一些扭曲、假像等意義揭示出來。如上述呂格爾所言，倘若我們需要瞭解德蘭的思想，也就是深入她在書中所談論內容所表現出的意義，便需要藉助宗教現象學和詮釋學的分析方法，才能瞭解和揭示出在這些被描述的對象背後，所包含的更深刻的宗教和哲學內涵。

呂格爾根據詮釋學 *hermenêia* 的詞源，挖掘到其傳統意義：可為文本解經之確切意義上的解釋，和在符號領會之意義上的理解之間的連結，提供說明。首先，呂格爾提出，在亞理士多德〈論解釋〉中，*hermenêia* 並不僅僅侷限於譬喻，它還涉及到任何能意指的話語。而且正是能用以意指的話語，才是解釋了實在，甚至在話語「對某物說些什麼」的範圍內也是如此。其次，存在著 *hermenêia* 乃因為陳述是藉由能意指的表達式，對實在的一種把握；而不是一種對來自事物自身的那些印象進行的摘錄。呂格爾也在《惡的象徵》一書中，提出了象徵的三個不同層面：宇宙性、夢的精神性和詩的創造性。首先，象徵的意義透過宇宙自然的事物，使人獲得與神聖相遇的外在性經驗。其次，象徵的夢的精神性面向，使象徵的意義進入到人的內在精神和情感狀態。最後，則在宗教儀式中，象徵得到如詩的想像表達，因而具有指向未來的希望及具創造性的象徵意義。現在讓我們考慮是否可鑑借呂格爾的方法論，以協助我們進行對《七寶樓台》的討論。

「象徵」在《神學詞典》的解釋為：「象徵一詞出自希臘文 *sym-ballein* 「投擲在一起」，亦即依據某些相同點，把不同的事物聯絡起來；通常已有形的事物和圖像，表徵無形的事物或抽象的觀念。」大德蘭在這一章節的內容物如同繪畫一樣，呈現了一幅圖像。將無數的意義帶入圖像中的意境，圖像中也加入了文學

的隱喻語言，而使得整個書中的情境展現出一種，無法言語的意義附著於可見的情節。德蘭一開始就用象徵物（寶石、瓊宇、自然物等）表現主要主體的地位和特殊性。她開門見山的點出靈魂在此書的定位，它被形容成是一塊寶石，更是晶瑩剔透的玻璃所建造的這座瓊宇，它有著無比的光輝和卓絕的華美。而且，靈魂乃是存在於我們的自身之中。德蘭認為靈魂只有進入到這座瓊宇中，才能發揮靈魂真正的價值，加上天主的眷顧，便能找到它原本的不朽。如果我們在此考慮象徵的一般性定義為：「用具體的事物表現某種特殊意義」或「用來象徵某種特別意義的具體事物」。這裡德蘭所謂的珍寶，是如何被帶進她的象徵世界的呢？《英語詞典》中我們找到「象徵」(symbol)的定義之一為：「某種東西於聯系、聯想、習俗或偶然的類似而代表或暗示另外的東西，特指以有形喻無形」。兩種解釋都點出象徵的本質在於形象思維，即一種動物、一株植物、一個符號、一種形狀，一旦由具象上升為象徵，它的意義和價值總要超過其原始意義和本來價值。

對於《七寶樓臺》一書的架構和內容，可概括性的描述：第一層：德蘭在信眾踏入寶塔前，先指出我們對聖殿和天恩應有的認識態度。第二層：惡魔運用各種方法阻礙我們前往天主的住所，尤其欲抵達最上層之處是如此的堅難，且須經歷層層考驗。第三層：人類無法逃離生命中的危險時刻，卻有一個地方可以使我們無懼的生活。除非我們走錯道路，否則天主的愛可以使我們克服困境。常保有天主在心中，時時禱告，使人遠離罪惡之路。第四層：禱告中所獲得的成果是心靈真正的愉悅。這一層已經少有毒蠍和害蟲，有的話，也變成無傷害性的動物。然而這時的惡魔可能會假藉天主的給予當成引誘的理由，如此，將無法瞭解和獲得天主的真心給予心靈之愉悅。

第五層：解釋如何在祈禱中與天主結合，因為瞭解天主尚不足以解釋此結合，況且這種結合的目標是世俗世界無法達成。選擇進入這一層的人並不多，雖然天主以同樣的態度召喚。第六層：當天主給予靈魂更多的喜悅時，也必然給予更多的試鍊。在這一層需要有更多獨處的時間，遠離一切會擾亂靈魂的事。在這裡，靈魂感受更多、更豐富的賜予。第七層：靈魂和精神二者在這裡合為一體。



完全事奉天主的心意堅定，並且是如同淨配般的誠心，這樣的淨配不是訂婚似的可以更改，而是等同結婚伴侶似的永遠不變。

德蘭的神祕經驗狀態，奧托（Otto）《論神聖》中說到宗教儀式除了一般正常的、容易被理解的形式外，尚有一些神秘的、奇特的行為方式，甚至異想天開的靜默方式。從這些方式，宗教徒力圖把握「神秘」，使自身充滿「神秘」，以致與此「神秘」徑合為一。爲了獲得「神秘」這一目的，最後甚至以「生活於聖靈之中」這樣最崇高的神祕主義而達至頂點。這種狀態下的一個共通的根源就是：「神秘」是根本的與肯定的被體驗爲一種能把無與倫比的至福賜與人的東西，但這種東西真實本性卻既不可用言詞來宣講，又不可用思維來建構，只能用某種直接的，活生生的經驗加以體驗。這是一種福樂（bliss），然而這福樂並無法窮盡，而且它把祝福變成遠非理智所能構想或斷言的東西。它超越理解的寧靜，言語對此也會詞不達意甚至無法表達。只有用隱喻和類比的方式，我們才得以理解它本身是什麼，即便如此，我們的觀念也是不充分的，含糊的。

## 第五章 對基督宗教神祕主義、靈修中的神祕體驗與神

### 學語言的省思

#### 第一節神祕主義與神學理論之間的對應與對立關係

##### 一、對於「神祕主義」的深入探索

西元三世紀開始以來的神祕主義，這種思想形態曾出現在每一個時代，每一種宗教，以及每一個地方。儘管有大希臘理性主義的遺流，就連希臘正教中仍充斥著許多神祕主義者。西方神祕主義可謂濫觴於聖奧古斯丁。他所著作的《懺悔錄》(Confessions)促使靈魂自受造的萬物身上回歸於神；然而，向來能與神長期交談的人寥寥無幾。繼之，政治家聖安瑟倫首先發表，提倡神祕主義，聖貝爾納更加以系統化，堅決主張神祕之途徑，用以對抗洛瑟林及阿柏拉爾的理性主義。當香浦(Champeaux)的威廉，在巴黎近郊創立的奧古斯丁修道院，作為研究神學的所在地；而他的學生休(Hugh)以及理查，更不顧新興哲學大膽的挑戰，仍然將宗教建立於與神同在的神祕經歷上，而屏棄論理方式。休認為每一個創造的階段，均有超自然的神聖表徵；而理查棄絕推理及學術，喜愛用「心」，而不喜愛巴斯卡式的「沉思」，並以所知的邏輯，描述靈魂奧妙的昇華至於天主合一的境界。<sup>97</sup>

然而，在柏拉圖主義的框架內，靈魂對天主的尋求被自然地看作是一種回歸，即向天主的提升。靈魂與神明有親緣性，因而它的上升只是實現了它自己的真實本性。而就基督宗教來說，說到天主的道成肉身則是指祂在這個世界中的降

<sup>97</sup> 威爾·杜蘭(Will Durant):《世界文明史·信仰的時代》，北京：東方出版社，1998。頁 1125-26

臨，以使得原本就人本性而言無法開通的人與天主的交流由此成為可能。由於人是照著天主的形象而造，因而這種上升與降臨運動就會交匯而維持一種無法解決的張力，正如所體驗的那樣。

我們接著問說，究竟什麼是神祕主義或神祕神學？確實存在著一種被稱為基督宗教神祕主義這樣的對象嗎？神祕主義與反神祕主義之間的張力自教父時期就一直存在。就像隱修主義那樣，神祕主義並非基督宗教所獨有的宗教現象。因而人們一直在爭論它對基督宗教而言，是否是完全不可缺少的？這是由於神祕主義者並不滿足於認識天主，他們更渴望與天主的合一。「與天主合一」有各種不同含義。從字面上而言，神祕主義者放棄掉他自己的所有感覺而達到入神，直到更深層的把合一體驗為愛的完美，其中愛者與被愛強烈地意識到自己同時又擁有對方。神祕主義者如何解釋其所尋求的目標及其方式要依賴於他們對天主的看法，而這本身又要受到他們經歷的影響。安德魯·洛思(Andrew Louth)曾指出：「試圖把所有的神祕主義看作是一致無二的，這無疑是一種誤解。不過，為天主自身的緣故而尋求祂或那終極對象；除祂以外不滿足於任何他物；尋求直接經歷那靈魂所渴求的對象。」<sup>98</sup>這些現象似乎可以看作是神祕主義的核心。我們應進一步追溯「神祕主義」的源頭表述。

「神祕主義」一詞可回溯到它的古希臘與表述形式，首先是西方人使用這個詞，但是，從歷史上看，神祕主義所涉及的一種觀點在印度和東亞比在歐洲更有深厚的根基，在那些地方，它們根本不具有指涉神的含義。根據圖根德哈特對「神祕主義」的定義，它要麼（1）直接體驗到神或者最終的核心實在，要麼是（2）對這一實在的觀審、沉思或者與之在智慧中合而為一。第一種角度—和某種超越之物處於直接的關係之中—更多的指的是西方宗教的神祕主義，第二種角度—沉

---

<sup>98</sup> 安德魯·洛思(Andrew Louth):《神學的靈泉》，孫毅、游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。導言，頁7

思—對應於印度和遠東的神秘主義形式，如果我們排除從第一人稱角度出發的嚴格意義上的宗教的可能性，那麼他就必須放棄從這個角度看神秘主義。<sup>99</sup>

實際上，其他形式的神秘主義中的沉思，首先也是從想擺脫之物出發，它有時指的就是現象世界中的雜多事物。從其他的神秘主義那裡，它試圖只把感性雜多看成是依服於它的意願從而撇開它。從一般的規定沉思本身，人們由此試圖擺脫自己有意願的附著物。不過，人們也可以完全放棄沉思這種規定，因為對幾乎所有神秘主義者來說，這只是一種可能性而已。對於神秘主義的定義，我們可以這麼說，它（1）就是從有意願的附著物（或者貪念、操心）處擺脫出來，它（2）如果用神代替宇宙，那麼，這一定義也可以擴展到宗教神秘主義。

另外一種「神秘主義」的定義是從第三人稱的角度出發的，標準就是要使這個定義涵蓋進可能多的通常被稱為神秘主義的東西。人們或許已經注意到，這裡隱含了一種期望，即，此結果盡可能和所預設的神秘主義的理解一致。試圖通過對神秘主義的定義來確定和某種意識狀態的關係，威廉·詹姆士（William James）常常就是這麼做的，與此相關，也儘量從第一人稱的角度把神秘主義看成是每個人都可通過的，它既不依賴於某個特殊的宗教修行，也不依賴於某種特殊的能力。<sup>100</sup>

然而，在神秘主義中最重要的神秘體驗與超越者的關係，應如何理解呢？根據奧托的分析，在神秘體驗中，神和神聖者（deity and the divine）的性質被瞭解的愈好，緊密的把一切最高的道德與「理性的」屬性收攝到自身中來，但是，在我們對於天主所具有的「神聖」（Holiness）的終極體驗中，儘管「全善」（perfect goodness）佔有絕對重要與核心的位置，然而此種經驗中尚含留著某種超越的東

---

<sup>99</sup> 恩斯特·圖根德哈特(Ernst Tugendhat)：《自我中心性與神秘主義》，鄭辟瑞譯，上海：上海譯文出版社，2007。頁 101-3。

<sup>100</sup> 恩斯特·圖根德哈特，同上書，頁 103。

西。<sup>101</sup> 除了全善的 範疇之外，尚有神聖的因素含其中，奧托也把這種因素稱為神祕(numinous)因素。numinous 這個詞來自拉丁語 numen。這是拉丁語中來指稱超自然的神性力量的一個最為一般的詞。這樣，numinous 感受就正好是對於某個相異者 - 這個相異者的性質最初似予我們通常的道德術語聯繫甚少，但後來便負載最崇高、最深刻的道德含義的獨特領會。所以，根據這種理解，「神聖」(the holy)是一個既包含神祕(numinous)因素又包含「道德」因素的複雜範疇。或者，用他喜用的一個比喻，「神聖」就是一塊以理性的神秘感作緯線，以理性與倫理作經線而織就的東西。<sup>102</sup> 奧托主要關心的，是要確立這種具有神聖意味的「神祕」經驗的獨立性與獨特性，即要表明它在宗教中的重要地位以及它在宗教發展中的地位。但他並非要強調這一點 - 神秘的「直覺」可以與理性和道德經驗所產生的知識毫無關聯，而是強調與此相反的東西。<sup>103</sup>

針對神祕主義的宗教特性，俄國哲學家別爾嘉耶夫釐清，人們經常指責神祕主義者便是泛神論，所謂泛神論就是把體驗的，悖論的和不能被表達在概念裡的神祕主義語言翻譯成神學和形而上學的概念的理性語言。泛神論是神學的虛構，而不是神祕主義的構造物；一元論則是以概念為工具的形而上學的構造物，而不是神祕主義的構造物。在精神體驗裡沒有一元論，任何泛神論，因為一元論和泛神論是學說，是思想的產物，這種思想把精神體驗加工成概念。<sup>104</sup>因此，神祕主義式的神祕體驗與在一元論形而上學裡神祕體驗是完全不同的。一元論總是理性化，它是由概念產生的，而不是由體驗產生的，它是由思想帶來的。

然而，當我們回顧基督宗教思想的發展主流上，影響基督宗教正統神學思想的主要素則仍然可說是奧古斯丁思想。在教會歷史的發展上，以奧古斯丁思想為主導的基督宗教神學教育，亦即對於靈性體驗的強調以及對理性相對貶抑的情

<sup>101</sup> 奧托 Rudolf Otto：《論神聖》，成窮/周邦憲譯，成都：四川人民出版社，2003。頁 8。

<sup>102</sup> 奧托，同上書，頁 8。

<sup>103</sup> 奧托，同上書，頁 9。

<sup>104</sup> 尼古拉·別爾嘉耶夫：《精神與實在》，張源等譯，北京：中國城市出版社，2002。頁 138-139。

況，一直到 11 至 12 世紀之間，才產生變化。這種現象尤其可反映在神學教育上，自十一世紀下半期起，邏輯教育成爲學校的主課。神學教育和研究需要恰當的提出問題、嚴謹的辯析詞義、正確的進行推理的能力。它越來越多地倚賴邏輯手段，這種精神與亞理士多德理學的流行，以及聖多瑪斯神學的發展有關。神學與邏輯的結合不僅強化、深化了神學的理论內容，而且使人們能夠重新認識教父典籍中涉及的哲學問題、命題與概念，產生出新的哲學風格與思想，使教父哲學過渡到經院哲學。<sup>105</sup> 神祕體驗和神學理論也產生了相互依違的關係。

## 二、對理性神學的探討—聖多瑪斯主義者馬利坦的觀點

反觀作爲神祕主義對立面的理性神學，不難發現在西歐中世紀期間，哲學和神學、理性和信仰的問題其實持續圍繞著哲學家和神學家。教父著作中理性辯護主義與信仰主義的矛盾，經院哲學時期將運用證辯和反證辯的爭論，正統神學家把理性辯成信仰的馴服工具，把哲學當做神學的附庸。然而多瑪斯在新的思想條件下，調整了哲學和神學的關係，他一方面將兩者區分爲不同的學科，一方面又堅持神學高於哲學的傳統立場。神學與理性之間的張力，多瑪斯用「自然律」來說明，自然律是人類理性制定一般的或具體的道德準則的依據；自然律不是關於自然界的一般規則，它特指關於人的本性的規律。他說「人類理性是直接規則，永恆律是最高尺度。」<sup>106</sup> 神學仍然存在著理性所無法全盤理解的範圍。後來的聖多瑪斯主義者對形而上學關於神的存在那一部份特別感興趣，這份部通常稱做自然神學。

在兩種理智型態下，認爲人的理智可以探索天主存在的神學家如(聖安瑟倫)和認爲理智無法探索的神學家(如威廉·奧卡姆)之間，這樣的對立下，多瑪斯主義的馬利坦採取了中道的傳統態度。馬利坦認爲，我們問自己描述天主時使用

<sup>105</sup> 趙敦華：《基督宗教哲學 1500 年》，北京：人民出版社，1994。頁 223-224。

<sup>106</sup> 馬利坦(Jacques Maritain)：《知識的等級》，趙雅博譯，臺北市：正中書局，1975。頁 405

的那些屬性（即神學名稱），確實可以告訴我們一些有關它的特徵。當我們說天主或善或美時，我們用這些詞的含義，當然與我們把它用於動物時不同；但我們所用的含義又非全然不同。如聖多瑪斯所說，我們用來表示天主的稱謂：存在、真、善、美等，既不是單義也不是歧義，因為造物者和被造者不可能具有同樣的完整性。我們以「類比的方式」使用這些詞，因為神學理論之中或善或美的統一類似於人的這種統一，是分有者與被分有者之間的相似性。馬利坦認為，類比勝於比喻。比喻是基於外在和偶然的相似，而類比則基於存在的固有特徵，因而在不同形式之間構成一種本質的聯系。<sup>107</sup>

另外多瑪斯主義者也贊同，如亞理士多德的自然知識，就這點而言，將預測性智慧的形而上學認為是最高形式的知識。然而做為基督宗教徒，他們堅持認為人的能力在自然這一級沒有得到充分的實現。人本來被創造的目的就是理性的觀察永恆的天主。根據聖經，信徒此時會「變得與祂相似」並「與祂迎面相遇」。但是，人因為罪孽而失去了這種觀察力，但是天主的仁慈和啓示是恢復這種觀察力的良藥。這就是說，有一種更高級智慧的存在，這一點馬利坦認為連異教徒亞理士多德也不知道。馬利坦認為，這種更高級智慧分為兩部分，即神學智慧和神祕主義神學。由於神學智慧是以啓示性真理為基礎的。它和形而上學一樣屬於感性認識。但是，形而上學是從外部認識天主的，似乎把祂看做一個完人，而神學則是從內部去認識祂，分享天主的神秘。當然，後一種情況只有在天主用一種我們能理解的措詞講述其祕密時，才是可能的。例如，三位一體的學說揭示出，天主的合一體中包括三者，即聖父、聖子和聖靈。

馬利坦以為，人類知識的頂點是至福眼界，它是勝過神學智慧的，它是天堂幸福人人可具有的，在世者當中只有最優秀的人才具有這種眼界。能夠據以認識天主的統一性經驗，才是最高等級的知識，因為精神變得不需通過概念的調解便可認識事物，而概念在各個較低層次都是不可少的。因此，統一性的經驗是完全為個

---

<sup>107</sup>馬利坦(Jacques Maritain)：《知識的等級》，同上書，頁 406。

人所有的，包含著向心靈注入三位一體中的三者提供的特殊幫助。同樣，這種經驗以根本上講是無法表達的：神祕主義者只能借助比喻或有詩意的圖形，間接的表達他的所見。

現在，我們是否應該把無法表達的信仰，體驗為一種立場—這種立場超越出特定和有限的理性，為的是通過向直接性的跨躍理性，諸如肯定天主、天使領域、真福王國、贖罪和苦難的地域這樣一些的存在在的在場？我們是否應該設想建立在灼烤受難靈魂的真火之上的地獄、處罰、過錯以及與之完全不同的充滿愛的天堂？法國思想家德希達認為這些問題乃是我們有權利在這個語境下提出的。然而，如果我們未能超越神學對象在場的形而上學，那麼唯有回溯到與宗教的現實性的真實經驗相合，並在宗教話語中辨認出一種觀察生命的詮釋學觀點的頂峰，我們的看法才可避免膚淺。<sup>108</sup>

## 第二節基督宗教神祕主義中的神祕體驗

### 一、大德蘭的個人神祕體驗

「神祕主義」一詞的原初意義，以及其現代意義為何？我們已進行了簡要的討論。通常在基督宗教的信仰傳統中，它往往指的是虔誠書寫的傳統，一般使用柏拉圖和新柏拉圖的辭彙，有其詮釋上的空間。至於論述中的不可言喻者，使隱喻性與象徵性的方式，描述純靈性的狀態，並用視覺語言談論不可見者。我們從這類神祕經驗的描述中，得知本體論上主客體二元的對立被超越了，這樣的經驗總

<sup>108</sup>雅各·德希達：《宗教》，杜小真譯，北京：商務印書館，2006。頁127。



是被描述為靈知。這也是神秘主義體驗的強調。我們將從大德蘭和另一位基督宗教神秘主義的代表人物偽丹尼斯的思想中，瞭解更多關於神秘體驗的論說。

大德蘭曾經自述在幼年時即蒙受天主豐富的恩寵<sup>109</sup>，她得到了引導踏上祈禱之路，在二十歲時，甚至便已達到了神秘祈禱的初步經驗。她數次認為天主的恩寵未能顯現她身上，一度放棄祈禱和內修生活，但天主的仁慈最後救拔她脫離這種自我耽溺的境況。終於，當她更完全地順服恩寵時，天主開始在她的靈魂內施行極美好且更直接的工作。這種神妙的神恩讓她領悟到要讓人明白箇中奧秘，就必須詳細解釋祈禱內容，說明其性質、層次和效果。從此，她也推行不斷的祈禱以接近天堂。

大德蘭若不是由於菲利浦二世的拯救必定早就死去。她類似馬丁路德在德國東部的作為，使基督宗教救恩重新獲得了意義。她曾說，「在我內心最深處，我的靈魂看到神和其中的三位一體，形成神的社會。我不知該怎麼說明，因為我未曾受過科學的訓練」。說明德蘭的神秘體驗都是以心靈接觸為主，也認為必須擺脫魔鬼爭奪人的靈魂。大德蘭曾經歷過內心深處最激烈的掙紮，也目擊了周圍修女們的生活和精神掙紮；這使她要尋求一個精神的、心靈的出路，不僅是為自己，也是為了修會和貴族世家的榮譽。她的第一次內心宗教經驗是由一位實踐內心祈禱四十年之久的貴族薩爾齊多的法蘭西斯（Francis of Salcedo）引導的結果。他打開這位年輕修女的眼睛，使大德蘭看到自己面臨的內心深淵。照她自己的說法，從 1535 年起，她用十四年時間專注於內心默想和祈禱；從 1549 年到 1582 年又尋求與神合一，以至靈性上與基督結婚，這兩段追求共用了三十三年時間。大德蘭曾說的要「對付魔鬼」和對付修女同伴們的內心混亂，都不會是一時的經歷而以，將是畢生的奮鬥目的。馬丁路德或可以看成是給德國人心靈，成為德國人謳歌心靈經驗的詩歌之父。在他經驗中，心裡的「我」不斷背叛神，而神則不斷在激怒和恩典中侵入人的內心。在大德蘭看來，整個人都是屬靈的領域，人要

<sup>109</sup>大德蘭：《聖女大德蘭自傳》，加爾默羅聖衣會譯，臺北：星火文化，2010。

承擔自己和社會得救的責任。大德蘭很熟悉馬丁路德所經歷的內心掙扎，因為她自己也有同樣的經驗。她甚至經常懷疑魔鬼是否隱藏在光明之箭裡。她經常運用的比喻形象是心靈需要一套園丁使用的灌溉系統。西班牙是個乾旱的國家，直到十八世紀，全國得到流水灌溉的地方不及全國土地的百分之一。大德蘭使用的比喻形象，心靈像土地一樣乾旱，是西班牙人非常容易體會的，只有靠心靈和意志，以無限的堅持，耐心去克服它。

大德蘭著手改革聖衣會時，正是她認為教會以處於生死存亡關頭的時候，猶如方濟各的時代一樣。大德蘭要求她的跟從者向方濟各會修是那樣守貧，「在凡事上甘居最後，甘受貧困，正像基督誕生在伯利恆的馬廄裡一樣！」神性恩寵不僅豐盛了她的生命，也讓她的服事生活結實磊磊。在她靈修生活的初期許多年期間，只有少數人受益於她的分享和教導。後來，當天主的恩惠堅強她之後，兩三年內就有許多人受惠。在加爾默羅會（Carmelite Order）本身方面，由於創建聖若瑟隱院（St. Joseph Convent），她創始了一個嶄新的、更默觀的生活方式，強調與天主建立親密的關係，且遍佈全球，提醒所有的人，如果他們藉祈禱堅決地尋求天上的事，他們會很快享有成全的愛，及超越世上任何事物更寶貴的祝福。她開始以驚人的強度活出諸聖相通功的奧跡。她敘述與天堂的聖人談話。她的祈禱對煉獄及世上的靈魂有特別的效益；祈禱賦予她制服魔鬼的權柄。

## 二、偽丹尼斯的神祕體驗觀點

神秘主義的論著出現西元六世紀偽丹尼斯的四本著作且流傳於隱修院，這假託是由聖保羅在雅典第一各皈依基督宗教的法官丹尼斯 Saint Denis (亦稱 Dionysius, Dennis, or Denys)所寫。事實上是第六世紀一位匿名的希臘基督徒執筆。然而這個假名所擁有的象徵力量卻遠比作者的身份來的重要，因為假名丹尼斯試圖淨化新柏拉圖主義的洞見，並且為希臘的神和《聖經》中的閃族之神搭起

橋樑。<sup>110</sup> 書中丹尼斯確認有兩個神學傳統，都是從眾使徒衍生出來的。一是宣道的福音，它清晰而易懂；另一是信裡（或教義），靜默而帶有神祕性的。這兩者互相依存，而且都是基督宗教信仰的核心。一個是「富象徵性，且必定要有啓蒙和人會儀式才能傳授的」，另一個則是「富哲思性，而且能夠被證明—亦即那不可言傳的真理與可以言傳的論理是相互交織的」。宣道以它清晰明確的真理勸說及誘導，然而靜默或隱密的信理傳統則需特殊傳授的玄妙意旨。「它以非言傳之教的密法感應個體的靈性，以與神結合」。「丹尼斯另外在論及亞理士多德堅稱，有些宗教真理並不完全能以言語、邏輯或理性的論述適切的表達出來，它必須透過象徵的方式表達出來：有的借助於禮儀的禱詞及姿勢，有的則靠相當於『神祕面紗』的教義來傳達。這些教義使人無法透視那不可言傳的真理，但另一方面卻也把完全神秘的神融入人性的限制中，而且是以富想像力而非概念思辨的言語來描述終極的事實」。<sup>111</sup>

偽丹尼斯另外著有論文《神之名》（*The Divine Names*），其中的每一章，都以一項由神公開結示的真理為開端，祂的良善、智慧、父權等等。然後他繼續說明，雖然神以這些名銜揭示祂自己的某一部份，但是祂所揭示的並不等於祂自己。假如我們真的想要瞭解神，我們必須更進一步否定這些特質與名相。因此我們必須說祂既是「神」也是「非神」，先說祂是「良善的」，然後再說祂是「非良善的」。這個包括知與不可知的弔詭（*Paradoxical*）過程所引發的震撼，可以把我們從世俗概念的世界提升到不可言喻的真實本身。因此，我們可以這麼說：

---

<sup>110</sup> 阿姆斯特朗（Karen Armstrong）：《神的歷史》，蔡昌雄譯，海口：海南出版社，2001。頁 149。

<sup>111</sup> 阿姆斯特朗，同上書，頁 150。

因為他，所以有瞭解、理性、知識、觸摸、知覺、想像、名稱以及其他許多事物。但是他無法被瞭解，沒有事物可以用來形容他，他也不受名稱所拘。他不是存在的事物。<sup>112</sup>

於是，偽丹尼斯將否定神學的否定方法運用於只是天主的那些範疇和名稱，在他們之前加上「超」這個前詞。把天主當作「超存在」、「超善」、「超生命」等等。「超」的意思在提醒人類，天主超越世界與本質，不是知識的對象。他認為人們只能通過專一的愛與堅韌的苦修才能產生神秘的洞見，感受心靈的震撼，天主的「超越」意義便清晰可見，達到與天主融合的神祕體驗。因此，使我們瞭解到神祕神學的精義並不是在理論而是在體驗本身，不是認識之路而是苦修途徑，它是隱修制度的產物，反映了隱修士的思辨與情感、玄想與苦行相結合的精神生活。

所以，當偽丹尼斯談到出神的境界時，他所指示的並不是一種特異的心靈狀態，也不是由某種曖昧的瑜珈修行所練就的另一種意識形式。這是每一個基督徒都可藉祈禱與沉思的弔詭方法所達成的。而這種神祕體驗的狀態，將引領我們達到無以名狀的寧靜境地。「當我們投入那超越智性的黑暗時，我們不僅會發現詞窮以對，而且根本是目瞪口呆的無言以對」。我們不僅有可能達到如此境界，而且就好像發生在先知身上的情形一樣，神來到山上和我們見面。在這個觀點上偽丹尼斯和把神看成是靜態、遙遠、完全不對人的努力做出回應的新柏拉圖主義分道揚鑣。希臘哲學家的神不瞭解偶爾試圖與祂結合為一的神秘主義者，而《聖經》的神則是接近人類的。神也走出了其自身，進入了所謂「渾然一體」之境，使祂超越自己進入被創造物的脆弱世界：

我們必須敢於承認（因為這是事實），宇宙的創造者本身在對宇宙寄以美好、良善關愛的同時、、、離開他的神界活動，朝向存在的所有事物、、、同時也從

---

<sup>112</sup>阿姆斯特朗（Karen Armstrong）：《神的歷史》，同上書，頁 151。

它超越所有事物的寶座上降下，透過超越所有存在的出神力量，停住在所有事物的心中，而仍然存在於祂本身內。<sup>113</sup>

另一種神祕體驗—流出（emanation）被視為是神充滿熱情，自願把愛散播出去的過程，而不僅是個自動化的過程。偽丹尼斯的否定之路與弔詭方式並不只是我們所做的事，而是降臨在我們身上的事。西元六世紀的神學馬克西姆也指出「非存在」是對存在的一切超越，但並非與存在者隔絕，相反地，天主的本質存在於具體的存在者之中。他的神秘主義觀點十分典型：「靈魂在單純關照中與天主融合，不用思想、知識或語言，因為天主不是與它的認識能力相對應的認識對象，它不是關係，而是超越知識的統一體，不可言說與解釋的道，只有天主知道它，並將這一不可說的恩典賦於一切值得消受的人。」<sup>114</sup>

### 第三節 《七寶樓台》一書的特殊意義

#### 一、《七寶樓台》的宗教語言

德蘭在《七寶樓台》所使用的語言是未經精心雕琢的、誠懇的、卻同時也是親切的詞語和句子。她不會固定的運用某一種學說和理論，但是她對人性自然的理解，不論是原來本質的完美性和人性的弱點，都在她的文中很自然的流露出來。這種成就是在她之前的人所不能及的，縱使她曾經向當時有名的神學家法蘭西斯派的 Petrus，耶穌會士 Balthasar Alvarez，多明我會士 Domingo Bañez 請教過。雖然她好學不倦、不恥下問，與上列與她同時代的大神學學者相比，她仍然一個被認為「沒有教養的人」。又她仍堅守天主教正統神學的路線，並沒有受到太多新柏拉圖神學的影響。

<sup>113</sup>阿姆斯特朗（Karen Armstrong）：《神的歷史》，同上書，頁 152-153。

<sup>114</sup>阿姆斯特朗，同上書，頁 200。

德蘭在《七寶樓台》運用鑽石、泉水、陽光等等眾所周知的物體象徵靈魂、天主、聖意，其中更隱藏著深層的意涵：人心都擁有一個價值連城的靈魂、天主如同乾旱土地下的泉水蘇醒枯竭的大地、天主的聖意就像陽光照顧每一個人，不分貧富與階層。她的語言就如同每日都可接觸到的空氣一樣，那麼直接，那麼不可缺少。

她借助一個比喻來加以描述祈禱的層次，這比喻以四種不同的方式澆灌園子：用水桶到井邊打水，這相當於做默想。利用有吊桶的水車，必須用手轉動來取來，這相等於收心和靜默的祈禱。把溪流引入灌溉的溝渠內，相當於官能安眠的祈禱。園子裡滿是天降甘霖，則是統合而和諧的祈禱。從這些祈禱方式的描述中，我們自不難發現這最後的灌溉方式如何落實於大德蘭的靈魂內。上主如何淨化她，使她恩寵洋溢，讓她感知上主的神性臨在、聽到祂的聲音，透徹天主聖三的奧祕深淵，而得以接觸到超性界的種種實境。這些奇妙的經歷和感受，不斷地呈顯在她的生命中：神魂超拔、來自天主的神見和神諭、靈魂的神箭穿心、最純潔和強烈的灌注之愛、嶄新的智慧、堅毅的德行如花般盛開，預感可能的愛之死亡，預嚐榮福的生命。<sup>115</sup>

神祕主義和神學的永恆衝突與他們使用不同的語言說話相關。而且不能把一種語言翻譯成另外一種語言。德蘭對於天主的臨幸經驗告訴我們，當人們嘗試著把神祕主義者的體驗翻譯成神學的語言時，神祕主義者立即被指責成異端。神祕主義的語言是悖論的，這不是概念的語言，也不是服從同一律的思維。神學的語言則總是追求成為理性化的語言，這種語言不允許矛盾產生，所以用神學語言和抽象的形而上學語言是很難表達神祕主義的體驗。神祕主義者經常遭到懷疑並被指責為內在論，即承認天主和天主的東西內在於靈魂之中。確實，神祕主義，一切

---

<sup>115</sup> H.M.Enomiya-Lassalle: 禪宗與基督宗教神祕學/ ZEN UND CHRISTLICHE MYSTIK, Freiburg in Breisgau, 1986。P396。

神祕主義將都是爲了克服天主和人之間的超驗的深淵。在神祕主義體驗中，超驗的東西成爲內在的，然而，完全清楚的是神祕主義的內在論與哲學，這和認識論或神學的內在論是完全不同的。神祕主義的內在論是精神性的內在論，所謂精神性就是神的東西內在於人的東西，但內在性不意味著消除任何差別的統一。這樣的悖論就在於，在神祕體驗中有面臨超驗的東西的狀態，以及對超驗的東西的體驗，但超驗的東西在這個體驗裡是內在的，超驗與內在之間的區別自身被消除了，這並不意味著神的東西吞沒了人的東西。這代表了神的東西被內在地體驗著，天主在靈魂的原初基礎中被揭示，一切都來自於深處和內部，而不是來自表面和外部。神祕主義者在深度和高度的空間象徵中選擇了前者。但這不意味著否定神與人之間的區別。

宗教的語言使用者們，千百年來已認識到他們的陳述具有某些獨特的地方，他們不具有「天是籃的」、「貓坐墊席」之類的斷言那樣的清晰程度，但確信進階模糊性和間接性特徵與其表達方式的不可分離。我們知道這種陳述的語言在邏輯上是奇特的，然而如杜爾漢的主教所說的：我們最關心的問題，需要最奇特的語言。如果這種語言確實給我們提供了談論的某些內容，無論它多麼間接，對它的運用必定也是合理的。我們可以在神學語言與更寬泛的宗教語言現象之間瞭解到並非所有關於天主的談論都是神學。宗教語言的表達包括種種不同的方式—祈禱、讚美、規勸、感恩、詛咒，也許還有其他類似的東西，同時，信仰或宗教還可以用某種「非語言的、語言、方式」來表達，如宗教儀式、愛的行爲、以及十字架、繪畫、塑像、音樂、詩歌、甚至靜默等。當神學語言做爲整體的宗教語言，而且只有當一種宗教信仰成爲思考的對象並試圖用語言陳述說明自身的時候才是這樣。早期宗教發展不可言說性的談論，以及對宗教信仰的內容保持沉默，或把自己限制在否定陳述的範圍內的傾向，說明瞭我們熟悉的語言只適合談論於日常世界。從 P.F.斯特勞森（Strawson）的分析，我們的一般語言有兩個基本的特指範疇—物體和人。既然人本身也要被有形的體現出來，那麼我們的語言基本

上只適合於談論在感覺世界之內與我們相遇的實體。而當神話開始解體，諸神逐漸被逐出感覺世界時，他們遠離了語言的這種界限。然而，我們已經看到，若宗教信仰要維持它具有某種特徵的斷言，它就不能對沉默或嚴格的「否定方法」感到滿足，它必須努力用詞語把它所知道的東西明確表達出來。換句話說，我們必須努力把言語擴展到它的規範用法之外，使得它可以追尋諸神，無論他們走到哪裡。在古代，那些試圖用語言擴展用法的人已相當清楚意識到，語言的模糊性或障礙已包含在談論的方式之中了。<sup>116</sup>我們注意到最明顯的是，擴展語言的方法是通過對「相像」的運用，或對語詞的隱喻的轉意，當一個顯為人知的對象或情境發生時，在某些方面，可以經由眾所周知的對象或情境的比較而得到闡明。<sup>117</sup>

很早以來，宗教已經採用「相像」或「類似」這兩種語言，以使用這種方法擴展日常語言，以期達到所希望的至少能以某種方式瞭解諸神的目的。這種談論方法最後演變成一種類比教義，在中世紀得到大量的討論，並日趨精緻。於是「否定方法」被「超凡方法」（*via eminentiae*）所補充。這兩種方法都用有限類比之於無限，用被造物類比之於造物主，但鑑於否定方法簡單地否定了有限物具有無限屬性，於是超凡方法主張有限物的每一正面屬性都具有某種東西類似於無限者的相應屬性，於是，可以這麼說，有限存在的正面屬性被提高到顯著的程度。因此，每種類比的表述都涉及對相似性的肯定和對不相似性的肯定。這種方法提供的明白談論天主的可能性，顯然取決於天主與被創造者的鴻溝有多寬，以及言語能拓展多遠而不出現斷裂點。<sup>118</sup>

事情的發展已經十分明顯，神學語言的問題早已被意識到，人們從開始擺脫純粹的神祕的談話方式起，就意識到有關神的討論具有間接甚至模糊的特徵。我們至今或許尚未認真弄清楚這些神學語言的作用，或它們是否能發揮適當的作

---

<sup>116</sup>麥奎利 John Macquarrie:《談論天主》，安慶國譯，四川：四川人民出版社，1997。頁.18。

<sup>117</sup>麥奎利，同上書，頁.19。

<sup>118</sup>麥奎利，同上書，頁 20。



用，因為這種語言的「語法」，似乎是在一種多少有點偶然的形態中發展的。我們在廣泛而分散的信仰中和完全不同的宗教中，看到的這種有共同談論方法的事實表明，共同存在某些通用的語法表明了神學討論之特徵的邏輯結構。<sup>119</sup>

## 二、《七寶樓台》中對神秘體驗本質的闡發

大德蘭由於天主的眷顧而書寫《七寶樓台》一書，她在《七寶樓台》所表達的神秘主義與其他中世紀神秘主義學家有所不同，後者主要在描述哲學與神學的理论，德蘭卻只是簡單把自己的經驗記錄下來。她以很簡單明瞭的方法，用很多隱喻與比較性的創作走向，讓人容易瞭解其文本。《七寶樓台》是德蘭為 Carmelo 的修女們所寫的，其目的一方面避免她們在追求與神的深層合一過程中被誤導；另一方面是為了在神秘的靈修路上儘可能的給於幫助。德蘭的著作中主要突顯的是人的靈魂。因此，論者認為德蘭的最大貢獻是在基督宗教的神秘學家中「重新發現靈魂」的人。《七寶樓台》是德蘭一直到生命將盡時所完成一部最完整的作品。<sup>120</sup>

我們在有關神的思想中所尋找的「非理性」被我們在「神秘」之中發現了，一旦認識到這點，我們便逐漸明白，理性的思考會遮蔽天主的神性；再則，我們也逐漸認識到天主對於我們來說首先是全然非理性的，全然「相異的」，只是做為神秘和奇蹟的一種存在，其次祂才成為理性物、絕對理性、一種人格和一種道德意志。為了衝破理性主義這層硬殼，以便讓深埋在我們宗教意識中的種種感覺活躍起來，我們只好求助於恐懼、戰慄和鬼魂作祟這些對真正神秘情感的笨拙模仿。<sup>121</sup>無論它們將神秘主義如何譯為另一種語言，在這些古老的言詞中都存在著一種十分神聖的自我感覺，在這種感覺中仍然保留著少許當精靈出現時人們所流露出的「驚懼」之情。這種神聖的自我感覺一直維持到《薄伽梵歌》（2.25）稱

<sup>119</sup>麥奎利 John Macquarrie:《談論天主》，同上書，頁.23。

<sup>120</sup> H.M.Enomiya-Lassalle: 禪宗與基督宗教神秘學/ ZEN UND CHRISTLICHE MYSTIK, Freiburg in Breisgau, 1986。P396。

<sup>121</sup>奧托 Rudolf Otto:《論神聖》，成窮/周邦憲譯，成都，四川人民出版社，2003。頁 230。

呼「原我」為 *acintya*（即不可以思想解釋之物）的地方。這個稱呼與西方神秘主義的「淵底」，「潛在萌芽」（*spark*），「與神相通的心靈本質」（*synderesis*）或者「內心深處」十分相似。在這兩種情況中，我們都具有當「*ascaryam*」和「*adbhutam*」出現時所感到的敬畏和戰慄，這種敬畏和戰慄殘存在一種高貴的形式裡。這兩種的出現像鬧鬼似的，也正是這樣的出現激起了最初的神祕感。因為，曾如一位老神秘主義者告訴我們的那樣，靈魂及其最深之處是隱密的。它像天主本身一樣，是難以用辭言形容的——「所以，沒有任何人類的技能渴望認識處於最神秘處的靈魂是甚麼。要認識它，需要一種超自然技能。那種技能是沒有名稱的」。「而且，這些人所表露的高度和深度是任何人憑藉理性都不能達到的，因為他們的深刻性超越了一切」<sup>122</sup> 在有關靈魂的原始思想中，最有趣點不是幻想所賦於靈魂的形式（該形式的變異是五花八門的），驚懼的感覺是從靈魂所釋放出來的，以及擁有環繞著靈魂的「神秘性」和「全然相異姓」的特徵。<sup>123</sup>

迄今擺在我們面前的這些神學談論的例子，都是從一些爭論中抽取出來的，在這些爭論中，神學家們被公認已深進最堅澀的專業術語的牛角尖。但是，這些例子卻以一種有效的方式把我們的注意力聚集到我們應該重視的問題——神學語言的問題上，神學家們甚至用更簡單的方式談論天主、天使、不朽、罪孽、恩典、獲救以及其他方面時，他們的意思是什麼？在有關他們的言談中能否找到可理解的意義？這必然是當代神學思想中最棘手的問題。也因此當我們在討論一個宗教陳述的真假之前，至少必須知道這個陳述的一些意義。

宗教是人類建立神聖（*sacred*）宇宙的企圖。換言之，宗教是神聖模式的宇宙化。這裡所謂的神聖，指的是奧祕的（*mysterious*）性質和令人敬畏的力量，它存在於某些經驗對象裡，不同於人類，卻和人類有關。這種特質可能是屬於自然或人為的客體，屬於動物、人類，或其他人類文化客體化結果。有聖石、聖器

---

<sup>122</sup> 奧托：《論神聖》，頁 232。

<sup>123</sup> 奧托，同上書。頁 231。

和聖牛。在某些風俗或制度裡，酋長或許是神聖的。空間和時間可能也被賦予神聖特質，例如聖地和聖季。這特質最後可能外化於神聖的存有者，從相當地方性的鬼神到廣大宇宙的諸神。而諸神又可能轉化為統治宇宙的究竟力量或原則，不再以位格神的角度被認知，但能具有神聖的位階。神聖者在歷史的顯現方式各自不同，雖然從跨文化角度來看，能有某種規則性可循（無論這些形式是否被詮釋為源自文化擴散或來自於個人宗教想像的內在邏輯）。神聖者被理解為「超越」日常生活的例行事物，是很不尋常且有潛在危險的，雖然我們可以馴化其危險，也可以駕馭其潛能以符合日常生活所需。儘管神聖者被理解唯有別於人類的存有，卻仍然和人類有關，這種關係是其他非人現象所沒有的（尤其是非神聖的自然現象）。因此，宗教所定立的宇宙既超越且涵攝人類。神聖的宇宙相對於人類，是有別於它的超強實在界。然而，我們所在的這個實在界會和個人對話，並將人的生命困在終極有意義的秩序裡。<sup>124</sup>

對於其餘的人來說，使神秘的感受得以表達與激發的方式都是間接的。這即是說，這些方式存在於我們表達屬於「自然」領域的類似感受之中，我們已經很熟悉這類感受，並且，只要我們對宗教在一切時代、一切國家用以表達的方式稍加思索，我們立即就會識別出這些感受。<sup>125</sup> 在整個「自然的」感受世界，根本就找不到任何可以用來對那樣一種宗教意識做直接類比的東西。這種宗教意識乃是對於那個無法表達的、無比神秘的某個「絕對相異者」的意識。無論在什麼地方，無論以什麼形象與我們遭遇，這個「絕對相異者」都是作為不可理喻的、異常的、含糊的東西而出現。如果這種不可理喻的東西同時又是某種強而有力的與令人害怕的東西，情況就更是如此，因為這時有著與神祕的雙重類似。這就具體說明瞭那個我們已經思考過的一般真理，即神秘意識的任何形式都可能被與之類似的「自然的」感受所激發，並在這之後進入這些「自然的」感受，或者準確的說，要被這接感受所取代。事實上，這在人的經驗中可見。無論隱匿在人的日

<sup>124</sup> 柏格 Peter L. Berger 著：《神聖的帷幕》，蕭羨一譯，臺北：商周出版，2003。頁 36-37。

<sup>125</sup> 柏格，同上書，頁 72。

常關切的世界後面的那種使理智感到恐懼和迷惑的東西是什麼；也無論人類、動物、植物世界中的何種自然過程或是掠異的目瞪口呆，這些東西都在人心中激發起並浸淫著「對魔鬼的畏懼」與「神秘」感受，以至於變成「怪事」、「奇物」與「奇跡」。這樣並且只有這樣，「奇蹟」才產生出來。<sup>126</sup>

#### 第四節 宗教文本與現象詮釋後的新意義

##### 一、宗教文本與現象的詮釋

宗教現象詮釋的相關理論可作為宗教文本分析重要的方法。經過我們在《七寶樓台》中，將它運用於文本詮釋之後，確實可藉其將文本世界的豐富意義、宗教經典與心靈世界加以敞開，以重構新的自我理解、新的精神意義、以及新的存有模態。此外，具體而言，以下幾點理由，可進一步說明詮釋學用於宗教事實研究的切適性。首先，我們在這裡用「宗教事實」這個中性的詞來稱呼的對象，主要來自宗教經文中記載的經驗（如西方傳統中的舊約、福音書、可蘭經），這些經文的意義，永遠要在一種與它們當初被寫作的不同環境的文化傳統中，重新被加以解釋。自從施萊爾瑪赫和狄爾泰以來，詮釋學的概念與詮釋「由作品凝結的生命表達」（狄爾泰）的概念聯結起來。然而這些經文是通過一系列傳統流傳給我們的，這些傳統本身就是詮釋的產物，而且它們為了生存還需要新的詮釋。最後，在這些經文，以及傳達經文意義之傳統的起源中，存在著某種神話，其意義在於解釋日常人類經驗，這種話與表現於懺悔者的故事中，以及寓言、格言、祈禱、聖詩之中。

如果我們將宗教的詮釋學與其他的研究方法進行比較，可以了解到：首先，人類經驗是通過宗教象徵系統被解釋，組成這個系統的故事、寓言、格言、祈禱、

---

<sup>126</sup>柏格 Peter L. Berger 著：《神聖的帷幕》，同上書，頁 74-75。

聖詩。其次，通過語言媒介對存在 (beings)進行的解釋，非常接近於伊里亞德 (Mircea Eliade)所理解的那種宗教現象學，因為現象學家也把語言看作宗教現象藉以形成自身的舞臺。最後，這種詮釋學不斷與有關信仰和意識形態的社會學以及象徵的精神分析學交遇。作為語言之間的相互解釋的詮釋學，如呂格爾所根據的是最長久的和被廣泛接受的基督神學傳統的訓條，而不是根據聖經經文的注釋學，他在他所稱作「情境」和「啓示」二者之間建立了廣泛的相關性。首先他把這種方法應用於與關於存在的陳述，在相對的關於天主的陳述方面；其次應用於與人類學考察，在相對的關於基督的陳述方面。人類學的考察主要來自存在主義和精神分析學；最後，應用於關於靈魂的陳述方面，使其與由人類社會中的正義、權利和愛所引起的問題相互發生關聯。<sup>127</sup>

呂格爾首先指出，爲了使宗教陳述適合於最重要的人類生存的問題，我們必須先使對聖經「主旨」的適當詮釋，與猶太教、基督宗教和穆斯林的不同傳統（我們只限於考慮「亞伯拉罕」的宗教）中的懺悔的、信條的、象徵的和神學的表達相互符合。由於宗教象徵與普通人類經驗的主要脈絡的相互關聯，必須經常根據聖經科學的演進，重新加以考慮：如在歷史注釋學（exegesis）、結構注釋學和存在注釋學之間的方法衝突，必然在一切其他解釋上引起反響。的確，只有當詮釋者免受文本內部結構分析之累，並脫離於文本後面發現隱藏著的某位「作者的意圖」這種企圖，而致力於顯示文本（text）呈現在讀者面前，作爲它的超越性的指示，注釋學才具有詮釋學的或哲學的含義。於是本文指示者的問題就與人類經驗，藉以表現的一切其他形式之指示者的問題匯合了。<sup>128</sup>

就像自中世紀以來，宗教生活方面的文字、圖畫、雕像、儀文、燈光的顏色及數量交相作用之下，刺激了人們的想像力。堅信的聖徒感到自己能掙脫天然的束縛而趨於超自然的事物。人類的心靈，就其所稟賦的神祕力量而言，似乎是一

<sup>127</sup> 保羅·呂格爾主編：《哲學主要趨勢》，李幼蒸 / 徐奕春譯，北京，商務印書館，1988。頁 546-548。

<sup>128</sup> 保羅·呂格爾主編，同上書，頁 546-548。

種超自然且非屬地之物，其存在於世界萬象及其背後的「世界心靈」是同質的，是「世界心靈」的模糊影像及一小部份；故當心靈運用到極致時，可以觸及天主的腳及寶座。在神祕主義極力達到的謙卑心靈中，點燃著希望之火花，期望靈魂脫去罪擔，藉禱告之助力，靠著恩典而升至「至福的境地」，並享受天主的同在。這種境界無法憑藉著感官、理性、科學或哲學來達到，因彼等均受時間、數量及空間的限制，絕不能觸及宇宙的核心及能力或達成宇宙的和諧一致。神祕主義者主張淨化人類的靈魂，使成為靈感的內在器官，並且滌除其自私個體與虛幻群體的所有汙點，擴展其能力及愛心至於極限，然後以明亮而非肉體所屬的眼光，來透視宇宙永遠，及神聖的問題，此時，靈魂猶如歷經長期的放逐，再行歸回而與以降世和天主隔絕之刑懲罰人類的天主將結合，達成天人合一的境界。

另外一思想家德希達企圖將宗教的闡釋中的象徵的關鍵字當成一種導線。他自問，我們通過這個詞要表示什麼？為什麼要強調這個詞？為什麼把這個詞當作最能就是打開通往象徵事件中的頂峰的道路和運動的條件和範疇。因為象徵事件若不事先設定物質維度，就不可能產生物質維度當做為階梯最下層、最基礎的音程（用音樂術語表示）起作用。這種物質維度，構成支撐音調構成的低音固定音型。第二個條件在這種象徵物質上面建立起來。這種母性的、母體的基質應該順序排列和規限直至作為「宇宙」出現，才能產生象徵事件。這種基質應當為自身「創造」或「形成」一個世界（它承認這種無動於衷的物質的界線、分界和規定）。這樣的物質分界顯現為一種空間劃分（temenos, templum）或時間標誌（小時，tempora, tempus：節日的規定）。神殿和節日顯現為物質轉變為宇宙和世界的結果（在空間和時間中）。

由上述而知，對任何文化中的任何人來說，解釋乃是一向畢生的工程。只有在文化危機的時代，解釋的問題才成為最重要最緊迫的問題。在這種時代，我們便需要反思我們中沒有人能夠迴避的那個問題：為了能夠根本的瞭解，就需要去解釋。解釋活動看上去似乎是一件小事，但其實不然。每當我們行動、計算、

判斷、理解或甚至經歷、體驗的時候，我們就在進行解釋。根本徹底的理解就是解釋。正確的行動就是對需要採取某種行動的處境和正確策略做出解釋。在一種並非純粹消極被動的意義（一種不低於人性水準的意義）上去經歷和體驗就是去解釋；而「已經有經驗了」則意味著已經成了一名優秀的解釋者。解釋活動因而是一個不可避免的問題，並最終如同經驗、理解、思考、判斷、決定和行動一樣不可缺少。

因此，無論是文本、象徵、事件、人物、儀式，所有的經典均要求我們專注於它們。正向接受理論並以闡明的那樣，這種專注包刮從刺激地認同於經典對真實性的要求，一直到以某種嚐試甚值於某種猶豫不決的態度去與其中的它性發生共鳴。經典文本走到我們面前總是帶著對於專注的強有力的要求，然而畢竟，這種要求只是對於我們注意力的要求和對我們平常那些預想的挑戰。要完整的去解釋經典文本，意味著不可避免的要以不同於原著者和不同於先前那些讀者的方式去理解它們。任何當代詮釋者在對於一部經典進行闡釋時，都帶著與他提出的問題相關的某些「前理解」。優秀的闡識者是情願把這種前理解至於風險之中，而允許經典直接追問闡識者目前的假定和標準。這種前理解只能在文本和闡識者之間的某種互動關係中起作用。每一個闡識者走近文本時都附和的我們稱之為傳統的所有那些複雜的效應史。人無法逃出傳統，正如人無法逃出歷史和語言。任何個別的讀者都不比經典文更具自主行。

經典文本透過其效應史向外延伸，最終被另一時代的另一解釋者所接受。解釋者則不斷向前拓展，不斷穿越對經典文本的前理解和既定期待。文本和解釋者相互作用。解釋者和文本之間的相互作用無可避免，因此，我們如何理解此獨特的相互作用，就具有極為重要的意義。

## 二、德蘭宗教思想帶來的新思維

從古以來的宗教闡識世界裡，包括多瑪斯，阿奎諾和經院哲學，都還不敢揭穿魔法的外衣。經院哲學關於靈魂，保持一種客觀的說法。關於靈魂的德性、負擔、戰爭，都按照統治地位的古代思想來闡述。至於靈魂下面更深的底層，被認為是屬惡鬼的，是深不可測的。中世紀討論靈魂時，把它比做靜謐的海面，被神的陽光照射著。從古埃及人的時代就以「靈魂的大海」來象徵靈魂的神遂莫測。希臘人和羅馬人也把靈魂看作大海，而且認為只有在特殊的條件下，才能在這片海洋下航行。大德蘭是第一個敢於探索靈魂這個海洋深處的人。在這樣做時，她也脫離了西方哲學歷來只從外面看靈魂的傳統。傳統的自然哲學認為靈魂是個客體的實體。大德蘭和十字架上的約翰所代表的西班牙神秘主義是「內向的」，它是主觀的並以人為中心的。<sup>129</sup>

德蘭在宗教上開創的新意義，用西美爾的理念最能表達。他以為，每一個時代的思想都圍繞著一個中心理念展開，這一個中心理念支配著時代的所有問題的解答。古希臘的思想的中心理念是存在，中世紀的中心理念是天主，近代初期的中心理念是自然，近代晚期的中心理念是自我，現代的中心理念是生命。只有觸及「生命」理念，思想方為現代性的。生命的意義是什麼？他純粹作為生命的價值是什麼？只有第一個問題解決了，才能對知識和道德、自我和理性、藝術和天主、幸福和痛苦進行探索。它的答案決定一切。<sup>130</sup>

西美爾更從位格（*Personlichkeit*）把握其對生命的解釋。他把位格理解為「肉身肌體的形式通過其延展到靈魂此再而得到的提高和完善」<sup>131</sup>肌體—肉身—靈魂的發展，是同一個身體質料向更高的「統一體」的生成，如果說肌體只是肉

<sup>129</sup> 弗里德里希·希爾著：《歐洲思想史》，趙復三譯，香港，中文大學出版社，2003。頁 353-356。

<sup>130</sup> 西美爾著：《現代人與宗教》，曹衛東等譯，北京，中國人民出版社，2003。頁 24。

<sup>131</sup> 西美爾，同上書，頁 55。



身的一個片斷，那麼肉身也不過只是位格的一個片斷。片斷並非無關緊要，沒有片斷「統一體」是不可能構成的。生命就是統一體中因各種片段的相互作用而形成的內在循環的動力。因而，生命不是定位於某個會命的肌體或肉身的實在，不可理解為具體的肌體或肉身乃至靈魂。生命表現體現為具體的肌體—肉身—靈魂的相互作用，即個體的統一體，「這統一體在整體方面遠遠超過我們的肉體本質」。<sup>132</sup> 這樣看來西美爾的生命概念就意味著「位格」的生成本身：「位格」不是某種實體，而是「一個事件」、「所有要素之間互相影響之行是符號的事件」，生命同樣如此，它是肉身向靈魂生成的動態過程。

德蘭另一個影響宗教社會的新思維也可以從西美爾的宗教與現代人中找到答案，西美爾提出，宗教社會學討論宗教的本質是以功能論角度入手的，與神學或哲學的宗教解釋不同，它「用一種極其世俗化、及其經驗化的方式解釋超驗觀念」，既不追究宗教的主觀情感價值，也不追究其客觀的真理價值，而從「此岸的各種關係和旨趣中尋找到某些宗教契機」。<sup>133</sup> 這意味著，社會理論本身是一種「世俗化」的思想，而非一種「世俗化」的宗教。由此而知，西美爾給於宗教世俗化的功能性解釋。他以為，宗教是社會的一種超越性形式，而非一種安慰性幻想的社會倒影。社會是人與人的「交互作用」，及兩個人之間或通過第三者形成的生活關係。而所謂社會形式是連接社會中人與人的互動因素的規則，風俗、法律、道德和宗教都是這類作為社會的人際互動秩序的形式。宗教即一種社會形式，意味著它是實在性的，反過來說，社會做為人的互動關係，本身就帶有宗教因素。

社會上，人與人各種各樣的關係中都包含著一種宗教因素，孝順的兒女與其父母之間的關係；忠心耿耿的愛國者與其祖國之間的關係或滿腔熱情的大同主義者與人類之間的關係；產業工人與其成長過程中的階級之間的關係或驕橫的封

---

<sup>132</sup>西美爾：《現代人與宗教》，頁 57。

<sup>133</sup>西美爾，同上書，導論。頁 3。

建貴族與其等級之間的關係；下層人民與欺騙他們的統治者之間的關係；合格的士兵與其隊伍之間的關係 等等，所有這些關係雖內容五花八門，但如果從心理學角度對他們的形式仔細加以考察，就會發現它們有一種我們必須稱之為宗教的共同基調。一切宗教性都包含著 無私的奉獻與執著的追求，屈服與反抗，感官的直接性與精神的抽象性等的某種獨特混合；這樣便形成了一定的情感張力，一種特別真誠和穩固的內在關係，一種面向更高秩序的主體立場—主體同時也把秩序當做是自身內的東西。<sup>134</sup>

由上述宗教社會學的相關討論，可知西美爾拒絕了一種宗教與社會的二元論區分。而提出「宗教性」和「宗教」的區分，「宗教性」是一種「社會精神結構」，體現為某種人際行為態度，它往往是自發形成的情緒狀態；「宗教」則具有獨立的建制實體和教義旨趣，是一種有如科學、藝術那樣的文化形式，或「有些類似於羅馬時期或現代意義上的國家」。「宗教」一詞的原始含義是人群因某種一致性而形成的凝聚，但人群畢竟是由個人聚集起來的。在他看來，當個人與集體的關係「具有融合昇華、獻身、神聖、忠誠於一體的特徵」，就是宗教性的關係。若從這種關係發展出一套具有理想內容的神聖觀念體系，分化出一個特殊身分的階層（教士、僧侶、儒生），成為神聖觀念的化身，專業料理宗教性的關係，「宗教」就出現了。

另外，從人際關係的互動中看到社會構成的基本要素，而宗教關係則是這些社會的基本要素之一，西美爾偏重人與人之關係的社會基本形式，不帶道義性批評，而是功能分析。信仰是宗教的核心，按照他的看法，信仰最初只是人與人之關係的一種形式，就是一種信仰關係。「人際關係中的信仰，作為一種社會必然性，堪稱人所固有的特殊功能。」<sup>135</sup>所有的宗教形式都是由社會形勢轉化而來的，而一旦宗教形式凝聚成形，又會對於賴以形成的母體—社會產生規導作

<sup>134</sup>西美爾：《現代人與宗教》，頁 4-5。

<sup>135</sup>西美爾，同上書，頁 10。

用。信仰初為社會關係的一種形式，以後演化成一種純粹的精神關係，直到形成最純粹的信仰（西美爾稱為超越的唯一天主信仰），才擺脫了社會因素的約束。透過上述的討論，我們由西美爾對於宗教社會學的研究，對於德蘭思想所帶出的宗教現象和社會意義，得出了一種不同的理解。關於宗教的本質思考，在現代社會中，對於現代人的精神生活與道德規範，仍然是具有深遠影響和重要意義。

## 第五節 結語

「神秘主義」一詞可回溯到它的古希臘與表述形式，首先是西方人使用這個詞，但是，從歷史上看，神秘主義所涉及的一種觀點在印度和東亞比在歐洲更有深厚的根基，在那些地方，它們根本不具有指涉神的含義。根據圖根德哈特對「神秘主義」的定義，它要麼（1）直接體驗到神或者最終的核心實在，要麼是（2）對這一實在的觀審、沉思或者與之在智慧中合而為一。另一方面，其他形式的神秘主義中的沉思，首先也是從想擺脫之物出發，它有時指的就是現象世界中的雜多事物。從其他的神秘主義那裡，它試圖只把感性雜多看成是依服於它的意願從而撇開它。從一般的規定沉思本身，人們由此試圖擺脫自己有意願的附著物。對於神秘主義的定義，我們可以這麼說，它（1）就是從有意願的附著物（或者貪念、操心）處擺脫出來，它（2）如果用神代替宇宙，那麼，這一定義也可以擴展到宗教神秘主義。

然而，在神秘主義中最重要的神秘體驗與超越者的關係，應如何理解呢？根據奧托的分析，在神秘體驗中，神和神聖者（*deity and the divine*）的性質被瞭解的愈好，緊密的把一切最高的道德與「理性的」屬性收攝到自身中來，但是，在我們對於天主所具有的「神聖」（*Holiness*）的終極體驗中，儘管「全善」（*perfect goodness*）佔有絕對重要與核心的位置，然而此種經驗中尚含留著某種超越的東西。「神聖」（*the holy*）是一個既包含神秘（*numinous*）因素又包含「道德」因素的

複雜範疇。或者，用他喜用的一個比喻，「神聖」就是一塊以理性的神秘感作緯線，以理性與倫理作經線而織就的東西。奧托主要關心的，是要確立這種具有神聖意味的「神秘」經驗的獨立性與獨特性，即要表明它在宗教中的重要地位以及它在宗教發展中的地位。但他並非要強調這一點－神秘的「直覺」可以與理性和道德經驗所產生的知識毫無關聯，而是強調與此相反的東西。

其次，反觀作為神秘主義對立面的理性神學，不難發現在西歐中世紀期間，哲學和神學、理性和信仰的問題其實持續圍繞著哲學家和神學家。教父著作中理性辯護主義與信仰主義的矛盾，經院哲學時期將運用證辯和反證辯的爭論，正統神學家把理性辯成信仰的馴服工具，把哲學當做神學的附庸。針對神學與理性之間的張力，多瑪斯曾表示「人類理性是直接規則，永恆律是最高尺度。」據此，神學仍然存在著理性所無法全盤理解的範圍。後來的聖多瑪斯主義者對形而上學關於神的存在那一部份特別感興趣，這份部通常稱做自然神學。

「神秘主義」一詞的原初意義，以及其現代意義為何？我們已進行了簡要的討論。通常在基督宗教的信仰傳統中，它往往指的是虔誠書寫的傳統，一般使用柏拉圖和新柏拉圖的辭彙，有其詮釋上的空間。至於論述中的不可言喻者，使隱喻性與象徵性的方式，描述純靈性的狀態，並用視覺語言談論不可見者。我們從這類神秘經驗的描述中，得知本體論上主客體二元的對立被超越了，這樣的經驗總是被描述為靈知。這也是神秘主義體驗的強調。

宗教的語言使用者們，千百年來已認識到他們的陳述具有某些獨特的地方，他們不具有「天是籃的」、「貓坐墊席」之類的斷言那樣的清晰程度，但確信進階模糊性和間接性特徵與其表達方式的不可分離。我們知道這種陳述的語言在邏輯上是奇特的，然而如杜爾漢的主教所說的：我們最關心的問題，需要最奇特的語言。如果這種語言確實給我們提供了談論的某些內容，無論它多麼間接，對它的運用必定也是合理的。我們可以在神學語言與更寬泛的宗教語言現象之間瞭解

到並非所有關於天主的談論都是神學。宗教語言的表達包括種種不同的方式－祈禱、讚美、規勸、感恩、詛咒，也許還有其他類似的東西，同時，信仰或宗教還可以用某種「非語言的、語言、方式」來表達，如宗教儀式、愛的行爲、以及十字架、繪畫、塑像、音樂、詩歌、甚至靜默等。然而，我們已經看到，若宗教信仰要維持它具有某種特徵的斷言，它就不能對沉默或嚴格的「否定方法」感到滿足，它必須努力用詞語把它所知道的東西明確表達出來。換句話說，我們必須努力把言語擴展到它的規範用法之外，使得它可以追尋諸神，無論他們走到哪裡。在古代，那些試圖用語言擴展用法的人已相當清楚意識到，語言的模糊性或障礙已包含在談論的方式之中了。我們注意到最明顯的是，擴展語言的方法是通過對「相像」的運用，或對語詞的隱喻的轉意，當一個顯為人知的對象或情境發生時，在某些方面，可以經由眾所周知的對象或情境的比較而得到闡明。

如果我們將宗教的詮釋學與其他的研究方法進行比較，可以了解到：首先，人類經驗是通過宗教象徵系統被解釋，組成這個系統的故事、寓言、格言、祈禱、聖詩。其次，通過語言媒介對存在 (beings) 進行的解釋，非常接近於伊里亞德 (Mircea Eliade) 所理解的那種宗教現象學，因為現象學家也把語言看作宗教現象藉以形成自身的舞臺。最後，這種詮釋學不斷與有關信仰和意識形態的社會學以及象徵的精神分析學交遇。作為語言之間的相互解釋的詮釋學，如呂格爾所根據的是最長久的和被廣泛接受的基督神學傳統的訓條，而不是根據聖經經文的注釋學，他在他所稱作「情境」和「啓示」二者之間建立了廣泛的相關性。首先他把這種方法應用於與關於存在的陳述，在相對的關於天主的陳述方面；其次應用於與人類學考察，在相對的關於基督的陳述方面。人類學的考察主要來自存在主義和精神分析學；最後，應用於關於靈魂的陳述方面，使其與由人類社會中的正義、權利和愛所引起的問題相互發生關聯。

## 第六章 結論

中世紀的西班牙神秘主義盛行，神秘主義者受新柏拉圖主義的影響，大部分著作有新柏拉圖的影子。西班牙的大德蘭被稱為靈魂的發現者，以《七寶樓台》作為靈魂的探索，對神秘主義的實踐有重大貢獻。本文從神秘主義發展的歷史，不同的學說和現象詮釋的觀點中，總結各章節所引証與敘述印證大德蘭《七寶樓台》的主要貢獻在於靈魂的淨化過程：首先是，靈魂的淨化由自我去掌握，靈魂要如何接近天主，端看自己如何在祈禱中認清自己的週遭環境和內在的清靜，隨著自己的步伐靠近天主。這種個人化的靈魂淨化，可隨時隨地進行。這也是大德蘭對現代社會所展現的新宗教方向，個人化的自我靈魂追尋；縱使缺少教會的向度，靈魂的向上提升仍然不會間斷。其次是，符號和象徵語言帶來更多的深思，使人的思想靈魂可以脫離表面化語言的膚淺。靈魂的趨向潔淨無瑕，受淨化的過程不僅是外表形體的脫離感官誘惑，更重要的是回歸靈魂的純真。德蘭的語言佈局使我們一步一步的如撥洋蔥似的，從外層的形體直達靈魂的中心。最後是，靈魂的潔淨不僅可脫離社會因素的約束，而且是個人精神生命的無限延續。人是生存於社會的一員，必須依附社會的功能而存在，也因此受到種種社會因素約束著個人生活隨意性。德蘭對於精神生活的引導，使人們的外在生活價值雖然受到社會因素限制，內在的精神世界則不受此限制，可以無限的延昇至與天主同在的世界。

靈魂的潔淨過程，如何理解宗教語言，是俗世人最難以理解的方向，也因此需要一位引領人帶領俗世人們進入宗教語言的國度。尤其是神秘主義的語言是悖論的，它不是概念的語言，也不是服從同一律的思維。而神學的語言則總是追求成為理性化的語言，這種語言不允許矛盾產生，所以用神學語言和抽象的形而上學語言是很難表達神秘主義的體驗。這也就是為何需要一位已經體驗到神恩的帶

領者，德蘭就是這樣一位引領者。由於對聖經記載的事物和天主啓示爲何，我們無法確實了解其涵義，德蘭於是用象徵物質和語言文字傳遞非物質概念到人們心中，使我們擁有了聖界的知識，進而可以透過可感物提升至非物質概念的領悟，使人人的靈魂世界都可以從內在漸漸與天主接近，而達到成爲類似天主的完善之人的目的。

正如約翰·麥奎利（John Macquarrie）在〈語言與解釋〉一文中，指出語言問題在當代神學爭論中已成爲關鍵的情況。他對於神學語言的解釋提出了幾個重要的特點。第一個特點是任何解釋要得以進行，都必須以解釋者對他不得不解釋的東西以有某種理解爲前提，無論這種理解多麼模糊和片面。這種已經具有的理解稱爲前理解（Preunderstanding），沒有它我們的解釋就不可能推進。第二個特點是解釋過程涉及某種循環。前述的前理解允許深入到解釋對象的意義當中，當這種意義逐漸清晰時，他又反作用於前理解，使前理解得到擴充、調整，如果需要的话甚至得到更正。對文本的解釋需要依據人們以理解的到的東西，但人們以理解到的東西本身又要根據有意義的文本給於詮釋。第三個的特點是解釋需要的表達模式不止於一種。生活在神話世界中的人不可能對我們解釋他所生活的時代的神話。要使解釋成爲可能就必須通過一種表達模式，一種簡單的方法是將一種語言翻譯成另外一種語言。第四個特點是解釋者與他正在進行解釋的東西之間，有某種興趣上的共鳴或吸引。興趣上的吸引與探索主題的方式有關，它既包括評價也包括理解。<sup>136</sup> 這樣特性的解釋過程運用於《七寶樓台》的詮釋應該是適當的。

藉由現象學與詮釋學對象徵物質和語言文字傳遞的理解，我們探究《七寶樓台》中德蘭所欲傳達的意象和意識現象活動，進而發掘出其所使用之象徵和隱喻等文字後，進而發覺其中所潛藏的豐富內涵。藉此，我們加強對語言符號進行語意分析，尤其是對「隱喻」和意義進行反思，企圖從超驗中理解世界本體和「自

---

<sup>136</sup> 麥奎利 John Macquarrie:《談論天主》，安慶國譯，四川：四川人民出版社，1997。頁 141-143。

我」存在。譬如德蘭借助四種不同的灌溉花園方式來加以描述祈禱的層次：用水桶到井邊打水，這如同於做默想。利用有吊桶的水車，必須用手轉動來取水，這相等於收心和靜默的祈禱。這時候的理性和意志仍然支配著靈魂的活動。把溪流引入灌溉的溝渠內，相當於官能安眠的祈禱。當花園裡滿是天降甘霖，則是統合而和諧的祈禱。此時期的理智則漸漸的減弱，意志也逐漸失去了主動能力，心靈達到全然的被動，而與天主漸漸結合。

德蘭的靈修體驗，藉由七層樓台的前進，最後到達天主住所的最高階級。這是與天主合一的時刻，是一場神婚的結合。從此，只有事奉天主一途，別無其他信念。就如同希羅多德描述巴比倫和波斯的精緻塔樓結構：高 7 層，帶 7 級樓梯，由上不同顏色，像徵日月星辰。塔頂有一小室，表示神的新娘在此等候神的下凡，這是一種靈性的生活，是一種靈魂真正可以合一的境界。

閱讀完《七寶樓台》之後，論者對於德蘭在書中所揭示的靈魂提升過程與神婚的結合境界，可謂深切的嚮往與敬仰。一位花費 33 年時光的女性，致力於靈命的提升與會務的改革，期間甚至遭到病痛的折磨以及羅馬教廷的誤解與壓迫，其堅忍的意志與堅定的信仰，非尋常人可及。由於她在靈修操練上的堅持，她達到了一般人難以想像的屬靈境界，目睹神祕的異象，同時也經歷了與天主同在的密契體驗。她的作品也如同她的靈魂一般，是如此的單純、潔淨，以至於不需要深奧的理解力和分析力，只要順著祈禱的腳步一路向前，靈魂將如同受到泉水的洗滌，煥然一新且清澈無比。面對如此一部生命之書，我們不應只用眼睛看，更需要用心去體會，那些無法只用眼睛讀出的、文字敘述之外的表達。所以，神秘主義者曾說，沒有任何人類的渴望和技巧，能認識那處於最神秘處的靈魂。要認識它，需要的是一種超自然技巧，而那種技巧乃是無以名狀的。能夠真正認識到靈魂深處的人，所表露的高度和深度，是那些只憑藉理性的人所無法達到的，因為這是出自一種深刻的生命與靈性。



當西美爾提出「宗教性」和「宗教」的區分：認為「宗教性」是一種「社會精神結構」，體現為某種人際行為態度，它往往是自發形成的情緒狀態；「宗教」則具有獨立的建制實體和教義旨趣，是一種有如科學、藝術那樣的文化形式。我們必須從有規導作用的社會母體－宗教形式，轉化為純粹的個人精神性仰－宗教化形式。這樣才能擺脫社會對個人的限制因素，顯現出不同的個人價值，社會才能擁有創新的概念，不斷有新的精神往前開展新的方向。這是所以仍然有必要回顧歷史中，探究人類的那些特殊生命經驗、理解他們的思想高度，從其中汲取可供我們不斷產生創造性觀念的資源。德蘭的《七寶樓台》便是一部活的作品，因為它展現了活的信仰和生命，可對我們這個，處於不同時代的真理追隨者產生導引以及內在的對話。

最後，我們對於隱修傳統的神秘主義，應持肯定的態度看待它在基督宗教中所佔有的歷史定位與所產生的正面影響。神秘主義的追隨者，拋棄個人感官上的所有感覺而達到入神狀態，直到更深度地將與天主合一體驗為愛的完整，讓愛者與被愛者強烈地意識到雙方的互相擁有。然而，如果有人粗率地將所有的神秘主義者的特殊體驗看作是一致無二的，這並不正確。不過，它確實是在尋求直接經歷那靈魂所渴求的對象，德蘭的《七寶樓台》其中的思想、語言都將這樣精神向度表現的淋漓盡致。

## 參考文獻

### 中文書籍：

- 大德蘭 (St. Teresa of Avila)：《聖女耶穌大德蘭自傳》，趙雅博譯，臺北：天主教慈幼出版社，2006。
- 大德蘭 (St. Tresa of Avila)：姜其蘭譯，《依依吾主前》，臺北：上智出版社，1998。
- 保羅·呂格爾：《解釋的衝突》，莫偉民譯，北京：商務印書館，2008。
- 大德蘭：《七寶樓台》，趙雅博譯，臺北：光啓文化事業，1975。
- 大德蘭：《聖女大德蘭“全德之路”》，加爾默羅聖衣會譯，臺北：星火文化，2011。
- 大德蘭：《聖女大德蘭自傳》，加爾默羅聖衣會譯，臺北：星火文化，2010。
- 巴諦恩：《聖女大德蘭的神恩》，加爾默羅聖衣會譯，光啓文化事業，2000。
- 王岳川：《現象學與詮釋學文論》，濟南：山東教育出版社，1999。
- 尼古拉·別爾嘉耶夫：《精神與實在》，張源等譯，北京：中國城市出版社，2002。
- 弗里德里希·希爾：《歐洲思想史》，趙復三譯，香港：中文大學出版社，2003。
- 弗萊 Northrop Frye：《偉大的代碼—聖經與文學》，郝振益等譯，北京：北京大學出版社，1998。
- 皮爾士：〈四種無效的一些結論〉，《思辯哲學雜誌》，II，1868。
- 伊利亞德 Mircea Eliade：《神聖與世俗》，王建光譯，北京：華夏出版社，2002。
- 吉爾松：《中世紀哲學精神》，沈清松譯，上海：上海人民出版社，2008。
- 安德盧·洛斯：《神學的靈泉》，游冠輝譯，北京：中國致公出版社，2001。
- 西美爾：《現代人與宗教》，曹衛東等譯，北京：中國人民出版社，2003。
- 杜普瑞(Louis Dupre)：《人的宗教向度》，傅佩榮譯，臺北：立緒文化，2006。
- 沈清松：《呂格爾》，傅偉勳/韋政通 主編，臺北：東大圖書，2000。
- 狄奧尼修斯：《神秘神學》，包力民譯，北京：三聯書店，1998。
- 阿姆斯特朗 (Karen Armstrong)：《神的歷史》，蔡昌雄譯，海口：海南出版社，2001。

- 保羅·呂格爾主編：《哲學主要趨勢》，李幼蒸 / 徐奕春譯，北京：商務印書館，1988。
- 威爾·杜蘭(Will Durant)：《世界文明史·信仰的時代》，北京：東方出版社，1998。
- 柏格(Peter L. Berger)：《神聖的帷幕》，蕭羨一譯，臺北：商周出版，2003。
- 胡景鐘/張慶熊主編，《西方宗教哲學文選》，上海：上海人民出版社，2002。
- 唐·庫比特著：《後現代神秘主義》，王志成/鄭斌譯，北京：中國人民出版社，2005。
- 恩斯特·圖根德哈特(Ernst Tugendhat)：《自我中心性與神秘主義》，鄭辟瑞譯，上海：上海譯文出版社，2007。
- 殷保羅：《慕迪神學手冊》，姚錦燊譯，香港：福音證主協會，1991。
- 特里錫德 Jack Tresidder：《象徵之旅》，石毅等譯，北京：北京中央書版社，2001。
- 翁貝爾托·埃科《符號學與語言哲學》，王天清譯，天津：百花文藝，2006。
- 馬利坦(Jacques Maritain)：《知識的等級》，趙雅博譯，臺北市：正中書局，1975。
- 許志偉：《基督宗教神學思想導論》，北京：中國社會科學出版社，2001。
- 麥奎利 John Macquarrie：《談論天主》，安慶國譯，四川：四川人民出版社，1997。
- 費爾代思 Paul Verdeyen：《與神在愛中相遇－呂斯布魯克及其神秘主義》，陳建洪譯，北京：北京致公出版社，2001。
- 雅各·德希達：《宗教》，杜小真譯，北京：商務印書館，2006。
- 雅克·勒戈夫：《中世紀的知識份子》，張弘譯，北京：商務印書館，1996。
- 奧托(Rudolf Otto)：《論神聖》，成窮/周邦憲譯，成都：四川人民出版社，2003。
- 達維德·方丹：《詩學》陳靜譯，天津：天津人民出版社，2003。
- 德日進等箸：《話說天主》，俞繹譯，臺北：光啓出版社，1990。
- 趙敦華：《基督宗教哲學 1500 年》，北京：人民出版社，1994。
- 趙毅衡：《符號學》，天津：百花出版社，2004。

輔仁神學著作編譯會，《神學詞典》，臺北：光啓文化，1998。

輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》，臺北：光啓文化，2005。

黎志添：《宗教研究與詮釋學》，香港：中文大學出版社，2003。

#### 論文期刊：

威廉 莊士頓 (William Johnston, S.J.) (張譯心譯)：〈神秘主義有未來嗎?〉，《輔仁宗教研究第十五期》，臺北：輔仁大學出版社，2007 年夏。

威廉 莊士頓 (William Johnston, S.J.)：〈密契主義與宗教際的對話〉，《輔仁宗教研究第六期》，臺北：輔仁大學出版社，2002 年冬。

高凌霞：〈馬裏旦論密契思想〉，《輔仁宗教研究第十六期》，臺北：輔仁大學出版社，2007 年冬。

張春申：〈宗教學與天主教傳統〉，《輔仁宗教研究第五期》，臺北：輔仁大學出版社，2002 年夏。

黃懷秋：〈耶穌基督的神話 神學與宗教學的對話〉，《輔仁宗教研究創刊號》，臺北：輔仁大學出版社，2000。

黃懷秋：〈魯道夫奧托《神國與人子》一書的基督論及其與《論「神聖」》的關係〉，《輔仁宗教研究第十五期》，臺北：輔仁大學出版社，2007 年夏。

歐力仁：〈信仰尋求理解—卡爾 巴特神學 詮釋學的本質與方法〉，《輔仁宗教研究第七期》，臺北：輔仁大學出版社，2003 年夏。

關永中：〈熾愛與明慧～聖十字若望與聖女大德蘭對默關的共同體驗（上）〉，《輔仁宗教研究第十九期》，臺北：輔仁大學出版社，2009 年秋。

關永中：〈熾愛與明慧～聖十字若望與聖女大德蘭對默關的共同體驗（下）〉，《輔仁宗教研究第二十期》，臺北：輔仁大學出版社，2010 年春。

關永中：〈默關在神秘修行前提下所蘊含的煉竟與結合～聖十字若望的提示〉，《輔仁宗教研究第十七期》，臺北：輔仁大學出版社，2008 年夏。

英文資料：

God's warrior lover: The via mística of George Herbert's "temple" and Teresa of Avila's "Interior Castle")

H.M. Enomiya-Lassalle, *ZEN UND CHRISTLICHE MYSTIK*, Freiburg in Breisgau, 1986

John Macquarrie, *TWO WORLDS ARE OURS*, (London: SCM Press, 2005)

Linda Sue Francisca Schlee, *A Meditative Study of the Mysticism of the Waters in El Castillo interior of Santa Teresa de Jesús and El cántico espiritual of San Juan de la Cruz*, (New York: The Edwin Mellen Press, 2004)

Mystical symbolism in Teresa of Avila and classical Kabbalah

Mystical transformation, intersubjectivity, and foundations: A study of Teresa of Avila's "Interior Castle"

Nihil obstat Reginald Phillips, "introduction," *Interior Castle* (London: Sheed & Ward Ltd, 1974)

Stages of spiritual development: An inquiry based on the chakra symbolism of kundalini yoga and the Christian mystical text, "Interior Castle", by Teresa of Avila

The intrapsychic preparation for contemplation in Teresa of Avila's life and teachings: An interpretation using object relations theory

Two paths up the same mountain: Teresa of Avila's Seven Mansions and the Seven Chakras

Yves Raguin, *Ways of Contemplation East and West Part II Travel in the Spiritual World*, (臺北: 永望文化事業有限公司, 1993)

## 附錄：聖女耶穌大德蘭年譜

1515 年：德蘭阿烏瑪達·賽伯達生。(T. De Ahumada y Cepeda) 其父雅龍瑣·桑徹斯·賽伯達。(Don Alonso Sánchez y Cepeda) 有記雲：「1515 年，三月二十八日，星期三，餘女德蘭生於早五點半左右，時晨曦方升」。

四月四日受洗於聖若望本堂。

1519 年：聖女四歲，弟老楞佐生。

1520 年：聖女五歲，弟安多尼生。

1521 年：聖女六歲，弟伯多祿生。

1522 年：聖女七歲，土耳其人攻陷羅丹島，聖女攜異母兄洛德格逃赴毛爾人地，志在殉教，後於中途被伯父追回。

1527 年：聖女十二歲，弟奧斯定生。

1528 年：聖女十三歲，妹若納生。

十一月二十四日聖女母比雅特麗·阿烏瑪達立遺囑，逝世年月不詳，聖女自傳稱其十二歲時，母逝年乃誤記。奧氏年譜於此年條下，記比女士逝世，未知何本。

1531 年：聖女十六歲，入仁慈之母修女院，為寄讀生。

1532 年：聖女十七歲，其異母兄斐南特赴海外，聖女患病，返父家。

1535 年：聖女二十歲，其愛兄洛德格赴南美。

1536 年：聖女二十一歲，加入亞味拉降孕隱院；十一月二日行穿會衣禮。

1537 年：聖女二十二歲，十一月三日，聖女發願，琰羅重疾。

1538 年：聖女二十三歲，赴佳拿達，加斯底鎮，後並赴伯賽達就醫，幾喪生。

1540 年：聖女二十五歲，諸弟老楞佐、伯多祿、熱羅尼，船行赴秘魯，聖女病旋癒。

1543 年：聖女二十八歲，其父雅龍瑣·賽博達先生去世。

1553 年：聖女三十五歲，再度回頭，突入神修高峰，而達聖域焉。

1554 年：聖女三十六歲，與耶穌會聖人芳濟波爾日亞相會於多來德城。

1557年：聖女三十九歲，愛兄洛德格逝世於智利。

1558年：聖女四十歲，與芳濟會聖人伯多祿·雅爾鋼大拉相會於多來德城。

1560年：聖女四十二歲，聖女與其同伴決定創建另一嘉默羅會院，遵行原教規。

1562年：聖女四十四歲，應邀赴多來德，居露莎·賽爾達夫人家。

六月，聖女自傳初稿殺青。七月，返回亞味拉。八月二十四日，聖若瑟隱院創建成功，聖女逕返降孕隱院。

1563年：聖女四十五歲，聖女離降孕隱院，加入聖若瑟隱院。

1565年：聖女四十七歲，其異母兄斐南特逝世於哥倫比亞國。

1567年：聖女四十九歲，嘉默羅會總會長魯伯約蒞亞味拉，授權聖女，並發證件，創建原始規則之男女隱院。八月十五日，聖女在美地納·疆博成立隱院；第一次與十字若望相會。

1568年：聖女五十歲，赤足嘉默羅會規纂定。四月十一日，馬拉公隱院成立。八月十五日，瓦亞多立隱院成立。十一月二十八日，十字若望再杜魯阿洛成立第一座赤足嘉默羅男修道院。

1569年：聖女五十一歲，五月十四日，在多來德成立隱院。七月九日，在巴斯特成立赤足女修院。七月十三日，成立赤足男修院。

1570年：聖女五十二歲，聖彌格爾慶節成立隱院於薩拉曼加。

1571年：聖女五十三歲，元月二十五日，在雅爾巴·多爾美成立隱院，聖女旋任美地納·疆博隱院院長。十月六日，被委為降孕隱院院長。

1572年：聖女五十四歲，聖十字若望任降孕隱院司祭司繹。聖女開始攥寫「愛天主之概念」。

1573年：聖女五十五歲，「全德之路」騰錄稿成，聖女簽字並聲稱與原稿相符。愛保麗公主加入巴斯特拉隱院。聖女開始攥述創建新院史。克拉西盎在巴斯特拉發願。

1575年：聖女五十七歲，二月二十四日，在畢雅斯鎮成立隱院。聖女與克拉西盎首次相會。赤足隱院與履襪隱院爭端突起。在波拉桑西鎮召開全會代表大會。

五月二十九日，在塞維亞成立隱院。省會長撒拉去函聖女德蘭：議會決定停止創立修院，並隱退一修院中。

1577年：聖女五十九歲，聖女開始攥寫「七寶樓台」。十一月五日，「七寶樓台」殺青。十二月三四之夜，聖十字若望被履襪嘉默羅會所綁架。

1578年：聖女六十歲，教廷大使賽珈下令赤足嘉默羅修士女屬履襪修會權下。在赤足嘉默羅會史上，此為最痛苦之一年。次年，教廷收回成命，磨難告停。

1580年：聖女六十一歲，聖女患重疫。弟老楞佐逝世。

1581年：聖女六十二歲，國王菲力二世下令，使赤足與履襪兩種嘉默羅修院，分隸兩省院。亞爾加拉大會決定並承認赤足嘉默羅會會規。六月十四日，瑣利亞隱院成立。聖女被選為亞味拉聖若瑟隱院院長。會規印行。

1582年：聖女六十三歲，十月四日，晚九時，聖女逝世於雅爾芭·多爾美隱院。

1584年：開棺驗屍，完好如生。

1585年：大會決定遷屍亞味拉聖若瑟隱院，時為十一月二十五日。

1586年：雅爾芭公爵復將聖屍索回，八月二十三日，聖屍運到雅爾芭鎮，安葬原堂。

1591年：再度開棺驗屍，仍完好如初，薩拉曼加主教復命醫生取出聖女之心，果有神傷，心至今仍存於一小竈中。

1614年：四月二十四日，被冊封為真福品。

1622年：三月十二日，額我略教宗十五世，冊封德蘭為聖女，並為西班牙之護守者。

1914年：三度開棺，聖屍依然完好。

1970年：九月二十七日，教宗保祿六世宣佈聖女為教會聖師與聖女賽娜同為教會第一位女聖師。

1982年：全球慶祝聖女士逝世四百週年紀念，西班牙最為熱烈，開幕時，西班牙全國慶凡七小時之久，電視實況轉播，開幕時，教宗曾親往主持。

資料來源：大德蘭：《七寶樓台》，趙雅博譯，臺北：光啓文化事業，1975。