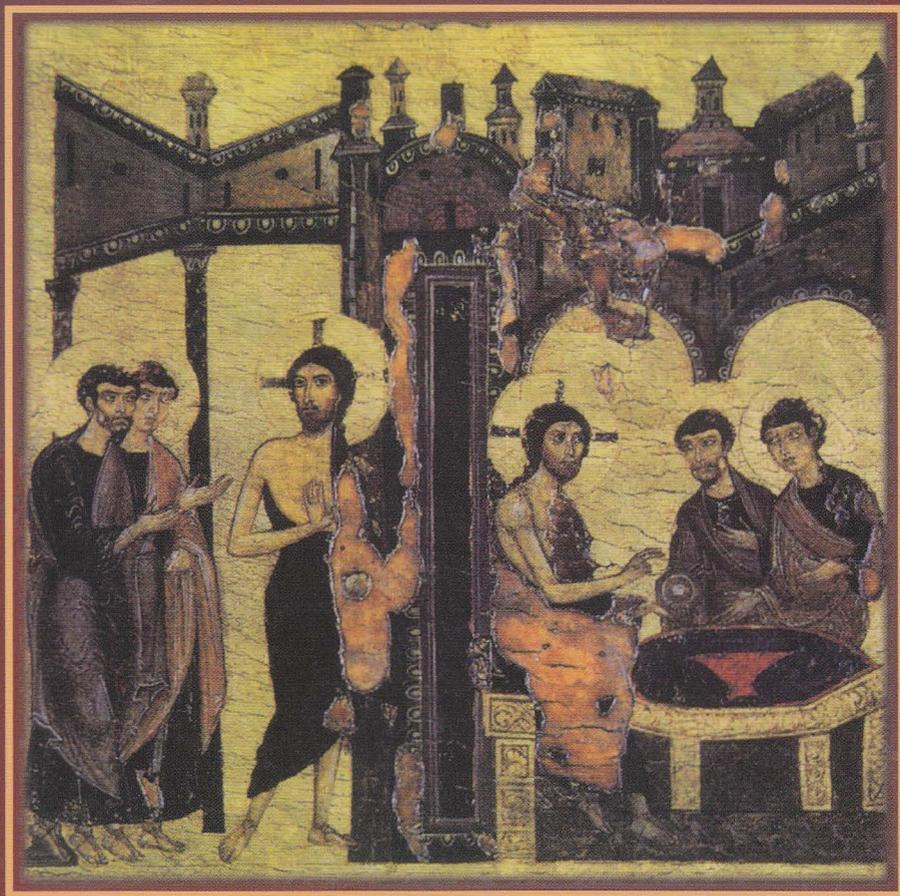


基督宗教靈修學史

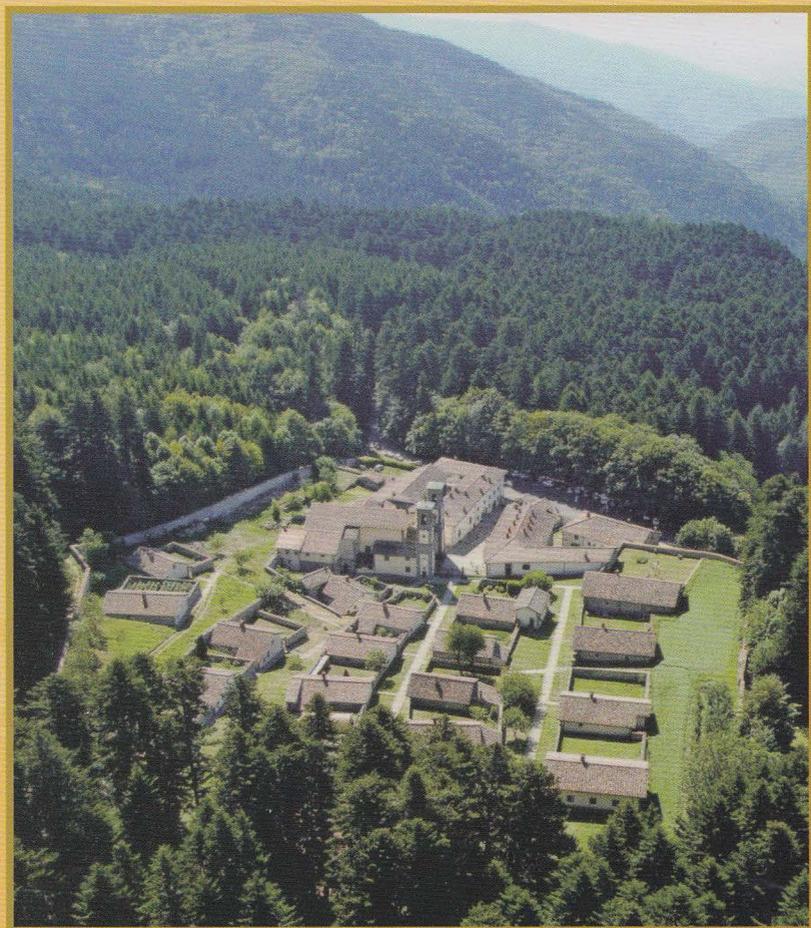
第一冊 聖經及教父時代靈修

靈修



■ 黃克鑣、盧禮 主編

謹以本書慶賀
本篤嘉默道修會創立千年紀念
(1012~2012)



本篤嘉默道隱舍 (S. Eremo di Camaldoli)
建於意大利佛羅倫斯附近約1000公尺的高山上



嘉默道隱修院的中庭及聖堂鐘樓



嘉默道度團體生活的隱修院鳥瞰；離隱舍約2公里處

輔大神學叢書102

基督宗教靈修學史

第一冊 聖經及教父時代靈修



黃克鑣、盧德 主編
2012年07月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 102
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

A History of Christian Spirituality

Vol. I

**Scriptural and Patristic
Spirituality**

Ed. by Joseph Wong & Ruth Yang

目 錄

- vii 本篤嘉默道修會總會長序..... Alessandro Barban, OSB Cam
x 輔大神學叢書百冊里程碑.....房志榮序
xii 讓我們揚聲歡呼！.....劉錦昌序
xiv 聖德的花朵、浩瀚的文獻、靈修的捷徑.....曾慶導序

第一冊 聖經及教父時代靈修

- 1 本書導論：兩千年基督宗教靈修寶庫.....黃克鑣
- 37 第壹部分 聖經靈修觀
- 39 第一章 為靈修學奠基的希伯來聖經
創造、救贖、盟約與法律.....房志榮
- 61 第二章 福音靈修精義
跟隨基督，歸向父.....黃克鑣
- 98 第三章 保祿的靈修觀.....穆宏志

125 第貳部分 教父時代靈修

- 127 第四章 希臘教父靈修觀
亞歷山大學派及影響.....黃克鏞
- 164 第五章 東方隱修傳統
曠野靈修.....黃克鏞
- 208 第六章 拉丁教父靈修觀
奧思定的聖三靈修思想.....盧德
- 240 第七章 西方隱修傳統
本篤會規與靈修.....黃克鏞
- 285 第八章 狄奧尼修的靈修觀
向上提升的神秘主義.....黃克鏞

第二冊 中世紀及近代天主教靈修

第參部分 中世紀靈修

- 第九章 大額我略論默觀
渴慕聖師.....黃克鏞
- 第十章 熙篤會靈修觀.....高豪
- 第十一章 方濟會靈修觀.....高征財
- 第十二章 文德的靈修觀
微末、手足、熾愛.....伍維烈、夏志誠
- 第十三章 道明會宣道靈修觀
默觀所得與人分享.....潘永達
- 第十四章 萊茵法蘭德斯神秘學派
艾克哈大師與雷斯博克.....陳德光
- 第十五章 英國神秘者：《不知之雲》.....黃克鏞

第肆部分 近代天主教靈修

- 第十六章 依納爵靈修與神操.....穆宏志、吳伯仁
- 第十七章 加爾默羅聖衣會靈修觀
大德蘭與十字若望.....加爾默羅聖衣會修女
- 第十八章 方濟沙雷的靈修觀.....斐林豐

第三冊 正教、新教及當代基督徒靈修

第五部分 正教及新教靈修

- 第十九章 正教會的靈修.....盧德
- 第二十章 馬丁路德的靈修觀.....普愛民
- 第二十一章 改革宗的靈修觀.....劉錦昌
- 第二十二章 聖公會的靈修.....張玲玲
- 第二十三章 成聖之道：循道衛理宗的靈修觀.....龐君華

第六部分 當代基督徒靈修

- 第二十四章 小德蘭：神嬰小道.....荆嘉婉
- 第二十五章 牟敦：人性與恩寵之旅.....盧德
- 第二十六章 盧雲的著作與靈修.....胡國楨
- 第二十七章 德蕾莎姆姆：懷大愛，做小事.....盧德
- 第二十八章 神恩復興運動
及其靈修觀.....朱柬、王敬弘、黃克鏞
- 第二十九章 當代靈修趨勢.....盧德

本篤嘉默道修會總會長序

Alessandro Barban, OSB Cam 撰；黃克鏞 譯

一套以中文寫成的《基督宗教靈修學史》即將面世，這確是一個大喜訊！衷心感謝台北光啓文化事業的社長胡國楨神父，願以本書慶賀本會創立千年紀念，並邀請本人作序。

爲慶祝本篤嘉默道修會（Camaldolese Congregation of the Order of St. Benedict），母院創建千禧年，我們組織了多項盛大節目。可敬的教宗本篤十六世，也在 2012 年 3 月 10 日惠然參加了本會的慶祝，並與聖公會大主教羅恩·威廉斯（Archbishop Rowan Williams）蒞臨本會在羅馬的大額我略修院，與我們的團體及教友們一起舉行禮儀晚禱。晚禱後，教宗更獨自留下，與團體的會士們一起進用晚餐，我們都爲了教宗的平易近人、和藹可親而深受感動。在晚禱中，教宗與大主教分別證道，教宗爲了本會一千年的歷史感謝天主，並囑咐我們要忠於會祖的神恩，尤其珍重本會「三寶」（The Threefold Good）的神恩。

本會會祖聖羅慕鐸（St. Romuald）曾任意大利勒威納城一座本篤會修院院長，後來決意獻身從事本篤會的改革，把個人獨修的形式，引入本篤會以團體生活爲主的隱修制度；團修和獨修兩種方式都是本篤會規認可的。

羅慕鐸晚年應亞勒佐教區主教的邀請，在該城附近約 1000

公尺高山上，一個名為「嘉默道」（Camaldoli）的地方，蓋了五個小隱舍，及一座教堂，留下五位弟兄在那裡度隱修生活。修士們每天數次一起進堂誦念日課，並一起在餐廳進膳，是一種具有團體背景的個人獨修形式。修士透過靜默、獨處，以祈禱、讀經務求加深與天主的聯繫，「獨處」是本會的「一寶」。

羅慕鐸從隱舍繼續往下走，走了約 2 公里的路程，到達一個名叫「佳泉」（Fons Bonus）的地方，那裡有一幢舊房子，羅慕鐸把它化作接待旅客的房舍；房舍所在地是連貫意大利南部與北部的重要通道。數位修士便停留在那裡，專門接待過路的旅客。後來，願意修道的人漸漸增加，這所接待旅客的房舍逐漸擴建成為一座正式的修院，如同一般本篤會度團體生活的修院。修士們透過團體生活的實踐，修練弟兄之間的友愛共融；「團體的共融」便是本會的「二寶」。修士不論居住在隱舍或修院，都必須兼顧本會這兩寶：即默然獨處，及友愛共融。但由於居住地方的不同，對這兩寶的關注，也有不同的側重，按照每人內心的傾向，會士可以與院長商議，選擇居住在隱舍或修院。

一般人不容易想像，本會的第三寶是「傳福音」。羅慕鐸曾在勒威納城外建立了隱舍，弟子中有數位申請前往波蘭傳教，羅慕鐸也應允。這些弟子遂以隱修士的身分，成了傳教士和殉道者，被波蘭教會奉為開教功臣。後來，這種到外地傳教的習慣，在本會歷史中沒有繼續下去，但會士傳福音的熱忱卻找到了別的表達方式，那便是接待客人，給他們講解聖經，或

作靈修談話。今天在嘉默道修院旁，設有可容 80 人的避靜院，會士們可以帶領避靜，或主持靈修講座；也可以到外面去領避靜或主持講座，或到附近的修院和學府，從事授課的服務。

從歷史看來，嘉默道修會正處於教會兩千年歷史的中間：本會一面傳承了第一千年的教父靈修傳統，一面也啟發了日後教會在中世紀和近代、當代的靈修傳統，負起了承先啓後的使命。事實上，本會的「三寶」正好是基督徒靈修的綜合：在靜默獨處中，以祈禱、讀經加深與天主的親密關係；通過與人相處，培養弟兄的友愛共融；以服務的精神接待別人，為福音作證，或替弟兄提供靈修培訓的服務。這「三寶」不但代表修道人的靈修，也適用於一般平信徒；今天有很多在俗教友，也樂於在他們的日常生活中實踐這「三寶」。

黃克鏞神父是本會一千年來第一位中國會士，深受弟兄們的愛戴；又是嘉默道修院初學導師，對靈修很有心得。他參與了這套靈修學史的籌備工作，這是本人深感榮幸的。期望透過這套靈修學史，無數對靈修感興趣的讀者，能進一步認識和欣賞基督宗教兩千年積聚的靈修寶庫，因而有助於他們靈修生活的成長；如此，這套書也可視作本會千禧年的一個富有意義的紀念。

輔大神學叢書百冊里程碑

房志榮

1972年，座落輔仁大學隔壁的伯敏神學院，開始出版輔大神學叢書，至今已出103冊了。神叢99和100《教會禮儀年度》上、下兩冊，除〈緒論〉和〈主日〉的講解外，分成聖誕期和復活期兩大部分，逐一介紹禮儀年的內涵和意義，是幫助基督徒善度禮儀年每一期、每一日的極佳伴侶。眼前這兩冊《基督宗教靈修學史》，624頁的「合璧」，不禁令人心曠神怡和欣羨的陣陣漣漪：用這樣的個人和團體靈修，來度禮儀年的每個主日、每一節期和天主賜給的每天，那整個一生，在天主聖三和耶穌瑪利亞的陪伴下，該是多麼意義豐盛，喜樂滿滿！

黃神父給〈本書導論〉的副題，是〈兩千年基督宗教靈修寶庫〉，這一肯定十分正確。這一篇36頁的導論，是這一部近千頁的靈修史鳥瞰，把靈修、靈修學、靈修神學等用詞予以解釋後，即刻把這兩千年的寶庫逐步展示出來：初期教會團體、教父時代靈修、隱修傳統、中世紀靈修、正教會靈修、基督新教靈修、近代天主教靈修、當代基督徒靈修。把基督宗教靈修分成這八時段展示，兼顧古代與現代、隱修、獨修、團修，及基督公教、正教、新教，真是匠心獨具，可圈可點。

導論的帶領已使人心儀那些歷代的靈修大師和修行的小

民。但展讀每一時期的具體靈修方式，更令人如癡如醉地體驗到與造物者遊，及與復活基督同化的提升和喜樂。這來自第一冊的主要作者—黃克鑣神父—一手筆，他的確把希臘教父、曠野靈修、西方靈修傳統和狄奧尼修的靈修觀，寫得活靈活現，開篇一讀，就非讀完不可。盧德的〈拉丁教父奧思定的聖三靈修觀〉也是恰當的補充。至於第二冊的中世紀和近代天主教靈修，由不同的作者執筆，把熙篤會、方濟會、道明會、依納爵靈修、加爾默羅聖衣會靈修，做出豐富而精彩的介紹。陳德光的〈萊茵法蘭德斯神秘學派〉和斐林豐的〈方濟沙雷的靈修觀〉，也都是開拓眼界和心靈的佳作。

「殉道及隱修傳統是教父時代靈修的兩種特殊表現，在君士坦丁大帝前的數世紀，無數基督徒為維護信仰，犧牲了性命。殉道者透過忍受痛苦和死亡的經驗，參與基督的逾越奧蹟，因此，殉道是基督徒靈修卓越的表現……主曆 313 年，君士坦丁大帝宣布停止對基督宗教的迫害，教會終於進入穩定和平的局面。與此同時，在東方教會也出現一種特殊現象，即曠野隱修的興起和發展。歷史學家一般認為，教難的終止與隱修生活的興起，兩者間有某種因果關係。隱修士遠離城市人群，度清貧儉樸的生活，克苦齋戒，守夜祈禱，被視為殉道者的後繼人，隱修生活比作不流血的『白色殉道』」（第一冊，10 頁，也見 75、165 等頁）

這類既老又新的現象，得到如此的看法和說法，隨處都可見到，讀者不妨自己去慢慢欣賞。

讓我們揚聲歡呼！

劉錦昌

收到楊素娥老師寄來《基督宗教靈修學史》的排版稿，內心有著極大的喜悅，期盼已久、耐心等候的這一套鉅作，終於出版了。感謝上主，在黃克鏞神父、胡國楨神父、盧德老師及不少幕後的有心人共同努力下，因著對上主的愛和珍惜教會的靈修寶藏的緣故，完成了華人基督徒一項特殊的工程。五年來，黃神父爲了這套靈修學史奔波飛行，業師胡神父和素娥老師好像在養育孩子般地細心照料，爲的是讓這部靈修學史更完全、合乎理想來生產。

記得和黃克鏞神父、胡國楨神父、潘家駿神父，以及三名牧師，應楊老師之邀而相聚在信義區誠品的餐廳那一晚，大家談到靈修學史即將出版時興奮的心情。這一套靈修學史的架構及含蓋性，令人感動，從聖經時代到今日，基督信仰內天主教、正教、新教皆包括在內，大德蘭、小德蘭及德蕾莎姆姆等靈修典範都在其中。全套靈修史分三冊；第一冊從聖經的靈修觀開始，接著分述希臘和拉丁教父靈修、東方與西方隱修傳統，並以密契靈修作一綜合；第二冊以中世紀及近代天主教靈修爲範圍，介紹大額我略的默觀思想，熙篤會、方濟會、道明會、耶穌會、加爾默羅聖衣會的靈修觀，以及文德、艾克哈大師、雷

斯博克、《不知之雲》作者、方濟沙雷等靈修家的靈修理念。第三冊前半部分展開對正教及新教（路德、改革宗、聖公會、衛理宗）的靈修觀引介，後半部則以當代四位天主教靈修人物為主軸（小德蘭、牟敦、盧雲、德蕾莎姆姆），並對神恩復興運動有頗公允的介紹，最後以當代靈修趨勢為結尾。

《基督宗教靈修學史》並非由單一作者完成，每篇的撰稿者大多來自本身的靈修背景，或是該領域的行家，在內容上顯出專業和精通，並呈現大公主義的共融特質。讀者從首頁一路讀下來，必然獲得基督信仰靈修歷史的縱向發展概念，又對各時期的特色有所掌握，且能欣賞到靈修大師風采，以及各修會靈修的不同要義。這套靈修學史，打開我們的屬靈眼界，驚嘆靈修傳統的多元風貌和流派發展，也從其中深深體會：所有靈修都歸向耶穌基督，效法祂的生命腳蹤。

聖德的花朶、浩瀚的文獻、靈修的捷徑

曾慶導

靈修是修德成聖、獲得幸福。基督徒是相信歷史上的納匝肋人耶穌是基督、救世主；基督徒的靈修是在思、言、行為上效法耶穌此「完人」，在聖神的推動下，積極活出領洗時獲得的天主子女的生命，努力做一個充滿信、望、愛三德的聖人，做天主父的好兒女，獲得天堂的永福。

基督徒靈修可分為「克修」和「秘修」兩種。「克修」此詞有「操練」之意，指主動的心靈操練，一般來說，有「煉、明、合」三階段：「煉」即聽從主耶穌的「你們要悔改」的訓導，煉淨、去除罪惡和不良的習慣；「明」即聽從主耶穌「你們要信從福音」的訓導，在聖神帶領和基督建立的教會聖事的幫助下，增加各種愛主、愛人的德行；「合」即如主耶穌「天國來臨了」的宣講，靈魂在愛中大步邁進，和天主在愛中結合，享受天主愛的甘飴。整個過程需要天主的恩寵助佑，也需要人與這些恩寵的自由合作。

「秘修」有「神秘、奧妙」、超乎人的一般知識或經驗之意，比較強調天主在聖化人靈上的奇妙工作，是比較「人被動、天主主動」的靈修。出神、神視、光照等超乎人力所能達到的狀況，常是秘修者突然獲得天主的特別恩寵。但克修和秘修可以同時發生，都以「天人合一」為終極目標。

兩千年來，在「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五 48）的感召下，基督徒在靈修努力的過程中，產生了無數的聖德花朵，也累積了豐富的經驗，留下了浩瀚的靈修文獻，我們後人要走這靈修的道路，多參考前人的經驗是很有益的，幫助我們不走彎路，而走捷徑。雖然說不同時代的人，因社會環境的不同，而有不同的靈修方法，但因為我們都有共同的人性（有相同的需要、困難、希望，也在尋求生命的意義，有同一個終向……），甚至很多時候社會環境也雷同，故前人的經驗應是很值得我們借鏡的。

基督宗教靈修學史的中文書很少。筆者這幾年在神學院教靈修學史，也只是參考 Pierre Pourrat 的 *Christian Spirituality*，從本書四冊中，綱要性地提煉、翻譯出一套講義，雖然也介紹學生用一些過去用中文翻譯的書或文章來補充，但總是有「雖有骨幹，肉卻不多」的感覺。今黃克鏞神父和盧德女士編的這套書，正可補此不足。

黃克鏞神父是一個知名的信理神學家和靈修家。常言道：「健全的靈修，建基於健全的神學」。我有幸認識黃神父很久了，也有幸到他美國加州 Big Sur 的本篤會嘉默道隱修院參訪過。黃神父是一位嚴謹的學者，在羅馬額我略大學獲神學博士學位，論文專門研究拉內神父的基督論，也常在兩岸三地教授信理神學，又是一個極有靈修的人，溫文儒雅，和他交往，如沐春風。本書有不少文章由他執筆，的確是靈修學史學子之福。

盧德女士是輔神「輔大神學叢書」、《神學論集》很有活

力、很有創意的執行主編，編輯經驗很豐富，同時也是一位很受歡迎的靈修學老師。她的博士論文《榮格宗教心理學與聖三靈修》，注重靈修學與心理學的整合，是今天很需要的、與現代科學交談的努力。

因此兩位編者，一位將神學與靈修整合，另一位將靈修與心理學整合，這是本書難能可貴的一個特點。本書的另一特點，是邀請不同靈修傳統的專家介紹各自的靈修傳統，對需要在某一靈修傳統作比較深入研究的人，可獲益良多；此外，本書更有大公精神地，請正教和新教的靈修專家們介紹他們的靈修傳統，使本書的內容更豐富。而黃神父在〈本書導論〉裡，簡明地把這些靈修傳統串連起來，使我們有整個拼湊起來的馬賽克圖案之感。

我們多謝黃神父、盧德女士和各篇作者的努力，成就了本書。我們要把從本書學到的靈修知識，努力應用到生活實踐中，做一個喜樂的聖人，將來永遠與天主結合。我想這一定是本書裡各作者的最大期望。

本書導論

兩千年基督宗教靈修寶庫

黃克鏞

一、「靈修」一詞發展沿革

(一) 靈修

「靈修」一詞，拉丁文 *spiritualitas*，英文 *spirituality*，今天在教會內已普遍採用，但這現象是自從上世紀中葉才看到的。這名詞的法文譯名 *spiritualité*，十七世紀時在法國曾被用來表示「虔誠的生活」，但後來的數個世紀裡，這名詞的應用是罕見的。及至上世紀初葉，Pierre Pourrat 出版了他所著的四卷 *La spiritualité catholique*（《天主教靈修學》，1918~1928），由於這書及其他一些法文靈修書的英譯本，*spirituality* 一詞遂屢次出現，在 1950 年代便成為廣泛採用的名詞，表示「虔誠」（*devotion*）、「內修生活」（*interior life*）、「靈修生活」（*spiritual life*）等意義。不但天主教內，基督新教亦然，「靈修」已成了常用的詞語¹。

¹ 參閱：Walter Principe, "Spirituality, Christian," in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. Michael Downey (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1993), pp.931~932.

靈修不是基督徒的專利。「靈修」的「靈」字，指人的「精神」(spirit)，「是人最內在的中心，在那裡人可以向超越的境界開放，並經驗到終極的事實」²。人的精神具有自我超越的能力，故「靈修」的意義是指「人有意識地透過趨向終極價值的自我超越，完成自己生命的整合」³。關於這「靈修」的描述，有三點必須注意：

1. 這自我超越的經驗，不是機械式地自動產生，卻是來自人的自由抉擇或回應；因此，這超越可稱為「靈修生活」。
2. 這種超越是自我超越，要求人越出自我的利益與愛好，趨向終極價值，或最高的美善。對基督徒來說，這終極價值便是天主本身；對其他人來說，人追求的終極價值可能是「悟」(enlightenment)，人格的圓滿實現，世界和平，或宇宙的完美等。
3. 這終極價值顯示一個更大的境界，吸引人的精神無止境地向更大的領域邁進；因此靈修生活是一個動態的歷程。

基督徒靈修，便是以人的普遍性靈修為基礎，也可說是這普遍性靈修的一種特殊實現，其特點在於基督徒自我超越所趨向的對象。基督信仰的終極價值，是基督啓示的三位一體的天

² Ewert Cousins, "Preface," in *Christian Spirituality, I. Origins to the Twelfth Century*, eds. Bernard McGinn and John Meyendorff (New York: Crossroad, 1992), p.xiii.

³ Sandra M. Schneiders, "Approaches to the Study of Christian Spirituality," in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Oxford: Blackwell, 2011), p.16.

主，耶穌不但啓示了父及聖神，也藉著祂賜予的聖神，把天主的生命通傳給信徒。按照保祿宗徒的訓導，這新生命可稱為「在聖神內的生命」（羅七 6：8 2, 10~11；迦六 8）。拉丁文 *spiritualitas* 一詞來自 *spiritus*（神）及 *spiritualis*（屬神的），這「神」是指向天主聖神的。在保祿書信裡，「屬神的」是與「屬肉性的」（*carnal*）相對：「屬神的」表示充滿天主聖神，被聖神引導；而「屬肉性的」是指反對聖神的一切（羅七 14~25；迦五 16~26）⁴。因此，基督徒的靈修生活，便是「在聖神內」或「由聖神引導的生活」。假如人的普遍性靈修之「靈」字代表人的「精神」，基督徒靈修的「靈」是指人的「精神」向天主聖神開放，被聖神引領。

按保祿思想，「屬神的」與「屬肉性的」相對；但「神」不是與「身體」（*body*）或「物質」（*matter*）相對。因此，正確的基督徒靈修觀，應避免「精神」與「身體」或「物質」對立的二元論，而應指向全人的靈修觀，務求身、心、靈的整合。人也是社團的一分子，並與宇宙息息相關；爲此，全人的靈修觀也必須包括個人與社會的協調，以及人與大自然的和諧等向度。

（二）靈修學

「靈修」是一種生活的經驗，基督徒的靈修便是對於基督

⁴「我告訴你們：你們若隨聖神的引導行事，就絕不會去滿足本性的私欲，因爲本性的私欲相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私欲：二者互相敵對」（迦五 16~17）。

信仰的經驗，或作門徒的生活經驗；具體來說，是「在聖神內生活」的體驗。這是個人的經驗，若願意把這經驗與別人分享，則必須透過文字或其他方式，把這經驗表達出來，讓其他人也可以領會。由於個人生活的經驗是在一個固定的環境和氛圍中形成的，這經驗一般表現出屬於不同靈修學派的特點。因此，「靈修學」是一門學問，它的任務是研究這些表達出來的文字或資料。故「靈修」包括三層面：個人生活的經驗；對這經驗的反思，並以文字或其他方式表達出來；對這些資料的研究⁵。「靈修學」特別指表達出來的資料，及對這些資料的研究。

在討論靈修學的資料時，主要可以依從兩個途徑：歷史方法及神學方法。歷史方法表示在研究靈修學時，按照歷史考據方法，探討靈修文獻的歷史價值，尤其研究作者生活的歷史背景，以便瞭解他的靈修經驗和思想。「靈修學史」也表示按照歷史年代，分為不同時期討論靈修文獻。

神學方法的靈修學，表示研究靈修學文獻時，格外關注基督宗教的信仰，以基督信仰衡量要探討的靈修思想。這信仰是由聖經、教父傳承、教會訓導等方面表達出來的。注重神學方法的靈修學，是按照各神學課題，如聖三論、基督論、恩寵論等，來反思靈修經驗。但這種靈修學與研究神學，還是保持了

⁵ 參閱：Walter Principe, "Toward defining spirituality," in *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader*, ed. K.J. Collins (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000), pp.47-48; Arthur Holder, "Introduction," in *Blackwell Companion to Christian Spirituality*, p.2.

重要的分別：研究神學的對象是基督信仰的內容，靈修學的對象是反思這信仰在信徒的意識和行動中引起的反應，及對作門徒的生活產生的影響。

歷史方法與神學方法是互相補足的；除了這兩種方法外，靈修學也要加上採用人文科學的方法，從心理學、社會學、哲學、自然科學等學科，來探討靈修學資料，這些人文科學的方法對研究近代靈修學特別重要⁶。

（三）靈修神學

上文介紹了「靈修」、「靈修學」及「靈修學史」等名詞，現在要介紹另一個詞語：「靈修神學」（spiritual theology），特別指出這與「靈修學史」的分別。「靈修學史」的任務是研究不同時代的靈修文獻，而「靈修神學」的要旨是有系統地討論基督徒靈修生活各方面的內容。可有不同的架構，如透過傳統上靈修「三路」的模式，闡釋「煉路」（purgative way）、「明路」（illuminative way）及「合路」（unitive way）等基督徒靈修生活發展的三個階段。或把「靈修神學」分為兩個主要部分探討：即「克修神學」（ascetical theology），談論偏情的整合、改毛病、修德行等靈修生活修行的部分；及「秘修神學」（mystical theology），研究祈禱、默觀及神秘經驗等課題，這些課題格外有關靈修生

⁶ 參閱：Schneiders, “Approaches to the Study of Christian Spirituality,” pp.19~33. 作者討論研究靈修學的三種主要方法：歷史方法、神學方法，和人文科學方法。

活論及與天主密契的內容。

二、兩千年基督宗教靈修寶庫

「靈修學史」的特色，是按照年代先後次序，介紹基督宗教歷代的靈修思想。透過兩千年的歷史，基督宗教積聚了一個極豐富的靈修寶庫，而這套靈修學史，便是為了介紹這些靈修資料。在本導論裡，筆者願意對這些豐富的資料作一簡介，使讀者能有一整體的概念，有助於對本書每章的研讀。

（一）初期教會團體

初期教會團體的靈修，是以教會舉行的禮儀，尤其聖洗和感恩祭為中心，通過這些聖事，信徒加入教會團體，並參與基督死而復活的逾越奧蹟，領受基督藉著聖神施予的新生命。

早期團體也依照猶太傳統，以《聖詠集》為祈禱經本，並每天數次在固定時間舉行公共祈禱。在晨禱和晚禱時，也誦念耶穌親自教導的〈天主經〉。

（二）教父時代靈修

教父時代靈修也是以團體舉行的禮儀、聖事，及公共祈禱為中心。但除了沿用一些猶太習俗外，也受到希臘哲學的影響。當時在羅馬帝國東部的教會，漸漸發展了幾個重要的學術中心，形成不同的學派，主要是安提約基、亞歷山大、耶路撒冷，和君士坦丁堡等學派。東方教父的著作以希臘文為主；在帝國西部的教會，以羅馬為中心，西方教父使用的是拉丁文。

東方教會的學派中，格外重要的是亞歷山大學派，包括克來孟（Clement of Alexandria, 約 140~217）、奧力振（Origen, 182~251）、亞大納修（Athanasius, 295~373）、濟利祿（Cyril of Alexandria, +444）等極負盛名的教父，其中奧力振代表該學派的鼎盛期，對日後教會的靈修有重大的影響。奧力振是傑出的聖經學者，但深受希臘哲學的影響，尤其柏拉圖及新柏拉圖主義。

奧力振對基督徒靈修的一個重要貢獻，是提出靈修生活的三階段，這三階段是以希臘哲學的三部分取名：道德修養（ethics）、對宇宙的默觀（physics）、對天主的默觀（enoptics）⁷。日後這三階段經狄奧尼修（Dionysius Areopagite, 約 500）的發揮，成為基督宗教靈修傳統的「三路」，即煉路、明路、合路；代表靈修生活成長的過程⁸。

奧力振最特殊的貢獻，在於他採用的「寓意釋經」（allegorical interpretation）方法，在所著《論首要原理》卷四中，奧氏把聖經與人的結構相比，正如人具有身體與靈魂，聖經也包含雙重的意義，即是「文字意義」（literal sense）和「屬神意義」（spiritual sense）⁹。「文字意義」指有關歷史或敘述的意義，是讀者必須首先理

⁷ *Comm. Cant. Prol.*; in Origen, *Commentary on the Canticle of Canticles* = *Ancient Christian Writers* 26, trans. R.P. Lawson (New York: Newman Press, 1956), p. 40; 以下簡作 ACW 26.

⁸ Dionysius Areopagite, *Ecclesiastical Hierarchy* 5.3; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid (New York: Paulist, 1987), pp.235~236.

⁹ *On First Principle* 4.2.5; in Origen: *An Exhortation to Martyrdom*,

解的：「屬神意義」是隱藏在文字裡面的智慧或教訓，奧氏也稱之為「神秘意義」；「神秘」一詞的希臘文 *mystikos* 原是「隱藏」的意思。

奧力振所著《雅歌釋義》，可視作「寓意釋經」的最佳示範。奧氏表示《雅歌》一書蘊藏著豐富的屬神意義，透過男女之愛的描述，展示基督與其淨配教會及個別信徒，彼此相愛的關係¹⁰。奧氏強調閱讀《雅歌》時，必須尋求經文的屬神意義；他認為對聖經屬神意義的領會，便是發現主在聖經裡隱藏著的臨在，是一種「神秘」或默觀的經驗。奧力振推薦的「寓意釋經」，成為教父時代和中世紀普遍採用的釋經方法。

卡帕多細亞的三位教父，巴西略（*Basil the Great*, 約 330~379）、額我略納齊盎（*Gregory of Nazianzus*, 約 329~390）、額我略尼撒（*Gregory of Nyssa*, 約 335~394），深受亞歷山大學派的影響。在神學方面，他們是亞大納修的忠實弟子；在靈修思想方面，他們特別受到奧力振的影響。

三位教父中，額我略尼撒的著作對日後教會的靈修尤為重要。奧力振已指出天主是無形無像的神體，遠超出人理智領略的能力，是不可理解的。但有待額我略尼撒進一步發揮天主不可知及不可理解的特性，成為基督宗教「否定神秘主義」（*apophatic mysticism*）的始祖。在所著《梅瑟傳》中，額我略提出

Prayer and Selected Writings, trans. R. Greer (New York: Paulist, 1979), p.182.

¹⁰ *Comm. Cant. Prol.*; ACW 26, p.41.

一種超越概念與圖像的神秘主義，主張以超越知識的方式，藉著愛體驗天主的臨在¹¹。大約一個多世紀後，狄奧尼修繼承了這個傳統，把「否定神秘主義」徹底發揮。狄氏所著精簡的《神秘神學》一書，被譯成拉丁文，對中世紀神秘思想有著深遠的影響¹²。

在羅馬帝國西方的拉丁教會，也有不少傑出的教父，如西彼連（Cyprian, 約 200~258）、安博羅修（Ambrose, 約 339~397）、熱羅尼莫（Jerome, 約 347~420），及出類拔萃的奧思定（Augustine, 354~430）等。奧思定也深受希臘哲學的影響，尤其柏拉圖和新柏拉圖哲學。在靈修方面，奧思定格外提出兩個主題：其一是愛德至上；其二是尋求天主的內在途徑。首先，奧思定聲明在基督徒靈修生活中，愛德該佔首席地位，這愛包含了對天主及對近人之愛，是同一之愛的雙向表現¹³。他也教導培養這愛的主要方法是祈禱，祈禱的真正意義是對天主的熱切「渴慕」，誰在心中常保持這渴慕，便是不斷的祈禱。

奧思定靈修的第二個主題，是指示尋求天主的內在途徑，基於人是按天主的肖像造成的，奧氏認為人的精神結構，他的記憶、理智和意志的聯繫與運作，反映了天主聖三的臨在。人該返回自己的內心，在那裡與內在於我的天主會晤。這種「返

¹¹ Gregory of Nyssa, *Life of Moses*, II, 168; trans. A.J. Malherbe and E. Ferguson (New York: Paulist, 1978), p.95.

¹² *The Mystical Theology*; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, pp.133~141.

¹³ *Sermo* 265, 9; PL 38, 1222~1223.

身內求」的途徑，指引了奧思定的聖三神學及靈修思想¹⁴。

（三）隱修傳統

殉道及隱修傳統是教父時代靈修的兩種特殊表現，在君士坦丁大帝以前的數世紀裡，無數基督徒為維護信仰，犧牲了自己的性命。殉道者透過在自己身上忍受痛苦和死亡的經驗，圓滿參與基督的逾越奧蹟；因此，殉道是基督徒靈修卓越的表現。

殉道者的《殉道記錄》以及安提約基的依納爵（Ignatius of Antioch, 約+117）、波里加（Polycarp, 69~155）、依肋內（Irenaeus, 約140~202）及西彼連（200~258）等殉道者的牧函，都成了基督宗教靈修學史的寶貴文獻。

主曆 313 年，君士坦丁大帝宣布停止對基督宗教的迫害，教會終於進入穩定和平的局面。與此同時，在東方教會也出現一種特殊現象，即曠野隱修的興起和發展。歷史家一般認為，教難的終止與隱修生活的興起，兩者間大概有某種因果關係。隱修士遠離城市人群，進入曠野隱修，度清貧簡樸的生活，再加上嚴厲的克苦齋戒、守夜祈禱；傳統上隱修士被視為殉道者的後繼，隱修生活也比作不流血的「白色殉道」。

聖安當（St. Antony the Great, 約 251~356）被奉為隱修始祖，他首先在鄉村邊緣開始隱修，之後漸漸深入埃及曠野荒蕪之地，獨自度隱修的生活，樹立個人獨自隱修的模式，這是安當創新

¹⁴ *De Trin.* IX~X；見周偉馳譯，《論三位一體》（上海：上海世紀出版集團，2005），239~280 頁。

的地方¹⁵。稍後於安當的，有帕科米奧（Pachomius, 約 287~347），在埃及曠野創建大規模的修道院，成為團體隱修始祖。

曠野隱修士的靈修思想，收集於《曠野聖祖語錄》¹⁶，表現了曠野教父們簡樸而善於鑑別的智慧，及寬宏容納的度量。除了這些《語錄》外，主要的曠野隱修作者，有艾瓦格略（Evagrius Ponticus, 約 345~400）和賈先（John Cassian, 約 360~435）。艾瓦格略來自君士坦丁堡，對希臘哲學有高深造詣，也深受奧力振和卡帕多細亞教父的影響。他的重要著作，是討論人的「八種偏情」，深入分析八種偏情的起因、發展及對治方法，目的是使人獲致內心的自由平和（apatheia），以便能專注於祈禱默觀。艾氏另一貢獻，是提出一種超越概念和圖像的默觀祈禱，稱為「單純祈禱」（pure prayer）¹⁷。

賈先來自小西狄亞（Scythia Minor, 即今天羅馬尼亞），在埃及曠野隱修多年，探訪了多位知名的曠野聖祖，日後返回歐洲，在法國南部創立隱修院，並著有《隱院規章》和《會談錄》兩部不朽之作¹⁸。《隱院規章》介紹埃及團體隱修的制度和規律，

¹⁵ 參閱：Athanasius: *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, trans. R.C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980).

¹⁶ 參閱：多瑪斯·牟敦（Thomas Merton）編著，《沙漠的智慧：取自四世紀沙漠教父語錄》（香港：公教真理學會，1989）。

¹⁷ 艾瓦格略論八種偏情和論祈禱的兩本書合併於：*The Praktikos and Chapters on Prayer*, trans. J.E. Barnberger (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981).

¹⁸ 賈先著，任佩澤譯，《會談錄·隱院規章》（香港：明愛印刷訓練中心，1982）。

也特別討論艾瓦格略的「八種偏情」。《會談錄》介紹埃及曠野的獨修生活，記載了廿四篇曠野聖祖的談話，每篇有不同的主題。但有學者指出，這些談話可以綜合於兩個主題：「心靈潔淨」（purity of heart）和「鑑別」（discretion），特別見於會談第一、二篇。此外，會談第九、十篇「論祈禱」，一般被視為最精彩的兩篇談話；第十四篇談話「論屬神的知識」，討論對聖經的深入瞭解和領會，與祈禱的主題有密切關係。這些靈修課題代表了《會談錄》的主要內容。

聖本篤（St. Benedict, 480~547）被奉為西方隱修始祖，但在他以前，東方隱修傳統早已傳到西方教會，成為相當普遍的現象。本篤的特殊貢獻在於他所寫的會規，在西方教會被普遍採用。他綜合了由賈先傳授的曠野獨修傳統，以及奧思定和巴西略提倡的團體隱修傳統。

本篤會規可分為兩大部分：理論性的「靈修訓導」和實踐性的「修院規章」¹⁹。會規第一部分至為重要，給全部會規奠下靈修基礎。這部分格外討論隱修士三項基本德行：服從、靜默、謙遜（RB 5~7）。會規第二部分討論隱修院的制度與規則，包括：有關誦念日課的禮儀規則；祈禱、讀經與工作的日程安排；接待客人；及弟兄友愛共融等課題。本篤不但列出當守的規則，更說明規則的動機，及守規時應有的內心態度。

本篤會規以善於鑑別，及持守中庸之道著稱。會規特別重

¹⁹ 會規第一部分包括〈序言〉及 RB 1~7；第二部分包括 RB 8~73。
RB 是本篤會規的簡稱。

要的貢獻，是引導修士把規則內在化，以「愛」取代「畏懼」，作為守規的真正動機；這愛是指向基督本人的。「愛基督勝過一切」（RB 5, 2），「不把任何事物置於基督之上」（RB 72, 11），及類似的句子在會規中一再出現，足以顯示本篤會規以基督為中心的特徵。

（四）中世紀靈修

中世紀一般可分為三個時期：前期（6~12世紀）、中期（13世紀）、後期（14~15世紀）²⁰。由於東方正教會（Orthodox Church）於1054年與天主教正式分裂，此處中世紀靈修僅限於討論天主教靈修，以下另有專題介紹正教會靈修。

對中世紀前期靈修有重要意義的，是教宗大額我略（Gregory the Great, 540~604）。額我略聖師目睹教父時代的終結及中世紀的發軔，是連接兩個時代的橋樑人物。他把教父的精神產業，尤其奧思定的靈修思想及本篤的隱修精神，通傳到中世紀。額我略的橋樑作用，格外可見於他的釋經法，他把奧力振及教父們傳授的「寓意釋經」充分發揮，使成為日後中世紀普遍採用的釋經方法²¹。此外，由於他本人的經驗，額我略深入反思「默觀生活」與「服務生活」彼此的關係，並提出兩者配合的生活方式，給予日後中世紀新興的修會一個重要的啟發。

²⁰ 參閱：Ulrike Wiethaus, “Christian Spirituality in the Medieval West,” in *Blackwell Companion to Christian Spirituality*, pp.106~121.

²¹ 參閱：Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vols. 1~2 (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

中世紀前期另一靈修大師，是熙篤會的伯爾納德（Bernard of Clairvaux, 1090~1153），繼承了奧思定和大額我略的靈修傳統。他以人是按天主肖像受造的啓示，作靈修理論的出發點，指出這肖像因罪受了損傷，必須藉著對天主的愛恢復這肖像。伯爾納德的著作，表露著對基督人性深摯之愛，他宣揚愛的神秘主義，或與基督締結神婚的神秘主義（bridal mysticism）。他所著的《雅歌釋義》表現了高超的神秘思想，也包含實踐性的修行訓示；在歷代教父、聖師所著《雅歌釋義》中，是最為膾炙人口的一本²²。與伯爾納德同時代的，尚有數位知名的初期熙篤會靈修作者，其中以威廉·提瑞（William of St. Thierry, 1085~1148）、裏霍的艾來德（Aelred of Rievaulx, 1110~1167）尤為重要。

十三世紀是中世紀中期，或高峰期，這時期格外重要的是新興修會的成立。在這以前，西方教會的修道生活主要依從本篤會的隱修傳統，至十三世紀才興起了有別於隱修傳統的「托鉢修會」（Mendicant Orders），給修道生活帶來深刻的改變。除了注重會士個人修養外，新興修會也視「宣道」或使徒工作為修會神恩的基本要素。爲了適應使徒服務的需求，新興修會須超越隱修院裡「恆居」（stability）的制度，並對「默觀」與「服務」的彼此關係提出新的模式。

聖道明（St. Dominic of Guzman, 1170~1221）在西班牙創立「道明會」，拉丁文是 *Ordo Praedicatorum*，即「宣道者修會」之意。

²² 任達義譯，《雅歌釋義》上、中、下（香港：聖母神樂院，1990~1994）。

聖道明以「宣道」為修會的宗旨及主要任務，他鼓勵會士必須將「默觀」與「宣道」配合，成為不斷「與天主交談，或與人談論天主」的人²³。道明會傑出會士多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）在比較默觀生活與服務生活的價值時，認為默觀與宣道配合的「混合生活」（*vita composita*）反映了基督傳道時的生活，該視為基督徒最完美的生活方式。多瑪斯也提出有關這種生活的格言：「默觀所得，與人分享」（*contemplata aliis tradere*）²⁴。為了適當地宣講聖道，會士必須擁有充實的神學知識；因此，聖道明非常關注會士的神學培訓。

義大利亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi, 1181~1226），是另一位新興修會的創立人，他以當時教會及社會的革新為己任，並認定革新的途徑必須通過愛與貧窮的實踐。聖方濟對降生成人的基督懷有無比的愛，他深受那誕生馬槽、畢生貧窮、謙卑自下的基督所吸引，決意逐字遵行地跟隨那位福音描繪的基督。方濟成為教會歷史中，最肖似基督的人物。基督也在聖人逝世前兩年，賜以五傷神恩，作為方濟與基督肖似的印證。方濟創立小兄弟會，目標是為了使弟兄們徹底地跟隨福音顯示的基督，不但效法祂的貧窮，也模仿祂對貧窮弱小者的同情與扶助，培養弟兄間的友愛共融，並像基督一般作流浪的宣道者。

²³ 《道明會憲》（1220）；見威廉·辛乃樸（William Hunebusch）著，《道明會靈修：原則與實行》（高雄：多明我，1980），14頁。

²⁴ STh II-II, q.188, a.6c; 見《神學大全》，12冊（台南：聞道，2008），283頁。

方濟的一生，可視作一首向天主感恩讚頌的詩歌，流露出對一切受造物的欣賞與愛護。

亞西西的聖女佳蘭（St. Clare of Assisi, 1193~1253）深受方濟榜樣的吸引，熱愛福音教導的貧窮與簡樸生活。她創立了女修會，但遵照當時教會的規定，修女們必須度隱居修院的奉獻生活。

聖文德（St. Bonaventure, 約 1217~1274）與多瑪斯同時代，是方濟會傑出神學家，也是總會長，對修會組織有重大貢獻。文德被稱為「熾愛聖師」（Doctor Seraphicus），將「虔敬」與「學問」作了最佳的整合。主要靈修著作有：《靈魂進入天主的旅程》、《生命之樹》、《方濟大傳》等²⁵。

十三世紀代表中世紀神學和靈修的高峰，接著來的十四、十五世紀，可稱為中世紀後期。這後期的靈修著作富於神秘思想，大多以本地語言撰寫。由於作者來自不同地域，按地理論，可分為不同學派，主要是萊茵河神秘學派（Rhineland Mysticism），法蘭德斯神秘學派（Flemish Mysticism），及自成一家的英國佚名神秘者。神秘經驗是對天主臨在的深刻、親密和直接的體驗。從內容來說，教父時代的神秘主義是以聖經及禮儀為本，神秘經驗主要來自與那位隱藏在聖經及禮儀中的基督的會晤。至於中世紀神秘思想，主要有兩個不同的類型：一是以基督為中心的「神婚神秘主義」（bridal mysticism），以伯爾納德為傑出代表；二是繼承狄奧尼修的傳統，以形上學為依據的「存有神秘主義」

²⁵ *Bonaventure: The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of St. Francis*, trans. E. Cousins (New York: Paulist, 1978).

(mysticism of being)，是中世紀後期神秘主義的特色²⁶。「存有神秘主義」表示深刻體驗天主在自己內的臨在，天主是我「存有的根基」(ground of being)；引用奧思定名言：「天主比我的內在更爲內在」(intimior intimo meo)。

艾克哈大師(Master Eckhart, 約1260~1328)，德國道明會士，是「萊茵河神秘學派」大宗師。艾克哈特別探討人靈與天主契合的問題，他認爲天主不但願意無限度地把自己通傳於人，在創造時也賦予了人無止境地向天主開放和接納的能力。人是按照天主肖像受造，這肖像特別在於人的理智；人的理智參與天主的理智，是介於受造與非受造之間的因素。這理智可稱爲「靈魂的火花」(spark of the soul)，或「人靈本根」(ground of the soul)，是人靈的頂端或最內在的部分，在那裡有天主的親臨，人可以與天主直接會晤及認識天主²⁷。

艾克哈用了兩個不同的圖像，表示人在自己的「靈根」與天主的結合：其一是「聖子的誕生」(birth of the Son)，即天主父在人的「靈根」產生聖子；其二是人回到自己的「靈根」，然後「突破」(breakthrough)進入「神原」(Godhead)，以超越圖像的方式與那虛靜無爲的「天主本根」結合²⁸。艾克哈的神

²⁶ 參閱：Oliver Davies, *God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe* (New York: Paulist, 1988), pp. 1~4.

²⁷ 同上，47~55頁。

²⁸ 同上，55~59頁；艾克哈在「天主」(God)與「天主本根」(Godhead)之間作區別。以「天主」一詞表示天主與世界的關係，而以「天主本根」，或譯作「神原」，表示天主超越的一面；「神原」是靜止、隱晦，及不可知的。

秘思想對人的修行提出極嚴格的標準，要求人毫無保留地「超脫」(detachment)²⁹。人必須達致對自己本身及對一切受造物的「超脫」，不受任何事物的牽制，才能自由地返回自己的「靈根」，在那裡讓聖子「誕生」，或讓自己「突破」進入「神原」。

艾克哈弟子中，以道明會蘇叟(Suso, 約 1295~1366)及陶樂(Tauler, 約 1300~1361)最負盛名。他們的著作，都表現深厚的虔誠，是萊茵河學派的重要人物。

法蘭德斯學派主要代表，是普魯賽爾的雷斯博克(Jan van Ruusbroec, 1293~1381)，他的著作全部以荷蘭語寫成。由於《神婚》(*The Spiritual Espousals*)是其代表之作³⁰，有人認為雷斯博克該屬「神婚神秘主義」。但也有學者主張雷氏神秘思想基本上屬於「存有神秘主義」，可是與艾克哈有不同之處。艾氏以「知識」為神秘經驗的管道；雷氏卻以「愛」為神秘經驗的主要途徑，就如狄奧尼修的宇宙性神秘主義以「愛」為中心思想一般³¹。

《不知之雲》(*The Cloud of Unknowing*)的佚名作者，一般被視為十四世紀一名英國神秘者，他的思想也屬愛慕型的「存有神秘主義」。該書作者指出，人的理性有「認識」與「愛」這兩項功能，人憑著認知無法理解天主的奧秘，藉著愛卻能接觸和擁抱天主本身。作者教導一種超越概念和圖像的默觀祈禱，

²⁹ Meister Eckhart, *On Detachment*, in *Sermons and Treatises*, vol. III, trans. M. O'C. Walshe (Longmead: Element Books, 1990), pp. 117~129.

³⁰ *John Ruusbroec: The Spiritual Espousals and Other Works*, trans. J.A. Wiseman (New York: Paulist, 1985), pp. 41~152.

³¹ 參閱：Davies, *God Within*, pp. 4~7.

在行默觀祈禱時，人好像置身於兩朵雲之間：在腳下，與世界之間有「坐忘之雲」(cloud of forgetting)；在頭上，與天主之間卻隔著「不知之雲」。作默觀祈禱時，必須把一切雜念和思想，包括聖善的思想，都擱置在「坐忘之雲」下面；並不斷以「渴慕之箭」(dart of loving desire)向那頭上的「不知之雲」射去，企圖穿過這雲抵達天主本身³²。作者深受狄奧尼修《神秘神學》的影響，以「愛的渴慕」為默觀的秘訣，這愛的渴慕能接觸到天主自身，是一種超越理智的認知，可稱為「不知之知」。因此，《不知之雲》作者是中世紀「否定神秘主義」的傑出代表。

除了這位佚名神秘者外，十四世紀英國知名靈修作者尚有理查盧爾(Richard Rolle, 約1300~1349)，華特希爾頓(Walter Hilton, +1396)，及朱麗安諾理(Julian of Norwich, 1342~1420)等。他們的著作大部分以英文寫成，但寫作的內容和風格都各有不同，不可以說他們構成一個英國靈修學派。

(五) 正教會靈修

上文討論了中世紀天主教的靈修，這裡簡略介紹在這時期東方正教會的靈修思想。正教會靈修有兩個主要特點，它基本上是一種聖事靈修，以教會舉行的聖事作為信友靈修生活的主幹；第二個特點是強調個人靈性經驗的重要性，尤其以「光」表達的神秘經驗。這兩個特點，有互相補足的作用。

號稱「新神學家」的西默盎(Symeon the New Theologian,

³² 《不知之雲》，鄭聖沖譯（台北：光啓文化，2004），29頁。

949~1022)，最能代表正教會靈修的兩項特點³³。西默盎的靈修思想是以基督及聖事為中心的，但他的特殊貢獻，是強調個人靈性經驗對信仰和靈修生活的必要性。他主張信徒能夠且必須體驗聖神在自己內的寓居，有意識地體驗聖神藉著恩寵在自己身上的運作。這種個人的靈性經驗，格外通過「光」的經驗表現出來，西默盎以第三者的身分描述他本人對這「光」的神視³⁴。

中世紀時，在希臘阿陀斯山（Mount Athos）上隱修院雲集，成為正教會靈修的重要基地。到了十四世紀，「耶穌禱文」（Jesus Prayer），也稱「心禱」（prayer of the heart），在這裡漸漸被廣泛採用。在誦念時也配合專門的方法，如坐下誦念禱文時身體應有的姿態，及呼吸緩慢有規律等³⁵。把這些方法與「耶穌禱文」配合，目的是為了持守心靈，使注意力集中不分散。十四世紀初期，西乃山的額我略（Gregory of Sinai, 1258~1346）抵達阿陀斯山隱修，他極力推行「耶穌禱文」，並鼓勵人應用外在的方法；他也提出在念「耶穌禱文」時，可以感覺到內心的「熱」，及看到一種像是來自大博爾山的「光」³⁶。

³³ 教父額我略納齊盎在正教會被稱為「神學家」；「新神學家」是與此相對的稱呼。

³⁴ Symeon the New Theologian, "On Faith," in *The Philokalia*, vol. 4, trans. G.E.H. Palmer et al. (London: Faber and Faber, 1995), p. 18.

³⁵ Nikiphoros, "On Watchfulness and Guarding of the Heart," in *Philokalia*, vol. 4, pp. 194~206；「耶穌禱文」的標準句子是：「主耶穌基督，天主子，可憐我！」

³⁶ Gregory of Sinai, "On Stillness," "On Prayer," in *Philokalia*, vol. 4, pp. 263~286.

正值此時，正教會也發生了有關「心禱」的爭論，其結果是使「耶穌禱文」在正教會內更深地紮根。當時義大利南部一位博學的希臘人巴藍（Barlaam the Calabrian, 1290~1348），對「耶穌禱文」的理論和方法提出疑難，他否定人在現世可以享有對天主的直接經驗；他認為作「心禱」時看見的「光」，僅屬於物質的、受造的光；他也反對念「耶穌禱文」時使用外在的方法，如留意坐下時的姿態，及呼吸的節奏等。

與巴藍對辯的是正教會聖額我略帕拉馬（St. Gregory Palamas, 1296~1359），他同意誦念「耶穌禱文」時配合特殊方法不是必需的，但這些方法與整體的人性觀符合，表示讓整個人，包括精神和身體，一起參與祈禱的行動。關於人在現世能否享有對天主的直接經驗這問題，額我略作了重要的貢獻。他對古代教父傳統加以發揮，提出在天主身上「本體」（essence）與「德能」（energies）的區別，並以這區別解釋天主的「超越」與「內在」的協調。天主的「本體」代表祂超越的一面，對人來說是絕對不可知、不可及的；天主的「德能」卻表示祂內在於世界，及與人聯繫的一面，是人在現世也能認識和體驗到的。額我略補充說，這「德能」不是天主與人之間的中介，卻是天主本身的自我呈現。因此，人在作「心禱」時看見的「光」，便是非受造之光，是天主本身的流露。額我略認為人的感官經過聖神的提升及改造後，可以看到這非受造之光³⁷。

³⁷ 參閱：《The Triads》，III, ii, 5~18；III, iii, 5~15；in *Gregory Palamas: The Triads*, ed. J. Meyendorff (New York: Paulist, 1983), pp. 93~111.

與額我略同時代的正教會聖人有尼各老·卡巴希拉(Nicholas Cabasilas, 約 1320~1391)，是一位平信徒，他的著作給聖事靈修與「心禱」靈修作了最佳綜合。他認為「在基督內的生活」，基本上是「聖事的生活」；而「心禱」便是聖事在信徒日常生活中的延續。他格外指稱「耶穌禱文」是領聖體的延續³⁸。

(六) 基督新教靈修

十六世紀是歐洲近代史的開始，這個世紀對世界和教會歷史有重大意義，其中影響最深的事件，要算西方教會的宗教改革，從此產生不同派系的基督新教。最重要的改革者，是德國的馬丁路德(Martin Luther, 1483~1546)，他的神學和靈修思想與他個人的宗教經驗有密切關係。

整個中世紀神學的一個基本原理是「唯有相似的，才能認識所相似者」。因此，人必須與天主相似，才能認識祂及與祂結合。由於「天主是愛」，完美的愛便是與天主相似及與祂結合不可或缺的因素。馬丁路德年輕時，在一次大雷雨的極度恐懼中許願要當修士；後來加入奧思定會，度嚴謹的修道生活，被視為模範修士。但他本人卻感到自己依舊是個罪人，經驗不到內心真正的轉變，因而對於透過完美的愛與天主結合這理想感到失望。

據傳記所載，路德一日獲聖神光照，徹悟保祿宗徒「因信

³⁸ Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974), pp. 32~33.

稱義」的道理。認為基督是唯一的義者，祂成了像罪人一般，爲了使我們罪人因信賴祂而稱爲義者。聖潔和義德不在於我們本身，只能在基督身上尋見；因著我們對基督的信心，天主把我們看作義者。因此我們能與天主結合，不是因著我們的愛；卻是藉著天主在基督身上對我們顯示的愛，以及我們對基督的信心，我們這些與天主不相似的罪人才能與天主結合³⁹。

「因信稱義」是路德神學和靈修思想的核心原則，這原則對於「善功」不加以重視。但他所著的《協同書》（*The Book of Concord*），也分三部分闡釋基督徒信仰及靈修生活的基本要素：十誡、信經、主禱文（天主經）⁴⁰。

繼馬丁路德宗教改革後，在瑞士的慈運理（Zwingli, 1484~1531）、日內瓦的加爾文（John Calvin, 1509~1564）等神學家領導下，形成了有別於路德信義宗的新教教派。以加爾文思想爲信仰原則的教派稱改革宗，在教義和靈修觀上與信義宗有重要的分別。加爾文視基督徒靈修的核心意義在於「與基督結合」（union with Christ），而「聖潔」（sanctification）便是這結合的通道。爲了與基督結合，必須拋棄那爲私慾所敗壞的舊人，成爲披戴基督的新人。信仰該改變人心，使人的生活方式徹底信仰化；

³⁹ 參閱：Steven Ozment, *The Age of Reform 1250~1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale UP, 1980), p. 23.

⁴⁰ 李天德譯，《協同書—基督教信義宗教會信條》（香港：路德會文字部，2001）。

否則，信仰便是空洞無益的⁴¹。

人是按照天主的肖像受造這真理，是加爾文神學和靈修反思的出發點。由於人犯罪違背了天主，這肖像蒙受了嚴重的創傷，使人無法自救，必須仰賴基督救贖的恩寵，才能使人恢復受了損傷的天主肖像。爲此，天主預定了祂所揀選的人，與自己兒子的肖像相似。加爾文強調，必須恢復這天主肖像原有的「活力」，他稱這恢復活力的過程爲「賦予生命」(vivificatio)。基督之神是「賦予生命者」，聖神透過聖經的說話，引導人作出信仰的回應，這信仰是富有活力的，能推動人的意志，使人實現內在的更新。信仰更從教會的聖事取得力量，使人參與基督的生命，與基督同化⁴²。

聖公會《公禱書》(*The Book of Common Prayer*)最能代表英國宗教改革的靈修觀。《公禱書》由大主教克蘭莫(Thomas Cranmer)領導編撰⁴³，內容包括日課的早晚禱、聖詠、聖經宣讀、感恩祭、聖洗、堅振，及其他聖事的禮儀，和要理等部分。

《公禱書》恰當地顯示聖公會靈修的主要特點：其一、聖公會靈修基本上是禮儀靈修，禮儀崇拜應有客觀的準則，該遵

⁴¹ 加爾文著，《基督徒生活手冊》(台北：基督教改革宗翻譯社，1985)，6~7頁。

⁴² 參閱：William J. Bouwsma, "The Spirituality of John Calvin," in *Christian Spirituality, II. High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987), pp. 326~330.

⁴³ 克蘭莫大主教編撰的《公禱書》於1549年出版；並於1552年出版修訂本。

照教會規定的經本舉行，不可按照個人的喜好而為。其二、禮儀崇拜應以天主聖言為主要因素，《公禱書》採用的禮儀，如早、晚禱及感恩祭等，都有豐富的聖經宣讀；在舉行禮儀時，全部舊約聖經每年宣讀一遍，新約宣讀三遍。其三、《公禱書》是為全體上主子民，尤其為平信徒而撰；因此日課祈禱簡化為早、晚禱兩個時辰，讓一般信徒能以禮儀祈禱開始和結束一天的生活。其四、《公禱書》不但是信徒祈禱崇拜的經本，也是信友生活的手冊，給信友提示虔誠、正義和聖潔的生活指南。

（七）近代天主教靈修

十六世紀的宗教改革，也導致西方教會分裂的現象，這大概不是改革者，包括馬丁路德本人的原意。這宗教改革使天主教本身也深感有革新的必要，特利騰大公會議（Council of Trent, 1545 年召開）便是改革的顯著標記。為了達成教會內部的更新，必須加深信徒的信仰及靈修生活，這種需要在當時的教會內，掀起了對牧靈及使徒工作的熱忱。此外，美洲「新大陸」的發現，及通過航海與亞洲的接觸，在西方教會也引起一股傳教熱。

依納爵羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491~1556）的皈依，以及耶穌會的成立，便是在這歷史背景下發生的。依納爵提出的靈修，是以使徒服務為宗旨的，他願意耶穌會士們儘量不受到外在制度的規限，能自由地投身於使徒服務的工作。在他以前，如道明會、方濟會等，已對隱修院的「恆居」制度加以改革，依納

爵更取消了會士團體誦念日課，或採用會服等習慣，進一步完成了對隱修院制度的改革⁴⁴。

耶穌會會規指定的團體祈禱及個人祈禱的時間不多，但會規要求會士培養個人深湛的祈禱精神，如同依納爵提示的，會士應「在一切事上找到天主」；或如他的一位弟子那達神父（J. Nadal）所標榜的格言：「在行動中作默觀者」（contemplative in action），會士在從事使徒工作時須不斷與天主相遇。爲了自由地從事使徒工作，會士不但需要不受外來的限制，更須培養內心的自由，使能欣然奔赴基督君王旗下，一心一意爲天國獻身效勞。

爲了達致內心的自由，及分辨天主對於使徒具體的旨意，依納爵《神操》是會士靈修陶成最主要的工具。曾有耶穌會士恰當地以「內在認識」（interior knowledge）一詞，作爲詮釋《神操》的鑰匙⁴⁵。通過神操辨認天主的旨意，主要不是藉著思考、推理的過程，而是讓聖神引導，直接體會天主的旨意。因此，在神操的開始，依納爵便提示作神操者，「以內在的方式玩味和體驗一切事理（el sentir y gustar de las cosas internamente）」（《神操》2）。「內在認識」一詞在《神操》出現三次，其中最重要的一次，是在第二週開始時，作神操者求賜「對那爲我降生成人的

⁴⁴ 參閱：張春申著，〈隱修性的神秘與使徒性的神秘〉《神學論集》93期（1992秋），249~250頁。

⁴⁵ Parmananda R. Divarkar, *The Path of Interior Knowledge: Reflections on the Spiritual Exercises of St Ignatius of Loyola* (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1982).

救主內在的認識，好能更深切地愛慕祂，更接近地跟隨祂」（《神操》104）。這種「內在認識」當然不是指抽象、理論的知識，而是指滲透肺腑、深入五內的認識；這認識能使人與認識的對象同化⁴⁶。

另一個天主教內部的重要改革，來自加爾默羅聖衣會，當時聖衣會修院一般都呈現鬆懈的狀況。聖女大德蘭（St. Teresa of Jesus, 1515~1582）於1536年進入亞味拉的聖衣會修院，聖女卅九歲時有深刻的皈依經驗，感到自己蒙天主召喚，要負起重整聖衣會之責。1562年大德蘭成立了第一所嚴規或「赤足聖衣會」（Order of Discalced Carmelites）修院，直至去世前這二十年間，共創立了改革修院二十所之多。

大德蘭被冊封為第一位教會女聖師（Doctor of the Church），她的名著包括《自傳》、《全德之路》、《靈心城堡》等等，對「神秘神學」或默觀祈禱，傳授了寶貴的訓導及個人經驗。尤其在《靈心城堡》一書，大德蘭對默觀祈禱這主題作了最佳綜合反思。她以城堡及七重住所的圖像分析人靈在默觀祈禱上的進展過程：從第四重住所開始，大德蘭談論灌注的默觀祈禱，稱為「寧靜祈禱」（prayer of quiet）或「灌注收心」（infused recollection）。聖女指出狹義的默觀祈禱，是由天主灌注的，人處於被動狀態。第五、六重住所代表灌注的「結合祈禱」（prayer of union），包括「單純結合」（simple union）及「超拔結合」（ecstatic union）兩

⁴⁶ 參閱：房志榮譯，《聖依納爵神操》（台北：光啓文化，2008），注釋19；其餘二次「內在認識」在《神操》63及233。

種。抵達第七重住所，便是進入城堡的中心，與居住在那裡的降生聖言基督締結神婚；稱為「轉化結合」(transforming union)。那是人在現世與天主結合的最高境界⁴⁷。

聖十字若望(St. John of the Cross, 1542~1591)，不但是大德蘭實行修會重整的得力助手，也是教會聖師，二人共同闡釋有關「神秘神學」或默觀祈禱的奧妙道理。除了傳授個人經驗外，十字若望也加上專業神學的反思，使其靈修訓導更系統化。十字若望的著作，尤其《靈歌》及《愛的活焰》，指示與基督締結神婚為靈修生活最高目標，充分顯示十字若望屬「神婚神秘主義」。但與伯爾納德的「神婚神秘主義」顯然不同：伯爾納德採取「肯定神學」路向；而十字若望透過「黑夜」的圖像，代表一種超越概念、圖像的否定神秘主義。

事實上，十字若望的神秘主義是受了狄奧尼修「否定神學」的影響，但與狄氏也有不相同的地方。狄奧尼修談論的「黑暗」是指天主本身不可知、不可表述的特性，關注客觀事實的一面；十字若望的「黑夜」，是指人靈由於不能以清晰的概念認識天主，而感受到「黑暗」的痛苦。可以說，兩位聖衣會聖師提出的神秘主義，已由教父時代注重客觀事實的神秘思想，轉到分析個人靈性經驗的主觀路向；這種趨勢對日後基督宗教神秘主

⁴⁷ 參閱：關永中著，〈導讀：心堡與神婚—與聖女大德蘭懇談默觀〉，見加爾默羅聖衣會譯，《聖女大德蘭自傳》(台北：星火文化，2010)，376-419頁。

義的發展有重大影響⁴⁸。

對近代天主教靈修有特殊貢獻的，還有十七世紀的法國靈修學派，其中以聖方濟沙雷（St. Francis de Sales, 1567~1622）尤為重要⁴⁹。方濟沙雷是一位充滿牧靈熱忱的主教，除了熱衷於主教牧職外，也廣泛地給信友提供靈修指導。其主要靈修著作有《成聖捷徑》（*Introduction to the Devout Life*），及《愛主真諦》（*On the Love of God*）⁵⁰。《成聖捷徑》標榜基督徒普遍性成聖召喚。方濟強調，成聖不是修道人的專利，不論神職人員、會士、在俗教友，如教師、工人、家庭主婦等，都蒙召成聖；而且每人該按照自己的身分和地位，各盡其職，度虔誠的靈修生活。

聖方濟沙雷的著作表現一種樂觀的基督徒人文主義，他的靈修訓導側重對天主的絕對信賴與交付、對己對人的溫和與忍耐、對一切事物保持「平心」，即持有「無所求、無所拒」的「神聖中立」（*holy indifference*）。方濟沙雷的靈修觀，很能代表法國靈修學派的特色。

⁴⁸ 參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Deny* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 181~190.

⁴⁹ 參閱：Michael J. Buckley, "Seventeenth-Century French Spirituality: Three Figures," in *Christian Spirituality, III. Post-Reformation and Modern*, eds. L. Dupré and D.E. Saliers (New York: Crossroad, 1989), pp. 28~41.

⁵⁰ 李紹崑譯，《成聖捷徑》（台北：慈幼，1989）；姚景星譯，《愛主真諦》（上海：光啓社，2009）。

（八）當代基督徒靈修

二十世紀基督徒靈修顯示多元化及蓬勃發展的現象，各修會的靈修傳統，如本篤會、熙篤會、方濟會、道明會、聖衣會、耶穌會等靈修傳統，都在教會內繼續發展。這些古典靈修也受到教會普遍性靈修復興運動的影響，包括以聖經為基礎的靈修，回復教父訓導的靈修，及以禮儀為中心的靈修等趨勢。在天主教方面，梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）可視為近日教會靈修復興的里程碑。

近日靈修作者層出不窮，其中最有代表性及對當代基督徒靈修有重大影響的，要算多瑪斯·牟敦（Thomas Merton, 1915~1968）。牟敦是美國熙篤會革責瑪尼修院隱修士，四十多年前逝世，但時至今天仍是最暢銷的靈修作者。「默觀」可說是牟敦寫作的主題，他的早期著作主要是把他諳熟的靈修大師，如狄奧尼修、伯爾納德、艾克哈、十字若望等有關默觀的經典之作，配合現代人的生活背景介紹給讀者。但隨著他本人默觀經驗的加深，牟敦後期的作品也有新的發展，他解釋默觀為「與天主一體」（*oneness with God*）的經驗，但由於天主是世界「隱藏著的愛的根基」（*hidden ground of love*），與天主的一體必然地包括與世界和人類的合一。基於這一體的經驗，牟敦認為真正的默觀者，有責任按照他生活的時代背景，具體關注及點出社會的問題⁵¹。

⁵¹ 參閱：William H. Shannon, "A Prologue: Six Years Later," in Idem, *Thomas Merton's Dark Path*, Revised Edition (New York: Farrar

牟敦在 1961 年 10 月的一份公教報章發表演論，指稱天主給予人的首要任務，是竭盡全力消弭戰爭；對一切國際問題應謀求和平解決的辦法⁵²。牟敦深信真正的「默觀」必定導致「行動」，但行動的方式須依照天主給予各人的召喚而定。牟敦毫不懷疑自己作隱修士的聖召，但同時感到他的使命是作曠野的呼聲，讓遠方的友人也能聽到這先知性的呼喊⁵³。而他提出「默觀」與「先知角色」配合的靈修途徑，很能代表當代基督徒靈修的基本趨向。這種「默觀先知性靈修」（contemplative-prophetic spirituality），在二十世紀採取了數種不同的表達方式。

默觀與仁愛實踐配合的靈修：一面專注祈禱與默觀，一面獻身於仁愛服務的工作。最顯著的例子，是德蕾莎修女（Mother Teresa, 1910~1997）及其仁愛傳教修女會。她們的生活是一面專務祈禱，一面從事仁愛工作，在窮人、老人及垂死者身上，默觀基督苦難的聖容。此外，加祿富高（Charles de Foucauld, 1858~1916），及受他啓發的「耶穌小兄弟」及「小姐妹」也是很好的例子，他們一面注重祈禱，一面與窮人、工人作伴，透過清貧簡樸的生活為福音作證。

「解放神學」靈修：起源於拉丁美洲解放神學家，如古鐵雷（Gustavo Gutierrez, 1928~），席昆度（Juan Luis Segundo, 1925~1996）等，他們指稱基督宣講的「天國」代表全面性的救恩，因此也

Straus Giroux, 1987), pp. vii~xvii.

⁵² *The Catholic Worker* (October, 1961).

⁵³ Shannon, "A Prologue," in *Thomas Merton's Dark Path*, pp.xvii~xviii.

包括社會正義與和平的幅度。受解放神學影響的靈修作者，提出一種具先知性的靈修，呼籲以實際行動對窮人作優先選擇，糾正貧富懸殊，及各種社會不公的現象。拉丁美洲的主教們也以官方立場，支持這種尋求社會正義的靈修途徑⁵⁴。此外，歐洲的「政治神學」，及一些亞洲、非洲受解放神學影響的靈修作者，也提倡扮演先知角色，謀求正義與和平的靈修。在社會正義的標題下，也興起了各種「女性神學」的靈修。

「生態神學」靈修：正如牟敦說明，與天主結合的經驗也包括天地一體的經驗。在他以前，德日進（Teilhard de Chardin, 1881~1955）已提出整個世界沉浸於神的氛圍，以及宇宙基督化的觀念，把西方教會以人為中心的神學思想、導向以宇宙為中心的思考模式。這正符合保祿宗徒的言論：一切受造物都一同歎息，期望脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由（羅八 21~22）。不少近日靈修作者都受到「生態神學」的影響，以環保作為基督徒靈修的要素。

大公主義及宗教交談靈修：牟敦不但提出天地一體的默觀經驗，也表現廣博的大公精神，對基督教派及其他宗教的精神傳統持有積極及開放的態度，格外與佛教的禪宗、密宗，及道家的老莊思想進行對話。其他致力於宗教交談的知名靈修作者，有格烈費（Bede Griffiths, 1906~1993）、甘易逢（Yves Raguin, 1912~1998）、莊斯頓（William Johnston, 1925~2010）等人。宗教交談

⁵⁴ 參閱：兩次拉丁美洲主教會議文獻：Medellin（1968）及 Puebla（1977）。

已成了近日基督徒靈修的特徵之一。

當代基督徒靈修的另一特徵，是著重教會的團體幅度，認為團體的維繫與互動對個人的靈修成長有重大意義。當代基督宗教重要的團體性靈修運動，首推靈恩復興運動，該運動於二十世紀初期在基督教內開始，於 1969 年正式進入天主教；時至今日，還是基督教及天主教內重要的靈修運動。這運動的宗旨，是期望復興聖神及其神恩在初期教會的活力，深信透過信友的祈禱，將會帶來新的五旬節，讓聖神在信友心中加強「耶穌是主」的經驗，並推動他們以所領受的神恩，熱誠地替弟兄姐妹服務。

另一團體性靈修運動，是在羅馬發起的聖艾智德團體（St. Egidio Community），這團體於 1968 年由一群高中公教學生開始成立，現已分佈全球數十個國家，會員約五萬人。這團體的精神很能代表當代基督徒靈修的基本特點，他們遵奉的靈修四大重點是：其一、聖言至上：以天主聖言作為生活的指引；會員每天以充分時間誦讀和默想聖經；其二、祈禱優先：各地團體每天一起舉行禮儀晚禱；其三、友愛共融：會友彼此間培養兄弟姐妹之友愛共融的關係；其四、愛護窮人：這是團體的標誌；這愛心應以真摯的友誼、陪伴及服務表達出來。由於戰爭被視為「貧窮之母」，他們也致力締造國際和平，可視為聖艾智德團體的第五項靈修重點。加祿·馬蒂尼樞機（Card. Carlo Martini）是團體多年的好友，他扼要地提出這些聖艾智德團體的靈修要

素⁵⁵；這些靈修重點，清晰地刻畫出當代基督徒「默觀先知性靈修」的特徵。

三、本書結構與特色

基督宗教靈修學史的中文教材書甚為缺乏，天主教方面主要有歐邁安（Jordan Aumann）著的《天主教靈修學史》，原著英文內容也較為簡單。數年前，兩位編者（盧德、黃克鏞）與胡國楨神父一起籌劃以中文編寫一套新的《基督宗教靈修學史》，內容不限於天主教靈修，也包括其他教會的靈修。

本書共分六部分：一、聖經靈修觀；二、教父時代靈修；三、中世紀靈修；四、近代天主教靈修；五、正教及新教靈修；六、當代基督徒靈修。平均分爲三冊，每冊有兩個部分⁵⁶。靈修學史以〈聖經靈修觀〉爲第一部分，這也是響應梵蒂岡第二屆大公會議的訓示，以聖經作爲神學的靈魂及靈修的根基。

這套靈修學史的特色，是邀請不同的學者一起撰作，除了第二部分〈教父時代靈修〉主要由筆者撰寫外，其他部分，如中世紀及近代各大修會的靈修傳統，及基督新教的靈修思想等，都邀請不同團體具代表性的作者，介紹各自的靈修思想，

⁵⁵ 參閱：加祿·馬蒂尼樞機，〈序〉，安德肋·黎嘉迪著，依瓊譯，《聖艾智德團體—世界與和平》（台北：光啓文化，2002），1~4頁。

⁵⁶ 從歷史看，〈近代天主教靈修〉應放在宗教改革之後；但由於每冊篇幅的關係，以及〈近代天主教靈修〉與〈中世紀靈修〉的密切聯繫，故此把這兩部分合成一冊。

希望讀者藉此對教會各重要靈修傳統能有更深入的瞭解⁵⁷。此外，作者們也多次引用不同傳統的原典，讓讀者對這些經典之作能有第一手的認識。在本書每章之後也附有主要參考書目，讓讀者可以進一步作個人的研讀。在此，兩位編者謹向本書各位共同作者致衷心的謝意。

這套《基督宗教靈修學史》，蘊藏著兩千年基督宗教的靈修寶庫，相信讀者對這精神寶庫會感到振奮與喜悅。但面對這三冊書籍，讀者或許也會有畏縮之感。爲此緣故，筆者在本導論裡，嘗試把這兩千年的精神寶庫作一綜合介紹，讓讀者能窺見全部輪廓，對兩千年來基督宗教靈修發展脈絡有一個概括的瞭解。希望本導論能有助讀者對本書每章的閱讀。

筆者願意引用聖文德在《靈魂進入天主的旅程》序言的一段話，作爲本導論的總結。文德勸勉讀者在閱讀時要保持「思考」與「虔誠」、「研讀」與「熱心」的配合。原因是聖賢的著作是在這種整合的心理下寫成的，讀者若願意真正領會他們的著作，也必須遵從同樣的途徑⁵⁸：

「首先我邀請讀者不要相信：只需要研讀，不需要聖神的潤澤；只需要思考，不需要虔誠；只需要探索，不需要稱奇；只需要考察，不需要歡躍；只需要研讀，不需要熱心；只需要學識，不需要愛……只需要人的智力，不需

⁵⁷ 〈正教會靈修〉由盧德編寫，但也參考了正教李亮神父寄來的一些資料；謹在此向他致謝。

⁵⁸ 見 *Bonaventure*, pp. 55~56；筆者自譯。

要來自天主的智慧。」

參考書目

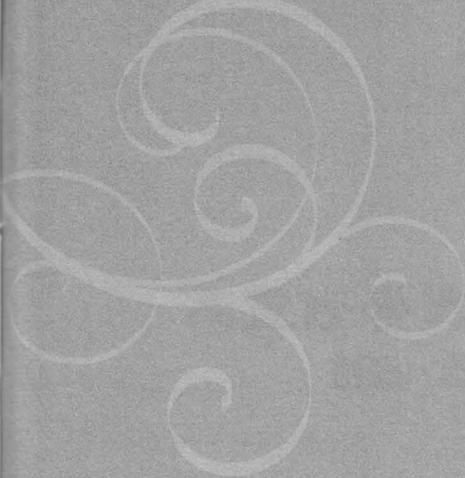
歐邁安 (Jordan Aumann) 著，宋蘭友譯，《天主教靈修學史》，
香港：公教真理學會，1991。

劉錦昌著，《基督信仰的靈修觀—人物與思想》上、下冊，
新竹市：臺灣基督長老教會聖經書院，2012 增訂版。

Holder, Arthur, ed., *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2011.

Jones, Ch., G. Wainwright, E. Yarnold, eds., *The Study of Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

Woods, Richard J., *Christian Spirituality: God's Presence through the Ages*, revised edition, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006.



第壹部分
聖經靈修觀



第一章

為靈修學奠基的希伯來聖經

創造、救贖、盟約與法律

房志榮¹

前 言

本書編者向我約稿時，請我用一萬多字寫舊約靈修學。稍一運思，就發現這是一個不可能的任務（mission impossible）。但編者喜稱，在一部談靈修的書裏加上舊約還是創舉呢。再作運思，有比沒有好，可以略談希伯來聖經，做為基督徒靈修的基礎，還是很有意義的。希伯來聖經分法律、先知、文集三部分。這種分法十分恰當，因為說出了由上而下的天啓過程。三部分中，以「法律」（即《梅瑟五書》）為最重要，因為基本的啓示都包含在這五部書裏了。以後先知們所宣講、所催促實踐的，就是《五書》的基本大法。智慧文集的作者們也以《五書》為本。

在此，《五書》的內容要分三個步驟敘述：首先，《創世

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。

紀》；其次，《出谷紀》及《戶籍紀》；最後，《肋未紀》及《申命紀》：

- 首先，《創世紀》在描述天地的來源、人類的創造，及天主選民的始祖。本書是一部了不起的文學巨著，不僅在宗教界，也在世界文化裏發生著激濁揚清的作用。《創世紀》第一句話（也是全部聖經的開端）說出了最重要的真理：「在起初天主創造了天地」。這句話無所不包。
- 其次，《出谷紀》和《戶籍紀》開始講述天主救人的路，暫時是救一個民族，日後會逐步指向整個人類。這個進程有其必要，因為天主尊重人的自由：「天主造人不需要人，天主救人卻不能沒有人」（聖奧思定）。
- 最後，《肋未紀》和《申命紀》把不同時代的盟約典章和法律筆之於書，使人遵守而獲得生命。

靈修學無非是教導人調適三重關係：天人之間、人我之間、自我本身的三重關係，以獲得生命，且獲得越來越豐富的生命，直至永遠。《梅瑟五書》給這三重關係打下穩固可靠的基礎。人接受了五書的多采多姿，萬變不改其宗的啓示真理，就不會迷失方向，而能一步一腳印地走上永生之道，就像我國的《四書》（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》）或四子書（孔子、曾子、子思、孟子）一樣。四子所著的《四書》，每部都以天、我、人爲開端（如《中庸》的開頭三句話：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」），而說明三者之間的和諧共融。本文將循著三條路線說明希伯來聖經如何是基督徒靈修的基石：創造、救贖、盟約

與法律。

一、天主創造宇宙人類的真理，是一切靈修的基礎

《創世紀》一書把 50 章篇幅，建構成一棟廿六套雙聯畫的畫廊²。其中尤其以創一～十一章的六套雙聯畫最多采多姿，刻骨銘心，道盡了個人、家庭、社會、民族、國家、世界的滄桑和對未來的期待。一～二章：創造及創造的和諧；三～四章：罪和罪帶來的不和諧；四 17～五章：兩個族譜指點不和諧的加劇和復興；六～七及八～九章：洪水滅世及宇宙盟約；九 18～十章：諾厄的兒媳重建人類子孫；十一 1~9 及十一 10~32 高塔的失敗和家庭的敗落。以上從創三～十一章，是人類一波又一波的失敗：先是原祖父母，後是加音和亞伯爾，再來是洪水前的縱欲和殘暴，最後是建築堅城高塔的傲慢。人靠自己能達到甚麼？人背對著天主會走到哪裏去？

可好天無絕人之路：亞當厄娃背命後，有原始福音的許諾（創三 15）；加音殺弟後得到天主的保護（創四 15）；洪水滅世後，天主跟新人類立了宇宙盟約（創九 14~15）；城塔建築失敗後，天主終於遇到一個肯聽祂的話，與祂合作重建天人之間和諧關係的人：亞巴郎。《創世紀》十一章最後 6 節（27~32）報導亞巴郎的父親特辣黑帶著兒媳、亞巴郎和撒辣依，由加色丁的烏爾前往迦南。到了哈蘭，就住下了。特辣黑死在哈蘭這裏，

² 參閱：房志榮著，〈二十世紀末的創世紀研究〉《創世紀研究》（台北：光啓文化，2005 增訂五版），257~314 頁。

而亞巴郎是在哈蘭（今日的土耳其）蒙天主召叫的。《創世紀》十二章開始講亞巴郎的歷史，他的後代成了天主的選民。理由是他是第一個聽天主話的人。

第七至十二這六套雙聯畫，描述亞巴郎這個人³：他的起程或朝聖，開了日後世世代代朝聖者的先河（人生就是一個朝聖之旅）；他的出戰，救出被擄的姪兒羅特和家人，預表他的子孫將被救出埃及的奴役；他的婢女所生的兒子依市瑪耳，涵蓋在重立的盟約裏，表示將來天主子民的平等；索多瑪城的故事揭露了人間第一個轉禱者—亞巴郎，及天主的正義和懲罰不義；亞巴郎和正房的兒子依撒格遊走各國，體驗天主許給他們的這塊土地；最後是亞巴郎的最大考驗：天主要他把愛子依撒格做全燔祭獻給上主。連這樣的話他也肯聽，因此上主向他起誓說：「地上萬民要因你的後裔蒙受祝福，因為你聽從了我的話」（創廿二 18）。

廿六套雙聯畫我們至今看了前十二套。接下來的六套（第十三至十八套）⁴講亞巴郎的兒子：第十三套（創廿四 // 廿五 1~18）：依撒格和依市瑪耳先後結婚生子；第十四套（廿五 19~26, 11 // 廿六 12~23）：雅各伯和他父親依撒格家庭內外的多重關係；第十五套（廿六 34~27, 45 // 廿七 46~29, 30）：祝福和訂婚，欺人者被欺；弟弟哥哥，姊姊妹妹，互相取代，十分精確；第十六套（廿九 31~30, 24 // 卅 25~43）：雅各伯生子和繁殖羊群；第十七套（卅一

³ 同上，264~266 頁。

⁴ 同上，267~269 頁。

1~32, 2 // 卅二 3~33, 20)：雅各伯首途回鄉，與拉班和厄撒烏會面；第十八套 (卅四 // 卅五 1~20)：由癱瘓 (狄納在舍根被強姦) 到朝聖之旅 (抵達貝特爾和白冷)。

最後八套雙聯畫 (第十九至廿六套)⁵講到雅各伯、厄撒烏，特別是若瑟。第十九套 (卅五 21~29 // 卅六 1~37, 1)：兩個族譜：雅各伯衰退，厄撒烏興旺；第廿套 (卅七 2~36 // 卅八)：猶大帶領出賣若瑟，透過塔瑪爾初步悔改；第廿一套 (卅九 // 四十)：若瑟受考驗；第廿二套 (四一 // 四二)：若瑟飛黃騰達，帶領哥哥們悔改；第廿三套 (四三 // 四四)：若瑟的哥哥們再次下訪埃及，悔改的進一步發展；第廿四套 (四五 // 四六~四七 11)：若瑟揭露自己，擁抱哥哥們及父親；第廿五套 (四七 12~28 // 四七 29~四八 22)：普世飢荒與死的威脅：若瑟代法老買地突顯土地的三種角色，即埃及地產稅的溯源，訂約的對話可與亞巴郎為埋葬撒拉買地立約相比 (創廿三)，雅各伯死亡的前奏，可與達味死前的飢荒相比 (撒下廿一~廿四)；第廿六套 (四九 // 五十)：最後這套雙聯畫描繪兩件互補的人生大事：死和葬，不是失落，而是祝福和未來。葬禮有一種魂縈夢繞之美，雅各伯的死不淒慘，卻導致更深的和好。

《創世紀》不是平坦的，也不是直線的，而是雙雙對對、彎彎曲曲、高高低低的對話式的。這給靈修生活打下了一個重要的基礎，也是靈修的源頭：靈修無非是人跟天主的對話，跟

⁵ 同上，269~272 頁。

三位一體的天主的對話：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚，天空的飛鳥、牲畜、野獸，和地上爬行的動物」（創一26）。從此，人代表所有的生物，與天主建立了對話。這一對話由《創世紀》十二章上主與亞巴郎打開，再由他的兒孫依撒格、雅各柏、若瑟繼續，直至下一個救恩史的階段把對話帶到一個新的層次，就是上主要把雅各伯的後代從埃及的奴役中救出來，那是若瑟下到埃及四百多年後的事。上主所揀選的這個人是聖經第二部書《出谷紀》所描述的梅瑟。梅瑟是希伯來聖經中，在亞巴郎以後的第二號人物。他把我們帶入本文的第二主題：救贖。

二、由救世主走向造物主是靈修的常態

雖然亞伯朗是歷史人物，但以色列的歷史是從聖經第二部書《出谷紀》開始。就是說，以色列成爲天主的選民，是因為這個民族體驗到上主救了他們，做了他們的救主。先認識救主，後來才知道這個救主就是宇宙的造物主。聖經啓示的這一進程：由救主到造主，規劃出基督信仰中靈修生活的一個常態。所有的文化都不難體驗出一個造物主的存有，或多或少，人總覺得自己的生命掌握在一個更高主宰的手裏。可是知道這個至高主宰離人不遠，就在人的左右，隨時聽到人的呼救聲，而來救人，做人的救主，是希伯來聖經的本質和特色。天主的選民以色列，從《出谷紀》到聖經最後一部書，都在講述這個救主的故事。只在放逐巴比倫的時期（587-538 BC），聖經（尤其是依

撒意亞先知書)才發揮造物主的神學思想。

《出谷紀》像《創世紀》一樣，也是一部很了不起的書，但跟《創世紀》不同。其敘述的密度和所報導事件的分量，只須展讀開頭兩章就不難體認。這不算太長的兩章文本，交代了以色列人民在埃及四百多年的歷史，及今後全程的主腦人物、梅瑟的誕生、他在朝廷裏長大，直至 40 歲時逃往米德楊，在那裏結婚生子，如此又過了 40 年⁶。第三～六章及以後的種種敘述，已是他 80 歲高齡的事了。敘述梅瑟的蒙召，有不同的傳統（出三～六）：焚而不毀的荊棘（三 3）是一個新啓示的開端。梅瑟初見埃及王法老所說的話意義深長：「希伯來人的天主顯現給我們，請你准許我們走三天的路到曠野去。在那兒，我們要向雅威，我們的天主獻祭，免得他用瘟疫或利劍來懲罰我們」（五 3）。梅瑟代表人民說出了他們對上主的初步認識：祂要他們出去，好自由自在地給天主獻祭，以消災免禍。

因為法老不買梅瑟和亞郎的帳，災禍就要接二連三地降到埃及全地和法老的家，用以表示在國王上面有一個更高更有力的主宰，祂就是希伯來人所信奉的雅威。這裏開始敘述有名的埃及十災（七～十三章）。最後一災：殺死頑強法老家的長子，及全埃及所有家庭的長子，以及所有的頭胎牲畜。這一可怕的「死刑」終於使法老心生畏懼，勉強鬆手讓以色列人民離境。

⁶ 為對本書有一概括和整體認識，可參閱 Richard J. Clifford, S.J. 的引論和詮釋：*The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown et al. (London: G. Chapman, 1990), pp. 44-60。

以民一方面，家家戶戶安全無事，過境的天使沒有進入門框上塗著羔羊血的以色列家庭，他們的長子得以保全。羔羊預報基督，日後，以色列長子都該獻給上主：「上主訓示梅瑟說：『以色列子民中，無論是人是牲畜，凡是開胎首生的，都應祝聖於我，屬於我』」（十三 1）。這是靈修生活重要的一課：把最早的、最好的獻給天主，因為祂救了我們。

以民離開了埃及後，沒有走最近的路線前往迦南，因為這路通過非利土地區，防禦森嚴，不易穿越。他們先要渡過蘆葦海（紅海），一面像沼澤的大湖，然後南向走入曠野，經過許多站以後，到達了西乃山⁷。法老大軍追上以民，卻在紅海裏全軍覆沒，引起梅瑟和以色列子民唱了一首古老的凱旋歌。亞郎的姊妹米黎盎和婦女們敲鼓跳舞應和著唱道：「你們應歌頌上主，因為他大獲全勝，將戰馬和騎士投入海裏」（十五 20~21）。到達西乃山前，還有許多考驗，同時也有上主的特別照顧：瑪納，磐石出水，打敗阿瑪肋克人，梅瑟的岳父耶特洛給女婿出好主意（十六~十八章）。

西乃山是頒佈十誡和訂立盟約的重要地點。十誡直至今天還是基督徒倫理生活的大法，1996年出版的《天主教教理》卷三「在基督內的生活」就是以十誡為綱目而分十條發揮。至於「盟約」，成了基督信仰的最普遍的稱呼，而有新約舊約之分。《出谷紀》十九~四十章在許多不同面向上講論這盟約。十九

⁷ 參閱：蔡錦圖主編，〈邁向應許之地〉《聖經及教會歷史地圖集》（香港：國際聖經協會，1999），20頁。

章天主顯現；廿章頒佈十誡；廿一至廿三章盟約法典；這些都是立約的準備：先向人民說清楚天主要的是什麼。第廿四章才有隆重的立約大典：宰殺牛犢作為獻給上主的和平祭，牛犢的血一半盛在盆中，另一半即傾灑在祭壇上，祭壇代表天主。梅瑟這樣做，表示天主願與人民立約，人民還得說出他們的意願。只在人民聽過梅瑟向他們念的約書，而同聲答說「凡上主所吩咐的話，我們都要聽從遵守」後，梅瑟才把那留下的另一半血灑在人民身上，說：「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約」（廿四 8）。上主的話與盟約是分不開的。

上主的話如此重要，人民光是答應要聽從、要遵守不夠，還得刻在石版上。上主要求梅瑟上西乃山，留在山上四十晝夜。「梅瑟上了山，雲彩就把山遮蓋了。上主的榮耀停在西乃山上」（廿四 15）。雲彩和榮耀都代表天主的臨在。四十晝夜留在山上，與天主同在，只跟天主交往，梅瑟是第一人。這是第一次，之後還有第二次。「上主在西乃山上向梅瑟說完了話，交給他兩塊約版，即天主用手指所寫的石版」，這是卅一 18 最後的三句話。卅二章描寫百姓見梅瑟遲遲不下山，就請亞郎為他們製造一尊金牛來朝拜。梅瑟下山，拿著兩塊約版，版兩面都寫著字，版是天主做的，字是天主寫的。「當他走近營地，看到金牛神像和人們的舞蹈，非常生氣，把手中的石版一摔，石版在山腳下被摔得粉碎」（卅二 19）。

梅瑟因人民爽約背信而情緒低落時，只想見見天主，他懇求說：「求你把你的榮耀顯示給我！」上主答說：「當我在你

前面呼喊『雅威』名號時，我要使我的一切美善在你面前經過...但我的面容你絕不能看見，因為人看見了我，就不能再活了」（卅三 18~20）。這時上主要梅瑟重製石版：

「你要鑿兩塊石版，和先前的一樣；我要把你摔碎的石版上的字，再刻在石版上...梅瑟便鑿了兩塊石版，和先前的一樣；他照上主的吩咐，清早起來，上了西乃山，手中拿著兩塊石版...上主由他面前經過時，大聲喊說：『雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠』...以後上主向梅瑟說：『你要記錄這些話，因為我依據這些話同你和以色列子民立了約。』梅瑟在那裏同上主一起，停留了四十天四十夜，沒有吃飯，也沒有喝水；把盟約的話，即十句話，寫在石版上。梅瑟從西乃山下來時，手中拿著兩塊約版；他未發覺自己的臉皮，因同上主講過話而發光。亞郎和全以色列子民一看見他的臉皮發光，都害怕接近他。」（卅四章）

以上所描述的梅瑟經驗，說出了靈修生活的一個高峰。從此，四十晝夜跟天主在一起，成了許多人的經驗，厄里亞和耶穌是以後的兩個例子。跟梅瑟出離埃及的以色列選民與天主訂立盟約，接受了十誡和法律典章後（除了上述的報導外，還有卅一~四十章的補充法律和規章），離開西乃山繼續他們的旅程，在曠野裏漂泊了四十年。由四十晝夜，到四十年；由梅瑟一人到一個團體、以色列人民。這又是一個全新的靈修經驗，到底是怎麼一回事呢？其中原委有下一部書《戶籍紀》來繼續陳述。歷史

學家都認為，有關以色列在曠野漂泊，最後由東部走近迦南，都在本書報導，但經過很大的簡化程序，因為聖經作者（在此主要的作者是 P）的主要目的是它神學的內涵。因此，書中很多事件有較晚時期的神學和團體組織的背景，雖然書中也保存了不少古代的老傳統⁸。

一個有意思的例子是亞郎及其子孫給以色列人民的祝福：

「上主訓示梅瑟說：你告訴亞郎和他的兒子說：你們應這樣祝福以色列子民：『願上主祝福你，保護你；願上主的慈顏光照你，仁慈待你；願上主轉面垂顧你，賜你平安。』這樣他們將以色列子民歸我名下，我必祝福他們。」
(戶六 22~27)

神學（與靈修）的說法或表達，就其內涵來說，有很大的伸縮性。以上所引的三句祝福詞，在以民立約、毀約、梅瑟轉禱、上主息怒的背景下不難懂。以後聖殿建成，人民上耶路撒冷登殿祈禱時，已是另一歷史背景，但那三句祝福詞還是意義豐富。到了新約，直至我們的時代，這三句祈福的話更是意味無窮。

在此，不妨根據天主聖三的信理，略加闡明這三句話的豐富內涵。「願上主祝福你，保護你」一句顯然是針對天主父而說的。天父創造了一切，祝福了有生命的受造物，表示祝福主要是針對生命而發。至於保護是創造和祝福的延續，就是教會傳統常說的天主眷顧（The Divine Providence）。第二句「願上主的

⁸ 參 Conrad E. L'Heureux, "Numbers", in *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 80.

慈顏光照你，仁慈待你」，最合適用在天主子耶穌基督身上。慈顏指面孔。父是無形的，沒有面孔。但降生成人的聖子有跟我們一樣的面孔。耶穌的面孔光照人，給人帶來天主的仁慈。最後「願上主轉面垂顧你，賜你平安」一句須略加解釋：人犯罪是掉頭遠離天主，天主無奈只好轉身而去。這句祝福是祝禱天主轉過身來垂顧罪人，引他悔改，賜給他平安。這一切：悔過、走回來、重獲心裏的平安，很自然地都該歸給天主聖神。

《出谷紀》和《戶籍紀》中一個重要的記述是以民的抗天命或不順天意，他們的抗命方式是不服從，口出怨言，一有不順心的事就埋怨，甚至造反。第一次是在過紅海前，前有大海，後有大軍，以色列子民「向梅瑟說：『你帶我們死在曠野裏，難道埃及沒有墳墓嗎？』」（出十四 11）第二次是過紅海後在叔爾曠野裏，「他們走了三天，沒有找到水。後來，到了瑪辣，但不能喝那裏的水，因為水苦。百姓埋怨梅瑟說：『我們喝什麼呢？』梅瑟呼號上主，上主指給他一塊木頭；他把木頭扔在水裏，水就變成甜水。上主說：『你若誠心聽從上主你天主的話...我絕不把加於埃及人的災殃，加於你們，因為我是醫治你的上主』」（出十五 22~26）。

以後，以色列子民來到欣曠野，其時為離開埃及後兩個半月。全會眾都抱怨梅瑟和亞郎說：「巴不得我們在埃及國坐在肉鍋旁，有食物吃時，死在上主的手中！你們領我們到這曠野裏來，是想叫這全會眾餓死啊！」於是上主由天降下瑪納養活他們（出十六）。他們再由欣曠野到勒非丁安營，百姓沒有水喝，

就抱怨梅瑟說：「你為什麼從埃及領我們上來？難道要我們，我們的子女和牲畜都渴死嗎？」（出十七 4）上主叫梅瑟用從前擊打過尼羅河水的那根棍杖擊石出水，給百姓喝（十七 6）。這樣，在訂立盟約以前，以民已有四次埋怨梅瑟的紀錄。除第一次外，其他三次都是因為沒有吃的或沒有喝的。日後耶穌教導的天主經，後四求耶穌叫我們為自己的需要祈求天父，而其中第一求就是「求祢今天賞給我們日用的食糧」。以色列當時所需的是肉體的食糧，耶穌教的禱詞也包括精神的食糧。

《戶籍紀》十章 11 節始，寫以色列子民從西乃曠野出發，繼續他們的行程，一路仍然怨聲不絕：

「當時人民怨聲載道，怨聲已傳入上主的耳中；上主的火在他們中燃起，焚燒了營幕的邊緣，梅瑟懇求上主，火才熄滅...那些跟百姓來的雜族人很貪求口腹，連以色列子民也開始哭泣說：『誰給我們肉吃？我們記得在埃及我們可隨便吃魚，還有胡瓜、西瓜、韭菜、蔥和蒜。現在我們的心靈憔悴，我們眼見的除瑪納外，什麼也沒有。』」（十一 1~6）

上主颯來一陣風，由海上吹來鵪鶉，在營幕四周多得無數。人民整天整夜捕捉鵪鶉，收集得最少的也有十堆.....但肉還在他們的牙齒間，尚未嚼爛，上主就對他們發怒，埋葬了貪饕的人民（十一 31~34）。這次是因無肉吃而埋怨，貪吃肉而受罰。

梅瑟由帕蘭曠野派人去偵探迦南地，四十天後他們回來報告，以色列子民抱怨梅瑟和亞郎說：

「巴不得我們都死在埃及地，都死在曠野！為什麼上主引

我們到那地方死在刀下，叫我們的妻子兒女當作戰利品？再回埃及去，爲我們豈不更好？」於是彼此說：「我們另立頭目，回埃及去」。埋怨越來越嚴重，不只埋怨梅瑟和亞郎，還直接歸罪上主。在一大段梅瑟的代禱（十四 13~19）後，上主答說：

「我就照你祈求的寬赦他們；但是我以我的生命，以充滿全地的上主的榮耀起誓：這些見了我的榮耀，見了我在埃及和曠野裏所行的神蹟的人，已十次試探了我，不聽我的話，他們絕不能見到我對他們祖先誓許的地方；凡輕視我的人，絕不會見到那地方。」（十四 20~23）

上主吩咐梅瑟和亞郎說：

「這個邪惡的會眾抱怨我要到幾時？以色列子民抱怨我的話我都聽見了。你對他們說：我以我的生命起誓：我必照你們所說的話對待你們；你們中凡二十歲以上登記過的，凡抱怨過我的，都要倒斃在這曠野中，你們絕不得進入我誓許你們住居的地方，只有耶孚乃的兒子加肋布和農的兒子若蘇厄除外。至於你們的幼童，你們曾說他們要當戰利品的，我要領他們進去，使他們享受你們所輕視的地方。至於你們，必倒斃在這曠野中；你們的子女要在曠野裏漂流四十年，受你們背信之罰，直到你們的屍首在曠野中爛盡。你們偵探那地方四十天，一天算一年，你們應受四十年的罪罰，叫你們知道我放棄你們是什麼一回事。」（十四 26~34）

以色列子民離開埃及後雖然也犯了別的罪（如姦淫，拜邪神），但怨天尤人，口不擇言，怪梅瑟，怪亞郎，最後怪天主

引他們出埃及，這種不知反躬自問，一遇不順心的事，就把怨氣推給他者，卻是從《出谷紀》到《戶籍紀》一而再、再而三的選民的過犯和背逆。從這一角度來看，孔子的為人不能不使我們大吃一驚。他竟能說：「不怨天，不尤人；下學而上達，知我者，其天乎」⁹。與怨天尤人對立的是任勞任怨，甘心肩負別人的重擔，這是儒家靈修所強調而頗有成效的。

三、由盟約到法律，再到先知和文集

《創世紀》啓示了宇宙及文化的來源，及天主為何選了亞巴郎的子孫為天主的選民。《出谷紀》和《戶籍紀》描述了上主如何救了選民擺脫埃及的奴役，又如何與他們訂約及選民如何毀約。然後是《肋未紀》和《申命紀》論說由盟約到法律的過程，再由先知講解法律，智者推敲法律，而有不同的著作（文集）出現，這就是第一盟約（舊約）諸書所含天主啓示的軌跡：由上到下，由天到人，就是說，一切來自造物主、天主的主動（這是法律＝梅瑟五書）。啓示的天主一直是與人對話的主宰，起初有先知做這對話的中間人（先知書），後來漸漸發展為天主與每個人的對話（智慧書、特別是聖詠，然後到新約）。這些都是靈修經驗所經過的軌道：中間人、團體、個人、天的啓動、人的答覆。我們這裏暫限於探討五書給靈修學打下的基礎。

⁹《論語·憲問》十八 37 整章是：「子曰：『莫我之也夫！』子貢曰：『何為其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！』」

《肋未紀》和《申命紀》都可視為法律書，然而這兩部非常不同的法律書。前者是一種禮儀指南，特別為肋未司祭職之用，同時也教導以色列子民，他們的全部生活都該是聖善的、無瑕疵的。本書充滿了法律和禮規，是五書中歷史敘述最少的一部書¹⁰。至於《申命紀》一書，它的希臘和拉丁文稱呼是 Deuteronomium，意味第二次立法，以代替所謂的盟約法典（出廿 23~廿三 19）。本書首次把複數小寫的「法律」（laws）說成單數大寫的「法律」（Law），以後歷史書裏說到法律，就是指這大寫的單數法律而說的，例如列下十四 6 所引的幾句話就是申廿四 16 的所謂「梅瑟法律」（單數大寫）所記載的¹¹。

用法律來調節生活，是猶太宗教的一個主要特色。這可從它把老的法律傳統適應新的環境上看出來（例如改變奴婢法）。《申命紀》的法律綜合了大先知們的訊息（例如「只應追求公道與正義」：申十六 20）。法律的目標是勾畫出一個倫理道德的圖案，足以與以色列的天主的自我啓示，及以色列人民的崇高召叫相符合（例如申四 32~40 就是《創世紀》和《出谷紀》的一個綜合）。立約的概念和事件固然是古老的，但盟約的成熟格式首見於《申命紀》。申廿八 69 說的摩阿布盟約，一方面與曷勒布山盟約有關（申一~三章），另一方面也是一個新盟約，以回應新環境的需要（如《耶

¹⁰ 參閱：Roland J. Faley, T.O.R. "Leviticus", in *The New Jerome Biblical Commentary*, pp. 61~79.

¹¹ 此段及下段參閱：Joseph Blenkinsopp, "Deuteronomy", in *The New Jerome Biblical Commentary*, pp. 94~109.

肋未亞書》卅一 31~34)。《申命紀》的神學訊息，簡化地說，包括三點：一個天主，一個人民，一個聖所。因此，這部最富神學意味的書，無論是在猶太宗教或基督信仰上，都發生了極大的影響。

《肋未紀》裏的「聖德律」（十七~廿六章）有些已過時（如十七章所說的血的神聖），但也有合乎各時代需要的，如性的神聖（十八章）。還有些具預表或象徵的作用，如禮儀年的規定（廿三章）：安息日、逾越節、薦新節、五旬節、新年日、贖罪日、帳棚節等。最後還有聖年的慶祝（廿五章），分安息年和禧年。這一切在新約和教會史裏都保存下來，一直奉行到今天，雖然意義和方式已有所改變。在靈修生活上，禮儀年、安息日、禧年和各種慶節所帶來的佳果，是每位基督徒的日常經驗。

至於《申命紀》，新舊約聖經學者習慣把它與《若望福音》相比¹²。這一比較很有啟發性。這兩部書的最大共同點，是給許多歷史事件一個神學的解釋。不但把歷史事件的時空背景說得更確切、更完整，並且予以極深刻、極豐富的神學意義。這只須瀏覽一下《申命紀》的大綱，就可體察出來¹³：

1. 梅瑟的第一篇講詞，回顧從曷肋布山到摩阿布山（一~四章）；

¹² 法國若望福音專家 Donatien Mollat, S.J.及德國申命紀專家 Norbert Lohfink, S.J.二人是一個範例。他們碰在一起，會津津樂道地談這新舊約二書的關係。

¹³ 根據 Joseph Blenkinsopp, "Deuteronomy", *New Jerome Biblical Commentary*, pp 95~96.

2. 第二篇講詞：對「法律書」的訓導（五～十一章）；
3. 「法律書」主體（十二到廿六 15）；
4. 頒佈法律的結論（廿六 16～廿八 69）；
5. 第三篇講詞（廿九～卅）；
6. 最後遺囑和梅瑟之死（卅一～卅四）。

就像《若望福音》給天主啓示做了一個總結，或集天啓之大成；同樣，《申命紀》總結了五書的法律，即天主的教導，以後將由先知和智者們繼續傳遞這教導。

回顧一下，無論是創造和聖祖，或是救贖和盟約，或是盟約和法律，希伯來聖經開其端，然後由新約聖經予以完成。這其間好像有了中斷，因此才有舊約和新約的說法。其實，並不是那麼回事。新約來臨，第一盟約似乎斷了，但是藕斷絲連，第一盟約並不舊，也沒有過去，而是新約不可少的基礎。只有知道了創造、族長、救贖、盟約、法律是怎樣來的，又有何意義，才能正確領悟什麼是新創造、新族長、新救贖、新盟約，和新法律。靈修學是以救恩史及神學為基礎，因此可以名正言順地說：希伯來聖經給靈修學打下了這個基礎。

結語：《聖詠集》是舊約的綜合及通往新約的橋樑

希伯來聖經的分類有許多可能。在此提供一個較少用的分法，這分法為我們在此講聖詠是一個適當的準備。《創世紀》一～十一章是第一部分，談及整個宇宙和人類。是人類學神學最豐富和不可或缺的資源。十一章的篇幅雖然不多，但所涉及

的時間百千萬年，所涵蓋的範圍包括全球各民族、各國家。第二部分是從《創世紀》十二章直至《海外猶太人聖經》（*The Bible of the Jews of the Diaspora*）最後一部著作《智慧篇》（約寫於主前 50 年），這一部分都是講以色列選民的歷史：從他們的始祖亞巴郎開始，到希伯來文化與希臘文化的會遇（《德訓篇》和《智慧篇》是代表）。從這些法律、先知和智者文集的書中突出一部書：《聖詠集》。蒐集在這裏的 150 首聖詠形成一個獨立單位，含括上述三類經書的內容和體裁，而予以回應，並突顯出其他的特色。關於《聖詠集》的介紹，他處已有所言¹⁴。如今願在靈修學的觀點下稍加申述。

「《聖詠集》這部書在某種意義下是全部聖經或天主啓示的縮影。人隨著天主啓示的進展，隨時隨地予以不同的反應而向天主表達出來，這就是《聖詠集》的來路」¹⁵。

「聖詠的寫成曾歷經將近一千年的整個舊約時期，聖詠所表達的是天主子民在各種生活情況中所做的祈禱……我們以聖詠文本做根據，把它們分成讚美、祈求、感恩、希望、服從幾個祈禱的方式或種類」¹⁶。

在講《創世紀》和以後各經書時，我們體驗到天啓的一大特色，就是主動都來自天主。天主不動，一切沈寂，或如創一

¹⁴ 見 A. George 著，房志榮、于士錚合譯，《絕妙禱詞－聖詠》（台北：光啓文化，1994 再版二刷），248 頁。

¹⁵ 同上，6 頁。

¹⁶ 同上，7 頁。

2 所說：「大地混沌空虛，深淵一團黑暗」，這為靈修生活是一個關鍵性的洞察：一切主動都在天主，即便我要信主、愛主，也要靠祂在我心中點亮「信」的光，燃起「愛」的火。大神秘家升向天主時，升的越高，越是被動，就是這個道理。全部希伯來聖經都在講上主的作為，但有一個例外，就是《聖詠集》這部書：它是講人對上主的回應（當然仍在天主恩寵的推動下）：讚美、感恩、祈求、服從、希望：都是人對天主的回應。這又揭露了天啓的另一大特色：天人的對話。說靈修是人與天主的不斷對話，是很恰當的。

這裏，不妨介紹《讚歌—聖詠及聖歌集》這本書¹⁷。此書的貢獻，在內容方面，除了 150 首聖詠外，還把日課經裏的聖歌一併加入：舊約 26 首，新約 12 首，形成聖神歷代啓發的禱詞合觀，也就是人對天主所作所為的種種回應：從過紅海後的高歌讚頌（出十五）到依撒意亞的邀請：「上主是我的力量，我的救主，我要歌頌他。你們要從救恩的泉源中，興高采烈的汲水」（依十二），再到「垂死的悲傷，病癒後的喜樂」（依卅八 10~14, 17~20）和「先知因耶路撒冷而歡欣」（依六一 10~六二 5）等。這最後一首歌的前半（依六一 10~11）很有趣地把玫瑰經的四系列奧蹟：歡喜、痛苦、榮福、光明都撮要地說出了。新約 12 首聖歌的前三首：瑪利亞、匝加利亞和西默盎的三首讚美詩，是日課經每天誦念的。

¹⁷ 中國主教團禮儀委員會編譯，1982 年出版，共 441 頁，書首有理儀委員會主委郭若石總主教的〈前言〉。

形式方面，這些聖詠和聖歌，由最初的散文體譯法，到思高聖經 1968 年合定版的詩體，再到台灣地區主教團的修訂版，有了很大的進步。今天用這些調整過及潤飾過的中文詩篇，體驗其整齊的句子，鏗鏘的聲調，恰當的段落，無論是念或唱，都激發美感，助人舉心向上。多音調的中國話和抑揚頓挫的語氣，最適合表達聖歌和聖詠的豐富情調。這時就該想起：這些內涵精深、感情豐富的詩歌，主要是來自希伯來聖經，一小部分（12 首聖歌）來自新約聖經。祈禱是靈修的靈魂。僅此一點，說希伯來聖經為靈修學打下基礎，也是無懈可擊的。

參考書目

- A. George 著，房志榮、于士錚合譯，《絕妙禱詞—聖詠》台北：光啓文化，1994。
- 沙邦傑著，陳芳怡譯，《舊約導覽》，台北：光啓文化，2011。
- 房志榮著，《舊約導讀》上、下冊，台北：光啓文化，1995。
- 房志榮著，《創世紀研究》，台北：光啓文化，2005 增訂五版。
- 蔡錦圖主編，〈邁向應許之地〉《聖經及教會歷史地圖集》，香港：國際聖經協會，1999。
- Blenkinsopp, Joseph, "Deuteronomy", in *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. Raymond E. Brown et al., Englewood, NJ: Prentice Hall, 1990, pp. 94~109.
- Clifford, Richard J., "Exodus", in *The New Jerome Biblical*

Commentary, pp.44~60.

Faley, Roland J., T. O. R., “Leviticus”, in *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990, pp. 61~79.

L’Heureux, Conrad E., “Numbers”, in *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990, pp.80~93.

第二章

福音靈修精義

跟隨基督，歸向父

黃克鏞

前 言

「福音靈修」包括了極豐富的內涵，本文目標在於從福音中展示基督徒靈修的核心要素，因此，選了「福音靈修精義」這題目。由於篇幅關係，在討論時也只限於馬爾谷和若望兩部福音。「跟隨基督」大概可以視作基督徒靈修的綜合；對觀福音，尤其《馬爾谷福音》，對於跟隨基督、作基督的門徒這課題有精簡的敘述。《馬爾谷福音》的中心部分（第八、九、十章），聖史以前往耶路撒冷旅途的架構，記載耶穌三次預言受難，說明自己是受苦的人子，並連帶提出作門徒應有的態度；《馬爾谷福音》這部分介紹了跟隨基督的主要內涵。

《若望福音》的主題是描述耶穌與父的密切關係。耶穌是父的聖言和獨生子；祂由父而來，又要回到父那裏去；耶穌的生平便是一個不斷回歸的歷程。但《若望福音》也強調門徒與耶穌的關係。對觀福音以「跟隨基督」描述門徒與基督的關係；《若望福音》雖然也用這語詞，但耶穌進一步邀請門徒「住在

祂內」，如同祂也住在他們內。這表示門徒必須與耶穌保持密切聯繫，這樣才能分享祂與父的關係：即在基督內，歸向父。

《若望福音》也有論及聖神的言論，耶穌許下要從父那裏給門徒派遣聖神；復活的基督便是藉著聖神住在門徒內，讓他們分享自己與父的密切關係。門徒必須偕同基督、在聖神內、歸向父；因此，在《若望福音》可以找到具有聖三向度的基督徒靈修。在這部福音裡，耶穌論及聖三在門徒身上的寓居，又談及「活水」、「生命之糧」、「葡萄樹的比喻」等言論，使《若望福音》蘊藏著豐富的神秘思想，成為日後基督宗教神秘傳統的主要泉源。

本文首先從《馬爾谷福音》討論耶穌是誰，以及跟隨耶穌的基本條件；然後反思《若望福音》所描述耶穌與父的密切關係，以及門徒如何分享這關係。最後，指出馬爾谷及若望提供的基督徒靈修彼此配合，互相補足的關係，作為本文的結論。

一、跟隨基督——《馬爾谷福音》

（一）《馬爾谷福音》主題：耶穌與門徒

聖經學者一般同意，《馬爾谷福音》是第一部福音，是《瑪竇福音》和《路加福音》的藍本；也可以視作對觀福音的撮要。

《馬爾谷福音》關於耶穌是誰，及作門徒的態度有清晰的描述；因此，本文的討論特別選用了《馬爾谷福音》，作為對觀福音的代表。

《馬爾谷福音》基本上可有以下的結構¹：

序言（一 1~13）

第一部分：耶穌在加里肋亞的傳道活動（一 14~八 26）

第二部分：前往耶路撒冷的旅程，及苦難、聖死、復活的敘述（八 27~十六 8）

後記（十六 9~20）

在福音的開始，馬爾谷稱他的著作為「天主子耶穌基督的福音」；這說明這部福音的主旨是要介紹耶穌是誰——基督、天主子。與這主題連在一起的是討論跟隨基督、作門徒應有的條件；但馬爾谷也描述門徒實際上對耶穌的反應和表現，以顯出理想與事實之間的距離²。

馬爾谷的特殊貢獻是強調基督論與作門徒彼此間的密切聯繫，指出「耶穌是誰？」與作門徒應有的態度是連在一起、不可或分的。這格外在福音第二部分，前往耶路撒冷旅途中，從耶穌對門徒的談話顯示出來。在旅程中，耶穌三次預告祂的苦難、聖死和復活；每次敘述都有相同的結構：耶穌預言受難、門徒的誤解、耶穌的訓話³。馬爾谷認為苦難的預告是顯示耶穌

¹ 參閱：Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), pp.50~51；有關一個相似的結構，參閱：Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), p.21。

² 有關《馬爾谷福音》對門徒負面的描述，參閱：John R. Donahue & Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark = Sacra Pagina Series 2* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), pp.32~34。

³ 谷八 31~38；九 30~37；十 32~45。有關第二次苦難預言及訓話，

是誰的主要資料；門徒的誤解表示他們無法接受一個受苦的基督；而耶穌三次的教訓便是針對門徒的誤解，提出作門徒應有的條件。

耶穌三次預告苦難及每次連帶的訓話，可視作《馬爾谷福音》的精華。爲了顯示這三段經文的連貫性及整體意義，聖史在三次預言前後記載了兩個治好瞎子的奇蹟（八 22~26；十 46~52）。第一個奇蹟發生於貝特賽達，耶穌治好瞎子是經過兩個步驟才完成的。耶穌第一次給他覆手後，瞎子僅恢復了部分視力；待耶穌第二次按手在他眼上，瞎子才能清楚看見一切。第二個奇蹟是耶穌在耶里哥治好瞎子，耶穌一發言，瞎子立刻復原，清楚地看見了。這兩次治好瞎子的奇蹟有象徵意義，前往耶路撒冷的旅途象徵門徒的信仰歷程；耶穌的苦難預言和訓話逐漸開啓了門徒的眼目，讓他們看到耶穌是誰，及明白作門徒的意義⁴。

（二）默西亞：受苦的人子

《馬爾谷福音》開端選用了兩個名號：「基督、天主子」，表明是有關耶穌最重要的名號；這裏我們主要看「基督」的名號。除了福音第一節外，「基督」的名號加在耶穌身上有兩次：伯多祿宣信（八 29）及大司祭的盤問（十四 61）⁵。伯多祿的宣信

有學者也包括九 38~50；參閱：Moloney, *Mark*, p.172。

⁴ 有關這二個治好瞎子奇蹟的象徵意義，參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.258。

⁵ 還有一節經文記載司祭長與經師在十字架下譏笑耶穌說：「默西

有格外重要的意義，這經文出現於《馬爾谷福音》的中心，可以視作福音第一部分的結論，這第一部分是記載耶穌在加里肋亞履行先知的任務；但伯多祿的宣信也是福音第二部分的開端，這第二部分敘述耶穌前往耶路撒冷的旅程，以及在聖城要完成的事情。因此，從福音的結構看，「基督」這名號一面表明耶穌的先知角色，一面也包括耶穌苦難的內涵。

令人感到詫異的是，耶穌對伯多祿的宣信並沒有作答，只是嚴禁門徒向別人談及祂（八 30）⁶。耶穌的緘默固然表示祂接受了這名號；但同時也表示這名號有含糊不清的地方，可能引起誤會，因此耶穌沒有回答。「基督」（Christos）表示「受傅者」，是希伯來文「默西亞」的意譯。耶穌時代猶太人對默西亞的期待，最普遍的是一位政治或軍事性的默西亞；即一位出自達味的後裔，將以武力推翻羅馬人的統治，解救以色列民族，並復興達味王朝。這種政治性及帶有民族色彩的默西亞，是當時一般猶太人有關默西亞的觀念，也是宗徒對默西亞的期待⁷。爲了

亞，以色列的君王，現在從十字架上下來吧，叫我們看了好相信！」
（十五 32）

⁶ 《路加福音》耶穌有同樣的回應（路九 21）。《瑪竇福音》記載耶穌對伯多祿的宣信加以讚許；但結論也是一樣：「他遂即嚴禁門徒，不要對任何人說他是默西亞」（瑪十六 20）。

⁷ 耶穌認爲這名號容易引起誤會，因此避免使用；參閱：James D. G. Dunn, "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History," in James H. Charlesworth, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), pp.373-376。

解釋祂作默西亞的角色，耶穌在伯多祿宣信後，首次預告祂的苦難：「人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害；但三天以後必要復活」（八 31）。伯多祿無法接受一個苦難的默西亞，於是把師傅拉到一邊，開始諫責祂；耶穌卻嚴厲地責斥伯多祿（八 32-33）。這表示伯多祿雖然宣認耶穌是默西亞，但他對默西亞的觀念是不完善的。《馬爾谷福音》的第二部分正是爲了澄清和補充民衆及門徒有關默西亞的觀念⁸。

按照福音第二部分的資料，耶穌無疑地也是君王式的默西亞：耶里哥的瞎子稱祂爲「達味之子」（八 47-48）；耶穌乘著驢駒榮進聖城時民衆歡呼：「因上主之名而來的，應受讚頌！那要來的我們祖先達味之國，應受讚頌！」（十一 9-10）；面對比拉多的審問「你是猶太人的君王嗎？」，耶穌回答「你說的是」（十五 2）；十字架的罪狀牌上寫的是：「猶太人的君王」（十五 26）⁹。由此可見，《馬爾谷福音》的基督也是「達味之子」，是「君王」。但馬爾谷指出耶穌作君王的方式與一般民衆的期待截然不同，民衆期待的是一個凱旋的君王，耶穌卻在十字架上爲王，建立天主之國。這天國固然也包括精神與物質，個人與社會，現在與未來的向度；但不是一個政治性的國度。這天國也超越猶太人或以色列的領域，是一個普及天下萬邦之國。

⁸ 參閱：Kingsbury, *Christology of Mark's Gospel*, pp.89-102。

⁹ 比拉多稱耶穌爲「猶太人的君王」，這是外邦人的講法；猶太人的用詞是「以色列的君王」（十五 32）。

《馬爾谷福音》耶穌用了「人子」的稱呼解釋祂作默西亞的身分¹⁰，這稱呼在《馬爾谷福音》出現共 14 次，除了兩次在福音第一部分，論及耶穌在世上作先知的任務外，其餘都在福音第二部分，論及受苦的人子，及末世光榮的人子¹¹。有關受苦人子的言論最重要的可見於三次預言受難（八 31；九 31；十 33），這些言論可能加插了一些事後補記的資料，但學者大都同意這三次預言有歷史的核心成分；尤其認為第二次預言的一句話，該是出自耶穌本人：「人子將要被交在人手中」（九 31）¹²。這裏耶穌用了「被交付」（paradidomi），這詞語在馬爾谷所載受難史中一再出現¹³。這裏沒有說明耶穌被誰交付，不少學者提出這是屬於天主的被動式（divine passive），即是被天主交付，或按天父救恩計畫被交付的意思¹⁴。這意思也反映於耶穌首次預言受難：「人子必須受許多苦……」；「必須」（dei）一詞表示耶

¹⁰ 「人子」是耶穌慣常用的自稱，對觀福音有關人子的言論可分為三組：其一，在世上履行先知任務的人子；其二，受苦的人子；其三，光榮的人子。參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, pp.26-27。

¹¹ 論及受苦的人子共九次：八 31；九 9, 12, 31；十 33, 45；十四 21ab, 41；論及末世的人子共三次：八 38；十三 26；十四 62。

¹² 第二次預言受難的內容最簡短；學者認為這第二次預言，尤其谷九 31a，屬於苦難預言的原始形式；參閱：Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), pp.181-182；Donahue-Harrington, *Mark*, pp.283-284。

¹³ 谷十四 10, 11, 18, 21, 41, 42, 44；十五 1, 10, 15。

¹⁴ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.283；Moloney, *Mark*, pp.187-189。保祿明白地說天主爲了我們把自己的兒子「交出了」（paredoken）（羅八 32）。

耶穌的苦難是天主救恩計劃的一部分，就如耶穌在最後晚餐說的：「人子固然要按照指著他所記載的而去，但是負責人子的那人是有禍的」（十四 21）。耶穌深知祂的苦難屬於天父的救恩意願，因此，在山園祈禱極度的悲傷痛苦中，耶穌向父作了完全的交付：「阿爸！父啊！……不要按照我所願意的，而要照你所願意的」（十四 36）¹⁵。

馬爾谷強調耶穌作默西亞的方式是通過苦難的途徑，因此，耶穌被捕後在公議會受審時，面對大司祭的盤問：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌明白回答說：「我是」（十四 61~62a）。那時耶穌的苦難已開始，對政治性和軍事性默西亞誤解的危險已不復存在；因此，耶穌可以清楚地承認自己是默西亞。但祂也補充說：「並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」（十四 62b）¹⁶。事實上，耶穌三次預言受難，每次都提到復活；耶穌服從父的旨意，接受苦難及死亡，因此也獲得父的認可，得以進入復活的光榮。這復活便是將來人子在末世光榮中出現的先聲；為此《馬爾谷福音》

¹⁵ 阿辣美語 abba（阿爸）一詞在四部福音出現只有這一次；聖經學者認為福音中每次以希臘文出現的 pater（父啊），在耶穌口中大概都是祂的母語 abba 這個稱呼。Abba 的稱呼表現了耶穌對於與父密切關係的深刻意識；參閱：Jeremias, *New Testament Theology*, pp.61~68；Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1994), pp.172~175。

¹⁶ 按《瑪竇福音》耶穌對大司祭的回答是「你說的是」（廿六 64）；而《馬爾谷福音》卻記載耶穌清晰地回答「我是」（ego eimi）。

也有論及末世光榮人子的經文。

耶穌在兩個重要場合要對默西亞的名號作出回應：伯多祿的宣信及大司祭的盤問；每次耶穌都用了人子的稱呼解釋祂作默西亞的身分：第一次論及受苦的人子，第二次提到末世受光榮的人子。這末世出現的光榮人子是引用了《達尼爾先知書》：「我仍在夜間的神視中觀望：看見一位相似人子者，乘著天上雲彩而來，走向萬古常存者……」（達七 13~14）。至於受苦人子的舊約出處，學者雖有不同的意見，但大多同意這受苦的人子來自《依撒意亞先知書》上主受苦的僕人（依五二 13~五三 12）¹⁷。在結束第三次苦難預言的訓話時，耶穌說：「因為人子，不是來受人服事，而是服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價」（十 45）。這經文顯示人子的死有代人民贖罪的意義，反映了依五三 4~6, 12 的思想；五三 12 的希臘譯本也用了 *paradidomi*（「交付」）這動詞¹⁸。就可以說，馬爾谷的「人子」組合了達尼爾的「人子」及依撒意亞的「上主僕人」¹⁹。

¹⁷ 參閱：Jeremias, *New Testament Theology*, pp.286~288；Brown, *The Death of Messiah*, pp.1480~1；Donahue-Harrington, *Mark*, pp.315~316。

¹⁸ 依五三 12（LXX）“...kai dia tas hamartias auton paredothe”，顯示「上主僕人」犧牲自己，為人民贖罪的思想；谷十 45「交出自己的性命，為大眾作贖價」反映了這思想。參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, pp.313, 315。

¹⁹ 《馬爾谷福音》的「人子」大概也包括一些其他舊約資料及舊約與新約間典籍的內容；參閱：Brown, *The Death of Messiah*, pp.509~512。

《馬爾谷福音》的開端也標明了「天主子」的名號；假如默西亞、人子的稱號表明耶穌的使命，「天主子」的名號格外顯示耶穌的身分，即祂與天父唯一無二的關係。因此，在耶穌受洗及顯聖容這兩個隆重時刻，天父親自給祂作證：「你是我的愛子」（一 11）；「這是我的愛子」（九 7）。「愛子」表示耶穌是天主父獨特的兒子。在惡園戶的比喻，耶穌也把舊約的先知比作「僕人」，卻把自己比作主人的「愛子」，「我的兒子」（十二 6）²⁰。按照馬爾谷的了解，十字架圓滿啓示耶穌是受苦的人子，是被釘的默西亞君王；同樣，十字架也帶來天主子的最高啓示，因此，當耶穌死時，百夫長作證說：「這人真是天主子」（十五 39）²¹。十字架圓滿顯示耶穌是默西亞、人子、天主子。

（三）作門徒的條件

《馬爾谷福音》把「耶穌是誰」與「作門徒的條件」連在一起討論，馬爾谷介紹的是一位受苦難、死而復活的人子、默西亞；那麼，作門徒的基本條件便是要跟隨這受苦的默西亞，以便進入祂的光榮。馬爾谷的中心部分（第八、九、十章）特別用

²⁰ 《馬爾谷福音》也有一節經文用了「父、子」的絕對稱呼：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」（十三 32）。

²¹ 這是《馬爾谷福音》第一次，也只有這一次，有凡人作證說耶穌是「天主子」；這可視作《馬爾谷福音》啓示耶穌是誰的高峰，正好與福音的開端前後呼應。

了前往耶路撒冷旅途的架構，讓耶穌以言以行揭示祂是誰，以及作門徒應有的態度。

他們的旅程是從加里肋亞北部、斐理伯的凱撒勒雅開始（八 27），經過加里肋亞，往猶太去（九 30）。在臨近耶路撒冷時，馬爾谷提醒讀者，這漫長的旅程快要抵達目的地：「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也都害怕」（十 32）。耶穌面對苦難的挑戰仍勇往直前，門徒們卻害怕遭受不測。在這旅途中，除了以身作則，走在前面外，耶穌也以言語解釋祂的身分和使命，並說明跟隨祂的條件；這特別可見於祂的三次苦難預言及連帶的訓話。

首次預言受難及訓話

伯多祿在凱撒勒雅宣認耶穌是默西亞，耶穌隨即以受苦的人子解釋祂作默西亞的方式；那時門徒的誤解表現於伯多祿拒絕接受苦難的默西亞。在責斥伯多祿後，耶穌「召集群眾和門徒」，向他們提出作門徒的條件：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我」（十八 34）。耶穌這話是對十二門徒和所有願意跟隨祂的人說的，耶穌用了「跟隨」（*akolouthein*）一詞表明作門徒的意義，這詞包括耶穌的召叫及門徒的回應，以及門徒與老師彼此的關係²²。

²² 「跟隨」（*akolouthein*）一詞屢見於《馬爾谷福音》；按照希臘文化背景，「跟隨」表示作門徒的意思，包括在知識、倫理、宗教，以至於生活方式各方面的師徒關係；參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.29。

耶穌指出跟隨祂的第一個條件是「棄絕自己」；「棄絕自己」表示不顧自己的利益，放棄自我中心的傾向。「棄絕」一詞與耶穌受難的主要語詞——「交付」(paradidomi)——互相應對。耶穌不但「被交付」，祂也主動地「交出自己的生命，為大眾作贖價」(十45)。按照保祿的見證，耶穌「為我們」交付了自己：「基督愛了我們，且為我們把自己交出」(弗五2)²³。由於耶穌「為大眾」或「為我們」交付了自己，祂的生平被視作「為了別人的存在」(pro-existence)²⁴。正如耶穌甘願被交付，且交付了自己，祂也告訴門徒，跟隨祂的第一個條件便是「棄絕自己」，這表示必須放棄「自我中心」的傾向，效法耶穌自我交付，為了別人而生存的態度；這是作門徒的首要條件。

然後，門徒該「背著自己的十字架」跟隨耶穌。在有關苦難的預言裏，耶穌並沒有提及祂死的方式；但十字架是當時羅馬人最殘酷和最羞辱的死刑，十字架代表人生各種痛苦的考驗，以及在完成各人職責時必須付出的辛勞和代價。當然，日後門徒讀這段福音時，「背著十字架」跟隨基督便有了更具體的意義；表示門徒要像耶穌一樣，背負自己的十字架，跟隨祂走苦路的意思。

²³ 也參閱迦二20：「他〔基督〕愛了我，且為我捨棄了自己。」這兩節經文(弗五2；迦二20)都用了 paradidomi 一詞。

²⁴ 參閱：本篤十六世，《納匝肋人耶穌》(台南：聞道，2008)，323~324頁；Rudolf Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), pp.58~59。

耶穌接著說：「因為誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性命」（八 35）。這段話以「因為」（gar）開始，是為了解釋為什麼門徒該棄絕自己，背著十字架跟隨耶穌的理由。耶穌以相反常規的新邏輯，提出「喪失」才是「救得」的途徑。如上文提及，耶穌三次苦難預言，每次都包括了「死」與「復活」的內容；而耶穌復活便是「將來人子在祂父的光榮中降來」（八 38）的前奏。因此，耶穌的苦難聖死是指向祂的復活及末世來臨的光榮；門徒願意棄絕自己，喪失自己的性命，目的也是為了救得性命。

耶穌有關「喪失性命以救得性命」的言論，不容易解釋。這裏「性命」一詞的希臘文 *psyche*，相當於希伯來文 *nefes*，可解作「性命」；但 *psyche* 也包含來自希臘哲學的意義，表示人的內在核心要素，構成「真我」（*true self*）的成分，亦可譯作人的「精神」或「靈魂」²⁵。耶穌的言論便是基於 *psyche* 的雙重意義：喪失「性命」，以救得「真我」。耶穌的言論也可從另一角度解釋，這可從耶穌在這訓話的結語找到提示。在結束這第一次訓話時，耶穌把現今的世代與將來人子在光榮中降來的世代作對比（八 38）；這樣，耶穌前面說的話大概可有以下的解釋：誰若為我的緣故，喪失這現世血肉的性命，必要救得末世復活的性命；耶穌在 38 節的結語給了祂的訓話一個明確的末世

²⁵ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.263。

向度²⁶。但這現世血肉的性命本身也是天主的恩賜，爲此，只有「爲我和福音的緣故」，才是喪失性命的充分理由。

在這訓話裏耶穌也說：「人縱然賺得了全世界而賠上自己的靈魂爲他有什麼益處？人還能拿什麼作爲自己靈魂的代價？」（八 36）。這裏 *psyche* 譯作「靈魂」，即人的精神或「真我」，是人最貴重的因素，不是金銀或世上任何代價可以換取的。耶穌這段有關喪失性命以救得性命，以及「靈魂」有無上價值的言論，大概反映了宗徒時代基督徒團體面對教難的情形，耶穌的言論必定鼓勵了早期教會無數殉道者，捨生取義，殺身成仁的壯烈精神；殉道是早期教會基督徒靈修的一大特色。

第二次預言受難及訓話

門徒對於耶穌第二次預言受難的誤解，可見於他們在路上有關誰最大的爭論（九 33~34）。耶穌教訓他們說：「誰若想做第一個，他就得做眾人中最末的一個，並要做眾人的僕役」（九 35）。門徒追求地位和權勢，耶穌也用了一反常規的理論，指出在他們當中作僕役及服事別人，才是真正的地位和權力。耶穌遂領過一個小孩來，抱起他，對門徒說：「誰若因我的名字，收留一個這樣的小孩子，就是收留我；誰若收留我，並不是收留我，而是收留那派遣我來的」（九 36~37）。

阿辣美語 *talya* 一詞可解作「僕人」或「小孩」；因此，耶穌有關小孩的象徵行動及言論是與上文連貫的。前面教訓門徒

²⁶ 參閱：同上，264 頁。

要作衆人的「僕役」，現在是以「小孩」爲例，說明門徒應該服事的對象是誰：「收留（接待）小孩子」。聖經學者指出，按當時巴勒斯坦社會背景，小孩主要不是代表天真純樸的象徵，卻代表沒有社會地位及法律權利的人。收留小孩子表示接待沒有任何地位或保障、被社會忽視排斥的人²⁷。

令人驚奇的是，耶穌不但說，誰若收留祂便是收留那派遣祂的父；耶穌更將自己與「小孩子」等同，說：「誰若因我的名字，收留一個這樣的小孩子，就是收留我。」耶穌這話反映了《瑪竇福音》論及公審判時君王對義人說的話：「凡你們對我這些最小兄弟中一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。按照《瑪竇福音》，門徒對最小的兄弟的接待與否，將是執行公審判時君王採用的唯一標準；「最小的兄弟」亦即耶穌所說的「小孩子」。

第三次預言受難及訓話

「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去」（十 32），在記載第三次受難預言之前，馬爾谷提醒讀者耶穌和門徒還在旅途中，但已接近目的地。門徒對第三次預言的誤解表現於載伯德的兩個兒子，雅各伯和若望對耶穌提出的要求：「賜我們在你的光榮中，一個坐在你的右邊，一個坐在你的左邊」（十 37）。他們的誤解與耶穌第二次預言受難時門徒的誤解相似；那時門徒在耶穌背後爭論誰最大，現在兄弟二人卻要求耶穌賜他們最

²⁷ 參閱：同上，285 頁；Moloney, *Mark*, pp.188~189。

高的地位。

耶穌首先問兩位門徒，是否能飲祂的爵和受祂的洗（十 38）；按照舊約，尤其先知傳統，爵杯代表痛苦的命運，洗禮也含有痛苦和考驗的意思²⁸。兩位門徒對耶穌的問題給予肯定的回答；但耶穌卻告訴他們，坐在祂的右邊或左邊不是祂可以給的，而是由父安排的（十 39~40）。這表示跟隨基督時，門徒該作的是分飲祂的「爵」及受祂的「洗」，即參與基督死而復活的逾越奧蹟；這便是門徒唯一該追求的目標和賞報。

其餘十個門徒對雅各伯和若望惱怒，這表示他們也企望坐在耶穌的右邊或左邊，現在這兄弟二人卻比他們先了一步。因此，耶穌也趁此機會教訓全體門徒，祂首先引述外邦人中間那些作首領和大臣的一般權威作風，並說：「但在你們中間，卻不可這樣。」然後耶穌說明作門徒應有的態度：「誰若願意在你們中間為首，就當作眾人的奴僕」（十 43~44）。這表示基督徒團體的特色，正好與外邦人的作風背道而馳：作首領的當成為大眾的僕人，權力應表現於服務。

耶穌第三次訓話可以分為兩部分，在與兩門徒的對話中，耶穌透過「爵杯」與「洗禮」的圖像，重申第一次訓話時有關「棄絕自己，背十字架」的主題（八 34）；耶穌對全體門徒的訓話卻重複了第二次訓話時有關作眾人之僕的言論（九 35）。綜合

²⁸「爵杯」代表痛苦的命運；參閱：詠七五 8；耶廿五 15~29；依五一 17, 22；爵杯和洗禮的圖像大概會令基督徒聯想到聖洗和聖體聖事，門徒便是通過這兩件聖事參與基督死而復活的奧蹟。

耶穌的三次訓話，作門徒的基本條件有以下兩點：其一，棄絕自己，背負十字架（十字架也包括爵杯與洗禮的圖像）；其二，作衆人之僕，特別是接待「小孩子」，即那些被排斥到社會邊緣的弱小者。

在結束第三次訓話時，耶穌論及祂本人說，「因爲人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，爲大眾作贖價」（十45）；這話帶來耶穌三次訓話，及整個往耶路撒冷旅程最恰當的結語。這結語包括耶穌提出作門徒的兩個基本特點：其一，棄絕自己，接受十字架的犧牲（「交出自己的生命」）；其二，作僕人（「服事人」）。這表示耶穌教訓門徒是以身作則的。在赴耶路撒冷旅程開始時，耶穌向門徒提出「你們說我是誰」的問題時，伯多祿回答說：「你是默西亞。」在整個旅途中耶穌一再給門徒解釋祂是怎樣的默西亞；現在快要抵達旅途的終點，耶穌於是以一句話總結祂是誰的答案。這答語給我們提供如何了解往耶路撒冷旅途的敘述，以及如何了解全部《馬爾谷福音》的鑰匙²⁹；這句話也充分表現出耶穌的生平是一個「爲了別人的存在」（pro-existence）。

二、歸向父——《若望福音》

第二天，若翰和他的兩個門徒，又在那裏站著，若翰看見耶穌走過，便注視著他說：「看，天主的羔羊！」那兩個門徒聽見他說這話，便跟隨了耶穌。耶穌轉過身來，

²⁹ 參閱：Donahue-Harrington, *Mark*, p.315。

看見他們跟著，問他們說：「你們找什麼？」他們回答說：「辣比！——意即師傅——你住在那裏？」他向他們說：「你們來看看罷！」他們於是去了，看了他住的地方；並且那一天就在他那裏住下了。那時大約是第十時辰。（若一 25~29）

聽了若翰的作證，兩個門徒「跟隨」了耶穌，開始作祂的門徒。這裏若望用了「跟隨」這傳統詞語表明作門徒的意思；但這段經文裏，若望也引入他專有的關於作門徒的詞語：「居住」（menein）。這裏「居住」一詞主要保存了一般的意義。指耶穌住的地方；那天門徒也在那裏住下了。但「居住」一詞也指向一個更深的意義，日後耶穌邀請門徒住在祂內，祂也住在他們內；耶穌以彼此「寓居」的圖像描述作門徒的深邃意義。

《若望福音》除了敘述耶穌的生平言行，也透露祂的內心生活，尤其啓示祂與父的密切關係。耶穌邀請門徒「住在祂內」，意思是分享祂的生命，參與祂和父的親切關係；若望以此爲作門徒的核心意義。《若望福音》也告訴我們，復活的主藉著聖神住在門徒內，使他們成爲天主的子女。因此，《若望福音》給我們提示了具有聖三向度的基督徒靈修。

（一）耶穌啓示子與父的關係

《若望福音》的結語是這樣的：「這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞、天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（廿 31）³⁰；耶穌是「天主子」，這是《若望福音》的

³⁰ 《若望福音》第廿一章一般視作福音的附錄；參閱：思高《聖經》

主題。「天主子」這稱呼在舊約應用相當廣泛，可以指天使、以色列民、君王及義人等；但若望的用意不同，透過「天主子」的名號，聖史願意指出耶穌與父的獨特關係；《若望福音》慣常使用的「子」與「父」的絕對稱呼，便是爲了表示耶穌與父獨一無二的關係³¹。

在福音〈序言〉若望已用了「聖言」（Logos）和「獨生子」（monogenes）這兩個名稱，表明基督與父獨特及永恆的關係。〈序言〉的開端是：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」。「與天主同在」的希臘文是 *pros ton theon*，若望專家博泰理（Ignace de la Potterie）指出這話有動態意義，應譯作「向著天主」³²；這表示在永恆中聖言與天主彼此溝通，進行著愛的對話。〈序言〉第 14 節說明聖言降生的奧蹟，宣稱這降生的聖言爲父「獨生者」。最後，序言提出那降生的聖言、耶穌基督，負有啓示父的任務：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身爲天主的，他給我們詳述了」（一-18）。「在父懷裏」的希臘文是 *eis ton kolpon tou patros*，也有動態意義，應譯作

譯本。

³¹ 父子的絕對稱呼在對觀福音出現只有三次：谷十三 32 / 瑪廿四 36；瑪十一 27 / 路十 22；瑪廿八 19。這種稱呼是《若望福音》慣常使用的，大概有十八段這樣的經文，參閱：Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, pp.253~258。

³² Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.I (Rome: Biblical Institute Press, 1977), p.228；參閱：Francis J. Moloney, *The Gospel of John* = Sacra Pagina Series 4 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p.42。

「向著父懷」。這樣，〈序言〉首尾呼應，清晰地把〈序言〉劃分出來。這兩句經文的意思是說，如同聖言從永恆便是在愛的對話中面向著父，那降生成人的耶穌也藉著對父的服從與交付，不斷歸向父懷，這樣啓示了永恆中聖言與父的密切關係³³。

因此，《若望福音》序言的最後一節不但是〈序言〉的結語，也標明全部福音的主旨。若望在開始最後晚餐的敘述時，更明顯地提出耶穌回歸父的主題，並把這回歸比作耶穌本人的逾越：「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到……也知道自己是從天主來的，又要往天主那裏去」（十三 1~3）。在臨別贈言裏，耶穌重申這主題：「我出自父，來到這世界上；我又離開世界，往父那裏去」（十六 28）。這話表明耶穌在永恆中「出自父」（ek tou patros），並在時間中「來到這世界上」³⁴。耶穌生平便是一個回歸父的歷程；在祂的傳道生活中，耶穌一再聲明祂是由父而來的，這成了耶穌與猶太人爭辯的主題（七 28~29；八 23, 42；十 36）。耶穌與父的密切聯繫，便是基於這種「由父而來，並回歸父」的深刻意識。

《若望福音》描述耶穌的自我意識時，大概受了聖史在耶穌復活的光照下所做神學反思的影響；但耶穌生前享有基本的

³³ De la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.I, pp.228~239; Moloney, *John*, pp.46~47。

³⁴ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge UP, 1953), p.259: "Ek properly denotes extraction or origin,...(xvi 28) can hardly mean anything else than issued out of the Father and came into the world."

自我意識，這是無可否認的。拉內（Karl Rahner）從信理神學的角度討論有關耶穌自我意識的問題，他依從多瑪斯（Thomas Aquinas）的哲學原則，主張「存有」（being）與「認知」（knowing）彼此間的統一；認為「存有」包含了內在的光明，對本身享有基本的意識。按照這原則，聖言成了血肉的事實，以及對這事實的自我意識，是同一降生奧蹟的一體兩面³⁵。當然拉內也指出耶穌的自我意識，如同常人一般，也有成長的過程，即是從隱含的層面，漸漸達到明顯層面的發展過程³⁶。

耶穌格外把祂的在世生活視作父的「派遣」，祂稱父為「派遣我來者」，而自稱是「被派遣者」³⁷。「派遣」一詞表明耶穌到這世界上來是為了完成父委託給祂的使命；這使命表達了父的旨意，耶穌的一生便在於悉心遵從父的旨意，完成祂的工程（四 34）。「被派遣」也表示耶穌在行事時對父絕對的從屬：「子不能由自己作什麼，他看見父作什麼，才能作什麼；凡父

³⁵ Karl Rahner, “Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ,” in *Theological Investigations*, vol.5 (New York: Seabury, 1966), pp.205~208.

³⁶ 同上，210~215 頁；布朗表示拉內以信理神學家立場對這問題所持意見，與聖經學者研究的結果基本上彼此符合；參閱：Raymond Brown, “‘Who Do Man Say That I Am’: Modern Scholarship on Gospel Christology”, *Catholic Mind* 73 (1975), pp.21~33.

³⁷ 耶穌自稱被父派遣為了完成父委託的工程，這思想普遍見於《若望福音》，參閱：Francis J. Moloney, “Johannine Theology,” in Raymond E. Brown et al. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: G. Chapman, 1989), p.1420。

所作的，子也照樣作」(五 19)。子不但作父託付的工程(五 36)，也傳授父的教訓(七 16)；祂講論的一切都是依照祂由父聽來的(八 26-28)。總括來說，耶穌的生平可以綜合於這一句話：「我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」(六 38)。

耶穌的行動可以解作服從父的旨意，或效法父的工作；但正如陶德(C. H. Dodd)指出，從更深的層面看，這不僅限於服從或效法父；終極來說，耶穌與父的一致行動是由於祂分享父的生命：「就如父是生命之源，照樣他也使子成為生命之源」(五 26)³⁸。在生命之糧的言論裏，耶穌說明祂與父擁有同一的生命：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活」(六 57)；「因父(dia ton patera)而生活」一語表示父是耶穌生命的根源，耶穌活的是與父同一的生命³⁹。耶穌也宣稱：「我與父原是一體」(十 30)；接著以「彼此寓居」及「行動一致」，解釋祂與父一體(十 37-38)。祂也表明這彼此寓居不是靜止，而是動態的；耶穌本人是行動的近因，父才是耶穌行動的來源⁴⁰。

³⁸ Dodd, *Interpretation*, p.194.

³⁹ 參閱：Raymond E. Brown, *The Gospel according to St. John* (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p.283；作者指出，dia ton patera 並不表示「為了父的緣故」，而是說「藉著父」而生活，意即父是耶穌的生命之根源。

⁴⁰ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, p.510，這彼此寓居表現於父在子內的行動。也參閱：Dodd, *Interpretation*, p.194；Ugo Vanni, *Con Gesù verso il Padre: Per una spiritualità della sequela* (Roma: Edizioni ADP, 2002), pp.132~133。

耶穌被派遣爲了完成父委託給祂的使命，這使命的高峰稱爲祂的「時刻」(hora)；這「時刻」包括耶穌要通過死亡和復活，從這世界回到父那裏去的逾越奧蹟⁴¹。耶穌聲明自己便是爲了這「時刻」才來到這世界上(十二 27)；耶穌也把祂的「時刻」與「光榮」(doxa)的觀念連在一起(十二 23, 27~28；十七 1)，視作祂受光榮的時刻⁴²。按照若望的解釋，耶穌是在十字架上受光榮；爲了表明這意思，若望用了特殊的動詞 *hypsotnai*，這動詞有雙重意義，即「被舉起」及「受舉揚」的意思，《若望福音》論及耶穌被舉起時，這動詞常與「人子」的名號連在一起(三 14；八 28；十二 34)⁴³；若望也把人子「被舉起」與耶穌的死相提並論：「他說這話，是表明他要以怎樣的死而死」(十二 33)。因此，像對觀福音的「人子」一般，若望的「人子」也是通過苦難，然後進入光榮的「人子」⁴⁴。

耶穌的生平啓示了祂與父的密切關係，如陶德提示：耶穌與父的關係是基於永恆中父子的關係，而這關係的核心要素便是愛，這永恆的愛透過基督的奧蹟在歷史中流露出來⁴⁵。這愛

⁴¹ 有關《若望福音》「時刻」(hora)的觀念，參閱：Brown, *The Gospel according to John*, pp.517~518。

⁴² 同上，503~504 頁。

⁴³ 除了這三次使用「人子」外，另有一次耶穌說：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」(十二 32)。

⁴⁴ Moloney, "Johannine Theology", p.1423。有關人子「被舉起」及「受光榮」的觀念也可以在依撒意亞「上主僕人」詩歌看到：「請看，我的僕人.....必要受尊榮，必要被高舉」(依五二 13)。

⁴⁵ 參閱：Dodd, *Interpretation*, p.262: "The relation of Father and Son is

從多方面表現出來，首先，基督奧蹟揭示了父對世界的愛：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（三 16）；也顯示了父對子的愛（三 35；五 20；十 17；十五 9；十七 23）。再者，基督奧蹟的樞紐是祂對父的愛，這愛表現於耶穌對父的絕對服從（十四 31）；以及耶穌對父無條件地交付，直至死於十字架上：「完成了」（十九 30）。此外，如下文提示，耶穌對門徒懷有無止境的愛（十三 1），也表露了為朋友捨掉性命這無可復加的愛（十五 13）。

（二）門徒住在基督內

《若望福音》的特點在於指出，耶穌與父的彼此寓居是門徒與耶穌，以及門徒與父彼此寓居的模型和根基。因此，耶穌不但揭示祂與父彼此臨在（十四 9-11），並且宣稱門徒也被引進「我在父內」的關係：「到那一天，你們便知道，我在父內，你們在我內，我也在你們內」（十四 20）。為了參與耶穌和父之間的關係，門徒必須首先與耶穌結合；就如耶穌與父的關係表現於愛與服從，耶穌也邀請門徒透過愛與服從和祂結合，以便分享祂與父的關係：「誰愛我，必遵守我的話，我父也愛他，

an eternal relation.....The human career of Jesus is, as it were, a projection of this eternal relation (which is the divine agape) upon the field of time....., in the sense that the love which the Father bore the Son 'before the foundation of the world', and which He perpetually returns, is actively at work in the whole historical life of Jesus.”；也參閱：Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, p.255。

我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所（monen）」（十四 23）。

在臨別贈言裏，耶穌以葡萄樹的比喻解釋門徒與祂的聯繫（十五 1~6）。這比喻的主要詞語是「居住」（menein），或譯作「存留」⁴⁶；比喻的主旨可見於以下經文：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多果實，因為離了我，你們什麼也不能作」（十五 5）。「那住在我內，我也住在他內」一語，表示門徒與耶穌彼此寓居，密切結合，分享同一的生命。這比喻沒有直接指明耶穌與父的關係，是門徒與耶穌之關係的模型。但有關生命之糧言論的一句話，可作這方面的補充：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的人，也要因我而生活」（六 56~57）。「因父（dia ton patera）而生活」與「因我（di'eme）而生活」，彼此對稱；dia 有「藉著」的意思。這句話表明耶穌是門徒生命的來源，就如父是耶穌生命的根源一般⁴⁷。

聖經學者一般以若十五 1~17 為一整體，可分為兩部分。布朗（Raymond E. Brown）提出以下的分段：其一，若十五 1~6（葡

⁴⁶ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, p.511；布朗在此處討論《若望福音》menein 的幾種基本意義。

⁴⁷ 同上，283 頁。加上生命之糧言論這句話，我們可以嘗試把葡萄樹比喻的解釋引申如下：父不但是園丁，也是樹根，耶穌是樹幹，門徒是枝條；同一的生命從樹根通到樹幹，再通傳到枝條。

葡萄樹的比喻)；其二，若十五 7~17 (比喻的解釋)⁴⁸。這兩部分的連繫格外可見於「住在」(或譯作「留在」、「存在」)及「結果實」這兩個詞語；7~11 節也可視作兩部分的連接。「結果實」一詞在比喻本身(1~6 節)出現共五次，但沒有說明結什麼的果實；第二部分(7~17 節)內容特別是為了解釋「結果實」的含義。

在這第二部分，耶穌解釋「住在祂內」也表示住在祂的愛內：「正如父愛了我，同樣我也愛了你們；你們應存在我的愛內」(十五 9)。耶穌也指出愛與遵守命令的連繫：誰若遵守祂的命令，便存在祂的愛內(十五 10)。然後耶穌說出第二部分最重要的一句話，說明什麼是祂的命令：「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」(十五 12)。「如同」(kathos)一詞不但表示愛的「標準」，也有愛的「來源」的含義⁴⁹。「如同我愛了你們一樣」表示門徒接受了耶穌的愛，並以這同一的愛去「彼此相愛」。這「彼此相愛」便是祂的命令，也是葡萄樹比喻所說「結果實」的意義(十五 16~17)。

為了解釋「如同我愛了你們一樣」，耶穌繼續說：「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」(十五 13)；這話是指祂自己說的。為此，耶穌加上說：「你們如果實行我所命令你們的，你們就是我的朋友」(十五 14)。耶穌把自己指示為愛的準則，這準則是極富挑戰性的。在最後晚餐開始時若望這樣說：「他(耶穌)既然愛了世界上屬於自己的人，就愛他

⁴⁸ 同上，665~666 頁。

⁴⁹ 參閱：同上，663 頁。

們到底」(若十三1)⁵⁰，此處耶穌說：「誰若爲了自己的朋友捨掉性命……」，充分顯示出這愛的標準是無止境的，必須愛到底，直至爲朋友捨掉性命⁵¹。因此，像對觀福音一般，若望也指證耶穌是爲別人而生存的 (pro-existence)。

前面耶穌說：「正如父愛了我，同樣我也愛了你們」(十五9)，這「正如」表明父是愛的根源，這愛由父通傳給耶穌，又由耶穌通傳給門徒，然後在門徒之間彼此通傳。這話也表示耶穌是透過對弟兄的愛，回應父的愛；祂的愛含縱橫兩個向度：同時導向父及指向弟兄。耶穌便是通過弟兄，回歸天父；因此，門徒也該像耶穌一樣，透過對弟兄的愛，回歸父。

(三) 復活的主藉聖神住在門徒內

耶穌啓示了子與父的關係，也邀請門徒參與這關係。門徒必須住在祂內，祂也住在他們內；這樣，門徒才可以分享耶穌與父的關係。耶穌升天後，復活的主便是藉著祂賞賜的聖神住在門徒內。

在臨別贈言裏，耶穌一再向門徒談及另一位「護慰者」

⁵⁰ 「愛他們到底」(eis telos egapesen autous)，eis telos 有雙重意義：愛門徒直到生命最後一刻，以及無止境地愛他們；參閱：Moloney, *John*, pp.373~374。

⁵¹ 耶穌爲門徒捨掉性命的思想在善牧比喻清楚表達出來：「我是善牧：善牧爲羊捨掉自己的性命」(十11)。Francis Moloney 引用若十三15稱耶穌的愛爲基督徒之愛的「模型」(hypodeigma)；參閱：Moloney, *John*, pp.424~425。

(parakletos)⁵²：「那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神」(十四 26)；耶穌撫慰門徒不要因祂離去而憂愁：「我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來」(十六 7)⁵³。耶穌固然要離門徒而去，但這「另一護慰者將永遠與你們同在.....你們認識他，因為他與你們住在一起，並將在你們內」(十四 16~17)。耶穌也稱這護慰者為「真理之神」：「當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理.....他要把由我所領受的，傳告給你們」(十六 13~14；參閱：十四 17；十五 26)。這另一位護慰者、真理之神，與耶穌在世時的角色相似，布朗指出，復活的基督便是透過這另一位護慰者，在教會內繼續臨在；耶穌復活升天，回到父那裏去，現在這復活的主是藉著聖神住在門徒內⁵⁴。

博泰理引述《若望福音》三段經文，說明耶穌一復活的主一是聖神的分施者⁵⁵：

⁵² 共有五段論及「護慰者」的經文：十四 15~17, 26；十五 26~27；十六 7~11, 12~14。

⁵³ 關於護慰者聖神的派遣者，有三種講法：父因耶穌的名派遣（十四 26）；耶穌派遣（十六 7）；耶穌從父那裏派遣（十五 26）。

⁵⁴ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, p.1139。

⁵⁵ Ignace de la Potterie, "Christologie et Pneumatologie dans S. Jean," in Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie* (Paris: Cerf, 1984), pp.271~287；博泰理格外討論以下三段經文：七 37~39；十九 30, 34；廿 19~22。

1. 活水的許諾（若七 37~39）

「在帳棚節的最後一天，耶穌站在聖殿庭前呼喊說：
『誰若渴，到我這裏來吧！凡信從我的，喝吧！就如經上
說：從他的心中要流出活水的江河』」（七 37~38）。

按照兩種不同的分句方式，「從他的心中要流出……」，
可以指從基督心中，或從信徒心中，要流出活水的江河⁵⁶。但
耶穌既然邀請口渴的人到祂那裏喝水，這表示祂本人是活水的
泉源。這裏耶穌引用的聖經出處不明確，布朗認為應以梅瑟擊
石取水的事蹟，作為耶穌所引用經文的背景（出十七 6）；而這
磐石已被保祿宗徒視為基督的預像（格前十 4）⁵⁷。緊接著耶穌的
邀請，若望加上解釋說：「他說這話，是指那信仰他的人將要
領受的聖神，聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」（七
39）。如上文提及，耶穌受光榮的時刻，是指祂被高舉在十字架
上的時刻。

2. 許諾的象徵性實現（若十九 34）

若望記載耶穌死後，「有一個兵士用槍刺透了他的肋膀，
立時流出了血和水」（十九 34）；聖史鄭重其事地為這象徵性的

⁵⁶ 由於以不同的標點分句，可有兩種不同的譯文：其一，「誰若渴，
到我這裏來喝吧！信從我的，就如經上說：從他的心中……」；
其二，「誰若渴，到我這裏來吧！凡信從我的，喝吧！就如經上
說：從他的心中……」（見本文）。兩種譯文都可以找到古老傳
統的支持；參閱：Brown, *The Gospel according to John*,
pp.320~321。

⁵⁷ 同上，322~323 頁。

一幕作證。有關這經文，教父們寫下了富啟發性的詮釋，其中不少以此為教會誕生的象徵：教會就像新的厄娃從新亞當（基督）洞開的肋膀誕生了。教父也以從耶穌被刺透的肋膀流出的水，比作活水許諾的象徵實現。從肋膀流出的水是聖神的象徵，這也可以從另一經文得到佐證：耶穌「就低下頭，交付了神魂（*paradoken to pneuma*）」（十九 30）；這話有雙重意義，一面說耶穌斷了氣，一面也提示耶穌死時把祂的神賜給了教會⁵⁸。

3. 復活的主把聖神賜給門徒（若廿 19-22）

活水的許諾在十字架上獲得象徵性實現，但這許諾具體的實現卻要等待耶穌復活那天晚上；當耶穌顯現給門徒時，祝福了他們，並向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神吧」（廿 22）。耶穌以噓氣的行動把聖神賜給門徒，這噓氣回應了天主創造時向亞當的噓氣（創二 7），宣告耶穌復活帶來新的創造。「氣」也是希伯來文「聖神」（*ruah*）的意義；通過耶穌這一口氣，祂的神便進入門徒身上，復活的主便居住在門徒內，讓他們分享祂的生命⁵⁹。聖神是復活的初果，為此，復活的基督對門徒的第一個行動便是賞賜聖神⁶⁰。

⁵⁸ 參閱：Moloney, *John*, pp.504~505；作者把耶穌死時交付的神，以及從耶穌肋膀流出的水視作活水許諾（七 37~39）實現的象徵。

⁵⁹ 「氣」的觀念對中國神學及靈修有重要意義；參閱：張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個問題〉《神學論集》53期（1982秋），341~368頁。

⁶⁰ 若望以耶穌的死、復活及賦予聖神為同一逾越奧蹟的三個時刻；參閱：de la Potterie, “Christologie et Pneumatologie dans S. Jean”,

「在神和真理內朝拜父」（若四 23）

耶穌把祂的神通傳給門徒，目的是為了讓門徒參與祂和父的密切關係；這思想也可以從耶穌與撒瑪黎雅婦人的談話中看到⁶¹。談話中婦人問耶穌究竟應該在撒瑪黎雅的革黎斤山上，抑或在耶路撒冷朝拜天主；婦人的問題是關於朝拜的地方，耶穌卻認為朝拜的方式更為重要，因此，祂回答說：「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將在神和真理內朝拜父」（四 23）⁶²。「在神和真理內」的原文是 *en pneumati kai aletheia*，以往有人把「神」解作人的「心神」，加上耶穌在上文所說，「你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父」，便認為耶穌在此處提出一種個人內心的崇拜，藉以取代團體和外表的崇拜。但這種想法與新約有關基督徒團體崇拜的敘述，以及《若望福音》對聖事象徵的重視，有根本的抵觸⁶³。

博泰理根據教父詮釋，指出「在神和真理內朝拜父」是有

p.280。

⁶¹ 耶穌和撒瑪黎雅婦人的談話可以分為兩部分：「活水」的言論（四 3~15）和「真正朝拜」的言論（四 16~26）；這兩部分是彼此連貫的：耶穌要給的活水格外指朝拜的活水；參閱：de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, pp.684~696。

⁶² 這譯文與思高《聖經》有不同：「那真正朝拜的人，將以心神和真理朝拜父」（四 23）；但思高《聖經》的注釋卻表達了「在聖神和真理內朝拜父」的意思（見思高《聖經》，1645 頁，注 2）。

⁶³ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, p.180；de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, p.675。

關聖三的經文，意即「在聖神和基督（真理）內朝拜父」⁶⁴。首先，耶穌把婦人有關「朝拜天主」的問話轉為「朝拜父」；其次，這裏的「神」也不是指人的心神，卻是指天主聖神。這可由下一節經文看到：「天主是神……」（四24），布朗認為這「天主是神」的意思不是要說明天主的「本性」是非物質的精神體；卻是要表明天主與我們的關係，及對我們採取的行動，即說明天主把聖神賜給我們，使我們「由水和聖神而生」（三5），成為天主的子女。「在神內朝拜父」表示受了聖神的啓發，以子女孺慕之情向父作的朝拜⁶⁵。

至於「真理」的意義，在《若望福音》格外指基督本人，以及祂帶來的啓示；這啓示的精華便是祂與父的密切關係；而啓示的目的是為了使那些相信祂的人成為天主的子女（一12）。真正朝拜父的人必須接受耶穌的啓示，參與祂作兒子的身分和心態，在基督內朝拜父。因此，一位中世紀本篤會院長魯伯特（Rupert of Deutz）說：「『在真理內朝拜父』究竟有什麼意思？這無非是說要住在子內，和祂一起呼喊父」⁶⁶。按布朗的解釋，

⁶⁴ De la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, pp.676-679；作者引證的教父、聖師包括：亞大納修（Athanasius）、盎博羅修（Ambrose）、巴西略（Basil）及魯伯特（Rupert of Deutz）等。也參閱：黃克鏞，〈活水：聖神的圖像〉《神思》36期（1998年2月），44-47頁。

⁶⁵ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, p.172；de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, vol.II, p.676。

⁶⁶ Rupert of Deutz, *In Evan. S. Ioan*；PL 169, 363: "Quid est adorare Patrem in veritate, nisi in Filio eius manendo (qui dicit: 'Ego sum

en pneumati kai aletheia 可譯作「在神和真理內」，也可以簡單譯作「在真理之神內」⁶⁷；是聖神引領我們進入基督啓示的真理，並讓我們參與祂作兒子的意識。

保祿特別發揮了聖神使我們參與基督作子的意識這思想，在《羅馬書》保祿稱我們領受的聖神為「義子之神」（pneuma huiotheias），這聖神與我們的心神一同作證：我們是天主的子女；並啓發我們呼喊：「阿爸，父啊！」（羅八 15~16）。在《迦拉達書》保祿也指稱，我們成為天主子女是因為領受了祂兒子的神：「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」（迦四 6）。「阿爸」（abba）是耶穌對父極親切的稱呼，現在門徒受了聖神啓發，分享耶穌作兒子的意識，並和祂一起呼喊「阿爸，父啊！」⁶⁸。這便是《若望福音》耶穌所說「在神和真理內朝拜父」的意義。

「在神和真理內朝拜父」，這是基督徒禮儀崇拜的基本模式，彌撒感恩經結束時的〈聖三頌〉（doxology）代表禮儀祈禱的高峰，也表達了這真正崇拜的模式：「藉著基督，偕同基督，在基督內，並在聖神的共融中，一切崇敬和榮耀歸於你，全能

veritas', Joan XIV) Patrem invocare?"

⁶⁷ Brown, *The Gospel according to John*, pp.172, 180；布朗對 en pneumati kai aletheia 作以下分析：在 pneumati 及 aletheia 前都沒有冠詞，en 只用了一次，這表示 kai 有「等同」的意思；因此，這句話可譯作「在真理之神內」。

⁶⁸ 有關這兩段經文（羅八 15~16；迦四 6）的反思，參閱：Vanni, *Con Gesù verso il Padre*, pp.208~213。

的天主父……」，這真正朝拜的活水在禮儀中格外顯得活躍，但在我們個人默禱的時刻，以及全部基督徒生活中，我們也該經常靜下來，聆聽這活泉在我們心中潺潺流動，催使我們歸向天父；就如教父安提約基的依納爵（Ignatius of Antioch）論及聖神說：「在我內的活水不斷喃喃細語說：來，到父那裏去吧！」⁶⁹」

結論：馬爾谷和若望的配合

不論馬爾谷或若望，新約福音靈修的基本特點是顯示門徒與基督的關係，以基督為門徒的典型，指出基督徒靈修的核心意義在於「跟隨基督」，與基督結合。在描述耶穌是誰時，兩位聖史有不同的重點，若望著重耶穌與父的聯繫，馬爾谷卻側重耶穌是受苦的默西亞、人子。在論及門徒時，馬爾谷強調門徒必須背著十字架，跟隨基督；若望卻宣稱門徒應住在基督內，參與祂和父的密切關係。

重點雖有不同，但兩位聖史刻畫的基督具有基本上相同的特點和意義。《若望福音》的主題是描述耶穌與父的關係：耶穌由父而來又要回到父那裏去；祂是被父派遣的，要完成父委託的使命；祂的生平表現了對父絕對的從屬。但在《馬爾谷福音》也可以看到耶穌對父的從屬和交付，在首次預言受難時耶穌說：「人子必須受許多苦……」（谷八31）；這「必須」（dei）表明人子受難與天主的救恩計畫有關。耶穌在第二次預言受難

⁶⁹ Ignatius of Antioch, *Rom* 7, 2: PG 5, 694；參閱：Abhishiktananda, *Prayer* (Delhi: ISPCK, 1967), p.8。

時說：「人子要被交在人手中」（谷九 31a）；聖經學者把這「被交付」視作有關天主的被動式（divine passive），暗示耶穌是被父所交付（參閱：羅八 32）。耶穌不但了解自己的苦難聖死與天主的救恩意願有關，在山園祈禱時也用了「阿爸」（abba）的稱呼，向父作了完全的交付（谷十四 35~36）。

假如若望的主旨是揭示耶穌與父的關係，馬爾谷的主題是描繪耶穌是受苦的人子，是爲了別人而生存者（pro-existence；谷十 45）。可是在《若望福音》也可以找到這馬爾谷的主題，《若望福音》三次提及人子要被高舉起來（若三 14；八 28；十二 34），「被舉起」是指被釘十字架的意思；因此，若望的人子也是受苦的人子。在臨別贈言，耶穌授給門徒愛的命令：「你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五 12~13）；耶穌以身作則，給門徒留下愛的最高標準。爲此，若望不但顯示耶穌是受苦的人子，也是爲了別人而生存者。這樣，馬爾谷和若望共同把耶穌生平兩個最基本特點彰顯出來：「歸向父」及「爲了別人」；這兩個特點，一縱一橫，構成了代表基督的標記—十字架。這個以基督爲中心，及貫通縱橫的十字架，也是基督徒靈修的最佳標誌。

至於門徒與耶穌的關係，馬爾谷主要用了「跟隨」一詞，耶穌邀請門徒跟隨祂，也列出作門徒應有的條件。若望也用了「跟隨」這詞語，但爲了更深入描述門徒和耶穌的關係，若望用了「居住」一詞：門徒住在祂內，祂也住在門徒內。除了「居

住」一詞外，《若望福音》也引入有關聖神的言論，敘述復活的主把聖神賜給門徒，並藉著聖神住在門徒心中，使他們分享耶穌與父的關係。門徒必須偕同基督，在聖神內，歸向父；這便是「在神和真理內朝拜父」（若四 23~24）的意義。因此，《若望福音》展示了基督徒靈修的聖三向度；而且，透過有關「聖三寓居」的言論，以及「活水」、「生命之糧」、「葡萄樹比喻」等言論，《若望福音》蘊藏著濃厚的神秘思想，成為日後基督宗教神秘傳統的泉源。

參考書目

本篤十六世，《納匝肋人耶穌》，台南：聞道，2008。

Schnackenburg, Rudolf, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, Louisville: Westminster John Knox, 1995.

《馬爾谷福音》

穆宏志著，《對觀福音導論》，台北：光啓文化，2003。

Sabin, Marie Noonan 著，活水編譯小組編譯，《馬爾谷福音詮釋》，台北：光啓文化，2011。

Donahue, John R. & Harrington, Daniel J., *The Gospel of Mark = Sacra Pagina Series 2*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002.

Kingsbury, Jack D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia: Fortress, 1983.

《若望福音》

穆宏志著，《若望著作導論》上下冊，台北：光啓文化，1999。

Brown, Raymond E.著；活水編譯小組 編譯，《若望福音及書信詮釋—簡要本》，台北：光啓文化，2010。

Lewis, Scott M.著；活水編譯小組 編譯，《若望著作詮釋—附研經指南》，台北：光啓文化，2012。

Brown, Raymond E., *The Gospel according to St. John* = Anchor Bible 29, 29a, Garden City, NY: Doubleday, 1966~1970.

Dodd, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge UP, 1953.

Moloney, Francis J., *The Gospel of John* = Sacra Pagina Series 4, Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998.

第三章

保祿的靈修觀

穆宏志¹

引言

談到保祿的靈修，會自然地認為是聖經神學的一個主題，而不是要介紹保祿的生平。不過嚴格來說，我們對保祿的認識皆來自於他的書信²；他的書信呈現了一個具體的人的生活體驗，而靈修的目的便是透過這些生活體驗，來幫助別人、刺激別人和鼓勵別人。因此，我們的反思是從一個法利塞人的皈依經驗開始，他的名字是撒烏耳，希臘文稱為掃祿。

一、從掃祿到保祿

（一）歸化之前的保祿

我們所面對的，是一位很看重天主、看重人與天主關係的

¹ 本文作者：穆宏志神父，西班牙籍耶穌會士。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。

² 本文完全引用保祿書信，特別是那些不受爭議的保祿書信。不過，亦不懷疑地引用受爭議的保祿書信：《得撒洛尼後書》、《厄弗所書》、《哥羅森書》。不會引用「牧函」，也沒有《希伯來書》；《宗徒大事錄》的內容只會稍做暗示，作為補充資料。

一位宗徒，他反對基督徒不是因著他個人的利益。例如：司祭長要保留自己藉著聖殿而有的權威，或者是加里肋亞的地主——也就是所謂的長老——要保護自己的財產，因此需要政治與社會狀況保持不變；又或者是撒杜塞人，按《宗徒大事錄》的記載他們反對復活，因此他們不希望基督徒以耶穌為例來宣講復活。掃祿的問題是：人如何保持與天主的關係？在生活的天主的啓示中，法律與聖殿扮演了什麼角色？

為掃祿而言，路徑早已清楚確定了，不需要做任何的修改，也不能有創新的餘地。天主召選了以色列，並給予法律。法律在廣泛意義上是指盟約、揀選、與天主有著親密關係，並對此作出回應。掃祿堅信這一思想，並嚴肅地說道：

「我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯來人所生的希伯來人；就法律說，我是法利塞人；就熱忱說，我曾迫害過教會；就法律的正義說，是無瑕可指的。」（斐三 5-6）

除了他迫害教會之外，其他的一切與耶穌和基督宗教沒什麼關係。多年前，或者是多年後的他，依然如此。我們應該注意到，他寫上述的經文時，已是他皈依多年之後，甚至是十幾年後了。這更說明了這些事件，在他的生命中，即使經過這麼多年後，仍相當重要。不管怎樣，「我曾迫害過教會」這句話是不能除去的。這句話說明了他對其他的看法，是不會妥協的。可能是因為堅持己見；也可能是因為感到自己思想的薄弱，所以不願意面對別人的思想。

似乎，掃祿關注的事情之一就是得救的問題，並且是個人的得救，亦即法利塞人所相信之復活的可能性。在他的書信中，這是一個常見的主題，不過在他皈依時並沒有提到，因此應該是他早就有的觀點。對他來說，得救與遵守法律是不分的，得救就是履行法律的正義。得救是屬於精神的層面，如同天主和祂的法律一般。無論是他皈依前或皈依後的生活，都沒有資料顯示他與當時政治上的熱忱者有同樣的態度—反對羅馬政府。

他這堅強的性格和個性，對他未來的皈依會有怎樣的方向，以及他皈依後的生活將會如何，是非常重要的；也就是說，對他的靈修生活是相當重要的，特別是對於他的行動。不過，這個靈修特質卻不是他留給教會遺產的重要部分。

（二）皈依的經驗

《宗徒大事錄》已清楚介紹了掃祿遇到復活主的經過。在此，我們來看兩段書信章節：「但是，從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，卻決意將他的聖子啓示給我...」（迦一15~16a）；「我不是自由的嗎？我不是宗徒嗎？我不是見過我們的主耶穌嗎？你們不是我在主內所建的工程嗎？」（格前九1）上述章節值得注意的有兩處：第一，掃祿遇到主；第二，這是一個啓示。

法利塞人掃祿相信復活。但，是末日的復活，而不是立即的，也一定不是在公議會上，因褻瀆神而被定罪者的復活。掃祿遇到復活的主，給予他足夠的資料，作為他沈思的內容。他

在大馬士革默想三天，甚至是三年在阿剌伯思索（迦一 17）：如果耶穌活著，那麼表示祂復活了；然而唯有天主能使人復活，因此，假如天主使耶穌復活，那表示天主贊同耶穌、而非公議會的裁決。但是，公議會的斷定卻是根據法律所執行的，因此法律（或者至少是掃祿生活環境中，對於法律的應用）是不正確的。假如法律本身不是壞的，那麼至少是犯了可怕的錯誤。

另一方面，天主不能放棄祂的許諾，而法律是按許諾給予以色列，亦是天主許諾的綜合。如何將這一切因素放在一起？唯一解決的辦法是：從今以後接受耶穌代替法律；耶穌自己是天主所給的法律的解釋。所以，天主救援的許諾計畫仍然繼續，但已不是藉由遵守法律，而是藉著復活的耶穌。我們可以明顯地看到，復活的耶穌基督是保祿靈修生活的中心。在《斐理伯書》中，他繼續寫道：

「凡以前對我有利益的事，我如今爲了基督，都看作是損失。不但如此，而且我將一切都看作損失，因爲我只以認識我主基督耶穌爲至寶；爲了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督，爲結合於他，並非藉我因守法律獲得的正義，而是藉由於信仰基督獲得的正義，即出於天主而本於信德的正義。」（斐三 7~9）

也許爲了能將上述因素統合在一起，唯一的方法就是必須暫時放棄或是不用法律；以先知的言論取而代之，尤其是關於許諾的言論：第二依撒意亞呈現了上主僕人的圖像（依五二 13~五三 12），立刻使人以新的眼光來看待天主的計畫；《聖詠》亦

幫助了解匠人棄而不用的廢石，反而成了屋角的基石（詠一一八22）。這些足以成為掃祿在大馬士革三天的默想題材。

在耶穌的死亡與復活中，突顯了救援的道理。救援明顯是屬於精神方面，與之為敵的就是罪。罪不再是違反法律，而是違反天主。因此，這帶來巨大的結果。人能努力遵守法律，甚至是在這一道路上不斷精進，並且無瑕可指。可是，如果法律違反天主，那麼人不能做任何事情。正義是不能賺得的，只能從天主接受；而此正義，基本上就是一種寬恕，並且是單向的。這份關係，從寬恕人到受寬恕，對無可指摘的法利塞人掃祿而言，這新的思想既困難且辛苦。所以，他上耶路撒冷之前，耗費三年來接受這一思想，似乎也不算太久。

掃祿遇到耶穌，這經驗帶著啓示。他不只是接觸到復活的耶穌，並且是認識到耶穌是天主子。降生成人的耶穌是他（他的體驗以及靈修）的中心。耶穌不僅是以色列所等待的默西亞，祂完全進入並屬於天主的奧秘。歸化之後的保祿（這是他成為基督徒的名字）不會多加思索天主聖三的奧秘，但他卻活出這一奧秘，並將這奧秘對人類的意義流傳下來。他一點一滴地發現了祂，並依照書信寫作時的需要而加以應用。

一旦相遇，馬上就有一個渴望，希望延長此一經驗，願意常常與主在一起，這完全符合了初期基督徒團體的渴望。他們等待主快要再度來臨。讓我們來看看保祿如何一步一步地深化這起初的經驗。

二、末世性的靈修

（一）從相遇到等待

爲保祿而言，與復活主相遇時，救援有了一個新的且清楚的圖像：與主在一起。這清晰的渴望，以一個很興奮的方法表達出來，並且合乎邏輯。因爲基督的復活已帶來了末日的開始，這末日是法利塞人一直以來的等待與希望。他們所等待的默西亞，天主已派遣到世界了，故不必再等待什麼其他大事了。並且，主許諾祂將再來，那麼也沒有理由延遲。初期教會就是以這樣的熱情，等待主的來臨，保祿也很自然地進入這樣的氣氛。

「當我們的主耶穌來臨時，在他面前，誰是我們的希望，或喜樂，或足以自豪的冠冕呢？不就是你們嗎？」（得前二 19）

「因爲在發命時，在總領天使吶喊和天主的號聲響時，主要親自由天降來，那些死於基督內的人先要復活，然後我們這些活著還存留的人，同時與他們一起要被提到雲彩上，到空中迎接主：這樣，我們就時常同主在一起。」

（得前四 16~17）

上述所言，綜合了兩個主題：相遇與熱忱的等待。保祿希望主來臨時，他仍在世生活。因此，這讓他的等待更加急迫，而更推動他的因素，則是永遠與主在一起。前往大馬士革路上的神視，使他渴望這短暫的接觸成爲永遠。

（二）在地上實現末日的等待

這樣的等待，為剛皈依主的基督徒，有一個不好的結果，就是他們什麼事也不做。保祿在書信中提到：

「並且當我們在你們那裏的時候，早已吩咐過你們：誰若不願意工作，就不應當吃飯，因為我們聽說，你們中有些人游手好閒，什麼也不做，卻好管閑事。我們因主耶穌基督吩咐這樣的人，並勸勉他們安靜工作，吃自己的飯。」

（得後三 10~12）

但是，這不是保祿的問題。他在等待主時，不但沒有怠惰，反而更加繁忙。因為要將這好消息傳給別人，傳給更多的人；誰願意聽，就應該聽到。按照教會傳統的思想，相信人若沒有受洗便不能得救，這樣的思想推進了很多宣傳福音的活動，也許保祿也是這樣想。不過，無庸置疑的，他等待主很快要再來，這更刺激他，使他有了急迫感。在他內，體驗到傳福音的急迫性，這是他等待主再來的獨特方式：「……我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16b）。接下來，就來談談他靈修的另一個面向：福傳靈修。

三、福傳的靈修

《宗徒大事錄》給我們講述保祿旅行的路程，並為我們畫出路線圖；保祿的書信內容，亦符合這些路徑。這讓我們明白，保祿急迫的宣傳福音成為他的靈修特色。但是，保祿宣講福音不是他自己決定的，也不是因他具有猶太人背景身分而有的，

也不是他個性的結果。保祿宣講福音，是爲了答覆基督的召叫和命令，他在書信中時常說明這點。

（一）意識到被召叫

他在《迦拉達書》提到與基督相遇，並特別提到他向外邦人宣講的使命：「將他的聖子啓示給我，叫我在異民中傳揚他……」（迦一 16a）。很多年後（他在上述經節之後提到，經過了十七年），對他來說，做基督徒的召叫與做宗徒的召叫，是兩者不分的。更具體而言，是要爲外邦人宣講福音。至於他是如何意識到自己被召叫，並成爲宗徒的全部章節，無法在此一一列舉。不過，我們可以參閱以下的經節：羅一 1, 5；十五 15~16；格後一 1；十 8；迦一 1, 11, 15~16；二 9 等等。

（二）宣講福音的狀況

與耶穌相遇，引起對耶穌的愛，是一個足夠的理由來宣講福音。可是更急迫且重要的因素，是他得到一個清楚的命令，使他不怕任何困難。顯而易見的阻礙就是路程，我們都知道旅行是相當麻煩的。可以想像到當時的狀況是如何的：嚴酷的天氣、困難的地勢、面對陸地與海上的危險，以及身體疲勞。想像一下，他經過了多少公里，而且大部分都是步行的；或者他搭乘那時的小船，要經過多少海澀。不過保祿相信，沒有什麼事情可以把我們與天主在耶穌內的愛隔絕（羅八 35, 39）。這就是他的靈修，並呈現在他的行動上。

他也不擔憂住宿不便的問題。在路途上的投宿是相當不穩

定的；到達目的地之後，在當地人家中作客亦然，他沒有一個屬於自己的家。假如有人要做戶口登記，或是要他出示身分證的情況發生時，他能怎麼回答呢？亞伯拉罕旅行，是爲了尋求天主賜給他許諾的土地；保祿旅行，則是爲了讓許諾的土地賜予更多的人，使更多的人得到它。

另一方面，我們也可看到文化或語言上的困難。《宗徒大事錄》保存了一些故事場景，描述保祿在文化、語言上所面對的困難（宗十四 11~14；十七 31~33）。

召叫的力量和時間的緊迫，不容許保祿停下來思考上述所提的困難—這些可能阻礙他宣講福音的困難。假如他花時間列出這些困難，那是因格林多人所致（參閱：格後十一 16~33）；不過，這些已不是他要面對的，而是他已經面對過的事情。這樣的急迫性，讓他克服從人而來的問題，無論是從猶太人、或外邦人、或假弟兄、或與自己同工的合作者而來的問題。人爲的因素是重要的，可是使命不可推諉。

保祿宣講福音的另一個重要因素，是宣講的對象。他在許多的段落提到，他被召叫向外邦人福傳。不過他亦寫道：

「不但對希臘人，也對化外人；不但對有智慧的人，也對愚笨的人，我都是一個欠債者。」（羅一 14）

要特別注意到他用「欠債者」的說法。使命就是保祿的債務，當然他所欠的對象是基督，不過他要在別人身上償還。而且是償還他自己—他這個人、他的生命。他提到：我是欠債者；而不是說：我欠他們多少；或是說：我欠他們什麼。他以這樣

的精神實行他的使命。事實上，我們也知道他也給猶太人宣講，而且絕對不願意與他們斷絕關係。他從來沒有想與猶太人分開，若有的話，那是因為猶太人這麼做並迫使 he 這麼做。有關保祿在這方面的思想，我們可從《羅馬書》九～十一章看到很仔細的描述。

因這緣故，任何地方都適合宣講基督。不論是在住家、在監獄，或是在獄警的家，或是在雅典的阿勒約帕哥，或是在會堂或是聖殿，或是租賃學校作為講堂，或是在公眾的地方，或是在大自然裡。總之是急迫的，來不及選擇時間或地點。哪裏有機會，就在哪裏宣講。

關於時間亦然，無論是白天或夜晚，也許是清晨，又或者是在下午（參見《宗徒大事錄》）。這正反映了他的精神。

（三）宣講的內容

如果宣講的急迫性能幫助我們了解保祿怎麼面對困難，或者更好說，他連考慮都不用考慮這些困難（金口若望對此說道：他把這些，看得比小蚊子還不重要）。那麼，宣講的內容則讓我們知道保祿信仰的世界。

依靠他猶太人的背景，他一切的信仰與靈修基礎，就是唯一的天主。這就是以色列人信仰與熱忱的中心，也是他面對多神文化、朝拜偶像的外邦人宣講福音的第一步。首先，需要建立一個新的、好的圖像，至少應該接近事實。因為罪的第一個結果，就是破壞天主的肖像（最明顯的破壞，就是把天主劃分成很多

很多的小神)。因此，信仰的第一個基礎，應該是承認唯一生活的天主。

但是，保祿信仰已超出猶太宗教的思維。自他歸化成基督徒後，他最重要的中心，是基督和祂的工程。基督啓示了真正的天主，祂不只是如同哲學所推論的，而是一個團體：天主是父，首先是因為是耶穌的父，然後，藉著祂一天主子，在祂內，所有的人才能稱為祂的子女。而後，天主把一切恩賜給人，是藉著聖神與人建立永久愛的關係。子的工程就是反對罪。必須注意到人生活的事實，惡的勢力控制著人，任何人都不能脫離。人雖然了解這個狀況，也願意戰勝、擺脫，卻沒有能力。所以，揭示罪惡必然引出基督救恩的啓示。

救恩恰好藉由基督在十字架上的死亡來實現，並以此實踐對我們的解放。耶穌在十字架上，祂的死亡正揭示罪的力量有多麼龐大，就連降生成人的天主子也被釘死。不過，耶穌的復活亦啓示了天主在這鬥爭中的勝利。

現今基督徒被天主召叫，藉著參與基督的死亡、藉著信德，分享基督的勝利、得著能力。天主白白地給予基督徒新的生命。爲了賺得它，不是藉著遵守任何法律，而是天主的禮物、天主的恩寵，是天主對自己的忠信，使基督徒成爲義人，給人分享天主的救恩與正義。

天主派遣聖神，將自己交給基督徒，因此基督徒成爲生活天主的聖殿。人能渴求從上而來的、基督的恩賜。逐漸地，保祿體驗到自己對於等待，能有持久的熱忱。長時間的等待，他

依然保持熱忱，並且因為時間長，所以看重活著的事實。他不斷保持與基督結合、分享聖神，聖神的臨在以不同的神恩表現出來：一個真正的基督徒生活，不是依靠遵守一些命令或規矩，而是藉著實踐基督的法律—愛。

（四）使徒精神

保祿的使命是普遍性的，包括所有的人，不分猶太人或是外邦人。他已經拜訪、或是渴望拜訪很多地方團體，顯示出他的普遍性精神。沒有地域的限制：「以致我從耶路撒冷及其四周，直到依里黎苛，傳遍了基督的福音」（羅十五19）

「但如今在這一帶再沒有可傳的地方了，而且多年以來，我就有到你們那裏去的心願，所以當我往西班牙去的時候，我希望中途能見到你們，得以稍微滿足我見你們的心願，然後由你們送我上道。」（羅十五23-24）

對羅馬人來說，西班牙就是世界的盡頭。在西班牙，有一個地方—Finisterre—它的拉丁名稱就叫做「地的盡頭」，超過這地方之後，什麼也沒有，唯有黑暗且可怕的海洋。這是保祿唯一的限度。雖然他也為自己下了另一個界線，不過不是因為他不夠熱心的緣故，而是因為他柔和的愛，不願意和任何人競爭，特別是主內的弟兄們。

「我們並沒有越過了範圍，以別人的勞苦而誇耀；我們只希望因著你們信德的長進，在你們中，按照指給我們的界限越發開展，以致將福音傳到你們以外的地方，但不

在別人的界限內，以別人已成的事而誇耀。」（格後十 15~16）

保祿的福傳靈修，有一個不可忽略的因素，就是配合宣講的對象與環境。也許是有意識的認識，並尊重文化價值，如同我們今天所呈現的尊重。不過，這認識的基礎，在於基督願意把救恩賜給人的信念。也就是說，每一個人具有無限的價值，無論他在哪一個文化環境當中。

「我原是自由的，不屬於任何人；但我卻使自己成了眾人的奴僕，為贏得更多的人。對猶太人，我就成為猶太人，為贏得猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成為在法律下的人，為贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成為法律以外的人，為贏得那些法律以外的人；其實，我並不在天主的法律以外，而是在基督的法律之下。對軟弱的人，我就成為軟弱的，為贏得那軟弱的人；對一切人，我就成為一切，為的是總要救些人。」

（格前一 19~22）

願意適應對象的第一個條件，就是愛情。保祿非常喜愛那些接受他福音的人，有時亦極端地表示他的愛。我們較習慣充滿熱忱的保祿（承繼以火與血來迫害教會的掃祿形象），因此我們不會驚奇他這麼表達：

「……但我們在你們中卻成了慈祥的，像撫育自己孩子的母親。我們如此眷愛你們，不但願意將天主的福音交給你們，而且也願意將我們的性命交給你們，因為你們是我們所疼愛的。」（得前二 7~8，參閱斐四 14~15）

反而，我們比較不易期待在保祿宣傳福音中軟弱的表現。他好幾次在書信中，提到他的軟弱。首先，是在外表上的軟弱——身體與言語的軟弱。在《格林多後書》十～十一章提到，他言論空洞可輕、拙於言詞。他亦在《迦拉達書》寫道：

「你們知道：當我初次給你們宣講福音時，正當我身患重病，雖然我的病勢為你們是個試探，你們卻沒有輕看我，也沒有厭棄我，反接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌。」（迦四 13~14）

他同樣在得撒洛尼的宣講中，表達了許多的苦難（得前 1-5~6）。並在他面對格林多人時，顯得又軟弱、又恐懼、又戰兢不安（格前 2 3b）。

有時，軟弱被保祿所選擇，因為他相信軟弱是訊息的一部分（參閱：得前 2 5；格前 2 1~2）。軟弱是天主選擇的方法，為了與人來往，為了與人一同生活，為了實行祂的救恩：

「原來基督派遣我，不是為施洗，而是為宣傳福音，且不用巧妙的言辭，免得基督的十字架失去效力。原來十字架的道理，為喪亡的人是愚妄，為我們得救的人，卻是天主的德能。」（格前 1 17~18）

保祿沒有提到他與合作者的困難。書信從來沒有提及，只有在《宗徒大事錄》有記載。假如沒有《宗徒大事錄》，我們不會知道保祿和巴爾納伯有很強烈的衝突。因為在書信中，只看得出他與巴爾納伯有著良好的關係（格前 9 6）。無論如何，這不屬於他的靈修或是心理層次。反而，他的靈修精神就是照

顧所有的人，並與之親密交往。他除了宣傳福音的急迫性之外，也極關注已領過洗的基督徒的得救。一個著名的短句：「因為基督的愛催迫著我們，因我們曾如此斷定：既然一個人替眾人死了，那麼眾人就都死了」（格後五 14）。

四、牧民的靈修

保祿巡迴宣講，到處傳播福音、建立團體和教會，遍及整個地中海的東岸和北岸，給大家很深的印象。原因之一是來自《宗徒大事錄》生動的描寫，並且它正確性的敘述，與書信相配合。可是，使我們留下深刻印象的地方，更在於他的迫切精神（以及他宣講的狀況），迫使他繼續不斷地從一個地方到另一個地方。他好像沒有足夠的時間，為能對已建立的團體表現他的關心，給予更深的信仰基礎。

雖然保祿不是任何人的施洗者（他不是施洗者，而是宣講者。參閱：格前一 14, 16~17），不過，他不會讓新受洗者或團體自行發展。保祿書信基本上都是牧函，不只是後來被人稱為牧函一弟前、弟後、鐸一的三封書信。注意到他如何實行牧靈行動，能使我們更深入了解保祿的靈修。

一般人容易忽視他與一些教會的困難：特別是他和迦拉達和格林多團體的困難，或是他在斐理伯須面對忌妒的問題。然而，除非我們注意到保祿是以怎樣的態度來面對這些問題，否則我們只會把它當作個人事件，而不能以此樹立為他的教導。

(一) 態度

《迦拉達書》、斐三 20、格後十~十三突顯了他對信仰的虔誠與堅信，特別可從他面對猶太基督徒的態度看出。最明顯的例子，就是他在安提約基雅和伯多祿的辯論（迦二 1~11）。不管誰對誰錯，不容質疑的是保祿對信仰的堅信，多於看重兄弟間的友誼。爲了維護救恩的道理，他不怕失去友誼。筆者不認爲保祿是帶著愉快的心情，來面對這個衝突。但是如果需要，他就會這麼做，不是爲了保護他的使命，而是因爲他認爲真正的道理、他所宣講的信仰受到危險。

有時候，他敢用較嚴厲的言論，責罵迦拉達人無知（迦三 1），又或是寫給格林多人：「你們願意怎樣呢？願意我帶著棍棒到你們那裏去呢？還是懷著慈愛和溫柔的心情到你們那裏去呢？」（格前四 21）

「因爲我們作戰的武器，不是屬於血肉的，而是憑天主有力的武器，足以攻破堅固的堡壘：攻破人的詭辯，以及一切爲反對天主的智識所樹立的高寨，並擄獲一切人的心意，使之服從基督；並且我們已準備停當，及至你們完全服從時，來懲罰一切的不服從。」（格後十 4~6）

「我第二次在你們那裏時已經說過，如今不在的時候，再預先向那些以前犯了罪的，和其餘的眾人說：我若再來，必不寬容！」（格後十三 2）

不過，最常見的態度不是嚴厲。反而，明顯可見的是他愛情的流露。在上述福傳的靈修中，我們已經談論了。在此，我

們加上幾個例子：

「天主爲我作證：我是怎樣以基督耶穌的情懷愛你們眾人。」（斐一8）

「爲此，我所親愛的和所懷念的弟兄，我的喜樂和我的冠冕，我可愛的諸位！你們應這樣屹立在主內。」（斐四1）

「爲什麼呢？因爲我不愛你們嗎？有天主知道！」（格後十一11）

保祿能以嚴厲的態度對待團體，說明了他開放且誠實的態度。我們可從保祿如何面對格林多人的問題，看出這樣的態度。很明顯的一個例子，可在《格林多後書》看到：

「格林多人啊！我們的口向你們張開了，我們的心也敞開了。你們在我們心內並不窄狹，而是你們的心腸窄狹。」（格後六11~12）

無論是面對基督或是團體，保祿都不會顧惜自己，他慷慨的自我給予，正是他的個人特質。再一次，《格林多後書》爲我們保留了這段話：

「看，這已是第三次我預備好，到你們那裏去，我還是不連累你們，因爲我所求的，不是你們的東西，而是你們自己；原來不是兒女應爲父母積蓄，而是父母該爲兒女積蓄。至於我，我甘心情願爲靈魂付出一切，並將我自己也完全耗盡；難道我越多愛你們，就該少得你們的愛嗎？」（格後十二14~15）

最後，要提到的態度就是感謝。牧靈的基本態度就是感謝，不只是應該感謝天主，也應該要感謝那些合作者、中間人——天主藉著他們幫助牧人的需要。《斐理伯書》的最後一段經文，是個最好的例子：

「再者，我在主內非常喜歡，因為你們對我的關心又再次表現出來，你們始終是關心我，只不過缺少表現的機會……就連我在得撒洛尼時，你們不只一次，而且兩次曾給我送來我的急需……已富足了；我由厄帕洛狄托收到了你們所送來的芬芳的馨香。」（斐四 10, 16, 18）

（二）關注

從保祿的牧靈精神，可以看到他所關心的事情，如同他所有的態度一樣。在其書信中，他時常關注團體與個人的幸福。在此先說明團體的幸福；而個人的幸福，則在下個段落：圓滿的基督徒生命再加以說明。

保祿關注團體的幸福，在道理方面強調：基督第二次來臨的時刻與意義；死人的問題（得前、得後）；猶太主義的問題充斥於《迦拉達書》中，亦在《格林多後書》出現，在《斐理伯書》中，特別是第三章，也暗示到這個問題，《羅馬書》更是以此為主題。這亦可反映出，他從法利塞人的掃祿到成為保祿門徒及使徒所該有的奮鬥。不是一個要不要法律的問題，而是另一個更基本的問題：基督在救恩工程中的位置。所以，問題是，基督的價值為何？保祿在大馬士革路上的體驗，使他從內

至外、又冗長又艱苦的奮鬥中，最後只能有一個結果：基督耶穌已奪得了我（斐三 12）。

與此相關的主題，就是復活。復活，在任何文化或是任何時間點都是個問題，因為沒有任何與此有關的經驗；對猶太人、對希臘各個哲學學派也是個問題；甚至對某些學派而言，完全是一個新的概念；而有些學派，則視復活是完全相反了自己的理想。所以，保祿在《格林多人前書》，花了最長一章的篇幅來討論這一個議題。因為這是最根本的問題，涵蓋了信仰與生命的各方面。引用他自己的話說：

「因為如果死人不復活，基督也就沒有復活；如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中。那麼，那些在基督內死了的人，就喪亡了。」（格前十五 16~18）

此外，還有關於格林多人神恩的問題。保祿擔心團體只關注外在、引人注目的現象，看到天主聖神的工作；但卻忽略了一些實際的問題，如：格林多人之間分黨派的問題，以及他們濫用主的晚餐。這些問題，唯有被釘在十字架的主，能幫助保祿解決，因為所有的人都屬於主，被祂所救。面對獻給邪神的祭肉問題、度守貞或婚姻生活的問題，主亦是唯一的解決途徑。

上述已舉出許多保祿所關注的例子，其他還有許多。保祿總結成一句話：「除了其餘的事以外，還有我每日的繁務，對眾教會的掛慮。誰軟弱，我不軟弱呢？誰跌倒，我不心焦呢？」（格後十一 28~29）

（三）圓滿的基督徒生命

保祿熱切地等待並宣講福音，並以等待、旅行、工作，來照顧那些已受洗的基督徒。不過，重要的是他的生活，他常常反省自己的生活經驗，這幫助我們了解何謂圓滿的基督徒生命，我們綜合以下幾點來說明。

1. 與天主和好—罪的赦免

法利塞人掃祿關心得救的問題，並在基督宗教內找到完滿的答覆。他宣講的中心，就是人能與天主和好—天主給予所有的人與祂和好。

「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們。這就是說：天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯，且將和好的話放在我們的口中。」（格後五 18~19）

上段經文，兩次論及宗徒的行動，無論是在福傳或是牧靈—他宣講並實踐和好的奧秘。這是本文一直到現在所談論的：首先強調的是與天主和好的事實，並論及它是以怎樣的方式來實現基督的工程。這一切，完全起自於天主主動性的行動。保祿再次強調，他的行動是基督使者的行動：

「所以我們是代基督作大使了，好像是天主藉著我們來勸勉世人。我們如今代基督請求你們：與天主和好罷！」
（格後五 20）

保祿同時肯定天主的主動性，以及祂尊重人的自由，祂不

只給人一個禮物，而且自己從天降來，為與人親近。幾乎可說，祂請求人接受祂的禮物。與天主和好的結果，就是使人的罪獲寬免。

「正如達味也稱那沒有功行，而蒙天主恩賜算為正義的人，是有福的一樣：罪惡蒙赦免，過犯得遮掩的人，是有福的！」（羅四 6~7）

保祿在《羅馬書》中（上述經節之前），詳述了基督的功勞。與之相呼應的是基督「塗抹了那相反我們，告發我們對誠命負債的債卷，把它從中除去，將它釘在十字架上」（哥二 4）。

2. 恩寵、信德、正義

與天主和好的事實，和祂白白給予是兩者不分的。我們的靈修生活應當常常為此所充滿，即：藉著恩寵得到寬恕。

「但是如今，天主的正義，在法律之外已顯示出來；法律和先知也為此作證：就是天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地賜給了凡信仰的人，因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人。」（羅三 21~24）

我們之所以能得到恩寵，理由是因為耶穌基督成了我們的贖價（羅三 24）。然後，我們如何能知道，或藉什麼方法來知道能得到恩寵呢？答案就是信德（羅三 22），保祿在別處也宣稱：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了」（羅五 1）。

「無知的迦拉達人啊！被釘在十字架上的耶穌基督，已活現地擺在你們眼前，誰又迷惑了你們呢？我只願向你們請教這一點：你們領受了聖神，是由於遵行法律呢？還是由於聽信福音呢？」（迦三1~2）

保祿能強烈體驗到救援就是因為他有恩寵的概念。救援不是消極地逃避惡—不管是在哪個情況下，而是積極地進入與天主永恆的關係：「藉著耶穌我們得因信德進入了現今所站立的這恩寵中，並因希望分享天主的光榮而歡躍」（羅五2）；「因為他曾使那不認識罪的，替我們成了罪，好叫我們在他內成為天主的正義」（格後五21）；「所以誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五17）；亦可參閱羅五1~11；弗二1~10。

上述最後一段經文，包含了保祿經典的用語：「在基督內」，這語詞對比地指出完全相反於被解救前—在惡的控制之下的狀況。而舊有狀況的對比性說法為：「在亞當內」。

3. 與基督結合認同

圓滿基督徒的生命，最明顯的表現就是與基督結合。以下列出二段經文，雖然有點長，卻有價值：

「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。因為我們知道，我們的舊人已與他同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫

我們不再作罪惡的奴隸。」（羅六 3~6）

「你們既然接受了基督耶穌為主，就該在他內行動生活，在他內生根修建，堅定於你們所學得的信德，滿懷感恩之情……你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裏有基督坐在天主的右邊。你們該思念天上的事，不該思念地上的事，因為你們已經死了，你們的生命已與基督一同藏在天主內了；當基督，我們的生命顯現時，那時，你們也要與他一同出現在光榮之中。」（哥二 6~7；三 1~4；亦可參閱：弗三 14~21）

與基督結合認同的最終體現可見於以下一句名言：

「我已同基督被釘在十字架上了，所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活；我現今在肉身內生活，是生活在對天主子的信仰內；他愛了我，且為我捨棄了自己。」（迦二 19b~20）

4. 在聖神內生活

把基督徒當作聖神的宮殿，此概念是我們生活於恩寵中的表現：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六 19）

保祿所有談論的神學及靈修主題，彼此間息息相關，因為皆來自唯一的奧秘本身。緊接著格前六 19，保祿立即提到：「你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主」（格

前六20)。同樣地，這整體的奧秘反映在人的合一上，亦即身體與靈魂是一個。因此，保祿在格前六19說：聖神的宮殿是基督徒的身體，而不說靈魂。

在聖神內的生活，首先且重要的，是成為天主子女的身分：

「因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』」

（羅八14~15）

成為天主的子女，是人的罪已得赦免的最大保證，人的生活進入新的狀況，救援成了事實。

「當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期為不虔敬的人死了……但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。現在，我們既因他的血而成義，我們更要藉著他脫免天主的義怒。」（羅五6,8~9）

保祿向人表達最終且絕對的安穩與信心：

「面對這一切，我們可說什麼呢？若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？誰能控告天主所揀選的人呢？是使人成義的天主嗎？誰能定他們的罪？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？」（羅八31~34）

聖神內生活的高峰，就是與聖三合一：

「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人相偕。」（格後十三 13）

至於在聖神內的新生活，保祿則說：

「凡你們在我身上所學得的，所領受的，所聽見的，所看到的；這一切你們都該實行：這樣，賜平安的天主必與你們同在。」（斐四 9）

保祿與法律抗爭，但不是沒有法律。保祿指出在基督來之前（即在基督救恩工程之外），法律不適當。因此，他採用「舊約」這樣的說法：「因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六 14）；過去的法規已經沒有價值。不過，在基督內的新生命必須在行為上具體表現出來。

保祿有關倫理的勸勉，先是該避免的惡習：

「因為我怕我來到的時候，見你們不合於我所想望的，你們也見我不合於你們所想望的：就是怕有爭端、嫉妒、憤怒、分裂、毀謗、挑唆、自大、紛亂。」（格後十二 20，以及哥三 5 等）

「本性私慾的作為是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妬、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂，以及與這些相類似的事。我以前勸戒過你們，如今再說一次：做這種事的人，決不能承受天主的國。」（迦五 19~21）

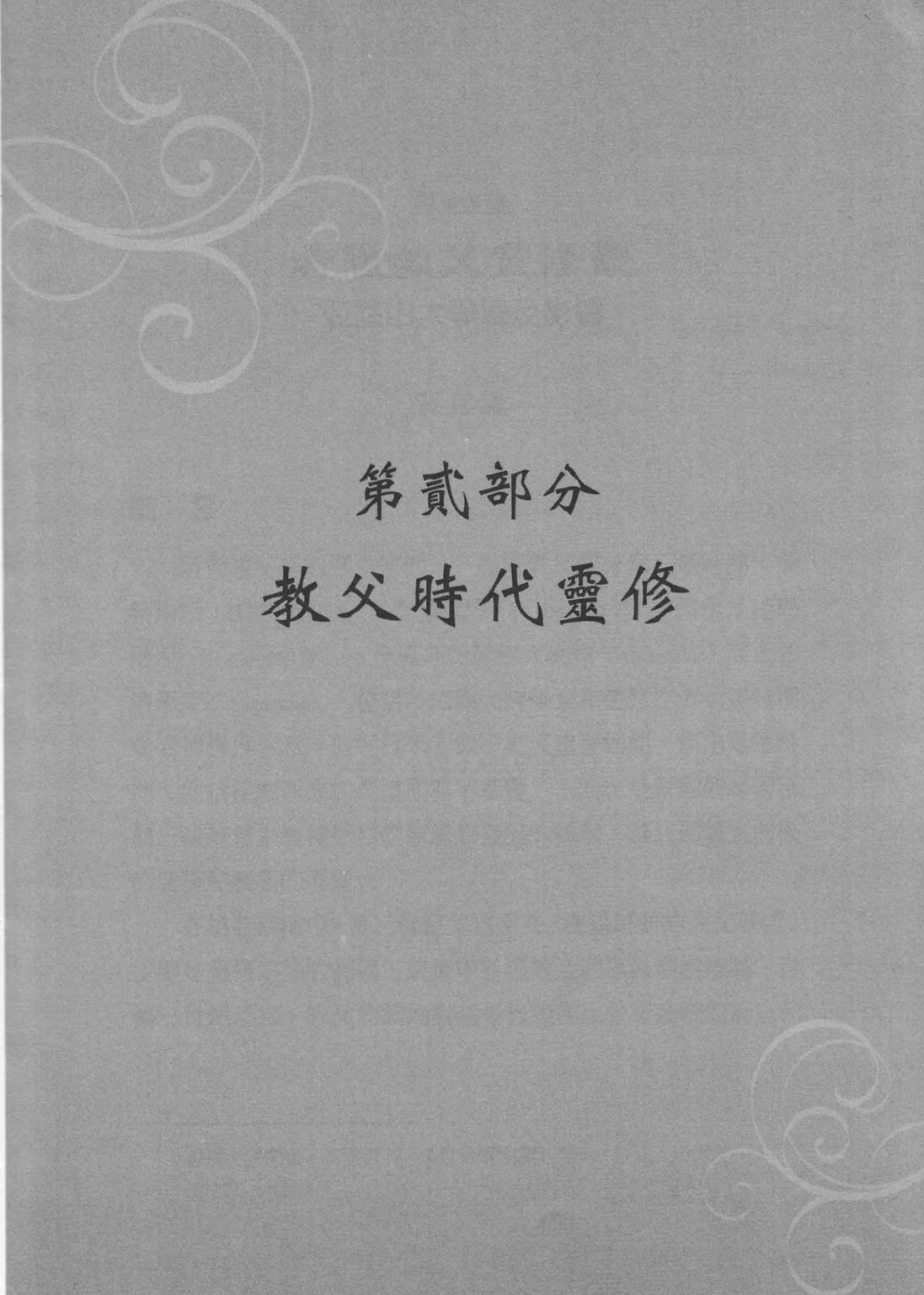
積極方面，保祿給予以基督為榜樣的忠告：哥三 18~四 6；得前五 21~22；斐四 17~32；六 1~9；羅十二 1~2, 9~21 等等。

他也描述基督徒新生命的流露：羅十二 3, 6~8。並要求信眾在世俗中做基督徒：

「每人要服從上級有權柄的人，因為沒有權柄不是從天主來的，所有的權柄都是由天主規定的...為此，你們也該完糧，因為他們是天主的差役，是專為盡這義務的。凡人應得的，你們要付清；該給誰完糧，就完糧；該給誰納稅，就納稅；該敬畏的，就敬畏；該尊敬的，就尊敬。除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。」（羅十三 1, 6~8）

參考書目

- Brown, Raymond E. 著；活水編譯小組編譯，《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》，台北：光啓文化，2010。
- Dennis Hamm 著；活水編譯小組編譯，《宗徒大事錄詮釋—附研經指南》，台北：光啓文化，2011。
- 房志榮編著，《保祿使徒的生活書信及神學》，台北：光啓文化，2002。
- 黃懷秋著，《伴你讀保祿》，台北：上智，2008。
- 瑪迪宜（Carlo M. Martini）著，胡安德譯，《聖保祿的自白》，台北：慈幼，1987。
- 穆宏志著，《宗徒書信主題介紹》，台北：光啓文化，2008。
- Fitzmyer, Joseph, "Pauline Theology," in *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. Raymond E. Brown et al., Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990, pp. 1382~1416.



第貳部分
教父時代靈修

第四章

希臘教父靈修觀

亞歷山大學派及影響

黃克鏞

前 言

研究教父學的歷史家們，一般把教父學分爲三個時期：發軔階段（最初三個世紀）、全盛階段（約 300~430 年）、沒落及結局階段（約 430~850 年）¹。全盛期始於亞大納修（Athanasius）而止於奧思定（Augustine），包括多位偉大神學家和靈修作者；這時期最受神學界注意。但近日學者似乎更注重發軔期，理由是這時期一面給接踵而來的全盛期奠下基礎，一面也是新約聖經啓示與日後基督宗教神學和靈修思想發展的橋樑，讓我們看到前後的連貫和發展的過程。

在這發軔期中，第三世紀尤爲重要。在這以前的教父著述，主要是重複宗徒的訓導，或集中於護教及駁斥異端的辯論。自第三世紀以來，教父們開始對基督教義作比較有系統的反思和

¹ 參閱：甘蘭著，吳應楓譯，《教父學大綱》卷一（台北：光啓文化，1975），12 頁。

討論²；由於教父的神學與靈修是分不開的，因此，對基督徒的靈修生活也作了系統性的探討。這時期教父學的一個特點，是對當時普遍流行的希臘文化採開放態度，並嘗試用希臘哲學來闡釋基督教義及靈修思想。

這時期在基督宗教可以看到不同學派的興起，其中最負盛名的要算亞歷山大學派。位於埃及北部的亞歷山大城(Alexandria)為亞歷山大大帝於主前 331 年所建，當時此城成了東西文化的交流地。希臘哲學、猶太教、東方宗教在此互相競爭。希伯來原文舊約，就是在這城譯成希臘文《七十賢士譯本》(*Septuagint*)。猶太偉大學者斐洛(Philo)也是在此城用希臘哲學來重新詮釋猶太教，並始創「寓意釋經」(allegorical interpretation)。新柏拉圖主義(Neo-Platonism)也是在此城於主曆第三世紀興起。

約在 185 年，亞歷山大城有一所教義學院(Catechetical School)，由一位名叫潘代諾(Pantaenus)的主持，他原先是斯多亞哲學家，後皈依基督宗教。在他以後相繼而起的著名學者，是克來孟(Clement of Alexandria)和奧力振(Origen)，他們的著述以詮釋聖經為主，採用斐洛提出的寓意釋經法。他們也嘗試把希臘哲學，尤其柏拉圖、斯多亞和新柏拉圖哲學的美好成分，與基督教義配合，產生一個綜合系統，稱為亞歷山大學派。日後該城著名神學家亞大納修及濟利祿(Cyril of Alexandria)都是這學派的主要代表人物；此外，三位著名的卡帕多細亞(Cappadocia)

² 參閱：Johannes Quasten, *Patrology*, vol.II: *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus* (Westminster, MO: Newman Press, 1953), pp. 1~2.

教父也深受奧力振的影響³；一些曠野教父，如艾瓦格略（Evagrius Ponticus），也把奧力振的思想帶到曠野隱修的傳統。第三世紀的亞歷山大學派，可說是日後希臘教父神學和靈修思想的搖籃。

本章標題是「希臘教父靈修思想」，主要限於介紹「亞歷山大學派」。首先探討希臘哲學及希臘化猶太思想對這學派的影響，然後簡略介紹克來孟的靈修思想。由於奧力振代表這學派的鼎盛期，本章格外討論他的靈修及神秘思想。然後也介紹深受奧氏影響的卡帕多細亞教父，其中以額我略尼撒尤為重要。

一、亞歷山大學派的興起

（一）來自聖經以外的影響

1. 希臘哲學

柏拉圖哲學

亞歷山大學派深受希臘哲學的影響，主要是柏拉圖哲學（Platonism）和斯多亞哲學（Stoicism）；日後普羅丁（Plotinus）的新柏拉圖主義（Neo-Platonism）影響尤大。柏拉圖把「知識」（noesis）與「意見」或「揣測」（doxa）作出區別，因此也區分兩個不同的世界，即「觀念世界」和「現象世界」。「現象世界」包括一切有形可見的事物，是短暫和易於變化的；「觀念世界」包括一切有形事物的「觀念」或「原型」（forms），是不可見和

³ 卡帕多細亞的三位教父：巴西略（Basil the Great）、額我略納齊盎（Gregory of Nazianzus）、額我略尼撒（Gregory of Nyssa）。

永恆不變的。從「現象世界」只能獲得意見或揣測，只有「觀念世界」才是真正知識的對象。人的靈魂本來屬於觀念的精神世界，但由於墮落而被囚禁於肉軀，流徙於這「現象世界」。人通過身體的感官能與這世界的事物接觸，因而靈魂「記憶」起對事物的「觀念」或「原型」的認識⁴；由於這種「記憶」，柏拉圖主張靈魂的「先存性」(pre-existence)及不死不滅的特性。

柏拉圖提出靈魂本是單純的神體，必須從肉體的囚禁獲得釋放；從影子或幻象的世界，返回陽光照射的真實世界⁵。柏拉圖稱這為靈魂提升或回歸的歷程，這歷程須通過雙重的淨化完成：倫理淨化及理性淨化。倫理淨化在於修養道德；理性淨化在於格物致知，對於一切事物有正確的認識和評價，尤其知道「現象世界」的短暫與變幻，只有「觀念世界」才是永恆不變的⁶。

斯多亞學派

「斯多亞」(Stoa)有迴廊之意；這學派祖師哲諾(Zeno)經常在迴廊講學，因此得名。斯多亞學派基本上是一元唯物論，對教父的影響主要在倫理思想方面。這學派主張幸福是人生的

⁴ *Phaedo* 72E；參閱：Anthony Meredith, "Philosophical Roots," in *The Study of Spirituality*, eds. Cheslyn Jones et al. (Oxford: Oxford UP, 1986), p. 91.

⁵ *Republic* vii, 514A~516C；參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 3~4.

⁶ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 7~9.

目標，達到幸福的條件是生活行事必須符合人的本性。這學派格外提出 *apatheia*，作為道德修養的最高理想。*Apatheia* 可譯作「無欲」，但往往被誤解作「麻木不仁」；其實它的意義是指心如止水，超然於喜怒哀樂之上，不受任何情感或欲望的控制⁷。

新柏拉圖學派

對亞歷山大學派影響格外重大的，是由普羅丁發展成的新柏拉圖學說。普氏約於 205 年生於埃及，與亞歷山大學派宗師奧力振同時代。普羅丁鉅著《九章集》（*Enneads*），死後由其弟子波菲利（Porphyry）整理面世。普氏的哲學思想可視作一個分等級的系統，這系統基於三個基本原理，或稱「神明」：「一」或「善」、「理性」（*nous*）、「靈魂」（*psyche*）。普羅丁把第一終極原理稱為「一」或「善」，「一」表示絕對單純、超越一切複合之上，是無限和無定型的；「善」是一切事物的根源。「理性」是第二原理，相當於觀念的精神世界，屬直覺知識的領域。「靈魂」，或稱「世界靈魂」（*World Soul*），是第三原理，能與身體結合，成為個別的靈魂，並構成感官的世界，屬思考和推理知識的領域⁸。

普羅丁的特殊貢獻是說明三原理彼此間的關係，這關係基於「流出」（*emanation*）及「回歸」（*epistrophe*）：由「一」或「善」流出理性，由理性流出靈魂，再由這沒有軀體的靈魂流出與身

⁷ 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 92.

⁸ *Enneads* 6.9.3；參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 37~38.

體結合的衆多靈魂。「回歸」的過程與「流出」相對應：與身體結合的靈魂回歸到沒有軀體的靈魂，然後靈魂返回理性，理性返歸於「一」或「善」。「流出」來自「一」的無限豐滿，自然地向外流溢；「回歸」卻是「善」吸引萬物返本歸源。從萬物看，回歸是渴望的歷程，這渴望由「默觀」培養及表達出來；可見「默觀」在普羅丁的思想體系佔首要地位⁹。

普羅丁主張人的靈魂來自「世界靈魂」，當個別的靈魂從「世界靈魂」流出並與肉體結合時，便成了具體的人；人居住在這物質世界，如同流徙「異鄉」（land of unlikeness），忘卻自己真正的「祖家」（fatherland）。人的靈魂成了自我中心，失落原本與神的肖似¹⁰。因此，普羅丁指出靈魂回歸「祖家」的旅途也是淨化的歷程；如同柏拉圖所說的，這淨化過程包括倫理和理性的淨化，即修養道德以及對一切事物持有正確的認識和評價；尤其辨認物質世界和精神世界的區別，對這物質世界保持內心的超脫自由。這樣才能漸漸回復與神或「善」的肖似，終能返歸「祖家」，與「善」結合。

2. 希臘化猶太思想

亞歷山大城除了是希臘文化中心，也是當時猶太人主要僑居之地；因此，是猶太思想與希臘文化相遇和融合的熔爐。舊約的希臘文《七十賢士譯本》（*Septuagint*）便是在這裏完成的。

⁹ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 38-40.

¹⁰ 參閱：Ibid., pp. 42-43.

有關猶太宗教思想與希臘文化的融會貫通，斐洛該是最有貢獻的人物。生於主前第一世紀末，卒於主曆第一世紀中葉；是與耶穌和保祿同時代的人。他屬於亞歷山大城富裕的猶太家庭，對希臘文化有高深造詣，同時是虔誠的猶太教徒。他的主要著述，是對《梅瑟五書》的注疏和詮釋，他採用的聖經是《七十賢士譯本》，大概對希伯來文沒有很多的認識。

斐洛的哲學思想屬中期柏拉圖學派（Middle Platonism），這學派始於主前第一世紀，是由柏拉圖哲學攙入了一些斯多亞學派的思想，組合而成¹¹。斐洛本人相信，古代希臘哲學家的智慧來自《梅瑟五書》，基本上與聖經的啓示配合；因此，他認為可以用希臘哲學思想和詞彙去詮釋《梅瑟五書》，使聖經的啓示更易受到當時的人了解和接受。在釋經時，他採用「寓意釋經」方法；有學者稱他為「寓意釋經之父」。斐洛對希臘文化的積極態度，以及他的寓意釋經，對日後亞歷山大學派的基督宗教學者，尤其對克來孟和奧力振，透過他們也對額我略尼撒，有深遠的影響¹²。

斐洛的神哲學反思，以天主為主題；柏拉圖哲學對神也有高深的探討，但柏拉圖的神還是一位抽象的「哲學家的神」；而斐洛的天主卻是「亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主」，是有位格的神。但斐洛格外強調天主不可知及不可言說的特性，他

¹¹ 參閱：John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London: G. Duckworth, 1977).

¹² 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 95.

把天主的「本體」(essence)和「德能」(powers)作了區分，認為天主的本體遠超出人的理智，是絕對不可知的；天主的德能，包括創造和掌管的能力，卻表現於祂的創造和歷史中的行動，是人可以認識的¹³。天主的德能也稱為祂的智慧或「聖言」(Logos)，是超越的天主與世界和人類交往的中介。

斐洛提出天主「本體」絕對不可知的特性，成為日後基督教「否定神學」(apophatic theology)的先聲¹⁴。由於這天主不可知的特性，斐洛認為神秘主義的要旨在於藉著愛的渴望趨向天主，以超越知識的途徑，與不可知的天主結合；這樣，他給日後的「否定神秘主義」(apophatic mysticism)奠下基礎¹⁵。但斐洛也提出另一種神秘主義的形式，即是與天主聖言結合的途徑。這聖言是天主的智慧和德能的顯示，聖言特別在聖經的文字裏可以找到；因此，閱讀和默想聖經成了與聖言結合的神秘經驗，這種通過聖經文字而來的神秘經驗，可稱為「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism)。

斐洛靈修思想的另一貢獻，是整合了靈修生活的兩部分或二階段，即「實踐生活」(bios praktikos)與「默觀生活」(bios theoretikos)的配合¹⁶。「實踐生活」也稱為淨化過程，包括改毛病和修德行的實踐工夫；「默觀生活」指祈禱和研讀，這研讀特別指誦

¹³ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, pp. 19-22.

¹⁴ apophatic 有不可表述的意思；「否定神學」也稱 negative way；與「肯定神學」(cataphatic theology 或 affirmative way)相對。

¹⁵ 指超越圖像和概念、不可表述的神秘主義。

¹⁶ 參閱：Meredith, "Philosophical Roots," p. 95.

讀和默想聖經，及對聖經作寓意解釋，斐洛視這種了解和詮釋聖經的方式，是一種默觀或神秘經驗。

（二）亞歷山大學派祖師—克來孟

1. 生平及著述

克來孟約於主曆 150 年生於雅典城，父母不是基督徒。克來孟深受希臘哲學及神秘宗教的薰陶，皈依基督宗教後列遊意大利南部、敘利亞及巴肋斯坦，目的是從著名基督宗教導師受教，加深對信仰的認識。曾於亞歷山大城教義學院受業於院長潘代諾；克來孟對這位老師極度敬佩。後來接任了他的職責，並在該教義學院任教多年。直到主曆 202 年塞維洛（Septimius Severus）教難時，才被迫離開亞歷山大城，前往巴肋斯坦，在那裏居留至 215 年逝世。

克來孟雖然不是教義學院的創始人，但由於前人沒有留下著述，一般便以克來孟為亞歷山大學派的祖師。他的主要著述是以下三部曲：《勸勉希臘人》（*Protreptikos* 或 *Exhortation to the Greeks*）、《導師》（*Paidagogos* 或 *The Tutor*）、《雜錦》（*Stromata* 或 *The Carpets*）。

2. 靈修思想—真「知識」（gnosis）

克來孟寫作的目標之一，是針對諾斯底派異端（Gnosticism）。這異端包括衆多和複雜的派別；但概括而論，其主旨是一種天主與世界之間的二元論：認為物質世界根本是惡的，人生的目標，是要從這肉軀和物質世界獲得解脫；解脫的

途徑是通過「知識」(gnosis)，這知識是與生俱來的，但只有少數特選的人才擁有這知識。在克來孟的著述中，「知識」一詞頻頻出現，他的目的是要闡述真正知識的意義，一面駁斥異端者的錯謬思想，一面給信徒提供有關知識的正確觀念。事實上，這出自保祿書信的「知識」一詞，便是克來孟本人樂於談論的主題¹⁷。

克來孟聲明，知識不是與生俱來的，卻是基督的恩典，祂把這恩典賞賜給那些向這恩典開放的人¹⁸。克來孟也指出，知識不是得救的必要條件，信仰(pistis)才是得救的鑰匙¹⁹。在《雜錦》卷七，克來孟詳細講論知識與信仰、知識與愛彼此間的關係，指出基督徒生活是由信仰開始，通過知識，然後達到愛的目標²⁰。信仰表示放棄錯謬的思想，接受基督教義，皈依基督，這是基督徒生活的起步。知識高於信仰之上，但必須建立在信仰的基礎上，是對於所信仰道理的考證，對信仰的內容進一步的理解和確認。

知識與愛的關係是比較複雜的，在前面引述的《雜錦》卷七的言論裏，克來孟清楚說明愛德位於知識之上，是基督徒生

¹⁷ 克來孟特別引述保祿在《厄弗所書》談論的對天主旨意奧秘的認識(弗一9~10)：*Strom.* 7.3.13; in Alexander Roberts and James Donaldson, eds., *Fathers of the Second Century, Ante-Nicene Fathers II* (Peabody, MA: Hendrikson, 1995), p.526；以下簡稱 ANF II。

¹⁸ *Strom.* 5.4.1; ANF II, pp. 449~450.

¹⁹ *Strom.* 4.18.114; ANF II, p. 430.

²⁰ *Strom.* 7.10.55~58; ANF II, pp. 538~540.

活指向的目標；正如天主把知識加給有信仰的人，祂也把愛賜給真正有知識者。但在別的地方，克來孟也表示知識與愛之間有相互的關係：知識在愛內得到滿全，而愛也藉著知識達到圓滿²¹。有時克來孟也把知識與愛連在一起，視如等同，他說：「我們該以知識之愛去默觀天主」²²。

克來孟談論的「知識」包括多種意義，他列出「真智慧人」(gnostic)的三個特徵：「真正的智慧人有以下三項特徵：其一是默觀；其二是履行誠律；其三是培育善人。能把這三點連合在自己身上，便是真智慧人」²³。

現在就讓我們從這三項真智慧人的特徵，去了解「知識」的主要意義。首先，真知識與一般從書本得來的學問不同；克來孟稱真知識為「默觀」(theoria 或 vision)，包括對信仰內容的鑽研和印證，以及對奧秘的靜觀。克來孟也稱默觀為知識的目標與果實，真智慧人不是透過鏡子觀看(格前十二 13)，而是以潔淨的心靈反映天主(瑪五 8)²⁴。克來孟特別指出默觀與聖經的關係，默觀表示對聖經屬神意義的領悟，體會聖經更深的意義²⁵。

真智慧人的另一特徵是「履行誠律」，這表示真知識不該只留在理論層面，必須與倫理實踐配合；經過淨化的歷程，達

²¹ *Strom.* 6.9.78; ANF II, p. 497; *Strom.* 2.9.45; ANF II, pp. 357~358.

²² *Strom.* 7.10.3; ANF II, p. 539.

²³ *Strom.* 2.10.46; ANF II, p. 358.

²⁴ *Strom.* 7.3.13; ANF II, p. 526.

²⁵ *Strom.* 4.4.15; ANF II, pp. 411~412.

到 *apatheia* 或「無欲」的目標。克來孟從斯多亞學派的倫理教導取得這名詞，*apatheia* 往往被誤解為「冷酷無情」或「漠不關心」的意思，其實並不如此。斯多亞學說把「情感」（feelings）與「偏情」（passions）區分，*apatheia* 格外針對四種主要偏情，即忿怒、欲望、怕懼和逸樂，務求達到不動心的境界²⁶。

克來孟提出的 *apatheia* 便是指這種「內心的平和與寧靜」，而不是冷漠無情的意思。他認為 *apatheia* 與對人的愛心和服務是沒有抵觸的，因此他指出真智慧人的第三個特徵是「培育善人」，這表示對別人的關心和服務。克來孟對靈修思想的一個重要貢獻，是說明真智慧人追求的雙重目標，即是「默觀」（*theoria*）與「行動」（*praxis*）的配合；這「行動」格外指對近人的服務²⁷。

克來孟對基督宗教神秘思想也有重大貢獻，「神秘」（*mystikos*）這形容詞在他的著作多次出現，或用來描述基督本人，或有關祂的教導，或有關聖經更深的意義等。除此以外，克來孟也多次論及「默觀」和「天主化」（*divinization*）這些神秘主義的主題。他是把「天主化」（*theopoiein*）這動詞引入基督宗教著作的第一人：「天主藉著祂的教導使人『天主化』」²⁸。

²⁶ 參閱：Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. I: *The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), p. 105.

²⁷ *Strom.* 7.16.102; ANF II, pp. 553~554；參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 106.

²⁸ *Prot.* 11.114; ANF II, p.206.

克來孟所稱的「天主化」是說使人「與天主相似」(homoiosis theou)或參與天主的神性²⁹。依從中期柏拉圖哲學思想，克來孟也強調天主本身不可知、不可言說的特性；但這位隱晦的天主父，卻透過祂的「子」或「聖言」顯示出來：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了」（若一 18）。通過降生的聖言基督，我們可以窺視「天主無底的深淵」（Divine Abyss）³⁰。

二、亞歷山大學派的鼎盛—奧力振

（一）生平及著述

有關奧力振生平的資料，主要來自歐西比奧（Eusebius）的《教會歷史》。奧力振大概於主曆 185 年生於亞歷山大城一公教家庭，其父於 202 年塞維洛發動教難時殉道。不久奧力振被任命主持亞歷山大教義學院，任職廿多年，使該學院成爲極負盛名的學府。後因與亞歷山大城主教意見不合，遂於 231 年辭退，移居巴勒斯坦的凱撒勒雅，直至 254 年逝世。

奧力振不論在亞歷山大城或在凱撒勒雅期間，都有重要和多量的著作，他的著作主要是有關聖經的詮釋或講道，他寫下的聖經詮釋差不多包括全部舊約諸書、新約的四福音（馬爾谷除外），及大部分的保祿書信。他也編寫了著名的古經《六合本》

²⁹ *Strom.* 2.22.131; ANF II, p. 376; *Strom.* 5.10.63; ANF II, p. 459.

³⁰ *Strom.* 5.11.71; ANF II, pp. 461~42; *Strom.* 5.12.81~82; ANF II, pp.463~464.

(*Hexapla*)；此外，還有《論首要原理》(*On First Principles*)及《反駁賽爾素》(*Contra Celsum*)等有關神學和護教的著作。

(二) 靈修思想

奧力振繼斐洛及克來孟之後，將前人思想融會貫通，並加以發展，構建了自成一家的神學系統，可說是集亞歷山大學派以希臘哲學詮釋基督教義之大成。他的哲學思想基本上屬柏拉圖學派和斯多亞學派，而傾向於當時新興的新柏拉圖學說。奧力振的神學觀點主要包含在《論首要原理》書中，而靈修思想格外見於《雅歌釋義》(*The Commentary on the Canticle of Canticles*)及《雅歌講道集》(*The Homilies on the Canticle of Canticles*)。奧氏的靈修觀與神學理論有密切的聯繫，尤其以他的人性論為基礎。

1. 人性論

在《論首要原理》卷二，奧力振扼要地描述人受造的原始狀況及人的墮落³¹。人是按天主的肖像受造，這肖像的主要內涵是「理性」(*nous*)；在原始狀況中，人的理性不斷以愛默觀天主。但後來由於怠惰，開始對默觀天主感到厭倦，理性對天主的熱火也開始冷淡下來，這構成人的墮落。在墮落過程中，理性成爲「靈魂」(*psyche*)³²，下降到這世界；同時天主也創

³¹ *On First Principles* 2.8.3；石敏敏譯，《論首要原理》（香港：道風書社，2002），124~127頁。

³² 同上；《論首要原理》，126~127頁。奧力振解釋 *psyche*（靈魂）一詞是來自 *psychesthai*，即「變冷」之意。

造人的肉身來承載墮落的靈魂。靈魂除了保存理性外，由於與肉身結合，也具有一種「肉性」，驅使靈魂傾向肉體的情慾。在這墮落的處境中，人的理性與肉性彼此對立；人必須透過淨化的工夫，使肉性服屬於理性，從肉體的束縛獲得釋放和自由，漸漸回復墮落前的境況，即以不受束縛的理性默觀天主。

在這裏，奧力振提出「靈魂先存說」(pre-existence of souls)，這對基督教義來說，是一種新論調。因此，他聲明自己把這理論提供出來，作為神學探討的意思，而不是要求讀者把它看作教條般接受³³。我們可以評論說，奧力振的「靈魂先存說」是受了柏拉圖哲學的影響³⁴；但奧氏所指出在人內那種「理性」與「肉性」的對立和鬥爭卻是正確的。保祿宗徒也論及「內在」、「屬靈性」的人及「外在」、「屬肉性」的人，彼此間的對立，人必須依賴天主的恩寵，通過淨化的過程達致內心的自由³⁵。

按照奧力振的靈魂先存說，在墮落後，人的靈魂與肉身結

³³ *On First Principles* 2.8.5：《論首要原理》，129 頁。有關靈魂起源的問題，當時教會尚未有明確的定論；經過幾個世紀後，奧力振的「靈魂先存說」終於在 553 年的君士坦丁堡第二屆大公會議被判罰。

³⁴ 大概受了柏拉圖有關靈魂被困的神話故事 (*Phaedrus* 245ff.) 的影響；參閱：Anthony Meredith, "The Early Fathers," in *The Study of Spirituality*, p. 118.

³⁵ 格後四 16 及羅七 22；參閱：*Com. Cant. Prol.*, in Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, Ancient Christian Writers, 26, trans. R. P. Lawson (New York: Newman Press, 1956), p. 25；以下簡作 ACW 26。教會以原罪的道理解釋這種在人身上的對立。

合，進入這物質世界；這並不表示身體或物質世界本身是不好的；相反地，奧氏視身體對人有更正和教育的意義，使人透過與「肉性」的鬥爭，「理性」可以提升，重返默觀天主的境界。奧力振也修正柏拉圖有關擺脫肉身的思想，而維護肉身復活的道理。在人淨化的過程中也包括肉身的轉變，由「屬生靈的身體」轉化為「屬神的身體」（格前十五 44）；這轉化過程在受洗時開始，待末日肉身復活時完成。奧氏引用《格林多前書》有關播種的比喻（格前十五 42~45），說明復活的身體與現今的身體，彼此間保持基本的連貫性，同時也有徹底的改變³⁶。

2. 靈修生活三階段

奧力振給聖經的大部分書本撰了釋義，他的《雅歌釋義》及《雅歌講道集》對後世影響格外深，日後的教父聖師們很多都給這本經書作了詮釋。《雅歌》，或稱《歌中之歌》，從文字上看是一首歌頌男女愛情的詩歌；但不論猶太傳統或基督教傳統，都給予這詩歌寓意的解釋。《雅歌》被視為描寫天主與以色列民彼此間之愛及締結神婚的詩歌，或解作描述基督與其淨配教會之間的愛。奧力振以前，羅馬的希波理（Hippolytus）已撰有《雅歌釋義》；但奧力振的釋義不但闡釋基督與教會之愛，更強調基督與個別靈魂之間的親密關係；也討論基督徒靈修生活的幾個階段。

³⁶ 參閱： *Commentary on Matthew* 17, 30；也參閱：Henri Crouzel, *Origen* (Edinburgh: T & T Clark, 1989), pp. 249~251.

從希臘哲學三部分取名

在《雅歌釋義》長篇的〈序言〉裏，奧力振引用當時希臘哲學研究的三部分：Ethics（倫理）、Physics（宇宙論）及 Enoptics（本體論），藉以解釋基督徒靈修生活的三階段：道德修養（ethics）、對自然界的默觀（physics）、對天主的默觀（enoptics）³⁷。奧氏提出的靈修生活三階段，經狄奧尼修（Dionysius Areopagite）的發揮，成爲日後基督宗教靈修傳統的「三路」，即煉路（purgative way）、明路（illuminative way）、合路（unitive way）；這「三路」代表靈修生活發展和成長的過程³⁸。

奧力振以「道德修養」爲靈修生活第一階段。在這階段裡，信徒必須致力於內心的淨化，以及道德的修養。奧力振引用保祿的思想，說明每個人可分爲「內在」和「外在」的人：外在的我隨從肉性；內在的我卻喜悅於天主的法律（羅七 18~23）；信徒務須減弱外在的人，卻要讓內在的人不斷成長更新（格後四 16）³⁹。

靈修生活第二階段可稱爲「對自然界的默觀」，這種默觀可分兩方面，消極方面要了解這世界和一切事物的短暫與虛幻，擺脫內心對任何事物的牽掛⁴⁰；但奧力振也指出這默觀積

³⁷ *Comm. Cant.*, Prol.; ACW 26, p. 40.

³⁸ 參閱：Dionysius Areopagite, *Ecclesiastical Hierarchy* 5.3 and 7; in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist, 1987), pp. 235~236, 238~239.

³⁹ *Comm. Cant.*, Prol.; ACW 26, p. 25.

⁴⁰ 同上；ACW 26, pp. 43~44.

極的一面，認為世界的事物反映天主的光榮，我們該透過受造物認識造物主的偉大⁴¹。因此，對世界的默觀表示必須格物致知，認識一切事物本身的意義和價值，對事物持有正確的態度和評價。

經過了內心的淨化及擺脫了對世界事物的掛慮，靈魂可以開始「默觀天主」了。關於這靈修生活第三階段奧力振寫道：「默觀天主 (enoptics) 的意思，是指超越一切看得見的事物，以理性 (nous) 默觀有關天主或天上的事物；因為這些事物超出肉體的視覺之上」⁴²。

3. 默觀與聖經的「屬神意義」

奧力振指出靈修生活的三階段，分別與舊約智慧文學的三本書配合：《箴言》、《訓道篇》、《雅歌》；其中以《雅歌》最為卓越，是闡釋靈修生活最高境界—默觀天主—的經書⁴³。奧力振表示，《雅歌》蘊藏著豐富的「屬神意義」(spiritual sense)，不可單從字面解釋，必須通過文字了解隱藏著的「屬神意義」，亦即是透過對男女之愛的描述，看到基督與其淨配之間愛的關係⁴⁴。因此，信徒必須經過淨化的階段，才能以純潔和具有鑑別力的心目閱讀《雅歌》這本書；否則只能留在肉欲之愛的層

⁴¹ *Comm. Cant.*, III. 12; ACW 26, pp.218~219.

⁴² *Comm. Cant.*, Prol.; ACW 26, p. 40.

⁴³ 同上；ACW 26, p. 41；《箴言》論及「道德修養」，《訓道篇》反映「對世界的默觀」；這兩本書分別與靈修生活第一、第二階段配合。

⁴⁴ 同上；ACW 26, p. 41.

面，無法上升到精神之愛的領域，對讀者將是有害而無益⁴⁵。

奧力振可稱為古代基督宗教釋經學的祖師，他的特殊貢獻是提出和採用「寓意釋經」。在《論首要原理》卷四，奧力振把聖經與人的結構相比，正如人具有軀體與靈魂，聖經也包含雙重的意義，即是「文字意義」(literal sense)和「屬神意義」(spiritual sense)⁴⁶。「文字意義」指經文有關歷史或敘述的意義，是讀者須首先理解的；「屬神意義」是隱藏在文字裏面的智慧或訓導，奧力振也稱它為「神秘意義」(mystical sense)；「神秘」(mystikos)的希臘文原是「隱藏」的意思⁴⁷。奧力振引用《格林多前書》，指出舊約事蹟往往是基督事蹟的「預像」(格前十11)，如《出谷紀》記載以色列人由梅瑟帶領渡過紅海，在曠野吃天降的瑪納，飲磐石流出的活水(格前十1~4)，這些事蹟都與基督有關；為了表明這意義，保祿加上說：「那伴隨他們的神磐石便是基督」(格前十4)。聖經的「寓意」或「屬神意義」主要是指向基督的，因此，奧力振也稱之為「主的意義」(meaning of the Lord)⁴⁸。

⁴⁵ 同上；ACW 26, p. 22；奧力振也討論 eros 與 agape 的分別，見：同上；ACW 26, p. 29。

⁴⁶ *On First Principles* 4.2.4；參閱：*Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Writings*, trans. Rowan Greer (New York: Paulist, 1979), p. 182；中文譯本卷四的版本與此不同。

⁴⁷ *On First Principles* 4.2.6；*Selected Writings*, p. 184；奧力振引用以下經文：「我們所講的，乃是那隱藏的，天主奧秘的智慧」(格前二7)。

⁴⁸ *On First Principles* 4.2.3；*Selected Writings*, p. 181：“sensus Domini.”

奧力振《雅歌釋義》是他所提出的「寓意釋經」的最佳示範。他不但強調閱讀《雅歌》時須尋求經文的屬神意義，更表示對聖經屬神意義的領悟，便是真正默觀的經驗；事實上，聖經的屬神意義是《雅歌釋義》的主題。《雅歌》以新娘向新郎傾吐的懇求作開場白：「願君以熱吻與我接吻！」（歌一2）奧力振給這句經文作以下解釋：「願他親自把他的話語從嘴巴傾注到我的口裏」⁴⁹。新郎的「嘴巴」表示他擁有光照人靈的能力，能使新娘領略聖經中隱秘不明朗的字句。每當人讀經時對晦暗難解的內容獲得頓悟時，這便是來自新郎的熱吻。

新娘繼續說：「因為你的胸懷甜於美酒」（歌一2b）。奧力振引用最後晚餐愛徒斜依在耶穌懷裏的一幕解釋這經文說：「若望斜依在祂的胸懷裏，即緊靠著耶穌言論的內在意義（internis sensibus）」⁵⁰。奧氏把新郎的「胸懷」比作耶穌言論的「內在意義」之來源；又把「美酒」解作法律和先知的言論。為此，「你的胸懷甜於美酒」這句話，表示新娘陶醉於基督言論的內在意義，遠勝於舊約法律和先知的教訓。

聖經屬神意義或內在意義這主題在《雅歌釋義》卷三再次出現，經文是新郎對新娘的回應：「我的愛卿，你多麼美麗，多麼美麗！你的雙眼有如鴿眼」（歌一15）。奧力振解釋說⁵¹：

⁴⁹ *Comm. Cant.*, I. 1; ACW 26, p. 60.

⁵⁰ *Comm. Cant.*, I. 2; ACW 26, pp. 64-65；這裏歌一2b的譯文，與思高《聖經》譯文不同。

⁵¹ *Comm. Cant.*, III. 1; ACW 26, p. 170.

「新郎把新娘的眼睛比作鴿子，這是因為她現在了解聖經不限於文字意義，卻按照屬神意義的解釋；並領略聖經中蘊藏著的屬神奧秘（spiritual mysteries）。鴿子是聖神的象徵，能夠懂得聖經的屬神意義便是擁有鴿子的眼睛。」

透過新娘在《雅歌》開場白的兩句話，奧力振指出，新娘最深的渴望和格外賞識的，是新郎賜給她對聖經更深的了解，即是對聖經屬神意義的領悟；現在通過新郎的回應，表明他在新娘身上特別喜愛的，是她那雙像鴿子般的眼睛，意思是指她藉聖神的光照，對聖經的屬神和神秘意義的領會。由此可見，對聖經屬神意義的了解是《雅歌釋義》的中心主題；奧力振既以《雅歌》為闡釋靈修生活第三階段—默觀天主—的金書，這表示在奧力振的心目中，對聖經屬神意義的領會便是默觀天主的主要內涵。

4. 以基督之愛為中心的神秘思想

奧力振在他的著作裏，多次使用「奧秘」（mysterion）或「神秘」（mystikos）這兩個相關連的詞語；特別在他的《雅歌釋義》留下了極豐富的神秘思想；奧力振可以稱為基督宗教神秘主義之父。他所關心的，主要是對聖經的詮釋；他的神秘思想是以天主聖言為中心的，而這聖言格外是聖經中的聖言⁵²。因此，一般認為奧力振提供的是一種「理性化神秘主義」（intellectual mysticism），主題是有關人的理智透過聖經與天主聖言相遇，加

⁵² 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 64.

深對聖經的了解。對於這種看法，我們認為有兩點需要澄清：其一，奧力振理性化的神秘思想也強調愛的因素；其二，他所說的聖經中的天主聖言，不限於抽象的文字，卻是降生成人的耶穌基督；透過與聖經中聖言的接觸，事實上我們是與一位活生生的人物相遇。這才是奧力振提出的神秘經驗。

《雅歌釋義》的〈序言〉指稱作者撒羅滿，「透過新娘與新郎的圖像，把對神聖和天上事物之愛傾注到讀者心中，並指出人必須通過愛的途徑，才能達致與天主的結合」⁵³。在《雅歌釋義》及《雅歌講道集》裏，奧力振格外發揮了新娘「因愛成疾」（歌五 8），或「愛的創傷」（*vulnus amoris*）這主題⁵⁴。奧氏指出，爲了表達這「愛」，《七十賢士譯本》用了 *agape*，而《拉丁通行本》卻用了 *amor*，即 *eros* 或「激情之愛」的意思。奧力振本人採用被「箭矢中傷」的圖像解釋新娘「因愛成疾」，意思是說新娘被「愛神」（Cupid 或 Eros）射出的箭矢所中傷；因此，新娘是被對新郎的「激情之愛」（*eros* 或 *passionate love*）所中傷的。奧力振認為，*eros* 一詞應用於人靈對天主之愛時，一面表示被提升的「靈性之愛」，一面也保持著熱切渴慕的特徵⁵⁵。

⁵³ *Comm. Cant.*, Prol.; ACW 26, p. 41.

⁵⁴ 在《雅歌釋義》及《雅歌講道集》裏，奧力振論及這「愛的創傷」共三次之多：Prologue, Book III.8, *Homily* 2.8；奧力振「愛的創傷」的反思啓發了多位教父，如額我略尼撒、奧思定和大額我略（Gregory the Great）等，及日後加爾默羅的偉大神秘家聖女大德蘭（Teresa of Avila）和十字若望（John of the Cross）。

⁵⁵ 參閱：*Comm. Cant.*, Prol.; ACW 26, p. 29.

奧力振每次談論「因愛成疾」時，都提到這「愛的箭矢」，稱它為「特選的箭矢」（chosen arrow），並引用《依撒意亞先知書》「上主僕人」詩歌：「使我像一支磨光的箭，將我隱藏在他的箭囊中」（依四九 2）。奧力振說這「愛的箭矢」便是「天主聖言」：「當靈魂看到天主聖言超卓絕倫的美，她深深地愛上這聖言，並受了聖言愛的箭矢所中傷」⁵⁶。但這天主聖言是指降生的聖言，是「上主的僕人」；在《雅歌講道集》裏，奧力振說這箭矢親自告訴我們，祂是「上主的僕人」（依四九 6）。奧力振繼續寫道：「那兩位前往厄瑪烏的門徒彼此說：『當他在路上給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？』（路廿四 32）；這些人便是受了這箭矢的中傷」⁵⁷。這裏可以清楚看到，那中傷人靈的箭矢便是那位降生成人的道—耶穌基督。

《雅歌》的新娘「因愛成疾」也是因為愛人忽來忽去，致使她不停地感受愛人臨在的喜悅，及離去的痛苦。奧力振透露這也是他親身的經歷：「天主可以作證，我多次體驗到新郎向我走近，及清晰地臨在；但轉瞬間祂忽然離去，我急欲尋找，也找不到祂」⁵⁸。這種愛人忽去忽來的經驗，原來表達了奧力振在閱讀聖經，尋找聖經中隱晦意義的感受。多次他面對艱深難解的經文，停滯不前。假如這時忽然從遠處聽到愛人的聲音，發現祂漸漸臨近，光照聖經難明的字句，使自己豁然開朗領悟

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ *Hom. Cant.*, 2.8; ACW 26, p. 297.

⁵⁸ *Hom. Cant.*, 1.7; ACW 26, p. 280.

經文的隱秘意義；這時，奧力振便在心中歡躍說：「聽，這是我愛人的聲音；看，他來了，跳過山崗，躍過丘陵」（歌二 8）⁵⁹。

奧力振談論的神秘經驗，是指與基督親密會晤的經驗，但這會晤一般是透過聖經的渠道；領略聖經的屬神意義便等於發現基督隱藏在聖經文字裏的臨在。因此，屬神意義也稱為「主的意義」，或「神秘意義」；「神秘」一詞有「隱藏」的意思，能與隱藏在聖經中的主相遇便是一種真正的神秘經驗。讓我們再看一段奧力振談及人靈受了聖言中傷，「因愛成疾」的言論；這段話熱情洋溢，感人肺腑。這裏所說的天主聖言顯然不是指抽象的文字，卻是指向一位具體的人物⁶⁰：

「假如有人曾在心中燃起對天主聖言真摯的愛；假如有人曾從這位先知稱為『特選箭矢』者接受了甘飴的創傷；假如有人曾被祂知識的愛矛所刺透，以致朝夕不竭地渴慕祂，除祂以外再不談論什麼，再不聽到什麼，再不思念什麼；除祂以外，再沒有什麼願望或期盼——假如找到這樣的靈魂，她可以認真地說：『我因愛成疾』。」

5. 「靈性感官」

「靈性感官」（spiritual sense）這觀念在奧力振靈修著述中屢次提出，是他的靈修思想重要的一環；對日後基督宗教靈修也有重大影響⁶¹。在《論首要原理》卷一，奧力振引述真福八端：

⁵⁹ *Comm. Cant.*, III. 11; ACW 26, pp. 209~210.

⁶⁰ *Comm. Cant.*, III. 8; ACW 26, p. 198; 筆者自譯。

⁶¹ 參閱：Karl Rahner, "Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels

「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）；他表示這話是指心淨者將以心靈的眼目看見天主。奧氏指出我們經常以感官的名稱描述靈魂的活動；把肉體五官的名稱應用到靈魂功能上。因此，人具有兩種不同性質的官能；即身體的感官及「靈性的感官」；「靈性感官」也稱為「神聖感官」（divine sense）；奧氏引用《箴言》，在那裏撒羅滿說：「你會找到神聖感官」（箴二 5）⁶²。相當於身體的五官，人也有靈性的視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等，奧力振也從聖經引述一些有關「靈性感官」的經文⁶³。

在談論「靈性感官」時，奧力振幾乎每次都引述《希伯來書》有關成熟基督徒所說的話：「他們的官能因著練習獲得了熟練，能以分辨善惡」（希五 14）⁶⁴。可見奧氏心目中，「靈性感官」的主要功用是對有關天主的事理養成敏銳的感覺，有鑑別善惡的能力。其次，也表示神秘經驗的豐富性，可以透過多種感官去體驗⁶⁵。而基督本人亦以不同的特徵出現，祂是生命

chez Origène,” *Revue d’ascétique et de mystique* 13 (April 1932), 113~145; 英譯: “The Doctrine of the Five Spiritual Senses according to Origen,” in *Theological Investigations*, vol. 16 (London: DLT, 1979), pp. 81~103.

⁶² *On First Principles* 1.1.9; 《論首要原理》，28 頁。拉丁文 *sensus* 或英文 *sense* 有「意義」和「感官」兩種意思；因此，“spiritual sense” 可以指聖經的「屬神意義」或人的「靈性感官」。

⁶³ *Comm. Cant.*, I. 4; ACW 26, pp. 80~82 及註 69。

⁶⁴ *Comm. Cant.*, I. 4; ACW 26, pp. 78~80; II. 9; ACW 26, p. 162.

⁶⁵ 參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 69.

的活泉，也是天降神糧；是散播芬芳的香膏，也是使人陶醉的醇酒；是人靈的光明，也是甘飴的蜂蜜。對「靈性感官」敏銳的靈魂來說，基督便是上述這一切，可以滿足「靈性感官」的各種需求⁶⁶。

前面說過，奧力振認為靈魂是通過默觀或理性的認識與天主結合；因此，他所提出的神秘思想被稱為「理性化神秘主義」。但研究奧力振的專家西蒙納狄（Manlio Simonetti）指稱，我們必須進一步探討奧力振對「認識」一詞的了解；這「認識」不是指從外面的觀看，卻是按照柏拉圖思想，表示認識者對被認識事物的真正「參與」（participation）。這「參與」首先要求認識者與被認識事物之間，有基本的共通，按照「同類相識」（simile a simili）的原則，彼此相似是彼此認識的必要條件；因此，奧氏強調靈魂是按照天主的肖像受造，與天主有某種「親屬關係」（syngencia），可以認識天主⁶⁷。

「靈性感官」的理論正好與這「認識」的觀念配合，正如身體感官能感覺到有形體的事物，靈性感官與無形的事物相似，可以感應或認識天上的事物。又如同身體的感官或直接，或透過光線、音波等媒介，與事物接觸，靈性感官也接觸到被認識的事物，使被認識的對象內在於認識者之內，使能透過「參

⁶⁶ *Comm. Cant.*, II, 9; ACW 26, p. 162.

⁶⁷ Manlio Simonetti, "Origene", in *La Mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, eds. E. Ancilli – M. Pappozzi (Roma: Città Nuova, 1984), p. 276.

與」的方式認識靈性事物。這種參與性的認識能產生「同化作用」，使認識者與被認識的對象同化。假如認識或默觀的對象是天主，那麼，這默觀便能使人「天主化」；這便是默觀或認識天主的真正意義。

奧力振對「認識」的了解不但深受柏拉圖哲學的影響，也深深扎根於聖經傳統。按照這傳統，「認識」不限於理智的活動，而表示人與人之間彼此溝通、共融，和最親密的關係；爲了深入解釋認識的意義，奧力振引用《創世紀》：「亞當認識了自己的妻子厄娃」（創四1）⁶⁸。新約作者繼承了這傳統，若望的著作格外顯示「認識」與「默觀」所包含的「參與性」及「同化作用」：「我們必要相似他，因爲我們要看見他實在怎樣」（壹若三2）。

三、亞歷山大學派的影響：卡帕多細亞教父

（一）卡帕多細亞三位教父

卡帕多細亞位於小亞細亞，三位著名教父是：巴西略（Basil the Great, c.330~379），出生於卡帕多細亞的凱撒勒雅，日後也成爲該城主教；他的弟弟額我略尼撒（Gregory of Nyssa, c. 335~395）；及巴西略的摯友額我略納齊盎（Gregory of Nazianzus, 329~389）。

奧力振於 231 年離開埃及亞歷山大城，移居巴勒斯坦的凱撒勒雅，在那裡居住二十多年，直至 254 年在當地逝世。奧力

⁶⁸ *Commentary on John 19, 4*；參閱：Simonetti, "Origene", p. 227.

振在凱撒勒雅繼續完成多項重要著述，並開設神學院講學，聽者雲集。弟子中有極負盛名的額我略顯靈蹟者（Gregory Thaumaturgus），被稱為「卡帕多細亞的使徒」（Apostle of Cappadocia）；巴西略的祖母聖馬利納（St. Macrina）便是他的門生。巴西略很欣賞奧力振的著作，曾與友人額我略納齊盎一起編輯奧氏著作選集，命名 *Philokalia*。奧力振對卡帕多細亞教父的影響尤其在於他的靈修著述。

這裡必須提及亞歷山大學派的另一鉅子，即該城主教亞大納修，他以主教執事身分參加了尼西亞大公會議（325年），會議中極力捍衛有關聖三的正統信仰。卡帕多細亞三位教父在神學方面是亞大納修的忠實弟子，除了保護聖言與父「同性同體」的道理外，他們也維護聖神的天主性，使有關聖神的信理在君士坦丁堡第一屆大公會議（381年）得以欽定，這是卡帕多細亞教父的特殊貢獻。但在靈修思想方面，他們特別受到奧力振的影響，這在額我略尼撒的著作中格外可以看到。

（二）否定神秘主義—額我略尼撒

學者一般同意，卡帕多細亞三位教父中，以額我略尼撒的思想最敏銳，他的靈修著作對日後教會有重大貢獻。他的靈修思想一面受到奧力振的影響，一面也有他獨特發展的方向，這尤其可見於他的「否定神學」與「否定神秘主義」。

「否定神學」（apophatic theology）強調天主不可知及不可表述的特性；與「肯定神學」（cataphatic theology）相對。奧力振的

著作已提出天主是無形無像的神體，遠超出人理智領略的能力，是不可知及不可理解的⁶⁹。但有待額我略尼撒充分發揮天主不可理解的特性，成為基督宗教「否定神學」的始祖。這否定神學也把額我略尼撒帶領到一種「否定神秘主義」，是超越概念與圖像的神秘思想，提出以超越知識的途徑體驗天主，即藉著愛體驗天主的直接臨在。

額我略依從奧力振的理論，把基督徒靈修生活分為三階段。在他著的《梅瑟傳》和《雅歌釋義》中，以三種不同的象徵代表這三階段，即：「光」、「雲」與「黑暗」。這三個象徵是取自出谷紀有關梅瑟的記述：天主首先在荊棘火焰的光明中顯現給梅瑟；後來從雲中對他說話；最後梅瑟登上山巔，進入黑暗中與天主會晤⁷⁰。

這裡我們不難發覺額我略與奧力振彼此間的差別。奧力振的三個階段是由淨化功夫漸漸進入不同等級的默觀境界，即「對自然界的默觀」及「默觀天主」，可說是從黑暗進入不斷增加的光明中。額我略提出的三階段，卻是由光明進入不斷加深的黑暗境界，最後在黑暗中，以超越認知和默觀的方式與天主會晤。

有關靈修生活的第一、第二階段，奧力振和額我略雖然採

⁶⁹ 參閱：On First Principles, 1.1.5~6；《論首要原理》22~23 頁。

⁷⁰ Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs* 11; trans. Casimir McCambley (Brookline: Hellenic College Press, 1987), p. 202. (以下簡稱 CSS)。

用了不同的名稱或圖像來描述，但在內容上，兩人的意見還是很接近的。額我略的「光」相當於奧力振第一階段的「淨化」或皈依，人在放棄錯謬的思想和行徑，轉向天主的真理與正義時，是一種棄暗投明的經驗，因此以「光」來形容這階段。

其次，「雲」可以比作奧力振第二階段「對自然界的默觀」。在這雲層裡，信徒一面體驗一切受造物本身的虛幻，一面也覺察這些受造物反映了天主的光榮。為此額我略把梅瑟所聽到從天上發出的號角聲，解作「諸天宣佈天主的光榮」⁷¹。但額我略對天主的「本體」(ousia)和「德能」(energeia)作出區別，認為受造物顯示的是天主的「德能」，他的「本體」是深藏不露的，透過這區別，額我略指出天主本體絕對不可知的特性⁷²。而且，受造物在顯示天主的德能時，也像雲霧一般，同時有蒙蔽的作用。

額我略有關神秘生活第三階段或最高境界的解釋，卻與奧力振截然不同。奧力振的第三階段是「默觀天主」，比第二階段對受造界的默觀更進一步，享有更大的光明。額我略的第三階段，卻是進入更深的黑暗中。在《雅歌釋義》中，他描述靈魂越過了上述兩個階段後，繼續往上攀登，離開了按照人的本

⁷¹ Gregory of Nyssa, *Life of Moses*, II, 168; trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson (New York: Paulist Press, 1978), p. 96. (以下簡稱 LM).

⁷² 天主的「本體」和「德能」的區別是受了斐洛及亞里斯多德哲學的影響。參閱 Giulio Maspero, "Energia", in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, eds. Idem et L. F. Mateo-Seco (Roma: Città Nuova, 2007), pp.239-243.

性所能達至的境界，被引入天主知識的密室，在那裡被天主的黑暗四面包圍著。這時靈魂撇下一切感官或理智所能掌握的事物，包括概念與圖像；把這一切棄置於外後，在密室中唯一的默觀對象，便是天主本身不可見和不可知的特性⁷³。

在《梅瑟傳》裡，額我略記述梅瑟進入黑暗中，在那裡看見了天主。額我略接著解釋說：這是「不見之見」⁷⁴。說梅瑟在黑暗中看見天主，是表示他發現天主超越人的理智，是人無法瞻觀或認識的。正如聖詠所說：天主「以黑暗作帷帳，以濃雲為屏障」（詠十八 12）。天主原是隱藏在黑暗中的⁷⁵。

在這第三階段，靈魂必須撇下一切感官與理智可以把持的事物，放棄圖像與概念的媒介，在黑暗中直接體驗天主的臨在。額我略提出在黑暗中體驗天主臨在的兩個基本途徑，一是透過「靈魂的鏡子」，一是藉著「靈性感官」（spiritual senses）。

在詮釋真福八端：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」這一端時，額我略深感面對矛盾的困惑。一面有梅瑟和若望、保祿等先知和使徒作證，從來沒有人見過天主（出卅三 20；若一 18；弟前六 16）；另一面基督卻許下：「心靈潔淨的人將要看見天主」⁷⁶。額我略的反思給予這難題以下的解答。

依他的解釋，「心靈潔淨的人將要看見天主」，這並不表

⁷³ *Commentary on the Song of Songs XI*; CSS, p.202.

⁷⁴ *Life of Moses II*, 163; LM, p.95.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, Ancient Christian Writers 18 (Westminster: Newman Press, 1954), p.143.

示心靈的眼目經過淨化後，便能清晰地看見天主的儀容；而是說淨化的心靈反映天主的光榮和美⁷⁷。天主本身的光榮是深藏不露的，但他按照自己的肖像創造了人，就如把自己的肖像印在人的心靈上。可惜的是，罪惡玷污了人的心靈，把天主的肖像蒙蔽。當人的心靈藉著恩寵獲得淨化後，天主的肖像便在心靈的鏡子中呈現出來，使人因看到自己靈魂的美，而體會天主的美善⁷⁸。這種對天主的認識，可比作相同性質事物之間的互相感應。與其說心淨者「看見」天主，不如說心淨者因著與天主同化及擁有天主而認識祂。這種認識是一種超概念的直接體驗，可比作在黑暗中看見天主。

在解釋另外一種在黑暗中體驗天主臨在的方式時，額我略承受和發揮了奧力振有關「靈性感官」的道理。如同我們的身體具有五官，天主也賦予靈魂「靈性感官」。透過「靈性感官」，經過淨化的靈魂可以在黑暗中感覺到主的臨在：「新郎賦給靈魂一種對他臨在的感覺，雖然靈魂對他隱藏著、不可見的本性無法有清晰的理解」⁷⁹。額我略提到的靈性感官，如靈性上的嗅覺、味覺、觸覺等，都與事物的臨在有關。這些靈性感官是透過與感覺的對象直接地接觸才發揮作用。因此額我略屢次提及聖言寓居在人靈魂的深處，他特別指出「心」，而不是理智，才是聖言特選的居所。藉著「靈性感官」人可以體驗聖言在自

⁷⁷ Ibid., p.148.

⁷⁸ Ibid., p.149.

⁷⁹ *Commentary on the Song of Songs XI*; CSSS, p.203.

己心中的臨在；在「心」中，知識化成為「愛」。

額我略提出的第三階段神秘境界，超越了一般默觀和認識的範疇，使人在更深的層面與天主會晤。在黑暗的密室中，靈魂不是藉清晰的、概念性的認識，而是透過愛的結合，直接體驗主的臨在。事實上，這愛的結合帶來更深層面的認識，是神秘經驗的核心要素。這種認識可以稱為智慧。

「智慧」一詞的拉丁名詞“*sapientia*”來自動詞“*sapere*”，有「嘗味」的意思。智慧是由於對臨在的事物的嘗味和欣賞而產生的知識，是一種超理性的直接體驗，也是一種與愛融匯的認識。因此，額我略的神秘思想把奧力振比較偏重理性的神秘思想推前了一步。

天主既是無限的存有和無限的美善，靈魂對於與天主愛的結合，懷有無止境的渴求。因此，額我略的神秘思想包含著不斷向前邁進的動力（*epektasis*）⁸⁰。他以梅瑟渴求看見天主為例，解釋這無止境的動力。天主答應梅瑟的要求，把他放在石縫中，讓他看到自己的背影。這樣，天主一面滿足梅瑟的願望，一面也在他心中掀起更大的願望⁸¹。

⁸⁰ “Epektasis” 出自保祿致《斐理伯人書》三章 13 節：「我只願一件事：即忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳。」有關額我略「不斷向前邁進」的神秘思想，參閱：Danielou, *From Glory to Glory* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1979), pp. 56~71; Lucas F. Mateo-Seco, “Epektasis”, in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, pp.243~247.

⁸¹ *Life of Moses II*, 231~233; 239; LM, pp. 114~116.

爲此額我略指出，神秘生活是一個無盡的旅程，靈魂爲天主愛的箭矢所中傷，不斷渴望更親近天主，達至與天主更深的愛的契合⁸²。每當人得償所願時，便在心中產生更大的渴望。這樣，靈魂對天主的焦渴是不斷獲得滿足，但同時又是永不滿足的。在神秘生活的歷程中，靈魂真正的滿足，在於不斷繼續尋覓，不斷往前邁進。

額我略的神秘思想強調天主不可知及不可言說的特性，開創了日後所稱的「否定神秘主義」。「否定神秘主義」與「肯定神秘主義」相對，是一種超概念與圖像的神秘主義。一個多世紀後，狄奧尼修⁸³便繼承了額我略，把這「否定神秘主義」徹底發揮，帶至圓滿的境界。他所著精簡的《神秘神學》一書，對中世紀神秘思想影響極大⁸⁴。

結 語

亞歷山大學派被視爲教父學發軔期的傑出成果，也是接著來的全盛期的前奏。本章介紹了這學派受到的希臘哲學，及斐洛的希臘化猶太思想的影響，並以克來孟和奧力振爲代表討論

⁸² *Commentary on the Song of Songs XII*; CSS, p.225.

⁸³ 狄奧尼修（Dionysius the Areopagite）以往被當作保祿宗徒在雅典歸化的弟子（宗十七 34）。但根據上世紀以來學者的研究結果，狄奧尼修爲僞名；真正的作者應該是第五或第六世紀敘利亞的隱修士。

⁸⁴ *The Mystical Theology*, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (New York: Paulist Press, 1987), pp. 133~141. 有關狄奧尼修的神秘思想，見本書第八章。

這學派的靈修思想，也討論了這學派對日後希臘教父，尤其卡帕多細亞教父靈修思想的貢獻。在這結語裏，筆者願意對這學派，尤其對學派的大宗師奧力振，作扼要的評論。

亞歷山大學派的一大特點是向希臘文化採取開放態度，克來孟和奧力振都嘗試以希臘哲學思想詮釋基督教義。但他們思想的主要來源是基督宗教，尤其是聖經的啓示。在將基督宗教與希臘哲學融合的過程中，往往也產生一些張力。柏拉圖哲學基本上把「精神」與「物質」劃分為兩個世界；靈魂與肉身的結合是墮落的後果，靈魂必須尋求從肉身得到解脫，返回精神世界。柏拉圖思想深刻影響了希臘教父一般持有的靈魂、肉身二元論的傾向，進而影響了奧力振的「靈魂先存說」。但奧力振也修正了柏拉圖擺脫肉身的思想，維護肉身復活的道理。他依從保祿的訓導提出肉身的轉化，由「屬生靈的身體」轉變為「屬神的身體」（格前十五 44）。奧力振傳授的「靈性感官」的道理，大概便是一種肉身精神化的解釋。從奧力振把聖經與希臘文化配合的過程中，可以看到這種整合之作是具有挑戰性的；必須以聖經啓示為主，才能避免偏差。

奧力振的靈修著作，尤其《雅歌釋義》，蘊藏著極豐富的神秘思想。如上文所示，他以了解聖經的「屬神意義」為默觀或神秘經驗的主要內涵，因而被視作「理性化的神秘主義」。但我們已充分指證，《雅歌釋義》提出的是一種「以基督之愛為中心的神秘思想」。的確，他以天主聖言為默觀的對象，但這聖言不限於聖經的文字，而是透過聖經，指向降生成人的聖

言一耶穌基督。奧力振對「愛的箭矢」及靈魂「因愛成疾」的描述熱情洋溢，給基督宗教神秘傳統留下最優美動人的文字。

額我略尼撒依從奧力振靈修思想的架構，並強調天主「本體」與「德能」的區別，進一步發揮天主不可知及不可表述的特性，成為「否定神秘主義」的始祖，對日後教會的神秘傳統有深遠的影響。

奧力振及希臘教父們企圖綜合基督宗教與希臘文化的努力，給神學和靈修的本地化提供了一個理想的楷模，教父們以柏拉圖、斯多亞哲學思想詮釋聖經，使基督宗教更容易被當時的人了解和接納；他們對本地化的努力給教會近兩千年的歷史作了重大的貢獻。今天教會已進入第三千年，並傳遍不同文化的領域；我們也該步武教父的後塵，嘗試把基督教義和靈修思想與中國哲學，尤其與儒家、道家和佛教思想融合，構成一套帶有東方色彩的基督徒靈修；這對於福傳及地方教會的成長將有重大意義。

參考書目

奧力振著，石敏敏譯，《論首要原理》，香港：道風書社，2002。

Crouzel, Henri, *Origen*, Edinburgh: T & T Clark, 1989.

Danielou, Jean, *From Glory to Glory*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1979.

Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, trans.

Casimir McCambly, Brookline: Hellenic College Press, 1987.

Gregory of Nyssa: Life of Moses, trans. A.J. Malherbe and E. Ferguson, New York: Paulist, 1978.

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Mateo-Seco, Lucas F. and Maspero, Giulio (eds.), *Gregorio di Nyssa. Dizionario*, Roma: Città Nuova, 2007.

Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, ACW 26, trans. R.P. Lawson, New York: Newman Press, 1956.

Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Writings, trans. Rowan Greer, New York: Paulist, 1979.

第五章

東方隱修傳統

曠野靈修

黃克鏞

前 引

主曆第四世紀初葉，君士坦丁大帝統一羅馬帝國，並宣佈停止對基督宗教的迫害。經歷了近三百年的磨難，教會終能進入穩定與和平的局面。與此同時，基督宗教也呈現一種特殊現象，即曠野隱修的興起及發展。這現象在埃及尤其顯著，無數基督徒離開城市，湧到曠野隱修，致使曠野也像城市一般¹。雖然在教難時期，可能也有些信徒逃到曠野避難，但這樣的事例極為罕見²。現在教難停止，曠野隱修的風氣卻像雨後春筍般，在帝國各地興盛起來。歷史學家一般認為，兩者間不但在時間

¹ 參閱：Derwas J. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 1995), pp.1~19.

² 參閱：Jerome, *Vita Pauli*; PL23: 17~30。熱羅尼莫著有《保祿傳》：他在 Decius 教難時逃到曠野避難，並留下隱修，是第一位曠野隱修者。但學者一般對這傳記的歷史價值置疑。

上相連接，大概也有某種因果關係。

在教難時期，基督徒大都保持高度醒覺，爲了維護信仰及忠於基督徒的召喚，不惜赴湯蹈火，甚至犧牲性命。現在不但教難平息，教會更獲得皇帝的優待，享有種種特權。教會蒙受俗世精神的污染，基督徒生活也開始懈怠散漫。當時不少有志之士，因不滿於一般信徒的庸俗風氣，遂決意遠離城市人群，進入曠野隱修；在那裏不但度著清貧簡樸的生活，更加上嚴厲的克苦齋戒、守夜祈禱，企圖以隱修生活的奉獻代替往日基督徒殉道的犧牲精神。因此，隱修士一般被視爲殉道者的後繼，隱修也比作不流血的「白色殉道」³。

那時，埃及亞歷山大城主教亞大納修（Athanasius）著《安當傳》（*Vita Antonii*）⁴，該書原著希臘文，隨即翻譯成多種語言，在羅馬帝國各地流行傳誦，給初興的隱修生活作了最好的詮釋和推薦。聖安當（St. Antony）「被譽爲隱修士之父」；但有關安當爲隱修始祖的觀念是有待解釋的。如傳記所載，安當首先在鄉村附近一位年長的隱修者指導下開始度隱修生活，十多年後

³ 參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol I: *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Seabury, 1963), pp.305~306；Timothy Fry, ed., *RB1980. The Rule of St. Benedict: In Latin and English with Notes* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1981), pp.13~16.

⁴ Athanasius, *Vita Antonii*; PG26: 835~976；ET: *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, trans. Robert C. Gregg, CWS (New York: Paulist Press, 1980)。以下 *Vita Antonii* 簡作 *VA*。

才獨自進入曠野隱修；可見安當不是第一位隱修者。

與安當同時，略晚於他的有帕科米奧（Pachomius）在埃及南部開始隱修；像安當一般，他也首先在鄉村鄰近、一位年長修行者指導下學習隱修生活。若干年後，帕科米奧蒙主召喚，在一荒野地方建造修院，開始團體的隱修生活，被稱為團體隱修生活始祖。安當與帕科米奧這兩位隱修始祖，分別奉年長的隱修者為師，在鄉村邊緣開始度隱修生活；可見當時已有在城市或鄉村附近隱居修行的習慣⁵。

除了埃及外，第四世紀的隱修也在東方教會其他不同地方興起，其中主要的是敘利亞、卡帕多細亞，及巴勒斯坦⁶。從歷史考據看，這些不同地方的隱修傳統大概是同時開始的，彼此間沒有從屬的關係。但由於有關埃及隱修傳統保存下來的資料格外豐富，足以作為東方教會隱修傳統的代表。本文首先介紹埃及曠野隱修的興起，然後在第二部分以一位著名隱修士的著作討論曠野隱修的靈修要素；這位隱修作家便是若望賈先（John Cassian）。

⁵ 參閱：James E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), pp.3~35.

⁶ 參閱：William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (New York: Oxford University Press, 2004), pp.425~435.

壹、曠野隱修的興起及意義

一、《安當傳》

主曆 357 年，安當死後一年，正當亞大納修主教爲了維護尼西亞信仰被判充軍期間，他藏身於曠野隱修士的地方避難，遂寫了著名的《安當傳》。亞大納修一面搜集有關聖安當的史實，一面也把他理想化，表現爲一位隱修典型，以及正統信仰的護衛者⁷。

按照傳記上的記載，安當於 251 年出生於埃及中部、尼羅河畔一小村莊，出自相當富裕的基督徒家庭。約 18 歲時，父母相繼去世，留下他和一個小妹妹，及 200 畝田地。安當 20 歲那年，一次往教堂參與禮儀，當天的福音正好是瑪竇所載耶穌與富少年的談話：「你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上；然後來跟隨我」（瑪十九 21）⁸。那天安當深受聖神感動，感到那是耶穌向他本人發出的邀請，遂決意作出回應。於是立刻將田地和財物變賣，分施給窮人；只留下一小部分給妹妹，並把她交託給一個貞女團體照顧⁹。

⁷ 那時，亞大納修正在艱苦地維護尼西亞大公會議的正統信仰，能指出隱修始祖安當的正統信仰對於他的衛道使命極有幫助；參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.93~97.

⁸ VA 2; *Life of Antony*, p.31; 那天安當往教堂途中正在默想以下新約經文：瑪四 18~20；宗四 34~35；瑪十九 21。

⁹ VA 2, 3; *Life of Antony*, pp.31~32.

（一）從鄉村邊緣隱修至曠野隱修

安當本人卻在鄉村開始度隱修生活，他在鄰近鄉村找到一位有經驗的長者作導師，這位長者從年輕時便開始度「獨居的生活」（solitary life）。亞大納修解釋說：「那時在埃及還未有許多隱修院（monasteries），隱修士也絕不認識遼闊的曠野；那些願意修持的人，各自在鄉村附近修行」¹⁰。安當雖然被尊為「隱修士之父」，但這段文字表示當時在埃及已有一些「隱修院」，或更好說「隱舍」（hermitages），也有一些隱修者在鄉村鄰近地方度修行的生活（ascetical life）。除了跟隨一位導師外，傳記也記載安當在開始隱修時探訪其他隱修者，並向他們學習¹¹。

從傳記可以看到安當的「修行」（ascesis）主要包括以下各點：其一、每天從事勞作（編織草籃），以維持生活；其二、守夜少睡，且睡在地上；其三、守齋節食：只用清水、麵包，有時加點蔬菜，每天只用一頓飯；其四、留意觀察自己的思想，排除一切不應有的意念；其五、不斷祈禱（得前五17）；其六、勤於閱讀和背誦聖經¹²。這大概是當時一般修行者所遵守的規則。

安當首先在鄉村邊緣度隱修生活，過了一段時期，便開始

¹⁰ VA 3 : *Life of Antony*, p.32.

¹¹ VA 4 : *Life of Antony*, pp.32~33.

¹² VA 3, 7 : *Life of Antony*, pp.32, 36 ; 參閱 : Harmless, *Desert Christians*, pp.61~62。傳記這樣描述安當背誦聖經的努力：“in him the memory took the place of books”（VA3）。

到村外荒廢了的墳墓隱居；這樣過了約 15 年¹³。在他 35 歲那年，安當決意進入曠野隱修，他獨自一人進入曠野，渡過尼羅河，抵達東岸的 Pispir 曠野，在山丘上找到一個破舊的小堡壘，遂把自己關在裏面隱修。當時，有些朋友關心他獨居的情況，不時前來探訪；但安當總是關閉門戶，從屋子內與訪客對話¹⁴。

由此可見，安當有關隱修創新的地方不在於度修行的生活，卻在於遠離鄉村城市，退到曠野隱修。當時的修行者也注重「退隱」(anachoresis)，但主要指倫理、精神上的意義，即指沒有家室或離開家庭，並與社會俗世的事務隔離；但安當卻更進一步，給「退隱」帶來地理和自然環境的意義，即遠離人群，退避到曠野隱修¹⁵。從此，「曠野」便成了隱修的要素之一；「曠野」有濃厚的聖經意味，使人回憶《出谷紀》以色列民流浪曠野時的各種考驗，以及蒙受天主親自照顧的經驗；厄里亞先知和若翰洗者隱居曠野的經驗；耶穌本人在曠野四十天守齋及受魔鬼試探的經驗。日後隱修士們樂於奉他們為曠野隱修的典型。

(二) 曠野中與魔鬼搏鬥的經驗

耶穌在約旦河受洗後，「聖神立即催他到曠野裏去。他在

¹³ VA 8, 9, 10 ; *Life of Antony*, pp.37~39.

¹⁴ VA 11, 12, 13 ; *Life of Antony*, pp.39~41 ; 安當關在破屋裏隱修，傳記說那地有泉水，另外有朋友每年兩次從屋頂送來食糧（乾麵包）（VA 12）。

¹⁵ 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.421~423.

曠野裏，四十天之久，受撒殫的試探」（谷一 12~13）。對觀福音把耶穌留在曠野的時刻，跟他受魔鬼試探的經驗連在一起。

在敘述安當的隱修經驗時，亞大納修也格外強調他與魔鬼的鬥爭。自從安當修行的開始，魔鬼便向他展開攻勢，千方百計阻撓他修行的決心。魔鬼首先透過思想和欲望誘惑他，繼而藉人形出現引誘他；仰賴上主的助佑，安當克勝了這一切考驗。魔鬼惱羞成怒，一次在墓穴裏把安當打得半生不死；後來又借猛獸形狀出現恐嚇他¹⁶。亞大納修提醒讀者，曠野是魔鬼勢力範圍，眼見安當獨自退隱曠野，魔鬼立刻提出抗議，斥令他趕快離去¹⁷。安當卻堅持隱修的初衷，他深知若願意享受曠野的寧靜，必須先與魔鬼來一場劇烈鬥爭。

傳記一面描述安當面對魔鬼時所表現的勇敢與剛毅，但也不斷地告訴讀者，安當是藉基督的扶助才能獲勝¹⁸。格外動人的一幕是描述安當在墓穴中，與魔鬼經過一場激烈搏鬥後，從墓頂入口處忽有一道奇光照射進來，停留在他身上，霎時墓中一切平靜下來。安當遂抱怨說：「你剛才在那裏？為什麼不早些前來救助？」他聽到一個聲音回答說：「我早就在這裏，看你與敵人搏鬥；現在你已得勝，我要永久作你的助佑」¹⁹。

¹⁶ VA 5, 6, 8, 9 : *Life of Antony*, pp.33~35, 37~39.

¹⁷ VA 13 : *Life of Antony*, p.41 : “Get away from what is ours! What do you have to do with the desert?”

¹⁸ VA 5, 7 : *Life of Antony*, pp.34, 35.

¹⁹ VA 10 : *Life of Antony*, p.39.

（三）人性「天主化」的具體表現

安當獨自在 Pispir 曠野的破堡裏隱居修行，20 年後，一些急於奉安當為師的人再不能等待了，遂強力把屋門拆毀。安當從屋內安然步出，就像一位深居天主堂奧的人，從聖所慢步走出來。在場的人都驚奇看見他的身體還是 20 年前的樣子，安然無恙，一點沒有衰老的跡象。他的儀容流露著靈魂的純潔與祥和，絲毫不受外界的干擾。他的行動表現絕對的平衡，整個人受著「理智」（logos）的指引，並配合「本性」的和諧²⁰。

亞大納修寫《安當傳》的目標之一，是為維護尼西亞大公會議的基督論，這基督論是以人類的救恩作理論根據，可以綜合如下：「天主聖言成為人，是為了使我們成為天主」²¹。為了解釋「成為天主」的意義，亞大納修用了「天主化」（theosis）一詞，意思是恢復在人身上的天主肖像。《創世紀》說明人是按照天主的肖像受造的，聖言既是天主完美的肖像，因此，人便是按照聖言的肖像受造的²²。「聖言」（Logos）代表秩序與和諧，聖言也是不死及不可朽壞的；藉著這「肖像的恩寵」，人

²⁰ VA 14: *Life of Antony*, p.42: 人是按 Logos 的肖像受造，成為 logikoi（有理性的），分享聖言的秩序與和諧；此處「本性」即指人按聖言肖像受造的本性。

²¹ Athanasius, *De Incarnatione* 54, in *De Incarnatione*, trans. Robert W. Thomson, CCL 258 (Louvain: 1965), p.51；以下簡作 Thomson。亞大納修這句名言以不同方式在 *De Incarnatione* 一再出現，表明聖言降生成人的主要目的。

²² *De Incarnatione* 11；Thomson, p.11.

也分享聖言的不死及不可朽壞的特性。但人犯了罪，失落了「肖像的恩寵」，成了有死及可朽壞的²³。

亞大納修堅持只有聖言、天主的肖像，才能使人恢復受了損傷的天主肖像²⁴。亞大納修也堅稱，爲了完成這救贖工程，聖言必須降生成人，與人的身體結合，這樣才能從內部治療受了創傷的人性，使人恢復原來的天主肖像，重新享受不死不朽的特恩²⁵。這便是「天主教化」的意義，也只有身爲天主的聖言才能使人「天主教化」。

亞大納修的救恩基督論，透過安當一次與哲學家的辯論，獲得精簡的表達：爲了人類的救恩，天主聖言保持著原有不變的特性，取了人性，使人類可以分享天主性²⁶。使人分享天主性，或恢復天主的肖像，格外表示靈魂與肉體的整合；因此在傳記另一處，亞大納修描述安當的面容，顯示他令人嚮往的風采。即使安當站在修士群中，那些不認識他的人也會立時被他的目光和神情所吸引；他心靈的純潔和性格的穩重，充分由儀

²³ *De Incarnatione* 5, 7 ; Thomson, pp.5, 7。 「肖像的恩寵」 (he kat'eikona charis) 也見於 *De Incarnatione* 12。

²⁴ *De Incarnatione* 7, 13 ; Thomson, pp7~8, 13 : “Therefore the Word of God came in his own person, in order that, as he is the image of his Father, he might be able to restore man who is in the image.” (*De Incarnatione* 13).

²⁵ *De Incarnatione* 9, 20, 44 ; Thomson, pp.9, 19~20, 41~44。聖言降生取了人的身體，祂以死亡免除了我們的死亡，並以復活使我們重獲不朽 (*De Incarnatione* 9)。

²⁶ *VA* 74 ; *Life of Antony*, p.85.

表舉止的愉悅安詳中流露出來²⁷。爲此，安當不但以言語講述「聖言降生使人天主教化」的神學思想，他更被繪畫成人性天主化的「活像」（living icon）；亞大納修認爲，這便是隱修生活的成果²⁸。

（四）退隱與服務的配合

安當被視爲「個人獨修」（anchoritism）的始祖²⁹。傳記顯示，安當不斷尋求更大的退隱：從鄉村邊緣走到村外荒廢的墳墓；然後獨自進入曠野，在尼羅河東岸 Pispir 曠野的一個破堡度過了 20 年的獨居生活。安當從破堡出來後，那些願意跟隨他度隱修生活的人蜂擁而來，「隱修士把曠野也化作城市」，安當遂成爲這些隱修士的父親和導師³⁰。此外，到曠野探訪，向他請教和求助的人也越來越多，安當眼見無法安靜下來，便決意退避到別的地方去隱修。一天，他得到天主的指示，隨著一駱駝隊向東南行，走了三天三夜的路程，進入曠野深處，終於抵達靠近紅海的一座高山，山腳有水泉，安當便停留下來，在那裏

²⁷ VA 67 ; *Life of Antony*, p.81.

²⁸ 參閱：Harmless, *Desert Christians*, p.90。《安當傳》與 *De Incarnatione* 彼此詮釋，《安當傳》可視作亞大納修採用的敘事式神學體裁（narrative theology）。

²⁹ Anchoritism（個人獨修）及 anchorite（獨修者）來自希臘文 anachoresis，有「退隱」之意；cenobitism（團體隱修）及 cenobite（團體隱修者）來自 coenobion，即「團體」之意。

³⁰ VA 14, 15 ; *Life of Antony*, pp.42-43.

獨自隱居。傳記稱那地方為「內山」(inner mountain)³¹；Pispir 曠野廢堡的地帶稱為「外山」(outer mountain)，有很多修士留在那裏隱修³²。

安當終於到達曠野深處的「內山」，讀者以為他可以在那裏安靜地度隱修生活了，但亞大納修卻像有意彰顯安當在這階段對群眾的服務³³。首先，安當接受那些留居在「外山」的修士們的邀請，不時前往探訪、訓勉他們，給弟兄們帶來莫大的鼓勵³⁴。至於安當定居的「內山」，那固然是他靜修的聖所，但他也不拒絕前來探訪的人。上主賜給這位「天主的人」兩項特殊神恩：智慧的言語及治病驅魔的德能；安當遂以同情和愛心訓勉人，並替人解除疾苦。他也邀請患病者懷著信心祈禱，以獲得痊癒，藉此表明治病是上主的能力³⁵。

亞大納修也敘述安當在這期間以嚴詞譴責麥立圖 (Meletian) 及亞略 (Arian) 異端。當時有些亞略異端者竟指稱安當也贊同他們的道理，安當遂應主教邀請，親自前往亞歷山大城，公開擯斥亞略謬論，捍衛尼西亞大公會議有關基督的正統信仰³⁶。

安當與其他修士及民衆的關係反映了「神恩性始祖」

³¹ VA 49-51 ; *Life of Antony*, pp.67~70.

³² VA 73, 84, 89 ; *Life of Antony*, pp.84, 92, 95.

³³ 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp.314~317；也參閱 R. Gregg 的英譯本導言：*Life of Antony*, pp.9~10.

³⁴ VA 54, 63 ; *Life of Antony*, pp.71, 77~78.

³⁵ VA 55~59 ; *Life of Antony*, pp.72~75.

³⁶ VA 68, 69 ; *Life of Antony*, pp.81~82.

(charismatic founder) 的特殊身分；其他曠野隱修士肯定沒有他那麼活躍，一般都度著遠較安靜的隱修生活。但亞大納修格外彰顯安當身上「尋求退隱」及「樂於服務」的雙重特質，他的用意是要說明隱修士追求的目標，不僅限於獨善其身，也願意透過祈禱，並以言語及行動兼善他人。

二、帕科米奧與團體隱修

帕科米奧於第三世紀末，出生於埃及南部 Thebaid 地區的一個非基督徒家庭；20 歲那年被徵服兵役。北上途中，服役者夜間被關禁獄中，當地居民給他們遞上食物，並表現極度的友善；帕科米奧深受感動，後來探知這些人是基督徒，便許下退伍後自己也要作基督徒，並奉獻一生為人群服務³⁷。

戰爭結束後，帕科米奧返回埃及南部，留在一基督徒的鄉村 (Seneset) 定居，在那裏受洗作基督徒，並獻身為當地村民服務。三年後決意度隱修生活，遂在鄉村鄰近、一位有經驗的隱修長者 Palamon 的指導下，開始度嚴格的獨修生活³⁸。

大概 7 年後，一天帕科米奧獨自走到附近一處無人居住的村子 (Tabennesi) 去拾柴，忽然有天使顯現給他，邀請他在那裏

³⁷ *First Greek Life* 4, 5, in *Pachomian Koinonia*, vol.1, *The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, trans. Armand Veilleux, CS 45 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980), p.300 ; *Bohairic Life* 7 ; *ibid*, pp.26~27。帕科米奧的生平由弟子們以埃及文和希臘文寫成。

³⁸ *First Greek Life* 5, 6 ; Veilleux, *Life*, pp.301~302 ; *Bohairic Life* 8, 9, 10 ; *ibid*, pp.28~33.

住下來，並建造修院，因為將有很多人前來與他一起隱修。帕科米奧得到導師的同意，便獨自搬到那裏隱修³⁹。稍後，帕科米奧再次聽到天主的召喚，那時他正在祈禱，求天主使他能認清祂的旨意；遂聽到天使三次重複說：「帕科米奧、帕科米奧，天主的旨意是要你替人類服務，使人與天主和好」⁴⁰。

帕科米奧在 Tabennesi 建造修院後，不久便有門徒前來參加這種「團體隱修生活」(cenobitism)。經過了開始時的一些波折後，修士人數不斷增加，後來竟達數百名之多⁴¹。修院建有高大的圍牆，內有膳堂，團體聚會和祈禱的地方 (synaxis)，以及聖堂。修士以 20~30 人一組，分為許多小組，每組住在一所大房子裏，每座房子由一位「理家」(housemaster) 及他的助理負責管理，修院全部則由院長掌管。修士們每天數次一起祈禱，其餘大部分時間便是一起工作，由「理家」指派從事各種手工和田地的工作，以達到自給自足的目的；如有需要，他們也照顧修院附近的村民⁴²。修士們以服從長上為團體生活的基礎；除了服從長上外，他們還須遵守會規，即是帕科米奧按照福音

³⁹ *First Greek Life* 12 ; Veilleux, *Life*, p.305 ; *Bohairic Life* 17 ; *ibid*, pp.39~40。那時大概是 323 年。

⁴⁰ *First Greek Life* 23 ; Veilleux, *Life*, pp.311~312 ; *Bohairic Life* 22 ; *ibid*, p.45。帕科米奧的召喚與他皈依的經驗互相響應，參閱：Chitty, *The Desert a City*, pp.7~11。

⁴¹ 帕科米奧傳記記述，當修士的數目達到一百人時，他便在修院建了一座聖堂 (*Bohairic Life* 25 ; Veilleux, *Life*, p.47)；但後來的修士人數繼續增加，達數百名之多；參閱：Fry, ed., *RB1980*, pp.26~27。

⁴² 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.125~129。

精神，並針對修士個人靈修的需要，及配合團體生活的協調而編寫的⁴³。

由於修士人數連續增加，帕科米奧遂在離 Tabennesi 數里外荒廢的村子 (Pbow) 另建修院，後來他自己也遷往那裏居住；Pbow 的修院日後成為帕科米奧各修院的聯繫中心⁴⁴。他選用了 koinonia (團契) 這個聖經詞語稱呼他所屬修院的組織；當時也另有兩座已經成立的修院加入他的「團契」⁴⁵。帕科米奧在 346 年逝世，那時他的「團契」包括九座男修院，及兩座附屬女修院⁴⁶。帕科米奧被稱為「團體隱修之父」，這不一定表示他是團體隱修的創始人；他的特殊貢獻在於促使這種隱修生活得到蓬勃的發展，並極具規模地組織起來。

「團契」(koinonia)：宗徒時代生活方式

「vita apostolica」一詞表示宗徒時代的信友團體生活⁴⁷，這

⁴³ *The Rules of Saint Pachomius, in Pachomian Koinonia, vol.2, Pachomian Chronicles and Rules, trans. Armond Veilleux, CS 46 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1991), pp.141~183.*

⁴⁴ *First Greek Life 54; Veilleux, Life, p.334; Bohairic Life 49; ibid, p.71.*

⁴⁵ *Bohairic Life 50, 51; Veilleux Life, p.72.* Koinonia 取自宗二 42；帕科米奧使用 Koinonia (團契) 包括組織上的意義—所屬修院，及精神意義—修士的共融。

⁴⁶ 參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.122~124；按照 Palladius 的說法，帕科米奧生前「團契」約有 3000 修士，至第四世紀末已增至 7000 修士 (Palladius, *Historia Lausiaca* 32.8 及 7.6)。

⁴⁷ “Vita apostolica” (apostolic life) 的古典意義與近代意義不同。近代意義指「使徒生活」，或從事使徒 (傳教) 工作的生活方式；

種初興教會團體生活方式可見於《宗徒大事錄》二 42~47 及四 32~35 的描述。日後隱修傳統，尤其參加團體隱修者，都樂於指稱他們的生活方式繼承了宗徒時代的團體生活。事實上，帕科米奧常用的 *koinonia* 一詞來自宗二 42；帕科米奧的文獻也多次引用宗四 32（眾信徒都是一心一意）⁴⁸。綜合上述《宗徒大事錄》的兩段經文，*koinonia* 可包括以下內涵：其一、信徒共同舉行崇拜：一起聆聽宗徒講道，舉行分餅及祈禱；其二、一切財物歸公用：各人變賣財產，把所得價錢交於宗徒，然後按照每人的需要分配；其三、信徒一心一意，精誠團結⁴⁹。

除了上述 *koinonia* 的三項要素外，帕科米奧的第二位繼位人 *Horsiesios* 在他寫的《會規》指出，修士們不但共同祈禱，也每天一起操作，同心合力供應團體日常生活的各種需要⁵⁰。

有關「團契」的意義，帕科米奧特別強調財物公用的重要性，認為這是修士捨棄財物的具體實踐，也是弟兄們精神共融

古典意義指宗徒時代的團體生活方式。

⁴⁸ 以下是一些例子：*Bohairic Life* 194；*Veilleux, Life*, p.237；*First Sahidic Life* (fragments) 11；*ibid*, p.431；*Regulations of Horsiesios* 51；*Veilleux, Chronicles and Rules*, p.216.

⁴⁹ 路加大概把初期教會團體生活理想化：事實上，財物歸公用的實踐是出於自願的，也不是所有信徒都這樣做。參閱：宗四 36~37；五 3~4。

⁵⁰ *Regulations of Horsiesios* 51；*Veilleux, Chronicles and Rules*, p.216：“Let us all perform (our duties) with the prudence of piety, as one man, as it is written: All who believed formed but one heart and one soul (Ac 4: 32).”

的先決條件⁵¹。帕科米奧也深信，爲了使宗徒時代團體生活的理想實現，修士們必須修練聽命之德。捨棄私意及對長上絕對服從，是帕科米奧團契的基礎，也是修士的首要德行；這服從包括了修士在物質和精神方面的全部生活⁵²。事實上，那些實踐個人獨修的隱修士，對自己所選的導師也必須完全信賴及絕對服從；但在團體隱修生活裏，這服從也成爲制度化，即必須服從法定的長上，及遵守修院的一切規則。日後西方隱修始祖聖本篤在談論幾種不同的隱修士時，給度團體生活的隱修士（cenobites）作了清晰的界定：這些修士屬於一個修院團體，並從屬於會規及院長權下⁵³。

帕科米奧「團契」的最大特點是他本人的臨在，帕科米奧不但是「團契」的長上，更是衆修士最敬愛的父親。他也是團體的導師，正如教會初期的「團契」是信友們「聽取宗徒的訓誨」所帶來的結果，帕科米奧也經常向團體訓話，他那些以闡釋聖經爲內涵的訓導，便是團體共融的精神來源和滋養⁵⁴。

⁵¹ 帕科米奧給首批弟子定下的團體規章，包括個人衣物及食物的平等待遇（*Bohairic Life* 23；Veilleux, *Life*, p.46）。

⁵² 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp.324~325.

⁵³ *The Rule of St. Benedict* 1.2；Fry, ed., *RB1980*, p.169.

⁵⁴ 參閱：Adalbert de Vogüé 所寫的“Foreword”，in Veilleux, *Life*, pp.xiii~xv.

三、個人獨修與團體隱修的配合

以上介紹了以安當為代表的「個人獨修」(anchoritism)，及帕科米奧提倡的「團體隱修」(cenobitism)；埃及曠野隱修是沿著尼羅河流域發展的，聖安當弟子隱修的「外山」位於埃及中部(Middle Egypt)的Pispir曠野，帕科米奧創立的修院位於埃及南部(Upper Egypt)；但在埃及北部(Lower Egypt)⁵⁵，亞歷山大城附近，尼羅河進入地中海的三角洲地帶，也是當時埃及曠野隱修的重要地區，主要包括Nitria、Kellia，及Scetis三地⁵⁶。

我們先介紹Scetis，埃及的瑪加里奧(Macarius of Egypt)約於330年在這裏開始隱修⁵⁷。Scetis的隱修模式代表個人獨修及團體隱修的組合，或稱「半獨修型」(semi-anchoritic)。隱修士獨自住在分散的小房子(cell)，在眾多小房子中間建有聖堂及聚會和用膳的地方。周一至周五修士居住在自己的小房子，在那裏獨自祈禱、工作。主要的祈禱是：午夜或凌晨二時的守夜祈禱及黃昏的晚禱，內容是誦念聖詠及讀聖經。修士的工作一般是輕便的手工，如編織草籃、草席等，目的是工作時修士們可以繼續背誦聖經或重複簡短的祈禱誦句；這是隱修士工作與祈禱配合的特色。約第九時辰(下午三時)，修士取用每天的一頓

⁵⁵ 這裏Upper及Lower是指地勢的高下，與南北方位無關。

⁵⁶ Nitria位於亞歷山大城東南約40哩，Kellia在Nitria以南約12哩；Scetis在Nitria以南約40哩。

⁵⁷ Abba Macarius the Egyptian (c. 300~390)，或稱Macarius the Great，是Scetics隱修傳統的創始人；參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.194~196.

飯，食物非常簡單：清水、麵包，有時加一些蔬菜。星期六和主日修士們聚集在聖堂，一起舉行守夜祈禱及參與主日感恩祭（在主日早上舉行）。主日修士們也一起聚會用膳，以保持彼此間的友愛共融⁵⁸。

隱修士分為許多小組，約 10 人一組，每組有一位有經驗的長者作導師，年輕修士經常與導師談話，向他披露自己的心思，及請教有關修道的問題，虛心接受長者的指導。

Nitria 的隱修傳統是由 Amoun 開始⁵⁹，其形式與 Scetis 相似，大致上也屬「半獨修」方式。後來也有部分修士願意度更進一步的獨修生活，他們於是離開 Nitria，往南走了約 12 哩，到達一個更寂靜的地方 Kellia，就在那裏留下來度個人獨修的生活⁶⁰。

貳、曠野靈修要素：若望賈先

我們介紹了第四世紀埃及曠野隱修生活興起的過程，格外看了兩位隱修始祖（安當及帕科米奧）的生平；本文第貳部分要從一位著名隱修士的靈修著作，介紹曠野靈修要素。當時埃及曠野靈修作者中，最重要的是艾瓦格略（Evagrius Ponticus）和若望

⁵⁸ 參閱：同上，173~183 頁；在 Scetis 有四座大聖堂，主日修士們分開在這四座聖堂參與感恩祭及祈禱。

⁵⁹ 參閱：同上，279~281 頁。

⁶⁰ 參閱：同上，281~282 頁。

賈先 (John Cassian)；因著篇幅的關係，我們只能介紹其中一位⁶¹。由於賈先訪問了埃及曠野多位隱修聖祖，他的著作最能代表埃及曠野靈修的綜合；而且，日後賈先返回歐洲，在法國南部創立隱修院，他的著作在拉丁教會廣泛傳誦，成為東方隱修傳統西傳的主要橋樑。

賈先大概生於 360 年左右；出生地有二說：法國或小西狄亞 (Scythia Minor, 屬今天羅馬尼亞)⁶²。約 20 歲時，與友人日爾曼 (Germanus) 一起前往巴勒斯坦，加入白冷一隱修院。在修院生活不久，二人得長上同意，到埃及訪問曠野隱修長者，向他們請教有關隱修的各種靈修問題。他們在埃及居留十多年，其間曾一次短期返回白冷。在埃及時主要住在 Scetis 曠野地方，也到附近各地探訪了多位獨居的隱修長者。主曆 400 年之前，由於有關奧力振學派的爭論，受迫離開埃及⁶³。初在君士坦丁堡得金口若望 (St. John Chrysostom) 主教的庇護；後來返回歐洲，在羅馬停留一段時期。最後定居法國南部，在馬賽附近創立隱修院。賈先在這段期間，開始他的隱修著作，留下《隱院規章》

⁶¹ 賈先的著作受艾瓦格略的影響甚深，我們在討論賈先時，也會多次提及艾瓦格略。艾氏生於 Pontus 的 Iborra，靠近黑海。在希臘哲學方面有很深的造詣；隨額我略納齊盎 (Gregory of Nazianzus) 到君士坦丁堡，任他的執事。後來，霍然離開京城，退到埃及曠野隱修，定居於 Nitria；留下重要的隱修著作。參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.312~322。

⁶² 有關賈先的生平，參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.373~378。

⁶³ 有關奧力振的爭論及對埃及曠野隱修的影響，參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.359~363。

《The Institutes》和《會談錄》（*The Conferences*）兩部不朽之作⁶⁴。

這兩部著作在內容、格式，及寫作對象各方面都有所不同，《規章》主要談及隱修院的團體生活，《會談錄》卻是以訪問的方式，讓獨修者談論他們的隱修經驗，內容多是有關個人靈修的課題。因此，筆者認為更適宜把這兩部著作分開討論。

一、《隱院規章》靈修思想

《隱院規章》，簡稱《規章》⁶⁵，全名是《論隱院規章及八種偏情的治療》。因此《規章》一書分兩部分，前四章記述埃及北部各隱修院習用的規章，後八章分別討論八種主要偏情及對治方法。

《規章》第一部分首先講述隱修士的服裝，並對每一項目給予象徵意義的解釋（第一章）；然後記載修院夜間和日間祈禱及唱聖詠的規矩（第二、三章）；接著敘述有關願意加入修院者，或稱「實行棄絕者」（*renunciants*）的規章（第四章）。這一章的篇幅相當於前三章的總和，描述願意進修院者須作的等待，以及「初學」的考驗與陶成，也講論隱修士必須修練的主要德行，

⁶⁴ 英文譯本：*John Cassian: The Institutes*, trans. Boniface Ramsey, ACW 58 (New York: Newman Press, 2000); *John Cassian: The Conferences*, trans. Boniface Ramsey, ACW 57 (New York: Paulist Press, 1997); 中文譯本：任佩澤譯，《若望迦仙：會談錄、隱院規章》（香港：明愛印刷訓練中心，1982）。本文引用中文譯本時，也參照英譯本及原文稍作修改。

⁶⁵ 拉丁文原名來自 *institutum*，有「訓導」或「主導原理」之意；參閱：Ramsey, trans., *Institutes*, p.4.

即神貧、服從和謙遜⁶⁶；並指出謙遜的實踐尤其表現於向導師坦誠披露自己的心思，虛心聆聽他的分辨和指導。

第四章特別重要的內容，是記載了庇奴夫長者（Abba Pinufius）在全體修士前，向一位開始隱修者的訓話。庇奴夫說明：「棄絕不是別的，就是十字架和死亡的旗幟」。長者指出，隱修士所作的棄絕，是為了實踐門徒必須背著十字架，跟隨基督的命令（瑪十 38）⁶⁷。庇奴夫表示誰若願意跟隨基督，並堅持到底，格外必須培養謙遜之德；他也列出真謙遜的十項標記，這些標記恰當地描述修士應有的態度⁶⁸。

《規章》第二部分討論八種偏情及對治方法，這八種偏情的理論來自艾瓦格略，他依從柏拉圖哲學把人的靈魂分為三部分：貪欲（concupiscible）、怒情（irascible）、理智（rational）⁶⁹。八種偏情分別屬於靈魂的三部分：貪饕、迷色、慳吝來自「貪欲」；忿怒、煩悶屬於「怒情」；怠惰、虛榮、驕傲出自「理智」的

⁶⁶ *Inst.* 4.5; 4.8; 4.9；《會談、規章》452~453 頁。

⁶⁷ *Inst.* 4.34；《會談、規章》463 頁。

⁶⁸ *Inst.* 4.36; 4.39；《會談、規章》464~465 頁。賈先的謙遜十項標記影響了日後本篤會規的謙遜十二級：*The Rule of St. Benedict* 7.10~66; Fry, ed., *RB 1980*, pp.193~201.

⁶⁹ 艾瓦格略有關八種偏情的討論，參閱：Evagrius, *Praktikos* 6~39; in *The Praktikos and Chapters on Prayer*, trans. John E. Barmberger, CS4 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), pp.16~26。柏拉圖把人的靈魂比作馬車：「貪欲」與「怒情」是拖動車子的馬匹，「理智」是馬車駕駛者（*Phaedrus* 25.246a~28.248e）。

偏差⁷⁰。人的基本貪欲包括對食物、性慾、財物無節制的貪求，當人的貪欲受到阻礙時，他的反應便是忿怒或煩悶；因此，貪欲和怒情是偏情的主要來源。理智的任務是要管制和指揮這些偏情，但理智本身也會發生偏差。

艾瓦格略稱這些偏情為「八種思想」(eight thoughts)，也稱為「八種魔鬼」(eight spirits / demons)，他提出每種偏情有一本業魔鬼負責煽動，向人施行引誘。這樣，曠野聖祖描述的隱修士與魔鬼的鬥爭，被視作靈性的戰鬥，即是魔鬼透過人的偏情向人發動攻勢。但這並不表示艾瓦格略不相信魔鬼的真實性，雖然他也知道這些偏情是根植於人心，魔鬼只有挑撥的作用。艾瓦格略對八種偏情作了深度的心理分析，細微描述每種偏情的起因和發展經過，以及如何由一種偏情引發另一種，也提出對每種偏情的對抗方法。他對於偏情的論述至今仍是經典之作。

賈先繼承了艾瓦格略有關八種偏情的理論，並加以更詳細發揮⁷¹。賈先也稱偏情為「魔鬼」；但在討論偏情時，賈先也有他創新的地方。首先，他引用保祿書信，把這種與偏情或魔鬼的鬥爭放在運動員參加競賽的背景中：凡參加競賽的，在一

⁷⁰ 「怠惰」是 *acedia* 的譯名；*acedia* 不易翻譯，它表示一種漫無目的、提不起勁的無聊狀態；也稱為「午間魔鬼」，因為曠野中午天氣炎熱，加上那時守齋已多時，因此是隱修士特別容易遇到的困難；艾瓦格略對 *acedia* 有生動有趣的描述。參閱：Evagrius, *Praktikos* 12 及 27~29; in *Praktikos and Chapters on Prayer*, pp.18~19; 23~24.

⁷¹ 賈先有關八種偏情的言論見於《規章》第五至第十一章；《會談錄》第五篇「論八罪宗」。

切事上都有節制；他們只是爲得可朽壞的花冠，我們卻是爲了得到不朽壞的花冠（格前九 25）⁷²。賈先也指出這競賽的目標是爲了爭奪基督的獎賞（斐三 13~14）⁷³；他更進一步說明，這獎賞便是基督本人：「他（保祿）熱愛基督，追隨基督不離，同新娘一齊歌唱『你的香氣芬芳怡人，……我隨你奔跑』」（歌一 3）」⁷⁴。

有關對治偏情，賈先提出積極的方法。他表示爲了克勝偏情，與其把思想集中於毛病，倒不如把注意力放在德行的美好：「一個有志默觀天主的靈魂，如不能在愛慕德行、愛慕天上事物中發現更大的樂趣，必不能輕棄口腹之樂」⁷⁵。賈先有關處理偏情的另一特點，是強調「鑑別」（discretio）之德；這鑑別對於守齋節食格外重要。正因爲守齋不是只憑靈魂的力量，還要估計肉身的力量，賈先提出曠野聖祖們定下的原則：「應視體質、年齡、性別的不同，區別用飯的時間、數量與質量。至於節制的精神與內在克苦的操練，則應爲所有人作統一規定」⁷⁶。鑑別是曠野隱修傳統特別注重的德行，我們在介紹《會談錄》時會再提出這德行。

⁷² *Inst.* 5.12.1；《會談、規章》473 頁。賈先也引述弟前四 7~8，見

Inst. 5.17.2；《會談、規章》475 頁。

⁷³ *Inst.* 5.17.2；《會談、規章》475 頁。

⁷⁴ *Inst.* 5.18.1；《會談、規章》476 頁。

⁷⁵ *Inst.* 5.14.4；《會談、規章》474 頁。

⁷⁶ *Inst.* 5.5.1；《會談、規章》470 頁。

二、《會談錄》靈修精義

《會談錄》記載廿四篇曠野聖祖的談話，每篇有不同的主題，內容非常豐富，很不容易作整體的反思或討論。但有學者提出，這廿四篇談話可以綜合於兩個主題：「心靈潔淨」（purity of heart）和「鑑別」（discretion）；這兩個主題格外可見於會談第一、第二篇。也有學者指出《會談錄》是以「心靈潔淨」為主題，而以「鑑別」為副題；全書是環繞著這兩個課題發揮：奇數談話的主題是「心靈潔淨」，偶數談話則以「鑑別」為主題⁷⁷。這兩個主題好像金色的線，把各篇談話串連起來。

會談第九、第十篇「論祈禱」，一般被視為最精彩的兩篇談話；這兩篇談話是與「心靈潔淨」這主題密切相連的：不斷祈禱和默觀天主是「心靈潔淨」帶來的佳果（瑪五 8）。此外，與祈禱的談話相連的是會談十四篇「論屬神的知識」，談論對聖經的深入了解和領會。這談話對祈禱、默觀的課題格外重要，因為天主聖言便是隱修士祈禱和默觀的來源及主要內涵。因此，筆者認為《會談錄》的靈修思想可以綜合為以下四點：一、心靈潔淨；二、祈禱；三、屬神知識；四、鑑別。

（一）「心靈潔淨」

《會談錄》第一篇「論隱修士的目標和終向」，不但可視作全書的導論，也是賈先有關隱修靈修思想的基礎。這會談記載了 Sctis 曠野著名隱修士梅瑟長者（Abba Moses）的談話，他首

⁷⁷ 參閱：B. Ramsey 的英譯本導論：*The Conferences*, pp.19~20。

先把「目標」(skopos)與「終向」(telos)區分，認為從事各行業的人都必須有清晰的近目標，然後才能達到期望的終向。梅瑟長者指示隱修士的終向是「天國」或「永生」，而隱修士當前該追求的目標便是「心靈潔淨」⁷⁸；梅瑟引用真福八端把這目標與終向連貫起來：「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」(瑪五8)⁷⁹。

「心靈潔淨」的背景來自艾瓦格略帶到曠野的希臘教父靈修傳統，這傳統把基督徒靈修生活分屬兩階段：「修行」(praktike)與「默觀」(theoria)。艾瓦格略指出「修行」要達致的目標是apatheia (passionlessness)，可譯作「無欲」或「清心寡欲」；apatheia不表示麻木不仁的消極意義，而含有偏情的整合及內心自由等積極意義⁸⁰。當時部分教父對偏情有完全消極的看法，認為偏情根本是惡的，該予以抑制或拔除。但也有些教父持有較積極的看法，認為偏情本來是天主賦予人的能力，但因著原罪而受到損傷，產生混亂；因此，必須加以治療和整合，使偏情順從

⁷⁸ Conf 1.4.3；《會談、規章》37頁。

⁷⁹ Conf 1.10.4；《會談、規章》42頁。

⁸⁰ 艾瓦格略對於 apatheia 的解釋見 *Praktikos* 57~90; *Praktikos and Chapters on Prayer*, pp.32~39。艾瓦格略按照傳統把靈修生活主要分為「修行」與「默觀」兩個階段，但再把默觀分為二個等級：透過世界默觀天主，及默觀天主本身；可見艾氏深受奧力振的影響，提出靈修生活三階段的模式；參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp.102~103。

人的理智，理智服從天主⁸¹。爲了表明 *apatheia* 的積極意義，艾瓦格略指稱 *apatheia* 產生「愛」（*agape*），而愛是「默觀」的門戶，能引人進入默觀的堂奧⁸²。

但由於 *apatheia* 一詞容易受到誤解，賈先避免使用這詞，卻採用了「心靈潔淨」這聖經詞語，表示「修行」或淨化要達到的目標。賈先首先聲明，隱修士的一切修行實踐，如獨居、守夜、齋戒、勞作、讀經、祈禱、誦唱聖詠等，若與「心靈潔淨」相比都成了次要的，都是爲了達到目標的方法，或達致「成全的工具」（*tools of perfection*）；只有「心靈潔淨」才是隱修士該朝夕放在眼前，時刻不斷追求的目標⁸³。「心靈潔淨」代表隱修生活的成全，包括多方面的內涵，因此，賈先也多次使用其他詞語，如「內心平和」（*tranquillity of mind*）、「愛德」、「默觀」等詞，表示「心靈潔淨」的意義。

⁸¹ 參閱：*Philokalia*, vol. I, “Glossary”對於“Passion”一詞的解釋：Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth (eds.), *The Philokalia*, vol. I, trans. Kallistos Ware et al. (London: Faber & Faber, 1979), p.363。

⁸² 艾瓦格略指出 *apatheia*、愛、默觀三者的連繫：“Now this *apatheia* has a child called *agape* who keeps the door to deep knowledge of the created universe. Finally, to this knowledge succeed theology and the supreme beatitude” (*Letter to Anatolius*; in *Praktikos and Chapters on Prayer*, p.14)。也參閱：Louth, *Origins of Christian Mystical Tradition*, pp.103~105。

⁸³ *Conf.* 1.7.1~3；《會談、規章》39頁。

1. 內心平和

「內心平和」一詞更能表達曠野聖祖尋求的理想 *hesychia* (inner stillness)，即「內心的寧靜」⁸⁴。為獲致心靈的潔淨與平和，特別重要的是對治偏情，達到內心的自由。因此，會談第五篇談論八種偏情及治理方法；雖然在《規章》賈先已詳細討論過八種偏情，但這裏他也提供新的資料，特別提出各種偏情彼此的連繫，以及該當從各人的「首要偏情」開始下工夫，以便逐步克服各種偏情⁸⁵。

棄絕和淨化的過程主要是內心的工夫，《會談錄》第十一篇，蓋萊蒙長者 (Abba Charemon) 在「論成全」的會談裏指稱，願意達到成全的人必須逐級而上，從第一級畏懼受罰，升到第二級對永生賞報的希望，最後達到第三級圓滿的愛；於是由奴僕身分成爲天主子女⁸⁶。蓋萊蒙格外把這種內心的轉化應用於克服偏情及修德行；他深信藉著愛德避免惡習勝於其他方法⁸⁷：

「有人只由於怕地獄或希望來世的賞報，才克制惡習；而另有人則純以愛天主之情躲避罪惡，及一切不潔。這後一種人是由於對潔德本身的愛心和渴慕而保持純

⁸⁴ Conf. 1.7.4；《會談、規章》39頁：「凡是能擾亂我們內心的潔淨與平和的，……我們都應該把它當作有害的東西來躲避」。這裡賈先把「內心的潔淨與平和」(the purity and tranquillity of our mind) 連在一起；參閱：Harmless, *Desert Christians*, pp.390~391。

⁸⁵ Conf. 5.10.1~5; 5.27.1；《會談、規章》101~102, 111頁。

⁸⁶ Conf. 11.7.1~3；《會談、規章》194~195頁。

⁸⁷ Conf. 11.8.1-2；《會談、規章》195頁。

潔……他們向來不考慮處罰，而是因為在德行中找到了幸福，才努力修德。」

賈先表示愛德行的情感已經透入這些人的骨髓，他認為只有透過對天主和對德行的愛才能徹底克勝偏情。

賈先認為「潔德」與心靈潔淨及平和有極密切的關係；同樣的蓋萊蒙長者也作了第二篇談話：「論潔德」。他依照相同的理論，提出「以善勝惡」的積極方法來處理偏情⁸⁸：

「若想控制或排除貪圖現世事物的心情，必須用有益的傾向，代替要排除的有害傾向。靈魂的生命力，不允許他靜止不動，自然要產生希望、恐懼、歡樂、憂愁等情感；我們的任務是要把這些情感導向好的方面。若想從心裏驅除肉慾，就必須讓靈性的喜樂佔據我們的心靈。」

這裏蓋萊蒙長者對於治理偏情提出兩項極重要的方法：第一是處理情感主要不在於壓制，卻要把情感導向好的方面；第二是培養靈性的喜樂，以克勝及取代肉慾的吸引。

按照賈先的理解，完善潔德的特徵是持久的和平，這和平來自靈魂與肉身的調協與整合，經過了長期的鬥爭與鍛鍊，肉身不再反抗靈魂，而是贊同他的願望，與他通力合作，在穩固的和平中團結起來⁸⁹。當然，這種境界是指隱修士期望達到的理想和目標。

⁸⁸ Conf. 12.5.3：《會談、規章》205頁。

⁸⁹ Conf. 12.11.1~3：《會談、規章》211頁。

2. 愛德

為了表明隱修士的目標具有積極的意義，賈先把「心靈潔淨」與「愛德」視作等同；這愛德是指保祿宗徒歌頌的愛德（格前十三 4-7）。賈先說：「愛德就是心靈的潔淨。內心潔淨的人不嫉妒、不誇張、不動怒、不輕浮、不損人利己、不念舊惡等等」⁹⁰。假如「心靈潔淨」表示內心的自由，不受偏情的控制，那麼，這裏所說的嫉妒、誇張、動怒等，便是隱修士格外該當避免的偏情，以便能實踐保祿宗徒所稱頌的兄弟的愛德。

賈先也表示一切隱修生活的修行和實踐都是次要的，都是為了追求主要的目標，那便是「心靈潔淨」或「愛德」⁹¹。因此，賈先提出的「心靈潔淨」有兩方面的意義，對修士本人來說，表示透過偏情整合帶來的「內心平和」；從對別人的關係看，則表示保祿宗徒推薦的兄弟的「愛德」。

3. 默觀

「心靈潔淨」還有第三種意義，即是「默觀」之意。賈先以「心靈潔淨」為隱修士的目標，並以「天國」為終向；這「天國」表示「永生」，或享見天主。因此，「默觀」是目標與終向之間的連接，是終向在這世上的提前實現；正如耶穌說：「天

⁹⁰ *Conf.* 1.6.3；《會談、規章》39 頁。賈先也稱這愛德為「宗徒的愛德」（apostolic love），意即保祿宗徒所稱讚的愛德；見 *Conf.* 20.12.4 及 21.17.1。

⁹¹ *Conf.* 1.7.2；《會談、規章》39 頁。艾瓦格略也把 *apatheia* 與愛（*agape*）連在一起；見上注 82。

國就在你們中間」(路十七 21)⁹²。事實上，「默觀」是「心靈潔淨」的自然運作，是同一事實的兩面，彼此有「體」與「用」的連繫。潔淨的心靈有如明亮的鏡子，自然地反映出天主的容貌⁹³。

《會談錄》第一篇，透過有關瑪爾大和瑪利亞的敘述，討論默觀的課題。賈先以瑪爾大代表行動和服務，瑪利亞卻代表對耶穌的聆聽和默觀。當瑪爾大請求耶穌讓她妹妹幫忙時，耶穌卻對她說：「瑪利亞選擇了美好的一分，是不能從她奪去的」(路十 42)⁹⁴。賈先解釋，耶穌認為默觀天主是「首要的善」(principale bonum)，其他德行該放在次要地位；我們實踐其他善功，目的是為了達致這「最高的善」(summum bonum)，即默觀天主⁹⁵。

隱修士實踐的善功，包括淨化心靈的修行，及接待客人，替人服務的仁愛工作等，這些事工都是美好及需要的，但不是永恆的；在進入永生時這一切事工都要停止，「那時人人將從複雜的俗務中解脫出來，帶著一顆永遠潔淨的心，默觀享見天

⁹² Conf. 1.13.2；《會談、規章》42-43 頁；參閱：Columba Stewart, *Cassian the Monk* (Oxford: Oxford UP, 1998), p.47。

⁹³ 潔淨的心靈是「體」，默觀是「用」。老子說：「滌除玄鑿，能無疵乎？」(《道德經》十章)；「玄鑿」者，內心之光明，為形而上之鏡；淨化了心中的欲望，便能觀「道」。參閱：陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》(台北：商務，2000)，84-85 頁。

⁹⁴ Conf. 1.8.2；《會談、規章》40 頁。中譯本引用思高《聖經》版本：「瑪利亞選擇了更好的一分」；與賈先引用的經文不同。

⁹⁵ Conf. 1.8.2-3；《會談、規章》40 頁。

主」⁹⁶。默觀享見天主是永生主要的內涵，有些人從現在起就選擇這條路，他們集中一切力量，向這唯一的目標前進。耶穌預許給心靈潔淨者的賞報，透過默觀在現世提前實現⁹⁷。但當我們還在世上生活時，我們還須要實踐接待客人，和替有需要的弟兄服務的仁愛工作。

（二）「祈禱」

賈先開始寫《會談錄》時，計劃中只打算寫十篇談話，因此，這第九、第十篇「論祈禱」的談話是原來計劃的總結，代表賈先有關隱修靈修思想的高峰。依撒格長者（Abba Isaac）的兩篇談話內容，主要是關於「不斷祈禱」的方法；但也談論「單純祈禱」（pure prayer），表示一種超越言語和圖像的祈禱；是艾瓦格略特別推薦的。兩篇談話也多次提及「熾熱祈禱」（fiery prayer），那是賈先格外珍視的一種深度祈禱經驗。

1. 「熾熱祈禱」

賈先依從奧力振《論祈禱》一書的做法，在會談第九篇引述弟茂德前書：「首先我勸導眾人，要為一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩」（弟前二 1）；然後從隱修背景解釋這四種祈禱的內容⁹⁸。賈先表示這四種方式是祈禱的豐富泉源，每種有不同

⁹⁶ Conf. 1.10.5；《會談、規章》41頁。

⁹⁷ Conf. 1.10.5；《會談、規章》42頁；參閱：Harmless, *Desert Christians*, p.389。

⁹⁸ Origen, *Orat.* 14.2-6; in *Origen: An Exhortation to Martyrdom*,

的效果，但四種都是有益和必要的。賈先更表示這些祈禱方式往往能在人心中引發更有深度的祈禱，稱為「熾熱祈禱」，是言語所不能表達的⁹⁹：

「已經達到真正純潔境地的靈魂，往往同時發出上述四種祈禱。他就如一團擋不住、撲不滅的火焰，一時飛到這邊，一時又飛到那邊；向天主傾吐無言、單純的祈禱；這是聖神親自以不可言喻的嘆息發出的禱告。」

賈先又提出耶穌教導的「天主經」，並按照每句經文加以解釋¹⁰⁰。在詳細闡釋「天主經」後，賈先出乎意料之外地說，還有比誦念天主經更高超的祈禱。人念慣了這端經，學會了和天主親密談話，久而久之，必然上升到前面說過的，很少有人體驗到的「熾熱祈禱」。賈先繼續解釋說¹⁰¹：

「這是一種不可言喻的，超出一切人類感覺的祈禱。這樣的祈禱既不必發聲，也不需要文字。人的靈魂被天上的光明所籠罩，已用不著唇舌來表達，唇舌也確實無能為力。這時在靈魂內，善情洶湧澎湃，祈禱好似不可遏止的噴泉一直衝向天主，一霎那間，靈魂想到的事不可勝數，他自己也無法形容，在他甦醒之後自己也回憶不起來。」

Prayer and Selected Writings, trans. Rowan A. Greer (New York: Paulist, 1979), pp.109~112. Cassian, *Conf.* 9.9-14：《會談、規章》164~165 頁。

⁹⁹ *Conf.* 9.15.2：《會談、規章》166 頁。

¹⁰⁰ *Conf.* 9.18~23：《會談、規章》167~170 頁。

¹⁰¹ *Conf.* 9.25.1：《會談、規章》170 頁。

2. 單純祈禱

《會談錄》第十篇以撒拉比昂長者 (Abba Serapion) 的故事開始，當時亞歷山大城宗主教德奧斐羅發表牧函，批評「人形論」者，說明向天主祈禱時，不該構思人的形像。撒拉比昂在理論上接受了宗主教的訓導，但後來實行祈禱時，卻感到徬徨失措，竟然大哭起來說：「他們把我的天主搶跑了」¹⁰²。

艾瓦格略相反埃及本地修士的祈禱習慣，提出「單純祈禱」，即無言、無念、沒有圖像的祈禱；格外強調天主是純粹的神體，祈禱時必須超越圖像¹⁰³。但問題是，由於降生的奧蹟，基督是真天主，又是真人；那麼，向基督祈禱時是否可以想像祂的容貌？

關於這問題，賈先在會談第十篇有恰當的解釋。他表示祈禱的純潔程度，視乎祈禱者本人的純潔而定；因此，按照各人不同的純潔等級，祈禱時可以用心靈的目光，或看到耶穌仍帶著在世生活時的軀體，或看到復活的基督的光榮。賈先引述保祿書信：「縱使我們曾按人的看法認識過基督，但如今不再這樣認識他了」（格後五 16）¹⁰⁴。賈先指出耶穌也讓居住在城鎮或鄉村的人，即那些仍在「修行」(praktike) 階段的人看到祂；他們在祈禱時主要是默想耶穌的生平事蹟，特別是祂的苦難聖死；因此，他們看到的是耶穌在世時的面貌。至於那些經過心

¹⁰² Conf. 10.3.1~5；《會談、規章》178~179 頁。

¹⁰³ Orat. 66~70, 117; in *Praktikos and Chapters on Prayer*, pp.66, 75.

¹⁰⁴ Conf. 10.6.1~2；《會談、規章》180 頁。

靈的淨化，進入「默觀」(theoria)階段的人，他們好比三位門徒，偕同耶穌登上曠野中的高山，在那裏看到耶穌顯容的光榮，瞻仰祂天主性的光輝，這種默觀是超越圖像的，耶穌顯容是復活光榮的預告，三位門徒看見的是基督光榮的身體，如同保祿所說的「屬神的身體」(格前十五 44)¹⁰⁵。

賈先的單純祈禱也是「熾熱祈禱」，那在艾瓦格略是找不到的。事實上，賈先組合了兩個傳統：艾瓦格略的「單純祈禱」，和來自敘利亞隱修傳統、托名瑪加略的《五十篇證道》，那些證道就像受了聖神降臨烈火焚炙一般¹⁰⁶。賈先的組合給日後西方拉丁教會神秘思想帶來重大的貢獻。

3. 不斷祈禱

保祿宗徒囑咐信徒們要「不斷祈禱」(得前五 17)；早期教會對這囑咐有不同的意見，主要的解釋來自奧力振。他主張不斷祈禱的具體實踐是要信徒把每天當作的事工奉獻給天主，然後配合定時的祈禱；這樣，信徒的全部生活便成爲一個不斷的祈禱¹⁰⁷。

¹⁰⁵ *Conf.* 10.6.3：《會談、規章》180 頁。但這並不表示進入了「默觀」階段的人便放棄「默想」；相反地，隱修士還是每天誦讀、默想聖經，特別默想福音中耶穌的生平事蹟。因此，對於修士來說，上山和下山的經驗是互相交替的。

¹⁰⁶ Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, trans. George A. Maloney (New York: Paulist, 1992); 參閱: Stewart, *Cassian the Monk*, pp.115~116。

¹⁰⁷ Origen, *Orat.* 12.2; in *Selected Writings*, p.104.

隱修傳統卻認為這種解釋對一般信徒固然適用，但隱修士既以祈禱為專業，對他們來說，不斷祈禱有進一步的要求，即是在定時祈禱之間，在工作時，也要配合個人的祈禱¹⁰⁸。他們格外用 *meditatio* 一詞指稱這種個人祈禱，*meditatio* 可譯作「默想」，但在古代，尤其在隱修傳統，有不同意義。*meditatio* 表示重複誦讀的意思，誦讀的內容是指聖經，目的是要透過重複誦念深入領會經文的意義，同時也把經文背熟，以便日間工作時可以繼續背誦：「手在工作，口在誦經」，這是隱修士工作的主要特色。後來，隱修士也透過默想聖經漸漸編造一些個人祈禱的短句，稱為「單句禱文」(*monologic prayer*)，在日間不斷重複應用¹⁰⁹。

《會談錄》第十篇的主要內容是談論不斷祈禱的方法。為了解答如何使分散的思想恆久集中在天主身上，不間斷地記念天主，並實踐不斷的祈禱，依撒格長者把一個曠野的祖傳秘方傳授給兩位極有誠意的年輕訪客；這秘方便是不斷重複一個熱心誦句：「天主，求你快來救我；上主，求你速來助我」（詠七十 1）¹¹⁰。重複誦念這短句，可視作上述「默想」與「單句禱文」的配合。就如教父們視《聖詠集》為全部聖經的縮本，賈

¹⁰⁸ 一位佚名隱修士的名句：「假如一位隱修士只在公眾祈禱時才站著祈禱，那麼他根本沒有祈禱」（*AP Coll. Anon.* 104）。

¹⁰⁹ 有關隱修士的「默想」及「單句禱文」參閱：Irénee Hausherr, *The Name of Jesus*, CS 44 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978), pp.172~214。

¹¹⁰ *Conf.* 10.10.2：《會談、規章》183 頁。

先更指出這句經文是《聖詠集》的綜合。他並說¹¹¹：

「聖祖們從全部聖經裏，特別選出了這句短誦，並非沒有理由。它能表達人性所發出的一切情感，對各種情況都極適用，並適用於克服任何誘惑。」

賈先熱情勃發，對這誦句發表了長篇的稱頌¹¹²。在結束這頌詞時賈先把這誦句比作梅瑟留給以色列民的「命令」（Shema：申六 4-6），邀請修士們不論住在家裏，或在路上行走，不論睡下或醒來，一天內不論做甚麼事情，都要不停地重複默念這短句。要把它寫在我們的口唇上，刻在我們的心坎上，讓它時時處處陪伴我們，成為我們不斷的祈禱¹¹³。

賈先也表示，誰若恆心誦念這短句，摒棄一切華麗的詞句，僅保留這一端簡單的經文，便是實踐真福第一端：「神貧的人是有福的」（瑪五 3）；可是這種神貧卻能帶來豐厚的賞報，讓我們漸漸滲透聖詠所表達的一切情感，在誦念聖詠時內心產生深刻的共鳴，好像我們自己便是聖詠的作者，或至少感到聖詠是為我們而作的¹¹⁴。

¹¹¹ *Conf.* 10.10.3；《會談、規章》83 頁。視《聖詠集》為全部聖經縮本的觀念參閱：Athanasius, *Epist. ad Marcellinum* 2~8; in *Life of Anthony and Letter to Marcellinus*, pp.101~106。

¹¹² 《會談錄》十篇第十章賈先發表了對這誦句最優美的頌詞，說明這誦句不但適用於任何時刻及各種場合，更是抵抗誘惑的最佳應對；賈先列舉八種偏情可以引起的誘惑，並顯示這經文是對付每種誘惑特別有效的方法；《會談、規章》183~186 頁。

¹¹³ *Conf.* 10.10.14；《會談、規章》185~186 頁。

¹¹⁴ *Conf.* 10.11.4；《會談、規章》186~187 頁。

賈先表示他提出的誦句雖然簡短，但還是有言的祈禱；不斷重複誦念的目的是要漸漸引領人進入一種無言的祈禱，或不斷祈禱的狀態¹¹⁵：

「天主將成爲我們全神關注的一切、努力追求的一切、思念的一切；我們所談論的、所呼吸的，將盡爲天主。父與子、子與父的結合，在今世即將進入我們的思想與感情之中；……我們同天主的結合如此緊密，以致我們所呼吸的、所理解的、所言談的，將都是天主。」

這段文字是賈先論祈禱的精髓，表明不斷祈禱的核心意義是信徒透過與基督的結合，參與祂與父的密切關係；這樣，信徒的全部生活，以及內心的一切願望，都成了一個無言的「不斷祈禱」。

（三）「屬神知識」

隱修士的祈禱、默觀，與閱讀和默想聖經有極密切的關係；我們介紹了賈先有關祈禱的兩篇談話，現在要看有關閱讀和詮釋聖經的談話。會談第十四篇乃斯特羅長者（Abba Nestoros）談論「屬神的知識」，他依照靈修生活二階段（修行與默觀）的傳統，提出兩種不同的知識或學問：其一是「實踐知識」（practical knowledge），即有關「改毛病」和「修德行」的知識；其二是「屬神知識」（spiritual knowledge），即有關「默觀天主」或「默觀天

¹¹⁵ Conf. 10.7.2；《會談、規章》181頁。

主事理」的知識¹¹⁶。在這會談裏賈先一再強調誰若願意得到「屬神知識」，必須首先尋求「實踐知識」，履行修行的各種鍛鍊和實踐，以期達致心靈的潔淨，因為「屬神知識」是藉著聖神的光照，賜給潔淨的心靈的¹¹⁷。

賈先把「屬神知識」視作對聖經意義的了解及詮釋，天主聖言是隱修士祈禱、默觀的主要來源，修士留在自己的小室裏，除了祈禱和從事手工外，主要的工作是勤於閱讀和默想聖經。賈先指出聖經的含義主要可分為兩種：「歷史意義」（也就是「文字意義」）及「屬神意義」（spiritual sense）。「屬神意義」又分為三種：即「倫理意義」（tropology）、「寓意解釋」（allegory），及「末世意義」（anagogy）¹¹⁸。「倫理意義」是借古諷今，適用於倫理道德的範圍；「寓意解釋」是以已往發生的事情，影射後來的一種奧蹟，格外關於基督或教會的奧蹟；「末世意義」是經文指向天國或末世的含義¹¹⁹。

¹¹⁶ Conf. 14.1.3:《會談、規章》236頁。這裏所說的「知識」（scientia）顯然與一般從書本或上課得來的知識不同，是指一種透過經驗和實習獲得的知識或學問。

¹¹⁷ Conf. 14.2; 14.9.7:《會談、規章》236、242頁。賈先指稱這種知識來自聖神的光照，這也是本文譯作「屬神知識」的原因。

¹¹⁸ Conf. 14.8.1:《會談、規章》239頁。「屬神知識」指對於聖經四重意義的領會。

¹¹⁹ Conf. 14.8.2-3:《會談、規章》239~240頁；賈先特別引用迦4:22~27解釋聖經的四重意義。參閱：Henri de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 1, *The Four Senses of Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), pp.134~137。

賈先以「耶路撒冷」爲例，指出四種不同的解釋：「以歷史而論，它指的是猶太人的京城；按寓意說，它指的是基督所立的教會；以末世意義說，它指的是天國，或天上的耶路撒冷；用於倫理意義，則代表人的靈魂」¹²⁰。

賈先在這會談的目的，不在於對聖經的四重意義作系統性的完備解釋，他的用意卻是提醒我們聖經有豐富的含義，讀經時應首先了解聖經的文字意義，然後透過文字意義進入更深的屬神意義。按照教父的傳授，領悟聖經的屬神意義便是一種真正的默觀經驗。聖經的屬神意義中最爲重要的是「寓意解釋」，尤其以舊約事蹟視作基督的預像¹²¹。在領會聖經的寓意解釋時，如同發現基督在聖經中隱藏著的臨在，是與基督會晤的經驗。奧力振更直接把「寓意解釋」稱爲聖經中「主的意義」(sensus Domini)，並表示對這意義的領會給人帶來默觀基督的經驗¹²²。

賈先也提出默想聖經與淨化心靈彼此間的關係，從一方面看，若願意好好默想聖經，獲得「屬神知識」，必須先淨化心靈；但從另一面看，勤於誦讀和默想聖經也是達到淨化心靈的積極有效的途徑。賈先講述不間斷地默想聖經的兩種好處：其一、排除分心雜念，及一切有危害性的思想；其二、使人深入

¹²⁰ Conf. 14.8.4：《會談、規章》240頁。

¹²¹ Conf. 14.8.5：《會談、規章》240頁；賈先以格前 10:1~4，尤其「那磐石就是基督」一語，說明「寓意解釋」格外指向基督的奧蹟。C. Stewart 提出賈先有關默觀的靈修思想是以基督爲中心的；參閱：Stewart, *Cassian the Monk*, pp.95~99。

¹²² *De principiis* 4.2.3; in *Selected Writings*, p. 181.

領會天主聖言的含義¹²³。

（四）「鑑別」

梅瑟長者主持了《會談錄》第一、第二篇談話，兩篇的主題分別是「心靈潔淨」和「鑑別」。上文曾提及，有學者認為這也是全書的主題和副題：《會談錄》第一篇指明隱修士該當朝夕追求的理想和目標——「心靈潔淨」，然後全書各篇從不同角度闡釋心靈潔淨的意義和內涵。同時，《會談錄》也不斷提示修士在追求這目標時必須培養「鑑別」之德，這「鑑別」好比人的「眼睛」，是「身體的燈」（瑪六 21-22）；缺少了它，人便在黑暗中行走¹²⁴。爲了對治偏情，達到靈魂和肉身的整合，賈先強調鑑別之德最爲重要；稱它爲「諸德之母」，或「諸德的泉源和根基」¹²⁵。

梅瑟長者開始這談話時，敘述一次有幾位年長的兄弟一同訪問聖安當，向他請教怎麼樣才能達到完善的聖德。安當請他們先發表意見，有的主張守齋熬夜，有人主張捨棄一切，也有人主張遠離俗世，深入曠野……最後，安當發言說，以上提出的德行善功都是重要的，但沒有一項堪稱爲「諸德之母」；安當指稱「鑑別」才是「諸德之母」¹²⁶，他解釋說¹²⁷：

¹²³ *Conf.* 14.10.4；《會談、規章》243 頁。

¹²⁴ *Conf.* 2.2.5；《會談、規章》55 頁。

¹²⁵ *Conf.* 2.4.3; 2.9.1；《會談、規章》56、58 頁。

¹²⁶ *Conf.* 2.2.1-3；《會談、規章》54~55 頁。

¹²⁷ *Conf.* 2.2.4；《會談、規章》55 頁。

「鑑別就是鍛鍊修士們怎樣在兩個相反極端之間，選擇中間的陽光大道，既不偏右，也不偏左。不偏右即是……不隨一時過分熱情的衝動，不做超出正當節制限度的冒失行動；不偏左，即是不以妥善照顧肉身為藉口，陷於疏忽懈怠，精神懶散的泥坑。」

安當提出的既不偏右，也不偏左的「中間陽光大道」，使人聯想到儒家的「中庸」之道：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」¹²⁸。「和」可視為「鑑別」所指示的陽光大道。

賈先以節食和守夜為例，說明「過分的齋戒和放縱食欲要得到同樣的結果；不加節制的守夜給修士帶來的危害不亞於貪懶好睡」¹²⁹。曠野隱修生活容易走向極端，使無經驗者誤入歧途。因此曠野傳統指出，「鑑別」特別是長者享有的神恩，年輕修士必須以真誠的謙遜，向長者揭露心思和一切疑問，並單純地接受長者的審斷和指導，使能在隱修道途上循著正確方向前進¹³⁰。

結 語

本文介紹了第四世紀埃及曠野隱修興起的過程，也特別討論了賈先的靈修思想。賈先的著述蘊含了曠野聖祖的隱修靈修

¹²⁸ 《中庸》一章。

¹²⁹ *Conf.* 2.16.1; 《會談、規章》65頁。

¹³⁰ *Conf.* 2.10.1; 《會談、規章》59頁。

精華；《會談錄》雖然採用訪問和談話的體裁，但也包含著一套完善的靈修理論。賈先以靈修生活二階段（修行—默觀）的架構，闡釋靈修生活兩大重點—淨化與默觀；並以「心靈潔淨」作為兩者的會合：既是淨化的成果，也是默觀的開端¹³¹。賈先也把「心靈潔淨」解作「內心平和」與「仁愛」，並指示「心靈潔淨」為隱修士應當追求的目標。其實，這也是每個基督徒該追求的目標；原來曠野隱修士的理想不是別的，正是要作成全和認真的基督徒。賈先提出的曠野靈修平易近人，表現了「鑑別」的智慧，不但適合於隱修士，也是大眾信徒可以實踐的。

以安當或帕科米奧為代表的個人獨修者或團體隱修者，都可以稱為「隱修士」；這名稱譯自希臘文 *monachos*，有「單獨」或「退隱」的含義。「隱修士」與社會人群及俗世事務保持某種距離；隨著四世紀曠野隱修的興起，這「退隱」也帶上自然環境的意義；「曠野」或僻靜的地方成了隱修院的理想環境。近日著名隱修士牟敦(Thomas Merton)對「退隱」及「孤寂」(*solitude*)作了恰當的解釋，指出隱修士與人群隔離，是為了在寧靜中與天主會晤，並在更深層面與人相遇，從另一個角度了解社會的問題，給世界傳來具有先知性的曠野呼聲¹³²。這呼聲有時以言語或文字表達，但更普遍的是默默無言地，透過隱院的鐘聲播

¹³¹ 潔淨與默觀的聯繫可見於耶穌在福音中所說：「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五8）。

¹³² 參閱：Thomas Merton, *Disputed Questions* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1953), pp.172~175.

送出來。

參考書目

任達義編譯，《曠野聖祖的生活》，譯者自印，香港：永齡印務公司承印，1983。第一部分：聖亞大納削著，《隱修始祖：聖安當行傳》；第三部分：隱名氏著，《曠野聖祖的生活》。

多瑪斯·麥頓編著，《沙漠的智慧：取自四世紀沙漠教父語錄》，香港：公教真理學會，1989。

若望迦仙著，任佩澤譯，《會談錄、隱院規章》，香港：明愛印刷訓練中心，1982。

傅文輝譯，《曠野之聲》，台中：光啓文化，1987。

Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus, trans. R. Gregg, New York: Paulist, 1980.

Chitty, Derwas J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

Harmless, William, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, New York: Oxford University Press, 2004.

John Cassian: The Conferences, trans. Boniface Ramsey, ACW 57, New York: Paulist Press, 1997.

John Cassian: The Institutes, trans. Boniface Ramsey, ACW 58,
New York: Newman Press, 2000.

Stewart, Columba, *Cassian the Monk*, Oxford: Oxford UP, 1998.

第六章

拉丁教父靈修觀

奧思定的聖三靈修思想

盧 德

奧思定（St. Aurelius Augustinus, 354~430，以下簡稱奧氏）無疑是教會歷史上首屈一指的神哲學家，也是西方信理神學發展史上，至今仍深具影響力的思想家、靈修大師與教會聖師。他一生在闡釋基督信仰和建構神學思想上不遺餘力，其著作乃至後世這一千多年來的相關評論著作等，恐怕數量多到足以堆起一座山來。本文僅就其天主聖三及其靈修觀的部分，稍作整理，勢必有所不足之處，懇請指正、補充。

一、奧氏生平與思想背景

（一）生平簡述

奧氏於主曆354年11月13日誕生於北非奴米地省(Numidie)的一座小城，家族並不富裕，但卻是望族。父親巴提修(Patritius)為一市府官員，對奧氏期望極高，但性情暴躁而且縱慾¹，奧

¹ 有關奧氏之父的資料不及他母親的資料來得多，此處乃參：巴爾

氏年輕時期放蕩不羈的性格可能或多或少受其影響；母親莫尼加（Monique）則堪稱所有基督徒的楷模，她對天主的敬虔信仰及終日誠心的祈禱，終於感化了奧氏的歸信。或許部分因為在此家庭環境下成長，奧氏從小便已活在兩種極端的張力之中：一方面深受情慾掌控，輕浮貪玩，易陷於聲色而難以自拔，以致他 18 歲時（372 年）即與情婦生下一名私生子；但另一方面，他對自己的墮落亦深感懊悔，由其自傳《懺悔錄》²中，可以見出他深受情慾困擾的掙扎與痛苦，以及他極欲擺脫此苦的爭戰。

除了家庭因素的影響，奧氏的求學及經歷亦具重要的啓發要素。奧氏十九歲起便開始潛心追求哲學；並信奉當時的摩尼教（Manichaeism），雖然 382 年以後他便認為摩尼教不合真理而大肆批評起來。隨後他在迦太基、羅馬、米蘭等地教授修辭學；並於 385 年因認識了米蘭主教盎博羅削（Ambrose），開始接受基督教義的薰陶。兩年後（387 年，奧氏 33 歲），他在盎博羅削主教手中接受洗禮，而他母親也在同年病逝，令他深受打擊。同年，奧氏以健康欠佳為由辭去教職，回到了北非度隱居的生活，此後便獻身於基督教義的研究。391 年，他在群眾的請求下勉強接受主教的祝聖成為神父。395 年，晉升為希波城（Hippo）主教，並由此產生了世界性的影響力。

此外，奧氏生於第四世紀的羅馬帝國，幼年曾聽聞朱利安

迪（Gustave Bardy）著，吳宗文譯，《聖奧斯定傳》（台南：聞道，1973），2~3 頁。

² 奧思定著，應楓譯，《懺悔錄》（台北：光啓文化，2001 年 3 月十版四刷）。

皇帝（Emperor Julian the Apostate）對基督宗教的壓制，後來君士坦丁大帝頒布《米蘭詔書》使基督宗教成為公開合法的宗教，最後，狄奧多西（Theodosius，羅馬將軍，於379~395年任羅馬皇帝）更是罷黜異教、獨倡基督信仰。阿拉列（Alaric，370~410年任西哥德王，410年時征服羅馬）劫掠羅馬時，奧氏正值壯年。430年奧氏逝世時，蠻族汪達爾人（Vandals）正圍攻希波城³。簡言之，奧氏時值新舊交替的時代，在政治方面，因蠻族橫行、西羅馬帝國的崩毀（因哥德人由北方入侵，西羅馬帝國於476年滅亡）、人心惶恐且善惡是非不明；在文化與思想方面，羅馬人高傲的民族性及傳統的多神論信仰，也恰於此時融合了希臘哲學與希伯來信仰，進入一個重新反省、檢討、出發的新時代。而奧氏正是這樣一位集希臘人辯證思維的智慧、羅馬人務實而且知錯能改的勇氣，以及希伯來信仰中「心應心」地面對自己的虛空和依賴上主的信德於一身的人，加上他由父母所傳承到的熱情與敬虔，使他不僅照亮了整個教會，也發揮了世界性的影響力。

（二）著作概要

雅斯培（K. Jasper）形容奧氏的著作像一座礦山，寶石與金脈深埋其岩石之中，要研究他的全數作品，恐怕會要窮盡專家一生的功夫⁴。此處僅就奧氏的作品⁵概分三大類：早期在他成

³ 卡爾·雅斯培著，賴顯邦譯，《奧思定》（台北：自華書店，1986），37~38頁。

⁴ 參閱：同上，39~40頁。

⁵ 由於奧氏著作繁多，此處無法備載。請讀者參閱：包達理著，劉

為基督徒以前，主要是以對話錄的形式探討哲學方面的問題；從他受洗到晉鐸期間，仍以哲學類的著述居多；但此之後，他終其一生陸續完成數量龐大的著作，則完全以基督教義與神學為主，有講道詞、信件、釋經類（尤其《聖詠》與《若望福音》）、教誨類（對新信徒的訓示、基督宗教學說與論叢）、倫理類（論節制、貞潔、說謊、夫妻、遺產、忍耐、隱士工作、敬祖等）、信理神學類（論三位一體、信仰與信經、教理與教規等），以及一些駁斥異端之作（包括摩尼教、白拉奇主義、多納徒主義等）。其中最重要的代表作有三：

1. 《懺悔錄》（*The Confessions*，寫於主曆 400 年），奧氏以自傳方式充份展現出他一生中的靈性探索歷程，以及他如何在天主的引領下度其一生，充滿感謝與讚美。
2. 《論三位一體》（*De Trinitate*，寫於主曆 400~416 年），由聖經、信理神學及人學出發，論述天主聖三的鉅著。本書不僅為奧氏而言，也是整個教父學的神哲學巔峰。
3. 《天主之城》（*De Civitate Dei*，寫於主曆 413~426 年），以歷史方法全面說明基督信仰的內涵。主要目的，除了辯護信仰外，也指出人一方面因著自由意志建構出「地上之城」（人類史），二方面循序漸進地依靠上主恩寵而建立了「天主之城」（救恩史）；這雙城便交織出**天人關係發展史**。

俊餘譯，《奧斯定思想概論》（台南：聞道，1985），365~373 頁。在此〈附錄〉中，載有完整的奧氏著作中譯、作品年代與分期、不同版本及其編號等。

(三) 思想背景：柏拉圖主義、新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

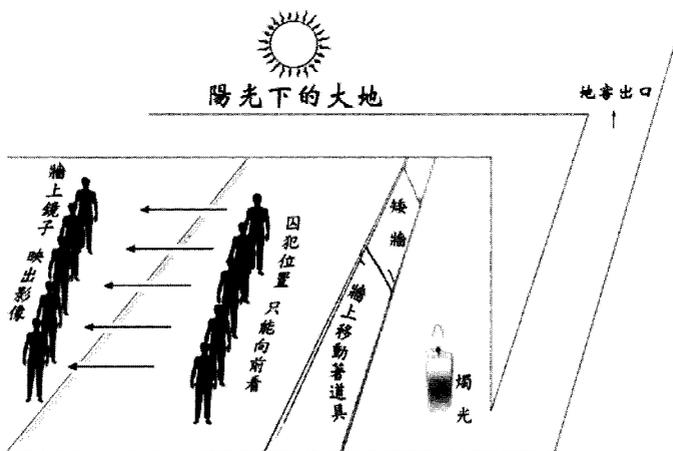
從奧氏作品中顯然可見，他的直觀意象更甚於理智推敲。因而要探究奧氏的思想發展，無疑需要整合信仰與靈修精神，作為起點；而其目標，尋求天主、渴望與祂合一，便是奧氏最主要的核心關懷。但此目標並非一開始即明朗化，而更是他由對哲學的熱忱轉為信仰探尋與辯證的心路歷程。這段心路歷程，我們可由柏拉圖主義，乃至新柏拉圖普羅丁的太一哲學中，窺見奧氏思想的淵源及其重要的影響因素。

1. 柏拉圖主義

眾所周知，柏拉圖 (Plato, 427~347 BC) 奠定了西方哲學之根，與蘇格拉底、亞里斯多德並列為希臘三哲之一。在他著名的地窖比喻之說中，可以清楚地看出他的「觀念界」如何地影響了後世思想。茲將柏拉圖此重要的「分受」概念：善→觀念→數理→現象（感官）→幻影，以下列二圖表簡要示之⁶：

⁶ 鄒昆如，《西洋哲學史》（台北：正中書局，1991），85~143頁；尤其見97頁。

〔圖一〕地窖比喻



依柏拉圖的解釋，地窖就是我們所處的感官世界，地窖的燭光就如感官界的陽光（一如觀念界的觀念，但地窖裡的光照畢竟是有限的），而出了地窖的太陽就如「善」觀念，更確切地說，感官界的一切乃由太陽來照耀，觀念界的一切則由善觀念來統治。那麼，人要分辨其真偽影像，就必須先認清真實的次序，亦即：

| | | | | |
|--|---|------------|---|--|
| 善 (太陽) 自滿自足者 | | | | |
| 可 視 的 世 界 | } | 觀念界 | 觀念 <small>(陽光·陽光下的事物)</small> | 能滿足時空界， 但非自滿自足 |
| | | | 數理 | |
| | | } | 時空界 | 現象 <small>(感官界：地窖中的 燭光與道具)</small> |
| | | 影相界 | 幻影 | 本身就沒有獨立的 存在 |

2. 新柏拉圖主義者普羅丁的太一哲學

柏拉圖的「分受」概念，在後來以普羅丁（Plotinus, 204~269 AD）為代表的新柏拉圖學派中，視為是「太一」的「流出」（emanatio）。簡言之，普羅丁認為「太一」即一切的根源，它所流出的第一層是「精神」（Nous），精神再流出「靈魂」；靈魂一方面是精神體（因從 Nous 接受了理性），一方面又具物質性（使物質有其存在之型），所以是精神和肉體的媒介。普羅丁的「流出」並不像水，而像太陽一樣，陽光普照一切，但自身卻毫不損失。

普羅丁所建構的宇宙觀，顯然是承繼柏拉圖的思想，但其出發點卻更像是具有東方色彩的宗教經驗。因為他的內在經驗使他相信宇宙萬物之一體，且此一體性共有一個終極之因，此因無以名之，只好稱為「太一」。

既然太一是流出一切的終極原因，當然也是一切的最終歸宿。於是，普羅丁續用柏拉圖的「上升」(anodos)一詞，作為吾人達至人生最終目的之道。其實此上升，乃是一種「還原作用」，是「回歸太一」，換言之是宗教修行所必須的。上升的第一步，便是去除障礙，掃除我們內心的物慾、肉慾，然後才能「超升」，也就是從自身(肉體)的存在走向太一的過程。普羅丁認為，如果人類不設法忘記自己，就永遠脫離不了肉慾的束縛，也無法忘卻物質的世界；而只要內心尚存一絲物質的牽掛，就不可能有超升的實現，也就無法達至靈魂的得救⁷。

二、奧氏的天主聖三論

由上述我們已略可窺見奧氏的思想淵源。基本上，奧氏乃是將普羅丁的太一稍作翻轉，成了基督宗教的至上神天主。每一事物皆是根源於天主：祂是實有(reality)的本體，一切事物存在的根源；祂是精神(logos)，即理知之光，為一切真理的來源；是善的本體，即一切善的根源。換言之，奧氏在吸收普羅丁的宇宙論、流出說、世界的美善(惡只是善的缺乏，並無本質的惡，而是善之存在中的空無)的同時，還加上了自己對天主的直觀及他對聖經中天主的概念，而作了一些修改。

(一) 奧氏聖三學說的發展

簡言之，普羅丁的太一(One)原本是超越存有、精神與知

⁷ 參閱：同上，185~187頁。

識的，奧氏卻將之轉化為太一本身即是存有、精神及知識的天主（God）；普羅丁的三位（超越存有的太一、存有的精神、世界的靈魂），奧氏用以解釋為基督宗教的三位一體（聖父、聖子、聖神）。所不同的是，普羅丁的太一是永恆不斷的流出精神與世界靈魂，奧氏的天主則非流出，而是創造世界，故世界有起始也有末日；普羅丁的太一是靜止的，人們須企求上升以歸向太一，而奧氏的天主觀則是主動降生、光照人類、恩賜聖寵，以救贖、聖化人類；此外，奧氏雖然認同柏拉圖學派「天主沒有任何形體，超越整個感官世界」的概念，卻也批評了他們不知有聖神存在的弊端。

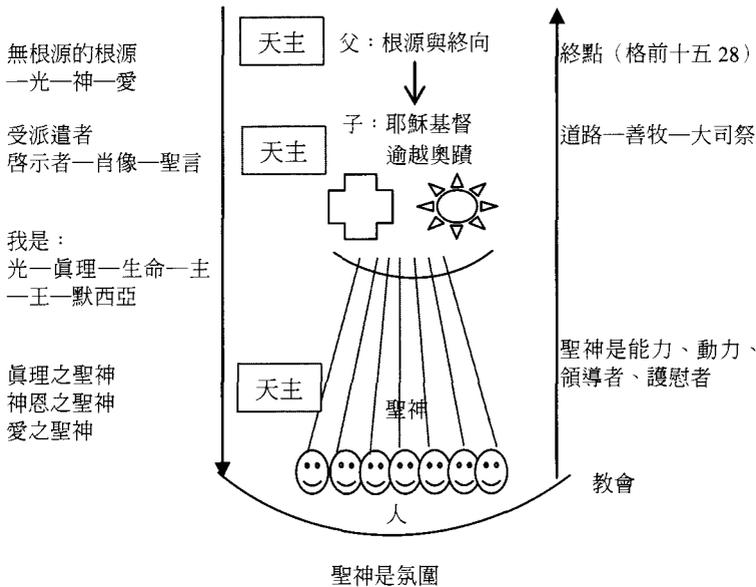
綜合奧氏的天主聖三觀及其作用，可以綜合下列三點：

1. 天主是創造者，萬物存在的根源（創造之說）
2. 天主是智性之光，是萬物真理的源頭（聖言或真理之說）
3. 由於天主的恩寵，祂是萬物善的本源（至善之說、恩寵論、我們賴以達至幸福之聖德的根本）

奧氏亦以這三層作用：「宇宙形成的原因」、「認知真理的光明」、「幸福的根源」，將哲學分為三科目：即研究萬有的物理學、研究真的邏輯學、研究善的倫理學。其實，奧氏的聖三觀存在於各個領域與層面中，是數不清的，諸如人靈魂中的：存在、理解、生活（*esse, intelligere, vivere*）；記憶、理智、意志（*memoria, intelligentia, voluntas*）；存在的原因、認識的基礎、生活的秩序；在受造的自然界方面是：持久、差異、和諧；存在、認識、意志；在天主自身則是：永恆、真理、愛。

如此浩瀚、無所不在之聖三，很難一言以蔽之，在谷寒松《天主論·上帝觀》⁸一書中，為天主聖三之各個幅度作了一極佳的綜合，此一綜合恰可看出奧氏聖三觀由神至人乃至宇宙萬物之整體，也可看出他對後世神學發展的啟發。

〔圖二〕天主聖三綜合圖



⁸ 谷寒松，《天主論·上帝觀》（台北：光啓文化，2002年3月增修第三版），222頁。

(二) 奧氏聖三學說的特色

1. 「一」先於「三」，「性體」先於「位格」

奧氏的聖三論通過士林學派，一直以來是西方 / 拉丁神學家們所共同遵循的方向，然其論三位一體的方向卻恰與東方 / 希臘教父相反，在教會歷史上曾引起相當多的討論，至今仍舊是爭議不斷⁹。簡言之，奧氏聖三論的特色乃是「一而三」：唯一的天主性存立於三位中；而東方 / 希臘教父則強調「三而一」：三位具有同一性體。

「三位一體中的每一位都有其獨特的名稱，不是就其自身，而只是相對彼此或相對受造界而言的，所以顯然是關係而非實體上說的。¹⁰」

「父的存在不在於他自己，甚至他的『存在』(Is)或『是』(To be)也是與子相關才有的。¹¹」

奧氏聖三學說的特色，重點在於「唯一的天主性分居於三者的位格上」，因而三位之間的平等關係亦較明顯，有別於希臘教父將重點置於「三位具有同一性體」上。由於東方 / 希臘教父把重點放在三個位格上，因而經常被指控有三神論的危

⁹ 參：周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之爭：奧思定的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判〉，收錄於漢語基督教文化研究所編，《現代語境中的三一論》（香港，1999），47-90頁。

¹⁰ 《論三位一體》五卷三章 12 號。中譯本見：周偉馳譯，上海：上海人民出版社，2005，170 頁。

¹¹ 《論三位一體》七卷一章 2 號。中譯本見：同上，195 頁。

險，故也不得不重新複述將重點放在聖三的根源—聖父之上，換言之，希臘教父在用天主一詞時，特別是指稱聖父，這在信理神學、尤其靈修的發展上均可看出東方教會強調聖父的至高與根本之端倪。

2. 充分運用各式奧秘的三一類比

此外，奧氏的聖三論特別愛用類比法來論述，亦是一大特色。在他的鉅著《論三位一體》中，充斥著各式奧秘的三一類比，其中又以「愛的類比」（愛者、被愛者、愛）以及「心靈的類比」（記憶、理解、意志）最為重要。

「當探討我愛某物時，有三個成分：我自己、我所愛之物、愛本身...這樣就有三樣東西了：愛者、被愛者、愛...當愛者愛己時，愛者和被愛者就是同一個東西了；正如當某人愛自己時，愛與被愛乃是一事。...這麼一來，在存在著愛的地方就不必然會感到有三樣東西了。¹²」

「心靈若非認識自己，是不能愛自己的。它怎能愛它不認識的東西呢？...正如在心靈愛它自己時，有心靈和愛這兩個成分，心靈認識自己也有心靈及其自知這兩個成分；因此，心靈和它的愛、它的知，是三個東西，這三個東西又是一個東西，當它們都完全時，它們是平等的。¹³」然而，類比僅就其父、子、聖神的對應關係而言，並非指

¹² 《論三位一體》九卷一章2號。中譯本見：同上，243~244頁。

¹³ 《論三位一體》九卷一章3~4號。中譯本見：同上，244~245頁。

向三神。因為父、子、聖神共享一個愛的社會，並享有一個意志的統一體，其本質（essence）、性體是一，而非三，故無三神論之疑慮：

「記憶、理解、意志，不是三個生命（lives）而是一個生命；不是三個心靈（minds）而是一個心靈；所以當然也不是三個實體（substances）而是一個實體。當記憶被叫作生命、心靈及實體，是就其自身而被如此稱呼；但當它被叫作記憶，卻是相對另一個而被如此稱呼的。對理解和意志也可這樣說：兩者均是相對另一個而被如此稱呼；但它們每一個都就其自身，而乃生命、心靈和存在。不管就其自身它們還被叫作什麼，它們都是在單數而非複數意義上被稱呼的。但在彼此相對的意義上它們卻是三個。¹⁴」

3. 所有的對外活動，皆屬聖三的整體，也屬聖三的每一位

奧氏以「心靈的三一類比」來說明父、子、聖神的平等關係，以及互相滲透、彼此內含的親密關係。換言之，所有的對外活動，皆是聖三作為一個整體所發出的，同時也隸屬於聖三的每一位。奧氏反覆地強調，記憶、理解、意志三者作為一個整體，而每個個別的整體又等於另一個整體；也就是說，彼等於此、又等於三；就如聖父平等於聖子與聖神，也同時是父、子、聖神三者的總和。為此，三即是一，一即是三，它們是同一生命、同一心靈、同一本質：

¹⁴ 《論三位一體》十卷四章 18 號。中譯本見：同上，279 頁。

「當我稱呼我的記憶、理解、意志時，每一稱呼都各有所指，但它們每一個又都是全部三個的產物，因為這三個稱呼中，沒有一個不是被我的記憶、理解、意志共同說出的。同樣，三位一體也共同發出父的聲音、子的肉身、聖靈的鴿子……那本身不可分離的三位一體，是藉可見受造物的出現而分別地彰顯出來的；而三位一體的工作，在那些分別彰顯父、子、聖靈的事上，則是不可分離的。¹⁵」

4. 以心理學出發，首開「內在關係說」來探討聖三

由上述奧氏在《論三位一體》中所運用的類比—記憶、智慧和意志，即已充分展現他由心理學出發來探知聖三的奧秘的方法了。基於人能夠記憶、能夠理解、能夠付諸行動，因而天主的自明性已在人的心靈裡印下了痕跡，而聖三的內在關係也可一覽無遺了。

除了運用類比法所探知的天主觀外，由心理學出發、探究宇宙萬物的痕跡，亦無不充滿了天主存在的自明性：「我曾問大地…海洋…深淵…大氣…天…日月星辰…它們對我說：『我們不是你的天主……我們是祂造的』」¹⁶。因而為奧氏來說，沒有人能對天主毫無所知，天主的存在是一個很明顯的真理，使人不能置若罔聞。

雖然奧氏由天地萬物論及天主時，以先驗理由來「證明」

¹⁵ 《論三位一體》四卷五章 30 號。中譯本見：同上，154~155 頁。

¹⁶ 《懺悔錄》十卷六章 9 節。中譯本見：應楓譯，前引書，210 頁。

祂的存在，只是指出祂的確存在的事實。如果要去認證天主是如何存在的，那麼為奧氏而言，便是「人以其發現永恆不變、又高於人的真理」為基礎來說明的。也就是說，人的理性發現一個更完美的東西，當我們的理性看到了在它之上的真理，並明瞭到這真理並非人所造，人只是觀賞者而已，所有的天地萬物、所有優美動人的自然與旋律...無不是祂所造的，也無不臣服於祂之下，這些在在都足以證明了天主的存在。如果在真理之上沒有永恆的存在，以之為真理的根源，則真理的性質無法解釋，因而奧氏認為天主的存在根本是自明的。

至此，我們可以看出奧氏以人學（心理學）出發、以類比的方式所開創出的天主觀了。基本上，這個建基於心理學的出發點，不只局限於個體上，更是指向全人類；普通心理學所探求的僅局限於人性議題，而奧氏所探求的卻是「天人關係」，因而有學者稱奧氏所開創的是「高級心理學」¹⁷。換言之，是本性與恩寵相輔相成，其所建立的，是一套「有靈魂的心理學」。

三、奧氏的人觀¹⁸

奧氏的人觀，一反柏拉圖及摩尼教的極端二元論，視「人

¹⁷ 參：蓋雷，《奧斯定哲學導論》（台南：聞道，1985），276頁。

¹⁸ 筆者在此採用「人觀」，而不用「心理學」一詞，乃因當代對心理學的認知過於偏狹，且所探討議題多半在處理一己的情緒問題與人際關係上。但榮格與奧斯定所建立的心理學，卻涵蓋全人的各個層面，包括身體、心理與靈性層面，且它們皆擁有共同的源頭。為此，本文將以人觀代替心理學一詞，來作一對話。

是由靈魂與肉體構成的理性實體」¹⁹。然而，靈魂與身體雖結合在一起，卻並不相混，因為靈魂乃是「內部的人」（homo interior），身體則是「外表的人」（homo exterior）。前者固然較為重要而優越，但身體亦具不可或缺的重要性。

縱觀奧氏信理神學的發展，可見其一生努力地在一切受造物中尋找天主聖三的「痕跡」；而其中最明顯、最重要也最尊貴者，則非「人」莫屬了。要探討奧氏的人觀，首要須由人的靈魂來討論，因為奧氏雖然肯定身體，但其善的程度不同（靈魂是一種本體，含有理性，用以管理身體；而身體乃受靈魂的支配），其實奧氏的靈魂觀，廣義地說，包含了整個生命。故以下我們便由靈魂此一層面出發，來探討奧氏人觀的特色。

（一）人的靈魂即天主的肖像

奧氏的人觀全然建基於人的受造觀念及天主的恩寵之上；換言之，靈魂由天主而來，靈魂即是天主的肖像，但卻非天主的本體，故有其本質上的差別。

奧氏根據《創世紀》一 26~27：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……天主於是照自己的肖像造了人」的信念，加上他由哲學（尤其新柏拉圖主義）所受的影響，指出人的受造如同「受印」一樣，得天獨厚地得到了天主的肖像，而有別於其他的物質。奧氏用了各式各樣的比喻來解釋「肖像」所具

¹⁹《論三位一體》十五卷二章 11 號。中譯本見：周偉馳譯，前引書，410 頁。

有的內涵，如鏡中之像、幣上頭像、蠟上的戒指印等等，這些在在都顯出一種接受與給予之同與不同的關係——亦即「印」與「映」的關係。由於「印者」把自己的形印在「被印者」身上，因而我們可以由被印者看出印者的部分性質了：

「但那上帝的形像（人）之受造，並不與祂同等，因為不是被祂生的，而是被祂造的……人是在『照著形像』的意義上成為形像的，就是說，人不是與神同等，而只是像祂。²⁰」

於此，在「印者」與「被印者」的關係下，我們可以肯定幾點奧氏人觀的重點如下：

1. 靈魂的起源與性質：無庸置疑，人是天主所造；但非天主所生，所以本質有別。換言之，人是天主的類比項，而非等式。
2. 雖然人與天主並非等式，但人可藉由類比的方式認識天主、理解聖三；因為人的靈魂即是天主的肖像，留有天主的印記，人也是三位一體。
3. 奧氏希望建立一套「有靈魂的心理學」，以此強調本性與恩寵的相輔相成，因為靈魂有神性的內居，這是使靈魂修煉和超升成為可能的最重要因素。

²⁰ 《論三位一體》七卷四章 12 號。中譯本見：同上，212 頁。

4. 而且奧氏所建立的此門「有靈魂的心理學」不只局限於個體，而是指向全人類，因為在個體中所發現的，其實是整個人性，是全人類皆然的共通特質。
5. 對靈魂的認知乃是領人認知天主的關鍵。雖然奧氏的目標乃是為領人認知天主，且天主論才是奧氏學說的頂點，但其實愈深入自己，認識自己愈深，則愈能認知天主。雖然他也不斷強調我們對於天主認識的限度，因為有限的設想和言語不能徹底探索無限。

雖然奧氏援引創一 26 的聖經依據說明其人觀，但更重要的是為說明天主三位一體的緊密關係，從而也藉此建立一套「有靈魂的心理學」。他首開以心理學解釋聖三內在「生發」的歷程（procession），使得人的尊貴價值、靈魂的優越地位，在後世造成無窮的影響與啟發，著實貢獻不少。尤有甚者：

「當許諾給我們的、與上帝的面對面（格前十三 12）的見面實現時，我們就可以更為看到這一不僅無形，而且至不可分、確實不可變的神聖三一了。²¹」

（二）靈魂的三位一體：記憶、理解、愛

奧氏除了由「靈魂即天主的肖像」來建構他的人觀外，還從人及宇宙的「痕跡」來探尋天主聖三所留下的印記；換言之，尋訪聖三及其痕跡是一體兩面的，缺一不可。此種「由被造物

²¹ 《論三位一體》十五卷六章 44 號。中譯本見：同上，441 頁。

來推知造物主」，是奧氏慣用的「以理解尋求信仰」的方法，以下我們僅就奧氏所尋找到的聖三痕跡，整理如下表：

〔表一〕奧氏的人觀與天主聖三對照表²²

| | 父 | 子 | 聖 神 |
|-------------|---|--|---|
| 天主本身 | 01 最高實在 02 真正的永恆 03 永恆 04 永恆 05 永恆 06 父 07 萬物之源 | 最高智慧 永恆的真理 真理 真理 理象 (species) 肖像 美 | 最高美善 永恆又真的愛 意志 幸福 實效 (usus) 恩惠 (munus) 欣悅 |
| 在一般 受造物內 | 08 統一性 09 實在 10 存在 11 存在 12 物之結構 13 物之所以然 14 天性 15 物理學 | 形像 知識 知覺 具形 其區別 果然 教育 邏輯學 | 秩序 二者之愛 願意 遵行秩序 其適應 其所安 效用 倫理學 |
| 在人的 感性部分 | 16 所見之物 17 記憶 | 外官之視覺 外官之視覺 | 意念 願望 |
| 在人的 心靈部分 | 18 存在 19 心靈 20 記憶 21 天賦 22 對天主之記憶 | 領悟 意識 智力 學識 對天主之領悟 | 生活 愛情 意志 造詣 對天主之愛情 |

由上表可見奧氏的人觀，完全是與天主聖三相契合的：人靈魂中每三個一組的各種屬性—如存有、認識、自由意志—即

²² 包達理著，前引書，159~160 頁。

是天主聖父、聖子、聖神的三合一的肖像；而人內在的三種能力—精神（記憶）、言語（理智）、愛（情意）—亦是天主聖父、聖子、聖神能力的內化。

爲此，人的受造，與天主、與宇宙其實是爲一體，可彼此相通又相映。換言之，天地人即使本質不同，卻可互通；人的心靈既可向下俯視塵世之物，又可以向上仰視永恆的存在；既可沈淪，也可以依靠神恩回應與超升。吾人靈魂所具有的能力，便成了我們信仰與靈修的途徑了。

四、奧氏的聖三靈修觀

從上述奧氏的天主觀到人觀中，我們已可窺見奧氏的聖三觀乃是天人相通、合一的一個整體，有其天人相契合的脈絡。故此，有人將他的聖三神學稱爲「心靈三一論」或「內在三一論」或「主體三一論」²³。姑且不論此論點的利與弊，亦即歷史上神哲學家的批判與爭議，此處單就奧氏的聖三論來探究其靈修觀，不難發現無論是「心靈」、「內在」或「主體」，已然點出了奧氏聖三靈修的出發點一向內探索即是向上超升；人開發自己越深，則內在主體也就越完整，而也就越能感受到天主的臨在與超越性。因爲「天主比我的內在更內在，對我比我對自己還親密」。

²³ 參：周偉馳，前引文，72 頁。此文稱奧氏所代表的西方聖三論爲「心靈三一論」或「內在三一論」，以有別於東方教會主流的「社會三一論」或「關係性的三一論」。

以下，我們便就奧氏的靈修觀發展為出發，一步步探索奧氏如何向內深挖，最後在靈魂深處中，與天主恩寵相會合，終至與聖三共融，達到「一體性靈修」的目標。

（一）奧氏靈修觀的發展

奧氏的靈修觀發展一如他的一生，由早期著重人性、著重哲學，直至對天主信仰的體驗更深後，轉而著重靈魂超升中天主的恩寵與智慧的指引。奧氏靈修觀的發展日益完善，以下我們分別由早期、中期、晚期三階段，來說明奧氏「返身內求，明心見神」以達至天主智慧的靈修之路。

在他的早期之作《論靈魂之偉大》（卅三章 70 節等，388 年）中²⁴，他首度以靈魂趨向天主的七階梯說明這段路程：

1. **生活**：指肉體的激活（animation of the body），即靈魂給予身體生命的活力，但此生命相當於植物性的生命。
2. **情感**：指感官生活（sense life）；此階段靈魂透過感官認知外物、世界，相當於動物性的生命。
3. **藝術**：指理智、思想的生活（intellectual life）；靈魂在藝術生活中合理的指導人的行為，雖是有限的理智，但已是超越感官和物質的精神體在指引人的生活。
4. **德性**：指人的精神與道德成長（virtue or moral effort）；這是默觀生活的開端，表現出精神淨化的努力，人在生活中可分辨事物的好壞，並戒除驕傲、尋求天主。

²⁴ 轉引自：包達理著，前引書，322~323 頁。

5. **寧靜**：指私慾馴服後的平靜、安穩（tranquility）；由於煉淨了肉身情慾，靈魂靜息於和平與喜樂之中。
6. **進入光明**（entrance into light）：靈魂淨化後，注視著天主，並想望進入天主的堂奧，獲得神視（vision）與真理的光照。
7. **默觀**（contemplation）：靈魂陶醉於真理的莊嚴肅穆之中，完全浸淫在天主的愛、喜樂、真理之中。

到了中期（400~416年），奧氏發展出心靈趨向天主的三階段之說，後來廣為西方中世紀靈修神學所採用：

1. **淨化**：從物質世界（包括身體）中撤出，克服私慾、偏情。
2. **洞悟**：注意力集中於靈魂的非物質因素上，修行信望愛三超德（尤其愛德）。
3. **圓融**：注意力移至高於靈魂的天主之上，行「成全」之路，尤重祈禱。

簡述這三階段的模式即是：由外在於心靈的物質世界，到內在於心靈的本性之中，再到高於心靈之上的天主。在奧氏的《懺悔錄》中，諸如此類的描述比比皆是：

「聽到忠告，我就回頭，在您（天主）指導之下，到我心靈深處。我之所以能做到這點，完全依靠您的指導……這另一性質的光……出人意料的東西……絕對不是在我心靈之外。²⁵」

奧氏的晚期（418~429年）則因反對白拉奇主義之故，越來

²⁵ 《懺悔錄》七卷十章。中譯本見：應楓譯，前引書，142頁。

越強調天主恩典的決定性作用。換言之，心靈之所以能夠「超升」乃至與天主合一，全憑天主的恩寵。因為恩寵「下降」，所以心靈能夠「上升」，但人仍需通過美德、信仰、尤其意志和愛的步伐來亦步亦趨地接近天主，因為「明心」才能「見神」，如果心處愚昧之中，如何認識天主、走向智慧呢？

「心靈的這個三位一體（記憶、理解、愛），並不是因為心靈記得、理解並愛它自己，才真是上帝的形像；而是因為它也能夠記憶、理解並愛那創造了它的上帝。它若這麼做，就變得智慧了。若它不這麼做，即使它記憶、理解並愛它自己，它也是愚蠢的。……一言以蔽之，讓它崇拜那非受造的上帝吧，祂造它時，給了它能力認識祂並分享祂。畢竟經上寫著：『敬畏主就是智慧』（約廿八 28）。²⁶」

至此，我們已由奧氏「理解以尋求信仰」走到了「信仰以尋求理解」之真義了。奧氏的至理名言：「您明瞭吧，好使你相信；您相信吧，好使你明瞭」（Intellige, ut credas! Crede, ut intelligas!）融會了哲學與神學語言，也融會了心靈與天主的智慧。「信」與「知」的相輔相成，遂成為奧氏靈修路徑中一個重要的會合。

（二）返身內求，明心見神

既然「信」與「知」相輔相成，奧氏的靈修觀可謂是建構在「知己」與「知神」的兩大主題上：知己是知神的出發點與

²⁶ 《論三位一體》十四卷四章 15 號。中譯本見：周偉馳譯，前引書，386 頁。

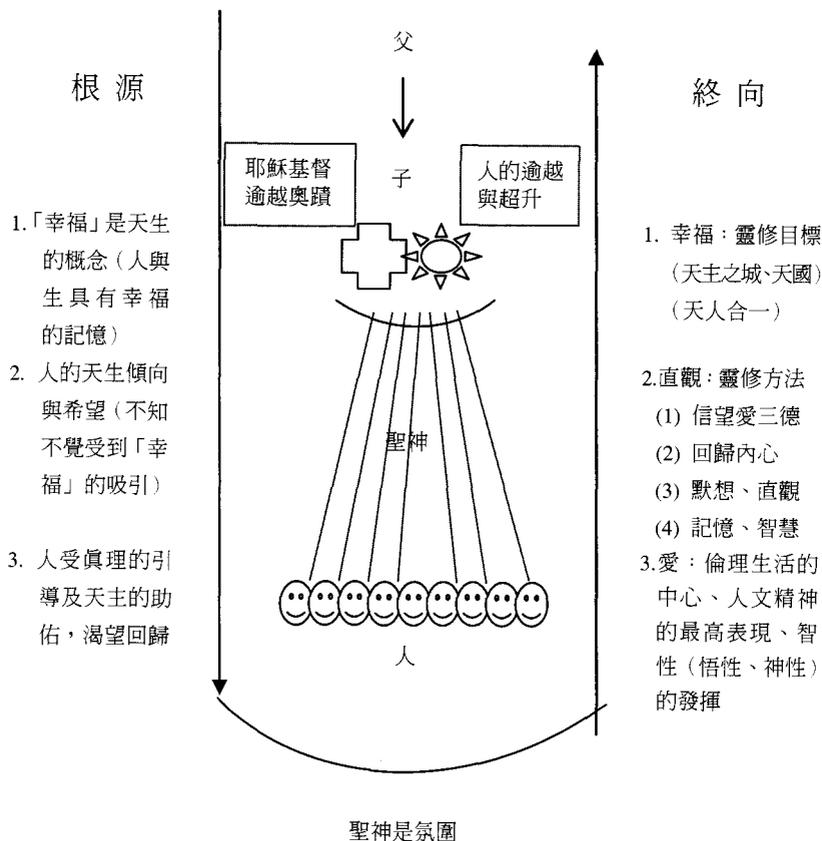
立足點，而知神則是知己的目的和根本意義，套句古人說過的話：「知己若不知神則盲，知神若不知己則空」。

其實，新柏拉圖主義早已提出經由「人的理智的內視，返身而誠，可達於太一」，普羅丁亦曾提出「知己則亦知其源」（《九章集》6:9:7:33f）。因為靈魂或心靈乃是太一等質的延伸，二者雖不能等同，但卻是連續體，故可由知己而知天。奧氏顯然是同意並繼承了普羅丁的這個思路，但強調人的本質與天主不同，必須從不斷地變化本性，以仰望天主這神聖、永恆、不變的「他者」。

人的理智既然是出自天主的肖像，因此若要認識天主，必須先知己；而欲知己，又必須先擯除一切外界事物的形形色色，以及感性知識，而專注於自身之內的「絕對真理」，進而「超升」達至天主的智慧中。簡言之，就是「返身內求，明心見神」。

這段「返身內求，明心見神」以達至天主智慧的靈修之路，在奧氏龐大而又鉅細靡遺的聖三信理神學中，可謂是完整的一個整體，不可分割。筆者簡單地整理為下圖，來看奧氏的靈修與信理是如何整合為一、「信」與「知」又是如何相輔相成、以達「回歸根源與終向」之目的。

〔圖三〕天主聖三綜合圖與奧氏靈修路徑



此圖乃結合奧氏的天主聖三論、人觀、靈修學共治一爐。由天主恩寵的「下迴向」中，所有的人皆蒙受真、善、美的「記憶」，這是天生的概念，也是人性受吸引的自然傾向，因而我們才得以「超升」。只要我們毫不自欺而願「返身內求」，即可當下自明吾人本性中渴望回歸之心；而且我們確實也必須回

歸，心靈才能得著真正的安寧，達到真正的幸福，亦即「明心見神」的靈修體驗。

此外，這段「明心見神」的靈修之路，除「返身內求」外，還具有「當下自明」的特性。奧氏在人的心靈中找到了天主聖三的類比與痕跡—記憶、理解、意志（或愛），又由於「三位」實是「一體」，所以內在的人=心靈=理解=記憶=愛。為此，奧氏在認識論上指出，心靈在進行任何客體化的認識活動時，同時也在進行著對自己的內在理解，並且愛著自己、惦記著自己。所以當吾人為尋求天主而回歸內心時，這內在的記憶、內在的理解、內在的愛，具有像禪宗所謂的頓悟般，當下即可自明地體悟，原來我們與天主是為「一體」。

（三）人的自由與天主的恩寵

當然，與天主結合為一體，必須是雙方面的配合，人的自由意志與天主的恩寵共同結合，使「超升」成為可能；但其中，又以天主的恩寵為首要。奧氏曾指出：「一切受造物的意志，都普遍地受到天主的牽制」；「若沒有天主，你的自由一無所能，它無時無事不是繫於天主」²⁷。

包達理結合了吳庫伯神父的奧氏學說，綜合整理了奧氏恩寵論的三個主要關鍵點：（1）人是自由的；（2）沒有恩寵，人什麼也不能做；（3）自由不能阻礙天主的決定（此乃協調上述兩點的矛盾）。

²⁷ 包達理，前引書，224~259頁。

關於自由，奧氏早年在駁斥摩尼教時，曾不遺餘力地維護自由；但晚年為駁斥白拉奇主義「人的自由無所不能」的說法，奧氏則反駁：「你的自由一無所能，它無時無事不是繫於天主」。其實奧氏真正要說的是：一切的德性都需天主的恩寵。並非人的意志「無力」實現，而是因為缺乏恩寵，意志「將不願意」實現。雖然此處引來許多自由、罪惡與救贖之間的預定論爭議，但由於不是本文主題，此處不擬進入探討。

天主是最高原因，是一切善的根源，是道德造詣的源頭，也是人得救的根源。故沒有天主的恩寵，沒有一個人是善的。然而，天主深情的預許，已將真善美聖的恩寵賜予給人。為此，奧氏將恩寵概分為「本性德性之恩寵」及「有益於得救與超性行為之恩寵」；二者皆是天主置於人心內的恩惠，但前者為道德行善的動機作預備，是所有教內教外之人皆享有的，後者則只有部分願意在信仰內成為「天主子女」的人所享有。

那麼，究竟在走向天主智慧、漫漫的靈修之路上，我們是如何受天主恩寵的引導呢？透過包達理的整理，我們此處抽出其中恩寵作用方式的三條原理來說明奧氏的想法：

恩寵作用方式的第一條原理，乃是「意志的心理觀」：也就是說，意志在作決定時，必須有其動機以及投射的對象，而我們通常是受到「善的吸引」，然後採取行動，而這，就是天主特權及作用之處，因為天主就是善的根源。所以，我們之所以能行善，而且有自由行善，能受善的吸引，此即恩寵的第一原理。

第二條原理的作用方式是「智能的心理觀」：奧氏看出人並非自己最初思想的主人，換言之，人會因為外界的變化或因果關係等，影響自己的思索方向；然此並非「偶然」，乃是天主的啓發在人心靈內部的作用。因為「誰也不能掌握什麼會進入自己的心思，但同意與否則在自己的意志」（《論精神與文字》卅60）。

第三條原理的作用方式是「天主的智慧」：天主不只能隨意操控意志的啓發或吸引力，而且在選用本性或超性啓發的作用之前，祂已知道意志將對每一啓發所起的反應為何了。換言之，並非天主轄制人的自由，而是天主的預知能力與智慧超越了人的有限。

至此我們可說，天主的恩寵超越人的自由，在靈修生活中天主已運用了祂的智慧（因為祂知道什麼最適合我們），予我們足夠的恩寵。但恩寵並非決定一切的因素，還須人的回應與配合，因此奧氏提出人在現世生活中應遵循「信望愛」三超德的態度，並且強調「信德若無行為是死的」。為能讓天主更能在我身上發揮祂的恩典，使天主能藉我祝福他人及世界，我們應努力削減自己的主張，讓自己的德性配得天主的恩寵，因為「誰獲得自己的性命，必要喪失性命；誰為我的緣故喪失了自己的性命，必要獲得性命」（瑪十39）。

（四）奧氏聖三靈修的目標：幸福就是擁有天主

奧氏在《論自由意志》卷二41節指出：「正如身體的整個

生命是靈魂，靈魂的幸福生命則是天主」。這是生命次序的原理，身體要服從靈魂，更重要的是，靈魂要服從天主，因為天主是靈魂的生命。

靈魂嚮往天主，需要在真理或聖善的層面上，靠天主恩寵而實現。爲此，信仰（而非哲學）是聖三靈修的根本。

基於奧氏的聖三觀是無所不在的，人的整體存在、生活的各個層面、我們對事物的理解，當然也就無一不在聖三的氛圍中，也就是不在吾人靈魂內的三位一體之中。我們若是明瞭這點，便越認識真理，也就越接近天主，當然也就越幸福。換言之，認識真理＝擁有天主＝幸福，三者不但具有連帶關係，同時也是我們生活與靈修的基本追求與目標。

奧氏的幸福觀我們可由兩個層面來談：其一在團體幅度上，是天主親自創立、治理、掌權的「天主之城」（天國）得以實現。奧氏的天主之城不同於柏拉圖的理想國（理想的政治體制、好的世俗國家），其真義在於：凡追隨基督和真正崇拜天主的世上公民，皆可在此岸、此生組成天主的城邦，換言之，天主之城乃是「按照天主而生活的民族共同體」，相反於「地上之城」是按其肉體（自然人）的本性而生活的人和國家²⁸。

其二在個人靈修上，由全人觀點出發的幸福則是體認聖三

²⁸ 依此觀點進一步探討，便涉及了奧氏的教會觀。簡言之，奧氏認爲世人皆潛在地具有雙重公民的身分（同時隸屬地上之城及天上之城），而教會是此二城邦的橋樑，是不可見的天主之城的人間範本，是以基督爲首領、由天主召聚其子民的場所，人必須進入教會才能蒙恩得救贖，以進入天國。

內在於靈魂中的事實，用今天的話來說即是「天人合一」。由於奧氏的人觀與聖三全然是一體的，靈魂即是天主肖像，因而人本質性地具有神聖性與超越性，得以超升日漸完善。這是天主普施的恩寵。為此，靈魂與天主合一不但是可能的，而且是必須的。如此的神秘經驗可謂是基督徒靈修的終極目標。因為幸福無非就是對天主完全的認識、合一。

至於追求幸福有方法可循嗎？尋求智慧、認識真理，乃是關鍵，這也就是奧氏「理解以尋求信仰；信仰以尋求理解」之道。奧氏曾指出，無知與軟弱是犯罪的兩個重要原因²⁹，而我們為勝過它們，就需要上主的幫助；其中人最大的無知（愚昧）便是對天主一無所知，因此自以為是的人是最愚昧、可憐的，反倒是承認自己軟弱的人還比較聰明，因為「敬畏上主是智慧的開端」（箴一7；約廿八28）。為此，真智慧必是敬畏天主、認識天主，而認識天主便是擁有天主，這就是生命中最大的幸福——與天主合一。

此外，奧氏認為人的心靈藉以認知天主的基本根據，即所謂的「心靈之光」³⁰——心靈對自己存在、生活和思想的覺知，進而反映出超然真理的存在。當然，為奧氏而言，這覺知的根本原理是天主的恩寵所光照下來的，故此心靈之光的覺知，是

²⁹ 奧思定，《教義手冊》四篇八十一章。中譯本見：《奧古斯丁選集》，湯清、楊懋春、湯毅仁譯，香港：東南亞神學教育基金會、基督教輔僑出版社，1962年，455頁。

³⁰ 蓋雷，前引書，224~227, 261~265頁。

「悟性的」，是「直觀的」。心靈真理透過直觀而覺知，體驗到天主的內居與光照，在聖神的推動下與天主結合為一，此神秘經驗便是擁有天主、擁有幸福。

結 語

William Johnston曾於《無聲之樂》中指出：「神修的作用，無非把人已經據有的引發出來而已」³¹。奧氏為使自己更能認識天主，不斷地向自己的內心去挖掘，其深度之深，恐怕至今還是少有人可以超越的。這段「內省」之路，不僅幫助了他（及我們）找到天主，同時也開闢了一條人觀（心理學）與認識論的新動向，為我們今日所有的基督徒而言，已然開啓了一段內在神聖之旅；而且就本文所談的三一類比而言，也已根本性地影響了後世無窮深遠。

奧氏的著作及其信理神學極其龐大，要為之綜合整理其聖三靈修觀，必須承認本文所作的仍是極其有限。本文走筆至此，作一小結可說：奧氏的靈修觀與其信理神學其實是一體的兩面，亦即「知行合一」，靈修與認識天主是不可分割、相輔相成的；而且向內探索即是向上開發，因為天主是既內在又超越的。唯其知與行共同結合，才可能擁有真智慧、真幸福，達「天主之城」（天主掌權的團體幅度）與「天人合一」（擁有天主的個人幅度）的靈修目標也才有其可能。

³¹ William Johnston 著，《無聲之樂》（*Silent Music*，劉河北譯，台中：光啓，1980年二版），54頁。

套句田立克的主張，在任何認知行爲中，即已包含了認知者與被知者的結合一體了，而當知識即是結合時，主體與客體的鴻溝即被打破了，神秘經驗於焉產生。當然，這種知識不是俗世中以功利與實用主義掛帥的知識，這種認知形式其實是「愛」，是一種深刻的體驗，具有存在的幅度，因而能夠使人被更新、使人更開放。奧氏「知行合一」式的靈修即屬此類；而他這段知行合一之路，也就是他終生所奉行的「信仰幫助理解，理解幫助信仰」之路。

參考書目

- 本篤十六世 (Pope Benedict XVI) 著，劉嘉玲譯，《教父—從聖克勉到聖奧斯定》，台北：光啓文化，2012。
- 包達理著，《奧斯定思想概論》，台南：聞道，1985。
- 奧思定著，吳宗文譯，《天主之城》上、下兩冊（譯自拉丁文，採思高版聖經），台北：台灣商務印書館，1971；王曉朝譯，《上帝之城》上、中、下三冊（採和合版聖經的譯文），香港：道風書社，2003。
- 奧思定著，周偉馳譯，《論三位一體》，上海：人民，2005。
- 奧思定著，湯清、楊懋春、湯毅仁譯，《奧古斯丁選集》，香港：東南亞神學教育基金會、基督教輔僑出版社，1962。
- 奧思定著，應楓譯，《懺悔錄》，台北：光啓文化，2001。
- 盧德，〈奧古斯丁承先啓後的神秘觀：基督宗教神秘主義傳統探源〉《心靈饗宴》第三期（新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2010），15~45 頁。

第七章

西方隱修傳統

本篤會規與靈修

黃克鏞

前 言

聖本篤（St. Benedict, 480~547），一般被奉為西方教會隱修始祖，與東方隱修始祖聖安當（St. Antony, 251~356）前後比美；但這種講法是需要加以解釋的。東方隱修傳統在第四世紀初葉興起，西方教會也很快受到影響。及至本篤的時代，隱修的現象在西方拉丁教會已相當普遍，本篤的特殊貢獻是由於他寫的會規，在西方漸漸成為隱修院普遍採用的規則。

若望賈先（John Cassian）是把東方隱修傳統帶到西方教會最重要的人物，他在埃及曠野生活多年，訪問了多位曠野隱修長者。主曆 400 年後，賈先返回歐洲，在法國南部馬賽創立修院，並以拉丁文寫了《隱院規章》（*The Institutes*）和《會談錄》（*The Conferences*），詳細傳授埃及曠野的隱修生活，及曠野教父的靈

修經驗¹。

在意大利方面，聖盎博羅修（St. Ambrose）於 374 年成爲米蘭主教，他慷慨地把祖傳的產業捐獻給教會及窮人，自願度清貧克苦的修行生活（ascetical life）。他在米蘭城成立貞女團體，並負責照顧城外的一座男修院，作修士們的指導神師。聖奧思定（St. Augustine）便是在米蘭首次接觸到隱修團體。日後他回到非洲故鄉，391 年被希波城（Hippo）主教擢升爲司鐸，在主教的支持下，奧思定成立了當地的第一座隱修院。五年後被選爲主教繼任人，他要求教區的神職人員一起度如同修院一般的團體生活，稱爲「宗徒時代的生活」（vita apostolica），以《宗徒大事錄》對初期教會團體的描述：「眾信徒都是一心一意，凡各人所有的，沒有人說是自己的，都歸公用」（宗四 32~35），作爲修道團體的宗旨及基本守規²。

大約一個世紀後，當本篤在羅馬附近創立隱修院時，隱修現象在西方教會已不算罕見。本篤被稱爲西方隱修始祖，是因爲他所留下的會規，在西方教會得到各地隱修院的普遍採用。及至日後中世紀興起的修會創立人在編寫會規時，一般也參照本篤會規，作爲編撰會規的藍本。時至今日，全球採用本篤會規的男女會士約有三萬多名，分別屬於本篤會及熙篤會。會規

¹《會談錄·隱院規章》，任佩澤譯（香港：明愛印刷訓練中心，1982）。

² 有關聖奧思定及古代北非隱修傳統簡史，參閱：Timothy Fry, ed., *RB1980: The Rule of St. Benedict: In Latin and English with Notes* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1981), pp. 59~64; RB 爲《本篤會規》簡稱。

提供的靈修思想歷久彌新，不但對修會會士有重大意義，也適用於一般信徒。今天有無數的在俗教友，他們樂於遵奉本篤會規的精神，作為他們靈修生活的指引。

本章分為兩部分，第一部分討論本篤會規的靈修觀；第二部分介紹本篤靈修要訣：「聖經誦禱」（lectio divina）；那是修士個人祈禱的主要方法，今天在教會內信友們也廣泛採用。在討論本篤會規之前，本文首先簡略介紹本篤的生平。

壹、本篤會規靈修觀

一、本篤生平

有關本篤生平的資料，主要來自教宗大額我略（Gregory the Great）所著《對話集》第二冊，該書約寫於 593 年，本篤死後不到五十年³。本篤在 480 年出生於意大利中部諾西亞（Norcia）的一個富裕家庭，完成了初級教育後，父母把他送到羅馬去接受高等教育。本篤在羅馬求學時，發現一般青年學生沈迷於逸樂，生活腐化。本篤不願隨波逐流，遂決意離開羅馬城，到別的地方去。

本篤首先退避到羅馬鄰近一個較少人居住的地方；過了一

³ 《對話集》第二冊專載本篤的生平；見 *The Life of Saint Benedict*, trans. H. Costello and E. de Bhaldraithe (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1993), 載有 Adalbert de Vogüé 對每章的詮釋。

段時間，本篤決意進入「曠野」，逃到離羅馬約 40 哩的無人地帶，在蘇比亞谷（Subiaco）山上的一個小山洞隱居。路上他遇到一位年長的隱修士羅滿諾（Romano），這位長者給他穿上隱士的會衣，並不時從山崖上吊下麵包給他充飢。本篤於是在絕對寂靜的環境，獨自隱修歷數年之久。後來被一些鄰近的牧人發現他的下落，他們開始前來探訪他，樂於聽他的教導，本篤便成了他們的好友和導師。前來探訪的人漸漸增多，本篤遂在蘇比亞谷一帶成立修院，共十二座之多，每座修院有十二位修士，並由一位院長負責管理。

大概 530 年左右，本篤離開蘇比亞谷，往較南的賈仙諾山（Montecassino）。他把山頂原有的神廟改建為聖殿，並建立修院，日後成為今天仍可看見的一座宏偉的修院。著名的本篤會規便是在這裡寫成。本篤於 547 年在賈仙諾山修院逝世，享年 67 歲。他的遺骸恭奉於修院聖堂的正祭台下面。

教宗大額我略的《本篤傳》是按照聖人傳記的特殊體裁寫成，在記載本篤的生平事蹟時，也特別表揚他生前所行的奇蹟，以及享有的先見神恩，目的是把本篤列於古代先知及新約宗徒和聖賢的行列，表明本篤是一位極不平凡的神恩性會祖⁴。

二、本篤會規的背景及整體意義

大額我略在《本篤傳》記載本篤編撰了會規，該會規以「善

⁴ 參：A. de Vogüé 的〈序言〉；*The Life of Saint Benedict*, pp. ix~xi.

於鑑別」及「文字清晰」著稱⁵。與本篤同時代，尚留存至今天的修院會規大約有二十多種，其中格外重要的是一本佚名作者的《導師之律》（*The Rule of the Master*）⁶。這會規與本篤會規甚為相似，以往歷史家認為這律書後於本篤會規；但近日歷史考據卻顯示此書略早於本篤會規，是本篤寫會規時參照的藍本。由於這歷史考據的發現，學者對於本篤會規的評價也起了變化：本篤會規的特殊貢獻要從它與《導師之律》不同的地方來探討⁷。

本篤時代，西方隱修傳統可以分為兩個主要趨勢：其一是賈先傳授的埃及曠野隱修傳統，主要是一種半獨修的模式（semi-anchoritism），強調捨棄世俗、克苦修行、不斷祈禱，及實踐謙遜、服從等德行；其二是巴西略（Basil of Caesarea）和奧思定教導的隱修傳統，以團體隱修為基本模式（cenobitism），側重兄弟的友愛共融，及彼此擔待的德行。《導師之律》承受了賈先傳授的曠野隱修傳統，對於奧思定和巴西略的訓導不加以引用。本篤會規卻做了一個綜合，企圖把賈先及奧思定、巴西略等兩個傳統合併起來⁸。

如同《導師之律》，本篤會規也可以分為兩大部分：（一）

⁵ *Dial. 2.36; The Life of Saint Benedict*, p. 174.

⁶ *The Rule of the Master*, trans. Luke Eberle (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1977), 載有 Adalbert de Vogüé 的導論；本書簡作 RM.

⁷ 有關本篤會規與《導師之律》的關係，參閱：Fry, ed., *RB1980*, pp. 79~90.

⁸ 參閱：Aquinata Böckmann, "The Rule of Benedict Today," *Tjurunga* 61 (2001), p. 84.

理論性的「靈修訓導」—〈序言〉及會規一~七章；（二）實踐性的「修院規章」—會規八~七十三章。會規第一部分至為重要，給全部會規奠下靈修基礎。〈序言〉指引讀者如何從靈修角度誦讀會規；然後，第一部分也討論修道人的種類（RB 1）；「會父」（即院長）的角色（RB 2~3）；善功的工具（RB 4），及隱修士三項基本德行：服從、靜默、謙遜（RB 5~7）等重要課題。在這第一部分，本篤一般參照《導師之律》，依從賈先教導的曠野隱修傳統，特別注重修士個人修養的一面。

本篤會規第二部分討論隱修院的制度與規則，包括有關誦念日課的禮儀規則（RB 8~20）；矯正過犯的懲戒規則（RB 23~30, 43~46）、每天作息的日程分配（RB 47~48）、接待客人及與外界來往的規則（RB 53~57）、收納新兄弟的程序（RB 58~63）等。會規第二部分一面應用《導師之律》的架構，一面卻充分顯示本篤的創新之處。他不僅列出應當遵守的規則，更解釋行事時應有的動機及內心態度。更重要的是，本篤會規第二部分也廣泛地引用奧思定和巴西略的訓導；這兩人都強調隱修生活的團體幅度。

《導師之律》對團體的了解，限於「縱線模式」（vertical model），偏重每位修士與會父之間的師徒關係；本篤卻以「橫面模式」（horizontal model）補充，除了注重與會父之間的弟子關係外，也重視修士彼此間的兄弟關係。因此，本篤屢次引用奧

思定所喜愛、描述初期教會團體友愛共融的經文（宗四 32~35）⁹。本篤在這方面的貢獻，格外可見於會規的附篇（六十三~七十三章），其中尤以七十二章〈論會士應有的良好熱忱（good zeal）〉，標榜了兄弟友愛的金科玉律，一般被視為本篤會規的精華¹⁰。

三、本篤會規主要靈修思想

如上文所說，本篤會規可分為兩大部分：「靈修訓導」（Prologue 及 RB 1~7）；及「修院規章」（RB 8~73）。本文將按這兩部分討論本篤會規的主要靈修思想：（一）〈序言〉：「侍奉主上的學校」；（二）隱修士三項基本德行；（三）祈禱、讀經與工作；（四）兄弟的友愛共融；（五）接待客人。

（一）〈序言〉（Prol. 1~50）

本篤會規的〈序言〉取自《導師之律》的長篇導言，該導言包括三部分：1. 聖洗水泉的比喻；2. 天主經的闡釋；3. 兩篇聖詠的詮釋（詠卅三及詠十四）¹¹。本篤的〈序言〉只採用解釋聖詠的部分，但在〈序言〉的開始及結束時，加插了數節經文

⁹ 有關本篤會規所注重的修士彼此間的平面關係，參閱：Michael Casey and David Tomlins, *Introducing Benedict's Rule: A Program of Formation* (Sankt Ottilien: Editions of St. Ottilien, 2006), pp. 227~228.

¹⁰ 參閱：Fry, ed., *RB1980*, pp.92~93。學者對於會規附篇有不同意見，有的以六七~七三章為附篇，有的卻以六三~七三章為附篇；認為是本篤後來補充的。

¹¹ “Prologue”, in *The Rule of the Master*, pp. 92~104.

(Prol. 1~4, 46~49)，這些經文意義深長，下文會加以解釋。

1. 〈序言〉開端 (Prol. 1~4)¹²

「¹聽，我兒，以心靈的耳朵傾聽導師的教訓，欣然接受你慈父的勸語，且毅然去實行。²如此，你便能藉著服從的辛勞，回到你因不服從的怠惰，而遠離的那位（上主）那裡去。³現在，我對你說話，不拘你是誰，只要你棄絕私意，並拿起『服從』這堅強而高貴的武器，矢志為主基督真君王作戰。⁴首先，在開始行任何善工之前，你應該以最懇切的祈禱，求主成全這件事工。」

會規的啓幕詞是「聽」（*obsculta*），這拉丁文動詞包括「聆聽」和「服從」的雙重意義，如同〈序言〉第一節使用的幾個動詞所提示的：「聽」（*obsculta*）、「接受」（*excipe*）、「實行」（*comple*）；這些動詞表示聆聽和實踐的意義。因此，〈序言〉開場白包含了全部會規的主旨：修士的基本精神是「聆聽」和「服從」。

〈序言〉也顯示了作者與弟子間親切的師徒關係，本篤稱弟子為「我兒」，而以「導師」和「慈父」自稱，這樣一面表示會規〈序言〉採用舊約智慧文學的體裁（參：箴一 8：4, 10, 20），一面也反映了埃及曠野長者與弟子之間的密切關係。但本篤也表明這種師徒關係的目的，是爲了幫助弟子達至與天主的關

¹² 《聖本篤會規》，7 頁；臺北本篤會修女譯，1991 年，團體專用。
本文採用這中譯本，但引用時也參照原文稍作修改。

係。因此，〈序言〉繼續說：「如此，你便能藉著服從的辛勞，回到你因不服從的怠惰，而遠離的那位(上主)那裡去」(Prol. 2)。
 〈序言〉第一節要求弟子服從導師，第二節卻指出天主才是真正該當服從的對象。人因著不服從，遠離了上主，必須藉著服從歸向祂；這便是基督徒和隱修士一生的主要任務。〈序言〉也提示，導師代表上主教導弟子，服從導師便是服從天主的具體表現¹³。

本篤稱自己為「慈父」，這是因為「會父」(abbas)是基督的代表，可以應用基督本人的名稱(RB2.2~3)。
 〈序言〉也表示基督才是修士該當服從和事奉的「君王」：「……只要你棄絕私意，並拿起『服從』這堅強而高貴的武器，矢志為主基督真君王作戰」(Prol. 3)¹⁴。本篤提醒弟子，誰若願意藉著服從事奉基督君王，必須放棄自己的私意。

本篤結束〈序言〉的開場白，囑咐修士在開始行任何善工之前，應以懇切的祈禱，求天主成全這項事工(Prol. 4)。本篤將「祈禱」與「事工」聯合在一起，邀請弟子達成二者的整合。

2. 兩篇聖詠的講解

〈序言〉的主要部分是兩篇聖詠(卅三、十四)的解釋(Prol.

¹³ 本篤以「導師」自稱，大概是受了 RM 的影響；RM 每章一般都是這樣開始的：「上主透過導師回答」(The Lord has replied through the master)。

¹⁴ 以「作戰」(militare)的圖像比擬靈修生活，這在新約已相當普遍；參閱：弗六 10~17；弟前一 18；六 12；弟後二 3~4。

12~22, 23~32)。若與賈先《會談錄》第一篇連在一起，兩首聖詠可以套用來解釋隱修生活的目標和意義¹⁵。賈先《會談錄》第一篇〈論隱修士的目的和終向〉，說明人在從事各行業時，都指向一個近「目的」(skopos)，以期達到最後的「終向」(telos)。賈先指出隱修士的「終向」是「天國」或「永生」；爲了達致這終向的近「目的」，該是「心靈的潔淨」，或保祿宗徒稱譽的「愛德」(格前十三 4~7)¹⁶。

兩篇聖詠有相似的主題，可用作解釋隱修士該追求的「目的」和「終向」。〈序言〉17節說：「如果你願意獲得真實和永恆的生命，就應『謹守口舌，不說壞話……躲避罪惡，努力行善』(詠卅三 13~15)」。「永恆的生命」代表修士的「終向」，而「謹守口舌」、「躲避罪惡」表示「心靈的潔淨」，是修士的「目的」。

同樣，詠十四篇，以對答的方式，談論隱修生活的「目的」和「終向」：「上主，誰能在你的帳幕裏居住？」(詠十四 1)；本篤把「帳幕」解釋做「祂王國的帳幕」(Prol. 22)，是修士追求的「終向」。聖詠作者的回答是：「只有那行爲正直，作事公平，從自己心裏說誠實話的人」(詠十四 2；Prol. 25~26)。聖詠這節經文，尤其「從自己心裏說誠實話的人」是「心靈潔淨」

¹⁵ 會規〈序言〉沒有把這兩首聖詠與隱修士的目的和終向連在一起解釋；但 David Tomlins 卻作了這樣的嘗試；參閱：Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, pp. 26~27.

¹⁶ *Conf.* 1.4.6; 1.6.3；見《會談錄·隱院規章》，37、39頁。

的恰當寫照，是隱修士該當追求的「目的」。因此，〈序言〉引用的兩首聖詠都與隱修生活的「目的」和「終向」有關。

3. 「侍奉上主的學校」 (Prol. 45~50)

「⁴⁵ 因此，我們要建立一所侍奉上主的學校，⁴⁶ 在這裡，我們希望沒有什麼嚴苛或難以負擔的事。⁴⁷ 即使有某些嚴格的要求，也是按正理，爲了矯正惡習，或保持仁愛所需要的。⁴⁸ 千萬不可因畏懼離開救恩的道路，因爲此路的入口處，必然是狹窄的。⁴⁹ 但是當我們在修道生活與信德上逐漸進步時，那甜蜜得不可言喻的愛使我們的心靈舒展，驅使我們在天主誠命的道路上奔馳。⁵⁰ 這樣，總不離開祂的訓誨，但按照祂的教導生活在修院中，恆心至死；我們將藉著忍耐分擔基督的苦難，以便也能參與祂王國的光榮。亞孟。」

在解釋兩篇聖詠後，本篇道出〈序言〉的主旨：「我們要建立一所侍奉上主的學校」(a school for the Lord's service; Prol. 45)。「學校」一詞包括學習的場所、學員，和學習的課程等內容。會規第一章〈論修道人的種類〉指出：「第一種是團體會士，他們生活在修道院中，遵守會規，隸屬會父管轄」(RB 1.2)。本篇在〈序言〉把這團體會士居住的「修院」稱爲「侍奉上主的學校」，在那裡修士學習「遵守會規」及「服從會父」，這是修士侍奉上主的主要途徑。若從會規其他部分來看，「侍奉上主」的內容很廣泛，包括修士的全部生活：一如禮儀祈禱、服從長上、替弟兄和團體服務、照顧病人、接待客人等；這些

都是侍奉上主的具體表現¹⁷。

至於誰是這學校的「導師」這問題，可以說直接負責教導的是「會父」，但他只是基督的代表，基督才是真正的導師。因此，〈序言〉最後一節囑咐修士「總不離開祂的訓誨，但按照祂的教導生活在修院中，恆心至死」（Prol. 50）¹⁸。

除了〈序言〉開端（Prol. 1~4）外，本篤在〈序言〉的結束也加插了四節經文（Prol. 46~49），給他願意成立的「侍奉上主的學校」作進一步的解釋，這些經文表現了本篤的獨特風格。他表示在這學校裡，希望沒有什麼嚴苛或難以負擔的事；即使有些嚴格的要求，也是爲了實際的需要（Prol. 46~47）。他勸勉修士，「千萬不可因畏懼離開救恩的道路，因爲此路的入口處，必然是狹窄的」（Prol. 48）。

49 節包含〈序言〉最優美的文字，本篤沒有說這條狹窄的道路將會逐漸拓寬，但他給修士保證，若能忠於修道生活，便會產生內心的轉變，一種「甜蜜得不可言喻的愛，使我們的心靈舒展」（*dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine*）¹⁹。依照本篤的看法，修士的克苦修行只是一種達到目標的方法，「愛」才

¹⁷ 參閱：Aquinata Böckmann, *Servire Cristo. In ascolto della Regola di San Benedetto* (Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2010), p. 269.

¹⁸ 〈序言〉50 節：「祂的訓誨」和「教導」指基督的「訓誨」和「教導」；參閱：Terrence G. Kardong, *Benedict's Rule: A Translation and Commentary* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), p.25.

¹⁹ 〈序言〉49 節取材自詠一一九 32：「我必奔赴你誠命的路程，因爲你舒展了我的心靈。」

是目標；這愛能驅逐「畏懼」，使心靈擴大，並「驅使我們在天主誠命的道路上奔馳」，不是消極地、害怕地，逃避邪惡；而是積極地、充滿喜樂地、向天主迎面奔跑²⁰。

〈序言〉在結束時應許修士將來能分享基督王國的光榮（Prol. 50）。這裡，49 節卻表示天國的提前實現。修士不必等待將來，即使今天便能享受那「甜蜜得不可言喻的愛」帶來的喜樂。在〈序言〉結束的數節經文裡，本篇透露了他個人深湛的靈修經驗，就如給這〈序言〉畫龍點睛一般。那些諳熟本篇會規的人都格外珍視會規的〈序言〉，認為這〈序言〉包含了全部會規的要旨。

（二）隱修士三項基本德行（RB 5~7）

本篇會規〈序言〉及一~七章是「靈修訓導」的部分，這部分格外重要的內容是討論隱修士三項基本德行：服從、靜默、謙遜。此三德行大概來自賈先提出的「謙遜十項標記」，其中前四項有關服從，最後二項關於沈默寡言²¹。為此，在賈先心目中，謙遜、服從、靜默這三德是密切連在一起，不可分開的。

1. 服從（RB 5）

「服從」是本篇會規主要課題，〈序言〉開端已把整個隱修生活，比作藉著服從回歸天主的歷程；服從也被稱為修士「為主基督真君王作戰」的「武器」（Prol. 2~3）。會規第五章專門

²⁰ 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, pp. 24~25, 32~33.

²¹ *Inst.* 4.39.2；見《會談錄·隱院規章》，465 頁。

討論服從的德行，全章可分為三部分：一、毫不遲延的服從（RB 5.1~9）；二、「團體會士」的服從（RB 5.10~13）；三、心悅誠服的服從（RB 5.14~19）²²。第一及第三部分描述修士服從的成長過程，「毫不遲延」的服從是起步，修士須在服從上繼續加深和成長，以期達致「不抱怨」及「不持異議」的內心的服從（RB 5.14）；本篤引用保祿書信，表示「弟子應該樂意地服從，因為『天主愛樂捐的人』（格後九7）」（RB 5.16）。

連接本章前後兩部分的經文至為重要，這中間部分指出「愛」是修士甘願服從的原因：「愛推動他們追求永生，自願走上狹窄的道路」（RB 5.10）。這「愛」格外是指向基督的，因此，本章開始便說，服從是「愛基督超過一切的人」，所具備的美德（RB 5.2）²³。本章中間部分強調服從與基督的關係，本篤指出度團體生活的會士不隨自己的願望和喜好生活，「他們選擇住在會院內，甘願受一位會父的管束」²⁴。無疑地這些人是為了做效基督所說的話：『因為我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意』（若六38）」（RB 5.12~13）。本章也引用另一節聖經，說明「服從長上就是服從上主，他自己說過：『聽你們的，就是聽我』（路十16）」（RB 5.15）。這兩節聖經顯示修士的服從與基督有密切的關係：基督一面是修

²² 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, pp.114~115.

²³ RB 5.2的直譯是「那些不以任何事物視作比基督更珍貴的人」；與會規另一節經文相似：「不把任何事物置於基督之上」（*Christo omnino nihil praeponant*；RB 72.11）。

²⁴ 這是團體生活會士的基本特點；參閱：RB 1.2.

士服從的對象（路十 16）；同時也是修士服從時效法的榜樣：修士與基督一起服從父（若六 38）²⁵。可以說，本篤會規提出的服從，不僅是一種「修行實踐」（ascetical practice），更具有使修士達致與基督「神秘契合」（mystical union）的意義。

2. 靜默（RB 6）

本篤有關靜默的訓導不僅限於會規第六章，在會規其他部分，尤其論謙遜的一章，也可以找到有關這方面的言論。會規教導的靜默，主要有以下三個動機：其一，靜默是爲了避免以口舌犯罪（RB 6.1），因爲「多言難免無過」（箴十 19）（RB 6.4）。其二，靜默是謙遜的表現，本篤提出的謙遜十二級，其中有三級與靜默有關，第九級是「修道人謹慎言語，保持緘默，除非有人問及，不開口說話」（RB 7.56）；第十級是不輕易發笑（RB 7.59）；第十一級是修道人說話溫文有禮，言語不多（RB 7.60）。其三，本篤表示靜默是作弟子的基本態度：「因爲說話和教導是師傅的事，弟子的本分便是沈默和聆聽」（RB 6.6）²⁶。

這第三個動機是本篤特別重視的，他在會規開場白便邀請弟子「聆聽」，「以心靈的耳朵傾聽」導師的教訓，並藉著「服從」歸向上主（Prol. 1~2）。「靜默」是「聆聽」的必需條件，修士守靜默的目的便是爲了聆聽天主的話。爲此，修士整天保持靜默的氣氛，不論是誦念日課時，公眾誦讀時，或個人讀經

²⁵ 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, pp. 117~118；作者引述 A. Böckmann 的思想。

²⁶ Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, pp. 78~80.

時，以及日間工作時，修士常保持內心的靜默，以便不斷聆聽和默想天主的聖言²⁷。

3. 謙遜 (RB 7)

會規第七章〈論謙遜〉共 70 節，是會規較長的一章，一般被視為最重要的一章。本章取材於賈先所寫精簡的「謙遜十項標記」，賈先的要旨是說明「敬畏上主」是得救的開端，修士以敬畏之情開始踏上修道之途，首先實踐對財物和世俗的捨棄，然後務修謙遜之德；這樣，修士便能從「敬畏」的起點，達致「成全之愛」的目標。賈先列出謙遜的十項標記，從多方面描述謙遜的具體表現，這十項標記並沒有逐步上升的意思。本篤依從《導師之律》採用階梯的圖像介紹謙遜十二級²⁸，但大概他們也無意表示這十二階級有拾級而上的次序。

如前文提及，賈先的謙遜十項標記，前四項與服從有關，最後兩項卻與靜默有關，中間數項與謙遜有較直接的關係。本篤的謙遜十二級自然也保存了這些中間部分的內容。比如：在遇到拂逆或受到不公平的待遇時，以忍耐滿全天主的誠命；樂意接受卑下的任務；不但在口裡，也從心中承認自己是無用之僕，自視不如別人等謙虛的心態。本篤也保存了部分《導師之律》引用的聖經，以加深謙遜各級的意義。

²⁷ Anne Elizabeth Sweet, "The Cultivation of Silence: An Essential Monastic Practice for Benedict," *Tjurunga* 65 (2003), pp. 11~13.

²⁸ RB 7.5~9；本篤引用雅各伯在夢中看見梯子的異象作反思的依據（創廿八 12）。

本篤的謙遜第三級與服從有關：「謙遜第三級是一個人為愛天主，效法吾主，絕對聽命，服從長上，就如宗徒所說的，『他聽命至死』（斐二 8）」（RB 7.34）。會規這節經文言簡意賅，說明修士甘願服從長上的真正動機是「為愛天主」及「效法吾主」；然後引用保祿有關基督「聽命至死」的經文。《導師之律》也引用保祿的經文，但服從是「為愛天主」這話，是本篤專有的。「愛」本來是在攀登謙遜的階梯後要達到的目標，但本篤迫不及待，在謙遜第三級已提出愛的主題，表明在本篤心目中，「愛」不但是修士追求的「目標」，也是攀登這謙遜階梯的「動力」²⁹。

這「愛」的主題自然地把我們領到本篤的結語，那是全章最優美的一段文字。本篤的結語仿照《導師之律》論謙遜之德的結語，指出修士登上謙遜的階梯後，立刻達到對天主的「成全之愛」，這愛驅逐畏懼（若壹四 8）；以前由於畏懼而遵守的一切，如今是出於愛主之情，毫不費力，彷彿習慣成了自然（RB 7.67-68）。本篤繼續說：「他的動機不再是怕下地獄，而是出於對基督之愛、良好的習慣，以及修德的喜悅」（RB 7.69）。在這一節，本篤作了極重要的修改，《導師之律》說，如今修士的動機是「出於對良好習慣的愛，以及修德的喜悅」³⁰；本篤卻指明如今修士行善的動機是「出於對基督之愛」。這是本篤獨

²⁹ 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, p. 166.

³⁰ RM 10.90: "... but out of very love for this good habit and because of delight in virtue"; in *The Rule of the Master*, p. 138

特的貢獻，這話語及一些相似的語句，使本篤論謙遜一章，以及全部會規，凸顯以基督為中心的靈修觀³¹。

（三）祈禱、讀經與工作

本篤會規八～廿章可稱為「禮儀規章」，專門討論團體一起誦念的日課，指定日課的不同時辰和每個時辰的內容。此外，會規四十八章安排在日課以外，修士作息的日程，尤其規定每天讀經和工作的時間分配。可見本篤會規的日程，主要包括日課祈禱、個人讀經及勞動工作三大部分，如下文顯示，這三項內容彼此間有密切的聯繫。

1. 日課祈禱及個人祈禱 (RB 8~20, 52)

本篤依從隱修傳統，並引用聖經：「我一日要讚美你七次」（詠一一八 164），指定每天誦念日課的七個時辰（RB 16.1~2），其中以「晨禱」（luds）和「晚禱」（vespers）為兩個主要時辰。日課每個時辰包括誦念聖詠及讀經等部分；「晨禱」及「晚禱」常以〈天主經〉結束。本篤也引用另一聖詠經文：「我半夜起身讚美你」（詠一一八 62），規定夜間的「誦讀日課」（vigil）（RB 16.4），這時辰格外代表隱修傳統的特色。這時辰的內容除了誦念聖詠外，主要是聆聽聖經，和教父對聖經的詮釋（RB 9.8）。

³¹ 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, pp. 165~166；Aquinata Böckmann, "Benedict's Approach to Christ," *Tjurunga* 65 (2003), pp. 83~100. 以下是會規顯示以基督為中心的主要經文：Prol. 3; RB 4.21; 5.2, 13; 7.34, 69; 72.11.

本篤稱日課為「神業」（opus Dei），意指奉獻給天主的事工。會規四十三章囑咐修士必須準時參與日課的各時辰，並說：「神業應放在諸事之上」（RB 43.3）³²。

「禮儀規章」（RB 8~20）目的在於制定日課的不同時辰，以及每個時辰的內容；注重實際的一面。但本篤也在會規十九章，提示誦念日課時應有的態度。本篤以「敬畏天主」、記念天主無所不在，作為謙遜第一級（RB 7.10, 26），他強調在誦念日課時，更該體驗天主的臨在（RB 19.1~6）；天主親臨的意識，能幫助修士誦念日課時不至分心走意，卻要心口合一：「並且以這種態度來吟誦聖詠，使我們的心神與聲音和諧無間」（RB 19.7）。

會規廿章論個人祈禱時應有的虔敬，指示祈禱時必須具有「完美的謙遜」和「純真的虔誠」（RB 20.2）。天主俯聽我們的祈禱，不在多言，而是因我們「心靈的潔淨」和「痛悔的眼淚」；為此，我們的祈禱務求「簡短」與「單純」（RB 20.3~4）。會規四十九章論四旬齋期，本篤特別推薦以下幾項善功：流淚祈禱、閱讀聖書、內心痛悔……等（RB 49.4）。此外，會規五十二章說明會院中的聖堂是團體誦念日課的場所，也是修士個人祈禱的地方；因此，聖堂內該保持絕對的靜默。「若有人願意私自祈禱，該簡單地進去祈禱，不可大聲，而要帶著眼淚，以發自內心的熱忱祈禱」（RB 52.4）。在有關個人祈禱的言論裡，本篤格

³² 這句子與會規名句「不把任何事物置於基督之上」相呼應；足以表明本篤對「神業」的極度重視。

外注重「內心」這觀念：「心靈的潔淨」（RB 20.3）；「內心的痛悔」（RB 49.4）；「內心的熱忱」（RB 52.4）³³。

關於本篤會日課祈禱的意義，傳統上視日課為團體的禮儀崇拜，本身便有圓滿的意義。近日有學者提出略有不同的見解，認為日課固然是團體舉行的禮儀祈禱，有它本身的價值；但從隱修傳統發展的過程看，日課祈禱是與個人「不斷祈禱」（得前五17）的目標連在一起的。每天七次在不同時辰的祈禱，以及夜間的誦讀日課，目的是為了提醒修士須實踐「不斷祈禱」的任務，也是為了幫助修士達至這目標的方法³⁴。Adalbert de Vogüé把「不斷祈禱」比作是天人關係的橋樑，日課的時辰好比橋樑的支柱，用以支撐這橋。但只有支柱不夠，還須建造橋樑，把各支柱連接起來，以便貫通橋的兩岸。因此，修士必須在各時辰祈禱之間，尤其在日間工作時，養成個人「不斷祈禱」的習慣。

2. 「聖經誦禱」（lectio divina）

Lectio divina 一詞見於會規四十八章開端，這拉丁文術語不容易翻譯，lectio 有「閱讀」的意思，divina 可解作「屬於天主的」或「神聖的」。divina 一詞主要是表明閱讀的對象或內

³³ 參閱：Adalbert de Vogüé, *The Rule of Saint Benedict: A Doctrinal and Spiritual Commentary* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983), pp. 252~255；de Vogüé 認為本篤在這方面的訓導表現了一種「心的神秘思想」（une mystique du coeur；p.253）。

³⁴ 同上，128~139 頁。

容，即是指聖經，或教父有關聖經的詮釋；但 *divina* 也有次要的意義，表示閱讀時應持的態度，即祈禱的心態。因此，筆者同意把 *lectio divina* 譯作「聖經誦禱」³⁵。這譯名首先指出閱讀的內容是聖經，同時也表示讀經應以祈禱的心態進行，必須與祈禱配合，互相交替，如同熱羅尼莫聖師 (Jerome) 所說：「讀經時必須多次停下來做祈禱，使讀經與祈禱互相交替」³⁶。

會規四十八章的標題是〈論每日的勞動操作〉，但事實上是講論修士每天日程中，讀經與勞作的時間分配，對於年中不同季節的日程都有詳細的安排。如上文提及，本篤會修院的日程可分為三大部分：日課時辰、聖經誦禱及工作。每天的日課祈禱及聖經誦禱分別佔二至三小時，勞動工作約佔五至六小時。爲了這本篤日程的三部分，有人建議把本篤會口號「祈禱與工作」(*ora et labora*)，改爲「祈禱、讀經與工作」(*ora, lege et labora*)；但由於「聖經誦禱」是本篤會個人祈禱的主要方式，因此「祈禱與工作」已足以包括本篤會士生活的主要因素。

³⁵ *RB1980* 給與 *lectio divina* 的譯名是“prayerful reading”；但對 *RB 48.1* 作了以下注釋：“A literal rendering of the phrase *lectio divina* is ‘divine reading’. The adjective ‘divine’ refers in the first instance to the nature or quality of the text being read rather than to the action of reading or the reader.....This activity has been understood traditionally as a meditative, reflective reading of the Bible, the Fathers of the Church, or some other spiritual writing” (*RB 1980*, p. 248, note).

³⁶ 參閱：Jerome, *Ep.* 58.6；見 San Girolamo, *Le lettere*, vol. 2 (Roma: Citt Nuova, 1997), p. 135.

會規四十八章也把「默想」與「誦讀」(meditare aut legere)相提並論，表示兩者意義相近³⁷。「默想」(meditare)一詞在古代，尤其隱修傳統，可有兩種意義，其一是重複誦讀某經文，一般是出聲誦讀，目的是為了深入領會經文的意義，並把經文背熟下來；其二是指日間工作時，把背熟了的經文重複背誦出來，作為記念天主及「不斷祈禱」的有效方法。這是隱修士從事勞作的一大特色：「雙手在操作，口中心中在誦經」。這雙重意義的「默想」，把本篤日程中兩部分—讀經與工作—連貫起來：讀經時「默想」聖言，以便日間工作時繼續「默想」背熟了的經文³⁸。

3. 工作

會規四十八章是這樣開始的：「閒散是靈魂的大敵，所以，弟兄們應有一定的時間從事體力勞動和聖經誦禱」(RB 48.1)。會規這一章規定修士每天的作息時間，使修士整日有事可做：從事體力、智力或靈性的事務；目的是為了使修士躲避空閒，那是萬惡的根源。從積極方面看，把整天的時間分配於祈禱、讀經和勞作三部分，這是為了幫助修士保持身、心、靈各方面的平衡發展。

³⁷ RB 48.23: 「若有人……不肯或不能默想或閱讀 (meditare aut legere)，就派給他一些工作」；這裏大概指那些不識字的修士。

³⁸ 有關隱修傳統「默想」的兩種意義，參閱：de Vogüé, *Rule of Saint Benedict*, pp. 246~247；作者把兩種默想稱為：“meditation / study”及“meditation/recitation”(p.247)。

會規有關工作的看法特別遵從保祿宗徒的訓導（參：得後三 10~12），說明「自食其力」是修士的特徵：「只有當他們像宗徒和先輩們一樣，靠著雙手的操作而生活時，他們才算是真正的修道人」（RB 48.8）。因此，修士的工作有社會性的意義，透過每天的勞動，修士不但不加重別人的負荷，反而也參與種植土地和建設這世界的任務³⁹。歷史中本篤會士的工作也帶來對文化、藝術、教育和宗教等多方面的貢獻。本篤會團體也跟隨曠野教父的傳統，把工作得來的收入，部分用來調濟窮人⁴⁰。

對修士來說，勞動操作也有克苦修行的意義，如同在《創世紀》天主對亞當說：「你一生日日勞苦……必須汗流滿面，才有飯吃」（創三 17~19）。至於工作的性質，該符合隱修生活的要求，基本上是在修院的範圍和氣氛下進行的⁴¹。隱修士工作的最大特點是與個人祈禱配合，工作時修士繼續在心中、口中背誦聖經章節，或重複誦念簡短禱文，稱為「單句禱文」（monologic prayer）⁴²。這樣，修士養成「不斷祈禱」的習慣，使

³⁹ 參閱：Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, p. 215.

⁴⁰ RB 31.9; 53.15；參閱：Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, p. 208.

⁴¹ 本篤願意在會院範圍內設立各種工作場所，由會士供應團體的一切需要，如用水、磨坊、菜園，以及各種手工藝場所（RB 66.6; 57.1）；參閱：Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, pp. 215~216.

⁴² 有關「單句禱文」，參閱：Irénee Hausherr, *The Name of Jesus* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978), pp. 191~240；有關隱修傳統中「工作」與「默想」、「祈禱」的配合，參閱：de Vogüé,

「工作」成爲「日課時辰」和「聖經誦禱」的延續。本篤會口號「祈禱與工作」，其意義不限於每天日程的時間分配；更深的意義是把祈禱、讀經與工作彼此融合，融成一片；在工作時仍繼續誦經、祈禱。

（四）兄弟的友愛共融

1. 會規附篇（RB 63~73）

本篤會規第一部分（〈序言〉至第七章），主要是參照《導師之律》，傳授了賈先有關隱修生活個人幅度的教導；在會規第二部分（八~七三章），本篤逐漸與《導師之律》隔離，卻遵照奧思定和巴西略的訓導，加入隱修生活的團體因素，討論修士彼此間友愛的關係。這在本篤會規附篇尤爲顯著，這些結尾加插的數章是本篤會規所專有的。

但在會規的第二部分，本篤已散播了視修院爲家庭，以及修士彼此間的關係應富有人情味的思想。現列舉兩個例子。會規卅一章〈論會院的理家（cellarer）〉，指示那位負責供應會士物質需要的理家，「應如慈父般對待所有的弟兄」（RB 31.2），「若遇到弟兄向他提出不合理的要求時……他應該謙遜的解釋他不能夠答應的理由」（RB 31.7）。

會規卅六章〈論患病的弟兄〉，表明「照顧患病的弟兄，應在諸事之先，諸事之上，使得他們就如基督本人一樣，受到服侍。因爲祂曾說過：『我患病，你們看顧了我』（瑪廿五 36）」

(RB 36.1~2)。會規要求負責照顧病人的弟兄要有耐心，並指明會父有責任關照，使得患病的弟兄不受到任何怠慢；並要指派一位敬畏天主、殷勤而細心的弟兄照顧他們 (RB 36.5~7)。

在會規最後部分，六三章〈論會士的位次〉，這一章對修院應有的家庭精神極為重要，本篤表示「會士們在會院中的位次，是依照入會的先後、生活的表現，及會父的指派來決定的」(RB 63.1)⁴³。基於會士入會的先後，會院應呈現家庭的氣氛：「因此，晚輩應該尊敬長輩，而長輩應該愛護他們的晚輩……長輩應稱晚輩為弟兄，晚輩則稱長輩為父老 (nonnus)，表示敬之如父」(RB 63.10~12)。會規引用保祿書信：「論尊敬，要彼此爭先」(羅十二 10)；表示修士不但應該尊敬會父，也該敬重長者，而長者卻該愛護和尊重晚輩。

按照會規六三章的精神，七一章〈論弟兄之間彼此服從〉：「在會院內，眾人不僅對會父表示聽命，弟兄之間也該彼此服從，這是天主的祝福」(RB 71.1)。這是本篤會規創新的條文；本篤接著對這條文加以解釋：「晚輩該以愛心和關懷，服從他們的長輩」(RB 71.4)。可見這弟兄的彼此服從，如同六三章所說弟兄的彼此尊敬，主要是指晚輩對長輩的尊敬和服從；要留待會規七二章，本篤才進一步提出眾會士必須「彼此尊敬」和「彼此服從」的準則。

⁴³ 修院裏「位次」的決定主要是以會士入會先後為標準。

2. 會規七二章：愛德的金科玉律

本篤會規的學者們都格外珍視會規七二章：〈論會士應有的良好熱忱 (good zeal)〉。他們認為這一章代表會規靈修思想的高峰，並顯示本篤靈修的深度；同時也給讀者提供閱讀和了解全部會規的鑰匙⁴⁴。因此，七二章可視作會規的結語，也可當作會規的前引。

「¹既有引人離開天主，導入地獄的不良熱忱；²也有遠離邪惡，導向天主，而達於永生的良好熱忱。³因此，會士應以最熱誠的愛 (ferventissimo amore)，來實踐良好的熱忱。⁴所以，論尊敬要彼此爭先 (羅十二 10)；⁵以最大的耐心，擔待彼此身心上的軟弱；⁶彼此爭先服從；⁷不要只求自己的利益，但也該求別人的利益 (格前十 24)；⁸彼此以純潔的弟兄之情相敬相愛；⁹以愛心敬畏天主；¹⁰真誠而謙遜地敬愛會父；¹¹愛基督於萬有之上。¹²願祂引領我們眾人，一齊到達永生。」

首二節經文可視作本章引言，指出「熱忱」可分「不良」及「良好」兩種。第三節標明本章主旨：「會士應以最熱誠的愛，來實踐良好的熱忱。」可以說，良好的熱忱便是「實踐熱誠的愛」。RB 72.3-12 可與保祿宗徒的「愛德頌」（格前三 4~7）相比美；本篤的「熱忱」是保祿稱頌的「愛」之別名；正如保

⁴⁴ 參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, pp. 599~600；Böckmann, *Servire Cristo*, pp. 564, 695.

祿描述愛的特徵，本篤也列出實踐這熱忱的具體內容⁴⁵。本章 4~8 節列出以愛實踐熱忱的主要項目，這些內容包括弟兄彼此友愛的平面幅度：彼此尊敬（v.4）；彼此擔待身心的軟弱（v.5）；彼此服從（v.6）。其中如「彼此尊敬」和「彼此服從」，會規已在前文提及，主要是指晚輩對長輩的尊敬與服從⁴⁶；但在七二章本篤向前跨了一步，不論會齡的高下，要求眾弟兄必須彼此尊敬、彼此擔待、彼此服從⁴⁷。

實行這些良好熱忱的內容是很不容易的，因此，本章第 7 節提出實踐這三項內容的秘訣：「不要只求自己的利益，但也該求別人的利益」（格前十 24；參閱格前三 5）。會士必須達致從自我中心，轉向以別人為中心的徹底皈依，才能真正的彼此尊敬、擔待和服從。這皈依正是實踐耶穌對門徒的要求：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的緣故，喪失自己的性命，必要救得性命」（谷八 35）⁴⁸。會規七二章第 8 節是以上數節的總結，表明會士彼此間的關係可以歸結於「兄弟的友愛」（*caritas fraternitatis*）：「彼此以純潔的弟兄之情相敬相愛」。

討論了兄弟友愛的平面關係後，本章 9~11 節繼續描述這

⁴⁵ 參閱：Böckmann, *Servire Cristo*, p. 564.

⁴⁶ 參閱：RB 63.10~12; 71.1,4.

⁴⁷ 會規第三章已邀請會父和團體要重視年輕會士的意見：會院中有重要事務處理時，會父應該召集所有會士舉行會議，這是「因為天主往往把那最好的，啓示給年紀最輕的人」（RB 3.3）。

⁴⁸ 參閱：Böckmann, *Servire Cristo*, p. 693.

愛的縱線幅度：以愛心敬畏天主（v.9）；真誠而謙遜地敬愛會父（v.10）；愛基督於萬有之上（v.11）⁴⁹。本篤願意提示對天主及對基督之愛，是兄弟友愛的泉源，凡真誠的愛，都是出自天主，會士以基督對他的愛，還愛基督於萬有之上，並以這來自基督之愛去愛弟兄；這樣便滿全基督留給門徒的命令：「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五 12）⁵⁰。

七二章最後一節，綜合了兄弟共融的縱橫兩個幅度：「願祂（基督）引領我們眾人，一齊到達永生」（RB 72.12）。

（五）接待客人

會規五三章〈論接待客人〉，內容反映了昔日曠野隱修士接待訪客的誠懇與殷勤⁵¹；會規這一章有助於使接待客人成為日後本篤會修院特徵之一。本章開始便提出接待客人的基本原則：「凡外來的客人，要像接待基督一樣接待他們，因為祂將

⁴⁹ RB 72.11 的直譯是：「不把任何事物置於基督之上」。這話來自西比連（Cyprian）的《天主經釋義》，全句是：“Let them prefer absolutely nothing to Christ, for he has preferred nothing to us” (*domin. orat.* 15)；參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, p. 596.

⁵⁰ 若十五 12 的「如同」（*kathos*）一詞，不但表示愛的「標準」，也有愛的「來源」的含義；參閱：Raymond E. Brown, *The Gospel according to St. John* (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p. 663.

⁵¹ 本篤會規〈論接待客人〉一章，大概取材於一本有關埃及曠野隱修士的傳記，作者不詳：*Historia monachorum in Aegypto*；參閱：Kardong, *Benedict's Rule*, p. 432.

說：『我作客，你們收留了我』（瑪廿五 35）」（RB 53.1）。

基督本人在客人身上的臨現，成為本章一再重複的主題。因著基督的親臨，接待客人時應顯示特殊的敬意：「在迎送客人行禮問候時，應極其謙恭，或俯首鞠躬，或伏地致敬，就像朝拜基督，因為祂的確在這些客人身上，受到接待」（RB 53.6~7）。本篇特別提出基督在窮人和朝聖者身上的臨在：「接待窮人和朝聖者，應格外殷勤周到，因為基督特別是在他們身上受到接待」（RB 53.15）。

會規這樣敘述接待客人的過程，在弟兄們行禮問候之後，先請客人到聖堂祈禱，即參與團體的日課祈禱；並在他們面前誦讀上主的法律；然後殷勤款待（RB 53.8~9），邀請他們到會父的餐桌，那裡「會父經常和賓客及朝聖人士一同用餐」（RB 56.1）。可以說，團體以最珍貴的東西與客人共享：禮儀祈禱、誦讀聖言、與會父同桌進食⁵²。

會規有關接待客人的一章，表現了雙重的關注：一方面願意對客人殷勤款待，但同時也要避免打擾修院正常的團體生活。因此，本章規定：「除了不能破例的大齋日外，為了客人，長上不必守齋，但是，弟兄們仍照常守齋」（RB 53.10~11）。同時也規定，「會父和客人應有單獨的廚房，因為修院內經常有客人，所以客人隨時來訪，都不至打擾弟兄們」（RB 53.16）。

更重要的是，會規指定會院該有一位司客會士，專門負責

⁵² 參閱：Casey and Tomlins, *Introducing Benedict's Rule*, p. 197.

照顧客人，其他會士不可以與客人交往：「客房裡應由一位敬畏天主的弟兄管理……若無長上之命，任何弟兄都不可與客人交往或談話」（RB 53.21~23）。

隱修院的一個基本特點是與城市人群保持一定的隔離，隱修士在這世界上如同異鄉作客；他的聖召是跟隨基督，退居曠野。但從另一方面來說，就如一般基督徒，隱修士也該接待客人，像接待基督本人一樣。會規論及接待客人的一章，表現了這雙方面的關注，給會士指示了應持有的平衡態度。

為了適應時代的需求，近日本篤會院在接待客人方面，採取新的趨向，一般都在修院旁設有避靜院或靈修中心，教友們可以到修院住下數天，享受修院的寧靜氣氛，參與修士們的禮儀和祈禱。一些由會父指派的會士也可以在避靜院帶領避靜，主持靈修講座，或提供靈修指導的服務。今天本篤會院的接待客人，除了供應住宿的地方及一些物質的需要外，也成了本篤會院從事牧靈工作或使徒服務的主要途徑。

貳、本篤靈修要訣：聖經誦禱

天主聖言是曠野靈修的骨髓，西方隱修始祖聖本篤秉承了這曠野靈修傳統，「聖經誦禱」成了本篤靈修的要訣。這靈修方法在本篤會修院世代相傳，主要是透過師徒之間以實踐方式的傳授。直到十二世紀時，加陶先隱修會的紀果院長（Guigo II），才比較有系統地列出「聖經誦禱」的四個步驟：誦讀（lectio）、

默想 (meditatio)、祈禱 (oratio)、默觀 (contemplatio)。他所著的《隱修士階梯》是經典之作，書中以取用食物的圖像闡釋聖經誦禱的四個步驟：「誦讀好比把食物放進口裡，默想是把食物咀嚼，祈禱帶出食物的味道，默觀表示食物的美味使人心喜悅舒暢」⁵³。筆者願意從教父及中世紀靈修著作，介紹「聖經誦禱」的四項要素。

「聖經誦禱」的步驟

(一) 誦讀 (lectio)

1. 「誦讀」與「聆聽」

聖經誦禱 (lectio divina) 的第一步驟是「誦讀」(lectio)，誦讀的內容是聖經，或教父關於聖經的詮釋。這誦讀是一種個人祈禱，及與主會晤的經驗，目的不是為了獲得對聖經理論性的知識，卻是為了加深對天主聖言內心的領會，並藉此加深與主的關係，如同教父伊西多 (Isidore of Sivillia) 指示聖經誦禱的雙重果實：加深對聖經的了解及增加對天主的愛⁵⁴。

按照古代習慣，一般喜歡出聲誦讀，表示整個人的參與，使人對閱讀的內容有更深刻的印象。對讀經的實踐來說，出聲誦讀能使讀經成為聆聽及會晤的經驗。正如禮儀中宣讀聖道表

⁵³ *Scala monach.* 3; in *The Ladder of Monks and Twelve Meditations*, trans. E. Colledge and J. Walsh (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981), p. 69.

⁵⁴ *Sent.* 3.8.4.

示基督臨現，親自宣讀聖言，個人讀經也該帶來聆聽師傅現身說法的經驗。

《路加福音》敘述耶穌復活那天，顯現給前往厄瑪烏的兩個門徒，與他們同行，把經書論及祂的話，都給他們解釋了。後來門徒在分餅時認出了主，祂也隨即從他們面前消失了。門徒就彼此說：「當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」（路廿四 32）。往厄瑪烏的行程是有關讀經恰當的圖像：與耶穌同行，聆聽祂講解聖經，並在心中感到火熱如焚；這是有關誦讀的最佳寫照（路廿四 13~32）。

2. 聖經的「文字意義」

教父詮釋聖經的方法，主要是按照聖經的雙重意義加以解釋，奧力振把聖經與人的結構相比，如同人具有身體與靈魂，或精神，聖經也包含兩種意義：「文字意義」（literal sense）和「屬神意義」（spiritual sense）⁵⁵。「文字意義」指聖經有關歷史或敘事的意義，「屬神意義」包含隱藏在文字裡的智慧，因此也稱為「神秘意義」（mystical sense）⁵⁶。文字意義是聖經明顯的意義，也是屬神意義的基礎；教父們強調必須首先了解聖經的文字意義，然後才可以在這根基上建立屬神意義⁵⁷。

⁵⁵ *De princ.* 4.2.4; 4.2.9; 見 *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works*, trans. R. Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 182, 187~188.

⁵⁶ *De princ.* 4.2.6; *Origen: Selected Works*, p. 184: 「神秘」一詞希臘文 *mystikos* 有「隱藏」的意思。

⁵⁷ 參閱: Augustine, *Sermo* 2.7: PL 38, 30; Gregory the Great, *Mor. in*

聖師大額我略 (Gregory the Great) 也表示聖經的文字意義是屬神意義的根基，而且文字意義比較明顯易懂，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。爲此，在闡釋加納婚宴變水爲酒的奇蹟時 (若二 1~11)，聖師表示：必須首先把石缸灌滿水，然後耶穌才顯奇蹟，把水變爲酒。這表示信徒必須首先了解以水爲代表的聖經文字意義，然後耶穌才把水提升，化作代表屬神意義的美酒⁵⁸。

(二) 默想 (meditatio)

1. 「默想」的古代意義

聖經誦禱的第二步驟是「默想」。默想的意義，來自古代隱修傳統，與近日不論西方或東方所說的「默想」意義不同。今天西方靈修所稱的「默想」是指注重思考，及分析推理的祈禱方式；而東方 (亞洲) 靈修傳統的「默想」是指靜坐冥想，近似於西方的「默觀」。按照古代的用法，「默想」(meletan/ meditari) 一詞，有朗誦的意思，即重複地誦讀，以便把句子背下來。隱修傳統的「默想」與這種意義相似，指重複誦讀聖經的某節經文，目的是爲了深入體味經文的意義，及把經文背熟下來，以便日間工作時繼續在口中心中重複背誦；這是曠野靈修的基本

Job, ep. introd. 3; in *Opere di Gregorio Magno*, ed. M. Adriaen, vol. I/1 (Roma: Città Nuova, 1992), p.85.

⁵⁸ *Hom. in Ez.* 1.6.7; in *Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Th. Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008), pp. 98~99.

要素⁵⁹。

厄則克耳先知在一次神視中看見天主邀請他把書卷吞到肚子裡，讓書卷充滿他的五內；先知吃了，感到口裡甘甜如蜜（則三1~3）。天主向他說：「人子，我向你說的一切話，要聽到耳中，存在心裡」（則三10）。這表示必須把天主的話內在化，吞進肚子裡，保存在心中。聖奧思定說，我們該以「心靈的口」（the mouth of the heart）領受天主聖言這種精神食糧⁶⁰。

隱修傳統格外喜歡以「反芻」（ruminatio）這圖像解釋「默想」。藉著口中的咀嚼，即慢慢重複誦念天主的聖言，心中便能加深對每一字句的領會，體味聖言的甘飴，並吸收聖言的滋養。「默想」是心口合一的行動：「越是在口中咀嚼天主的聖言，便越能在心中體味它的甘飴」⁶¹。

《路加福音》在敘述耶穌誕生的事蹟時，給我們留下有關「默想」的優美圖像。牧童離去後，「瑪利亞卻把這一切事默存在自己心中，反覆思想」（路二19）。

⁵⁹ 有關曠野傳統的聖經默想，參閱：William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford UP, 2004), pp. 244~246; Columba Stewart, *Cassian the Monk* (New York: Oxford UP, 1998), pp. 101~104.

⁶⁰ *Sermo* 149: PL 38, 801; Mariano Magrassi, *Praying the Bible: An Introduction to Lectio Divina*, (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p. 109.

⁶¹ Oger of Locedio, *Sermo de verbis dom. in coena*, 4.1: PL 184, 895b.

2. 聖經的三種「屬神意義」

上文論及教父提出的聖經「文字意義」和「屬神意義」，現在要作進一步討論。教父一般把屬神意義分為三種：「寓意解釋」(allegorical)一表示在舊約經文隱藏著對基督事蹟的預告；「倫理意義」(tropological)一表示把經文的意義應用到今天信徒的倫理及靈修生活中；「末世意義」(anagogical)一表示讓經文的意義向上提升，指向末世的圓滿⁶²。這三種「屬神意義」加上「文字意義」，合成聖經的四重意義，提供了中世紀釋經的基本模式⁶³。假如在「誦讀」時須格外注意聖經的文字意義，那麼，「默想」的目標便是要透過文字意義，深入領會聖經的屬神意義，尤其有關「寓意解釋」及「倫理意義」；至於「末世意義」，那格外與「默觀」有關。

關於聖經的「寓意解釋」，其中最重要的是有關基督的意義；因此，奧力振也稱之為「主的意義」(the Lord's meaning)⁶⁴，那是指聖經各部分與啓示的中心信息—基督奧蹟—的密切關連。保祿書信的「奧秘」(mysterion)一詞最能解釋這含義。「奧秘」有隱藏及彰顯這兩面，天主的永恆救恩計畫，本是隱藏著的，基督的事蹟使這計畫在歷史中實現和顯示出來(弗一9-10)。

⁶² 有關這三種意義參閱：Cassian, *Conf.* 14.8.1; 《會談·規章》，239頁；希臘文 ana-ágo 有向上提升的意思。

⁶³ 有關中世紀釋經「四重意義」的經典之作，參閱：Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vols. 1-2 (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

⁶⁴ *De princ.* 4.2.3; *Origen: Selected Works*, p. 181.

天主的救恩計畫在歷史中逐步實現，而基督便是全部救恩史的中心與高峰。爲此，舊約救恩史可視作基督事蹟的預告和許諾，而基督便是一切許諾的實現：「天主的一切恩許，在他內都成了『是』」（格後一 20）。聖經是由不同的作者、經歷不同的時代寫成，但在基督身上全部聖經成了一本書，就如聖維多的優果（Hugh of St. Victor）說的：「全部聖經只是一本書，這本書便是基督；因爲全部聖經都論及基督，並在基督身上得以完成」⁶⁵。

事實上，耶穌已屢次說明，聖經有關祂的話必須在祂身上實現，復活後更給門徒解釋聖經各部分有關祂的意義。當祂在往厄瑪烏路上與門徒同行時，復活的基督從梅瑟及衆先知開始，把全部聖經論及祂的話，都給兩位門徒解釋了（路廿四 27）。日後保祿宗徒也對《出谷紀》的事蹟加上有關基督的解釋：

「我願意提醒你們，我們的祖先都曾在雲柱下，都從海中走過，都曾在雲中和海中受了洗而歸於梅瑟，都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲；原來他們所飲的，是來自伴隨他們的神磐石；那磐石就是基督。」（格前十 1~4）

保祿指稱《出谷紀》的事蹟是「以預像的方式」（*typikos*），發生在以色列人身上，作爲我們的借鏡（格前十 11）⁶⁶。《出谷紀》所載有關梅瑟的事情，可視作基督逾越奧蹟的預像，保祿不但稱基督爲曠野中伴隨以色列的「神磐石」，也稱祂爲真正的「逾越節羔羊」（格前五 7）；就如他們的祖先在渡過紅海時

⁶⁵ *De arca Noe mor.* 2.8: PL 176, 642c.

⁶⁶ 參閱: *De princ.* 4.2.6; *Origen: Selected Works*, p. 184.

受洗歸於梅瑟，今天的基督徒都受洗歸於基督（羅六6）。

不但舊約的經文包含有關基督的預告，新約經文也是指向基督，以基督為依歸的。筆者願意從《若望福音》及對觀福音，分別列舉兩類例子。《若望福音》稱耶穌行的奇蹟為「標記」（*semeia*），這些「標記」格外是為表明基督的身分和祂的救恩意義：如增餅奇蹟是為表明基督是「生命之糧」（若六35）；治好胎生瞎子的奇蹟表明基督是「世界之光」（若九5）；復活拉匝祿的奇蹟是為表明基督是「復活與生命」（若十一25）。因此，《若望福音》的奇蹟一般具有指向基督的「寓意解釋」的意義。

對觀福音記載了耶穌宣講的天國的比喻，同時也顯示天國便是通過基督，並在基督身上臨現，因此，天國比喻的內容一般也指向基督本人。如農夫撒播種子、埋在田地裡的寶藏、無價的珠寶、國王為兒子擺設婚宴，以及亡羊、失錢及浪子回頭等比喻，都蘊藏著有關基督本人及祂的傳道生活的意義。可以說，耶穌不但宣講天國的比喻，通過祂治病、驅魔等奇蹟，以及接待罪人，與他們一起進食的行徑，基督本人便是天國來臨的「生活的比喻」（*living parable*）。

「寓意解釋」與「倫理意義」這兩種屬神意義彼此有密切的聯繫，在「默想」時領會了經文的「寓意解釋」，或有關基督的意義，便須進一步探求這經文對於我們倫理和靈修生活的實際意義。在默想時我們看到耶穌對天父的信賴與交付，對世人的仁愛與憐憫，我們便該把這些特點配合在我們身上。「倫

理意義」該是聖經有關基督意義的引申，與基督的意義連在一起的⁶⁷。

（三）祈禱（oratio）

「祈禱」可有不同的意義，主要可以稱為「舉心向主」或「與主談話」。按照隱修傳統，祈禱格外指對天主聖言的回應，真正的祈禱是由天主聖言引發的。這種對祈禱的了解，清楚指示讀經與祈禱的密切關係。我們與天主的對談是一種雙向的交往，讀經是聆聽天主對我們說話，祈禱便是我們向天主回應；就如熱羅尼莫聖師說：「祈禱時，是你向淨配說話；讀經時，是祂對你說話」⁶⁸。

讀經與祈禱一起構成與天主談話的兩個不同時刻，將這兩個時刻連貫起來的是天主的聖言⁶⁹。讀經時，我們聆聽聖言；透過默想，我們在口中和心中咀嚼和吸收這聖言；祈禱時便是以這消化了的聖言向天主回應，完成與天主談話的過程。聖母的〈讚主曲〉便是一篇以天主聖言編成的美妙禱詞。這首詩歌充滿聖經的韻味，內容主要取自亞納的〈頌謝詩〉（撒二 1~11）及《聖詠集》的詩篇。《聖詠集》也是向天主聖言回應的最好

⁶⁷ 參閱：Michael Casey, *Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio Divina* (Liguori: Triumph Books, 1995), p. 55; Guido I. Gargano, *Lectio divina nella vita dei credenti* (Milano: Ed. San Paolo, 2008), p. 33

⁶⁸ *Ep.* 22.25: PL 22,411.

⁶⁹ 參閱：Magrassi, *Praying the Bible*, pp. 113~115.

的例子，聖詠作者們朝夕默想天主聖言，有感而發，寫成這些美妙的詩篇。

埃及曠野的隱修士喜歡在日間工作時，重複誦念簡短的誦句，稱為「單句禱文」，是從「默想」聖經的習慣產生出來的。福音有很多簡短祈禱的例子，如撒瑪黎雅婦人向耶穌求賜活水（若四 15）；耶里哥的瞎子求耶穌垂憐並使他看見（路十八 35-41）；癩病人求賜潔淨（谷一 40）；門徒在風浪中求主救助（瑪八 25）；稅吏在聖殿一角捶胸求主垂憐（路十八 13）等。這些福音短禱都是以求主垂憐，或求主助佑為主題的。當人閱讀和默想這些福音故事時，很自然便會把這些簡短禱文放在自己口中，虔誠地發出禱告。曠野修士們深受這些福音短禱的啟發，為此他們日間重複誦念的「單句禱文」，也是以求主垂憐或求主助佑為主題的；日後的〈耶穌禱文〉便是這些「單句禱文」結下的佳果⁷⁰。

（四）默觀（contemplatio）

1. 啓示集結的一句話

「誦讀」聖經時的傾心聆聽，「默想」時在口中和心中對聖言的咀嚼與體味，「祈禱」時懇切重複的簡短誦句，這一切都會自然帶領至「默觀」的境界。默觀是一種祈禱簡化的過程，由眾多的思想趨向一個思想，及至無念的境界；由繁多的說話變成一句話，或無言的靜默。默觀也可以簡單地稱為「對主的凝視」：默觀表示思維與唇舌靜止下來，全神貫注地凝視主，

⁷⁰ 參閱：Irénee Hausherr, *The Name of Jesus*, pp. 191~264.

心中發出無言的禱告，意志渴望與主結合爲一⁷¹。

前面說過，基督是全部救恩史的中心及圓滿實現，在祂身上，全部聖經成了一本書，基督可稱爲聖經的縮本。不但如此，在基督身上，天主曾說過的衆多話語，也成了一句話，這句話帶來全部啓示的總結與綜合，包含整部聖經的精華⁷²。藉降生奧蹟，這話成了血肉，居住在我們中間，使我們不但可以聆聽，也可以觀看和觸摸這降生的天主聖言；這聖言成了一位活生生的人物。

2. 與新郎會晤

由於降生的奧蹟，誦讀和默想聖經已不僅限於與書本的接觸，而是與一位人物的會晤⁷³。爲此，默想聖經不等於枯燥的釋經，而是一種神秘密契的經驗：「教會以全副熱忱，在聖經內尋找她所愛者」⁷⁴。聖經蘊藏著的真正意義不是一種抽象的真理，而是基督令人嚮往的儀容。爲此，要領略聖經的含義，必須發現基督在聖經內的臨現；基督在聖經裡「神秘」或隱密

⁷¹ 參閱：Mario Masini, *Iniziazione alla «lectio divina». Teologia, metodo, spiritualità, prassi* (Padova: Ed. Messaggero Padova, 1988), p. 98.

⁷² 參閱：Origen, *In Rom.* 7.19: PG 14, 1153~54; Rupert of Deutz, *In Joann.* 6: PL 169, 441d.

⁷³ 參閱：de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 1, p. 197; 作者說，基督宗教主要不是一本「聖經」的宗教，卻是「基督」本人的宗教。

⁷⁴ Honorius, *In Cant.* PL 172, 447d.

的臨在，才是聖經的精義⁷⁵。

舊約《雅歌》一書比擬天主與以色列的愛情關係，自奧力振開始，歷代教父、聖師都樂於給《雅歌》撰寫詮釋，以男女戀愛的溫情歌頌基督與教會，及與個別信徒彼此之間深刻之愛，奧力振的《雅歌釋義》可視為日後這種釋義的典範。他以《雅歌》中新娘對愛人的苦心尋找，比擬靈魂透過默想聖經對基督的尋覓⁷⁶。

奧力振看見基督躲在聖經文字的牆後，靜靜地從窗櫺往內窺望，於是驚喜地喊說：「看，新郎來了！」但霎時間，愛人又悄悄地離去。在他再度來臨之前，新娘往往經歷漫長的等待及探索；由於某些經文的意義被遮蔽著而感到焦慮。但忽然來了一線光明，心中豁然開朗，領會聖經的屬神意義，格外發現有關「主的意義」。那時新娘好像聽到愛人的聲音，他彷彿羚羊，宛如幼鹿，跳過山崗，躍過丘陵，自遠而至⁷⁷。這時新娘心中洋溢著喜樂，透過聖經的文字與基督會晤，讓基督把她引進自己的內室，與她親密談心，把自己的奧秘揭示給她。這是

⁷⁵ 聖經的「神秘意義」主要是指基督在聖經「隱秘」或「隱藏」的臨在；「神秘」一詞希臘文（*mystikos*）有「隱藏」的意思；參閱：黃克鏞，〈早期希臘教父神秘思想〉《神學論集》116（1998夏）275-276頁。

⁷⁶ *Comm. Cant.* 1.1; in Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. R. Lawson (New York: Newman Press, 1956), pp. 60-62.

⁷⁷ *Comm. Cant.* 3.11; Origen, *Song of Songs*, pp. 209-210.

一種神秘或默觀的經驗。

的確，奧力振是被聖經的意義所吸引，但透過聖經他願意尋找的，卻實在是基督本人。他企望發現基督在聖經中的神秘臨在，使能與祂親密會晤。奧力振尋求深入體會聖經的意義，透過聖經，他渴望暢飲基督的活泉，就如牝鹿渴慕溪水一般⁷⁸。聖經可以比作基督的胸膛，從那裡湧流出活水的江河⁷⁹。若望宗徒在最後晚餐把頭緊靠耶穌的胸膛，日後教父、聖師們以欣羨的態度，指稱在那幸福的一刻，愛徒從耶穌的胸懷暢飲智慧之泉，是一種深湛的神秘、默觀的經驗⁸⁰。

結 語

本章討論了兩個主題：本篤會規靈修觀，及本篤靈修要訣「聖經誦禱」。筆者願在這結語中，對這兩個主題作簡短回顧。

本篤會規是爲了賈仙諾山隱修院而撰，受了第六世紀意大利南部社會、文化背景的影響。但這部會規漸漸傳遍各地，大約兩百多年後，竟獲得歐洲各地隱修院普遍採用⁸¹。除了外在的歷史因素外，筆者認爲本篤會規本身具有一些基本特點，足以使它成爲西方隱修傳統普遍遵守的會規。現列舉以下三項：

⁷⁸ *In Jer.*, hom., 18.9: PG 13, 482ab.

⁷⁹ Godfrey of Admont, *Hom. dom.* 51: PL 174, 339b.

⁸⁰ 參閱：Hugo Rahner, “De dominici pectoris fonte potavit”, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 55 (1931), pp. 103~108.

⁸¹ 參閱：RB 1980的導論，“The Rule in History,” in Fry, ed., *RB 1980*, pp. 113~151.

1. **綜合主要的隱修傳統**：本篤具有大公精神，他編寫的會規綜合了在他以前的主要隱修傳統。一面承受賈先教導的埃及曠野隱修傳統，格外注重修士個人靈修的因素；但也採用奧思定和巴西略傳授的隱修訓導，特別關注隱修生活的團體幅度，側重修士彼此間的友愛關係。
2. **持守中庸之道**：本篤有意「建立一所侍奉上主的學校」(Prol. 45)，他願意接受的學員不限於教會或社會的菁英分子，而是普羅大眾，只要是有誠意「侍奉上主」的人⁸²。因此，本篤所制定的規則平易近人，持守中庸之道。他在〈序言〉表示，「在這裡，我們希望沒有什麼嚴苛或難以負擔的事」(Prol. 46)。在會規最後一章，本篤稱他的會規是「為初學者所寫的入門法規」(RB 73.8)，只是為了講解修道生活的基本要素。
3. **規則的「內在化」**：本篤會規的一個特殊貢獻是引導修士達致規則的內在化。本篤不但列出修士當守的規則，也解釋遵守規則的動機，及應持的內心態度，讓修士漸漸把規則內在化。按照本篤的訓示，規則的內在化是由「畏懼」轉向「愛」的過程。因此，在結束會規第七章時，本篤指出：「修士登上謙遜的階梯後，立刻達到對天主的成全之愛，這愛驅逐畏懼(若壹四8)；以前由於畏懼而遵守的一切，如今是出於愛主之情，毫不費力便能

⁸² 會規提出評估初學修士的標準：導師「該觀察初學者，是否真正尋求天主，熱心參與神業，願意服從，並樂於接受屈辱」(RB 58.7)。

做到，彷彿習慣成了自然。他的動機，不再是怕下地獄，而是出於對基督之愛、良好的習慣，以及修德的喜悅」(RB 7.67-69)。

「出於對基督之愛」，或「不把任何事物置於基督之上」(RB 72.11)，以及類似的句子，就像樂曲的主題旋律，在會規中一再迴響，顯示出本篤會規以基督為中心的特徵。

本章第二個主題談論「聖經誦禱」，那是本篤會靈修要素，是會士個人祈禱的主要方法；也是本篤隱修傳統獻給教會的最佳禮物。梵二對聖經推崇備至，今天「聖經誦禱」已越過修院的範圍，日益普及教會的每一角落；一般信徒都熱衷於「聖經誦禱」，以天主聖言為精神食糧。耶穌曾說：「我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」(路十二 49)但願昔日基督在往厄瑪烏路上播下的火苗，能在教會內不斷伸展蔓延，在無數信徒心中點燃起愛慕聖言的火燄。

參考書目

聖本篤著，本篤會修女譯，《聖本篤會規》，臺北：團體專用，1991。

杜立言 (Demetrius Dumm, O. S. B.) 著，本篤會修女譯，《愛基督於萬有之上：聖本篤會規中的聖經》，台北：光啓文化，2003。

高伯娜 (M. Regina Goberna) 著，本篤會修女譯，《本篤小傳：西方隱修始祖》，台北：光啓文化，1997。

郝佳玲 (Katherine Howard, OSB) 著，本篤會修女譯，《旅途上的伴侶：與聖本篤同禱》，台北：光啓文化，2004。

黃克鏞著，〈聖經誦讀 (Lectio Divina)〉《心靈流溢》(香港：香港教區禮儀委員會，2002)，69~91 頁。

Casey, Michael, *Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio Divina* (Liguori: Triumph Books, 1995).

Casey M., - D. Tomlins, *Introducing Benedict's Rule: A Program of Formation* (Sankt Ottilien: Ed. of St. Ottilien, 2006).

Kardong, Terrence G., *Benedict's Rule: A Translation and Commentary* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996).

第八章

狄奧尼修的靈修觀

向上提升的神秘主義

黃克鏞

前 言

「我的論證從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者，合為一體。」

以上是狄奧尼修對於他提出的神秘神學的描述；狄氏以梅瑟登西乃山的經驗作為這種神秘神學的典範：梅瑟登上山巔，「進入不知的真正神秘黑暗中」，並在黑暗中與那位不可知的天主結合¹。

在狄奧尼修以前，教父奧力振(Origen)及額我略尼撒(Gregory of Nyssa)等，已強調天主不可知及不可言說的特性，提倡「否定神秘主義」(apophatic mysticism)。狄氏將這種不可表述的神秘思想加以發揮，達於高峰狀態；狄氏神秘神學可視作希臘教父

¹ 《神秘神學》3 及 1.3；見狄奧尼修著，包利民譯，《神秘神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1996），96 及 94 頁；以下簡稱「中譯」。

神秘思想的集大成。由於托名為保祿宗徒的弟子（宗十七 34），狄奧尼修的著作享有特殊地位。中世紀時狄氏著作被譯成拉丁文，對西方拉丁教會有重大影響，尤其對日後萊茵法蘭德斯神秘主義，以及英國佚名神秘者《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）有深刻的影響。狄氏可視作連貫東方與西方教會神秘傳統的橋樑。

狄氏神秘思想不但繼承了教父傳統，也深受新柏拉圖哲學的影響。狄氏視萬物從天主「溢出」，又不斷「回歸」根源；這種宇宙性神秘觀，與普羅克洛（Proclus）所持因果循環的三形態（「靜止」、「溢出」、「回歸」），前後呼應²。狄氏達成了基督宗教靈修與新柏拉圖哲學的適當整合，這是他的特殊貢獻。

狄氏表示，萬物「回歸」根源的動向，是一種「向上提升」的歷程，因而狄氏的神秘主義被稱為「向上提升的靈修思想」³。本文以「向上提升的神秘主義」為題，首先探討作者其人及思想背景；然後按照狄氏提出的不同神學類型，闡釋這向上提升的歷程；再從狄氏有關天主的三個名稱（「善」、「美」、「愛」），討論向上提升的原動力。本文結論將指出狄氏不但是貫通基督宗教東方與西方傳統的橋樑，也能提供基督宗教與遠東，尤其

² Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), no.35, p. 38.

³ 參閱：Paul Rorem, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius," in *Christian Spirituality I: Origins to the Twelfth Century*, eds. B. McGinn and J. Meyendorff (New York: Crossroad, 1992), pp. 132~151.

中國靈修傳統，如道家、儒家思想的聯繫。

一、作者及其思想背景

(一) 作者之謎

《宗徒大事錄》記載保祿曾於雅典城的「阿勒約帕哥」(Areopagus) 前講道；當時有一位名叫狄奧尼修的官員信從了保祿⁴。這位托名為保祿弟子狄奧尼修的作者留下一些著述，流傳至今的共有五部：《論聖名》、《神秘神學》、《天階體系》、《教階體系》及《書信集》⁵。狄氏在著作中提及他的另一些著作，包括《神學大綱》、《象徵神學》、《天使的特性與品級》、《神聖讚美詩》等。這些作品可能是佚失，或更可能是狄氏以其擅長的技倆所虛構。

按照歷史考據，狄奧尼修的著作首次在 533 年被主張「一性論」(monophysitism) 異端者引述，用以支持他們的理論⁶。但維護正統信仰者不接受狄氏著作具有宗徒時代的權威性，理由是以往著名教父，如亞大納修 (Athanasius)、濟利祿 (Cyril of

⁴ 宗十七 22~34：阿勒約帕哥為雅典城最高法院所在地。

⁵ 五部著作依照英譯本簡稱如下：《論聖名》：DN；《神秘神學》：MT；《天階體系》：CH；《教階體系》：EH；《書信集》：Letters；參閱：Pseudo-Dionysius: *The Complete Works*, trans. Colm Luibheid (New York: Paulist, 1987)；中譯本全部見於《神秘神學》(見上注 1)；筆者引用這中譯本時，也參照原文或其他譯本稍作更改。

⁶ 參閱：Andrew Louths, *The Origins of the Christian Mystical Traditions: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 160~161.

Alexandria)，或任何一位教父，都不曾提及狄氏的著述。但過不多時，那些維護正統信仰者也開始引述狄氏的作品，以反擊「一性論」。可見雙方都不介意狄氏作品晚期出現的困難，卻認為這些作品有引用的價值。

狄奧尼修著作的歷史命運，該追溯於被譽為「拜占廷神學之父」的馬克西摩（Maximus Confessor），在其名著《秘言》中，馬氏提及狄奧尼修，稱譽他為「至神聖的詮釋者」，公開確認狄氏著作的歷史性，及宗徒時代的權威性⁷。因此，確定了狄氏在東方及西方基督宗教傳統中的卓越地位。及至九世紀時，更有愛爾蘭神秘家愛留根納（Scotus Eriugena），將狄氏著作譯為拉丁文，奠定了狄氏對中世紀西方拉丁神學影響的基礎。如聖維克多的優果（Hugh of St. Victor）和理查（Richard of St. Victor），大亞伯爾（Albert the Great）及其門生多瑪斯（Thomas Aquinas）等，均極推崇狄氏的著作。如上文所示，狄氏尤其對西方神秘思想有深刻的影響。

但在十九世紀末，由於歷史批判的趨勢，有學者提出狄奧尼修著作深受新柏拉圖哲學家普羅克洛（Proclus）的影響，學者指證狄氏著作的一些篇幅，極接近地引述了普羅克洛的著作；因此，否定了狄氏著作出於宗徒時代的可能性⁸。自此掀起了一

⁷ *The Church's Mystagogy*; in *Maximus Confessor: Selected Writings*, trans. George C. Berthold (New York: Paulist, 1985), pp. 184, 206, 213.

⁸ 參閱：Bernard McGinn, *A History of Western Christian Mysticism*, vol. I, *The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), p. 158.

場對狄氏身世之謎的探索，今天多半學者認為，托名狄奧尼修的著作大概於五世紀末或六世紀初（約主曆 480~510 年），在敘利亞完成。

（二）新柏拉圖哲學的影響

狄奧尼修的著述顯示雙重的思想背景，即希臘教父的傳承及新柏拉圖哲學思想。狄氏強調天主不可知、不可言說的特性，提倡「否定神學」（negative theology），這是承襲了由猶太神學家斐洛（Philo）所始創、經亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria）和奧力振，以及卡帕多細亞的額我略尼撒發展的神學思想。狄奧尼修的著述，代表否定神學的高峰，是希臘教父神秘思想的集大成。

希臘教父神學深受柏拉圖及新柏拉圖哲學的影響，這影響在狄氏著述中尤為顯著。狄氏的否定神學及神秘思想的背景，乃是新柏拉圖主義的世界觀。在普羅丁（Plotinus）的思想中，萬物的本質有三：「一」、「智」、「魂」；「一」是世界終極原理，由「一」產生「智」，普氏稱這產生為「溢出」（procession, emanation）；由「智」溢出「魂」，也稱「世界之魂」（World-Soul）；再由這不具形體的「世界之魂」溢出個別的、與形體結合的「魂」。與此「溢出」相對的是「回歸」，萬物具有回歸本原的動力，由個別的魂回歸「世界之魂」，再由這「魂」回歸「智」，最後回歸於「一」⁹。

⁹ 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 37~40.

普羅克洛把普羅丁的「溢出」與「回歸」，發展為萬物因果循環的三個階段或形態：「靜止」(moné)、「溢出」(proodos)與「回歸」(epistrophe)。普羅克洛提出事物有因必有果，有果必有因¹⁰。由因產生果，乃是因的自然流溢，稱為「溢出」的形態；由果回溯因的關係，是為「回歸」本源的形態。普羅克洛特別指出，最終本源是由於自身的豐滿而自然向外流溢，但在溢出過程中，保持本身的絕對不變及毫不減損。他稱這狀態為本源的「靜止」，本原便是在這靜止不變中產生萬物¹¹。這「靜止」、「溢出」與「回歸」便是世界萬物循環不息的生發過程，三者是同時存在的。

普羅克洛有關萬物因果循環的三種形態，也構成了狄奧尼修的世界觀；如下文顯示，狄氏向上提升的神秘思想便是依據這世界觀發揮的。詮釋狄氏著作的學者往往提出以下的問題，究竟狄氏主要是基督宗教神學家，抑或是新柏拉圖主義哲學家。今天較普遍的意見認為，狄氏基本上是基督徒神學家，但應用新柏拉圖哲學思想和術語，以詮釋有關聖三、降生奧蹟，和創造等基督宗教的神學課題¹²。

¹⁰ 見上注 2；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp.161~162.

¹¹ 最終原因是在「靜止」中產生萬物，因此，「靜止」與「運動」是同時存在的。

¹² 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 158.

二、向上提升的歷程—不同的神學類型

狄奧尼修提出一種「向上提升」(anagogical 或 up-lifting) 的神秘思想，這向上提升的形上基礎，便是萬物因果循環的三種形態：靜止、溢出、回歸。天主是萬物的根源，萬物由根源溢出，又不斷回歸本源；狄氏視這回歸根源的過程，為萬物向上提升的過程。人既是具有理性的，他的回歸或提升除了客觀的形上基礎外，還需要有個人的自由回應，作為主觀的配合¹³。狄氏所提出的不同類型的神學，便是為了解釋人在向上提升過程中的回應。

我們必須首先了解狄奧尼修所稱「神學」的意義，按照教父的傳統，「神學」意義與今天一般意義不同，在教父思想中，「神學」(theo-logia) 與其說是有關天主的言論，更好說是「天主的言論」，即天主藉著聖經啓示的言論。從人方面看，「神學」是對天主聖言的反思和回應，包括對天主的認識，及有關祂的言論。但這種認識和言論，主要不是理智思考和鑽研的結果，而是來自與天主的交往契合，及祈禱默觀的經驗¹⁴。

這種對神學的了解，可見於狄氏對於他的老師偈羅迪奧(Hierotheus)的描述：狄氏指稱他老師的神學知識，一方面藉著對聖經的鑽研，直接從聖經作者學習得來；但更重要的是通過「神秘的靈感」，不僅學習，更體驗到有關天主的事理。狄氏表示他的老師與這些神聖事理享有「同感受」(sympathy)，因

¹³ 同上，161~163 頁。

¹⁴ 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, p. 164.

爲他與這些事理享有神秘的契合¹⁵。狄氏所說的「神學」便是指這種與神秘經驗有關的知識。

狄奧尼修討論的神學類型主要可分爲：「肯定神學」（affirmative theology），「否定神學」（negative theology）及「神秘神學」（mystical theology）¹⁶。天主既是萬物的原因，而原因包括結果，因此在天主身上，可以肯定一切事物的特性；但同時也須在祂身上否定這一切特性，因爲天主與一切事物有別，遠超出於任何事物之上。因此，肯定與否定神學是分不開的，必須同時配合，並一起指向神秘神學，論述人與天主結合的境界和經驗。

狄奧尼修提出的神學類型，與萬物因果循環的三種形態相對：肯定神學描述萬物發自根源的「溢出」；否定神學相當於萬物返溯本源的「回歸」；而神秘神學反映萬物歸根返源時，分享根源的「靜止」¹⁷。

（一）肯定神學

狄奧尼修在《神秘神學》一書第三章中，特別討論何謂「肯

¹⁵ DN 2.9；中譯，19頁。

¹⁶ 「肯定神學」及「否定神學」，也分別稱爲「可表述的神學」（cataphatic theology）及「不可表述的神學」（apophatic theology）。

¹⁷ 參閱：*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 140, n. 17; Paul Rorem, "The Place of the *Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus," *Dionysius* 4 (1980), pp. 87-88.

定神學」及「否定神學」。肯定神學包括天主自我顯示的過程，狄氏表示他的著述足以代表肯定神學的進程：首先，他在《神學大綱》討論了天主三位一體的道理，以及聖言降生的奧蹟；這兩項奧蹟，分別代表天主對內和對外的自我顯示。其次，在《論聖名》一書中，作者論及天主是善、存有、生命、智慧、德能等有關抽象概念的名稱。最後，在《象徵神學》中，討論了有關天主的象徵性名稱或描述；這些名稱或描述是取自物質領域的，如稱天主為光、水、火、磐石等¹⁸。狄氏的另外兩本重要著述—《天階體系》及《教階體系》，也可列入象徵神學的範疇。

在《教階體系》的開端，狄氏指出人與天使的認知方式不同，天使是純神體，可以直接觀看認識天主；人的理智與感官相連，必須透過可見的事物或形象，才能認識無形不可見的天主；因此天主通過聖經言語和禮儀象徵把自己啓示給人¹⁹。狄氏表示，聖經以不同性質的圖像或象徵顯示天主，有時採用與天主「相似」的事物或圖像作比擬，如把天主比做光明或水泉，使人容易領悟圖像所包含的意義；有時卻採用「不相似」的事物形容天主，如稱祂為猛獅。狄氏認為，「不相似」的象徵更能惹人注目，促使人通過否定途徑認識天主²⁰。

肯定神學論述天主自我啓示的過程，採取從上而下的方

¹⁸ MT 3; CH 2.5; 中譯，95 頁，107 頁。

¹⁹ CH 1.3; EH 1.2; 中譯，101~102 頁，149~150 頁。

²⁰ CH 2.3, 5; 中譯，104~105 頁，107~108 頁。

向，首先從高深莫測的聖三開始觀摩天主的奧秘，然後以抽象概念的名稱描述天主的屬性，最後以物質世界的象徵比擬天主，在這下迴向的進程中，討論的話語也不斷增多，狄氏認為，這是肯定神學或「可言述的神學」的一個特色。

（二）否定神學

在《神秘神學》裏，狄奧尼修表明在以前的書本中，他的論證從最崇高的範疇向最低下的範疇進行，取了從上而下的路向，現在卻依循相反的方向：「但是現在我的論證，從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者，合為一體」²¹。狄氏繼續解釋否定神學採取相反方向的原因：當我們肯定那超出一切肯定的對象時，我們必須從與祂最接近的事物開始；但當我們否定那超出一切否定的對象時，我們必須首先否定那些與我們願意達到的目標最不相像的事物²²。

狄氏表示肯定神學論述的天主自我啓示，就如同來自父的光明，從上降下，在世界照射；不僅如此，這光也使人向上提升，把人領回光源——天父——那裏²³。這向上提升或回歸的過程，特別通過否定神學完成，狄氏指出否定神學負有雙重的提升任務：其一、透過可感覺的圖像或象徵，提升到這些圖像所表示

²¹ MT 3；中譯，96頁。

²² 同上。

²³ CH 1.1；中譯，100頁。

的有關天主的理性概念；其二、進一步否定這些抽象概念，指出這些概念與天主之間的無限距離。這樣，撇下了有關天主的一切概念，人的理性活動便停下來，因而趨向與天主本身超概念的結合²⁴。

否定神學提升的第一級，是藉著默觀及詮釋，理解聖經圖像和禮儀象徵所蘊藏的精神意義。例如領會「感覺的美味是一種概念性彌散狀態的表象，物質性的光是非物質性的光之賜予的圖像」²⁵。狄氏《神秘神學》第四章便是說明天主是非物質的神體，超出於一切可以感受的特性之上；否定神學的第一個任務，便是要從物質和感性境界提升至理性境界。

否定神學的第二級提升，是在形成有關天主的概念後，進一步否定這些概念。《神秘神學》第五章的標題，清楚顯示這道理：「一切概念性事物的最高原因本身，並非概念性的」²⁶。第五章結論，也是全書結論，說明天主「超出肯定與否定之上」：「我們只能對次於他的事物做肯定與否定，但不可對祂這麼做，因為祂作為萬物完全的和獨特的原因，超出所有的肯定；同時……祂也超出一切否定之上」²⁷。

否定神學否定有關天主的概念，如否定天主具有理智、知覺、成全等。狄氏認為必須對這否定的意義加以解釋，這否定

²⁴ 參閱：Rorem, "The Uplifting Spirituality," p. 135.

²⁵ CH 1.3; EH 1.5; 中譯，101 頁，152 頁。

²⁶ MT 5; 中譯，97 頁。

²⁷ 同上。

並不表示天主有所欠缺，卻相反地表示天主享有絕對的豐沛。祂的理智、知覺和成全，無限地超出人的理智、知覺或成全²⁸。因此，狄奧尼修喜歡在一些名詞前面冠上「超越」（hyper-）的字首，表示這些基本屬性，如善、神聖、存有、生命、智慧等，用在天主身上時，必須無限地擴大；爲此，狄氏慣常以這樣的稱號描述天主：「超越的善，超越的神聖，超越的存有，超越的生命，超越的智慧」²⁹。

（三）神秘神學

狄奧尼修表示，肯定神學與否定神學必須同時並進，而它們要達到的目標是神秘神學，這神秘神學主要包括兩項特點：其一是沉默無言；其二是在黑暗中與天主結合。在討論這些特點之前，我們先看「神秘」一詞的意義。

1. 「神秘」的意義

「神秘」一詞希臘文是 *mystikos*，有「隱藏」的意思³⁰。這詞見用於古代流行的「秘蹟宗教」（mystery religions），意指這些宗教的儀式必須保密，不可向尙未接受入門儀式的教外人士洩

²⁸ DN 7.2；中譯，64 頁。

²⁹ DN 2.3；中譯，14 頁。

³⁰ 有關「神秘」（mystikos）的討論，參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol. I, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Seabury, 1963), pp. 405~416; idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149~171.

漏³¹。後來，亞歷山大的克來孟和奧力振也使用「神秘」一詞，他們一面保持這詞原有「隱藏」的意義，一面將它與保祿書信的「奧秘」（mysterion）相連；這「奧秘」是指基督及基督的事蹟³²。奧力振格外以神秘一詞應用於詮釋聖經，他提出聖經的意義可分為「文字意義」及「屬神意義」；而「屬神意義」主要包括「寓意解釋」（allegorical sense）³³；「寓意解釋」格外指以基督為中心的釋經方法，即從基督奧蹟的觀點理解聖經的意義，發現某段經文與基督事蹟的聯繫。奧力振也稱「寓意解釋」為「神秘意義」³⁴，一方面因為這意義指向基督的「奧秘」，另一方面因為這種釋經方法也是一種神秘經驗，即是發現基督在聖經文字裏隱藏著的臨在，及與基督本人會晤的經驗。

繼克來孟及奧力振之後，教父們採用神秘一詞漸漸普遍；主要用於詮釋和理解聖經。但日後也以神秘一詞應用於教會舉行的禮儀或聖事，如稱聖體聖事為「神秘祭獻」、「神秘之餅」；稱聖洗聖事為「神秘重生」或「神秘沐浴」等³⁵。神秘一詞應

³¹ Bouyer, *Spirituality of the New Testament and the Fathers*, p. 406 ; *mystikos* 指「儀式」必須保密、並不包括神秘思想或道理。

³² 參閱：弗一 9~10；保祿的「奧秘」包括「隱秘」及「彰顯」二面：即天父永恆和隱秘的救恩意願，以及基督事蹟在歷史中的顯示。

³³ *On First Principles* 4.2.6; in *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Writings*, trans. Rowan Greer (New York: Paulist, 1979), pp. 184~185.

³⁴ 同上，184 頁；奧力振也稱「寓意解釋」為「主的意義」（*sensus Domini*）：*On First Principles* 4.2.3；同上，181 頁。

³⁵ 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp.

用於禮儀與應用於釋經的意義基本相同：指出聖事與基督奧秘的連繫，及表示基督在禮儀聖事中隱藏著的臨現。由此可見，教父使用的神秘一詞，主要具有客觀的內涵，意指基督在聖經和禮儀中隱秘而真實的臨在；但也包括個人主觀的含義，那便是信徒通過聖經和禮儀，體會基督的臨在，與基督會晤的經驗。奧力振已使用「神秘訓導」(mystical doctrine) 這詞語，表示信徒透過聖經與基督相遇的經驗³⁶。

狄奧尼修首先採用「神秘神學」一詞，他所說的「神學」不但指有關天主的言論，特別表示與天主交往契合的經驗；而「神秘」一詞顯示這經驗來自閱讀和默想聖經或參與禮儀³⁷。首先，狄氏談論的神秘經驗是以教會舉行的禮儀和聖事為基礎的，這從他所撰的《教階體系》和《天階體系》可以看到。至於狄氏提出的神秘神學與聖經的密切關係，特別可從《論聖名》一書看到：這部書主要是搜集和論述聖經中有關天主的名稱。狄氏認為神秘經驗是來自對聖經的領悟，這也可以從他關於老師的言論看到：他指出老師的神學知識，除了從研習聖經得來外，更通過「神秘的靈感」，直接「體驗」聖經的內涵，是一種以聖經為本的神秘知識³⁸。

408-409.

³⁶ *Com. In Jo* 1.208; in *Commentary on the Gospel according to John*, vol I, trans. Ronald Heine (Washington, DC: CUA Press, 1989), p.75.

³⁷ 參閱：Bouyer, *Christian Mystery*, p.181.

³⁸ DN 2.9；中譯，19頁。

2. 神秘神學的特徵

狄奧尼修的神秘神學繼承了在他以前的教父神秘傳統，不但視神秘經驗以聖經和禮儀為主要內涵，也發揮教父強調的、神秘經驗不可言述的特徵，並把這「否定神秘主義」（apophatic mysticism）帶至高峰境界。

（1）梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」

狄奧尼修跟隨額我略尼撒的後塵，以梅瑟攀登西乃山為例，闡釋他本人提出的向上提升的神秘主義：透過肯定神學與否定神學，進入神秘神學。狄氏在《神秘神學》第一章引述《出谷記》所載有關梅瑟的事蹟，如同額我略尼撒，狄氏也以「黑暗」的圖像代表神秘提升的高峰³⁹，額我略有關梅瑟登西乃山的漸進圖像是「光明」、「雲」、「黑暗」；狄氏卻按照他一貫的靈修歷程三階段，描述梅瑟登山的旅程：「淨化」、「光照」、「成全」或「結合」⁴⁰。梅瑟聽從天主的吩咐，先「潔淨」了自己，然後啓程登上西乃山；這是「淨化」的過程。途中梅瑟聽到號角聲和看到許多光芒；這是代表「光照」的階段。但狄氏隨即補充說，在這光照中，梅瑟「並沒有遇到天主自己，

³⁹ MT 1.3；中譯，94頁；參閱：出十九～廿。

⁴⁰ 狄氏的三階段見 MT 1.3；CH 3.2；EH 5.3~7；中譯，93~94，109~110，186~190頁；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 170~174；額我略尼撒的三階段見 *The Life of Moses II*. 152~169；in *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*, trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson (New York: Paulist, 1978), pp. 91~97；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 82~88。

而是觀照天主的居處，不是那不可見者本身」⁴¹。這「天主的居處」表示天主的自我顯示，格外透過他創造工程的「溢出」(proodos) 表達出來；但天主本身卻是深藏不露的。

梅瑟聽到的號角聲和看到的光芒，可以比作肯定神學：創造是天主光榮的流露。但誰若願意看見天主本身，那麼必須透過否定神學，放棄一切心智可能認識或理解的事物；像梅瑟一般衝破及撇下一切能看或被看的事物，「進入不知的真正神秘黑暗中」；在這黑暗中，以不知的方式認識天主⁴²。這就是狄氏的神秘神學，可比做他提出的靈修歷程第三階段的「成全」或「結合」。

狄氏神秘神學的特殊貢獻，是提出以「黑暗」為象徵的「不知之知」。狄氏在《論聖名》第七章指稱，「我們不能認識天主的本來面目，因為這是不可知的，超出了心智或理智的範圍」。因此，人對天主的「不知」(agnosia) 相對於天主本身的不可知⁴³。但狄氏繼續說，透過萬物，人可以認識天主：因為萬物都是從天主溢出，反映天主的形像。於是狄氏作以下的斷語：「天主通過知識與不知而被認識」⁴⁴。說天主可以透過知識被認識，該是指天主透過萬物的自我顯示；說祂可以藉「不知」而被認識，這大概是指天主本身也可以在某種程度下，以

⁴¹ MT 1.3；中譯，94 頁；參閱：出卅三 21。

⁴² 同上。

⁴³ DN 7.3；中譯，65~66 頁；參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.

⁴⁴ DN 7.3；中譯，66 頁。

「不知」的方式被認識。這「不知」的方式是超越理智的，因為天主「不能被理解，詞語無法包含祂，名字無法把握祂」⁴⁵。

「不知之知」是一種神秘方式的認識，當人擱置思考和一切理智的活動，在靜默無言的黑暗中與天主本身的奧秘接觸時，便能接受天主的自我顯示⁴⁶。狄氏在一封書信中，解釋他所說的神聖「黑暗」，其實是指天主住在其中的「不能接近的光」。稱它為「黑暗」，是因為這光超卓炫目，使人無法觀看⁴⁷，然而那些配得上認識和觀照天主的人，便能靠近這光並與它接觸。這種人正因為他既看不見祂，也不認識祂，才真正地達到了超出一切觀看和知識的境界。狄氏指出，保祿宗徒便是享有這種對天主的認知，是超出一切心智行為和一般認知方式之上的⁴⁸。

(2) 在黑暗中與天主結合

狄奧尼修描述梅瑟登西乃山的過程，在抵達山峰後，梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」。表面上看，這「不知的黑暗」好像是旅途的完結、攀登的終點；但事實並非如此，最終的目標不是「黑暗」或「不知」，卻是進入黑暗中與天主結合。狄

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 停止智能活動本身並不等於認識天主，但這是讓天主顯示自己的必須的準備；參閱：Bouyer, *Spirituality of the New Testament and the Fathers*, p. 414.

⁴⁷ *Letters* 5；中譯，215 頁；為此，狄氏也稱這「黑暗」為「輝煌的黑暗」；見 MT 1.1；中譯，92 頁。

⁴⁸ *Letters* 5；中譯，215 頁。

氏視黑暗或不知為與天主結合的必須條件，就像引進內室的前廳⁴⁹。因此，狄氏有關梅瑟的敘述是這樣結束的：

「梅瑟進入不知的真正神秘黑暗中……完全被包容在不可觸及並不可見者之內，他完全隸屬於那超出萬物者……並透過知識活動的靜止，超然地與那完全不可知者結合。⁵⁰」

這結語表示梅瑟登上山巔的最終目標，是在黑暗中與天主結合。

有關這個與天主結合的目標，狄氏在《神秘神學》開端已清楚表明。他懇切勸勉收信人弟茂德，要放下一切可以感覺到的和理解到的東西，甚至將理解力也放在一邊；「然後盡一切力量向上努力，爭取與那超出一切存在和知識者結合」⁵¹。從這段文字和前面有關梅瑟的敘述，可以看到這結合是超越理智的活動，在黑暗中的結合。這是狄氏一再重複的觀點，如《論聖名》第一章指出，那些與天主同化的心靈與神聖之光的結合，發生在一切理智行動終止之時⁵²。但該注意這理智行動的終止，不是自動地產生與天主的結合；理智的靜止是不可缺少的條件，但與天主結合常是來自天主的恩賜。

我們還須知道這「結合」的意義，希臘文 *henosis* 可以譯

⁴⁹ 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.

⁵⁰ MT 1.3；參閱中譯，94 頁；這裏最後一句話「超然地與那位完全不可知者結合」，與中譯本譯文不同，留待下面討論。

⁵¹ MT 1.1；中譯，92~93 頁。

⁵² DN 1.5；中譯，7 頁。

作「結合」(union)或「統一」(unity)。按照新柏拉圖哲學思想，當人除去本身的一切複合的因素，達到內在的「統一」時，便能發現原本在自己內的「太一」，並與它融合為一，消失於「太一」之內⁵³。狄奧尼修有關「結合」的觀念與此絕對不同，狄氏提出的「結合」是「越出自我」(ecstatic)的，人必須越出自我，趨向天主。「結合」不僅限於主觀意義，不是指人內在的「統一」或「整合」；而是有客觀意義，指與那位超越萬物的天主結合⁵⁴。

這在黑暗中與天主的結合，產生一些重要的結果：首先，前面提及的「不知之知」便是這結合帶來的結果；這結合表示天主的臨在及自我啓示，使人透過與天主的接觸，能以超理智、超概念的方式直接體驗天主的臨在，這便是「不知之知」的意思。與天主結合的另一結果，是使人與天主同化，或「天主化」(divinization)；狄氏指出「天主化」的意義在於與天主結合及與祂相似⁵⁵。狄氏也表示天主使那些歸向祂、與祂接近的人「天

⁵³ 參閱：Bouyer, *Spirituality of the New Testament and the Fathers*, p. 416.

⁵⁴ CH 3.2；EH 2.1；中譯，109，153 頁；參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp. 416-417。上面注 50 提及中文譯本有關梅瑟登西乃山敘述的結語，譯文是摩西「進入到不知（無知）之真正神秘的黑暗之中……被一個全然不知（無知）的所有知識的終止而最高地統一起來」；譯者將 henomenos (copulatus) 譯作「統一起來」，這是不對的；末句應譯作「超然地與那位完全不可知者結合」；參閱希臘原文及拉丁譯文：PG 3, col. 1001A.

⁵⁵ EH 1.3；中譯，150 頁。

主化」，與天主相似⁵⁶。

狄氏對於「天主化」的了解，與新柏拉圖哲學的觀念顯然不同，按照這哲學思想，人本來就具有天主的本性，可是在現實處境中人被蒙蔽了；「天主化」的意思是指重新獲得這意識，體認在自己內的天主本性⁵⁷。狄氏的觀念與此不同，他依從聖經和教父傳承，視人爲天主的「肖像」，「天主化」的意思是使人與自己的「原型」—天主—更相肖似，這是天主的恩賜；與天主結合的目的，便是爲了使人「天主化」。「天主化」不但使人更相似天主，也使人透過與天主肖似而認識天主，那不是清晰概念的認識，卻是一種「同感受」（*sympathy*）的認識，或「不知之知」⁵⁸。因此，在黑暗中與天主結合的兩個結果—「天主化」及「不知之知」—是彼此相連的。

三、向上提升的動力—「善」、「美」、「愛」

透過不同的神學類型—肯定神學、否定神學、神秘神學—我們介紹了狄奧尼修向上提升的神秘主義歷程，那主要是一種從知識論角度的反思；現在我們要從存有的觀點，探討狄氏神秘主義向上提升的動力。狄氏指出這動力來自萬物的終極原因，在《論聖名》一書，狄氏特別以「善」、「美」、「愛」

⁵⁶ DN 9.5~6；中譯，74~76 頁。

⁵⁷ 參閱：Bouyer, *Spirituality of the New Testament and the Fathers*, p. 420；McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 178.

⁵⁸ 狄氏指其師偈羅迪奧享有這種「同感受」的知識；DN 2.9；中譯，19 頁。

等名稱來表達天主是萬物的根源與終向。在討論這些名號時，狄氏也將這向上提升的動力，與新柏拉圖哲學因果循環的三個形態配合，即是「溢出」、「靜止」與「回歸」。

（一）「善」與「美」

天主既是萬物的終極原因，而原因包含了結果，因此，可以把一切對於萬物的描述加在天主身上；但天主也無限地超越於萬物之上，與萬物有根本的分別，因此，天主也是無名及不可言述的。狄奧尼修在《論聖名》一書中，從聖經搜集了不少有關天主的名稱，並加以討論。該書第四章格外談論「善」、「美」、「愛」這三個名稱，這些名稱充分表達了狄氏有關萬物從天主「溢出」，又不斷往上提升，「回歸」根源的宇宙神秘觀。

狄氏首先討論「善」這名稱，指出「善」具有「向外散播」的特性，由於它本身的存在便將善延伸入萬物之中。狄氏以善比作太陽，它不作任何理性活動或選擇行爲，只是由於它的臨在，便把光給予一切能接受光照的事物⁵⁹。基於這「自我散播」的特性，「善」是萬物的根源，「它產生了可見的物體；給予它們生命，養育它們並使它們成長」。如同太陽的光芒普照世界，天主的善也包羅萬象，從最高和最完善的存在形式開始，

⁵⁹ DN 4.1：中譯，25頁；《聖經》有關天主是「善」的一些經文：詠七三1；一一八1~3；瑪十九17；谷十8；路十八19。

一直傳到最低的形式中⁶⁰。

善不但是世界的根源，也是萬物的終向。至善者吸引萬物，令萬物歸向祂就如回歸根源或終極目標。因此，萬物皆渴求至善：一切有理性的，尋求認識祂；一切有感覺的，渴望感受祂；一切缺乏知覺而有生命的，本能地欲望祂；一切無生命而存在的東西，也以自己的方式轉向祂⁶¹。

狄氏的特殊貢獻是在討論「善」時，也引入「美」這名稱，指出「美」是「善」的必然表現，兩者不可劃分。如同善是萬物的根源，美也是萬物存在的原因；狄氏從美的角度解釋創造，提出創造時，天主把對美的渴求置於一切事物之內，正是這種本能的「求美欲」使萬物進入存在及保持其存在⁶²。美不但是萬物存在的原因，也是萬物追求的目標；透過希臘文的文字遊戲，狄氏指稱「美」在「召喚」萬物歸向自己⁶³。狄氏認為美與善相等，同是萬物的根源和終向。

狄氏表示，一切存在均從至美至善者產生，在其中存在，並向祂回歸；一切事物的「靜止」與「運動」都在至美至善的氛圍中進行。為此，至美至善者是萬物所熱愛渴求的：「由於祂而且爲了祂，在下的向在上的回歸，同類者互相團結，在上的以照顧（providence）轉向在下的」⁶⁴。這句話以不同方式在狄

⁶⁰ DN 4.4；中譯，28頁。

⁶¹ DN 4.4；中譯，29頁。

⁶² DN 4.7；中譯，31頁。

⁶³ 同上；希臘文 kallos（美）及 kaleo（呼喚）。

⁶⁴ DN 4.10；筆者自譯；參閱中譯，33~34頁。

氏著述中屢屢出現，表達了狄氏宇宙神秘觀的上下迴向：萬物從至美至善的根源往下「溢出」（包括在上者對在下者的「照顧」），以及萬物向上提升、「回歸」根源的雙向進程⁶⁵。

（二）「渴慕之愛」：Eros

在談論「善」與「美」這兩個有關天主的名稱時，狄奧尼修也以廣大的篇幅討論「愛」這名稱。他將「渴慕之愛」（eros）及「施予之愛」（agape）作區別；狄氏最大的貢獻是說明天主對這世界也懷有「渴慕之愛」。他表示必須分辨真正的渴慕之愛及這愛的「空洞形象」，後者特別指片面的、肉體的愛，歪曲了愛的真正意義。依照狄氏的了解，真正的渴慕之愛與聖經慣常使用的施予之愛，有基本上相同的意義；狄氏甚至認為，渴慕之愛是比施予之愛更為神聖的名稱⁶⁶。

柏拉圖視 eros 為對尚未擁有的善的渴慕或追求，是一種佔有的渴求；因此，不可應用在完善無欠缺的天主身上。日後新柏拉圖哲學家，格外是普羅丁和普羅克洛，把 eros 解作對「產生」或「創造」美的渴求，而不是佔有的渴求；因此，他們認為在這種意義下，eros 也可以用在神或「首要原理」（First Principle）

⁶⁵ 狄氏指稱這句話來自他的老師；僞羅迪奧在其《渴求的讚美》書中已說明「渴求」的特徵是「推動在上者關照在下者，同等者與同等者分享，在下者向在上者和傑出者回歸」：DN 4.15；中譯，37頁。

⁶⁶ DN 4.12；中譯，35頁。但該指出舊約希臘譯本和新約聖經論及天主的愛時，均不用 eros，卻常用 agape 及 agapao。

身上⁶⁷。狄奧尼修按照這解釋，明顯地把「渴慕之愛」（eros）應用在天主身上。在聲明萬物都渴求至美至善者後，狄氏接著說：「或許，我們甚至可以大膽說，萬物之原因也在祂超豐盛的善之中厚愛萬物；祂因為這善而創造了萬物，使萬物完善，維持萬物，回轉萬物」⁶⁸。

狄奧尼修指出神聖的渴慕之愛，是本質上「越出自我」（ecstatic）的，結果愛者不再屬於自己，而屬於被愛者。這「越出自我」的特徵，「展現在在上者慷慨給予在下者的照顧之中；也展現在同等者相互的關懷之中；還展現在在下者朝在上者的神聖回歸之中」⁶⁹。狄氏指稱，不但萬物的愛具有「越出自我」的特點，可以說，宇宙的原因也在對萬物的厚愛關懷之中「被帶出自身」（「出神」），由於善之愉悅，由於愛和渴求，而從祂超越的居處被引導開，降臨於萬物之中；但同時，由於祂「出神」的能力，卻依然停留在祂超越的自身，絲毫沒有改變⁷⁰。

按照狄氏的宇宙觀，這世界是瀰漫著豐沛的渴慕之愛的。在創造時，萬物從至美至善的根源溢出，天主把自己的美善分施給萬物，表現了「施予之愛」；但天主也渴望萬物回歸於祂，因此對萬物也懷有「渴慕之愛」；天主的「渴慕之愛」滲透整

⁶⁷ 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p.166；也參閱：*ibid*, pp.47-48, 59。

⁶⁸ DN 4.10；中譯，34頁。

⁶⁹ DN 4.13；中譯，36頁；狄氏指出保祿宗徒便是這種「越出自我」之愛的典範（迦二 20）。

⁷⁰ DN 4.13；中譯，36-37頁。

個宇宙。從另一方面看，萬物從天主那裏溢出時，不但分享了天主的美善，也領受了祂的愛，這愛在萬物身上，尤其在人心，掀起了「渴慕之愛」的回應，促使人向上提升，回歸萬善的根源。在整個溢出與回歸的歷程中，天主又保持著恆常的靜止不變。因此，在天主內是一個無止境的圓周運轉：永遠「溢出」，永遠「靜止」，永遠「回歸」至善⁷¹。

狄奧尼修提出以下的問題：為什麼天主有時被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，有時又被稱為「被渴求者」或「被愛者」呢？狄氏的回答如下：天主既是至美至善的，因此被稱為「被渴求者」或「被愛者」；但天主也是自我推動，及推動和提升萬物歸向祂的力量，因此，祂被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，這愛便是使萬物向上提升的動力⁷²。為了進一步表明天主對這世界懷有「渴慕之愛」，狄氏引述聖經稱天主為「忌邪的」(jealous)，對祂的子民以色列懷有「嫉妒之愛」(jealousy)；狄氏指出這「嫉妒之愛」是由於對某種事物懷有深切的願望或渴慕才產生的⁷³。

我們指出狄奧尼修的特殊貢獻，是以「渴慕之愛」應用在天主身上。在狄氏以前，奧力振和額我略尼撒已談論天主的「渴慕之愛」，但主要是透過《雅歌》的經文，以男女之愛描述基

⁷¹ DN 4.14；中譯，37頁。

⁷² 同上。

⁷³ DN 4.13；中譯，35頁；參閱：出廿5；卅四14；申五9；六15。

督與教會及個別人靈彼此的深愛⁷⁴。狄氏卻把天主的「渴慕之愛」引進整個世界，這愛在萬物和人的心靈掀起對天主「渴慕之愛」的回應；這種天地人共享的「渴慕之愛」，可視作狄氏「宇宙性神秘觀」的靈魂。

結論：狄氏宇宙觀與道家、儒家思想

本文以「向上提升的神秘主義」為題，介紹了狄奧尼修的靈修思想；「向上提升」表示萬物通過創造從天主那裏「溢出」後，不斷「回歸」根源的動向。這向上提升的歷程可以透過狄氏提出的幾種不同的神學類型表達：肯定神學、否定神學、神秘神學；這裏所稱的「神學」特別指對於天主奧秘的經驗。至於向上提升的原動力，可由狄氏談論的有關天主的三個名稱——「善」、「美」、「愛」——顯示出來。狄氏視世界滿溢著來自天主的「渴慕之愛」，代表一種「宇宙性神秘觀」。

狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合；由於其著作對拉丁教會的影響，狄氏被視為貫通基督宗教東方與西方神秘傳統的橋樑。在這結論裏，筆者願意指出狄氏也是連貫基督宗教與東方亞洲文化靈修思想的聯繫；這裏簡略提出一些狄氏思想與道家、儒家思想可以引起共鳴之處。

狄氏聲明，天主是不可知及不可言說的，「詞語無法包含

⁷⁴ 參閱：Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. R.P. Lawson (New York: Newman Press, 1956); Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, trans. C. McCambley (Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987).

祂，名字無法把握祂」；因此，天主也是「無名的」。這使人自然地想到《道德經》，它開宗明義地指出：「道可道，非常道；名可名，非常名」；老子這一說明，指出了「道」是無名及不可言說的。

狄氏宇宙觀採用普羅克洛的因果循環三形態：「溢出」、「回歸」、「靜止」。「一」是宇宙的根源，萬物由這根源「溢出」，又不斷「回歸」根源，達於「靜止」。同時又有新的事物相繼溢出與回歸，循環不息。狄氏宇宙觀與老子的宇宙觀彼此響應：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命」⁷⁵。老子在此處沒有說明什麼是萬物的「根」，但在別處說：「玄牝之門，是謂天地根」⁷⁶。十六章的經文表示，通過「致虛」、「守靜」的工夫，人可以看到萬物由「道」產生，生長茂盛，又各自返回根源，達於寂靜狀態。這是一個生生不息、永久循環的過程。這十六章雖然主要是談論「致虛」、「守靜」的修養工夫，但也顯示了老子的宇宙觀，與狄氏的宇宙觀彼此呼應。

狄氏也反思宇宙循環因果律的動力，說明「善」、「美」、「愛」是催使萬物溢出、回歸與靜止的原動力。狄氏格外發揮「愛」的動力，把愛分為「分施之愛」（agape）與「渴慕之愛」

⁷⁵ 《道德經》十六章。

⁷⁶ 《道德經》六章。「玄牝之門」指「道」。參閱：賀榮一著，《道德經注釋與析解》（台北：五南，1985），70~71頁。《道德經》也稱「道」為「天地之始」及「萬物之母」（一章），或稱「天地母」（廿五章）。

(eros)；狄氏創新地表示天主對這世界也懷有「渴慕之愛」，渴望萬物回歸根源。這見解表示天主創造世界是有目的的，即是為了分施祂的美善，並願意萬物返回根源。這種有目標的創造觀，在《道德經》是找不到的，老子表示「道」生萬物，蓄養萬物，但一切順任自然。老子說：「天地不仁，以萬物為芻狗」⁷⁷。羅光解釋說：「老子以天地不仁，萬物自然而生，而且盲目地化生……萬物不過是一種芻狗（祭獻品），沒有什麼價值」⁷⁸。

有目的的創造可以在儒家思想找到，儒家思想指出宇宙變易是以生生為目的，生生的目的稱為「仁」；仁是「生物之心」或「好生之德」⁷⁹。朱熹表示「仁」也可以稱為「愛」：「仁者，愛之理；愛者，仁之事。仁者，愛之體；愛者，仁之用」⁸⁰。因此，儒家的「仁」可以與狄氏所說天主的「渴慕之愛」相比；這「渴慕之愛」一面表示天主渴望萬物的回歸，但按照新柏拉圖哲學的解釋，這愛也包含對「產生」及「創造」美的渴求。儒家之「仁」是「好生之德」，正好與此種「渴慕之愛」互相配合。而狄氏的宇宙因果循環三形態（「溢出」、「回歸」、「靜止」）卻與道家宇宙觀相近。

⁷⁷ 《道德經》五章：「芻狗」，用草紮成的狗，作為祭祀時使用。

⁷⁸ 羅光著，《儒家哲學的體系》（台北：學生書局，1983），193頁。

⁷⁹ 同上，朱熹說：「仁者，天地生物之心」（《朱熹語類》卷五十三）；見同上，247頁。

⁸⁰ 《朱熹語類》卷二十；見同上，248頁。

本書第四章討論希臘教父靈修思想，在那章結語筆者指出，希臘教父將基督教義及靈修觀與希臘哲學配合，提供了神學及靈修本地化的楷模。在本章結論筆者表示教父的靈修觀，尤其狄奧尼修的宇宙觀，不但深受希臘哲學的影響，也與中國儒家、道家等傳統思想產生深刻共鳴。因此，教父的神學及靈修觀不但是本地化的典範，也提示本地化具體可循的路向。教父的神學及靈修思想影響了教會兩千年的歷史，今天教會已邁入基督紀元第三個千年期，遍傳於世界各文化地域。教內人士一般認為，在這廿一世紀，教會該格外致力於與東方，尤其與遠東文化融合，提供新的神學及靈修思想。從教父靈修思想，特別是狄奧尼修的宇宙性神秘觀，可以發現寶貴的靈感，有助於發展一套具有東方色彩的靈修觀。

參考書目

狄奧尼修著，包利民譯，《神秘神學》，香港：漢語基督教文化研究所，1996。

Pseudo-Dionysius: The Complete Works, trans. Colm Luibheid, New York: Paulist, 1987.

Louths, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Traditions: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

McGinn, Bernard, “Anagogy and Apophaticism: The Mysticism of Dionysius”, in *Idem, A History of Western Christian*

Mysticism, vol. I, *The Foundations of Mysticism*, New York: Crossroad, 1994, pp. 157~182.

Rorem, Paul, “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, in *Christian Spirituality*, vol. I, *Origins to the Twelfth Century*, eds. B. McGinn and J. Meyendorff, New York: Crossroad, 1992, 132~151.

輔大神學叢書

— 活水聖經詮釋系列 —

神叢 90 《隨著教會禮儀讀福音》

本書藉教會禮儀年曆各節期中所恭聽的福音內容，領悟天主在基督生命中的啓示，由聖誕期（耶穌的童年史）說到復活期（耶穌復活的敘述），為今日福音的聽眾及讀者，指出如何從人的作品中體會出天主要跟我們說的話。

神叢 92 《五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄》

本書由「復活期禮儀讀經的安排」開始，步步展開有關對耶穌的信仰宣告：先向猶太人、後向外邦人；教會也隨之由耶路撒冷，擴展到猶太及撒瑪黎雅，進而再擴展到安提約基雅，最後到達羅馬。這發展過程，順著伯多祿和保祿兩大宗徒的宣講事蹟而進行；並配合復活期《若望福音》的禮儀讀經作反思。

神叢 93 《若望福音及書信詮釋—簡要本》

聖經學者布朗神父，根據歷史批判的研究方法論，在從事聖經詮釋多年後，晚年重新運用簡捷扼要的筆法，濃縮了他畢生對於若望聖史研究的精華，即題名為「簡要本」的本書。

神叢 94 《聖經學導論》

本書是一部跨足「聖經圖書館」的入門書，分兩大部分進行：首先追溯聖經資料及現今組合形態的來歷，即「聖經的正

典綱目」，探討它的形成沿革及其傳遞過程；第貳部分探討「聖經的詮釋」，分別自教父時期、中世紀、新教改革與天主教的回應，乃至現代與後現代等時期，一一探討聖經詮釋的工作。

神叢 95 《路加福音詮釋—附研經指南》

路加擅用文學主題，來反映其神學觀點。首先是基督的苦難、死亡和復活，充分說明了十字架是「轉化的光榮」，及應許全人類「天主教化」的救恩原型。其次是「大逆轉」的靈修觀：饑餓者飽饗美食、富有者空手而去、有權勢者失位、卑微貧困者高升。接著是「分裂」主題：基督為全人類而來，有些人聽了召叫就跟隨祂，另有些人卻不然。最後是「喜樂」：世界因基督的血而得到救恩及轉化，基督徒唯一應有的回應就是喜樂。

神叢 96 《宗徒大事錄詮釋—附研經指南》

耶穌升天前對宗徒們說的話：「你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」（宗一 8），已為《宗徒大事錄》勾勒出大綱。路加聖史即在此脈絡中，為「耶穌與教會之間的連貫性」，也為「基督徒與以色列人在天主引導下生活故事的連貫性」，為我們講述了初期教會的故事，以使召叫萬民，使人人均成為天主的子民。

神叢 97 《瑪竇福音詮釋—附研經指南》

《瑪竇福音》的編寫，是為給瑪竇團體中的猶太基督徒，說明耶穌的生平、教導及事工，以便為他們在兩股拉扯的張力

之間，找到適當的平衡點，並維持忠誠的信仰。這兩股張力，一是猶太人的身分認同與其傳統，二是對耶穌基督即默西亞的信仰確認。如今，從牧靈的角度觀之，這部福音幫助信徒辨明如何保持傳承，並在動蕩形勢中做必要的捨棄，竟成了特別有用的牧靈指導手冊。

神叢 98 《馬爾谷福音詮釋—附研經指南》

《馬爾谷福音》的結構分兩大部分：在谷一～八章中，讀者有如瞎子一般，看不清耶穌的身分與事工（參：谷八 22~26）；但在谷九～十六章中，馬爾谷重複同樣的圖像、事件和主題，讀者卻已可一目了然；這當中的關鍵樞紐，便是「耶穌顯聖容」事件（谷九 2~13）。此事件夾在兩大部分的中央，形成了「三」的結構體，它不僅開展了馬爾谷的神學思想，也將其整個福音書的重點，轉移至內在和未來的光榮，突顯出耶穌被拒絕、受羞辱、終於死亡，其實都是即將到來之光榮的預備。

神叢 101 《若望著作詮釋—附研經指南》

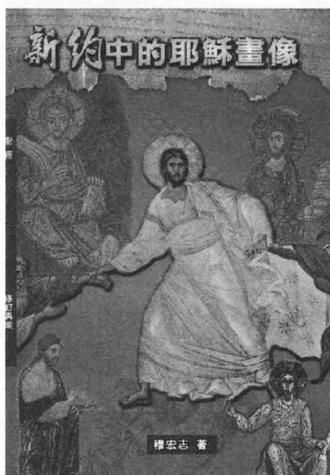
若望聖史，代表整個若望團體的傳承及教導，首先在其福音的序言（若一 1~18）中，便闡述了耶穌「從起初就存在」的先存性，並濃縮了整個若望神學。十多年後，若望團體的家庭教會裡，出現了《若望壹書》的勸勉，以及《若望貳書》、《若望參書》的信函，重申福音啓示的基本要素，尤其是：耶穌降生成人的重要性、愛的誠命、聖神、罪的本性、對末世的期待等。

相關好書推介

《新約中的耶穌畫像》

穆宏志 著；光啓文化事業 2011 年修訂再版

本書描繪耶穌畫像，首先以三部對觀福音，栩栩如生地描繪出活著的基督、臨在的主、已實現的許諾。接著從初期教會團體中，基督親切的臨在（宗徒大事錄）、十字架的愚蠢與天主的能力（格林多前書）、願光榮歸於救主基督（羅馬書）、與基督同生同死（斐理伯書）等，分別展示教會初期所反映的耶穌畫像。尤有甚者，天主對人類與宇宙的計畫（厄弗所書）、永恆的司祭（希伯來書）、同伴和典範（伯多祿前書），更顯出了宇宙所顯露的耶穌畫像來。本書末了，以「父獨生者的光榮，充滿恩寵和真理」凸顯出若望的基督畫像，祂確是「降生的聖言、天主的光榮、天父的愛」。最後，以基督絕對的勝利（默示錄）壓軸。一幀愛的巨幅大畫，何其色彩繽紛！



相關好書推介

《教父—從聖克勉到聖奧斯定》

教宗本篤十六世 (Pope Benedict XVI) 著，劉嘉玲 譯

光啓文化事業 2012 年初版

基督信仰不是憑空而來的，如同耶穌曾經真實地活在人類的歷史中，這信仰也透過一代又一代的人與給予生命全新視野的耶穌基督相遇的經驗，累積、傳遞而成。

教父，是那些親織過第一代的基督徒、或是在信仰發展的初期，辨明正統教義、生活聖潔的教會作家。他們自己走過信仰的追尋，在發現真理之後，致力於教理的講授與見證。

在這本書裡，教宗本篤十六世介紹了 26 位具影響力的教會作家。他不只介紹眾所週知、深具影響力的教父，如：奧斯定、金口若望，熱羅尼莫等；也介紹較少被聽聞的教父。

本書作者首先介紹人物的歷史背景，將其置入當時的環境中，再以意想不到的方式論教父的教導，並將其教導應用到某些現世的情況。其中多文，作者還在結束前引用教父感人至深的祈禱文。藉由此書，我們不僅能以現代的語言來認識這些早期的基督徒，也能從這些精簡且深具啓發性的介紹裡，體會到先人以生命淬煉出來的信仰精髓，依舊是撼動我們靈魂的寶貴滋養。

國家圖書館出版品預行編目資料

基督宗教靈修學史：第一冊 聖經及教父時代靈修 /

黃克鏞、盧德 主編

——台北：光啓文化，2012.07

面： 公分 · ——（輔大神學叢書 102）

ISBN 978-957-546-726-5（平裝）

1. 基督徒； 2. 靈修； 3. 歷史

244.9309

101008315

輔大神學叢書 102

基督宗教靈修學史

第一冊：聖經及教父時代靈修

2012年7月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：黃克鏞、盧德

編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人：胡國楨

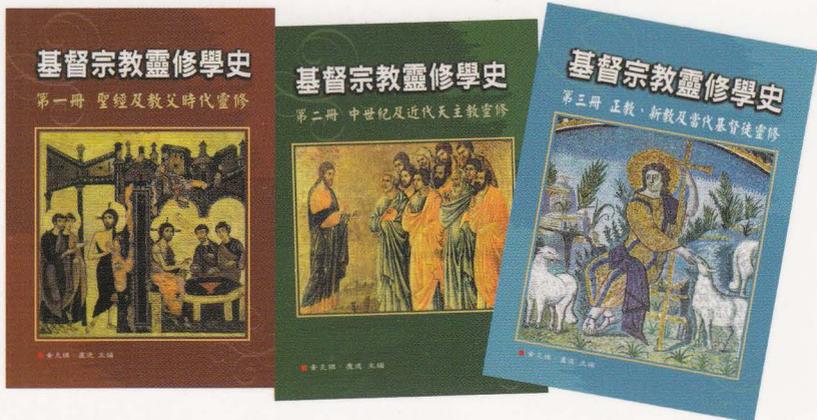
光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：NT\$350.

光啓書號 205315-1

ISBN：978-957-546-726-5



基督宗教兩千年來，積聚了一個極為豐富的靈修寶庫；本書全套三冊，共分六大部分，按照年代先後次序，分別介紹歷代的靈修思想。第一冊包括：一、聖經靈修觀；二、教父時代靈修；第二冊包括：三、中世紀靈修；四、近代天主教靈修；第三冊包括：五、正教及新教靈修；六、當代基督徒靈修。

本書各章，除了延邀各個靈修團體的學者，介紹各自的靈修傳統與特色外；作者們也多次引用各傳統的原典，讓讀者對這些經典之作能有第一手的認識。最後，在各章之末，還附有主要參考書目，提供讀者進一步的研讀。

