

古典基督徒著作 (一)

# 神思

第 79 期

主題 古典基督徒著作 (一)



神思

第  
79  
期

**SPIRIT**  
**A Review for Theology and Spirituality**  
**Issue No. 79 November 2008**

**神 思**

第七十九期

二零零八年十一月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，  
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「古典基督徒著作（二）」

## 目錄

- V** 前言 編者
- 1** 逾越之歌——奧斯定的《懺悔錄》 劉賽眉
- 17** 愛的尋覓：簡介聖伯納的《雅歌講道集》 韓大輝
- 57** 聖文德《靈魂進入天主的旅程》 夏志誠
- 69** 聖女大德蘭《靈心城堡》簡介 關永中
- 87** 小德蘭《回憶錄》 聖衣會修女
- 102** 《師主篇》 閻德龍

## 作者簡介

- 劉賽眉 耶穌寶血女修會修女，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學。
- 韓大輝 慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學及宇宙論，《神思》編輯委員會委員。
- 閻德龍 香港教區神父，於香港聖神修院神哲學院教授靈修學，亦從事堂區牧民工作。
- 夏志誠 方濟會神父，會院院長，香港聖神修院神哲學院客座教授，亦負責聖召推行工作。
- 關永中 教友，於台灣大學哲學系教授哲學，著作良多。
- 聖衣會修女 加爾默羅跣足女修會修女，過默觀祈禱生活。

## 前言

《神思》創刊至今快二十年了，為紀念這個日子，我們選擇了「古典基督徒著作」這主題，分 79 及 80 兩期去發表，以示慶祝。

劉賽眉修女的文章分三部份介紹奧斯定的《懺悔錄》：首先是奧斯定的小傳，第二部份注意奧斯定的心路歷程，最後是描述他與莫尼加之間的母子親情。作者結論時指出，奧斯定是福音比喻中那位尋找完美珍珠的商人，一旦找到了一顆寶貴的珍珠（耶穌基督），立刻賣掉一切去擁有它。奧斯定的《懺悔錄》，就是天主的恩寵使罪人變身為偉人的奇妙故事。

韓大輝神父一文介紹聖伯納 86 篇《雅歌講道集》，指出聖伯納無意於雅歌的註釋，而是借用雅歌中的新郎與新娘，表達天人之愛，基督與教會之愛。聖人通過他個人的神契經驗和雅歌的意境，寫出天人之愛的真善美。他自覺有聖言從天到訪的經驗，鼓勵人會晤「新郎」。作者結論出《雅歌講道集》的每一篇，都找到高品質的神學反省，不但文筆優美，更是言之有物，視野廣闊，助人進入降生與逾越的奧蹟。

夏志誠神父一文介紹聖文德《靈魂進入天主的旅程》的內容。靈魂進入天主的旅程有七個階段：即先由創造的萬物，再在受造物，繼而在人身上瞻仰天主。在旅程中，人發現基督才是天主肖像的典範。通過基督，探究聖三的奧秘，祂是進入聖三的必然途徑。認識天主能助人愛天主，但是知識最終得讓位給愛情。作者結論時認為書中雖情理兼備，但卻由理性進入情感，並敦促人提高對萬物的意識及人性的尊重，由此覺察天主的臨在。

關永中教授的文章簡介聖女大德蘭只花兩個月而完成的巨著《靈心城堡》。聖女以城堡象徵人靈的內修生命，城堡分七重住所，一重比一重深入，城堡的君王寓居於核心地帶。這寓意著人神關係之進展，終於達到人神之密切結合，達致人靈的「神化」(divinization)。七重住所劃分為兩組：前三重屬一組，象徵著「克修學」(asceticism)，意謂人力所能及的靈修階段；後四重屬另一組，象徵著「神秘學」(mysticism)，寓意著人力所不能助長的，要靠天主能力的神秘冥合的開展與完成。作者認為大德蘭的祈禱，是從「克修」走向「神秘」，從「默想」走向「默觀」，藉基督冥合天道，融入「太一」，以體證「聖三一」。

聖衣會修女一文探索聖女小德蘭在生命最後幾年，因聽命而寫的自傳手稿《回憶錄》。該書的感染力來自聖女的真實經驗與謙遜，在耶穌身上，她發現天主仁慈的真面目和自己的虛無渺小。幸福的童年與十字架痛苦的試煉，使她從生命的創傷中，窺探天主愛情的祕密。愛使痛苦變得甘飴，在痛苦中堅持愛，人可發現基督的愛。成聖之道在於全然交托，把人性的軟弱、焦慮、挫敗、罪性等等，交托於耶穌手中。

閻德龍神父的文章介紹 1427 年寫成的經典著作《師主篇》，其作者可能是隱修士多默·耿裨思。全書分四卷，逐步深化靈性：人應首先放下對世間的依戀，藉著願意拋棄一切，降服於基督的愛內，最後達致與基督的完全契合。有人批評《師主篇》過於負面，只適合隱修士閱讀。作者卻認為不應以批判眼光閱讀此書，它提供很多正面訊息，特別要人注意世間一切飛逝，只有在天主內，才可獲得最終的喜樂與平安。

## Contents

- V** Foreword  
*Editorial Board*
- 1** A Song of Transcendence – *The Confessions of St. Augustine*  
*Goretti Lau S.P.B.*
- 17** The Quest of Love: St. Bernard’s *Sermons on the Song of Songs*  
*Savio Hon S.D.B.*
- 57** St. Bonaventure’s *The Journey of the Mind to God*  
*Joseph Ha O.F.M.*
- 69** St. Teresa of Avila’s *The Interior Castle*  
*Carlo Kwan*
- 87** The *Memoirs* of St. Therese of Lisieux  
*A Carmelite Sister*
- 102** *The Imitation of Christ*  
*Joseph Yim*

## FOREWORD

It is twenty years since the first issue of *SPIRIT / SHENSI* appeared. In order to celebrate this anniversary, we have chosen to publish two special issues, 79 and 80, introducing some of our *Christian Classics*

Sr. Goretta Lau's article on *The Confessions of St Augustine* is divided into three sections. The first section gives a brief biography of Augustine, while the second section concentrates on his spiritual journey. The third section describes the affectionate mother-son relationship between Augustine and his mother, Monica. The author suggests that Augustine is the merchant in the Gospel parable who was searching for precious pearls and who sold everything he possessed to buy the most precious pearl which he could find [Jesus Christ]. Augustine's *Confessions* is the story of the miracle of God's grace converting a sinner into someone great.

In introducing St Bernard's 86 sermons on the Song of Songs, Fr. Savio Hon points out that Bernard has no intention of writing a commentary on this Biblical book. Rather, he borrowed from it the image of the Bride and Bridegroom to speak of God's love for humanity and of the love between Christ and the Church. Reflecting on his own spiritual experience and the significance of the Song of Songs, the saint speaks of the truth, goodness and beauty of God's love for humanity. He feels that the experience of Incarnation of the Word encourages us to meet the "Bridegroom". Fr. Hon concludes that in each of the sermons we encounter sublime theological reflection. Not only is the Saint's literary expression beautiful. There is also a close isomorphism of word and reality and a great breadth of vision. These qualities help the reader to enter into the mysteries of Incarnation and Passover.

Fr. Joseph Ha writes of the contents of St. Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum* [*The Journey of the Mind to God*]. There are seven stages on this journey. First of all we contemplate God from the Universe, in all creatures and then in humanity. During the journey, one discovers that Christ is the exemplary image of God. Through Christ, one comes to an appreciation of the mystery of the Trinity, for Christ is the pathway into this mystery. A recognition of God enables one to love God, but it is knowledge of God which allows one to attain personal love. In conclusion, the author suggests that, though rationality and affectivity are mutually complementary in Bonaventure's work, nevertheless moving from the domain of rationality into that of affectivity teaches one to attain a greater consciousness of the universe and a greater respect for humanity. This leads to an awareness of God's presence.

Mr. Carlo Kwan's article remarks that St Teresa of Avila required only two months to complete her masterpiece *The Interior Castle*. The saint uses the image of a castle to symbolize the interior spiritual life. There are seven "mansions" or dwelling places, within this castle, each one further in than the previous one. The Lord of the castle lives within the most interior of these mansions. The image illustrates progress in the relationship between God and the human person, leading to an intimate union between them and culminating in the divinization of the human soul. The seven mansions are divided into two groups. The first group consists of the first three mansions. These symbolize asceticism, signifying a stage of spiritual development attainable by human effort. The remaining four mansions constitute the second group. These symbolize mysticism, signifying stages of spiritual development which are not attainable by human effort but require God's mystical infusion both in their inception and in their culmination. The author suggests that Teresian prayer proceeds from asceticism towards mysticism and from meditation

towards contemplation. Along the mystical road which is Christ himself, one enters into union and experiences the Trinity.

A Carmelite Sister examines the *Memoirs [Story of a Soul]* which St Therese of Lisieux wrote by her own hand under obedience during the last years of her life. The attractiveness of this book comes from the reality of the Saint's experiences, coupled with her humility. In the person of Jesus she discovered the true countenance of God's love and the nothingness of herself in her own littleness. Tutored by a blessed childhood and the agony of the Cross, she gazed upon the mystery of God's love. Love renders suffering sweet. In love confirmed through suffering one can discover the love of Christ. Holiness consists in total surrender, entrusting all one's human weaknesses and anxieties, failures and sins into the hands of Jesus

Fr. Joseph Yim introduces the Christian Classic, *The Imitation of Christ*, written in 1427. The author was, most probably the hermit, Thomas a Kempis. The work consists of four books, each in turn furthering one's progress in spirituality. First of all, one must put away all worldly affection. Secondly one must abandon all things. Thirdly one must enter deeply into the love of Christ, and finally one will come to perfect union with Christ. Some criticize *The Imitation of Christ* as being too negative and suitable only for recluses to read. Fr Yim suggests, however, that one should not read this book with such a critical eye, for the book contains much positive teaching. In particular, it encourages an awareness of the transience of the world, for it is only in the Lord that one can attain ultimate joy and peace.

## 逾越之歌——奧斯定的《懺悔錄》

劉賽眉

### 引言

天主的恩寵遠遠超越人的罪孽。奧斯定以其整個生命，深刻而動人地印證了這個事實。《懺悔錄》是奧斯定在信仰中的自白，可稱為經典著作，撰於公元第四世紀末。作者集文學、哲學、神學思維為一，並溶自傳、歌頌、祈禱、散文等文體於一爐，鑄造了這部感人的驚世之作。

《懺悔錄》作者的「赤誠」，流溢於言詞；對自己沉淪的往事，赤裸地揭示於人前，謙承已過，令天地動容。《懺悔錄》的雋永，不在於其文采之斐然與思想之深睿，而更在於著作裡所啓示出來的赤誠心靈——追尋至真、至美與至愛的心靈。在罪惡中浮沉了近半生的奧斯定，尋尋覓覓，在現世的情愛中，追求愛與被愛；在塵俗的美麗中，尋求美的體驗；在世間的知識裡，追尋智慧與真理。種種錯誤的尋找方向，使他在道德的航線上，逐漸脫軌，墮落深淵，萬劫不復。直到那天，天主藉著不同的人、地與事物，尤其是他的母親與摯友，觸動奧斯定的心靈，讓奧斯定與祂深深地邂逅，吸引他返回正確的追尋航道，從此，奧斯定由泥濘中自拔，向著超越紅塵的至真與至美奔馳，生命終於破繭蛻變，找到真正而永恆的歸宿。因此，在《懺悔錄》的開端，奧斯定以亦歌亦禱的文體，寫下後世傳頌不已的名句：「我們的心得不

到祢，便搖搖不安！」<sup>1</sup>

奧斯定撰寫此書時，已屆中年，約在四十三歲左右，並已成為希坡的主教。有近代學者研究《懺悔錄》時，指出奧斯定皈依的過程，經歷了三個階段：第一次皈依，發生在研讀西塞羅的著作之時，<sup>2</sup>奧斯定致力尋求理性上的確定，極欲擺脫當時非洲教會所流行盲目相信權威的風氣。第二次皈依，是藉著研讀柏拉圖的作品、聖經、並聆聽安博羅削主教的講道，完全脫離跟隨多年的摩尼教派，接受洗禮，回歸教會。第三次皈依，是受羅馬人書信第十三章第十四節的感動，在米蘭的花園裡，深刻體會到天主是他的磐石和救主。從此，奧斯定忠心維護天主的真理，對異端學說，口誅筆伐，成為了教會的聖師、牧者與護教教父。

本文主要分為三大部份。首先，簡述奧斯定個人的小傳；接著，集中探討《懺悔錄》的結構與內容，尤其注意奧斯定皈依的心路歷程；最後，嘗試勾劃出奧斯定與莫尼加之間的母子親情，這段親情貫穿整部著作，並深切影響奧斯定的一生。

## 1. 小傳

從《懺悔錄》裡，讀者可隱約見到奧斯定的出生、家庭、職業、

---

1 聖奧斯定 (St. Augustine) 著；應楓譯，《懺悔錄》(Confessions)，第十版 (台北市：光啓出版社，2001)，3 頁。在某些基督教的譯本中，這句話的翻譯是：「我們的心要在祢裡面，才能得到安息。」(英譯："... and our hearts are restless till they find their rest in you")。參閱林牧野、湯新楣合譯，《愛的頌歌：奧古斯丁懺悔錄》，(香港：海天書樓，2004)，2 頁。

2 主要是研讀 Cicero (西塞羅) 所著的 *Hortensius*。

社會、文化與宗教背景。

奧斯定出生於北非的一個小農莊，父親伯特薩烏（Patricius Hercules）是北非帶迦德（Thagaste）城外一座小農莊的莊主，屬北非柏柏爾族人，入了羅馬籍，是個自由的公民，直到臨終時，才領洗歸主。奧斯定的母親名為莫尼加（Monica），是個虔誠的教徒，比丈夫年輕廿五歲，他們夫婦二人育有三個孩子。

奧斯定出生於公元 354 年 11 月 13 日。在十四歲那年入學，天資聰穎，但淘氣反叛。公元 371 年，奧斯定在十六歲時，往迦太基繼續學業，攻讀修辭學。他並在此時與一位女子同居，生下一子。迦太基是個繁華的城市，建築美侖美奐，居民生活崇尚奢華。從迦太基往羅馬，只不過是一晚的航程，年輕的奧斯定，對羅馬無限嚮往。迦太基最吸引奧斯定的地方，還是學問。他以聰明睿智、口才和文學造詣，很快便在此城贏得聲名。可是，有關人生意義、受苦和惡的根源等問題，開始困擾這位年青才俊。

到了十九歲，他開始收徒，教授修辭學，又接受了摩尼教派（Manicheism）的信仰。摩尼教派主張善惡二元論，認為光明與黑暗兩大國度，爭鬥不休。奧斯定之母莫尼加為兒子加入摩尼教派而擔憂，曾找一位主教，求勸其子回頭，但這位主教訓示她，當為兒子祈禱。

公元 375 年，他返回家鄉，教授文法。在奧斯定跟隨摩尼教派期間，他曾譏笑基督徒的想法天真。後來，他的一位摩尼派知交，因患病而接受基督宗教的洗禮，並在信奉基督的信仰中離世。此事對奧斯定頗為震撼，開始反思自己對摩尼派的信仰。他在非洲的家鄉小住數月後，在公元 376 年，重返迦太基城，母親亦與之同往。在公元 380 年，他撰寫了一部有關美學的作品，名為《美與宜》（*The Beautiful and the Fitting*），但這部作品，在他生前已遺失。

滿懷疑難的奧斯定，期盼大名鼎鼎的摩尼派主教缶斯特（Faustus），能為他解困。公元 383 年，年屆廿九歲的奧斯定，終於在迦太基遇見這位主教，奧斯定發現他口才過人，儀態優雅，但嫌實力不足，難以解答他心中的問題。自此以後，奧斯定對摩尼派失望，決定脫離跟隨了九年的教派。母親莫尼加為此而大感欣慰。

同年，羅馬招聘修辭學教師，奧斯定應徵入選，他離開北非，隻身來到羅馬，開展他的新事業。公元 384 年，他到了米蘭，遇上米蘭的安博羅削主教。這位主教不僅行政才能卓越，而且是一位偉大的講道家，奧斯定曾親聆他的講道，並為他的釋經所吸引，逐漸趨向基督信仰的真道。不久，母親莫尼加帶同奧斯定的兒子，也來到了米蘭。在母親的感召下，他終於斬斷情絲，毅然與同居十五載的女子分手，<sup>3</sup>並把她遣返北非，但卻留下親生兒子在身邊。又在母親的敦促下，他與米蘭一家望族的女兒，正式締婚。

步入盛年的奧斯定，追尋真理之心甚切。公元 386 年，他讀到希臘哲學家柏拉圖的作品。這位新任的皇室修辭學教授，在安博羅削主教和柏拉圖哲學思想的影響下，完全擺脫了摩尼教派的影子。他逐漸對俗世的名譽、地位，失去興趣。稍後，他在米蘭的一個花園裡，聽到聲音：「拿起來，讀！」他打開聖經，讀到聖保祿的致羅馬人書（14:13-14），<sup>4</sup>深受觸動，首次向天主流淚痛哭及禱告，從此，改變了自己的生命，跟隨基督，成為了天主的忠僕。母親莫尼加得知此事，化一切哀傷為喜樂，知道是天主俯聽了她的禱告。公元 387 年復活節

---

3 在《懺悔錄》裡，奧斯定從未提及這女子的名字。

4（羅 13:13-14）：「…行動要端莊，好像在白天一樣，不可狂妄豪飲，不可淫亂放蕩，不可爭鬥嫉妒；但該穿上主耶穌基督；不應只掛念肉性的事，以滿足私慾。」

前夕，年屆三十三歲的奧斯定和兒子一同由安博羅削主教手中領受洗禮，成為基督徒。

公元 388 年，奧斯定與母親和兒子準備返回非洲，正在等待船隻期間，母親莫尼加在奧斯底（Ostia）的港口逝世。奧斯定回到非洲，在家鄉成立了一個苦修的團體，專注靜修與默禱，期間，他寫了好幾部重要著作，對中古世紀教會的思想，影響深遠。不久，兒子亦於公元 390 年離世，終年十八歲<sup>5</sup>。

公元 391 年，他接受鐸職，時為三十六歲；五年後，公元 396 年，奧斯定出任希坡（Hippo）的主教。及後，四十年來，奧斯定一直留在此城。公元 410 年，日爾曼人攻陷羅馬城，並直驅西班牙，進而入侵北非。當時，奧斯定設立難民營，收容流離失所的民眾。在奧斯定踏入古稀之年以後，常為風濕疾病所困擾，不良於行，未能如常講道，遂專注於寫作，直到公元 430 年 8 月 28 日，與世長辭，享年七十六歲。日爾曼人最終攻破北非的希坡城，而奧斯定的主要遺作，幸得保存。

奧斯定皈依後，曾極力反駁摩尼派的教義，並力斥多那忒派（Donatism）有關聖事的異說；從公元 411 年開始，又面對白拉奇主義（Pelagianism），糾正該派在恩寵與自由方面的偏誤。早期教會內部的某些教義問題，均有賴奧斯定之努力而得以解決。他是一位多產作家，著作逾二百多部，又寫了無數的信函。讀者雖窮一生之精力，亦無法盡研其全部著作之精髓。在他的作品中，最廣為人知者，要算是他的自傳《懺悔錄》，此書記下他一生追尋認識神和自己的過程，詞藻綺麗，扣人心弦。另外，尚有他用了十多年光陰所寫成的巨著《天主之城》，

---

5 據奧斯定在《懺悔錄》（卷九）的憶述，兒子的名字是亞代奧大都，具有豐富的天才，十五歲時，他的智慧已超群出眾。

全書共二十二卷。在該作品裡，奧斯定從神哲學的角度，確立了一個新的歷史觀。

總而言之，奧斯定的思想，自公元第四世紀以來，一直影響著教會，至今仍為整個神哲學界之圭臬。

## 2. 《懺悔錄》的結構與內容重點

### 2.1 全書主要結構

《懺悔錄》全書共十三卷，明顯分為兩大部份。第一部份包括前面十卷，由卷一至卷十。這部份是奧斯定以基督徒的身份，憶述他由出生至皈依天主的過程，並以母親莫尼加的逝世作結束。第二部份由卷十一開始，至卷十三；主要是詮釋和反省天主的六日創造以及第七天的安息。在這部份裡，奧斯定講述萬物的起源、生命以及人類的命運，讀者在此可窺見新柏拉圖思想和基督徒信仰結合的因素與痕跡。

### 2.2 奧妙的蛻變（卷一至卷十）

#### 2.2.1 沉淪的日子（卷一至卷四）

奧斯定回憶他幼年與童年的日子，認為嬰孩自出生已受到惡所控制，嬰孩的天真，並不在於他心靈的無邪，而更在於他肢體的無能，沒有能力犯罪<sup>6</sup>。童年的奧斯定，喜愛嬉戲，好勝心強，充滿好奇，醉心於動聽的故事和戲劇，不愛學習，屢受師長懲罰。他曾一度患病，

---

6 奧斯定（St. Augustine）著；應楓譯，《懺悔錄》，卷一，10-11頁。

母親欲使他受洗，但其病忽癒，洗禮就此中止<sup>7</sup>。

步入青年期的奧斯定，聰明敏銳，喜歡閱讀荒誕的傳奇，厭惡實用的智識，更不愛希臘文，但對拉丁文頗有好感。他憶述：當時最樂意追求愛與被愛，逐漸脫離光明之路，沉淪在情慾與罪惡的旋渦中。在十六歲那年，奧斯定前往迦太基，研究文學與雄辯學。父親望子成龍心切，家庭雖拮据，仍接濟遠地求學的兒子，但不久，奧斯定因家境清貧而輟學，株守家園，與父母同住。奧斯定的父親，期望兒子成才、富貴顯達，惟對其品德與操守，並不關注。奧斯定常為俗世之美<sup>8</sup>與虛榮所吸引，沉溺於輕浮的逸樂之中<sup>9</sup>。

年屆十九歲的奧斯定，鑽研修辭學，並得以接觸到哲人西塞羅的作品，深受其作品的詞藻及內容所影響，啓動了尋求永恆智慧之願望<sup>10</sup>。他曾一度決意研讀聖經，但為罪惡所遮蔽的心靈之眼，見不到聖言之光，認為聖經「不配與西塞羅富麗堂皇的著作，相提並論<sup>11</sup>。」迷惘的他，極欲追尋智慧與真理，探求惡的根源，擺脫罪惡牽制，但不幸，最終陷入摩尼派的學說，一夢九年，至二十八歲。可憐的母親，爲了兒子，「哭得比哭亡者的母親們，更要淒慘」<sup>12</sup>。某夜，母親得夢，見到兒子和她站在同一的木尺上，知道兒子最終會悔改與回頭。另外，母親曾哀求一位博學的大主教，爲兒子指點迷津，但這位主教回應說：「讓他去罷，只當爲他祈求天主，他的一切讀物將來會向他暴露這種

7 同上，卷一，14-15 頁。

8 同上，卷四，72-73 頁。奧斯定回憶說：「當時我所愛的美，都是低級的，我向深淵奔著。」（73 頁）

9 同上，卷二，32-40 頁。

10 同上，卷三，45 頁。

11 同上，卷三，46 頁。

12 同上，卷三，54 頁。

學說的錯謬和惡毒<sup>13</sup>。」莫尼加視此為來自上天之聲音。

在故鄉執教修辭學期間，奧斯定曾與一位青年，結為金蘭，情同膠漆。這位同伴最後在重病中領洗歸主並離世，此事對奧斯定頗為震撼。奧斯定曾因失去知交而不勝痛苦，憂傷號哭<sup>14</sup>。不久，新的友誼與慰藉，很快便填平了這份失落。奧斯定繼續追尋和探索美的問題，並撰寫了《美與宜》一書，合共三卷，但此書「早已不存在，不知怎樣遺失了<sup>15</sup>。」

年近二十歲時，奧斯定曾研讀希臘哲學家亞里斯多德的《範疇論》，但亞氏的思想，遠不及（新）柏拉圖哲學對奧斯定的影響；同時，後者亦間接燭照了他尋找和皈依基督的迂迴旅程。

### 2.2.2 從迦太基到米蘭－由缶斯特主教到安博羅削主教（卷五至卷六）

跟隨摩尼派多年後，奧斯定終於在迦太基邂逅久已心儀的摩尼派大主教缶斯特。他期望這位深受同伴所推崇與誇獎的學者，能使他心中的疑難迎刃而解，但可惜，事與願違。奧斯定發現此人虛有其表，雖然口才伶俐，但言中無物。他追憶說：缶斯特主教「猶如一個侍酒的人，雖彬彬有禮，手裡只執著一隻寶貴的空杯，又怎能解我的渴呢？<sup>16</sup>」奧斯定開始失望，對摩尼派學說的熱忱，冰冷下來，並認為：「他們中間最博學的人尚如此，別的一班學者們，自然使我味如嚼蠟了。<sup>17</sup>」

---

13 同上，卷三，56 頁。

14 同上，卷四，64-67 頁。

15 同上，卷四，73 頁。

16 同上，卷五，89 頁。

17 同上，卷五，91 頁。

自從與丕斯特主教交談後，奧斯定研究摩尼派學說的雄心，受到致命的打擊。他決意離開迦太基，往羅馬去教授文學，尋找莘莘受教的學子。

奧斯定擺脫母親，獨自上路，由迦太基出發，前往羅馬。在羅馬，他的名聲逐漸外揚，但羅馬當時流行一種不良風氣，學生經常集體轉學、拒交學費，使到奧斯定的生活，備受挑戰。就在此時，米蘭請求羅馬總督委派一位修辭學教授來教文學，奧斯定的申請獲准。他被安排去見米蘭的安博羅削主教，奧斯定十分喜愛這位主教，深受他的仁愛作風所感動。最初，奧斯定是懷著不太正確的意向去聽這位牧者的講道，只想證實他是否名實相符的博學之士。結果，奧斯定被徹底征服，承認：「他（安博羅削主教）的演講辭，溫和悅耳，比丕斯特的要高明得多；…論到內容，個中有天壤之別：一個漫遊於摩尼的謬理中，一個傳授救靈的真理。<sup>18</sup>」奧斯定特別欣賞這位主教對古經的精闢解釋，他說：「最使我動搖的，是若干段晦暗的古經，在他精神的詮釋下，頓消除了字義方面的黑影」。從此，天主就藉著這位牧者之手，引領放蕩不羈的奧斯定，逐漸回歸教會，踏上真理的光明之途<sup>19</sup>。

奧斯定的皈依之途，仍然崎嶇迂迴。除了安博羅削主教以外，母親莫尼加和其他的良友，亦扮演著相當重要的角色。母親莫尼加帶同奧斯定的兒子，亦前來米蘭與他相聚，並為奧斯定重新安排一段正式婚姻。此時，奧斯定雖已慢慢轉向公教會，但他的心靈，仍未曾深刻地觸碰到那位使他扭轉整個命運的救主基督。他在等待成親的兩年裡，偶會重蹈覆轍，墮入情慾狂瀾，痛苦掙扎。

---

18 同上，卷五，100 頁。

19 同上，卷五，102 頁。

### 2.2.3 爭扎與蛻變（卷七至卷十）

在奧斯定皈依的旅程上，新柏拉圖哲學，成爲了他尋獲天主聖言的「婢女」。壯年的奧斯定，學術思想日趨深邃，他徹底摒棄對星相學的追求，但對「惡的來源」問題，仍苦思不解，尋不出究竟。稍後，他讀到某些柏拉圖派的著作<sup>20</sup>，頓然開悟，明白到「怎樣在有形的世界外，去尋求真理」<sup>21</sup>，奧斯定感到是天主默默引導他，讓他先在那些著作中，讀些「鴻爪」，以備將來從聖經中得到「安和」，最後並透過聖言、而使他的創傷得到治癒，尤其是聖保祿宗徒的作品<sup>22</sup>。

安博羅削主教的恩師新伯利西亞諾<sup>23</sup>，誘導奧斯定由柏拉圖的哲學思想走向聖經。奧斯定藉著多位良朋的言表，以及接觸聖經，心靈產生巨變，內心仿如戰場，紛亂如麻，流淚痛哭。最後，他在米蘭住宅旁邊的小花園裡，「這幕劇烈的自我交戰，不能遏制」<sup>24</sup>，直到天主的恩寵在他身上，完全取得勝利。奧斯定對自己當時的爭扎和痛苦，有這樣的描寫：「我拉頭髮，擊額角，抱兩膝」<sup>25</sup>。輾轉不安的他，自覺罪孽深重，內心強烈地催促自己：「快結束了罷！快結束了罷！」<sup>26</sup>忽然，奧斯定聽到一個聲音：「拿，念！」他當時認爲是天主的聲音，遂打開保祿宗徒的著作，隨手展卷而讀，低聲讀了保祿致羅馬人書信

---

20 同上，卷七，140 頁。奧斯定所讀的柏拉圖著作是拉丁譯本。

21 同上，卷七，150 頁。

22 同上，卷七，150-151 頁。

23 據奧斯定的記述，安博羅削主教是從新伯利西亞諾手中領洗，所以，愛戴他像父親一樣，其後，新伯利西亞諾也當了主教。（卷八，157 頁）。

24 同上，卷八，168 頁。

25 同上，卷八，169 頁。

26 同上，卷八，173 頁。

第 13 章第 13 至 14 節，念完後，但覺一線恬靜之光，射進心房，把不安的黑暗，一掃而光。後來，奧斯定去見母親，訴說他所經歷的一切，母親歡欣踴躍，感到自己的哀禱，得到了「意外的收獲」<sup>27</sup>。

皈依後的奧斯定，恢復了心的自由，又恢復了口的自由，決意以自己的文學天才，全力為天主服務。<sup>28</sup>領洗後，奧斯定與母親、兒子，以及一些同伴，返回非洲，建立新生。在歸途上，母親在奧斯底(Ostia)，泰伯爾河口，溘然長逝。在臨終前，母子兩人，促膝長談。奧斯定引述莫尼加的部份遺言，內容足以見證一位基督徒母親的偉大，她說：

「我在此世的希望，已完成了。從前我所以還想再居留若干時日的理由，不過是能在我死前，看見你做個天主教教徒。天主已大量地給了我這個快樂，你為侍奉祂，甚至輕視此世的幸福。那末，我還要甚麼呢？」<sup>29</sup>

《懺悔錄》的第一部份，隨著奧斯定母親的離世，而告一段落。奧斯定懊悔自己愛天主太晚了<sup>30</sup>，並稱謝天父遣發聖子耶穌基督，作為罪人與天父和好的「真中保」。奧斯定寫《懺悔錄》的目的，不僅為了歌頌天主對他的無限慈愛與寬恕，並盼望一切尋覓天主的人，都能像他一樣，得償所願。因此，他說：「貧窮的我，並以分之於眾，願饑餓

---

27 同上，卷八，176 頁。

28 同上，卷八，183 頁。

29 同上，卷九，198 頁。

30 同上，卷十，232 頁。奧斯定祈禱說：「主，祢是無舊無新的美，是無舊無新的美，我愛祢太晚了，太晚了。」

之輩，能和我同得飽飫，而使尋求吾主的人們，終得歌頌祂。<sup>31</sup>」

### 2.3 對造物主的歌頌（卷十一至卷十三）

從卷十一開始，至卷十三，屬《懺悔錄》的第二部份。這部份的內容和語調，與第一部份不同。奧斯定是在柏拉圖哲學思想的影響下，對創世紀有關天主創造天地萬物的問題，進行神學反思。在字裡行間，可見奧斯定是在反駁某些有識之士對這個問題的質疑和設難，包括摩尼派學者。皈依後的奧斯定，專心研讀聖經，希望在聖經中，找到純潔的樂趣<sup>32</sup>。聖經成爲了奧斯定希望的源泉，而在聖經中，他要尋找的，就是耶穌基督<sup>33</sup>。

論到天地的來源，奧斯定指出：天地不是自有的，是受造物，來自天主。然而，天主怎樣造了天地？用了甚麼工具？奧斯定的答案是：天主「不是在宇宙中造了宇宙」，祂是「用聖言造了天地萬物」<sup>34</sup>。聖言是永恆的，但凡受造物，皆非永恆的存在。

奧斯定又非常詳盡地討論了「時間」與「永恆」的關係。時間也是來自天主的創造，在創造之前，沒有時間的存在，天主超越時間。時間會過去，倘若時間永遠存在，那麼，時間就不是時間。奧斯定對時間上的「過去、現在、未來」的分析，頗引人入勝。奧斯定認爲：時間可分爲三種：過去、現在和未來。其實，過去和未來都不存在，準確地說，「三種時間是：過去的現在、現在的現在、和將來的現在」

---

31 同上，卷十，252 頁。

32 同上，卷十一，256 頁。

33 同上，卷十一，257 頁。

34 同上，卷十一，259 頁。

<sup>35</sup>。最後，奧斯定是從心靈的層面上，找到了「時間」的答案。事實上，過去、現在和未來是人在思想上的三種不同觀察：過去的事情於現在是「記憶」，現在的事情於現在是「直覺」，未來的事情於現在是「等待」。過去、現在和未來之所以存在，是因為人在心中有「等待（未來）、注意（現在）、記念（過去）」。<sup>36</sup>當奧斯定一旦在心靈上找到了時間的答案後，更為舉心向上，忘掉背後，不問將來，只管現在，勇往直前<sup>37</sup>。

奧斯定以解答疑難的方式，反思了天主六天的創造。他嘗試解答天主從「混沌」和「烏有」（虛無）中創造的問題。他說：天主是從一團混沌中造了世界，而混沌是天主從烏有中造的；從「這幾等於虛無的東西」（混沌），天主造了千奇萬妙、令人驚嘆的宇宙萬物<sup>38</sup>。

天主創造天地萬物的樂章，最美妙之處，是它的「休止符號」——安息日。天主在創造中給予人一切，還要給人和平，安息日是「不夜的和平」<sup>39</sup>。「第七日是不夜的、沒有日落的」，一經天主祝聖，它將是個「永遠的白日」<sup>40</sup>。奧斯定又從信仰的角度去默想安息日的象徵意義，就是：當我們的工作，在天主的庇佑下，完成之後，我們將有一個永生的安息日，永遠安息在主懷內。奧斯定認為，為了天主而做各種事業，固然是很好，但總不是永遠的，希望這些事業完成之日，能為我們在天主無窮的聖所裡，爭得安息，因為，「安息就是祢」——天

---

35 同上，卷十一，271 頁。

36 同上，卷十一，276-280 頁。

37 同上，卷十一，281 頁。

38 同上，卷十二，289 頁。

39 同上，卷十三，351 頁。

40 同上，卷十三，351 頁。

主<sup>41</sup>。

《懺悔錄》就在歌頌天主創造的奧妙，以及祈求最終能獲得「不夜的和平」、享受「永生的安息日」而作全書的結束。同時，在此也在呼應了本書在開端時，奧斯定的祈禱奧斯定的頌禱：「主，我們的心要在祢裡面，才能得到安息！」<sup>42</sup>

### 3. 母子情深——奧斯定與莫尼加

在中國，我們有為愛兒而三遷廬舍的孟母；在教會裡，我們有為兒子回頭、而一生流淚哀禱的聖婦莫尼加。孟子與奧斯定，都分別成爲了不同時代、不同文化中的偉人，而兩者的母親，均以無私和犧牲的芳表，名垂千古，默化後人。

在《懺悔錄》裡，奧斯定與母親莫尼加那種亦母、亦師、亦友、亦伴的關係，表露無遺。奧斯定追述，莫尼加是在節制與聖德的氛圍中長大，雖非一生無過，但往往過而能改。出嫁後，事夫如主，很想以德行去感化丈夫，使他信主。奧斯定筆下的母親，既美麗，又賢慧，信德堅固，深得家人敬重<sup>43</sup>。她最大的優點，是善於調解糾紛<sup>44</sup>，極爲善良與忍耐。

莫尼加不但是奧斯定的生母，也是他信仰的恩師，不斷以信仰的德表，導引著他。奧斯定與莫尼加的母子深情，盡見於奧斯定對莫尼

---

41 同上，卷十三，352 頁。

42 同上，卷一，3 頁。

43 同上，卷九，193 頁。

44 同上，卷九，197 頁。

加臨終情景的追憶和描述之中：

「一天，祂使我們母子兩人，獨自憑窗遠眺，……遠離了紛擾的群眾，在一個疲勞的長途旅行之後，我們正在從事休息，預備渡海。在最溫柔的空氣中，我倆相對而談。<sup>45</sup>」

當時，母子心聲交流之深刻，實非筆墨所能形容，奧斯定描寫說：「我們這樣交換意見的那天，這個世界，世界上的福樂，都為我們變了顏色。<sup>46</sup>」莫尼加親眼見到兒子回頭，並親耳聽到兒子信主後的心聲，她實在感到死而無憾。莫尼加去世時才五十七歲，而奧斯定則是三十三歲，剛領洗不久。

奧斯定對於母親的離世，心痛至極，眼淚奪眶而出，每當回憶，淚水如注。但奧斯定在信仰中控制了自己的悲傷<sup>47</sup>。在他腦海中的母親，對主是熱忱的，對兒子是慈悲的。這位母親在臨死前，別無他求，只願望兒子：在天主的祭台前，不要忘記她<sup>48</sup>。

奧斯定在《懺悔錄》裡，極為表揚母親的信德，她一生對天主忠信。最後，天主也回報了這位忠實的婢女，不但藉她使丈夫歸主，而且，亦使她在臨終前，得見愛子回頭，實現了她生前那個神秘的夢境：「兒子與她站在同一的木尺上」；「妳（莫尼加）在那裡，他（奧斯定）也在那裡」<sup>49</sup>。偉大的奧斯定背後，佇立著一位同樣偉大、默默地為兒子奉獻生命的母親——聖婦莫尼加。

45 同上，卷九，194-195 頁。

46 同上，卷九，196 頁。

47 同上，卷九，200 頁。

48 同上，卷九，201 頁。

49 同上，卷三，54-55 頁。

## 結語

當讀完奧斯定的《懺悔錄》，聖經中的那段話，不斷在腦際迴蕩：「一個尋找完美珍珠的商人，他一找到一顆寶貴的珍珠，就去賣掉他所有的一切，買了它。<sup>50</sup>」奧斯定仿似那商人，找到他心中的至寶（耶穌基督）以後，他完全徹底地放棄舊我，讓天主的恩寵在他身上工作，脫胎換骨，成爲一個屬靈的新人。洗禮的水，並非魔術，亦非神話，它賦予信者新生命、力量與恩寵，但卻未因此而除去信者生命中種種的困難與挑戰；不過，獲得這至寶（耶穌基督）的人，再無懼苦難，因深知救主已穿越苦難與死亡，但求與主同行，此生已足。皈依後的奧斯定，曾一次又一次面對失去至親之痛，母親與愛子相繼離世，到晚年，更患上劣疾，失去宣講的能力。然而，奧斯定記述：「當整個的我，與祢結合之後，我再沒有甚麼痛苦，甚麼疲倦可言。我的性命，在祢充滿了它以後，將變成真正的性命。<sup>51</sup>」在充滿天主生命的奧斯定身上，痛苦與困難的「銳爪」，已失去其鋒利與殺傷力，天主是他堅固的堡壘和護身符，死亡也不能擊敗他。

奧斯定的皈依過程，令人不禁聯想到聖保祿宗徒；他們二人的回頭事跡，雖然不盡相同，但卻同樣震撼人心，使人在歷史中具體觸摸到天主恩寵的魅力。奧斯定的《懺悔錄》，又是另一個天主使罪人變身爲偉人的奇妙故事。

---

50 瑪 13:45-46。

51 奧斯定著（St. Augustine）；應楓譯，《懺悔錄》，卷十，232 頁。

## 愛的尋覓

### 簡介聖伯納的《雅歌講道集》

韓大輝

「教使人博學，愛令人生智」《雅歌講道集》23, 14  
*Instructio doctos reddit, affectio sapientes (Sm 23, 14)*

聖伯納 (St. Bernard of Clairvaux)？何許人也？《雅歌講道集》<sup>1</sup>  
 如何緣起？怎樣寫法？有何重點？

本文嘗試答覆這些問題，並藉此介紹這本基督徒古典。文中刻意引用原文<sup>2</sup>，附以中譯<sup>3</sup>，方便讀者欣賞。

當然，伯納寫書並非叫人欣賞他的文筆，那是用來吸引讀者暢飲靈泉，<sup>4</sup> 在那裡他們找到心中的渴求，在這渴求上，洞悉自己的

1 S. Bernardi Abbatis Clarae-Vallensis, *Sermones in Cantica Canticorum*, in *Patrologia Latina* (=PL) 182, 785A-1197A, and in *Sources Chrétiennes* (=SC) 系列中的 5 冊。全書共有 86 篇道理，每篇再有段號。原著書名的中譯《雅歌講道集》取自黃淑珍的著作，看下文註 5。本文將書名簡稱為 Sm (即 sermo 道理)。例 Sm 23, 14 即第 23 篇道理，第 14 段。請看本文後附載的書目。

2 本文引用的版本參照 PL 及 SC，兩個版本的拉丁串字略有不同，如：charitas, jubilus (PL), caritas, iubilius (SC)，而 SC 則源自 SBO 版 (參看書目)。

3 中譯參照任達義及任感恩等人譯本三冊，書中未說明有多少位譯者，只提及任氏兩位神長的名字，肯定是多過一個人的手筆，可惜這中譯版本面世過於倉促，前後譯文不一致，校對未善，不少手民之誤。本文引用伯納的道理不是很多篇，但須重新由拉丁原文再譯。無論如何，這些神長在中譯本上所付出的一切，功不可沒。

4 Sm 16, 1: *sed nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda.*

卑微、天主的慈愛、聖言的下降、靈魂的提昇。這成爲一個靈性之旅，知心、知己、知主、知遇。

讀伯納的《雅歌講道集》的確令人欣悅，因爲書中迴響著優美的戀曲，愛中尋真我，智美互輝映，天人情相悅，言盡意無窮。<sup>5</sup>

## 1 顛倒衆生的伯納<sup>6</sup>

女人怕他，男人愛他，學者忌他，主教聽他，修士服他，教宗讓他，究竟他是怎樣的人？其實，伯納也這樣問：「我是誰？」於此問題，他勇於面對，也樂於分享。的確，「認識自己」是十二世紀思潮的特色，並爲歐洲歷史帶來燦爛的一頁。<sup>7</sup>

人的價值取決於其內在意向，而非只是外在表現，兩者相互關連，誠於中，形於外。在伯納身上可看到，人愈認識自己，愈能塑造生命。他的努力留下寶貴的一課：渴求天主、樂天知命。

## 發亮的奇才

---

5 參閱黃淑珍著，《愛的跳躍—伯納雅歌講道集的再讀》台北，慈幼出版社，2000，pp. v-vii，本人寫的序。十年前，黃淑珍跟本人寫碩士論文，後來出版成書。如今再回顧，以中文輯錄的資料、分析及反省來說，本書仍很重要。本文有些資料取自該書，但盡量減少內容重複的機會。

6 本人曾在《見證》302期，2000年以這標題，簡介過伯納的生平。這裡作了些修改再用。參閱黃淑珍，pp. 9-39。

7 See R.L.Benson – G.Constable – C.D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford: University Press, 1982; G.Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge: University Press, 1996. C. Brooke, *The Age of the Cloister – The Story of Monastic Life in the Middle Ages*, New Jersey, Hidden Spring, 2003, especially, pp.166 – 186.

伯納約於 1090 年在法國封丹地茸城（Fontanes-les-Dijon），父母皆是名門望族。伯納有兄長二人（真福古爾、真福謝勒道），弟弟三人（最小的是真福尼華），妹妹一人（真福洪白玲）。

伯納在沙地隆（Chatillon）求學，學成後，文武雙全，周旋在紈袴子弟中，打獵、競技、比試文學。他天賦極高，寫作豐富。近代學者吉爾松（Gilson）認為，他精通「七藝」（seven liberal arts）<sup>8</sup>，而他的生花妙筆，擦亮了中古時代的拉丁文學。

### 清貧的理想

1107 年隨著母親的逝世，伯納便萌生修道意念，且為貧窮的熙篤（Cîteaux）修院所吸引。此院由三位聖人：羅拔、亞爾伯克及斯德望赫定於 1098 年所創，志在恢復本篤會原有精神，以針對當時克盧尼（Cluny）修院俗化的風氣。

朋友捨不得伯納，也不了解他的選擇，更想不到，入修院的數週前，他還是猶疑未決，作出決定後，竟帶領三十多人，一起入熙篤會，其中包括他的兄弟、舅父和朋友。

在告別時，伯納的長兄古爾向幼弟尼華說：「如今你可繼承父業和大片土地了。」尼華回道：「甚麼！你們獲取天堂，卻留我在俗土，太不公平了。」1117 年，老父和尼華也入會，並從伯納手中接得會

---

8 古典人文學科的課程，又作博雅教育，今說「通識教育」。十二世紀，此課程包括基本科和專科，計有「三道」Trivium：即語法 grammar、修辭學 rhetoric 及辯證法 dialectics，「四道」Quadrivium 即算術 arithmetic、幾何 geometry、天文 astronomy 及音樂 music。

衣。

1112 年，熙篤修院已數年沒有初學修士，而伯納帶了那麼多人來，院長歡迎都來不及。伯納致力宏揚熙篤精神，三年後受派帶著十二位修士到王活谷，辛苦經營，人數很快增至十多倍，便將那地改稱明谷（Clairvaux 意即明亮山谷），因為那裡陽光普照、生氣蓬勃的地方。自此，明谷伯納揚名於世。

### 和平的部隊

在伯納的努力下，熙篤會有驚人的發展。他的言辭犀利，目光堅定，女人怕他，惟恐他帶走她們的兒子、丈夫、情人。他離世前，光是明谷修院的隱修士已接近九百名，他們外派到各地，共建立六十八個母院，這些母院又共開發了三百五十間子院。

數以千計的青年，受到伯納的影響而入熙篤會，其中有不少人曾經從軍，並組成一支龐大的和平部隊，駐紮在不同的修院，橫跨整個歐洲。試問當代有誰能像他那般有影響力？

伯納寫書鼓勵在聖地服役的騎士，應確保人們可在聖殿祈禱事主，並指出隱修士的使命，幫助教友默觀天主。隱修院就像靈性的堡壘，將隱修士訓練成靈性戰士，為和平和人性價值而戰。

### 對教會的影響

伯納也參與教會的政務。1130 年依諾森二世（Innocent II）當選教宗，但野心家安納克二世（Anaclete II）亦自稱教宗，各有權貴擁護，後者將前者趕出羅馬，令致教會分裂。為了恢復合一，伯納各處奔走，努力遊說，直到 1138 年安納克逝世，才平息了爭端。

後來，他的入室弟子同名為伯納（Bernard of Paganelli）在 1145 年當選為教宗，就是真福歐靜三世（Eugenius III），整個世紀以來，以這位教宗最為聖善。他寫信給熙篤會的兄弟，提到自己原是已死於世俗和被埋的人，又被放回塵世，本來是遠離群眾和擺脫掛慮的人，反而要為教會的船掌舵，在波濤洶湧的怒海中航行，當然極為不願云云。<sup>9</sup>

歷史記得這位聖善的教宗，其中理由是因為伯納為他撰寫《慎思》——論教宗的靈修及現世權力。伯納指出認識自己和默觀天主的重要。忙碌會令人忘掉靈性的需要，心中無神，目中無人，故此，須先修心、養性、培德，才會放下私益，按天主意思行事。權力切忌濫用，並須懂得下放，萬事以和為貴。時至今日，不少教會高層人士受益不淺。

## 神學的爭論

伯納不愛爭論，可是當時出現一種神學新思維，以亞培拉（Peter Abelard）為首，他們強調人的理性，這與傳統的寺院神學（Monastic Theology）不同。伯納遂寫信給教宗，言詞尖銳，力陳新思維企圖以理性來構思天主，而忽略以信德來渴求天主。其實，理性和信德並不矛盾，然而，要兩者融合一起，卻非人人做到；面對天主的奧蹟，與其咬著筆頭沉思，毋寧跪下膝頭祈禱，這是伯納所強調的。

---

9 See Eugenii Papae Epistola ad Capitulum Cisterciense: PL 182 477-478: Quia vero ex divinae dispositionis arbitrio in medio pelagi ad regendam navim Ecclesiae constituti, circum saevientium procellarum inundatione contundimur, ut non quod volumus, sed quod nolimus, faciamus.

## 十字軍的疑慮

1146 年教宗邀請伯納，協助發動第二次十字軍，以保護聖地的教友。然而，伯納最看重的是他的人生理想，這是屬靈的承擔、隱修者的抱負，要人轉向天主、棄絕罪惡的良機，而不是在打仗，即使是聖戰。伯納充滿信心，執筆預言十字軍的勝利，以至世界為他瘋狂。

可是，諸侯的自私和武士的分歧導至沉痛的失敗。伯納失信於人、蒙受羞辱。令他最難過的是這失敗也侮辱了天主。然而，他並沒有氣餒。

## 悽美的心路

伯納一生有很多掙扎。他講話，眾人鼓掌，便不能謙遜；他沉默，獨善其身，便不能服務。他宏揚教會的聖潔，卻捲入政治的漩渦。他主張人各有志，卻咽不下朋友屬下離開熙篤，回到俗化的克盧尼修院（Cluny）。他猛烈抨擊神學新思維，卻教人謙厚仁愛。他嚮往默觀，卻俗務纏身。他組織和平部隊，卻引起紛爭。

甚麼使他熬過去？是一段心路歷程，他為自己而進入自己，但在那裡卻找到天主。他為天主而愛天主，原來愛天主便要愛自己，愛自己便要接受自己。在尋找天主（*quaerere Deum*）的路上，他時而感到迷戀、甘飴，時而失落、苦澀，這是因為他深受天主之愛的感動，又自覺罪孽深重，所以心頭感得受刺，但在靈性上是非常健康和有益的，因為能增加人對天主的愛慕和依戀，他統稱為「刺痛」（*compunctio*）。他在聖經誦讀或靈閱（*lectio divina*）中，深感天主的大愛，在心中找到天主，再從天主那裡釋放自己。

儘管伯納多次強調恩寵和自由的神妙互動，但最傳神的莫過於《雅歌講道集》，他寫了十八年，以優美的言詞和意象，道出非一般筆墨所能形容的神契經驗。<sup>10</sup>

1153年伯納鞠躬盡瘁，於八月二十日逝於明谷，享年六十三，1174年被列為聖品，1830年被封為聖師，雅稱「流蜜聖師」(Doctor mellifluus)，又被教宗庇護十二稱為「最後而非亞於先前任何一位的教父」<sup>11</sup>。

## 2. 聞雅歌起妙筆

要寫雅歌，必先聽雅歌，聞歌起筆。自教父時代，此歌一直被視天人「神婚」的頌歌。伯納固然得悉，但最重要的是，在他和聖言的相遇中，聽出這歌的妙韻。

在1135年的將臨期，伯納開始執筆，在1136年終起程往意大利前，已完成了24篇道理。<sup>12</sup>這裡特別提出和他起筆有關的三件事。<sup>13</sup>

### 2.1 少年奇夢

第一件事發生在他童年的聖誕夜。弗利·奧塞雷 (Geoffrey of

10 See E. Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, Transl. by A.H.C. Downes, New York, Sheed and Ward, 1940.

11 "Ultimus inter patres, sed primus certe non impar". See J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God. A study of Monastic Culture*, Fordham, University Press, 1977, p.137.

12 See SBO I, pp..xv-xvi.

13 See P. Verdeyen, *Introduction*, SC 414 pp.23-27.

Auxerre) 簡記如下。

為準備參與子夜彌撒，伯納在家中睡覺休息。他似乎看見童貞女分娩，那誕生的嬰孩是聖言。此時聖堂的鐘聲響了，伯納的母親前來喚他，帶他到聖堂裡去。日後，伯納提到這神視，就慣常說，那是主誕生的時刻，他看到的是奧蹟的標記，後來，主親自顯現給他，指出那是主的誕生。  
14

伯納認為，這神夢屬於基督第三種方式的來臨，(第一和第二分別是祂在白冷和世代終結的來臨)，意即基督今世在信友的靈魂中誕生(將臨講道)。然而，這個夢也宣示另一個奧蹟，那就是聖言和人靈的神婚。他的朋友，威廉·聖提里(William St-Thierry)有以下的描寫，場合有些不同，時值聖誕夜的守夜祈禱，按慣例孩童伯納和其他人在聖堂裡舉行夜課，期待子夜，他低下頭，昏昏欲睡：

那時孩童伯納看到嬰孩耶穌誕生，是耶穌增強他柔嫩的信德，並在他身上播下屬靈默觀奧蹟的種子。祂顯現時，猶如重新走出新房的新郎，現身在他眼前，彷彿是從童貞聖母懷中生育出來的聖言嬰孩，祂是人子中最俊美的，但已不再像孩子(minime iam pueriles)，卻將孩童聖伯納的感情(pueruli sancti affectus)，全部吸引過來。<sup>15</sup>

---

14 *Fragmenta Gaufridi de Vita et miraculis S. Bernardi*, 5 in *Analecta Bollandiana* 50 (1932) p.91, reported in SC414, p.24. 弗利·奧塞雷(Geoffrey of Auxerre) 是伯納的好朋友及工作伙伴，並為伯納寫行傳，後來成為明谷院牧。

15 William of St-Thierry, *Vita Prima de S. Bernardo*, 1, II, 4, in PL185, 229A. 威廉也是

把初生的聖言嬰孩看成初次從新房步出的新郎，這意味著聖言和伯納的神聖關係（sacramentum），亦即神婚<sup>16</sup>。這當然是威廉在後期對神夢的解釋，但不可忽略其重要性，因伯納本人在《雅歌講道集》中亦曾有多次暗示（Sm 1, 8; 39, 10）。

## 2.2 病友相通

另一件事也和威廉·聖提里有關的，就是他和伯納都病了，這兩位院牧同在明谷養身，便有機會相處和暢談，很自然地談到靈修，而且不約而同引用雅歌，兩位大師接觸這卷聖經，都不敢怠慢，更沒有忽視古代的解經泰斗，那就是奧利振，他也解釋雅歌，而在伯納的講道集中，多次泛起奧氏的墨影筆跡。

後來，威廉回想當時的情景：

伯納是何等親切，無私地向我披露心聲，分享他思想的精髓和感情的體驗。他不嫌我無知，不遺餘力地循循善誘，這一切除非是他親身經歷，否則無從談論。<sup>17</sup>

---

院牧，和伯納是好友，曾為伯納寫行實。他記載：Adfuit illico puero suo se revelans pueri Jesu sancta Nativitas, tenerae fidei suggerens incrementa, et divinae in eo inchoans mysteria contemplationis. Apparuit enim velut denuo procedens sponsus e thalamo suo. Apparuit ei quasi iterum ante oculos suos nascens ex utero matris Virginis verbum infans, speciosus forma prae filiis hominum, et pueruli sancti in se rapiens minime jam pueriles affectus.

16 在伯納往往將 sacramentum 詞解作神聖或奧秘的關係，亦指神婚（conubium spirituale），有關伯納的用語及寫作風格，看 C. Mohrmann, *La Langue et le Style de Saint Bernard*, in SBO II, pp.ix-xxxiii.

17 William of St-Thierry, *Vita Prima* XII 59, in PL185, 259C: In quo cum benigne et

伯納在病中反思天主的深情，好天主便打發博學多才、志同道合的病友來相伴，友誼為他們設下雅座，伯納向他披露了罕為人知的神契經驗，為表達那「凝望天主」(contemplation)的境界，搜索枯腸，卻發現雅歌所言的神婚和意境，最為貼切。想不到病使他們相聚，沒有相憐，卻有深交。

從這兩段事蹟，清楚地看到，伯納尚未執筆，就積蓄了很豐富的靈感。威廉是知音人。可是，他病癒離開了，又有何人？儘管伯納年幼得奇夢，日後有神契的經驗和寫作的天份，但若缺少知音，便沒有筆耕雅歌的動機，況且他也害怕，不合時機的分享，可能出現反效果。

### 2.3 盛情難卻

此外，還有第三件事，讓我們聽聽近代學者萊克里(J. Leclercq)的報導。<sup>18</sup>在 1135 年，伯納已 45 歲，適逢盛年，他的朋友都很想他留下美果，其中一位和他同名的伯納(Bernard)，是查爾特勒修道院(Chartreux de Portes)的修士。他寫了好幾封信給伯納，非常誠懇地邀請他寫下雅歌的反思。這些信已失傳，但明谷院牧的回信猶在，「你懇切敦促我做這事，但我一直婉拒。」伯納認為這個請求事關重大，要投放很多時間和心機，絕不可掉以輕心，「於不重要的事，你不會如此堅持，可是，你來信之多、深情之盛，正披露你堅定的

---

sine invidia exponeret mihi, et communicaret sententias intelligentiae et sensus experientiae suae, et multa docere niteretur inexpertum, quae nonnisi experiendo discuntur, etsi intelligere non poteram adhuc quae apponebantur mihi.

18 J. Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, tome 3, Rome, 1969, pp.24-25.

意志；（我感到）你愈操心請求，我愈拿不定主意（相信我）（…）你對我真心誠意，我總不能把你的盛情一笑卻之吧！」在此信中，聖伯納五次提起他的憂戚和害怕，究竟怕甚麼？容後再說，但他終於讓步：「有幾篇道理我先盡快寄給你看（…）」<sup>19</sup> 如伯納所應許，在隨後的一封信，他寄上他的道理，「如你所要求，和我所答應的，隨函寄上有關雅歌開場白的道理，請賜教，愈快愈好，要繼續？要停止？願君告之，我必隨從。」<sup>20</sup> 伯納毫不掩飾他等候的焦慮。

無論如何，聖伯納的回信，已為這著作命名為《雅歌講道集》，而著作的開端又道出他如何放下懼怕：「我相信，有朋友自遠方來訪，絕不嫌棄我們的，只要享受到第三種食糧。」（Sm 1, 3）

原來第一種食糧是從訓導篇認識世界的虛幻，第二種是從箴言學到品德的重要，第三種是至為甘香可口的美食，便是從雅歌領會天主的愛情。換言之，若未洗盡俗念（訓導篇的萬事皆虛），又未修身立德（箴言的嚴以持己），靈肉就未有充份準備，這樣擅自進入雅歌，就是冒失，為此，純潔的心靈是閱讀雅歌的先決條件（Sm 1, 2-3）。這裡顯示出上文伯納在信中披露的懼怕：值得嗎？人家說甚

---

19 *Epistola* 153, 1-2, in PL 182, 312B-313A: *Petis instanter, et ego constanter abnuo (...)* Minime quippe pro minimis sic instares. Nam voluntatem tuam et curam in hoc satis produnt crebrae epistolae tuae, et vehementior spiritus eas animans. Nimirum proinde quanto id curiosius velle te sentio, tanto, crede mihi, scrupuloser acquiesco. Cur hoc? Ne magna videlicet exspectanti, ridiculum producam murem. (...) *Sermones paucos (...)* tibi (...) quam citius mitto.

20 *Epistola* 154, 1, in PL 182, 313D: *Sermones super principia Cantorum, quos tu petiisti, et ego promiseram, transmitto tibi: quibus lectis peto, ut quam citius opportune poteris, tuo rescripto moneamur vel ad procedendum, vel ad supersedendum.*

麼？有反效果嗎？<sup>21</sup>

### 3. 筆落風雲起

在著作的開卷語中，伯納便提到雅歌中有美食，他把耶穌看作美食的主人，其他人包括伯納本人都是饑餓的乞丐，伸手向主人乞討。耶穌在厄瑪烏路上擘餅，門徒便認出祂。於是，伯納祈求祂說：「至仁慈者啊！請擘餅分給飢餓的人，若你不嫌棄，請用我雙手，但一切力量都是你的。」<sup>22</sup> 伯納就是以乞求的心態下筆。可是，連他也意想不到，他筆頭一動，就掀起洛陽紙貴的風雲，大家爭相閱讀。

#### 3.1 神契和寓意

開宗明義，伯納提到自己得蒙主幸，未執筆寫這些道理時，早已獲得神契的恩典（Sm 1, 11）。上文提及他年輕時的神視，他見到童貞聖母及聖嬰，這是屬感性的神契經驗，因為這關乎感官所能接觸得到的情況，但後期，伯納也提到屬理性的神契經驗，因為他所接觸的已非仗賴感官，而是靠心靈感應，但其扣人心弦之程度絕不

---

21 See *Epistola* 153, 2: Hoc vereor, et haec causa cunctationis imeae. Et quid mirum si vereor dare, quod edere verecundor? Invitus, fateor, praebeo, quod me existimem non tam edere profuturum, quam prodere contemnendum. Quis sane dare velit, quod dedisse dedeceat, accepisse non prosit? Libens do, invitus perdo. 字裡行間已顯示伯納的怕懼。說白一點，第三種食糧包含今日所謂的「三級成份」，「兒童不宜」，伯納也要尊重心志尚未堅定的修士，始終用大量「男歡女愛」的言詞描寫天人之愛，為他們並不適合。所以他說，只有在德行的路上，達到「結婚的年齡」（Sm 1, 12）方宜作天上新郎的配偶。

22 Sm 1, 4: O piissime, frange esurientibus panem tuum, meis quidem, si dignaris, manibus, sed tuis viribus.

減低。

這裡有兩種幸福默觀的神魂超拔 (excessus)，一種是經理性的，另一種是經感性的，一種是在光明中，另一種在熱誠中，一種是在熾熱中，另一種是在虔敬中。後者的情意極為虔敬，心胸因愛而發熱，內裡注滿神聖的虔敬，甚至精神充滿熱情而激動。這一切感受在其他地方找不到，除非被帶到酒房之內。無論誰，只要在祈禱中得到恩賜，就會從心內昇起這大量的感受，都可真誠不欺地說：君王引我進入酒房。<sup>23</sup>

伯納顯然對那感性的神魂超拔有強烈的感受。然而，他在第 74 篇論聖言到訪，就有很深切的描寫，明顯他不是說感官的經驗，而是靈性的。

既然祂（聖言）的途徑深不可測，你會問我從何獲悉祂的臨在呢？祂生命旺盛，精力充沛；祂一進到我內，便喚醒我昏睡的靈魂；祂觸動、軟化和刺痛我心，因為我曾心硬如石，心裡發病。祂便開始拔除和清理、建立和栽種，乾旱的加以灌溉，幽暗的加以照明，閉塞的加以開導，冰冷的加以熾熱，彎曲的加以修直，粗糙的加以磨滑，因此我

---

23 Sm 49, 4: Cum enim duo sint beatae contemplationis excessus, in intellectu unus, et alter in affectu; unus in lumine, alter in fervore; unus in agnitione, alter in devotione: pius sane affectus, et pectus amore calens, et sanctae devotionis infusio, etiam et vehemens spiritus repletus zelo, non plane aliunde, quam e cella vinaria reportantur: et cuicumque cum horum copia surgere ab oratione donatur, potest in veritate loqui, quia introduxit me rex in cellam vinariam.

的靈魂不其然說：「上主，我的五內讚美你的聖名」（詠 102:1）。聖言新郎到訪已有幾次，每次都是不留痕跡，不動聲色，無蹤無影。

並非因祂的一舉一動，我才察覺祂的臨現，因為祂的動靜不是我的感官所能探測到的，而是靠我心靈的觸動，如前文所述，於祂的臨現，我心領神會（intellexi）。

當毛病改掉、肉慾受控，我體驗祂的大能。在隱密的思慮中，我驚訝祂智慧的深厚。在行為的改善中，我意會祂的慈愛。在靈性的更新中，即在我這個新人上，我洞察祂優雅出眾的儀容。在默觀這一切事的同時，我對祂各方面的大德大能深感驚愕。<sup>24</sup>

---

24 Sm 74,6: Quaeris igitur, cum ita sint omnino investigabiles viae ejus, unde adesse norim? Vivum et efficax est: moxque ut intus venit, expergefecit dormitantem animam meam; movit, et mollivit, et vulneravit cor meum, quoniam durum lapideumque erat, et male sanum. Coepit quoque evellere et destruere, aedificare et plantare, rigare arida, tenebrosa illuminare, clausa reserare, frigida inflammare, nec non et mittere prava in directa, et aspera in vias planas; ita ut benediceret anima mea Domino, et omnia quae intra me sunt nomini sancto ejus. Ita igitur intrans ad me aliquoties Verbum sponsus, nullis unquam introitum suum indicium innotescere fecit, non voce, non specie, non incesso. Nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsum penetralibus meis: tantum ex motu cordis, sicut praefatus sum, intellexi praesentiam ejus; et ex fuga vitiorum, carnaliumque compressione affectuum adverti potentiam virtutis ejus; et ex discussione sive redargutione occulorum meorum admiratus sum profunditatem sapientiae ejus; et ex quantalacunque emendatione morum meorum expertus sum bonitatem mansuetudinis ejus; et ex renovatione ac reformatione spiritus mentis meae, id est interioris hominis mei, percepi utcunque speciem decoris ejus; et ex contuitu horum omnium simul expavi multitudinem magnitudinis ejus.

由於伯納在神契經驗中被捲入奧蹟當中，他發覺很難筆之於書，便採取古典的寓意法（allegorical method）來描述。其實，伯納從教父那裡已洞悉這種技巧，而這方法的神學基礎在於天主對人的「遷就」（condescendo），意謂祂下降到人能起步的層次，並在那處帶人上昇。當然，最偉大的下降是聖言成為血肉，讓人直接從祂那裡聽到天主。為此，那能起步的層次便成為一個跳板，<sup>25</sup> 由此而「跳上去」，但不要停在那裡，天主會利用自然之物或人間之事使人聯想祂，例如：雅歌中的芳香之油或新郎對新娘的垂青，都是人們能起步的層次，並能藉此跳到天主的愛內。這些聖經的寓意是天主賜予人的「有血有肉的形象」，為使人的血肉之軀能感受得到，但同時又有機會超越形象，觸及奧蹟。<sup>26</sup>

如此說來，寓意法基本上擺脫不了「模稜兩可」的狀態，一方面說天主是新郎，另一面又要跳出這層次，說祂不完全是。這種形象語言顯得浮而不實，幸好人也有形上思維，可從存在角度，使語言變得實而不浮。籠統來說，前者屬希臘的傳統，後者是拉丁的。伯納並非任由希臘的寓意法「我行我素」，卻以拉丁的形上學來「相輔相成」，這樣，他結合了希臘和拉丁兩個傳統，在他筆下冒出新穎的神學，使所謂的類比論的應用變得更為成熟。這也歸功於伯納的拉丁造詣。<sup>27</sup>

簡言之，人在神契經驗直接觸及天主，那是得天獨厚之恩，但

25 參看黃淑珍，pp. 3-6；跳板尋找法，pp. 54-56；伯納的寓意法。

26 See G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages*, Cambridge, University press, 1984, pp.1-4.

27 See E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London: Sheed and Ward, 1955, p. 164.

也可通過天主的「遷就」(包括聖經中的寓意)間接地接觸祂。伯納不希望他的兄弟只停留在這個層次，而是想燃起他們的切願，祈求天主也賜他們神契經驗。

### 3.2 雅歌的魅力

為將伯納的神契經驗寫出來，他為何選擇雅歌<sup>28</sup>？原因有二。首先，神契經驗是個人的，免不了主觀的成分，他需要從聖經裡找出智慧來辨識和確認他的經驗是來自天主。其次，在聖經中最能表達聖言自天來訪的經驗，非雅歌莫屬了。

他認為雅歌是萬中無一，其他的聖詠或詩篇，有帶人進階的作用。人生路上，每走一步，就唱一首，每唱一首，就進一步。可是，雅歌被稱為歌中之歌，因為較諸其他，它出類拔萃，無與倫比，並集結一切歌詠的美果，其所散發的甘飴和優雅，凌駕一切。

如斯之歌，只有聖神的傅油才教得出，只有親身的經歷才學得到  
有此經歷者，可心領神會，無此經歷者，卻心燃切望，  
與其探索理性的認知，毋寧追求深切的體驗，  
此非喊破喉嚨的噪音，卻是湧自心頭的妙韻，  
不是口舌的聲響，乃是怡樂的波動，

---

28 中世紀的隱修士普遍都愛讀雅歌(拉丁通行本 *Vulgata*)，有不少著作和雅歌有關。伯納認為雅歌有助默觀生活，默觀者就是想活透末世的期盼，將之化為不停的思念和祈禱，就如拿著燈的童女守候新郎出現一般，而雅歌中的新娘，正反映默觀者深層的心理狀態。雅歌不是直接為牧民用的，卻能豐富牧者的愛( *charitas affectualis*) 而從事牧職( *charitas actualis*)。參看 J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* pp.106-109; A.W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990.

沒有聲和聲的共鳴，卻有心和心的相印，  
 此歌外面聽不見，因為不是廣場的演唱，  
 只有詠唱者和聆聽者才能聽到，那就是新郎新娘的互詠互聽，  
 其實，這是婚姻的讚曲，  
 讓人在靈性上感受到  
 貞潔歡樂的擁抱，夫唱婦隨的和諧，兩情相悅的交融。<sup>29</sup>

在書寫過程，伯納常走向自己的神契經驗，他的人生觀是離不開「聖言的到訪」(visita ab alto)。他感到天主特別的厚愛。人的出生來自愛，其終結要回歸愛。

這本傑作教人將愛導向天主，但由於人的傾向被扭曲而追求受造物，這須賴天主的恩寵予以反亂撥正，為在得到釋放後，可體驗那源頭的可貴。

### 3.3 講道三部曲

雅歌講道集共有 86 篇道理，每篇都是道理嗎？有些明顯是口講的道理，讀來瑯瑯上口，而且好像有具體的聽眾坐在前面，講道者明白他們的生活、工作、喜好或不滿，他們誦禱時，有些低聲喃喃，有打呵欠的，甚至有呼呼入睡的 (Sm7, 4)。此外，在第 54 篇道理

---

29 Sm 1, 11 :Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi, quam experiendi. Non est enim strepitus oris, sed júbilus cordis; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia. Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsa et sponsus. Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos jucundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alterutrum charitatem.

的開場白，伯納提到他所講的道理都會筆錄下來( *scripta sunt ut dicta sunt, et excepta stylo, sicut et sermones caeteri*)。可是，也有另一些用來默想的道理，篇幅頗長，理據細膩，思想高深，只宜個人細讀，不宜公讀出來。況且多次行文時，伯納將讀者視為單數而非多數( *Sm 65; 66, 2*)。當伯納回信給 Bernard of Portes 答應執筆寫道理時，寫道：

我請人重抄( *transcribere*)一些道理，是最近默讀( *dictare*)的，有關雅歌的開場白，我想盡快寄給你，並有意將之編好( *edere*)，如果你仍持續鼓勵我的話，我便找時間，願基督王權早日降臨，勉力完成這項大工程。<sup>30</sup>

這著作的每一篇，不論是個人閱讀或公共朗讀，都可視之為一個單元，其共同相連之處就是論及天人之愛。雖說這些都是道理詞，但有三點要注意。

首先，伯納無意落墨於雅歌的註釋，否則他不會稱這著作為講道詞( *sermo*)，他是借用雅歌中的新郎和新娘，而按教會的傳統，表達天人之愛、基督和教會之愛。其二，伯納知道一般人誤以為這愛難於描寫，但伯納要更正這誤會，並想通過他個人的神契經驗和雅歌的意境，寫出天人之愛的真善美。其三，伯納自覺有聖言從天到訪的經驗，要他鼓勵志同道合的隱修士，和嚮慕天主的靈魂( *anima sitiens Deum*)，會晤「新郎」，事實上，伯納選定他們為自己的讀者，

---

30 *Epistola 153, 2: Sermones paucos in principio Canticorum Salomonis, recens dictatos, en facio transcribi: et tibi, cum necdum ediderim, quam citius mitto. In quo opere cum accepero tempus, Christo imperante curis, tentabo procedere: si tamen me inde confortes.*

並寫開場白：「弟兄們，你們不同於在俗的人，爲此，同你們談論的事是別有新意的。」(Sm 1, 1 開場白) 他的目標很簡單，讓人知道默觀的生活確能譜出天人的戀曲。

伯納寫這些道理，也有其特別技巧，容我分三點說明，一以救恩史作骨幹，二以同義詞作聯想，三以靈魂糧作陳述。

### 3.3.1 以救恩史爲骨幹

從救恩史看就是通讀聖經，認定新舊約的連貫，並以基督爲釋讀的鑰匙。例如：猶太人將雅歌中的新郎和新娘，解釋爲天主與會堂（意即選民），然而基督徒的閱讀，將之解作爲基督與教會。猶太人的會堂排斥外邦人（羅 3:29; 11:25）基督的教會卻接納全人類，聖安博（Ambrosius）在其雅歌詮釋也作同樣的解釋<sup>31</sup>，聖伯納也跟從了他。猶太的會堂被視爲「按血肉的以色列」，基督的教會是「按神生的以色列」，前者雖有梅瑟的法律，但只按「文字」生活，而文字叫人死，後者擁有聖神，而聖神叫人活（Sm 14, 2）。「不是說他們（按血肉的以色列）沒有油（oleum），而是他們的油沒有外溢（offusum）。」（Sm 14, 8）外溢之油是聖神的傅油，須通過基督的大能，才可傅在身體上（Sm 14, 8）。

若將會堂看作閉塞的油瓶，相對是將教會看作把油外溢的容器，從而凸顯天主的計劃是將救恩通過基督——教會——聖神傳送給所有的人。教會固然優於會堂，但也連繫於會堂；新約固然重要，

---

31 See Ambrosius, *Commentarius in Cantica Canticoorum*, in PL15, 1861-1862

但不能缺少舊約，這與奧思定的「新約隱於舊約，舊約顯於新約」<sup>32</sup>不謀而合。

我們可舉一例，伯納用了雅歌 1:2 的話「你的令名香液四射」(*Oleum effusum nomen tuum*)，來說出耶穌之名就是芳香之油 (Sm 15)。首先，伯納從新舊約中羅列有關天主之名的章節，並予以解釋：祂是聖祖亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主 (出 3:6)，祂自稱「我是自有者」(出 3:14)，祂是上主 (出 20:2,5)，慈愛和公義屬於祂 (詠 61:12-13)，人將給他起名厄瑪奴耳 (依 7:14)，還有其他的名字 (依 9:6)，當然和天主的救恩有關，「在天下人間，沒有賜下別的名字 (耶穌)，使我們賴以得救。」(宗 4:12)，「致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜」(斐 2:10)；這樣他把耶穌名字的豐富內容道出。

### 3.3.2 以同義詞作聯想

寓意法 (*allegorical method*) 是將聖經的字面意義轉移到精神意義。這裡伯納是非常自由和創新，但最重要的是承接教會傳統，將所有的陳述都集中在基督救恩工程上。例如：在「你的令名香液四射」(*oleum offusum nomen tuum*) 的片語中，他聚焦在 *offusum* 一詞上，中文可解作四射、傾注、外溢、傅抹等。然後，找出聖經與此詞有關的句子，並將這些句子的意義轉移到聖言新郎之上。例證如下：

---

32 Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum Lib.2*, 73, in PL 34, 623: In Vetere Novum lateat, in Novo Vetus pateat.

當時期一滿，祂（新郎）的名便傾注（*effusio*）人間，這是天主藉岳厄爾先知的預許，祂的神要傾注（*effundente*）在所有的人身上，由此聖言新郎「使自己空虛，取了奴僕的形體」（斐 2:7），那就是新郎把自己傾注（*effusus*），這自我虛空或傾注就是聖詠所言：我好像水一般傾注（*effusus*）（詠 21:15），圓滿的天主性傾注（*effusa*）並實實在在地寓居人間。所有我們帶著有死之軀的人，可從由圓滿得到生命，同時充滿活力的芳香，因而同聲說：你的名香液四射（*offusum*）。（*Sm* 15, 2-4）

雖然伯納自由發揮，其實他沒有忘記另一個拉丁版的文本：*unguentum exinanitum nomen tuum*，這個版本乃源自前人奧利振（*Origen*）的雅歌註解，在第五世紀已有拉丁譯本，伯納讀了這個版本。在這拉丁版沒有用 *offusum*，而用了 *exinanitum*，此詞原先解作虛空、陶空、倒空，但由於此詞和油（*unguentum*）一起用，便可解作倒出、外溢，甚或傅抹。奧利振將之一語雙關，既說出耶穌的虛空，又符合油的外溢的字面意思。<sup>33</sup>

---

33 See *Origen, Commentarium in Cantica Canticorum* 4, 1-5, in *Sources Chrétiennes* 375, Paris, 1991, pp.220-222, 其意是說：聖言你的名如芳香之油的外溢，少女們都隨著香氣跟追隨你（歌 1:2）。基督的追隨者不就是基督的馨香嗎（格後 2:25-26）？追隨者已被更新，不再是舊人，加諸他們靈魂上的不是縐紋和斑點，而是如少女一般的年青和貌美，而且日復一日，不斷更新，他們已穿上新人基督，這新人是按著天主本身造的。爲了這些如少女一般的靈魂，讓他們在生命上得以成長和進步，聖言本來具有天主形體的卻虛空了自己（*exinanivit se ille qui erat forma Dei*），使他的名變成外溢四射的油（*ut fieret unguentum exinanitum nomen eius*）。（注意這裡 *unguentum exinanitum* 同時有「虛空」的意思）。「少女」得到油的傅抹，固然戀慕聖言，不在話下，但竟能引起聖言的動心，真的出乎意料之外，於是她們便加強信德，盡力效法聖言。爲此，她們既從聖言得到甘飴和芳香，便學習以情以理，

爲此，第 15 篇道理提到聖言成人時的「虛空」，不過在第 19 篇伯納讓新娘這樣說：

你名字的四射外溢（exinanitum 虛空）並非徒勞無功，亦非一無是處。新郎啊！你名已傅抹在我的乳房，爲此那些少女非常戀慕你。為何？因爲你名的傅抹（propter nomen offusum），又因爲那乳房散發你名的香氣（et propter ubera ex eo perfusa）<sup>34</sup>。

由此，我們可看到伯納的聯想力，但又常倚重基督和聖經，不至流於過分的主觀看法。

### 3.3.3 以靈魂糧作陳述

靈修常活生生地牽動著伯納的生花妙筆，他之所以解釋耶穌名字和芳香之油的關係，最終是爲增強靈魂對耶穌的愛。這裡伯納說：

有關新郎的名字和油的相似之處是毫無疑惑，而聖神不會無故將兩者相比較，如果你提不出更好的意見，便讓我說明油的三個質素，就是照明、滋養和傅抹。油可以延續火焰、滋養身體、舒緩苦痛。油代表光明、食糧和藥物。其實，新郎的名字與油有異典同工之妙用。當傳揚此名，可

---

予以細味品嚐。當她們擁有這芳香，就能領悟聖言來臨的理由，明白祂的苦難和救贖的動機。這樣她們的人生路將會跑得輕鬆愉快，就如在賽場上那樣跑，好能得到獎賞（格前 9:24）。

34 Sm 19, 1: Quasi dicat: Non frustra nec inaniter nomen tuum exinanitum est, o sponse, atque effusum in ubera mea; propterea enim adolescentulae dilexerunt te nimis. Propter quid? Propter nomen effusum, et propter ubera ex eo perfusa.

照亮；當思念此名，可滋養；當呼求此名，可減痛和潤滑。  
我們可逐一說明。<sup>35</sup> (Sm 15,5)

你若寫些甚麼，除非我在那裡讀到耶穌，不然就會感覺無味。不論是研討或談話，除非響起耶穌之名，否則我會覺得枯燥。耶穌如口中之蜜，耳中妙音，心中怡樂。<sup>36</sup>

這些都是在靈修上令人欣悅的激勵。有一首十二世紀聖詩，耶穌甘飴的回憶(*Jesus dulcis memoria*)，傳聞是伯納本人或其門徒所寫的。

由此看來，伯納對亞培拉 (Peter Abelard) 的神學，總保持距離，原因是此神學在閱讀聖經的態度上，過分推崇理性，以至聖經變成用來研讀的書本，而非用來祈禱和聆聽天主的話語。伯納絕非輕看理性，他本身就是情理並重的人，可是，若人要用理性高攀天主的奧蹟及其救恩的真理，必須先好好予以預備，使之更有韌力和彈性，方能容納那不可言喻的奧蹟。伯納明白默觀生活正有此效。有了默觀 (*contemplatio*)，才可講道 (*predicatio*)，面對奧蹟，先要融於情感，方能圓於理性。<sup>37</sup>

35 Sm 15,5: Est procul dubio inter oleum et nomen sponsi similitudo; nec otiose Spiritus sanctus alterutrum comparavit. Ego autem dico in triplici quadam qualitate olei, quod lucet, pascit et ungit, si vos melius non habetis. Fovet ignem, nutrit carnem, lenit dolorem; lux, cibus, medicina. Vide idem nunc et de sponsi nomine. Lucet praedicatum, pascit recogitatum, invocatum lenit et ungit. Et percurramus singula.

36 Sm 15,6: Si scribas, non sapit mihi nisi legero ibi Jesum. Si disputes aut conferas, non sapit mihi, nisi sonuerit ibi Jesus. Jesus mel in ore, in aure melos, in corde júbilus.

37 隱修院的聖經誦讀 *lectio divina* 是默觀生活不可缺的元素。先以敬重的心態喃喃閱讀 *lectio*，直至記在心頭，便是如牛一般進行反芻 *ruminatio*，隨著心靈的開放而專

伯納並不輕看宣講 (predicatio) 的職份，這是愛德工作。在第 50 篇，他談到兩種愛德，和兩者的協調。其一是感情的愛德 (charitas affectualis)，其二是行動的愛德 (charitas actualis)。前者是賞報，那是在默觀中你可享受到天主的臨在，會晤聖言，是令人欣悅的，但這種欣悅不能持續，因為聖言會離去，遣發你去幫助人。後者是立功，讓你去幫助更需要的人 (qui indigent amplius)，並須作犧牲，但不是恆久的犧牲，因為那事情是會完結的。兩者有其客觀秩序，人家的需要是急待解決的，故此先要完成這行動的愛德，甚至你要放棄那感情愛德所帶來的默觀的欣悅，不去會晤聖言。雖然行動的愛德客觀上是優先的，但感情的愛德助長你的智慧，可將客觀的優先轉變成主觀的優先，因為感情願意讓真理帶領，甚至去不想去的地方。由於感情生的智慧使人甘於討好聖言智慧，即使行善時你感覺到犧牲，但也會體會到智慧為你生出的甘飴。為此，不要將兩種愛德相對立，反而使之相協調，愛會包含犧牲和甘飴的，不論客觀或主觀，愛德必須結合於行動和真理 (diligamus opere et veritate) (若一 3:18)。

伯納要帶出的靈魂糧食，幾乎唾手可拾，不單滋養感情的愛德，即激發對聖言的渴慕，也啓迪行動的愛德，儘管有犧牲，亦找到犧牲的甘飴。

#### 4. 筆影弄新房

---

注默想 meditatio，祈禱的心態漸濃 oratio，在此心境中，對聖言到訪的渴求愈形高漲，有時會高度地意識聖言的臨在 (Sm 74, 6) 得到 contemplatio 甚或神魂超拔 excessus。這些經歷是從感情 affectus 開始，但常有理性伴隨。

伯納的道理常留給讀者一個「情感空間」，那就是「新房」，是新郎新娘親密相會的地方，充滿濃情厚意，令人渴求不已。有些讀者未有新房的體會，卻隱約知道那是心中所求，可是沒有新郎帶領，是無法進入新房的。在伯納的筆影下，這新房漸漸在讀者的心中浮現。

伯納起筆時，就表示自己追求親密的關係——新郎的「口中之吻」（雅歌 1:1 拉丁通行本），在結尾時，他只寫到雅歌 3:1「夜間我在床上，尋覓我心愛的」，寫了 18 年，從浪漫的追求到夜間的尋覓，有點像李清照那份「尋尋覓覓」感覺，但伯納是極為樂觀的，雖然他已年老，辦大事、闖天下的日子過了，但絕非「冷冷，清清，悽悽，慘慘，戚戚」的時日，這裡所言的「夜間、牀上、尋覓、心愛」，說明他早已儲備大量的靈感和智慧，讓筆者和讀者交流和揣摩。事實上，他死後，至少有三位兄弟為他續筆。可見這樣的智慧可有開始，但沒有終結。

行文至此，伯納自知日子不多，但無意草草收場，他只想說：「你不會尋覓，除非你被（聖言）找著；你不會愛，除非早已被愛」<sup>38</sup>，更具體地說，他已被邀去過那被愛的地方。

在那裡舒適地徜徉著仰瞻天主，那並非判官、嚴師的地方，卻是新郎的地方，別的我不知道，但於我來說，這確是新郎的新房，有時我有幸被帶進去。真可惜，機會太罕有了，時限太短暫了！那裡我清楚意識到上主的慈愛臨於敬畏他

---

38 Sm 84, 5: Minime prorsus nisi prius quaesita quaereris, sicut nec diligeres nisi dilecta prius.

的人，從永遠到永遠（詠 102:17）。<sup>39</sup>

伯納的講道集是寫不完的，他要寫到天上的永恆去，在如此深遠的體驗中，我們選擇三個骨幹思想，作蜻蜓點水式的介紹，就是：新郎和新娘，知己和知主，解脫和愛情。

#### 4.1 新郎和新娘

這是重要的課題。在新約中，基督被認定新郎，教會是新娘。奧利振詮釋雅歌亦然，他認為新娘是就是基督的教會，不過也可以是人的靈魂，這是一個新意：

這本讚歌小書，即頌婚歌，看來是由撒羅滿執筆，以戲劇形式寫出。此歌是以新娘的角色，在婚嫁時，向新郎唱出，新郎是天主聖言（sermo Dei），歌詞充滿上天熾熱的愛情。那向聖言示愛的，或者是按祂肖像所造的靈魂，或者是教會。<sup>40</sup>

伯納跟隨他，一方面按照傳統，但也從個人的神契經驗出發，

---

39 Sm 23, 15: Sed est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur Deus; locus omnino, non iudicis, non magistris, sed sponsi: et qui mihi quidem, nam de aliis nescio, plane cubiculum sit, si quando in illum contigerit introduci. Sed, heu! rara hora, et parva mora! Clare ibi agnoscitur misericordia Domini ab aeterno, et usque in aeternum super timentes eum.

40 Origen, *Commentarium in Cantica Canticorum* 4, 1-5, in *Sources Chrétiennes* 375, Paris, 1991, p.61: Epithalamium libellus hic, id est, nuptial Carmen, dramatis in modum mihi videtur a Solomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae et erga sponsum suum, qui est Sermo Dei, caelesti amore flagrantis. Admavit enim eum sive anima quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia.

把新郎看成聖言，新娘不但看成教會也可以是人的靈魂（Sm 29, 9: *Ecclesia seu studiosa quaevis anima*），尤其那些誠心追求默觀生活的人，不論男女，只要在生活中不斷以祈禱尋求上主的面容，切望有生之年能蒙特恩可「凝視天主」。

這裡有三個理由，指出新娘解作個別靈魂的好處。

首先，雅歌的拉丁版本來就提到新娘的靈魂（Sm1, 6），以新郎和新娘的愛來描寫天主和人的關係，最為貼切，換言之，只要靈魂愛天主，就可成為祂的新娘，也就可要求接吻。<sup>41</sup>

雅歌一開頭就說：請他以口中之吻來吻我。誰說這話？新娘。她是何許人？是渴求天主的靈魂（*anima sitiens Deum*）…那要求接吻的，因為她愛，此愛凌駕一切天賦，特別此愛要返本歸源，到天主那裡。為表達聖言和靈魂的相親相愛（*ad invicem*），無法再找到更貼切和甘飴的稱號，除非是新郎和新娘，因為他倆的一切是共有的，沒有私產，永不分家，共享同一的產業、同一的家居、同一的飯桌、同一的床第，二人成為一體（創 2:24）。<sup>42</sup>

---

41 See Sm 7,2: *Si ergo amare specialiter sponsis ac principaliter convenit, non immerito sponsae nomine censetur anima quae amat. Amat autem quae osculum petit.*

42 Sm 7, 2: *Osculetur, inquit, me osculo oris sui* (Cant. 1, 1). *Quis dicit? Sponsa. Quenam ipsa? Anima sitiens Deum. (...) quae vero osculum postulat, amat. Excellit in naturae donis affectio haec amoris, praesertim cum ad suum recurrit principium, quod est Deus. Nec sunt inventa aequae dulcia nomina, quibus Verbi, animaeque dulces ad invicem exprimerentur affectus, quemadmodum sponsus et sponsa: quippe quibus omnia communia sunt, nil proprium, nil a se divisum habentibus. Una utriusque haereditas, una domus, una mensa, unus torus, una etiam caro. Denique*

第二個理由源於教會和個別信友的關係。雖然伯納深知個別的信友並不熱心，而不熱心的穩修士，大有人在，但基於教會內彼此相通，也是耶穌所救贖，他們儘管平凡都可分享新娘的名份。

我們中無人如此自負，膽敢自詡為主的新娘，不過，教會不論是名是實卻當之無愧，由於我們就是教會，當我們所有成員一起圓滿地和整全地擁有這（新娘的）稱謂，那麼我們個別地也可分沾這稱謂而不產生矛盾。<sup>43</sup>

第三個理由源於伯納的讀者或聽眾。他們和伯納過類似的穩修生活，同時也給伯納機會將自己個人修道心得和他們分享。

我並非忘恩負義，我愛他。我承認，我所領受的，雖遠超過我的功勞，但遠不及我的切願，我著重的是渴望，並非理智，當情愛湧現時，我就不再諸多顧忌了，羞愧雖強烈，但愛情更熱切。我不是不知，你是那喜愛正義而又尊貴的君王（詠 98:4）愛是急性的，等不了正義，不為忠言所制，不為羞愧所控，不為理智所抑，我請求、哀求、不停地求，請他以口中之吻來吻我。

多年來在他恩寵內，我悉心度純潔、樸實的生活，勤讀聖

---

propter hanc relinquet ille patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae; et erunt duo in carne una (Gen. II, 24)

43 Sm12,11: Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam quis audeat sponsam Domini appellare; quoniam tamen de Ecclesia sumus, quae merito hoc nomine, et re nominis gloriatur; non immerito gloriae hujus participium usurpamus. Quod enim simul omnes plene integreque possidemus, hoc singuli sine contradictione participamus.

經，抵制惡習，不斷祈禱，警惕誘惑，在靈魂的澀苦中，反思我的歲月。與弟兄相處，我自覺任勞任怨，服從長上，不論進出，皆求准許。他人財物我不貪，自己的卻甘於分享，甚至奉獻自己。我要汗流滿面，才賺得一口糧，其他一切事都證明我是按常規絕非因樂趣而行事。<sup>44</sup>

其實，很多兄弟向伯納談心時，亦披露他們靈魂的乾枯，這就更表明，修士們需要主的柔情，那麼，伯納便教他們，燃起靈魂的切願，大膽求主這麼不相稱的大恩「口中之吻」。

## 4.2 知己和知主

認識自己 (Sm 23,9) 固然人人追求，但伯納看到認識自己和認識天主有密切關係。認識天主的慈愛，可點燃希望；認識自己的不足，可培養謙遜。這裡所謂「謙遜的希望」，並非要寄望於小事，若將希望放在天主身上，那就不可能是小事，因為這關乎得到「新郎的口中之吻」：和天主結合，參與天主聖三的生命，在現世得到神契

---

44 Sm 9, 2: Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis. Desiderio feror, non ratione. Ne, quaeso, causemini praesumptionem, ubi affectio urget. Pudor sane reclamatur; sed superat amor. Nec ignoro, quod honor regis iudicium diligit (Psal. XCVIII, 4); sed praeceptum amor nec iudicium praestolatur, nec consilio temperatur, nec pudore frenatur, nec rationi subicitur. Rogo, supplico, flagito, *osculetur me osculo oris sui*. En gratia ipsius multis jam annis caste sobrieque vivere curo, lectioni insisto, resisto vitiiis, orationi incumbo frequenter; vigilo contra tentationes, recogito annos meos in amaritudine animae meae. Sine querela me arbitror, quantum in me est, conversari inter fratres, superioribus potestatibus subdita sum, egrediens et regrediens ad imperium senioris. Aliena non cupio; mea potius et me pariter dedi. In sudore vultus mei comedo panem meum: caeterum quod in his omnibus est, totum constat de consuetudine, de dulcedine nihil.

經驗，甚至到神魂超拔的地步，為能得到如此鴻恩，就必須愈加謙遜自己。其實，愈認識天主的偉大，也愈認識自己的卑微，兩者互為因果。這樣，愈謙遜，愈有胸襟接納天主。

伯納不厭其煩，用不同的模式講同樣的事。「親吻」就是一個典型的模式。「願君以口中的吻來吻我」。伯納解釋，父是授吻者，子是領吻者，聖神是情深的吻。<sup>45</sup> 因此，只有聖子可以得到聖父以口的來「吻」祂，這是父和子最密切的關係。然而，熱衷的靈魂可要求基督以其口中的吻來吻自己，意即靈魂領受父對子的那份大愛——聖神。為此，雅歌中的新娘沒有說：「願君吻我」，而是「願君以口中的吻來吻我」。

這裡伯納筆峰一轉，將靈魂的祈求鎖定在成為血肉的聖言上，是祂要賜下「口中的吻」，意謂通過基督，進入天主的真善美。然而，接觸基督最好的方式，莫過於謙遜，於是伯納便有機會告誡自己的兄弟，要得祂的「口中的吻」，須先得到「足的親吻」，意謂痛悔和治療（Sm 3, 1-2），還有「手的親吻」，意謂依靠主的慈愛來培德養性（Sm 3, 3-4），然後才是「口中的吻」。

同樣的模式，伯納套用在「君王」的三間貯物房。一是香料房，二是香液房，三是美酒房。第一間存放香料，就如香料先要被舂爛、研細，同樣靈魂要自我謙抑。第二間存放芳香的油膏，這是令人喜樂的油，意謂培德養性，時常因主的愛而喜上心頭。第三間存放美酒，都是充滿愛的酒，意謂可陶醉在天主的愛中（Sm23, 6-9）。當

---

45 Sm 8,2: Nempe si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit ab re osculum Spiritum sanctum intelligi.

然，這個美酒房，又可以是新郎新娘幽會的密室（Sm 23, 9: *invenit secretum sibi cum sponso*）。

明顯地，伯納將通往天主的奧蹟和真理分為三個階段：悔罪、修德和默觀，而「謙遜」是最基本的德行必須滲入每個階段，在世的最高點就是達至神魂超拔的地步，既然可上昇，也可因驕縱而下降，為此，伯納在另一著作分辨十二種謙遜的等級，以防止靈魂再次掉入驕傲中。<sup>46</sup>

當人和天主結合為一，便能心心相印、意志相連（Sm 71, 9-10）。為表達這「合一」，伯納在《論愛天主》中，談到愛的四個等級：因己愛己、因己愛主、因主愛主、因主愛己。在第四等級中，人愛得深時，會完全虛空自己，迎合天主，這裡出現一個難題，如果沒有自己，又如何說自己與天主合一呢？如果還有自己，又如何說完全虛空自己呢？可是，伯納通過神契經驗得到很好的洞悉，他說在第四等級，人愛不了自己，除非深愛天主，換言之，自己還在，但形式不同了。當靈魂在神魂超拔中，完全浸淫在「成為天主」的喜樂中，就有所體悟，於此，伯納有很精闢的描寫：

啊神聖和貞潔之愛！啊甘飴和芳香之情！啊純美和淨化的意願！…猶如一滴水點跌入大量的酒之中，看來自己已消失，卻沾上酒的味道和顏色；又如鐵燒到火紅熾熱的地步，便變成火一般，而失去原有的形狀；又如空氣充滿陽光，就變得如光一樣那般晶瑩剔透，好像毋須受到光照就能自成光一般；同樣，在聖者中，他們所有的感情在難以言喻

---

46 See *De gradibus humilitatis et superbiae*, 1124 《論靈魂和驕傲的等級》。

的方式中，須完全自我溶化，為能深深地融入天主的意願，與之一起流動。如果在人中還存留著屬於人的東西，天主如何能在一切成為一切？人的實體雖仍存留，但已在另一形式、權能和榮耀中存留。何時會如此發生？誰會看見？何人會達此佳境？我何時來，能把天主的儀容目睹？（詠 42:3）上主我的天主，我的心曾向你說：「我的面容細察你。上主，我在尋求你的儀容」（詠 27:8）。<sup>47</sup>

人可完全沉沒在天主中，恩寵可令人的意志和天主的意志完全符合，但人的主體仍然存留，愛是使兩個或多個主體存留。意志融和，但主體仍存留。天主做人，使人能如此領受天主的愛。

在愛中天主按其肖像造了人，這肖像是指人的意志而言。人的意志能融和天主的意志，那就是愛。因著父子神之間內在的愛，天主自然地愛天主；因著人是天主肖像，人自然地愛自己和愛天主。可是罪過使人將愛自己和愛天主對立起來，對立是指人因愛自己（私

---

47 *De diligendo Deo* 《論愛天主》 cap. 10, 28, in PL 183, 991A-992A: O amor sanctus et castus! o dulcis et suavis affectio! o pura et defaecata intentio voluntatis! (...) Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo solis luce perfusus aer in eadem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse videatur: sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia. Quando hoc erit? quis hoc videbit? quis possidebit? Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei? (Psal. XLI, 3.) Domine Deus meus, tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea; faciem tuam, Domine, requiram (Psal. XXVI, 8).

慾)而排除天主,相反,要真愛天主必須謙遜地放下自己,其效果反而使自己得到天主所賜的至高幸福。這正是奧思定的傳統,罪就是「愛自己以至輕視天主」,為扭轉情況,人要「愛天主以至輕視自己」<sup>48</sup>,聖言降生成人正是在天主的層面上「虛空自己」為救人,作為人祂成為奴隸死在十字架上,這是「謙抑自下」,祂的「全部交付」便成為吸引我們的愛和榜樣。為此,伯納非常著重接觸基督的人性,並常把祂的名放在口中、心中和筆墨中。

#### 4.3 解脫和愛情

伯納明白罪過使人的私慾偏情 (*concupiscentia*) 高漲,即使人已皈依,但情慾仍牢牢地纏繞著不放。人必須依靠恩寵,不斷走向基督。伯納應用了奧思定的「愛善者必勝」的原則 (*bona delectio vincit*),只要對耶穌愛得深,愛得甘,就沒有事情比耶穌更為甘飴。

只要讓主耶穌成為你的摯愛充滿甜美和甘飴,即使遇上肉慾甘飴的誘惑,你便能以耶穌之飴抗肉慾之飴,棄絕邪惡,就如以釘拔釘一般。<sup>49</sup>

這裡有兩個關鍵,一是甘飴之情 (*affectio, affectus*),二是降生聖言——耶穌。為何?人傾向犯罪,因為罪帶來肉慾的甘飴,伯納相信與其壓抑肉慾,倒不如給予肉慾更多、更大、更相稱的甘飴,

---

48 *De Civitate Dei* XIV, 28: amor sui usque ad contemptum Dei (...) amor Dei usque ad contemptum sui.

49 (譯按:西彥 *clavum clavum eicere/expellere* 以釘拔釘,類似成語,即以其人之道,還治其人之身。) *Sm* 20,4: Sit suavis et dulcis affectui tuo Dominus Jesus, contra male utique dulces vitae carnalis illecebras; et vincat dulcedo dulcedinem, quemadmodum clavum clavus expellit

爲此，我們要「追求」耶穌，祂作爲聖言，會在我們身上產生無比的吸引和甘飴。伯納在此給了一個很強的神學論據：人是按天主肖像而造生，而最真切和完美的肖像是降生的聖言，所以聖言和人有極深切的關係，「性相近必相吸」<sup>50</sup>，人因罪而受蒙蔽，但通過痛悔、修德和不繼擴張對耶穌的渴求，「願君以口中的吻來吻我」，那擁有天主肖像受造的特性遂得以復甦，便會受到與人「性相近」的聖言所吸引。

請注意，心裡的愛在某程度上是肉身的愛，因為人心肉做，極其傾慕基督的肉身，和一切祂在這肉身上所作或所命的事。心裡充滿愛，就會領悟與此有關的言論，而感到刺痛（*compungitur*）。沒有其他的事比較這事，聽起來更賞心，讀起來更熱切，回味起來更頻密，思念起來更甘飴。<sup>51</sup>

因著聖神對基督的愛使人愈趨圓滿，甚至使人心如此滿載甘飴，就可挽回一切肉情之愛，並能控制其引誘。<sup>52</sup> 在人回歸的過程中，天主並不因人犯罪而予以鄙視，反而不斷召叫人回歸到祂那裡，只要擺脫罪過，人便會恢復完美的肖像，並能達至圓融（Sm 83, 4）。水有源，樹有根，人有本，回到源頭，就能有愛。

---

50 Sm 82, 7: Et certe de ratione naturae, similis similem quaerit.

51 Sm 20, 6: Et nota amorem cordis quodam modo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel jussit, cor humanum afficiat. Hoc repletus amore, facile ad omnem de hujusmodi sermonem compungitur. Nihil audit libentius, nihil legit studiosius, nihil frequentius recolat, nihil suavius meditatur.

52 See Sm 20, 7: Nam alias quidem nequaquam sine Spiritu sancto vel in carne diligitur Christus, etsi non in illa plenitudine. Cujus tamen mensura devotionis haec est, ut totum cor illa suavitas occupet, totum sibi ab amore universae carnis ac carnalis illecebrae vindicet.

天主是愛（…）愛能自足、自悅、自立。愛自行立功，自行賞報。愛除了自身，不求因，不求果。愛的果實就是愛的享受。我愛，因為我愛，我愛，但求我愛。愛是何其偉大！只要能返本歸源，重新和源頭結合一起，那愛便源源不絕，永流不息。只有愛駕御靈魂一切的活動，不論是感覺或是情操，由此愛的推動，受造物，也可回應造物主，儘管此回應不以平等的卻以相近的方式回應。（…）

當天主愛，祂甚麼也不想，除了被愛，毫無疑問，祂之所以愛，不為別的只願能被愛，同時也深知那些愛祂的人，會因著愛而得到幸福。新郎的愛，或更好說新郎就是「愛」，只要求互愛與忠信。因此，那被愛者應該還愛。新娘既身為「愛」的新娘，怎能不愛呢？「愛」本身怎能不被愛呢？

因此，新娘該摒棄一切其他的感情，為能完全委身於唯一的愛；新娘只能以還愛的方式去回應這愛，因為即使她能完全投身在愛中，這對那源源不絕湧出激流的源頭來說，又算得了什麼呢？顯然，從愛者（新娘）和「愛」二者都流出愛，人靈與聖言，新娘與新郎，受造物與造物主，但二者在所流出的富裕就不相等，其相差就好比渴飲者之於水泉一般。

那麼又怎樣相愛呢？難道新娘的企盼就此完全泯滅嗎？還有她哀怨的渴求，戀愛的熱忱和無畏的信任都消失於無形嗎？難道只因為跑起來她比不上巨人嗎？或者根本她就比不上蜜糖的甘飴、羔羊的溫良、玉簪的明艷、太陽的光亮，總之她的愛就比不上本身是愛的愛，難道只因如此，一切就

化為烏有嗎？

絕不！受造物既然小於造物主，就愛得較少，然而若她轄出全部去愛，就全部而論，那就是無缺了。因此，如我曾說過，並非因為她不能愛得像新郎那樣深，便被愛得少，只要她有全然的愛，就已算成婚了，整全和完美的婚約在於兩方的同意，而不計較人的靈魂是先受聖言所愛，而且受愛得多很多，除非有人對此生疑。<sup>53</sup>

---

53 Sm 84, 4-6 · 83,4: Deus Charitas est (...) Is per se sufficit, is per se placet, et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus. Amo, quia amo; amo, ut amem. Magna res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti semper ex eo sumat, unde jugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus, in quo potest creatura, etsi non ex aequo, respondere auctori, vel de simili mutuam rependere vicem. (...) Nam, cum amat Deus, non aliud vult quam amari: quippe non ad aliud amat nisi ut ametur, sciens ipso amore beatos qui se amaverint. (...)

83, 5: Sponsi amor, imo sponsus Amor solam amoris vicem requirit et fidem. Liceat proinde redamare dilectam. Quidni amet sponsa, et sponsa Amoris? Quidni ametur Amor? 83, 6: Merito cunctis renuntians affectionibus aliis, soli et tota incumbit amori, quae ipsi respondere amori habet in redhibendo amore. Nam et cum se totam effuderit in amorem, quantum est hoc ad illius fontis perenne profluvium? Non plane pari ubertate fluunt amans et Amor, anima et Verbum, sponsa et sponsus, Creator et creatura, non magis quam sitiens et fons. Quid ergo? peribit propter hoc, et ex toto evacuabitur nupturae votum, desiderium suspirantis, amantis ardor, praesumentis fiducia, quia non valet ex aequo currere cum gigante, dulcedine cum melle contendere; lenitate cum agno, candore cum lilio, claritate cum sole, charitate cum eo qui charitas est? Non. Nam, etsi minus diligit creatura, quoniam minor est; tamen si ex tota se diligit, nihil deest ubi totum est. Propterea, ut dixi, sic amore, nupsisse est: quoniam non potest sic diligere, et parum dilecta esse, ut in consensu duorum integrum stet perfectumque connubium. Nisi quis dubitet, animam a Verbo et prius amari, et plus.

## 結語

翻閱雅歌講道集，每讀一篇，都找到高品質的神學。稱這些講道為「神學」，有三個理由。

第一，聖言照靈心。伯納在他的默觀中，得到聖言 (logos) 到訪，所以他是從聖言那裡深化對天主的認識，這就是名副其實的神學 (theology)，此詞由兩個希臘字 theos (天主) 和 logos (言) 組成。就經典神學來說，伯納的理智受到聖言的照明才作推敲的，在書寫過程，他按著人推理的形式行文，使所寫的不但能服人，也發人深省。

第二，常存教會恩。伯納絕不會只靠個人的神契經驗，他常與教會同心 (sentire cum Ecclesia)，信守傳統，引用聖經和教父，以信仰寶庫為重。他行文時，常緊扣救恩史：天主的創造、救贖和更新，並指出整個歷史的進程是直線式的，並以降生聖言為核心，祂是元始和終結。

第三，切望求恩遇。他所寫的道理是幫助人提昇信望愛三德。由於他選定的讀者是過默觀生活的，其特色是渴求天主 (quaerere Deum)，所以處處由此著眼，激勵讀者加深自己的渴求，讓他們在道理中，自然地找到靈感，將福音結合於生活，期待聖言到訪。為此，這著作有很豐富的靈修。

雅歌講道集的神學有很高的品質，原因也有三。

首先，言之有物。他個人的神契經驗使整部著作的內容豐富，他著重接觸聖言的人性，通過聖經誦讀 lectio divina，多默想祂的兩

大奧蹟：降生和逾越，祂的人性不但負荷人的罪過並予以淨化，也成爲管道，將聖神通傳給人，讓人進入聖三的奧蹟。伯納就是用了雅歌第一句話「願君以口中的吻來吻我」來述說這個意念。字裡行間，他表示生命的豐足在於得到天主的愛的灌注（*infusio*）然後外溢（*effusio*），先讓天主來愛（*charitas affectualis*），才能真正去愛（*charitas actualis*）。

其二，文筆優美。這幾乎是使《雅歌講道集》成爲當年暢銷書的主因，這拜他好學所賜，他的文思和修辭非比一般。伯納行文時不但愛智（*philosophia*）也愛美（*philokalia*）。從靈修角度看，兩者都是恩賜。對渴求者，天主將智慧連同美貌賜給他們的靈魂。在第 45 篇，他就提到靈魂之美就是謙遜和無罪（*Sm 45,2: humilitas et innocentia*）。其實，伯納的寫作下了不少心思，有很多平行句、反襯句、珠璣語、諧聲遊戲等，的確華麗，好像在炫耀自己，不過，他的自我提醒，令人會心微笑。

其三，視野廣闊。從這著作的旁徵博引，就知道伯納博覽群書，加上他周遊列國，見識廣博，閱歷豐富，這些都不其然，在字裡行間流露出來。然而，十數年縈繞著雅歌，使他更覺得對靈性的事情，必須耐心體味，他認爲智慧（*sapientia*）一字源於品味或甘飴（*sapor*），可定義爲德行之愛（*amor virtutis*）（*Sm 85, 8*）。

那裡有愛，辛勞不再，甘飴卻常在。

*ubi autem amor est, labor non est, sed sapor*（*Sm 85, 8*）。

## 書目

拉丁原著

Sancti Bernardi Abbatis Clarae-Vallenis, *Sermones super Cantica Canticorum*(=Sm), in PL182,785A-1197A; <http://www.binetti.ru/bernardus/>; in *Sancti Bernardi Opera* (=SBO), 8 t. (éd. Par J. Leclercq, H-M. Rochais et C.H. Talbot) Romae, Editiones Cistercienses, 1957 – 1977.

法拉對照 5 冊

Bernard De Clairvaux, *Sermons Sur Le Cantique*, Text Latin des SBO, *Introduction et Notes* par Paul Verdeyen, *Traduction* par Raffaele Fassetta, *Sources Chrétiennes* (=SC) 414, Tome 2, Sermons 1-15, 2006; SC 431, Tome 3, Sermons 33-50, 2000; SC 472, Tome 4, Sermons 51-68, 2003; SC 511, Tome V(sic !), Sermons 69-86, *Préface* par Michel Zink, *Index* Abbaye Sainte-Marie de Boulaur, Paris, Cerf, 2007.

英文翻譯 4 冊

Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs* I, Sermons 1-20, *Introduction* by M. Corneille Halfants, *Translation* by Kilian Walsh, based on SBO; II Sermons 21-26, 1971, *Introduction. Were The Sermons On the Song of Songs Delivered in Chapter* by J. Leclercq, *Translation* Kilian Walsh, 1976; III, Sermons 47-66, *Introduction. Action and Contemplation in Saint Bernard's Sermons on the Song of Songs*, by E. Stiegman, *Translation* by Kilian Walsh, 1979; IV, Sermons 67-86, *Introduction. The Making of a Masterpiece* by J.

Leclercq, *Translation* by Irene Edmonds, 1980, published Michigan, Cistercian Publications, 1971-1980.

中文翻譯 3 冊

聖伯納多著，《註釋〈雅歌〉講道》，上冊，第 1-35 篇，1992；中冊，第 36-60 篇，1957；下冊，第 61-68 篇，1994，任達義編輯，任感恩、任達義等人翻譯自 SBO, vol. 1, ad fidem codicum recensuerunt, J. Leclercq, H-M. Rochais et C.H. Talbot, Romae Editiones Cistercienses, 1957；香港，大嶼山熙篤會，1992-94。

此外，Dom Jean Leclercq, OSB, a monk of Clairvaux Abbey in Luxemburg, 逝於 1993 年，他是當代研究伯納的學者，這裡略提有關著作，J. Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, 5 t, Rome 1962-1992; *L'amour des lettres et le desir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, Cerf, 1957. (本文引用英譯本)。

## 聖文德《靈魂進入天主的旅程》

夏志誠

《靈魂進入天主的旅程》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，亦堪當被列為經典靈修著作之一。這本篇幅不多的小書，原拉丁文書名為：*Itinerarium Mentis in Deum*。中文譯本大多翻譯為：心靈邁向天主的旅程。這樣的翻譯，略欠準確。拉丁文的 *mens(mentis)*，雖可譯作心靈、思維，但由於中世紀靈修作者慣將 *mens* 引申為在人靈內的天主肖像，即人之為人的最深處，因此，翻譯為「靈魂」較為合適。至於 *in Deum*，按照前置詞的本意，應譯為「進入天主」，而非「邁向天主」。事實上，文德是以與天主契合來作為這個旅程的終點的。

### 寫作背景

這本充滿象徵喻意及富有奧秘色彩的著作，是文德在 1259 年 9 月至 10 月期間，於方濟印五傷的山－拉維納山－上所寫的。當時，他已出任方濟會總會長兩年。

按照文德在書的前言所述，他是在天主的推動之下，來到拉維納山退隱的。在他專心致志，默想會祖印五傷的奇蹟時，他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，「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」（《旅程》2）。於是，文德就以熾愛天使的三對翅膀，來作為人靈魂進入天主前的六個階段，由此也就形成了本書的大綱。

### 內容大綱

在前言裡，文德清晰地臚列出本書的內容，我們亦會嘗試依循同一的進路來了解他的看法。

- 一章 由天主的痕跡瞻仰天主
- 二章 在天主痕跡內瞻仰天主
- 三章 由天主的肖像瞻仰天主
- 四章 在天主肖像內瞻仰天主
- 五章 由「實有」瞻仰天主的至一
- 六章 在「美善」內瞻仰天主聖三
- 七章 理智的靜止及情感的奔放

## 方濟是嚮導

在靈修旅程上，基督徒要跟隨的當然是主耶穌，這是無可置疑。不過，對文德來說，旅程上還有一位從旁的嚮導，他就是方濟。在前言之後，並在正式進入論述旅程之前，文德罕有地加入一個標題：「曠野中貧窮者的反省由這裡開始」。明顯地，他認為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的都是恩賜。這位貧窮者的典範，不是別人，而是徹底投靠信賴天主，被稱為是「小窮人」的方濟。

方濟以自己生命的轉變和經歷，為所有踏上這同一旅程的人，成了模範和榜樣，在前言及結尾處，文德都分別提及方濟的靈修經驗，前後呼應的作用，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他契合。對文德來說，方濟的一生就是「靈魂進入天主旅程」的典範。對天主的渴望之情「消融了方濟的心靈，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」（《旅程》，前言 3）。

## 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，都在不同程度上、層面上，反映著天主自己，彰顯出天主的「全能、智慧及美善」（《旅程》—10）。萬物之被造，有著一個神聖的目的，就是要喚醒人的心靈，向天主還愛、讚美、欽崇及感謝。受造物既是天主的一種呈現和啓示，也就如同標記那樣，為人指出天主的臨在。因此，文德說：「人如不為受造物如此耀眼的光芒照耀便是瞎子；如不為它們如此洪亮的呼聲所警醒便是聾子；如不為了這一切而頌揚天主便是啞吧」（《旅程》—15）。

在萬物中發現天主是在「靈魂進入天主旅程」的第一階段，因為這是最基本，也是最容易讓人開始的一步，即使今天生活在大城市的我們，如果有時間，放下工作，走到郊外，接觸一下大自然，立時一種靈性的體會也會由心底悠然而生。

## 第二階段：在天主的痕跡內瞻仰天主

我們所以能夠藉著受造物去接觸天主，是因為這些受造物，首先以某種形式進入我們之內，使我們有可能去認識它們。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。

「宇宙間的林林總總為五官所捕捉，同時我們又因它們而感到快樂，並對它們有所判斷」(《旅程》二 2)。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。例如當我們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象，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，其實也是在告訴我們一些關於天主的事實：天主由自己內產生一個與自己同體及同是模樣。由於這模樣與天主絕對勻稱和相等，因而成了滿足人心的圓滿快樂，亦是指正一切事物的準繩。顯而易見，文德所講的有關天主的事實就是聖三內在的彼此關係。

總括第一和第二的這兩個階段，文德清楚表明，只要我們願意，就可以由萬物身上，並在萬物之內「認識、讚揚並熱愛天主」(《旅程》二 12)。

### 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，人也能由自己對天主有所認識，而且按照文德的理解，是更深的認識，因為「我們的心靈正是至聖聖三的肖像」(《旅程》三 1)。

文德認為人靈魂的三個功能，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、以理智探求真理，藉意志選擇至善。幾時我們運用這些能力，也就同時在肯定那永恆、真實及至善天主的存在。例如當我們以理智去肯定「整體必然大於部份」的時候，我們會想，這是不用證明的，人人都應該這樣肯定。我們的這種想法，其實就是在肯定有永恆而自明的真理存在，我們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，文德總結的說：「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」（《旅程》三 5）。

#### 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」（《旅程》四 1）。他繼而感慨的說，這是因為罪惡的緣故：「分神於俗務、為幻影所籠罩、為貪欲所迷醉的心靈……如何能再度進入榮為天主肖像的自己之內？」（《旅程》四 1）。文德接著應用了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」（《旅程》四 2）。這個施以援手的人，就是耶穌基督！

基督怎樣扶助我們？文德強調，基督以他的十字架，修復我們回返天家的路，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。這一切都在乎我們能否建立一份與基督親密的關係。因著這份關係，也就是因著基督愛的緣故，我們不再在世物中追逐，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」（《旅程》四 4）。

基督在十字架上流露的圓滿的愛，只要我們敞開心靈去接納它，它就能使我們在靈性上得到重整，恢復我們靈性的感官，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」（《旅程》四 3）。

初期教會的教父們十分喜歡談及靈性感官的這個論題，奧利振、尼撒的額我略及奧斯定等均有闡述一種經由靈性感官而去體會天主的內在經驗。文德加以重新演譯，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，更上一層樓。

## 第五階段：由實有瞻仰天主的至一

在這一個階段，我們不再以萬物，也不以人的靈魂作為反省的對象，而是直接以天主自己。文德提出，我們可以首先著眼於「天主是實有」的這一點上。

天主在向梅瑟啓示自己的名字時，宣稱說：「我是自有者」（出 3:14），因而說天主是實有，是特別屬於舊約，是肯定天主本質的至一性。在他內不可能存在「無」，包括現實的和潛能的「無」，即此時此刻實際的不存在及未來有可能的不存在。

文德堅決肯定，人的第一觀念是「有」，「無」的觀念乃出自「有」的缺乏。因此，我們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，我們卻慣於黑暗，在面對光的本身

時，即面對天主時，反成了一無所見，有如蝙蝠之於日光。

接著，文德力盡所能的描述天主這第一實有，指出他是純粹的、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，因此他是最先，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。

## 第六階段：在「美善」內瞻仰天主聖三

在探討過「天主是實有」之後，文德指出在新約裡，天主的名稱卻是美善，因為主耶穌曾說：「除了天主一個外，沒有誰是善的」（路18:19）。這位至美善的天主不可能不存在，因為存在絕對比不存在更好。同時，這美善又必須是三位一體，因為他必然是好施者—願意將自身通傳給其他實有。事實上，天主對受造物所做的暫時性和有限度的通傳，只是他至上美善的點滴而已。

文德由此而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」（《旅程》六3）。面對聖三奧秘，文德忠告我們，千萬不要以為自己了解到那不可了解的事理。我們唯一應該做的是驚奇、出神和讚頌。

我們不要以為文德是在純粹理性當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，來探尋聖三奧秘的。他明白到基督並非只有人性或天主性，也不是取了人形的神體，或是一個擁有超能力的人。基督是真人真天主，在他的人性內，蘊藏著整個聖三的奧秘，與基督結合，也就是進入聖三的必然途徑。

在萬物身上，我們發現天主的痕跡，在靈魂身上，我們發現天主的肖像，但當我們愈深入這個進入天主的旅程時，我們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的說：「幾時我們的心靈在基督天主內...看到我們的人性受到如此可奇的抬舉.....便已達到某種成全」(《旅程》六 7)。

## 第七階段：理智的靜止及情感的奔放

「我們因了靜觀上述種種」，文德說：「不單超出並逾越這有形的世界，而且超出並逾越我們自己。這逾越的途徑與門戶便是基督」(《旅程》七 1)。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，因為人不會也不能愛不認識的事物，可是，知識最終得讓位於愛情，因為「這是奧秘而極其隱密的事。除渴望者，沒有人能得悉；除在骨髓中被聖神之火所燃燒者，沒有人能渴望」(《旅程》七 4)。

這是與被釘者基督新郎的契合轉化為與聖三奧秘的愛情契合，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」（《旅程》七 6）。

由於這是一份出神的默觀，亦即完全以天主為中心的默觀，因此，文德認為，默觀者要經過一種奧秘性的死亡：「我們要死亡，要進入黑暗中，要使憂慮、貪慾及幻影歸於寧靜、要偕同被釘的基督，由這世界過渡到父那裡」（《旅程》七 6）。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。

## 評價反思

### 1. 語言艱澀、觀念難懂

《旅程》一書，篇幅不多，可是讀起來卻十分難懂。究其原因，語言表達是其中一個主要的因素。文德在書中應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。部份的這些圖像確能發揮作用，幫助讀者明瞭，但部份卻反而成了障礙。比如以約櫃上的兩個革魯賓天使來代表瞻仰天主的兩種方式（《旅程》五 1），以九種操練的行為來指出人可以與九品天使逐級相關等（《旅程》四 4）。這樣應用聖經的方式，在中世紀時十分普遍，但從今天釋經學的原則來看，卻顯得十分牽強，使讀者難以掌握。

除了語言的表達之外，文德在書中所應用的觀念，大多是典型中世紀或古代神哲學的觀念，因而亦做成了使人難以明白的另一個障礙。例如他在第二章提及的七種數字，即有聲、意想、進行、感官、記性、判斷及人為的七種數字，是來自奧斯定的理論（《旅程》二 10），但為活在今日的我們卻是丈八金剛，半點也摸不著頭腦。這樣的理論，可能為當時的讀者是無須解釋，不言而喻，但為我們卻是難以明白。

濃厚象徵色彩的語言，中世紀的神哲學觀念，這些都做成了本書在普羅讀者之中未能流行的原因，因此，雖說是文德的佳作，卻顯得有點曲高和寡，叫好而不叫座的情形。

## 2. 源於方濟、成於教父

按文德所說，這書的形成，乃由於他默想會祖方濟身印五傷事跡的結果。在書的前後處，他都有提及方濟，前言中，他指出方濟就是那位踏上靈魂進入天主旅程的渴望者，而最後一章就以方濟作為與天主契合的模範。

驟眼來看，方濟好像是貫通全書的中心人物，但是細閱文德的推理立論，不難發現其中並不含有多少方濟的思想和教導。明顯的例子是除了提及方濟的名字及印五傷的事跡之外，沒有一次引用過方濟的言論著作，相比之下，文德就大量應用了教父們的理論，其中以奧斯定的向內自省，靈魂反映聖三及偽狄尼削的奧秘婚姻、在神聖黑暗中的神魂超拔等最為特出。

原為巴黎大學教授的文德，熟悉教父著作是理所當然，不足為奇的。奇怪的卻是他似乎並不認識方濟的言論著作。事實上，不但是文德的這一本書，即使是當時其他方濟會學者們的著作，都絕少有引用會祖的言論。這與今日研究方濟精神的基本趨向，即以方濟本人的言論為主，可謂大相逕庭。我們不否定文德的反省是源於方濟身印五傷的事跡，亦肯定他對方濟的孺慕之情，但無可否認，他反省的內容和理論卻是來自教父們的。

## 3. 情理兼備、由理入情

文德在《旅程》中所展現的靈修觀，充份反映他對神學和哲學的認識，亦同時流露出他自己的個人靈修，相對於當時經院學派對理智的著重，他強調情感的作用。不過，這情感並非指易變的情緒，或是指一種浪漫之情，而是因體會天主的愛，由此而生的一股愛的動力。這動力催迫著我們踏上進入天主的路途，在路途上歷經心靈的治療及生命的重整，以致最終能與天主契合。

理性固然重要，這是文德在書內所一再肯定的，因為它是天主賦予人靈魂的一種功能，好使人在萬物及自己之內發現天主的愛，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。

基督宗教的靈修常給人一種以知識為重的感覺，強調讀經、聽道、反省等等，往往只停留在思考及理性的層面，少有觸及心靈，有時甚至會有輕視或壓抑情感的傾向。受方濟靈性經驗所啟發的文德，他的靈修觀，上承奧斯定、偽狄尼削等教父，為基督宗教的靈修傳統帶來側重點有所不同的面貌。

從另一方面來說，在今日知識爆炸的年代，人們呈現一種反知識、反理性的傾向，以「想做就去想」、「喜歡就可以」的口號，企圖高舉「情」，而貶抑「理」。文德在本書內對情理的看法，相信可以糾正這樣的歪風，因為他的「理」，是使人去發現天主的理智；他的「情」，是使人去愛主愛人的熱情。

#### 4. 循序漸進，統攝歸一

以旅程來作為靈修的圖像，並非文德獨有，亦不是基督宗教的專利，其他宗教也不乏類似的應用。文德的貢獻乃在於在這個圖像內，

勾畫出一個循序漸進的過程、建立起一個層層相關的架構，將涉及萬物的豐富反省有機地連結起來。

文德透過本書，敦促我們提高對萬物的意識及對人性的尊重。萬物服務我們，最終是希望喚醒我們去覺察天主的臨在，好能藉著我們向天主發出還愛的讚頌之聲。因此，在文德的靈修觀裡，我們可以發現自己在萬物當中應有的位置及使命。

現代社會，正以前所未有的高速在多方面前進。生活其中，人常會感到莫大的壓力和惆悵。昨天才買的新產品，今天已經是舊款；昨天才適應了的環境，今天已經改變。在這種無止境的追逐之中，受造界已經被過度的剝削和濫用，而人類自己亦在無奈和無助的迷失之中徘徊。人和萬物的關係、人處身世界的理由及終極奔赴的方向，這些根本性的課題，在今日的世代裡都已變得模糊不清。

文德告訴我們，在宇宙萬物裡蘊藏著一股合一的力量，這股力量推展到人類當中時，便與人的自由和意識連結，我們可以拒絕它，也可以接受它。如果我們接受它，它就在我們內成了愛的力量，萬物就能透過我們與造物主在愛火之內合而為一。因此，在進入天主的旅程之中，人重尋與萬物的關係，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，向他奔赴。

如此，用文德的話說：「我們可以同斐理伯一起說『夠了』。」（《旅程》七 6），因為我們的生命，偕同宇宙萬物，已經圓滿完成。

## 聖女大德蘭《靈心城堡》簡介

關永中

《靈心城堡》(*Moradas del Castillo Interior / The Interior Castle*)一書<sup>1</sup>，是聖女大德蘭 (St. Teresa of Avila, 1515-1582) 的代表作，完成於 1577 年；此書是她最成熟的作品，是其神秘學的最好綜合。然而，實際上她只斷續地花了兩個月的時間來撰寫完成，可謂神來之筆、一氣呵成。大德蘭以她的一個神視作為全文的開端<sup>2</sup>：

我的靈魂如同一座城堡，由鑽石、或明晰的水晶所造成，其中有許多房舍，就像天堂上有許多住所一般（《城堡》1·1·1）。

顧名思義，《靈心城堡》一書標題，意謂以城堡象徵人靈的內修生命，城堡內分七重住所（7 *moradas* / 7 *dwelling places*）<sup>3</sup>，一重比一重深入，城堡之君王就寓居於最核心地帶，這寓意著人神關係之進境，

- 1 此書先前曾以《七寶樓台》作中譯標題，命名典雅有緻，但看來似不全吻合聖女大德蘭原意。聖女雖不排斥城堡中有樓台，但她主要以城堡之重重圍牆作意象，以寓意神修人之重重深入內裡，以與心靈深處的吾主結合。換言之，她所注重的是往內的深入，而不是往上的攀爬，雖然二者不必然彼此矛盾。
- 2 有關大德蘭原典之章節號碼，本文參照英譯本 *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, vols. I-III. Translated by Kieran Kavanaugh & Otilio Rodriguez (Washington, D. C.: ICS Publications, 1976-1985). 聖女之重要著作將簡稱如下：《The Book of Her Life》/《聖女大德蘭自傳》簡稱《自傳》；《The Way of Perfection》/《全德之路》簡稱《全德》；《The Interior Castle》/《靈心城堡》簡稱《城堡》。
- 3 大德蘭引用 *moradas*（居所或住處 / *dwelling places*）一辭來談論「心堡」內的房舍，並在《靈心城堡》1·1·1 中映射《若望福音》14:2 之「在我父家有許多住處。」為此，中譯為「住所」看來比「樓台」（*mansions*）較貼切、較恰當地傳達聖女的原意。參閱 Kieran Kavanaugh 在其英譯本卷二，第 484 頁註 1 的看法。

終於臻至人神之密切結合，達致人靈的「神化」(divinization)。七重住所劃分為兩組：前三重共屬一組，象徵著「克修學」(asceticism)，意謂著自修的(acquired)、主動的(active)、本性的(natural)、人力所能及的靈修階段；後四重同屬一組，象徵著「神秘學」(mysticism)，寓意著灌注的(infused)、被動的(passive)、超性的(supernatural)、人力所不能揠苗助長的神秘冥合之開展與完成。

## 第一重住所

第一重住所寓意著有寵愛的人靈被內心的君王感召，但仍受世俗事物吸引，即使自己渴願跟隨吾主，甚至偶而作祈禱，到底他仍太受金錢名利所支配，以致舉棋不定，無力破除障礙以全心侍奉神(《城堡》1, 1-2)。

## 第二重住所

此謂人靈較前更能聆聽吾主的呼喚，更敏銳地意識邪惡勢力的干擾，也較有規律地進行祈禱，並且也較能藉著聖書、聖像、好友、世間考驗等機緣而體會神意。但仍礙於若干的執著，尚未能順利地邁進於德(《城堡》2·1)。

## 第三重住所

此階段意謂著人靈繼續努力而日進於德，專務祈禱，勉力成為虔誠的信徒，如同福音中那位年青人之守好誠命而欲邁向成全一般，聆聽到吾主進一步的召喚——變賣一切、分施給窮人、而來跟隨吾主，卻繫於心念上的進退兩難，尚未能慷慨地捨棄一切，而致可因而灰心

喪志、裹足不前（《城堡》3·1-2）。

## 第四重住所

第四重住所開始了神秘默觀（mystical contemplation）的經歷<sup>4</sup>，神主動灌注的現象愈趨顯著。此歷程又稱作「寧靜祈禱」（prayer of quiet）（《城堡》4·2·2），內分三個階段，可分別被命名為（一）「灌注收心」（prayer of infused recollection）、（二）「寧靜正境」（quiet proper）、與（三）「功能睡眠」（sleep of the faculties）三者，茲略釋如下：

### 1. 灌注收心

大德蘭以「靈悅」（*gustos / spiritual delights*）的始現作為「灌注收心」的明顯徵兆（《城堡》4·1·4）。「靈悅」，有別於一般的「欣慰」（*contentos / consolations*）；「欣慰」（*contentos*）可藉由勤習默想（*meditations*）<sup>6</sup>與修德而獲致，並經由意識的本性功能（包括內、外

4 為大德蘭言，「默觀」（*contemplation*）意謂「灌注的祈禱」（*infused prayer*）。首先，「默觀」是「祈禱」，即人神間精神上愛的交往、融通、與契合（《全德》30·5；《城堡》4·1·7）；再者，「默觀」是「灌注的祈禱」，即由神所帶動，人只能預備好身心，而不能「揠苗助長」（《城堡》6·7·7）。

5 大德蘭在《靈心城堡》之「第四重住所」所指的「收心祈禱」（《城堡》4·3·8），意謂著神灌注的恩寵已明顯地被察覺，它有別於《全德之路》第廿八至廿九章所談的「主動的」、「自修的」收斂心神和專注於主。為此，我們權宜地稱謂《靈心城堡》之「收心祈禱」為「灌注收心」（*infused recollection*），以辨別《全德之路》所意謂的「自修收心」（*acquired recollection*）。

6 「默想」（*meditation*）又名「心禱」（*mental prayer*），是人主動地藉思辯推理方式來反思聖經或神學的一端奧理，藉此能在心神的專注於吾主，對神孕育一份愛意（《自傳》11-12；《城堡》4·1·6；《城堡》6·7·7）。人藉此為自己預備適當身心，以迎接上

感、與靈三思：理智、意志和記憶力的普通運作）而引申，其中的感受，就如同與失散的親人重逢般的欣喜（《城堡》4·1·4）。反之，「靈悅」（*gustos*）則是藉由神直接灌注給人；人在無預警下被觸動（《城堡》4·3·4），心靈被動地靜下來，意志的「愛」已然覺醒，在神的帶動下深入地受感動，只是理智無從理解其來龍去脈而已。靈魂只一心愛慕著吾主，並在愛中認出祂來（《全德》30·5）。神主動地撫平了我的功能，讓我預嘗了天國的甜蜜（《全德》30·6）。相較之下，「欣慰」是由本性激情所導致，能引申某些輕微的副作用，例如：我可因默想耶穌苦難而痛哭不止，竟招致頭痛（《城堡》4·1·6）。反之，「靈悅」是打從心底裡湧溢而出的喜悅，讓人心曠神怡，整個內外都深受感動，甚至深入骨髓；開始時雖然輕微，然其中的細膩，誠非人力所能複製（《城堡》4·2·6），它叫人身心振作，甚至連原有的頭痛也消失無蹤（《城堡》4·1·11）。「靈悅」的出現，對人在靈修方面有以下的正面效用（《城堡》4·3·8-9）：祈禱更深入、更遠離罪惡、更有信心在神內喜悅、不再害怕做補贖或接受考驗、信德更為活躍、更渴望為主服務、更認識自己的虛無、視世間快慰如塵土、日進於德。但大德蘭警醒我們：人在此階段仍可退步，為此我們仍須努力而不可鬆懈（《城堡》4·3·9）。如此一來，「灌注收心」可指望深化為「寧靜正境」（*quiet proper*）。

## 2. 寧靜正境

大德蘭以「灌注的收心」為輕微的「寧靜祈禱」，以「寧靜正境」為濃密的「灌注收心」（《城堡》4·3·8）；其中只意謂著程度上的深

---

主進一步所給予的灌注恩寵。

淺，而非性質上的差異。「寧靜祈禱」，又名「靈悅於神的祈禱」(*oración de los gustos de Dios / prayer of spiritual delight of God*) (《城堡》4·2·2)。顧名思義，就是神把人放在祂的親臨下，使之獲享安寧，人受到神的吸引而沉靜，整個地被浸潤於喜悅與平安之中，此時，人靈別無他求，只醉心於愛的凝視 (《全德》31·2-3)。這份寧靜有時可持續一兩天，但它來去自如，是人所不能掌控的 (《全德》31·4)。

人的本性意識功能是整體地凝聚收斂，但未入眠，也沒有被吊銷，只是進展不同步而已 (《自傳》14·2)。意志首先受到感動而充滿著對神的愛 (《城堡》4·1-3)，但理智會分心走意，不過，理智偶而也會和意志和諧一致，處在愛的光照中，只是這並不是一般的思辯理解而已 (《全德》31·8)。「寧靜正境」可深化而為「功能睡眠」(*sueño de las potencias / sleep of the faculties*)。

### 3. 功能睡眠

顧名思義，「功能睡眠」一辭<sup>7</sup>，意謂著所有的功能深受神的吸引而專注於神，以致對日常生活心不在焉，人須費力地分心、才能料理事務 (《自傳》16·2-3；17·7)。但所有功能只是「睡眠」，而未被吊銷，在日常的事務上，它們無法順暢地運作，理智也無從理解要如何運作，然而意志所領受的靈悅，卻遠超過「寧靜正境」。大德蘭認為，「功能睡眠」本質上無異於「寧靜祈禱」 (《自傳》17·4)，只是在程度上更湛深、更卓越而已 (《自傳》16·2)。此階段有以下的特徵值得強調：

---

7 「功能睡眠」一辭主要出自大德蘭之《自傳》，但其中所描述的境況，因相應《靈心城堡》第四重住所的義蘊，故把《自傳》的內容一併納入此處來討論。

修德方面——人靈會發覺，自己在德行方面的路途自然而然地增長，尤在謙遜上長進，清楚地意識到，若沒有神的助祐，我們什麼也不能做（《自傳》17·3·8）。

功能運作方面——不同的功能仍未能和諧地匯合起來而形成一體的共振，它們各自有不同步的演繹。人的意志湛深地翕合於上主，能專注凝神，在神內愉悅（《自傳》17·4-5）。理智比先前有較多時間和意志同步，能藉著專注於神而獲得光照，從愛中孕育直覺（《自傳》17·4-5）。至於記憶力，它看來最難馴服，自由而放蕩不羈（《自傳》17·4-6）。而想像力是連貫著記憶力，也染有記憶力的自由與放蕩（《自傳》17·6）。外感官會間接受到意志的影響，而在肉體上有所感觸，並分享著靈魂的喜悅（《自傳》17·8）。簡括地說，所有的功能尚未聯合一致來接受神的徹底的薰陶。大德蘭在此給予的建議是：把自己完全交付給神，由祂來帶領（《自傳》17·2），好讓我們能跨越這門限，進入「結合祈禱」（prayer of union）的境界。

大德蘭所稱謂之「結合祈禱」（《城堡》5·1-4），意指神已全然佔據了人的心靈，人神彼此在愛中心心相印，神在愛的灌注中，使人功能的普通運作暫時吊銷，並處在被動狀態下。神祕結合本身具有不同程度的深淺，在大德蘭的體認下，劃分三個重要階段：「單純結合」（simple union）、「超拔結合」（ecstatic union）和「轉化結合」（transforming union）三者，在《靈心城堡》中稱為「第五、第六、和第七重住所」。

## 第五重住所

「第五重住所」所象徵的「單純結合」，意謂著默觀者在其心靈深

處(《自傳》20·1)，體証到人在神內、神在人內、兩者合而為一(《城堡》5·1·9)。這份經驗常在無預警的狀態下發生(《自傳》18·9)，類比著突如其來的傾盆大雨，人靈整個地被神所浸透(《自傳》19·1)。人在其中所獲致的喜悅、滿足與平安，遠超過世間世物所能提供的程度，它深入骨髓、直透心底、讓人終生難忘(《城堡》5·1·6-10)。人靈十分確定自己與神結合(《城堡》5·1·5、9)，但這份經驗並不持續，它通常不超過半小時(《城堡》5·1·9; 2·7); 人無法保留它，因為神是來去自如的(《城堡》5·1·12)。這份結合經驗牽涉意識的轉變，即所有功能的普通運作暫時被吊銷(《城堡》5·1·4)，與超越運作之呈現，其中究竟，可較細緻地述說如下。

意識功能的超越運作會有以下的表現：意志充滿著對神的感動與愛火(《城堡》5·1·4)；理智的普通思辯功能已暫時停止運作(《城堡》5·1·4)，它在開始時較處在暗昧中、不知其所以然，不過也時而會與意志同步，在愛中獲得智慧的光照(《自傳》19·2; 18·3)。想像力作為內感官功能，在結合祈禱中通常停止活動，但它並不是持久地被吊銷，它會與記憶力一起在短促的時間內反過來干擾意志(《自傳》18·13)。外感官的普通功能已暫時被吊銷(《城堡》5·1·4)，但這並不意謂著人已失去知覺(《城堡》5·1·5)，他仍意識到靈魂尚處在肉身內，只是手腳不能輕易地活動而已(《城堡》5·1·4)，所有外感官被動地閉上，即使張開，眼睛也視而不見、耳朵會聽而不聞(《城堡》5·1·4-5)。

人只須經歷一次「單純結合祈禱」，即印象深刻，歷久不能磨滅(《城堡》5·1·9-10)，今後會引致更深的對神之渴慕(《城堡》5·2·10)，這會使人在修德的路途上更精進，然大德蘭仍勸勉人仍須戒慎、努力、謙虛修德與祈禱(《自傳》19·3-4)，事事仰賴神、而不要信任自己(《城堡》5·4·9)，因為人仍有後退的可能，仍須勉力日進於德(《城

堡》5·4·10)。在探討了「單純結合」的內涵後，我們可進而討論「超拔結合」(ecstatic union)，它在《靈心城堡》中稱作「第六重住所」。

## 第六重住所

大德蘭用了十一章的篇幅來論述「超拔結合」的究竟(《城堡》6·1-11)，還以「神魂超拔」(ecstasy)一辭作為關鍵詞(《城堡》6·4·2)。希臘文 *ek-stasis* 意謂著「外溢出來」(standing out)，在神祕結合的脈絡上，寓意著靈的濃烈結合，甚至外溢在肉體上而顯其異狀，如容光煥發、五傷印記、肉體騰空等等，被外人所察覺(《自傳》20·1)。從人神戀愛的角度言，此階段又被稱為「神訂婚」(spiritual betrothal)，為下一階段的「神婚」(spiritual marriage)作準備(《城堡》5·4·4-5；6·4·4)。爲了要讓人成為純潔無瑕的淨配，神特別給人一段最徹底的煉淨，其中蘊含著極度的身心煎熬，與濃烈的愛戀情傷(《城堡》6·1·3-15)。這段煉淨過程將持續地進行，直至人靈完全神化爲止。

從較積極面看這一階段，它充溢著人神間極具震撼、濃烈的超拔結合經驗，以致感官與靈三司(理智、意志、記憶力)的普通功能全然地被吊銷，個人已不再察覺外在時空的轉移，只一心專注於上主。在「超拔結合」的前提下，大德蘭凸顯了三種型態(或許可以說是三個不同的濃烈程度)，分別被命名爲(一)濃烈的結合(intense union)、(二)出神(rapture)、(三)心靈飛越(flight of the spirit)；茲一一述說如下。

### 1. 濃烈結合

「濃烈結合」是人在無預警下發生。人可在口禱中，甚至在日常

的操作中，突如其來地被神所吸引（《城堡》6·2·1-8），以致出現下列特徵：

- 1.1 普通功能的休止——人的一切普通功能，包括內外感官、及靈三司的思辯運作，都一下子全被吊銷，以致從外表看來，他是「形如槁木，心若死灰」（《城堡》6·2·2-4）。
- 1.2 超越意識的覺醒——心靈的超越意識突然被神所喚醒（《城堡》6·2·2 & 8）。人意志因接觸到神而燃燒著愛火（《城堡》6·2·2-4）。理智此時清晰地直覺到神，並毫不懷疑自己會受騙，深知魔鬼無法仿冒其中的深厚與細緻（《城堡》6·2·3 & 5-6）。

若拿「單純結合」來作比較，就其「同」而言，至少有六點可被強調：即「單純結合」與「濃烈結合」兩者都體証到人神間的「結合」、都發自心靈深處、都在無預警下出現、都讓人免於疑惑，都叫人終生難忘、也都激勵人日進於德。若就其「異」而言，則有下列數點值得凸顯：

其一是有關普通功能被吊銷的程度：人在「單純的結合」中，其普通意識的功能尚未徹底地被吊銷，只是肉身幾乎難以動彈而已。反之，在「濃烈的結合」，其普通功能、包括內外感官與靈三司的思辯運作、都徹底休止，人靈已暫時神移至上主的懷抱。

其二是有關超越功能的運作狀況：人在「單純結合」中，其意志的愛火較多被觸發，而理智的光照則較未能與意志同步。反之，「濃烈結合」中，意志的愛火與理智的光照則較多吻合。

其三是有關意識轉變上的速度：「單純結合」、相較地來得較緩和漸進。反之，「濃烈結合」在湧現時，卻來得如此地突然、以致人靈起

初會驚惶失措，再而轉為欣喜。

濃烈的人神結合，可演繹為更激烈的「出神」。

## 2 出神

「出神」(rapture)凸顯神魂超拔的更激烈狀態：即心智被神帶走時，其肉體會停止呼吸，身手冰冷，表面看似暫時的死亡(《城堡》6·4·13)；他除了「形如槁木，心若死灰」外，尚有以下現象被察覺：

- 2.1 無預警下被觸發——「出神」狀態甚至可以不在祈禱中發生；個人可因某些機緣如看到聖像、聽聖樂等而深受感動，或是神突然在心內點燃起愛火等等(《城堡》6·4·3)。
- 2.2 愛火熾烈——人的意志充滿著愛火，且愈發熾烈(《城堡》6·4·14)。
- 2.3 明心見性——人的理智直覺到極深的光照，且從未如此清明地覺醒(《城堡》6·4·3-4)。他不必用思辯或圖像，而能直截地瞭悟神的真理。人先前即使並未談論過神的奧祕，至此也會深深地明晰、信仰並敬拜神(《城堡》6·4·6)。
- 2.4 神力往上牽引——人體會到自己被神強力地往上拉拔，致使心靈如同老鷹般，向高處飛翔，影響所及，甚至連肉體也可因而騰空提昇起來(《自傳》20·3)。
- 2.5 不持續——在出神中，人不再意識時間的流溢，但到底這份經驗並不持續。以普通經驗的時間體會來衡量，它也只是曇花一現而已(《城堡》6·4·13)。

2.6 效用——人出神後不久，意志仍保持著熱烈的愛火，而理智也因明心見性而歎為觀止、久久不能自己（《城堡》6·4·14）。今後，人會更精進地在各方面邁進於德（《城堡》6·4·15），只是人靈並不因此絕對安全，他仍可跌倒；為此不可不慎，並須全心依賴上主的助佑（《城堡》6·4·12）。

若把「濃烈的結合」與「出神」相較，固然兩者都被放在「神魂超拔」的名目下，且意義相通（《自傳》18·7），因為它們都蘊含著「休止」、「神移」、「天人間愛的深繫」等要素。然而，在本質相同的前提下，它們仍在程度或型態上顯其差異。大德蘭以燒紅的鐵做類比：「結合」類比火鐵交融，而「出神」卻像溶鐵隨火飛舞，往上爆裂，甚至噴射出來（《自傳》18·2）。那就是說，「結合」的經驗，不論自始至終，都兌現在心靈的深處，人仍停留在地上，即使手足難以動彈（《自傳》20·1 & 3）；反之，「出神」則是靈魂似乎不再賦予肉體生命，心神被神拉拔，以致連身體也時而呈現騰空狀態（《自傳》20·3）。在此，Fr. Theophilus 替大德蘭詮釋：神魂超拔狹義化為「出神」，則是其更湛深的程度，為此，「出神」不是神祕經驗的附屬現象，所附屬的只是肉身的反應而已<sup>8</sup>。

在體會了「出神」經驗的義蘊後，我們可進而聆聽大德蘭對「心靈飛越」的描述。

### 3. 心靈飛越

---

8 Fr. Theophilus, OCD, "Mystical Ecstasy according to St. Teresa" in *St. Teresa of Avila: Studies in her Life, Doctrine & Times*. Edited by Fr. Thomas & Fr. Gabriel (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1963), p. 143.

「心靈飛越」(flight of the spirit)，可簡稱作「靈飛」。按大德蘭的體認，「出神」與「靈飛」，兩者乃實質地相同(substantially the same)，而經驗地相異(experientially different)(《城堡》6·5·1)。就「本質」上的「同」而言，不論是「出神」或「靈飛」，它們都是人神間深度的結合，且在結合中牽涉著普通功能的「休止」(suspension)，及靈功能的「神移」(transport)，其中蘊含著意志的熱愛與理智的光照。但從「感受」上說，雖然兩者都在無預警下，受到神力對人靈的往上拉拔(《城堡》6·5·9)，畢竟，人在「出神」中，是慢慢地死於外物而活於天主，以致肉體漸漸地往上提昇；反之，「靈飛」卻是突然高速地向上飛越，靈的「高層部分」彷彿迅速地被捲離肉身，一下子被帶到神的境界(《城堡》6·5·1 & 7 & 12)。初次獲得「靈飛」經驗的人會驚惶失措(《城堡》6·5·1 & 12)，人靈無從做任何的抗拒，且愈抗拒則情況愈糟(《城堡》6·5·2)。在此，大德蘭的建議是：須鼓起勇氣地投降、信任並接納神(《城堡》6·5·1 & 12)，而不必為來源問題擔心。原因是：它不可能出自魔鬼的仿冒，或個人的想像(《城堡》6·5·9-10)；況且，我們可從果中推因，發現驚惶後所帶來的卻是深度的平安、喜樂與前所未有的光照(《城堡》6·5·7)，而且對其經驗終生難忘，且在德行上突飛猛進(《自傳》21·8 & 10)，我們尚可從三個面向看出其深奧的效果：

其一、對神——人靈更深刻地瞭悟神的偉大。

其二、對己——他更謙虛地體認自己的渺小。

其三、對世——他更不執著世物，只用它們來服務神。

總之，在「超拔結合」的前提上言，大德蘭認為：先前所有的重大建議，如勿助長、戒慎努力、謙虛、愛主愛人、找有學問兼有靈修

者訴心等（《城堡》6·8·8；5·1·7-8；6·1·9），都一概適用，到底我們還是旅途中的人，可進步，也可跌倒；況且，我們還須邁進到「第七重住所」——「轉化結合」。

## 第七重住所

大德蘭談「第七重住所」（《城堡》7·1·3），意謂人靈已經歷徹底的煉淨，適合做吾主的淨配，以致從「靈性訂婚」邁進到「神婚」（spiritual marriage）。靈修學家引用「轉化結合」（transforming union）、「成全結合」（perfect union）、「神化結合」（divinized union）等名詞來給這個階段命名<sup>9</sup>。顧名思義，此階段的種種命名都在指示人已達到前所未有的冥合，即使「第六重住所」與「第七重住所」間沒有關閉門戶，到底「第七重住所」尚蘊含若干境界是「第六重住所」尚未達致的（《城堡》6·4·4）。「神婚」就是人神間極度湛深的結合，按大德蘭的意象說法，人靈就如同雨水滴進江河般，與神融化在一起；又如同兩支蠟燭般，在燃燒中合併為一；也如同兩扇窗戶所透入的陽光，在室內化作一道光芒一樣（《城堡》7·2·4）。

### 1. 積極面

從較積極面言，「轉化結合」同時寓意著神的湛深臨在與人靈的徹底神化，其中還蘊含著極深度的愛與光照、在人靈核心中極度平安與喜樂中兌現。茲按此數點做一闡述：

1.1 神的湛深臨在——「轉化結合」是神在人靈的最深處呈現自己，

---

9 Fr. Ermanno, OCD, "The Degrees of Teresian Prayer" in *St. Teresa of Avila: Studies in her Life, Doctrine and Time*. Edited by Fr. Thomas & Fr. Gabriel (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1963), p. 98.

且比先前各階段更充分彰顯其圓滿的存有；其在人內的臨在，不只比以前更徹底，也更持久、更恒常（《城堡》7·1·8-9）。

- 1.2 人的徹底神化——此時，人靈已徹底地被煉淨，以致能藉著深度地分享神而被神化（divinized by participation），如同聖保祿（格前 6:17）說的：那與主結合的，便是與祂成爲一神（《城堡》7·2·5）。但這不並意謂著他被神附身，他反而比以前更自主，只是舉手投足間更翕合神意而已。
- 1.3 極深的愛與光照——人意志的愛火與理智的光照互相吻合，能在清明狀態下愛神、認識神（《城堡》7·2·3 & 6）。外務操作不能打擾其內心的與神湛深的結合（《城堡》7·1·8-9）。他已能用神的眼光觀看世界，以致從中體認神的親在，再者，神因開啓了人的靈眼，以致人不只瞭悟神是「太一」，也體認祂爲「三位」（Trinity）（《城堡》7·1·6-7）。
- 1.4 心常平安喜樂——人在其靈的最核心處常體証神，且在這核心中，常活在平安與喜樂中，外面的紛擾不能打擊其心內的寧靜（《城堡》7·2·7 & 10）。

## 2. 消極面

從較消極的面向上做體認，我們將發現「轉化結合」包含以下的特點：

- 2.1 少出神——若與前一階段的「超拔結合」相較，則「轉化結合」相對地缺少了很多的「出神」（raptures）現象（《城堡》7·3·12）。原因是人既已脫胎換骨地轉化，甚至肉身的功能也連帶地被神

化，以致他整個人、包括靈魂與肉體、可以在日常生活的狀況中結合神，也可以全心做外務工作，而不影響他對神持續的結伴（《城堡》7·1·8）。

- 2.2 本性的狀態未全被超越——他會有短暫的時候活在本性的狀態（natural state）之下（《城堡》7·4·1），此時的他仍可權宜地做推理默想等修持，也會在本性的狀態中受邪靈干擾與攻擊。上主之所以如此容許，為的是要讓人保持謙虛（《城堡》7·4·1），藉此提醒他，現時尚未絕對安全，仍須戒慎處事（《城堡》7·2·9；7·4·2）。
- 2.3 無預警、勿助長——「轉化結合」的經驗是在沒有預先警告之下發生，人不能控制這經驗的去留（《城堡》7·1·6 & 9）。總之，在這件事上，神仍是主動的掌控者，而人不能助長。
- 2.4 所有功能的互動尚未絕對和諧——人即使進入「轉化結合」的階段，其生命尚未獲得最終極的圓滿，因此，所有功能的互動尚未達到絕對的和諧。首先，在「靈功能」（spiritual faculties）方面，大德蘭權宜地分辨「靈」（spirit）與「魂」（soul）二辭（《城堡》7·1·11）。「靈」，寓意著心智的核心，涵括著心智的超越功能，如意志的愛火與理智的光照；「魂」，意謂著心智的普通運作，如理智的思辯推理與意志的情緒好惡。「靈」與「魂」雖同屬一體，到底仍互呈張力，類比著瑪爾大（Martha）對瑪麗（Mary）的抱怨一般（《城堡》7·1·10；《城堡》7·4·12）。「靈」作為心智的核心，常與神密切結合，而「魂」卻未享有同等的待遇，以致尚有互不同步的尷尬。若再把「靈功能」與「感性功能」（sense faculties）雙提並論，則靈所體証的冥合經驗，固然薰陶著人的內外感官，致使肉體也感受到相當程度的安寧與愉悅（《城堡》7·2·

6-7 & 10)，只是肉身仍不免於疲倦或受干擾，甚至仍須進行攻防，與接受考驗（《《城堡》》7·2·10）。總之，人的一切功能在互動上，仍有若干程度的不協調，不因「轉化結合」的實現而獲得化解。到底、我們仍是在世的「旅人」，向著最終極的「全福」（beatitude）邁進，仍等待著將來天鄉的大團圓。

## 綜合說明

《靈心城堡》的「七重住所」，寓意著靈修的七個階段。就其「異」而言，每階段固然各有特色，但就其「同」而言，它們都以人神的「結合」為前提，並環繞著這前提而動態地展現了「結合的深化」、「煉淨的烈化」、「意識的轉化」、「效果的顯化」，與「建議的一貫」等五個項目，可綜合地被鳥瞰如下：

結合的深化——從較積極的觀點上說，默觀的整體歷程展現著人神結合的逐步深化，類比著男女戀愛的進程：從邂逅、交往而至訂婚，終於達到神婚，至此，人徹底地被神得著，而人如同聖保祿（迦 2:20）所言：「我生活，已不是我生活，而是基督在我內生活。」

煉淨的烈化——從較消極的眼光看，默觀的進展本身充滿著眾多的磨煉、考驗與痛苦。因應著人神結合的逐步深化而更形激烈。人靈被試煉，有如爐中的黃金，經受劇烈的鍛鍊，而得以去蕪存菁，終至爐火純青，及於神化。

意識的轉化——神的逐步得著人，也寓意著人意識功能的逐步轉化。首先是神在人的意志內點燃起愛火，繼而理智逐步地獲得開悟與智慧，再而是內外感官也被牽動著，起而在神魂超拔中顯其容光煥發、肉體騰空等異狀，及至神婚的兌現中，人已整體地被神化，連平日起

居，人不單心智上深深地翕合神意，且一舉手、一投足，也如同《論語》第二為政篇 4 節所指的「從心所欲，不踰矩」。

效果的顯化——默觀程度愈長進，其正面效果則愈發顯著，分別呈現於下列的六個面向上：

對神：人愈來愈深入地對神孕育著愛與知識。在愛方面，雙方逐漸從戀人演進而為淨配。知識方面，人先從愛的冥合中體認神是「太一」，終於從愛的融通上証得神是三位格的團體之愛，這並不是思辯上的推論而已，尚且是實際的智的體証。

對人：人以愛上主作為基礎，愈來愈深愛著世人，不單愛人類的整體，尚且還個別地深愛每一個與他相遇的人，甚至為迫害他的人祈禱。

對世：人愈發不執著世物，還從視世物如同塵土、進而轉化成以神的眼光珍愛萬物，証得萬物為神的化工。

對魔：人即使愈受惡魔攻擊與干擾，他卻愈能辨別神類，愈懂得識破邪靈的矇騙。

對己：人愈死於自己，愈活於天主。

對靈修：人在愈深入結合神當中，也愈獲得聖化，表現在諸德行上，並在轉化結合的高峰上充分地被神化。

總之，默觀給予人的效果是積極正面的：人因著默觀的延長，而愈發在各面向上獲得更充沛、更浩大的恩寵。然而，大德蘭所給予的建言是貫徹始終的。

建議的一貫——在每一個進程上，大德蘭都給予若干建議，固然其中某些要點是較針對個別層級而提出來討論的，但整體地說，她還有許多勸言適用於所有的階段，那就是：須戒慎修德、全心依賴神的助祐、謙卑自下、努力施行愛德、勿揠苗助長、勿全然放棄推理默想等。而在貫徹的勸言中，尤其是以「保持基督的至聖人性」這一重點上，彰顯出大德蘭的終極關懷。

誠然，大德蘭的默觀始終環繞在耶穌基督的人性上展開。既然上主藉降生的奧跡來親近人，人也須藉「人而天主」的耶穌來投奔神，並在神的懷抱內體証「聖三一」的奧祕。基督作為降生的聖言，在人靈內與人一起祈禱，啓示自己為淨配，並在人身上複製其苦難聖死，藉此完成愛的結合。大德蘭式的祈禱是：從「克修」(asceticism) 走向「神祕」(mysticism)，從「默想」(meditation) 走向「默觀」(contemplation)，藉基督冥合天道、融入「太一」、以體証「聖三一」，其祈禱是「基督中心」(Christocentric)，也是「聖三型態」(Trinitarian)，為此，本質地是基督信徒的祈禱。

# 小德蘭《回憶錄》

聖衣會修女

## 前言

「聖人們永遠不老，他們繼續為教會的年青活力作證……他們永遠不會變成過去的人物，『昨天』的男女。相反，他們常是福音所預示的將來的人，『來世』的見證。」教宗若望保祿二世在法國里修曾論及聖女小德蘭的這些話，很好地概括了這位「小」聖人的生命與靈修。小德蘭逝世於一八九七年，距今已逾一個世紀，不過她留給教會及世界的靈修遺產，特別是她的自傳，卻沒有因時而褪色，反而細水長流，在今日這個精神生活匱乏空虛的年代，點滴不息地滋潤著人們乾枯的心田。在她那不足二十五載的塵世生命裡，小德蘭的靈魂達到了一份遠超她年齡的成熟和深度；她那劃時代的靈修甚至跨越了文化和種族的疆界，被她的生命和訊息所觸動的人來自世界各地不同的宗教及社會各階層。正如她自己曾說：「除了那些在超凡道路上走的人以外，各種人都會在其中（她的自傳手稿）一些東西。」<sup>1</sup>今日，聖女小德蘭成為基督徒神修歷史上其中一位最具深遠影響力的聖人；一九九七年，她被宣封為普世教會的聖師，正好肯定了這一點。

不過，讓我們不要忘記，這位被教宗比約十世譽為「現代最偉大的聖女」的一生都是極其平凡的。自十五歲進入加爾默羅（聖衣會）隱修院後，小德蘭便一直隱居於會院中，跟其他修女一樣，每天誦經祈禱，默默地做著她日常卑微的本份，例如：打掃飯廳、照顧一位老

---

1 *St Thérèse of Lisieux: Her Last Conversations*, ICS, 1977, p.143.

修女、洗衣等等。她非但沒有做過任何顯赫的事，甚至在修院裡，大部分跟她一起生活的修女，都察覺不到她有甚麼特別或過人之處。她的聖德就是那麼隱而不彰，以致在她病危時，一位修女惆悵著說：「嬰孩耶穌德蘭修女是位可愛的小修女，但她死後，我們能為她寫什麼呢？她什麼也沒有做過。」

天主的安排卻總令人驚奇。小德蘭在她生命最後數年因聽命而寫的自傳手稿，於她逝世一年後，被編印成書。最初也有人對此舉非常保留，但出乎所有人意料之外，公眾對這本書的反應異常熱烈；初版的二千本迅即售罄，並需要再版。無數的讀者，修道的或在俗的，同樣因這位隱藏的聖女的見證而經驗到心靈的歸依。不久，便有外國的讀者要求將書由法文原文翻譯成其他的語言。時至今日，小德蘭的自傳已被翻譯成超過五十種語言，並成為世界著名的基督徒靈修經典。

自小德蘭的自傳問世後，多年來，仍不斷有對聖女手稿的研究，各地也有經重新整理的自傳版本出現；中文方面亦有數個不同的譯本，其中包括張秀亞女士的《回憶錄》<sup>2</sup>。本文並不旨在討論譯本的問題，卻希望透過重溫小德蘭生命中某幾個重要的階段，分享書中主要的靈修思想及其為現代人類的訊息。誠然，意識到小德蘭神修的精深，這裡的分享將是十分有限；為有興趣更深入認識聖女小德蘭的讀者，文末的書目可供參考。

## 擁抱真實——謙遜的真諦

---

2 本文中所引取自《回憶錄》第九版（光啓，1977）。其他中文譯本計有馬相伯先生的《靈心小史》和蘇雪林教授的《一朵小白花》

閱讀或撰寫聖人傳記，不容易保持不偏不倚、中肯真實。往往，我們的理解或因一己的心理投射，或被一套對「聖人」的既定形象所左右。小德蘭自己也察覺到這一點。關於聖母生平的道理，她曾這樣說：「我們不該說那些不真確或我們根本不知道的事！……我要看的，是她真實的生活，而非人們想像她的生活。我確信她真實的生活是十分簡單的。」<sup>3</sup>跟她的會祖聖女大德蘭一樣，小德蘭是一位腳踏實地的聖人、一個真實的追求者。她「痛惡虛偽」<sup>4</sup>，並「只以真理作食糧」<sup>5</sup>。我相信小德蘭的自傳所以能夠在萬千讀者心中產生這般大的感染力，其中正因為她所寫的，絕非一些熱心的堆砌或虛浮的修辭，而是來自真實的經驗及出自一片坦誠的赤心。

那麼，小德蘭想告訴我們的這個真實究竟是什麼呢？那就是天主的無限仁慈和她自己的虛無。在耶穌身上，她發現了天主仁慈的真面目。引用聖詠 102 篇，她寫道：「主對於我永遠是『親切悲憫，忍耐而仁慈的。』」（《回》13 頁）。為小德蘭來說，天主就是仁慈的愛；而這「愛的精義是自甘卑屈渺小」，藉著「這樣的降尊紆貴，天主表現出其無限的偉大。」（《回》12 頁）再者，這份「謙抑自下，自我虛空」（斐 2:6-8）的愛是個人的，按著每個靈魂的獨特處，個別卻同樣完美地顯露出來。

在天主慈愛的光照下，小德蘭同時看清自己的渺小貧窮。「我徹底了解：在天主的心目中，我只是柔弱無援，毫無可取之物，此外甚麼都不是。」（《回》192 頁）不要誤會小德蘭在貶低自己人性的價值，相反，她在告訴我們，生命的尊貴正繫於天主對人的愛。「我深知我全

---

3 *Last Conversations*, p.161.

4 *Last Conversations*, p.77.

5 *Last Conversations*, p.134.

無邀祂的寵眷的美點；我的一點好處，完全是出於祂仁慈的施予。」（《回》13 頁）實在，通往天主的旅程同時是走進真我的旅程。認識天主與認識自己彷彿兩面鏡子的相互反映。人愈認識天主的偉大，便愈認識自己的渺小；愈發現自己的虛無，便愈能體驗那寓居人靈內的天主那謙下虛空的愛。

謙遜的真諦正在於擁抱這份真實。真謙遜洞悉人本性的軟弱和限制，卻不因此而灰心沮喪或自怨自憐，反而更加仰賴天主無限的恩寵，為接受祂白白的慈愛而喜樂感恩。「如果一朵野花會說話，我想它一定能坦率的告訴我們，天主對它所行的一切；為了可笑的謙虛，故意的說甚麼自己不夠高貴體面，沒有芳香，太陽炙曬得花朵兒不能盛放，風又折斷了花莖等等……，這種說法完全不是真實的……我願意將事實全部記錄下來，將天主賜我的一切寵愛，毫無遺漏的寫出。」（《回》13 頁）懷著這份真謙遜的自由，小德蘭與我們分享天主在她身上所行的大事，為我們「一次再次的敘述天主對（她）的仁慈事蹟」（《回》11 頁）。

## 巧遇恩寵——成長的奇蹟

小德蘭對天主慈愛的深刻領會，無疑是她默觀生活的碩果。不過，這份默觀的經驗不是來自抽象的冥想，而是透過她最切實的人性經驗，特別是從她成長的經歷中，慢慢累積而深化成熟的。

在小德蘭的生命裡，第一份愛的體驗來自她幸福的幼兒時期，那段「充滿了愛，……皆是微笑與愛意」（《回》15 頁）的回憶。小德蘭來自一個熱心的公教家庭，父母與姊姊們從小就教導她認識和愛慕天主，並且對這位家中最年幼的「小皇后」寵護有加。儘管人的愛總帶

有其局限，可以肯定的卻是，這個愛的氛圍讓小德蘭從小就感受到被愛、被寬恕，在她心中「播上愛的籽粒」（《回》15頁）。

然而，愛的成熟必須經過十字架的試煉。小德蘭四歲半時，母親病逝。喪母之痛在小德蘭幼小的心靈裡烙下了一道極深的傷痕，令她的心性「完全改變了」（《回》29頁）。一個本來活潑開朗的小女孩頓時變得多愁善感、害羞內向。及至她親愛的二姊寶琳離家進入聖衣會，這份精神和心理上的痛苦再無法被抑制，結果引發出一場重病。藉著家人懇切的祈禱，最後「聖母的微笑」將她治癒。不過，極度敏感和多疑的性格仍把她困在自我的牢籠裡，直到一八八六年聖誕夜，天主的奇恩異寵才將她心靈的創傷徹底醫治，讓她終能掙脫孩提的襁褓，堅強地成長起來。

從四歲半到十四歲這段痛苦的日子，小德蘭把它比作「烈火的鍛鍊」（《回》28頁）。期間接踵而來的考驗和衝擊，不單迫使她赤裸裸地面對自己的渺小和貧乏，更重要的是，這份成長的掙扎教她從生命的脆弱和創傷中窺探到天主愛情的祕密。「祂看到我是如此的柔弱渺小，祂乃自我看出施行仁慈的絕好機會。祂自己降尊來屈就我，且授予我很多愛的教訓。」（《回》95頁）天主的仁慈竟被人的脆弱所吸引！這是小德蘭在「人而天主」的耶穌身上深刻地經驗到的。耶穌所揭示的天主不是一位高高在上的天主，而是一個渴望與人同在的天主；甚至爲了愛，甘願變成軟弱的。「降生世間以分擔我的軟弱人性的天主，給我帶來了所缺少的力量與勇敢。」（《回》86頁）在心靈的創傷和孤寂中，小德蘭發現耶穌從沒有離棄過她，且一直在暗中相伴，以祂在十字架上那份犧牲的愛爲她帶來真正的治癒、釋放與整合。「因祂受了創傷，我們便得了痊癒。」（依 53:5）

「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。……我不是來召義人，

而是來召罪人。」(瑪 9:12-13) 原來，生命的種種創傷、軟弱、有限，甚至人的罪性，非但不是與主密契的絆腳石，反倒成為與主邂逅的契機。不論我們意識與否，在成長路上，我們每人在某程度上都因缺乏適當的愛而承受了一些內心的創傷，這是罪的必然後果。今日的社會比以前存在著更多的家庭問題及其他負面的影響，我們需要坦誠地面對這些生命中的創傷：恐懼、寂寞、憤怒、憂戚……等等，並在傷痛中向天主的愛開放。「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息。」(瑪 11:28) 小德蘭以她的經驗告訴我們：天主的愛滲透人性最脆弱的地方，祂的光照亮人生最黑暗的時候；生命的成長縱遇磨難挫折，始終是一個恩寵的奇蹟。

## 苦仍是甘——隱藏的寶藏

一個人真的與主相遇定然有所改變，變得更會去愛，更想去愛，並在愛中更肖似主。這是天主恩寵的實效，也是認識天主的唯一明證。自那次聖誕夜「全面皈依」的恩寵經驗後，小德蘭除了在心智和情緒方面成長成熟之外，在愛德上更是突飛猛進。「聖愛已注入我心，使我忘卻了自己」(《回》87 頁)；耶穌的愛教小德蘭放低自己，令她對痛苦和犧牲有了截然不同的體驗。從前的她，「受過苦，但未愛過苦」，「對痛苦的深義並未完全了解」(《回》69 頁)；如今，耶穌的愛卻像磁石一般把她吸引到十字架旁，激發起她犧牲救靈的心火。「吾主使我清楚的了解，如果我要拯救眾靈，我得要背負十字架才能達到這目的，因此，我遭受的痛苦愈多，痛苦對我愈有吸引力。」(《回》139 頁) 不過，小德蘭從不盲目地追求痛苦或特別苦身的補贖，她知道最有價值的克苦莫過於不尋求滿足一己的私意。「我全心渴望的只是去實踐天主的意旨，且以最能悅樂祂心意的方式來犧牲自我。」(《回》204 頁) 痛苦本是人類罪惡的遺害，但天主上智的計劃卻藉著耶穌在十字架上

的奉獻，奧妙地將痛苦轉化為天主愛情的冠冕及聖化救靈的工具。所以，痛苦本身只是途徑，痛苦背後所彰顯的愛才是目的。「雖然痛苦與死亡皆有引動我心的力量，但真正的使我動心只是愛。」（《回》165頁）

實在，愛與痛微妙地彼此交織；不懂犧牲的愛情是膚淺的，沒有愛情的犧牲也是枉然的。修院裡的生活以及其中所包含的克苦，教小德蘭參透箇中的奧義。她不諱言，從進修院之初，她所遇到的「荊棘原多於玫瑰」。<sup>6</sup>痛苦向我伸開了手臂，我充滿愛意的投身於它。」（《回》139頁）種種考驗，特別是面對她摯愛的父親罹患精神病這份內心的疼痛，加深了她對耶穌聖容的熱愛。愛發現愛；那副「沒有俊美…沒有儀容…受盡侮辱…被人遺棄…被人掩面不顧」（依 53:2-3）的聖容引領小德蘭穿越痛苦的面紗，重新「看到」那隱藏其中的寶藏。「請看（耶穌）的聖容…請看祂那低垂的眼…請看祂的傷痕…從祂的聖容中，你會看到祂如何愛你。」<sup>6</sup>新娘必與新郎相像；為了更相似她的淨配耶穌，小德蘭渴望她的面容能像耶穌的聖容那樣「隱藏起來，不為世人所識，一直受苦，永不為人所知」（《回》141頁）。

只是愛，亦只為了愛，令痛苦變得甘飴，使挫人的考驗成為「待採的金礦」<sup>7</sup>。「祂放在我唇邊的最苦的杯爵，也永遠嚐著甘美。」（《回》142頁）然而，痛苦的甘飴不是指一份「感覺出的喜樂」，而是「只願意耶穌所願意的」<sup>8</sup>。的確，愛不會令苦杯變為甜味，那只是失實的浪漫。面對十字架，耶穌也抗拒：「阿爸！父啊！一切為祢都可能：請給我免去這杯罷！」（谷 14:36），甚至懼怕得流下血汗（路 22:44）；不

6 *General Correspondence Vol. I*, ICS, 1982, p.553, LT 87 (4 April 1889)

7 *General Correspondence Vol. I*, p.537, LT 82 (28 February 1889)

8 *General Correspondence Vol. I*, ICS, 1982, p.553, LT 87 (4 April 1889)

過，子愛父，也知道父對祂的愛，父與子彼此的愛令祂甘心接受這份痛苦：「但是，不要照我所願意的，而要照祢所願意的。」苦杯飲盡，留下的就是平安。若我們願意以愛跟耶穌一起軟弱地、毫無勇氣地背負生命中的十字架，十字架的苦自會在不知不覺間轉化為愛的祝福。

痛苦是人類其中一個最古老的問題。人生在世，試問誰又沒有痛苦呢？然而，苦雖不由人，愛卻是人最自由的抉擇。小德蘭選擇了愛，在痛苦中堅持了愛，更從中發現了耶穌的愛。她邀請我們作同樣的嘗試；這不會是容易的，但卻是可能和最值得的。

## 全然交托——天國的窄路

「磨難生忍耐，忍耐生老練，老練生望德，望德不叫人蒙羞」（羅 5:3-4）憑著堅忍不屈的愛，修道生活的磨練不單沒有令小德蘭變得苦澀憤懣，反而在她的靈修旅程上，幫她以超性的望德開闢出一條「達到天堂的捷徑」（《回》193 頁）——她的「小路」。

小德蘭並非一位天生的聖人，卻因著家庭濃厚的宗教熏陶，自小就渴望成聖。兒時的小德蘭已喜歡跟姊姊們一起祈禱和奉獻克己善功；進了修院後，她更是努力不懈，「不放過任何一個做小小犧牲的機會」（《回》183 頁），去證明她對耶穌的愛情。然而，她漸漸發覺，在這聖德的道路上，「越是向前奔馳，越覺得目標遙遠」（《回》148 頁）。她越是尋求成全，便越看得清楚自己的不完美。小德蘭很渴望能全心全意地愛天主，愛到「如醉如痴」（《回》165 頁）的地步，但經過了好幾年的修道生活，她仍為自己的一些小過錯、小毛病耿耿於懷，恐怕它們會令天主不悅。這份內心的疑慮令她在與主的關係上裹足不前。

直至一八九一年，小德蘭發願後一年的團體避靜，天主的恩寵讓

她進一步在愛內得到淨化與昇華。「(她)的過錯並不致引起天主的不快」, 避靜神師的話讓她體會到「天主原是比慈母更溫柔」, 並引她「在那信與愛的海洋裡揚帆前進」, 不再「懼怕冒險航行其上」(《回》160-1頁)。這實是一種內心的重大釋放與轉變。對修院裡各樣的愛德要求, 小德蘭仍是勉力如前, 只是現在, 對於得失成敗、進度結果等等, 心裡已少了一份計較執著, 而多了一份豁達泰然了。「現在——啊, 自己對那完美境界, 雖永不能企及, 但我已不再對此事過份注意了; 甚至於我還爲了路途迢遙, 亟待奮進而高興呢。」(《回》148-9頁)

小德蘭將自己比作一粒細沙、一隻羽翼未豐的小鳥, 微小得很, 無法攀登那聖德的階梯。不過, 她絕不因此氣餒, 因爲她相信天主總不會給人不能實現的願望。終於, 從兩段的聖經章節裡<sup>9</sup>, 小德蘭找到了答案: 那條帶她到達愛情和聖德巔峰的小路——那「神聖的升降機」, 就是「耶穌的手臂」(《回》194頁)。「我是道路、真理、生命, 除非經過我, 誰也不能到父那裡去。」(若 14:6) 這條小路的關鍵, 在於將希望全寄託在耶穌身上, 即甘願放下自我的操控, 並將一己的所有, 包括人性的一切軟弱、限制、罪性等等, 全然交托在耶穌的手中。「離了我, 你們什麼也不能作。」(若 15:5) 小德蘭明白到, 要讓耶穌自由地在她內工作, 就先得接受自己的不成全, 並懷著「(如)在父親的臂彎中安然入睡的孩子全然依持的心情」(《回》176頁), 相信「天主的德能在軟弱中才全顯出來。」(格後 12:9)。

絕對信任天主的仁慈, 不代表我們的困難煩惱就從此消失, 而是即使在人性的焦慮、疑惑、遺憾、挫敗等等之中, 仍放心大膽地將目光完全轉向耶穌, 相信那連「(我們)的頭髮, 也都一一數過」(瑪 10:30)

---

9 箴 9:4; 依 66:13, 12

的天父，照料並愛著此時此刻的我。這份信賴與交托，既不否定人的努力，也不妄用天主的仁慈。相信沒有人能懷疑小德蘭為愛所付出的，然而「一切都是恩寵」<sup>10</sup>，個人的努力最終都是為領受天主的恩寵所作的準備而已。「即使我能成就聖保祿所有的工作，我仍然知道自己是一個『無用的僕人』」（路 17:10）。不過我的喜樂正在於此，因為當我一無所有，我便能從天主那裡接受一切。<sup>11</sup>耶穌基督的天主既是一位慷慨大量、樂於施恩的天主，那麼，成聖之道就不在於竭力賺取，反而在於謙遜接受。「誰若不像小孩子一樣接受天主的國，決不能進去。」（谷 10:15）當小德蘭寫道，她「真不需要長大」，而「要永遠這麼小，更小」（《回》194 頁）的時候，她指的正是這份虛懷若谷的赤心，願意欣然的接受、積極的被愛。「使祂喜歡的，是看到我喜愛自己的微小和貧窮，以及我對祂的仁慈所懷的盲目的希望。」<sup>12</sup>

「吾主並不要求我們做出什麼豐功偉績，只要我們一意委順，全心感激祂就夠了。」（《回》176 頁）小德蘭的小路，正如她的生命，就是那樣平凡、那樣簡單，在世人眼中，毫無光榮、毫無成就可言。可是，簡單並不就表示容易。「要同意時常是貧窮和沒有力量，這是困難的，因為真正的神貧者，到那裡去找呢？」<sup>13</sup>很多時候，接受並不比施予容易，因為人總想靠自己的能力而有所作為，要甘於平凡，並常常意識自己的軟弱虛無和對天主的倚賴，實在需要很大的謙遜。難怪教宗本篤十五世論小德蘭時曾說：「天主願意藉這位聖女，叫人看清天堂的窄路。」我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑。」

---

10 *Last Conversations*, p.57.

11 *Last Conversations*, p.67.

12 *General Correspondence Vol. II*, ICS, 1988, p.998-1000, LT 197 (17 September 1896)

13 同上。

(依 55:8) 天主的旨意每每帶我們往我們「不願意去的地方」(若 21:18)。或許，為驕矜的人性來說，對天主的安排「一意委順，全心感激」，讓天主真的成為自己生命之主，才是最大的挑戰。交托絕不是一句只掛在唇邊的口號，而是一份投向未知的黑暗的信賴，要求不斷的自我虛空、持恆的忍耐、一生的修煉。為小德蘭如此，為每個決心跟隨耶穌的人也不例外。

## 自獻於愛——全燔的祭品

「信心、唯有信心，能帶領我們到『愛』那裡。<sup>14</sup>」小德蘭這條以『信』作藍圖、以『望』為嚮導的小路，源於『愛』、朝向『愛』、盡於『愛』。

愛來自天主，是祂主動的恩賜，無條件的自我給予。「天主先愛了我們」(若一 4:19)：這是天人關係的基礎，也是小德蘭整個生命與召叫的鑰匙。所以，「我們應該愛」(若一 4:19)：愛天主就是先被愛於祂，這是天主對人的渴望，也是小德蘭終其一生對天主的回應。

「愛情猛於死亡，妒愛頑如陰府：它的焰是火焰，是上主的火焰。」(歌 8:6) 一八九五年的聖三瞻禮，小德蘭受著聖神的推動，寫下了她的「奉獻誦」，將自己當作全燔祭品奉獻給天主的仁慈之愛。正如全燔的犧牲需被火燃燒淨盡，同樣，小德蘭渴望被主愛的烈焰「不斷的焚燒」，將在她內不屬於愛的一切加以淨化、轉化，直至完全消失於天主愛情的懷抱中。「愛就是交付一切，並獻出自己。<sup>15</sup>」這個完全無我

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> *Collected Poems of St Thérèse of Lisieux*, Gracewing, 2001, PN 54 “Why I love you, Mary!”

的奉獻，源自耶穌在十字架上那份徹底的交付，只求付出，不問收穫。實在，為活於愛中的人來說，還有什麼比愛本身更大的酬報呢？「我不想為天國積存任何功勞，只願為愛祢而工作……在生命的黃昏，我將出現在祢台前，雙手空空……」（奉獻誦）

這奉獻除了是一個相當英豪的舉動之外，也可說是當時靈修上的一個突破。在小德蘭的年代，仍蒙著楊森主義的陰影，人們普遍對天主心生怕情多於愛情，許多流行的敬禮與奉獻只傾向替罪人受罰，以平息天主的義怒。然而，小德蘭對此卻另有一番體會。真正冒犯天主的是祂的愛被拒絕、被誤解，因為「鬱積（天主）心中的，原是無限的柔情。」（《回》168 頁）她掌握到福音啓示的核心：「天主是愛」（若一 4:8）；「甚至於天主的公義，也是含蘊著愛的意味的。」（《回》168 頁）「上主……高興向你們表示憐愛，因為上主是正義的天主」（依 30:18）祂不是一個令人敬而遠之的判官，而是一位對人親而近之的慈父。「就如父親怎樣憐愛自己的兒女們，上主也怎樣憐愛敬畏自己的人們。祂原知道我們怎樣形成，也記得我們不過是灰塵。」（詠 102:13-14）天主的公義即在於「祂體諒我們的一切缺點，徹底了解我們性格的軟弱處」（《回》168 頁）。這位天上的慈父不但沒有介意人的缺失，且比誰都更清楚，當我們因罪而變得醜陋、變得不可愛的時候，正是我們最需要愛的時候。為此，小德蘭心感：「我又有什麼懼怕的理由呢…」

唯愛能知心，因知心而相通，因相通而共融，因共融而結合。這愛情的奉獻把小德蘭領到「小路」的巔峰。「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。」（迦 2:20）與耶穌心心相契，讓祂完全的佔有，不在於神魂超拔的感覺，也非靠甜蜜動人的話語，因為愛主之情必須體現在對近人的愛上。「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛，如同

我愛了你們。」(若 13:34) 同是軟弱有限的人，我們如何能跟耶穌一樣地愛，且愛人「愛到底」(若 13:1) 呢？「要愛我的姊妹們如同(耶穌)之愛她們，」小德蘭直截了當地說，「那意思定然是，(耶穌)必是在我的心靈深處來表現對她們的愛了……只有在這樣的情形下，我才能實踐這條誡命。……當我實踐愛德時，我時常有一種感覺：耶穌是在我之內行愛德了；我和祂結合得越密切，我對諸修女無分軒輊的愛越強烈。」(《回》207 頁) 那就是說，心懷耶穌，以祂的愛來愛我們身邊的人；唯有這樣，我們才不會執著別人的過失、缺點，反而能體諒別人的難處、限制。原來，這條愛的新誡命就不單純是一個命令，它委實是耶穌聖心愛情的禮物，幾時我們嘗試去愛，或只要有這渴望，耶穌便會親自將這份愛的能力充滿我們，將心連心，藉著有限的人去延續祂那份驚人的愛的使命。

「我的聖召就是愛。」(《回》181 頁) 這個愛的使命不只是小德蘭的召叫，也屬於你、屬於我、屬於每個基督徒的。天主願意我們都成為愛。我們不需要絞盡腦汁去設計新奇的招式，或刻意著跡地追求特別的表現，因為愛不停留在理性的思考、分析、研究，也不局限於外在的行為、成績、效率等等。愛從心出發；最要緊的不是「做什麼」或「做到什麼」，而是「為何做」、「如何做」。小德蘭平凡樸實的一生正好提醒我們，只要懷著純正無私的心態、悅樂天主的意向，一切工作皆能為愛效勞，隨時隨地都會遇上愛的機會。「在這裡做個笑臉，在那裡說句和善的話，永遠去做一些小小的好事善行，其出發點全然是愛，而非其他。」(《回》183 頁) 僅從外表來看，小德蘭這些行為實在簡單瑣碎得可以；然而，背後那顆「凡事包容、凡事相信、凡事盼望、凡事忍耐」(格前 13:7) 的愛心卻令一切無限增值。祈禱也是一樣，只貴乎愛。小德蘭的祈禱並不限於誦經默禱的時候，而是延伸至整個生活，在喜樂或憂患中皆向天主流露出一片傾心渴慕之情。愛之

越深，祈禱也越有功效。「因為一點純潔的愛，對於天主和靈魂都是更為寶貴的，且更有益於聖教會……遠勝於其他所有工作的總和。<sup>16</sup>」身為聖十字若望最忠實的女兒，小德蘭切實地生活了他的教導，默默地為教會的使徒工作和傳教事業奉獻一生。

## 結語

最後還想一提的是，人的表達方式每每受著其背境所影響。小德蘭在《回憶錄》中某些選詞用語，或所取的圖像比喻，很容易給人一種「沒長大」的錯覺。例如：她把自己當作嬰孩耶穌的小皮球、玩具，讓祂隨意把玩拋弄，只為逗祂喜歡。這跟小德蘭狹小的生活圈子、有限的學校教育、受保護的家庭環境等等不無關係。然而，當我們深入她背後的出發點時，便會驚嘆她與耶穌那份成熟深厚的愛情關係，也會發現她的經驗處處流露出對聖經，特別是福音的真知灼見。正如 Fr Marie-Eugene 所說：「小德蘭表達的態度或許是孩子氣一點，但她的意向卻非常崇高。<sup>17</sup>」

就如福音中許多生活的智慧那樣，小德蘭的生命與靈修充滿了不少對比的色彩：在平凡的人生中盡顯天主不平凡的恩寵；在微不足道的事工上展現廣闊宏大的心胸；寂寂無聞的生活竟成鏗鏘有力的見證；軟弱中藏堅毅；淺白裡含深度；看似被動，卻又積極；聽來簡單，實行起來才知殊不容易！細想之下，這不正是愛的吊詭嗎？

《雙手空空》的作者對小德蘭的一生有以下一段巧妙的描寫；願

---

16 聖十字若望，靈歌 29：2

17 *Under the Torrent of His Love*, p.38.

以此作結。「小德蘭的一生，可用一隻手來作比喻，手的第一功能是探物：手指曲縮，手心轉下作抓拿狀，以獲取物體。然後，逐漸進行歸正功夫，倒轉過來，手心朝上。手指鬆開了，拱托而作奉獻狀…舉目仰視，兩手卻滿載而歸。這僅僅是她一生的縮影借用的隱喻，說說而已。事實上那能如此『易如反掌！』。<sup>18</sup>」

## 參考書目

1. 閔思德，《雙手空空》，天主教華明書局。
2. 費道明，《奉獻誦》，聞道，2002。
3. 高師主教，《一個生命的小史》，方濟出版社，1997。
4. Marie-Eugene of the Child Jesus OCD, *Under the Torrent of His Love*, St Pauls, 1994.
5. James McCaffery OCD, *The Fire of Love*, Canterbury Press, 1998.
6. James McCaffrey OCD, *Captive Flames*, Veritas, 2005.
7. John Sullivan OCD (Ed.), *Experiencing Saint Thérèse Today*, ICS Publications, 1990.
8. Ida F. Görres, *The Hidden Face*, Ignatius, 2003.
9. Francois Jamart OCD, *Complete Spiritual Doctrine of St Thérèse of Lisieux*, Alba House, 1961.

## 《師主篇》

閻德龍

### 1. 簡介

《師主篇》是一本舉世稱譽的靈修經典之作，在 1427 年寫成。這古老原稿的作者至今仍是一個謎；然而大多數人認為作者極可能是當時德國的一位隱修士多默·耿裨思。多默·耿裨思跟隨了他的兄弟若望渡著「修士們的共融生活」。修會由吉拉德·克路特創立，修會仿效早期基督徒的生活方式，提倡「現代化的信仰」，作為反對當時極為流行的、虛偽的神秘主義和對宗教的鬆懈。修院後來採納了聖奧斯定的院規，其獨特的精神在於對宗教的深度篤信與正確的信仰觀。

《師主篇》雖然常被批評為過於負面，但它卻提供深長的意義和正面的訊息。例如「高興」和「愉快」等詞語經常在書中出現；仿效基督是達至永生的途徑；世間一切飛逝，只有在天主內才可獲得最終的喜樂與平安。這些觀點至今仍然合適，也是很多人心中的渴望。藉著此書的內容，正好彌補一些人士對這書的狹窄視野——以為只適合隱修士閱讀；其實，不同時代和空間的人，也適合閱讀此書，因為它能夠令人認識靈修的重要。

這書分為四部份，卷一是《益靈善言》，卷二是《內修生活》，卷三是《內心的安慰》及卷四是《論聖體聖事》。

作者從卷一至卷四，逐步深化靈性。他因首先讓人放下對世間無限制的依戀，藉著願意拋棄一切，繼而降服於基督的愛內，最後達

至與耶穌基督的完全契合。

卷一與卷二是多默·耿裨思對朝聖者的勸喻，卷三和卷四則是作者和基督之間的愛的對話。當多默·耿裨思稱耶穌基督為「我主」時，上主便用一個可愛的回應，稱他為「我兒」。在書中，作者引用許多聖經中舊約的人物。多默·耿裨思闡明與耶穌基督完全契合，需要對天主完全信賴及對世俗絕對放棄。世上沒有任何人在這方面比天父自己的兒子耶穌基督做得更好。仿效基督在十字架上的絕對服從，成為所有人達致成聖的圓滿方式。

## 2. 內容

多默·耿裨思的勸喻和建議在書中反復提及，現在根據以下的要點加以概述。

### 2.1 心路不如意志

在寫作和抄寫聖書具有恩寵的多默·耿裨思，諷刺地高呼內心的皈依更勝意志的培養。他說：「我寧可為我的罪孽感到心靈的內疚，這比只知道內疚的定義為好。」但多默·耿裨思不完全地否認學習的益處。「有秩序地學習是不能輕視的，因為這是良好的，並來自天主的方法；但一個正直的良心和度著有道德的生活將更為理想，且也是上主所渴望的。」多默·耿裨思深明「信德追求瞭解」和「瞭解尋找信德」，二者不可或缺，否則靈魂會遭受巨大風險。

為多默·耿裨思，在天主內的靈修生活的基本條件，是擺脫所有欠缺節制的喜愛。只有這樣的人，才可以保持謙遜和純潔，並獲得內心的平安。然而，人對罪惡的樂趣往往有一個傾向，因此多默·耿裨思勸告世人「經常持守於對身心有益的鍛鍊。只要你能夠抵制自己的

弱點，不要為任何原因給予自己輕率的歡樂。」

像中世紀許多作家一樣，多默·耿裨思深受柏拉圖哲學的二元論影響，他認為世界和天主是不相容的。「所以，誰渴望在上主內心靈獲得深化及熱誠的恩寵，必須與救主基督一同脫離世界。」再者，他認為捨棄肉體的刺激和熱切爭取靈性的美德是兩種達致成全的互補方式。如果天主是「沒有比這更大的」一位，在祂內達致完美便需要絕對地將祂放在第一優次。多默·耿裨思寫了一句非常長，但有力的句子，顯示他對什麼也不追求，只單單對天主渴望。

「主耶穌，請賞賜我超越一切生物之上、健康與美麗、光榮與名譽、尊嚴與力量、智慧與謹慎、財富與技能、肉身與靈魂的喜樂、名望與稱讚、甜蜜與安慰、希望和承諾、價值與渴望、可能賞賜的禮物或回報（除了祢自己）、人心內懷有或感受的喜悅與歡笑、一切天使或總領天使和神靈、可見或不可見的事情，以及一切不屬於你的事情，只在祢內歇息的特有恩寵。」

## 2.2 禁慾和捨棄一切

痛苦成了給予世間一切負面內涵轉化的正面價值。「如果我們完全抑制肉慾和世俗、並靈魂內獲得淨化，我們很快會嚮往天上的事務，並且某程度上靜觀期待天國的來臨。」為多默·耿裨思那麼熱切渴望把握每一個機會與天主完全契合，他甚而覺得吃喝或睡覺這些自然常規都浪費時間！

「噢！如果我們能不用工作而不斷讚美我們的主，那麼生活將是多麼歡悅……如果我們永遠不需要吃喝或睡覺，卻可以經常讚美祂，並只專注靈修研讀，那麼我們比現在更加快樂和蒙受祝福……」這種

不需吃喝或睡覺的靈修方式或許遠超出現代新派讀者所能理解。然而，多默·耿裨思依然認為一個人的完美在於「他否認和完全捨棄一切」。「誰為天主樂意忍受一切」是上主的最心愛兒女。他鼓勵自己和其他人相信「那熱愛天主的人在苦難中仍然懷抱喜樂，因為他所有的喜悅和光榮在於十字架上的耶穌基督。」多默·耿裨思是否將受苦太浪漫化呢？

因為世界反對天主，本性與恩寵對立。多默·耿裨思用了一個章節闡明這種相對。例如「本性傾向於愛受造物、愛軀體……但恩寵引導人對天主和對德行愛慕。」而且，「越能壓制和克服本性，恩寵便越豐盛。」實際上，這與其他中世紀的二元論的聯想廣泛見於整本書內。黑白和善惡之間有清楚的分別。「『撒旦』永遠不會臨於我身上，因為救主耶穌站立在我身旁，猶如一位全能的勇士。」這正好解釋多默·耿裨思為什麼勸告世人離棄世俗，只有這樣，人才能壓制本性的傾向，給超性的發展騰出空間。

多默·耿裨思的人類學觀點是悲觀的。人的尊嚴被罪惡所玷污，甚而良心也不足以應付。他唯一的救恩完全依賴於天主的恩寵。像柏拉圖的構思：「一個人的生活只是一個陰影。」真實不單止在容易察覺的範圍內存在，也存在於超越這個世界之外的精神領域之中。

### 2.3 宗教生活

宗教生活是一種自我犧牲和克己的生活，幫助人達至超越精神的境界。它是一種懺悔贖罪但極具價值的生活。「在煉獄一小時所面對的痛苦，比在這裡一百年最嚴厲的懺悔贖罪的生活更為痛苦。」但因為修士們被強迫在陰影下生活，他們應該學會「以忍耐的心擔負其他人的缺點。」但生活中的困難將會結出果實，因此，人為尋求天主，需要準備捨棄一切。

「誰在宗教內尋求天主與靈魂的救贖以外的事情，除了得麻煩和哀痛外，將不會有任何發現。……參與宗教是為服務他人，而不是受服務……為承受痛苦與勞動……正如在熔爐中被冶煉的黃金。」然而，現代讀者也許發現多默·耿裨思在團體內理想的宗教生活，更多強調救贖的從上而下，而不是橫向的。為多默·耿裨思，團體生活的存在不只為了它本身的緣故，而是為宗教內個別靈魂的得救。

隱修士能夠成為靈修旅途上的同行者，但只有耶穌是唯一真正的朋友。「沒有朋友，你不可能長久地持續在其他事務上，如果耶穌不是你的朋友，你將缺乏完美的友誼，只會萎靡不振和神形乾枯。」團體內的成員可能阻礙，而不是幫助我們與天主建立友誼。「透過彼此交談，我們互相安慰……但……這外在的安慰沒有構成少許來自天主真正內在安慰的障礙。」如果為基督緣故，願意捨棄一切，基督會射出自己愛情的箭羽。

與此同時，那是一份涉及懲罰的堅定不移的愛情。在與天主愛的對話，多默·耿裨思記下：「我感謝祢沒有饒恕我的罪孽，但以愛折磨懲罰了我……以棍棒敲打我的背部和骨骼，並且使我的意志屈服於祢的意志之下，我整個人完全降服於祢，……」如果基督在十字架上的完全服從，是值得仿效的終極完美，那麼即使要分裂作者的人性，他也甘願。不過，多默·耿裨思預先假定人與神的意志存在固有的對立；如果使兩者融合，人的意志必須被屈曲、受訓練及被修正，以迎合神的意志。

為了自己的緣故，人應尋找天主。作者親切地表達：「我不尋找祢的禮物，而是尋找祢。」但中世紀是盛行偽善的信仰熱誠的時期，在某種程度上，人們變得迷信。為多默·耿裨思而言，真正過分篤信宗

教與偽善的信仰熱誠所傾流的神慰的標記不能同日而語。「有些魯莽的人，透過輕率的渴望以求取熱誠的恩寵，已自我毀滅。」另一方面，多默·耿裨思擁有讓天主成為天主、讓天主在自己的時間內工作的智慧。「靈修生活的益處和增長不僅來自你擁有熱誠，並在於你能謙遜和耐心地忍受熱誠的失去，依然沒有停止祈禱或放下其他日常的善工。」多默·耿裨思懷有超越中世紀大眾化的熱誠的思路的智慧。他教導對聖人的恭敬是值得推介的——只要他們帶領人投奔天主。目標是天主，聖人只是手段而已。

「當人觀看在聖堂內聖人的雕像和遺物時，常會產生好奇與虛榮，這只能使人獲得少許的成果或且為生活帶來少許的改變……但祢、我主天主、我主耶穌基督、是天主又是人，祢完全臨在於祭台上的聖事中……沒有半點輕率、好奇或感官享受，只有堅定不移的信德、虔誠的希望和純潔的愛德。」

聖體是基督親自的臨在，也是虔誠者「充分地被基督的愛所溶化」的聖事。那是聖事，而非聖人將靈魂帶到基督跟前。在修德成聖的旅途上，人應該將焦點集中於聖事上，因為聖事是基督臨在的強而有力的標記，而不是著眼於普遍性的虔敬。與此同時，人應該避免「過份躊躇……關於領受修和聖事」，因為任何對基督完全的愛的障礙——包括領受聖事，如果錯誤地接受——將會失效。因此只有基督和基督自己是達至最完美和終極生活目標的途徑。

### 3. 結論

身為隱修士的多默·耿裨思，身處十四世紀教會動盪的時期，信友們一方面對信仰生活的迷失，另一方面內心充滿對真、善、美的渴求。

多默·耿裨思將自己修身之德的經歷，以及所了解及認為正確的靈修之路，不忘為後人立言，藉此提醒我們每一位基督徒在靈修的路途上，會遇上到顛簸起伏、忽冷忽熱的情況。要突破這一切，我們必須認真操練和不斷奮鬥，好能體驗天恩無限，主愛常存。

最後，我認為每一位願意在靈修生活上有所領會，渴望活出靈性生命特質的基督徒，《師主篇》不失為一本值得大家閱讀的靈修書籍。但有一點大家須注意，就是切勿以一份批判的眼光閱讀此書。畢竟，《師主篇》成書於十四世紀，當中的不少描寫，可能與現今生活有點格格不入，但是書中蘊藏的智慧眼，實在可以在靈修路上幫我們一把。

大家可以進入以下的網頁瀏覽，從而對獲得更多和更廣泛的參考資料，並反省的重點。

<http://augustiniancanons.org/vocatimo/spirituality.htm>

[http://prayerfoundation.org/books/book\\_review\\_imitation\\_of\\_christ.htm](http://prayerfoundation.org/books/book_review_imitation_of_christ.htm)

[http://www.ucalgary.ca/applied\\_history/tutor/endmiddle/bluedot/imitate.html](http://www.ucalgary.ca/applied_history/tutor/endmiddle/bluedot/imitate.html)

## 《神思》二十年來的主題

- |       |             |        |            |
|-------|-------------|--------|------------|
| 第一期：  | 基督徒的培育      | 第四十一期： | 現代天主教神學動向  |
| 第二期：  | 基督徒團體       | 第四十二期： | 多媒體福傳      |
| 第三期：  | 中國化靈修       | 第四十三期： | 科學與信仰      |
| 第四期：  | 跟隨基督        | 第四十四期： | 大禧年        |
| 第五期：  | 基督徒婚姻       | 第四十五期： | 教會傳統       |
| 第六期：  | 聖依納爵神操      | 第四十六期： | 十誡         |
| 第七期：  | 道成肉身        | 第四十七期： | 教會本地化      |
| 第八期：  | 痛苦與希望       | 第四十八期： | 社會倫理       |
| 第九期：  | 基督徒與社會參與    | 第四十九期： | 聖人         |
| 第十期：  | 祈禱          | 第五十期：  | 靈異與迷信      |
| 第十一期： | 天國          | 第五十一期： | 廿一世紀的基督信仰  |
| 第十二期： | 聖體聖事        | 第五十二期： | 平信徒團體      |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞       | 第五十三期： | 盟約與人生      |
| 第十四期： | 戰爭與和平       | 第五十四期： | 現代科技與倫理    |
| 第十五期： | 神恩          | 第五十五期： | 悠閒與娛樂      |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事   | 第五十六期： | 德行與罪惡      |
| 第十七期： | 創造與治理大地     | 第五十七期： | 寬恕與希望      |
| 第十八期： | 教會職務        | 第五十八期： | 現代人的靈修     |
| 第十九期： | 末世          | 第五十九期： | 聖召與獨身      |
| 第二十期： | 神修指導        | 第六十期：  | 信仰與藝術      |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介   | 第六十一期： | 信仰與運動      |
| 第廿二期： | 基督徒家庭       | 第六十二期： | 我們的教宗      |
| 第廿三期： | 《真理的光輝》     | 第六十三期： | 我們的慶節      |
| 第廿四期： | 婦女在教會及社會的地位 | 第六十四期： | 我們的修會      |
| 第廿五期： | 四福音         | 第六十五期： | 影響中國教會的人物  |
| 第廿六期： | 青年牧民        | 第六十六期： | 近代出色的神學家   |
| 第廿七期： | 宗教交談        | 第六十七期： | 聖方濟各·沙勿略專輯 |
| 第廿八期： | 福傳          | 第六十八期： | 偉大的大公會議    |
| 第廿九期： | 宗教與文化       | 第六十九期： | 教會與俗世      |
| 第三十期： | 教會內的聖召      | 第七十期：  | 死亡文化       |
| 第卅一期： | 認識耶穌基督      | 第七十一期： | 誠信與謊言      |
| 第卅二期： | 人的性愛        | 第七十二期： | 依納爵靈修（一）   |
| 第卅三期： | 再談《天主教教理》   | 第七十三期： | 依納爵靈修（二）   |
| 第卅四期： | 邁向三千年       | 第七十四期： | 後現代與信仰     |
| 第卅五期： | 反省          | 第七十五期： | 天主教教育      |
| 第卅六期： | 聖神          | 第七十六期： | 聖經：神學的靈魂   |
| 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事     | 第七十七期： | 朝聖         |
| 第卅八期： | 生命倫理        | 第七十八期： | 畫像與信仰      |
| 第卅九期： | 聖父          | 第七十九期： | 古典基督徒著作（一） |
| 第四十期： | 亞洲主教會議      |        |            |

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

