



第四世紀沙漠教父伊瓦格魯斯的靈性教育

崔國瑜*

摘要

本文由宗教史的觀點來探討「靈性教育」，以基督宗教歷史中第四世紀沙漠教父伊瓦格魯斯的作品為基礎，闡釋其所發展出來的靈性教育。伊瓦格魯斯是早期基督宗教歷史當中重要的思想家之一，也是基督宗教苦修與密契傳統中著名的代表人物，其思想深刻地影響了近古晚期以來修道院神學的發展。為了幫助陶成當時同在埃及沙漠中修行的修道士，伊瓦格魯斯曾寫下可觀的作品，檢視其作品將可使吾人對於其靈性教育的方法與實踐有所洞察。故此，本文將依據伊瓦格魯斯的著作，闡述其所展望之：一、靈性教育的發展階段；二、靈性教育的內涵、方法及態度；三、靈性教育的目的，以呈現伊瓦格魯斯為第四世紀埃及沙漠修道士所設之靈性教育的樣貌。

關鍵詞：伊瓦格魯斯、靈性教育、靈性上的進展、美德、真知

* 崔國瑜：國立政治大學歷史系暨宗教所副教授

投稿日期：2019年6月30日；採用日期：2019年10月17日

壹、伊瓦格魯斯的生平與思想

一、伊瓦格魯斯之生平與重要性

伊瓦格魯斯（Evagrius Ponticus, 345-399）是早期基督宗教歷史當中重要的思想家之一，也是基督宗教苦修（asceticism）與密契（mysticism）傳統中著名的代表人物。其作品乃吾人了解第四世紀埃及沙漠中之修道生活的重要來源，並堪稱近古晚期對於修道生活最有造詣的理論，為修道院神學（monastic theology）提供了深厚的概念基礎（Brakke, 2006）。第五世紀起，伊瓦格魯斯的作品被翻譯為敘利亞文、亞美尼亞文，在敘利亞與亞美尼亞教會地區廣為流傳，影響至鉅，因此他被譽為「整個敘利亞與拜占庭密契神學傳統的掌門人」（von Balthasar, 1939）。經由卡西安（John Cassian, 360-435）的傳播，伊瓦格魯斯的思想被引介給西方的拉丁教會，形塑了西方教會的苦修與密契傳統（Stewart, 1998），從而對於近古晚期以降的修道院神學思想之發展，產生深遠的影響（McGinn, 1991）。¹

伊瓦格魯斯於345年出生於迦帕多家（Cappadocian）地區之小鎮依波拉（Ibora），曾師從迦帕多家教父（the Cappadocian Fathers）——大巴西略（Basil of

¹ 在教會歷史上，伊瓦格魯斯思想影響修道院神學至深，然而，因其與奧利根思想（the Origenian thought）的密切關係，曾被捲入自第四世紀末開始針對奧利根思想而起的爭議（the Origenist controversy），特別是奧利根的靈魂先存說（pre-existence of souls）與萬有復興說（apocatastasis），終在553年為查士丁尼大帝（Emperor Justinian, 483-565）任內所召開的第五次大公會議所譴責。因此，伊瓦格魯斯的希臘文作品當中一些涉及信理的部分被禁制，其苦修作品則假託Nilus of Ancrya之名才得以存留。但是，敘利亞與亞美尼亞教會並未受到該大公會議的決議所影響，故伊瓦格魯斯的作品被翻譯為敘利亞文與亞美尼亞文，廣為流傳，並延續其影響力。晚近的學者曾重新反省了553年大公會議這段歷史，以及所謂異端與正統的問題，如Clark（1992）之作即詳細討論了該爭議的始末，繼而也有Casiday（2013）、Dysinger（2003）、Konstantinovsky（2009）為伊瓦格魯斯思想翻案。誠如Ramelli（2015）指出，奧利根思想在當時的爭議中已被扭曲並極端化，此爭議所形構出的奧利根思想版本（the Origenist construals）實有別於真正的奧利根思想，因此Ramelli呼籲，應重新檢視真正的奧利根思想，以及受到奧利根異端爭議波及而被誤解的伊瓦格魯斯思想。換言之，553年的判決對於奧利根與伊瓦格魯斯的思想有失公允，應以更進一步而細部的研究加以澄清。這個研究課題實已超出本文所要探討的範圍，值得日後另闢專文討論。

Caesarea, 330-379)、尼撒的額我略(Gregory of Nyssa, 332-395)、納齊盎的額我略(Gregory of Nazianzus, 329-390)。379年,伊瓦格魯斯在君士坦丁堡由當時主教納齊盎的額我略受秩為執事,此後即在君士坦丁堡輔佐納齊盎的額我略與其繼任主教,並參與了381年的君士坦丁堡大公會議,是當時著名的神學家。在與一位羅馬貴族之妻交往之後,伊瓦格魯斯經歷了情感上的危機,故於382年逃離君士坦丁堡,轉往耶路撒冷,由當地的女修道院長梅蘭妮雅(Melania)收留,隨同其苦修團體生活。經梅蘭妮雅勸告,伊瓦格魯斯皈依成為修道士,於383年前往埃及沙漠尼提亞(Nitria)地區的曠野中學習苦修,並於385年轉往更為僻靜的沙漠地區凱利亞(Kellia)修行,直至399年去世為止(Guillaumont, 1962)。

在思想上,除了師承迦帕多家教父的神學,伊瓦格魯斯也深受恩師埃及沙漠教父(Desert Fathers)²大瑪加略(Macarius the Great, c. 300-390)與亞歷山卓的瑪加略(Macarius of Alexandria, c. 300-395)影響。來到埃及沙漠修行之前,伊瓦格魯斯的老師是迦帕多家教父,他們的基督宗教教育典範(Christian paideia)是以古典希臘教育為基礎,再加上《聖經》為中心的教育。迦帕多家教父的神學則承自亞歷山卓學派(the Alexandrian school)——以克萊勉(Clement of Alexandria, c. 150-215)與奧利根(Origen of Alexandria, c. 184-253)為代表人物(Stroumsa, 2016)。深受教師們迦帕多家教父的教導與影響,伊瓦格魯斯也有良好的希臘教育背景,並通曉神學與《聖經》——特別是受奧利根思想所形塑的神學理念與釋經傳統。不過,如Burton-Christie (1993)指出,根據記載,初次來到沙漠修行的伊瓦格魯斯,仍對於沙漠中的修行傳統(特別是沙漠教父的教導)有意外的發現:

伊瓦格魯斯對阿西尼厄斯說:「何以擁有教育與智慧的我們一無所有,然而,這些沒受過教育的埃及修道士們卻獲得了這麼多的美德?」阿西尼厄斯對他說:「從我們世俗的教育中,我們的確一無所獲,但是這些沒受過教育的埃

² 「沙漠教父」中譯也取「教父」一詞,是對當時在埃及沙漠修行的隱修者的尊稱,但與教會的「教父」(Fathers of the church)不同,後者指稱的是在基督宗教思想與信仰上有卓越貢獻的作者及思想家。

及修道士們卻經由他們辛苦地工作，獲致美德」。(Arsenius, *Apophthegmata Patrum* 5)

與伊瓦格魯斯相似，在來到沙漠修行之前，阿西尼厄斯 (Arsenius) 也曾受過良好教育，但他自承對於沙漠中的教導感到陌生：

有一天，阿西尼厄斯向一位年老的埃及修道士請益。有人注意到此，就對他說：「阿爸阿西尼厄斯，為何像你這樣擁有良好拉丁與希臘教育的人，會向這個農夫請益？」阿西尼厄斯回答說：「我的確學習過拉丁文與希臘文，但我卻不知道這個農夫的文字」。(Arsenius, *Apophthegmata Patrum* 6)

由此可見，沙漠教父的修行沒有俗世教育所重視的華麗的辭藻與精巧的辯論，唯獨在靜默中專注於《聖經》，以神的話語為中心，並強調陶冶美德 (virtue)。如 Burton-Christie (1993) 指出，沙漠教父以「新的文本」(亦即《聖經》) 為中心，樹立了追求聖德的新的教育典範 (new paideia) ——Burton-Christie 謂之為「富有原創性的靈性教育」。對此，來到沙漠修行受教的人，即使受過良好的俗世教育，也得重新適應，更對於沙漠中這種嶄新的教導感到驚奇，如優伯比烏 (Euprepius) 即曾被記載：

他為所領受的話語銘感肺腑，故俯伏在地，說：「我先前已讀過許多書，但是我從未領受過這樣的教導」。(Euprepius, *Apophthegmata Patrum* 7)

伊瓦格魯斯應有類似的體驗，如第五世紀教會史家蘇格拉底 (Socrates of Constantinople, 380-450) 的記載所描述，來到沙漠修行的伊瓦格魯斯「從他們 (大瑪加略與亞歷山卓的瑪加略) 身上，領受行止 (deeds) 的哲學，而先前伊瓦格魯斯只是言語 (words) 上的哲學家而已」(Socrates, *Historia ecclesiastica* 4.23)。這顯示出，沙漠中的修行傳統實在有別於俗世教育的教導，而以神的話語為生活的重心，並著重

培養與實踐美德。此即何以伊瓦格魯斯在沙漠中所發展出的靈性教育亦側重實踐的面向，且深化對於《聖經》的應用。如伊瓦格魯斯的門生博拉迪烏斯（Palladius）敘述，後來成為人師的伊瓦格魯斯，教導學生「如何活出在基督內的生命，並了解《聖經》」（Palladius, *Coptic Palladaiana, The Life of Evagrius*）。博拉迪烏斯曾將伊瓦格魯斯譽為有天賦的老師，並記載了在埃及沙漠修行的修道士們向伊瓦格魯斯求教的經歷：

週六與週日時弟兄們會聚集在他（伊瓦格魯斯）身旁，徹夜與他討論他們的想法，並聆聽他鼓舞的言詞，直到日出。如此一來，在他們離開時，他們歡欣並歸榮耀於神，因為伊瓦格魯斯的教導非常甘甜。當他們來見他時，他會鼓勵他們說：「我的弟兄們，如果你們當中任何人有深刻或擾人的想法，讓他保持緘默，直到其他弟兄離開後，讓他單獨與我一起反省之。讓我們別使他在其他弟兄面前說話，以免小兄弟因他的想法而失足，而哀傷席捲他」。再者，伊瓦格魯斯十分好客，他的洞穴中一天總不少於五或六個訪客，而這些訪客遠從外地而來，只為聽取他的教導、非凡的才智與苦修實踐。

（Palladius, *Coptic Palladaiana, The Life of Evagrius*）

因著在沙漠中提供修道士靈修指導（spiritual guidance），伊瓦格魯斯寫下了他對於修道生活的洞察與認識，從而見證、保存了沙漠中的靈修傳統。由於伊瓦格魯斯的希臘教育背景，加上對人精準的心理學洞視、豐富的《聖經》知識、神學想像，以及沙漠修行生活的洗禮，使伊瓦格魯斯為修道生活而設的靈性教育獨樹一格。如Hadot與Davidson（1981/1995）指出，在伊瓦格魯斯身上可見古典希臘哲學與基督宗教靈修之交會，他往往借助希臘哲學傳統的典範和語彙，來表達基督宗教的靈修理想。職是之故，為了進一步理解伊瓦格魯斯的靈性教育，吾人需先對於他第四世紀的思想背景有所認識，特別是來自希臘哲學與奧利根思想的影響。以下本文將對伊瓦格魯斯受到希臘哲學與奧利根思想的語彙所形塑的宇宙觀與人觀分別做闡釋，當作吾人了解其靈性

教育的知識背景。³

二、伊瓦格魯斯之宇宙觀

承襲來自恩師大巴西略與尼撒的額我略對於奧利根思想的熟稔，伊瓦格魯斯的宇宙觀也深受奧利根的影響，特別是奧利根的「靈魂先存說」與「兩重創造說」（two-fold nature of creation）（Muehlberger, 2013）。按奧利根的說法，在起初神創造人之時——亦即第一次創造（the first creation），人的最初本質是理性的存有（rational being）——亦即純粹的心智（*nous*, mind）⁴，完全沉浸在對神的默觀（contemplation of God）之中，並與神合一（unity with God）。然而，因罪之故，心智離開了對神的默觀此一最高境界，墮落（fall）而成為靈魂（*psyche*, soul）。承襲奧利根的思想，伊瓦格魯斯看「靈魂就是那自與神合一之境而墮落的心智」（*Kephalaia Gnostika* 3.28）⁵，並導致第二次創造（the second creation），亦即物質世界的創造。在此，神

³ 特此提醒讀者，以下所述之伊瓦格魯斯的宇宙觀與人觀有其第四世紀的思想脈絡，換言之，伊瓦格魯斯是取用了他所攝受的來自奧利根的聖經詮釋（biblical interpretation）、希臘思想，加上他自身的苦修實踐與神學想像，最終交織而成他的宇宙觀與人觀。此後，基督宗教的宇宙觀與人觀經過了許多的歷史演變與轉折，以致於伊瓦格魯斯的版本為今人而言已十分陌生，也與當今正統基督教信仰所表達的宇宙觀與人觀有所出入。本文則秉持宗教史研究的取向，視宗教史當中的歷史人物為其時代的產物，因而講求對於歷史人物的思想做脈絡性的解讀。在此，首先回歸到伊瓦格魯斯自己的作品，經由理解伊瓦格魯斯的文本及其所從出的歷史背景，然後把握其思想要旨及所延伸出的靈性教育的意涵。對於伊瓦格魯斯思想與第五世紀奧利根爭議的相關問題，因涉及更進一步的研究剖析（如註1所述），本文暫且存而不論。

⁴ 希臘文“*nous*”通常英譯為“mind”、“intellect”，但其希臘文原意卻豐富得多，如Louth（2007）即指出，吾人必須回到希臘思想的脈絡中，才能掌握其深意。這由“*nous*”衍生字可見一斑：“*to noeta*”指的是「所思對象」，而在柏拉圖思想中，“*to noeta*”乃存在於更高的、超越而真實的理型世界；“*noesis*”所指的不仅是「思維內容」，而是深刻、單純而默觀形式的思維本身。英譯“mind”、“intellect”等二字無法窮盡“*nous*”的意涵，因“mind”、“intellect”只侷限性地指涉人的心智、理智與思考，然而，“*nous*”不僅僅是心智能力而已，其指向對於實在界直觀式的掌握（intuitive grasp of reality），可謂直觀式的官能（intuitive faculty）。“*nous*”渴望對於知識有直接的接觸，與所接觸的知識互相穿透（interpenetration）並融合為一（union），帶有密契主義的（mystical）意味。在此所用中譯「心智」也有以上英譯語詞“mind”、“intellect”的問題，無法完全窮盡希臘字“*nous*”的意涵。

⁵ 本文所引用之伊瓦格魯斯作品列於附錄，標記的數字表示章節。

為這些墮落了的理性的存有賦予身體 (*soma, body*) (*Kephalaia Gnostika* 3.38)。

第二次創造的發生是因心智之墮落而起，也就是因罪而起，神為心智創造了身體，使之成為有身體的狀態 (*the embodied state*)。換言之，罪使人受造之初作為理性的存有之整體（亦即心智）產生了區分，心智不再是原初時完全純粹的心智——墮落使得人由原初的狀態（純粹的心智）分化，而首先有了心智與靈魂的區分，再來則產生心智、靈魂、身體的區分。如伊瓦格魯斯指出，墮落以後，「心智透過自由意志由前一層次墮落，被稱作靈魂，然後其再度下降，而被命名為身體」（*Great Letter* 26）。此外，罪也使得心智脫離原初的意志的合一——墮落以前，意志為一整體而朝向神，並以至善為其目標；墮落時，發生了意志的分化，心智、靈魂、身體分別各有自己的意志，以致心智、靈魂、身體有個別不同的追求，互相之間產生衝突。⁶對於伊瓦格魯斯來說，墮落意味著成為多樣性；反之，回歸於神，與神合一，則是回歸「不可分割的整體」（*inseparable unity*）（*Great Letter* 27）。

如上所述，由於罪的緣故，心智自原來「與神合一而無區別」（*one with him and undifferentiated*）的狀態分開（*Great Letter* 29），同時，人受造之初作為理性的存有之整體也產生了區分。然而，儘管如此，心智（人作為理性的存有的最初本質）仍有部分未曾下降（*undescended*），其始終在對於神的默觀當中，享有與神合一——伊瓦格魯斯稱之為「無法言喻的平安」（*indescribable peace*）（*Kephalaia Gnostika* 1.65）——這深藏在人存有核心的原始和諧，仍然使人渴求與神最原初的合一。伊瓦格魯斯所主張的苦修即是要幫助人克勝分化了的心智，也就是克勝靈魂、身體方面的侵擾，好使心智統御靈魂、身體，重返人最原初的樣態（亦即純粹的心智），享有對神的默觀，與神合一。

固然，神在人墮落後為人創造了物質世界與身體，但是，物質世界與身體並不能等同於罪，也並非邪惡的。伊瓦格魯斯認為，第二次創造（物質世界的創造）乃為天

⁶ Ramelli (2015) 指出，如同奧利根，伊瓦格魯斯也相信，相反於墮落的狀態，在末日終將有萬有復興 (*apokatastasis, restoration*)，而萬有復興即在於心智、靈魂、身體三者——基於「一個對於他們的意志的轉化」（*Great Letter* 26）——皆會回歸於心智，重為一個整體，唯有心智的意志獨存。屆時，不再有意志的分別，只有意志的合一，而此意志以神與至善為依歸，且人之整體將與聖三 (*Holy Trinity*) 之光融合。

意（providential），亦即出於神的意志，是神以智慧與愛所創造出來的。這物質世界是自然默觀（*theoria physikē*, natural contemplation）的對象，是神為了愛那些與神相分離者所創造出來的「中介」（mediation）。

因著（與神相分離者）邪惡的作為，他們在自身與他們的創造者之間造成了隔閡。現在，神在其愛中將創造（creation）形塑為一中介……為了他們的緣故，神藉著其德能與智慧（亦即藉著聖子與聖靈），使得神的愛得以被廣為知曉，好使他們覺知神的愛並接近之。（*Great Letter 5*）

聖子與聖靈藉由第二次創造（亦即物質世界）來與這些人溝通，而與較為進化的心智，則是直接溝通，不需藉由第二次創造此一媒介。由是觀之，第二次創造並非邪惡，而是出於神的意志，當作中介，好使靈魂重新恢復為純粹的心智。

理性的存有重新恢復為純粹的心智的途徑，則是透過知識：先由學習出於天意（providence）而受造的物質世界的知識，再尋回本質知識（essential knowledge），亦即聖三的奧祕知識。基督在此過程中扮演著重要的角色：基督與人最初的樣態相同，也是純粹的心智，但是基督從未墮落，邏各斯／聖言（*Logos*, word）在基督身上始終臨現，故基督永遠與神合一，亦得以標誌人回歸於神的途徑。基督自願取了人（亦即墮落了的理性的存有）的身體，好能顯示給他們得著知識的途徑，幫助他們重新恢復為純粹的心智，亦即達致救贖。如Guillaumont（1962）指出，伊瓦格魯斯認為道成肉身的基督來到人間，其角色之一即為教師，而藉著基督所教導的救贖之道，人得以重新得著神的知識。換言之，在伊瓦格魯斯的宇宙觀中，人需以第二次創造為中介，藉著基督的教導，回歸於神，並恢復為純粹的心智。基督是第二次創造的中心，如《約翰福音》有言：「萬物是藉著祂而造成的」（《若望福音》1：3），基督作為邏各斯／聖言，將原理（*logoi*）⁷賦予受造物，因此，邏各斯／聖言／基督與受造物

⁷ “*logoi*”可說是神賦予受造物的原理、秩序、內在意義與目的，故此，知悉“*logoi*”也就是獲致自然默觀的知識。

的原理（亦即自然默觀的知識）有著密切的關係。總之，身為聖言，基督包含一切知識；身為降生成人的救主，基督則顯示給人得救的途徑（Konstantinovsky, 2009）。

在第二次創造中，根據墮落的程度，每一心智被給予不同的身體。天使、人類、魔鬼原來皆是理性的存有，但在墮落以後，分別有了不同品質（qualities）的身體。伊瓦格魯斯肯認有其他形式身體的存在，如天使的身體、人類的身体、魔鬼的身體，這些都是「理性的存有之多樣與不同的身體」（*Kephalaia Gnostika* 3.36）。至於身體的品質，會依據四種成分（elements）（即水、火、地、氣），以及理性、慾望、情緒三者所共同構成的組合（combinations）而有所不同：「天使的身體有較多的理性與火，人類的身體則有較多的慾望與地，魔鬼的身體有較多的憤怒與氣」（*Kephalaia Gnostika* 1.68, 2.68）。天使的身體，由理性所主宰，因此充滿光明與火；而魔鬼的身體，由憤怒（情緒）所主宰，則是黑暗、沉重、寒冷——「魔鬼的身體確實十分寒冷，如同冰雪一般」（*Kephalaia Gnostika* 6.25）；人類的身體屬地，而且「心智變得濃稠（thick）」（*Praktikos* 41）——「目前，我們濃稠的心智已經與地（earth）結合，與土（clay）混合，以致無法將自身定睛於赤裸的默觀（naked contemplation）」（*Letter on Faith* 7.23）。按伊瓦格魯斯之見，心智最初受造時是赤裸的，而要體驗到「無遮蔽的神聖性」（unconcealed divinity），心智必須先重新獲得自身的「赤裸」（nakedness），如伊瓦格魯斯所言：「……最終變成赤裸的心智，將會見到聖三」（*Kephalaia Gnostika* 3.15）。以下將進一步詳述，心智在墮落（意味著分化）之後，衍生了其他屬性，成為靈魂；又再度下降，取得了身體。靈魂、身體都是因墮落而生的額外的維度，故為了回歸為純粹的心智，靈魂、身體的維度最終都應被捨棄，因此並不具終極性。⁸正是在此脈絡下，伊瓦格魯斯理解心智最終將成為赤裸的。

⁸ 身體雖非邪惡，但畢竟是可朽的（mortal）（*Kephalaia Gnostika* 1.26），並且終究會在末日復活時消失（*Kephalaia Gnostika* 2.17），一如保羅所說：「此世的形式（schema, form）終將逝去」（《格林多前書》7：31）。可朽的身體，無法與「復活」的不可朽壞性與永存性同時存在（*Kephalaia Gnostika* 1.58），故伊瓦格魯斯認為在復活時，「最後的號角將會宣告身體的摧毀」（*Kephalaia Gnostika* 3.66）。

三、伊瓦格魯斯之人觀

根據伊瓦格魯斯的宇宙觀，吾人可引申出他的人觀如下：墮落以後，原初純粹的心智產生分化，首先是心智與靈魂的分化，再進一步產生出心智、靈魂、身體的區分。「靈魂就是那自與神合一之境而墮落的心智」（*Kephalaia Gnostika* 3.28），並且，墮落就是心智「捨棄神的形象，自願變成動物的形象」（*Great Letter* 46），而成為動物的形象的同時，便有了情緒與慾望此等身體屬性（corporeal nature）。分化了的心智所擁有的身體屬性乃因墮落而起，有別於原初受造時之純粹的心智：

如果我們與野獸所共同擁有的力量乃是身體屬性，那麼，顯然地情緒與慾望的部分就不是在墮落之前與理性屬性（rational nature）一同被創造出來的。
（*Kephalaia Gnostika* 6.85）

「情緒與慾望被綁縛（yoked）在人身上」（*On Thoughts* 17）。換言之，情緒與慾望等身體屬性（亦即人與動物所共有的部分）在意志所決定的墮落之前並不存在，它們原非屬於人之本性，更可說是「違逆人之本性的」（against what properly belongs to human nature）（*Kephalaia Gnostika* 6.83），因為它們並非理性的，亦非屬於原初純粹的心智。

既然，墮落以後，心智被加上了身體屬性（亦即情緒與慾望）。也就是說，靈魂（墮落了的心智）有了身體屬性，因而有理性的（*logistikon*, rational）、慾望的（*epithumētikon*, concupiscible）、情緒的（*thumikon*, irascible）三個部分之分別（*Praktikos* 86, 89）。在此，伊瓦格魯斯依循柏拉圖對靈魂的三分，也視理性為主宰靈魂的力量，掌控情緒與慾望的部分。伊瓦格魯斯認為，情緒與慾望可以是靈魂的「幫手」（*On Thoughts* 17）——若兩者經理性掌控並運用得宜，情緒可以驅趕壞的意念（*logismoi*, thoughts），慾望則能以愛與節制引導靈魂（*Praktikos* 85）。不過，不經理性管控的情緒與慾望，則會使靈魂失序。當外在世界的「誘惑」（temptation）——「我們偏情的對象」（the object of our passion）——呈現自身時，向我們顯示許

多「隱藏在我們的靈魂當中的偏情（passion）」，「我們即刻被魔鬼所吸引，並使我們做出神所不悅之事」（*Kephalaia Gnostika* 6.52）。換言之，誘惑經由情緒與慾望這兩個部分作用於靈魂，產生種種偏情。偏情會使得心智偏離理性，阻撓心智去認識神，違反其原初受造之本性。

了解以上伊瓦格魯斯思想的基礎，將有助於了解他的靈性教育——特別是他所展望的階段性的靈性教育及各種面向（內涵、方法、態度與目的），有待以下詳述。

貳、伊瓦格魯斯之階段性的靈性教育

伊瓦格魯斯所描述的修道生活有三個發展階段，一如他在《苦修生活之實踐》（*Praktikos*）此一作品中開宗明義說：「基督宗教是我們救主基督的信理；其由實踐的（*praktikē*, practical）、自然的（*physikē*, natural）、神學的（*theologikē*, theological）所組成」（*Praktikos* 1）。在此，伊瓦格魯斯乃繼承奧利根，依循柏拉圖以降對於哲學的三分法，把基督的教誨分成實踐的、自然的、神學三個層次（分別對應於精神生活的三個階段）。第一階段是實踐的生活，著重於培養對自我的了解與觀察，並藉著自我紀律，消除偏情與惡行（vice），以追求美德與成全（perfection），可說是倫理道德方面的陶成。第二階段為自然默觀，也就是培養對於大自然創造與《聖經》的了解，並理解受造物的內在意義與目的（*telos*）。第三階段是神學默觀（*theoria theologikē*, theological contemplation），默觀神並獲致本質知識，亦即聖三的奧秘知識。

如果說修道生活是為了修煉靈性，那麼伊瓦格魯斯心目中的修道／靈性生活可說即是「心智朝向聖三的漫長旅程」（the mind's long journey to the Holy Trinity），一如 Driscoll（1994）著作的題名所示。其中，伊瓦格魯斯並區分出「實踐的生活」（the practical life）與「真知的生活」（the gnostic life）（*Praktikos* Prol. 9）：上述第一階段的苦修操持即是實踐的生活，第二、三階段的默觀知識則屬於真知的生活。伊瓦格魯斯主張修道士應藉由苦修使第一階段實踐的生活達成圓滿。不過，圓滿的實踐的生活充其量只稱得上是具有美德的倫理生活，修道士的真正目標仍在於到達後兩個階段之真知的生活。然而，若非藉由第一階段的苦修操持，修道士將無從晉升至第二、三

階段之默觀的境界。

為了教導的目的，伊瓦格魯斯分判出上述靈性生活的三個階段。在實行上，這三個階段雖有先後順序，但又是互相關涉的。換言之，即便修道士進步到了第二、三階段的默觀知識，第一階段的苦修實踐仍不能偏廢，應警醒地持恆以行；並且，修道士雖已到達最終階段的神學默觀，也仍需以前一階段之自然默觀（對於受造物的默觀知識）為基礎。反過來說，在第二、三階段所獲致的默觀知識也有助於第一階段苦修實踐中美德的養成（*Praktikos* 50, 79）。Dysinger（2010）以「螺旋」的意象（同時包含「線性」與「環形」）來描述此一靈性生活的旅程：精神的旅程的「線性」方向由朝向神的進展與上升所構成，但其同時又是「環形」的運動，在實踐的生活與真知的生活兩者之間循環。實踐的生活與真知的生活之間實有互相助益的關係。

在第一階段實踐的生活中，修道士的苦修實踐所要對治的是「意念」。伊瓦格魯斯教導修道士去分辨三種意念：天使的意念、人的意念、魔鬼的意念（*On Thoughts* 8），天使所啟發的意念帶來平安，魔鬼所激起的意念則使人困擾（*Praktikos* 80）。修道士所要對治的意念，即是魔鬼的意念（亦可稱「惡念」）。對此，伊瓦格魯斯著有《論八種意念》（*On the Eight Thoughts*），詳述魔鬼所激起的八種意念：貪食（gluttony）、色慾（fornication）、貪婪（avarice）、憂傷（sadness）、憤怒（anger）、怠惰（acedia）、虛榮（vainglory）、驕傲（pride）。⁹惡念是對於外在與內在世界之不理性的、被誤導的認知反應，這些惡念所引起的邪惡的傾向與行徑即是「偏情」與「惡行」。如Konstantinovsky（2016）指出，偏情（*pathē, passions*），來自動詞“*pathein*”，有被動地經受某事的意涵，好似主體放棄了對自我的掌控權，任憑事情發生在自身上，因此可說偏情是對於不理性念頭的被動的默許（*passive acquiescence*）。此時，靈魂中理性的力量不再主導，而隨從不理性的力量所支配。在基督宗教中，惡念與所導致的偏情與惡行被冠以被動的向度，因為它們原非自然受造物的一部分，而是被外來的惡的力量（魔鬼）所激起的。

⁹ 伊瓦格魯斯在另一處曾提及，對自我的愛（love of self）是在八種意念之先（*Reflection* 53）。如Harmless與Fitzgerald（2001）指出，這種對自我的自私的愛，可說是最原初的惡念，甚或一種原罪。

偏情與惡行等倫理上的作為，皆起於壞的意念（惡念）。由於意念關乎人內心思維形成的認知過程，人的倫理行為與認知過程可說有密切關係：人的內心有怎樣的思維生活，也就會據此引導人的倫理行為，並進一步塑造人的性格。基於惡念的形成有其認知的向度，因此伊瓦格魯斯教導修道士對治惡念的方式可說是一種「認知治療」（cognitive therapy）（Konstantinovsky, 2016）。首先，修道士應省察內心的種種意念，對惡念的來臨有所警覺；其次，辨識惡念的種類，並阻止其勾連出扭曲的記憶與情緒，然後再以適當的《聖經》金句擊退之。修道士應時時留意自己內在的思維，致力於培養好的意念，摒拒壞的意念，因為「主將這個世界的概念交託給人，就像把綿羊託付給牧人」（*On Thoughts* 17）。既然，神將管理內在意念的責任交託給每一個人，人應像是個好牧者一樣，看管好自己內心思維的小宇宙（microcosm），牧放當中的意念，「趕走來自狼的心智表徵（意指惡念），而牧養綿羊（亦即好的意念）」（*On Thoughts* 17）。

惡念不但使人偏離追求知識的正途，更扭曲人的經驗與知覺。第一階段實踐的生活的目標即在免於這些擾人的惡念與其所導致的偏情，「實踐的生活就是潔淨靈魂的偏情部分所採用的靈修方法」（*Praktikos* 78），為的是達至「了無偏情」（*apatheia*, *passionlessness/impassibility*），好為接下來第二、三階段的默觀做準備。這是因為偏情會阻礙心智，唯有當偏情退去之後，心智能不受干擾而進行默觀，「除去了偏情的心智全然地成為光一般，被存有物的默觀所光照」（*Kephalaia Gnostika* 5.15）；伊瓦格魯斯亦指出，經由神的恩典而來的知識「唯有那些已獲致了無偏情的人，才能接受——他們也能在祈禱時默觀相稱於其心智的光明」（*Gnostikos* 45）。

已在苦修實踐上有所進展的修道士方可進一步學習默觀知識，進入真知的生活，成為「真知者」（*gnostikos*）。真知者即是那擁有「真知」（*gnosis*）的人。如《真知者》（*Gnostikos*）的副標題所示，伊瓦格魯斯稱真知者為那些「已成為值得獲得知識者」（the one made worthy of knowledge），因為真知者已在修道生活中有所進展，特別是在默觀知識的層面上。在真知的生活中有兩個階段，首先是學習自然默觀的知識，亦即了解神所造萬物（無論有形或無形）的原理。如伊瓦格魯斯所指出，對於自然世界的默觀（*theoria physikē*），亦即對於存有物的默觀（the contemplation of

beings），其目的即是「去揭示存有物之中的真理」（*Gnostikos* 49）。《聖經》也是自然默觀的重要媒介，藉由閱讀《聖經》，即等同於閱讀神的事工的痕跡。其次，真知的生活更進一步是去獲致聖三的知識（the knowledge of Trinity）——所有知識的高峰（*Kephalaia Gnostika* 1.52），以進入神學默觀。神學默觀是「使心智離開物質而轉向第一原因（意指神）」（*Gnostikos* 49）的真知，而自然默觀則為神學默觀做準備，「這就是對過去與未來一切存有物的默觀，而那能接受存有物的默觀的本性（意指心智），也將能接受聖三的知識」（*Kephalaia Gnostika* 2.16）。總而言之，默觀即是獲得真知，是人身為理性的存有最為幸福的狀態，亦是人受造最終的目的——「所有理性的存有皆自然地受造，好能存在並獲取知識。神則是本質知識」（*Kephalaia Gnostika* 1.89）。

參、伊瓦格魯斯之靈性教育的內涵、方法及態度

一、伊瓦格魯斯之靈性教育的內涵

如Stewart（2003）指出，伊瓦格魯斯有三部作品相應於上述之靈性教育的三個發展階段，是為「三部曲」（trilogy）：《苦修生活之實踐》、《真知者》及《真知要旨》（*Kephalaia Gnostika*）。首先，《苦修生活之實踐》有100章，主要論及對治八惡念的方式，以及達致了無偏情的過程。此作品在於教導修道士基本的苦修實踐，因為苦修實踐乃是達致神的知識的先決條件。其次，《真知者》一共50章，可說是真知者（靈性教育的施教者）的教師手冊。真知者負有提供靈修指導的任務，扮演著教師的角色，「真知者為不潔者提供鹽的言語，為潔淨者則給予光的言語」（*Gnostikos* 3）。在此，鹽與光的意象分別意指保存與啟發——不潔者指的是初學者，對於他們，真知者扮演鹽的角色，保存他們，並幫助他們度過與魔鬼的艱苦爭戰；對於進階的學習者（潔淨者），真知者扮演光的角色，啟發他們在默觀生活上有所進展。最後，《真知要旨》有六大書，每一書各有90章。數字6指涉神創造世界的六天，數字90則代表復活節的前面40天與復活期的50天。《真知要旨》探索的是自然默觀與神學默觀，後者關及聖三的本質知識，是人靈性成長的終極目標。這三部曲提供了靈修

教育的內涵，作品的順序亦按照靈性上的進展（spiritual progress）來安排（Driscoll, 2005）。換言之，學習者應由《苦修生活之實踐》入手，實行所教導的內容，在美德的生活上有所進展，其後方能進入追求默觀知識的生活，此時方才適於閱讀《真知者》與《真知要旨》。

在作品的形式上，伊瓦格魯斯以簡短的格言金句（maxims）來呈現他的教導——沿襲自希臘化時代哲學家在陶成學生的智性與道德上所廣為使用的方式，也就是，把教導的內容濃縮為簡短的句子，意在激發默想（meditation），並讓學生易於記憶與應用，且唾手可得，好能在有急需時及時當作參考（Hadot & Davidson, 1981/1995）。如 Harmless（2001）指出，伊瓦格魯斯的作品確顯示了在實施教導上的敏銳度，他懂得運用簡短的金句章節，使其教導成為默想的對象，並易於記憶。

至於實施靈性教育的人，伊瓦格魯斯認為應由已在修道生活上較有進展的真知者來擔任。真知者已淨化自己、培養美德，得著了無偏情，在實踐的生活上臻於成熟。真知者既是智者也是教師，他們在真知的生活上已有進步，對於《聖經》有較深刻的把握，亦獲致了對於人性與受造物的洞察（即自然默觀的知識）——除了據以加深自己在修道生活上的成長，真知者更以之教導其他修道士，引導他們深化默觀生活。

聖經在靈性教育上扮演了重要角色，真知者應嫻熟《聖經》（*Gnostikos* 19），學習聖經解經（biblical exegesis），好能由《聖經》汲取靈性教育的靈感與養分。身為聖經的解經家（biblical exegete），真知者在《聖經》中發現救恩史的象徵與寓意，從而對於人的墮落、基督的道成肉身、末世時宇宙之終局（亦即所有理性的存有重新與神合一）提出解釋，讓人得知自身在宇宙中的命運——人從何而來，又將往何處去。至於經文意義的闡釋，真知者將之用於個別的靈修指導上，「針對每一個人給予建言」（*Gnostikos* 44）。要能這麼做，實有賴對於《聖經》豐富的知識，以及經文不同層次之意涵的把握。在作品《真知者》當中，伊瓦格魯斯建議對於經文的字面與寓意的意義加以細究，視該經文是否對應於靈修生活的三階段（*Gnostikos* 18）。也就是說，真知者應研判經文揭示的是與實踐的生活，或者與自然默觀、神學默觀有關的意義，從而將經文分別應用於以下三個方面：（一）對抗誘惑、習取美德；（二）了解神在歷史與創造之中的內在目的；（三）指向聖三的奧秘。總之，闡釋經文與應用經

文皆在於促成靈性教育三階段上的長進（Dysinger, 2013）。

伴隨每個修道士自身特殊的靈修歷程當中，伊瓦格魯斯勸喻真知者應：

習得支配求教者之處境的理由與法則，及求教者的生活方式與職業，好使你
得以向每一個人說對其有用的話。（*Gnostikos* 15）

就此而言，如Dysinger指出（2016），真知者也可說是「靈魂的解經家」（exegete of the soul），像閱讀一本書一樣，閱讀每一個人的靈魂，解析其箇中奧妙，根據其特殊的處境與需要，給予合適的引導。真知者把每一個人的靈魂當作是「神之書」（book of God）的一個部分來閱讀。「神之書」的意象來自於第三世紀著名的埃及苦修者聖安東尼（St. Anthony the Great, 251-356）的名言，為伊瓦格魯斯所引用：「我的書……就是大自然的存有物，在那兒我隨時可閱讀神的言語」（*Praktikos* 92）。伊瓦格魯斯視「神之書」為自然默觀的對象，指涉整個受造物，而每一個人的靈魂則是「神之書」的一部分。既然，每一個人靈魂的動向與經驗可謂「小宇宙」，是「神之書」此一「大宇宙」（macrocosm）的一部分，那麼，救恩史的動向、大宇宙的終局（所有理性的存有回歸、重新與神合一）則可啟發人（小宇宙）回歸的途徑。據此，真知者在幫助求教者時，一方面明辨神賦予每一個人的獨特秉性與處境，另一方面則引導他們在其個人特殊的道路上回歸神（Dysinger, 2013）。

伊瓦格魯斯看重《聖經》在真知者進行靈修指導時的重要性，故針對四部智慧傳統的經典——《箴言》（*Proverbs*）、《訓導篇》（*Ecclesiastes*）、《約伯記》（*Job*）及《詩篇》（*Psalms*）寫作了聖經注釋（biblical scholia），並構思《反駁魔鬼》（*Antirrhetikos, Contradiction/Talking Back*）一書，當作真知者的靈修指導手冊。

《反駁魔鬼》是一系列《聖經》經文之集大成，顧名思義，本文的用意是在修道士遭受誘惑時，得以適當的《聖經》經文當作回應，以反駁來自於魔鬼的八惡念；全書有486個短文，每一段短文由一或兩節的《聖經》經文所組成，全書分為八個部分，分別對治八惡念，其中有些段落乃直接反駁魔鬼，另有一些則是間接地向神祈禱以對抗魔鬼，目的皆在為受誘惑的靈魂提供指導與勸諭，並引發悔改，給予安慰。伊瓦格魯

斯將《聖經》經文與人被惡念所誘惑的狀況相關聯，讓經文成為受誘惑者的回應方式，以便於記憶、誦念、沉思。舉例來說，修道士在書中可發現如下的意念：「我們的弟兄或親屬當中，有人達到了尊榮與權力的位階，且成了有權勢的人」，當修道士被類似的意念所困擾時，他能了解他並不是獨自一人有虛榮的誘惑，更可求助書中所列出的經文：「親近神並把指望寄託於神，對我是多麼的美好」（《聖詠集》72：28），來向神祈禱，繼而擊退誘惑他的意念（*Antirrhetikos* 6.23）。

二、伊瓦格魯斯之靈性教育的方法

一如修道生活需循序漸進——由苦修實踐起步，進階至自然默觀，最終達致神學默觀，實施靈性教育的真知者在教導時亦應採取「發展性的教育法」（developmental pedagogy）（Stewart, 2003）。事實上，早至克萊勉與奧利根，到後來第四世紀大巴西略、納齊盎的額我略等教父，均將基督宗教教導的學習視為是一循序漸進的（graduated）過程，在當中，學習者被逐漸引導，進入信仰的奧祕（Young, 2001）。職是之故，身為教師的真知者應根據學習者的發展階段來施教。對於在俗之人與初學者，應先教導他們實踐的生活，以淨化靈魂與克服偏情。在俗之人與初學者當中也有所分別：年輕人的偏情大部分來自慾望；年長者來自情緒。據此，在教導年輕人與年長者戰勝偏情時，真知者所側重的層面也因而有別（*Gnostikos* 31）。向在俗之人與初學者教導了實踐的生活之後，真知者得「部分地闡釋關於自然默觀與神學默觀的信理」（*Gnostikos* 13），傳授適於他們程度的知識，「邀請那些向你求教的修道士們談論倫理實踐，但不談論信理，除非你發覺其中有些人有能力探索這些事物」（*Gnostikos* 35）。切忌讓還未準備好自己的人（即「仍被偏情所困的人」）去閱讀關於「真知的事物的作品」（*Gnostikos* 25）。

對於真知者應當分辨受教者的狀況來決定施教的內容，伊瓦格魯斯援引的原則如下：

正義（的美德）是按照每個人的等級給予原理，也就是，以隱晦的方式宣說一些事物，用譬喻來表示另一些事物，對某些事物則明白地展示，以幫助心

思簡單者提升。(Gnostikos 44)

在明辨所施教的對象以後，真知者應適當地運用隱藏 (concealment) 的藝術：

我們隱蔽某些事並掩藏其他事，不然我們就把聖物給了狗，或把珍寶丟給了豬（《瑪竇福音》7：6）。然而，這些事對於那些已開始追尋的人將會顯明。
(Praktikos Prol. 9)

在此，伊瓦格魯斯延續了初期教會去分辨施教對象的傳統，如早在使徒保羅宣講福音時，即曾針對他所宣講福音的對象有所分辨。保羅看某些信友為「嬰孩」，他們是「必須吃奶，而不能吃硬食的人」，對於基督的「信仰和認識」尚未圓滿；而某些信友則已如「成人」，他們能夠「了解正義的道理」，「分辨善惡」。前者這些信友可謂「在基督內的嬰孩」，是「屬血肉的人」，仍有「嫉妒和紛爭」，「按照俗人的樣子行事」，「不能領受天主聖神的事」；後者則是「屬神的人」，對於「屬神的人」保羅方能「講論屬神的事」（參見《格林多前書》2：13-14，3：1-3；《希伯來書》5：12-14；《厄佛所書》4：13-14）。在伊瓦格魯斯的語彙中，「在俗之人與初學者」可說即是保羅所謂的「屬血肉的人」，他們既尚未成為「屬神的人」，也就不適於領受「屬神的事」，而這可謂即是伊瓦格魯斯向在俗之人與初學者所隱藏的事（亦即默觀知識）。伊瓦格魯斯曾明確地指示，默觀知識應保留給足資接受的人，也就是已經得著了無偏情的人，因為和仍為偏情所困的人討論默觀知識，「就像是跟生病的人討論健康」；更危險的是，「他們無法抗拒這種默觀知識可能導致的墮落」（Gnostikos 25）。

你必須向在俗之人與初學者隱藏關於審判的至高信理，因為這些信理易使他們心生輕蔑，他們並不懂得理性的靈魂 (rational soul) 被迫處於無知的痛苦。
(Gnostikos 36)

一如Young (2001) 也注意到，上述伊瓦格魯斯分辨受教者是否準備好接受真理，實有其《聖經》根據，特別是《保羅書信》（《格林多前書》2：6-7；《厄佛所書》1：9）；針對「成全的人」，保羅方才講論「隱藏的、天主奧祕的智慧」及「祂旨意的奧祕」。

此外，在教導過程中，真知者「有必要反駁過早提出反對意見之人。事實上，這正是異端與異議者的習慣」（*Gnostikos* 26）。當體察到不適於回答的問題時，伊瓦格魯斯也容許教師們假裝無知：

有時候，假裝無知是必要的，因為那問問題的人並不值得得著答案。你這麼做，其實是誠實的，因為你和身體連在一起，故而並不具有圓滿的知識。
（*Gnostikos* 23）

人與身體相連，意味著還存活於此世，而在此世無論人靈性上的進展有多高，都無法擁有圓滿的知識，一如伊瓦格魯斯指出：「只有對於天使來說，知道世上的一切才是適切的（《撒慕爾紀下》14：20）」（*Gnostikos* 16）。對於受造物的圓滿的知識，只有天使才具有，而對於所有存有物的原理的圓滿的知識，唯獨基督才具有（Young, 2013）。

此一對於人在此世有其限度的體認，也為真知者在教導時設下謹慎行事的態度，一如伊瓦格魯斯勸喻道：

留意你切莫為了利益、好處，或者稍縱即逝的虛榮，而講論那些不應被揭露的事，因此被驅逐出神聖的領域，就像那些在聖殿販賣鴿子與雞隻的人（《瑪竇福音》21：12-13）。（*Gnostikos* 24）

「不要任意地談論神，也不要為神聖下定義。定義只適用於受造物」（*Gnostikos* 27）。不過，真知者必須要了解美德與惡行的定義，因為它們是「知識與無知的來源」（*Gnostikos* 17），是以分別兩者乃至關緊要。真知者也應當心「不實的推測」

（*Gnostikos* 42），避免使自己陷入「假的知識」（*Gnostikos* 43）。

總地來說，就靈性教育的階段性過程而言，一如伊瓦格魯斯在《真知者》結尾所指出：

實踐的生活的目的在於淨化心智並使之免於偏情；真知的生活的目的則是顯示所有存有物中隱藏著的真理；而使心智遠離物質並轉向第一原因——這是神學默觀的贈禮。（*Gnostikos* 49）

換言之，靈性教育引導人循序漸進地由實踐的生活過渡到真知的生活，最終領受神學默觀的贈禮——轉向第一原因（亦即神），讓「不可言說的」（*Gnostikos* 41）聖三被崇敬。

三、伊瓦格魯斯之靈性教育的態度

至於靈性教育的施教者所應採取的心靈態度，伊瓦格魯斯在《真知者》結語中有所指示，他勉勵真知者：

總是看著原型（archetype，意指基督），努力將（基督的）形象鐫刻（在受教者身上），同時不要忽略任何可以贏回失落者的事。（*Gnostikos* 50）

據此，Young（2001）以「鐫刻者」（iconographer）的意象來描繪伊瓦格魯斯，因為身為「鐫刻者」的真知者，其任務即在於把基督的形象「鐫刻」在受教者身上。伊瓦格魯斯列舉了五位當時教會中有智慧的導師，讓真知者看向他們，視他們為具體的基督的形象，並以之為榜樣：「正義的導師額我略（Gregory）」（*Gnostikos* 44）、「真理的砥柱大巴西略（Basil）」（*Gnostikos* 45）、「神聖而傑出的埃及人亞他那修（Athanasius）」（*Gnostikos* 46）、「思謬伊斯（Thmuis）教會的天使塞拉俾（Serapion）」（*Gnostikos* 47）、「偉大而富有真知的老師狄狄摩（Didymus）」（*Gnostikos* 48）。由於活出基督的形象就是實現救恩，真知者在救恩計畫中可說扮演

了重要的角色，一方面，他們應活出基督的形象；另一方面，他們應將基督的形象鐫刻在受教者身上。真知者應當光照所有的人，以傳授真知使人得救，此即何以伊瓦格魯斯要真知者：

不得是憂悶的，也不得是不可接近的。這樣的態度屬於對於存有物之原理無知的人，這種人並不「願意所有的人都得救，並得以認識真理」（《弟茂德前書》2：4）。（*Gnostikos* 22）

真知者以美德與真知教導，好使他人得癒（*Praktikos* 100）。事實上，真知者在服務別人的同時，也獲益良多：

儘管不自覺，因著主而治癒別人的真知者同樣地治癒了自己。因為，真知者所帶來的藥方盡可能地治癒他的鄰人，但更多地治癒自己。（*Gnostikos* 33）

真知者「在別人身上認出自己」（*Prayer* 125）。真知者因著真知而受益，真知為真知者帶來喜樂，真知者以仁愛之心將真知通傳給受教者，並樂見受教者的成長，「以圓滿的喜樂見著他人的救贖與進步，好像是自己的一樣——這樣的修道士是有福的」（*Prayer* 123）。

最終來說，真知者應師法身為教師的基督——道成肉身的基督所身負的任務之一即為教師。基督是人靈的「教導與智慧」（*Scholia on Proverbs* 202），可說是最佳的教師，真知者的榜樣。基督之於真知者，就如同真知者之於受教者，基督訓練真知者代表祂，成為別人的「教導與智慧」。因此伊瓦格魯斯指出，身為有智慧的長者，真知者「就像是軍隊中的將軍，以及治療偏情的醫生」（*On the Teachers and Disciples* 3），他們應幫助受教者在與魔鬼的爭戰中擊敗魔鬼，並成為受教者的「靈魂的醫生」（*On Thoughts* 3, 10），診斷與治療他們的偏情。

肆、伊瓦格魯斯之靈性教育的目的

總結來說，「藉著實踐，朝向默觀，以重建墮落的自我」（Konstantinovsky, 2016），可說即是伊瓦格魯斯靈性教育的要旨。靈性教育所結出的果實（美德與真知）在於形塑出「新的自我」（the new self），也就是按照「其創造者的形象」（《哥羅森書》3：10）來更新自我（*On Thoughts* 3）。首先，藉著實踐的生活除去偏情，培養美德。偏情與美德皆為靈魂的力量——偏情乃逆反、扭曲了的力量，在理智減低警覺時，攻擊靈魂當中慾望與情緒的部分；美德則是人受造時的本性當中最為原初的力量，其使靈魂提升，朝向神所造的目的。美德使靈魂當中三個不同部分所產生的張力化解，讓靈魂的三部分凝聚起來，合一為心智，朝向與神合一。換言之，當靈魂之中的理性、慾望與情緒三個部分能按照自然（according to nature）而行時，就能促成心智的回歸：

理性的靈魂按照自然而行時，就是當靈魂的慾望部分渴求美德，情緒部分為此而作戰，理性部分覺知到對存有物的默觀。（*Praktikos* 86）

在此，如Ramelli（2015）指出，伊瓦格魯斯受到了上古希臘哲學，特別是斯多葛學派（stoicism）的影響：所謂按照自然而行，也就是按照善與邏各斯而行。當靈魂按照自然／善／邏各斯而行時，美德的力量就此產生：

當美德在靈魂的理性部分中升起時，就稱為謹慎、真知與智慧；當美德在慾望部分中升起時，就稱為貞潔、愛與節制；當美德在情緒部分中升起時，就稱為勇氣與堅忍；但當美德通透了整個靈魂時，就稱為正義。（*Praktikos* 89）

培養美德、屏棄偏情與惡行，並治癒靈魂的三個部分，就是實踐的生活的要旨。惡行與美德來自人的選擇與行動，繼而塑造人的性格與心態。人的自由可說是自我管理的

能力，據此，人得以選擇美德或惡行。就此意義上來說，人的性格與生命是人以自由為自己所創造出來的（Konstantinovsky, 2016）。

再者，以美德為基礎，淨化自己的心靈，並進一步朝向默觀、獲致真知，才是人的靈性的成全。伊瓦格魯斯肯定人是靈性的存有，且人身為靈性的存有的本質即是「心智」，「心智」即是「神的形象」（*On Thoughts* 19）。心智的默觀則是人作為靈性的存有之最終目的，「默觀（*theoria*）……使得心智上升至其原初的層級（*taxis, rank*）」（*Kephalaia Gnostika* 3.42），也就是說，默觀使心智恢復為墮落之前的樣態。由此可見，默觀與真知對於心智的恢復（*restoration*）至關緊要。在真知的生活中，人致力於默觀——默觀使人得以發現蘊含在宇宙萬物當中的原理，理解存有物的本質。這原理也就是伊瓦格魯斯所謂的天使的意念（*angelic thoughts*），其相應於自然默觀的知識：

天使的意念涉及對於事物本質的探求，以及追尋事物的精神原則。例如，何以金子被造，又為何其形狀如沙子，散布在地底，而有待勞力與勞苦而被發掘；又當被發掘時，其有待洗煉與火的陶冶，之後在工匠的手中被製成神龕的燈座、薰香的器皿、香爐、容器……人心為這些奧秘火熱起來。魔鬼的意念既不知曉也不了解這些事物，但其不知羞恥地只加以建議攫獲金子，並預期隨之而來的享受與聲望。人的意念既不尋求攫獲金子，也不關切探求金子的意涵；其只引介給心智金子的簡單的形式，此形式無涉於任何貪婪的偏情。

（*On Thoughts* 8）

更進一步說，這原理是有智慧的、有目的性的，是神的智慧的反映。在起初，神以智慧創造宇宙萬物，這智慧反映在受造物有智慧的原理當中，就像是反映在鏡子當中一般，如伊瓦格魯斯說：「宇宙萬物自無中被創造出來，它們是神的美善、德能與智慧的鏡子」（*Kephalaia Gnostika* 2.1）。藉著默觀，心智發現萬物與自身的原理，看見宇宙萬物反映了神創造的智慧與光榮，同時，默觀也轉化了心智本身（也就是「人」這個默觀的主體），因為對於宇宙萬物原理的發現即是使這些原理內化

(internalized) 於自身，讓心智映照出神創造萬物的智慧性原理，反映出神的光榮 (Konstantinovsky, 2016)。如伊瓦格魯斯說：「心智藉由凝視不同形式的默觀而被改變」 (*Kephalaia Gnostika* 2.83)。藉著知識，受造物被書寫在心智上：「神之書就是對於有形與無形之存有物的默觀——在其中，被淨化的心智藉由知識而被書寫」 (*Scholion 8 on Psalm* 138.16)。

Konstantinovsky (2016) 進一步指出，伊瓦格魯斯看人原是「按神的形象所造」 (《創世紀》1:27)，因此，藉著默觀，人也得以分享與神相似的 (godlike) 創造力，一如神創造世界時藉由默觀，將神在自身內所思想的萬物原理實現於外，使之成為受造物。固然，人的創造力並不同於神「從無中創造」 (*creatio ex nihilo*) 的創造力，而需以既有的創造為對象，但人的創造力能夠重新發現 (rediscover) 受造物 (包括人自身)，帶出新的面向，並使之完善——人的創造力即是更新的能力。根據這種更新的創造力，默觀最終得以創造出嶄新的、轉化的自我，使之成為「神的聖殿」 (*Scholion 1 on Psalm* 83.3)。

默觀所蘊含的轉化力量也使心智逐漸離開感官世界，沉浸於默觀與祈禱，成為純粹的心智。心智被淨化的程度則相應於默觀知識的層次——越是進階的默觀知識，越需更為淨化的心智來接受，如伊瓦格魯斯說：

對於有形之存有物的理解需要純淨的心智；對於無形之存有物的理解需要較為純淨的心智；聖三則需要更為純淨的心智。 (*Kephalaia Gnostika* 5.52)

這個心智再造的過程永無止息，一如神的創造計畫仍在進行之中，如耶穌說：「我父到現在一直工作，我也應該工作」 (《若望福音》5:17)。只要在終末 (*eschaton*) 之前仍有時間尚存，心智將藉著默觀繼續創造與重建自身和受造物，直到在終末時一切圓滿，重新恢復造物主原初所造並「看一切為好」 (《創世紀》1:31) 的創造。總而言之，默觀使心智獲致真知，讓心智映照出神創造萬物的智慧性原理，反映出神的光榮。同時，藉著默觀，心智轉化得更為純淨，最後終能恢復為原初純粹的心智。與神聖的智慧相結合的心智則是心智最終的圓滿，亦是其受造目的之完成。

伍、結論

由伊瓦格魯斯的作品，吾人可窺知他為第四世紀沙漠中的修道生活所設計的靈性教育。植基於希臘哲學與奧利根思想，伊瓦格魯斯視心智為人最初受造時的靈性本質，因著墮落，產生了心智、靈魂、身體的分別，而未受理性所駕馭的靈魂與身體不免陷入外在世界的誘惑，產生偏情，困擾心智，使得心智無法從事其所當行之祈禱與默觀。伊瓦格魯斯的靈性教育教導修道士善度以神的話語為中心的生活，學習並熟悉聖經詮釋，以當作苦修實踐的根基，進而擊退偏情，去除惡行，培養美德，使得心智專注於真知的生活。由此可見，實踐的生活為靈性教育的第一階段，是進入後兩個階段（真知的生活）的前提。美德的培養與實行應從不懈怠，自始至終地貫穿整個修道生活，好能支持心智的默觀。在修道生活中較為有進展的修道士則可謂真知者，他們獲得真知，並成為靈性教育的實施者。真知者在實施靈性教育時應因材施教，也就是根據學習者的發展階段來施教。據此，他們應先謹慎地了解、分辨所施教的對象，然後給予適合學習者程度的教導，甚至在必要時隱藏真知，以避免初學者誤入歧途。換言之，靈性教育乃循序漸進，引導人由實踐的生活過渡到真知的生活，逐漸進入信仰的奧祕。真知者基本的態度是「願意所有的人都得救，並得以認識真理」（《弟茂德前書》2：4），他們致力活出基督的形象，也盡心藉由教導，將基督的形象鐫刻在受教者身上。基督是人靈的教導與智慧，道成肉身的基督來到人間是為了幫助人通往重返神的途徑，因為身為邏各斯／聖言的基督，是一切受造物的原理之基礎。當人藉著基督得著原理，也就是獲致默觀知識，就能讓心智反映出神的智慧與光榮，並據以重建自身，恢復神的形象，回歸與神合一。

參考文獻

- Brakke, D. (2006). *Demons and the making of the monk: Spiritual combat in early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burton-Christie, D. (1993). *The word in the desert: Scripture and the quest for holiness in*

- early Christian monasticism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Casiday, A. (2013). *Reconstructing the theology of evagrius ponticus. Beyond heresy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Clark, E. A. (1992). *The origenist controversy: The cultural construction of an early Christian debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Driscoll, J. (1994). *The mind's long journey to the Holy Trinity: The Ad monachos of Evagrius Ponticus*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Driscoll, J. (2005). *Steps to spiritual perfection: Studies on spiritual progress in Evagrius Ponticus*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Dysinger, L. (2003, August). *The condemnation of Evagrius reconsidered*. Paper presented at the Oxford Patristics Conference, Oxford, UK.
- Dysinger, L. (2010). Exegesis and spiritual guidance in Evagrius Ponticus. *Studia Patristica*, 47, 209-221.
- Dysinger, L. (2013). An exegetical way of seeing: Contemplation and spiritual guidance in Evagrius Ponticus. *Studia Patristica*, 57, 31-50.
- Dysinger, L. (2016). Evagrius Ponticus, exegete of the soul. In J. Kalvesmaki & D. Young (Eds.), *Evagrius and his legacy* (pp. 73-95). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Guillaumont, A. (1962). *Les "Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens*. Paris, France: Éditions du Seuil.
- Hadot, P., & Davidson, A. (Eds.). (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault* (M. Chase, Trans.). Cambridge, UK: Blackwell. (Original work published 1981)
- Harmless, W. (2001). "Salt for the impure, light for the pure": Reflections on the pedagogy of Evagrius Ponticus. *Studia Patristica*, 37, 514-526.
- Harmless, W., & Fitzgerald, R. R. (2001). The sapphire light of the mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus. *Theological Studies*, 62, 498-529.

- Konstantinovsky, J. (2009). *Evagrius Ponticus: The making of a gnostic*. Burlington, VT: Ashgate.
- Konstantinovsky, J. (2016). Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor: The building of the self in praxis and contemplation. In J. Kalvesmaki & D. Young (Eds.), *Evagrius and his legacy* (pp. 128-153). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Louth, A. (2007). *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys* (2nd ed.). New York, NY: Oxford University Press.
- McGinn, B. (1991). *The foundations of mysticism: Origins to the fifth century*. New York, NY: Crossroad.
- Muehlberger, E. (2013). *Angels in late ancient Christianity*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ramelli, I. L. E. (Ed.). (2015). *Evagrius' Kephalaia Gnostika: A New translation of the unreformed text from the Syriac*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Press.
- Stewart, C. (1998). *Cassian the monk*. New York, NY: Oxford University Press.
- Stewart, C. (2003). Evagrius Ponticus on monastic pedagogy. In J. Behr, A. Louth, & D. Conomos (Eds.), *Abba: The tradition of orthodoxy in the West: Festschrift for bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (pp. 241-271). Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Stroumsa, G. G. (2016). *The scriptural universe of ancient Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- von Balthasar, H. U. (1939). Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus. *Zeitschrift für Askese und Mystik*, 14, 31-47.
- Young, R. D. (2001). Evagrius the iconographer: Monastic pedagogy in the Gnostikos. *Journal of Early Christian Studies*, 9(1), 53-72.
- Young, R. D. (2013). The path to contemplation in Evagrius' letter. *Studia Patristica*, 57, 75-87.

附錄 史料文獻

1. The Writings of Evagrius of Ponticus

Antirrhetikos. David Brakke, trans. *Evagrius of Pontus: Talking Back (Antirrhetikos); A Monastic Handbook for Combating Demons*. Collegeville, PA: Liturgical Press, 2009.

Gnostikos. Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont, eds. and trans. *Évagre le Pontique: Le gnostique, ou À celui qui est devenu digne de la science*. SC 356. Paris, France: Cerf, 1989.

Great Letter. Augustine Casiday, trans. *Evagrius Ponticus*. The Early Church Fathers. London, UK: Routledge, 2006.

Kephalaia Gnostika. Ilaria L. E. Ramelli, trans. *Evagrius' Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Press, 2015.

Letter on Faith. Augustine Casiday, trans. *Evagrius Ponticus*. The Early Church Fathers. London, UK: Routledge, 2006.

On the Eight Thoughts. Robert E. Sinkewicz, trans. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford Early Christian Studies. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

On the Teachers and Disciples. G. Gould, "An Ancient Monastic Writing Giving Advice to Spiritual Directors (Evagrius of Pontus, On the Teachers and Disciples)," *Hallel*, 22 (1997), 96-103.

On Thoughts. Robert E. Sinkewicz, trans. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford Early Christian Studies. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Praktikos. Robert E. Sinkewicz, trans. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford Early Christian Studies. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Prayer. Robert E. Sinkewicz, trans. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford Early Christian Studies. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Reflection. Robert E. Sinkewicz, trans. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*.

Oxford Early Christian Studies. Oxford, UK: Oxford University Press, 2003.

Scholia on Proverbs. Paul Géhin, ed. and trans. *Scholies aux Proverbes*. SC 340. Paris, France: Cerf, 1987.

Scholia on Psalms. Marie-Josèphe Rondeau, trans. “Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique.” *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), 307-348.

2. Other Primary Sources

Apophthegmata Patrum. Benedicta Ward, trans. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975.

Palladius. *Coptic Palladia*. Tim Vivian, trans. “Coptic Palladiana II: The Life of Evagrius (Lausiac History 38).” *Coptic Church Review*, Vol. 21, No. 1 (2000), 8-23.

Socrates. *Historia ecclesiastica*. A. C. Zenos, trans. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*. Series 2, Vol. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

The Spiritual Education of the Fourth Century Desert Father Evagrius Ponticus

Kuo-Yu Tsui^{*}

Abstract

In view of the theme “spiritual education,” the present study will provide a reading on the work of the fourth century desert father Evagrius Ponticus in its historical context, and explicate the kind of spiritual education Evagrius has developed. Evagrius is not only one of the important thinkers in early Christian history, but also a representative figure of Christian asceticism and mysticism. His thought had great impact on the development of monastic theology since late antiquity. Evagrius composed a substantial amount of work for the formation of the desert monks. By examining Evagrius’ work, we may gain insight into the methods and practices of spiritual education within the fourth century monastic life in the Egyptian desert. On the basis of Evagrius’ writings, the present study will elaborate: (1) the developmental stages of Evagrius’ spiritual education; (2) its content, method, and attitude; and (3) its goal, so as to give a portrayal of Evagrius’ spiritual education for the fourth century Egyptian desert monks.

Keywords : Evagrius, spiritual education, spiritual progress, virtues, gnosis

^{*} Kuo-Yu Tsui: Associate Professor, Department of History and Graduate School of Religious Studies, National Chengchi University

Manuscript received: Jun. 30, 2019; Accepted: Oct. 17, 2019