

基督宗教靈修學史

第二冊 中世紀及近代天主教靈修

靈修



■ 黃克鑣、盧德 主編

輔大神學叢書103

基督宗教靈修學史

第二冊 中世紀及近代天主教靈修



黃克鏞、盧德 主編

2012年07月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 103
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

A History of Christian Spirituality

Vol. II

Medieval and Modern Spirituality

Ed. by Joseph Wong & Ruth Yang

本冊目錄

- 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

第二冊 中世紀及近代天主教靈修

- 1 第參部分 中世紀靈修
- 3 第九章 大額我略論默觀
渴慕聖師..... 黃克鏞
- 34 第十章 熙篤會靈修觀..... 高豪
- 69 第十一章 方濟會靈修觀..... 高征財
- 95 第十二章 文德的靈修觀
微末、手足、熾愛..... 伍維烈、夏志誠
- 127 第十三章 道明會宣道靈修觀
默觀所得與人分享..... 潘永達
- 155 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

188 第十五章 英國神秘者：《不知之雲》.....黃克鏞

215 第肆部分 近代天主教靈修

217 第十六章 依納爵靈修與神操.....穆宏志、吳伯仁

248 第十七章 加爾默羅聖衣會靈修
大德蘭與十字若望....加爾默羅聖衣會修女

283 第十八章 方濟沙雷的靈修觀.....斐林豐

第一冊 聖經及教父時代靈修

本書導論：兩千年基督宗教靈修寶庫.....黃克鑣

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、法律.....房志榮
- 第二章 福音靈修精義
跟隨基督，歸向父.....黃克鑣
- 第三章 保祿的靈修觀.....穆宏志

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.....黃克鑣
- 第五章 東方隱修傳統
曠野靈修.....黃克鑣
- 第六章 拉丁教父靈修觀
奧思定的聖三靈修思想.....盧德
- 第七章 西方隱修傳統
本篤會規與靈修.....黃克鑣
- 第八章 狄奧尼修的靈修觀
向上提升的神秘主義.....黃克鑣

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.....朱東、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。

為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，一面也啓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」，不禁令人心蕩起驚嘆和欣羨的陣陣漣漪：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—黃克鏞神父—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，在黃克鑣神父、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。

記得和黃克鑣神父、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。

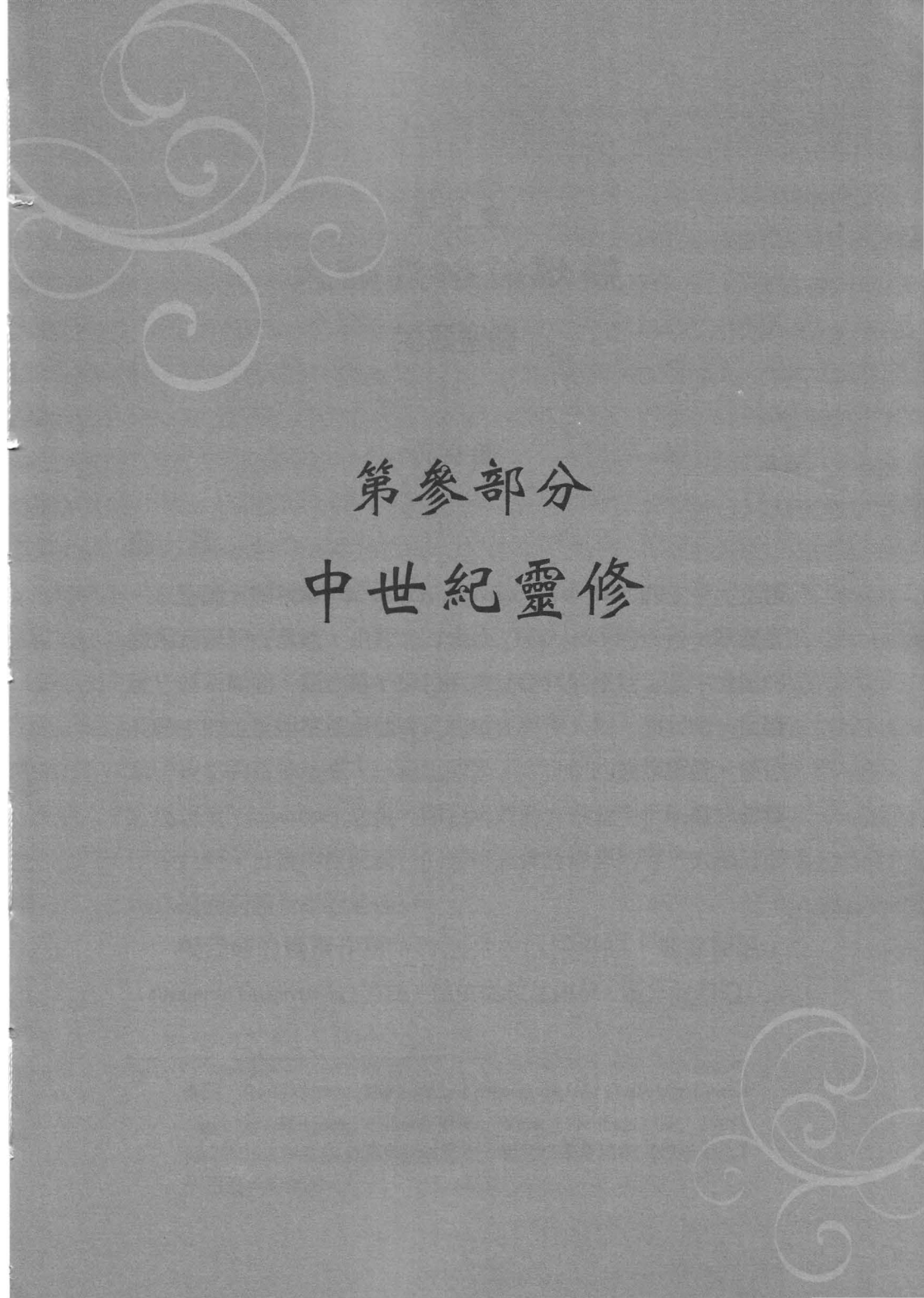
基督宗教靈修學史的中文書很少。筆者這幾年在神學院教靈修學史，也只是參考 Pierre Pourrat 的 *Christian Spirituality*，從本書四冊中，綱要性地提煉、翻譯出一套講義，雖然也介紹學生用一些過去用中文翻譯的書或文章來補充，但總是有「雖有骨幹，肉卻不多」的感覺。今黃克鏞神父和盧德女士編的這套書，正可補此不足。

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，一位將信理神學與靈修整合，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。



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

前 言

聖師大額我略 (St. Gregory the Great, c. 540~604) 的生平，正值羅馬帝國的沒落期，由於北方蠻族 (Lombards) 的南侵，歐洲呈現一個新局面。額我略不但目睹教父時代的終結以及中世紀的發軔，他也是連接這兩個時代的重要橋樑人物。額我略一面繼承了教父的精神產業，一面也開創了中世紀的靈修傳統。僅位於奧思定 (Augustine) 之後，額我略對西方教會中世紀靈修影響至深且鉅。日後中世紀流行的靈修詞彙及思想內容，大部分都可以追溯到額我略的著述¹。

額我略的橋樑作用，特別見於他採用的「寓意釋經」(allegorical interpretation) 方法。他依從教父傳統，區分聖經的「文

¹ 參閱：Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (New York: Fordham UP, 1961), pp.25~26；作者指出僅次於奧思定，額我略是多瑪斯《神學大全》引用最多的聖師。

字意義」(literal sense)及「屬神意義」(spiritual sense)。他引用聖經不同部分的經文，以闡釋聖經文字裏蘊藏著的屬神意義；指出舊約事蹟往往是新約的預像，在新約裡圓滿實現。這種由奧力振(Origen)提倡、教父們應用的寓意釋經，透過額我略的著作，遂成爲中世紀普遍採用的釋經方法，也是表達靈修思想的主要工具²。

中世紀前期，教會採用的靈修是以隱修院靈修爲主，至十三世紀才興起一些不屬隱修傳統，而從事宣道或其他服務工作的修會團體，如方濟會、道明會等。但這些新興修會的靈修也深受額我略的影響。額我略本人曾有一個時期在羅馬隱修院度隱修生活，後來被委派前往君士坦丁堡出任教宗代表；返回羅馬後又被選爲教宗繼位人。由於領導教會的繁重任務，致使額我略常懷念舊日在隱修院的生活。聖師對默觀生活與服務生活彼此的關係，作了深刻的反思，主張必須將默觀與服務配合。日後多瑪斯(Thomas Aquinas)推崇以默觀與宣道配合的「混合生活」(vita composita)，便是依據了額我略的意見³。因此，額我略除了是教父時代與中世紀靈修的橋樑外，也提供了連貫默觀生活與服務生活的橋樑。

² 參閱：Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Paris: Aubier, 1959), pp. 537~548: "Le moyen-âge grégorien".

³ 參閱：STh II-II q.188 a.6 corp.；《神學大全》第十二冊(台南：聞道，2008)，283~284頁。有關默觀生活與服務生活彼此關係的問題，多瑪斯基本上引述額我略的言論。

額我略被譽為「渴慕聖師」(Doctor of desire)及「默觀聖師」(Doctor of contemplation)，原因是額我略以默觀為靈修反思的主題，並強調渴慕是默觀的靈魂，兩者不可分離⁴。無疑地，默觀是聖師在著作中最喜愛談論的課題，他從不同角度解釋默觀的意義，舉出默觀必須有的準備，詳細描述默觀的經驗和性質。聖師有關默觀的言論，格外可見於《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》⁵，但聖師不是有系統地討論默觀的主題，他有關默觀的重要言論，散見於這兩部著作。本文在討論額我略靈修思想的主題時，將嘗試按以下四個項目，介紹聖師有關默觀的言論：一、默觀與聖經；二、默觀的準備；三、默觀的經驗和性質；四、默觀生活與服務生活的關係。現在首先簡略介紹聖師的生平及著述。

一、額我略聖師生平及著述

額我略約於主曆 540 年出生於羅馬城一貴族家庭，年輕時接受了羅馬學府的古典教育⁶。573 年出任羅馬城行政長官 (Praefectus)，但不久辭去官職，決意獻身度隱修生活。他把自

⁴ 有關「渴慕聖師」參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 29~31；有關「默觀聖師」參閱：Idem, *A History of Christian Spirituality*, vol. II, *The Spirituality of the Middle Ages* (New York: Seabury, 1968), pp. 7, 25~29.

⁵ 有關兩部著作見下注 8 及注 9。

⁶ 參閱：Robert A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), pp. 11~18.

已在羅馬的祖業改建為聖安德肋隱修院，與其他同道一起度隱修生活。578年，教宗擢升他為執事，並派遣他前往君士坦丁堡出任駐宮廷教宗代表（Apocrisarius）。額我略帶領了一些隱修士同行，以便在君士坦丁堡繼續度隱修生活。

585年返回羅馬，590年教宗逝世，額我略被選為教宗繼任人；他不得已接受了這艱鉅的任務，任教宗直到604年辭世。額我略當教宗時，北方蠻族已入侵意大利，羅馬城也曾一度被圍困，幸得教宗以厚金與蠻族達成協議，使之退卻。在教宗任期內，一面須保護人民的安全，一面要捍衛信仰的正統；他的任期可以說是充滿了內憂外患的考驗。但額我略卻始終能以羅馬人傳統的責任感和毅力，履行教宗的任務。

因著他的組織和領導才能，額我略鞏固了教宗在西方教會的地位；又由於對傳教的熱忱，額我略從羅馬派遣了以奧斯定（Augustine of Canterbury）為首的40位隱修士，前往英國傳教，在那裏重建及發展當地教會。但由於他本人對默觀生活深切嚮往，加上當教會牧者的職責繁重，額我略多次透露對往日在修院中度隱修生活的留戀。因此，默觀遂成了聖師靈修著述的主題；他對於默觀生活與牧靈服務生活的關係，有格外深入的反思⁷。

⁷ 參閱：Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), pp. 34~79；作者以「默觀」為主題，介紹大額我略的靈修思想；有關額我略論默觀生活與服務生活的關係，參閱：同上，74~79頁。

大額我略是著作特別豐富的一位教宗，作品大多以詮釋聖經為題材。其中最重要及篇幅最長的是《約伯傳倫理釋義》⁸，共 35 卷，是從靈修及倫理實踐角度對《約伯傳》的注釋；這是額我略在君士坦丁堡任教宗代表時，給予同行隱修士的訓話錄。其次是《厄則克耳證道集》⁹，共 22 篇講道，分上、下卷，上卷詮釋厄則克耳蒙召作先知的神視（則一 1~四 3），下卷詮釋先知有關重建聖殿的神視（則四十）。這些證道是額我略當教宗早年在羅馬的宣講，聽眾包括一般信友、神職人員及隱修士。

額我略也著有《牧靈指南》¹⁰，為任教宗初期所作，主要是回答主教們在牧靈職務中遇到的實際疑難。在中世紀普遍傳誦，成為聖職人員（包括主教和司鐸）的牧靈手冊。聖師也著有《福音證道集》¹¹，共 40 篇，為任教宗期間在羅馬教堂公開宣講的

⁸ 拉丁文及意大利文對照： *Moralia in Job*, ed. Marci Adriaen, in *Opere di Gregorio Magno*, vols. I/1 ~ I/4 (Roma: Città Nuova, 1992~2001); 以下簡作 *Opere*; 英譯本： *Morals on the Book of Job by S. Gregory the Great* (Oxford and London: Parker and Rivington, 1844~50).

⁹ 拉丁文及意大利文對照： *Homiliae in Ezechielem*, ed. Marci Adriaen, in *Opere*, vols. III/1~III/2; 英譯本： *Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Th. Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008); 以下簡作： *Homilies*。

¹⁰ 拉丁文及意大利文對照： *Liber regulae pastoralis*, ed. F. Rommel, in *Opere*, vol. VII; 中譯本：馬千里譯，《牧靈指南》（台中：光啓，1968）。

¹¹ 拉丁文及意大利文對照： *Homiliae in Evangelia*, ed. Hugo A. Hurter, in *Opere*, vol. II; 英譯本： *Gregory the Great: Forty Gospel Homilies*,

福音證道。在教宗任期，也著有《對話錄》4冊，敘述同時代一些意大利聖人的言行及奇蹟，目的是當教會處於危難中時給予信友慰藉和鼓勵。其中第二冊全部敘述聖本篤生平事蹟，最為膾炙人口，給本篤會作了最佳的推薦。額我略的著作也包括八百多封書信，以及一些作者問題尚不明確的聖經注釋，如《雅歌釋義》及《列王紀一書釋義》等¹²。

額我略在基督宗教靈修學史上佔有重要地位，他的著述一面繼承了教父時代，尤其奧思定及賈先（John Cassian）的靈修思想，一面開創了中世紀代表隱修院文化的靈修傳統。日後中世紀採用的靈修詞彙及思想，大部分都受到額我略著作的影響，其中影響更深的是《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》。這兩部著作包括了聖師有關默觀和神秘主義的主要言論；雖然不是有系統地討論默觀的課題，但在這兩部著作裏，聖師也留下一些較為長篇和連貫性的有關默觀的言論¹³。

trans. D. Hurst (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990).

¹² 額我略全部著作，包括作者問題尚有爭議的兩本，可見於拉丁文及意大利文對照：*Opere di Gregorio Magno*, vols. I~VII (Roma: Città Nuova, 1992~2008)；有關額我略的著述，參閱：Markus, *Gregory the Great and His World*, pp. 18~20.

¹³ 以下是《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》，一些有關默觀比較連貫和重要的經文：*Mor. in Job* 5.28.50~37.67; 6.37.56~61; 8.30.49~50; 10.8.13~9.15; 18.54.88~93; 23.19.35~21.43; 24.6.10~12; 30.16.52~54; 31.49.99~51.103。 *Hom. in Ez.* 1.3.9~14; 1.5.12~13; 1.7.8~10; 1.8.13~17; 1.8.30~32; 2.1.16~18; 2.2.7~15; 2.3.8~11; 2.5.8~20.

二、靈修思想主題——默觀

(一) 默觀與聖經

按照教父傳統，默觀與聖經有著極密切的關係，默觀的意義格外表示領略聖經文字裏蘊含著的「屬神意義」。在談論默觀時，教父們往往使用「神秘」(mystical)一詞，這詞的希臘文 *mystikos* 原來是「隱藏」的意思，教父用以表示在聖經文字裏隱藏著屬神意義，發現和領會這意義便是一種「神秘」或默觀的經驗¹⁴。額我略承受這一教父傳統，因此有關默觀或神秘思想的著述，都是以詮釋聖經為題材，如在《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》兩部著作裏，額我略多次使用「神秘」一詞，可說每次都與對聖經意義的更深領略有關¹⁵。

在《約伯傳倫理釋義》序言裏，額我略說明他詮釋《約伯傳》採用的方法，是按照聖經的三重意義：「歷史意義」(historical sense)、「寓意解釋」(allegorical/typological sense)，及「倫理意義」(moral sense)；在進行詮釋時有時只應用其中一種意義，有時兼用多種意義¹⁶。一般來說，額我略更喜歡談論聖經的雙重意義，即「歷史」或「文字意義」，及「屬神」或「神秘意義」(mystical

¹⁴ 參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, Vol. 1, *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.

¹⁵ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 41 及 note 56, p. 436.

¹⁶ *Mor. in Job*, "Ep. Leandro" 3; *Opere*, vol. I/1, p.85.

sense)¹⁷。

聖師以不同的圖像解釋聖經的兩種意義。他把聖經比作一塊「燧石」(silex)，表面看來它只是一石塊；但敲打燧石可以生火，這表示聖經的文字意義裏隱藏著屬神意義的火燄¹⁸。聖師也把聖經比作「食物」和「飲料」，像取用食物一般，聖經的屬神意義必須經過咀嚼才可以嚥下；但文字意義比較淺白，可以像飲水一般直接喝下去¹⁹。

額我略闡釋《厄則克耳先知書》以下經文：「我觀看時，看，有一隻手向我伸來，手上有一卷書。他把那卷書在我面前展開，內外都寫著字」(則二 9-10)。聖師對「內外都寫著字」作以下解釋：在外面寫的是聖經的歷史或文字的意義，在內卻包含經文的寓意解釋或屬神意義。聖師也指出那隻手象徵基督，祂把書卷展開，表示親自給信徒講解聖經，讓他們明白蘊藏著的屬神意義(瑪十三 37-43，路廿四 25)²⁰。

額我略詮釋聖經時，目的特別在於展示經文的屬神意義，但他也重視聖經的文字意義，認為這是建設屬神意義的基礎；

¹⁷ 有關聖經的雙重意義可見於奧力振提倡的釋經方法，參閱：*On First Principles* 4.2.4, 4.2.6; in *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Writings*, trans. R. Greer (New York: Paulist, 1979), pp. 182, 184.

¹⁸ *Hom. in Ez.* 2.10.1; *Homilies*, p. 439.

¹⁹ *Mor. in Job* 1.21.29; *Opere*, vol. 1/1, p. 135; *Hom. in Ez.* 1.10.3-7; *Homilies*, pp. 183-187.

²⁰ *Hom. in Ez.* 1.9.29-30; *Homilies*, pp. 176-177.

而且文字意義比較明顯，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。因此，在解釋加納婚宴變水為酒的奇蹟時（若二 1~11），聖師提出：耶穌首先吩咐僕人把石缸灌滿水，然後祂才把水變為酒；這表示信徒必須先設法了解以水為代表的文字意義，然後耶穌才把水提升化作代表屬神意義的美酒²¹。

額我略也把聖經比作一條河，這河的深淺視乎讀者的程度而定，因此，「在這河裏小羊可以行走，大象也可以游泳」²²。至於聖經與讀者彼此間的關係，額我略有創新的見解：「天主聖言與讀者一起增長（*divina eloquia cum legente crescunt*），信徒越深入專注於天主聖言，便能越深入領會它的含義」²³。

在解釋聖經時，額我略注重舊約和新約的統一，在詮釋厄則克耳先知論及四個輪子結構的式樣，「好像輪子套在輪子中」（則一 16）這經文時，聖師認為這句話表示新約已透過「寓意」的方式，隱藏在舊約的文字裏。舊約所作的許諾在新約實現，舊約所暗示的，在新約明顯地公布出來。聖師指出那將舊約與新約聯繫起來的，便是基督本人，在祂身上可以找到舊約文字

²¹ *Hom. in Ez.* 1.6.7; *Homilies*, pp. 98~99: 《厄則克耳證道集》上卷，第六篇證道全篇談論聖經的各種意義，包含額我略有關寓意釋經的重要言論。

²² *Mor. in Job*, “Ep. Leandro” 4; *Opere*, vol. I/1, p.89.

²³ *Hom. in Ez.* 1.7.8; *Homilies*, pp. 117~118: “...because divine words grow with the reader, for the deeper each understands them the deeper they penetrate into him” (p. 118)。英譯與原文稍有出入。

裏隱藏著的屬神意義²⁴。額我略以基督為中心的寓意釋經方法，格外在《約伯傳倫理釋義》清晰表現出來，聖師視該書主角為基督的預像，約伯的一切言行都表徵著整個的基督，包括頭和身體。額我略的寓意解釋一般指向元首，即基督本人；倫理釋義卻應用於信徒或教會，即基督的身體²⁵。

（二）默觀的準備

按照額我略的見解，默觀是天主的恩賜，但為了領受這恩典，人必須作適當的準備。聖師提出的準備可分遠預備和近預備兩方面：前者包括內心的淨化及皈依的過程；後者是指排除雜念及一切圖像，以便達致內心寧靜的狀態。

1. 淨化與皈依

額我略在其著作裏數次引述《創世紀》所載雅各伯與天使搏鬥的一幕（創卅二 25~33）。經過了一夜的搏鬥，天使看到自己無法得勝，便在雅各伯大腿窩上打了一下，使他的一隻腿失去了力量，只能以單腿走動。聖師把雅各伯的兩腿比作人的兩種願望：對天主的渴慕及對現世事物的貪欲。聖師表示，默觀者不能同時保持這兩種願望，當天主的愛在人心中增長時，肉性的願望便自然地減退；兩者的增減是成反比的。雅各伯整夜與天使搏鬥，可比做淨化的過程，天亮時他只能以單腿行動，表示這世界的吸引對他已失去它的力量，他整個人只靠對天主之

²⁴ *Hom. in Ez.* 1.6.12, 15, 17; *Homilies*, pp. 102, 104~106.

²⁵ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 43.

愛的單腿支持²⁶。

額我略屢次提出「肉性」(caro / flesh)與「靈性」(spiritus)的對立，他也列舉一些這兩種不同傾向的內涵。肉性的傾向是：貪戀現世的事物，喜愛暫時勝於永恆，企圖向仇人報復，慶幸敵人的失敗等；靈性的傾向剛好相反，即愛慕天上的事物，卻輕視現世短暫的事物，因著仇人的死亡而感到哀傷等²⁷。由此可見，額我略所指的「肉性」不限於肉體的貪慾；聖師依從保祿宗徒的思想，以「肉性」代表因著原罪而墮落的「人性」，這墮落的人性是與聖神的引導互相違背的。事實上，在上述的一段文字裏，額我略對「肉性」和「靈性」的傾向有更詳細的描述，他列舉的「肉性」的傾向相當於保祿在《迦拉達書》描述的「本性私慾的作為」，而「靈性」的傾向卻相當於「聖神的效果」(迦五 19~23)²⁸。因此，額我略提出的皈依的基本意義，是從「肉性」趨向「靈性」，表示不該滿足本性的私慾，而要順從聖神的引導(迦五 16~17)。

2. 「內心刺痛」(compunctio)

額我略在談論悔改、皈依時，喜歡使用 compunctio 一詞，

²⁶ *Mor. in Job* 4.33.67; *Opere*, vol. 1/1, p. 375; *Hom. in Ez.* 2.2.13; *Homilies*, pp. 288~289.

²⁷ *Hom. in Ez.* 1.5.2; *Homilies*, pp. 83~84.

²⁸ 保祿於《迦拉達書》列舉「本性私慾的作為」以淫亂、不潔開始，繼而列舉仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦...等毛病；而「聖神的效果」卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和...等。

這觀念在隱修傳統有它的重要性²⁹，通過額我略的著作，這詞在西方靈修傳統遂普遍採用。這詞在《宗徒大事錄》出現，描述群眾對伯多祿五旬節證道的回應：「他們一聽見這些話，就心中刺痛（*compuncti sunt corde*）」（宗二 37）。這「刺痛」可以來自內心的悲傷，也可以來自喜樂，因此也可譯作「內心的觸動」。

在額我略詳細講論「內心刺痛」的文字裏，聖師闡述四種不同的導致刺痛的情況：其一，當人記憶以往的罪過，思念自己曾在何處時（*ubi fuit*）；其二，當人畏怕天主的審判，想念自己將在何處時（*ubi erit*）；其三，當人認真考慮現世生命之誘惑，想念自己處於什麼境況時（*ubi est*）；其四，當人默觀尚未抵達的永恆天鄉之福樂，灑淚觀望自己不在的地方時（*ubi non est*）³⁰。

但額我略一般只談論兩種內心的刺痛：「懼怕的刺痛」（*compunctio timoris*）及「愛的刺痛」（*compunctio amoris*）；這兩種刺痛也可以分別稱為「初級之淚」（*lower tears*）及「高級之淚」（*upper tears*）³¹。聖師表示，不論是「懼怕的刺痛」或是「愛的刺痛」都是來自天主的恩典。在恩寵的感動下，我們必須藉內心的哀傷，以淨化之淚痛哭自己的罪過及可憐的處境，然後靈魂漸漸被提升進入默觀的境界，目睹天主永恆的光輝，陶醉於天鄉的喜悅，在喜樂中流淚嘆息。因此，依照聖師的解釋，內

²⁹ 參閱：《聖本篤會規》20.3; 49.4；台北本篤會修女譯，團體專用，48、83頁。

³⁰ *Mor. in Job* 23.21.41; *Opere*, vol. I/3, p. 321.

³¹ *Dialogi* 3.34.5; *Opere*, vol. IV, p. 309；參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, p. 30.

心的刺痛不但完成淨化的過程，引人進入默觀的境界；而且，「愛的刺痛」本身便是默觀的經驗³²。

在《厄則克耳證道集》中，額我略把這兩種內心的刺痛比作梅瑟受命建造的會幕的兩座祭台（出四十 4-6）：「懼怕的刺痛」比作銅製的祭台，放在會幕入口處前面，在這祭台上舉行宰殺牲畜的贖罪之祭；「愛的刺痛」比作金祭台，置於會幕內，遮蓋約櫃的帷幔前面，祭台上點燃著乳香，作為馨香之祭³³。

3. 超越圖像

額我略在《厄則克耳證道集》上卷第五篇證道，留下了有關默觀的長篇並重要的言論。聖師論及進入默觀的近預備、默觀的意義、默觀生活與服務生活的關係等課題。有關進入默觀的近預備，聖師這樣扼要地描述³⁴：

「第一步是收斂自己（*ut se ad se colligat*）；第二步是觀察那收斂的靈魂的狀況；第三步是超越自己，把注意集中於觀看那不可見的創造者。但人除非首先學習從理智的眼目排除一切有關這世界或天上事物的圖像，並從思想中拋棄和踐踏一切來自視覺、聽覺、嗅覺、觸覺及味覺的東西，否則絕對無法收斂自己。」

在這裏，額我略引述厄則克耳先知有關重建聖殿神視的一句經文：在新聖殿「門與門相對」（則四十 13）。聖師解釋那彼

³² *Mor. in Job* 24.6.10~11; *Opere*, vol. I/3, p. 349.

³³ *Hom. in Ez.* 2.10.20~21; *Homilies*, pp. 455~457.

³⁴ *Hom. in Ez.* 2.5.9; *Homilies*, pp. 339~340.

此相對的兩道門，他指出人的靈魂是精神體，因此，必須放棄一切有形體的圖像，才能看到靈魂本身，這是進入第一道門。當人能以超越圖像的方式觀看自己的靈魂時，便能進一步窺看那位無形無像的造物者，這便是進入第二道門。這兩道門是相通的，透過自我「收斂」（recollection）及「內省」（introversion）可以進入第一道門；從這門又可以通往第二道門，即是對天主的「默觀」（contemplation）³⁵。

在《約伯傳倫理釋義》中，額我略也表達了類似的反思，認為假如靈魂能撇下一切有形的圖像，以超越形像的方式認識自己，那麼，人便能通過自己開啓一條使人認識永恆事物的途徑。這樣，靈魂好比一具「階梯」（scala），人首先從外界的事物提升及返回自身，再通過自己繼續往上攀登，歸向天主³⁶。

額我略提出返回自己，進入內心尋找天主的途徑，這顯然是繼承了奧思定的傳統。但額我略也強調，為了觀看無形無像的天主，須放棄一切思想和圖像，這是繼承了來自賈先的曠野教父靈修傳統，賈先稱這種超越概念和圖像的祈禱為「單純祈禱」（pure prayer）。這傳統日後在中世紀繼續發展，十四世紀英國佚名神秘者所著《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）便是這傳統的傑出代表作³⁷。

³⁵ 參閱：Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplative Life* (London: Constable, 1926), pp. 97~101.

³⁶ *Mor. in Job* 5.34.61~62; *Opere*, vol. I/1, p. 445.

³⁷ *Conf.* 10.3~6; in *John Cassian: The Conferences*, trans. B. Ramsey

(三) 默觀的經驗和性質

在額我略以前，教父談論默觀時很少討論默觀的「經驗」；而額我略論及默觀時，卻多次使用「經驗」一詞。他一般採用拉丁文 *experimentum*，偶然也用了 *experientia* 這詞。後來的中世紀靈修作者，探討和分析默觀「經驗」的傾向漸趨普遍³⁸。「默觀」一詞在額我略的著述裏也廣泛應用，不易確定每次使用時的含義，在額我略《福音證道集》的英文譯本，譯者通常把 *contemplatio* 譯作 *attentive regard*，即「專注」之意。筆者認為這譯名很恰當，因為默觀的核心意義便是體驗天主的臨在，或對天主臨在的「專注」。這「專注」一詞的另一好處，是可以包含「觀看」和「聆聽」兩方面；如下文可以看到，額我略講論的默觀，往往包括「觀看」和「聆聽」的經驗³⁹。

額我略用一些基本圖像描述默觀的經驗，比如聽到天上的「聲音」，看到天主永恆的「光輝」，感覺到內心渴慕的「熱火」等。讀者也許會提出疑問，上文額我略指示進入默觀的必須條件是排除一切圖像，達致無念的境界；現在聖師卻以「聲音」、「光輝」、「熱火」等圖像形容默觀的經驗，這是否自相矛盾？但須注意，聖師提出該放棄的，是一切來自身體感官

(New York: Paulist, 1997), pp. 372~375; Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, ed. J. Walsh (New York: Paulist, 1981).

³⁸ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 71.

³⁹ *Forty Gospel Homilies*, p. 2；參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p.55.

的圖像，而他所說默觀時的視聽是指以「心靈的耳目」去聆聽或觀看。聖師注釋《厄則克耳先知書》以下經文：「人子，你要用你的眼看，用你的耳聽」（則四十 4）；聖師解釋先知在神視中聽到的加強語氣的囑咐，表示邀請先知不要用一般身體的感官，卻要用心靈的耳目去聽或看。聖師說：「只有屬神的人才擁有『心靈的眼目和耳朵』（*oculi atque aures cordis*），他能以理智看見無形的事物，及聽到對天主的無聲讚頌」⁴⁰。有關心靈感官的言論，已可見於奧力振和奧思定的著作，後來發展成爲中世紀有關「靈性感官」（*spiritual senses*）的靈修思想⁴¹。

1. 聆聽及觀看的經驗

額我略的著述常環繞著默觀的主題，但在《約伯傳倫理釋義》第五卷，聖師給我們留下他有關這主題最長篇的論述，詳細解釋默觀的經驗⁴²。在那裏，聖師詮釋《約伯傳》以下一段經文：

「我聽竊到一句隱秘的話，我耳聽見它的細語聲。當人沈睡時，夜夢多幻象；我恐怖戰慄，全身骨頭髮抖……

⁴⁰ *Hom. in Ez.* 2.2.2; *Homilies*, p. 280: "Truly eyes and ears of the heart are only possessed by the spiritual who see the invisible through the understanding and hear the praise of God without sound"; 額我略引用的則四十 4 經文是按古拉丁譯本。

⁴¹ 參閱：Karl Rahner, "The Doctrine of the Spiritual Senses in the Middle Ages," in *Idem, Theological Investigations*, vol. 16 (London: DLT, 1979), pp. 104~134.

⁴² *Mor. in Job* 5.28.50~37.67; *Opere*, vol. I/1, pp. 431~453.

我面前出現一個形像，我聽見細微的風聲。」（約四 12~16）

這段經文出自特曼人厄里法次口中，包括了「聆聽」及「觀看」的描述；額我略借用這段文字闡釋默觀的經驗。經文的首句是：「我聽到一句隱秘的話」，按聖師的解釋這「隱秘的話」（*Verbum absconditum*）便是《若望福音》所說，在起初已有的「聖言」、天主的「獨生者」（若一 1, 14）。這「隱秘的話」也可以指「內在默啓的聲音」（*allocutio intimae aspirationis*），正如《若望壹書》所說：「他的傅油教訓你們一切」（若壹二 27）；這表示基督藉聖神的傅油，教導信友一切真理。因此，聖師解釋說：「聽到隱秘的話，是指在心中聽到聖神的聲音」。這聖神的聲音默默地在人心靈的耳朵迴響（*quia sermo Spiritus in aure cordis silenter sonat*），因此是一句「隱秘的話」；人必須保持內心的靜默才能聽到這話⁴³。

厄里法次繼續說：「我耳聽見他的細語聲」（約四 12）。就如上文所說的「隱秘的話」，這「細語聲」（*susurrium*）也是指聖言和聖神默啓人心靈的輕微聲音。聖師表示這聲音可以意會，而不可以言傳；假如不擺脫對外界事物的貪戀，便不能聽到這內在的細語聲⁴⁴。從額我略對以上兩句經文的解釋，可以看到他對於默觀的了解，是以基督和聖神為中心的。

聖師繼續詮釋下句：「當人沈睡時，夜夢多幻象」（約四 13）。此處《約伯傳》從聆聽的經驗轉向有關觀看的描述。聖

⁴³ *Mor. in Job* 5.28.50; *ibid.*, pp. 431~433.

⁴⁴ *Mor. in Job* 5.29.51; *ibid.*, p. 433.

師把「沈睡」比作默觀適宜的狀態，他解釋在聖經裏「睡眠」可有三種不同的象徵意義：人的死亡、精神的懈怠萎靡，及內心的寧靜。這裏是指內心的寧靜，即是當人避開現世慾望的嘈雜，以及克勝肉性願望的吸引後，所達致的內心寧靜。聖師以《雅歌》新娘的話比喻這寧靜：「我身雖睡，我心卻醒」（歌五2）；人越能擺脫外界的煩擾，像進入睡眠狀態一般，人的心靈便越醒覺，專注於內心的事理⁴⁵。

為了解釋這種睡眠，額我略引述雅各伯在貝特爾睡夢中看見天梯的異象（創廿八11~13）。聖師特別提出當時雅各伯是把頭枕在石塊上睡覺的，這「石塊」象徵基督，必須把頭一理智的專注一靠在基督身上，這樣才能在睡夢中看見天使的異象。假如有人睡覺時只是把頭靠在地上，內心沒有任何神聖的願望，那麼他便不能看見神視⁴⁶。額我略對於「石塊」的解釋，再次顯示出基督在聖師有關默觀思想中所佔的中心地位。

夜間看到的神視（visio nocturna）使厄里法次「恐怖戰慄，全身骨頭髮抖」；默觀的經驗通常帶來內心喜樂，但有時也使人感到悲傷或害怕。聖師認為，當人停留在黑暗中時，看不見自己可憐的處境；但現在透過默觀，窺看到永恆的光明，在這種光照下，也看到自己的行徑與這光明背道而馳，遠離真理規律，因而內心感到羞愧和恐懼；這懼怕往往是懺悔皈依的開端⁴⁷。

⁴⁵ *Mor. in Job* 5.31.54; *ibid.*, p. 437.

⁴⁶ *Mor. in Job* 5.31.54~55; *ibid.*, pp. 437~439.

⁴⁷ *Mor. in Job* 5.30.53; *ibid.*, p. 435.

那時「在我面前出現一個形像，我聽見輕微細弱的風聲」（約四 16）。厄里法次這句話包括了觀看和聆聽兩種經驗。額我略詮釋「形像」（*imago*）一詞，表示子是父的「肖像」（*imago*）（哥一 15），是「永遠光明的反映」（智七 26）。聖師也引述《希伯來書》：「祂是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（希一 3）。依從教父傳統，額我略強調父是隱晦不可見的，我們必須通過祂的「肖像」，才能看到父。就如耶穌說：「除非經過我，誰也不能到父那裏去」（若十四 6）⁴⁸；我們也可以加上說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。額我略解釋那在厄里法次面前出現的「形像」便是基督，無形天主的肖像，通過祂，我們可以看到隱晦的父。

「我聽見輕微細弱的風聲」（約四 16）。額我略詮釋說，這「輕微細弱的風聲」（*vox aurae lenis*）表示「聖神的知識」（*cognitio sancti Spiritus*），聖神要把由父所領受，有關子的事物告訴給門徒（參閱：若十六 15）⁴⁹。額我略談論的默觀，是具有聖三向度的經驗。「輕微細弱的風聲」使聖師聯想起天主在曷勒布山顯現於厄里亞先知的一幕，當時發生了風暴、地震、烈火，但上主都不在其中；最後有「輕微細弱的風聲」，厄里亞一聽見這聲音，即用外衣蒙著臉出來，站在山洞口（列上十九 11~13）。聖師解釋

⁴⁸ *Mor. in Job* 5.35.64; *ibid.*, pp. 447~449.

⁴⁹ *Mor. in Job* 5.36.65; *ibid.*, p. 449；聖師指出聖神默啓人的方式，因時制宜，有時透過「輕微細弱的風聲」，有時卻「好像暴風颳來」（宗二 2）。

厄里亞這樣做，是爲了表示在天主面前持有的謙遜和尊敬，這是默觀者應具有的基本態度⁵⁰。

在這段長篇的《約伯傳倫理釋義》裡，額我略對一些重要的經文，如厄里法次聽到的「隱秘的話」，在他面前出現的「形像」，以及雅各伯旅途中，頭下枕的「石塊」等，聖師都給予有關基督的寓意解釋；至於厄里法次聽見的「細語聲」，及「輕微細弱的風聲」，聖師卻給予有關聖神的釋義，這表示在額我略心目中基督徒的默觀，是依賴聖神的默感，並以基督爲中心對象的。而基督是父的「肖像」，及通往父的道路，因此，額我略談論的默觀，基本上具有聖三的方向度。

從現代釋經方法的角度看，額我略採用的寓意釋經會給人牽強的感覺；但這寓意釋經卻包含教父、聖師們高於智慧的訓導。筆者認爲，兩種釋經方法可以同時採用，互相補足。現代釋經法專門關注聖經的「文字意義」，但額我略也強調，在研讀聖經時，必須首先了解聖經的「文字意義」，然後可以進一步探索其「屬神意義」。

2. 默觀與享見天主的分別

我們看了額我略談論默觀時的聆聽及觀看的經驗，讀者也許要問，這種「觀看」與聖人們在永恆中享見天主的經驗是否相同？關於這問題，額我略首先引用《若望福音》序言的斷語：「從來沒有人見過天主」（若一 18）；但聖師接著反問：那麼，

⁵⁰ *Mor. in Job* 5.36.66; *ibid.*, pp. 449-451.

爲什麼舊約提出聖祖和先知們曾看見天主？額我略認爲這些古聖先知蒙受天主特恩，是通過某些形像才看見天主，卻不是直接看見天主本身的面貌。爲此，雖然《出谷紀》敘述天主在會幕裏與梅瑟面對面談話（出卅三 11），但梅瑟仍懇求天主賜他能目睹祂的聖容；而天主只應允讓梅瑟看到自己的背影，祂的面容卻無法看見（出卅三 18~23）。當人尙在血肉之軀，生活於塵世間時，是無法看見天主本體的永恆光輝的⁵¹。

額我略表示，信徒在這世界上是藉信德和默觀看見天主，在永恆中卻是面對面享見天主。聖師認爲兩者的分別，可由保祿書信的一節經文說明：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」（格前十三 12）⁵²。額我略還做了一個重要的補充，說明即使在永恆中也不能像天主看見祂自己一般地看見天主，我們只能以受造物有限的方式，觀看天主無限和永恆的光輝。因此，我們享見天主的方式，與天主對自身的觀看，同時是「相似而又不相似的」（*similis atque dissimilis*）；我們的享見天主，可稱爲天主自我觀看的「模仿」（*imitatio*）；但這「模仿」正造成我們永恆的福樂和安息⁵³。

3. 默觀與渴慕：認識與愛的融合

「光」是額我略描述默觀時，慣常使用的圖像；但聖師更

⁵¹ *Mor. in Job* 18.54.88~89; *Opere*, vol. I/2, pp. 723~725.

⁵² *Mor. in Job* 18.54.90; *ibid.*, p. 725.

⁵³ *Mor. in Job* 18.54.92~93; *ibid.*, pp. 727~729.

多次採用的是「火」的圖像。與火、熾熱、焚燒等觀念有關的詞語，在他的著作裏頻頻出現⁵⁴。這「火」象徵靈魂對天主的渴慕。額我略指出默觀與渴望的密切聯繫，格外基於以下兩項原因：其一，默觀的經驗是短促易逝的，在人心中掀起對天主更深的渴慕之情；其二，默觀像透過鏡子觀看，是永恆中享見天主的提前體味；因此，默觀者在心中熱切渴望將來面對面享見天主的圓滿幸福。

額我略屢次引用《雅歌》新娘的話，以表達這種渴慕：「夜間我在床上，尋覓我心愛的；我尋覓，卻沒有找著」（歌三1）⁵⁵。聖師特別引用這段經文描述瑪達肋納尋找復活的主的過程（若廿11~18）。瑪達肋納因找不到主的遺體而哀傷哭泣，但她的熱淚加深了她對主的渴慕，催使她繼續尋找。瑪達肋納熱切地渴慕及苦心地尋覓，使她終能如願以償，看到復活的主，聖師因而標榜瑪達肋納為默觀者的典範⁵⁶。

⁵⁴ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 59: “But there is no question that the preferred images in Gregory’s vocabulary of desire are those of fire and heat, especially a wide variety of verbal forms, such as *accendere*, *aestuar*, *ardere*, *ignescere*, *inardescere*, and *incalescere*.”

⁵⁵ 引用這經文的例子：*Mor. in Job* 5.4.6; 8.24.41; 27.2.3~4; *Hom. in Ez.* 2.7.11; *Hom. in Ev.* 25.2.

⁵⁶ *Hom. in Ev.* 25.2; *Forty Gospel Homilies*, p.188: “It is not enough for a lover to have looked once, because the force of love intensifies the effort of the search. She sought a first time and found nothing; she persevered in seeking, and so it happened that she found him. It came about that her unfulfilled desires increased, and as they increased they

額我略又按照古拉丁譯本，引用《雅歌》新娘出自肺腑的話：「我因愛受到創傷」（歌二 5）；聖師解釋這愛的創傷使人對所愛者的渴慕加深⁵⁷。額我略多次把愛與渴慕聯在一起：「愛」（amor）是指對所愛者的臨在感到的喜悅；「渴慕」（desiderium）格外指愛人不在時內心的思慕；但聖師似乎把這兩個名詞用作同義詞，理由是人往往同時感覺到天主的臨在與不在，因此，愛與渴慕彼此滲透，難以分解。由於額我略強調愛與渴慕是默觀最主要的因素，他被譽稱為「渴慕聖師」（Doctor of desire）⁵⁸。

默觀的基本意義，表示對天主臨在的體驗和專注，額我略強調這體驗或專注，包含「認識」與「愛」。首先，默觀是一種認識，但這認識不是指純理智的抽象知識，聖師稱默觀為「內在的認識」（interna intelligentia），是透過經驗得來的知識，更好說是對於天主或對祂的啓示內容的「品味」（sapor）。這從額我略對《約伯傳》一句經文的注釋可以看到，約伯向天主訴苦說：「你到何時才不注視我，而讓我輕鬆咽一下唾沫？」（約七 19）聖師解釋「唾沫」象徵「內在默觀的美味」（sapor intimae contemplationis），這唾沫須由口腔嚥下至腹部，聖師以口腔代表人思考的「理智」（intellectus），腹部代表感受的「心智」（mens）；

took possession of what they had found.”

⁵⁷ *Mor. in Job* 6.25.42; *Opere*, vol. I/1, pp. 515~517；歌二 5 古拉丁本作：“Vulnerata caritate ego sum”；通行本（Vulgate）作：“quia amore languo”，可譯作「我因愛成疾」。

⁵⁸ 參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 25~36；*Idem, Spirituality of Middle Ages*, pp. 25~29。

若願意品嚐默觀的美味，必須把唾沫從口腔嚥下至腹部，這樣才能在「心腹」中欣賞默觀的美味⁵⁹。

默觀的知識不但來自經驗，這知識的另一特點是與愛融合。認識與愛的融會，是西方神秘主義尤其顯著的特色，而額我略在這方面有特殊的貢獻。聖師指出愛才是認識的途徑，我們是通過愛，認識所默觀的造物主的美善⁶⁰。愛不但是認識所依循的途徑，聖師更鑄造名言說：「愛本身便是知識」(amor ipse notitia est)。這話來自聖師有關《若望福音》的證道，講解耶穌稱門徒為朋友，因為祂把由父聽到的一切都告訴了他們(若十五15)。額我略表示，耶穌把一切告訴門徒的方式，是在他們心中灌注對這些真理的愛，使他們藉著愛而認識真理，因為「愛本身便是知識」⁶¹。

(四) 默觀生活與服務生活

默觀是額我略著述的主題，聖師談論這主題時，多次討論默觀生活與服務生活的關係及比較。從他個人的歷史來看，這不是一個純理論性的、而是切身的問題。當聖師在君士坦丁堡

⁵⁹ *Mor. in Job* 8.30.49; *Opere*, vol. I/1, pp. 661~663.

⁶⁰ *Mor. in Job* 10.8.13; *Opere*, vol. I/2, pp. 144~145: “per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem”(p. 144).

⁶¹ *Hom. in Ev.* 27.4; *Forty Gospel Homilies*, pp.214~215: “When we love the supercelestial things we have heard about, we already know the things we love, because love itself is knowledge (*amor ipse notitia est*)” (p. 215).

出任教宗代表及日後在羅馬當教宗時，由於職責繁重，使他常懷念以往作隱修士時，享受的清靜及默觀的氣氛。在眾多教父聖師中，額我略對這兩種生活的關係，作了格外深入的反思。

1. 兩種生活的比較

有關這兩種生活方式，額我略採用了傳統的名稱：「默觀生活」(contemplative life)及「服務生活」(active life)。他解釋 active life 表示從事對近人的愛德事工或服務的工作，包括物質和精神方面的；因此，中文可譯作「服務生活」。而 contemplative life，即「默觀生活」，表示專注於對天主的愛，一心渴望看見天主的聖容，但不從事外在的服務工作⁶²。聖師提出對近人的仁愛工作，是當人生活在這世界上時才會遇到的需要；因此，在現世生命結束時，服務生活也隨著完結。但默觀生活剛好相反，我們在上世界上只能像透過鏡子一般觀看天主，在永恆中方能面對面享見天主，那時才開始圓滿的默觀生活。由於默觀生活是永恆的，額我略依從奧思定的意見，認為默觀生活高於服務生活⁶³。

額我略將這兩種生活與一些聖經人物相比，瑪爾大和瑪利亞是這方面的最佳人選。瑪爾大忙於伺候的工作，代表服務生活；瑪利亞坐在主的腳前聽祂講話，代表默觀生活。聖師指出

⁶² *Hom. in Ez. 2.2.8; Homilies*, pp. 285~286.

⁶³ *Hom. in Ez. 2.5.12; Homilies*, pp. 342~343；奧思定的意見可見於 *In Jo. Evang.* 101.5；PL 35: 1894~95；參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p.75.

兩姊妹的作為都是好的，耶穌稱讚瑪利亞是因她「選擇了更好的一分，是不能從她奪去的」（路十42）。聖師認為，這話表示默觀生活是更好的一分，且將在永恆中延續，不會終止⁶⁴。

額我略也把這兩種生活方式比作雅各伯的兩個妻子：拉班的長女名叫「肋阿」，這名字有「勤勞」之意；她雙眼無神，但勤於操作，且富於生育子女；聖師把她比作服務生活。拉班的幼女「辣黑耳」，表示「看見事物的開端」，她雙目明亮，能察看事物的根源，但不能生育；聖師把她比作默觀生活。額我略表示，默觀生活由於不從事服務或施教的工作，因此不能產生精神的子女；他認為這是默觀生活美中不足的地方。拉班按照當地習俗，先把長女嫁給雅各伯，過了七天才把幼女也嫁給他為妻。這樣，雅各伯先後娶了肋阿和辣黑耳，並終身與她們度夫妻生活（創廿九16~30）。聖師解釋，這表示人必須首先度服務生活，然後進入默觀生活，並且要一輩子保持兩種生活方式的配合⁶⁵。

2. 兩種生活的配合：「混合生活」

在比較了兩種生活之後，額我略提出有關默觀生活與服務生活彼此關係的解答；聖師的意見不是要人從兩種生活方式中選擇一種，卻是要把兩種方式配合，就像日後多瑪斯所稱的「混

⁶⁴ *Mor. in Job* 6.37.61; *Opere*, vol. I/1, p. 537; *Hom. in Ez.* 2.2.9; *Homilies*, p. 286.

⁶⁵ *Mor. in Job* 6.37.61; *ibid*; *Hom. in Ez.* 2.2.10~11; *Homilies*, pp. 287~288.

合生活」(*vita composita*)⁶⁶。額我略對這問題的反思，首先是回答在教會內負起牧者職責的神職人員的問題，但也是為了解答隱修士，尤其負有鐸職的隱修士的疑難。當然，聖師的討論也可以廣泛地應用於一般信徒身上。事實上，他認為天主把默觀的神恩賞賜給教會內各階層的人士，也包括在俗的信友⁶⁷。

額我略表示一位模範的牧者，或稱「宣道者」(*predicator*)，不該為了喜愛默觀而忽略使徒工作，或為了服務的迫切而把默觀置於次要地位。聖師指示，基督本人給我們留下榜樣，祂白天在城市中宣講行奇蹟，夜間卻獨自在山上祈禱。祂教導宣道者不該為了喜愛祈禱而放棄服務，或為了過度的工作而忽視默觀的喜樂；但該從默觀的寧靜中取得靈感，作為從事聖道服務時傳授給別人的內容⁶⁸。在基督身上，我們可以看到「混合生活」的完美榜樣。

額我略叮囑牧者必須把默觀與服務配合，理由是兩者相輔相成，彼此補足。首先，聖師把默觀比作宣講的泉源，宣道者

⁶⁶ STh II-II q.188 a.6 corp：《神學大全》第十二冊，283~284 頁。多瑪斯比較三種修會生活方式，指出高於專務默觀或服務生活的修會之上的是從事宣講或教導別人的修會，這些修會要求會士從默觀的泉源吸取宣講或教導的內容；他認為將默觀的果實與別人分享是勝於獨自欣賞默觀的喜樂。「混合生活」(*vita composita*) 一詞來自奧思定，他在《天主之城》討論三種生活方式(*De Civ. Dei* 19.19; PL 41: 647)。

⁶⁷ *Hom. in Ez.* 2.5.19; *Homilies*, p. 348.

⁶⁸ *Mor. in Job* 6.37.56, 28.13.33; *Opere*, vol. I/1, pp. 529~531, vol. I/4, p. 57.

須不斷從這泉源汲水，否則他的宣講很快便會變得乾涸。聖師又把默觀比作火燄，遠離了默觀的火，外在的服務工作便變成冰冷沒有生命的⁶⁹。在從事牧靈工作時的一個困難，是鑑別天主的旨意。聖經引述梅瑟在曠野的事例，每當他遇到困難時，便獨自進入會幕向天主求問，然後依照天主給予的指示，領導以色列民（出卅三 7-14）。聖師表示，人靈的牧者也必須在日間繁忙的事務當中，不時進入自己「內心的密室」（*secreta cordis*），在靜默中聆聽天主的聲音⁷⁰。

額我略解釋厄則克耳先知在神視中看到「四活物來回走動，迅速有如閃電」的經文（則一 14）。聖師把活物的來回走動解作默觀與服務的交替；他指出牧者須由行動轉向默觀，又由默觀走向行動，兩者循環交替。聖師認為，默觀表示注意的集中及精神的提升，容易使人感到疲乏；因此，默觀的時間不能太長，待過了一些時候，便須返回行動，必須兩者不斷交替⁷¹。

有關默觀與服務的配合，最重要的反思可見於額我略對《厄則克耳先知書》另一經文的注疏，先知看見聖殿四周的圍牆，有人用「測量的竿量了牆：寬一竿，高一竿」（則四十 5）。聖師解釋這聖殿圍牆可以象徵教會或個別人靈，牆的寬度代表對近人的愛，高度代表對天主的認識；圍牆寬度與高度相等，這

⁶⁹ *Mor. in Job* 30.2.8; *Opere*, vol. I/4, pp. 161~163.

⁷⁰ *Mor. in Job* 23.20.38; *Opere*, vol. I/3, pp. 317~319.

⁷¹ *Mor. in Job* 10.15.31; *Opere*, vol. I/2, pp. 163~165; *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, pp. 89~90.

表示我們愛近人的寬度相當於認識天主的深度。我們越能伸展對近人的愛，便越能加深對天主的認識；反過來說，我們越認識天主也越能愛近人⁷²。聖師的用意，是把這反思應用於默觀與服務的關係，我們越是透過默觀加深對天主的知識，便越會感到熱衷於與別人分享的需要，使別人也能認識、愛慕天主。

額我略表示，那偉大的宣道者保祿便是懷有這種精神，他固然渴望脫離現世的生命，與基督結合；但為了信徒的好處，他卻甘願留在這塵世，以便繼續履行宣講和服務的工作（斐一 21~26）。對天主的渴慕以及導引別人歸向天主的熱衷，在保祿心中互相應和，顯示了默觀生活與服務生活配合的典範⁷³。

結 語

大額我略聖師被視為連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，這種承先啓後的作用，尤其可見於他採用的寓意釋經方法。在談論默觀的主題時，聖師以寓意方式，透過不同的聖經人物闡釋默觀的經驗和意義，如雅各伯、梅瑟、厄里亞、厄則克耳、瑪爾大和瑪利亞、瑪達肋納和保祿等。如本文所示，額我略有關於默觀的言論，可視作寓意釋經的示範。從現代釋經學的角度看，這種寓意釋經會給人牽強的感覺；但卻蘊藏著教父、聖師們豐富的智慧。事實上，兩種釋經方法可以同時應用，互相補足。現代釋經學特別注重聖經的「文字意義」，但大額我略也

⁷² *Hom. in Ez. 2.2.15; Homilies, pp. 291~292.*

⁷³ *Hom. in Ez. 2.3.10~11; Homilies, pp. 299~300.*

強調在研讀聖經時，必須首先了解聖經的「文字意義」，並以此作為探索「屬神意義」的基礎。

聖師的另一橋樑作用，是顯示「默觀生活」與「服務生活」的連繫，他對這兩種生活彼此的關係，作了深入的反思，聖師極推崇以默觀與服務配合的「混合生活」，給予中世紀新興的使徒服務修會在靈修上的指示。日後，額我略的思想更被發展為「行動中默觀者」的理想。

無可置疑，默觀是額我略靈修思想的主題，他雖然不是有系統地討論這課題，但他的著作卻包含了有關默觀的重要言論。聖師提出默觀必需的準備，包括悔改皈依、清心寡欲、超越圖像、返回內心等過程。聖師又詳細描述默觀的經驗及解釋默觀的性質，指出默觀表示以靈性的感官，或心靈的耳目，體驗天主的臨在；格外強調默觀包含認識與愛的融合，這是西方神秘主義的一大特色。聖師更以「火」的圖像，揭示對天主的「渴慕」是「默觀」的核心要素，兩者不可分離。因此，「默觀聖師」及「渴慕聖師」是大額我略最恰當的雙重稱號。

參考書目

大額我略著，馬千里譯，《牧靈指南》，台中：光啓文化，1968。

Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies*, trans. D. Hurst, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1990.

Gregory the Great, *Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*,

trans. Th. Tomkinson, Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008.

Gregory the Great, *Opere di Gregorio Magno*, ed. Marci Adriaen, Roma: Città Nuova, 1992~2008.

Leclercq, Jean, *A History of Christian Spirituality*, vol. II, *The Spirituality of the Middle Ages*, New York: Seabury, 1968, pp.3~30.

Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans. Catharine Misrahi, New York: Fordham UP, 2001, pp.25~36.

Markus, Robert A., *Gregory the Great and His World*, Cambridge: Cambridge UP, 1997.

McGinn, Bernard, “Gregory the Great: The Contemplative in Action,” in Idem, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism*, New York: Crossroad, 1996, pp.34~79.

第十章

熙篤會靈修觀

高 豪¹

前 言

十一世紀時，歐洲隱修界中出現了不少的革新運動，其中一個趨向，是特別渴望回到初期曠野教父獨修或團居理想的隱修生活。這段時期中，由本篤會出現了一些新的隱修院，日後也成爲修會，如：本篤嘉默道修會（Camaldolese Congregation of the Order of St. Benedict）²、熙篤會（Cistercian Order）等，這些修會至今仍存留不衰。新修院在追求福音精神的引導下，藉著寧靜的環境，簡樸、克己、愛德精神的實踐，確實成爲培養靈修生活的「愛德學校」。

熙篤會便是其中的一個新的修會，三位會祖樂伯（Robert）、

¹ 本文作者：高豪神父，嚴規熙篤隱修會士，台灣大學、輔大神學院畢，現爲香港熙篤會聖母神樂院代理院長。

² 會祖聖羅慕鐸（St. Romuald），於 1012 年在意大利中部 Arezzo 附近高山上，一個名叫嘉默道（Camaldoli）的地方建立了一些隱舍，並在其中建造聖堂，讓隱修士可以兼收個人獨居，及團體祈禱的好處。這種改革是模仿古代巴勒斯坦 Laura 的隱修方式。參閱：本書第一冊，180~181 頁。

雅伯里 (Alberic) 和斯德望 (Stephen Harding)，本來是法國本篤會茂萊斯木 (Molesmes) 修院的院長和其左右手。他們在的時期，院務發展迅速，成爲一座龐大而富裕的修院。熙篤最古老的文獻之一〈小宣言〉³告訴我們：「他們渴望在荒野、在真實的貧窮、在脫離世俗騷擾、及更忠誠地恪守聖本篤會規的氣氛中，尋找天主」。他們這樣做，一方面是出自內心求「真」精神的渴望，另一方面也是在時代尋求隱修生活原始精神潮流下，所做的試驗。這三位會祖於 1098 年率領十九位志同道合的修士，到法國東部熙篤 (Citeaux) 地方荒蕪之地創建熙篤修院，將他們的理想付諸實現。經過一番慘淡經營後，熙篤會的根基已穩固。1112 年春天，伯爾納德帶著他所說服的親友來叩熙篤的門。不久，這位熙篤會唯一的教會聖師，將熙篤會的精神播散到整個歐洲。

大衛·貝勒教授以爲：熙篤會第一代樂伯、雅伯里和斯德望並未爲我們留下太多有關靈修的著作，但從伯爾納德開始，其後數代之間，熙篤會的靈修作家輩出，藉著他們的靈修經驗，特別是神秘經驗，給予熙篤會靈修精神豐富、突出的面貌，尤其是皈依、愛、祈禱、默觀、與基督結合等主題⁴。

³ *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century*, Trans. & ed. Pauline M. Matarasso (London: Penguin Classics, 1993), pp. 5~8.

⁴ David Bell, "From Molesme to Citeaux: The Earliest Cistercian Spirituality", *Cistercian Studies Quarterly* 34 (1999), no. 4, pp. 469~482. *Cistercian Studies Quarterly* 以下簡稱 CSQ.

一、熙篤會靈修的特點

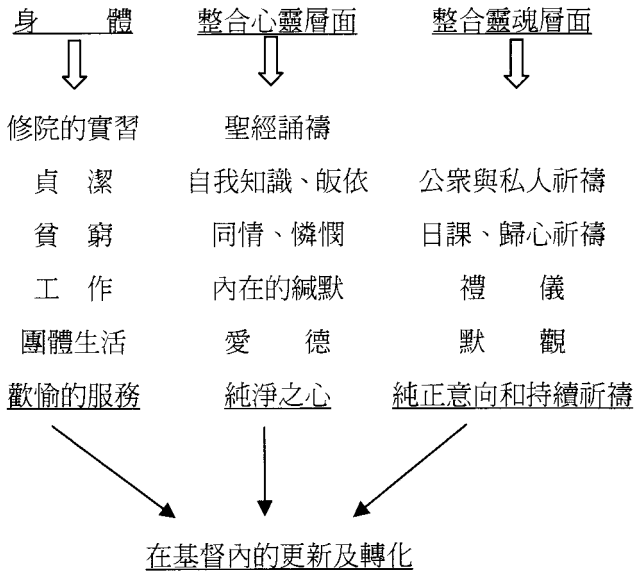
(一) 身、心、靈和諧的靈修觀

熙篤會創會時，期望能按聖本篤會規的精神，保持祈禱、閱讀和工作三要素的平衡。熙篤會靈修注重身、心、靈的平均發展，而修院生活的三要素對照了我們身、心、靈的需要—祈禱幫助我們的靈魂與天主更加接近與結合；我們的心靈需要淨化，並藉著讀經和德行培養得以提升；我們的工作給予身體適當的鍛鍊，一方面是克苦、補贖，獲得生活所需，另一方面也是參與天主的創造工程。熙篤會羅伯特神父認為隱修院靈修方法幫助身、心、靈的成長，達至靈修的目的，亦即幫助身體喜樂地服務，而靈性獲致淨化、整個人默觀主，這一切都在基督內得到更新與完成⁵。

熙篤會靈修重新審視了聖本篤修院生活中不同要素的關係：我們身、心、靈在一個完整的人格與團體中的整合，也對應於我們生活中的不同領域。這是藉外在可見的活動與實踐，達到內在的淨化與在基督內的整合。就如我們放棄肉性的愛、拋棄外在的財富，奉獻自己，藉著工作服務眾人，也是在服侍基督；再者，我們藉德行的培養，使我們的心靈能自我了解，藉著謙遜之心，真正願意皈依天主、愛近人及愛天主，這使我們的心靈有真正的轉變，以達到純潔的境界；我們在德行上的

⁵ Augustine Roberts, "Spiritual Methods in Benedictine life: Yesterday and Today", *CSQ* 10 (1975), no. 4, pp.207~233.

增進，並藉著個人的「聖經誦禱」、團體的公眾祈禱，使我們的靈魂渴慕天主，與天主相契合；默觀的經驗也幫助我們更加相似基督。可以說，修院生活的不同要素都指向同一的目標，就是回歸基督、在基督內得到更新、並與祂完全結合。



(二) 以天主聖言為核心的靈修觀

熙篤會靈修以聆聽和實踐天主聖言為基礎。會士們不但熱愛天主聖言，而且藉著公眾禮儀、聖經誦禱（lectio divina）所聆聽的天主聖言，作為靈修生活的滋養。正如伯爾納德常引用《若望福音》「生命之糧」的章節說明，我們不僅需要肉身的食糧，也需要精神的食糧，而天主聖言就是我們精神的食糧。另一方面，天主聖言也是一面鏡子，會士們可以用這面鏡子認清他們

日常生活的意義。

（三）在靈修旅程中修德的靈修觀

十二世紀的熙篤會會父常以靈性和肉性來作對比。靈修成長是從羈絆我們罪惡的慾望中解脫出來，他們常引用教父們，如若望·賈先所說的諸罪宗：貪饕、迷色、虛榮、驕傲、憤怒等，來對應所修的克己、謙遜、忍耐、堅忍等德行，而愛德是所有諸德的基礎。

（四）天人合一的靈修觀

靈修的目的，就是要回歸創造我們的天主，並與祂結合。熙篤會會父在靈修著作闡釋的過程中，往往把與主的結合視為最後的目的。而這樣的過程，人需要不斷地在靈性生活上前進與提升，需要近人的規勸與扶持，也需要天主恩寵的幫助。

（五）具有默觀特徵的靈修觀

熙篤會會父以為，要達到與天主結合的過程，需要祈禱的實踐與經驗，默想耶穌基督降生成人及在世的奧蹟，能幫助會士將基督奧蹟表現在個人生活中。而默觀的經驗，幫助會士們超越有限的語言，體會臨於團體與個人中的主。

二、熙篤會的代表性靈修人物

早期熙篤會的代表性靈修人物，也往往是隱修院的作家，他們雖在同一個修會中，但藉著天主的恩寵和個人的天賦，對天人交往、靈修生活的洞見與表達，卻各有特色。在修院內，

他們的靈修講話及其筆錄，乃至著作，經過流傳，成爲燭照人心的明燈。以下我們舉出一些代表性靈修人物作說明。

（一）伯爾納德（Bernard of Clairvaux, 1090~1153）

1. 生平

伯爾納德 1090 年生於法國第戎的楓丹（Fontaines-les-Dijon）；父親德瑟林；母親阿來特；並有弟兄六人、姐妹一人，他排行第三。

達入學年齡時，他被父母送到沙地戎城沃爾勒（Saint-Vorles）聖堂的教會學院。後來他在學院中教授教父學，尤其是盎博羅修（Ambrose）、熱羅尼莫（Jerome）、奧思定（Augustine of Hippo），同時講授宗教教義及文學，特別是拉丁語及拉丁文學。在學院的培養下，伯爾納德的拉丁文通暢流利、生動尖銳，堪稱中世紀最傑出者之一。

伯爾納德的母親 1104 年 9 月去世，這事使他非常悲傷。母親啓發他獻身爲教會服務，而他也早在青年期便已立志獻身侍主。剛成立的熙篤會對他有莫大的吸引力，但他不知道是否天主要他這樣做。有一天，他騎馬經過一所聖堂，並在其內祈禱，得知天主的旨意，是要他前往熙篤會度隱修生活。1111 年，伯爾納德向家人表示要入熙篤隱修院，並在前往熙篤之前，說服了親戚、朋友共 33 人一同起程前往。他們於 1112 年的復活節來到熙篤，這時伯爾納德僅有 22 歲。

1115 年，伯爾納德受斯德望院長之命，出任明谷（Clairvaux）

修院第一任的院長之職。在這座新成立的修院，他身體力行，作眾修士的表率。在明谷院長最初的十五年任內，伯爾納德的身體曾因胃疾，健康惡化，但在調理後，逐漸恢復健康，這也伴隨他靈修上的成長。

1128年起，伯爾納德為教會的需要，不辭辛勞，投身公共事務中。1130年在教宗雙重選舉所產生的分裂中，他協助了教宗依諾增二世說服僭位者阿納克萊（Anacletus），得到勝利。伯爾納德在他生命最後的二十幾年，除了公眾事務外，還要處理院務。由於熙篤會擴展全歐洲，他著手籌劃建新修院事宜；他並給予修士們靈修指導，其中一個例子是他向他們講解《雅歌》。他先向修士們講解，後來被筆錄成冊，普遍流傳在教會內；「甘甜如蜜」是讀者們給予他的讚譽。《雅歌釋義》八十六章，展現他晚期靈修成熟的經驗；他闡釋聖言與教會和個別靈魂之間，就如同新郎與新娘愛的關係，天人之間愛的關係得以淋漓盡致的表達。

伯爾納德於1153年8月20日安逝。其重要著作如下：

- 1.《論謙遜與驕傲的等級》，是他第一篇論著，寫於1124年。
- 2.《論愛天主》，始於1126年，至1141年才完成，經過十五個年頭。
- 3.《論恩寵與自由意志》，寫於1127年。
- 4.《論誠命與豁免》，寫於1143年。
- 5.《思考錄》，是寫給他的學生教宗歐日尼三世，始於1149年，1152完成。

6. 《雅歌釋義》，始於 1135 年將臨期，至 1153 年逝世前，只完成八十六篇講道。其後由吉伯爾特·荷蘭（Gilbert of Hoyland），和若望·福特（John of Ford）繼續完成。

2. 伯爾納德的靈修觀

(1) 自我的知識

對伯爾納德而言，靈修生活的起點是每個人自我的反省。自我認識不僅是單純的認知，更是深入反省自我的由來和終向：我是誰？我來自何處，將歸於何處？我是否反映出天主的肖像與模樣？我是否朝向回歸天主的目標前進？只有專心反省自己，查考自己的心路歷程，才能找出自身的定位、正確的人生目標。如是，可以由自己的認知與反省中，也去認識他人，並認識天主。正如在《思考錄》所提出的：「若不認識自己，就如一個沒有基礎的房屋，所以我們要從自己開始，反省在通往天主的路上是否有偏差，這才有利於得救……」⁶。

伯爾納德反省人的自我知識，幫助人了解人的真正身分與處境。我們每個人都是按天主肖像與模樣所造，天主是無限美善的，所以人是相似於天主的肖像；因為人與天主的相似性，人分享了天主的尊嚴和光榮，每個人也具有內在的潛能，去渴望天主、愛慕天主，並期望與天主結合⁷。

⁶ 見《思考錄》3.6；見：任達義譯，《聖納德短篇論著》下冊（香港：聖母神樂院，1990），27 頁。

⁷ *On the Song of Songs* 82.7；見：任達義譯，《雅歌釋義》下冊（香港：聖母神樂院，1994），236 頁。《雅歌釋義》簡作 O.S.S.。

伯爾納德也幫助聽者與讀者了解人的處境。由於人的原罪，人失落了原有的天主模樣，這是人所處的悲慘狀況。正如他在《論恩寵與自由意志》這本書為我們說明，人生在世為什麼有犯罪的機會，為什麼有痛苦、死亡。人在未犯原罪前，擁有擺脫必然的自由（即自由意志）和擺脫罪惡與痛苦的自由⁸；人墮落後，仍保存天主所賜予的自由意志，但人判斷是非善惡的自由削弱了，擺脫痛苦、死亡的自由失去了。聖伯爾納德對自由的區分，反映出人在原罪後失落的狀況，原罪並不摧毀人所賦有的基本自由——就是自由意志，但人不能有完全的自由抉擇行善避惡的能力；生活中也必須面對痛苦與死亡的威脅。他強調在所有亞當子孫中，基督是唯一擁有完全自由的中介角色，藉著祂的恩寵，使人由罪惡的束縛解脫，做正確的自由抉擇；同時祂也是使人擺脫一切痛苦，進入永生天鄉的解救者與引領者⁹。

人原本按天主的肖像與模樣造成，原處於相似天主的境界，但在淪落後，人一生被罪惡所包圍，伯爾納德用「不相似

⁸ 在第三章 7 節，伯爾納德講論三種自由：擺脫罪惡的自由（*Libertas a peccato, Freedom from sin*）、擺脫痛苦的自由（*Libertas a miseria, Freedom from sorrow*）、擺脫必然性的自由（*Libertas a necessitate, Freedom from necessity*）。擺脫必然性的自由是指自由意志（*Liberum Arbitrium*），因為「必然」是與「情願」相抵觸的概念；見：任達義譯，〈論恩寵與自由意志〉《聖納德短篇論著》上冊（香港：聖母神樂院，1990），9 頁。

⁹ 〈論恩寵與自由意志〉 8.26：《短篇論著》上冊，26 頁。

的境界」說明人的處境。沒有天主的幫助，人向罪惡認同，人錯用由天主而來的能力。人因原罪，減弱認識真理的能力，我們的理性與意志的官能也需要天主的治癒，以便在生命的路上，做正確的選擇。而我們軟弱的心靈，常滿足於尋求地上的事物，我們的自愛使我們的心趨向於滿足自我的利益與慾望。

這些都需要在天主的光照下，藉著自我的知識，使我們越來越認出自我的處境與缺乏，同時使我們由不相似天主的罪惡領域中，慢慢回復到相似天主的境域。因此，自我的認識幫助我們認識自身的情況，也認識他人、對他人有同情心；但更進一步，是認識天主在人類中的救援工作，與人靈淨化的效果。因此，自我的知識也是認識天主的一種途徑。

(2) 心靈的皈依

伯爾納德故事性的著作《寓言》第一篇〈國王的兒子〉¹⁰中，他把人類描寫為國王的兒子，這個兒子由於好奇心離開了王宮樂園，經歷了罪惡的誘惑、身心的淪喪，但奮而回歸父家，他用這三個階段（墮落、悔改、回歸），來說明皈依的經歷。伯爾納德所講的寓言，讓聽者明瞭，他藉著福音浪子的比喻來說明天主就像慈父一樣，歡迎所有的人，也願意所有的人皈依祂。除非是皈依天主，我們不能獲得生活真實的意義¹¹。

¹⁰ Bernard of Clairvaux: *The Parables & the Sentences*, Trans. Michael Casey, CF 55 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 2000), pp.18~26. *The Parables & the Sentences* 簡作 P&S.

¹¹ Bernard of Clairvaux, *Sermons of Conversion*, CF 25 (Kalamazoo MI:

伯爾納德認為，人能獲得皈依的經驗，是天主在人內心的工作，皈依是人聆聽天主在我們內心的呼喚。反之，皈依的障礙是我們拒絕去聆聽，我們變得心硬，將天主的話置諸腦後，拒絕天主的恩寵照耀我們罪惡的黑暗。

此外，皈依需要我們的謙遜，使我們明認自己罪惡的傾向，而其結果是心靈的悔罪。這種淨化過程是來自天主，是天主給我們的禮物，也是心靈治癒和準備愛的生活的開端。伯爾納德同時講到，畏懼天主也可以是人皈依的一種原因，因為天主是正義的，人畏懼去選擇作惡的事；但伯爾納德以為，人皈依的動力更是由於愛，愛使人願意從內心自願地去行動，因為一個靈魂自覺被天主所愛，所以能在皈依的一開始保持期待的心情，並願意去接受生活上的轉變¹²。正如〈國王的兒子〉寓言中，他用寓意的方式把希望比擬成國王的使者，在陪伴離家浪子的回歸路上，他對兒子說：「不要害怕，那位協助我們者是慈愛的；和我們站在同一邊戰鬥的是全能的；此外，你的父親還差我帶來一匹馬，它的名就是渴望〔天主〕，藉著我的引導，騎著這匹奔馳的馬，你能前進，遠離他們〔罪惡〕」¹³。而在故事的發展中，不同的德行陪伴著浪子在回歸的路上前進，最後的使者自然就是愛。

Cistercian Publications, 1981), pp.75~76.

¹² John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1991), pp.122~131.

¹³ “The story of the King’s son”；見 P&S, p.20.

人皈依的動力來自愛，一個明顯的例子，就是天主在耶穌基督身上，顯示了對我們的愛。伯爾納德講到：「不要讓基督的聖血白流，因為祂爲了你傾流聖血……你要脫離罪惡，就是懺悔過去的罪，在現時與天主的恩寵合作，而懷著信心獲得將要來到的光榮」¹⁴。

皈依的一個代表性象徵，就是新娘吻新郎的腳。《雅歌釋義》第三章講到親吻，吻腳的象徵說明如何痛悔罪惡，皈依於主¹⁵。腳的親吻是懺悔者的親吻，正如《路加福音》七 36~48 中記載了悔改的罪婦，怎樣用她的眼淚滴濕耶穌的腳，用自己的頭髮擦乾，並熱切口親耶穌的腳。伯爾納德要我們學習「懺悔者的榜樣，抱住主的腳，用口親，用淚洗」，這淚洗的目的便是洗淨、痛悔自己的罪，直到主說：「你的罪得了赦免」¹⁶。

(3) 修德的動力

伯爾納德《皈依講道集》第七段中，講到天主對罪人的皈依表示了寬宏大方。天主願意人歸向祂，但是悔改皈依，也需要堅實的德性作爲靈修生活發展的動力，以達致成全的境界。

《雅歌釋義》第三章藉著人靈與聖言「吻」的寓意象徵，說明這樣的靈修成長：第一個是「吻足」，象徵人的悔改，俯伏在

¹⁴ Bernard of Clairvaux, *Sermons of Conversion*, p.37.

¹⁵ 親吻手是在基督內持續修德行的象徵。而口的親吻，象徵人與聖言的親密關係和結合。

¹⁶ O.S.S. 3.2: 《雅歌釋義》上冊（香港：聖母神樂院，1990），25~26 頁。

耶穌的腳下，請求祂接納我們的悔改，並全心皈依祂。第二個「吻手」，是修德的象徵，人靈尋求耶穌的手扶助，因為耶穌基督是各種德性的泉源，也賜給我們所需的各種德性。最後是「口吻」，藉著親吻，象徵人靈與耶穌基督靈性的結合與成全的境界。

為伯爾納德來說，與基督的結合是靈修生活的最終目標，但在這樣靈修成長過程中，德性的生活是邁向更高結合境界的預備過程，也是靈修生活成長的一個基礎與動力。以下摘錄一些伯爾納德著作中對德性強調的重點：

• 愛德

愛德無疑在伯爾納德對德性的討論中，佔有最顯著的地位與最多的篇幅。在第 142 號書信中，他提到「修院的生活培養謙遜、神貧、服從、在聖神內的平安與喜樂，……但愛德是所有德性的基礎與成全，我們要實行愛德直到生命的最末刻」¹⁷。

為伯爾納德，愛是諸德的靈魂，愛永存不朽，其他的德性會隨著在世生命的逝去而結束（格前三 4-10）；但是愛超越生死，來生我們是在愛中與天主相結合。他進一步指出：只有來生的幸福，才是愛最終的完成¹⁸。但在現世，人能夠渴慕天主、愛天主，不僅是出自人內在的潛能，也是天主聖神在人心中工

¹⁷ *The Letters of St. Bernard* (Chicago, IL: Henry Regnery Company, 1953), p.210.

¹⁸ *O.S.S. 50.2*; 《雅歌釋義》中冊（香港：聖母神樂院，1990），177 頁。

作，使人品嚐到祂的甘美與愛，並使人在靈修生活中，藉著愛德逐步邁向與天主結合的目標。

此外，愛需要行動表達，並愛近人如同自己，包括援助急需者、照顧貧窮者、愛你的仇人。「如果你的仇人餓了，你要給他飯吃；渴了，應給他水喝」（羅十二 20），這是主誠命的實現，也是同理心（empathy）的表達，因為對人的憐憫與同情，是藉愛德把自己和他人聯繫起來，這是對人仁慈與慷慨的德性。

講到愛德的表達，也和動機有關。在《論愛天主》一書中，他講到人愛天主可以是為自己的益處，但在靈修成長過程中，越來越會從自我中心，轉向以天主為真正的中心—愛天主只願承行祂的旨意，而不求己益。正如《雅歌釋義》所言：「惟獨愛是自給自足的，愛不要求任何利益，愛的收穫，就是愛的本身」¹⁹。伯爾納德認為，愛是對創造我們的天主，所能有的最高超表達；愛也是人與天主結合的動力，正如天主聖三在愛中結合為一的榜樣。

• 謙遜

伯爾納德的著作中，也關注到謙遜的重要性。他由兩個觀點來說明謙遜²⁰：一方面，謙遜是人面對真理時，對自我認識的德性。人需要了解原罪的後果與身處有罪環境的誘惑，以便戒惡行善，歸向天主。他提醒聽眾：在人生旅途中，人能向罪

¹⁹ O.S.S. 83.4；《雅歌釋義》下冊，242~43 頁。

²⁰ O.S.S. 42.6；《雅歌釋義》中冊，108 頁。

認同，或是忘記或否認天主是我們所接受一切美好事物的來源，他用階梯象徵，說明驕傲、自滿，以至犯罪習慣，會使我們的靈修往下降落，但謙遜卻是引領人達到真理的階梯。他用一個非常美妙的圖像表達，當人攀登謙遜的階梯，必會與基督相遇，因為基督就是謙遜的道路，引領人認識生命的真理，就如耶穌基督所講：「我是道路、真理、生命」（若十四6）。

另一方面，他講到由愛德而來的謙遜；由於愛德的原因，願意在團體中甘居末位，並尊重與服務每一位兄弟姊妹。這樣的謙遜完全出於愛德，也學習跟隨基督，因為耶穌基督自謙自卑，取了奴僕的形體，完全奉獻於我們，我們也當效法祂謙遜的榜樣。

• 服從

為伯爾納德，服從也是靈修發展的基本德性之一，特別是修院中，藉著有形可見的會規和基督的代表（院長），使人辨認與服從不可見的天主對個人及團體的旨意。

為熙篤會，修院是「愛德的學校」、「愛德的服從」（obedience of charity），是在每個人身上認出我們都相似於基督的肖像，因此要以愛心接納與尊重每個人的位格與尊嚴，並藉著彼此的鼓勵與規勸，克服身心的毛病、去除自我無法察覺的各種盲點，使能日進於德。這幫助人脫離舊我，成為在基督內的新人。為伯爾納德，他特別強調耶穌基督是我們服從的模範，因為祂服從至死，且死在十字架上，以完成天主父救恩的計畫。

• 節制與明智

伯爾納德在著作中也提到節制與明智，這是四樞德（正義、節制、明智與勇敢）中的德行。他以為在靈修的發展過程，需要藉著自律，以謹慎、節制的態度和正確的辨別力，來面對物質與精神事務。包括身體、飲食、衣著、財富等，都要有節制，並藉著明智的判斷，使人不陷於貪欲中。他提醒我們，天主的創造是美好的，但物質事務都是短暫的，我們應使它們成為與天主結合的工具。而我們精神的事務，就如我們的言語、我們的生活的態度與行為，也應合乎基督徒身分。我們要分辨什麼是該做的，什麼是天主所願意的。他講到中庸之道（moderation）²¹是辨別的果實，這是人理智和意志的合作，使人本著好的意向和選擇，在愛天主的動機下，採取適中的態度與作法²²。

• 感恩

為伯爾納德，我們要感謝天主藉耶穌基督所賜我們的各種恩寵與德性，這樣的感謝應是出自內心的、純潔而真誠的感謝，才是天主所喜悅的²³。他以為，所有在我們身上所表現出來的善行，都應歸功於創造及分施一切美善的天主，人不能為受到他人的稱讚，而僭越天主所應受到的光榮。

²¹ 見《思考錄》2.10：《短篇論著》下冊，42頁。

²² Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, pp.134-142.

²³ O.S.S. 13.3 及 13.7：《雅歌釋義》上冊，94、99頁。

· 效法基督

最後，伯爾納德在著作中提示：我們德性的發展不能與耶穌基督分離。一方面，他提到許多人渴望德性的生活，但沒有付出代價，以致落空。他講到「人人都願享受你〔基督〕，但不是人人都願效法你」²⁴，效法基督就是要棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨祂。另一方面，他提醒我們耶穌基督是一切德性的榜樣與泉源，是基督賜給我們恩寵，使我們願意去戒惡行善，而從基督身上所散發的各種德性是我們靈修上進步的指標與學習的模範。

(4) 祈禱

為伯爾納德，德行的生活和祈禱的生活是密不可分的。默想、祈禱和默觀，都給予我們在生活中行善的動力。

講到默想，他反省的來源幾乎全是聖經，尤其是默想耶穌基督在世的生活。默想救恩史、默想耶穌基督在世的生活和祂對聖人們的影響，是靈修上安慰的泉源²⁵。默想是一個人成全上進步的一個基本因素，就如《雅歌釋義》第十一章說：要經常反覆思索仁愛慈善的天主，和賜給人的諸般恩惠；第廿五章他提到藉著默想所得到的豐碩果實，是尋找到智慧²⁶。

祈禱表達我們對天主的愛的信心。為伯爾納德，祈禱來自我們的信德、望德，但更來自對天主的愛，尤其是以純潔的心

²⁴ O.S.S. 21.2：《雅歌釋義》上冊，162 頁。

²⁵ Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, p.72.

²⁶ O.S.S. 11.1, 25.6：《雅歌釋義》上冊，76、206~07 頁。

表達純正的意向。祈禱所具有的雙重幅度，不僅是個人純正意向的表達；也是藉公眾的祈禱，與普世教會一齊表達對天主的讚頌。在修院中彌撒和日課中的祈禱，正表達這樣的意向：「我們要獻給上主讚美之祭，日日實現我們對天主的誓願，讓我們充滿熱情，使我們的愛充滿喜悅」²⁷。

祈禱使我們認知全能的天主領導我們走向新的生活，「假如你無法靠自己的力量避惡行善，那麼向天主祈禱吧」²⁸。而在祈禱中，對天主恩惠的反應就是感恩，「要為你們所領受的每樣恩寵表示感謝，不管大的、中的、小的，都不可缺少應有的致謝」²⁹。

明瞭祈禱是天主賜給人的禮物。伯爾納德相信，祈禱會幫助人結出相稱的果實。天主給予人的恩寵使人在身、心、靈，以及在理智、意志和感情上都日漸成熟。而這樣的成熟，也會表現在我們對人和對天主的關係上。

默觀，超越我們通常所描述的經驗。對伯爾納德，默觀的經驗對靈修是很重要的，因為默觀經驗超越的特質，它不能完全言傳、不可名狀。但為了描述這天人間的經驗，伯爾納德常使用的象徵是《雅歌》裡新郎和新娘愛的關係³⁰。當新娘（人靈）經歷到默觀中愛的經驗，沒有言語可以完全講出她的感受，但

²⁷ O.S.S. 13.7；《雅歌釋義》上冊，99頁。

²⁸ 《謙遜及驕傲的等級》9.27；《短篇論著》上冊，35頁。

²⁹ O.S.S. 51.6；《雅歌釋義》中冊，191頁。

³⁰ Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, p.215.

這樣的經驗使人靈感到無限的喜樂。

至於默觀的經驗，是慈愛和給予恩惠的主把自己顯示給人的靈魂。這樣的經驗是稀少的。默觀經驗的先決條件不是人的活動，而是天主的行動。伯爾納德講到這樣的造訪，純粹是新郎（聖言）作主，但被訪的人靈是充滿渴望，不間斷地祈禱，以及戀慕聖言而變得謙卑的靈魂³¹。靈魂獲得聖言的造訪，顯示她在靈修上已達到進步，為聖言所垂青。

伯爾納德以為，在此世默觀的經驗，是預嚐在天上享見天主的經驗。他自己有多次默觀出神的經驗。他講到「我承認聖言曾來到我這裡，祂的來臨或祂的離去我總不知道……幾時聖言來臨，不藉嘆息、不藉聲音、不藉觸摸，總之不藉任何我可知道的動作……我只靠我心的動盪，我感覺祂的臨在」³²。

（5）與基督的結合

在伯爾納德的教導中，與基督圓滿的結合，是在基督第二次來臨的末世；但在現世，我們可以在默觀中短暫經驗到與基督結合的經驗³³。

在靈修的旅途中，新娘（人靈）嚐到被主造訪的經驗，可是祂的離去，使人靈感到從內心湧起期盼的心情。聖言忽隱忽現的情形，是神秘生活的一個現象，因為只有聖言知道如何帶領

³¹ 黃淑貞，〈愛的跳躍：伯納雅歌講道集的再讀〉（台北：慈幼，2000），118頁；O.S.S. 31.5；《雅歌釋義》上冊，272~3頁。

³² O.S.S. 74.5~6；《雅歌釋義》下冊，152~53頁。

³³ Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, p.210.

祂的新娘，如何給她安慰，或是離去使她在旅途中成長，變得堅強。「祂的離去自有祂的目的……祂的再來也是祂自己主意的一部分」³⁴。

伯爾納德在《雅歌釋義》中講到人靈尋找聖言，或聖言尋找人靈，為的是與其結合。他清楚說明在愛中的結合，是靈性的結合：「那與主結合的，便是與祂成爲一神（one spirit）」（格前六 17）。spirit 是指在靈性上的結合，是指在意志上的合一，與愛德上的調和。伯爾納德也用新郎與新娘的親吻，或是「靈性的婚姻」表達人靈與聖言的結合。

伯爾納德願意把自己的神秘經驗和他的修士或讀者們分享，他說是完全爲人靈的好處，他願意藉自身的經驗告訴人：在基督內與天主的結合是可能的；而且人生的目標正是要回歸天主，與祂結合，並一起享有永遠的福樂。所以每個基督徒都應或多或少能藉著祈禱、修德的靈修歷程，成爲聖言所喜愛的，並體會祂在我們心中的臨在，這是基督徒在現世預嚐將來天上喜樂生活的準備³⁵。

伯爾納德正如他在《雅歌釋義》所講的，他所提到的靈修的過程、動力和目標，主要是基於他自己的靈修反省和神秘經驗³⁶。他沒有爲宣講而特別要建立系統的靈修知識；反而是藉

³⁴ O.S.S. 74.3；《雅歌釋義》下冊，150 頁。

³⁵ O.S.S. 23.11；《雅歌釋義》上冊，189 頁。

³⁶ Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. II, *The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad, 1996), pp.223~224.

著他的講述，讓讀者和聽者體會從他內心而來的對自我的知識，以及歸向天主，與基督結合的靈修體驗。藉著他所熟稔的聖經章節，他把自己內在與天主交往的經驗生動地呈現出來，也引導人藉著純正的愛歸向天主。在但丁《神曲》中，作者描寫伯爾納德是靈魂的嚮導，幫助人接近天主，這正好表達伯爾納德的影響力和他對靈修的眞知卓見。

（二）威廉·提瑞（William of St. Thierry, 1085~1148）

1. 生平

威廉·提瑞生於利埃熱（Liege），在他入里姆斯（Reims）本篤會之前，在拉翁（Laon）受學於安瑟默。1118年他和伯爾納德相遇於明谷修院，這是兩個人友誼的開始，不過1120年他被指名為里姆斯附近的提瑞本篤會修院擔任院長，並且長達十五年；直到1135年他才完成他的心願，轉到希尼（Signy）的熙篤會會院，直到過世。在他的著作中，《信德的明鏡》（*Mirror of Faith*）、《信德之謎》（*Enigma of Faith*）和《黃金書信》（*The Golden Epistle*）在中世紀廣為流傳，可是作者都歸於伯爾納德，直到近代才在學者的辨認下，重新歸於威廉。

2. 威廉的靈修觀

（1）信德之路

在《信德的明鏡》一書中，威廉為我們說明了回歸天主的最後目標，就是與天主的結合。他提到在回歸的路上，信德和望德、愛德的相互關係。望德幫助我們鼓起勇氣，向著我們的

終點奔馳；而因著愛德，我們在現世相信與希望天主，但在來生，我們是只存留在愛中與天主面對面地觀看。信德的路上，威廉鼓勵人把世俗的掛念放在一邊，默想基督的生活，使心靈得到淨化；威廉以為這些都會使心靈產生更深、默觀天主的渴望。我們就好像站立在信德的基石上，等待天主光照的恩寵投射在我們心靈的眼目上。藉著天主聖三，我們的內在獲得更新，恢復天主創造時原有的美善³⁷。

（2）靈修的進展

威廉的《黃金書信》是他前往神山（Mons Dei）探訪加陶仙會士後，所書寫的短篇。他談到了隱修生活的價值、修院生活的目的，是要使會士們獲得與天主結合的經驗。而在修院生活中，達到完美境界的三個階段分別是：動物性的、理性的，以至成全的靈性階段。分述如下：

動物性的人，是指人（特別是初學者）被身體感官的喜好、習慣與知覺所支配。威廉為我們指出在人原罪墮落後，我們的感官為外物所羈絆、沉溺的情況。但威廉以為，即使是「動物性」的人，在初學的階段，在他的本性仍有聖三的印記，這是永遠不能磨滅的。這內在的肖像，使他有能力透過克苦、修德與來自天主聖三的光照，使他繼續在靈修道路上成長。威廉以為，動物性的人需要學習服從的德行，學得自律，並對德行的操練漸漸不以為苦，且能從中得到喜樂。威廉也強調，默想基督的

³⁷ William of St. Thierry, "Introduction", *The Mirror of Faith*, CF 15 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1979), pp.11~25.

人性和使用象徵及圖像的重要，就是藉由感官所知覺的一切，逐步朝向永恆、朝向聖三不變的生命³⁸。在《黃金書信》中，威廉用了一個例子，就是我們的眼睛是外在的感官看見世界的事物，但是我們內在的眼睛讓初學者檢查自己的意向和行動的動機，了解心靈真正的狀況，這是認識自我、修習德行的一個必須步驟。

理性的人，是指人的知識和對天主的渴慕由理性而來，正如威廉所說，在這階段的人是怎樣藉理性了解信仰的教導³⁹。威廉以為，在這階段的人是慢慢在天主聖神的工作下，整合理智與意志，成為理性了解與意志選擇善的合一；由於人的原罪，使理智與意志有時不相配合，理智知道善的，意志卻選擇惡；所以他以為，這合一的過程就是人藉著天主的恩寵，逐步恢復我們原有是天主所造的模樣，和理智與意志的合一。威廉也說，這樣的過程是德行內在化的過程，是藉著正確的認識與實際操練的結合；使整個人去愛自己、愛他人，也愛天主。

靈性的人，是從理性進到靈性的愛。當人由思考的對象——天主，轉變成默觀的對象，聖神灌注愛在人的心內，這產生靈性的經驗和甜美。為威廉，從理性的階段到靈性的階段是天主的恩寵，人藉著淨化自己的理智、意志和記憶，來領受由天主

³⁸ 歐邁安著，宋蘭友譯：《天主教靈修學史》（香港：公教真理學會，1991），137頁。

³⁹ Carolyn J. Vogt, *William of St. Thierry's Golden Epistle*, CSQ 8 (1973), no. 4, pp.337~354.

而來的恩寵，人靈的光照是參與在聖神內，藉著聖神使人的意志轉化為愛。當人更體驗天主在愛中的臨在，這使得思考天主本身，變得更趨向真實經驗天主。而愛天主的更高形式，是精神上的合一，在此狀況的人因愛天主，只願承行天主的旨意。為威廉，是天主聖神引導人指向天主父及子，同時也是使人擁抱和親吻聖子和聖父的中間者。簡言之，靈性的人是完美的以愛天主為生命的中心，生活在真理和永遠的愛中，同時也參與天主所創造的世界⁴⁰。

在大衛·貝勒教授所著《肖像與模樣－威廉·提瑞的奧思定式靈修》一書中，他一方面提出威廉思想的來源，有希臘教父、奧思定、教宗額我略一世、盎博羅修、希拉利等拉丁教父；他也提出為了解威廉·提瑞的靈修，需注意四個關鍵字：肖像、模樣、愛和參與。愛天主，是更加肖似祂、更加認識祂，但天主經驗性的知識是超越一切的和概念；唯有在愛中參與天主內在的生命，能使人達到靈修的成全。大衛·貝勒教授也指出，威廉不僅延續教父的傳承，也有他自己的洞悉，特別是精神的合一（*unitas spiritus*）、知與愛的關係（*amor-intellectus*），還有天主聖神的工作在他的書中也佔有很重要的地位；如果把伯爾納德與威廉聖三神秘學相比，前者是傾向以基督為中心，而後者是以聖神為重心⁴¹。

⁴⁰ 同上。

⁴¹ David N. Bell, *The Image and Likeness, The Augustinian Spirituality of William of Saint Thierry*, CS 78 (Kalamazoo MI: Cistercian

(三) 里霍的艾來德 (Aelred of Rievaulx, 1110~1167)

1. 生平

艾來德生於英國的諾森布里，熙篤會在英國第一所修院里霍建於 1132 年。他在 1134 年進修院，後來成為聲名卓著的靈修導師。他當初學導師時，培育非常多的入會者；1143 年，整個里霍修院有三百人，他擔任里霍的院長達二十年之久，直至 1167 年病逝。他的著作包括《愛德的明鏡》(*Mirror of Charity*)、《靈性的友誼》(*Spiritual Friendship*) 等。

2. 艾來德的靈修觀

(1) 真實的愛德

在《愛德的明鏡》一書中，艾來德為我們說明了修院團體是愛德學校的背景，和愛德相反的是自我中心的主題。他也提出人存在的價值和達到天主的可能性。無疑地，天主聖言降生成人，和人渴望與尋找天主，是有相互關係的。他提醒讀者，我們就是按基督的肖像所造，也要在祂內恢復因原罪而受損的模樣。

在靈修的進展中，艾來德提出了喚醒、淨化和在主內安息三階段。他把愛與安息日 (Sabbath) 相連，並借用舊約的經文，尤其用《創世紀》和《出谷紀》說明安息日不僅是身體的休息，也是藉著默觀天主的許諾和戒絕罪惡，來效法天主在創世後第七日的安息。不僅如此，他也提醒，基督是真正的安息日，因

爲他超越死亡，安息日是象徵超越死亡和罪的勝利。而對基督徒而言，世界的末日是在天主內永遠的安息。

在《愛德的明鏡》中，他也連結三種安息和三種愛：自愛、愛人、愛天主。首先，真正的自愛是一週的第七日，即安息日，因爲我們遠離外在的騷擾，真正進入我們的內心，去尋找內在的平安。藉著淨化我們的心靈，我們能產生豐碩的果實。其次，他以爲愛我們的鄰人是第七個安息年。他說到，我們與兄弟姊妹在愛中的聯繫與和諧，會幫助我們去除自我中心，改正我們的惡習。當許多的心靈聯繫在一起，就好像整年都奉獻給安息，因爲一年包括連續的日子。最後，他說到愛天主就像安息日中的安息日，在安息中，我們看見我們的主是天主，溫和地擁抱在愛中，這是安息日中的安息日⁴²。

(2) 《靈性的友誼》

學者指出，《靈性的友誼》來源有多方面，如西塞羅的《論友誼》所提示，「友誼是在有關人性和神聖事物上彼此同意」；但他使用最多的，還是聖經及教父的例子，就像他引用舊約達味和約納堂，以及新約中，耶穌和祂所愛的門徒等例子來表示友誼的象徵⁴³。

艾來德以爲，友誼可以成爲人聖化的工具，他借用《創世

⁴² Aelred of Rievaulx, *Selected Spiritual Writings*, ed. Basil Pennington (New York: New City Press, 1997), pp.45-49.

⁴³ Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, CF5, (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1984), p.32.

紀》天主的創造來說明天主願意人在團體中的共融，以愛對待他人，並享有友誼。他也相信友誼是在天上與天主享受榮福的一部分，他描寫和聖人與天使為伴，是在天上極大的喜樂⁴⁴。

為艾來德，在朋友間的友誼有四個要素：忠實、正確的意向、辨別力和忍耐。忠實，是友誼穩定和持久的基礎；正確的意向，是我們從友誼中除了期待在天主內的友愛外，不圖自己的私利；辨別力，是要知道以朋友的身分什麼是應該做的，朋友間應彼此規勸，使彼此在靈修、德行上日益進步；最後是忍耐，要有容人之心，接受對方的優點與缺點。

此外，靈性的友誼是要為對方代禱，和成為心靈的護衛者。這樣的友誼是以耶穌基督為起點和基礎，正如基督所說：「人為自己的朋友犧牲性命，沒有比這更大的愛情」（若十五 12-13）。而耶穌基督以自己的生命奉獻給我們，成為我們真摯的朋友，使我們願意跟隨祂，也願意去愛祂。當我們行在友誼的道路上，會發現我們如何對應我們的主基督，也會對應在我們的朋友身上。尋找述說與聆聽、尋找愛與被愛，由對人間朋友的愛，會發現一切的基礎都在於天主，因為天主是友善的，祂就是愛⁴⁵。

艾來德的著作《愛德的明鏡》、《靈性的友誼》等，在二十世紀受到非常多的關注與探討，尤其是友誼在靈修生活的作

⁴⁴ Katherine M. TePas, "Spiritual Friendship in Aelred and mutual sanctification in marriage", *CSQ* 27 (1992), no. 2, p.156.

⁴⁵ Amodee Hallier, *Monastic Theology of Aelred of Rievaulx*, CS 2 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1969), p.39.

用。在聖本篤會規中，對會士間的友誼沒有太多的著墨，但強調彼此間的平等，與在愛中的彼此服從。艾來德在處理靈性友誼的問題時，用的是中庸的態度，他洞悉特殊友誼可能對團體生活帶來困擾；但另一方面，他也肯定友誼能幫助人靈修上的成長，而且在彼此扶攜、代禱下，邁向與天主結合的最終目標。

（四）其他熙篤會的靈修家

1. 葛立克·依格黎 (Guerric of Igny, c. 1075~1157)

與上述三位熙篤會會父一起，葛立克被譽為初期熙篤會的四位宣講者之一。入會之前，他是比利時西南部吐爾奈 (Tournai) 教區的神父；進而任教，其後並主持主教座堂學院；直到四十歲才入明谷修院。其後，他被派遣到明谷的分院依格黎，並成為院長，直到去世。他遺留給我們的，是他五十四篇禮儀的《講道集》⁴⁶。熙篤會若望·摩桑神父以為，葛立克的《講道集》顯露了他的靈修經驗，在字裡行間，特別描述了他個人對耶穌基督的奉獻和參與團體慶祝基督奧蹟的喜悅。就如他第二篇將臨期證道提到「天主的救恩是藉著耶穌基督傾流的血，來使我們獲得救援」⁴⁷，這話指出耶穌基督在十字架上的犧牲，完成救援；也顯示祂藉著自己的體、血，即聖體聖事，使我們獲得生命的滋養與救恩。

⁴⁶ Guerric of Igny, *Liturgical Sermons*, CF 8 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1971).

⁴⁷ Guerric, *Liturgical Sermons*, p.8.

葛立克的靈修中有幾個重要的字眼：降生成人、救援、聖化。當他講到耶穌基督的降生成人或誕生時，往往是和我們的救援與聖化相連，就如聖誕節第一篇講道，他說到：「一個嬰孩誕生是為使我們得到更新；祂是永遠存在的天主，為給受造的天使和人榮福」⁴⁸。這段文字中，包含了耶穌降生成人，祂的目的是我們的救援和更新，而最終的目標是我們的聖化，就如同天上的天使一樣，藉著榮福直觀，面對面的觀看天主。

在葛立克的講道中，也顯示了身為院長的他，對他的修士們是嚴父，也像慈母。從《講道集》裡，可以看出身為靈修的引導者，就像父親一樣，全心向他的修士們開放，聆聽他們的心聲，並使他們免於罪惡的誘惑。在聖誕節第三篇講道中，他說道：院長也像母親一樣，焦慮擔心並愛他的修士。在諸聖節講道中，他強調作為靈修的導師應是出自默觀的果實，並從其中流出，滋養人靈⁴⁹。這個觀點，正如伯爾納德在《雅歌釋義》講到：那些有責任照顧靈魂的人，應特別注意默想神聖的真理；然後他們應該從寧靜的默觀，轉到傳道的勞苦⁵⁰，一個非常好的例子，就是在《思考錄》中，他勸勉他的學生教宗歐日尼，在繁忙的公務下不忘祈禱的生活。而身為院長的葛立克，在他以耶穌基督為中心的靈修觀中，也不忘讚頌聖母瑪利亞的參與

⁴⁸ Gueric, *Liturgical Sermons*, pp.37~8.

⁴⁹ Basil Pennington, "Spiritual Father as Seen By Gueric of Igny", *CSQ* 16 (1981), no. 4, pp.316~318.

⁵⁰ *O.S.S.* 41.5；《雅歌釋義》中冊，100頁。

聖言降生成人的工程，她的謙遜、貞潔、慈悲，使她成為教會的母親。葛立克也和其他熙篤會會父一樣，將聖母瑪利亞與耶穌基督的奧蹟和教會相連結⁵¹。

2. 伊薩克·史泰拉 (Isaac of Stella, c. 1100~1178)

伊薩克出生英國，年輕時在法國巴黎提瑞·沙特 (Thierry of Chartres) 學校唸書，並晉鐸，這使他熟悉希臘哲學和新柏拉圖主義。1140年，他進入熙篤會旁廷尼修院，其後成為其分院史泰拉修院第三任院長。他的著作有《盧德傳釋義》、為答覆阿樂卻 (Alcher) 所寫《論人的靈魂》 (*Letter to Alcher on the soul*) 和四十五篇《講道集》。他的人學強調了人需要自我的知識、需要內在化，從不相似天主的領域回歸天主。而這樣的路途，他以為是由人的理性和愛來引導，達到最終的目的，就是人在基督內的轉化與相似聖言。

和其他熙篤會會父不同，他看重理性在恢復人原有的天主肖像與模樣的功能。在《論人的靈魂》中，他講到人是身體與靈魂的結合，人的靈魂介於天主和物質世界之間。他陳述了人的五種認知能力：感性、想像、理智 (reason)、思維 (intellect)、悟性 (intelligence)，同時解釋了不同能力的範圍，和達到智慧的目的⁵²。

麥克金教授以為，伊薩克熟稔希臘哲學，正如亞里斯多德

⁵¹ Guerric, *Liturgical Sermons*, pp.34-38.

⁵² Bernard McGinn, *The Golden Chain*, CS 15 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1972), p.155.

如何區分物理學、形上學和神學一般⁵³，伊薩克的區分也指出我們不同的官能和有關天主知識之間的關係：感性和想像是對應於有形的事物和自然科學；理智可以了解抽象的事物，如數學；而思維是了解受造的精神體，如天使；悟力的對象則是天主，是完全的精神體，要了解的是神學⁵⁴。

此外，他藉著理性反省的基礎，和神秘主義相連結，人的靈魂是依照天主的完全智慧的肖像與模樣所造，但由於原罪，使人原有的能力被傷害。如何回復？他指出皈依、參與和光照的重要。在人回復原有智慧與能力時，基督中介的角色和聖神使人回到直觀天主，就是原有天主賦予人的悟性（intelligence）。麥克金教授以為，伊薩克影響其後神秘主義的認識論，就如文德的《心靈邁向天主的旅程》（*The Mind's Journey into God*）。

3. 納匝肋的碧翠斯修女（Beatrice of Nazareth, 1200~1268）

碧翠斯修女生於今天的布魯塞爾附近，15歲時進了比利時柏曼大（Bloemendaal）熙篤會修女院；早年的背景和聖女小德蘭非常類似：同樣出生在虔敬的家庭、早年喪母、姐妹們在同一修會⁵⁵。1236年，她被派往新的修院——納匝肋會院，並被選為院長，直到過世。在她晚年撰寫的論文《愛的七個模式》（*The Seven Modes Of Love*）中，她藉自身的經驗表達愛與知識間的互動，

⁵³ 同上，174~180頁。

⁵⁴ McGinn, *The Growth of Mysticism*, pp.284~296.

⁵⁵ Mary Ann Sullivan, *Vita Beatricis, Hidden Spring*, CS 113A (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1995), pp.354~355.

及人靈如何達到成全，即完全在天主的愛中。她描述七種由上而來的愛的模式：從自我的了解與淨化，到超越人的理智，爲了愛願意無條件爲天主服務，並體驗愛是超越自身的能力，期待天主的援助是第一到第三個模式；第四個模式講天主的愛傾注在已淨化的器皿（即人靈），天主的愛超越人的了解，但這樣神聖的愛吸引人靈，使人嘗試用外在的象徵表達內心的經驗⁵⁶。

學者以爲，第五、六個模式特別和碧翠斯修女的神秘經驗有關。1232年主顯節的次日，她經驗和耶穌互相交換他們的心，經驗到強烈的喜悅，但也經歷到隨後而來的渴望與痛苦⁵⁷。第五個模式正是講到愛的風暴，人靈因愛成疾，在神聖的渴望中，經歷枯乾和痛苦，就像耶穌懸在十字架上，得不到安慰一樣。第六個模式講到在愛中的轉化，經驗天主的智慧和靈性的甘甜。尤其天主所賜予的智慧，使人靈在知與愛上達成和諧。

第七個模式是在天主內精神的合一，先在地上預嚐天上的生活。碧翠斯修女提供了她的經驗，愛中主動的經驗是心靈中所有的渴望，這是在接受到愛之後所給予的回應，也是一個人思考、意願和愛的表達；而提及被動愛的經驗，感覺和經驗愛中所有的體會，是悲傷、喜樂或是與主的親密。

無可諱言，像其他熙篤會的會父，碧翠斯修女也強調人是

⁵⁶ Beatrice of Nazareth, *The Life of Beatrice of Nazareth*, Trans. Roger McGanck, CF50 (Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1991), pp.303~307.

⁵⁷ Sullivan, *Vita Beatricis, Hidden Spring*, pp.353~354.

天主的肖像。現代的學者嘗試了解身為修女的碧翠斯，對於聖母在救恩史的角色和她自己身為女性的自覺，明顯可見碧翠斯修女對聖母的肖像，是藉著聖言降生成人和耶穌基督對人類的救贖工程來說明，她的聖母論和基督論是不可分的；而從她的文字中，也發覺她意識自己是默觀的修女，可是也是基督的門徒，她尤其藉著天主的愛獲得生命的力量⁵⁸。

結 語

從熙篤會新修院的成立到初期靈修的發展，我們可以發現在創會者忠於聖本篤會規的原始動機下，所成立的新修院，成為十二世紀靈修生活的指標之一。藉著天主的恩寵，初期熙篤會產生許多靈修作家。在他們的著作中，最受關注的兩個主題：一個是人學，有關自我的知識，人如何回復因原罪受損相似天主的模樣；一個是愛，認識自己也是認識造我們的天主，認識天主是爲了愛天主，並與祂結合；這些焦點都影響對靈修生活的實行。

本文所提供的六位熙篤會靈修家，可以發現他們都是院長和靈修指導者，他們正如《論語》所說：「己欲立而立人，己欲達而達人」⁵⁹，藉著自身的祈禱與靈修經驗，也幫助所有的後繼者跟隨基督。而我們也反省到熙篤會靈修的發展，特別是

⁵⁸ M. W. Else, "On the Theology and Spirituality of Beatrice of Nazareth", *CSQ* 6 (1971), no. 3, pp.217~220.

⁵⁹ 《論語·雍也》：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」

在隱修院中展現了默觀的本質和神秘經驗的幅度。可以說一切修院的實行，公眾的禮儀、個人的讀經及短禱，和體力的工作，都是以默觀天主、歸向天主，及與天主結合為終向。這些目標吸引當時教會的許多信友，也對現代世界靈修的更新是一種借鏡。

參考書目

伯爾納德

伯爾納德著，任達義譯，《聖納德短篇論著》上、下，香港：聖母神樂院，1990。收錄：〈論愛天主〉、〈謙遜與驕傲的等級〉、〈論恩寵與自由意志〉、〈思考錄〉等文。

Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, vol 1~4, CF (Cistercian Fathers) 4, 7, 31, 40, trans. Killian Walsh and Irene Edmonds, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1971~1980. 中譯本：任達義譯，《雅歌釋義》上、中、下，香港：聖母神樂院，1990~1994。

Sommerfeldt, John R., *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1991.

威廉·提瑞

William of St. Thierry, *The Golden Epistle*, CF 12, trans. Theodore Berkeley, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1976.

William of St. Thierry, *The Mirror of Faith*, CF 15, trans. Theodore Berkeley, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1979.

Bell, David N., *The Image and Likeness, The Augustinian Spirituality of William of Saint Thierry*, CS (Cistercian Studies) 78, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1984.

里霍的艾來德

Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, CF 5, and *Mirror of Charity*, CF17, trans. Elizabeth Connor, Kalamazoo MI: Cistercian Publications, 1984.

第十一章

方濟會靈修觀

高征財¹

前 言

本文首先要關心的是：什麼是真實的方濟會靈修？它只是亞西西方濟具體活出來的基督信仰的生活見證？它是初期方濟會士或是第一個世紀方濟會家庭所經歷過的基督信仰的生活內容？方濟會家庭在每一個世代，按照它們不同的時代及背景所活出來的經驗？在不同的世界各地，方濟會家庭生活出來的及具體的信仰生活？

為回答這些問題，我們可以從一個事實作為出發點：方濟會的歷史，清楚地與屬於亞西西方濟個人的一切有所區別。然而，我們可以肯定的是：方濟個人獨特及根本性的經驗，能持續地在方濟家庭所生活出來的神修經驗中呈現出來。為此，若要具體地說出方濟會的靈修，就必須認識三個主要因素：其一、方濟個人的生活經驗，它成為整個方濟會靈魂的基礎；其二、

¹ 本文作者：高征財神父，方濟會【小兄弟會】會士，2004-2010年任方濟會中華之后會省省會長，現任副省會長。

小弟兄會藉由忠實於方濟在天主身上經歷過的生活靈修，而在幾個世紀以來所呈現的生活；其三、便是方濟會家庭在不同文化及環境中，以其創新及作證方式所表現出來的生活靈修。

我們在這裏要強調的是：方濟會靈修是藉著亞西西的方濟經歷過的福音生活所啓發出來的，它使得方濟會士們在他們的歷史、文化及教會的生活中，表達出他們所經歷過的基督信仰經驗，以及在許多歷史及靈修傳統的光照下的價值體系。

但在這裏，我們只採用方濟個人的作品及初期的傳記，作為描述方濟會靈修的參考資料。我們將以下列幾點來分別論述方濟會的靈修。

- 一、方濟在基督信仰生活經歷的基本經驗
- 二、方濟眼中的天主：貧窮和謙遜中賞賜人者
- 三、方濟的教會經驗：走向絕對天主國旅途中的補贖子民
- 四、聖言與聖體聖事：至高之子自我挖空臨在的延續
- 五、瑪利亞：「天主之母」和「貧窮的童貞」
- 六、方濟會士：因天主謙遜的愛而成爲富有的窮人

一、方濟在基督信仰生活經歷的基本經驗

方濟（Francesco d'Assisi, 1182~1226）在基督信仰生活經驗的基礎，是「跟隨耶穌基督」，這也是整個方濟會家庭在數百年以來的靈修基礎。所有有關方濟的傳記資料，都可以肯定方濟會生活是在於跟隨耶穌基督及其生活經驗，而爲方濟個人而言，他在聆聽福音時，沒有任何屬於個人預設的觀念和看法，他的

特殊恩寵便是完全地跟隨福音逐字而遵行之，爲此，方濟原始的經驗便是按福音而生活。

這種特殊的生活觀點，在於瞭解生活及耶穌基督的整個奧蹟，並在祂內及藉著祂，從天主子及聖言的體悟中貶抑及空虛自己，而成爲貧窮、微末及謙卑的，與人類建立起真正的關係以及卓越的聖愛經驗，而經驗到天主、人類及世界的真實面貌。方濟是以漸進的方式達到這種靈修經驗的，在他整個無條件奉獻給天主的生活中，逐漸明白福音中耶穌所經歷過及提出的生活價值及內容，因而決心跟隨耶穌基督足跡所指導的生活方向。

方濟經常經歷的基督信仰方向的泉源及要點，便是常堅持依附著福音的耶穌，完全擁有祂的整個生活；並且是以天主愛的經驗，或是謙卑地剝削所有的一切，以付出及完全給予自己，使人類從更爲富有的天主的愛的觀點，來吸收及融化耶穌基督的整個生活。

方濟在格熱橋所呈現的白冷山洞、從耶穌在謙卑及貧窮的生活環境中、又完全剝削自己而被釘在十字架上、爲完成救援工程而將意志交給天主的全然挖空自己，以及更甚地，在教會及司鐸身上，祂以謙卑的形象臨在於聖體聖事之中，在在看見、讚賞及領悟了貧窮及謙卑的天主的愛。在所有這些臨在的場合及形態裏，方濟領悟到自己應對這毫無保留的天主的愛予以回應。

這種宗教信仰經驗，尤其在方濟給全體弟兄的書信中可

見到²：

「永生天主之子，基督，在司鐸手中降臨在祭台上時，整個人應當感到惶恐，整個大地震撼，上天應爲之歡騰。哦！可驚奇的偉大，令人迷惘的仁善！哦！卓越的謙遜，謙遜的卓越，萬有之主，天主，天主之子，爲了我們的救恩，而如此卑微地隱藏在麵餅形下！」

方濟在面對福音時，不是將福音視作「客體性」的事物，而是將福音視作是「主體性」，以「創新性」的態度來聆聽之，他以極爲自然的態度來聆聽及消化耶穌的話；故在他聽到了主耶穌派遣門徒，「在路上什麼都不要帶而外出宣講天主國」的這段福音時（參閱：瑪十 7~10；谷六 8~9；路九 1~6），他立時歡呼說：「這正是我所願意的，這正是我所追求的，這正是我全心希望實行的」³。這便是方濟會默觀生活方式的產生，因爲方濟接近基督的方法是直接地與福音建立起關係。方濟對福音的態度，與其說他在生活上常參照福音，倒不如說他以福音中活著的基督爲自己的生活榜樣；爲此，從基督這個人及其生活，方濟直接地領悟到貧窮及自我貶抑的基督。

藉著貧窮及謙遜的耶穌基督的經驗，人們看到了天主貧窮及謙卑的愛，也體會到人也應以謙卑及貧窮的愛來回報天主的

² 《方濟致全體弟兄書信》26~27 節，高達德譯，《方濟與佳蘭言論集》（台北：至潔，2000），129 頁。

³ 《薛拉諾的方濟第一傳記》22 節，高達德譯，《方濟與佳蘭(二)》（台北：至潔，2001），54 頁。

愛；這就是方濟會生活及靈修對於天主經驗的獨特性質。

二、方濟眼中的天主：貧窮和謙遜中賞賜人者

方濟在基督信仰的核心經驗，是建基於與天主之間的生活關係；為方濟來說，天主是聖的、唯一、強者、偉大者、至高者、全能的君王、天上和地下的君王、三位一體者、美善、愛和愛德、上智、謙遜、忍耐、美麗、溫和、安全、安泰、希望、正義、保障、守護者、毅勇、清涼、甘飴及仁慈的救主等⁴。

方濟在認識天主的這些經驗，完全是來自他與以貧窮及謙卑的愛顯示了自己的天主，以及領我們走向天主而成為我們回答天主愛的道路的耶穌基督之間的關係；為此，方濟對於天主的經驗，常與耶穌、祂的降生成人、生活經驗、苦難、復活及升天有關。與聖達勉堂苦架上基督的相遇經驗，使得方濟的內在心靈被基督的苦難所塑造，而在自己的祈禱中常擁抱著十字架及被宰殺和祭獻的羔羊⁵。

方濟認識及接受的天主，本來是人類無法接近的天主；但是，祂卻轉向人類，並在納匝肋的耶穌身上顯示了自己，使耶穌成為人類走向天主的橋樑；這樣，天主也成為人類的生命和真理。為方濟來說，只有藉著納匝肋的耶穌，人才可以經驗到天主，因為天主自己也在子身上，創造出與人類相遇的可能性。

⁴ 《讚頌天主歌》，《方濟與佳蘭言論集》，152~153 頁。

⁵ 《薛拉諾的方濟第二傳記》10~11 節，《方濟與佳蘭(二)》，163~164 頁。

方濟在生活中所經歷的耶穌，是從馬槽和十字架的生活中，顯示貧窮及謙卑的愛，以及在永恆光榮中的天主子；而祂也是以謙卑及貧窮的方式，臨在於教會及聖體聖事中的尊貴的天主。從這些對基督的基本經驗中，他才有可能領悟到天主謙卑及貧窮的愛，體會出無限美善的天主，如何地自我貶抑而成爲人類貧窮及謙卑中的一位，將自己通傳給人類，使人能更徹底地回答天主的愛。爲此，方濟面對這種愛，他向弟兄們說道⁶：

「弟兄們，你們要領略天主的謙遜，並且在祂的面前傾吐你們的心願；你們謙卑自己，好使你們也受到祂的舉揚。故此，爲你們自己，不要保留任何你們所有的東西，好使那完全給了你們的基督，全部接受你們。」

在耶穌基督身上所經驗到的天主謙卑及貧窮的愛，人只有以更徹底的愛，剝削自己，只以天主爲富裕的愛來回答天主。傳記也說道：「祂既愛我們如此地多，則應多多被愛」⁷。

在方濟會生活中的天主經驗，天主聖神具有重要的作用。方濟的信仰經驗都是在天主聖神的指引下行動的，尤其是跟隨主耶穌基督足跡的旅程，更是天主聖神行動的果實。在方濟給全體弟兄所寫的信件의 結論禱詞中，可以視爲方濟在聖神引領下的靈修生活旅程最佳的描述⁸：

⁶ 《方濟致全體弟兄書信》28~29 節，《方濟與佳蘭言論集》，129 頁。

⁷ 《薛拉諾的方濟第二傳記》196 節，《方濟與佳蘭(二)》，310 頁。

⁸ 《方濟致全體弟兄書信》50~52 節，《方濟與佳蘭言論集》，133 頁。

「全能、永生、至義及仁慈的天主，恩賜我們這些可憐的人們，爲了祢愛的力量，按照我們所知道的，實行祢所願望的事，並且常願望祢所喜愛的事；俾能內心受到潔淨，內心受到光明，並爲聖神的火所灼熱，使我們能夠追隨祢所喜愛的聖子，我們的主耶穌基督的足跡，在祢唯一聖寵的助佑下，享有祢，至高者。祢是三位一體，永生、永王、永享光榮於無窮世的全能天主！阿們。」

爲此，貧窮、謙卑及被釘苦架上的耶穌基督，是方濟會生活對天主經驗的核心；而「貧窮的天主」或是「謙卑的天主」的靈修生活道路，便是方濟會生活新穎的地方。

三、方濟的教會經驗：走向絕對天主國旅途中的補贖子民

教會在方濟的靈修生活中，佔有顯著的位置，但他卻不是以思想及抽象的角度看教會，也沒有任何有關教會學的著作出現。方濟有的只是在教會內生活出靈修生活經驗，並在教會的環境中，被指引走向基督。爲此，我們討論方濟與教會之間的關係上，主要注意到的是：方濟在自己的靈修經驗中，經歷及領會教會如同一個信仰及救援的團體。

根據方濟自己的作品，以及初期的傳記所作的見證，方濟認爲能夠生活在教會內是一種恩賜。例如，他在生活上常諮詢亞西西主教，弟兄們的「生活方式」也是由教會批准；他致力於「修理房舍（教會）」的使命，也說出方濟會家庭在整個基督徒團體中的任務；爲此，方濟會大家庭的補贖及革新的生活，

以及絕對忠誠於羅馬教會的態度是明顯的。方濟個人在這方面的態度是最為基本的：他分享了教會的救援使命⁹。

但是，方濟對教會所持有的態度又是怎樣呢？方濟與教會之間的關係是來自個人的生活經歷。方濟有許多革新的態度及實際的作法，與教會的策略的確不同，而同時，他也要求教會批准他的生活方式。以人性的觀點來看，方濟是走在與教會衝突的方向上，但同時他又與組織性的教會密切地共融，正如會規上說的：「我們常服從並附屬於教會的權下」¹⁰。為什麼是這樣呢？

以人性的動機來看，方濟不願意離開或逃避教會而淪為異端；以神學或信仰的動機來看，因為他看見教會是天主子在此世臨在的場所，所以自始，方濟便注意致力於福音的生活，天主卻引領他走向教會，正如他在自己的遺囑上提到的¹¹：

「主將弟兄委託與我之後，沒有人指示我應做何事。

但至高者親自啓示了我：應按照福音而生活，我遂令人用簡單及少些的語言寫出，而為教宗所批准。」

為此，可以說方濟常將教會視作是耶穌基督可見及具體臨在的場所，無論祂的體和血、聖言、聖名等等，都藉著教會的司鐸、神學家，讓我們具體及實際地看見耶穌基督的臨在，都

⁹ 參閱：《方濟的第一會規》一章4節，《方濟與佳蘭言論集》，34頁；《方濟的第二會規》一章3節，《方濟與佳蘭言論集》，66頁。

¹⁰ 《方濟的第二會規》十二章4節，《方濟與佳蘭言論集》，75頁。

¹¹ 《方濟的遺囑》14~15節，《方濟與佳蘭言論集》，78頁。

相似瑪利亞一樣，爲人類帶來了光榮，也是成爲血肉之人的至高天主之子。也因此，方濟對待那些不守教會規律的弟兄們極爲嚴厲¹²。

因著這種神學或是神秘觀點，方濟對教會的信德，也就是他對至高者的信仰表達。爲方濟而言，教會是一種「對立的奧秘」：教會是全能的，也是謙卑及每日自我挖空的場所；是聖的，也是有罪的場所；是軟弱，也是天主恩寵光榮及勝利的場所。在這神秘及象徵性的觀點下，教會是天主聖三的宮殿¹³、天主子民的團體¹⁴、聖言及聖事的救援空間、相遇及悔改的場所¹⁵、真理的準則¹⁶、行爲舉止的規範¹⁷。

方濟的確具有極深層的教會靈修的生活，這方面的靈修不但符合基督全能的奧蹟，並且也對應了貧窮和謙遜的意義。我們可以從《方濟的第一會規》第廿三章中，看到弟兄團體在整

¹² 參閱：《方濟的遺囑》29~31 節，《方濟與佳蘭言論集》，80 頁；《方濟致全體弟兄書信》44~45 節，《方濟與佳蘭言論集》，131~2 頁。

¹³ 參閱：《方濟致信友第二封書信》48~53 節，《方濟與佳蘭言論集》，115~6 頁。

¹⁴ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 6~7 節，《方濟與佳蘭言論集》，61~2 頁。

¹⁵ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 7、11 節及廿二章 9~30 節，《方濟與佳蘭言論集》，61~2 及 57~8 頁。

¹⁶ 參閱：《方濟的第二會規》二章 3 節，《方濟與佳蘭言論集》，66 頁；《方濟的遺囑》30~3 節，《方濟與佳蘭言論集》，80 頁。

¹⁷ 參閱：《方濟的第二會規》三章 2 節，《方濟與佳蘭言論集》，68 頁。

個教會內的作用及使命，也反映出以信友組成的教會團體的經驗。以方濟的觀點來看，教會不只限於聖統制人員而已，它應是所有以基督為首而聚集起來的天主子民團體；天主子民是由居住在天主父家的聖者們，以及在現世受過洗的基督徒，被召叫分享救恩的人們，共同組成的團體。

方濟領悟出教會是指整個救援歷史，它的基礎在於「全能、至聖、至高和至尊的天主，聖而公義的父，主，上天下地的君王」，依祂的聖意，藉著祂的愛子耶穌基督，及聖神的能力和聖化，創造及救贖了世界¹⁸，之後便是天使們及已獲救援的人類，其最高峰便是「榮福卒世童貞瑪利亞」¹⁹，接著便是「聖而公、由宗徒傳下來的教會內，所有願意事奉天主的人」²⁰。方濟列出所有階層的人們，其中尤其指出貧窮的、微末的、偉大及顯貴的人們，甚至是「全體無用的人們、小弟兄」，「都要在真實的信德和補贖中堅持下去」，為的便是要獲得救恩²¹。為此，小弟兄們及所有信友團體，都應以補贖生活方式度日，走向永生。教會中的補贖生活，要求的便是經常性的悔改，教會是信德及福音悔改生活的場所，以補贖生活方式回答天主謙

¹⁸ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 1~5 節，《方濟與佳蘭言論集》，60~1 頁。

¹⁹ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 6 節，《方濟與佳蘭言論集》，61 頁。

²⁰ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 7 節，《方濟與佳蘭言論集》，61 頁。

²¹ 同上。

卑及貧窮的愛。

總之，小弟兄被召叫以耶穌基督徹底的貧窮及謙遜的生活度日，並藉由在現世旅途中教會的共融生活的聖召，將這種生活在所有基督徒中間具體化，並為此作證。只有從這樣的角度來了解教會的意義時，才會明白方濟為什麼要求他的弟兄團體，要保有以謙卑和貧窮的耶穌基督的經驗為基礎的謙卑、貧窮及微末的生活。

四、聖言與聖體聖事：至高之子自我挖空臨在的延續

這裏我們要討論的是，方濟以什麼方式來吸收及生活出天主聖言，以及他如何為有生命力的天主的話作證。但首先我們要確定方濟在自己的作品中，對「天主的話」的真正意義為何。方濟確信天主藉著人及萬物說話，為此，當我們看到方濟使用「吾主芬芳聖言」或「至聖名和聖言」的說法時，他指的是聖經的話、禮儀上所使用的话，更是宣講出來的話。

方濟認為，這些話具有它的象徵性，因為藉著天主的話，至高者具體地臨在我們中間²²：

「除了聖體、聖血、聖名，以及我們賴以受造及出死入生，而得以獲得救贖的聖言之外，我們是不能見到至高者任何其他的事物。」

²² 《方濟致神職人員書信》3 節，《方濟與佳蘭言論集》，120 頁；
《方濟致信友第二封書信》34 節，《方濟與佳蘭言論集》，114 頁。

「我們要堅信，除非靠著神職人員所分施，吾主耶穌基督的寶血，和他們所宣講的聖言之外，別無其他得救的方法。唯獨他們有權利執行這些職務，而不是別人。」方濟對天主的話如此珍惜，是因為它們帶來救恩的果實²³：

「我勸告我所有的弟兄們，在主基督內鼓勵他們，不論在任何地方，若發現寫有天主聖言的字紙，應在盡可能的範圍內予以尊敬之，如果它們不能被善加保存，或是放置在一些不相宜的地方，他們要竭盡所能，將它們撿起收集起來，並且能夠保存起來，在這些字紙上，尊敬那發表聖言的天主。」

藉著聖神的聖化行動，主的話是神及生命；這個事實，由彌撒聖祭中，將餅和酒成爲主的體血便可證實：「我們知道，沒有成聖體的聖言之前，是不可能成聖體的」（神職2）。

聖言及聖體聖事二者之間的內在關係，是極爲深刻的。在主的話或是話裏，「具體地」呈現出來的，便是主自己；主的話是至高天主子救贖降生成人奧蹟的延續，是祂愛情的記號；但這些都是謙卑天主毫無保留的愛的偉大中的「貧窮」的表達；都是全能天主自我挖空的呈現。

這是方濟對天主聖言所懷有的熱忱的原始經驗，也是藉著謙卑及貧窮基督的原始經驗，對天主奧蹟的基本認識。

再者，有關聖體聖事方面的靈修，爲方濟而言，它不但是

²³ 《方濟致全體弟兄書信》35~6節，《方濟與佳蘭言論集》，130頁。

一種必要接受的信理，更是一種生活的經歷。教會、司鐸職、聖體聖事及聖經，都是天主能力的不同表達。聖經是聖體聖事的歷史；聖體聖事是天主在人類中實踐其工程的象徵。

信德的眼光，使得方濟視聖體聖事為天主子降生成人奧蹟的延續，他尤其在他的第一篇《忠告》中，說明了這方面的靈修經驗。天主永恆之子在祂取了人類脆弱的軀體及在人類歷史中生活時，在聖神的引領下，以人的信德眼光看時，祂卻啓示了不可見的天主父的面貌；如今則在祭台上餅及酒的聖體聖事中，以信德的眼看到的，卻是主基督的體和血，方濟肯定地說：「就如當年祂曾以一個真實的人，出現在宗徒們眼前，如今卻在聖餅形下，顯示給我們」²⁴。從聖體聖事中，方濟以信德的眼目，具體地看見——雖然和宗徒不同的方式——在天主子身上的至高者天主。

這種對聖體聖事的看法，常在方濟的作品中出現²⁵：

「除了聖體、聖血、聖名，以及我們賴以受造及出死入生，而得以獲得救贖的聖言之外，我們是不能見到至高者任何其他的事物。」

「在這個世上，除了祂的至聖體血外，我不能親眼看見到至高天主之子的任何其他事物。」

正如當年，天主子如何向宗徒們啓示了父，如今祂也以聖

²⁴ 《方濟的第一篇忠告》，《方濟與佳蘭言論集》，87~9 頁。

²⁵ 《方濟致神職人員書信》3 節及《方濟的遺囑》10 節，《方濟與佳蘭言論集》，120 頁及 77 頁。

體聖事給我們啓示了父。

聖體聖事也帶領我們記憶起主基督的苦難。爲方濟而言，聖體聖事是主基督的體和血，新約的體和血，是真正的祭獻，是爲全人類及所有世代的救贖新盟約。方濟說道²⁶：

「父的聖意，是要將那已爲我們降生且給了我們的，祂受福受榮的聖子，以祂自己的血，自獻於十字祭台上，作爲祭品和犧牲，不是爲了萬物藉著祂而受造的祂，而是爲了我們的罪過，並爲給我們留下榜樣，叫我們追隨祂的足跡。祂願我們人人因祂而得救，並以純潔的心、貞潔的身體去領受祂。」

聖體聖事救援的犧牲，爲我們而言，是天主父愛的記號，同時也紀念主耶穌爲我們受苦的愛；是讓我們也能分享基督爲我們的得救、滋養我們走向天主父的生活的愛—這個愛就是爲我們的救援而付出的苦難和死亡。這便是方濟詮釋〈天主經〉時所說的²⁷：

「賜給我們日用的食糧，即祢的至愛子，我們的主耶穌基督：爲紀念、領悟、尊敬祂對我們的聖愛，以及祂爲我們的一切好處，所說所爲所忍受的一切。」

方濟每日向父要求的日用食糧，就是祂的愛子，就是在祂的言語、行動和受苦難中，紀念（在記憶上）、領悟（在理智上）

²⁶ 《方濟致信友第二封書信》11~4節，《方濟與佳蘭言論集》，111頁。

²⁷ 《方濟的天主經釋義》6節，《方濟與佳蘭言論集》，165頁。

及尊敬（在愛慕上）這位愛子。為方濟而言，聖體聖事的每日用糧，就是紀念主基督在世上所顯示的一尤其以十字架為高峰一的愛。

由聖體聖事的靈修中，可看出另一個象徵便是「弟兄的友愛」。這一點出現在方濟主張在弟兄團體中，只要每日舉行一台彌撒便足夠的說法²⁸：

「我在主內勸勉你們：凡在弟兄們居住的地方，要按照聖教會的規定，每日舉行一台彌撒。如果有好幾位司鐸同在，要為了愛德的緣故，只要一位司鐸舉行彌撒，其他司鐸則參加這台彌撒就可以滿足了，因為只要有人充分的準備，無論在場或是不在場，主耶穌基督都能充滿他們。」

方濟對聖體聖事的這些深奧觀點，都建立在他對主的體血聖事的信仰上。他常領受聖體聖事的習慣、對基督臨在的活信德、對安置這聖事的神聖地點及與這聖事有關設備的尊敬、對執行這聖事的司鐸們的愛戴等等，都是方濟對聖體聖事所表達的信仰態度。

方濟對聖體聖事的靈修有更深的意義在內：在這聖事的奧蹟內，方濟經驗到天主在派遣其愛子來到世上，所願意顯示的謙卑、貧窮及自我挖空的愛。的確是如此，聖體聖事奧蹟在方濟的心目中，如同是天主子降生成人事件的延伸，而在降生成人奧蹟中啓示出來的，是天主在其聖子身上所呈現出來的謙

²⁸ 《方濟致全體弟兄書信》30~2節，《方濟與佳蘭言論集》，129~30頁。

卑、貧窮、微末和自我剝削的愛。

同時，我們也要注意，為方濟而言，聖體聖事是當天主子民、補贖者團體在舉行聖祭時，基督在歷史中的臨在。然而，如此偉大奧蹟的執行卻被交託在人類的手中，甚至還交託在不潔者的手中及有罪的人身上²⁹。為此，方濟願意強調的是，聖體聖事是至高者每日為愛而謙卑自己的場合及時刻。他強調³⁰：

「看，祂每日自卑自抑，正如當年由上天的寶座，降到童貞胎中；每日在謙卑的外表下，來到我們這裏……主以這種方法，常和祂的信友們在一起，一如祂自己說：看，我同你們在一起，直到此世的終結。」

為了向弟兄們表明自己心靈對聖體聖事的領會，也極力要弟兄們活出聖體聖事表明的耶穌奧蹟，方濟說道³¹：

「弟兄們，你們要領略天主的謙遜，並且在祂面前傾吐你們的心願，你們謙卑自己，好使你們也受到祂的舉揚。故此，為你們自己，不要保留任何你們所有的東西，好使那完全給了你們的基督，完全接受你們。」

五、瑪利亞：「天主之母」和「貧窮的童貞」

我們也可從方濟與瑪利亞之間的關係，或自他信仰中關於

²⁹ 《方濟神職人員書信》8節，《方濟與佳蘭言論集》，121頁。

³⁰ 《方濟的第一篇忠告》16~7、22節，《方濟與佳蘭言論集》，88~9頁。

³¹ 《方濟致全體弟兄書信》28~9節，《方濟與佳蘭言論集》，129頁。

瑪利亞的神修態度，看出方濟會的靈修。當我們談到「瑪利亞與教會」二者的關係時，方濟在他《聖母讚》的一句話，可作為反省的起點：「萬福，聖善主母，天主之母，瑪利亞，妳是成了教會的童貞」³²。從這句話裏，令我想到的：瑪利亞是教會的圖像、典型及象徵；如同瑪利亞一樣地，教會信友團體以整個的心靈、圓滿的信德、毫無保留地奉獻給主基督。方濟在瑪利亞的身上，看見教會實體的典範。

方濟在瑪利亞奧蹟的信德上，看見另一更深的思想：瑪利亞與天主聖三的關係。他說：「妳是至聖天主父所特選的，是聖父偕同祂至聖愛子，以及護衛者聖神所祝聖的」³³。在這句話裏，方濟說明了瑪利亞與天主聖三每一位的關係。在他的《苦難日課》中，聖詠的對經也提到：「妳是至高君王的女兒和婢女，妳是我們至聖主耶穌基督的母親，妳是聖神的淨配」³⁴。方濟提到瑪利亞的奧蹟時，必然地與救援的使命連上密切的關係。

方濟是藉著以聖經及教會信仰的基礎，而默觀了瑪利亞的奧蹟：天主的愛對人類表達出的救援歷史，與其說是因為人類的罪而發動的，倒不如說是因為天主屈尊就卑，以父、弟兄及淨配的關係，建立起與人類之間的交談。傳記作者的一段話，

³² 《方濟的聖母讚》1節，《方濟與佳蘭言論集》，150頁。

³³ 《方濟的聖母讚》2節，《方濟與佳蘭言論集》，150頁。

³⁴ 《苦難日課的聖母對經》2節，《方濟與佳蘭言論集》，173頁。

說出了方濟在生命中對這種看法的動機³⁵：

「方濟對耶穌的母親洋溢著無可言喻的熱愛，因為她曾使威儀赫赫之主，成了我們的長兄。他特別頌揚她，並奉獻給她特別的祈禱和熱情，其對聖母的熱情之大、之多，絕非人的口舌所能表達的。」

但是，若我們沒有從「童貞及貧窮之母」的觀點作更深研究的話，我們便無法瞭解方濟在瑪利亞靈修方面的意義及原始性。在說到小弟兄的被召叫的生活，是為貧窮作見證上，方濟說出了它的動機³⁶：

「弟兄們不應感到羞愧，反而要憶起吾主耶穌基督，永生天主之子，全能者，板著臉像燧石，不畏羞愧的榜樣；祂生而為貧窮及旅客，和祂的榮福童貞聖母和祂的諸門徒，靠著別人的佈施生活度日。」

在他給信友們所寫的信函中，提到天主子降生成人的奧蹟時，方濟指出天主父的屈尊就卑、使其聖子由「聖潔和光榮」的聖母的懷中降生成人，不但是「尊高、聖善和光榮的父的聖言……真實地取了我們脆弱人類的肉軀」，並且還進一步地，這原本比任何人都富有的主基督（格後八 9），「願意在這個世上，和祂的母親榮福童貞瑪利亞，在一切之上，選擇了貧窮」³⁷。

³⁵ 《薛拉諾的方濟第二傳記》201 節，《方濟與佳蘭(二)》，313-4 頁。

³⁶ 《方濟的第一會規》九章 4-5 節，《方濟與佳蘭言論集》，45 頁。

³⁷ 《方濟致信友第二封書信》4-5 節，《方濟與佳蘭言論集》，110 頁。

方濟給佳蘭及其姊妹們表明自己的最後意願時，也強調了這種福音生活³⁸：

「我，卑微的方濟弟兄，願意追隨我們至高主耶穌基督，及其至聖母親的生活和貧窮，並在這種生活中堅持下去，一直到死。」

即使在臨終時，方濟仍清楚意識到耶穌及瑪利亞的謙卑及貧窮的具體生活，也是他所鍾愛的生活方式。

方濟的所有傳記也都同樣強調了這一點：方濟在自己的眼前及心靈中，常有童貞瑪利亞分享了天主子的貧窮奧蹟圖像。

「他在每一位窮人身上，看到貧窮聖母的兒子，貧窮的聖母以手擁抱赤裸的聖子，方濟則以心擁抱赤裸的祂」³⁹。他說：「弟兄，幾時你見到窮人，便等於見到主及其貧窮的母親的像」⁴⁰；

「你們要知道，貧窮是得救的特殊途徑，其效果是多重的，但曉得的人卻很少」⁴¹；「天主曾為我們而在實際上成為窮人。這是我們所以為效法祂及其至聖母親的芳表，選擇真正貧窮道路的緣由。這便是我主耶穌基督為我們獲得，並留給我們和其他甘願選擇貧窮生活的人們的基業」⁴²。

³⁸ 《方濟給佳蘭的最後遺囑》1~2 節，《方濟與佳蘭言論集》，85~6 頁。

³⁹ 《薛拉諾的方濟第二傳記》83 節，《方濟與佳蘭(二)》，222 頁。

⁴⁰ 《薛拉諾的方濟第二傳記》85 節，《方濟與佳蘭(二)》，223~4 頁。

⁴¹ 《薛拉諾的方濟第二傳記》200 節，《方濟與佳蘭(二)》，313 頁。

⁴² 《柏路佳傳記》3 節，高達德譯，《方濟與佳蘭(三)》（台北：至潔，2001），81 頁。

從以上的說明，一方面，我們在瑪利亞的身上，看見童貞瑪利亞天主之母、天主聖三的被選者、至高者天主的寓所、充滿恩寵者的光榮；但另一方面，瑪利亞也是被天主召叫成爲童貞及貧窮的母親，分享了天主在人類中的救援工程所擁有的貧窮生活，以及聖子耶穌基督的自我剝削及謙卑的生活。如果我們以至高者天主之子耶穌基督自我挖空的奧蹟，作爲考量到方濟在貧窮童貞聖母瑪利亞身上所展現的靈修時，我們就能夠明白方濟是如何以孝愛之情來默觀瑪利亞的生活奧蹟。

在結論時，我們認爲方濟對於瑪利亞的生活經驗，充分地與我們前面已談到有關天主、耶穌基督、教會及聖體聖事等看法是有關聯的。

六、方濟會士：因天主謙遜的愛而成為富有的窮人

所有靈修生活的方式都與人有關，因爲靈修生活是藉著人主體性地在宗教或信仰生活內容中——無論是內在的或是超越性的一所經歷過的一切所組成的。人在靈修生活中，與所有生活的經驗牽連在一起，爲此，靈修生活也必然與人學有關，或是以人爲中心；因此，天主、耶穌及教會等等，都與人有不可分離的密切關係。那麼，當我們要談到方濟作爲人的經驗時，我們會發現，方濟在作爲自我剝削的人這方面，有豐富的表現，並且在跟隨謙卑及貧窮的主耶穌基督的生活上，發現了他與天主之間豐富的經驗。

依據方濟的經驗，人首先是天主的受造物，他是藉著耶穌

基督，天主以祂的愛情，按照祂至愛聖子的肖像，造成的軀體，並按照其神體的模樣而獲得了靈魂⁴³。天主的獨生子成了萬物的首生者，在祂內方濟看見了人類大家庭的統一性、人類之間的手足情誼⁴⁴。

作為傑出的受造物—人類，為天主所召叫而在愛情的共融中，在讚美及感恩中與祂共同生活；不過事實上，人卻生活在罪惡中、與天主遠離⁴⁵。這種人類陰暗及消極的一面，是方濟極為清晰的意識，他給弟兄們曾這樣說過：「我們要確實深信，除了惡習和罪過之外，其他我們一無所有」⁴⁶。「我們都是可憐和有罪的人，是不配呼求祢的聖名」⁴⁷。這種深刻的意識，讓方濟領會到實踐福音的悔改而從事補贖生活的必要性。人藉著天主的恩寵而獲得更新，在天主的生活領域中得到改變，藉著主基督的被釘苦架、復活及最後的仁慈審判，而在那些做補贖者身上，實現祂許諾的一切⁴⁸。這也是方濟喜樂的根本原因。

⁴³ 參閱：《方濟的第一會規》廿三章 1~3 節，《方濟與佳蘭言論集》，60 頁；《方濟的第五篇忠告》1~3 節，《方濟與佳蘭言論集》，91 頁。

⁴⁴ 參閱：《方濟的第一會規》廿二章 41~5 節，《方濟與佳蘭言論集》，59 頁；《方濟致信友第二封書信》54~60 節，《方濟與佳蘭言論集》，116 頁。

⁴⁵ 參閱：《方濟的第五篇忠告》1~3 節，《方濟與佳蘭言論集》，91 頁。

⁴⁶ 《方濟的第一會規》十七章 7 節，《方濟與佳蘭言論集》，52 頁。

⁴⁷ 《方濟的第一會規》廿三章 5 節，《方濟與佳蘭言論集》，61 頁。

⁴⁸ 《方濟的第一會規》廿三章 4 節，《方濟與佳蘭言論集》，60~1 頁。

在這種藉著基督、在基督內與天主的親切關係中，發現了我們人類之間的生活關係：宇宙性弟兄友誼、和平及恢復割裂的弟兄友愛的和好、與萬物及世界之間的關係。這種對人的觀點，可以接著有下列的看法。

方濟會士的基本要素是「貧窮」，藉著自我的「貧窮」，在天主內及藉著天主而成爲富有的：因爲是受造物，因而是貧窮的；因爲他是有罪及可憐的，因而是更加貧窮；但是，藉著天主寬恕及聖化的恩寵及其他的恩典，他卻是富有的，爲此，他不能將這些美善佔爲己有而自誇，而應視爲天主施主的恩賜。方濟會士應在所有的事物上守貧窮；只有在天主國的期待、天主的許諾在末世中實現時，才是富有的；並且在永恆的生命中，藉著天主的恩寵而分享天主性生命的富裕時，他常是在貧窮中，並詠唱著天主的仁慈。我們可以摘錄方濟的作品來說明這個觀點⁴⁹：

「在天主的愛內—天主是愛，我懇求所有的弟兄們，無論是宣講者、祈禱者、手藝者、神職或是非神職弟兄，他們在一切事上要設法自謙，在天主藉著他們或是在他們內所完成的善言善表上，不要自傲，不要自鳴得意，沾沾自喜；因爲一如主曾說過的：你們不要因魔鬼屈服你們的

⁴⁹《方濟的第一會規》十七章 5~7, 17~9 節；廿三章 8~10 節，《方濟與佳蘭言論集》，52、53、62 頁；《方濟致信友第二封書信》61~2 節，《方濟與佳蘭言論集》，116~7 頁及《方濟的萬物讚頌歌》1~2、14 節，《方濟與佳蘭言論集》，155~7 頁。

這件事而歡喜。我們要確實深信，除了惡習和罪過之外，其他我們一無所有……我們要將一切美善歸於至高無上的主天主；我們要承認一切美善都是屬於祂的，並在一切事上向祂致謝，因為所有的一切都是由祂而來。願至高無上的唯一真天主，享有、接受一切榮譽和尊敬，讚揚和祝福，感謝和榮耀；因為所有的美善都是祂的，也唯有祂是美善的。當我們看到或是聽到有人口出惡言或行惡事或辱罵天主，我們要讚揚或行善讚揚主。因為祂是世代代應受讚美的。」

「我們要全心、全靈、全意、全力，並以一切能力、智力和官能，以所有振奮和情感，以整個心情、心願和切望，熱愛曾經並仍在賜給我們一切事物、整個軀體、靈魂與生命的主天主；祂曾造生，並救贖了我們；祂仍要以祂純然的慈愛拯救我們；我們雖然如此卑微可憐、忘恩負義、腐敗惡臭，祂仍然在不斷地加恩厚待我們。所以，除了造生救贖我們的唯一真天主基督外，我們應一無所願、一無所求、一無所愛、一無所喜；因為唯獨祂是圓滿的、完全的、整個的、真實的、無上的美善；唯有祂是聖善的、慈悲而可愛的、甘飴而溫良的，唯有祂是至聖、至義、真誠而正直的，唯有祂是良善、無罪和純潔的，享受天福的懺悔者、義人和聖人，一律由祂、藉著祂，並在祂內，獲得一切寬赦、聖寵與光榮。所以，在天主和我們之間，不應讓任何事物阻止我們，讓我們分離，或在我們之間有任

何事物。」

「祂爲我們受了那麼多的苦，曾經並在未來仍要賜給我們如此多的好處。願上天下地海洋深淵任何化工歸讚頌、光榮、尊敬、頌揚於天主；因爲祂是我們的德能和力量，唯有祂是至善的，唯有祂是至高的，唯有祂是全能的及可奇的，唯有祂是光榮和聖善的，唯有祂堪受頌揚與讚美於無窮之世。」

「至高、全能、美善之主，讚頌、光榮、尊敬及一切的稱揚皆應屬於祢；至高者，只有歸屬於祢是適當的，誰也不配呼號祢的名；請你們讚頌、感謝我主，並以極大的謙誠，感謝和事奉祂。」

這些方濟作品中的內容，讓我們提出一個問題：方濟從何處最能得到這種人類生活意義的方式呢？這個答案是：貧窮、謙卑及被釘苦架上的耶穌基督，尤其是祂爲人類的愛而在天主前完全剝削自己的啓示，以及因爲被天主所邀請，人類應給予天主完全愛的答覆的方式。

在方濟會的生活經驗裏，我們發現貧窮人是被召叫，在所有的事物上實踐自我剝削的生活，首要目的便是讓自己在天主前致富，並藉著或在天主內而與萬物及弟兄們共融及結合。這種回答天主的最深層理由及動機，是爲了貧窮及謙卑的耶穌基督的緣故，同時也是因爲在降生的聖言中，天主在「自我空虛」中啓示了自己。方濟讀出了人類這種生活意義，而體認到自己什麼都沒有，並在耶穌基督內獲得圓滿的存在。用方濟常用的

「我的天主，我的萬有」這句格言，可以綜合說明方濟在人類生活的經驗。

這種人類生活的具體實現及方式，是建立在貧窮及謙卑耶穌的經驗基礎上；藉著貧窮及謙卑的耶穌基督，至高者、唯一及無限美善者，毫不保留任何事物給自己，而完全給了我們人類，這便是方濟生活態度特質的基礎，也是所有方濟會生活的楷模。

在這種生活基礎上，可以指示出一些方濟會的生活過程：朝拜、感恩和讚頌的祈禱生活；依據「存在」而非「擁有」的方式經常自我實現、以「純愛」（agape）來整合「情愛」（eros）及「憐憫」（pathos）、在與近人及萬物的共同生活中，呈現出「溫良」的態度，而不是以佔有、掠取及破壞的態度行事；摒棄所有佔有的形式；成為隨時待命及服從的人，而放棄掌控他人及萬物的佔有心態；向所有的事物開放自己，以宇宙性弟兄友愛態度及精神，與人類及萬物共同生活；面對生活中複雜及瑣碎的事物時，恆常持著真誠喜樂的心懷；以簡樸及透明的心靈面對各種偽裝的生活環境等等。

我們所說的一切，讓我們了解方濟已經生活出人性及基督信仰的真正美德，也可以說是方濟會生活的特質。尤其是在他的《諸德讚》作品裏，看見方濟會生活的美德或特質：「智慧與簡樸」、「貧窮與謙遜」及「愛德與服從」。

這些由方濟的生活中所看到的美德的原始經驗，其基礎全在於貧窮、謙卑、完全空虛自己，及為天主父的愛及對人類弟

兄友誼而完全奉獻及犧牲了自己的耶穌基督，向方濟所啓示出來的貧窮、簡樸及自我挖空的愛。天主父在貧窮、謙卑及被釘苦架上的基督身上所實踐的，也同樣經由方濟所讀出來的謙遜、貧窮、簡樸及自我空虛服從的愛，爲方濟會大家庭、教會刻劃出了整體人類生活的圖像。

參考書目

高達德譯，《方濟與佳蘭言論集》，台北：至潔，2000。

高達德譯，《方濟與佳蘭(二)》，台北：至潔，2001。

高達德譯，《方濟與佳蘭(三)》，台北：至潔，2001。

Dizionario Francescano, Padova: Ed. Messaggero, 1995.

Fonti Francescane, Padova: Ed. Francescane, 2004.

第十二章

文德的靈修觀

微末、手足、熾愛

伍維烈¹、夏志誠²

引 言

一般認為，文德生於 1217 年的意大利中部。若把他甚為豐富的著作分為三類，則可反映出他生平的三個階段及三個角色³。1248 年，他以方濟會士身分，獲得教授執照，便開始了學術生涯；1255 年獲神學教授資格。就是在這時候，他以神學家的角色編著了聖經詮釋及思辨式神學著作，例如：《路加福音詮釋》、《論基督的知識》、《論聖三的奧秘》及《論福音成全》等。

¹ 本文作者：伍維烈修士，方濟會士，輔仁大學神學院神學學士、美國耶魯大學神學院宗教學碩士，現於香港任方濟會中華之后省初學導師。

² 本文作者：夏志誠神父，方濟會士，意大利羅馬傳信大學哲學學士、羅馬宗座安多尼大學神學碩士，現於香港聖神修院神哲學院教授靈修神學相關課程。

³ Ilia Delio, *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings* (Hyde Park, NY: New City Press, 2001), pp. 175~177.

帶有奧秘色彩的靈修著作，則成書於當文德出任方濟會總會長期間（1257~73年）。這時期的著作，是回應修會的需要，不論是為弟兄們靈修培育的益處，或辯護生活方式，或為整頓修會精神及紀律等；例如：《為托鉢僧辯》、《生命之樹》、《靈魂進入天主的旅程》、《方濟大傳》等。

最後，文德以教會領袖的角色，面對流行的亞里斯多德主義及捍衛基督信仰，故不得不於巴黎大學授課，其課堂演講系列的扎記，成了第三種著作，比如：《論聖神恩賜》、《論十誡》及《論六日創世》等。

「方濟會」正名為「小兄弟會」，暗示「小」及「兄弟」兩個幅度，是方濟認為跟隨主基督足跡福音生活的關鍵。故在方濟的著作及生平中，不斷呈現「微末心（minority）」及「手足情（fraternity）」兩個核心價值。文德精湛的思想方式，把方濟極富神恩性的精神加以整理及發揚光大，故此，文德亦喻為小兄弟會的第二會祖⁴。

要精簡地介紹文德的靈修思想，頗不容易，因為中世紀的神學、哲學及靈修（特別是神秘靈修）沒有清楚的區分，而且文德的著作有很多，更有不少的是托名作品。本來把不同學者對文德靈修思想的理解（第二手資料）綜合起來⁵，也是介紹文德靈修

⁴ Ewert H Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978), p. 3.

⁵ 除了以上 Delio (2001) 外，以下均是極佳的介紹。Bernard McGinn, *Presence of God: a History of Western Christian Mysticism*. Vol. 3. *The Flowering of Mysticism* (New York: Crossroad Herder Book,

的一種方法。不過，筆者選擇由介紹較具代表性的著作入手，為讓文德直接說話。第一本著作是《路加福音詮釋》（以下簡稱《路詮》）⁶；選擇這作品因為其成書時間較早，況且不是思辨式的神學論述，沒有太多哲學語言，也未涉及他當總會長後的棘手問題。第二是《靈魂進入天主的旅程》（以下簡稱《旅程》）⁷，因此書堪稱他在靈修方面的代表作。第三是《生命之樹》（以下簡稱《生命》）⁸，因它是默想式文學，充滿深度的情感及理性、而不矯揉造作⁹。三本類型不同的著作，可以讓人領略到文德作為小弟兄的靈修思想¹⁰。

1998), pp.70~112; Ilia Delio, *Franciscan Prayer* (Cincinnati: St. Anthony Messenger Press, 2004); Zachary Hayes, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1992, 2000); Timothy Johnson, *The Soul in Ascent: Bonaventure on Poverty, Prayer and Union with God* (Quincy, IL: Franciscan Press, 2000).

⁶ Robert Karris (ed. and trans.), *St Bonaventure's Commentary on the Gospel of St Luke*. Vols. 1, 2 and 3 (St Bonaventure NY: Franciscan Institute, 2004). 以下簡稱為 *Com. Luke*；引文是筆者的試譯。

⁷ *St Bonaventure's Itinerarium Mentis in Deum*, trans. Zachary Hayes (St Bonaventure NY: Franciscan Institute Publications, 2002). 以下簡稱為 *Itin. Men.*。中譯本：聖文德著，韓山城譯，《心靈邁向天主的旅程》（台北：安道社會學社，1974）。

⁸ *Bonaventure: The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St Francis*, trans. Ewert Cousins, (New York: Paulist Press, 1978). 以下簡稱為 *Bonaventure; The Tree of Life* 簡稱為 *Lig. Vit.*

⁹ 參閱：同上，12 頁。

¹⁰ Cousins 認為這兩本著作，連同《方濟大傳》，可以整體地呈現文德如何演繹方濟靈修。本文捨《方濟大傳》，為避免牽涉修會歷

教會冊封聖文德為「熾愛聖師 (*Doctor Seraphicus*)」，表揚他神學鑽研的貢獻。「熾愛」的含義是他的信仰反省，使人更投入於天主熾熱愛火的燃燒之中；另一方面，方濟印五傷事件是與基督以熾愛天使 (*seraph*) 形象顯現有關。如果「熾愛」一詞可以綜合文德的思想，那麼「熾愛」所代表的「基督」、「方濟」、「愛情」等元素都貫穿了文德的靈修。故此，本文旨在介紹文德的靈修思想，嘗試從這三個幅度入手：「微末心」、「手足情」及「熾愛風格」。

一、《路加福音註釋》

文德大概於 1248 年前後編寫這福音註釋。本書沒有獨立於《路加福音》的架構：文德平穩地按福音內容，分段逐節按字面意思詮釋。

(一) 微末心

以微末心為字根的字詞，在《路加福音》出現只有三次：

1. 「在天主的國內最小的 (*minor*)」 (路七 28)

在詮釋這一句的「最小」時，文德完全採取了基督為中心的手法，透過引用與 *minor* 相關或相反的字 *maior* 來說明這個「小」是屬於基督的¹¹：他認為基督應驗了希伯來聖經的「稍微遜 (*minuisti*) 於天神」(詠八 6) 及「渺小 (*minimus*) 的要成為

史及方濟問題。

¹¹ *Com. Luke*, p. 616.

千人村」(依六十 22)、耶穌自己在福音同樣以微末作教訓：「誰若自謙自卑如同這一個小孩，這人就天國中最大的 (*maior*)」(瑪十八 4) 等。

2. 「在你們眾人中最小的 (*minor*)」(路九 48)

文德同樣引用基督論的手法來說明微末¹²。他認為最小的就是最大的，因為越謙遜、就越相似基督；然後他引用「最先的將成為最後的」(瑪廿 16) 等經文，證明基督自己的微末。

3. 「你們中最大的，要成為最小的 (*minor*)」(路廿二 26)

在這裡，文德先指出成為最小的方法，就是心靈的謙遜，正如《德訓篇》所說的「你越偉大，在一切事上越當謙下」(三 20)，然後把基督的教訓章節，再一次提出¹³。

(二) 手足情

雖然「手足情」一字沒有在《路詮》出現，但既然「手足情」來自「弟兄」，所以檢視文德如何闡釋「兄弟」一詞，也許有助於明白文德對「手足情」的看法。

1. 宗徒的召叫與弟兄的關係

在耶穌召選門徒的敘述(路六 14)中，文德的注釋強調了伯多祿和安德肋既是親生弟兄、又同時蒙召。文德引用智慧文學的一句話作詮釋：「弟兄彼此協助，宛如堅固的城池」(箴十八

¹² *Com. Luke*, p. 894.

¹³ *Com. Luke*, p. 2062.

19)¹⁴；從《箴言》可見，文德嘗試把宗徒的召叫與弟兄的關係拉上關係；反過來，從靈修方面說，成為弟兄是屬於宗徒的召叫之一。

2. 弟兄與貧窮間的密切關係

在這一句：「有人向耶穌說：『師傅，請吩咐我的弟兄與我分家罷！』」（路十二 13），文德指出這人錯在三方面¹⁵：掛慮世物、沒有跟隨「師傅」的教導放棄世物、欲與自己兄弟分離。文德在這裡用負面的教材顯示弟兄之間，不但不得分離，而且不得因世物的顧慮或執著分裂，表示弟兄與貧窮之間有著密切關係。

3. 規勸

文德為「如果你的弟兄犯了罪，你就得規勸他」（路十七 3）的「規勸」作注釋。文德先以瑪十八 15~17 解釋弟兄間規勸的命令¹⁶；然後以三點發揮，引領他回頭。文德更輔以有關弟兄間相處的聖經作以經解經：一、必須以愛引他回頭：正如「弟兄們……該以柔和的心神矯正他」（迦六 1）；二、以羞恥：「應坦白勸戒你的弟兄【同胞】」（肋十九 17）；三、以恐懼：「犯罪的人，你要在眾人前加以責斥，為叫其餘的人有所恐懼【警惕】」（弟前五 20）。文德對在這方面的洞見，也許是秉承方濟

¹⁴ *Com. Luke*, p. 482. 引文來自拉丁通行本：“Frater qui adiuvatur a fratre quasi civitas firma”，中譯見思高本注釋部分。

¹⁵ *Com. Luke*, pp. 1155~1156.

¹⁶ *Com. Luke*, p. 1631.

精神，因為方濟對如何忠告、糾正等，有不少的訓誨¹⁷。

（三）熾愛風格

在本書，文德只有四次提到「方濟」，反而教父或學者等卻各有最少上百次。不過，正因為文德沒有多次引用方濟，故更顯出其特殊意義；亦因為牽涉到方濟，故可以稱為「熾愛風格」。提及方濟的，有三段福音詮釋：路九 1~9（兩次）、九 23 及十六 3。若仔細分析，這四次提到方濟的選段，全是方濟靈修的精髓。分述如下：

1. 在路上什麼也不要帶（路九 3~4）

有關耶穌向宗徒們說在路上什麼也不要帶（路九 3~4），文德認為這一節刻劃出的是「宗徒生活的三個元素」¹⁸，即是生活物品的缺乏、衣著的稀薄，以及謙虛的定向。文德就是在解釋其中兩個元素中，舉方濟為例。

其一，棍杖、口袋、食物、銀錢等，指的是生活品、世物。文德認為，這說法呼應了保祿對弟茂德的忠告：「沒有帶什麼到世界上，同樣也不能帶走什麼」（弟前六 7）。文德說：「方濟派遣兄弟去宣講時說：『將你的重擔卸交上主，祂必扶持你』……正如奧思定的解釋：不應『為明天憂慮，因為一天的

¹⁷ 見方濟的〈具教宗諭令會規〉10 章 2, 6~7 節及〈無教宗諭令會規〉4 章 2 節, 5 章 4~5 節；分別見：胡健挺譯，《聖方濟故事：語錄書契》（香港：香港天主教方濟會，2006），326~327、254、256 頁。

¹⁸ *Com. Luke*, pp. 802~806.

苦足夠一天受的了』」¹⁹。在此，不但見到文德對教父傳統的熟悉，亦見到他視方濟及奧思定是並駕齊驅的。

其次，有關「衣著的稀薄」，「不要帶兩件內衣」，字面意義是只有一件衣服，但文德卻指出其超性意義，就是禁止虛偽的複製。他更提到假先知「……來到你們跟前，外披羊毛，內裡卻是兇殘的豺狼」（瑪七15），來解釋「兩件內衣」如何代表了虛偽的複製。就是在此，文德提出方濟爲了避免假裝，便要在會衣內外一致地加上狐狸毛來禦寒，這解釋代表了方濟內外一致的德行²⁰。

2. 天天背著自己的十字架（路九 23）

第三個提及方濟的地方，是在「天天背著自己的十字架」（路九 23）的詮釋。文德認爲：「每天十架的補贖必須又新又鮮，好能夠說：『我說：我已開始了』」（詠七七 11）²¹。在這裡，文德引用方濟臨終前的遺言：「讓我們開始吧！」然後補充道：「原來基督十架是日日更新的」。在《路詮》中，文德重點放在方濟的貧窮靈修價值：爲了完全地肖似基督，謙虛和克苦是不足夠的，還需要至高貧窮，即棄絕自己。

從以上所提及有關方濟之處，可見三點：一、文德對方濟生平熟悉，路九 3-4 及九 23 是影響方濟最深遠的其中兩篇福

¹⁹ *Com. Luke*, p. 803.

²⁰ *Com. Luke*, p. 806.

²¹ *Com. Luke*, p. 838.

音經文²²；二、方濟在文德心目中，是宗徒生活的代表；三、文德引用方濟生平的點滴，來說明向主交託重擔、內外一致、貧窮、棄絕等靈修實踐，配合方濟精神中的微末價值。

3. 甘心行乞（路十六3）

在《路詮》中，另一處間接提及方濟，乃針對「討飯罷，我又害羞」（路十六3b），文德把這個「不忠信管家的比喻」中提及的討飯，與方濟會掛鉤²³：不忠信管家代表了脫離方濟會的修道人。文德為小弟兄們應該甘心行乞，找出聖經的理由：基督「自己」在《聖詠》中也自我描述為乞丐說：「我雖然卑微貧苦（*ego autem sum egens et pauper*）」（詠四十18）。所以作為方濟的跟隨者，文德認為害羞討飯是軟弱、是不忠信；但蔑視討飯卻是凶惡。

4. 與耶穌的苦難作連結

細心研究文德的《路詮》，發現有不少方濟所編撰〈苦難日課〉²⁴的痕跡。在詮釋最後晚餐敘述時，為這一句「負責我者的手同我一起在桌子上」（路廿二21），文德引用了「他們以

²² 按傳記，天主透過方濟在聖堂三次翻聖經來肯定方濟的徹底福音生活。見〈三友拾遺〉29段，高達德譯，《方濟與佳蘭》（三）（台北：至潔，2001），20~21頁。

²³ *Com. Luke*, p. 1477.

²⁴ 〈苦難日課〉是一種「小日課」，內容大部分取材自聖經的聖詠集，焦點為耶穌由山園祈禱到被安葬等片段時的心聲。見：胡健挺譯，《聖方濟故事》，184~220頁。

惡心回報我的善心，他們用恨情還報我的愛情」（詠一〇八5），但這一句是方濟〈苦難日課〉中夜禱聖詠的第一首第3節，即追憶耶穌山園被捕。這樣的引用《聖詠》例子，在《路詮》中至少可找到13處²⁵，其中9個引述是與方濟的鋪排一樣，在同一情景中引用相同的《聖詠》，使人相信文德極有可能透過方濟的〈苦難日課〉，從《聖詠》汲取靈感，來與耶穌的苦難作連結。雖然用基督徒眼光去詮釋《聖詠》，是屬於教父以及禮儀的一貫傳統，不是方濟獨創，不過無論如何，可以肯定方濟及文德兩人的靈修，都是紮實地把啓示的聖言與降生的聖言融會，也沒有離開基督宗教的傳承。

二、《靈魂進入天主的旅程》²⁶

《靈魂進入天主的旅程》（*Itinerarium Mentis in Deum*）一書，蘊藏著文德靈修神學的主要思想，可說是他的最佳作品之一，亦堪稱為經典靈修著作之一。這本篇幅不多的小書，中譯本大多翻譯為《心靈邁向天主的旅程》或《歸主神途》。這樣的翻譯，略欠準確。*mens* (*mentis*) 雖可譯作心靈、思維，但由於中世紀靈修作者慣將 *mens* 引申為在人靈內的天主肖像，即人之為人的最深處，因此應譯為「靈魂」。至於 *in Deum*，按照前

²⁵ 其餘的是：路十七 34、十八 32、十九 12, 37, 38、廿二 19, 65、廿三 32, 35, 38, 53、廿四 5~6。

²⁶ 這部分取材自筆者曾發表的一篇文章：夏志誠，〈聖文德《靈魂進入天主的旅程》〉《神思》79期（2008），57~68。

置詞的本意，應譯為「進入天主」，而非「邁向天主」，因為「與天主契合」是這個旅程的終點。

文德在前言中這樣說：在 1259 年他於拉維納山退省時，在天主的推動下，寫成這充滿象徵喻意及富有奧秘色彩的神修著作。他專心致志，默想會祖印五傷的奇蹟，體會到那位顯現給方濟，像似被釘者，而又擁有六個翅膀的熾愛天使，這「一方面顯示方濟在默想時所感到的出神，另一方面則是在指示出獲取這神視的途徑」²⁷。於是，熾愛天使的三對翅膀，代表人靈魂進入天主前的六個階段，亦為本書之大綱。

1. 由天主的痕跡瞻仰天主	2. 在天主痕跡內瞻仰天主
3. 由天主的肖像瞻仰天主	4. 在天主肖像內瞻仰天主
5. 由「實有」瞻仰天主的至一	6. 在「美善」內瞻仰天主聖三
7. 理智的靜止及情感的奔放	

（一）熾愛的貧窮者方濟

為文德來說，靈修路上跟隨主耶穌，同時還有方濟從旁嚮導。因此在前言之後，並在正式進入論述旅程之前，文德加入一個標題：「曠野中貧窮者的反省由這裡開始」。原來，人若願意踏上這靈性旅程，必先要承認自己的貧窮無助，完全依靠天主，有如在曠野中一樣。貧窮不是缺乏金錢或物質，而是意

²⁷ *Itin. Men.* 前言：《旅程》2、4 頁；章數及段數根據原文版本，頁數是中譯本的，引用的選段是筆者修訂的。

識到自己對天主的絕對依賴，承認一切美善都是來自這唯一美善的天主，在復返天主的旅程中，體會所有都是恩賜。

「小窮人」以自己生命的轉變和經歷，為所有踏上這同一旅程的人，成了模範和榜樣，在前言及結尾處，文德都提及方濟的經驗，前呼後應的作用，躍然紙上。走上這旅程的動力，乃源自渴望之情，就是「熱烈愛慕被釘的基督」，而旅程的目的，就是與祂契合。對天主的渴望之情，「融化了方濟的心靈，並呈現在他的肉體。他在逝世前兩年，曾在肉體上帶有基督苦難至聖的傷痕」²⁸。接下來，便介紹這熾愛旅途的七個階段。

（二）熾愛旅途的七個階段

1. 第一階段：由天主的痕跡瞻仰天主

天主的痕跡，就是天主所創造的萬物。在方濟靈性經驗的光照下，文德悟出了萬物的奧妙。一切受造物，由於他們是天主所創造的，都在不同程度和層面上，反映著天主自己，彰顯出天主的全能、智慧及美善²⁹。萬物之被造，有著一個神聖的目的，就是要喚醒人的心靈，向天主還愛、讚美、欽崇及感謝。受造物既是天主的一種呈現和啓示，也就如同標記那樣，為人指出天主的臨在。因此，文德說：「人如不為受造物如此耀眼的光芒照耀，便是瞎子；如不為它們如此洪亮的呼聲所警醒，

²⁸ *Itin. Men.* 前言：《旅程》3、4 頁。

²⁹ *Itin. Men.* 1: 10，《旅程》13 頁。

便是聾子；如不爲了這一切而頌揚天主，便是啞巴」³⁰。在萬物中發現天主，是在「靈魂進入天主旅程」的第一階段，因爲這是最基本，也最容易讓人開始的一步。

2. 第二階段：在天主的痕跡內瞻仰天主

人所以能夠藉著受造物去接觸天主，是因爲這些受造物，首先以某種形式進入人之內，使人有可能去認識它們。文德由此而進一步論述這旅程的第二階段：在受造物內瞻仰天主。

「宇宙間的林林總總，爲五官所捕捉，同時我們又因它們而感到快樂，並對它們有所判斷」³¹。在這裡，文德所表達的，是中世紀的認識論。他所指的捕捉，是說受造物以「模樣」的方式進入靈魂，用今天認識論的語言來說，模樣指的就是概念。如果所捕捉到的對象「勻稱」，適宜於感官，就會令人產生快感。例如，當人看到一個人五官端正、體格均勻，就會想多看幾眼。而他所說的判斷，就是人將感官接觸事物有形可見的相，加以淨化，然後以理智去探索研究產生快感的原因。

文德指出，既然天地萬物都是天主的痕跡，那麼人用以認識萬物的這個過程，即捕捉、快感及判斷的過程，其實也是在述說一些關於天主的事實：天主由自己內產生一個與自己同等、同體、同是的模樣。由於這模樣與天主絕對勻稱和相等，因而成了滿足人心的圓滿快樂，亦是指正一切事物的準繩。顯

³⁰ *Itin. Men.* 1:15, 《旅程》16頁。

³¹ *Itin. Men.* 2:2, 《旅程》19頁。

而易見，文德所講的有關天主的事實，就是聖三內在的彼此關係。

總括來說，文德清楚表明，只要人願意，就可以由萬物身上，並在萬物之內認識、讚揚並熱愛天主³²。

3. 第三階段：由天主的肖像瞻仰天主

既然受造物能使人認識天主，而人自己也是受造物之一，因此理所當然的，人也能藉由認識自己而對天主有所認識，而且按照文德的理解，是更深的認識，因為「我們的心靈正是至聖聖三的肖像」³³。

文德認為人靈魂的三個功能，即記憶、理智和意志，可以幫助人走向天主：人在記憶中接近永恆、以理智探求真理，藉意志選擇至善。幾時人運用這些能力，也就同時在肯定那永恆、真實及至善天主的存在。例如，當人以理智去想「整體必然大於部分」是否正確時，人會想這是不用證明的，而且人人都應該這樣肯定。這想法，其實就是在肯定有永恆而自明的真理存在，人只能以理智去肯定或否定它，而不能、亦無須去證明。

文德進一步指出，記憶、理智和意志的這三個不同功能，在人的靈魂內是同質、同等而又彼此滲透的，由此而反映聖三的共融合一。因此，文德總結說：「靈魂如對自身加以深思，則可由自身，就如由一面鏡子，瞻仰聖三」³⁴。

³² *Itin. Men.* 2:12, 《旅程》29 頁。

³³ *Itin. Men.* 3:1, 《旅程》31 頁。

³⁴ *Itin. Men.* 3:5, 《旅程》37 頁。

4. 第四階段：在天主的肖像內瞻仰天主

到了旅程的第四個階段，文德以一種詫異之情開始：「奇怪的是，雖然天主如上所述，如此接近我們的心靈，卻很少有人在自己內看到這第一原理」³⁵。他繼而感慨地說，這是因為罪惡的緣故：「分神於俗務、為幻影所籠罩、為貪欲所迷醉的心靈……如何能再度進入榮為天主肖像的自己之內？」³⁶文德接著應用一個強有力的圖像，來形容人如何被困於罪。他說：「人好像跌倒了，僵臥於地，需要有人施以援手，扶他起來」³⁷。這個施以援手的人，就是耶穌基督！

文德強調，基督以祂的十字架，修復人回返父家的路，所以，基督就是天人之間新的雲梯。祂又是恩寵之泉，人的靈魂在祂內才可以被淨化、光照及達至圓滿。這一切都在乎人能否建立一份與基督親密的關係。因著這份愛的關係，人不再在造物中追逐，不再在虛幻中徘徊，而能夠心神安穩，「進入自己內，並從而進入天上的耶路撒冷」³⁸。

基督在十字架上流露的圓滿的愛，只要人敞開心靈去接納，它就能使人在靈性上得到重整，恢復靈性的感官，能夠「看到、聽到、嗅到、嘗到並擁抱它的新郎」，即基督。這時候，「靈魂可以看到至美麗者、可以聽到至和諧者，可以嗅到至芳

³⁵ *Itin. Men.* 4:1, 《旅程》40 頁。

³⁶ *Itin. Men.* 4:1, 《旅程》40 頁。

³⁷ *Itin. Men.* 4:2, 《旅程》40 頁。

³⁸ *Itin. Men.* 4:4, 《旅程》43 頁。

香者，可以嘗到至甘美者，可以觸到至快人者」³⁹。

初期教會的教父們（如：奧力振、奧思定等）均闡述一種經由靈性感官而體會天主的內在經驗。文德加以重新演繹，並使之與基督的關係結合。他指出，當靈魂恢復了這些靈性感官之後，就有能力去完全體會天主的慈愛，因而才合適於在進入天主的旅程上，更進一步。

5. 第五階段：由實有瞻仰天主的至一

在這個階段，人不再以萬物，也不以人的靈魂作為反省的對象，而是直接以天主自己。文德提出，人可以首先著眼於「天主是實有」這點。

文德肯定：人的第一觀念是「有」；「無」的觀念乃出自「有」的缺乏。因此，人心靈所想到的第一對象，是那超乎一切實有之上的實有，即天主。但是由於罪惡，人卻慣於黑暗，在面對光的本身時（即天主），反成了一無所見，有如蝙蝠之於日光。

接著，文德盡力描述天主這第一實有，指出祂是純粹的、全然的、絕對的，又是永遠，至單純、至現實、至完美而獨一無二的實有。由於天主是永遠和現在的實有，因此祂是最先，又是最終，好似時間的中心及圓圈，包容一切，深入一切，又在一切之上，是萬有中的萬有⁴⁰。

³⁹ *Itin. Men.* 4:3，〈旅程〉42頁。

⁴⁰ *Itin. Men.* 5:3~8，〈旅程〉49~54頁。

6. 第六階段：在「美善」內瞻仰天主聖三

文德指出，在新約裡，天主的名稱是「善」，因為主耶穌曾說：「除了天主一個外，沒有誰是善的」（路十八19）。這位至美善的天主不可能不存在，因為存在絕對比不存在更好。同時，這美善又該是三位一體，因為祂必然是好施者：願意將自身通傳給其他實有。事實上，天主對受造物所做的暫時性和有限度的通傳，只是祂至上美善的點滴而已。

文德由此引領讀者進入聖三內在生命的堂奧。他說：

「聖三極其相通，卻各有位格的特點；共是一個性體，卻不是一位；極其相反，卻在位格方面各有異同；極其同等卻有一定秩序；同是永遠，卻有『生』與『發』；彼此密切無間，卻有『派遣』」⁴¹。

面對聖三奧秘，文德忠告：千萬不要以為自己了解到那不可了解的事理。人唯一應該做的，是驚奇、出神和讚頌。

不要以為文德是在純粹理性中，來對天主聖三加以反省。事實上，文德是通過降生成人的耶穌基督，來探尋聖三的奧秘。他明白到，基督並非只有人性或天主性，也不是取了人形的神體，或是一個擁有超能力的人。基督是真人真天主，在他的人性內，蘊藏著整個聖三的奧秘，與基督結合，也就是進入聖三的必然途徑。

在萬物身上，人發現天主的痕跡，在靈魂身上，人發現天

⁴¹ *Itin. Men.* 6:3, 《旅程》58頁。

主的肖像，但當人愈深入這個進入天主的旅程時，人就愈發現基督才是天主肖像的典範。所以，文德在這一階段總結地說：「幾時我們的心靈在基督天主子內……看到我們的人性受到如此可奇的抬舉……便已達到某種成全」⁴²。

7. 第七階段：理智的靜止及情感的奔放

「我們因了靜觀上述種種」，文德說：「不單超出並逾越這有形的世界，而且超出並逾越我們自己。這逾越的途徑與門戶便是基督」⁴³。基督就是受造物內天主痕跡的彰顯，是人靈魂裡天主肖像的極致，是聖三內在生命的圓滿啓示。在文德的心目中，那位在旅程開始時，憑藉著渴望之情而上路的旅者，必須經由被釘者基督因愛而負的傷痕，才可以與天主達至愛情的契合。這種在愛內的合一是超乎知識和言語之外的，人的五官無法感受、理性無法掌握。這是熾愛之火，是亞西西聖方濟在拉維納山上，與基督結合身印五傷時所經驗到的火。

要經由被釘者基督，進入這種神魂超拔的默觀境界，人要依賴的是熱望，而不是理智。固然，認識天主能幫助人愛天主，因為人不會也不能愛不認識的事物，可是，知識最終得讓位於愛情，因為「這是奧秘而極其隱密的事。除渴望者，沒有人能得悉；除在骨髓中被聖神之火所燃燒者，沒有人能渴望」⁴⁴。

這是與被釘者基督新郎的契合轉化為與聖三奧秘的愛情契

⁴² *Itin. Men.* 6:7, 《旅程》61 頁。

⁴³ *Itin. Men.* 7:1, 《旅程》63 頁。

⁴⁴ *Itin. Men.* 7:4, 《旅程》64 頁。

合，這是靈魂因著天主的恩寵和愛情，因著自己的熱望和祈禱而最終能進入天主之內的體會。寫到這裡，文德再也難掩他的熱切之情，他說：「事情的關鍵不在於光，而在於火，亦即將整個人燃燒起來的火，並將整個人以非凡的恩寵和火熱的情感而捲送至天主的火」⁴⁵。

由於這是一份出神的默觀，亦即完全以天主為中心的默觀，因此文德認為，默觀者要經過一種奧秘性的死亡：「我們要死亡，要進入黑暗中，要使憂慮、貪慾及幻影歸於寧靜、要偕同被釘的基督，由這世界過渡到父那裡」⁴⁶。做基督徒，就是要做基督，要如同他那樣，在對天父的愛中，把自己完全獻上，至死不渝。

三、《生命之樹》

（一）背景及內容

《生命之樹》（*Lignum Vitae*）主要是默想基督的人性。《旅程》的第四翅膀已闡釋了基督如何神秘地使人靈與主結合，而本著作則可喻為《旅程》一書的實用篇。Cousins 認為，這書是基督徒默想文學中的瑰寶⁴⁷，因為單以《旅程》一書作為文德靈修的代表作，是忽略了西方基督徒靈修的核心，即天人中保

⁴⁵ *Itin. Men.* 7:6，〈旅程〉65頁。

⁴⁶ *Itin. Men.* 7:6，〈旅程〉66頁。

⁴⁷ *Bonaventure*, trans. Cousins, p. 12.

基督的奧蹟⁴⁸。

文德用生命樹上的十二個果實，帶領讀者進入整個基督奧蹟。文德著眼的不是個別事件，而是整體的果實：基督。文德自己解釋：「由貞女胎中開始，在永恆太陽的正午熱力下，於十字架樹上成熟……天上樂園的花苑既然是天主的餐桌，凡渴求這果實的人都會得到」⁴⁹。果實當然是來自樹上：「生命樹的果實，提供給天主的僕人去品嚐，隨時吃用，隨時滿足，永不厭倦。這果實是一個，不能分割的，以安慰來滋潤虔敬的靈魂……。這些安慰，可以分為十二棵樹上十二枝幹」⁵⁰。

生命之樹共有十二個果實，代表耶穌人性的起源、苦難及光榮等三個奧蹟。每一個果實一律有四個分題，所以正文共有48段。

起源奧蹟	苦難奧蹟	光榮奧蹟
1. 出處之卓著	5. 受判時的決心	9. 復活之新奇
2. 生活之謙遜	6. 受苦時的忍耐	10. 升天之崇高
3. 大能之崇高	7. 被虐時的一致	11. 審判之公正
4. 憐憫之豐富	8. 生死鬥的勝利	12. 王國之永恆

每一段都有兩部分：上半部皆以聖經內容為基礎；下半部

⁴⁸ *Bonaventure*, p. 34.

⁴⁹ *Lig. Vit.* 前言 3, *Bonaventure*, p.120。選段乃筆者翻譯自 *Bonaventure*, pp. 119~175。

⁵⁰ *Lig. Vit.* 前言 3 及 4, *Bonaventure*, p.121.

則是默想部分，大致有三種：（一）用祈使法（imperative）的語氣，向讀者提供思索的方向或行動內容；（二）同樣用祈使法，但直接向天主祈禱；（三）充滿情感地，以感嘆語氣（如：以「啊！」開始）回應上半部的內容。

文德在〈前言〉中，開宗明義地為生命樹設下情景佈局。最重要的是第一段的第一句，是保祿的名言：「我已同基督被釘在十字架上了」（迦二 19）。基督被釘在木製的十字架，帶來新生命，故生命樹是暗指十字架。同一段引用「我的愛人有如沒藥囊，常繫在我的胸前」（雅一 13）作結束，來闡明本書的用意及方法：「故此，對基督的愛慕及感情，值得以活的方式體味（experienced）」⁵¹。體味繫於胸前沒藥囊所散發的香氣，正好代表了「記憶的生動、理智的尖銳、意志的清晰」。文德認為對基督的勞苦、受難及愛情的默想，就是需要運用這些記憶、理智及意志，而樹作為可見的圖像，可以有助於記憶。

生命樹的概念，按照教父時代的闡釋，一方面是《創世紀》（二 9-10）中樂園中的生命樹，亦是十字架，也是《默示錄》（廿二 1-2）新耶路撒冷城街道中央沿河兩岸的生命樹⁵²。陳述完十二個果實後，文德以一篇藉著子向父祈求聖神七恩的禱文（《生命》49），作為本書的結束。《生命》一書有三個特別風格：微末心、靈性感官的經驗、方濟的靈感。

⁵¹ *Lig. Vit.* 前言 1, *Bonaventure*, p.119.

⁵² 《默示錄》譯文的一般理解是：生命樹「結十二次果子，每月結果一次」。但也可解作「結十二樣果子」（中文和合本）。

(二) 微末心：謙遜及羔羊

受到方濟靈修的影響，文德作為小弟兄，理解耶穌為微末的基督。第二個果實「生活的謙遜」，顧名思義，文德在默想部分中，不但以「無罪羔羊」來指耶穌，更直接向讀者詢問是否願意跟隨這位「謙遜的拯救者」⁵³、邀請向這位「謙遜的天主」朝拜、宣信及讚美，並依循「謙遜的基督」的足跡回歸家鄉⁵⁴。文德描寫耶穌在納匝肋謙遜生涯的一個特徵為：「完美謙遜的導師，與父在各事上同等，順從謙遜的貞女仍不夠，還要順從於法律」⁵⁵。另一個特徵為謙遜，是「陪伴著貧窮、忍耐及服從」等三德行。

雖然第二個果實特別談論謙遜，但「微末」這一主題卻從第一段到最後一段不斷湧現。在起源奧蹟中，微末的主題，透過「靜默」、「隱密」、「謙遜」、「邊緣」及「貧窮」等呈現；耶穌「既是無可測量、又至簡單；既至明亮、又至隱藏」⁵⁶；在「第六天」⁵⁷聖母訪親時，由微小的僕人及先知（若翰）所認出；當「本來偉大及富有，卻為我們成為細小及貧窮」的一位

⁵³ *Lig. Vit. 5, Bonaventure*, p. 130.

⁵⁴ *Lig. Vit. 6, Bonaventure*, p. 131.

⁵⁵ *Lig. Vit. 7, Bonaventure*, p. 131.

⁵⁶ *Lig. Vit. 1, Bonaventure*, p. 126.

⁵⁷ 文德認為創世後的聖祖、民長、司祭、列王、先知等五個歷史階段，與創世的首五天呼應。天使報喜是在第六天發生，表示新的「人類誕生」。見 *Lig. Vit. 3, Bonaventure*, p. 127.

誕生時，在馬槽中，於動物間的誕生，那時候是悄悄的靜默⁵⁸；耶穌獨處，祈禱於「隱密的靜默」⁵⁹中；顯聖容後，門徒聽到「秘密的說話」⁶⁰；對稅吏及懺悔者的和藹⁶¹；騎驢進京作為「謙遜的卓著榜樣」⁶²；最後晚餐時與「貧窮的門徒」共食於一桌；晚餐後為那些「漁夫及負賣者」洗腳，在在都是「祂謙遜的榜樣」⁶³。

在苦難奧蹟的四個果實，微末的主題也沒有間斷過：耶穌服從時的謙遜，不能召回已心硬了的猶達斯⁶⁴；謙遜（humility）在被鄙視（humiliation）時出現，既有文字上的關聯，也與驕傲成強烈對比。在苦難奧蹟中，微末的基督以「天主羔羊」圖像呈現，附以不同的描寫：「天主羔羊的至甘甜的溫良，是不可測量……也是給世人的榜樣」⁶⁵；被綁的羔羊是「如盜賊一樣的愛辱」⁶⁶；羔羊被交付給比拉多時是「溫良及靜默」⁶⁷；在被判刑、在盜賊中被釘、作為正義太陽被懸掛在十架等時候，均加

⁵⁸ *Lig. Vit. 4, Bonaventure, p. 128.*

⁵⁹ *Lig. Vit. 10, Bonaventure, p. 134.*

⁶⁰ *Lig. Vit. 12, Bonaventure, p. 136.*

⁶¹ *Lig. Vit. 14, Bonaventure, p. 137.*

⁶² *Lig. Vit. 15, Bonaventure, p. 138.*

⁶³ *Lig. Vit. 16, Bonaventure, p. 139.*

⁶⁴ *Lig. Vit. 17, Bonaventure, p. 140.*

⁶⁵ *Lig. Vit. 17, Bonaventure, p. 141.*

⁶⁶ *Lig. Vit. 20, Bonaventure, p. 143.*

⁶⁷ *Lig. Vit. 23, Bonaventure, p. 146.*

以「無罪」之形容⁶⁸。

光榮奧蹟的描述，微末的基督仍是以「羔羊」的圖像重複著：被殺的羔羊下降陰府時，顯出神聖的德能⁶⁹；羔羊在最後審判的震怒，使人寧可被山石遮蓋⁷⁰；凱旋的祂，使仇敵作祂的踏腳板⁷¹；聖城像新娘與天上的羔羊結合的盟約⁷²。

（三）微末心：靈性感官的經驗

耶穌降生成人表示天主是微末的。文德利用感官的語言，（更貼切說是靈性感官），不但更容易投入耶穌的人性奧蹟（這是默想的目標），而且「五根」作為方法，亦反映人的身體及感官是天主創造人性的一部分，也是默想的內容。文德在《生命》一書中，不斷地使用「五官的語言」，發揮及應用《旅程》一書的方法。

在起源奧蹟中：談論到降生的奧蹟時，第 1、2 兩段沒有分成上下兩半，可能是因為牽涉的創世前那隱而不彰的基督。而第 3 段開始，耶穌因聖神降孕，取了肉身，具體、可見、可觸摸，故文德開始以富情感的默想文字及圖像邀請讀者，以下試舉數例說明之：

「啊！但願你能感受一下……但願你能實踐……但願

⁶⁸ *Lig. Vit.* 27, 29, *Bonaventure*, pp. 150, 153.

⁶⁹ *Lig. Vit.* 33, *Bonaventure*, p. 159.

⁷⁰ *Lig. Vit.* 42, *Bonaventure*, p. 166, 引用默六 16.

⁷¹ *Lig. Vit.* 43, *Bonaventure*, p. 167.

⁷² *Lig. Vit.* 44, *Bonaventure*, p. 168.

你能聽見……但願你能看到……」⁷³；

「感受那差派由上天而來火勢的質料及密度，陪伴而來清新的涼爽……聽到貞女進入山中時歡欣的歌唱……看到貞女與曾經是不孕婦人的相擁抱」⁷⁴；

「請與那位老人家【西默盎】歡欣吧！……一起跳舞及一起歌唱：『主啊，現在可照祢的話』」⁷⁵；

「請擁抱那神聖的馬槽，用嘴唇口親小孩的腳」⁷⁶；

「請為祂傅油，有如罪婦一樣以你的眼淚清洗、以你的頭髮擦拭、以你的親吻撫慰祂的腳」⁷⁷。

在苦難奧蹟中，耶穌的人性使他靈魂及肉體皆受苦，故靈性的感官派上用場。文德的文字喚醒運用靈性感官：眼看、耳聽、口嚐（親吻、甜美）等：

「溫柔的羔羊不拒絕以無欺詐的口，親吻那位負賣者充滿不義的嘴唇」⁷⁸；

「聽到殘酷的劊子手把謀殺的雙手放在光榮君王身上，誰不悲哀？……當門徒眼見親愛的師傅被出賣及被引至死亡，簡直是悲哀刺心」⁷⁹；

⁷³ *Lig. Vit. 3, Bonaventure, p. 127.*

⁷⁴ *Lig. Vit. 3, Bonaventure, p. 128.*

⁷⁵ *Lig. Vit. 7, Bonaventure, p. 131.*

⁷⁶ *Lig. Vit. 4, Bonaventure, p. 129.*

⁷⁷ *Lig. Vit. 13, Bonaventure, p. 137.*

⁷⁸ *Lig. Vit. 17, Bonaventure, p. 141.*

⁷⁹ *Lig. Vit. 20, Bonaventure, p. 143.*

「當看著伯多祿流淚的那一位看著你時，你會醉飲苦酒……」⁸⁰；

「我的靈魂，看，在一切之上受讚美的天主，如何完全地——從腳掌直到頭頂——被浸於苦水之中」⁸¹；

【向聖母說的】「這蒙福及至聖之身：由妳曾貞潔地受孕、由妳甜美地以乳汁滋養及哺育，由妳以往常抱在膝上、由妳雙唇親吻的；可是這蒙福及至聖之身，現在由妳肉眼凝視下，被鞭子擊打而撕裂、被荊棘刺痛而穿透……祂以虔敬的眼神望著妳立在祂前，以可愛的說話安慰妳心內的試驗，『女人，看妳的兒子』」⁸²；

「噢，聖父，請垂視，看，祢所傅油的那一位，看看這至聖的祭品……」⁸³。

光榮奧蹟突出了復活基督的美，堪稱是由情感到靈修的高峰，因為天主是超性的美。第 35 段的標題，即是「耶穌，奇特的美」：

「葉瑟之樹幹這至美的幼芽，曾於降生時盛放及於苦難時凋萎，在復活時再次開放成為一切之中最美的……其明亮『比太陽還美麗，壓倒一切星座』……祂的美最為顯

⁸⁰ *Lig. Vit. 21, Bonaventure, p. 144.*

⁸¹ *Lig. Vit. 26, Bonaventure, p. 149.*

⁸² *Lig. Vit. 28, Bonaventure, p. 152.*

⁸³ *Lig. Vit. 29, Bonaventure, p. 154.*

著的。⁸⁴」

這美的主題，不斷發揮：「祂把為我們受苦的傷痕在父的光榮面容前顯示出來」⁸⁵；教會在聖神德能的淨化、光照及完善下，「因著極其美及穿戴齊備而顯得可愛」⁸⁶；「基督穿上蒙召者的所有美麗，有如彩衣一樣」⁸⁷；明智的貞女與淨配共在「安謐的美、安全的宅第，清靜憩息之所」中住下來⁸⁸；復活基督的美是「全世界上的人都想見」的「面容」⁸⁹；這份美亦在整個王國之內，有如鏡子反映著一切形式及光明的美⁹⁰；呼應第1段基督作為「光明的光明」、第29段被釘之時的失光，基督作為聖言，是「不能進入的美」、「永恆之光的純明亮」及「超完美的光芒」⁹¹。

（四）方濟幅度

在文德心中，方濟是與基督共釘的佼佼者，因為披有肉身五傷，是心靈與基督共融的記號。雖然在《生命》中，他沒有指名道姓說方濟，但他說：「天主真正的朝拜者及基督的門徒，

⁸⁴ *Lig. Vit. 35, Bonaventure, pp. 160~161.*

⁸⁵ *Lig. Vit. 38, Bonaventure, p. 162.*

⁸⁶ *Lig. Vit. 39, Bonaventure, p. 163.*

⁸⁷ *Lig. Vit. 44, Bonaventure, p. 168.*

⁸⁸ *Lig. Vit. 44, Bonaventure, p. 168.*

⁸⁹ *Lig. Vit. 45, Bonaventure, p. 169*，引用列上十24。

⁹⁰ *Lig. Vit. 46, Bonaventure, p. 170.*

⁹¹ *Lig. Vit. 47, Bonaventure, p. 170.*

渴望肖似 (conform) 基督，應設法在身心都披戴基督的十架」⁹²。許多時候，雖然文德是向「我的靈魂」說，但實在有如是與方濟對話：「你被釘子釘著，基督以你所愛的那一位向你顯現，他被傷痛上加傷痛所割，爲了醫治你」。下一句的口吻是方濟的：「『惟願我的祈求實現，願天主滿全我的希望』：我的心神已經被刺透，但願我能與我所愛的共釘在十架的軛上！」⁹³「啊，我天主，好耶穌……請賜我能夠在心中忠實地思索這些【苦難】事件，亦能夠感受到祢作爲被釘的天主爲我而被處死的慈悲」⁹⁴。

四、由方濟到文德：微末、手足、熾愛

三本著作之中，《生命》的語言最普及化，因爲利用了簡單、直接、富創意的文字作描述及默想，正如方濟自己一般。在《路詮》及《旅程》中，文德引用了極多的象徵性語言，尤其是源自聖經的圖像，來闡釋他的思想。部分的這些圖像，確能發揮作用，幫助讀者明瞭，但部分卻反而成了障礙。例如在《路詮》，文德認爲在湖邊停著的兩隻船（路五 2），象徵服從及忍耐。這樣應用聖經的方式，在中世紀時十分普遍，但從今天釋經學的科學原則來看，卻顯得十分牽強。不過，寓意式的釋經並非沒有價值，今天的讀者可以懷著微末之心去對待歷史

⁹² *Lig. Vit.* 前言 1, *Bonaventure*, p. 119.

⁹³ *Lig. Vit.* 26, *Bonaventure*, p. 149.

⁹⁴ *Lig. Vit.* 32, *Bonaventure*, p. 158.

中的傳承，且以手足之情去珍惜團體的遺產。

另外，文德在三本書中所應用的觀念，大多是中世紀神哲學的觀念，因而容易造成理解上的困難，特別是《旅程》一書：例如論及有聲、意想、進行、感官、記性、判斷及人爲等七種數字⁹⁵，爲現代人卻是十分難懂。

如前文所展示，這三本書所顯示的文德靈修，都有一定的「熾愛風格」（即以方濟的靈感指向基督），以及方濟靈修的兩個核心價值：微末心、手足情。這三個幅度在這三本著作的呈現都不一樣：

- 《路詮》作爲解經文學，靈修不是重點，但仍可以見到文德的靈修氣質。
- 《旅程》作爲給個人靈修閱讀的著作，沒有明顯地涉獵「手足情」或「微末心」的幅度，但其骨子裡卻有著同樣的胸襟。《旅程》強調宇宙萬物裡蘊藏著一股合一的力量，人在進入天主的旅程之中，要懷著微末的謙虛，重尋與萬物的手足關係，肯定自己存在於世界的獨特理由，就是以萬物之中唯一擁有意識的受造物，代表整個受造界，還愛於天主，向祂奔赴。正如方濟以利用實物（馬槽）讓人們以五官感受降生奧蹟的可觸摸的實在，或是方濟以詩詞表達他如何以五官體味到大自然的豐富。
- 《生命》強調使用靈性感官，體味生命之樹的十二個果實

⁹⁵ *Itin. Men.* 2:10：《旅程》26-27 頁。

作為微末地降生的基督；這種體味，暗示微末的謙虛，因承認了天主為了愛降生成有限的血肉，成了謙遜的羔羊，在世上與弱小者同行，更成了人類及宇宙的手足。

文德作為方濟的追隨者，方濟精神的薰陶是明顯的，無論是直接或間接引用方濟的言行，或根本是默想方濟事蹟的結果。表面看來，方濟的確是文德靈修的楷模；可是從篇幅來看，不難發現這三本著作較少直接引用方濟的言論著作，反而大量引用教父們的理論，尤以《路詮》和《旅程》⁹⁶更為顯著。不但是文德，即使是當時其他方濟會學者們，都甚少會直接引用方濟本人的言論，有別於當代學者。

可是，如前文討論的，文德所引用的聖經章節與方濟所引用過的有相同之處，這是否可說是間接引用方濟言論，是未來可以研究的方向。誠然，文德反省的內容和理論是來自教父們，但文德靈修的風格肯定是方濟的，不論是指向手足之情或微末心的靈修價值幅度，或利用方濟的情懷，從人的經驗出發。況且，引用教會已經接受的教父傳統，可能因為文德刻意為這個年輕的修會，為方濟靈修找出聖言及信理的支持，從而奠定修會的地位，以及修會精神的認可性。

文德在這三本書中所展現的思想，充份反映他對聖經、神學和哲學的深切認識及融會貫通，亦同時流露出他自己個人的修持。相對於當時經院學派對理智的著重，他強調了情感及意

⁹⁶ 例如：內向自省、靈魂反映聖三等是來自奧思定的；神秘婚姻、在神聖黑暗中的神魂超拔等是來自托名狄奧尼修的。

志的作用。不過，這情感並非指易變的情緒，或指一種浪漫之情，而是因體會天主的愛，由此而生的一股愛的動力。這動力催迫著人踏上進入天主的路途，在路途上歷經心靈的治療及生命的重整，以致最終能與天主契合。

基督宗教的靈修，時常給人一種以知識為重的感覺，強調讀經、聽道、反省等，但也往往只停留在理性層面，少觸及心靈，有時甚至會有輕視或壓抑情感的傾向。受方濟靈性經驗啟發的文德，他的靈修觀，上承奧思定、托名狄奧尼修等教父，為基督宗教的靈修傳統帶來側重點有所不同的面貌。

從另一方面來說，今日知識爆炸的年代，偶爾呈現一種反知識、反理性的傾向，企圖高舉「情」，而貶抑「理」。文德在他的著作中對情理的見解，相信可以糾正這樣的歪風，因為他的「理」，使人發現天主的理智；他的「情」，是使人去愛天主愛人的熱情。

理性固然重要，因為它是天主賦予人靈魂的一種功能，好使人在萬物及自己內發現天主的愛，可是它不是終點。文德很清楚：靈修的終點是愛的出神，是靈魂以理智認識了天主的愛之後，被祂愛情的火焰所點燃，最終在神魂超拔之中，投入天主的愛火之內。

參考書目

文德 (Bonaventure) 著，韓山城譯，《心靈邁向天主的旅程》，台北：安道社會學社，1974。

文德著，韓山城譯，《愛的烈焰》，台北：安道社會學社，1974。

文德著，韓山城譯，《熾愛者的六個翅子》，台北：安道社會學社，1974。

Bonaventure: The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St Francis, trans. Ewert H. Cousins, New York: Paulist, 1978.

Cousins, Ewert H., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Chicago IL: Franciscan Herald Press, 1978.

Delio, Ilia, *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2001.

Johnson, Timothy, *The Soul in Ascent: Bonaventure on Poverty, Prayer and Union with God*, Quincy, IL: Franciscan Press, 2000.

McGinn, Bernard, "Early Franciscan Mysticism and the Synthesis of Bonaventure," in *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. III, *The Flowering of Mysticism*, New York: Crossroad, 1998, pp.70~112.

第十三章

道明會宣道靈修觀

默觀所得與人分享

潘永達¹

前 言

很難想像一個已橫越近八百年歷史且在教會歷史上頗具影響的修會—宣道弟兄會（Order of Preachers，一般稱「道明會」），至今依然沒有一套完整的修會靈修模式²。根本原因是，它的創立人聖道明（St. Dominic of Guzman, 1170~1221）在生前除了寫給三個會院團體的簡短書信外³，未曾留下隻字片語。於是後人若欲了

¹ 本文作者：潘永達神父，台灣人，中華道明會會士，輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士，現在輔仁大學神學院教授信理神學課程。

² 若對比耶穌會的聖依納爵神操（spiritual exercises）而言是如此。其實靈修或神修（spirituality）這個字在中世紀聖道明時代並不是普及的概念，因而也就不會特意去發展靈修理論。此時聖道明及修會所關注的問題，是如何在當時歷史環境中將福音傳揚。參閱：Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality – A Drink Called Happiness* (New York: Burns & Oates, 2006), p. 6.

³ 第一封與第二封是分別於1208及1214年寫給他創會前所屬團體—奧斯瑪（Osma）教區主教座堂的詠經司鐸團；第三封則是於1220

解聖道明及其整個修會的靈修精神，僅能憑藉他生前的生活片段與其創立修會的宗旨，並佐以修會歷代聖賢所發揚的生命傳統，彼此相互印證而成。

誠於中、形於外，就宗教信仰的角度而言，生命特質即是個人基本靈修的彰顯。聖道明雖未曾訴諸於文字來描述自己的靈修，然生命的特質必然彰顯在實際的生活行動中。而他生命的特質即是「勤於宣講」（或宣道，英文：preaching），道明會修會的正式名稱也因此而生。此宣道的生命特質，使聖道明具有了極大的吸引力，並逐漸滲入在初期團體的生活中，其後代子弟也能將他的精神發揚光大，不只使修會團體綿延數百年，更使教會生活傳統更形豐富。

聖多瑪斯在《神學大全》一書中，為隱修生活傳統作了如此陳述：「默觀所得，與人分享」⁴，此定義背後其實已有了道明會的靈修傳統，因這句話也正反映著聖道明及修會團體生命的獨特性。聖道明不只一向如此生活，也常鼓勵他的會士們要經常保持一個不斷「與天主交談，或（與人）談論天主」的人⁵。八百年來，這訓言一直保留在道明會的基本《會憲》裡。於是

年寫給馬德里的女隱修院團體。這三封書信主要是問候函。見雷內（Francis C. Lehner）編，張志峰譯，《道明會初期文獻》（高雄：多明我，1988），72~73 頁。

⁴ *Summa Theologiae* II-II, q. 188, a.6 c.

⁵ 威廉·辛乃樸（William Hinnebusch OP），《道明會靈修：原則與實行》（*Dominican Spirituality: Principles and Practices*）（高雄：多明我，1980），14 頁。

「勤於宣道」（或「默觀所得與人分享」）這一生活的基本態度，成了道明會士靈修生活的總綱，是歷代會士生命泉源，向外宣講的動力。這是道明會靈修的基本骨架，並由此整合其他靈修因素⁶，使道明會在教會內樹立它獨有的象徵，開創了往後修會生活的新頁，即默觀生活與使徒生活的融合為一。

本文以下列段落來說明道明會的宣道靈修：（一）首先說明教會生命的本質與動力（即宣道使命），並藉此指出道明會的宣道精神與靈修是建立在教會福傳使命的基礎上；（二）聖道明如何面對當代環境的挑戰與需要，進一步領悟耶穌本身與初期教會的福傳精神，此新的領悟促使他建立新修會團體來實踐；（三）闡述道明會士宣道精神的真義，它如何建構並整合修會生活的要素與整體生活動力，為修會奠立靈修基石；（四）道明會士因宣講使命的自我涵養，在生活中彰顯了一些特質，如喜悅、自由、革新等。

一、宣道：教會生命的本質

當我們說宣講或宣道（preaching）是道明會的基本特色，使道明會與其他修會團體有所區別時，此並不意味著道明會開創了教會在履行福傳使命時的宣講形式。其實宣講或與此相似的教導之教育模式，早已存在於各個民族宗教文化傳承中，然聖

⁶ 道明會《會憲》詳列修會生活有六個基本生活要素：使徒生活、善度團體生活、遵守福音勸諭（三願）、共同度禮儀祈禱生活、恆心進修研讀、遵守清規不懈。參閱：《道明會規》之基本會憲。

經中的宣講更是突顯。舊約時代早期的梅瑟、中期的先知、末期的聖賢，一直到新約的耶穌基督、宗徒團體，以及後來的教會團體，都是以宣講形式來傳揚述說天主的訊息，保祿更清楚指出，信徒的信仰是出於宣講（羅十 14-15）。宣講行動在聖經中是屬一種啓示的行動，因為天主在不同時代召喚特定人物，委予傳達訊息的使命，實現天主的救援計畫，其中宣講的典範與原型，就是耶穌基督。

然而聖道明及其修會若以宣講作為修會生活的宗旨，此意味著，與其他修會團體對比來看，道明會士是因著契悟耶穌基督宣講舉動的特質及意義，並全心取法，以此作為修會生活的根基，追求成己成人並最後與天主父共融為一修道的不二法門。

耶穌基督雖說是宣講的原型，但祂只宣講天國的福音，也只要門徒們繼續傳揚福音，未曾針對宣講行動本身給予任何特定的意義。因此，任何的生活模式只要是能彰顯天主的愛與關懷，廣義來說都可稱之為宣講。但為道明會士而言，他們領悟到了耶穌宣講行動中所含有的整全（holistic）意義，這獨特的領悟，一方面要求道明會士與整個基督徒團體一樣，共同承擔宣揚福音的使命；但另一方面，它比其他基督徒更專注如何以言語宣講的行動，作為與基督結合、完成救贖使命，並藉此圓善自身。所以，道明會藉著宣講建構修會的精神，與教會傳統所了解的宣講對比來說，有其延續性與區別性。

宣道本身具有相當豐富的神學意義，其基礎首先是建立在

耶穌的福傳工作使命上⁷。耶穌基督公開生活中的一言一行，是為履行天主為愛世人所預許的救援計畫，祂是救援工程實現的高峰。所以耶穌基督的降生是為向人宣講及彰顯天主對人的愛。就福傳使命的實現方式而言，宣講的形式（特別是指以言語述說為聖言服務）仍然是實現福傳使命最首要而根本的方式。為此我們也可以說，宣講是耶穌基督生命的本質，是為愛天主也是為愛世人而宣講。在耶穌身上也可以清楚看到宣講最根本的意義—服務，同時為天主（或天國）也為人服務。

教會因耶穌基督而存在，她延續耶穌基督的宣道使命，以同樣的熱誠為天主聖言服務，宣講天主的愛。正如宣講使命是建構耶穌自我生命的本質，為教會團體來講更應該是如此。從《宗徒大事錄》所記載有關初期教會誕生與發展的情況來看，教會的誕生是五旬節後由伯多祿的宣講開始，也在所有使徒的勇敢宣講中才能持續發展，保祿的向外拓展最後使教會跨越了地域的界限，開始呈現普世性的幅度。為此，宣講是教會生命的源泉，幾時教會不繼續宣講，必然就喪失她的生命力。耶穌

⁷ 宣道（preaching）一字目前在教會一般用法上，不同脈絡裡有不同的意義。它與福傳（evangelization）、使命（mission）、見證（witness）等名詞在意義上有交集之處，皆具有福傳性質意義，因此在使用上有時候可以互換。但就更嚴謹的意義來說，它們之間還是各有其特定的意義。無論如何，就廣傳聖言的意義上來說，宣講比其他三者更貼切表達出為聖言服務的意義。有關上述各名稱之意義，可參閱：輔大神學院編譯，《神學辭典》，no. 330〈宣道〉；no. 198〈見證〉；no. 248〈使命〉；no. 598〈福傳〉。

基督的生命核心是為天主或天國服務，教會如今是為天國的實現者（天主的聖言）服務，傳揚福音或宣講聖言即是教會存在的根基與動力⁸。

二、聖道明與中世紀時期的教會生活與宣道

教會宣講的特質在後來歷史的發展中，逐漸呈現它的侷限性。直到十二世紀，是歷史的因素與新時代環境的挑戰，使聖道明重新闡揚耶穌的宣講精神，並為後來教會開創了宣道新義。

（一）中世紀教會的宣道情況

因著福傳使命的驅使，教會在歷史過程中藉宣道職務持續向外發展，各時代皆呈現不少優秀的宣道人才。傳揚福音的方式，除了原先以口頭宣講的模式外，也發展到用書寫的方式。尤其針對一些重要節日或特殊場合，不少牧者將道理書寫成文章以訓導信友；宣講的內容也逐漸呈現系統性，論述的措辭也愈趨精緻。所以後來宣道意義不僅指在彌撒中的講道，還包含後來的教理訓導，早期教會中不少教父們即擅長以論述方式闡釋耶穌基督的福音，構成他們的講道集⁹。他們不只藉此傳揚福

⁸ 有關教會福傳使命與其本質生命的內在關係，可參閱：Stephen B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004), pp. 10-31.

⁹ 有關教會在宣道福傳工作上的發展，參閱：New Catholic Encyclopedia, 2nd ed., b.m. “Preaching, I of (history of)”, by P. F. Mulhern; “Preaching, II (homiletic theology)”, by J. E. Connors。

音及訓導信友，更在講道集中發展他們的神學思想。

教會宣講的活力儘管如此活躍，但有一不容否認的事實是，整個教會從開始所施行的宣道責任一直集中在教會的領導人身上。新約教會後的時代，教友宣道的現象更形萎縮。當主教制度出現後，講道的職務與職權，藉教會法律的制定而緊緊繫於主教職位上。尤其在西方拉丁教會，神職人員若沒有主教賦予講道的權力，是不能夠向外公開宣講，此現象一直延續至聖道明的時代。儘管在 529 年時，Vaison 第二次會議中制定了賦予神父宣道的權力，但實際情況是，在此之後的神職人員因教育素質低落，他們宣講的現象仍不常見。在 Frankish 地區，國王甚至發函建議主教確認神職人員是否真能理解「天主經」經文的意義，好能向信友們宣講¹⁰。教會整體宣講的使命事實上沒有普遍落實。

九至十一世紀的西方教會，因封建制度陋習的影響，使教會神職生活腐化，宣道活力與效率愈趨低落，改革運動因而興起。當時普遍興起渴望度福音所揭示的純真生活。教宗額我略七世雖使教會由封建制度王國的控制中脫離而出，重新握有自主的權力，奠立教會後來穩定的改革發展。但改革的主要動力還是源自修會的革新運動，此時有不少傳統隱修院重新改革，協助教會自我改造；同時也出現一些嚴守清規的修會，以及一些傳教修會團體。十二世紀聖道明及聖方濟的出現，算是教會

¹⁰ 同上。

革新的另一高峰，他們二人所建立的修會—道明會及方濟會—屬托鉢性質修會，既講究神貧生活又強調宣道的精神，此二修會的出現是為回應當時教會的需要。但比較來看，方濟會突顯耶穌的神貧生活，專注宣揚神貧者基督；而道明會效法宣講者的耶穌，盡力實踐耶穌的宣道精神，闡述天國的福音訊息。二者皆屬新型的修會，為當時的教會注入了福傳的新血。

（二）聖道明創立修會緣起

聖道明青年晉鐸後，在西班牙北部的奧斯瑪（Osma）教區服務。他充滿傳教熱火，原本打算晉鐸後前往東歐宣傳福音，但未被核准。原來羅馬教宗以為法國南部和意大利北部正受到亞爾比異端（Albigenses）¹¹的嚴重干擾和威脅，必須先把精神投注在那裡，以杜絕異端的猖獗。在一次出使丹麥的回程中，途經法國南部，聖道明與亞爾比異端份子經歷激烈論辯，他立刻發現問題的癥結所在。原來教宗為了掃除異端，之前已經派遣代表率領一批熙篤會隱修士（Citeaux）在那個地區進行撲滅異端的工作。但是教宗的代表和隱修士們雖然費了九牛二虎之力，卻沒有成效。理由在於他們以為既然是羅馬教宗的代表團，就應該浩浩蕩蕩、前呼後擁、高高在上才像樣。其實異端之所以產生，正是因為教會神職人員遠離了基督福音的謙卑、儉樸精

¹¹ 又稱卡特里（Cartari）異端。有關亞爾比異端的簡要概念，參閱：穆啓蒙編著，侯景文譯，《天主教史》卷二（台北：光啓，1965），162~164頁。

神；而亞爾比異端者之所以吸引人，就是因為他們的確奉行儉樸的生活，因此吸引了社會群眾去跟隨。

法國南部一行，決定了聖道明的聖召和志向，他相信只有身體力行真正的貧窮生活，才足以挽回狂瀾，遏阻異端的擴散。主曆 1215 年聖道明在法國南部土魯士（Toulouse）和幾位同伴創立了以宣道為宗旨的修會。會士效法耶穌的貧窮生活，身上不積蓄任何錢財，全靠行乞來維持生存，並開始以絕對貧窮的生活方式與那些奉守純淨清規的異端者來往，接受他們的邀請，和他們討論信仰教義上的爭論問題。

聖道明創立的宣道修會立刻得到當地教區主教的認可，這位主教說：「我們宣布道明兄弟和他的同伴為本教區的宣道者，為剷除異端的腐化，戰勝惡習，教導信仰的規則，教育健康的風俗習慣。他們的生活規則就是以修會會士自居，來往靠徒步，度福音貧窮的生活，宣講福音的真理」¹²。主曆 1216 年，宣道兄弟會成立才一年，便得到教宗奧諾里奧三世（Honorius III）的批准。新修會採用聖奧斯定的典規來生活，會士神父都度清貧的生活，以小團體的方式生活在城市中，主要的工作是宣講道理、研究學問、從事知識文化活動。

（三）新型修會特質：默觀生活與使徒生活合而為一

因著歷史的境遇，加上聖道明個人具宣道使命的特質，其建立的宣道會是一個以宣道（宣講聖言或為聖言服務）為宗旨的修

¹² 見《道明會初期文獻》，104 頁。

會，且是一個完全具使徒性的（apostolic）修會。聖道明本身也是一位喜歡祈禱的人¹³，在受到奧斯瑪教區主教座堂詠禮司鐸團體生活的影響下，他意識到一個動人有效的宣講，必須以傳統隱修生活（contemplative）為基礎，勤於默觀且善度清規隱修生活，才不至於重蹈先前福傳工作上的失敗。於是，在為修會選擇一個會憲時，他與當時的同伴商討後，選了聖奧斯定典規作為修會基礎，使道明會同時既具默觀隱修性質，又能走出隱修院圍牆，向外面的人宣講福音。這在當時是一個大膽的創舉，過去修會團體通常都屬隱修傳統，除非是特別被委任，一般是不向外宣講，他們注重善度團體禮儀及默觀祈禱生活，而使徒性的工作一般歸屬於教區主教與神父的職責。但聖道明卻把這二者融合在一起，讓隱修生活與向外宣講使徒工作，在修會生活中合而為一。因著這「默觀使徒」修會團體建立的創舉，也為教會增添了一份特有的靈修：宣道靈修（默觀所得與人分享）。

三、宣道精神與靈修

面對當代教會時代的需要，聖道明試著重新詮釋耶穌基督身上所隱含的原始宣道精神與意義，此使聖道明及其會士所終身致力於奉獻的宣道使命，具有了下列的意義，這些即是道明會士宣道的特質，同時也建構出道明會的靈修傳統。

¹³ 聖道明個人經常使用九種的祈禱方式，參閱：《道明會初期文獻》，111~122 頁。

（一）使徒性宣講：為愛天主而專務為天主聖言服務

神學傳統上在說明教會宣道使命的基礎時，傾向於建立在福音中耶穌所給予宗徒的兩個命令：使萬民成為門徒（瑪廿八 18~19）；彼此相愛（若十五 12~17）¹⁴。不少基督徒至今仍然從耶穌命令的角度來瞭解宣道使命的義務性質，其實這只能是屬消極性的理解，應該不是耶穌對福傳使命要求的真義。就積極意義而言，耶穌對門徒們作出福傳使命的要求，其最深的理由是祂自身懷有對天主之至愛，並因而產生對世人的深情大愛。此即是祂所教導的愛主與愛人之一體性，愛主是愛人之本，愛人是愛主的完成與實現，最終是為在天主內與所有人合而為一，這才是個人生命的最高境界。耶穌是唯一真正地完成此生命成長經驗法則的第一人，這是一種永恆生命喜悅的境界，因著這種領悟，耶穌因而勸導門徒們效法。所以，福傳命令的背後是以愛為基礎，但這一基礎卻容易被疏忽。

道明會的宣道真正的意義也是基於此。在會規基本會憲裡闡述修會的基本宗旨時說道：「為了藉追隨基督，以追求愛主愛人的成全，我們才宣發聖願加入修會，將我們完全奉獻於天主，並以新的方式將我們獻身於普世教會，全權受委致力於完整地宣講天主的聖言」¹⁵。所以，道明會宣道使命最後的根源基礎，是出自對天主的愛與渴慕，這是宣道的動力來源；而愛人則是愛天主的必然結果，此即所謂默觀成果與人分享，是同

¹⁴ 參閱：《神學辭典》，no. 243〈使命〉。

¹⁵ 《道明會規》001：基本會憲之（三）。

一個愛的彰顯。宣道工作使基督徒的生命臻於至善，這是道明會宣道使命的真正意義之所在，也是修會精神的核心。

但道明會所突顯的宣道意義，容易遭到過與不及的誤解。前者傾向認為，任何會士為服務教會所舉行的一切行動都可稱之為宣講或宣道。為道明會士而言，宣道的意義比這個更嚴謹，若以基督徒三項主要的使命（先知、司祭、王國；或宣講、聖化、服務）而論，這三項使命最終的意義皆與宣道有關，因為它們的目的都是為傳揚耶穌基督的福音而作。然而道明會士的宣道意義是指向第一項：專為聖言服務¹⁶。其他兩項雖同樣重要，但嚴格來說，不能突顯聖道明的精神特質。

然而道明會士宣道的意義，也容易被作過於狹隘的解釋，以為道明會士的宣講，指禮儀中或講道台上的宣講（*homiletic preaching*）。道明會士的宣道完全忠於耶穌基督的宣道精神，並取法初期教會專務為聖言服務的形式：「專務祈禱，並為真道

¹⁶ Benedict M. Ashley, O.P. 在 “Dominican Spirituality” 一文中指出：“Vatican II made clear that the ministry of Christ and of every Christian is threefold: (1) the ministry of the Word (preaching, teaching, evangelizing, prophesying); (2) the ministry of community building (governing, shepherding, social action, charitable works, etc.); (3) the ministry of worship (priestly ministry in the narrow sense of celebrating the sacraments and intercessory prayer). It is confusing to speak of ministries of the second and third sort as “preaching” (although they may present opportunities for preaching). Only the first is preaching in a strict and proper sense and it was to this ministry of the Word that Dominic was called”. 引自 <http://www.domcentral.org/study/ashley/domspir.htm>。

服務」(宗六 2~4)。正如耶穌基督一樣，祂宣道的場合並未侷限在會堂中，其實祂大部分的宣講地方是在會堂外，深入各地場合人群，與他們作生命的交談與互動；再看聖道明一生的志向，他一直渴望向外方人(東歐)傳布真道，希望拯救人靈。因此，道明會士的宣講是嘗試通過宣講聖言，拯救人靈，特別是指向那尚未聆聽到耶穌基督之名的外邦人。

既是以通傳聖言為職志，其方式也就可以有不同，在技巧上也可以更有彈性。如在口語的宣講方面，可以在講道台上，也可以在街頭上；在今日的社會中，更可以透過各種大眾傳媒，一切可以讓天主聖言彰顯的情境，皆可是宣講的場合。宣講的方式也可以透過著作或教育方式，尤其神學的著作，在教會歷史上出現不少道明會一些偉大的神學家，他們的成就是源於他們內在的修會精神「為天主聖言服務」。宣道的對象也是觸及所有階層的人。

(二) 宣講：自我生命的分享與建構

宣道既是為聖言服務，是為使他人聽到聖言而能與基督相遇，領受新的生命。為達此目的，宣講者的態度扮演重要的角色，諸如：他如何看待宣道的對象？如何有效地傳達一個具有生命的聖言？如何找到一個適當的方法使聖言清楚表達出來？這些問題驅策一位盡職的宣道者，在宣講時自身應有完全地委身投入。

首先，宣講應具有生命性。聖道明之所以領悟到宣道的重

要性，進而建立道明會專為宣講聖言而服務，是看到當代宣傳福音工作的不彰。其失敗的最大原因，除了宣道者的外在言行無法說服聽眾，更重要的因素應是在於宣道者內在生命的失真，致使宣講很容易成爲一種例行工作，言之無物。一個成功的宣道者，根本的條件是應具有生命熱誠，視宣道工作是一種自我生命的分享，而非道理知識的傳授。後者只是單向給予，前者則是生命的互動，視宣道的對象爲主體，願他們也能經由我們而在基督內與天主共融。

生命的熱誠來自於天主的愛，並藉此懷有對他人的愛與關懷，唯有同時具有天主之愛與對他人之愛，才能滿全宣道的使命。於是宣道的真諦，最後是讓天主在宣道者生命中宣講，不是我們在宣講，而是天主藉我們的生命與他人交談對話。爲此，宣講最深的幅度不應談宣道者個人的思想，而只是在向他人分享天主的生命。

宣道既是個人生命的分享，於是宣道者必須先作自我生命的建構工作。宣道的目的具有雙重效果，一方面是爲皈依他人；另一方面也是宣道者的自我皈依，也就是生命的自我重整與建構，整個道明會士的生活要素，即是在培育一位具有信仰活力的宣道者。除非先皈依自己，否則無法皈依他人。

（三）默觀性的宣講

宣講的熱誠與效果必須是源於深度的內在靈修，是這個原因使聖道明在創立修會時，雖把向外宣道使徒工作定爲修會的

最高宗旨，但另一方面又將修會的使徒生活建立在傳統隱修會的基礎上。將傳統兩種不同類型的修會生活融合在一起，在當時是一個相當大的挑戰。前者屬傳統隱修會的生活，如本篤會、熙篤會等，這些會士們專門度祈禱生活，他們因為宣誓了「定居」的聖願，使他們一生無法離開這隱修院。後者是一種完全活動的修會，如聖殿軍旅會、聖若望軍旅會、德鐸軍旅會、贖虜會等，這些修會是服務朝聖者和病人，或辦旅社和醫院。即使是在今天，仍會有不少人認為要把這兩種生活完全整合在一起是不太可能的。

但聖道明能夠契悟耶穌基督身上所彰顯「愛主與愛人」之一體兩面關係（瑪廿二 37~40），同時又認同初期宗徒團體所活出「專務祈禱，並為真道服務」的福傳意識，最後是他晉鐸後十年在奧斯瑪教區所度的詠經司鐸團生活經驗¹⁷，這三個因素深深影響他對「愛主與愛人」或「隱修與使徒生活」之間相輔相成關係的了解，於是把這兩者融合在一起，而成為道明會靈修的特質。隱修生活中的三聖願、專務默觀祈禱、詠唱日課、團體生活、規律生活等因素，都是為了幫助會士能與天主有更深的對話。

為此，道明會從開始便具有隱修團體的性質，隱修默觀是

¹⁷ 除了當時人們所普遍認識的兩種修會組織型態，即隱修會與向外服務的修會外，另有一種所謂「律修會」，一方面度隱修生活，同時也從事一些牧靈工作。聖道明當時所加入的奧斯瑪詠經會團體（cannon regular）即是此類型，其實詠經司鐸團的生活形式基本上也具有隱修會色彩。

會士基本生活的要素。這隱修的特質，使會士在歷史中不斷開出花果，如：聖女加大利納（Catherine of Siena, 1347~1380）、艾克哈（Meister Eckart, 1260~1327）、蘇索（Henry Suso, 1295~1366）等神秘學家。其實聖多瑪斯本人也是一位靈修境界相當深厚的靈修學者。這些具深厚靈修經驗的會士，本身雖不在第一線作福音宣道的工作，但他們所彰顯的生命境界，卻是基督徒信仰生活最好的見證。

但默觀的目的不能僅止於此，宣道救靈是修會的最高宗旨，因而必須將默觀所得的內容與他人分享，如此才是真正愛人的表現。為聖道明而言，沒有真正的默觀生活，不可能完整實現使徒的工作；默觀生活使宣道本身更具生動活力。反過來說，使徒工作催促會士尋求更深的默觀生活，為了完整效法基督真正愛人，向他人呈現最完整的生命，宣道者必須不斷參與天主的生命。如果把這兩者分開，道明會的生活便失去它的價值意義，一位成功的宣道者必須常同時將此二生活要素整合。

（四）研讀：勤研真理為宣講

「真理」（truth，拉丁文 *veritas*）是道明會的座右銘，而聖道明早期被譽為「聖教之光輝，真理之名師」（the light of the church, the doctor of the truth），這兩項稱呼指出「勤研真理」屬道明會的靈修特質之一。在教會神學傳統上，道明會出過不少傑出的神哲學大師，如早期大亞爾伯及多瑪斯，一直到現代的偉大神學家如 Y. Congar、M.D.Chenu、E. Schillebeeckx 等，歷代的傑出學

者不只為教會的信仰建構偉大的信仰傳承，同時也付出心血維護教會的正統信仰¹⁸。這些偉大學術貢獻背後的基礎，事實上是聖道明精神（勤研真理）的延續與持守。

聖道明本身也是一位神學教師，充滿研讀的精神。他雖忙於出外宣講，但仍「隨身攜帶《瑪竇福音》及聖保祿書信，經常研讀，竟能背誦」¹⁹；又有感於當時亞爾比異端的盛行，且看到當時神職人員因教育素質低落，無法有效遏止它的蔓延，讓天主聖言福音廣傳。這兩種內外因素使聖道明意識到，除非有學術上專業的訓練，無法成為一位成功的宣道者。何況所要宣揚的是永恆奧秘的真理，為能向他人清楚而完整分享，宣道者必須經常保持研讀的精神。於是從創會時刻開始，聖道明就勒令會士務必勤於研讀（study），尤其是在聖學（聖經與神學）方面。

在修會成立之初，聖道明即不斷派遣會士前往當時極負盛名的大學研讀，並在大學旁建立會院。而後更將「恆心研讀神聖真理」的原則置入修會的原始會憲中，使之成為會士生活的基本要素，其重要性正如必須參與歌詠席一樣，此舉為本會的

¹⁸ 教宗奧諾里奧三世（Honorius III）稱道明會士為「基督之不敗勇兵，拿著信仰的盾，帶上救援的盔，不怕那會傷害肉身的，而要勇敢地天主的聖言——其銳利勝於雙刀的利劍，指向信仰的仇敵」。見《道明會簡史》，9頁。道明會的徽章圖形是一面盾牌，即據此而製，象徵著修會面對異端學說，奮起而應戰，猶如古代的戰士，穿上盔甲，拿起盾牌捍衛教會的神聖真理。

¹⁹ 列品文件 29 號。

生活留下一種特別的印記。研讀（或對真理的追尋）、使徒工作、及默觀生活共同構成修會根本結構，三者共為一體。在聖道明之後，修會為了落實聖道明對研讀精神的要求，在 1259 年建立了學院制度，由當代五位神學大師（包含大亞爾伯及聖多瑪斯）共同研擬第一部修會教育法，規劃整個會士的完整培育、教學組織與課程。同時要求一個會院的建立，在院內必須駐有一位神學教師，如此才能使每個會院成為一座研究神學的場所²⁰。

研讀不是為獲取更多的知識，而是為了宣講，它本身具有靈修性質。在面對當代一些學者質疑修會會士在（巴黎）大學從事教育工作的適宜性時²¹，聖多瑪斯極力為會士的研讀及教學工作提出辯護，指出教學工作不但是精神方面的愛德工作，也是一種使徒工作；研讀能幫助會士進入更深的默觀領域，保守自己的聖願，因而也是聖化自己的一個途徑；最後，它又可以促進團體的建構，因為研讀的成果除了有助於向他人分享外，在自己團體內也可以藉彼此的分享，使團體因著神聖真理的呈現而更趨圓融。

（五）團體性的宣講

團體生活本是各修會的特質之一，為隱修會團體更應是如

²⁰ Thomas C. McGonigle and Phyllis Zagano, *The Dominican Tradition: Spirituality in History* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2006), p. 106.

²¹ 因為當時在巴黎大學有一些教授認為，會士（尤其是方濟會士與道明會士）離開隱修院而公開在一般大學教書不合體統。

此。首先，會士們團聚在一起，按團體秩序持守清規生活，自願遵守福音勸諭，整個獻身於其最愛慕的天主，共同侍奉、感恩、讚頌、光榮祂²²。但為道明會士而言，因著修會「宣道救人靈」之宗旨，拓展了當時修會團體生活的意義，使之更具有宣道福傳的幅度。原來團體生活的目的，不能只為個人或團體的修德成聖，而是為幫助會士實現宣道救人的使命。

因此，道明會士視團體生活與宣道之間具有內在本質性的關係。修會本身是天國的標記，因著遵守福音的勸諭，能更完整地向世人昭示未來永恆天國的新生命境界²³。正如耶穌所宣示的，永生的國度是有人在未來末世的圓滿時刻，將在天主生命內共融，形成一個愛的團體。因著耶穌基督的來臨，天國在人間已經開始，雖然尚未完成，但在天主聖神的帶領下，邁向未來末世的圓滿時刻。其實，教會即是因耶穌基督而建立，是天國在人間實現的團體，她是天國在世的象徵，同時參與天國完成救世的使命。而修會團體因著它全心奉獻於福音勸諭，使教會末世圓滿的記號藉著它更形突顯，有助於教會實現救世的使命。

道明會既是以宣講天主聖言為整個生活的總歸，因此，如何在生活上效法耶穌基督、活出其宣講的主題「天國已臨在你們中間」，也就成為會士或整個修會團體時常應持有的生活意識。耶穌基督因著自己對天主的深愛，而能以完整的愛召喚門

²² 梵二《教會憲章》no.11。

²³ 同上，no.44。

徒建立教會。在祂離開之後，初期教會團體也同樣因著基督之愛的感召，向別人分享。聖言的宣講不是使教會成長的唯一因素，初期教會團體所活出的共融之愛，才是更能吸引他人皈依基督的重要因素。聖道明也是因著這種對初期教會團體整體生活模式之認同，而願意建立一個宣道的團體，使宣講使命藉由一個充滿共融之愛的生命團體，作更有力的福音見證。道明會的會規在基本會憲之後的首要會規條文，即是關於會士的團體生活，並清楚指出團體生活與宣講的本質關係²⁴。由此可見聖道明及其會士，是如何地注重營造出一個具有深厚愛情的團體，但這一切也都是為導向宣道的使命。

團體生活的圓滿程度除了關係到它標記見證（末世性圓滿）上的良窳之外，也直接影響到該團體會士本身向外履行使命的成效。一個充滿愛的團體不僅能讓會士在宣講工作上無後顧之憂，又能藉會士彼此間所建構的良好關係，相互切磋扶持，此有助於每位會士樂於且也勇於投入宣講工作的行列。此外，團體生活也是會士學習宣道的好學校，因為能夠在團體中學會對自己的會士開放、包容及愛，在外宣道則必然會以相等的愛心

²⁴ 會規第一條（001）是基本會憲，敘述修會的基本精神與特色，接著 002 條說：「聖奧斯定典規勸告我們，要和睦相處如一家，在天主內行成一心一德。因為我們蒙召結合在一起，首先是為了這個目的，我們的團結應該達到圓滿的程度，就是要伸展到會院外……我們的精誠團結是奠基於天主的愛，應該給眾人提供活的見證：就是一切都在基督內和好合一，如同我們宣講一樣。」參閱：《道明會會規》，002。

向別人表達包容與開放。會院內的會士弟兄本身就是宣道的第一對象，若無法愛自己的弟兄，讓自己的會士感受到愛的關懷，我們對外的宣講同樣也就會失去效力。

道明會士的宣講雖屬團體性的幅度，並不意味著每一位加入修會的會士就必然都具有宣講的條件。事實上，在修會內有一些人並沒有向外施行宣道的工作，他們也許只在會院內作服務，但不能否認這種會院內服務的工作仍具有福傳性質。因為藉著他們熱誠的服務，提供向外宣道的弟兄一個良好的生活環境，是從事宣道弟兄們的催化劑。他們雖沒有直接從事宣道工作，卻間接地地履行了修會福傳的使命。

在前面第一段落提過，道明會士對宣道的了解具有整全的意義。這不是說，道明會士精神已賦予宣道所有的意義，而是說作為教會中的一分子或信仰團體，每一位基督徒或基督徒團體本就具有追隨與參與耶穌基督救世宣講的使命，而道明會士嘗試以全面性的生活方式來履行宣道的使命，同時藉此宣道使命整合會士個人或團體的生命。此宣道性的靈修同時具有下列性質：使徒性、默觀性、學術性（或教義性）、個人性、團體性、社會性等特色。這幾個特性構成一個整體，互為因果，雖未必（事實上也不可能）在某個會士個人身上同時完全彰顯，但身為一位道明會士，就必然生活在此整個靈修體系中。這些特質在各個時代，以不同的程度呈現在會士身上。這些因著對宣道意義的完整了解所建構出來的完美靈修特質，可在英國的紐曼樞機

(John Henry Newman, 1801~1890) 的口中獲得真實的印證²⁵。

四、宣道靈修的生活品味

就生命的整體性而言，不管是在個人或團體上，內在靈性生命境界必然彰顯於外在的行為上，這是生命外顯的必然性。反過來說，也唯有經由實際生活上的落實，內在生命的境界才能臻於完善，如此生命才算是內外整合為一，不同的內在靈修自然就會流露出不同的生命面貌。道明會既是以宣道為基點，以此建構它完整的靈修體系，在此宣道靈修的培育下，修會生活面貌自然會流露一些較突顯的氣質，下列四項特質是比較容易被觀察出。

(一) 生命的喜悅與歡樂

牟磊 (Paul Murray) 在其書中聲稱，若要用一個主要概念作為貫穿道明的精神傳承，下列四個也許會是大家首先想到的：「真理」(truth)、「民主」(democracy)、「默觀」(contemplation)、

²⁵ 從法國大革命到十九世紀中葉，道明會發展遇到危機，紐曼樞機見到道明會正面臨此危機時，曾在寫給 J.D. Dalgairns 的信中 (July 21, 1846) 感傷說出：「一個偉大理想 (指：道明會精神) 是否就此滅絕了呢？」一個月後在給另一友人信中 (Letter to T.T. Fox, August 20, 1846) 又提到：「.....我現在的感受是，當今世界 (或至少在英國) 所需要的即是道明會士」 (“My present feeling is that what the world, or at least England, wants as much as anything, is Dominicans”)。參閱：Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality*, p.42, 82n.

或「宣講」(preaching)²⁶。但牟磊毫無疑問地指出，喜樂(happiness)這一概念也應足以成爲一項道明會生活的特徵。它是道明會士於宣道靈修的薰陶下，在生活上所彰顯出的果實。

聖道明雖同時浸淫在默觀與使徒工作中，但也是性情中人。根據若堂(Jordan of Saxony)——繼聖道明之後的總會長——的記載，聖道明是一位充滿喜樂的人，在長程跋涉旅程中他經常不時詠唱聖歌²⁷。他的宣講充滿著喜悅，整個臉上散發歡悅的儀容，因而贏取不少人的歡心。這種悅樂的心情根源於他內心深處所充滿的「與天主交談」及「與人談論天主」的熾火靈修。

喜樂的氛圍既是源自內在的靈修，這種氣氛自然也就會在修會的傳承中延續著²⁸。與聖道明同期的初期修會團體弟兄，有時因著歡樂的氣氛而使大家開懷大笑，爲一個具默觀隱修性質的團體而言，在會院內開懷大笑本屬不宜，是一種輕浮表現，但在早期的團體內卻充滿著歡笑。之後的一些充滿神秘靈修的會士，如早期加大利納、聖多瑪斯；中期的艾克哈、蘇索等，在他們的著作中也流露著喜樂的氣氛，艾克哈甚至認爲天主聖三之間最深的關係是歡笑(laughter)²⁹。

²⁶ Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality*, p.45.

²⁷ 頓根貝編著，傅文輝譯，《聖道明精神的復興》(高雄：多明我，1979)，44頁。

²⁸ Paul Murray, pp.45~77。

²⁹ 艾克哈在 *Sermon and Treatises* (18) 中提到：“The Father laughs at the Son and the Son at the Father, and the laughing brings forth pleasure, and the pleasure brings forth joy, and the joy brings forth

（二）心靈的自由與釋放

保祿在皈依耶穌基督之後，體驗到生命真正被釋放的感覺，就是因相信基督是主而使心靈獲得釋放、得到真正的自由，保祿因此稱基督徒是自由的子女。他在《迦拉達人書》（三～五章）特別發揮這一主題，基督徒因耶穌的救援工程，從罪惡、法律、死亡的奴役中釋放出來，所以蒙召選是為得到自由（迦五 13）。為此，基督徒的生活必然會因著靈修涵養，呈現自由的喜悅，道明會士更具有這種特色。

在聖道明身上，最能突顯心靈自由的風采，他突破傳統的束縛，將隱修傳統與使徒工作整合在一起，這本身就是一種心靈自由的彰顯，從傳統法律的束縛中釋放出來。他經常鼓勵會士為了因應時代的需要，應有向外開放的心態，革新挑戰傳統的精神。其次，聖道明強調宣講的自由性或機動性，他從開始就一直反對會士接管堂區或管理俗物，目的是為能使會士不受地域限制，而能更機動地走向各地宣講。

就修會的革新方面，最能彰顯道明會自由特色的是會規的豁免權，及會規不以罪過約束人。聖道明深知向外的使徒工作與院內的默觀生活之間的張力，為解決這種張力，聖道明賜予道明會一切長上，可以「豁免會院的弟兄，當他們認為適當的時候；特別在那些能妨礙求學、宣道、教書或救靈的事上，更

love.”引自 Paul Murray, *The New Wine of Dominican Spirituality*, p.63。

能運用豁免權」³⁰。一直到今天，爲了宣道救靈或各種迫切需要，修會長上施行豁免權的制度還在。

在隱修生活的傳統裡，規律或秩序是培育成熟靈修境界的重要法則，會士若違反會規，通常以罪過苛責。但聖道明反對這一點，他認爲修會生活的真正目的是給自己的子弟帶來自由，所以道明會的會憲與會規不以「罪過」來約束人，這在聖人的時代是一項新奇的觀念。

（三）對世界與未來開放

能對天主保持開放而釋放自己的自由心靈，對外也自然會開放。他會經常對世界、對所有人、對未來、對未知的領域保持開放的態度，不斷尋求新的疆域（frontiers），而這也是道明會會士生活的特徵之一。

在使徒工作方面，因著開放的態度，使道明會士不斷開拓新的疆域。聖道明本身是一個很好的典範，他一直渴望到東歐地區宣講，儘管最後還是無法成行。宣講的方式也應不斷更新，尋求多元化，盡量適應各階層的人，讓所有人都有機會聆聽到天主的聖言。同樣，在學術與對真理的探索上，會士也應以開放的心胸接納所有的文化領域，在這方面，大亞爾伯及聖多瑪斯兩位師徒是最爲典型，他們大膽接納亞里斯多德的學說，並與教會的信仰相結合，開創中世紀神學的高峰。後來的神秘學大師艾克哈乃至近代的幾位大神學家，他們也都以開放的態

³⁰ 引自主曆 1220 年會憲序言；並請參閱註 23。

度，以堅定的信仰，邁入新的領域，會晤真理的另一面，為教會注入新的信仰傳承。

（四）團體的友愛 (Friendship)

道明會前任總會長 Timothy Radcliffe 曾接受法國《十字雜誌》(La Croix) 記者專訪，當被問到「道明會士對教會生活有何貢獻？他們到底有何用處？」時他指出，友情是道明會士生活的中心³¹，是它使道明會所宣講出的福音內容流露出一種獨特的風味，所以道明會的團體不只是度一個團體生活，而更是為溢出深厚的人情味（友情或愛情）。Timothy 曾任總會長九年，視察過全球的道明會院，甚至有些會院不只視察過一次，所以幾乎與每位會士交談過，沒有人比他更適合說出道明會團體生活的品質，他的觀點有其可信性。當 Timothy 總會長說友情是道明會生活的一切，這並沒有否定前面所說的有關修會其他的精神價值，而是指建立在這些精神基礎上所生活出的色彩。

團體間友情與愛情的豐盈，最後是根源於天主聖三的愛。原來修會的團體生活因著默觀生活與使徒工作的驅使，使會士在每日的生活與研讀中，不斷尋求渴望與天主進行更深的交談。愈與天主生命共融的人，生命一定愈充滿著愛情與友情。聖道明本人即是一位對天主充滿愛情以及對人充滿友情的人，

³¹ Timothy Radcliffe 著，左婉薇譯，《我稱你們為朋友》（台南：聞道，2005），1、47 頁；英文：*I Call You Friends* (New York: Continuum, 2001)。

修會初期團體也是給人如此的印象。而這也是聖道明在建立修會時，選聖奧斯定典規作為會規的基礎，修會的團體生活也就愈充滿愛的氣氛，會士彼此之間的友愛、平等、尊敬，愈能使使徒工作吸引人。

這種充滿友愛的共融氣氛，不只是存在會院之內，也向外延伸，把全球道明會的男女會士以及所有在俗修會團體聯繫在一起，構成道明會大家庭（Dominican Family）。每當各個地區的道明會大家庭聚會時，更讓每位參與者深深體會到道明會團體間的友愛共融，也共同在愛中實現宣道救人的工作。

結 語

道明會只是教會中生命傳統的一部分，以自己的生活模式彰顯教會的奧蹟，雖只能彰顯此奧蹟的小小一部分，但也突顯出它的特色，使教會更多元豐富地彰顯出天主的面容。聖道明不是一位理論家，他是一位信仰實踐者。他雖沒有撰寫一套靈修理論，但生命中卻充滿著豐富的靈修，為後來會士提供靈修的反省素材，這靈修的基本核心即是聖多瑪斯所說的「默觀所得與人分享」。在這基礎上整合了修會生活的其他六個生活要素，雖沒有靈修體系，但卻相當豐富，也相當自由與開放。它仍將會繼續延續著，在教會內為聖言服務。

參考書目

Radcliffe, Timothy 著，左婉薇譯，《我稱你們為朋友》，台

- 南：聞道，2005。
- 辛乃樸·威廉（Hinnebusch, William），《道明會靈修：原則與實行》（*Dominican Spirituality: Principles and Practice*），高雄：多明我，1980。
- 辛乃樸·威廉著，左婉薇譯，《道明會簡史》，高雄：多明我，1984。
- 杰瑞·伯達（Jerret, Bede）著，劉河北譯，《聖道明傳》，高雄：多明我，2007。
- 雷納（Lehner, Francis C.）著，張志峰譯，《道明會初期文獻》，高雄：多明我，1988。
- 頓根貝編著，傅文輝譯，《聖道明精神的復興》，高雄：多明我，2004。
- McGonigle, Thomas C. & Zagano, Phyllis, *The Dominican Tradition: Spirituality in History*, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2006.
- Murray, Paul, *The New Wine of Dominican Spirituality — A Drink Called Happiness*, New York: Burns & Oates. 2006.

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¹

引言

學者把十三、十四世紀西北歐流行的靈修運動，稱為「萊茵河—法蘭德斯神秘學派」(Rheno-Flemish mysticism)。就地理而言，「萊茵河—法蘭德斯神秘學派」包括在低地匯合的三條河流：萊茵河(Rhine)、梅西河(Meuse)與埃斯高河(Escaut)，流入深冥北海所流經的一大片廣土。就代表人物言之，萊茵方面有：北真麥琪帝(Mechthild of Magdebourg)、道明會士艾克哈(Eckhart)、蘇叟(Suso)、陶樂(Tauler)等人；法蘭德斯方面有：北真海德葳(Hadewijch of Antwerp)、布魯塞爾神父雷斯博克(Jan Van Ruusbroec)和魯汶詹(Jan van Leeuwen)等人。近來學者，如費爾代恩(P.

¹ 本文作者：陳德光，輔仁大學宗教學系教授兼社會科學院院長、輔仁大學神學院教授；輔仁大學神學學士；比利時魯汶大學宗教學博士；主要研究領域包括舊約聖經學、基督宗教神秘主義、比較宗教學、宗教與教育等。

Verdeyen) 提出質疑²，認為萊茵河與法蘭德斯的神秘思想各不相同，以艾克哈與雷斯博克為例，前者受大雅博影響，講論聖言於人靈的誕生；後者受聖伯納影響，講述天人之愛。

一般神秘主義有神婚 / 聖愛型 (bridal/affective mysticism) 與存有本質 / 思考型 (essential/speculative mysticism) 的二分法。前者重情，有教會虔敬生活的背景；後者重智，有形上學整合信仰與知識的背景。因此，有人把雷斯博克歸於前者，艾克哈歸於後者。雷斯博克採用神婚圖像，對西班牙神秘家大德蘭與十字若望產生一定的影響。然而，也有學者如謨瑪爾斯 (P. Mommaers) 認為這種二分法對雷斯博克不適用，於雷斯博克全集第十冊《神婚》導論中表達意見，指出雷斯博克的思想兼有聖愛與存有本質的特色³。

艾克哈與雷斯博克的語言接近，除了中古高地德語與中古低地荷語的關係之外，兩人作品中不乏共通的主題：融入天主、正義 / 內在 / 存有的生命、聖子的誕生、進入空無或進入黑暗、流出與流歸，甚至辯證式思維：誕生與突破、神與神原、

² Paul Verdeyen, “Une remise en cause de la notion de ‘mystique rhéno-flamande’”, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, Etudes sur la mystique «rhéno-flamande» (XIIIe-XIVe siècle)*, ed. A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (Brussels: Editions de l’Université de Bruxelles, 2004), pp.207-210.

³ *Opera Omnia* 10 (Turnhout: Brepols, 2006), p.18: “It is quite incorrect to imagine that this mystic (Ruusbroec) would separate the speculative contact with God from the affective in some way or other.”

肖像與模樣、本質與活動、有中介與無中介、他者與一體等。

艾克哈與雷斯博克的共同點，在於神秘主義的特色。靈修雖超性，卻也是人性深層現象，恩寵與自然能分而不能離，因創造的目的是爲了分享聖三的生活。這一點，與現代世界對話交談時特別重要，以回應現代傳教神學有關恩寵模式與自然模式的兩難，即一方面排除恩寵與自然、入世與出世的二元論，另一方面排除過於樂觀或崇拜自然的想法，這兩難在神人密契的源頭得以交集，達到平衡的觀點。

壹、艾克哈的靈修

一、生平

艾克哈大師（Johannes Eckhart，或稱 Meister Eckhart，1260~1327/8）是基督宗教中古世紀狄奧尼修式神秘主義（Dionysian mysticism），即基督宗教吸收新柏拉圖哲學的靈修思想的代表人物。

艾克哈一生曾任大學教授、修會省會長、牧靈輔導，是一位身兼學術、行政、傳道，備受愛戴的人物，年老望重之時卻捲入異端紛爭。身後，教宗若望廿二世發表《於主田園》憲諭，以艾克哈思想二十八條命題涉及程度不一的異端定罪，憲諭謹慎地指出定罪的標準，是「依其字面，以及上下文結構而論」，暗示依一般思想用語判斷，涉及言詞的異端。

前任教宗若望保祿二世（1978~2005）於一次公開談話中，引述艾克哈的話：「上主最急切要求你的事，只有一件，那就是捨

空自我……讓天主在你身上工作」⁴，間接替艾克哈的思想作了平反。

艾克哈 1260 年生於德國圖林根 (Thüringen) 地區，埃爾福特 (Erfurt) 西南 40 公里的小鎮唐巴 (Tambach)。1275 年入道明會埃爾福特修院，參加強調默觀與講道、融合出世與入世的新修會。早期的學業在科隆與巴黎兩地完成，取得「格言錄講師」資格。

艾克哈於 1294 年任埃爾福特會院院長，兼任圖林根區會長。期間，他撰寫一生最早的作品《勸言集》。在埃爾福特會院院長的初職後，他赴巴黎完成學業，於 1302 年取得巴黎大學神學教授 (magister) 的頭銜與資格，時人慣以德語 Meister 雅號尊稱，成為流傳後世的名字。

艾克哈隨後於巴黎大學擔任教授 (1302~1303)，這時期開始寫作《巴黎問題專集》。之後，艾克哈又負責修會行政，擔任薩克森會省會長 (1303~1311)，兼任波希米亞代省會長。1310 年於巴黎大學二度任教。

巴黎任教之後，艾克哈於 1313 年至 1323 年間，至斯特拉斯堡 (Strassbourg) 修院任教職，並擔任道明會修女的導師。

艾克哈約於 1323 年回到科隆道明會研修總院，學生當中有蘇叟 (Heinrich Suso)、陶樂 (Johannes Tauler) 等人。回科隆工作後，

⁴ Johannes Paul II, *Der apostolische Stuhl* 1985, *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Erklärungen der Kongregationen* (Città Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1985), p.1508.

即捲入異端紛爭，終其餘生。

1325 年，科隆總主教亨利接受道明會士海曼與威廉的告發，展開對艾克哈的異端調查。這是教會歷史上少有的現象，地位崇高的神學家成爲涉入異端裁判的個案。

1326 年，科隆總主教審理艾克哈有異端嫌疑的命題，艾克哈對 108 條涉案命題辯解，力圖澄清自己不是異端份子。同時，艾克哈基於巴黎大學教授與道明會士的豁免權，上訴教廷，並於道明會教堂公開告白，聲稱如果有些言論從字面解釋成爲異端邪說，就予以撤銷，自己從來沒有意圖宣講違反正統的道理。

最後，教宗若望廿二世於 1329 年 3 月 27 日發表《於主田園》憲諭 (*In agro dominico*)，譴責艾克哈 28 條命題。其中的特點，是把 28 條分作不同的層次或程度來宣判：異端的有 1~15 條和 27~28 條（最後兩條疑是艾克哈命題）；16~26 條刺耳與冒昧。不幸地，艾克哈於宣判前逝世，時間與地點不詳，推斷是在 1328 年春天去世。

艾氏身後，以匿名方式發揮影響，作品也殘缺不全，思想全貌後人不易掌握。弟子之中，以同會兄弟蘇叟與陶樂二人最爲出名。眞福蘇叟於傳記中提到老師的顯現，陶樂認爲老師學說遭受誤解，於《講道詞》第 15 篇表達感慨：「他的聲音來自永恆，你們卻以時間（塵世）方式去懂」。

二、著作

艾克哈著作的重新發現與整理始自十九世紀。道明會學者丹尼夫 (Heinrich Seuse Denifle) 於 1886 年首次重新整理艾克哈的

拉丁文著作；菲費（Franz Pfeiffer）則是重新整理艾克哈德文著作的第一人，於 1857 年出版德文道理有 104 篇。丹尼夫與菲費的整理，是後人編輯艾克哈全集的基礎。

艾克哈拉丁文著作有：《巴黎問題專集》（*Quaestiones Parisienses*）；《三部曲》（*Opus tripartitum*）；《談格言錄》（*Collatio in libros Sententiarum*）；講道辭（*Sermones*）60 餘篇等。

德文著作有（引用現代德文譯法）：《勸言集》（*Reden der Unterweisung*）、《神慰之書》（*Das Buch der göttlichen Tröstung*）、《論貴人》（*Vom edlen Menschen*），後兩本書合稱作《讚頌之書》（*Liber Benedictus*）、講道辭（*Predigten*）約 150 篇。

疑是艾克哈作品的德文著作有：《論超脫》（*Von Abgeschiedenheit*），《芥菜種子》（*Granum Sinapis*），《靈智心靈樂園》（*Paradisus anime intelligentis*）等。

（一）拉丁文著作

艾克哈的拉丁文著作，應寫於巴黎時期，有巴黎學術氣氛的背景，史特勞斯堡時期予以發展與補充。以下是兩本比較重要的著作，內容簡介如下：

《巴黎問題專集》現存五個問題，應屬巴黎大學「辯論」（*disputatio*）的上課內容。艾克哈對傳統思想熟悉，聖經則是其思想源頭。

《三部曲》為問題的系統討論，是艾克哈的未竟之作。作品本身已經佚失，現在只剩〈總序〉、〈命題部之序〉與〈釋義部之序〉。從〈總序〉得知，全書原來分三部分，即「命題部」、

「問題部」、「釋義部」。

(二) 德文著作

艾克哈德文著作採用論文與講道辭的形式，以中古德語寫作，以下是每本書的內容：

1. 《勸言集》

這是艾克哈的第一部著作，依不同版本有兩種書名：《勸言集》或《辨言集》，前者指全書有靈修勸導之意，後者指全書有分辨神類、指導抉擇的意思。此處依克溫特（J. Quint）採《勸言集》的書名。

一般學者推斷《勸言集》於 1294~1298 年間彙整，艾克哈當時任圖林根區會長和埃爾福特會院院長。雖講修道生活，卻是未來思想的綱要，其中已有日後思想的關鍵詞：「捨空（捨而後空）」（Gelassenheit）與「超脫」（Abgeschiedenheit）。

2. 《讚頌之書》

《讚頌之書》包含《神慰之書》與《論貴人》，是艾克哈於斯特拉斯堡與科隆最後歲月的代表作：

《神慰之書》

《神慰之書》是艾克哈為安慰匈牙利皇后愛妮絲（Agnes）所寫的書。愛妮絲的丈夫安德魯於 1301 年去世，愛妮絲於丈夫死後投奔父親奧地利公爵雅博，但雅博也於 1308 被姪子行刺而死，而愛妮絲的母親也於 1313 年相繼去世，《神慰之書》就是在這樣的背景下寫成。但就內容言，本書適合所有願意度「超

脫」與「捨空」生活的人。

《論貴人》

《論貴人》是一篇道理，似無特別寫作對象，但與《神慰之書》關係密切，是附屬於前者的作品。《論貴人》可對照艾克哈德文道理第 15 篇〈有位貴人〉(“Homo quidam nobilis”)。

《論貴人》的靈感來自《路加福音》的記載：「有一位貴人離開到遠方去，為取得了王位再回歸」(路十九 12)。這就是「離去」短暫的自我與「回歸」神或存有的真理，而「回歸」更勝於「離去」。艾克哈的此見解，反映了新柏拉圖主義「出走」(exitus) 或「走出自己」(ekstasis) 與「回歸太一」(to hen) 或「回歸」(reditus) 的思想背景。

此外，艾克哈依保祿神學把人分成身體與精神兩部分：「身體的人」就是「外在的人」或「塵世的人」；「精神的人」就是「內在的人」或「天上的人」與「貴人」。「內在的人」心中有神的肖像或神的種子，能被遮蔽卻不會毀滅，靈修之道就是去障與揭蔽之道，讓天主賦予人靈的「真性」彰顯出來。

3. 《道理集》

整體來說，後人發現艾克哈有 150 多篇德文道理，大部分寫於史特勞斯堡與科隆時期 (1313~27)，對象是當地的道明會修女團體，把當代北真靈修轉變成爲一種神秘主義的道理。

德文《道理集》的出版與編號，除了一般學術界慣用的《德文全集》(DW) 與其編號外，英文翻譯有不同的版本，其中最完

整的翻譯就是 M. O'C. Walshe 的譯本：Meister Eckhart, *Sermons and Treatises*, trans. M. O'C. Walshe, vol. 1~3⁵。

(三) 疑是艾克哈作品

1. 《芥菜種子》

《芥菜種子》(*Granum sinapis*) 是艾克哈最重要的詩，是其思想的總匯。越來越多學者認為，它是艾克哈早期的作品。從思想而言，它是狄奧尼修神秘主義的中古德文詩作。芥菜種子靈感來自耶穌於福音中的比喻，天國好像一粒芥菜種子，雖然是蔬菜種子裏最小的，長起來卻比各種蔬菜都大（瑪十三 31~32）。

2. 《論超脫》

《論超脫》的真確性過去存疑，今天獲得廣泛的認定，甚至有人認為是艾克哈的核心思想。開宗明義，「超脫」是最高妙的德性，產生神人親和，使人靠恩寵達到神依本質同樣的境界。

艾克哈論「超脫」或「捨空」的思想，來源有二：聖經與教父。聖經方面，耶穌論及百倍賞報的時候，伯多祿對耶穌表白忠誠：「看，我們捨棄了一切跟隨了你」（谷十 28）。教父方面，筆名狄奧尼修於《論神秘神學》開始的地方說：捨空感知與了解，盡力與超越存有與認知的那一位結合；此外，《論神的名字》認為，最屬神的知識來自「不知」（unknowing），完成於與超越心

⁵ 引用艾克哈德文《道理集》時，本文採用 DW 的編號；與英文譯本編號對照表，參閱：*Sermons and Treatises*, trans. M. O'C. Walshe (Shaftesbury, Dorset: Element Books, 1990), vol.3, pp.150~160。

智、閃耀之光的結合，覺知於聖智不可度量的深淵。

《論超脫》內容分三部分，特別介紹如下：

第一部分

「超脫」勝於愛德、謙遜、憐憫。「超脫」是諸德之冠，以愛德為例，艾克哈認為「超脫」勝於愛德，因為愛德促使人勉力去愛天主，「超脫」卻促使天主愛人。其中道理，分兩點說明：首先，「超脫」不為自己設想的純淨之愛，最能感動天主；其次，在愛德中，人仍有所作為、有所承受，但在「超脫」中，內心只有天主，是心靈自由或「萬緣不掛」的寫照。

第二部分

此部分論「超脫」的意義。艾克哈認為，「超脫」使人超脫塵世事物，達到天人合一的最高境界。「超脫」的神人關係，可用艾克哈的話說明：「滿於物即空於神，空於物即滿於神」(To be full of things is to be empty of God, while to be empty of things is to be full of God)。

艾克哈認為，「超脫」是不依人、不依物、「無所動」的精神，是面對各種愛情與痛苦的考驗，人靈有如面對微風，屹立不動的鉛山。因為「超脫」或「無所動」的精神，就是神最深的本質，藉此產生純淨(pure)與簡樸(simple)。神的純淨與簡樸，就是神的不變性或「無所動」的另一種講法。神的「無所動」並非木石無情，卻是依神自己而動，產生最真實、最極致的天人關係，也就是聖愛和「以愛還愛」的真諦，只能以「於情離

情」的悖理表達。

第三部分

此部分論「超脫」的對象。艾克哈認為，「超脫」主要不是針對這個、那個的外在事物，而更是一顆除了天主之外，一無所求的純淨之心。如果人心對事物有所求備，就算全能的天主也無法在其內稱心如意地工作。

「超脫」的祈禱不是一般的祈禱。一般的祈禱只渴望從天主那裡得到一些自己想要的東西，消災納福；「超脫」的祈禱只求與天主想法相同，空於一切個人之私，以平等心接受一切上智的安排。

艾克哈最後提出「超脫」的果效，包括：潔淨人靈、純化良知、擁抱人心、喚醒精神、激發渴望、認識天主、超脫受造物、與天主契合。

值得注意的是，「超脫」能教人「認識天主」。這種講法反映一種「同性之知」(knowledge by connaturality) 的想法。「同性之知」也就是「同性相知」。「同性之知」思想源頭來自希臘哲學，教父與中世紀神學家（如多瑪斯等人）都有繼承與發揮，尤其可以對比筆名狄奧尼修論「體神知神」(patiens divina) 的觀點，體驗神才能認識神。這些意見又可對照莊子《大宗師》中，「且有真人而後有真知」的論點⁶。

⁶ Joseph H. Wong, "Through Detachment to Vision: Chuang Tze and Meister Eckhart," *Purity of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue Between Christian and Asian Tradition*, eds. Bruno Barnhart

三、思想

艾克哈思想的重點，在於以「聖子在靈魂的誕生」(the birth of the Son in the soul)與「突破進入神原」(breakthrough into the Godhead)，來表達神人的親和與契合⁷。依艾克哈的人學與神學，天主方面有神(God)與「神原」(Godhead)之別；人方面也有人靈(soul)與「靈根」(ground of soul)或「靈心」之別。「誕生」是神與人靈的關係，「突破」是「神原」與「靈根」的關係。

兩個主題都以「超脫」、「捨空」為先決條件：在「誕生」中，人不執著於世物，一心遵行神的旨意；在「突破」中，徹底地釋放一切，包括對自我和對神的意識，進入一種「真如」與自然的狀態，讓「神 / 存有」自顯。

(一) 聖子在靈魂的誕生

艾克哈誕生神學的特色，繼承教父思想傳統，把人靈深處或「靈心」視為人的生命中心，與天主相遇的地方。依艾克哈見解，在永恆之父心中有聖言的誕生，在人「靈心」中有基督誕生的奧蹟。

艾克哈論「聖子靈心中誕生」的論述，見於其《若望福音注釋》，以及德文道理第6、14、57等篇。這些道理應來自聖誕

and Joseph Wong (New York: Continuum, 2001), pp.210~211.

⁷ 為了解「誕生」與「突破」可參閱：John D. Caputo, *The mystical Element in Heidegger's Thought*, (New York: Fordham UP, 1977), pp.97~139；idem, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism." in *The Thomist* 42 (1978), 197~225.

時期，探究「為何天主降生成人」(cur Deus homo)的道理。艾克哈的特色，在於把「人的神化」與「聖子的誕生」兩種道理一併發揮，把誕生道理推展到極致。

依艾克哈聖誕節道理，聖子有三個不同的生：第一個是聖子在永恆中的生；第二個是聖子在歷史中降生成人；第三個是聖子在吾人生命中的誕生。艾克哈的理論重點，在於強調聖父在永恆誕生聖子，與在人靈誕生聖子是用同樣的生，人與聖子有同樣的「子性」⁸。

艾克哈引用《若望壹書》的話，表達誕生的真義：「請看，父賜給我們何等的愛情，使我們成為天主的子女，而且我們也真是如此」(壹若三1)。所以，我們不只「得稱」為天主的子女，而且也「真是如此」。因此，聖父於永恆所做的，擴充到人靈的根，以致聖父在人靈產下聖子。

艾克哈熟知傳統的神學立場，「本性之子」(filius per naturam)與「恩寵之子」(filius per gratiam adoptionis)之別；前者指永恆的聖子，後者指信眾的稱子。艾克哈不滿足於傳統「二者選一」的區分方式，人只分享到有限的或另一種的天主性生命，強調天主本身無限的大能和大愛，毫無保留地把生命賜予，讓人分受與聖子相同的子性，是「既恩寵、也本性」的關係，考驗神學

⁸ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.135: "The Father gives birth to His Son in the soul in the very same way as He gives birth to him in eternity, and no differently. He must do it whether He likes it or not. The Father begets His Son unceasingly, and furthermore, I say, He begets me as His Son and the same Son."

家的智慧。

艾克哈多次引用希臘教父聖馬西摩 (St. Maximus the Confessor) 的主張，來說明自己「人藉恩寵變作神依本性的所是」(quod Deus est ex natura, homo ex gratia) 的見解。馬西摩的意見可簡稱為：人藉恩寵稱為神，神因降貴稱為人⁹。

拉丁教會也有相似的神學思想，聖伯納的好友聖德利的威廉 (William of St. Thierry) 針對透過聖神而屬神的人，於《致神山兄弟書》聲稱「不可言喻與不可思議地，屬神的人所堪當變成的不是神，而是人藉恩寵成為神依本性的所是」¹⁰。威廉清楚表明，不是「人變成神」，而是人藉恩寵，成為神依本性的所是，對「既恩寵、又本性」的分受關係作了最佳的詮釋。

除此之外，艾克哈把誕生與聖言的主題合併發揮。艾克哈認為，聖父在人靈誕生聖子，使得人靈變成天主聖言 (verbum)

⁹ Maximus, *Ambigua* II; PL 122: 1206C: “ita ut et ipse sit gratia et vocetur Deus, et Deus sit condescensione, et vocetur per se homo”; Marie-Anne Vannier, “Nouvelles perspectives sur la naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart”, *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec, Etudes sur la mystique «rhéno-flamande»(XIII-XIV siècle)*, p.21: “devient-il par grace ce que Dieu est par nature” (Maxime le Confesseur, *Question 22 à Thalassios*).

¹⁰ William of St. Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, PL 184: 349; 參閱: *The Golden Epistle of Abbot William of St. Thierry*, trans. W. Shewring (London: Sheed and Ward, 1973), section 63, p.108: “in an unspeakable and unthinkable manner the man of God is found worthy, not indeed become God; but that which God is by nature, man becomes by grace.”

的「副言」(ad-verbum, ad-verb, Beiwort)。艾克哈的特色，在於指出聖父對「人靈本根」或「靈心」發出永恆之言 (the Eternal Word)。

由於受造之言本身不能表達神的存有，唯一適當的言語，就是非受造的聖言 (聖子)。聖父在聖言中自言自語、自覺自成，因此，聖父之言的聖子，是一種「內心之言」(verbum cordis)，或是一種有別於塵世「有聲之言」(verbum vocis) 的「大音」。

既然人性語言不足以表達神性，完美的語言就是緘默，讓聖言道出。當人靈達到完全緘默、語言與行為的空無之時，當人完全靜寂，超脫一切與世物有關的觀念、語言和行為之時，神就會在「人靈本根」開始說話，發出永恆之言。依艾克哈思想，靈根沒有受造物的罣礙；而靈根之外的心智官能，卻充塞著受造物的心像。

總之，在唯一聖言中，人的生命得到了悟，聖言把聖父或存有彰顯與隱藏。聖言是聖父的「言語」，聖子的誕生同時使人變成聖言的「副言」。

(二) 突破進入神原

終極言之，在天主內一切被天主滲透與轉化，依艾克哈講法，不只是「模樣」或「相同」(Gleichnisse, similitudo)，而是同一或玄同 (unum, one) 的關係，這種神人的密契關係，連天使都難以分辨。艾克哈德文道理第 48 篇，論天主賦予人靈的「非受造之光」或靈心的「靈智火花」(spark of the soul)，產生對神不帶中介的認識或直觀，「靈智火花」並不以聖三與其屬性或特性為滿足，要「突破」進入神的本根：「要探索那簡然的本根與寂靜的

荒漠，探索那個沒有區別，也沒有聖父、聖子、聖神之別的境界」¹¹。

「誕生」產生於靈根或靈心，但是「誕生」仍未道盡靈心所發生之事。從艾克哈「自流形上學」(metaphysics of flow)言之，「誕生」最徹底的事件，稱之為「突破」；「誕生」在人靈內發生，「突破」卻進入「神原」之中，「突破」也就是「自生」與「回生」。

針對「自生」的主題，以德文道理第6篇為例說明，艾克哈思想特徵有「層遞」或更進一步的講法，除了「相同子性的誕生」，更表達聖父的生有如生他自己。

依「至大無外」的道理，天主是不假外求的，聖父的生也是「自生」，聖父的創造也是自反自照的結果。「自生」表達最高與絕對的自由與自在。

聖子於人靈深處的誕生，艾克哈不以一般神秘主義的出神(rapture)解讀，卻強調人性靈心在「神原」(Godhead)中的自反自照的特色。艾克哈論靈智「自思」的看法，可能來自新柏拉圖主義者普羅克洛(Proclus)，經過道明會士弗萊堡的狄德烈(Dietrich von Freiberg)，傳到艾克哈解讀成為「神原」於靈心的自我通傳。

¹¹ *Meister Eckhart Werke*, vol. 1., ed. Niklaus Largier (Frankfurt: Deutsche Klassiker Verlag, 1993), p.509: "es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist".

自反自照的思想，也見於艾克哈《芥菜種子》詩，論天主聖三有如指環的關係：「神妙指環，自元自始，其央不移」。

以艾克哈《論超脫》補充意見，天主從永遠就立足於這種「無所動」的超脫中，並且保持「無所動」。神創造天地，仍不影響其「無所動」的「超脫」；因此，從另一觀點言，神的生就是不生，神的造就是不造，有如沒有受造物被創造過一樣。這種講法，可以對照《老子》第廿五章論道「獨立不改，周行不殆」的特質。

除了「自生」，他也談「回生」聖子於聖父的道理。

艾克哈於德文道理第 22 篇有「回生」的講法：「當聖父在我內生其獨生聖子時，我也在聖父內回生聖子」¹²。

艾克哈的意思是：靠著恩寵，人靈與聖父如此完美結合，以致聖父的活動成爲靈的活動，神人之間有「活動的玄同」（identity in operation）的關係，也就是「天主與我在活動中是一體的：他行事，我化成」。「活動的玄同」與「實體同一」（identity of substance）的泛神論大異其趣。

以艾克哈德文道理第 2 篇補充說明，在誕生聖子事件上，人靈與聖父的關係是「共同孕育」（mit-gebiert, co-bears），這就是「回生」聖子於聖父的意義。聖子在人靈本根的誕生，主要是恩寵的工作，使人靈作神「肖像」（imago）的潛能得以實現。艾克哈

¹² *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.64: "In the same moment that He bears His only-begotten Son into me, I bear him back into the Father."

於德文道理第 31 篇表達意見，人靈是窮困與謙卑的，淨空準備一位賓客寓居，自己沒有主導權。

「活動的玄同」與「依（就）」(in quantum, insofar as) 的道理有關，艾克哈於德文道理第 6 篇表白意見：「誰了解正義與義者關係的道理，就了解我所說的一切」。「依（就）」的道理，就是「依（就）」完全超脫與捨空的人言之，產生一種直接的神人關係，沒有外在因素的介入，因此，神的義就是人的義。義者從神義取得義者的身分，是一種「活動的玄同」。德文道理第 6 篇說：「誰愛慕正義，凡他所愛的就成為他的本質，除此之外，沒有任何東西能使他分心，能夠吸引他」¹³。因此，愛正義的人，正義就變成人的本質，恩寵使然。

最後，「突破入神原」即回歸到神的本根。德文道理第 42 篇講「沒有本根的本根」，最深只有一個單義（非與多義相對），最勝義的本根。德文道理第 5b 篇說：

「在這裡，神的本根是我的本根，我的本根是神的本根 (Here God's ground is my ground and my ground is God's ground)。在這裡，我是由我自有的東西而活著，就像神由他自有的東西而活著一樣。誰只要看一眼這個本根，那在他看來，即使千金之貴也變得一文不值。從這最內在的本根，你應無為（不為什麼）而為。¹⁴」

總之，「突破入神原」是艾克哈的思想特色，人靈不滿足於

¹³ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.2, p.133.

¹⁴ *Sermons and Treatises*, trans. Walshe, vol.1, p.117.

只留在孕育聖子的階段，要回到神空、無，一任自然的本根，也就是自我捨空的極點。在「神原」中完成這種「壯舉」，表示神是一切活動的總根基，也是一種「自反」與「自成」的運動過程。

(三)「誕生」與「突破」的關係

倘若把艾克哈思想的兩重點「誕生」與「突破」放在辯證的兩極，真正的「誕生」是「突破」，真正的「突破」是「誕生」，兩者是一種不停滯於一方的動態關係。

「誕生」是有分別的結合，涉及聖子的生命與聖神的導引，以及救恩的歷史；「突破」則是不二的結合，進入聖父的空智與聖愛。正反兩極的整合在於：「誕生」彰顯「突破」，使人得稱為天主子女（壹若三1），獲得新生命的妙有；「突破」卻經驗「誕生」所隱藏的「不為什麼」的空靈，靈魂消失在自己最深的源頭中。

傳統之見，把恩寵與本性對立起來：恩寵即非本性，「恩寵之子」即非「本性之子」；而艾克哈的理論，「既恩寵、也本性」的立場是一種「既恩寵（既非本性）、也非恩寵（卻也本性）」的雙重命題。倘以辯證去了解艾克哈的思想，辯證的特色在於其「超越」的中心點，就是超越對立的思維層面，達到對立的統一。肯定這個、否定那個，仍在思想主體與客體對立的平面；「超越」的中心點，就是於另一個更高層面的整合，是「否定的否定」與最純淨的肯定。

總之，分受聖言神性生命的辯證關係，是艾克哈的本意。

藉「超脫」進入超越的「至一」，讓「聖子在靈魂的誕生」，與「突破進入神原」充分對流、融合，再回頭看歷史，反觀世界的歷程，一切都在永恆的當下自覺中，明淨清幽，事事都在相通中，晶瑩透徹。

神人契合的經驗難以用語言表達，不是講得太少，就是講得過分。傳統類比思考包括三個相輔相成的說法：肯定法（the way of affirmation）、否定法（the way of negation）、卓越法（the way of eminence），卻以單一命題道出，通常是卓越的講法，例如：天主是最高的美善，事實上，單一命題中實質上蘊含肯定、否定、卓越三種意義。

神秘語言接近的辯證法，則以雙重命題道出，突顯一種動態平衡的悖理，卻不是一般人習慣的語言用法。以艾克哈為例，一方面強調聖子救恩史神人邂逅的結合，另一方面強調於時間前無二無別的一體源頭，只聽取後者的一面之詞，會有泛神論異端的嫌疑，這是為什麼許多神秘者都有被指控為異端的原因。陶樂曾以一滴水融入一壺酒，來形容神人沒有分別性的結合，一百多年後，講道家蓋樂（Geiler von Kaysersberg）認為液體完全融合是異端的講法，但加上說明：「你能在陶樂找到，但應予以適當的解釋」¹⁵。對艾克哈思想，是否也應該「予以適當的解釋」呢？

最後，二十世紀艾克哈的相關研究復甦，他甚且多次成爲

¹⁵ Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1972), p.189, note 20.

東西方神秘主義比較的代表。一些專門的艾克哈研究開始肯定艾克哈思想的正統性，講道家也把他的道理當作避靜的主題。依靈修學家葛西神父（Gozier）意見，只要避開艾克哈一些引起爭論的觀點，不妨用於一般信友的靈修生活¹⁶，但有時也要強調耶穌基督本性天主子與吾人天主（義）子的分別：至於艾克哈認為在神之上有「神原」的講法，釐清之後仍可採用，「神原」不是聖三之外的神，依傳統可稱之為聖父；「神原」是天主最奧秘的一面，可以與現代靈修重視的超越意識對談。

貳、雷斯博克的靈修

一、生平

若望雷斯博克（Jan Van Ruusbroec, 英文 John Ruysbroeck, 1293~1381）是十三、十四世紀法蘭德斯靈修運動（The Flemish School）的代表人物。雷氏除了受到奧斯定、托名狄奧尼修的啓發，主要受到當代隱修院神秘家聖伯納與維克多修院神學家等的影響，宣揚一種聖三與聖愛的神秘主義。

後人對雷斯博克的認識非常有限，主要來自零散不完整的資訊，沒有真正的傳記留存後世，最重要的資料來自柏梅（Henricus Pomerius）於雷氏死後四十年的記錄，以及其他一兩則重要的記錄。

雷斯博克於 1293 年生於今天比利時巴邦（Brabant）省，布

¹⁶ Dom Andre Gozier, *Prier 15 jours avec Maître Eckhart* (Paris: Nouvelle cité, 1992), pp.13~14.

魯塞爾 (Brussels) 附近一條名叫雷斯博克的村落。雷氏早年師事舅父辛克 (Jan Hinckaert) 一聖古多拉教堂 (Sainte-Gudule) 的議事司鐸，廿四歲晉升神父，服務於聖古多拉教堂。

柏梅著重雷斯博克於布魯塞爾工作時期攻擊異端的事蹟，特別針對一位宣揚「自由精神」(Free Spirit) 的女性，她名叫布瑪丁 (Bloemaerdinne)。雷斯博克反對「自由精神」疏忽了教會制度與道德的生活，這成了他主要的工作；但柏梅的介紹，可能讓後人反而忽略了雷斯博克於靈修生活的貢獻。

雷斯博克於五十歲時 (1343 年) 改變生活方式，與師友一起到一名叫綠谷 (Groenendaal) 的地方隱修，服膺奧斯定會的會規，獻身一種內修生活。此時期他著作漸豐，聲名遠播，來訪者衆，包括荷蘭靈修家格魯特 (Groote) 與艾克哈學生陶樂 (Tauler)。

教宗憲諭《於主田園》於 1329 年判決艾克哈的事情，使雷斯博克小心謹慎，標榜反異端的立場，除了為指導信眾，可能也是為了自我保護，免得自己言論被誤解為異端邪說。然而，雷斯博克與艾克哈有一些相近思想也是事實：他一方面主張修德作為的必要，另一方面強調默觀屬於更深的層次；同時，一方面主張人不可能完全成為天主，擺脫受造物的命運 (《閃亮石子》)；另一方面也認為與天主結合的人，能直接認識真理，不須中介認識在己的天主 (《神婚》第三部分前言)。

因此，雖然幾乎所有雷斯博克的著作，都對異端猛烈攻擊，但其作《神婚》的內容，身後卻遭巴黎大學教授哲爾生 (Jean Gerson) 的攻擊。哲爾生認為，雖然雷斯博克反對異端，但自己

也同樣涉及泛神論的錯誤。神秘者易遭誤會，雷氏非唯一個案，所幸羅馬教會於 1908 年宣其為真福品，使其思想更具代表性，在教內更易流傳。

二、著作

雷斯博克在生時，綠谷隱修院的同修已經出版他的全集。最近，比利時的專家學者費了二十年的時間，於 2006 年完成十冊荷英對照《雷斯博克全集》的出版工作¹⁷；中國大陸學者依據全集，把部分雷氏著作翻為中文。

雷斯博克著作有十幾種，以中古荷蘭文寫成，有指導信仰與指正異端的目的。早期的著作，列舉數例如下：《愛人的國度》、《最高真理之書》、《神婚》、《閃亮之石》；五十歲後之作，列舉數例有：《永福之鏡》、《七迴廊》、《七階》、《精神約櫃》。《神婚》是雷氏代表作，由於廣被閱讀，值得詳細介紹如下：

《神婚》¹⁸

《神婚》(*The Spiritual Espousals*) 的拉丁文譯本，依英文名稱作《神婚光輝》(*The Adornment of the Spiritual Marriage*)，是雷氏第三本書，約於 1335 年寫於布魯塞爾之時。1343 年去綠谷之前，被認為是雷斯博克的主要著作。本書第二篇反對「自由精神」

¹⁷ Jan van Ruusbroec, *Opera Omnia*, vols. 1~10, Corpus christianorum continuatio mediaevalis 101~110 (Turnhout: Brepols, 1981~2006).

¹⁸ Jan van Ruusbroec, *The Spiritual Espousals*, *Opera Omnia* 3 (Turnhout: Brepols, 1988).

的謬論，批評不靠教會中介，不必修德禮神，只靠自然，放縱欲念，是自以為是的超性結合思想。

1. 全書主題結構

《神婚》依據《瑪竇福音》經句，形成全書的主題：「看！新郎來了，你們出去與他相遇吧」（瑪廿五 6）。經句主題含有四子題結構：「看」、「來臨」、「出去」、「相遇」。「看」指靈修覺知；基督新郎的「來臨」就是覺知的內容；「出去」指示靈修生活基本上是走出自我，回應天主的呼喚；與基督新郎的「相遇」，代表雷斯博克的思想基石與最終目標。神婚就是神人相遇的經驗，「出去」與「相遇」的勸勉就是本書的核心。

2. 全書三大部分

《神婚》包含的三大部分，代表靈修的三個階段，或三種生活方式：「行動」(active)、「內在」(inner)或「渴望」(yearning)、「默觀」(contemplation)。三種生活方式與靈修傳統三路的煉、明、合相應。換言之，雷斯博克認為，人靈要重建其內在的一致和諧，必須透過三種生活方式：積極行動或修德、內心渴望或效法基督、默觀或體證天主的存有本質。

3. 主題與部分的關係

以「相遇」為例，說明主題與部分的關係：「行動」階段的「相遇」，指德行的修養；「內在」或「渴望」階段的「相遇」，指與基督新郎的結合；「默觀」階段的「相遇」，指參與聖三的生活，永不止息。

4. 三層次的人學

雷斯博克主張三層次的人學，包括：身體官能（包含：感官、感情、想像）、精神官能（包含：記憶 memory 或心 mind、理解 understanding、意志 will），及精神官能的源頭。身體的力量，源自人靈之靈性作用（soul as soul）；精神官能的整合，源自人靈之精神作用（soul as spirit）；精神官能的源頭，雖說在人的根層內，但更恰當言，應超越人、在天主內，精神的源頭是從天主流出來的。

精神源頭再分兩點說明：由活動言之，是產生精神三官能的始源，但源頭本身寂靜不動；由本質言之，是人最高或最內在的部分，人靈之存有本質（soul as being）。換言之，人之存有本質雖在人之內，不斷與天主發生動態與依存的關係。人的精神與天主是自然一體的，天主本身沒有自然與非自然的區別。

5. 靈修與人學的關係

雷斯博克把傳統靈修生活進程的煉、明、合三路，應用到行動、內在、默觀三種生活方式。如果把三元人學配合發揮，可簡述如下：

- (1)「行動」的生活就是煉路：師法耶穌與默想的生活，積極修德，死於罪惡，涉及較低與高等的官能、身體官能與精神官能。然而，「行動」仍不能觸及天主本身，必須突破個人想像與表象的層次，才能與奧秘的天主相遇。
- (2)「內在」的生活就是明路：人靈蒙獲恩寵的光照，身體官能得以淨化，連精神官能也得到很大程度的淨化與強化，以致人靈可以感到天主的召喚與「碰觸」（gherinen），

獲得更深的奧秘經驗的許諾。雷氏強調一種不受個人影響的純真感受，與天主（他者）相遇的新方式，基督新郎的呼喚，總是出其不意地來臨。由於天主已經在人心中，因此天主不是人要達到的外在對象，故稱為內在的生活。明路也稱為思考（speculative）之路，不是推理之知，而是對精神相通的渴望、因恩寵而來的知識。

- (3)「默觀」的生活就是合路：天主自身的奧秘永遠超越人的行動與內在渴求，合路是依神不依人的生活方式。當人自我捨空時，就會體驗一種最深的天主的臨在，默觀天主的超越本質，是父懷中的聖子於人靈的誕生。默觀超越與整合前面兩種生活方式，同時也是知識與意願的整合；前階段的召喚與許諾，都在默觀中體證。

6. 人靈是天主的鏡子

人依天主肖像而造，是天主的鏡子，其中有存有的關係。古人不把鏡子依反射作用了解，卻認為鏡子內有肖像，肖像隱藏於鏡子內；因此，鏡子肖像是真實的東西，肉眼未見之前已經存在。眼睛與肖像都放光，視覺活動是兩道光之相遇。

天主肖像藏於靈心鏡子內，靈心鏡子是天主肖像的寓所。肖像的道理表示，人依自然本性與天主一體。雷斯博克的「本性人類學」並非超性與本性對立的二元意見，雷氏追隨教父傳統，認為人依本性擁有聖三的肖像，人更高的官能反映聖三的屬性與能力。

依奧斯定《懺悔錄》心理聖三論意見，來對比雷斯博克思

想，人靈具有存有（記憶）、認知（理智）、意願（意志）的精神官能，分別反映聖父、聖子、聖神，是聖三的肖像。

三、思想

雷斯博克認為，默觀經驗是基督宗教的核心。現代流行的神秘主義名詞，雷斯博克本人卻未曾用過，由於他的靈修以默觀（contemplation）為中心，更好稱他的思想為默觀的神學。

雷斯博克認為，天主本質上是關係，也就是聖父與聖子在聖神中愛的結合。聖三的愛是人存有的源頭。因此，人本質上是朝向祂者，尤其是嚮往絕對祂者的存有。人靈的根，既然來自天主聖三的無底深淵，人的本質不是封閉的實體，卻是關係，是對造物主依存不息。以下分三點說明其思想：

（一）神、人的本質與活動

天主內有本質（Wesen, essence）與活動（Werk, activity）之分，是動態的關係，表達存有的同時性、對立與互補。神是完美的存有，超越與統合本質與活動的對立。

天主的本質無二無別，其本質境界是一種永遠的空閒（ledicheit），沒有過去與未來的現在。天主的本質中，沒有聖父、聖子、聖神的分別，是無以名言的「神原」（Godhead）。

依活動面而言，天主就是生命的原理。活動與本性有關，天主的本性是大愛與大能，在一切事物中活動的，就是有名可言的天主或神（God）。天主的活動中，有「一與多」的對立，也就是一個天主本性與三個位格的關係，即傳統三位一體的道

理。聖父是三位的原始，有孕育的本性；聖父擁有所有神的本質，在智慧默觀中產生聖子；父子在互相默觀中，發出聖神，聖神表達父子本性的一體之愛。

天主的本質與活動之間，有一種互動的關係：一方面，活動讓本質不得空閒，外出活動，造成聖三的生發（procession），以及對世界自由的創造；另一方面，本質使活動回歸或歸一，出與歸之間，有內在的關係。雷斯博克的「共同的生命」(common life)，就是指這種辯證生活的同時性，是對立卻互補的關係：聖父的本性，是向外行動的源頭；聖神導引位格回歸聖父至一的源頭。

依本質與活動之分，人性也有相同結構：由活動面言之，在低層中，人靈作身體的形式，是一顆心與多個身體官能的關係；在高層中，人靈作靈智，是一種能力與多個精神官能的關係。由本質面言之，有人靈的本質，對應天主的本質（參：《愛人的國度》與《神婚》）。

（二）天人結合的特色

雷斯博克的聖三論，是天人結合的基礎，天人結合完成於天主本身的本質與活動。

天人結合有雙重的特色：完成於天主本質的結合，沒有中介，是神本質與人靈本質之間的關係，屬於「肖像」(imago)的層次；但完成於天主活動的結合，就有中介，是神活動與人靈活動之間的關係，屬於「模樣」(similitudo)的層次。「肖像」與「模樣」的講法，來自天主創造人類的經句：「讓我們照我們的

肖像，按我們的模樣造人」(創一 26)。歷來教父對「肖像」與「模樣」有不同的了解，雷斯博克則加上個人的詮釋。

天人結合並不只是抽象思想，其中有救恩歷史的因素。自天主方面言，祂有創造的抉擇與自由，對人自我顯示的意願，不只依自然層次，也是超自然層次。超自然結合，包括自然性結合，反映一種比自然層次更親密與更深的天人關係。

人類面對天主的安排，應作抉擇與回應。亞當的罪使人與天主的愛對立，但天主不放棄墮落的人，藉著基督使天人關係修和。降生聖言重建天主與受造物的關係，雷斯博克強調聖事恩寵記號的物質面，發揮聖體聖事的神學(參：《永福之鏡》)。

(三) 天人結合的兩個問題¹⁹

最後，針對天人結合的兩個問題：「中介的有無」，以及「他者與一體」，分別說明如下：

雷斯博克認為，天主與世人結合的中介問題，是「既有且無」。有中介，指涉及人性官能的活動；無中介，指天人之間的直接關係，這種關係有先於時間的基本面，也就是存有的本質，靈修生活就是回歸到這種本質的境界。

《至高真理之書》解釋默觀中與天主契合的三個階段特色：有受造中介、無受造中介、超越中介的有無之別。有中介涉及恩寵、修德、死於罪惡的境界；無中介有如煉鐵時，火與

¹⁹ Rob Faesen, "John Ruusbroec as a Major Contemplative Christian Author," *Sino-Christian Studies*, no.3 (June 2007), pp.61~84.

鐵密不可分的關係；超越中介的有無之別，就是神人最深的契合。無中介，是基督為門徒祈求天父的合一關係；有中介，指在結合中仍有神人之別。

總之，天人合一是動態的，依《神婚》講法，天人結合有如愛人相遇，也是天主於人靈深處的來臨與碰觸。神的親臨需要人的回應，創造的深義就是愛的相遇，神人雙方互相授受其間，天人合一的中介問題是「既有且無」，兩者互補而不排斥²⁰。

其次，針對「他者與一體」的問題，雷斯博克認為，神人之愛永無止息，因為神人雙方總不會變成一個，變成一個就是愛的終結。雷斯博克於《閃亮之石》認為，這種愛同時含有「他者與一體」的特色²¹。因此，當雷斯博克談到「無二無別的一體」(unity without distinction)，實指基督宗教傳統對合一之愛的觀

²⁰ *The Spiritual Espousals*, line b1932~b1934, *Opera Omnia* 3, p.532: "God comes without cease within us, with intermediary and without intermediary, and demands of us enjoyment and activity, and that there one should not be hindered by the other, but rather always be fortified."

²¹ *Opera Omnia* 10, pp. 110~112: "The spirit (i.e. the human person) always burns in itself for its love is eternal. And it always feels that it is burnt up in love for it is drawn into the transformation of God's unity. When the spirit burns in love, it will find a distinction and an otherness between itself and God when it examines itself. But when it is burnt up it is onefold and there is no distinction left. And it will therefore experience nothing but unity, for the unmeasured flame of God's love consumes and devours all it can capture inside its own self."

點，「無二無別」不是指神人之間混淆成爲一個存有，愛人自身仍是兩個人，然而，卻是真正與全然的合一。

事實上，第五世紀加采東大公會議（*Symbolium Chalcedonense*）對基督身上的神人二性的合一，已有相近的講法：「沒有相混、沒有變更、毫不分開、毫不分離」（*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter, Dff. nr. 301*）。前二者就分別性言：「沒有相混」針對神人二性不相混，「沒有變更」針對神人身分不變更；後二者就一體性言之：「毫不分開」指愛的雙方不分，「毫不分離」針對愛的本質不離。雷斯博克的「無二無別」，應就愛的一體性言，當然，雷斯博克並沒有忽略愛的分別性²²。

巴黎大學教授哲爾生認爲，雷斯博克有泛神論思想，批評雷氏主張默觀的人靈融入天主的存有，便失去自身的存有身分。哲爾生的批評代表一些人的認知與擔心，本段說明可以化解這些人的誤會與顧慮。

結 論

本章引言部分，曾經提及艾克哈與雷斯博克的共通點；現結論部分，特別突顯兩人的差異。

雷斯博克生活在艾克哈之後，歷史上有其重要性與意義：一方面見證艾克哈的貢獻，論「捨空」的道理；另一方面見證艾克哈的遭遇，面對一些當代負面的反應，雷氏遂回歸神婚

²² Rob Faesen, "John Ruusbroec as a Major Contemplative Christian Author," pp.79~80.

論說的傳統。艾克哈強烈的悖理、否定式辯證特色，成爲曇花一現的絕響。

艾雷兩人，基本上都是平衡的思想。對比兩人差異：雷斯博克提出以聖三爲中心的默觀生活；艾克哈提出後人稱爲「神原」的神秘主義（mysticism of the Godhead）。論思想特色，雷斯博克更富積極與感性用語，雖然艾克哈不排除「捨空」的人，可能有積極與感性的生活，但採用較多空、無，以及澹然（disinterest）的用語。

雷斯博克以恩寵的「碰觸」，描寫神人契合的神秘經驗。在黑暗中，人靈與基督新郎相遇，引人進入存有本質。進入存有本質，可以激發人靈的精神官能，這講法預設人靈的存有本質與官能力量之間的整合與關係。在這方面，艾克哈較少論述。

最後，艾克哈與雷斯博克基本上同屬於存有本質型的神秘主義，艾克哈尤甚，雷斯博克可說兼備存有本質型與神婚型兩類。就歷史發展言之，存有本質型的神秘主義在兩人之後，便開始走下坡。兩人代表的「萊茵河—法蘭德斯神秘主義」著重形上存有思考、信仰與知識的整合、基督宗教與世界文化融合的靈修，後人逐漸失去興趣。這也是士林哲學與中世紀文化衰落、思想僵化的時期。荷蘭靈修家格魯特（Groote）提倡一種簡單、實際與大眾化的「現代虔敬」（devotio moderna）靈修，成爲宗教改革與特利騰大公會議之前的主流。

隨著與東西方宗教與文化的接觸，今天面對東方一些主智或開悟的靈修傳統，艾雷兩人的靈修方式，可能有重新發展的

契機。

參考書目

陳德光，〈艾克哈研究〉，台北：輔仁大學，2006。

Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense, trans. Edmund Colledge and Bernard McGinn, New York: Paulist, 1981.

Meister Eckhart: Teacher and Preacher, ed. Bernard McGinn, New York: Paulist, 1986.

John Ruusbroec, trans. James A. Wiseman, New York: Paulist, 1985.

McGinn, Bernard, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 4, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300~1500)*, N.Y.: Crossroad, 2005.

第十五章

英國神秘者：《不知之雲》

黃克鏞

前 言

《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）的佚名作者，一般被視為十四世紀的一位英國神秘者¹。當時歐洲的社會背景，普遍呈現動盪不安的情況²；但也正是在亂世中，產生了多位歐洲傑出的神秘者，給後世留下不朽的著作。在德國萊茵河流域有艾克哈大師（Meister Eckhart）及其門人；在法蘭德斯有雷斯博克（John Ruusbroec）；在意大利有加大利納瑟納（Catherine of Siena）等著名神秘者。

在英國方面，除了這位佚名神秘者外，當時知名的靈修作者尚有理查盧爾（Richard Rolle）、華特希爾頓（Walter Hilton），及

¹ Anonymous, *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling*, ed. William Johnston (New York: Doubleday, 1973), 以下簡稱 *Cloud and Privy Counseling: The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh (New York: Paulist, 1981); 鄭聖冲譯, 《不知之雲》(台北: 光啓文化, 2004 五版)。

² 當時有英、法之間的「百年戰爭」(1337~1453); 也有蔓延歐洲的大疫情「黑死病」(Black Death), 歐洲人口因此減少了約三分之一。

朱麗安諾理 (Julian of Norwich) 等。這四位英國神秘者都是十四世紀的人物，他們留下的著作大部分也是以英文寫成的；但他們寫作的主題、內容、思想和風格都各有不同，表現獨立的特色；因此，不可以說他們構成一個英國神秘學派³。

這四位英國神秘者中，以《不知之雲》作者最接近北歐以艾克哈及雷斯博克為代表的神秘學派，這學派可稱為「存有神秘主義」(mysticism of being)⁴。這種神秘主義的特點，是提出從形上的層面，人可以直接體驗自己的存有，並深刻領悟天主是我存有的根基。這種神秘傳統也屬於「否定神秘主義」(apophatic mysticism)，「否定」一詞有「不可言述」的意思。此種神秘主義強調天主不可知及不可言說的特性；提出透過超越觀念、圖像和思考的方式，可以直覺地體驗天主的臨在。與此相對的是「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism)，「肯定」一詞有「可以表述」的意思；「肯定神秘主義」主張人可以透過觀念、圖像和有形的事物，認識和體驗天主。這兩種神秘主義也分別稱為「否定之路」(via negationis)及「肯定之路」(via affirmationis)⁵。

《不知之雲》佚名作者也留下一些別的著作，本文便是介

³ 參閱：Clifton Wolters, "The English Mystics", in *The Study of Spirituality*, eds. Cheslyn Jones et al. (Oxford: Oxford UP, 1986), pp. 329~330.

⁴ 與此相對的是「神婚神秘主義」(nuptial mysticism)；參閱：Oliver Davies, *God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe* (New York: Paulist, 1988), pp. 1~4.

⁵ 本文也會簡略討論神秘主義的不同類型。

紹這位佚名作者的神秘思想。筆者特別揀選了這位佚名作者，主要有以下原因：

1. 作者透過「坐忘之雲」、「不知之雲」，及「愛的箭矢」等圖像，深入淺出地討論默觀的理論及實踐方法；該書可視作「默觀指南」。
2. 作者討論默觀時「知識」與「愛」的關係，表示「知識」無能為力，「愛」才是默觀的核心要素；且「愛」本身已包含了更深的認識。
3. 作者一面邀請人在默觀時，要把一切思想、圖像擱置於足下的「坐忘之雲」以下，一面卻提出以基督為中心的神秘思想；這是難能可貴的整合。
4. 作者認為基督徒神秘經驗須達致「否定之路」與「肯定之路」的配合；為此，佚名作者的「否定神秘主義」是以「肯定之路」的因素為背景，表現了平衡的觀點。

以上四點可視為《不知之雲》作者對神秘主義的特殊貢獻。本文首先簡略討論《不知之雲》作者是誰的問題，並扼要介紹他的著述；然後反思《不知之雲》作者的神秘思想，主要是按著上述四點討論。

一、作者生平與著述

（一）佚名作者

近半世紀以來，不少學者企圖查出《不知之雲》作者姓名，但總是沒有結果。曾一度有人主張《不知之雲》及一些連帶的

作品是華特希爾頓的著作，但這理論已成過去⁶。從幾位英國神秘者的作品內容來看，大概可以肯定《不知之雲》作者看過盧爾的作品，希爾頓卻讀過佚名作者的著作。因此，歷史學者認為佚名作者的著作，大概介於盧爾及希爾頓之間，是寫於十四世紀後期。作品的語法和文體都證實是這時期；同時也顯示作者居住在英國中部的東北地區⁷。

關於作者的身分，學者認為他是一位隱修士，大概是加陶仙會士。從寫作的內容，表現出作者是一位神秘者、神學家及靈修導師⁸。他的著作不但傳授從書本得來的知識，更充分表現作者本人深厚的神秘經驗。作者也擁有穩固的神學知識，是以多瑪斯神學思想為基礎的。佚名作者的神秘思想卻深受狄奧尼修（Dionysius）《神秘神學》的影響，屬於「否定神秘主義」傳統。他的神秘思想也受到額我略尼撒（Gregory of Nyssa）、伯爾納德（Bernard of Clairvaux）及聖維多的理查（Richard of St. Victor）的影響。此外，佚名作者在其著作裏，也多次引述奧思定（Augustine）和大額我略（Gregory the Great）的言論；這些都表示他的神學和神秘思想是以教父傳統為根據的。

在他的著作裏，也可以找到不少傳統上常用的圖像、詞語或主題，如「不知之雲」、梅瑟登西乃山、瑪爾大和瑪利亞的

⁶ 參閱： *Cloud of Unknowing*, ed. Walsh, pp. 2~3.

⁷ 參閱： William Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing* (St. Meinrad: Abbey Press, 1978), p. 4.

⁸ 同上，1~4 頁。

敘述、人的靈魂比作可以觀看天主的鏡子、默觀祈禱比作神秘睡眠，及「靈魂的巔峰」等詞語，這些都是傳統上可以遇到的題材，但在作者筆下，又帶來新的啓發和意味⁹。有關佚名作者為靈修導師的角色，留待介紹他的著作時討論。

（二）著作簡介

《不知之雲》佚名作者也有留下其他著述，一般認為他的作品共有七本；其中四本是他的著作，另外三本是翻譯。這四部著作包括：《不知之雲》、《靈修指導》（*The Book of Privy Counseling*）、《論祈禱》（*Epistle of Prayer*）、《論鑑別》（*Epistle of Discretion of Stirrings*）¹⁰。在這四部著作裏，作者以清晰的散文體裁，談論有關默觀生活的主要問題，他的教導是直接的，並以傳統為依據，標明了內修生活的基本要素。字裏行間流露出作者的仁厚、幽默及機智等特點，讓讀者透過文字，可以充分了解作者的個性。

四部著作中，有三本稱為書信，如作者本人指證，《論祈禱》及《靈修指導》是寫給同一收信人，是他指導的一位年輕修士¹¹。作者表明樂意作他的神師，並在書信裏顯示自己是一

⁹ 同上，10~11 頁。

¹⁰ 除了 *The Cloud of Unknowing* 之外，其餘三部著作可見於：*The Pursuit of Wisdom and Other Works*, by the Author of the Cloud of Unknowing, ed. James Walsh (New York: Paulist, 1988).

¹¹ *Privy Counseling* (以下簡作 PC) 11; in *Cloud and Privy Counseling*, p. 170.

位悉心教導弟子的導師。《不知之雲》原來是寫給對默觀祈禱有興趣的一般讀者，但作者在序言及最後一章的結語，加插了一些個人化的字句，使人相信作者把這本書也授給一位特殊的讀者，大概是另外兩封書信的同一收信人。作者以初學導師的身分，給這位年輕修士解釋如何鑑別天主邀請人進入默觀祈禱的記號¹²。作者也用了很長的篇幅，詼諧地批評和矯正默觀祈禱時，可能採取的各種奇異怪僻的姿態和表現，並囑咐那位初學修士避免一切不尋常的表現。

與《不知之雲》，或其他著作比較，《靈修指導》是佚名作者最成熟的作品。在這本書裏，作者以較有系統的方式傳授他的「存有神秘主義」。這種神秘經驗的核心要素，是直覺地體驗自己的存有，同時體驗天主是我存有的根基；因此，滿懷愛心地把自己整個的存有奉獻給天主¹³。

佚名作者其他三本作品是翻譯，或更好說是意譯。《狄奧尼修：神秘神學》（*Denis Hid Divinity*）是參照賈路（Thomas Gallus）的詮釋，對狄氏《神秘神學》的意譯；《智慧的探索：本雅明傳》（*A Treatise of the Study of Wisdom that Men Call Benjamin*）是聖維多的理查所著 *Benjamin Minor* 的譯本；《分辨神類》（*A Treatise of Discretion of Spirits*）是摘譯了伯爾納德的兩篇證道¹⁴。

¹² 參閱： *The Cloud of Unknowing*, ed. Walsh, p. 9.

¹³ PC 1； *Cloud and Privy Counseling*, p. 151.

¹⁴ 這三部譯作可見於： *The Pursuit of Wisdom and Other Works*, ed. Walsh。

二、《不知之雲》的神秘思想

（一）默觀的理論與實踐方法

佚名神秘者在《不知之雲》討論默觀的理論與實踐方法，特別重要的有以下三點：「坐忘之雲」、「不知之雲」及「單詞祈禱」；現在分別介紹這三個觀念。

1. 「坐忘之雲」：從默想進入默觀

佚名神秘者描述人在從事默觀祈禱時，如同置身兩朵雲之間：「猶如在你頭上，在你和上主之間，隔著一朵『不知之雲』，你也該在你下面，在你與一切受造物之間，放上一朵『坐忘之雲』（cloud of forgetting）」¹⁵。作者勸勉人在作默觀祈禱時，要把一切有關受造物，包括有關它們的活動和狀況的一切思想，統統擱置於「坐忘之雲」下面。

佚名作者進一步指出，不但有關受造物的思念，就連關於天主的思想，如思念天主的屬性、祂的慈愛尊威，或思念天堂的福樂等思想，也該予以排除。這些思想本身都是有益的題材，但對默觀卻成了障礙，必須擱置於「坐忘之雲」下面¹⁶。作者表示願意修德前進的人，必須經常思念自己的罪過、默想耶穌的苦難，以及天主的仁愛、大能；但為一個已經長期默想這些題材的人，如果願意穿過在他與上主之間的「不知之雲」，與

¹⁵ *Cloud 5*：《不知之雲》，27 頁。中譯本「坐忘」一詞取自《莊子·大宗師》。

¹⁶ *Cloud 5*：《不知之雲》，28 頁。

天主本身接觸，便該放下這些思想，把它們置放於「坐忘之雲」下面¹⁷。

佚名神秘者指示，「坐忘之雲」是從「默想」進入「默觀」必經的門路。「默想」是指運用人的理智，藉著概念和圖像，思考關於天主的屬性、紀念天主所做的工程、思念耶穌的生平事蹟及苦難聖死等內容。而「默觀」的意義，卻是專注於單一的對象，即天主本身。默觀時不可讓注意力分散，必須撇下一切思想、概念和圖像，停留於對天主的直覺體驗。作者表示，默觀者「不仗恃思考，不需要理智推論的過程，卻自動自發地透視真理」¹⁸。理由是人的理智只能認識有關天主的事情，或一些受造的精神界事物，但無法洞察天主自身，因為天主並非受造的事實¹⁹。

人既然無法憑思考或以清晰的概念理解天主，那麼，只能透過直覺的體驗認識天主。佚名作者表示，在默觀的黑暗中，人經驗到一種直覺的了悟²⁰。作者把這種直覺體驗稱為對天主本身的「意識」（consciousness），他這樣寫道：默觀者「讓心神單單安息於天主親臨的意識裏」；或說：「默觀者轉心向唯一上主，閉著眼棲息在意識到的天主本身」²¹。

¹⁷ *Cloud 7*；《不知之雲》，31 頁。

¹⁸ *Cloud 37*；《不知之雲》，97 頁。

¹⁹ *Cloud 6*；《不知之雲》，29 頁；*Cloud 70*；同上，175 頁。

²⁰ *Cloud 68*；《不知之雲》，171 頁。

²¹ *Cloud 5*；《不知之雲》，28 頁；*Cloud 8*；同上，35 頁。

按照希臘教父的思想，人的理智有兩種認知的方式：透過思考及直覺領悟²²。爲了達致對天主的直覺體驗，或對於天主自身的「意識」，默觀者必須首先使理智思考的活動靜止下來，讓直覺的能力開始發生作用。因此，佚名作者在《靈修指導》一書中，把默觀比作「靈性的睡眠」（spiritual sleep），默觀者首先把靈性活躍的官能，想像及思維約束起來，使它們終止一切活動；然後讓自己的心神安睡於對天主自身的靜觀中²³。

佚名作者一再提示修習默觀者不該草率行事，誰若願意放下一般的默想方式，進入更高的默觀生活，必須有來自天主恩寵的邀請。願意修習默觀者該認真分辨，然後向主的召喚作出回應。作者也提示一些鑑別的標準，主要有以下三項：其一，聖經的訓示；其二，神師的指導；其三，個人良心的審斷²⁴。

2. 「不知之雲」與「愛的渴慕」

佚名神秘者提出的「坐忘之雲」是與「不知之雲」的圖像相關連的，而以後者爲該書主題。作者提醒讀者，他說的「雲」不該解作天空中看見的雲，卻代表「黑暗」之意，這「黑暗」是指對於某事物的不可理解。當人無法理解一事，或忘掉一事時，便會對這事感到黑暗。「坐忘之雲」表示默觀者祈禱時主

²² 希臘教父用了兩個不同的名稱表示人的理性有兩種認知方式：reason（dianoia）表示理智有透過思考的認識；intellect（nous）表示理智有直覺領悟的能力；參閱：*The Philokalia*, vol.1, eds., G. E. H. Palmer et al. (London: Faber and Faber, 1979), pp. 361, 363.

²³ PC 9；*Cloud and Privy Counseling*, p. 167.

²⁴ PC 17；*Cloud and Privy Counseling*, p. 179；PC 22；*ibid.*, p. 186.

動地放棄一切思想，把它們擱置在這雲下面；「不知之雲」卻表示在我們與上主之間，恆常地隔著一片無法理解的黑暗²⁵。默觀者須設法穿過這晦暗之雲，與天主自身接觸。

「不知之雲」一詞取自狄奧尼修所著《神秘神學》，狄氏敘述梅瑟奉命攀登西乃山，在抵達山巔後，梅瑟進入一朵「不知之雲」，在那裏以不知的方式認識天主。狄氏表示「不知之知」（knowing through unknowing）是對於天主最卓越的認知：「認知天主的絕招，便是用『不知』去認知」²⁶。佚名神秘者對「不知之雲」作以下的解釋，他認為憑弱小的悟性，人和天使都無法認識天主本身，卻能憑愛去「把握」祂²⁷：

「有理性的人和天使，賦有兩項主要官能：一種是認識，另一種是愛。人和天使都不能憑認知而完全了解那非受造的上主；但兩者都能夠以不同方式，憑著愛完整地把握上主。」

作者說明人的思想不能洞察上主，但愛卻能擁抱祂：「我們雖然無法理解祂，卻能愛祂。祂可以用愛去接觸和擁抱，卻無法用思想理解」²⁸。因此佚名作者邀請默觀者要把思想擱置

²⁵ *Cloud 4*：《不知之雲》，26 頁。

²⁶ *Cloud 70*：《不知之雲》，175 頁；參閱：Dionysius, *The Mystical Theology* 1.3；in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. C. Luibheid (New York: Paulist, 1987), pp. 136~137.

²⁷ *Cloud 4*：《不知之雲》，22 頁。

²⁸ *Cloud 6*；《不知之雲》，29 頁；*Cloud 8*；同上，37 頁：「只有憑著愛才能觸摸到上主自身，憑理智則絕不可能」。

於「坐忘之雲」，卻以「愛的渴慕」(loving desire)投向天主。他鼓勵讀者要不斷地用「渴慕之箭」(dart of loving desire)向「不知之雲」射去，企圖穿過這雲，衝破頭上的黑暗，抵達天主那裏²⁹。作者以「愛的渴慕」為默觀的秘訣，這渴慕能使人接觸到天主本身，是一種超越理性的認知，或「不知之知」。

佚名神秘者表示他所提出的默觀之愛有兩項特點，這愛是「盲目」和「赤誠」的。「盲目」代表這種默觀是在「不知之雲」的晦暗中進行，必須摒棄清晰的觀念和思想³⁰：

「為此，務必堅決地摒棄一切清晰的意念，不管它是多麼的聖善或甘飴。我跟你說：單是盲目渴慕上主的願望 (loving and blind desire for God)，就比你所做的任何事更有價值，及悅樂上主和聖人們，更助你成長。」

作者也喜歡使用「盲目之愛的振奮」(blind stirring / impulse of love)這種講法。「盲目」是指這種「向上主自然湧起的渴慕，宛如從柴火中爆出的火星一樣」；這種油然而生的愛的振奮，是從內心湧出，不是來自任何思考所產生的結果³¹。

佚名作者又把默觀者對天主的渴慕，稱為「一份赤裸裸的嚮慕上主之情」，或「赤誠的嚮慕」³²：

「原來靜觀的核心工作，是赤誠的，只為上主自身而

²⁹ *Cloud* 6：《不知之雲》，29頁；*Cloud* 12：同上，44頁。

³⁰ *Cloud* 9：《不知之雲》，38頁。

³¹ *Cloud* 4：《不知之雲》，25頁。

³² *Cloud* 7：《不知之雲》，31頁；*Cloud* 24：同上，70頁。

嚮慕上主。我用『赤誠嚮慕』一詞，指的是完全不尋求自己的利益……，一心一意只願望著唯一上主。他陶醉於他所愛的上主，專心一致地關心祂的旨意承行世上。」

「赤誠」是指單純地全心嚮慕上主，只爲了上主自身而愛慕上主，勝過所有受造物。佚名作者視這種「赤誠」之愛爲默觀的靈魂。

佚名神秘者表示，默觀的實踐是艱辛的，它的辛苦在於要求默觀者毫不鬆懈地排除任何思想，把它拒於「坐忘之雲」下面。這可說是默觀消極的一面，也是默觀者當做的一份。至於在人心中激發愛情和渴慕，那是默觀積極的一面，只有天主才能做到。但作者保證，只要人肯做妥自己的一份，天主也必定做好祂的一份³³。

佚名作者多次提醒讀者，默觀純粹是天主的恩賜；在全部過程中，天主是主動者，人只能做出回應。除非有上主恩寵的吸引，人對於默觀祈禱是無動於衷的，絕不會渴望擁有它。作者勸勉默觀者讓天主的恩寵主動，自己卻要作被動的接受者，就像木材任憑木匠隨意處理一般³⁴。

3. 「單詞祈禱」

英國神秘者描述默觀者如同處於兩朵雲之間，在實行默觀祈禱時，要把一切思想放在「坐忘之雲」下面；並以「愛的渴

³³ *Cloud 26*：《不知之雲》，76 頁。

³⁴ *Cloud 34*：《不知之雲》，90~91 頁。

慕」，像箭矢般射向「不知之雲」，設法穿過這雲，接觸到天主本身。佚名作者也提出一項簡易方法，使默觀者能同時完成上述兩項任務，那便是「單詞祈禱」的方法³⁵：

「若你願把一切心願濃縮成一句話，以便於記住，要盡量避用長語，而選那短句：『天主』或『愛』等的短詞是再好不過的；該選那對你具有意義的。隨後，把它銘刻心頭……，用這句話去敲擊在你上面的那朵烏雲，也用它去擒住一切的分心；把擒住的分心雜念，交給你下面的『坐忘之雲』。」

佚名神秘者提出的「單詞祈禱」，把默觀者的兩項任務合併起來：這「單詞祈禱」一面擒住一切的分心思想，把它們拋於「坐忘之雲」下面；一面表達默觀者內心的渴慕，像箭矢般射向「不知之雲」，以期穿過這雲，接觸到天主本身。

佚名作者表示，默觀者也重視和實行教會規定的禮儀祈禱，如誦念日課經等；但這裏他所談論的，是默觀者個人的祈禱。默觀者一般不用言詞祈禱，若使用言詞也盡量簡短³⁶：

「靜觀者絕少用言詞來祈禱；若用言詞，也僅短短數語。事實上，言詞越少越好；是的，一句貼切而屬靈的單音詞，較冗長的更好。理由是靜觀者該不斷在心靈的巔峰上，維持平衡與警醒。」

作者說的「單音詞」在英文容易找到，如上文提及的「天

³⁵ *Cloud 7*；《不知之雲》，31~32 頁。

³⁶ *Cloud 37*；《不知之雲》，97 頁。

主」(God)或「愛」(love)便是。作者也舉例，當人面臨緊急關頭時，會本能地大呼「救命！」(Help!)，以表達他急切的需求。這些單詞短禱，是「從心靈深處湧出、表達整個心願的話」，因此能有力地趨向天主，如聖經所說：「短禱筆直穿透高天」³⁷。

除了「天主」或「愛」外，佚名作者也推薦「罪」(sin)或「天主」(God)這兩個單音詞的配合，或選用默觀者喜愛的任何一句話。重要的是在重複誦念這些字句時，不必思考或分析字句的意義，卻要直接經驗到字句所指的事實³⁸。比如誦念「罪」這單詞時，便須體驗「罪」的醜惡，以及自己是罪人的處境；誦念「天主」或「愛」時，便體驗到天主的無窮美善及無限仁愛，以及從內心深處渴望完全歸屬於天主。

(二) 愛與認識的融合

《不知之雲》指稱人對於天主最高深的認識，是「不知之知」，那是一種超越概念、在晦暗中由愛產生的神秘知識。作者多次討論在實踐默觀時，愛與知識彼此的關係，他表示愛才是默觀主要的因素，知識無能為力；但作者也表示這愛本身便包含更深的知識，或稱智慧。

1. 愛包含更深的知識

上文提及佚名神秘者指出，人的兩項主要靈性官能是認知

³⁷ *Cloud* 37；《不知之雲》，98頁；引用聖經出處不明。

³⁸ *Cloud* 36；《不知之雲》，95頁。

與愛；人不能憑認知了解天主本身，卻能藉著愛接觸和把握天主。作者以「接觸」或「把握」天主的行動，表示人藉著愛可以認識天主本身；這種透過愛的認識，不是清晰的知識，而是晦暗中的體驗；是超概念的，可稱為「直覺的了悟」，或對於天主臨在的「意識」（consciousness）³⁹；作者也稱之為對於天主本身「體驗的知識」（experimental knowledge）⁴⁰。

在《靈修指導》一書，佚名作者格外提出在默觀時兩項基本的「意識」，即是對自己的存有（being）及對天主臨在的意識。作者認為這兩種意識或體驗是合而為一的，當默觀者意識到自身的存有時，也會同時體驗到天主是我存有的中心和根基（ground of being），與我片刻不可分離。作者指出這雙重的意識是「赤誠」及「盲目」的，即是只專注於自己的存有，及天主在我內的臨在，卻不去思考有關天主的屬性，或關於自己的特性。佚名神秘者表示，他所提出的默觀的核心意義，是指默觀者體驗自己以天主為根基的存有，意識到自己的存有是來自天主的，天主本身便是我的存有，因此懷著愛心，渴望把自身的存有全部奉獻給天主⁴¹。作者稱天主本身是我的「存有」，但為了避免「泛神論」的嫌疑，他解釋說：「但該緊記這在你和

³⁹ *Cloud* 68；《不知之雲》，171 頁；*Cloud* 5；同上，28 頁；*Cloud* 8；同上，35 頁。

⁴⁰ PC 1；*Cloud and Privy Counseling*, p. 151.

⁴¹ PC 1；*Cloud and Privy Counseling*, pp. 149~151；佚名作者提出以下禱詞：“That which I am, I offer to you, O Lord, for you are it entirely” (p.151).

天主之間的區別：祂是你的存有，你卻不是祂的存有……唯獨祂是自己本身的原因及本身的存有」⁴²。

人若能體驗到自己的存有是以天主為根基的，這體驗不是透過思考得來的知識；卻是從內心深處，由愛產生的直覺體驗。佚名作者把這種體驗稱為「智慧」；按照聖多瑪斯的解釋，智慧是從經驗得來，並且是與愛互相融合的知識⁴³。智慧像是晦暗的，卻遠勝於以清晰概念表達的知識；若與智慧相比，由思考得來的知識就如冬夜的迷朦月色，與夏日猛烈的太陽（智慧）對照，顯得黯淡無光⁴⁴。

2. 狄奧尼修的影響

《不知之雲》接近尾聲時，作者聲明他的思想深受狄奧尼修的影響：「但凡讀過狄奧尼修著作的人，都會了解：我在本書自始至終想要說明的一切，在他的著作中都可得到肯定」⁴⁵。這話大概說得過分；但佚名作者深受狄氏否定神秘思想的影響，這是無可置疑的。作者也曾把狄氏《神秘神學》一書翻譯

⁴² 同上，150 頁：“Yet keep in mind this distinction between yourself and him: he is your being but you are not his…… he alone is his own cause and his own being”。

⁴³ STh II-II, q.45, a.2；《神學大全》第八冊（台南：聞道，2008），305~307 頁。參閱：Johnston, *Mysticism of Cloud of Unknowing*, pp. 130~131.

⁴⁴ PC 6；*Cloud and Privy Counseling*, p. 161.

⁴⁵ *Cloud 70*；《不知之雲》，175 頁。

成英文，但在翻譯的過程中，也加插了他個人的詮釋⁴⁶，加入的部分都有同一主題，即愛在默觀中佔首要地位。

正如莊斯頓（William Johnston）指出，《不知之雲》作者事實上作了一個綜合，把狄奧尼修較理性化的神秘主義，與額我略尼撒及伯爾納德所強調的愛及渴慕的因素配合⁴⁷。作者依從狄氏的「否定之路」（via negationis），提出默觀時必須把一切思想擱置「坐忘之雲」下面，以便進入「不知之雲」，在晦暗不知中認識天主；至此，佚名作者表達了狄氏《神秘神學》的「否定之路」。

但佚名神秘者的特殊貢獻，在於提出人必須憑著「愛的渴慕」才能穿過「不知之雲」，在黑暗中與天主本身接觸。作者表示，當人停止理智的思考活動，讓心神憩息於「神秘的睡眠」（mystical sleep）中時，天主的恩寵便會在人心中掀起一種「盲目的渴慕」，使人穿過頭上的「不知之雲」，接觸到天主本身；這接觸給人帶來對天主的直覺體驗，可稱為「智慧」，是愛與知識的融合。因此，佚名神秘者的「否定之路」是導向「愛慕之路」（via amoris）的，並顯示兩者間的緊密連繫⁴⁸。

（三）基督在默觀祈禱的地位

《不知之雲》作者教導人在實行默觀時，必須摒棄一切思

⁴⁶ 主要是依據了 Thomas Gallus 對狄氏 *Mystical Theology* 的詮釋。

⁴⁷ 參閱 W. Johnston 的導論；in *Cloud and Privy Counseling*, pp. 24~28.

⁴⁸ 參閱：Johnston, *Mysticism of the Cloud of Unknowing*, pp. 50, 117~125.

想、概念和圖像，把一切置於「坐忘之雲」下面，並以「盲目的渴慕」衝向頭上的「不知之雲」，在晦暗中與天主接觸。讀者自然會問：那麼基督在這種超概念、圖像的默觀祈禱中，究竟佔什麼地位？祂是否完全消失不存在？但令人感到詫異的是，莊斯頓在《不知之雲》導論中聲言，佚名作者的著述表現了以基督為中心的神秘思想⁴⁹。現在我們格外從《不知之雲》及《靈修指導》兩部著作，看看基督在佚名作者的神秘思想中所佔的地位。

1. 基督是羊棧的「門」及「看門人」

《若望福音》所載的善牧比喻中，耶穌把自己比作羊棧的門，及羊群的牧人（若十 1~11）。佚名作者在《靈修指導》中稱耶穌同時是羊群的門和看門人：論天主性，基督是羊棧的看門人，祂擁有全權，由祂決定誰可以進來，及如何進來；論人性，耶穌是羊棧的門⁵⁰。作者特別提出基督是默觀之門，誰若願意通過這門進入默觀的堂奧，必須首先默想耶穌苦難，並痛悔自己所犯的罪；然後才可以進入羊棧，在那裏默觀基督天主性的仁愛和美善。

按照佚名作者的意見，「默想」的首要對象是基督的苦難，而「默觀」的主要內容便是基督天主性的仁愛和美善；由此可

⁴⁹ Johnston, *Cloud and Privy Counseling*, p. 16.

⁵⁰ PC 15: *Cloud and Privy Counseling*, p. 175: "Those who wish to enter by the door should begin by meditating on the Passion of Christ and learn to be sorry for their personal sins, which caused that Passion."

見，不論默想或默觀，都是以基督為中心的。

2. 默觀典範：瑪利亞瑪達肋納

佚名作者在《不知之雲》中，以數章篇幅談論瑪利亞瑪達肋納對耶穌表現的深厚之愛，描述她怎樣透過耶穌的人性，默觀祂天主性的美善；極口稱揚瑪利亞是默觀者的模範。作者依從古老傳統，將伯達尼的瑪利亞，與復活清晨在墓旁哭泣的瑪利亞瑪達肋納，視為同一婦人⁵¹。作者敘述在伯達尼家中，瑪利亞靜坐在耶穌跟前，聽祂講話；他這樣寫道：「我認為瑪利亞如此熱愛吾主耶穌的天主性，幾乎不理會坐在她面前的耶穌的人性，以及祂所說的話了」。作者表示瑪利亞雖然身在耶穌面前，聽祂講話，但她的心神已經進入「不知之雲」的晦暗中，全神貫注地默觀基督的天主性⁵²。

在《靈修指導》這書裏，作者引用耶穌在最後晚餐的一句話，說明祂離世升天的必要：「我去為你們有益」（若十六7）；作者也引述聖奧思定對這經文的詮釋：「假如祂人性的形像不從我們肉體的眼目隱退，那麼對祂天主性的愛便無法依附在我們靈性的眼目」。佚名作者告訴讀者，將有一天須放下默想的工夫，以便可以欣賞默觀的經驗⁵³。

⁵¹ *Cloud* 22：《不知之雲》，66頁。

⁵² *Cloud* 16；《不知之雲》，54頁；*Cloud* 17；同上，55~56頁。作者寫道：「但瑪利亞……也不注意耶穌人性的舉止，譬如祂體格的瀟灑、談吐的溫和……卻全神貫注在人性掩蓋下晦暗的主的上智」（55頁）。

⁵³ PC 23；*Cloud and Privy Counseling*, p. 187.

從這段文字，以及《不知之雲》有關瑪利亞瑪達肋納的敘述，我們可以得到以下的結論：佚名作者認為耶穌的人性，以及祂的在世生活，尤其祂的苦難，屬「默想」的題材；至於復活的主，祂的人性已經過轉化⁵⁴，反映天主性的光榮，遂成了「默觀」的對象。佚名作者既然以伯達尼的瑪利亞，與復活清晨在墓旁哭泣的瑪利亞瑪達肋納為同一人，因此，瑪利亞在伯達尼猶如提前與復活的主相遇；她坐在主跟前，但好像不理會祂的人性，卻專注於祂那看不見的天主性。瑪利亞是透過耶穌的人性，默觀祂的天主性；因此，她的默觀是以基督為中心的。佚名作者既稱揚瑪利亞是默觀者的模範，這表明他所傳授的默觀也是以基督為中心的。

這一點也可以由佚名神秘者對耶穌聖名的熱愛看到，作者提示了一些默觀者在祈禱時可以採用的短詞，如「罪」、「天主」、「愛」等。但作者指出，有時聖神也啟發默觀者滿懷喜樂，呼喊「耶穌」或「親愛的耶穌」；他認為「這種喜樂，並非來自人外，經由官能之窗進入，而是從心神的歡愉和屬靈的熱心湧溢出來的」⁵⁵。這表示透過「不知之雲」，耶穌能以超概念、圖像的方式，恆常臨在於默觀者內心的深處；聖神卻不時啟發默觀者呼號耶穌聖名，以顯示祂隱藏著的臨在。

⁵⁴ *Cloud 59*：《不知之雲》，150 頁。

⁵⁵ *Cloud 48*：《不知之雲》，122 頁。

(四) 否定神秘傳統

1. 神秘主義類型

「不知之雲」是英國佚名神秘者採用的主要圖像，這圖像表明他所談論的是一種「否定神秘主義」(apophatic mysticism)。「否定」一詞來自希臘文 *apophatikos*，有「不可言述」的意思；與它相對的是「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism)，「肯定」一詞是希臘文 *kataphatikos* 的譯文，意指「可以用言語表述的」。這兩種神秘主義也分別稱為「否定之路」(via negationis)及「肯定之路」(via affirmationis)⁵⁶。

不論「否定」或「肯定」神秘主義，都同意「從來沒有人見過天主」(若一18)；天主本身是不可知的。但「肯定神秘主義」卻認為天主也透過受造的事物，尤其藉著降生奧蹟，把自己顯示出來。因此，「肯定神秘主義」談論的是透過概念、圖像，或有形的事物，獲得的對天主的經驗；教父們格外重視透過閱讀、默想聖經，或參與禮儀、聖事，體驗基督臨在的神秘經驗⁵⁷；這些都是「肯定神秘主義」的主要內容。

「否定神秘主義」卻強調天主不可知的特性，祂住在不可接近的光中(弟前六16)；受造物雖然顯示造物主，但也把祂遮

⁵⁶ 有關「肯定神秘主義」及「否定神秘主義」，參閱：Harvey D. Egan, “Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism”, *Theological Studies* 39 (1979), pp.399~426.

⁵⁷ 參閱：Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham: St. Bede’s Publications, 1990), pp. 149~171.

蓋起來。「否定神祕主義」認為人無法以清晰的觀念認識天主，但能以超越概念、圖像的方式，直接體驗天主的臨在；這直覺體驗便是「否定神祕主義」的主題。

「肯定」及「否定神祕主義」的區分主要在於獲致神祕經驗方式的不同；但從神祕經驗的內容看，又可分為「神婚神祕主義」(nuptial mysticism 或 Brautmystik)及「存有神祕主義」(mysticism of being 或 Wesensmystik)兩種。「神婚神祕主義」深受《雅歌》的影響，描述信徒與淨配基督締結神婚的神祕經驗。這種神祕主義是以基督為中心的，以祂的人性作為神祕經驗的主要對象，並透過有圖像的方式默觀耶穌的人性；因此，「神婚神祕主義」也是「肯定神祕主義」。教父奧力振(Origen)屬於這種神祕傳統，中世紀伯爾納德聖師更是「神婚神祕主義」的傑出代表。

「存有神祕主義」卻從存有的形上層面，體驗天主是自己存有的根源和基礎，直覺地意識到自己是從天主而來，又要回歸天主那裏。這種神祕主義是超越概念和圖像的，屬「否定神祕主義」。「存有神祕主義」又可分為「知識型」及「渴慕型」兩類，前者以「知識」為回歸根源的主要途徑；後者卻以「渴慕」為回歸的原動力。中世紀艾克哈大師是存有神祕主義「知識型」的代表，而教父額我略尼撒卻代表這類神祕主義的「渴慕型」。《不知之雲》的佚名作者也屬存有神祕主義的「渴慕型」⁵⁸。

⁵⁸ 參閱：Davies, *God Within*, pp. 1~4；作者介紹基督徒神祕主義三個主要類型：一、禮儀聖事神祕主義；二、神婚神祕主義；三、存

2. 「否定之路」與「肯定之路」的配合

《不知之雲》既屬「存有神秘主義」，作者又喜愛使用「坐忘之雲」及「不知之雲」的圖像，這一切都顯示佚名作者屬於「否定神秘主義」傳統。但神秘主義的「否定之路」與「肯定之路」並不是截然分隔的，「否定」與「肯定」的因素一般會混合出現。在「否定神秘主義」可以找到「肯定之路」的因素；反過來說，「肯定神秘主義」也包含「否定之路」的內容。這裏筆者願意提出討論的，是《不知之雲》包含了「肯定之路」的因素⁵⁹。

佚名作者表示願意修德前進的人，必須經常默想自己的罪、基督的苦難，及上主的仁愛、尊威等題材；只有一個已經長期思考這類事的人，才可以把這些思想擱置「坐忘之雲」以下，開始進入默觀的階段。因此，作者指示「默想」是「默觀」必須的準備，而默想的題材包括概念、圖像，及思考的過程，屬於「肯定之路」。作者也提醒讀者，誰若願意進入默觀的階段，必須有天主恩寵的邀請，並須經過認真的分辨。作者提示的分辨準則，都是屬於「肯定之路」的題材⁶⁰。

有神秘主義。

⁵⁹ 參閱：Egan, “Apophatic and Kataphatic Mysticism”, pp.405~421；作者以《不知之雲》及依納爵《神操》分別代表「否定神秘主義」及「肯定神秘主義」，但指證兩者都兼備「否定之路」及「肯定之路」的因素；作者認為這是基督徒神秘主義的特色。

⁶⁰ 作者提出三項主要「分辨準則」，即是聖經的訓示：神師的指導；個人良心的審斷；見前文。

佚名神秘者不但提出「默想」是願意作默觀者必須的準備工夫，也說明那些從事默觀的人，不論是「初學默觀者」，或「在默觀上稍有程度者」，都必須修習以下三項神業：閱讀（聖經）、默想和祈禱。作者表示這三項神業是彼此連貫的：「如不努力推敲上主聖言，不會祈禱實在不足為奇」⁶¹。至於「精鍊的默觀者」，他們可以放下一般的默想工夫；但佚名作者表示，他們會繼續尊重教會規定的禮儀祈禱，並忠實奉行⁶²。這些禮儀祈禱包括日課經、感恩祭和其他聖事等，都是「肯定之路」的內容。

《不知之雲》作者的否定神秘思想，明顯地包含了一些「肯定之路」的內容，其中最重要的，是有關默觀者與基督的關係。佚名作者稱基督為羊棧的「門」及「看門人」；信徒必須通過「默想」耶穌苦難的門，才能進入羊棧，在那裏「默觀」基督的天主性。

《不知之雲》更以長達數章的篇幅敘述瑪利亞瑪達肋納對耶穌深厚之愛，表揚她是默觀者的模範。《不知之雲》本來屬「存有神秘主義」，這有關瑪利亞的長篇敘述卻相似「神婚神秘主義」。但若仔細看作者對於瑪利亞在伯達尼接待耶穌的描述，便會發覺這與神婚神秘傳統大不一樣。他這樣寫道：「瑪利亞如此熱愛吾主耶穌的天主性，幾乎不理會坐在她面前的耶

⁶¹ *Cloud 35*；《不知之雲》，93 頁。這三項神業屬「肯定之路」。

⁶² *Cloud 37*；《不知之雲》，97 頁。

蘇的人性」⁶³；作者表示耶穌的人性對默觀並不重要，祂的天主性才是默觀或神秘經驗的對象。但「神婚神秘主義」傑出代表伯爾納德卻不可能贊同這種講法，他主張耶穌的人性便是默觀的適當對象，默觀者必須首先培養對耶穌人性真摯的愛，然後才能漸漸達致對祂天主性的愛⁶⁴。

《不知之雲》作者的見解，大概可以從賈先（Cassian）傳授的「單純祈禱」（pure prayer）找到依據。賈先表示當我們祈禱時，可以透過兩種不同方式與耶穌接觸，或看到耶穌在世生活時的容貌，或以超越圖像的方式，看到復活的主；這復活的主的身體已經過轉化，反映祂天主性的光榮。耶穌在山上顯聖容時，便是提前把復活的光榮顯示給三位門徒⁶⁵。佚名作者對於瑪利亞在伯達尼與耶穌相會的描述，實際上已經表現了日後瑪利亞與復活的主會晤的經驗。就可以說，作者有關伯達尼的敘述，包括了「肯定之路」與「否定之路」的題材。

結 語

《不知之雲》是十四世紀英國佚名神秘者的代表之作，本

⁶³ *Cloud* 16：《不知之雲》，54 頁。

⁶⁴ 參閱：M. Corneille Halflants 的導論；in Bernard of Clairvaux, *Song of Songs* I, trans. K. Walsh (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1981), pp. xix~xxi.

⁶⁵ *Conf.* 10.6；in *John Cassian: The Conferences*, trans. B. Ramsey (New York: Paulist, 1997), pp. 374~375：「單純祈禱」（pure prayer）表示超越概念、圖像的祈禱。

文乃討論這位佚名作者的神秘思想，特別提出作者幾項主要的貢獻。作者以令人難忘的圖像：「坐忘之雲」、「不知之雲」，及短禱像「愛的箭矢」，能穿過不知之雲抵達天主本身等圖像，有效地解釋默觀祈禱的理論和實踐方法，使《不知之雲》成爲膾炙人口的「默觀指南」。

佚名作者也對一些有關默觀的難題，提出令人滿意的解答。首先，他討論從事默觀時「認識」與「愛」的關係，強調愛佔首要地位，指示「愛的渴慕」是默觀的核心要素；而「愛」本身包含更深的認識。其次，佚名作者囑咐人在默觀時該把一切思想和圖像擱置「坐忘之雲」下面，但同時卻提出以基督爲中心的神秘思想；作者又敘述默觀典範瑪利亞對基督深厚之愛。這表示作者相信默觀者能以超越圖像的方式，體驗基督在「不知之雲」背後隱藏著的臨在。最後，《不知之雲》作者顯然代表「否定神秘主義」，但卻認爲否定神秘經驗應以「肯定之路」爲背景；基督徒神秘經驗應是「否定之路」與「肯定之路」的配合，兩者不可分離。以上數點，是佚名神秘者的特殊貢獻。

近日進行宗教交談時，也喜歡比較不同傳統的靈修方法；往往以《不知之雲》與坐禪相比。的確，佚名作者提出的「坐忘之雲」與「不知之雲」都表現禪的風味；但作者提出要以「愛的箭矢」，或「愛的渴慕」，不停地向「不知之雲」射去，指望穿過這雲，接觸到天主本身；這「愛」的主題卻與禪大異其趣。至於伯達尼的瑪利亞對基督深厚之愛的描述，及以基督爲

中心的神秘經驗，那在禪的傳統更找不到。爲此，《不知之雲》對宗教交談也有特殊意義，它同時顯示出基督徒神秘主義與禪相似，但也有基本上不同的地方⁶⁶。

參考書目

- 佚名作者著，鄭聖沖譯，《不知之雲》，臺北：光啓文化，2004。
- Anonymous, *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling*, ed. William Johnston, New York: Doubleday, 1973.
- Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh, New York: Paulist, 1981.
- Davies, Oliver, *God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe*, New York: Paulist, 1988.
- Egan, Harvey D., “Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism”, *Theological Studies* 39 (1979), pp.399~426.
- Johnston, William, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, St. Meinrad: Abbey Press, 1978.
- McGinn, Bernard, “The English Mystics”, in *Christian Spirituality*, vol. II, *High Middle Ages and Reformation*, eds. Jill Raitt et al., New York: Crossroad, 1988, pp.194~207.

⁶⁶ 參閱：Johnston, *Mysticism of the Cloud of Unknowing*, pp.12~13.



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¹

壹、依納爵生平（穆宏志）

一、身任軍職，卻不是「軍人」

依納爵《自述小傳：心靈日記》是以邦布羅納作戰受傷開始的²。如果我們只因為依納爵有意打仗，且受大砲所傷，就把他視為一名「軍人」，並且以後都以一位有名將軍的生平來看待他生命的話，我想，這樣並不幫助我們真正了解依納爵。況且，這是 1521 年的事，而不是發生在廿世紀的第二次世界大戰。

我曾聽說過一句話：在最恰當的時機撤退，就等於是勝利。很多人認為這句話是拿破崙說的，或許，拿破崙真的說過這句話，因為拿破崙真的是一名「軍人」；但，依納爵卻不是「軍

¹ 本文作者：穆宏志，見本書第一冊第三章。吳伯仁神父，耶穌會士，輔大神學院神學博士，現任職台北依納爵靈修中心，同時在輔大神學院教授信理神學。

² 參閱：譚璧輝、侯景文合譯，《聖依納爵自述小傳：心靈日記》（台北：光啓文化，1991），23 頁；以下簡稱《小傳》。

人」，他不懂得「適時撤退」的道理，所以：

「當他所有的戰友明白地看出防守已屬不可能，只要能保持性命，就同意投降，他卻反對所有的騎士而獨持異議，最後以各種理由說服了要塞司令繼續抵抗……」（《小傳》1號）

他給的理由只是他的願望：他受傷後，大家立刻投降。單從軍事立場而言，抵抗敵軍是不可能的；可是，為依納爵而言，保護邦布羅納堡壘是攸關榮譽的一件事。

既然依納爵不是「軍人」，那麼，交戰時他在做什麼？他喜歡打仗，並且欣賞打仗，「因受世俗榮耀的強烈而虛幻的願望所驅使，特別喜愛軍職」（《小傳》1號）。當時，參與戰爭是高級的行動，只有貴族階級才有可能從事這類活動，能因此使人享受貴族等級的身分地位。在依納爵時代，歐洲開始有常設的軍隊，可是依納爵沒有參加這些軍隊。他皈依後去看他以前的主人 Nájera 公爵，這位公爵很看重依納爵，他表示：

「為其他一切可以暫不付錢，但為勞耀拉則不可以；由於往日對他的信任，他正想贈給他一個優越的地位呢，只要他願意接受。」（《小傳》13號）

但為依納爵而言，他從來沒想過要成為職業軍人，不論皈依前或皈依後。當時，他只是一位比較低級的貴族，要去侍奉比較高級的貴族，藉此侍奉這位貴族所代表的國王。因著他對那些貴族的重視，他不能不打仗而投降。

因著依納爵對榮譽及忠誠的體驗，解釋了他為何有這樣的

行動，這也是他的生涯，他希望藉由這些工作及行動，幫助自己邁向更高的貴族地位，甚至達到不可達到的地位：

「他設想為侍奉某位夫人所須要作的愚蠢事，為去她所住的地方所要用的方法，向她要說的題銘言詞，以及為侍奉她所要作的有膽色的事。他甚至自負實現這種夢想並非不可能；因為那位夫人並非普通的貴族：也不是一位伯爵夫人或公爵夫人，她的地位卻是比這些更高。」（《小傳》6號）

我們應記得依納爵有兩個理想：一是要有以忠信為基礎的關係（中古時代的騎士）；另一是渴望做大事，甚至做不可能做到的事情。所以他也希望做神操的人也是以同樣態度進行神操³：

「奉行神操的人，如果開始時便以慷慨的心胸……，這樣一定為他很有益處。」（《神操》5號，凡例五）

二、在勞耀拉的體驗

我們都知道在勞耀拉所發生的事：那時，當地沒有騎士小說、英雄故事這一類可以讓他讀了來發展自己想像力的書，因而他拿《聖人傳記》和《基督行實》來讀。慢慢地，他悔改了，這悔改開始時，他只是換成另一種操練，以做刻苦來代替作戰時所做的大事，這改變並不太大，因為他所崇拜的騎士也都做過刻苦這一類的大事。《唐吉訶德傳》就是這一類的例子。只

³ 《神操》的中譯文採用：侯景文譯，《神操通俗譯本》（台北：光啓文化，2003 三版）；以下簡稱《神操》。

是依納爵想做到的，一般看來是比較極端的地步而已：

「常常設想困難而繁重的；在他的想像中好像並不怎樣困難。這樣反覆思想之後，在他的腦海中常向自己說：『聖道明作了這事，我也當作；聖方濟各作了那事，我也要做。』」（《小傳》7號）

如此看來，依納爵還只是一個普普通通的「中古騎士」而已，尚未在走向「基督騎士」的路上。他開始注意到，不同的思想會帶來不同的反應：

「直到有一天他的眼睛開了，對這種不同的感受大為驚異，於是開始反省：為什麼有的思想使他煩悶，另一種思想卻使他欣慰；慢慢地明白了使他心情動盪的不同原因：一種是由魔鬼而來，另一種卻是天主的靈感。」（《小傳》8號）

分辨神類的第一步是體驗到有不同的神類。不同神類引發不同效果，這是依納爵在《神操》第一週分辨神類規矩所保持的經驗。這樣的體驗是個關鍵，依納爵的一輩子都在繼續不斷尋找，《神操》是一個分辨的訓練，對不同的神類有所體會，這是依納爵在勞耀拉的體會。「他於是對以往的生活開始更認真地檢討，也想到急需懺悔補贖」（《小傳》9號）。

《神操》第一週，以「省察」開始，然後才做第一個「操練」。同樣的，依納爵的悔改也是以反省他往昔的生活開始。不過，我們得注意，《神操》書中，在這些省察前，有一段〈原則與基礎〉，這在《神操》書內是較晚加上的，但它所表達的

事實，已經在依納爵的思想和心靈內，因為，只有從〈原則與基礎〉上看自己的生活，才能判斷需要悔改及需要做補贖。依納爵不是從他的生活經驗開始，而是把他的生活對比天主在他生活中的臨在而開始⁴。他體驗到聖奧斯定所說，「祢在我內，可是我不跟祢在一起」，這是與天主交往的內在事實，也是使依納爵有了懺悔的體驗。

為過去的生活做補贖，這是倫理悔改。基本上是以一個行為代替另外一種行為，依納爵給我們一些例子，他如何實行這個改變：

「他以前很注意修飾頭髮，這是那個時代的風氣，他也的確有一頭很美的髮；現在他決心任其自然，不梳也不剪，無論白天黑夜總不戴帽子。為了同樣的理由他也讓手脚指甲隨便長，因為以前他對這樣的事也曾過分經心在意地修飾過。」（《小傳》19號）

這倫理的悔改是依靠他騎士的體驗而生活；《神操》第一週「附規二」提到：

「同時給自己提出幾個例子。譬如設想我是一位中古時代的騎士，雖曾蒙受君王的百般寵遇，反而重重地得罪了他，如今站在君王及滿朝文武面前，羞愧難堪。」（《神操》74號）

⁴ 依納爵發現他的生活沒有配合這一個標準，所以由對比的生活開始：「人受造的目的，是為讚美、崇敬、事奉我的主天主，因而拯救自己的靈魂」（見：《神操》23號，第一週〈原則與基礎〉）。

悔改的第一個肯定和內在的初果，是聖母的顯現。這個顯現在依納爵身上是對貞潔的淨化。這個悔改也有一些外在表現：

「他在家中度過的全部時間，都奉獻給天主的事情及家人靈魂的神益。……於是便很謹慎地著手寫書，他用紅墨水寫基督的言談，以藍墨水寫童貞聖母的談話。」（《小傳》11 號）

他默觀星星和天空的體驗，成為依納爵在《神操》第一週關於反省罪過的第二次操練「第五題」中所提到的驚訝（《神操》60 號）。他還是以慷慨的態度答覆他在操練一的對禱所問的問題：我為基督該做什麼？

「他一痊癒，便去耶路撒冷朝聖，就如他前面所說的，凡一顆慷慨愛天主的心所願實行的一切苦工齋戒，他要全行不缺……他幻想著赤腳去耶路撒冷朝聖，只以野草充飢。」（《小傳》8、9 號）

但是他不只是一個行動的改變，也開始有一個忠信的改變，他不只是改變行為，也是換了主人：

「他將時間的一部分用為寫字，另一部分用為祈禱。他最大的快樂是仰觀天象和星辰，他頻頻觀賞，而且時間很長：因為他感覺藉此對事奉吾主引起很大的興奮。」（《小傳》11 號）

三、一個階段的結束，另一個階段的開始：蒙賽辣

我們不知道依納爵是否在勞耀拉做過第一週的操練，反而

很清楚的是，依納爵住在蒙賽辣的头幾天，以總告解的方式做完了第一週的〈原則與基礎〉，「這總告解最好在第一週神操後舉行」（《神操》44 號）。好像在這號神操中，應用他自己的經驗，因為他「到達蒙賽辣，作了祈禱，同一位聽告司鐸商量之後，便以書寫的方式辦了總告解，這告解延長了三天之久」（《小傳》17 號），依納爵做完了第一週。

下面所發生的事好像是《神操》中的〈世間君王的召叫〉，他是以武裝站崗的方式描述：

「他腦海裡滿是 *Amadis de Gaula*（騎士小說）和類似的書中所說的事情，他想著作同樣的事。為此他決定整夜武裝站崗在蒙賽辣的聖母像前，脫去他自己的衣服，穿上耶穌基督的武裝不坐不臥，只是有時站著有時跪著。……將他的寶劍和匕首掛在堂中的聖母像前。……三月聖母〔領報〕瞻禮前夕（1522 年的夜間），盡可能秘密地去見一個窮人，將自己的衣服全脫下來送給了他，然後穿上他所願意的衣服，去跪在聖母的祭台前，有時跪著有時站著，手持巡禮者的手杖，過了一整夜。」（《小傳》17、18 號）

他用古代騎士的禮儀，由一名世俗的騎士，離開他以前的生活成為基督的騎士。從現在起，他只對基督忠信，他已經公開而隆重地宣佈要侍奉祂。

依納爵給做神操的人在第一、第二週之間介紹一個操練，悔改以後，以總告解做為悔改的證據與證明，目的是為了達致穩固而嶄新的忠信。這操練是一個武裝站崗的操練，雖然沒有

那麼戲劇性！但騎士的意味很濃：君王在召叫他的屬下（而不是將軍鼓勵他的士兵），這召叫被描寫成夥伴性的條件：

「誰若不接受這位君王的號召，該多麼受全世界的唾罵，認為他是一名卑鄙怯懦的人……，奉獻在祢的無窮美善，及祢光榮之母和天朝聖人聖女們的面前……」（《神操》94、98 號）

雖然依納爵沒有特別提到基督的救贖，從第一個操練開始，就出現了基督的救贖身分：「設想我面對懸在十字架上的吾主耶穌面前」（《神操》53 號）。這對禱問的是，一直到現在和將來，我和祂的關係應是如何。在世間的祈禱，基督的仁慈成爲使命，首先以個人密切的關係做爲開始。

四、茫萊撒和聖地的經驗

「天一亮便離去，免得被人認出來；……卻由斜路直奔名叫茫萊撒的鄉鎮，決定先在那裡的醫院住幾天，以便在他小心翼翼所帶的書本上寫些摘要。」（《小傳》18 號）

我們大家都知道，依納爵在茫萊撒住了將近一年，而且在那裏有很多經驗，我們不必一一言述。依納爵的靈修體驗是：

「已不只是爲賠補自己的罪過，而是爲取悅天主。他對往日的罪過非常悔恨，也極願爲愛天主作些大事；並不重視他的罪已蒙寬恕，他在作補贖時已不思想這些。當他決心作聖人們所作過的補贖時，不只是想作同樣的補贖，且願作更大的。他就是在這些思想中獲得了極大的神慰，

心中毫無罣礙，也不曉得什麼叫謙遜，什麼叫愛德，什麼叫忍耐，連節制的機智和這些德行的分寸也不曉得，目的只是作這些外表的大工程。」（《小傳》14號）

依納爵往蒙賽辣和茫萊撒的路上開始表現在神操的第一週到第二週，天主在茫萊撒等他，爲了繼續這條路。

他以大補贖作爲取悅天主的看法，他以爲如此作會悅樂天主，他還是不太了解天主需要一個宗教性的悔改！天主希望他歸向生命的、生活的天主。第一步是依納爵所描寫的誘惑：

「來了一種折磨他的頑強思想，給他表現了生活的困難，好像有人在他心中向他說：『在你當生活七十年的歲月中你怎能支持得了這樣的生活呢？』然而他深覺得這種暗示來自仇敵魔鬼，心中以強力答覆說：『哎！真可憐！你能應許我一小時的生命嗎？』他就這樣戰勝了誘惑，心也平靜了。」（《小傳》20號）

我們應注意，「辨別神類的規則」與第一與第二週的開始同時出現，在我們剛才應用的段落，依納爵體驗到這種思想是來自魔鬼的。這就是辨別神類乙組第一條規則：「魔鬼則是以似是而非的理論、詭詐和不斷的欺騙，專門攻打這愉快和喜樂」（《神操》329號）。

另一方面，他自己有的態度就是辨別神類甲組第十二條規則：「從事靈修的人，若對仇敵毫無畏懼，開始便斷然抵抗，牠便知難而退」（《神操》325號）。

跟著這個誘惑，又加上另一個向著倫理悔改挑戰的誘惑：

開始不信任另一位忠信。依納爵自己做他所該做的一切，但是沒有神慰，反而心中煩亂，好像新的主人沒有在做祂所該做的，「我們現在所開始的這種新生活究竟是怎麼一回事呢？」（《小傳》21 號）依納爵應該開始學習了解內在的事，而他自己是最大的阻礙。一直到現在，他指導他自己的改變：他決定做很多的刻苦，而且做了，他決定要去耶路撒冷，決定要以怎樣的方式去……等等。依納爵脫離了世俗的誘惑，可是還沒有超越自己。他知道不可能侍奉兩個主人，他現在應該曉得，他自己便是那個應該放棄的第二個主人。他的自由需要被解放。他在茫萊撒提到的心理狀況慢慢地教訓他：

「有時雖然願意，卻對祈禱、望彌撒和常唸的一些經文得不到興趣；反之，在其他的時間卻感到很大的神慰，而且是突然而來的，好像有人把憂愁鬱悶除去，就如某人將斗篷從另外一人的肩上掀去一般。」（《小傳》21 號）

這就是辨別神類的第一步，辨別神類甲組的第九條規則說：「是使我們認清並深深覺悟：獲得及保存虔誠、熱愛、熱淚或其他神慰，並不是我們的能力，全是天主的恩賜和聖寵」（《神操》322 號）。

下一步是多疑病，依納爵在這個經驗上描寫得很仔細，我們不能全部應用（《小傳》22~25 號）。綜合而言，依納爵學習不論是刻苦、辦告解，或是恆心地例行神功都沒有缺，「連」去參加公唱日課及跪著祈禱，「甚至」半夜起床等都照常不缺（《小傳》25 號），他希望這能使他脫離多疑病。但相反的，在這樣反

省之後，他對生活反而感到厭倦了，而忽萌生願意了卻此生的強烈誘惑；慶幸吾主驚醒了他這個迷夢。

他開始察考這種「神」用什麼方法進入他心中；他於是心智極清醒地下定決心，不再告解過去的任何事情（《小傳》25 號）。再一次我們可聽到辨別神類乙組的第五條規則：我們該十分留意我們思想的過程；如果在思想的過程中，結局不好，或使人心散，或不如以前定志要做的那樣好，或者使人靈軟弱、煩悶、擾亂不安，喪失了原來的和平，這些顯然表示是由惡神而來，因為牠是我們靈修前進和得救的死仇（《神操》333 號）。

依納爵自己實行他在下一個規矩所提醒的：當人類的仇敵露出了馬腳，牠所引起的壞結局被識破時，上牠當的人，最好將牠帶來的好思想立刻審查一遍，那麼從這認識中取得了經驗，防備日後不致再陷入牠的圈套（《神操》334 號）。

但是為依納爵最重要的經驗是，深信是吾主的仁慈願意給他解除束縛的（《小傳》25 號）。人的工作不能成功時，天主自己給它勝利。這樣的表現就表示了祂是唯一的主。這樣，依納爵準備接受天主給他的大恩寵，我們不必在此仔細的描寫。

幫助靈魂是依納爵從勞耀拉開始常有的概念，在茫萊撒時，他幾次提到這件事（《小傳》21、26、28、29、34 號）。這類的交談為依納爵愈來愈重要，同時對內在事情的新的體驗讓他了解這比外表更重要，因此，他開始減少補贖：

「他看出了他在同他來往的人們的心靈上所收的效果之後，他放棄了他以前所作的一些嚴厲苦功；他修剪了

指甲和頭髮。」（《小傳》29號）

開始看得出一種使徒性的未來。雖然依納爵不說，但我們可以想，這樣的交談也幫助他建構兩旗默想、三種人、三種謙遜的方式，因為他自己說，他在談話中表現很熱誠，並在侍奉天主的進展上有很大的志願（《小傳》21號）。

依納爵依靠這些經驗，他做完了第二週。默觀基督生活的奧蹟和祂的死亡與復活，在耶路撒冷到達了高峰。最後一段是默觀耶穌升天，在橄欖山，而且，也加上一個複習（《小傳》47號）。回到巴塞隆納的時候，依納爵可說是做完了他的神操。

五、選擇

我們沒有提到神操中一個重要的因素，就是「選擇」。為依納爵，選擇是非常長的過程，經歷很多年，因為這是一個創造性的過程。

第一個步驟，就是決定換生活方式，和往耶路撒冷朝聖。這兩個行動其實有同樣的意義：朝聖是刻苦的一部分。他已經在此階段又決定完全侍奉天主，在路上所做的守貞的志願，也是一個具體的表現，在蒙賽辣的武裝是到了高峰。這樣的侍奉天主的「決定」，就是守貞與武裝，要如何具體實行，依納爵還不知道，但他開始慢慢地發覺。

在那時候，依納爵認為往耶路撒冷是短暫的事，因此必須要考慮朝聖回來後要做什麼：

「他開始省察由耶路撒冷回來以後，怎樣才能常度痛

悔補贖的生活，忽然想起退隱到塞維爾的嘉都西修院去，埋名隱姓，爲使人不加重視，除了青菜以外不吃別的東西。……他還派了一名家丁到布各斯去探聽嘉都西修會的規矩；詢問的結果使他很滿意。」（《小傳》12 號）

可是，依納爵卻一點都不曾再提過要進入修會。

在蒙賽辣宗教悔改的經驗是侍奉天主的經驗，加上悔改的結果，就是幫助別的靈魂。因此，他想留在耶路撒冷，和他想幫助靈魂這兩個想法都混在一起（《小傳》45 號）。這無法實行反而讓他了解，他應該在人給他的記號發現天主的旨意。他應該改變他的決定，做完他的神操，開始他的日常生活，但是不要忘記侍奉天主和幫助靈魂：

「朝聖者一曉得了留在耶路撒冷不是天主的聖意，便多次自問『該作什麼』；盤算的結果，認爲更好先讀些書才能協助人靈。」（《小傳》50 號）

讀書佔了他生平相當大的一部分時間，因爲讀書的關係，使他一直換地方，因爲他想幫助靈魂的渴望，使他常常在所到的地方都找得到一些夥伴。可是，同樣因爲這個渴望，讓他換地方：離開亞卡拉到沙拉曼卡，從沙拉曼卡到巴黎。因爲，在這兩個城市，分辨的結果使他不能作出決定：

「好似人們給他關閉了爲人靈行善之門；他看出來留在沙拉曼加很困難；……因爲爲給人靈作些好事，看來這條門路已被定斷何者是大罪何者是小罪的禁令給關閉了。」（《小傳》63、70 號）

最後，幫助靈魂的渴望終於結出了果實，也就是他終於建立了一個穩定的團體。自傳當中沒有提到蒙馬特的發願，但他表達了他發願的內容：

「在那時期他們已經決定了要作的事，就是：去威尼斯和耶路撒冷，為服務人靈消耗他們的一生；倘不准他們留在耶路撒冷，便回羅馬去見基督的代表，他認為在那裡更能光榮天主裨益人靈。」（《小傳》85 號）

依納爵回到原來的決定：他的第一個選擇。但是他有兩個很重要的改變：第一，他現在有夥伴；第二，他決定假如不可能，最後的決定應該屬於教宗；正是教宗藉著他的命令，阻止了依納爵第一個企圖（就是企圖留在耶路撒冷）。

實際上，他們連去都不能去。到了羅馬，朝聖者把他走路的棍杖立定，不再需要了，因為他不再前行，他便開始練習幫助人靈（《小傳》98 號）。依納爵只提在羅馬所接受的磨難。不提到他和首批的夥伴在 1539 年四旬期中所做的分辨，而他們就在那時決定建立耶穌會。

其實，這也不是依納爵所作的最後一個選擇；最後一個選擇不是他所做的，而是他所接受的。他被選為領導耶穌會的長上，雖然他事先已清楚地表達比較渴望被領導更甚於領導別人。

六、奉獻

在我們所提到《神操》的選擇當中，有一個脈絡，第一個選擇，依納爵是非常主動地做，但在最後的選擇，依納爵是非

常被動的。有趣的是，在神操做到的幾次奉獻，也有同樣的方向，就是從最主動的走到最被動的：

1. 《神操》第 53 號：我為基督「做」了什麼？現在為基督「做」什麼？將來為基督應該「做」什麼？（第一操練的對話）
2. 《神操》第 98 號：只要更能事奉祢讚美祢，我真心願意，滿心切望，效法祢承受一切凌辱反對，忍受一切實際的和心靈的貧窮；只要祢的至聖尊威選擇「收納」我，在這樣的生活和地位上。（世界君王祈禱的奉獻）
3. 《神操》第 147 號：先求聖母為我祈求她的聖子和她的主耶穌，「收我」在祂的旗下。（兩旗默想的對禱）
4. 《神操》234 號：「主，請祢收我全部的自由，我的記憶，我的理智，和我的整個意志。凡我所有，或所佔有，都是祢所賞賜的：我願完全奉還給祢，任憑祢隨意安排。只將祢的聖愛，和祢的聖寵，賞賜給我，我便心滿意足，別無所求了」（為獲得愛情的默觀）。

七、「更」的精神

談到現在，尤其是最後一段，似乎與神操的一個基本要素相反，就是 **Magis**（más，更）的動力。事實上，我沒有取消它，前面所思考的也沒有反對它。而是從依納爵在蒙賽辣宗教悔改的光照下來了解，**Magis** 是對一位「永遠是更偉大的天主」的回應。**Magis** 不在「人」內而在「關係」中。這動力同時給人

帶來更大的緊張與平靜。天主更大的光榮從來不可能是更大的，因此是無止境的（在這思考內存在著和平之源），正確地說，正是如此打開了人通往無限的領域，人總是不能「更」靠近天主的光榮（動力的因素）。當人更讓天主做主，由祂選擇和領導，在人的生命中就可能有「更多的 Magis」。

小 結

依納爵在自傳的結束時，談到神操的寫成過程：「他對我說神操不是一氣呵成的，乃是將在他的心靈中認為有用的事，看來也能為他人有益；於是將它們寫出來」（《小傳》99號）。

我在這篇文章中願意表達的，不是依納爵怎麼寫《神操》，而是依納爵留給我們的兩個文件中彼此的關係。或許這個對比，使我們更清楚了解依納爵的生平和《神操》的過程是：愈顯主榮。

貳、神操的結構與動力（吳伯仁）

一、《神操》的特色

依納爵的《神操》融合了依納爵個人靈修的神秘經驗及牧靈經驗，是供「講授者」使用的手冊。《神操》所描述各種操練方式，不是用來閱讀或研究的，而是為了實際操練，「因為不是知道的多，而是內心的玩味品嚐更使人滿意」（《神操》2號，以下只列號數）。

依納爵按他個人的經驗和福音材料，把操練分成四個階段，稱之「四週」。每週的時間，並非固定七天，而是按每週操練所預期和尋求的恩寵來設計。因此，講授者應按操練者的實際狀況，加長或縮短，為協助操練者獲得該週所尋求的神益（4 號）。另外，也應按照操練者的生活背景、年齡、健康情況、學識背景，作必要的調整（18、72 號）。

雖然《神操》開宗明義就指出，「神操」是為「準備整理靈魂，驅逐邪情，好能認清天主的聖意，以便調整自己的生活，拯救靈魂」（1 號），但是仍有不少學者廣泛地談論《神操》的本質和目的。「以基督為中心」是描述《神操》的本質的最佳詞彙⁵，「以基督為中心」的思想和靈修貫穿了依納爵整體的靈修生活經驗。整體而言，《神操》有下列幾項特質：

（一）《神操》提供多樣化的祈禱方式

《神操》提供的祈禱方式，非常多樣化。一開始便說：

「神操這個名詞，是指任何省察、默想、默觀、口禱、心禱，以及下面要說的其他靈修神工。就如散步、走路、跑步都是體操；同樣地，準備整理靈魂，驅逐邪情，好能認清天主的聖意，以便調整自己的生活，拯救靈魂，也都叫『神操』」（1 號）。

⁵ Henry F. Birkenhauer, "The Centrality of Christ in the Spiritual Exercises," *A New Introduction to the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, ed. John E. Dister (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993), pp.1~2.

上述其他靈修神工包括：預備經、定像、求恩、三司默想、對禱、複習、運用五官、想像、祈禱三式等。因此，《神操》向每一種祈禱方式、每一種靈修途徑開放，其目的是為戰勝自己、整理自己生活，使人不致因任何偏情，任意決定自己的生活（21 號），進而能更認清天主聖意，愛祂更深、更緊地跟隨祂。

（二）操練者的基本態度：一顆慷慨、渴望的心

依納爵十分強調操練者從開始就要具備慷慨的心胸，將全部意願和自主奉獻給造物主天主，聽憑祂隨意措置，為能更好地事奉祂（5 號）。為此，他對每個默想或默觀的材料，都會囑咐操練者表達出祈求的渴望，就是「懇求我主天主賞賜我所願望的恩典」（48 號）。在整個《神操》全部操練結束時，依納爵要操練者回想所受恩惠的同時，以極熱切的心情，將自己所有的一切，連同自己向天主一起獻上（234 號）。

（三）善用理智、記憶、意志和渴望

藉著講授者敘述的救恩奧蹟，使操練者的理智受到天主的光照，而轉向天主救贖的真理（2 號）。操練者必須時常將個人的理智、記憶、想像、熱情和渴望專注主耶穌的奧蹟，將之內在化，進而「懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐二 5）。

《神操》的操練中，意志的運用比理智更為重要。理智的推理和探索只為打動意志、指導意志。因而每次操練依納爵都要操練者除了用理智推想外，還要用意志激發善情（50~52 號），或是仔細回想，獲得神益（115、116、123、124 號等）。

（四）復習

《神操》的操練，非常注重復習工夫。通常每天五次操練中有三次屬復習的性質。第三週結束時，依納爵還要操練者用一至三天時間，做全週的總復習（208~209 號）。主要目的在體驗得更深，並沉浸於感受更大的神慰、神枯、或特別的光照之中（62 號），頻繁的「復習」也能讓祈禱過程更為單純和簡化。

（五）五官的運用

「五官的運用」（66~71、121~125 號），在操練中經常扮演重要角色。依納爵要求操練者在晚餐前作此默觀（129 號），以此作為當日默觀復習的總結。在一天四次認真默觀後，作此祈禱是十分適宜的，也藉此趨向簡單樸實，更深地體會和玩味。

二、《神操》內容分析

（一）前導

1. 向耶穌聖靈誦

這篇經文在十四世紀後半葉已經流行，但作者是誰，已不可考。依納爵在《神操》書中，只提出經文的名稱，並沒有抄錄全文（63、147、253、258 號）。然而，1577 年的《神操》版本，才將此篇經文放在首頁。

此篇經文是向主耶穌的人性，尤其是向受苦的基督祈求。文字簡潔、通俗，但意義深長、祈求懇切，把我們每人內心渴望向救主耶穌訴說的話語，傾吐出來。

2. 凡例 (1~20 號)

依納爵一開始就指出「凡例」的用意和目的：「為使人明瞭下面的神操，並對講授及奉行的人有所幫助」（1 號）。這些凡例的對象有的是針對講授者，有的是針對操練者，但事實上，是使講授者明白有關神操的若干重要問題，因而能夠按照操練者的資質、具體情況，好好給他講授，幫助他獲得神操的裨益。因此，如果講授者照著做，操練者即使不知道這些凡例的內容，也沒有關係。

對於講授者應有的資格，基本上他本身要有經驗，應熟悉《神操》書，並同有經驗的人商談和指導下，學習如何講授，循序漸進。對於操練者的態度，應明智謹慎、溫和良善；應有權威、但謙遜地講授；應認識操練者的種種情形，熟悉各種引導的方法；也應十分清楚，真正的導師是天主自己，讓造物主天主自己通傳給虔誠的操練者。而講授者自己成為分辨者，與操練者一起尋求天主的旨意和天主的愈大光榮。

(二) 中心部分

1. 原則與基礎 (23 號)

《神操》以「原則與基礎」作為操練的肇始。「原則與基礎」，不僅表達出一切靈修理論、操練的原則與基礎，也是奉行神操者的原則與基礎。依納爵首先指出人生的終向：「人受造的目的，是為讚美、崇敬和事奉我們的主天主，因而拯救自己的靈魂。」也附帶提出世界上其他事物的終向：「都是為人

而造的，為幫助他追求他之所以受造的目的。」

因此，依納爵鼓勵操練者培養對受造物保持「平心」態度。世上一切受造物，都是為讓人用來達到受造的目的而造的。因此，使用它們或捨棄它們，端賴它們是否幫助或妨礙達到受造目的，因為「人越擺脫個人的私愛、私意和私利，在一切事上便越有進步」（189號）。

2. 《神操》第一週

第一週的材料包括「專題省察」（24~31號）、「總省察」（32~43號）、「總告解與領聖體」（44號）、以及所謂的「附規」（73~90號）。第一週專注的默想主題是罪和地獄。依納爵建議操練者運用三司，亦即記憶、理智和意志來默想「天使的罪」、「亞當和厄娃的罪」、「一位該死的人的大罪」、「操練者本身的罪」和「地獄」（45~71號）。這一切的默想都在面對懸在十字架上的耶穌基督之下進行的（53號）。

此外，針對根除某種罪過或糾正某種缺失，查考自己的思想、言語和行爲，特別是良心的省察，這爲了清洗自己的罪過和迅速改正，有很大助益。

每次操練，均以對禱作爲結束。這樣的對禱常是向聖母、聖子耶穌或天主聖父，如同朋友與朋友，僕人與主人談心一般的交談（54號）；有時也會在天朝聖人聖女面前作此交談（98號）。

在第一週材料後面，依納爵加上了十項「附規」（73~90號），勸告操練者在入睡前或起床後，如何運用光線、守齋、克己、補贖、身體的姿勢、收斂心神等，來幫助自己完全地放在天主

手中。一旦獲得真理光照或是所願望的，就應「停在那裡，直到滿足為止，切忌焦急地向前進行」（76號），因為「不是知道得多，而是內心的玩味品嚐更能使人滿意」（2號）。

3. 《神操》第二週

「默觀耶穌基督的神國」（91~100號）引領操練者到依納爵靈修的核心。耶穌是永生君王，祂召叫所有跟隨祂的人「征服全世界，征服所有的仇敵，然後進入我父的光榮。誰願跟隨我，該同我一起勞苦工作，將來也要同我一起享受光榮」（95號）。操練者該持的態度是：「對祂的號召不要裝聾作啞，卻要爽快、勤奮地奉行祂的聖意」（91號）。

在第二週的開始，依納爵邀請操練者做以下祈禱，求賜「對為我而降生成人的吾主耶穌內在的認識（interior knowledge），為能更加愛慕祂、追隨祂」（104號）。這「內在的認識」不是指抽象的理論知識，卻是深入內心，滲透肺腑，使人與基督同化的認識。在這一週，操練者期望透過每天默想耶穌生平事蹟（從誕生至受難前），獲致對主「內在的認識」，使能愛祂更深，隨祂更緊。因此，這第二週格外顯示《神操》是「以基督為中心」的特點。操練者發覺他之所以受造是為了服侍三位一體的天主，透過徹底地效法貧窮、遭受凌辱和謙遜的基督，來參與基督的救贖工程。

藉著「兩旗默想」（136~148號）的操練展開了「神國默想」的視野。基督是「真生命」，而撒旦是「人類頭號的仇敵」，牠誘惑人貪財，使他們陷入虛榮，並起驕傲之心（142號）；相

對的，在「神國默想」的奉獻禱詞中，操練者表達出真心願意效法基督承受一切凌辱、反對，忍受一切實際的和心靈的貧窮（98 號），而在「兩旗默想」中，進一步渴望在嚴格神貧或是實際貧窮之下，被收錄在基督旗下，為能多效法耶穌基督，甘願受輕慢和凌辱（147 號）。

「三等人默想」（149~157 號）的操練幫助操練者深思除了天主愈大的服務外，對於其他所有的事物要保持「平心」（indifference）態度。事實上，「神國默想」、「兩旗默想」和「三等人默想」三者內在的邏輯應該引領操練者作決定，而在接續的「謙遜三級」（165~168 號）操練中，幫助他選擇更肖似貧窮、遭受輕視及受凌辱的基督。

然而，操練者效法的這位貧窮、慘遭凌辱和遭受輕視的基督，仍然是「永生之王」、「萬物的永生主宰」、「天主第二位降生成人」、「降生成人的永恆聖子」（95、98、102、109 號）。將基督降生、生活、死亡和復活的默觀放在三位一體的天主聖三幅度之中，賦予依納爵靈修決定性的發展方向。

「選擇」的主題是第二週所關切的重心，專注在「選擇生活中的一種身分地位」或「重整自己的生活 and 身分地位」（135、163~164、169 號）。依納爵經由自己的神秘經驗，發現在心靈上的各種動態、神慰、神枯、分辨、決定，以及確認之間的內在關係（17、183 號），也完全意識到神類辨別必須在具體選擇、決定中表現出來。「辨別神類的規則」（313~336 號）「是為使人察覺並認出，靈魂上的各種動態，好的予以接受，壞的加以拒

絕」(313)。操練者在講授者陪伴、共同分辨下，一起找尋天主的旨意。「選擇」的進行也必須和聖統教會一致(170號)，並在聖教會範圍內(177號)來執行。

依納爵同時注重感性和知性分辨。辨別神類規則教導操練者不只是分辨個人內在情感狀況，也要揭穿「錯謬的推理、虛偽的言詞或是隱而不顯的邪惡企圖」(315、326號)。這些規則也教導由神慰和神枯所產生的思想(317號)，指出神枯是惡神在領導靈魂(318號)。惡神有時順著靈魂心境，引進聖善思想(332號)，但「最終把我們領到一些惡事，或一些使人分心的事上，或某些不如先前定志要做的那麼好的事情上」(333號)。

總之，操練者在第二週默想基督生平，直到祂受難前榮進耶路撒冷為止。本週的重心是帶領操練者選擇如何回應天主召叫，因此若需要時間來作好的分辨，本週也可延長到十二天。屆時，操練者應該可以就個人生活方式或身分地位作出選擇，而作這一切都是為了天主的光榮和靈魂的益處(189號)。

4. 《神操》第三週

本週操練者沉浸於基督苦難、被釘十字架、死亡和安葬的氛圍，「與痛苦的基督同苦，與憔悴的基督一同憔悴」(203號)，懇求「天主賞我痛苦、憂傷及羞愧，因為主為我的罪而受難」(193號)，沉思「吾主耶穌的天主性如何隱藏不露，反讓祂的人性受這殘酷至極的痛苦」(196號)。

這樣，操練者可以發現忠於基督的動機，在於與受苦的耶穌結合，有分於祂的受難奧蹟，更深地經驗到與基督同死，期

能與基督同生。因而，操練者能獲得爲了實現他的選擇所需的恩寵和力量。

5. 《神操》第四週

本週和前週操練的目的之一，是用來穩定、加深和確認操練者在第二週即將結束時所作的選擇（183 號）。

本週操練者默想基督復活後至升天期間的事件，深思「耶穌的天主性在受難時隱藏了起來，現在在這至聖的復活中，藉種種真實、神聖的效果，又神妙地彰顯出來」（223 號），因而感到歡欣雀躍（221、229 號）。事實上，復活的主耶穌基督是操練者的安慰（224 號）。他既然已經分擔了耶穌的苦難，現今也要分享耶穌的光榮、福樂。

整部《神操》以「獲得愛情的默觀」（230~237 號）作爲結束。這默觀提醒操練者「愛情不在空言，應在事實上表現」、「愛是互相贈予」。因此，情感的愛該化作有成效的愛。操練者在此默觀天主在創造和救贖工程中所賜與的恩惠，以及「天主怎樣在世上的一切受造物中爲我操勞和工作」（236 號）。他所祈求的是「深切明瞭天主賞我的諸般恩惠，使我能感激之外，在一切事上愛慕、事奉天主」（233 號）。最後以依納爵自己的祈禱「獻己誦」（*Suscipe*，234 號）作爲回應。

事實上，「獲得愛情的默觀」是依納爵靈修的高峰，同時也是進入依納爵靈修殿堂的一個門戶：在萬事萬物中找到天主、在天主內找到萬物、和主耶穌基督一起去服務。

(三) 附錄

1. 「祈禱三式」 (238~260 號)

《神操》的「祈禱三式」教導操練者做好口禱和心禱：無論對十誡、七罪宗等教會基本要理的省察 (238~248 號)；仔細體會玩味教會經文字句 (249~257 號)；按照經文節拍緩緩誦念 (258~260 號)，三者都有益調整自己的靈修生活，以獲得神益。

這「祈禱三式」其實與第四週沒有必然關聯。只是依納爵在〈凡例四〉中提起，它是附加在第四週之後。因此，講授者可找合適的時間講解，但並非必須的。

關於祈禱第一式，是針對十誡、七罪宗等教會基本要理的省察。祈禱的性質不是真正的省察，尤其不是準備和好聖事的省察，因為無論誰省察十誡，若只查考其中一、二，就用完了預定的祈禱時間，便應作結束的祈禱，等待下次繼續省察其他誡命。祈禱的形式與省察不同的地方是沒有謝恩，但有其他祈禱形式的對禱。

關於祈禱第二式，是默想某篇經文的字句，倘若在一言半語中，感到神慰，不要急著前進，即使停留在此字句上一小時也無妨 (254 號)。這種祈禱的性質近似於真正的心禱。

關於祈禱第三式，是猶如合乎音樂節拍般誦念經文，同時默想其意義，或是經文所指向的那一位，或是自己的卑微，或是自己和那位之間的懸殊 (254 號)。祈禱的性質，近似於口禱。

2. 「吾主耶穌一生的奧蹟」 (261~312 號)

依納爵受傷在羅耀拉家中療養期間曾閱讀魯道爾夫的《基

督行實》，並對耶穌言行作了摘要，這可能是這些題材的最初來源。因此，這些題材的字句和福音的原文，不免有些出入⁶。

這些題材從聖母領報起直到耶穌升天止，共有五十一個奧蹟，也包括根據保祿書信所載復活後的顯現，以及可能來自依納爵療養時所讀的《聖人傳記》中有關復活的主耶穌顯現給阿黎瑪特人若瑟的記載（308~311 號）。

這些題材的性質，如同在〈凡例二〉中所描述的，講授者「忠實地敘述默想或默觀的史實」，但只是簡短說明就夠了；操練者可取得「歷史正確基礎，便可自己去思考推論」（2 號）。每個奧蹟，大致按照史實分成三段，是為「便利默想或默觀」（261 號），但操練者也可視自己的情況有所增減，「為此在開始默觀以前，先預估分為幾端更好」（228 號）。

3. 「辨別神類的規則」（313~336 號）

神類分辨的規則有甲、乙兩組，其最終來源是聖經啓示、教會訓導以及先前的靈修傳統，但直接來源是依納爵個人的經驗，他給對教會靈修傳統中有關神類分辨的思想作的綜合。

依納爵十分清楚操練者心靈會遭受種種不同的推動。既然如此，講授者就有責任幫助操練者辨別這些推動，為他講解辨別神類的規則。依納爵清楚地指出，給操練第一週的人講解甲組規則（9 號），給第二週的人講解乙組規則（10 號）。他鄭重

⁶ 例如：〈第八次顯現〉（306 號），若望記載，耶穌和門徒只吃了餅和魚（若廿一 13），而依納爵卻寫道，耶穌把祂所預備的鱈魚和蜜，分給門徒吃。

強調此兩組規則的區分，唯恐講授者給在煉路上的人，講授第二週的規則，超過他所能領悟的能力，反而對他有害（9號）。

甲組規則是特別針對那些不斷犯重罪的人，幫助他認清善神和惡神在他內心的種種推動。善神的推動常幫助我們實現受造目的、人生終向；相對的，惡神的推動則是反其道而行。魔鬼的誘惑常是明顯的，容易辨認，通常用虛偽的快樂，滿足感官的享受，以便使他沉溺於惡習與罪過之中；相反的，善神的作為常是刺激他們的理智，使他們的良心絞痛不安（314號）。

奉行第二週操練者，已在第一週中煉淨自己的靈魂。惡神的推動不再是明顯、容易辨認的了，常偽裝成光明的天使，假借聖善名義，以似是而非的理論、詭詐的技倆，不斷欺騙，引誘人走入歧途。因此，需要另一套規則來為辨認魔鬼的計謀，以及所帶來的假善、虛慰。

因此，依納爵清楚條列出善神、惡神如何對不同階段的心靈推動、它們所帶來的神慰和神枯，以及如何在講授者陪伴下，來幫助操練者覺察出天主聖神的推動，期能在操練中，作好分辨和選擇，以決定生活方式、身分地位，或是調整自己的生活。

4. 「施捨財務的規則」（337~344號）

依納爵有著慷慨施捨的性格。當他回頭改過以後，便效法貧窮的耶穌和聖人們的榜樣，把錢財分施給窮人。稍後，他更專務愛德的工作，並盡量調濟窮人。他和同伴們不只是關心心靈的需要，也盡量救濟人們身體上的需要。這可從1538年冬天羅馬發生大飢荒，他們如何奔波，收集救濟品，為難民找尋棲

身之所的事實，獲得證實。

這些規則，沒有嚴格指定在整個的神操那部分進行。大致來說，第二週講授選擇生活身分地位或整頓生活時，可以為需要的人講授這些規則，因為依納爵把選擇的第三種時間第二式原則（184-187 號），貼合在施捨財務上；或是第三週中，講授「今後節制飲食的規則」（210-217 號），接著講授這些規則，這樣不僅在飲食節制上，並在生活簡樸上，「更接近我們大司祭，我們的模範和標準—耶穌基督我等主」（344 號）。

5. 「為辨別心窄當注意之點」（345-351 號）

依納爵在茫萊撒停留期間，受到許多誘惑和考驗，其中也包括頑強的多疑和心窄。後來，在輔導別人時，他也一定遇到不少受到心窄誘惑的人。例如：1555 年，他曾寫了一封信給良心多疑的馬麟·瓦雷丁（Marin Valentin），不容置疑地，他運用了自身的經驗，和指導他人所獲得的知識，寫下這封信⁷。

在整個神操的操練過程中，依納爵絲毫沒有提起在那一週講授這些有關心窄的注意事項。心窄其實不是神枯，但兩者相近。因此，有人認為這些要點應當和辨別神類甲組規則一起，在第一週中講授。但按《神操》的精神，講授者應當視操練者的靈魂需要來決定講授與否。

這六項注意之點，可分為兩部分：前三點解釋心窄的性質

⁷ William J. Young, trans., *Letters of St. Ignatius of Loyola* (Chicago, IL: Loyola University Press, 1959), pp.430-431.

和關係，主要討論心窄不是什麼？心窄是什麼？心窄是否有益？後三者有關心窄的形式和面對之道，包含懼怕犯罪的心窄、懼怕行善的心窄。還有一種心窄，雖然沒有提起，卻是來自依納爵親身的經驗，那就是懼怕告解不妥的心窄。王昌祉神父在他的《神操詮釋》書中，更進一步指出造成心窄的原因，及其解決之道⁸。

6. 「與聖教會思想一致」 (352~370 號)

依納爵生活的時代，教會對於文藝復興運動的發展，雖積極投入，但也十分注意並防範其所造成的負面影響。在這樣的背景下，依納爵在攻讀神學之後，遂摘取聖教會譴責異端的通諭、當時神學家駁斥異端的論點，以及個人的經驗，寫下這些「與聖教會思想一致」(352~370 號)的規則，為的是「在戰爭的教會內，懷著所當有的正確思想」(352 號)。

這十八條規則顯然分成兩部分。其中第一條和第十三條，可以成為前後兩部分各自的「引言」。前一部分第二至第九條，要人偕同聖教會稱讚那有關教會規律和禮儀的事項；第十至十二條，要尊重聖教會內的權威；後一部分更是在教義的講解上，服從聖教會的訓導。

依納爵在第一條規則指出與聖教會思想一致的基本原則：「我們當放棄自己的判斷，常準備著在一切事上爽快地服從吾主耶穌的真正淨配——我們的慈母聖統教會」(353 號)。在第十

⁸ 王昌祉，《神操詮釋》(台中：光啓，1960)，527~532 頁。

三條中，依納爵舉出了一個顯淺的例子，用來說明如果在聖神的光照和啓示下，所作出的判斷與聖教會不同，仍應捨棄己意，服從聖教會：

「因為我們相信，在我等主基督和祂的淨配教會之間，常是同一聖神治理我們，引導我們獲得救恩。原來頒布十誡及管理、指導慈母教會的，是同一的聖神，同一的吾主」（365 號）。

參考書目

王昌祉，《神操詮釋》，台中：光啓，1960。

多鐸（Jean-Claude Dhôtel）著，滌塵譯，《依納爵這個人》，台北：光啓文化，2003。

房志榮譯，《聖依納爵神操》，台北：光啓文化，1999。

侯景文、譚璧輝合譯，《聖依納爵自述小傳：心靈日記》，台北：光啓文化，2008。

侯景文譯，《依納爵書信選集》，台北：光啓文化，2008。

侯景文譯，《神操—通俗譯本》，台北：光啓文化，2003。

喬治·剛斯著，鄭兆沅譯，《神操新譯本：剛斯註釋》，台北：光啓文化，2011。

雷米思（Jacques Lewis）著，沙微譯，《神操淺釋》，台北：光啓文化，1993。

第十七章

加爾默羅聖衣會靈修

大德蘭與十字若望

加爾默羅聖衣會修女¹

一、加爾默羅聖衣會簡介

聖女大德蘭改革的加爾默羅聖衣會蓬勃發展，歷經四百年，會士遍佈全球，聖人聖女輩出，如聖女大德蘭（St. Teresa of Jesus）、聖十字若望（St. John of the Cross）、里修聖女小德蘭（St. Teresa of the Child Jesus）、真福聖三麗沙（Bl. Elizabeth of the Trinity）、聖十字·德蘭本篤（St. Teresa Benedicta of the Cross）、安地斯聖德蘭（St. Teresa of Jesus “de Los Andes”）……。其中會母大德蘭、會父十字若望和聖女小德蘭，對聖教會有深遠的影響和貢獻，已先後宣封為教會聖師。

（一）淵源

加爾默羅聖衣會的正式名稱是「加爾默羅山榮福童貞瑪利

¹ 本文由加爾默羅聖衣會台灣芎林隱院的修女執筆、整理。1954年加爾默羅會來台建立會院，目前有兩座女隱修院，分別在新竹芎林和台北深坑。

亞隱修會」，此一名稱使人瞭解，建立修會的宗旨在於特敬天主之母²。許多世紀的傳統認為，首批加爾默羅聖衣會士是加爾默羅山上的隱修士，他們可稱為厄里亞和厄里叟先知的門徒。

關於厄里亞先知，聖經上記載，他在加爾默羅山上熱切祈禱，為天主的光榮憂心如焚，常不斷生活於天主的臨在中³。本會承認這是加爾默羅聖衣會生活的靈感根源，在獨居中獻身於默觀。厄里亞完成使命後就消失了，留下一派師徒相傳的精神弟子⁴。

在加爾默羅山坡上，隱修生活盛行了幾個世紀。後來，逐漸形成團居的隱修生活，到了大約 1210 年左右，終因勃洛加（Brocard）院長的請求，獲得耶路撒冷宗主教聖雅爾伯（St. Albert）制訂會規。這部會規獲得實際的確定，並具體地表達了修會生活的宗旨，即「服務耶穌基督」。

1247 年，加爾默羅聖衣會士被迫遷徙到歐洲，開始時遭受許多艱難，幾乎被消滅。1251 年 7 月 16 日，聖母親授聖衣給加爾默羅聖衣會總會長聖西滿·思道克。當時聖母許諾說：「無論誰，在臨終時虔戴聖衣，將不墮入永火。這聖衣將成為得救的標記，危險中的護祐。聖衣是獲得平安的許諾和永恆的盟約」。聖母以聖衣的恩寵確保修會將續存。果然，浩劫過後，

² 參閱：依諾森四世 *Ex parte dilectorum*（1253 年 1 月 13）；烏爾巴努斯四世 *Quoniam ut ait*（1263 年 2 月 20 日）。

³ 參閱：列上十八 36~37；十九 14。

⁴ 參閱：列下二 15, 16。

修會欣欣向榮，遍布全歐各城鎮和大學。真福若望·蘇雷（John Soreth）擔任總會長期間（1451~1471），始創加爾默羅隱修女的團體。中世紀末，教會及各修會都因黑死病的猖獗而蕭條，加爾默羅聖衣會也不能倖免。

（二）革新修會

這種衰微的史況，因天主教會的革新及召開特利騰大公會議，大為改觀。天主為本會興起了兩位大改革者：亞味拉的聖女大德蘭（或稱耶穌德蘭）及聖十字若望。1562年，聖女大德蘭在亞味拉建立一座新的隱修會院—聖若瑟加爾默羅聖衣會隱修院—開始重整加爾默羅聖衣會；1568年，聖十字若望則開始革新男會士。革新修會的宗旨，是透過祈禱和熱烈渴望分裂教會的合一，而尋求和主更深的親密。

聖女耶穌德蘭徹悟修會的原初靈感、隱修會祖的精神和健全的傳統，因而以加爾默羅山的聖善隱士作為理想。這些隱修士畢生服務耶穌和祂的至聖母親。聖女大德蘭曾說：「我們要記憶古時的聖父，效法這些隱修士的生活，他們忍受的是何等的痛苦啊！多麼孤獨、寒冷、飢餓！又多麼酷暑、炎熱啊！除了天主，他們無人可向之抱怨」⁵。

⁵ *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vols. I-III, trans. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez (Washington, D.C.: ICS, 1976~1985)；以下簡稱 *Collected Works*。本段引文取自 *The Way of Perfection*（《全德之路》，簡稱 WP）11.4, *Collected Works*, vol. II, p.81。另外，一些大德蘭著作所參考的英譯本和中譯本如下：

大德蘭以令人敬佩的巧妙平衡和超性的謹慎，使隱修生活適應女隱院的環境。除了祈禱和默觀外，聖德蘭也保存了隱修精神、獨居和靜默、赤貧、克修和補贖。她提出院長是團體生活的中心和靈魂，這種生活的基礎是愛德，並以喜樂之心，自願幽居隱院禁地之內⁶。大德蘭讚許謙虛為諸德的基礎，尤其是愛德及自由而慷慨的服從。最後，她賦予了整個修會使徒和教會的意義，使修會具有自己特有的標記，就是單純和燦爛的喜樂。

如此，大德蘭建立了極完美的隱院生活方式，使修女們「超越萬有地去追求、愛慕先愛了我們的天主，並在一切境遇中，努力度與基督一同隱藏在天主內的生活；因而洋溢著對近人的愛，以拯救世界，並建立教會」⁷。

聖女耶穌德蘭不僅回歸原初的精神和熱心；更有甚者，她因熱切渴望全德，革新了加爾默羅聖衣會的精神；又因她的聖善生活和神祕經驗，致富了修會；且以卓越無比的文筆，詳加解釋這一切。她在教會內創立了一個修會家庭，可說是從可敬的加爾默羅聖衣會樹幹中，發出最著名的一株苗芽。她替修會

· 《聖女大德蘭自傳》，加爾默羅聖衣會譯，台北：星火，2010。
以下簡稱為《自傳》。

· *The Interior Castle* (《靈心城堡》，簡稱 IC)。

· *The Book of her Foundations* (《建院記》，簡稱 F)。

均收錄於 *Collected Works*。

⁶ 參閱 F 31.46, *Collected Works*, vol. III, pp.305-306.

⁷ 梵二《修會》6。

博得了聖十字若望，親自教導他加爾默羅聖衣會的理想。日後，聖十字若望成爲最傑出的導師，寫下不朽的經典著作，致富教會的靈修寶庫，流傳後世。其中部分著作，係因赤足⁸加爾默羅聖衣會隱修女的請求而寫，聖人並且題辭獻給她們。

革新加爾默羅聖衣會經歷無數的艱難困苦後，終於成爲獨立自主的修會，遍佈全歐，甚至遠涉重洋，達及中東、印度和南美。尋求與主結合及熱愛聖教會，自會燃起熱心於外方傳教的烈火。

法國大革命期間，所有的修會，包括革新的加爾默羅聖衣會，都受到極慘重的傷害，在當時有許多人爲主殉道。其中有三位最近被宣封爲真福。到了十九世紀末，修會重新獲得更生，且繼續傳布到全世界，直到現今。

（三）修會現狀

根據修會 2002 年的統計，目前男會士共有 4051 位，其中有 2565 位神父、1414 位神哲修生及初學生、335 位輔理修士。分布於全球 76 個國家，男會士建立了 561 個會院，設立 163 座靈修避靜中心。女隱修會的發展情況：共有 12600 位隱修女，分布在全球 96 個國家，870 座隱修院。在俗第三會則有 40000 人，分屬於 1092 個小團體，遍布 64 個國家。另外有 76 個修會

⁸ 赤足（discalced）：十六世紀所有改革的修會都稱爲赤足修會，如赤足方濟會、赤足佳蘭會。「赤足」的意思是只穿涼鞋，不穿襪子，足部沒有完全包起來，象徵比較嚴格和克苦的修道生活。

或獻身生活團體，分享加爾默羅聖衣會的神恩。

二、聖女大德蘭（1515~1582）

（一）生平

1. 早年生活

聖女大德蘭是加爾默羅聖衣會的改革者與神祕家；1515年3月28日出生於西班牙的亞味拉。1582年10月4日逝世於奧爾巴。1528年，大德蘭十五歲時，由於母親過世留下了十個孩子，大德蘭是「其中最得寵的孩子」。她的個子中等，年輕時頗負美女盛名，直到晚年仍風韻猶存。她的個性外向，態度熱情活潑，易於適應各式各樣的人和環境。她擅長寫作、縫紉和家務。

大德蘭的勇氣與熱情很容易被激發，幼年時發生的一個事件，流露出她的這個特性：七歲時，她和哥哥羅瑞格（Rodrigo）離家，想去摩爾人地區為基督而殉難被斬，但被伯父阻止，因為正要出城時碰見了伯父，而把他們帶回家去。大約十二歲時，這種虔誠的熱心稍減，開始喜愛發展自己的本性魅力，也愛看騎士小說。她特別愛姑媽艾薇拉夫人（Doña Elvira）的孩子，即梅希亞斯（Mejias）家的幾位堂姐，也有些想結婚。德蘭的奇思幻想使她的父親不安，並且加以反對。當她處在這個危機中，母親在這時過世了。大德蘭感到很痛苦，又覺孤單，於是祈求榮福童貞做她的母親。她的父親眼看著女兒需要明智的引導，遂把她交託給奧斯定修會恩寵聖母修院（Santa María de Gracia）的修

女，時為 1531 年。

2. 入會修道

瑪利亞·碧莉瑟諾修女 (Doña María de Brinceno) 是修院寄宿學校學生的負責人，由於她的影響，幫助大德蘭恢復熱心的信仰生活。大德蘭開始質疑，自己是否有做修女的聖召。1532 年底，她回家休養身體，並到卡斯提亞諾斯 (Castellanos) 的姊妹家小住。讀聖熱羅尼莫 (St. Jerome) 的書信，促使她達到進入修會的決定，但她的父親不答應。那時，她哥哥也是她的知心好友羅瑞格，正預備乘船前往南美洲的理約·普拉塔 (Río de la Plata) 參戰。於是大德蘭決定逃家，她說服另一位哥哥和她一起走，以便雙雙領受修道會衣。

1535 年 11 月 2 日，大德蘭進了亞味拉加爾默羅聖衣會的降生隱修院，她在那裏有一位好友華納·蘇亞雷斯 (Juana Suárez)；她父親認命地接受了這個事實。第二年，她領了會衣，開始全心專務祈禱和補贖。發終身願後不久，她得了重病，雖然接受治療，卻一直沒有起色。最後實在沒有辦法，父親送她到一個小村莊貝賽達斯 (Beccedas)，求助於全卡斯提亞有名的一位女治療師，但她的健康情形並沒有改善。1538 年秋天，她離開貝塞達斯，住在奧提格薩 (Hortigosa)，她叔叔伯鐸·賽佩達 (Pedro de Cepeda) 家，叔叔給她閱讀方濟·奧思納 (Francis of Osuna) 寫的《靈修初步》⁹，她說：「我不知道如何進行祈禱，或如何收心斂神，

⁹ 西班牙文原著為 *Tercera parte del libro llamado Abecedario spiritual*.

所以我很高興有這本書，並且下決心要全力奉行這條路」¹⁰。

大德蘭的病不但沒有痊癒，甚至愈來愈嚴重。1539年7月，父親把她帶回亞味拉。8月15日那天，她陷入嚴重的昏迷，大家都以為她將不久於人世。四天後她醒過來了，然而雙腿卻麻痺了三年。她把完全的痊癒歸功於聖若瑟。痊癒後，她的靈修生活進入一段平凡的時期，但她絲毫不放棄祈禱¹¹。她的困難在於不瞭解：不用想像，她的靈魂可以直接達到默觀。在長達十八年的這個階段中，她曾有短暫的神秘經驗。但她因強烈渴望別人的讚賞而遭到抑制，最後在一幅「遍體傷痕的基督」聖像前，她得到悔改的經驗¹²。這悔改驅逐了妨礙她靈性發展的自我中心。

因此，卅九歲時，她開始享有天主在她內臨在的活潑經驗。然而，把這些恩惠與她的行為對照起來，她的行為顯得不夠拘謹，未達當時的克修標準，以致引起某些誤解。她的朋友，如方濟·撒爾謝多 (Francisco de Salcedo) 和加斯巴·達撒 (Gaspar Daza)，認為她的恩惠是魔鬼的作為¹³。耶穌會士狄耶各·沈迪納 (Diego de Cetina) 神父，鼓勵她繼續做心禱並默想基督的人性，帶給了她安慰。方濟·博日亞 (Francis Borgia) 神父 1555 年聽她的告解，對她說，天主的聖神在她內工作，要她專注基督的苦難，不要

英譯為 *Third Spiritual Alphabet*.

¹⁰ 《自傳》4.7，70 頁。

¹¹ 參閱《自傳》6.6~8，83~104 頁。

¹² 參閱《自傳》9.1，105 頁。

¹³ 參閱《自傳》23.14，213 頁。

抗拒那些在祈禱中的出神經驗。

儘管如此，當神恩增加時，她還是必須忍受不被信任，即使是她的朋友們亦然。她的神師若望·布拉達諾斯（Juan de Prádanos）1558年離開亞味拉，由一位耶穌會士巴達沙·奧瓦雷斯（Baltasar Alvarez）繼續指導她。不知是出於謹慎，或有意探測她的心神，他對大德蘭說，別人都確信她的神魂超拔和神見，都是魔鬼的工作，她不該這麼常有這些通傳的經驗，這話使她非常痛苦¹⁴。另一位暫時來聽告解的神父，一聽到她報告說有一個神視，說她不斷地看見基督，就告訴她那顯然是魔鬼，命令她劃十字聖號，嘲笑那個神視¹⁵。然而，天主不斷安慰她，賜給她神箭穿心的恩惠¹⁶。1560年8月，伯鐸·亞爾剛大拉（Peter Alcántara）安慰她說：「繼續做妳所做的吧！女兒，我們都遭受這樣的磨難」。

3. 改革者

她的偉大改革工作，首先始於自己。她許願永遠循行更成全的道路，決心定志，盡其所能，完善地遵行會規¹⁷。但是，降生隱院的氛圍不太有利於大德蘭的嚮往，無法度更成全的生活方式。1560年9月的一個晚上，一群人聚在她的斗室，從加爾默羅聖衣會的原初傳統，以及聖伯鐸·亞爾剛大拉的赤足革

¹⁴ 參閱《自傳》25.14，226頁。

¹⁵ 參閱《自傳》29.5，256頁。

¹⁶ 參閱《自傳》29.13-14，260頁。

¹⁷ 參閱《自傳》32.9，288頁。

新修會得到靈感，提出創立一個隱修式的修道院。起初，她的告解神師、加爾默羅聖衣會的省會長和其他指導者，都鼓勵她的計畫；然而，當這個提議在城裏流傳開來，反對的聲浪迭起。省會長改變了心意，告解神師從中退出，她的指導者也站在反對的陣營。

然而，六個月之後，當耶穌會的學院院長換了人，她的神師奧瓦雷斯神父（Baltasar Alvarez, SJ）予以贊成。大德蘭立刻教她的妹妹華納（Juana）和她的妹夫若望·奧巴耶（Juan de Ovalle）在亞味拉買一棟房子住進去，就好像是為他們自己買的一樣¹⁸。這些策略是必須的，為的是當這房子準備改建作新修院時，可以消除降生會院修女們導致的困難。

因為一位富有的貴族夫人再三邀請，省會長派大德蘭去了托利多（Toledo），在那裏，她接受了聖伯鐸·亞爾剛大拉的拜訪，他自願擔任一位協調者，向羅馬請求創立修院所需的許可。在那裏時，大德蘭也接受了一位聖善的加爾默羅聖衣會士—瑪利亞·耶培斯（Maria de Yepes）修女—的來訪，她剛從羅馬回來，得到許可建立一座改革的修院，她提供大德蘭一個新見解，即在她自己的團體中，採取貧窮的方式。在托利多，她勉力服從告解神師，完成她《自傳》（*Vida*）的初稿。

1562年6月底，大德蘭回到亞味拉，准許創立新修院的教宗敕令送達，註明的日期為1562年2月7日。接下來8月24

¹⁸ 參閱《自傳》33.11，298頁。

日，建立了這座奉獻給聖若瑟的新修院，主教的代表加斯巴·達撒神父（Gaspar de Daza）主持奉獻感恩彌撒。四位初學修女領受赤足加爾默羅聖衣會的會衣。亞味拉城的居民和降生會院的修女強烈地反對。降生會院的院長命令大德蘭返回修院，在那裏，省會長安赫·薩拉察（Angel de Salazar）憤怒地責斥她，因她將新建立的修院置於主教管轄之下；但聽了大德蘭說明原委後，省會長的態度軟化了，甚至允諾要協助平息眾怒，並准許她在事情平息之後回到聖若瑟會院。8月25日，亞味拉的議會討論創立新修院的案子；8月30日，城裏的領袖召開大會。大會中，唯一發言反對憤慨群眾的是道明會士道明·巴泉斯（Domingo Bañez）。訴訟隨後呈上皇家法庭，但在1562年年底以前，省會長授權建院者耶穌德蘭回到她的新會院。接下來的五年，是大德蘭生命中最平靜的日子。就在這段期間，她寫了《全德之路》與《雅歌的沉思》。

4. 建立會院

1567年4月，加爾默羅聖衣會總會長羅斯（Giovanni Battista Rossi, 1507~1588）神父拜訪大德蘭，批准她的革新工作，命她與亞味拉降生會院幾位修女一起建立其他修院，也許可她為願意改革的男會士建立兩座會院。大德蘭的擴展工作始於創立梅地納會院，時為1567年8月15日。隨之創立其他會院：1568年在馬拉岡（Malagon）與瓦亞多利（Valladolid），1569年在托利多與帕斯特日納（Pastrana），1570年，在撒拉曼加（Salamanca），1571年在奧爾巴（Alba de Tormes）。1569年，她到托利多去，經

過杜魯耶洛（Duruelo），聖十字若望和耶穌安東尼神父已經於 1568 年 11 月在那裏成立第一座赤足男修會的修院；1569 年 7 月在帕斯特日納，她又建立第二座赤足加爾默羅聖衣會的男會院。

創建這些會院之後，有段休止期，在這期間大德蘭擔任亞味拉降生會院院長，這是宗座視察員道明會士雷卡德指派的任務。她很不願意承擔這個責任，又必須面對團體方面的強烈反對。然而，在修女們的告解神師聖十字若望的協助下，她大大地改善團體的靈修狀況。1572 年 11 月 18 日，當她從聖十字若望手中領聖體時，她得到了「神婚」的恩寵。

由於奧爾巴公爵夫人的邀請，她於 1573 年初在奧爾巴住了一些日子，之後又去了撒拉曼加，安排建立會院的事宜。那年八月，奉耶穌會神父熱羅尼莫·利帕達（Jerome Ripalda）之命，她開始寫《建院記》。1574 年 3 月 19 日，她在塞谷維亞（Segovia）建立一座會院，帕斯特日納的修女已遷到那裏。這標示著第二波建立會院的開端。1575 年 2 月，在塞谷拉的貝雅斯（Beas de Segura）建立了下一座會院。她在這裏遇見熱羅尼莫·古嵐清（Jerome Gratian），是在安大路西亞（Andalucia）擔任宗座視察員的修會會士，他命大德蘭在塞維亞（Seville）建立一座會院。主教反對，大德蘭乃在 1576 年 1 月 1 日派了安納·亞伯特（Ana de S. Alberto）修女去卡拉瓦卡（Caravaca），以她的名義建立一座會院，塞維亞的會院則延到同年 6 月 3 日才建立。

5. 介於非赤足與赤足修會間的危機

修會總會長羅斯神父不許赤足弟兄進入安大路西亞，在這事上，他反對大德蘭與古嵐清。1575 年在碧山城召開的大會中，明令赤足男修會退出安大路西亞，並命令大德蘭本人退隱於一座會院中。總會長任命熱羅尼莫·特斯達多（Jerome Tostado）為赤足弟兄的首領。當非赤足與赤足修會間的衝突白熱化時，大德蘭著手寫了《視察》，是《建院記》的一部分，以及她最傑出的作品《靈心城堡》（*The Interior Castle*）。

赤足兄弟會的護衛者教廷大使尼古拉·歐曼尼多（Nicholas Ormaneto）於 1578 年 6 月 18 日過世，他的繼任者斐理伯·謝加（Felipe Segá）對他們沒有好感。聖十字若望被囚禁在托利多。赤足兄弟會相反大德蘭的意願，於 1578 年 10 月 9 日在奧莫多瓦（Almodovar）召開大會。教廷大使取消大會，並以敕令命赤足兄弟會，歸屬於使他們困擾的非赤足省會長權下。國王介入這個事件，指派四個人去勸導教廷大使，其中有道明會士雷卡德。正當協商進行到把赤足兄弟會從非赤足兄弟會中區分出來、建立一個赤足會省時，安赫·薩拉察被選為赤足修會的代理總會長。

大德蘭建立的最後一批會院是：1581 年在帕蘭西亞（Palencia）與索律亞（Soria），1582 年在布哥斯；以及 1582 年最困難的革拉納達（Granada）會院，她把這座會院交託給可敬者耶穌安納姆姆。聖女大德蘭於 1582 年 10 月 4 日逝世於奧爾巴隱院，她的遺體安葬在那裏。

教宗保祿五世於 1614 年 4 月 24 日冊封大德蘭為真福；1617 年，西班牙議會宣布她為西班牙主保。教宗額我略十五世於 1622 年將她與聖依納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola）、聖方濟·薩威、聖依西多（Isidore）和聖斐理伯·乃立（Philip Neri）一起列入聖品。1970 年，教宗保祿六世宣封她為教會聖師，成為教會的第一位女聖師。

（二）靈修著述

在聖女大德蘭的作品中，有三部著作可謂其靈修教誨的寶庫：《自傳》、《全德之路》與《靈心城堡》¹⁹。然而讀者必須審慎，不要陷於誘惑，草率地綜合這三本書的道理，因為聖女大德蘭不同的靈修生活階段，寫出她個人的經驗。例如：《自傳》中關於祈禱的教誨，與《靈心城堡》中的就不同，這兩部著作前後相隔十多年之久，這期間，由於更豐富的經驗，大德蘭已達到更成熟的靈修高境。

《自傳》原本是向神師敘說其靈修狀況而寫的，後來範圍加大，讀者也增多。第十一章到後來附加的廿二章專論祈禱，雖然其他祈禱的註釋與例子，散見於其餘的廿八章當中。大德蘭以引水澆灌花園的比喻，來描述祈禱生活的不同階段。「第一種水」是費力從井裏打水，裝在桶裏提到花園裏；這是指由顯然的大罪中獲得釋放的初學者，他們修習推理的默想祈禱，雖然常常感到勞累和乏味。詳細談論了默想的嚴格意義後，開

¹⁹ 參閱註 5。

始談「第二種水」前，大德蘭簡短地提到「自修的」默觀（acquired contemplation）。到了第二階段，園丁用轆轤和水桶打水；大德蘭在這裏指的是「寧靜的祈禱」，這是天主的恩典，這人的祈禱開始有了被動的經驗。第三種灌溉的方法是使用溪流或河水；大德蘭注意的是「官能的睡眠」。雖然當大德蘭在寫《自傳》時，認為在祈禱的進展中，這是個很重要的階段，但後來在《靈心城堡》，卻視之為比較有深度的「寧靜祈禱」而已。第四個灌溉的方法是天主的恩賜：甘霖沛降；大德蘭用這個比喻來形容在祈禱中結合的境界，那時，靈魂顯然是被動的。

大德蘭的《全德之路》是寫給修女們的，教導她們在獨居生活中，修持的主要德行，詳加闡明如何修習祈禱，並使用〈天主經〉來教導更深度的祈禱。這部書可說是聖女在克修靈修方面的登峰造極之作。

《靈心城堡》在整體的靈修生活上，是成熟的德蘭靈修學派思想的主要根源。書中最強調的是祈禱生活，但也涉及其他的因素，如使徒工作等等。靈心城堡如同人的靈魂，天主聖三居住在其中心。祈禱的增長，就像穿越不同城堡的住所，逐步漸進，由城堡的最外圍逐漸深入光輝燦爛的中心，使人能進入和天主更親密的境界。當人達到他今世得蒙與天主結合的程度，他就在自己的「中心」；換句話說，他是天主的兒女，同時也是人，兩者整合為一。城堡的每個住所，代表著祈禱生活進展的不同階段，對人生命的其他各階段都有其後續的影響。

（三）大德蘭的默觀理想

梵二大公會議及教宗保祿六世主張：「男女會士有責任忠於創會者的精神，忠於他們的福音宗旨和聖德典範」²⁰。若要在教會內完成修會生活的適當革新，最明確的標準，在於比較創會者的精神和大公會議的文件，一切獻身生活的關鍵都在於此²¹：

「〔聖女耶穌德蘭〕超群絕倫，是受天主上智深愛的女兒，她是涓涓溪流，流入源頭，她是燦爛光輝，導向光明。她的光明是基督，基督是智慧的導師，是她學習真理的生命書；基督是天上的光明，她祈求這位真理之神，願能奉祂的名講話，也願祂導引她的筆。……聖女耶穌德蘭仍然活著，今日的教會內，依然迴響著她的聲音。」

聖女耶穌德蘭「逝世四百週年後，她滿被教會的榮光，展現在我們面前」²²。教會宣封她為聖師，希望喚起我們注意她所傳達的信息，使她更能在德蘭修會家庭內，及在全世界完成她那眾所公認的使命²³。

我們簡潔地比較大公會議文件和德蘭著作，兩者對某些觀念的解釋，將會證實上述所言之真實。

²⁰ 教宗保祿六世，Apost. Exhort., *Evangelica Testificatio*, 11。

²¹ 參閱教宗若望保祿二世，1982年11月1日，亞味拉，聖女大德蘭逝世四百週年閉幕彌撒道理。

²² 參閱教宗若望保祿二世書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

²³ 同上。

神聖公會議說，會士身分的定義是「藉聖願或其他相似性質的神聖約束，基督徒自願遵守前述三項福音勸諭，即完全獻身於事奉天主，事奉至極深愛的天主」²⁴。

整個聖德蘭神恩及她革新的最初靈感，都來自同一根源：愛天主；這愛囊括一切，充滿一切，征服一切。天主是聖德蘭最愛的淨配，她的靈魂深愛著祂，為祂而甘願捨棄世上一切享樂²⁵。她願窮畢生之力愛祂²⁶；她樂於忍受天下萬苦，盼能在永恆的喜樂中，享有對主更深一級的愛。天主俯視了她的渴望，使她覺察到自己內，對天主的愛日益不斷成長²⁷。她多年祈求，解除引她離棄熱心愛德的一切障礙。天主於是日漸頻繁地，把自己通傳給她，賜予她最崇高的恩寵，竟至讓她體會到「在我內增加對天主這麼大的愛，我不知道是從何而來的」²⁸。

默觀生活是最卓絕的讚頌之祭，四百年前，大公會議仍未下此定義時，聖女耶穌德蘭表示：「除了讚頌我主之外，我不願做什麼，或說什麼」²⁹；「我願窮畢生之力讚美天主」³⁰。在德蘭加爾默羅聖衣會內，她的最大安慰是看見「這些極純潔的

²⁴ 梵二《教會》44。

²⁵ 參閱聖女大德蘭，*Meditations on the Song of Songs* 4, *Collected Works*, vol. II, pp.242-247。

²⁶ 參閱《自傳》8.6，100頁。

²⁷ 參閱《自傳》29.4，255頁。

²⁸ 《自傳》29.8，288頁。

²⁹ *Meditations on the Song of Songs* 4.3; *Collected Works*, vol. II, pp.243-247。

³⁰ *Spiritual Testimonies* 36.4; *Collected Works*, vol. I, p.406。

靈魂讚美天主」³¹。她寫《建院記》，是「願天主受讚美」³²。「我願大聲讚美天主」³³，因此她常這樣感嘆說：「主，我讚美祢，我頌揚祢，直到永遠」³⁴；「啊！天使的喜樂！願祢受頌揚！」³⁵

聖德蘭深深知道，「天主是默觀生活的終極目的和『存在理由』」³⁶。祂極堪當「在祂為自己的光榮造生的人群中，至少有一些人，全心全靈注視祂，且以此作為他們生活的惟一目標」³⁷。

愛慕天主將有益於近人，這愛愈純潔，傳教事業也愈有成效。為此理由，當會母達到愛天主的巔峰—神婚一時，天主告訴她，祂為她預定的使命，和她在教會內的聖召：「妳將熱心於維護我的光榮，有如一位真淨配」³⁸。

關於獻身者的靈魂，大公會議教導說：「因聖神傾注於他們心中的愛催迫他們，使他們日益為基督及其奧體—教會—而生活」³⁹。又說：「他們因奉獻自己的整個生活，而與基督結

³¹ F 18.5, *Collected Works*, vol. II, p.187.

³² F, Prologue 3; *Collected Works*, vol. II, p.96.

³³ 《自傳》16.3, 154 頁。

³⁴ WP 22.1; *Collected Works*, vol. II, p.122.

³⁵ 《自傳》19.2, 171 頁。

³⁶ 參閱碧岳十一世, *Apost. Const., Umbratilem remotamque*, 1924 年 7 月 18 日 AAS pp. 389~390.

³⁷ 同上。

³⁸ *Spiritual Testimonies* 31; *Collected Works*, vol. I, p.402.

³⁹ 梵二《修會》1。

合得愈密切，聖教會的生活也就愈豐富，傳教事業也愈發達滋長」⁴⁰。這些教導都應驗在會母的身上。

但只為天主而生活，因而愛祂和讚美祂，會母認為還不夠；她渴望人人讚美祂，她竭盡全力，為此意願而奮鬥。她滿懷聖人所感受的飢渴：「要吸引靈魂來讚美天主」⁴¹。她渴望「為一個靈魂捨掉一千個生命，使之多多讚美天主」⁴²。她的所有盼望是「既然天主的敵人這麼多，朋友這麼少，那麼，這些少少的朋友應該是好朋友」⁴³。「她切望世上的萬有皆化為唇舌，她可用之讚美天主」⁴⁴。

再者，從她那顆被刺透的心中，湧出無邊無際的熱烈愛情，熱愛教會。教會是她永久不斷關懷的對象：

「在那時，我聽到法國受到的傷害，路德教派引起的動亂，還有這可悲的教派如何迅速發展。這些消息使我相當消沈，於是，我向上主哭訴，祈求祂使我能補救這麼多的惡事，彷彿我真能做些什麼。」⁴⁵

「德蘭深深體會基督奧體被撕裂和褻瀆的痛苦（WP 1.1~2），也瞭解，愛天主必會催迫一個人慷慨地服務教會。她這樣說：『愛不在於濃厚的歡愉，卻在於懷著強烈的決

⁴⁰ 同上。

⁴¹ IC 7.4.11; *Collected Works*, vol. II, p.448.

⁴² IC 6.6.4; *Collected Works*, vol. II, p.392.

⁴³ WP 1.2; *Collected Works*, vol. II, p.41.

⁴⁴ IC 6.4.15; *Collected Works*, vol. II, p.384.

⁴⁵ WP 1.2; *Collected Works*, vol. II, p.41.

心，渴望悅樂天主，盡我們的全力，不要得罪天主，祈求祂，願祂聖子的光榮永世長存，天主教會廣揚於世（參閱 IC 4.1.7）。』她因而呼喊說：『如此窮畢生之力的生命，真是有福！』當她愁苦憂傷，見到基督奧體分裂，而致心靈破碎時，她的靈魂卻展開了視野，達及傳教區，她看見了美洲廣闊的傳教區。對她而言，默觀基督就是專心關注教會，而教會有責任在世上傳達基督的生命和奧蹟。⁴⁶」

「眼看著這麼嚴重的罪惡，人的力量不足以撲滅火勢」⁴⁷，除了盡全力完善遵行福音勸諭外，她沒有找到其他的道路。在這一點上，她同樣符合大公會議的教導。大公會議寫道：「福音勸諭，以特殊的方式，將實行福音勸諭的人，與教會及其奧蹟結合在一起」⁴⁸。聖德蘭寫道：

「但我自知是個女子，能力薄弱，深覺不可能以我所願的方式，卓越地事奉天主，我一直有著強烈的渴望，因為祂的敵人這麼多，而朋友這麼少，這些少少的朋友應該是好朋友，因此，我決心竭盡綿薄之力，就是說，盡我的全力，完善地遵守福音勸諭，並努力使在這裏的幾位照樣遵行，我相信天主的慈悲良善，凡決心為祂捨棄一切的人，祂從不會拒絕幫助他們。⁴⁹」

⁴⁶ 教宗若望保祿二世，書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

⁴⁷ WP 3.1; *Collected Works*, vol. II, p.47.

⁴⁸ 梵二《教會》44。

⁴⁹ WP 1.2; *Collected Works*, vol. II, p.41.

聖德蘭意識到，修會會士有責任，「按能力及其聖召的方式，以祈禱或實際活動，在人靈內為建設鞏固基督的神國而工作，並向世界各地推廣此一神國」⁵⁰。她因而著手工作。因為福音勸諭「頗有助於淨化人心，促使精神自由，又不斷燃燒著愛火……特別是使基督徒度貞潔和神貧的生活，相似主基督為自己選擇的，和祂的童貞母親所擁抱的生活」⁵¹。

聖德蘭創立的第一座隱修院，有如白冷的小馬槽，其後的隱院繼而效法之，「信賴天主的慈悲良善，凡決心為祂捨棄一切的人，祂從不會拒絕幫助他們」⁵²。她和女兒們度專務祈禱的生活，為「教會的護衛者，及保護教會的傳教士和博學士」⁵³祈禱，以幫助「我的主，因為那些極受祂恩待的人，正加給祂好多的痛苦，這些叛徒好像要再次釘死祂，不讓祂有枕頭的地方」⁵⁴。

這就是德蘭修會神恩的理想，是會母在天主教會內的貢獻，因她建立的生活方式及她主張的德行，都具有極卓越的使徒目標。她願意她的女兒們以此方式生活，以其聖德為慈母聖教會獲得豐沛的恩寵，使「這城堡，或這城市的領導者，意指傳教士和神學家，在天主的道路上大有進步」⁵⁵，「而修會會

⁵⁰ 梵二《教會》44。

⁵¹ 同上，46。

⁵² WP 1.2; *Collected Works*, vol. II, p.41.

⁵³ 同上。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ WP 3.2; *Collected Works*, vol. II, p.48.

士能在全德和自己的聖召上，突飛猛進，這是極爲需要的」⁵⁶。

「我請求妳們，竭盡所能，使我們堪當蒙受天主賜予兩項恩惠：第一，在眾多的博學士和會士當中，使許多人具備我所說的，打這場仗必須有的資格，至於沒有資格的人，求主預備好他們；一位具備全德的人，所能成就的，遠超過許多不成全者。第二，置身在這戰場後，如我所說的，並非易事，求主保護他們，免陷於世俗中的許多危險；掩住他們的耳朵，不讓他們聽到危險世海的迷魂歌聲。如果以上的某些祈求，得蒙上主俯允，即代表儘管幽居隱院中，我們仍在爲祂作戰，而爲創立這個小角落所經歷的種種苦難，也變得值得。在這裏，我也願意，能完善地遵守聖童貞母后的會規，如原初時那樣。⁵⁷」

德蘭革新修會的目標，及達到目標的方法，已有清楚的解釋。在別的事上，聖德蘭常很謙虛又不自信，惟獨在有關修會目標和達到目標的方法上，她沒有絲毫遲疑或懷疑，而堅決表示，如果放棄此一修會目標，或改換她所選擇達到目標的方法，這一天，加爾默羅聖衣會就不再是加爾默羅聖衣會了。她熱忱無比，給她的女兒們這樣寫道：

「啊！我在基督內的修女們！幫助我向主懇求這事吧！正是爲了這個緣故，祂才帶領妳們來到這裏；這是妳們的聖召，這是妳們必須關心、必須渴望的事，是妳們該

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ WP 3.5; *Collected Works*, vol. II, p.49.

流淚、該祈求的事。⁵⁸」

三、聖十字若望 (1542~1591)

聖十字若望和大德蘭，同為赤足加爾默羅聖衣會的創始人，他是教會的聖師，其克修和神祕神學的詩篇與著作，聞名遐邇。1542年6月24日生於西班牙方提貝羅 (Fontiveros)；1591年12月14日逝世於烏貝達 (Ubeda)。每年12月14日是本會慶祝會父聖十字若望的節日。

(一) 生平

聖十字若望的父親龔撒羅·耶培斯 (Gonzalo de Yepes)，因為娶了貧寒的紡織女佳琳·阿維利 (Catalina Alvarez)，致使從事絲綢買賣的富裕家族和他斷絕關係。迫使他接受妻子的貧窮環境，辛勤勞累地操持紡織的工作。第三個兒子若望出生後不久，年輕的龔撒羅積勞成疾，撒手塵寰。

梅地納 (Medina) 有個機構，專為貧窮孩子設立的，並且提供衣食之需，若望在那裏接受了初級的教育。除此之外，他還去當學徒，學會了各種手藝。十七歲那年，他在梅地納一所醫院內謀得工作，因而能進入耶穌會的學院，接受紮實的古典文學訓練。

1563年，他進入梅地納加爾默羅聖衣會，取會名為瑪迪·若望會士 (Fray Juan de Santo Matia)。在初學與發願後，他到修會

⁵⁸ WP 1.5; *Collected Works*, vol. II, p.42.

設在撒拉曼加的聖安德學院讀書。

之後，他進入撒拉曼加大學，1564 年到 1567 年在藝術學院攻讀，1567 年到 1568 年攻讀神學。在藝術學院，他也上哲學的課；讀神學時，他大概聽過道明會曼西歐神父（Fr. Mancio de Corpus Christi）講多瑪斯《神學大全》的課。若望瑪迪還是學生就被指定為班長，他的天分由此可見。擔任這個職務的若望，必須每天授課，辯護大家的論題，並協助負責的老師解決反對意見。

（二）革新修會

他於 1567 年晉鐸，在梅地納首祭時遇見了大德蘭，那時德蘭姆姆已經在修會內開始革新的工作。大德蘭把她的計畫告訴若望，要為修士及修女恢復加爾默羅聖衣會的原初會規。若望會士一直渴望更深入的獨居生活，正想轉到加杜仙修會（Carthusians），他向德蘭姆姆許諾，願意接受這種生活。1568 年 11 月 28 日在杜魯耶洛，他和另外兩位弟兄發願遵守加爾默羅聖衣會原初會規，改名為十字若望會士。遵守原初會規的新生活是嚴格的，而且主要是默觀的。但也包括積極的使徒工作，主要是講道和聽告解。這些新改革的會士穿著涼鞋，因而很快地被稱為赤足加爾默羅聖衣會。

在杜魯耶洛，若望會士被指派為副院長和初學導師。之後，又擔任亞爾加拉一所新成立的修生會院院長。1571 年春天，大德蘭受命管理降生隱院，並改革其中的一百三十位修女的靈修

生活。她意識到會院需要一位明智、博學、聖善的告解神師，經宗座視察員的許可，她請若望會士擔任告解神師。

當他在那裏擔任告解神師時，改革迅速地進展。但加爾默羅聖衣會對於革新修會的態度開始改變，主要是因為管理權的衝突而引起的。1575年，修會在碧山城召開會議，決定斷絕革新修會的擴張。

1577年12月2日晚上，一些會士逮捕若望會士，帶往托利多，要他揚言放棄改革。若望拒絕放棄，堅稱他因教廷大使的命令而留在降生隱院。他們宣判若望為反叛分子，將他拘禁起來。九個月之久，他住在一個寬六呎，長十呎的小牢房，除了牆上高處的細縫射入的光線外，沒有一點光亮。在這段監禁中，他寫下了絕佳的詩作，即《靈歌》。1578年8月，他奇蹟般地逃出牢獄；隨後跋涉到西班牙南部的一座赤足加爾默羅聖衣會院。

接下來的幾年，他擔任管理修會的職務：幾度任院長、貝雅斯（Baeze）加爾默羅學院院長、南部會省的代理省會長。1588年，他被選為總會第一參議，成為改革的新管理團隊的成員。這個團隊以托利亞（Doria）神父為首。

擔任長上的這些年，他完成了大部分著作。除了指導加爾默羅聖衣會修士和修女們的靈修，他也用很多時間指導平信徒。

從《靈歌》和《愛的活焰》卓絕動人的描述中，顯然可見其深奧的祈禱生活。有一次他承認：「天主竟這樣恩待我這個罪人，把聖三的奧秘通傳給我，若至尊陛下沒有特別扶助我的

軟弱，堅強我，我將無法生存」。

接近他生命的尾聲時，革新修會的內部起了爭端。托利亞神父想要放棄對修女們的管轄權，就是不再照管大德蘭建立的女修會，同時也要開除古嵐清神父，這位神父是大德蘭特別親信的告解神師。身為管理團隊一員的十字若望會士，在這兩件事上反對托利亞神父。基於這些很明顯的原因，在 1591 年的大會上，十字若望沒有當選任何要職。不但如此，他被派遣到西班牙南部一座偏僻的隱修院內。在那裏時，他聽到消息，知道他們正努力要把他逐出革新修會。

九月中旬，他注意到有點發燒，是因腿上的潰瘍性發炎引起的。由於病情繼續惡化，爲了就醫，不得不離開他心愛的獨居之處。他選擇去烏貝達，而不去貝雅斯，因爲他說：「在烏貝達沒有人認識我」。烏貝達的院長很不情願地收留他，抱怨因他而多了額外的開銷。12 月 13 日晚上，十字若望逝世，臨終前反覆不斷地念著《聖詠》：「主啊！我把我的靈魂交託在祢手中」。

1592 年，他的遺體遷移到塞谷維亞。1675 年教宗克萊孟十世封他爲真福；1726 年教宗本篤十三世冊封他爲聖人；1926 年教宗碧岳十一世宣布他爲教會聖師。

（三）著作及靈修思想

聖人的主要著作是《攀登加爾默羅山》⁵⁹、《黑夜》⁶⁰、《靈

⁵⁹ *The Ascent of Mount Carmel*, in *The Collected Works of St. John of*

歌》及《愛的活焰》。這些作品在靈修學的研究上大有影響。教宗碧岳十一世宣封聖十字若望為教會聖師時指出，凡致力於追求更成全生活的忠信靈魂，這些作品理當被視為經典和指南。

從《攀登加爾默羅山》到《黑夜》，由註釋「黑夜」這首詩開始，論述如何達到成全（即與天主結合）。聖十字若望說，那首詩指出成全的道路有如黑夜，理由有三：在這條道路的靈魂必須克制欲望；走信德之路；接受天主的通傳。這些理由都包含剝除的因素，就像黑夜包含剝除光明。

《攀登加爾默羅山》一書有三卷，《黑夜》有二卷。在這兩本書中，他特別關注靈魂的默觀。因此，為了淨化其靈性官能，必須在祈禱時避開對有關天主的個別認識，好能在信德中，經由一種對天主普遍和充滿愛的注視，而得到對天主普遍和充滿愛的認識，這就是默觀。

《攀登加爾默羅山》的第一卷，談論如何克制所有故意的欲望，因為這些欲望相反天主的成全之愛。這過程通常也指感官的主動之夜（或淨化），教導人必須只為天主的光榮，出於愛基督和效法祂，而養成使用感官能力的習慣。

《攀登加爾默羅山》的第二卷和第三卷，談論信德之路，特別是處在心靈的主動淨化時。要達到與天主結合，靈魂必須

the Cross, trans. Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez (Washington, D.C.: ICS, 1973), pp.66-292.

⁶⁰ 十字若望著，加爾默羅聖衣會譯，《心靈的黑夜》，台北：星火文化，2010。

在信德的黑暗中行走，所有不完全忠於天主、基督的法律及其聖教會的一切，都要加以剝除。在心靈的主動之夜（淨化）中，必須藉著信、望、愛三超德，努力淨化靈性的官能。聖人解釋這些德行如何逐一淨化其相對的官能，亦即淨化官能中不光榮天主的一切，使之與天主結合。

兩卷《黑夜》則描寫天主如何以被動的方式淨化靈魂。至論天主的通傳，只限於稱之為煉淨默觀的通傳。因為這種默觀，對靈魂既黑暗又痛苦，所以稱之為黑夜。

《黑夜》第一卷論及初學者的毛病、初步默觀的標記，與感官被動淨化的益處。第二卷則生動地描繪和分析煉淨的默觀，即天主在心靈的被動之夜中所灌注的默觀。

經過這些主動與被動的淨化，靈魂達到與天主結合，凡與天主旨意不符合的一切，完全清除。在這樣的結合中，靈魂習慣性地在天主內運用一切官能、欲望、感官作用、情感，致使在其活動中，靈魂肖似天主。這種結合，稱為「相似的結合」。

《靈歌》是比較完整而有前後次序的著作，他在托利多的牢獄中開始構思這首詩，後來逐步完成。詩作之美極獲讚譽，成為西班牙詩壇上的不朽名著。詩歌的註解，是為貝雅斯隱院的修女預備靈修道理而形成的。會父根據靈修的傳承，按教父的觀點，將靈修的旅程劃分為煉路、明路和合路，經過這三個階段達到神婚。他以極美的詩句逐步解釋靈魂與天主結合的過程，深入淺出地指示正確的進程。

靈修的進程是雙向的互動：靈魂的渴望和追尋，受根源天

主的吸引和推動；而當靈魂忠誠地作出回應時，天主也逐步展現祂自己。首詩節「祢隱藏在那裏？心愛的，留下我獨自嘆息」揭開了靈魂追尋天主的序幕，這有如靈魂與天主的戀愛期。渴望天主是追尋過程的基本韻律，即使抵達神婚的最高境界，靈魂仍然渴望天主：「在寧靜的夜裏，燃燒著焚化而無痛苦的火焰」⁶¹，靈魂在寧靜的默觀之夜中，「渴望天主將她從神婚—在此戰鬥的教會，天主願帶領她達到的境界—搬移到凱旋教會的榮福神婚」⁶²。

初步時，靈魂愛上了完全是隱藏的心愛主。她以信德肯定對隱藏者天主的愛，決心「奔向高山和水崖，花兒不摘取，野獸不怕懼，我要越過勇士和邊際」⁶³。她慷慨地捨棄世俗，修煉德行，做克苦，行補贖，以「赤裸而強壯的心」尋求天主。此即煉路中的靈魂對天主的回應。

靈魂經過煉路，達到說出「撤回它們，心愛的，我已飛出！」⁶⁴就是踏上了明路，因為「受傷的雄鹿出現在高崗上」，天主已經出現，充滿光明，靈魂歡樂地唱出：「我的愛人是綿綿的崇山峻嶺，孤寂的森林幽谷，奇異奧妙的海島，淙淙迴響的江河，撩情的微風呼嘯。寧靜的深夜於黎明初現之際，默默無

⁶¹ 十字若望著，台灣加爾默羅隱修會譯，《靈歌》39.14（台北：上智，2001），291頁。

⁶² 《靈歌》40.7，296頁。

⁶³ 《靈歌》3.4-10，78-82頁。

⁶⁴ 《靈歌》13.1，126頁。

聲的音樂，萬籟交響的獨居，舒暢深情的晚宴」⁶⁵。

處於明路中，亦即在訂婚期的靈魂，回應天主的愛，接受更深的淨化，靈魂達到了「完全委順於天主，渴望完全屬於祂，並且絕不在她自己內保留任何不是天主的事物。天主在此結合中，導致像這樣的委順必須有的純潔和成全。因為天主在自己內神化靈魂，祂使靈魂整個地屬於祂自己，且空虛靈魂內所有不是祂的一切」⁶⁶。

到了抵達神婚，靈魂完全專心致志於天主，她的「理智、意志和記憶立刻奔向天主，情感、感官、渴望、欲望、希望、快樂，一切豐盈秉賦，從第一秒開始，就已傾向天主」⁶⁷。

最後的五段詩節，講論的是榮福的境界，是達到神婚者最深的渴望。此時的靈魂熱烈地渴望深入十字架奧秘的叢林，她願進入世上所有的困苦和磨難，她願深入死亡般的痛苦，為能看見天主。等待榮福境界者對天主恩寵的回應是擁抱十字架，是「深深探入叢林」。

《愛的活焰》這首詩，是深入神化境界的靈魂所說出的：「這個靈魂，在愛火內被如此內在地焚化，得到如下的特質，他不僅與火結合，且在他內產生一道活的火焰。……然而當這火燒得更熾熱，再繼續燃燒時，木頭變得更輝耀，充滿火焰，

⁶⁵ 《靈歌》14~15，133~134 頁。

⁶⁶ 《靈歌》27.6，221 頁。

⁶⁷ 《靈歌》28.5，226 頁。

甚至倏忽燒起，從木頭內射出火焰」⁶⁸。

倏忽燒起的火焰，相當於一個主動的結合，具有強烈的、深度的特質。神化中靈魂的習慣性境界，相似「熾熱的餘燼」，當結合變成主動時，這餘燼不僅熾熱，而且從中射出活的火焰。藉此愛的結合，聖父、聖子和聖神居住在我們內。聖十字若望清楚地說明，因為聖三居住在人內，使人能度天主性的生命。所以我們絕不要驚訝天主所賜給靈魂的崇高特恩，因為祂曾許諾，凡愛祂的人，聖父、聖子和聖神要來住在他內。

關於強烈主動結合的傾注，及其中所充滿的愛的認識，《活焰》這首詩指出，這是榮福聖三的工作：「榮福聖三居住在靈魂內，以聖子的智慧，神性地光照他的理智而居住在他內，使他的意志歡欣於聖神，並且在聖父甜蜜歡愉的懷抱中，強而有力的吞沒他」⁶⁹。

這愛情傾流的強度，在於靈魂的預備和天主給予的意願，「天主按照每個靈魂的預備程度來燃燒他們：祂燃燒某個人多一些，另一個人則少一些，祂作這事完全隨自己的意願，看祂如何及何時願意」⁷⁰。

首段詩節中，靈魂自覺極其靠近真福之境，如此活潑有力地在天主內神化，且被天主卓越地佔有。每當柔巧的愛之火焰

⁶⁸ 十字若望著，台灣加爾默羅隱修會譯，《愛的活焰》序 3~4（台北：上智，2000），22 頁。本書以下簡稱《活焰》。

⁶⁹ 《活焰》1.15，9 頁。

⁷⁰ 《活焰》2.2，29 頁。

襲擊他時，靈魂以為塵世生命的薄紗即將被撕破；所以，他祈求聖神撕破此紗，賜予每次相遇時，似乎快要給予的圓滿光榮。

第二詩節，靈魂讚揚聖父、聖子和聖神，強調祂們在他內導致的三個恩惠和降福。這些降福百倍地還報他在今世所忍受的每一個痛苦。

第三詩節，靈魂稱頌感謝他的淨配，賜予他對天主屬性具有豐富的愛和認識。這些屬性有如火焰明燈，傳達光明和熱力。所以，「昔隱且盲」的靈魂，領受了愛的光照和溫暖。由於他能將這光明和溫暖給予心愛的主，所以他懷著很深的滿足和喜樂。他清楚地看出，將這神性的光明、神性的溫暖，獻給天主時，他所獻上的是更有價值的，「就是把自己內的某些東西給予天主，按照天主的無限存在，這些東西可和天主相稱」⁷¹。

第四詩節，靈魂懷著深愛，尊敬並感謝來自新郎的兩個美妙效果，這是天主有時在靈魂內產生的：以輕柔和愛在靈魂內覺醒；靈魂內的甜蜜嘯氣，充滿慈惠、光榮和天主的柔巧之愛。

《愛的活焰》是一本熱火的書，在強烈熱情的影響下，作者以兩個星期的時間寫成，比起其他的作品，這書更加展現出聖人的熱烈靈魂。字裡行間，流露著這個生命好似不再屬於塵世，這真是聖十字若望在愛內已臻成熟的靈魂畫像。

結 語

本文相繼介紹了加爾默羅聖衣會的淵源，及十六世紀以來

⁷¹ 《活焰》3. 79, 98 頁。

革新的歷史；接著介紹會母大德蘭和會父十字若望的生平、改革修會的貢獻、著述作品，以及他們的靈修特色。簡言之，加爾默羅聖衣會的靈修，傳承自十六世紀修會革新時的宗旨，即透過祈禱和熱烈渴望分裂教會的合一，而尋求與主更深的親密結合。

誠如教宗若望保祿二世在其書信中，證實了德蘭修會神恩的歷久彌新：

「貴會會母宣稱：『為救一個靈魂，我願捨棄一千個生命』，她渴望她的女兒們慷慨地自我犧牲，為能使天主保護聖教會，保護她們全心關懷的教會：『妳們的祈禱、渴望、苦鞭和齋戒，如果不是為了我所提及的意向（即為教會和聖職人員的益處），妳們應該反省，妳們沒有在執行任務，沒有完成天主帶領妳們共聚此地的目的。』（WP 3.10）⁷²」

同樣地，會父聖十字若望作為一名神秘家、詩人、靈修導師，更是天主的熱烈愛人。聖經是他寫作的主要根據與靈感來源，雖然他的作品也流露出聖多瑪斯、士林學派、聖奧斯定、新柏拉圖主義、德國及萊茵河神秘家等的影響。誠如關永中教授在〈黑夜與黎明〉專文中說：

「在神秘默觀的論題上，十字若望是一位集大成者與啓迪者，他吸收了中世紀神秘主義傳統的一切優點，深具系統條理地將之發揮得淋漓盡致，甚至鉅細靡遺，堪為後

⁷² 教宗若望保祿二世，書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

世取法與徵引。論其思考的周延度，可謂盛況空前；論其引述的寬闊度，則是兼容並蓄；其論著多次提及托名戴奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）、奧斯定、多瑪斯等名家要義，也不厭煩地在新舊約《聖經》上引經據典，以作支柱，以致他不單做到持之有故、言之成理。還加上個人心得、深入闡釋；其在靈修學與神哲學上的造詣是劃時代的貢獻，今後世人談論西方神秘主義或東西方靈修對話，都缺少不了參照十字若望的作品，在這方面，其影響之大，可謂歷久彌新，難能望其項背。⁷³」

會母、會父徹悟隱修會祖的精神、健全的修會和靈修傳統，以加爾默羅山的聖善隱士作為理想，畢生事奉耶穌和祂的至聖母親。今日，所有的會士也領受了這份神恩，並繼承這份產業，要將天主的聖寵與所有聖人的芳表和教誨，藉著祈禱，向世界見證卓越的福音價值。

參考書目

加爾默羅聖衣會靈修

《歡迎來到加爾默羅聖衣會》，新竹芎林：加爾默羅聖衣會，2007。

Peggy Wilkinson OCDS 著；加爾默羅聖衣會譯，《修行默觀祈禱》，台北：光啓文化，2012 初版二刷。

⁷³ 關永中，〈黑夜與黎明：與聖十字若望懇談默觀〉，見《心靈的黑夜》，272 頁。

大德蘭

《聖女大德蘭自傳》，加爾默羅聖衣會譯，台北：星火文化，2010。

《聖女大德蘭的全德之路》，加爾默羅聖衣會譯，台北：星火文化，2011。

The Collected Works of St. Teresa of Avila. Translated by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez, Washington, D.C. : ICS, 1979.

十字若望

十字若望著，台灣加爾默羅隱修會譯，《愛的活焰》，台北：上智，2000。

十字若望著，台灣加爾默羅隱修會譯，《靈歌》，台北：上智，2001。

十字若望著，加爾默羅聖衣會譯，《兩種心靈的黑夜》，台北：星火文化，2010。

十字若望著，加爾默羅聖衣會譯，《攀登加爾默羅山》，台北：星火文化，2012。

紀南·柯文諾（Kieran Kavanaugh, O.C.D.）著，加爾默羅聖衣會譯，《聖十字若望》，台北：上智，1998。

第十八章

方濟沙雷的靈修觀

天主之愛的聖師

斐林豐¹

前 言

「啊，永生的愛情，我的靈魂追求祢，我永遠選擇祢。天主聖神，請祢以聖愛之火燃燒我的冰心，或愛或死，或死或愛！啊，耶穌，一切為祢而死，一切為祢而活。祢是永生永王的天主。阿門！」²

這是教宗保祿六世所稱的「教會及人類歷史中最偉大的人物之一」³的聖方濟沙雷（St. Francis de Sales, 1567~1622），為自己的著作《愛主真諦》（*Theotimus*）所做的結論。誠如教宗若望保祿

¹ 本文作者：斐林豐，義大利籍慈幼會士，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，現任教於香港聖神修院，教授聖經學。本文原作為英文，由譚璧輝老師譯為中文，特此致謝。

² St. Francis de Sales, *Theotimus* XII, 13; 中譯：《愛主真諦》，姚景星譯（上海：光啓，2009），453頁。英譯本：*On the Love of God*, vol. I-II, tr. John K. Ryan (Garden City, NY: Doubleday, 1963).

³ 紀念聖方濟沙雷四百年誕辰，教宗 1967 年 1 月 29 日三鐘經時對群眾的談話。

二世於 1986 年 10 月 7 日在 Annecy 教堂講道時所說的，從該書最後一章〈加爾瓦略山是真愛的學校〉這標題及最後這段話裡，我們對「愛之聖師」的靈修教導，只是皮毛的瞭解罷了。2002 年，若望保祿二世在紀念《聖方濟沙雷晉天主教四百年書函》中，稱他為「天主之愛的聖師」；而教宗保祿六世早在 1967 年宗座牧函 *Sabaudiae gemma* 中，已這樣稱呼他了。

聖方濟沙雷是近代法國靈修傳統的傑出代表⁴，他的主要靈修著作，除了上述《愛主真諦》外，還有 *Philothea* (*Introduction to the Devout Life*)，中文譯作《成聖捷徑》⁵。本文的主旨是介紹「愛的聖師」—聖方濟沙雷關於「愛的教導」。我們首先向讀者介紹聖方濟的生平，特別注意他在靈修生活上的成長，由其生平說明他「愛的教導」；之後，再從他的主要著述，介紹聖師「愛的教導」。這樣，我們希望能從兩方面，即透過方濟的生平和其著作，討論同一個主題。

一、聖方濟沙雷生平

(一) 方濟：年輕的天主教徒

當聖方濟沙雷在洗禮池旁時，靈修教導便藉著成為天主子

⁴ 參閱：Michael Buckley, "Seventeenth-Century French Spirituality: Three Figures," in *Christian Spirituality*, vol. III, *Post-Reformation and Modern*, eds. Louis Dupré & Don Saliers (New York: Crossroad, 1989), pp. 28-68.

⁵ *Introduction to the Devout Life*, tr. John K. Ryan (Garden City, NY: Doubledays, 1955)；《成聖捷徑》，李紹崑譯（臺北：慈幼，1989）。

女的恩寵，注入他心中了。藉著天主在他生命中所安排的考驗，他漸漸學習和瞭解這些教導。方濟面對這些考驗，順服天主的恩寵，在靈修基礎上做了重要決定。在因人類錯綜複雜的歷史而造成令人費解的生活中，當他在不斷分辨天主愛的旨意上成長時，我們也將跟隨他的腳步前進。

1567年8月21日，方濟誕生在法國沙瓦省沙雷家族的城堡中。當時，這嬰兒的生命面臨極大的危險，因而在出生後的第二天，即聖母升天慶節的第八天，便在簡單的儀式中受了洗，直到8月28日才在聖莫瑞斯教堂為他補行隆重的洗禮儀式⁶。聖方濟生於特利騰大公會議閉幕（1563）後四年，奧斯堡和約（Peace of Augsburg, 1555）後十二年，死於三十年戰爭爆發（1618）後的第四年。他的一生，都生活在不安、充滿戲劇性、甚至帶有悲劇的色彩中。他五歲時（1572）發生了聖巴爾多祿茂日大屠殺；十六歲親眼目睹1583年的巴黎街頭事件；廿二歲時法國國王亨利三世遇刺。方濟的前半生，都籠罩在歐洲第八次「宗教戰爭」（1585~1598）的陰影中⁷。

方濟出生時，父親是一位四十四歲的紳士、Francois de Nourvelles 的軍人、沙瓦貴族家庭的一員。他的母親也出生貴

⁶ E. J. Lajeunie, *Saint Francis de Sales: The Man, the Thinker, His Influence*, vol I-II, tr. Rory O'Sullivan (Bangalore: S. F. S. Publications, 1986~87), vol I, p.17.

⁷ Cristiano Passoni, *Il Dio del cuore umano. L'intelligenza spirituale nell'opera di S. Francesco di Sales (1567~1622)* (Milano: Ed. Glossa, 2007), p. 214, note 4.

族，方濟是他們的頭胎男嬰⁸。從母親的身上，方濟養成每天參加彌撒，並在主日及教會節日辦告解及領聖體⁹。年幼方濟的心靈，充滿無比的教會熱誠。他首次寫下的一句話便是：「天主和我的母親都深愛著我」¹⁰。1610年，他在母親去世時寫道，他由母親身上學到溫和地去愛仁慈的天主（XIV 261）¹¹；從身為軍人的父親身上，他學到要常常「想到天主，做一個好人」，慷慨地照顧窮人，寧願被鞭打也不說謊¹²。

第一基本抉擇：基督徒人文主義對俗化人文主義

方濟被送到 Annecy 的一所道明會學校念小學，他在這裡領受堅振聖事及初領聖體，並開始每天誦念玫瑰經。方濟用心學習法文，研讀 Ronsard 的著作《詩的藝術》（*The Art of Poetry*），並接受特利騰大公會議制訂的教會改革精神。這種精神的代表便是 Peter Canisius 所寫的教理書，它是沙瓦省所有學校的必讀課本，這本書將所有的教理都歸於愛德的記號之下。1578年9月20日，十一歲的方濟接受教會的剪髮禮，並結束他在 Annecy 的學業，這決定使母親極為高興，但卻使父親茫然不解¹³。因

⁸ Lajeunie, *Saint Francis de Sales*, vol. I, pp. 14, 23.

⁹ 同上，I，19頁。

¹⁰ 同上，I，23頁。

¹¹ 同上，I，20頁。括弧中的羅馬字與阿拉伯數字分別代表 Annecy Opera Omnia 的冊數及頁數：*Oeuvres de St. François de Sales*, vol. I-XXVI (Annecy: J. Nierat, 1892-1932).

¹² 同上，I，20、21、25頁。

¹³ 同上，I，25-41頁。

這決定，他回應天主要他成為司鐸的旨意，而沒有追隨從政的平信徒聖召。

1578~1588年，方濟在巴黎時，受到父親委託的 Deage 神父所照顧。方濟進入由耶穌會創辦的克來孟學院就讀，這是一所保護羅馬天主教信仰及主張基督徒文藝復興人文主義的學校。在他研讀古典語言、文學、數學、天文學的同時，也讀法文與神學¹⁴。

方濟一面接受文藝復興人文主義的教育，一面設法使這人文主義受到基督宗教的薰陶；因此，在方濟的課程中也包括神學。克來孟學院有優良的神學傳統，1583~1584年，方濟選了 Gilbert Genebrard 所開有關《雅歌》的課。方濟在《雅歌》及其詮釋中，找到他全部生命的靈感、他著作的主題，以及他樂觀主義的最佳來源……。簡言之，世界及其救恩的歷史，是一則愛的故事；這觀念使這名年輕的學子深受感動¹⁵。

方濟在巴黎時，對自己的靈修生活做了第一次基本抉擇：面對人文主義強調按純人性能度的輝煌生活，他認為人的本性是受到死而復活的耶穌基督所賜恩寵的潤澤。他選擇了這種生活，在1583年加入聖母兄弟會（Confraternity of Mary），每天參加彌撒，每週領聖體，勤辦告解，每天念玫瑰經、做默想，度著

¹⁴ 同上，I，42~53頁。

¹⁵ 同上，I，49、59~63頁。Passoni, *Il Dio del cuore umano*, p.221 note 23, p. 218 note 16.

虔誠的聖事生活。不賭博、不跳舞、不看戲¹⁶。他向天主承諾謹守貞潔¹⁷。

第二基本抉擇：寫實派樂觀主義對宿命論悲觀主義

1586~1588年，他在當時知名的兩位耶穌會士（Francisco Suárez of Avila, Francisco Suárez of Alcalá）門下，研讀亞里斯多德及聖多瑪斯阿奎納的哲學。期間（1586年12月到1587年1月）有六週，方濟面臨靈修上的危機，感覺自己註定要受到永罰¹⁸。他將自己交付在天主旨意中，這種英勇的舉動，救他脫離了那誘惑。他向天主說道：

「天主，祢掌管一切，無論發生什麼，在祢那裡總有正義與真理，在祢預定和遺棄的永恆秘密中，無論祢對我的命令為何，祢的審判都是深不可測的。主，祢是公正的審判者及仁慈的父親，至少在我這一生中，我要常常愛祢！假如祢沒有讓我在永生裡愛祢，至少我要在今生今世愛祢！即使我是應受懲罰的……請讓我不要淪為詛咒祢名字的人之中。」（XXII, 19~20）

帶著這種純潔的愛，他走出了危機。此時，他正在道明會 St. Etienne-des-Gres 教堂聖母小堂的聖母像前，念完了聖伯爾納德的〈請紀念〉禱文。這便是聖方濟沙雷樂觀主義的真正來源：是天主對人良善，而非人對天主美善。從此之後，每天誦念玫

¹⁶ 同上，I，64、67、73頁。

¹⁷ 同上，I，53~62、126頁。

¹⁸ 同上，I，68頁。

瑰經和〈請紀念〉禱文，成了他的誓願¹⁹。

其實，方濟有關天主救恩的預定及天使與人被遺棄的觀念，與聖多瑪斯的看法是互相呼應的：它一方面要我們尊重這不可探測的奧秘；一方面推動我們盡可能去瞭解它。所謂的「沙雷樂觀主義」，是深深紮根在慈母教會所宣示的信仰真理之中的，亦即：「假如你不遺棄天主，天主也不會離棄你」²⁰。沒有一個盡心盡力的人會遭到天主恩寵的拒絕。這個對天主救恩意願積極又真實的觀點，奧思定在其神學中已畫出了輪廓，多瑪斯將它具體呈現，而成爲方濟沙雷所有著作的特徵²¹。

第三基本抉擇：溫和的敬禮對粗暴的敬禮

1588年11月中旬到1592年，方濟離開巴黎，經過沙瓦，來到義大利的 Padua。爲遵從父親的意願，方濟研讀法律，以備將來擔任地方行政官員。「方濟在 Padua 很專注地默想那人人熟悉、又具吸引力的世俗世界的美麗與危險」²²。他在巴黎向天主許下守貞的承諾，此時此地更成爲他「永遠持續」的渴望，但受限於對父親的服從²³。他的貞潔，表現在他溫文儒雅的態度上；他的作法是：「與人交談時，態度謹慎而不傲慢、自由而不嚴酷、溫和而不激情、能適應環境而不矛盾，說理不

¹⁹ 同上，I，68~74 頁。

²⁰ 同上，I，87 頁。

²¹ 同上，I，88 頁。

²² 同上，I，31 頁。

²³ 同上，I，128 頁。

多」²⁴。雖然本性火爆的他，「努力花了二十年的時間，才使自己溫和一點」²⁵。

日後方濟負有使日內瓦的加爾文派及 Chablais 重回天主教信仰的責任時，經驗使他發現一種更佳的武器，就是發自愛的勸說，而非出師有名的武力：

「我建議既不用鋼鐵，也不用權力，我也不會招募一批無信仰、無熱誠的貪利之徒。讓我們的陣營，成為天主的陣營！讓勇敢的人領導這陣營。唯有愛德能擊倒日內瓦的城牆，唯有愛能包圍這座城，唯有愛能戰勝一切。」²⁶

然而，溫和並不是妥協，在他的溫和中，其實帶有如鋼鐵般的堅定核心。方濟在 Padua 讀到 Lorenzo Scupoli 的靈修經典之作 *Spiritual Combat*，方濟稱它為「我親愛的書」，他用了一個月時間讀它，自此之後，這本書便終生伴隨他。方濟在這本書中，看到發自純愛的修行，一種探究萬事萬物根源的修行，精確又充滿剛毅²⁷。這種如死亡般強烈的神秘修行，幫助方濟準備面對從 1590 年 12 月到次年 1 月他在 Padua 所忍受的致命病痛。是否是這種愛的修行，將他帶到死亡的關口呢？他的醫生是這樣認為的²⁸。年輕的方濟，便是這樣面對生命的危險關

²⁴ 同上，I，99~100 頁。

²⁵ 同上，I，101 頁。

²⁶ 同上，I，150 頁。

²⁷ 同上，I，103 及 104~110 頁。

²⁸ 同上，I，112 頁。

頭的：「為奉行天主旨意，我已準備悉聽吩咐。與主相偕，生也甜蜜，死也亦然」²⁹。

（二）方濟：年輕的司鐸與傳教士

1592年3月，方濟由Padua返回沙瓦，途中前往Loreto朝聖，他在「聖家小室」（Santa Casa）確信天主要他獻身於教會的召叫。當他在Annecy時，他必須面對父親對他的計畫，即是度婚姻生活，並擔任沙瓦的地方官員³⁰。方濟答應按照父親事前的安排，與美貌的未來新娘Francoise Suchet小姐見面。日後他透露：假如他奉獻自己為教會服務，以及他承諾守貞的渴望不是那麼強烈的話，他早就把自己的心交給她。但至終，誠如他對自己的一位摯友所說的：「天主是我永遠的選擇」³¹。

1592年10月14日，日內瓦主教座堂的主任職出缺，次年5月，教宗委派方濟擔任主教座堂主任的委任書到達，雖然那時方濟尚未晉鐸。5月12日他在Annecy就職，正式執行各項任務，他要求主教座堂的神職人員在莊嚴的禮儀中誦念日課，這成為當時周圍地區以及未來世代的典範。

方濟沙雷於同年12月18日晉鐸，為了充實宣道的內容，方濟繼續勤於研讀聖經（包括拉丁文、希臘文、希伯來文）、希臘及拉丁教父著作（金口若望、安博羅削、熱羅尼莫、奧思定、伯爾納德）、

²⁹ 同上，I，114頁。

³⁰ 同上，I，127頁。

³¹ 同上，I，128~129頁。

教會聖師著作（聖多瑪斯、聖文德），古代和近代猶太與基督徒作者的著作，以及特利騰大公會議文獻。因此，方濟講道的內容極為豐富。

1594 年，Charles-Emmanuel 公爵與都林教廷大使達成協議，將天主教信仰再度介紹給 Chablais 地區，該地因日內瓦加爾文信徒與沙瓦天主教徒連續的戰爭，而遭到蹂躪，且已深受加爾文信仰的影響。爲了回應主教招募宣道者的呼籲，方濟不顧自己的安危，接受了這具有冒險性的任務。9 月 17 日星期六，他同自己的親戚 Louis de Sales 一起到 Chablais 去。第二天，他第一次向 Thonon 的六或七位當地天主教家庭的家長講道，卻引起佔優勢的加爾文信徒的強烈反對。處於這令人憂慮的困難中，天主以極特殊的恩寵支持這位僕人。在祈禱時，

「他聽見一個聲音對他說：『你希望成爲一個像我這樣的殉道者，你不會成功的；你必須成爲自己殉道行爲的工具』。這是他第一次承認自己的神秘經驗。從此之後，他決定爲了羊群的得救，要在基督內克己修煉，不錯過任何表達愛的機會。³²」

在 Chablais 傳教期間（1593~1598），方濟藉著個人談話、公開演講及新聞寫作（辯論集），答覆了加爾文派靈修大師 Theodore de Beza 在日內瓦對伯多祿繼位人、教宗的繼承權，和教宗不能錯等問題所提出的批判。日後，在梵諦岡第一屆大公會議期間，

³² 同上，I，197 頁。

與會神長念了一頁方濟沙雷《辯論集》的手稿，說服了那些對教宗不能錯的提案猶豫不決的神長，而將這端道理列入教會的信理³³。

方濟也與加爾文派的菁英討論他們不接受的信條，亦即：聖體聖事中真實臨在的信理³⁴。在 Chablais 傳教的第一個成果，便是 1597 年 9 月首次在 Annemasse 舉行的四十小時朝拜聖體的敬禮，然後於 1598 年 9~10 月又在 Thonon 舉行。

1598 年年底，體弱的主教要方濟代替他到羅馬述職，同時想請他作助理主教，並要他準備參加在羅馬舉行的主教候選人甄選考試。他接受第一個邀請；但經過一段內心掙扎之後，才同意第二個邀請，因為他沒有被甄選為主教的意願，也不認為自己能勝任這職務。他唯一的渴望，是以服從精神服務別人。他說：「我不是為發號施令而生的」³⁵。方濟帶了一份有關請求重整教區的報告³⁶，這份重整教區神職及修會會士的計畫，使方濟受到主教公署內外的強烈反對，樹立了長期的敵對者³⁷。

在羅馬時，方濟在教宗面前參加主教甄選考試³⁸。在教宗主持的聖母領報節（1599 年 3 月 25 日）彌撒中，他得到第二次神秘經驗：

³³ 同上，I，220~221 頁。

³⁴ 同上，I，249~250 頁。

³⁵ 同上，I，341~344 頁。

³⁶ 同上，I，250~255 頁。

³⁷ Lajeunie, *Saint Francis de Sales*, II, pp. 11~12, 448~456.

³⁸ Lajeunie, *Saint Francis de Sales*, I, pp. 355~358.

「我的靈魂得到內在的喜悅，天主使我深切瞭解聖子降生成人的奧蹟，讓我以無法言傳的方式，懂悟聖言如何藉著天主聖父的德能而成爲人，以及聖神在瑪利亞童貞身體內的作工。祂自己願意以人的形像，生活在我們之中。降生成人的天主，也讓我獲得令人欣悅的、有關聖體聖事『本質變化』（transubstantiation）的知識，及有關教會牧者聖職的知識」（XXII, 110）³⁹。

這是一次有關天主聖三、以基督爲中心、關乎教會、聖體聖事等的神秘經驗，這些都塑造了他日後的思想及生活。在這前一天，教宗給予他 Nicopolis 主教的頭銜。在返回沙瓦的途中，經過 Loreto 的「聖家小室」和都林，1599 年 6 月 3 日抵達 Anney，受到「如天使般」的歡迎⁴⁰，他在 Chablais 繼續他的福傳工作。

（三）方濟：年輕的主教

1602 年 10 月，方濟返回沙瓦，得知他的主教已去世，而且生前已指定方濟爲其繼任者，於是他選定 12 月 8 日聖母無原罪瞻禮，爲其晉牧日⁴¹。在晉牧典禮中，方濟有了第三次神秘經驗。

聖方濟堅定地告訴 Mother de Chantal 說：「在他純樸的心

³⁹ 同上，I，358~363 頁。

⁴⁰ 同上，I，364~367 頁。

⁴¹ 同上，I，442~443 頁。

靈裡，他似乎覺得最受崇敬的天主聖三，將主教們外在的所作所為深深烙印在他的靈魂上；他同樣感到，似乎吾主的至聖之母將他放在自己的保護之下，站在他旁的聖伯鐸及聖保祿使徒也保護他」。我想這真的是他所說的。但最重要的是，我們應知道在那關鍵性的一刻，他由天上所領受的恩寵：「當我被祝聖為主教時，天主使我屬於祂自己，然後把我給予人民；換言之，天主把我這個原來為自己的人，轉變成屬於他人的人」⁴²。從此之後，藉著天主的愛，以及為了愛天主，方濟沙雷不再為自己，而為他人活。

誠如他所希望的，他在 12 月 14 日星期六，這奉獻給童貞瑪利亞的日子，正式上任，目的是由天主之母將他介紹給她聖子的羊群。晉牧之後，方濟成為「放逐」在 Annecy 的日內瓦主教，全心投入這古代教區的事務。到 1610 年，他拜訪過 311 個堂區、無數個小教堂，以及一些隱修院和修道院⁴³。

的確，在這些拜訪中，他想要見到所有的人，不遺漏任何一個堂區。在有記憶中，他第一次走進鄉村，也到最困難與最危險的地方去⁴⁴。在他的牧靈訪問中，他遵守愛德的規則，優先為他人著想。他每天嚴格持守規律的祈禱及作息，這是維持他使徒工作火熱的源泉。他深信，藉著專注天主，他才能把別

⁴² 同上，I，484~486 頁。

⁴³ 同上，I，482~484 頁。

⁴⁴ 同上，I，486 頁。

人照顧得更好⁴⁵。

看一看他每天、每週，及每年的祈禱和作息，可以使我們對他的靈修有具體的概念：

「四時起床，做一小時默想，念日課。彌撒前，用兩小時讀書，上午九時舉行彌撒，除非有極重要的事情改變他的日程表。他的準備『不長也不短，否則會讓別人等他』。他最大的痛苦便是不能舉行彌撒。『除了他的榜樣外，他勸告司鐸們要每天舉行彌撒。他認為彌撒比默想更好 (XV, 25)。午飯後，他忙於處理別人和自己的事務。下午六時，吃晚餐前，誦念晚禱與夜禱。之後，他閱讀一些靈修書籍，準備第二天早晨的默想。然後，便站著或跪著誦讀日課及讚美經。最後領導其他人一起做晚禱』。當他們都休息後，他便開始寫作，直到深夜。有時，由於工作過多而無法在晚餐前念玫瑰經，他就將念珠纏在腰間，以免忘記。這位純潔、誠實而又不是過於謹慎的主教，卻『每兩天或三天』辦一次告解，有時在教堂內，他當著眾人面前這樣做，其目的是要樹立榜樣 (XXII, 124)。他不僅在每一個規定的日子守齋，也在『每一個聖母節日的前夕』守齋，以及每週五及週六守齋 (XXII, 124)。一般而言，他每天只吃兩餐，即上午十時和傍晚六時。星期五及星期六，聲稱自己沒有食慾，而不吃晚餐。為重燃自己的心火，他每年做八天『避

⁴⁵ Lajeunie, *Saint Francis de Sales*, II, p. 21.

靜，以淨化自己的靈魂』，如果可能，還會更長。⁴⁶」

方濟天主教的熱誠，非只限於他的教區，也專注在使日內瓦境內加爾文信徒恢復天主教信仰。

這位至聖的天主僕人，熱切盼望日內瓦的皈依，並願意為此灑熱血。至於英格蘭，Michel Faver 說，對於他們反對教宗，他有深切的感受，假如可能，他願意犧牲性命一千次，使英國重回教會的懷抱。他的愛延伸到全世界。他願意為自己的教區 Nicopolis 流血；假如教宗命令，他也會為印度與日本非基督徒的皈依，交付自己的性命。有一天，他告訴朋友說：「假如我在樞機主教會議上有投票權，我希望他們派遣主教到偏遠的國家去，在那裡為非基督徒的皈依工作，而我將自願前往」⁴⁷。

（四）方濟：靈修輔導、作家、會祖

1608 年，方濟完成他的第一本著作 *Philothea*，即著名的 *The Introduction to the Devout Life*，中文譯作《成聖捷徑》。他告訴我們，當他 1608 年把這本書送到出版商時，第一版有嚴重的錯誤，以致他 1609 年寫了第二本。這是一本極為暢銷的法文書，十年內再版四十多次，被翻譯成所有的歐洲語文，甚至西班牙的巴斯克文。這是一本讓人憤怒、但更令人羨慕的書⁴⁸。

即使在日內瓦，許多家庭都有這本書，它是方濟每天對各

⁴⁶ 同上，II，19~21 頁。

⁴⁷ 同上，II，202~203 頁，當聖方濟寫這段話時，耶穌會士利瑪竇神父正在中國首都北京建立第一個基督徒團體。

⁴⁸ 同上，II，255~276 頁。

種不同的人，以言語和書信所做的靈修輔導的成果。方濟藉著不眠不休的靈修輔導，表達了他堅信不移的「人人都有成聖的召叫」的信念，此觀念日後出現在梵二大公會議《教會憲章》第五章中。方濟在《成聖捷徑》序言中寫道：

「一般指導人靈者，心中多半有個想法，以為受指導的人，理當遠離塵世。我的意見卻不同，我願教導的是在俗大眾，他們可能住在城市，可能住在家裏，也可能住在宮廷中。⁴⁹」

聖方濟認為，引導靈魂修成全之德，是主教主要的職責。全書的目的在於談論基督徒的成全之德，這是每一個基督徒的任務：「將自己轉向最慈祥仁愛的天主，我渴望，我心已定，永遠侍奉愛慕祂，絕不改變。為達到此目標，我全心、全靈、全力將自己奉獻給祂」⁵⁰。

方濟沙雷深信各階層的基督徒都可以成聖，但每人該當按照自己的身分走成聖的道路：

「虔誠生活的實踐，應該因人而異：紳士不同於工人，童僕有異於王子，而夫婦亦有別於子女；不僅如此，在實踐虔誠生活上，每人的力量、事務、職位等，也應該特別注意。斐樂德，我且試問你，難道當主教的，可望享受加陶千修士的清靜嗎？結了婚的，豈能毫無積蓄，好像那些加布遣會士一樣呢？廠裏的工人，怎能終日流連教堂，度

⁴⁹ *Philothea* 序言：《成聖捷徑》，13 頁。

⁵⁰ *Philothea* I, 20：《成聖捷徑》，70 頁。

一種修會生活呢？⁵¹」

《成聖捷徑》一書，是他與方濟尚德（Jean Frances de Chantal, 1572~1641）之間發展靈性友誼的成果。方濟第一次見到她，是在1604年3月5日一次四旬期講道之後⁵²。這兩位靈性朋友間的友誼，在1604~1610年間，使聖母往見修女會逐漸形成。1610年6月6日，聖母往見修女會正式成立。從方濟對預備生的教導中，我們能看到聖母往見修女會的精神：

「預備生必須瞭解，修會是一所捨棄自我、克制感官、棄絕自我意志的學校；換言之，是一座加爾瓦略山，在那裡，在精神上，與貞潔的淨配耶穌基督一起被釘。⁵³」

聖方濟每週兩次或三次拜訪他精神上的女兒，每次必向她們講道。然而，自聖母往見會創立之始，便受到嚴厲的批評（尤其是來自里昂總主教兼法國教會總監 denis-Simon de Marquemont 的指責），因為修女可以出外服務窮人、可以回家解決自己家庭的問題、不發隆重聖願，只發「貞潔、貧窮和服從」三簡願⁵⁴，加上隆重的宣示。為要滿足里昂總主教的要求，方濟同意按照特利騰大公會議為女隱修院訂定的法規，將聖母往見會制訂為「一個保持修院禁地，宣發簡單聖願的修會」⁵⁵。這種妥協，使聖母

⁵¹ *Philothea* I, 3；《成聖捷徑》，26~27 頁。

⁵² *Lajeunie, Saint Francis de Sales*, II, pp. 276~280, 329~332, 338~339.

⁵³ 同上，II，282~296 頁。

⁵⁴ 同上，II，319 頁。

⁵⁵ 同上，II，313~325 頁。

往見會在法國迅速發展⁵⁶。從聖母往見會改變外在形式的事件可見，雖然方濟很有原則，但他也不堅持自己的意見與決定。

聖方濟 1609~1616 年撰寫 *Theotimus*（《愛主真諦》），其靈感都來自他的神秘經驗。1610 年 5 月 28 日，他在給尚德會母的信上寫道：「是的，我說的都是真心話，我不敢相信我以前能像現在這樣做，我已尋獲一處不斷湧出大量活水的泉源。啊，那一定是天主的工作」（XIV, 313）。1611 年 12 月 7 日，他寫道：「天主，我們的信仰之美……如此美麗，我將因愛而死」（XV, 125）⁵⁷。誠如他在序言裡告訴我們的，撰寫那本書的動機，是因為他必須持續地為往見會的年輕修女，及由社會上隱退的寡婦講道；她們的團體是由院長姆姆以愛心照顧的⁵⁸。因此我們可說：在撰寫《愛主真諦》這本書之前，愛德已在生活中實踐了；這愛格外可在方濟沙雷與方濟尚德二人心中找到⁵⁹。

《愛主真諦》的出版，留給人深刻的印象：

「藉著方濟沙雷六年內六次到各地宣講，他的思想傳遍法國，這是方濟沙雷使徒工作的新方向。該書出版並未引起洛陽紙貴的現象，然而其『有限』的成功，則足以加深方濟在靈修及文化上對人的影響。人們都希望與這位最溫和的男士，以及被文生德保（Vincent de Paul）稱為一部活

⁵⁶ 同上，II，327~328、462~473 頁。

⁵⁷ 同上，II，343~344 頁。

⁵⁸ *Theotimus*，序：《愛主真諦》，14~15 頁。

⁵⁹ Lajeunie, *Saint Francis de Sales*, II, p. 346.

福音的偉大聖師談話，和聽他講道。⁶⁰」

當方濟以宣講完成自己的使命時，他成爲「巴黎的使徒」。1618年底，兩位偉大的使徒在此相遇，並成爲莫逆之交：一位是五十一歲聖善的貴族—方濟沙雷，另一位是卅八歲聖善的鄉下人—文生德保（1580~1660）。日後，文生論及方濟時說道：「令人羨慕的是，我覺得在他身上看到天主子生活在人世間最佳的代表」⁶¹。1619年，方濟將巴黎第一座往見會修院的靈修輔導任務，委託給文生。方濟在巴黎也結識了 Pierre de Berulle，彼此成爲好友⁶²。

1620年10月，方濟返回沙瓦，繼續他的牧靈工作及「沈重的主教職責」⁶³。由於多年健康不佳，1621年1月21日方濟得到准許，邀請其兄弟（Chalcedonia 領函主教）擔任他的助理主教。由於這位兄弟分擔了部分牧靈工作，使他能開始計畫新的編輯工作，即《論兄弟之愛》（*Philadelphia*）及《簡易修德方法》（*Pratique familiere des vertus*）。他的目標是投身於對教會更有用的工作，甚至超過教區的行政工作。書籍能長久保存，能讓人在安靜中默想；書籍能進入家庭，幫助那些從不出來聽道的人⁶⁴。

此外，方濟還有另一個大的出版計畫：「我計畫以歷史敘

⁶⁰ 同上，II，405頁。

⁶¹ 同上，II，415頁。

⁶² 同上，II，424~425，429，474~482頁。

⁶³ 同上，II，435~436頁。

⁶⁴ 同上，II，442~445頁。

述體裁，撰寫我們的信仰教條」(XX, 219~220)。爲一位體力透支的人，這是一個太大的計畫，並且負擔過重，但他總表明：不要擔憂做太多，要假想自己是長壽的人，應該做更多的事；但從另一方面來說，假如我明天就要回到天主那裏去，我也不用擔憂尚有還未做完的事情⁶⁵。

(五) 方濟：病弱與垂死的天主之人

1622 年聖誕節慶典，是方濟進入天國的準備。第二天(12 月 26 日)，他講了他生命中最後一次的道理，是「最受天主之愛啓發」的一次證道。那是他的靈修見證。他突然宣布，這是他最後的道別：「親愛的女兒，我必須走，我已經到達生命的終點了；我無法再享受妳們的德行所帶給我的快樂了」。然後，有關捨棄的實踐，他向她們提出一些忠告：「除了修德和愛天主外，都可放棄」；他告訴她們成全之德便在於「無所求，無所拒」，隨時準備服從。於是 Mother de Blonay 問道：「主敎大人，您最希望我們銘記於心的是什麼？」他回答道：「我已經告訴過妳們：無所求，無所拒」。尚德修女提醒她的修女，修煉成全之德，便在於此：這是他無數次以言語、以文字教導我們的⁶⁶。

「12 月 27 日，聖若望慶日，他向往見會的告解神師 Brun 主敎辦了告解，以『超乎尋常的虔誠』做了最後一台

⁶⁵ 同上，II，445~448 頁。

⁶⁶ 同上，II，487~488 頁。

彌撒。他在去世前一晚，領受了傅油聖事。他最後的慈善事功是：立刻救濟兩名瀕臨死亡的貧窮兒童。⁶⁷」

他曾寫道：我們必須愛那些窮困中的人，如基督愛了他們一樣，不僅是要愛人如己，而且「實踐福音的成全之德」，因為我們的主「常常以他們為優先」。我們知道方濟沙雷以這種方式愛所有的人，直到他耗盡自己的氣力，為他們而死，因而我們可以真正地說：他因愛而死，就如同他所愛的方濟亞西西、如同他的救主一樣⁶⁸。在諸聖嬰孩慶節晚上八時，方濟沙雷在愛與喜悅中，安然去世⁶⁹。

二、「愛的教導」：《成聖捷徑》與《愛主真諦》

（一）「聖愛」的聖三、救恩，與聖事幅度

在本文第一部分，我們看到聖方濟沙雷的教導，是以聖經、大公會議、教父（尤其是聖奧思定）及聖師（尤其是聖多瑪斯）著作為基礎的。從耶穌的母親瑪利亞開始，到各時代的聖人都在聖方濟的教導中，佔有獨特的一席之地。聖母和眾聖人都是真正的神學家，因為「愛情是全部神學的摘要」⁷⁰。

聖方濟沙雷所談論的天主之愛，或聖愛，能使人性之愛獲得意義，並使之達到完滿。聖愛想要懾服的是人的自由意志。

⁶⁷ 同上，II, 488 頁。

⁶⁸ 同上，II, 403 頁。

⁶⁹ 同上，II, 489~490 頁。

⁷⁰ *Theotimus*, VIII, 1: 《愛主真諦》，264 頁。

聖愛是指來自天主的愛，因為「天主是愛」（若壹四8、16）。在永恆中，天主的本質便是聖父、聖子、聖神三者之間愛的通傳。在時間中，天主藉著創造及對世界的照顧，自由地與天使和人分享祂的愛，這行動的開始與終結，便是天主子、我們的主耶穌基督在瑪利亞胎中取了人性。這位降生成人的天主子親自拯救我們，這是無法以言語表達的奇妙聖愛。聖方濟深受感動地引述復活節前夕逾越頌的一句經文：

「我們很高興地聽到聖教會在望復活守夜禮儀中唱的逾越頌：聖父！祢對我們的照顧令人驚奇；祢對我們的慈愛，無法估計，爲了拯救奴婢，祢竟將愛子捨棄。……天主救人的計畫，真是深奧！啊！幸運的罪過，你竟爲世人賺取了如此偉大的救主！⁷¹」

人對聖愛的回應，始於轉向天主之愛的皈依，進而能放下世間的一切事物，尤其是自我意志⁷²，最後止於完全委順於天主的旨意⁷³。由於人有回應的自由，因此亦有可能不答覆天主的愛，甚至讓心中的愛漸漸消失，而唯有在聖愛中，人的愛才能找到其真理。當我們在天堂上，與我們所愛的天主聖三面面相對時，才會產生完美與永不改變的愛的結合。人對天主之愛的答覆，是藉著懺悔、信、望、愛表達出來，這些都是天主賞賜給人的恩惠。

⁷¹ *Theotimus*, II, 5；《愛主真諦》，61頁。

⁷² *Philothea*, I, 18~21, 22~24；《成聖捷徑》，65~72、72~77頁。

⁷³ *Theotimus*, IX, 1~16；《愛主真諦》，296~332頁。

藉著領受聖事，基督徒進入人與天主之愛的盟約：我們領受了聖洗和堅振聖事，我們都已奉獻於至高美善的天主。聖體聖事格外是聖愛的聖事，通過這聖事，信友與救主的至聖聖體親密結合。唯有罪，即是拒絕天主的旨意，能破壞天主與人之間的結合，但是和好聖事能恢復天主對人的愛。方濟把告解亭比作十字架：「當你跪在神師跟前告罪時，可以設想自己登上了加爾瓦略山，跪在耶穌的十字架下，讓祂的寶血滴落在你身上，以便洗淨你的罪污」⁷⁴。

聖方濟勉勵信友每週領聖體，甚至每日領聖體，但是要遵守以下嚴格規定，即是：無大罪、不喜愛任何小罪，並且極渴望領聖體；這一切都應遵從神師的指導而行⁷⁵。那些願意勤領聖體的人，聖方濟鼓勵他們每星期告解：

「如果可能，希望你在每週領聖體之前，都去告解一次，雖然你曾捫心自問，並未犯過什麼大罪。因為告解聖事不僅赦免你所告的小罪，也賜給你聖事的恩寵。⁷⁶」

（二）以祈禱和實際行動實踐「聖愛」

聖方濟談論對天主的愛，有兩種表現：

「我們表達對天主的愛情，主要有兩種方式。按聖伯爾納德的說法，一種是感情的，另一種是實際行動的。我

⁷⁴ *Philothea*, I, 19；《成聖捷徑》，68 頁。

⁷⁵ *Philothea*, II, 20；《成聖捷徑》，124 頁。

⁷⁶ *Philothea*, II, 19；《成聖捷徑》，118 頁。

們愛天主、愛天主所愛的，這是用感情的愛；我們事奉天主、做天主命令我們所做的，這是透過實際行動的愛。⁷⁷」

我們藉祈禱表達對天主的感情之愛，這愛格外表現在對救主的同情，以及讚美天主的願望。在默想耶穌苦難時，我們感受對救主同情之愛，並願意安慰祂。在行其他祈禱時，我們以感恩之情讚頌天主的美善與仁愛。我們的讚美，只是分享了耶穌和祂至聖母親對天主完美的讚頌而已。

「神秘神學」就是有關祈禱的神學。祈禱可分不同的程度：第一是默想，第二是默觀。默想與默觀的基本主題，是降生成人一死而復活的天主子——我們的主耶穌基督。將默觀與默想作比較，前者是情感多於理智，綜合重於分析，愉悅勝於勞苦。默想與默觀漸漸引人進入「神聖寧靜」中，在這第三級祈禱中，靈魂停止一切活動，坦然安息在所愛的天主之內，融化於天主，靈魂像《雅歌》所說的新娘「因愛成疾」⁷⁸。

為使默想與默觀的果實得以存留在每日生活中，聖方濟認為必須經常收斂心神，記念天主。聖方濟格外推薦在日間多次誦念短經，以表達內心對天主的渴慕與熱情；這也是幫助我們收斂心神極有效的方法。對於這兩項操練，聖方濟說道：「虔誠之功，就在於收斂心神和念短誦；這兩項善功能彌補其他祈禱之不足；可是，你若連這些善功也不作，那就無法補償了」⁷⁹。

⁷⁷ *Theotimus*, VI, 1: 《愛主真諦》，190 頁。

⁷⁸ *Theotimus*, VI, 8~15: 《愛主真諦》，190~229 頁。

⁷⁹ *Philothea*, II, 13: 《成聖捷徑》，107 頁。

聖愛的特點是使人出神、與主結合，即是使人脫離自己，進入神魂超拔的狀態。神魂超拔共有三種：第一種是理智的讚嘆仰慕；第二種是內心的熱情洋溢；第三種是行動中的出神⁸⁰。這最後一種出神，才是真正的與主結合，因為那是人與天主意志的結合。這種帶有愛的出神入化行爲，便是以順從的心承行天主的旨意，遵守祂的誡命，實踐福音勸諭和默感（真正的默感，表現在堅忍、平安、喜樂，及對教會神長的服從上）；格外以聖善的委順與「平心」（*holy indifference*）承行天主的旨意⁸¹。

「平心」是人心中聖愛的高峰，是預先品嚐在永恆中與天主結合時，方能嚐到的神聖之愛。發生在人生命中的每一件事，都是天主所樂意的，因為它都來自天主，尤其是人的死亡。一個平心的靈魂，就好似一個醫術高明的醫師，要為患病的女兒開刀；女兒知道父親深愛她……父親決定有必要為她動手術。當他在女兒手臂上劃開了靜脈，鮮血立刻湧出，他心愛的女兒從不看自己的手臂，或湧出的鮮血，卻凝視著父親的臉龐。她只不時輕聲地說道：「我的父親很疼愛我，我完全是他的」⁸²。在這世界上，沒有任何祈禱、工作及生活方式，能勝過這句話。

（三）「聖愛」的絕對首要性

神聖之愛是一切德行的本質。若沒有愛，毫無德行可言。

⁸⁰ *Theotimus*, VII, 4；《愛主真諦》，240~241 頁。

⁸¹ *Theotimus*, VIII, 1~14；《愛主真諦》，262~295 頁。

⁸² *Theotimus*, IX, 15；《愛主真諦》，328 頁。

愛德包含一切德行。實踐所有德行，最後是實踐愛德。愛德包括聖神七恩、聖神十二項效果，以及真福八端等。因此，愛的絕對首要性超越一切德行，它有三種必須的後果。

首先，愛決定德行的等級，其優先性是以人的生活方式為基礎：「在諸般德行之中，我們當優先選擇的，是適合我們職務的德行，而非正中下懷的德行……雖然人人當修全德，卻不能限於同一方式，每個人的身分既然不同，他所應用的修德方式，也就因此而有所變通了」⁸³。

第二種必須後果，是在與我們特殊職責無關連的德行上，我們必須選擇更優異的，而非更炫耀的⁸⁴。因此，內心的收斂，比口裏誦念許多經文重要；捨棄（不執著）的精神，比外在的貧窮重要；帶有忍耐的溫良，比獨處重要；內心的服從，比外在的守規重要……等。當方濟沙雷創立往見修女會時，便持著這種精神規劃修女的生活，即是僅要求適度的身體補贖，而強調精神上的克苦：努力死於個人的牽掛、自我意願及驕傲。

第三種必須後果，是強調「社團性德行」的重要性，即那些有助於與別人建立關係的德行，如：忍耐、謙遜、溫良等。這些德行一般是用來表達對鄰人的愛。聖方濟沙雷也詳細討論這些德行，尤其是在《成聖捷徑》一書中；在《愛主真諦》中方濟表示：

「因為每個人都是天主的肖像，因此愛近人的神聖愛

⁸³ *Philothea*, III, 1：《成聖捷徑》，132頁。

⁸⁴ 同上。

情，就是對天主的真正愛情。這愛人篇，需要另寫一書，我懇求天上最神聖的愛人，啓發最善的僕人來繕寫，因為熱愛在天大父愛情的頂峰，是在以天主的聖愛熱愛我們的弟兄同伴。⁸⁵」

爲使聖愛常保有其絕對首要性，聖方濟鼓勵我們這樣做：首先，保持渴望愛天主的熱火，放棄其他願望；其次，事事都爲愛天主而作；第三，獻給天主我們的自由意志，如同愛的全燔祭⁸⁶。

聖方濟以我們愛天主的五種動機，給《愛主真諦》作了以下的總結：第一，天主的無限美善；第二，天主上智的安排，祂創造我們、保存我們；第三，天主上智對我們超性生活的安排，祂救贖了我們；第四，天主怎樣實踐祂的救贖工程，供應我們救靈魂所需要的各種恩寵；第五，天主許諾給我們永遠的光榮，這是光榮中最大的光榮⁸⁷。隨後，他又加上第六項動機：「我們最後的結論是，吾主耶穌基督的苦難與死亡，是今世激勵我們熱愛天主最甘飴、最強有力的動機」。不僅在現世，而且也在天堂，救主的死亡是激發我們熱愛天主最強大的力量：「加爾瓦略山是情人們的聖山」⁸⁸。

⁸⁵ *Theotimus*, X, 11；《愛主真諦》，359 頁。

⁸⁶ *Theotimus*, XII, 1~10；《愛主真諦》，436~450 頁。

⁸⁷ *Theotimus*, XII, 11；《愛主真諦》，450~451 頁。

⁸⁸ *Theotimus*, XII, 13；《愛主真諦》，452~453 頁。

參考書目

- 方濟沙雷著，李紹崑譯，《成聖捷徑》，臺北：慈幼，1989。
- 方濟沙雷著，姚景星譯，《愛主真諦》，上海：光啓，2009。
- John Kirvan 著，納德譯，《釋放你的心靈：聖方濟沙雷的靈修：和聖方濟沙雷祈禱三十天》，臺北：上智，2005。
- St. Francis de Sales, *Introduction to the Devout Life*, trans. John K. Ryan, Garden City, NY: Doubleday, 1955.
- St. Francis de Sales, *On the Love of God*, vols. I-II, trans. John K. Ryan, Garden City, NY: Doubleday, 1963.
- Buckley, Michael J., “Seventeenth-Century French Spirituality: Three Figures”, in *Christian Spirituality*, vol. III, *Post-Reformation and Modern*, eds. Louis Dupré & Don E. Saliers, New York: Crossroad, 1989, pp.28~68.
- Lajeunie, E. J., *Saint Francis de Sales: The Man, the Thinker, His Influence*, vols. I-II, trans. Rory O’Sullivan, Bangalore: SFS Publications, 1986~87.
- Passoni, Cristiano, *Il Dio del cuore umano. L’intelligenza spirituale nell’opera di S. Francesco di Sales (1567~1622)*, Milano: Ed. Glossa, 2007.

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象遠 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著

26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋（改版本叢書 87 號）	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34-35 做基督徒（上、下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學—天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴—感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人—厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教—牧靈與神學反省	張春申 著
45A 神恩與教會—從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主—清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友—時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論（上）（下）	穆宏志 著
49 傳報喜訊—天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤—拉內的神學人觀	武金正 著

51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由—基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合—佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴（修訂版）—天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親—聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會（增修版）	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論—附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師—智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇—聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著
69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯

76 新約中的耶穌圖像	穆宏志 著
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁 著
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理 著
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松 著
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿 著
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松 著
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳 著
86 修行默觀祈禱	加爾默羅聖衣會 譯
87 正教導師談祈禱	愛西里爾 譯
90 隨著教會禮儀讀福音：從聖誕期到復活期	活水編譯小組 編譯
91 夢與神話的靈修旅程	盧德 著
92 五旬節與聖神：復活期讀宗徒大事錄	活水編譯小組 編譯
93 若望福音及書信詮釋—簡要本	活水編譯小組 編譯
94 聖經學導論	活水編譯小組 編譯
95 路加福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
96 宗徒大事錄詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
97 瑪竇福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
98 馬爾谷福音詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
99-100 教會禮儀年度（上冊、下冊）	B. Raas, SVD 著；韓麗譯
101 若望著作詮釋—附研經指南	活水編譯小組 編譯
102-103 基督宗教靈修學史	黃克鏞、盧德 主編

訂購請洽：光啓文化事業 電話 (02)2740-2022 郵撥 07689991

相關好書推介一

《靈修神學》 上、下冊

歐邁安 (Jordan Aumann, O.P.) 著，蔡秉正 譯

光啓文化事業 2003 年初版二刷

本書詳列基督化聖善的神學原則，又切實把握聖道茂、聖十字若望、聖女大德蘭三大宗師的精華，為現代人提供了促進個人靈修生活的莫大幫助。

《天主教基本靈修學》

陳文裕著，光啓文化事業 2006 年三版二刷

不論是平信徒或獻身修道生活的人，都追求靈修，但也為靈修所困。本書就是在嘗試替大家解開困結。它不但說明靈修生活的真義，並闡明真能引領人度此生活的靈修之道。文藝懇摯，見解深睿，值得有心人細讀。

相關好書推介二

《神操淺釋》

劉益思 (Jacques Lewis) 著，沙微 譯

光啓文化事業 2003 年初版二刷

本書說明神操要如何行？行向何方？是神操的尋根之作，幫助信友善用神操以領受聖三啓發之恩惠。

《神操新譯本：剛斯註釋》

喬治·剛斯 (George E. Ganss, S.J.) 著，鄭兆沅譯

光啓文化事業 2011 年 8 月初版

《神操》是一本實用手冊，用來引導作避靜者在輔導員的輔導下，進行操練，培養祈禱的經驗。而這本新版的聖依納爵《神操》，附加了〈導言〉、〈註釋〉，是為領神操、作神操和研究神操者所編的一本豐富實用的參考書。作完神操後，再研讀依納爵《神操》，對操練者而言，可大量加深神操中獲得的祈禱經驗及靈修成效。領神操者也會發現，手邊同時擁有《神操》正文及附有重要註釋的書，在帶領上會更方便。

相關好書推介三

《七寶樓臺》

聖女大德來 (Therese d'Avila) 著，趙雅博 譯

光啓文化事業 2005 年再版二刷

這本由大德來所著的靈修經典，詳述基督徒的靈修旅程。不僅是一本內省鑒察之書，也是一本教導屬靈分辨爭戰之書。

《聖女小德蘭回憶錄》

小德蘭 著，張秀亞 譯

光啓文化事業 2009 年十四版二刷

本書係聖女小德蘭的靈修自傳，作者透過其謙和自然的性情，陳述其對宇宙、生命的詠歎，及其對造物真宰的依恃與企望。文筆婉轉優美而蘊意無窮，是法國文學史上的名著，在世界文壇上亦有一席之地。本書由文筆輕靈秀逸的張秀亞教授譯來，神韻肖似，值得細讀。

相關好書推介四

《修行默觀祈禱》

佩琪·威爾金森 (Peggy Wilkinson OCDS) 著，
加爾默羅聖衣會 譯，光啓文化事業 2009 年初版

本書作者佩琪·威爾森，是一位典型的 60 年代婦女，十足忙碌的家庭主婦，天天忙於照顧先生、八個小孩及失智的老母。由於內心的渴望，參加了加爾默羅在俗修會，在繁忙的居家生活中，潛心默觀靈修，她的生活印證了默觀不是特屬隱院的權利，人人都是神秘家、愛人和默觀者。



整本書的字裡行間，顯出作者透徹聖女大德蘭和聖十字若望的靈修著作，同時也採納現代著名學者的研究成果，如德日進、榮格及斯派里 (Dr. Roger W. Sperry)，不但傳統與現代並重，而且理論與實踐兼具，深入地解說修行默觀祈禱的每一個面向：開始修行、默觀祈禱的性質、心靈的準備、神秘與理性的知識、靈魂與天主結合的旅程、默觀祈禱的方法、效果、靈修旅途。

相關好書推介五

《教會禮儀年度》 上、下冊

Bernhard Raas, SVD 著；韓麗 譯

光啓文化事業 2012 年初版

教會實行禮儀年度，是為讓教友在生命旅程中，能藉規劃好的年度計畫，逐步深入體驗天主救恩史的意義，幫助教友活出更有深度的基督生命。這是梵二禮儀革新的重點之一，藉著禮儀靈修，把基督救恩貫徹進日常生活中。因為在教會禮儀中所展開的，是基督奧秘的不同面向，它顯示並告訴了我們，如何才能夠更加相似祂曾經生活過的樣子。



本書上冊，包含總論，以及有關主日、將臨期、聖誕期的反省。每單元均由「歷史背景」開始，以正確理解該節期或慶節；其次是「禮儀經文」，是我們發掘靈修精神的所在；最後是牧靈上的可行性。本書下冊，則針對四旬期、復活三日慶典、復活期、每年不固定日期的節日，和一些聖人慶節，一一解釋。

國家圖書館出版品預行編目資料

基督宗教靈修學史：第二冊 中世紀及近代天主教靈修 /

黃克鑣、盧德 主編

——台北：光啓文化，2012.07

面： 公分·——（輔大神學叢書 103）

ISBN 978-957-546-727-2（平裝）

1. 基督徒； 2. 靈修； 3. 歷史

244.9309

101008316

輔大神學叢書 103

基督宗教靈修學史

第二冊：中世紀及近代天主教靈修

2012 年 7 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

主 編：黃克鑣、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、張春中、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

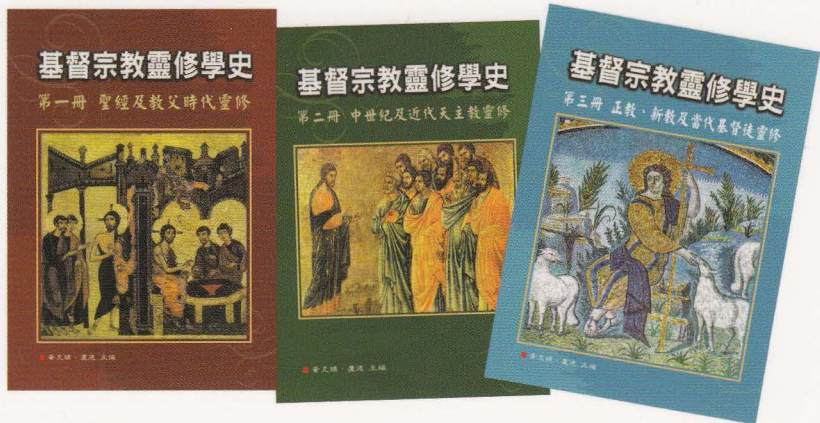
光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: keg@keg.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：NT\$350.

光啓書號 205315-2

ISBN：978-957-546-727-2



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。

