

衛理神學研究院

十四世紀末兩位女性密契者的
靈命塑造

神學碩士科

神學碩士論文

指導教授：張聖佳
學 生：魏玉琴

二〇一六年五月

目次

緒論	1
第一章 中世紀靈修的歷史背景	5
第一節 中世紀靈修史的演變	5
第二節 中世紀末密契主義的傳承	11
第三節 中世紀的神視經驗與默想指引	13
第四節 女性密契者的神視權威與寫作	15
第二章 茱利安與《神愛啟示》的靈命塑造	22
第一節 茱利安的時代背景	22
第二節 《神愛啟示》的文本綜覽	44
第三節 《神愛啟示》的神學反思	62
第四節 《神愛啟示》的靈命塑造	103
第三章 凱瑟琳與《對話錄》的靈命塑造	126
第一節 凱瑟琳的時代背景	126
第二節 《對話錄》的文本綜覽	144
第三節 《對話錄》的神學反思	156
第四節 《對話錄》的靈命塑造	192
第四章 兩位密契者之比較	215
第一節 兩位密契者共同的背景	215
第二節 女性經驗的創意呈現	217
第二節 兩者神學反思的比較	218
第四節 兩者靈命塑造的比較	230
結論 中世紀女性密契者靈修經典對當代信徒的意義	238
參考書目	243

緒論

第一節 研究論題

研究與比較兩位十四世紀末女性密契者的靈修經典，探討密契生活對基督徒靈命塑造的轉化過程與結果。

第二節 研究目的

- 一、藉由研究中世紀靈修的歷史與密契思想的發展，以及兩位女性密契者各自的生活處境與背景，以了解歷史環境對密契者靈命形塑與寫作靈修經典的影響。
- 二、藉由研究靈修經典的文本，以正確解讀靈修經典的文學結構、思想脈絡與重點內容。
- 三、藉由歸納分析靈修經典的神學，以了解密契者神學反思的方法與神學反思的內容。
- 三、從靈命塑造的角度，歸納在經典中靈命形塑的諸項元素，包括靈命塑造的媒介、發展過程、對全人的轉化，以及在集體與外展面向的影響。
- 四、藉由比較兩位密契者的背景、神學反思與靈命塑造的異同，歸納密契生活對今日信徒靈命塑造的意義。

第三節 研究路徑與步驟

當代對靈修學的研究至少有三種路徑：歷史處境的、神學的、與人類學或詮釋學的路徑。歷史方法是以基督徒的宗教經驗作為文本，來研究這些經驗事實的意義與關連性，儘可能發現這些經驗的真相。¹本研究將以歷史研究的路徑為主，採用具有自傳性質

¹ Sandra M. Schneiders, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality," in *Minding the Spirit*, eds., Elizabeth A. Drayer and Mark S. Burrows (Baltimore: The Johns Hopkins University

的靈修經典，根據密契者自身所傳達的靈修經驗作為文本研究的素材。在進行研究時，將採取以下步驟：²

1. 進行中世紀靈修史與密契者時代背景的研究，特別是靈修史與密契主義的思想傳承。中世紀密契者是時代文化的產物，他們一方面繼承著大公教會信仰文化的長期積澱，但每個地區仍有其地方性的特色，因此，研究地區性的政治、文化與教會史，以及女性在中世紀的社會地位、教育條件、以及參與宗教生活的選擇，將有助於了解女性密契者選擇密契生活的形態，與不同地區屬靈氛圍與需求的差異，從而了解女性密契者寫作的動機、處境與限制、對象與目的，以及支持作者寫作的因素，以便能正確解讀經典本身。³（第一章與第二、三章之第一節）

2. 靈修經典的文本閱讀：閱讀密契者的靈修經典，注意文本所呈現的思想，它們如何傳承過往基督教靈修傳統的脈絡（包括早期教會與中世紀），以便觀察作者對過往靈修思想的理解與創意的發展，使文本研讀更具有歷史的縱深。同時，以綜覽的方式呈現出文本自身的結構、思想脈絡的轉進、呼應與相互的關連性，以欣賞經典本身的文學之美，便於正確解讀文本的意涵。（第二、三章之第二節）

3. 進行文本的神學分析：根據作者進行神學反思的方式，以及文本所呈現的神學內涵，按照重要神學主題進行歸納，以呈現作者的靈修神學。⁴（第二、三章之第三節）

4. 進行文本的靈修學研究：歸納分析文本所呈現靈命塑造的內涵，包括靈命塑造的媒介、過程（發展階段），對個人與群體的影響，呈現作者對靈命形塑的主要教導。（第二、三章之第四節）

5. 最後，針對兩位密契者的背景、神學與靈命塑造的思想進行分析比較，觀察其間的異同，以發現其中的意義，及其對今日信徒的靈命塑造所帶來的啟發。（第四章與結論）

Press, 2005), 49-60.

² Lewis 提到，在進行中世紀女性密契者研究時，須關注背景研究（包括政治、文化、教會史、中世紀學與女性的社會議題與不同修會的特色）、文本研究（包括選擇的譯本、語言的理解與架構分析）。這也是本論文前兩個步驟所採取的方式。Gertrud Jaron Lewis, "Studying Women Mystics: Some Methodological Concerns," *Mystics Quarterly* 10, no.4 (December 1984): 175-81.

³ Lewis, "Studying Women Mystics: Some Methodological Concerns," 175-81.

⁴ 根據郭鴻標在《歷代靈修傳統巡禮》的導論提到，「靈修神學與靈修學的本質上有差異，靈修神學的基礎乃是神學，而非歷史。靈修神學主要討論從三一論基督論與其他神學觀點，建構一套靈修神學。」這兩位密契者受限於本身的條件，並未採用經院的方式探究神學，但她們卻是在密契生活進行神學反思，來建構本身的靈修神學。參郭鴻標，《歷代靈修傳統巡禮》，（香港：香港基督徒學會，2001），7。

本論文選擇同一時期（十四世紀末）的兩位女性密契者，希望藉此減少時代的差距與性別的差異（並因此呈現性別特徵）。在進行比較時，發現兩者的共同處，可視為密契者在基督王國的文化背景中共同傳承的文化資產，與靈命形塑的共同元素。從差異處，看出在不同處境與背景中進行靈命形塑的可變項，因而發現靈命形塑的多元路徑與豐富面貌。

最後，根據研究成果對當代信徒靈命塑造進行反思，並對未來的研究提出建議。

第四節 研究範圍與限制

本論文的研究範圍是根據密契者的靈修經典，研究十四世紀末兩位女性密契者的靈命塑造，靈修經典的文本研究只集中於茱利安(Julian of Nowrich, 1342-1416)的《神愛啟示》(*Revelation of Divine Love*)與凱瑟琳(Catherine of Siena, 1347-1380)的《對話錄》(*The Dialogue*)兩本靈修經典。雖然凱瑟琳除了《對話錄》以外，還有書信與禱告的著作，但本研究將焦點侷限於具有自傳特色的《對話錄》。

由於語文能力的限制，閱讀文獻僅限中英文資料，受資訊管道的限制，本文的參考資料未必能完整搜羅國內外學界的所有資料。

第五節 名詞解釋

1. 靈命塑造(Spiritual Formation)：

靈修學是研究人與神互動的關係與過程。而靈命塑造則是指藉由聖靈的主導，透過人有紀律的參與，以塑造人內在的世界，成為基督的樣式，使人邁向靈命的成熟。⁵曾立華曾引述 Anne Carr 對靈命塑造的定義：「靈命塑造可被描述為一個人整全的追求神，

⁵ Julie A. Gordman & Wilhoit James, "CEJ Book Synposium," *Christian Education Journal*, series 3, no. 3(Fall 2004): 158-81.

使人有深度的宗教信仰、確信、思想模式、情感與行為。」⁶

2. 密契主義 (Mysticism) :

Ernest E. Larkin 認為，密契主義與靈修乃是類似卻不同的辭彙，密契主義是提到對神的經驗，而靈修則是出自與神關係的整個成長過程。⁷因此，靈修學是更涵括的辭彙。狹義來說，密契主義是追求達到與神聯合，所有宗教與文化都有這方面的說法與記述。在基督教信仰中，根植於聖經的密契主義是指預備對神內住與超越性臨在的覺察。這是一種為了得到神的生命委身。這種內在的超越影響他們的生活與周遭的人。⁸法國基督教靈修學者博耶神父 (Fr. Louis Bouyer) 認為，「基督教密契主義唯一的目標無他，就是基督的奧秘，這奧秘是神藉著基督拯救萬物的永恆計畫，正如最初藉著基督創造萬物一樣。」⁹

基督教的密契主義是彰顯基督教的神的臨在。創造主與救贖主是所有真誠密契主義的基礎。這位神是有位格的，既超越又內住，使人與祂相遇，反映神向所有人發出無限恩典的邀請。



⁶ 曾立華〈講道者的靈命塑造〉引自 Anne Carr, “On Feminist Spirituality in Spirituality,” in *Women’s Spirituality: Resources for Christian Development*, ed., J. W. Conn (New York: Paulist Press, 1986), 49, cited in Joan Delaplaine, O.P., “Spirituality of the Preacher,” in *Concise Encyclopedia of Preaching*, eds., W. H. Willimon and Richard Lischer (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 448. http://www.sagos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=302:2010-07-23-17-46-47&Itemid=196&lang=us accessed 30th December 2013.

⁷ Ernest E. Larkin, “Mysticism and Spirituality,” 211-3,

<http://christiancontemplation.com/general-resources-contemplative-prayer/> accessed 8th March 2016.

⁸ Philip Sheldrake ed., *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Louisville: John Knox Press, 2005), 19-25.

⁹ Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, trans. Illyd Trethowan Petersham (New York: T&T Clark, 2009, 2014), 2.

第一章

中世紀靈修的歷史背景

第一節 中世紀靈修史的演變

探討十四世紀末密契者的靈修經驗，必須回溯中世紀靈修史在不同時期的發展與演進。在將近千年的歷史中，西方的歐洲社會面對著政治與經濟的變遷，教會在因應不同時期的生存挑戰與福音使命，力求塑造人們成為天國子民，以致基督王國在歐洲逐漸成形。中世紀的靈修史反映出中世紀人們在追求聖潔、效法基督的生命歷程，在歷史文化的長期積澱下，漸漸形成中世紀末密契者的思想背景與生活形態，包括他們所服事的對象（個人與群體）。

一、中世紀早期（六世紀到十世紀）

中世紀早期，因蠻族入侵歐洲，使得羅馬帝國原有的城市文明瓦解，在法治蕩然的黑暗時期，戰爭、飢荒、瘟疫，人口大量流失，人們漸漸聚居於以土地為本的莊園。原本遠離塵俗的修道群體適時的提供人們慈善救助，醫療、避難與接待客旅的服事，修道院的抄經室成為保存古代文明的圖書館，特別是本篤會規提供了具有人道精神、又全然獻身的生活方式，修道院的學校不但提供基礎教育，也訓練修士成為基督精兵，於是，散布在歐洲的修道院有如黑暗中的微光，帶領蠻族逐漸歸化，封建領主所割據的歐洲卻在基督信仰上漸漸統一。

在歐洲權力真空時期，羅馬教宗大貴格利(Gregory the Great, c.540-604)扮演著屬靈與世俗領袖的雙重角色，他過著默觀與行動的雙重生活，也採用適應本地的宣教策略，將本土傳統的神聖地點與慶典，結合在基督教的實踐中，形成後期基督宗教流行敬虔的基礎。¹⁰

查理曼統一歐洲後，他善用修士與神職人員協助地方行政的治

¹⁰ Ulrike Wiethaus, "Christian Spirituality in the Medieval West (600-1450)," in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed., Arthur Holder (MA: Blackwell, 2005), 106-21.

理，主教神職也納入封建的社會階層，在教會與世俗領袖的通力合作下，歐洲成為以同一信仰塑造共同身分的基督王國。在基督王國中，教會關照了人生的每個階段，教會聖禮標誌著人們從生到死的重要事件，也指引人們面對死後的生命，教導人們如何獲得永生，聖餐變質說與煉獄的教義應運而生。¹¹教會掌控了人們生活的每個領域，包括政治、經濟、社會、宗教，以及思想。

此時期的宗教生活有兩個面向：儀式是屬於公眾的、官方的，形成教會普遍宗教經驗的核心。儀式生活的主幹是彌撒與日課。大部分百姓都參與在公共的彌撒與日課的儀式生活，私人的日課漸漸消失。而按照本篤會規的修道生活則是提供給少數追求完全的屬靈菁英。修士在獨處或在修道團體中，藉由靈閱又名神聖禱讀(Lectio Divina)默想聖經，並以寓意解經解釋神的奧秘。但修道者的著作多半是以客觀的解經，表達對密契轉化的理解，很少談論自身對神的經驗，這些著作主要的目的是為了教導修士。¹²

靈閱最早是根據俄利根的寓意解經所發展。五世紀本篤會規將它納入修道生活的核心部份，透過閱讀、記憶、默想、逐步將聖經實踐，以塑造美德的習慣，成為轉化個人的重要工具。十二世紀加都西會的紀果二世(Guigo II)將它組織為修士通往天堂的階梯，最後的目標是與神聯合，使人舉心向神，得以嚐到永恆甜美的喜樂。1215年，第四次拉特蘭會議(Fourth Council of Lateran)後的教牧改革，要求教區神父要鼓勵信徒進行個人靈修，靈閱也成為信徒靈修生活很重要的部份，它塑造了中世紀後期信徒學習聖經與吸收一切文本的思想模式：記憶、理解、默想與禱告。人們在靈閱中將聖經與自己的良心之書、世界的經驗之書相互對照，以帶來屬靈的內視與光照，產生屬靈的自我轉化。¹³

二、中世紀中期（十一至十三世紀）

中世紀中期，克呂尼與西篤會的修道改革為修道運動與教會帶來更新的活力。克呂尼修院的約翰(John of Fecamp)被稱為在伯

¹¹ Rudolf W. Heinze, *Reform and Conflict: From the Medieval World to the War of Religion 1350-1648*, vol. 4 (Grand Rapids: Baker Books, 2005), 33-41.

¹² Bernard McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," *American Society of Church History*(1996): 197.

¹³ Laura Sterponi, "Reading and Meditation in the Middle Ages: Lectio divina and book of hours," *Text and Talk* 28-5 (2008): 667-89.

納德以前最著名的屬靈作者，¹⁴他和安瑟倫(Anselm of Cateburry, c.1033-1109)都見證了十一世紀的靈修，從先前強調基督的神性與得勝，轉向基督人性及其受難。¹⁵儘管此時，修道學校漸漸流行亞里斯多德的邏輯與辯證法，但修道神學的主要目標仍強調唯有透過默想聖經與教父，才能達到對神真正的認識(theologia)，而非理性思考，因為那並不完全、也不能讓人滿意，修士們的目標是研究與實踐(theoria & contemplatio)，這些才能應許人永恆的喜樂。

16

十一世紀，修道院外的世界也在迅速變化，隨著識字的推廣，許多屬靈經典流傳，修道院產生默想聖經為主的靈修著作。十二世紀，這些著作針對修士，鼓勵人遠離宮廷騎士的夢想，進入修院成為屬靈菁英，其中尤以西篤會的伯納德(Bernard of Clairvaux, 1090-53) 最具號召力。這位卓越的修道院領袖不僅對教宗與歐洲各國的王公貴族有著屬靈的影響力，也是密契者，他的《雅歌講章》(*Sermons on the Song of Songs*)、《論愛神》(*On Loving God*)，採用愛的語言(Love mysticism)，以愛神與愛鄰舍為核心主題，他善用詩與譬喻的路徑，培養人以想像認同人性基督與童貞馬利亞，他從聖經與人類經驗採擷了豐富的意象，發展出聖婚密契主義(Bridal mysticism)，成為中世紀末密契主義的主要特徵。¹⁷

十二世紀另一個重要的發展，就是西歐的人口與農業生產力增加，道路修復，都市生活復甦，資本主義與中產階級成為社會新銳，他們對知識的需求旺盛，原本的座堂學校與修道院學校也在此時漸漸發展為大學。座堂學校連結著都市文化，對智力發展有著極大的興趣，特別是經院主義的理性邏輯。但修道院學校卻更看重以聖經為本的靈修與研究，他們並非拒絕理性論證，而是反對以理性邏輯作思想的樂趣與顯示教義中的錯誤。威廉香波(William of Champeaux)建立的維克多修道院學校，產生了許多卓越的聖經與神學教師，如：笏哥(Hugh of St. Victor, c.1100-41)與理查(Richard of St. Victor, d.1183)從聖經的亮光對默觀生活進行

¹⁴ Walter Simons, "New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe," 81, citing Andre Wilmart, *Auteurs spirituels et textes Devots du Moyen Age latin. Etudes d'histoire litteraire* (Paris: Librairie Bloud et Gay, 1932), 127.

¹⁵ Simons, "New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe," 81.

¹⁶ Simons, "New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe," 80-113, citing John of Fecamp, *Lamentation*, in *Un maltre*, ed. LeClerq and Bonnes, 195,

¹⁷ McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," 197-205.

系統化的描述，他們的靈修著作廣為方濟會與道明會所引用，也影響了十四世紀的密契者。¹⁸

十二世紀的歐洲社會漸漸產生重大的變革，因著修道革新帶來教權的提升，原本生活在安靜莊園的人們，現在卻被鼓勵進行長距離的朝聖旅程，遠距離的朝聖與參與十字軍，反映著人們深度的屬靈渴望。當十字軍東征，西歐的基督徒與東方的回教徒產生接觸，人們對自然宇宙再度產生好奇，渴望探究人在宇宙中的地位。因著對人性的好奇，動搖了只著眼於來生的修道信念，人們不再覺得只有封閉內向的修道生活才是真正的基督徒生活。當封建制度逐漸瓦解，修士們開始走出修道院進入城市，在漸漸開放的社會提供更多機會，讓更多的平信徒參與傳統的修道團體與新的修道運動。¹⁹從聖地回來的十字軍與朝聖者，在走過耶穌的歷史行蹤後，將對基督人性與其受難的熱情帶回歐洲，於是，獻身於基督人性的流行敬虔達到前所未有的地步。²⁰

在中世紀盛期，因著城市的興起與商業社會的世俗化發展，就連教會都以財富自誇，於是，行乞修道團發起宗教的復興，呼籲人們回歸使徒貧窮的呼召。他們不再隱蔽於修院的牆內，而是針對都市中的屬靈需求傳福音，也提供信徒分享修道生活的管道。第三會就是讓平信徒在家修道，也參與公共服事，例如：照顧癲瘋病患與窮人。以往基督徒生活就等於修道生活，但如今使徒生活的理想取代了修道生活，更多平信徒蒙召效法基督與使徒，在世俗世界研經、志願貧窮、主動宣講信仰。²¹

因著使徒生活的呼召，行乞修道團都非常強調聖經，特別是福音書，方濟會(Franciscan)倡導，效法基督的貧窮與謙卑，他所偏好的是情感的靈修，而道明會(Dominican)以講道為建立宗旨，鼓勵對聖經字義與歷史的研究。²²相較之下，道明會更強調以神為中心(theocentric)，方濟則是以基督為中心(Christocentric)，道明會的密契主義是玄思性的(speculative mysticism)，方濟會則是情感

¹⁸ Philip Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, 2nd ed., (UK.: John-Wiley and sons, 2013), 61-63.

¹⁹ Samuel Torvend, "Lay Spirituality in Medieval Christianity," *Spirituality Today* 35, no.2 (Summer 1983): 117-26.

²⁰ 在十字軍之前，獻身於基督的神性遠勝過基督人性。See May Elizabeth Baldrige, "Christian Woman, womanChrist: The Feminization of Christianity in Constanza Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena," (PhD diss., University of Tennessee, 2004), 55.
http://trace.tennessee.edu/utk_gradiss/1886 accessed 25th December 2015.

²¹ Samuel Torvend, "Lay Spirituality in Medieval Christianity," 117-26.

²² Ibid., 117-26.

的(affective mysticism)，但兩者都強調，默觀是與神聯合的途徑。多馬·阿奎納(Thomas Aquinas, 1225-74)認為，藉由經院的方法與科學知識，可以就近理解神，在智力的層次與神的密契聯合，因此，道明會關注智力過於意志或實踐敬虔，強調默觀與智力的看見神，如：艾克哈(Meister Johannes Eckhart, 1260-c.1327)。而方濟則強調意志，他們的密契主義是基於唯名論，就像蘇格徒(John Duns Scotus, c.1266-1308)主張，唯有透過信才能獲得神的知識。²³行乞修會帶來將近 150 至 300 年的宗教復興，將個人敬虔推廣到整個基督王國，他們在平信徒當中的屬靈教育非常成功，藉著傳講愛，強調貧窮的原則、使徒生活與悔改。²⁴

除了行乞修道團外，此時期還有許多非正式的平信徒運動，呈現出參與修道生活的不同形式。在北歐萊茵地區（分布於德國萊茵西岸、荷蘭與比利時），最知名的女性修道團體就是貝居安修道運動(Beguines)，²⁵她們按照共同的規則生活，也靠紡織或護理等專業養生，卻沒有修道團的監督，也不需發修道誓願，需要時可隨時回到世界。為了回應都會的需求，她們建立醫院、孤兒院，以照顧癲瘋病人與臨終者，在貝居安的生活中，很看重密契生活，她們圍繞著受靈感、有靈恩經驗的教師，如：哈德維奇(Hadewijch of Brabant)與梅奇帝爾德(Mechthild of Magdeburg)，這些屬靈教師的靈修作品多半是描述自身在默觀中的神視經驗。在神視中描述基督的受苦與被釘、嬰孩耶穌，與基督或聖靈的對話，作為基督新娘的經驗，也描述許多嚴格克修的實踐，忍受憂傷、痛苦、生病與羞辱，她們雖然在身體上嚴守隱修，卻留下許多自傳性的屬靈著作。²⁶而有些貝居安的教師也以講道批判社會的病態，呼籲教會改革。²⁷但馬格麗波特(Marguerite Porete)卻因不顧聖禮與反神職，使得她的著作《單純靈魂之鏡》(*The Mirror of Simple Souls*) 被焚

²³ Steve Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven: Yale UP, 1980), 116, cited in Baldridge, "Christian Woman, womanChrist: The Feminization of Christianity in Constanza Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena," 56.

²⁴ 凱瑟琳雖屬道明會，但她的靈修卻是出自平信徒靈修，而非修會的官方教導，因此，她的靈修不是亞里斯多德與多馬阿奎納的經院式，也非萊茵地區的玄思型，而是密契者，又是使徒，她對理論不感興趣。Baldridge, "Christian Woman, womanChrist: The Feminization of Christianity in Constanza Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena," 57-8.

²⁵ 天主教普遍將「貝居安」翻譯為「北真團」。參 康志杰，《基督的新娘—中國天主教貞女研究》，（北京：中國社會科學出版社，2013），238。

²⁶ Wiethaus, "Christian Spirituality in the Medieval West (600-1450)," 155-7.

²⁷ *Ibid.*, 106-21.

燒，1310年，她因異端之名被焚於柱上。不久，維也納會議(Council of Vienne, 1311-1312) 反對貝居安可疑的類似教義，於是，這個群體受到壓制，她們的成員被併入現有的修道群體，最多歸附於道明會，因此，道明會流傳了許多貝居安修女的屬靈著作。

當代密契傳統的學者麥金(Bernard McGinn)針對1200至1600年間的新密契主義(New Mysticism)歸納出三項特徵：

1.從修道靈修延伸至信徒靈修，強調行動與默觀都是靈修生活的面向。

2.女性與男性在密契道路上建立新的關係：女性密契者的作品往往仰賴男性告解神師的合作與協助，共享密契的經驗與想法。而這些男性神職人員因著對密契主義的興趣，也將許多拉丁的靈修著作翻譯成方言，這些方言靈修著作的主要對象就是平信徒與女性。

3.方言靈修著作伴隨平信徒靈修產生。在中世紀，拉丁文是具有神聖性的語言，只有受過教育的男性菁英（在修道院內或者大學）才能使用拉丁文。因此，拉丁文只能代表中世紀一半人們的生活，多數信徒都未受拉丁文教育，而方言就是信徒識字的開始。雖然方言不受認可，卻有創新的潛力。平信徒使用本土語言（方言）來閱讀與寫作，方言靈修的作者多半是女性，反應出女性雖未經官方認可，卻在私人領域進行教導。²⁸當然不只是女性，未按立神職的男性也藉此獲得教導的資格。像是英國的隱士理查羅利(Richard Rolle, 1295-1349)。方言靈修針對更廣泛的服事對象，無論男女、地位高低，只要認識方言即可。但方言著作也有其限制，它不像拉丁文能跨越地區方言的障礙，因此，有些方言靈修的著作還是需要翻譯成拉丁文，才能獲得普世性與恆久的地位。²⁹

三、中世紀晚期（十四至十五世紀）

中世紀晚期，歐洲面對著天災人禍的重重危機，十四世紀小冰河期帶來氣候驟變，穀物歉收，飢荒摧毀了大半個歐洲。1347與1350年，來自亞洲的黑死病（鼠疫），從君士坦丁堡、西西里登

²⁸ 1290年，巴黎的大師 Henry of Ghent 辯論，女性是否可以成為神學博士？他區隔官方教導（藉由教會的認可）與從恩典教導的分別。女性雖被前者所排除，但後者卻是出自神的恩寵與愛，只要女性擁有堅定的教義，她可以像任何人一樣從事教導。See McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," 197-205.

²⁹ McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," 197-205.

陸，從地中海沿岸一直傳遍了整個歐洲，造成歐洲三分之一人口的滅亡。英法百年戰爭(1337-1453)對兩國都造成嚴重的損傷，英國在歐陸的土地幾乎盡歸法國，而法國的土地則飽受戰火蹂躪。

除了外在有形的災難，教會內部的危機更令人憂心。教廷在法王的挾持下，遷至法國的亞威農，史稱「教廷被擄巴比倫」。隨後的教廷大分裂，歐洲各國各自效忠不同的教廷，教會的權力衝突，讓人們對教會的神聖本質出現質疑，人們無法肯定誰才是教會最後的權威，哪一位才是基督在地上的代表？儘管歷經近半世紀的大公會議運動後，教宗權力復歸統一，但教廷與神職的腐敗卻招來批評。這種要求教會改革的呼聲，被視為健康教會的特徵，因為它出自教會改革自身的意識。

在中世紀的早中期，修道團體往往是教會更新的動力，然而，十四、十五世紀，因著官方的限制，歐洲不再有新的修道團體產生，因著黑死病帶來人口衰退，教廷分裂造成修道院的效忠分歧等因素，³⁰主導這波靈性更新的是各地的密契者。中世紀末密契主義的復興，說明在信仰面對危機時，這群密契者並非從現實中退縮，而是以充滿創意的能量，要轉變人們對環境的認知，因此，密契者成為時代的教師，他們綜合基督徒的傳統，思考時代的問題，並在與神的對話經驗中，提供人們屬靈導引，故而積極的化危機為靈命成長與教會更新的契機。³¹

第二節 中世紀末密契主義的傳承

中世紀末的密契主義出自基督徒密契傳統的傳承，《約翰福音》提到，在耶穌裡的新生命目的是與神聯合，因為神就是愛，透過愛，使人變得像祂（約 3:1-2，4:8-9）。保羅在《哥林多前書》第 13 章提到，一切知識都將歸於無有，只有愛永不止息。密契主義強調人在與神相遇中，傳遞了愛的知識，以致轉化了密契者的意識與整個生活方式，³²早期基督教的密契主義受新柏拉圖主義的影響，在偽丟尼修(Pseudo-Dionysius)的《神祕神學》(*The Mystical*

³⁰ Norman Tanner, *The Church in the Late Middle Ages* (London: I. B. Tauris, 2008), 45.

³¹ Elizabeth Alvida Petroff "The Mystics: Why did Mysticism Flower in the Medieval World—and Why did Woman often lead in it?" *Christian History Magazine* (1991)

<http://www.christianitytoday.com/ch/1991/issue30/3002.html?start=2> accessed 13th December 2012.

³² McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," 197-205.

Theology)強調，合一是藉由愛的力量與愛的理智反歸於一的絕對聯合。³³

十一世紀，經由艾利基納(Johannes Scotus Eriugena, c.815-77)的翻譯，西方教會接受了偽丟尼修的新柏拉圖思想，他強調人出於神，也歸於神。他的思想被伯納德與維克多學派吸收。伯納德在《論愛神》提到，與主聯合就是與主成為一靈，有如水滴入酒缸、熔鐵入烈火，變為陽光的晴空。在《雅歌講章》論神人相交的力量只有愛，並以婚戀之愛為最高形式，因而促進愛的密契主義(Love mysticism)或聖婚密契主義(Bridal mysticism)，有別於重理性的本質(存有)密契主義(Essence mysticism)。維克多的笏哥(Hugh of St. Victor)編輯偽丟尼修的作品《天階體系》(*Celestial Hierarchy*)時，將本質的聯合翻譯為愛的聯合，強調人與神的關係是三一內在關係的延續，力求愛與知識的同工，以達到合一。³⁴

中世紀中期的經院主義使得智力發展到高峰，多馬·阿奎納區分默想與默觀，認為前者是由真理的原則演繹出來，後者卻是單純、直觀真理的異象。到了中世紀末期，人對理智與理性的不信任，特別是方濟會強調驚訝與超越理智，密契主義轉向愛，愛的密契主義奠基於神的不可知與神愛的易達性。³⁵方濟會的文德(Bonaventure, 1221-74)在論到靈性上升時，強調情愛超越理智。因為神聖的本質不能被理性與論證式的思想所掌握。神是愛，因此，愛是通向上帝的特殊門道。人領悟或達到神的愛，是透過一種優於理性之知(ratio)的直觀之知(intelligentia)。³⁶文德的主張促進了方濟會在情感靈修的發展，尤以偽文德(Pseudo-Bonaventure)的《默想基督生平》(*Meditations on the Life of Christ*)是相當流行的靈修默想指南。

因著情感靈修的發展，中世紀密契者從早期尋求不動心的密契生活，轉向激情的解放與轉化，就是情感的密契主義。他們揣摩探究心思的情緒狀態，並將解經與情緒經驗加以關連，希望運用感官的技巧，刺激情緒，以培育對神永不止息的渴望。他們也將

³³ 麥金(Bernard McGinn),〈西方基督教傳統中的愛、知識與神秘合一〉(Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition),《神祕與反思》,郭晶譯,趙林、楊熙楠主編,(桂林:廣西師範大學出版社,2008),5。

³⁴ 麥金,〈西方基督教傳統中的愛、知識與神秘合一〉,7。

³⁵ 麥金,〈西方基督教傳統中的愛、知識與神秘合一〉,11。

³⁶ 麥金,〈西方基督教傳統中的愛、知識與神秘合一〉,11。

聖經演繹為感官與情緒經驗的事實。透過閱讀、儀式與禱告，來刺激情緒。使得禱告衍生出對話的處境，成為靈魂與神互動的空間。³⁷中世紀末的方濟會作者 David of Augsburg 對禱告的描述，從起初內在經驗的品味，重複經文與記憶的技巧，也進入對文字的感知，伴隨著身體的韻律。他用敲門描述如何將經文插入默想與禱告的實踐，敲門就開門，就能體會經文隱藏的意義，因而藉由內在感官，體驗情緒的甜美，以致愛祂，並且與祂結合為一靈。³⁸這種內在感官的經驗使人在今生就達到永恆獎賞的享受與甜美。

中世紀密契者創造感官與儀式的連結，並且討論聖餐、聆聽音樂對靈魂的影響。西篤會的 Thomas Gallus 甚至認為，當智力失去能力時，愛才會發生，因此，運用《雅歌》的新娘議題，成為中世紀末密契者強化情緒經驗的媒介與意象。情感靈修的實踐，就是以想像參與耶穌生平的事件，默想者要縮短與歷史中耶穌在時間上的差距，有如目擊者臨在於事件中，讓該事件也臨在於他。³⁹因此，默想基督受難與殉道的犧牲，對馬利亞的憂傷的認同，聖餐與基督聖體的慶典，都是默觀實踐的重點。

中世紀末靈修默想手冊的作者，包括：方濟會偽文德的《默想基督生平》，阿萊德 (Aelred of Rievaulx, 1109-67) 的《隱士生活規則》(*Rule of Life for a Recluse*) 運用了不同的技巧挑起臨在感，透過將基督受苦細節的描述與體驗，使所有感官投入，有如親臨歷史現場，希望藉由想像中的參與，帶來深度的情緒委身。偽文德強調要以心靈的眼睛 (the mind's eye) 加以視覺化，用全身的眼睛來看所有事情，藉此過程，以激發默觀者的回應，產生憐憫、痛悔情緒，最後讓靈魂進入真愛。⁴⁰這也形成中世紀末流行敬虔慣用的策略。

第三節 中世紀的神視經驗與默想指引

³⁷ Niklaus Largier, "Medieval Mysticism," in *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, ed., John Gorrigan (New York: Oxford University, 2008), 364-66.

³⁸ Largier, "Medieval Mysticism," 368.

³⁹ Denise Nowakowski Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1994), 44.

⁴⁰ Largier, "Medieval Mysticism," 374.

神視就是屬靈或想像的看見，屬於單純直覺的洞見。透過默想的教巧，創造出對視覺的敏感，因而，接受以神視的認知表達神聖的洞見，透過形象反應出意識中充滿的想法，這就是神視的傳統。神視經驗是中世紀人們所期待的，而整個中世紀的文化其實就是視覺的文化，修道生活與禱告的教導都鼓勵人們形成心智的圖像，作為禱告的輔助。

從奧古斯丁以降，多半認為神視經驗是自發性的 (Spontaneous Vision)，但中世紀的默想教師也提供屬靈的訓練，以促進神視的經驗，這種塑造型的神視 (Cultivating Vision) 比自發性的神視還要普遍。當然屬靈操練未必保證必然產生神視經驗，因此，神視經驗仍被看作是超自然的神恩，而非自己的想像可及，神視的來源出自天上的權威，而非人的尋求。⁴¹

從奧古斯丁到文德，中世紀將神視經驗漸漸理論化，也將神視的範疇系統化，提醒人們渴慕這樣的經驗，特別在修道院中，鼓勵人們不斷浸淫於聖經，解經、聖人傳、默觀的寫作，訓練修士與修女擁有接受神視的可能性，並看重這種經驗，當然神視本身不是目的，而是為了帶領靈魂進入深切的痛悔、更純潔的委身、更完全的知識與更親密的關係。神視被看作恩典的經驗，往往發生在群體嚴格禁食、靈閱的時間、或者念誦經課，領聖餐之時。十三世紀許多敬虔的女性都在領聖餐或在苦像前默想時，經歷神視或狂喜，甚至誘發集體性的效應。⁴²

修道院發展出不同的默想技巧，操練專注，讓默想者定睛於視覺的焦點，或者建構內在的心思意象，從專注的反思，止於狂喜。在中世紀的宗教藝術，人人都能接近神聖的看，透過圖畫、雕刻，更容易在禱告中視覺化，這種視覺化的技巧又與記憶的藝術連結，幫助人記憶聖經。而將神聖經書轉移到記憶的庫房，形成新的神視與神視文本。靈閱的第二階就是視覺化，以點燃心中的渴望。維克多的理查在《大本雅明》(Benjamin Major)⁴³鼓勵人要積極的尋求默想聖經與三一，以過去對神的經

⁴¹ Barbara Newman, "What Did It Mean to Say 'I Saw'?: The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture," *Speculum* 80, no.1 (Jan. 2005), 1-43.

⁴² Newman, "What Did It Mean to Say 'I Saw'?:" 1-43.

⁴³ 維克多的理查專長於密契神學，他的著作《小本雅明》(Benjamin Minor)論默觀的準備，《大本雅明》(Benjamin Major)論默觀的恩寵，提到默觀乃是對神聖真實的經驗，是基督徒成全的目標，後兩篇提到默觀的不同對象與模式。參歐邁安 (Jordan Aumann)，《天主教靈修史》，(香港：香港公報真理學會，1985)，163-4。

驗，喚醒渴望，再度配得狂喜的神視。

十四世紀道明會的姊妹往往因神視經驗，引發他人的效法，而形成神視的次文化，因而「我看」(I see)變成「我學著看」(I learned to see)。特別是在 Helfta 的修院，出現許多女性的神視者。十三世紀貝居安運動造成神視經驗在平信徒當中發展，形成所謂「有腳本的神視」(Scripted Vision)。神職人員以一系列文本，幫助讀者將基督生平視覺化，以便讓敬虔者進入神視經驗，這類著作有如神視的腳本，提供許多想像的代表或戲劇的場景，讓人不僅是沈思，也身歷其境，參與其內。如：先前提及阿萊德的《隱士生活規則》或偽文德的《默想基督生平》。後者又由 Nicholas Love 改編為《蒙福生命之鏡》(*Mirror of the Blessed Life*)，是最知名的中古英文譯本。⁴⁴

第四節 女性密契者的神視權威與寫作

一、中世紀女性的宗教生活

在中世紀早期，教會與公眾都認可女性就像男性可以成為屬靈領袖，特別是在五至十一世紀，女性扮演著具有活力與擴張的角色，貴族女性經常是教會的庇護者，她們可以建立教堂與修院，女性修道院長帶領男女雙修院也頗為常見，最著名的就是惠特比的希爾達(Hilda of Whitby, 614-680)。她們不僅可以讀書、思考，也參與政治、軍事與政治活動，日耳曼使徒波尼法修(Boniface, 680-754)仰仗李奧巴(St. Lioba)照管教區，共同承擔宣教使命。許多貴族女性在丈夫死後，建立修院團體，直到十二世紀，女性進入修院，除了可以逃避不情願的政治婚姻，也能有學習受教育的機會，她們可以在修院生產抄本。然而，大學興起之後，男女在教會的角色出現顯著的不同，特別是受教育機會的限制，也影響女性參與決策的機會。⁴⁵

十二世紀後，社會與教會對女性的態度有了極大的轉變。東方思想衝擊了封閉的西方社會與教會，而在與阿拉伯人的接觸後，重新強調物質是惡的，女性的身體被貶抑。而女性身體的生產功

⁴⁴ Newman, "What Did It Mean to Say 'I Saw'?" 1-43.

⁴⁵ Barbara E. Hamilton, "Vision and Revision: the Female Mystics as Writers in Late Medieval Northern Europe," (Ph.D. diss. of Graduate School-New Brunswick, New Jersey, 2009), 1-14.

使她更具物質性，比起男性，女性被認為是發展不完全、有缺陷的性別。⁴⁶阿奎納將亞里斯多德的思想帶入系統神學，認為女性的靈魂因著身體的影響，能力較低，因此，女性較不理性。在天堂裡，所有靈體都是男性。由於異端群體往往接納女性講道，因此女性被認為容易扭曲真理，這些性別歧視的思想流行於大學中，使得十三世紀的女性很難在教會發聲，在救恩上也不易獲得與男性平等的地位。⁴⁷

大學興起後，中世紀女性在宗教生活的選擇更加受到限制。男性若有宗教呼召或領導能力，可以選擇過行動或默觀生活，作神父或僧侶、修士、隱士，但女性蒙召過宗教生活，卻只有一種選擇，就是加入修院或者進入修會提供給平信徒女性的群體。女性被認可的宗教生活是默觀與封閉的，唯有在宗教團體內，女性才能找到圖書館和其他學者，有機會學習讀寫，並擁有隱私生活，因著獨身誓約，她可以擺脫懷孕生子的家庭責任。因此，女性只有在修院中的修女才能從事寫作，但因著修道的封閉誓約，這類修女的著作只能在修院的牆內流傳，外界仍然無從聽見她們的聲音。

在英國針對女隱士的《修女誡律》(*Anchoress Rule/Ancrene Wisse*)特別諄諄告誡，女性應該厭惡的活動就是說話，要說話，只能在晨禱(Martins)前後說，當然更不能對男性提供屬靈的傳講與忠告。在隱修文學中，馬利亞最大的美德就是寡言。因此，無論是學術、宗教文化傳達給隱修女性很清楚的信息，女性在本性上就不值得信賴，女性也不信任她自己。因而，在這種社會期望下，她們會竭力讓自己停留在嚴格的界限，保持安靜。⁴⁸

二、女性密契者的神視經驗與教導

從中世紀盛期至末期，因著異端的盛行，教會對女性的宗教生活越發緊縮。在官方懷疑的眼光中，即使已握有權力的女性都對寫作感到害怕，像是賓根的希德佳(Hildegard of Bingen,

⁴⁶ 事實上，在早期與中古教會認為，女性要在救恩上獲得與男性同樣的平等地位，是需要透過苦修的方式，去女性化，捨棄女性，或譬喻性的變成男性，有如早期教父的著作中提到，神聖女性乃是轉變為完美的男性，以克服她們的軟弱。因此，進入中世紀，女人變成男人是指屬靈成長，男人變成女人卻是指退步到罪中或者不理性。See Caroline Walker Byrum, *Jesus as Mother: Studies in Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, CA.: University of California Press, 1982), 227.

⁴⁷ Hamilton, "Vision and Revision," 1-14.

⁴⁸ Ibid, 72-73, citing *Anchoretic Spirituality*, trans. Anne Savage and Nicholas Watson (NY: Paulist, 1991), 74-75.

1098-1179)需要在伯納德的一再鼓勵下，才敢寫下她們的洞見與想法。當女性密契者從事寫作時，往往承擔著社會與教會的敵視，並要克服應當保持沈默的心理與社會壓力。因此，她們寫作的動機，往往不是應告解神師的要求，或者渴望自我實現（此時尚未發展出個體化意識），而是為了回應自身與神聯合的密契經驗，她們寫作是因為這是神的旨意，她們別無選擇，這些神祕經驗對他人是有意義的，會影響這個世界。⁴⁹

為了獲得人們的信賴，取得教導的權威，女性密契者必須讓人們體認她們是神聖女性，這種權力的賦予是因她們特殊的神視經驗，也是因為她們聖潔的生活。Elizabeth Petroff認為，神視經驗是讓女性獲得權威的證書，使她們可以在較大的世界擔任行動的角色。⁵⁰為了確保多數女性的神視經驗在正統的教義範圍內，多數的女性密契者會有親近的男性告解神師，與她建立親密的屬靈關係，他們可以糾正女性在神視中的教義錯誤。剛開始，這些男性告解神師也會對女性的神視經驗抱持懷疑的態度，但後來他們往往尊敬甚至支持這些女性神視者，因為她們的神視經驗是真實的。像是道明會派去輔導凱瑟琳的賴孟多神父，後來成為她的忠實門徒，竭力證實她神視經驗的真摯性。⁵¹因此，在男性掌控的教會體制中，女性密契者須要依附於教會或修會的保護，她們也會謹守教會正統的界限，以便讓她們的著作具有合法性。⁵²本論文所研究的兩位密契者都具有這種高度的警覺性。例如：茱利安一再強調她的神視與教會的教導一致，凱瑟琳則強調她傳達的乃是出自「第一真理」。

如果密契聯合是傳達無法言喻(nothing can be said)的經驗，何以密契者要傳達這種無法表達的經驗？中世紀的密契者多半有以下的自我認知：

1. 女性密契者認為自己是教會正統的兒女，而非激進的批判者。她們努力要讓教會認可她們的教導是合法的。如果她們的教導會與正統的教義抵觸，她們寧可放棄特殊的屬靈經驗，自我設限於教會認可的教義範圍內。⁵³

⁴⁹ Hamilton, "Vision and Revision," 1-5.

⁵⁰ Elizabeth Petroff, "Medieval Women Visionaries: Seven Stages to Power," *A Journal of Women Studies* 3, no.1 (Spring, 1978), 34.

⁵¹ Petroff, "Medieval Women Visionaries: Seven Stages to Power," 37.

⁵² Hamilton, "Vision and Revision," 11-4.

⁵³ Hamilton, "Vision and Revision," 6-7.

2. 女性密契者雖然能察覺自己有超越常人的經驗，卻不認為這是不正常或歇斯底里的，她們在描述通往神的道路，為自己主觀的經驗提供秩序。她們在寫作時也會考慮聽眾的需要，她們自認為有從神來的智慧與洞見，要帶領跟從者走在重要的屬靈道路。只要她們能肯定是出於神的旨意，她們也會運用屬靈權柄影響教會與國家，因此，密契者有如今世與他世之間的中保或時代的先知。⁵⁴

究竟當時有哪些議題，讓這些沈默的女性密契者感到非說不可呢？密契者處理的問題表面上是信徒生活中的兩難，像是：茱利安問：既然神是良善的，神掌控萬有，何以有罪？何以有苦難？凱瑟琳想知道，教會既是基督的身體，何以被罪所污染？該如何徹底的更新，恢復教會應有的榮美？而這些問題再深究下去所碰觸的就是神與人的關係：神的本性為何？按照神的形象所造的人如何活出屬神的生命？人面對的苦難有何意義？在地上如何能活出神所喜悅的生活？是否需要苦修？身體在屬靈生活的角色？自由意志與得救有何關係？道成肉身的意義？神與整個宇宙的關係？這些看起來是大學的經院學者所探究的議題，卻是密契者所關注的。並非因為她們熱愛思考，而是因為她們所服事的百姓正在苦難的世界中信仰動搖、情感混亂，他們因意識神的末日審判而感到驚恐，而素來提供他們救恩保障的教會此刻正處於分裂狀態，且飽受罪的污染與惡者的攻擊。因此，女性密契者對此感同身受，她們無法像經院學者透過理性的辯證來解答困惑，只有透過自身的密契經驗，在與神相交的禱告生活中進行對話與反思，於是，她們的密契生活成為被神轉化與形塑的處境，直到她們的思想與靈性成熟，在她們的靈魂中產生對神的確信，最後，她們將此經驗訴諸文字，呈現在她們所帶領與指導的聽眾面前，這些作品就具有公共的價值。

三、女性密契者的寫作

從事創作者往往必須有受教育的機會，至少要具備基本的讀寫能力。女性密契者還需要在財務上獨立，沒有生兒養女的家庭重擔。因此，這些女性作者多半是單身（守貞或寡婦），並與修會有所連結。通常在婚姻中的女性，即使有讀寫能力，也只是為了

⁵⁴ Ibid.

經營家族事業的需要而寫，無暇進行文學寫作。即使在修院中，也未必鼓勵女性寫作，由於體制上對女性的防範，女性要從事寫作必須有極認真的內在需要，而非只是文學或藝術性的表現。再加上女性作者缺乏正規的教育訓練，又要迴避講道或教導角色，女性的靈修著作多半是建立在自身的經驗：聖徒傳記、論禱告的生活、屬靈勸勉的書信，或以戲劇的方式表達屬靈的力量如何運作在宗教生活中。⁵⁵

女性密契者寫作的目的，往往是為了教導所帶領的門徒（以年輕女性為主），提供她們屬靈的方向，認識神的本性與回應神的呼召。寫作是她們向外的服事，因此，儘管她們的身體從社會中退縮隱蔽，卻更能自主的分享她們的經驗，不須依附在丈夫的權下，也讓當權者在不受威脅的情況下，接納她們在神學中的創意，以致發揮她們的屬靈影響力。⁵⁶由於這些女性密契者的著作出自與神對話的經驗，因而呈現出與經院神學的著作迥然不同的風格，是屬於充滿譬喻、想像與對話的神視文學。⁵⁷

在不接受女性寫作的中世紀環境中，女性的神視文學能被接納，是因為這些密契者被看為正統，屬於修道團體，並且她們的預言恩賜與異常的洞察力，得到人們尊重與高度認可。因此，教會使用她們的神視作為神靈感的工具。女性密契者的獨身與守貞，也提升了她的屬靈權威，神視經驗讓她們獲得神聖的話語權，因此，即使是平信徒女性也能擁有宗教人士的角色，至少可以在她所在的群體教導。神視經驗使得她靈命成熟，因而產生改變世界的影響力，以致她們會建立修院、醫院、傳講、或攻擊不義與貪婪。

神視經驗也提供給密契者教導的內容，並帶領她進入創作神視文學的過程。⁵⁸許多女性密契者都會用屬靈日記、散文或詩、自傳性的文體來記載神視的經驗。這種神視的經驗被認為是神直接的臨在，看見或聽見神，是一種通往神的經驗的道路，這是屬於古代教導默觀的傳統。這種經驗直接與神有關連，並使接受神視者的意識產生轉化的效應。在早期，神視被認為是神持續啟示的一個面向，讓領受者穿越天地的障礙。這種前往天堂或地獄的旅程，

⁵⁵ Elizabeth Alvilda Petroff ed., *Medieval Women's Visionary Literature* (New York: Oxford University, 1986), 3-39.

⁵⁶ Aspen Amanda Hougen, "Through the Veiled Window: Feminine Autonomy, Masculine Authority, and Discursive Tension in Anchorite Writing," (M. A. Thesis of Montana State University, 2011), 60-61.

⁵⁷ Petroff ed., *Medieval Women's Visionary Literature*, 18-20.

⁵⁸ Petroff ed., *Medieval Women's Visionary Literature*, 3-39.

在後期轉變為與某些天上人物（基督、馬利亞或其他聖徒）的相遇，並且比以往更直接，更具有身體性。⁵⁹

但光有神視經驗還不夠，神視本身有如強光的投射，神視者還須對神視經驗進行默想與反思，運用心思將神視經驗一再活現，以進行持續的探索，最後產生對神視意義的解釋。因此，女性密契者透過對神視經驗的默想反思，不斷的研究解釋，最後完成神視文本的著作，使她因此成為屬靈的母親，培育人們注目於神。為了讓人們將目光定睛於神，將權威建立於神，這些女性作者往往採用謙卑的修辭，隱身在幕後，讓自己成為最被動、最虛無的存在，以便讓文本充分發揮神啟示的影響力。⁶⁰而當神視文本發揮影響力的同時，也同時成就了她們的自我實現。

由於女性密契者多半未受正規教育，因此，她們的著作往往是方言著作。所謂寫作，未必是她們親自撰寫，可能是透過書記完成，就像西亞納的凱瑟琳。而這些方言著作日後也成為各國方言文學的濫觴，更是基督教會寶貴的靈修資產。

小結：

為了解十四世紀末兩位女性密契者所生活的時代背景，本章第一節追溯中世紀靈修史的發展，由中世紀早期本篤會規所規範的修道生活，包括靈閱的思想方式、日課的規律、以及修道誓願的精神，在中世紀盛期，透過行乞修會，逐漸推廣至信徒當中，以致信徒也能在修院以外，追求修道生活所標榜真正的基督徒生活。同時，在中世紀的修道著作中鼓勵修士對聖經的默想，將默觀生活理論化、系統化，行乞修會透過對福音書的默想，以效法基督的貧窮與謙卑，以及十一世紀後流行敬虔所倡導的情感靈修，促使信徒以全人投入情感在對基督人性的獻身。十二世紀的貝居安運動產生許多女性密契者與著作。透過與男性告解師的合作、以及平信徒靈修的需要，產生方言靈修著作。這些都為中世紀末的密契主義提供了豐富的養分。

第二節提到，中世紀末的密契主義傳承了基督徒的密契傳統，從早期理智的不動心轉為情感的密契主義，強調情緒經驗，透過內在感官投入對基督生平（特別是基督受難場景）的模擬與想像，

⁵⁹ McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," 197-205.

⁶⁰ John Taylor Bickley, "Dreams, Visions, and The Rhetoric of Authority," (Ph.D. diss. The Florida State University, 2013), 93-111.

以促進對基督的認同與回應。第三節針對神視經驗，描述中世紀人們身處於視覺文化中，他們期待超自然的神視經驗，甚至透過默想指南，主動學習神視經驗的過程。

第四節說明，中世紀女性因為受到教會的壓制，無法獲得充分的教育與合法的教導機會，但她們卻透過神視經驗取得教導的屬靈權柄。儘管女性密契者從事寫作，往往承受著懷疑與敵視的壓力，但她們深深體會當代信徒的困境，也深信神視是神的啟示，因此，透過密契生活，對神視經驗進行深度的反思，使得她們發現神視對基督徒個人與群體的意義，因而訴諸文字，寫作經驗使她們的思想成形與靈性成熟，成為另類的神學家與靈修作家，得以留下曠世的靈修經典，造就當代與後世的信徒。本論文所選擇研究的對象不僅是神視者，也是密契者，而且是密契作者，⁶¹兩者都是女性，藉由研究她們的密契文本，使我們對密契生活如何形塑基督徒的靈命有更深的看見。



⁶¹ McGinn 主張，神視者乃經驗神直接的臨在，但未必是密契者，而密契者則是指引他人進入這種臨在，但密契者未必是密契作家，密契者要將他們不可言傳的經驗訴諸文字，才能被稱為密契作者。而密契經驗唯有訴諸文字，才能提供研究。因為能供研究的乃是文本，而非經驗。Barbara Newman, “The Mozartian Moment: Reflections on Medieval Mysticism,” in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, eds., Elizabeth A. Drayer and Mark S. Burrows (Baltimore: The Johns Hopkins University, 2005), 200-206.

第二章

茱利安與《神愛啟示》的靈命塑造

第一節 茱利安的時代背景

一、十四世紀諾威治的處境

十四世紀的諾威治(Norwich)是英國東部第二大城，自1066年被諾曼人征服後，因著靠近北海，與低地國、法國的貿易使它成為重要的商貿中心。它的財富來自羊毛的生產與出口，紡織業是地區最重要的產業。富裕的經濟條件使得該城成為自治市，可以選擇自己的市長，鑄造自己的錢幣，富有的商人擁有管理城市的權力。在茱利安出生的時代，城市人口約一萬三千人左右。⁶²

除了商貿的發展，這裡也是思想文化交流的中心，諾威治看重學術與智力的追求，其地理位置很容易受到海外的影響，像是低地萊茵區的密契主義艾克哈(Meister Johannes Eckhart, 1260-c.1327)、陶勒爾(John Tauler, 1300-61)、道明會的多馬·阿奎納、西篤會伯納德的屬靈著作，都在英國廣為閱讀與珍藏，加都西修會(Carthusian)以蒐集傳布密契抄本著稱，⁶³讓本地信徒有機會接觸到歐陸的神學思想。

諾威治的主教座堂建於1096年，城內六十五個教堂多半建造於1350至1530年間。許多宗教團體都在此發展，至少有二十個宗教團體的修院，⁶⁴包括本篤會、方濟會、道明會、迦密會，⁶⁵城中百姓可以藉由行乞修道團的修士聽到福音書的教導和講道，修士也會教導信徒禱告、道德生活與救恩。特別是方濟會修士的教導，往往聚焦於受難，強調心靈與神結合。⁶⁶至於遵守

⁶² Amy Frykholm, *Julian of Norwich: A Contemplative Biography* (Mass. Paraclete Press, 2010), 1-20.

⁶³ Grace Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, new edition (New York: Paulist Press, 2000), 19.

⁶⁴ Norman P. Tanner, *The Church in Late Medieval Norwich: 1370-1532* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984), 57-58.

⁶⁵ *Ibid.*, map 1, xii-xiv.

⁶⁶ Frykholm, *Julian of Norwich: A Contemplative Biography*, 1-20.

奧古斯丁修道規則的詠禮教士(Regular Canon)，比方濟會的修士更有學問，除了教導修道生活的靈閱，也擁有廣博的神學知識，在茱利安教堂的對街有一間奧古斯丁修會的圖書館，在英國相當有名。茱利安或許曾向奧古斯丁修會的修士辦理告解，並透過他們借閱圖書。⁶⁷諾威治也有以婦女為主的貝居安修院，⁶⁸她們一面過著禱告的生活，一面服事有需要的人。在歐陸許多貝居安的修女都有神視經驗，並寫下密契文本，因此，她們不僅會教導神視經驗，也會教導人分辨魔鬼或神的聲音。⁶⁹對於渴慕屬靈學習的人們，這個城市擁有相當豐富的屬靈資源。

進入十四世紀，諾威治與歐洲其他地方一樣，經歷著中世紀末的重大災難，導致政治、社會與經濟、宗教的分崩離析。茱利安生長於英王愛德華三世的統治時期(1327-77)，英法百年戰爭(1337-1453)開打，國王不斷徵稅以應付軍事花費，1347年的飢荒、瘟疫、穀物歉收加上重稅，造成封建主與農民的關係緊張，1381年，瓦特·泰勒(Wat Tyler)帶領的農民革命爆發，震動了整個英國，農民起來背叛封建地主，最大的地主就是教會與修道院。該年6月，Geoffrey Litster佔領了諾威治的堡壘，以好戰聞名的諾威治主教 Henry Despenser 很快就出兵鎮壓，將叛徒處決於市。⁷⁰

在茱利安一生中，至少經歷過兩次黑死病臨及諾威治，一次是在1348至49(茱利安約六、七歲)，短短兩年內，英國有三分之一至二分之一的人口死於這波瘟疫，神職人員也折損近半。⁷¹直到1352年，倖存者才重建城市。1369年(茱利安二十七歲)，瘟疫再度來襲。直到十六世紀，諾威治才恢復原有的人口數目，黑死病的景象觸目驚心，顯然在茱利安心中留下深刻的印象。

與此同時，羅馬教會的普世宗教權威也面對挑戰，1378至1417年間的教廷大分裂，是因著若干樞機主教挑戰教宗烏爾班六世的合法性，又另選出革利免七世，成為亞威農的對立教宗。基督王

⁶⁷ John-Julian, OJN, *The Complete Julian of Norwich* (Mass.: Paraclete Press, 2009), 45-48.

⁶⁸ 諾威治是英國唯一有貝居安修院的城市。故此，有人懷疑茱利安可能是貝居安的修女，因為在文本的開頭，似乎她在追求一種混合生活(mixed life)，就是默觀與行動並重。貝居安修院受到低地國的影響，結合了禱告、苦修與社會行動，因此，更吸引低下階層。只是她們經常被懷疑是異端，後來依附於屬靈方濟會或道明會。十四世紀，她們受到嚴重逼迫，然而在黑死病嚴重時，她們卻獻身於照顧病人與臨終者。Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 6.

⁶⁹ Frykholm, *Julian of Norwich: A Contemplative Biography*, 21-53.

⁷⁰ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 10, citing May McKissack, *Oxford History of England. Vol. 5, The Fourteenth Century 1307-1399* (Oxford: Clarendon Press, 1959), 418.

⁷¹ McKissack, *The Fourteenth Century 1307-1399*, 332.

國的各國效忠各自擁護的教宗。英國因與法國為敵，因此，諾威治主教 Despenser 支持烏爾班六世發動十字軍以對抗亞威農的教宗革利免七世，並且他應許提供參軍者贖罪券，但這場戰爭以失敗告終，主教羞愧返回。

教會領導權的衝突削弱了教會權威的可信度。十字軍的失敗使牛津大學教授威克里夫(John Wycliff, 1330-84)公開抨擊這種濫用贖罪券以促進戰爭的行為，他反對教會的污染與屬世。而教會高層卻認為 1381 年的農民革命，受到他和羅拉德派的支持，因為在農民革命時，他將拉丁文聖經翻成中古英文，並透過羅拉德派(The Lollards)廣為派發，他也出版單張《主人們與僕人們》(*Servants and Lords*)，1382 年，他的教導被控訴。1397 年，諾威治主教 Despenser 派人搜捕羅拉德派，因為羅拉德派廣發英文聖經，並主張週五無須守齋，以及女人更適合講道。1401 年，一群被視為異端的羅拉德派被燒死，棄置於諾威治近郊的羅拉德坑(Lollard's Pit)。

此時的英國處於戰爭、飢荒、瘟疫、死亡，百姓面對著現實生活的苦難充滿沮喪，社會的失序造成他們原有世界觀的動搖，也對所信的神產生質疑。在教廷的大分裂中，人們看見主教對教會權力的熱中過於信仰，修會與教區神職的不適任，方言屬靈讀物的普及，漸漸使人相信真正的靈修不是靠教會認可的神職與組織，而是在個人對神的經驗與聖潔生活。⁷²而當時講台的核心信息是神的審判，深具壓迫性，而教牧人員也會要求百姓進行更嚴格的自我檢視。在此背景下，茱利安的著作所呈現的教牧關注，鼓勵信徒藉著與神對話，直接參與在靈魂的醫治中，無疑是更符合時代心靈的需要。

二、茱利安的生平與個人背景

(一) 生卒年代與當代見證

茱利安在《神愛啟示》記載她經歷神視經驗的日期是在三十歲半(1373 年五月十三日)，如此推算，她出生的日期應在 1342 年十二月。在重病康復後，她將所領受的神視啟示記錄下來，就是《神愛啟示》的短版(Short Text)。⁷³她又花了將近二十

⁷² John-Julian, OJN, *The Complete Julian of Norwich*, 49-51.

⁷³ 本論文除作有說明外，原則上，短版採用 The Amherst Version 的譯本。See Julian of Norwich,

年默想這些啟示，在 1393 年二月完成對啟示的註解，就是長版 (Long Text)。⁷⁴在短版的前言中，提到她在 1413 年仍活著。⁷⁵另一位諾威治的密契者馬格麗·坎普 (Margery Kempe, 1373-1438) 曾在她的《馬格麗之書》(*The Book of Magaret Kempe*)提到，她曾造訪茱利安，從她得到忠告。這些記載雖無確實的日期，但至少知道在 1416 年，她還活著。⁷⁶Francis Blomfield 寫《諾威治史》(*History of Norwich, 1745*)曾提到「教堂東邊的隱所，一直有隱士，住到房子毀壞，仍能見其根基。1393 年，茱利安隱士在此，是嚴格的隱士，有兩個僕人，一直到老年，是當代最受尊重的女聖人。」⁷⁷這段敘述為女隱士在該城的地位做了確切的註解。

(二) 茱利安的身分

茱利安本人的真名不詳。根據十三世紀的慣例，進入隱修 (hermitage) 或隱室 (anchorhold) 生活的修士或修女在宣誓時就會改為聖徒的名字。而「茱利安」一名可能是因她的隱室附屬於茱利安教會 (St. Julian Church)。⁷⁸

有學者認為，她可能出身於貴族家庭，因為在十四世紀，主教要接納一位隱士，必須確保她的餘生有足夠的財物支持。研究諾福克歷史的學者認為，她可能是一位知名的茱利安，兩度結婚生子，在丈夫死後，寡居成為隱士，因而擁有前任丈夫的產業。也有學者認為，由於她能讀拉丁文，因而推斷她或許是諾威治附近屬於本篤會的凱羅女修院 (Carrow Abbey) 的修女，因為該修院

“Revelations of Divine Love(shorter version)” in *The English Mystics of Middle Ages*, ed. Barry Windeatt (New York: Cmbridge Universtity Press, 1994), 181-213. 長版採用 Julian of Norwich, *The Revelation of Divine Love of Julian Norwich*, trans. James Walsh (Indiana: Abbey Press, 1961). 中文由筆者自譯。為將長版與短版加以區隔，引用短版時，以 ST 代表出自短版的引文，並羅馬數字的章數與阿拉伯數字的頁碼，如：ST1.12 就是短版 1 章 12 頁。以 LT 代表長版的引文，並標示第幾個啟示的章數與頁碼，如：LT1:9.61-2，就是第一個啟示 9 章 61 至 62 頁。

⁷⁴ Edmund Colledge & James Walsh, *A Book of Showing to the Anchoress Julian of Norwich* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978).

⁷⁵ College and Walsh, *Shoowing*, i, 201:2-3. 本書引用短版時採用羅馬字標示章數，長版則用阿拉伯數字。

⁷⁶ Hope Emily Allen 從來自四份遺囑的饋贈提供茱利安死亡日期的重要資訊。分別是 1394 年 Roger Reed 神父 (Coslant 的 St Michael 教區牧師)、Dom Aelred Watkins, O.S.B., 1404 年從 Thomas Edmund (諾威治 Ainsworth 的附屬教堂牧師)，1415 年從 John Plumpton (Conisford 的商人)，以及 1416 年從 Isabella Ufford (Suffolk 的公爵夫人)。See Ann Maria Reynolds, “Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich,” *Leeds Studies in English and Kindred Languages*, 78 (1952): 18-28.

⁷⁷ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 20-21.

⁷⁸ 該教會是根據聖徒茱利安 (St. Julian the Hospitaller) 命名。

是歸屬諾威治座堂所管轄，⁷⁹也或許她幼年曾在此受教。⁸⁰

(三) 茱利安的教育程度、聖經與神學的裝備

雖然茱利安自謙她是不能閱讀與寫作的文盲(unlettered)，但從《神愛啟示》所展現的高度組織能力與文學才能，她被文學評論者譽為與喬叟同為英文散文的先鋒，也是第一位採用中古英文寫作的女性作家。學者多半相信，她不但會用方言（中古英文）讀寫，也能用拉丁文閱讀。Grace Janzen 主張，茱利安提到她非教師，或不識字，應是指她沒有接受宗教人士在修道院或座堂學校與大學的正規教育，因為在中世紀那是男性才有的特權。但從她開始寫作短版，經過二十年發展為長版的期間，她已學會讀拉丁文。

Watson and Jenkins 提到，可能這是一種謙卑的姿態或修辭。⁸¹也有學者認為，因為她是女性，為了避免受到批判，指責她篡奪男性教導講道的角色，因而謙卑自抑，也或許是為了突顯她的啟示是來自神更大的權威，與她的學習無關。畢克禮(Bickley)認為，這是一種神視文學中自我繳械的修辭策略，讓她的文本有如被動或從神接受的語氣，就像聖經先知的傳統，她說話不是出於自己，以便讓人接受該文本出自神的權威性。⁸²比起十五世紀她的同鄉馬格麗·坎普，茱利安至少能寫，也能修正自己的文本。⁸³

Colledge & Walsh 主張，茱利安在寫短版時，已有良好的拉丁文基礎，熟悉聖經與人文教育，她應當能讀拉丁文聖經《武加大譯本》，因為她大量引用聖經，幾乎每一頁都充斥了聖經的暗示與意象。學者認為，她甚至也可能接受過希伯來文的訓練，並將

⁷⁹ John-Julian 神父與 Molinari 均認為，她在本篤會的凱羅修女院受教，但未進入宗教生活。See John-Julian, OJN., *The Complete Julian of Norwich*, 21-26; Molinari, *Julian of Norwich*, 9-10. Grace Warrack 主張，她曾是本篤修女。學者如此強調她與本篤會的關係，是因為茱利安的作品顯示她熟知修道生活中的靈閱，以及中世紀的四重寓意解經，以致能掌握複雜的神學議題，這些都是在修道團體才能接受的訓練。Brant Pelphrey 則認為，她應該是個平信徒。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 3.

⁸⁰ 凱羅女修院是英國最有名的女修院，有一住宿學校招收貴族子弟學習，茱利安可能上過這裡的寄宿學校。See Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 18-19.

⁸¹ John-Julian, OJN., *The Complete Julian of Norwich*, 27-34.

⁸² John Taylor Bickley, "Dreams, Visions, and The Rhetoric of Authority," (Ph.D. diss. of The Florida State University, 2013), 93-111.

⁸³ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 1-14. Marion Glasscoe 根據茱利安對自己的描述，認為她的啟示有可能是由一位抄寫員聽寫下來的。See Marion Glasscoe, "Introduction to Julian of Norwich," in *A Revelation of Love*, xviii; Brant Pelphrey, *Christ Our Mother*, 92-93, 262.

希伯來文與拉丁文聖經翻成中古英文。⁸⁴

Reynolds 分析，她以三種形式引用聖經：第一，憑記憶引用簡短的經文。第二，運用聖經作為發揮概念的來源，像是神是我們的母親，可能出自《以賽亞書》49:1, 15:6,13; 《馬太福音》23:37。靈魂是神愛的妻子（《雅歌》），或靈魂是神的城市（詩 45; 47; 86; 121; 126），也有在新約，保羅提到人性的二元性（羅 7:15-25; 林後 4:16）與教會是基督的身體（林前 12:27; 羅 12:5; 弗 1:23）。第三，下意識的借用聖經的語言與思想，像是穿衣。特別是對主僕的寓言，結合了聖經多處的成份（亞當的墮落、《以賽亞書》中神的僕人、浪子的比喻、葡萄園的工人、寶藏在土地裡，福音書的受難記載）。⁸⁵

在著名的主僕寓言中，茱利安採用中世紀慣用的寓意解經法，以解釋聖經的四重意義（字義、寓意、倫理、奧秘）來解釋這個寓言，這是中世紀默想聖經的基本模式，⁸⁶這顯示她非常熟悉修道院的靈閱。⁸⁷事實上，長版就是對短版的靈閱，並且她的閱讀仍在持續，就像她的作品並未完成，永遠邀請人透過這種修士的階梯，從今世進入永恆的默觀。⁸⁸

茱利安的著作品反映出她熟知十二世紀的修道主義，也受到十三世紀經院主義的影響（像是安瑟倫、伯納德、文德與阿奎納）。從她的作品也反應出她深受奧古斯丁⁸⁹、大貴格利⁹⁰、威廉提瑞（William of St. Thierry, 1075/80-1148）、維克多的理查⁹¹與偽丟尼修⁹²的影響，雖然無法證實她曾閱讀過這些神學著作，但她的作品

⁸⁴ Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study in Monastic Culture* (New York: Fordham University Press, 1977), cited in Julian Bolton Holloway, "Julian of Norwich and Lectio Divina," <http://www.umilta.net> accessed 25th April 2015.

⁸⁵ Reynolds, "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich," 18-28.

⁸⁶ Fitzmyer, Joseph A., S.J., *The Biblical Commission' Document 'The Interpretation of the Bible in the Church, Text and Commentary* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1995), 118. ^[1]_[2]

⁸⁷ John B. Lounibos, "Jesus as Mother: Julian's Medieval Midrash," <http://www.umilta.net> accessed 25th April 2015; Julian Bolton Holloway, "Julian of Norwich and Lectio Divina," <http://www.umilta.net> accessed 25th April 2015. 該文列出各抄本對應所靈閱的經文出處。

⁸⁸ Denys Turner, *Julian of Norwich: Theologian* (New Haven: Yale University Press, 2011), 3-8. 茱利安在長版最後提到，她的書並未完全演出，似乎故意保持她的神學未完成。就像阿奎納的《神學大全》與伯納德的《雅歌講章》放棄完成。因為從靈閱到默觀是永無止盡的，直到榮福直觀。

⁸⁹ 《神愛啟示》第 9, 43, 51 章都使人想到奧古斯丁的著作（如：《懺悔錄》10 章 6 節，《給 Parthos 的信》等）。

⁹⁰ 在《神愛啟示》第 8 章，直接引用了大貴格利《對話錄》的〈本篤生平〉35 章。

⁹¹ Phyllis Hodgson, *The Cloud of Unknowing*, EETS 218 (1944), cited in Reynolds, "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich," 18-28.

⁹² 在《神愛啟示》18 章，提到 Denis of France（於主後 250 年殉道），她就像是中世紀作者，認為他是那位保羅帶領信主的丟尼修（徒 17:34）。《神愛啟示》32 章與 11 章，說明她應該很熟悉偽丟尼修

反應她熟知這些神學思想，以致能從這些神學視角，對她的神視經驗進行深度的神學反思。Denys Turner 認為，很難將她的神學歸納為修道風格的聖經神學，或經院風格的系統神學，甚至是密契式的。⁹³因為她並未將神學與密契當作分離的現象，她能用神學觀點來解釋她的密契經驗，也知道神學理解的目標是與神聯合。當她經驗神的時候，她知道如何用傳統的神學解釋與公式來理解她的啟示。

茱利安與同時期的靈修著作是否有相互的影響？Reynolds 將茱利安的著作與英國的靈修傳統加以比對後提到，《神愛啟示》在精神上與《修女誠律》有或顯或隱的類似之處，可能因為《修女誠律》本來就是寫給女隱士，在茱利安的時代已為人熟知。《不知之雲》(*The Cloud of Unknowing*)與《神愛啟示》雖然都關注更高形式的密契經驗，但《不知之雲》更加理論性，語氣也更為嚴厲，《神愛啟示》與希爾頓(Walter Hilton, 1343-1396)的《靈程進階》(*The Scale of Perfection*)風格較近似，比較親切，但《靈程進階》的範圍更廣，《神愛啟示》的範圍則受限制，相對較具個人性與沈思性。與理查羅利的作品比較，兩者氣質可說是完全不同。雖然羅利也默想基督人性與受難，但他更強調情感，而茱利安則顯得較為冷靜與知性。

Reynolds 認為，《神愛啟示》似乎不太受英國傳統的影響。反而與歐陸密契者的靈修作品較有關連，有學者相信她可能很熟悉西亞納凱瑟琳的書信⁹⁴，至少她聽過畢哲(Birgitta of Sweden,

的《神祕神學》(*Mystical Theology*)與《論神的聖名》(*Divine Names*)。在茱利安的時代，《神祕神學》是由《不知之雲》的作者所翻譯。Brant Pelphrey提到，茱利安密契主義的根源來自偽丟尼修的著作。See Brant Pelphrey, *Love was his Meaning: the Theology and Mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1982), 56-57. 當代的中世紀學者Julia Bolton Holloway探究歷史中的茱利安，認為她可能師從諾威治的樞機主教(Cardinal Adam Easton)學習，後者乃是本篤修士，出自諾威治座堂學校，在牛津大學教希伯來文，他可能指導過茱利安。在他的圖書中包括偽丟尼修的著作，可能是茱利安新柏拉圖思想的來源。這位樞機主教曾竭力推動瑞典的畢哲(Birgitta of Sweden)封聖(她在1373年過世，在1391年十月封聖)，並引用女先知戶勒大認證聖女畢哲的《啟示》(*Revelations*)，這反應出她與諾威治的關係。Julia Bolton Holloway, "Anchoress and Cardinal: Julian of Norwich and Adam Easton, O.S.B.," <http://www.umilta.net> accessed 26th April 2015.

⁹³ Turner, *Julian of Norwich: Theologian*, ix.

⁹⁴ Reynolds, "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich," 18-28, citing A.

Gwynne, *The English Austin Friars in the Time of Wycliff* (Oxford, 1940), 161. Sister M Albert, O.P., 在一份出版的研究中提到凱瑟琳與茱利安外表看起來有很強的類似之處，可能是因為在英國奧古斯丁修會的隱士 William Flete 與凱瑟琳的關係，但是近代學者認為，儘管基本上有屬靈的密切關係，但密契者凱瑟琳的方法與隱士茱利安是完全不同的。

1303-1373)的《啟示》(Revelations)。⁹⁵甚至稍早的那些神視者，像是 Gertrude of Helfta 與 Mechthild of Hackeborn。但茱利安不像她們那麼具有先知性想發現神改革世界的旨意。反而，她比較接近德國與荷蘭的密契者，如呂斯布魯克(John of Ruusbroec, 1293-1381)、陶勒爾與蘇索(Henry Suso, c.1296-1366)。艾克哈對她也有強烈的影響。⁹⁶然而，雖然有來自海外的影響，但茱利安仍保有自己的風格，可以說，她結合了歐陸女性密契者的神視偏好與男性密契者的沈思，並保有英國密契主義的清醒、平衡與冷靜的風格。⁹⁷

(四) 茱利安的靈性培育

1. 當代流行的情感靈修

中世紀末流行的情感靈修深深影響了茱利安的靈命形塑。情感靈修看重的主題包括默想基督的受難與人性、對聖徒以及馬利亞的禮敬，聖餐以及對地獄天堂的默想，這些都是茱利安在《神愛啟示》中提到的內容。她提到聖心與羅馬的神聖面巾(Vernicle in Rome)都是情感靈修所偏好的內容(長版 10 章；24 章)。

在充滿災難的中世紀末，特別強調基督受難的人性，基督不再像中世紀早期那樣是高舉十字架的得勝英雄，而是在十架上被刑求折磨的受苦者，祂的頭低垂歪向一邊，耶穌的母親馬利亞與門徒在十字架下哀傷痛苦，使人在情感上認同他們的哀傷，⁹⁸無論是圖像或是默想的材料都強調這類主題，作為發展基督徒靈命的重要媒介。

茱利安也曾接觸由偽文德的《默想基督生平》⁹⁹改編為中古

⁹⁵ Reynolds, "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich," 18-28, citing Sanford Brown Meech and Hope Emily Allen, *The Book of Margery Kempe*, EETS 212 (1940), I.lxvii, 95.

⁹⁶ 學者認為在茱利安的時代，道明會在諾威治是很有影響力的。艾克哈對她的影響包括她大膽宣告神的母性(Motherhood of God)與屬神的意志(godly will)，這是她最接近非正統的思想。恩德曉也提到，茱利安是艾克哈密契主義的英國代表。See Evelyn Underhill, "Three Medieval Mystics," in *The Essentials of Mysticism and Other Essays* (New York: E. Dutton and Co., Inc., 1960). 192-94.

⁹⁷ Reynolds, "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich," 18-28.

⁹⁸ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 53-55.

⁹⁹ 被稱為偽文德(Pseudo-Bonaventura)的《默想基督生平》(*Meditationes Vitae Christi*)，是方濟會修士 Johannes de Caulibus 所寫，對平信徒的默想實踐有很大的影響，本書在英國流傳，有三分之一的拉丁抄本在大英圖書館，有七個中古英文的改編本，包括 *The Privy of the Passion*, *Meditations on the Supper of our Lord* 與 *The Hours of Passion*，唯一完全翻譯的是 Nicholas Love 的 *Mirror of Blessed Life of Jesus Christ*。這些作品的目的是用來指引信徒默想的實踐，因此，會以主動敘事者的角色，解釋澄清事件的意義，以強化讀者對受難敘事的回應。每個作品因著敘事者參與的程度以及對讀者的熟悉感而有所不同。

英文的《受難默想》(*The Privy of the Passion*)。這類的默想指南影響著茱利安在神視中描繪的基督受難的圖像(正如苦像),也影響她敘事的很多面向,包括她與基督對話的形式,神學重點(特別注意基督受苦的人性)。

在《神愛啟示》中提到,發生超自然的神視經驗前,茱利安曾向神禱告要求三個禮物:親身見證基督的受難、身體的疾病並賜予她三個傷口:痛悔、憐憫與渴望神,這些渴望也符合伯納德的屬靈發展階段:藉由默想基督人性,靈魂從憐憫、痛悔,到渴望聯合。十三世紀的方濟曾提到情感靈修的三階段,他的繼任者文德相信,默想基督受難的事件是引發憐憫最好的方法。¹⁰⁰到了十四世紀,這類情感默想已普及於信徒當中。

在隱修傳統中,十二世紀的阿萊德為他的隱士姊妹寫了《隱士生活規則》(*Rule of Life for a Recluse*),其中提到憐憫與效法是成全神的愛的基礎。十三世紀萊茵地區道明會的《修院編年史》提到,在默想基督受難時,那些道明會的姊妹也承受身體的痛苦。有如重演受難的記事。因此,茱利安向神禱告,希望能有身體的看見與疾病,同樣是期望藉由對基督受難的靈修默想產生憐憫,藉由憐憫激發痛悔之心,因著為人的罪受苦而扎心,也因體認基督的犧牲而產生愛的回應,渴慕更愛神。由情感靈修促進三階段的屬靈成長過程,從憐憫、痛悔到默觀。在顯示茱利安熟悉情感靈修的理論與實踐。¹⁰¹

由茱利安的禱告內容可知,她不是隨從教會內慣性的禱告,而是渴望藉著憐憫進入祂的死,增加對神的愛與覺察神的良善,以此來促進救恩,轉化生命。她期待著神視的經驗來達成此目的。但她的目的不是去經驗狂恍的神祕經驗,而是渴望更充分認同基督的受苦,並與那些愛祂的人有所連結。她期望自己的生命更接近基督的生命,以致更理解祂與更愛祂。¹⁰²

她的第二個禱告渴望因著疾病接近死亡,這種渴望也相當

¹⁰⁰ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 25-29.

¹⁰¹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 20-29. Elizabeth Salter 在調查十一至十五世紀的拉丁與方言靈修文本時,發現他們有系統的循著三步默想進程,從情感、道德與默觀,這類默想似乎是與隱士有關。茱利安禱告這三階段的屬靈發展,包括密契聯合。指出她在 1373 年神視經驗以前,就熟練此類默想操練,這是屬於十四世紀的宗教人士,而非平信徒。在希爾頓的《靈程進階》中也提到類似的階段,他的次序是痛悔、憐憫,最後才是默觀的聯合與效法,但第二階段的較高層次與第三階段是許願過默觀生活者才能達到。See Denise N. Baker, "Julian of Norwich and Anchoritic Literature," *Mystics Quarterly* 19. no. 4 (December 1993): 148-60.

¹⁰² Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 58-59.

不尋常。而她的目的是想藉著對死亡的覺察，除去生命一切不重要的事，就像許多人經歷瀕死後，就能更看清楚生命的意義。這是一種對生命的煉淨，茱利安也渴望藉由瀕死的經驗被神的憐憫煉淨，使她的生命更能榮耀神。她期待紀念基督的受難，藉由注視生命真正的焦點，以便讓所有事物回到應有的位置，發現生命真正的價值。¹⁰³Amy Appleford 認為，在中世紀末，學習面對死亡對修道者與隱士的靈修是很重要的。中世紀英國廣為採用與死亡有關的素材來進行靈魂的關顧。茱利安就曾經接受過教會對臨終者的所有儀式。¹⁰⁴因為她周圍的人認為她當時確實會死。神父會在儀式中鼓勵人要有道德悔改的表現，當死亡逼近，臨終者面對審判的臨近，情感上會產生恐懼的反應（害怕下地獄），於是，神父會給予救恩的安慰。

中世紀神學描述三一神是公義的審判者，而基督是罪人與憤怒之神中間的中保。因此，神父會用苦像來提醒罪人，基督是救恩的保衛者。¹⁰⁵當茱利安的目光注視著苦像，神視就在其中展開，於是，她看見在基督裡三一神對罪人的愛與保護。當神視展開時，茱利安也脫離了尋常的瀕死經驗。

當然，茱利安的禱告所渴望的是瀕死的經驗，而非真的發生死亡的事實。她盼望這種瀕死的經驗可以煉淨她，不僅使她知道如何面對死亡，預備自己進入與神同在的生命，也期望讓圍繞在她病床邊的見證人共同得到這種經驗。中世紀末的英國也鼓勵信徒參與他人的死亡，因為探訪臨終者或是墳墓，對生者也是重要的靈修經驗，讓他們因覺察生命的有限與必死而歸正。茱利安也很清楚她的瀕死經驗是見證，並且有如鏡子反照，讓人們看見自己未來的死亡，使人藉由認識死亡來認識神。¹⁰⁶

茱利安在前兩個禱告都加上但書，若是神的旨意。因此，是在合乎神旨意的前提下，期望禱告蒙應允。但第三個禱告渴

¹⁰³ Ibid., 59-61

¹⁰⁴ Amy Appleford 提到，在中世紀末的死亡文化中，神父常用的死亡教材有拉丁文的 *Ordo ad visitandum Infirmum* 與方言的 *The Visitation of the Sick*，在這兩本手冊提到，在神父到來之前，周遭的人可以如何幫助垂死者，以及神父用來幫助信徒進行最後的信仰告白與臨終儀式。告白的內容包括使徒信經，特別是基督童女所生、受難與復活，也就是十架的象徵與神學。儀式包括告解、聖餐與臨終膏油禮。也討論病痛的屬靈價值。See Amy Appleford, "The 'Comene Course of Prayers': Julian of Norwich and Late Medieval Death Culture," *Journal of English and Germanic Philology* (April 2008): 190-214.

¹⁰⁵ Appleford, "The 'Comene Course of Prayers'," 190-214.

¹⁰⁶ Appleford, "The 'Comene Course of Prayers'," 190-214.

望獲得三個傷口卻是例外。這種讓靈魂接受傷口的靈修傳統可能是源自二、三世紀的殉道者則濟利亞(Cecilia)的榜樣。在伯納德的《雅歌註解》也提到，靈魂因愛成傷。在方濟的靈修中，因著渴望在地上效法基督，以致領受五傷聖痕。靈魂接受傷口，是表明心靈願意被主刺穿，以痛悔接受祂的憐憫，認真的渴慕神，這是心靈向神敞開真正與神聯合的途徑。萊茵地區的道明會修女受到艾克哈與貝居安修女的影響，也經常提到靈魂是在受傷的基督裡，降服於神。¹⁰⁷忍受靈魂的傷口，是為了認同基督的受難，藉此產生痛悔、憐憫與渴慕神，以致帶來靈魂真正的醫治。為罪痛悔使人徹底的放棄自我中心，轉向神。分享基督對罪人愛的憐憫，使人真正關懷那些受苦的人。而渴慕神是意志的選擇，尋求專一向神的心思。渴望接受這些傷口既是人意志的選擇，也是出於神的恩賜，需要藉著神的恩典與教會的教導來領受，¹⁰⁸而禱告是她領受神恩典的重要途徑。

2. 神視經驗的過程

在茱利安所處的中世紀文化，往往透過大自然、圖畫、彩繪玻璃與詩篇、時禱書中熟悉的意象來理解神的奧秘。¹⁰⁹將《神愛啟示》對基督受難的描述與中世紀末的苦像圖畫或雕刻做比較，顯示出當時的靈修藝術對神視經驗所形成的刺激。儘管茱利安非常熟悉基督受苦的形象，但這些對基督受難的口頭與視覺的教導，仍不能讓她滿足，因為她渴望不受限制、沒有媒介的看見受難，也就是身體的看見。¹¹⁰也就是在每天的靈修操練以外，她還期望得著更直接的屬靈經驗，而這個經驗終於在她未預期的情況下發生了。

1373年的一場重病使她瀕臨死亡邊緣，神父將苦像舉在她面前，使她因救主得安慰。當她定睛於苦像的臉時，她的目光渙散，有如進入沈沈黑夜，但她卻看見一道特別的光，光照她對真理的理解，當她注視救主的臉時，看見十六個神視，這些神視呈現出基督受苦、瀕死一直到祂榮耀復活的轉變。¹¹¹這使她想起先前對神的禱告得到神的回應。而神視所啟示的內容，

¹⁰⁷ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 62-63.

¹⁰⁸ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 68-70.

¹⁰⁹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 19-20.

¹¹⁰ *Ibid.*, 40-43.

¹¹¹ *Ibid.*, 21.

成為她日後二十年靈修默想的文本。¹¹²當神視中止時，她身體的痛苦也解除了，她知道自己不會死。她的神視經驗得到一位來訪的宗教人士認證，並要她好好持守。在她病癒後不久就將神視經驗記錄下來，是為短版。但長版卻是在她經歷二十年隱士生活後對神視經驗更全面的解釋。

（五）茱利安的隱士生活

隱士(Anchorite)或女隱士(Anchoress)是指從世界退隱，在封閉的隱所過著嚴格自守的生活。這種獨處的生活，類似早期教會的沙漠教父。十一世紀，隱士的生活方式再度復興，但是，人們不是進到遠離人群的所在，反而是在城鎮當中獨居，他們將自己分別出來與神相交，也為他人或城市代求。因著隱士聖潔的名聲，許多人會尋求他們的屬靈忠告，並請求代禱、祝福或醫治。因此，雖然隱士從世界退隱，卻沒有從憐憫的服事退隱。阿萊德所寫的《隱士生活規則》提到，沙漠教父是隱士的模範，並且他要求女隱士要為窮人、孤兒寡婦、在海上遇難者、受試探的修士、困擾的高級教士以及軍人禱告，並且他勉勵隱士「在愛中打開妳的心靈，耗盡妳的眼淚，傾倒許多的禱告」。¹¹³隱士有如橋，站在因罪使得神人分離的裂縫中，讓人可以與天上的神和好，也協助人拔除罪的後果。¹¹⁴到了中世紀中期，隱士的功能包含啟發罪人悔改、為人代求，以及傳遞神的能力。因此，當時的君王、主教或修士群體會贊助特定的隱士，希望隱士為他們與他們所關心的靈魂代求，因為他們深信隱士專心禱告，他們與神的關係更親近，禱告也更容易蒙垂聽。¹¹⁵而城市居民也樂意以財物支持隱士，因為隱士是整個社會團體的靈魂人物。

¹¹² 比較偽文德的《默想基督生平》與阿萊德的《隱士生活規則》，要求隱士將自己放在歷史的景象中，茱利安的默想或許是基於這種默想傳統，但她並沒有敘述整個受難的故事，而是聚焦於特定時刻。這顯示《神愛啟示》與默想手冊中提到的靈修實踐還是很大的差異，茱利安的神視經驗更直接而有效的引發憐憫，也更具有原創性。這啟示成為她日後默想的文本，她花了二十年才理解其中的神學含意，並磨練她的敘事能力，使她能更精準的描述，並激發讀者對受苦基督的憐憫，因而長版內容是短版的六倍。See Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 44-50, 61.

¹¹³ Tom Licence, *Hermits and Recluses in English Society, 950-1200* (New York: Oxford University Press, 2011), 161.

¹¹⁴ Licence, *Hermits and Recluses in English Society, 950-1200*, 151.

¹¹⁵ *Ibid.*, 161.

隱修制度(anchorism)在英國漸漸制度化後，¹¹⁶尤以女隱士為多。對十三世紀的女性而言，進入隱室是頗有吸引力的生活選擇，因為她可以擁有自己的房間，有隱私，有自主，也有機會在智力上學習。隱士多半是由貴族或地區居民支助，女隱士也會接受神父與主教的探訪，並且不像在修院中的封閉苦修。但隱室生活也會面對試探（像是食物、無聊、講八卦、渴望異性陪伴等），因此，十三世紀的《修女誡律》¹¹⁷詳細規範了女隱士修道生活的細則，女隱士首要關注的是內在生命，強調中庸的生活方式，在對抗當代的生活標準時，也要防範落入英雄主義式的苦修。

茱利安在何時進入隱室？學者有不同的看法。¹¹⁸有人認為她在發生神視經驗時已經是隱士，可能因為生病，才容許神父及自己的母親在身邊。也有人認為，她在神視經驗之後，才選擇閉關，以認真處理這個特殊的屬靈經驗。甚至在寫了短版以後，因為怕引起教會對她的質疑，才進入隱室，以獲得教會的保護。但這些看法仍只是猜測。不過，可以肯定的是，在經歷這種改變生命的啟示後，確實需要時間與空間來理解、思想這些啟示，也需要有機會接觸神學著作，以便做出合宜的解釋。而在

¹¹⁶ 1298年，教宗波尼法修八世建立了官方的教會政策，將宗教封關納入教會法，作為官方認可的女性宗教呼召與表現，封關成為女性宗教與宗教呼召的特徵。Justine Semmens, "Infinite 'Beclouseness' in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*," *MFF* 43.1(2007): 40-50, citing Elizabeth M. Makowski, *Canon Law and Cloistered Women: Periculoso and Its Commentators, 1298-1545* (Washington, DC: Catholic Up, 1997), 9-21.

¹¹⁷ 本書原本是在 South West Midlands(ca.1225~1230)針對三位在賀特福郡(Hertfordshire)的女隱士所寫，後來修正，提供給其他人使用，有許多抄本流傳。

¹¹⁸ 較傳統的說法認為，她是凱羅修院的修女，因短版似乎是為那些渴慕過默觀生活的人而寫。See George Tyrrell, *The Faith of Millions* (London: Longmans, Green and Co., 1901), 9. 但這只能說明她寫短版時，正過著某種誓願的生活。但 Benedicta Ward 主張，並無證據顯示，她在成為隱士前曾是宗教人士，那些與她有關的不同遺囑也沒有提到她與任何宗教團體有關。在短版中提到她生病時，有母親在身邊，似乎不像是在修院或隱室。因此，他主張有可能她是一個年輕的寡婦，至少有一個孩子，但已過世。See Benedicta Ward, "Julian the Solitary," in *Julian Reconsidered*, ed. Kenneth Leech and Sister Benedicta SLG (Oxford: SLG Press, 1988), 10-28. David Knowles 主張，她在 1373 年寫啟示時，可能仍在家中。See David Knowles, *The English Mystical Tradition* (New York: Harper and Brothers, 1961), Denise Baker 主張，她在 1373 年已經很熟悉那些宗教人士或獨居者的靈修實踐，因此，在獲得神視時，有可能已是修女或隱士。而 Grace Jantzen 則主張，她是在經歷神視經驗，病癒後，進入隱室。See Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 23-24. Colledge and Walsh 認為，她在十幾歲已經進入宗教生活，可能是某個宗教團體的一員，並在 1393 年完成長版之後，進入封閉的隱士生活。See "Editing Julian of Norwich's Revelation: A Progress Report," *Medieval Studies* 38 (1976): 416-20 與 "Introduction," in *A Book of Showings*, 43-4. 但如果她是在完成長版之後，才進入隱士生活，書中所提及封閉與內在的線索，就變得毫無意義。而隱士的身分與她的著作也失去關連性。

當時，除了貴族以外，很少人能進入修院，而在修院以外，女性想花二十年從事默想與研究，也是不可能的，因此，茱利安選擇進入隱室，雖然失去身體的自由，卻獲得心靈的自由，又能得到教會的保護，這無疑是相當明智的選擇。¹¹⁹

中世紀末對成為隱士已發展出相當仔細的審查程序，並非誰都能成隱士，有隱士呼召的人須經過主教的審查，認證她所領受呼召的真實性，才會予以接納。而一旦接納，主教就要為隱士負責，供應她的需要，支持她的服事。進入隱室需要經過正式的閉關儀式。他們會先在教堂舉行彌撒，然後進到隱室，由主教祝福隱室後，帶領隱士入內，傳以聖油，主教將塵土灑在女隱士的身上和隱室中，象徵她已經進入墳墓，向世界死，然後隱士就留在裡面，其他人從外面關門，遊行回到教會，這種儀式非常戲劇性，讓隱士與觀禮者都知道，從此以後她對世界而言已經是個死人，永遠不會再走出被封閉的隱室。¹²⁰

茱利安在隱室的生活，可能是依據《修女誡律》的規則。¹²¹ 穿著舒適，或許蓋著白或黑色的面巾（《修女誡律》VIII:外在規則，202），象徵她是基督的新娘。食物營養，並不需要特別禁食。隱士可以有兩位僕人服事她¹²²，一位在家，一位在必要時外出購物（《修女誡律》VIII:外在規則，204）。因此，在隱室內實際上就是一個小家庭。隱室內或許還養著貓，以防老鼠。隱士也可以在導師的建議下，製作手工來養生，像是製作聖職人員的袍服或是窮人的衣物。在簡單樸素的生活中，有規律的禱告時間表。¹²³除了每日的禱告，也鼓勵她們讀書，包括詩篇、聖徒生平、講章和宗教單張，當然這些多半是方言的文本。¹²⁴不論茱利安是否讀過阿萊德的《隱士生活規則》或《修女誡律》，顯然她很熟悉這兩種隱士指南所提的規則。她在發展耶穌為母

¹¹⁹ Barbara E. Hamilton, "Vision and Revision: the Female Mystics as Writers in Late Medieval Northern Europe," (Ph.D. diss. of Graduate School-New Brunswick, New Jersey, 2009), 58-69.

¹²⁰ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 30-9.

¹²¹ 在茱利安的時代，《修女誡律》的規則已被廣為採用，可以幫助人了解茱利安在隱室的生活方式，以及隱士與教會的關係。但這些隱士還是可以合理且自由的運用這些規則，未必需要完全照辦。參 Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 6.

¹²² 記錄顯示，Thomas Edmund 在 1404 的遺囑留下一位女僕 Sarah 給她，另一位女僕 Alice 是 1415 年，由 John Plumpton 留下。Brant Pelphrey, *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg: Institut für Anglistik und amerikanistik, 1982), 11-2.

¹²³ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 9.

¹²⁴ Elizabeth Robertson, "An Anchorhold of Her Own: Female Anchorite Literature in thirteenth-Century England." in *Equally in God's Image: Women in the Middle Age*, ed. Julia Bolton Holloway et al., <http://www.umilta.net> accessed 26th April 2015.

的譬喻，也在這兩種指南中提到，雖然其中的想法不盡相同。

在隱士所住的小屋有三個窗戶，一扇開向教堂，使她參與彌撒並且領聖餐。另一扇通往僕人的房間，還有面向街道的窗有窗簾隔開。窗戶是隱士與外在世界的聯繫，在《修女誡律》提到，要盡量少愛你的窗戶，讓他們越小，起居室越窄越好（《修女誡律》II: 外在感官，66）。隱室唯一的一扇門，在閉關儀式中已永遠封印。¹²⁵

雖然隱室生活看似獨處，與世隔絕，但這只是整個圖片的一小部份。其實，隱士與群體之間的交流，不僅是物質的，也是屬靈的。隱士依賴群體生存，而群體也在屬靈上依賴隱士為他們的救恩代求並祈福，人們深知這些苦修者代求的價值，也願意支持他們。¹²⁶閉關的儀式有如封印，卻非絕對密閉，隱室仍可讓僕人、神職人員與訪客接近。因此，隱士需要小心管控隱室的開關，因為把他們封閉在其中的，不是大門的鑰匙，而是良心。¹²⁷隱士要謹慎分辨他與外在世界的關係，因為這是他的支持與養分，但也要小心避免因著社交活動，帶入外在環境的污染。在中世紀末期，社會對隱士的期望更看重隱士的社會性功能。與茱利安同時代的理查羅利認為，社會參與也是一種煉淨的形式，他認為隱士是教師。而希爾頓更大膽的主張，若有訪客來訪，隱士應當停下他的禱告來服事訪客。¹²⁸

茱利安作為隱士，仍是基督身體的一員，她的隱室就依附在教會的屋簷下。¹²⁹隱士(Anchorite)就像是錨(Anchor)一樣依附著教會這艘救恩之船，錨是用來穩定整艘船，而隱士也有如船錨，能讓教會穩定渡過暴風雨的海面。對諾威治這樣的海港城市，人們一定更能體會這層意義。因此，隱士代表所有基督徒過著聖潔的生活，信徒向他們學習，也信任他們的禱告，而隱士也了解她應當順服教會有如母親，正如她在教會的屋簷下，得到教會的支持與看重。¹³⁰

¹²⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 7.

¹²⁶ Ann Warren, *Anchorites and their Patrons in Medieval England* (Berkeley: University of California Press, 1985), 16, 45.

¹²⁷ Clay, *The Hermits and Anchorites of England*, 142.

¹²⁸ Hughes-Edwards, "How Good it is to be Alone? Solitude, Sociability, and Medieval English Anchoritism," 43, 46.

¹²⁹ 茱利安所屬的教堂如今仍在，是 1953 年重建，重建時也根據中世紀諾福克現存隱室的模型，來建造她所住的小屋。

¹³⁰ 禱告的時間表類似修道院，阿萊德曾將一天分成七段，諾威治座堂的鐘聲從 1325 年開始響起，

隱士與其他肢體，以及教會的權威有著實質的聯繫。Jones 提到，隱士生活使她擔任屬靈輔導，人們來到她的窗口尋求她的忠告，使她成為更大社會網路的一部份，她對人們提供的屬靈安慰，也分擔了神職人員所無法承擔的教牧關顧，而她的寫作更有助於創造與維持她的身分。¹³¹

茱利安很清楚她與同儕基督徒的連結，而《神愛啟示》的寫作正是她對同儕基督徒的關注與責任。隱室看似隔絕了世界，但它本身卻成為她與世界溝通的媒介。茱利安在此完成的《神愛啟示》是她幽居的成果，也是她提供給這些同儕基督徒甚至整個基督國度的禮物。她進入隱室的內在旅程是為了與基督更親密的相交，最後是讓整個群體都與基督親密相交，因此，隱室的呼召是為群體以及外在世界而存在的。¹³²

藉由僕人間的傳遞消息，隱士彼此也有互動的關係。中世紀盛行的隱士規則力求創造出隱士的身分，女隱士雖然在各自的房間內，但作為隱士的身分卻讓她們成為隱士群體的一份子，因為她們每天在同一時間做同樣的事情，也對社會展現出同樣的功能，完成同樣的任務。¹³³

（六）茱利安的寫作與權威

研究茱利安的中世紀專家 Anna Maria Reynolds 認為，十四世紀的英國出現一本女隱士所寫的書，誠然有如神蹟。因為當時英國教會反對女性對密契經驗的偏好，也反對她們有了這種經驗還把它發表出來。坎特伯里的大主教曾懲罰那些從事教導的女性，也不准用方言（英文）來寫作宗教的事。¹³⁴ 在這樣的處境與氛圍中，茱利安要將她的啟示教導同儕基督徒，無疑需要格外謹慎，因此，她在短版中一再強調她不是教師，以免被認為她篡奪了男性教導的權威。

茱利安也在《神愛啟示》中不斷強調順服教會的重要，「我相

因此，茱利安可能根據鐘聲來規劃自己的時間。See Robert W. Ackerman, "The Liturgical Day in Ancrene Riwe," *Speculum* 53(1978): 734-44.

¹³¹ Eddie Jones, "Anchoritic Aspects of Julian of Norwich," in *A Companion to Julian of Norwich* ed., Liz Herbert McAvoy (Cambridge: D.S. Brewer, 2008), 87, cited in Hughes-Edwards, "'How Good it is to be Alone?' Solitude, Sociability, and Medieval English Anchoritism," 43-46.

¹³² Elise A. Feyerherm, "Lives of A Cell: the Vocation of the Anchoress in Ancrene Wisse and Julian of Norwich's Showings," (Ph.D. diss. of Boston College. Sep. 2001), 1-15.

¹³³ Michelle M. Sauer, "'Prei for me mi leue suster': The Paradox of the Anchoritic 'Community' in Late Medieval England," *Prose Studies*, 26:1-2(2003): 153-75.

¹³⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 10-11.

信教會的教導……沒有什麼能使我遠離教會的教義」，特別是當她的教導與教會教導看似有衝突時，這種自我限縮的語氣格外明顯。不僅茱利安謹慎的迴避異端的指控，就連長版的抄寫者也對讀者提出類似的警告：「要注意，不要根據自己的喜好接受一件事而拒絕另一樣，因為這是異端的氣質。」¹³⁵

在女性寫作不受待見的氛圍中，茱利安如何建立起她寫作的權威性？首先，她的優勢在於她作為女隱士的地位是教會權威所賦予的，因而使她有了聖潔與智慧的名聲。¹³⁶人們相信她會看見神視是她應得的獎賞。藉著聖潔的神視，她將自己與神相連，也與信徒群體相連。隱室的牆提供她安全的避風港，¹³⁷也因著她進入隱室，將自己獻為活祭，專心為世界禱告，不再參與世界，反而讓她擁有了屬靈的權威，對社會產生影響力。¹³⁸

其次，神視經驗成為她權威的封印，¹³⁹當然並非所有神視經驗都能被認證，唯有當神視者的意志與神聯合才會有權威。因為接受異夢與神視並能予以解釋的關鍵，在於神視者本身在道德與屬靈上的敬虔，¹⁴⁰在此框架內，神視經驗被認為是神直接的啟示，使她與先知的傳統產生連結，不僅如此，茱利安在長版中強調，在經過二十年的默想後，神清楚指示她，整個啟示的意義就是神的愛，這些都強而有力的認證了神視經驗與文本的權威與正統性。¹⁴¹

最後，在經歷一生的隱士生活後，茱利安所獲得的成果就是她的作品獲得正統教會的接納，她被放在與《修女誡律》與理查羅

¹³⁵ 在茱利安出生前一百五十年，歐洲成立異端裁判所，他們根據心理的態度與所謂的氣質來審判異端，因此，抄本的註解者要求讀者要接受所有事實，了解每件事都要根據聖經，不能憑自己的喜好來接受這個（啟示），或拒絕那個（教會的教導），因為這是異端的氣質：Beware that you do not accept one thing which is according to your pleasure and liking, and reject another, for that is the disposition of heretics.(86.343) 換言之，這啟示乃是一個指標，讓他們不得與教會分離。See Michael J. Dillon, "What is Julian of Norwich's Contribution to Contemporary Christian Spirituality?"(Thesis of Master of Theology of Mrlbourne College of Divinity, 2010), 91.

¹³⁶ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 20-21.

¹³⁷ Jenna Tynan, "The anchoress and the self-proclaimed prophet: Medieval female writers in Ecclesiastical Society," *Discoveries* (Spring 2008): 91-100.

¹³⁸ Aspen Amanda Hougen, "Through the veiled window: feminine autonomy, masculine authority, and discursive tension in anchoritic writings," (M. A. Thesis of Montana: Montana State University, April 2011), 57-61.

¹³⁹ Elizabeth Alvilda Petroff, ed., *Medieval Women's Visionary Literature* (New York: Oxford University, 1986), 3-5.

¹⁴⁰ Bickley 提到，茱利安的三個渴望代表她與神意志的結盟。她在瀕死的邊緣所宣告的信仰，有如對殉道者忠誠的考驗，帶給她不能被否定的神聖地位。See Bickley, "Dreams, Visions, And The Rhetoric of Authority," 93-111.

¹⁴¹ Ibid.

利的隱修傳統中，也與希爾頓、《不知之雲》這些靈修作者並列，顯示教會權威對她作品的接納。

三、神愛啟示的寫作、抄本與流傳

(一) 短版與長版的寫作

大部分學者都同意，短版可能是最初的抄本，是在神視經驗後不久，約在 1373 年左右寫成。長版則完成於 1393 年，長版是對短版的修正與註解，內容是短版的六倍。¹⁴²當茱利安完工時，已經五十歲。《神愛啟示》最初的原版（1413 年）可能是由一位迦密會的抄本註解者所聽寫，¹⁴³當時她已經七十歲。並經過大主教 Chancellor Arundel 的審查。

比較短版與長版之間的差異，反應出茱利安在這二十年間有著多方面的成長：

1. 對寫作權威的自信：短版與長版之間最明顯的改變就是茱利安在寫作上的自信，她接納了自己的性別。在十四世紀英國保守主義的氛圍中，女性要寫一本教導基督徒的書，必須對自己很有信心，茱利安是英國第一位用方言（英文）寫作的女性。因此，在短版中，她一再為自己的行動辯護，解釋她的寫作動機，是為了同儕基督徒：「但神禁止你這麼說，或者把我當作教師，因為我不是教師，這也永遠不是我的意圖，因為我只是女人，無知、軟弱、脆弱。但我知道我所說的，是藉由祂的啟示所領受的，祂是權能的教師。真愛推動著我，要我將這些告訴你們，因為我希望神被人認識，讓我的同儕基督徒能被更新，正如我期望自己能

¹⁴²多數人都認為長版乃是擴充的短版，但 Julia Holloway 主張，Westminster 抄本是在 1370 年就寫成，後來加上神視的文本，形成長版。因此，短版乃是長版的節縮版，以挪去在 Westminster 抄本中較激進的神學。但 Bauerschmidt 認為，這可能會讓她的神視與神學缺乏關連。See Bauerschmidt, "Appendix" in *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), 263-4; Julia Bolton Holloway, "Chronicles of a Mystic," *The Tablet* (May 1996): 10.

¹⁴³ 有關茱利安如何寫下她的文本，學者經過多年討論仍無定論，Marion Glasscoe, Caroline Walker Bynum 與 Felicity Riddy 都曾追溯茱利安散文的口語性。See Marion Glasscoe, "Evidence of Orality in Julian's Short Text," in Vol. 10 of *Mystical Tradition and the Carthusians*, ed. James Hogg, 71-84; Caroline Walker Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages," in Vol. 1 of *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feher et al., 160-219. (New York: Zon, 1989), 196; Riddy, "Women Talking," 112-4. Felicity Riddy 認為，這些神視乃是合作完成。但 Nicholas Watson 卻排除有書記的參與。See Nicholas Watson, "The Composition of Julian of Norwich's Revelation of Divine Love," *Speculum* 68(1993): 674, cited in Jenny Rebecca Rytting, "The Literary and Devotional Contexts of Julian of Norwich," *Mystics Quarterly* 34, no. 3/4 (September/December 2008): 71-84.

更恨罪與更愛神。既然我明白祂的旨意是要讓人人皆知，難道只因為我是個女人，我就不該向你訴說神的良善？」（STVI.189）然而，在她寫長版時，所有的自我懷疑都消失了，不再有短版中那種自我藐視的聲音，只有充滿安靜確信的教導。¹⁴⁴

Stone 認為，她相當肯定自己的文本顯明基督是核心人物，她的作品反應出安靜與分析的調性，使她的神視更具可信度與真實性，這種安靜、冷靜與反思的態度，造成有效的散文風格，讓自己成為支持教會權威的宗教學者。¹⁴⁵Lynn Stanley Jonson 研究她的修辭技巧，主張她多次修正神視，並注意她神視的日期與細節，顯示她是高度自覺的作者，也闡明她在文學與教育的權威，以及她作品的正確品質，說明她有仔細考慮過她的作品是要被人公開接納的。她在修正文本時，以分析的方式描述每個啟示，這種分析的調性使她的文本不只是建議我們讀她的書，也是成為聖徒的指引。¹⁴⁶

2.從短版與長版的間隔，也可以看出茱利安在神學與文學的成熟。就神學而言，長版大大擴張了與神聯合的主題，特別是第十四個啟示，與神聯合主導著她二十年間的反思。就文學而言，在長版中，運用了百分之八十的短版內容，也運用了許多技巧，像是交互參照、改寫添補與摘要，¹⁴⁷長版擴充最多的是在十三至十六個啟示，顯示她對短版的後續修正，增加將近三分之二的內容，單單第十四個啟示就佔了長版三分之一的篇幅，主僕比喻是短版所無的，用來解釋主僕比喻的基督為母與屬神意志都是在長版中才有的內容。這說明在寫短版時，這部份的啟示讓她深感困惑，直到後來才了解其中的意義。而在文學風格上，她也運用更多的譬喻與多種聲音的呈現，¹⁴⁸這些都說明茱利安在這二十年間在寫作能力上也有相當程度的成長。

¹⁴⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, xii.

¹⁴⁵ Robert Stone, *Middle English Prose Style: Margery Kempe and Julian of Norwich* (The Hague: Mouton & Co. N.V., Publishers, 1970), 49-50, cited in Jenna Tynan, "The anchoress and the Self-Proclaimed Prophet: Medieval Female Writers in Ecclesiastical Society," 91-100.

¹⁴⁶ Lynn Staley Johnson, "The Trope of the Scribe and the Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe," *Speculum* 66(1991): 820-38, cited in Tynan, "The anchoress and the Self-Proclaimed Prophet: Medieval Female Writers in Ecclesiastical Society," 91-100.

¹⁴⁷ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism(1350-1550)*, 438.

¹⁴⁸ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 33-9.

3.從自傳式的報導到引導默想的指南：短版經常被認為具有自傳性的細節，強調她的神視經驗，她是神視的見證人與第一讀者。而從短版擴充為長版，是茱利安經過二十年接受聖靈內在教導的成果，因此，長版的架構也具有教導性。Susan Hagen 主張，茱利安將短版情感性的語言，轉為長版具有高度視覺的意象，這些意象的功能是教導與記憶的工具。¹⁴⁹

她非常有意識的運用所有文本的元素，教導讀者如何尋求神，而非煽動讀者的情緒層次，或用精緻的論述來說服讀者的理智，乃是結合這兩者創造出一種經驗，讓讀者從她的文本中，知道如何在屬靈上成長，並深刻傳遞在自身的經驗中。因此，她描述她的靈閱，以便教導他們靈閱。以她對聖經長期的默想與靈閱，來默想靈閱神視的經驗，並用她熟知的神學概念來解釋她的神視。她也模仿許多情感傳統所用的技巧，以指導讀者的回應與解釋。其目的是為了攪動他們的心靈，讓他們更加愛神，緊緊倚靠神，成為神的愛人。¹⁵⁰她在長版中邀請讀者不是看她，而是看神，因為神的旨意要她所有的同儕基督徒透過她的記載來接受這些神視，有如神對他們直接的啟示。¹⁵¹這顯示她對文本的信心與放手，相信讀者有能力正確的理解啟示。¹⁵²她邀請讀者透過靈修默想參與她的神視經驗。但她並不允許讀者可以隨便默想，因此，她設定了安全的界限，文本的界限就是指向神的愛，沒有其它的解釋。¹⁵³一切的解經都必須促進愛神與愛鄰舍。

在短版中，茱利安偏愛使用第二人稱命令式。但在長版中茱利安清楚提到她不是為了自己而寫，乃是為了同儕基督徒，她相信她所理解的可應用於每個人，因此，比起短版，她更喜歡使用第

¹⁴⁹ Susan K. Hagen, "St. Cecilia and St. John of Beverly: Julian of Norwich's Early Model and Late Affirmation." in *Julian of Norwich: A Book of Essays*, ed. Sandra J. McEntire (New York: Garland, 1998), 91-114, cited in Rytting, "The Literary and Devotional Contexts of Julian of Norwich," 71-84.

¹⁵⁰ Anna Lewis, "Directing Reader Response: Julian's Revelation as a Guided Meditation," *Mystics Quarterly* 35, no.1/2 (March/June 2009): 1-27.

¹⁵¹ 茱利安的啟示有著公共的目的。因為這是神的旨意要讓所有人在其中看見神。她相信她的神視是出於神的行動，但這種啟示有別於耶穌基督使徒的基礎啟示(foundational revelation)，是一種依賴性的啟示，建立在持續在歷史中，在信徒生活中所經驗的啟示。茱利安的啟示是屬於後者。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 39-40. 對中世紀的人，所有的情感默想文本總是受到聖經敘事的真理約束，《神愛啟示》也是被保守在安全的範圍中。See Lewis, "Directing Reader Response: Julian's Revelation as a Guided Meditation," 1-27.

¹⁵² Lewis, "Directing Reader Response: Julian's Revelation as a Guided Meditation," 1-27.

¹⁵³ 就像是奧古斯丁的解經框架 (caritas-cupidity)：聖經教導的無他，只有愛(caritas)，聖經控訴的無他，只有貪婪(cupidity)。See Augustine, Saint. *On Christian Doctrine*, trans. and ed. D. W. Robertson, Jr. (New York: Macmillan, 1958), 88.

一人稱多數(we)，強調她與讀者強烈的聯合感。她是他們的代表，也是他們的榜樣，向他們示範該如何回應神的啟示。她要讀者學習的不僅是啟示的內容，也是對啟示的解讀，從而建立她解釋的權威，讀者必須透過她，才能正確解釋這些啟示。¹⁵⁴她也示範了在面對神學的兩難，當神向人隱藏祂的祕密時，如何抗拒好奇心，謙卑的接受教會的教導，唯有藉著正確的回應，跟著她的思路走，因為她已經走過其中的問題、掙扎與起伏。¹⁵⁵

(二) 《神愛啟示》的抄本

原始的抄本並不存在。但《神愛啟示》至少有兩個版本就是短版(The Short Text)與長版(The Long Text)。短版目前只存留最古老的 Amherst 抄本，而長版有兩個抄本傳統就是巴黎抄本與 Sloane 抄本。現代翻譯者通常是參考巴黎抄本，因為該抄本似乎更接近正確的原版。¹⁵⁶

《神愛啟示》的長版比短版出名。由於該書是女性所寫的神視文本，在十五世紀羅拉德派被定罪後，該著作僅在英國的宗教女性中傳閱。改教後，有些本篤會的修女帶著該文本流亡到法國。因而現存的抄本（巴黎抄本與 Sloane 抄本）多半是在歐陸所保存的。

《神愛啟示》一直未被人廣泛的認識與閱讀，一直到十七世紀首度出版時，主教 Stillingfleet 還認為本書是「頭腦混亂者的荒誕啟示，是褻瀆與沒有意義的胡說八道」。¹⁵⁷直到二十世紀的文學作

¹⁵⁴ Lewis, "Directing Reader Response: Julian's Revelation as a Guided Meditation," 1-27.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Glasscoe 列舉神愛啟示的抄本共有以下七種：抄本一，British Library, Sloane Manuscript No.2499 可能抄寫於 1650 年，是由流亡於巴黎的英國本篤會修女所攜帶並抄本的。又名 Sloane1 抄本(S1)。該抄本雖然日期較晚，確保流了十四世紀末、十五世紀初的原始片語與用。抄本二，aris Bibliotheque Nationale, Fonds Anglais No. 40.可能拷貝於十七世紀，模仿 1500 年的抄本，又名巴黎抄本。雖然年代較早，但其書寫字體卻更現代化，因此，學者認為他的紙張雖然仿古，卻比較接近現代。抄本三，British Library, Additional Manuscript No. 37790，可能出自十五世紀的修道院，出自 1413 的原版寫成，可能是現存最古老的抄本，乃是唯一的短版，又稱 Amherst Manuscript，並未廣為閱讀與編輯。抄本四，British Library, Sloane Manuscript No. 3705. 可能拷貝於十八世紀無名氏之手。乃是將 Sloane 1 現代化 (Sloane2, S2)。抄本五，St. Joseph's Colloge, Unhooland(Lancashire, England)。抄本六，Westminster Archdiocesan Archives, London. 可能是在十五世紀晚期或十六世紀早期，保留於西敏寺座堂，應該是最古老的長版抄本。說明茱利安寫作完成，是與希爾頓的《靈程進階》差不多的時期。抄本七，Cressy Text 第一版是最早的印刷版本，由 Hugh Serenus Cressy 神父在 1652 年出版，Cressy 神父曾在巴黎服事英國本篤會的修女，也是本書首度開始有較廣泛的讀者群，對後續了解茱利安的著作扮演了重要的角色。See Marion Glasscoe, "Visions and Revisions: A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich," *Studies in Bibliography* 42(1989): 105.

¹⁵⁷ Frederick Christian Bauerschmidt, *Julian of Norwich and the Mystical Body of Christ* (Notre Dame,

者艾略特(E. S. Eliot)、Iris Murdoch 與 Denise Levertov 才重新提到茱利安。恩德曉(Evelyn Underhill, 1875-1941)在 1967 年出版的《密契主義》(*Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*)對她的靈修大力推薦。1978 年, Edmund Colledge 與 James Walsh 出版的注釋本, 包含長版與短版, 主要是根據巴黎抄本翻譯, 也參考 Sloane 的讀本, 是最常被人引用的。2006 年, Nicholas Watson 與 Jacqueline Jenkins 也出版了注釋版, 包括長版與短版, 本論文所引用的版本, 長版採用 James Walsh 的譯本,¹⁵⁸也參考 Grace Warrack 的現代英文譯本。¹⁵⁹

小結

本節帶領讀者走進隱士茱利安所生活的諾威治城, 在中世紀, 這個海港城市商業發達, 各類宗教修會林立, 提供信徒豐富的屬靈資源。而十四世紀的英國正受到戰爭、飢荒、瘟疫的襲擊, 異端與農民革命造成社會動盪, 教會也受到教廷大分裂的影響。茱利安在《神愛啟示》中的教導與輔導, 針對百姓心中的恐懼不安, 提供了神職人員所未能給予的心靈慰藉與鼓勵。

茱利安個人的身分背景, 學者尚無定論, 但從她的著作可看出她卓越的方言寫作能力, 也擁有修道生活的靈閱與寓意解經的能力, 她熟悉修道神學的思想, 也反映出偽丟尼修神祕神學的影響, 她以神學的視角對自身的神視經驗進行深刻的反思。她的密契思想不同於英國同時代的靈修作者, 反倒比較接近歐陸, 特別是萊茵地區的密契思想。

她的靈修生活受到十二世紀以來流行的情感靈修所影響, 從她向神禱告的三個恩賜, 表達她與神聯合的渴望, 她的神視經驗是神對她禱告的回應, 也發生在死亡的靈修情境中。當她病癒後, 接受隱士生活的呼召。進入隱室, 使她有時間與空間去反思她的神視, 因而完成《神愛啟示》的短版與長版的著作。她的隱士身分使她成為隱蔽的公眾人物, 她的神視賦予她教導的權柄, 使她

Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), 1.

¹⁵⁸ *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, trans. James Walsh, vol. 3 of Religious Experience Series (Indiana: Abbey Press, 1961)

¹⁵⁹ Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, trans. Grace Warrack (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2002) 這個譯本將茱利安的著作帶給更廣泛的讀者群。導論中特別鼓吹茱利安乃密契者, 透過受苦去經歷神的同在。在分析她的文本特徵時, 提到她具有學院人士(Schoolmen)的特徵, 而非單純的密契者。因為她能用健康與批判的觀點來看自身的經驗。

和她的著作可以被教會接納，並且發揮對世界的影響力。

《神愛啟示》現存兩種版本，短版先完成，長版是對短版的擴充與解釋，分析這兩個版本的差異，可以看出作者在神學與文學上的成長。目前留下具有權威的抄本，短版只有一種(The Amherst Version)，而長版最著名的有兩種：Sloane抄本與巴黎抄本。還有若干權威性的英譯本，可作為文本分析的根據。

第二節 《神愛啟示》的文本綜覽

一、本書的性質與寫作目的

《神愛啟示》是帶有自傳性，又用於靈命培育的靈修經典。書中反應出作者本身的靈性經驗，並對此經驗做出深刻的神學反思，正如Turner所觀察的，作者深受中世紀早期神學家（安瑟倫、伯納德、文德與多馬·阿奎納）的影響，結合了修道神學與經院神學的特徵。書中雖未直接引述聖經，或引證某些神學家的論述，但從字裡行間卻可以看出，作者將她所領受的教會教導（包括神職人員的講道與修士的分享），與她個人日常的靈修實踐（隱士生活的常規）結合，¹⁶⁰成為她反思神視經驗的豐富養分。在面對神視啟示與教會教導有衝突之處，她往往一再向神探問，渴望更深的看見，以明白所得的啟示。由此漸漸發展出既合乎正統規範，又具有創新洞見的神學，因此，本書被視為沈思性的方言神學。¹⁶¹

作者在第一個啟示中，就開宗明義的說：「希望同儕基督徒也能看見與知道我看見的，因為這對他們是安慰，因為這些神視是可以顯給所有人的。」(LT1:8.59-60)寫作本書的目的不是為了智力的自我實現，而是為了服事同儕基督徒，邀請他們參與進入作者的神視經驗，並一同默想與分辨。¹⁶²她希望藉此，讓所有在基督身體裡的基督徒都能清楚「所有人的生命都應當得救，因為神是良善的一切，祂愛祂所造的，祂愛所有基督徒，因為祂愛萬有。我盼望所看見的能被真正教導並由此得安慰。」(LT1:9.61-2)因此，本書具有明顯的教牧性，它的存在是為了培育信徒靈命，使他們

¹⁶⁰ Janet Martin Soskice, *The kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 131.

¹⁶¹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, ix-x.

¹⁶² Lewis, "Directing Reader Response: Julian's Revelations as Guided Meditation," 1-27.

在亂世中藉由這些教導來鞏固信心、擁抱盼望，並且愛神更深。

在最後一章提到：「本書始於神的恩賜與恩典，但尚未完全展現（或演出），如我所見。」(LT16:86.208-9)¹⁶³這說明這本書的內容是需要透過人的生命來實踐與呈現，因此，本書尚未完成，而且也永遠不可能完成，因為書中所期望的靈命塑造的果效，將隨著對文本更多的閱讀，展現在更多讀者的身上，以致於讓更多得救的靈魂得以進入基督的身體，直到最後一個靈魂進入為止。

二、本書的結構

(一) 以神視經驗的敘事為骨幹

本書是以十六個啟示為全書主幹。長版的第1章就是十六個啟示的目錄，是引導讀者綜觀整個啟示的地圖，並形成讀者對文本的期望。在第2與3章以敘事形式，提供了神視發生的歷史場景，於是進入第一個神視的啟示，一直到第十五個啟示，再度回到歷史的場景，因此，神視的敘事是貫穿全書的脈絡，而歷史場景則提供了神視發生的背景。¹⁶⁴

第一至十二個啟示相當緊湊而連貫，以基督的受難為主軸，啟示的一開始，從基督戴荊棘冠冕流血的頭、血肉模糊的臉、因鞭打而體無完膚的軀幹、以致瀕死到斷氣、在十架上因失血而枯竭、骨肉崩毀的死亡、最後敞開肋旁的傷口，但最後卻在一瞬間由死亡轉為復活的榮耀，因此，第十二個啟示，以基督一系列榮耀的自我宣告：「我是」(I it am)進入高潮。

在短版的13章之後，身體的神視就停止了，她似乎進入啟示的第二階段接受內在的教導，在她的裡面出現話語以及屬靈的看見，啟示也變得更加理論性，需要進一步的反思。¹⁶⁵第十三個啟示是由罪的探索與她自身的痛悔來主導。¹⁶⁶由於第十三個啟示的問題並未徹底解決，因此，在長版中第十四個啟示才提到主僕寓言，以此解答她心中的疑惑。主僕寓言的解釋帶出罪與贖罪論，基督的母性等重要課題。最後回答何以一切都將變好的可能性。

¹⁶³ 正如 Bauerschmidt 引用 Nicholas Lash 所言：「文本的解釋是最後要帶出信徒群體的生命、活動與組織。」 See Frederick Christian Bauerschmidt, *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ*, (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1999), 191-201.

¹⁶⁴ *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, trans. James Walsh (Indiana: Abbey Press, 1961), 47-50.

¹⁶⁵ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 61.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 33-39.

第十五個啟示進入神視經驗的尾聲，又回到歷史場景，她提到因著缺乏信心使她失去神視中的安慰，以致兩度經歷魔鬼的試探與攪擾，然而，當她再度定睛十架，就戰勝了仇敵。她明白，儘管神視經驗會過去，但信心卻能持守神視中的啟示。¹⁶⁷第十六個啟示是整個啟示的總結，肯定前面的十五個啟示。最後一章，主親自提出「愛是主的意義」，表明整個啟示的中心思想，也是理解整個啟示的鑰匙，為整個啟示劃下完美的句點。

由於長版是將短版的單純記事發展為意義的解讀，因此，在擴充啟示的內容時，讓原本只有一天的神視經驗，以分解的形式呈現在整個默想的連續線上。¹⁶⁸ Colledge and Walsh 觀察到，為了呈現整個啟示在意義上的整全性，茱利安也採用交叉參照來見證她默想的過程，以表達啟示的合一與彼此關連。¹⁶⁹

（二）三個傷口的禱告是貫穿短版與長版的主题

作者茱利安曾向神要求三個傷口：痛悔、憐憫與渴慕神為恩典¹⁷⁰，這是她神視經驗的前提，因此，神視經驗是對這個禱告的回應，也構成了思索神視經驗的主题。Denise N. Baker 根據這三個傷口形成短版主题的大綱。¹⁷¹

· 第 1 至 13 章，在基督受難的不同時刻，經歷對主的憐憫與同理。

· 第 14 至 25 章，罪與痛悔的主题不斷出現。

· 與神聯合的不同模式形成默觀的主题，出現在第 4 章、9 章、13 章、19 章與 22 章的啟示中。¹⁷²

也就是說，在整個啟示的過程中，作者不斷對神視產生憐憫與痛悔的回應，最終的目標是在默觀中與神聯合。短版在 13

¹⁶⁷ *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, trans. James Walsh, 176-83.

¹⁶⁸ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 139-40, citing B. A. Windeatt, "The Art of Mystical Loving: Julian of Norwich," in *The Medieval Mystical Tradition in England*, ed. Marion Glasscoe, Papers Read at the Exeter Symposium (Exeter: University of Exeter, 1980), 60.

¹⁶⁹ Colledge and Walsh, "Introduction," *A Book of Showing*, 1:21

¹⁷⁰ Sally Barr Ebest and Ron Ebest, ed., *Reconciling Catholicism and Feminism? Personal Reflections on Tradition and Change* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press), 177-89. 提出三個關係的面向，以無止盡的痛悔自己的罪，無止盡的憐憫他人，無止盡渴慕神解釋這三個傷口。

¹⁷¹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 33-39; Brant Pelphrey, *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich* (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1982), 80-83. 將長版的三方面主题架構與三種愛的意義連結。Bernard Ginn 同樣用三種愛的意義：非受造的愛、受造的愛、給予的愛來分析長版的主题。See McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 438-70.

¹⁷² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 33-39.

章描述這段神視的總結時提到，默觀神性是她屬靈努力的最終目標。在長版中，渴慕神的主題得到更充分的發揮，顯示她在初得啟示時，可能只是默觀的新手，而當長版完成時，她已是箇中老手，也據此形成她的密契神學。¹⁷³

在長版中，第一與最後的屬靈啟示，都提到靈魂與三一性格間本體的聯合。第一個啟示是人住在神裡面，最後的啟示則是耶穌住在人的靈魂中，得以成全。¹⁷⁴這說明三一神啟示的目的就是讓我們永遠住在祂的愛裡，祂也住在我們對祂的愛裡(LT16:84.206-7)，至於整本《神愛啟示》，如何將神的愛展現在人面前？以下提供初步的導覽。

三、十六個啟示的內容綜覽

(一) 第一個啟示：後續啟示的根基(長版 1 至 9 章)

第一個啟示包含以後所有啟示的主題，像是可稱頌的三一；三一與受造的關係；基督道成肉身與十架受難的意義；神與人靈的聯合，以及許多美好的教導。而最後一個啟示是總結與肯定先前的十五個啟示(LT16:66.176)。因此，這十六個啟示其實是一個完整的愛的啟示，每個啟示彼此關連，是一整體。

啟示的一開始是身體的看見，看見基督流血的頭，從荊棘冠冕流下的血又多又熱，有如生命一般新鮮(LT1:4.51-52)。茱利安當時正經歷瀕死之苦，反照著基督瀕死之苦。Walter Kasper 提到，神學是以受苦的經驗為起點，而非沒有邊際的現象，受苦是人類經驗的核心，而她所關注的是：神如何與受苦的人有關連。¹⁷⁵

當聚焦於十架(苦像)，所有受造都被帶入基督受苦的經驗中，挑戰我們在面對存在的痛苦，如何去面對黑暗。從基督受苦的黑暗中，可以發現神的光，並顯示神把人的受苦放在祂的存有中，與人一同受苦，以致祂成為拯救的神。這說明十架不是用來安撫神憤怒、補償罪債的犧牲，而是神積極主動地採取愛的行動，進入人類的受苦經驗中，與人合一。¹⁷⁶

第一個啟示兩度提到基督流血的圖像(長版第 4 章與第 7 章之後)，在此受難的景象中，她卻經驗神以極大的喜樂充滿她，這

¹⁷³ Ibid., 33-4.

¹⁷⁴ Ibid., 33-9.

¹⁷⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 22.

¹⁷⁶ Ibid., 205.

說明十架的基督與三一神的臨在是合一的。所有後續的啟示，也都建立在三一神的本體，又是以基督為中心，這種對三一的體認，形成後續描述的韻律公式。¹⁷⁷

長版第7章更仔細的描述基督流血的頭，採用更多日常生活的意象，如雨後屋簷、彈丸、鯡魚的尺寸、破爛的衣服，說明她寫作長版時在觀察力與描述能力的提升，也表達見證受難的痛苦所帶給她的情緒反應，透過這種報導，期望引起讀者產生憐憫的回應。¹⁷⁸接著，她提到神的「有禮」(Courtesy) 與「親切」(Homeliness)，說明神愛的品質。神的有禮顯出祂的慷慨尊貴，神的親切顯示祂的謙卑親近，這兩個辭彙也多次出現在後續的啟示中。

在兩度描述流血的頭之間，穿插了兩個與受造有關的比喻：衣服與榛果。受造（世界）有如榛果般的小物，它的「小」似乎瞬間就落入虛無，反諷的道出人追求世界的可悲與愚昧，並引導人看重非受造的神。但小物雖然不重要，卻被放在神的手中，是「神所造作、珍愛與保守的」，道出神對受造的愛。Marsha L. Dutton認為這個小物的神視反應出先知阿摩司的異象（摩 7:1-3），茱利安也像這位古代的以色列先知，體會國家的惡行招來審判，因而向神呼求，但最後，她發現神的旨意不是要毀滅，而是要拯救。因此，如果奧古斯丁的觀點認為多數人都要毀滅，只有少數人（十四萬四千人）才能得救，那麼，茱利安的救恩論顯然是大多數人都應該享受天堂的尊榮，只有少數堅決抗拒神的愛才會被定罪。¹⁷⁹

衣服的比喻出現在榛果比喻的前後，有如將榛果包覆在核心，就如神將人靈有如衣服一樣，包覆在祂的良善中。在中世紀末，衣服是慈悲與靈魂救恩的象徵。¹⁸⁰這兩個比喻都描述了三一神與受

¹⁷⁷ 在《神愛啟示》中，三元組合是不斷出現的主題。如：接受啟示的三種方式、在榛果的比喻中，神造它、神保守它、神愛它。out of whom……in whom……into whom表達我們的生命如何扭結於三一，並用時間的過去、現在、未來，表達我們的受造與父連結，我們今生的維持與子相連，我們將來的成全與聖靈相連（神愛啟示58章）、人的實體也與三一連結。我們的生命也在三裡面：我們有我們的存有、我們有我們的增加、我們有我們的成全。基督的三種母性連結三種工作。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 27, citing J. P. H. Clark, “Nature, Grace and the Trinity in Julian of Norwich,” *Downside Review* 100 (1982): 203; Andrew Sprung, “‘We nevyr shall come out of hym’: Enclosure and Immanence in Julian of Norwich's Book of Showings,” *Mystics Quarterly* 19, no. 2 (June 1993): 47-62.

¹⁷⁸ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 52-55.

¹⁷⁹ Marsha L. Dutton, “Julian of Norwich, Medieval Anglican,” in *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*, ed. Marsha L. Dutton & Patrick Terrell Gray (UK.: William B. Eerdmans Publishing Co.), 108.

¹⁸⁰ Valentina Zivković, “Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation in Late Medieval Koto(Cattaro),” *Balkanica* 39 (2008): 103-114.

造的關係，也建立了人在神面前的身分：我們是受造（有限的）、是神所愛的、是神所保守的。這也說明救恩的應許是向普世人（以及整個宇宙受造）敞開的，以後的啟示中一再強調這點，帶出了樂觀正向的救恩論。

看見基督受難，使作者體會自己在肉身中是個有罪的受造。但神有能力對抗地獄的惡靈與心靈的仇敵(LT1:4.51-2)。就如馬利亞雖知自己渺小，卻以順服回應神(LT1:4.51-2)。第7章再度提到馬利亞擁有的智慧與真理，使她充滿敬畏與謙卑。因而領受恩典與美德，超過所有受造(LT1:7.57)。這兩處提到馬利亞是與十架聯合的靈魂，說明與神聯合就是像馬利亞一同效法基督的受苦。在第一個啟示結束時，她將這段啟示總結為六點摘要(LT1:8.59-60)，成為她發展後續論述的前提。

（二）第二個啟示：基督被折磨的臉（長版 10 章）

第二個啟示在長版中的修正，比原本的短版多過七倍，茱利安默想耶穌血肉模糊無法辨認的臉，在黑暗中她渴望有更多的光。她覺察到自己的眼瞎，也看見自己需要以神的眼光來尋求看見祂，而非靠自己的肉眼。

因著她的尋求（禱告）帶來更多看見，使她體會基督那不能分辨的臉，正是表明神的形象因罪以致不成人形，需要透過基督救贖的行動（已這不成人形的樣子），恢復成原來的樣式。她引用羅馬的神聖面巾說明耶穌的苦難乃是穿著我們的罪，最後是要帶來救恩與醫治。因此，這被罪折磨不成形的臉如今成為她的安慰，因為祂的不成人形，使救恩（恢復神的形象）成為可能。¹⁸¹

（三）第三個啟示：神在一個點上（長版 11 章）

在啟示三，引入罪的話題：「什麼是罪？」關於罪的討論，會在第十三與十四個啟示中解答。在此所提到的是神預先看見的智慧與神的能力，祂是萬物的中間點，也是作成萬有的。「我確定祂所作的沒有罪。」這使她產生疑惑：何以神預先看見，卻不預先防止罪的發生？既然神所作的盡都良善，為何還有罪惡發生？

作者提出「神在一點上」，這個有如數學的概念可從空間、時間和人類學來看。從空間看，看見祂在萬事中(LT3:11.66-7)，中

¹⁸¹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 145-50.

世紀末廣傳的「二十四哲書」(*Book of Twenty-Four Philosophers*)提到神的定義：「就如圓圈的中心點是指每個地方(everywhere)，圓周就是無所在(nowhere)，圓的中心點是指神是萬有的來源，是萬有的目的，也是萬有的中心。」因此，無限的神竟然就存在最小的空間範疇。這使人想到在最後的啟示中，無限的神坐在靈魂的城市(LT16:68.178-81)。¹⁸²

從時間看，神預先看見的智慧，從永恆就掌管了時間的過程(LT3:11.66-7)。「點」就是指時間的當下，因為我們的痛苦連結於基督十架，因此她提到：「我們願意住在同一個十架，藉著祂的幫助與恩典，進入最後的『點』，直到最後的時刻，祂會改變祂的面向著我們，我們就與祂一同在天堂。在這個點和另一點，都是一個時間。」(LT8:21.82)生命是點的連續，時間的一點，就是所有時間與永恆。¹⁸³

從人類學來看，「我們的實體在神裡面，神也在我們的感官靈魂，因為是在自我的同一點，我們靈魂受造是感官的，同一點也是神的城所命定的。祂來到這個座位，永遠沒有離開。」(LT14:55.151-3)¹⁸⁴因此，從空間、時間與人類學的面向，說明我們與神的關係最終將會聯合在一點上。

(四) 第四個啟示：寶血下地上天(長版 12 章)

相對於前一個啟示提到神是在最小的一點上，這個啟示卻有著宇宙性的廣大面向。作者以近乎誇張與血腥的圖像描述基督的血如洪流般豐富，足以洗淨普世人的罪，不僅浸透她的床，且降入地獄，遍及全地，甚至高升到天上。寶血下地又上天的旅程說明救恩的宇宙性範疇，救贖不僅是為受造的人，也延伸至整個宇宙。

(五) 第五個啟示：十架上的凱歌(長版 13 章)

在這個啟示中，她的靈魂內形成這些字：「在此，惡靈已被征服。」神征服惡者，是祂使一切變好的證據。第十三個啟示將進一步闡明惡者被征服不是出於神的憤怒，而是出於能力與公義，神有一個末世的祕密計畫能解決惡的問題，但這個祕密始終籠罩在奧祕的雲霧中。

¹⁸² McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 443-47.

¹⁸³ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 443-47.

¹⁸⁴ Ibid.

神斥責惡者的詭計與邪惡，但祂的斥責中沒有憤怒。在末日，仇敵將看見牠為得救者所製造的災難，反而變成增加他們的榮耀，而仇敵將帶著牠的災難一起下地獄，這是神為惡者所定的結局，也是基督徒必然得勝的保證。

在第十六個啟示神視來到尾聲，茱利安再度對抗仇敵的試探。她強調神的旨意是所有基督徒會有能力對抗將有的災難，不被勝過，因為在神的計畫中無論禍福都於我們有益(LT16:68.178-81)。

(六) 第六個啟示：天堂的賞宴 (長版 14 章)

第六個啟示接續仇敵已被征服的啟示，呈現寶血帶領靈魂進入天堂的場景，神有如慷慨的主人歡迎所有僕人享受天堂的宴席。神感謝祂的僕人在年輕時的服事，願意分享祂的痛苦，也啟示了三種層次的祝福，這些都激勵那些在地上勞苦的僕人，使他們更願意服事神。它顯示神是何等尊貴有禮的神，因而得到祂的感謝，就是僕人最大的光榮與獎賞。

(七) 第七個啟示：永恆的確據 (長版 15 至 17 章)

第七個啟示顯示靈魂在神面前經歷著苦樂交替的人生，喜樂時，能與保羅一同歡呼再沒有什麼能使我與基督的愛隔絕。痛苦時卻只能像彼得那樣呼喊：主阿！救我，我要滅亡了。這種苦樂交替的經驗是人生常見的，卻是對靈魂有益，因為禍福都是出於神的愛。痛苦終將過去，靈魂會處於無盡的享受中。在第十四個啟示提到，整個人生本就是禍福相倚(14:52.144-7)，但靈魂在臨終時能相信，她會被基督興起，因而對救恩有更新的信靠。

(八) 第八個啟示：選擇耶穌為我的天堂 (長版 18 至 21 章)

在第八個啟示，作者再度注目十架上瀕死的基督，祂的身體由垂死進入衰敗的過程。當血肉模糊的身體逐漸變成屍體，皮膚的色澤也由失血，蒼白、從藍到棕藍，到更深的死。寶血流盡，使得身體枯乾、皮肉分離、骨節鬆脫、釘子的傷口因身體重量的拉扯而擴大。十架的痛苦顯得驚人的漫長，冷風吹在祂身上，使瀕死的身體有如風中衣服被晾乾。在瀕死的那一刻，她聽見十架傳來基督的話：「我渴了！」(約 19:28) 這使她看到在基督裡有著身體與屬靈雙重的渴。神渴望祂的受造，在情感上思念祂的受造，

就像丟尼修的传统，基督在十架的渴有如神爱的深渴。祂是一切情感思念的源头。¹⁸⁵

在注视基督漫长的痛苦中，神视的经验有如将基督十架的痛苦转移到她的身上，使她深感后悔先前向神的祷告，此刻有如经历地狱之苦，但神回答，地狱之苦乃是绝望，十架之苦却会带来救恩，人最大的痛苦是看见所爱的人受苦。就像马利亚对耶稣的爱大，因此，她所经历痛苦也大。而要为爱忍受痛苦，就必须有神秘的能力保守。就像十架上的主在经历肉身长期的倦怠无力，却藉著神性的力量使祂坚持为爱受苦，祂的受苦足以使每个人的罪都被拯救，并且祂的受难将转为永恒的喜乐(LT8:20.80-1)，因为当灵魂看见祂的受难，就被恩典触动，以致灵魂也愿意以极大的渴望选择祂。为此，当有人建议她举目看天，直接默观天父的神性，茱利安却拒绝了，因为她立志要透过十架进入天堂，受难的痛苦只是外在的，内在却是幸福。当主渴望并喜乐地选择为所有得救者的罪受苦，茱利安也选择在意志上与主合一

(LT8:19.79-80; 8:20.80-1)。专注于苦像使她体会自己对耶稣的爱，神视也达到激发怜悯的目的。

在这种痛苦中，茱利安学到三件事：第一，带著痛悔与怜悯看祂所忍受的苦，会使人有力量与恩典来看。其次，当人与祂一同在痛苦，也必与祂一同在天堂，万事都将成为喜乐与祝福。第三，忍受小小的痛苦将使人高度认识神(LT8:21.82)。

(九) 第九个启示：仆人是祂的奖赏与冠冕(长版 22 至 23 章)

继四个身体的看见之后，接下来的三个启示是受到中世纪末图像学的影响，这些图像都是在表达基督爱人的主题(LT9:22.83-85)。当她升到天堂，她看见三重天。这三重天的属灵启示就像中世纪常见恩典宝座(Throne of Grace)的图像，肯定了赎罪的效用，说明三一神因救恩的完成而一同喜乐。¹⁸⁶

基督在痛苦中的喜乐与中世纪所盛行安瑟伦的满足论相反。安瑟伦的满足论给人一种印象，无辜的基督似乎因著神的公义承受了报复性的死亡，虽然这恐非安瑟伦的原意，因为基督是为了爱来到地上，祂成为人，按著人的自由与真理尽诸般的义，以拯救

¹⁸⁵ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 439-43.

¹⁸⁶ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 142.

所有人。祂本可用公義的權力來拯救人，卻放棄使用權力而選擇了死亡。然而，茱利安提出基督的道成肉身與受難，並非用機械化、病態的補贖行為來開啟恩典之門，而是愛的創意行動，以謙卑與喜樂將生命帶給世界，而這也是所有認同基督的人所要做的。¹⁸⁷基督要滿足的不是父的公義，而是我們。祂不是為了父，而是為我們受苦。因此，茱利安的贖罪論更接近亞伯拉德的立論，訴諸十架所展現的愛。神的愛使人恢復亞當所得的祝福，甚至比沒有犯罪之前更好，救贖是三一神的愛展現在救恩歷史的行動。¹⁸⁸

(十) 第十個啟示：耶穌的聖心裂為兩半（長版 24 章）

耶穌引導茱利安看祂肋旁的傷口，使她窺見耶穌的聖心裂為兩半，這傷口大到足以讓全人類都安息在其中。

(十一) 第十一個啟示：蒙福的母親馬利亞（長版 25 章）

這個啟示的焦點在耶穌的母親馬利亞，十架上的主耶穌要人注意祂的母親馬利亞，她是受造的代表，正如主何等的愛馬利亞，「我在她裡面，她在我裡面。」這愛也是給所有應得救的人。當主要茱利安看馬利亞時，茱利安承認過去她只看見馬利亞身體的同在，現在當她從心靈裡看馬利亞，發現嬌小單純的馬利亞顯得如此崇高、高貴與榮耀。在《神愛啟示》中，馬利亞總共出現了三次，分別在不同的場景：天使報喜道成肉身(LT1:4.51-2; LT1:7.67-8)、十架下的憂傷(LT8:1877-8)，以及敬拜與喜樂中(LT11:25.88-9)。

(十二) 第十二個啟示：我是你的一切（長版 26 章）

在最後的身體看見中，憂傷的人子已轉變為榮耀基督，她心中出現「我就是」(I it am)。這句話暗示了神向摩西所啟示的名字「我就是我是」(I am who I am) (出 3:14)，維克多的理查認為，當人處於默觀的狂喜下，就只能說出這句話。茱利安暗示當經歷基督榮耀身體的神視後，最後在驚鴻一瞥的神祕神視中出現了神原或神格(Godhead)。因此，後三個身體看見雖然比先前的受難片段更簡短與圖像化，卻代表茱利安此時已達到默觀的境界，神視經

¹⁸⁷ Jay Gilchrist, "Unfolding Enfolding Love in Julian of Norwich's Revelations," *14th Century English Mystics Newsletter* 9, no.2 (June 1983): 67-88.

¹⁸⁸ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 458

(十三) 第十三個啟示：罪的轉化（長版 27 至 43 章）

儘管在第三個啟示，茱利安就已提出：「什麼是罪？」的問題，然而，對罪不同面向的討論卻是從第十三個啟示才展開。第十三個啟示有三個主題交錯：先是關於救主與救恩的計畫以及向所有基督徒公開的啟示這兩個主題平行發展，第三個主題位於整個啟示的核心就是末世的大祕密，也就是三一神將解決惡的問題 (LT13:32-34)。

1. 罪是必要的（或有用的）（長版 27 至 31 章）

在長版的 27 章，茱利安聽見一個屬靈的啟示：「罪是必要的（或有用的），但一切都將變好。」(LT13:27.90-2)因此，她解釋罪是缺陷與不足，帶來人類最大的痛苦，基督的受難就是活生生的例子，祂為我們承受一切的藐視與污穢的苦難，祂在救恩歷史中的受難，讓蒙揀選者擁有現今的安慰與未來的應許。長版 29 章提到，基督為亞當的罪而死，亞當的罪是人類歷史中最大的傷害，但贖罪的榮耀卻遠遠超過且足以矯治這傷害。「因為我已擺平最大的傷害……我也可以擺平比這還小的事。」(LT13:29.94)基督的受難將產生最豐盛的果實，滿足祂屬靈的饑渴，使更多靈魂填滿祂的身體（教會）。主的旨意是希望萬事都能變好，所有靈魂能被包覆在祂的平安中。

茱利安也認為神眼中沒有責怪，祂的愛免去所有責備，祂看我們可憐，有如無罪的兒女(LT13:28.92-3)。但這個看見在她心中掀起更大的問題，因為在實際的生活經驗與教會教導中，罪與補贖一直都是教會教導的核心，顯示我們每天都因自己犯罪自責，也接受責備，然而，神卻一點也沒有責怪人，好像人人都潔淨有如天使，因此，當她的屬靈看見與她所認知的現實出現極大的衝突時，這個衝突該如何解決？因著她迫切的求問，於是，主用主僕寓言來回答她，但這個寓言卻經歷了長時間的默想才有了完全的解釋。

2. 基督屬靈的饑渴與滿足（長版 31 章與 40 章）

¹⁸⁹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 55-60

第 31 章提到，以一連串的強調：我會(I may)使萬事美好，我能(I can).....我將(I will).....我應(I shall).....萬事都將美好(LT13:31.96-7)，顯示三一神要同心合意完成這件事，所有人都將得救，進入三一神裡面。在此接續了第八個啟示提到的雙重饑渴，以及第十二個啟示中，主希望我們知道祂是我們最渴望的。第 31 章來到這個渴望的高潮，祂希望我們整體都在祂裡面，基督享受祂的工作，因為我們是祝福與冠冕(LT13:31.96-7)。一直到 40 章，它成為基督與我們之間相互的渴望，我們渴望主耶穌，祂也渴望我們進入祂的豐滿(LT13:40.111-3)。相愛的人互相渴望、互相吸引，也互相滿足，因此，第十三個啟示從開始到結束都是安慰。¹⁹⁰

3. 末世的最後祕密：一切都將變好（長版 32 至 34 章）

在思考惡的問題時，同時引入「一切都將變好」的應許(LT3:11.66-67)。在長版 27 章，當茱利安體認罪的事實時，神再度肯定一切都將變好，祂提出三個安慰，說明祂創造，祂護理，祂也要帶領萬有到祂命定的目的，以「同樣的能力、智慧與愛，豈有任何事失誤？！」(LT3:11.66-67)

然而，茱利安還是感到她只看見眼前充滿惡行，似乎不可能有好結果，她只看見憂傷與哀傷，卻看不見神。¹⁹¹她承認這種疑惑來自她理性的眼瞎與卑微，而且根據教會的教導，多數受造都會受咒詛，包括異教徒與那些雖然活在基督王國卻活不出基督徒生活的人，既然如此，如何能說萬事都美好？但主卻應許：「對你不可能，對我卻沒有不可能。」(13:32.98-100)

神啟示的「一切都會變好」，與教會教導罪人都會滅亡在表面看來是有衝突的。茱利安也接受教會對地獄與煉獄的教導，雖然在神視中並沒有看見這類的啟示，但她的探索到此打住，她讓這兩種看似矛盾的真理並存。一面相信神使萬事美好，同時也遵照教會的教導，因為基督是教會的根基(LT13:34.101-2)。¹⁹²她體會到有些事是隱藏的，有些事神願意向我們顯明，這兩者都有神的旨意。有時隱藏是因為顯明的時機未到，有時則是因為我們的瞎眼與無知，但神渴望我們能知道與學習，並接受教會的教導與宣講，因為祂喜悅靈魂謙卑，並且也積極的禱告尋求了解。

¹⁹⁰ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 154.

¹⁹¹ *Ibid.*, 155.

¹⁹² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 156.

4. 個人救恩的啟示（長版 35 至 40 章）

長版的 37 章可能是最具衝突性的一章，也是許多人對茱利安的神學出現最多批判的地方。茱利安感覺自己有罪，基督卻向她保證：「我保護你非常安全。」在此提到得救的靈魂擁有屬神的意志，這屬神的意志從未同意罪，將來也不會。關於在人裡面的兩種意志，Pepler 將她的看法與奧古斯丁的較高理性與較低理性做比較：「靈魂較高的理性，立刻接受人行動的第一原則，來自神的律法，不能落入罪中。」因此，在罪人裡面仍有行善的傾向。¹⁹³在約翰壹書 3 章也提到：「凡住在祂裡面的，就不犯罪。」（約壹 3:5）因此，茱利安的教導是完全正統的，Deryck Hanshall 提到，她的教導是羅馬書 5 章 10 節的註解：「基督在我們還做罪人的時候，就使我們與和好。」¹⁹⁴她看事情是站在神的那邊。

論及個人的救恩，茱利安重新思考兩種安慰。她不斷用跌倒或墜落(falling)、保守(keeping)、興起(raising)，描述神完成祂計畫的整個過程。¹⁹⁵在 38 章引證抹大拉的馬利亞與比弗利的約翰(John of Beverley)說明，對於得救的罪人而言，罪的痛苦將轉為將來的福氣。39 章提到，罪有如最尖銳的鞭子鞭打人使人看自己是可恨的，只配下地獄。但她用先前提到的三個傷口說明，告解聖禮的步驟（痛悔、告解與滿足的程序）如何將苦難轉為榮耀：¹⁹⁶「藉著痛悔，我們得潔淨，藉著憐憫，我們預備好，藉著真正渴慕神，我們被造得有價值。……藉此，所有靈魂來到天堂，也就是說，地上的罪人將會得救。」（LT13:39.109-11）這三種藥使每個靈魂得醫治，並使羞恥變為榮耀。因此，對蒙揀選者而言，罪將會是「幸運的錯誤」(felix culpa)。第十四個啟示的總結提到，基督的贖罪遠超過亞當的失落，在選民的生命中，罪與苦會帶來有益的效應，大過有害的後果。¹⁹⁷

雖然神容許並忍耐惡，讓這種受苦帶來更高的善，這闡明了神的恩慈，但人卻不能試探這種恩慈，40 章警告罪所導致的痛苦：

¹⁹³ Conrad Pepler, "The Soul of a Mystic," *Life of the Spirit*, 3 and 4(1959): 59, 61.

¹⁹⁴ Deryck Hanshall, "A Crux in the Interpretation of Dame Julian," *Downside Review* 92(1974): 79.

¹⁹⁵ 38 章可能提到茱利安生平的一個事件，雖然無法辨識，但是她提到「神容許她墜落，以恩典保護她，以致她不致滅亡或失落，之後，神又以更多恩典使她興起。為了痛悔，她的謙卑，正如她活著時，神賜她天堂諸般喜樂，超越她在未犯罪前曾有的。」（LT13:38.108-9）

¹⁹⁶ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 154.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 69-74.

「沒有比罪更殘酷的地獄。……除了罪以外，沒有邪惡。」
(LT13:40.111-3)因此，茱利安勸基督徒應當避免罪、恨惡罪勝過一切(LT13:40.111-3)。但她不像同時代的希爾頓列出罪的清單，也不像《不知之雲》去意識罪的全面性，因而呼求拯救。茱利安期望我們更聚焦於神在靈魂中救贖的同在，默想拯救已經發生在靈魂最內在的事實。¹⁹⁸

(十四) 第十四個啟示 (長版 41 至 63 章)

第十四個啟示是從禱告的教導開始，她提到禱告是以主作為尋求的根基(LT14.41.113-6)。禱告的答案早已在祈求以先，即使靈魂感到自己遠離神，仍可以蒙垂聽，因此，儘管禱告沒有滋味，仍要禱告，因為它能正確理解將來的喜樂，以及人真正的渴望與信任所在(14.42.116-8)。禱告使靈魂與神聯合，也讓靈魂的感官與實體連結，這種連結就是禱告的果實，也可說是救贖的果實。¹⁹⁹

關於感官與實體的教導與兩種判斷相連結，神的判斷是較高的判斷，祂是根據我們的實體本性，這部份已被保守在祂裡面。而人的判斷是較低的判斷，往往是根據善變的感官時好時壞，時而嚴苛，時而寬大。她強調神的判斷沒有憤怒，只有憐憫與慈悲，這種憐憫與慈悲也減輕、甚至打消了人的憤怒，當我們在神裡面，就有安慰與平安，因為神不會讓我們承受多過於祂的子所承受的責備(LT14:48~9)，但人的判斷卻會總是責怪人。茱利安透過主僕寓言，甚至深入到神的母性，強調靈魂與主在實體上的聯合，以及實體與感官在靈魂內的結合，以此說明憤怒如何被平安吞沒，這是道成肉身的奧秘。²⁰⁰

1. 主僕的寓言 (長版 41 至 52 章)

何以神對人沒有憤怒？茱利安運用中世紀熟悉的寓意解經來解釋這個主僕寓言：

(1) 字面的解釋描述她看見的景象(LT14:51.132-43)：主僕的關

¹⁹⁸ Jay Gilchrist, "Unfolding Enfolding Love in Julian of Norwich's Revelations," *14th Century English Mystics Newsletter* 9, no.2 (June, 1983): 67-88.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 67-88.

²⁰⁰ Deryck Hanshell, "A Crux in the Interpretation of Dame Julian," *Downside Review*, 92(1974): 7, cited in Jay Gilchrist, "Unfolding Enfolding Love in Julian of Norwich's Revelations." *14th Century English Mystics Newsletter* 9, no. 2 (June 1983): 67-88.

係本是善意的，僕人站在主人面前，靜候遵行主人的旨意，主人以愛看著僕人。主人差派僕人，但僕人卻落入坑中，因為他急於實現主人的吩咐。當他墜入坑中，忍受了七種痛苦，²⁰¹也與主人完全切斷關係。

但主人卻以兩種表情看著僕人：外在是憐憫，內在是想挽回他，祂體認僕人受苦是出於善意，因此，並未對僕人的跌落憤怒，只有憐憫他的遭難，並應許要獎賞他，將他的跌倒與災禍轉為崇高的榮耀與無盡的祝福。²⁰²神主張祂所愛的僕人配得獎賞，因為他積極服事，主張亞當的出於善意是茱利安的原創。

(2)第一層次的屬靈解釋：在默想時，茱利安更聚焦於細節，包括主人的立場與外貌以及僕人的外貌與使命。在這個階段有更深的屬靈教導，就人物來看，主人就是神，僕人乃是亞當，是人類的代表，他一人就代表所有人。亞當受傷的不是他的意志，而是他的能力與理解，他的問題在於缺乏對神與對自己的認識。²⁰³

就地點、衣著與主的面容來看，主人坐在地上，穿著美麗的藍色斗篷，以愛看著僕人。僕人既是亞當，又是基督（羅 5 章），但茱利安不是將亞當與基督對照，而是強調第一個亞當被包含在基督裡。道成肉身，落於人性的感官中，死於十架，僕人就是受苦的子。²⁰⁴

在安瑟倫的贖罪論中，亞當的跌倒是因不順服配受刑罰，他所跟從的是奧古斯丁的報應式神義論。²⁰⁵但茱利安卻主張僕人站在主人的左邊，穿得有如勞工，破爛且留著汗水。為何主人要差派僕人？因為僕人是園丁，到地上來培育隱藏的珍寶（太 13:44），以預備能取悅主人的食物，並帶著最敬畏的態度來到主面前。

中世紀認為，亞當的勞苦是因懲罰他的不順服使地受到咒詛（創 3:17-19），但茱利安卻肯定耕地本來就需要勞苦，亞當的勞力說明她對身體的正面態度，她也將原本懲罰的意義轉為土地的

²⁰¹ 伯納德在《雅歌講章》36 章提到罪的後果，落入不相似之地以致忍受痛苦。伯納德強調的痛苦是感官與地上關注的重擔，而茱利安強調的是僕人的孤立與孤單，她不擔心身體與世界造成問題，而是關注的是人與神的分離。她提到僕人的受苦是從醫學與心理，而非法庭的角度。焦點在本體論，而非亞當墮落的道德後果。See Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 91-100.

²⁰² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 88-90

²⁰³ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 452-54.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 89-90, citing Anselm, *Why God Became Man* I.24, *Fairweather*, 143.

豐收與主人的喜悅。²⁰⁶僕人破爛的外衣是祂所取的人性，藉著十架的死，使得復活得勝成為可能，讓破舊的外在本性得以整全。

她解釋父（主人）坐在荒涼的地上，而非坐在城裡，有如創造主與受造的本性分離，直到祂藉著基督的道成肉身（靈魂進入肉身）、恢復人性，並住在人的靈魂中。這說明了除了人的靈魂以外，神別無居所。

(3)第二層次的屬靈解釋(LT14:51)：當她理解僕人也是基督，並顯示僕人在身體類似的細節。因著僕人兼有神性與人性，基督的神性與父連結，因此，每個得救的人從永恆就在基督裡（三一的第二位）被預定(LT14:51.132-43)，因此，基督的道成肉身乃是必要的。耶穌在創造時的母性，激發祂挽回人類的母性，基督也像亞當遵行神旨意，因絆跌而受傷，但祂取了人的肉身以贖人的罪，祂的痛苦不是與神分離，而是身體接受刑求。至此，茱利安的解釋仍然符合安瑟倫的救恩論。²⁰⁷

在長版的 51 章，基督也像亞當來到地上成為園丁，祂要培育人的靈魂，預備主人所喜悅的食物，祂站立在主人面前，預備救贖墮落的人類(LT14:51.132-43)。而神應許僕人要回到榮耀裡，它可應用於第一與第二亞當。在 51 章結束時，主坐在寶座上，得勝的基督已平靜的坐在父的右邊。

(4)我們都是僕人：既是亞當，也是基督(LT14:52.144-7)

在 52 章解釋，挽回的手段可用於亞當與所有選民，因著基督的犧牲，原罪與個人的罪都成為「幸運的錯誤」(felix culpa)，這是指被預定者在天堂要接受更大的獎賞，遠勝過人類在未墮落之前在樂園中所經歷的(LT14:52.144-7)。因為基督的贖罪不但是為亞當的冒犯，也為過去與未來的所有選民。因此，得救者都擁有雙重身分，我們固然從亞當繼承罪的傾向，卻在基督裡繼承所應許的救恩。

2.主僕寓言與教會教導的協調（長版 54-59 章）

長版 45 章曾提到，靈魂較高與較低部份的區隔，神的赦免與教會控訴罪人的差異(LT14:45.122-23)。因此，茱利安提出兩面論

²⁰⁶ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 90-100.

²⁰⁷ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 100-105.

--感官與實體，來解決何以神的祕密計畫與教會教導有表面的衝突，也解釋了何以人容易犯罪，但選民最後仍擁有救恩？

兩面性(Binary)的神學人學並不是新的說法，保羅提到靈與肉體的衝突(加 5:17)、裡面的人與外面的人(林後 4:16; 羅 7:22)，奧古斯丁區分較低的理性與較高的理性。但萊利安的兩面論是指實體(substance)或較高的部份、與感官(sexuality)或較低的部份。

人在受造之始，就按照神的形象和樣式也就是三一第二位的形象所造，因此，人性的較高部份(實體)在受造時，就連結於神。三一的第二位是本性(靈魂)的基礎(LT14:53.147-9)。這靈魂的實體乃是神的居所，與神相互包覆、相互內住(LT14:54.150-1)。²⁰⁸

長版 55 章提到靈魂的不朽，靈魂與地上的身體結合，這身體是感官性的。感官不僅是人物質的存在，也是指人在時空中的存有，是神美善的恩賜。實體與感官都與神有關，我們的實體在神裡面，神也在我們的感官裡有如在城中、居所，就是在時間裡，並且要活到永恆。

長版 56 至 59 章也是從相互包覆的觀點討論感官與實體的關係。一方面我們在神裡面，必須認識神，但神也在我們裡面，因此，我們需要自我認識。要認識靈魂，必先認識神，因為我們靈魂最深的存有乃是與神為一。但從神在我們裡面來看，我們的歷史處境又要求我們從認識自己來認識神。這是認識神與認識自我的相互性。²⁰⁹

由於感官經常容易受地上的事物所影響，實體與感官經常是分裂的，人經常忘記我們的實體在神裡。當基督取了肉身，祂的實體與感官聯合，在基督裡，我們的兩性也合一了(LT14:57.156-8)。因此，子因著愛創造人，也因著愛成為人，藉著慈愛與恩典的工作來使人完全，將感官與實體重新結合(LT14:57.156-8)。

第 58 章提到三一工作的三個面向：在我們的實體裡，我們從父接受了保護與喜悅，在我們的感官裡，我們從第二位得著恢復與拯救，從良善的主聖靈得到獎賞(LT14:58.158-60)。²¹⁰透過救贖，人回歸到與創造主的合一。在人裡面的實體與感官也結合成完整的人性。三一神在基督裡創造人性，這完全的人性是神的冠冕，也是祂喜悅的飲食。因此，神在亞當裡看不見不順服或可責之處，

²⁰⁸ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 447.

²⁰⁹ *Ibid.*, 448.

²¹⁰ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 449-50.

因為亞當就是基督。²¹¹

既然如此，那麼為何人經常會責怪罪咎，而神卻沒有責怪？何以神的判斷與人的判斷有別？因為神的判斷是在我們本性的實體（較高部份），這在受造時就在祂裡面合一，而人的判斷則是在我們可變的感官(LT14:45.122-3)，²¹²人所看見的只有較低部份（感官）的外在顯現，因此，人會因罪而責怪自己。當神看見藉著基督的道成肉身與救贖，帶來感官與實體的聯合，神也能赦免人的軟弱，也因此解決了在奧古斯丁的罪咎意識與神視啟示之間的矛盾。²¹³

2. 耶穌為母的比喻（長版 54 至 63 章）

第十四個啟示第二個重要的比喻就是耶穌為母，這也是茱利安基督論最富特色的部份。事實上，耶穌為母的比喻是開解主僕寓言的鑰匙。第 52 章引入母性的比喻，提到神享受成為我們的父，也享受成為我們的母。成為我們的父母、配偶與兄弟、救主的角色，是神的五大喜樂。

長版 58 至 62 章更充分發揮了基督為母的意象。第 58 章採用扭結與合一來傳達神的內在性，她主張三一的第二位是我們實體與感官的母親，是恩典與本性的母親。我們的實體與三一神的每一位都有連結，我們感官卻來自基督母親。第 59 章將基督區隔為本性的母親與恩典的母親，保留了本性與恩典的經院說法，強調恩典是具有特權的。

第 60 章繼續發展母性的意象。基督被描述為懷孕的母親，將我們維持在子宮裡，祂因生我們而死。基督也有如培育孩子的母親，以自己的身體（聖餐）為奶來餵養我們，基督有如地上的母親，按著孩子年齡的成長來調整本身的親職責任。為了訓練孩子信靠母親，她甚至容許孩子失敗或跌倒，讓痛苦的事情發生在孩子身上，以便讓他有所學習，「幸運的錯誤」(felix culpa) 這主題又再度出現。在第 63 章提到本性與恩典的合一，基督母親將藉此使我們更新，讓我們帶著美德回歸到父的福氣與喜樂中。²¹⁴

²¹¹ Ibid., 452-54.

²¹² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 160-63.

²¹³ Ibid., 105.

²¹⁴ Thomas L. Long, "Julian of Norwich's 'Christ as Mother' and Medieval Constructions of Gender," presented at the Madison Conference on English Studies, James Madison University. (March 18, 1995).

(十五) 第十五個啟示：最後的試探與得勝（長版 64 至 66 章）

在第十五與十六個啟示中，兩度提到惡者的試探使她痛苦，以致她無法專注禱告，但良善的主卻賜給她信心，並用話語安慰她的靈魂(LT16:69.181)。最後，當她重新注目十字架，全心以信任能力緊貼著神，她深信，只要她遠離罪，就能安全遠離地獄的魔鬼與所有靈魂的敵人。藉著基督受苦的能力，她會再度獲勝。正如第 1 章所應許的，魔鬼在此被征服(LT16:70.182-3)。

(十六) 第十六個啟示：神坐在靈魂之城（長版 67 至 86 章）

在最後的啟示中，靈魂處於敬拜的狀態，默觀的靈魂如今也被神注目，聖靈坐在心靈的城中，與她聯合在安息與平安中。(16:68.178-81)這些教導都將用於同儕基督徒。²¹⁵茱利安會在此生不斷品味並分享這十六個啟示，讓更多靈魂認識與默觀主，也讓讀者都能安息在這個確信中。

長版的最後一章（86 章）以三問三答強調愛就是三一神的意義，也是一切問題的答案。神在愛中創造我們，做成一切工作（救恩計畫），也在愛中使萬事與我們有益（使我們完全），我們也在祂的愛中永無止盡。神的愛是動態的，充滿創造與持續再造的能量，這愛渴望分享，也有能力轉化所有流經的生命，它能在靈魂中產生信、望、愛，因此，生命就在愛的旅程中，出於神，也歸於神。²¹⁶愛是神的意義，是開啟本書的鑰匙。

第三節 《神愛啟示》的神學反思

《神愛啟示》並非正統的教義性神學著述，它是以作者的神視經驗為神學原料，透過回顧反思，將她長期與神的對話與個人的隱士生活經驗，並她所領受的教會教導（包括聖經與傳統），進行交互辯證的思想呈現。²¹⁷在面對認知失衡與衝突的辯證中，她漸漸發展出符合正統教義的範疇、又具創新的神學見解。因此，這是以密契（神視經驗）、經驗（日常基督徒的屬靈實踐）與辯證

²¹⁵ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 33-39.

²¹⁶ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 46-48.

²¹⁷ Denys Turner, *Julian of Norwich, Theologian* (New Haven: Yale University Press, 2011), ix.

(教會教導的神學反思)三者交織，而形成具有神學密度，又充滿靈性深度的靈修織錦。²¹⁸儘管茱利安自謙她缺乏文化的權威性，但《神愛啟示》的文本顯示她傳承了教父與經院神學的思想軌跡，她的學術品味與神學的縝密性與複雜性，已為學者所肯定，多馬梅頓(Thomas Merton)稱許她是「英國最偉大的神學家」。²¹⁹本節將根據神學主題，歸納出茱利安對神視經驗進行反思所形成的靈修神學。

一、啟示的領受與解釋

(一) 領受啟示的方式

十六個啟示是茱利安發展論述的據點，也是塑造她與神互動的主要媒介。每個啟示都有清楚的段落，一開始先描述神視所見的重點，然後經由她的回顧解釋，默想其意義。²²⁰有時也透過交叉參照，連結到先前所提到的相關重點，並在結束時，形成常見的摘要(LT1:8.59-60)。

在第一個啟示中指出，作者領受啟示的三種方式分別是：1. 身體的看見；2. 屬靈的神視(在心思與想像中的意象)；3. 在她心裡的字句或浮現在心中的理解(智力的神視或直接理解神的真理)(LT1:9.61-2,16:73.187-9)。²²¹當她提到，所有的啟示都是建立在第一個啟示，不僅是指啟示的內容(其他十五個啟示建立於第一個啟示上)，也是指領受啟示的方式，亦即內在理解與屬靈的看見是在建立在身體的看見上。

1. 身體的看見

《神愛啟示》的前半段(第一至十二個啟示)集中於身體的看見。身體的看見就是看見基督的身體。七個身體看見中有三個是基督身體正在受難的過程，另外三個則是基督在榮耀裡。身體的神視使她產生複雜的情緒，因為基督的身體既是可愛的，又是醜

²¹⁸ Ibid., 31.

²¹⁹ Thomas Merton, *Mystics and Zen Masters* (New York: Delta, 1967), 140, cited in Marsha L. Dutton, "Julian of Norwich, Medieval Anglican," in *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*, ed. by Marsha L. Dutton and Patrick Terrell Gray (UK: William B. Eerdmans Publishing Co.), 104; Jantzen, *Julian of Norwich*, 89-90.

²²⁰ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 142

²²¹ McGinn 認為，茱利安可能非常熟悉奧古斯丁提到三類傳統的神視，因為這普遍用於中世紀：身體的看見、屬靈的神視與智力的神視(或理解)。See McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 433.

陋的。可愛是因為祂的大愛，醜陋是因祂的痛苦。受難的身體顯示神將祂自己完全的倒空，以致毫無隱藏，正如啟示的基本意義與典範乃是將隱藏在神裡的奧秘完全顯明。啟示的揭露形同呼召人赤裸坦白的來到神面前(LT1:5.52-4)。²²²

茱利安在神視中的身體看見，與中世紀情感靈修的默想傳統有關，藉由圖像的語言，描述基督受難的場景，以創造臨場感。就像中世紀末英國流行的默想手冊《受難默想》(*The Privity of the Passion*)，這種做法有如時光機器，將人穿越到過去的歷史場景。茱利安採用身體的看見，也是以類似的做法，將基督生平視覺化與圖像化。²²³

身體看見的內容，類似默想基督受難的過程，七個身體神視的前四種是典型的受難痛苦，第五種是最後的喜樂與福氣，第六、七個啟示肯定被釘的基督向世人所表達的愛。與傳統的受難默想不同的是，茱利安並未敘述整個受苦與死的連續故事，而是單單聚焦於特定時刻，有如一張張定格的圖片，²²⁴讓人仔細觀察，注意其中的細節。Lamm 提到，關於基督受難的五個神視是彼此關連，有如五片祭壇的版畫講述同一個故事，不僅在做描述分辨時需要時間，之後還需要做詳細的解釋。因此，茱利安寫作《神愛啟示》不僅是描述事件，連解釋神視的過程也是啟示的一部份。²²⁵

2. 屬靈的看見

屬靈的看見最初是伴隨著身體的看見出現(LT1:5.52-4)，之後才更著重在屬靈層面的理解。前者例如衣服與城市的圖像，後者則如第十四個啟示的主僕寓言。當她提到屬靈的看見時，包括有身體樣式的屬靈意象，以及沒有身體樣式的意象，後者更為屬靈(LT14:51.132-43)。這兩者的區別提醒讀者，信仰為奧秘保留了空間，讓肯定與否定這兩種認知方式可以交織在一起。²²⁶至於如何理解屬靈的看見，可以根據三方面來掌握：理性、聖教會的教導，

²²² 「主顯示祂最大的喜悅，乃是單純的靈魂能赤裸、坦白、自在不做作的來到他面前。」(LT1:5.52-4)

²²³ STI:182.

²²⁴ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 48-50.

²²⁵ Julia A. Lamm, "Revelation as Exposure," *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 5, no. 1 (Spring 2005): 70-73.

²²⁶ 肯定乃是強調受造與神的類似性，否定乃是強調神的不可理解性。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 40; Harvey Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism," *TS* 39(1978): 405.

與聖靈內在的恩賜(LT16:80.201-2)。²²⁷

3. 心中的理解：智力的神視

理解所表達的是思想，也就是靈魂如何抓住神視的意義。茱利安在第十四個啟示提到，她經歷三階段的理解：「首先是教導的開始，我那時對祂的理解，第二是內在的教導，也就是在那之後，我對祂的理解，第三是整個啟示從開始到結束，我們良善的神已白白且經常放在我理解的眼前，這三者乃是聯合的，當我理解時，以致我無法將它們分開。」(LT14:51.132-43)

整個《神愛啟示》建立在「看」(behold)，無論是身體的看、或屬靈的看。「看」也是一種解釋啟示的方式，顯明事實底下的真理，並且將真理、智慧與愛結合。²²⁸「看」這個字用於短版，有如啟示經驗的報導，似乎是直接的視覺，但用於長版，「看」是進一步探索神視的意義。因此，「看」就語義而言，涵括了直接的視覺與對意義的內在理解和洞見(LT1:8.59-60; LT1:5.52-4)。²²⁹因著「看」所產生的回應，使得茱利安參與基督的受難，與祂合一，也被祂轉化。在「看」的過程中，有時身體的視覺停止，屬靈的視覺持續在理解中(LT1:8.59-60)。到最後，身體的看終會消失，但屬靈的看卻在她裡面形成理解，形塑她的神學。²³⁰

(二) 解釋啟示的原則

神視經驗雖是主要的啟示來源，但茱利安並不認為神視的啟示有其獨立的權威。同樣，擁有神視經驗並不會為個人建立聖潔的權威(LT1:9.61-2)。所有的神視經驗都是聖靈的恩賜，需要在教會的處境中解釋，它與教會教導的傳統乃是同出一源。神視具有先知性或靈恩性，有如保羅在《哥林多前書》12章31節的教導，聖靈的恩賜是為了教導愛。茱利安在長版對啟示的反思，也是為了教導同儕基督徒(教會群體)信、望、愛的道理，藉由教會信仰原則來指引他們分辨靈恩(LT16:70.182-3)。²³¹

茱利安是根據理性、聖教會的教導(外在的權威)與聖靈內在

²²⁷ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 32-34.

²²⁸ 「真理看神，智慧專注於神，兩者產生第三者就是在神裡，驚人的以神為樂，那就是愛……人受造乃是為了看神、注視神、愛神。」(LT14:44.121)

²²⁹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 71-82.

²³⁰ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 23-27.

²³¹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 70.

賜恩的運作（屬靈經驗）來理解與評估神視的教導，這三者都來自神，即或不同，卻能彼此和諧。²³²因此，雖然茱利安認為沒有媒介的禱告是更高的，但她不同於否定神學的傳統，她相信藉著自然理性、教會教導與聖靈內在的經驗，也可以與神相交，而且那是認識神的先決條件。以下略述：

1. 理性

她肯定自然理性(our kindly reson)，拒絕將思想與愛，理性與感性分開，否則會帶來與神關係的扭曲。²³³故此，茱利安不主張無知才是屬靈，她認為經驗神，需要全人的回應，並且她同意教父所說，聖潔的單純固然好，聖潔的知識更好。儘管她有獨特的神視經驗，卻不以特殊的屬靈經驗為滿足，而是進一步研究教會的教義教導。當神對她說：「一切都會是好的」，她不斷對此提出質疑與反思，直到她得到某種程度的確信，使她在受苦時賴以存活，並安慰他人。

2. 教會教導

茱利安提醒，擁有神視經驗不見得比單單根據聖教會的教導更好。事實上，先有教會教導，才有神視，教會教導是理解神視的基礎。²³⁴即使當時教會的所作所為與所教導的真理差距甚大，但她對教會教導的信心並非建立在有形教會的外在表現，而是認定聖經教導，以及教會是基督的身體，教會代表的是基督道成肉身的臨在。

聖經顯然是茱利安思想的纖維，《神愛啟示》雖然沒有直接引用聖經（或許要迴避他人控訴她篡奪專屬男性的聖經教導權威），但她在分析啟示的內容當中，經常提到聖經人物，他們或許出自她所聽的講道，或者教堂普遍可見的圖像，突顯出她對聖經的默想與理解。²³⁵

她也將聖經的辭彙與暗示放在著作中，以致無法分辨究竟是她自己的話還是引用聖經。²³⁶在主僕寓言中，她使用保羅的神學，

²³² Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 93.

²³³ *Ibid.*, 93-94.

²³⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 96.

²³⁵ *Ibid.*, 98.

²³⁶ *Ibid.*, 100.

稱僕人是亞當、基督是第二亞當，穿著人的肉身顯明神的愛。²³⁷這種將自己的思想與聖經結合，是她長期靈閱的結果。

3. 聖靈內在教導的屬靈經驗

除了自然理性與教會教導外，聖靈內在的教導也幫助她領受神的話語，並且保守她住在教會教導的框架中，讓她每天經驗神的愛、安慰與光照，也幫助她善用自然理性與教會教導，在個人研究與思想中去發現過去所不曾發現的新觀點。

4. 將認知的差異與衝突化為理解的新框架

差異是神與人之間不可避免的障礙，也造成文本與解釋之間的差距。但在茱利安的啟示中，她卻成功的將明顯不相類的事物加以連結，作為解釋的工具。特別是當她以長版擴充原本的短版時，她將原始的神視與解釋並列，使所解釋的事實與解釋的程序更加透明化。這種將不和諧作為解釋原則的旨趣，使人想起中世紀聖經解釋的主要傳統，在文本與解釋之間常有可認知的裂縫。顯示中世紀的解經似乎更有彈性，並具有處境的特殊性。這和當代的文學批判的標準是很不一樣的。因著這些文本與解釋之間不和諧的關係，使得她的神視也享有啟示的地位，是神所發出用來啟發人，並邀請人加以解釋。當神說話，又帶著無限的意義，那些表面的吊詭與差異，可以鍛造連結，在最不被期望的地方，產生神人的聯合。因此，就像大亞伯特所說：美的本質是由不同事物形成某種和諧，是出自衝突，美能使差異的事物放在一起，仍保留差異。真理也是在最藝術性的地方隱藏，才有最滿意的發現。這賦予啟示文本解釋的挑戰，也是中世紀解經的基本原理。

例如：她看見神在一個點中，根據介系詞"in"，這個點原本是空間的，神在一個可見而受約束的領域，使她總結出神在萬有中。但也因此產生一個疑問：為何會有罪？倘若神在萬有中，祂必然是有罪世界的一部份，但這顯然不可能，因此，神在萬有中，祂所作的萬事都做得好，而罪從何來？這使她推敲出罪沒有存有。因此，點就從空間變成概念，神在一個點是指萬有都會達到最合宜的目的，神是萬有趨向的目的（點），經由這個解釋，使得她

²³⁷ Ibid., 99.

更靠近神，而能在神裡面享受喜悅。²³⁸

又如，在第二個啟示中，她經歷基督的黝暗，導致意義模糊不清，使她懷疑這是神視嗎？但在同一時刻，主給她更多看見，使她理解這是神視，並且這神視代表我們的主因我們的罪而變得黑暗，罪使她不能充分看見基督。然而，當她在異象中置身於海根，無法直接看見基督，但她仍相信主沒有離開信祂的人。這神視就告訴她，即使神聖文本讓人難解，然而，當人願意投入解釋的努力，在無法理解之處，仍可以找到祂。這種解釋的努力對屬靈是有益的。因此，在基督模糊的臉與海根這兩個不類似的意象中，她找到了啟示的神學教訓。²³⁹

再者，在第八個啟示中，茱利安看見陰森的景象，在荊棘冠冕下，基督身體因失血而枯乾，乾血與荊棘的刺凝結在一起，有如血的冠冕。接著她看見馬利亞愛耶穌，她的受苦是如此大，因而體會基督與我們或所有人都是一體，而我們所有得救之人都是祂的冠冕，荊棘的冠冕成了榮耀。這使茱利安知覺，這個神視是要她像荊棘冠冕那樣依附於基督的受苦，無論是她自己或基督的受苦，都是天堂喜樂的先決條件，而這受苦是基於愛。所有在地上的分裂在天堂都能聯合。這種由對立中發現聯合的吊詭，使她能對基督兩性的一與三一的一產生新的洞見。這個吊詭雖然超越人的理解，卻吻合基督教教義最基本的真理。²⁴⁰

二、神愛的神學

(一) 三一之愛

1. 三一神在基督裡

Thomas Marsh 在研究三一的教義時，認為中世紀基督徒缺乏神是三一的理解，²⁴¹但《神愛啟示》的核心概念是根據三一神而發展的。短版中只有兩處確實提到三一(STXII.195-6; STXXXIV.211-3)。到了長版，三一的思想卻大大的擴張。在中世紀提供給女隱士的默想文本中，鼓勵她們默想奧古斯丁論到的三一

²³⁸ Michelle Karnes, "Julian of Norwich's Art of Interpretation," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42:2 (Spring 2012): 337-38.

²³⁹ Karnes, "Julian of Norwich's Art of Interpretation," 338-40.

²⁴⁰ *Ibid.*, 340-42.

²⁴¹ Thomas Marsh, *The Triune God: A Biblical, Historical and Theological Study* (Dublin, 1994), 194, cited in Alexandra Barratt, "'No such sitting': Julian Tropes the Trinity," in *A Companion to Julian of Norwich* ed. Liz Herbert McAvoy (NY: Boydell & Brewer, 2008), 42-52.

屬性：能力、智慧與良善。茱利安對此不陌生，並且在這個奧古斯丁教導的基礎上特別強調三一位格間的互愛。對她來說，愛是三一教義的核心。透過基督的道成肉身與十架受難來理解三一，²⁴²每一個基督受難的神視都在表達三一的事實。因此，三一是所有個別神視的基礎，直到最後一個啟示，三一在基督裡內住於人的靈魂，²⁴³三一的內住使靈魂成為「無垠的世界、蒙福的國度、敬拜的城市。」如果將整個啟示分為兩半：前半段是基督中心論，後半段則聚焦於三一。在前半段，提到耶穌基督是指整個三一，後半段提到三一，在耶穌裡，才能認識三一，因為耶穌基督是三一向人的啟示。

2.三一神之愛的關係模式

神愛啟示將三一神之愛的關係模式定義為：「非受造的愛 (uncreated charity) 是神，受造的愛 (created charity) 是我們的靈魂在神裡，給予的愛 (given charity)，就是美德，是恩典的禮物在行為中，我們在其中愛神，愛自己在神裡面，愛所有神所愛的，為了神。」 (LT16:84.206-7)

然而，造物主是如此偉大，受造是如此渺小，這絕對不對稱的兩方如何能產生愛的關係？茱利安用了兩個比喻說明，對受造而言，三一神是造物主、保守者與愛人。

最為人熟知的是榛果的比喻 (LT1:5.52-4)。神出示一個如榛果般的小物在祂手掌中。這小物代表受造的一切，在人看它是如此渺小，似乎瞬間就消失，但神卻將它保守在無盡的愛中，為要讓人看到，唯有神是我們的滿足。

與榛果比喻並列的是衣服比喻，描述神用溫柔的愛包覆著我們，有如衣服將我們包裹與擁抱。「正如身體穿上衣服，肉體覆以皮，骨頭覆以肉體，而心靈在胸膛中。而我們的心靈與身體，也如此被包覆在神的良善中。」 (LT1:5-6.52-6)

「包覆」的意象與用詞響徹在整個啟示中，用在人與三一的關係、在神裡的一，以及神與人的合一。它提醒我們最終的源頭在三一，也是在三一內完成。相互包覆解釋三一生命的動態，說明

²⁴² 「耶穌在那裡顯現，就能理解三一。三一是神，神是三一，三一是我們的造物主，三一是我們的保護者，三一是我們無盡的戀人。三一是我們無盡的喜樂與榮耀，藉著我們主耶穌基督，與在我們的主耶穌基督裡。」 (LT1:4.51-52)

²⁴³ 「榮耀三一我們的造物主，在基督耶穌我們的救主，無盡的住在靈魂中。」 (LT16:67.177-8)

人與三一聯合的不可分離性。²⁴⁴相互包覆也呼應相互滲透教義的原型，三位格彼此相互內住，也開放祂們的位格。包覆不但提到三一神的相互滲透，也提到神人關係的相互滲透，三一將受造包覆在祂的良善裡，祂也被包覆在受造的身體裡。這是神人位格共融的奧秘。²⁴⁵藉此，人得以發揮從被造時就擁有與神合一的潛力，逐漸神性化，最後充分參與神的生命。²⁴⁶

3. 神愛的品質：「有禮」與「親切」

茱利安用「有禮」與「親切」(1:7.57-8)這兩個辭彙來形容神愛的品質。在中世紀的封建社會，「有禮」(Courtesy)是表達人際關係最重要的成份，它不僅是指禮貌，而是一種理想的行為模式與道德概念。這個詞原本出自修院，與神的愛與恩典有連結，後來傳布至宮廷，特別用來描述騎士理想的品格，恭敬、慷慨、英勇、謙讓的態度，用在屬靈的處境就是描述神的仁慈與愛。²⁴⁷許多屬靈作者都將「有禮」用在神身上，以「有禮」表達神有如尊貴的騎士，展現出英勇無畏、忠誠、溫柔、慷慨、服事、全能、全智、全愛，且樂意施恩等特質。然而，茱利安用這個詞的方式有別於中世紀的作者，在過去「有禮」多半出現在宮廷的關係中，不太可能出現在主僕關係中。但茱利安卻以神的「有禮」來描述這位尊貴的主人渴望與僕人建立友誼，並且把僕人當作有價值的人，讓他擁有自己的權力，這對僕人而言是極大的尊榮。而當這樣的關係發生在創造主與受造之間，更讓人覺得不可思議，因為神本無限，擁有絕對的主權，是萬物的根基與實體，人的存有是從祂而來。但祂卻願意限制自己的能力，讓人成為存有，且限制自己對人性的干預，讓他們自由的根據本性行動。祂甚至讓自己成為受造中的一位，這種「有禮」更顯得祂的慷慨與尊貴。²⁴⁸

在短版中，「有禮」只出現八次，多半是與罪有關，神以「有禮」的態度面對罪人，表達祂的慷慨與憐憫。就像聖經中浪子的比喻，父親歡迎浪子回家，是格外的有禮。神的「有禮」使那些經歷痛悔認罪的人領受超過所期望的獎賞。神的「有禮」也表現

²⁴⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 55.

²⁴⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 56.

²⁴⁶ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 57.

²⁴⁷ Mary Olson, "God's Inappropriate Grace: Images of Courtesy in Julian of Norwich's Showings," *Mystics Quarterly* 20, no.2 (June 1994): 47-59.

²⁴⁸ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 132-34.

在祂提供神視來幫助人。在長版中，「有禮」用了三十次以上，並且經常與「親切」連結，因為神的「有禮」是表現在祂降卑自己，與最低微的人親密(LT1:7.57-8)。²⁴⁹神的「有禮」也呼應茱利安的看見，就是在神裡面沒有怪罪，也沒有憤怒。

「有禮」適用於上層與中產階級，不需要延伸到較低的階級，但「親切」(Homeliness)²⁵⁰卻更進一步顯現有如家人的溫情。「親切」說明主的親密內住，有如充滿愛的母親，隨時待命預備服事我們。²⁵¹這體現在第十四個啟示耶穌為母的陳述中。作者以家庭關係來描述祂的「有禮」與「親切」(LT1:7.57-8)。中世紀作者時常描述神有如母親安慰照顧孩子，但將母親形容為對孩子「有禮」是不尋常的，因為母親固然須教導孩子有禮貌，但並未被期待要對孩子有禮。茱利安將「有禮」的母親描述為耶穌對待靈魂（或教會）的態度，以母親與孩子之間溫柔的關係來突顯耶穌的可就近性，既符合人的情感，也彰顯道成肉身的精神。

用「有禮」與「親切」來描述神（主人）對世人（僕人）的關係會格外令人感動，特別是1381年農民革命，主僕關係處於嚴重的挫敗，格外讓人期待這種理想的境界。當然，「有禮」與「親切」並不表示我們不需要敬畏上主的權能與尊榮(LT16:75.191-3)。²⁵²無論是主人對待僕人，或者母親對待孩子，有禮又親切的愛超越了世俗的期望。耶穌的道成肉身向人啟示神「有禮」的程度，讓茱利安被深深觸動。

（二）十架啟示的就是「愛」

茱利安提到第一個啟示是後續啟示的基礎，而後續的啟示是第一個啟示的發展。第一個啟示始於基督流血的頭，從第一至十二個啟示以七個基督受難的神視為主幹，後續的教導也建立在此一基礎上。可以說，從第一章一直到最後一章，作者一直在探索基督受難啟示的意義。在對整個啟示做了全盤的思考後，最後在她

²⁴⁹ Olson, "God's Inappropriate Grace: Images of Courtesy in Julian of Norwich's Showings," 47-59.

²⁵⁰ 親切(homely)是大貴格利所引進的神學用詞，是密契聯合的同義詞。See Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics*, trans. Bernard Standring (London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981), 97. 在中古英文強調，人的位格乃是神愛的家庭或居所。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 48.

²⁵¹ Anna Maria Reynolds, C.P., "'Courtesy' and 'Homeliness' in the Revelations of Julian of Norwich," *Fourteenth-Century English Mystics Newsletters*2(1979): 12-20.

²⁵² Olson, "God's Inappropriate Grace: Images of Courtesy in Julian of Norwich's Showings," 47-59.

屬靈的理解中，為整個啟示的意義下了最後的註解：「什麼是神的意義？愛。誰顯明他？愛。為何神創造？出於愛。神如何傳達？在愛中。」(LT16:86.208-9)基督受難的意義就是愛。十六個啟示就是耶穌基督愛的啟示，正如本書的書名。

神的愛展現在三一神所有的行動中，特別是在基督的十架（受難），十架被理解為愛，是神的愛至高的彰顯，也是理解愛的準則。越理解基督的受難，越能明白愛的意義。理解神的愛，也能深化對愛的回應，也就是能全心愛神、在神裡面愛己與愛神所愛的人。這種愛不是主觀的情緒或抽象的哲學思維，而是具體的展現在基督受難的十架。因此，定睛默觀十架能使我們真正體認神的愛，並且被神的愛所轉化。²⁵³

茱利安提到十架的基督穿著我們的罪，祂的臉覆蓋著血，有如患黑死病的樣子。這可怕的影像讓她想起救主在自願受難的苦路上那條印上祂聖容的神聖面巾。在祂最痛苦狼狽的時刻，這面巾卻留下祂榮耀的臉。因此，苦像有如神黑暗的聖禮，隱藏祂的神性(LT2:10.62-5)。茱利安運用光暗、美醜與苦樂的形象，將暗中之光、受苦中的醫治、毀滅中的愛、以及災禍中的幸福揭示出來，讓禍福整合包裹在吊詭的合一中。²⁵⁴

基督在十架的瀕死過程讓人感受罪的可怕，然而，因著愛，十架的受苦換來所有靈魂的救恩，成為主永恆的喜樂與最大的享受。在此，苦與樂、捨己與滿足均實現於同一個十架上，表明出逾越的奧秘。十架顯出罪的意義，也顯出愛的意義，將兩個看似相斥的事實，聯結於十架的奧秘中。

罪的可怕與基督捨命的愛在十架相遇，形成強大的張力。為何有罪？為何神的全能與良善不能防止罪的發生？是否人的自由意志（能犯罪）與神的護理保守是相互衝突的神學前提？對茱利安而言，十架是她的主題，也是她的方法。十架使她產生疑問，但十架也是這些問題的解答。罪與神護理之愛的衝突，必須透過救恩歷史的敘事來解答。當她越看見人類的受苦，越體會救贖的重要，越看見十架的受苦，也越體會罪惡的可怕。人的受苦是因著罪，基督卻承擔了所有人的罪。十架看來是失敗無能，卻是三一的大作為，徹底打敗了罪。²⁵⁵

²⁵³ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 91-92.

²⁵⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 31.

²⁵⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 99.

基督的血與水是為愛而流，這愛足以吸引所有人透過基督的傷口，進入基督的身體，使基督的心靈成為所有靈魂安息的所在。基督流血與破裂的心表達非受造的愛、受造的愛與給予的愛，這愛的觀點形成了茱利安的十架神學。

三、神義觀：罪的教義與神的護裡

茱利安一直不解世間為何有罪，以及主為何應許在有罪的人間一切都將變好。經過二十年的反思，她有了解答。她所得的啟示分兩部份：「罪沒有實體（神也沒有憤怒）」與「一切都將變好」。

（一）在神的救恩計畫中，罪是必要與有用的

在神無所不能的愛的護理中，何以有罪的事實存在？主的回應是罪是必要與有用 (behovely)²⁵⁶(LT13:27.90-2)。Turner 從敘事的觀點表示，所謂的「必要」並不是指科學邏輯的因果必要，而是指所發生的事情將符合一切變好的最終目的。就事件本身而言，罪是不好的，但通過它（而非越過它）卻能帶來最後的完美結局。就像在連續劇的前半段惡人為所欲為，義人卻屢遭患難，但到了大結局時，一切事情瞬間翻轉，所有過去的災難成就了最後的幸福。這些偶發性的事件成為故事的重要情節。因此，罪的必要性是指罪是神整個救恩計畫的情節之一。²⁵⁷

當然，罪的必要性並非表示神是罪的成因，也不是指宿命論的必然，以致讓人有藉口可以無須與罪對抗。Turner 主張，神的護理提供人憑自由意志行事的空間，而人的自由意志則來自神的創造。神創造一個美善的世界，其中最高貴的受造就是人，神賦予人自由意志，顯出人的高貴與尊嚴，而人的自由意志卻有可能選擇讓自我獨立於神以外。神不會妨礙自由意志，即便人會以自由意志選擇離開神，帶來道德的混亂與災難，但罪的情節也在神救恩計畫的預料中。儘管這計畫尚未完成，我們處於這個過程，也不能明白它的意義，²⁵⁸但救恩計畫有著明確的目標，就是神渴望人與祂聯合，讓人靈成為祂的居所，這是人性最高的尊榮，也是神宇宙

²⁵⁶ 在中古英文 behovly 不但是必要的，也是有用的、有益處的、好的。See “bihoveli,” in *Middle English Dictionary*, eds. Hans Kurath, et al., (Ann Arbor: University of Michigan, 1954), 844, cited in Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 70.

²⁵⁷ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 50.

²⁵⁸ *Ibid.*, 65-67.

計畫的核心。²⁵⁹因此，我們可以就已知的部份，盡我們的本分，面對我們未知的部份，等候神來賦予意義。

（二）罪沒有實體（或實存 substance）

教會認定，以為善惡相抗互不稱雄的看法是異端（如：摩尼教與加他利派）。在回應善惡二元論的挑戰時，奧古斯丁與偽丟尼修都宣稱，惡可以是指事物不和諧，這表示有些事本質是好的，卻可能被認為是惡。²⁶⁰奧古斯丁又表示，真正的惡沒有實體（或存有），因為一切實體都是從神而來。²⁶¹

茱利安站在正統教會的立場，拒絕惡是有實體的，並且肯定神的無所不能與受造的美善。罪沒有實體並不是說罪不存在，而是說罪是無有(nothing)，而非實存。萬事皆出於神的實體，神是美善的，神所作的一切都是美好的，神在萬事中，神行作萬事，萬事在神都已作成，且祂所作的都好，但罪是扭曲了受造的本意。就好比罪扭曲了神的形象，卻不能以惡的形象加以取代。因此，罪沒有實體指的是它沒有獨立存在的另類形象，它只是扭曲了原有的形象。惡依附善而存在，有如寄生依附宿主存在。宿主可以沒有寄生蟲，但寄生蟲卻不能沒有宿主，惡不是獨立的存在。²⁶²

奧古斯丁與阿奎納都主張，罪不是正面的，是一種缺乏或失敗，它沒有能力使某些事情發生，也沒有任何事情促使罪的發生，而是因為缺乏讓善發生的能力，導致罪與偏差。但神是全能的，祂能作成萬事，因此，神不能犯罪。人之所以犯罪，不是因為他擁有神所沒有的能力，乃是他運用神所賦予的自由，選擇讓自己獨立在神以外，而非選擇那賦予他自由的神。

因此，犯罪使我們失去在神裡面的真自由，造成能力的缺乏與自我掏空。²⁶³罪的本質是不合本性與不仁慈(unkind)。罪一直往否定自己、拆毀自己的路上走，因為它脫離自己生命的源頭與真實，因而成為非人與違反人性。

儘管罪沒有實體，但它產生的錯誤比地獄還可怕，因為它產生

²⁵⁹ Marilyn McCord Adams, "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin," *Philosophia* 39(2011): 433-47.

²⁶⁰ (託名)狄奧尼修斯(Pseudo-Dionysius),〈論聖名〉,《神祕神學》,包利民譯,(北京:生活•讀書•新知三聯書店,1998),37。

²⁶¹ 奧古斯丁,《奧古斯丁懺悔錄》,163。

²⁶² Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 181-82.

²⁶³ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 60-65.

了一個虛妄、欺騙，拒絕真實的世界。在罪的認知中，人看不見真實，也害怕面對真實，因而形成以自我為中心的世界，不能體認自己的不合本性，最終也扭曲了自己的本性，造成自身與人際與整個社會關係的變形，形成一個殘酷與暴力的集體世界，也就是罪人所熟悉並以為真實的生活世界。²⁶⁴基於自我投射的心裡，罪人往往認為神是憤怒、懲罰與報復的神。因此，他們塑造了暴君的神觀（其實是偶像），他們一面對這樣的神懷有敵意，一面又期待神控訴他們的罪，使他們繼續活在神的真實以外。²⁶⁵

因此，雖然罪沒有實體，但對人類的經驗來說，惡不是幻影，它是一切痛苦的成因(13:27.90-2)，也是我們每日生活都深深經驗的問題。²⁶⁶連茱利安自己也哀嘆，彷彿活在罪的權勢中²⁶⁷(LT13:36.104-7)。當茱利安深深感覺罪的沈重時，神卻應許一切都將變好，因為在祂沒有難成的事，而這乃是對「罪沒有實體」的有力回應。

（三）主僕寓言的罪論與贖罪論

茱利安在第十四個啟示(44至52章)的主僕寓言對《創世記》3章提出了新的詮釋。在這新解中，亞當不再是因悖逆神而犯罪的僕人，而是渴望遵行神的旨意，卻因不幸失誤，落入坑中的僕人。茱利安解釋，原始的過犯不是故意悖逆，而是無心之失。雖然僕人跌入坑中，使他看不見主人，但主人看他的眼光卻有雙重的關注，而且祂決心要獎賞僕人，使他的災禍轉為敬拜與無盡的祝福。

接著，她描述僕人有如園丁，又撒種、又澆灌，想要為主人結果子，而主人因著有禮，並沒有挪去僕人可能落入洞中的危險。在這個寓言中，僕人也包括基督（聖子），因為祂也取了亞當的人性。²⁶⁸亞當的罪使人下地獄，但基督是第二亞當，終結了地獄和死亡的權勢。(LT14:51.132-43)

從這些波瀾壯闊的描述，茱利安提到第二層次的父子關係成全

²⁶⁴ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 98-99.

²⁶⁵ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 109-114.

²⁶⁶ 「罪這個字乃是所有不好的、可恥的，在今生祂為我們承擔最大的受難。」(LT13:27.90-92)

²⁶⁷ 「在我們眼前有惡行，如此大的傷害，似乎不可能有好的結果，我們看見憂傷與哀傷，無法讓自己看到神。」(LT13:32.98-100)

²⁶⁸ 「當亞當墮落，神的兒子也跌落，因為他們乃是一，在天堂就已形成。神的兒子不能脫離亞當（亞當乃是全人類），亞當從生到死，進入這毀滅世界的深處，進入地獄：神的兒子與亞當一同跌落，落入使女子宮的深處，那是亞當最美的女兒，祂使亞當在天地中無可指責，救他脫離地獄。」(LT14:51.132-43)

了第一層次的主僕關係。從人的觀點來看（第一層次），人在基督裡經歷赦免，成了得救者，但神在這個經歷中看到的卻是亞當與基督的聯合。²⁶⁹基督的道成肉身不是因為亞當的墮落所作的補救措施，而是在墮落以前就有此必要性，因為在永恆裡，神就想要拉近造物主與受造之間的距離，²⁷⁰因此，祂使基督在本性上成為人類的源頭。²⁷¹亞當的墮落與基督的道成肉身結合在僕人的身上，兩者不能分開，代表所有人的經歷。人的美德與良善屬於基督，人的瞎眼是屬於亞當。由於基督承擔了所有的責備，因此，父不會、也不願讓人承受多過於祂的兒子所承受的責備（LT14:51.132-43），而這正是人稱義的憑據。

主僕寓言的敘事改寫了奧古斯丁對《創世記》3章的詮釋。奧古斯丁讀《創世記》3章是採用歷史與字義的方式，強調原罪的教導，著重追溯罪的來源、它所造成的墮落，以及相應的刑罰（報復的神義論）。但茱利安卻強調亞當與基督的預表關係，主僕寓言的雙重解釋主張，罪乃是因著人與神的分離，冒犯了他美好本性的後果（LT14:63.169-71），但基督的贖罪已遮蓋亞當的罪，因此，她強調的是神給人稱義的禮物，並且神會保守選民。

《神愛啟示》第29章提到，基督已經承擔了所能想像最大的惡，就是亞當的罪。在東方禮儀詩中稱亞當的罪為「幸運的錯誤」（*felix culpa*），就是指罪所得的好處多過他所受的懲罰。²⁷²不僅如此，在38章也提到，個人的罪將成為「幸運的錯誤」（*felix culpa*）。奧古斯丁與茱利安都認真看待羅馬書5章，卻將重點放在不同部份。兩者都看亞當的罪為「幸運的錯誤」（*felix culpa*），²⁷³只是茱利安重在幸運（*felix*），奧古斯丁卻重在錯誤（*culpa*）。兩者都認為罪是偏離原始的受造秩序，但奧古斯丁將犯罪看作對神主權的悖逆。

²⁶⁹ Michael Dennis, "Redemption and Sin in Julian of Norwich's *Revelations of Divine Love*: Tension and Unity in the Conflicting Perspectives,"

https://www.academia.edu/1530312/Redemption_and_Sin_in_Julian_of_Norwichs_Revelations_of_Divine_Love_Tension_and_Unity_in_the_Conflicting_Perspectives accessed 30th April 2014.

²⁷⁰ 奧古斯丁的《懺悔錄》與伯納德的《雅歌講章》所暗示「不相似之地」。他們認為原罪乃是落入不相似之地（the region of unlikeness），這種距離是本性與道德的分裂。本性的分離是因造物主與受造之別，道德的分裂是因罪造成距離加大。See Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 90-100.

²⁷¹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 128-29.

²⁷² McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 452-54.

²⁷³ 'Felix culpa, O happy fault'是東方教會的聖詩"Exultet"，這是在茱利安時復活節守夜慶祝時唱的歌。她認為，罪是一種幸運的錯誤（*felix culpa*），它不能使愛不持續去愛。這是透過十字架來發生，罪是 *felix culpa*，因為在祂裡面，我們更充分理解神全然涵蓋的愛。

亞當犯罪的懲罰，使得他的後代也不順服，形成人性的缺陷。²⁷⁴

原罪墮落說造成對人性的過度悲觀，與對人價值的貶抑，人在神面前成為欠債者，承擔著永遠都無法清償的罪債。為了解決惡的問題，奧古斯丁肯定神報應那些干犯神禁令的人，罪人被命定按著過犯的程度與內容受罰，以彰顯公義。中世紀跟從奧古斯丁對罪的教導，主張惡歸因於人或天使的自由意志不順服神。神的公義懲罰是受苦的主因，因為我們都承擔了神的憤怒。²⁷⁵

這種因果報應的神義論建立了中世紀對罪的意識形態，因著害怕憤怒的法官，許多信徒甚至不敢領聖餐，以致第四次拉特蘭會議要求，所有信徒一年至少告解一次，罪與罰的信息也遍及口頭與視覺的教牧主題。教會有一種信念，就是神這位債權人記載著人的每一項罪債。²⁷⁶他們提供告解者認罪手冊，讓他們檢視良心並評估個人的易犯罪性。中世紀盛期發展出美德與惡行的雕刻，中世紀末甚至出現許多關於死亡與臨終的恐怖圖像，藉此警告信徒，死於罪中將使人永遠承受地獄可怕的刑求。在這個文化中，人被貶低為犯罪者，神被看作嚴苛的法官，形成「法庭式的贖罪論」。²⁷⁷

茱利安所服事的同儕基督徒是一群被罪咎感淹沒的人，他們害怕這位憤怒的神，活在無盡的自責中。外在環境的種種災難使人感覺末日的審判迫近，心中的焦慮、罪咎與恐懼使他們竭盡所能用苦行和奉獻來取悅神，卻仍不能確信這位神是否悅納他們。因此，神的形象有如難以取悅的嚴父，讓人害怕遠離，而非渴望親近。如今，茱利安想要翻轉這種錯誤的神觀，她期望所有同儕基督徒相信，神愛祂的受造，祂已經為人類預備了周全的對策，祂將使一切不好的變好(LT13:27.90-92)。因此，她從目的與結局來重新檢視惡的問題，並對人性提出一個樂觀的神祕神學。這種創意的解決方案，既無意干犯教會的正統教導，也在法庭式的贖罪論外另闢蹊徑。²⁷⁸

²⁷⁴ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 85-88.

²⁷⁵ Augustine, *On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book I.3*, in *Saint Augustine On Genesis*, trans. Roland J. Teske, S.J., The Fathers of the Church 84(Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991), 146.

²⁷⁶ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 83.

²⁷⁷ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 83, citing Emile Male, *Religious Art in France: The Thirteenth Century*, trans. Marthiel Mathews from the 9th ed. of 1958, Bollingen Series 90, 2(1898 and 1958; Princeton: Princeton University Press, 1984), 318-24, 362-84.

²⁷⁸ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 68-69.

(四) 神沒有憤怒，也不需要赦免

茱利安認為，罪是人與神分離的結果，而受苦是罪人干犯本性的自然後果，並非憤怒的神加諸的刑罰。就像浪子的比喻中，浪子過放蕩犯罪的生活並非是因為他先犯了什麼罪，而是因為他自願離開愛他的父親。當浪子回家前，他知道父親的憐憫，但他仍想靠自己的行為來賺取父親的愛，因為他對父親的愛有錯誤的認知（懲罰報應的救恩論），然而，當浪子認錯時，父親完全沒有提到赦免，因為赦免是他父性的本質，他以無條件的愛接納浪子回家（愛的救恩論）。²⁷⁹

茱利安強調神沒有憤怒，也沒有責怪，使得她的贖罪論有別於中世紀其他的神學家。在中世紀封建背景下，安瑟倫的贖罪論強調，人類即使最小的違背都比毀滅世界還糟，因此，亞當的虧欠只有基督的贖罪才能滿足，為要平息神的憤怒，恢復神的尊榮和宇宙的公義秩序。²⁸⁰奧古斯丁與多馬·阿奎納都確信，愛的神也有憤怒或報酬的公義。但將憤怒歸於神，似乎意味神有憤怒的感覺，因此，阿奎納說，神的憤怒不是指一種情緒，而是一種公義審判與懲罰罪的意志，也就是法庭式的贖罪論。²⁸¹

但這種以公義報應罪來平息神的憤怒，以基督的補贖之功來恢復神尊榮的說法卻讓茱利安感到不安，不是因為她害怕懲罰，而是因為這與她在神視中所見到神的良善與愛有所衝突。因此，她修正了這種看法。在第十三個啟示中，一再重複提到神沒有責怪（27章、29章、39章都出現）或沒有憤怒（LT5:13.69-71），神斥責惡者時也沒有憤怒（8章）。²⁸²她在第十四個啟示，繼續重複提到神沒有憤怒，如果祂憤怒，祂就不是愛的三一神（LT14:48.127-8）。在主僕寓言中強調，正因我們良善的主承擔了所有的罪責，我們的父不會用對祂兒子同等的要求來要求我們。最後，她在提出神的母性時更強調，耶穌母親以親愛來對待祂的兒女，這對那些被地獄與道德主義所驚嚇和壓迫的基督徒可說是莫大的安慰與醫

²⁷⁹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 214-17.

²⁸⁰ Adams, "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin," 433-47. 此外，Joan M. Nuth 注意茱利安與安瑟倫的主張有類似之處。他認為，許多人誤解安瑟倫的贖罪論是個人報復的公義，但他們忽略了封建對罪的社會性的觀點。See Joan M. Nuth, "Two Medieval Soteriologies: Anselm of Canterbury and Julian of Norwich," *Theological Studies* 53/4(1992): 611.

²⁸¹ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 83

²⁸² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 160-63.

治。

不僅如此，在神視中神問她：「你是否已經滿足我為你受苦？如果你滿足，我也滿足。」藉此，讓滿足論有了新的說法。神不是以祂超越的尊榮來衡量我們犯罪所虧欠祂的債務，而是用來為罪人補償。因著祂的尊榮，祂要使罪人變好。因此，不是我們要來滿足神，而是神以愛來滿足我們。在此似乎更接近亞伯拉德的贖罪論。²⁸³

滿足還有另一個意義，就是清償債務，基督的血有如貨幣，可用來付清債務。²⁸⁴主沒有向我們要求什麼，而是渴望我們接受祂所給予的，這就讓祂心滿意足。茱利安看救恩的目標不僅是付清債務，讓法庭的有罪判決無罪，也是使我們轉向神，因著與神合一，生命被神的愛轉化。因此，基督的獻祭不是用來安撫憤怒，而是出自神的恩賜，因為神渴望人與祂和好。道成肉身不僅是通往贖罪這個目的的手段，也是讓基督藉著十架的勞苦，為我們生出新的人性。²⁸⁵

茱利安認為，我們會看見神的憤怒是出自我們有限的觀點，將我們扭曲的觀點投射於神。就像主僕的寓言中，主人並沒有責怪僕人的失足，而是僕人在坑中因著與主人分離，以致盲目瞎眼，²⁸⁶沒有看見主人對他的憐憫，這是墮落帶來的後果，形成我們的自我責怪，讓我們感到混亂，覺得自己沒有價值，不再是蒙愛的。這種心裡投射使人因著害怕遠離神，因此若要解決這種屬靈的盲目，我們需要在默觀中被神光照，看見神的愛，以致能對罪、對神，以及對自我建立正確的觀點。²⁸⁷

（五）神使不好的變好：罪的傷口將轉為榮耀

茱利安在神視經驗中，經歷到當耶穌掛在十架，漸漸失血變色，最後在風中枯乾。而就在她認為一切都將消失時，突然耶穌的表情變為得勝與喜樂(LT8:21.82)，這也預告有一天我們也將瞬間改變，那時，所有的憂傷都將在神愛的祝福中被醫治，耶穌的受苦

²⁸³ Adams, "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin," 433-47.

²⁸⁴ Gina Brandolino, "The 'Chiefe and Principal Mene': Julian of Norwich's Redefining of the Body in A Revelation of Love" *Mystics Quarterly* 22, no. 3 (September 1996): 102-110.

²⁸⁵ Kerry Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," *Scottish Journal of Theology* 55(3)(2002): 291-92.

²⁸⁶ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 206.

²⁸⁷ 「我們若是能智慧與真正看見這兩者（認識神與在神眼中認識自己），我們就能在此得到部份的平安與安息，並藉著祂的恩典，得到天上滿滿的祝福。」(LT14:51.132-43)

超越所有的受苦，正如天高過地(LT9:22.83-5)。因此，將來我們永恆的祝福與獎賞也會超越受苦。更重要的是，通過基督的受苦，帶來所有人的救恩。基督徒因著經歷受苦，發出痛悔、憐憫以及對神的渴慕。由事後來看，罪本身反而成為得到獎賞的必要條件。

《神愛啟示》38章提到，「罪不應讓人羞恥，而是使人得益處，因為每個罪在真理裡，都會有相應的痛苦作為刑罰，但因著罪成靈魂的憂傷痛苦，在天堂也以不同的喜樂來獎賞。」

(LT13:38.108-9)作者以若干曾經犯過不名譽之罪的人物為例（抹大拉的馬利亞、彼得與保羅、和比弗利的約翰(John of Beverley)）²⁸⁸指出，他們的罪並不是帶來羞恥，而是轉為益處與更多的喜樂。

茱利安確信，神容許惡是為了更大的善。在受苦中，救主提供兩種憐憫，一是讓我們享受祂的祝福，一是在受苦中安慰我們，因為知道受苦將轉為榮耀與益處，並且受苦中有主同在，祂是我們的根基(13:28.92-3)，這是基督徒的雙重安慰。因此，神不要祂的僕人沮喪，落入哀傷，祂會有力的保守我們(LT13:39.109-11)。當我們跌倒時，更需要去倚靠神，尋求神，經歷痛悔、憐憫與渴慕神，而非因害怕而遠離神。因為，在沮喪中過於責怪自己，以致活在罪咎中不能自拔，反而是更大的罪。(LT15:77.195-7)

罪的必要與有用並不是讓我們得著犯罪的許可證，以致輕忽罪的嚴重性，如同有人愚蠢的說：「既然如此，犯罪就是好事，可以有更多獎賞？」(羅 6:1) 茱利安反駁：「我們應當恨罪，寧可選擇地獄、煉獄與地上死亡的痛苦，也勝過罪，因為罪是真正的地獄。」(LT13:40.111-3)

儘管奧古斯丁一直強調亞當後裔的墮落意志，但茱利安卻認為，當我們與神聯合，我們的自由意志並非無能為力，相反的，在人裡面屬神的意志一直與神連結，這意志從未同意罪，也將永遠不會同意罪(14:53.147-9)。因此，我們應當運用這意志來遠離罪。犯罪所帶來的人格分裂將是最壞的受苦。²⁸⁹若因罪的痛苦而奔向神的救恩，因痛悔而遠離罪，產生美德，這將使人獲得更大的榮耀與喜樂，勝過從來沒有墮落過，因為這是一種成熟的愛，超過無罪之人的天真無邪。許多教父與中世紀的阿奎納在默想大貴格利的

²⁸⁸ 比弗利的約翰 (St. John of Beverley) 是約克的總主教，他建立比弗利修院，他的紀念日在五月七日，正好在茱利安生病的第二天，因此，她可能想起此事(LT13:38.108-9)。

²⁸⁹ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 187.

著作時，都提過無罪的天真無邪不是壞事，但神更喜悅悔罪超越天真無邪，²⁹⁰因為人經由悔罪將會比以往更謹慎、謙卑。²⁹¹並且過去的罪所造成的傷口，往往在日後會成為用以幫助他人的資源，如此，傷口就轉為榮耀了。

（六）啟示與教會的權威之間並無衝突

1. 透過教會的教導認識罪、潔除罪

茱利安在啟示所見與教會的教導有著明顯的差異，因為中世紀的教會教導是建立在認罪與補贖的基礎上，但茱利安卻不認為在此有權威衝突的問題。她相信教會的教導（雖然它屬較低的判斷），並且視自己為教會忠心的女兒，但她也接受神給她更高的判斷。她認為，兩個判斷都是對的，而且是相輔相成的（LT14:45.122-23）。那麼該如何協調這兩者表面的衝突呢？

首先，聖教會的教導大部分與神視中的啟示並無衝突。例如：惡者將被征服；惡者的能力在神的掌控中；在審判後，惡者將在地獄自食惡果；基督救人脫離地獄受苦；神以真理管教人；人應當恨惡罪。其次，茱利安所針對的對象是那些得救的靈魂，提醒他們勿落入罪中，而是要渴慕從較低的本性邁向較高的本性。她相信，罪與罪咎會在靈魂中產生苦毒。教會責備罪是為了提供媒介，讓人認真處理罪的傷口，藉由悔改、告解與補贖，讓靈魂得醫治。這些都是使人從破碎中轉回的具體行動，讓人重新恢復對神的渴望。²⁹²若沒有教會顯明罪的可怕，人很可能對罪麻木無感，以致讓神的救恩變成廉價的福音。因此，教會加諸的責怪可以讓我們認真看待自己的道德責任，使我們因害怕神的憤怒與地獄的審判而痛悔自己的罪，進而尋求神的赦免，奔向基督，從而被神不改變的愛所震驚。

教會所扮演的是教導與管教的角色，讓我們看見破碎的人性，在恐懼中懺悔。而神視的啟示卻提供救恩光明的一面，使我們因著驚訝神無條件的愛，從無望的地獄轉向與祂同在的榮福盼望。因此，我們須要在教會中逐步操練，從較低的本性邁向較高的本

²⁹⁰ 「在此乃是一種悔過，我們的裡面自然的渴望，乃是在我們裡面對祂有永遠的悔過：祂在我們裡面運作的悔過，乃是恩慈的讓我們能以承擔。……因為這悔過永遠不會離開我們，直到我們成全的那時，當我們有祂為我們的獎賞。」（LT16:81.202-3）

²⁹¹ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 194-97.

²⁹² Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 199-200.

性，更多覺察神的同在與愛，以光照我們的瞎眼。因著體會自己的軟弱與經歷神恩典的寬廣，而推動我們進入天堂。²⁹³

2. 從神視的啟示看見與神的連結永不動搖

茱利安主張，我們與其關注罪對我們造成的影響，更應當從神的觀點看見得救者裡面有屬神的意志，因為我們的實體一直與神聯合，從來不會同意罪，也永遠不會。因此，她對人性的態度比當時的教會更加樂觀。然而從另一方面來說，她也比教會更加悲觀，因為她相信我們從生到死，一直都會犯罪。她提醒我們人是有限的，該倚靠神的愛與幫助，並且學習確信，無論生命的禍福，神會使一切變好，因為從永恆神的觀點，我們並未失落。因此，我們雖活在時間當中，要注視基督在十架的臉，確信罪惡終將被愛征服。也要努力避免犯罪，活出愛。²⁹⁴

神渴望與我們聯合，祂希望我們像神。與神一同在天堂是我們最終的目標，因此，此生我們要有如園丁一般努力澆灌、挖掘、不止息的工作，以恢復修補我們的人性，將較低的本性（感官）帶到較高的本性（實體）。就像神也不斷在我們裡面工作，使我們的靈魂有如埋在地裡的珍寶，可以呈現在祂面前。²⁹⁵這一切都說明愛是祂的意義，祂尋求與祂所愛的聯合。祂揀選我們成為祂的喜樂與冠冕，因此，祂會為我們受苦，也會一直與我們同在，與我們一起受苦。祂保證，只要有可能，祂會受苦更多。²⁹⁶並且祂會一直伴我們同行，直到祂的計畫在我們身上完全實現，不讓任何靈魂失落(LT13:31.96-7)。²⁹⁷

3. 面對現今的苦難：接受奧秘與將來的應許

茱利安提到隱藏於基督裡高昇與奇妙的奧秘，顯示罪與受苦的成因。這奧秘有些部份是封閉的，我們現在不能理解。她曾為一位朋友代求，但神卻告訴她，這會攔阻她的理解，因此她的代求沒有蒙應允。神鼓勵她從萬事中（也就是一般性的光照）來理解神的旨意，以應用於所有同儕。至於那些特定的人，她應當按照

²⁹³ Adams, "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin," 433-47.

²⁹⁴ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 454-56.

²⁹⁵ Adams, "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin," 433-47.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ 「因此，祂在十架同樣渴望，最後一個靈魂能得救來到祂的祝福。」(LT13:31.96-7)

神的教導有智慧的行事，不要因特別的事快樂，也不因任何事而難過。因此，面對受苦的人，需要保持信心的沈默，體會受苦的奧秘，將目光移向未來，相信時候到了，或好或壞，神所作的都是好的。而我們在不能理解時，只能信靠神的良善與能力，加上祂的話語。儘管我們不知道這事如何成就，但我們可以在祂已有的作為中安息，並且確信祂將要做成的。²⁹⁸

四、整全的人性觀

《神愛啟示》將基督論、三一論與救恩論連結在一起，²⁹⁹而基督論也與神學人學相整合。基督作為三一的第二位，祂有完全的神性，與神同等，也有完全的人性，與人同等。這是迦克墩信經的信仰原則。這原則解決了人與神分離，以及人內在實體與感官分裂所帶來的隔閡。³⁰⁰

(一) 靈魂乃受造的三一與神的形象

神的形象(imago Dei)是基督徒人論的重要基礎。根據教會的教導，人按照神的形象與樣式受造。³⁰¹人的靈魂乃是受造的三一，反映了非受造榮耀的三一，在創造時就與造物主合為一。³⁰²在我們未造以先，我們就已經被愛與被認識。神創造時就想要與人分享神的生命，因而將神的形象印在我們的靈魂中，與我們合一，這合一是不容冒犯，也不可能毀滅的。

當神按照祂的形象與樣式造人，這形象是三一第二位的形象，因為祂是真形象。神的形象提供人性至高的尊嚴，神從未「開始」愛人，從永恆的觀點，人的受造一直在神的心思中，按神永恆的意圖，人是受造的高峰傑作。³⁰³然而，神的形象因罪而毀滅，必須透過創造主才能恢復。³⁰⁴因此，道成肉身的神使我們在基督裡得以

²⁹⁸ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and theologian*, 175-7.

²⁹⁹ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 22.

³⁰⁰ 感官性(sexuality)是指人性關於感官的面向，與智力、理智(intellect)或心靈(spirit)相反，屬於人的動物性，是感性品味與渴望的來源，樂於吸收短暫的事物，感官因著經歷墮落，在本質上是缺乏的。但感官可以因著神的恩慈與恩典而得到強化與恢復，直到充滿基督的樣式。感官涵括人存在的整體，是神在基督人性中所要成為的。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 85-86.

³⁰¹ LT2: 10.62-65.

³⁰² 「靈魂是受造的三一，正如非受造榮耀的三一，就是從未始之前被認識與被愛，在創造中與造物主為一……這看見是甜蜜與奇妙的默觀，安息、安全與甜美。」(LT14: 55.151-53)

³⁰³ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 137.

³⁰⁴ 「我們知道，當人墮落如此深，與如此毀滅，因著罪，沒有其他幫助來恢復他，除了透過創造人的那位，祂創造人為了愛，藉著同樣的愛，想挽回人到同樣的福樂，甚至更多。」(LT2: 10.62-5)

按照神的形象被再造，³⁰⁵我們的自尊也建立在神對我們靈魂的看重之上。

（二）人性由身體與靈魂組成

在茱利安的概念中，靈魂與身體是有區隔的。靈魂是賜生命的原則，從無而受造，具有屬靈的超越性。靈魂與神之間沒有攔阻，也不可能與神分離，人靈在神眼中是極有價值的(LT16:67.177-78)。

306

靈魂與神之間有位格性的相遇，神揀選靈魂為祂的居所，並以此為中心掌管一切，而靈魂也住在神裡面。這種相互內住就是《約翰福音》15章所言：「住在我裡面，我也住在你裡面。」由於神與人的相互內住，靈魂在神眼中是高貴而美妙的，帶給祂最大的喜悅，是祂的冠冕。神以靈魂為家，也使得人體認自己真正的價值。³⁰⁷因此，克修不是看輕自己或恨惡自己，而是從神的眼光看自己，要充分認識神，必先認識自己的靈魂，也只有與神的關係裡，人才能認識自己。³⁰⁸

身體是由塵土形成，說明身體的物質性。傳統認為，身體是有罪或需要控制的。奧古斯丁在理解神的形象時，採用了心智的類比，使人忽略身體的重要性。中世紀因著對女性普遍的厭惡與防衛，也輕看身體。但茱利安對身體的看法與她的前輩和當代人都有所不同。她用食物消化與排泄的機制來說明神顧念人最卑微的需要。³⁰⁹神創造身體，愛我們的身體，不藐視祂所造的，也不鄙視身體最自然的功能。身體是好的，對神是有價值的，因為神在愛中造了他。³¹⁰

不僅如此，基督也取了人的身體，降臨在使女（馬利亞）的身體，使得身體更具有神聖性，也因此，茱利安的啟示是從默觀基督受難的身體開始。她肯定基督是不可見之神的像，基督透過身

³⁰⁵ Janet Martin Soskice, *The Kindness of God: Trinity and Image of God in Julian of Norwich and Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 125-34.

³⁰⁶ 「如果可稱頌的三一可以形塑人靈比現在已造成的更好、更美好、更高貴，三一就不會充分喜悅人靈的形塑。但因為祂形塑人靈如此美麗、良善與寶貴，正如祂所能形塑的受造，因此，可稱頌的三一充分喜悅無止盡，在形塑人靈中。」(LT16: 67.177-8)

³⁰⁷ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 139-40.

³⁰⁸ *Ibid.*, 160.

³⁰⁹ 「一個人走路，食物在他身體乃是關在裡面，有如一一個做好的囊。當需要的時間，囊就會打開，然後關閉。這是神作成的，正如祂說祂來到我們當中，在我們最謙卑的需要。」(LT1: 6.54-6)

³¹⁰ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 73-5.

體，把不可見的神啟示在我們面前。她在神視中看見神包覆我們，有如衣服（披風）包覆身體，心靈在軀幹中，我們的身體與靈魂是包覆在神的良善中，有如陶土，是神所形塑的工作。³¹¹我們的靈魂與身體乃是完整的與神合一，因為若沒有身體，靈魂也將無所依附。³¹²

神透過靈魂彰顯自己，也藉著身體吸引人到神面前，尋求神需要身體的努力。每當茱利安被惡者試探，她就以口談論基督的受難，以口背誦教會信仰，以眼注目苦像，藉由身體的投入，持守在信仰中。³¹³茱利安肯定身體的良善，並連帶肯定了所有的受造與物質的媒介。茱利安肯定身體在救恩中的角色，也相信神會使她的身體成聖。她反對身體是低下，或有罪、屬肉體的。她認為救恩不是屬靈化的，³¹⁴聖經也沒有提到要禁慾、或警告人遠離性慾，或是鼓吹禁食、治死身體。她更暗示，這些過於輕率的苦行實踐似乎是出於人為的加添。³¹⁵

當然她也知道，人的身體會因罪受到污染，但她在異象中看見身體復活的應許，³¹⁶這告訴人，痛苦或許不會離開人，但有一天人會離開痛苦，儘管我們因罪而污染、扭曲，但在神眼中，由靈魂與身體所組成的人仍是美麗與有價值的。³¹⁷

（三）實體與感官在基督裡連合

既然人參與神性的實體，何以人不能照著受造的目的活出神的形象呢？茱利安指出，那是因為人有實體與感官。我們的人性(nature, kind)在實體的部份乃扭結於神的本性，³¹⁸因為人的實體（受造的本性）是出於非受造的本性，且與神聯合，有時甚至看不出區別，³¹⁹但非受造本性(kind unmade)與受造本性(kind made)

³¹¹ 「身體披上衣服，肉被皮包裹，骨被肉包覆，心靈在胸腔內，我們也是靈魂與身體，都是陶土，包覆在神的良善內。」(LT1: 6.54-56)

³¹² Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 74-75.

³¹³ Gina Brandolino, "The 'Chiefe and Principal Mene': Julian of Norwich's Redefining of the Body in A Revelation of Love," *Mystics Quarterly*22, no. 3 (September 1996): 102-10.

³¹⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 73.

³¹⁵ LT16: 77.195-96.

³¹⁶ 「我看見一個身體躺在泥土地上，身體沈重與可怕，沒有形象樣式，但突然從這身體出現一個極美的受造，一個孩子，有完整的樣式，活生生的，比百合更白，飛向天空。身體就是必死的肉體將毀滅，孩子的小卻有靈魂的純潔。」(LT15: 64.171-74)

³¹⁷ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 138.

³¹⁸ 本性(nature, kind)是指神是本性的父母，又可指神本性的特質，像是良善、恩惠，或家族的群體。人性與造物主有家庭的聯繫，藉由愛來維繫。

³¹⁹ 這種看不出區隔是因為太抽象、太全面，以致我們的心思無法掌握，神與受造的差異太大，大

是有差異的。³²⁰反之，神也扭結於我們本性中的感官，取得肉身的人性。

感官是較低的部份，³²¹是靈魂與身體結合時而有的，因此感官能力也包含靈魂與身體。若沒有身體，就沒有感官。我們受造有感官，感官要發生知覺，需要有身體的意識才能感知。因此，沒有身體的靈魂不可能有感官性。³²²

三一一位格都分享我們的實體，但只有道成肉身的第二位才分享我們的感官性，因為感官是屬於地上的生命。基督被釘在十字架時，祂的實體（或較高的部份）雖與神保持聯繫，但整個人性（包括身體與靈魂）卻都在經歷受苦。由於實體（基督的神性）隱藏於人性中，因此，天堂乃是隱藏在基督的受苦中。唯有通過基督受苦的人性，才有可能來到神性跟前。如果想越過受苦的人性，直接與神聯合，往往會失落神性與人性。

實體與感官的區隔對基督與我們來說都是一樣的，我們的實體是受造的存有，從神而出，與神聯合，在永恆裡愛神、認識神。我們的感官（較低的部份）是時間與歷史的存有，經常遠離神。感官未必意識到我們的實體與神聯合，它往往是自我中心，渴望地上的事物。在它裡面有獸性的意志，毫無良善，屬神意志與獸性意志是地上生命實體與感官的不同取向，使我們的自我處於分裂的狀態。

茱利安認為，真正帶給人傷害的不是罪所加的刑罰，而是與神分離，因為這種分離帶來感官與實體的分裂與彼此衝突而產生墮落的自我。³²³這種衝突的存有，也導致我們與世界、與自我、與神，以及所有的關係都變成二元對立的衝突。犯罪既是感官引起的，就使我們無法認識自己，反而以為人只能認識罪，而罪必然帶來

到無限的程度。因此，神與我們實體的區隔是不可知覺的。See Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 179-80.

³²⁰ 「我看神與我們的實體並無區別：所有都是神，但我理解我們的實體在神裡面，也就是說，我們是我們，我們的實體是在神裡面的受造。」(LT14: 54.150-1)

³²¹ 茱利安提到較高部份的實體與較低部份的感官，對應了奧古斯丁將智慧與知識做區別，但她不像奧古斯丁將較高與較低的部份類比為男性與女性，或將其一放在另一個之上，因為實體與感官都是神所愛，也都是神的工作。雖然她提到較高部份與較低部份，但她並非認為較低部份不如較高部份，事實上，主在較低部份的人性不斷工作，較高部份認識大愛與驚人的喜樂，較低部份認識痛苦與受苦、憐憫與可憐、恩慈與赦免。這些都是有益的。較低部份的力量出自較高，在神眼中並無分別，因為是同一個愛滲透一切。See Soskice, *The Kindness of God: Trinity and Image of God in Julian of Norwich and Augustine*, 134-55.

³²² Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 143-45.

³²³ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 194-96.

分裂與敵意。

茱利安並沒有把感官與實體看作對立的，因為這兩者都組成自我，只是因為墮落對本性所帶來的傷害，才使得這兩者對立。因此，需要透過基督道成肉身，在基督完全的人性中，使感官與實體聯合（人性的合一），也使人與神聯合（神人關係的合一）。³²⁴我們的實體是充滿的，但感官是有欠缺的，需要經歷醫治與恢復。但只有在神裡面，我們才能認識自己，也認識神在我們裡面。茱利安用包覆來比喻這種相互內住的關係，表明認識神與認識自己不是對立，藉著聖靈的帶領，這兩者是乃是一。³²⁵

（四）靈魂有屬神意志與獸性意志

就像人有兩手、兩腳、兩眼，茱利安提到人有兩個意志，屬神意志是出於實體的自我與神聯合，有神內在的良善，不能同意罪(LT13:37.107-8)，屬神意志（較高本性）與獸性意志（較低本性）形成對比，獸性意志則活在感官內，被自我所盤據，不能形成任何善。

屬神意志不等於實體，卻是實體在時間內的表達，保證我們永遠被預定得救，第 58 章將屬神意志的功能等同於內在對神的渴望與良心的指引。屬神意志是人真正的渴望，它在我們裡面，渴望被神尋找，它從受造開始就與神聯合，在我們靈魂的實體裡面。因此，我們愛神的心其實處於最深、最沒有明顯知覺的渴望層次，無論人類渴望的是什麼，最終都是在渴望神。³²⁶根據教會的教導，屬神意志與基督結合為一，使人參與在三一的良善，因而被保守完全。

長版第 53 章重新解釋屬神意志，重複著第 38 章的片語：「每個靈魂都將得救。」她相信選民的無罪，是因選民從永恆裡就在基督裡被預定。朗巴德(Peter Lombard, c.1096-1160)將羅馬書 8 章 30 節解釋為神引導得救者的四個步驟：預先設立那些尚未存在者；呼召那些轉離者；使罪人稱義；使必死者得榮耀。因此，根據中世紀的神學，在基督裡的預定是指在受造以先，神就預知選

³²⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 147-48.

³²⁵ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 196.

³²⁶ 儘管有些人主張，屬神意志就是實體，但 Turner 主張，屬神意志不等於實體，因為屬神意志是心理學的辭彙，實體乃是本體論。屬神意志是一種官能或能力，是我們真正的渴望，實體是我們最真的所是。而我們最真的渴望認同我們最真的實體。See Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 169-74.

民，在時間開始之前，基督就是所有受造的原型。³²⁷因此，蒙愛者在時間內的被造、再造（救贖）與得榮耀，都是在基督裡那永恆計畫的實現。屬神意志也是建立在神想像的行動中，最終會藉著選民的參與而實現。³²⁸因此，屬神意志保守選民在恩典的機制中，而這是源自神對選民的永恆預定，使他們得榮耀。雖然那些預定得榮耀的人不能免於罪，但屬神意志使他們免於不能悔改的必死之罪，免於被排除在天堂之外，³²⁹正如長版第 51 章對主僕比喻的總結。³³⁰

茱利安沒有提到獸性意志的來源，只提到它是在較低部份（感官），獸性意志不願意良善(LT13:37.107-8)。人藉此體認有些事物與神的良善矛盾，但它的能力不是永遠的，而是有限制的。

由於屬神意志在我們裡面，因此，愛神不是指去做什麼事（道德或克修的實踐），而是讓自己被恩典吸引，重新聚焦於神，與神聯合。當人偏向獸性意志的時候，就會違背自己較高的本性。因此，我們要让屬神意志來掌管獸性意志，透過悔改與神恩，重新聚焦於神，與實體重新聯合，接近在我們裡面的屬神意志。³³¹茱利安將禱告建立在這樣的神學人學之上，因為禱告正是一種自我回歸、自我修復的策略，它使人發現自己真正想要的，也就是我們最真實的所是，尋找我們從永恆裡就已經擁有的，這是所有渴望的目標。³³²

（五）人與受造的連結性

由於所有受造都是出於神的實體，因此，茱利安肯定受造的價值，她不主張要恨惡世界，或者對世界冷漠，但因著我們的感官失去焦點，往往會將世上的事物或自我作為追求的目標，忽略我們在神裡的根源。只有轉回以神為中心的生活，我們內心的渴望才能滿足，萬物才能重新回到正確的位置。因此，我們不能愛受造過於愛神。但我們也不能與受造脫節，她強調神造作萬事，神是萬事的實體，萬有都參與神在神的實體中，在受造中，可以看

³²⁷ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 113-14.

³²⁸ *Ibid.*, 115-16.

³²⁹ 「我們在今生不能讓自己完全免於罪，好像天堂應有的完全純潔，但我們可以藉這恩典，使我們免於那些導致無窮折磨的罪，正如聖教會教導我們，在我們能力所及，遠離輕微的罪。」(LT14:52.144-47)

³³⁰ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 117-18.

³³¹ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 174.

³³² *Ibid.*, 204.

見神性的自我表現。

這樣的說法似乎很容易使人聯想到泛神論。但她不是泛神論，因為她強調神是有位格的。神有別於受造，卻不是與受造無關，反而是非常密切的內在於萬事中，支持著萬有。因此，萬事都指向祂，祂內在之光能使人欣賞萬事，讓萬事成為禱告的中介。³³³她將受造的教義與救恩完成的教義並列，將神與受造緊密連結，使人體會神參與在日常生活中，並且祂要帶領我們達到成全的地步。因此，沒有工作是屬世的或沒有價值的。同樣，在生活中體驗神創造的活動，將使人理解宇宙的受造是神聖的，包括身體、物質等世俗的領域。³³⁴

五、女性基督論：基督為母（Jesus as Mother）

有關基督作為母親的教導是用來解釋主僕比喻的重要關鍵，也是第十四個啟示中最核心的部份。它以母子關係重新詮釋了基督論、救恩論與神學人論。

關於神的母性，聖經有多處經文都直接或間接的提到，例如：創世記第1章，神的靈在深淵孵育，就是母性的特徵。聖經提到神的母性往往是透過兩類的譬喻，第一類是關於神作為照顧者與保護者的母親角色，祂關懷、保護、安慰祂的兒女。就像耶穌比喻自己有如母雞想聚集小雞在祂翅膀下。³³⁵另一類的譬喻是神有如母親，忍受勞苦以產生新生命，因此，母親的受苦是帶著救贖的盼望。³³⁶

在教會歷史中，神的母性這個概念透過早期教父與中世紀修道者而發展，³³⁷最突出的就是安瑟倫從母性來看基督的受難，母親願意為子女劬勞，正如基督在十架，屬靈地生出那些蒙祂呼召的人。

³³³ 在這點，茱利安與《不知之雲》的作者有所不同，《不知之雲》的作者強調聚焦於事物會產生負面效應，認為受造物是危險的，使人分心。因此，在默觀禱告時，應將萬事放在坐忘之雲下。包括馬利亞、聖徒或天使等等一切，即使本身是好的，也應被放在坐忘之雲，讓靈魂單單到神那裡。但茱利安卻認為，不需要太懷疑受造物，只有他使我們的注意力轉移時，才需要加以排除。因此，她提到中保，例如：天使、聖徒、苦像、馬利亞等一切能帶來幫助的人事物，神的良善可以透過他們臨到我們。她認為這些都是出自慷慨的神。儘管她在隱室中閉關，卻不是放棄世界，而是讓她能專注在神身上。See Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 152-55.

³³⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 128-32.

³³⁵ 民 11:12; 賽 31:5; 42:14; 66:13; 約 3:1, 9; 1:12-3。

³³⁶ 賽 49:15-16; 46:3; 加 2:20; 林後 5:17。

³³⁷ 提到神的母性的教父有革利免、俄利根、愛任紐、屈梭多模、安波羅修、奧古斯丁，修道的作者有伯納德、威廉提瑞、Gueric of Igny 等。See *The Prayers and Meditations of St. Anselm*, trans. Sr Benedicta Ward (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), 123, 260, cited in Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 296.

他也提到，當保羅照顧在基督裡的子女時，基督有如母親。³³⁸ Guerric of Igny 用基督為母的意象來談使徒與講員的權威。³³⁹到了十二世紀西篤會的情感靈修學，母性比喻多用來指修道院院長要像神關照子民一樣關照修士。³⁴⁰《修女誡律》(*Ancrene Wisse*)也提到耶穌有如母親，使兒女與發怒的父親和好，母親成為父親與兒女間的中保。在這些前輩與同時代的人當中，茱利安將神的母性這個概念發揮得更飽滿，讓神的母性成為她神學的核心。

茱利安以耶穌為母的說法，反映了當時社會對女性身分的固有印象。母親生子與培育孩子的意象說明創造的道與道成肉身的道。茱利安採用母性的用詞描述基督是完美的神的形象，使女性也像男性一樣按著神的形象而存有(LT14:60.163-5)，藉此平衡了傳統慣用男性來表達耶穌形象的作法，也調整了厭惡女性的性別意識。雖然她未必想改變社會的性別意識，有如當代女性主義者要求社會接受性別平權那般。但她所描述基督作為母親的三重母性，卻提供了一個性別互補與合一的基督論與救恩論，讓女性對這位神有更大的認同，也代表神對卑微女性的認同。

茱利安以三重母性闡述神救恩的工作。第一重母性是三一創造的工作，又稱為三一的子宮工作，以道成肉身為高峰。第二重母性是救贖工作，始於道成肉身，以十字架上的死與生產的劬勞為高峰。第三重母性是成聖，包含母親培育、養育與管教孩子的漫長過程，最後，母親帶領孩子在末世回到源頭，回歸到三一神的子宮。³⁴¹

(一) 第一重母性：創造的母性

1. 基督就本性與實體都是所有受造的母親

創造的母性是救恩歷史第一階段的故事。³⁴²根據中世紀的「典範論」(exemplarism)稱基督是所有現象的形式與創造的執行者。人受造有兩階段：在創造的第一階段，就是父神（根基，靈魂站

³³⁸ 安瑟倫的默想：「耶穌，你豈不是母親？你豈不是有如母雞聚集小雞在他翅膀下。」See Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 296.

³³⁹ Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption* (New York: Zone Books, 1992), 159, cited in Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 296.

³⁴⁰ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 118.

³⁴¹ Patricia Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 5, no. 1(Spring 2005): 27.

³⁴² 「第一，我們有我們的存有，在創造時，神就是人的父母。因此，我們全能神是我們的父，我們的全智神是我們的母，帶著聖靈的愛與良善，乃是一神、一主。」(LT14: 58.158-60)

立的基礎)形成實體,耶穌母親(手段)將該實體落實於感官中。神是至高的存在,這存在不能改變,受造是神賦予能力而存在的。而在創造的第二階段,耶穌母親將實體結合於物質的顯現中。基督是神的道,是神的真形象,受生於神的實體。祂既是物質受造的形式,又是有效的成因,是每個人神的形象的原型。

在人的受造中,一面參與父神的存有,又有第二位作為神的形象在人裡面(LT14:55.151-3)。因此,人存在於父神裡面,但道卻住在人的存有裡。³⁴³在創造人類時,三一的第二位在本性與實體的受造中,都是我們的母親(14:58.158-60)。

2.三一的第二位與神永恆的智慧

三世紀的神學家俄利根與特土良都曾將創造的記載用於《箴言》8章擬人化的智慧,稱耶穌的神性是永恆的道(約1:1-14)。使徒保羅提到基督是神的智慧與能力(林前1:24),讓三一的第二位與智慧文學連結,提供了神的女性面向。在《箴言》1至9章,與神同在,參與神的創造的智慧皆以女性出現。

十三世紀的神學家大亞伯特(Albertus Magnus, c.1206-1280)與文德(Bonaventura)都提到神的智慧是第一位母親,使我們在祂的子宮成形。典範論的神學家將智慧看作神的女性顯現,負責靈魂的預定,又讓形式結合於物質。但另一方面,多馬·阿奎納(Thomas Aquinas)卻把女性視作被動與物質的成因,將女性類比物質或身體。因著奧古斯丁對《創世記》3章的寓意解經,整個中世紀的默觀密契主義將女性侷限於感官的面向。³⁴⁴

茱利安強調第一重母性是創造的母性時,又將神的父性、子的母性並列,顯示茱利安並未將神學女性化,或用母權取代父權。在三一的生命中,神的父性、母性與主性是互補的。³⁴⁵採用母性神

³⁴³ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 117-21.

³⁴⁴ 將女性類比身體乃是受到教父對《創世記》3章的寓意解釋所影響。腓羅解釋夏娃出自亞當的身體,代表了感官,因而將心思歸於男人,感官歸於女人。安波羅修與奧古斯丁也重述並解釋男女的生理差異。中世紀的修道主義將靈魂凌駕於身體,因此,將原先的看法轉變為將女性與肉體等同,為厭惡女性的行為提供理論基礎。因而,教會一方面強調男女的靈魂是平等的,卻又強調兩者在身體象徵性的差異,鼓吹女性因著受造的秩序而低一等。不僅如此,奧古斯丁也主張靈魂分兩部份:較高理性與較低理性。較高理性乃是默觀永恆事物,可以達到智慧,較低理性乃是針對短暫世界的行動,只能藉知識達到。他用夏娃的受造來類比靈魂的分裂,藉此讓女性代表較低的理性,反之,神的形象在於象徵較高理性的男性中。這強化了中世紀女性在自我與社會上從屬於男性的文化。將女性等同於心思中的感官面向,也成為中世紀默觀密契主義的傳統。See Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 126-27.

³⁴⁵ 茱利安的基督母性奠定於聖經與教會傳統,她所創造的女性語言並不會撤銷福音書的阿爸父,

學並未除去性別差異，就像在生理上，父母聯合於他們的子女，神的父性與母性也聯合於受造的所有神的兒女。因此，她將神原特殊化為父、母，聯合於祂的受造，藉由差異帶來完全與創造的整合，也將神的兒女帶入神的屬靈家庭中。

（二）第二重母性：再造或救贖的母性

1. 基督的道成肉身肯定身體與感官的必要

耶穌的第二重母性是針對人的再造或救贖。在茱利安看來，救贖是重新聯合自我。罪使人短暫與神分離，靈魂分裂為兩部份（感官與實體）。藉由耶穌的第二重母性（再造或救贖的母性），道成肉身之主能將人的感官與實體更新聯合，讓分裂的靈魂得以整合(14:57.156-8)，³⁴⁶人的感官成為基督臨在個人靈魂的據點。³⁴⁷

因此，神的形象是擁抱全人，也包括身體，神住在人的感官裡，感官的神聖性將有如實體，³⁴⁸這是茱利安關於神的形象最重要的貢獻，也證明她熟悉拉丁神學。³⁴⁹根據拿先斯的貴格利所表達的正統三一論，我們完全的救贖在於基督承擔完全的人性，因為「沒有承擔，就沒有醫治」。³⁵⁰又如亞他拿修所主張：「神不被人的身體所污染，反而使之成聖。就如太陽不因接觸地球而污染，而是使之明亮與潔淨。」³⁵¹

茱利安有別於默觀密契主義的前輩，他們主張成聖要壓制身體或者女性的面向，但茱利安卻看聖潔乃是靈魂的整全，感官與實體的聯合。她沒有將靈魂與身體分為男性與女性，也沒有將感官（較低部份）與實體（較高部份）界定為性別模式，因而提升了身體與女性的地位。正如男性與女性組成人類，靈魂與身體組

而是讓那些忽視神的母性過於強調父權的人，不要將神與性別混淆，讓神被限定於男性的範疇，因而提供父性與母性的平衡觀念。因此，Dearborn 提到，茱利安的母性神學可避免女性主義者用母性的語言取代神的父性而形成的新宗教，也提醒福音派學者勿過於強調神的父權，以致將信仰視為男性的範疇。See Dearborn, “The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich,” 300.

³⁴⁶ 「我們的實體可以稱作我們的靈魂，我們的感官也可以稱為我們的靈魂，都聯合在神裡面。」(LT14: 56.153-5)

³⁴⁷ 「這可尊榮的城市乃是我們主耶穌所坐之處是我們的感官，祂被包覆在其中，我們本性的實體被包覆在基督裡，帶著基督可稱頌的靈魂坐在神裡。」(LT14: 56.153-55)

³⁴⁸ Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 127-34.

³⁴⁹ *Ibid.*, 128-34.

³⁵⁰ Gregory of Nazianzus, “Epistle 101”, in *Christology of the Later Fathers*, vol. 3 of Library of Christian Classics ed. Edward R. Hardy (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 218, cited in Dearborn, “The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich,” 291.

³⁵¹ Athanasius, *On the Incarnation*, trans. and ed. A Religious of CSMV (London: Mowbray, 1953), 46, cited in Dearborn, “The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich,” 291.

合成人格，實體與感官組合成靈魂，因此，她的神學不僅是兩性合一的神學，也是全人整合的神學。³⁵²

基督道成肉身成為人性的基礎，在道成肉身中，祂既是本性的母，又是恩典的母，祂渴望成為我們的母親。在創造時，祂已經與我們的實體成為一體，而祂取了人性時，又成為我們感官之母。因此，祂是實體與感官的雙重母親。藉此，我們可以在這兩方面都與基督為一。神透過基督親密臨在於人（女性）的身體與靈中，並以肉身作為位格的事實，因此，基督的道成肉身也帶出肉身生命最深刻的意義。³⁵³

2. 基督的受難將人救贖進入新生命

茱利安提到，懷孕生產是地上母親獨特的工作，而基督為了使我們與祂合一，以愛將我們懷成胎，又如懷孕的母親經歷分娩，在日期滿足時生了我們。祂在十架的受難正是忍受了最殘忍的生產之苦，甚至因生產而死，以生下祂渴望的孩子，³⁵⁴為了我們在屬靈上的出生，基督甘願忍受更多痛苦。³⁵⁵這裡說，耶穌是真正的母親，不是說神像母親，而是說神是母親，道成肉身的神是母性最終極的表現，祂是真正的母親，將人生入了新生命。這不單只是譬喻而已，也可以從字義去理解。她不是將人的母性投射於神，乃是反過來認為母性的原型乃是神性，基督在母性的實踐與角色，也成為所有效法基督的門徒（包括男性）在思想與行動的獨特模式。³⁵⁶

基督在十架的受苦不僅經歷了生產之苦，茱利安也用懷孕描述基督將我們懷在祂的子宮裡。《神愛啟示》充滿了子宮的意象，封閉(enclosure; enveloping)與包覆(wrapping)都描述人與基督母親的連結。當基督將我們封閉在祂裡面，祂先被封閉在馬利亞的子宮裡。因此，因著我們被封在基督裡，我們也被封在馬利亞裡面。³⁵⁷因此，不僅基督是我們屬靈的母親，馬利亞也成為我們的母

³⁵² Baker, *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*, 128-34.

³⁵³ Soskice, *The Kindness of God: Trinity and Image of God in Julian of Norwich and Augustine*, 140-55.

³⁵⁴ 「我們真正的母親耶穌，祂用愛將我們懷在祂裡面，直到時候滿足，祂忍受最尖銳的殘忍，前所未有的痛苦，最後祂死了，就生了我們，這仍不能滿足祂奇妙的愛。」(LT14: 60.163-65)

³⁵⁵ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 121-22.

³⁵⁶ Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," 19-36

³⁵⁷ 「因此，我們的女士乃是我們的母親，我們都被封在她裡面，我們都在基督裡從她而生。因為她是我們救主的母親，也是所有在我們救主裡得救之人的母親。我們的救主是我們真正的母親，我們永恆在祂裡面被生，藉著祂我們一直都封在其中。」(LT14: 57.156-58)

親。因此，道成肉身不僅是臨在男性的身體中，也是臨在女性的身體裡，這種有如洋蔥式的多重封閉，使得人接受基督的滋養，基督也接受母親馬利亞的滋養。因此，儘管基督在歷史上是男性的，神性化的能力卻是在男性與女性的身體中發生，女性的身體也能包覆神，男性與女性都是道成肉身的據點。道成肉身是神性母親在人可憐的肉身上，完成了母親的服事與職分，所有世代的繁衍與培育都是這兩位母親的合作。³⁵⁸

基督將我們封閉在祂裡面，有如母親將我們懷在祂的子宮裡。這個子宮的入口是在基督肋旁的傷口，這個傷口大到足以讓所有應得救者都安息在平安與愛裡。地上的母親用身體餵養胎兒，基督也以祂的身體（聖餐）餵養我們。地上的母親在生產時將孩子推出子宮，但基督作為母親，卻是將我們生入祂母性的子宮，與祂永恆的連結。³⁵⁹這種再造是一再發生，透過基督無盡地被生，直到我們生出與耶穌母親擁有同類的本性，³⁶⁰就是真摯的人性。³⁶¹無盡的生是很特別的生，就是我們到現在都還沒有離開祂的身體，還被懷在祂的身體裡，直到我們被帶到那個身量(14:55.151-53)。³⁶²

我們在基督裡的生，也是進入兩種群體的生命，一是參與三一的生命，進入三一神的愛中，享有與神相交的福氣。因此，封閉在基督裡，將我們帶回到父那裡，我們地上的生命也被封閉在永恆裡。³⁶³另一個群體就是，基督將我們生入祂的身體（就是教會）。就像地上的生產總是伴隨著羊水與血，基督肋旁流出水與血，象徵洗禮與聖餐，聖禮是母親給孩子最寶貴的食物。教會也是基督的子宮，這子宮是所有基督徒的聖所，連結於他們真正的母親。³⁶⁴

³⁵⁸ Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," 28.

³⁵⁹ Liz Herbert McAvoy, "'The Moders' Service': Motherhood as Matrix in Julian of Norwich," *Mystics Quarterly* 24, no. 4 (Dec. 1998): 181-97.

³⁶⁰ 我們被「封閉在基督母親的子宮裡，以致讓祂無盡的住在我們靈魂裡，藉著基督在我們裡面運行，我們學習祂的學問，持守祂的律法，渴望祂所作的事情都能作成，並且真正信任祂。」(LT14: 57.156-58)

³⁶¹ 這個觀念可能與神性化的思想有關，就像東方傳統所說：「神成為人，為的是人能成為神」。但茱利安不是用這樣的說法，但對這樣的觀念應該很熟悉。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 138-39.

³⁶² 「為了我們的緣故：祂住在我們裡面，在祂裡面的恩賜，直到那時，我們將柔軟與成長，我們的靈魂與身體，身體與靈魂，無論何者幫助另一者，直到我們被帶到那個身量，正如本性的成長，在本性的基礎下，帶著恩典的運作，聖靈啟發我們恩賜，帶領向永生。」(LT14: 55.151-53)

³⁶³ 「我們沒有比孩子更高的身分，直到我們的母親將我們撫養，帶到父親的福氣中。」(LT14: 63.169-71)

³⁶⁴ 有關基督為母將我們生入母親教會的子宮，更詳細的解釋參見本節六、教會論。

3. 馬利亞為母與基督為母

在默想基督為母的工作時，馬利亞作為基督之母的經驗是重要的媒介。茱利安透過馬利亞來默想基督，馬利亞有如她神學反思的中保，但馬利亞不是救恩的中保，因為救恩的中保是透過馬利亞出生的耶穌。由於馬利亞是救主的母親，是耶穌出生的媒介。所有基督徒在基督裡是一體。因此，所有基督徒也象徵性的為她所生。儘管馬利亞是人與神之間的聯繫，但這位人性母親不是神，也不如那位真正的神性母親。茱利安以超越馬利亞的基礎來建立她對基督為母的論述。³⁶⁵她提到儘管馬利亞溫柔與憐憫，但馬利亞溫柔的愛仍遠不及神性母親的愛。³⁶⁶藉著將耶穌與人間母親在母性上的連結，茱利安向讀者保證，這位神有愛心、關懷人，所有人在祂眼中都是祂永恆國度的後裔，祂的愛超越地上的母親，因為祂是所有人的母親。身體的母親使人進入痛苦與死亡的墮落世界，但屬靈的母親卻帶來喜樂與生命，因此，身體的母親（或馬利亞）不過是在天堂經驗神性母親的前奏。³⁶⁷

當茱利亞描述馬利亞時，她似乎也將自己認同於這位卑微不配，卻蒙神揀選的使女。她提到馬利亞是如此卑微、簡單、貧窮。(LT11:25, 88-9) 這簡單單純(simple)也是茱利安的自我介紹：神向一位簡單無知(simple)的受造物啟示自己。馬利亞是神所揀選的器皿，神的道藉由她而出生，正如同茱利安也是神視（啟示）與同儕基督徒的中間人。而就像馬利亞雖然不明白天使的信息，卻仍相信這是出於神，茱利安也肯定神視的本質是根據教會的教導。因著天使的拜訪，馬利亞生了神的兒子，因著神視的造訪，茱利安也生產了《神愛啟示》。茱利安在隱室默想她的神視經驗，就如馬利亞懷孕生產的經驗，她的隱室有如子宮或墳墓，隱室的封閉死亡有如榛果的殼包覆，且保護著生命的種子，這種子有著長成大樹的應許，正如馬利亞的子宮將產生世界的救恩。當茱利安的神視即將結束時，突然所有的痛苦從她身上挪開，正如馬利亞生子後，她的痛苦就消失了。當馬利亞成為耶穌身體的母親，茱

³⁶⁵ 「我們的救主乃是我們真正的母親，我們被無盡的生於祂，並且應該不離開祂。」(LT14: 57.156-58)

³⁶⁶ 「母親的服事乃是最親近、最預備好、最確定的。最親近是因為祂最具本性，最預備好，乃是最大的愛，最確定乃是最真實。這職分無人能作得充分，除了祂以外。」(LT14: 60.163-65)

³⁶⁷ Elizabeth L. Preysner, "Mary as Mother, Jesus as Mother: Affective Spirituality in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love and Geoffrey Chaucer's Prioress' Tale," *The Trinity Papers* (Hartford: Trinity College Digital Repository, 2013): 45-57.

利安也在隱室成為懷孕神視的屬靈母親。³⁶⁸當茱利安體會馬利亞懷胎與生產的母性經驗，這些母性經驗也同樣發生在基督這位真正的母親身上，基督母親也如此懷孕人靈，使所有兒女都在祂裡面，成為神真正的兒女，得以發展我們真正的本性。³⁶⁹

（三）第三重母性：工作的母性

耶穌的第三重母性是工作的母性，這是針對挽回與成聖的過程在說。茱利安就像中世紀的作者，藉由對當代母親工作的實踐反思，來界定母性的三種基本的工作：看守、培育與訓練。³⁷⁰耶穌母性的行動，是透過祂的受難，生出新的靈魂，在聖禮中培育他，管教靈魂，以便教導美德(14:60.163-5)。母親的工作會隨著孩子的成長，針對剛出生的嬰兒、學步兒與較年長的幼兒採取不同的做法，但耶穌母親的這三種基本工作卻在靈魂不同的情況中同時進行著。

耶穌母親的第一種工作是在聖禮中培育。根據中世紀的醫學理論，認為母親胸前的奶是血，因此，奶與血經常交互使用，而茱利安也用聖餐來類比基督的母性工作。由基督肋旁的傷口流出的水與血，有如基督母親用祂的胸懷為幼兒哺乳，將我們抱在祂懷中。基督也透過聖餐，用祂自己的身體來餵養祂的兒女。其實在早期教父的講道已有這種思想。³⁷¹

母親的第二種工作是保護幼兒。她專注於孩子的安全，一面讓幼兒學習走路與跑，一面也伸長手臂，免得他發生危險。³⁷²作者再度提到，神容許罪的存在，是因為我們需要藉由跌倒認識自己的軟弱，以及神的愛是如此完全(LT14:61.165-8)。神不怕我們犯罪，「我們雖有軟弱與愚昧、跌倒，也擁有聖靈的恩慈與恩典，可以起來更喜悅。當仇敵藉著跌倒贏得我們，我們因著仁愛與謙卑起

³⁶⁸ Preysner, "Mary as Mother, Jesus as Mother: Affective Spirituality in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love and Geoffrey Chaucer's Prioress' Tale," 45-57.

³⁶⁹ 「透過恩慈與恩典的母性，我們再度被帶回本性，我們受造乃是藉著愛的母性母親的愛從未離開我們。」(LT14: 60.163-65)

³⁷⁰ Sarah Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace* (Boston: Beacon Press, 1995), 215, cited in Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," 23.

³⁷¹ 亞歷山大的革利免也寫到父的母性，暗示「父的奶」與「父慈愛的胸懷」See Antonio Orbe, SJ., "Los valentinianos y el matrimonio espiritual", *Gregorianum* 58(1977): 51.屈梭多模第三洗禮的教導：「你是否看見基督如何讓自己與祂的新娘聯合？你是否看見祂培育我們用什麼食物？正如女人用血與奶培育他的後代，基督也持續用祂的血培育祂所生的人。」See Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 293.

³⁷² 「當我們跌倒，祂會用愛的呼喚要我們起來。」(LT14: 61.165-8)

來時，牠會失去更多。因此，這也是救贖，讓我們覺察我們的污穢與逃向主。」(LT16:77.195-7)

她使用第十三個啟示 (LT13:36-9) 「跌倒」與「起來」的類比，提出罪是幸運的錯誤，不單對普遍的人類，對每個將要得救者也是如此。當我們在罪中遇見耶穌母親，就在感官中產生屬靈的生，醫治我們的罪與罪咎，直到我們漸漸聖潔(LT14:63.169-71)。我們今生會一直處在童年，經歷失敗，但耶穌母親應許我們，一切都會變好。³⁷³

母親的第三種工作就是管教較年長的孩子。有時她容許孩子忍受試探，甚至和孩子玩躲貓貓，讓他單獨坐著，焦慮的看著周遭，呼喊：「媽媽！媽媽！」當孩子哭了一會兒，母親才跳起來笑著，伸出膀臂擁抱親吻，擦乾他的眼淚。因此，神有時也讓我們單獨一人，收回祂的恩典，以致我們會更迫切的來尋找、呼喚、流淚。儘管有時母親為了孩子的好處，忍受他跌倒受傷，但她決不能忍受孩子毀滅(LT14:61.165-8)。因為祂是全能、全智、全愛的神，祂會掌控環境，不容孩子處於危險狀態，她希望藉此訓練孩子對母親之愛的信任。

許多人認為，茱利安所描述的母親職分，或許出自她個人的觀察，以及身為女兒或母親的親身經驗。³⁷⁴耶穌母親的保護與保羅「在基督裡」所強調的一致。³⁷⁵母親的三重角色強化了基督對人的認同，使祂更深的在我們內在工作，使我們與基督樣式的本性和諧。³⁷⁶恩典成全本性，因著恩典與本性的合一，確保我們出於神，也歸於神。³⁷⁷恩慈的母性是主動的愛，表達出母親溫柔的愛，保護、忍耐、活化、醫治，祂將我們保守在愛中。在恩慈中，基督使我們的感官與實體經歷合一。祂有如朝聖的旅伴，與我們一同勞苦，帶領

³⁷³ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 141-43.

³⁷⁴ 有學者認為，茱利安對母性的理解有可能來自於她早年兒子與丈夫皆死於瘟疫的經歷，See Sheila Upjohn, *In Search of Julian of Norwich* (London: Darton, Longman and Todd, 1989), 68; Benedicta Ward, *Julian Reconsidered* (SLG Press, 1988). 但也有學者認為，她對母性的體會可能來自她自己的母親為著女兒患病所經歷的憂傷，正如馬利亞為她兒子的憂傷。See McAvoy, "'The Moders' Service': Motherhood as Matrix in Julian of Norwich," 181-197; Baker, *Julian of Norwich's Showing. From Vision to Book*, 133-34.

³⁷⁵ Lewis Smedes, *Union with Christ: A Biblical View of New Life in Jesus Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 59, cited in Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 295.

³⁷⁶ 「所有蒙福的孩子都是本性出於祂，藉著恩典，也將再度被帶入祂裡面。」(LT14: 63.169-71)

³⁷⁷ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 152.

我們在人生的機遇中，不斷成長(LT16:81.202-3)。³⁷⁸

以母子關係類比基督與人的關係，不僅把母親的本質賦予基督，也把孩子的本性給予人，鼓舞人來信任與倚賴基督。對我們而言，這位天上的親是良善與溫柔，而孩子的本性就是愛母親，不會對母親絕望，也因此我們應當認識我們的母親。³⁷⁹在我們天上的母親眼中，恩典所生的孩子是珍貴與可愛，具備各樣美德。而她最大的目標就是撫養我們，帶我們進入父親的福氣中(LT14:63.169-71)。

若用基督的母性來看主僕寓言，其中的主人不是以父權施行掌控的封建主，而是以愛差派僕人去遵行祂的旨意。在僕人跌落坑中時，祂以慈愛看著因服事而受傷的僕人(LT14:51.132-43)。³⁸⁰主人的藍色披風象徵祂的衣服很大，可以將天堂與無盡的喜樂與祝福都包裹在祂裡面，就像恩慈與公義的屬性都在祂裡面。

對神的母性的意象強調祂的慈愛與保護，祂與兒女的親近，以及祂渴望與自己的百姓聯合，避免人們因著懼怕神的報復而恐懼與遠離。茱利安顯示，十字架不是神的報復，而是神認同軟弱的罪人。藉由基督的道成肉身、被釘與復活，我們得以與基督聯合，產生新的生命。這是基督的母性所要表達的。母性傳達了祂捨己的愛值得我們倚賴，使人對祂產生確信與盼望，在祂愛的照顧中，一切都將會變好。³⁸¹對神的母性的關注也充實、並擴充了我們與神以及世界的關係，引導我們思想生命的相互倚賴與關照。³⁸²

六、教會論：為母的耶穌臨在於為母的教會裡

正如茱利安一再強調神人合一，她也深信整個教會是基督的身體，連結於基督，永不會分裂。³⁸³我們進入教會，就是進入我們母親的懷中，也就是進入我們自己的靈魂。基督內住於教會裡，我們在教會裡，也成了基督的居所。這些都藉著基督被包覆於三

³⁷⁸ 「祂顯明自己在地上，那是在朝聖之旅，也就是說，祂在那裡與我們同在，引導我們，直到祂帶我們所有人進入祂天上的祝福。」(LT16: 81.202-3)

³⁷⁹ Kathryn L. Reinhard, "Joy to the Father, Bliss to the Son: Unity and the Motherhood Theology of Julian of Norwich," *Anglican Theological Review* 89:4(Fall 2007): 629-45.

³⁸⁰ McAvooy, "'The Moders' Service': Motherhood as Matrix in Julian of Norwich," 181-97.

³⁸¹ Dearborn, "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich," 301.

³⁸² Grace Jantzen, *Becoming Divine: Toward a Feminist Philosophy of Religion* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999), cited in Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," 24.

³⁸³ LT14: 61.165-68.

一神裡面。³⁸⁴基督為母的角色透過教會呈現出至少三方面的實踐：

(一) 培育：教會提供聖禮餵養她的兒女

為母的耶穌持續與教會同在，教會透過聖禮（也就是耶穌母親的身體）餵養孩子。³⁸⁵茱利安強調聖禮、神的話語與教會之間的關係，基督透過聖禮，持續在教會中臨在。母親是用自己的奶水餵養孩子，但基督的聖餐卻比母奶還寶貴，它帶來個人的救恩，也使整個身體成長。

(二) 管教：教會提供教導

為母的耶穌透過教會教導，祂認同自己是教會所傳講與教導的那位。³⁸⁶祂是教會的根基與目的。³⁸⁷作者清楚的強調，她所領受的神視與其中的意義，不在教會的教導以外，其意義從來不曾與此抵觸。³⁸⁸因此，無論是她自己或是讀者，都需要透過教會的信仰來過濾並理解這啟示，包括亞當的罪(LT12:29.94)、基督是神與人(LT12:31.96-7)等等，都是教會公開知道的。她希望我們能謙卑的領受教會的宣講與教導，以教會為母，有如單純的孩子，看見教會在神救恩計畫中的角色(LT12:34.101-2)。即使在討論到兩者有明顯或潛在的衝突之處，例如：神對罪的態度與永恆的咒詛，她仍主張，就算看起來答案不太一致，也無法充分去做解釋，但對於尚未啟示的不需要太過好奇。³⁸⁹因此，啟示與解釋乃是與教會合一的，啟示再度肯定教會的權威。³⁹⁰

顯然茱利安認為，愛神、遵行神的旨意比看見神視或知道更多神視的解釋來得更重要。她強調自己沒有看見任何新事，只是去順服已經顯明的真理。因此，即使沒有領受神視，只要順服教會的一般教導也就等於在愛神(LT1:9.61-2)。「對於神的誠命，我們應當有兩方面的理解，第一就是去愛與持守祂所要求的（愛神所愛），另一就是應當知道去恨與拒絕祂所禁止的（恨神所恨）。」(LT14:57.156-8) 她看見主的意思，知道我們今生也許不能完全遠

³⁸⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 148-50.

³⁸⁵ LT14: 60.163-65.

³⁸⁶ LT12: 26.90.

³⁸⁷ LT13: 34.101-2.

³⁸⁸ LT1: 9.61-62. 參見本節一、(二) 解釋啟示的原則 2. 教會教導。

³⁸⁹ LT12: 33.100-101.

³⁹⁰ Anna Lewis, "A Picture of Christendom: The Creation of an Interpretive Community in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*," *Parergon* 26, no. 1 (2009): 75-90.

離罪，像在天堂那樣潔淨，但是藉著恩典可以遠離帶我們進入無盡痛苦的罪。正如教會所教導的，如果我們因眼瞎而跌倒，就應該尋求恩典的甜蜜教導，用我們所有的意志活在教會的教導中 (LT14:52.144-7)。

(三) 煉淨與合一：教會宣揚醫治與合一

從教會的現實面來看，茱利安形容「聖教會在憂傷中被動搖，在今世有如人在風中搖動衣服」(LT13:28.92-3)。破裂的衣服與來自北海的寒風，是在比喻當時教會界的混亂，以及基督王國因異端與政治的衝突所面臨的破碎。³⁹¹當她提到驕傲的罪時，可能也間接在影射教會(LT13:28.92-3)。雖然如此，她始終忠於教會，而且呼籲讀者，在跌倒時要轉向母親（教會），而非遠離她。³⁹²

茱利安對人性的洞見也同樣適用於教會。基督看教會是祂的身體，她的實體藏在基督裡，但她的感官需要被醫治與煉淨。她對教會基督徒的勉勵與期許是：將自己委身於教會的信仰，因為唯有她才是永不失敗的安慰、理解與生命美德(LT14:61.165-8)。教會是以團契精神彼此平等連結的信仰群體，被包含在三一神的共融中，基督與教會的關係永不會破裂，祂永遠神祕的內住於教會中，並透過為母的教會，帶領他們的兒女一起進入天堂的福樂。

六、末世論

(一) 天堂

茱利安關於天堂的教導在篇幅上大大超越了地獄與煉獄。她在第六個啟示中提到，主在天堂為祂的僕人預備宴席，感謝她們的勞苦，屆時，每個人的年歲都將被認可，一個人將因著他在年輕時願意服事而受到獎賞。在地上即使只有一天的服事都會在永恆裡有無盡的意義。王要為此感謝服事祂的人，讓所有人知道服事者的美事。最後，僕人因著神的有禮，更加倍願意終生的服事主 (LT6:14.71-2)。

神渴望我們進入天堂的福氣。正如教會所教導的，在末世，一切痛苦與憂傷都必終結，所有人都理當得救。但在靈魂擁有天堂的福氣之前，我們已經領受了豐富的福氣，也唯有不斷隱藏在基

³⁹¹ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 10-1.

³⁹² Ibid., 12.

督裡，才能夠有能力並配得接受(LT16:75.191-93)。

當最終成全的時刻來到，我們將真正看見祂作成萬事之因，以及祂允許萬事發生的原因。這福氣與成全是如此的深、高、奇妙與驚人，所有受造將為之敬畏戰兢，連天堂都為之戰兢震動。但這種戰兢與懼怕不是痛苦的，受造物因看見屬於神的能力而懼怕戰兢，因喜樂和自感卑微而受震動，驚訝造物主的偉大與受造的渺小(LT16:75.191-93)。

上主渴望蒙福的受造都在天上與祂無窮盡地在一起，使我們在凡事上完全像我們的主，這是最完滿的救恩與祝福。茱利安也相信天使的服事，但神對此卻沒有多做顯明(LT16:80.201-2)。

(二) 地獄

茱利安在神視中沒有看見地獄與煉獄，但她接受教會關於地獄與煉獄的教導(LT13:33.100-1)。根據教會的教導「許多受造會滅亡，天使因驕傲而墮落，如今成為惡者，……那些異教徒與身在基督王國卻沒有活出基督徒生活的人都將滅亡到地獄。」

(LT13:32.98-100) 茱利安為此向神質疑，既然有人會滅亡，如何能說一切都會變好？

這個問題大致可透過第十四個啟示來解答，除此之外，她在第四個啟示中也描述，基督的血是如此豐富，就像「神創造在地球上的水，讓我們身體更新，……祂的血也洗淨我們的罪，藉著祂神性的能力與愛的力量為我們湧流，這血流到地獄，拯救所有屬天的人，打破牠的捆綁，也流滿地球。上升到天堂在主耶穌基督的身體裡面，湧流於天堂。歡呼所有人的救恩都應在那裡。」

(LT4:12.68-9) 這使人想起在中世紀普遍流行的復活圖像，當基督戰勝地獄權勢，下到冥府，將人類始祖亞當夏娃從地獄中救出來。

茱利安提到，祂的血不僅流到地獄，洗淨所有屬天之人的罪，這血也升到天堂，進入基督的身體裡。因此，這裡的下降是為了上升，這預告了第十四個啟示，亦即基督道成肉身的下降，進入童女的子宮，成為第二亞當，使所有人類子孫都能進入天堂

(LT14:58.158-60)。祂的死亡是為了使人出生，祂肋旁所流的水與血有如婦女生產時所流的水與血，為要產生新的後代，生入基督的身體。血的豐富有如地球上的水，足以洗淨所有應得救之人的罪。因此，對茱利安而言，地獄不是恐怖悲慘的地方，而是已經

被基督寶血征服的地方。她的密契神視改變了人們對地獄懼怕的印象，使人看見基督為母有力量使人復活再生，並在屬靈母親的懷中被培育。³⁹³

這也就是為什麼她說，比地獄更可怕的乃是罪，因為「罪的卑劣可怕造成了地獄的痛苦，……如果跌倒能再起來，靈魂最大的痛苦乃是因著罪而轉離神。」(LT16:76.193-4)她相信神的良善，相信祂給予受造的自由可以選擇遠離生命的源頭，造成自我的虛無。罪反對神的實體，罪就是虛無，人認同罪的無有，最終也將變成虛無。人的核心是渴慕神，刻意遠離神的結果，就只有虛無的地獄為他存留。因此，地獄不是神的懲罰，而是一種狀態。但這也說明神的謙卑與有禮，讓人有自由選擇不在祂的同在在中，因而創造出自己的地獄。因此，儘管茱利安相信神的憐憫延伸至地獄，讓一切受造都能歸向祂。但如果人憑神所賜的自由選擇轉離神，地獄的存在也有其可能性。³⁹⁴因為犯罪不願悔改，就是選擇地獄，如果天堂是與神同在的地方，地獄就是選擇活在神以外不真實的世界。而許多人確實做了這種選擇，這就明確否定了普救論的立場。³⁹⁵

(三) 煉獄

中世紀的煉獄觀是通往樂園之路。作者沒有怎麼提到煉獄，但煉獄的存在是為了完成人在今生未完成的補贖，以致潔除人的罪，使人進入天堂。但茱利安認為，我們不應當等到死後才來補贖，因為在今生，神已經提供我們補贖的機會。今生的苦難與災禍都應當被視為神給予補贖的機會。此生是監獄，是一種補贖，我們應當在真理中看見所有的生命都是於補贖有益，照著主所指示的，主會持守我們進入天堂的的豐滿(LT16:77.195-7)。³⁹⁶因此，按著茱利安對基督為母的說法，我們不須害怕到煉獄受罰，反倒應該

³⁹³ Karl Tamburr, "Mystic Transformation: Julian's Version of the Harrowing of Hell," *Mystics Quarterly* 20, no.2 (June 1994): 60-7.

³⁹⁴ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 178-9.

³⁹⁵ Turner 提到，茱利安從未以普救論來挑戰教會的教導，當時的神學家與講員多半認為得救的人其實很少，但在她的文本中經常提到「所有應當得救者」較自然的讀法，乃是表達神普世的愛，開放所有靈魂都能得救，但事實上，很多人選擇將自己放在這愛以外。茱利安可能在表達她對此的焦慮，但神卻安慰她：「在妳不可能，在我沒有不可能，」因為祂能解決這樣的矛盾。事實上，普救論拒絕了人的自由選擇，也就是指無論人是否喜歡或願意，都必然會得救。因此，不讓人有拒絕神的可能性。See Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 103.

³⁹⁶ LT16.77.195-7.

在今生認真的將吃苦當吃補，接受神的賜福。

(四) 魔鬼學

茱利安在她啟示的開始與結束都曾提到，仇敵已被征服 (LT5:13.69-71; 16:68.178-81; LT16:70.182-83)。儘管牠現在仍在影響人類，但最終牠所作的都是徒勞。茱利安看見，惡者忙於做敵對神的事，想要帶給人災難，但那只是神因著使牠受苦而允許牠做的，而這些對信徒反而會轉為喜樂，對惡者卻將成為牠的羞恥與災禍。惡者若不做惡會讓自己生病。看到惡者自陷牢籠，並且將被耶穌征服，並且要與牠們所帶給人的苦難一起下地獄，而那些得救者經歷患難卻會成為他們的喜樂。因此，惡一點都不能剝奪善的事物。³⁹⁷

在最後一個啟示中，茱利安再度提到仇敵的惡意，牠忌妒我們，想藉著絆倒人來擄獲我們，但我們雖有軟弱、愚昧與跌倒，卻也擁有聖靈的恩慈與恩典。因此，當我們再站起來時會更加喜悅、仁愛與謙卑，而這對仇敵來說將是極大的憂傷與痛苦。最後，牠使人憂傷的所有事都會轉向自己 (LT16:77.195-7)。就像罪一樣，惡者是自我毀滅的最大寫照。

小結：

茱利安的神學反思結合了密契經驗（神視）與教會教導，並且是長期在密契生活中進行反思的成果。她默觀的主要焦點是基督受難的身體，直到最後發現，開啟整個啟示意義的就是神的愛。她從基督的十架看見三一神的屬性、以及祂與受造的關係，也體會神愛的本質乃是有禮與親切。她也從十架看見罪的可怕與神愛的極致。她相信罪在神的救恩計畫有其必要與有用的角色，也深信神能使一切變好。因此，她探究罪的事實與神的應許如何能協調，最後她從主僕的寓言得到解答，了解基督的道成肉身不僅完成贖罪，而且也使人性中的實體與感官聯合，使人與神聯合，以致讓人可以參與神的生命。她又用基督為母的基督論解釋基督的三重母性如何讓救恩可以徹底成就在人身上，使人成為神的兒女，並且藉著聖靈的運作，以及教會在地球上執行為母的工作，使我們擁有美德，直到我們返回天堂。

³⁹⁷ Jantzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 181.

第四節 《神愛啟示》的靈命塑造

Ellen Charry 曾提到，所有前現代神學論述的主要目的都是為了聽眾的屬靈轉化，因此，無論是護教文、道德勸勉、教義解釋或教牧關顧都會同時出現在同一本著作中。³⁹⁸《神愛啟示》的內容清楚表明，茱利安這個靈命形塑的記述乃是為了促進信徒的靈命塑造而寫成。正如第一個啟示開宗明義的說，《神愛啟示》的目的是教牧性與造就性的。³⁹⁹

本書最後一個啟示更直接提到，形塑人靈是三一神所喜悅的。「祂顯明祂形塑一個受造的喜悅，正如父形塑一個受造物，子也形塑一個受造物，聖靈也願意人靈被形塑。祂已經如此作成，因此，三一在形塑人靈歡呼不盡。因為祂從無始之前就看見這是祂喜悅無盡的。」(LT16:67.177-178)茱利安深信，本書的寫作要讓她所經驗的也可以複製在所有的讀者身上。正如最後一章所言：「本書始於神的恩賜與恩典，但尚未完全展現（或者演出），如我所見。」(LT16:86 208-9)她提供有如戲劇的腳本或是音樂的樂譜，只有當讀者親自加以演出，也就是讓基督的道在人的肉身（地上的生活）展現，才會真正體現它的意義。因此，本書不是神學論述，或者靈修經驗的分享，而是一本靈命塑造的自傳，又是指引人行走在朝聖旅程的指南。

一、靈命塑造的媒介

茱利安進入靈命塑造的首要媒介，是臨終的經歷。在領受臨終的教牧關顧時，她直接經歷了神視的啟示，從中體會到神是她的教師。接著，她在長達二十年的隱室生活對神視的意義加以反思，因而對神的旨意有了更完全的理解。最後，透過認識神以及也更認識自己，她的生命逐漸轉化，連帶影響她對同儕基督徒的關懷，並促使本書的寫成。

³⁹⁸ Ellen Charry T., *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 26, cited in Theresa F. Latini, "Spiritual Formation: Old Wine and New Wineskins," http://old.religioeducation.net/member/02_papers/latini.pdf accessed 12th June 2015.

³⁹⁹ 「我渴望他們愛神更多，使他們更在意今生的短暫，而他們能看見範例。我對自己說的一切，在主神的神視被教導，這就是祂的意義。……這是神的意願。」(LT1:9.61-2)

(一) 瀕死的靈性經驗

研究中世紀死亡文化的學者認為，十二世紀的隱士與修道靈修，包含了對死亡的預備。中世紀末黑死病的侵襲使得教會更看重對垂死者的靈性關顧，聖職人員透過儀式安慰臨終者，使他們預備進入死亡。黑死病的侵襲讓許多人都措手不及，因此，藉由觀看他人的死亡，可以體會自己生命的有限與必朽，進而鼓勵人歸正，體會救恩的必要性，而一個信徒善終的見證也可以成為他人的榜樣。因此，死亡的過程對臨終者與其周遭的人（探病者，以致同儕基督徒），都有著重要的教育意義，讓人們透過認識死亡來認識神。因此，有機會見證他人的死是對人的靈魂有益的。⁴⁰⁰

基於死亡所帶給人的靈性衝擊，茱利安向神懇求垂死的經驗，卻不至於死。這個禱告在沒有預期的情況下蒙垂聽。經歷瀕死的茱利安領受教會所提供臨終者的全套儀式，包括聖餐與臨終膏油禮，周圍有一群人環繞（可能包括她的母親）。神父使用方言版的臨終者要理問答以及《探訪手冊》(*The Visitation of the Sick*)為她主持臨終告解。神父在前往探視茱利安時，會組織街頭遊行，邀請人一起參與死亡儀式。在臨終要理問答結束後，神父會將苦像舉在臨終者面前，讓茱利安聚焦於基督的死。茱利安在過程中感受到病房中有險惡的屬靈力量正在威脅，卻在聚焦十架苦像時，開始經歷神視，看見十架上的救主苦像開始流血，並且在整個神視的過程中，兩度遇到魔鬼的試探。要等到神視啟示結束，她的病痛感才又回來(LT15:66.176; LT16:69.181)。

在《探訪手冊》一書中，基督受難的形象有如衣服，帶來安慰的意象，衣服的温暖與保護有如基督恩慈的行動，使人脫離神公義的審判，也讓臨終者知道她很快會穿上壽衣。因此，茱利安後來提到基督的形象有如衣服包裹纏繞我們，似乎暗示了《探訪手冊》的語言與葬禮儀式。然而神視的啟示更使她看見，這纏裹的衣服不只在預備死亡，更代表愛與接納，有如嬰兒的襁褓，因此，瀕死的神視轉化了原本宗教儀式的涵義。而短版與長版的《神愛啟示》以臨終病床為場景，使所有必死之人重新思考與神的關係，藉此教導一個面對死亡的新典範。

⁴⁰⁰ Amy Appleford, "The 'Comene Course of Prayers': Julian of Norwich and Late Medieval Death Culture," *Journal of English and Germanic Philology* (April, 2008): 190-214.

(二) 在神視中的互動

在一連串神視的啟示中，基督明顯扮演著教師的角色。祂不僅提供視覺的圖像教導，⁴⁰¹也與靈魂展開內在的對話與問答。茱利安有如主動學習的學生，專注的注目與聆聽，也向老師提問，並對此經驗進行反思。因此，神視經驗成為一個互動性的塑造媒介。

1. 師生的對話

Windeatt 觀察，茱利安的神視是一種對話，帶出靈性的分辨，⁴⁰²Jauss 對照 Windeatt 的觀察，提出這種靈性分辨的四個步驟。⁴⁰³

第一步：對話(conversation)，這個步驟揉合了互動的對話與處境。茱利安向主祈求三個恩典，這是在默想處境中發生的對話。

第二步是發問(question)，她看見督受苦是在人罪性的歷史性後果，因而產生懷疑，進而寫出與基督之間的對話。

第三步是解釋(interpretation)文本與處境。在《神愛啟示》的對話中，幾乎是教師的聲音在主導。例如：基督問茱利安：「妳是否喜悅我為妳受苦？」祂在此解釋受難乃是恩典的禮物，而不是要帶來哀傷或自我定罪。

第四步是共融(communion)，突顯教師是給予禮物或建立共識的人。對話來到轉捩點，茱利安與基督的對話變得平等，基督讓靈魂享受安全感，以致能持續尋求神的旨意。茱利安許多內在的禱告模仿了師徒式的討論，迎接降卑為人的基督來撫慰內心，讓禱告產生轉化的力量。⁴⁰⁴

2. 基督作為教師身分的比喻

除了身體的看見與對話的教導模式，從第十四個啟示開始的主僕寓言以行動劇的方式來呈現教導，以比喻來啟示教導者的身

⁴⁰¹ 有關身體的看見如何形成圖像式的教導，參見本文第二章第三節一（一）1.身體的看見。

⁴⁰² B. A. Windeatt, "The Art of Mystical Loving: Julian of Norwich," in *The Medieval Mystical Tradition in England*, ed. Marion Glasscoe. (Exeter: University of Exeter Press, 1980), 60-1, cited in Brad Peters, "Julian of Norwich and the Internalized Dialogue of Prayer," *Mystics Quarterly* 20, no. 4 (December 1994): 122-30.

⁴⁰³ Hans Robert Jauss, *Question and Answer: Forms of Dialogic Understanding*, ed. and trans. Michael Hays (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). 210, cited in Peters, "Julian of Norwich and the Internalized Dialogue of Prayer," 122-30.

⁴⁰⁴ Peters, "Julian of Norwich and the Internalized Dialogue of Prayer," 122-30. 例如：在第十三個啟示32章的對話，從罪是受苦之因，但一切會變好的矛盾，進入到認識神在萬有中作成萬事，因而將關注罪的問題，轉而體認神的無盡之愛，讓這愛的注目成為人話語、思想與行動的指標。

分。

(1) 基督為園丁的比喻：從字面來看，僕人是亞當，也是園丁基督。園丁的主要任務乃是培育受造，尋找地裡的珍寶，也就是主所愛的靈魂(LT14:51.132-43)。在舊約中，經常將人靈比作花園(賽 5:7，歌 4:12)，僕人則有如靈魂的照顧者，要在創造的工作上與神合作，塑造人靈進入神裡面。祂努力挖掘地裡的寶藏，掘到最深的黑暗，因而落入地獄，將最大的根挖離最深之處，使它與基督扭結(LT14:51.132-43)。這裡啟示出對靈魂花園的形塑，包括到達絕望之處，透過十架將生命賜給人。僕人的服事是透過認同亞當，降至悲慘世界的低谷，進入地獄，將他帶出地獄，使他脫離譴責(LT14:51.132-43)。⁴⁰⁵ 整個行動劇顯示基督採用道成肉身的模式來培育人靈。

(2) 基督為母的比喻：⁴⁰⁶ 為母的基督以本性與恩典之母的身分進入人類的處境中，示範出完全的人性。她賜我們屬靈的食物，使我們在真道與聖禮中得到餵養。祂又在我們的感官內工作，讓感官產生豐富的轉化，以致漸漸與實體合一。

其次，她也根據兒女的成長情形而施予包括養育、培育、管教與訓練在內的不同教導。祂等候受苦的孩子轉向祂，鼓勵他對母親產生信任(LT14:61.165-8)。透過神性母親小心的培育，我們能經歷成聖與神性化。童年不再是可憐的，藉由童年的失敗，將可以明白一切都會變好。

有些人認為，茱利安所說的母子關係似乎太過強調孩子的信靠倚賴，而沒有提供一個長大成人的模式。然而，神的母性工作的確可以作為成人的屬靈實踐模式，因為耶穌啟示神性，也示範了完全的人性。而且不單透過言語，也透過榜樣來教導。⁴⁰⁷

(三) 在隱室中的實踐反思

《神愛啟示》反應出茱利安扮演學習者的角色，她不單對神視進行默觀反思，她也藉由聆聽前來諮詢的訪客，更多認識這個世

⁴⁰⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 124-25.

⁴⁰⁶ 關於基督為母的詳細說明，參見本論文第二章第三節(五)女性基督論。

⁴⁰⁷ Patricia Donohue-White, "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich," *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 5, no. 1 (Spring 2005): 26.

界的罪與憂傷。⁴⁰⁸因此，她神視的啟示和教會教導的故事與異象，以及她每日面對的教牧問題展開了批判性的對話，從中構築一個教育性的文本，為自己與他人的問題帶來神學的意義，使人們的痛苦能被醫治，生活的品質更提升。她將教義活潑化，她的三一論將神刻劃為造作者、保護者與永遠的愛人，這些描述深具實踐神學的教牧性意義。她強調人的存有是享受與三一的第二位實體的聯合，神不審判罪，而是保守我們的本性（實體）的整全。若是任何教導使我們遠離這種自我價值，就會使我們盲目。我們受苦是因我們瞎眼，以致不能認同真實的實體。因此，認識神與認識自己也是她主要的教義，這種與神的相遇呈現出教會教導與人類需要的張力，似乎挑戰了教會對罪的傳統教導，但茱利安卻小心的掌握張力的兩邊，沒有偏廢拋棄。她認為，我們每日的經驗就是發現神愛的真理，並透過人的理性與經驗來反思與重新解釋教會的教導，以便邁向對神更大的理解。⁴⁰⁹這更大的理解也必須透過同儕基督徒的教會生命，以便落實神的啟示，讓基督再度道成肉身，在苦難的世界中。

二、三一神形塑人靈的救恩計畫

Turner 認為，不同於其他的古典靈修著作，《神愛啟示》並未明確描寫靈命成長的階段。⁴¹⁰但若仔細觀察會發現，《神愛啟示》的內容確實傳遞一個持續轉化的過程。從第一個啟示與最後一個啟示，人的焦點從具體的基督身體逐步轉變為抽象的理解。而在這當中，三一神是轉化的力量。隨著時間的延續，在神視的順序中，轉化的過程隨著不同的神視逐步演變，⁴¹¹呈現出一個人靈出於神、也歸於神的朝聖之旅。

（一）出於一、也歸於一的旅程

1. 邁向「一」(oneing, oneness)

⁴⁰⁸ Ellie Anders, "Julian of Norwich: A Vital Religious Educator in Action," accessed 9th Feb., 2015; Jantzen, *Julian of Norwich*, 47.

⁴⁰⁹ Charry, *By The Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*, 152-54, cited in Theresa F. Latini, "Spiritual Formation: Old Wine and New Wineskins," http://old.religioeducation.net/member/02_papers/latini.pdf accessed 12th June 2015.

⁴¹⁰ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 135.

⁴¹¹ Marion Glasscoe, "Changing Chere and Changing Text in the Eighth Revelation of Julian of Norwich," *Medium Aevum* 66 (1997): 115-21.

在《神愛啟示》中，「一」(oneing)是常見的字眼，在中古英文，它是指合一、聯合，描述基督人性與神性的合一，⁴¹²以及描述神內住於人類中，人靈是祂最親切的家。茱利安提到「一」，指的是人在受造時就與三一扭結與合一，也被保守在不可侵犯的一中。人一直與神的愛合一，也從未離開這原始的一。但這「一」是動態的，會不斷增加與充實，達到越來越完全的一。⁴¹³從神兒女之地位漸漸成長為神的配偶。⁴¹⁴

其次，扭結(knit)一詞也經常與「一」並用。⁴¹⁵就字義上，扭結是出自編織與打結的手工，打結者將紗線緊密牢牢結在一起，經過多重的相互交扣，形成一件衣服。扭結就好比保羅所說教會是基督的身體(林前 6:15; 12:17-27, 羅 12:4-5)，與基督連結在一起。它也比喻人們親密的結合，建立合約或婚姻的聯繫。「一」與「扭結」與成聖有關，⁴¹⁶與上帝的扭結讓神與人保持區隔，卻又聯合不可分。

2. 三一的互滲互寓(perichoresis)與神人間的相互包覆

茱利安採用包覆的意象來描述三一與人的相互關係。相互包覆是出於互滲互寓的教義原型。互滲互寓是指神的三位格彼此內住，也向彼此開放，茱利安則用相互包覆指三一的內在生命，以及形容神與人位格間的共融。這種包覆不是自我封閉，而是自我開放，自我給予，並擴及所有人的關係，因而產生愛的動態，使父、子、聖靈從創造開始就參與在人的神性化(成全人性應有的潛力)與成聖過程中。

3. 同歸於一的旅程(exitus and reditus)

新柏拉圖主義普羅提諾(Plotinus, 204-270)的宇宙觀描述萬有都出(exitus)於太一(The One)，也歸(reditus)於太一。歸回的旅程是透過向內的默觀，在智力上聯合，逐步高昇，最後超越思想與存有。因此，向內認識自我乃是回歸的重要成份，雖有罪的攔阻，但人渴望這種回歸。早期教父將這種概念基督教化，以描述

⁴¹² LT8:20.80-81.

⁴¹³ LT13:28.92-93.

⁴¹⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 53.

⁴¹⁵ LT14.53.147-49.

⁴¹⁶ 「在此結中的結，在此一中的一，在此聖潔中形成聖潔。」(LT14:53.147-49)。

救恩歷史。萬事都源於三一，三一啟動了分享愛的過程，使人逐步進入父、子、聖靈的合一，回歸他的源頭。⁴¹⁷ 萊利安在默觀三的工作(LT14:58.158-60)，陳述每位格獨特的角色與工作方式，形成救恩論的公式。以三一的愛為源頭，透過愛的脈動，從非受造的愛、受造的愛，到給予的愛，人領受神創造之愛，又透過基督，在聖靈裡回歸於神。⁴¹⁸ 從神的角度來看，這是神的救恩計畫，出於祂的愛的本性，神在愛中創造世界，在愛中住在人裡面，祂提供保護的同在，賜下神的自己作為永恆的恩賜。從人來看，生命乃是在愛中的旅程，從神以致於神。⁴¹⁹ 對身處在時間內的人，這旅程有開始，卻沒有結束。⁴²⁰ 因此，神是愛的源頭，將每一種啟示都建立在愛中。非受造的愛是神自己，受造的愛是我們的靈魂在神裡，給予的愛是美德、是恩典的禮物付諸行動，我們在其中愛神、愛自己在神裡面，愛所有神所愛的人。⁴²¹

(二) 靈命塑造的旅程藍圖：從神以致於神⁴²²

Hide 提到，從萊利安的三一宣言中，人的靈性旅程是從神以致於神。在這旅程中，三一各自有其獨特的角色。⁴²³ 「在第一中，我們有我們的存有；在第二中，我們有我們的增益；在第三中，我們有我們的成全。第一是本性、第二是恩慈，第三是恩典。」(LT14:58.158-60)這裡提到的第一、第二、第三不是數目的序列，而是對應三一在救恩歷史的主要工作。

1. 在第一中，我們有我們的存有（創造）

第一可以是指三一的第一位，祂是創造的父，是萬有的源頭。第一也可以指人集體的受造，或是指歷史的第一時刻，這不單是指神在歷史的某個特定時刻的創造，因為創造是持續的，就像榛果有著活躍的成長能力。⁴²⁴

⁴¹⁷ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 57.

⁴¹⁸ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 58-62.

⁴¹⁹ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 45.

⁴²⁰ 「在我們這旅程有開始，但在愛中祂創造我們在祂裡面沒有開始，在愛中我們有開始，所有這些我們應當看見在神裡面沒有結束。」(LT16:86.142-43)

⁴²¹ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 47.

⁴²² 她提到神原是非受造的本性(kind unmade)，人是受造的本性(kind made)，因此，不會有泛神論的問題，使人消失，或者讓神認同於人性，雖有親密的關係，卻仍有區隔：「我們的實體乃是在神裡的受造。(LT14:58.158-60)

⁴²³ LT14: 58. 158-60.

⁴²⁴ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 65-70.

神不單創造，也主動臨在於萬有中，使萬有透過神的愛而存有，讓它們的開始與結束有連續性，也使那位超越與內住的神成為一切受造的盼望與目的，⁴²⁵ 在祂的保守眷顧中，「豈有任何事會發生失誤？」(LT3:11.66-7)

2. 在第二中，我們有我們的增益（救贖）

第二可以指三一的第二位，或救恩歷史的第二時期。神在歷史中持續的自我啟示，始於道成肉身，及至十架的拯救，一直到祂有如僕人與母親般持續的同在。因此，第二是基督的再造。就如第一創造是持續的，再造也是動態的持續發生與增加，使神人關係進入完全，勝於墮落之前。⁴²⁶

人必須專注於默觀基督的受難，才能脫離罪的盲目。罪是必要的，是人無法逃避的命運，但神的救恩比罪更有力。因著基督的十架救贖，神不再因罪而責怪我們。基督救贖的死與復活成為神愛的啟示，讓我們看見逾越的奧秘。儘管有罪，一切都將變好。因此，基督的受苦乃是為愛受苦，在喜樂中受苦。我們的受苦則是與基督的受苦聯合，要在當中經歷神愛的同在，知道一切的受苦都帶來增益、改變與祝福。

基督的受難帶領我們經歷三重天的喜樂，這三重天是與三一的位格有關連。⁴²⁷ 三重天的三一喜樂讓那位宣告「我就是」(I am he) 的榮耀基督彰顯出來。這透過受苦與復活所傳達的三一喜樂不是短暫片刻的快樂，而是深刻的幸福感。當我們看見一切都在基督裡，就滿有喜樂。⁴²⁸

因著基督的創造與救贖，人得以參與神的非常本性，因此神性化不僅對人是可能的，也是人本性所命定的。因此，教會也當照著基督受難所啟示的憐憫，以愛對待同儕基督徒。⁴²⁹

3. 在第三中，我們有我們的成全（成聖）

我們成全的經驗是透過聖靈的參與。在西方「和子」(filioque)

⁴²⁵ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 68-69.

⁴²⁶ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 91-92.

⁴²⁷ 「喜樂(joy)、福氣(bliss)、無盡喜悅(delight)在我裡面，向我顯示三重天。以這種方式。藉著喜樂，我理解父被取悅，藉著福氣，子被尊榮，藉著無盡喜悅，是聖靈。」(LT9:23.85-7)

⁴²⁸ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 106-8.

⁴²⁹ Frederick Christian Bauerschmidt, "Order, Freedom, and 'Kindness': Julian of Norwich on the Edge of Modernity," *Theology Today* 60(2003): 63-81.

的傳統中，聖靈來自父與子，但萊利安強調父、子、聖靈同在愛中，聖靈不是父與子的產物，而是與父子共融。聖靈是給予的愛，說明祂渴望邁向人，給予的愛就是恩典的接觸(LT14:52,144-7)。祂在我們裡面運作，使我們效法基督。⁴³⁰

聖靈主要的工作是賜恩典來成全人，人的成全不是未來的盼望，而是存在於現在。「成全」在今生乃是指提供充足的盼望，或是讓一種品味與慾望得到滿足。它也是指終點、成就或完成。由於成全是聖靈的行動，祂使整個旅程完成，也滿足人對神的渴望。祂使時間與永恆的區隔顯得模糊。因為這種成全是指一切都將會好的應許，將部份實現在現在，且在永生中完全實現。就像救恩已經部份實現，也是未來的事實，站在現在，又面對永恆。⁴³¹

聖靈啟發三種認知方式：認識神、認識自己，以及對抗罪。⁴³² 聖靈的愛使我們意識我們是在神裡面，也覺察我們在死後會遇見我們今生所認識的神。認識神，將使我們藉著本性與恩典認識自己。認識自己就是認識我們的靈魂，因為這個認識來自於大過我們自身的上帝。聖靈引導我們進入自己的心靈，發現基督的同在。

聖靈的光照保守我們在信、望、愛的神學美德中，信使我們進入三一的家，望支持我們仰望將來的喜樂，因著我們擁有信、望、愛，使我們持續在愛中與三一合一，直到最後，萬事都變成愛，我們也在永生中進入完全的自我認識。⁴³³

最後，聖靈啟發我們認識自己在罪與軟弱中。雖然聖靈的工作啟示我們，真正的本性是根植於在基督裡的神，但卻沒有放棄教會的教導：人乃是正邁向成全的罪人。因此，神會藉著祕密的接觸，將我們的罪顯明，使我們被聖靈感動，渴望透過痛悔的禱告，讓神的憤怒被消除，直到我們的靈魂得著安息與平靜(LT13:39.109-11)。當然，覺察罪性有可能讓我們沮喪，使我們認為自己只配下地獄，但聖靈的觸動會將沮喪化為扎心，使我們尋求赦免。痛悔與教會的告解機制產生結合。透過恩典之光，我們

⁴³⁰ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 155-57.

⁴³¹ Ibid., 158-59.

⁴³² 「第一、我們認識我們主神。第二、我們認識自己，我們透過祂，在本性與恩典中。第三、我們謙卑的認識自我，乃是與我們的罪與軟弱敵對。所有這啟示已作成，正如我的理解，他們是三。」(LT16:72.185-87)

⁴³³ 「但我們永不能完全認識自我，直到最後一刻，在那刻，這經過的生命與每個災禍與痛苦都將結束。因此，這屬於我們的屬性，藉著本性與恩典，期望並渴望以我們所有的能力認識自己，出於充分認識就能真正清楚認識我們的神，在無盡喜樂的豐滿中。」(LT14:46.123-25)

認知神的觀點，卸下自我控告與責怪的重擔，也不把災禍歸咎於自己的錯，而是看見神的愛不斷同在。⁴³⁴我們從神所得到的對待，有如愛人款待蒙愛者。

根據以上的藍圖，讓人從神完整的救恩計畫中，看見人生命旅程的起點、過程與終點所在，以及三一神周詳的供應與同行，成為塑造靈命的最大支柱。

三、動態的禱告

茱利安的禱告不是人單向的祈求，也非神單向的訓誡。她在書中誠實而透明的記錄人的感覺與心思狀態，包括以對話的方式記錄她與基督間的對話，顯示禱告是一個透過溝通而相互認識的過程。在相互認識中，人的靈魂被轉化。而這種禱告的起點是渴慕，或者說，渴慕是禱告的動力。

(一) 渴慕：禱告的動力

1. 人會禱告，因為人是渴慕的受造

密契經驗是造物主與受造者之間的聯合，因著兩者的不對稱，較低的想要邁向較高者，這種脈動稱為渴慕(desire)。渴慕吸引受造者想要透過禱告達到完全，因此，人會禱告是因為他是渴慕的受造。渴慕也是茱利安密契經驗的開端，在短短的《神愛啟示》第2章就出現了十三次(動詞八次，名詞 desire 四次，long 一次)。渴慕被描述為傷口或饑渴(thirst)，出自對現狀的不滿足。茱利安的渴慕是與基督受難的事件連結。⁴³⁵她的禱告顯示她對僅以想像投入受難事件的默想感到不滿足，因此，她要求身體的看見，以便認知基督身體的苦難。她求的不是一個特殊啟示的現象，而是想充份認同基督的受苦，與祂所愛的人深深連結，以便能轉化自己的生命，讓她往後的生命更接近基督所代表的價值，更多理解與愛祂。她接著懇求希望有瀕死的經歷，以便被神的憐憫潔淨，更多為榮耀神而活。這種死亡的彩排經驗改變了她往後的生命，幫

⁴³⁴ 「不要責怪自己因著你的苦難與災禍都是你的錯。我不要你們不合宜的沮喪或憂傷。因為我告訴你們，無論你做什麼，你都會有災禍。因此，我要你們智慧的了解你持續的贖罪，並謙卑的接受你的贖罪。然後你真的看見你所有的生命就是有益的贖罪。這地方是監獄，今生乃是贖罪，祂要我們在補救中歡呼。這種補罪乃是我們的主與我們同在，保護我們，帶領我們進入喜樂的豐滿。」(LT16:77.195-97)

⁴³⁵ Domenico Pezzini, "The Language and Doctrine of Desire in Julian of Norwich's Revelations," *Cistercian Studies Quarterly* 46.3 (2011): 305-6.

助她渴望脫離虛浮，追求更真實的價值。

茱利安的神視是上帝對她的渴望的回應，她卻在當中發現更深的渴望，就是她希望一直被這種滿足充滿。這種強烈的渴望經常淹沒她，使她說出：「我們死於渴望愛。」(LT14:43.118-20)茱利安意識到，不是只有她有渴望，其實神也渴望靈魂緊緊的依附祂。⁴³⁶因此，渴望是與神的愛有關，神渴望我們與祂深深連結。但渴望也與我們受造的本性有關，因為我們本性的意志乃是有神，如果我們在神以外求任何小事，都會有所缺乏，這就使我們必須不斷尋求神，以致讓神與我們之間沒有其它的事物介入(LT1:5.52-54)。

2. 渴慕禱告是神護理的行動，使祂的旨意藉著我們作成

在禱告中，茱利安體會到，我們的禱告是來自神的啟動，禱告是神的恩典，也是神意志的工具。就如多馬·阿奎納所言，藉著禱告，神將祂所願意的帶給我們(太 6:8)。因此，茱利安認為，禱告不是我們作什麼，而是神作什麼。禱告是神護理我們的方式，當靈魂在受試探、煩躁，不能安息時，禱告使她能順服神。因此，禱告是神藉著我們來成就祂的心意。⁴³⁷

有時禱告出於我們特定的渴望(就像茱利安曾為特定人物禱告)，可能這些渴望出於錯誤的認知，我們並不知道我們真正想要什麼，或者得到之後才發現那不是我們想要的，但我們還是應該將這渴望說出。我們的尋求起源於我們的慾望，藉此使我們真正的慾望得到顯明。

3. 禱告從人的渴望回歸神的渴望，帶來雙方的滿足與喜悅

渴慕如果是在表達人想要的或人缺乏的，就不可能與神有關連，因為神是豐滿的存有，不需要任何事情。但渴慕有時也代表我們想要分享所有的，有如強烈的磁場，想要吸引受造物邁向一種聯合，在其中發現自己的滿足與安息。這個渴慕也存在於神裡面，因為神希望被看見、被尋見，以及被信任(LT2:10.62-65)。

茱利安提到渴慕神的三種態度，都是與神對我們的渴望相連

⁴³⁶ 「我們的愛人真正渴望靈魂用她所有的力量依附祂，以致我們能一直更依附於祂的良善……沒有受造能充分知道造物主愛我們有多少，多甜蜜與溫柔……我們從未停止這種意願或渴望，直到我們擁有祂，在喜樂的充滿，以致別無渴望。」(LT1: 6.54-56)

⁴³⁷ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 160-64.

結：第一、祂渴慕我們認識祂、愛祂更多。第二、祂渴慕有我們在祂的祝福中，進入天堂。第三、祂渴慕祝福充滿我們直到永遠(LT16:75.191-3)。

茱利安在垂死基督的一句「我渴了」身上看見神的雙重渴望，亦即身體的渴與屬靈的渴，後者是愛的渴望，期望我們在祂裡面被成全(LT13:31.96-7)。神的目標是擁所有人，而且這渴將永存，直到它完全實現(LT13:31.96-97)。

禱告是神的渴望啟發人的渴望，雖然起初可能會找錯渴望的對象，但只要持續尋求，必定能因著看見自己真正的渴望而轉向尋求祂，並最終在祂裡面得著滿足。而當人滿足的時候，神也滿足了。

(二) 禱告的方式

1. 禱告與默觀的動態

中世紀的神學家看待「尋求」與「看」的關係就如行動與默觀的關係，並視默觀比行動更高一層。傳統認為，默觀須有神特別的恩典。當茱利安成為隱士後，她的生活著重在默觀，她強調，無論是否有看的恩典，我們總必須尋求。⁴³⁸

College & Walsh 將「看」翻譯成默觀，「尋求」則譯為禱告。看可能指身體的看見，但身體的看見往往有限，因此，還需要更深的光照，才可以看得更清楚。當茱利安要求更多的光時，神提醒她，有光（看見意義）固然很好，但沒有的話，仍必須禱告尋求。⁴³⁹

茱利安清楚體會禱告的經驗會有起伏，但即使進入最黑暗之處，神的同在總不離開，成為安全感的憑據。禱告會引向默觀，默觀則使我們得到我們所禱告的，這是神的特恩，也是禱告的目的。在默觀時，一個人因著敬畏、奇妙與甜蜜的感受，甚至無法再有任何禱告。但今生的默觀總是不完全的，在此生只能看見破碎不完全的知識，目的是要前瞻未來的豐滿，激發更深的尋求。⁴⁴⁰因此，禱告與默觀成為經歷神的缺席與同在的交替反應。

2. 禱告的進程(LT14: 41-43)

⁴³⁸ LT2: 10.62-65.

⁴³⁹ Ibid., 141-43.

⁴⁴⁰ Turner, *Julian of Norwich, Theologian*, 147.

在長版的第十四個啟示 41 至 43 章，茱利安對禱告提出三個正式的教導：第一、禱告的啟動者；第二、禱告的取向，亦即禱告的正確態度；第三、禱告的最終目標。

(1) 禱告的啟動者

禱告是出於神的啟動。若沒有神，沒有人能禱告。我們內在不止息的渴望是因為聖靈的觸摸，在我們裡面創造一種渴望被充滿的空虛感，使我們開始尋求，而至終也只有神是我們的滿足。

(2) 禱告的取向：全心內向的禱告 (pray interly)

禱告是根據神的良善，也就是讓我們的意志進入神的意志。茱利安鼓勵我們應當感謝讚美神，這樣，就會在凡事上都看見神的恩典，即使在面對災禍的時候，仍應該用感謝禱告去面對。無論禍福都是禮物，感恩幫助我們向神的同在保持開放。⁴⁴¹

在枯乾時，仍然委身於關係當然是不容易的。茱利安以一個字描述禱告應有的取向，就是全心向內的禱告 (pray interly)。

⁴⁴²Interly 這個中古英文有兩方面的意思，亦即全心 (wholeheartedly) 與向內 (inwardly)。前者是指帶著全然的自我，包括枯乾與負面的情緒，或身體經驗的變化，以及所有人性的經驗，神歡迎我們把這些都帶到神面前，因為這位神是一直與我們同在的，也把我們包覆在祂裡面，不會拒絕或控訴我們。⁴⁴³

向內的禱告就是把我們的注意力放在作為我們存有的源頭與根基的神身上，也就是要使我們的實體與神聯合。神就坐鎮在我們的靈魂內，向內的禱告就是接受神的邀請，住在神的存有與根基內。⁴⁴⁴

⁴⁴¹ 「有時心靈枯乾，毫無餵養，在仇敵的試探中，理性與恩典帶領靈魂用話語向主懇求，重新以極大的良善數算祂蒙福的受難，如此，我們主的話語的能力進入靈魂，使心靈活化，藉著祂的恩典，開始操練，使靈魂最蒙福的禱告，真正在主裡歡呼，這是在祂眼中最有愛的感恩。」(LT14:41.113-16)

⁴⁴² 「全心向內禱告，儘管對你似乎毫無味道，但仍是足夠有益處，儘管你沒有覺得。全心向內禱告，當你感到一無所有，儘管你可能看不見，儘管你認為你在枯乾、荒涼、生病、軟弱無能為力，你的禱告仍然最使我喜悅，儘管你覺得它對你幾乎毫無味道。你所有的禱告都在我眼中。」(LT14:41.113-16)

⁴⁴³ Daniel London, “‘Pray Interly’: Julian of Norwich’s Spirituality of Prayer,” Doctoral Seminar in Christian Spirituality, Dec. 18, 2009, https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer accessed 29th Sep., 2015.

⁴⁴⁴ London, “‘Pray Interly,’” https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer accessed 29th Sep., 2015.

茱利安體會我們的實體一直是與神連結，永遠不會分離，可是我們的感官卻經常落入自我，感覺與神有距離，因此，當我們有枯乾或負面的情緒（憤怒與挫折）出現，都應當進入向內禱告的實踐。這些負面的情緒會與神的祝福相遇，被包覆在祂的愛裡。神深深投注在人的經驗中，祂享受祂的兒女把他們人性的經驗帶到神面前。禱告乃是內住的神在人裡面生發禱告，使我們向超越的神禱告，內住的神與超越的神是同一位神，藉著內向的禱告，祂會將禱告者全人的感官與內在的實體聯合。⁴⁴⁵

(3) 禱告的最終目標：與神聯合，在凡事上像主

禱告使我們預嘗永恆的一與將來的喜樂，這乃是看的禱告。茱利安為看的禱告下了一個古典的定義：「當我們有禮的主特別的恩典，將祂自己顯給我們的靈魂。我們擁有所渴望的，那時我們沒有看到我們應該禱告的，而是所有的意圖，全然默觀祂。當我看，這是高昇與無法知覺的禱告，我們何以禱告，乃是進入神視與默觀，就是我們所禱告的，帶著敬畏恐懼奇妙的歡呼，以如此甜蜜與喜悅在祂裡面。我們無法禱告，除非祂在那時感動我們。」(LT14:43.118-20)這種看的經驗超越語言，這個深度經驗使我們在禱告中變得更專注，更享受並喜悅基督，在祂的同在中變得更像神。

禱告使人正確理解將來喜樂的豐滿，並帶來真正的盼望與信任(LT14:42.116-18)。當我們越信任神，就越渴望與神合一。因此，禱告能使我們現在就產生永恆感，盼望救恩的成全。⁴⁴⁶茱利安描述在天堂完全默觀神的榮福直觀⁴⁴⁷：在有福的神視中，我們將能清楚認識自己，全然擁有神，無止盡的藏在神裡面，真正看見祂，充分感受祂，屬靈聽見祂、聞祂、甜美的嘗祂(LT14:43.118-20)。我們在今生透過禱告之恩典可以對此有驚鴻一瞥。

3. 媒介的價值

伯納德認為，向基督人性禱告的目的是為了進入默觀基督的神

⁴⁴⁵ London, ““Pray Interly””

https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer accessed 29th Sep., 2015.

⁴⁴⁶ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 178-80.

⁴⁴⁷ 教宗本篤十二世在 1336 發佈的諭令提到，信徒的靈魂死後在永恆中可以在榮福直觀(beatific vision)中面對面看神，不須任何中保。也就是在此神視中，享受神的本質，但神仍是不可理解的。

性。中世紀鼓勵信徒操練情感靈修，禱告基督的人性，但默觀基督的神性仍保留給神職人員。《不知之雲》的否定神學特別強調無形象的默觀，並高度批判強調經驗的情感靈修，認為一切形象都應當放在坐忘之雲下，以便能進入未知之雲。由於《不知之雲》的作者與希爾頓都強調高等默觀，因此，他們強烈懷疑額外的身體經驗或默觀基督人性的必要性。

對此，茱利安的第一個啟示中，反省不透過媒介與神相遇的優越性。她傾向反對形式的工具，認為中介的物品是不必要的，甚至會阻礙直接經驗神。她批判傳統的禱告方式用了過多的媒介，例如：向寶血禱告、獻身於馬利亞、十字架與聖徒等方式，這都是因為不認識愛(LT1:6.54-56)。她認為我們不應該以為用這些媒介，就可以說服神來幫助我們。但她也肯定中介者與中介物品的價值，認為媒介是神用來幫助我們的禮物，表明神屈尊俯就的愛。

茱利安本人就曾選擇藉由苦像來分享基督的痛苦，而不訴諸高等默觀（直接與神聯合），但卻因此經歷到基督的復活的三重天喜樂(LT9:22.83-85)。這讓她深深體會，基督受苦的人性可以幫助人理解三一神的奧秘。就如 Herbert McCabe 所言，十架與復活是父與子永恆的對話，投影在歷史的螢幕中，因此，若想認識三一，就請仰望十架。⁴⁴⁸

基督人性是藉由身體的媒介來表達，許多學者認為，茱利安使用的 soule 這一古字最能表達她對身體媒介的看重。這個字可能出自古英文 *sufol*，代表烹飪過，或者消化過的食物，之後透過身體排泄出來，象徵我們肉體最卑微的部份。但透過神的良善（最高的部份），將肉體最低下的功能與最高的屬靈功能連在一起。這表示道成肉身的基督是媒介的巔峰，而凡是能傳遞神聖者的日常媒介也在她的敘述中有了神聖化的功用，例如她以彈珠、雨滴來描述基督的血。⁴⁴⁹

四、形塑以致轉化靈魂

⁴⁴⁸ Herbert McCabe, *God Matters* (Springfield, IL.: Templegate, 1991), 100, cited in Bauerschmidt, "Order, Freedom, and 'Kindness': Julian of Norwich on the Edge of Modernity," 63-81.

⁴⁴⁹ Carroll Hilles, "The Sacred Image and the Healing Touch: The Veronica in Julian of Norwich's Revelation of Love," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28:3 (Fall 1998): 555-60. Christina Maria Cervone 對 soule 有不同的解釋，她認為根據上下文，這裡的 soule 應當不是解釋為排泄物，而是靈魂。Christina Maria Cervone, "The 'Soule' Crux in Julian of Norwich's 'A Revelation of Love'," *The Review of English Studies*, New Series 55, no.218 (April 2004): 151-56.

(一) 記憶與認知的轉化

茱利安的靈性操練希望更真實的紀念(mynd)基督受難，紀念這個詞用於屬靈著作不單是指記憶(memory)的回憶，也代表重新蒐集，把所有思想與分心都帶回核心的焦點。因此，回憶是把所有的事安靜的拉回，審度其中何者有終極的意義。由此聚焦，找回合宜的眼光，恢復生命事物應有的比例。茱利安渴望紀念基督的受難，就是希望這件事能成為生命的中心焦點以及衡量一切事物的準則。她尋求的與神聯合不是逃避社會責任，而是以基督為中心，認同祂捨己的愛，並將這憐憫延伸到全人類。認同基督的受苦，也是認同那些讓基督為之受苦的人，包括分享臨終者的痛苦，使自身的理解與憐憫增加，煉淨生命的自我中心。⁴⁵⁰

從短版與長版之間的差異，可以看見回憶在她理解與解釋神視所扮演的角色。在短版的引言，她希望讀者注意，這神視是「神的良善啟示給一個屬靈的女性，名叫茱利安，是諾威治的隱士」。但是，在長版的引言幾乎沒有提到自己，而只要讀者注意這是耶穌基督愛的啟示。因此，她的焦點從單純回憶神視的事件轉向啟示。其次，她讓自己與文本脫離關係，要人注意文本，而非她自己，表示這個經驗是給所有人，不單是為了她個人。她採用記憶式的語言，而非邏輯性的語言，填補了邏輯語言所造成的距離。⁴⁵¹

這兩個文本相隔至少十五年，說明兩種不同的記憶功能。第一版是記述感官的經驗，但第二版是回憶原始經驗，修正其中的敘事，提供新的解釋。茱利安是透過記憶來默想，在默想的過程中，她的過去、現在與未來相互碰撞。正如 Pierre Hadot 所說，記憶使人集中於過去的自我，也藉著專注產生知識來擴張自我，轉化未來，影響更廣的受眾。⁴⁵²藉著默想，她將分散的知覺聚攏，在她的記憶庫中儲存的，不僅是她的宗教經驗，也包括許多聖經的內容。正如修道院的靈閱者，茱利安也能記憶大段經文，透過回想，將聖經的文字做深度的還原，重新詮釋其中的重要記憶現象，有時僅僅一點暗示，就能激起整段引用文。每個字都像魚鉤，透過幾處經文被串連在一起，形成脈絡。⁴⁵³茱利安所勾住的不僅是聖經，

⁴⁵⁰ Janzten, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 61.

⁴⁵¹ 這種語言是用來回應有權力的社會機構單向、威權性的邏輯性語言。See Sally Barr Ebest and Ron Ebest eds., *Reconciling Catholicism and Feminism? Personal Reflections on Tradition and Change* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 2004), 177-89.

⁴⁵² Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge, Cambridge: UP, 2004), 173, 189.

⁴⁵³ Jean Leclercq, *the Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans.

也包括教父的想法，⁴⁵⁴透過內觀，這些記憶的連結使她擁有更正確的知識。

在奧古斯丁的時間生成理論提到時間與記憶的關係。「儘管人會說有三種時間：過去、現在與未來，但這三類存在於我們的心中，別處找不到；過去事物的現在便是記憶、現在事物的現在便是直接感覺（看見），將來事物的現在便是期望。」（《懺悔錄》11.20）⁴⁵⁵茱利安在將近十五至二十年的默觀經驗中，回憶過去的經驗，將它帶入當下，在時間中默想過去，被愛大大觸動。《神愛啟示》的第6章她總結，沒有默觀，就不能認識神，然而默觀的記憶使得神再度臨在。

（二）情感的轉化

1. 茱利安對情緒的看法

十四世紀的理查羅利寫了極端情緒主義的《愛之火》(*Fire of Love*)後，許多英國靈修作者都控訴那些倚賴情緒經驗的人，甚至《不知之雲》的作者說，那有可能是說謊者點燃地獄之火在他們的頭腦與想像中。⁴⁵⁶茱利安對情緒也有類似的不信任，她提到：「我們部份處在麻煩中，我們應當跟從主，直到我們充分煉淨在我們裡面不好的情感。」但她並沒有否定一切情感，只是針對情感中不好的部份。⁴⁵⁷因此，她對情緒的立場是在理查羅利極端強調情緒與《不知之雲》的反情緒之間取得平衡。

2. 罪的傷口轉為醫治的傷口

茱利安三個傷口的禱告反映出她傳承了中世紀情感靈修的傳統，就像十三世紀低地萊茵區會採用情慾性的譬喻來描述靈魂降服於神的愛。在她的描述中，一方面靈魂分享著基督的傷口，基

Catherine Misrahi, 2nd ed. (New York: Fodham University Press, 1961), 91, cited in Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 35.

⁴⁵⁴ 就像當她提到罪的問題，她的記憶總是有意無意會與奧古斯丁的想法連結在一起，顯示奧古斯丁成為她意象網路的一部份。See Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 36.

⁴⁵⁵ 奧古斯丁，《懺悔錄》，徐玉芹譯。（台北：志文出版社，2000，再版），300。

⁴⁵⁶ Phyllis Hodgson, *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* (London: Oxford University Press, 1944), 102, cited in London, “‘Pray Interly’,”

https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer, accessed 29th Sep., 2015.

⁴⁵⁷ London, “‘Pray Interly’,”

https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer, accessed 29th Sep., 2015.

督與受苦者成為一體；另一方面，靈魂也被基督刺穿，使他為罪扎心，領受神的憐憫與愛，邁向真正的悔改。⁴⁵⁸個人因罪而有的傷口，與基督因著認同人而受的傷是平行的。我們因罪而有的傷口是羞恥與後悔的源頭，因為它毀了神形象的美麗，但基督卻因我們的罪忍受傷口，使我們得醫治。茱利安所禱告的三個傷口象徵靈命形塑所帶來的情感轉化。⁴⁵⁹

第一個傷口是為罪痛悔，這並非指因為做錯事而難過，或是因未能做好而懊惱，而是指轉向神，不以自私的成就做為生命的參考架構。為罪痛悔是最大的個人整全、滿足與喜樂之道，因為它使受造者回歸在神裡的安息。⁴⁶⁰

第二個傷口是憐憫，代表分享基督對罪人深度的憐憫，以及成為敏感的諮商者，回應需要安慰的人。⁴⁶¹憐憫是柔軟的心，可以向他人的受苦開放。真正的憐憫是因為進入他人的痛苦，將他人的痛苦承擔在自己身上，而非只是做個旁觀者。這兩個傷口都是以瀕死的基督為典範。

大貴格利所提出關於扎心的教義為之後的屬靈傳統奠下基礎。扎心與痛悔是同義詞。大貴格利擴大扎心的原始含意，將它擴充為恐懼的扎心與愛的扎心。他也提到眼淚如傷口，是悔改與渴慕的表達，茱利安則將憐憫插入痛悔與渴慕之間。大貴格利的傷口是個人的傷口，茱利安提到憐憫則使得這個傷口具有群體性，著重對同儕基督徒的愛。⁴⁶²

茱利安與中世紀末情感靈修的另一個不同點是，她的注意力不是在誘發情緒的爆發，也不是在痛苦或受苦的本身，而是透過理性的探究與反思，讓身體受苦的感官記號成為神愛與智慧的屬靈記號，讓基督的瀕死與受難的戲劇轉向喜樂與祝福的神聖情感。這使得她與後來的馬格麗·坎普（Margery Kempe）有很大的不同，馬格麗對形象有著歇斯底里的特質，茱利安卻是用形象來激發和轉化情緒。

3.如何面對負面的情緒：罪咎、哀傷、沮喪、憤怒、恐懼

⁴⁵⁸ Janzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 62-65.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 203-4.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 68.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Domenico Pezzini, "The Language and Doctrine of Desire in Julian of Norwich's Revelations," *Cistercian Studies Quarterly* 46.3 (2011): 311.

茱利安認為，罪帶來受苦，一切讓人受苦的負面情緒與罪都是缺乏，⁴⁶³是神缺席（不同在）的記號。痛悔與自我貶低是出自罪與罪咎。它們帶有毀滅性，攔阻真正的屬靈光照(LT16:72.185-7)，⁴⁶⁴因此不要一直停留在罪咎與沮喪中，而要努力轉向基督的愛與恩慈。她覺察到，罪咎在人心中造成難以容忍的重擔，因此認為我們不需要接受更多罪的提醒，反而應該仰望神愛的臉，使我們能越來越邁向祂，遠離自己的敗壞。相反的，人最大的災難不是落入罪中，而是他昧於上帝的憐憫，只注意自己的痛苦與麻煩，以及昧於自己在上帝眼中的價值，忘記自己仍有神的形象，或是忽略自己裡面最深的本性與屬神的渴望。

對茱利安而言，這種罪咎感與自我否定比道德的失敗更嚴重，它讓我們遠離神同在的喜樂，使我們產生傷人的行為。因此，我們唯有默想基督的人性才能看見自身的價值，渴慕活出祂的榮耀，使三種傷口轉為積極正向。⁴⁶⁵

茱利安也要我們務實看待今生，儘管我們想要討神喜悅，但我們在今生仍然會犯罪，因此我們應當定期在痛悔與憐憫中轉向主，不要因犯罪而活在沮喪中，因為這種沮喪來自不切實際的期望。我們不能要求自己處於無罪的高標準，因為就連神也沒有這麼要求我們。當我們犯罪，與其聚焦於失敗，不如默觀祂的恩慈，賴定祂的愛。沮喪讓魔鬼有機可乘，⁴⁶⁶因此應當用信心去勝過它。

憤怒的情緒是另外一個大敵。我們會因著對自己失望而感到憤怒，卻把這種憤怒投射在神身上，認為祂對我們生氣，但事實上，神並沒有憤怒，真正的問題是我們的憤怒，而這憤怒也是出於我們分裂的本性，因此，我們須體認自己負面的感覺，讓心思聚焦於真實的事物，就是神的愛以及我們在祂眼中的價值，而非祂的憤怒或者沒有價值的成見。從神的愛中得到安全與確據，在祂的裡面建立安全感。⁴⁶⁷

同樣的，恐懼往往出於缺乏能力，在中世紀的講道，經常用

⁴⁶³ 當然茱利安並不是說不要恨罪，因為神恨罪，所以我們也要恨罪，但因為罪是虛無，恨乃是渴望讓惡消失，因此，負負得正。即使面對惡者，神也沒有強烈的怒氣，只是斥責牠。See Garrett, "Weal and Woe: Suffering, Sociology, and the Emotions of Julian of Norwich," *Pastoral Psychology* 49, no.3(2001): 187-203.

⁴⁶⁴ Ming-Tsang Yang, "Signs of Sensuality and Spirituality: The Poetics of Emotion in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love," *Humanities* 24 (Summer 2007): 109-22.

⁴⁶⁵ Janzten, *Julian of Norwich: Mystic and theologian*, 207-10.

⁴⁶⁶ Janzten, *Julian of Norwich: Mystic and theologian*, 211-13.

⁴⁶⁷ Janzten, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 214-5.

恐懼來威脅，使人悔改。但茱利安區隔了不同形式的恐懼，有四種恐懼：因突然的驚嚇而軟弱的恐懼、害怕懲罰、懷疑的沮喪、敬畏的恐懼。這四種恐懼只有第四種才是從神而來，討神喜悅的，前三種則可以藉著悔罪、信靠來勝過。茱利安認為愛與恐懼是兄弟，是神的良善扎根於我們的內裡，使我們避惡行善 (LT16:74.189-91)。

4. 接納歡迎愛

茱利安認為，愛不僅是一種情緒，而是一種態度、行動的形式，也是一切情緒的衡量。神是愛，因此，愛遍及所有正面情緒，也是真正知識的來源。人類的情緒是短暫的，但神的愛卻是持續一致性的。若能體認神的愛，就能在受苦中發現平安。達到這種愛的方式是透過渴望。這種渴望使我們來到與神聯合，使我們一切的尋求與看可以帶著歡喜快樂，靈魂擺脫恐懼，身心肉體經歷安舒。

5. 在苦難中認識禍福相倚的意義

苦難是罪所帶來的後果，它往往使人不能認識神的愛。但藉著聖靈的啟發，我們可以對苦難產生新的看見，明白我們不是根植於災禍，乃是根植於神的愛。神在萬有中，也行作萬有，祂容許災禍的發生與人生的起伏，要讓我們從這當中發現意義。⁴⁶⁸

身體與屬靈的痛苦鍛鍊我們從復活的眼光看受苦，因著明白禍福都是神的禮物而感恩，並因著基督騎士藉由死征服仇敵而轉向從三一神而來的喜樂。⁴⁶⁹

(三) 意志與神的合一

意志渴望與神一致是茱利安所禱告的第三個傷口。茱利安體認將自己的全人導向神會與個人的感覺產生衝突，她深刻體認到人靈魂裡有屬神意志與獸性意志的衝突，但透過禱告的操練，意識到基督在人生命中愛的臨在，會使我們看見自己真實的本性與最深的渴望是擁有神，因而渴望與神的意志合一，順服神的旨意，

⁴⁶⁸ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 168-69.

⁴⁶⁹ Maria Prozesky, "Imitatio in Julian of Norwich: the Knight, Fruitio, and the Pleasures of Courtesy," *Parergon* 30.1(2013): 148-50.

成為良善與屬神的人(LT1:6.71-2)。⁴⁷⁰

五、靈命塑造的集體面向與宣教面向

(一) 靈命塑造的集體面向：「同儕基督徒」

誠如先前在茱利安的隱士生活部份所提及的，⁴⁷¹隱士雖然與世界分離，卻沒有從世界孤立。隱士的身分使得茱利安更覺察她作為城市群體的心靈所在，因為她在地上的生活是示範最終極的基督徒生活與聖潔生活的記號，是可見的宗教圖像(icons)。⁴⁷²因此，她的存在是教區信徒所支持與尋求的，她的角色是為著他人的靈魂而存在的。⁴⁷³正如 Mulder Bakker 所說：「隱士的任務乃是在此時此地，而不是死後與天上。」⁴⁷⁴

茱利安雖然具有令人尊敬的屬靈名聲與權柄，但她在《神愛啟示》中並未站在同儕基督徒之上，而是站在他們旁邊，看自己是神視的領受者、閱讀者與理解者，而神視的作者乃是神，其意義也是神所賦予，不是由她這個卑微無知的受造者所創作。因此，她不斷置身於同儕基督徒中，因為這啟示本來就是為了顯給所有人(LT1:8.59-60; 16:68.178-181)。她在作品中用了許多集體代名詞「我們」(We)，而非我(I)來表明自己是基督徒群體的一份子。她的身份代表每個基督徒，是讀者回應的樣板，也與信徒是一體的。因此，即使在作品中提到的是我(I)，也代表我們(We)的意思。茱利安將自己放在信徒的身體中，不只是群體的代表，而且是群體本身。⁴⁷⁵她的寫作正是為了鼓勵她所服事的群體，接受神對他們

⁴⁷⁰ Hide, *Gifted Origins to Graced Fulfillment*, 80-87.

⁴⁷¹ 參見本論文第二章第一節二、(五)茱利安的隱士生活，

⁴⁷² Michelle M. Sauer, “Prei for me mi leue suster’: The Paradox of the Anchoritic ‘Community’ in Late Medieval England,” *Prose Studies*, 26:1-2 (2003): 167-69.

⁴⁷³ Mari Hughes-Edwards, “‘How Good it is to be Alone?’ Solitude, Sociability, and Medieval English Anchoritism,” *Mystics Quarterly* 35, no. 3/4 (September / December 2009): 49.

⁴⁷⁴ Mulder-Bakker, *Lives of the anchoresses: The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 12, cited in Hughes-Edwards, “‘How Good it is to be Alone?’ Solitude, Sociability, and Medieval English Anchoritism,” 48.

⁴⁷⁵ 近代學者強調在茱利安生平與她文本的屬靈群體的角色。Felicity Riddy 思考茱利安在教區的教會架構中的地位。茱利安接受官方的協助，《神愛啟示》乃是她、書記與不同聖職催化者共同努力的產物。See Felicity Riddy, “Julian of Norwich and Self-Textualization,” in *Editing Women: Papers Given at Thirty-first Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 3-4 November 1995*, ed. Ann M. Hutchison (Toronto: University of Toronto Press, 1998), 105. Barry Windeatt 主張文本的寫作涉及某些受過教育的屬靈導師的合作。See “Julian of Norwich”, in *A Companion to Middle English Prose*, ed. A. S. G. Edwards (Cambridge: D. S. Brewer, 2004), 67-81. Nicholas Watson 與 Jacqueline Jenkins 思考茱利安可能是一不定期聚集之非正式團體的成員，由神父、修士、隱士與信徒所組成，他們看自己乃是神的愛人(lovers of God)，茱利安的文本可能先在這樣的群體裡流傳。See Nicholas Watson and Jacqueline Jenkins, “Introduction,” in *The Writings of Julian of Norwich*, 12. 茱利安所分享

靈命的形塑。

茱利安在最後的結論提到，「這啟示是出於神的恩典，卻尚未完全展現（或演出）。」她的神視並非限定的(definitive)，而是可以讓人持續探究更深的光照，幫助人從聖經與聖教會的教導來反思，以及包括神學與靈修學等媒介來反思。⁴⁷⁶換言之，所有同儕基督徒都可以像她一樣，持續以信心尋求理解，以致能愛神更多。Dutton 提到，茱利安似乎預告了十六世紀改教後英國教會的信徒角色，所有受洗者都可以領受聖靈，並綜合聖經與傳統、啟示與理性，來尋求認識神、服事神，並活在共融的群體中。⁴⁷⁷

（二）宣教的面向：「所有蒙福的大眾」與「所有應得救者」

對於中世紀末的英國來說，整個社會就是教會。茱利安定義教會是「所有蒙福的大眾」，這種相互連結的概念並未延伸到教會以外。但她強調，她所領受的啟示乃是為了一般人，也就是所有犯罪的人。她看見神的安慰大到足以施予所有人(LT16:79.199-200)。因此，茱利安的啟示是具有福音性的，提供所有罪人從神來的安慰，因為神愛祂所造的以及萬有(LT1:9.61-62)。就如第四個啟示所揭示，基督的血已經流到地獄洗淨所有屬天之人的靈魂，這血是如此豐富滿盈，有如神創造在地球上的水(LT4:12.68-69)。又如第十四個啟示所揭示，道成肉身的基督已經在我們的身體內，當祂取了人性時，已將我們包覆在祂裡面，……將所有應得救之人扭結在祂裡面(LT14:57.156-8)。這些都說明救恩不是給義人，而是給包括過去現在未來的全人類。⁴⁷⁸

茱利安的救贖異象具有包容性與普世性，⁴⁷⁹因著她對救贖的普世異象，她的信息也具有宣教與合一的面向。她認為透過神給全人類的愛，我們不應當分裂，因為在基督裡蒙福的靈魂與應得救的最小靈魂之間並沒有分裂(LT14:54.150-1)。因此，不僅基督的

的解釋策略也在跋的地方提到，這份跋出現在茱利安所屬群體所流傳下來《神愛啟示》的 Sloane 抄本中，茱利安其中的焦點是，神是神視的作者(the revelation...shewid by our savior Christ Jesus)，強調啟示、教會與聖經一致。See Anna Lewis, "A Picture of Christendom: The Creation of an Interpretive Community in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*," *Parergon* 26, no. 1 (2009): 89.

⁴⁷⁶ Janzen, *Julian of Norwich: Mystic and Theologian*, 82.

⁴⁷⁷ Marsha L. Dutton, "Julian of Norwich, Medieval Anglican," in *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*, ed. Marsha L. Dutton and Patrick Terrell Gray (UK: William B. Eerdmans Publishing Co.), 114-15.

⁴⁷⁸ LT14: 53.147-49.

⁴⁷⁹ Tamburr, "Mystic Transformation: Julian's Version of the Harrowing of Hell," 66.

身體中不應當有分裂，人類的大社會也應當恢復到與神合一與彼此的合一。如果我們能以神愛的眼光來看這世界，就能放下彼此的控訴與定罪，並以捨己與服事來贏得世界。⁴⁸⁰



⁴⁸⁰ Brant Pelphey, “Spirituality in Mission: Lessons from Julian of Norwich,” *Cross Currents* (Summer 1984): 171-90.

第三章

凱瑟琳與《對話錄》的靈命塑造

第一節 凱瑟琳的時代背景

一、十四世紀西亞納的處境

十四世紀中期義大利的文藝復興，源於十二世紀宗教、哲學與藝術的改變，十字軍東征帶回希臘羅馬的古典著作，使人從其中吸取靈感，以致產生文化的迸發。隨著中產階級的興起，看重人現世的價值，人們也對識字產生需求，他們對宗教有著土生土長的敬虔與創意表現。這些也呈現在凱瑟琳的家庭氛圍中。⁴⁸¹

位於托斯卡尼(Tuscany)的西亞納(Siena)在中世紀後期(大約1300年左右)是重要的商貿中心，該城市至今仍保留了中世紀的色彩，包括雄偉的大教堂與中央廣場。十四世紀的西亞納也像義大利的其他城市，忍受著戰爭、飢荒、瘟疫與貧窮、農民革命的危機，最嚴重的經濟崩潰就是英王愛德華三世的戰爭債務，造成義大利銀行業的破產。在1347至1349年，瘟疫襲擊西亞納，社會上出現有組織的鞭笞隊，集體以刺鞭鞭打自己，希望為人贖罪，雖然這種做法被教會咒詛，仍流行於義大利、奧地利、德國與低地國。人們深信瘟疫是人犯罪的結果，災難帶來末世與千年的訴求，而上帝的審判即將臨到，使可怕的世界結束。此時也出現個人救恩的概念，有錢人追求現世的財富與舒適，而煉獄的中間狀態，讓人有機會付清罪的代價或實踐補贖，以進入天堂。⁴⁸²

在政治方面，人們開始有公共、集體、國家的概念，並且嘗試區分那些事由上帝(教會)掌管，那些事由國王管理。在義大利，並沒有像英、法擁有可與教宗權力抗爭的專制國王，而是採取城邦自治，這些城邦多半是由公會把持權力與經濟的優勢，他們與教宗或貴族結盟，就像是但丁(Dante Alighieri, 1265-1321)也曾在親教宗派與親貴族派的鬥爭中失利，而凱瑟琳也捲入在類似的衝

⁴⁸¹ Cherele Jane Ellsworth Olive, "Self-actualization in the Lives of Medieval Female Mystics: An Ethnohistorical Approach," (Ph. D. diss. University of Nevada, Las Vegas, 2009), 301-6.

⁴⁸² Olive, "Self-actualization in the lives of Medieval Female Mystics," 293-300.

突中，經常要因著貴族豪門間的爭鬥、或佛羅倫斯與教宗之間的衝突，去參與和平任務。⁴⁸³

從 1307 年起，羅馬教宗因法王的脅持住在亞威農，教廷的奢華腐敗造成基督王國整體的墮落。在凱瑟琳之前，女性密契者瑞典的畢哲 (Birgitta of Sweden, 1303-73)⁴⁸⁴ 已向貴格利十一世 (Gregory XI) 陳情，希望教廷重回羅馬，這個任務最後由凱瑟琳達成。但貴格利十一世回羅馬不久後就過世，繼任的教宗烏爾班六世 (Urban VI) 為人暴力、衝動，不為法國樞機接受，於是，亞威農教廷選出對立教宗 (anti-pope) 革利免七世 (Clement VII)，造成教廷大分裂 (The Great Schism, 1378-1417)，約四十年之久。

凱瑟琳是屬於道明會。在十三世紀，道明會的發展達到高峰，卻在十四世紀漸漸沒落，黑死病帶來大量人口死亡，不得不徵召更多未受良好教育又不成熟的年輕人，才能填補修士的缺口，但修會管理鬆弛，卻使得靈性與宗教的紀律瓦解。許多修士不顧貧窮的誓約，擁有私產與收入，生活的安逸也破壞了守貞的誓約。⁴⁸⁵ 《對話錄》對此亂象有諸多的描述。儘管曾有人發起改革，鼓勵回歸道明會的規則，卻未竟其功，直到凱瑟琳與她的門徒才真正啟動持久的改革。⁴⁸⁶

在教會權威分裂之際，原本在社會上沒有發言權的女性，因著她們的善行與苦修、神視、神蹟與著作，獲得更多權力與影響力，甚至超越男性宗教人士。為了防止這些未受正規神學教育的女性密契者越過正統的範圍，教會往往會任命男性的告解神師（或屬靈導師）予以輔導。這些男性宗教人士後來往往成為女性密契經驗的記錄者或立傳者，使人們認識這些聖潔女性。因著男性聖職人員的合作與認可，使得這些女性有了創新的自我表達。⁴⁸⁷ 從西亞納的凱瑟琳以聽寫留下的著作，可以看到她以方言表述自我，藉由男性傳記者的立傳，也提供了認識凱瑟琳的另一視野。

⁴⁸³ Olive, "Self-actualization in the lives of Medieval Female Mystics," 293-300.

⁴⁸⁴ Birgitta or Bridget of Sweden 的中譯名有畢哲、碧德、碧玳與彼濟大等，本文根據 Anne Fremantle 著。《不朽的聖人》。(香港：香港公報真理學會) 之譯名。

⁴⁸⁵ William Hinnerbusch, *The History of the Dominican Order: Origins and Growth to 1500*. Vol.1 (New York: Alba House, 1965) 35, cited in Baldridge, "Christian Woman, womanChrist," 64.

⁴⁸⁶ 這改革是由凱瑟琳的告解神師賴孟多神父所推動，他在 1380 年就任道明會總會長，在 1388 年帶著諭令吩咐所有省建立嚴規的修院與執行行乞的貧窮，以致漸漸影響整個修會。Hinnerbusch, *The History of the Dominican Order*, 36, cited in Baldridge, "Christian Woman, womanChrist," 65.

⁴⁸⁷ Bernard McGinn, "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism," *American Society of Church History* (January 1996): 197-205.

二、凱瑟琳的生平背景⁴⁸⁸

(一) 早年生平 (1347 至 1363 年)

在 1347 年，熱內亞的商船帶來了鼠疫，也就是俗稱的黑死病。同年三月二十五日，凱瑟琳的母親拉芭(Lapa)生下雙胞胎，其中之一就是凱瑟琳，而身體較弱的那位雙胞姊妹卻過世了，凱瑟琳在家排行二十四。⁴⁸⁹父親開染坊，雖非貴族身分，仍有他的權力與人脈關係。⁴⁹⁰

根據賴孟多的記載，凱瑟琳第一次看見神視是在六歲，在她與小哥哥斯德望探望姊姊文德(Bonaventura)的歸途中，她看見在道明會教堂的屋頂上，出現有如宮廷的輝煌大廳，基督穿著祭司袍服，戴著教皇冠冕，彼得、保羅、約翰都隨侍在側，救主以權能的目光看她，並且笑著向她伸手，以十字聖號為她祝福，她在熙來攘往的大街上定睛不動，良久，哥哥才發現，回頭叫喚有如沈睡的她，醒來後，她失去了神視的經驗，傷心不已。這次經驗讓她在屬靈上飛速成長，神視的效應將神的愛點燃在她心中，使她持續意識神的榮美，以致多年後仍稀奇的言道：「何以我們看見神的良善，仍不願放棄一切所依附的，

⁴⁸⁸ 有關凱瑟琳的生平可以根據兩方面的資料來源，一類是她自己透過聽寫留下的著作，她的密契文本有《對話錄》、383 封信、以及 26 篇禱告，多半是在她出神時，門徒所記錄。另一類則是她的門徒所蒐集的神蹟，最完整的就是《聖女加大利納傳》(Legend Major)以下簡稱《聖女傳》，由長期擔任凱瑟琳告解神師的賴孟多(Raymond of Capua, ca.1330-1399)神父所寫。在凱瑟琳死後，賴孟多在 1380 年成為道明會的會長，並竭力推動凱瑟琳的封聖。在中世紀，Legend 是聖徒傳記的專門用語，用來造就人，並非指其內容的真實性有所存疑。這本傳記曾翻譯為多國語言，使得凱瑟琳的名聲傳遍歐洲，因此，凱瑟琳在 1461 年，由庇烏二世時封聖，另有一篇短篇生平《小傳》，提供摘要，更重要的是，另一位神師 Thomas of Siena 又稱賈法利尼(Caffarini)寫了《聖女傳補篇》(Supplementum)，採用的材料是凱瑟琳的首位神師多馬·戴豐德(Tommaso della Fonte)的記載。由於賴孟多的傳記以中世紀聖人傳的形式，有目的選材，欲將凱瑟琳塑造為聖人，以推動她的封聖，並藉此改革道明會。因此，學者曾對他傳記的歷史價值多有質疑，最具挑戰的是 Robert Fawtier 的論文“Sainte Catherine de Sienna: Essai de critique des sources,” vol. 1. of Sources hagiographiques，他針對凱瑟琳出生日期，死亡年齡與死亡日期等，表明賴孟多的傳記並不可信。但 Fawtier 的立論，也受到同儕的質疑。因為賴孟多寫作《聖女傳》時，仍有許多凱瑟琳的門徒與熟人在世，有些資料來自凱瑟琳的母親拉芭(Lapa)與凱瑟琳親自告訴他的，或是鄰居、父母的親戚，以及最早的告解神師多馬戴豐德，因此，他的傳記是經過的科學檢查與引用，這在中世紀是很罕見的。不僅如此，賴孟多本人也強調，他在記錄時，儘可能有如聽寫，就連用字也盡量有如她的用字，因此，賴孟多的傳記，仍有相當的可信度。參 N. Georges, “A Problem in the life of St. Catherine of Siena,” *The Catholic Historical Review* 9, no.2 (Jul., 1923): 255-62, cited in Thomas McDermott, OP, *Catherine of Siena: Spiritual Development in Her Life and Teaching* (New York: Paulist Press, 2008), 2-17.

⁴⁸⁹ 根據 Giuliana Cavallini 的年表、Bernard McGinn 以及《對話錄》中譯本，若瑟·沙華多·康德神父在〈總序言〉都提到，凱瑟琳在家中排行二十四。

⁴⁹⁰ Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism(1350~1550)*, vol. V of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (New York: A Herder and Herder Book,2012), 199.

奔跑跟從祂的芬芳？」這異象也在她心中留下饑渴，沙漠教父與聖道明等聖徒的故事，成為她想效法的對象。她不再玩兒童的遊戲，而是渴望在曠野洞穴中禱告默想，她吸引了一群小女孩在她身邊，聆聽她敬虔的勸勉，也效法她禱告的榜樣。七歲時，她向神許願終身童貞，希望身體與靈魂都奉獻給主。⁴⁹¹

她在聖潔上的成長，使她對靈魂的救恩也充滿火熱，她羨慕成為道明會士，甚至想女扮男裝加入修會。五年後(十二歲)，按照義大利當時的習俗，她的家庭開始為她安排婚姻。母親拉芭要求她姊姊說服她修飾外貌，這卻使她的禱告冷淡，以致當她的姊姊猝逝後，她深感痛悔，自己不當愛姊姊過於愛神。⁴⁹²自此，她公開宣告只嫁給基督，並剪髮以明志。在她與家人嚴重的衝突後，家人為了不讓她獨處禱告，加給她更多家務。

在受逼迫的期間，她學會了建造心靈的密室，隨時住在其中，不受外在影響，也無人能奪走。後來她將這種方法推薦給那些渴望完全的靈魂。有此內室，即使她日後離開家庭或西亞納，也能保持靈魂的平靜。一日，聖道明(St. Dominic)在夢中向她顯現，應許有一日，她會穿上道明會的斗篷(Mantellate)(就是加入道明會)。這夢使她剛強壯膽，她在一次家庭會議中，公開宣告自己發願守童貞，並強調要順服神勝於人。賈法利尼提到她的父親後來見證，神警告他不要干涉凱瑟琳，讓她自由做想做的事。⁴⁹³

(二) 退隱小室(約 1363 至 1367 年)

因著父親的同意，凱瑟琳終於有了自己的房間，她在小室隱居三年，反映出沙漠教父對她的影響，特別是安東尼在沙漠對抗惡者。1363年，她正式成為道明會第三會(現稱在俗道明會)的會員。⁴⁹⁴她沒有進入修院，而是加入第三會，是因為修

⁴⁹¹ McDermott, *Catherine of Siena*, 18-22.

⁴⁹² Hilda Graef, *The Light and the Rainbow: A Study in Christian Spirituality from its Roots in the Old Testament and its Development Through the New Testament and the Fathers to Recent Times* (MD.: The Newman Press 1959), 244.

⁴⁹³ McDermott, *Catherine of Siena*, 23-25.

⁴⁹⁴ 道明會的第三會，俗稱「斗篷會」(Mantellate)，是在俗修道者，組織成員皆住在自家中，終其一生獻身祈禱與慈善活動，多半是寡婦。凱瑟琳加入時，年僅十六、七歲，多數成員年齡都大大超過他，因此，在她申請加入時曾被拒絕，但她堅信主呼召她加入道明會，終於說服他們。參馬利·奧德酷(Mary O'Driscoll, O.P.)，*瑟納貞女聖加大利納*，邱嘉琳修女翻譯，(台南：聞道出版社)。

院並不適合她獨立的性格。⁴⁹⁵在中世紀，道明會是教會最高的神學權威，她可以在修會的羽翼下，實現她的工作。賈利法尼的《聖女傳補篇》提到，當她初入第三會時，曾看到大樹與麥丘的神視，⁴⁹⁶對她日後對屬靈發展的教導有著重大的影響。這神視顯示，人被放在兩種能力之間，兩者皆她所愛，但一個是真理、生命、平安、幸福與永生，另一則是世界，起先令人著迷，後來卻是讓人失望的海市蜃樓。⁴⁹⁷

在小室隱居期間，她緊閉門戶，以薄荷與水果腹，偶然用點乾糧。她努力不睡覺，只有隔天睡半小時，有時躺在木板上。她也效法道明，一日三次鞭打自己，將帶釘的鍊條綁在腰際，一生如此。神經常眷顧臨在，使她進入長時間的出神，甚至延續六小時。在屬靈生命的各面向，神給予她充分的教導，以致許多重要的教導都在此時獲得，例如：自我認識、真假異象的分辨、愛的正確秩序、拔出自愛，種下神聖的自恨。⁴⁹⁸

但她也面對著信仰危機，包括有朋友建議她停止苦行與贖罪，有時神撤回眷顧，但她仍持續禱告，治死自己，並向魔鬼宣告：我選擇受苦作為我力量的泉源。於是魔鬼逃走，大光充滿小室，主耶穌以釘在十架，滿布血的樣式，要求她為主受苦。⁴⁹⁹自此神的眷顧更頻密，兩人有如父女、師徒、又如密友，她在房中與神對話，引用《詩篇》，有如兩個神父在日課中唱和，漸漸口禱減少，甚至主禱文結束後，她仍重複說：喔！愛，喔！愛。⁵⁰⁰

在1356年，她將近二十二歲，神的眷顧增加，她經歷神婚，耶穌拿出以四顆珍珠環繞的鑽戒，套在她右手的無名指上說：「看哪，我在信中娶妳歸我。」密契神婚象徵她信心的完全，使她能果斷站立，面對任何障礙，接受神托付的任務。因此，這裡沒有

⁴⁹⁵ Graef, *The Light and the Rainbow*, 244.

⁴⁹⁶ 她在神視中看見一個結滿果實的大樹，樹下有又長又尖銳的荊棘，附近有一堆滿麥子的小山丘，卻都是空麥穗。第一批人來了駐足於果樹前，想摘取果實，卻畏於荊棘。於是放棄，奔向麥丘的空麥穗，吃了麥穗，使他們生病並且虛弱。第二批人較勇敢，越過荊棘籬笆，但看見果實在高處，樹幹平滑難以攀登。也放棄轉而奔向不能果腹的空麥穗。隨後一批人不但披荊斬棘，而且爬上樹，摘取香甜的果實，這果實使他們堅強，厭惡世間一切美味。這樹象徵降生成人的聖言，果實代表各種美德。麥丘象徵世俗。見 聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，道明會天主之母隱修院譯（高雄市：多明我出版社，2012），附註 38，頁 115。

⁴⁹⁷ McDermott, OP, *Catherine of Siena*, 27.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 28-29.

⁴⁹⁹ Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, trans. Conleth Keans O.P. (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1980), 109, 101, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 30-31.

⁵⁰⁰ Thomas Antonii de Senis "Caffarni." *Libellus de Supplemento*, ed. Giuliana Cavallini and Imelda Foralosso (Roma: Edizioni Cateriniane, 1974), II, iii, 18, 125, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 32

明顯提到聯合，而是預備她對神與鄰舍有更大的服事。D'Urso 與賈法利尼都認為，與主聯合是讓她離開自己的小樂園，將恩典的豐富澆灌他人。⁵⁰¹神婚預備她為了靈魂的救恩，參與公共生活。賴孟多提到，神婚之後，她的教導不斷提到懷孕，要在鄰舍的生命中孕育美德，並生出美德。⁵⁰²

（三）在西亞納的服事（約 1356 至 1375 年）

經歷神婚之後，主開始催促她，離開與主親密的時光，去和人群在一起，例如：神提醒她：「現在家人正在用餐，去和他們在一起，然後妳再回來。」她聽了爆哭，以為主在趕她走，其實她不願離開片刻，也不在乎用餐。但主卻回答她：「回想童年時，妳對靈魂的救恩多麼充滿熱情，甚至計畫穿上男裝進入講道修會，去陌生的地方為靈魂勞苦，如今我成全妳幼年的渴望，何以妳以為我在趕妳走呢？」主神告訴她當盡諸般的義，因為主所賜的兩條誠命：愛神與愛鄰舍，有如兩隻腳行主的道，兩翼飛向天堂。這使她了解，愛鄰舍並非與神分離，而是更親密的連結於神。⁵⁰³

於是，她開始幫忙家務，她的工作延伸到施捨窮人、照顧病人，包括照顧長大癡瘋的老婦，透過與鄰舍的關係實踐美德。當她服事第三會中一位處處與她作對的老婦，她為老婦的靈魂殷勤禱告，老婦在死前向她認罪並接受聖禮後，主讓凱瑟琳看見這婦人的靈魂之美，於是，她向神懇求，讓她擁有神祕的恩賜可以看見靈魂的狀態，以致願意為靈魂的救恩捨己，這種對靈魂之美的異象，成為她日後在超越西亞納以外的服事動力。⁵⁰⁴

除了慈善工作以外，她也經常在領聖餐時出神。她對聖餐的渴望造成教堂的擾亂，有時她在彌撒時大哭，或者僵硬地躺在地上至少三個小時，有時大聲說話，以致神父要她坐在遠離祭壇的位子，她的奇特表現也招來捉弄與反對。⁵⁰⁵有時第三會的人需要把她從教堂帶出去，因為中午教堂要關門。有一位年輕的道明會士想證明她在騙人，在她靜止不動時，用釘子刺她的腳，直到事後

⁵⁰¹ Giacinto D'Urso, "Litinerario ascetico di S. Caterina da Siena," *Rivistadi ascetica e mistica VI*(Nuova serie; anno XXX di Vita Cristiana; luglio-ottobre 1961): 452-65, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 32.

⁵⁰² McDermott, *Catherine of Siena*, 32-34.

⁵⁰³ Cavallini, "Caterina da Siena tra mistica e apostolato," *La patrona d'Italia: S. Caterina da Siena XLIV*: 3(maggio-giugno 1989): 9, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 34.

⁵⁰⁴ McDermott, *Catherine of Siena*, 34-7.

⁵⁰⁵ McDermott, *Catherine of Siena*, 38.

她覺得傷口疼痛，才證實她的出神是真實的。⁵⁰⁶

凱瑟琳對病人的照顧，在照顧一位乳癌患者 Andrea 時，達到高峰。她忍受患者身上難聞的味道，以口吸膿，以征服肉體自然生發的噁心感。但 Andrea 還是控訴她沒有愛心，使她被議會傳喚。這時她看見主手中有兩個冠冕：金冠與荊冠，她毫不猶豫的選擇了荊冠。又有一次她為 Andrea 換繃帶時，她毫不猶豫的喝下洗繃帶的水。就在這天晚上，主將她的頭按在祂的肋旁，使她的靈魂被恩典充滿，這成為她最深刻的神祕經驗。⁵⁰⁷開放的肋旁也成為其它神祕事件的通道。就像先前的情形，這種神祕經驗帶來更大的期望，就是主要她去收割鄰舍的靈魂。⁵⁰⁸

雖然凱瑟琳有許多不尋常的神祕經驗，但她對外的生活方式卻很正常，她的工作不僅是服事窮人與病人，也為罪人代求，努力使罪人信主。她的言辭經常能點燃人們宗教的熱情。無論任何階層與職業的人與她接觸後，都能從她得安慰，被帶回到神面前。她也有預言的恩賜，能洞察人心。儘管她沒有接受過正式的教育，她的智慧與神學知識卻令人印象深刻，有些原本想為難她的神學家與教會領袖，最後都對她的教導心悅誠服。⁵⁰⁹在凱瑟琳的身邊漸漸聚集了十餘人，被稱為「凱瑟琳幫」(caterinati)，他們有如家庭，包括神職人員與平信徒，以及男女老少，她吸引著社會各階層的人，特別是貴族。他們稱她為「媽媽」(mamma)，也跟著她旅行到西亞納以外。當然這些人也不乏讓她受苦者。有人會以暴力苦待她，甚至如猶大般偷錢。⁵¹⁰

在 1370 年夏天，她再度經歷換心的密契經驗，⁵¹¹代表她與基督意志的合一。她意識到她成為全新的人，以致能喜樂的為鄰舍而死。而有越來越多出神的經驗是與聖餐連結。在換心神視的數

⁵⁰⁶ Graef, *The Light and the Rainbow*, 244.

⁵⁰⁷ 該事件的下一晚，凱瑟琳在禱告時，主向她顯出五傷，並說：「昨天你對我強烈的愛征服了你身體的反應：對此，我要說，你已經超越人性所能達到，因此，今日我要給你一飲，超越人性所能提供或聽見的完美。」接著，祂溫柔的將右手放在她的頸項上，引她到祂的肋旁說：「飲吧！女兒，從我肋旁，藉此飲，讓你的靈魂飛升，使你的身體喜樂。」她以這種方式飲於生命之泉…平息了她長久以來神祕的饑渴。See McDermott, *Catherine of Siena*, 41.

⁵⁰⁸ McDermott, *Catherine of Siena*, 39-45.

⁵⁰⁹ McDermott, *Catherine of Siena*, 45-48.

⁵¹⁰ McDermott, *Catherine of Siena*, 53-54.

⁵¹¹ 凱瑟琳曾向神禱告，在我裡面創造清潔的心，於是，主向她顯現，將她的心挪走，數日後，她在教堂禱告，回家路上，主把自己的心給她。這個密契經驗代表她穿戴神的意志，披戴新的存有，有如基督。See McDermott, *Catherine of Siena*, 49.

週後，她又經歷了密契的死，約四小時之久。⁵¹²此後，她開始寫信給宗教人士與自己的弟兄。透過書信，開展新的服事。

（四）在西亞納以外的活動（約 1375 至 1380 年）

從 1370 年，主已經預告，她將離開小室與西亞納，但第一次在西亞納以外旅行，卻是在五年後。五年間，她在西亞納使罪人歸正，1374 年，道明會召喚她參與總議會，認可她的靈修團體，並設立賴孟多神父作為她的屬靈導師。賴孟多神父是著名的神學教師，他的鼓勵與支持使她開始新的人生階段。此時，凱瑟琳已經二十七、八歲，也較易為人們接納。⁵¹³

凱瑟琳的第一次旅行是應比薩(Pisa)市民的邀約，人們渴望看見她，特別是城中的許多修女，想聆聽她的教導，她們應許很多靈魂正在等待她。她的門徒對此接二連三的邀請，雖有不同的意見，但主卻吩咐她速去勿遲疑。她去比薩的旅程，代表女性參與公共事物的激進行動。賴孟多提到，凱瑟琳特別獻身於抹大拉的馬利亞，因為耶穌的母親馬利亞將抹大拉的馬利亞介紹給她做母親與教師，因此，她的書信曾提到，抹大拉的馬利亞是使徒，她在異教的君王面前，成為無畏的講員，不在意別人怎麼看她，只單單的跟從主。⁵¹⁴

在 1375 年，凱瑟琳來到比薩，她在教堂出神時，再度領受聖痕。這聖痕代表她參與基督的受難與死，也讓她深刻體會救主為靈魂救恩的使命。由於方濟也曾經有過五傷聖痕的神蹟，賴孟多在重述此一經驗時，似乎指出凱瑟琳就像方濟，要帶領世界歸向基督。⁵¹⁵

在領受聖痕一年後，1376 年四月一日，她從主得到一份帶有十架與橄欖枝的委任書，這是信心與和平的象徵，針對信徒與不信者。從此，她將自己完全奉獻於神的尊榮、靈魂的救恩與教會的更新。⁵¹⁶

在委任的異象後不久，她就採取行動。由於佛羅倫斯反抗教

⁵¹² 由於凱瑟琳渴望與主同死，並為此禱告、此生能與主在受苦中合一，於是，她漸漸失去健康，因著愛的力量使她無法承受，最後死了四個小時，她的靈魂與身體分離，甚至看見神形，了解來生之事，也差派她離開城市，將來會在教宗與統治者面前說話。最後她的靈魂又回到身體。See McDermott, *Catherine of Siena*, 55.

⁵¹³ McDermott, *Catherine of Siena*, 57-58.

⁵¹⁴ McDermott, *Catherine of Siena*, 59-60.

⁵¹⁵ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 201.

⁵¹⁶ McDermott, *Catherine of Siena*, 58-67.

宗被放在教會的禁制令下，因此，她願意成為教宗與佛羅倫斯的中保。在她抵達亞威農之前，她就已寫了四封信給教宗，起初整個教廷都反對他，但在聽了她的講論後，他們都神蹟式的轉變，成為她的朋友與贊助者。她多次在教宗與樞機面前講道，他們都驚訝地說：「這不是一個女人在說話，是聖靈在說話。」她在教宗面前直斥：「在我離開本城之前，我更意識到罪的惡氣味在教廷，過於那些犯罪的人，但他們持續每天犯罪。」教宗聽了沈默不語，賴孟多在一旁更是驚得目瞪口呆。在該年九月十三日，貴格利十一世決定回羅馬，一般咸信是出於她的影響。⁵¹⁷

凱瑟琳最後的活動，是在義大利與基督王國的歷史場景。當貴格利十一世回到羅馬後，面對了強力的反抗，使他想重回亞威農，但他尚未成行就過世了。烏爾班六世的繼任，卻標記著教廷分裂的開始。凱瑟琳力挺烏爾班六世，因她認為烏爾班才是合法教宗，教宗是基督在地上的代表，順服教宗是不能妥協的。但她也承認教會需要改革，特別是神職的道德行為。她主張改革應從上而下，期待在羅馬教宗的帶領下，帶來歐洲的和平，而歐洲合一就能發動新的十字軍，打敗土耳其人，重新贏回聖地，帶來世界和平，因此，她的政治立場是擁護教宗派。⁵¹⁸

到了1377年，在她寫《對話錄》之前，她再度經歷神視。在她寫給賴孟多的信中描述，她在彌撒中提出四項懇求，這也是《對話錄》的框架，針對教會改革、全世界的救恩、神職人員（特別是賴孟多）以及為一個無名氏的救恩。神在異象中，回應她每一項懇求。這異象說明神要將真理之光澆灌在她心中。於是，她開始以聽寫的方式來寫作《對話錄》，該書大約在1378年十一月完成。

在1378年六月，佛羅倫斯爆發革命，她再度前往佛羅倫斯，想在教宗與佛羅倫斯之間促進和平，六月十八日，人群轉而尋找她，她預期自己會有如耶穌在客西馬尼園般殉道，但暴民卻沒有傷害她，使她略感失望，因為她以為神在當日要帶她進入榮耀。⁵¹⁹

1378年十一月二十八日，凱瑟琳應烏爾班六世之邀來到羅馬，她持續寫信給各地領袖，懇求支持教宗烏爾班。此時，賴孟多已奉派出使法國，她的健康逐漸衰退，卻仍以寫信進行使徒工作，

⁵¹⁷ McDermott, *Catherine of Siena*, 67-69.

⁵¹⁸ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 204-5.

⁵¹⁹ McDermott, *Catherine of Siena*, 70.

此時期的書信更具普世性，影響面更廣，她的書記也開始蒐集她的禱告。⁵²⁰在最後的密契經驗中，主向她啟示了實際改革教會的計畫，就是樞機們要一起採納平凡的生活方式。在神視後三個月，1380年四月二十九日，她死於羅馬，斷氣時，引用主耶穌最後的話：「我將我的靈魂交在你手中」（路 23:46）。⁵²¹

根據記載，她在羅馬期間幾乎處於全面禁食狀態，她被稱為神聖的厭食者(holy anorexic)，這種拒絕食物的宗教行為，是出於愛，為神改革身體，是密契成聖最奇特的表現，連她自己也不鼓勵別人這麼做。可能因著她早年極端的禁食經驗，造成她身體無法吸收食物，在1380年初，她已不能吃東西，連喝水都不行。1390年二月，她有過一次休克，無法走路，她的門徒就近照顧，並記錄她的禱告。她的死因可能是因厭食而餓死。⁵²²

（五）封聖與後續的影響（1380至今）

凱瑟琳過世後不久，1380年，賴孟多成為道明會的會長，他在1385至1395年間寫了《聖女傳》的長篇生平，這篇生平的目的是為了推動凱瑟琳的封聖⁵²³，並為羅馬教廷的教宗辯護，也是他改革道明會的宣言。於是，1461年，西亞納教宗庇烏二世正式將凱瑟琳封聖。⁵²⁴ 她被認是道明會的第二創建者或道明會之母⁵²⁵，

⁵²⁰ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 207.

⁵²¹ McDermott, *Catherine of Siena*, 71-3.

⁵²² Bell 曾經在《神聖厭食者》中分析凱瑟琳以及義大利的密契者，他提到「凱瑟琳曾犯貪食的罪，因此，她致力於讓自己飢餓至死，這是她的意志，而非祂的意志，她曾經在那些年得勝，但是如今卻徹底被擊敗。」他認為，她的厭食不是腦下丘的問題，而是精神的問題，她的意志想征服身體的慾望，因為這些造成她在成聖道路的障礙。一旦形成征服與獎賞的模式，當然透過她的腦下丘作用，飢餓強化神聖厭食的後果，最終就死於營養不足，就如她的神師說，她因神聖的苦修而耗盡。值得注意的是，直到十九世紀下半，厭食症才成為醫學上的疾病。See Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 15, 52-3, cited in Richard Woods, O.P., *Mysticism and Prophecy: The Dominican Tradition* (New York: Orbis Books, 1998), 153; see also McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 200.

⁵²³ 賈法利尼對推動凱瑟琳的封聖不遺餘力，並向波尼法修九世、依諾森七世、貴格利十二世極力請求將她列為聖品。賴孟多神父完成《聖女傳》，在書末提到：「我所寫的一切，是為顯示加大利納童貞兼殉道（渴望上主的殉道），是堪當被登錄在戰鬥教會的諸聖名冊上。」該書問世時，許多凱瑟琳的門徒都尚在世。雖然該書是為了「宣傳的宗旨」而寫成，也刻意引用凱瑟琳著作的資料，卻不能否認他資料的權威性。參若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉。《對話錄》，聖女加大利納口述編撰，（三十三）。

⁵²⁴ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 199.

⁵²⁵ Woods, *Mysticism and Prophecy*, 92-108.但在賴孟多的傳記資料也提到，賴孟多致力於改革道明會，也被暱稱為道明會的第二創建者，或許這可以視為凱瑟琳對他的影響。See the classic H.-M. Cormier, *Le bienheureux Raymonde de Capoue XXIIIe Maître Général de l'Ordre des frères-prêcheurs. Sa vie, ses vertus, son action dans l'Église et dans l'Ordre de Saint Dominique*, 2nd edition (Rome et Paris, 1902), cited in Crazia Mangano Ragazzi, *Obeying the Truth: Discretion in the Spiritual Writings of Saint*

帶來道明會的持續改革。1937年，教宗庇烏十二世宣告她與方濟同為義大利的主保聖徒。1970年，教宗保祿六世將她與大德蘭共同封為教會博士，兩者都是天主教歷史中首位獲此榮銜的女性。⁵²⁶

在1999年十月一日，教宗若望保祿二世在歐洲主教大會開幕時，宣佈她與瑞典的畢哲(Birgitta of Sweden)與十架德蘭本篤(Teresa Benedicta of the Cross)同為歐洲的女主保。在他的詔書《敬佩的望德》，特別稱揚她的隱修默觀，住在內心的居所，並獻身於解決社會衝突。她勸勉聖職人員，在教會花園中拔除爛植物，重新種上新鮮又芬芳的花草，並在教廷大分裂時，傾注餘生追求教會的共融。⁵²⁷教宗本篤十六世也在2010年的《要理講授》中肯定人們可以從她身上學到對基督與教會的愛。⁵²⁸

三、凱瑟琳的著作與《對話錄》的抄本流傳

(一) 凱瑟琳的閱讀與寫作能力

凱瑟琳的著作包括最後十年的383封書信，以及1377至78年的《對話錄》，以及生命最後十八個月的禱告。她的著作約一千多頁，這對從未正式就學且身為女性的她是一大成就。⁵²⁹

雖然未受正規教育，凱瑟琳的家庭就像義大利的敬虔家庭，會很自然地談論宗教話題、聖人、聖女的軼事。他們在家庭的讀經經常會讀隱修聖人的行傳，以及道明會士雅各柏拉欽主教(Jacobo da Varazze O.P.)所著的《黃金傳奇》(The Golden Legend)等。凱瑟琳的家毗鄰道明會聖堂，因此，凱瑟琳從小就往那裡跑，道明會的神父是他們家的常客。在道明會的禮儀經課教育與講道的耳濡目染，很自然成為她日後引證經文的來源。⁵³⁰

當她在小室隱修期間，雖與眾人隔離，但她的智慧卻持續增加，因此，她的告解神師之一多明尼基(Bartolome Dominici)提到，有些對手認為她的知識來自道明會士，但反過來說才是真的。她有能力閱讀，她的心智能力全然是直觀的，無法為她的知識找出理

Catherine of Siena (USA: Oxford University Press, 2014), footnotes 12。

⁵²⁶ Woods, *Mysticism and Prophecy*, 96.

⁵²⁷ Pope John Paul II, Apostolic Letter *Motu Proprio* (Libreria Editrice Vaticana 1999)

http://catholic.org.tw/dominicanfamily/saints_catalina2.htm accessed 9th February 2016.

⁵²⁸ Benedict XVI, “On St. Catherine of Siena^[11 SEP],” “We Can All ... Learn to Love Like Christ,” *Vatican City* (Nov., 2010) 見〈教宗本篤十六世的讚辭〉，《對話錄》，聖女加大利納口述編撰。(壹)。

⁵²⁹ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 198.

⁵³⁰ 若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，(十一至十二)。

由。⁵³¹

當她宣告加入道明會第三會時，正式開始學習閱讀，以便在聚會時能參與經課誦讀與禮儀。⁵³²當然她早期的神師戴豐德(Fr. Tomas della Fonte O.P.)與有學問的賴孟多有助於加深她對聖經與神學的理解。她本身是個專注的聆聽者，學著讀講章，以便能引述日課。她也請朋友阿雷沙(Aleesa de'Saracini)教她，因此，她後來似乎也學會寫字，至少有小學的程度。⁵³³

學者從凱瑟琳的作品，追溯她的思想與靈修培育的來源，除了聖經以外，Noffke 提到，她的著作顯示許多神學家與屬靈作家的影響：奧古斯丁、迦賢、階梯約翰(John Climacus)、大貴格利、伯納德、方濟、阿奎納等。⁵³⁴從她作品的深度、一貫性與一致性，可以看出她有卓越的智力與記憶力，因此，能將所聽見的立刻吸收、分類、並加上新的洞見，甚至將看起來不相關的意象放在思想中，形成一片織錦。她也經常與許多人對話，她的朋友與門徒都是神學家、律師、政治家與詩人，她與道明會、方濟會、本篤會、加都西會、奧古斯丁會都常有來往，因此，她經常在與他們的會面中，提出問題與她的觀察與結論。⁵³⁵她在《對話錄》也引述道明會士道明·賈瓦加(Domenico Cavalca)翻譯的《教父行實》與《十架講論》(Spechio di Croce)，以及先前提到的《黃金傳奇》，這些都是中世紀流行的靈修讀物。⁵³⁶

根據她的門徒所言，她的閱讀很少，卻能慢慢、仔細思量每一

⁵³¹ Johannes Jorgensen, *Saint Catherine of Siena* (London: Longman Green and Co., 1938), 43; Antoine Gardeil, *The Gifts of the Holy Ghost in the Dominican Saints* (Milwaukee: Bruce, 1937), 88-89, cited in McDermott, OP, *Catherine of Siena*, 28-29.

⁵³² 當凱瑟琳加入第三會，她有義務進行每日禱告，由於多數女性都是文盲，因此，會給她們讀主禱文與聖母經，以呼應七次的日課，餐前讀主禱文。她曾要求賈法利尼讀拉丁文《詩篇》131篇，並認為奧古斯丁的《詩篇註解》的見解與她一致。在這樣的禱告團體中，她可能已能憑記憶吟唱詩篇。她有若干書信的主題，都與寫信期間的閱讀經課進度有關，有可能是在講道中所聽到的。See Suzanne Noffke, *Catherine of Siena: Vision Through a Distant Eye* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), 38-40, 43.

⁵³³ 賈法利尼曾提到凱瑟琳神蹟式的學會寫字，因而親手寫了《對話錄》中對聖靈的禱告，也寫了若干書信給門徒，在書信 T272 中可以肯定，因為該書信的內容是《對話錄》的大綱。如果根據書信的最後部份，她學會寫作應該是在 1377 年秋天。似乎是在異象或夢中，使徒約翰與阿奎納教她如何用筆。但 Robert Fawtier 則認為，該書信的總結部份乃是賈法利尼所增補的，因此，他認為神蹟事件令人質疑。Dupre Theseider 更小心的提到，她或許寫過若干書信，但自傳的著作完全不是她寫的。Noffke, *Catherine of Siena*, 40; Woods, *Mysticism and Prophecy*, 92-108; Ragazzi, *Obeying the Truth*, 24.

⁵³⁴ Suzanne Noffke, "Introduction", in *The Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980), 10; Woods, *Mysticism and Prophecy*, 92-108.

⁵³⁵ Noffke, *Catherine of Siena*, 42-43.

⁵³⁶ 若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，(十七)。

句子，深思每一字義，對引起她興趣的句子也能停留良久，她的祈禱是深思默想。⁵³⁷由此可知，她所慣用的學習方式正是中世紀修道傳統的靈閱。這種沈浸於對聖經默想與默觀的態度，不但是在獨處與靜默的禱告，也進入日常生活中。因此，她的心靈一直被道所滋養，這道是以聖禮的方式，在聖經的話語中。⁵³⁸她曾對賴孟多提到：「神父，您儘可相信！我知道有關救靈的途徑，沒有一項是純粹由人教導的；而是我的主及老師、我靈的淨配，我們主耶穌基督，祂透過默啟和顯現啟示給我的。祂同我交談，就如同我現在和您談話一樣。」⁵³⁹因此，若瑟·沙華多·康德神父總結說，她在道理上的培育，除了來自寬闊的宗教氛圍，個人閱讀與聆聽的結果，也來自上主的顯現與神視方式，藉由聖靈完成。因此，是個人的努力學習加上超性的栽培。⁵⁴⁰

凱瑟琳的大部分著作，都是藉聽寫完成。賴孟多在《聖女傳》提到：她聽寫的速度非常快速，不須停頓，她可以同時對兩位秘書聽寫兩封信，針對兩位不同的收信者，處理兩個全然不同的主題，在過程中，秘書完全沒有空閒等候他，而且他們只會聽到自己的那個主題。當我為此感到驚訝時，有先前經常看她聽寫的人告訴我，她有時還對三、四位秘書同時聽寫，也同樣快速，而且非常準確。⁵⁴¹她的其他門徒也證實這點。⁵⁴²

（二）《對話錄》以外的著作

1. 書信

現存書信約 382 封。⁵⁴³大約是 1367 年起，她開始寫信，起初她的活動重在病人與窮人，也為衝突的貴族家族帶來和平，因而

⁵³⁷ 賴孟多。《聖女傳》，卷一，第 9 章，轉引自若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，（十八至十九）。

⁵³⁸ 書信 T226, see Noffke, *Catherine of Siena*, 45.

⁵³⁹ 賴孟多。《聖女傳》，卷一，第 9 章，轉引自若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，（十八至十九）。

⁵⁴⁰ 若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，（十九）。

⁵⁴¹ 他在該書曾提到三個秘書的名字馬高尼(Stefano di Corrado Maconi)、奈立(Neri di Landoccio de' Pagliaresi)與巴杜其歐(Barduccio di Piero Canigiani)。See Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, trans. Conleth Keans O.P.(Wilmington, DE: Michael Glazier, 1980), 6-7, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 22-24.

⁵⁴² 馬高尼(Stefano di Corrado Maconi)是她的門徒與秘書，他也肯定賴孟多的說法。凱瑟琳的另一位告解神師多明尼基(Bartolomeo Dominici)也提到，她曾同時對兩、三位書記聽寫。See Ragazzi, *Obeying the Truth*, 23-4.

⁵⁴³ Ragazzi, *Obeying the Truth*, 26.但卡華利尼(Cavallini)提到書信共 381 封。See Cavallini, *Catherine of Siena*, 8-9.

吸引注意力，當時已有一群跟從者聚集在她周圍。因此，她可以透過聽寫來寫信，一直到 1380 年二月，死前不久。書信的開頭通常是問候與希望，她總是奉基督的名，而非自己的名字，也經常提到「我願意你」(I want you)，表明不是她自己的意志，而是她與神親密，因而認識神的聖意。她要收信者有信心、愛心、實踐謙卑、以仁愛調和公義，以忍耐承受冒犯。她也常要門徒將心靈釘在十架，書信的結束會回到一開始的希望。書信中也聚焦於收信者特殊的需求，根據不同的需要，給予責怪⁵⁴⁴、讚美⁵⁴⁵或鼓勵。⁵⁴⁶當然，這些書信更直接的表達了凱瑟琳個人的情緒與性格，包括她對賴孟多未能順利完成烏爾班託付的命令，挽回法國宮廷，因為他受到死亡威脅（書信 333），但她也謙卑承認她自己也要為他的錯誤負責（書信 344）。⁵⁴⁷當她的門徒多明尼基(Bartolomeo Dominici)被邪靈干擾時，她寫信說：如果邪靈攪擾你，讓牠來找我，一個母親必然要為她的兒女說話（書信 204）。⁵⁴⁸

2. 禱告

現存不超過 26 篇。蒐集禱告者提醒讀者，這只是一小部份的禱告，是她在出神時，聽寫員被允許旁聽，當她大聲禱告時，她的門徒認為值得記錄而寫下的。記錄的日期是在 1376 年夏天留在亞威農時，最後的禱告是在 1380 年一月，在她臨終前幾個月。⁵⁴⁹這些禱告反映出凱瑟琳與神關係的深度，也反應出她的使命與基督的使命連結，當她禱告時，似乎不是獨自在神面前，而是帶著對整個世界的關注，也反映出她對朋友與門徒的愛。⁵⁵⁰

（三）《對話錄》的寫作、抄本與譯本、架構

⁵⁴⁴ 她書信中最嚴厲的斥責是針對三位義大利的樞機主教，他們效忠亞威農的對立教宗，認為烏爾班的當選無效。但其實他們是不想努力將神職、樞機帶回符合事奉的生活方式，因此，凱瑟琳毫不猶豫稱他們為說謊者。但她仍然愛這些悖逆者的靈魂，渴望他們悔改（書信 310）。See Cavallini, *Catherine of Siena*, 10.

⁵⁴⁵ 當對立教宗停留在羅馬的聖天使城堡，烏爾班六世在他們投降後，回到梵諦岡，赤足在悔罪與感恩的遊行中，凱瑟琳為此讚美他（書信 351）。See Cavallini, *Catherine of Siena*, 10.

⁵⁴⁶ 她鼓勵貴格利十一世要成為結果子的樹，應當克服自愛，以便效法好牧人。當貴格利十一世在猶豫是否回到羅馬，她提醒他勇氣是他的義務，他應當勇敢奮戰，贏得戰爭，就像仁慈的父親期望浪子回頭（書信 252）。See Cavallini, *Catherine of Siena*, 9.

⁵⁴⁷ Ragazzi, *Obeying the Truth*, 26.

⁵⁴⁸ Cavallini, *Catherine of Siena*, 14.

⁵⁴⁹ Cavallini, *Catherine of Siena*, 15.

⁵⁵⁰ Noffke, *Catherine of Siena*, 51-52.

1. 書名

《對話錄》(The Dialogue)又名《神護理之書》(Book of Divine Providence)是凱瑟琳靈性最成熟的著作。在凱瑟琳生前，本書並無書名，她只有在給門徒的書信中提到「這書」(the book)、「我的書」(my book)。她的門徒基多福(Cristofano di Gano Guidini)在回憶錄中提到，在凱瑟琳死後，本書出現不同的名稱：A Book, Dialogue, Treatise of Divine Providence, The Book of Divine Revelation, Revelations, the Book, Dialogue of Divine Doctrine，最常見的名稱是 Dialogue of Divine Providence，現在稱作 Dialogue。

2. 寫作時間

賴孟多曾提到與本書寫作有關的兩個確定的時間，第一，本書是基於她的神視，在她死前兩年，神將真理的光豐盛的澆灌在她心中，使她受到催促，想將她的教導以書面形式傳給他人。因此，她要求書記照著他們的觀察，在她出神時，就趕緊將她說的寫下來。⁵⁵¹另一個時間就是在她完成佛羅倫斯的使命後，回到西亞納，感到要謄寫她的書，因此，她在聖靈的啟示下用方言開始聽寫。⁵⁵²一直到烏爾班六世召她去羅馬。賴孟多沒有提到她何時完成本書，只說她「在很短的時間」完成。在1378年六月二十三日，凱瑟琳寫信給其中一位書記馬高尼(Stefano di Corrado Maconi)提到，她從佛羅倫斯離開，往西亞納時，想在書中加一些事情。這說明該書已接近完成，至少堪稱為書。⁵⁵³

從《對話錄》的抄本可以確定，本書完成時間約在1378年十月。但開始寫作的日期則多有爭議。J. Hurtard根據賴孟多傳記中提到的字面含意「在很短的時間」(brevis tempore)，認為凱瑟琳是在出神的狀態寫本書，只花了五天工夫，從1378年十月九日至十三日。⁵⁵⁴但Fawtier的說法則更具說服力，根據書信T272，他相信包括想要寫作《對話錄》的神視在內，開始寫作的日期可溯及1377年將臨期。當時她在Tentennano的城堡作客隱居，1378年夏天的書信也提到本書尚未完工，因為她還想增加或添補些什麼。Dupré

⁵⁵¹ 這異象大約是在1377年秋天，但在此之前她可能就已經開始向秘書聽寫。See Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, 317, cited in Ragazzi, *Obedying the Truth*, 41.

⁵⁵² Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, 309, cited in Ragazzi, *Obedying the Truth*, 41.

⁵⁵³ Ragazzi, *Obedying the Truth*, 42.

⁵⁵⁴ J. Hurtard ed., *Le Dialogue de Sainte Catherine de Sienne*, xxx-li, cited in Ragazzi, *Obedying the Truth*, 42.

Theseider 也同意這個看法，因為《對話錄》內沒有提到教會分裂的事情（發生於 1378 年九月）⁵⁵⁵，卡華利尼(Giuliana Cavallini)也支持這觀點，他設定本書的寫作時間約在 1377 年十二月至 1378 年春天，完工於 1378 年八至十月。從本書內容的廣度與深度來看，這個時間也符合賴孟多所說的「在很短的時間內完成」。⁵⁵⁶

3. 寫作方式

賴孟多提到：凱瑟琳是在非常奇怪的情況下進行寫作，她在出神的時候，一方面與感官世界切斷，不能說、不能聽、不能聞、不能嘗，不能用觸覺，但卻能以聽寫的方式寫作本書，這是主的工作，顯然該書不是靠自然的力量完成，而是聖靈的靈恩。⁵⁵⁷其他門徒也有同樣的見證，像是賈法利尼(Caffarini)、多明尼基(Bartolomeo Dominici)與法蘭西斯(Francesco Malavolti)。她的門徒基多福在回憶錄中提到凱瑟琳聽寫的方式：當她失去所有肉體的感官，只留下說話的能力。因此，J. Hurtard 認為，她是在出神的狀態下聽寫。⁵⁵⁸

但也有學者反對這種說法，Fawtier 相信，她可能在事後修正了書記的筆記，Dupre Theseider 也認為《對話錄》可能是她在 Tentennano 城堡孕育，但就像其他記憶的核心都是從類似的神視產生，經由她生命不同階段的觀察，默想人的生命、教會、救贖、聖餐的教義、道成肉身、生死的奧秘，最後產生密契經驗中最好的著作。⁵⁵⁹因此，他認為《對話錄》是在神視中孕育，最後可能經由長期的勞苦形成果實。由於《對話錄》的材料也能在分散的書信中發現，因此，這種說法也貌似有理。⁵⁶⁰

4. 《對話錄》與書信 T272 的關係

從 Dupre Theseider 將《對話錄》與書信 T272 詳細的比對後發現，書信 T272 是本書的摘要，部份的內容也在書信 64 與 65 中出現。這些都是現成的文本，在《對話錄》之前已經寫成，後來拷

⁵⁵⁵ E. Dupre Theseider, "Sulla Composizione del *Dialogo*," 167, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 42-3.

⁵⁵⁶ Catherine of Siena. *Il Dialogo*, ed. Giuliana Cavallini 2nd (Roman, 1968; Siena, 1995), xxix-xxx, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 42-43.

⁵⁵⁷ Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, 309-10, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 43.

⁵⁵⁸ Ragazzi, *Obeying the Truth*, 43-44.

⁵⁵⁹ E. Dupre Theseider, "Sulla Composizione del *Dialogo*," 198, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 44.

⁵⁶⁰ Ragazzi, *Obeying the Truth*, 44-45.

貝到《對話錄》，並且加上解釋的過程。但反過來，要從《對話錄》衍生出書信，較不為人接受。特別是書信 T272，凱瑟琳幾乎逐字保留了用字，可能因為她認為這些是在聽寫的情況下寫成，是啟示之作，反應了她與神的對話，因此，大部分是神的話，具有真正的權威。⁵⁶¹

5. 《對話錄》的抄本與譯本

在《對話錄》的聽寫過程中，至少有三位門徒參與，但原版已消失，聽寫時，凱瑟琳所採用的是托斯卡尼的方言(Toscana)，她的同鄉尼莫·吉利(Jeronimo Gigli)畢生研究凱瑟琳的作品，認為這種方言比但丁使用的佛羅倫斯方言，更純、更精美，更屬於義大利話。因此，她也被尊為義大利文學界之光。⁵⁶²目前已知的兩個版本中，一個是拉丁文，⁵⁶³一個是方言，⁵⁶⁴第一刷是西亞納原版(也就是托斯卡尼的方言)，其後很快翻譯為拉丁譯本以及不同語言的譯本。現存的抄本共有三種：其中最古老的是羅馬的義大利古抄本，典藏於羅馬的卡沙納德圖書館(Casanatense Library)手抄本 292。這個抄本雖是最不出名的，卻最可靠，因為他是書記之一巴杜其歐所抄，為了自用，而其中的聖經引文，或許因為引述記憶，即使有錯，也沒有修改或添補。其次是西亞納的 Communal Library 的抄本 T.11.9，最後是 Estense Library 的抄本 T.6.5，後者可能是在倉促中抄寫，似乎抄寫者並不理解文本的含意。這三個抄本都沒有分章。⁵⁶⁵

目前的義大利版《對話錄》是由卡華利尼(Giuliana Cavallini)根據羅馬古抄本 292 為標準本修訂的。也是大部分學者引用最權威的版本。

中譯本的《對話錄》共有兩種：一是趙雅博翻譯，台中：天

⁵⁶¹ E. Dupre Theseider, "Sulla Composizione del *Dialogo*," 200, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 45-46.

⁵⁶² 若瑟·沙華多·康德神父〈總序言〉，《對話錄》，(四十七)。

⁵⁶³ 拉丁版的書名為 *Dialogus brevis Sanctae Catherinae Senensis consummatam continens perfectionem* 首次由 Marco Civile (或 Marco da Brescia) 於 1537 年首版，但根據外證與內證，應該還有一個更古老的譯本，但已遺失)。See Ragazzi, *Obeying the Truth*, 20.

⁵⁶⁴ 方言版的書名是 *Una devota rivelazione la quale ebbe Sancta Caterina da Siena da Dio di venire a perfezione (A devout revelation that Saint Catherine of Siena had from God to come to perfection)*，Innocenzo Taurisano 在佛羅倫斯的 Riccardian 圖書館發現 codex 1495，日期可回溯至十五世紀。該版本與附註 55 的拉丁版本可能都出自單一的拉丁譯本，只是並未發現。See Ragazzi, *Obeying the Truth*, 20.

⁵⁶⁵ Ragazzi, *Obeying the Truth*, 48-49.

主教耀漢小兄弟會，1995年出版，該中譯本較古老。另一是由道明會天主之母隱修院根據若瑟·沙華多·康德(Jose Salvador y Conde)在1980年的西文譯本所翻譯，該西文譯本是依據卡華利尼的義大利修訂版，也就是義大利文古抄本292的翻版。⁵⁶⁶因此，本論文的中譯本將採用後者，為主要的原典依據。

6. 《對話錄》的架構

由於凱瑟琳的聽寫似乎在持續敘說的情況下，因此，古老的抄本都沒有分章分段，只有新段落的記號或起段大寫字母。最早進行分章的版本是西亞納的抄本T.11.9，被分成167章，並加上若干標題，在1482年的波隆納出版第一版時，已有分章，以便閱讀。1579年，Onofrio Farri在威尼斯的版本已將《對話錄》分成四大篇，這種架構一直沿用了四個世紀。直到卡華利尼在研究羅馬古抄本時，他觀察到書中重複出現的內在邏輯性，因而歸納出每個主題的三個元素：懇求、回應與感恩。因而建立了內在的判準，羅馬版本的大寫首字也呼應了這個架構。因此，他的版本形成了八個邏輯關連的部份。⁵⁶⁷Dominique de Courcelles也主張，本書的段落有如內彎的形式，前五個部份呼應著後五個部份。⁵⁶⁸顯示出本書的統一架構。讓人可以好好欣賞它的文學價值。。

關於本書的真實性，所有人都公認凱瑟琳是作者，雖然她尊重門徒的修正，或有少許改動，但這些門徒多半都認為所聽寫的是出自超自然的來源，因此，縱有改動，應當也是非常少。賴孟多在將本書翻譯為拉丁文的過程中特別體會到：「這顯然是聖靈的聽寫，否則誰能想像或相信這是一個女人所寫，因為它的風格如此卓越，使得相對應的拉丁文版也如此卓越，這是在翻譯拉丁文時的經驗，就有如我就在現場。」⁵⁶⁹卡華利尼也肯定，本書完全是凱瑟琳的，「雖然她可以說出古人說的真理，採用其他人所用的意象，但語言風格無疑是她的。」⁵⁷⁰

小結

⁵⁶⁶ 〈說明與感謝〉。《對話錄》，聖女加大利納口述編撰，(二)。

⁵⁶⁷ Benedict Ashley, O.P., "Guide to Saint Catherine's Dialogue," *Cross and Crown* 29 (September 1977): 237-49; Ragazzi, *Obeying the Truth*, 52.

⁵⁶⁸ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 218.

⁵⁶⁹ Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, 7, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 53-54.

⁵⁷⁰ Catherine of Siena. *Il Dialogo*, ed. Giuliana Cavallini, xxxix, cited in Ragazzi, *Obeying the Truth*, 54.

凱瑟琳生長在義大利的西亞納，在這個中世紀的商貿易中心，住家與道明會的教堂比鄰，使她自幼就在濃厚的宗教氛圍中濡染，她在六歲時有了第一次的神視經驗後，就決定終身守貞。在長大與家庭抗爭後，終於如願加入道明會，成為第三會的成員，並且有三年在家隱修。三年後，她離開隱室，參與第三會對外的服事。在西亞納救助病人、窮人與瘟疫患者，並漸漸召聚門徒。瘟疫過去後，她的服事擴展到西亞納以外，開始寫信給歐洲各地的教會與世俗領袖，致力於教會的革新，也奉派從事外交任務，協助佛羅倫斯與教宗之間建立和平。因著她的努力，駐蹕於亞威農的教宗回歸羅馬，但隨後卻發生更嚴重的教廷大分裂。於是，她傾注餘生，為支持教宗而鞠躬盡瘁，死於羅馬。她臨終前兩年以聽寫方式完成《對話錄》的寫作，是她靈修思想的集成。加上她先前與各地領袖往來的書信、以及最後四年門徒在她出神時所記錄的禱告，她的著作量可謂驚人。

凱瑟琳並未接受正規的教育，她的學習多半是透過聆聽教堂儀式中的講道與日課，她也擅長對聖經深刻的默想與反思。早年她曾與奧古斯丁的隱士多有來往，也熟悉道明會士所翻譯的方言靈修讀物，當她開始對外服事後，她的告解神師戴豐德與賴孟多都是出色的神學家，提供她對聖經與神學有更深的理解。她的朋友與門徒包括神學家、世俗領袖、教會與社會的菁英，以及她與各修會的修士皆有往來。使得她透過口語討論，學識與見識都迅速擴展。然而，對凱瑟琳來說，真正帶給她學習的，卻是她與神相交，從神所得的超性學習與光照。因此，她的講道與寫作，是出於超性與人性的雙重培育。在她過世後，《對話錄》的方言原版很快就翻譯成拉丁文，流通於歐洲各地，產生更廣泛的影響力。

第二節 《對話錄》的文本綜覽

一、本書的對象與動機

如果說，凱瑟琳的書信與禱告是針對特定個人，或反應出她與神關係的深度。那麼，《對話錄》就是為了所有人，是具有公共

性的教導。⁵⁷¹她的對象是針對所有人，因為她被提醒，真理必須分享給所有人。她也意識到這部著作的重要性，在 1380 年二月，她臨終前的兩個月，曾寫信給賴孟多：「這書與其他著作，你和多明尼基、戴豐德，要將他們放在手中，盡你們所能，為神的榮耀做到最好，與 Messer Tommaso 一起，使我得安慰」(《書信》273)。
572

二、本書的結構與內容綜覽

(一) 本書的寫作目的與主旨

本書名為《對話錄》，是人靈與天父的神祕聲音對話。父神是至高的真理，回應靈魂深處的渴望。在〈緒論〉開宗明義提出全書的中心主題：靈魂渴望榮耀神與人類靈魂的救恩，因而追求進一步的光照，「因為愛情乃是隨著認知而來，愛會勉勵跟隨真理，穿上真理為衣。」(D1:1)⁵⁷³她提到認識真理是透過禱告，在「自我認識」的斗室，體味真理，因此，祈禱建立在認識自我與認識神，使人靈能與神結合，跟從被釘的基督，達到渴望、情感與愛的結合，最後成為「另一個祂（就是基督）」⁵⁷⁴。這也是指捨棄並死於自己的意志，同時穿上神的聖意，與神的聖意合一(D1:2-3)。⁵⁷⁴

因著渴望認識與跟隨真理，她想激勵自己的渴望，己益益人，於是，她提出四個懇求：為自己、為教會的革新、為全世界，最後她懇求神的護理：普遍照顧所有人的需要，並眷顧特定的某事件。⁵⁷⁵

在本書的結論提到，神滿足人靈的渴望。

1. 為自己的禱告：神將真理啟示於她，藉由認識神與認識自己達到所渴望的。

2. 對世界廣施仁慈：藉由橋的比喻描述神如何差遣聖言——神的獨生子贖罪，並引導靈魂，邁向成全之道。⁵⁷⁶

⁵⁷¹ Cavallini, *Catherine of Siena*, 22.

⁵⁷² Cavallini, *Catherine of Siena*, 18.

⁵⁷³ 聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，1。為使篇幅簡潔，有利閱讀，在本章的二、三、四節引述《對話錄》文本時，將以 D 作為書名簡稱，引用方式如：D1:1 代表《對話錄》1 章，頁 1。若摘要該章重點，則列書名簡稱與章數，不列頁碼，如 D1-2，即《對話錄》1 至 2 章。

⁵⁷⁴ 聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，2-3。

⁵⁷⁵ 聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，3。

⁵⁷⁶ 這段回應次序上有些混亂，關於橋與真光的真理，其實是針對前者（也就是為全世界的禱告）。而教會與體則是指第二個禱告為教會的革新。

3.為教會奧體：⁵⁷⁷藉著忠僕們忍受痛苦的功勞，以革新教會，因而顯示神職人員的卓越地位與聖事的話題。

4.懇求照顧某特定事件，但神的解說卻包含對個別與普遍照顧。最後，服從的道理是呼應神護理的教義。服從的教義是全書的關鍵，因為服從是打開天堂之門的鑰匙，因著聖子的服從，才能擁有永生。

從本書的緒論與結論可看出，《對話錄》具有另一本書的完整形式。本書從人靈的渴望開始，到神的回應，最後以人靈的頌讚感謝為結束，顯示本書是在禱告中開始，在禱告中進行，最後在頌讚的禱告中完成的作品。

第2章呈現靈魂禱告的動機，是因著世界的各種需要與動亂，使她的心靈飽受煎熬，她因神所受的冒犯而感到心痛，故而渴望藉著個人的補贖，為全世界的惡贖罪。而神對她禱告的回應可分成兩波：第一波是在3至20章，乃是針對四個禱告的簡單摘要，然而，隨著人靈一步步的探問，第21至165章針對這四項禱告提出了進一步的回應與探索。每一個禱告的回應都有前言與結論。其中也插入若干論述，可能是原本就有的內容，因為其中部份的內容都曾出現在書信中。⁵⁷⁸

(二) 針對四個禱告的簡要回應(D3-20)

1.為自己的理解禱告：成全的道理(D3-12)

第3章以人靈的禱告開始，她渴望如舊約百姓的獻祭，將自己放在祭壇，讓神的愛火收納她的奉獻(王上18:38)。但神卻糾正她受苦不能賠補罪過，神要求的是靈魂真誠的痛悔與悔過(D3:7)。第4章再度強調只有透過獨生子—被釘的基督，所有的渴望與修德，才有生命與價值，要認識至高的真理必先認識自己(D4:9)。

接著，神回應忠僕的禱告是有功效的。忠僕的禱告會帶來赦罪與修德兩方面的影響。神要用各種方式引領人達到聖寵的境界，使真理充滿在他們身上。但只有赦罪還不夠，他們還需要徹底痛悔與愛，才能免入煉獄受苦(D4)。

論到修德，第6至8章提到，一切德行與惡行是須透過鄰舍來

⁵⁷⁷ 在《對話錄》的用詞中，教會奧體指的是教會聖統制的神職人員，普通肢體指的是一般信徒。參聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，44。

⁵⁷⁸ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 239.

實現。德行與惡行之別在於自私的愛與對神的愛。對神的愛會因自我認知，而產生謙卑與蔑視感性情慾等種種德行，這種德行也將在近人身上產生效果，因為越愛神的，越愛鄰舍（近人）。這份與神結合對真理的愛，將擴展至願意拯救整個世界。同時神會把不同的德行給不同的人，讓他們學習對彼此實踐愛德。成為神的管家(D7:22-23)。最後，德行是在受考驗的處境下才能證實。因此，惡人的驕傲、背信、不愛神、不盼望，反而能證實愛神者的謙遜、堅信，並使之更加堅固(D8)。

第 9 章與 11 章談論明辨⁵⁷⁹的教義，神糾正凱瑟琳過於依賴集體的補贖，因為屬靈的成長是藉著在謙卑裡的愛，這愛必須是明辨的愛，透過真理來光照對自己與對神的認知。

第 10 章提出生命樹的比喻，人靈藉著愛生長，栽種在真謙遜的土地上。這個比喻包含認識自己與認識神、明辨、愛與忍耐的品格，這些都是明辨的基準。

12 章是本段落的綜覽。預告神已透過聖子的道成肉身，使人與神合一。神應許在苦難中，將賜下教會革新的安慰，以激勵凱瑟琳禱告的動力。

(2)關於教會革新的簡短回應(D13-15)

在 13 章對此提出的初步回應提到，人靈被真理光照與愛火煉淨後，更專注在神的聖意，因而渴望拯救世界與教會的革新。她有如摩西為以色列百姓禱告（出 32:31-32），寧願捨己。並且她體會到神按祂的形象與樣式造人，賜人記憶、理智與意志能認識神的寬仁。藉著道成肉身，聖子成為我們的公義與肖像。這一切都是為了愛。最後引證亞他拿修的名言：神成了人，使人變成神。

第 14 章是神抱怨教會的罪帶來的污點。特別是那些聖職人員的無知、黑暗與不聖潔，使百姓在領聖體時態度傲慢不恭。神為了亞當的罪，差遣聖子在十架忍受痛苦，以平息神的義怒。十架又如血祭除去亞當的罪污，只留下疤痕。聖子有如神醫，開出解毒的藥方；又如乳母，在十字架為了醫治犯罪軟弱的嬰孩，替他喝下死亡的苦藥。第 15 章提到，聖洗可除去原罪的疤痕，只留下

⁵⁷⁹ 明辨(Discretion)原意為謹慎、斟酌、區別之意，在《對話錄》中含有鑑別、辨別、識別之意，在迦賢的《教父輯錄》論及明辨時說：「明辨乃是鍛鍊修士們在兩個相反的極端之間，選擇中間的陽光大道，既不偏右，也不偏左。」（《教父輯錄》第 2 章第 2 節）。轉引自聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，25。

向惡的傾向。自此，人可以照自己的意志行善或作惡。神已賜下補救之道，藉著忠僕的祈禱與受苦，神應許給世界與教會賜下仁慈。故此，祂勉勵忠僕們要在禱告中獻上自己，以恢復教會的美麗。

(3) 為世界禱告的簡短回應(D16-18)

在起初的禱告中，為世界的禱告是在人靈認識神的美善後，她不只是為信主的子民與教會禱告，也將禱告擴展到全世界(D16:52-3)。第 17 章，神為理性受造物（人類）⁵⁸⁰悲歎，因為他們被自私的愛掌控，因驕傲而遠離神也遠離人(D17:53)，但神使凱瑟琳看見一個神視，說明無人能逃出神的手掌中。人的存在是出於神的愛，或是因罪受罰，或是得到仁慈，都在神的掌握中。神也應許，即使他們作惡多端，但透過忠僕的祈求，神將廣施仁慈(D18:55)。

(4) 關於神護理的簡短回應(D19-20)

最後的禱告是特別為了神師賴孟多禱告。神鼓勵凱瑟琳與她的神師（包括那些跟從她的人都被稱為神的僕人）要以真實的忍耐承受痛苦。在此提到道明會的改革，當時的修會因黑死病而受損，組織鬆散，直到賴孟多成為會長，承擔起改革之責。但神不以照顧少數人或修會為滿足，在第二波的回應中，神從創造到救贖回顧人類的故事，提到神不斷照顧保守，祂的眼目一直定睛在祂蒙愛的受造，並安排各人生命的際遇，使人得著永生。

(三) 第二波的詳細回應(D21-165)

1. 為世界禱告的詳細回應：

(1) 橋的教義(D21-87)

針對世界的禱告，有三篇較長的論述，彼此有著鬆散的關係。橋的教義是最長的段落，論及世界的救恩單單由基督而來，是藉著祂的血與犧牲的愛。

從 21 至 25 章橋的比喻是《對話錄》的基督論、救恩論與靈修學的綜合體，22 章簡單說明，聖子是連結天地的橋，使人跨越罪與死亡之河到達永生。橋的比喻結合了雅各天梯、十字架與生命

⁵⁸⁰ 在《對話錄》中提到「理性受造物」就是人類，若只提「受造物」就是對一切的受造。

樹的意象，主要是論及道成肉身的教義。單有聖子成為天地之橋還不夠，人需要從橋上走過(D22:61)。

第 26 至 85 章，是對橋的道理詳細解說。凱瑟琳心中所想到的橋可能是出自中世紀托斯卡尼城市的橋，橋頭與城牆連結，橋上有店舖，供人歇息與販賣餐飲。通往神的道路因犯罪而阻斷，世人有如沈淪於橋下的死亡罪河。必須通過基督之橋，才能到父神那裡。橋就是基督被釘的身體，因此，登橋就是與基督同釘十字架。過橋須經過三個階段，這三個階段對應著傳統的靈修三路。朝聖者先來到基督受傷的腳，然後是基督開放的肋旁，最後來到基督的口，然而，第三階之上還有第四階是進入與神結合，也是橋的終點，通過基督真理之門，就可進入永生。⁵⁸¹

橋是指基督的十字架，從天降下，是神所賜的，卻從地上被高高舉起，仍連接著地面，表明基督道成肉身從天到地，連結了神性與人性，使天人合一(D22:60)。十字架被高舉，就吸引眾人來歸向主(約 12:32)。築橋的石塊是德行，在聖子受難時，聖血就是連接所有石塊的灰泥，這橋有仁愛作頂蓋，當人走在橋上，無須擔心被神公義的雨水淋溼。橋上有教會的店舖，分施生命之糧(聖餐)與聖血的飲料，使旅人得到安慰。這橋具體的闡明基督的自承：「我就是道路、真理、生命。」(約 14:6)(D26-27)橋與樹的比喻說明從亞當到新亞當，一直到最後審判的救恩歷史。⁵⁸²

第 28 至 29 章提到真理與謊言的兩條路。首先，聖子是橋，也是真理之路，祂率先走過這條路，人只要願意，都能認識真理。這條路是透過教會奧體所提供，歷代的使徒、殉道者、聖師與修道者都承認教會教導的真理，他們有如放在燈台上的燈，以自身經驗照亮這真理之路，基督的教導如救生小艇，能護送人脫離怒海，到達救恩的港口。

第 31 章提到對照橋的另一條路，那些在橋下涉水而過者是瞎眼的，他們是死亡之樹，相對於先前的生命樹。他們只能結出各樣罪行與死亡之果。33 章開始縷述，所有惡行都出於貪婪，而貪婪又出自驕傲。驕傲產生虛榮、欺騙、嫉妒、不義。

第 35 章至 37 章提到妄斷之罪(相對於明辨)與神的審判形成鮮明對比。在 36 章至 40 章特別提到聖靈的三種譴責，分別是：

⁵⁸¹ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 242.

⁵⁸² Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 243.

用真理的聖訓譴責世界、在死亡關頭的審判是人最後的悔改機會，以及在末日的公審判決定了人永恆的命運。

對照先前提到的末日審判，41章提到，在天堂義人（真福）的靈魂得以永遠享見神的聖容，他們被愛的鎖鏈連在一起，分享彼此的幸福。也享有光榮的肉身，他們看見自己肖似聖子，就喜樂地期待神的審判。42章對走在真理與謊言之道的人做出總結。

第43章提到，神容許魔鬼用誘惑來騷擾人，是為了讓人證實他們的德行。因為人的自由意志是利器，經由自由意志可以認識神，拒絕誘惑，進而證實德行。44章提到大樹與麥丘的神視，⁵⁸³再度說明要勝過罪乃是追隨十字架的基督，與罪惡肉情對抗，就能品嚐真理的甜蜜果實。

選擇不同道路的人對苦難的態度也有所不同。45章與47章對照義人在今生就能預先體會永生，他們能在自己身上看見神的美善，認清真理，理智被信德光照。因看見而認識，而愛慕，以致棄絕自己的意願，遵照神的旨意生活，並且懷著敬虔為主受苦，在愛中與主結合。而走在謊言之路的人，即使有聖洗的形式，卻因自私的愛，遮蔽信德之光，因此不認識神也不認識自己，只喜愛自己的感性私慾，因而生出許多罪行。他們喜愛有如蠍子般的世俗，只是他們只看見蠍子（世俗）表面的金黃，卻未見其毒素。以不正當的愛追求現世財物的人，也會有如中毒卻不願服用解毒劑，他們也在今生就體味到地獄的滋味。48章總結與財物結合的人，受私意的折磨，成為死亡樹，溺斃在死河中，最終受到永罰。在49章提出解決之道，就是藉苦難認清自己的終局不在今生，因而走出罪河，吐出蠍子的毒素，上岸登橋。

來到50章，凱瑟琳求神啟示登階之路，於是，51章至85章就詳細解釋橋的三個階梯，分別象徵靈魂的三種官能：記憶、理智與意志。這三種官能是登橋的三個階梯。在登階的過程三種官能逐漸聯合，靈魂將以聖愛逐漸取代不正當的世情，最後與主合一，進入處寧靜海⁵⁸⁴（神）內。

⁵⁸³ 在1363年，當她加入第三會時，曾看見一棵結滿果子的大樹，樹下有長而尖銳的荊棘，在附近有一佈滿小麥的山丘，但麥子都是空麥穗。有一批人想摘樹上的果子，卻因荊棘而放棄，於是，奔向山丘的空麥穗，這使他們患病而軟弱，第二批人勇敢的越過荊棘籬笆，但看見果實在高處，樹幹平滑難以爬上去，於是他們也放棄，而去採時山丘的空麥穗。最後一批人不但披荊斬棘，而且爬上樹，採食果實，這果實使他們堅強，厭惡世上的美味，這樹代表道成肉身的聖言，果實代表美德，小丘的麥田象徵世俗。（賈法利尼《聖女傳補篇》），引自聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，115。

⁵⁸⁴ 寧靜海是對話錄第二章就有的意象。1375年，當他因著外交使命來到比薩時，他第一次看見海。

第 56 章討論那些人可以登上階梯？三個階梯也象徵靈魂登上成全愛德的三種境界：不完善、較完善、最完全。他們與神的關係也隨著梯級從懼怕的奴隸到以愛服事的忠誠僕人(D57-59)。隨著登階的過程，僕人會漸漸煉淨自己的愛，從仍然看重個人屬靈的好處與快樂，尋求神的安慰，到單單愛神，尋求神的榮耀。而這是一段戰鬥與持守的過程。但這也使他們從朋友晉升為兒女。從不完善到完善，都藉由隱居於自我認識的內室，透過祈禱脫去不完善。第 73 章對此做出總結。74 章提出成全之愛的標記。第 75 章提到洗禮與靈魂三階的關係。除了水洗、血洗，還有願洗（渴望受洗，卻無法實際領洗）。這裡提到告解聖事的重要。

第 76 至 77 章來到橋的第三階，就是口的部位，在此達到成全的境界。朝聖者會運用口來宣講真理，並在十字架的餐桌上，嚼碎一切苦難，品嚐痛苦的果實與救靈的歡悅，最後將靈魂送進饑渴的胃部，也就是人靈將照主的方式事奉他，與世俗魔鬼對抗，並在戰場上堅持到底，直到獲得榮耀的冠冕。

第 78 至 79 章解釋第四種境界與第三種境界是不能分離的。80 至 82 章是本段的總結，當今生結束，靈魂將親眼見到真理，因渴望神的名受到尊榮，並沐浴在神的寧靜海。第 83 至 84 章提到保羅因著三重天的經驗而渴望脫離肉身，在第三、第四種境界的人，也有類似的渴望。86 章總結橋樑的真理，神再度邀請人靈為受造與教會祈禱。

(2) 眼淚的教義 (D88-97)

由於在神為人靈說明靈魂的各種境界時，凱瑟琳看見人靈含著眼淚經歷那些境界，因此，她懇求主說明眼淚的類別與效果(D87)。眼淚與真光的道理附加在橋的道理，說明屬靈成長的情感面與認知理解面。⁵⁸⁵登橋之路伴隨著勞苦與受苦。有人一路抱怨自己的不幸，他們帶著自我中心的眼淚走向死亡，但也有人流下生命的眼淚，邁向完全之路。

也第一次坐船，去拜訪加都西會的群體。船在水溫柔的支撐下滑行，深而無底的水，海天一色。使他體會神的無限與他護理愛的同在，與受造世界為一。因此，神是寧靜海，提供保護與食物給無盡生命的存有。帶給她很好的洞見。（《書信》146，給多明尼基）。她提到自我認知時，寧靜海有如鏡子，永恆的三一給她知識，當她用愛的手拿著鏡子，看見鏡中的她，顯示她自己是神的受造，在神裡面，神也在她裡面。因此，她從寧靜海體認自己是出於神，按著神的形象與樣式所造的，同時，寧靜海也是靈魂邁向與神聯合的最後目的地。See McDermott, *Catherine of Siena*, 198-99.

⁵⁸⁵ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 243-44.

在《詩篇》，眼淚是聖靈的同在與行動，耶穌也在拉撒路墳墓前流淚，並為耶路撒冷哀哭。在基督教的靈修傳統，也經常提到眼淚的恩賜，眼淚是屬靈生活的正常特徵，能帶來煉淨、完全的愛神。在聖靈的行動下，不流淚就是抗拒恩典，像是彼得在賣主後會流淚（可 14:72）、但猶大卻缺乏眼淚（太 27:5）。

拿先斯的貴格利(Gregory of Nazianzus)提到眼淚有如洗禮，階梯的約翰(John Climacus)在第七步提到不同類型的眼淚。迦賢(John Cassian)則把眼淚的來源分成五種、大貴格利(Gregory the Great)形容害怕與愛的眼淚，都與罪人的扎心有關。賈瓦加(Cavalca)也有眼淚的教導。⁵⁸⁶

凱瑟對眼淚的分類顯然是根據賈瓦加的《十架講論》，聚焦於邁向完全的道路，也有歸正的階段。首先為個人的滿足，然後是他人的利益。但賈瓦加對眼淚的分類只是解釋性的，卻沒有告訴靈魂如何運用眼淚。凱瑟琳的說明更具有教導性，每種眼淚的都有功能，按照高昇的秩序，將眼淚分類，強調哀哭是屬靈的進程，達到最完全的眼淚。

眼淚對完成橋的旅程有其重要性，靈魂透過眼淚成功的達到煉淨與高升，在每一階段都呼應著不同等級的屬靈煉淨，透過不同類型的眼淚，描述哀哭的等級，使靈魂逐漸成熟，從無知到理解，從不配到蒙福。透過眼淚，基督成為受苦僕人的榜樣，這是在橋上高昇的重要成份，⁵⁸⁷也是聖靈的介入。D'Urso 深信，凱瑟琳對眼淚的處理是新穎的，她解釋的完全、廣度、發展的邏輯、高度與心理學連結，因此，帶著眼淚通過屬靈的階段，是凱瑟琳的原創。⁵⁸⁸

眼淚的教義是針對情感面，處理五種情緒：第一、拒絕神的人對神有僕人般的恐懼（D93-95）；第二、跟從基督，卻仍有自私的動機，對神也有僕人般的恐懼（第一階清理靈魂）；第三、那些因純愛而服事基督者所經歷的安慰（第二階以美德裝飾）；第四、那些為基督的緣故愛鄰舍者的憐憫（第三階榮耀神與救靈）；第五、在愛中與神最終聯合者的完全平安與喜樂（第四階結合）。

⁵⁸⁶ Maria Adnes Karasig, "Larmes," vol. 9 of *Dictionnaire de spiritualite* (Paris: Beauchesne, 1976), 287-303, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 148, 294.

⁵⁸⁷ Kerra Gazerro Hanson, "The Blessing of Tears: The Order of Preachers and Domenico Cavalca in St. Catherine of Siena's 'dialogo della divina provvidenza,'" *Italica* 89, no. 2 (Summer 2012): 145-61.

⁵⁸⁸ McDermott, *Catherine of Siena*, 146.

最後還有一種火的眼淚，乃是藉著聖靈介入，以成就哀哭與悔罪。火之淚雖無實質的眼淚，卻是以聖靈的能力為悔罪者哀哭，強調為了靈魂的歸正必須以禱告來哀哭。⁵⁹⁰

由於眼淚的真理在《對話錄》中最後的摘要非常簡略，真理的道理則幾乎完全省略，因此，Ashley認為，眼淚與真光的道理可能只是橋的附錄而已。⁵⁹¹

(3) 真光的教義 (D97-109)

第 97 章除了感恩，也開啟另一波的祈求，人靈提出三個問題，祈求神的解答。第一，如果有人渴望服事主，該如何指導他？第二，如何分辨神僕人的祈禱。第三，如何分辨人靈所受的拜訪是否出於神。這三件事是提供屬靈導師的指南。

真光的教義是為走在橋上的朝聖客提供照明。本段與明辨的教義有著密切的關連，也是對屬靈階段的補充說明，神是真光帶領人進入真理。從真光發射出三種光：普遍之光（理性之光與信德之光 (D98)、成全之光 (D99)、榮耀之光，最後一種是專注跟從基督的真光，因而能從萬事中分辨神的旨意，所有事情的發生皆為考驗僕人德行（在此回答 97 章的第二個問題），並使自己的意志降伏於神 (D100-101)。103 章則針對 97 章第二個問題的後半部份，在禱告中即使看見人的神魂在不同的狀態中，也不要判斷這人有罪，是要單單按照神的旨意來解釋，並且重要的不是克苦補贖，而是將焦點放在渴慕真正的德行。

第 106 章是針對 97 章懇求的第三件事，論及如何分辨靈性的拜訪與神視，是出於神或魔鬼的記號。但記號不重要，重要的乃是德行，使人專注於神，單單服膺真理的教訓，處於理性的光中。

592

2. 為教會革新的詳細回應：教會奧體⁵⁹³的教義 (D110-34)

⁵⁸⁹ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 243.

⁵⁹⁰ Hanson, "The Blessing of Tears: The Order of Preachers and Domenico Cavalca in St. Catherine of Siena's 'dialogo della divina provvidenza,'" 154.

⁵⁹¹ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 249.

⁵⁹² Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 244.

⁵⁹³ 在《對話錄》的用詞中，教會奧體指的是教會聖統制的神職人員，普通肢體指的是一般信徒。聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，附註 9，44。

在長篇解釋的部份中，第二個禱告的回應與第三個禱告的回應在次序上顛倒了，有可能在獲得對普世救恩的回應後，首要之務是從教會的革新做起。⁵⁹⁴

基督作為橋（救恩之路）不是為永恆預備，乃是在時間內使人通往天堂。橋的教義最後一部份就是針對基督的新娘——教會與教義與聖禮的服事。

凱瑟琳認為教會革新是她的使命，本段特別強調聖餐⁵⁹⁵的奇妙，乃是基督的生命進入基督身體（教會），讓基督身體成為無瑕疵的新娘（弗 5:25-27）。因此，要使染病瀕死的教會活化，聖職人員就要好好執行那些賜生命的聖禮，並教導福音真理。⁵⁹⁶

在 110 至 112 章以三個比喻描述聖體：太陽、鏡子的碎片、與火炬。太陽的比喻描述聖體有如太陽，與神（真正的太陽）原為一體，聖靈也是聖父和聖子所發，同屬一個太陽。聖體有如破碎鏡子的碎片，每一碎片都反照出完整的神性與人性。聖體也有如火炬，每個人帶著不同的蠟燭取火，他們都能分享完整的火（包括光、熱與顏色）⁵⁹⁷，卻無損火炬之火，信德就是點燃火的燭芯（有此才能領受真光），他們在愛德中點燃。

113 章至 118 章提到聖職人員就是分派陽光的人，聖體使人得生命。因此，聖職人員必須比其他人更純潔，不許買賣聖事，信徒也要供應聖職人員的需求。凱瑟琳極力反對世俗領袖對教會與聖職人員的逼迫。教宗被稱為「地上的基督」，擁有聖血的鑰匙，守護基督奧體的酒窖，故此，迫害聖教會或聖職人員，就是反對神自己。第 119 章繼續提到聖職人員擁有太陽的特質，是真正的園丁，應當拔除荊棘，栽種德行的花草。在此，凱瑟琳比較失職的聖職人員與跟隨真理的聖職人員有所差別。然而，不論聖職人員的好壞，都當受到尊敬(D120)。

在 121 至 133 章，她再度指責當代的聖職人員，縷述他們罪惡的生活，甚至受逆性之罪所掌控⁵⁹⁸。因著聖職人員的失職，帶來

⁵⁹⁴ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 240.

⁵⁹⁵ 根據中世紀對聖餐（聖體聖事）的教義，聖事的有效乃是基於基督一次而永遠完成救贖所產生的效果，基督與聖靈的德能透過聖禮行動，無須靠施禮者的聖德。但聖事的效果仍要看領受者的準備。聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，附註 11，45。

⁵⁹⁶ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 244.

⁵⁹⁷ 正如太陽的光與熱不能分離，顏色與光也不能分開，聖血的顏色、光與熱也結合為一。那些擁有太陽特質的神職人員，也擁有超性的學識之光、愛德的熱力與忠誠聖善的生活特色(D110:310)。

⁵⁹⁸ 參羅 1:26-7。神曾向凱瑟琳顯示神視，讓她看見世上各階層的人都犯了這種卑鄙的罪，這是在

神百姓的災難。儘管如此，神卻禁止世俗人士加害他們，因為這是一個魔鬼處罰另一個魔鬼。在此，神顯明聖職人員的惡行，是為了邀請人靈為這些不幸的聖職人員哀哭。⁵⁹⁹

3.關於神的護理（天父的照顧）的道理(D135-53)

最後兩篇長篇論述，是針對凱瑟琳與她的神師賴孟多所處的時代危機與現實處境。神強調兩方面的護理，普遍的護理是遍及每個人生活中的每一件事，讓屬神的人得益處(D137-8)，它包括神的創造、救贖(D135-136)、救恩歷史的發展(D137)與聖事(D142)，都是神對人的照顧。第139章提到一個特殊的事例⁶⁰⁰，說明神如何以人難以想像的悲劇，照顧一個靈魂的得救。

在此也提到神針對不同的人施予照顧，甚至是對大罪人的照顧(D143-5)。最後，祂邀請人與祂一同照顧世界，在此她解釋了基督對彼得說「向右邊撒網」的意義。那些懷著更大成全下網的人，將捕到更多的魚(D146-7)。第148至151章提到，神對受造在今生與來世的普遍照顧，祂照顧貧困僕人在世上所需的物質，也鼓勵那些自願在精神與實際上守貧者跟從基督的榜樣。由於神護理的目的是使人達到生命的完全，因此，在神的護理後，就說明人如何以順服來回應神的護理，因為順服是真愛的考驗（約14:15）。

601

4.服從的道理(D154-65)

最後一段服從的論述呼應《對話錄》一開始不順服的故事，祂再度提到亞當與基督的對比，亞當因驕傲而將順服的鑰匙丟入泥濘的池塘，神的聖言卻將服從的鑰匙取出，用血洗淨，在祂身體的鐵鎚上搥打，當祂回到天堂，就將服從鑰匙留給地上的代表，並在洗禮中交給每個人，因此，每個人都要以一般（所有基督徒

1374年的兒童瘟疫之前，當時西亞納有三分之一的居民死亡。見聖女加大利納口述編撰《對話錄》，附註47，362。

⁵⁹⁹ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 244.

⁶⁰⁰ 凱瑟琳曾奉派與一位死刑犯溝通，使他做最後的告解，以預備死亡。她應許會陪伴他到受刑台，並勉勵他將死刑看作與神聯合的婚禮，她不僅在受刑台為他熱切禱告，當他的頭放在刑架時，她將他的首級接在懷中，當受刑人的血濺在她的衣服時，她不許人清洗，因為她認為這血乃是為配偶耶穌所流。她在禱告的異象中看見神人基督的肋旁開啟，接受他所流的血，也接受他的靈魂在祂開啟的心中。在書信273給賴孟多的信中特別提及此事。See McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 208-9.

⁶⁰¹ Cavallini, *Catherine of Siena*, 148.

遵守十誡) 或特別的方式(針對宗教人士的福音勸勉), 佩戴服從的鑰匙。⁶⁰²

在 157 與 158 章提到一般的服從與特殊的服從, 不是用來區隔信徒與宗教人士, 因為一般信徒也可以選擇特殊的服從。服從是所有宗教修會的要求, 也是修會改革的主題。但順服並非被動的美德, 只關注遵守宗教生活的最小規定。順服應當有如基督將自己完全奉獻在父神所托付的使命, 甚至死在十架上。因著對教會分裂的憂心, 凱瑟琳呼籲所有基督徒都要效忠教宗, 以求聯合, 因為真服從不是基於律法, 而是愛。⁶⁰³

第 159 至 163 章提到, 宗教修會是教會的縮影。就像彼得的漁船, 彼得與聖靈是船長。每個修會都按照不同的秩序在建立修會。本篤修會的謹慎明辨。方濟會倡導貧窮, 道明會看重學習之光。後兩者以互補的方式描述了道成肉身, 方濟熱愛基督的受難, 表明基督對人類受造的愚愛, 道明是永恆智慧的樣式, 顯明神的真理, 以幫助人靈得到救恩尊榮父。愛貧窮與委身於靈魂的救恩, 是當時聖職人員缺乏的美德, 也是第二與第三個禱告的答案。在愛中順服不是在宗教生活勞苦或花時間, 而是願意不斷默想學習自我認識。這是喜樂的樂園, 是完全與不完全的人都能享受的。用船與花園來描述教會, 也暗示修會被期望要更新基督的新娘。⁶⁰⁴

第 164 至 165 章再度提到服從的關鍵不在於修會內或修會外, 也不在於工作的勞苦或時間的長短, 而是愛的大小。明辨的服從能使我們與神合作, 以愛照顧祂的世界, 因而經歷在祂裡面的平安。⁶⁰⁵

第 166 章是神對整個教導的總結, 說明祂如何回應凱瑟琳所求。而最後一章則以人靈對聖三的感謝頌讚為結束(D167:568)。⁶⁰⁶

第三節 《對話錄》的神學反思

當 1970 年, 教宗保祿六世宣告西亞納的凱瑟琳與大德蘭為天

⁶⁰² Cavallini, *Catherine of Siena*, 3-8.

⁶⁰³ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 245-46.

⁶⁰⁴ Cavallini, *Catherine of Siena*, 3-9.

⁶⁰⁵ Ashley, "Guide to Saint Catherine's Dialogue," 246.

⁶⁰⁶ 聖女加大利納口述編撰。《對話錄》, 567-68。

主教會的教會博士，這個官方的宣告說明她們被列在教會神學家與教師的行列，因為她的教導是為了整個教會與時代。⁶⁰⁷將這個頭銜賦予這兩位女性，特別是針對凱瑟琳這樣的平信徒，說明平信徒也能分享教會的教導權。正如教宗肯定凱瑟琳有勸勉的靈恩，使她能向人說智慧的話與知識的話語。這恩賜是為了整個教會。那麼，究竟凱瑟琳的教導有何卓越之處？以一個未受教育的中世紀女性如何作神學，以致讓當時的高級神職教長為之懾服，至今仍為教會學習之芳表呢？

一、真理的領受與傳遞

凱瑟琳所呈現的是十四世紀教會的神學觀念，她的神學與當時的教會教義並無歧異之處，但她作神學的方式卻與經院神學家不同，她是以直觀、而非理性邏輯來掌握基督教信仰的核心：就是神愛世人的奧秘。教宗保祿六世提到，凱瑟琳在智慧上的靈恩是密契的靈恩。⁶⁰⁸

所謂的密契靈恩，並不是指不明確的屬靈經驗，或者非理性的黑暗，而是個人深刻的理解啟示的真理。基督教的密契主義是指基督徒透過基督與聖靈參與在神性的生命，因此，密契者的理智是由啟示的真理（信仰）所滋養，而非情緒所主導。這種密契生活是超自然的，建立在基督的恩典上，以致真正參與神的生命。⁶⁰⁹

（一）認識真理需要超性之光⁶¹⁰

對凱瑟琳而言，要真正理解啟示的真理，有賴於灌注的恩典，她採用真光的意象描述神的啟示傳遞給人，是使人按照自己的能力與準備的程度認識神，因而形成超性之光顯明在舊約與新約，「超性之光，再加在本性之光上，就能使人看見了，洞察了。」
(D85:228-9) 因此，聖經作者的靈感、使徒的宣講、教父的解釋、

⁶⁰⁷ *L'Osservatore Romano* (英文版), Oct. 15, 1970, 6-7. 神學博士的頭銜起源於中世紀，乃是指少數擁有額外聖潔與卓越學習的人。J. Galot 解釋教會博士對今日教會的意義乃是「博士是能提出啟示的教義，顯明這教義深刻的理解，並給予值得欣賞的表達。這種特殊的靈恩是聖靈所給予的，在他身上可以被認出來。藉由他對教義的洞察、反思與解釋，對教義的發展能產生真正的貢獻。」Jean Galot, SJ, "Recognize the Charism in its Specific Value," *L'Osservatore Romano: Weekly Edition in English* (June 29, 1981): 2, cited by McDermott, *Catherine of Siena*, 1-5.

⁶⁰⁸ C. Kearns, "The Wisdom of St. Catherine" *Angelicum* 57 (1980): 324-43; Mary O'Driscoll, O.P., "Catherine the Theologian," *Spirituality Today* 40, no.1(Spring 1988): 4-17.

⁶⁰⁹ R. Garrigou-Lagrange, *L'unione mistica in S. Caterina da Siena* (Firenze, 1938): 27, cited by Ragazzi, "Catherine's Reflection as an Example of Supernatural Christian Mysticism," in *Obeying the Truth*, 169.

⁶¹⁰ 參《對話錄》29章、69章、96章等。

殉道者與貞女的見證，都擁有這光，只是他們擁有的方式不同，也根據自身與得救靈魂的需要而被光照。

光不僅啟示聖經的作者，歷代解釋、見證真理的人，也是指神在人心思與心靈中工作的重要性，使人能正確理解聖經真理。凱瑟琳強調，恩典使她有能力看見真理。若沒有恩典，就不能正確理解。她經常提到神是她屬靈智慧的教師，正如《對話錄》是永恆聖父對凱瑟琳的說話，強調祂傳達的智慧。因此，她認為所有的教導都是從神而來。就連那些教會中聖潔的博士，他們對聖經的知識與教導，都是基於恩典的灌注。⁶¹¹因此，只有被超自然的光啟發，才能成為他人的光，消除錯誤的黑暗，顯明真理的道路。⁶¹²

那麼，什麼樣的人能擁有這種恩典的灌注？最要緊的不在於學識，而是在擁有聖善正直的良心。⁶¹³因為密契生活包含兩方面：密契的默觀(mystical contemplation)與密契聯合(mystical union)。前者是指理解的方面，在愛的引導下，透過聖靈的光照，獲得智慧的恩賜，有能力進入神的深度，深刻認識神性真理，以致對神的事做出正確的判斷。但這有賴於人轉化的程度，脫離自私的自愛，邁向仁愛，因為只有真正參與神的生命，才能明白屬靈的事(林前 2:10)。因此，密契生活的另一方面，就是在意志上與神密契聯合，讓自己的意志順服神的意志，願意照著所領受的真理而行，產生愛神與愛鄰舍的行動。⁶¹⁴因著與神的關係確保人在真光的路

上。從直觀來認識神，也擁有情感的面向，因為它源於愛神，不僅是信心光照她的理解，使她從自然與神啟示的資訊帶出結論，更直接覺察到在她裡面經歷與神聯合。這情感的覺察是光，使人確信她藉著信所掌握的，因著這光，使她能品嚐與看見三一的深度。以致她在靈魂中品嚐、認識、經驗、感覺神的愛。⁶¹⁵

(二) 個人的努力學習

⁶¹¹ 「因此，榮耀的多馬斯·阿奎納透過致力於祈禱，高舉心神，及透過理智之光所獲得的超凡學識，比他用人力的研讀所得到的更多。」(D96:269)

⁶¹² McDermott, *Catherine of Siena*, 1-5.

⁶¹³ 她提到「有些無知與驕傲的飽學之士，在這真光前都盲目了。因為驕傲與自私之愛的雲會蒙蔽與阻礙這真光，他們只懂得聖經的字面意義，卻未透徹聖經真正的含意，翻透整本書，只滿意於聖經的詞藻，根本不深入它的精髓。因為他們拋棄了形成聖經及闡釋聖經的真光。」(D85:230)

⁶¹⁴ Ragazzi, "Catherine's Reflection as an Example of Supernatural Christian Mysticism," 166-68.

⁶¹⁵ 《對話錄》167章與61章、86章提到超自然的光，藉著恩典灌注，使教會博士領受光與認識真理。

如果凱瑟琳對神的認識是密契的，是否表示她未經困難的學習過程，也就是研究、閱讀與反思？事實恰好相反！雖然凱瑟琳沒有接受正規教育，她的識字僅夠她盡第三會會員的義務，引述教會的神聖日課。但她的傳記作者提到，凱瑟琳記憶過人，且專注聆聽，她經常要求周圍的人幫助她學習聖經，也毫不猶豫的提出她的觀點來檢視聖經，加深她對經文的理解。⁶¹⁶她的教導顯示她有豐富的聖經知識，熟悉教父與中世紀神學。但她的學習卻不是透過書面的文字，而是口語的教導。也就是在教會的例行儀式、道明會會士的講道，在家中朗讀的方言靈修著作，以及她與跟從者之間的神學對話。⁶¹⁷

1. 熟悉聖經

她的神學首要建立在聖經。特別是《約翰福音》與保羅書信。由於她是藉由聆聽來學習，因此，記憶對她極為重要。賴孟多神父曾驚訝她記得的聖經比他還多。⁶¹⁸這使她能輕易的引用經文，或將兩段或更多經文混合在一起自由的解釋聖經，將她的信息與經文結合在一起。⁶¹⁹

因著她每日接受聖經的曝曬，並透過禱告與個人的反思來加以類化，形成她個人的解釋，因此，聖經透過她的密契經驗，轉化為智慧。因為她的教義是建立在聖經的思想，使得她的教導也格外具有權威性，不受文字的約束。⁶²⁰她引用聖經時非常自由，聖經有如她宣講與寫作的創意來源。例如：神告訴她：「我是自有的，妳是無有的。」(I am that which is, you are that which is not)。就是出自摩西在《出埃及記》3章，又結合《約翰福音》8章的「我是」。⁶²¹

她認為基督徒的道路是轉化為神的形象的旅程，這種轉化能使她看見神所看見，行神所行，以致在真理與愛的能力上成長。

⁶¹⁶ 賈法利尼(Tommaso Caffarini)是她的道明會朋友，也是她的門徒，在他的信中，曾回答凱瑟琳對詩篇 131 篇的問題。See Suzanne Noffke, *Catherine of Siena: Vision through a distant eye* (MN.: The Liturgical Press, 1996), 41.

⁶¹⁷ 特別是教會分派給她的屬靈導師賴孟多在神學上的指導。

⁶¹⁸ 賴孟多，《聖女傳》，I, xi

⁶¹⁹ G. Cavallini, "Fonte neotestamentarie degli scritte catheriniani," *ATTI*, 44-69, cited in Mary O'Driscoll, O.P., "Catherine the Theologian," *Spirituality Today* 40, no.1 (Spring 1988): 4-17.

⁶²⁰ Diana L. Villegas, "Catherine of Siena's Wisdom on Discernment and Her Reception of Scripture," *Acta Theologica*, Supplement 17 (2013): 209-27.

⁶²¹ M. Cecily Boulding, O.P., "St. Catherine of Siena's 'Mystical Apprehension' of God," (MA.: The Dominican Council/Blackwell Publishing Ltd, 2004), 166.

因此，愛與真理在認識神與認識自己，愛神與愛鄰舍是相輔相成的。⁶²²聖經就是她認識神是真理的來源。聖經塑造她的生命，也成為她宣講與寫作的核心。她經常提到若干經文，貫穿在《對話錄》的思想中，例如：「我是道路、真理、生命」（約 14:6），「我是世上的光，跟從我的就不在黑暗裡走」（約 8:12）。「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人歸我」（約 12:32），以及不勝枚舉的聖經意象。

2. 學習教會與修會的神學與靈修傳統

她的著作反應出奧古斯丁與伯納德的影響，也有人將她與多馬·阿奎納連結，例如：他們都看重信經中的信心基礎，並且否定馬利亞的無玷污懷胎，或許因為道明會的會士普遍都認識阿奎納的教導。她在《對話錄》中也高度推崇阿奎納（158章）⁶²³，但她未必讀過拉丁文的《神學大全》，而她的神學本質與經院哲學也有所不同。⁶²⁴

此外，Antonio Volpato 提到，凱瑟琳的著作反應出道明會圈子的文化遺產，像是道明會的講員經常會使用的百科，這些文獻經常會辯論心靈在生理功能與屬靈健康的角色，有些極端專業的生理學討論也常用於講章。道明會的講員會根據自然科學的知識，來解釋傳達屬靈的教導。因此，凱瑟琳的著作顯示她吸收了自然界例證的教學法，像是：心臟乃器官之首，它的血液如何提供全身養分，基督的血也提供永生給靈魂。⁶²⁵有關她對屬靈導引與眼淚的觀點，許多都參考賈瓦加(Dominic Cavalca, d.1343)所翻譯的義大利文《教父行實》(*Lives of the Desert Fathers*)與流行的靈修著作《十架講論》(*The Mirror of the Cross*)。⁶²⁶

⁶²² Ashley 提到，「多馬·阿奎納與凱瑟琳都認為，聖潔乃是轉化人性，而非毀滅人性，乃是恢復三一神的形象，根據我們的受造，聖潔乃是在信心中與神聯合，被盼望啟發，在愛中達成，這愛無非就是分享神對受造的愛，這種愛只有藉著其他美德的支持才能豐盛。在愛中成長，只有藉著服事鄰舍、順服神。這種順服是與神自己的愛與照顧合作。」See Benedict Ashley, "St. Catherine of Siena's Principles of Spiritual Direction," *Spirituality Today* 33 (1981): 43-52.

⁶²³ 若干多馬派的學者認為凱瑟琳的教導與多馬·阿奎納不盡相同，例如凱瑟琳採用了奧古斯丁的說法記憶、理智與意志來解釋三一的形象在靈魂裡，但阿奎納在《神學大全》(I, ques, 93, art. 7) 的教導卻是知識的行動與意志乃出自靈魂。See Ashley, "St. Catherine of Siena's Principles of Spiritual Direction," 43-52.

⁶²⁴ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 217.

⁶²⁵ Heather Webb, "Catherine of Siena's Heart," *Speculum* 80, no. 3(Jul., 2005): 802-17.

⁶²⁶ 當時奧古斯丁與伯納德的思想主導了道明會的講道，正如賈瓦加的流行著作《十架講論》(*The Mirror of the Cross*)乃是典型道明會的講道，影響凱瑟琳。See Giacinto D'Urso "Il pensiero di S. Caterina et le sue fonti," *Sapienza* 7(1954): 335-88; Ashley, "St. Catherine of Siena's Principles of

Alvaro Grion 神父曾研究凱瑟琳的書信與《對話錄》，認為她主要的資源是出自屬靈派方濟會 Ubertino da Casale (1259) 的著作 *Arbor Vitae Crucifixae*，在十四世紀初，這個改革運動曾影響義大利教會。他主張凱瑟琳早年的密契生活，或許更是受到奧古斯丁修會的英格蘭人 William Flete 的影響，而非一般公認的賴孟多或戴豐德神父。⁶²⁷ 凱瑟琳很可能因著他而接觸了奧古斯丁的思想。⁶²⁸ 像是三一的屬性(能力歸於父，智慧歸於子，愛或憐憫歸於聖靈)、三一的位格反映於靈魂的三種能力、自私之愛與神的真愛的對立、罪是非存有或存有的缺乏等，她提到人的無限渴望，一再重複著奧古斯丁的思想：「祢造我們是為了祢自己，神阿，我心不得安息，直到安息在祢裡面」⁶²⁹，以及「天主創造我們，不需要我們；但祂救贖我們，不願沒有我們。」⁶³⁰

儘管她的神學並非學術性或邏輯發展的教義系統，卻有著內在的一致性、組織與順序。她的密契主義表達出聖經與教會的教義。⁶³¹ 因此，她密契主義的真摯性是建立在啟示的真理上。而對啟示真理的默觀品味，又使她活出真理，在愛的能力上成長，以致進入與神更深的親密聯合。

這些都說明恩典不是取代本性，而是尊重且尊榮本性。⁶³² 凱瑟琳以聆聽、對話的方式，接受聖經、教父與中世紀的神學資源，加上她自己的解釋，聖靈的恩賜與人的合作，她也真正願意活出

Spiritual Direction,” 43-52.

⁶²⁷ Kenelm Foster, O.P., “St. Catherine’s Teaching on Christ,” *Life of the Spirit* 16 (1962): 312, Michael de la Bedoyere 在書中曾提到，根據西亞納的當代證據，在 Lecceto 的奧古斯丁修會的修士對她的影響，英格蘭人 William Flete，包括 Fra. Giovanni Tantucci 與英格蘭人 William Flete 在 1376 年以前，對凱瑟琳早年的密契生活比起賴孟多等人更有影響。See A. G. review of Michael de la Bedoyere, *Catherine Saint of Siena, Studies: An Irish Quarterly Review* 36, no.14 (Dec. 1947): 489. 英格蘭人 William Flete 是凱瑟琳的門徒，也是遺囑執行者。他曾在劍橋受教。凱瑟琳的書信 64,446,227,326 等都是寫給他的。他的隱所是在義大利靠近西亞納外的 Lecceto 奧古斯丁修會。他在離開英國前，曾寫信給奧古斯丁修會的會士，茱利安曾在《神愛啟示》中引用他所寫的 Remedies Against Temptations，由此看見在英國與義大利密契者間的交互影響。See “Anchoress and Cardinal: Julian of Norwich and Adam Eston O.S. B.,” <http://www.umilta.net/anchor.html> Accessed Jan. 12, 2016. 但 Giacinto D’Urso 還是認為，道明會對凱瑟琳的影響，是從童年時期就開始了。See Ashley, “St. Catherine of Siena’s Principles of Spiritual Direction,” 43-52.

⁶²⁸ Benedict Hackett, *William Flete, OSA, and Catherine of Siena: Masters of Fourteenth Century Spirituality* (Villanova, PA: Augustinian Press, 1992), 115, cited in Gabriella Yi, O.P., “Giving Birth to Souls Through Infinite Desire: Spiritual Motherhood According to St. Catherine of Siena,” (Diss. of Pontific University S. Thomas in Urbis, Rome, 2013), 12.

⁶²⁹ Giuliana Cavallini OP., *Catherine of Siena* (New York: Geoffrey Chapman, 1998), 42.

⁶³⁰ 出自《講道集》169。參《對話錄》119 章，註 29，頁 344。

⁶³¹ M. Zimmer, “Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena’s Incarnational Model of Christian Mysticism,” *Studia Mystica* 19(1998): 21-35.

⁶³² Ragazzi, “Catherine’s Reflection as an Example of Supernatural Christian Mysticism,” 168.

基督徒生活，因而有活潑的信仰與理解能力，使她在與神結合中獲得超性之光⁶³³，因而她能創意的做神學。這種做神學的方式，並非只保留給學術菁英進行抽象的思考研究，而是所有願意主動過教會生活的基督徒，都可以透過講道、聖禮與信徒相交所參與的神學。⁶³⁴

（三）從《對話錄》的修辭看真理的傳遞

因著凱瑟琳的神學是密契神學，密契者往往有如詩人，採用象徵與意象來表達密契的經驗。藉由一個接一個的譬喻與意象，來刺激讀者的直覺，以傳達超越字面的含意。這些意象與象徵能讓人不斷品味，帶出成長的挑戰，使人認知新的事實。凱瑟琳所用的意象多半出自生活的觀察：廚房中火熱燃燒的木頭、樹上的果實、佛羅倫斯的古橋、托斯卡尼的葡萄園、鏡子反照人的影像、寧靜海。她形容靈魂有如斗室、城、葡萄園、神的配偶、嬰孩；良心有如靈犬、乾木頭裡的蛙蟲、審判座、判官、刺、風；自愛有如烏雲使人瞎眼、罪的荊棘；教會是古橋上的店舖、存放基督寶血的酒窖、花園等等。這些日常生活的觀察都用來表達屬靈的事實。⁶³⁵她也有許多專有所指的譬喻：自我認識的斗室、理解的眼睛、信心的瞳孔、自我意志的手、靈魂的船、罪河、惡者的魚鈎等等，這些譬喻有如公式般支持整個默想的過程。⁶³⁶

另有四組複合的意象也值得注意。最常用的是切割工具(刀劍)都與自由選擇有關(自由意志的刀、明辨的刀)。第二組是與穿衣服有關：「穿上你」，「穿上我甘飴的聖意」(D101:288; D167:568)，穿上、脫下，乃是指內在的轉化，轉好或是轉壞。第三組是吃喝的意象(D78; D96)，吃人靈的食物、喝基督的血以致酒醉。第四組是各類的樹，人受造為愛之樹、死亡樹、基督是真葡萄樹，將祂的神性接枝於人性，恢復死亡樹的生命，並且使人性與神性結合。

637

⁶³³ 「因見到許多笨拙、對聖經學一竅不通的人，竟能蒙受諸多的光照透徹真理，好像是多年研究過聖經一般，何必驚奇！最重要的理由是：他們擁有學識源頭的真光。……我的僕人由聖寵所灌輸的真光。……在此境界中，理智完全被我的愛火所吞噬，人靈從中接受到超性之光。」(D85:230-1)

⁶³⁴ G. D'Urso是凱瑟琳的專家，他指出，保祿六世宣告她為教會博士，乃是認證平信徒也可以擁有智慧訓導權(sapiential magisterium)。See O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁶³⁵ O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁶³⁶ Ragazzi, "Catherine's Reflection as an Example of Supernatural Christian Mysticism," 171.

⁶³⁷ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 215-16.

她也用擬人的語言描述神，神有如瘋狂的戀人，迷戀著祂的受造物，祂因愛沈醉，沒有人就活不下去(D153:502-3)，⁶³⁸ 因著她體會神的良善，與祂對人類的瘋狂的愛，因此，她的作品洋溢著對救恩積極正面的態度。儘管她的語言與文化與諾威治的茱利安有所不同。⁶³⁹

她也經常採用擬人法的語言，例如對美德的描述：愛德作為母親，謙遜是愛德與服從的乳母，忍耐與服從為姊妹或夥伴，輕賤世俗與輕賤自己乃是女僕(D155:508)。又如：描寫記憶、理智與意志有如城堡的三個門，自由意志是城門的守衛，城牆上有許多感官的小門，當自由意志打開城門，容讓私慾蜂擁而入，就會讓整座城淪陷(D144:461)，這使得《對話錄》的修辭具有中世紀末道德劇的即視感。

凱瑟琳的神學路徑不是經院主義直線性的論證模式，而是螺旋式的脈動，她的神學始於自我認識，但自我認識來自與神愛的連結，愛跟隨認知而來，「認識越多，愛得越深，愛得越深，認識越多；愛與認識彼此相輔相成。」(D85:231)在認識與愛的推動下，人越認識神，也越認識自己，越認識自己，就更渴望認識神。無論處在螺旋的哪個點上，都能覺察到認識神與認識自己之間的動態。⁶⁴⁰

在凱瑟琳的著作中，可以感受到她所用的語氣是極具說服力的勸勉，她熱情的傳達在神祕經驗所探究的真理。她會一再重複，想儘可能用最清晰的方式來溝通真理。⁶⁴¹這些重複的部份，包括：一再回到自我認識的斗室、愛神與愛近人、記憶理解與意志的三元組等這些主題，來加深概念。她也經常用善惡、賞罰對照的方式，強調某些原則，以督促人做出明智的選擇。她不厭其煩的解釋某些概念的細節，例如：個別的與普遍的、普通愛德與成全愛德、三種禱告、三種審判、神不許世俗人逼迫聖職人員的三種理由等。

⁶³⁸ 《對話錄》153章：「愛情的瘋子，難道你需要受造物嗎？因為你的行事作為，好像沒有她，你就不能生活一樣。其實你才是她生命的根源...你怎麼瘋狂到這種地步呢？……你因她愉悅及心滿意足。當她遠離你時，你如痴如醉的尋求她的得救，她離開你，你卻去接近她，再沒有比攝取她的人性更接近她了。」(D153: 502-3)「你有如瘋子一般，愛上了你的受造物！」(D167: 565) See O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁶³⁹ Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 218-22.

⁶⁴⁰ O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁶⁴¹ Ragazzi, "Catherine's Reflection as an Example of Supernatural Christian Mysticism," 169-70.

在《對話錄》中，可以體會她如何熱情的追求認識真理。在她不明白的地方或者若干細節，她會一再求問，顯示她對真理的渴慕，她也渴望所有人都跟她一起跟從真理。因此，儘管凱瑟琳所處的時代，在歷史、文化與教會處境與今日的教會都有很大的差異，她的神學觀點或許不符合基督宗派的神學觀念，她所提供的答案未必圓滿合宜，但她鼓勵人不斷追求真理，這種渴望認識真理、解釋真理與傳遞真理的心志，是推動教會向前的動力。⁶⁴²

（四）以道成肉身的密契模式來傳遞

恩德曉曾問道：什麼使得基督徒的密契主義不同於柏拉圖或其他宗教的密契主義？她認為，默觀與行動都在基督徒的愛中。⁶⁴³基督徒的密契主義是跟從道成肉身的基督的榜樣，完全與神聯合，又擁抱今生的限制，不是避世的，而是參與人類存在的實在性，不否定肉體，而是恢復具體、特殊性與強調肉身的。⁶⁴⁴Suzanne Noffke 觀察，默觀與行動，世界與超越者，都是凱瑟琳密契主義不能分離的面向。因著默觀的行動使她產生行動，而她在行動中所接觸的，也呈現在禱告中。⁶⁴⁵

道成肉身的密契模式中，既不是像過去的密契模式否定身體，也不是像現今流行的模式強調身體，卻放棄屬靈。凱瑟琳採用基督之橋的模式，將這兩種模式結合於道成肉身的模式中。⁶⁴⁶她認同基督人性，就是基督在身體的受苦與流血，因此，她透過身體的飢餓（禁食）與領受聖餐（消化基督的身體）來體現這種認同，追求與神聯合，不僅是參與神性，也享受與基督物質性的聯合。她在受苦中，漸漸看見自己成為另一個基督。⁶⁴⁷

⁶⁴² Jean Leclercq所說，提到凱瑟琳：「她是真正的博士，推動教會向前。」See J. Leclercq, "Deux Nouveaux Docteurs de l'Eglise," *La Vie Spirituelle* (1981), cited in O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁶⁴³ Evelyn Underhill, *The Mystics of the Church* (Greenwood, S.C.: Attic Press, 1975), 199, cited in Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 21.

⁶⁴⁴ Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 21-35.

⁶⁴⁵ Suzanne Noffke, "introduction" in *The Dialogue by Caterine da Siena*, *The Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1989), 8.

⁶⁴⁶ 在諸多對凱瑟琳模式的分析中，Jane Chance 探究凱瑟琳的基督為橋的模式特別是受到凱瑟琳自身立場的啟發，作為神與人、社會的最高與最低階、卑微的方言與有學問的拉丁、男性與女性的中保。See "St. Catherine of Siena in Late Medieval Britain: Feminizing Literary Reception through Gender and Class," *Annali d'Italianistica* 13 (1995): 163-203, 166; Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 22.

⁶⁴⁷ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval*

她的密契發展不是從屬靈或道德上的成長來判斷，而是漸漸完全效法基督受苦的身體：從與基督結婚，到在她的身體上反映出受苦的肉身。她看她的受苦有如基督受苦，不只是為自己，也是為了他人，是全然外在的顯示在身體中。因此，基督的身體成為神人之間的橋，腳所代表的情感，是密契高昇的開端，心靈座落在基督的身體裡，顯示神完全的愛，讓人看見神性與人性的聯合。透過心靈孕育美德，接著在愛鄰舍中生出品德。最後，她以基督的樣式（保留先前的與神聯合）進入世界服事鄰舍，在他們的身體上有基督的記號，樂意忍受羞辱，為主受苦(D78:208)。⁶⁴⁸

由於道成肉身的基督成為橋，是透過贖罪的受苦以及聖訓和榜樣的教導，密契者也以兩種方式成為橋（道成肉身的模式），第一就是有如基督受苦，以致「基於這些忠僕們所忍受的痛苦，我要對世界廣施仁慈，並基於這些忠僕所忍受的痛苦，我將革新我的淨配（教會）。這些人確實堪稱為『第二個被釘的基督』，因為他們決心要擔負起祂的任務。」(D146:473)

其次就是根據處境的需要，以及人自己服事的恩賜，在她所在的地方，服事幫助最靠近的人，滿足他們現在的需要。⁶⁴⁹對凱瑟琳而言，她的恩賜就是講道與寫作，因此，《對話錄》就是實踐這種道成肉身的密契主義的成果。

實踐道成肉身的使命，往往會面對許多困難。在《對話錄》中，靈魂高昇的旅程除了傳統靈修旅程的煉、明、合，還有第四階段，就是先知的行動。密契者要有如摩西在山上領受神的誡命後，下山將神的旨意給他的百姓。先知往往以非常規的方式向百姓傳達信息，凱瑟琳作為神的先知，也需要突破女性不得講道的社會常規。就像摩西的拙口笨舌，成為他作神出口的障礙，凱瑟琳的女性、非貴族、非神職（平信徒）、未受教育的身分，也成為她講道與教導的障礙。因此，神賦予她神視的權威，以突破這種障礙。就如 Caroline Bynum 與 Elizabeth Petroff 所注意的，十三、四世紀的女性傳記者常用軟弱者羞辱強者的驕傲，她提到女性的軟弱

Women (Berkeley: Univ. of California Press, 1987), 179, cited in Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 24.

⁶⁴⁸ Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 25-8. 參《對話錄》：「他們以我唯一聖子的恥辱為榮，一如我的傳揚者光榮的聖保祿所說的：在另一處也說：『在我身上帶著被釘基督的烙印。』」(D78: 208)

⁶⁴⁹ Zimmer, "Two Bodies with One Soul: Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," 31-34.

是順服的典範。神視的權威是透過神的靈感，而非組織的權威，藉此，她們可以斥責罪惡，擔負起先知教導的責任。⁶⁵⁰

二、神論

(一) 主要思想：神是真理，神是愛

對於凱瑟琳教導的主要特徵，學者鮮有共識。因為她的路徑很豐富，有如萬花筒，譬喻與意象不斷變化，即使最有秩序的《對話錄》也是將主題緊密連結，但她的教義有著內在的一致性，有如一顆鑽石，從不同角度就有不同色彩。有關《對話錄》的神學主題，有人主張是寶血，有人認為是愛、活的信仰、神的護理，甚至屬靈分辨，有人認為是認識神與自我認識。但相當多學者都同意，「真理與愛」是貫穿其教導的主軸。⁶⁵¹

1. 神是真理

凱瑟琳在道明會的傳統中，道明會的座右銘就是真理 (Veritas)。⁶⁵²凱瑟琳稱神是「溫柔的第一真理」，「至高的永恆真理」。⁶⁵³真理是從神而來，又回到神那裡。

那麼，究竟什麼是真理呢？在她早年在家中隱居的時候，神曾經問她：「女兒，妳說妳是誰？我是誰？妳是非自有者，我是那自有者。讓妳的靈魂滲透此一真理，敵人將永遠不能使妳走偏。」⁶⁵⁴這說明凱瑟琳對真理的認識不是抽象的、理論的，而是神向我們

⁶⁵⁰ M. Starr Costello, "The Mystical Death of Catherine of Siena: Eschatological Vision and Social Reform," *Mystics Quarterly* 13, no. 1 (Mach 1987): 19-26; Caroline Bynum, "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," in *Anthropology and the Study of Religion*, ed. Rboert L. Moore & Farnk E. Reynolds (Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984), 105-25.

⁶⁵¹ Thomas McDermott 雖然用屬靈發展來貫穿他的著作，但真理是他首要提出的。Suzane Noffke 以真理與愛來分析凱瑟琳的教導。Giuliana Cavallini 在探討凱瑟琳的著作時，也提到《對話錄》的主題就是真理。Bernard McGinn 也認為真理與愛乃是凱瑟琳神觀的一體兩面，所有的教導都是真理的特書面向。See Suzanne Noffke, *Catherine of Siena: Vision through a distant eye* (MN.: The Liturgical Press, 1996); Thomas McDermott, OP, *Catherine of Siena: Spiritual Development in Her Life and Teaching* (New York: Paulist Press, 2008); Cavallini, *Catherine of Siena*, 22; McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 218-20.

⁶⁵² T. McDermott 認為，雖然真理也是奧古斯丁著作的主題，但凱瑟琳不斷強調真理乃是受道明會的影響，就像多馬·阿奎納認為真理乃是道明會的座右銘，他的兩部著作《神學大全》與《致外邦人》的首字都是真理。神的本質在於他的智力，乃是所有理解之因與量器。真理在神裡面，祂是真理的源頭，也是所有真理的最高形式，乃首要真理與其他真理的基礎。McDermott, *Catherine of Siena*. 260.

⁶⁵³ 她經常用「第一真理」(D2:4; D87:235)、「永恆真理」(D3:6)稱呼父神，子是「我(父)的真理」。(D82:221)

⁶⁵⁴ 賴孟多。《聖女傳》，I, x, 93, 86, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 29.

的真理，這是我們存在的理由。所有受造的存有都絕對倚賴主，全是神恩典的產物。但凱瑟琳從未只是在本體論肯定自己的無有與神的存有，而是肯定受造的無有是在有罪的狀態，神的存有乃是拯救的良善、主動的愛。⁶⁵⁵我們與神最基本的真理，就是祂因著愛創造我們，出於神無限的愛，祂按照神的形象與樣式，要讓我們分享在神良善中的永恆(D21)。這是人的源頭、本質與命運，也是我們必須實現的真理。⁶⁵⁶因此，神的真理就是神對我們永恆的愛。神的愛呈現在兩個事實：創造與救贖，是全然存有的傾倒與出於血的傾倒。⁶⁵⁷因此，人的命運就與神永恆的愛有著密切的關係。

當人因著罪，心靈與神分離，這個真理就不能實現。罪使我們與神的存有衝突，罪阻撓真理，使我們離開我們裡面的真理，使我們不認識神也不認識自己，以致無法與神有愛的關係。原罪在我們生命中造成傷口，使我們因罪受到污染，有如泥土的器皿有了裂縫，不配承受永生或恩典(D14:51-2)，罪也扭曲了我們的形象，使我們不可能與神聯合。⁶⁵⁸因此，為了重建在我們裡面的真理，恢復神的形象與樣式，道成肉身就是神宣告真理的第一步。神取了我們的形象與樣式，活出真理，真理完全的啟示乃是在祂捨命流血時，讓我們得以在祂的血中有生命，再度擁有真正的尊嚴與價值有如神的形象，分享神的生命與喜樂，在永恆裡，體現神的榮耀。⁶⁵⁹

真理與愛是父神的一體兩面。基督的道成肉身與救贖啟示神的真理，讓我們進入這真理與愛。凱瑟琳描述基督是充滿亮光的路，也是跨越罪惡洪濤的橋樑與階梯。神的旨意與神的真理乃是一，神的旨意不是命令，要求奴隸盲目順服，而是體現在我們裡面，在愛與自由中。真理賜給我們生命，讓我們知道，當我們在真理與愛中，就能在神的聖潔中活出這生命，有如神就是真理，就是愛。這是保羅的神學與中世紀經院神學家的模式，也交織在凱瑟琳的生命與思想中。⁶⁶⁰

⁶⁵⁵ Kenelm Foster, O.P., "St. Catherine's Teaching on Christ," *Life of the Spirit* 16 (1962): 310-23.

⁶⁵⁶ Gabriella Yi, O.P., "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire: Spiritual Motherhood According to St. Catherine of Siena," (Diss. of Pontific University S. Thomas in Urbis, Rome, 2013), 13.

⁶⁵⁷ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 314.

⁶⁵⁸ McDermott, OP, *Catherine of Siena*, 81.

⁶⁵⁹ 「為了實現我的這一真理，我將至高的天主性與最卑下的人性結合，透過我唯一聖子的血，救贖並重新恢復了人的聖寵。」(D140: 441)

⁶⁶⁰ Noffke, *Catherine of Siena*, 11-13.

2. 神是愛

神的首要屬性就是愛。為何神是自有者，並不倚賴人，卻要創造人？答案就是出於愛，創造是愛的行動。祂按照神的形象與樣式造人，目的乃是要「使人品嚐祂至高永恆的美善」，神定意使人擁有記憶、理智與意志，以分享永生聖父的大能、聖子的智慧與聖神的寬仁(D13:42; D135:424)。為何祂要成為人，以正義交換人的不義，以神性穿上人性，提供救恩的媒介？為了愛(D135:424-5)。祂眷顧受造，根據每個人的需要提供幫助，以普遍與特殊的護理，按著每個靈魂不同的情況，採用不同的方式，使人得救與成聖，也是為了愛。因此，神總是「在荊棘中摘取玫瑰」(D135-143)。⁶⁶¹

有兩個動詞生動的描述了神對受造的愛，也表達凱瑟琳個人在斗室中對神的經驗，那就是神的注視與渴望。她用來傳達創造最好的字眼，就是狂喜出神(ecstasy)，就字義來說，就是出離自己。當神注視自己時，就愛上了受造物，因而按照自己的形象與樣式造人。⁶⁶²神藉著出神的愛的力量出離自己。人受造有理性的，是永恆蒙愛的，是神的愛人。在人的內在本質，也印著神的來源，他渴望著無限，也被無限的渴望推動，渴望無限的良善。⁶⁶³凱瑟琳描述神如瘋子般以無可言喻愛著祂的受造物(D167:564-5)，因著這種愛，神不得不產生創造、救贖與護理一連串的行動，並且堅持到底，因為愛必然有行動來證實。

她認為，神的愛與真理是一樣的，(〈書信 226，給賴孟多〉)神的真理從未沒有愛，祂的愛也從未沒有真理。她意識到經院主義的格言：「愛情是隨著認知而來」(D1:1)，同時她也知道知識的深度來自相互認識，就是從愛而來。因此，我們必須是真理的愛人與配偶(〈書信 63，給 Matteo Cenni〉)。她強調，如果你不是真理的愛人，就永遠不認識真理(〈書信 102，給賴孟多〉)。

664

⁶⁶¹ 《對話錄》143 章提到，荊棘乃是比喻罪惡的虛無，是刺傷靈魂的荊棘，而神總是設法在人想要犯罪時阻撓，並且用良心不安，心靈的折磨，讓他疲累，以致他能反躬自省，內心痛悔，體驗到自己所追求的受造物只是空虛，這就是神從荊棘摘取玫瑰，以便讓人得救。

⁶⁶² 「當我注視我自己時，我愛上了我的受造物，我願意極大的關愛，按照我的肖像及模樣創造人。我決意賞給他記憶、……理智……意志……使他能愛慕理智所見到、所認識的事理。」(D135: 424 ; D51: 138-9)

⁶⁶³ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 315.

⁶⁶⁴ Noffke, *Catherine of Siena*, 14.

(二) 三一神的屬性

1. 能力、智慧與愛（寬仁）

凱瑟琳根據奧古斯丁的傳統，以能力、智慧與慈悲作為三位格的屬性。能力屬於父，智慧歸於子，仁愛是聖靈，提到聖三的有別，說明祂們有各自獨特的使命。然而，對聖靈的屬性，凱瑟琳更常提到聖靈的「寬仁」。「寬仁」(clemency)在多馬·阿奎納的神學是一種人的美德，並非神的屬性。但凱瑟琳著作經常使用寬仁，而非歸屬於聖靈的愛。⁶⁶⁵寬仁是提到聖靈在我們裡面的工作。聖靈的寬仁是在內在深刻的推動心靈與心思，使罪人達到神那裡，以便尋求與接受神的恩慈。⁶⁶⁶

由於人按照三一神的形象與樣式所造，這些屬性也反應在受造靈魂的三種官能。她解釋創世記 1 章 26 節，神按照祂的形象與樣式造人，提到這種形象與樣式乃是在人裡面有記憶、理解與意志，以分享三一神的能力、智慧與寬仁(D13:42)。⁶⁶⁷三一的屬性也賦予那些走在基督之橋的人(D29:79)。⁶⁶⁸

2. 無限與至美

她用寧靜海來描述神的無限本質(D167:565)，⁶⁶⁹因為神是無限的良善。因為神是無限的，祂也要求人以無限來服事他。⁶⁷⁰

她也形容神的至美澆灌在創造，特別是人創造之美，並且神藉著聖子的寶血，使人成為新的受造物，因著在人身上反應著神創造之美，使得神「深深戀慕著祢受造物的美麗」。在《對話錄》的結論讚美神是「祢是超越一切美麗的美，超越一切智慧的智慧。」

⁶⁶⁵ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 316.

⁶⁶⁶ *The Secret of the Heart: A Theological Study of Catherine of Siena's Teaching on the Heart of Jesus* (Front Royal, VA: Christendom Press, 1995), 118, cited in Gabriella Yi, O.P., "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire: Spiritual Motherhood According to St. Catherine of Siena," 12.

⁶⁶⁷ 「祢創造了人，是為使他們充分地分享祢的存有。為此，祢賜給人記憶，使他記得祢的諸多恩惠，好能分享永生聖父的大能；祢賦予他理智，使他能認識、看到祢的美善，以及分享祢唯一聖子的智慧；祢也賜予他意志，使他能愛慕理智在祢的真理中所看到、所認識的一切，因而分享到聖神的寬仁。」(D13: 42)

⁶⁶⁸ 「這（聖父）大能可賦予走這條路的人剛毅之德，（聖子）上智則賜下真光以認識真理之路，聖神則賜予愛情，使靈魂遠離一切感性之愛，而去愛慕德行。」(D29: 79)

⁶⁶⁹ 「永恆的聖三阿！祢是深邃的大海，我越深入其中，找到的越多，我找到越多，就越尋求祢。祢是永遠無法饜足者，因為靈魂在祢的深淵中越飽，就越不滿足。」(D167: 565) See McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 219.

⁶⁷⁰ 「對我，無限的神，希望以無限的服事被服事，你擁有唯一無限的事，就是在你靈魂的渴望。」(D92: 252)

(D167:567) 凱瑟琳在本書最後的讚美，幾乎窮其所能的頌讚著神的至美至榮。⁶⁷¹

3.合一

凱瑟琳也注意到經世的三一在救恩行動的合作。她描述父是救贖食物的餐桌，上面的食物就是聖子的食糧，聖靈則是服事我們的侍者(D78:211)。這聖靈乃是父和子所共發。

她也用太陽來比喻三一的合一性。太陽不脫離軌道，完整的照亮全世界，溫暖所有願意接受它溫暖的人，太陽不會受到任何污穢的污染，它和光是合而為一的。這種合一也反應在聖子(聖言)神人二性的合一。⁶⁷²這譬喻更被延伸到聖餐，聖餐也被視為太陽，代表基督的神人二性，因此，聖餐也分享了太陽的屬性，有光(聖子的智慧真理)、有熱(聖靈的愛火)、有色彩(人性)。因而藉著聖餐，神人的合一也臨到那些透過聖餐與主聯合的人，使他們分沾太陽的性質(D110)。

三、神義觀：罪的教義與神的護裡

(一) 罪論

1. 人犯罪，乃因自愛

人按照三一神的形象所造，按著受造的目的，人藉著真理設立，應當榮耀神。但人卻犯罪，有部份的原因是因為對三一的無知，⁶⁷³這種無知是因著自愛，自私的愛，自我中心。⁶⁷⁴ 自私之愛摧毀了愛德，是所有罪惡的根源。⁶⁷⁵ 自私之愛毒害世界的一切，也污染了聖教會的奧體(主教與聖職人員)與信仰基督的普遍肢體(普世信徒)(D7:19)。⁶⁷⁶

⁶⁷¹ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 218-22.

⁶⁷² 「因為祂和我、我和祂是一體的，我的權能並未離開祂的上智，聖神炙熱的愛我也未離開我——聖父，也沒有離開聖子，因為我們都是體的，因為聖神是由我和聖靈所共發，我們是同一個太陽。……我，永恆的天主，就是太陽，由此發出聖子及聖神；愛火的特性歸屬於聖神，智慧歸於聖子。」(D110:311)

⁶⁷³ 「因為我不認識祢在我裡面，也不認識我在祢裡面，永恆的父，這是全然的無知，當他們得罪祢，因為他們若知道祢，就能愛神，這種無知乃是出於恩典之光被剝奪。這剝奪來自自愛，就是萬罪之根。」(D17:53)

⁶⁷⁴ Alvaro M. Grion, O.P., "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena" *Cross and Crown* trans. Mark Barron, O.P., 276-77, <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th October 2015.

⁶⁷⁵ 這裡也呼應奧古斯丁的《天主之城》14卷28章：兩種愛情建立兩座城，偏愛自己，導致輕視天主，建造世俗之城；熱愛天主，導致輕忽自我，遂建造起天主之城，世俗之城自誇自大，天主之城卻歸光榮於主。

⁶⁷⁶ 「自私之愛毒害了世界，也毒害了教會的奧體，把這淨配(教會)的花園，變成了惡草叢生，

人的罪行出自不正常的渴望某些短暫的事物，人是為愛受造，因此，需要有愛的對象才能幸福。當人依附短暫的事物乃是因為不正常的愛自己，這種不正常的愛自己就是罪的原因。因此，自愛的驅動力是感性情慾(The passion sensuality)，⁶⁷⁷私慾使人將自己囚禁在有限中，有如謊言反對自己與他的創造主。他們的不忠形成白內障，⁶⁷⁸讓人反對理性，理智盲目，選擇了虛假之道。於是，靈魂忍受三方面的瞎眼：對身為受造物的事實、對自己的罪，以及對神的良善。⁶⁷⁹

罪惡並非神所造，根本不能稱為存在，凱瑟琳在此繼承了奧古斯丁的罪觀，強調罪的否定與虛無面，人愛罪是不合受造本性的做法。因為背叛神，就是在自己內裡反叛自己，導致靈魂與肉身都該受永死之罰，也使得人在今生忍受著來自自己、魔鬼與世俗的勞累與煩擾，溺斃在生命怒濤洶湧的世海(D21:59-60)。

2. 罪是自由意志的選擇，形成死亡樹

凱瑟琳也肯定，罪進入世界是亞當夏娃自由意志的選擇，這選擇使人從理性轉向慾望與感官的享受。罪是意志的行動不順服神，導致記憶與理智的能力被毀滅，只能結出死亡的果子。於是，人從三一所造的愛之樹墮落為死亡樹，死亡樹扎根於驕傲的高處，由感官的自私之愛所培育，缺乏分辨帶來四種惡習（驕傲自負、自私之愛、沒有忍耐、缺乏分辨的妄斷）(D31:86)。⁶⁸⁰這四種惡習中，驕傲是最嚴重的，因為它使人反對、輕視鄰舍，高看自己，也毒害整個世界(D6:18)。⁶⁸¹

3. 罪惡的分類

罪惡分成思想與行為的。喜愛罪惡，輕視德行，委身於感性的自私之愛，就是思想犯罪，自私的愛剝奪了他對神、對人應有的愛德，因而順從感性意志，產生種種傷害(D6:17)。

傷害也分成廣泛與個別的，廣泛就是眼見人走在定罪與死亡的

他們栽種了腐爛的花草。」(D122: 357)

⁶⁷⁷ 情感或情慾(The passions)的道德評價是在於能否受理性與意志的管轄，感性情慾就是超過理性規範的本性與欲求。(《對話錄》註 16, 7)

⁶⁷⁸ 主對她哀嘆：「難道妳沒有看見眾人都在虐待我嗎？」主有如被辜負的戀人深受傷害(D17: 53)。

⁶⁷⁹ Gabriella Yi, O.P., "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire," 22-4.

⁶⁸⁰ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 222.

⁶⁸¹ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 315.

危險，卻不願藉著恨罪來救己救人，反而如魔鬼引誘他們趨向惡習，這是殘忍的惡行，置他們於死地(D6:17)。

罪也分隱密的罪與明顯的罪，隱密的罪就是不能愛人如己，而明顯的罪，則是引發其他惡習(D6:18)。

4. 罪的後果

罪是愛神所恨、恨神所恨，這種對神的悖逆產生三種層次的後果：一般性（使人不能滿足，不能根據神的設計實現自己，D93）、個人性（發現自己內在的分裂，邁向惡的吸引，使靈魂解體，與存有的根基失去和諧）、⁶⁸²宇宙性（神原本使受造界臣服於人，如今卻與他為敵）(D21:59)。⁶⁸³ 罪也是具有社會性。無論是亞當遺傳的原罪或我們自己的罪，每一個敵對神的罪也是敵對鄰舍的罪。

684

三、基督的救恩

（一）贖罪論

1. 神為何成為人？——滿足論與神性化

凱瑟琳的贖罪論與安瑟倫和阿奎納一致，亞當的罪損壞了泥土所造的人類，神的公義要求賠補以贖罪，但人無法賠補對神無限良善的冒犯，因此，神的公義與慈愛只能藉由神人的死來和好。神如此教導凱瑟琳：「這罪惡本來要求無窮的賠償，就是說：曾犯過罪的有限人性，必須與無限者結合，才能夠賠償我。因為我是無限的。……因此，神利用有限的行為——聖言在十字架上有限的苦難，使你們獲得來自天主性德能的無限效能。」(D135:425-6; D22:61; D14:46⁶⁸⁵)這是傳統的滿足論，但更接近多馬·阿奎納的修正版。

在《對話錄》13章提到替代說：「祢成了我們的正義，在祂自己的身上，處罰了我們的不義……穿上了我們人類的性體，攝取

⁶⁸² McDermott, *Catherine of Siena*, 112.

⁶⁸³ 凱瑟琳的原罪說，很接近多馬·阿奎納，原罪的成因乃是驕傲，導致不順服(神學大全，II-II, 163, 1)。See Marie Walter Flood, "St. Thomas's Thought in the Dialogue of St. Catherine," *Spirituality Today* 32(1980): 34-35; Yi, "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire," 15.

⁶⁸⁴ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 222.

⁶⁸⁵ 「這並不是在有限的本性內，即在亞當的肉身上忍受痛苦所產生的效能，而是由於永恆的天主性，無限的天主性的效能。我接受我唯一聖子在神人結合中所獻的血祭，這血透過熾烈的愛火，與天主性融合為一體；這熾烈愛德的繩索把祂牢牢束縛，並釘在十字架上。」(D14: 46)

了我們的形象與本性。……我們是祢的肖像，而祢卻透過與人類的結合，甘願成為我們的肖像；將祢永恆的天主性隱藏在亞當可憐又敗壞的肉軀下。」神這麼做的目何在呢？「只是為了愛，祢成了人，使人變成了天主。」(D13:43) 這裡又出現了二世紀教父亞他拿修的名言，神成為人不僅是為了贖罪，也是使人神性化，這是救贖教義的根基。因此，早期教會的神性化與中世紀的滿足論，都充分表達於此。救贖論、基督論與靈修學結合為一。

在贖罪的教義中，凱瑟琳肯定基督是完全的神與完全的人，聯合於道成肉身中，並彰顯於十架的救贖。她的基督論是功能性的，以幾個比喻表達，基督道成肉身如何成為世人的救贖。

(1) 基督是橋樑、道路或階梯

基督作為橋樑或道路，是凱瑟琳基督論最主要的譬喻。從天降到地上的橋樑使人想到在約翰福音用雅各的天梯比喻基督是神人相交之道。道路與她的主題「真理」是有著密切的關係，她不只有一次引述：「我就是道路、真理、生命。」(約 14:6) 「人看見我就是看見父。」(約 14:9) 她經常用「甜美的第一真理」來稱呼神，也應用在基督身上，祂是父永恆的道。祂的道成肉身使神的真理可以被人聽見。祂是父可見的形象。在《對話錄》62章，凱瑟琳解釋為何基督不說：「我要顯示我的父，」而說：「我要顯示我自己。」因為父與子原為一體。祂的一切都是源自於父。神將祂的聖言隱藏在人性的帷幔，使父神幾乎可見(D62:161-3)。

父稱祂為「我的真理在福音中警戒你們。」(D121:355) 我的真理也是指神愛人的計畫，這計畫是為了讓人得到幸福，也是惡者想要阻礙的。⁶⁸⁶為了要翻轉這種狀況，「真理—降生為人的聖言，來到人世間，要消除摧毀魔鬼用來欺騙人的謊言。」(D135:425)

凱瑟琳描述神的道是橋樑，跨越在從天到地的深刻裂縫，這橋是神主動建立的(D26)，提供人由地到天的道路，橋樑安放在地上。這橋如何築成？是基督以祂一生實踐美德的堅固石塊築成的。⁶⁸⁷ 建造橋的水泥（聖血的灰泥）就是基督的血與神性的石灰，勇毅

⁶⁸⁶ 「我按照我的肖像和模樣創造了人，為使他獲享永恆的生命、與我有分並品嚐我永遠的甜蜜與美善。但因罪惡之故，人已無法達到這目的，我的真理也難以滿全。」(D21:59)

⁶⁸⁷ 「藉著我的大能，這些德行的石頭都接合搭建在基督身上，其餘的一切德行都由祂領受生命。除非透過祂，亦即服膺祂的道理，追隨祂的足跡，否則沒有一個人可以擁有聖寵生命的德行。祂用自己的寶血將所有德行如同活石一般接合起來，使所有信友，都能夠在橋上通行。」(D27:73)

和愛德之火，將所有石塊接合在一起，因此，基督之橋是神性與人性的結合(D28:77; D22:60)。⁶⁸⁸ 這橋有仁愛作頂棚保護人免受神的公義審判，又有教會提供路人所需的生命之糧與飲料，⁶⁸⁹橋的盡頭乃是門，就是基督自己(D27:72-5)。

基督既是目標，也是過程。橋就是基督的道成肉身，基督被釘的身體在十架上就是橋的道路。而基督的教導與基督作為橋乃是一(D27; D68; D75; D79)。⁶⁹⁰橋與天梯的意象與基督在十架的身體和祂的教導結合為一。當基督的身體被高舉，就是橋建成之時(D26:27)，無論從祂的靈或祂的聖訓來看，祂都是道路、真理、生命，引領人高昇天國。

橋是神提供的客觀恩典，但人需要親自走上橋，也就是主觀的接受。⁶⁹¹神開啟橋的道路給每個人，但人需要憑自由意志來選擇是否接受。這橋是有吸引力的。因為愛的力量顯明在神獨生子的受難中。基督使自己高舉，就要吸引萬人來歸向主(約 12:32)。⁶⁹²神很清楚，沒有其他方式可以吸引人們歸向祂，因此，父神命令基督被高懸在十架，以祂的身體為鐵砧捶打人子，使祂在肉體上承擔公義與刑罰，以捶打我們的罪行(D26:71)。⁶⁹³

橋樑從天到地，說明神進入人性，是父的獨生子，祂身上有三個階梯，可以讓人向神性提升。高昇於橋的過程第一個面向是基督論：由基督被釘的腳到基督受傷的肋旁，到基督的口。這三階段象徵高升到完全之愛的不同階段(對應傳統的靈修三路：煉、明、合)，隨著基督身體的不同部位，發展出相對應的不同比喻。而在高昇的過程中，登橋之人與神的關係也有相應的變化：僕人、朋友、兒女。

登橋的過程也加上第二個面向，就是人學，橋顯出靈魂的三種基本的能力記憶、理解與意志也逐步聚合在基督的名下，使人作的每件事都透過愛的脈動與主聯合。記憶在煉、理解在明、意志

⁶⁸⁸ 「橋就是我的唯一聖子，... .. 這橋確實是由至高的神性結合卑下的人性所築成的。」(D28:77)

⁶⁸⁹ G. Gigli 提到這個字是出自西班牙文，就是藥店，可以治療的地方。See Girolamo Gigli,

Vocabulario cateriniano, parte prima (Firenze: Tito Giuliani, 1866), 58-59, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 95.

⁶⁹⁰ 「當可見的橋升天後，就留下祂聖訓的橋和路，祂的聖訓是我的大能、聖子的上智和聖神的寬仁相容和的。」(D29: 79)

⁶⁹¹ 「為獲得永生，只憑我的聖子成為橋樑還不夠，還需要你們親身從橋上走過。」(D22: 61) 有關橋樑的真理，在本論文第三章第四節中有更詳細的說明。

⁶⁹² Cavallini, *Catherine of Siena*, 74.

⁶⁹³ 參《書信》29。

在合。這三種力量也對照三一的位格與屬性，透過煉明合的過程，使人靈逐漸恢復內在三一的真形象，進入更深的聯合。⁶⁹⁴父的形象恢復在記憶，透過煉淨懼怕與自我認識。子的形象恢復在明，聖靈的形象恢復在意志。⁶⁹⁵

這三階段也呼應三項神學美德(D160)，在第一階乃是記憶活躍的領域，靈魂記得神創造的愛，遠離自愛的囚牢，這與信德有關。在第二的階段更意識自己是蒙愛的，並預備接受使命宣揚基督的愛，進行使徒的行動，這需要勇氣與堅忍等這些與盼望有關的美德。第三階段來到基督的口乃是聯合，與愛德有關，神有如床，使人安息。又有如聖餐桌，讓人分享祂的食物（人的靈魂）。當我們與基督聯合，就能愛神愛人，並渴望與基督一同受苦，並且在受苦中感到喜樂。⁶⁹⁶靈魂在真理與愛中成長，這是靈修學的面向。

(2) 真葡萄樹的比喻

凱瑟琳採用《約翰福音》15章的比喻，提到父是園丁，栽種獨生子在人性的土壤中，所有人都是連接於這葡萄樹的枝子，藉著聖血，分享基督那結合神性與人性的本體，也就是汲取神性之愛（葡萄樹的汁液），因而結果子（亦即生發美德）(D23:64-5)。

所有理性受造物都有自己的葡萄園，就是靈魂。他們也要在現世的生命中，以意志與自由意志成為葡萄園的園丁。⁶⁹⁷不僅耕耘自己，也要耕耘鄰舍的葡萄園。因為自己的葡萄園與鄰舍的葡萄園都比鄰，結合得如此密切，以致無論他們是勤耕或廢耕，都會影響他人。所有基督徒會眾形成一個普世的葡萄園。信徒與教會奧體（聖職人員）的葡萄園連結為一，都從聖教會領受生命。聖職人員也是靈魂葡萄園的園丁，他們的手中握有酒（聖血）的鑰匙(D24:65-7)。⁶⁹⁸ 因此，雖然每個人都是個體，卻沒有人是完全獨立存在的。

(3) 十架使死亡樹變成生命樹

⁶⁹⁴ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 227.

⁶⁹⁵ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 319-20.

⁶⁹⁶ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 322-23.

⁶⁹⁷ 「那些殷勤耕耘靈魂園地的就是好園丁，他們拔除自私的愛，翻耕情感的土地歸向我，栽種和助長在聖洗中領受的恩典。」(D24: 65)

⁶⁹⁸ 可將《對話錄》23至24章的葡萄園比喻與115章(D115: 325-26)教會乃聖血的酒窖一起對觀。

十架本是死亡的工具，是沒有生命的木條，如今卻成為生命的源頭。於是，祂成為有生命的十架之樹。藉由十架，基督將神性嫁接在死亡樹。在祂的人性中，顯明父不可見的真理，因此，十字架顯明神的真理就是神對人無可言宣的愛情。當我們接枝於神，祂的枝條透過血流到我們的樹就能結出德行的果子，記憶就持續的思想神的好處。我們的理解反映出聖子的形象，意志會希望愛，並且追求我們的理解所見與認識的。正如罪是人自由意志的選擇，人也要藉著自由意志將自己接枝於神，讓情感連結於心靈，藉著愛的團結，追求祂的教導。⁶⁹⁹當人更認識自己，就更恨自己（就是自己的感官）。基督就是將神的生命接枝於人性的生命樹，靈魂接枝於生命樹，就領受了尊嚴與光照，靈魂的三個官能也能呈現出德行的果實。⁷⁰⁰

整個來說，凱瑟琳提到道成肉身的三個理由：(1)藉著順服滿足神的公義，使人恢復到神的恩典中；(2)顯明神的愛，使人被祂吸引渴望邁向神；(3)讓我們能分享神性，將神性接枝於人性，使我們能回應真理，活出神性的果子，就是美德。

2. 基督的血

基督在十架流血是神的真理最完全的啟示，也是神愛我們最激進的證據。在凱瑟琳的著作中，「血」這個字出現了一千八百次，許多人認為，血是她密契神學的核心，因為血是道成肉身贏回人類的關鍵。甚至有人認為，不是說道成肉身或基督成為肉身，而是道成為血。流血有力的表達了神對人瘋狂的愛，願意為了墮落的受造，完全降伏在十架。

對凱瑟琳而言，基督徒的生命是活在血裡的生命，在她的著作中，血代表生命、食物與水。基督的血乃是神糧、建造橋的灰泥、鑰匙、衣服。血用來責備、見證，也是神的恩典。因此，有人說，她有如以筆沾血，在書寫中與神聯合。⁷⁰¹基督的血有三種效應：

(1) 闡明罪的嚴重與傷害，以及神無法衡量的愛

⁶⁹⁹ Grion, "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena," 278, <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th October 2015.

⁷⁰⁰ Cavallini, *Catherine of Siena*, 63-65.

⁷⁰¹ Grion, "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena," 283-86, <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th October 2015.

凱瑟琳用一個具有母性的意象描述，聖子有如神醫⁷⁰²，醫治了亞當所引發的死亡。祂又如乳母，乳兒幼小，無力承擔藥的毒性，需要乳母替他嘗盡死亡的苦藥，以便醫好軟弱的嬰孩(D14:47)。人有如嬰孩軟弱，不能飲盡救贖之苦，唯有透過基督的道成肉身，才能釋放人脫離死亡(D26)。

(2) 基督的血使我們領受救贖，恢復與神正確的關係

顯然凱瑟琳的贖罪論是傳統的滿足論基督的代贖是恢復神的榮耀，除去原罪的罪咎，使我們與神建立正確的關係。凱瑟琳描述基督在十架的戰勝死亡，有如一位真正的將領與騎士，祂在戰場上作戰，為了將靈魂從魔鬼的魔掌中救拔出來，讓她們擺脫各種殘酷的奴役(D100:281)。十架上愛的旗幟有如船帆，帶領靈魂之船，安全的航行在怒海，到達安全的避風港。⁷⁰³

在血中就相當於保羅的「在基督裡」。基督的血是活的，是正面活躍的力量。進入血中，就是進入這種力量中。在血中，神性與人性聯合，使人在恩典中再造。血代表恩典，聖血使人在洗禮中獲得生命。她提到靈魂在聖洗中領受了大能力，以拔除大罪，愛慕德行(D23:63)。所有聖事都因血而有效。人透過血領受基督的教導，⁷⁰⁴閱讀基督這本「榮耀的書」(D154:509)。

由於凱瑟琳強調默想基督的道成肉身與受難，相對就沒有太多提到復活的思想。基督愛世人不僅是藉由受難得到證實，祂無限的渴望也喚醒我們裡面無限的渴望，使得歷史性的受難成為永恆無限的事實。⁷⁰⁵

3. 馬利亞與道成肉身的基督⁷⁰⁶

⁷⁰² D91: 250.

⁷⁰³ Cavallini, *Catherine of Siena*, 65.

⁷⁰⁴ 祂的聖訓就是成全及不成全之人的規則與道路(D100:280)。基督有如書，是生命的規則，以紅字為首的篇章，即使最無知的人都能閱讀，寫在羊皮的皮卷，就是神的羔羊。See Noffke, *Catherine of Siena*, 15.

⁷⁰⁵ Foster, "St. Catherine's Teaching on Christ," 320.

⁷⁰⁶ 從凱瑟琳書信中所用的意象可以看見馬利亞與基督的親密關係，基督有著焚燒的渴望救贖人，有如火戰車來到地上，馬利亞也是火戰車，帶著神的火在她的子宮裡。基督是每個人都能讀的書，馬利亞也是書，可以讓人閱讀神的道的教義。她是神用指頭將新律法刻在其上的版。愛的律法成全舊的。馬利亞有意識的接受她兒子的受難，馬利亞與基督在救贖世界上緊密連結，因為祂受苦的身體乃是從她而出。在祂死而復活後，馬利亞仍以無盡的捨己，貢獻於基督的使命，與使徒一起傳福音給全世界。Cavallini, *Catherine of Siena*, 83.

就像凱瑟琳在書信開頭的做法，在《對話錄》的開始，她也將馬利亞與基督相連：「因被釘的基督之名及甘飴的馬利亞之名」。在《對話錄》提到馬利亞不多的經文中，提到馬利亞與基督分享極度的貧窮，在基督出生時，沒有溫暖的衣服給嬰孩(D151:439)。提到馬利亞最特殊的地方，是關於一則神眷顧靈魂得救的特別事例，這是指尼各老·多圖(Nicholas de Toldo)的死刑事件，他曾將自己交托給聖母，使得他的得救有把握。凱瑟琳說：「只要對聖母懷著應有的恭敬，就不會被地獄的魔鬼所奪去、所吞噬。」馬利亞有如釣餌，用來營救理性受造物(D139:439)。只是她不像基督用人性的釣鉤將魔鬼抓住，因為她的任務不是毀滅仇敵，而是吸引蒙愛的兒女來到生命的源頭，藉著溫柔母親的方式，她與人類仇敵的征戰，因著她對她兒子的關注而得勝。⁷⁰⁷

(二) 救恩論：神的照顧(護理)⁷⁰⁸

凱瑟琳以神的照顧(護理)涵蓋了整個救恩論的範疇，包括神的創造、救贖與護理。神的護理強調神以愛照顧每一個人與每個事件，以致萬事的發生都是為了愛神者最大的好處。有關神照顧的教導起源於人靈為教會的長篇懇求(D134:416-7)。她稱頌神的愛火，也因人得罪神而憂苦。她懇求神憐憫世界與教會，敲破受造者鐵石的心，讓他們能從目前的不願意轉為願意。永恆的聖父則以仁慈雙目回顧世人，代表只要人們願意回轉，就決不會欠缺神的照顧(D135:423)。

1. 普遍的護理(照顧)

普遍的護理包括神的創造與救贖，是神給人所需的護理。神有如仁慈、慷慨的封建主，也是天上的父親，妥貼的安排宇宙萬物為人效力。大自然的井然有序是神的眷顧，包括餵養乾木頭內的蛀蟲、牧養田野的動物，飼養海中的魚、地上的走獸、空中的鳥，人應當相信神所造的是為人服務(D141:446)。儘管世人不信神，神卻沒有棄他們於不顧，仍然命令大地為罪人與義人生產果實，陽光、雨水，甚至許多次，罪人比義人受益更多(D141:448)。

⁷⁰⁷ Cavallini, *Catherine of Siena*, 86.

⁷⁰⁸ 中文版的《對話錄》將 Divine Providence 翻譯為「天主的照顧」。除了引用《對話錄》的文本之外，本文仍用系統神學慣用的說法「神的護理」。

在舊約的時候，神顯示普遍的護理，在聖子降臨前，神預告將會有先知將猶太人從為奴的光景拯救出來，使他們重獲自由(D137:432)。神最大的照顧就是把唯一的聖子賜給人。在聖子之後，神也繼續差宗徒們、殉道者、聖師們與精修聖人們，這都是神的眷顧(D137:432-3)。

神也透過聖禮眷顧人。藉由洗禮給人穿上新衣，洗淨人原罪的污穢，將愛火隱藏在人性的灰土內。神賜給他們聖體做生命之糧。神有如神醫，用各式各樣的方式在照顧人的需要(包括健康在內)。就連人類社會的相互合作，彼此以恩賜、才幹相互扶助，也是出於神的照顧。雖然神有能力供應一切，但祂卻決意讓每個人都必須倚賴他人的供應，被繫在愛的繩索中。這種相互的照顧甚至延伸到死後的生命。就連煉獄中的靈魂，也藉著活著的信徒為他們舉行的彌撒、守齋、祈禱，以縮短他們的刑罰(D148:483)。⁷⁰⁹

在這段論述中，屢次提到神「決意」(D148:480)、「神隱密的決策」(D138:436, 438)、「按著我聖意所樂意的」(D145:471)。這都說明了一切事情都在神的掌控中，並無意外，是神有目的的作為，為要使人得救、成聖與完全。神以不同的方式對待不同的人，⁷¹⁰使人知道他們應該靠神，而非靠自己。

2.特殊的眷顧：使人受苦

(1)受苦使人認識真理(認識自己與認識神)：凱瑟琳曾以為，人受苦是因他人的過錯而受罰，主卻提醒她，痛苦乃是因著愛，愛大痛苦也增加。當人決心愛主時，就應該決心要按照主所安排的方式，忍受各式各樣的痛苦，唯有在痛苦中才能證實真正的忍耐以及對主的愛。⁷¹¹愛火使人受苦，督促他進步，更認識神是真理，也更認清自己與鄰舍的罪。

(2)受苦使人不寄望於世界：貪戀越多，就越痛苦。許多人在今生就預嚐地獄的初果，內外受折磨，乃因為害怕所擁有的會失落，又得不著所貪愛的。因此，神會透過世事的變遷與缺乏提醒人，一切都不在人的自由掌控，因為只有神的恩典是不改變的。

⁷⁰⁹ 凱瑟琳在此應用了中世紀「聖徒相通功」的概念，提到天使與聖徒靈魂在天堂彼此分享。

⁷¹⁰ 「為了使他們得救，我允許他們受少許痛苦，為了使他們成聖，我使他們受更大痛苦的考驗。」(D136: 431)

⁷¹¹ 「他受苦，因為他愛我，若是他不愛我，便不會感到痛苦。」(D4: 9)

因此，人要看見自己的虛無，並信靠神的信實與保守(D140:440-2)。神讓人處處遇見患難與敵對，並非因為祂沒有能力或沒有預先看見，或者祂不顧及人的好處，而是因為神要讓他不寄望於世界，投奔歸向神，因為神才是人的終向與家鄉(D141:445)。

(3)受苦使人效法基督的受苦：當靈魂來到第二階，進入基督胸前的洞穴（肋旁），人會發現，神的愛是他受難的根源。因此，他將以渴望取代懼怕，渴望效法基督的受苦。因著覺察神無盡的愛，克服對自我的關注，並因著與基督聯合，參與祂的使命與美德(D74)。對蒙愛的兒女來說，痛苦是喜悅，喜悅是勞苦(D78)。基督是道路，是我們的模範，我們必須通過這條橋，也就是基督的十架道路，因此我們的道路不能沒有荊棘。唯有忍受困苦，跟從甜美多情的基督腳蹤，才能來到父神的身邊(D23:62)。

(4)受苦能改革教會：透過受苦，神要改革教會(D146)，使他們成為另一個基督與和平之子(D147)，使眾人得救，這就是道成肉身的使命。⁷¹²

3. 因材施教的眷顧

無論靈魂處於何種狀態，神會以其高超的智慧，依照祂所看見的需要給予幫助。關於靈魂的得救，神會針對靈魂的不同狀態，給予得救的機會。對謙卑受教者，他們將因真正的認罪與痛悔，領受聖寵的效果而修德。⁷¹³對處於普通愛德的人，他們能接受良心的提醒，受到德行的吸引，或看見屬世的真貌，只要不抗拒聖靈的工作，也能脫離罪惡，獲得聖寵的新生命。⁷¹⁴但對那些用自由意志使心地剛硬的愚人，只要還活著，就有機會藉著聖子的寶血來粉碎心坎的金剛石，領受贖罪的果效(D4:12)。

至於那些大罪人，神會用良心不安，心中的憂苦喚醒他們。有

⁷¹² Cavallini, *Catherine of Siena*, 134.

⁷¹³ 「在特別的情況下，凡以謙卑、恭敬的心態領受我忠僕道理的人，他們真正認清自己的罪過，痛悔己罪，於是，按照忠僕的祈禱與渴望，他們將領受聖寵的效果，接受多寡，根據他們善用聖寵去修德的程度。」(D4: 10)

⁷¹⁴ 「藉著忠僕們的祈禱，迫使我賜給他們光照，我要喚醒他們良心的靈犬，使他們嗅到德行的馨香，領會到我與忠僕們交往的樂趣。有時也容許他們看見世界的真面目，使他們體味到不同的痛苦，好能了解塵世的不可靠，因而舉心尋求他們的故鄉—永生，好讓我的真理能滿盈在他們身上。」(D4: 11)

時，當人在心中孕育大罪，或愛戀受造物時，神會破壞他的計畫，使他無法如願，讓他的心靈受折磨，藉此反省，放棄自己荒唐的行為。這就像神從荊棘中摘取玫瑰，讓靈魂可以得救(D143:457)。神這麼做的理由，不是因為被迫，而是因為神的愛以及有愛德之人的禱告。⁷¹⁵

四、人性觀

(一) 人靈的動態性

人是按照神的形象所造，這使人有能力轉向神，但這仍非人最終完成的狀態，而是動態的過程，也就是他仍在不斷的成長中。神渴望透過恩典，使人的靈成為祂的居所，以致藉著恩典，基督不僅降生在馬槽，也降生在靈魂中。⁷¹⁶

凱瑟琳用基督是橋與道路來描述神與人的連結，與神連結使人產生更深的自我理解。當人沿著橋，在認識自己與認識神的動態中往前行，將至終進入神的寧靜海，充分認識自己，並且與神完全聯合，不再是兩極對立。⁷¹⁷神對人最終的目標，乃是使我們與祂聯合，讓我們成為另一個祂（神或基督）。⁷¹⁸如此正向樂觀的人性觀，在中世紀神學是很少見的。

(二) 靈魂的官能反映神的三一

根據奧古斯丁的說法，靈魂的三種基本能力（記憶、理解與意志）就是三一的形象，它分享了父、子、聖靈的生命與特性，亦即能力、智慧與仁愛（寬仁）(D13:42)。

靈魂與父聯合，就被賦予能力；靈魂與子聯合，就被賦予智慧；意志與聖靈聯合，就被賦予仁愛。凱瑟琳描述這三種能力是在心靈花園中種下的樹，「樹的枝子，就是靈魂的三種能力：記憶、理解與意志。」神為每一種能力撒下種子，以致在靈魂的花園結

⁷¹⁵ 「因為在你們存在之前，我就先愛了你們，我無可言喻的愛了你們，並不求你回報，也是我忠僕們的愛心及祈禱迫使我這樣做，……因為我曾說過：『我不願意罪人喪亡，而更願意他悔改而得生存。』」(D143: 458)

⁷¹⁶ 「你們這些塵世的旅客應該時常重生於『認識你們自己』的馬棚裡。在那裡你們會發覺我藉聖寵誕生在你們的靈魂內。」(D151: 493)

⁷¹⁷ O'Driscoll, "Catherine the Theologian," 4-17.

⁷¹⁸ 「那些身穿愛德的婚禮禮服，裝飾著眾多真實德行的人，他們和我在愛情中結合。若是你問我：他們是誰？聖言會回答：『他們乃是另一個我』。因為他們已捨棄並死於自己的意志，同時穿上我的聖意，並符合我的聖意，與之合而為一。」(D1: 2-3)

果子，記憶的果子就是記得神的恩惠，理解的果子就是理智，能看見並認識真理，意志的果子就是愛慕理智所認識的永恆真理 (D4:13)。⁷¹⁹ 這些是主賜給人的「祖產」，理應歸給神，但因著罪，人卻將它賤價賣給魔鬼，以有限的自由意志做了選擇，形成原罪，與神分離。

當靈魂因著恩典提升而有三種神學美德（信呼應理解、盼望呼應記憶、愛呼應意志），人就漸進的成全，達到受造的目的，知道自己從哪裡來，往哪裡去，覺察道路的開始與結束，靈魂的能力願意結合於三一的位格，經歷與創造主之間某種本性上的聯合。藉此，三一在人裡，人也在三一裡，神的恩典客觀的賦予人類，亞當和夏娃的受造格得以完全。⁷²⁰

（三）人的靈魂是兩種樹

凱瑟琳使用許多意象描述靈魂，最明顯的就是靈魂是愛之樹。樹是人與行為的象徵，聖經中提到義人有如樹扎根於溪水旁（詩 1:3，耶 17:8）。人靈靠著愛才能生存，若沒有愛，就不能存活下去。

樹扎根於謙卑的土壤，從謙卑吸收養分。謙卑就如圓圈那麼廣闊，這圓圈無始也無終，象徵雙重的認識。沿著樹幹旁邊生出幼嫩的樹枝，代表分辨。樹的核心是忍耐，那是愛德的精髓。樹的果實（美德）能按季節產生，讓靈魂邁向完全。愛之樹能結出恩典的果子給靈魂，又結出幫助近人的果子給鄰舍 (D10:28-30)。

死亡樹則種在驕傲的山上，他們羞恥的樹枝不能往上伸展，只能向下彎。這樣的靈魂沒有目的，只能向著地上。死亡之樹的果子是必朽，不能忍耐，缺乏理解。死亡樹有四種：不純潔、貪婪、不公義與妄斷 (D33-5:88-92)，⁷²¹ 這是從驕傲所帶來的一連串結果。

⁷¹⁹ Grion, "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena," 274, <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th October 2015.

⁷²⁰ Grion, "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena," 275, <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th Oct. 2015)

⁷²¹ 在《對話錄》93章提到，自私之愛也是一棵樹，他的樹根在驕傲的高山，只能結死亡的果實，腐爛的花朵（就是心中惡臭的思想），污穢的葉子和垂到地面的樹枝，被風任意擺動。他們的善工也無法賺取永生，因為不是在聖寵下實踐的。腐爛的花朵又分兩種，一種是對神隱密的決策與奧跡都做出惡意與仇視的解釋。以病態的見解來定罪、判斷。另一種就是妄斷近人，因而產生仇恨、殺人，結仇。樹葉就是口中的言語盡是對神、對人的辱罵、誹謗。口語造成的傷害，甚至會導致處境的變遷、城市的毀滅與兇殺，因為言語比利刃更深入人心深處。這樹有七條枝子就是七宗罪。由驕傲的樹幹長出思想花朵，惡言的葉子與惡行的果實。樹枝向地面下垂，代表他們傾向地上的事物。

但即使如此，基督的血仍然能讓人勝過惡行，即使到了死亡時刻，還有悔改的可能性。最壞的罪是絕望，因為他把人的罪看得比神的仁慈更大，只好去接受永罰(D36-7:93-6)。

五、從基督的救恩到教會論

(一) 教會是基督的奧體

1. 教會是整個葡萄園

教會是基督的身體，也是祂的工具，使祂拯救的血活躍於世上。⁷²²這裡的身體分成兩類：一類是整個基督教普世的身體，泛指信徒蒙召服事的領域，象徵神聖教會的葡萄園；另一類則是神聖教會的奧體，特別是指藉著聖職人員所施行的聖體。這些都同屬一個身體，形成共同的葡萄園，整個基督徒會眾都連合於神聖教會的奧體。⁷²³

2. 教會是聖血的酒窖

教會是聖禮的酒窖，建立在寶血與殉道者之上。保管酒窖鑰匙的是教宗，耶穌基督在地上的代表，⁷²⁴透過神職人員將酒分給眾人。因此，神職人員握有聖血的鑰匙。

(二) 教會的聖禮

1. 洗禮

聖禮是靈魂的食物，滋潤基督徒的生命，聖禮本身不能給予靈魂恩典，除非靈魂懷著真正聖潔的屬靈渴望來領受聖禮。凱瑟琳將洗禮和聖餐與基督肋旁的水與血（約 19:34）關連起來。

洗禮是聖禮之始，是屬靈生命的開始。而洗禮是因基督的血而產生實效，古代教父的傳統將基督肋旁流出的水與血視為聖禮。⁷²⁵洗禮滌除人的原罪，使人的靈魂只存向惡的傾向，就是原罪的疤痕。這個弱點只要靈魂願意，就能憑自由意志駕馭。洗禮將信德

因為得不著地面的滋養，因此經常處於不能滿足的狀態(D93: 254-57)。

⁷²² McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 225-27.

⁷²³ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 225-27.

⁷²⁴ 在中世紀，聖禮是指七聖禮，凱瑟琳在此特別提到洗禮、告解與聖餐。不僅洗禮的獨特能力出自基督的血，告解也是。

⁷²⁵ 「將聖血賜給了你們；因著這聖血你們由聖洗中獲得了生命。」(D23: 63)；「我因愛德賜給你們的存有，靠聖言之寶血的德能，已在聖洗聖事中準備妥當。」(D110: 313)

放在理智中(D46:122)，它醫好原罪的傷口與器皿的裂縫(D14)。藉由洗禮，我們能再次照自己的意志行善或行惡，也可以控制自己的感性，達到受造的目的(D14:48)，

2. 聖餐

(1) 聖體的重要性：在橋的比喻中，橋上的店舖提供了聖體的服事。這店舖保存基督的身體與血，分配給朝聖的旅人，使他們重新得力(D27:73)。上橋的人必須先從洗禮中獲得信德之光，再來到基督的肋旁，所流出的血與水代表洗禮與告解禮。他們接著來到達基督的口，享用聖餐，當靈魂體驗真光，被神的愛滋養，將有如熱戀者奔向聖善渴望的餐桌，食用光榮永生天主及拯救眾生的食糧，它將會以愛近人為食糧與滋養(D100-101:282-7)。⁷²⁶領聖餐是基督徒生命至高的行動，凱瑟琳的靈修也像中世紀後期的許多女性密契者，聚焦於在聖餐中領受基督，經驗與基督的聯合。

(2) 聖餐就是基督自己：在1215年的拉特蘭會議，天主教會宣告餅和酒在聖體禮中「變質」，聖餐成為被釘基督的聖體與聖血，包含了整個神性與人性，是天使的神糧，可供給人生命(D135:427)。⁷²⁷領聖餐也是在體驗神與人的相互內住，⁷²⁸因為聖餐呈現出三一的生命，是真實的神性與人性的結合。⁷²⁹

凱瑟琳將聖體比喻做太陽，這陽光有人性的色彩，就是天主性的光結合於人性的色彩。聖體、聖血與天主性乃是不分離的。透過白色的麵餅可以領受整個天主的實體(D110:312)。人應當以愛的器皿接受陽光（聖體）(D110:313)，太陽象徵沒有玷污，能投射在污穢與垃圾，卻不受污染，聖禮的美德也不因不配的聖職人員而消滅(D110:315)。

凱瑟琳也以鏡子的碎片與蠟燭點火，來比喻聖體的碎塊可以代表完整的基督（完全的真神與真人），正如每根蠟燭卻都分享類似的色彩與形狀。每個人所領受的聖禮都是完全的，只是，聖禮

⁷²⁶ Susan F. Parsons, "St. Catherine of Siena's Theology of Eucharist," *Heythrop Journal* 44 (2003): 462-63.

⁷²⁷ 「理智用信德的瞳孔觀看，用愛情的手觸摸已經看見的，用熾烈渴望的味覺，品嚐熾熱的仁愛、難以言宣的愛情……使靈魂堪受聖事的偉大奧跡，並接受聖事帶來的聖寵。」(D111: 317-19)

⁷²⁸ 「一旦領受這聖事，我便住在祂內，祂也住在我內，就有如魚在海裡，海在魚中一般，我就是寧靜海。」(D112: 319-20)

⁷²⁹ Parsons, "St. Catherine of Siena's Theology of Eucharist," 459-61.

所產生的效果，會因著個人的氣質、渴望的強度而有所不同 (D110:312)。

蠟燭本身不會燃燒，除非有信德為燭芯，當靈魂在愛火中被點燃，火焰的大小乃是在於取火的材料而定。有罪的人若是冒領聖體，縱然真的領受也無法得到恩典，就如掉在罪惡之水裡的蠟燭，火接觸燭芯只能冒煙，除非藉著懺悔加以烘乾 (D110:313-4)。

(3)以靈魂的官能享用聖餐：品嚐、看到、觸摸聖事乃是用靈魂的官能。看是用理智和信德去看，可以在白色麵餅下看見整個神性與人性的結合，也就是將基督的體血與靈魂結合。靈魂結合於肉身，肉身與靈魂又結合於神性，與神永不分離 (D111:316-7)。觸摸是用愛情的手、觸摸理智所見的。品嚐是用聖善渴望的味覺，肉體感官會錯誤，但靈魂的官能卻不會有誤，而且更確定、更清晰。即使麵餅的依附體消失時，聖寵有如印章蓋在熱蠟上，會存留在靈魂內。天主聖愛的熱情，聖神的寬仁、聖子的智慧之光也留在靈魂內，令領受者為之陶醉。⁷³⁰理智分沾了聖父的勇毅與全能，變得強壯，足以對抗感性私慾偏情與世俗的誘惑 (D112:319-20)。到了凱瑟琳生命的晚期，她幾乎完全禁食，唯一的食物就是聖餐，使她軟弱的身體可以有力，克服不斷的痛苦。

(三) 教會的組成與改革

1. 區分聖俗的教會體制

在凱瑟琳的時代，教會作為宗教組織的架構與權威是整個基督王國所接受的，雖偶有零星的反抗與改革的呼聲，社會卻沒有政教分離的想法。凱瑟琳認為教會權威是不可侵犯的，教宗是基督在地上的代表，也就是「地上的基督」。基督已經升天，如今透過教師聖靈臨在世間，聖神以德能堅固基督的聖訓。而能夠教導這聖訓的，乃是宗徒、聖史、殉道者、精修者和聖師們，他們如同安置在聖教會內的閃爍明燈。

基督的聖訓就是留在人間的救生小艇，這聖訓就是橋與道路，

⁷³⁰ 「這聖血使人靈陶醉，給他穿上聖愛之火的衣裳，並賜他聖事的神糧；這聖事就放置在聖教會與體的酒窖裡，意思是說：我聖子的聖體聖血一真天主真人，為眾人的需要而留下來，經由我的代理人之手分施給眾人，他握有這寶血的鑰匙，……透過聖善的渴望，或是藉由默想被釘基督的寶血來領受。也就是說，懷著愛情來領受，這愛情是他在聖血內找到、體味的。因為寶血正是為愛情而流的。他因這渴望而感到沈醉、熾熱及滿足，發覺自己充滿對我與對近人的愛德。」 (D66: 173)

所有在橋上行走的人都有責任成為橋上的明燈，照亮真理的道路。船的意象也是傳統教會的象徵。基督將船、橋與道路的角色留給特別是聖職人員，因為他們都是基督的化身(other Christs)，有責任持續救靈的使命。人有義務要順服教宗，拒絕順服就是活在咒詛中(D154:507, 509)。這無疑是 1300 年波尼法修八世的諭令所帶來的結果。

凱瑟琳看教會由聖職人員與一般信眾所組成，前者是特選之器，發修道誓願，走完全之路；後者不發誓願，僅在精神上遵守福音的勸諭，神職的獨特地位也因為它是聖禮的執事。而教宗的至高權柄，乃因他是基督寶血酒窖的看守者，這聖血的鑰匙是留給彼得與他的繼承者，即使他們犯錯，也不會減少這權柄，或損害聖血與任何聖事的完美性(D115:325-6)。教會的福祉是在教宗的肩膀上，現世的統治權柄與國家的法律均不能處罰神職人員(D115:326)。

聖職領受了尊高的地位與神權，不受現世統治者的管轄權。神禁止世俗的領袖處罰聖職人員，因為處罰只針對天主法律所命令去管理的人，⁷³¹凱瑟琳嚴重警告，沒有比處罰神職人員更大的不幸(D115:326)。冒犯聖職人員，就是冒犯基督(D116:327)。

凱瑟琳指控當時那些結盟對抗教宗的人，稱他們與魔鬼結盟，淪為聖血的逼迫者。⁷³²這種罪比那些處於罪中的基督信徒更嚴重，因為它形同是迫害教會(D118:335)。

2. 教會的聖職人員

(1) 真理的代表：雖然凱瑟琳力挺聖職人員的權威，但她並不是盲目的順從。事實上，她一再強調神職人員的尊貴乃因教會與它的領袖是真理的僕人。因此，尊重與順服教宗與教會的其他權威，完全是因他們作為真理僕人的身份。教宗的權威不能與道的服事分開，所以教會的權威並非絕對的權威，它的權威必須與基督的使命相關連，否則即使奉基督的名，也沒有任何人與任何事能絕對化。

⁷³¹ 在凱瑟琳的時代，國家的政權法律與教會法各有管轄範圍與權限。但當時有不少封建諸侯想控制神職界。見 聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，326。

⁷³² 「叛逆份子因怕失去高位，或用改正聖職人員的惡習為藉口，脫離教會的懷抱。……當聽到他們竟然訂下這種可悲的盟約時，你和我其他僕人們理當恐懼不堪。」因為他們「淪為聖血的迫害者。」(D117: 334)

(2)教牧的職責：聖職的使命在於效法善牧，以愛德糾正教會肢體，以溫和的藥膏、嚴厲的熱火燒灸惡習的傷口，並按罪過的輕重，給予大小不同的懲罰與補贖。神職人員要講實話，即使因此身亡(D119:340)。他們是真正的園丁，辛勤且戰兢的根除罪的荊棘，栽種芬芳德行的花草。他們不是懷著奴隸的怕情去糾正，因為他們不是任何權貴的僕役。在他們身上沒有罪惡的毒素，他們要修煉聖善義德，大膽指責，毫無顧忌(D119:340)。他們擁有義德的珍珠，因而為受造物的心靈帶來平安與光明，讓他們在敬畏中，保持心神合一。

對於惡劣的神職人員，神稱他們是「魔鬼的宮殿」（與聖靈的殿相反）(D121:355)，「魔鬼的化身」，行事完全符合魔鬼的意願(D121:355; D130:399)，甚至比魔鬼更惡劣，就連魔鬼看見他們所行的都逃之夭夭(D129:394; D124:362)。

針對敗壞聖職人員，凱瑟琳提出一個對信徒而言很艱難的要求，囑咐他們愛戴與尊敬神所賦予的神權，這麼做不是因為這類神職人員的品格，乃是因為他們的職分。⁷³³就如乞丐若帶來起死回生的寶藏（就是聖教會的聖事），為了愛寶藏的緣故，應當愛那贈送寶藏的人，縱使他們衣衫襤褸。因此，應當「依照愛德的準則，去對待生活不太上軌道的聖職人員」(D120:350)。因為人依然能從聖事中得到恩寵的生命，尊敬聖職人員就是尊敬神。

儘管聖職人員生活放蕩，使人絆倒，但跟從他們的人卻不能以此為藉口犯罪，⁷³⁴因為不論有形或無形的魔鬼，都不能強迫人去犯罪。因此，不要效法他們的行為，而應該追隨聖教會所教的道理(D121:355)。如果擔心聖職人員沒有好好為聖體祝聖，他們可以用有條件的祈禱，⁷³⁵以免在無意間進行偶像崇拜(D128:388)。「應當為這些犯罪的聖職人員流淚禱告，藉著信徒的代禱，神會讓他們重新穿上愛德的衣裳。」(D120:350)

⁷³³ 「神賜予他們神權，即使他們的德行減少，對他們的尊敬也不該減少。」(D120: 348-49)

⁷³⁴ 「不義的聖職人員糜爛的生活，導致平信徒不再敬重和服從聖教會；當然信徒不應以他們的聖職人員的罪為藉口而這麼做。」(D132: 414)這裡也包括不能打著替天行道的名義，懲罰或對付這些聖職人員。

⁷³⁵ 「信友們應該怎麼做，以免被帶到那種地步呢？應該有條件的祈禱說：『如果這位司鐸已念過他所應該念的祝聖經文，我相信你是真基督、真實而生活的天主聖子！因著你無可言宣的愛德熱火，賞給我這食糧，這是紀念你極甘飴的苦難及聖血的無限恩澤，這聖血是你為了洗淨我們的罪污，用熱烈的愛火所傾流的。』這樣一來，……這些罪僅僅歸於那些可悲的聖職人員。」(D128: 388)

神不容許信徒因聖職人員而犯罪、灰心、反叛，甚至是離開教會，即使教會的情況很糟糕，仍然「要存留在聖教會的園地裡，以聖善的渴望和不斷的祈禱滋養自己，也為他們給我獻上不斷的祈禱……應該懷著謙卑關心我的光榮、人靈的得救及聖教會的革新。對我來說，這就是你及其他人僕人們真正愛我的標記。」(D133:416)

4. 教會的革新

凱瑟琳當時的教會光景猶如一個得了癲瘋病的少女(D86:235)，接受她哺育的人都受到瘟疫的毒害(D122:357)。雖然如此，神會屈服於信徒流淚的禱告，用善良及聖德牧者的榜樣來革新教會。⁷³⁶

由於一切罪惡都是榜樣的結果，⁷³⁷因此，要改革教會，就必須挑選練達而有德行的人，並注意他們是否熟悉祝聖經文，是否體認奧跡的偉大(D129:390)。他們要能自我改正，才能改正別人，也要豢養良心的靈犬來喚醒自己，用聖善公義的牧杖責罰自己與羊群的罪過，導正誤入歧途的羊群，與羊群一起奮鬥，將羊群帶回羊圈(D129:391)。要將所有受造物帶回神的面前，需要聖職人員、修會團體與平信徒共同的努力。

七、末世論

1. 死亡與審判

人會經歷三種審判：聖靈與聖道的審判(D36:93-5)；死亡時刻的審判(D38:95)、末日的公審判。凱瑟琳特別描述，所有理性受造物，只要意願合乎正軌，又符合聖意，在臨終時，靈魂會很平安，因為他們在生時已經打敗仇敵，世俗不能控告他。他們看破世俗的詭詐，放棄世俗的享樂，以理性管制感性與肉身，用克苦補贖，守夜與不斷祈禱來折磨肉身，又用憎恨惡習與愛慕德行扼殺感性意志，不再關愛肉身(D131:401)。

人害怕死亡，是因為肉身與靈魂相互的嬌慣與溺愛。但成全的義人，他們的德行戰勝了自然本性，因著渴望回歸他的終向，良心平靜安詳，因為他們的良心在有生之年善盡守衛之責(D131:401)。因著謙遜，他們在臨終時，更覺悟時間的寶貴與德行的珍貴，因

⁷³⁶ D129: 390.

⁷³⁷ 「這些人會追隨某些人的足跡，屬下不服從，是因為神長當初做屬下的時候，也不服從。昔日曾是無知與驕傲的屬下，現在成為高級神長，就更加昏愚與驕傲了。」(D129: 390)

自責沒有善用時光，靈魂更內斂，將自己置於聖子的聖血面前，不再寄望自己的德行，而單單注目聖血，在其中找到神的仁慈，預備進入永生。⁷³⁸天上真福的靈魂會迎接這樣的靈魂，那些過著天使般生活的聖職人員也會受到加倍的歡迎（D131:403-4；另參D43:113）。

死亡是一個重要的分界點。靈魂的愛與恨都停止在死亡的那時刻，⁷³⁹因此，靈魂若不願意服從誠命，又不願與教會合一，就只能接受永罰。魔鬼會用恐怖黑暗控告臨終之人，他們會因良心的控告而羞愧，如果他們願意坦承罪過，藉著告解卸下良心重擔，拋掉驕矜自誇，神的仁慈必壓倒這一切（D132:407）。在最後的時刻，絕望之罪比賣主還嚴重⁷⁴⁰，因為他們妄斷自己的罪大於神的仁慈，就只能與魔鬼一起墮入永罰中（D38:96）。這樣的心帶著仇恨趨向地獄，在審判前就已經判自己永罰了（D43:113）。

每個人離開塵世生命，都會到自己該去的地方，並預嚐未來的結局。但成全的人充滿愛情與信德之光，寄望於聖血，而不成全的人也以同樣的信德，往煉獄裡去（D43:114）。

末日的公審判是指在最後審判之日，聖言（聖子）將帶著神的威能與神權來譴責世界（太 24:30），所有受造都要驚惶戰慄。在不同的人眼中，神有著不同的面容。被判永罰的人所見的聖容是怒容，既公義又忿恨（D39:100；D43:107）。他們也會看見義人享福，使他們更痛苦、更羞愧。受永罰者的肉身將受酷刑，他們邪惡的行為也在肉身留下記號。最後，因著審判，他們將與魔鬼共處。就連魔鬼也稱他們是瞎子與瘋子（D42:109-10）。

相反的，義人看見主的聖容卻感到尊敬、敬畏與無比喜樂，這並非因為主的聖容有所改變，祂那不變的聖容有如太陽，有病的眼睛只能看見漆黑，但健康的眼睛卻能看見光明（D39:100）。靈魂

⁷³⁸「義人活於愛德，死於愛德，……死亡來臨時，他們會看見我為他們預備的福樂，並用愛的膀臂擁抱那福樂。在死亡的時刻，他們會更熱烈地擁抱我一至高永恆的美善。……在離開肉身前，他們已預嚐到永生之樂。」（D43:113）。「他已開始品嚐到永生。為此伸開希望的雙臂，用愛情的手擁抱聖子，……通過聖言的窄門，到達寧靜海。海與窄門乃是連結在一起的。」（D131:402-3）

⁷³⁹「生命在愛慕德行中結束，就會得到無限的福樂；但萬一是在憎恨德行中結束生命，就停留在憎恨中，去領受地獄的永罰。」（D94: 261）

⁷⁴⁰「這最後絕望的罪，比他們所犯過的一切罪，更令我不悅，更傷害他們……他們輕視我的仁慈，自認為他們的罪比我的仁慈和良善更大。為此，陷於這種罪的人，不會懺悔，也不會為了得罪我而覺得該有真心的痛苦。他們只痛心他們自己該受的痛苦，並非痛心獲罪於我，所以該當接受永罰。所以，你看！僅僅這個罪就把他們推到地獄裡去，……我的仁慈比受造所能犯的一切罪過都大，二者根本無法較量，所以，他們把罪過看得更重大令我非常不悅。這種罪，不論在這裡（今生）或在那裡（來生）都不能獲得赦免。」（D132: 409）

與肉身一旦結合，就不死不滅，不同的是，榮福者的肉身卸下重量，變得輕盈而敏捷，並且可以穿牆，水火不傷(D41:105-6)。在審判時，他們在世的痛苦將成為身體的徽章，所有勞苦的成果都反映在肉身上，就如鏡子反映人的面容(D42:109)。

2. 魔鬼

魔鬼是軟弱的，除非神允許，牠憑自己一無所能。而神允許牠的出現乃是因著愛，而非恨，目的是要使信徒得勝，而非讓他們被征服。魔鬼的意圖卻不是要證明德行，而是要奪去德行。但只要人的自由意志不許，牠也無法得逞(D43:112)。魔鬼是神的差役，在地獄里折磨永罰者，並且在今生考驗及操練人靈的真德行，因此，魔鬼是神用來訓練人靈的工具(D43:112)。

魔鬼有如釣魚的人，牠會邀請人走向死亡的水域，用俗世的逸樂與聲譽蒙蔽他們，以逸樂的誘餌，在假善的掩飾下勾引他們。魔鬼也按照每個人的身分，依據個人傾向的毛病與不同的身分地位（在俗者、會士、教長、權貴）下手(D44:115; D49:134)。人靈若因自私而盲目，就無法分辨善惡，因此，對付魔鬼的方法是人靈認清事實，憎恨罪惡，用惱恨罪惡與愛慕德行的繩索來約束意志，使它不順從誘惑(D90:247)。

面對魔鬼的誘惑，我們應當戰鬥，藉此體會自己的虛無，因認清自己而謙卑，並且以聖言裝備自己，因信投靠神。如此，就能保住聖善的意志，在感覺被騷擾時，不向誘惑低頭。

凱瑟琳提到，魔鬼經常以各種勞苦與誘惑磨練神的僕人，卻反倒使他們更加剛強，證實在他們身上的忍耐、剛毅與恆心，使神得榮耀。牠們以為自己有能力攔阻神的旨意，反成了公義的執行者，這公義彰顯在那些被判永罰和往煉獄的靈魂身上(D81:219)。⁷⁴¹

當義人臨終時，魔鬼會在旁窺伺，尋找機會，有時牠會用令人毛骨悚然、極其醜惡的形象，以及各式各樣的幻象來引發臨終者的懼怕，但義人沒有罪惡的毒素，就不會驚恐(D131:402-3)。

3. 天堂、地獄與煉獄

(1) 天堂

⁷⁴¹ 在凱瑟琳的時代，有些神學家主張，在煉獄裡的靈魂會受魔鬼折磨，但此說已為神學家所摒棄(D81:219，註126)。

人在今生就能獲得永生的初果。當他在自己身上看見主的美善與真理，理智就因信能以分辨真理。這樣的人棄絕自己的意願，渴慕穿上神的旨意，懷著虔敬之情忍受一切痛苦。他們會以意志對抗魔鬼，並以謙卑看見自己的缺點，甘願將懲罰看作恩典，最後看今生的一切痛苦都微不足道，因為他們已經在愛中與主結合，體味永生。在聖子身上，他們尋到至高的福樂(D45:119-21)。

義人的靈魂在愛中結束他的生命，他無法再增添德行，卻能持續對神的渴慕與愛。並且在天堂他的渴望不會落空，但他的飽足會激起更大的渴望，因此，他永不滿足。在天堂裡的義人將永遠享見主的聖容，神會按著每個人愛的尺度分配福樂(D41:102-4)。而天堂靈魂最大的福樂就是渴望享見神。當他們來到天堂想見就見，見了就能認識，認識就能愛，因而更享受，這是無盡的良性循環，所以，天堂的靈魂是心滿意足的(D45:119)。

義人的靈魂也與聖徒天使分享歡慶。除了共享的福樂，還加上那些在世「所鍾愛之人」的幸福。因為這份愛情，使他們增加恩典與德行。在愛的聯繫中結束人生的，將永遠存留在愛的聯繫上(D41:102-4)。在天堂裡的靈魂可以分享彼此的福樂，並與天使交往。這種分享使他們無論容量大或小，都能滿盈(D148:482-3)。

在天堂裡的靈魂也不再犯罪，他們的意志與神的聖意緊密結合，即使看見他們至親的親人在地獄裡也不會苦惱，因為受罰者是神的仇人，他們也不會因此責怪神，因為神已經滿足他們的願望(D41:104)。他們會為在世的朝聖者代求，因為渴望他們得救。他們也盼望在最後審判時重獲肉身，而此時他們已圓滿幸福。

(2)地獄

人在今生就有可能過著地獄一般的生活。那些貪愛世界的人無法通過永生窄門，卻走入通往永罰的寬闊大門。因此，他們在今生就體味到地獄。他們因為渴望多卻不能得到，因而受苦的程度與貪愛財物的程度成為正比(D150:490-1)。

地獄是永罰與永死的所在。神沒有預定永死，永死乃是人刻意堅持的選擇。罪是惡人遭毀滅的原因。

受永罰者的四種主要的刑罰是：永遠與神分離；永遠承受良心的譴責；因見魔鬼而受折磨；永無終結的火刑(D38:97-9)。由於靈魂乃是非物質、非形體，因此永不毀滅，讓受罰者求死不能(D15:50)。

⁷⁴²正如救贖使人領受更多恩寵，罪過也帶來更嚴厲的懲罰 (D15:49,51)。

(3)煉獄

中世紀的信徒顯然認為，很少人能直升天堂，多數人死後都必須在煉獄中繼續賠補他們的罪行，因此聖徒相通功的神學就顯得非常必要。這也是多馬·阿奎納的主張，神的護理延伸到死後的生命，就像人在活著的時候，應當施捨幫助有需要的人，神也透過活著的信徒為煉獄裡的靈魂舉行彌撒、守齋、祈禱，使他們能縮短在煉獄的時間 (D148:483)。

小結

凱瑟琳的神學反思結合了超性之光與個人的努力學習。儘管她未受正規的神學教育，卻透過教會口語的教導、方言著作與人際的對話交流，以及平素日常生活的觀察與經驗，使得她的神學呈現出道成肉身的密契模式，既看重身體物質，又強調藉著受苦與神的聯合。她也將在密契生活的學習運用於生活處境，以致能突破性別的障礙，成為神旨意的出口。

她強調神是真理，真理就是神按照祂的形象與樣式造人，並渴望人與祂聯合。她用許多譬喻描述神的屬性。她認為罪是無有，人犯罪乃是因為自私的愛，以致無知，不認識自己，也不認識神，因著自由意志的選擇成為死亡樹。因此，基督十架的工作，不僅贖罪，也作為橋樑與道路，使神性與人性在基督身上聯合，使人藉著基督得以分享神性的生命，成為另一個基督。凱瑟琳的基督論非常強調基督的血，特別是透過聖餐使人分享神性的特質。

凱瑟琳在天父的照顧提到神對人普通與特殊的照顧，普通的照顧包括大自然的供應以及救恩計畫的完成。特殊的照顧則是神針對每個受造給予不同的生命際遇，目的是使人認識真理，並且以神為他的終向。

她的人性論強調三一神的形象與樣式，反應在靈魂的三種官能：記憶、理智與意志，雖然因著自私的愛與感性私慾，使得靈魂的官能失序，但神藉著基督道成肉身，恢復靈魂的官能，使之

⁷⁴²「壞基督徒在地獄裡受的苦刑要比一位外教人更大。因為他曾擁有信德之光，卻將之拋棄。……聖職人員若與其他基督徒犯同樣的罪，他們要比信徒受更重的處罰。」(D132: 413)

團結，讓靈魂逐步提升，最後來到成全的境界。

她也主張教會是基督的奧體，因此，神透過教會來分施聖血，餵養神的兒女，聖職人員的聖潔將帶來教會的革新。最後她提到死亡是重要的分界點，人在今生當預備自己，迎接這關鍵的時刻，懷著渴望進入永恆。

第四節 《對話錄》中的靈命塑造

從《對話錄》一開始就提到，本書的目的是為了靈命塑造，轉化人靈。靈命的轉化是藉由對真理的體味以及接受真理的光照，使人靈「跟隨真理，穿上真理為衣」，在「自我認識的斗室」（認識自我與認識神）被形塑。換言之，轉化的過程是始於自我認識，最後的目標是與神聯合，成為「另一個祂」（神性化）(D1:1-3)。

在書中，作者以「人靈」自稱，似乎要超脫個人的身分，成為所有「理性受造物」（人類）的代表。神也指引她注意觀看「那些身穿愛德的婚禮禮服、戴著眾多真實德行的人」，神稱他們乃是「另一個我」(D1:2)。書中提到神救恩計畫的目的，亦即屬靈階段的最終目標，乃是期待所有在橋上（真理道路）的朝聖客都能成為「另一個基督」，並且所有的人靈能進入救恩之船（教會）(D146:473)，可見本書的對象不僅針對少數人，也是針對所有人靈（理性的受造物）。

一、靈命塑造的媒介

（一）進入靈修三路的禱告

凱瑟琳的禱告包含了傳統的煉、明、合靈修三路，這是她靈命塑造的起步。比較特別的事，對凱瑟琳來說，煉、明、合三路的經歷有可能同時發生。⁷⁴³

凱瑟琳在禱告的起始看見「自己是罪的來源」、「自己的貧賤可憐」，及至禱告的深處，她「在天主的明鏡中看見自己」，體會神以無可言喻的愛情，明白自己是神的肖像，分享三一神的屬性。⁷⁴⁴因此，禱告增長並改變了她對自我的認識。⁷⁴⁵

⁷⁴³ McDermott, OP, *Catherine of Siena*, 152.

⁷⁴⁴ 「我在祢內靜觀自己時，我看到我原是祢的肖像。」(D167: 564-65)

聖父也藉由禱告指示她成全之路，不只在當中更認識自己與對神的熱火增加，甚至經歷靈魂脫殼飛出，⁷⁴⁶與神結合，勝過靈魂與肉身的結合。這個結合的經驗強化她對真理的記憶與認知。凱瑟琳在橋的第四階段提到，進入結合階段的人，沒有更上階，而是在真理的其它面向擴展，這種成長是沒有止盡的。⁷⁴⁷

儘管人靈已經來到結合的最高境界，神仍提醒她回歸到自我的認識。因為只有在這裡，她才會持續對真理有更深認識。

(二) 探問(inquire)的實踐

《對話錄》是以橋樑的道理來表達神救贖的計畫與成全之路，但卻必須根據人的探問來實踐這個過程。在《對話錄》3至25章中，凱瑟琳對神提出兩波的探問。藉著這樣的探問，產生了26至85章關於橋樑道理的解釋，這個冗長的解釋中有三個段落的轉折。在第一個轉折，神要她看哪些橋下被淹死之人的墮落、死亡之樹的果實，以及三種審判(D31-48)。第二轉折是整個解釋的轉捩點(D49)，提到人如何能脫離罪河，上岸預備登階之路。第三個轉折，神再度要她「看哪些被釘基督的橋上飛奔的人們！」(D75:196)並提出最後一段關於橋的教導。

在108章為教會的奧體代求後，她請求神詳細解說聖職人員的缺失，110至120章於是進入到解釋聖體的重要性，以及如何提升聖職人員的神聖地位，121至133章接著清點聖職人員的罪行。

135至153章論到天主的照顧(神的護理)，凱瑟琳在此探問何為討神喜悅的服從，以回報上帝的照顧之德。從這些脈絡可以看出，人靈的提問是靈命進深的敲門磚。⁷⁴⁸

(三) 學習神的教學方式

由於人的受造呼應三一神的能力，因此，靈魂的三種官能(記憶、理智與意志)在屬靈學習上扮演著重要的角色。在教學的過

⁷⁴⁵ 「我在祢內看到我自己，我原是祢的受造物，我也在我內看到了祢，因為祢的天主性已和我們的人性結合為一了。」(D167:567)

⁷⁴⁶ 「人靈有如沈醉，又似超拔身外，因與主結合而感幸福。」(D19:56-57)

⁷⁴⁷ 「一旦達到這個成全的境界，不會再上升到其他的境界，而是存留在這同一成全的境界上，只會增添更豐富的聖寵、附加其他各類的新神恩、奇妙的神魂超拔，及對真理有更透徹的認知。……一旦到達最後成全的境界，不會再渡到另一個境界；但是，你們常可藉著我的聖寵，按照你們所願意的，使成全更加圓滿。」(D89:244-45)

⁷⁴⁸ 「極親愛、至鍾愛的女兒！我已滿足了你的渴望，……假如你還記得，開始時，妳懷著我賜妳的焦急渴望懇求我，使能在妳的靈魂上增加對我的愛火，妳曾向我祈求四項恩典。」(D166:559)

程中，神示範許多教學策略，應用在人的記憶、理解與意志方面。

1. 訴諸記憶：回顧過往的屬靈經驗

神提醒人靈過去的屬靈經驗，例如：「記得我曾藉一棵樹的形象，將我自己顯示給妳。」(D100:285)神也讓凱瑟琳想起，因著她的代求，神曾介入拯救一個惡人悔改歸正(D138:435)。神也舉例說明，祂在過去如何以不同方式滿足凱瑟琳所渴望的聖餐(D142)。神從凱瑟琳豐富的記憶庫提取例證，以證實神的信實、慷慨與多方的眷顧。

反之，凱瑟琳也經常提醒神過去曾允諾的事，例如：她曾和神談論有關教會聖職人員的某些事，當時神曾答應要在別處更詳細的述說。神與凱瑟琳之間的相互提醒，不僅勾起過去的記憶，進入新的學習，又鞏固既有的靈性基礎。

2. 訴諸理智：提供新的神視

神屢次提醒人靈要睜開理智的眼目，用信德之光（或信德的瞳孔）去看如下的事：看整個宇宙都是在天主的手中(D18:55)；⁷⁴⁹聖子的橋(D22:60)；⁷⁵⁰那些在橋下罪河中自願被淹死的人(D31:85)；⁷⁵¹橋上那些旅客是怎樣行走的(D56:151-2)。⁷⁵²有時神讓凱瑟琳看見天使以及天國子民的愛德；或是天主對煉獄中的靈魂宏大的照顧。(D148:482-3)

3. 訴諸理性：邏輯性的講論

道明會以講道著稱，凱瑟琳更是當代講員的佼佼者。《對話錄》的講論反應出當時道明會講道的風格，道明會的講道多半是為了促進聽眾的屬靈覺醒，幫助聽眾效法聖徒的美德，邁向與神聯合的屬靈境界。他們也經常呼籲教會與社會的改革，例如艾克哈與他的弟子陶勒爾及蘇索。這些講道猶如神對人的教導及呼籲，

⁷⁴⁹ 「睜開你理智的眼目，……觀看我的手，她聽從永恆聖父的話，舉目觀看，見到整個宇宙都在天主手中。」(D18: 55)

⁷⁵⁰ 「睜開你理智的眼目！你就會看到盲目無知的人，不成人及真心跟隨我的成全者。……首先我要你默觀我唯一聖子的這座橋，默觀偉大的天主性如何與你們人性的地相結合。」(D22: 60)

⁷⁵¹ 「睜開理智的眼目，看看哪些自願被淹死的人，他們因自己的罪惡竟墮落到如此卑賤的境地。」(D31: 85)

⁷⁵² 「睜開理智的眼目，觀察那些旅客是怎樣行走的：有人不完善地行走，有些人遵守誠命完善的先行，只有極少數人極成全地邁進，他們遵守並實際操練勸諭的生活。」(D56: 151-52)

以兩種基本的形式來呈現：一種是逐節或逐字的解經(homilia)，另一種是主題性的講論(sermo)。⁷⁵³

(1)解經的講道：針對一段經文做逐句或逐字的註解。例如：「若有兩三個人奉我的名聚會，那裡就我就在他們中間」(太 18:20)被用來解釋靈魂中三種官能的聚合。「我若從地上被舉起來，就要吸引萬人來歸我」(約 12:22)用來指人心被愛吸引。「向右邊下網」(路 5 章)被解釋為成全人以美德來吸引人靈信主(D146:476)。

(2)主題性的講解：多半出現在儀式或特殊節日中，集中在一個特定主題，針對經文中的少數關鍵字進行發揮。在《對話錄》中是以演繹⁷⁵⁴與歸納⁷⁵⁵這兩種邏輯思考來發展主題性講論，並搭配許多聖徒的例證。

4.推動行道的熱情與迫切性

(1)神邀請人靈守望，並提供積極的應許。例如在列舉神職人員的罪惡後(D121-132)，邀請人靈哀哭(D133)，並應許牧者的革新(D129:389)。此外，在講解魔鬼的騙局與滿足人靈的提問後(D98-106)，神邀請人為教會祈禱，並應許祂將廣施仁慈(D107:302-3)。

(2)神鼓勵人靈在已有的基礎上積極追求德行的成長，否則靈命將不進則退(D49:135; D68:184; D107:302-3; D134:422; D91:250)。

(3)引用聖經、歷史及當代的例證和榜樣：門徒在馬可樓等候

⁷⁵³ Beverly Mayne Kienzle and John Zaleski, "A History of Medieval Christian Preaching as seen in the Manuscripts of Houghton Library," http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early_manuscripts/preaching/index.cfm accessed 20th Jan., 2016.

⁷⁵⁴ 演繹式包括從大綱、詳細講解到總結。例如：「橋樑的道理」會先提出橋的三步(D21-22)，接著依序解釋橋是三一救贖的行動(D25-30)、三階的一般性意義、普通愛德與成全之路(D51-55)、以及靈魂的三種狀態(D56-76)及第四種狀態(D77-87)。在此長篇詳細解釋中又有若干分支(三種審判(D36-49)、三種關係(D56-76)、靈魂成全的狀態(D92-3)。最後總結(D86))。

⁷⁵⁵ 歸納式乃是從具體個案到普遍性的原則：例如：神的照顧分為具體與普遍兩種(D138:436)，講完具體個案後，回頭談普遍的照顧(D140:440)。

聖靈；保羅身上的刺使他進入三重天的經歷（D83）；神供應沙漠修道者的需要（D151:500）；以及阿奎納的學術之光（D85:227）。

（4）督促人要有迅速火熱的行動：《對話錄》經常以呼籲的語氣⁷⁵⁶表達急迫性，因為認識真理應當立刻遵行。「奔赴」這個動詞生動的表達出基督如何渴望十字架，而人靈也當效法祂的精神。⁷⁵⁷「緩慢前行」被視為是冷淡退後的屬靈危機。⁷⁵⁸

（四）學習空間：認識自我的斗室

1. 在「認識自我的斗室」操練

「斗室」是指修道者獨居的空間。而認識自我主要是針對智力（靈魂的記憶或理解能力），但與意志也有關係。認識自我是禱告的基礎，也是屬靈成長的基礎，當人靈達到成全的階段，仍需要回到自我認識的斗室（D89; D166）。⁷⁵⁹認識自我的斗室是凱瑟琳早年重要的屬靈操練，她曾經在家中的斗室隱居三年，但即使她在人生後期已不太有時間獨處，心靈的斗室仍舊是她無處不在的密契空間。她也教導門徒要有內室，要隨時隨地帶著這個屬靈的住所。⁷⁶⁰

2. 認識自己與認識神是屬靈生活的基石

自我認識是中世紀靈修非常流行的主題，出自奧古斯丁的傳統。⁷⁶¹認識自己使人謙卑，邁向愛神，其反面就是錯愛或自愛。認識自己使人認識神，因為靈魂的受造是按照神的形象。認識神則會渴望愛神，最後與神聯合，以致於享見神。因此，認識自我是屬靈生活與教導的基石。⁷⁶²

⁷⁵⁶ 我「已為你們開了一條筆直的道路，這道路是靠我降生之聖言的寶血打通的，所以，你們起來跟隨祂吧！」（D100: 281）、「為此，你們英勇的受苦吧！」（D20: 58）

⁷⁵⁷ D166: 563; D100: 281; D128: 384; D135: 425; D86: 233.

⁷⁵⁸ D76: 203.

⁷⁵⁹ 「小心不要走出認識你自己的斗室，當在這斗室內保存及善用我賜給你的寶藏（主的聖訓與美德）。」（D166: 563）

⁷⁶⁰ 在給密友 Alessa dei Saracini 的信，《書信》49。

⁷⁶¹ 奧古斯丁在《論三一》提到尋求神的第一步乃是尋求發現自我。若沒有真正的認識自己，人在自己裡面只有扭曲的神的形象，使得通往神的道路從一開始就有瑕疵。B. Hackett, "The Augustinian Tradition in the Mysticism of St. Catherine of Siena," in Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 148, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 118.

⁷⁶² 賴孟多的傳記提到，主第一次向凱瑟琳顯現時，就說：「女兒，妳說妳是誰？我是誰？妳是無有者，我是那自有者，讓妳的靈魂滲透此一真理，敵人將永遠不能使妳走偏。」賴孟多。《聖女傳》，

自我認識一開始是強調人的存在是出於神。離了祂，我們就一無所有。但隨著她對真理的認識增加，她更體會認識自我不只是停留在自己，而是要認識在自己裡面神的良善，這是更深的面向。⁷⁶³在愛之樹的比喻中，樹的周圍有圓圈，代表認識自我與認識神的圓圈。這圓圈始於認識自己，然後認識神，並且圓圈沒有止盡(D10:29)。認識真理是建立在認識自己與認識神的動態中，也就是在我們裡面認識神，在神裡面認識自己。這兩者互補，不能分離，因為單單認識神，而不認識自己，會使人傲慢，認識自己卻沒有認識神，我們的無有會讓人慌亂(D73:193)。只有平衡認識這兩者，才能避免仇敵的陷阱，通往恩典與真理光明的康莊大道。⁷⁶⁴

自我認識的斗室是禱告之所，使人注目於神的真理與良善，透過祈禱孕育人靈的美德，⁷⁶⁵使人靈更增加拯救普世的願望，並渴盼教會的革新(D13:41)。在自我認識的斗室，人靈體認到神愛世人的瘋狂與熱切(D98; D100; D111)，並渴望神向世人廣施仁慈(D134:417-22)。在此斗室，行動與默觀是合而為一的。

3. 在相互注目與渴望中認識自己

在認識自己的斗室中，神邀請人定睛注視神愛世人的真理，進而追隨聖言的道路與聖訓，因著愛慕神而放下自己的意願(D45:119-21)。每當聖職人員注視被釘的基督，他就愛神，勝過愛世上的財物虛名(D126:374-5)。每當靈魂如此注視神，就會看見神也以慈愛與慈悲的目光在注視他，⁷⁶⁶渴望他在愛中被轉化(1:2)。也因此人靈的轉化是在神人相互注視與相互渴望的當中進行。雖然凱瑟琳認為，先有認識才有愛，但在愛中，認識依然會不斷進深，使人將看見神的榮美以及在我們裡面的受造之美。⁷⁶⁷

領受聖禮也是人認識自己的重要媒介。得救者在聖禮中分享神的身體與寶血，藉此參與在救贖的奧秘中。他們藉此反思自己的

I, x, 92, 85.參見(D18)

⁷⁶³ McDermott, *Catherine of Siena*, 119-21.

⁷⁶⁴ Cavallini, *Catherine of Siena*, 22-33.

⁷⁶⁵ D66: 174-80.

⁷⁶⁶ 「天主願意賞給她所求的恩典，於是以祂慈愛與慈悲的目光垂視她」(D98: 273);「永恆的聖父，以祂無可言喻的尊威，用仁慈的雙目回顧他們，好像願意表達……。」(D135: 423)

⁷⁶⁷ B. Hackett 提到，奧古斯丁的自我認識乃是受造認識自己的無有，然後意識在最深處的良善，並渴望與神聯合。凱瑟琳的教導略有不同，她先強調體認神的榮美與祂在我們裡面的美，然後邁向人的無有與罪性。因此，她的人論是比較正向的。See B. Hackett, *William Flete, OSA and Catherine of Siena*, 110-1, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 285.

無有不配與神的至高與真實，進入自我認識的斗室中。這種參與使他們跟從基督的榜樣，與祂同行。⁷⁶⁸

自我認識斗室的教導在「寧靜海」的意象達到高峰。神是寧靜海，有如明鏡，人在其中觀看自己，看見神性與人性的合一。⁷⁶⁹神指引我們邁向與基督的活水泉聯合，在神（寧靜海）那兒發現自己(D54)。在寧靜海中，人會發現自己完美的反映了非受造的三一，他是神的肖像，分享了聖父的大能、聖子的智慧以及聖靈的愛(D167)，愛使得愛者轉化成為所愛的對象(D60)。⁷⁷⁰

二、靈命塑造的階段

(一) 以階段描述屬靈成長的旅程

早期教會與中世紀密契神學用不同的意象來表達靈魂脫離罪，邁向神性聯合的旅程，例如以色列人出埃及跨越西乃曠野到迦南的朝聖旅程。⁷⁷¹用階段表達屬靈發展的進程，始於伊夫糾斯(Evagrius Ponticus, c.345-99)所做初學、專家、成全者的三重區分。偽丟尼修(Pseudo-Dionysius, c.500)與文德提出靈修三路(煉、明、合)，將屬靈成長分成三階。⁷⁷²

凱瑟琳用基督是橋樑，使人越過罪河，抵達天堂，來教導這段靈魂的神秘旅程。基督之橋的三級階梯代表靈魂的三種境界，以階梯比喻靈魂的進展是很常見的。⁷⁷³凱瑟琳的原創之處是，她把橋比擬為基督被釘的身體，基督的腳、肋旁與口是橋的階梯。三個階梯對應靈魂的三種狀態：不完全的人在腳，完全的在心、最完全在口。⁷⁷⁴靈魂與神的關係也有三種階段：雇傭的僕人、忠信的僕人與兒女（或者僕人、朋友與兒女）。⁷⁷⁵選擇三分，因為「三」表示三一邀請我們進入祂自己，也象徵靈魂的三種能力匯聚在基督位格中。⁷⁷⁶

⁷⁶⁸ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 227.

⁷⁶⁹ D167: 567.

⁷⁷⁰ McDermott, *Catherine of Siena*, 102-3.

⁷⁷¹ M. Starr Costello, "The Mystical Death of Catherine of Siena: Eschatological Vision and Social Reform," *Mystics Quarterly* 13, no. 1(Mach 1987): 20-21.

⁷⁷² McDermott, *Catherine of Siena*, 102-3.

⁷⁷³ 這可能源自雅各的天梯(創 28:12)，關於這方面最著名的著作是階梯約翰的作品，其中列出到達天堂的三十階。

⁷⁷⁴ McDermott, *Catherine of Siena*, 137-40.

⁷⁷⁵ 凱瑟琳也受到迦賢的《教父輯錄》中對愛所做的分級的影響，人從奴隸的害怕到雇傭的害怕，到兒女的情感。McDermott, *Catherine of Siena*, 143-44.

⁷⁷⁶ McDermott, *Catherine of Siena*, 141-42. D96: 267-68.

這三階象徵屬靈旅程的三個階段，某個階段的元素有可能與下一階段重疊，因此三階看起來是接續並且相混。就像與神聯合是在人靈一開始禱告時就有的經驗，但當人與神更深聯合時，仍發現自己還需要被煉淨。⁷⁷⁷

（二）屬靈發展的呼召：普通愛德與成全愛德

每個人都接受成聖的呼召，卻未必採用同一方式來登基督之橋，這裡提到人可以循兩種方式（亦即兩種階梯），來回應呼召：普通愛德或是成全愛德。⁷⁷⁸多數人是透過普通的愛德，但也有些人追求成全的愛德，兩種階梯都與靈魂的三種能力的匯聚有關，也都可以通往基督的活水泉。⁷⁷⁹這種區隔似乎將登階者根據修道誓願形成兩種階級（聖品階級），但重要的不是許願，而是渴望。就像凱瑟琳是信徒，並非聖職人員或修女，卻遵守成全愛德。儘管區分了兩種上階方式⁷⁸⁰，每個人都有義務持守在一般的階梯，但在一般階梯的人還可以再往上跟從成全的愛，進入特別的階梯。

針對特別階梯的教導也適用於每個人。橋的教導佔《對話錄》全書近三分之一的篇幅，是神對凱瑟琳的回應，表達祂對全世界的眷顧(D16)。因此，特別階梯不可能只提供給少數人。

屬靈的道路並無統一制式化的標準模式，在屬靈發展的階段，每個人都有其個體性，每個人的呼召都是獨特的，因為神是無限的。不同的道路更能顯明神的偉大美善。⁷⁸¹因此，因著人的個體性與神無限的自由，每個階段也可以有無限的變化。

（三）屬靈發展的四個階段

1. 第一階：基督的腳

(1) 舉起情感的腳：來到基督的腳前是屬靈成長的第一階。腳象徵情感與慾望，這兩者都與意志有關。奧古斯丁在《約翰福音的註解》提到，洗腳是潔淨情感。⁷⁸²賈瓦加在《十架講論》提到，

⁷⁷⁷ McDermott, *Catherine of Siena*, 152.

⁷⁷⁸ McDermott 提到，對聖潔的普世呼召預告了梵二會議的想法。所有基督徒無論選擇過什麼樣的生活，都蒙召在基督徒生活，達到愛的完全。See McDermott, *Catherine of Siena*, 153-60.

⁷⁷⁹ 在《對話錄》47章，在財物上，普通愛德乃是擁有物質卻在精神上神貧者（遵守誠命與精神恪遵福音勸諭），而成全愛德乃是在行動與精神上都志願貧窮者（實際與精神上都遵守福音勸諭）。

⁷⁸⁰ 在《對話錄》51至56章是針對普通階梯，57至86章則針對特殊階梯。

⁷⁸¹ 「當他們（成全的人）見到他人用更多方式事奉我時，他們更表高興，因為這樣比大家都走同一條路，更能彰顯出天主的偉大美善，他們從萬事中採集玫瑰的芬芳。」(D100: 283)

⁷⁸² Augustine of Hippo, *Homilies on the Gospel According to St. John by Augustine, Bishop of Hippo*, vol.

情感有如腳或愛之手(D53)，都在尋找某些事物。⁷⁸³當跨上橋的第一階時，朝聖者要將情感的腳從地上舉起，代表情感（失序的慾望）脫離不正常的世上依附。

(2)從奴隸到僕人：此時的靈魂有如罪的奴隸，體認罪性的後果，因害怕而轉向神。但奴隸的服事不是為了主人的福祉，而是關心自己的薪資或擔心失業，這種自我關注是不完全的愛。成長的開始在於看見，神不僅控制我們的命運，祂也愛著我們。害怕的奴隸或者會進展到交易的關係，但這種勞雇關係沒有親密的交流與啟示。但隨著與神的友誼加增，就會從奴隸轉變為僕人。⁷⁸⁴

(3)從懼怕到愛：僕人仍舊懼怕，但是隨著更多體會神的愛，更多挪除惡行與失序的愛與自私的意志，僕人的害怕將減少，進而看見神愛我們。害怕有助於清掃靈魂，但只有愛才能充實靈命的正面成長。⁷⁸⁵在每個階段最大的敵人就是自愛，因此，渴望完全，就必須受到愛的吸引。⁷⁸⁶

2. 第二階：基督的心

(1)第二階的危機：忠信的僕人是在第二階段，他們愛神與愛鄰舍，但他們的愛卻不完全，因為他們期望獎賞與回報。在這階段，因著愛的增加，忠信僕人會經歷更多喜樂與安慰(D63)。神會用不同的方式給予安慰，卻不讓他把過多的注意力放在恩賜、或滿足自己的慰藉(D68)。此時期的危機在於，當沒有安慰或回報的時候，靈魂就會冷淡，不想服事，這顯示他們對神與鄰舍的愛是自私的愛(D60; D64; D68)。因著依附屬靈的歡愉，忠信的僕人很容易受惡者的引誘，去追求特別的屬靈經驗，有人就在此停滯或後退。表面是尋求神，其實在詭詐的尋求自己。⁷⁸⁷

(2)第二階的考驗：這時期的靈魂，有如復活主與門徒同在四

2(Oxford: John Henry Parker; London: F. and J. Rivington, 1898), 638, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 165.

⁷⁸³ McDermott, *Catherine of Siena*, 165.

⁷⁸⁴ Noffke, *Catherine of Siena*. 67.

⁷⁸⁵ McDermott, *Catherine of Siena*. 165-66.

⁷⁸⁶ McDermott, *Catherine of Siena*, 167.

⁷⁸⁷ McDermott, *Catherine of Siena*, 169-70.

十天後升天，門徒經歷主的缺席。但神會與靈魂玩一種去而復返的「愛之遊戲」，有時神會收走祂安慰與臨在的經驗，甚至允許邪惡的思想來困惑一個人，讓他以為神已經離開，雖然神從未收回祂的恩典，而是要藉此讓人學習謙卑信靠，認識自己的無有(D144)。此時，他們更須持守在自我認識的斗室，斷絕外界的慾望(D65:171)。當聖靈降臨，懼怕將完全消失，人靈就能勇敢宣講被釘的基督(D63; D73)。

這個階段的考驗是人必須發現自己的缺點，洞悉自己的軟弱、不堅定與無恆心，不容未經嚴格指正的情感留存在心，因而根除自私之愛(D63:168)。人要看見，他的愛是出於愛獎賞和安慰，而非真正的愛神(D65)。透過愛鄰舍，也可以考驗一個人對神的愛是否完善。一旦認清自己的過錯，就要藉著告解，吐出潰爛(D63:166)，修剪靈魂的葡萄園，拔除荊棘，把德行的石塊砌在基督的聖血上(D64:170)。

(3)在基督的肋旁：基督開放的肋旁是中世紀靈修的重要主題，在奧古斯丁的講章，伯納德的《雅歌講章》，⁷⁸⁸威廉提瑞⁷⁸⁹以及凱瑟琳同時代的道明會士蘇索都提到，基督肋旁的傷口乃是入口，使人進入基督的心靈，在那裡得到煉淨與聯合。從十三世紀開始，道明會也在基督聖體節後的週五，慶祝基督肋旁的傷口。⁷⁹⁰

如果第一階呼應煉路，第二階是呼應明路。人要在對神的認識上成長，心思被光照，看見基督溫暖的心靈。基督的肋旁使人來到基督胸前的洞穴，引人進入神心靈的祕密，也就是神的愛以及對鄰舍的愛(D124:364)。聖心也有如酒窖，可以分享聖血。⁷⁹¹當靈魂品嚐過這種愛後，就能接受基督的聖訓，在十字架的餐桌用餐，也就是為了愛鄰舍而忍受痛苦、折磨與勞累(D124:364)。因此，分享了聖心的祕密，使僕人變成朋友。朋友之間不是因利益結合，而是心靈分享，共同承擔救靈的使命，脫離恐懼與自我中心，進入更完全的愛(D60)。

神對朋友會有三種獨特的顯現。首先是祂藉著道的媒介來啟

⁷⁸⁸ Bernard of Clairvaux, "Sermo 61" in *Canticum* 61, 3-4, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 177; 303.

⁷⁸⁹ William of St. Thierry, *De Contempl. Deo*, I, 3, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 177, 303

⁷⁹⁰ McDermott, *Catherine of Siena*, 177.

⁷⁹¹ 「向你們敞開的酒窖，在那裡，你們可以看見並品嚐我的天主性結合於你們的人性，在那裡，你們可見分施的聖血，我把他賜給你們，是為了洗淨你們的罪污。」(D126: 374)

示自己，使人認識和經驗神的愛火(D26; D54)。其次，祂提供先知的恩賜，使人看見未來。最後，祂啟示三一神的能力、智慧與仁愛，讓靈魂能懷孕美德(D61)，顯在愛鄰舍的事上(D56)。

當基督的肋旁流出血與水，靈魂在此領受恩典，就是紀念祂的洗禮並持續的血洗（告解的聖禮）(D49; D76)。這種與神相遇的經驗使得心靈的朝聖者重生再造，在愛中接近完全。⁷⁹²

3. 第三階：基督的口(D63-D75)

(1)口的意義：第三階是完全的愛，第四階是完全的聯合，這兩階是聯合在一起的，第三階強調愛鄰舍，第四階強調與神聯合的愛，強調祂的神性，愛神與愛鄰舍不能分開(D64; D74)。基督的口使人領受或給予平安之吻，代表脫離與罪的戰爭(D26)。來到基督的口，人靈在意志上與父的意志聯合，因而享受平安與安靜(D76)。

在這階段，人的口向神獻上渴望的禱告，也實際有形的宣講真理的聖訓(D76:201-2)。

來到基督的口，靈魂咀嚼一切凌辱、嘲弄、辱罵，忍受痛苦，體味救靈的歡悅，帶著救靈的饑渴，捨棄肉身生活的溫馨，愛慕十架基督的聖訓，將感性意志置於死地，以永恆的聖意為樂(D76:202-3)。

與神的意志合一既是蒙福，又是受苦的。蒙福是因與神聯合，神原連結於人性，不能受苦。受苦則是承擔十架，為救靈而勞苦。

(2)朋友變成兒女：兒女與後裔的意象是出自《新約》(路 15:31；羅 8:15-16；加 4:7)。朋友與兒女沒有絕對的分別，在第三階，成為兒女，仍沒有失去朋友的關係，因為兒女乃是更重要的朋友。兒女也代表關係的穩定與肯定，超越友誼的漂浮與感性的波動，兒女是屬靈高昇的巔峰。⁷⁹³兒女與父有著永恆的連結，神渴望與兒女分享祂的喜樂，兒女服事神則完全不是因為私人的興趣使然(D60; D136)。

(3)第三階的特徵(D76)：在第三階時，人會看自己的意志是死

⁷⁹² McDermott, *Catherine of Siena*, 178-79.

⁷⁹³ McDermott, *Catherine of Siena*, 187-88.

的，因為穿上了神的意志。又如同門徒離開馬可樓，預備勇敢的進入世界，宣講主道，為主受苦，因為已經經驗到父子之愛，不再關注自己。這階段的美德是堅忍與持守(D77)，關注的是神的榮耀與靈魂的救恩，與神聯合的人時時處處皆可祈禱。⁷⁹⁴並且不僅展開使徒救靈的工作(D146)，⁷⁹⁵也可以承擔改革教會的使命(D133)。
796

4. 完全聯合的第四階(D77-D97)

當朝聖者來到第四階，就是橋的終點——門，人可以看見門的另一邊(D79)。第四階乃是第三階的結果，經歷與神完全的愛。⁷⁹⁷

(1)與神聯合被應用在整個基督徒生活：與神聯合是密契主義最豐富的面向，也可以應用在基督徒的整個生活。聯合的狀態是指透過焚燒的愛，達到完全聯合的更高層次。但對凱瑟琳而言，聯合包括創造中基本的聯合、成長的聯合，以及最後在天堂完全平安的聯合。所有人在按照神的形象與樣式受造時，都擁有與神基本的聯合。這基本的聯合是愛，是整個創造與救贖過程的前因。
798

愛使神與受造聯合，也將我們與神聯合於基督的身體裡，是在基督裡神性與人性的聯合。這種聯合的果子透過教會得著，因為信徒與基督，信徒彼此都在祂的身體裡。透過愛的進展，體會與神位格的聯合。在最初的禱告已提到聯合的經驗，⁷⁹⁹當她來到基督肋旁，她與神的愛火相遇，看見、品嚐、經驗神的愛，也是聯合的經驗(D75; D76)。在 119 章強烈表達更高層次的聯合，就是靈魂與神更親密，過於她與自己的身體。⁸⁰⁰至此，人靈會渴望脫離肉體，透過死亡，與神完全聯合，進入永恆的聯合。

凱瑟琳對聯合的觀點是動態的。因為基督徒的生活是旅程，不會休息或停止，不進則退，靈魂不能止於聯合的任何階段。同

⁷⁹⁴ D78: 210.

⁷⁹⁵ D146: 473.

⁷⁹⁶ D133: 416.

⁷⁹⁷ McDermott, *Catherine of Siena*, 192.

⁷⁹⁸ 「我創造你，不須你的幫助，但是若沒有你的幫助，我不能拯救你，我愛你在你成形之前。」(D119)

⁷⁹⁹ 「人靈就渴結合於天主，步武被釘基督的後塵，這樣，經由完善的渴望、情感及愛的結合，他遂成為『另一個祂』。」(D1: 2)

⁸⁰⁰ McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 245.

時，也要經常回到自我認識，就是第一階段的煉淨。這個聯合的成長過程靠著神恩惠的幫助，將達到各種完全(D86)。⁸⁰¹今生無論多完全，都可以繼續成長到更大的完全。因此，只要沒有犯嚴重的罪，基督徒都能與基督持續聯合，從不完全的愛，漸進扎根在愛裡，直到完全的高峰。

(2)與神聯合的內外經驗：在與神完全聯合的階段，記憶、理智與意志三種力量也進入更高形式的完美。

在此階段，記憶將單單充滿神(D79)，她會記起主的所有恩惠，並將祂放在眼前(D96:268)。理智會獲得光照，在基督裡面對真理有更大的認識，除去自私之愛的盲目(D89; D96)。她會經歷超自然的光，⁸⁰²品嚐、看見永恆三一的深度與創造之美(D167)。⁸⁰³

這個時期的情感是穩定的，因為他們永遠不會感覺神的缺席。到達最完全的人，神會一直安息在他們的靈魂裡，包括恩典與感覺中。因此，無論何時只要她願意，透過愛的情感，他們的渴望就能達到這聯合，不再分離(D78:210)。

這種聯合的狀態不排除可以看見神，但卻不能看見神的本相，也因此，一個經歷與神聯合的靈魂在今生依舊會渴望將來在天上真福靈魂所經歷的永恆神視。

三、動態的禱告

(一) 渴慕與禱告

1. 渴望、慾望或饑渴(Desire, longing and hunger)

「渴望」這個字在凱瑟琳的著作出現了幾百次。渴望神是聖經的主題，特別出現在詩篇(詩 42:2)，也是迦賢的《教父輯錄》與《本篤會規》的主題，並且在大貴格利與奧古斯丁的靈修思想達到高峰。⁸⁰⁴渴望是意志的表現，神放在萬物中最貴重的禮物就是歸向祂的渴望。凱瑟琳提到，這種無限的渴望在今生難以滿足，導致我們內心不安，甚至感到折磨，因為有限的人與事物再美好，

⁸⁰¹ 「我也讓你體會到：成全的靈魂裝飾著各種德行的景況。」(D86: 233)

⁸⁰² D15.

⁸⁰³ McDermott, OP, *Catherine of Siena*, 201-2.

⁸⁰⁴ 伯納德將渴望這主題看作屬靈生活的基本部份。Michael Casey, *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermon on the Song of Songs*, Cistercian Studies Series 77(Kalamazoo: Cistercian Publications, 1988), 59, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 114.

也無法滿足這種渴望，只有無限的良善能做到。⁸⁰⁵

惡就是渴望的失序，想要抓住遠離神的事物。凱瑟琳提到，那些自我的人是被私慾的需要來驅動，並且只停留在慾望被滿足。這些人的意志表現在沮喪者的眼淚，而當他們的興趣受挫，或者當他們在驕傲中達到成就時，卻仍活在失去的害怕中，這顯示他們只渴望有限的事物。⁸⁰⁶

然而，渴望乃是神留在我們生命中的記號。我們的渴望反應出神渴望我們的救恩，渴望我們在永恆中分享祂的生命，這種渴望彰顯在十字架上。神藉由我們對現世的失望，讓我們能轉向祂。渴望就是靈魂被祂所愛、所渴望的良善所吸引，以致越來越經驗所渴望的對象，也就是神，以致靈魂漸漸遠離自我中心。這種渴慕會隨著認識的比例而增加，而這樣的渴望正是禱告的原動力。

渴望是無限的，一直持續到天上。就像復活的基督渴望靈魂得救，當靈魂脫離肉身時，靈魂不會放棄他的渴望，而是會不斷奉獻他的渴望(D92)。⁸⁰⁷神是無限的，我們對祂的渴望也是無止盡的。當靈魂帶著渴望進入天堂，他們渴望享受神，這種饑渴是渴望的延續。

2. 渴望推動禱告

在《對話錄》中，凱瑟琳的禱告是藉著渴望在延續，也藉由渴望來擴充她的禱告範圍，因著渴望的增加，她的禱告從為自己祈求擴大到為教會革新，為全世界，乃至最後為所有神的受造代求。在凱瑟琳身上表現出多方面以及無限的渴望，這些渴望可以歸納為：歸向神和拯救世界。

這些渴望催促凱瑟琳禱告，神告訴凱瑟琳，神僕人的眼淚，他們熱切的渴望可以束縛神，平息神的義怒(D15:51)。在真光的講論後，神主動邀請人靈為世人的喪亡呼求神的仁慈。⁸⁰⁸神應許凱瑟琳，人唯一擁有無限的事就是渴望。祂也希望我們用無限的渴望

⁸⁰⁵ McDermott, *Catherine of Siena*, 114.

⁸⁰⁶ Parsons, "St. Catherine of Siena's Theology of Eucharist," 461-62.

⁸⁰⁷ 「靈魂脫離肉身與我結合後，不會因此停止渴慕我，同樣愛近人的渴望也不會終止。……只要靈魂渴望我，就可真實地擁有我，不必顧慮會丟失長久以來所渴望的。為此，飢餓增長，且已飽飫，飽飫卻又感到饑渴。」(D92: 251-52)

⁸⁰⁸ 「不要鬆懈祈求我助佑的渴望……這是我對我僕人們的要求，也是他們真正愛我的憑據，……因為我決不輕看他們的渴望。」(D107: 303)

藉由禱告來服事祂。⁸⁰⁹

(二) 禱告的方式

在認識自我與認識神的內室最主要的工作就是禱告。禱告使人獲得神的愛情，脫去不完善。禱告是愛神與愛人的表現，也是一種持續的生活方式。人要獲得美德，必須透過謙卑、持續與忠心的禱告。凱瑟琳將禱告分成三種類型：口禱、心禱與不斷的祈禱。

810

1. 口禱：口禱是藉著唸誦詩篇或其他特定的形式，或者是指特定的儀式時間。她強調該將「日課經本」當做妻子，拿「聖經當作兒女」，陶醉在其中(D130:398)。

凱瑟琳反對當時流行的重複禱告，像是把聖母經或主禱文念誦成百上千遍。她認為機械化的重複，不會有屬靈的好處。這並不表示要放棄傳統口禱的方式，而是要謹慎行事。千萬不要偏離那原本設定好的禱告時間(D65)。

2. 心智的禱告：讓心思停留在經文的字句，細細品味，就能達到第二個層次。人必須不在乎字句，而是開啟自己，讓神恩來造訪。

人會從不完全進到完全，禱告也是如此。在不完全的時候應當使用口禱，以免怠惰。但口禱時應當勉勵提升心神趨向神的愛，反省自己的過失，或默想聖子的聖血，以持續謙卑祈禱，但不需要詳細回想犯罪細節，以免心思受污染。在思想罪時，也要同時默想聖子的血與主的仁慈，以免落入不安，因為仇敵會偽裝痛悔、悲痛，使人失望，將人帶到永罰中。真正的謙遜是必須依照仁慈來調整情感，當人漸漸的認識神的慈善，也會更認識自己，這樣就能從不完美的口禱，邁入完善的心禱(D66:174-8)。就像在基督升天與聖靈降臨之間，彼得與門徒藉著停留在警醒禱告，學習達

⁸⁰⁹ 「我不是說，在今生你的眼淚是無限的，但我呼召他們是無限的，因為無限的渴望……渴望乃是無盡的，今生不能滿足，靈魂愛得越多，就越少愛自己……以這種渴望，眼睛流淚，……這是你無限的渴望，他們是無價的。如果你以有限的事物服事我，你不會有任何美德，對我，無限的神，希望以無限的服事被服事，你擁有唯一無限的事，就是你靈魂的渴望。」(D92: 251)

⁸¹⁰ 口禱乃是唸誦神聖日課或其他經文，心禱乃是心靈全神貫注，以明智、謙卑操練口禱，心不離天主，勉勵將心固定，穩立在神的愛情上。(書信 26 封) See D66: 179.

到完全那般(D66)。

3.不斷的禱告：在這種狀態中，可以同時運用口語與心智的禱告，兩者在一起有如行動與默觀的生活。這種統整的禱告生活與凱瑟琳普世之愛的教導連結在一起，讓所做的每件事都成為禱告，無論是以愛鄰舍的形式，或者當下面臨的處境。⁸¹¹因此，禱告有如母親，在神的愛中孕育德行(D66:180)。就像母親餵養兒女，美德是藉由禱告來孕育，卻只有在面對仇敵時才能生出來，因為美德是藉由勝過仇敵而得到證實(D8)。

四、形塑以致轉化靈魂

(一) 靈魂能力的聚合與蛻變

《對話錄》的靈命塑造是讓一個人的理智、意志與情感這三種靈魂能力得以在神裡頭被匯聚整合的過程。當理智、意志與情感這三種官能進入協調合一，一個人將看見神的恩典處處相隨，活出對神與對人的愛德。⁸¹²

靈魂的三種功能是隨著登階的過程而逐步整合。一個從不成全到成全的靈魂會一直將自己關鎖在自我認識的內室，以理智注視真理的聖訓，在不斷祈禱中認識自己，對付自私之愛，直到懼怕之情消失，領悟神的深情大愛。何時可以認出一個人已經得著成全之愛？就是當他能勇敢傳揚聖道，以受苦為榮。只要恆心在內室以愛來孕育德行，當神以愛相回報，一個人就能以聖父的大能與德行克勝感官慾望的傾向，用理智分享聖子真理的智慧，洞悉感性之愛的詭詐，以及魔鬼的邪惡與虛假，這樣的人也會走進人群，奉主的名實踐造福鄰舍的德行。這樣的靈魂已經銜接了第四種境界，享受與主結合(D74:195)。

(3)成全之人有能力管制本身的意志，也能使自己的感官有秩序，讓感官成為靈魂的歡愉。自由意志、理智、與記憶各靈魂的能力各司其職，和諧地讚頌主的聖名，成為捕獲人靈的有力器皿(D147:477-9)。

⁸¹¹ 「除了有義務作的正規祈禱之外，凡是為近人或為自己所作的愛德善工，不論是哪樣，都是祈禱。」(D66: 179) See McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 239-40.

⁸¹² 「記憶要牢記我的恩典與慈善；理智必須默思我透過我的唯一聖子向你們顯示的難以言宣的聖愛，……意志則結合於記憶及理智，愛慕我及渴慕我，因我是它們的終向。」(D54: 145)

(二) 美德的彰顯

凱瑟琳比喻德行有如奶，⁸¹³正如奶是嬰孩所必要的，美德也是朝聖者在通過基督之橋時所必要的。⁸¹⁴德行本身只有在遇到逆境的時候才會彰顯出來(D98:275-6)，世界無法掠奪靈魂的德行，只會顯明它的存在。⁸¹⁵從《對話錄》看靈魂的轉化，不能忽略美德的彰顯，以下整理出靈命形塑所見證的美德：

1. 謙卑：美德之本

人的受造出於神的愛，本應榮耀神，但卻掠奪神的光榮歸給自己，成為神的敵人。因此，神用祂的謙遜摧毀了人的驕傲，救恩就是神的謙卑，祂以自謙自卑攝取人性，將人從魔鬼的奴役中拯救出來，使人重獲自由。不僅賜予人自由，且「使人成為天主」(D15:50)。

謙卑的美德具有智力性，就是認識自己與認識神，使人做出正確的分辨。謙卑也有意志性，就是願意放下自己的意志。它具有行動性，就是立刻施予當歸給萬人的。謙卑彰顯那在神眼中正確的價值，它使人認識人的無有與罪的束縛，以及認識神的存有與無限的愛，使人自謙，渴慕神的愛。

一個謙卑的人善於明辨(D9:27)。謙遜的人能隱藏自己的美德，用一切方法，以自己的生命與時光來榮耀主，並且按照神的方式來服事。對得著謙卑的人而言，不論苦難或歡樂、順境或逆境都能使他們看見神的旨意(D77:205)。

2. 順服（或服從）：謙卑的夥伴

《對話錄》的最後一篇講論（D154-165）在談論服從。服從有如一把開啟永生之門的鑰匙。⁸¹⁶《對話錄》155章，將服從形容為皇后，稱它堪與貧窮皇后相匹配(D155:513)。服從使靈魂結滿生命

⁸¹³ 「人靈可以依偎在基督胸懷中，從祂吮吸德行的奶水，這奶水含有聖寵的生命。他也會在我的天主性內，品嚐一切德行的甜蜜。」(D96: 266-67)

⁸¹⁴ McDermott, *Catherine of Siena*, 99.

⁸¹⁵ 「德行是在愛情懷中孕育，並在近人身上彰顯出來。……除非透過近人，否則德行就不是完美的，也不會產生果實。」(D12: 35)「有如婦人懷胎，必須生出來，展示在眾人面前，因此，人靈藉著向近人施行愛德，生出德行之子，顯示在近人一般或特殊的急需上。」(D12: 35)

⁸¹⁶ 「服從主要的任務是：當開門的鑰匙，因為由於第一個人的背命，天門被關閉了；又因我的唯一聖子—無玷羔羊—的謙卑忠實的服從，開啟了長久關閉的永生之門。」(D163: 550)

的果實。服從也是喜樂，他寧靜而勇毅，恆心持久，與天國有份。服從具有極大的權柄，沒有人能成為它的主人，因為它已經從感官私慾的奴役中得到解脫(D155:514)。相反的，不服從的人活在驕傲與自私之愛中，並且連帶與其它的美德相隔絕，導致一個不服從的人至終進入永罰(D154:509; D156:514-5)。服從最具體的特徵就是迅速的行動力，⁸¹⁷這也是凱瑟琳對神的態度。無論神要她在那裡，她都說「我願意」(voglio=I will it)(D13:41)。⁸¹⁸

3. 明辨：美德之光

明辨是一項美德。⁸¹⁹在凱瑟琳的著作中出現了六十次。⁸²⁰明辨出於愛德，讓一個成全人的行動產生合宜的平衡。明辨也是一種認識自己的真知識，又使人在萬事上都看見神的眷顧與仁慈，因而對神的旨意做出正確的回應。也就是說，明辨的美德乃是對事物做出正確的評估、解釋與回應，看出每件日常事件都有拯救的意義。⁸²¹

真知識能提供合宜的方向，讓愛的情感有正確的對象。它能指引並滋養愛，這愛也能增加信德與理性，為雙方帶來互惠的循環。愛跟著理解，越認識，越愛，越愛，就越認識(D85)。⁸²²

明辨也能教導人如何分辨價值。愈能明辨，就愈能避免去注意次要的，或者以錯誤的工具來達到目標，而是清楚看見神的心意是使人得救、成聖與分享祂的生命。一個明辨的人活在真光中，不會假借任何藉口犯罪。⁸²³

⁸¹⁷ 「許多人的服從是那麼迅速，他們的靈魂彷彿成了服從的化身，他們從不問理由，也不探詢是誰出的命令？為何出此命令？只要命令一出口，就用信德之光去了解上司的心意。因此，真正服從的人，服從上司的心意勝過服從他的話語，認定上司的意願，就是我的意願。」(D165: 554-56)

⁸¹⁸ 「我願意祢以祢非受造的仁愛憐憫祢的子民！」(D13: 41)在《對話錄》的〈總序言〉也提到：「我願意」也是凱瑟琳對自己、對收信者、對教宗、甚至對神說話的特殊口頭語，反應出她切願承行神旨意的結果，她切願神的旨意被順服。因此，「我願意」乃是因為這是神的旨意。參聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，頁（三十五）。See also Noffke, *Catherine of Siena*, 56.

⁸¹⁹ 在迦賢的《教父輯錄》提到，明辨是修士的重要美德，能保守人不過於狂熱的追求完全，使他維持合宜的平衡。迦賢提到，「明辨是訓練修士在兩極取其中，既不偏左，也不偏右。」See Regis Appel, OCSO, “Cassian’s Discretio—a Timeless Virtue,” *American Benedictine Review* 17(1966): 24, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 98.

⁸²⁰ 明辨 (discrecion) 原來的含意是指：謹慎、斟酌、區別的意思，在《對話錄》中，明辨還有鑑別、辨別、識別之意。參聖女加大利納口述編撰，《對話錄》，25.

⁸²¹ Sandra M. Schneiders, “Spiritual Discernment in the Dialogue of Saint Catherine of Siena,” 49.

⁸²² Crazia Mangano Ragazzi, “The Central Role of Discretion in Catherine’s Spirituality,” in *Obedying the Truth: Direction in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena* (USA: Oxford University Press, 2014), 174.

⁸²³ 明辨「擁有不受騙的明智……，以真正的謙德，以明智躲過和逃避魔鬼及受造物的一切陷阱。人透過這道溫柔、榮耀的明辨之光，認清了自己的脆弱，他踐踏世俗，輕視世俗。」(D11: 34)

明辨有如刀，在屬靈的不同階段披荊斬棘，拔除罪根，活化良心，從最初的分辨真理與謊言，罪與美德的差別，進而使不完全的靈魂被光照，認識試探與罪的差異，讓靈魂越來越能識破屬靈的自我中心，省察自己是否看重安慰過於賜安慰者，以致讓生命達到愛神與愛人的平衡。

分辨是在行動中認識真理與愛真理，並且使靈魂的三種能力，在愛中進展。⁸²⁴凱瑟琳看重與鄰舍的關係需要明辨的美德。明辨沒有限制人對神的愛，但對愛鄰舍卻提出限制，因為愛鄰舍必須是經過衡量與有秩序的愛，讓行動能根據價值的衡量而行，也就是說，不可用罪惡之名來助人。⁸²⁵

質言之，一個人在他與鄰舍的關係中要懂得不讓自己被拖進罪中，⁸²⁶也不應強迫鄰舍按照神的路來走，雖然看起來是在愛鄰舍，其實是讓自己成為他人的最終判官，剝奪了神的特權，助長驕傲(D102)。

成全之人得著明辨，明辨的相反就是不知分辨或妄斷(D31:86)，妄斷是以惡意來解釋神隱藏的旨意，認定神做的不是出於愛。妄斷鄰舍的作為會導致仇恨(D93:235-6; D34:90-1)，使人受到聖靈的審判。⁸²⁷

最致命的妄斷是當一個人臨終時妄斷「自己的罪惡大過神的仁慈」(D37:96)，不肯仰望主的寶血與其中的仁慈，因而失去得救的可能，這是最嚴重，也最讓主痛心的事。

4. 愛德：美德之后

成全之人會披上愛德的婚袍，愛德使人預嘗永生，也是唯一可以帶入永生的德行(D160:537)。⁸²⁸人一旦認清神的慈愛，就能藉由中介或不經中介⁸²⁹去愛神的慈善(D7:19-20)。這種愛會在鄰舍中顯出效果。鄰舍就是神放在我們中間的中介。經由中介的愛，

⁸²⁴ Ragazzi, "The Central Role of Discretion in Catherine's Spirituality," 179-80.

⁸²⁵ 正當的愛德是：決不可因替近人行一善事，而使自身受到罪惡的傷害。即使犯罪能拯救整個世界免墮地獄，或可獲得某些特殊的大德行。借用罪惡之名來實行一種德行或幫助近人，都是不合法的(D11: 33)。

⁸²⁶ 神提醒凱瑟琳：「妳真的想要達到心靈完全的純潔，絕不受壞榜樣的牽絆，不因任何事而憤慨嗎？就該常常藉著愛情與我結合。」(D100: 285)

⁸²⁷ D35: 92.

⁸²⁸ D160: 537.

⁸²⁹ 不經中介就是直接愛神，不考慮自己的利益，經由中介乃是了解德行與神的關係，理解要恨罪愛德才能討神喜悅，因而透過愛鄰舍來愛神(D7: 20)。

能證實我們真的愛神，擁有神恩典的一個記號就是：活出以渴望來為鄰舍祈禱的生活(D7:21)。⁸³⁰愛能使人在受苦時不以為苦，反以為喜樂。成全之人不是在無奈中受苦，而是在喜樂中受苦。⁸³¹也因此，「患難是一個標記，能證明靈魂的愛德是成全或不成全。」(D145:467)

5. 忍耐與勇敢剛毅：美德之顛

忍耐是凱瑟琳最高舉的美德，也許是她個性中最難實踐的。忍耐是愛的精髓，也是靈魂是否處在恩典與真理中的判斷標準。⁸³²所有美德都可能會有偽裝，但忍耐卻是所有德行的試金石。透過忍耐可以看出德行是否活潑成全，而忍耐是藉由認識自己與認識神而產生(D95:264-5)。在所有殉道聖人身上都能看見忍耐的美德。它是在靈魂與神聯合的最後階段才實現的。⁸³³忍耐、剛毅與恆心之人將從主的手中獲得榮耀的冠冕。⁸³⁴

五、靈命塑造的集體面向與外展面向

(一) 靈命塑造的集體面向

屬靈的成長有集體或水平的面向。神提醒凱瑟琳，沒有人能孤立的走在橋上，必須有兩、三個人結伴同行(D54:144)。即使到了天堂，集體的面向也沒有停止，因為蒙福的靈魂會分享彼此的福樂，永遠在愛的聯繫中。這愛確保聖徒在天上能與曾在地上所愛之人永遠在一起，並且他們會繼續渴望地上靈魂的得救(D41:103-5)，⁸³⁵反映出信經中「聖徒相通」的教理。⁸³⁶

同樣的，在《對話錄》也提到，所有的德行與過失，都要藉由鄰舍才能產生。這鄰舍包括自己本人（本人是自己最主要的鄰

⁸³⁰ 「你們會由甘飴熱情的渴望，為近人結出許多聖善祈禱的果實、及尋求我的光榮和眾人的得救。」(D7: 21)

⁸³¹ 「假如他能明白的話，就沒有任何事可阻止他用熱情及喜樂的心去忍受痛苦了。」(D145: 469)

⁸³² 「忍耐正是安坐在剛毅磐石上的皇后；她是常勝軍，從未被打敗過，她從不孤單，常有恆心作陪；忍耐是愛德的精髓，她可以表達出那件愛德婚禮的禮服；如果這禮服（愛德）是有瑕疵、有破洞的，馬上就會由不忍耐揭露出來。」(D95: 264)

⁸³³ Graef, *The Light and the Rainbow*, 258.

⁸³⁴ 「忍耐是常勝軍，剛毅與恆心是他的夥伴，他常常得勝凱旋而歸，他赴戰場，然後回歸於我，我要獎賞他所有的勞苦，這些勞苦要從我手中領受榮耀的冠冕。」(D77: 206-7)

⁸³⁵ McDermott, *Catherine of Siena*. 132.

⁸³⁶ 使徒信經提到的聖徒相通在中世紀天主教會形成天上聖徒為煉獄的靈魂代求，以及他們的善行與功勞也彼此分享等想法，凱瑟琳也脫離不了這個時代的影響。但更正教僅相信死後的聖徒與地上的聖徒因基督的救贖同屬一個身體，基督徒可紀念聖徒的美德懿行，但死亡有如深淵隔絕，也無法彼此代求。

舍)，並且以關注自己為首要(D12:34)。愛德也分普遍與個別的。普遍是愛人如己，以祈禱幫助、話語規勸、按需要助人(D7:21)。而個別則是根據個人的需要來提供幫助。⁸³⁷

愛神是透過愛鄰舍來實踐(D60)。神對凱瑟琳說，你不能回報我的愛，你只能透過愛鄰舍來回報我(D7:89)。事實上，愛鄰舍所用的愛是與愛神的愛是同一種愛。因此，愛神就必須彰顯在愛鄰舍的行動中，從中激勵人靈尋求鄰舍的救恩，帶出禱告與傳福音的行動(D7:21)。⁸³⁸

主會將各樣的德行分施給不同的人，雖然德行之間是互通的，因為所有德行都是連結為一體。但神會給每個人有一個主要的德行，或是愛德、或是義德、謙遜、信德、明智、忍耐或勇毅(D7:21-22)。就像主將不同的生活必需品給不同的人，為要使他們實踐愛德，主也將不同的主要美德賜給不同的人。

德行須經由近人證實，也經由近人操練，特別是透過人最不想要的處境中來鍛鍊與模造，⁸³⁹使德行加旺，化仇恨為善良。凡此均突顯出靈性之旅的集體面向。

(二) 靈命塑造的外展面向

凱瑟琳看見基督的肋旁不僅是餵養她的避風港，它也呼召她來反饋人群。凱瑟琳雖然抗拒走出房門外，卻一再被呼召進入教會與公共事務，在救靈渴望及普世之愛兩方面顯出靈性卓越者的外展情懷。⁸⁴⁰

1. 靈魂得救的渴望與使徒的服事

整本《對話錄》都洋溢著拯救靈魂的呼聲。在《對話錄》的尾聲，神讓她看見，這種拯救靈魂的渴望是出於天父。神渴望靈魂得救，因此成全之人也會渴望得人如魚。⁸⁴¹

⁸³⁷ 個別的協助就是協助對那些接近我們的人，用言語、道理、善行的榜樣，並在其他需要上幫助他(D5: 15)。

⁸³⁸ 「透過與我結合的愛，會迫使他去愛近人，繼而他的心願會延伸到切願拯救整個世界。……因著愛德的情懷，普遍會對一切理性受造物表現愛心，並盡力注意周遭近人的個別急需。按著主所賦予的各種恩寵協助近人。」(D7: 21)

⁸³⁹ 「受到近人凌辱證明他能否忍耐，藉由驕傲者，證明他的謙遜，藉由不信者，證明信德，在沒有希望的人身上，看出他的望德，藉不義者，證實他的義德，藉著殘酷者，看出他的仁慈，在暴躁易怒者身上，看出他的溫良和善。」(D8: 23)

⁸⁴⁰ Noffke, *Catherine of Siena*, 56.

⁸⁴¹ 「藉著聖靈這位忠僕的恩典，所有忠僕透過愛與祂聯合，就成為第二個被釘的基督，就能用受

要如何捕獲豐盛的魚？凱瑟琳聚焦在兩段經文的解釋（路 5:4-8，約 21:1-8）。若要捕獲靈魂，有賴靈魂中的三種能力完全和諧。當人的身心靈都能和諧成長，他的整個生命就是一首美妙樂音，能以生命的影響力吸引人信主。渴望榮耀主的人不會以得著少數人為滿足，而是渴望普世的人皆得救。救靈的工作不僅是全人的投入，也是整個大公教會的合作，在當中向歷代教會的智慧看齊和學習。

2. 愛神所愛：對整個受造的關注

熱愛真理的人，對普世大眾和個人都有助益，這樣的愛是具有延伸性的，甚至能關注整個受造界。凱瑟琳看見，整個世界都在神的手中 (D18:55)。因此，成全的人能愛神所愛，恨所所恨。神使一切井然有序，並供應人的需要 (D140:442)。神照顧所有的受造，餵養空中的鳥、海中的魚與地上一切牲畜，「就連乾木頭的蛀蟲都是神所餵養的」 (D141:446)。同樣的，所有人也在神愛的秩序中，在不同的境遇上、不同的階層上，成為神的管家（管理人） (D8:22-3)。正如 G. Getto 提到，在凱瑟琳的眼界中並無獨善其身的封閉思維或個人主義。她看重靈魂的救恩、教會的改革，與普世的宣教，以及對信徒與不信者流露和平。她關注的不僅是神與聖徒，還有鄰舍、教會與整個世界。⁸⁴²

MGST

苦、祈禱、言語與聖善的生活充當中保，成為表率。他們也都是捕捉人靈的釣餌，在右邊撒網，將人靈的魚拖上岸。」 (D147: 473)

⁸⁴² Giovanni Getto, *Saggio letterario su S. Caterina da Siena* (Firenze, 1939), no page number is given, cited in McDermott, *Catherine of Siena*, 222.

第四章

兩位密契者之比較

第一節 兩位密契者共同的背景

傳承大公教會的神學與靈修傳統

從兩位密契者的經典可知，兩人明顯受到早期與中世紀教父，以及中世紀中期愛的密契主義，與中世紀盛期流行的情感靈修的影響。Turner 提到，茱利安的作品反映出奧古斯丁、大貴格利、威廉提瑞、維克多的理查與偽丟尼修的影響；⁸⁴³Noffke 則分析，凱瑟琳將奧古斯丁、迦賢、階梯約翰、大貴格利、伯納德、方濟、多馬·阿奎納的思想融入她的神學中。⁸⁴⁴兩者的密契生活也都落實了中世紀修道主義的精神，她們熟諳靈閱的讀經方式與寓意式解經的路徑，將它應用在神視文本，以及對密契經驗的解讀。

一、修正安瑟倫的滿足論

十二世紀安瑟倫法庭式的贖罪論影響十四世紀的講台信息偏向神的公義與審判。在中世紀盛期，基督在十架被刑求的形象遍及教會的藝術圖像，信徒普遍想以苦行或補贖來挽回神的憤怒，對這位公義的神充滿恐懼，並轉而投向慈悲的馬利亞尋求代求與憐憫。因此，茱利安極力想將人們的恐懼轉為愛，她從愛的角度重新詮釋道成肉身的贖罪論(LT9:22.83-5)，使基督的十架救贖不再是法庭式的償債，而是神與人之間充滿愛的神祕聯合。

凱瑟琳原本在補贖論的影響下，願意以自身的受苦為百姓贖罪，但神卻啟示她，必須以無限的渴望與痛悔才能贖罪，要能贖罪的不在於人的受苦，而是透過耶穌基督的愛，所有的渴望與德行才有價值。克苦補贖當不是目的，而是通往德行的手

⁸⁴³ Turner, *Julian of Norwich: Theologian*, ix.

⁸⁴⁴ Noffke, "Introduction," in *The Dialogue*, 10.

段。這些都意在糾正當時信徒流於行為與善工，缺乏真實的悔改，只強調刻苦禁慾，以取悅神的錯誤做法(D3)。凱瑟琳的救恩論雖有安瑟倫贖罪論的影子(D135:425-6,D22:61)，卻更強調神的愛，而非殘忍的公義或仇恨(D14:46)。她甚至更進一步呼應東方教會的「神性化說」，以它作為救恩的目標(D13:43)。

二、浸淫於修道生活的靈修操練

(一) 活出修道主義的精神

兩位密契者的生活模式展現出本篤修規恆居、日進於德與服從的精神。茱利安幽居在隱室中，按著近似《修女誡律》的規則生活（恆居）。她教導靈魂藉著基督與三一神連結，並據此生活，以便讓感官靈魂不斷歸向神（日進於德）。她認為，此生的苦難是出於神的愛，因此，要以補贖的精神面對人生的禍福起伏，以謙卑接納現實生活的苦與樂（服從）(LT15:64.171-4; 16:77.195-7)。

凱瑟琳只有三年的隱居生活，離開隱室後，她大半時間都在為憐憫、傳福音與和平的任務而奔忙。但她卻教導要回到自我認識的斗室修德，也就是恆居於心靈的斗室（恆居）。她在橋樑的道理更提到，靈魂沒有靜態，不是前進就是後退（日進於德），她也看重成德之路上的謙遜、明辨與服從美德。由這些方面看出，兩者的密契觀真實活出了修道主義的要求。

(二) 熟悉靈閱的讀經方式

本篤會規要修士按照靈閱的方式來讀經，兩位密契者高度熟悉這個讀經法，並用它來反思一切的文本。

茱利安在領受神視後，就以靈閱的方式反覆默想神視的文本，包括被釘的基督與主僕的寓言，並在默想中，揉合聖經的意象與神學，大膽改寫奧古斯丁對《創世記》3章的詮釋，她的長版可說是對短版靈閱的成果。

凱瑟琳在《對話錄》不僅大量引證聖經，並採用靈閱的方式來解經，例如她對橋樑、大樹、麥丘與葡萄園的解釋，以及以寓意方式解釋「向右邊撒網」(D146:473-78)和「兩三個人奉主的名聚集」(D54:145-47)等等。

第二節 女性經驗的創意呈現

兩位密契者的屬靈經驗也反映出女性特有的關注，其中最明顯的兩個主題是血與母性。

一、血的關注

每個女性都很熟悉流血的經驗，女性密契者對基督的血有著敏銳的體會。她們注意基督的血有如女性的經血，代表傳宗接代的奧秘。血代表受苦，也代表生命。基督的流血是從死入生的過程，而女性生產時的流血與瀕死，也同樣帶來新生命。⁸⁴⁵

茱利安提到基督的血如此豐富，下到地獄釋放所有亞當的後代，從最深處拔起最大的根，讓靈魂與祂一同連結在天上，祂的血終結了人類的掙扎與哀嘆(LT14:51,143-4)，讓得救的靈魂生入基督的身體裡(LT4:12.68-9)。

凱瑟琳則被稱為「聖血的使徒」(Mystical Apostle of the Blood of Christ)。⁸⁴⁶她提到基督的聖血洗淨罪污、成為浴池、使人飽足，修復並塑造神的器皿(D134:421-22)。聖餐有如基督湧流的血，被藏在教會的酒窖中，預備將永生分施給所有得救者(D115:326)。

兩者對血的關注，反應出中世紀靈修認為血具有成聖的功能，以及軟弱的女性透過效法基督人性的受苦可獲得神的賜福，擁有異常的神恩。

二、母性的角色

雖然兩位密契者都是單身，凱瑟琳未婚守貞，茱利安可能寡居後守貞，但兩者都提出基督的母性角色。基督為母的角色是茱利安的基督論最具特色的詮釋。她將母親懷孕、生產，以及管教兒女的過程，用來比喻基督母親流血至死，帶出新生命，並且將兒女永遠放在祂的教會子宮中培育(LT57-63)。她在基督肋旁看見足以培育生命的血與水，正如女性在生產時流出的血

⁸⁴⁵ Renee Neu Watkins, "Two Women Visionaries and Death: Catherine of Siena and Julian of Norwich," *Numen: International Review for the History of Religious* 30, no. 2(Dec., 1983): 179-81.

⁸⁴⁶ Bernard McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, 197.

與水，兩者都在賦予生命。⁸⁴⁷

凱瑟琳則提到基督以聖餐餵養祂懷中的兒女，並且用奶媽例子來譬喻基督的母性。⁸⁴⁸

故此，兩位女性密契者雖無尋常母親的職分，卻因著與基督的聯合，體會基督母親的角色，本身也活出屬靈母親的典範。茱利安以隱室為子宮，為同儕基督徒懷孕她的靈修著作。凱瑟琳成為跟隨者的「媽媽」(Mama)，並留下了《對話錄》的教導。

有些人認為，中世紀的密契者強調神的母性，似乎要將神女性化，或女神化。但中世紀女性密契者並未脫離教會的父權架構，她們所默觀的基督仍是男性的身體。然而，當她們在女性的身體經驗中與神相交時，發現神不僅有父性，也有母性，神不僅道成肉身在男性的身體，也進入女性的身體內。如此，就讓基督教會對神的形象有了更平衡的觀點。而身為女性對事物的直觀與記憶的語言，也都是與神相交的有效路徑，她們的信息也彌補經院哲學式官方教導的不足。⁸⁴⁹

第三節 兩者神學反思的比較

《神愛啟示》與《對話錄》都呈現出高度的神學性，顯示兩位作者都看重神學教義的理性基礎，她們的教導也緊緊依附於教會的正統教導。處於中世紀的時代背景，兩者進行神學反思的過程以及所反思的內容有許多類同之處，但也有各自的差異性，以下將兩者在神學思想的異同之處依序比較。

一、兩者神學反思的方式

《神愛啟示》是建立在對神視經驗的反思，因此，茱利安明確提出她領受啟示的方式是透過身體的看見、屬靈的看見與心中的理解。這三者特別強調「看」，表達出中世紀將「看」

⁸⁴⁷ Jennifer A. Hudson, "'God our Mother': The Feminine Cosmology of Julian of Norwich and Hildegard of Bingen," *Medieval Forum*, ed. George W. Tuma and Dinah Hazl (San Francisco State University, 25th Sep. 2002. <http://www.sfsu.edu/~medieval/Volume%201/Hudson.html> accessed 4th Feb., 2013.

⁸⁴⁸ Gabriella Yi, O.P., "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire: Spiritual Motherhood According to St. Catherine of Siena," 17-19.

⁸⁴⁹ Jean Leclercq, "Preface" in *Julian of Norwich showings*, trans. Edmund Colledge and James Walsh (New Jersey: Paulist, 1978), xiv.

定義為不僅是身體的視覺，也包括屬靈的看與信心的理解。此外，茱利安解釋啟示的原則包括自然的理性、教會明確的教義教導，以及聖靈內在的教導。神所造的都是好，因此她看重理性，並且她強調她所領受的神視啟示是在教會教導的傳統內，與教會教導乃是出於同一個權威。她也主張我們受惠於聖靈與教會的教導，使我們能明白神明顯的旨意與隱藏的奧秘。⁸⁵⁰

凱瑟琳關於領受啟示的媒介強調超性之光的恩典灌注，她所領受的啟示大都處於神魂超拔的超性經驗，但她也不忽略本性的學習，認為信德使人擁有理性之光。這種理性之光加上祈禱中超性的光照，會比單單靠本性學習收穫更多。

兩位密契者都所採用螺旋式的論證，針對同一主題反覆來回從不同的角度做論述。唯一有別的是，茱利安的啟示是建構在她對神視啟示的默想與反思，她的螺旋論證是逐步深入，從基督受難的外在景象，到罪與受苦的哲學省思，漸漸進入神人的內在連結。她在理智上所要探究的是，罪的現實與神應許一切都將變好的矛盾要如何解決，以及神的判斷（神沒有責怪）與教會的判斷（罪人必然滅亡）該如何協調。

而《對話錄》則是建立在神對凱瑟琳四個禱告的回應，因此，神的回應隨著凱瑟琳的禱告逐步擴展，從個人到教會到普世。她並無特殊的神學問題要解決，她所關注的是非常實際具體的問題，亦即如何使神的教會革新，神的子民能聖潔，以便帶來普世的救恩。凱瑟琳的論證是在認識神（在基督身體之橋上高昇）與認識自己（回到自我認識的斗室）之間來回反覆。

就修辭而言，茱利安採用了中世紀解經的擬人法與提喻法，凱瑟琳也運用了許多專有所指的比喻，不過，相較之下，凱瑟琳的譬喻與意象似乎更加豐富與多樣。她們也都採用了戲劇性的敘事來解釋真理。例如：《神愛啟示》的主僕寓言（LT14:51.132-43），《對話錄》中大樹與麥丘的神視，與靈魂城堡的戰爭（D144:461）。

兩位密契者都相當執著於真理的追求。茱利安以二十年歲月探究罪與一切都會好的矛盾與主僕寓言的意義，而凱瑟琳則在禱告中不斷的向神求問，渴望神的回應。雖然她們都承認神的旨意有隱藏的部份，但就她們所能探究的部份，她們會不遺

⁸⁵⁰ 參本論文第二章第一節一（二）解釋啟示的原則。

餘力的想要尋求理解。

二、兩者的神論

(一) 神學主題：神的愛與神的真理

茱利安認為整個啟示的意義就是神的愛。因為神是愛，愛彰顯於基督的十架。凱瑟琳則強調神的真理，這真理就是認識神與認識自己，也就是神因著愛創造我們，並且出於神無限的愛，祂使我們成為祂的形象與樣式，要讓我們分享在神良善中的永恆。因此，神的愛與真理是一體的。神的愛彰顯於祂的護理（照顧）會一直堅持到底，使祂的真理實現在我們身上，這與茱利安所提到「一切都將會好」的應許有著類似的旨趣。因著真理的內涵是神的愛，兩人的神學主題都呈現出因著愛，一切都將會好的終極盼望。因著神的護理，即使在充滿荊棘的罪惡世界，神依然能摘取人靈的玫瑰。

(二) 十架神學：默想基督被釘的身體

在茱利安與凱瑟琳的著作中，基督被釘的身體是她們默觀的焦點。《對話錄》也聚焦於基督被釘的身體，但基督被釘的身體卻化身為罪河之上的橋，讓人在基督的身體上逐步登階。因此，默想基督被釘的身體實際是向人指出成全（成聖）之路。

雖然兩者都是默想基督被釘的身體，但茱利安強調的是基督道成肉身的徹底降卑，以及神向人慷慨豐沛的愛，凱瑟琳默想基督的身體則除了展現神藉基督所成就的救恩，也是呼籲人與基督同釘，效法基督，行走基督之橋。兩者都強調基督的受苦是出於愛，並且呼籲追求成聖之人不僅在忍耐中受苦，也在喜樂中受苦，以便達到靈魂的成全。

茱利安對受難基督的描述，不像凱瑟琳提到基督的腳與口的功能，而是重在基督的荊棘冠冕與基督的臉，以及基督身體的衰頹崩解，因此，比較側重在福音書歷史的重演。

如果茱利安透過被釘基督的身體，要讓人看見在受難場景中神隱藏的救恩計畫，鼓勵處於屬靈黑暗與憂傷的信徒對神的作為生發盼望；那麼，凱瑟琳則是鼓舞信徒通過基督被釘的身體，在屬靈的道路上效法基督，奮力向前，直達父神所在的天堂—寧靜海。

(三) 神的屬性與作為

茱利安與凱瑟琳都提到神的三一屬性，用家庭關係來比喻三一神是我們的父、母與主，而凱瑟琳則偏重與人靈對話的父神，以及十架基督的橋樑角色。雖然她也提到聖靈的工作，但她提到三一，主要是重在神的形象與靈魂三種官能的對應。因此，她更看重的是三一的功能性，而非本體性。

《神愛啟示》特別採用了「有禮」與「親切」這兩個在中世紀背景中別具意義的形容詞，描述神所賦予人的尊榮地位，以及神渴望與人建立親密溫柔的關係，神的「有禮」與「親切」是至高神對卑微世人破格的愛。⁸⁵¹凱瑟琳則強調神是瘋狂的戀人，在創造以先就愛了人類，並且出於愛而創造、出於愛而救贖，也因著愛堅持讓祂的真理實現在人身上。同時祂又是傷心的戀人，不斷忍受著人對祂的羞辱與背叛。她強調神的愛是如此無法言喻，使她如痴如醉，這種描述充滿激情，似乎要在讀者心中造成認知與情感上的失衡與衝擊。

凱瑟琳也用了許多比喻來描述神的其它面向，特別是用寧靜海比喻神原的無限與平安，用光描述神的真理，用愛火描述神的熱情，用鏡子強調在神裡使人認識自己等等。她也用太陽的光、熱與色彩三者不可分離來描述三一神屬性的合一以及神性與人性的聯合，反觀茱利安則缺乏這類具象性的比喻。

(四) 神與受造的關係

關於神與受造的關係，茱利安最著名的比喻是手掌上有如榛果的小物，雖然渺小虛無，卻是被神創造、保守與愛。這比喻一面強調受造的虛無，一面強調神對受造的愛(LT1:5.52-4)。

凱瑟琳也有類似的神視，就是世界在神的手中(LT18:55)，這個神視同樣強調神的眷顧、保護，以及世界在神的掌握之中。

兩者都強調人與世界都是出於神的受造，以及只有在神裡面才能獲得安息。但茱利安顯然更肯定物質與世物的價值，因為神參與在今世的日常生活中。反觀凱瑟琳卻更希望完全人能追求神貧的生活，因為貧窮皇后的國度更能帶來和平與滿足(D151:495-500)。

⁸⁵¹ 參本論文第二章第一節二(二)十架顯明三一愛的本性與行動。

三、兩者的罪論、基督論與救恩論

(一) 罪論

兩位密契者都受到奧古斯丁的影響，強調罪的本質是無有（非實存），罪是不合（不類似或抵觸）人的本性。茱利安認為罪是有益的，並非肯定罪有其存在的價值，或者抹除罪的嚴重性，而是她對罪有更現實的看法，強調人生在世不可能不犯罪，神容許罪在世上對人的救恩有其用處。雖然罪會妨礙我們與神的關係，也帶來人類最大的痛苦，罪是痛苦的鞭子，但在神的救恩計畫中，神可以扭轉罪，使不好的變好，以致不僅亞當的罪成為幸運的錯誤(felix culpa)，所有的罪都可以使人謙卑，認識自己與認識神。藉著基督的救贖，罪能帶來煉淨，使人渴望神的憐憫(LT13:27.90-2)，這是邁向完全的第一階段。

為了解除罪對人造成的威脅，她強調罪沒有實體，神沒有創造罪，罪是因為人運用自由意志選擇活在神以外，以致帶來混亂與災難，神卻將人犯罪的事實納入救恩計畫的情節。神的計畫本是使人與神聯合，這計畫不因人的失敗而受挫。儘管有罪的事實，但更大的事實是神將使一切變好。因為神在永恆中已預定基督的道成肉身，因此，亞當墮落造成的毀滅性命運已被基督道成肉身的拯救完全翻轉了。

她提到，神不會責怪人過於祂所加給基督的擔子(LT14:51.132-43)。神對人沒有責怪，也不需要赦免，並且祂會使所有不好的都變好。茱利安認為，我們會認為神是憤怒的想要懲罰我們，是因罪使人眼瞎，以致形成心裡的投射，以為神對我們發怒，但其實神是良善的，祂不會發怒，也沒有因我們犯罪而遠離我們，祂在我們心中工作，並等候我們尋找到祂。⁸⁵²她也認為我們不應過於看重自己的罪或他人的罪，而應當默觀受難的基督，重新看見神的愛與自己的瞎眼，拒絕讓憤怒掌控我們，更多與神連結，就能使我們內在擁有平安、愛心、忍耐與憐憫，不再對自己生氣，也不再論斷他人。基督徒要從每一次的犯罪跌倒學功課，讓每一次因罪而導致的痛苦傷口，因著痛悔與修德，更多的倚靠神，以致罪的痛苦能帶出天上的獎賞

⁸⁵² 「我們在神眼中不是死的，祂也永遠沒有離開我們，但祂不會讓祂充分的祝福在我們裡面，直到我們擁有充分的祝福在祂裡面。」(LT16: 72.185-7)

與榮耀(LT13:38.108-9)。

凱瑟琳認為罪是出於人的自由意志，罪使人離開真理，以致不認識神、也不認識自己。罪是出於無知，這無知是因著人自私的愛，一切的罪都是由私愛所致。人是因為愛而受造，因此，必須有愛的對象，但罪使人不愛應當愛的神，而依附於短暫的事物，受到感性私慾的驅動，這種不正常的自愛，使人對自己、對神、對罪的理解盲目，結出死亡的惡習。但神的愛卻超過人的罪，任何人只要在死亡的那一剎那受到良心的審判，願意承認罪是得罪神，並願意轉向祂，就永遠有得救的機會。真正可怕的罪乃是絕望，比賣主的罪還嚴重，因為絕望會妄斷自己的罪比神的仁慈更大，因而藐視神的仁慈，最後落入永罰(D37:96)。

凱瑟琳沒有提到神的憤怒，但她提到神的審判、地獄與永罰，也經常用兩相對照的方式，強調義人與罪人的兩極命運，以督促人選擇正確的道路。這很像是中世紀講道中常用的策略，用地獄的危險可怕來逼使人奔向救恩。儘管人到死亡的那一刻還有機會悔改，但她對人性能否做出正確的選擇似乎較為悲觀，因此她會一再提醒人，自由意志是成聖的重要關鍵。反觀茱利安更確信基督住在靈魂裡，人性裡有屬神的意志，渴望與神聯合。當然她知道教會的教導（強調神的憤怒，用地獄恐嚇把人嚇進天堂）與她所領受的啟示（神沒有憤怒）有衝突，但她將這兩者區隔為較低的判斷與較高的判斷，起初人可能出於害怕受罰而悔改，但隨著對神的認識增加，應當漸漸邁向較高的判斷，從懼怕轉為愛，從懷疑轉為信任，這才是成熟的信仰。⁸⁵³

（二）基督論

茱利安對道成肉身最有力的表達是在主僕寓言的戲劇性敘

⁸⁵³ Zachman 比較加爾文與茱利安對神的憤怒與神的愛的對照，加爾文強調用神的憤怒來框架神的愛，人必須體會罪的可怕，才能欣賞救恩的可貴，並且以多數人的命定滅亡，肯定少數選民蒙揀選的恩典，讓他們可以在邪惡的世界中得安慰。但是，茱利安卻拒絕神憤怒的看法，因為神的屬性是能力與良善，因此祂不會有憤怒。受難的基督啟示神的愛命定我們得救，因此我們應當拒絕神對我們發怒的想法，並看見真正的問題是我們的憤怒。當基督住在我們的靈魂裡，祂要挪去我們的憤怒，使我們更溫和、有愛心與憐憫，我們若看見這點就要停止憤怒，不再違背神的本性，讓自己落在論斷自己或他人的危險中。筆者認為凱瑟琳採用善惡對照的策略似乎較接近加爾文的作法，雖然這也是中世紀教會對信徒常用的講道策略。See Randall C. Zachman, "Hoping for all others, fearing for myself: John Calvin and Julian of Norwich," in *Reconsidering John Calvin* (New York: Cambridge University Press, 2012), 152-78.

事。這則寓言強調，基督進入到人性感官的經驗，使人性那因罪而分裂的實體與感官得以復合。基督不但是我們本性的母親，也是恩典的母親，我們在祂裡面分享了神性的生命。總的來說，茱利安的基督論不僅是針對救贖，更強調人與神、與自己以及與人的合一。⁸⁵⁴

凱瑟琳的基督論有傳統滿足說的元素，提到基督以神性賠補人性的罪(D14:47)，也有替代說的色彩，強調基督以義代替不義，但她最強調與神聯合的密契性(D13:43)。罪污染扭曲了神的形象，基督的道成肉身則是穿上我們的形象與樣式，不僅在有限的人性中結合無限的神性，以達到無限的賠償，更是為了使人成為神。因此，她的救恩論不僅是滿足論，也是神性化，使人成為另一個基督。並且她的滿足論不是為了平息神的憤怒，乃是顯明上帝的愛。

茱利安採用《約翰福音》的相互內住，來表達基督在我們裡面，我們也在基督裡。相互包覆使我們看見三一住在我們的靈魂裡，我們也在祂裡面認識自己的實體。

凱瑟琳提到「在血裡」，相當於保羅所說的「在基督裡」。血代表基督的恩典，所有的聖事都因血而有功效，其中最常提到的就是告解與聖餐，特別是聖餐。

兩位密契者的基督論採用了不同的意象，但都表示贖罪不僅是基督承擔我們的罪，也包括與神聯合，帶來人的神性化，使人恢復神的形象與樣式，這種救恩論更具全面性，也為她們的靈修神學奠定了穩固的基礎。

(三) 救恩論

1. 神的創造、護理與救贖

茱利安描述神的救恩計畫最具象的彰顯就是為母的基督。茱利安具體描述基督的三重母性如何實踐神的愛，以及它在我們身上產生的效應。⁸⁵⁵母性的基督論也貫穿於整個《神愛啟示》，讓人對十架上受難的基督，以及主僕寓言中的主人有了新的認識。

凱瑟琳對神救恩計畫的著墨比較多在 135 至 153 章天主的

⁸⁵⁴ 參本論文第二章第三節三、(三) 主僕寓言的罪論與贖罪論。

⁸⁵⁵ 參本論文第二章第三節五、女性基督論：基督為母。

照顧篇，她提到創造、救贖與護理都是神照顧（拯救）世人的行動，神對罪人的照顧甚至遠勝於義人。⁸⁵⁶

茱利安的基督為母論將創造、救贖與護理（培育）放在親子培育的過程，凱瑟琳則重在強調神對不同的人給予不同的照顧，這個照顧不但全面（包括義人與罪人）、持久，甚至延伸到來生（天堂與煉獄）。

2. 神義論：受苦的問題

(1) 受苦的目的與意義：茱利安從積極正面的角度看罪與苦難是一種「幸運的錯誤」(felix culpa)。人生的苦難或許是出於罪、缺乏對神愛的認知，或是出於隱藏的奧秘，但因著神對人的愛與救贖的預備，即使因罪受苦，仍是有益的 (LT16:70.181-2)。

凱瑟琳從神的護理看萬事都非偶然，並且每件事都是為了愛神者的好處，只是人往往因著盲目與妄斷，以致無法體會神隱藏的心意。神容許患難臨到人，是要人學習忍耐與謙卑，認識自己。逆境是神特殊的眷顧，受苦使人體會今生的有限，世界的虛無，因而信靠神的信實與保守，效法基督的受苦，產生美德，因為只有在需要考驗的環境才能顯出美德。所以受苦為要使人得到屬靈的好處與精神的財富，使人脫離罪，進入完全，並帶來教會的革新。⁸⁵⁷

(2) 如何面對今生的苦難？受苦也與人主觀的感受有關，茱利安提到我們會覺得艱難困苦，是因為對神的愛缺乏認知，看不見祂的全能、全智與全愛，有時過於注目自己的罪而感覺羞恥、沮喪，雖然那會讓我們謙卑，但也有可能讓我們對神產生敵意，因而反對真理。因此，我們應當讓自己停留在愛中，相信神的愛，持守在盼望中，因為愛有能力與智慧讓我們謙卑，使我們相信上帝能赦罪，也願意我們赦免自己的罪 (LT16:73.187-9)。茱利安建議，在受苦時要定睛默觀基督受難的臉，就能體會祂的愛，相信祂的能力，以致我們能在患難中

⁸⁵⁶ 參本論文第三章第三節二、(二) 救恩論：神的照顧（護理）。

⁸⁵⁷ 同上註。

忍耐，⁸⁵⁸甚至喜樂。⁸⁵⁹

茱利安對人性有非常務實的看法，認為人活在有限的時間中會一直犯罪，也必然會有災禍，但我們擁有神的幫助與安慰。神的目標是要帶我們進入天堂，渴望與我們聯合 (LT16:80.201-2)。因此，我們在今生，要像園丁般殷勤的澆灌、挖掘，使我們較低的本性（感官）被帶往較高的本性（實體），正如神也不斷在我們裡面工作那般。

凱瑟琳則提到聖靈是義人的母親，會以神的愛餵養他們。那些渴慕完全的人在受苦中忍耐，也在受苦中喜樂，因為他們看見。神渴望藉由鍛鍊使他們成聖。

不論是在中世紀末或者今日，受苦是人在有罪的世界必然的遭遇，這兩位密契者透過默觀受苦的基督，發現受苦的積極意義，視苦難是出於神的愛與智慧，也是神用來形塑靈命與培育美德的環境。雖然人的本性不喜歡受苦，也看不出受苦的價值，但是，如果定睛於基督能使我们不再逃避受苦，而是以忍耐與喜樂去迎接它，看見這苦難有罪的世界也是我們能榮耀神的世界。

四、兩者的人性論

茱利安認為人是按照神的形象與樣式所造，靈魂乃受造的三一，反應非受造的三一神，以致人在未造以前就已經蒙神所愛，並且與神的實體聯合。即使神的形象因罪受損，卻仍然未失去人性的尊貴。基督的道成肉身不僅恢復神的形象，也使在恩典中再造的人變得比未墮落以前更好。她也肯定身體的重要性。人受造有靈魂與身體，身體與靈魂組成完整的人性。靈魂具有超越性，可以與神有位格的相遇，身體乃塵土所造，是短暫與物質的。但人需要透過身體，才能使靈魂成為神的居住。因此，身體在神的救恩計畫有其價值，是完整人格的一部份。基督道成肉身，肯定了肉身的價值，也肯定所有物質受造的價值。

⁸⁵⁸ 「在我們痛苦與遇難的時候，祂顯示受難與十架的臉，幫助我們藉著祂蒙福的美德忍耐。」(LT16: 71.183-5)

⁸⁵⁹ 「藉著祂的幫助，謙卑的主顯明祂的忍耐，在祂困難的受難中：也是祂在受難中的喜樂與滿足，因著愛，祂顯明這個在榜樣中，我們應該高興的承擔我們的痛苦，因為這是最能取悅祂，與對我們有無盡的好處。」(LT16: 73.187-9)

茱利安對人性有非常神祕的解析，她提到人性中有實體與感官，我們的實體是較高的本性，這實體在永恆裡愛神、認識神，彼此緊密聯合，不能分離。但我們的感官卻是較低的本性，感官是在人身體與靈魂結合時而有的，它往往遠離神，造成實體與感官在人格中的分裂，也使我们與神、與自己、與世界的關係出現衝突，它讓我們不認識自己本性（在實體中）的真正渴望乃是神。因此，三一的第二位道成肉身分享了我們的感官性，帶來人性中感官與實體的聯合。我們在基督裡，就能認識神，也認識在神裡面的自己。基督的生命進入我們裡面，就能喚醒我們看見自己屬神的意志，以及我們真正的渴望乃是神自己。藉著恩典的吸引，我們將越來越聚焦於神，讓屬神的意志取代自我中心的獸性意志。

凱瑟琳也主張靈魂是按著三一神的形象所造，但她更具體說出靈魂的三種官能乃是受造的三一，反映三一神的形象。人的記憶對應父的能力，人的理解對應子的智慧，人的意志對應聖靈的良善或愛。她也意識到神的形象，也就是靈魂的三種官能因罪受損，使得人的記憶、理智與意志都遠離神，充滿自私的愛，對感性私慾的偏好，以及對神、對自己理解上的瞎眼盲目。因此，需要透過基督的救贖，以恢復神的形象，使這三種靈魂的功能恢復正常。

在這恢復的過程中，人需要不斷回到自我認識的斗室，謙卑恆久地默觀被釘的基督。⁸⁶⁰比較茱利安與凱瑟琳的人性論，雖然兩者都受到奧古斯丁的三一論影響，認為靈魂乃受造的三一，反映非受造的三一。但茱利安更看重靈魂在實體上與神的聯合，以及透過基督道成肉身使分裂的人性實體與感官聯合。她強調的是恢復與回歸人真正的本性。而凱瑟琳對感官似乎沒有好感，認為感官影響人理智與意志的選擇，導致三種靈魂官能的失序。因此，她主張應當藉由真光恢復人的理智，以便重新主導意志的選擇，讓靈魂的三種官能恢復團結。

茱利安主張神的形象的恢復與再造，是透過在禱告中默觀，從較低的感官邁向較高的實體。以較高部份中的屬神意志來掌控靈魂的動向。凱瑟琳則強調回歸自我認識的斗室，這似乎也

⁸⁶⁰ 參本論文第三章第三節四（三）至（四）與第四節二（四）。

類似茱利安在靈魂的默觀中認識神與認識自己。但茱利安所強調認識自己的本性是指認識自己在實體上與神聯合，認識真我的本性，以致持守在神的愛中，藉由與神的密契聯合帶來轉化，她的認識自我乃認識自己的真我，似乎更有密契性與本體性。而凱瑟琳的認識自己則是認識自己的無有，以及認識在神裡面的存有與救贖，比較偏重道德性與功能性。

五、兩者的教會論

茱利安的教會論主要是由母性的基督論延伸至教會為屬靈之母的功能，執行養育、培育與管教的使命。對凱瑟琳而言，教會是基督的身體，包含聖職人員組成的奧體與一般肢體。教會的生命體乃是連結於真葡萄樹，彼此互相連接的葡萄園，並且教會是保守聖血（救恩）的酒窖。地上的教會延續基督的使命，成為橋與道路。凱瑟琳非常看重洗禮、聖餐與告解等聖事對靈魂的影響，特別是洗禮與聖餐(D66:173)。

凱瑟琳處於教會的政治圈，很看重教會的組織階層，強調信徒需要順服一切聖職人員的權柄(D120:348-9; 116:327)，會士也應當順服他們的長上。她將天上的教宗（基督）與地上的基督（教宗）緊密聯合(D154:507,509)。她一方面鼓吹革新聖職(D113:312)，另一方面則嚴格警告世俗人不要攻擊逼迫聖職人員，因為那形同敵擋主(D115:326)。反觀茱利安由於身在隱室，她的生活領域相對單純，因此，對這些改革的議題並無評論。

六、兩者的末世論

（一）死亡與魔鬼

茱利安領受神視是在瀕死的處境中，她在神視中見證了基督死亡的過程，以及魔鬼在她病重時的恐嚇伎倆，但信徒一起禱告可以勝過牠。⁸⁶¹

凱瑟琳也提到人臨終時魔鬼會在旁窺伺，以醜陋的相貌或幻象要使人害怕，但人的良心也會在那時向他展示一生的罪惡，使罪人因羞愧而悔改。對惡人來說，這是一個極其恐怖又黑暗的過程，他們猶如缺乏裝備的戰士不知所措。但他們若願意誠心領受告解聖事，神的仁慈仍會使他得救(D132:407)。但若不倚

⁸⁶¹ LT16: 68.178-81.

靠聖血誠心悔罪，反倒硬心絕望，就只能進入永罰(D38:96)。死亡是人生重要的分界點，生命在什麼狀況下結束，靈魂就會停留在這種狀態。

茱利安嘲笑魔鬼的徒勞無功，牠雖忙於帶給人災難，但神卻藉由這些事使得救者得獎賞。凱瑟琳同樣強調魔鬼的軟弱，除非神或人的自由意志允許，否則牠無法得逞。因此，魔鬼只是神的差役，在地獄折磨永罰者的靈魂，執行神公義(D82:219)，並且在今生成為神用來考驗真德行的工具。

綜合茱利安與凱瑟琳對魔鬼的描述，可以了解中世紀的人們對魔鬼的看法非常具象。但這兩位密契者卻不像同時代的人對魔鬼充滿恐懼，也沒有誇大魔鬼的作為，因為魔鬼不過是神成就祂旨意的工具。她們深信，只要藉著正確地運用意志，以神的聖言裝備自己，並倚靠聖血的功效，得救者就足有能力對抗魔鬼。她們也深信，神的救恩足以拯救所有人，並且期待所有人即使在面對死亡時，仍要把握最後的機會來歸向神。

(二) 天堂、煉獄與地獄

在茱利安的時代，教會官方認為少有人能死後直接進入天堂，多數人必須先進煉獄。至於異端、不信者，以及那些未能活出基督徒生活的人，都將滅亡(LT13:32.98-100)。茱利安在神視中並未看見煉獄與地獄。因為在神視中，基督的血已經征服地獄的權勢，並湧流於天堂，神的救恩足以供應地上的所有人，沒有人應該在救恩之外(LT4:12.68-9)。並且我們的實體已經在永恆裡與神連結，被安全的保守在基督裡。因此，她更多以天堂的福氣來鼓勵信徒忍受今生短暫的受苦(LT4:12.68-9)。她不是普救論，她也不想用地獄或煉獄將人嚇進天堂，而寧可選擇鼓勵人在今生忍受苦難，行完當行的補贖與悔過，如此就足以獲得來生的獎賞。

凱瑟琳則看重天堂，提到神的照顧延續到天堂，在天堂人對神的渴望能得到完全的滿足，並且靈魂會持續渴望神。在天堂的靈魂是以愛相連結，並且在愛中增長。他們不會再犯罪，因為與神的意志緊密結合，並且能為在世的朝聖者代求。

茱利安對於地獄與煉獄沒有過多描述，但事實上，就連天堂她也沒有太多著墨，因為她所看重的是與神聯合，選擇耶穌

為天堂，而不是未來去那裡。而凱瑟琳對天堂、地獄與煉獄的看法大致反映了當時的官方教導。但是她對天堂有著強烈的渴望，期望在脫離身體的狀態中與神聯合。

第四節 兩者靈命塑造的比較

《神愛啟示》與《對話錄》都是以信徒的靈命塑造為目的。茱利安看見三一參與在形塑人靈，要使人靈成為神的居所 (LT16:67.177-8)。《對話錄》也提到，神的目的是要藉著真理來轉化人靈，使他成為另一個基督 (D1:1-3)。兩位密契者置身於中世紀的靈修傳統，將靈命塑造的目標定義為與神聯合，但因兩者的處境與對象不同，以及她們自身獨特的靈修經驗，因此，也呈現出不同的靈命形塑風格。

一、靈命塑造的媒介

茱利安的靈命塑造源自她的臨終經歷，在其中透過身體看驗的圖像式的教導，並學習分辨與神的對話。她的受教經驗不只限於神視的時刻，也包括在隱室中長期的默想，以及在隱士的教牧服事中所進行的實踐反思。因此，她的靈修神學具有教牧的實踐性，而她的教牧實踐又對教會教導帶來挑戰。

凱瑟琳的《對話錄》則顯示，人靈是在日常彌撒的禱告中被形塑，對自我以及神的認識也隨著禱告的進程而逐步進深。⁸⁶²神與人靈之間的對話有如教學的過程，這過程透過人靈的探問而逐步擴展。⁸⁶³神作為教導者也根據人靈的學習官能（記憶、理智、意志、情感、行動），採用多種的教導策略，以促進人靈的學習。⁸⁶⁴

兩位密契者靈命塑造的處境均將神與人靈設定為彼此互動的教師與學習者。比較起來，《神愛啟示》的基督較主動引導學習，提醒學習者（茱利安）留意神視中的細節，《對話錄》中的人靈則比較主動，不斷提問，引發神不斷去擴展和深化祂

⁸⁶² 參本論文第三章第四節一（一）進入靈修三路的禱告。

⁸⁶³ 參本論文第三章第四節一（二）探問的實踐。

⁸⁶⁴ 參本論文第三章第四節一（三）學習神的教學方式。

的解釋和回應。《神愛啟示》所用的教學策略是深度的看與反思，重在冷靜的內視與內省，而《對話錄》所用的教學策略則更多元化，也更具激情的表達與行動力。

兩位密契者的學習空間有很大的差異，茱利安的學習空間是在她所生活的隱室，凱瑟琳的學習空間則是「自我認識的斗室」，大半時候是一個想像性的空間。

兩人的形塑媒介都是為自我認識與認識神，都強調要在神裡面認識自己，正如要在靈魂裡認識神。但兩人的目的不太一樣，茱利安強調藉由感官與實體的合一，讓神居住在靈魂裡工作，使我們敏於聖靈祕密的觸動，因信而擁有平靜安穩，足以對抗困難的力量，凱瑟琳則更多強調因著自我認識而謙卑，進而培養美德。

二、靈命塑造的屬靈進程或階段

(一) 神人關係與靈命的進程

《神愛啟示》沒有明確提出屬靈旅程的階段或成長的步驟，而是從神的救恩計畫來理解神是起頭與終點，並在這過程中體驗三一更新萬有的工作。

與此相較，凱瑟琳也提到人靈將回歸於他的造物主(D165:558)。她將屬靈發展的階段做明確的區分，每階段有對應的神學美德。伴隨著靈命的成長，人從奴隸、僕人、朋友，轉變為兒女，亦即另一個基督。⁸⁶⁵

茱利安是以父、子、聖靈三位格的工作來描繪靈命發展的三階段，三位有其階段性的特殊任務，人靈則配合三一的工作被包覆在三一裡。因此，人與神關係的成長是以相互的內住來表現，而非線性的成長。也因此，茱利安更看重神內在的工作，以及人在禱告中的默觀。

反觀凱瑟琳的階段論是呼應被釘基督身上的三個階梯，人走在這座階段之橋上不進則退。比較起來，凱瑟琳的階段論更有操作性，明確列出如何運用靈魂的官能，以及每個階段具體要學習的功課。但茱利安的模式沒有明確可行的步驟，而是更強調三一神的工作要使人的感官與實體合一，以及要讓基督內住，以便使獸性意志臣服於屬神意志。本質上，她操練的是內

⁸⁶⁵ 參本論文第三章第四節二、靈命塑造的階段。

功。凱瑟琳則強調靈魂三種官能的恢復與團結一致，以便培育美德。她認為自由意志與理性要合作，以杜絕感性私慾的入侵，因此，她更強調克修的重要。

兩者都提到靈命塑造的最後目標是與神聯合，⁸⁶⁶但對如何進入聯合的描述非常不同。茱利安描述人在未造以先就在實體（本性）中與神為一。神的創造使我們與神扭結於不可分離的家庭關係中，因此，我們要不斷回到與神關係的基礎，就能肯定神對我們的愛。

凱瑟琳也提到人按神的形象受造乃是與神的基本聯合，這基本聯合乃是神的愛。神是自有，我們的存有則倚賴神。神的救恩計畫是建立在我們按照祂形象所造的事實上，祂決意要使這個真理能實現在我們身上。但人並非一開始就是神的兒女，而必須在登階過程中讓身分逐步轉變，這種轉變是根據人的感受而有成長，茱利安卻認為人與神的關係一開始就是家庭關係，我們只需去認知，無須進行提升，畢竟我們的感官早已建立在實體上。

（二）對罪與受苦的態度

茱利安主張，人不應過於注目自己的失敗，而應當注目於神的愛，相信祂的保守。她也不主張特殊的苦行補贖，因為人生的患難已經夠多，我們因罪而自責就已足夠。凱瑟琳雖也強調人心被神的愛吸引，卻強調人靈要善用自由意志的責任。比較起來，茱利安似乎並不在乎人會失敗或犯罪。她強調用教會的告解機制來痛悔就近神，因為她的對象是良心敏感，因犯罪而害怕下地獄的基督徒。凱瑟琳則是面對有如癡瘋病患那般不潔的教會，其中有輕忽犯罪的聖職人員、悖逆違誓的會士、抵擋教宗的世俗領袖與無知糊塗的信徒。因此，她的信息格外直接而嚴厲，強調自潔的重要。

茱利安與凱瑟琳都提到受苦，茱利安主張信任神的愛與保守，並且相信祂所說一切都會變好的應許是勝過苦難最好的方式（LT16:68.178-81）。凱瑟琳則主張，完全人應當積極渴望受苦，以完成救靈的使命。兩者都強調在受苦中要忍耐與喜樂，但茱利安提到要這麼做是因為知道神愛我們（LT16:73.187-9），凱瑟

⁸⁶⁶LT15: 65.174; D1: 2.

琳則強調忍耐與喜樂乃是基於渴望效法基督(D76)。兩者都知道受苦能帶來益處，也都提到受苦是神對祂的兒女出於愛的訓練。茱利安強調的好處乃是讓我們更加信靠神，以便在將來得著主自己作為獎賞(LT16:81.202-3)；而凱瑟琳則視受苦會帶來靈魂的救恩，並使靈魂渴慕榮耀神。

(三) 特殊與普遍

凱瑟琳區別普通愛德與成全愛德，這當然是因為信徒有聖俗之分。雖然說，凱瑟琳指出一般信徒也可以走成全的道路。茱利安卻沒有區隔修道者與一般信徒的差異，因此，她的教導顯得更具普世性，可能因為她的對象主要是平信徒，同質性高，因而無須做此區隔。她也不像凱瑟琳要求修道生活所強調的捨棄財物等外在規範，對她而言，神所造的都是好的，因此她對物質的受造有更正面友善的態度。

凱瑟琳特別提到，愛鄰舍的服事是愛神與美德的表現(D146)。反觀，茱利安並沒有特別提出救靈的服事或改革教會的使命，似乎對她而言，生活就是苦行(LT16:77.195-7)。因此，人在神賜予今世的地上生活中，讓三一神內住在靈魂中，靈魂本身就成為敬拜的城市(LT16:67.177-8)。

凱瑟琳特別提到，在聯合的最高階段，神魂超拔的片刻聯合乃是第四階的人常有的經歷，然而她強調，神視與特殊的造訪不應該成為被關注的對象，更重要的應該是培育德行。茱利安也不認為神視經驗使她比其他沒有的人更卓越。屬靈經驗(神視)會過去，更重要的是應當憑著信心持守神視的教導，認識神的良善。

三、在禱告中的形塑

(一) 渴慕與禱告

兩者都提到渴望推動禱告。茱利安認為是神的渴望推動人的渴望，以致人因渴望而禱告。因此，禱告表面上看來是人表達他的需要或缺乏，實則是神護理的行動，要成就祂透過我們想要作成的行動。同樣的，在神與凱瑟琳的對話中，鼓勵甚至催促她為受苦之人與教會的革新代禱，因為神渴望靈魂得救(D107:303)。因此，兩者都認為渴望是雙向的，因為神總是注視

著我們，渴望著我們。

（二）禱告的方式

茱利安特別針對禱告的進程提出禱告始於神是我們存有的根基，也就是一顆渴望被神充滿，活在祂同在中的心。禱告者應當帶著全心與向內的態度，也就是將我們所有真實的感受與人性的經驗帶到神面前，並在禱告中注意神是我們存有的源頭，相信神就住在我們裡面。我們的禱告是出於內在的神，也是向著超越的神。禱告的最終目標是與神聯合，渴望在凡事上都像主。

凱瑟琳提到，在自我認識的斗室最主要的工作就是禱告。禱告使人愛慕神，脫去人的不完善，是一種持續愛神愛人的生活方式，並且幫助人在患難敵對中結出美德的果子。她反對只是為了滿足義務的機械化禱告，但肯定補贖的禱告若帶著真正的痛悔與愛情，就對建立德行有益處。

兩位密契者在禱告的教導上有諸多相似之處，都看重禱告不是特定的時間或形式，而是生活，結合了默觀與行動，兩者缺一不可。茱利安更強調在禱告中帶著自己真實破碎的人性，讓神透過禱告來轉化人性，凱瑟琳則強調禱告的目標是結出美德的果實。

四、形塑以致轉化靈魂

（一）全人的塑造

對茱利安來說，記憶對回顧神視經驗，在默想中賦予意義，和完成《神愛啟示》的寫作都扮演著重要的功能。記憶也是一種聚焦，讓思想集中在某個核心，以此來衡量整個人生與態度。在默想時，神也臨在記憶中，包括聖靈在此時此刻的啟迪與光照（祕密的觸碰）。因此，透過記憶默想乃是與神面對面的當下相遇，它轉化了默想者的生命，帶動對神視的理解，並透過文本的寫成，形成讀者的集體記憶與經驗。而經由閱讀文本，人再度與神相遇，啟示就藉著人的記憶、理解與演出，得以持續傳遞。⁸⁶⁷

對凱瑟琳而言，記憶是靈魂的房間，當人犯罪時，記憶所

⁸⁶⁷ 參本論文第二章第四節四（一）1.記憶與認知的轉化。

充滿的就盡是感性意志所輸給他的事物(D51:139)。而當人轉向神時，記憶的內容物也改變了，開始記得神的恩惠，以及真理的教導，並且聖靈會繼續向人闡明真理，以致透過記憶與理智，幫助人詮釋聖經(D96:267)。

兩位密契者都肯定理性的重要性。茱利安在默想基督受難的神視時，採用了理性探究與神學反思的方式，而非當時流行的情感靈修的做法。凱瑟琳也經常提到要舉起理智的眼目注視被釘的基督，但她似乎對理智不太放心，因為理智很容易因著感情的影響，而去注意感性的事物。因此，她認為理性應當經常被真理光照，也能夠有分辨力。並且理性應當主導自由意志，以免被感性影響。

茱利安採取中庸的態度看待情感，承認身體中有不好的情感應當煉淨。她所禱告的三個傷口使她處於情感靈修的傳統，但她的目的卻不是要誘發情緒或者注意痛苦，而是藉此看見負面的情緒如何轉為正面。茱利安主張，我們不否定負面的情緒，卻要將它帶到神面前，用神的愛來取代。凱瑟琳提到，如果只有認罪，沒有定睛於神的仁慈，就不能使人進入永生。我們不要定睛在罪上面，而應當定睛於培養德行。在這點，兩位密契者所言類似，都強調用神的愛來轉變與取代這些負面的情緒。

論到意志，茱利安體會人性意志的衝突顯示人的靈魂分裂為屬神與屬獸性的兩種意志。獸性的意志存在於我們有缺乏的感官裡，使我們經歷痛苦與受苦。我們本性的意志（就是屬神意志）是渴望與神的意志聯合，藉著意志回應神的愛，是回到我們最真實的本性。

凱瑟琳認為，自我意志導致自私的愛。因此，應當用明辨力將它砍斷。自我意志根深蒂固，使人自我中心，因此需要恆心祈禱，用告解加以拔除。

兩位密契者都意識到在我們裡面的意志有分裂的傾向，也都強調要與神的意志聯合。但茱利安更肯定在我們本性深處的屬神意志是與神聯合的所在，因此，她主張要回歸人的真實本性（也就是真我）。凱瑟琳則不信任自我意志，卻承認人在受洗後的自由意志是有力的。

至於美德的培育，雖然茱利安沒有像凱瑟琳如此強調修德，卻也經常提到謙卑、順服、明辨、愛與忍耐等品格，只是茱利

安沒有類似凱瑟琳的美德清單，或詳細說明每個美德的特徵與操練方式。她更看重的，是在神的裡面過一個中庸與平衡的生活。凱瑟琳則將修德當成與神聯合的重要手段。就像她一再強調，神創造我們，不須我們的幫助，但若沒有我們的幫助，祂不能拯救我們。創造是神的主動，我們卻以墮落回應，現在救贖仍然是神的主動，救恩也有待邁向靈性轉化的人來回應。

（二）集體與公共的面向

1. 集體的面向

茱利安以隱士身分完成《神愛啟示》的寫作，其身份獲得同儕基督徒的支持，其寫作目的也是為了同儕基督徒。因此，本書具有集體靈命塑造的意圖是顯而可見的。茱利安置身於同儕基督徒當中，是啟示的領受者、閱讀者與回應者，也是啟示的實踐者與傳遞者。藉著本書的完成，啟發所有信徒都能參與在對神旨意的尋求、理解與實踐中。

凱瑟琳的《對話錄》強調美德的實踐是透過近人(D7:89)，因而提供了靈命塑造的水平面向。她從神的護理，提到神將不同的德行給不同的人，就像神將人放在愛的秩序中，使人即使沒有愛的德行，也必須成為神的管家來實踐愛德(D148:480)。這種愛的鎖鏈甚至延續到來世，仍在愛中分享(D41:103-5)，以成就聖徒相通。

2. 公共的面向

《神愛啟示》談到神的救贖計畫，訴說基督對人性的救贖，她的啟示是針對所有犯罪的人，她所說的「所有應得救者」包含全人類，這使得她的啟示具有強烈的福音性。雖然茱利安不像凱瑟琳積極參與公共的事物，但她在小小的隱室中所傳遞的信息仍有寬廣的普世性幅度。

凱瑟琳與修會和教廷的關係密切，使得她更關心整個基督王國的興衰。她關注世俗領袖是否順服地上基督（教宗），以及基督王國的合一，她甚至呼籲教宗發動十字軍，以便謀求東西方教會的合一。因此，她的靈修有著強烈的公共面向。

《對話錄》明確反應出她對靈魂得救的關注，針對教會、修會與聖職人員的革新提出策略。顯然她對基督王國的未來有

著具體的期望。但正如她所說，神可以選擇用祂的時間、方式，是人無法限制與規範的。無論結果如何，靈命塑造的結果必然有其公共與外展的面向，這對凱瑟琳而言是顯而可見的。

小結：

茱利安與凱瑟琳都是傑出的屬靈導師，比較兩者靈命塑造的觀點可以發現，茱利安有如心靈輔導師，她接納人性的軟弱，也用溫和、愛心、忍耐與憐憫陪伴他們，直到他們漸漸康復，恢復健康穩定的生活秩序。而凱瑟琳則有如教練，列出明確的培訓計畫，讓選手可以照表操課，並在每個段落評估自己的狀態，再朝下一個計畫前進。同時，她能明確指出進度落後的問題癥結，進而要求徹底落實每一個基礎動作。這兩類導師都是教會所需要的。教會需要有心靈導師，用油和酒幫助受傷的信徒回到客棧修養。也要在病患康復後，訓練他成為下一個好撒馬利亞人，去路上解救新的病患，以免教會所充滿的盡是老弱傷殘與自私的基督徒。由於這兩位密契者不同的特質與教導，正可以成為教會培育屬靈導師的典範。



第五章

結論

研究中世紀女性密契者靈修經典 對當代信徒的意義

拉內(Karl Rahner)有一句經常為人引述的預言：「未來的基督徒若非密契者，就不算是基督徒。」(Christian of the future will be either a mystic-or will not be a Christian at all.)⁸⁶⁸ 到底密契者是怎樣的一種人？我們可以從那裡學習成為一個密契者？要如何描述和分辨密契經驗和密契生活？這對基督徒的靈命成長有何意義？對當今教會與世界又有何影響？我們可以藉由對密契者的歷史研究來嘗試解答。但本論文為何選擇中世紀末兩位女性密契者作為研究對象呢？回顧寫作的初衷與過程中的心得，整理出理由如下：

一、銜接教會歷史的靈修傳統：

在當代靈修學盛行的潮流中，更正教的靈修史似乎只能從改教後展開，但歷史學者岡薩雷斯(L. Conzalez)曾提到，中世紀的密契主義無意中促進了後來的改教運動（無論是新教的改教或天主教抗改教的革新），許多改教者也深受密契主義的影響。⁸⁶⁹改革宗教會的陳佐人牧師在加爾文五百週年紀念時說道，雖然更正教不再強調修道院的密契生活，但加爾文無疑是想將這種密契生活外展到日常生活的場域。⁸⁷⁰事實上，在新教的歷史中，密契主義的傳統從未消失，像是貴格會、敬虔主義、清教徒、弟兄會、循道主義、以及五旬節運動，都持續強調密契生活的重

⁸⁶⁸ Karl Rahner, *Further Theology of the Spiritual Life*, vol. 7 of *Theological Investigation* (New York: Crossroad, 1971), 15.

⁸⁶⁹ 胡斯都·岡薩雷斯(L. Conzalez),《基督教思想史》(A History of Christian Thought), 陳澤民等譯, 第二卷, (南京: 譯林出版社, 2008), 324-26。岡薩雷斯提到, 神秘主義的新浪潮雖非有意反對教會的體制, 卻無形破壞了聖禮制度與教階制度的必要, 甚至促成經院主義的衰弱。

⁸⁷⁰ 陳佐人牧師提到:「從共時性的層面, 改教運動內部派系與天主教的對抗, 乃是互相的對照多於徹底的對立。例如: 路德與加爾文二人雖然反對天主教的隱修主義, 卻產生了新教的昇華式修道主義, 改教家不再囿於修道院, 但遵從基督的差遣往普天下去, 世界是我們為神而活的場所。」見陳佐人著,〈加爾文的雙城記〉, 北京《杏花》雜誌, (2009, 2月) 夏季號, 10-11。

要性。二十世紀初，聖公會的恩德曉(Evelyn Underhill)重新引介中世紀的密契傳統，更帶來聖公會靈修生活的更新。⁸⁷¹因此，儘管改教運動是從1517年展開，但更正教教會歷史的傳統誠然應與中世紀的大公教會無縫銜接，而非跳接到六世紀前的早期教會，或直接承自使徒教會。研究更正教的靈修傳統，也當回溯至改教前的靈修史。在改教行動尚未發起之前，改革的思想與追求完全的生命一直都在忠誠的信徒當中，一如歷代的修道主義與中世紀的密契者那樣。因此，我們可否從這些密契者（包括早期與中世紀的靈修）的靈修經典當中做學習，使之成為整個大公教會共有的靈修資產，而非將一骨腦的將他們歸算為改教前的「天主教」傳統？讓更正教的靈修傳統也能擁有兩千年的歷史資產，從中世紀末開始回溯與銜接，將幫助更正教更看清楚從中世紀轉變到現代時期的脈絡。

在研讀中世紀末密契者的靈修經典時，可以清楚看見她們共同承受了基督王國千年來的信仰資產，以致她們的密契生活不是只有個人的情感經驗，也有聖經與神學的豐富底蘊，這是否也提醒今日的神學教育或信徒教育，應從教會歷史的傳統祖產中吸取養分，以便讓我們的基督徒生活能有基督教文化的深度內涵？而這兩位密契者的學習處境不是經院式的學院，卻是在日常生活中與神和人的關係互動，這不禁讓我們省思，信仰教育也不應只限於課堂的知識研究或講台的道德訓勉，而更應看重在日常生活中，保留更多的時間與空間，與神、與人建立活潑真實的關係。

二、從歷史反映時代之鏡

十四世紀對歐洲的教會與社會是從中世紀過度到現代時期的轉變時刻。Babara Tuchman稱這個時代是「我們時代的遠距鏡子」(distant mirror)，⁸⁷²十四世紀就像今日世界一樣，面對著氣候變遷、環境惡化、政治紛擾、社會動亂、以及教會的分裂與腐敗，這些危機動搖人心，看不見未來的方向與神同在的記號，一如今日信徒的處境。在如此糟糕的年代，密契者就如遠距的眼睛，她們的密契生活使她們聽見了神的聲音，看見了神的異象，因此，她們

⁸⁷¹ Carl McColman, "A Book for All Times: Why Underhill's Mysticism Still Matters," The Evelyn Underhill Association, http://evelynunderhill.org/articles/2011_stillmatters.pdf accessed 21th April 2014.

⁸⁷² Suzanne Noffke, *Catherine of Siena: Vision through a distant eye* (MN.: The Liturgical Press, 1996), 1-10.

的看見或者也能提供我們靈感，讓我們在我們的時代中奮鬥。

李卓(Kenneth leech)是著名的聖公會靈修作者，也被稱為「群體的神學家」(Community theologian)，他認為神學必須出自市井的生活現實。他在《禱告與先知之言》(*Prayer and Prophecy*)提到：「默觀有一處境，不是在真空中。今日的處境是在跨國的集團、武力競賽、強國、經濟危機、都市的腐敗、種族主義的成長、個人的孤單。在高度紊亂的文化中，默觀者探究存有的荒蕪，在混亂與危機中，尋求神的異象，在默觀的核心中經驗衝突。他們成為衝突的一部份，並開始看見事情的心靈。默觀者分享基督的受難，因為祂認同世界的痛苦，也瓦解墮落世界秩序的執政掌權者。」⁸⁷³因此，研究中世紀的密契者並不是鼓勵信徒甩開煩擾的世俗生活，自私的尋求個人的屬靈品味與滿足，而是讓我們學習在默觀中，從神領受新的視野與內在的生命力，以便對時代有來自神超越的認識，並指引人們在國度的事奉上建立新的異象與價值。

衛斯敏斯特神學教授卡爾圖曼(Carl Trueman)曾在〈為何有思想的福音派應該讀中世紀密契者？〉(*Why Should Thoughtful Evangelicals Read the Medieval Mystics?*)一文，提出有思想的基督徒應當閱讀中世紀密契者的四個理由。⁸⁷⁴筆者在研讀這兩位女性密契者的原典時，再度體會到她們與神的親密關係，有如將筆者連結在同一個身體內，以致能跨越時代與文化的差距。兩位女性密契者藉由她們的文本，化身為筆者密室中的屬靈導師，回應著筆者心靈的疑問，也鼓舞筆者定睛於帶領歷史與生命旅程的神。

隨著對文本的熟識，這兩位密契者的身影更加具體活現，讓我們看見她們正代表著兩種密契生活的典範。茱利安畢生在隱室中，在默觀生活中服事外界群體，凱瑟琳則除了早期的三年隱居，大部分時間都在街頭、或與世俗人士、貴族、修會領袖與教廷權貴往來，堪稱在行動中過默觀生活的典範。這兩者都是過著密契生活的密契者，她們提供今日信徒過密契生活的兩種典範。無論是

⁸⁷³ Kenneth Leech, *Prayer and Prophecy: The Essential Kenneth Leech*. eds. David Bunch and Angus Ritchie (New York: Seabury Books, 2009), cited in Carl McColman, "One of the Great Contemplatives of Our Time Was also a Prophet for God's Justice and Mercy," <http://www.carlmccolman.net/2015/09/13/kenneth-leech-1939-2015/> accessed 4th March 2016.

⁸⁷⁴ Trueman, Carl. "Why Should Thoughtful Evangelicals Read the Medieval Mystics?" *Themelios* 33.1 (2008): 2-4. 卡爾圖曼在該文所提的四個理由分別是：閱讀中世紀密契者可以提升今日信徒所欠缺對神聖潔與超越的敬畏感；這些密契者的靈修經驗事實根植於當時教會所教導的聖經與教義；他們對於否定神學與奧祕的無法言說，也是今日信徒所理解的；並且預備我們傳福音給那些有著屬靈渴望，卻對當代教會生活有所批判的失落靈魂。

在柴米油鹽中迷失自我的家庭主婦，或者奔波於雙職生涯精疲力竭的職業婦女，都可以從她們身上找到角色模範。

除了生活形態的差異，兩者所在的環境也有所不同，一個在英國、一個在歐陸，從文化、性格、密契生活的處境來分析她們的差異，可以使人看見密契生活的涵括性，不同的人可以有不同的路。⁸⁷⁵也正呼應凱瑟琳所言，在父的家中有許多住處。

特別值得注意的是，這兩位密契者雖然過著不同形態的密契生活，但兩者都不是在曠野離群索居，而是居住在城市的中心，貼近世界的脈動。這似乎提醒置身於都會的信徒，並不需要進入修道院，也不需要特殊的靈恩經驗，而可以選擇日常生活的密契生活(everyday mysticism)。⁸⁷⁶兩者也都屬平信徒的身分，因此，密契生活並不限於接受專業訓練的屬靈菁英，而是可以如加爾文當年所期望的，將修道生活民主化，以達到「全民修道」(monkhood of all believers)的理想。⁸⁷⁷或許修道制度有可議之處，但修道生活是追求真摯與完全的基督徒生活，仍是值得今日信徒追求的。

在女性飽受壓制的中世紀，這兩位女性密契者仍能對歷代教會帶來如許的影響力，讓我們看見平信徒的密契生活所帶來的威力，不僅是轉化自己，更能轉化群體。今日的信徒遠比中世紀的女性密契者擁有更寬廣的受教機會，網路媒體讓信徒不僅擁有更多學習的資源，也有更多機會可以產生無遠弗屆的影響力。因此，今日信徒所缺的不是能力、不是資源、也不是發揮影響力的管道，而是以神的愛來點燃愛教會、愛靈魂的心志與異象，這也是我們被這兩位密契者所深深觸動的

三、穿越過去以通往未來

進行論文研究難免懷著教牧的動機。研究靈修史的目的不是為了在過去的歷史中挖寶，以滿足學術的興趣，更大的原因是為著當代與未來的信徒。而「通往教會未來之路，必需穿越我們的過

⁸⁷⁵ 就如天主教前教宗本篤十六世所言：「靈修有多少路？有多少人，就有多少路。」參蔣祖華，《靈修神學》，(台北：衛理神學院課堂講義，2012年10-12月)。

⁸⁷⁶ 拉內將密契生活分成三種類型：日常密契生活(everyday mysticism)、靈恩密契生活(Charismatic Mysticism)、古典密契生活(Classical Mysticism)。See Larkin, Ernest E. "Mysticism and Spirituality." 212.

⁸⁷⁷ Clayton B. Cooke, review of Matthew Myer Boulton, *Life in God: John Calvin, Practical Formation, and the Future of Protestant Theology*, *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 6.1 (Spring 2013): 129-31.

去。」(The path to the church's future runs through our past.)⁸⁷⁸然而，要進入這兩位中世紀密契者的文本世界，對忙碌的信徒實屬不易，需有熟悉旅程的嚮導，排除令人不悅的障礙（包括對女性密契者常有的誤解與對文本的斷章取義），解讀具象徵性的密碼，以便將中世紀的文本，翻譯成現代信徒能理解的語言。本論文正是為此旅程所作的行前準備，盼望藉由這兩位密契者提供的路標，指向渴望道路的盡頭，就是三一神自己。



⁸⁷⁸ Joan Huser-Honig, “Robert E. Webber’s Legacy: Ancient Future Faith and Worship,” <http://worship.calvin.edu/resources/resource-library/robert-e-webber-s-legacy-ancient-future-faith-and-worship/> accessed 8th March 2016.

參考書目

一、原典：

(一)、中文原典

奧古斯丁，《懺悔錄》，徐玉芹譯。再版。台北：志文出版社，2000。

奧古斯丁。《論三位一體》，周偉馳譯，世紀人文系列叢書。上海：上海人民出版社，2005。

(託名)狄奧尼修斯(Pseudo-Dionysius)。〈論聖名〉。《神祕神學》1-96頁。包利民譯。歷代基督教學術文庫。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998。

聖女加大利納口述編撰。《對話錄》，道明會天主之母隱修院譯，(高雄市：多明我出版社，2012)

(二)、英文原典

Augustine, Saint. *On Christian Doctrine*. Translated and edited by D. W. Robertson, Jr. New York: Macmillan, 1958.

Colledge, Edmund and Walsh, James eds. *A Book of Showing to the anchoress Julian of Norwich*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

Julian of Norwich. *Revelations of Divine Love*. Translated by Grace Warrack. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2002.

Julian of Norwich. *The Revelation of Divine Love of Julian Norwich*. Translated by James Walsh. Indiana: Abbey Press, 1961.

Julian of Norwich. "Revelation of Divine Love (Shorter version)." in *English Mystics of the Middle Ages*. Edited by Barry Windeatt, 181-213. New York: Cambridge University Press, 1994.

The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich. Translated by James Walsh. Religious Experience Series. Vol. 3. Indiana: Abbey Press, 1961.

二、二手資料(中文)

(一)、中文專書：

康志杰，《基督的新娘——中國天主教貞女研究》。北京：中國社會科學出版社，2013。

柳海龍。《欣然相遇》。金智娥譯。台北：道聲出版社，2014。

廖炳堂。《靈修神學：理論與實踐》。香港：建道出版社，2010。

陳文裕。《天主教基本靈修學》。三版。台北：光啟文化事業，2014。

郭鴻標。《歷代靈修傳統巡禮》。香港：香港基督徒學會，2001。

陳佐才。〈序〉。譚沛泉。《我的心渴慕祢：靜觀靈修與修道精神》ii。香港：基督教靜觀靈修學會有限公司，2015。

(二)、中文譯著與專書文章

歐邁安(Aumann Jordan O. P.)。《天主教靈修學史》(Christian Spirituality in the Catholic Tradition)。香港：香港公報真理學會，1985。

麥金(Bernard McGinn)。〈西方基督教傳統中的愛、知識與神秘合一〉(Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Christian Tradition)。《神祕與反思》。1-31頁。郭晶譯。趙林、楊熙楠主編。桂林：廣西師範大學出版社，2008。

胡斯都·L. 岡薩雷斯(L. Conzalez)。《基督教思想史》(A History of Christian Thought)。陳澤民等譯。第二卷。南京：譯林出版社，2008。

(三)、中文期刊文章

- 格立 (Michael Glerup)。〈飲於智慧古泉—基督信仰之奧秘〉。余玉屏譯。《靈深一席談》，第七期 (2009)：124-131。
- 陳佐人。〈加爾文的雙城記〉。《杏花》雜誌，夏季號 (北京，2009)：10-11。

(四)、課堂講義

- 蔣祖華。《靈修神學》。台北：衛理神學院課堂講義，2012年10至12月。

三、二手資料 (英文)

(一)、英文專書

- Baker, Denise Nowakowski. *Julian of Norwich's Showing, From Vision to Book*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1994.
- Bauerschmidt Frederick Christian. *Julian of Norwich and the Mystical Body Politic of Christ*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.
- Bell, Rudolph M. *Holy Anorexia*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Bouyer, Louis. *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*. Translated by Illtyd Trethowan. New York: T&T Clark, 1990, 2004.
- Bynum, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1982.
- Downey, Michael, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. MN. Collegeville: The Liturgical Press, 1993.
- Drayer, Elizabeth A., and Burrows, Mark S., eds. *Minding the Spirit*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- Ebest, Sally Barr. and Ebest, Ron. eds. *Reconciling Catholicism and Feminism? Personal Reflections on Tradition and Change*. South Bend, IN.: University of Notre Dame Press, 2004.
- Fitzmyer, Joseph A., S.J. *The Biblical Commission' Document 'The Interpretation of the Bible in the Church, Text and Commentary*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1995. ^[1]_[SEP]
- Frykholm, Amy. *Julian of Norwich: A Contemplative Biography*. Mass.: Paraclete Press, 2010.
- Heinze, Rudolf W. *Reform and Conflict: From the Medieval World to the War of Religion 1350-1648*. Volume 4. Grand Rapids: Baker Books, 2005.
- Holder, Arthur ed. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. MA.: Blackwell, 2005.
- Jantzen, Grace. *Julian of Norwich: Mystic and theologian*. new edition. New York: Paulist Press, 2000.
- John-Julian, OJN, *The Complete Julian of Norwich*. Mass.: Paraclete Press, 2009.
- Knowles, David. *The English Mystical Tradition*. New York: Harper and Brothers, 1961.
- Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God ; A Study in Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1977.
- Licence, Tom. *Hermits and Recluses in English Society, 950-1200*. New York: Oxford University Press, 2011.
- McDermott, Thomas. *Catherine of Siena: Spiritual Development in Her Life and Teaching*. New York: Paulist Press, 2008.
- McGinn, Bernard. *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*. Vol. V of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. New York: A Herder and Herder Book, 2012.

- Noffke, Suzanne. *Catherine of Siena: Vision through a distant eye*. MN.: The Liturgical Press, 1996.
- Pelphrey, Brant. *Love Was His Meaning: The Theology and Mysticism of Julian of Norwich*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, 1982.
- Petroff, Elizabeth Alvilda. ed. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University, 1986.
- Ragazzi, Crazia Mangano. *Obeying the Truth: Discretion in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena*. USA: Oxford University Press, 2014.
- Rahner, Karl. *Further Theology of the Spiritual Life*. Vol. 7 of *Theological Investigation*. New York: Crossroad, 1971.
- Scorgie, Glen G. ed. *Zondervan Dictionary of Christian Spirituality*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Sheldrake, Philip. ed. *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Louisville: John Knox Press, 2005.
- _____. *A Brief History of Spirituality*. 2nd ed. UK.: John-Wiley and sons, 2013.
- Soskice, Janet Martin. *The kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Tanner, Norman P. *The Church in the Late Middle Ages*. London: I. B. Tauris, 2008.
- _____. *The Church in Late Medieval Norwich: 1370-1532*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984.
- Turner, Denys. *Julian of Norwich, Theologian*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- Underhill, Evelyn. *The Essentials of Mysticism and Other Essays*. New York: E. Dutton and Co., Inc., 1960.
- Warren, Ann. *Anchorites and their Patrons in Medieval England*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Woods, Richard. *Mysticism and Prophecy: The Dominican Tradition*. New York: Orbis Books, 1998.

(二)、英文論文

- Baldrige, May Elizabeth. "Christian Woman, womanChrist: The Feminization of Christianity in Constanza Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena." Ph.D. dissertation of University of Tennessee, 2004.
http://trace.tennessee.edu/utk_gradiss/1886 accessed 25th Dec., 2015.
- Bickley, John Taylor. "Dreams, Visions, and The Rhetoric of Authority," Ph.D. diss. of the Florida State University, 2013.
- Dillon, Michael J. "What is Julian of Norwich's Contribution to Contemporary Christian Spirituality?" Thesis of Master of Theology of Mrlbourne College of Divinity, 2010.
- Feyerherm, Elise A. "Lives of A Cell: the Vocation of the anchoress in Ancrene Wisse and Julian of Norwich's Showings." Ph.D. dissertation of Boston College, 2001.
- Hamilton, Barbara E. "Vision and Revision: the Female Mystics as Writers in Late Medieval Northern Europe." Ph.D. dissertation of Graduate School-New Brunswick, New Jersey, 2009.
- Hougen, Aspen Amanda. "Through the Veiled Window: Feminine Autonomy, Masculine Authority, and Discursive Tension in Anchoritic Writings." M.A. Thesis of Montana: Montana State University, April 2011.
- Olive, Cherele Jane Ellsworth. "Self-actualization in the lives of Medieval female mystics: An ethnohistorical approach." (Ph.D. dissertation of University of Nevada, Las Vegas, 2009)

Yi, Gabriella. "Giving Birth to Souls Through Infinite Desire: Spiritual Motherhood According to St. Catherine of Siena." (Dissertation of Pontific University S. Thomas in Urbis, Rome.2013

(三) 英文專書文章

- Barratt, Alexandra. "'No such sitting': Julian Tropes the Trinity," in *A Companion to Julian of Norwich*. Edited by Liz Herbert McAvoy. NY.: Boydell & Brewer, 2008.
- Dutton, Marsha L. "Julian of Norwich, Medieval Anglican." in *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian Ecclesiality and Ecumenism in Honor of J. Robert Wright*. Edited by Marsha L. Dutton & Patrick Terrell Gray, 99-119. UK.: William B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- Largier, Niklaus. "Medieval Mysticism." in *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, ed. John Gorrigan, 364-6. New York: Oxford University, 2008.
- Simons, Walter. "New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe." in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, 81-113. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Ward, Benedicta. "Julian the Solitary." in *Julian Reconsidered*. Edited by Kenneth Leech and Sister Benedicta SLG, 10-28. Oxford: SLG Press, 1988.
- Zachman, Randall C. "Hoping for all others, fearing for myself: John Calvin and Julian of Norwich," in *Reconsidering John Calvin*, 152-78. New York: Cambridge University Press, 2012.

(四)、英文期刊與雜誌

- Ackerman, Robert W. "The Liturgical Day in Ancrene Riwe." *Speculum* 53(1978): 734-44.
- Adams, Marilyn McCord. "Julian of Norwich: Problems of Evil and the Seriousness of Sin." *Philosophia* 39(2011): 433-47.
- Appleford, Amy. "The 'Comene Course of Prayers': Julian of Norwich and Late Medieval Death Culture." *Journal of English and Germanic Philology* (April 2008): 190-214.
- Ashley, Benedict. "Guide to Saint Catherine's Dialogue." *Cross and Crown* 29 (September 1977): 237-49.
- _____. "St. Catherine of Siena's Principles of Spiritual Direction." *Spirituality Today* 33(1981): 43-52.
- Baker, Denise N. "Julian of Norwich and Anchoritic Literature." *Mystics Quarterly* 19, no.4, (December 1993): 148-60.
- Barrett, Julia and Lukowski, A. A. "Wedded to Light: The Life, Letters and Legend of St. Catherine of Siena." *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 41, no.1 (Spring, 2008): 1-9.
- Bauerschmidt, Frederick Christian. "Order, Freedom, and 'Kindness': Julian of Norwich on the Edge of Modernity." *Theology Today* 60 (2003): 63-81.
- Brandolino, Gina. "The 'Chiefe and Principl Mene': Julian of Norwich's Redefining of the Body in *A Revelation of Love*" *Mystics Quarterly* 22, no. 3 (September 1996): 102-10.
- Cervone, Christina Maria. "The 'Soule' Crux in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*." *The Review of English Studies*, New Series 55, no. 218 (April 2004): 151-56.
- Colledge, Edmund and Walsh, James. "Editing Julian of Norwich's Revelation: A Progress Report." *Medieval Studies* 38 (1976): 404-27.
- Cooke, Clayton B. Review of Matthew Myer Boulton. *Life in God: John Calvin*,

- Practical Formation, and the Future of Protestant Theology. Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 6.1 (Spring 2013): 129-31.
- Costello, M. Starr. "The Mystical Death of Catherine of Siena: Eschatological Vision and Social Reform." *Mystics Quarterly* 13, no. 1 (March 1987): 20-21.
- Dearborn, Kerry. "The Crucified Christ as the Motherly God: The Theology of Julian of Norwich." *Scottish Journal of Theology* 55(3)(2002): 283-302.
- Donohue-White, Patricia. "Reading Divine Maternity in Julian of Norwich." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 5, no. 1 (Spring 2005): 19-36.
- Finnegan, Mary Jeremy. "Catherine of Siena: The Two Hungers." *Mystics Quarterly* 17, no. 4 (Dec. 1991): 173-80.
- Flood, Marie Walter. "St. Thomas's Thought in the Dialogue of St. Catherine." *Spirituality Today* 32(1980): 34-35.
- Foster, Kenelm Foster. "St. Catherine's Teaching on Christ." *Life of the Spirit* 16 (1962): 310-23
- Gilchrist, Jay. "Unfolding Enfolding Love in Julian of Norwich's Revelations." *14th Century English Mystics Newsletter* 9, no. 2 (June 1983): 67-88.
- Glasscoe, Marion. "Visions and Revisions: A Further Look at the Manuscripts of Julian of Norwich." *Studies in Bibliography* 42(1989): 103-20.
- Gordman, Julie A., and James, Wilhoit, "CEJ Book Symposium." *Christian Education Journal* 1, series 3, no. 3 (Fall 2004): 158-81.
- Hanshell, Deryck. "A Crux in the Interpretation of Dame Julian." *Downside Review* 92(1974): 77-91.
- Hanson, Kerra Gazerro. "The Blessing of Tears: The Order of Preachers and Domenico Cavalca in St. Catherine of Siena's 'dialogo della divina provvidenza,'" *Italica* 89, no. 2 (Summer 2012): 145-61.
- Hilles, Carroll. "The Sacred Image and the Healing Touch: The Veronica in Julian of Norwich's Revelation of Love." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28:3 (Fall 1998): 555-60.
- Hughes-Edwards, Mari. "'How Good it is to be Alone?' Solitude, Sociability, and Medieval English Anchoritism." *Mystics Quarterly* 35, no. 3/4 (September / December 2009): 31-61.
- Karnes, Michelle. "Julian of Norwich's Art of Interpretation." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42:2 (Spring 2012): 333-63.
- Kearns, C. "The Wisdom of St. Catherine." *Angelicum* 57 (1980): 324-43.
- Lewis, Anna. "A Picture of Christendom: The Creation of an Interpretive Community in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*." *Parergon* 26 no. 1(2009): 75-90.
- Lewis, Anna. "Directing Reader Response: Julian's Revelation as a Guided Meditation." *Mystics Quarterly* 35, no.1/2 (March/June 2009): 1-27.
- Lewis, Gertrud Jaron. "Studying Women Mystics: Some Methodological Concerns." *Mystics Quarterly* 10, no.4 (December 1984): 175-81.
- McAvoy, Liz Herbert. "'The Moders' Service': Motherhood as Matrix in Julian of Norwich." *Mystics Quarterly* 24, no. 4 (Dec. 1998): 181-97.
- McGinn Bernard. "The Changing Shape of Late Medieval Mysticism." *American Society of Church History* (1996): 197-205.
- Michael de la A. G. Review of Michael de la Bedoyere. *Catherine Saint of Siena. Studies: An Irish Quarterly Review* 36, no. 14 (Dec. 1947): 489.
- Newman, Barbara. "What Did It Mean to Say 'I Saw'?: The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture." *Speculum* 80, no.1 (January 2005): 1-43.
- Nuth, Joan M. "Two Medieval Soteriologies: Anselm of Canterbury and Julian of Norwich." *Theological Studies* 53/4 (1992): 611-45

- O'Driscoll, Mary. "Catherine the Theologian." *Spirituality Today* 40, no.1 (Spring 1988): 4-17.
- Olson, Mary. "God's Inappropriate Grace: Images of Courtesy in Julian of Norwich's Showings." *Mystics Quarterly* 20, no.2 (June 1994): 47-59.
- Parsons, Susan F. "St. Catherine of Siena's Theology of Eucharist." *Heythrop Journal*, XLIV (2003): 456-67.
- Pelphrey, Brant. "Spirituality in Mission: Lessons from Julian of Norwich." *Cross Currents* (Summer 1984): 171-90.
- Pepler, Conrad. "The Soul of a Mystic." *Life of the Spirit* 3 & 4(1959): 59-61.
- Peters, Brad. "Julian of Norwich and the Internalized Dialogue of Prayer." *Mystics Quarterly* 20, no. 4 (December 1994): 122-30.
- Petroff, Elizabeth. "Medieval Women Visionaries: Seven Stages to Power." *A Journal of Women Studies* 3, no.1 (Spring, 1978): 34-45.
- Pezzini, Domenico. "The Language and Doctrine of Desire in Julian of Norwich's Revelations." *Cistercian Studies Quarterly* 46.3 (2011): 305-335.
- Preysner, Elizabeth L. "Mary as Mother, Jesus as Mother: Affective Spirituality in Julian of Norwich's Revelations of Divine Love and Geoffrey Chaucer's Prioress' Tale." *The Trinity Papers* (Hartford: Trinity College Digital Repository, 2013): 45-57.
- Prozesky, Maria. "Imitatio in Julian of Norwich: the Knight, Fruitio, and the Pleasures of Courtesy." *Parergon* 30.1(2013): 142-58.
- Reinhard, Kathryn L. "Joy to the Father, Bliss to the Son: Unity and the Motherhood Theology of Julian of Norwich." *Anglican Theological Review* 89:4 (Fall 2007): 629-45.
- Reynolds, Anna Maria. "'Courtesy' and 'Homeliness' in the Revelations of Julian of Norwich." *Fourteenth-Century English Mystics Newsletters* 2(1979): 12-20.
- Reynolds, Ann Maria. "Some Literary Influences in the Revelations of Julian of Norwich." *Leeds Studies in English and Kindred Languages*, 78(1952): 18-28.
- Rytting, Jenny Rebecca. "The Literary and Devotional Contexts of Julian of Norwich." *Mystics Quarterly* 34, no. 3/4 (September/December 2008): 71-84.
- Sauer, Michelle M. "'Prei for me mi leue suster': The Paradox of the Anchoritic 'Community' in Late Medieval England." *Prose Studies* 26:1-2 (2003): 153-75.
- Schneiders, Sandra M. "Spiritual Discernment in the Dialogue of Saint Catherine of Siena." *Horizons* 9/1(1982): 47-59.
- Semmens, Justine. "Infinite 'Beclosedness' in Julian of Norwich's *A Revelation of Love*." *MFF* 43.1(2007): 40-50.
- Sprung, Andrew. "'We nevyr shall come out of hym': Enclosure and Immanence in Julian of Norwich's Book of Showings." *Mystics Quarterly* 19, no. 2(June 1993): 47-62.
- Sterponi, Laura. "Reading and Meditation in the Middle Ages: Lectio divina and book of hours." *Text and Talk* 28-5(2008): 667-89.
- Torvend, Samuel. "Lay Spirituality in Medieval Christianity." *Spirituality Today* 35, no.2 (Summer 1983): 117-26.
- Trueman, Carl. "Why Should Thoughtful Evangelicals Read the Medieval Mystics?" *Themelios: An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Study* 33.1 (May 2008): 2-4
- Tynan, Jenna. "The anchoress and the self-proclaimed prophet: Medieval female writers in ecclesiastical society." *Discoveries* (Spring 2008): 91-100.
- Tamburr, Karl. "Mystic Transformation: Julian's Version of the Harrowing of Hell." *Mystics Quarterly* 20, no.2 (June 1994): 60-67.

- Villegas, Diana L. "Catherine of Siena's Wisdom on Discernment and Her Reception of Scripture." *Acta Theologica*, Supplement 17(2013): 209-27.
- Watkins, Renee Neu. "Two Women Visionaries and Death: Catherine of Siena and Julian of Norwich." *Numen: International Review for the History of Religious* 30, no. 2(Dec., 1983): 174-98.
- Zimmer, M. "Two Bodies with One Soul": Catherine of Siena's Incarnational Model of Christian Mysticism," *Studia Mystica* 19(1998): 21-35.
- Zivković, Valentina. "Clothing as a Symbol of Charity and Soul Salvation in Late Medieval Koto (Cattaro)." *Balkanica* XXXIX (2008): 103-114.

四、會議資料

- Long, Thomas L. "Julian of Norwich's 'Christ as Mother' and Medieval Constructions of Gender." Presented at ^[11]the Madison Conference on English Studies. James Madison University (March 18, 1995).

三、中英文網路資料

曾立華。〈講道者的靈命塑造〉

http://www.sagos.org/index.php?option=com_content&view=article&id=302:2010-07-23-17-46-47&Itemid=196&lang=us accessed 30th December 2013.

- Anders, Ellie. "Julian of Norwich: A Vital Religious Educator in Action."
<http://www.stateofformation.org/2015/01/julian-of-norwich-a-vital-religious-educator-in-action-2/2015> accessed 9th February 2015.

Aumann, Jordan. *Spiritual Theology*,
<https://ia801406.us.archive.org/13/items/SpiritualTheologyByFr.JordanAumannO.p/AumannO.p.SpiritualTheologyall.pdf> accessed 4th March 2016.

- Dennis, Michael. "Redemption and Sin in Julian of Norwich's *Revelations of Divine Love*: Tension and Unity in the Conflicting Perspectives."
https://www.academia.edu/1530312/Redemption_and_Sin_in_Julian_of_Norwich_s_Revelations_of_Divine_Love_Tension_and_Unity_in_the_Conflicting_Perspectives accessed 30th April 2014.

Fatula, Mary Ann. "Catherine of Siena and Our Call to the Work of Justice and Peace." *Spirituality Today* (Winter 1991),
<http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/91434fatula.html> accessed 15th March 2013.

Grion, Alvaro M. "The Mystical Personality of St. Catherine of Siena." in *Cross and Crown*. Translated by Mark Barron <http://www.drawnbylove.com/> accessed 28th Oct., 2015.

Holloway, Julia Bolton. "Anchoress and Cardinal: Julian of Norwich and Adam Easton, O.S.B." <http://www.umilta.net> accessed 26th April 2015.

_____. "Chronicles of a Mystic." *The Tablet* (May 1996): 10.
<http://archive.thetablet.co.uk/article/11th-may-1996/10/chronicles-of-a-mystic> accessed 5th march 2016.

_____. "Julian of Norwich and Lectio Divina." <http://www.umilta.net> accessed 25th April 2015.

Hudson, Jennifer A. "'God our Mother': The Feminine Cosmology of Julian of Norwich and Hildegard of Bingen," *Medieval Forum*, ed. George W. Tuma and Dinah Hazll (San Francisco State University. 25th September 2002.
<http://www.sfsu.edu/~medieval/Volume%201/Hudson.html> accessed 4th Feb., 2013.

Huser-Honig, Joan. "Robert E. Webber's Legacy: Ancient future faith and worship."

- <http://worship.calvin.edu/resources/resource-library/robert-e-webber-s-legacy-ancient-future-faith-and-worship/> accessed 8th March 2016.
- Pope John Paul II, Apostolic Letter *Motu Proprio* (Libreria Editrice Vaticana 1999).
http://catholic.org.tw/dominicanfamily/saints_catalina2.htm accessed 9th Feb., 2016.
- Kienzle, Beverly Mayne and Zaleski, John. "A History of Medieval Christian Preaching as seen in the Manuscripts of Houghton Library."
http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early_manuscripts/preaching/index.cfm accessed 20th Jan., 2016.
- Larkin, Ernest E. "Mysticism and Spirituality." 211-3.
<http://christiancontemplation.com/general-resources-contemplative-prayer/> accessed 6th March 2016.
- London, Daniel. "'Pray Interly': Julian of Norwich's Spirituality of Prayer." Doctoral Seminar in Christian Spirituality, Dec. 18, 2009.
https://www.academia.edu/12198232/_Pray_Interly_Julian_of_Norwichs_Spirituality_of_Prayer accessed 29th September 2015.
- Lounibos, John B. "Jesus as Mother: Julian's Medieval Midrash." <http://www.umilta.net> accessed 25th April 2015.
- McColman, Carl. "A Book for All Times: Why Underhill's Mysticism Still Matters." The Evelyn Underhill Association.
http://evelynunderhill.org/articles/2011_stillmatters.pdf accessed 21th April 2014.
- _____. "One of the Great Contemplatives of Our Time Was also a Prophet for God's Justice and Mercy."
<http://www.carlmccolman.net/2015/09/13/kenneth-leech-1939-2015/> accessed 4th March 2016.
- Petroff, Elizabeth Alvilda. "The Mystics: Why did Mysticism Flower in the Medieval World—and Why did Woman often lead in it?" *Christian History Magazine* (1991)
<http://www.christianitytoday.com/ch/1991/issue30/3002.html?start=2> accessed 13th December 2012.
- Reynolds, Anna Maria Reynolds and Holloway, Julia Bolton eds., "Anchoress and Cardinal: Julian of Norwich and Adam Eston O.S. B.," Florence: SISMEL: Edizioni del Galluzzo, 2001. <http://www.umilta.net/anchor.html> accessed 12th Jan., 2016.
- Robertson, Elizabeth. "An Anchorhold of Her Own: Female Anchorite Literature in thirteenth-Century England." in *Equally in God's Image: Women in the Middle Age*. Edited by Julia Bolton Holloway et al., <http://www.umilta.net> accessed 26th April 2015.