165

神學論集

于斌

天主教輔仁大學神學院

神學論集

165

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2010 年 10 月

天主教輔仁大學神學院

神學論集　第 165 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
執行主編：楊素娥
電話：886-2-29017270 轉 510 編輯室
傳真：886-2-22092010
Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業
〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟
電話：(02) 27402022　傳真：(02) 27401314
網址：http://www.kcg.org.tw；Email: kcg@kcg.org.tw
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
香港公教眞理學會

發 行 人：胡國楨

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 225 元（含郵費）
全年新台幣 825 元（含郵費）
國外－全年美金 34 元；歐元 26 元（含水陸郵費）
手續費：如以信用卡付款免費
如以支票付款：－歐洲另加歐元 25 元
－國外其他國家另加美金 10 元
不接受各種匯票
港澳－請逕向香港公教眞理學會洽訂

定　　價：新台幣 190 元

10707165

輔仁大學神學論集

第 165 號　　2010 年秋

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專　題

脈絡中的靈修—從傳統到當代

目　錄

編者的話..... 編輯室 325

特　稿

聖經誦禱(Lectio divina)—本篤靈修要訣..... 黃克鑣 327

文德的靈修：微末、手足、熾愛..... 伍維烈 夏志誠 350

加爾默羅聖衣會靈修
修會改革及其會母和會父的默觀..... 加爾默羅聖衣會修女 381

牟敦後期的靈修發展(上)..... 王脩淳 408

「默觀生活」的反思（一）
根據牟敦後期的靈修論點..... 盧　德　430

教　史

利瑪竇文化適應與學術傳教
初期意大利耶穌會士在中國福傳及其困境　段春生　442

EDITORIAL..... 編輯室　478

《神學論集》165 期（2010 秋）325~326 頁

脈絡中的靈修—從傳統到當代

編者的話

本期《神學論集》堪稱是傳統靈修與當代靈修的交會。顧名思義，主題「脈絡中的靈修」，已標示了基督教會的靈修傳統，千年來皆是一脈相承的。在此脈絡中，我們刊載了五篇相關論著，分別爲：本篤靈修的要訣—聖經誦禱；方濟靈修的典範—文德的微末、手足、熾愛之情；加爾默羅聖衣會靈修大師—大德蘭和十字若望的革新之路與靈修特色；以及兩篇有關當代靈修大師—牟敦後期的靈修發展。

首先是西方隱修始祖聖本篤，他秉承了曠野靈修傳統，以天主聖言作爲靈修精髓，在本篤會修院世代相傳「聖經誦禱」的靈修方法。黃克鑣神父根據本篤會規、教父及中世紀靈修著作，並參考十二世紀加陶先隱修會的紀果院長（Guigo II），有系統地介紹「聖經誦禱」的四個步驟：誦讀（lectio）、默想（meditatio）、祈禱（oratio）、默觀（contemplatio）。最後，作者亦依從近日靈修趨勢，附加上「聖經誦禱」的第五步，即「實踐」（operatio），爲傳統靈修在當代持續發揮影響力，做出了指導與貢獻。

其次是伍維烈修士與夏志誠神父共擬的〈文德的靈修：微末、手足、熾愛〉一文，充分表達了方濟靈修的特色。教會册封聖文德爲「熾愛聖師（*Doctor Seraphicus*）」，除了他的神學貢獻外，更著重於他的信仰使人投入天主熾熱愛火的燃燒之中。作者選擇了文德在不同階段的靈修代表作：《路加福音詮釋》、

《靈魂進入天主的旅程》、《生命之樹》，讓人領略這位小弟兄的靈修思想，正是以「微末心」、「手足情」及「熾愛風格」表達他對「基督」、「方濟」、「愛情」等的熾愛之情。

第三篇是介紹加爾默羅聖衣會的靈修。作者首先述及修會歷史，乃至十六世紀的時代背景；接著介紹會母大德蘭和會父十字若望的生平、改革修會的貢獻、著述作品，以及他們的靈修特色。

接著是有關當代的靈修模範—牟敦後期的靈修發展。王脩淳弟兄立基於廿世紀的動盪局勢，省思牟敦如何將默觀生活體現於這世界上，提出先知性的呼聲。包括牟敦後期對於和平、反戰、非暴力等社會正義所提倡的諸多主張；牟敦所嚮往的東方思想，看他對「道」與「禪」的體驗有何學習與理解。在他逝世後，後人對他的評價又是如何。限於篇幅，本期刊載前半有關社會正義與牟敦後期論默觀生活的先知性呼聲；下期續刊「與東方相遇」及其後世迴響，敬請期待。

延續上述一文，靈修類的最後一篇，則是盧德女士根據牟敦後期的靈修發展，提出對「默觀生活」的反思。作者特別針對當代社會生活中的一股靈修熱潮，提出具先知性的批判與呼籲，值得所有人借鏡。限於篇幅，本文僅刊其中一部分論點，後續相關的省思，亦將陸續發表。

本期另刊一篇教史的文章，由段春生神父介紹〈利瑪竇文化適應與學術傳教：初期意大利耶穌會士在中國福傳及其困境〉。作者整體性地回顧中國福傳的策略、困境與其因應，並綜合評論利瑪竇的傳教方針—文化適應與學術傳教—在中國教會史上所帶來的衝擊。今日教會福傳亦面臨種種困境，期望透過歷史的借鏡，幫助我們面對當前的福傳困境。

《神學論集》165 期（2010 秋）327~346 頁

聖經誦禱（Lectio divina）本篤靈修要訣

黃克鑣[1]

天主聖言是曠野靈修的骨髓，西方隱修始祖聖本篤秉承了這曠野靈修傳統，「聖經誦禱」成了本篤靈修的要訣。這靈修方法在本篤會修院世代相傳，主要是透過師徒之間以實踐方式的傳授。十二世紀時，加陶先隱修會的紀果院長（Guigo II），才較有系統地列出「聖經誦禱」的四個步驟：誦讀（lectio）、默想（meditatio）、祈禱（oratio）、默觀（contemplatio）。本文首先簡略談論「聖經誦禱」在本篤會規的地位，然後詳細地從教父及中世紀靈修著作，介紹「聖經誦禱」的四項要素，並依從近日靈修趨勢，附加上「聖經誦禱」第五步，即「實踐」（operatio）。

前　言

Lectio divina 已成了近日教會內普遍採用的靈修方法，這來自聖本篤靈修傳統的拉丁術語，不容易翻譯。Lectio 有「閱讀」的意思，包括閱讀的行動及閱讀的對象，divina 可解作「屬於天主的」或「神聖的」。按照研究本篤靈修學者們的意見，divina 一詞主要表明閱讀的對象或內容，即是聖經，或教父有關聖經的詮釋。但 divina 也有次要的意義，表示閱讀時應持的

[1] 本文作者：黃克鑣神父，本篤會士，意大利 Camaldoli 修院隱修士，宗座神學院院士、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。

態度，即祈禱的心態[2]。Lectio divina 英文一般譯作 prayerful reading，這譯名頗能表達閱讀時應有的態度，但未能說明閱讀的內容是什麼。

Lectio divina 在中文也有不同的譯法。筆者同意把這拉丁詞語譯爲「聖經誦禱」。這譯名首先指明誦讀的內容是聖經，這是 divina 的主要意義，同時這譯名也表示讀經應以祈禱的心態實行，並且須與祈禱互相配合，如同熱羅尼莫聖師（Jerome）所說：「讀經時必須多次停下來做祈禱，使讀經與祈禱彼此交替」[3]。教父們把讀經與祈禱視作與天主交談的兩部分：我們藉著祈禱向天主說話，這是因爲藉著讀經，天主已首先向我們說了話[4]。由於讀經與祈禱的密切聯繫，把 lectio divina 譯作「聖經誦禱」是非常恰當的。這譯名一面顯示誦讀的主要內容是聖經，一面也表示讀經與祈禱必須同時進行。

天主聖言是曠野靈修的骨髓，西方隱修始祖聖本篤秉承了這曠野靈修傳統，「聖經誦禱」成了本篤靈修的要訣。這靈修方法在本篤會修院世代相傳，主要是透過師徒之間以實踐方式的傳授。直到十二世紀時，加陶先隱修會的紀果院長（Guigo II），才比較有系統地列出「聖經誦禱」的四個步驟：誦讀（lectio）、默想（meditatio）、祈禱（oratio）、默觀（contemplatio）[5]。筆者願

---

[2] 參閱：Adalbert de Vogüé, *The Rule of Saint Benedict: A Doctrinal and Spiritual Commentary* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1983), p. 245; Mariano Magrassi, *Praying the Bible: An Introduction to Lectio Divina* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), p. 19.

[3] *Ep.* 58.6; 130.15; 參閱：de Vogüé, *Rule of Saint Benedict*, p. 243.

[4] Magrassi, *Praying the Bible*, p. 16.

[5] *Scala monach.* 2; in *The Ladder of Monks and Twelve Meditations*,

意依從近日靈修趨勢，加上「聖經誦禱」第五步，即「實踐」（operatio）。本文首先簡略談論「聖經誦禱」在本篤會規的地位，然後較詳細地從教父及中世紀靈修著作，介紹「聖經誦禱」的五項要素。

一、「聖經誦禱」與本篤會規

本篤會規論及 lectio 的文字不多，但整部會規都表現作者諳熟聖經，對聖經有深邃的感應。這在會規序言尤其顯著，五十節的序言滿載對聖詠及聖經其他部分的引述和詮釋，可視作「聖經誦禱」的佳果。序言的開端：「我兒，請聽導師的訓言」，便是採用了舊約智慧文學的體裁[6]。

「讀經」一詞首先出現於會規第四章，論「善功的工具」，在多種善功工具中，會規也列舉以下兩項：「喜歡聆聽神聖誦讀，恆常專心祈禱」[7]。這裡本篤用了聆聽的動詞，該是指團體的誦讀；lectio 用了複數，並稱爲「神聖誦讀」（lectiones sanctas）。「神聖」一詞是指宣讀的內容，格外指聖經。會規所載團體的讀經包括日課祈禱，尤其「誦讀時辰」的讀經（RB 8~18）、飯廳的宣讀（RB 38），以及晚飯後夜禱前的宣讀（RB 42）；這夜禱前的誦讀包括嘉先的《會談錄》、《曠野聖祖言行錄》等書本，以及一些聖經章節[8]。

---

trans. E. Colledge and J. Walsh (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981), p. 68.

[6] *RB* Prol. 1; 參閱中譯本：《聖本篤會規》，台北本篤會修女譯，團體專用，7 頁。*RB*：《本篤會規》簡稱。

[7] *RB* 4.55~56; 《會規》23 頁。

[8] *RB* 42.3~4; 《會規》74 頁。

Lectio divina一詞僅見於會規48章開端[9]，這一章標題是〈每日的勞動操作〉。但事實上，這一章是講論修士每天日程中讀經與勞作的時間分配，對於年中不同季節的日程都有詳細的安排。從會規 48 章，以及有關日課祈禱時序的各章條文（RB 8~18），可見本篤會修院的日程分爲三大部分：日課祈禱、聖經誦禱及工作。每天的日課祈禱及聖經誦禱分別佔二至三小時，工作約佔五至六小時。本篤靈修的傳統口號是「祈禱與工作」（Ora et labora），有人建議應把這口號改爲「祈禱、讀經與工作」（Ora, lege et labora）；但由於「讀經」本身便是祈禱（中文譯作「聖經誦禱」），因此傳統的口號已包括本篤修院日程的三項內容。

會規 48 章也把「默想」與「誦讀」相提並論（meditare aut legere），表示兩者意義近似[10]；「默想」（meditare）一詞在古代，尤其隱修傳統，可有兩種意義，其一是重複誦讀某經文，一般是出聲誦讀，目的是爲了深入領會經文的意義，並把經文背熟下來；其二是指在日間工作時，把背熟了的經文重複背誦，作

---

[9] 權威性的英譯本把 *RB* 48.1 的 lectio divina 譯爲 prayerful reading; 但在注釋指出 divina 的主要意義是指誦讀的內容，即聖經: "The adjective 'divine' refers in the first instance to the nature or quality of the text being read rather than to the action of reading or the reader . . . This activity has been understood traditionally as a meditative, reflective reading of the Bible, the Fathers of the Church, or some other spiritual writing"; see *RB80. The Rule of St. Benedict: In Latin and English with Notes*, ed. Timothy Fry (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1981), p. 248, note.

[10] *RB* 48.23; 《會規》82 頁：「若有人……不肯或不能默想或閱讀 (meditare aut legere)，就派給他一些工作」；這裡大概指那些不識字的修士。

爲個人祈禱及記念天主的方式。這是隱修士從事勞作的一大特色：「手在操作，口中心中在誦經」[11]。

假如這樣了解讀經和默想的意義，再配合本篤日程的三部分，就可以說，修士整天的生活是沈浸在天主聖言的氛圍中：日課祈禱的主要內容是念聖詠及宣讀聖經；聖經誦禱要旨在於誦讀和背熟聖經；工作時要在口中誦念背熟了的經文。因此，天主聖言與修士整日時刻不離，好像成了修士呼吸的空氣。

本篤會規沒有講解讀經的方法，理由是本篤深信，只要修士每天忠實履行聖經誦禱，天主聖言的種子自然會在修士的心田萌芽生長，結出豐碩的果實（瑪十三 8）。因此，與其談論讀經的方法，更重要的是培養潔淨的心靈，使聖言的種子能落在良好的田地。這也是嘉先論及「屬神知識」時所強調的：修士若願意透過誦讀和默想聖經，獲得屬神的知識，必須首先滌除一切惡習的污染，清心寡欲，格外在心中扎下謙遜的根基；因爲只有心靈潔淨的人，才能深入了解聖經的含義，獲得屬神的知識[12]。爲此，本篤會規在勉勵修士善度四旬齋期時，特別提出祈禱、讀經，與流淚、痛悔，及淨化心靈的密切關係，這些都是四旬期該特別實行的善功[13]。

---

[11] 有關隱修傳統「默想」的兩種意義，參閱：de Vogüé, *Rule of Saint Benedict*, pp. 246~247; Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (New York: Fordham UP, 1982), pp. 12~17.

[12] *Conf.* 14.9.3; 14.10.1; 見《會談錄・隱院規章》，任佩澤譯（香港：明愛印刷訓練中心，1982）241~242 頁。

[13] *RB*49.2~4; 《會規》83 頁。

二、「聖經誦禱」的步驟

聖經誦禱這本篤靈修要訣，是以實踐方式世代相傳；不久便成爲西方拉丁教會，隱修士普遍遵從的靈修途徑。但須到十二世紀時，加陶先修會紀果院長才列出聖經誦禱的四項要素。他所著的《隱修士階梯》是經典之作，書中扼要闡釋聖經誦禱的四個步驟：誦讀、默想、祈禱、默觀。紀果院長依據瑪七 7 的經文解釋這四項要素：誦讀可比作「找尋」，默想如同「尋獲」；祈禱好比「敲門」，默觀使門「洞開」[14]。紀果也用了取用食物的圖像解釋這四個步驟：「誦讀好比把食物放進口裡，默想是把食物咀嚼，祈禱帶出食物的味道，默觀表示食物的美味使人心喜悅舒暢」[15]。

近日也有人以不同的詞語，在這四個步驟後面加上第五步，稱爲「行動」（actio），或「實踐」（operatio），或「傳授」（traditio）等，爲了表示個人的聖經誦禱，必須與行動、服務及見證配合。筆者特別喜歡「實踐」一詞，這裡將依次闡釋聖經誦禱的五項要素。

（一）誦讀（lectio）

1.「誦讀」與「聆聽」

顧名思義，聖經誦禱（lectio divina）的第一步驟是「誦讀」（lectio），誦讀的內容是聖經，或教父關於聖經的詮釋。這種閱

---

[14] *Scala monach.* 3; *Ladder of Monks*, pp. 68~69; 紀果引用瑪七 7 的經文作解釋，見於 Pl. 184, 476 附加的句子。

[15] *Scala monach.* 3; *Ladder of Monks*, p. 69.

讀的性質與一般研究聖經或讀神學不同[16]，這誦讀是一種個人祈禱，及與主會晤的經驗，目的不是爲了獲得對聖經理論性的知識，卻是爲了加深對天主聖言內心的領會，並藉此加深與主的關係，如同教父伊西多羅（Isidore of Siviglia）指示聖經誦禱的雙重果實：加深對聖經的了解及增加對天主的愛[17]。

按照古代習慣，一般喜歡開聲誦讀，這在本篤會規 48 章可以看到：「在午時禱及用餐後，上床休息，並保持絕對安靜；若有人願意讀書，要細聲輕讀，免得打擾別人」[18]。出聲誦讀表示整個人的參與，使人對閱讀的內容有更深刻的印象。對讀經的實踐來說，出聲誦讀能使讀經成爲聆聽及會晤的經驗。正如禮儀中宣讀聖道表示基督臨現，親自宣讀聖言，個人讀經也該帶來與主相遇，及聆聽師傅現身說法的經驗。

《路加福音》敘述耶穌復活那天，顯現給前往厄瑪烏的兩個門徒，與他們同行，並從梅瑟及衆先知開始，把全部經書論及祂的話，都給他們解釋了。後來門徒在分餅時認出了主，祂也隨即從他們面前消失了。門徒就彼此說：「當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」（路廿四 32）。往厄瑪烏的行程是有關讀經格外恰當的圖像：與耶穌同行，聆聽祂講解聖經，並在心中感到火熱如焚；這是有關誦讀的最佳寫照（路廿四 13~32）。這圖像顯示讀經的「誦讀」更好解作「聆聽」，是一種與主會晤的經驗。

---

[16] 研讀近日聖經注釋對「聖經誦禱」能有幫助；但兩者應分別進行。

[17] *Sent.* 3.8.4.

[18] *RB* 48.5；《會規》81 頁。這是夏季時間表的規定，其他季節沒有午休，指定「飯後，讓修士們從事讀經或念聖詠」（*RB* 48.13; 《會規》82 頁）。

2. 聖經的「文字意義」

教父詮釋聖經的方法，主要是按照聖經的雙重意義加以解釋，奧力振把聖經與人的結構相比，如同人具有身體與靈魂，或精神，聖經也包含兩種意義：「文字意義」（literal sense）和「屬神意義」（spiritual sense）[19]。「文字意義」指聖經有關歷史或敘事的意義，「屬神意義」包含隱藏在文字裡的智慧，因此也稱爲「神秘意義」（mystical sense）[20]。文字意義是聖經明顯的意義，也是屬神意義的基礎；教父們強調必須首先了解聖經的文字意義，然後才可以在這根基上建立屬神意義[21]。因此，「誦讀」的首要任務是設法了解聖經的文字意義，這樣才可以透過「默想」的工夫，進一步探求聖經的屬神意義。聖維多的理察（Richard of St. Victor）有以下名言：「聖經的屬神意義越是穩固地建立在文字意義上，便越顯得穩妥有力」[22]。

聖師大額我略（Gregory the Great）也表示聖經的文字意義是屬神意義的根基，而且文字意義比較明顯易懂，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。爲此，在闡釋加納婚宴變水爲酒的奇蹟時（若二 1~11），聖師表示：必須首先把石缸灌滿水，然後耶穌才顯奇蹟，把水變爲酒。這表示信徒必須首先了解以水爲代表

---

[19] *De princ.* 4.2.4; 4.2.9; 見：*Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works*, trans. R. Greer (New York: Paulist Press, 1979), pp. 182, 187~188.

[20] *De princ.* 4.2.6; *Origen: Selected Works*, p. 184；「神秘」一詞希臘文 mystikos 有「隱藏」的意思。

[21] 參閱：Augustine, *Sermo* 2.7: PL 38, 30; Gregory the Great, *Mor. in Job*, ep. introd. 3; in *Opere di Gregorio Magno*, ed. M. Adriaen, vol. I/1 (Roma: Città Nuova, 1992), p.85.

[22] *In visionem Ezech.* Prol: PL 196, 527.

的聖經文字意義，然後耶穌才把水提升，化作代表屬神意義的美酒[23]。

（二）默想（meditatio）

1. 「默想」的古代意義

聖經誦禱的第二步驟是「默想」。默想的意義，來自古代隱修傳統，與近日不論西方或東方所說的「默想」意義不同。今天西方靈修所稱的「默想」是指注重思考，及分析推理的祈禱方式；而東方（亞洲）靈修傳統的「默想」是指靜坐冥想，近似於西方的「默觀」。按照古代的用法，「默想」（meletan/ meditari）一詞，有朗誦的意思，即重複地誦讀，以便把句子背下來，或作爲演講前的準備。隱修傳統的「默想」與這種意義相似，指重複誦讀聖經的某節經文，目的是爲了深入體味經文的意義，及把經文背熟下來，以便日間工作時繼續在口中心中重複背誦；這是曠野靈修的基本要素[24]。

「默想」一般是出聲的，《曠野聖祖言行錄》載有以下一段故事。某日兩位修士往訪阿基肋長者（Abba Achilles），及至靠近他的房子時，聽到他正在「默想」一節聖經，即雅各伯在神視中聽到天主對他說：「你不要害怕下到埃及去」（創四六3）。

---

[23] *Hom. in Ez.* 1.6.7; in *Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Th. Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008), pp. 98~99.

[24] 有關曠野傳統的聖經默想，參閱：William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford: Oxford UP, 2004), pp. 244~246; Columba Stewart, *Cassian the Monk* (New York: Oxford UP, 1998), pp. 101~104.

阿基肋用了很長的時間默想這句經文，兩位訪客等待了好久才叩門進去[25]。由此可見，「默想」表示重複朗誦某些聖經章節。

厄則克耳先知在一次神視中看見天主邀請他把書卷吞到肚子裡，讓書卷充滿他的五內；先知吃了，感到口裡甘甜如蜜（則三 1~3）。天主向他說：「人子，我向你說的一切話，要聽到耳中，存在心裡」（則三 10）。這表示必須把天主的話內在化，吞進肚子裡，保存在心中；不是人的頭腦，「心」才是聖言適當的居所。聖奧斯定說，我們該以「心靈的口」（the mouth of the heart）接受天主的話；如同我們用身體的口咀嚼食物，我們也須用「心靈的口」吸收天主聖言這種精神食糧[26]。

隱修傳統格外喜歡以「反芻」（ruminatio）這圖像解釋「默想」。藉著口中的咀嚼，即慢慢重複誦念天主的聖言，心中便能加深對每一字句的領會，嘗味聖言的甘飴，並吸收聖言的滋養。「默想」是心口合一的行動：「越是在口中咀嚼天主的聖言，便越能在心中嘗味它的甘飴」[27]。

在「默想」時，我們重複誦念某節經文，漸漸在心中也呈現其他一些有關連的經文，這些經文在我們口中和心中互相應對，彼此闡釋，使我們加深對原來經文的領會。《路加福音》

---

[25] *AP* Achilles 5; in *The Sayings of the Desert Fathers*, trans. Benedicta Ward (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975), p. 29.

[26] *Sermo* 149: PL 38, 801; Magrassi, *Praying the Bible*, p. 109.

[27] Oger of Locedio, *Sermo de verbis dom. in coena.* 4.1: PL 184, 895b. 知名中世紀靈修學者 Jean Leclercq 指出，默想不但要用口用心，事實上還須要整個人的投入："For the ancients, to meditate is to read a text and to learn it 'by heart' in the fullest sense of this expression, that is, with one's whole being" (*Love of Learning and Desire for God*, p. 17).

在敘述耶穌誕生的事蹟時，給我們留下有關「默想」的優美圖像。牧童離去後，「瑪利亞卻把這一切事默存在自己心中，反覆思想」（路二 19）。

2. 聖經的三種「屬神意義」

上文論及教父提出的聖經「文字意義」和「屬神意義」，現在要進一步討論。教父一般把屬神意義分爲三種：「寓意解釋」（allegorical）—表示在舊約經文隱藏著對基督事蹟的預告；「倫理實踐」（tropological）—表示把經文的意義應用到今天信徒的倫理及靈修生活中；「末世向度」（anagogical）—表示讓經文的意義向上提升，指向末世的圓滿[28]。這三種「屬神意義」加上「文字意義」，合成聖經的四重意義，提供了中世紀釋經的基本模式[29]。假如在「誦讀」時須格外注意了解聖經的文字意義，那麼，「默想」的目標便是要透過文字意義，深入領會聖經的屬神意義，尤其有關「寓意解釋」及「倫理實踐」的意義；至於「末世向度」那格外與「默觀」有關。

關於聖經的「寓意解釋」，其中最重要的是有關基督的意義；因此，奧力振也稱之爲「主的意義」（the Lord's meaning）[30]，那是指聖經各部分與啓示的中心信息—基督奧蹟—的密切關

---

[28] 有關這三種意義參閱：Cassian, *Conf.* 14.8.1;《會談・規章》，239頁；也參閱：Guido I. Gargano, *La lectio divina nella vita dei credenti* (Milano: Ed. San Paolo, 2008), pp. 32-33; 希臘文 ana-ágo 有向上提升的意思。

[29] 有關中世紀釋經「四重意義」的經典之作，參閱：Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vols. 1-2 (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

[30] *De princ.* 4.2.3; *Origen: Selected Works*, p. 181.

連。保祿書信的「奧秘」(mysterion)一詞最能解釋這含義。「奧秘」有隱藏及彰顯這兩面，天主的永恆救恩計畫，本是隱藏著的，基督的事蹟使這計畫在歷史中實現和顯示出來(弗一 9~10)。天主的救恩計畫在歷史中逐步實現，而基督便是全部救恩史的中心與高峰。爲此，舊約救恩史可視作基督事蹟的預告和許諾，而基督便是一切許諾的實現：「天主的一切恩許，在他內都成了『是』」(格後一 20)。聖經是由不同的作者、經歷不同的時代寫成，但在基督身上全部聖經成了一本書，就如聖維多的優果(Hugh of St. Victor)說的：「全部聖經只是一本書，這本書便是基督；因爲全部聖經都論及基督，並在基督身上得以完成」[31]。

事實上，耶穌已屢次說明，聖經有關祂的話必須在祂身上實現，復活後更清楚指出聖經各部分有關祂的意義。當祂在往厄瑪烏路上與門徒同行時，復活的基督從梅瑟及衆先知開始，把全部聖經論及祂的話，都給兩位門徒解釋了(路廿四 27)。日後保祿宗徒也對《出谷紀》的事蹟加上有關基督的解釋：

> 「我願意提醒你們，我們的祖先都曾在雲柱下，都從海中走過，都曾在雲中和海中受了洗而歸於梅瑟，都吃過同樣的神糧，都飲過同樣的神飲；原來他們所飲的，是來自伴隨他們的神磐石：那磐石就是基督。」(格前十 1~4)

保祿指稱《出谷紀》的事蹟是「以預像的方式」(typikos)，發生在以色列人身上，作爲我們的借鏡(格前十 11)[32]。《出谷紀》所載有關梅瑟的事情，可視作基督逾越奧蹟的預像，保祿不但稱基督爲曠野中伴隨以色列的「神磐石」，也稱祂爲眞正

---

[31] *De arca Noe mor.* 2.8: PL 176, 642c.

[32] 參閱: *De princ.* 4.2.6; *Origen: Selected Works*, p. 184.

的「逾越節羔羊」（格前五 7）；就如同他們的祖先在渡過紅海時受洗歸於梅瑟，今天的基督徒都受洗歸於基督（羅六 6）。

不但舊約的經文包含有關基督的預告，新約經文也是指向基督，以基督爲依歸的。筆者願意從《若望福音》及對觀福音，分別列舉兩類例子。《若望福音》稱耶穌行的奇蹟爲「標記」（semeia）[33]。這些「標記」格外是爲了表明基督的身分和祂的救恩意義：如增餅奇蹟是爲了表明基督是「生命之糧」（若六 35）；治好胎生瞎子的奇蹟表明基督是「世界之光」（若九 5）；復活拉匝祿的奇蹟是爲了表明基督是「復活與生命」（若十一 25）。因此，《若望福音》的奇蹟一般具有指向基督的「寓意解釋」的意義。

對觀福音記載了耶穌宣講的天國的比喻，同時也顯示天國便是通過基督，並在基督身上臨現，因此，天國比喻的內容一般也指向基督本人。如農夫撒播種子、埋在田地裡的寶藏、無價的珠寶、國王爲兒子擺設婚宴，以及亡羊、失錢及浪子回頭等比喻，都蘊藏著有關基督本人及祂的傳道生活的意義。就可以說，耶穌不但宣講天國的比喻，通過祂治病、驅魔等奇蹟，以及接待罪人，與他們一起進食的行徑，基督本人便是天國來臨的「生活的比喻」（living parable）[34]。

「寓意解釋」與「倫理實踐」這兩種屬神意義彼此有密切

---

[33] 有關「標記」與 基督的「光榮」的關係（若二 11），參閱：Francis J. Moloney, *The Gospel of John* = Sacra Pagina series 4 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), pp. 66~74.

[34] 有關耶穌宣講的比喻對於天國，及耶穌本人的意義，參閱：John Fuellenbach, *The Kingdom of God. The Message of Jesus Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995), pp. 70~78, 211~235.

的聯繫，在「默想」時領會了經文的「寓意解釋」，或有關基督的意義，便須進一步探求這經文對於我們倫理和靈修生活的實際意義。「倫理實踐」的意義該是有關基督意義的引申，與基督的意義連在一起的[35]，因爲基督是我們的理想和典型，信徒的成全在於效法基督，及與基督同化，如同保祿所說的：天主的計畫，便是「預定他們與自己兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子」（羅八 29）。

當我們「默想」聖經時，看到基督向天父事事服從，無條件地開放與交付，以致在祂內只有一個「是」；我們除了欣賞讚嘆外，還該進一步與基督認同，以便藉著祂，我們也能向天主答應「阿們」，使光榮歸於父（格後一 19~20）[36]。聖經有關基督的意義，該是「倫理實踐」意義的基礎與指南，而對這兩種屬神意義的領會，便是聖神透過「默想」賞賜給人的恩典。

（三）祈禱（oratio）

1. 向聖言回應

「祈禱」可有不同的意義，主要可以稱爲「舉心向主」或「與主談話」。按照隱修傳統，祈禱格外指對天主聖言的回應，眞正的祈禱是由天主聖言引發的。這種對祈禱的了解，清楚指示讀經與祈禱的密切關係。我們與天主的對談是一種雙向的交往，讀經是聆聽天主對我們說話，祈禱便是我們向天主回應；

---

[35] 參閱：Michael Casey, *Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio Divina* (Liguori: Triumph Books, 1995), p. 55; Gargano, *La lectio divina nella vita dei credenti*, pp. 33

[36] 參閱：黃克鑣，〈在他只有一個「是」〉，見房志榮等著，《廿一世紀基督新畫像》（台北：光啓，2002），127~152 頁。

就如熱羅尼莫聖師說：「祈禱時，是你向淨配說話；讀經時，是祂對你說話」[37]。

讀經與祈禱，一起構成與天主談話的兩個不同時刻。將這兩個時刻連貫起來的，是天主的聖言[38]。讀經時，我們聆聽聖言；透過「默想」，我們在口中和心中咀嚼和吸收這聖言；祈禱時便是以這消化了的聖言向天主回應，完成與天主談話的過程。因此，不論讀經或祈禱時，天主聖言都是這對話的焦點及主要內容。聖母的〈讚主曲〉便是一篇以天主聖言編成的美妙禱詞。這首詩歌充滿聖經的韻味，內容主要取自亞納的〈頌謝詩〉（撒上二 1~11）及《聖詠集》的詩篇。

埃及曠野的隱修士喜歡在日間工作時，重複誦念簡短的誦句，稱爲「單句禱文」，是從「默想」聖經的習慣產生出來的。福音有很多簡短祈禱的例子，如撒瑪黎雅婦人向耶穌求賜活水（若四 15）；耶里哥的瞎子求耶穌垂憐並使他看見（路十八 35~41）；癩病人求賜潔淨（谷一 40）；門徒在風浪中求主救助（瑪八 25）；稅吏在聖殿一角捶胸求主垂憐（路十八 13）等。這些福音短禱都是以求主垂憐，或求主助佑爲主題的。當人閱讀和默想這些福音故事時，很自然便會把這些簡短禱文放在自己口中，虔誠地發出禱告。曠野修士們深受這些福音短禱的啓發，爲此他們日間重複誦念的「單句禱文」，也是以求主垂憐或求主助佑爲主題的；日後的〈耶穌禱文〉便是這些「單句禱文」結下的佳果[39]。

---

[37] *Ep.* 22.25: PL 22,411.

[38] 參閱：Magrassi, *Praying the Bible*, pp. 113~115.

[39] 參閱：Irénée Hausherr, *The Name of Jesus*, trans. C. Cummings (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978), pp. 191~264.

2.《聖詠集》

眞正的祈禱是向天主聖言的回應，《聖詠集》便是最好的例子[40]。《聖詠集》不但是教會禮儀祈禱的主要來源，也是全部聖經的撮要。教父亞大納修把它比作一座果園，裡面可以找到聖經其他部分的一切美果[41]。這是因爲《聖詠集》作者們朝夕默想天主聖言，有感而發，寫成這些美妙的詩篇。他們反思天主在救恩史所做的偉大工程，對以色列民顯示的無比慈愛，不禁歡躍歌舞，向天主表露感恩讚頌之情。他們也回顧以色列民的歷史，看到人民一再地背負了天主的恩愛，對盟約不忠誠，招致天主的懲罰；他們遂懷著懺悔之情，懇切求主垂憐寬恕，並從敵人手中解救他們。

《聖詠集》作者由於默想救恩史中，天主與祂的子民交往的種種事件，引起內心深刻的感觸，因而寫成這些動人心弦的禱詞。《聖詠集》既是教會祈禱的金書，也該是聖經誦禱優先選擇的題材。嘉先邀請我們要讓聖詠表達的情感滲透自己的肺腑，並與我們每天生活的經驗互相對照，使能在心中產生深刻的共鳴，以致我們在念聖詠時，不再感覺到是在誦念先知們的詩歌，卻是誦念自己撰寫的禱詞[42]。這樣，在誦念聖詠時，我們是同時以天主的聖言，並以發自內心的說話，向天主祈禱。

---

[40] 參閱：André Louf, *Teach Us to Pray* (New York: Paulist Press, 1974), pp. 50~58.

[41] *Letter to Marcellinus* 2; in *Athanasius: The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*, trans. R. Gregg (New York: Paulist Press, 1980), p. 102.

[42] *Conf.* 10.11.4~5; 《會談・規章》186~187 頁。

（四）默觀（contemplatio）

1. 啓示集結的一句話

「誦讀」聖經時的傾心聆聽，「默想」時在口中和心中對聖言的咀嚼與嘗味，「祈禱」時懇切重複的簡短誦句，這一切都會自然帶領至「默觀」的境界。默觀是一種祈禱簡化的過程，由衆多的思想趨向一個思想，及至無念的境界；由繁多的說話變成一句話，或無言的靜默。默觀也可以簡單地稱爲「對主的凝視」：默觀表示思維與唇舌靜止下來，全神貫注地凝視主，心中發出無言的禱告，意志渴望與主結合爲一[43]。

前面說過，基督是全部救恩史的中心及圓滿實現，在祂身上，全部聖經成了一本書，基督可稱爲聖經的縮本。不但如此，在基督身上，天主曾說過的衆多說話，也成了一句話，這句話帶來全部啓示的總結與綜合[44]。中世紀的本篤會士稱基督爲「最簡短的一句話」，這句話是一切光輝的集結[45]，包含整部聖經的精粹[46]。藉降生奧蹟，這話成了血肉，居住在我們中間，使我們不但可以聆聽，也可以觀看和觸摸這降生的天主聖言；這聖言成了一位活生生的人物。

---

[43] 參閱：Mario Masini, *Iniziazione alla «lectio divina». Teologia, metodo, spiritualità, prassi* (Padova: Ed. Messaggero Padova, 1988), p. 98.

[44] 參閱：Origen, *In Rom.* 7.19: PG 14, 1153~54; Magrassi, *Praying the Bible*, pp. 48~50.

[45] Absalon, *Sermo* 22: PL 211, 130c.

[46] Rupert of Deutz, *In Joann.* 6: PL 169, 441d.

2. 與新郎會晤

由於降生的奧蹟，誦讀和默想聖經已不僅限於與書本的接觸，而是與一位人物的會晤[47]。爲此，默想聖經不等於枯燥的釋經，而是一種神秘密契的經驗：「教會以全副熱忱，在聖經內尋找她所愛者」[48]。聖經蘊藏著的眞正意義不是一種抽象的眞理，而是基督令人嚮往的儀容。爲此，要領略聖經的含義，必須發現基督在聖經內的臨現；基督在聖經裡「神秘」或隱密的臨在，才是聖經的精義[49]。

舊約《雅歌》一書比擬天主與以色列的愛情關係，自奧力振開始，歷代教父、聖師都樂於給《雅歌》撰寫詮釋，以男女戀愛的溫情歌頌基督與教會，及與個別信徒彼此之間深刻之愛，奧力振的《雅歌釋義》可視爲日後這種釋義的典範。他以《雅歌》中新娘對愛人的苦心尋找，比擬靈魂透過默想聖經對基督的尋覓[50]。

奧力振看見基督躲在聖經文字的牆後，靜靜地從窗櫺往內窺望，於是驚喜地喊說：「看，新郎來了！」但霎時間，愛人又悄悄地離去。在他再度來臨之前，新娘往往經歷漫長的等待

---

[47] 參閱：de Lubac, *Medieval Exegesis*, vol. 1, p. 197; 作者說，基督宗教主要不是一本「聖經」的宗教，卻是「基督」本人的宗教。

[48] Honorius, *In Cant*: PL 172, 447d.

[49] 聖經的「神秘」意義主要是指基督在聖經「隱秘」或「隱藏」的臨在；「神秘」一詞希臘文（mystikos）有「隱藏」的意思；參閱：黃克鏓，〈早期希臘教父神秘思想〉《神學論集》116（1998夏）275~276頁。

[50] *Comm. Cant.* 1.1; in *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. R. Lawson (New York: Newman Press, 1956), pp. 60~62.

及探索；由於某些經文的意義被蒙蔽著而感到焦慮。但忽然來了一線光明，心中豁然開朗，領會聖經的屬神意義，格外發現有關「主的意義」。那時新娘好像聽到愛人的聲音，他彷彿羚羊，宛如幼鹿，跳過山崗，躍過丘陵，自遠而至[51]。這時新娘心中洋溢著喜樂，透過聖經的文字與基督會晤，讓基督把她引進自己的內室，與她親密談心，把自己的奧秘揭示給她。這是一種神秘或默觀的經驗。

的確，奧力振是被聖經的意義所吸引，但透過聖經他願意尋找的，卻實在是基督本人。他企望發現基督在聖經中的神秘臨在，使能與祂親密會晤。這一點，可以從他對《雅歌》新娘「因愛成疾」（雅五 8）這句經文的闡釋看到。奧力振指出，新娘「因愛成疾」是因爲受了「愛的箭矢」所中傷；奧氏引用《依撒意亞先知書》上主僕人詩歌，說明這「箭矢」便是降生的聖言—「上主的僕人」（參：依四九 1~6）。奧力振繼續寫道：

> 「那兩位前往厄瑪烏的門徒彼此說：『當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？』（路廿四 32）這些人便是受了這箭矢的中傷。[52]」

這裡可以清楚看到，那中傷人靈的箭矢，便是那位降生成人的聖言—耶穌基督。假如透過「默想」，信徒可以領會聖經有關基督的意義，藉著「默觀」，卻可以進一步體驗基督本人在聖經裡隱藏著的臨在，這是一種神秘會晤的經驗。

可以說，奧力振尋求深入體會聖經的意義，但透過聖經，

---

[51] *Comm. Cant.* 3.11; *Origen: Song of Songs*, pp. 209~210.

[52] *Hom. Cant.* 2.8; *Origen: Song of Songs*, p. 297.

他渴望暢飲基督的活泉，就如牝鹿渴慕溪水一般[53]。聖經可以比作基督的胸膛，從那裡湧流出活水的江河[54]。若望宗徒在最後晚餐把頭緊靠耶穌的胸膛，日後教父、聖師們以欣羨的態度，指稱在那幸福的一刻，愛徒從耶穌的胸懷暢飲智慧之泉，是一種深湛的神秘、默觀的經驗[55]。

（五）實踐（operatio）

紀果院長在《隱修士階梯》列舉聖經誦禱的四個步驟，這些步驟不是刻板式的規則，只是說聖經誦禱一般依循這程序進行，即誦讀、默想、祈禱、默觀。按照近日的習慣往往也加上「行動」或「實踐」這第五步。

從曠野隱修傳統的開始，「聖言」與「實踐」便已結下不解之緣。那時，年輕修士向長者請教時，常常用的是這句話：「父親，請贈我一句話」。長者的一句話，通常取自聖經，或由聖經啓發，再把它適應於求問者的處境。這句話的目的完全是爲了付諸實行，因此，年輕修士往往補充說：「父親，我該做什麼？」修士聽了長者的一句話，回到自己的居處，不斷地默想這句話，並開始實踐，這才漸漸明白這句話的含義[56]。

聖本篤繼承這曠野傳統，在會規序言清楚指示「聆聽」與

---

[53] *In Jer.*, hom., 18.9: PG 13, 482ab.

[54] Godfrey of Admont, *Hom. dom.* 51: PL 174, 339b.

[55] 參閱：Hugo Rahner, "De dominici pectoris fonte potavit", in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 55 (1931), 103~108.

[56] 參閱：Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford: Oxford UP, 1993), pp. 134~135.

「實行」的密切關係。序言開始便說：「我兒……請側耳傾聽我的教導……且毅然地實行」；接著他勉勵修士要「藉著服從的辛勞，回到你因不服從的怠惰，而遠離的上主那裡去」[57]。本篤在會規序言中引用了極豐富的舊約和新約經文，都是爲了邀請修士把這些經文實行起來，讓天主聖言成爲指引道路的光明[58]。本篤進一步表示，願意把修院建立爲「一所事奉上主的學校」，修士們「生活在修院裡，該忠信地遵守吾主的教訓，終生不渝」[59]。因此，會規序言的主旨在於邀請修士聆聽、默想和實踐天主的聖言，向聖言做出整個人的回應—「信德的服從」（羅十六 26）。這序言也表達了全本會規的精神。

我們再看看紀果提出「聖經誦禱」的幾項要素，這些要素都是指向實踐的。以「誦讀」和「默想」爲例，其目標是要透過聖經的文字意義，領會「寓意解釋」或有關基督的意義，繼而發現關於「倫理實踐」的意義；目的自然是願意把這些領會了的意義在生活中實踐出來。此外，「聖經誦禱」時，「祈禱」的一般主題是求主垂憐，或求主助佑，尤其求天主賞賜聖寵，使能分享聖經描述的基督的情愫，並實踐祂的教訓；深信「是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，爲成就祂的善意」（斐二 13）。

「實踐」除了表示把誦讀和默想過的聖言付諸實行外，也表示要履行仁愛的善功，這是「聖經誦禱」應帶來的結果。《路加福音》記載耶穌到瑪爾大家中探訪，她的妹妹瑪利亞靜坐在

---

[57] *RB* Prol. 1~2; 《會規》7 頁。

[58] *RB* Prol. 9, 13; 《會規》7~8 頁。

[59] *RB* Prol. 45, 50; 《會規》10 頁。

主的腳前，聽祂講話；瑪爾大卻爲了伺候的工作而忙碌。耶穌稱讚瑪利亞選了更好的一份，是不能由她奪去的（路十38~42）。按照大額我略的詮釋，在這敘述裡，姐妹二人分別代表「默觀」與「服務」；經文的意義不是要信徒從兩者中選擇一份，卻是邀請他們要把瑪利亞和瑪爾大合併起來，表示祈禱、默觀，與仁愛、服務必須彼此配合。大額我略指示耶穌本人便是這綜合的最佳模範，信徒該效法祂的榜樣，使默觀與服務互相配合[60]。因此，在履行「聖經誦禱」時，信徒也該結出善功的果實。

結　語

聖經是天主賞賜給人類的無價之寶，在聖經裡可以聽到天主在說話，親自給我們講述祂在救恩史所做的一切事工，向人類表露的無限仁愛。在抵達救恩史的高峰時，天主啓示的千言萬語竟綜合成了一句話；這句話是一切光輝的集結、啓示的精華，可視作聖經的縮本。這句話便是降生的聖言—耶穌基督。

基督「隱秘」地，但眞實地，臨在於聖經裡，每當信徒虔誠地誦讀聖經時，肯定是基督親自臨現，給信徒講解聖經；並藉著聖神的光照，使我們能透過聖經的「文字意義」，深入領會蘊藏著的「屬神意義」，尤其有關「主的意義」，並能深刻體味與主會晤的經驗，就像厄瑪烏的門徒一般，感到「心中火熱」。這種與主會晤的經驗催使我們實踐領會了的聖言，並把聆聽到的喜訊與弟兄姐妹分享。

如同聖經是天主賜給人類的寶貴禮物，「聖經誦禱」便是

---

[60] *Mor. in Job* 6.37.56; in *Opere di Gregorio Magno*, vol. I/1, pp. 529~531.

隱修傳統，尤其本篤靈修獻給教會的最佳禮物。梵二對聖經推崇備至，今天「聖經誦禱」已越過修院的圍牆，日益普及教會的每一角落；一般信徒都熱衷於「聖經誦禱」，以天主聖言爲靈性生命的滋養。耶穌曾說：「我來是爲把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」（路十二49）但願昔日基督在往厄瑪烏路上播下的火苗，能在教會內不斷擴展蔓延，在無數信徒心中點燃起愛慕聖言的火燄。

《神學論集》165 期（2010 秋）350~380 頁

文德的靈修：微末、手足、熾愛

伍維烈[1]、夏志誠[2]

教會冊封聖文德爲「熾愛聖師（*Doctor Seraphicus*）」，表揚他神學鑽研的貢獻。「熾愛」表明了他的信仰反省，使人更投入於天主熾熱愛火的燃燒之中，亦與方濟五傷事件有關。因著對「基督」、「方濟」、「愛情」等的熾愛之情，貫穿了文德的靈修，故此，本文作者選擇了《路加福音詮釋》、《靈魂進入天主的旅程》、《生命之樹》三本類型不同、也代表文德在不同階段的靈修著作，讓人領略這位小弟兄的靈修思想，正是「微末心」、「手足情」及「熾愛風格」。

引 言

一般認爲，文德生於 1217 年的義大利中部[3]。若把他甚爲

---

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

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

[3] 見 Paschal Robinson, "St. Bonaventure." *The Catholic Encyclopedia.* Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907. 23 May 2010 http://www.newadvent.org/cathen/02648c.htm 及 Tim Noone & R. E. House, "Saint Bonaventure." *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 23 May 2010, http://plato.stanford.edu/entries/bonaventure

豐富的著作分爲三類，則可反映出他生平的三個階段及三個角色[4]。1248 年，他以方濟會士身分，獲得教授執照，便開始了學術生涯；1255 年獲神學教授資格。就是在這時候，他以神學家的角色編著了聖經詮釋及思辨式神學著作，例如：《路加福音詮釋》、《論基督的知識》、《論聖三的奧秘》及《論福音成全》等。

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

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

「方濟會」正名爲「小兄弟會」，暗示「小」及「兄弟」兩個幅度，是方濟認爲跟隨主基督足跡福音生活的關鍵。故在方濟的著作及生平中，不斷呈現「微末心（minority）」及「手足情（fraternity）」兩個核心價值。文德精湛的思想方式，把方濟極富神恩性的精神加以整理及發揚光大，故此，文德亦喻爲小兄弟會的第二會祖[5]。

---

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

[5] Ewert H Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites.* Chicago: Franciscan Herald Press, 1978a. http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/bonaventura_coincidence/page03.htm

要精簡地介紹文德的靈修思想，毫不容易，因爲中世紀的神學、哲學及靈修（特別是奧秘靈修）沒有清楚的區分，而且文德的著作有很多，更有不少的是托名作品。本來把不同學者對文德靈修思想的理解（第二手資料）綜合起來[6]，也是介紹文德靈修的一種方法。不過，筆者選擇由介紹較具代表性的著作入手，爲讓文德直接說話。第一本著作是《路加福音詮釋》（以下簡稱《路詮》）[7]；選擇這作品因爲其成書時間較早，況且不是思辨式的神學論述，沒有太多哲學語言，也未涉及他當總會長後的棘手問題。第二是《靈魂進入天主的旅程》（以下簡稱《旅程》）[8]，因此書堪稱他在靈修方面的代表作。第三是《生命之樹》（以下簡稱《生命》）[9]，因它是默想式文學，充滿深度的情感及理性、

---

[6] 除了以上 Delio（2001）外，以下均是極佳的介紹。Bernard McGinn, *Presence of God: a History of Western Christian Mysticism.* Vol. 3. *The Flowering of Mysticism.* NY: Crossroad Herder Book, 1998. Delio, Ilia. *Franciscan Prayer.* Cincinnati: St. Anthony Messenger Press, 2004. Hayes, Zachary. *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure.* St Bonaventure, NY: Franciscan Institute 1992, 2000. Johnson, Timothy. *The Soul in Ascent: Bonaventure on Poverty, Prayer and Union with God.* Quincy, IL: Franciscan Press, 2000.

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

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

[9] Ewert Cousins (trans.), *Bonaventure: The Soul's Journey Into God, The Tree of Life, The Life of St Francis.* New York: Paulist Press,

而不矯揉造作[10]。三本類型不同的著作，可以讓人領略到文德作爲小弟兄的靈修思想[11]。

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

一、《路加福音詮釋》

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

（一）微末心

以微末心爲字根的字詞，在《路加福音》出現只有三次：

1. **「在天主的國內最小**（minor）**的」**（路七 28）

在詮釋這一句的「最小」時，文德完全採取了基督爲中心

1978b. 以下簡稱爲 *LigVit.*

[10] Cousins（1978b）, 12.

[11] Cousins 認爲這兩本的著作，連同《方濟大傳》，可以整體地呈現文德如何演繹方濟靈修。本文捨《方濟大傳》，爲避免牽涉修會歷史及方濟問題。

的手法，透過引用與 *minor* 相關或相反的字 *maior* 來說明這個「小」是屬於基督的[12]：他認爲基督應驗了希伯來聖經的「稍微遜（*minuisti*）於天神」（詠八 6）及「渺小（*minimus*）的要成爲千人村」（依六十 22）、耶穌自己在福音同樣以微末作教訓：「誰若自謙自卑如同這一個小孩，這人就是天國中最大（*maior*）的」（瑪十八 4）等。

2.「在你們衆人中最小（minor）的」（路九 48）

文德同樣引用基督論的手法來說明微末[13]。他認爲最小的就是最大的，因爲越謙遜、就越相似基督；然後他引用「最先的將成爲最後的」（瑪廿 16）等經文，證明基督自己的微末。

3.「你們中最大的，要成爲最小（minor）的」（路廿二 26）

在這裡，文德先指出成爲最小的方法，就是心靈的謙遜，正如《德訓篇》的「你越偉大，在一切事上越當謙下」（三 20），然後把基督的教訓章節，再一次提出[14]。

貧窮

與微末相關的是「貧窮」。方濟的會規容許小兄弟們行乞，受到當時外界的非議，而如何實踐貧窮亦不斷困擾發展得蓬勃的修會，引致不少分裂的張力。分析文德如何看《路加福音》中的「貧窮」，亦可有助於探索文德的「微末心」。

---

[12] *ComLuk*, 616.

[13] *ComLuk*, 894.

[14] *ComLuk*, 2062.

1. 第一個地方是「用襁褓裹起」（路二 7）

文德認爲襁褓不是一件衣服，而是襤褸[15]；其次，文德認爲耶穌以此邀請我們擁抱貧窮，好能因窮困（penury）而致富[16]；還有，文德認爲耶穌以貧困（indigence）譴責貪婪的暴發；最後，文德指出，耶穌立成全生活的榜樣是謙虛、克苦及貧窮。

2. 第二個地方是「貧窮人聽到喜訊」（路七 22）

爲文德來說，喜訊不是傳給「貞女」或「聽命者」，因爲「貧窮」是所有福音勸喻的基礎[17]。在這裡，文德發揮了中世紀聖經詮釋的一個獨特手法，名爲特性區別（distinctions），即提出一系列相關但不相同的聖經圖像，以區別某聖經詞語特性。在這裡，文德一口氣把「貧窮」的十個好處羅列，還加以相關的聖經作爲原因：明白自己的弱點、獲得德行的優越、內心喜樂的豐厚、滿盈足夠的富裕、天上照料的保障、神聖接納的欣慰、父愛慈懷的俯就、司法權威的卓越、明實完善的證據、及帝王居先的優越[18]。

3. 第三個地方是耶穌與法利塞人吃飯（路十四 1）

按文德的分析，這一節的核心，即耶穌與法利塞人【對頭】同席吃飯是仁慈的顯示，共有三個層次[19]：一是天人共相往還，

---

[15] *ComLuk*, 145~146.

[16] 方濟曾引用這格後八 9 的概念：〈致普世信友書〉5 節；〈具教宗諭令會規〉6 章 4 節；中譯本：胡健挺譯，《聖方濟故事：語錄書契》（香港：香港天主教方濟會，2006），71、320。

[17] *ComLuk*, 603.

[18] *ComLuk*, 604~605.

[19] *ComLuk*, 1317.

即是謙虛；二是友敵（法利塞人）共處，因爲愛仇是情；三是親密共餐：「我要進到他那裡，同他坐席，他也要同我一起坐席」（默三 20）：是爲貧窮。仁慈的謙虛、愛仇和貧窮三個層次，其實源自基督：沒有比降生奧蹟更謙虛、更能表達天人共相往來；沒有比基督的愛仇誡命及十架上的實踐更表達友敵共處；基督虛己親臨聖體聖事中，豈不正是貧窮及親密共餐？所以，與其說文德對貧窮所表達的微末心是來自方濟，不如更肯定地說，文德及方濟的微末都是來自基督。

（二）手足情

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

1. 宗徒的召叫與弟兄的關係

在耶穌召選門徒的敘述（路六 14）中，文德的注釋強調了伯多祿和安德肋既是親生弟兄、又同時蒙召。文德引用智慧文學的一句話作詮釋：「弟兄彼此協助，宛如堅固的城池」（箴十八 19）[20]；從《箴言》可見，文德嘗試把宗徒的召叫與弟兄的關係拉上關係；反過來，從靈修方面說，成爲弟兄是屬於宗徒的召叫之一。

2. 弟兄與貧窮間的密切關係

在這一句：「有人向耶穌說：『師傅，請吩咐我的弟兄與

---

[20] *ComLuk*, 482. 引文來自拉丁通行本: "Frater qui adiuvatur a fratre quasi civitas firma"，中譯見思高本注釋部分。

我分家罷！』」（路十二 13），文德指出這人錯在三方面[21]：掛慮世物、沒有跟隨『師傅』的教導放棄世物、欲與自己兄弟分離。文德在這裡用負面的教材顯示弟兄之間，不但不得分離，而且不得因世物的顧慮或執著分裂，表示弟兄與貧窮之間有著密切關係。

3. 規勸

文德爲「如果你的弟兄犯了罪，你就得規勸他」（路十七 3）的「規勸」作注釋。文德先以瑪十八 15~17 解釋弟兄間規勸的命令[22]；然後以三點發揮，引領他回頭。文德更輔以有關弟兄間相處的聖經作以經解經：一、必須以愛引他回頭：正如「弟兄們……該以柔和的心神矯正他」（迦六 1）；二、以羞恥：「應坦白勸戒你的弟兄【同胞】」（肋十九 17）；三、以恐懼：「犯罪的人，你要在眾人前加以責斥，爲叫其餘的人有所恐懼【警惕】」（弟前五 20）。文德對在這方面的洞見，也許是秉承方濟精神，因爲方濟對如何忠告、糾正等，有不少的訓誨[23]。

（三）熾愛風格

在本書，文德只有四次提到「方濟」，反而教父或學者等卻各有最少上百次。不過，正因爲文德沒有大量多次引用方濟，故更顯出其特殊意義；亦因爲牽涉到方濟，故可以稱爲「熾愛

---

[21] *ComLuk*, 1155~1156.

[22] *ComLuk*, 1631.

[23] 見方濟的〈具教宗諭令會規〉10 章 2, 6~7 節及〈無教宗諭令會規〉4 章 2 節，5 章 4~5 節；分別見：胡健挺譯，前引書，326~327、254、256 頁。

風格」。提及方濟的，有三段福音詮釋：路九 1~9（兩次）、九 23 及十六 3。若仔細分析，這四次提到方濟的選段，全是方濟靈修的精髓。分述如下：

1. 在路上什麼也不要帶（路九 3~4）

有關耶穌向宗徒們說在路上什麼也不要帶（路九 3~4），文德認爲這一節刻劃出的是「宗徒生活的三個元素」[24]，即是生活物品的缺乏、衣著的稀薄，以及謙虛的定向。文德就是在解釋其中兩個元素中，舉方濟爲例。

其一，棍杖、口袋、食物、銀錢等，指的是生活品、世物。文德認爲，這說法呼應了保祿對弟茂德的忠告：「沒有帶什麼到世界上，同樣也不能帶走什麼」（弟前六 7）。文德說：「方濟派遣兄弟去宣講時說：『將你的重擔卸交上主，祂必扶持你』……正如奧斯定的解釋：不應『爲明天憂慮，因爲一天的苦足夠一天受的了』」[25]。在此，不但見到文德對教父傳統的熟悉，亦見到他視方濟及奧斯定是並駕齊驅的。

其次，有關「衣著的稀薄」，「不要帶兩件內衣」，字面意義是只有一件衣服，但文德卻指出其超性意義，就是禁止虛僞的複製。他更提到假先知「……來到你們跟前，外披羊毛，內裡卻是兇殘的豺狼」（瑪七 15），來解釋「兩件內衣」如何代表了虛僞的複製。就是在此，文德提出方濟爲了避免假裝，便要在會衣內外一致地加上狐狸毛來禦寒，這解釋代表了方濟內外一致的德行[26]。

---

[24] *ComLuk*. 802~806.

[25] *ComLuk*. 803.

[26] *ComLuk*. 806.

2. 天天背著自己的十字架（路九 23）

第三個提及方濟的地方，是在「天天背著自己的十字架」（路九 23）的詮釋。文德認爲：「每天十架的補贖必須又新又鮮，好能夠說：『我說：我已開始了』」（詠七七 11）[27]。在這裡，文德引用方濟臨終前的遺言：「讓我們開始吧！」然後補充道：「原來基督十架是日日更新的」。在《路詮》中，文德重點放在方濟的貧窮靈修價值：爲了完全地肖似基督，謙虛和克苦是不足夠的，還需要至高貧窮，即棄絕自己。

從以上所提及有關方濟之處，可見三點：一、文德對方濟生平熟悉，路九 3~4 及九 23 是影響方濟最深遠的其中兩篇福音經文[28]；二、方濟在文德心目中，是宗徒生活的代表；三、文德引用方濟生平的點滴，來說明向主交託重擔、內外一致、貧窮、棄絕等靈修實踐，配合方濟精神中的微末價值。

3. 甘心行乞

在《路詮》中，另一處間接提及方濟，乃針對「討飯罷，我又害羞」（路十六 3b），文德把這個「不忠信管家的比喻」中提及的討飯，與方濟會掛鉤[29]：不忠信管家代表了脫離方濟會的修道人。文德爲小弟兄們應該甘心行乞，找出聖經的理由：基督「自己」在《聖詠》中也自我描述爲乞丐說：「我雖然卑

---

[27] *ComLuk*, 838. 詠七七 11 之英文版爲"I said: Now I have begun"，其中一個拉丁通行本：Et dixi nunc cœpi. 見下列網址：http://www.sacredbible.org/studybible/OT-21_Psalms.htm#76

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

[29] *ComLuk*, 1477.

微貧苦（*ego autem sum egens et pauper*）」（詠四十 18）。所以作爲方濟的跟隨者，文德認爲害羞討飯是軟弱、是不忠信；但蔑視討飯卻是凶惡。

4. 與耶穌的苦難作連結

細心研究文德的《路詮》，發現有不少方濟所編撰〈苦難日課〉[30]的痕跡。在詮釋最後晚餐敘述時，爲這一句「負賣我者的手同我一起在桌子上」（路廿二 21），文德引用了「他們以惡心回報我的善心，他們用恨情還報我的愛情」（詠一〇八 5），但這一句是方濟〈苦難日課〉中夜禱聖詠的第一首第 3 節，即追憶耶穌山園被捕時。這樣的引用《聖詠》例子，在《路詮》中至少可找到 13 處[31]，其中 9 個引述是與方濟的舖排一樣，在同一情景中引用相同的《聖詠》，使人相信文德極有可能透過方濟的〈苦難日課〉，從《聖詠》汲取靈感，來與耶穌的苦難作連結。雖然用基督徒眼光去詮釋《聖詠》，是屬於教父以及禮儀的一貫傳統，不是方濟獨創，不過無論如何，可以肯定方濟及文德兩人的靈修，都是扎實地把啓示的聖言與降生的聖言融會，也沒有離開基督宗教的傳承。

---

[30] 〈苦難日課〉是一種「小日課」，內容大部分取材自聖經的聖詠集，焦點爲耶穌由山園祈禱到受到被安葬等片段時的心聲。見：胡健挺（2006）184~220。

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

二、《靈魂進入天主的旅程》[32]

《靈魂進入天主的旅程》（*Itinerarium Mentis in Deum*）一書，蘊藏著文德靈修神學的主要思想，可說是他的最佳作品之一，亦堪稱爲經典靈修著作之一。這本篇幅不多的小書，中譯本大多翻譯爲《心靈邁向天主的旅程》或《歸主神途》。這樣的翻譯，略欠準確。*mens*（*mentis*）雖可譯作心靈、思維，但由於中世紀靈修作者慣將 *mens* 引伸爲在人靈內的天主肖像，即人之爲人的最深處，因此應譯爲「靈魂」。至於 *in Deum*，按照前置詞的本意，應譯爲「進入天主」，而非「邁向天主」，因爲「與天主契合」是這個旅程的終點。

文德在前言中這樣說：在 1259 年他於拉維納山退省時，在天主的推動下，寫成這充滿象徵喻意及富有奧秘色彩的神修著作。他專心致志，默想會祖印五傷的奇蹟，體會到那位顯現給方濟，像似被釘者，而又擁有六個翅膀的熾愛天使，這「一方面顯示方濟在默想時所感到的出神，另一方面則是在指示出獲取這神視的途徑」[33]。於是，熾愛天使的三對翅膀，代表人靈魂進入天主前的六個階段，亦爲本書之大綱。

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

[32] 這部分取材自筆者的另一篇文章：夏志誠，〈聖文德《靈魂進入天主的旅程》〉《神思》79 期（2008），57~68。

[33] *ItinMen* 前言：2,4；章數及段數根據原文版本，頁數是中譯本的，引用的選段是筆者修訂的。

（一）熾愛的貧窮者方濟

爲文德來說，靈修路上跟隨主耶穌，同時還有方濟從旁嚮導。因此在前言之後，並在正式進入論述旅程之前，文德加入一個標題：「曠野中貧窮者的反省由這裡開始」。原來，人若願意踏上這靈性旅程，必先要承認自己的貧窮無助，完全依靠天主，有如在曠野中一樣。貧窮不是缺乏金錢或物質，而是意識到自己對天主的絕對依賴，承認一切美善都是來自這唯一美善的天主，在復返天主的旅程中，體會所有都是恩賜。

「小窮人」以自己生命的轉變和經歷，爲所有踏上這同一旅程的人，成了模範和榜樣，在前言及結尾處，文德都提及方濟的經驗，前呼後應的作用，躍然紙上。走上這旅程的動力，乃源自渴望之情，就是「熱烈愛慕被釘的基督」，而旅程的目的，就是與祂契合。對天主的渴望之情，「融化了方濟的心靈，並呈現在他的肉體。他在逝世前兩年，曾在肉體上帶有基督苦難至聖的傷痕」[34]。接下來，便介紹這熾愛旅途的七個階段。

（二）熾愛旅途的七個階段

1. 第一階段：由天主的痕跡瞻仰天主

天主的痕跡，就是天主所創造的萬物。在方濟靈性經驗的光照下，文德悟出了萬物的奧妙。一切受造物，由於他們是天主所創造的，都在不同程度和層面上，反映著天主自己，彰顯出天主的全能、智慧及美善[35]。萬物之被造，有著一個神聖的

---

[34] *ItinMen* 前言：3, 4.

[35] *ItinMen* 1:10, 13.

目的，就是要喚醒人的心靈，向天主還愛、讚美、欽崇及感謝。受造物既是天主的一種呈現和啓示，也就如同標記那樣，爲人指出天主的臨在。因此，文德說：「人如不爲受造物如此耀眼的光芒照耀，便是瞎子；如不爲它們如此洪亮的呼聲所警醒，便是聾子；如不爲了這一切而頌揚天主，便是啞吧」[36]。在萬物中發現天主，是在「靈魂進入天主旅程」的第一階段，因爲這是最基本，也最容易讓人開始的一步。

2. 第二階段：在天主的痕跡內瞻仰天主

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

「宇宙間的林林總總，爲五官所捕捉，同時我們又因它們而感到快樂，並對它們有所判斷」[37]。在這裡，文德所表達的，是中世紀的認識論。他所指的捕捉，是說受造物以「模樣」的方式進入靈魂，用今天認識論的語言來說，模樣指的就是概念。如果所捕捉到的對象「勻稱」，適宜於感官，就會令人產生快感。例如，當人看到一個人五官端正、體格均勻，就會想多看幾眼。而他所說的判斷，就是人將感官接觸事物有形可見的相，加以淨化，然後以理智去探索研究產生快感的原因。

文德指出，既然天地萬物都是天主的痕跡，那麼人用以認識萬物的這個過程，即捕捉、快感及判斷的過程，其實也是在述說一些關於天主的事實：天主由自己內產生一個與自己同等、同體、同是的模樣。由於這模樣與天主絕對勻稱和相等，

---

[36] *ItinMen* 1:15, 16.

[37] *ItinMen* 2:2, 19.

因而成了滿足人心的圓滿快樂，亦是指正一切事物的準繩。顯而易見，文德所講的有關天主的事實，就是聖三內在的彼此關係。

總括來說，文德清楚表明，只要人願意，就可以由萬物身上，並在萬物之內認識、讚揚並熱愛天主[38]。

3. 第三階段：由天主的肖像瞻仰天主

既然受造物能使人認識天主，而人自己也是受造物之一，因此理所當然的，人也能藉由認識自己而對天主有所認識，而且按照文德的理解，是更深的認識，因爲「我們的心靈正是至聖聖三的肖像」[39]。

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

文德進一步指出，記憶、理智和意志的這三個不同功能，在人的靈魂內是同質、同等而又彼此滲透的，由此而反映聖三的共融合一。因此，文德總結說：「靈魂如對自身加以深思，則可由自身，就如由一面鏡子，瞻仰聖三」[40]。

---

[38] *ItinMen* 2:12, 29.

[39] *ItinMen* 3:1, 31.

[40] *ItinMen* 3:5, 37.

4. 第四階段：在天主的肖像內瞻仰天主

到了旅程的第四個階段，文德以一種詫異之情開始：「奇怪的是，雖然天主如上所述，如此接近我們的心靈，卻很少有人在自己內看到這第一原理」[41]。他繼而感慨地說，這是因爲罪惡的緣故：「分神於俗務、爲幻影所籠罩、爲貪欲所迷醉的心靈……如何能再度進入榮爲天主肖像的自己之內？[42]」文德接著應用一個強有力的圖像，來形容人如何被困於罪。他說：「人好像跌倒了，僵臥於地，需要有人施以援手，扶他起來」[43]。這個施以援手的人，就是耶穌基督！

文德強調，基督以他的十字架，修復人回返天家的路，所以，基督就是天人之間新的雲梯。他又是恩寵之泉，人的靈魂在他內才可以被淨化、光照及達至圓滿。這一切都在乎人能否建立一份與基督親密的關係。因著這份愛的關係，人不再在世物中追逐，不再在虛幻中徘徊，而能夠心神安穩，「進入自己內，並從而進入上天的耶路撒冷」[44]。

基督在十字架上流露的圓滿的愛，只要人敞開心靈去接納，它就能使人在靈性上得到重整，恢復靈性的感官，能夠「看到、聽到、嗅到、嘗到並擁抱它的新郎」，即基督。這時候，「靈魂可以看到至美麗者、可以聽到至和諧者，可以嗅到至芳香者，可以嘗到至甘美者，可以觸到至快人者」[45]。

初期教會的教父們（如：奧力振、奧斯定等）均闡述一種經由

---

[41] *ItinMen* 4:1, 40.

[42] *ItinMen* 4:1, 40.

[43] *ItinMen* 4:2, 40.

[44] *ItinMen* 4:4, 43.

[45] *ItinMen* 4:3, 42.

靈性感官而體會天主的內在經驗。文德加以重新演繹，並使之與基督的關係結合。他指出，當靈魂恢復了這些靈性感官之後，就有能力去完全體會天主的慈愛，因而才合適於在進入天主的旅程上，更進一步。

5. 第五階段：由實有瞻仰天主的至一

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

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

接著，文德盡力描述天主這第一實有，指出祂是純粹的、全然的、絕對的，又是永遠，至單純、至現實、至完美而獨一無二的實有。由於天主是永遠和現在的實有，因此祂是最先，又是最終，好似時間的中心及圓圈，包容一切，深入一切，又在一切之上，是萬有中的萬有[46]。

6. 第六階段：在「美善」內瞻仰天主聖三

文德指出，在新約裡，天主的名稱是「善」，因爲主耶穌曾說：「除了天主一個外，沒有誰是善的」（路十八 19）。這位至美善的天主不可能不存在，因爲存在絕對比不存在更好。同時，這美善又必須是三位一體，因爲祂必然是好施者：願意將

---

[46] *ItinMen* 5:3~8. 49~54.

自身通傳給其他實有。事實上，天主對受造物所做的暫時性和有限度的通傳，只是祂至上美善的點滴而已。

文德由此引領讀者進入聖三內在生命的堂奧。他說：

「聖三極其相通，卻各有位格的特點；共是一個性體，卻不是一位；極其相反，卻在位格方面各有異同；極其同等卻有一定秩序；同是永遠，卻有『生』與『發』；彼此密切無間，卻有『派遣』」[47]。

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

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

在萬物身上，人發現天主的痕跡，在靈魂身上，人發現天主的肖像，但當人愈深入這個進入天主的旅程時，人就愈發現基督才是天主肖像的典範。所以，文德在這一階段總結地說：「幾時我們的心靈在基督天主子內……看到我們的人性受到如此可奇的抬舉……便已達到某種成全」[48]。

7. 第七階段：理智的靜止及情感的奔放

「我們因了靜觀上述種種」，文德說：「不單超出並逾越這有形的世界，而且超出並逾越我們自己。這逾越的途徑與門

---

[47] *ItinMen* 6:3, 58.

[48] *ItinMen* 6:7, 61.

户便是基督」[49]。基督就是受造物內天主痕跡的彰顯，是人靈魂裡天主肖像的極至，是聖三內在生命的圓滿啓示。在文德的心目中，那位在旅程開始時，憑藉著渴望之情而上路的旅者，必須經由被釘者基督因愛而成的傷痕，才可以與天主達至愛情的契合。這種在愛內的合一是超乎知識和言語之外的，人的五官無法感受、理性無法掌握。這是熾愛之火，是亞西西聖方濟在拉維納山上，與基督結合身印五傷時所經驗到的火。

要經由被釘者基督，進入這種神魂超拔的默觀境界，人要依賴的是熱望，而不是理智。固然，認識天主能幫助人愛天主，因爲人不會也不能愛不認識的事物，可是，知識最終得讓位於愛情，因爲「這是奧秘而極其隱密的事。除渴望者，沒有人能得悉；除在骨髓中被聖神之火所燃燒者，沒有人能渴望」[50]。

這是與被釘者基督新郎的契合轉化爲與聖三奧秘的愛情契合，這是靈魂因著天主的恩寵和愛情，因著自己的熱望和祈禱而最終能進入天主之內的體會。寫到這裡，文德再也難掩他的熱切之情，他說：「事情的關鍵不在於光，而在於火，亦即將整個人燃燒起來的火，並將整個人以非凡的恩寵和火熱的情感而捲送至天主的火」[51]。

由於這是一份出神的默觀，亦即完全以天主爲中心的默觀，因此文德認爲，默觀者要經過一種奧秘性的死亡：「我們要死亡，要進入黑暗中，要使憂慮、貪慾及幻影歸於寧靜、要

---

[49] *ItinMen* 7:1, 63.

[50] *ItinMen* 7:4, 64.

[51] *ItinMen* 7:6, 65.

偕同被釘的基督，由這世界過渡到父那裡」[52]。做基督徒，就是要做基督，要如同他那樣，在對天父的愛中，把自己完全獻上，至死不渝。

三、《生命之樹》

（一）背景及內容

《生命之樹》（*Lignum Vitae*）主要是默想基督的人性。《旅程》的第四翅膀已闡釋了基督如何奧秘地爲人靈與主結合，而本著作則可喻爲《旅程》一書的實用篇。Cousins 認爲，這書是基督徒默想文學中的瑰寶[53]，因爲單以《旅程》一書作爲文德靈修的代表作，是忽略了西方基督徒靈修的核心，即天人中保基督的奧蹟[54]。

文德用生命樹上的十二個果實，帶領讀者進入整個基督奧蹟。文德著眼的不是個別事件，而是整體的果實：基督。文德自己解釋：「由貞女胎中開始，在永恆太陽的正午熱力下，於十字架樹上成熟……天上樂園的花苑既然是天主的餐桌，凡渴求這果實的人都會得到」[55]。果實當然是來自樹上：「生命樹的果實，提供給天主的僕人去品嚐，隨時吃用，隨時滿足，永不厭倦。這果實是一個，不能分割的，以安慰來滋潤虔敬的靈

---

[52] *ItinMen* 7:6, 66.

[53] Cousins（1978b）, 12.

[54] Cousins（1978b）, 34.

[55] *LigVit* 前言 3, 120。選段乃筆者翻譯自 Cousins（1978b）, 119~175。*LigVit* 的選段號碼及英文出處頁數按 Cousins（1978b）所編。

魂.....。這些安慰，可以分爲十二棵樹上十二枝幹」[56]。

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

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

每一段都有兩部分：上半部皆以聖經內容爲基礎；下半部則是默想部分，大致有三種：（一）用祈使法（imperative）的語氣，向讀者提供思索的方向或行動內容；（二）同樣用祈使法，但直接向天主祈禱；（三）充滿情感地，以感嘆語氣（如：以「啊！」開始）回應上半部的內容。

文德在〈前言〉中，開宗明義地爲生命樹設下情景佈局。最重要的是第一段的第一句，是保祿的名言：「我已同基督被釘在十字架上了」（迦二19）。基督被釘在木製的十字架，帶來新生命，故生命樹是暗指十字架。同一段引用「我的愛人有如沒藥囊，常繫在我的胸前」（雅一13）作結束，來闡明本書的用意及方法：「故此，對基督的愛慕及感情，值得以活的方式體味（experienced）」[57]。體味繫於胸前沒藥囊所散發的香氣，正好

[56] *LigVit* 前言 3 及 4. 121.

[57] *LigVit* 前言 1. 119.

代表了「記憶的生動、理智的尖銳、意志的清晰」。文德認爲對基督的勞苦、受難及愛情的默想，就是需要運用這些記憶、理智及意志，而樹作爲可見的圖像，可以有助於記憶。

生命樹的概念，按照教父時代的闡釋[58]，一方面是《創世紀》（二9~10）中樂園中的生命樹，亦是十字架，也是《默示錄》（廿二1~2）新耶路撒冷城街道中央沿河兩岸的生命樹[59]。陳述完十二個果實後，文德以一篇藉著子向父祈求聖神七恩的禱文（《生命》49），作爲本書的結束。《生命》一書有三個特別風格：微末心、靈性感官的經驗、方濟的靈感。

（二）微末心：謙遜及羔羊

受到方濟靈修的影響，文德作爲小弟兄，理解耶穌爲微末的基督。第二個果實「生活的謙遜」，顧名思義，文德在默想部分中，不但以「無罪羔羊」來指耶穌，更直接向讀者詢問是否願意跟隨這位「謙遜的拯救者」[60]、邀請向這位「謙遜的天

---

[58] 其實生命之樹亦在各宗教文化中出現，參：http://en.wikipedia.org/wiki/Tree_of_life。

[59] 《默示錄》譯文的一般理解是：生命樹「結十二次果子，每月結果一次」。拉丁通行本的 "per menses singulos reddens fructum suum" 中的 "per" 大部分的理解是「爲」，即變成每月結果，故此："yielding its fruits every month"(Douay-Rheims)；但這個 "per" 亦可解爲「按照」，即是十二種果子因爲有十二個月份，"bare twelve manner of fruits" (King James)；「結十二樣果子」（中文和合本）；"que produce doce clases de fruto" (La Biblia de las Américas)。無論如何「十二次每次一個」還是「結十二種」的結果都是「十二個果子」。

[60] *LigVit* 5, 130.

主」朝拜、宣信及讚美，並以「謙遜的基督」的足跡回歸家鄉[61]。文德描寫耶穌在納匝肋謙遜生涯的一個特徵爲：「完美謙遜的導師，與父在各事上同等，順從謙遜的貞女仍不夠，還要順從於法律」[62]。另一個特徵爲謙遜，是「陪伴著貧窮、忍耐及服從」等三德行。

雖然第二個果實特別談論謙遜，但「微末」這一主題卻從第一段到最後一段不斷湧現。在起源奧蹟中，微末的主題，透過「靜默」、「隱密」、「謙遜」、「邊緣」及「貧窮」等呈現：耶穌「既是無可測量、又至簡單；既至明亮、又至隱藏」[63]；在「第六天」[64]聖母訪親時，由微小的僕人及先知（若翰）所認出；當「本來偉大及富有，卻爲我們成爲細小及貧窮」的一位誕生時，在馬槽中，於動物間的誕生，那時候是悄悄的靜默[65]；耶穌獨處，祈禱於「隱密的靜默」[66]中；顯聖容後，門徒聽到「秘密的說話」[67]；對稅吏及懺悔者的和藹[68]；騎驢進京作爲「謙遜的卓著榜樣」[69]；最後晚餐時與「貧窮的門徒」共吃於一桌；晚餐後爲那些「漁夫及負賣者」洗腳，在在都是「他謙遜的榜

---

[61] *LigVit* 6, 131.

[62] *LigVit* 7, 131.

[63] *LigVit* 1, 126.

[64] 文德認爲創世後的聖祖、民長、司祭、列王、先知等五個歷史階段，與創世的首五天呼應。天使報喜是在第六天發生，表示新的「人類誕生」。見 *LigVit* 3, Cousins（1978）, 127.

[65] *LigVit* 4, 128.

[66] *LigVit* 10, 134.

[67] *LigVit* 12, 136.

[68] *LigVit* 14, 137.

[69] *LigVit* 15, 138.

樣」[70]。

在苦難奧蹟的四個果實，微末的主題也沒有間斷過：耶穌服從時的謙遜，不能召回已硬化了的猶達斯[71]；謙遜（humility）在被鄙視（humiliation）時出現，既有文字上的關聯，也與驕傲成強烈對比。在苦難奧蹟中，微末的基督以「天主羔羊」圖像呈現，附以不同的描寫：「天主羔羊的至甘甜的溫良，是不可測量……也是給爲世人的榜樣[72]；被綁的羔羊是「如盜賊一樣的受辱」[73]；羔羊被交付給比拉多時是「溫良及靜默」[74]；在被判刑、在盜賊中被釘、作爲正義太陽被懸掛在十架等時候，均加以「無罪」之形容[75]。

光榮奧蹟的描述，微末的基督仍是以「羔羊」的圖像重複著：被殺的羔羊下降陰府時，顯出神聖的德能[76]；羔羊在最後審判的震怒，使人寧可被山石遮蓋[77]；凱旋的祂，使仇敵作祂腳的踏板[78]；聖城像新娘與天上的羔羊結合的盟約[79]。

（三）微末心：靈性感官的經驗

耶穌降生成人表示天主是微末的。文德利用感官的語言，

---

[70] *LigVit* 16, 139.

[71] *LigVit* 17, 140.

[72] *LigVit* 17, 141.

[73] *LigVit* 20, 143.

[74] *LigVit* 23, 146.

[75] *LigVit* 27, 150 及 29, 153.

[76] *LigVit* 33, 159.

[77] *LigVit* 42, 166 引用默六 16.

[78] *LigVit* 43, 167 引用詠一一〇1.

[79] *LigVit* 44, 168.

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

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

「啊！但願你能感受一下……但願你能實踐……但願你能聽見……但願你能看到……」[80]；

「感受那差派由上天而來火勢的質料及密度，陪伴而來清新的涼爽……聽到貞女進入山中時歡欣的歌唱……看到貞女與曾經是不孕婦人的相擁抱」[81]；

「請與那位老人家【西默盎】歡欣吧！……一起跳舞及一起歌唱：『主啊，現在可照祢的話』」[82]；

「請擁抱那神聖的馬槽，用嘴唇口親小孩的腳」[83]；

「請爲祂傅油，有如罪婦一樣以你的眼淚清洗、以你的頭髮擦拭、以你的親吻撫慰祂的腳」[84]。

在苦難奧蹟中，耶穌的人性使他靈魂及肉體皆受苦，故靈

---

[80] *LigVit* 3, 127.

[81] *LigVit* 3, 128.

[82] *LigVit* 7, 131.

[83] *LigVit* 4, 129.

[84] *LigVit* 13, 137.

性的感官派上用場。文德的文字喚醒運用靈性感官：眼看、耳聽、口嚐（親吻、甜美）等：

「溫柔的羔羊不拒絕以無欺詐的口，親吻那位負賣者充滿不義的嘴唇」[85]；

「聽到殘酷的劊子手把謀殺的雙手放在光榮君王身上，誰不悲哀？……當門徒眼見親愛的師傅被出賣及被引至死亡，簡直是悲哀刺心」[86]；

「當看著伯多祿流淚的那一位看著你時，你會醉飲苦酒……」[87]；

「我的靈魂，看，在一切之上受讚美的天主，如何完全地—從腳掌直到頭頂—被浸於苦水之中」[88]；

【向聖母說的】「這蒙福及至聖之身：由妳曾貞潔地受孕、由妳甜美地以乳汁滋養及哺育，由妳以往常抱在膝上、由妳雙唇親吻的；可是這蒙福及至聖之身，現在由妳肉眼凝視下，被鞭子擊打而撕裂、被荊棘刺痛而穿透……祂以虔敬的眼神望著妳立在祂前，以可愛的說話安慰妳心內的試驗，『女人，看妳的兒子』」[89]；

「噢，聖父，請垂視，看，祢所傅油的那一位，看看這至聖的祭品……」[90]。

光榮奧蹟突出了復活基督的美，堪稱是由情感到靈修的高

---

[85] *LigVit* 17, 141.

[86] *LigVit* 20, 143.

[87] *LigVit* 21, 144.

[88] *LigVit* 26, 149.

[89] *LigVit* 28, 152.

[90] *LigVit* 29, 154.

峰，因爲天主是超性的美。第 35 段的標題，即是「耶穌，奇特的美」：

> 「葉瑟之樹幹這至美的幼芽，曾於降生時盛放及於苦難時凋萎，在復活時再次開放成爲一切之中最美的……其明亮『比太陽還美麗，壓倒一切星座』……祂的美最爲顯著的。[91]」

這美的主題，不斷發揮：「祂把爲我們受苦的傷痕在父的光榮面容前顯示出來」[92]；教會在聖神德能的淨化、光照及完善下，「因著極其美及穿戴齊備而顯得可愛」[93]；「基督穿上蒙召者的所有美麗，有如彩衣一樣」[94]；明智的貞女與淨配共在「安謐的美、安全的宅第，清靜憩息之所」中住下來[95]；復活基督的美是「全世界上的人都想見」的「面容」[96]；這份美亦在整個王國之內，有如鏡子反映著一切形式及光明的美[97]；呼應第 1 段基督作爲「光明的光明」、第 29 段被釘之時的失光，基督作爲聖言，是「不能進入的美」、「永恆之光的純明亮」及「超完美的光芒」[98]。

---

[91] *LigVit* 35, 160~161.

[92] *LigVit* 38, 162.

[93] *LigVit* 39, 163.

[94] *LigVit* 44, 168.

[95] *LigVit* 44, 168.

[96] *LigVit* 45, 169 引用列上十 24.

[97] *LigVit* 46, 170.

[98] *LigVit* 47, 170.

（四）方濟幅度

在文德心中，方濟是與基督共釘的佼佼者，因爲披有肉身五傷，是心靈與基督共融的記號。雖然在《生命》他沒有指名道姓說方濟，但他說：「天主眞正的朝拜者及基督的門徒，渴望肖似（conform）基督，應設法在身心都披戴基督的十架」[99]。許多時候，雖然文德是向「我的靈魂」說，但實在有如是與方濟對話：「你被釘子釘著，基督以你所愛的那一位向你顯現，他被傷痛上加傷痛所割，爲了醫治你」。下一句的口吻是方濟的：「『惟願我的祈求實現，願天主滿全我的希望』：我的心神已經被刺透，但願我能與我所愛的共釘在十架的軛上！[100]」「啊，我天主，好耶穌.....請賜我能夠在心中忠實地思索這些【苦難】事件，亦能夠感受到祢作爲被釘的天主爲我而被處死的慈悲」[101]。

四、由方濟到文德：微末、手足、熾愛

三本著作之中，《生命》的語言最普及化，因爲利用了簡單、直接、富創意的文字作描述及默想，正如方濟自己。在《路詮》及《旅程》中，文德引用了極多的象徵性語言，尤其是源自聖經的圖像，來闡釋他的思想。部分的這些圖像，確能發揮作用，幫助讀者明瞭，但部分卻反而成了障礙。例如在《路詮》，文德認爲在湖邊停著的兩隻船（路五 2），象徵服從及忍耐。這樣應用聖經的方式，在中世紀時十分普遍，但從今天釋經學的

---

[99] *LigVit* 前言 1, 119.

[100] *LigVit* 26, 149.

[101] *LigVit* 32, 158.

科學原則來看，卻顯得十分牽強。不過，寓意式的釋經並非沒有價值，今天的讀者可以懷著微末之心去對待歷史中的傳承，且以手足之情去珍惜團體的遺產。

另外，文德在三本書中所應用的觀念，大多是中世紀神哲學的觀念，因而容易做成理解上的困難，特別是《旅程》一書：例如論及有聲、意想、進行、感官、記性、判斷及人爲等七種數字[102]，爲現代人卻是十分難懂。

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

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

[102] *ItinMen* 2:10, 26~27.

承認了天主爲了愛降生成有限的血肉，成了謙遜的羔羊，在世上與弱小者同行，更成了人類及宇宙的手足。

文德作爲方濟的追隨者，方濟精神的薰陶是明顯的，無論是直接或間接引用方濟的言行，或根本是默想方濟事跡的結果。表面看來，方濟的確是文德靈修的楷模；可是從篇幅來看，不難發現這三本著作較少直接引用方濟的言論著作，反而大量引用教父們的理論，尤以《路詮》和《旅程》[103]更爲顯著。不但是文德，即使是當時其他方濟會學者們，都甚少會直接引用方濟本人的言論，有別於當代學者。

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

文德在這三本書中所展現的思想，充份反映他對聖經、神學和哲學的深切認識及融會貫通，亦同時流露出他自己個人的修持。相對於當時經院學派對理智的著重，他強調了情感及意志的作用。不過，這情感並非指易變的情緒，或指一種浪漫之情，而是因體會天主的愛，由此而生的一股愛的動力。這動力催迫著人踏上進入天主的路途，在路途上歷經心靈的治療及生

---

[103] 例如：內向自省、靈魂反映聖三等是來自奧斯定的；奧秘婚姻、在神聖黑暗中的神魂超拔等是來自托名狄奧尼修的。

命的重整，以致最終能與天主契合。

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

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

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

《神學論集》165 期（2010 秋）381~407 頁

加爾默羅聖衣會靈修

修會改革及其會母和會父的默觀

加爾默羅聖衣會修女[1]

本文首先介紹加爾默羅聖衣會的淵源，及十六世紀後革新的歷史；接著介紹會母大德蘭和會父十字若望的生平、改革修會的貢獻、著述作品，以及他們的靈修特色。

一、加爾默羅聖衣會簡介

聖女大德蘭改革的加爾默羅聖衣會蓬勃發展，歷經四百年，會士遍佈全球，聖人聖女輩出，如聖女大德蘭（St. Teresa of Jesus）、聖十字若望（St. John of the Cross）、里修聖女小德蘭（St. Teresa of the Child Jesus）、眞福聖三麗沙（Bl. Elizabeth of the Trinity）、聖十字・德蘭本篤（St. Teresa Benedicta of the Cross）、安地斯聖德蘭（St. Teresa of Jesus "de Los Andes"）……。其中會母大德蘭、會父聖十字若望和聖女小德蘭，對聖教會有深遠的影響和貢獻，已先後宣封爲教會聖師。

---

[1] 本文由加爾默羅聖衣會台灣芎林隱院的修女執筆、整理。1954 年加爾默羅會來台建立會院，目前有兩座女隱修院，分別在新竹芎林和台北深坑。

（一）淵源

加爾默羅聖衣會的正式名稱是「加爾默羅山榮福童貞瑪利亞隱修會」，此一名稱使人瞭解，建立修會的宗旨在於特敬天主之母[2]。許多世紀的傳統認爲，首批加爾默羅聖衣會士是加爾默羅山上的隱修士，他們可稱爲厄里亞和厄里叟先知的門徒。

關於厄里亞先知，聖經上記載，他在加爾默羅山上熱切祈禱，爲天主的光榮憂心如焚，常不斷生活於天主的臨在中[3]。本會承認這是加爾默羅聖衣會生活的靈感根源，在獨居中獻身於默觀。厄里亞完成使命後就消失了，留下一派師徒相傳的精神弟子[4]。

在加爾默羅山坡上，隱修生活盛行了幾個世紀。後來，逐漸形成團居的隱修生活，到了大約 1210 年左右，終因勃洛加（Brocard）院長的請求，獲得耶路撒冷宗主教聖雅爾伯（St. Albert）制訂會規。這部會規獲得實際的確定，並具體地表達了修會生活的宗旨，即「服務耶穌基督」。

1247 年，加爾默羅聖衣會士被迫遷徙到歐洲，開始時遭受許多艱難，幾乎被消滅。1251 年 7 月 16 日，聖母親授聖衣給加爾默羅聖衣會總會長聖西滿・思道克。當時聖母許諾說：「無論誰，在臨終時虔戴聖衣，將不墮入永火。這聖衣將成爲得救的標記，危險中的護祐。聖衣是獲得平安的許諾和永恆的盟約」。聖母以聖衣的恩寵確保修會將續存。果然，浩劫過後，

---

[2] 參閱：依諾森四世 *Ex parte dilectorum*（1253 年 1 月 13）；烏爾巴努斯四世 *Quoniam ut ait*（1263 年 2 月 20 日）。

[3] 參閱：列上十八 36~37；十九 14。

[4] 參閱：列下二 15, 16。

修會欣欣向榮，遍布全歐各城鎮和大學。眞福若望・穌雷（John Soreth）擔任總會長期間（1451~1471），始創加爾默羅隱修女的團體。中世紀末，教會及各修會都因黑死病的猖獗而蕭條，加爾默羅聖衣會也不能倖免。

（二）革新修會

這種衰微的史況，因天主教會的革新及召開特利騰大公會議，大有改觀。天主爲本會興起了兩位大改革者：亞味拉的聖女大德蘭（或稱耶穌德蘭）及聖十字若望。1562 年，聖女大德蘭在亞味拉建立一座新的隱修會院—聖若瑟加爾默羅聖衣會隱修院—開始重整加爾默羅聖衣會；1568 年，聖十字若望則開始革新男會士。革新修會的宗旨，是透過祈禱和熱烈渴望分裂教會的合一，而尋求和主更深的親密。

聖女耶穌德蘭徹悟修會的原初靈感、隱修會祖的精神和健全的傳統，因而以加爾默羅山的聖善隱士作爲理想。這些隱修士畢生服務耶穌和祂的至聖母親。聖女大德蘭曾說：「我們要記憶古時的聖父，效法這些隱修士的生活，他們忍受的是何等的痛苦啊！多麼孤獨、寒冷、飢餓！又多麼酷暑、炎熱啊！除了天主，他們無人可向之抱怨」[5]。

---

[5] *The Way of Perfection*（《全德之路》，以下簡稱爲 WP）11.4, Vol. II, p.81。另外，聖女大德蘭著作所參考的英譯本和中譯本如下：

- *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, trans. by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez, Washington, D.C.: ICS, 1976~1985, Vols. I~III.
- 《聖女大德蘭自傳》，加爾默羅聖衣會譯，台北：星火，2010。以下簡稱爲《自傳》。
- *The Interior Castle*（《靈心城堡》，以下簡稱爲 IC）。
- *The Book of her Foundations*（《建院記》，以下簡稱爲 F）。

大德蘭以令人敬佩的巧妙平衡和超性的謹愼，使隱修生活適應女隱院的環境。除了祈禱和默觀外，聖德蘭也保存了隱修精神、獨居和靜默、赤貧、克修和補贖。她提出院長是團體生活的中心和靈魂，這種生活的基礎是愛德，並以喜樂之心，自願幽居隱院禁地之內[6]。大德蘭讚許謙虛爲諸德的基礎，尤其是愛德及自由而慷慨的服從。最後，她賦予了整個修會使徒和教會的意義，使修會具有自己特有的標記，就是單純和燦爛的喜樂。

如此，大德蘭建立了極完美的隱院生活方式，使修女們「超越萬有地去追求、愛慕先愛了我們的天主，並在一切境遇中，努力度與基督一同隱藏在天主內的生活；因而洋溢著對近人的愛，以拯救世界，並建立教會」[7]。

聖女耶穌德蘭不僅回歸原初的精神和熱心；更有甚者，她因熱切渴望全德，革新了加爾默羅聖衣會的精神；又因她的聖善生活和神祕經驗，致富了修會；且以卓越無比的文筆，詳加解釋這一切。她在教會內創立了一個修會家庭，可說是從可敬的加爾默羅聖衣會樹幹中，發出最著名的一株苗芽。她替修會博得了聖十字若望，親自教導他加爾默羅聖衣會的理想。日後，聖十字若望成爲最傑出的導師，寫下不朽的經典著作，致富教會的靈修寶庫，流傳後世。其中部分著作，係因赤足[8]加爾默羅聖衣會隱修女的請求而寫，聖人並且題辭獻給她們。

---

[6] 參閱 F 31.46, Vol. III, pp.305~306.

[7] 梵二《修會》6。

[8] 赤足（discalced）：十六世紀所有改革的修會都稱爲赤足修會，如赤足方濟會、赤足佳蘭會。「赤足」的意思是只穿涼鞋，不穿襪子，足部沒有完全包起來，象徵比較嚴格和克苦的修道生活。

革新加爾默羅聖衣會經歷無數的艱難困苦後，終於成爲獨立自主的修會，遍佈全歐，甚至遠涉重洋，達及中東、印度和南美。尋求與主結合及熱愛聖教會，自會燃起熱心於外方傳教的烈火。

法國大革命期間，所有的修會，包括革新的加爾默羅聖衣會，都受到極慘重的傷害，在當時有許多人爲主殉道。其中有三位最近被宣封爲眞福。到了十九世紀末，修會重新獲得更生，且繼續傳布到全世界，直到現今。

（三）修會現狀

根據修會 2002 年的統計，目前男會士共有 4051 位，其中有 2565 位神父、1414 位神哲修生及初學生、335 位輔理修士。分布於全球 76 個國家，男會士建立了 561 個會院，設立 163 座靈修避靜中心。女隱修會的發展情況：共有 12600 位隱修女，分布在全球 96 個國家，870 座隱修院。在俗第三會則有 40000 人，分屬於 1092 個小團體，遍布 64 個國家。另外有 76 個修會或獻身生活團體，分享加爾默羅聖衣會的神恩。

二、聖女大德蘭（1515~1582）

（一）生平

1. 早年生活

聖女大德蘭是加爾默羅聖衣會的改革者與神祕家；1515 年 3 月 28 日出生於西班牙的亞味拉。1582 年 10 月 4 日逝世於奧爾巴。1528 年，大德蘭十五歲時，由於母親過世留下了十個孩子，大德蘭是「其中最得寵的孩子」。她的個子中等，年輕時

頗負美女盛名，直到晚年仍風韻猶存。她的個性外向，態度熱情活潑，易於適應各式各樣的人和環境。她擅長寫作、縫紉和家務。

大德蘭的勇氣與熱情很容易被激發，幼年時發生的一個事件，流露出她的這個特性：七歲時，她和哥哥羅瑞格（Rodrigo）離家，想去摩爾人地區爲基督殉難斬首，但被伯父阻止，因爲正要出城時碰見了伯父，而把他們帶回家去。大約十二歲時，這種虔誠的熱心稍減，開始喜愛發展自己的本性魅力，也愛看騎士小說。她特別愛姑媽艾嫩拉夫人（Doña Elvira）的孩子，即梅希亞斯（Mejias）家的幾位堂姐，也有些想結婚。德蘭的奇思幻想使她的父親不安，並且加以反對。當她處在這個危機中，母親在這時過世了。大德蘭感到很痛苦，又覺孤單，於是祈求榮福童貞做她的母親。她的父親眼看著女兒需要明智的引導，遂把她交託給奧斯定修會恩寵聖母修院（Santa María de Gracia）的修女，時爲 1531 年。

2. 入會修道

瑪利亞・碧莉瑟諾修女（Doña María de Brinceno）是修院寄宿學校學生的負責人，由於她的影響，幫助大德蘭恢復熱心的信仰生活。大德蘭開始質疑，自己是否有做修女的聖召。1532 年底，她回家休養身體，並到在卡斯提亞諾斯（Castellanos）的姊姊家小住。讀聖熱羅尼莫（St. Jerome）的書信，促使她達到進入修會的決定，但她的父親並不答應。那時，她哥哥也是她的知心好友羅瑞格，正預備乘船前往南美洲的理約・普拉塔（Río de la Plata）參戰。於是大德蘭決定逃家，她說服另一位哥哥和她一起走，以便雙雙領受修道會衣。

1535 年 11 月 2 日，大德蘭進了亞味拉加爾默羅聖衣會的降生隱修院，她在那裏有一位好友華納·蘇亞雷斯(Juana Suarez)；她父親認命地接受了這個事實。第二年，她領了會衣，開始全心專務祈禱和補贖。發終身願後不久，她得了重病，雖然接受治療，卻一直沒有起色。最後實在沒有辦法，父親送她到一個小村莊貝賽達斯 (Becedas)，求助於全卡斯提有名的一位女治療師，但她的健康情形並沒有改善。1538 年秋天，她離開貝塞達，住在奧提格薩 (Hortigosa)，她叔叔伯鐸·賽佩達 (Pedro de Cepeda) 家，叔叔給她閱讀方濟·奧思納 (Francis of Osuna) 寫的《靈修初步》(*Tercer Abecedario*)，她說：「我不知道如何進行祈禱，或如何收心斂神，所以我很高興有這本書，並且下決心要全力奉行這條路」[9]。

大德蘭的病不但沒有痊癒，甚至愈來愈嚴重。1539 年 7 月，父親把她帶回亞味拉。8 月 15 日那天，她陷入嚴重的昏迷，大家都以爲她將不久於人世。四天後她醒過來了，然而雙腿卻痲痺了三年。她把完全的痊癒歸功於聖若瑟。痊癒後，她的靈修生活進入一段平凡的時期，但她絲毫不放棄祈禱[10]。她的困難在於不瞭解：不用想像，她的靈魂可以直接達到默觀。在長達十八年的這個階段中，她曾有短暫的神祕經驗。但她因強烈渴望別人的讚賞而遭到抑制，最後在一幅「遍體傷痕的基督」聖像前，她得到悔改的經驗[11]。這悔改驅逐了妨礙她靈性發展的自我中心。

---

[9] 《自傳》4.7，70 頁。

[10] 參閱《自傳》6.6~8，83~104 頁。

[11] 參閱《自傳》9.1，105 頁。

因此，卅九歲時，她開始享有天主在她內臨在的活潑經驗。然而，把這些恩惠與她的行爲對照起來，她的行爲顯得不夠拘謹，未達當時的克修標準，以致引起某些誤解。她的朋友，如方濟・撒爾謝多（Francisco de Salcedo）和加斯巴・達撒（Gaspar Daza），認爲她的恩惠是魔鬼的作爲[12]。耶穌會士狄耶各・沈迪納（Diego de Cetina）神父，鼓勵她繼續做心禱並默想基督的人性，帶給了她安慰。方濟・博日亞（Francis Borgia）神父 1555 年聽她的告解，對她說，天主的聖神在她內工作，要她專注基督的苦難，不要抗拒那些在祈禱中的出神經驗。

儘管如此，當神恩增加時，她還是必須忍受不被信任，即使是她的朋友們亦然。她的神師若望・布蘭達諾斯（Juan de Prádanos）1558 年離開亞味拉，由一位耶穌會士巴達沙・奧瓦雷思（Baltasar Alvarez）繼續指導她。不知是出於謹慎，或有意探測她的心神，他對大德蘭說，別人都確信她的神魂超拔和神見，都是魔鬼的工作，她不該這麼常有這些通傳的經驗，這話使她非常痛苦[13]。另一位暫時來聽告解的神父，一聽到她報告說有一個神視，說她不斷地看見基督，就告訴她那顯然是魔鬼，命令她劃十字聖號，嘲笑那個神視[14]。然而，天主不斷安慰她，賜給她神箭穿心的恩惠[15]。1560 年 8 月，伯鐸・亞爾剛大拉（Peter Alcántara）安慰她說：「繼續做妳所做的吧！女兒，我們都遭受這樣的磨難」。

---

[12] 參閱《自傳》23.14，213 頁。

[13] 參閱《自傳》25.14，226 頁。

[14] 參閱《自傳》29.5，256 頁。

[15] 參閱《自傳》29.13~14，260 頁。

3. 改革者

她的偉大改革工作，首先始於自己。她許願永遠循行更成全的道路，決心定志，盡其所能，完善地遵行會規[16]。但是，降生隱院的氛圍不太有利於大德蘭的嚮往，無法度更成全的生活方式。1560 年 9 月的一個晚上，一群人聚在她的斗室，從加爾默羅聖衣會的原初傳統，以及聖伯鐸・亞爾剛大拉的赤足革新修會得到靈感，提出創立一個隱修式的修道院。起初，她的告解神師、加爾默羅聖衣會的省會長和其他指導者，都鼓勵她的計畫；然而，當這個提議在城裏流傳開來，反對的聲浪迭起。省會長改變了心意，告解神師從中退出，她的指導者也站在反對的陣營。

然而，六個月之後，當耶穌會的學院院長換了人，她的神師奧瓦雷斯神父（Baltasar Alvarez, SJ）予以贊成。大德蘭立刻教她的妹妹華納（Juana）和她的妹夫若望・奧巴耶（Juan de Ovalle）在亞味拉買一棟房子住進去，就好像是爲他們自己買的一樣[17]。這些策略是必須的，爲的是當這房子準備改建作新修院時，可以消除降生會院修女們導致的困難。

因爲一位富有的貴族夫人再三邀請，省會長派大德蘭去了托利多（Toledo），在那裏，她接受了聖伯鐸・亞爾剛大拉的拜訪，他自願擔任一位協調者，向羅馬請求創立修院所需的許可。在那裏時，大德蘭也接受了一位聖善的加爾默羅聖衣會士—瑪利亞・耶培斯（Maria de Yepes）修女—的來訪，她剛從羅馬回來，得到許可建立一座改革的修院，她提供大德蘭一個新見解，即

---

[16] 參閱《自傳》32.9，288 頁。

[17] 參閱《自傳》33.11，298 頁。

在她自己的團體中，採取貧窮的方式。在托利多，她勉力服從告解神師，完成她《自傳》（*Vida*）的初稿。

1562 年 6 月底，大德蘭回到亞味拉，准許創立新修院的教宗敕令送達，註明的日期爲 1562 年 2 月 7 日。接下來 8 月 24 日，建立了這座奉獻給聖若瑟的新修院，主教的代表麥艾斯楚・達匝（Maestro Daza）主持奉獻感恩彌撒。四位初學修女領受赤足加爾默羅聖衣會的會衣。亞味拉城的居民和降生會院的修女強烈地反對。降生會院的院長命令大德蘭返回修院，在那裏，省會長安赫・薩拉察（Angel de Salazar）憤怒地責斥她，因她將新建立的修院置於主教管轄之下；但聽了大德蘭說明原委後，省會長的態度軟化了，甚至允諾要協助平息衆怒，並准許她在事情平息之後回到聖若瑟會院。8 月 25 日，亞味拉的議會討論創立新修院的案子；8 月 30 日，城裏的領袖召開大會。大會中，唯一發言反對憤慨群衆的是道明會士道明・巴臬斯（Domingo Bañez）。訴訟隨後呈上皇家法庭，但在 1562 年年底以前，省會長授權建院者耶穌德蘭回到她的新會院。接下來的五年，是大德蘭生命中最平靜的日子。就在這段期間，她寫了《全德之路》與《雅歌的沉思》。

4. 建立會院

1567 年 4 月，加爾默羅聖衣會總會長羅斯（Giovanni Battista, 1507~1588）神父拜訪大德蘭，批准她的革新工作，命她與亞味拉降生會院幾位修女一起建立其他修院，也許可她爲願意改革的男會士建立兩座會院。大德蘭的擴展工作始於創立梅地納會院，時爲 1567 年 8 月 15 日。隨之創立其他會院：1568 年在馬拉岡（Malagon）與瓦亞多利（Valladolid），1569 年在托利多與帕

斯特日納（Pastrana），1570 年，在撒拉曼加（Salamanca），1571 年在奧爾巴（Alba de Tormes）。1569 年，她到托利多去，經過杜魯耶洛（Duruelo），聖十字若望和耶穌安東尼神父已經於 1568 年 11 月在那裏成立第一座赤足男修會的修院；1569 年 7 月在帕斯特日納，她又建立第二座赤足加爾默羅聖衣會的男會院。

創建這些會院之後，有段休止期，在這期間大德蘭擔任亞味拉降生會院院長，這是宗座視察員道明會士雷卡德指派的任務。她很不願意承擔這個責任，又必須面對團體方面的強烈反對。然而，在修女們的告解神師聖十字若望的協助下，她大大地改善團體的靈修狀況。1572 年 11 月 18 日，當她從聖十字若望手中領聖體時，她得到了「神婚」的恩寵。

由於奧爾巴公爵夫人的邀請，她於 1573 年初在奧爾巴住了一些日子，之後又去了撒拉曼加，安排建立會院的事宜。那年八月，奉耶穌會神父熱羅尼莫・利帕達（Jerome Ripalda）之命，她開始寫《建院記》。1574 年 3 月 19 日，她在塞谷維亞（Segovia）建立一座會院，帕斯特日納的修女已遷到那裏。這標示著第二波建立會院的開端。1575 年 2 月，在塞谷拉的貝雅斯（Beas de Segura）建立了下一座會院。她在這裏遇見熱羅尼莫・古嵐清（Jerome Gratian），是在安大路西亞（Andalucia）擔任宗座視察員的修會會士，他命大德蘭在塞維亞（Seville）建立一座會院。主教反對，大德蘭乃在 1576 年 1 月 1 日派了安納・亞伯特（Ana de S. Alberto）修女去卡拉瓦卡（Caravaca），以她的名義建立一座會院，塞維亞的會院則延到同年 6 月 3 日才建立。

5. 介於非赤足與赤足修會間的危機

修會總會長羅斯神父不許赤足弟兄進入安大路西亞，在這

事上，他反對大德蘭與古嵐清。1575 年在碧山城召開的大會中，明令赤足男修會退出安大路西亞，並命令大德蘭本人退隱於一座會院中。總會長任命熱羅尼莫・特斯達多（Jerome Tostado）爲赤足弟兄的首領。當非赤足與赤足修會間的衝突白熱化時，大德蘭著手寫了《視察》，是《建院記》的一部分，以及她最傑出的作品《靈心城堡》（*The Interior Castle*）。

赤足兄弟會的護衛者教廷大使尼古拉・歐曼尼多（Nicholas Ormaneto）於 1578 年 6 月 18 日過世，他的繼任者斐理伯・謝加（Felipe Sega）對他們沒有好感。聖十字若望被囚禁在托利多。赤足兄弟會相反大德蘭的意願，於 1578 年 10 月 9 日在奧莫多瓦（Almodovar）召開大會。教廷大使取消大會，並以敕令命赤足兄弟會，歸屬於使他們困擾的非赤足省會長權下。國王介入這個事件，指派四個人去勸導教廷大使，其中有道明會士雷卡德。正當協商進行到把赤足兄弟會從非赤足兄弟會中區分出來、建立一個赤足會省時，安赫・薩拉察被選爲赤足修會的代理總會長。

大德蘭建立的最後一批會院是：1581 年在帕蘭西亞（Palencia）與索律亞（Soria），1582 年在布哥斯；以及 1582 年最困難的革拉納達（Granada）會院，她把這座會院交託給可敬者耶穌安納姆姆。聖女大德蘭於 1582 年 10 月 4 日逝世於奧爾巴隱院，她的遺體安葬在那裏。

教宗保祿五世於 1614 年 4 月 24 日册封大德蘭爲眞福；1617 年，西班牙議會宣布她爲西班牙主保。教宗額我略十五世於 1622 年將她與聖依納爵・羅耀拉（Ignatius of Loyola）、聖方濟・薩威、聖依西多（Isidore）和聖斐理伯・乃立（Philip Neri）一起列入聖品。1970 年，教宗保祿六世宣封她爲教會聖師，成爲教會的第一位

女聖師。

（二）靈修著述

在聖女大德蘭的作品中，有三部著作可謂其靈修教誨的寶庫：《自傳》、《全德之路》與《靈心城堡》[18]。然而讀者必須審愼，不要陷於誘惑，草率地綜合這三本書的道理，因爲聖女大德蘭不同的靈修生活階段，寫出她個人的經驗。例如：《自傳》中關於祈禱的教誨，與《靈心城堡》中的就不同，這兩部著作前後相隔十多年之久，這期間，由於更豐富的經驗，大德蘭已達到更成熟的靈修高境。

《自傳》原本是向神師敘說其靈修狀況而寫的，後來範圍加大，讀者也增多。第十一章到後來附加的廿二章專論祈禱，雖然其他祈禱的註釋與例子，散見於其餘的廿八章當中。大德蘭以引水澆灌花園的比喻，來描述祈禱生活的不同階段。「第一種水」是費力從井裏打水，裝在桶裏提到花園裏；這是指由顯然的大罪中獲得釋放的初學者，他們修習推理的默想祈禱，雖然常常感到勞累和乏味。詳細談論了默想的嚴格意義後，開始談「第二種水」前，大德蘭簡短地提到「自修的」默觀（acquired contemplation）。到了第二階段，園丁用轆轤和水桶打水；大德蘭在這裏指的是「寧靜的祈禱」，這是天主的恩典，這人的祈禱開始有了被動的經驗。第三種灌溉的方法是使用溪流或河水；大德蘭注意的是「官能的睡眠」。雖然當大德蘭在寫《自傳》時，認爲在祈禱的進展中，這是個很重要的階段，但後來在《靈心城堡》，卻視之爲比較有深度的「寧靜祈禱」而已。第四個

[18] 參閱註 5。

灌溉的方法是天主的恩賜：甘霖沛降；大德蘭用這個比喻來形容在祈禱中結合的境界，那時，靈魂顯然是被動的。

大德蘭的《全德之路》是寫給修女們的，教導她們在獨居生活中，修持的主要德行，詳加闡明如何修習祈禱，並使用〈天主經〉來教導更深度的祈禱。這部書可說是聖女在克修靈修方面的登峰造極之作。

《靈心城堡》在整體的靈修生活上，是成熟的德蘭靈修學派思想的主要根源。書中最強調的是祈禱生活，但也涉及其他的因素，如使徒工作等等。靈心城堡如同人的靈魂，天主聖三居住在其中心。祈禱的增長，就像穿越不同城堡的住所，逐步漸進，由城堡的最外圍逐漸深入光輝燦爛的中心，使人能進入和天主更親密的境界。當人達到他今世得蒙與天主結合的程度，他就在自己的「中心」；換句話說，他是天主的兒女，同時也是人，兩者整合爲一。城堡的每個住所，代表著祈禱生活進展的不同階段，對人生命的其他各階段都有其後續的影響。

（三）大德蘭的默觀理想

梵二大公會議及教宗保祿六世主張：「男女會士有責任忠於創會者的精神，忠於他們的福音宗旨和聖德典範」[19]。若要在教會內完成修會生活的適當革新，最明確的標準，在於比較創會者的精神和大公會議的文件，一切獻身生活的關鍵都在於此[20]：

---

[19] 教宗保祿六世，Apost. Exhort., *Evangelica Testificatio*, 11。

[20] 參閱教宗若望保祿二世，1982 年 11 月 1 日，亞味拉，聖女大德蘭逝世四百週年閉幕彌撒道理。

「〔聖女耶穌德蘭〕超群絕倫，是受天主上智深愛的女兒，她是涓涓溪流，流入源頭，她是燦爛光輝，導向光明。她的光明是基督，基督是智慧的導師，是她學習眞理的生命書；基督是天上的光明，她祈求這位眞理之神，願能奉祂的名講話，也願祂導引她的筆。……聖女耶穌德蘭仍然活著，今日的教會內，依然迴響著她的聲音。」

聖女耶穌德蘭「逝世四百週年後，她滿被教會的榮光，展現在我們面前」[21]。教會宣封她爲聖師，希望喚起我們注意她所傳達的信息，使她更能在德蘭修會家庭內，及在全世界完成她那衆所公認的使命[22]。

我們簡潔地比較大公會議文件和德蘭著作，兩者對某些觀念的解釋，將會證實上述所言之眞實。

神聖公會議說，會士身分的定義是「藉聖願或其他相似性質的神聖約束，基督徒自願遵守前述三項福音勸諭，即完全獻身於事奉天主，事奉至極深愛的天主」[23]。

整個聖德蘭神恩及她革新的最初靈感，都來自同一根源：愛天主；這愛囊括一切，充滿一切，征服一切。天主是聖德蘭最愛的淨配，她的靈魂深愛著祂，爲祂而甘願捨棄世上一切享樂[24]。她願窮畢生之力愛祂[25]；她樂於忍受天下萬苦，盼能在永

---

[21] 參閱教宗若望保祿二世書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

[22] 同上。

[23] 梵二《教會》44。

[24] 參閱聖女大德蘭，*Meditations on the Song of Songs* 4（《天主之愛的靈思》四），收錄 *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Vol. II, pp.242~247。

[25] 參閱《自傳》8.6，100 頁。

恆的喜樂中，享有對主更深一級的愛。天主俯視了她的渴望，使她覺察到自己內，對天主的愛日益不斷成長[26]。她多年祈求，解除引她離棄熱心愛德的一切障礙。天主於是日漸頻繁地，把自己通傳給她，賜予她最崇高的恩寵，竟至讓她體會到「在我內增加對天主這麼大的愛，我不知道是從何而來的」[27]。

默觀生活是最卓絕的讚頌之祭，四百年前，大公會議仍未下此定義時，聖女耶穌德蘭表示：「除了讚頌我主之外，我不願做什麼，或說什麼」[28]：「我願窮畢生之力讚美天主」[29]。在德蘭加爾默羅聖衣會內，她的最大安慰是看見「這些極純潔的靈魂讚美天主」[30]。她寫《建院記》，是「願天主受讚美」[31]。「我願大聲讚美天主」[32]，因此她常這樣感嘆說：「主，我讚美祢，我頌揚祢，直到永遠」[33]；「啊！天使的喜樂！願祢受頌揚！[34]」

聖德蘭深深知道，「天主是默觀生活的終極目的和『存在理由』」[35]。祂極堪當「在祂為自己的光榮造生的人群中，至

---

[26] 參閱《自傳》29.4，255 頁。

[27] 《自傳》29.8，288 頁。

[28] *Meditations on the Song of Songs* 4.3, pp.243~247。

[29] *Spiritual Testimonies* 36.4，收錄 *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Vol. I, p.406.

[30] F 18.5，同上，Vol. II, p.187。

[31] F, Prologue 3, p.96.

[32] 《自傳》16.3，154 頁。

[33] WP 22.1, Vol. II, p.122.

[34] 《自傳》19.2，171 頁。

[35] 參閱碧岳十一世，Apost. Const., *Umbratilem remotamque*, 1924 年 7 月 18 日 AAS pp. 389~390.

少有一些人，全心全靈注視祂，且以此作爲他們生活的惟一目標」[36]。

愛慕天主將有益於近人，這愛愈純潔，傳教事業也愈有成效。爲此理由，當會母達到愛天主的巔峰—神婚—時，天主告訴她，祂爲她預定的使命，和她在教會內的聖召：「妳將熱心於維護我的光榮，有如一位眞淨配」[37]。

關於獻身者的靈魂，大公會議教導說：「因聖神傾注於他們心中的愛催迫他們，使他們日益爲基督及其奧體—教會—而生活」[38]。又說：「他們因奉獻自己的整個生活，而與基督結合得愈密切，聖教會的生活也就愈豐富，傳教事業也愈發達滋長」[39]。這些教導都應驗在會母的身上。

但只爲天主而生活，因而愛祂和讚美祂，會母認爲還不夠；她渴望人人讚美祂，她竭盡全力，爲此意願而奮鬥。她滿懷聖人所感受的飢渴：「要吸引靈魂來讚美天主」[40]。她渴望「爲一個靈魂捨掉一千個生命，使之多多讚美天主」[41]。她的所有盼望是「既然天主的敵人這麼多，朋友這麼少，那麼，這些少少的朋友應該是好朋友」[42]。「她切望世上的萬有皆化爲唇舌，她可用之讚美天主」[43]。

---

[36] 同上。

[37] *Spiritual Testimonies* 31, p.402.

[38] 梵二《修會》1。

[39] 同上。

[40] IC 7.4.11, Vol. II, p.448.

[41] IC 6.6.4；Vol. II, p.392.

[42] WP 1.2, Vol. II, p.41.

[43] IC 6.4.15, Vol. II, p.384.

再者，從她那顆被刺透的心中，湧出無邊無際的熱烈愛情，熱愛教會。教會是她永久不斷關懷的對象：

「在那時，我聽到法國受到的傷害，路德教派引起的動亂，還有這可悲的教派如何迅速發展。這些消息使我相當消沈，於是，我向上主哭訴，祈求祂使我能補救這麼多的惡事，彷彿我眞能做些什麼。[44]」

「德蘭深深體會基督奧體被撕裂和褻瀆的痛苦（WP 1.1~2），也瞭解，愛天主必會催迫一個人慷慨地服務教會。她這樣說：『愛不在於濃厚的歡愉，卻在於懷著強烈的決心，渴望悅樂天主，盡我們的全力，不要得罪天主，祈求祂，願祂聖子的光榮永世長存，天主教會廣揚於世（參閱 IC 4.1.7）。』她因而呼喊說：『如此窮畢生之力的生命，眞是有福！』當她愁苦憂傷，見到基督奧體分裂，而致心靈破碎時，她的靈魂卻展開了視野，達及傳教區，她看見了美洲廣闊的傳教區。對她而言，默觀基督就是專心關注教會，而教會有責任在世上傳達基督的生命和奧蹟。[45]」

「眼看著這麼嚴重的罪惡，人的力量不足以撲滅火勢」[46]，除了盡全力完善遵行福音勸諭外，她沒有找到其他的道路。在這一點上，她同樣符合大公會議的教導。大公會議寫道：「福音勸諭，以特殊的方式，將實行福音勸諭的人，與教會及其奧蹟結合在一起」[47]。聖德蘭寫道：

「但我自知是個女子，能力薄弱，深覺不可能以我所

---

[44] WP 1.2, Vol. II, p.41.

[45] 教宗若望保祿二世，書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

[46] WP 3.1, Vol. II, p.47.

[47] 梵二《教會》44。

願的方式，卓越地事奉天主，我一直有著強烈的渴望，因為祂的敵人這麼多，而朋友這麼少，這些少少的朋友應該是好朋友，因此，我決心竭盡綿薄之力，就是說，盡我的全力，完善地遵守福音勸諭，並努力使在這裏的幾位照樣遵行，我相信天主的慈悲良善，凡決心為祂捨棄一切的人，祂從不會拒絕幫助他們。[48]」

聖德蘭意識到，修會會士有責任，「按能力及其聖召的方式，以祈禱或實際活動，在人靈內為建設鞏固基督的神國而工作，並向世界各地推廣此一神國」[49]。她因而著手工作。因為福音勸諭「頗有助於淨化人心，促使精神自由，又不斷燃燒著愛火……特別是使基督徒度貞潔和神貧的生活，相似主基督為自己選擇的，和祂的童貞母親所擁抱的生活」[50]。

聖德蘭創立的第一座隱修院，有如白冷的小馬槽，其後的隱院繼而效法之，「信賴天主的慈悲良善，凡決心為祂捨棄一切的人，祂從不會拒絕幫助他們」[51]。她和女兒們度專務祈禱的生活，為「教會的護衛者，及保護教會的傳教士和博學士」[52]祈禱，以幫助「我的主，因為那些極受祂恩待的人，正加給祂好多的痛苦，這些叛徒好像要再次釘死祂，不讓祂有枕頭的地方」[53]。

這就是德蘭修會神恩的理想，是會母在天主教會內的責

---

[48] WP 1.2, Vol. II, p.41.
[49] 梵二《教會》44。
[50] 同上，46。
[51] WP 1.2 Vol. II, p.41.
[52] 同上。
[53] 同上。

獻，因她建立的生活方式及她主張的德行，都具有極卓越的使徒目標。她願意她的女兒們以此方式生活，以她們的聖德爲慈母聖教會獲得豐沛的恩寵，使「這城堡，或這城市的領導者，意指傳教士和神學家，在天主的道路上大有進步」[54]，「而修會會士能在全德和自己的聖召上，突飛猛進，這是極爲需要的」[55]。

> 「我請求妳們，竭盡所能，使我們堪當蒙受天主賜予兩項恩惠：第一，在眾多的博學士和會士當中，使許多人具備我所說的，打這場仗必須有的資格，至於沒有資格的人，求主預備好他們；一位具備全德的人，所能成就的，遠超過許多不成全者。第二，置身在這戰場後，如我所說的，並非易事，求主保護他們，免陷於世俗中的許多危險；掩住他們的耳朵，不讓他們聽到危險世海的迷魂歌聲。如果以上的某些祈求，得蒙上主俯允，即代表儘管幽居隱院中，我們仍在爲祂作戰，而爲創立這個小角落所經歷的諸種苦難，也變得值得。在這裏，我也願意，能完善地遵守聖童貞母后的會規，如原初時那樣。[56]」

德蘭革新修會的目標，及達到目標的方法，已有清楚的解釋。在別的事上，聖德蘭常很謙虛又不自信，惟獨在有關修會目標和達到目標的方法上，她沒有絲毫遲疑或懷疑，而堅決表示，如果放棄此一修會目標，或改換她所選擇達到目標的方法，這一天，加爾默羅聖衣會就不再是加爾默羅聖衣會了。她熱忱

---

[54] WP 3.2 Vol. II, p.48.

[55] 同上。

[56] WP 3.5, Vol. II, p.49.

無比，給她的女兒們這樣寫道：

「啊！我在基督內的修女們！幫助我向主懇求這事吧！正是爲了這個緣故，祂才帶領妳們來到這裏；這是妳們的聖召，這是妳們必須關心、必須渴望的事，是妳們該流淚、該祈求的事。[57]」

聖教會用以下的話，證實德蘭修會神恩的歷久彌新：

「貴會會母宣稱：『爲救一個靈魂，我願捨棄一千個生命』，她渴望她的女兒們慷慨地自我犧牲，爲能使天主保護聖教會，保護她們全心關懷的教會：『妳們的祈禱、渴望、苦鞭和齋戒，如果不是爲了我所提及的意向（即爲教會和聖職人員的益處），妳們應該反省，妳們沒有在執行任務，沒有完成天主帶領妳們共聚此地的目的。』（WP 3.10）[58]」

三、聖十字若望（1542~1591）

聖十字若望和大德蘭，同爲赤足加爾默羅聖衣會的創始人，他是教會的聖師，其克修和神祕神學的詩篇與著作，聞名遐邇。1542 年 6 月 24 日生於西班牙方提貝羅（Fontiveros）；1591 年 12 月 14 日逝世於烏貝達（Ubeda）。每年 12 月 14 日是本會慶祝會父聖十字若望的節日。

（一）生平

聖十字若望的父親龔撒羅・耶培斯（Gonzalo de Yepes），因爲娶了貧寒的紡織女佳琳・阿維利（Catalina Alvarez），致使從事絲

---

[57] WP 1.5, Vol. II, p.42.

[58] 教宗若望保祿二世，書信，*Virtutis exemplum et magistra*。

綢買賣的富裕家族和他斷絕關係。迫使他接受妻子的貧窮環境，辛勤勞累地操持紡織的工作。第三個兒子若望出生後不久，年輕的龔撒羅積勞成疾，撒手塵寰。

梅地納（Medina）有個機構，專爲貧窮孩子設立的，並且提供衣食之需，若望在那裏接受了初級的教育。除此之外，他還去當學徒，學會了各種手藝。十七歲那年，他在梅地納一所醫院內謀得工作，因而能進入耶穌會的學院，接受紮實的古典文學訓練。

1563 年，他進入梅地納加爾默羅聖衣會，取會名爲瑪迪・若望會士（Fray Juan de Santo Matîa）。在初學與發願後，他到修會設在撒拉曼加的聖安德學院讀書。

之後，他進入撒拉曼加大學，1564 年到 1567 年在藝術學院攻讀，1567 年到 1568 年攻讀神學。在藝術學院，他也上哲學的課；讀神學時，他大概聽過道明會曼西歐神父（Fr. Mancio de Corpus Christi）講多瑪斯《神學大全》的課。若望瑪迪還是學生就被指定爲班長，他的天分由此可見。擔任這個職務的若望，必須每天授課，辯護大家的論題，並協助負責的老師解決反對意見。

（二）革新修會

他於 1567 年晉鐸，在梅地納首祭時遇見了大德蘭，那時德蘭姆姆已經在修會內開始革新的工作。大德蘭把她的計畫告訴若望，要爲修士及修女恢復加爾默羅聖衣會的原初會規。若望會士一直渴望更深入的獨居生活，正想轉到加杜仙修會（Carthusians），他向德蘭姆姆許諾，願意接受這種生活。1568 年 11 月 28 日在杜魯耶洛，他和另外兩位弟兄發願遵守加爾默

羅聖衣會原初會規，改名爲十字若望會士。遵守原初會規的新生活是嚴格的，而且主要是默觀的。但也包括積極的使徒工作，主要是講道和聽告解。這些新改革的會士穿著涼鞋，因而很快地被稱爲赤足加爾默羅聖衣會。

在杜魯耶洛，若望會士被指派爲副院長和初學導師。之後，又擔任亞爾加拉一所新成立的修生會院院長。1571 年春天，大德蘭受命管理降生隱院，並改革其中的一百三十位修女的靈修生活。她意識到會院需要一位明智、博學、聖善的告解神師，經宗座視察員的許可，她請若望會士擔任告解神師。

當他在那裏擔任告解神師時，改革迅速地進展。但加爾默羅聖衣會對於革新修會的態度開始改變，主要是因爲管理權的衝突而引起的。1575 年，修會在碧山城召開會議，決定斷絕革新修會的擴張。

1577 年 12 月 2 日晚上，一些會士逮捕若望會士，帶往托利多，要他揚言放棄改革。若望拒絕放棄，堅稱他因教廷大使的命令而留在降生隱院。他們宣判若望爲反叛分子，將他拘禁起來。九個月之久，他住在一個寬六呎，長十呎的小牢房，除了牆上高處的細縫射入的光線外，沒有一點光亮。在這段監禁中，他寫下了絕佳的詩作，即《靈歌》。1578 年 8 月，他奇蹟般地逃出牢獄；隨後跋涉到西班牙南部的一座赤足加爾默羅聖衣會院。

接下來的幾年，他擔任管理修會的職務：幾度任院長、貝雅斯（Baeze）加爾默羅學院院長、南部會省的代理省會長。1588 年，他被選爲總會第一參議，成爲改革的新管理團隊的成員。這個團隊以托利亞（Doria）神父爲首。

擔任長上的這些年，他完成了大部分的著作。除了指導加

爾默羅聖衣會修士和修女們的靈修，他也用很多時間指導平信徒。

從《靈歌》和《愛的活焰》卓絕動人的描述中，顯然可見其深奧的祈禱生活。有一次他承認：「天主竟這樣恩待我這個罪人，把聖三的奧祕通傳給我，若至尊陛下沒有特別扶助我的軟弱，堅強我，我將無法生存」。

接近他生命的尾聲時，革新修會的內部起了爭端。托利亞神父想要放棄對修女們的管轄權，就是不再照管大德蘭建立的女修會，同時也要開除古嵐清神父，這位神父是大德蘭特別親信的告解神師。身爲管理團隊一員的十字若望會士，在這兩件事上反對托利亞神父。基於這些很明顯的原因，在 1591 年的大會上，十字若望沒有當選任何要職。不但如此，他被派遣到西班牙南部一座偏僻的隱修院內。在那裏時，他聽到消息，知道他們正努力要把他逐出革新修會。

九月中旬，他注意到有點發燒，是因腿上的潰瘍性發炎引起的。由於病情繼續惡化，爲了就醫，不得不離開他心愛的獨居之處。他選擇去烏貝達，而不去貝雅斯，因爲他說：「在烏貝達沒有人認識我」。烏貝達的院長很不情願地收留他，抱怨因他而多了額外的開銷。12 月 13 日晚上，十字若望逝世，臨終前反覆不斷地念著《聖詠》：「主啊！我把我的靈魂交託在祢手中」。

1592 年，他的遺體遷移到塞谷維亞。1675 年教宗克萊孟十世封他爲眞福；1726 年教宗本篤十三世册封他爲聖人；1926 年教宗碧岳十一世宣布他爲教會聖師。

（三）著作及靈修思想

聖人的主要著作是《攀登加爾默羅山》、《黑夜》、《靈歌》及《愛的活焰》。這些作品在靈修學的研究上大有影響。教宗碧岳十一世宣封聖十字若望爲教會聖師時指出，凡致力於追求更成全生活的忠信靈魂，這些作品理當被視爲經典和指南。

從《攀登加爾默羅山》到《黑夜》，由註釋「黑夜」這首詩開始，論述如何達到成全（即與天主結合）。聖十字若望說，那首詩指出成全的道路有如黑夜，理由有三：在這條道路的靈魂必須克制欲望；走信德之路；接受天主的通傳。這些理由都包含剝除的因素，就像黑夜包含剝除光明。

《攀登加爾默羅山》一書有三卷，《黑夜》有二卷。在這兩本書中，他特別關注靈魂的默觀。因此，爲了淨化其靈性官能，必須在祈禱時避開個別的認識，好能在信德中，經由一種對天主普遍和充滿愛的注視，而得到對天主普遍和充滿愛的認識，這就是默觀。

《攀登加爾默羅山》的第一卷，談論如何克制所有故意的欲望，因爲這些欲望相反天主的成全之愛。這過程通常也指感官的主動之夜（或淨化），教導人必須只爲天主的光榮，出於愛基督和效法祂，而養成使用感官能力的習慣。

《攀登加爾默羅山》的第二卷和第三卷，談論信德之路，特別是處在心靈的主動淨化時。要達到與天主結合，靈魂必須在信德的黑暗中行走，所有不完全忠於天主、基督的法律及其聖教會的一切，都要加以剝除。在心靈的主動之夜（淨化）中，必須藉著信、望、愛三超德，努力淨化靈性的官能。聖人解釋這些德行如何逐一淨化其相對的官能，亦即淨化官能中不光榮

天主的一切，使之與天主結合。

兩卷《黑夜》則描寫天主如何以被動的方式淨化靈魂。至論天主的通傳，只限於稱之爲煉淨默觀的通傳。因爲這種默觀，對靈魂既黑暗又痛苦，所以稱之爲黑夜。

《黑夜》第一卷論及初學者的毛病、初步默觀的標記，與感官被動淨化的益處。第二卷則生動地描繪和分析煉淨的默觀，即天主在心靈的被動之夜中所灌注的默觀。

經過這些主動與被動的淨化，靈魂達到與天主結合，凡與天主旨意不符合的一切，完全清除。在這樣的結合中，靈魂習慣性地在天主內運用一切官能、欲望、感官作用、情感，致使在其活動中，靈魂肖似天主。這種結合，稱爲「相似的結合」。

《靈歌》由一首詩（靈魂與基督愛的對詠詩歌）及其註解組成。詩節有若愛的流溢，那愛乃來自天主通傳給聖人的豐富神秘知識。那些詩節詳述他愛基督的歷程及發展，也標示出他靈性生命的各種程度與階段。大體而言，詩篇詳述聖愛生活的四種進程：（1）滿懷焦慮的愛尋找心愛主；（2）初次遇見祂；（3）與祂完全結合；（4）渴望在榮福中才有的完美結合。而其註解主要包括：先摘要說明每詩節的內容，繼而詳細說明每一詩行，解說蘊含其中的道理。

《愛的活焰》也是一首詩，並附上註解。這是處在神化境界內，達到高度成全聖愛的靈魂所詠唱的詩歌。在天主內神化的境界狀態，是今世能達到的至高境界，相當於《靈歌》中所謂的「神婚」，有如在《攀登加爾默羅山》乃至《黑夜》中的「神性結合」：經由愛的相似而與天主恆常的結合。

《愛的活焰》四段詩節，論及前進於此神化境界中的靈魂，其體驗的短暫、強烈的主動結合（與恆常結合成對比）。其註解如

同《靈歌》，先摘要概述每一詩節，再詳釋每一詩行，並做許多道理上的解釋。

由此可見，聖十字若望的主要著作，總是論及如何達到成全之境（或與天主結合），及神性結合的生活本身。簡而言之，達到此一結合，是經由修行三超德而來的，三超德淨化靈魂，並使之與天主結合。與天主結合的生命是完美的信、望、愛的生命。

聖人的其他著作包括較少的書信、各種格言和勸喻，以及十多首詩。這些小品談論相同的主題，一如上述的主要著作。限於篇幅，筆者將專文探討十字若望的靈修，及他在教會後世所帶來的影響與貢獻。

《神學論集》165 期（2010 秋）408~429 頁

牟敦後期的靈修發展（上）

王脩淳[1]

牟敦後期的靈修發展，有很大的轉變。本文作者立基於廿世紀的動盪局勢，省思牟敦如何將默觀生活體現於這世界上，提出先知性的呼聲。包括了牟敦後期對於和平、反戰、非暴力等社會正義所提倡的諸多主張；以及牟敦所嚮往的東方思想，看他對「道」與「禪」的體驗有何學習與理解。最後，本文也提出在牟敦逝世後，後人對他的評價，並以當代的另一位靈修大師—盧雲—的實踐，見證了牟敦的默觀精神遺產。限於篇幅，本期刊載前半有關社會正義與牟敦後期論默觀生活的先知性呼聲；下期續刊「與東方相遇」及其後世迴響，敬請期待。

前　言

默觀生活，是追求一種超越自身、超越萬物的生活，雖然困難，而且永無終點，因爲生活在這世界，我們的默觀必然會遭受許多衝擊，但除非持續不間斷的努力，讓天主在每件事物上都實現出祂的旨意來，否則，我們勢必只能活在衝擊中，向世俗妥協。

牟敦生命後期，默觀方式有了很大的轉變。我們或許沒有明確的資料，證實這轉變的分水嶺，預估可能在 1960 年代左右，他的默觀朝向新的方向前進。牟敦不斷強調要與他人分享

---

[1] 本文作者：王脩淳，輔仁大學宗教學系碩士畢。

默觀心得，本文就是以此爲出發點，分由以下幾大方向進行：

首先，面對廿世紀如此動盪劇烈的局勢，度默觀生活的人，能否有什麼樣的省思？

其次，牟敦後期的靈修發展，對如何將默觀生活體現於這世界上，是否提出一些先知性的呼聲？

接著，東方一直是牟敦嚮往的地方，他也不斷在學習東方的神祕主義，究竟他對「道」與「禪」的東方體驗，有什麼樣的學習與理解？

最後，牟敦的默觀生活產生了些什麼迴響？牟敦逝世後，後人對他的評價如何？他又留下什麼遺產給後世？本文最後提出當代的另一位靈修大師—盧雲，看他是如何用自身實踐牟敦的默觀精神，這些行動都爲我們留下了最好的模範。

一、隱修士的社會性幅度

廿世紀，世界面臨了許多的動盪和變化，牟敦原本想從這個充滿幻覺的世界中抽離出來，隱身於修道院內，讓所做的、所想的都是爲了天主，時時刻刻與天主生活在一起。但是在隱修院的廿幾個年頭，他發現到這樣無助於他的靈修，若刻意不與他人、世界接觸，那這樣的默觀是有問題的。身爲隱修士，若是缺乏社會性幅度的話，將是錯誤的。然而，牟敦身爲一名隱修士，他如何用他自己的方式，來與這個世界接觸，並爲這個世界發聲呢？

（一）廿世紀的時代背景

廿世紀可說是戰爭的世紀。這個世紀中，最強烈而深遠影響人們內心的事件，無疑就是兩次世界大戰的爆發。人們對戰

爭所留下的創傷與對於新戰爭的恐懼，給人們的生活帶來了巨大的陰影。整個世界受到了戰爭的摧殘，使人們心中毫無安全感可言，信仰也沒有想像中那麼堅固了。戰爭與各種軍備的增強，導致人們對人性和道德產生了懷疑，內心也懷著隨時會走上自我毀滅的擔憂。傳統的價值系統在戰爭中被消滅了，但新的信念卻尚未建立。人們就是活在這莫名的憤怒與不安中[2]。

這個戰爭的世紀，由 1914 年的第一次世界大戰揭開了序幕，直到蘇聯解體後才畫下了句點。但從第一次世界大戰爆發之後的數十年裡，直到第二次世界大戰結束之後，卻是這個社會的災難時期。休戰期間，帶來的不是和平，卻是由一場災難陷到另一場的災難中。二次大戰後，世界的重心不再以歐洲爲主體，而是美國與蘇聯的兩大世界強國爲主。蘇聯利用二戰的機會，使東歐成爲其共產體制的附屬國；當蘇聯的勢力正準備向西歐延伸時，被美國阻止。美國爲防止這種事情再發生，於是成立北大西洋公約組織；而蘇聯也爲了抵制美國，成立華沙公約組織。這造成兩國的對立，世界也進而變成「資本主義」與「社會主義」兩種意識形態的對抗。雙方都想成爲宰制世界的唯一強國，但因戰後各種經濟建設都尚未復甦，又不願引發第三次大戰，所以兩大集團進入了冷戰階段。

如同二次大戰之後帶來的，並非和平，而是更多的衝突。二戰結束後，朝鮮半島以北緯 38 度爲界，分別由美國和蘇聯分區佔領，美國和蘇聯撤軍後，則各自扶植了今天的南韓和北韓。1950 年，韓戰爆發，它既是內戰，也是一場國際戰爭。在 1948

---

[2] 郭永玉，《孤立無援的現代人—弗洛姆的人本精神分析》（台北：貓頭鷹，2000），37~38 頁。

年的 8 月與 9 月，南北韓已經分別成立了意識形態和政治經濟組織完全不同的政府。雙方都志在統一朝鮮半島，且都不承認對方的合法主權，因此實際上，雙方都在利用時機，進行國家統一的聖戰。韓戰經歷了三年，直到 1953 年，南北韓雙方代表在板門店簽訂停戰協定，結束這場戰爭。而韓戰之後的態勢，是一個緊繃的「兩極對抗」體制。

在二戰中亮相的原子彈，向世人證明了其巨大的摧毀力與影響。韓戰期間，美軍對共軍毫不讓步，提出以堅定的態度對付，不排除動用核武，且範圍不限於朝鮮半島，也達到了威嚇的效果。所以諸多國家都盡全力地在研發毀滅性的核子武器。雙方冷戰的緊繃時期，在於 1962 年的「古巴危機」，蘇聯在古巴境內設置了對於美國本土進行攻擊的導彈，而且不排除有核子彈頭，雙方進入了軍備狀態，第三次世界大戰一觸即發，直到蘇聯先退一步，撤除了古巴飛彈，這個危機才解除。

1965~73 年，美軍介入越戰。美國給南越軍隊提供了大量的武器和金錢，並派出五十多萬的美軍參戰，是爲冷戰的高峰。但在此戰，美軍在越南受到了沉重打擊，引起許多美國人的反對，並在美國境內掀起一連串的反戰運動。美國青年厭惡戰爭，數百萬人逃避兵役。越戰是美國史上持續時間最長的戰爭，十多年下來，耗費了至少兩千五百億美元。越戰加劇了美國國內的種族問題、民權問題，也給美國人民造成巨大的精神創傷。

最後在蘇聯的解體下，美國成爲歷史上的勝利者，但也付出了不少的代價。鳥瞰整個廿世紀，除了美、俄的崛起之外，還有幾項變化就是，這個世界也變成了一個單一的運作單位。戰爭不再是單一國家的爭鬥，而是與全世界所有國家都息息相關。除了戰爭之外，就許多目的而言，尤以經濟事務爲首要，

地球已成爲最主要的基本個體，進入了「地球村」的時代。戰後，美國資本主義的意識形態獲勝，這種資本主義的社會帶來國家快速的發展，科學技術空前的發達，產生了極大的生產力。但這種資本主義也帶來許多危機，整個社會逐漸走向以自我爲中心、以追求自我滿足爲目的的個人所組成，人與人之間除了利益之外，沒有其他的相連關係，以往的價值觀已經消散[3]。

在這種以生產爲前提的資本社會中，一切都以機器爲主導；而人也如同工具一樣，日復一日做著相同的動作，失去了每個人的獨特性和豐富性。無孔不入的商業經濟，危害著人的心理健康。生活的目的，似乎就是金錢，並盡可能地生產和消費，似乎金錢可以買到一切，包括買到幸福。人的生命活動，都成了購買活動，知識、愛情、友誼、美德.....都可以買到。這樣的社會運作機制，只關心經濟和技術的進步，只關心利潤，而無視人的存在價值與意義[4]。

總之，廿世紀的人們，面對著存在的意義問題、核武的危機、戰後產生的後遺症.....等問題，都需當代人一起去面對與解決。雖然廿世紀是個戰爭、極端的年代，但也讓我們了解到和平的重要性，與許多從未注意到的社會問題。而這些，不但涉及到靈修議題，更讓我們關注到默觀生活中的社會幅度。

（二）和平與反戰

牟敦一生，經歷了無數戰爭，對戰爭相當反感。雖然當初

---

[3] 艾瑞克・霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）著，鄭明萱譯，《極端的年代（上）》（台北：麥田，1996），25~26 頁。

[4] 郭永玉，《孤立無援的現代人—弗洛姆的人本精神分析》，41 頁。

他可能爲排除對這俗世困惱而進入隱修院；但當他越深入默觀，他越發現要與天主在一起，就是要與所有人在一起。牟敦不斷地強調，我們要了解這時代的轉變與危機，也就是要破除幻象，而這勢必要去消除我們自我中心爲主的觀念。我們大多人都自以爲優於他人，但這些都是假象，我們其實是一無所有的。我們要認識眞正的自己，認識在天主眼中的我，並了解我們在基督內是一體的，而不是分別獨立的個體。誠如牟敦所說：「我們必須在我們自身內，包含這分裂的世界，並在基督內超越它們」[5]。

我們不應與他人劃分，即使是不同信仰，也要尊重他們，並與之合作，對這世界發聲，因爲我們都是生活於同一世界的人，這也是牟敦認爲宗教交談的重要性。牟敦提到：

> 「即使我對此世、所處的年代，沒有選擇權；但我仍然具有某種可選擇的態度，來面對、參與這世界仍在持續發展中的事件。不過，選擇這世界，並非虔誠地加入它；這世界之所以令人滿意，全因它是由天主手中而來的……選擇這世界，就是選擇我能對這世界所做的貢獻，在與我的兄弟姊妹合作裡，讓這世界變得更好、更自由、更公正、更適合居住，且更有人性的……[6]」

---

[5] Paul R. Dekar, "Books Review-Thomas Merton's *Signs of Peace : The Interfaith Letters of Thomas Merton*", *Cross Currents*, Vol.59, No.1, 2007, p.90. 中文自譯。所述說的是牟敦於冷戰時期，身爲一位隱修士針對信仰與世界和平的心路歷程。詳見：Thomas Merton, *Signs of Peace: The Interfaith Letters of Thomas Merton*, Maryknoll, NY:Orbis, 2006.

[6] 同上，p.91.中文自譯。

這就是牟敦所追求的和平。光靠一己之力是不夠的，我們一定要了解到自身的不足，要與他人互補才能完整。如果我們一開始就排斥他人或其他宗教，那麼這種和平，將只是假象，到最後也只是茁壯自身的自我中心。我們要打開心胸，眞誠地接受他人，如此，才能讓這世界變得更好。

二次大戰爆發後，接踵而來的大小戰爭，都讓生活在這個世界上的人們感到不安。美國境內也相繼面臨許多衝突，原本就存在的種族衝突，在六十年代大規模爆發出來。雖然如此，但也出現了主張非暴力主義的黑人牧師馬丁・路德・金（Martin Luther King, Jr. 1929~1968），帶領黑人們非暴力的鬥爭，即使他不幸在 1968 年遇刺。此刻，黑人爲了爭取解放，逐漸採用武裝鬥爭形式。面對黑人的鬥爭，美國國會訂出一些反種族歧視的法令，但現今仍無法完全解決美國境內的種族歧視問題[7]。對這些種種的鬥爭與戰爭，牟敦試圖發聲，以其先知性的呼籲，期望能發揮一些影響力：

> 「我反對戰爭、反對暴力、反對暴力革命，我贊成以和平手段解決爭端、贊成非暴力但徹底的改變。改變是必要的，暴力卻永遠無法眞正改變任何事：頂多只能讓權力從一群頑固的當權者，轉移到另一群頑固的當權者身上。我說這些話，不是因爲我對政治比對福音更有興趣。我並非如此。但今天，福音的承諾比過去有更多的政治含意，因爲你不能一方面聲稱自己『擁護基督』，同時支持一個無情地漠視數百萬人民需要的政治目標，甚至與他們毀滅

[7] 金重遠編，《20 世紀的世界—百年歷史回溯》下卷（香港：三聯，2001），17~19 頁。

人民的勾當合作。[8]」

面對這戰爭的時期，許多人建議牟敦站出來，帶領這些民運份子，提倡和平，對抗戰爭。但對於牟敦來說，他很清楚自己是位隱修士，而且是身處會規嚴謹的特拉比斯隱修會，所以他沒有如此做。但他了解到，自己既是隱修士也是作家，他有義務對廢除戰爭盡一份心力，所以選擇了其他方法來爲這世界發聲，就是與外界的通信。

在他受限的通信自由裡，他與世上爲廢除戰爭的人們通信。信中，他不斷堅稱以暴制暴是不正確的，提倡一種非暴力的改革。一旦戰爭發生，這世上沒有任何人能置身事外，不管你是否身在戰爭中的國家，而當人漠視這戰爭，同時也就是強權者的幫兇。每個人應該都要有一種觀念，就是：

「把戰爭視爲我們每天最重要的關鍵問題，這是需要的，用所有對我們來說可利用的資源，去做廢除戰爭與建造和平的工作……不要屈服在一種『良知的逐漸消滅中』，寧可生活得更簡單，且去尋找一個內在的轉變。[9]」

這就是牟敦不斷強調的，不要讓我們的良知消失，要藉由這內在的轉換，讓我們的良知覺醒，並對抗這些不公義。

當原子彈落下，炸毀廣島和長崎時，第二次世界大戰彷彿

---

[8] 盧雲（Henri J. M. Nouwen）著，黃美基譯，《遇見牟敦—盧雲眼中的默觀者》（台北：光啓文化，2007），81頁。

[9] Paul R. Dekar, "Books Review-Thomas Merton's *Cold War Letters*", *Cross Currents*, Vol.59, No.1, 2007, p.92. 中文自譯。牟敦於冷戰時期相繼寫信予政治與宗教界的領袖及相關人士，內容豐富，經由 Christine M. Bochen 及 William H. Shannon 編輯成書。詳見：Thomas Merton, *Cold War Letters*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2006.

結束了，似乎尋找和維持世界和平的問題即將終止，可是不然，它造成更多社會問題，也是更多戰爭的開始。在美蘇兩國進行冷戰的恐怖平衡期間，他們都聲稱自己是正義的那方，但其實都是施暴者。這種行爲，根本不是基督徒應該做的，他們是否定了基督的救恩，並再次地成爲把基督釘上十字架的羅馬人。我們要了解，建造和平與廢除戰爭，才是眞正重現基督的救贖。所以牟敦認爲，暴力只會衍生出更多的暴力，他不斷地提倡「非暴力和不合作運動」，但他也提出警告說，這些運動是必須被加以訓練的，而不是單純造反形式的放任主義，否則也將只會沉落爲施暴者的工具[10]。

或許是科技不斷地進步，加上這些具毀滅性的武器，導致西方人的自我中心越來越嚴重。他們認爲自己優於其他種族，代表世界的正義發聲；但他們沒有回過頭反省自己，自身是虛無的，每個人都是如此。這種以暴制暴的行爲，只不過是自我中心的滿足，而不是那些弱小人民的希望。對這世界的和平，或許只有秉持基督慈悲的心才能達成，而這也是牟敦指出，現代基督徒所缺乏的，同時也是最具急迫性的重要觀念。

（三）非暴力

針對世上因戰爭與美國種族歧視而生的種種問題，牟敦提出許多非暴力的觀念，但最終，非暴力並未在美國境內或在世界上產生巨大的迴響。牟敦非暴力的觀念，深受印度聖雄—莫罕達斯・卡拉姆昌德・甘地（Mohandas Karamchand Gandhi, 1869~1948）

[10] 同上，pp.92~93。中文自譯。

的影響。牟敦隨後也出版 *Gandhi on Non-violence*[11] 一書，書中有著牟敦對於自身立場深刻的反省，尤其他大量引用甘地的名言，這些名言也讓牟敦對於非暴力有更深入的體認。

非暴力的確是這個時代所要具備的觀念，就如同甘地堅定地相信，非暴力實際上對人來說，更加是與生俱來的能力，勝過於擁有暴力的能力。甘地提到：

「非暴力是在這世界最偉大且最主動的力量。人不只是被動地尋求非暴力.....任何表達戒律生命的人士皆是在操練遠比野蠻、暴力更大的力量。[12]」

他的信條，建立於相信人天生對愛的傾向。藉由甘地的學說，牟敦發現到，人之所以會有暴力的傾向，是因爲當他發現自身其實是空無一物，或者發現到深沉的創傷和他內心深處的傾向時，將不再完全眞實於他們自身；此時，他們發現自己是軟弱的，於是透過外在的行動，來表達自己優於他人，藉此證明自己的存在。在人失序的狀態下，暴力似乎變成社會秩序的基礎，並且立暴力爲王，視爲一種永恆的法律。

所以，非暴力無法完全實現在這世上，是因爲當非暴力的提倡者心中還留有暴力的陰影，那麼非暴力將會被視爲是一種手段。只要每個人還有著一顆自私的心，非暴力就會變得相當困難。要達到眞正的非暴力，要求一種超自然的勇氣，而且只有藉由禱告和精神上的修養，才能做到的。

「我覺得一個人的生活若缺少了獨身的戒律，將與禽

---

[11] Thomas Merton, *Gandhi on Non-violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, New York : New Directions Publishing Corporation, 1964.

[12] 同上，p.44 中文自譯。

獸無異。畜牲不知自制。至於人之所以爲人，就是因爲他能抑制自己的緣故。[13]」

「非暴力若沒有自身的淨化，是不可能的」[14]。甘地藉由非暴力的說明，也要求我們，身爲人就是要過著有紀律的生活，並且，若不藉由克己去滌煉自身，那麼非暴力將是虛僞的。

以暴制暴的「英雄主義」，是現在社會上所呈現的狀態。不管是電影或各類書籍，都在強調著這點：每當我們看見軟弱的人被欺負時，總是會有代表正義一方的強權出現，打擊壞人。但這不是甘地和牟敦所要強調的非暴力，藉由以暴制暴所獲得的，必將會失去，如同甘地說的：「我的信念是，誰若藉由劍去獲得的東西，也將會藉由劍失去，而這信念是不朽的」[15]。對甘地來說，非暴力要求一種勇氣，就是能夠用完全無懼的心態去面對死亡，並且就算遭受苦難也沒有報復的心態。這也同時是他爲堅持眞理所提出的「不合作主義」（Satyagrahi），他對於不合作主義者的勇氣，有著以下的敘述：

「不合作主義者，必須總是面懷笑容地面對死亡，在他心中沒有報復沒有怨恨。一些人遭受錯誤的信念，認爲不合作主義意味著只有持續地被監禁，也許面臨許多打擊，並且沒有更多的東西。這樣的不合作主義，不能帶來獨立。要贏得獨立，必須要學會非經殺害之死亡的藝術。[16]」

---

[13] 安德魯編著，若谷譯，《我對眞理的經歷》（台北：星光，1976），145 頁。

[14] Thomas Merton, *Gandhi on Non-violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, p. 44.

[15] 同上，中文自譯。.

[16] 同上，p. 49. 中文自譯。

甘地認爲，前提是要擁有對神的信仰，因爲缺乏對神的信仰，那麼以上的勇氣將是無意義的，也是不可能的。如同在基督信仰中，對別人的憐憫也可能就是非暴力。我們若能設身處地爲他人著想，也就能平等地對待那些軟弱的人。身爲基督徒，我們應該效法基督，別人若對我們施暴，應該要藉由祈禱去寬恕那些作惡施暴的人，如同甘地認爲的：「我最偉大的武器就是沉默的祈禱」[17]。這樣，非暴力才能被實現，也是我們作爲基督徒所應有的態度。

甘地認爲，廿世紀並沒有眞正的民主。社會上的階級制度仍是相當明顯，有權勢者擁有的特權遠比他人還多，弱小的國家永遠遭受大國的打壓，這些都是造成暴力的原因，因爲當這些人或國家遭受打壓時，他們也會如此對待比他們軟弱的人。所以，暴力實際上是軟弱與困惑的表達。一個軟弱的人，通常具有暴力的傾向，如果他能公正的行動，將只是個偶然而已。而眞正具有非暴力的人，是不管對待任何人都始終如一地保持著公正與正義。因此，眞正的自由與公正的社會，必須建立在非暴力的基礎上。對甘地來說，眞正的民主社會應是如此：

> 「民主只能透過非暴力被保存下來，因爲民主只要藉由暴力被延續，將不能提供或保護軟弱的人。我的民主信念，必須在『最軟弱的人應與最強壯的人有相同的機會』的前提下，才可能實現。但除非透過非暴力，不然這將不可能發生。[18]」

面臨具毀滅性的戰爭時代，當二戰中原子彈落下，戰事好

---

[17] 同上，p. 45. 中文自譯。

[18] 同上，中文自譯。

像結束，卻只是假象，它不過是暴力的潛伏而已。各國極力開發摧毀世界的武器，誰都不願被強國欺壓，造成了恐怖平衡，也讓世人都人心惶惶，所以「在原子彈的時代，眞正的非暴力是唯一的力量，能破壞暴力的所有詭計」[19]。透過非暴力去爲他人設想，這樣人民才能安居樂業。

「非暴力不能夠被佈道。它只能夠被實踐」[20]。理想永遠都將只是理想，除非付諸行動才能實現。雖然非暴力的社會在現今的世界裡，看來要完全來臨是不太可能，但若沒有懷抱著這種信念，社會將會變得更加的暴力與不公正。甘地深知這點，他說：「我知道非暴力的進展似乎是非常緩慢的過程。但這經驗教導我們，它是對於我們共同目標最確定的方式」[21]。而對牟敦來說，非暴力不只是要被實行，而且當我們默觀到最後，也會發現這個眞理，我們與他人都是一體的。當他人遭受暴力，那麼我們每個人也都是施暴者，因爲我們沒有對這些不公正發聲。而且這些眞理，要求我們大家一起去追尋，透過批判那些社會暴力的幻象，且要用自身實踐出來，集衆人之力去改變這世界，才讓世界能變得更加完美。

二、隱修士的默觀生活

牟敦後期的靈修發展，持續度隱修性的默觀生活；但在他經歷了隱修院廿幾個年頭後，他所得到的體認與前期所談論的默觀不盡相同。後期他所體悟的默觀，不但有深度，也更有廣

---

[19] 同上，p. 50. 中文自譯。

[20] 同上，p. 44. 中文自譯。

[21] 同上，中文自譯。

度。尤其是，他指出了一些默觀生活中自古已存在的盲點。以下便以牟敦後期的著作，提出他對默觀生活的新看法。

（一）默觀生活的盲點

牟敦的自傳《七重山》出版後，很多人趨之若鶩地到克責瑪尼聖母院做避靜，也有許多人因而入會。然而此時，他卻開始批判一些人對於默觀生活的追求，彷彿將它當成如同物質般的事物；換言之，這些趨之若鶩想要做避靜、想要入會的人，到底是抱持著什麼樣的心態，或許他們的心態都是在追求次等的東西，而不是追求默觀的本質。牟敦指出，我們所走過的每一步路、每一個過程，都要很謹慎小心地去判斷自己的動機與心態，並要了解自身到底在追求什麼。他說：

> 「找出在精神生活裡你確實要尋覓的東西。你來到隱修院是爲了什麼？你爲什麼想要成爲加爾默羅隱修士、特拉比斯隱修士，成爲一位默觀者呢？你要尋找什麼？你是尋找安全感，或是尋找天主？你是尋找令人愉快的經驗，或是尋找眞理？[22]」

牟敦對傳統靈修的模式，提出許多需要改進之處。如同他認爲默觀已漸被物質化了，現今經濟至上的觀念，讓人們認爲只要有錢什麼都可買得到，或許對於默觀也是如此。譬如，隨著《七重山》公諸於世，這時心靈空虛的西方人認爲，只要花錢去買這些書，或去克責瑪尼做避靜，用一種消費主義的心態，

---

[22] Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, New York : The Harrard Radicliffic Student Center, Ine, 1976, P.339. 中文自譯。

就能像牟敦一樣，進入與天主同在的默觀生活裡。這很明顯是大錯特錯，我們似乎沒能看清默觀的本質是什麼。默觀是一個途徑，藉此能讓我們通往天主，透過這條道路，重回天主的懷抱才是我們的最終目的。這不是透過任何交易可獲得的，也不是單單只想獲得某種心靈上的安慰罷了，我們要確實了解這是人受造的目的，只有我們去追尋主，與祂生活在一起，我們才能達到眞正的圓滿。

牟敦在此又對默觀生活提出了疑問：

「默觀生活是如同一種退隱的、平靜的、獨居的和靜默的生活嗎？難道默觀生活是一個靜止的客體，像是一棟房子，有鑰匙可開啓的嗎？而你是否在尋找這鑰匙，找到它之後，打開門然後進去嗎？[23]」

默觀生活當然不是上述這些情況，它不是某種已確定在那裡的東西，只要我們四處摸索就可以得到的。牟敦想表達的是，傳統的靈修方式幾乎都是將自己深居於隱修院，依循一套固定的模式，且每個人都必須照這模式進行靈修。它雖是一種明確的途徑，但卻將每個人的獨特性給忽略了。牟敦如此說道：

「其中一件事會毀壞我們的默觀生活，就是把所有人都變成齊頭式的平等，這將會減弱做選擇的能力，而這能力，是爲了在不同的場合創造出個人的判斷力。那麼，這種默觀生活將變成一種裝配線，每個人都依照這同一的模式被聚集在一起。這對默觀生活是極度的殘害，並因而理所當然地殺害了我們的選擇力與判斷力。[24]」

---

[23] 同上，P.340. 中文自譯。

[24] 同上，P.343. 中文自譯。

我們當然希望保留內修生活中諸如奉獻、敬虔、樸實等優良的特質，然而我們所不願失去的這些特質，在默觀生活中卻是次要、次等的。這種默觀所要追求的東西，是如此的膚淺、不斷地在模仿別人而已，以致我們的默觀生活只剩下一種極差的生活品味，完全失去了個人的判斷能力。牟敦表示，我們不能緊握一些次要的東西，像是非得要照著固定的模式生活，這些外在的東西無法幫助我們默觀。反之，「默觀生活是一種全新的自我發現。關於自我的發現，必須要藉由失去自我才能發現，這是默觀的一部分」[25]。默觀生活最重要的是自我更新，我們若是緊抓住外在的事物，那就絕對無法擺脫自私的心，而我們所理解的默觀也就會變成物質化，看見的都將是表面，而非事物的本質。

此外，關於默觀生活的盲點，牟敦也提出他新的見解，就是他認爲我們的默觀生活缺乏想像力。默觀生活中，想像力是否有它的位置呢？這是值得考量的議題。畢竟默觀(contemplation)不同於默想(meditation)：前者傾向於排除掉所有的圖像和媒介，以直觀、靜默的方式直達上主的氛圍中，不預設任何立場，也不帶有什麼意象；然而後者，則是有系統地、有方法地，可經過引導，並在某些特定的程序與反應中，大量採用各種象徵，包括圖像、音樂、文字、概念等等。大部分操練默觀祈禱的人，對於想像力等此類的成分，以及在祈禱中的位置，採取公式化和系統化的運用，可能感到不屑，但此等心態，可能是一極大的盲點。牟敦表示：

「我們的祈禱極度缺乏想像力，這使我們的宗教生活

[25] 同上，p.340. 中文自譯。

顯得極爲平庸、陳腐。人們不再渴望能有創造力，想像力也被阻止，只有交付意志的服從是被強調的，也只有機械化的存在（而非眞實改善事物的思維），並接受按部就班、不求甚解的生活是被接納的。然而解決之道，並非外在制度或結構的改變，而是更深、更內在的改變，即我們的祈禱生活。如果我們消滅內在的感動，甘於平庸、陳腐、細微的瑣事，並缺乏想像力，則我們外在的工作也將毫無創意，而且只能是膚淺地、次要地，模仿別人的成果。[26]」

因爲想像力與分心是並存的，許多人不能忍受祈禱的時候分心，於是努力要避免這分心，這時，想像力就會自動自發的出現，創造出更多的分心狀態，所以他們討厭他們自己。他們越努力地去對抗這分心，結果越是分心得更嚴重，此時，或許他們的靈修生命將不再有任何心得，反而逐漸減少，進而走向一種絕望。其實若是缺乏想像力的話，那這種生命將不再豐富，呈現出呆板僵化的狀態。所以我們必須要適時的運用想像力，而這也牽涉到個人的「分辨能力」。牟敦提到：

「圖像既沒有純潔也沒有不潔之分。沒有任何圖像是錯誤的、骯髒的。所謂的錯誤，是建基在一種失序意志的影響。一個單純的圖像，從未是不潔淨的，它是中立的。[27]」

所以想像力本身是無罪的，會犯錯的是在於我們如何去使用它。當然，想像力來臨時，我們必須有謹愼的判斷力去做選擇，必須要知道這是幻覺或是來自天主的訊息。但除非讓想像力自由的發展，那我們的默觀才能具有創造力，並具有某些洞

[26] 同上，p.343. 中文自譯。

[27] 同上，pp.344~345. 中文自譯。

見，去發現事物的意義與關係。

牟敦指出默觀生活中的許多問題，對於現代想要照本宣科進行默觀的人，具有很大的告誡作用。想要過默觀生活的人，應重新評估自己的意圖爲何，不要讓社會上的消費主義和自我中心主義牽著你走，要回歸自我的內心，並具有選擇的能力，這樣才是眞正過默觀生活。

（二）先知的呼聲：默觀生活的眞實本質

牟敦不斷強調隱修士的社會性幅度，他認爲隱修士不是只需隱身修院，過默觀生活就行了。這種默觀生活注定是毫無進展的。隱修士應該要傳達某些訊息給這動亂的世界：「默觀生活應該要對現代人訴說一些關於天主的事，且回答馬克思主義對抗宗教，這極度重要也意義深遠的指控」[28]。

馬克斯主義堅稱宗教是人民的鴉片，提供一種美好的假象來讓人迷惑，人們深居在此，會獲得某種安慰，以致於對世上的不公不義保持沉默，並且默認這一切。他認爲我們對天主的崇拜，就像個奴隸般地對祂祈求，喪失了自身擁有的尊嚴與能力，並與眞實的自我呈現一種疏離的狀態。針對這些指控，牟敦認爲每一個隱修士都應發聲，對抗這遭扭曲的宗教觀：「我們隱修士應該能夠去消除現代人的疑慮，並明白天主是源頭和我們自由的保證，而非僅是某種超越我們、只是限制我們自由的力量而已」[29]。

爲此，對世上一切問題都視而不見的人，不能算是過默觀

---

[28] 同上，p.331. 中文自譯。

[29] 同上，P.332. 中文自譯。

生活的人。默觀對於牟敦來說，顯然是與社會有關的，所有默觀的結果都不是個人所擁有，而是屬於與他生活的人所共同擁有的。在發現眞我的深處時，會明瞭我們不是獨自一人，我們內在也住著所有人類的苦痛與對天主愛的渴望。

雖然我們在世擁有的自由是有限的，尤其當律法的限制越來越多，人的自由也就越受規範；然而，這有限的自由似乎令人受苦，卻能造就我們追求那眞正的自由：

> 「我們與天主相遇的同一時間，我們擁有最深的自由將被發現。如果沒有遇見祂，我們的自由將永遠不會徹底地發展。這自由的發展，只有在基督徒與天主存在的相遇，或人與天主存在的相遇—因爲不只有基督徒能遇見天主。任何人都會在生命的某些時刻中與天主相遇，其中有許多人雖然不是基督徒，但對天主的回應更勝於基督徒。[30]」

牟敦所要表達的是，若是如同馬克思主義的主張，否定宗教、否定天主，那麼人的生命亦將毫無意義。唯有肯定天主，我們才能肯定我們的存在，也才能藉由天主的愛，將我們帶進無限的自由裡。而這是可以藉由祈禱得到的：

> 「祈禱是我們最內在自由的溢出，在於對聖言的回應。祈禱不僅是與天主交談，是一種我們的自由與祂無限的自由、無限的精神交流。這將提升我們有限的自由，進入神聖精神的無限自由、神聖的愛的無限自由……要了解，祈禱不是一種卑鄙的步驟，雖然有時祈禱是從我們的沮喪中發芽的。[31]」

---

[30] 同上，pp.332~333. 中文自譯。

[31] 同上，P.333. 中文自譯。

我們祈禱，是因爲了解到自身的悲慘，了解我們是虛無的，祈禱是由此而生。但要注意，眞實的祈禱是建立在天主是我們源頭的根基上，不然我們的祈禱將會變成是一種奴隸般的卑屈，也將落入功利主義的乞求中，無法獲得眞正的自由。

牟敦強調想像力的重要性。默觀生活會變成物質化、外在化、表面化，就是因爲我們一直以爲依循一套模式，照著聖人走過的方式，就是眞實在過默觀生活。可是默觀生活沒那麼簡單、膚淺，如果我們沒有進到自己最內在的地方與天主相遇，沒有這種體認的話，默觀生活仍然是物質化、外在化的。在默觀生活的過程裡，我們必須有清楚的覺醒意識去做判斷。默觀祈禱最重要的，就是要訓練我們選擇與發現的能力，這是想像力能給予我們的：

> 「想像力是一種發現的能力，某種能夠看清楚關係、看清楚意義的能力，而這些都是獨特地並且相當新穎的。想像力就是某種可以使我們發現一個獨一無二的意義，在我們生命中獲得光亮的時刻。沒有想像力，那默觀生活將會是非常晦暗的，且無效果的。[32]」

想像力並無不好的地方，因爲圖像本身並無不潔與潔淨之分，它是中立的。問題在於我們如何去使用它，雖然我們應讓想像力四處地流覽、天馬行空之類的，不然想像力就會僵化而無創造力，但這時我們自身的判斷力也很重要。我們應用意志和智識去做判斷、選擇，才能把它帶到好的結論裡。在我們的祈禱生活中，千萬不要排除我們的想像力，我們要包容想像力的存在，並將它們導引到正確的方向。而這正確的方向就是經

---

[32] 同上，P.345. 中文自譯。

由我們理智判斷後，若能找到我們人性渴望與天主計畫的交集點，那這想像力就不是無益的，而是天主所給予的恩寵。

修行默觀生活，要了解方法是過程而不是本質，一旦進入之後，不要再被這些方法所束縛，否則是不會進步的。而默觀生活也千萬不要被一些外在人爲制定的思想，或毫無判斷能力的想像給誤導。人不能一直處於緊繃的狀態，否則人的精神將會崩潰。同樣，默觀生活若是每天都照著同一種模式生活，也不會有多大的進步。

「內在生活要求有放鬆、有自由和四處流覽的時刻。可能最好的方法就是到大自然當中，還有透過文學素養。也許還需要有一些藝術和音樂的素養，這也是必須的。[33]」

牟敦想表達的是，適時的放鬆，藉由這些，萬物能更加地讓我們體驗到天主的美，並能幫助我們對默觀有新的體認。

「不要讓我們迷失在文字中；讓我們生活在現在；讓我們不要計劃自身朝向太遠的目標；讓我們生活在此刻。默觀生活的反思，是我們此刻默觀的一部分。我們新的生命，將從『當下』的眞實性中顯露出來.....即使是在短暫的過渡期間，仍然可以是圓滿的。就算改變中的制度是暫時性的，我們仍可擁有個人的圓滿，只不過我們得要學會，在變動中、在靈修運動的過程中，有能力過眞實的默觀生活。[34]」

最後，默觀生活並不是與這個世界保持距離，而是需要與其隱修士的社會性幅度相呼應。抗拒變遷的靈修態度，便是對

---

[33] 同上，P.346. 中文自譯。

[34] 同上，p.339. 中文自譯。

這世界的反應慢半拍，這樣要如何回應時代的需求呢？所以我們更應該要活在當下，默觀是與天主生活，同時也是與他人一起生活，一同體驗這世界的變遷，與他人一起受苦，一起分享天國的歡愉。對牟敦來說，這才是默觀的眞正本質。

牟敦提出許多新的見解，或許對於部分傳統人士來說，還尚未能接受，但對現在日新月異的科技時代裡，他的這些方法是相當地符合於這時代。如同他所說的，我們的默觀不應限於一套模式裡，我們不要複製他人的經驗，而應爲自己的默觀開創新的道路來，在這世界上用各自的方式爲天主做工，這才是牟敦所要強調的。

本文下期預告

三、與東方相遇

（一）道—與莊子相遇

1.「有爲與無爲」（Action and Non-Action）

2.「無用之樹」（The Useless Tree）

3.「空船」（The Empty Boat）

4.「猴山」（Monkey Mountain）

5. 小 結

（二）禪—與鈴木大拙的交談

四、牟敦靈修產生的迴響

（一）牟敦的精神遺產

（二）盧雲的生命見證

結 語

《神學論集》165 期（2010 秋）430~441 頁

「默觀生活」的反思（一）

根據牟敦後期的靈修論點

盧　德[1]

本文根據牟敦後期的靈修發展，提出對「默觀生活」的省思。作者特別針對當代社會生活中的一股靈修熱潮，提出具先知性的批判與呼籲，值得所有人借鏡。限於篇幅，本文僅刊其中一部分論點，後續相關的省思，將陸續發表。

前　言

靈修，在當代社會生活中，衍然形成了一股熱潮。這種現象，一方面是反映當代人心靈空虛，渴望獲得存在性的滿足，體認生命的意義，以使此生不致虛度；然而另一方面，這股靈修熱潮，也突顯出了「物質化」靈修生活的嚴重問題。固然，靈修是必要的、也是重要的；但在當代熱烈追求靈修體驗的一堆人群中，似乎也易不愼地，在某種程度上把靈修當作是一個可以追求、可以尋獲的「東西」。

換言之，靈修似乎有被某些人或活動給包裝成「產品」之疑慮，人們利用它來追求穩定感、安全感、寂靜感、和平感、

---

[1] 本文作者：盧德，本名楊素娥，輔大神學院教義系博士、加拿大多倫多大學博士後研究，現任輔大神學院專任研究員，專研宗教心理學與靈修學相關領域，並開設相關課程。著有《榮格宗教心理學與聖三靈修》、《夢與神話的靈修旅程》。

幸福感……等心理學上的平靜與和諧的感受；而這種「交易」的心態，致使我們在不知不覺中，把默觀生活給「物化」了。而這，正是一般人看不到的靈修活動的盲點、陰影或隱性面。

有人形容當代的心理學發現與技巧，多到猶如一座百貨公司，裡頭陳列的一切擺設和內容物，應有盡有：舉凡人們所需的情緒管理、性向測驗、生涯規劃、親子教育、夫婦懇談、家族治療……等，琳琅滿目。坊間有各式各樣的教學、書籍、工作坊，帶領人善用一些技巧、方法、步驟，幫助人「自我實現」，甚至達至心想事成的目標。然而，靈修—尤其默觀生活—也能如此嗎？我們可能找到任何方法與技巧，快速而立竿見影地進入默觀靈修的境界嗎？即使我們找到了，那眞是默觀的本質嗎？又或者，我們可能陷入另一個靈修盲點中，即變得狂熱，並將自己所經驗的一切給絕對化，而成了單一向度、規格化的標準答案？

這些問題的答案，自然是否定的；但一般人卻不易覺知，原因正在於盲點是隱而不顯的；而默觀生活的眞正本質，遠遠超越所有方法和技巧，絕非任何物質的替代品，因此不易掌握和學習。這一切的洞見觀瞻，其實在牟敦（Thomas Merton）後期的靈修著作中，都一一做了省思。以下本文便根據牟敦晚年所著、逝世後才出版的《行動世界中的默觀》[2]一書，來綜合反思默觀的各種幅度，並進一步延伸至當代靈修生活中，現代人必須自我覺知的面向。

---

[2] Thomas Merton, *Contemplation in a World of Action*, Garden City New York: Doubleday Company, 1971.

默觀生活

我們究竟如何看待、定義「默觀生活」？它是否如同某種抽離、寂靜、退隱、沈默的生活？我們是否可能經由修習而得到它？如果它是有技巧的，爲學會這些技巧，又該如何做？修道者是否該從行動和改變中，盡其可能將自己分別出來，從而進入某種寂靜的狀態，以學會如何浸透其間？究竟默觀是什麼？它是個可以學習的「對象」嗎？是個寂靜的「東西」，有如一把進入建築物的「鑰匙」般？我們是否能尋找這把鑰匙，並在找到它後，打開大門，進入這棟建築？雖然這些圖像從某種觀點來看，都有其道理，但默觀生活卻不光只是圖像而已。

不幸地，默觀生活不會只是個「處在那裡」的東西，讓人可以四處尋找，最後必然獲得的產品。默觀生活，是我們主體性存在的幅度。它的發現，是一種全新的自我探索。更具體地說，默觀是在一個完全不同於世俗的層面上，某種更深度的自我認同的結果，而不光是心理學上的發現；或者換句話說，在默觀的層面上，其心理學上的自我發現，是透過喪失「自我」而得到的一種新穎、卻似是而非的「眞我」認同。也就是，藉由失去自己，人才能發現自己。這就是默觀生活的一部分。正如耶穌所言：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若爲我的緣故，喪失自己的性命，必要獲得性命」(瑪十六 24~25)。

爲此，默觀的經驗，起源於「失去了自己，才眞正是自己」這一事實徹底的覺醒。而事實上，成爲眞正的自己，是唯當我們在基督內發現了自己。反之，如果我們偷偷摸摸地操弄一些詭計或拙劣的信念，則默觀的聖召將會變得邪惡而自私。這些詭計或拙劣的信念，包含著玩弄文字、概念（其實某種程度，諸如

「喪失自己，才能獲得自己」便是一種玩弄概念的遊戲），它讓我們藉由學會一些計謀，最終在找到自己時攀登巔峰。然而這類的自我欺騙及其過程中所產生的挫折感，常只是助長我們善用心機，無助於默觀。

那麼究竟如何修習默觀呢？一個基本的原則，是我們必須要學會的，那就是「等待」，而且是帶著「積極的盼望」在等待，直到天主的恩寵來到。這就是默觀生活的奧秘。這種積極而又帶有期盼的覺醒，是一種深層的個人回應，遠遠超過靈魂的各種技能。

默觀祈禱是一種深度的內在活動，在於「積極覺醒的能力」，而其根源便是我們對天主的存在性回應。天主上智很奧妙地，將其主動權轉爲我們的；祂雖然本來擁有主動權和創造的能力，卻在賦予了人類自由意志後，巧妙地轉換了自主權，以期我們得在人性的層面上，自主地選擇服從、並交付我們的自由意志予祂。

至此，上述這雙重的主動權—懷有積極盼望的等待（被動性），以及主動交付自由意志的祭獻（主動性）—便是我們對天主的存在性回應，會帶來默觀生活徹底的革新。而其效應，亦會在不同的人身上產生不同的作用，我們絕對不可如同過去般，將個人發展的各種可能性給限制和窄化了。

過去，默觀生活被僵化成爲某些固定的形式。如：爲進入默觀生活，人們必須明列一張清單，然後一一丟掉在清單上的所有事物。我們取得了這個世界，及其各種可能性，然後再一一丟掉，包括歡樂、愛、藝術、音樂、文學、享受大自然之美、享受休閒娛樂、運動和游泳……等事物。遺憾的是，就在你丟棄上述這一切的同時，你也把最偉大和最美好的事物，甚至是

「那不可少的一件」，也給丟棄了。

重新評估「那不可少的一件」的整體觀，徹底地省思靈修與這世界的關係，我認爲是必要的。傳統靈修所強調的「棄絕」，不光是量的方面，亦即丟棄一切身外的事物，而且包含質的方面，亦即捨棄你最好的部分。然而，無論是量或質的棄絕，重點不在於「丟棄了一切後，最終你還剩下什麼」；所謂「那不可少的一件」，重點反而可能是「當你不再擁有或佔有時，更能擁抱和接納一切」；而且，當你與宇宙間的每件事物同在（共存共融），賦予它們意義，從而超越了它們時，你就到達「那不可少的一件」了。總之，在默觀生活中，每個人皆必須能很細微、又很有彈性地，認出生命眞實而活躍的各種可能性。

傳統靈修所採取的禁欲和苦行生活，固然是過一種嚴厲、苛刻、樸實、艱難的挑戰；不過，它也是必須和可行的。默觀生活亦然，它在某種程度上要求我們採取苦修的生活，而不致獨斷地覆蓋掉新而好的各種可能性，更不會讓我們打從一開始就退避三舍，或望塵莫及。換言之，默觀生活的艱難，是爲提升我們自己、超越於自己之上。這自我超越的生活，必然是困難的，但也帶來極大的成就感，而非挫敗感。

首當其衝的「自我超越」，也是某種「苦修」，就是「祭獻出你的安全感」。

祭獻出你的安全感

乍看之下，祭獻出你的安全感，對現代人而言絕對是極大的挫敗；誰會在毫無安全感的情況下，還自以爲是一種極大的成就呢？然而，生命需要更新，必須付出代價，而所謂的「棄絕」，特別是那些我們好不容易才建立起來的、心理學上的穩

定感，正是生命革新所要付出的代價。

革新，必須由自身開始，由日常生活做起，由每天的此時此地、所處情境和環境中，非與體制或機構抗衡，而是在一全新的脈絡中，努力更新自己的祈禱生活，並帶著全新的了解來看待默觀祈禱的意義與要求。在此基礎上，有些我們連檢視都不敢去檢視的基礎，如今必須一一去過濾，即使這意味著不安、意味著我們可能會失去和平、甚至會帶來擾亂、痛苦，以及可能導致結構的徹底改變。

祭獻出我們的安全感，的確可能導致某些結構的改變，甚至帶來整個生活型態的徹底改變、甚至摧毀。這爲很多人來說，都是不可能的任務，如同耶穌對那富少年說：「『你若願意是成全的，去！變賣你所有的，施捨給窮人，你必有寶藏在天上；然後來跟隨我』。少年人一聽這話，就憂悶地走了，因爲他擁有許多產業」。耶穌的話言猶在耳：「我實在告訴你們：富人難進天國……駱駝穿過針孔，比富人進天國還容易」。門徒們聽了，非常驚異說：「這樣，誰還能得救呢？」耶穌注視他們說：「爲人這是不可能的，但爲天主，一切都是可能的」。伯多祿隨即續問：「看，我們捨棄了一切，跟隨了你；那麼，將來我們可得到什麼呢？」耶穌在短暫的教誨後，總結說：

> 「凡爲我的名，捨棄了房屋，或兄弟、或姐妹、或父親、或母親、或妻子、或兒女、或田地的，必要領取百倍的賞報，並承受永生。有許多在先的要成爲在後的，在後的要成爲在先的。」（瑪十九 21~30）

這就是祭獻出安全感的代價—捨棄一切來跟隨主；而且必須是出於自主性的投身和意願，因爲它會帶來徹底的摧毀與改變。

改變，只能從自身做起；而且，改變其實更是完整人生中，最重要的事實眞相之一。改變的過程，本身就是一種富有、一種滿全。但如果我們未能在改變的過程中，成爲一名默觀者，則一切努力、期待、甚至安全感，都是枉然、都是幻想，而我們也無從建設未來，更遠遠稱不上是一名默觀者。

當今的世界，多數人只是坐視、等待、催促著教會或機構等，要有創造力、先知性、前瞻的能力，但對結構如此的錯誤期待，將不會帶來什麼改變的。我們尤其不需要一些帶來擾亂的革命份子。創造力，必須始於自己。爲此，我們必須在靜默、信心、滿足之道上，持續前進，而非嘗試太過分地追求意識化自己的進步，或太過分地要求安全感。

具體而言，我們首先必須是生活在基督內、向聖神全然開放，而不要太過分地關注於所處機構（體制）中的安全感。釋放所有來自理想結構（理想的結構，根本從來就不存在）的關心，進而滿足於信德的「黑夜」，享受一個獨自在黑夜之間的眞正安全感，因爲黑夜中，我們才有眞自由。

唯有成爲祭獻的司祭，則此革新，方能幫助我們眞正活出基督化生命應有的「先知職」角色。

修道者的「先知性」幅度

更新，必須從自身開始。它不光只是你在辦公室裡善盡職守、完成任務、尋求對話等類的事；也不光是從活躍的生活中，引退到靜隱的生活中而已。更新，不能只是尋求同類性質的改變，而是需要我們準備好自己，並願意付出代價的。

修道者應當有此能力，重新確定自己在所處的當代社會中，其思想和存在性的兩極掙扎之間，我們究竟立基於那一邊，

是抽象思維的那一邊，還是存在性的那一邊？我們是否眞能肯定，又是否誠實地自問與回答，我們眞是站在福音的基礎上？究竟我們是否能夠活出先知性職分，以不辜負天主賦予我們的神聖使命？畢竟，除非我們眞的肯定上主，否則無法肯定人；而且，除非我們所肯定的上主，就是那位呼召我們進入存在、進入眞自由和眞愛、並能圓滿實現這一切的上主，否則，我們的肯定就不是眞的肯定，而人的生命也就沒有意義。

身爲一名基督徒，尤其身爲默觀者，應當能夠回答現代人有關天主的訊息；並且能夠將人帶入遠比馬克思主義反對宗教，更深、更重大、也更重要的議題上。馬克思認爲宗教是人民的鴉片，並因而無可避免地將人導進「異化」的世界中（即使人逃避現實、無法面對眞相，並把自己封閉、孤立起來，與人疏離、隔閡）。在敬拜天主中，人不得不放棄自己，包括放棄自己的力量與尊嚴，並把一切歸功於不可見而遙遠的天主，進而祈求祂恩賜禮物，使他們能一步一步地、一點一點地，趨近於祂。然而，眞實的情況不應當是如此的。

我們逐漸地學會，否定天主即是對人的否定；同樣，肯定天主便是對人的肯定。此外，修道生活與默觀祈禱，不必然是哲學觀點中的抽象能力，任何過度人爲的行動，反而會在存在的具體事實上反對它自己，因此我們必須極小心地注意，自己是否在製造偶像崇拜，是否將禮儀形式和法律主義帶入靈修生活中，以此說服自己，這麼做就是靈修祈禱生活？

修道者應當有此能力，在法律與自由之間的掙扎衝突中，選擇站在天主、站在自由這一邊。成爲先知，是使現代人放心，天主是人類自由的來源與確據，而不光只是一股站在我們之上、限制我們自由的力量。

這就是修道人該傳達給這世界的「訊息 / 好消息」。與此同時，我們與天主的相遇，應當能發覺我們內在最深度的自由。假如我們從未與祂眞正相遇，則我們的自由便從未完整地發展。眞自由，唯在基督徒（或所有人）與天主間存在性的相遇中，才能發展。任何人都會在生命的某些時刻中，與天主相遇；尤有甚者，其中有多數並非是基督徒的人，回應天主反而更勝於基督徒。我們與祂相遇，以及對天主聖言的回應，便是引出並喚醒我們內在最深層的自由—也就是，我們的「眞我」認同。

不過，基督徒，乃至修道的聖職人員，究竟能夠傳達「好消息 / 福音」到什麼地步呢？看來，我們似乎如同所有人一般地，獻身於法律；甚至超過任何其他人，因爲我們還使法律成倍地增加。聖職人員處於高度調停的位置上，在其間的任何時刻，禮儀與規範均可能取代了眞實的體會與際遇。

先知性的神恩，固然是天主的禮物，不是人的努力就能獲得。但從某種層面來看，我們之所以未能獲得來自天主的這份禮物，或許正是因爲我們並未準備好自己，尤其是，當我們已習慣於活在人群中，表現給外人看，甚至靈修的表達方式及其正當有效性，都是爲了贏得這社會有形可見的讚賞。在現代世界中的修道生活，不再能滿全任何的先知性職分。

爲此，我們必須重新檢視我們的靈修生活，重新適切地了解來自天主的召喚—祈禱。

祈禱

要適切地了解來自天主召喚的祈禱，我們必須看它在與我們的自由相遇時，所呈現出的虛無，以及我們內在面對未知有多少開放的程度。

具體而言，祈禱，是在自由和肯定中，從虛無進入愛。因爲唯在虛無中，我們無可逃避地必須面對內在未開發的深度；而祈禱正是在此深度中，自由地回應天主聖言，而有的開花結果。爲此，祈禱不只是與主交談，更是提升我們有限的自由，進入祂聖神和聖愛的無限自由中。

祈禱出現於這一無限自由的領域中，是我們的自由與全然慈愛之主的相遇擁抱，沒有任何阻礙。因而它不是某種難堪卑微的過程，雖然有時它可能會來自我們的羞辱難堪中。當然，我們得要面對我們的卑鄙、空虛、難堪的存在性事實，因爲正是在這些處境中，我們的祈禱於焉開始。

正是在虛無中，我們蒙召進入自由。正是在這樣的黑暗中，我們蒙召進入光明。我們必須認清這點，否則我們的祈禱是不眞誠的。

然而，我們是蒙召「走出」這分虛無、黑暗、疏離與挫折，而進入與主共融的親密關係中、進入祂的自由中。這就是祈禱的眞義。爲此，祈禱不光是一件交付自己，使自己淪落到難過不堪之處境中的事，也不是卑躬屈膝地，在卑賤的臣服中懇求天主賜予我們早已擁有的事物。祈禱，並非某件束縛我們、使我們持續處在卑微無力中的事。我們從祈禱的一開始，便在評估自身的悲慘狀況，以便提升它，超越它之上，進入天主無限的自由與無限的創造性之愛中。

眞實的祈禱，必然能有效地達此目標。問題在於，如果祈禱是來自我們所採取的疏離觀點，也就是執著於「自我 ego」，緊抓自己不放，並把祈禱降爲自身所得的禮物，甚至進而併入自己受限而自私的生活中，則祈禱就只能維持在卑躬屈膝、奴隸般的祈求中了。

卑躬屈膝、奴隸般的祈求，其根源是自私的；它以其怪異的方法，眞正包含的卻是嘗試強迫上主來服務我們的需求。我們必須嘗試告訴現代人某些事實：眞誠的祈禱，能使我們浮現出卑躬屈膝、奴隸般的祈求後，進入天主的眞自由中，因爲眞誠的祈禱不再會趨使人藉由某些迷信般的「交易」去操控人。

擁有深度的靈修意識，及其內在經驗

「默觀生活」如果只是被縮減到一些瑣事，諸如迷信或交易等等，則十字架的嚴肅性也將全然被周遭一些無足輕重的小事給掏空了，進而，所有荒腔走板的事情，也都將被人們所接受。這是很荒謬的，也無法感動任何人。

那麼，究竟在什麼樣的意義下，我們能自稱是個默觀者？在什麼樣的意義下，修道生活裡眞實含有默觀的成分？似乎現在，已經非常少人是眞正具有深度默觀的精神了。

只有極少數的人，眞正擁有深度的靈修意識，以及一種眞實而有深度的內在經驗。人們期待著在默觀生活中，發現簡單而有深度的人。然而，眞正的默觀者，卻不必然能在其默觀生活中，說些或表達什麼。要將默觀生活與日常工作做一成功的連結，此工作要麼可能是神恩，要麼可能是幻想。

不過，事實仍然保留在某些具有深度經驗的連結上。仍有某些人具有教導他人的能力，促進他人了解默觀與生活的連結，並助人得到這樣的能力，這就是當代世界的默觀者。

而我們身處當代社會，作爲一位默觀者，首要自問的是：我們是否有足夠深度的經驗，可用當代世界中的詞彙，來和人們溝通？

小　結

總之，默觀絕非只是製造某種穩定感、敬虔感、和平感、幸福感……等；即使默觀生活帶給了我們這些感受，它們也只是次要的。千萬勿將默觀的焦點，總是落在次要的事物上，而非在生命的深度事實上。你可能會說，我們的默觀是在傳達十字架之類的訊息，而十字架當然不是次要的。但經常性地，總有一些次要的觀點、一些被視爲是理所當然的，被事先預設了立場，在此脈絡下的十字架，不再是能夠撼動人類生死存亡的最深刻的奧秘了，它剩下的，只不過是一個物質，讓人在等候時變得更有耐性的東西，或者頂多是讓人不致勃然大怒的東西而已，而其生命的根本性問題卻被忽略了。

諸如此類的靈修生活可能產生的盲點或陰影，本文根據牟敦晚年之作《行動世界中的默觀》，提出一小部分的省思。但在多元而複雜、變動又不安的當代社會中，教會（以及修會）如何更具實地扮演出先知性的職分，還有待我們在默觀中持續體現上主的恩寵與呼召。本文限於篇幅，先就一小部分的省思，提出牟敦的洞見；後續牟敦在後期所提出對默觀的反思，諸如想像力在默觀生活的定位、天主教的悲觀主義、修道生活、自然的各種問題、生活於神恩性的自由中、苦修主義、瑪爾大與瑪利亞（服務與默觀的配合）、傾聽的紀律、默觀生活與神秘主義、基督徒團體、積極的服務、留心天主的臨在、偏差行爲、補贖、爲信德祈禱……等，則留待後文繼續發表。

《神學論集》165 期（2010 秋）442~477 頁

利瑪竇文化適應與學術傳教

初期意大利耶穌會士在中國的福傳及其困境

段春生[1]

本文以教會歷史的觀點，整體性地回顧中國福傳的策略、困境與其因應，並綜合評論利瑪竇的傳教方針—文化適應與學術傳教—在中國教會史上所帶來的衝擊。今日教會福傳亦面臨種種困境，本文作者重新檢視初期意大利耶穌會士在中國的福傳，以勇敢而直接的態度面對歷史眞理，期能承擔起以對中國古籍、風土人情、文化習俗爲基礎的胸懷態度，祈求福音早日進入中華大地。這歷史性的整理，有助我們面對當前的福傳困境。

前　言

教宗若望保祿二世於 2001 年在羅馬宗座額我略大學關於利瑪竇進京四百周年紀念的開幕詞上，對利瑪竇做了一個高度的評價和肯定：「作爲先驅者，利瑪竇是歷史和文化上的一個樞紐，他把中國和西方、悠久的中國文明和西方世界連接起來」。作爲中國教會的先驅，以及東西文明的偉大交流者和溝通者，他當之無愧。利瑪竇尊重中國文化、熱愛中國人民，把天主教的禮儀術語譯成中文，開創了中國人認識天主教信仰的

---

[1] 本文作者：段春生神父，山西省運城教區，現於羅馬宗座額我略大學歷史系攻讀教會歷史。

先河，並爲福音喜訊和教會在中國文化土壤的植根，開闢了園地。依「漢學家」一詞在文化和精神上最深邃的意義來說，利瑪竇神父「做中國人中的中國人」，他眞正做到了「漢學家」的地步，因爲他把司鐸和學者、天主教徒和東方學家、意大利人和中國人，如此不同的身分，完美的結合在一起[2]。

利瑪竇神父勇敢地承擔起洞開中國大門，以求福音早日進入中華大地，並以直接面對歷史眞理的胸懷，去細心探討中國古代儒家典籍中關於「上帝」和「天主」這一概念的本源意義。他以「歷史眞理的追求，必須以從容、公正、徹底」[3]爲基礎，對中國古籍、風土人情、文化習俗，做了客觀的研究，爲的是能贏得中國人，使中國早日接受福音眞理。正是本著這一追求歷史眞理的態度，筆者對利瑪竇的文化適應及學術傳教，嘗試在此做一歷史性整理，期能對利瑪竇的文化適應和學術傳教做一整體鳥瞰。

一、耶穌會的文化適應政策原則

（一）文化適應

美國耶穌會士鄧恩（George H. Dunne）對於文化適應，有一比較清楚的界定：「文化適應，應基於對本土文化的尊重。它植根於思想的謙遜，並對任何地方所發現的人類價值，持敏感的

---

[2] Giovanni Paolo II, Messaggio del santo padre ai partecipanti al convegno internazionale "matteo ricci: per un dialogo tra Cina e Occidente", *L'osservatore Romano*, 25, ottobre 2001.

[3] 同上。

態度」[4]。方豪神父在其著作《六十自定稿》書中，亦談到天主教的適應策略，他比鄧恩的表達更具體和清楚：

「一個宗教要從發源地傳播到其他新地區去，如果它不僅希望自新地區吸收愚夫愚婦，並且也希望獲得新地區知識分子的信仰，以便在新地區生根，然後發芽滋長，那麼，它必須先吸收當地文化，迎合當地人的思想、風尚、習慣。第一步也是最重要的一步，是借重當地人最敬仰的一位或幾位先哲的言論，以證實新傳入的教義和他們先輩的遺訓、固有的文化，是可以融會貫通的、可以接受的，甚至還可以發揚光大他們原有的文化遺產，那就更受新傳教區的人民的歡迎了。[5]」

鄧氏與方氏對文化適應的概念界定，基本上釐清了這一概念的主要內涵。基於對此概念的理解，我們嘗試從歷史角度來看文化適應這一策略，在教會歷史上的演繹和發展。

（二）耶穌會的文化適應

耶穌會自創始人羅耀拉・依納爵（St. Ignatius of Loyola，1491~1556）起，就確立了兩大傳教原則：一是走上層路線，即與主流社會保持良好的關係；二是本地化方針，即一種傾向於以學習傳教地區的語言和風俗爲必要條件的靈活傳教方法。在華耶穌會士的傳教策略，可說是兩大原則的延續，同時又是他們對自身所處環境做出的反應和結果，因此是上述兩大原則的

---

[4] George H. Dunne. *Generation of Giants, The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*. University of Notre Dame Press Notre Dame, Indiana, 1962. p. 19.

[5] 方豪，《六十自定稿》上下冊（台北：學生書局，1969），676 頁。

深化和具體化。爲此，「適應政策」成爲耶穌會中國傳教團的基本標誌[6]。范禮安（Alessandro Valignano）和利瑪竇是中國傳教法最終形成過程中，兩個主要代表人物，他們的思想歷程，演示出適應方法如何從普泛的原則，具像化爲針對一種特定文化系統的方法。

（三）范禮安的文化適應政策

范禮安作爲耶穌會遠東巡察使，對在中國的傳教策略，可謂高屋建瓴、高瞻遠矚。通過對中國文化及其人民的考察，他認爲中國人是一個偉大而受人尊敬的民族。他洞察從前失敗的原因，在於一直以來所採用的方法不當。作爲文化適應的開端，他認爲訓練赴中國的傳教士最重要的一條，就是學會閱讀、寫作、講述中文，並熟悉中國文化、行爲方式與風俗。於是，羅明堅應命來到澳門，並克服種種困難，嚴格服從范禮安的意圖，潛心學習中文[7]。

1582 年 3 月，范禮安自日本抵達澳門後，立刻採取果斷的行動，把干擾羅明堅（Ruggieri Michele, 1543~1607）貫徹執行其政策的澳門耶穌會長調到日本，並請耶穌會總會長不要干涉這些決定。此外，他命令對歸化者應停止實行「葡萄牙化」政策，明確了中國基督徒應仍然是中國人。反之，傳教士則應使自己「中國化」。

1582 年 8 月，利瑪竇應召前來，並立即開始與羅明堅共同

---

[6] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》（北京：人民，2003），346 頁。

[7] 同上，353 頁。

學習中文。范禮安讓利瑪竇翻譯《四書》，認爲這是將來用一種意味深長的方式，向中國基督徒清晰表達基督教義的必要準備[8]。他提出的基本傳教策略是：

> 「試圖將自己作爲一個外來實體，移植到充滿抵抗性和不友好的中國文化主體上，這使基督宗教要恢復到它那種潛移默化的原始特點。要平靜地進入中國文化主題，就必須努力從內部將它變形。[9]」

二、利瑪竇的繼承和創新

利瑪竇的文化適應方法，可被認爲是一種自然眞摯的謙虛。他尊重中國人與其文化的思想態度，使他能夠被環境接納，並不斷深化對中國的認識，通過長期摸索而逐漸發展出一套稱爲「方法」的行動模式。他藉尊重中國文化的態度和敏銳的洞察力，能揚棄地選擇運用過去不適合的模式，所以說他那歷經多年發展而來的方法，是他的經歷和他準確判斷中國文化的罕有天才的產物。

當時的傳教士流傳著一種信念：即如果某人能夠被國王很高興地接納，就有可能歸化全部中國人。因此利瑪竇一到亞洲，就被建議去北京創建一所住宅。然而，利瑪竇在 1601 年抵達北京之前，已對中國的社會政治結構有了一個深刻洞察：他逐漸理解士紳官員階層在儒家政權中的重要作用，也開始認識到皇帝的絕對權力是理論上的，實際上是受限制的，懦弱的皇帝甚至會聽命於大臣或宦官。因此他放棄了關於歸化皇帝、進而歸

---

[8] Dunne, op. cit. pp. 19, 26.

[9] 同上，17 頁。

化全部中國人的理想，至少不再像范禮安或羅明堅那樣，視此途徑爲最重要之道而積極倡導[10]。

（一）贏得士大夫的同情

在中國生活了十幾年之後，利瑪竇逐步拋棄了曾一度熱衷要贏得成千歸化者的夢想，而甘心於在有知識的、持懷疑態度的、並經常表示敵視的學者群中，開始緩慢而有耐心的工作。他認識到要歸化中國民衆，就要從上層人物開始，因而他運用他出色的洞察力和理解力，發展出一套富有想像力的傳教策略。他一方面認識到有比宗教更能引起上層人物興趣的東西，因而制定向中國派遣耶穌會最聰穎的成員的政策，於是，自利瑪竇之時直到耶穌會解散，耶穌會士數學家、天文學家、建築家、宮廷畫家、輿地學家、機械學家等接踵而至。另一方面，利瑪竇認識到中國人的世界觀是圓形的，是一種將科學、技術、倫理和哲學教義有機融爲一體的意識形態，於是他也用一種球狀世界觀類似的方式，來表現天主教，於是，中國學者的語彙中出現了「西學」或「天學」這一概念，而天主教文化也確實憑藉這種形態，在一定程度上進入中國人的生活。有人將利瑪竇這一知識傳教的政策，描述爲「有人情味的方法」[11]。

利瑪竇敏銳地意識到，要想讓整個中國皈依基督信仰，使基督信仰成爲中國的國教，必須最大限度地使信徒成爲在這個國家的社會文化生活中居主導地位的士大夫，而不是被官員們輕視的和尚。爲達此目的，就不允許傳教士以不太受人尊重的

---

[10] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，357~358 頁。

[11] 同上，360 頁。

身分出現在中國。因此利瑪竇向其上司范禮安請求換上儒服，穿上儒服後的利瑪竇盡力多與有影響力的士大夫結交，且鑽研儒家經典，向人們表明他既是神學家也是儒者，以此增加士大夫對他宣講教義的認同感[12]。

這一改變的結果，造成「顯貴官吏多喜歡和我們往來，而不太容易和僧人交往，不但南京如此，中國其他各地也莫不如此」[13]。譬如最早與利瑪竇過從甚密的士大夫瞿太素，就對傳教士的幫助最熱忱，作用也最大。利瑪竇在《基督宗教進入中國史》中，經常感念地提到了瞿太素。在利瑪竇看來，像瞿太素這樣有地位、有影響力的士大夫，有如下的作用：第一是爲傳教士在中國的活動，尋得官方的支持，因而可以減少其活動的阻礙；第二是士大夫在道德生活、宗教生活中的示範作用極大，爭取一名士大夫信教，便可影響其周圍的平民，「一名知識分子的皈依，較許多教友更有價值」[14]。

爲此，利瑪竇在爭取天主教徒的策略上，選擇「寧缺毋濫」的上層路線。比如，李贄對於幫助利瑪竇成功進入北京，就起了重要的作用，他曾在山東幫助利瑪竇實施進京計劃[15]。至於徐光啓、李之藻、楊廷筠等，被利瑪竇視爲教中支柱，他們不僅發揮了上述兩作用，而且在利瑪竇死後，還曾在傳教活動受到阻礙的困難時期，或者奮筆疾書以護教，或者以其在朝中的影響力保護了傳教士。

---

[12] 孫尚楊，《基督教與明末儒學》（北京：東方，1994），17 頁。

[13] 利瑪竇，《利瑪竇全集》第四册（台北：光啓、輔仁聯合發行，1986 初版），203 頁。

[14] 同上，365 頁。

[15]《利瑪竇全集》第二册，332 頁。

（二）以學術和著作傳教

利瑪竇的文化適應，於本地福傳工作中最爲突出之處，就是認識到了應以學術和著作來傳教。因爲爭取士大夫的同情和尊重，中國習俗還只是傳教阻滯的消極策略，積極的策略則是以西方的科學技術、倫理和宗教思想吸引士大夫，此即學術傳教。

關於利瑪竇的學術傳教策略及其影響，其一是科學，其二是利瑪竇的著作。因爲利瑪竇初來中國時就發現，最能夠引起中國人感興趣的，不是聖經，而是西方的科學和技術。1595 年，利瑪竇在給羅馬的總會長的信中，即總結了中國人訪問他住所的五個原因：(1)他是歐洲來的外國人，(2)他有驚人的記憶力，(3)瞿太素到處宣揚他是一位數學家，(4)他帶來一些東西，如三稜鏡、地球儀、渾天儀、世界地圖，(5)最後才是想聽教會的道理，並與之交換意見，但因這原因而拜訪他的人最少[16]。由此可見，利瑪竇要利用科學傳教，是很重要的一項傳教策略，因爲可以由科學進而引至教會的道理。

1585 年，利瑪竇發現掛在牆上的、有外文標注的世界地圖，引起了很多中國人極大的興趣，也強烈衝擊了中國人原自以爲中國即天下的世界觀。知府王泮見後，親自督印了這幅世界地圖的第一個中文版（名爲《山海輿地全圖》）。利瑪竇馬上著手從事這項工作，其目的亦是傳教的另一途徑[17]。這項工作使利瑪竇發現了中國人一些心理特點，即中國人夜郎自大地認爲中國就是天下，但越是自大，被揭穿後就越是自卑，因此他們

---

[16] 孫尚楊，《基督教與明末儒學》，25 頁。

[17]《利瑪竇全集》第一册，146 頁。

一旦發現外國的東西比中國的更好時，就喜歡外國的東西更甚於自己的東西。應該說，利瑪竇對當時生活在封閉帝國的中國人的思想狀態的描述和把握，是較爲生動和準確的。這幅地圖對中國人來說，其意義在於引進了新的地理觀，而對傳教士來說，則在於引人入教[18]。

除了新的地理科學外，西方數學也成爲吸引士大夫的重要科學。譬如，利瑪竇與徐光啓合譯的《幾何原本》，便是根據歐幾里得的《幾何原本》來翻譯的。其本意也是爲了讓傳教士的學識更受尊重，藉以推動傳教。而它背後的目的，是由數學眞理向中國人表明天主教是理性的宗教，是在邏輯推理的基礎上建立、絕不是輕信盲從的宗教。爾後，《幾何原本》幾乎成爲利瑪竇去世後、其他傳教士在北京申請墓地的重要理由。《大西西泰利先生行蹟》對此有一段描述：

> 時（利瑪竇卒後），有內宦言於相國葉文忠（向高）曰：「諸遠方來賓者，從古皆無賜葬，何獨厚於利子？」文忠公曰：「子見從古來賓，其道德學問，有一如利子乎？姑無論其他，即其所譯《幾何原本》一書，即宜賜葬地矣。[19]」

由此可見《幾何原本》在士大夫心中的地位。

（三）以著作傳教，即所謂的「啞式傳教法」

利瑪竇爭取士大夫認同的上層路線，是一脈相承、相輔相成、相得益彰的獨特傳教策略。在利瑪竇看來，「啞式傳教法」適合中國人的習慣，因爲所有教派多以書籍，而非以口講做宣

---

[18] 孫尚楊，《基督教與明末儒學》，25~26 頁。

[19] 同上，27~28 頁。

傳。中國人對於新內容的書籍十分好奇，又因爲象形的中國文字，在中國人心目中有一種特殊的力量及莊嚴的表達能力[20]。加上在中國，印在書本上的，都被認爲是眞理，因而「關於基督教義，中國人比較相信書本，只是口頭討論是不夠的」。如明末段袞之弟段襲，曾在絳州刻印艾儒略的《三山論學記》說：「唯書可以大闡天主慈旨，曉遍蒙鐸。若處處有艾先生，從晤艾先生，且若時時留先生也。故著書大也。夫著書功如日，自具眞光，施照萬有。刻書功如月，無光而傳日光，以照萬有」[21]。

利瑪竇認爲，以著作傳教效果極大。「在中國許多處傳教士不能夠去的地方，書籍卻能進去，且仗簡潔有力的筆墨，信德的眞理，可以明明白白地由字裡行間，滲入讀者的心內，較比用語言傳達更爲有效」。它甚至可以影響儒家文化圈的日本、朝鮮、交趾[22]。基於這樣的理由，利瑪竇在中國生活的近三十年中，其中著作竟達二十種之多。根據方豪神父的分析：《天學實意》（後改名《天主實義》）於 1595 年在南昌出版，1601 年在北京出版，1605 年在杭州出版，其他再版者還有很多。其書爲利瑪竇與我國文人學士辯難析疑之作，一時風行全國，影響於明末士大夫心理者至巨[23]。其書不僅影響中國學者而已，1604 年且譯爲日文，除在日本刊印兩次外，范禮安又重印於澳門。

---

[20]《利瑪竇全集》第一册，139 頁。

[21] 吳祖湘主編，徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》（台北：學生書局，1965 年初版），425 頁。

[22] 交趾是（越南的稱呼：Nam Kỳ；漢字：南圻，意思是南部）位於越南南部、柬埔寨之東南方。法國殖民地時代，該地的法語名稱是 Cochinchine，首府是西貢。當時越南還包括安南與東京。

[23] 方豪，《六十自定稿》，206 頁。

1630 年越南亦有重印本。此後更有朝鮮譯本及法譯本[24]。距今爲止，英譯本、意譯本等各種譯本均已問世。

今姑且摘出其中一些章節，以觀看利瑪竇對於中國典籍的研究，以及他所做的合儒、補儒、超儒的具體努力。《天主實義》上卷第二篇曰：

「西士曰：雖然太年底爲尊之說，未易解也。夫至尊無二，唯一焉耳。曰天曰地，是二之也……吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：『郊社之禮，所以事上帝也。……《商頌》曰：『聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祗』。《雅》云：『唯此文王，小心翼翼，昭事上帝。』《易》曰：『帝出乎震。夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出一乎』。《湯誓》曰：『夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。』又曰：『唯皇上帝，降忠於下民，若有恆性，克綏厥猷唯後』。《金縢》周公曰：『乃命於帝庭，敷佑四方。上帝有庭，則不以蒼天爲上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也』。」

以上寥寥兩三百字，而引文之多，竟包括《中庸》、《詩》、《書》、《易》、《禮》，可見利瑪竇熟讀古代典籍，不謂不博矣[25]。

利瑪竇博覽儒家經典，對古代典籍能左右逢源，隨手拈來，都成妙諦。他在上卷第二篇又說：

「余嘗博覽儒書，往往憾姚二氏，夷狄排之，謂斥異端，而不見揭一巨理以非之，我以彼爲非，彼以爲我非，

[24] 同上，206~207 頁。

[25] 同上。

紛紛為訟，兩不相信，千五百年不能合一，使互相執理以論辯，則不言而是非審，三家歸一耳。[26]」

由此觀之，利瑪竇說自己博覽儒家典籍絕非誇大之辭，而是做了一番深刻的研究，並試圖將中國古籍中有關天主的自然啓示「上帝」，與天主教的神學思想進行附會與調和，以利於中國人接受天主教的啓示眞理。

三、初期耶穌會士「文化適應和學術傳教」的實踐

利瑪竇之後，西洋傳教士對文化適應工作大有人在，其中以意大利耶穌會士在華傳教活動，成爲一個值得關注的現象。自明萬曆迄清乾隆二百年間，在華耶穌會士凡 467 人，其中意大利耶穌會士自羅明堅與利瑪竇，至最後一位齊亞（De Zea）共 63 位，占總人數的七分之一。按地域劃分，其中有 8 位耶穌會士來自西西里島（Sicilia），6 位是來自拿波里（Napoli），2 位來自馬切拉塔（Macerata），1 位來自都靈（Torino），1 位來自布來沙（Brescia）。其中 48 位都取了字號，只有 15 位沒有字號，而且他們大都接受了良好的教育。

西方人姓名排列與中國不同。中國人的「姓」是家族的標誌，「名」則是個人的標記；姓排在前，名在後，西方人反之。因此 Matteo Ricci 譯成中文，便顚倒順序爲利瑪竇。而他率先取字「西泰」：泰，大也，當作「遠」字解，有時亦稱泰西，頗有氣度；與其友好的士大夫按中國禮儀則尊稱爲利子或利先生[27]。其他如龍華民取字「精華」；王豐肅取字「一元」又名

---

[26] 同上。

[27] 康志傑，〈明清來華耶穌會士漢名瑣議〉《世界宗教研究》總第

「泰穩」，後來南京教難後改名高一志，取字「則聖」；而艾儒略則取字「思及」。從這些耶穌會士在爲自己取中國字號的方面，可看出他們在努力學習中國文化及對文化適應方面，做出了巨大的努力。

初期 63 位意大利籍耶穌會士爲中國天主教的傳播和發展，做出了重要的貢獻，尤其在利瑪竇以後的艾儒略、高一志、衛匡國、利類思、龍華民等，在沿襲和進一步發展利瑪竇文化適應的傳教策略方面，做出了極其特殊的貢獻，分述如下。

（一）艾儒略

艾儒略（Giulio Aleni，1582~1649），字思及。1582 年生於意大利布雷西亞，1600 年入耶穌會，1613 年來華，1624 年 4 月 21 日發願，1649 年 8 月 3 日去世於福建延平。

艾儒略學識淵博，對天文、曆學均有研究，且精通漢學，有「西來孔子」之稱。他 1613 年到中國福建傳教，1619 年艾儒略在泉州發現景教碑，1623 年所著《西學凡》與《職方外紀》均收入《四庫全書》。《職方外紀》是繼利瑪竇《坤輿萬國全圖》之後，詳細介紹世界地理的中文文獻。天啓四年（1624 年）葉向高邀其來福州，爲外國人入閩傳教之始。閩中名士葉向高、張瑞圖、何喬遠、徐火勃、林侗、陳鴻等，均與之交往，題詩投贈。

艾儒略編《閩中諸公贈詩抄本》傳世，在閩傳教 25 年，足跡幾遍八閩。曾任耶穌會華南區省會長，建大教堂 22 座，受洗禮者達萬餘人。除傳教外，還介紹西方學術思想和科學技術。

---

66 期，1996 年第 4 期，43 頁。

清順治六年（1649年）清兵入閩，避難延平，四月病逝於福州，葬福州北門十字山。

艾儒略傳教策略與方法，有一重要特點，就是發揮中國教友和士大夫的作用。他在各地教友中，培養出一批忠於教會事業，願爲教會奉獻的骨幹分子。此外，奉教人士還撰寫許多有關教義的著作，有時候要比傳教士寫的著作更能說服中國人。除了教友外，與艾儒略結交的士大夫在傳播基督信仰方面也起過作用[28]。

據林金水考證，艾儒略在福建一地交游過的人，就有 205 人左右，超過利瑪竇在各地所結交的總數，且這 205 人中，不乏卿相宦官，但卻以青衿儒士和地方縉紳居多（如儒學教官、貢生、庠生之類），朝廷命官 36 人左右，而其中 70 多位贈詩[29]。但細究起來，利、艾二人交游士人的身分變化，與他們的活動範圍及活動目標變化有關。利瑪竇的目標是要從廣東通往北京，設法讓中國人接納天主教，故每到一地，必要結交當地領袖人物，以便叩門立足，而且他所處的南京、北京爲明朝兩都，高官大員本就密集易尋。到艾儒略之時，耶穌會士意在官紳中，留下一些良好但不深入的印象，他要做的，是以某處爲基地，鞏固活動基礎並擴大依靠對象，秉持利瑪竇的合儒政策，繼承利瑪竇的文化適應與學術傳教[30]。

艾儒略作爲利瑪竇之後的耶穌會省會長，在傳教策略上借

---

[28] 林金水，〈試論艾儒略傳播基督教的策略和方法〉《世界宗教研究》總第 59 期，1995 年，44 頁。

[29] 林金水，〈艾儒略與福建士大夫交游表〉《中外關系史論叢》第 5 輯，書目文獻出版社，1996 年，182~202 頁。

[30] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，368~369 頁。

用儒家傳統思想，力求使基督信仰與之相適應。基本上奉行的是利瑪竇制定的「適應」策略路線，力求通過「合儒」、「補儒」、「匡儒」、「超儒」，使基督信仰與儒家思想和傳統思想相適應[31]。艾儒略在利瑪竇之後，在漢學方面的造詣應是無出其右的，被士大夫稱之爲「西來孔子」。他在文化適應方面的具體形式是：其一，天學與儒學之間存在著可溶性，即雙方內在之間有等同或相近之處，這時以一方的思想來說明另一方的思想，是順理成章的事；其二，天學與儒學之間存在著可比性，即東西方思想可藉演繹和推理溝通，如由「三綱五常」推論出對天主的尊敬和崇拜。還有，從中國歷史上「成湯之禱於桑林[32]」傳說，聯想到耶穌爲民受難救贖，這是艾儒略適應中國傳統思想最傑出的一列。

《三山論學記》一卷，是艾儒略與葉向高析疑辯難之作，

---

[31] 林金水，〈試論艾儒略傳播基督教的策略和方法〉，44 頁。

[32] 成湯即位後，連年大旱，五穀不收，民不聊生。於是成湯沐浴齋戒，修剪頭髮、指甲，乘著白馬，拉著沒有華麗裝飾的車子，身上纏繞著白茅，作爲向神祈雨的犧牲品，在桑林曠野中向神禱告說：「我一人有罪不應該累及萬民；萬民有罪，罪在我一人。不應該由於我一人做得不好，使上帝鬼神傷百姓之命」。他並在六件事情上進行自我責備說：「一、是因爲我的政令有所不當，還是由於我的管理不善嗎？二、人臣失職、百姓失所嗎？三、我的宮室太奢華嗎？四、我的後宮妃嬪過多、貪圖聲色，或聽用女人的話弄權亂政嗎？五、天下賄賂的風氣盛行嗎？六、由於我用人不當，使得讒佞小人得勢、毀善害能的人昌盛嗎？有這些過咎，都是我成湯才德欠缺，領導無方的關係，祈請上天降罪給我，不要因我的罪過，連累百姓」。成湯說這些話時，非常誠懇，感動了上天，他的話還沒有說完，方圓數千里便下起了大雨。見《殷本紀並綱鑒》。

主要討論天主造天地萬物之學、天主之賞善罰惡，以及降生等道理而作。「三山」者地名，談道之年在 1627 年初夏[33]。湘陰居士黃景昉在《三山論學記》中說：「今觀葉文忠師相之與泰西氏論學也，一晤談間乃有八萬里遼邈之勢，洪荒前事乃眞有之耳」。而石水道人蘇茂相則說：

> 「夫天地萬物自必有所以造之者天主是也。然艾子以天主爲降生救人，而天堂地獄實爲天賞罰之具，蓋其國歷來尊信，教法如此.....如艾子所論尊崇天主，欲人遵行教戒，返勘吾身從何而生、吾性從何而起、吾性從何而賦，今日作何服事、他日作何復歸，眞眞實實，及時勉圖，如人之起敬起孝，此則其論學之大意。[34]」

該書初刻於福州，1923 年土山灣重刻本，前有蘇茂相、段襲序，段序有「《三山論學書》，艾先生既可於閩，余何爲友刻於絳，從餘兄九章命也」等語[35]。由此可知該書在當時影響之大。

艾儒略的主要著作包括：《耶穌傳》八卷、《西學凡》、《職方外紀》、《三山論學記》、《口鐸日抄》、《聖夢歌》、《大西利先生行蹟》、《幾何要法》、《西方答問》等。

（二）高一志

高一志（Alfonso Vagnoni，1566~1640），字則聖。原名王豐肅，字一元，又字泰穩。1566 生於意大利，1584 年 10 月 24 日入耶

---

[33] 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989），117 頁。

[34] 同上，117~118 頁。

[35] 吳祖湘主編，徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》，425 頁。

穌會，1604 年 7 月抵達澳門。初在南京傳教，1616 年 8 月爆發南京教難，後被遣送到澳門，1624 年底到山西絳州傳教，1640 年 4 月 9 日去世於絳州。

徐光啓與高一志相識當在 1608 年，因高一志曾著《推原正道論》一書，徐光啓曾校訂該書[36]。徐光啓也曾協助高一志潤色《譬學》一書。高一志與李之藻的交往，可能是在 1611 年前後，是年，李之藻父丁憂，從北京回到杭州家中。高一志欲在南京建立一所教堂，但經費缺乏，李之藻得知此事後，出錢購買了地基，並捐資興建[37]。1616 年南京教案爆發後，李之藻也與徐光啓等鼎力保教，爲高一志等南京傳教士辯護。此外，高一志與楊廷筠亦有交往，1616 年南京教案爆發後，楊廷筠撰寫了《鴞鸞不並鳴說》等文，爲高一志等傳教士辯護，並給予他們很多幫助。

高一志結交的江南士大夫，還有孫元化、許胥臣等人。孫元化是徐光啓的學生，由於受到徐光啓等人的影響，孫元化很早就與西方傳教士有交往，他可能在 1610 年前就已與高一志結識，1616 年南京教案爆發後，孫元化也給予過高一志等南京傳教士各種幫助。1626 年，高一志所撰《則聖十篇》一書在福州刊印，孫元化曾撰《則聖十篇引》爲之褒揚。

1624 年底，高一志前往絳州，高一志因此結識了韓氏兄弟韓雲、韓霖，及段氏兄弟：段袞、段裔、段襲。之後段、韓兩大家族對高一志在當地的傳教活動，給了鼎力的幫助。如天啓七年（1627 年）韓雲曾資助高一志在絳州城東南建構教堂；崇禎

---

[36] 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，113 頁。

[37] DUNNE, op. cit，121 頁。

元年，又在絳州教堂旁另爲修建一所婦女專用的聖堂。韓雲與高一志亦常討論教義，如他曾協助高一志撰成《達道紀言》一書，並幫助高一志修訂《空際格致》等著作。

1633~1634 年間，絳州知州雷翀與高一志神父交往甚密，平素高神父的嘉言懿行對雷知州影響很大，雷公有感於高神父的聖德與淵博的學識，曾稱高神父爲聖人中的聖人，並且認爲高神父爲天主教最高的領導。他曾於崇禎八年（1634 年）六月發布〈山西絳州知州雷告示〉一文，公開勸說民衆接受天主教信仰。該告示說：

> 「有西儒高先生（高神父），修身事天，愛人如己，以教忠教孝爲第一事。上自聖天子，賢宰相，莫不敬禮之，以致縉紳學校諸君子，尊之如師父，愛之如兄弟。夫聖天子因天縱之聰明，而賢宰相以下，皆孔聖之弟子也，豈見識不如而鄉民耶？爾等又何疑焉？而不棄邪歸正哉？[38]」

在高一志的影響下，絳州韓霖把天主教的倫理道德原則，與中國傳統儒家文化內含有的關於天主自然啓示的因素，有機地整合在一起，寫出了《鐸書》。該書可謂是一部晚明耶穌會士在利瑪竇文化適應與學術傳教策略指導下，由中國文人教友所寫的一部重要倫理作品。而段袞亦率領兒子與侄子刻艾儒略的《聖夢歌》且作序，並附以詩歌。這些行動足以說明文化適應策略，在本土教會的具體實踐。

在來華傳教的耶穌會士中，高一志可說是一位多產作家，其中文作品有廿五部之多。高一志的《達道紀言》可說是一部

---

[38]〈山西絳州正堂雷公告〉，載鐘鳴旦等編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第五册，2397~2398 頁。

中西合璧的書，是由高一志與山西地方官吏韓雲（約 1596~1649 年）合著而成。具體由高一志口述，韓雲執筆。該書就內容而言，是一些西方政制人倫的「語錄」匯集，取自古希臘和古拉丁文學，編譯成中文共 356 條。就體裁而言，它以中國倫理傳統的「五倫」爲原則，編排爲五類，在這五類（倫）中，著墨最多的是君臣（158 條），其次是朋友（122 條），再次是家庭倫理：父子 21 條，兄弟 31 條，夫婦 23 條。《達道紀言》不僅是一本具有修辭學性質的書，且是一本以修辭學方式來討論倫理哲學的書。

傳教士還試圖建立團體，這些團體可有幾種模式：除了皈依天主教而參與聖事生活的信徒之外，還有對天主教有好感的學士。對這第二種團體模式而言，建立文集和經典就顯得很有必要。正是在這意義上，《達道紀言》堪當團體倫理關係的新榜樣。在這一倫理話語中，儒家經典，即四書五經，提供了具有權威性的示範[39]。

高一志是《聖母行實》的譯著，這是第一部把聖母神學引進華語學界的書。由於在文筆上簡潔優美，以及內容上的豐富詳實，自出版後便好評如潮，深受廣大神長教友所喜愛。該書的出版，一是填補了聖母學在初期中國天主教會方面的空白；另外是積極推動了中國教友對聖母瑪利亞的熱心敬禮；再者是藉加強對聖母的敬禮，抵禦新教的強烈衝擊，因爲在同一時期歐洲的新教風起雲湧，掀起了對傳統天主教信仰的猛烈抨擊，尤其是對聖母瑪利亞敬禮的詆毀和不敬。

---

[39] 梅謙立，〈理論哲學和修辭哲學的兩個不同對話模式〉《世界宗教研究》，2006 年，20 頁。

因爲新教堅決反對敬禮聖母瑪利亞，認爲對於聖母瑪利亞的敬禮是迷信，他們一貫認爲天主教會把聖母當神來恭敬，這顯然是極端錯誤的。基於這因素，高一志選擇了歐洲最流行的《聖母行實》版本來翻譯，以加強對聖母瑪利亞的敬禮。基於以上原因，高一志的《聖母行實》在當時是供不應求，以至還接二連三地出版。《聖母行實》是高一志所有出版的書籍中，影響最大的一本，也是在同一時期教會聖母神學方面的權威之作，其流傳之廣，影響之大，持續時間之長，只有少數幾位耶穌會士的著作可以媲美，而且，由民國三十年還在流行的高一志《聖母行實》可窺一斑。

《童幼教育》一書，則是晚明高一志神父撰寫的第一部介紹西方兒童教育思想的專著，可謂明清之際兒童教育論著百花苑中的一朵奇葩。他帶給中國兒童教育思想和倫理道德一個全新的視野，由此，中國學者們第一次看到了西方人是如何教育兒童的。從晚明著名學者韓霖在給高一志《童幼教育》一書的序言中可以看出，該書在當時社會上影響巨大。然而迄今爲止，國內外學者對《童幼教育》沒有足夠的重視和研究挖掘，在中國教育史及兒童教育歷史中，該書亦未曾進入其研究視野。該書是第一部系統引進和介紹西方兒童教育的書籍，同時也是一部在介紹西方教育的同時，結合了中國傳統倫理教育，並試圖通過中國傳統倫理教育的載體來傳遞西方教育的思想、方法，和遵循的基本教育和倫理原則。

（三）衛匡國

衛匡國（Martino Martini，1614~1661），意大利籍漢學家。1643年夏抵達澳門，1650 年春到北京，曾覲見順治皇帝。當年又受

耶穌會中國傳教團委派，赴羅馬教廷陳述耶穌會關於「中國禮儀之爭」的見解。1657 年 4 月動身返回中國，1659 年 6 月抵達杭州，1661 年 6 月 6 日因病逝於杭州。

衛匡國用西式方法繪撰的《中國新圖志》，1655 年初版爲拉丁文，1663 年再版，1669 年在阿姆斯特丹出版西班牙文本。此書是第一本關於中國地理學專著，可以說是一部地圖集[40]。衛氏利用耳聞目睹的材料寫成這部著作，第一次向西方人比較完整地介紹了中國地理，描述了東亞和中國的自然地理和人文地理全貌[41]。全書有 17 幅地圖：中國總圖一幅，直隸、山西、陝西、山東、河南、四川、湘廣、江西、江南、浙江、福建、廣東、廣西、貴州、雲南各省一幅，此外，含日本地圖一幅[42]。《中國新圖志》爲當時歐洲了解中國地理的必讀之書，引起歐洲地理學界的重視，曾被譯成幾種歐洲文字出版。在歐洲影響甚廣，衛匡國也因此被稱爲「西方研究中國地理之父」。

衛匡國作爲第一個將中國自然面貌、經濟和人文地理的現狀，系統地介紹給歐洲的人，爲歐洲在十九世紀對中國先後進行的文化和商業開拓，鋪平了道路。事實上，在 1735 年法國人杜赫德出版《中華帝國全誌》之前，衛匡國的這部圖集一直是歐洲地理學界關於中國輿地的權威參考書。而且，對中國的歷

---

[40] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，266 頁。

[41] 白佐良（Giuliano Bertaccioli），〈衛匡國的《逑友篇》及其它〉《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，意大利特蘭托大學，1996 年，187 頁。

[42] [法]費賴之(Louis Pfister)著; 梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳》（1552~1773）（上海：光啓，1997），255~256 頁。

史地理研究者來說，衛匡國的圖集亦是彌足珍貴的域外史料[43]。

《中國歷史十卷》（*Sinica Hsitoria Decas Prima*）於 1657 年第一版內容相當詳細。此書從中國盤古開天地始，一直寫到漢哀帝元壽二年（公元前一年）。爲寫此書，衛匡國參考了許多中國史籍，並把朱熹的《通鑒綱目》作爲藍本。他不只從朱熹的著作中做些摘要而已，也不僅對許多歷史事件的因果關係提出了自己的看法，而且還對不少的中國歷史人物與外國歷史人物進行了比較。雖然書中存在不少錯誤，但《中國歷史十卷》仍不失爲第一部由西方人撰寫的、比較詳細、完整、科學的歷史著作[44]。

另一部著作是《韃靼戰記》，於 1655 年在荷蘭首度出版。此書是一部正規的歷史著作，也是一本記述滿族人入主中原統一全國的雜記性質的書籍。書中所引用的材料均爲作者所耳聞目睹，具有第一手史料價值[45]。該書的拉丁文版一出現就成爲暢銷書。據統計，這本書在 1654~1706 年間被譯成九種歐洲語言，發行了廿一個中譯版本。它不僅反映了明清兩代交替時的中國社會情況，也爲研究耶穌會在華傳教士同當時各派政治勢力的關係提供了資料[46]。從中可看出耶穌會士實行文化適應，因地制宜的傳教策略。

---

[43] 徐明德，〈論意大利漢學家衛匡國在中西文化交流史上的卓越功績〉，見《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，29 頁。

[44] 白佐良（Giuliano Bertaccioli），〈衛匡國的《逑友篇》及其它〉《衛匡國及中西文化交流研討會論文集》，187 頁。

[45] 同上。

[46] 朱雁冰，〈耶穌會士衛匡國與儒學西傳〉《神學論集》94 期，1992 年，514~516 頁。

衛匡國還撰寫了《中國文法》一書。這是一本學習漢語的拼音書，可以說漢語在西方的語法專著，便是從衛匡國開始的。此外，還有關於友誼的《逑友篇》、《眞主靈魂證》、《靈魂理論》、《中國耶穌會教士紀略》、《漢語語法》等。

（四）利類思

利類思（Lodovico Buglio，1606~1682），字再可。意大利西西里島貴族出身，1622 年 1 月 29 日入耶穌會，1637 年4 月 13 日赴華傳教，1649 年 3 月 25 日發大願，1682 年 10 月 7 日卒於北京。

利類思神父一到中國，先在江南學習中國語言，並從事聖職工作。1639 年曾付洗 700 人，後被派往四川，是第一個去四川傳教的歐洲人。利神父在成都結識了成都府河省內的一些著名學者和地方長官。1640 年他爲一位翰林授洗，洗名伯多祿，該翰林學識淵博，又是明室皇親，經他勸化，闔家老小領洗入教[47]。利類思在成都城區及附近城鎮傳教，皈依者很多。有一位閻姓武官，洗名多默，他把家人和親戚也都勸化入教，並在家裡建了一所聖母小堂。這位多默武官率先奉教的榜樣，使衙門中不少官員也成了奉教者[48]。

1643 年，爲躲避張獻忠帶來的戰亂，與安文思避居綿陽，後在吳繼善的推薦下爲張獻忠服務。張獻忠敗亡後，兩人向清朝軍隊統帥肅親王豪格投降，被帶往北京，獲釋後建立了北京東堂。在北京期間，當楊光先誣陷湯若望神父，排斥西法曆算、

---

[47] 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳》，262~263 頁。

[48] 同上，263 頁。

攻擊天主教時，利類思神父及其同伴於 1662 年做了書面答辯，由湯若望神父的助手欽天監副監李祖白付印，並有翰林徐纘曾（教名甘地大的許太夫人之子）爲之作序，序文中，他證明天主教的教理、教規，遠超過中國其他教門之上[49]。利類思加入了與楊光先的論戰，寫出了〈不得已辯〉等文章，對楊光先逐條進行駁斥。

利類思神父利用一切間隙時間，致力於完成他的中文著作。此外，他給中國畫家教授西洋畫法，無論在朝、在野，大受歡迎。利神父秉性謙和，德高望重，既精通神學，對漢滿文學也造詣頗深，無論書寫口語，被當代學者認爲出類拔萃。其後與湯若望、南懷仁和安文思四人被允許留在北京，供奉朝廷，直至逝世[50]。

利類思翻譯並撰寫了大量著作，主要概分下列兩大類：

《超性學要》

這是聖多瑪斯阿奎那的《神學大全》的中譯本，共十三册，附目錄四册，目錄全部譯出，但大全只有部分譯出，有下列九篇：

1. 《天主性體》，論天主本性及其屬性，共六册，其中四册 1654 年在北京出版，時間在楊光先發難之前。據安文思神父記述：「中國學者極重視這部著作。有一位學者閱後感慨地說：這書對我們是一面鏡子，使我們認識到我們學識的膚淺」。
2. 《三位一體》，共三册。

---

[49] 同上，264 頁。

[50] 同上，270 頁。

3.《萬物原始》，一册，論萬物的眞正起源。此書另有單行本，提名《物元實證》，用五項推理證明天主實有，並解答兩項難題。
4.《天神》，共五册，1676 年北京出版。
5.《形物之造》，一册，論物質萬物之創造，1676 年出版。
6.《人靈魂》，共六册，論人的靈魂，1677 年北京出版。
7.《人肉身》，論人的肉身，兩册，1678 年。
8.《總治萬物》，論宇宙的統治，兩册。
9.《天主降生》，論天主聖子降生爲人，共四册，內容分四個主題：「天主降生」，「聖母之聖論」，「耶穌聖誕」，「耶穌行實之宜論」。

《彌撒經典》

這是羅馬彌撒經本，五卷，合訂爲兩册，封面大字燙印 MISSALE ROMANUM，教宗保祿五世欽准，利類思譯成中文。這兩本譯文《中文日課經》和《中文彌撒經》，金尼閣原先曾經取得聖座的許可，供中國神父們採用。1680 年柏應理神父曾把這譯本和傳教士的申請，帶往羅馬呈報教宗，但未獲准採用。此外，還包括《尼西亞信經》、《天學傳概》、《七聖事禮典》、《司鐸課典》、《司鐸典要》、《聖母小日課》、《已亡日課》、《聖教要旨》、《正教約徵》、《聖教簡要》等[51]。

（五）龍華民

龍華民（Nicola Longobardi，1559~1654），字精華。1559 年生於意大利，1582 年入耶穌會，1597 年來華，1617 年發願，1654

[51] 同上，273~276 頁。

年 12 月 11 日去世於北京。

龍華民神父於 1597 年來到中國，在此工作了 58 年之久，勤勞盡職，成績卓著。抵達中國後，先由范禮安神父遣往韶州，執行教務多年，僅有一名修士爲其供應膳食，而他本人則在城鄉之間往來奔波，行使宗徒職務，並在廣大區域內散播信仰的種子。不但在普通平民中，也在文人學者中，皈依者甚衆。

1603 年 4 月 20 日，龍華民神父在靖村首建中國第一座教堂，時間在利瑪竇於北京建堂之前。龍神父在韶州傳教時，教務非常興旺[52]。龍華民神父直至年邁時仍嚴守齋期，也從不忽視自打苦鞭的苦身克己功夫。雖然他嚴於律己，但對別人總是和藹可親，更無半句怨言和絲毫慍色；刻苦守貧，潔身自好[53]。1654 年 12 月 11 日，龍華民神父安息主懷，享年 95 歲。清順治帝素重其人，在龍神父生前，曾命人畫其肖像；及龍神父卒，帝賜贈銀三百兩，並遣大員祭奠[54]。

1609 年，鑒於龍華民神父在中文方面的造詣，長期以來他在聖德方面的突出表現，以及出色的傳教工作，促使總會長神父賜予他在耶穌會中極爲難得的榮譽。龍華民神父於是被召赴京。1610 年 5 月 11 日，利瑪竇神父在京病逝前，任命龍華民神父爲中國耶穌會省會長。其就任後，著手之第一件事，乃將洗禮經文譯成中文，延用至今[55]。

利瑪竇去世後，龍華民神父接替他任中國傳教區會長

---

[52] 同上，72 頁。

[53] 同上，75 頁。

[54] 同上，76 頁。

[55] 同上，72~73 頁。

（1610~1622）。他繼任後所採取的策略，與利瑪竇迥然不同，大相徑庭。龍華民神父可以說是「中國禮儀之爭」的第一人，當他僅爲一個普通傳教士時，對其會長利瑪竇的傳教觀念和方式，已不感認同，但出於對長上的尊敬不便批評。等到擔任會長以後，認爲事關良心問題，遂進一步作了研究；而在理論和實踐方法上得出的結論，與前任(利瑪竇)的主張完全背道而馳。其他神父們經研究後，則見仁見智，意見分歧。但因在神業和愛德上仍團結一致，又因立有聽命誓願，都不願有所流露，故傳教事業不受影響[56]。但它卻已爲日後的禮儀之爭埋下了伏筆，成爲日後導致禮儀之爭的導火線。

龍華民神父對於審定中國教友所用經文，功績最著[57]。其著作有《聖教日課》，該書是一本天主教日常公誦之經本，分三卷：第一卷有早課與彌撒禮，即彌撒規程、晚課及各種求恩經文、耶穌聖號、聖心禱文、一年中之耶穌瞻禮並祝文；第二卷有聖母及天神聖人禱文，及痛悔經七段等；第三卷有善終引、善終經、煉獄禱文、入殮安葬經文等禮節經文。初於 1602 年印於韶州，後屢經增刪以豐富之。日課中之經文非常簡明、華麗、莊重，必出自徐光啓及李之藻之筆[58]。

《靈魂道體說》是一部論「靈魂非道體」的書籍。作者在此說明「靈魂」不是「道體」，因爲「道體」按照亞里斯多德的看法，是第一物質（Materia Prima），需要有形式來限定其爲某物，所謂「可物物者也」。並談到了靈魂的定義，該書開宗明

---

[56] 同上，75 頁。

[57] 方豪，《中國天主教人物傳》，宗教文化出版社，2007 年 8 月，69 頁。

[58] 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》，25 頁。

義地說：「靈魂，神明之體，有始無終者，天主造之賦於人身，爲之體模、爲之主宰，在世行善，受主聖寵，因而上天享福者也。……且靈魂乃天主之肖像，稱以道體，信爲誤矣」。馬相伯先生在 1918 年重刻此書，並爲之作序。對於靈魂和肉身的關係，做了深刻的分析。

其科學著作《地震解》一卷，天啓六年（1626）刊行，康熙十八年（1679）重刊用問答體，以答李崧毓先生。此外，龍華民神父還著有《死說》、《念珠默想規程》、《聖人禱文》、《聖母德序禱文》、《急救適宜》、《聖若瑟法行實》、《答客難十題》等[59]。

小　結

初期意大利耶穌會士在中國教會發展歷史上，留下了深刻的足跡，爲中國教會做出重要的貢獻，並從客觀上積極推動了東西文化的交流。艾儒略、高一志、衛匡國、龍華民、利類思等傳教士在利瑪竇文化適應和學術傳教方面成績斐然。綜觀這五位傑出的利瑪竇神父的忠實追隨者或反對者，在利瑪竇去世以後，他們在以文化適應和學術傳教的方法上各有千秋。其中高一志與艾儒略在傳教方法上比較一致，他們都非常忠實地堅持和捍衛了利瑪竇的傳教策略，以著書立說進行學術傳教，且大多與上層人士廣泛交往，通過上層士大夫在社會的影響力，進行傳教，且取得了卓越的成效。

在學術方面，艾儒略與高一志在思想方面的主要貢獻，是在神學和倫理學，如艾儒略的《三山論學記》和《口鐸日抄》

---

[59] 費賴之，《明清間在華耶穌會士列傳》，262~263 頁。

主要討論天主造天地萬物之學、天主之賞善罰惡，以及降生等道理而作。而高一志的《教要解略》是對教會信仰教理的具體闡釋。艾儒略與高一志的作品都分別被收錄《四庫全書》子部雜家類。在教育方面，高一志第一個把西方關於《童幼教育》的思想介紹到了中國，系統地介紹了西方教育兒童的理論和方法；艾儒略則寫了《西學凡》內容上與《童幼教育》的內容比較接近，但是《童幼教育》在思想和內容上更加完善。

可見，艾儒略與高一志都關注到了利用西方的教育資源，以幫助和改善中國晚明兒童教育的問題。與艾儒略不同的是，高一志在著書方面更加側重介紹西方的倫理資源，如《民治西學》、《齊家西學》、《西學治平》。衛匡國神父在傳教之餘，利用十多臘月年時間著述立說向西方人介紹了中國的地理和歷史，而利類思神父致力於多瑪斯神學的介紹和翻譯。與之相反的是，龍華民與熊三拔神父致力於向平民階層的信徒進行傳教。龍華民神父撰寫了一系列的教友祈禱生活手册，如《聖教日課》、《念珠默想規程》、《聖人禱文》、《聖母德敘禱文》、《急救適宜》、《聖若瑟法行實》、《答客難十題》，幫助平信徒的信仰生活，致力與平民階層人士交往，欲以驚人的速度迅速拓展基督神國，爲日後中國教會的教友生活提供了許多寶貴的精神財富。

限於篇幅，還有很多著名的意大利耶穌會士無法一一解析，如寫《悔罪要記》的郭居靜神父；著《哀矜性詮》、《天主經解》、《聖記百言》的羅雅格神父；撰《泰西水法》被徐光啓的《農政全書》全部引用，及《簡評儀說》、《表度說》一併列入《四庫全書》及《天學初函》的熊三拔神父；還有出身於米蘭的傑出藝術天才郎世寧，窮其畢生的精力和才華在宮

廷作畫，以流芳百世的《百駿圖》開工筆畫之先河，使他飲譽華夏，聲滿九州，尤其是在教難期間，他利用在宮廷中的地位和影響，歷次爲傳教士排憂解難，起了重要的護教作用。

然而，隨著「禮儀之爭」的爆發，意大利耶穌會士和其他在會的神父們一樣，遭遇了前所未有的困惑與挑戰，經利瑪竇含辛茹苦所經營的傳教事業，在歷經諸多教難之後，幾乎看不到文化適應的影子了。

綜觀初期意大利耶穌會士，他們大多都活躍在明末清初時期，以地域來劃分，他們則活躍在中國的大江南北，諸如北京、山西、陝西、河北、河南、福建、南京、廣東、澳門等地。以時間來劃分，即從利瑪竇 1583 年進入中國大陸內地至利類思神父 1643 年夏抵達澳門，前後跨度是五十年時間，這五十年可說是初期意大利耶穌會士在中國對利瑪竇文化適應與學術傳教的重要實踐時期。因爲此後，由於耶穌會士與道明會士、方濟各會士由於「天主」的術語問題以及「敬孔祭祖」問題所引發的「禮儀之爭」，使中國教會不僅裹足不前，而且在經歷和遭受了一系列的教難打擊和震蕩之後，利瑪竇及其追隨者在文化適應及本地化努力的勞動成果，幾乎付諸東流，代之而來的是教會的自我封閉，及在平民階層的緩慢傳播，而在上層社會傳播信仰的時代，從此也成爲歷史，不復存在，僅供人們憑弔與懷念而已。

四、初期意大利耶穌會士關於「天主」術語之困境

明末入華的利瑪竇在翻譯天主教經典時，新創「天主」一詞作爲造物主 Deus 的譯名，他將中國先秦典籍中的「天」和「上帝」均釋作「天主」，以試圖將天主教融入中國文化傳統

中[60]。其實這術語問題，早在基督宗教遭遇古希臘羅馬時就曾出現，利瑪竇在中國所做的，就如同早期教會在歐洲一樣，尋找一個具有近似於基督宗教文化含義的詞語，通過解釋和教導，而賦予它們能夠喚起恰當之基督宗教概念的力量[61]。而令鄧恩神父感到不解的是，儘管利瑪竇神父還不及早期教會走得遠，但公元一世紀時運用於羅馬帝國的同類方法，運用於十六、七世紀的亞洲時卻被認爲不夠明智[62]。

關於「上帝」術語的問題，起初在日本教區創始時也成爲難題。日本的耶穌會士爲此術語問題討論了 50 年，最終確定用拉丁文或葡萄牙文術語的音譯「Deus」來表達基督宗教的概念。利瑪竇在通過對中國文化典籍的深刻研究後，採用「天主」一詞來指 Deus，他認爲古代典籍中出現的「天」和「上帝」，被中國人用來指一切力量和法律權威的泉源，是道德法律至高的約束者和捍衛者，他全知全能、賞善罰惡。因此利瑪竇在其巨著《天主實義》中，用了好幾頁來闡述「天」和「上帝」，來證實所宣講的天主即是中國古代典籍中所說的「天」和「上帝」，以此搏得中國儒家知識分子對基督信仰的認同和接受。1600 年，范禮安同意了利瑪竇以「天主」指稱基督宗教之神的術語選擇[63]。

利瑪竇去世後，龍華民接替他任中國傳教區會長（1610~1622）。在此之前，大家尚不敢對中國經典的「上帝」與

---

[60] 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：古籍出版社，2006），436 頁。

[61] 同上。

[62] DUNNE, op. cit. p. 283.

[63] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，391 頁。

基督徒們的造物主(Deus)之間等同起來是否適當的問題提出質疑。但在繼1610年之後的幾年中，某些傳教士認爲他們過分傾向自然宗教的思想，於是便開始探討這種策略的基礎是否可靠。龍華民是最早對下述情況感到擔憂的傳教士之一：中國人沒有把他們的「上帝」視爲一尊被人格化的、獨一無二的、天地間的造物主，和無所不在的神，而是相反地，按照經典著作的傳統詮釋，把它看作天道和天命的一種無形力量[64]。

龍華民建議視察員巴範濟(Francesco Pasio，1611~1622)重新審查關於「術語」的問題，巴範濟曾徵求了徐光啓、楊廷筠、李之藻和其他中國學者的觀點。徐光啓等聯名表示了書面意見，同意利瑪竇的觀點[65]；只有龍華民繼續鞏固他的觀點，熊三拔也站在他這邊[66]。1617年，龍華民向視察員提交了一篇關於該問題的論文。1618年，意大利籍耶穌會士熊三拔也寫了一篇隨筆和一篇正式論文支持龍華民，他堅持認爲中國人不認識上帝、天使和靈魂。而龐迪我和王豐肅(高一志)不同意這種看法，因此二人也寫了一篇論文捍衛利瑪竇關於「上帝」術語的觀點，並堅持認爲中國人具備上帝、天使和靈魂的知識[67]。但龍華民不是一個輕易放棄自己觀點的人。他力主澳門會議的決議進行檢討，1624年，他針對高一志(王豐肅)1616年10月18日寫給巡察使的一封長信，寫了一本分析批判利瑪竇《天主實義》的小册子[68]。1626年10月8日高一志給視察員班安德(Andre

---

[64] DUNNE, op. cit. p. 17.

[65] 同上，268頁。

[66] 同上。

[67] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，394頁。

[68] DUNNE, op. cit. p. 269.

Palmero，1626~1635）寫一封長信，加以反駁龍華民，對龍氏的觀點逐一分析和批判，以捍衛利瑪竇的傳教策略。

龍華民發現熊三拔神父在「上帝」的問題上，也採取與他同樣的態度。他們就這樣的問題請教了徐光啓、楊廷筠和若望等三位歸化的文人。這三人建議神父們，在中國經典著作內容方面有利於他們時就應堅持之，而應對那疏注文置之不理。龍華民則繼續向基督徒和異教徒文人進行調查，於 1623 年最終寫成了一部拉丁文著作：《孔夫子及其教理》。這是對中國統治地位的觀念提供了系統思想的第一部西文著作，後來更以《論中國宗教的某些觀點》爲題而譯爲法文，1701 年由外方傳教會於巴黎刊印，外方傳教會把它作爲對耶穌會士們的一種武器。當徐光啓被龍華民詢問而接受調查時，唯要他承認基督徒們所相信的造物主與中國經典中的上帝沒有任何關係，但他認爲，如果能設法使人相信上帝具有傳教士們歸於上帝的特徵，那將是一種上策[69]。

中國耶穌會傳教區內部在有關經典問題上發生的爭論，最終導致 1628 年在上海附近的嘉定舉行了一次會議，由 21 名傳教士出席，並有 4 名當時最大的歸化者列席。但根據鄧恩的意見，只有 9 名耶穌會士聚集在嘉定，除陽瑪諾神父主持會議外，有龍華民（Nicolas Longobardi）、高一志（Alfonso Vagnoni 王豐肅）、金尼閣（Nigolas Trigault）、李瑪諾（Emmanuel Diaz, Senior）、畢方濟（Sambiasi）、郭居靜（Cattaneo）、曾德昭（Alvaro Semedo）與艾儒略（Giulio Aleini）等參加會議。此外，還有徐光啓等著名的平信徒參加會議。

---

[69] 謝和耐，《中國人與基督》（上海：人民，2003），17 頁。

會議就十一點議程，取得了一致的意見，每日數小時的討論都相當熱烈。與會者對不太隆重的祭孔和祭祖相關議題沒有什麼分歧。主要的爭論圍繞在名詞術語上。由於龍華民頑固地堅持自己的意見，在這方面不可能達成協議。會議一直開到一月底，明朝天啓皇帝在前一年九月駕崩的消息傳來，會議便匆匆中斷了。在這特殊情況下，這麼多外國人聚集在一處，被認爲是十分危險的[70]。會議最後做出了如下決定，即維持利瑪竇的適應方法。但禁止使用「上帝」一詞，改用「天主」這一既無損於基督宗教的正統性，也無損其純潔性的術語，而該術語自此以後，也就被中國天主教會所延用。但會議也決定，利瑪竇的著作由於已在中國知識界取得了巨大成功而不受限制[71]。

然而龍華民於 1633 年，又寫了另一篇幅很長的小册子，其中他走得比以前更遠，乾脆抵制使用「上帝」和「天主」這兩個中文詞彙，而主張將拉丁文「DEUS」音譯成中文來代替。但他的決定沒有被接受，艾儒略和曾德昭對此撰寫了批評的文章，該文指出，「天主」這個詞彙最終贏得了獨一無二的地位，同時中國廣大的天主教教友從此一直使用它。它並沒有對「天主」的正統性概念造成任何傷害[72]。

眼看爭論不止，中國任耶穌會副省長傅汎濟破釜沉舟地下令焚毀反對利瑪竇的作品，以求結束這場拖延二十多年的爭論，截止 1630 年寫成的這類文件有 50 多篇就此消失，龍華民的作品無一幸免，唯有 1623 年所寫的《孔子及其教理》有副本

---

[70] DUNNE, op. cit. p. 269.

[71] 謝和耐，《中國人與基督》，50 頁。

[72] DUNNE, op. cit. p. 269~270.

保存[73]。截至 1665 年，耶穌會內部至少召開了 74 場類似的會議，每次都是爲消除某些歧見，內容不限於術語問題。比如耶穌會士不同意利瑪竇的「西學」傳教途徑，對於數學、天文及其他科學知識，是打開了中國信仰大門的合適說法持懷疑態度。這樣的耶穌會士，如在術語問題上堅決支持利瑪竇的高一志（王豐肅），日本省會長卡瓦諾（Valentim Carvalho），以及召開嘉定會議的視察員班安德[74]。

在嘉定會議之後，巡察使班安德神父走訪了中國的每一個傳教點，他概要記述：「事實上，我發現他們在心靈和友情上並沒有產生裂痕.....這場論戰是理性的論戰」[75]。後來隨著 1632 年多明我會和方濟各會進入中國，中國傳教區的格局發生了顯著的變化，種種利益衝突亦在所難免。因此在 1668 年利瑪竇的術語觀點與文化適應策略，亦招致方濟各會士利安當的指責，導致教宗在 1704 年的敕令中，宣布完全取消「天」和「上帝」兩詞，並使其不爲人知[76]。利瑪竇的文化適應與學術傳教策略在幾經波折動蕩後，終於被完全夭折了。

結　語

利瑪竇的文化適應與學術傳教策略，打開了久已封閉的晚明社會，使中國人接觸到基督宗教的文明。他利用一系列合儒、補儒、超儒的學術傳教策略，贏得了晚明士大夫階層的普遍接受和認同，爲天主教在明末社會的奠基和發展，開拓了極大的

---

[73] 張國剛，《從中西初識到禮儀之爭》，396 頁。

[74] 同上，397 頁。

[75] 同上。

[76] 謝和耐，《中國人與基督》，50 頁。

空間，使得天主教會在晚明社會獲得了福傳的合法地位與身分認同，爲後來的耶穌會士在華的福傳工作奠定了堅實的基礎。

利瑪竇神父的傳教經驗，所以至今依然新穎而有現實意義，原因是他從起初便對中國的全部歷史、文明和傳統有深刻的認識並懷有深厚的感情。在他去世之後，來華意大利耶穌會士大多比較忠實地追隨了他的文化適應與學術傳教策略，他們熱愛基督、熱愛中國人民、熱愛中國文化，把自己畢生的力量和全部的身心都奉獻給了中國教會，窮其一生的精力和心血，勤勉地著書立說，以文化適應與科學傳教在中國這塊古老的土地上，積極開墾、努力拓展福音傳播的空間。

但在具體實施利瑪竇的傳教方針時，卻在思想和認識方面發生了重大的分歧。其中一派以龍華民和熊三拔神父爲代表，他們寫了一些具有深刻思想的批判性的文章，對利瑪竇神父的文化適應和學術傳教策略的思想基礎，提出了質疑。而另外一部分則以高一志和艾儒略爲主，他們也積極地撰寫文章進行反駁，努力捍衛利瑪竇的文化適應與學術傳教策略。

衆所周知，禮儀之爭的最後結果，使利瑪竇神父與初期耶穌會士辛勤播種耕耘的文化適應與本地福傳的成果付諸東流。繼之而來的是，教會被認爲是與中國文化格格不入的外來宗教，昔日利瑪竇所開創的局面已不復存在。

EDITORIAL

This issue of *Collectanea theologica* looks at the way in which past traditions of spirituality have been handed down to the present time. The millennial spiritual traditions of the Christian Church are still alive today. Five articles concentrate on five spiritual traditions: the Benedictine tradition of *lectio divina*, the Franciscan tradition, here illustrated by St. Bonaventure, the reformed Carmelite tradition of Sts. Teresa of Avila and John of the Cross, and 2 essays on the spirituality of a contemporary author, Thomas Merton.

St. Benedict is the father of Western monasticism. He learnt from the tradition of the desert fathers and took the Word of God as the heart of his spirituality thus giving to Benedictine spirituality the tradition of *lectio divina*. Fr. Joseph Wong gives a systematic presentation of this tradition by drawing on the Rule of St. Benedict, the Church Fathers and medieval spirituality and also consulting the work of the twelfth century Carthusian monk, Guigo II. *Lectio divina* comprises four steps: reading (*lectio*), meditation, prayer (*oratio*) and contemplation. To these Fr. Wong adds a fifth, implementation (*operatio*), thus bringing the tradition into contemporary times.

William Ng, a seminarian, and Fr. Joseph Ha set out the spirituality of St. Bonaventure. Called *Doctor Seraphicus*, Bonaventure draws us into the love of God. The article quotes from several of Bonaventure's

works: his *Commentary on Luke*, *Ascent of the Soul to God* and *Tree of Life*. His way was truly one of a humble heart, of fraternal affection and burning love for God. It is Franciscan and Christian and centred on love.

The third article by a Carmelite nun first sets out the background to the life and reforms effected by Sts. Teresa and John of the Cross, and then underlines their contribution to reform of the Carmelite Order. It also describes their writings and the special characteristics of their spirituality.

The fourth article, by Ian Wong, reflects on Merton's way of contemplation as a prophetic voice for the present. The paper looks at Merton's thoughts on peace and against war and in favour of non-violence as well as his interest in eastern spirituality, in the *Dao* and in *Zen*. In this issue we include only the first part of the article, leaving the second part on Merton's contact with the East till the next issue.

Following on from this article, Dr. Ruth Yang presents further considerations on Merton's spirituality. At a time when spirituality is all the rage, she notes the challenge and encouragement to contemplative life provided by Merton's prophetic voice. In this issue we include the first part of Dr. Yang's writings on Merton. Further installments will appear in later issues.

Finally, in the historical section, we include an article by Fr Duan Chunsheng in which he reflects on the strategies, difficulties and the response to those difficulties of the early missionaries. He notes the challenge brought about by Ricci's method of inculturation and evangelisation through scholarship. Reflection on methods of evangelisation used in the past should be of help for us today.

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 165 Fall 2010

Special Topic

Spirituality: Past Tradition Alive Today

EDITORIAL.....*Editor* 325

SPECIAL TOPIC

Lectio divina: the Key to Benedictine Spirituality.....*Joseph Wong, OSB* 327

Bonaventurian Spirituality: Minor, Fraternal and Seraphic.....*William Ng & Joseph Ha, OFM* 350

Carmelite Spirituality: the Innovation and Contemplation of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross.....*Carmelite Nun* 381

The later Development of Thomas Merton's Spirituality (part one).....*Ian Wong* 408

Reflections on Contemplative Life: Merton's Later Spirituality (part one).....*Ruth Yang* 430

HISTORY

Ricci's Inculturation and Evangelisation through Scholarship: The Challenges faced by the early Italian Jesuits in China.....*Duan Chun Sheng* 442

Editorial.....*Editor* 478

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

脈絡中的靈修—從傳統到當代

黃克鑣　聖經誦禱—本篤靈修要訣

伍維烈
夏志誠　文德的靈修：微末、手足、熾愛

加爾默羅聖衣會修女　加爾默羅聖衣會靈修

王脩淳　牟敦後期的靈修發展（上）

盧　德　「默觀生活」的反思（一）

段春生　利瑪竇文化適應與學術傳教