

A large, weathered wooden cross stands on a rocky cliff. The cross is made of two thick wooden beams, with a decorative star-shaped cutout at the center where they meet. The vertical beam has circular carvings at the top and bottom. The cross is supported by a metal tripod base. In the background, a vast blue lake stretches across the valley, with rolling mountains under a sky filled with soft, white clouds. The overall scene is serene and majestic.

東正教修道主義



本译文经正教会中华诸圣会翻译委员会审核通过
本譯文經正教會中華諸聖會翻譯委員會審核通過

Prayer Book (2-1-090713)

Anthony M. Coniaris, *A Beginner's Introduction to the Philokalia*
and selected articles from Monachos.net (3-1-280712)

Clark Carlton, *The Way* (9-1-280712)

Fr. A. James Bernstein, *The Original Christian Gospel* (9-1-231012)

Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (5-1-231212)

《慕善集》

初學導讀.....	6
引言.....	7
第一章	
警覺、察醒與內在的關注.....	9
第二章	
靈魂的舵手.....	13
第三章	
思慮.....	14
第四章	
苦修.....	17
第五章	
神化，或與基督聯合.....	18
第六章	
激情.....	20
第七章	
淚水的恩賜.....	24
第八章	
Hesychia，內心的靜默.....	26
第九章	
耶穌禱文.....	28
第十章	
心靈.....	30
第十一章	
甄別，明辨.....	32

第十二章	
Apatheia 不動情	35
第十三章	
靈性同工	38
第十四章	
激辯	41
第十五章	
對上帝的紀念	43
第十六章	
內心的隱室	47
第十七章	
內在之火	51
第十八章	
心靈的純潔	54
第十九章	
靈智 (Nous)	61
第二十章	
借著耶穌禱文將思想沉澱至心靈	64
第二十一章	
聖尼科迪姆對《慕善集》的推薦	66
修道主義研究	
源自	68
序言	69
修道制度的起源及動力	79
敘利亞	90

從前修道的苦行生活到真正的修道制度： 以改變維持不變	97
修道生活的福音動力	104
背景：聖經乃是修道生活的主要啟發	106
基督福音的召喚：通向完善的悔改	110
其他情況	113
結語	114
節選參考書目	115
亞弗拉哈特的《證道集》第六卷及 《等級書》：早期美索不達米亞原始修道主義的 兩個模型	118
1. 亞弗拉哈特《證道集》第6卷	118
2. 《等級書》	125
3. 亞弗拉哈特及《等級書》中修道體系的比較	129
注釋：	131
阿托斯聖山	137
序言	137
阿托斯聖山史	138
誕神女造訪聖山	141
阿托斯的聖裴特若及其他最早期的隱修士	143
邂逅聖山	144
拜訪聖山	162
阿托斯聖山修院客房一覽表	167

《慕善集》 初學導讀

安托尼·M·科奈爾利斯（著）

引言

聖傳留給我們的眾多寶貴財富之一便是《慕善集》，它甄選了約三十位從四世紀到十五世紀的教父們的靈性著作。阿托斯聖山的聖瑪喀裏與聖尼科迪姆於1777年編纂而成，全書共分為五卷。

本書作者之一的聖尼科迪姆評價此書為「內在祈禱的神秘教所」。朝聖靈性著作經典之一的《朝聖者之路》中說道，對於朝聖者，捧讀《慕善集》就如品嚐因渴望與上帝契合而激發的禱文的甘怡一般：

「啊，此書向我展示了多少全新的知識，啓發了多少未知的智慧。實踐其中的箴言，我感受到了迄今都不敢想像的甘怡。我時常整日隱跡山林，沉浸於《慕善集》中，體驗個中諸多奇妙異事。我的內心渴望借著內心的祈禱與上帝契合。」

《慕善集》的英譯者如是評價它：

「《慕善集》就如時間迷局之旅的指南，一種無言的

愛、穿越沙漠與空虛的真知，對於現代生活尤其如此，它是鮮活而不滅的臨在。它是揭示靈性之路並勸人從之的鮮明力量。它呼喚人們遠離淡漠、揭示個中真知、拭去謬誤並樂於接受教導萬事的聖靈，接受令人想起基督所有事跡的聖靈。」

《朝聖者之路》的下一篇對話講到，《慕善集》不是顛覆而是明晰上帝聖言的深層含義。

「讀讀它吧，」（長老）說，「它叫《慕善集》。它包含了不間斷地默禱完全而詳盡的法門，他們已經由二十五位聖教父闡述了。書中蘊含了偉大的智慧，它非常有益於實踐，被認為是靈性靜修的最佳手冊。正如受尊敬的尼基佛若所言：『它讓人不需勞苦蒙汗而獲得救贖。』

『那麼它比《聖經》更崇高神聖嗎？』我問道。

『不是這樣。但是它明晰了《聖經》所隱含的我們無法以自身短淺之目光所能參悟的秘密。讓我來做一比喻吧。太陽無朋，明耀無比，天體中之最光輝者，但是你卻不能裸眼注視審察它，你必須借用一塊比太陽渺小暗淡百萬倍的人工雕琢的鏡片。但是借著這鏡片你卻可以審視天體中之至大者，因其光輝而雀躍，卻不會為其強烈光輝灼傷。《聖經》就是這耀眼的太陽，

而這《慕善集》就是一片可以讓我們審視太陽無上光榮的玻璃。聽著，我現在將給你讀一些書中所提的無休止的默禱的教導。』」

主教卡利斯托斯·威爾勸誡道，《慕善集》並非一部易懂的書籍。他建議讀者從其他兩本書開始：伊古門·查理頓所著《〈慕善集〉關於祈禱的教導》和《祈禱的藝術》，他們都以更簡單的語言描述了《慕善集》中的字句。

爲了幫助讀者瞭解《慕善集》中的靈性智慧，我們將一些閱讀此經典會遇到的原則術語略作概述，對每一個概念略作闡釋。這些關鍵字將有助於讀者瞭解《慕善集》中更深層的意義。

第一章 警覺、察醒與內在的關注

《慕善集》強調的一個重點就是內在的察醒，由於他們對於內在的警覺、察醒的專心一意，《慕善集》的作者們時常被稱為警醒的教父（Neptic Fathers）。希臘語「Nepsis」的意思便是警戒、機敏之意。

「Nepsis」便是全身心關注於我們的身境，就如母親即便在通話或者吸塵時，對於繾褓中的嬰兒哪怕最細微的聲音也全神貫注一樣。

聖伊裡奈說道「上帝的榮光寓於對他全心傾注的人中。這「全心的傾注」便是全然警覺、察醒、戒備與專注於上帝。隱修士聖德奧梵建議道：「我們需要時常對上主全神貫注，在行走、閱讀、瀏覽或檢視任何事物時也是如此。」

如是的傾注防止邪魔的思慮侵入內心。「不可少的只有一件（《路喀福音 / 路加福音：10:42》）」聖塞拉芬寫道：「一位全神貫注的人的思慮當如哨兵，當如不寐的守護天使，守護著心中的耶路撒冷。」

沙漠教父們用下面的故事描述了警戒之含義：

神父矮子約安（Abba John the Dwarf）給了如下建議：「警醒（watching）意味著獨處寂室，專注於上帝。這便是『我值守之時，上主臨於我身』（參閱《瑪特泰福音 / 太 / 瑪：25:36》）」。

我們「值守」，警戒、關注之時，上帝便俯身降臨。《慕善集》中的教父們強調，爲了讓這專注有所效用，我們應當輔以禱告：「proseuche（祈禱）與prosoche（

專注)。」當警戒之時，發現有不速之客意欲不軌時，便應求助於祈禱（耶穌禱文）。

《慕善集》中的教父建議我們在思慮的入口放置警戒，並專心守衛我們的心靈。隱修士聖德奧梵寫道：

「當所有雜念皆為上帝臨在的記憶掃除時，請站在心靈之門處，細心留意進進出出的萬事萬物。」

聖山的聖尼科迪姆給出了號召擒伏所有罪惡之門的號角：

「正如聖伊薩克所言，敵人正日夜站立直視探查，意欲從我們的感覺中尋找可乘之機。一旦他因我們一時怠惰而竄入某感覺，那麼這條陰暗鮮恥的惡犬便會以其箭矢將我們傷害地更深。我們必須盡力維護好我們的感覺，因為正如主所勸誡的，不只是好奇之眼才會讓我們陷入好奇、有悖人倫和心靈的亂倫之欲，還存在聽覺、嗅覺、味覺、觸覺和所有感覺的總和。」神學家聖格裡高利在那篇給處子們的偉大的勸誡中寫道：「處子們啊，在耳鼓、眼眸和唇舌也請做一名處子吧！」尼撒的聖格裡高利也說道：「那些閒散安逸的感覺，便是犯罪。正如主所言，我所堅信，對於所有感覺而言皆是如此，因此借著他的言語，我們可以斷定，那些聽起來

合乎貪欲、觸動人心以及那些調動一些內在力量（貪婪地）去服務於享樂的都實際上在他心中犯下罪行。」

睿智的聖辛格裏提克強調說：

「即便我們有時並不樂意，那盜賊還是會溜進這些感覺之中。一座門窗洞開的房間如何能夠防止外界的塵霧溢進來呢？」

本都的伊威格裡（Evagrius）警告道：

「作你心靈的守衛，切勿令任何思慮未經審察便竄入你的心靈。請分別審問一下每一個思慮：『你是我們的盟友抑或是敵人的幫兇？』若它真是我們的盟友，便會使我們的心靈安寧祥和。」

那盡責的守衛必須將魔鬼投放進來的一切清掃出去，正如早期教父們所舉的一個例子：

一位老者如是告訴他的兄弟：

「魔鬼便是你的仇敵，只有你自己身處這座居室中。敵人將所見的一切扔向房子，傾倒所有汙物於其上。你必須將之再次扔出。如果你坐視不管，那麼這些汙穢之物必會充斥這座房屋，而你也將無法安居下去。但是所有他人扔進來的東西，你都必須一點一點地再次清理出去，借著基督的恩典，你的房屋定會保持潔淨。」

聖喀西安（Casian）解釋了爲什麼在心靈之門設立守衛如此重要。他寫道：

「當巴比倫的孩童年幼之時，在此指我們的邪念尚未成熟之時，我們應當將其擲在地上，摔在磐石上，這磐石就是基督。（《聖詠／詩篇：137:9》、《致科林托人書一／林前／格前：10:4》）若我們苟同他們，他們便會發展壯大，若不付出巨大痛苦與汗水，便萬難克服他們了。」

第二章 靈魂的舵手

《慕善集》中提到的另一個希臘語詞彙便是「Hegemonikon」。Hegemonikon指人類靈魂的舵手。航船若沒有舵手，萬難駛進港灣。特別的，這控制的開關（Hegemonikon）便是「基督的意念」，我們在洗禮之時，「披上了基督」，便接受了這一切。理智或意念（nous）寓於靈魂之眼所見的真理中。正如耶穌所說：「你的眼睛若明亮，全身就光明；你的眼睛若昏花，全身就黑暗。（《瑪特泰福音／太／瑪：6:22—23》）」

《慕善集》的譯者認為希臘語nous一詞沒有合適的對應英語詞彙。他們堅信，以「意念」或「理智」不能完全地體現這個詞的含義，它有內在靈魂的眼睛之意，借著不斷的警醒與禱告，它努力克服著入侵和分散性的思慮（logismoi）。

理性（nous）便是派遣來作為舵手駕馭個人的，亦即品格的主宰與領導。然後自從人類墮落以後，理性便傷痕累累，受制於肉欲和激情之誘惑的分裂了。唯有上帝恩典與己身苦修（和自律），我們方能得愈，並借聖靈，運作於「獨一之眼」或「Hegemonikon」克服激情之慾望，成為人性之國的堅實壁壘。

第三章

思慮 (logismoi)

《慕善集》裏的教父們格外重視警醒的重要性，因為他們相信，靈魂的敵人之魁首便是他們稱之為「logimoi」的思慮。Logismoi主要是一系列困擾污染靈魂的思慮，它一點點地使靈魂遠離真理，滑入一個詭

異魅惑的世界中去。在沙漠教父的著作中，logismo是一種來自惡魔的思慮。這些思想乃是激情之根源。那些無意識的衝動很快便會讓人意亂神迷。Logismo之所以重要，乃是由於一切爭戰的勝敗皆始於思想內部的對話。

保衛靈性之柵欄的迫切性遠甚於肉身。

罪惡絕絕不僅是肉身淺表之疾患，那是思慮與心靈的病厄，威脅著要毀滅我們。「你要保守你心，勝過保守一切，因為生命的泉源由心發出。（《索洛蒙箴言：4：23》）」肉身所犯任何的罪過都是始於思想、內心和個人的意願。邪惡的思慮只是通過肉身付諸實踐。二者狼狽為奸。故而尼尼微的聖伊薩克如是寫道：

「別誇口你定力過人，借著體驗的藉口，用下流、肉欲的東西去誘惑你的思慮。賢明之人也會為之困擾，做出後悔之事。」

伊薩克堅信「天國之路乃在你手中」，在你的思想與心靈之中。通向天國之路的唯一方法便是警醒（nepsis），守衛心靈之門。

現代世界被探索未知世界的渴望充斥著，這並非壞事。但是我們基督徒更應該專注於探索我們內心地世界。

為何呢？這裡乃是爭戰之肇始，和平之起源、怨毒之肇始，友愛之起源、罪惡之肇始、希望之起源。

若我們墜入粗鄙，那麼我們便粗鄙地苟活，若我們追求潔淨及高貴之物，我們便如上帝的子息，行走於這世界。小思塑造凡人，大思成就偉人，潔思造就聖人。「你要保守你心，勝過保守一切，因為生命的泉源由心發出。（《索洛蒙箴言：4：23》）」

聖格裡高利·帕拉馬斯說，若我們日夜謹守心靈，省察自己，上帝便不會如是審察我們：

「別對你靈魂和肉身的任何一部份坐視不管。如此，你可制勝邪靈，並能無所畏懼地將自己呈現於考察心靈思慮的主前（參閱《聖詠／詩篇：7:9》）；如此他便不會考察你。正如聖帕弗羅所說：『我們若是先省察自己，就不至於受審判。（《致科林托人書一／林前／格前：11：31》）」

那麼，我們該怎麼省察自己呢？

結合著悔改與認罪的自我審察乃是我們所能為耶穌復臨審判世界所作的最好的準備。確實，「若你省察你自己，主便不會審查你。」

另外一種省察自己的辦法便是每日恭讀上帝聖言。上帝的言語有如明鏡，使我們看清我們自己與上帝所希望

的之間的差距。借著省察、閱讀上帝聖言和悔改而進行的日常自我檢驗，便是基督徒在生活中增進靈性品質的方式。

第四章 苦修

《慕善集》中的教父們著重強調了苦修的重要性，苦修在希臘語中是訓練和自律之意。此類訓練恩典目的在於培養靈性的健將。奧利維爾·克利密斯說道：「苦修之主旨在於去除那些過剩的體重，即靈性的脂油。」^y

《慕善集》中苦修乃是出於對人性中已經昏暗下來的上帝的肖像的愛慕，藉著恩典與苦修，它試圖使之更新如新。俗語有雲：「淘盡石砂始得金。」苦修便是拭去石砂的工具，使我們相似於基督而神化。

相似基督唯有藉著上帝恩典與苦修方能實現。如是苦修包括了祈禱、痛悔、齋戒、默想、內在的關注（Nepsis）和善功等等。

教堂乃是靈性疾病之醫所，亦是靈性曆練之處。
「因操練身體有些益處；但敬虔在各方面都有益，它有現今和未來的生命的應許。《致提摩泰書一 / 提前 / 弟前：4：7—8》」

第五章 神化，或與基督聯合

正教會靈修的目的在於與上帝聯合，在正教會的神學理論中稱為神化，或與基督的聯合。

根據其編纂者聖尼科迪姆的意見，《慕善集》便是「神化本身的工具」。因此，《慕善集》這一正教靈修著作最重要的文集，也許實際上是神化路上僅次於《聖經》的最理想的指導書。

正教稱上帝創造我們的潛在目的便是（令我們）神化。實際上，神化便是福音喜訊的核心，即分享上帝的生命。正教神學中救恩給人肯定的角度而非否定的。它絕不僅僅是罪過的赦免，更是我們內在上帝肖像的更新與恢復，通過基督來脫去墮落人性的外衣直到進入上

帝生命本身。基督赦免了我們，拯救我們脫離罪惡與死亡，好去實現我們的目標，即在基督內活得相似上帝並分享他的生命，成為「有份於神性的人」。

神化不僅僅是一條教義，一條教會的教導。這在至聖誕神女與諸聖中有了充分的體現。那些血肉之軀的諸聖，蒙赦免並得神化，實現了神化，成了復活的子女。那些聖人便是「因參與而成為諸神」，在人生中彰顯了基督的光輝與愛。

洗禮時，我們已經「穿上基督」而神化了。傅油禮中我們被蓋上了聖靈的恩典。事奉聖禮時，在尼撒城的聖格裡高利的「他（基督）以變為自己肉軀的餅酒，將自己播撒在信眾的身體中。如是他與我們同在，借著我們與永恆者的聯合，我們也能分享著這永恆」一句響起時，我們也成為了「有份於神性的人」。

因此，在洗禮時便已經開始的神化之路，在傅油禮和事奉聖禮中、在我們的生活中、祈禱中、日常的悔改中、赦免中、警醒中、施捨中、苦修中和最大的愛中得以延續。

第六章 激情

維克多·雨果講述了海員們在船隻遭遇風暴時的戰慄情景。當狂濤摧殘著脆弱的甲板時，他們感到船身震顫了一下，隨即傳來了一聲巨響。他們互相望了一眼，意識到船艙內的火炮被震得從炮架上鬆動了。在海濤中搖曳的船隻每一次震顫都將火炮扔向木質船身，船隻隨時有被撞沉的危險。

雨果敘述了那些淹沒於黑暗炮架中的船員們的困境，他們的臉因恐懼而毫無血色。他們匍匐躲閃著那些咆哮著要將他們粉碎在甲板上的怪獸們。最終，他們成功地將那些火炮重新固定好，船隻也因此而得救了。

這便是關於我們人生的隱喻。在我們內心深處有損壞的地方。擢髮難數的鬼怪叫囂著要將我們吞沒。這些鬼怪便是《慕善集》中教父們所列舉的那些激情。實際上，他們列舉出了248條激情和228條美德（見《慕善集》卷三，205頁）。

激情（Passion）一詞來源於希臘語「pathos」或「pathaino」。詞匯含被動的意思，即我被左右之意。我並沒有控制權。經年積累的惡習將依靠上帝的恩典和一生的苦行來克服。

在《地獄來鴻》（The Screwtape Letters）一書中，C·S·路易士解釋說人類乃是兩棲動物——一半是靈，另一半是動物。

「作為靈，他們屬於永恆的世界，作為動物，則居住在時間裡。這意味著雖然人的靈可以被引導去追求永恆的事物，他們的肉體、情感和想像卻呈持續變化的狀態，因為活在時間裡就意味著活在變化中。人追求恆常不變所能達到的最接近的景況，因此，就是波狀起伏——不斷來回跌宕在兩種層次固定的境界之間，構成了一連串高峰和低谷的經驗。」

一位著名的正教作者迪伊·彭諾克（Dee Pennock）如此描述我們內在與激情的爭戰：

「當我們的理智想我們向更好的某個方式改變時，所有的激情便充斥了我們非理智的思慮，我們的心在叫喊：『絕對不行！』他們抓住那鋼鐵輪輻，將你扭往相反的方向。那時，爲了不放棄我們美好的願望，

我們應當在上帝的扶助下，驅趕那些試圖控制前進車輪的激情，並重新掌控那架本應由我們自己駕駛的機器。¹」

這便是聖帕弗羅哭喊時的感受：「誰能救我脫離這必死的身體呢？」借著祈禱和上帝的恩典，他擊敗了試圖控制他的激情，並宣認道：「靠著我們的主耶穌基督就能（《致羅馬人書：7:24—25》）。」

為能克制激情，我們需要與思慮（Logosmoi）作鬥爭，因為是思慮引發激情。

思慮乃是激情之種。若不加節制，它們便會讓人心煩意亂。若要與之對抗，我們需要警醒（Nepsis）和祈禱。

亞歷山大裏亞的聖克利密斯將激情描述為「靈魂之頑疾」。本都的伊威格裡 (Evagrius) 將激情與魔鬼聯繫起來。尼撒城的格裡高利認為激情並非我們天性的一部份，卻是墮落之後的惡果。他認為激情有其動物性的特徵，使我們退化至與無理性的走獸相同。

《慕善集》的教父們並不認為激情應當被擊垮，而應當被挽救而使之成為歸向上帝的力量。宣信者聖馬克息

¹ 《阿達穆情結》：阿達穆與夏娃的激情。迪伊·彭諾克著。明尼阿波利斯光明與生命出版社，MN2004

默寫道：「當其激情被全然引向上帝之時，靈魂也就完美無瑕了。」

因此，激情的洪流之勢並非應當被堵截驅散，而應被引導趨向上帝。

比如，自大可被轉為謙卑

貪圖美色可被轉為驚人大愛

— —

無明業火可被轉為充滿正義

貪婪可被轉為無私慷慨

冷若冰霜可以被轉為堅定不移

自私妒忌可被轉為寬宏大量

怠惰可被轉為警醒熱誠等等

聖格裡高利·帕拉馬斯關於「神聖而被祝福的激情」，他認為「我們不應滅絕他們，而應將其轉化，將激情的能量用在美德之上。」

司祭伊利亞斯（Ilias）論及激情時寫道：「如不離棄那片滋潤它的土地，你是無法斷絕那些困擾你的激情的。」

伊格納提主教告訴我們，內在的祈禱將會暴露出隱藏於我們內的激情，並幫助我們去馴服它們。

「內在祈禱的本性就在於揭示人們內心隱藏的激情並去馴服它們。內在的祈禱告訴了我們那墮落的靈魂是如何被囚禁的，它使我們認識到我們被囚禁的現狀並使我們重獲自由。當激情從我們墮落的天性中升起，或自惡靈那裡洶湧而來時，切勿被擾亂迷惑。因為激情已然被祈禱所撫慰，在它興起之時我們當毫不遲疑地靜靜默念耶穌禱文。慢慢地，那股上湧的激情便會沉靜下來。有時，起始的激情以及不良思慮的入侵都強大到足以讓靈魂寸步難行。這便是內在的殉道。當激情與惡魔呼嘯狂擊時，我們當極盡所能祈禱，在主內堅定地宣認我們的信仰。這定將帶給我們勝利。」

第七章 淚水的恩賜

根據《塔木德》的記載的一個古老的故事，阿達穆和夏娃犯罪之後，神聖而公義的上帝便不能容忍他們繼續留在樂園了。他們被驅逐了出去。正當阿達穆和夏娃正艱難地從樂園跋涉前往所謂「現實」世界時，上帝俯察

了這一切並感到哀傷懊悔。他知道他的子息將要面臨的前途。因此，上帝出於憐憫，決定給予阿達穆和夏娃一項最終將會領他們重返樂園的恩賜。他賜予了他們淚水的恩賜。

淚水是上帝的贈予。聖天梯約安寫道：「上帝因著對人類的愛而賜予了我們淚水。」實際上，聖天梯約安所羅列的三十級通往天國的階梯中便有淚水。第七級便是那「催生喜樂的哀傷」。淚水這一恩賜被看做是洗禮時恩典的再生。

聖天梯約安毫不猶豫地寫出了一些關於淚水之意義的教導，其中不乏令人驚奇之處，下述的語句可見一斑：

「如嬰兒新生般的洗禮之後，我們那如洪流一般的淚水甚至勝過洗禮本身——我敢於說出此語。因為洗禮僅僅洗清了之前的一切過犯，而淚水亦能洗清洗禮之後的……若是上帝沒有賜予我們這第二次的洗禮，那麼能夠得救的真是寥寥可數……當我們的靈魂脫離生命之時，我們不應因未能施行奇跡而被責難……但是我們決不能在上帝前對未能用無盡的淚水去洗淨我們的罪過而無動於衷。」

讓我們回想達維德之淚、裴特若之淚、妓女之淚——那些使人更生如新之淚。如是淚水在《慕善集》中得到了體現（原文作「美化」）。

第八章 Hesychia, 內心的靜默

根據《慕善集》，靜默之目的在於將心緒沉降至內心深處，並肅立於上帝臨在之前。這不僅是緘默不語的時刻，更是傾聽居住於內心聖殿的上帝言語的時刻。

天梯聖約安寫道：「靜默乃是祈禱之母……乃是升天之法門。」敘利亞的聖伊薩克也說：「勤勉地摯愛靜默吧，在此內你的靈魂將尋得生命。」「靜默乃是對上帝無休止的敬拜與等待。（天梯聖約安）」

基督徒的靜默並非虛空，反是充盈。摯愛靜默之人（Hesy-chast）將自己置於上帝臨在之前，並靜待上帝臨在時將其充滿。這是對上帝降臨的全然信心，並全心全意時刻警醒（Nepsis）等待上帝。因此，靜修乃非空虛卻時常滿盈。這不僅是心緒和心靈的靜默，更是整個身體的。

例如，當我們讓雙眼安靜下來，不再心懷鬼胎，四處張望，以免煽起不潔思慮。我們以雙耳沉寂，遊離於空話閒談。借著閱讀靈性著作以及誦念耶穌禱文，我們急切尋求著以上帝填滿我們的靜默以及空虛。內在靜默之目的是在於熄滅世俗之音，俾能聆聽上帝之聲。

聖奧古斯丁闡述了三種能使我們聆聽上帝的靜默：第一，身體的靜默；第二，唇舌的靜默；第三，靈魂的靜默。

像聖帕弗羅這樣的靜修教父認可並教導說人即聖靈之神殿。上帝寓居其中。我們當維持對聖靈內在的關注，那時常在我們心中述說聖父無盡之愛者。因此，教父們強調了內在靜默，即Hesychia的必要性。

華爾 (Ware) 主教強調，靜默絕不僅是緘默：

「靜默乃是內在寧靜，或精神安詳注視之狀態。這不僅是緘默，但卻是聆聽上帝、敞懷接受上帝之態度。」

神父摩伊息斯常說：「若非靜默、謙卑及無休止的懇禱，人萬難讓基督時常寓居心中。」

「緘默乃是時期到來的奧秘，但是碎語卻是世界的工具。（敘利亞的聖伊薩克）」

「靜默乃是靈魂淨化之開始。（聖瓦西裏）」

第九章 耶穌禱文

耶穌禱文乃是《慕善集》的靈性核心。它既是稅吏的，亦是瞽盲者的禱文，雖然有所變更，但是並不明顯，如今它被稱為耶穌禱文：「主耶穌基督，上帝之子，憐憫我等罪人。」這是正教會應用最廣泛的禱文之一。在俄羅斯正教會經典《朝聖者之路》中我們對它有所瞭解。此書講述了一位不知姓名的農民如何尋找能夠指導他實踐聖經中「無休止的祈禱」的命令。

以一包乾麵包作為乾糧，以善意的陌生人提供的地方作為歇腳處，他走遍了俄羅斯和西伯利亞。他請教了許多教士（原文作教會當局）和信眾，但是沒人能夠指導他如何無休止地祈禱。在他幾乎要失望地無功而返的時候，一位聖人教會了他耶穌禱文：「主耶穌……」從這位聖人身上，他明白了無休止的祈禱即「恒常、不受幹擾地在每一秒呼號耶穌的聖名，隨時隨地，即便在夢鄉中亦是如此。」他學會了習慣於一日誦念12,000次耶穌禱文。耶穌禱文對他成爲了一種永在而溫暖的臨在，帶給他巨大的喜樂。

聖金口約安如是評價這篇禱文：

「兄弟姊妹們，我懇求你們，千萬不要無視這篇禱文的規例：一位基督徒在飲食、行走、旅行或做任何其他事情時都應不斷哭求：『主耶穌基督，上帝之子，憐憫我等罪人。』如是，耶穌基督的名號方會降臨至內心深處，以制服肆虐內心牧場的毒蛇，帶來生命與救贖。人應以主耶穌聖名生活，如是方能接納（原文作吞咽）主與主的心，並使二者合而為一。而且，不讓你的心靈疏遠了上帝，反安居他內，借著紀念主耶穌基督，時刻守衛著你的心靈，直到主的名號深植於心而不思念任何外物時。」

聖卡利斯托斯和聖伊格納提·瑟普洛斯將耶穌禱文稱為我們不應當被打斷的任務：

「這至聖而甘怡的名號應為我們不受打擾的任務與研究對象。我們應當將這名號時刻置於心靈中、理智中與唇舌中。在他內，與他偕同，我們得以呼吸存活，安憩醒來、行走飲食等等，一句話，我們因他得以做所有的事情。

「我們的心靈是無法免去激情的思慮的，爲了驅逐思想的仇敵，我們應當時刻呼號耶穌的聖名（St. Hesychios）。」

第十章

心靈

心靈乃是上帝最貴重的恩賜之一。埃及的聖瑪喀裏如是說道：

「當上帝恩典充滿之時，心靈便支配著軀體，隨後便統治一切思慮。這乃是因為理智與思想寓於心靈之中。」

靈智包含在心靈之中，然而心靈卻勝過靈智。而且，靈智使我們認識上帝，心靈則包含意志，它們選擇遵守上帝誠命。心靈亦使人熱愛並期望上帝。因此，心靈的三個屬性可以歸結為：靈智使人認識上帝；以心靈熱愛上帝；自由決定（意志）是否跟隨上帝。聖瑪克息默如是強調：

「理智在於使人認識上帝。感覺則使人熱愛並期望上帝。而意志則使人決意遵守上帝誠命」

心靈既可以是上帝寓居之處，也可以是魔鬼罪惡之窩巢：神經學家稱之為潛意識。聖帕弗羅在闡述肉身之法與理智之法如何在他內爭戰時，將其描述得極其準確：

同樣地，上帝也借著聖靈將愛傾注於心靈內。「因為神的愛，已藉著所賜給我們的聖靈，澆灌在我們心裏。《致羅馬人書：5:5》」同樣地，心靈亦可成為惡魔倡狂之所。

心靈的重要性可以與潛意識在心理學與神經學上重要性的相比較。在心靈或潛意識中，埋藏著所有我們曾經做過（而現在忘卻了的）的事情，以及我們承繼的激情。耶穌特別提到了這些說：「因為從裏面、就是從人心裏、發出惡念、苟合、偷盜、兇殺… …能汙穢人（《瑪爾克福音：7：21—23》）」。然而就在這潛意識中，我們的心靈也繼承了許多良善之事，例如良心的呼喚、對上帝的感知、是非之辨等等。

著名正教哲學家與信仰作家菲力浦·謝拉德（亦為《慕善集》翻譯者）在正教人類學中如是將心靈定義：

恩典之容器、神聖生命臨在之「處」，乃是我們與上帝相遇，並與之契合，使我們完整而完善。靈性生命之藝術即意識到「心靈隱藏之珍寶」——意識到心靈中未被察覺的但卻真實的上帝臨在。在靈智產生之時，此藝術得以彰顯，獨立於外部思慮及影響之外，「沉降」至心靈之中，並隱秘地存在於神聖的臨在。

聖瑪喀裏道出了關於心靈奧秘的最富於洞察力的敘述：

「心靈高深莫測。內部既有大廳，亦有內室、大門及閘廊，亦有許多辦公室與過道。這既可以侍奉正義，亦可遵從邪惡。裏面既是死亡，亦是生命……心靈是基督的居所，在此萬王之王基督可以與天使以及諸聖小憩，在心靈內他寓居、行走並將他的國度放置其中。」

第十一章 甄別，明辨

辨別力乃是上帝恩賜的特殊智慧，它能讓人明晰孰為善靈，孰為惡靈，真理與謊言，因為惡靈總是將自己裝扮成「聖光天使」。使徒聖約安號召我們總要察驗那些靈是否出於上帝（《約安書信一 / 約壹 / 若一：4：1—3》）。「辨別諸靈」始見於《致科林托人書一 / 林前 / 格前：12：10》，這裡聖帕弗羅將「辨別諸靈」列為聖靈的恩賜之一。

辨別乃是「區別」、「辨別」、「審斷」之意。它時常被稱為第三隻眼或第三隻耳。

為了去偽存真，我們需要辨別什麼是聖靈的恩賜並存在於教會中。這在如今這個俗世中尤為重要，因為世界已經顛覆了上帝的真理，每一個人都被鼓勵去創造自己的真理。明辨的能力被耶路撒冷的聖索弗若尼稱為「諸美德之後」。約安·喀西安稱之為「母親」、「守護者」及「諸美德之導引」。

教會的修道傳統一直都看重明辨的恩賜，並總是為之在祈禱。沙漠靈修教父們曉諭我們自欺欺人以及隨從私欲而非上帝意願的趨向。然而，辨別力需要建立在特定約束和指導上。這約束存於教會之中。

這裡是一些約束和指導：良心便是一個指導。聖金口約安寫道：「敞開你的良心之門，拜見端坐思想之中的裁判」。聖經亦是一個指導，她揭示了上帝的聖意和真理。另一個幫助引導我們辨別真理的便是教會倫理。「倫理乃是教會積攢起來的智慧。在每一個新場合需要作出甄別時，它們幫助我們明辨以節省時間和精力。」

另外一個幫助我們明辨是非的絕佳途徑便是我們的神師。例如，苦修者聖瑪兒克便如是敦促他的靈子尼克拉：

「……要試圖與神師們同行，與他們同在，並遵從他們的教導。在靈性的戰爭中，一個沒有經驗卻又沒有人們建議指導的人是很危險的……因為惡者善於引人出軌和道貌岸然。」

另一個能夠知道我們明辨真理的便是祈禱。「辨別諸靈」是聖靈的恩賜，它是藉著祈禱賜予的。因此，這要求人們處於一種恒常祈禱的狀態，好能始終向聖靈的指導敞開心懷。上帝已經答應派遣聖靈來指導一切真理（《約安福音 / 約 / 若：16:13》）。

因此，那令我們去偽存真、區別來自聖靈的和來自惡靈的辨別力有如下的性質：

1. 良心。上帝在我們內心的聲音會讚揚我們所行的正義，譴責我們所行的惡事；
2. 聖經乃是「照亮道路的光，照亮腳下的燈」；
3. 教會的倫理準則乃是數十個世紀以來所積累的存在於教會內的聖靈的智慧；
4. 我們的神師向我們表達了上帝的靈，也是我們的良師益友；
5. 祈禱召請聖靈降臨，並在我們內紮營。因此辨別力也被稱為「充滿祈禱的辨別力」；

6. 心靈潔淨便會洗淨靈魂之眼，使我們得見上帝和他的聖意。耶穌說：「心靈潔淨的人有福了，因為他們將享見上帝。」罪惡遮蔽了我們對上帝和真理的視野。

尼撒城的聖格裏高利說：「任何一種激情都承載著死亡之種，因為他蒙蔽了靈性的辨別力。」為了能明辨是非，我們必須藉著每日的痛悔，俾能使心靈純潔無瑕。《慕善集》中的教父們將辨別力視為靈魂的眼睛或明燈，指引我們走向神化之路。

第十二章 Apatheia 不動情

與激情爭戰的收穫便是一種積極的狀態的恩典，《慕善集》的教父們稱之為Apatheia。儘管此詞源於斯多葛派哲學，但是卻與斯多葛派的冷漠無關。這是一種自律或者更是一種自律於基督或靈性內的積極狀態。這乃是通過苦修、心靈的純潔以及淚水的恩賜而達到的平靜諸激情思慮的狀態。它植根於上帝，植根於超越一切認知的安寧中。

不動情乃是全然依賴於上帝恩典而絕不依靠自己。
（原文有一句，Apatheia的另一個同義詞便是冷靜，
在此未譯出）。天梯聖約安在著作中提到了這種狀態：
「不動情的人不再自己生活，而是靠著在他內的基督。」
這是耶穌帶來的圓滿生命的分享（《約安福音 / 約 /
若：10:10》）。這是人的靈魂重拾本性的過程。這乃
是上帝的子女進入真正的自由的途徑。

奧利維爾·克裏彌斯在著作中如是描述不動情這個
狀態：

「……一個人，若他內在所有激情的膂力全被釘死並
轉變了，他將散髮出天堂的安寧……因為這個人的肉
體之美將不再興起肉欲，卻是（對上帝的）讚美。」

敘利亞的聖伊薩克寫道：

「不動情並不意味著一個人已經清心寡欲，而是他已
經不再妥協於任何一種激情。」

不動情乃是人再次主導自己的狀態。他不再受制於激
情，而是借著上帝恩典控制住自己。這是「靠著愛我們
的主得勝有餘（《致羅馬人書：8:37》）」的狀態。

不動情不是抑制任何靈魂力量，而是使之正常運作如此
我們便會渴慕美德，並激情的力量引導向對聖善的愛。

教會諸聖人是不動情的絕佳典範。他們征服了激情，並且轉化的恩典顯而易見。

路德伯班發現，在植物界，每一粒種子都是未來的花朵，那麼任何能促使結出種子的因素，也就會結出鮮花。惡貫滿盈之人與至善至聖之人有著一樣的特點。拿破崙一樣的天性也可以成就帕弗羅。你是否尊奉狡詐稅吏瑪特泰使徒或者「雷霆之子」雅科弗或約安使徒為你的主保聖人呢？耶穌知曉，每一顆種子都可能結出鮮花，尤其是在上帝手中。因此，他揀選了瑪特泰。也因此，他揀選了你我。

「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體與肉體的邪情私慾同釘在十字架上了。（《致噶拉塔人書 / 加 / 迦：5:24》）」但是，新神學家聖西麥翁宣稱，基督徒的苦修便是「Zoopoios Nekrosis」，一種賜予生命的死亡或激情和慾望的壞死。從中不動情的狀態川流不息，這是天國的預兆，這是上帝賜予那些「驍勇善戰」的人的。

第十三章

靈性同工

在正教會的靈修學中一個很重要的詞彙便是同工。正教的神學家們運用新約「Synergy」一詞來表達這樣一個聖經的教導，即上帝的恩典不強加於我們身上，但是在我們服從他的意願的時引領加強我們。「同工」一詞來源於「Syngeroi」，即與上帝一同工作，見於《致科林托人書一／林前／格前：3：9》，「Syn」意為「協同」，「ergon」意為「工作」。我們與上帝合作。上帝在我們內工作，我們藉著上帝工作。

正如敘利亞的聖伊薩克所說：

「對於基督徒而言，若沒有上帝恩典的扶助，從福音中我們萬難得到任何思慮、感覺與行動。人自己帶來了慾望，但上帝帶來了恩典，正是在這相互的活動中，基督徒的人格誕生了。」

上帝喜悅自願參與者。上帝創造我們並非是讓我們成為瞽盲的奴隸，而是他的子女。但是我們的確是他的僕役，這是出於愛且完全自願的。上帝賜予我們永恆生命的恩賜，但是接受與否卻是我們自己的事。耶路撒冷的

聖基裏爾說：「上帝賜予我們恩典，你們的任務便是接受並護衛它。（d. 386）」埃及的聖瑪喀裏說：「人的意願是至關重要的，沒有人的切願，上帝將無所作為。」

「要親近上帝，上帝就必親近你們。《雅科弗書信 / 雅 4：8》」

《慕善集》教給我們一些與上帝協作而達到神化的方法。這些便是關注、警醒、苦修齋戒、靜默、淚水、痛悔、聖事、祈禱、聖經、對激情的克制等等。因此，在《慕善集》中，聖瑪喀裏如下的敘述強調了上帝恩典與人的努力間的重要性。

「我們在恩典中承接救贖，並以此作為聖靈的神聖恩賜。但是為了完美地實現，我們需要有信仰和愛，並以完整性曆練我們的自由意志。如是，作為上帝恩典與公義的成果，我們得以承繼永恆的生命。僅憑神聖的力量與恩典，不能使我們得到靈魂淨化的頂峰；但是同時，僅憑我們自己的警醒與力量而不依靠任何神聖的協助，我們也難以達到完全的自由與無瑕。若不是耶和華建造房屋，建造的人就枉然勞力；若不是耶和華看守城池，看守的人就枉然警醒。《聖詠 / 詩篇：127：14》」

聖帕弗羅在《致科林托人書一 / 林前 / 格前：15：10》中敘述了同工：

「然而，由於神的恩典，我才成了今日的我，並且他所賜給我的恩典不是徒然的。我比眾使徒格外勞苦；其實不是我，而是神的恩典與我同在。」

在這一節，聖帕弗羅告訴我們，他自己和上帝的恩典都在影響著他的生命和聖職（原文為Ministry）。似乎他在說他比任何人都更加專心致志，不過，他也將這一切歸於上帝。

在救贖與上帝的契合出現之前，有兩件事必須發生。首先，上帝必須接近我們，這是神聖的肇始，被稱為恩典。恩典便是我們在洗禮時上帝向我們伸出的雙手。然後，我們必須回應上帝的接近，而這回應被稱為信仰。信仰便是我們伸手緊握上帝的雙手。帕弗羅在《以：2：8》將恩典與信仰二詞結合起來：「你們得救是本乎恩、也因著信」。當上帝的恩典之手被我們的信仰之手緊握之時，救贖、完整與和上帝的契合便出現了。

同工的一個必然結果，便是上帝給予我們的莫大的贊許。他借著我們，他的肢體工作。我們在洗禮時被吸收進

入軀體，在事奉聖禮中得以滋養，我們便是上帝藉以工作的軀體。聖金口寫道：「基督便是身體，即教會的頭，但是沒有了手腳眼耳唇舌，頭又能單獨做些什麼呢？」

第十四章 激辯

教會教父們鼓勵我們在邪惡思慮進攻時還以顏色。耶穌在惡魔誘惑他時，他以聖經的字句和魔鬼針鋒相對（《路：4：1—13》）。通過辯論，我們關上了撒旦的門戶並打開了上帝之言的門戶。通過下面的故事，我們可以看到，沙漠教父們是如何實踐激辯（Antirrehsis）的：

「他們習於講述一篇關於一位長老的事：當他在經舍中時，一位兄弟前來拜訪他。我們在外面聽到他爭辯並吼道：『哦，行了，滾開吧！』然後他說：『進來吧，朋友。』那位兄弟於是進來了，並問道：『阿爸，您在同誰講話呢？』他說：『我在驅逐我的邪惡思慮，並呼喚那些良善的。』」

他在激辯，同那些進攻他的思慮激烈地爭論（Atirrthesis）。

埃及的阿瑪·辛克利提卡（390—470）提供了另一個激辯的典範。她寫道：

「當魔鬼試圖讓我們驕傲狂妄時，他將我們的罪過略去，但當他試圖讓我們失去希望時，他卻將罪惡擺在我們面前並說：『既然你犯了這麼多罪過，你還能期待什麼赦免嗎？』（一個也不會有的！）對另一個人他會說：『你都這麼貪婪了，你怎麼能得到救贖呢？』（想都別想！）」

那麼我們如何回應這些來自魔鬼的陰鬱的絕望之情呢？這是阿瑪·辛克利提卡回應的辦法：

「那些戰慄的靈魂們應以如下方式安慰——事實上，這麼說是至關重要的：辣哈布是一名妓女，但是她借著信仰得救了；帕弗羅是名迫害者，但是卻成了被揀選的器皿；瑪特泰是名稅吏，但是沒人能否認賜予他的恩典；那偷盜謀殺的人，天國的大門卻第一個向他敞開。記住這些人，別讓你的靈魂失去希望。」

埃及的聖瑪喀裏著重強調了在撒旦誘惑我們時該如何與之論辯：

「撒旦時常在心裏面暗暗地和你溝通，並說：『想想你所犯的罪過吧，你的靈魂充滿了違抗，因為那些冠絕的罪惡，你被看得如此之輕。』在他說這些的時候，別被他迷惑了，別被帶向絕望……在墮落後，邪惡便有了機會，他便總會縈繞在靈魂周圍，並勸人行諸般惡事。你應如是回答：『我有上帝切切（原文為書面）的保證，因為他說：『我斷不喜悅惡人死亡，惟喜悅惡人轉離所行的道而活。（《西：33：11》，原文有一定出入，按聖經原文改）』要不是為了拯救罪人，給在黑暗中的他們帶來光明，給必死的帶來生命，他為何降臨在地上呢？」

第十五章 對上帝的紀念

在《慕善集》中另一個被著重強調的美德便是對上帝的紀念（Mnimi Theou）。

《慕善集》中，教父們十分重視無休止的祈禱。他們號召我們「時常紀念上帝」、「躲避善忘」、

「不斷地警醒祈禱」。他們希望我們時常向上帝敞開心懷，一如上帝時常對我們敞開心懷一樣。他們號召我們恒常自製、察醒、關注、預備並苦修。其中，自製是關鍵詞：將自己「時常」控制在上帝的臨在中。本都的伊威格裡讓我們「緊跟在師傅後面，毫不動搖，時常與他同在。」論及「時常」，亞歷山大裏亞的克萊門特（C200）寫道：

「在那些聖善之人的臨在下，出於對其的敬仰和敬畏，人總會朝著更好的方向前進；那以知識和生命而知曉上帝恒常的臨在的人……的確他有更多的理由在每一個場合舉揚自己……如此他便堅信上帝無處不在，並不認為上帝只存在於某些特定的，那麼他無論晝夜都不會與上帝分離。那麼我們的整個生命便是一個節慶了。當他認為上帝無所不在時，我們耕地時會頌揚他，航行之時便會高聲詠贊他。」²

「時常」不僅是指上帝的臨在，更指我們無休止的奮鬥以及持續的警醒及祈禱，以及我們完滿完全地在上帝面前的展現；當我們時常向上帝敞開胸懷時，生命便成了恒常的「節慶」或與上帝一起的「筵享」。

² Stomata 7: 7; PL4: 449, 452

爲了能夠幫助紀念上帝，一天24小時被分割成七個時間段的禱告。《慕善集》中強調的另一些方法便是誦念耶穌禱文、對死者、天國、地獄以及耶穌復臨和終審判的紀念、每天閱讀上帝聖言（Mysteki Meleti）、事奉聖禮以及靜默（Hesychia）。

關於紀念上帝，隱修士聖德奧梵如是寫道：

「關鍵在於寓居於上帝中，在上帝前行走意味著在你體驗到上帝在你內，如同他充盈萬物：你確信，上帝曉見你內的一切，比你更瞭解你自己。上帝監察之眼乃是靈性生命之機械的最有力的杠杆，它凝視著你的內心……巡查你的靈魂和心靈，看見了那裡的一切。」

德奧梵繼續寫道：

「祈禱將心緒思慮轉向上帝。祈禱意味著帶著心緒站在上帝面前，內心直視著他，在虔敬的畏懼與希望中與他交談……重要的是，以心中的思想站在上帝之前，並在他前日夜肅立，直到生命的盡頭……只要你懂得以心中的思想站立在上帝前，就做你想做的吧，因為這乃是事情的本質。」

聖德奧梵在此說了三件事：

首先，祈禱便是站在上帝前。祈禱不僅是走向上帝，更是服侍在上帝左右。這是一種關係，一次個人際遇。這是在他內存在，享受著他的光芒。

第二，德奧梵說祈禱是「帶著心緒站在上帝面前」。我們不僅帶著心緒站在上帝前，而是將心緒沉降至內心深處，完全徹底地與主同在。我們不能只是讓耶穌留在腦海裡，冷冷地在理智上表示效忠。他要沉降至內心深處，好能讓我們感受到他的存在，並大聲呼出我們的意願。修士們祈禱時經常將頭低垂向胸，來表達祈禱的內容，即將心緒沉降至內心深處。

第三，德奧梵告訴我們要「並在他前日夜肅立，直到生命的盡頭」。也就是說祈禱成了我們生命中基本而恒常的活動。就像主教卡利斯托斯·華爾的話：「祈禱不是我們偶爾而行的，而是我們一直在進行的… …（我們不是）那些只是偶爾說出我們的祈禱的人，而是那些連續不斷地說出我們祈禱的人。」

教父們在《慕善集》中強調了簡短的祈禱對於時常紀念上帝的重要性：

「那些簡短的禱文能夠讓心緒集中自己。虔敬地重複耶穌禱文能夠讓我們發掘它深藏的真理。畢竟，所有祈

禱都是將我們置於上帝臨在中的。我們必須在言語之外發現真理。

諸如耶穌禱文這樣簡短的祈禱能夠實現上述過程。它會神秘地帶上我我們，我們大可讓它去做。它讓我們更容易地神遊四海。例如在阿托斯聖山，耶穌禱文就被縮短成了五個希臘語詞彙：『主耶穌基督，憐憫我等！』」

第十六章 內心的隱室

耶穌說：「上帝的國在你們心裡。」作為內在生活的大師，《慕善集》裏的教父們用這些句子提醒我們，我們要在心中「內心的隱室」中尋得上帝。也許我們沒能體味到，上帝的靈在我們受洗時便居住在我們內了。我們精神生活的全部意義在於再發現洗禮的恩賜或者我們內的聖靈。在我們祈禱時，我們的思慮沉降至內心深處，達成了這一切，並在那裡發現了上帝的國度。

埃及的聖瑪喀裏寫道：

「心靈便是小小的容器，但是萬事萬物都盛在裏面了；上帝在裏面，諸聖天使在裏面，生命和國度也在裏面，天上的城市和恩典的寶藏也在裏面。」

關於這些語句，羅斯托夫的聖迪米特裡說：

「人們需要通過內心的隱室將自己圍繞起來，勝過去教堂：在那裡，他將思想整理起來，在上帝前陳述自己的思想，在屬靈的溫暖中秘密地向上帝祈禱，並在信仰中生活。」

心靈便是我們與上主救主相會的婚房，他是我們靈魂的新郎。

除了我們的心靈，哪裡還能找到阿達穆與上帝一同行走過的伊甸園呢？

人的心靈是一處聖所，在那裡我們將斷的祈禱奉獻於上帝。這就是上帝在我們心靈內的部份的肖像。這也就是為什麼聖帕弗羅稱我們為「聖靈的殿」了。

隱修士聖德奧梵說：

「你在尋求上主嗎？那麼尋找吧，不過他只在你裏面。他離任何人都不遙遠。主親近所有真心呼喚他的人。在你心中找一片淨土，在那裡你可以與主交談。

（心靈）是主的接待室。所有拜謁主的人都在那裡與他

相見。除了這裡，他沒有安排任何地方再接見這些靈魂了。努力進入你內在的隱室吧，你會尋見天國的房間。他們本無異處，一條道路皆通向二者。」

約安·梅延多爾夫（Meyendorff）神父向我們解釋了國度是如何在我們內實現的：

「道成肉身之後，我們的肉軀便『是聖靈的殿』《致科林托人書一／林前／格前：6：:19》；這是在我們內心的，我們必須要在我們心裡尋找聖靈，我們要藉著聖事將我們的肉軀聖化，借著事奉聖禮將我們的嫁接至基督的身體。現在，上帝在我們內心被尋得。他不再在我們外。因此，我們在我們內發現了大伯爾山的榮光。」³

敘利亞的聖伊薩克寫道：

「切切地進入那你內裏的寶室（心靈）吧，那麼你將尋得天國的寶室……通往天國的階梯**乃是藏於你內，**只在你的**靈魂內找到，**深深地埋藏在你的心間了，在靈魂內你將找到藉以上升的階梯。」

聖奧古斯丁說：

³ 《聖格裡高利·帕拉馬斯與正教靈修學》，約安·梅延多爾夫，SVS Press, 1974, Crestwood, NY.

「我們如何找到他呢？不是在地上，因為他根本就不在那裡。也不在天上，因為我們不在那裡。但在我們心裡，我們可以找到他。他公而升上天堂，俾能在我們心裡回來與我們同在，並且與我們永不分離。」

在另一處，聖奧古斯丁宣稱：

「看那，您在我內，但我卻在外面… …您與我同在，但我卻不與您同在。」

聖艾弗冷說道：

「上帝的國度在你內。只要上帝之子在你內居住，那麼天國也在你內。只要你渴望，這裡面是天國的財富。這裡，哦罪人們啊，就是在你內的上帝的國度。進入你的內心吧，更真切地尋求吧，你不必經過苦痛便會找到的。在你外是死亡，而死亡之門便是罪惡。**進入你的內心吧，保存你的心靈，那裡有上帝。**」

聖約安·卡帕西奧（Karpathio）補充道：

「若要思想不受旁驚雜擾，我們需要花費力氣，並努力祈禱去達成；這是在心靈內的天國，這是帕弗羅使徒許諾的『耶穌基督在你們裏面』（《致科林托人書二／林後／格後: 13:5》）」

因此，《慕善集》邀請我們將思想沉降至內心深處，

俾能在進入內心的隱室，即他的「接待室」時，全然向上主敞開胸懷。

尼撒城的聖格裡高利聞道：

「你意識到了造物主如何在萬物之上榮耀你的嗎？……諸天皆在上帝拊掌之間。他至大如斯，將受造物掌握與雙手間，你可全然擁抱他。他在你內居住，他不會讓你局促不安，因為他已經瀰漫在你的整個身體中。」

第十七章 內在之火

《慕善集》中，教父們多次提到了在內心中熊熊燃燒的「內在之火」。

隱修士德奧梵寫道：

「在行萬事中，請記得溫暖心靈，而不是使之愈發冰涼。或閱讀，或祈禱，或工作，或與他人交談，你都應當記住這個目標：不要讓你的心靈變得冷漠。要時常記通過簡短的祈禱使你的心靈之爐保持溫暖，時常查看你的感覺是否黯淡了這溫暖。」

那麼，那使「心靈之爐保持溫暖」的火焰究竟是什麼呢？

在洗禮時，我們接受了聖靈。他就像一團火焰在我們內燃燒。根據我們增添燃料的多少，這團火焰可以熹微如火柴上的火光，亦可雄渾如熾熱的篝火。甚至在不經意間它也可噴薄而出。聖尼科迪姆呼籲我們借著祈禱、內在的關注以及苦修重拾從洗禮後所剩下的灰燼中的星星火光。

聖德奧梵也認為在我們內燃燒的火焰便是洗禮時接受的聖靈：

「在洗禮和傅油禮時，我們接受了恩典。我們應該在我們的靈內燃燒，它借著聖靈賜予我們的恩典變得富於勃勃生機。那麼為什麼我們隨後並沒有這麼做呢？那是因為我們的人生被有關世俗和公眾個人事務做占滿，儘管有心，卻實在無能為力。未能點亮我們的靈魂，我們首先要明白我們所做的是多麼令人遺憾，尤其是那些世俗的事務，我們還得深深地進入神聖、屬天而永恆的沉思。而其中最重要的乃是向著真正有益於靈性的方向行事。如此，靈魂便會開始燃燒。作為著一切努力的成果，存在與我們內的恩典將會開始變得溫暖可人。」

那麼內在之火又如何長存呢？

聖德奧梵解釋道：

「在它開始萌發時，應捨棄一切可能澆滅它的事務，而應追隨那些可以使之滋養壯大的。將自己與世隔絕，祈禱……你必須更單純徹底地地隱居、更深沉地祈禱、更有力地沉思。」

根據《慕善集》中的教父所言，靜默（Hesychia）非常重要，因為它能夠護衛內在之火，而內在之火是在我們內的聖靈的生命。屬上帝的內在之火因靜默的做工變成熊熊的火焰。

根據《慕善集》中教父的教導，我們在生活中的目的應是始終趨向於那在我們心靈的聖所中上帝肖像之前燃燒的聖靈的內在之火。當我們覺得著火焰開始黯淡時，我們都應當借著祈禱、內在的關注、痛悔、苦修、靜默、閱讀《聖經》、事奉聖禮、施捨、善行等等來重新點亮它。

閱讀或傾聽上帝聖言能時常觸動我們的心靈並使之燃燒。此時我們必須暫停手中的一切，通過沉思我們所聽所見的來讓火焰延展。奧利金說：

「當主的聖言激發了聽話者對於聖言的想像，使他看見任何美景都轉化成對於上帝智慧的迷戀，那麼『主的火焰便降臨到他身上了』。」

有一則來自於沙漠教父的故事，講述了我們如果不去拒絕聖靈而不斷使之壯大時的結果：

羅特（Lot）神父去拜見約熙福神父並說：「神父啊，我盡我所能，我做小禮拜，我齋戒少食，我祈禱沉思，我儘量在平靜中生活，我淨化我的思慮。我還能做什麼呢？」這時，老者站了起來，將雙手指向天際。他的十指就像十盞明燈，他說：「你若是切願，那麼你全然都會如此燃燒。」

我們亦可以「全然燃燒」，為耶穌照耀這罪惡昏暗的世界，並成為迷途者的指路明燈。

第十八章 心靈的純潔

提多·寇里安德爾在其靈修著作經典《苦修之路》中描述了心靈的純潔。

「在罐中的陳舊污水被清理乾淨之前，你覺得純淨的水如何能夠填滿它呢？或者，你願意在一片雜亂中接待你尊貴的客人嗎？斷然不會。凡對他有這指望的，就潔

淨自己，像他是潔淨的一樣。（《約安書信一 / 約壹 / 若一：3:3》）⁴

清心的人有福了！因為他們必得見上帝。（《瑪特泰福音 / 太 / 瑪：5:8》）」

聖瑪喀裏將心靈稱為「基督的宮殿」與「指揮眾海員的船長」和「駕馭者」。

聖瑪喀裏問：「若是房屋不潔淨，君王又如何能夠安住呢？」就像重建城市需要先將瓦礫清除出去一樣，新生也需先將自己的心靈淨化。

心靈乃是人至聖之處，因此淨化心靈乃是重中之重。因為上帝絕不樂見三心二意的愛。他希望我們「盡心《第二法典之書 / 申：6:5》」愛他。全心的愛會滌除心中的罪惡不潔，放棄邪神偶像，並將心靈獻給獨一上帝作為聖所。

潔淨存於那些心靈被洗滌過的人中。在我們宣認基督為主，借著水和聖靈受洗時，我們得到最初的淨化。潔淨乃非人類之力所為。事實上，伊則基伊爾聽見上帝說：「我也要賜給你們一顆新心，將新靈放在你們裏

⁴ 《苦修之路》，提多·科利安德爾，SVS Press, Crestwood, NY 1960.

面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。耶則基伊爾書 / 結 / 則36:26》）」如是潔淨只在借著洗禮成為基督的新受造物並時常痛悔時時形成。這時，上帝賜予我們「新心」。

但是淨化是持續不斷的，它借著痛悔的淚水而行得日常懺悔與告解成就。何時我們犯罪，我們便與達維德一同祈禱：「上帝啊，求你為我造清潔的心，使我裏面重新有正直的靈。不要丟棄我，使我離開你的面；不要從我收回你的聖靈。（《聖詠 / 詩篇：51:10—11》）」

達維德知曉心靈純潔的奧秘。他犯罪時，他便痛悔：「上帝啊，求你為我造清潔的心… …不要丟棄我（《聖詠 / 詩篇：51:10—11》）」

苦修者聖德奧多若在《慕善集》中寫道：

「一個純潔的靈魂真可被成為『揀選的器皿（《使徒行實 / 徒 / 宗：9:15》）」，

是『禁閉的園子，是封閉的泉源。《歌中之歌 / 歌：4:12》』，是『知識的冠冕』索洛蒙箴言: 12:23」

首先，也是最重要的，心靈的純潔並非拒絕一切不良事物；而更是渴望超絕萬物的良善。這是想望一件事物，而將全部的生命放在追求它上。那麼此事是什麼

呢？便是知曉上帝，以全意、全心、全靈、全力愛他，事奉他。

當你潔淨無暇時，你便只關注於上帝意欲你做的事。你渴望成為虔敬之人，一個完整的人。你最深的渴望便是上帝，而不是人們的贊許。

因此，心靈的潔淨意味著愛所有人並持有一個超絕的目的和方向，不做三心二意的人，搖擺不定。（《雅科弗書信 / 雅1：8：》）。如是心靈的純潔與獨一性最終帶來耀榮和與上帝的協同。

偉大的苦修者聖德奧多若將心靈的純潔描述為「將思緒中的不潔思慮全部根除」：

滅除激情並非對抗實際的罪惡 — 這是自控。我是說將那些激情的思慮之頑疾徹底從心虛中根除，如是方為心靈的純潔。

為何心靈的純潔如此重要？心靈的純潔之所以至關重要，乃是因為我們以我們的視角看待事物，而不是以事物的視角。

耶穌曾說：「眼睛是身體的燈。你的眼睛若明亮，全身就光明；（《瑪特泰福音 / 太 / 瑪：6：22—23》）」眼眸乃是全身之窗櫺。「眼睛」，耶穌意指人的靈魂。

若靈魂不潔，便會被偏見、仇恨、貪欲、自大所蒙蔽；靈魂便會扭曲我們的視角。我們便不是以本來面目認識事物，卻以我們的仇恨或妒忌來審視。二十五世紀前，希臘哲學家赫拉克利特說：「那些粗鄙靈魂的人耳目對他們而言乃是壞的見證」。

正如白翳如何昏暗我們的肉眼，罪惡也在蒙蔽著我們靈性的眼睛，靈魂之眼，它們蒙蔽扭曲了我們的視野。

那些黑暗被去除，已經向上帝之光敞開的心靈，已經準備好享見上帝，那光散發著神聖的真理，天梯聖約安如是大膽宣言。西奈的聖斐洛德鄔補充道：「耶穌的道理只向那些清潔自己思緒的人啟示。」

純潔的必要性

聖奧古斯丁描寫了純潔的重要性：「我們此生的整個任務…乃是重現光明於心靈之眼，如此方能享見上帝。」

當被問及生命的意義時，摩伊息斯神父說：「我們努力的結果（Telos）便是上帝在天上的國度；但是我們的目標即scopos卻是靈魂的潔淨，若沒有潔淨，任何人都不能接近天上的國度。」

《慕善集》中的另一位作者也解釋了靈魂的潔淨為何如此重要：

「心將血液輸送至身體最微細的血管中。靈性生命也是這樣。當心靈不再為罪惡、激情及激情之思慮所擾，那麼我們所有的感官便會潔淨無瑕，因為它們被一顆純淨的心所供養。」

聖阿塔納西強調了對於理解聖經而言純淨之心靈的重要性：

「為了能夠研讀理解聖經，聖善的生命與純潔的靈魂乃是必不可少的… …若是一人沒有純潔的思想，不試圖仿效他們，他是不可能理解聖人們的教導的。」

純潔乃是想望一件事物

聖瓦西裏將純潔的心靈描述為只有一個目標，亦即遵守愛的誡命來喜悅上帝。聖奧古斯丁認為，心靈的純潔乃是一心專注於上帝。這就要求與其他外務相隔離，尤其是罪惡，也是遠離所有那些可能試探我們，使我們不再將上帝視為人生首要的事物。

可以使我們不再拘泥於俗務，而專注於上帝的有祈禱、閱讀聖經、事奉聖禮、教會事奉、痛悔和齋戒施捨。一個鑒定我們心靈是否純潔的有效辦法便是看我們愛我們的敵人的程度有多深。這是最主要的審斷方法。上帝無可置信的愛在我們對上帝和他子女單純的愛中環繞我們。聖奧古斯丁寫道：「若是有人有愛，他便有了上帝，因為『上帝是愛』：而眼睛則因愛而愈發明亮。」

我們越純潔，我們便曉見更多

宣信者聖瑪克息默說我們越純潔，我們便可窺見上帝更多：

「若是根據聖使徒，『基督因著你們的信住在你們心裏』（《致艾弗所人書／弗：3：17》）『在他裏面蘊藏著一切智慧和知識。（《致科羅西人書／西／哥：2：3》）』，那麼在我們心中蘊藏著一切智慧和知識。而這些寶藏是否向人們啟示，則要根據他們是否根據誠命潔淨自己。這是你心中的『藏在地裏的寶貝（經文有變動以適合文意）（《瑪特泰福音／太／瑪：13：44》）』，而由於你的遲鈍，你還沒有發現，因為你若找到了，便去變賣一切所有的，買這塊地。但是你放棄了那塊地

而在附近工作，而這裏密佈荊棘野草。因此，救主說：『必得見上帝』。在潔淨自己，控制自己後，他們將看見他，並看見在他裏面蘊藏的一切寶藏。他們越純潔，他們便可窺見上帝更多。」

西奈的聖斐洛德鄔寫道：「潔淨了的心靈便成了內在的天國。」聖瑪喀裏補充道：「你若純潔，天國便在你內，而他在你內，你便得見光芒、眾天使及眾天使之主。」上帝的國在哪裡？耶穌說，在你裏面。

我們接受上帝的愛與憐憫越多，我們便將我們交托給他越多，我們愛他更多，事奉他更切，我們便越可體驗他在我們內的國度，我們的雙眼也越準備好享見天國的光輝。

第十九章 靈智 (Nous)

《慕善集》中，教父們多次提到了靈智：

- 這裡是他們文字的概要：靈智是我們在洗禮時所領受的上帝的靈性視野 — 儘管有些人現在仍未發現。我們受洗時滅我們便穿戴上了基督，

亦即我們「穿戴上基督的思想（原文無對照經文）」。

- 靈智指的是以直接、直覺而認識真理的本來面目。這就像是靈光一現，在其光輝之下我們領悟了真理。
- 靈智乃是以對上帝聖言的研習中培養耕作的，這需要藉著祈禱和聖事。
- 《慕善集》譯者寫道：「淨化的靈智可以以瞬間的體驗、直覺和簡短的認知來知曉神聖的真理。」
- 靈智乃是靈魂的施恩惠者和救援者。（聖安托尼）
- 靈智被耶穌描述為「…身體的燈。你的眼睛若明亮，全身就光明；你的眼睛若昏花，全身就黑暗。你裏面的光若黑暗了，那黑暗是何等大呢！（《《瑪特泰福音 / 太 / 瑪：：6：22—23》）」
- 潔淨了的靈智乃是靈性之眼，它是一盞明燈，將光輝充滿你的身體。但是若雙眼「毀壞」，亦即不再工作，身體便被黑暗籠罩。
- 靈智乃是源自上帝的恩典，並在其內加強，上

帝是個人國度的舵手、領導者和方向舵。

- 靈智乃是人類最大的能力，如若潔淨無瑕，我們便借此認識上帝。
- 「靈智享受著上帝的大愛，並顯現於自治、神聖公義、純潔、良善、憐憫與虔誠之人中。（聖安托尼）」
- 「不知向善的靈魂沒有靈智… …靈智並非存在於所有靈魂之中，也不是所有靈魂都能被救贖的。（聖安托尼）」
- 「靈智並非靈魂，而是上帝用以拯救靈魂的恩賜。他曉諭靈魂分辨什麼是暫時的… 並讓其全然歸向上帝。（聖安托尼）」
- 「靈智乃是智慧與靈性知識的器官。（聖瑪克息默）」
- 「睿智的靈智慧將激情喚為自己的僕人。（聖塔拉息）」
- 「靈智乃是上帝的肖像。（大馬士革的聖斐特若）」
- 靈智乃是沉思的器官。
- 靈智乃是「心靈的眼睛」（聖瑪喀裏）。

- 靈智乃是「不知疲倦地貯藏所有思慮的寶庫」（聖瓦西裏）。
- 就如園丁清除園中的野草，靈智也會拒絕邪惡思慮，好使美德之鮮花茁壯成長。（聖塔拉息）
- 潔淨的靈智能夠分別善惡思慮（聖瑪克息默）。
- 人受制於肉身的法律和靈性的規律。靈性的法律便在靈智內實行。（聖瑪克息默）
- 靈智渴求上帝上帝的知識以及僅來自上帝恩典的明辨，他來自於祈禱、聖事和研習上帝聖言。
- 靈智之榮耀來自於其上升之力量，它永遠朝向上帝，朝向公義、真理、愛、憐憫及同情。

第二十章

借著耶穌禱文將思想沉澱至心靈

《慕善集》中，教父們力勸我們藉著耶穌禱文將思慮從頭腦引至內心深處：「主耶穌基督，上帝之子，憐憫我等罪人。」聖尼基弗爾在誦念耶穌禱文時，靈智應當以耶穌禱文的形式沉降下來，以便使思想念慮結合起來。

他將這個效應描述為「就如一個人長期在外漂泊，歸來時看到他的妻子兒女所無法抑制的一種喜悅感」。因此，隱修士聖德奧梵勸道：

「讓你自己始終與上帝同在，將你的思想保管在你的內心中，別讓你的思慮走散；在他們迷途之時，將他們引導回來，並將他們存放在你心中的房間中，並因與上帝的交流而喜樂。」

我們藉著耶穌禱文來達到上述要求。當思想被沉澱至內心深處時，思想與心靈的結合體便會因聖靈的火焰而大放異彩，滿有能力。若作為身體明燈的靈智是良善、純潔而以基督為中心的話，整個軀體都會充滿光輝。

敘利亞的聖伊薩克說：

「通往天國的梯子在你手中，藏在你的靈魂之中。深深地進入你的內在吧，遠離你的罪過，你會發現如何逐漸沉澱下來的階梯。」

隱修士聖德奧梵將祈禱定義為「將思想放在心靈之中，肅立在上帝之前」。

卡裏斯托斯·華爾主教像我們解釋了這些語句的意思：

「只要一個人還是把思想放在頭腦之中，苦修祈禱的話，那麼他便是一個人以人類的智慧來行事，這樣他是

絕不可能迅速而私自地與享見上帝的。若是運用他的大腦，他最多可以知道上帝，卻不能通透地理解他。因為若是沒有超卓的愛，是不可能有對上帝直接的瞭解的。而這樣的愛是不僅是源於頭腦，而是人的整個軀體的，亦即源自內心的。然後，將思想從頭腦降至內心的苦修行為便顯得必不可少。人不是被要求放棄自己的智慧——他是被要求將自己的思想沉澱至內心。」⁵

第二十一章

聖尼科迪姆對《慕善集》的推薦

聖尼科迪姆以如下的語句力邀他的讀者們閱讀《慕善集》：

「因此，來吧，來分享知識與智慧的食糧，痛飲喜樂靈性心靈的美酒吧，因與基督的聯合而摒棄一切物質或非物質的汙穢，我們解放了自己。讓我們痛飲沉醉吧，這是真正警醒的沉醉。正教會的人們啊，都請聚集前

⁵ 《祈禱的藝術》，伊穀門·查理頓編纂，Faber and Faber Ltd. London.

來，平信徒和修士，一切尋求藏於內心的上帝國度的人們啊。這便是甜蜜的基督。因此，從屬世的枷鎖中解放出來而暢遊於思想中，心靈中的激情被潔淨，不斷地以協同的美德呼念主耶穌基督（正如本書所教），你便能與自己聯合，正如主耶穌向他的父所祈禱的，也以此與上帝聯合，他說：『保守他們，使他們像我們一樣合而為一（《約安福音 / 約 / 若：17：11》）』」

修道主義研究 源自

Monachos.net

序言

正教修道制度乃是在肉身與靈性之中活出基督福音之精神的傳統。自其出現之初，修道制度就成為了教會生命中一個生動有力的部分。

這裏集合了多篇關於正教傳統內的修道制度歷史及實踐的研究文章。

修道制度的起源及動力

此文著眼于苦修生活與修道制度的內在聯繫，並探究了教會修道「運動」的起源

修道生活的福音動力

此文介紹了修道制度的基礎，即直接忠於福音自我犧牲和服從的誠命。

光明從東方來：

這篇簡短的文章介紹了聖約安如何理解了埃及沙漠修道生活，並如何將之帶到了西方的高盧。

亞弗拉哈特的《證道集》第六卷及《等級書》：早期美索不達米亞原教旨修道主義的兩個模型

此文植根于波斯的亞弗拉哈特，探究了敘利亞早期修道生活的兩種模式。

光明從東方來：約安·凱西安的東方靜修主義在西方概況

作者：M. C. 斯汀伯格

「在沒有修院的地區，你一定會渴望以東方教會的方式生活，其中最重要的是埃及方式。」

——凱西安《修道要義》序言³



在我們開始對約安·凱西安著作的探究之前，我們也許需要進行一些聲明。除了他較年輕時在埃及受到決定性影響的經驗外，此篇文章不會詳述凱西安的早期生活及履歷。為此，在現今所存稀有的史料中，斯圖亞特最近的研究以及查德維克較早些的研究為

我們呈現了一幅盡可能完整的畫面。本文不會過於探討從凱西安時代開始，在凱西安的著作研究中就影響巨大並備具爭議的恩典與自由意志問題；也不會深入

討論伊威格裏主義和奧利金主義對凱西安神學思想的影響。

相反，這篇文章著重於五世紀早期凱西安在高盧南部地區的活動，當時他剛從對君士坦丁堡、埃及和羅馬的遊歷中抵達，他在阿普特（Apt）主教區建立了兩所修院，並贏得了「東西之橋樑」的稱號。儘管我們能確定在馬賽地區¹已經有修道院，而不是在阿普特²，但是凱西安的著作中並沒有表現出修道工程的新奇特別之處；他不僅僅只是多建立了兩所修院，而是創立了兩所全新的修院，它們完全不同於高盧地區已有的那些修院，而是基於凱西安在埃及沙漠中所見並逐漸愛上的靜修風格。因此，他的計畫便在當時顯得與眾不同，而這篇文章也將著眼於凱西安對於非埃及靜修主義的主張。

在約安·凱西安眼中，基督教的東方的概念絕不僅僅是地理上的，而是代表在地理局限之上的實踐的、克修的，及神秘的靈性，這在他自己的履歷中可見一斑。關於他的出生地我們只能作出可能性地猜測，年少時凱西安去了伯利恒，而後他的熱誠驅使他前往沙漠靜修主義正熱時的埃及。此後，儘管他在埃及僅僅

呆了寥寥數年，在君士坦丁堡的時日更是屈指可數，凱西安卻一直心向東方。他的一切著作都基於他在那裡的體驗：最著名的當屬《修道要義》（*Institutes*）及《對談錄》（*Conferences*），其中詳細闡述了埃及的靜修主義；即便在極具爭論性的《論道成肉身》（*De Incarnatione*）中，不經意間也透露出他深厚的東方神學靈性修養的積澱。

然而，儘管凱西安的心也許在東方，他的一生則是在西方度過的——這也是引起現代學者興趣的地方，而他的影響貫穿了西方修道生活的始終。凱西安的之所以建立兩所修院並撰寫兩部靜修著作，目的是在東方之外建立一個東方靜修主義的殿堂。或者更準確一些，在埃及境外建立一個埃及式靜修的地方³。在《修道要義》的序言中他詳細闡述之。

In prouincia siquidem coenobiorum experti Orientalium maxime Aegyptiorum uolens instituta fundari

在沒有修院的地區，你一定會渴望以東方教會的方式生活，其中最重要的是埃及人的方式⁴

儘管效仿東方的行為是否是阿普特主教喀斯托爾所希望的值得懷疑，這卻絕對是凱西安所日思夜想的。他顯

然對於當時高盧式的靜修風格頗為不滿：（在高盧）導師們一時的願望和衝動影響很大，對於施行奇跡者和奇跡異事過分看重，儘管凱西安並未否定他們，但是他卻不認為這是修道生活的核心。

Propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione uitae perfectae secundum ea, quae a senioribus nostris accepimus, pauca disserere.

我追求的實際上並非上帝的奇跡，而是根據我們的教父們的傳授，稍稍糾正我們的過犯並成就完善。5

凱西安對於非埃及靜修主義的的闡述需要比他自己的言語被更清楚地闡述。在埃及的短暫時光裏，他見證了一種克修的生活與實踐，它包括基礎而實際的靈性上轉變的因素，這是凱西安視為非常基本的要素：即對於錯誤緩和卻堅定的改正、對基督徒的完善的緩慢卻虔誠地前進（*vita perfecta*）。也許在沒有對他產生多少影響的伯利恒的修道基礎中，他知道了後來在埃及發現的寶藏。並且在發現了對他而言幾乎是理想化的修道生活後，他盡全力在世界其他地區去效仿實現它。

這裡我必須要指出一點：我之前將凱西安描述為想將東方靜修主義帶出東方的人，這也並非絕對正確。

埃及的靜修主義並非是有著「東方」的字眼才讓他神往的，凱西安沒有明顯地因為某地的歷史底蘊而對其表現出敬仰（例如他對於伯利恆的修道制度的些微抵觸）。吸引凱西安的是在埃及的信仰體驗的內在價值。藉著所有的傳統與習俗，在此地人們的確可以更接近上帝，生活改變了，基督被榮耀尊崇。因此，凱西安將埃及視為福音的喜訊被實踐之地，並以一種他從未見過的方式生活著。這種生活方式鼓勵和培育了一種最接近於使徒們受傳於基督並繼而推薦並努力踐行的靈性狀態。查德維克寫道，對於凱西安，「修士的生活就是使徒式的生活」⁶。從這個角度看，我們可以重新審視我們上述的聲明：我相信，凱西安的目標是在高盧建立一個基於埃及靜修主義的，能夠踐行真正的使徒們的生活方式的修道制度，這並非是因為它是埃及教會的傑作，而是凱西安認為埃及教會的傳統是使徒傳統本身的真實再現⁷。

凱西安關於克修的著作是頗有實際意義的，儘管不如《沙漠教父語錄》(Apothegmata)中所給的建議那般顯明基本，卻表達了其靈性觀點的主要部分。在他身在西方家中時所對於東方的態度便是在顯明不過的了。凱西安將埃及比作教會使徒生活的「活的聖像」在上文已作

闡述，但是特別從整體闡述凱西安修道觀點的，是他在高盧地區所建立的隱喻性的聖像的組織。對凱西安而言，在埃及的修道生活是一個工具，儘管可能是如此偉大的工具，但是並非是工具而是工具所用來服務的目的被高度舉揚。因此，凱西安對於東方的效仿表現出了令人驚奇的變通態度。

這些變通可以在他關於修士如何著裝的討論中看到，在《修道要義》的第一卷書中，他討論了埃及修士的著裝，如此以來便提出一種典範，一種「規矩」，提供給馬賽地區的修院。在前面的章節中，凱西安描述了埃及修士的涼鞋以及其意義，在這些十分詳細的描述中凱西安也說明瞭一個非常重要的問題：對於涼鞋，高盧的冬天太過寒冷，對於沙漠中的單薄長衣亦是如此，因此必須要加以調整以適應情況⁸。這些文字背後，我們可以歸納出凱西安對於傳統的概念的思維模式：這是有靈性功效的，因著給個人帶來在基督內的成長而神聖，這便是傳自使徒的信仰的核心，但是這不能墨守成規，在這個實踐精神的指導下，在不同情況下可以並應當加以適應。

除了上述對於修士著裝的例子外，在凱西安如何利用東方教會遺產的中，我們也可以看到同樣的原則：

儘管他絕對偏愛埃及教會，他也將巴勒斯坦及美索不達米亞教會的一些典範加以最佳借用，將其中需要修改的地方加以適應。並且，他所揚棄與更改的並非總是細枝末節：其中一個最重大的脫離，便是在高盧與埃及的個體隱修士模式不同的集體生活制。如果追隨使徒們的生命靈性的目標需要在一些修道生活的傳統中做一些改變甚至是大的改變時才能最好地實現的話，那麼凱西安將會發現這種改變是值得擁護並且頗為必要的。正如查德維克所說，他的目標是「甄選、過濾、解釋東方的傳統，俾能創造適合於高盧的組織結構。」⁹

我們也許可以用一個簡潔的拉丁語短句，「ex oriente lux」，「光明來自東方」，來總結我們對於凱西安在非埃及教會地區的修道制度的工作的討論。這的確是他在高盧地區的努力的初衷和驅動力，並且在其著作通篇，我們都可以發現他對靜修主義及基督教靈性的追求的一些慣常原則。但是，「東方」並非是凱西安發現其意義的地方，而是「光明」。如果凱西安是東西交流的「橋樑」，那麼僅僅是因為他知道基督的光芒超越了地理的概念，而埃及教會用以追求基督光芒的諸傳統也可在其他地方有所作為。

文獻節選

研究、評論與質疑:

查德維克，《哦，凱西安》，第二版（劍橋：大學出版社，1968年）

直到斯圖亞特於1998年出版的書籍之前，此書都是研究凱西安的主要成果。在勾勒凱西安生平及成果時此書仍是不可或缺的，查德維克較多的注重細節，而斯圖亞特則注重於凱西安在高盧領導修院時的實踐因素。在第三章（82-109頁）中，儘管這可能更多的是凱西安而非查德維克的錯誤，運用新柏拉圖主義來解釋凱西安靈修觀點是值得質疑的。

基蒂, D. J. ，《沙漠一城：基督王朝下埃及與巴勒斯坦靜修主義研究概論》，第三次印刷（紐約：聖弗拉基米爾神學院出版社，1999年【1996年初版】）

斯圖亞特, C. ，《修士凱西安》（牛津：牛津大學出版社，1998年）

此書為研究凱西安生平及神學觀點最近的著作，包括完善而謹慎地討論其對於恩典和自由意志的觀點，而從對貞潔的教導的角度。本書將凱西安視為修士、作家與神學家展開研究。然後是凱西安關於肉身及靈魂、聖經與祈禱以及與埃及靜修主義的關係的觀點

注釋：

Guy, J.-C. (trans. and intro.), *Jean Cassien: Institutions cénobitiques* in *Sources Chrétiennes* 109 (Paris: Les Éditions du CERF, 1965). Also the *Conferences* in the same series.

Palmer, G.E. H., Sherrard, P., and Ware, K., *The Philokalia: the Complete Text*, vol. i (London: Faber and Faber, 1979).

Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers – the Alphabetical Collection*, revised edn. (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984).

1. Stewart, p. 15.

2. Chadwick, p. 37.

3. 需要指出，凱西安並沒有絕對遵從東方教會靈修學或修道傳統的每一條。他對於巴勒斯坦修道會特別是他起先體驗的伯利恆的修會並非一片赤誠。儘管科倫巴·斯圖亞特曾正確指出可能是相對於埃及教會系統而言顯得暗淡無光，而非直接的對於所經歷的修道體系的不滿。(cf. Stewart, p. 7).

4. Inst., Prol., 3 [SC No. 109, p. 25].

5. Inst., Prol. 8 [SC No. 109, p. 31].

6. Chadwick, p. 51.

7. Cf. Inst., Prol., 8 [SC No. 109, p. 30–31].

8. Inst., I, 10 [SC No. 109, pp. 50–53].

9. Chadwick, p. 53.

修道制度的起源及動力

紐曼·納哈斯、M·菲爾著

自基督教出現之初，便有許多人在參與教區事奉的同時被感召追隨苦行的生活。確實，即便在其最原初的著作，例如聖帕弗羅的書信中都著重強調了苦行的生活。然而，作為獨立於當地教區的苦行運動的修道制度，卻並非一蹴而就，而是僅在四世紀左右以多種形式在多個地區形成的。在此篇文章中，筆者將著眼於其興起的東方，追尋其起源並描繪這次熱潮的動力所在。筆者認為，修道制度應為基督徒的福音宣講（kerygma）有機孕育成的果實——在修院實踐發展的過程中，教區也在改變其外在組織結構以準確無誤地維護其內在本質。



何為苦行運動及修道制度：初步一瞥

筆者將運用修道制度來表示以anachoresis，或以退隱出教區及社會為特點的苦行運動。並非只有修道制度中才出現苦行生活，因為許多世俗基督徒或修道主義出現之前的基督徒（以及非基督徒）都過著這樣的生活。所有的修道主義形式都是苦行式的，但是並非所有苦行主義形式是修道的。將修道制度區別於更寬泛的基督徒苦行生活（至少我所意指的這兩種形式）的乃是修道制度強調的退隱。

在繼續之前，筆者將以兩種方式來界定所提出的概念。首先，筆者要強調，修道制度獨有的退隱並非完全與他人和社會隔離。修士可能藉著代禱，仍與教會其他成員（或社會）有著很緊密的聯繫。有些讀者也許會認為祈禱不過是很微弱的聯繫，但是在明白修士們代禱的原因時我們便意識到，這種想法很難加在他們身上。並且，我們還得明白，一位修士個人的功績也會影響教區。當安托尼在曠野擊敗魔鬼時，這並非僅是他個人的勝利，也是我們的。在這其中世人尤其是基督徒有緊密的連結。

另外，外在的閉關退隱並非終生。一段時間後，一些隱修士便會與教區的其他昆仲姊妹接觸。聖安托尼便是一個絕好的例子：他閉關隱修時所得的自由及洞察力幫助了無數人尋得了自己的自由。確實，直至十六個世紀後的今天，仍有許多人在他的人生、言語及祈禱中受益匪淺。然而，他對社會的貢獻卻源於他的退隱。

第二，筆者需要強調，苦行運動並非是二元論或是對肉身或世俗的敵視。的確，某些修道者，包括基督徒和非基督徒，會對肉身和俗世產生悲觀情緒。多若德奧修士如是解釋為什麼他通過使自己的身體受苦的做法是基督徒典範：「它要戕害我，那麼我便要殺了它。」——正教基督修士們的主要觀點則多與彼敏的談論相合：「我們被教導不要損傷自己的肢體，而是要熄滅自己的偏情。」偉大的戰鬥不是反對血肉，而是反對天上邪惡的屬靈勢力；戰鬥也不是在屬世與屬靈之間展開，而是在虔敬與褻瀆之間。偏情既可屬靈，亦可屬世。正如裴特若·布朗所見：

根據沙漠教父的傳統，對於肉身的警醒程度超乎顯著地突出。然而，將苦行的理念視為「二元論傾向」，並理解為源於對肉身的敵視，卻是忽視了其最新穎最核

心的方面。在古代思維中，人們很少將肉身與靈魂的轉化聯繫得如此緊密，也從未讓其承此重擔。¹

確實，修士們施加在肉身上的重擔便是他們對它的重大期望的證據。肉身和靈魂要一同被救贖，這也就是為什麼不僅是靈魂，還有肉身也要被嚴格管束的原因。「在拒絕了所有二元論類型，不管是異教的或前基督教的，安托尼的完善便在其肉身的狀況中得以彰顯，在他逝世之前的五十年裡，他的感官知覺良好並四肢健碩，甚至儘管牙齦磨損，牙齒也完好無損。」²

不過就敘利亞的修道制度講，一些學者對當時修士的動機評價為含極端的二元論思想³。對敘利亞教會的修道制度更完整的分析可以暫緩進行，但我們需要指出這不是敘利亞修道制度動力的唯一解釋，這也當然不能來描繪敘利亞的偉大聖人聖厄弗冷，儘管他並非埃及教會風格的修士，卻的確是一位苦行者，而且在這個問題上極有發言權，他寫道：「他們劇烈地折磨自己的肢體，並非是他們不再眷愛他們的肢體，而是要將他們的肉身榮耀地帶入伊甸園。」⁴

追求自由

如果我們嚴格守齋、限制睡眠並嚴格恪守修士的生活準則並非是拒絕肉軀，那麼它們是為了什麼呢？筆者認為這是為了一個更高的目標：獲得自由。沉湎與酒的人不懂得欣賞美酒。唯有能夠向酒說不的人才能真正地品嚐美酒。從這個意義上說，基督教的苦行生活恰恰能達到這種自由。苦行的生活可以讓我們說不，沒有這種能力我們是萬難真正地說是的。因此，苦行的生活才是真正的享樂。沒有苦行的生活，喜樂便沉沒於需求的海洋中了。

苦行的生活亦能培養我們的獨立性及創造力。受制於偏情只會損害人們的獨一性和創造力。沒有什麼比一個沉溺於自負的小夥子的行為更無聊、更可被預見了。你甚至總可以預先猜測他會說什麼，因為他總是這麼說。⁵與那些受制於某種偏情或其他無數相似的受害者不同，苦行者乃是獨一無二的。

因此，解脫於諸偏情之暴政，亦即冷靜是基督徒苦行運動及修道制度的基本目標。從暴政中獲得自由可以通過兩種方式。一個人可以轉變與肆虐他的暴政間的關

係，或者乾脆離開它。類似的，在苦行運動及靜修主義中也傾向於以兩種方式來從「偏情」中獲得解脫，獲得自由。一種方式是在亞裡士多德式的，將偏情視作既可引人向善亦可墮落的中立能量，因此我們便希望將其轉化教育成有利於我們的。或者，按斯多葛學派式，偏情則是有著骯髒的品質，本質邪惡，因此我們便希望徹底消除它們。

然而不論怎麼樣，這兩種苦行方式都有一個共同的目標即從偏情中得到解放，獲得自由，此為「不動情」，不論這種「自由」源於改革或者完全消除，我們需要指出，這種狀態不僅僅只是「冷淡」或「淡漠」而已，更不是不可能犯罪的狀態。相反地，我們有一種內在的自由及融合，在這種狀態下我們不會再受制於罪惡的衝動，而是享有真實的愛……這不僅僅是禁錮偏情，而是讓靈魂沉浸於熱愛上帝而眾兄弟姊妹的狀態中，而無暇肉欲及私利的衝動。⁶

最終，我們需要指出，基督教苦行活動及靜修主義不同於其他形式的苦修實踐，儘管出於自願，它們被認為不僅來自人的努力，還有上帝的恩典。我們需要記住，修士相信基督是在他內運作的那位，沒有基督他將一

事無成。而有了基督，一切值得做的事情沒有他做不到的。

不同的修道方式及其出現的不同地域

我們將討論四種主要的修道方式：避世隱修、修院共修、半隱修及敘利亞當地的原始修道（Proto-Monasticism）。我們也將概略流覽一下這四種修道方式在屬基督的東方的四個地區的存在方式：埃及、小亞細亞、巴勒斯坦及敘利亞。

避世隱修

首先，有一種全然閉關退隱的生活：隱修生活。這在埃及最北部及敘利亞較為普遍，但是是在五世紀之後才較為盛行。採用這種修道方式的偉大教父便是聖安托尼。在他二十歲左右（大約為269年）時，他聽見在教堂內大聲誦讀的基督的聖言：「去變賣你所有的，分給窮人，來跟從我。（原文為瑪特泰福音 / 太 / 瑪19：21，有出入，按文意改）」因此，他首先確保他所

負責照看的妹妹能夠穩定生活（他把她送往一所修庵，這表明婦女的公共生活已經存在了）他從自己的財產中解放了自己，追隨基督，進入了曠野。他的退隱是逐步的：他逐漸地遠離人類社會，直到大約285年，他接近了沙漠的深處，拜斯博爾（Pisper）山的外沿，在那裡他日日夜夜他將自己從偏情幻夢「僵化」之錯覺中解放真我。在大約305年，在擁有了一大批受他自律及聖潔啟發的追隨者後，他從閉關處走出，給與其他正在奮鬥的人建議。

那麼什麼是追隨基督前往曠野，有什麼意義呢？答案也許寓於基督在公開出現之前以及施洗約安被弒之後退往曠野中。我們的主心懷退隱之情，前往曠野絕不僅僅是偶然為之或任意挑選一塊地方。聖安托尼於是追隨基督的典範，確實，他在追隨基督。正如格奧爾基·弗羅洛夫斯基神父所絕妙解釋的那樣，儘管聖三之第二位的基督無處不在，充盈萬有，在沙礫荒涼之處卻有一些絕妙的事物，能使你更容易地體驗基督的臨在：

通過追隨基督，聖安托尼進入了一處我主為靈性戰爭所指定的地方。曠野既有獨一性亦有典型性。在那些沒有沙漠的地方，仍有一些類似或接近於沙漠特質的地

方。這些地方可以令人感受安慰、隔絕，可以處於一種冥思、祈禱、齋戒、反映人內在存在的並究個人與極真理——上帝，之間關係的狀態。同時，靈性生命之仇敵也可能在興起。這是靈性的戰場。是我主，而非聖安托尼，為我們做了示範。我們的主說：「那落在荊棘裏的，就是人聽了道，走開以後，被今生的憂慮、錢財、宴樂擠住了，結不出成熟的子粒來。」沙漠，或類似的

地方，隔絕了世俗、詭譎和屬世財富的欺騙。它隔絕了「這個世界」，正因如此，其自身包含的強大靈性因素令其成為通向教會的靈性道路之一。這不是唯一一條道路，也不適於所有人，但確實是基督徒生活的真實道路。

修院共修

在許多方面，隱修生活都是最有效的。然而，也正因为如此，也是最危險的，需要承擔靈性上的巨大風險。正如弗羅洛夫斯基神父在上述引用的末尾所說的，這並不適合每一個人。對於許多人來說，適度的閉關退隱更為適合。能有效克服迷惘的一種替代方式是修院共修，即公共的生活。在這裡有一群修士共同起居，在同一所

修院內遵循同樣的規矩，互相支持鼓勵。有兩位教父是這種修道生活的典範：埃及的聖帕霍彌（288—346）和大聖瓦西裏（約330-379）。

這種靜修形式在埃及和小亞細亞頗為盛行。之前，它興起於埃及南部的一片鄉間，相比聖安托尼所在區域相對近些。帕霍彌的團體位於靠近尼羅河的提貝德的塔貝尼西附近。帕霍彌吸引了一大批追隨者，在他去世時他掌管著九所修院與兩所修庵。

在小亞細亞，瓦西裏也在大力倡導這種相比隱修更適合大多數人的修道方式。然而，瓦西裏似乎並未受帕霍彌啟發，而更可能受來自敘利亞的啟示。至少，瓦西裏擔憂隱修生活會導致人們忽視福音所倡導的施捨善行和其他問題，因此他的修院也極為關注社會平等問題。「瓦西裏還為修道加入了神秘而內在的重心，同時也注重外在的善行與憐憫。」⁸他同時也強調修士們當服從，他說：「放肆、鬥爭及個人賣弄誇耀都會為修道活動帶來恥辱。」瓦西裏同時小心地指出修士也應保持教會日常的敬拜，與主教保持聯繫並遵從他。⁹

團體隱修及修院持修

第三，還有一種半隱修的修道方式，介於上文提及的兩種方式之間。這種方式不要求修士像隱修那樣完全與世隔絕，也不必像修院修士那樣生活在團體之中，而是有一些獨立的修士小團體，大小各異，但都參與同一個事奉與餐食，特別是主日。「埃及半隱修的中心在尼帝亞和賽底斯。在四世紀末時產生了許多傑出的修士，尼帝亞的奠基者安門、埃及和亞曆山大利亞的兩位瑪喀裏、本都的伊威格裏及大聖阿爾塞尼。」¹⁰尼帝亞更靠近亞曆山大利亞，並形成了通往賽底斯的天然門戶。這是世界於曠野的交界處，對於那些諸如約安·喀西安那樣的拜訪者來說，這裡可以初次領略沙漠傳統。這裡我們可以相信，修道生活是一種更加學院派的類型，一種更受希臘文化影響的修道方式在少數飽學之士中傳播開來，本都的伊威格裏便是一個絕佳的例子。

這種「半隱修」的模式亦見於耶路撒冷，她在五世紀晚期成了修道生活的一個重要中心。在猶大曠野特別是加沙的沙漠附近產生了許多埃及傳統的偉大靈性導師。確實，在五、六世紀，藉著諸如大聖艾弗提彌（逝於

473年）及其弟子聖薩瓦（逝於532年）修道運動的主導權遞給了巴勒斯坦。猶大地成了「大修院」（Lavra）的故鄉¹¹。這裡，許多獨立的修士擁有臨近一位主要領導人的獨立經舍，並在一些情形下團聚，就像在尼帝亞和賽底斯。相比團體修道，這種模式保留了更多的獨立性。半隱修不同於修院共修的另一方面便是其半隱修的模式經常作為隱修生活的預備，並且似乎默認隱修生活乃是更高級別的。「這與帕霍彌或瓦西裏的想法相左，對他們來說團體生活才是畢生追求的。」¹²

敘利亞

最後，在敘利亞有一種頗為複雜的模式。為了瞭解敘利亞地區的修道背景，我們需要明白在敘利亞的修道制度有兩個階段。第一階段我們稱之為「原始修道」，這在五世紀時主導這裡，與埃及的修道傳統分庭抗禮。第二階段則尤其引起歷史學家的注意，一半是因為它有許多令人矚目的自我鞭撻的行為。第二階段的基本理念有向埃及教會方式過渡的傾向，在基督世界內擁有了無上聲望和良好的發展勢頭。

關於第一階段很少有直接的資料。這個時期資料主要來源於亞弗拉哈特（Aphrahat）和厄弗冷。為了能夠描繪出敘利亞的原始修道方式，我們需要明白兩個詞：伊熙達亞（ihidaya, 即隱士、修士）、布內恰馬（Bnay Oyama, 即盟約之子）。這兩個詞幾乎可以互換使用，特別是在亞弗拉哈特筆下，但是它們似乎還是有些微差別。主要來自於亞弗拉哈特提到的這些詞讓我們能夠一窺敘利亞原始修道方式，因此也就有必要詳究它們。

讓我們先來看看伊熙達亞（複數形式：ihidaye, 伊熙達耶）。這個詞指那些致力於侍奉上帝的單身個人。格裏菲斯將他們等價為聖經裏的寡婦與貞女。我們知道，伊熙達耶在教會中佔有特別地位。雖然偶爾他們在聖職人員中出現（特別是較低階的），但這並不常見。不拘男女，他們通常是非聖職人員。而伊熙達耶似乎主要有以下三種意義，並相應地告訴我們修道生活的三種主要事情：第一個是「莫諾克斯」（monochos），指未婚或守貞的人；第二個是「莫諾左諾」，或「莫諾特洛波斯」（monozonos, 或 monotropos），即忠貞一意；第三種是「莫格真妮」（monogenes），即於莫格真妮（上帝獨生子，也即Ihidaya）的合一。格裏菲斯認為伊熙達

亞這最後一種意義，伴著與諸伊熙達亞和那位伊熙達亞（即上帝獨生子）的聯合，對於敘利亞人來說乃是至關重要的。正如亞弗拉哈特所說：

「那些決意不娶不嫁的人將會被天國的守衛者們服侍：至尊神聖的守衛者們將會在至高者的聖壇前駐足。那聖父懷中的伊熙達亞將使諸伊熙達耶喜樂。那裡將沒有男女之別，沒有奴隸與自由人之別，全是至高者的子息。」這些是適合於擔起天國的軛，好成為基督的門徒的諸伊熙達耶的。因此，基督的門徒們仿效基督乃是合宜的。」¹³

另外一個幫助我們理解敘利亞本地修道制度的術語便是布內恰馬。恰馬主要指盟約，亦有「身份」之意，也可能有「復活」之意，亞弗拉哈特甚至用其指整個教會。因此，布內恰馬（盟約之子）指一群將自己視為教會團體中有特殊「地位」的守貞者。在受洗時，在他們披上伊熙達亞成為伊熙達耶時，他們由盟約，或鄭重的誓言獲得此「地位」。他們同時也樂意毫不懈怠的仿效基督的生活，因此他們揭示了在日子將來的時候應當有的生活（即在墮落前所過的生活），那是所有受洗之人被號召善度的。藉著他們的守貞與對聖善的不懈追求，

他們在團體中以將要來到的復活的肖像屹立。「他們的生活在團體中，是所有受洗之人所期望的那種。」因此，他們代表了教會，是教會被號召要成為的。

除此以外我們很難再對此生活有更多的瞭解。儘管其中可能存在有布內恰馬所追隨的原始規則，我們可以認為，這種修道方式既非嚴格的隱修，亦非團體共修。因此，我們很難指出其中細微差別，並根據現有知識加以分類。確實，筆者竊以為僅僅像敘利亞語表述的以前修道的苦行生活來描述它並非合宜。如果我們以是否閉關退隱來區別修道生活，而我們在敘利亞教會中卻未能找到退隱蹤跡，那我們為什麼要稱之為「修道生活」？敘利亞的此種修道方式似乎更複合蘇薩那·額爾姆所著《上帝之赤子貞女》所提及的其他地域所有的前修道的苦行生活。總體來說，敘利亞教會修道生活的第一階段究竟何如，目前仍在研究之中，學者之間就其特點及動機頗有爭論。也許，由於證據缺乏，這個迷將一直持續下去。

但是，到了五世紀，不論這種苦行傳統特徵如何，它迅速被埃及教會的修道方式所替代。對於許多修道主旨更強調，例如埃及思想中所普遍認同的殉道，退隱也更

多的被重視。對於伊熙達耶和布內恰馬，也許其中有些人會追求退隱，但是大多數卻並非如此。但是在五世紀，情況卻翻轉過來了。

這個時候，「敘利亞語伊熙達亞和希臘語莫諾克斯有著同樣的意義。如果現代學者推測正確，莫諾克斯正是四世紀初時作者在基督文本中最初用來表示敘利亞術語伊熙達亞的！」¹⁴在這個時候人們開始在敘利亞腹地的組織中發現了「偉大教會」的特質，「包括修道生活，這個在之後的年代裏都是基督徒生活的標誌。這種組織形式可以輕易地和主教教階制一樣有效而重要，主教階制在四世紀時也同樣出現在敘利亞。」¹⁵

不管怎樣，敘利亞教會並未單純複製引進埃及教會的修道制度，他們創造性地將其和自己教會特點統一起來。我們發現，這些特點是會令現代讀者十分驚訝的行為，甚至是極其殘忍的。查德維克如是描述這個情景：

「在敘利亞和美索不達米亞，苦行者們會偶爾採用一些奇異的方式。修士大多是只講敘利亞語的，不會講希臘語。他們的自殘方式令人讀起來觸目驚心。將沉重的鐵鏈作為腰帶束上乃是經常的苦行方法。有少數人則如野獸般生活，以青草為食，暴露在太陽之下，極少遮

掩，赤身露體，與社會背道而行，並自稱為『基督之愚人』。」¹⁶

然而，筆者認為查德維克及其他以類似方式描述敘利亞修士的歷史學家並未明白，這些修士的苦行並非由於他們的頭腦簡單或者個人的不平所激發的。裴特若·布朗極好的理解了他們對於墮落的觀點，筆者以為他掌握了理解他們特殊行為的鑰匙：

根據《等級書》的作者所寫，阿達穆墮落是因為他以熱切貪求的眼光去打量他周圍的樂園。他想佔有這片肥沃的土地。他希望藉著這片財富來取代上帝成為創世者。他以勞苦創造了物質財富，並通過同房來生養子孫以延續財富。他不再注視上帝，而是專注於我們現在所見的社會，一個由「阿達穆之律」所規定的社會。

正義的人仍可以靠著阿達穆的簡單律例在這個世界體面地生活，即勞苦耕作他們的土地，向同信仰的昆仲姊妹行善，照顧基督徒中的窮困之人。上帝，向阿達穆施予慈憫，允許他以上述方式生活，也不會拒絕給正義的人應得的回報。但是對於那些重獲阿達穆初始而充滿靈性的雙眼的人們，定會發現現在的世界，市鎮、鄉村及家庭的社會結構是有無數問題的。「現實年代」在充滿

憂慮而有組織的社會中得到彰顯，但與人類肉欲方面的聯繫卻不是那麼緊密。¹⁷

因此，人類社會的許多結構及習俗是源於墮落而來的。這種看法也確實讓我們更能理解艾麥撒的西麥翁的有趣行為，他「簡直是全裸著闖進女公共浴室，頭上纏著長袍算是頭巾，或在酒館與當地市井胡亂舞蹈。」¹⁸

我們也許不會同意敘利亞修士的前提。但是我們應該明白，一個持這種觀點並認為現實社會結構的許多方面純粹是墮落的原因的話，那麼如此囂張地嘲弄現實社會的規矩便顯得頗有道理了。如此行乃是真正的人類的做法，因為現在的狀態乃是非常的非人道的。

因此，敘利亞的修道制度不能簡單被看作是源於更深程度的二元論或是思想上的樸素的一種極端的修道制度，而是因著不同神學見解而產生的。我們也許不贊同他們的範例，但是我們應當看到其內在的良善及概念上的複雜性。

從前修道的苦行生活到真正的修道制度： 以改變維持不變

四世紀修道制度出現之前，苦行生活普遍被仿效，許多東西教會的教父們都有了關於苦行的神學理論。確實，苦行活動與新約更有關聯，而與舊約掛鉤不多。在實踐層面，獨身者或獻神守貞者數見不鮮，如寡婦選擇保持喪夫的狀態，年輕的赤子貞女選擇將自己奉獻給上帝，司祭以守貞的生活來進行事奉（如若已婚，則以一種節制的方式與妻子相處），已婚平信徒選擇以節制的方式共處，某些情況下獨身的青年男女決定如兄弟姊妹般共同生活（儘管這種特殊行為很快不受歡迎）。

「安托尼及四世紀的修士們繼承了一個變革，此變革並非由他們發起。在經歷了奧利金的青年時代和君士坦丁的皈依的這之間的一個世紀，人們可見的視野被隱秘而徹底的置於基督教世界的道德觀決定了。基督徒生命對性的完全節制態度被廣泛接受了。」

裴特若·布朗對於前修道苦行運動和靜修主義苦行運動的連續性的認識是正確的。苦行的生活毫無疑問是沒有新意的，但是安托尼對於閉關的思想卻在某種意義上

是具有革命性的。在安托尼之前，所有前修道苦行運動皆是被大的教會團體和人類社會包圍著的。我們暫時還沒有聽說在此之前有有組織的閉關退隱的活動。筆者認為這是修道生活（與苦行生活）的區別所在。

然而在神學層面並沒有多大創新。修道生活與前修道苦行生活在神學上有著緊密的聯繫。「在亞曆山大利亞的克利密斯的著作中，特別是奧利金的著作中，已包含了所有苦行神學的核心要素。」²⁰例如克利密斯強調「基督徒的生命要務在於不要令自己旁鶩於外物，而應潔淨靈魂之眼並聖化肉軀。耶穌治癒了包括肉身及靈魂在內的整個人。」顯然對於克利密斯，救贖並非僅僅是公義上的外在指摘，亦非公義上的司法宣言。救贖乃是本體論上的：基督徒是為正義而生。我們也在修道神學中看到了一個非常整體性的申明：包括肉身與靈魂在內的整個人都要得醫治。確實，我們在此找到一個能有力支持基蒂所見的體系：「有一件事是肯定的。這使得荒野之地不再是逃離之所，亦非拒絕將物質看作是邪惡的。（否則為什麼在他們退隱時有如此苦修上的啟示，並對所有上帝造物顯出大愛？）」²¹奧利金也同樣強調了犧牲的重要性，對「靈魂之感」有著很好的認識，並呼籲

個人的聖化。奧利金和克利密斯都呼籲與上帝的奧秘聯合。此類強調都明顯地與後來的修道神學理論相呼應。

為了瞭解眾多修士進行修道的動機，筆者將著重介紹兩個主題。首先是犧牲的信念，他們認為什麼都不如於上帝的聯合重要，即便是家庭、財產甚至是個人的生命都不足惜。從此點看來，苦行的生活的確是與現實世界的分離並對其次要地位有著清醒的認識。第二，修道生活還著重於另外一點：迴歸（即使不能勝過）墮落之前的狀態。藉著回到原初的狀態，修士們不僅尋求自己的救贖，也尋求整個受造世界的拯救。既然因為人的墮落世界也朽壞了，那麼藉著人受造世界也可以被救援。最終的救援發生在末日（Parousia），修士們在此時此地部分的參與救贖。從此來看，苦行生活的確是對受造世界的肯定，修士們去否定世界時，僅僅是否定了世界墮落了的狀態。他們死於世界的決心表明了他們堅信世界已經脫離了它所應處於的狀態，而受造的世界本身，呻吟渴求著救援，也會同意這種認識。因此，受造的世界喜樂於修士們對救贖的努力，因此其救贖存系於修士們能否成功。修士們以對世界超絕的大愛行事，努力著讓世界重歸其職，重返原狀。因此，修士們對萬物最終的

救援的部分參與是肯定的：他們讓世界得以一瞥其當處並將處的狀態。

「對婚姻及兩性的排斥或許是想回到天堂原初的祝福及人性與肉身原初而蒙福的狀態的慾望的負面表達。

（當然，早期基督徒苦行理論家們熟知這兩種觀點的相似與不同之處，並竭力區別正統教會貞潔、齋戒及其他克修自律行為與諸如摩尼教（Manichean），禁戒派（Encratite）等異端的區別，他們敵視婚姻，並拒絕肉食）」²²

靜修主義在神學理論上並非創新。他們植根於最早期基督徒的思想，並早在靜修主義出現之前已有多人論述。那麼為什麼修道制度起始於四世紀而不是更早呢？如果我們沒有新的神學見解以解釋新的修行方式，我們可以在外在組織形式上有所創新嗎？

君士坦丁皈依後，基督徒的境遇使得靜修主義得以成熟。迫害逐漸止息，基督教也更為社會所接受。人們也開始認為同時侍奉瑪門（譯者注：聖經中的財神）和事奉上帝是可能的。教會在高層越來越有影響。主教們開始成為世俗力量的重要成員。許多教堂開始擁有可觀的財富，成了重要的大地主。儘管上述發展與基督福

音間並無嫌隙，這些發展卻實在的改變了教會所面臨的挑戰。

從一開始，基督教便呼籲自我否定，背著十字架生活。若沒有告別舊我的決心，新我便不會出現。在迫害時期，基督徒經常需要被明確的提問：你是否願意自律告別熟悉而墮落的舊生命為了得到在基督內的真生命。基督徒們很難在宣信後隱藏自己。成為基督徒是沒有世俗上明顯的好處的。大迫害使得追隨基督與敵對基督之間的界限異常分明。

在君士坦丁的和平態度之後，這個界限就不再明顯。上帝之城與人子之城實現了和平，人們可能會忘記基督的誠命「我的國不屬於這世界。」為了基督而自我否定的召喚對於基督徒來說不再是直接而不容置疑的。這種號召逐漸止息了，並逐漸源自人的自身。當流血的犧牲不再普遍時，修士們的苦行便是新的犧牲。他們形成了新的基督徒國度的平衡。²³修道生活作為自願施加的自我否定的生命，在外在的自我否定逐漸消失時湧現出來。

1. Brown, *The Body and Society*, 235.

2. Chitty, *The Desert A City*, 4.

3. 烏布斯的《敘利亞苦修主義》是此觀點的主要論據。但是他的研究的真實性受人質疑，諸如塞巴斯蒂安·布洛克博士則質疑他觀點的普適性。

4. St. Ephrem, *On Hermits and Desert Dwellers in the Fathers of the Church series*, by Catholic University of America.

5. Evdokimov, *The Sacrament of Love*, 55.

6. *Asceticism*, 12.

7. *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. X: *The Byzantine Ascetics and Spiritual Fathers*.

8. Henry Chadwick, *The Early Church* (Penguin), 178–9.

9. *ibid.*, 178–9.

10. Kallistos (Timothy) Ware, *The Orthodox Church*, 37–38.

11. Chitty, *The Desert A City*, 15: 「拉夫拉（lavra）一詞在四世紀的埃及教會並無記錄，其在修道上的首先應用出現於巴勒斯坦。在我們將拉夫拉與阿拉伯語薩克（Suq，即露天劇場）相關聯時，腦海裏總是浮現市場的樣子是不合適的。在這裡，苦修士們每週六早上將所產帶至此地，一起祈禱聚餐，並處理許多要務，周日傍晚帶著麵包、水和下一周所需的加工原料回到自己的經舍。」

12. Chadwick, *The Early Church*, 178–9.

13. Wimbush and Valantasis, *Asceticism*.

14. *ibid.*, 238.
15. *ibid.*, 221.
16. Chadwick, *The Early Church*, 180.
17. Brown, *The Body and Society*, 336.
18. *ibid.*, 335.
19. *ibid.*, 208–209.
20. Chadwick, *The Early Church*, 177
21. Chitty, *The Desert A City*, xvi.
22. Wimbush and Valantasis, *Asceticism*, 78.
23. Ware, *The Orthodox Church*, 37.

修道生活的福音動力

M. C. 斯汀伯格

修訂版：本文初版於2001年二月在Monachos.net發表。在2008年7月由作者更新修訂。

唯有一個線索能給予我們修道主義發展歷程的真相：對個人成聖的渴求，不論在隱修經舍裏或在修院座位上或在修院的其他服務工作中追隨主耶穌。 — 多爾瓦斯·J·基蒂

對於「為什麼」有修道生活的偉大疑問已經得到了多種解釋。

道格拉斯·博爾頓-克裏斯蒂在其《沙漠之聲：早期基督教修道主義中的經文依據與成聖的追求》的序言中，列舉了一些原因，其中有些原因更實際，少一些來自靈性的啟示：對知識（gnosis）的追求、逃避稅款、躲避法律、新的殉道形式、早期苦修運動的復興等等。¹其他人根據個人對於早期修道運動的見解也給出了或積極或消極的答案。W.H.麥凱恩以總體上較為積極的態度，描繪了埃及久已存在的苦修「環境」的輪廓，並著重強調了其在本地基督教靈修學發展過程中的基本

影響。E. 吉本則處於此問題的另一個極端，在查德維克稱之為「用英文散文寫成的最刺耳的持續謾罵及冷酷憎恨」的文章中²，他將早期修士們對於採取沙漠嚴格克修的生活的渴望歸咎於狂熱的幻想及對教會教導的冷酷漠視。³

現代學者則有了總體上更調合的觀點。現代學者們都持有一個共同的基本觀點，即早期教會克修生活的興起不能歸結於任何一條單一的或消極或積極的原因，而是當時埃及和巴勒斯坦地區多種原因的混合體。⁴促使修道生活成為教會結構的中心的動力正如其起源一樣，是多種多樣的。



然而，即使關於修道制度起源的細微區別的複雜性有了更好的理解，對於修道制度興起的研究依然會陷入某種不平衡中。總體來說，上述研究主要將修道主義視為一種制度，一個肢體或基督教社會的集合體，擁有其特有的

動力、領導、歷史、方針和歷史進程。以上述方式發起的研究重複性地效仿這個角度，並一遍遍的從社會學角度研究修道主義背後的「為什麼」。

然而，對於一些文章的仔細研究，主要是關於沙漠教父和埃及修道生活歷史的還有諸如博爾頓·基蒂、華德、布魯姆及其他同樣甚至更有啟發性現代學者的著作，表明，早期修道主義是源於對出世享受靈性以達成成聖追求及追隨耶穌生活的典範，而從此這種「活的福音」的理念直到如今仍是修道文化的核心部分。

背景：聖經乃是修道生活的主要啟發

可以被視為他研究的主要觀點的，道格拉斯·博爾頓-克裏斯蒂寫道：

我認為，鑒於已知羅馬帝國治下的埃及的社會緊張情況、苦修生活逐漸興起的文化現象及教會的成長並且聖經在教會中享有重要地位，聖經對於早期修道的閉關生活的影響不可小覷。⁵

上述意見代表了一種學術界的趨勢。他認為有必要將諸如聖經這樣看起來對於修道主義如此重要的原因加

以詳細闡述，這個事實表明了，在修道制度歷史的研究中對於聖經的討論是如此匱乏。博爾頓-克裏斯蒂明智地處理了學者們慣常採用的方式：不懈地在各個領域探索修道退隱的動力，除了創造性的以聖經為準繩的苦修實踐。但是這會導致將聖經視為獨立的甚至是側面的原因，給予離開城市進入沙漠的實際、世俗的動機以「神聖的藉口」，導致對歷史證據陷入現代的偏見中。正如博爾頓-克裏斯蒂所說：

所有（沙漠教父）在著作中所闡釋的動機皆源於聖經。難道我們就可以假裝我們比他們自己更知曉他們隱秘的動機嗎？⁶

從承襲自早期修道著作的文章得出上述結論是理所當然的。早期修道者著作集合《沙漠教父訓誨集》（Apothegmata Patrum）中說：不考慮太多理論對東方思維的影響、對智慧的追求、對政治經濟形勢的恐懼及其它類似情況，淡然閱讀，在生命及聖經的證言下，我們發現了這個令人驚奇卻始終如一的證明。。在埃及克修者的諸多例證及教導後蘊藏著專注而簡單的對行動的召喚，這在大聖安托尼於其家鄉教堂的體驗中再顯明不過了：他聽見福音的宣讀，就如直接向他呼籲的一

樣：「你若願意作完全人、可去變賣你所有的、分給窮人，你還要來跟從我。」⁷正是這聖經上呼籲人藉著閉關退隱來達到個人的完善的要求啟發了安托尼毅然離開俗世並升入神聖之中，這個旅程在聖阿塔納西所著《聖安托尼生平》中成了修道生活的重要依據。五世紀的修士們過著克修生活，他們同樣受到來自福音書的召喚。這些善男信女們並不是以「體驗」新的社會、文化或思想而加入修道生活的，而是為了踏上聖經所宣揚的通往完善的增強生命、創造生命之旅途。

當然，這種思想需要人們對於教會聖經中的福音有廣泛的認識。福音在西元伊始的埃及是否被廣泛認識值得商榷，而正因此博爾頓-克裏斯蒂的著作才有著重大的意義。他對於沙漠修士們的書籍著作及聖經翻譯成科普特語及其他埃及方言的研究是詳盡而有說服力的。⁸

然而，不需藉著博爾頓-克裏斯蒂所採用的諸多詳細的考古學和人類學證據也可以探究福音在埃及的傳播程度：《沙漠教父訓誨集》好像表明作者受「聖經包圍」，很大程度上反映出即便是沙漠深處的居民也知曉並按教會聖經生活。西索伊斯神父的話語也許是最明白的例證：

一位兄弟問底般人西索伊斯神父：他說：「賜我一段訓誨吧。」神父答道：「我該怎麼說呢？我會先看看新約，然後再看看舊約。」⁹

另有一段和安托尼有關的：

有些人問安托尼神父：「為了悅樂上帝，人當做什麼？」老者回答：「注意我所說的：『不論是你是誰，眼前都應有上帝；不論你做什麼，都要按著聖經所說的來做。』」¹⁰

僅憑上述兩個例子，我們就可以發現，對於沙漠居民，聖經依然普及（否則西索伊斯如何經常閱讀？），並且普通修士已經熟悉了福音的訓誨。然而聖經對於修士生活的影響不僅限於上述的兩個例證或其他文章（儘管有大量的相關資料）中。即便是某些言語沒有直接引用聖經本身，也能輕易發現聖經的深度影響並與言語之間的聯繫。舉例來說，阿伽塔神父有著這樣的教誨：「如果有人對我特別親近，但是他卻引我向不那麼聖善的方向，我便會讓他離開我。」¹¹ 這與《馬爾克福音：9：43—48》的思想聯繫顯而易見。依西多若司祭說：「如果他熱愛享樂與金錢，那麼他便不可能按著上帝的誠命生活。」¹² 在這裡我們

聽到了《路喀福音：16：13》節強烈而無可置疑的回音。

因此，沙漠教父們自己的著作便是聖經存在並流行於沙漠的絕佳例證：聖經不僅被誦讀，還被如此深刻地遵從灌注到修士們的生命和教導中，以至於他們可以以聖經「訓誨」他們的徒弟，就如解釋聖經一般。

基督福音的召喚：通向完善的悔改

上文為我們從早期修道者們自己的角度研究他們內在的召喚提供了堅實的基礎。從最深層、最簡單以及最基本的層面上，善男信女們為了追隨福音的號召犧牲自我，他們選擇了克修的生活，與世界決絕而使人印象深刻的分離。基督說：「背負你的十字架，來跟從我（如《瑪特泰福音：16：24》）」，而整個修道生活便是對這個基本誠命的響應。這是對個人的勸誡：基督沒有向某個群體或人群，而是針對個人。不管傳統上外人學者如何看待修道制度，對於修道者而言，不是遙遠的「他們的」組織，而是個人的「他/她」，或者更恰當一些，「我」。我聽到了基督的召喚，我必須回應，我必

須盡一切努力，不論多麼困難艱苦，都要過著個人聖潔的生活，並在基督誠命內成長，作為我對他大愛的親切流露的回應。

神父阿爾塞尼在羅馬過著奢華生活時發現：

在他尚在宮中時，他以如下禱文向上帝祈禱：「主啊，引導我走向救贖之路。」而此時便會有聲音回答他：「阿爾塞尼啊，離開人群吧，你便得救贖。」¹³

這並非是一個象徵性退隱行動的修士的故事，而是一個渴求自己的救贖，對現狀絕望，並願意犧牲一切去獲得拯救的人的故事。讓我們再一次引用司祭伊西多爾的話：「如果你渴望救援，那麼盡你一切所能去追求能帶你走向救援的。」¹⁴

這盡一切所能對於早期沙漠教父而言，從世界中退隱似乎是唯一合適的辦法，其實際意義大於象徵意義。有文章記載，彼敏神父曾說那些耽於世間享樂的人正如站在湖畔的人，很容易被惡魔推入湖中。那些遠離湖畔的人，便不必憂慮被推入湖中。¹⁵「為什麼早期修士修女們會拒絕舒適的生活而以如此艱苦的方式生活？」我們經常問，希望探究更深層的心裏上的動力。然而教父的回答簡潔而又實際：我們逃避，是因

為在逃避中，我們躲開了許多在世界中環繞我們、使我們分神的事物。離開世界是治療靈性軟弱的工具。正如馬托斯神父所說：「不是因為我的美德我才孑然一身，而是因為軟弱，那些不懼生活在人群中的人才是真的堅強之人。」¹⁶

但是真正的修道生活的退隱不僅僅是退隱於世界，也是對自身的擯棄。《沙漠教父訓誨集》充滿了教父們如何盡可能的控制自己的意願，以及他們如何辛勞以馴服激情及慾望的例證。現代讀者們一定會疑問「為什麼？」阿洛尼神父的體驗也許是最好的答案：

如果我不能徹底擊碎我自己，我便不可能重鑄重塑我自己。¹⁷

我們再次看到教父們代表性的、普遍實踐的克修方法。他們樸素的生活並非「神聖儀式」，亦非信仰文化的璀璨寶石，而是實現基督教信仰目標的有效方法：藉著在上帝賜予的新生命內重生，以在基督內圓滿。在這聖經的光照下，我們可以更好的以作者們所希望的方式理解《沙漠教父訓誨集》中多樣的體驗和教導。

「肉身虛弱，靈魂便茁壯。」神父達尼伊爾「說」¹⁸，這並非是因著屬世的原因而去苦修，而是作為精進個人

靈性健康的工具。甚至是彼敏神父也教導說，有目的的在沙漠苦修的人佔有了其核心功效：正是肉身的苦楚使得人的意願被馴服轉換為基督的意願，而這才是修士們尋求的，而非什麼自我摒棄。

其他情況

當然，決定加入修道生活的動機在基於追隨基督和聖經誠命的中心理想上會有所變化和擴展。阿頗羅神父的故事便是一例，他是因為所受的嚴重傷害以及心懷痛悔改過之情。然而有趣的是，即使是這位神父也是由於聽到了聖經的召喚（聽到修士們在誦讀《聖詠：90：10》）後才最終決定以深度自省而加入修道生活的，對他而言這是成長和潔淨自己的方式。²⁰痛悔對於許多早期教父而言，都是對個人行動及動機都是相當高尚的，這並非出自外在，而是對上述聖經精神的提煉。確實，有許多教父因教導悔改乃是基督徒生命的核心而被銘記。

結語

在最後的論述中，我們將再次引述基蒂博士在他偉大著作結語部分。數以千計的人急切地逃向埃及的沙漠是有著許多因素與原因的。然而，若想知道對「為什麼」最真實最基本的答案，我們便得在基督徒個人生命「尋求個人的成聖、追隨主耶穌」中探究。²¹也許對此最簡潔的答案來自於偉大的帕弗洛：

帕弗洛神父說：「接近耶穌。」²²

這便是修道生活的目標，在古代埃及是這樣，在現代亦是如此。

筆者將以一個個人的經驗作為總結。我幾年前遇到了一位年邁的修士和靈性導師，我們的話題很快轉向了修道生活。我向他說：「神父啊，我不知道我是否準備好要成為一名修士，我也不知道能否輕易的與這個世界決裂。」他答說：「不，顯然你還沒準備好。沒有人在他認為修道生活是逃離世界，而不是歸向主耶穌基督時，能夠成為修士的。」

節選參考書目

主要資源

Burton-Christie, D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Chitty, D. J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, 3rd printing (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1999 [originally 1966]).

Mackean, W. H., *Christian Monasticism in Egypt – to the Close of the Fourth Century* (London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1920).

次要資源

Binns, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ: the Monasteries of Palestine, 314–631* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

Guillaumont, A., *Aux origines du monachisme Chrétien: pour une phénoménologie du monachisme* (Abbaye de Bellefontaine: Collection SPIRITUALITE ORIENTALE ET VIE MONASTIQUE, 1979).

Knowles, D., *Christian Monasticism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

Scott-Moncrieff, P. D., *Paganism and Christianity in Egypt* (Cambridge: The University Press, 1913).

Workman, H. B., *The Evolution of the Monastic Ideal* (London: Charles H. Kelly, 1918).

注釋：

Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers – the Alphabetical Collection*, revised edn. (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984).

Ward, B. (introduction) & Russell, N. (trans.), *The Lives of the Desert Fathers: the Historia Monachorum in Aegypto* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980).

Ward, B., *The Wisdom of the Desert Fathers: Systematic Sayings from the Anonymous Series of the Apothegmata Patrum* (Oxford: SLG Press, 1975, 1986, 1995).

1. Burton-Christie, p. 4.

2. Henry Chadwick, 'The Ascetic Ideal in the Early Church', in W. J. Sheils (ed.), *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1985), p. 6.

3. E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols., ed. J. B. Bury (London: Methuen, 1896–1900), 4.57–75.

4. Cf. Mackean, p. 26; Burton-Christie, p. 4.

5. Burton-Christie, p. 47.

6. Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, p. 306.
7. Cf. *Vita Antonii*, 2; Matthew 19.21.
8. Cf. Burton-Christie, pp. 43–48.
9. *Apothegmata*, Sisoës, 35.
10. *ibid.*, Antony the Great, 3.
11. *ibid.*, Agathon, 23.
12. *ibid.*, Isidore the Priest, 3.
13. *ibid.*, Arsenius, 1.
14. *ibid.*, Isidore the Priest, 6.
15. Cf. *ibid.*, Poemen, 59.
16. *ibid.*, Matoes, 13.
17. *ibid.*, Alonius, 2.
18. *ibid.*, Daniel, 4.
19. *ibid.*, Poemen, 44.
20. Cf. *ibid.*, Apollo, 2.
21. Cf. Chitty, p. 181.
22. *Apothegmata*, Paul the Great, 4 (noted in Ward's volume as an addition from J.-C. Guy's text, p. 32).

亞弗拉哈特的《證道集》第六卷及 《等級書》：早期美索不達米亞原始 修道主義的兩個模型

傑克·坦諾斯

「根據我們現存的文獻所得出的畫面，沒有什麼能像苦修生活一樣立即令讀者震撼了。不論其極端或中庸，它都充斥著所有文獻，至少是為所有文獻增添了色彩。」¹

根據現存最早的敘利亞文獻，亞弗拉哈特的《證道集》及匿名作者的《等級書》都記載了敘利亞「原始修道主義」²，講敘利亞語的美索不達米亞地區靈性智慧的結晶，但是隨後被更富聲望的埃及地區的修道主義所取代。筆者將在本文討論並比較這兩篇四世紀不同的著作裏的土生土長的敘利亞克修主義。

1. 亞弗拉哈特《證道集》第6卷

在本文開始，筆者將先對亞夫拉哈特《證道集》第六卷進行簡介（以後稱為《卷6》（D6））。關於亞弗拉哈特我們所知甚少，有時他被稱為「波斯賢哲」。

事實上，這位四世紀的作者是否確為亞弗拉哈特我們難以確定。但我們的確知道他寫了23卷《證道集》，前十卷是在337年完成，而其餘的完成於344年³。《卷6》，《論盟約之子》對於我們瞭解敘利亞原始修道主義非常重要。它以頗為簡潔的話語開篇：「我所說的合宜而易於接受。」隨後便是一連串基於聖經的勸誡，尤其是一些聖經中的比喻：

例如「讓我們成為『鹽』」（《馬特泰福音：5：13》），好不讓毒蛇將我們吞噬。讓我們時常清理幼苗的荊棘，好能讓它「結實百倍」（《瑪特泰福音：17：7—8》、《路加福音：8：7—8》）⁴。在《卷6》的第一部分，在多種對於世界和婚姻的態度的勸誡中反映了亞弗拉哈特原始修道主義的特性及觀點。



「讓我們撇開不屬於我們的世界就像基督不屬於世界一樣。（《約安福音：17：14》）」⁵「讓我們在世上窮困，好能多多擁有我主的教訓。《Jas: 2:5》」⁶。

「讓我們撇開不屬於我們的世界，好能到達他邀請我們去的地方」⁷。「他在賽場得訓練。（《致科林托人書 I: 9:24—25》），讓他離開這個世界。」⁸「那些讓自己相似於天使的人（《馬特泰福音：22：30》），就應讓他與人類疏遠。」「那要背負「守貞」（神聖的）的軛的，便應讓金錢的事務遠離他。」「不論是誰，只要期待那新郎的宴饗，便不應留戀時間的婚宴。」「那些受邀參加宴會的人不應找藉口做生意。（《路喀福音：14：18—19》）」⁹「那些熱愛貞潔的人便相似於伊利亞。」「那些背負神聖的（守貞的）軛的（《馬特泰福音：11：29—30》《耶利米哀歌3:27》），就應讓他靜坐。（耶利米哀歌: 3:27—28）」¹⁰

在《卷6》的第二第三部分，亞弗拉哈特提及了靈性的征戰，說道「我們的仇敵」「強力而奸猾地於我們鬥爭」。撒旦試圖用多種詭計潛入我們心中，來毀滅我們的靈性，但真光之子卻更有智慧並能制勝它。例如，「如果牠以毒蛇的形象出現，我們就變成如青年孩童（《Is：11：8》）」，或是用饑餓來擾亂我們，「我們便藉著齋戒擊潰他，就像我主所做的一樣。（《馬特泰福音：4：2—4》）」亞弗拉哈特真正的擔憂體現

在他最後列舉的撒旦實現他詭計的工具：「如果他激起他們對夏娃的慾望，他們便是靠自己活著，而不是與夏娃之女同行」¹¹，隨後亞弗拉哈特給了一系列例證，從阿達穆到西麥翁支派首長齊默黎，齊默黎被撒旦以女色誘惑。

亞弗拉哈特在第四部分對於女性誘惑的危險進行了詳細討論，這也許就是他寫作第六卷的原因。盟約之子女已經不合意地同居了：

因此，我的同胞們，任何宣稱自己為巴爾恰馬（bar qyama, 盟約之子¹²）或熱愛獨身的嘉熙達（qaddisha, 聖者）的人，渴望有一個女人，而一位巴特恰馬（bat qyama, 盟約之女）喜愛他，希望與他生活，那麼他們最好公開地結合而不至於陷於肉欲。類似的，對於一個女人，如果她不願意與一個堪稱伊熙達亞的男人分離，便應讓他成為她公開的丈夫。女人與（另外的）女人同處是合宜的，男人也應與（另外的）男人同處。即使一個男人想活在卡迪舒塔（qaddishuta, 聖潔而放棄婚姻的生活）的狀態中，他亦不應與配偶同居，免得他回到原始的狀態（《致科林托人書：7：8》，這裡並非原文），而被視為通姦¹³。

這裡我們遇到了亞弗拉哈特原始修道主義的核心術語。瞭解它們可以幫助我們掌握亞弗拉哈特筆下的敘利亞本地克修傳統的特性。關於在其他亞弗拉哈特敘利亞語早期著作中出現的詞彙的含義，S. P. 布洛克在《光明之眸：聖厄弗冷的靈性世界觀點》中提供了一些有益而簡明的討論。¹⁴在我們現有的文獻中，卡迪舒塔的書面意思為「神聖」，而卡迪舒塔的狀態則是有著「放棄婚姻生活」的意思，是「或暫時或永久的狀態」¹⁵。恰馬一詞則是現代敘利亞語學者們爭論最多的詞，其可能的含義包括「復活、聳立和戒備」，而現代英語與之最接近的應為「盟約」¹⁶。

最後一個引用的術語為依熙達育塔 (ihiyayuta)，即「獨身」之意，與伊熙達亞 (ihidaya) 一詞有關，布洛克稱伊熙達亞為「敘利亞原始修道主義的核心詞」¹⁷。他提到，伊熙達亞有著三個意思：「單獨的、個人的、獨一的；專一的、不分心的；不婚配的獨身意識、獨身主義」¹⁸。限於篇幅，筆者不能繼續探究在其他敘利亞語著作中對此詞解釋的呼應，而是再次引用布洛克的著作：

伊熙達亞是基督的追隨者與效仿者，他是伊熙達亞的絕佳典範，伊熙達亞專注於基督，心神專注而不分神，

他如阿達穆受造時一樣了然一身，因著獨身的精神而不事婚嫁¹⁹。

在《卷6》中，獨身及守貞乃是盟約之子女最重要的兩個特徵。在第六部分的文字中，亞弗拉哈特告訴我們：

那些不娶妻的人便屬於天上的守護者。那些謹守凱西舒塔（聖潔、守貞）的人便會在至高者的聖殿中獲得安歇。那聖父懷裏的伊熙達亞（《約安福音：1：18》）賜予諸伊熙達耶喜樂。在那裡不論或男或女，為奴的自由的（《路喀福音：6：35》《致噶拉塔人書：3：28》），皆是至高者的孩子，嫁給基督的貞女，她們的燈盞在與基督他們的新郎進入婚房時將迸發光芒。所有許給基督的人都遠離了律法的詛咒，並免去對夏娃之女的懲罰。因為他們沒有丈夫，或（因此）受到詛咒而忍受苦楚，她們也不會給予死亡任何考量，因為她們將不會生育子女。沒有了必死的丈夫，她們許給了基督。²⁰

隨後，在《卷6》的第七部分，亞弗拉哈特建議「已經許配給基督的貞女們」響應一切希望與她們同住的布內恰馬，「我許給了一位為王的人，我專門侍奉他。如果我無視對他的侍奉而（另外）去侍奉你。那麼我的淨配便會因

此而氣惱，會寫休書一封將我驅逐出他的處所。」²¹

在此筆者將對這個簡略的研究作一總結：亞弗拉哈特筆下的原始修道主義乃是有關於盟約之子女的。儘管他並未詳細描述這個群體的特性，而他們最明顯的特徵便是放棄同房而守貞獨身，不論他們是否已婚。他們相似於耶穌所說的不娶不嫁的天使，並隱匿於人類之中。他們的存在是基督徒將要在永恆中享受的生活的「預像」。筆者將以布洛克對布內恰馬的描述作為總結：

布內恰馬似乎是指一群過著聖潔生活的人們，他們都發誓守貞，不論是未婚處子或是按「卡迪仕」實際要求生活的人（註：指那些已婚而放棄夫妻生活的）。這個群體亦可被簡稱為恰馬，似乎成為了本地教會團體的核心，毫無疑問主教神父們與其信眾會區別開來，但是在早期（包括厄弗冷的時代），神父們和諸恰馬是沒有聯繫的。²²

至於上述討論引用的亞弗拉哈特的著作，布洛克認為：

從亞弗拉哈特我們得知，恰馬成員生活在小的團體中，有時男女混住【。】，有同屋居住的團體的或者非正式的信仰團體。最終，他們的生活像是市鎮或鄉村生

活與埃及迴避鄉村市鎮遁入沙漠的修道模式相去甚遠
【……】。23

2. 《等級書》

相比於學術界對於亞弗拉哈特《證道集》中布內/布納特恰馬一詞義看似無休止的爭論，《等級書》（後簡稱《等級》）中體現的苦修主義則沒有引起多少關注。這也許是因為《等級》中所述的苦修生活明顯比較短暫且屬本地現象。關於這篇著作，羅伯特·克勤提及一些問題：

在早期敘利亞苦修生活的歷史中很難為《等級》確定地位。其匿名性及缺乏歷史地理細節的特性都使我們很難理解書中的社會歷史環境。即便是仔細研究了書中內容，《等級》中的群體都是頗為孤立的，很難對敘利亞苦修制度產生影響。儘管其手稿和其他同期著名著作一樣浩如星海，似乎只有少數敘利亞作者讀過此書。²⁴

根據書中的證據，本書被確定寫於四世紀中晚期，可能寫於今天的伊拉克北部。²⁵

《等級》為30篇彌彌爾（對話）的集合，外加詳述了抵達「主耶穌之城」所需踏過的「臺階等級」²⁶，以及

一些被克勤稱為「基於釋經學基本理論的聖經神學的延伸」的一些講道辭。考慮到《等級》僅為一位作者的著作的情況，使得他認為「《等級》一書並非連續系統的著述，而是作者的『文集』」²⁷。儘管他明白其內在的多樣性，克勤依然認為「回到阿達穆和夏娃墮落前的完美狀態是《等級》的基本目的。【……】」²⁸

儘管《等級》的作者知曉布內恰馬的組織，他們或許在著作中被慷慨地稱為邊緣角色²⁹，相反的，他將基督徒團體分為兩個部分：正直的（kene, 肯尼）和完善的（gemire, 吉麥爾）³⁰。從《等級》中作者描述的群體中的兩個群組的一些特徵，我們可以感覺到作者對基督徒生活的觀點及原始修道主義的類型。

羅伯特·克勤列舉了正直的與完善的群體之間的三種區別。³¹首先是首要與次要誡命。總體來說，有兩個誡命：主要的是「主要的固體食糧」，而次要的則是「蔬菜與牛奶」³²。完善者遵守了首要的，而正直者遵守了次要的誡命。《等級》的作者稱主要的誡命為「使人完善的，也就是說，這些誡命是我主及他的使徒頒佈的，為使我們完善，與食『蔬菜牛奶』之人分別。³³」他列舉了一些誡命，例如：

那打你面頰的，把另一面也讓他打，為他祈禱保持完善。如果一個人逼迫你走一英里，那就同他走兩英里。有人搶走你的外衣，把大衣也給他拿走吧。愛那憎恨你的人，祝福那詛咒你的人，為那些傷害壓迫你的人祈禱。【……】³⁴

根據克勤，第二種區別的方法是「比較正直與完善之間事實上對立二分的任務和誠命。特別是第14篇對話更為明顯」³⁵。例如，在這篇對話中，作者寫道：

公正之人（即正直）飽沃了饑渴之人，給赤裸者披上衣裳，用自己的財富解救被困扼的人；而完善之人則讓一日之內將財務施捨給窮苦受迫之人，扛起他們的十字架追隨他們的主，在靈性上事奉他，熱愛眾人並為之祈禱。公正之人這方面繼承了完善之城的特性，完善者與主同在伊甸園和天上的耶路撒冷，因為他們仿效了他。

克勤所提的第三種區別兩個群體的方法便是在第19篇對話中提到「闡釋完善之路」的25個是非問答（原詞為二分法，即不斷將問題分割成對立的兩個部分直到接近答案的方法）³⁷。在這篇對話中，作者列舉了一系列聖經中的誠命，以「此為完善之路」介紹每一條，但隨後說「引你離開正道的則是如此」，這本身即為其他聖經

經文和緩和和完善之路上的嚴肅誠命的引用的引導準則。
例如：

此為完善之路：「男人不娶，女人不嫁將會相似於天使並永存不死。（《馬特泰福音：22：30》）」「那些不舍棄他的妻子兒女家庭及世上一切的，不配追隨我。（《瑪特泰福音：10：37》）」但是引你離開正道的則是如此：「上帝配合的，你不可分開。（《瑪特泰福音：19：6》）」此為完善之路：「不嫁丈夫、不娶妻子的赤子貞女在肉身和靈性上都取悅了主，但是那些結合的人也（相應地）以自己的方式取悅了他。」但是引你離開正道的則是如此：「婚姻受尊重、床也不污穢。（《致希伯來人書：13：4》，原文有改動，以適合文意）³⁸」

克勤又為我們提供了一些其他對於區別上述兩個群體很有幫助的方法：例如正直者仍擁有財產，從事生產活動，有義務運用自己的財富服務他人。而完善者則捨棄了所有身外之物，以「巡迴的傳道者」的方式生活，並「在靈性上指引那些在他們之下的人」³⁹。和其他已經提及的區別一起，這些職責的說明標明瞭這兩個基督徒群體的最明顯的分界線：「正直和完善之間的基本區別便是捨棄世界和追求獨身。⁴⁰」

3. 亞弗拉哈特及《等級書》中修道體系的比較

在簡略介紹了亞弗拉哈特盟約之子及《等級》中正直與完善之後，現在將對兩者進行比較。布內恰馬與完善者間有著有趣的相似之處：都是獨身者，在群體中都是中堅精英，其獨身精神都或多或少的受到了新約中天使不娶也不嫁的理念的啟發。克勤寫道：

在前修道時期，布內/布納特恰馬都是與其教會團體在一起的堅定的苦修群體。他們肩負的責任及所具有的特徵都和《等級》中完善者的形象頗為接近。兩個群體都要求獨身，安貧樂道，超越了傳統靈性規矩的界限。教導眾人及祈禱是他們的主要工作⁴¹。

同時需要指出，儘管亞弗拉哈特在《卷6》中僅指出了基督徒群體中的一個群體，而並未如《等級》中明確指出，但也含蓄地將其群體分為了兩個部分，即更偉大的和相對平庸的。儘管上述提到的相似點，兩位作者筆下的兩個群體卻不盡相同，而亞弗拉哈特和《等級》作者所處的群體也不相同。正如之前提到的，《等級》的作者知道布內恰馬的概念但是卻並未將之同於完善者相比較。克勤寫道：

至於布內/布納特恰馬與正直完善者之間的關係，我們已經看到，《等級》作者已經知道之前組織的存在，並在他的時代仍然在運轉。這兩個結構互相獨立，其苦修及教會組織的所採用的途徑互不幹擾，但是也沒有明顯證據表明一個組織對另一個組織有顯著影響。現有證據表明正直者與完善者的組織乃是《等級》作者所處的當地教會的本地現象。當然，即使經過了一系列改革，布內/布納特恰馬已不再興盛。⁴²

盟約之子與完善者間的一個明顯區別乃是對於參與世間活動的態度。後者比起亞弗拉哈特的中堅而言相對更加入世，他們儘管也是獨身，卻更多的參與日常生活中。克勤在此亦寫道：

兩者之間有一個很大的區別，布內/布納特恰馬在適度擁有財產方面更加開放，而完善者理論上則是赤貧。然而，《等級》的作者也提到一些完善者也經營獲得財富（741：20—744：11）。布納特恰馬的存在與《等級》中女人相對缺失的情況相反。⁴³

四世紀的美索不達米亞北部，儘管我們看到了他們彼此神秘的相似之處，特別是他們都將群體分為兩個部分及對獨身守貞的追求，我們看到了在原始修道主義方

面的多樣性。唉，這代表著我們也許可以滿懷信心的研究這現在消逝了的基督徒苦修制度的特性。為了提供上述情況出現的原因的詳細資料，我們需要研究一下此地區其他作者如與塔提安與厄弗冷的著作，同時還應研究美索不達米亞地區非基督信仰的宗教現象，例如狂熱主義。鑒於我們掌握的少量最早期敘利亞基督教著作，任何類似的敘述都必須基於猜測，故此，許多人將不會對此滿意。

注釋：

1. Robert Murray, 'The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity,' in N. Garsoian, T. Mathews, and R. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (1982), 6.

2. See, for instance, S. P. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem* (1985), 107–17. About the *Liber graduum*'s author and community, Robert Kitchen, *The Development of the Status of Perfection in Early Syriac Asceticism with special reference to the Liber Graduum and Philoxenus of Mabbug* (1997, Oxford Dissertation), writes, 'This is not a monastery and the author

is not an abbot, and there is none of the language characteristic of later Syriac monasticism', p. 59.

3. Cf. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I* (1958), 173

4. Kuriakose A. Valavanolickal (trans.), *Aphrahat Demonstrations* (1999), 103–104.

5. *ibid.*, 105

6. *ibid.*, 107.

7. *ibid.*, 108.

8. *ibid.*, 109.

9. *ibid.*, 110.

10. *ibid.*, 113. 若意欲瞭解更多有關之前引述的貞潔（「神聖」）之意，見下文

11. *ibid.*, 114.

12. 關於這些詞彙的準確含義，見下述段落

13. *ibid.*, 116.

14. Brock, *Luminous Eye*, 109–16.

15. 同上，109，110。布洛克認為此特殊含義源於《出離之書：19》。《出離之書：19：10》中，上帝曉諭摩伊西斯「要去到人民那裡聖潔（恰迪舒）他們」，但在第15節我們看到摩伊西斯告訴人民「不可親近女人」，110頁

16. *ibid.*, 110, 111. 另見, Sidney H. Griffith, 'Monks, «Singles», and the «Sons of the Covenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology», in E. Carr, et. al. (eds.), *Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft, SJ*, (1993), 150, 此處他說，鑒於閃族語系詞彙的多義性，恰馬一詞可能有不止一種意思：「儘管『復活』一詞並非上述討論所提及的恰馬的合宜解釋，卻並不意味著亞弗拉哈特在闡述布內恰馬時這個概念與其相差甚遠。」

17. *ibid.*, 115.

18. *ibid.*, 112.

19. *ibid.*, 115.

20. Valavanolickal, *Aphrahat's Demonstrations*, 120.

21. *ibid.*, 121.

22. Brock, *The Luminous Eye*, 111.

23. *ibid.*, 111, 112.

24. Robert A. Kitchen, *Development*, 285。亦見A. 吉拉蒙特《靈修學辭典》「《等級書》」詞條，與其對《等級書》重要性評價不盡相同，卷759。「根據古敘利亞編者，因書的前言與文本均保留下來，但作者姓氏卻不復存在，此作者應是使徒們最後一位傳人，同時也是第一位用敘利亞語寫作的作者；這能夠確定此書曾擁有的名望與權威性，可如今再無法追尋。」

25.其內在證據有三：1）根據「小紮蔔河（Lesser Zab）」，一條作者及本書讀者都熟悉的底格裏斯河的一個小支流；根據是作者似乎當時所處的基督徒大迫害活動，所處時代應是戴克利先皇帝治下，或者鑒於其紮蔔河的地理位置，處於波斯帝國沙普爾皇帝治下；3）將《等級書》的作者與敘利亞編輯的納齊安的格裏高利、凱撒利亞的瓦西裏及本都的伊威格裏等相比較。關於後者，克勤寫道：「鑒於三位久負盛名的作者，作者不可能早於那個時期。」 See R. Kitchen, 'Conflict on the Stairway to Heaven: The Anonymity of Perfection in the Syriac Liber Graduum', Symposium Syriacum VII, p. 212, and also A. Guillaumont, 'Liber Graduum', Dictionnaire de Spiritualité.

26. LG, 20:1. An anonymous ET based on M. Kmosko's LT in Patrologia Syriaca III. The ET can be found bound in a spiral at Pusey House Library, Oxford, 63.50.c9.

27. Kitchen, Development, 44.

28. *ibid*, 46，關於《等級書》的討論中，唯一近乎敷衍的討論是其與梅薩利安主義（Messalianism）的聯繫或二者之間的缺乏聯繫。科倫巴·A·斯圖亞特《操作世界之心：梅薩利安大論戰中的基督徒之聲，Ps-瑪喀裏及〈等級書〉》（1989年牛津論文），65中為其似乎與梅薩利安主義中的四個希臘異端有關的教義及實踐給出了「概述」：「1）每一個靈魂都有惡魔居住其內；2）洗禮

不足以驅逐每個惡魔；3) 個人的祈禱能夠驅逐惡魔；4) 聖靈，或是天上的新郎即將來臨；5) 從激情中釋放【。】」。同時，還有與梅薩利安主義有關的五項實踐活動：「6) 異像及預言；7) 逃避工作，渴望休憩；8) 過度睡眠並認為夢有預言性；9) 對教會聖事及組織的忽視；10) 拒絕、偽誓及遮掩」。M. 科莫斯科在附錄三 (PSIII) 介紹《等級書》時首先提出的梅薩利安主義與《等級書》的聯繫，被其他諸如A. 沃爾布斯、S. P. 布洛克的學者們質疑，其所著《敘利亞教父的祈禱及靈修生活》(1987)，42中，《等級書》及Ps-瑪喀裏都教導：「似乎將這些上帝恩寵的群體的智慧結晶與梅薩利安主義出現所依賴的時代相區別是更合宜的。」

29. 克勤，pp. 68–69，中說《等級書》中布內恰馬僅出現過兩次(265:19-22及776:14–1)。在第一次出現的文章中，作者寫道：「起先人會忘記他自己是巴爾恰馬，而隨後他甚至會忘掉他應該侍奉上帝，正如以色列人如何忘記了拯救他們的全能者一樣。(69頁)」克勤認為「另一個出處則乏善可陳，成熟的基督徒將可以指教先前超越他的諸多群體：父母，司祭及(布內) 恰馬(69頁)」

30. 因為克勤及《等級書》多處文字譯至英語的翻譯者們將第二種群體成為完善者，筆者也將這麼稱呼。然而應該明白，將其稱之為「成熟者」更為合適。另外應當指出，克勤在自50頁及以後頁面中在《等級書》中發現了六個群體，正直者、病弱者、孩

童、完善者、信仰之使徒、愛德之使徒。正直者與完善者間的區別最為明顯，然而為了我們研究的目的，我們只關注兩者的區別。

31. Kitchen's three differentia can be found on pp. 50, 55.

32. LG 1.2, ET by Martin Parmentier, *Liber Graduum: The Book of Grades* (1984), 7.

33. LG 2.1, Parmentier, 11.

34. LG 2.2, Parmentier, 12.

35. Kitchen, *Development*, 50.

36. LG 14.2. ET in Lionel Wickham, 'Teachings about God and Christ in the Liber Graduum,' in *Logos: Festschrift Für Luise Abramowski* (1993), 497.

37. Kitchen, *Development*, 55.

38. From Pusey House Library, anon. ET. Strangely in this translation, memra referred to by Kitchen as 19 is no. 17. This is an excerpt from 17.5.

39. Kitchen, *Development*, 50–53.

40. *ibid.*, 53.

41. *ibid.*, 131.

42. *ibid.*, 132.

43. *ibid.*, 131.

阿托斯聖山

源自monachos.net

序言

阿托斯聖山乃是正教拜占庭修道制度的傳統中心，並從九世紀起就成了不可分割的修道生活的家園。直到現今的二十一世紀，阿托斯聖山仍然是全世界正教修道傳統的中心之一。她是靜修（hesychastic）傳統與諸如格裡高利·帕拉馬斯及其他無數偉大聖人的壁壘。被稱為「上帝之母之園」的阿托斯聖山仍然是朝聖與祈禱的勝地。

我們在此提供數篇關於聖山生活的歷史與今生的文章。

阿托斯聖山史

聖山從異教時代至現代四部歷史的第一部分

邂逅聖山

一位匿名朝聖者訪問聖山的記錄，反映了其特性與世界的聯繫、靈性奮鬥與靜默的真實性及朝聖者拜訪聖地所見的個人克修生活。

拜訪聖山

這篇文章概要性地介紹了訪問聖山所需要的獲得必須的程式。

阿托斯聖山修院客房一覽表

主要的修院客房的列表，以及聯繫客人接待負責人的電話號碼，以便在朝聖時預訂房間。

阿托斯聖山史

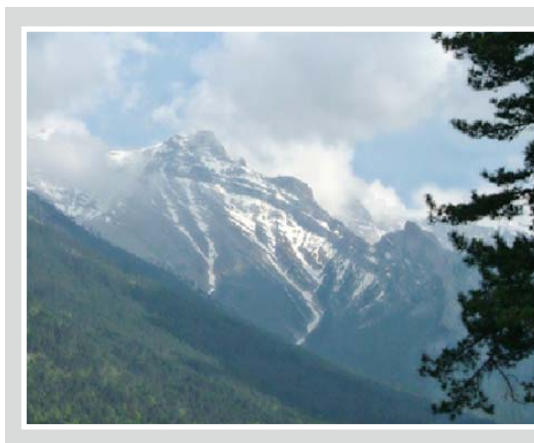
聖山從前基督教異教時代到現代生活之四部歷史的第一部

基督教之前的歷史

阿托斯聖山有著悠長而紛繁的歷史。似乎自起初，人類文明便將此地視為一個奇妙、令人驚歎和富有宗教氣息的地點。

如今被稱為阿托斯的半島並不總是這個名字。古人將整塊突出的土地稱為「阿克特（Akte）」，阿托斯也被

如此稱呼了數個世紀。「阿托斯」（此詞源於希臘語之前的時代）乃是一個色雷斯巨人的名字，其傳奇與半島本身有著密切的聯繫。一則故事說道，巨人阿托斯將一整塊巨石（現在是阿托斯山的山尖）扔向海神波塞冬，擲出了諸神與巨人征戰的雄渾之聲。在另一則故事中，波塞冬在戰鬥中勝出，將被打敗的阿托斯葬在半島山巔之下。



另一則故事則以更人性化的方式（human realm）敘說了阿托斯的早期歷史。這篇由斯特拉波和普魯塔克記述的故事中，馬其頓王亞歷山大大帝的總建築師迪諾克拉迪斯傲氣逼人而雄心勃勃地打算建立一尊雕像。他據說打算將整個阿托斯山打造成馬其頓王的碩大無比的塑像，而不是希臘傳統的沿著海岸的「山岩群雕（Mount Rushmore）」的方式。計劃中的雕塑的確雄偉無比，一隻手便足以握起一座城市，手裡將充滿他的

子民，另一隻手則湧出洪流，落入毗鄰的愛琴海，作為對諸神無終止的祭奠。亞歷山大拒絕了這個請求。不過拒絕的原因並非由於他的謙虛（因為亞歷山大並不以此聞名），而是不想像薛西斯王一樣以倨傲的形象被歷史銘記。

著名的波斯王薛西斯在西元前481年開鑿了一條貫穿阿托斯半島的運河，它北接耶裡索斯灣（Ierissos），南通辛吉蒂克灣（Singitic Gulfs），為阿托斯聖山南部（阿克羅托斯海角，Cape Akrothoos）的旅途提供了更安全的通道。許多歷史學家質疑這條運河是否完工，甚至有些人質疑是否開工。然而直到今天，前來阿托斯的拜訪者仍然可以看到這條運河的殘跡。儘管它早已被泥沙淤積，但是狹長的河谷顯然是人工所就，精確地指示著薛西斯工程的所在地。

此地隨後幾個世紀的記載就稀少地多。當時的歷史學家記載了阿托斯的一些小型建築，儘管準確位置未知，我們所知的有蒂索斯、克裏奧奈、塞因、奧羅菲克奧斯、阿克羅托伊、迪昂和阿頗羅尼亞（Thissos, Kleonae, Sane, Olofixos, Akrothooi, Dion and Apollonia）。然而，可以肯定的是，在第一批修士到

來前，這裡是被廢棄而與世隔絕的狀態，因為他們記載此地乃是被廢棄而崎嶇荒涼。此乃克修生活的絕佳「荒漠」。

但是在修士們在阿托斯山定居之前，此地已被上帝之母所祝福，而此地隨後也被奉獻給她。

誕神女造訪聖山

根據一篇未經證實的記載，童貞女曾於西元49年造訪過阿托斯聖山。根據不同的聖傳，細節略有差異，但其核心卻是一致的。

在我主受難並復活後，宗徒們「拈鬮」決定出外到普世傳揚福音的人員。一些人留在巴勒斯坦，以鞏固當地教會的基礎，而其他人則承擔日益興起的出外傳教的任務。據說誕神女要求與那些前往海外世界的人們同行，她的心靈已經準備好分享她愛子的喜訊。拈鬮決定她前往格魯吉亞和阿托斯。

然而在她準備出發之前，加弗利伊爾總領天使拜訪了誕神女。他指示她留在耶路撒冷一段時間，她將因此延擱計劃。她遵從了召喚並推遲了計劃，並繼續留在城

中。隨後她收到了拉澤路的資訊，他之前為基督自死中復活，現在是賽普勒斯的主教，他請求在他再次逝去之前能夠見到她。她答應了請求，於是拉澤路便派了一艘船來接上帝之母離開聖城。

我們的誕神女與著福音者聖約安一同出航，在基督被釘在十字架上時，他將誕神女託付給了聖約安。旅途一開始平安無事，但是隨後很快便被吹離航線，並未朝著賽普勒斯的方向，而是航至阿托斯巍峨的山峰附近。誕神女看到聖山的第一句話被小心地存留至今：「此山乃是聖地。就讓它成為我的產業，就讓我留在這裡吧。」

她的船隻停泊在克裡門托斯海灣（Bay of Clementos），此地有一處希臘人崇敬的神阿波羅的神廟和神諭處。聖傳記載道，童貞女一踏上阿托斯的土地，異教的祭壇因此垮塌而阿波羅的祭司宣認了他的神的虛偽，空中迴響著霹靂傾倒的巨聲。所有阿托斯的居民都皈依了主，並由上帝之母施洗。隨後，她就踏上了前往賽普勒斯的旅途。

這次拜訪在《啟示錄》十二章中有暗指。一位女子身披日頭，腳踏月亮，在她的兒子被帶往上帝的寶座後，逃入一處荒野中準備好的地方。這荒野便就是阿托斯。

阿托斯的聖斐特若及其他最早期的隱修士

關於此地隱修生活發源第一個確鑿的記載始於九世紀的修士及聖者，阿托斯的聖斐特若。他因加入拜占庭軍隊，而違背了立志成為修士的誓言，後被阿拉伯人囚禁了起來，他將此段經歷視為上帝對他桀驁不馴的震怒。斐特若在聖尼柯拉的誓願（invocation of St. Nicholas）重新踐行了自己的誓言，在聖尼柯拉的代禱之下，他被釋放並前往羅馬接受羅馬主教的按立。隨後他乘船前往黎範特，在旅途中他夢到了聖尼柯拉和誕神女在交談。上帝之母告訴聖人說她以接納阿托斯為她自己的產業，並說聖斐特若將在她的庇蔭之下度過餘生。

斐特若堅信自己得到了上帝之母的直接啟示，他在阿托斯下了船，眾人離開他繼續揚帆遠航。從此他便開始在阿托斯崎嶇山岩間的隱修生活。他的聖人傳記作者寫道，在他抵達的兩周之後，敵人便開始以魔鬼攻擊他，但是被擊退了。50天后，惡魔再次蠢蠢欲動，但是再次被斐特若叱退。如是過了一年之久。最終，七年之後，撒旦開始瘋狂地攻擊聖人，這次他扮作了光明天使；

但在這次裴特若以真純的謙卑及純潔再次擊敗了撒旦。裴特若在屬靈爭戰上變得戰無不勝了。

通常，聖裴特若被視為阿托斯最初諸位修士中的一員，一開始是一些隱修團體，後來則發展壯大成修院共修。但是在裴特若之前阿托斯聖山也許有更早的修士定居。一則聖傳說道，君士坦丁大帝，第一位基督徒皇帝，聖亞使徒自己在四世紀時便抵達過聖山，並在那裡建立三座教堂（儘管隨後被他的繼任者叛教者尤裡安皇帝摧毀）。有更可信的證據表明，8世紀時有一批堅持聖像敬拜的修士們定居，因為有記載說843年的普世大公會議中有來自阿托斯的苦修士們參加。

邂逅聖山

2000年2月17日

本文由一2000年初初次造訪聖山的匿名朝聖者所著。對於已經拜訪過聖山的人而言，希望本文能夠激起初次抵達聖山時所感受到的震撼的回憶。對於未曾到達阿托斯的人而言，也許本文能夠傳達些許聖山給造訪者帶來的熱誠。

2000年3月27日，週一，希臘歐蘭諾波利（Ouranoupolis）

渡船將於次日清晨9：45出發。如果上帝樂意，這便是我到達「船隻」——阿托斯朝聖者接待處外的一個標誌的時刻。我還清晰地記得，旅途正式開始的前夜，在我的頭枕在旅店的枕頭上時，我還很難相信次日我就要看到阿托斯聖山了。我時常夢見她，而現在，屬天修道之聖壇就在某處附近的港灣薄霧中



若隱若現。我準備了文件，準備了登船的錢款，並設定了明天一早的鬧鐘。幾個小時後，我就要踏上那片土地了，然而，這看起來是那麼飄渺，那麼遙不可及。這是無數偉大先賢踏過的土地：聖格裏高利·帕拉瑪斯、聖西麥翁、聖尼科迪姆、聖阿塔納西，他們在我的研習中都是那麼地遙遠，仿佛來自另一個世界，只是淺淺地與

我的世界有所交集。現在，在我冥思我如何抵達了聖山時，這兩個世界交織在了一起。我注視著那些先賢曾凝望的視野，那些他們曾在此寫下基督教歷史上最長盛不衰的神學教導的海岸，他們現在已經成爲了基督徒傳統中近乎神話般的「巨匠」了。

實際上，要說我現在凝眎著和那些先哲曾看到的一樣景象，這是驚人地準確的。對於阿托斯，就像世界上其他極少數的地方一樣，她奇跡般地躲過了人類社會革新的浪潮。在她周邊的古老城市都經歷了現代化，其地貌都被我們漫不經心地稱爲「社會」的不斷擴張的城市所改變時，阿托斯在幾個世紀以來都有著極微小的外部變化。最新的修院也是數百年之前了，即便是某些點綴在鄉間的隱修經舍都比西方的新世界國家的歷史要悠久。在美國仍在她的奠基開拓者的腦海中時，修士們就在祈禱勞作了，他們的經舍被他們靈性的繼承者們使用至今。

即便是諸如連接最北端修院的道路、電力和現代水管網、傳真機、手機、圖書館計算機等在修院土地內出現的現代玩意，也相對較少地改變了聖山的地理外觀。在一個被過去的千紀裏的居住者們聖化的土地上，人們

是很難願意去做並不必須得改變的。這個保護意識並非僅僅源於要保護仍然在使用的先者們「另一個世界」，更在於這裡的被一寸土地都是神聖而充滿恩典的，不論是雄偉的修院或是小小的渡口和阡陌。因此，逝去的被保護起來，由此，現在的拜訪者得以瞥見那離我們時代遠的難以置信的修士和朝聖者們所看到的景象。

我躺在床上，腦海裏沉思著這樣的想法。也許最令人興奮的就是明天我就要踏上700年前聖格裏高利·帕拉瑪斯曾凝望並深愛的土地了，在我近期的閱讀中，他是最常看到的。在正教靈性傳統中，他的思想是最具影響力的，他關於祈禱的成果給予了我研究的整個核心。明天，我就要拜訪被他稱為家的團體了，這看上去就是那麼飄渺。

在對明天旅行的期待中，我入睡了。

2000年3月28日，週二

早上7:50，我的鬧鐘響了，也許我從沒有像這次一樣如此輕易地離開床榻。前夜，我已經準備好了我今天需要穿的衣物，並把其他一切裝進我的兩個背包裏面。我僅僅是洗漱一番，穿戴整齊之後，便準備出發了。

這一切活動進行地如此迅速（根據我一般洗滌的習慣，我比預計的更有效率）以至於我在朝聖者接待處開門前將近半小時就抵達了那裡。我吃了頓「早飯」，吃的是昨晚買的麵包和一瓶水，並決定走路去歐蘭諾波利附近的老塔樓，「天國之門」那裡，看著海上的霧氣逐漸散去，晨光開始顯現。我記得當時站著，倚著將草地與沙灘分割開來的舊木柵欄，眺望著聖山。她隱匿於晨霧之中，因此我一無所見。我感到真是滑稽，阿托斯山似乎經常迴避我，每次我有機會拜訪時，便會發生一些事而阻礙了我的行程。每次我要接近她時，她似乎都飄然而去，似乎她仍在堅持若我想瞭解她，我得一路來到她的海岸邊。。我依靠在天國的邊緣的木籬旁，我笑了：「哦，親愛的阿托斯啊，直到我真切地踏上你的土地上前，你還在隱匿你自己嗎？」

9:00，朝聖者接待處的門開了，我是第一個走進去的。帖撒羅尼提供的檔很快被檢驗完畢並被換成了准入證（diamonitirion，一張以希臘文書寫，儒略曆記日的拜占庭簽證表）。我花了4000德拉科瑪（我付了學生票），只花了7歐元就滿全了我的夢想。我看著手上的簽證：一張標準意義上

的紙，淡棕色，清晰地印著我的個人資料。右上角蓋著一個彩色的團體印封，一個上帝之母肖像的藍色印戳算是信頭。

就像旅途中的其他許多時刻一樣，這小小的一瞥都是那麼虛幻，與現實有著些微的距離。我肯定不能拿到這張紙，我肯定不能登上來這裡得船，我肯定不能馬上就要拜訪阿托斯了。不到一小時後，我的就登上了甲板。快到中午時，船隻抵達了達芙妮（Daphne）渡口。12:03，我清晰的記得這個時刻，我的雙腳踏上了聖山。

達芙妮顯得熙熙攘攘。海霧很濃，整個海港村莊都朦朧了起來，這裡人來人往，很… 喧嚷？船隻放下了舷梯，人們蜂擁而出。那裡有汽車、商鋪、工人甚至還有一個咖啡館。新來的人匆匆地湧向他們的目的地，另一群人則推搡著跑向小船，準備回到塵世去。

記得我被這種騷亂給嚇到了。這可不是我想像的那樣，很久以前阿托斯的畫面便在我的腦海裡定型了，阿托斯是靜謐的，阿托斯是嚴肅的，阿托斯是高貴的靜修之地。這裡和靜謐毫無幹係。這裡除了面積小些，其他的看來聽來都和歐蘭諾波利差別不大。突然，我感到十分強烈的恐懼感：看來我對於能否真正抵達聖山的憂慮純屬多餘，但現

在我要抵達一個比我想像中更差的聖山。這裡為世俗所擾亂，遠不是我長久以來想像中的神聖如斯？

這個想法一開始讓我戰慄，隨後使我怒火中燒。這可不是我該有的態度。我不過來到阿托斯區區五分鐘，難道我有資格去喋喋不休地評斷她？「你可真是無恥。」我對自己說。

現在該做些我長久以來都在計劃的事了。我消失在一個角落裏，一幢海灣建築後，我做了之前許多人做過的，親吻了聖山的土地。上帝護衛我旅行了這麼遠，即便世界也歸於塵土了，我也要肅立在阿托斯的土地上。我崇奉了這裡的土地，感謝上帝賜予我的祝福。

困惑隨後就來了。不知為什麼，我得趕往西蒙佩特拉修院，一個朋友之前就告訴那裡的神父們我要到來的消息。在登上船前我一直沒有準備的問題現在擺在我面前了：聖山陡峭的地表和險峻崢嶸。在地圖上看來，達芙妮到西蒙佩特拉的距離就像一次小小的遠足，而實際上則是至少兩個小時的異常陡峭的山路。更何況我還背著背包，陽光透過陰悶潮濕的海洋空氣炙烤著我。

我以為，或者更應該說是被告知，有車開往修院。

後來我發現的確如此，但是在當時急著登陸，還處於不知所措和迷惘的狀態時，我卻沒有發現。很少有人能講英語，他們似乎也從沒聽說過有這種車輛。突然前往卡耶（Karyes）的大巴和一個小車隊沿著蜿蜒小道絕塵而去時，達芙妮顯得相對寧靜了些。這時我不知道下來該做什麼了。

一位仿佛是中世紀來的善良的修士，正沿著商鋪前的海灣小路走著，手上用彩線編織著小十字架。我走向他，尋求幫助，很快我就發現他一句英語也不會。但是他暖暖地微笑著，以明顯的熱心用希臘語（在這裡用了很多手勢，這是我在聖山上交流的很重要的方式）解釋，直到我意識到有一條小船「聖安娜（Aghia Anna）」很快就要繞著包括西門佩特拉在內的南部的修院航行了。我以我那可憐的帶著口音的希臘語（對伊拉斯謨笨拙的模仿，我還不會現代希臘語的發音）謝過了神父，走向了那艘船。

聖安娜號的確是我要搭乘的。12：:30左右，船隻離開了達芙妮港，航往南方。一位好心的能說英語的朝聖者告訴我說西門佩特拉是我們的第一站，在那裡我就要下船了。謝過他後，我就向外擠到了船的前側。

還有幾分鐘我們就要到了。那時我才親眼看到了西門佩特拉修院。從海面上看，她高高在上，聳立於一塊巉岩之上，就像是陡峭的懸崖一樣懸在我們上面。她在山嶺的高處，兩側都被深谷所包圍，仿佛懸在半空中，更增添了其宏偉磅礴。我屏住了呼吸，盯著這神聖的景象，我看過無數圖片，聽過無數故事，如今我終於親眼看到她了，現在在海平面上，我得仰起我的整個後背往上看。我被震驚了。

然而這種景象並沒有持續多長時間。聖安妮號很快繞著一個點轉圈，就像她瞬間出現一樣，很快她也就從視野中消失了。浮在眼前的是前面的一處小港口，我們的小船急速向它靠近。幾分鐘之後，我越來越急切地進入修院的期盼就破滅了，事實上這個港口並非屬於西蒙佩特拉修院的，而是相鄰的格裡高利歐（Greghoriou）。這兩個港口頗為相近，只有一個突出來的半島將海浪引向兩個海灣。但是即便她們頗為相近，靠近後一個港口則亦意味著我得再花一個小時才能抵達前一個修院。我和我的行李被撇下的地方距離格裡高利歐修院的長廊似乎只有十分鐘的路程，她似乎就在向我招手，我卻知道我必須得趕往西蒙佩特拉修院，那裡才是我應該去的。

隨後便是早上的又一大現實困難：從格裡高利歐的港口到西蒙佩特拉聖修院的路，我是一點概念也沒有。我沒有阿托斯歐蘭諾波利地區的地圖（還有因為我天真地以為看起來便捷的距離可沒有山岩與溝壑，遠處的景觀也很容易眺望），而且我也知道導向修院的大方向肯定是有問題的。但是現在充斥在我眼前的是，這個方向上佈滿了令人生畏的陡峭的荊棘叢和灌木叢，而非簡單的懸崖絕壁，這真是一個令人十分恐懼的障礙。

最終是一位俄羅斯修士幫我走出了困境，他的名字我卻未能知曉。聖安娜也把他撇在了這頗為迷惑人的地方，他用一些簡單的手語告訴我他屬於一個隱修團體，這個團體位於格裡高利歐和西蒙佩特拉修院間的山谷裏。我設法告訴他說後者就是我要去的地方，而他也同意在他離開我走自己的路前一直帶著我。我二話不說就甩起我的背包，穿著夾克的肩膀一抄，跟著我那不知名的恩人走了。

我旅途所見真是言語難以形容。不論是誰踏上這片土地，聖山的地貌都會給他的思想和心靈帶來極大的震撼。一便是會被迷住，腳下的土地美得幾乎將他完全吸

引了。仙人掌幾乎和樹木一般高，矗立在金黃色和紫色的花叢中，花朵馨香有如名貴的香水。植物的影子投在我們走的石子路上，使無數代修士們千百年來以愛德呵護的景象更加完美。我們一言不發地走著，年輕的修士顯然和我一樣被這景象打動了，我只聽到群鳥和拍打阿托斯海岸的浪潮的合聲，海岸在我們腳下顯得更加如夢如幻。說實話，儘管我聽過很多交響樂、歌劇、音樂劇和演唱會，這端寂靜的旅途卻是我所聽過最優美的聲音。上帝之言在那段靜默的路途裏振聾發聵。

世上很少再有能像阿托斯聖善一樣如此靜謐了。不僅僅是孤寂的地方就能引人共鳴（我正走的西蒙佩特拉的南側，沒有道路，於是也沒有車），這是一人靜立於千人之前的智慧，這世上到處都有的人群頗為聒噪。但是即便一個人即便走在「比鄰」廣廈萬間的荒漠，最為響亮的依然是踩踏腳下土地的吱呀聲。此時人才會明白與上帝懇切交流之人生的真諦，人不需要口若懸河，卻需要與心靈相連，與那些上帝與之談話交流之人相偕。初次感受時，這種交流的靜默將徹底震撼你。

我繼續跟著不知名的修士，左手撥弄祈禱繩，默念

著禱文，右手扶著肩上的大背包。要不是穿著夾克，我應該會走得更舒服些：太陽炙烤著這裡，更劇烈了海邊空氣的潮濕和我嚮導的行進速度。格裏高利歐的道路在世人看來，可不是什麼「舒適便道」，幾個世紀以來修道神學直率的形式法則看樣子也影響到了修院的開拓。當一個人站在山腳，向上眺望頂部的目的地時，除了直線還會有更短的路徑嗎？於是我們便開始沿著山坡行進了。

這條路徑十分陡峭，也十分漫長，我們不得不停下歇息了好幾次，找塊石頭或者木頭坐下，喘口氣再上路。在某次休息時，修士再一次用手語告訴我，我們所坐前面狹窄的山谷口就是他的隱修地了，再往前走他就要和我分離了。他說我還得再往前走，碰見機會就要往上爬。我大概走了三分之二的路程了。

修士和我彼此盡可能地互致道別，在他鑽進樹林之前我尋求了他的祝福。他是我在聖山遇到的第一位修士，儘管我仍不知道他的姓名，對他本人我也一無所知，我甚至無法和他用言語交流，也許這個年輕人只比我大上幾歲，卻是熱情、基督徒的友愛和對其召喚的追隨的絕佳典範。希望我配得他的祝福。

我一個人繼續著我的旅途，按著他說的走，在逐漸狹窄的道路上遇到任何一個岔路就往高處走。大概40分鐘後，在水上旅行之後，我一個小山峰的針簪之地再次首先看到了西蒙佩特拉的狀貌。現在他看起來飄渺而近在咫尺。她陡峭的外形和宏偉的大小使得人看起來比實際的四分之三英里要進的多。我往上看了看，這時我再也不用像登離聖安娜時一樣仰起整個後背了，我被這建築給震撼了。

除此以外，西蒙佩特拉修院還是建築學上的瑰寶。據說她建於13世紀中葉，建在一塊突出的手指狀的巨大岩石之上，高數百英尺。這石質的巔峰豐碑之上是卡托立科斯（Katholicos）修院聖堂，地處巔峰並未提供多少平地以供修築建築物。為了適應地形條件，西蒙佩特拉修院並沒有建立在山峰上，而是建立在其山峰周圍堅實廣闊的石質基礎上。這樣的結果是建築實際上是懸掛在陡峭的懸崖上，其一層層突出的木質陽臺在腳下的山谷上方多伸出幾英尺。而這樣的結構也使得修院能夠如此奇特地聳立起來，也使得人們覺得西蒙佩特拉比實際上要大得多，當一個人在其外部觀望的時候，他會看到一個有15層樓高的龐然大物，足以佔據一整片城市街區。

只有在人進到大門裏面時才會發現真相：修院的核心其實頗為袖珍，很大一部分面積都被其依靠的巨石所佔據。外界看來碩大無比的廣廈圍繞著一塊磐石的核心而建，內部並沒有很大的空間。

儘管知道這些，卻絲毫沒有影響我第一次親眼看到西蒙佩特拉時的震撼，特別是從下面看到時。那第三棵樹不求其他，而唯求生長地更高而朝向上帝的三棵樹的古老傳說，可以很自然地與持香液者聖西蒙所雇工人們的熱望（譯者注：此處指受這個故事啟發，建築修院的工人們為了能夠使修院更接近上帝而將修院建築在此地）聯繫在一起，聖西蒙是修院的守護聖人，因為建築正是直指甚至是觸進了天國。站在小山脊的頂端，距離上方的修院還有一段距離時，我覺得我離神聖者更近了一步。

隨我結識了教區中的一些人，後我瞭解到了西蒙佩特拉修院建立的傳統。抵達修院的第二天我拜訪了一位神父，然後拜訪了艾克利西亞斯提克斯（*ekklesiastikos*），或修院院長，他自己鑽研成為了教區的牙醫。一位倫敦的朋友安排了這次會面，他對修院和修士們都頗為熟悉。我的朋友選擇這次會面是因為

這位神父不像其他人，能說一口流利的英語。更確切來說，他是來自於美國芝加哥的。但是他在聖山生活了這麼多年，他已經是地地道道的阿托斯人了，和此人交流的一個感覺便是他是阿托斯生活方式的典型代表。

在花了些時間互相介紹履歷之後，這位敬愛的神父帶我離開修院的主入口，多走了點，走進了靠岩石一面的一處小建築內。房間裏面有兩幅聖像：一幅是基督誕生，另一幅則是一位我不熟悉的苦修聖人的聖像，儘管聖像上的希臘語銘文寫道他就是一位「持香液者西蒙」。在恭敬聖像、誦念一小段禱文之後，神父為聖像前的燭臺點燃了一根蠟燭，然後帶我往前走，那裡簡直就是個岩石的大裂縫，除此之外一無所有。我們走過的通道很狹小，我們兩人都得屈身前行，走過幾級蜿蜒的階梯之後，我們來到了一處洞窟。洞窟形成的整個「房間」的面積不過6*4英尺大小，天花板很低，我得把下巴垂到胸前，才能避免頭不被石頭碰到。正是在這裡，在這搖曳的燭光下，這自然形成的空間裏，我知道了西蒙佩特拉的往事。

聖西蒙是生活在十三世紀某時段的人，他離開了原來所在的阿托斯聖山的一所較大的修院，居住在聖山的眾

多洞窟中的某處尋找更純粹的隱修。我們現在所在的洞窟就是他當年最喜歡的地方，他在這裡祈禱靜默了整整三年，只是隔幾周會有他的神師來拜訪他，給他帶來麵包和水。

我敬愛的神父強調說：「聖西蒙在這裡居住了三年，三年都在這個狹小的洞窟裏，我們甚至都不能直起腰來坐著，想像他當時是怎樣的！」

我不能。我長久以來就聽聞處在這些環境的苦修士們的故事，他們鞭撻著他們的激情，以祈禱馴服他們的肉身和思想，但當我真正地坐在洞窟中，去感受漆黑一片、寂然無聲、孤獨無援……我無法想像這樣的自律。

神父繼續說道：「在這三年的末尾，聖西蒙聽到了一個聲音，命令他走出洞窟，在附近的岩石上眺望。但是西蒙以為這是魔鬼的聲音，試圖以祈禱驅走這個聲音，並置之不理。但是這聲音日復一日，最終他明白這聲音一定是來自上帝，於是他遵從了。」

我隨後知道了西蒙看到了什麼，一顆耀眼的明星懸在附近的山丘上方，聖母誕神女的聲音接近了他，對他說：「在這裡建築一所房子，你要稱她為新伯利恒，

因為這裡要生出許多基督的勇士。」因為這些異像，聖西蒙知道他要在靠近他洞窟口的山峰上建築一所修院，這看起來簡直是不可能的。他試著去招募一些平信徒建築工來到阿托斯，但是當工人們一看到眼前的任務，就告訴他們認為的上了年紀甚至是風燭殘年的老修士，這座偉績是不可能在那種地形上完成的。但是西蒙堅持下來了，可以想見，在他多次充滿熱情的懇求之後，他得到了他們的幫助。

一段時間後，這座日後被稱為西蒙佩特拉的修院便被進行到了一半，還是那些工人，他們和西蒙和另一個助手坐在地基上休息，助手抬來了水來讓這些工人恢復力氣，他們都在抱怨著這工程如何荒謬和危險，不停地告訴他們的主顧說如果工程依然要進行下去的話，肯定會有人受傷的。這時，仿佛就是暗示一般，西蒙的助手被建築器材絆倒了，手裏還拿著水罐，跌落至建築邊緣外，從懸崖滾到了下面深深的山谷中。

洞窟裏，坐在我旁邊的神父說：「工人們狂怒了！」好像這些就發生在昨天，他親歷了這此騷動一樣。他們哭喊道：「我們告訴您了這肯定會發生的！」並宣稱他們和西蒙的工程再無幹係了。神父接著說道：「但是，

他們覺得還是得下到山谷，尋找下助手的殘骸，給他一個體面的葬禮。」

於是隊伍陰沉著沿著山坡行進，後面跟著西蒙自己，去尋找同伴的殘骸。但是當他們下到山谷的底部時，年輕的助手前來迎接他們，手上還拿著他的大水罐。人們都震驚了，他們問他說到底發生了什麼，「就像是天使抓住了我並把我帶到了穀底。」他說。

西蒙佩特拉修院的神父說：「就在那時，工人們不但保證他們會完成他修院的工程，還希望能成為修院的第一批修士。於是西蒙佩特拉修院就此誕生。」

這便是我來到的修院：從建立之初便是出自聖意，諸聖之初使用於聖事，藉著其居住者們的奉獻和謙卑依然在充滿神聖地事奉著上帝。因為有了這段歷史，有了與這些祝福了牆壁並聖化了地板的聖潔生命的神聖紐帶，使得西蒙佩特拉成了一處偉大的奇跡，充滿著神聖。她遠處的景象和她的歷史使我心醉神迷，她的故事使我心嚮往之，海岸邊阿托斯的小船船舷上的景象使我欲罷不能。而現在，我來到了她的門前，這是西蒙佩特拉徹底改變我的時刻。

拜訪聖山

確保持有必須的文件以拜訪聖山。

注：這份資料已經太過陳舊，因此一些特定的細節（如價格）已不再準確。但是文中的大體資訊仍然可信。讀者如果希望更新以上資訊，請聯繫 monachos.net 的網絡管理員。



阿托斯聖山僅僅對男性開放，在進行朝聖或拜訪之前，請先完成一些手續。儘管不同的修道團體可能因為他們的要求而有所變化，

本文將盡可能詳盡地敘述這些手續，不過仍然建議拜訪者致電位於得撒洛尼的阿托斯朝聖者接待處（電話：03+031-861-611），以獲得最新的旅途細節資訊。

1. 如果您有任何教會或聖統（正教會或其他）的神職人員或修士，您須獲得君士坦丁堡普世牧首的

許可以拜訪阿托斯聖山。您可以訪問[Ecumenical Patriarchate on-line](#)（普世牧首區在線）來獲得當下的與牧首聯繫的方式（郵政位元址、電話/傳真等）。

2. 如果您是平信徒（即未被授予聖職之人）（正教會或其他），您需要在得撒洛尼的阿托斯朝聖者接待處規劃您在阿托斯的旅行。接待處將來訪者分為兩類並給予不同配額：每天允許120名正教徒朝聖者及10名非正教訪問者進入，他們之前須已獲得逗留一段時間（通常為四天）的許可檔。這個文件稱為「diamonitirion」，這是來訪者進入聖山的「准入證」。
3. 要獲得diamonitirion，您須遵循以下步驟：
 - 至少在旅行前提前六個月致電或傳真得撒洛尼的阿托斯朝聖者接待處（電話：03+031-861-611 傳真：03+031-861-811）。如果您是正教朝聖者，您也許不必如此提前（每天正教朝聖者准入的名額遠高於非正教），但提早預訂仍是個好主意，尤其是在夏季拜訪時。如果您拜訪的時日比較靈活，

您會發現您不必過分在意這些冗長建議便可得到聖山的接待。

- 以郵政方式寄來您的護照複印件（除非您事先詢問，否則不能以傳真方式寄送）寄望朝聖者接待處：
- Mt Athos Pilgrim's Office Kon. Karamanli
14 Thessaloniki, 54638-GREECE —
- 如果您將作為正教徒拜訪阿托斯聖山，您還需要將您的受洗或傅聖膏禮證明的複印件裝入信封中。
- 在旅行前提前兩周再次致電朝聖者接待處，以確認您的預訂。如果您的准入狀態有任何變動，接待處的工作人員會通知您。
- 在您準備前往阿托斯時，請於任何時間但最多提前兩周前往得撒洛尼的接待處。您需要出示您的護照來獲取准入號碼。（接待處一般早上9點至下午1點開放，但是最好要提前打電話，因為實際時間經常飄忽不定）
- 您需要從得撒洛尼前往阿托斯最後一個世俗城鎮歐蘭諾波利。每天早上6點到晚上8點有

八趟巴士從得撒洛尼海齊迪奇（Halkidiki）的車站出發（電話：924—444，請別指望接線員能講英語），票價為2500德拉克瑪。車程大約要將近三個小時，也就是說如果您搭乘早上6點的巴士，您將能及時趕到歐蘭諾波利，在達芙妮港搭乘9:45的渡船（不過建議在前天晚上抵達歐蘭諾波利，在鎮子裡的眾多旅館中過夜，然後於次日清晨搭乘渡船）。

- 在您抵達歐蘭諾波利時，您需要前往當地的朝聖者接待處（在鎮的最西邊，海岸旁），將准入文件換成「diamonitirion」，花費8000德拉克瑪（持有國際學生證的學生票價4000德拉克瑪）。請注意您一定按照檔上的日期進入：如果您在檔上日期的前天或後天抵達，您將不被准入。
- 在拿到「diamonitirion」後，就可以準備在修院的港口達芙妮港搭乘渡船了。在達芙妮，渡船每天只在9:45開一次，所以請別錯過了。您需要買一張約400德拉克瑪的往返船票。達芙妮港的航行只需要大約不到三個

小時，然後您可以搭乘免費的每日一次駛往阿托斯首府卡耶斯（Karyes）的班車，或支付少量金錢搭乘聖安娜（Aghia Anna）渡船前往南部的修院。

- 在您抵達阿托斯聖山后，您可以任意待到「diamonitirion」指定的日期（通常4天）。如果您希望能延長逗留的時間，您需要到卡耶斯辦理，但是除非您有迫不得已的理由，一般這種請求是不予接納的。
- 注意：大多數較大的修院為朝聖者提供的房間都很有有限，因此要求提前電話或傳真「預訂」某晚的住處。您可以逐一致電（可以在達芙妮買張電話卡）各個修院詢問是否還有空餘的房間，或提前計劃好路程並在抵達阿托斯前致電所有修院。此網站可以查看[listing of the monasteries' guest-house phone/fax numbers](#)（修院客房部電話/傳真列表）。另外還請注意，大多數大修院只會接待朝聖者一晚，所以在托斯請計劃好次日需要去的修院。

- 以下這些材料也會有所裨益：
- 我們的[listing of the monasteries' guest-house phone/fax numbers](#)（（修院客房部電話/傳真列表））可用於在逗留期間電話預訂較大的修院的住處。
- 站外鏈接：阿托斯團體昆仲會（Friends of Mt Athos society）出版[A Pilgrim's Guide to Mt Athos](#)（《阿托斯朝聖指南》），包括旅行方向、行李注意事項、電話傳真等等。
- 站外鏈接：Babis E. Mavridis網，[Go to Mt Athos](#)（前往阿托斯）頁面。

阿托斯聖山修院客房一覽表

有一些較大規模修院的接待者們可以為來訪者提供房間。

大多數較大規模修院的客房部都只有有限的房間，因此一夜只能接待有限的朝聖者入住。因此他們會要求你至少在抵達修院的前一天電話「預訂」一處房間。建議在來到阿托斯前就計劃好拜訪整個阿托斯聖山的旅行，



並且致電要去的修院以保證你能在你的目的地找到歇腳處。

以下是阿托斯聖山規模較大的修院及隱修團體的電話聯繫

方式，以及提供預訂服務的時間（所有時間皆為阿托斯/雅典當地時間）：

聖安妮隱修團（The Skete of St Anne）— 23320

瓦托佩迪（Vatopedi）— 23219 (10.00—16.00)

伊威隆（Iviron）— 23643 (12.00—14.00)

卡拉卡婁（Karakalou）— 23225

寇特歐默西歐（Koultoumousiou）— 23226

西諾豐托斯（Xenophontos）— 23249

息若普塔莫（Xiropotamou）— 23251 (12.00—14.00)

西蒙山岩（西蒙佩特拉）（Simonos Petras (Simonopetra)）— 23254 (13.00—15.00)

絲塔芙龍帝卡（Stavronitika）— 23255 (13.00—15.00)

聖格裡高利 (St Gregory) — 23668 (11.00—13.00)

盤托克拉特 (Pantokrator) — 23253

新隱修團 (New Skete) — 23629

2000年3月接到聯繫表時，其他的修院或是沒有給出聯繫電話，或是不予接待（由於翻新的緣故）。你可以隨時致電位於希臘得撒洛尼的阿托斯聖山朝聖者接待處獲得更新的聯繫表：電話003+031-861-611，傳真003+031-861-811)。