

渴慕聖師

大額我略論默觀

黃克鏞¹

聖大額我略教宗出身隱修院，而接受教會徵召，是以熱忱為教會服務的靈修學者。作為一名連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，格外見於他採用的寓意釋經方法。而他推崇默觀與服務配合的混合生活，提供了中世紀新興的使徒服務修會在靈修上的指示。他更以「火」的圖像揭示對天主的「渴慕」是「默觀」的核心要素，兩者不可分離。

前言

聖師大額我略（St. Gregory the Great, c. 540~604）的生平，正值羅馬帝國的沒落期，由於北方蠻族（Lombards）的南侵，歐洲呈現一個新局面。額我略不但目睹教父時代的終結以及中世紀的發軔，他也是連接這兩個時代的重要橋樑人物。額我略一面繼承了教父的精神產業，一面也開創了中世紀的靈修傳統。僅位於奧斯定（Augustine）之後，額我略對西方教會中世紀靈修影響至深且鉅。日後中世紀流行的靈修詞彙及思想內容，大部分都可以追溯到額我略的著述²。

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

² 參閱：Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A*

額我略的橋樑作用，格外可見於他採用的「寓意釋經」(allegorical interpretation)方法。他依從教父傳統，區分聖經的「文字意義」(literal sense)及「屬靈意義」(spiritual sense)。他引用聖經不同部分的經文，以闡釋聖經文字裏蘊藏著的屬靈意義；指出舊約事蹟往往是新約的預像，新約事蹟才是圓滿實現。這種由奧力振(Origen)提倡、教父們應用的寓意釋經，透過額我略的著作，遂成為中世紀普遍採用的釋經方法，及表達靈修思想的主要工具³。

中世紀前期，教會傳授的靈修是以隱修院靈修為主，至十三世紀才興起一些不屬隱修傳統，而從事宣道或其他服務工作的修會團體，如方濟會、道明會等。這些新興修會的靈修也深受額我略的影響。額我略本人曾有一個時期在羅馬隱修院度隱修生活，後來被委派前往君士坦丁堡出任教宗代表；返回羅馬後又被選為教宗繼位人。由於領導教會的繁重任務，致使額我略常懷念舊日在隱修院的生活。聖師對默觀生活與服務生活彼此的關係，作了深刻的反思，主張必須將默觀與服務配合。日後多瑪斯(Thomas Aquinas)推崇以默觀與宣道配合的「混合生活」(mixed life)，便是依據了額我略的意見⁴。因此，額我略除了是

Study of Monastic Culture (New York: Fordham UP, 1961), pp.25~26
；作者指出僅次於奧斯定，額我略是多瑪斯《神學大全》引用最多的聖師。

³ 參閱：Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Paris: Aubier, 1959), pp. 537~548: "Le moyen-âge grégorien".

⁴ 參閱：S Th II-II q. 188 a.6 corp.；有關默觀生活與服務生活彼此關係的問題，多瑪斯基本上引述額我略的言論。

教父時代與中世紀靈修的橋樑外，也提供了連貫默觀生活與服務生活的橋樑。

額我略被譽稱為「渴慕聖師」(Doctor of desire)及「默觀聖師」(Doctor of contemplation)，原因是額我略以默觀為靈修反思的主題，並強調渴慕是默觀的靈魂，兩者不可分離⁵。無疑地，默觀是聖師在著作中最喜愛談論的課題，他從不同角度解釋默觀的意義，舉出默觀必須的準備，詳細描述默觀的經驗和性質，以及討論默觀生活與服務生活的關係等課題。聖師有關默觀的言論，格外可見於《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》⁶，但聖師不是有系統地討論默觀的主題，他有關默觀的重要言論，散見於這兩部著作。本文在討論額我略靈修思想的主題時，將嘗試按以下四個項目，介紹聖師有關默觀的言論：一、默觀與聖經；二、默觀的準備；三、默觀的經驗和性質；四、默觀生活與服務生活的關係。現在首先簡略介紹聖師的生平及著述。

一、額我略聖師生平與著述

額我略約於主曆 540 年出生於羅馬城一貴族家庭，年輕時接受了羅馬學府的古典教育⁷。573 年出任羅馬城行政長官 (Praefectus)，但不久辭去官職，決意獻身度隱修生活。他把自

⁵ 有關「渴慕聖師」參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 29-31；有關「默觀聖師」參閱：Idem, *A History of Christian Spirituality*, Vol. II, *The Spirituality of the Middle Ages* (New York: Seabury, 1968), pp. 7, 25-29。

⁶ 有關兩部著作見下注 9 及注 10。

⁷ 參閱：Robert A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), pp. 11-18。

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

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

因著他的組織和領導才能，額我略鞏固了教宗在西方教會的地位；又由於對傳教的熱忱，額我略從羅馬派遣了以奧斯定（Augustine of Canterbury）為首的 40 位隱修士，前往英國傳教，在那裏重建及發展當地教會。但由於他本人對默觀生活深切嚮往，加上當教會牧者的職責繁重，額我略多次透露對往日在修院中度隱修生活的留戀。因此，默觀遂成了聖師靈修著述的主題；他對於默觀生活與牧靈服務生活的關係，有格外深入的反思⁸。

大額我略是著作特別豐富的一位教宗，作品大多以詮釋聖

⁸ 參閱 Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994), pp. 34~79；作者以「默觀」為主題，介紹大額我略的靈修思想；有關額我略論默觀生活與服務生活的關係，參閱：同上，74~79 頁。

經為題材。其中最重要及篇幅最長的是《約伯傳倫理釋義》⁹，共 35 卷，是從靈修及倫理實踐角度對《約伯傳》的注釋；這是額我略在君士坦丁堡任教宗代表時，給予同行隱修士的訓話錄。其次是《厄則克耳證道集》¹⁰，共 22 篇講道，分上、下卷，上卷詮釋厄則克耳蒙召作先知的神視（則一 1~四 3），下卷詮釋先知有關重建聖殿的神視（則四十）。這些證道是額我略當教宗早年在羅馬的宣講，聽眾包括一般信友、神職人員及隱修士。

額我略也著有《牧靈指南》¹¹，為任教宗初期所作，主要是回答主教們在牧靈職務中遇到的實際疑難。在中世紀普遍傳誦，成為聖職人員（包括主教和司鐸）的牧靈手冊。聖師也著有《福音證道集》¹²，共 40 篇，為任教宗期間在羅馬教堂公開宣講的福音證道。在教宗任期，也著有《對話錄》4 冊，敘述同時代一些意大利聖人的言行及奇蹟，目的是當教會處於危難中時給

⁹ 拉丁文及意大利文對照：*Moralia in Job*, ed. Marci Adriaen, in *Opere di Gregorio Magno*, vols. I/1 ~ I/4 (Roma: Città Nuova, 1992~2001)；以下簡作 *Opere*；英譯本：*Morals on the Book of Job by S. Gregory the Great* (Oxford and London: Parker and Rivington, 1844~50).

¹⁰ 拉丁文及意大利文對照：*Homiliae in Ezechielem*, ed. Marci Adriaen, in *Opere*, vols. III/1 ~ III/2；英譯本：*Homilies on the Book of the Prophet Ezekiel*, trans. Th. Tomkinson (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2008)；以下簡作：*Homilies*。

¹¹ 拉丁文及意大利文對照：*Liber regulae pastoralis*, ed. F. Rommel, in *Opere*, vol. VII；中譯本：《牧靈指南》，馬千里譯，（台中：光啓，1968）。

¹² 拉丁文及意大利文對照：*Homiliae in Evangelia*, ed. Hugo A. Hurter, in *Opere*, vol. II；英譯本：*Gregory the Great: Forty Gospel Homilies*, trans. D. Hurst (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990).

予信友慰藉和鼓勵。其中第二冊全部敘述聖本篤生平事蹟，最爲膾炙人口，給本篤會作了最佳的推薦。額我略的著作也包括八百多封書信，以及一些作者問題尚不明確的聖經注釋，如《雅歌釋義》及《列王紀一書釋義》等¹³。

額我略在基督宗教靈修學史上占有重要地位，他的著述一面繼承了教父時代，尤其奧斯定及嘉先（John Cassian）的靈修思想，一面開創了中世紀代表隱修院文化的靈修傳統。日後中世紀採用的靈修詞彙及思想，大部分都受到額我略著作的影響，其中影響更深的是《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》。這兩部著作包括了聖師有關默觀和神秘主義的主要言論；雖然不是有系統地討論默觀的課題，但在這兩部著作裏，聖師也留下一些較爲長篇和連貫性的有關默觀的言論¹⁴。

二、靈修思想主題—默觀

（一）默觀與聖經

按照教父傳統，默觀與聖經有著極密切的關係，默觀的意

¹³ 額我略全部著作，包括作者問題尚有爭議的兩本，可見於拉丁文及意大利文對照：*Opere di Gregorio Magno*, vols. I~VII (Roma: Città Nuova, 1992~2008)；有關額我略的著述，參閱：Markus, *Gregory the Great and His World*, pp. 18~20.

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

義格外表示領略聖經文字裏蘊含著的「屬靈意義」。在談論默觀時，教父們往往使用「神秘」(mystical)一詞，這詞的希臘文 *mystikos* 原來是「隱藏」的意思，教父用以表示在聖經文字裏隱藏著屬靈意義，發現和領會這意義便是一種「神秘」或默觀的經驗¹⁵。額我略承受這一教父傳統，因此有關默觀或神秘思想的著述，都是以詮釋聖經為題材，如在《約伯傳倫理釋義》及《厄則克耳證道集》兩部著作裏，額我略多次使用「神秘」一詞，可說每次都與對聖經意義的更深領略有關¹⁶。

在《約伯傳倫理釋義》序言裏，額我略說明他詮釋《約伯傳》採用的方法，是按照聖經的三重意義：「歷史意義」(historical sense)、「寓意解釋」(allegorical/typological sense)，及「倫理意義」(moral sense)；在進行詮釋時有時只應用其中一種意義，有時兼用多種意義¹⁷。一般來說，額我略更喜歡談論聖經的雙重意義，即「歷史」或「文字意義」，及「屬靈」或「神秘意義」(mystical sense)¹⁸。

聖師以不同的圖像解釋聖經的兩種意義。他把聖經比作一塊「燧石」(silex)，表面看來它只是一石塊；但敲打燧石可以

¹⁵ 參閱：Louis Bouyer, *History of Christian Spirituality*, Vol. 1, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (New York: Seabury, 1963), pp. 405-416; Idem, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1990), pp. 149-171.

¹⁶ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 41 及 note 56, p. 436.

¹⁷ *Mor. in Job*, "Ep. Leandro" 3; *Opere*, vol. I/1, p.85.

¹⁸ 有關聖經的雙重意義可見於奧力振提倡的釋經方法，參閱：*On First Principles* 4.2.4, 4.2.6; in *Origen: Selected Works*, trans. R. Greer (New York: Paulist, 1979), pp. 182, 184.

生火，這表示聖經的文字意義裏隱藏著屬靈意義的火燄¹⁹。聖師也把聖經比作「食物」和「飲料」，像取用食物一般，聖經的屬靈意義必須經過咀嚼才可以嚥下；但文字意義比較淺白，可以像飲水一般直接喝下去²⁰。

額我略闡釋《厄則克耳先知書》以下經文：「我觀看時，看，有一隻手向我伸來，手上有一卷書。他把那卷書在我面前展開，內外都寫著字」（則二 9~10）。聖師對「內外都寫著字」作以下解釋：在外面寫的是聖經的歷史或文字的意義，在內卻包含經文的寓意解釋或屬靈意義。聖師也指出那隻手象徵基督，他把書卷展開，表示親自給信徒講解聖經，讓他們明白蘊藏著的屬靈意義（瑪十三 37~43，路廿四 25）²¹。

額我略詮釋聖經時，目的格外在於展示經文的屬靈意義，但他也重視聖經的文字意義，認為這是建設屬靈意義的基礎；而且文字意義比較明顯，一般信徒也能領會，可以獲益不淺。因此，在解釋加納婚宴變水為酒的奇蹟時（若二 1~11），聖師提出：耶穌首先吩咐僕人把石缸灌滿水，然後祂才把水變為酒；這表示信徒必須先設法了解以水為代表的文字意義，然後耶穌才把水提升化作代表屬靈意義的美酒²²。

額我略也把聖經比作一條河，這河的深淺視乎讀者的程度

¹⁹ *Hom. in Ez.* 2.10.1; *Homilies*, p. 439.

²⁰ *Mor. in Job* 1.21.29; *Opere*, vol. I/1, p. 135; *Hom. in Ez.* 1.10.3~7; *Homilies*, pp. 183~187.

²¹ *Hom. in Ez.* 1.9.29~30; *Homilies*, pp. 176~177.

²² *Hom. in Ez.* 1.6.7; *Homilies*, pp. 98~99; 《厄則克耳證道集》上卷，第六篇證道全篇談論聖經的各種意義，包含額我略有關寓意釋經的重要言論。

而定，因此，「在這河裏小羊可以行走，大象也可以游泳」²³。至於聖經與讀者彼此間的關係，額我略有創新的見解：「天主聖言與讀者一起增長（divina eloquia cum legente crescunt），信徒越深入專注於天主聖言，便能越深入領會它的含義」²⁴。

在解釋聖經時，額我略注重舊約和新約的統一，在詮釋厄則克耳先知論及四個輪子結構的式樣，「好像輪子套在輪子中」（則一 16）這經文時，聖師認為這句話表示新約已透過「寓意」的方式，隱藏在舊約的文字裏。舊約所作的許諾在新約實現，舊約所暗示的，在新約明顯地公布出來。聖師指出那將舊約與新約聯繫起來的，便是基督本人，在祂身上可以找到舊約文字裏隱藏著的屬靈意義²⁵。額我略以基督為中心的寓意釋經方法，格外在《約伯傳倫理釋義》清晰表現出來，聖師視該書主角為基督的預像，約伯的一切言行都表徵著整個的基督，包括頭和身體。額我略的寓意解釋一般指向元首，即基督本人；倫理釋義卻應用於信徒或教會，即基督的身體²⁶。

（二）默觀的準備

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

²³ *Mor. in Job*, "Ep. Leandro" 4; *Opere*, vol. 1/1, p.89.

²⁴ *Hom. in Ez.* 1.7.8; *Homilies*, pp. 117~118: "...because divine words grew with the reader, for the deeper each understands them the deeper they penetrate into him" (p. 118).

²⁵ *Hom. in Ez.* 1.6.12, 15, 17; *Homilies*, pp. 102, 104~106.

²⁶ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 43.

雜念及一切圖像，以便達致內心寧靜的狀態。

1. 淨化與皈依

額我略在其著作裏數次引述《創世紀》所載雅各伯與天使搏鬥的一幕（創卅二 25~33）。經過了一夜的搏鬥，天使看到自己無法得勝，便在雅各伯大腿窩上打了一下，使他的一隻腿失去了力量，只能以單腿走動。聖師把雅各伯的兩腿比作人的兩種願望：對天主的渴慕及對現世事物的貪欲。聖師表示，默觀者不能同時保持這兩種願望，當天主的愛在人心增長時，肉性的願望便自然地減退；兩者的增減是成反比的。雅各伯整夜與天使搏鬥，可比做淨化的過程，天亮時他只能以單腿行動，表示這世界的吸引對他已失去它的力量，他整個人只靠對天主之愛的單腿支持²⁷。

額我略屢次提出肉性（*caro / flesh*）與「靈性」（*spiritus*）的對立，他也列舉一些這兩種不同傾向的內涵。肉性的傾向是：貪戀現世的事物，喜愛暫時勝於永恆，企圖向仇人報復，慶幸敵人的失敗等；靈性的傾向剛好相反，即愛慕天上的事物，卻輕視現世短暫的事物，因著仇人的死亡而感到哀傷等²⁸。由此可見，額我略所指的「肉性」不限於肉體的貪慾；聖師依從保祿宗徒的思想，以「肉性」代表因著原罪而墮落的「人性」，這墮落的人性是與聖神的引導互相違背的。事實上，在上述的一段文字裏，額我略對「肉性」和「靈性」的傾向有更詳細的描述，他列舉的「肉性」的傾向相當於保祿在《迦拉達書》描

²⁷ *Mor. in Job* 4.33.67; *Opere*, vol. I/1, p. 375; *Hom. in Ez.* 2.2.13;

Homilies, pp. 288~289.

²⁸ *Hom. in Ez.* 1.5.2; *Homilies*, pp. 83~84.

述的「本性私慾的作為」，而「靈性」的傾向卻相當於「聖神的效果」(迦五 19~23)²⁹。因此，額我略提出的皈依的基本意義，是從「肉性」趨向「靈性」，表示不該滿足本性的私慾，而要順從聖神的引導(迦五 16~17)。

2. 「內心刺痛」(compunctio)

額我略在談論悔改、皈依時，喜歡使用 compunctio 一詞，這觀念在隱修傳統有它的重要性³⁰，通過額我略的著作，這詞在西方靈修傳統遂普遍採用。這詞在《宗徒大事錄》出現，描述群眾對伯多祿五旬節證道的回應：「他們一聽見這些話，就心中刺痛(compuncti sunt corde)」(宗二 37)。這「刺痛」可以來自內心的悲傷，也可以來自喜樂，因此也可譯作「內心的觸動」。

在額我略詳細講論「內心刺痛」的文字裏，聖師闡述四種不同的導致刺痛的情況：其一，當人記憶以往的罪過，思念自己曾在何處時(ubi fuit)；其二，當人畏怕天主的審判，想念自己將在那裏時(ubi erit)；其三，當人認真考慮現世生命之誘惑，想念自己處於什麼境況時(ubi est)；其四，當人默觀尚未抵達的永恆天鄉之福樂，灑淚觀望自己不在的地方時(ubi non est)³¹。

但額我略一般只談論兩種內心的刺痛：「懼怕的刺痛」(compunctio timoris)及「愛的刺痛」(compunctio amoris)；這兩種刺痛也可以分別稱為「初級之淚」(lower tears)及「高級之淚」

²⁹ 保祿於《迦拉達書》列舉「本性私慾的作為」以淫亂、不潔開始，繼而列舉仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睡...等毛病；而「聖神的效果」卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和...等。

³⁰ 參閱：《聖本篤會規》20.3; 49.4.

³¹ *Mor. in Job* 23.21.41; *Opere*, vol. I/3, p. 321.

(upper tears)³²。聖師表示，不論是「懼怕的刺痛」或是「愛的刺痛」都是來自天主的恩典。在恩寵的感動下，我們必須藉內心的哀傷，以淨化之淚痛哭自己的罪過及可憐的處境，然後靈魂漸漸被提升進入默觀的境界，目睹天主永恆的光輝，陶醉於天鄉的喜悅，在喜樂中流淚嘆息。因此，依照聖師的解釋，內心的刺痛不但完成淨化的過程，能引人進入默觀的境界，而且，「愛的刺痛」本身便是默觀的經驗³³。

在《厄則克耳證道集》，額我略把這兩種內心的刺痛比作梅瑟受命建造的會幕的兩座祭台（出四+4~6）：「懼怕的刺痛」比作銅製的祭台，放在會幕入口處前面，在這祭台上舉行宰殺牲畜的贖罪之祭；「愛的刺痛」比作金祭台，置於會幕內，遮蓋約櫃的帷幔前面，祭台上點燃著乳香，作為馨香之祭³⁴。

3. 超越圖像

額我略在《厄則克耳證道集》上卷第五篇證道，留下了有關默觀的長篇並重要的言論。聖師論及進入默觀的近預備、默觀的意義、默觀生活與服務生活的關係等課題。有關進入默觀的近預備，聖師這樣扼要地描述³⁵：

「第一步是收斂自己（ut se ad se colligat）；第二步是觀察那收斂的靈魂的狀況；第三步是超越自己，把注意集中於觀看那不可見的創造者。但人除非首先學習從理智的眼

³² *Dialogi* 3.34.5; *Opere*, vol. IV, p. 309; 參閱: Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, p. 30.

³³ *Mor. in Job* 24.6.10~11; *Opere*, vol. I/3, p. 349.

³⁴ *Hom. in Ez.* 2.10.20~21; *Homilies*, pp. 455~457.

³⁵ *Hom. in Ez.* 2.5.9; *Homilies*, pp. 339~340.

目排除一切有關這世界或天上事物的圖像，並從思想中拋棄和踐踏一切來自視覺、聽覺、嗅覺、觸覺及味覺的東西，否則絕對無法收斂自己。」

在這裏，額我略引述厄則克耳先知有關重建聖殿神視的一句經文：在新聖殿「門與門相對」（則四十13）。聖師解釋那彼此相對的兩道門，他指出人的靈魂是精神體，因此，必須放棄一切有形體的圖像，才能看到靈魂本身，這是進入第一道門。當人能以超越圖像的方式觀看自己的靈魂時，便能進一步窺看那位無形無像的造物者，這便是進入第二道門。這兩道門是相通的，透過自我「收斂」（recollection）及「內省」（introversion）可以進入第一道門；從這門又可以通往第二道門，即是對天主的「默觀」（contemplation）³⁶。

在《約伯傳倫理釋義》額我略也表達了類似的反思，認為假如靈魂能撇下一切有形的圖像，以超越形像的方式認識自己，那麼，人便能通過自己開啓一條使人認識永恆事物的途徑。這樣，靈魂好比一具「階梯」（scala），人首先從外界的事物提升及返回自身，再通過自己繼續往上攀登，歸向天主³⁷。

額我略提出返回自己，進入內心尋找天主的途徑，這顯然是繼承了奧斯定的傳統。但額我略也強調，為了觀看無形無像的天主，須放棄一切思想和圖像，這是繼承了來自嘉先的曠野教父靈修傳統，嘉先稱這種超越概念和圖像的祈禱為「單純祈禱」（pure prayer）。日後在中世紀繼續發展，十四世紀英國佚名

³⁶ 參閱：Cuthbert Butler, *Western Mysticism: The Teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on Contemplative Life* (London: Constable, 1926), pp. 97~101.

³⁷ *Mor. in Job* 5.34.61~62; *Opere*, vol. I/1, p. 445.

神秘者所著《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）便是這傳統的傑出代表作³⁸。

（三）默觀的經驗和性質

在額我略以前，教父談論默觀時很少討論默觀的「經驗」；而額我略論及默觀時，卻多次使用「經驗」一詞。他一般採用拉丁文 *experimentum*，偶然也用了 *experientia* 這詞。後來的中世紀靈修作者，探討和分析默觀「經驗」的傾向漸趨普遍³⁹。「默觀」一詞在額我略的著述裏也廣泛應用，不易確定每次使用時的含義，在額我略《福音證道集》的英文譯本，譯者通常把 *contemplatio* 譯作 *attentive regard*，即「專注」之意。筆者認為這譯名很恰當，因為默觀的核心意義便是體驗天主的臨在，或對天主臨在的「專注」。這「專注」一詞的另一好處，是它可以包含「觀看」和「聆聽」的內容；如下文可以看到，額我略講論的默觀，往往包括「觀看」和「聆聽」的經驗⁴⁰。

額我略以一些基本圖像描述默觀的經驗，比如聽到天上的「聲音」，看到天主永恆的「光輝」，感覺到內心渴慕的「熱火」等。讀者也許會提出疑問，上文額我略指示進入默觀的必須條件是排除一切圖像，達致無念的境界；現在聖師卻以「聲音」、「光輝」、「熱火」等圖像形容默觀的經驗，這是否自

³⁸ *Conf.* 10.3–6; in *John Cassian: The Conferences*, trans. B. Ramsey (New York: Paulist, 1997), pp. 372–375; Anonymous, *The Cloud of Unknowing*, ed. J. Walsh (New York: Paulist, 1981).

³⁹ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 71.

⁴⁰ *Forty Gospel Homilies*, p. 2；參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p.55.

相矛盾？但須注意，聖師提出該放棄的，是一切來自身體感官的圖像，而他所說默觀時的視聽是指以「心靈的耳目」去聆聽或觀看。聖師注釋《厄則克耳先知書》以下經文：「人子，你要用你的眼看，用你的耳聽」（則四+4）；聖師解釋先知在神視中聽到的加強語氣的囑咐，表示邀請先知不要用一般身體的感官，卻要用心靈的耳目去聽或看。聖師說：「只有屬靈的人才擁有『心靈的眼目和耳朵』（*oculi atque aures cordis*），他能以理智看見無形的事物，及聽到對天主的無聲讚頌」⁴¹。有關心靈感官的言論，已可見於奧力振和奧斯定的著作，後來發展成爲中世紀有關「靈性感官」（*spiritual senses*）的靈修思想⁴²。

1. 聆聽及觀看的經驗

額我略的著述常環繞著默觀的主題，但在《約伯傳倫理釋義》第五卷，聖師給我們留下他有關這主題最長篇的論述，詳細解釋默觀的經驗⁴³。在那裏，聖師詮釋《約伯傳》以下一段經文：

「我聽到一句隱秘的話，我耳竊聽見它的細語聲。當人沈睡時，夜夢多幻象；我恐怖戰慄，全身骨頭發抖……我面前出現一個形像，我聽見細微的風聲。」（約四 12~16）

⁴¹ *Hom. in Ez. 2.2.2; Homilies*, p. 280: "Truly eyes and ears of the heart are only possessed by the spiritual who see the invisible through the understanding and hear the praise of God without sound"; 額我略引用的則四+4 經文是按古拉丁譯本。

⁴² 參閱：Karl Rahner, "The Doctrine of the Spiritual Senses in the Middle Ages," in *Idem, Theological Investigations*, vol. 16 (London: DLT, 1979), pp. 104~134.

⁴³ *Mor. in Job 5.28.50~37.67; Opere*, vol. I/1, pp. 431~453.

這段經文出自特曼人厄里法次口中，包括了「聆聽」及「觀看」的描述；額我略借用這段文字闡釋默觀的經驗。經文的首句是：「我聽到一句隱秘的話」，按聖師的解釋這「隱秘的話」（*Verbum absconditum*）便是《若望福音》所說，在起初已有的「聖言」、天主的「獨生者」（若一 1, 14）。這「隱秘的話」也可以指「內在默啓的聲音」（*allocutio intimae aspirationis*），正如《若望壹書》所說：「他的傅油教訓你們一切」（若壹二 27）；這表示基督藉聖神的傅油，教導信友一切真理。因此，聖師解釋說：「聽到隱秘的話，是指在心中聽到聖神的聲音」。這聖神的聲音靜默地在人心靈的耳朵迴響（*quia sermo Spiritus in aure cordis silenter sonat*），因此是一句「隱秘的話」；人必須保持內心的靜默才能聽到這話⁴⁴。

厄里法次繼續說：「我耳竊聽見他的細語聲」（約四 12）。就如上文所說「隱秘的話」，這「細語聲」（*susurrum*）也是指聖言和聖神默啓人心靈的輕微聲音。聖師表示這聲音可以意會，而不可以用言語表達；假如不擺脫對外界事物的貪戀，便不能聽到這內在的細語聲⁴⁵。從額我略對以上兩句經文的解釋，可以看到他對於默觀的了解，是以基督和聖神為中心的。

聖師繼續詮釋下句：「當人沈睡時，夜夢多幻象」（約四 13）。此處《約伯傳》從聆聽的經驗轉向有關觀看的描述。聖師把「沈睡」比作默觀適宜的狀態，他解釋在聖經裏「睡眠」可有三種不同的象徵意義：人的死亡、精神的懈怠萎靡，及內心的寧靜。這裏是指內心的寧靜，即是當人避開現世慾望的嘈

⁴⁴ *Mor. in Job* 5.28.50; *ibid.*, pp. 431~433.

⁴⁵ *Mor. in Job* 5.29.51; *ibid.*, p. 433.

雜，以及克勝肉性願望的吸引後，達致的內心寧靜。聖師以《雅歌》新娘的話比喻這寧靜：「我身雖睡，我心卻醒」（歌五 2）；人越能擺脫外界的煩擾，像進入睡眠狀態一般，人的心靈便越醒覺，專注於內心的事理⁴⁶。

爲了解釋這種睡眠，額我略引述雅各伯在貝特爾睡夢中看見天梯的異象（創廿八 11~13）。聖師特別提出當時雅各伯是把頭枕在石塊上睡覺的，這「石塊」象徵基督，必須把頭一理智的專注一靠在基督身上，這樣才能在睡夢中看見天使的異象。假如有人睡覺時只是把頭靠在地上，內心沒有任何神聖的願望，那麼他便不能看見神視⁴⁷。額我略對於「石塊」的解釋，再次顯示出基督在聖師有關默觀思想中所占的中心地位。

夜間看到的神視（visio nocturna）使厄里法次「恐怖戰慄，全身骨頭髮抖」；默觀的經驗通常帶來內心喜樂，但有時也使人感到悲傷或害怕。聖師認爲，當人停留在黑暗中時，看不見自己可憐的處境；但現透過默觀，窺看到永恆的光明，在這種光照下，也看到自己的行徑與這光明背道而馳，遠離真理的規律，因而內心感到羞愧和恐懼；這懼怕往往是懺悔皈依的開端⁴⁸。

那時「在我面前出現一個形像，我聽見輕微細弱的風聲」（約四 16）。厄里法次這句話包括了觀看和聆聽兩種經驗。額我略詮釋「形像」（imago）一詞，指稱子是父的「肖像」（imago）（哥一 15），是「永遠光明的反映」（智七 26）。聖師也引述《希伯來書》：「祂是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（希

⁴⁶ *Mor. in Job* 5.31.54; *ibid.*, p. 437.

⁴⁷ *Mor. in Job* 5.31.54~55; *ibid.*, pp. 437~439.

⁴⁸ *Mor. in Job* 5.30.53; *ibid.*, p. 435.

一3)。依從教父傳統，額我略強調父是隱晦不可見的，我們必須通過祂的「肖像」，才能看到父。就如耶穌說：「除非經過我，誰也不能到父那裏去」（若十四6）⁴⁹；我們也可以加上說：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9）。額我略解釋那在厄里法次面前出現的「形像」便是基督，無形天主的肖像，通過祂，我們可以看到隱晦的父。

「我聽見輕微細弱的風聲」（約四16）。額我略詮釋說，這「輕微細弱的風聲」（*vox aurae lenis*）表示「聖神的知識」（*cognitio sancti Spiritus*），聖神要把由父所領受，有關子的事物告訴給門徒（參閱：若十六15）⁵⁰。額我略談論的默觀，是具有聖三向度的經驗。「輕微細弱的風聲」使聖師聯想起天主在曷勒布山顯現於厄里亞先知的一幕，當時發生了風暴、地震、烈火，但上主都不在其中；最後有「輕微細弱的風聲」，厄里亞一聽見這聲音，即用外衣蒙著臉出來，站在山洞口（列上十九11-13）。聖師解釋厄里亞這樣做，是爲了表示在天主面前持有的謙遜和尊敬，這是默觀者應具有的基本態度⁵¹。

在這段長篇的《約伯傳倫理釋義》，額我略對一些重要的經文，如厄里法次聽到的「隱秘的話」，在他面前出現的「形像」，以及雅各伯旅途中下枕的「石塊」等，聖師都給予有關基督的寓意解釋；至於厄里法次聽見的「細語聲」，及「輕微細弱的風聲」，聖師卻給予有關聖神的釋義，這表示在額我略

⁴⁹ *Mor. in Job* 5.35.64; *ibid.*, pp. 447-449.

⁵⁰ *Mor. in Job* 5.36.65; *ibid.*, p. 449; 聖師指出聖神默啓人的方式，因時制宜，有時透過「輕微細弱的風聲」，有時卻「好像暴風颳來」（宗二2）。

⁵¹ *Mor. in Job* 5.36.66; *ibid.*, pp. 449-451.

心目中基督徒的默觀，是依賴聖神的默感，並以基督為中心對象的。而基督是父的「肖像」，及通往父的道路，因此，額我略談論的默觀，基本上具有聖三的向度。

2. 默觀與享見天主的分別

我們看了額我略談論默觀時的聆聽及觀看的經驗，讀者也許要問，這種「觀看」與聖人們在永恆中享見天主的經驗是否相同？關於這問題，額我略首先引用《若望福音》序言的斷語：「從來沒有人見過天主」（若一 18）；但聖師接著反問：那麼，為什麼舊約提出聖祖和先知們曾看見天主？額我略認為這些古聖先知蒙受天主特恩，是通過某些形像才看見天主，卻不是直接看見天主本身的面貌。為此，雖然《出谷紀》敘述天主在會幕裏與梅瑟面對面談話（出卅三 11），但梅瑟仍懇求天主賜他能目睹祂的聖容；而天主只應允讓梅瑟看到自己的背影，祂的面容卻無法看見（出卅三 18-23）。當人尚在血肉之軀，生活於塵世間時，是無法看見天主本體的永恆光輝的⁵²。

額我略表示，信徒在這世界上是藉信德和默觀看見天主，在永恆中卻是面對面享見天主。聖師認為兩者的分別，可由保祿書信的一節經文說明：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」（格前十三 12）⁵³。額我略還做了一個重要的補充，說明即使在永恆中也不能像天主看見祂自己一般地看見天主，我們只能以受造物有限的方式，觀看天主無限和永恆的光輝。因此，我們享見天主的

⁵² *Mor. in Job* 18.54.88~89; *Opere*, vol. I/2, pp. 723~725.

⁵³ *Mor. in Job* 18.54.90; *ibid.*, p. 725.

方式，與天主對自身的觀看，同時是「相似而又不相似的」(similis atque dissimilis)；我們的享見天主，可稱為天主自我觀看的「模仿」(imitatio)；但這「模仿」正造成我們永恆的福樂和安息⁵⁴。

3. 默觀與渴慕：認識與愛的融合

「光」是額我略描述默觀時，慣常使用的圖像；但聖師更多次採用的是「火」的圖像。與火、熾熱、焚燒等觀念有關的詞語，在他的著作裏頻頻出現⁵⁵。這「火」象徵靈魂對天主的渴慕。額我略指出默觀與渴望的密切聯繫，格外基於以下兩項原因：其一，默觀的經驗是短促易逝的，在人心中掀起對天主更深的渴慕之情；其二，默觀像透過鏡子觀看，是永恆中享見天主的提前嚐味；因此，默觀者在心中熱切渴望將來面對面享見天主的圓滿幸福。

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

⁵⁴ *Mor. in Job* 18.54.92~93; *ibid.*, pp. 727~729.

⁵⁵ 參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p. 59: "But there is no question that the preferred images in Gregory's vocabulary of desire are those of fire and heat, especially a wide variety of verbal forms, such as *accendere*, *aestuare*, *ardere*, *ignescere*, *inardescere*, and *incalescere*."

⁵⁶ 引用這經文的例子：*Mor. in Job* 5.4.6; 8.24.41; 27.2.3~4; *Hom. in Ez.* 2.7.11; *Hom. in Ev.* 25.2.

而標榜瑪達肋納為默觀者的典範⁵⁷。

額我略又按照古拉丁譯本，引用《雅歌》新娘出自肺腑的話：「我因愛受到創傷」（歌二 5）；聖師解釋這愛的創傷使人對所愛者的渴慕加深⁵⁸。額我略多次把愛與渴慕聯在一起：「愛」（amor）是指對所愛者的臨在感到的喜悅；「渴慕」（desiderium）格外指愛人不在時內心的思慕；但聖師似乎把這兩個名詞用作同義詞，理由是人往往同時感覺到天主的臨在與不在，因此，愛與渴慕彼此滲透，難以分解。由於額我略強調愛與渴慕是默觀最主要的因素，他被譽稱為「渴慕聖師」（Doctor of desire）⁵⁹。

默觀的基本意義，表示對天主臨在的體驗和專注，額我略強調這體驗或專注，包含「認識」與「愛」。首先，默觀是一種認識，但這認識不是指純理智的抽象知識，聖師稱默觀為「內在的認識」（interna intelligentia），是透過經驗得來的知識，更好說是對於天主或對祂的啓示內容的「嚐味」（sapor）。這從額我略對《約伯傳》一句經文的注釋可以看到，約伯向天主訴苦說：「你到何時才不注視我，而讓我輕鬆啜一下唾沫？」（約七 19）

⁵⁷ *Hom. in Ev. 25.2; Forty Gospel Homilies*, p.188: "It is not enough for a lover to have looked once, because the force of love intensifies the effort of the search. She sought a first time and found nothing; she persevered in seeking, and so it happened that she found him. It came about that her unfulfilled desires increased, and as they increased they took possession of what they had found."

⁵⁸ *Mor. in Job 6.25.42; Opere*, vol. I/1, pp. 515~517；歌二 5 古拉丁本作：“Vulnerata caritate ego sum”；通行本（Vulgate）作：“quia amore languco”，可譯作「我因愛成疾」。

⁵⁹ 參閱：Leclercq, *Love of Learning and Desire for God*, pp. 25~36；*Idem, Spirituality of Middle Ages*, pp. 25~29。

聖師解釋「唾沫」象徵「內在默觀的美味」(sapor intimae contemplationis)，這唾沫須由口腔嚥下至腹部，聖師以口腔代表人思考的「理智」(intellectus)，腹部代表感受的「心智」(mens)；若願意品嚐默觀的美味，必須把唾沫從口腔嚥下至腹部，這樣才能在「心腹」中欣賞默觀的美味⁶⁰。

默觀的知識不但來自經驗，這知識的另一特點是與愛融合。認識與愛的融匯，是西方神秘主義尤其顯著的特色，而額我略在這方面有特殊的貢獻。聖師指出愛才是認識的途徑，我們是通過愛，認識所默觀的造物主的美善⁶¹。愛不但是認識所依循的途徑，聖師更鑄造名言說：「愛本身便是知識」(amor ipse notitia est)。這話來自聖師有關《若望福音》的證道，講解耶穌稱門徒為朋友，因為祂把由父聽到的一切都告訴了他們(若+五 15)。額我略表示，耶穌把一切告訴門徒的方式，是在他們心中灌注對這些真理的愛，使他們藉著愛而認識真理，因為「愛本身便是知識」⁶²。

(四) 默觀生活與服務生活

默觀是額我略著述的主題，聖師談論這主題時，多次討論默觀生活與服務生活的關係及比較。從他個人的歷史來看，這

⁶⁰ *Mor. in Job* 8.30.49; *Opere*, vol. I/1, pp. 661-663.

⁶¹ *Mor. in Job* 10.8.13; *Opere*, vol. I/2, pp. 144-145: "per amorem agnoscimus auctoris nostri contemplandam speciem"(p. 144).

⁶² *Hom. in Ev.* 27.4; *Forty Gospel Homilies*, pp.214-215: "When we love the supercelestial things we have heard about, we already know the things we love, because love itself is knowledge (*amor ipse notitia est*)" (p. 215).

不是一個純理論性的、而是切身的問題。當聖師在君士坦丁堡出任教宗代表及日後在羅馬當教宗時，由於職責繁重，使他常懷念以往作隱修士時，享受的清靜及默觀的氣氛。在眾多教父聖師中，額我略對這兩種生活的關係，作了格外深入的反思。

1. 兩種生活的比較

有關這兩種生活方式，額我略採用了傳統的名稱：「默觀生活」(contemplative life)及「服務生活」(active life)。他解釋 active life 表示從事對近人的愛德事工或服務的工作，包括物質和精神方面的；因此，中文可譯作「服務生活」。而 contemplative life，即「默觀生活」，表示專注於對天主的愛，一心渴望看見天主的聖容，但不從事外在的服務工作⁶³。聖師提出對近人的仁愛工作，是當人生活在這世界上時才會遇到的需要；因此，在現世生命結束時，服務生活也隨著完結。但默觀生活剛好相反，我們在世界上只能像透過鏡子一般觀看天主，在永恆中方能面對面享見天主，那時才開始圓滿的默觀生活。由於默觀生活是永恆的，額我略依從奧斯定的意見，認為默觀生活高於服務生活⁶⁴。

額我略將這兩種生活與一些聖經人物相比，瑪爾大和瑪利亞是這方面的最佳人選。瑪爾大忙於伺候的工作，代表服務生活；瑪利亞坐在主的腳前聽祂講話，代表默觀生活。聖師指出兩姊妹的作為都是好的，耶穌稱讚瑪利亞是因她「選擇了更好

⁶³ *Hom. in Ez.* 2.2.8; *Homilies*, pp. 285~286.

⁶⁴ *Hom. in Ez.* 2.5.12; *Homilies*, pp. 342~343；奧斯定的意見可見於 *In Jo. Evang.* 101.5; *PL* 35: 1894~95；參閱：McGinn, *Growth of Mysticism*, p.75.

的一分，是不能從她奪去的」（路十42）。聖師認為，這話表示默觀生活是更好的一分，且將在永恆中延續，不會終止⁶⁵。

額我略也把這兩種生活方式比作雅各伯的兩個妻子：拉班的長女名叫「肋阿」，這名字有「勤勞」之意；她雙眼無神，但勤於操作，且富於生育子女；聖師把她比作服務生活。拉班的幼女「辣黑耳」，表示「看見事物的開端」，她雙目明亮，能察看事物的根源，但不能生育；聖師把她比作默觀生活。額我略表示，默觀生活由於不從事服務或施教的工作，因此不能產生精神的子女；他認為這是默觀生活美中不足的地方。拉班按照當地習俗，先把長女嫁給雅各伯，過了七天才把幼女也嫁給他為妻。這樣，雅各伯先後娶了肋阿和辣黑耳，並終身與她們度夫妻生活（創廿九16~30）。聖師解釋，這表示人必須首先度服務生活，然後進入默觀生活，並且要一輩子保持兩種生活方式的配合⁶⁶。

2. 兩種生活的配合：「混合生活」

在比較了兩種生活之後，額我略提出有關默觀生活與服務生活彼此關係的解答；聖師的意見不是要人從兩種生活方式中選擇一種，卻是要把兩種方式配合，就像日後多瑪斯所稱的「混合生活」（mixed life）⁶⁷。額我略對這問題的反思，首先是回答

⁶⁵ *Mor. in Job* 6.37.61; *Opere*, vol. I/1, p. 537; *Hom. in Ez.* 2.2.9; *Homilies*, p. 286.

⁶⁶ *Mor. in Job* 6.37.61; *ibid*; *Hom. in Ez.* 2.2.10~11; *Homilies*, pp. 287~288.

⁶⁷ S Th II-II q. 188 a. 6 corp. 多瑪斯比較三種修會生活方式，指出高於專務默觀或服務生活的修會之上的是從事宣講或教導別人的修會，這些修會要求會士從默觀的泉源吸取宣講或教導的內容；

在教會內負起牧者職責的神職人員的問題，但也是爲了解答隱修士，尤其負有鐸職的隱修士的疑難。當然，聖師的討論也可以廣泛地應用於一般信徒身上。事實上，他認爲天主把默觀的神恩賞賜給教會內各階層的人士，也包括在俗的信友⁶⁸。

額我略表示一位模範的牧者，或稱「宣道者」（predicator），不該爲了喜愛默觀而忽略使徒工作，或爲了服務的迫切而把默觀置於次要地位。聖師指示，基督本人給我們留下榜樣，祂白天在城市中宣講行奇蹟，夜間卻獨自在山上祈禱。祂教導宣道者不該爲了喜愛祈禱而放棄服務，或爲了過度的工作而忽視默觀的喜樂；但該從默觀的寧靜中取得靈感，作爲從事聖道服務時傳授給別人的內容⁶⁹。在基督身上，我們可以看到「混合生活」的完美榜樣。

額我略叮囑牧者必須把默觀與服務配合，理由是兩者相輔相成，彼此補足。首先，聖師把默觀比作宣講的泉源，宣道者須不斷從這泉源汲水，否則他的宣講很快便會變得乾涸。聖師又把默觀比作火焰，遠離了默觀的火，外在的服務工作便變成冰冷沒有生命的⁷⁰。在從事牧靈工作時的一個困難，是鑑別天主的旨意。聖經引述梅瑟在曠野的事例，每當他遇到困難時，便獨自進入會幕向天主求問，然後依照天主給予的指示，領導

他認爲將默觀的果實與別人分享是勝於獨自欣賞默觀的喜樂。

「混合生活」（*vita composita*）一詞來自奧斯定，他在《天主之城》討論三種生活方式（*De Civ. Dei* 19.19; *PL* 41: 647）。

⁶⁸ *Hom. in Ez.* 2.5.19; *Homilies*, p. 348.

⁶⁹ *Mor. in Job* 6.37.56, 28.13.33; *Opere*, vol. I/1, pp. 529~531, vol. I/4, p. 57.

⁷⁰ *Mor. in Job* 30.2.8; *Opere*, vol. I/4, pp. 161~163.

以色列民（出卅三 7~14）。聖師表示，人靈的牧者也必須在日間繁忙的事務當中，不時進入自己「內心的密室」（*secreta cordis*），在靜默中聆聽天主的聲音⁷¹。

額我略解釋厄則克耳先知在神視中看到「四活物來回走動，迅速有如閃電」的經文（則一 14）。聖師把活物的來回走動解作默觀與服務的交替；他指出牧者須由行動轉向默觀，又由默觀走向行動，兩者循環交替。聖師認為，默觀表示注意的集中及精神的提升，容易使人感到疲乏；因此，默觀的時間不能太長，待過了一些時候，便須返回行動，必須兩者不斷交替⁷²。

有關默觀與服務的配合，最重要的反思可見於額我略對《厄則克耳先知書》另一經文的注疏，先知看見聖殿四周的圍牆，有人用「測量的竿量了牆：寬一竿，高一竿」（則四+5）。聖師解釋這聖殿圍牆可以象徵教會或個別人靈，牆的寬度代表對近人的愛，高度代表對天主的認識；圍牆寬度與高度相等，這表示我們愛近人的寬度相當於認識天主的深度。我們越能伸展對近人的愛，便越能加深對天主的認識；反過來說，我們越認識天主也越能愛近人⁷³。聖師的用意，是把這反思應用於默觀與服務的關係，我們越是透過默觀加深對天主的知識，便越會感到熱衷於與別人分享的需要，使別人也能認識、愛慕天主。

額我略表示，那偉大的宣道者保祿便是懷有這種精神，他固然渴望脫離現世的生命，與基督結合；但為了信徒的好處，他卻甘願留在這塵世，以便繼續履行宣講和服務的工作（斐一

⁷¹ *Mor. in Job* 23.20.38; *Opere*, vol. I/3, pp. 317~319.

⁷² *Mor. in Job* 10.15.31; *Opere*, vol. I/2, pp. 163~165; *Hom. in Ez.* 1.5.12; *Homilies*, pp. 89~90.

⁷³ *Hom. in Ez.* 2.2.15; *Homilies*, pp. 291~292.

21~26)。對天主的渴慕以及導引別人歸向天主的熱衷，在保祿心中互相響應，顯示了默觀生活與服務生活配合的典範⁷⁴。

結語

大額我略聖師被視為連貫教父時代及中世紀靈修的橋樑，這種承先啓後的作用，尤其可見於他採用的寓意釋經方法。在談論默觀的主題時，聖師以寓意方式，透過不同的聖經人物闡釋默觀的經驗和意義，如雅各伯、梅瑟、厄里亞、厄則克耳、瑪爾大和瑪利亞、瑪達肋納和保祿等。如本文所示，額我略有關默觀的言論，可視作寓意釋經的示範。

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

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

⁷⁴ *Hom. in Ez.* 2.3.10~11; *Homilies*, pp. 299~300.