

757

神學論集



于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

157

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2008 年 10 月
天主教輔仁大學神學院
神學論集 第 157 期
◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會
電話：(02)29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

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

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email: kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

[10088] 台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內—零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外—全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳—請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：—歐洲另加歐元 24 元

—國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

輔仁大學神學論集

第 157 號

2008 年秋

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

靈修傳統

目 錄

編者的話：靈修傳統.....	編輯室	325
聖 經		
聖經有關婚姻的啓示.....	張春申	327
聖 事		
所有宗教裏的聖事.....	潘家駿	337
教 史		
徐光啓頌.....	金魯賢	350

靈 修

向上提升的神秘主義 托名狄奧尼修.....	黃克鏞	365
熙篤會靈修.....	高 豪	390
方濟會靈修.....	高征財	419
道明會士的宣道靈修 默觀所得與人分享.....	潘永達	441
「奧秘教導」的概念(下).....	胡淑琴	466
EDITORIAL.....	編輯室	478

靈修傳統

編者的話

本期收錄數篇與靈修傳統有關之文章，作為本期主題，介紹如下：

黃克鏞神父〈向上提昇神秘主義：托名狄奧尼修〉一文，介紹狄奧尼修的靈修思想。狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合，不但是連貫基督宗教東方與西方靈修思想的橋樑，也可與道家、儒家思想引起共鳴。希望藉此拋磚引玉，給願從事神學和靈修本地化的年輕學人靈感，發揮狄奧尼修神秘思想與中國傳統思想的比較及融匯貫通。

高豪神父介紹〈熙篤會靈修〉，特別強調在修院生活中展現默觀的本質和神秘經驗的幅度。他並列舉六位代表性靈修作家及指導者，他們都關注入學（有關自我的知識）與愛（愛天主，並與祂結合）的兩大主題；這些都影響靈修生活的實行。

高征財神父介紹〈方濟會靈修〉從方濟的信仰經驗出發，亦即從貧窮、謙卑及被釘苦架上的耶穌基督，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，並藉著天主、在天主內，與萬物及弟兄們共融及結合。方濟的生活態度與特質，也是所有方濟會士生活的楷模。

潘永達神父引聖多瑪斯在《神學大全》中對隱修生活的陳述說「默觀所得，與人分享」。〈道明會士的宣道靈修〉一文，

從教會宣道使命談起，藉此指出道明會的宣道精神與靈修；接著看聖道明如何面對環境的挑戰與需要，領悟耶穌與初期教會的福傳精神；然後闡述道明會士宣道精神的真義，及其建構修會生活的要素與動力；最後講論道明會士因宣講使命，在靈修生活中自我涵養的一些特質。

另外，上期（156期，2008夏）刊載了胡淑琴修女〈「奧秘教導」的概念（上）〉，已經介紹「奧秘教導」的意涵和在歷史中的演變。本期續刊下篇，介紹奧秘教導的復興，舉出「禮儀生活」、「靈修生活及輔導」及「日常生活」中的應用，值得從事牧靈工作者注意。

除了上述有關靈修方面的文章外，本期另有聖經、聖事、教史等各一文。張春申神父由〈聖經有關婚姻的啟示〉，指出舊約中啟示的婚姻，是天主與以色列民族之間的盟約；而舊約是新約的雛形和預備，婚姻是盟約的象徵，確定了婚姻的標記性。天主愛以色列，基督愛教會，是為婚姻之內在連鎖。

潘家駿神父指出，這世界的所有宗教都充滿了聖事。宗教利用空間、行動、物件、人物等，來象徵奧秘的實體，而這奧秘實體為這宗教來說是神聖的。〈所有宗教裏的聖事〉一文從歷史及宗教現象學觀點，反省聖事的意義，亦即進入團體，分享團體的生命和價值，發展團體和服務團體等。本文並舉出宗教常見的儀節，期能對照天主教七件被稱為聖事的儀節。

最後，今年（2008）是徐光啓逝世 375 周年，上海金魯賢主教寫了一封牧函〈徐光啓頌〉。這是一篇考據詳盡、評估冷靜、表達生動的佳作，與一般的歌功頌德大異其趣。金主教把徐光啓的一生用「四愛」、「四不愛」概括描述，加深讀者對這位愛祖國、愛人民、愛科學、愛教會的功臣的認識和仰慕。

聖經有關婚姻的啓示

張春申¹

本文由聖經出發，指出舊約中啓示的婚姻，是天主與以色列民族之間的盟約；而舊約是新約的雛形和預備，婚姻是盟約的象徵，確定了婚姻的標記性。天主愛以色列，基督愛教會，是為婚姻之內在連鎖。

前 言

關於人間婚姻，聖經與現代文學不同，在聖經中，不見豐富的婚姻心理描繪與愛情論說，甚至夫婦結合之道理也闕如，當然更沒有兩性本能發展之研討。聖經有關婚姻的記載，重於它在天主救恩中的意義；為此，它不自人類心理學、哲學觀點討論，而更自天主救恩歷史注意婚姻的意義，來談婚姻與天主聖三、基督降生、教會生命的相聯，所以它是天主啓示奧蹟的一環。為此，婚姻不能僅自理性去探討，它需要神學的研究。

聖經有關男女之婚姻的啓示，是具體的、現實的、經驗性的、救恩性的，因而內含張力，樂園中的亞當與厄娃的故事實為此而講。我們將自舊約資料中的婚姻思想出發，然後探討它在新約中的完成。不過在兩約之前，《創世紀》中尚有更為原

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

始的婚姻觀念。人類婚姻奧蹟的演變，屬於天主創造人類的奧蹟；而所謂奧蹟，超越理性的能力所發現，卻是天主啓示的真理。爲此，有關人類婚姻，我們由聖經中的象徵意義介紹如下。

一、古代記載的原始思想與禮儀

本節約略地指出古代近東世界中，有關人間婚姻的意義與目的，爲能更加認舊約啓示的婚姻之真諦。近東即指美索不達米亞、敘利亞與加納等，與舊約背景直接有關的地區，埃及次之，至於伊朗與希臘的影響更是後來的事。無論如何，上述地區有關人間婚姻，雖然表面上有差別，然而基本上各地都視婚姻爲神聖事件，至於其表達方式則是神話。

神話在古代宗教中占著極大位置；它看似是非理性與抽象的論述，卻是存在經驗之具體或戲劇性的表達。神話中的故事是人類社會的標準；人在自己的歷史中抄襲神明的故事。自然之變化與人類社會盛衰，反映在神話世界中。人類的歷史與文化，落實了神話故事的內容。另一方面，也可說人類歷史中的某些事故被認爲具有神聖價值，因此先存於神靈界作爲標準的行爲。由此可見，神話的產生並非任憑人的幻想。

古代近東地區神話中的神，不是獨一的、超越於人類生活經驗之上的天主，而是一群男神與女神，具有兩性關係的三個因素：愛情、婚姻與生育。古代神話中，創造與生育相連，而且在不少古代文字中，兩者的語根相同。於是男神與女神、父神與母神之間，相交、結婚與生育。不只是神明是世界生命的來源，而且祂們也是人類與宇宙界所有生命的標準。母神是母性的標準，同時是大地、植物繁生處所，亦是動物與人類的母性代表。至於父神，普通是與風暴相連的天公，自天下的雨，

如同授孕的精子，因而視爲男性之標準。

兩性與婚姻之第一面是生命的來源，其第二面則是愛情。生命來源神話的主角是一對父神與母神，然而愛情神話中，男愛神與女愛神並非必然是父神與母神；女愛神是兩性吸引力之擬人化，她能夠有許多男神作爲她的情擄。在巴比倫神話中之女愛神 Ishtar，她的主要男愛神 Tammony 是植物神。植物神死又復生，與大自然之季節相連。但女愛神除了男愛神之外，尚有其他被愛征服之神，因此亦成爲誘惑者之典型。另一方面，人類的愛情、感情、肉情亦由此有了神化意義。所有的愛人，生存在女愛神的影響圈內，她在所有婦女身上，使她們幸福與遭殃，因爲愛情是與拯救和死亡同存的。

最後則是神話中的婚姻，古代近東從來不把父神與母神視爲婚姻的標準角色，神話中強調的是父親的化像，因爲是他把女兒授給男人。當然生育與創造之男神與女神自己沒有父親，因而婚姻神話中的主角，普通只是男神，亦是英雄。

由上可見，東方神話對兩性之間的三個主題：愛情、婚姻、生育，尚未完全統一，因而神話中的生育之神、愛情之神與婚姻之神，是各自分開的；不像後來基督宗教中，男女的愛情與生育，統一在婚姻之中。

以上簡介了古代近東的婚姻之思想與其要素，繼續尚需簡述與之相聯的禮儀。神話是思想；禮儀是行動。古代東方的禮儀，如同那裏的神話，對於兩性之愛情、婚姻與生育後裔，內含分裂。此在游牧與農業社會中的每年年初之神婚中，可見一斑；禮儀中不僅象徵行爲，而且實際舉行巫術性的呼應之性行爲。國王代表全民，與女司祭表演父神與母神之間的性行爲，用以呼應自然界的生殖能力。古人相信藉此使天地按著四季之

次序運行不息、人間生殖力繁衍。當然，今人不能單憑此藉口與行為指稱為要進入神明圈子，同時得到性生活之完整。吾人亦不能以現代之倫理觀念判斷；神妓與普通出賣肉體之妓女不同，她們的職務是神聖的，一如神明圈子中的愛神。藉此禮儀，動物與植物之生殖力亦得以繁衍，至於所謂性慾之滿足，實是次要的。由此可說，古代的神話與禮儀並非空洞無物，其內容並非一無可取。不過其真正的限制，在於禮規與其機械方式，因而無以超越，於是成了柏格森所說的封閉宗教，無法達到完美地與神明界來往境界。此需要天主的啓示。

二、舊約中的創始

我們簡介了古代近東有關婚姻的原始思想與禮儀，藉此背景，得以發現聖經的教導。首先，此不在於婚姻之制度與律法，因為以色列人在這兩方面，實與附近其他民族相似，如在聖祖時代之多妻、離婚等等；真正的不同並非後起的、逐漸進化的；而是原始建立在以色列對雅威上主之信仰上，以及其反神話性上面。下面首先自梅瑟五書時代說起，然後討論先知時代。

（一）梅瑟五書時代

雅威是古代聖祖的天主，祂啓示自己於梅瑟，救助以色列脫離埃及，成為自己的選民，要求單一地敬神。雅威是唯一的（申六 4），在祂之旁沒有伴侶，沒有其他的神與祂並立。世上的力量、行動，皆非神明，因為都出自受造物。這基本信仰使舊約剔除神話（Demythologization），以色列民族沒有母神、愛神、神婚。雅威不是生殖神，以色列民族沒有母神、愛神、神婚。雅威不是生殖神，因為祂在自己領域中是獨一無二的（出四

22~23，申一 31）。

當然，此非說在實際生活中，以色列民族並未走過錯誤的道路，如金牛之拜（出卅二 6）、神妓之出現（列上十四 24），甚至宗教重整運動時，各處見到神妓（列下廿三 7）。其實，以色列民族所得啓示之恩，非得付出代價始能完成，他們的律法之嚴，可爲此證明。但無論如何，原始的雅威信仰陳述了對兩性與婚姻的標準，並保存在創二 18~24 與創一 26~28 兩段文字中。

分析這兩段經文，即可看出聖經對婚姻、愛情與生育的來源與神聖性的肯定；此非出自神話中的神明自己的生活與行爲，而是由於雅威的創造之言，以及祂的意願。上主之言對人類兩性訂出法律，也指示理想。如此，婚姻在聖經中並無神話故事作爲典範，卻有來自創造者指示的原始標準，成爲後世婚姻的準則。由此可見兩性之不同因素的統一，此相異於近東古代神話中婚姻與愛情之分裂。

在聖經中，兩性之間的愛情、婚姻、生育，是被祝聖而統一的。因此，以色列人不必自神話中尋找兩性之祝聖，因爲上主雅威所立的婚姻自身，充滿了祂的祝福。此婚姻的理想是一夫一妻制，兩人成爲一體（創二 24），兩性之功能不只在於彼此結合，而且成爲社會基礎。

《創世紀》對於婚姻之理想的啓示，今日人類視爲太高，無法實現，此乃由於將此啓示與天主教恩歷史割裂之故；事實上，聖經作者對於人類婚姻非常現實，因爲他們知道罪之存在。我們不去討論此罪的性質（蛇、生育之神、蘋果、刺激之本質等等），是否是相反性道德之罪，無論如何，人類婚姻自理想進入現實——愛情分裂、生育痛苦、婚姻生活中的不平等……。如此自理想進入現實，對人類婚姻的現實，我們不擬自舊約多作介紹，

其實有關在聖祖時代之多妻、離婚等等問題，此與近東各地原始民族並無差異，而真正代表聖經宗教舊約時代的，該是先知言論。它對婚姻之神聖性有了近一層之經驗，樹立了一個標準、模型，此非神話世界的典範，而是在天主救恩歷史中訂立的盟約的象徵，此為先知時代的特徵，亦是舊約發展之高峰。

（二）先知時代

盟約經驗出自天主對以色列民族的救恩許諾，它超越法律關係而建立在愛情之上，天主愛以色列（出卅四 6~7，申七 7-8），以色列忠於天主（申六 4，歐四 2）。為完全表達天主與以色列之間的盟約，不再以主奴之間的法律，而由男女之間的婚姻與愛情來象徵。於是，由天主子民，衍生了天主兒女的觀念。

但是先知根據婚姻典範，在現實的罪惡世界，指出以色列對天主不貞，以及天主的震怒與處罰（出廿三 21，肋廿六 14~25，申廿八 15~18），如此對精神盟約，具有深切瞭解。當然，主要的差別，該是在天主與以色列之婚約中，丈夫並非普通人物，而是雅威；祂的愛情忠貞不變，沒有什麼可使天主改變自己永遠的計劃；祂的寬赦，超越以色列自身的律法。

先知言論中的婚約象徵，具有兩個層次：首先是不完美的階段，即是西奈盟約，以色列之愛情並不忠貞，且傷痕累累，常以犯婦、賣身作為象徵；但是最後決定性時刻，則愛情理想，回到樂園境界，此是先知所指的新盟約。舊約是暫時的，新約是決定性的。為此，舊約階段，婚姻尚能拆散，至於新約時代的婚姻聖事不可拆散，此待後論。

但舊約與新約之間有關男女與婚姻，尚有連接的啓示，不可對此忽略。此是以色列民族充軍之後的階段，雖然尚屬西奈

盟約的法律規範，但亦在逐漸發展，其間《雅歌》一篇可作代表，它充滿詩情與深愛；而先知瑪拉基亞有關婚姻制度之說（二 13~16），已離新約不遠了。至於智慧文學的倫理，要求婚姻不可分散，則超越法律性的文字。最後，《多俾亞傳》又以短篇小說的體裁，講出婚姻的傳奇故事。

三、新約中的完成

全部聖經可謂天主與人之間的盟約，而且又以男女婚姻來象徵；另一方面，舊約以色列民族與新約教會在婚姻制度亦明顯具有差異，而且婚姻是七件聖事之一。

舊約曾以婚姻關係來喻天主與以色列民族之間的盟約；新約中，基督與教會亦如丈夫愛自己的妻子。值得注意的是，基督自稱為新郎，當法利賽人詢問耶穌為什麼他的弟子不守齋戒，他則說：伴郎與新郎在一起時不能禁食，但當新郎從被劫去時就要禁食了（參：谷二 19~20、瑪九 15）。同樣的思想，可在國王為自己兒子辦喜宴的比喻中見到（路十四 16~24，瑪八 11）。

由此，婚姻已進入新約時代，婚姻自舊約至新約，可以應用下面三點呈述其完成：

1. 舊約是新約的準備，後者完成前者。人間婚姻制度亦然：天主與以色列民族的盟約，準備基督與教會的永久關係。
2. 天主之愛以色列與基督之愛教會是婚姻內在連鎖的象徵。
3. 由於舊約是暫時的，並非決定性的，所以舊約時代的婚姻有了離婚、多妻等等；但新約是決定性的，不會廢除的，因此教會的婚姻聖事亦無離婚的可能。從此，婚姻聖事有了新模型，即是基督與教會。所以教會中的婚姻，一夫一妻不可分離，如同基督與祂的教會。如此，婚姻在新約中

完成。

四、聖經宗教中婚姻的象徵性意義

婚姻產生人的歷史，而天主教恩歷史中的人類婚姻亦提升為象徵基督與教會結合的聖事，這個發展過程，尚得根據聖經予以具體介紹。

古代近東世界的婚姻，多以神話作為人間婚姻的楷模；至於聖經宗教，則由上主天主的意願與命令，肯定婚姻的神聖性，其關鍵模型則是盟約。此可自舊約與新約兩個階段中，天主與自己子民之間的盟約所象徵的婚姻思想中見出。以下分別簡介：

（一）舊約之創始

古代原始的雅威信仰，將近東神話中的婚姻禮儀刷新，不將愛情、婚姻與生育以神明世界的故事為標準，而是由創造的天主之意願指定，此在梅瑟五書中多有記錄。此後之發展，則是先知時代，以及以色列充軍之後的發展。分別簡述如下。

先知時代，對於婚姻之神聖性進一層地建立，它以西奈山上雅威與以色列民族訂立盟約，作為男女結合之模型與標準。此非來自神話世界的故事，而是救恩史中的經驗。於是婚姻集合法律關係與情感愛戀為一。西奈山上雅威與以色列所訂立之約，超過律法，含有愛情：天主愛以色列（出卅四 6-7，申七 7-8）。以色列忠於天主（出卅四 6-7，申七 7-8，申六 4，歐四 2）。為完整表達天主與以色列之間的盟約，不可只以主奴之間的法律，必須注意男女之間的婚姻模式。因此天主與以色列的盟約，由於婚姻的象徵，呈現更深的愛情意味。

但是先知著作中，同時鑑於歷史現實中的罪過—以色列的

背叛，於是亦以婚姻中的不貞、犯婦，導致天主之震怒與處罰（出廿三 21，肋二六 14~35，申廿八 15~18）。由此婚約的比擬，天主與以色列之精神盟約，得有深切的瞭解，此在歐瑟亞、耶肋米亞、依撒意亞諸先知書中多有記錄，不必在此詳述。但在此必須指出，以婚姻比喻天人之間的盟約，具有兩個層次：一是並不完美的西奈盟約，表現以色列民族並不忠誠之犯婦、賣身等；另一則是愛情達到理想，以亦是先知書中所指的舊約與新約。

舊約最後階段該在充軍之後，有關婚姻之思想，較多倫理教訓，只有《雅歌》一篇充滿詩情畫意，但對婚姻神學並不重要。末了，《瑪拉基亞先知書》指出了婚姻的理想。他說：

「上主不是造了他們成爲一體，有一個肉身，一個性命嗎？爲什麼結爲一體？是爲求得天主的子女，所以要關心你的性命，對你青年時結髮的妻子不要背信。上主以色列的天主說：我憎恨休妻，休妻使人在自己衣服上沾滿不義。」（拉二 15~16）

這已是舊約末期的婚姻思想了。

（二）新約之完成

聖經以男女婚姻之盟約，象徵上主與自己子民的關係，全部救恩歷史於是分爲舊約時代與新約時代，在救恩計劃中。上主與以色列民族之關係，指出了婚姻在舊約中的結合，而新約教會與基督之關係，肯定了婚姻聖事中男女的一體。新經中，耶穌基督自稱爲新郎，當法利賽人詢問耶穌爲什麼不守齋戒，他說：當新郎在的時候，絕不禁食；但當新郎被劫去時，就要禁食了（參閱谷二 18~20）。同樣的思想可見於國王爲自己兒子辦喜宴的比喻中（路十四 16~24）。由此可以提出保祿思想中的發展，

以弗五 21~32 作為明顯的婚禮奧義：一方面是基督與教會，另一方面是男女在婚姻中的結合。男女夫婦有著基督與教會作為典範，也象徵彼此之結合。

（三）聖經舊約與新約以及婚姻之間的聯繫

盟約象徵天主救恩計劃的次序，婚姻則象徵救恩乃與天主之間的結合。在此原則下，可發現聖經有關婚姻的啓示如下：

1. 舊約是新約的雛形，天主與以色列民族的盟約，是基督與社會的盟約的雛形，至於婚姻則是盟約的象徵，作為象徵確定婚姻的標記性。
2. 舊約中的婚姻，啓示天主與以色列民族之間的盟約；新約的婚姻，則是基督與教會之間的盟約。前者是後者的準備。
3. 天主愛以色列，基督愛教會，作婚姻之內在連鎖。
4. 因為舊約是暫時的，可以破裂的，因此舊約時代的婚姻兼有離婚、多妻之可能；至於新約是決定的，不能消失的，所以新約之婚姻聖事中，一夫一妻不可分離。

這是自聖經神學觀察兩個時代的婚姻。從此，婚姻聖事有了一個新的模型，即是基督與教會。

所有宗教裏的聖事

潘家駿¹

這世界的所有宗教都充滿了聖事。宗教利用空間、行動、物件、人物等，來象徵奧秘的實體，而這奧秘實體為這宗教來說是神聖的。本文從歷史及宗教現象學觀點，反省聖事的意義，亦即進入團體，分享團體的生命和價值，發展團體和服務團體等。本文並舉出宗教常見的儀節，期能對照天主教七件被稱為聖事的儀節。

幾乎在所有的宗教裏，都有聖事的表達，雖然它們並非使用天主教會的名稱「聖事」。「聖事」一詞，源自古羅馬社會及中古世紀的拉丁文神學字眼 *Sacramentum*。在基督徒團體開始建立以前的時代裏，*Sacramentum* 指的是一種金錢或是不動產的抵押，通常由訴訟當事人雙方將之放置在神殿當中，訴訟輸的一方或毀約的一方，其抵押就要被沒收。後來這個字眼被用在軍隊中，指的是新兵在司令長官和羅馬眾神之前所宣發的效忠誓詞。這個字詞，同時也指在神聖之所所舉行的宗教慶典儀式。

第二世紀，羅馬帝國時代，基督徒作家們借用了這個字詞，並將之使用在談論有關基督徒的慶典儀節上，作為向那時代的人們解釋什麼是基督徒的儀節。他們將洗禮解釋成像那時人們所了解的 *Sacramentum* 一樣的儀式，也就是對新進者的接納儀

¹ 本文作者：潘家駿神父，遣使會士，羅馬聖安瑟莫宗座禮儀學院禮儀學碩士，現服務於台灣總修院，並任教於輔大神學院，主授聖事及禮儀神學課程。

節，透過這儀節的舉行，人們開始一種服務天主的新生活。當羅馬帝國以基督信仰取代了多神的宗教信仰，這個字詞的原始用法就逐漸不再使用，而基督徒的用法反而得到了發展。

第五世紀聖奧斯定的時代，任何神聖的象徵或是慶典儀式都可以被稱為 *Sacramentum*，雖然這個字詞的首要含意仍然指涉基督徒入門禮的慶典儀節，同時也被使用在祝福、禮儀節慶或是神聖的物件上。因此，聖奧斯定曾經將 *Sacramentum* 定義為「一種神聖實體（事物）的記號」，據此一般性的定義，他認為任何受造物都可以被視為是「聖事」，因為所有的受造物都可以是天主的記號。

隨著時代的發展，這個字詞的用法也越受限定。到了第十二世紀，這個字詞就專門指七件教會的儀節，也就是後來 1215 年，拉特朗第四屆大公會議（1215）所欽定的七件聖事，後來的第二屆里昂大公會議（1274）、佛羅倫斯大公會議（1439）和特利騰大公會議（1547）都再度予以重申和肯定。第十六世紀之後，宗教改革者（基督教）對這個字詞的用法更加地狹窄，將聖事的數目降低到比七更少的數目。

即使如此，*Sacramentum* 這個字眼並非基督宗教所專屬，它也被使用在小說及詩的表現手法中，意思是一種記號或象徵。例如在 Khaled Hosseini 著作的小說《追風箏的孩子》中，風箏象徵了人與人之間關係的脆弱；在諾貝爾文學獎得主、土耳其的文壇巨擘 Orhan Pamuk 的奠基文壇之作《我的名字叫紅》一書中，「紅」色則是象徵了鮮血、激情和信仰。此外，在比較宗教學的領域中，這個字眼則常用來象徵一種神聖或奧秘的隱藏實體，這個意義倒是非常符合奧斯定學派的主張。任何的儀節，人或物或空間，都可以被視為是聖事，具有聖事性的意義。

據此意義來說，這世界的所有宗教都充滿了聖事。每一個宗教都會利用空間、行動、物件、人物等，來象徵奧秘的實體，而這奧秘的實體為這宗教來說乃是神聖的。這神聖空間可以是聖殿、廟宇或教堂，也可以是河流或高山，當然也有以神社或城市作為神聖空間的。神聖行動則可以包括祈禱或詠唱、宴飲或守齋、舞蹈或冥想、形式化的儀式或是自然的姿態。而物體可以是照片或雕像、法衣、祭服、法鉢、法器、著作、食物或飲料，包括了人手所製的與自然的。神聖的人物則可以是司祭或殉道者、國王或聖人、巫師²或貞女、導師（如印度教的 guru）或先知。

觀察各宗教對於聖事的表達，我們會看到：基督徒在教堂裏聚會，印度教徒在恆河洗浴淨身，穆斯林到麥加朝聖；僧侶們跪下誦禱，猶太人吃逾越節晚餐，波里尼西亞人（Polynesians）舞蹈；天主教徒跪在苦像面前，部落 shamans 所穿的特別服飾，基督教徒特別尊敬聖經，佛教徒不吃肉。如果上面所提的地方只是單純的地方，行動只是單純的行動，事物只是單純的事物，那麼那些地方不會有人去拜訪，那些行動不會有人去實行，那些物件也不會受到崇敬。但是因為它們指涉或象徵某些超越它們的事物，這些事物是奧秘的，是無法以肉眼透視的，是特殊的。在此情況下，它們被視為是聖事，或是其他奧秘、隱藏、神聖、聖潔事物的象徵。

從社會科學對宗教的研究領域來看，通常以兩種詮釋觀點來看聖事：人類學家傾向於社會學的解釋，而宗教歷史學家則

² 這裏指的是 Shamanism 的巫師，這是一種西伯利亞北部原住民所信奉的原始宗教。

比較偏向心理學的解釋。但事實上，這兩種解釋並非相互排斥或互相對立，而是互相補充。聖事性的儀節通常是屬於社會的慶典，而所有聖事的設計都是要引發信者的思考和情感。

Arnold van Gennep³是第一個將聖事性的「過渡儀節」(rites of passage)詮釋成象徵一個人狀態改變的「慶祝儀節」(ceremonies)的人類學家。例如「成年禮」，從原始部落的眼光來看，就是一個人從童年期過渡到成年期的過渡儀節。又如一個候選者，透過加冕的慶祝儀節，成為國王或女王，且被王國的臣民所承認並接受。再如兩個人經歷了一場婚慶儀節，那麼不論在他們兩個人的心靈裏，或是在社會的心靈裏，這一對結了婚的夫婦就被他們的文化賦予了特權和責任。

在許多不同的文化中，還存在環繞著出生(渡入人世)與死亡(渡出人世)的過渡儀節，此外，還有接受或讓渡土地所有權的儀節。而為了成為不同部族或氏族的一員，或是為了加入一個特殊的社群或黨派，或是為了恢復健康等，也都有特別的儀節表達。在過去傳統的文化裏，這些過渡性的儀節常常是屬於宗教性的慶祝儀節，而在現代世俗的文化裏，傳統文化的痕跡在民間的慶祝儀節和風俗習慣中仍然有跡可循，從嬰孩滿月到總統就職典禮，從兄弟會的入會儀節到殯葬儀節等。這些都是社會的儀節，而戲劇性地改變一個人的社會狀態(身分或地位)。

近年來，天主教會的神學家們大量吸收了社會學有關儀節的解釋，用來說明教會聖事的意義和功能。他們主張，聖事的慶祝儀節能夠被了解成是信友們所認識並接受的神聖實體的象

³ Arnold van Gennep (1873~1957)，法國民族誌學者、民俗學家，以研究不同文化中的過渡儀節而著稱。

徵性表達。例如：洗禮意味著罪的淨化，以及被接納進入基督徒團體；感恩禮象徵基督的臨在，以及在基督的奧體中，教會的合一；婚禮慶祝則是兩人相互之間、兩人與天主之間，以及兩人與社會之間關係真實改變的記號。這些象徵的實體，是屬於社會性的實體，因為它們被信者的團體所承認並接受；但同時，它們也是超越性的實體，因為它們的起源和起因就是天主。

毫無疑問地，天主教會的七件聖事，或是其他宗教的聖事，都能以上述這種方式去加以了解。這對一般宗教信仰和價值觀念如何在社會群體中發生作用，做了很好的解釋，但是，對去了解這儀節在參與者身上如何發生及確認信仰，似乎並無太大幫助。我們可以應用社會學的解釋來看各個宗教由儀節所表達的聖事，但是這對於神聖事物、神聖空間、神聖人物，卻無法做充分的解釋。因此，除了宗教社會學的向度外，也應從宗教心理學的向度去加以補充。

Mircea Eliade⁴曾經分析過，從古到今，聖事儀節和事物如何在不同宗教和不同文化中發生作用。對他而言，要了解聖事如何運作，其關鍵就是宗教人士的宗教經驗描述，以及他們對他們所相信的聖事的解釋。這些描述和解釋常常是以神話的語言呈現，也就是以一種故事敘述的方式來表達，敘述著儀節起源的故事；或是描繪一幅圖像，在圖像中描述一件神聖事物或一處神聖空間如何與神的德能有一個聯繫。Eliade 在比較了數百

⁴ Mircea Eliade (1907~1986)，羅馬尼亞宗教學權威學者，強調比較宗教學，發揮宗教現象的解釋學。本內容的分析主要根據他的宗教學經典名著 *The sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 1961。中譯本見：楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，2000。

則從世界各地蒐集來的宗教故事之後，他發現到一共同的特徵。他發現到最重要的特徵是，聖事在所有宗教，都有「進入神聖」的功能，它是進入宗教經驗的一道門檻。Eliade 稱這種經驗為「顯聖」(*hierophanies*)。這種經驗就如同走進了另一個時空的向度，並且找到一個全然嶄新的聖境。這種經驗在澳洲原住民的宗教裏，或是歐洲的神話裏，都有類似的經驗。

Eliade 爲我們提供了對宗教經驗的心理學描述，雖然他自己本身比較喜歡用現象學來稱呼他所作的描述，因爲他就是要形容一種人的經驗現象，而不單單只是心裏流轉的層面，或是超自然現象而已。依據 Eliade，聖事容讓一個人進入人存在的宗教向度中，而產生意識的轉化，以及對時間和空間經驗的轉變，從而受到這新意義和新價值的影響。

透過經驗，我們可以發現神聖空間與一般空間是不一樣的。這些經驗也透過時間或意義的轉換，而發現或感受到所處的空間有別於一般的空間，這些空間如教堂、寺廟，甚至是我們孩提時代住過、生活過的屋子等。神聖時間一如神聖空間，也是不同於一般的時間。我們的日子，隨著時間流轉，不斷地逝去；但有時候，在特別的日子或時刻裏，時間的意識被轉化了，而我們也進入了神聖的時間、神聖的時刻當中。有時候，這個時刻令人盼望，譬如孩子誕生的時刻、與親密朋友相聚的時刻等；有時候，這也是一個令人擔憂的時刻，譬如父母去世的時刻等；有時候，當我們憶起往事時，我們似乎再度回到過往的那一刻，而這時刻似乎就靜止不動了，而且，這時刻能夠一再地予以重複。這時刻一旦來臨，我們會感受到時間變得不一樣，而這時刻更是一個寶貴的時刻。

在聖事的經驗中，時間的經驗與神聖時間的經驗很類似，

但它不僅是一個寶貴的時刻，同時更是對永恆時刻的參與經驗。在祈禱和默想中，就可能產生對永恆的體味。在洗禮及婚禮中，虔誠的天主教徒可能感受到神聖性。而虔誠的穆斯林也能在一天五次的祈禱中，感受到臨近神聖時間時的神聖氛圍，因為在這些神聖時刻中，穆斯林向阿拉祈禱。

此外，當一個人透過儀節，進入聖事場域之中，他進入的不是現在，而是「那時」的時間當中。譬如，當原始部族在詠唱他們的創世歷史時，他們感覺處在創世的初始「那時」。當一位原始部落的女人以舞蹈舞出神明們如何教導他們的祖先耕耘土地時，祖先的經驗乃成了她自己的經驗。然而，他們所經驗的「那時」正是「現在」，它是一種永恆的現在，這是一種藉著象徵儀節或話語而呈現出來的現在。當天主教徒聽到祝聖的話語時，在加爾瓦略山的祭獻便臨現在當下。當一位基督徒在任何時刻閱讀聖經的時候，永恆的真理便會臨現在當下。當原始部族的巫醫以藥草配合專用的儀節時，治癒的力量便會從過去的治癒經驗中釋放出來，並使當下的病人獲得痊癒。當一個人經驗到一種屬神的經驗時，他便會經驗到特別不同且重要的時刻。

就某種程度來說，神聖空間和時間都是不受限定的。當游牧民族逐水草找到一處新家的時候，他們便會舉行儀節，在地上插上一個地標並且宣告：「這裏是世界的中心！」他們所說的世界中心，並不是指一處物理性的空間，而是指意義上的空間，這空間會隨水草之所在而更動。同樣的意義，也可以運用在教堂的空間概念上；換言之，神聖空間是獨立於一般空間的。具體而言，古人在每一年新年之始的慶典中，再度體驗宇宙的創造，然而他們所慶祝的，並不是編年歷史中的時間之始，而

是意義上的時間之始。他們的慶祝，是對那意義上存在的再肯定，而因為是意義上的時間，所以可以不斷地重現那一個時刻。因此當傳道者宣告「你們都藉著羔羊的血而獲得拯救」時，這項宣告的救恩時刻，並不是在歷史中的某一個時刻，而是現在。也因此，神聖時間是獨立於時間流的。

「意義」是我們所經驗到的意味深長或是有價值的事物。我們每一個人的心靈世界都充滿了意義—想法、意見、思想、見解、真實、信仰、判斷、評價等。我們從父母身上或學校獲得這些意義的陶成，不論是工作或娛樂，我們都需要它們。而意義能夠是神聖的，因為它對我們個人具有意義或具有重要性。它可能與我們生命中出現過的人、地方或事件有關聯，如我們的父母或老師、一個家或城市、一次的假期或婚禮等。意義能夠是神聖的，也可能因為我們是屬於某團體的一份子而對我們有意義，而這種意義對我們所有人而言，都是重要的。一本家庭聖經、一枚社團的徽章、一首校歌、一面國旗等，都能夠活化那在我們生命中重要的意義。

是的，要進入神聖意義經驗的最普通方法，就是透過象徵；而任何事物都可以成為象徵—姿態或行動、自然或人工製造的事物、口語或書寫的話語、圖像或聲音、人物或空間。象徵的作用，是把我們從日常生活世界中抽離，進入到象徵所指涉的意義世界當中。在此意義下，象徵可以被視為聖事，它是進入神聖意義的一扇門。

在聖事的經驗中，我們所經驗到的意義是神聖的意義。在個人的經驗裏，這意義令「我」的生活具有意義；在社會的經驗裏，這意義令「我們」的生活具有意義。此外，我們一旦經驗到神聖意義，它同時也是奧秘的。當我們經驗到神聖時，我

們可以進入神聖意義，參與它、活出它，但卻無法完全理解它。

在聖事中所經驗到的意義，是一種「被顯示」或說「被相遇」的意義。這意義並非來自我們自身，而是來自聖事，或是透過聖事而來的。這意義從象徵物放射出來，或是從其中闡明聖事的儀節。在聖事中，也可能經驗到一種「被給予」或「被賦予」某種東西的體驗，而這種被給予的東西，是白白給的禮物和恩寵。當然，為使聖事的這些意義顯示出來，並且具有效力，人們必須相信及確信聖事的效能。如果缺少這份信念，聖事也能變成貧乏的象徵。它依舊能顯示出意義來，但是很難產生一種鮮活的意義經驗來。

所以，神聖意義的經驗與信仰有一個聯繫，也因此很難在缺乏不同宗教信仰脈絡的情況下，來談各宗教的聖事意義。但我們仍然可以在各宗教的一般聖事中，去看看這些聖事所象徵的一般意義：

- **水的儀節**：儀節中所使用的水，常常具有生命和成長、潔淨和淨化的意義。在有關創造的神話中，因為水不具備形式，可任意塑形，而任何活物又都具有水的要素，因此水常被當成是其他受造物的原型。從前的哥倫比亞、墨西哥婦女會為新生的嬰孩洗澡，並將他們奉獻給賜給他們生命的水之女神。古代的希臘人會以水來滌除罪過，而古羅馬人則用水來掃除愚蠢的行為。自古至今，穆斯林在進入清真寺之前，都會以水來洗滌他們的手和臉。印度教徒則是在恆河沐浴，以經驗肉體和精神的重生。
- **入門儀節**：一些住在沙漠的原始部族，習慣在新生嬰孩的身上灑水，作為歡迎這嬰孩進入團體的記號。猶太人從亞巴郎時代開始，就以為男嬰行割損禮來作為那屬於盟約子

民的記號。在原始部族的文化中，青少年通常要經過幾天或幾週儀節性的考驗、教導和慶祝，並承擔起義務和責任，由此而進入成年的生命階段。年輕的印度教徒藉著接受一條神聖的繩索，而開始了四個階段的生命旅程。

- **用餐儀節**：分享食物常常是接納及參與聖餐者之間共融的記號，但它也能夠是一種經驗到屬神力量的方法和記號。在原始的狩獵時代，食物是神聖的，食物的分享真的就是生命的分享。在農業社會的百姓之間，豐收節慶祝共有的收穫，同時也向那賜給食物豐收的奧秘實體獻上謝恩，因為祂使生命成為可能。對祖先或神明表示尊敬的慶典，也常常是一種與祖先或神明在精神上表達共融的方法。墨西哥的原住民 Aztec 人習慣吃一種麵餅，這種麵餅製作成他們的神的形像，為了能夠接受神的生命，以及經驗到如此生命的特質。在原始及古代的文化中，酒和其他含酒精的飲料也常常被使用，來作為與神交往，或是感受神的大能的一種方法。日本茶道的目的之一，就是使賓主之間達到一種精神的共融。
- **祭獻儀節**：以儀節的方式奉獻食物、財物，甚至人等，常常能把人那種對超越界依存的感覺予以戲劇化，同時也為他們所獲得的一切而感恩。古代的以色列人每一年將羊群的首生者，以及田間收穫的初果奉獻給雅威，同樣的風俗習慣也可以在其他遊牧及農耕文化中發現到。血也常被視為是生命的記號，因此血的傾流也常常成為祭獻儀節的一部分。飲血就常常被用來象徵生命的分享，而血的共飲更是能夠將參與儀節的人聯繫起來，成為一個共同的精神體。有時候，犧牲物也代表仇恨和邪惡，而摧毀這犧牲物

則象徵這些仇恨和邪惡已經被消除了。犧牲物有時候也能代表奉獻的人或團體，破壞這犧牲則是象徵人對神的絕對服從。

- **贖罪儀節**：有時候，犧牲是贖罪的一種方式。以水滌淨或以淨化的儀節，也可以是一種修補及恢復彼此關係的一種方法，因為它們淨化的功能象徵著那傷害彼此關係的態度已被消除。而當祈禱的意向及目的是為獲得寬恕時，那麼祈禱也可以是贖罪儀節的一種方式。在原始文化裏，病痛和災難都被視為是上天發怒的記號，而聖事性儀節的目的，就是帶回到與天地和諧的關係中。一如以色列民族一樣，在古代的中東文化裏，罪的告明和公開的慟哭悔改，更是贖罪的必備條件。
- **治癒儀節**：健康是人最重要的價值之一，因此一旦失去健康，在傳統的宗教文化裏，就會以儀節的方式，試圖去恢復病人的健康。這治癒和重生儀節常常與魔法聯繫在一起，企圖去尋找病因並且克勝它。有時候，是以頭髮或骨頭、或是以水晶或樹枝作為治癒儀節的象徵物，因為這些東西在某些文化脈絡中，被視為是可以通傳治癒能力的工具。有時候，神聖的人物，如巫師或司祭，也被視為是通傳治癒能力的主要工具。在這裏，事物和人物都是進入及經驗治癒意義的聖事性記號。有時候，在治癒儀節中，也會以咒語來驅魔、祈禱或吟誦神話，而使得治癒者和病人體驗到治癒的經驗。在其中，有時也會使用草藥或其他天然的藥物。
- **殯葬儀節**：在任何文化裏，殯葬儀節最能夠戲劇化在文化脈絡中的死亡意義，並且幫助人們進入更圓滿的意義當

中。它同時也是一種過渡儀節，不僅象徵亡者的生死過渡，同時也是生者從有他 / 她的生活，過渡到不再有他 / 她的生活。殯葬儀節也反映了特別的信仰，以及在社會脈絡中的生死觀。在古埃及，人們會以財富和食物來作陪葬，以作為亡者幽冥行旅之用，而這正表達出古埃及人對死亡的觀念—死後的世界一如今生。在許多宗教裏，埋葬正是塵歸塵，土歸土，落葉歸根的記號。古代波斯的祆教徒則是把亡者的遺體放在高塔上，放任飛鳥啄食，因為他們認為腐爛的屍體會污染大地。印度教徒則是把遺體火化，以確保亡者的靈魂不再漂浮遊蕩，而繼續其下一世的轉世。

- **婚姻儀節：**婚姻儀節與殯葬儀節在表達一個文化裏的家庭生活及彼此關係上，其意義是很類似的。這些儀節也都能幫助那些參與者，儀節式地進入這種意義當中。在大部分的宗教文化裏，儀節是非常精巧細妙的，它包括一個準備的過程或是一個脫離的時期，以及一個過渡到或結合成新生活模式的慶典。在準備過程期間，未婚夫妻開始從他們先前在社會的位置中脫離，而在某些文化裏，他們要接受有關他們未來婚姻及社會責任的教導。脫離的儀節包括了雙方原生家庭的協商、搶婚（新娘假裝被新郎綁架）、剪斷捻線或摔破其他的象徵物、理髮、守齋或隔離等。接著則是藉著過渡儀節或婚姻慶典，男女雙方結合並加入已婚成年的社會中。這些婚姻儀節可能包括祈禱、承諾、禮物的交換，以及象徵結合的花串、新衣、新房、喜宴、洞房花燭夜等。透過這些脫離及結合的儀節，人們就有可能重新發現及再度肯定婚姻為他們所帶來的意義。

- **任命儀節**：任命或祝聖儀節是一種過渡（轉化）儀節，一如婚禮，這儀節也包括脫離及結合的兩種象徵。雖然依據不同的文化，允許由男人或女人進入神職當中，但是任命儀節並不關涉性別及文化，其模式和功能通常都是一樣的一候選人從世俗的常人和常務中被脫離出來，而進入到神聖的服務當中，並且與神聖階層結合，成為其中的一份子。在準備進入神職的階段，通常會有一段隔離及陶成的階段，並且在期間學習儀節和其他的服務工具，以及它們的神聖意義。祝聖慶典可能包括取新名字、接受特別的衣冠或其他有關職務的象徵物等的象徵儀節，或是領受傅油或接受那些已經領受職務的人的觸摸。透過脫離及祝聖的儀節，候選人乃成為社會中的神聖者，並且在候選者的心靈裏，深深地烙下這項聖職任命的意義。

除了以上的儀節之外，當然在宗教歷史中還有許多其他形式的儀節，我們所舉出的儀節只是一些可以對照天主教七件被稱為聖事的儀節。如果要把這些儀節的意義作一個綜合，而提出聖事共同及一般的象徵意義來，那麼或許我們可以把這個意義這樣說：進入團體，分享團體的生命和價值，發展團體和服務團體等。但如果我們深究各個宗教的聖事意義，那麼在不同文化脈絡中的各種宗教裏，我們一定會發現到各自不同的儀節及其所帶來的獨特意義。

徐光啓頌

金魯賢¹

今年（2008）是徐光啓逝世 375 周年，上海金魯賢主教寫了一封牧函，題為「徐光啓頌」。乍看下，還以為是一篇歌功頌德的文章，仔細讀過才發覺，完全不是那回事。這是一篇考據詳盡、評估冷靜、表達生動的佳作，與一般的歌功頌德大異其趣。金主教把徐光啓的一生用「四愛」、「四不愛」概括描述，加深讀者對這位愛祖國、愛人民、愛科學、愛教會的功臣的認識和仰慕。牧函不長，請即刻打開閱讀，我不想在此多說，耽擱讀者的時間。不過有兩段給我印象深刻的論說，仍情不自禁地抄在下面：

「寫到這裡，我有一個感想：徐光啓熱愛科學之心、從事科學實踐的毅力在領洗入教後更為熱切，而其成就也更顯著。徐光啓作為虔誠的天主教徒，從來沒有覺得科學與宗教信仰有矛盾。」（「愛科學」最後一小段）

「徐光啓是士、是儒，學的是孔孟之道，他身體力行，一生追求正心誠意修身齊家治國平天下。『四十而不惑』的他，人生觀、世界觀已基本形成，但在身體力行時，感到儒家只講人，不講天；只講此世，不講來世，總是欠缺，

¹ 本文作者：金魯賢。1916 年生於上海，1946 年畢業於上海徐家匯神學院，隨後赴法國、德國科隆、奧地利因斯布魯克、義大利羅馬等地求學。1950 年獲羅馬額我略大學神學博士學位，1951 年回到中國。任徐家匯大修院（母心修院）院長、耶穌會上海區代會長，中國耶穌會代巡查使、海州監牧區代宗座監牧。1955 年 9 月 8 日中共政府鎮壓行動時被捕入獄，在監獄中度過了 18 年，又接受勞改 9 年。1982 年釋放，1985 年祝聖為上海教區助理主教，1988 年成為上海教區主教至今。

因爲人需要超越自我，而與上天結合才能滿足自身的最深的願望。而且儒家要求的倫理道德非常高，卻沒有提供達到此目的的方法。徐光啓當然也了解佛教，他九歲上的就是龍華廟的學院，然而他亦未接受佛學。」（「愛教會」第五段）

由以上二段引文，可窺見牧函一斑：它說出了大家應該知道的事實真相，並予以不偏不倚的客觀判斷。在結束這篇簡介前，還要向金主教說聲「謝謝！」他每次寫牧函，都不忘寄一份給我，使我學到很多知識。這不是偶然的，而是積累豐富的人生經驗，加以好學冥思及與天主的交談，才能坦誠地向下一代交出成果。我們多麼需要這類彼岸信息的傳遞人。因此感謝之外，還有祈禱：透過佘山聖母的轉達，求生命的主宰讓金主教多活很多年，阿們！

房志榮撰文，轉載自《天主教周報》2008.8.31

前 言

1933年11月8日（農曆十月初七），徐光啓逝世300周年，上海教區舉行隆重的紀念活動。當時我十七歲，在徐家匯聖心修院念第二年文學。當日上午參加了在徐家匯大堂舉行的追思大禮彌撒，滿堂黑色對聯，歌詠團唱哀魂曲，下午在徐光啓墓地，法籍惠濟良主教主持追思禮，他身穿黑色大袈吧（CAPP），繞墓奉了香，灑了聖水，大家齊聲高唱：「主救我吧！」又唱：「望主賜以永安，而以永光照之。」我當時心想：那麼一位完人，聖教功臣，已死三百年，難道他還在煉獄中受火的煎熬，還需要他十幾世的後輩替他哀求仁慈在天大父大發慈悲，拯救他脫離煉獄之苦嗎？

當時徐光啓的第十一世孫徐允許神父主編《聖心報》，第十二世孫徐宗澤神父主編《聖教雜誌》。兩報全國發行，銷路

頗廣。他們兩人大力宣傳他們的祖先，發動教友在身患重病時，求徐光啓發聖跡，以能求羅馬教宗列他為精修聖人。然而雜誌上刊登的感謝徐光啓轉求而得痊癒的都是小病，而教友們身患重病時仍求聖女小德肋撒，似乎對徐光啓的信心不足。

時間過去五十年，1983年，徐光啓逝世三百五十周年。我也已從北方監獄獲釋回來，在佘山修院教書。課上我問修生們「知不知道徐光啓是誰？」他們五十幾人沒有一個回答知道。我點名問倪國祥修生，他站起來，撓撓頭說：「諒是位著名人士吧！」引得哄堂大笑。我悲從心來，受過文化大革命洗禮的青年修生，教會知識水準如此之低，不亦哀乎！修生們有報紙看，上海報導了學術界紀念徐光啓，但只說他是位偉大的科學家，隻字不提他的信仰。介紹徐光啓而不介紹他是基督徒，夠片面的了！我暗下決心，要好好介紹、宣傳徐光啓。他應永遠活在我們心中，他真是千古完人。他是上海人的光榮，尤其是我們基督徒的光榮。於是上海先後有了光啓出版社、光啓培訓中心、光啓社會服務中心、光啓夜校、光啓敬老院、光啓希望小學等。我希望徐光啓之名，在上海教區家喻戶曉。

光陰似箭，一晃又過了廿五年。今年是徐光啓逝世 375 周年，再一晃又廿五年，2033 年，將是徐光啓逝世四百周年，我是看不到那一天了，還是好好紀念他逝世 375 周年吧。

徐光啓是曠世奇才，他是數學家、天文學家、水利專家、農業專家；他又是軍事家，寫過軍事書籍，練過兵，督造過新式武器；他是文學家、政治家，官拜禮部尚書，文淵閣大學士。他是千古完人，在世 72 年，一生清白，為人正直，終身簡樸，他的歷史沒有瑕玷。

我堅信徐光啓於三百七十五年前已進入天國，瞻仰天主聖

三的光榮。我們今天歌頌他、紀念他，以激勵我們效法他。我認為在徐光啓身上，我們應學習、效法他偉大的胸懷，在其中，燃燒著四股愛火，那就是愛祖國、愛人民、愛科學、愛教會。

一、徐光啓有四愛

（一）愛祖國

徐光啓，上海人，生於晚明，當時朝政腐敗，奸臣當道，貪污成風，國勢日衰，人民貧困，沿海地區屢遭倭寇侵擾。所謂倭寇，就是從一衣帶水的海島上來的矮個子強盜。他們經常前來襲擊，攻破城市，燒毀民房，掠奪財物，然後揚帆逃走。徐姓家族本是富裕的小康之家，自給自足，經常接濟窮鄰。倭寇一來，全家老小倉促避難，田園被毀，財產被搶奪一空。於是徐光啓的父親自己種田，其祖母和母親「早暮紡織，寒暑不輟」。徐光啓自稱「家境貧甚」，自小體會到國家弱、人民苦。他深知欲人民富，必須國家強。徐光啓憂國憂民，又知道除倭寇外，北方有一支遊牧民族逐漸強大，他們全民軍隊編制，好戰又善戰，正在養精蓄銳日夜操練，對北京虎視眈眈，準備入關取代明王朝，統治中國，而中原皇帝達官卻醉生夢死。

徐光啓是士，學孔孟之道，孟子說：「窮則獨善其身，達則兼善天下」。徐光啓知道強鄰壓境時，這話已行不通，國破家亡，誰還能獨善其身？於是，徐光啓以興天下為己任，深信國家興亡匹夫有責。他讀《論語·子夏》，學而優則仕。讀書要做官，在當時只有做了官才能報效祖國、服務人民。徐光啓九歲時，在上海龍華廟裏學習，十年寒窗後於十九歲考上秀才，以後五次鄉試都落選，直到卅五歲第六次鄉試時，他的試卷已

被副考官批入落選，由於主考官焦竑認真負責，在放榜前兩天親自重閱試卷，發現了徐光啓的文章，大加讚賞，拔他為第一名舉人。以後徐光啓多次去北京禮部會試，榜上都無名。直到1604年才中了進士，名列八十六，殿試名列五十二，欽點翰林院第四，時年已四十二歲，正式進入仕途。

徐光啓讀書很用功，可謂博覽群書。一生特別重視農業和軍事，他熟讀軍事書籍，鑽研武器和練兵之術。他是位軍事家，是位儒將。他成為翰林院學士後，有資格向朝廷提建議。他屢次上書進言，且毛遂自薦奏請皇帝准許他練新兵、製造新式武器。他堅持兵不在多，而在精，又強調武器必須新。萬曆皇帝身居宮中，沉迷酒色，對徐光啓奏疏毫不重視，直至邊疆告急，才啓用徐光啓。徐光啓雄心勃勃，準備練精兵十萬，親自督造軍火，又請傳教士陽瑪諾和畢方濟等協助鑄造西式大炮。然而萬曆皇帝用徐光啓其人，不重視其主張，財政上不予支持，又讓各部門對徐光啓牽制，致使徐光啓無法實現他的強國之夢，只好辭職回天津種田。

徐光啓種田，並沒有像其他官員們的閒情逸致，也沒有陶淵明那樣「采菊東籬下，悠然見南山」的風雅。他種棉花、種甘薯、種水稻，他種田的目的，是要老百姓豐衣足食。他熱愛人民。

（二）愛人民

徐光啓平民出生，家境清寒，以後官至大學士入閣拜相，但一生生活仍是平民化，從未忘本。他憂國憂民，知道國以民為本，民以食為天。首先要解決人民的吃飯問題。對一個國家來說，應以重視農業為立國之本。吃不飽的人民怎會愛國？吃

不飽的士兵怎能打仗？徐光啓從小不但會種田，還會動腦筋種好田。他知道農業是門大學問，土壤、種子、水利、農具、氣候、季節等。跟土地打交道，不得有半點虛假和馬虎。他實地考察，點滴收穫，作好記錄，反覆試驗，總結經驗。他把實踐得來的知識寫在書上，從青年時代寫到七十二歲才殺青。

他寫書不是爲了求名，只爲解決人民的實際問題。當時松江上海一帶，常有洪水爲患，百姓忍饑挨餓。他得知福建有甘薯，把它引入，多年實踐得以成功，產量高、口味好，他欣喜萬分，寫出《甘薯疏》，向人們介紹這作物旱澇保收，讓百姓不怕饑荒。

爲解決人民的溫飽，徐光啓還研究種好棉花。他小時候就知道並告訴過父母親，當棉花長高時，把其沖天心摘下，不使其養分浪費，而使蕾鈴長得結實。

古代北方不種水稻，據說種不活。北方吃大米，必須從南方調運，運費昂貴。徐光啓在天津利用自己的俸銀買下荒地，造了一所平房住下，招募貧民，自己試種。經過三年的努力，終於取得豐收。徐光啓讓北方人吃到了廉價的大米，後經過幾代人的改良，天津種出了全國聞名的小站米。

徐光啓認爲農業的關鍵是水利。他研究如何利用水，研製成功水利機械。他所做的一切都是爲了人民。他通過幾十年的辛勤努力，寫就了中國第一部農業百科全書《農政全書》。這是他畢生心血的結晶。臨終時還特別叮囑侍立在旁的孫子和外孫，盡快把《農政全書》謄寫清楚，呈給皇帝以便全國推廣。徐光啓至死記掛的是人民，是窮苦百姓。

(三) 愛科學

徐光啓熱愛科學，是位偉大的科學家，這在我國古代士大夫中極爲少見。我們古時所謂的學者外表上都是儒士，他們熟讀古書，尤其鑽研孔孟之道，口中不斷的「子曰...子曰...」，寫的是八股文章，以爭取入仕、爭取功名。研究自然科學者鳳毛麟角，而且不被人尊重。韓愈曾寫到：「人而無恆不可爲巫醫」。在他心目中，當醫生並不是崇高的職業，即使有從事科學的，也只是在某一個領域之內。徐光啓雖是儒士，從政幾十年，他的興趣卻在科學研究。他的精力放在科學實踐上，而且在許多學科裏作出重大的貢獻。這是世人公認的，也尤其令我欽佩敬仰不止。翻閱極具權威的《中國大百科全書》，在數學、天文、水利、農業卷中，徐光啓的大名赫然在內，現摘錄如下：

數學卷：

「徐光啓.....認爲數學技術能富國強民，有益民用.....他相繼與利瑪竇合作譯出歐幾里德的《幾何原本》前六卷及《測量法義》、《簡平儀說》等書.....他同時認爲數學是科學技術的基礎，在立法、水利、音律、國防、建築、財政、機械、地圖、醫學、統計等方面，都有重要的作用.....徐光啓譯出的《幾何原本》是現在中國現有的第一部數學譯著，譯文文字簡練，意義準確，全部數學譯名都是首創。其中許多至今仍在沿用，如點、線、面、直線、曲線、曲面、直角、鈍角、銳角、垂線、多邊形、平行線、對角線、罄折形、相似、外切面.....梁啓超稱讚道『字字精金美玉，是千古不朽之作』。」

天文卷：

「……明初以來，使用的《大統曆》差錯屢次發生。萬曆卅八年十一月壬寅朔日食，欽天監預報錯誤晝暮。當時徐光啓按歐洲方法做的預報比較準確，由此博得巨大名聲。後來，人民多次提出改曆建議，推舉他參與或負責此項工作。崇禎二年五月乙酉日食，欽天監計算錯誤，崇禎接受禮部建議，授權他組織曆局，進行改曆。他堅決主張參用西法，提出『欲求超勝，必須會通；會通之前，必須翻譯』的方針，曆局先後聘請耶穌會士鄧玉函、羅谷、湯若望參與工作，編譯成46種137卷的《崇禎曆法》。其中包括歐洲古典天文學的理論、儀器、計算和測量方法，以及天文表的理論、編算使用方法等。同時曆局進行了許多天文教育和介紹天文知識的工作，引進了歐洲式的象限儀以及望遠鏡……安排了星表測定、日月食觀測等計畫……」
農業卷：

「徐光啓是《農政全書》的作者。徐光啓對農事的研究，注重親身實踐和經驗總結。一生中曾數度歸田，從事栽培實驗和撰寫農學著作，如：1607~1610年在上海農莊試種甘薯、棉花等，寫成《甘薯疏》、《吉貝疏》、《蕪菁疏》、《代園種竹圖說》四部農書。1613~1618年在天津屯田，大規模引種南方水稻，寫成《北耕錄》；並根據自己在宅旁園地種植花卉、藥草和新作物品種的經驗，寫成類似農學小百科全書的《農遺雜疏》五卷。1621~1628年在上海家園繼續進行栽培實驗，並於天啓五年（1625）開始撰著《農政全書》，1632年入閣參與政務後仍積稿隨身，不斷補充，甚至在病中還執筆不休。遺稿經陳子龍修訂，編成六十卷，於崇禎十二年（1639）刊行，為後世留下寶貴

農學遺產。」

水利卷：

「徐光啓平生鑽研最多、成就最大的，是農學和水利學。徐在其科學實踐中，重視總結傳統的歷史經驗，在上海和天津都有自己的農學和農田水利實驗園地。在水利工作中，他強調對水資源的綜合利用，重視水利測量，認為審慎的測量是規劃工作的客觀依據。他指出，對於一個國家來說，水和土是重要的資源，農業是國計民生的根本，而水利又是農業的根本，要使國家富強，必須發展農業和興修水利。而治水要和治田相結合，認為發展水利，不僅能夠抗旱除澇，而且可以調節地區氣候。」

一位學者要在一門學科內成為專家已非易事，而徐光啓在多個學科領域都成為專家，真是曠世奇才。他鑽研科學，一不求名，當時科學工作者不受人重視；二不求利，當時沒有什麼專利權可以申請。他研究軍事，為了保家衛國；他從事農業實踐，求的是全體人民豐衣足食。他介紹西方科學，向西方學習先進技術，正如魯迅後來所說的「拿來主義」，為的是己用，並藉此超越西方。他深信數學乃一切科學的基礎；他修改曆法，因為天文關係到國計民生；他研究水利，因為中國歷代深受洪水之害，治好水利，人民才能安居樂業。總之，徐光啓實在是一位偉大的科學家，他的偉大就在於其心裏所想的，總是國家的強盛和人民的康樂。

寫到這裏，我有一個感想，徐光啓熱愛科學之心，從事科學實踐的毅力，在領洗入教後更為熱切，而其成就也更顯著。徐光啓作為虔誠的天主教教徒，從來沒有覺得科學與宗教信仰有矛盾。

(四) 愛教會

徐光啓出身貧寒，中了秀才以後，考場上一直不得志。他作為兒子及父親，有責任贍養父母及教養孩子。考場失敗下來，他只能以教授鄉中有錢人家的子弟來養家糊口。1596年，徐光啓卅三歲，同鄉趙禎被派往廣西瀛洲府做官，他請徐光啓同往，教他的子女讀書。為了每年幾十兩銀子，徐光啓辭別父母妻兒，出門遠行。路過廣東韶關時，遇上了郭居靜神父，並與他長談。這是徐光啓第一次接觸到天主教的西洋傳教士。

四年後（1600年），他趕赴北京禮部考試，路過南京，在街上閒步時發現一座教堂，於是認識了利瑪竇，進一步瞭解了天主教，並接觸了西方科學。這次考試，徐光啓仍落榜，後回老家。

1603年，徐光啓因事從上海到南京，他去教堂想再次拜見利瑪竇，可惜利氏已北上。他見到了羅如望神父，羅送給他《天主實義》和《天主十誡》，徐光啓回到住所，讀完兩書後完全信服，次日要求領洗。羅神父叫鐘鳴仁修士給他連講八天道理後，給他付洗，聖名保祿，時年41歲。

次年他再進京應試，終於中了進士，入翰林院。這時利瑪竇已定居北京。徐光啓有了固定的收入，即接父親進京，其妻吳氏、其子驥、兒媳顧氏隨行，家庭團聚。徐光啓耐心教他們要理後，全家領洗，樂也融融。徐光啓視利瑪竇為父，常去求教。徐光啓佩服西學，由於時代的局限，徐光啓未學外文。本著「欲求超勝，必須會通；會通之前，必須翻譯」，徐光啓決意與利氏合作翻譯。

徐光啓是士、是儒，學的是孔孟之道，他身體力行，一生

追求正心誠意修身齊家治國平天下。「四十而不惑」的他，人生觀、世界觀已基本形成，但在身體力行時，感到儒家只講人不講天、只講此世不提來世，總是欠缺，因為人需要超越自我，而與上天結合，才能滿足自身的最深的願望。而且儒家要求的倫理道德非常高，卻沒有提供達到此目的的方法。徐光啓當然也瞭解佛教，他九歲上的就是龍華廟的學院，然而他亦未接受佛學。

1596年，徐光啓首次接觸天主教，到1603年才領洗入教，他足足鄭重思考研究達七年之久。他得出的結論：泰西教士傳來的天主教，不但不與他恪守的儒家學說矛盾，而且還能補它的不足。他潛心研究之下，對天主教寫出了一個小結如下：

「以昭事上帝為宗本，以保救身靈為切要，以忠孝慈愛為工夫，以遷善改過為入門，以懺悔滌除為進修，以升天真福為作善之榮賞，以地獄永罰為作惡之苦極。一切戒訓規條，悉皆天理人情之至，其法能令人為善必真，去惡必盡。所言上主拯救之恩，賞善罰惡之理，明白真切，足以聳動人心，使其嚴信畏懼，發於由衷故也。」

徐光啓入教不是一時衝動，也不像某些人所說為了學習西方先進技術才入教的。因為他入教在前，與傳教士合作翻譯在後，而且後三年之多。徐光啓一生耿直，光明磊落。說他入教另有企圖，實在是侮辱徐光啓的人格。徐光啓入教後的表現，即可證明他的誠心誠意。他入教後，即以自己的言行向自己的親人介紹天主教，使其父、其妻、其子都領洗入教。此後他又邀請郭居靜神父至他老家上海傳教，就住在他家，並給郭提供一個小聖堂。他官職愈高，從教愈堅，傳教之心也愈熾熱。

天主教會總在艱難中成長，中國教會也不例外。隨著傳教

事業取得進展，教難也在逐漸醞釀。終於 1616 年 5 月爆發，始作俑者是南京禮部侍郎沈淮。他向萬曆上《參遠夷疏》，全面攻擊污蔑天主教會，請求皇上下令驅逐傳教士出境。徐光啓在得知這個消息後，儘管官職遠低於沈淮，但也依然決心於同年八月，上了《辯學奏疏》的奏摺，他不僅勇敢承認自己是天主教徒，並且證明傳教士都是有德有學之人。他們來中國無非是勸人爲善，絕無陰謀。疏中他提出了三種試驗之法：

1. 擇內外臣僚數人同譯西來經，凡事天愛人之說、格物窮理之論、治國平天下之術，下及曆算、醫藥、農田、水利等興利除害之事，一一成書，欽命廷臣共定其是非。果系叛常拂經，邪術左道，即行斥逐，臣甘受扶同欺罔之罪。
2. 乞命諸陪臣與有名僧道互相駁難，推勘窮盡，務求歸一。仍令儒學之臣共定論之。如言無可采，理屈辭窮，即行斥逐，臣與受其罪。
3. 譯書如難就緒，僧道或無其人，即令諸陪臣將教中大意，誠勸規條與其事蹟功效，略述一書。並已經翻譯書籍卅余卷……一並進呈御覽。如其悖理，不足勸善戒惡，易俗移風，即行斥逐，臣與受其罪。

徐光啓在奏疏中擺事實、講道理，並以自己身家性命擔保。奏疏極有說服力，萬曆對沈淮的奏疏擱下不批，在徐光啓的奏疏上只批示「知道了」三個字。

沈淮不死心，於九月第二次上疏《再參遠夷疏》中呼籲禁教，並勾結大奸臣魏忠賢在皇帝面前煽風點火，進行反教大動員。沈收到當時在北京同爲禮部尚書的方從哲的信，說：「所謂西洋人在內地傳教，不妨先罰獲監禁，再請旨治罪。」後出兵包圍南京天主教堂，逮捕神父及教友，關入大牢。徐光啓一

方面再上疏爲天主教辯護；另一方面，由於知道自己無力阻止教難的發生，決意冒險保護在京的傳教士，收留在自己寓所，並叮囑在滬家人必須保護傳教士的安全，請他們藏身於自己家中，同時與李之藻、楊廷筠等人寫信闡明天主教教義散發全國，努力減少教會的損失。徐光啓力抗沈淮九年，教難於 1624 年沈淮病死而結束。愛教不真切的人肯這樣冒險嗎？

他不做官時兩次去澳門，做聖依納爵神操，他每天早晚默想，臨睡做省察，恭念玫瑰經。有神父時，虔誠輔祭，勤領聖事，真是教友的楷模。他死後，在羅馬的耶穌會總長，命令全世界的會士各爲他獻彌撒三台。認他爲教會的大恩人、大功臣。

二、徐光啓有四愛，他也有四個不愛

（一）不愛色

我國自古以來，從皇帝以降，所有官員、士大夫、鄉紳、地主都納妾，越富貴越妻妾成群。徐光啓在十九歲那年和比他小三歲的吳氏結婚後，一直對她敬愛有加，白頭偕老，相濡以沫，從不二心。

（二）不愛財

他說過，自己幼時「貧甚」。他十九歲中了秀才後，屢次鄉試都落選，中不了舉人，爲了養家糊口，只能教幾個小兒爲生，以後又遠走廣西。他多次去北京應試。人家有錢的子弟，騎了高頭大馬，帶了書童進京。他卻肩挑行李，步行一個多月前去，可見他的清貧。他 41 歲中禮部進士仍一直清貧度日。

我們上海人都知道有個豫園，大都去玩過。它是潘允端所

造，他較徐光啓早卅六年生，幾乎是同時代人。此人官居陝西省布政司，爲三品官，相當於今天一名主抓民事的副省長，他有錢蓋富麗堂皇的別墅，這不稀罕，當時老百姓有句順口溜：「三年清知府，十萬白花銀」。我們都知道愛國老人馬相伯，他在李鴻章手下做事，官不大不小，他退休後即慷慨獻出良田三千畝、白銀十萬兩，創辦了一所大學。而徐光啓身爲太子少保，大學士，是一品大員，是總理級。他後期在北京做官時，身邊除了一個孫子和一個外甥外，只有一個老僕伺候他。在他死時，其寓所只有幾十兩白銀，除了朝服外都是舊衣，而他在上海的寓所只是九間樓，現仍在。他在天津有些田產，是他做試驗田時買下的荒地。可見，徐光啓對於錢財的超然脫俗，猶如荷花亭亭玉立，出淤泥而自潔。

（三）不愛趨炎附勢

他從政時，朝廷裏宦官魏忠賢當權，魏是大奸臣，野心極大，瞞上欺下，「順我者昌，逆我者亡」，朝野京內各部會，地方上封疆大吏總督巡撫都怕他，不但不敢得罪他，而且競相獻媚奉承他，稱他爲九千歲，與皇帝萬歲只差一步之遙。然而對徐光啓，魏賊卻想法拉攏他，但他對之不但保持距離，而且膽敢冒犯他，因此被罷斥，降官免職。徐光啓潔身自重，寧願去他的試驗田種地。

（四）不愛結黨

明末在野的士大夫，大抵自視清高，崇尚清談，他們不滿魏忠賢的專政，自動團結在無錫大儒顧憲成的周圍。顧在翰林書院講學，吸引了大批學者，他們重氣節講大義。顧在院中寫

下一副名對聯：「風聲雨聲讀書聲，聲聲入耳；家事國事天下事，事事關心。」表達了當時學者的境界。於是形成了「東林黨」。它的影響逐漸擴大，形成一股反魏忠賢的政治力量。不幸的是，不久黨內分黨，有所謂的浙黨、昆黨、楚黨等，他們互不服氣，彼此攻擊，東林黨陷入了黨爭，力量分散，再遭到魏賊的殘酷殺戮禁錮，東林黨獄案，慘絕人寰。

無錫與上海是近鄰，徐光啓「生平務有用之學」，不喜清談，不受東林影響，不加入東林黨，專心致力於科學研究，使魏賊無機可乘，倖免罹難。

結 語

以上是徐光啓的四不愛，正因他有四不愛，才能有所愛，有所大愛，有所真愛而流芳百世。

在將寫完這信時，司馬遷在〈孔子世家〉一文中稱讚孔子的話，不斷出現在我的腦海中：「高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之。」心嚮往之者必須效法他。我希望在上海教區內，興起一個宣傳學習徐光啓的熱潮。利瑪竇遠來中國迄今已四百多年，羅馬教宗沒有冊封過一位中國人爲精修聖人，徐光啓封爲聖人當之無愧。我們上海教區應朝這個方向努力。

普世教會在慶祝聖保祿年，我們同時應隆重紀念中國的保祿徐光啓。（教區將討論具體的紀念活動，擇日公布。）

願教區神父、修女、修生、教友爭做徐光啓的學生，學習他的「四個愛」和「四個不愛」。

※ 附註：1933年，上海主教惠濟良准印的經文：「救贖萬民的天主，賞賜爾僕徐保祿（徐光啓）既虔誠敬主，複盡忠聖教，熱心救靈福傳，懇求爾，賜彼榮登聖品，保中華全國人民及早歸化。亞孟。」

向上提升的神秘主義

托名狄奧尼修

黃克鏞¹

本文介紹狄奧尼修的靈修思想。狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合，不但是連貫基督宗教東方與西方靈修思想的橋樑，也可與道家、儒家思想引起共鳴。希望藉此拋磚引玉，給願從事神學和靈修本地化的年輕學人靈感，發揮狄奧尼修神秘思想與中國傳統思想的比較及融匯貫通。

前 言

「我的論證從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者合為一體。」

以上是狄奧尼修對於他提出的神秘神學的描述；狄氏以梅瑟登西乃山的經驗作為這種神秘神學的典範：梅瑟登上山巔，「進入不知的真正神秘黑暗中」，並在黑暗中與那位不可知的天主結合²。

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，意大利 Camaldoli 修院隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。

² 《神秘神學》3 及 1.3；見狄奧尼修著，包利民譯，《神秘神學》（香

在狄奧尼修以前，教父奧力振(Origen)及額我略尼撒(Gregory of Nyssa)等，已強調天主不可知及不可言說的特性，提倡「不可言說的神秘主義」(apophatic mysticism)。狄氏將這種不可言說的神秘思想加以發揮，達於高峰狀態；狄氏神秘神學可視作希臘教父神秘思想的集大成。由於托名為保祿宗徒的弟子(宗十七34)，狄奧尼修的著作享有特殊地位。中世紀時狄氏著作被譯成拉丁文，對西方拉丁教會有重大影響，尤其對日後萊茵法蘭德斯神秘主義，以及英國佚名神秘者《不知之雲》(*The Cloud of Unknowing*)有深刻的影響。狄氏可視作連貫東方與西方教會神秘傳統的橋樑。

狄氏神秘思想不但繼承了教父傳統，也深受新柏拉圖哲學的影響。狄氏視萬物從天主「溢出」，又不斷「回歸」根源；這種宇宙性神秘觀，與普羅克洛(Proclus)所持因果循環的三形態(「靜止」、「溢出」、「回歸」)，互相響應³。狄氏達成了基督宗教靈修與新柏拉圖哲學的適當整合，這是他的特殊貢獻。

狄氏表示，萬物「回歸」根源的動向，是一種「向上提升」的歷程，因而狄氏的神秘主義被稱為「向上提升的靈修思想」⁴。本文以「向上提升的神秘主義」為題，首先探討作者其人及思

港：漢語基督教文化研究所，1996），96及94頁；以下簡稱「中譯」。

³ Proclus, *The Elements of Theology*, trans. E. R. Dodds, (Oxford: Clarendon Press, 1963), no.35, p. 38.

⁴ 參閱：Paul Rorem, "The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius," in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, eds. B. McGinn and J. Meyendorff, (New York: Crossroad, 1992), pp. 132~151.

想背景；然後按照狄氏提出的不同神學類型，闡釋這向上提升的歷程；再從狄氏有關天主的三個名稱（「善」、「美」、「愛」），討論向上提升的原動力。本文結論將指出狄氏不但是貫通基督宗教東方與西方傳統的橋樑，也能提供基督宗教與遠東，尤其中國靈修傳統，如道家、儒家思想的聯繫。

一、作者及其思想背景

（一）作者之謎

《宗徒大事錄》記載保祿曾於雅典城的「阿勒約帕哥」（Areopagus）前講道；當時有一位名叫狄奧尼修的官員信從了保祿⁵。這位托名為保祿弟子狄奧尼修的作者留下一些著述，流傳至今的共有五部：《論聖名》、《神秘神學》、《天階體系》、《教階體系》及《書信集》⁶。狄氏在著作中提及他的另一些著作，包括《神學大綱》、《象徵神學》、《天使的特性與品級》、《神聖讚美詩》等。這些作品可能是佚失，或更可能是狄氏以其擅長的技倆所虛構。

按照歷史考據，狄奧尼修的著作首次於 533 年被主張「一性論」（monophysitism）異端者引述，用以支持他們的理論⁷。但

⁵ 宗十七 22~34；阿勒約帕哥為雅典城最高法院所在地。

⁶ 五部著作依照英譯本簡稱如下：《論聖名》：DN；《神秘神學》：MT；《天階體系》：CH；《教階體系》：EH；《書信集》：Letters；參閱：*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Colm Luibheid, (New York: Paulist, 1987)；中譯本全部見於《神秘神學》（見上注 2）；筆者引用這中譯本時，也參照原文或其他譯本稍作更改。

⁷ 參閱：Andrew Louths, *The Origins of the Christian Mystical Traditions: From Plato to Denys*, (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp.

維護正統信仰者不接受狄氏著作具有宗徒時代的權威性，理由是以往著名教父，如亞大納修（Athanasius）、濟利祿（Cyril of Alexandria），或任何一位教父，都不曾提及狄氏的著述。但過不多時，那些維護正統信仰者也開始引述狄氏的作品，以反擊「一性論」。可見雙方都不介意狄氏作品晚期出現的困難，卻認為這些作品有引用的價值。

狄奧尼修著作的歷史命運，該追溯於被譽為「拜占廷神學之父」的馬克西摩（Maximus Confessor），在其名著《秘言》中，馬氏提及狄奧尼修，稱譽他為「至神聖的詮釋者」，公開確認狄氏著作的歷史性，及宗徒時代的權威性⁸。因此，確定了狄氏在東方及西方基督宗教傳統中的卓越地位。及至九世紀時，更有愛爾蘭神秘家愛留根納（Scotus Eriugena），將狄氏著作譯為拉丁文，奠定了狄氏對中世紀西方拉丁神學影響的基礎。如聖維克多的優果（Hugh of St. Victor）和理查（Richard of St. Victor），大亞伯爾（Albert the Great）及其門生多瑪斯（Thomas Aquinas）等，均極推崇狄氏的著作。如上文所示，狄氏尤其對西方神秘思想有深刻的影響。

但在十九世紀末，由於歷史批判的趨勢，有學者提出狄奧尼修著作深受新柏拉圖哲學家普羅克洛（Proclus）的影響，學者指證狄氏著作的一些篇幅，極接近地引述了普羅克洛的著作；因此，否定了狄氏著作出於宗徒時代的可能性⁹。自此掀起了一

160~161.

⁸ *The Church's Mystagogy*; in *Maximus Confessor: Selected Writings*, trans. George C. Berthold, (New York: Paulist, 1985), pp. 184, 206, 213.

⁹ 參閱: Bernard McGinn, *A History of Western Christian Mysticism*, vol.

場對狄氏身世之謎的探索，今天多半學者認為，托名狄奧尼修的著作大概於五世紀末或六世紀初（約主曆 480~510 年），在敘利亞完成。

（二）新柏拉圖哲學的影響

狄奧尼修的著述顯示雙重的思想背景，即希臘教父的傳承及新柏拉圖哲學思想。狄氏強調天主不可知、不可言說的特性，提倡「否定神學」（negative theology），這是承襲了由猶太神學家斐洛（Philo）所始創、經亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria）和奧力振，以及卡帕多細亞的額我略尼撒發展的神學思想。狄奧尼修的著述，代表否定神學的高峰，是希臘教父神秘思想的集大成。

希臘教父神學深受柏拉圖及新柏拉圖哲學的影響，這影響在狄氏著述中尤為顯著。狄氏否定神學及神秘思想的背景，乃是新柏拉圖主義的世界觀。在普羅丁（Plotinus）的思想中，萬物的本質有三：「一」、「智」、「魂」；「一」是世界終極原理，由「一」產生「智」，普氏稱這產生為「溢出」（procession, emanation）；由「智」溢出「魂」，也稱「世界之魂」（World-Soul）；再由這不具形體的「世界之魂」溢出個別的、與形體結合的「魂」。與此「溢出」相對的是「回歸」，萬物具有回歸本原的動力，由個別的魂回歸「世界之魂」，再由這「魂」回歸「智」，最後回歸於「一」¹⁰。

I, *The Foundations of Mysticism*, (New York: Crossroad, 1994), p. 158.

¹⁰ 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 37~40.

普羅克洛把普羅丁的「溢出」與「回歸」，發展為萬物因果循環的三個階段或形態：「靜止」(moné)、「溢出」(proodos)與「回歸」(epistrophe)。普羅克洛提出事物有因必有果，有果必有因¹¹。由因產生果，乃是因的自然流溢，稱為「溢出」的形態；由果回溯因的關係，是為「回歸」本源的形態。普羅克洛特別指出，最終本源是由於自身的豐滿而自然向外流溢，但在溢出過程中，保持本身的絕對不變及毫不減損。他稱這狀態為本源的「靜止」，本原便是在這靜止不變中產生萬物¹²。這「靜止」、「溢出」與「回歸」便是世界萬物循環不息的生發過程，三者是同時存在的。

普羅克洛有關萬物因果循環的三種形態，也構成了狄奧尼修的世界觀；如下文顯示，狄氏向上提升的神秘思想便是依據這世界觀發揮的。詮釋狄氏著作的學者往往提出以下的問題，究竟狄氏主要是基督宗教神學家，抑或是新柏拉圖主義哲學家。今天較普遍的意見認為，狄氏基本上是基督徒神學家，但應用新柏拉圖哲學思想和術語，以詮釋有關聖三、降生奧蹟，和創造等基督宗教的神學課題¹³。

二、向上提升的歷程—不同的神學類型

狄奧尼修提出一種「向上提升」(anagogical or up-lifting)的神秘思想，這向上提升的形上基礎，便是萬物因果循環的三種形

¹¹ 見上注3；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp.161~162.

¹² 最終原因是在「靜止」中產生萬物，因此，「靜止」與「運動」是同時存在的。

¹³ 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 158.

態：靜止、溢出、回歸。天主是萬物的根源，萬物由根源溢出，又不斷回歸本源；狄氏視這回歸根源的過程，為萬物向上提升的過程。人既是具有理性的，他的回歸或提升除了客觀的形上基礎外，還需要有個人的自由回應，作為主觀的配合¹⁴。狄氏所提出的不同類型的神學，便是為了解釋人在向上提升過程中的回應。

我們必須首先了解狄奧尼修所稱「神學」的意義，按照教父的傳統，「神學」意義與今天一般意義不同，在教父思想中，「神學」（theo-logia）與其說是有關天主的言論，更好說是「天主的言論」，即天主藉著聖經啓示的言論。從人方面看，「神學」是對天主聖言的反思和回應，包括對天主的認識，及有關祂的言論。但這種認識和言論，主要不是理智思考和鑽研的結果，卻是來自與天主的交往契合，及祈禱默觀的經驗¹⁵。

這種對神學的了解，可見於狄氏對於他的老師偈羅迪奧（Hierotheus）的描述；狄氏指稱他老師的神學知識，一方面藉著對聖經的鑽研，直接從聖經作者學習得來；但更重要的是通過「神秘的靈感」，不僅學習，更體驗到有關天主的事理。狄氏表示他的老師與這些神聖事理享有「同感受」（sympathy），因為他與這些事理享有神秘的契合¹⁶。狄氏所說的「神學」便是指這種與神秘經驗有關的知識。

狄奧尼修討論的神學類型主要可分為：「肯定神學」（affirmative theology），「否定神學」（negative theology）及「神秘

¹⁴ 同上，161~163 頁。

¹⁵ 參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, p. 164.

¹⁶ DN 2.9；中譯，19 頁。

神學」(mystical theology)¹⁷。天主既是萬物的原因，而原因包括結果，因此，在天主身上可以肯定一切事物的特性；但同時也須在他身上否定這一切特性，因為天主與一切事物有別，遠超出於任何事物之上。因此，肯定與否定神學是分不開的，必須同時配合，並一起指向神秘神學，論述人與天主結合的境界和經驗。

狄奧尼修提出的神學類型，與萬物因果循環的三種形態相對：肯定神學描述萬物發自根源的「溢出」；否定神學相當於萬物返溯本源的「回歸」；而神秘神學反映萬物歸根返源時，分享根源的「靜止」¹⁸。

(一) 肯定神學

狄奧尼修在《神秘神學》一書第三章，特別討論何謂「肯定神學」及「否定神學」。肯定神學包括天主自我顯示的過程，狄氏表示他的著述足以代表肯定神學的進程：首先，他在《神學大綱》討論了天主三位一體的道理，以及聖言降生的奧蹟；這兩項奧蹟分別代表天主對內和對外的自我顯示。其次，在《論聖名》一書，作者論及天主是善、存有、生命、智慧、德能等有關抽象概念的名稱。最後，在《象徵神學》討論了有關天主的象徵性名稱或描述；這些名稱或描述是取自物質領域的，如

¹⁷「肯定神學」及「否定神學」也分別稱為「可言說的神學」(cataphatic theology)及「不可言說的神學」(apophatic theology)。

¹⁸ 參閱：*Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, p. 140, n. 17; Paul Rorem, "The Place of the *Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus," *Dionysius* 4 (1980), pp. 87~88.

稱天主為光、水、火、磐石等¹⁹。狄氏的另外兩本重要著述，《天階體系》及《教階體系》，也可列入象徵神學的範疇。

在《教階體系》的開端，狄氏指出人與天使的認知方式不同，天使是純神體，可以直接觀看認識天主；人的理智與感官相連，必須透過可見的事物或形象，才能認識無形不可見的天主；因此天主通過聖經言語和禮儀象徵把自己啓示給人²⁰。狄氏表示，聖經以不同性質的圖像或象徵顯示天主，有時採用與天主「相似」的事物或圖像作比擬，如把天主比做光明或水泉，使人容易領悟圖像所包含的意義；有時卻採用「不相似」的事物形容天主，如稱祂為猛獅。狄氏認為，「不相似」的象徵更能惹人注目，催使人通過否定途徑認識天主²¹。

肯定神學論述天主自我啓示的過程，採取從上而下的方向，首先從高深莫測的聖三開始觀摩天主的奧秘，然後以抽象概念的名稱描述天主的屬性，最後以物質世界的象徵比擬天主，在這下迴向的進程中，討論的話語也不斷增多，狄氏認為，這是肯定神學或「可言述的神學」的一個特色。

（二）否定神學

在《神秘神學》裏，狄奧尼修表明在以前的書本中，他論證從最崇高的範疇向最低下的範疇進行，取了從上而下的路向，現在卻依循相反的方向：「但是現在我的論證，從在下者向超越者上升，它攀登得越高，語言便越力不從心；當它登頂

¹⁹ MT 3; CH 2.5；中譯，95頁，107頁。

²⁰ CH 1.3; EH 1.2；中譯，101~102頁，149~150頁。

²¹ CH 2.3, 5；中譯，104~105頁，107~108頁。

之後，將會完全沉默，因為它將最終與那不可描狀者，合為一體」²²。狄氏繼續解釋否定神學採取相反方向的原因：當我們肯定那超出一切肯定的對象時，我們必須從與祂最接近的事物開始；但當我們否定那超出一切否定的對象時，我們必須首先否定那些與我們願意達到的目標最不相像的事物²³。

狄氏表示肯定神學論述的天主自我啓示，就如同來自父的光明，從上降下，在世界照射；不僅如此，這光也使人向上提升，把人領回光源—天父—那裏²⁴。這向上提升或回歸的過程，特別通過否定神學完成，狄氏指出否定神學負有雙重的提升任務：其一、透過可感覺的圖像或象徵，提升到這些圖像所表示的有關天主的理性概念；其二、進一步否定這些抽象概念，指出這些概念與天主之間的無限距離。這樣，撇下了有關天主的一切概念，人的理性活動便停下來，因而趨向與天主本身超概念的結合²⁵。

否定神學提升的第一級，是藉著默觀及詮釋，理解聖經圖像和禮儀象徵所蘊藏的精神意義。例如領會「感覺的美味是一種概念性彌散狀態的表象，物質性的光是非物質性的光之賜予的圖像」²⁶。狄氏《神秘神學》第四章便是說明天主是非物質的神體，超出於一切可以感受的特性之上；否定神學的第一個任務，便是要從物質和感性境界提升至理性境界。

否定神學的第二級提升，是在形成有關天主的概念後，進

²² MT 3；中譯，96 頁。

²³ 同上。

²⁴ CH 1.1；中譯，100 頁。

²⁵ 參閱：Reorem, "The Uplifting Spirituality," p. 135.

²⁶ CH 1.3; EH 1.5；中譯，101 頁，152 頁。

一步否定這些概念。《神秘神學》第五章的標題，清楚顯示這道理：「一切概念性事物的最高原因本身，並非概念性的」²⁷。第五章結論，也是全書結論，說明天主「超出肯定與否定之上」：「我們只能對次於他的事物做肯定與否定，但不可對祂這麼做，因為祂作為萬物完全的和獨特的原因，超出所有的肯定；同時……祂也超出一切否定之上」²⁸。

否定神學否定有關天主的概念，如否定天主具有理智、知覺、成全等。狄氏認為必須對這否定的意義加以解釋，這否定並不表示天主有所欠缺，卻相反地表示天主享有絕對的豐沛。祂的理智、知覺和成全，無限地超出人的理智、知覺或成全²⁹。因此，狄奧尼修喜歡在一些名詞前面冠上「超越」(hyper-)的字首，表示這些基本屬性，如善、神聖、存有、生命、智慧等，用在天主身上時，必須無限地擴大；為此，狄氏慣常以這樣的稱號描述天主：「超越的善，超越的神聖，超越的存有，超越的生命，超越的智慧」³⁰。

(三) 神秘神學

狄奧尼修表示，肯定神學與否定神學必須同時並進，而它們要達到的目標是神秘神學，這神秘神學主要包括兩項特點：其一是沉默無言；其二是在黑暗中與天主結合。在討論這些特點之前，我們先看「神秘」一詞的意義。

²⁷ MT 5；中譯，97 頁。

²⁸ 同上。

²⁹ DN 7.2；中譯，64 頁。

³⁰ DN 2.3；中譯，14 頁。

1. 「神秘」的意義

「神秘」一詞希臘文是 *mystikos*，有「隱藏」的意思³¹。這詞見用於古代流行的「秘蹟宗教」(mystery religions)，意指這些宗教的儀式必須保密，不可向尚未接受入門儀式的教外人士洩漏³²。後來，亞歷山大的克萊孟和奧力振也使用「神秘」一詞，他們一面保持這詞原有「隱藏」的意義，一面將它與保祿書信的「奧秘」(mysterion)相連；這「奧秘」是指基督及基督的事蹟³³。奧力振格外以神秘一詞應用於詮釋聖經，他提出聖經的意義可分為「文字意義」及「屬神意義」；而「屬神意義」主要包括「寓意釋義」(allegorical sense)³⁴；「寓意釋義」格外指以基督為中心的釋經方法，即從基督奧蹟的觀點理解聖經的意義，發現某段經文與基督事蹟的聯繫。奧力振也稱「寓意釋義」為「神秘意義」³⁵，一方面因為這意義指向基督的「奧秘」，一方面因為這種釋經方法也是一種神秘經驗，即是發現基督在

³¹ 有關「神秘」(mystikos)的討論，參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, vol. I, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, (New York: Seabury, 1963), pp. 405~416; idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149~171.

³² Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 406; *mystikos* 指「儀式」必須保密、並不包括神秘思想或道理。

³³ 參閱：弗一 9~10；保祿的「奧秘」包括「隱秘」及「彰顯」二面：即天父永恆和隱秘的救恩意願，以及基督事蹟在歷史中的顯示。

³⁴ *On First Principles* 4.2.6; in *Origen: Selected Works*, trans. Rowan Greer, (New York: Paulist, 1979), pp. 184~185.

³⁵ 同上，184 頁；奧力振也稱「寓意釋義」為「主的意義」(sensus Domini)；*On First Principles* 4.2.3；同上，181 頁。

聖經文字裏隱藏著的臨在，及與基督本人會晤的經驗。

繼克萊孟及奧力振之後，教父們採用神秘一詞漸漸普遍；主要用於詮釋和理解聖經。但日後也以神秘一詞應用於教會舉行的禮儀或聖事，如稱聖體聖事為「神秘祭獻」、「神秘之餅」；稱聖洗聖事為「神秘重生」或「神秘沐浴」等³⁶。神秘一詞應用於禮儀與應用於釋經的意義基本相同：指出聖事與基督奧秘的連繫，及表示基督在禮儀聖事中隱藏著的臨現。由此可見，教父使用的「神秘」一詞，主要具有客觀的內涵，意指基督在聖經和禮儀中隱秘而真實的臨在；但也包括個人主觀的含義，那便是信徒通過聖經和禮儀，體會基督的臨在，與基督會晤的經驗。奧力振已使用「神秘默觀」（mystical contemplation）這詞語，表示信徒透過聖經與基督相遇的經驗³⁷。

狄奧尼修首先採用「神秘神學」一詞，他所說的「神學」不但指有關天主的言論，格外表示與天主交往契合的經驗；而「神秘」一詞顯示這經驗來自閱讀和默想聖經或參與禮儀³⁸。首先，狄氏談論的神秘經驗是以教會舉行的禮儀和聖事為基礎的，這從他所撰的《教階體系》和《天階體系》可以看到。至於狄氏提出的神秘神學與聖經的密切關係，格外可從《論聖名》一書看到；這部書主要是搜集和論述聖經中有關天主的名稱。狄氏認為神秘經驗是來自對聖經的領悟，這也可以從他關於老師的言論看到；他指出老師的神學知識，除了從研習聖經得來外，更通過「神秘的靈感」，直接「體驗」聖經的內涵，是一

³⁶ 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp. 408-409.

³⁷ *Com. In Jo* 1.30; 13.24; in ed. Preuschen, pp. 37, 248.

³⁸ 參閱：Bouyer, *Christian Mystery*, p.181.

種以聖經爲本的神秘知識³⁹。

2. 神秘神學的特徵

狄奧尼修的神秘神學繼承了在他以前的教父神秘傳統，不但視神秘經驗以聖經和禮儀爲主要內涵，也發揮教父強調的、神秘經驗不可言述的特徵，並把這「否定神秘主義」（apophatic mysticism）帶至高峰境界。

(1) 梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」

狄奧尼修跟隨額我略尼撒的後塵，以梅瑟攀登西乃山爲例，闡釋他本人提出的向上提升的神秘主義：透過肯定神學與否定神學，進入神秘神學。狄氏在《神秘神學》第一章引述《出谷記》所載有關梅瑟的事蹟，如同額我略尼撒，狄氏也以「黑暗」的圖像代表神秘提升的高峰⁴⁰，額我略有關梅瑟登西乃山的漸進圖像是「光明」、「雲」、「黑暗」；狄氏卻按照他一貫的靈修歷程三階段，描述梅瑟登山的旅程：「淨化」、「光照」、「成全」或「結合」⁴¹。梅瑟聽從天主的吩咐，先「潔淨」了自己，然後啓程登上西乃山；這是「淨化」的過程。途中梅瑟聽到號角聲和看到許多光芒；這是代表「光照」的階段。

³⁹ DN 2.9；中譯，19 頁。

⁴⁰ MT 1.3；中譯，94 頁；參閱：出十九~廿。

⁴¹ 狄氏的三階段見 MT 1.3；CH 3.2；EH 5.3~7；中譯，93~94，109~110，186~190 頁；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 170~174；額我略尼撒的三階段見 *The Life of Moses* II. 152~169；in *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*, trans. A. J. Malherbe and E. Ferguson, (New York: Paulist, 1978), pp. 91~97；參閱：Louths, *Origins of Christian Mystical Traditions*, pp. 82~88.

但狄氏隨即補充說，在這光照中，梅瑟「並沒有遇到天主自己，而是觀照天主的居處，不是那不可見者本身」⁴²。這「天主的居處」表示天主的自我顯示，格外透過他創造工程的「溢出」（proodos）表達出來；但天主本身卻是深藏不露的。

梅瑟聽到的號角聲和看到的光芒，可以比作肯定神學：創造是天主光榮的流露。但誰若願意看見天主本身，那麼必須透過否定神學，放棄一切心智可能認識或理解的事物；像梅瑟一般衝破及撇下一切能看或被看的事物，「進入不知的真正神秘黑暗中」；在這黑暗中，以不知的方式認識天主⁴³。這就是狄氏的神秘神學，可比做他提出的靈修歷程第三階段的「成全」或「結合」。

狄氏神秘神學的特殊貢獻，是提出以「黑暗」為象徵的「不知之知」。狄氏在《論聖名》第七章指稱，「我們不能認識天主的本來面目，因為這是不可知的，超出了心智或理智的範圍」。因此，人對天主的「不知」（agnosia）相對於天主本身的不可知⁴⁴。但狄氏繼續說，透過萬物，人可以認識天主：因為萬物都是從天主溢出，反映天主的形像。於是狄氏作以下的斷語：「天主通過知識與不知而被認識」⁴⁵。說天主可以透過知識被認識，該是指天主透過萬物的自我顯示；說祂可以藉「不知」而被認識，這大概是指天主本身也可以在某種程度下，以「不知」的方式被認識。這「不知」的方式是超越理智的，因

⁴² MT 1.3；中譯，94頁；參閱：出卅三21。

⁴³ 同上。

⁴⁴ DN 7.3；中譯，65~66頁；參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.

⁴⁵ DN 7.3；中譯，66頁。

爲天主「不能被理解，詞語無法包含祂，名字無法把握祂」⁴⁶。

「不知之知」是一種神秘方式的認識，當人擱置思考和一切理智的活動，在靜默無言的黑暗中與天主本身的奧秘接觸時，便能接受天主的自我顯示⁴⁷。狄氏在一封書信中解釋他所說的神聖「黑暗」，其實是指天主住在其中的「不能接近的光」。稱它爲「黑暗」是因爲這光超卓炫目，使人無法觀看⁴⁸，然而那些配得上認識和觀照天主的人，便能靠近這光並與它接觸。這種人正因爲他既看不見祂，也不認識祂，才真正地達到了超出一切觀看和知識的境界。狄氏指出，保祿宗徒便是享有這種對天主的認知，是超出一切心智行爲和一般認知方式之上的⁴⁹。

(2) 在黑暗中與天主結合

狄奧尼修描述梅瑟登西乃山的過程，在抵達山峰後，梅瑟進入「不知的真正神秘黑暗中」。表面上看，這「不知的黑暗」好像是旅途的完結、攀登的終點；但事實並非如此，最終的目標不是「黑暗」或「不知」，卻是進入黑暗中與天主結合。狄氏視黑暗或不知爲與天主結合的必須條件，就像引進內室的前廳⁵⁰。因此，狄氏有關梅瑟的敘述是這樣結束的：

「梅瑟進入不知的真正神秘黑暗中……完全被包容在

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 停止智能活動本身並不等於認識天主，但這是讓天主顯示自己的必須的準備；參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 414.

⁴⁸ *Letters* 5；中譯，215 頁；爲此，狄氏也稱這「黑暗」爲「輝煌的黑暗」；見 MT 1.1；中譯，92 頁。

⁴⁹ *Letters* 5；中譯，215 頁。

⁵⁰ 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 177.

不可觸及並不可見者之內，他完全隸屬於那超出萬物者……並透過知識活動的靜止，超然地與那完全不可知者結合。⁵¹」

這結語表示梅瑟登上山巔的最終目標，是在黑暗中與天主結合。

有關這個與天主結合的目標，狄氏在《神秘神學》開端已清楚表明。他懇切勸勉收信人弟茂德，要放下一切可以感覺到的和理解到的東西，甚至將理解力也放在一邊；「然後盡一切力量向上努力，爭取與那超出一切存在和知識者結合」⁵²。從這段文字和前面有關梅瑟的敘述，可以看到這結合是超越理智的活動，在黑暗中的結合。這是狄氏一再重複的觀點，如《論聖名》第一章指出，那些與天主同化的心靈與神聖之光的結合，發生在一切理智行動終止之時⁵³。但該注意這理智行動的終止，不是自動地產生與天主的結合；理智的靜止是不可缺少的條件，但與天主結合常是來自天主的恩賜。

我們還須知道這「結合」的意義，希臘文 *henosis* 可以譯作「結合」（union）或「統一」（unity）。按照新柏拉圖哲學思想，當人除去本身的一切複合的因素，達到內在的「統一」時，便能發現原本在自己內的「太一」，並與它融合為一，消失於「太一」之內⁵⁴。狄奧尼修有關「結合」的觀念與此絕對不同，狄氏提出的「結合」是「越出自我」（ecstatic）的，人必須越出

⁵¹ MT 1.3；參閱中譯，94 頁；這裏最後一句話「超然地與那位完全不可知者結合」，與中譯本譯文不同，留待下面討論。

⁵² MT 1.1；中譯，92~93 頁。

⁵³ DN 1.5；中譯，7 頁。

⁵⁴ 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 416.

自我，趨向天主。「結合」不僅限於主觀意義，不是指人內在的「統一」或「整合」；卻是有客觀意義，指與那位超越萬物的天主結合⁵⁵。

這在黑暗中與天主的結合，產生一些重要的結果：首先，前面提及的「不知之知」便是這結合帶來的結果；這結合表示天主的臨在及自我啓示，使人透過與天主的接觸，能以超理智的方式直接體驗天主的臨在，這便是「不知之知」的意思。與天主結合的另一結果，是使人與天主同化，或「天主化」（divinization）；狄氏指出「天主化」的意義在於與天主結合及與祂相似⁵⁶。狄氏也表示天主使那些歸向祂、與祂接近的人「天主化」，與天主相似⁵⁷。

狄氏對於「天主化」的了解，與新柏拉圖哲學的觀念顯然不同，按照這哲學思想，人本來就具有天主的本性，可是在現實處境中人被蒙蔽了；「天主化」的意思是指重新獲得這意識，體認在自己內的天主本性⁵⁸。狄氏的觀念與此不同，他依從聖經和教父傳承，視人爲天主的「肖像」，「天主化」的意思是

⁵⁵ CH 3.2；EH 2.1；中譯，109，153 頁；參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, pp. 416~417。上面注 51 提及中文譯本有關梅瑟登西乃山敘述的結語，譯文是摩西「進入到不知（無知）之真正神秘的黑暗之中……被一個全然不知（無知）的所有知識的終止而最高地統一起來」；譯者將 henoumenos（copulatus）譯作「統一起來」，這是不對的；末句應譯作「超然地與那位完全不可知者結合」；參閱希臘原文及拉丁譯文：PG 3, col. 1001A.

⁵⁶ EH 1.3；中譯，150 頁。

⁵⁷ DN 9.5~6；中譯，74~76 頁。

⁵⁸ 參閱：Bouyer, *Spirituality of New Testament and Fathers*, p. 420；McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 178.

使人與自己的「原型」—天主—更相肖似，這是天主的恩賜；與天主結合的目的，便是爲了使人「天主教」。「天主教」不但使人更相似天主，也使人透過與天主肖似而認識天主，那不是清晰概念的認識，卻是一種「同感受」（sympathy）的認識，或「不知之知」⁵⁹。因此，在黑暗中與天主結合的兩個結果—「天主教」及「不知之知」—是彼此相連的。

三、向上提升的動力—「善」、「美」、「愛」

透過不同的神學類型—肯定神學、否定神學、神秘神學—我們介紹了狄奧尼修向上提升的神秘主義歷程，那主要是一種從知識論角度的反思；現在我們要從存有的觀點，探討狄氏神秘主義向上提升的動力。狄氏指出這動力來自萬物的終極原因，在《論聖名》一書，狄氏格外以「善」、「美」、「愛」等名稱來表達天主是萬物的根源與終向。在討論這些名號時，狄氏也將這向上提升的動力，與新柏拉圖哲學因果循環的三個形態配合，即是「溢出」、「靜止」與「回歸」。

（一）「善」與「美」

天主既是萬物的終極原因，而原因包含了結果，因此，可以把一切對於萬物的描述加在天主身上；但天主也無限地超越於萬物之上，與萬物有根本的分別，因此，天主也是無名及不可言述的。狄奧尼修在《論聖名》一書，從聖經搜集了不少有關天主的名稱並加以討論。該書第四章格外談論「善」、「美」、

⁵⁹ 狄氏指其師偈羅迪奧享有這種「同感受」的知識：DN 2.9；中譯，19頁。

「愛」這三個名稱，這些名稱充分表達了狄氏有關萬物從天主「溢出」，又不斷往上提升，「回歸」根源的宇宙神秘觀。

狄氏首先討論「善」這名稱，指出「善」具有「向外散播」的特性，由於它本身的存在便將善延伸入萬物之中。狄氏以善比作太陽，它不作任何理性活動或選擇行爲，只是由於它的臨在，便把光給予一切能接受光照的事物⁶⁰。基於這「自我散播」的特性，「善」是萬物的根源，「它產生了可見的物體；給予它們生命，養育它們並使它們成長」。如同太陽的光芒普照世界，天主的善也包羅萬象，從最高和最完善的存在形式開始，一直傳到最低的形式中⁶¹。

善不但是世界的根源，也是萬物的終向。至善者吸引萬物，令萬物歸向祂就如回歸根源或終極目標。因此，萬物皆渴求至善：一切有理性的，尋求認識祂；一切有感覺的，渴望感受祂；一切缺乏知覺而有生命的，本能地欲望祂；一切無生命而存在的東西，也以自己的方式轉向祂⁶²。

狄氏的特殊貢獻是在討論「善」時，也引入「美」這名稱，指出「美」是「善」的必然表現，兩者不可劃分。如同善是萬物的根源，美也是萬物存在的原因；狄氏從美的角度解釋創造，提出創造時，天主把對美的渴求置於一切事物之內，正是這種本能的「求美欲」使萬物進入存在及保持其存在⁶³。美不但是萬物存在的原因，也是萬物追求的目標；透過希臘文的文字遊

⁶⁰ DN 4.1；中譯，25 頁；《聖經》有關天主是「善」的一些經文：
詠七三 1；一一八 1~3；瑪十九 17；谷十 8；路十八 19。

⁶¹ DN 4.4；中譯，28 頁。

⁶² DN 4.4；中譯，29 頁。

⁶³ DN 4.7；中譯，31 頁。

戲，狄氏指稱「美」在「召喚」萬物歸向自己⁶⁴。狄氏認為美與善相等，同是萬物的根源和終向。

狄氏表示，一切存在均從至美至善者產生，在其中存在，並向祂回歸；一切事物的「靜止」與「運動」都在至美至善的氛圍中進行。為此，至美至善者是萬物所熱愛渴求的：「由於祂而且爲了祂，在下的向在上的回歸，同類者互相團結，在上的以照顧（providence）轉向在下的」⁶⁵。這句話以不同方式在狄氏著述中屢屢出現，表達了狄氏宇宙神秘觀的上下迴向：萬物從至美至善的根源往下「溢出」（包括在上者對在下者的「照顧」），以及萬物向上提升、「回歸」根源的雙向進程⁶⁶。

（二）Eros：「渴慕之愛」

在談論「善」與「美」這兩個有關天主的名稱時，狄奧尼修也以廣大的篇幅討論「愛」這名稱。他將「渴慕之愛」（eros）及「施予之愛」（agape）作區別；狄氏最大的貢獻是說明天主對這世界也懷有「渴慕之愛」。他表示必須分辨真正的渴慕之愛及這愛的「空洞形象」，後者特別指片面的、肉體的愛，歪曲了愛的真正意義。依照狄氏的了解，真正的渴慕之愛與聖經慣常使用的施予之愛，有基本上相同的意義；狄氏甚至認為，

⁶⁴ 同上；希臘文 kallos（美）及 kaleo（呼喚）。

⁶⁵ DN 4.10；筆者自譯；參閱中譯，33~34 頁。

⁶⁶ 狄氏指稱這句話來自他的老師；偈羅迪奧在其《渴求的讚美》書中已說明「渴求」的特徵是「推動在上者關照在下者，同等者與同等者分享，在下者向在上者和傑出者回歸」；DN 4.15；中譯，37 頁。

渴慕之愛是比施予之愛更為神聖的名稱⁶⁷。

柏拉圖視 eros 為對尚未擁有的善的渴慕或追求，是一種佔有的渴求；因此，不可應用在完善無欠缺的天主身上。日後一些新柏拉圖哲學家把 eros 解作對「產生」或「創造」美的渴求，而不是佔有的渴求；因此，他們認為在這種意義下，eros 也可以用在神或「首要原理」（First Principle）身上⁶⁸。狄奧尼修按照這解釋，明顯地把「渴慕之愛」（eros）應用在天主身上。在聲明萬物都渴求至美至善者後，狄氏接著說：「或許，我們甚至可以大膽說，萬物之原因也在祂超豐盛的善之中厚愛萬物；祂因為這善而創造了萬物，使萬物完善，維持萬物，回轉萬物」⁶⁹。

狄奧尼修指出神聖的渴慕之愛，是本質上「越出自我」（ecstatic）的，結果愛者不再屬於自己，而屬於被愛者。這「越出自我」的特徵「展現在在上者慷慨給予在下者的照顧之中；也展現在同等者相互的關懷之中；還展現在在下者朝在上者的神聖回歸之中」⁷⁰。狄氏指稱，不但萬物的愛具有「越出自我」的特點，可以說，宇宙的原因也在對萬物的厚愛關懷之中「被帶出自身」（「出神」），由於善之愉悅，由於愛和渴求，而被從祂的超越的居處引導開，降臨於萬物之中；但同時由於祂「出神」的能力，而依然停留在祂超越的自身，絲毫沒有改變⁷¹。

⁶⁷ DN 4.12；中譯，35 頁。但該指出舊約希臘譯本和新約聖經論及天主的愛時，均不用 eros，卻常用 agape 及 agapao。

⁶⁸ 參閱：McGinn, *Foundations of Mysticism*, p. 166.

⁶⁹ DN 4.10；中譯，34 頁。

⁷⁰ DN 4.13；中譯，36 頁；狄氏指出保祿宗徒便是這種「越出自我」之愛的典範（迦二 20）。

⁷¹ DN 4.13；中譯，36~37 頁。

按照狄氏的宇宙觀，這世界是瀰漫著豐沛的渴慕之愛的。在創造時，萬物從至美至善的根源溢出，天主把自己的美善分施給萬物，表現了「施予之愛」；但天主也渴望萬物回歸於祂，因此對萬物也懷有「渴慕之愛」；天主的「渴慕之愛」滲透整個宇宙。從另一方面看，萬物從天主那裏溢出時，不但分享了天主的美善，也領受了祂的愛，這愛在萬物身上，尤其在人心中，掀起了「渴慕之愛」的回應，催使人向上提升，回歸萬善的根源。在整個溢出與回歸的歷程中，天主又保持著恆常的靜止不變。因此，在天主內是一個無止境的圓周運轉：永遠「溢出」，永遠「靜止」，永遠「回歸」至善⁷²。

狄奧尼修提出以下的問題：為什麼天主有時被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，有時又被稱為「被渴求者」或「被愛者」呢？狄氏的回答如下：天主既是至美至善的，因此被稱為「被渴求者」或「被愛者」；但天主也是自我推動，及推動和提升萬物歸向祂的力量，因此，祂被稱為「渴慕之愛」或「施予之愛」，這愛便是使萬物向上提升的動力⁷³。為了進一步表明天主對這世界懷有「渴慕之愛」，狄氏引述聖經稱天主為「忌邪的」(jealous)，對祂的子民以色列懷有「嫉妒之愛」(jealousy)；狄氏指出這「嫉妒之愛」是由於對某種事物懷有深切的願望或渴慕才產生的⁷⁴。

我們指出狄奧尼修的特殊貢獻，是以「渴慕之愛」應用在天主身上。在狄氏以前，奧力振和額我略尼撒已談論天主的「渴

⁷² DN 4.14；中譯，37頁。

⁷³ 同上。

⁷⁴ DN 4.13；中譯，35頁；參閱：出廿5；卅四14；申五9；六15。

慕之愛」，但主要是透過《雅歌》的經文，以男女之愛描述基督與教會及個別人靈彼此的深愛⁷⁵。狄氏卻把天主的「渴慕之愛」引進整個世界，這愛在萬物和人的心靈掀起對天主「渴慕之愛」的回應；這種天地人共享的「渴慕之愛」，可視作狄氏「宇宙性神秘觀」的靈魂。

結 語

本文以「向上提升的神秘主義」為題，介紹了狄奧尼修的靈修思想；「向上提升」表示萬物通過創造從天主那裏「溢出」後，不斷「回歸」根源的動向。這向上提升的歷程可以透過狄氏提出的幾種不同的神學類型表達：肯定神學、否定神學、神秘神學；這裏所稱的「神學」格外指對於天主奧秘的經驗。至於向上提升的原動力，可由狄氏談論的有關天主的三個名稱——「善」、「美」、「愛」一顯示出來。狄氏視世界滿溢著來自天主的「渴慕之愛」，代表一種「宇宙性神秘觀」。

狄氏神秘思想是希臘教父傳統與新柏拉圖哲學的適當整合；由於其著作對拉丁教會的影響，狄氏被視為貫通基督宗教東方與西方神秘傳統的橋樑。在這結論裏，筆者願意指出狄氏也是連貫基督宗教與東方靈修思想的聯繫；這裏簡略提出一些狄氏思想與道家、儒家思想可以引起共鳴之處。

狄氏聲明天主是不可知及不可言說的，「詞語無法包含祂，名字無法把握祂」；因此，天主也是「無名的」。這使人自然

⁷⁵ 參閱：Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. R.P. Lawson, (New York: Newman Press, 1956); Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs*, trans. C. McCambley, (Brookline, MA: Hellenic College Press, 1987).

地想到《道德經》的開場白：「道可道，非常道；名可名，非常名。」老子開宗明義，指出「道」是無名及不可言說的。

狄氏的宇宙神秘觀採用普羅克洛的因果循環三形態：「溢出」、「回歸」、「靜止」；這宇宙觀與《道德經》十六章彼此響應：「……萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」老子在《道德經》別處稱「道」為「天地根」（六章）；這樣，十六章的經文表示萬物從「道」這根源發出，生長茂盛；萬物又回歸根源，達於靜止；宇宙便是這樣一個生生不息、永恆的循環過程。這十六章雖然主要是談論「致虛」、「守靜」的修養工夫，但也表達了老子的宇宙觀，與狄氏的宇宙觀引起深刻的共鳴。

狄氏在《論聖名》特別談論「渴慕之愛」（eros），說明天主對萬物也懷有渴慕之愛。奧力振和額我略尼撒也論及天主的渴慕之愛，主要是指基督與教會或人靈的密切關係；而狄氏卻把天主的渴慕之愛引進萬物。這種涵蓋宇宙的渴慕之愛很能與儒家的「仁」配合，「仁」主要指「生生之德」，指上天生物、愛物之心。儒家天地一體之仁與狄氏充塞宇宙間的渴慕之愛，可以彼此參照。

筆者在這結論裏，從狄氏宇宙性神秘思想以及道家、儒家思想中，簡略提出一些能引起共鳴的地方，表示狄氏神秘思想不但連貫教會東方與西方的靈修傳統，也能提供連貫基督宗教與中國靈修思想的橋樑。筆者的目的在於拋磚引玉，盼望願意從事神學和靈修本地化的學人，能發揮狄奧尼修神秘思想與中國傳統思想的比較及融匯貫通。

熙篤會靈修

高 豪¹

熙篤會的成立，是十二世紀靈修生活的指標之一。創會者忠於聖本篤會規，特別在修院生活中展現了默觀的本質和神秘經驗的幅度。本文列舉六位代表性靈修作家及指導者，他們都關注入學（有關自我的知識）與愛（愛天主，並與祂結合）的兩大主題；這些都影響靈修生活的實行。

前 言

十一世紀時，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，如：嘉馬多肋士會（Camaldolese）、嘉都仙會（Carthusians）²、熙篤會（Cistercians），這些修會至今仍存留不衰。而新修院在追求福音精神的引導下，藉著靜蘊的環境，簡樸、克己、愛德精神的實踐，確實成為培養靈修生活的「愛德學校」。

熙篤會也是其中的一個新的修院，三位會祖樂伯（Robert）、雅伯里（Alberic）和斯德望（Stephen Harding）是法國本篤會茂來斯

¹ 本文作者：高豪神父，台灣人，嚴規熙篤隱修會士。

² Camaldolese 的會祖聖羅慕鐸（St. Romuald, 950~1027）是於 1012 年開始，在義大利佛羅倫斯附近創立混合修院團體，以及如同初期曠野教父 Laura 獨修隱室於同一修院的新會院；Carthusians 的創會者聖勃路諾（St. Bruno, 1030~1101）是於 1084 年在法國東部沙爾德創立獨修的會院。

木 (Molesmes) 修院的院長和其左右手。他們所在的時期，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、在真貧窮、在脫離世俗騷擾、在更忠誠地恪守聖本篤會規下，尋找天主」。他們這樣做，一方面是出自內心求「真」精神的呼求，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，熙篤會的靈修作家及其著作輩出，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。

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、閱讀和工作上的平衡。大衛·貝勒教授以爲，熙篤會靈修注重

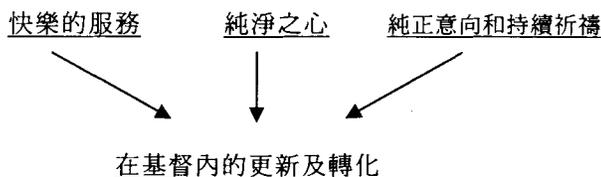
³ *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century*, Translator & Editor by Pauline M. Matarasso (London: Penguin Classics, 1993), pp.5~8.

⁴ David, Bell, "From Molesme to Citeaux: The Earliest Cistercian Spirituality", *Cistercian Studies Quarterly* (1999), Vol 4.

身、心、靈的平衡，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，並藉德行培養得以提升；我們的工作一方面是克苦、補贖，獲得生活所需，另一方面也是參與天主的創造工程。熙篤會羅伯特神父以修院靈修方法幫助身、心、靈的成長，達至靈修的目的，亦即幫助身體快樂地服務，而靈性的淨化、整個人默觀主，這一切都在基督內得到更新與完成⁵。

身 體	整合心靈層面	整合靈魂層面
↓	↓	↓
修院的實習	謙遜之心	誦經默禱
貞 潔	自我知識、皈依	公眾與私人祈禱
貧 窮	同情、憐憫	日課：歸心祈禱
工 作	內在的緘默	禮 儀
團體生活	愛 德	默 觀

⁵ Augustine Roberts, "Spiritual Methods in Benedictine life, Yesterday and Today", *Cistercian Studies Quarterly* (1975), Vol 4. 熙篤會靈修重新審視了聖本篤平衡修院生活中不同要素的關係：我們身、心、靈彼此合一在一個完整的人格與團體中，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行，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；我們在德行上的增進，並藉著個人的神聖閱讀、團體的公眾祈禱，使我們的靈魂渴慕天主，與天主相契合，潛能實現出來；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每日生活的意義。

(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感性（或肉性）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·嘉仙所說的諸罪宗：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

人靈修的目的，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）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，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，成為燭照人心的明燈。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 年出生於法國第戎的楓丹（Fontaines Les Dijon）；父親德色林；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）聖堂的教會學校。後來他在學校中教授教父學，尤其是盎博羅修、熱羅尼莫、奧思定，同時講授宗教教義及自由藝術，特別是拉丁語及拉丁文學。在學校的培養下，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、為教會服務，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的生活。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，聖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 年教宗雙重選舉所產生的分裂，他協助了教宗依諾增二世說服僭位者阿納克萊，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，和若望·福特繼續完成。

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，遍查自己的心路歷程，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，並期望與天主的結合（《雅歌釋義》82）。

伯爾納德也幫助聽者與讀者了解人的處境。由於人的原

⁶ 見《思考錄》卷二第三章，《聖納德短篇論著》下，香港：聖母神樂院。

罪，人失落了原有天主的模樣，這是人所處的悲慘狀況。正如他在《論恩寵與自由意志》第三章的說明，人生在世為何有犯罪的機會、為什麼有痛苦和死亡。人未失落前，擁有必然的自由（即自由意志）和擺脫罪惡與痛苦的自由；但人失落後，人擺脫必然的自由，雖人的自由意志不會受罪惡或痛苦而減少，但人擺脫罪惡和痛苦的自由，因人的原罪而受到了限制。人的建議自由（判斷善惡）和如意的自由（擺脫痛苦）在原罪後已削弱。

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〉⁷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

⁷ Bernard of Clairvaux: *The Parables & the Sentences*, Translator Michael Casey, CF 55 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 2000).

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，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⁸。

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叫。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⁹。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，他對兒子說到：「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〕」。而在故

⁸ Bernard of Clairvaux, *Sermons of Conversion*, CF 25, no. 1~3 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1981).

⁹ John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1991), pp.122~131.

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。

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，因為祂為了你傾流聖血……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，而懷著信心獲得未來將來到的光榮」¹⁰。

皈依的一個代表性象徵，就是新娘吻新郎的腳。《雅歌註解》第三章講到親吻，吻腳的象徵說明如何痛悔罪惡，皈依於主¹¹。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，並且熱切口親耶穌的腳。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、痛悔我們自己的罪，直到主說：「你的罪得了赦免」（《雅歌釋義》3,2）。

（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為靈修生活發展的動力，以達致成全的境界。《雅歌註解》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

¹⁰ Bernard of Clairvaux, *Sermons of Conversion*, CF 25 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1981), no.37.

¹¹ 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。

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」。

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（格前十三 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（《雅歌釋義》50,2）。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，也是天主的聖神在人心中工作，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），這是主誡命的表現，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，轉為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」（《雅歌釋義》83,4）。伯爾納德認為，愛是對創造我們的天主，所能有最高超的表達；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。他由二個觀點來說明謙遜（《雅歌釋義》42）：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，戒惡行善，歸向天主。他提醒聽眾：在人生旅途中，人能向罪認同，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，以至犯罪為習，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），使人辨認與服從無形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）¹²是辨別的果實，這是人理智和意志的合作，使人在好的意向和選

¹² 見《思考錄》卷一第八章，《聖納德短篇論著》下，香港：聖母神樂院。

擇在愛天主的動機下，所有適中的態度與作法¹³。

• 感恩

爲伯爾納德，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（《雅歌釋義》13,3），才是天主所喜悅的（《雅歌釋義》13,7）。他以爲，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，人不能爲受到他人的讚嘆，而僭越天主所應受到的光榮。

• 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相隔絕。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」（《雅歌釋義》21,2），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

爲伯爾納德，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

¹³ John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1991), pp.134~142.

對聖人們的影響，是靈修上很大安慰的泉源¹⁴。默想是一個人
在成全上進步的一個基本因素，就如在《雅歌釋義》第十一章：
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豐碩的果實，是尋找到智慧。

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
表達純正的意向。祈禱所具有雙重的幅度，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」（《雅歌釋義》13,7）。

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」（《論謙
遜》9,27）。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」（《雅歌釋義》51,6）。

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

¹⁴ John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*,
CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1991), p.72.

使用的象徵是《雅歌》裡新郎和新娘愛的關係¹⁵。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，但這樣的經驗使人靈感到無限的喜樂。

講到默觀的經驗，是慈愛和給予恩惠的主顯示給人的靈魂。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，但被訪人靈是充滿渴求，不間斷地祈禱，以及戀慕聖言而變得謙卑的靈魂¹⁶。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」（《雅歌釋義》74,5~6）。

（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的結合經驗¹⁷。

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

¹⁵ John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1991), p.215.

¹⁶ 黃淑貞，《愛的跳躍：伯納雅歌講道集的再讀》，慈幼出版社，p.118；《雅歌釋義》31,5。

¹⁷ John R. Sommerfeldt, *The Spiritual Teachings of Bernard of Clairvaux*, CS 125 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1991), p.210.

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祂的新娘（人靈），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……祂的再來也是它自己主意的一部分」（《雅歌釋義》74,3）。

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，不是身體的結合：「那與主結合的，便是與祂成為一神（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（《雅歌釋義》23,11），他說是完全為人靈的好處，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，成為聖言所喜愛的，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。

麥克金教授以為，伯爾納德正如他在《雅歌釋義》所講，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¹⁸。他沒有為宣講，而特別要建立系統的靈修知識；反而是藉著他的講述，讓讀者和聽者體會從他內心而來對自我的知識，歸向天主，與基督結合的靈修體驗。藉著他所熟捻的聖經章節，他把自己內在與天主交往的經驗生動地呈

¹⁸ Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism, Gregory the Great through the 12th Century* (New York: Crossroad, 1996), pp.223~224.

現出來，也引導人藉著純正的愛歸向天主。在但丁的《神曲》中，描寫伯爾納德是靈魂的嚮導，幫助人接近天主，這實在是表達伯爾納德的影響力和他對靈修的真知卓見。

（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，轉到尼西（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《金色書信》（*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¹⁹。

（2）靈修的進展

威廉的《金色書信》是他前往神山（Mount Dei）探訪嘉都仙會士後，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、德行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，並對德行的練習漸漸不以為苦，且能從中得到喜樂。威廉也強調，默想基督的人性和使用象徵及記號的重要，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²⁰。在《金色書信》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，並學習德行的一個必須步驟。

¹⁹ William of St. Thierry, *The Mirror of Faith*, CF 15 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 2000), Introduction.

²⁰ 《天主教靈修學》（香港：公教真理學會），137 頁。

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²¹。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。當人由思考的對象一天主，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²²。

在大衛·貝勒教授所著《肖像與模樣－威廉·提瑞奧思定

²¹ Carolyn J. Vogt, *William of St. Thierry's the Golden Epistle*, CS 1973, Vol 4.

²² 同上。

式的靈修》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、盎伯羅修、希拉利等拉丁教父；他也提出了了解威廉·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；如果拿伯爾納德和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²³。

（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，到 1167 年他病逝前，他擔任里霍的院長達二十年之久。他的著作包括《愛德的明鏡》（*Mirror of Charity*）、《靈性的友誼》（*Spiritual Friendship*）等。

²³ David N. Bell, *The Image and Likeness, The Augustinian Spirituality of William of Saint Thierry*, CS 78 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1984), pp.251~257.

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遠景，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，天主聖言降生成成人和人渴望與尋找天主，是相互關係的。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，並藉用舊約的經文，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，因為他超越死亡，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，因為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，他以為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，因為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。他講到第一個安息日是第七日，是愛德的基礎；第二個安息年是第七年，是愛德的增長；第三個安息日中的安息日是七乘七加一，即第五十年，也代表

完滿的意思，天主聖神完滿傾注恩寵在這天人交融的安息中²⁴。

(2) 《靈性的友誼》

許多學者，如英國的道格斯·呂培以爲，《靈性的友誼》來源有多方面，如西塞羅的《論友誼》「友誼是在人性和神聖事物上的同意」；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那堂，以及新約中，耶穌和祂所愛的門徒等來表示友誼的象徵。

艾來德以爲，友誼可以成爲人聖化的工具，他借用《創世紀》天主的創造來說明天主願意人在團體中的結合，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爲伴，是在天上極大的喜樂²⁵。

爲艾來德，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，接受對方的優缺點。

此外，靈性的友誼是要爲對方代禱，和成爲心靈的護衛者。這樣的友誼是以耶穌基督爲起點和基礎，正如基督所說：「人爲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，成爲我們真摯的朋友，

²⁴ Aelred of Rievaulx, *Selected Spiritual Writings*, Introduced and edited by Basil Pennington (NY: New City Press, 1997), pp.45-49.

²⁵ "Spiritual friendship in Aelred and mutual sanctification in marriage", *SCQ* 1992, vol 2.

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²⁶。

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, 約 1075~1157)

除了上述三位熙篤會會父，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校；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》。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的奧蹟和其聖事的喜悅。就如他第二個將臨期講道集提到「天主的救恩是藉著耶穌基督傾流的

²⁶ Amodee Hallier, *Monastic Theology of Aelred of Rievaulx*, CS 2 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1969), p.39.

血，來使我們獲得救援」，這指出耶穌基督在歷史中十字架上的犧牲；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。

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《講道集》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」。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。

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《講道集》中他說到：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²⁷。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²⁸，一個非常好的例子，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，也不忘讚嘆聖母瑪利

²⁷ Basil Pennington, "Spiritual Father as Seen By Gueric of Igny", *SCQ* 1981, Vol 4.

²⁸ 《天主教靈修學》（香港：公教真理學會），134 頁。

亞的參與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²⁹。

2. 伊薩克·史泰拉 (Isaac of Stella, 約 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《聖經註解盧德傳》、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，他看重理性在回覆人原有是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)，同時解釋不同能力的範圍和達到智慧的目的。

麥克金教授以為，伊薩克熟捻希臘哲學，正如亞里斯多德如何區分物理、形上的和神學的³⁰，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

²⁹ Gueric of Igny, *Liturgical Sermons*, CF 8 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1971), pp.34~38.

³⁰ Bernard McGinn, *The Golden Chain*, CS 15 (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1972), pp.174~180.

有形的事物和自然科學；理智可以了解抽象的事物，就如數學；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³¹。

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³²。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，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愛的模式：從自我的了解與淨化；到超越人的理智，為了愛願意無條件為天主服務；並體驗去愛是超越自身的能力，期

³¹ Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad Publishing Company, 1996), pp.284~296.

³² Mary Ann Sullivan (editor: Lillian Thomas Shank), *Vita Beatricis, Hidden Spring*, CS 113A (Kalamazoo MI: Cistercian Publication, 1995), pp.354~355.

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了人靈，使人嘗試用外在的象徵表達內心的經驗。

學者以為，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³³。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。在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³⁴。

³³ 同上，pp.353~354.

³⁴ Else Marie Wiberg Pedersen, "On the Theology and Spirituality of Beatrice of Nazareth", *CSQ*, 1971, Vol 3.

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，成爲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」³⁵，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，特別是在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，公衆的禮儀、個人的神聖閱讀及短禱，和體力的工作，都是以默觀天主、歸向天主與天主結合爲終向。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。

³⁵ 《論語·雍也》：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」

方濟會靈修

高征財¹

本文從方濟的信仰經驗出發，亦即從貧窮、謙卑及被釘苦架上的耶穌基督，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，並藉著天主、在天主內，與萬物及弟兄們共融及結合。方濟的生活態度與特質，也是所有方濟會士生活的楷模。

前 言

本文首先要關心的是：什麼是真實的方濟會靈修？具體地用一些簡單的句子來說明這個問題：什麼是方濟會靈修？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，能持續地在方濟會家庭所生活出來的神修經驗中呈現出來。為此，若要具

¹ 本文作者：高征財神父，中華方濟會會士，中華方濟會省會長。

體地說出方濟會的靈修，就必須認識三個主要因素：方濟個人的生活經驗，它成爲整個方濟會靈魂的基礎；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；最後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。

我們在這裡要強調的是：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來。

但在這裡，我們只採用方濟個人的作品及初期的傳記，作爲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—走向絕對天主國的旅途中的補贖子民
- 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，在於生活及瞭解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，而成為貧窮、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，成為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，使人類從更為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、為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，祂以謙卑的形象充滿在光榮的聖體聖事之中，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裡，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以見到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，上天應為之歡騰。哦！可驚奇的偉大，令人迷惘的仁善！哦！卓越的謙遜，

² 《方濟致全體弟兄書信》26~27。

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。這便是方濟會直觀生活方式的產生，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，與其說方濟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，我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愛；這就是方濟會生活及靈修在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；爲方濟來說，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。

³ 《薛拉諾的方濟第一傳記》22。

⁴ 《讚頌天主歌》。

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爲我們回答天主愛的道路的耶穌基督之間的關係；爲此，方濟的天主性經驗，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及祭獻的羔羊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，使耶穌成爲人類走向天主的橋樑；這樣，天主也成爲人類的生命和真理。爲方濟來說，只有藉著納匝肋的耶穌，人才可以經驗到天主，因爲天主自己也在子身上，創造出與人類相遇的可能性。

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。」

⁵ 《薛拉諾的方濟第二傳記》10-1。

⁶ 《方濟致全體弟兄書信》28-9。

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，只以天主為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，可以視為方濟在聖神引領下的靈修生活旅程最佳的描述⁸：

「全能、永生、至義及仁慈的天主，恩賜我們這些可憐的人們，為了祢愛的力量，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，並為聖神的火所灼熱，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。」

為此，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

⁷ 《薛拉諾的方濟第二傳記》196。

⁸ 《方濟致全體弟兄書信》50~2。

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爲基本的：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。爲什麼是這樣呢？

以人性的動機來看，方濟不願意離開或逃避教會而淪爲異端；以神學或信仰的動機來看，因爲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。

⁹ 參閱：《方濟的第一會規》—4；《方濟的第二會規》—3。

¹⁰ 《方濟的第二會規》十二4。

¹¹ 《方濟的遺囑》14~5。

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，都相似瑪利亞一樣，為人類帶來了光榮，也是成為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為嚴厲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。為方濟而言，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、屬於天主子民的團體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、行為舉止的規範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

¹² 參閱：《方濟的遺囑》29~31；《方濟致全體弟兄書信》44~45。

¹³ 參閱：《方濟致信友第二封書信》48~53。

¹⁴ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 6~7。

¹⁵ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 7，11；廿二 9~30。

¹⁶ 參閱：《方濟的第二會規》二 3；《方濟的遺囑》30~33。

¹⁷ 參閱：《方濟的第二會規》三 2。

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。

¹⁸ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 1~5。

¹⁹ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 6。

²⁰ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 7。

²¹ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 7。

四、聖言與聖體聖事—至高之子自我挖空臨在的延續

這裡我們要討論的是，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。」

「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

²² 《方濟致神職人員書信》3 及《方濟致信友第二封書信》34。

²³ 《方濟致全體弟兄書信》35~36。

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。在主的聖言或是話裡，「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爲天主子降生成人奧蹟的延續，他尤其在他的第一篇《忠告》說明了這方面的靈修經驗。天主永恆之子在祂攝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，具體地看見一雖然和宗徒不同的方法一在天主子身上的至高者天主。

²⁴ 《方濟的第一篇忠告》。

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的新約。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：

²⁵ 《方濟致神職人員書信》3 及《方濟的遺囑》10。

²⁶ 《方濟致信友第二封書信》11~14。

²⁷ 《方濟的天主經釋義》6。

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

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）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——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、在教會內基督臨在的活信德、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

²⁸ 《方濟致全體弟兄書信》30~32。

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卑、貧窮、微末和自我剝削的愛。

同時，我們也要注意，爲方濟而言，聖體聖事是天主子民、補贖者團體，及以天主爲唯一富裕的教會，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。爲此，方濟願意強調的是，聖體聖事奧蹟是至高者每日爲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，來到我們這裡……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。」

爲了向弟兄們表明自己心靈對聖體聖事的意義，也極力要弟兄們活出聖體聖事耶穌的奧蹟，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，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，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，或自他信仰中瑪利

²⁹ 《方濟神職人員書信》8。

³⁰ 《方濟的第一篇忠告》16~17，22。

³¹ 《方濟致全體弟兄書信》28~29。

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。從這句話裡，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。在這句話裡，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有密切的關係。

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、弟兄及淨配的關係性，與人建立起與人類之間的交談。傳記作者的一段話，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，並奉獻她特別的祈禱和熱情，其對聖母的熱情之大、之多，

³² 《方濟的聖母讚》1。

³³ 《方濟的聖母讚》2。

³⁴ 《苦難日課的聖母對經》2。

³⁵ 《薛拉諾的方濟第二傳記》201。

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。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。

³⁶ 《方濟的第一會規》九 4~5。

³⁷ 《方濟致信友第二封書信》4~5。

³⁸ 《方濟給佳蘭的最後遺囑》1~2。

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。

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，瑪利亞也是為天主召叫成為童貞及貧窮的母親，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，作為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，我們認為方濟在瑪利亞生活的經驗，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。

³⁹ 《薛拉諾的方濟第二傳記》83。

⁴⁰ 《薛拉諾的方濟第二傳記》85。

⁴¹ 《薛拉諾的方濟第二傳記》200。

⁴² 《柏路佳傳記》3。

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，因為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，為此，靈修生活也必然與人學有關，或是以人為中心；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為人的經驗時，我們會發現，方濟在作為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。在成為首生子的獨生子內，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，以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，

⁴³ 參閱：《方濟的第一會規》廿三 1~3；《方濟的第五篇忠告》1~3。

⁴⁴ 參閱：《方濟的第一會規》廿二 41~45；《方濟致信友第二封書信》54~60。

⁴⁵ 參閱：《方濟的第五篇忠告》1~3。

⁴⁶ 《方濟的第一會規》十七 7。

⁴⁷ 《方濟的第一會規》廿三 5。

讓方濟意識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。

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

⁴⁸ 《方濟的第一會規》廿三 4。

⁴⁹ 《方濟的第一會規》十七 5~7, 17~19; 廿三 8~10; 《方濟致信友第二封書信》61~62 及《方濟的萬物讚頌歌》1~2, 14。

自喜；因爲一如主曾說過的：你們不要因魔鬼屈服你們的這件事而歡喜。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，因爲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；因爲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。因爲祂是世世代代應受讚美的。」

「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；因爲唯獨祂是圓滿的、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；因為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，尤其是祂為人類的愛而在天主前完全剝削自己的啓示，以及因為被天主所邀請，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裡，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，是為貧窮及謙卑的耶穌基督的緣故，同時也是因為在降生的聖言中，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；成為自我便利及服從的人，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》作品裡，看見方濟會生活的美德或特質：「上智與簡樸」、「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，為方濟會大家庭、教會刻劃出了整體人類生活的圖像。

道明會士的宣道靈修

默觀所得與人分享

潘永達¹

聖多瑪斯在《神學大全》中，對隱修生活傳統陳述說：「默觀所得，與人分享」，此言可謂道明會士的靈修特色。聖道明常鼓勵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。為此，本文從教會宣道使命談起，藉此指出道明會的宣道精神與靈修；接著看聖道明如何面對環境的挑戰與需要，領悟耶穌與初期教會的福傳精神；然後闡述道明會士宣道精神的真義，及其建構修會生活的要素與動力；最後講論道明會士因宣講使命，在靈修生活中自我涵養的一些特質。

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

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相關課程。

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*

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。

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(Osmia)教區主教座堂的詠經司鐸團；第三封則是於 1220 年寫給馬德里的隱修女院團體。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：

八百年來，這訓言一直保留在道明會的基本《會憲》裡。於是「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，然聖經中的宣講更是突顯。舊約時代早期的梅瑟、中期的先知、末

多明我，1980），14 頁。

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。

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的修道不二法門。

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，有了其延續性與區別性。

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

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

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。耶穌基督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。

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）。

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.

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

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. Conners。

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，算是教會革新的另一高峰，他們二人所建立的修會一道明會及方濟會一屬托鉢性質修會，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心血。

（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

¹⁰ 同上。

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。原來教宗爲了掃除異端，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。理由在於他們以爲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，正是因爲教會神職人員遠離了基督福音的謙卑、儉樸精神；而亞爾比異端者之所以吸引人，就是因爲他們的確奉行儉樸的生活，因此吸引了社會群衆去跟隨。

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爲宗旨的修會。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爲本教區的宣道者，爲剷除異端的腐化，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，

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。

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

¹² 見《道明會初期文獻》，104 頁。

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。

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。

（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二個命令：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

¹⁴ 參閱：《神學辭典》，no. 243〈使命〉。

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。其他二項雖同樣重要，但嚴格來說，不能突顯聖道明的精神特質。

¹⁵ 《道明會規》001：基本會憲之（三）。

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>。

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，並為真道服務」（宗六 2-4）。正如耶穌基督一樣，祂宣道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化。如在口語的宣講方面，可以在講道台上，也可以在街頭中；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性的聖言？如何找到一個適當的方法使聖言清楚表達出？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該宣道者個人的思想，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性效果，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。但除非先皈依自己，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。將傳統二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二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」之一體二面關係(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」之間相輔成成關係的了解，於是把這二者融合在一起，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

¹⁷ 除了當時人們所普遍認識兩種修會組織型態，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。

學者。這些具深厚靈修境界的會士，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活力生動。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。如果把這二者分開，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. Schilleebeckx 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

¹⁸ 教宗奧諾里奧三世（Honorius III）稱道明會士為「基督之不败勇兵，拿著信仰的盾，帶上救援的盔，不怕那會傷害肉身的，而要勇敢地把天主的聖言—其銳利勝於雙刃的利劍，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，應起而奮戰，猶如古代

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，無法成爲一位成功的宣道者。何況所要宣揚的是永恆奧秘的真理，爲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，使之成爲會士生活的基本要素，其重要性正如必須參與歌詠席一樣，此舉爲本會的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，三者共爲一體。在聖道明之後，修會爲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爲一座研究神學的場所²⁰。

戰士，穿起盔甲，拿起盾牌捍衛教會的神聖真理。

¹⁹ 列品文件 29 號。

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

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教人的使命。

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，能更完整地對世人昭示未來永恆天國的新生命境界²³。正如耶穌所宣

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。

²² 梵二《教會憲章》no.11。

²³ 同上，no.44。

示的，永生的國度是所有人未來末世圓滿時刻，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

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

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。

團體生活的圓滿性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。此不是說，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，卻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，不管是在個人上或團體上，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。

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：「……我目前的感受是，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, p.42, 82n.

(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)、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) 一繼聖道明之後的總會長一的記載，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怡容，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」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

(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性，為解決這種張力性，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；另外在那些能妨礙求學、宣道、教書或救靈的事上，更能運用豁免權」³⁰。一直到今天，為了宣道救靈或各種迫切

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 love.”引自 Paul Murray, p.63。

³⁰ 引自主曆 1220 年會憲序言，同註 23。

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，他認為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二位師徒是最為典型，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，此並沒有否定前面所說的有關修會其他精神的價值，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，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

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）。

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。

「奧秘教導」的概念

(下)

胡淑琴¹

本文上篇刊在156期(2008夏)298~317頁，已經介紹「奧秘教導」的意涵和在歷史中的演變。本期下篇則介紹奧秘教導的復興，舉出「禮儀生活」、「靈修生活及輔導」及「日常生活」中的應用，值得從事牧靈工作者注意。

三、「奧秘教導」復興的契機

梵蒂岡第二屆大公會議的召開，是「奧秘教導」在今日復興的契機；不過在會議召開之前，幾項促使這項復興成為可能的重要因素已經過長期的醞釀。首先是實際的牧靈需要。羅馬天主教會在十九世紀和廿世紀前半葉，隨著西方文化在世界各地的拓展而掀起福傳的熱潮，許多歐洲傳教士被派往亞洲、非洲和拉丁美洲等地²。這種情況與教父時期的黃金時代類似，傳統以歐洲為主體的天主教會逐漸邁向普世開放的新紀元，意識到與不同宗教和文化傳統溝通交談的重要性，同時也面對大批成人對信仰培育和入門禮的渴望。這種牧靈需要清楚界定了梵

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院神學碩士，現就讀於輔大宗教學系博士班。

² 天主教於十九~廿世紀期間，出現不少神恩性的人物開創以福傳為宗旨的修會團體，興起多元的神恩復興運動。

二大公會議的基本精神。

面對禮儀的僵化與實際的牧靈需要，廿世紀前半葉，不少天主教的學者深入教父學和禮儀神學的探討，並逐漸展開禮儀更新運動，其主要目標正是返回教父時期的禮儀精神。十九世紀以來的聖經神學研究，也日趨平穩成熟，在牧靈方面注入新的活力。著重傳統的天主教會面對今日世界的困難和挑戰之一，在於信仰內容的思想表達、詞彙和象徵，都多少與現代世界脫節，神學思想和要理講授過於強調理性的客觀認知和教理的內容傳授，卻忽略了當代文化思潮對於以人為主體的轉向和對經驗的重視。十九世紀末、廿世紀初，源於法國的「現代主義」³，是部分天主教神學家受到當時各種思潮的影響，努力把天主教會的教義適應現代思想，試圖溝通長久以來二元對立的議題（例如理智與情感、理論和經驗、本性與恩寵等），並對教會的紀律提出多方面的質疑。

這種來自教會內部的反省思潮，初期是以運動的姿態出現，其原始目的是協助人忠於教會或回到教會懷抱，在結構和思想上仍可以趕上時代，並革除某些顯然不合時宜的因素。然而，官方教會起初對「現代主義」的回應並不正向，經過數十年的努力，熟悉梵二大公會議籌備過程和當時處身於神學界的

³ 現代主義在 1907 年曾被教宗碧岳十世（Pius X, 1903~1914）的《牧養》（*Pascendi*）通諭和教義部所發表的《可悲》（*Lamentabili*）昭書（DS 3401~3466）所譴責。教宗本篤十五世（Benedict XV, 1914~1922）停止了反現代主義的各種過分的做法，直到梵二大公會議才真正結束了反現代主義的時期。參閱：《神學辭典》，396 號〈現代主義〉。

人，都明白「現代主義」對天主教會的深遠影響⁴。

面對現代世界之福音傳播與牧靈需要，人的主體性在神學思想界逐漸受到重視，聖經的歷史觀、人的經驗與聖神的行動，在教會內的思考和表達上擁有較大的空間，梵二大公會議重新強調聖經的重要性，並以聖經的語言來表達信仰啓示，尤其強調耶穌基督的奧秘，這一切都幫助「奧秘教導」的復興。

基督信仰中那奧秘而「不可見的天主」，是在歷史中「藉啓示與人交談，宛如朋友，為邀請人同祂結盟，且收納人入盟」的天主（《啓示憲章》2）。耶穌基督是「成了血肉的聖言……祂以自己整個的親臨及表現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以自己的死亡及從死者中光榮的復活，最後藉被遣來的真理之神，圓滿地完成啓示」（《啓示憲章》4）。「人們是藉著洗禮加入基督的逾越奧蹟，與基督同死、同葬、同復活；人們接受使人成為義子的聖神，在聖神內，『我們呼號：阿爸，父啊！』（羅八14），而成為天主父所尋找的真誠的朝拜者。同樣，每次食用主的晚餐，人們就傳報主的死亡，直到祂再來……」（《禮儀憲章》6）

⁴ 梵二大公會議的與會神長都是顯貴的樞機而很少是神學家，因而相當倚重神學顧問的參與。當時被教宗任命且深具影響力的神學家有不少是新現代主義者，包括本文所要特別介紹的卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984），戴維思（Charles Davis, 1923~1999），孔漢思（Hans Kung, 1928~），巴溫（Gregory Baum, 1923~），龔格（Yves Congar, 1904~1995，其思想強調平信徒的重要性），史勒貝克斯（Edward Schillebeeckx, 1914~），海霖（Bernard Haring, 1912~1998，致力於將倫理神學從昔日法律性和教條性的傳統模式，改變為以聖經及救恩歷史為基礎），洛朗坦（René Laurentin, 1917~，特別研究聖母學及神秘生活的現象）。

梵二大公會議的《啓示憲章》和《禮儀憲章》都強調耶穌基督的逾越奧秘是啓示的高峰，這為福傳牧靈的宣講和入門禮儀的更新帶來嶄新的活力。大衛·雷根提出「奧秘教導」的復興主要是在三個領域：禮儀中的奧秘教導、靈修神學中的奧秘教導，和日常生活中的奧秘教導，以下將簡單說明⁵。

（一）禮儀生活中的奧秘教導

1972年，羅馬的禮儀聖部以教父時代所實踐的入門禮儀為依據，出版《成人入門聖事禮典》，具體答覆了梵二大公會議在禮儀更新上的要求，「奧秘教導」這個字多次出現⁶。新禮典視入門聖事為具有信友團體幅度之四階段的準備過程，包括：

1. 「問道期」（或「慕道前期」）是為有意入教者初次宣講福音要義，引導他認識基督。經由收錄後，進入「求道期」。
2. 「求道期」（或「慕道期」），乃有系統性地學習教義、參加禮儀，實踐倫理生活。
3. 「明道期」（或「淨化與光照期」）指領洗前的密集準備，包括甄選禮、懇禱禮、授信經和授天主經禮等，使求道者透過懇禱、驅邪等禮儀，得以淨化心靈、真誠悔改、明瞭天主聖道，而決意接受入門聖事。

⁵ David Regan, *Experience the Mystery*, pp. 27~38.

⁶ 天主教在台灣的中國主教團禮儀委員會將此文件編譯為一、二、三冊的《成人入門聖事禮典》（台北：天主教教務協進會，1993~1994）。香港教區的禮儀委員辦事處於1996年出版 William H. Hoestman 著，《門：聖洗及堅振聖事—法典條文注釋》。本書第一部分為法典條文註釋，第二部分為圖片介紹，第三部分為禮典文獻的全部譯文。港台兩地某些中譯名詞未能統一，有些可惜。

4. 接著是在復活節前夕的守夜禮中領受入門聖事，包括聖洗、堅振和聖體聖事。

第四階段即領洗後的奧秘教導，香港譯文為「釋奧期」，台灣的正式譯本為便於理解而改為「習道期」，「指領受入門聖事後，信友團體偕同新教友藉著默想福音、參與感恩祭宴、行愛德，更深入地參與和體驗逾越奧蹟，並把這奧蹟日漸融入他們的生活中」⁷。

《成人入門聖事禮典》不僅恢復教父時期在領洗後的「奧秘教導」，整個入門過程都具有奧秘教導的性質，「強烈的表現出逾越的特質，因為基督徒入門聖事是首次藉著聖事參與基督的死亡和復活；同時淨化光照期（明道期）通常和四旬期結合，而『釋奧期』（習道期）又與復活期聯合一起」⁸。

文獻中採用奧秘教導的相關詞彙，如渴望、感受、吸引、體驗等。在「問道期」已提到有意入教者「賴天主的助佑，激發信德和初步的皈依，令人自覺（感受到）被召離開罪惡，進入天主愛的奧蹟中」⁹。

「求道期」的要理講授也強調「不但使慕道者對信理和誠命有適當和相當的認識，而且也引領他們更深入認識他們所渴望分享的救恩奧蹟」¹⁰。

「明道期」的目的是「一方面藉著良心省察和懺悔，淨化心

⁷ 參閱：《成人入門聖事禮典》一，序〈1〉～〈4〉頁。《門》，210 頁。

⁸ 《門》，第 8 號，199 頁。

⁹ 《門》，第 10 號，199 頁。

¹⁰ 《門》，第 19-1 號，202~203 頁。

靈；另一方面則藉對救主基督有更深的認識，而得到光照」¹¹。

第四階段的新教友「由於接受了新的講解，尤其已有領受聖事的經驗，故對各項『奧蹟』的理解會更全面和更豐富。因為他們的心靈已經更新了，更能親切地體味到天主聖言的甘飴，又因聖神的共融，更能體驗到上主的美善」，「新教友對聖事的新體驗光照了他們對聖經的瞭解，這份新體驗也增加了他們對其他人的認識，因而影響他們對團體的經驗」，「這時期獨有的特質和動力來自個人對聖事和團體的新體驗，所以『釋奧』（習道）或領洗後教理講授的主要時刻就是所謂『新教友彌撒』，即復活期的主日彌撒」¹²，透過聖經引導新領洗者深入信仰的奧秘，也真正融入基督徒信仰團體中。

儀式是經驗的呈現，而經驗又可透過儀式而被啓發和深化。初期教會的禮儀本來就是基督徒與奧秘的天主父、與為我們降生且死而復活的耶穌基督、與基督的奧體聖教會相遇的場合。禮儀的復興不僅在禮典的更新，整個禮儀實踐的場合，包括禮儀空間的設計、聖堂裝飾、燈光、音樂、舞蹈，主禮和領經員的帶領，甚至神恩復興運動中的舌音祈禱、今日世界的重要事件、時代性的現況和需要，都可以經由適當安排而整合到禮儀中，發揮「奧秘教導」的功能，引領人經由禮儀而經驗到與神聖奧秘的相遇。

梵蒂岡大力呼籲成人入門禮儀的更新，在地方教會引起不同程度的迴響。有的地區全力配合，甚至重新設計禮儀空間，包括浸洗用的洗禮池，復興禮儀音樂，並邀請信仰團體參與入

¹¹ 《門》，第 25 號，206 頁。

¹² 《門》，第 38~40 號，210~211 頁。

門禮的整體過程。這種努力給整個團體帶來信仰的更新，也明白「奧秘教導」一即「導入信仰的奧秘」，不只針對領洗後的新領洗者，也是所有基督徒信仰生活中的一部分，是一生要追尋的功課。

（二）靈修神學中的奧秘教導¹³

「靈修神學」與「奧秘教導」的關係，可以追溯到教父時代的馬西摩。他把禮儀傳統和沙漠的克修傳統聯繫起來，不只以「奧秘教導」來詮釋禮儀本身的含義，也從禮儀汲取神修滋養，幫助基督徒經驗到更深的奧秘¹⁴，並逐漸把「奧秘教導」用在靈修指導和牧靈實踐的領域。

若從歷史的角度來看「靈修的」這個字，它來自新約保祿的用語 πνευματικός，是從天主聖神這個字衍生而來，泛指所有受到天主聖神影響的事實，如神恩、降福、讚美詩等。當保祿提到「屬神的人」和「屬血氣的人」，並無意把精神與物質、善與惡對立，只是一位受到聖神影響，另一位沒有罷了。

這種神學性的看法在整個教父時期延續著，直到十二世紀才導入哲學性的含義，把精神與物質或身體對立。十三世紀出現某種司法上的含義，把教會的財產與司法權相對於世俗的、暫時性的財產或權力。一直到十七世紀，也就是我們所謂的「靈

¹³ 這部分主要參閱 Sandra M. Schneider, “*Spirituality in the Academy*”, *Theological Studies* (50), 1989, pp. 676~697. 施奈德斯(1936~), 美國聖經學家、婦女神學家、聖母聖心修女會修女, 其思想重點在於將教會傳統神學適應今日教會, 並發揮婦女神學的靈修幅度。《神學詞語彙編》, 925 頁。

¹⁴ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 34.

修學的黃金時代」，這個字才用來指基督徒的內在生活。由於這詞彙著重情感的幅度，逐漸與某些不恰當的狂熱或寂靜主義連在一起。十八世紀時，這個字才指向追求成全的信仰生活，有別於一般教友的普通生活。此時，在靈修方面具有專精，引導人度靈修生活的「靈修導師」遂扮演日益重要的角色。

「靈修」(spirituality)本來就是著重經驗與生活的詞彙，比較不是一種系統性的學問。教父時期的靈修生活、聖經詮釋、神學反省與聖事神學，具有相當程度的一體性，可說是一種聖經神學或聖經靈修學，靈修經驗滲透在整個神學反省內。中世紀時，哲學與聖經共同成為系統神學的反省來源，基督徒信仰經驗中的靈修生活，成為附屬於倫理神學的一個學科。雖然跟隨背十字架的基督，與祂同死同生的基督徒生命理想，在新約時代就非常明顯，後來持續在教父時期和隱修傳統中，但直到十七世紀的靈修神學才出現「克修神學」(ascetical theology)這詞彙，指人真心悔改、躲避犯罪、努力攻克私慾偏情、勤奮效法基督、不斷前進接近天主的主動修行。

到了十八、十九世紀，基督徒追尋成全的焦點放在神秘經驗的渴求，「靈修神學」分為「克修神學」與「神秘神學」(mystical theology)，前者講述人力所可達成的靈修境界，後者強調人無法主動獲得而完全來自天主之被動的神秘經驗¹⁵。靈修神學與其他的神學學科一樣，其專用術語和概念成為一般人不易明白的特殊領域。

廿世紀有關靈修神學的爭論在於：一般受洗的基督徒，其

¹⁵ 《神學辭典》：196 號〈克修〉；陳文裕，《天主教基本靈修學》（台北：光啓文化，1991）。

成聖生活與神秘生活之間是否連續？是否神秘生活是靈修生活的正常發展，或只保留給少數蒙揀選的神秘家？學者之間有不同的看法。從梵二大公會議強調信友之普遍成聖的聖召來看，施奈德斯（Sandra M. Schneider，1936～）認為兩者趨向連續性似乎比較佔優勢，「靈修學」這個字也逐漸走出狹義的神秘靈修，具有更大的包容性，成為探討基督徒信仰經驗的學問，包含過去二分法的克修與神秘靈修¹⁶。

事實上，無論一個人的靈修生活是傾向克修或神秘靈修，偶而都需要與一位靈修方面有較多經驗的客觀者對照。在梵二之後，基督徒對於靈修生活的追尋和渴求日益明顯，不少修會設置靈修中心，相關課程和工作坊也受到歡迎，靈修書籍更是大量地出版。靈修神學中的「奧秘教導」乃是引導人透過靈修經驗來深入信仰的奧秘，可說是一種個別的「靈修輔導」，這已是今日通用的詞彙，是否要改稱為「奧秘教導」並不很重要。

靈修神學中的奧秘教導與禮儀中的奧秘教導有某些相似之處，例如兩者都著重對信仰經驗，和透過經驗而對信仰的奧秘有某種整體性的洞察，而非累積分析的概念或知識。兩者都強調聖神的重要性，因為禮儀生活與靈修生活都是透過聖神而轉化與提昇人的生命。靈修神學中的奧秘教導與靈修經驗的分享，也是與不同宗教傳統交談的重要管道之一。然而，基督徒與神聖奧秘的相遇，不只局限在禮儀或靈修祈禱生活，也發生與今日世界互動的日常生活中。

¹⁶ Sandra M. Schneider, "*Spirituality in the Academy*", p. 687. 教會之所有成員都有成聖的召喚，參閱：《教會憲章》32。

（三）日常生活中的奧秘教導

梵二大公會議對於日常生活中的奧秘教導，提供兩項重要的條件。首先是對今日世界有宏觀性的肯定，深信天主的聖神充滿大地，並在每人心中工作。我們可以在人的創意中—包括宗教的創意，在人追求真理與至善，和追尋天主的努力中，發現「聖言的種子」¹⁷。因此，在世界內與奧秘相遇乃是可能的，基督徒「應該以謙敬仁愛和別人聯合在一起；應該承認自己是共同相處的人群的一分子；應該藉著人類生活的各種事業與關係，參加文化與社會活動；應該熟悉地方的風俗及宗教傳統；應該以欣然起敬的態度，去發掘蘊藏在這些事物中的聖道的種子……」（《教會傳教法令》11）。

另一項肯定乃是普遍成聖的召喚（《教會憲章》32），追求成全的生活不再局限於神職或修會人士，「教友本有的使命，是要在世俗事務中，照天主的計劃去安排，而企求天主之國。他們生活在世俗中，就是說他們從事世界上各式各樣的職業與工作，他們的生命和一般的家庭社會環境，交織在一起。天主把他們召喚到這種地位上，要他們以福音精神執行自己的職務，好像酵母，從內部聖化世界，以生活的實證，反映出信望愛三德，將基督昭示給他人」（《教會憲章》31）。

既然教友在日常生活中即有成聖的召喚，而世界又是與神聖奧秘相遇的場合，如何協助生活在世界內的基督徒走向成聖之道？如何幫助他們在日常生活中與神聖奧秘相遇？宗教與一般生活經驗有何關係？卡爾·拉內是把「奧秘教導」引入日常生活的關鍵人物。「奧秘教導」這詞彙最早出現在拉內於1961

¹⁷ 參閱：《教會法令》11、4、15；《牧職憲章》10、11。

年帶領司鐸避靜的講稿中，認為司鐸是引導人進入宗教虔誠的「奧秘教導者」¹⁸。梵二大公會議結束之後，拉內之「奧秘教導」的概念出現在 1966 年出版的《牧靈神學手冊》(*Handbuch der Pastoraltheologie*)¹⁹與同一年出版的《神學研究論文集》德文版第七冊（英譯文第七和第八冊）。拉內強調「奧秘教導」乃是在世俗化世界面對牧靈挑戰的一項回應，指出基督徒在世界內需要對超驗幅度有某種個人的經驗，這需要有經驗者提供智慧的引導。在〈今昔之基督徒生活〉一文中，拉內直言未來虔誠的基督徒必須是對超越有所體驗的「神秘家」²⁰。

大衛·雷根認為拉內對於復興奧秘教導的貢獻，在於他勇敢地把一個教父時代的概念，很清楚地轉譯到當代牧靈所關切的主題²¹。教父時期的偉大的奧秘教導者，非常意識到其聽眾在教會、政治、社會等幅度之具體的生活處境；拉內強烈的牧靈傾向，幫助他把靈修神學、思辯的系統神學與牧靈實踐結合在一起，給奧秘教導奠定了神哲學的基礎，其象徵神學的概念也給天主教會的禮儀、聖事注入嶄新的活力。

¹⁸ Karl Rahner, *Meditations on Priestly Life* (London: Sheed and Ward, 1973), pp. 149~150.

¹⁹ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 33. 拉內編輯的這套牧靈手冊厚達兩千頁，筆者尚未看到英譯文。拉內著的 *Theology of Pastoral Action* (NY: Herder and Herder, 1968) 並非德文牧靈手冊的英譯本。

²⁰ Karl Rahner, "Christian Living Formerly and Today", *Theological Investigations*, vol. VII, p. 15.

²¹ David Regan, *Experience the Mystery*, p. 33.

結語

本文簡短介紹「奧秘教導」的意涵和在歷史中的演變，從希臘神秘宗教「秘儀」轉化為初期基督徒的入門禮儀，後來逐漸從禮儀的教導轉變為靈修指導。梵二大公會議之後，「奧秘教導」在禮儀、靈修神學與日常生活三個領域逐漸復興。數十年來，禮儀更新在各地方教會雖有程度的不同，但是「奧秘教導」在禮儀上的復興與實踐，的確已給天主教會注入新的活力。在靈修神學方面，基督宗教的靈修傳統大都保存在修會傳統中。梵二大公會議呼籲修會返回基督化生活的神恩根源及創會目標（《修會法令》2），促使各修會重新探討其靈修根源，靈修和退省中心也因應需要而紛紛設立，靈修導師的人才培育也日益受到重視。雖然在靈修神學方面不太使用「奧秘教導」這詞彙，但其復興已是事實。靈修輔導的對象已不限定於少數度獻身生活的神職人員和修會會士，且已擴展到日常生活中渴望在世界內答覆成聖召喚的信友們。至於「奧秘教導」在今日落實的方法與實踐方向，值得更進一步去探討。

EDITORIAL

This issue centres on the theme of spiritual tradition and includes five articles on this topic. Fr. Joseph Wong OSB writes on the mysticism of Pseudo-Dionysius. Pseudo-Dionysius integrated the tradition of the Greek Fathers with Neo-Platonist philosophy. He not only provided a bridge between the Christian spiritual traditions of East and West, but also can be linked to Daoist and Confucian thought. This article should provide inspiration for young scholars who are interested in the inculturation of theology and spirituality, so that they can develop the comparison and integration of the mystical thought of Pseudo-Dionysius with traditional Chinese thought.

In his introduction to Cistercian spirituality, Fr. Paul Kao OCSO especially emphasizes the aspects of contemplative nature and mystical experience in the context of monastic life. He lists six spiritual authors and guides who were concerned with the twin themes of anthropology (self-knowledge) and love (love of and union with God). These all influence the practice of spiritual life.

Franciscan spirituality is presented by Fr. Thaddeus Kao OFM. His article starts from St Francis' faith experience and his following of the poor, humble and crucified Jesus Christ. He finds that the poor are called to implement a life of self-abnegation in all things in order primarily to be enriched by God, and through God and in God to be united to all creatures and the brethren. The attitudes and characteristics of Francis' life are the model for Franciscan life.

Fr. Philip Pan OP looks at St Thomas Aquinas' exposition of the Dominican motto "to share the fruits of contemplation" in the *Summa theologiae*. The author looks firstly at preaching in the Church and then turns to the spirituality and spirit of preaching of the Dominicans. He notes how St Dominic faced the challenges and needs of his time and how he understood the preaching of Jesus and the early Church. Next he looks at the significance of preaching for the Dominicans and its influence on the formation and structure of the Order. Finally he notes a few features special to the Dominicans in virtue of their mission as preachers.

This issue also contains the second part of the article of Sr. Teresa Hu FJ on Mystagogy (the first part was published in the previous issue). Here she looks in particular at liturgical life, spiritual life and direction, and daily life.

The issue also contains articles on Scripture, the Sacraments and Church history. In the first of these, Fr. A.B. Chang SJ notes that the Old Testament reveals marriage as a symbol of the covenant between God and his people Israel. God loves Israel just as Christ loves the Church. This is the intrinsic bond of marriage.

Fr. Charles Pan CM looks at how all religions use space, movements, objects and persons to symbolize mystery and hence for those religions these things are 'sacramental'. By looking at how they contribute to building a community, the author hopes that the rites of other religions may enrich the Christian understanding of the Seven Sacraments.

Finally, we draw attention to an important pastoral letter by Bishop Aloysius Jin SJ to commemorate the 375th anniversary of the death of Paul XU Guangqi, in which he shows how Xu combined four loves: love of his country, his people, of science and of the Church.

Special Topic

Spiritual Tradition

EDITORIAL	<i>Editor</i>	325
Revelation about Marriage in Scripture.....	<i>Aloysius B. Chang, SJ</i>	327
Sacraments in Religions.....	<i>Charles Pan, CM</i>	337
In Praise of Paul XU Guangqi.....	<i>Bishop Aloysius Jin Luxian, SJ</i>	350
SPIRITUALITY		
Promotional Mysticism: pseudo-Dionysus.....	<i>Joseph Wong, OSB</i>	365
Cistercian Spirituality.....	<i>Paul Kao, OCSO</i>	390
Franciscan Spirituality.....	<i>Thaddeus Kao, OFM</i>	419
Dominican Preaching Spirituality: sharing the fruits of contemplation.....	<i>Philip Pan, OP</i>	441
Mystagogy (Part 2).....	<i>Teresa Hu, FI</i>	466

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

靈修傳統

- | | |
|-----|-----------------|
| 張春申 | 聖經有關婚姻的啓示 |
| 潘家駿 | 所有宗教裏的聖事 |
| 金魯賢 | 徐光啓頌 |
| 黃克鏞 | 向上提升神秘主義：托名狄奧尼修 |
| 高 豪 | 熙篤會靈修 |
| 高征財 | 方濟會靈修 |
| 潘永達 | 道明會士的宣道靈修 |
| 胡淑琴 | 「奧秘教導」的概念（下） |