

历史与思想研究译丛 | Studies on History and Thought

The Emergence  
of Monasticism

修道主义的  
兴起

〔英〕玛里琳·邓恩 (Marilyn Dunn) 著 石敏敏译

*The Emergence of Monasticism  
From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*

中国社会科学出版社

了解沙漠教父生命中敬虔的起源对于今天我们的信仰有极大的帮助。人生中多数的功课，前人都已经总结了。本书将早期神秘主义者在不安中的寻求分享给我们，使我们能从他们的成功和失败中得到借鉴。

——查普林 (Chaplain)

这部著作完满地达成了综览修道主义历史的写作目的……从始至终，作者都能以简明的文字帮助读者很快把握一系列学术争论的主旨。

——《镜子》 (Speculum)

*The Emergence of Monasticism*  
*From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*

**本书**追溯了从沙漠教父到中世纪早期，亦即4世纪到7世纪基督教修道主义的发展轨迹，考察了基督教修道主义的兴起及其在西方的发展演化。书中还详细研究了基督教修道主义在社团组织、修道会规、禁欲苦修、男女性别、地理区域等方面所呈现的不同特征。

ISBN 978-7-5004-9363-1



定价：34.00元

历史与思想研究译丛 | Studies on History and Thought

The Emergence  
of Monasticism

修道主义的  
兴起

从沙漠教父到中世纪早期

【英】玛里琳·邓恩 (Marilyn Dunn) 著 石敏敏译

The Emergence of Monasticism  
From the Desert Fathers to the Early Middle Ages

中国社会科学出版社

图字 01-2008-5802

图书在版编目(CIP)数据

修道主义的兴起：从沙漠教父到中世纪早期/（英）邓恩著；石敏敏译. —北京：中国社会科学出版社，2010.12

（历史与思想研究译丛）

ISBN 978-7-5004-9363-1

I. ①修… II. ①邓…②石… III. ①基督教史—研究—西方国家—中世纪 IV. ①B979.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 230119 号

Originally published under the title: The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages

by Blackwell Publishers Ltd.

Copyright © Marilyn Dunn 2003

Published by arrangement with Wiley-Blackwell through Oak Tree

All rights reserved.

责任编辑 陈彪  
策划编辑 游冠辉  
责任校对 许国永  
装帧设计 奇文云海  
技术编辑 王炳图

---

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450（邮购）

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印刷装订 北京领先印刷有限公司

版 次 2010 年 12 月第 1 版 印 次 2010 年 12 月第 1 次印刷

开 本 640×960 1/16

印 张 19 插 页 2

字 数 313 千字

定 价 34.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

## “历史与思想研究译丛”总序

本译丛选择现代西方学者的思想史研究经典为译介对象。迄今为止，国内译介西方学术著作主要有两类：一是西方思想的经典著作，例如柏拉图的《理想国》和亚里士多德的《形而上学》等等；二是现代西方思想家诠释西方思想史的著作，例如黑格尔的《哲学史讲演录》和罗素的《西方哲学史》等等。然而，国内学术界对基于专业专精于学术富有思想底蕴的学者型的阐释性著作却甚少重视，缺乏译介。这就忽视了西方思想史研究的重要一维，也无益于西方思想史的真实呈现。西方学术界的实际情况却是相反：学者们更重视富有启发性的专业研究著作。这些著作本着思想的历史作历史的发微，使思想史的客观、绵延和更新的真实脉络得到呈现。本译丛希望弥补这一空缺，挑选富有学术内涵、可读性强、关联性广、思想空间宏阔的学者型研究经典，以呈献于中国学术界。

本丛书以“历史与思想”为名，在于鲜明真实地把握思想脉络须基于历史的把握方式，而不是着意于把一切思想史都诠释为当代史。唯有真实地接近思想的历史，才可能真实地接近历史鲜活的涌动。

本丛书选译的著作以两次地中海文明为基本视野。基于地中海的宽度，希腊、罗马和犹太基督教传统多维交融、冲突转化、洗尽民族的有限性，终能呈现其普世价值。公元1世纪至6世纪是第一次地中海文明的发力时期，公元14世纪开始的文艺复兴运动则是西方文明的第二次发力。这两次文明的发生、成熟以及充分展示，显示了希

腊、罗马和基督教所贡献的不同向度，体现了西方思想传统的复杂、厚实、张力和反思力。本丛书所选的著作均以地中海为区域文明的眼光，作者们以整体的历史意识来显示不同时期思想的活力。所选的著作以此为着眼点，呈现社会历史、宗教、哲学和生活方式的内在交融，从而把思想还原为历史的生活方式。

主编 章雪富

2008年12月16日



# 序

早期修道史是一个特别复杂的题目。没有哪个历史领域潜在地涉及如此多的学科，覆盖如此广的领域，包括智力上的和地理上的。它可以遍布历史研究（政治的、宗教的、社会的、经济的）、神学、礼拜仪式、考古学、哲学、宗教研究、性别研究、社会学和人类学。从汗牛充栋的众多杂志上可以看到各种迥异的研究方法和进路，一方面有可能通过诸如《早期基督教史期刊》(*Journal of Early Christian History*)和《符号学》(*Semeia*)这样的刊物读到《本尼迪克会规》和《修士研究》中的修道问题，另一方面也可能从《年鉴》(*Annales*)上读到对这个问题的讨论。然而，由于对修道史的解释可能产生巨大的影响力，所以，在那些被认为是“修道史学家”的学者与其他史学家以及理论家之间还是存在一种重要的划分，那些主要以文本和礼仪为进路的人与那些在其他学科中并从其出发来研究的人之间有一道鸿沟。本书尽可能在年代学框架的明显限制内，根据各种相关进路，首次尝试考察修道主义。本书最初的标题是“从沙漠而来”——我选用这样的标题，不仅希望向从埃及修道主义研究中产生的精微迷人的思想致敬，而且希望表明本书追寻的是从4世纪到7世纪修道主义发展中最重要方面的显著轨迹，而不是事无巨细、毫无遗漏或者一个领域一个领域地考察。

史学家在研究这个题目时遇到的主要问题之一就是修道文献本身的性质问题。修道文本的一个很大目的是回顾早期的修道主义以及圣经。不断

vii 重复早期作品中摘录的章节，这是修道作品，尤其是修道会规的最值得注意的特点之一，在这些作品中，寻求完美的过程总是伴随着对早期智慧的领会，对维护正统教义的渴望。或许，看清每篇作品在修道传统中处于什么位置，比看清它们在修道主义发展中的走向，要更容易。在书中，我力图将这样的作品放在历史背景中考察。有些领域已经或者将会表明是有争议的，但我始终坚持认为，历史是通过争论和论证向前推进的，我也希望它能在一种开放、文明的方式引导下前进。

我要感谢那些在本书写作中帮助并支持过我的人。感谢托尼·古德曼 (Tony Goodman)，是他最先建议我写作这样一本书；也感谢约翰·戴维 (John Davey) 促使我动笔写作本书。感谢各个学科的许多同事和朋友，尤其是唐纳德·布朗 (Donald Bullough)、托马斯·克兰西 (Thomas Clancy)、加里·狄克松 (Gary Dickson)、朱迪丝·乔治 (Judith George)、理查德·罗斯 (Richard Rose) 以及阿莱克斯·伍尔夫 (Alex Woolf)，他们提出意见、参加讨论、给予鼓励、提出批评。但他们对本书所表达的观点不负文责。感谢克莱格·弗雷泽 (Craig Fraser) 和佩尼·盖洛韦 (Penny Galloway)，他们不仅提供了实际的帮助，还给予了道义上的支持。感谢许多学生提出难题，使我随时准备修改补充。感谢图书馆的许多工作人员，尤其是格拉斯哥和爱丁堡大学图书馆、新学院图书馆、爱丁堡和牛津图书馆的工作人员。

我最要感谢的是迈克尔·拜龙 (Michael Baron)，在写作本书的几年中，是他一直支撑我，一如既往地鼓励我、协助我，所以谨将本书献给他。

玛里琳·邓恩

# 缩 略 语

AB	<i>Analecta Bollandiana</i>
<i>Annales ESC</i>	<i>Annales. Économies. Sociétés. Civilisations.</i>
CC	<i>Corpus Christianorum</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinae</i>
EHR	<i>Ecclesiastical History Review</i>
JECS	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
JEH	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
JMH	<i>Journal of Medieval History</i>
JRH	<i>Journal of Religious History</i>
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
PG	<i>Migne, Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Migne, Patrologia Latina</i>
RAM	<i>Revue d' Ascétique et de Mystique</i>

RB	<i>Revue Bénédictine</i>
REAug	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
RHR	<i>Revue de l' Histoire des Religions</i>
RM	<i>Revue Mabillon</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SM	<i>Studia Monastica</i>
TADMO	McLaughlin T. P. , <i>Les Très Ancien Droit Monastique de l' Occident Archives de la France Monastique</i> , vol. XXXVIII (Ligugé - Paris, 1935).
TRHS	<i>Transactions of the Royal Historical Society</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>



# 目 录

序 .....	(1)
缩略语 .....	(3)
<b>1 基督教隐修主义的兴起</b> .....	(1)
<b>2 社团生活的形成</b> .....	(31)
<b>3 早期修道主义中的女性</b> .....	(52)
<b>4 苦修主义的含义</b> .....	(73)
<b>5 修道主义在西方的演化</b> .....	(100)
<b>6 圣本尼迪克的《会规》及其意大利背景</b> .....	(135)
<b>7 不列颠和爱尔兰</b> .....	(168)
<b>8 爱尔兰的朝圣修士和欧洲的修道主义</b> .....	(192)
<b>9 7世纪的英格兰</b> .....	(232)
参考文献 .....	(255)
索引 .....	(279)
译后记 .....	(293)

## 基督教隐修主义 (Eremitism)<sup>①</sup> 的兴起

1

公元 324 年，埃及一位名叫卡拉尼斯的奥勒留·伊西多拉 (Aurelius Isidorus of Karanis) 的村民遭到两名暴怒的邻居帕摩尼斯 (Pamounis) 和哈帕罗斯 (Harpalos) 的袭击，起因是他们的牛吃了他地里的庄稼，他把牛赶了出去。他于 6 月 6 日给当地政府官员写了一封控诉信，信上描述了他遭到怎样猛烈的殴打：

要不是得到安东尼 (Antony) 执事和艾萨克 (Isaac) 修士 (monachos) 的帮助，他们很可能已经把我给打死了。<sup>[1]</sup>

奥勒留只是在一份正式文件中不经意地提到“艾萨克修士”——这个人的见证可以与执事的见证相提并论——但是这表明，到了公元 324 年的时候，在罗马辖地埃及那些有人居住的乡村 (khora)，修士已经作为公认的固定角色存在。长期以来传统上一直认为埃及的修道主义大约就是这个时期出现的。另一方面，文献上简洁的记载与其说提供了参考，不如说提出了更多的问题。基督教的修道主义是何时、怎样以及为何产生的，为什么

---

① 为区别 monasticism(修道主义)，将 eremitism 译为“隐修主义”，强调其遁世（在沙漠或无人区）修行的特点。奉行 eremitism 的人称为 eremite，也就是英文里的 hermit（隐士）。本书脚注均为译者所做，以下不再注明。——中译者注

到了4世纪20年代它在埃及乡村成了一种众所周知的体制？

在基督教会里出现了这样一些个人或团体，他们完全独立于世俗世界，过着宗教沉思或事奉的生活——长期以来，历史学家一直想解释这种现象。早期对修道主义兴起的理论解释包括以下这些观点：它是对罗马帝国于4世纪接纳基督教的一种回应<sup>[2]</sup>，是要求人回归基督教殉道价值观的一种呼吁<sup>[3]</sup>，或者是某种广泛传播且根深蒂固的焦虑所导致的一个结果。<sup>[4]</sup>有人认为，基督教修道主义很可能只是以诸如艾赛尼派（Essenes）和塞拉佩乌泰（*Therapeutae*）这样的社团为代表的犹太苦修传统的延续，也是早期基督教团体以使徒生活方式为榜样的共同传统的一种延续。<sup>[5]</sup> 2 还有些人则指出，基督教修道主义产生的部分原因很可能是由于3—4世纪埃及的一次经济危机，而希腊词 *anachoresis*（退修）既可以表示逃离苛捐杂税，也可以指日益普遍的退隐到离群索居的宗教生活的现象。这个时期的文献不断提出求助于神谕的问题：“我该成为逃亡者吗？”这使人作出这样的推测，许多农民最初迫于苛捐杂税，逃离社会，开始过以基督的“严格教诲”为基础的宗教生活。<sup>[6]</sup> 然而，今天对于这次危机的性质和程度却存在争议，比如，无法确定逃离的农民和村民的数量，而且，文献记载他们的目的地既不是沙漠，也不是宗教生活，而是另一个村庄，到那里之后，他们又听从帝国官吏或者同村人的要求回乡了。

## 安东尼的生平

近来对修道主义起源的分析集中于我们所知道的第一位修士的生平和书信，他就是一个名叫安东尼的埃及人，大约卒于公元356年。安东尼是个英雄式的沙漠苦修者，被认为是早期修道运动的典范，亚历山大城主教阿塔那修（*Athanasius*）在他死后写了《安东尼生平》<sup>[7]</sup>，书中叙述了安东尼与围困他的各种诱惑和魔鬼英勇斗争的故事，这些故事几个世纪以来一直为作家、艺术家和音乐家提供了创作的灵感。《安东尼生平》讲述安东尼于3世纪后期离群索居，过宗教生活，以及他约于305年退入无人居住的沙漠〔卡拉尼斯（*Karanis*）地区〕隐修的故事。根据阿塔那修的记载，安东尼原是一个相当富裕的年轻基督徒庄园主，父母留给他三百阿娄拉（*arourae*）非常肥沃的田地。但是在福音书的启发下他成了一位修士：

他边走路边思考，使徒怎样抛弃一切跟随救主，在《使徒行传》

里有些人卖掉家产，把收益放在使徒脚下，分配给需要的人，这样的人，在天上为他们存留了多大的盼望啊！他想着这些问题，走进了教堂，此时恰好在读福音书，他听到主对那个富人说：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。”……<sup>[8]</sup>

安东尼自愿散去家产，开始过贫穷的宗教生活，于是他进入了隐士的生涯，越来越远地离开人类社会。刚开始的时候，他投到一位老人门下，3听取那些住在村边上过着隐居生活的人的意见。后来他退入村外的墓穴里隐居。35岁的时候，他彻底离开埃及的居住区，退入沙漠。他在沙漠里待了20年，苦修信念越加强烈，最后退到一座“深山”，在那里他可以不受干扰地过完全孤独的生活。沙漠对这种隐修主义视野是至关重要的，远离人的活动使安东尼能够实行基本不受世俗事务干扰的独居生活。人们公认沙漠是鬼魔经常出没的地方，而也是在沙漠中，安东尼与自他开始苦修生活以来定期骚扰他的魔鬼持续不断地进行艰苦卓绝的斗争。安东尼不懈的祷告和极端的禁欲主义——他几乎不吃不喝——使他在灵性上发生了转变，这可以反映在，他在一个废弃的堡垒里住了近二十年，身体状态却丝毫未变：

他的身体仍然保持原来的状态。既没有因为缺乏锻炼而变胖，也没有因为禁欲和与鬼魔斗争而消瘦憔悴……<sup>[9]</sup>

《安东尼生平》勾勒了早期修道主义的这样一幅图画：不再拥有财产、到僻静的地方隐居以及身体上的严格苦行是最重要的，于是沙漠就成了真正宗教的所在。阿塔那修提到，有些人倡导在自己的村子附近过宗教生活，安东尼最初也听取了这个建议<sup>[10]</sup>，但是他认为安东尼是基督教修道主义的真正奠基者，无论是就名气还是就修炼来说，这一称号都非他莫属。奇迹传开了，许多人都争相仿效：

自那以后，大山里出现了修道院，沙漠被建成了城镇，建造者是修士们，就是离开自己的同胞，登记作天上之民的人。<sup>[11]</sup>

## 安东尼的书信

我亲爱的主内弟兄，要认识你自己！凡是认识自己的人都知道自

己的时日，不会被各种不同的言语所打动。<sup>[12]</sup>

关于早期修道主义的一个重要资源是安东尼的七封书信，以前一直没有引起重视。这些书信是他为了帮助像他一样致力于宗教生活的其他人而书写或口授的。它们反映了他对当时显然正在蓬勃发展的埃及修道运动的影响范围，其中六封阐述的教义非常相似，表明它们是发给六个不同的修士团体的。第一封信读来似乎是要向初学者介绍隐修生活。它详细论述了悔改和洁净的必要性，详述“悔改之灵”对灵、心智和身体的作用；它列举了灵的悔改、心智的悔改以及身体各肢体——眼睛、舌头、手、腹、“腹部以下部分”，最后是脚——的悔改。在灵引导下的悔改能使人恢复他原初的灵性和理性本质。<sup>[13]</sup>在安东尼，隐修或修道的生活就是为自我认识、自我洁净而进行的一场坚持不懈的斗争，而通过这种自我认识和自我洁净，人可以恢复与神合一的灵魂，这灵魂原是按上帝的形象造的。根据安东尼，真正的知识（*gnosis*）就是向自己原初的状态回归，一旦获得了这种知识，个体最终就会渴望与上帝合一。<sup>[14]</sup>

安东尼的书信没有提到他隐退沙漠，但是，这些书信为他在沙漠所过的、其他人也想奉行的隐修生活提供了理论和神学基础。他的思想主要基于3世纪伟大的亚历山大神学家奥利金（Origen）的教义，而奥利金本人又受到柏拉图主义思想的深刻影响。根据奥利金的宇宙论，世界被造之前，所有理性造物生来平等，由各自的行为选择得救还是受诅咒。灵魂原本是先在的灵性存在者或理智，它们发挥自由意志，渐渐对仁爱变得淡漠，于是它们偏离上帝，并按这种自愿偏离的程度，有的成为天使，有的成为人的灵魂，有的成为魔鬼。一个刚出生的孩子，他的状态如何取决于他的灵魂作为一个灵性存在者在先在中自愿偏离上帝的程度如何。奥利金提出了三分法的人类学，将每个人分为体（*soma*）或肉（*sarx*）、魂（*psyche*）、灵（*pneuma*）。身体最初的本质是好的，但后来成了禁锢、处罚灵魂的地方。由于堕落，先在的努斯（*nous*）或理智变冷，成为灵魂；由于努斯偏离上帝，这个原本分有上帝形象的地方，最终与常常被称为“整个肉身之灵魂”的区域相关，因而也与困扰身体的一切幻影和欲望相联。在奥利金的人类学中，天使和魔鬼与灵魂相争。奥利金相信，宗教上（虔诚、严格）的禁欲者——他的努斯出于自由意志选择得到圣灵的光照——可以在亚当堕落之前所处的一种娱乐状态中达到灵性上与上帝合

一。在这样的状态中，灵魂也有可能再次上升，与它所偏离的上帝合而为一。在他的灵性进步中，对圣经的学习和沉思起着极其重要的作用。<sup>[15]</sup>

安东尼的隐修思想与奥利金的基本思想——灵魂偏离并回归上帝——是一脉相承的。他阐述了一种奥利金主义的创世历史：

上帝临到他的造物并非只临到一次，相反，自从世界创立之后，无论何时，只要有谁凭借根植在人心里的与上帝的约，来到万物之创造主面前，上帝都借他的灵在他的施予与恩典中向他显现。但是有些理性造物对与上帝的约已经没有感觉，他们的理智已经丧失，所以他们再也不能认识自己最初的状态，关于他们，我得说，他们已经完全成了非理性的，去崇拜造物，而不是创造主。<sup>[16]</sup>

他在第一封书信里声称：

在他还未教导他们怎样回到创造主上帝之前，圣灵为他们立了一条法则，指导他们怎样在自己的身体和灵魂上悔改。<sup>[17]</sup>

在同一封信里，他还提到心智（mind）的重要角色，心智也就是柏拉图和奥利金的努斯，它在洁净灵魂、使它归向上帝的进程中发挥着重要作用。

安东尼还强调基督的救恩论作用。通过“成文法”，就是赐给摩西且适用于整个人类的诫命，人性得到第二次救赎的机会，从由于不断犯罪而堕落的状态恢复到它原初的本性。即使这一次救赎失败，人性还有第三次得救机会，那就是通过基督的到来得救。耶稣亲自取了人的样式——包含罪之外的一切方面——保证人类得救。安东尼明白 *parousia*，即基督的显现，包括它的历史含义和属灵含义。他认为圣经不只是历史故事，更是属灵的、永恒的信息。在他，基督的显现和他的教训将恢复因人的罪和堕落而被破坏的统一性，并使人通过领受“嗣子之灵”而与基督联合。但是，虽然个人都有可能洁净身体，领受“嗣子之灵”的知识，但永久地获得上帝的异象唯有在人死去，灵魂脱离身体之后才有可能。<sup>[18]</sup>

安东尼将奥利金主义与圣经默示结合起来，这反映了 *Khora*，也就是尼罗河沿岸城镇和村庄周围的耕作地带，不仅受到基督教的熏陶，还受到3世纪亚历山大城知识界盛行的神学和哲学思想的浸淫。荒谬的是，3世纪中期德修大帝（Decian）逼迫教会可能还对基督教传入乡村起了刺激和鼓励作用，当时亚历山大主教狄奥尼修斯（Dionysius）被流放到利比亚

6 (Libya), 而他的许多神职人员被判发配马勒奥提斯 (Mareotis) 地区, 普通基督徒, 不论男女, 被送到上埃及的矿区。3 世纪晚期, 那些既懂希腊语又懂古埃及语 (Coptic, 科普特语) 的宗教老师移居到乡下, 我们所知的第一位古埃及基督徒老师和学者是尼罗河三角洲的里昂托波利斯 (Leontopolis) 的希尔拉卡斯 (Hieracas)<sup>[19]</sup>, 他在 4 世纪初时教导奥利金主义版的基督教。各种社会和经济因素也促使亚历山大城的思想向外传播。都市化的希腊人与较富裕的科普特农民之间的差别在一定程度上被忽略了。许多富裕的科普特人即使不会写希腊文, 也能看懂希腊文, 所以, 柏拉图和奥利金版的信仰可能先慢慢渗入埃及这些小型的城镇, 然后从那里传播到周边的乡村。安东尼和其他隐修者是否有能力阅读奥利金和柏拉图复杂难懂的作品令人怀疑, 但乡间可以读到大量的宗教和非宗教文献, 所以他们很可能吸收了不完全的或者二手的奥利金和柏拉图思想。<sup>[20]</sup>

## 苦修主义

现代人在简略地描述当时的许多宗教运动包括修道主义时, 不仅说它们“拒斥世界”, 而且还声称它们极端地“拒斥身体”<sup>[21]</sup>。这很可能会引起误解, 因为奥利金本人和其他许多基督教团体所倡导的人类学依赖于一种成熟的身心关系观——对错综复杂的身心关系有高深而精致的看法。有人曾要求奥利金解释圣经里的一句难解的经文“一切活物的生命 (灵魂) 在于血”<sup>①</sup>。奥利金就讲到亚当的被造, 解释说有两个层面的亚当: 一个是按上帝的形象造的属灵的亚当, 一个是物质的或属肉体的亚当。诚然, 完全可以认为身体是灵魂的坟墓或囚牢, 但即使是这种理解, 也是基于这样的前提: 在人体里面, 有上帝在这个世界的真实证据, 它以灵魂的形式来显明; 而身体作为灵魂的容器, 是神与质料聚合的器皿。从这个受斯多葛学派身心相联思想影响的前提可以引出一种变型的苦修主义 (Asceticism)。<sup>[22]</sup>

人们通常用否定术语来界定苦修主义——往往定义为拒斥性或食物, 或者拒斥两者, 但是从更有成效的角度, 也可以把苦修主义看作是一种或者一套戒律, 目的是为了改变自我, 构建一个新的自我。苦修主义虽然是

① 参《利未记》17: 11, 14。

与它周围的主流社会对立的，但我们不能认为它只是一种拒斥的过程，而要认为它不仅要构建一个新的自我，还要构建一套新的社会关系或者协定。<sup>[23]</sup>古代晚期奉行的最为普遍的苦修形式基于对性的戒律，把拒斥性看作斩断个人与低级的、质料的存在物之关系的一种途径，因而是自我转变的基础，从而通向一种更加属灵的存在状态。这样的苦修实践，虽然远没有达到普遍程度，但也广为传播。在埃及，到了4世纪末，希尔拉卡斯在尼罗河三角洲的科普特人中间传道，传讲已婚者不可能进入天堂。<sup>[24]</sup>3世纪和4世纪时，叙利亚的基督教教会激进地节制性欲（*enkratite* 源于希腊文 *enkrateia*，即节制性欲），因为它的一些成员主张，正是性行为导致圣灵缺失，性完全是动物世界的事。禁欲的独身主义者（*ihidaya*）被认为是精英中的一员。<sup>[25]</sup>强调禁（性）欲可能导致的问题与其说只是单纯地拒斥婚姻，不如说是对婚姻概念的完全重新界定。叙利亚教会里许多人都相信，只要能在婚姻里面坚守童贞，就有可能重新体验圣灵。源于叙利亚的《多马行传》（*Acts of Thomas*）描述了一对年轻夫妇不是在“污秽的性交”中而是在献身于基督中成就婚姻<sup>[26]</sup>。还有一些作品建议更加彻底地拒斥婚姻，强调专一的独身生活。还有一本题目相似的《多马福音》（*Gospel of Thomas*），同样出于叙利亚背景，保存在4世纪修士可能都读过的科普特抄本中，它提出一个彻底自我改变的目标。耶稣告诉他的门徒他们将进入天国：

到那时，你们将两者合而为一，使里面的类似于外面的，外面的等同于里面的，上面的就是下面的；到那时，你们视男人、女人为同样的人，男人不是男人，女人也不是女人；你们让眼睛取代眼睛，让手取代手，让脚取代脚，让外表取代外表……<sup>[27]</sup>

如这段话所规定的，禁欲苦修计划的目的是塑造一个全新的身份，在新的身份中，身体已经变形，个体没有性别，全是统一而单一的。这段话通篇特别强调单数形式，比如“一个人不能骑两匹马，或者事奉两个主”。单一带来其他人所没有的殊荣：

许多人都站在门口，但只有独居的人才能进入新房。<sup>[28]</sup>

这句话看起来可能含义不清，它的意思是说，独居者——通过某种苦修生活，存在状态已经发生改变的人——将得到一种或多种新的本体（*reality*）作为奖赏：他或她的灵魂上升与上帝合一。安东尼本人也在书

8 信里提出了这样一种单一，也就是灵魂与身体合一，他写道：

[圣灵]还让他们控制自己的灵魂和身体，使两者都得到圣化，并一起继承。<sup>[29]</sup>

他认为这种控制要通过禁食、守夜和独身才能获得：

首先要通过许多禁食和守夜，通过身体的用功和磨炼，剔除一切肉身的果子。<sup>[30]</sup>

在4世纪的《多马福音》中，原叙利亚文 *ihidaya* 被译成科普特文 *monachos*。这样说来，阿塔那修用来指称安东尼、我们译成“修士”的这个词在一定意义上可以理解为统一、合一的人，指那些早已实施苦修计划，并实现了自我转变的人，正如在安东尼的亲笔信里所概述的。

## 退 修

*Monachos*（修士）这个词还有更多的含义，这些含义与它的词根 *monos* 相关，这个词根既可以指单独的，也包含独身的意思。阿塔那修《安东尼生平》里的安东尼与早期叙利亚教会里已婚禁欲者，或者诸如在埃及科普特老师希尔拉卡斯周围形成的独身者社团的区别在于，他奉行极端的退隐修行的生活（*anachoresis*），身体越来越远地离开人类社会和居住环境。<sup>[31]</sup> 安东尼的书信没有提及他自己生活的这一方面，或许是因为在他看来这只是他想要教导的神学和自我转变计划的初级阶段。阿塔那修断言，当时已经有其他人以某种形式奉行这种生活，只是不那么引人注目：

当时埃及还没有多少修道院，也没有修士知道大沙漠，但凡是希望关注自己生活的人都在离自己村庄不远的地方孤独修炼。<sup>[32]</sup>

有一群“弃绝社会者”（*apotactics*），即穿独特服饰、住社团会所的独身禁欲者，以及在教士的属灵指导下过贞洁生活的妇女，长期以来，不仅在亚历山大城，甚至在4世纪早期的小城镇，这些人群都早已成为一道风景。但是修士，如安东尼甚至其他隐退到乡村边缘的人所示范的，是指这样一种人，他更加决然地离开社会，刻意尽其所能脱离一切社会关系。<sup>[33]</sup> 《安东尼生平》没有直接解释这种新发展的原因，但确实暗示它导致了一种更加严格的苦修，也指出，不论是退修，还是放弃所有财产——这一步

对弃绝社会者来说并非必不可少——对真正的隐修主义都是必不可少的。阿塔那修由此更多地强调那些使他的主人公与早期苦修者相区别的特点，而不是与其他弃绝社会者共同的特点。

阿塔那修并没有完全忽视他的主人公生命中的转变方面——他不仅提到安东尼吃极少的食物，而且注意到他的身体在20年的禁食和沉思之后保持不变。<sup>[34]</sup>《安东尼生平》还包含许多反映安东尼自己神学的细节。阿塔那修笔下的安东尼认为

苦修者必须时常认识自己的生活。<sup>[35]</sup>

安东尼认为美德根植于灵魂，这一思想也准确地反映在《安东尼生平》里。<sup>[36]</sup>但是阿塔那修在全面描绘安东尼的生涯时，重点突出的是安东尼离弃社会，抛弃钱财和家产，而不是强调书信里的神学和详细的苦修实践。因此，他在界定早期修道主义时，没有使用那些牢牢地将安东尼定位于独身并有限地脱离社会的既有传统中的诸多因素，而是刻画安东尼怎样受福音书启发，抛弃自己的财产，并且使自己与社会保持距离。

## 早期苦修主义的多样性

阿塔那修决定以他的《安东尼生平》作为范例来呈现修道主义，他塑造这一典型，部分是由于在他的有生之年出现了神学和教会组织上的发展。阿塔那修的一生主要投身于与新兴的阿里乌主义（Arianism）神学的斗争，因为他认为这种神学必然损害基督的神性。由于他反对这种教义，他的对手阿里乌派以及支持他们的皇帝把他流放了，迫使他离开自己的教区亚历山大城不下五次。<sup>[37]</sup>他写《安东尼生平》的主要目的之一就是要把安东尼树立为反阿里乌主义正统神学的一个符号，这种观点是他自328年任亚历山大主教以来努力维护的。安东尼的第四封信实际上指责阿里乌创立的学说在教会里撕开了“一个无法治愈的伤口”<sup>[38]</sup>，所以，阿塔那修喜 10  
欢赋予安东尼一个在反阿里乌主义斗争中的突出地位。通观《安东尼生平》，安东尼显然接受阿塔那修的基督论，比如，当他受到魔鬼攻击——在阿塔那修看来，这表示人对死亡的恐惧——时，他做了十字架的符号来击退它们，而十字架在阿塔那修的神学里代表基督战胜死亡。<sup>[39]</sup>阿塔那修明确地把安东尼的神奇力量归于基督，在他的描述下，安东尼是没有什么

学问的村夫，由此他提出了一种基督中心论的宗教范式和自然智慧，与博学的或深奥的智慧相对立。<sup>[40]</sup>

阿塔那修在其主教生涯的最初六年，有一部分时间与沙漠修道者待在一起，第三次流放期间也生活在他们中间，这个圈子在过去四十来年里已经蓬勃发展起来。从他的叙述来看，他自愿承担的任务是，将既有的、从根本上就与现今社会相悖的运动融入官方教会之中。《安东尼生平》既努力反映埃及蓬勃发展的修道运动，也涉及西方刚刚开始发展的修道运动，同时巩固他自己的派别的力量。至关重要的是，虽然阿塔那修一般并不特别赞成崇拜圣人遗物——它们被认为是属灵力量的所在，拥有破坏教会主教制度的潜能——但《安东尼生平》声称，安东尼留下的四件“遗物”中，有三件是由阿塔那修派保管的，即一件斗篷、两张羊皮纸，所以这个派别就成了他死后神授能力的守护者。<sup>[41]</sup>阿塔那修还努力发扬安东尼的修道主义风格，使其成为他教会里最可接受的苦修主义。在他描绘安东尼退修的计划中，他甚至没有间接提到留在城镇的苦修者的老式风格。在他看来，这样的个人——住在自己的家里——和团体很可能助长那种曾导致阿里乌主义产生的放肆而危险的思考方式。<sup>[42]</sup>阿塔那修也曾力图将童女和女苦修者（她们很可能属于亚历山大城最初的基督徒苦修士）召集起来编入安全而可管理的社团（见下面 51~52 页<sup>①</sup>）。但希尔拉卡斯的信徒就出现在亚历山大城的小团体里——这使阿塔那修大为尴尬，因为他们相信天国只为贞洁者开放，而阿塔那修反对这种观点。阿塔那修试图让沙漠成为吸引人的地方，他提出在沙漠里奉行苦修主义的生活能使人脱离财富和赋税的负担，这是力图保证在一个正统教会里持续奉行一种主教管理下的苦修主义。<sup>[43]</sup>阿塔那修也利用《安东尼生平》向他辖区之外的苦修和修道运动传递一种信息。他认为安东尼既拒斥阿里乌主义者——他们曾经宣称安东尼是他们中的一员——也拒斥梅利提乌主义者（Melitians）。后者有标新立异的教会体制，在阿塔那修任亚历山大主教之前就已经存在，并且在埃及与阿里乌主义者联盟，这个社团也产生自己的修道士，并最终成立修道院。<sup>[44]</sup>

11

① 这里所指页码为原书页码，即本书边码。下同。

## 不同的宇宙论，相似的运动

4世纪的埃及，苦修主义，或者某种修道生活并不局限于比较显著的基督徒团体。摩尼教的传教士约于270年到达埃及，提出一个世界—神话，对当时似乎困扰了那么多人的问题——如果上帝是善的，那世上为何有恶——给出了一个答案。摩尼教的创立者摩尼提出的答案是，因为人既根植于光明，也根植于黑暗，所以他不可能完全得救。然而，根据他的教义，耶稣掌控了从所有人里面提取光的机关；等到最后这件事情完成了，宇宙就会燃烧，所有光就会变得纯净，并回到光的领域。<sup>[45]</sup>摩尼教虽然有耶稣救恩论作装备，它与保罗基督教的救恩论截然不同，但与三四世纪流行的基督教的许多变种（有些人认为是基督教异端）有共同特点。<sup>[46]</sup>摩尼原是埃尔卡西特（Elkasites）的犹太—基督教派的一名成员，但后来离开这个教派去发展马西昂（Marcion）的二元论教义和基督幻影说，这是这个地区许多基督教团体共同主张的观点。<sup>[47]</sup>

有一位从上面降下的灵性救主，这种观点被合并到一套相关的信仰体系中，这种信仰体系强调有一位具有完全超越性的至高上帝，同时在超然的上帝与这个宇宙之间加入一个或多个存在者作为中介，这些存在者包括一个创造了这个世界的邪恶得穆革（demiurge）。这样的思想就是一般所说的“诺斯替主义”（不过称为圣经—得穆革更恰当）信念所包含的特点，其中许多诺斯替主义者都认为救世主就是基督，他把一种救人的“灵智”或知识带到了世上。<sup>[48]</sup>它与摩尼教认为的光囚禁在人性里的思想相似，认为世界本身是一个低级而邪恶的得穆革或者一群神灵所造的，这种思想对神正论和地上为何存在恶的难题提供了某种回答，同时相信基督——在这些团体看来基督是不拥有人的灵——随己带来了一种隐秘的“灵智”或知识，为初信者提供救赎的远景。

虽然奥利金为反驳他认为属于决定论、宿命论，不相信上帝是世界的创造者的那些论调，以及他认为是基督教得穆革的假灵智的东西，对自己的理论和观点提出了很多改进，但是柏拉图主义的影响使他的思想与他们的信念之间存在结构上的类同。柏拉图的理论词汇可以用于各种不同的目标——隐世主义、摩尼教、基督教—得穆革或者奥利金主义。<sup>[49]</sup>不论高深的，还是通俗的，摩尼教、得穆革信仰和奥利金主义神学都以各自不同的

方式广泛地论断物质世界的粗劣，主张灵魂上升到上帝的可能性。它们全都可能提出这样的思想：这个目标可以通过转换苦修主义（transformational asceticism）得以实现。<sup>[50]</sup> 基督教得穆革与安东尼都教导说有一个“灵智”——尽管他们所指的含义完全不同。基督教一得穆革团体存在于亚历山大城，埃及的其他地方可能也有，而 *mānistānān*，即为摩尼教中“被拣选者”提供的住所，类似于4世纪20年代开始发展的正统的公共修道院。阿塔那修强调安东尼的苦修主义具有独特性和正统性，这表明他有意识地要减少苦修主义与得穆革论者和摩尼教之间的任何表面的或者纲领方面的相似性。<sup>[51]</sup>

## 摩尼教的形象

阿塔那修终于非常成功地在修道主义与沙漠之间创建了一种持久的联系，不久之后出现的修道主义文学，比如《教父格言》（*Apophthegmata Patrum*）和《埃及修士史》（*History of the Monks in Egypt*），都坚持这种联系。阿塔那修认为，*anachoresis*（退修）<sup>[52]</sup>就是完全脱离社会，退入沙漠，这样的图景在许多方面都对后来的修道主义产生了影响，但是它牺牲了修道主义在其他方面的表现。他追溯安东尼的退隐过程，从自己的村庄退到村外的墓穴，然后退到大沙漠“外面的”山，最后隐入更深更“里面的”山，对“里面”持积极评价（如对“里面的山”），在许多方面，他的追溯都可以看作是以安东尼自己的身体或灵性体验为基础的一种比喻和象征。<sup>[53]</sup>然而，它还是成了修道生活的一条经典路线，在读者和听者心里强化了这样的观念，即古代修道主义视沙漠和城市为对立的两极——尽管后来有许多寺院和修道院都建立在城镇附近，甚至就在城镇里面。<sup>[54]</sup>他的宣传成功地影响了后来的作家，在他们的笔下，唯有像安东尼这样的隐士，或者那些生活在组织化的大社团，比如于4世纪20年代开始出现在上埃及的帕科米乌主义者（Pachomians）社团（见本书第二章）里的人，才是真正的修道士。在4世纪80年代，一个叫圣哲罗姆（Jerome）的西方人，将修道士的生活分为三类——隐居修道的修士（即隐士）、住公共修道院修道的修士（*cenobites*），以及 *remnuoth*，从这个词的古老意义理解，似乎就是指弃绝社会者（*apotactics*）。哲罗姆毫不犹豫地鄙视最后一类人：

第三类就是所谓的 *remnuoth* (弃绝社会者), 一种非常低劣而可鄙的类型……他们两个两个、三个三个地住在一起, 不会很多, 按自愿独立地生活。他们把自己的部分收入捐给一个公共基金, 以便建立一个总粮仓。但是他们大部分时间都住在都市和设有防御工事的城镇里……<sup>[55]</sup>

5世纪早期西方的约翰·卡西安 (John Cassian) 对这种描述做了一点改变, 他提到住院修士、隐居修士、“撒拉贝特 (*sarabaites*)”<sup>①</sup> 以及第四类未命名的“坏”修士, 而这又转过来影响了后来的本尼迪克的《会规》(*Rule*)。这种分类法混淆了事实, 其实埃及的苦修主义最初包含多种不同的生活方式, 范围极其广泛, 而且并非所有的苦修团体都要求自己的成员抛弃所有财产。后来的发展主要由正式组织起来的大型社团比如上埃及的帕科米乌社团倡导。《安东尼生平》没有讲到帕科米乌公共修道院的兴起, 因为在阿塔那修写作的时候, 这里还不是特别值得关注的一个源头。<sup>[56]</sup>

## 隐修运动的发展

阿塔那修促使安东尼这位圣人的形象成为一种典范, 一个可以随着修道运动的发展不断地复制的形象。他声称安东尼的例子启发了那么多人, 甚至把沙漠变成了修士的都市, 他们“登记为天上的民”。<sup>[57]</sup> 成群结队的隐士定居到安东尼的山上, 一个重要的“沙漠”修道据点开始在尼特里亚 (Nitria) 山上形成。此山看上去是悬崖峭壁, 周围是绵延的沙漠, 沙漠边缘是尼罗河冲积流域。这个据点靠近佩尔瑙底 (Pernoudj) 村, 离赫尔摩波利斯 (Hermopolis) 主教城帕尔瓦 (Damanhur) 不足九英里。第一位隐士阿摩翁 (Amoun) 约于 315 年定居那里, 随后其他人接踵而至。<sup>[58]</sup> 虽然安东尼在自己的“里山”找到了避开访问者和仿效者的安全之地, 但有志于某种苦修生活的人总是倾向于聚集在以著名苦修士为核心建立发展起

① *sarabaites* 是指圣本尼迪克时代之前广为人知的一类修士。他们遵循早期的苦修者路线, 或者在自己家里, 或者一起住在城郊苦行修炼; 他们不承认修道院院长, 不遵守具体的会规, 各自处理自己的手工产品。哲姆罗笔下的 *remnuoth* 就是指这类修士, 卡西安谈到他们广泛分布在埃及和其他地方。两位作者对这类修士的行为都大不以为然, 本尼迪克《会规》里提到他们时也有同样的意思。因找不到合适的中文, 故音译为“撒拉贝特”。

来的定居地。苦修思想的传播最初依赖于口传文学和典范，而不是成文的教导，安东尼的书信似乎是例外，但即使这些书信也是用来向社团大声朗读的，而且，埃及隐修式的修道主义绝不是一个完全孤立的事件。安东尼本人接待过拜访者，似乎还在阿尔西诺（Arsinoë）地区指导修士。<sup>[59]</sup>阿摩翁最初无法阻止住在他附近的仿效者学效他的样子，但是他最终隐退到一个南进 12 罗马里的地方。这又发展成为另一个著名的修道院，即凯利亚（Kellia）——字面意思是“附属修道院或棚屋”（cell）。还有一个著名的隐士—修士聚集地建立在更遥远的地方，距塞提斯 [Scetis，这是对科普特名称西厄特（Shiêt）的希腊译名] 的尼特里亚 52 罗马里。现在这里被称为瓦底恩那特伦（Wadi'n Natrun），这个“沙漠”据点建立在冰碱“湖”边缘的泉边：原始资料提到一个沼泽地，还有棕榈树，为定居在此地的苦修士提供了编织篮子的原材料。其他隐修地可以在狄奥科斯（Diolcos）和帕奈菲西斯（Panephysis）的尼罗河三角洲的其他地方找到，在东部沙漠的卡拉蒙（Kalamon）和坡菲里山（Mount of Porphyry），在非耶姆（Fayyum）的阿尔西诺也可以看到。有些定居地，比如那些更靠南，在奥克斯林克（Oxyrhyncus）和台伯德的安提诺（Antinoe in the Thebaid）的，则靠近城镇和都市；《劳西阿克史》（*Lausiack History*）的作者帕拉底乌（Palladius）声称，安提诺隔壁有 1200 名苦修士，其中不仅有住修道院的，还有“自闭于洞穴的隐士”。<sup>[60]</sup>《埃及修士史》写于 4 世纪 90 年代，此书有点夸张地说，“在埃及或台伯德，没有哪个城镇”不是被修道院包围，“就像被围墙包围一样”。<sup>[61]</sup>

最早的沙漠隐士的住所就是棚屋，材料记载，这些棚屋通常是他们自己用泥砖砌起来的，一个新来者的棚屋一天之内就可建成。棚屋往往数量很多，范围很广，超乎想象。据说阿摩翁在“山”上建了两个有穹顶的棚屋<sup>[62]</sup>，而大马卡里乌在“沙漠”的不同地方建了四个棚屋，两个很小，无窗，是在大斋节的忏悔期使用的；另一个非常狭窄，在里面只能勉强伸直腿；第四个则是用来接待来访者的。<sup>[63]</sup>那些已经苦修多年的著名隐修士的棚屋可能建在一个单独的围地内，配有各种生活必需品，甚至还有井。更多级别较低的修士则住在临时搭建的蔽身处或洞穴里，或有些地区的岩墓（从岩石上挖掘出来的古代墓穴）里。上埃及的隐士聚集区如凯利亚或厄斯那（Esna）为主日崇拜而建了教堂，但修士主要的宗教活动在于 *hesychia*——在自己的棚屋里独自祷告、背诵圣诗、冥思默想，这将清除他

们心里的各种烦扰，使他们更接近上帝。<sup>[64]</sup>

隐士所奉行的日常修道生活的基本活动是一轮接一轮地默想圣经 (*melete*)、诵唱圣诗、手工劳作。通常修士的劳作是编织。他们在自己的棚屋里边默想边编垫子和篮子。工作除了为他们提供微不足道的衣食所需之外，还被认为实现不停祷告的理想途径。当鲁西乌斯阿爸 (Apa Lucius) 接见一个拒绝工作的宗教团体时，他解释说：

整天不停地干活并祷告，我可以编完约十六只篮子。我把其中两只捐给来到我门前的乞讨者，其余的作为我维生所需。得到两只篮子的人为我祷告……我就是这样借着上帝的恩典，做到一刻不停地祷告。<sup>[65]</sup>

我们可以从《劳西阿克史》的作者帕拉底乌的话中推测修道运动发展之迅速，他说，到了4世纪末，仅在尼特里亚就至少有五千位修士。即使帕拉底乌的描述多少有点夸张，但是显然，那时的尼特里亚是一个庞大而欣欣向荣的机构，有它自己的身份和基础设施：

山上住着约五千人，奉行各不相同的生活方式，每个人按自己的能力和意愿生活，所以可以独居，可以与另一人合住，也可以与许多人共居。山上有七个面包店，供这些人以及大沙漠的隐修者共六百人食用……在尼特里亚山上，有一个大教堂，教堂外有三棵棕榈树，每棵树上都挂着一条鞭子。一个是为犯法的隐居者准备的，一个为路过的盗贼预备，还有一个是对付偶然进来者……与教堂相连的是一个客房，他们在那里接待来访的外人，直到他自愿离开，他爱待多久就可以待多久，没有时间限制，甚至可以住上两三年……在这座山上还住着医生和糖果制作者。他们要用到酒，而酒是可以买到的。所有这些人都在亚麻制造厂干活，因而所有人都自食其力。事实上，在九点钟的时候，可以站在那里听到赞美诗的旋律从各个住所传出来，使人相信他是在远离世俗的乐园里。他们只在周六和周日来教堂，有八个牧师掌管教会，只要大牧师在，其他人谁也不能主持圣礼，也不能讲道或作决定。……<sup>[66]</sup>

这段描述表明，尼特里亚的修士不论是独居，还是小团体群居，都是一个更大团体的部分，这个团体的身份认同之处是他们在同样的时间唱赞美诗，在周六和周日的“圣夜”参加共同的崇拜——敬拜集会 (*synax-*

is)。它以一个团体或者一群团体的方式来运作，因为苦修士会雇用一名总管 (*oikonomos*)，出售他们的手工制品，管理他们的储备。<sup>[67]</sup> 塞提斯和凯利亚各自建了一个客房 (*xenodocheion*)，接待来访者，照看病人。<sup>[68]</sup> 《埃及修士史》甚至声称，沙漠修士为乡村穷人和亚历山大穷人提供食物救济——但是考虑到这本书是在凯撒利亚的巴西尔倡导的慈善修道（见下面 36~38 页）已为人所知的大背景下写的，这不一定可靠。<sup>[69]</sup>

## 控制身体的方法

沙漠“长者”或“父辈”的教导旨在再现他们自己多年来一直勤勉学习的东西：克制身体，使灵魂脱离情欲，与上帝合一。他们使用的神学和灵修框架与安东尼的相同，既承认关于“灵魂”与“身体”之间的区别的基本原理，也承认它们形影不离，不可分为二元。自从堕落的故事发生以来，在修士的身体中，虚影的和实际的身体就与亚当的身体融合在一起。关于身体和灵魂以及它们被造的知识显然一直作为修道院教育中高级领域的一部分来传授，它指出修士的身体是魔鬼之军与天使之军相争的战场。修士唯有控制自己的努斯或心灵，即人身上所有官能中最重要的官能，他才能指望将自己的灵魂转向上帝。因此他首先得努力控制身体对食物和性的冲动，否则就有可能使他的灵魂与神圣者分离。

要避免与性有关的事物，第一步就是离开这个败坏的世界，转移到别样的隐士社会。吕科波利斯 (*Lycopolis*) 的约翰教导说，如果留在村庄附近，那么即使是完全的人也无法避开性。教父们认为女人甚至孩子也有可能构成性诱惑，根据阿塔那修，魔鬼派来试探安东尼的幻影之一就是孩子的形象。<sup>[70]</sup> 尽管 4 世纪埃及的修士试图首先通过逃离世俗世界来避开性行为 and 性诱惑，但事实上性欲仍有可能存在，不可能一下子被驯服，甚至许多年之后还有。阿爸帕科 (*Pachon*) 说，帕拉底乌在自己的棚屋里待了 40 年，却一直受到“试探”。埃及的“长者”付出更大的努力去驯服对性的意念以及情欲和奸淫的恶魔。<sup>[71]</sup> 这些东西可以显现为某个异性的幻影、自淫，或者梦里“肉身的活动”、生理上的勃起和梦中的遗精，这些现象广为关注，也有颇多争议。克制勃起和遗精的方法有很多，比如通过干活让自己筋疲力尽。但是基于希腊的医学理论，人们似乎普遍认为克服性欲

的主要方法就是控制食物的摄取。<sup>[72]</sup> 安东尼教导说，灵魂可能认同这样的“运动”（但完全没有情欲），或者它们可能是由魔鬼或营养引起的。<sup>[73]</sup> 埃及修士遵循的食谱各不相同——比如，有些可以喝酒，有些则不能。但所有人似乎都认为修士的饮食不应该包括肉类。身体被认为包含四种体液，血液、黑液、黄液和黏液，它们又生出其他体液，比如精液。越是“干”的身体，生出的精液就越少。肉被看做潮湿体液的最主要来源，因而修士要绝对禁食（而睡眠也被认为会使身体“变湿”，可以通过晚上的祷告时段减少湿气）。医学著作家奥里巴西乌（Oribasius）教导说，可以用盐或“干”的食物或容易消化的食物把身体的湿气变干，这些食物包括扁豆、腌橄榄、葡萄干、李子干、盐、盐水、醋。鹰嘴豆只有烘干了才能吃，用糠麸做的粗粮被认为是干的。另一种理论认为，身体有内火在燃烧，要使它冷却，就得吃未加工的生冷食物。沙漠修道主义的神话创作者认为修士的饮食简单到令人吃惊的程度。5世纪的约翰·卡西安声称，他们的饮食只有腌鱼、一种叫切尔洛克（cherlock）的药草、腌制的小鱼、橄榄和面包；只有一种蔬菜，即韭菜。而只有某些最杰出的修士才能享用的“大餐”也不过是每人一磅面包加一滴油、五个鹰嘴豆、三个橄榄、两个李子干和一个干水果。只有把身体上的热量尽可能减少，才可能导致阳痿。卡西安似乎认为一个人如果一天只吃两片面包，喝一丁点水，取消睡眠，就可以达到几乎完全的贞洁。<sup>[74]</sup> 《埃及修士史》声称有些修士从来没有吃过面包或水果，只吃菊苣。<sup>[75]</sup>

## 语言的恩赐和自愿的弃绝

修士们拜访安东尼时请教他：

请告诉我们：怎样才能得救？<sup>[76]</sup>

埃及隐士的灵性生活，如关于尼特里亚这样的聚集地的记载所表明的，并不是完全孤立的，而是依赖于“长者”向年轻人或体验尚缺的苦修者传授智慧，这是一种以人的榜样和教导为特点的体系，具有感召力的话语、生活方式或者神奇的能力<sup>[77]</sup>都可能从一代苦修士传到下一代苦修士。最后，最有名教父的言论被记载下来，收在文集里，比如 *Apophthegmata Patrum*，即《教父格言》，把他们的智慧具体化，教化众人，裨益后世。<sup>[78]</sup>

可能并非所有的修士都有“语言的恩赐”，但是可以看到，有些在默示和传道方面表现出特别了不起的才能。长老——“阿爸”或“教父”——的话语能吸引现场学生的注意力，迫使他们顺从，这样的“教父”要求他们的弟子听从他们的话，学会自愿完全弃绝。波伊曼（Poemen）声称：

人的意志是介于自己与上帝之间的一道铜墙，一块绊脚石。当人放弃自己的意志，他就是对自己说：“依靠我的上帝，我可以越过这道墙。”<sup>[79]</sup>

人都想避免傲慢之罪，这意味着即使是著名的教父，出于谦卑，也不太情愿直接给予灵性指导，倒更愿意听从其他更年长的修士：

他们通常说，如果有人来到阿爸波伊曼面前，他就先打发他们到阿爸阿诺伯（Anoub）那里，因为他更年长。但阿爸阿诺伯通常会对他们说：“去我兄弟波伊曼那里吧，因为他有语言恩赐。”<sup>[80]</sup>

阿爸奥尔（Or）造诣很深，但极其单纯而谦卑，阿爸西苏斯（Sisoës）曾请他赐一句“话”，奥尔就教他在一切事上跟从他，又补充说在他自己看来，他比所有人都卑下。<sup>[81]</sup>唯有在某位年长者话语的指导下，灵性生活才可能取得缓慢而难以觉察的进步。有个“矮子”约翰，阿爸打发他每天去很远的地方给一根枯枝浇水。根据这个故事的一种说法，三年后枯枝发芽了，他的顺服有了回报；但另一版本的说法是，一年之后，长老就把它从地里拔出来扔了。<sup>[82]</sup>最伟大的修士都已经修炼出一种高度的克己和忍耐，能达到完全的超然和平静。阿爸奥尔自己的顺服已臻完全，他的弟子阿士勒（Athre）可以向另一位修士西苏斯证明：

他（阿士勒）拿出鱼，故意把一部分烧得很难吃，把它拿给这位老人吃，他吃了鱼，什么也没说。于是阿士勒问他：“夫子，鱼好吃吗？”他回答说：“很好吃。”后来他拿来一点味道好的鱼肉给他，对他说：“夫子，我把鱼烧坏了。”老人对他说：“没错，不太好。”<sup>[83]</sup>

阿爸—弟子的关系把顺服确立为基本的修道美德，唯有完全放弃意志，才可能取得灵性上的进步。这种进步极其缓慢而困难，经过多年自律和超然的修炼，苦修者能获得多大的能力，可以用阿爸罗得（Lot）拜访阿爸约瑟夫（Joseph）的故事来概括。罗得说：

“阿爸，我尽我所能说说我卑微的工作，我禁食，祷告并默想，平静生活，并尽我所能洁净我的念头。除此以外我还能做什么呢？”老人站起来，把双手伸向天空，他的手指变得如同十支发光的灯，他对罗得说：“如果你愿意，你可以变成整个火焰。”<sup>[84]</sup>

## 隐士和社会

尽管最初的修士脱离社会，但不可能完全避开社会。他们放弃社会是为了能主宰自己的身体，实现自我转变，创造一个别样的本体。但是人们看到他们离家修行之后产生了特别的能力，能通过属灵能力和超凡感召力给人治病、给人忠告、调停纷争，广大信众为之吸引。<sup>[85]</sup> 吕科波利斯的约翰是台伯德最有名的隐士，公众都求他的忠告，据说他还预言了皇帝的死。来访者并非总是受欢迎；即使在安东尼决定完全不与外界接触期间，还有个军官来打扰他，希望安东尼为他被鬼魂附体的女儿赶鬼。按照阿塔那修的记载，这样的要求最终使安东尼退入他的“里山”，或许是比喻他退入更专注的沉思状态。<sup>[86]</sup> 但是由于杰出的修士声名越来越显赫，来访者开始从很远的地方，甚至从海外赶来；阿爸阿尔塞尼乌（Arsenius）打发一位从罗马远道而来“有元老院头衔的童女”离开时，严厉地对她说：

，我祈求上帝从我心里除去对您的记忆。<sup>[87]</sup>

阿尔塞尼乌担心其他人特别是妇女长途跋涉来找他。然而不久，接纳来访者成了苦修成就的一个标志，甚至独居者也做好准备，接纳来访者，比如留一条毯子给他们用。于是一种苦修文学发展起来，这种文学专门描述人们拜访最著名的圣人和修道团体的故事，或是真实的，或是虚构出来的，比如帕拉底乌的《劳西阿克史》，以及对西方来说更重要的作品，约翰·卡西安的《谈话集》（*Conferences*）。《埃及修士史》也是其中之一，由一位修士所写，但针对的读者既是修道群体，也包括非修道群体，它对4世纪末埃及著名修士的苦修主义和异能作了无可比拟的生动描绘。具有启迪意义的是，它以旅行见闻演讲的形式表达，最后以一个冗长的故事结尾，这个故事讲的是在游历当地最著名的修士和修道团体的住所时所遭遇

20 的可怕磨难，故事加深了对它所描述的那些人的敬畏感。<sup>[88]</sup>在充满神话的埃及栩栩如生的“彼岸世界”，苦修士本人已经成为活的纪念碑，使人崇拜，令人着迷，而这种崇拜和迷恋在圣经、苦修和奇术文化中表现得淋漓尽致。到埃及朝拜苦修士，去埃及和叙利亚沙漠朝圣，这样的活动比记载早了几十年——来自帝国西部的拜访者最早在4世纪70年代就已经开始到那里亲自体验苦修生活，或者拜访著名圣人。当苦行者成为朝拜和崇敬的对象时，修士也开始定居在有圣徒遗迹的圣地和神殿，或者住在原先是异教神殿但早已基督教化了的地方，比如亚历山大的塞拉佩伊昂（Serapeion）。<sup>[89]</sup>

苦修行为本身具有述行性质，修道主义与非苦修社群的一些极其复杂的交互作用，比如安东尼和其他属灵运动员所表演的大量驱魔之戏，在基督徒与异教徒之间架起了一座桥梁，为这种新宗教的真理性提供了强有力的证明。信鬼魔是一种普遍的信念——异教与基督教的鬼魔论的主要区别在于，异教徒既相信有好鬼，也相信有恶鬼，而对基督徒来说，鬼是完全恶的。安东尼给修士的第六封书信里引用奥利金的信念，认为鬼魔就是按自己的自由意志有意疏离上帝的灵魂；在安东尼看来，它们可能住在人体里，引发傲慢、厌烦、轻浮、沮丧的念头。阿塔那修在谈到安东尼给修士的一次布道时也表达了这个观点，他强调的不是它们对心智的侵袭，而是它们噩梦般的外在特点，使《安东尼生平》成为后来几个世纪艺术家和作家的灵感来源。<sup>[90]</sup>安东尼自己的观点更为严肃，相比之下，阿塔那修的观点更接近通俗信念的某些特点。但是相信鬼魔住在人体里的观念人人都有，各种驱鬼仪式都充斥着这种信念，在仪式中，驱鬼者由社团一方担任，通过戏剧性表演来重新确立洁净与不洁净之间的正确界限。

非凡苦修士的属灵恩赐，不仅可能让个体获得更多切实的利益，而且还使整个社团或地区获益。阿爸塞翁（Theon）过了30年的隐士生活，

那些地区的人认为他有透视能力。每天都有成群结队的病人前来看他，他把手从所住棚屋的窗户伸出放在他们身上，就能治好他们的病，把他们打发走。<sup>[91]</sup>

在非苦修的社群看来，隐士的神授能力和自我边缘化加强了他作为中间人和代祷者的力量。埃及的修道主义促进了叙利亚类似运动的兴起，最

有名的是5世纪柱上苦修者西梅翁（Symeon Stylites）实行的脱离社会的修行，他在安提阿（Antioch）郊外的一根柱子上住了几十年，吸引了源源不断的朝拜者从城镇和周围的乡村涌来。西梅翁被当地村民认为是“狮子”，他是当时叙利亚最有感召力的“圣人”——所谓“圣人”，就是5世纪在叙利亚乡村社会中担当保护者和裁决者的人，在一个乡村社会缺乏真正意义上的共同体或领袖的时期，他们起到了保护者的作用。<sup>[92]</sup>埃及的沙漠圣人还在更世俗的层面上与乡村团体来往，因为他们雇用世俗的仆人和代理人，给他们带来物资，或者帮他们出售手工制品或其他产品，有些修士甚至在收获季节去当雇工，干农活。<sup>[93]</sup>

鉴于某些最杰出的苦修士具有非凡的洞察力，教会迅速作出反应，想把他们提到修道运动之外的领导位置上去。约翰·卡西安后来说道，修士受到告诫，不仅要远离女人——她们是性诱惑的源泉，还要远离主教，因为主教会任命他们去当牧师，迫使他们改变冥想默祷的生活方式。其中最著名的沙漠传说之一称，埃利奥特阿爸阿摩尼乌斯（Eelliot Apa Ammonius）为了不接受神职任命，把自己的耳朵割了，看到仍然可能要他担任主教，就威胁要把自己的舌头也割掉。<sup>[94]</sup>不过，他的一些密友似乎身心完好地接受了非修道的职务。凯利亚的另一位“大弟兄”，狄奥斯考若斯（Dioscouros）于391年成为赫摩波利斯—帕尔瓦（Hermopolis Parva）的主教（并因此负责尼特里亚的修士工作），而优西比乌（Eusebius）和优塞米奥斯（Euthymios）为亚历山大的宗主教担当总管。

## 沙漠里的神学：本笃的伊瓦格里乌

埃及沙漠的修道聚集区可能为大量非正统的苦修士提供了居所，甚至还有摩尼教徒与较正统的基督徒修道和教牧团体住在一起而未被识别。4世纪晚期，亚历山大主教提摩太·阿伊罗若斯（Timothy Ailouros）“允许”修士和教士在主日吃肉——假若按照标准的修道饮食理论，这显然是一个引人注目的决定——以便分辨摩尼教徒，因为他们是绝对禁吃肉食的。<sup>[95]</sup>本笃的伊瓦格里乌（Evagrius of Pontus）原是君士坦丁堡的牧师，从384年开始到399年去世一直在凯利亚做修士，他告诫修士和修女要警惕那些教导“假灵智”者的阴险宣传，他说他在沙漠里就遇到过这样的

22 人。他的《致一位童女的格言》(*Sentences to a Virgin*)指出得穆革和基督幻影论的本质,他希望他们避开这些理论——但是究竟谁在宣传这样的教义,他没有提供任何线索。伊瓦格里乌本人是4世纪最有名的修道理论家,他在年轻时就已经是凯撒利亚的巴西尔和纳西盎的格列高利的学生,他从他们那里学习了奥利金的作品;他还研究了凯利亚的“大弟兄”。作为一个声名显赫的苦修作家,伊瓦格里乌除了为修士和修女写了一些格言之外,还著有大量重要作品: *Antirrhethikos*<sup>①</sup>, 《论八个恶念》(*Of the Eight Evil Thoughts*)、《论祷告》(*On Prayer*),还有三部曲 *Praktikos*<sup>②</sup>, *Gnostikos*<sup>③</sup>, *Kephalaia Gnostica*<sup>④</sup>。<sup>[96]</sup>

伊瓦格里乌最主要的成就是教导并撰写了一套系统的苦修主义理论。他不时地写下简短、独特的格言警句,常常使用斯多葛学派发展的诫命形式,每一句都是为了叫人沉思并内化为自己的东西。伊瓦格里乌遵循奥利金和亚历山大的克莱门(Clement of Alexandria)的一般传统,而他们自己不仅受惠于斯多葛学派,还受到柏拉图和亚里士多德传统的影响。在伊瓦格里乌看来, *nous monachos*, 即制服了一切情欲的修道理智,它的最高成就就是灵智或上帝的知识。宗教生活的第一步是通过沉思上帝的造物而沉思上帝,最后一步是对上帝本身的沉思。伊瓦格里乌坚持认为,要让灵智开始显现,必须通过持之以恒的警戒、对念头的考查以及德行上的操练,使灵魂得到洁净和提炼。对上帝的敬畏使信念更加坚定,而节制(*enkrateia*)能强化对上帝的敬畏。坚毅和盼望能使节制毫不动摇,使人变得无情欲(*apatheia*),没有了情欲就产生了仁爱(*agape*)。仁爱是通向自然知识的门阶,自然知识后面是“神学”和至高无上的祝福。一旦通过 *praktike*<sup>⑤</sup> 实现了“灵魂的健康”, *hesychia* (独自祷告、诵诗和沉思)就出现了,导致完全仁爱的实现,而这样的仁爱本身渐渐化为灵智或上帝的知识。

克莱门和奥利金的理智影响在伊瓦格里乌的整个计划里显而易见,但当他讨论 *praktike* 的基本原理,也即检查并发现“念头”(*logismoi*),而

① 希腊文书名,意思是“争论的”,书中罗列了大量圣经段落,帮助人与自己的情欲作斗争。

② 实践篇,讨论苦修士实践生活中的戒律。

③ 灵智篇,讨论苦修士的精神或灵性生活。

④ 关于灵智的六个话题,继续讨论灵修生活。

⑤ 指修士在灵修生活中自我训练的日常实践活动,与沉思活动相对。

且为使灵魂健康，必须洁净它们，这时，他更接近埃及的沙漠教父。在他的描述中，念头具有超强的敌意，它们基本上是否定性的、恶的，是由魔鬼引发的。但是如果说他在这里更接近单纯的沙漠修士，那么理智在鉴定作为所有恶念之基础的八大恶念上再次显示出自己的权威。他在多部作品中提到这些念头，它们几乎无可避免地遵循同样的顺序——好吃、通奸、贪婪、忧愁、恼怒、沮丧或倦怠 (*acedia*)、虚荣、傲慢。他对这些毛病及其医治方法的分类基于灵魂三分法，即把灵魂分为欲望或贪欲部分、易怒部分和理性部分，可能还基于盖伦 (Galen) 对立面治疗 (*curing by opposites*) 的医学理论。禁食能克制淫欲；爱，也即“仁爱”，可以对抗贪婪和沮丧；恼怒需要好几种解毒剂——温和、怜悯和慈爱。沮丧、倦怠需要刺激、坚毅和持久的警醒；而虚荣和傲慢既需要谦卑，也需要清醒地记住过去的失败。一旦克服了这八大恶念，达到了没有情欲或者“无动于衷”的状态 (*apatheia*)，修士的努斯或理智就能上升到世上所知的最高状态——沉思上帝并与之合一。

伊瓦格里乌的工作不只是机械地把苦修的修道主义归约为一种干巴巴的理智计划。他是个受人尊重的老师，他的学生以他的温和、他的灵性恩赐为豪，他的书信也反映出他非常善于交友。他具有这样的感召力和洞察力，所以亚历山大的宗主教塞奥斐罗斯 (Theophilus) 想方设法要任命他为色姆伊斯 (Thmuis) 主教，但没有成功。伊瓦格里乌的灵智不是一种理智智慧，更像是 *praktike* 的果子，它本身是个体的自由意志和上帝的恩典共同产生的结果。虽然他论祷告的论文反对把上帝形象化，但他开始相信灵魂在祷告中被照亮。在多年潜心苦修之后，他仍被这种光从何处来的问题所困扰，于是他南进到台伯德，向著名的隐士吕科波利斯的约翰请教。约翰虽然说不准这光是从人而来还是从神而来，但断定如果没有上帝的恩典，灵魂不可能在祷告中被照亮。伊瓦格里乌自己最终得出结论说，当人达到无情无欲的状态之后，灵魂自己的光就开始显现出来，然后它就得以沐浴圣三位一体的光，救主也即不可见之父的圣子的光。

伊瓦格里乌卒于 399 年，不久，亚历山大主教塞奥斐罗斯就把几百名修士赶出了尼特里亚和斯盖提斯，据说是因为他们遵从了奥利金的教义，否认上帝可以以人的样式为人所见。<sup>[97]</sup> 然而，几乎可以肯定，这一非同寻常事件背后的真正原因是政治原因，塞奥斐罗斯原本是一个奥利金主义者，甚至讨伐上帝道成肉身的观念。<sup>[98]</sup> 他真正的目标是优西比乌和优塞米

奥斯这两位“大弟兄”，他们曾在亚历山大做他的总管，但揭露了他管理的教会有种种腐败。具有讽刺意味的是，由于被驱逐的修士在重新被埃及接纳（403年）之前暂时住在巴勒斯坦，于是驱逐的一个结果就是奥利金主义思想在那里得到了巩固。伊瓦格里乌的名声——塞奥斐罗斯在谴责奥利金主义时从未提到过——似乎既未在埃及教会有所减损 [尽管伟大的修道领袖谢努特（Shenoute）后来担心他关于祷告的教义以及人们所猜测的他对主的晚餐的寓意解释]，也没有在巴勒斯坦的教会减损，他在巴勒斯坦的奥利维斯山（Mount of Olives，或橄榄山）上为以他的西方朋友梅拉尼娅（Melania）和鲁菲努（Rufinus）为首的修士修女团体写了《致修士的格言》和《致一位童女的格言》。鲁菲努于397年离开圣地去意大利，把伊瓦格里乌的大量作品翻译成拉丁文，在其拉丁版的《埃及修士史》里，伊瓦格里乌的形象也非常突出。<sup>[99]</sup>但是后来，在西方，无情欲（*apathēia*）与帕拉纠主义的理论联系在一起，而当时西方最伟大的神学家激烈反对后者，这意味着伊瓦格里乌的理论工作基本上被边缘化，因为那里的修道生活遵循另一种不同的发展模式。<sup>[100]</sup>伊瓦格里乌对西方宗教生活留下的最不朽的遗产应该是他关于八个“恶念”的思想，这一思想通过约翰·卡西安的作品传到西方，最终发展为“七宗罪”的思想。

## 注释

209 [1] E. A. Judge, 'The earliest use of Monachos for "monk" (P. Coll. Youtie77) and the origins of monasticism', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977) pp. 77—89.

[2] 关于修道主义是对“机构性”基督教的一种抗议，见 H. B. Workman, *The Evolution of the Monastic Ideal* (London, 1913); C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE* (Leiden, 1990) esp. pp. 102, 146—148, 152. 关于修道主义起源问题的各种观点的更早概述，见 K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936) pp. 280—304.

[3] E. E. Malone, *The Monk and the Martyr* (Washington, D. C., 1950).

[4] E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).

[5] 见 J. C. O' Neill, 'The origins of monasticism', in *The Making of Orthodoxy*.

*Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. Rowan Williams (Cambridge, 1989) pp. 270—287, 一方面提出这一理论, 同时也指出许多可能的反对观点。

- [6] 比如, W. H. C. Frend, 'The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century', *Past and Present* 54 (1972) pp. 3—24, esp. pp. 10—11; W. H. C. Frend, 'Town and countryside in early christianity', *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, *Studies in Church History* 16 (Oxford, 1979) pp. 27—28.
- [7] Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, trans. Robert C. Gregg (Classics of Western Spirituality, New York, 1989). 背景见 D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford, 1995), 以及 B. R. Brennan, 'Dating Athanasius' *Vita Antonii*, *VC* 30 (1976) pp. 52—54.
- [8] *Life*, ch. 2.
- [9] *Life*, ch. 14. 210
- [10] *Life*, ch. 3.
- [11] *Life*, ch. 14.
- [12] S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis, 1995), p. 211. *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Lund, 1990).
- [13] *Ibid*, pp. 198—202.
- [14] *Ibid*, pp. 187—189.
- [15] H. Crouze, *Origen*, trans. A. S. Worrall (Edinburgh, 1989); H. Crouzel, 'Origène, précurseur du monachisme', in *Théologie de la Vie Monastique, Études sur la Tradition Patristique*, *Théologie* 49 (Paris, 1961) pp. 15—38.
- [16] Letter 2, Rubenson, *Letters*, p. 203.
- [17] letter 1, Rubenson, *Letters*, p. 198.
- [18] letter 2, Rubenson, *Letters*, pp. 203—205.
- [19] C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (1979) pp. 65—66.
- [20] 鲁本松 (Rubenson) 的观点主张奥利金神学与柏拉图哲学之间有清晰的关系, 而不认为两者之间没什么关系或者只是一般关系, 他的观点受到 G. 古尔德 (G. Gould) 的批判, 'Recent work on monastic origins: a consideration of the questions raised by Samuel Rubenson's *The Letters of St. Antony*', *Studia Patristica* XXV, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 405—416. 古尔德还提出所有修士与奥利金主义相联系的问题——见他的 'The image of God and the anthropomorphic controversy in fourth century monasticism', *Origeniana Quinta*, ed.

- R. J. Daley (Leuven, 1992), pp. 549—557. 鲁本松捍卫了自己的观点, 见 ‘Christian asceticism and the emergence of monastic tradition’, *Asceticism*, ed. Wimbush and Valantasis, pp. 49—57. 亦见 Roberts, *Manuscript, Society and Belief* pp. 59—63.
- [21] Dodds, *Pagan and Christian*, p. 29, 亦见 M. A. Williams, *Rethinking ‘Gnosticism’*. *An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, 1997), p. 118, R. Valantasis, ‘Is the gospel of Thomas ascetical? revisiting an old problem with a new theory’, *JECS* 7 (1999) pp. 55—81. H. Chadwick, ‘The domestication of Gnosis’, pp. 3—36 of B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28—31, 1978*, 2 vols, *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen* 41, Leiden, 1980—1981).
- [22] R. Valantasis, ‘Adam’ s body: Uncovering esoteric tradition in the *Apocryphon of John* and Origen’ s *Dialogue with Heraclides*’, *The Second Century* 7, (1989) pp. 150—162; R. Valantasis, ‘Daemons and the perfecting of the monk’ s body: monastic anthropology, daemonology and asceticism’, *Semeia* 58 (1992), pp. 47—79; R. Valantasis, ‘Is the Gospel of Thomas Ascetical?’
- [23] G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago and London, 1987); K. Ware, ‘The way of the ascetics: Negative or affirmative’ in *Asceticism*, ed. V. L. Wimbush and R. Valantasis (Oxford-New York, 1995) pp. 3—15; R. Valantasis, ‘Is the Gospel of Thomas Ascetical?’; R. Valantasis, ‘constructions of power in asceticism’, *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995) pp. 775—821; V. L. Wimbush, *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A sourcebook* (Minneapolis, 1990) p. 1.
- 211 [24] D. Brakke, *Athanasius*, pp. 44—51.
- [25] 关于叙利亚基督教和禁欲主义 (enkratism), 见 S. H. Griffith, ‘Asceticism in the church of Syria: the hermeneutics of early Syrian monasticism’, *Asceticism*, pp. 220—245.
- [26] A. H. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. I (Louvain, 1958) pp. 66—78.
- [27] *The Gospel of Thomas in The Nag Hammadi Library in English*, gen. ed. J. M. Robinson (2nd edn, 1984), Saying 22, p. 129.
- [28] *Ibid.*, Saying 75, p. 134.
- [29] Letter 1, Rubenson, *Letters of St. Antony*, p. 198.
- [30] *Ibid.*

- [31] 见 Griffiths, 'Asceticism in the church of Syria' 关于 *ihidaya* 与 *monachos* 这两个术语之间相似又极其相异的讨论。
- [32] *Life of Antony*, ch. 3.
- [33] J. E. Goehring, 'Through a glass darkly: Diverse images of the Apotaktikoi (ai) of early Egyptian monasticism', *Semeia* 58 (1993) pp. 25—46.
- [34] *Life of Antony*, ch. 14; 20年之后安东尼的身体既没有消瘦也没有发胖, 而是完全不变。
- [35] *Life of Antony*, ch. 7.
- [36] *Life of Antony* ch. 20.
- [37] 关于神学发展, 见 R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318—381* (Edinburgh, 1988) and H. Chadwick, *The Early Church* (revised edition, Harmondsworth, 1993)。
- [38] Rubenson, *Letters*, p. 211.
- [39] *Life of Antony*, ch. 13.
- [40] Brakke, *Athanasius*, pp. 249—265.
- [41] *Life of Antony*, ch. 91; D. Brakke, "Outside the places, within the truth": Athanasius of Alexandria and the localization of the holy', in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden, 1998) pp. 445—482.
- [42] Brakke, *Athanasius*, chs 1 and 2.
- [43] *Ibid.*, pp. 236—238.
- [44] *Ibid.*, pp. 3—6; J. E. Goehring, 'Melitian monastic organization: A challenge to Pachomian originality', *Studia Patristica XXV*, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 388—395.
- [45] H. -C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais* (Paris, 1979); P. Brown, 'The diffusion of manichaeism in the Roman Empire', *JRS* 59 (1969) pp. 92—103; G. Stroumsa, 'The Manichaean challenge to Egyptian christianity', in *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia, 1986) pp. 307—319.
- [46] G. Stroumsa, 'Monachisme et marranisme chez les manichéens d'Égypte', *Nu-men* XXIX, (1982), pp. 184—201.
- [47] W. H. C. Frend, "And I have other sheep" —John 10: 16' in *The Making of Orthodoxy*, ed. R. Williams, pp. 24—39 at p. 33.
- [48] 关于“诺斯替主义”的文献汗牛充栋, 但对这一领域的新近考察改变了提到关于它的存在和含义的讨论时所用的术语, 见 M. A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'*。威廉姆斯提出我们应把“诺斯替”团体看作圣经—得穆革。

- [49] H. M. Jackson, 'Plato, République 588A—589B', p. 318 of *The Nag Hammadi Library*.
- [50] 关于摩尼是苦修者, 见 Friend, '“And I have other sheep”' p. 33.
- [51] *Life of Antony*, ch. 68, 指出安东尼没有承认与摩尼教徒的友谊。
- [52] 它最初似乎表明比弃绝社会者更彻底地切断与社会的各种联系, 见 Goehring, 'Through a glass darkly', esp. pp. 35—36.
- [53] 出于 N. Kelsey, 'The body and the desert in the *Life of St. Antony*', *Semeia* 57 (1992) pp. 132—151.
- [54] J. E. Goehring, 'The encroaching desert: literary production and ascetic space in Early Christian Egypt', *JECS* 1 (1993) pp. 281—296; 亦见下面注释 89.
- [55] Jerome, ep. 122, in *The Letters of St. Jerome*, trans. C. C. Mierow and intro. by T. C. Lawler, vol. 1 (1963) p. 170.
- [56] Brakke, *Athanasius*, pp. 111—129.
- [57] *Life*, ch. 14.
- [58] H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun, The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis Part II* (New York 1932) pp. 45—49.
- [59] *Life of Antony*, ch. 15.
- [60] W. K. L. Clarke, trans., *The Lausiac History of Palladius* (London, 1918), ch. 57.
- [61] *Historia Monachorum In Aegypto*, in the translation. by B. Ward and N. Russell under the title *Lives of the Desert Fathers* (London and Oxford, 1981), Prologue, 10.
- [62] *Lausiac History*, ch. 8.
- [63] *Lausiac History*, ch. 17.
- [64] A. Guillaumont, 'Histoire des moines aux Kellia', *Orientalia Lovanensia Periodica* 8 (1977) pp. 187—203; J. Jacquet, 'L' adoption par les ermites d' un milieu naturel et ses consequences sur leur vie quotidienne', *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Acte du Colloque de Genève, 13 au 15 août 1984* (Geneva, 1986) pp. 21—29.
- [65] *Apophthegmata Lucius I*, in *The Sayings of the Desert Fathers, The Alphabetical Collection*, trans. by Benedicta Ward SLG (London, 1975). 这是希腊字母丛书的一个译本。
- [66] *Lausiac History*, ch. 7.
- [67] *Lausiac History*, ch. 10.
- [68] Guillaumont, 'Histoire des moines aux Kellia'.

- [69] *History of the Monks in Egypt*, XVIII.
- [70] *Life of Antony*, ch. 6.
- [71] *Lausiac History*, ch. 23.
- [72] A. Rouselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, trans. F. Pheasant (Oxford, 1988) pp. 172—178; T. M. Shaw, 'Creation, virginity and diet in fourth-century Christianity: Basil of Ancyra's *On the True Purity of Virginity*', *Gender and History* 9 (1997) pp. 579—596. 亦见 T. M. Shaw, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity* (Minneapolis, 1998). 213
- [73] Antony, letter I, Rubenson, pp. 199—200; D. Brakke, 'The problematization of nocturnal emissions in Early christian Syria, Egypt and Gaul', *JECS* 3 (1995) pp. 419—460, 指出遗精最初在 3 世纪时被认为会使个人易受魔鬼攻击, 但到了 4、5 世纪则被认为是个人道德状况的记录。
- [74] John Cassian, *De Institutis Coenobiorum et De Octo Principalium Vitiatorum remediis Libri XII*, trans. by J. Bertram as *The Monastic Institutes, consisting of On the Training of a Monk and the Eight Deadly Sins* (London, 1999) Book IV, 11 and 21—22; John Cassian, *Conlationes*, trans. and ed. by B. Ramsey, *John Cassian: the Conferences* (New York-Mahwah 1997), Conferences XII 5 and XXII 2 and 3.
- [75] *History of the Monks in Egypt*, XX, 17.
- [76] *Apophthegmata Patrum* Antony 19.
- [77] *History of the Monks in Egypt*, V, Oxyrhynchus 关于领袖气质的分类。
- [78] Rubenson, *Letters of St. Antony*, pp. 145—162 赞成这篇作品精心构思的特性, 由于它是在 399 年奥利金主义争论之后汇编而成的, 因而他认为它对安东尼教义的描述并不完全准确。G. 古尔德 (G. Gould) 认为 *Apophthegmata* 更为可靠 (见他的 'Recent work on monastic origins'), 并在自己的著作 *The Desert Fathers on Monastic Community* (Oxford, 1993) 中整体引用了这个文献。从口语到书面语的转变以及 *Apophthegmata* 的一般教义, 亦见 D. Burton-Christie, *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford, 1993)。
- [79] *Apophthegmata* Poemen 54.
- [80] *Apophthegmata* Poemen 108.
- [81] *Apophthegmata* Or 7.
- [82] *Apophthegmata* John the Dwarf 1; John Cassian, *Institutes*, iv, 24.
- [83] *Apophthegmata* Pistus.
- [84] *Apophthegmata* Joseph of Panephrisis, 7.
- [85] E. Wyschogrod, *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago, 1990).

- [86] *Life*, ch. 48.
- [87] *Apophthegmata Arsenius* 28.
- [88] G. Frank, 'Miracles, monks and monuments; the *Historia Monachorum in Aegypto* as pilgrims' tales', in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden, 1998) pp. 483—505.
- [89] 但是关于修士在这个遗址上立脚问题的难点见 Wipszycka, 'Le monachisme égyptien et les villes', in *Travaux et Mémoires* 12 (1994) pp. 1—44, esp. pp. 10—12.
- 214 [90] *Life of Antony*, chs 21—43; Brakke, *Athanasius*, pp. 217—26; 亦见 N. Baynes, 'St. Antony and the Demons', *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954) pp. 7—10.
- [91] *History of the Monks in Egypt*, VI.
- [92] P. Brown, 'The rise and function of the holy man in Late Antiquity' *JRS* 61 (1971) pp. 80—101; 亦见 P. Brown, 'The Saint as exemplar in Late Antiquity', *Representations* 1 (1983) pp. 1—25 以及 'Rise and function of holy man in Late Antiquity 1971—1997' *J ECS* 6 (1998) pp. 353—377.
- [93] 见 J. E. Goehring, 'The world engaged: the social and economic world of Early Egyptian monasticism', in *Gnosticism and the Early Christian World: in Honour of James M. Robinson*, ed. J. E. Goehring, C. H. Hedrick, J. T. Sanders, with H. D. Betz (Sonoma, 1990) pp. 134—144 and G. Gould, 'Lay Christians, Bishops and Clergy in the *Apophthegmata Patrum*', *Studia Patristica* XXV, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 296—304.
- [94] *Lausiaca Hystroy*, XI, 关于这个故事的另一版本见 Socrates, IV, 23.
- [95] Stroumsa, 'Monachisme et marranisme'.
- [96] 关于伊瓦格里乌 (Evagrius), 见 A. Guillaumont, 'Histoire des moines aux Kellia'; A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l' Histoire de l' Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia, 5, Paris, 1962).
- [97] G. Gould, 'The image of God and the anthropomorphic controversy' 质疑是否存在完全“与神同形同性”的修士, 指出这个术语可能只是讽刺那些并不相信上帝无形的修士。
- [98] Bunge 'Origenismus-Gnostizismus'.
- [99] 见 XX 15 and p. 120 of the version by Ward and Russell, *Lives of the Desert fathers*.
- [100] *Sentences to Monks* 出现在 7 世纪西方手稿 BN. Lat. 12634 中, 这个手稿很可能源于博比奥的修道院。

## 社团生活的形成

在倡导埃及社团苦修主义的先行者中间，可能一直有摩尼教徒。他们的创立者摩尼受佛教和犹太—基督教埃尔卡西特（Elkasites）影响，后者可能是由昆兰（Qumran）艾赛尼派的犹太苦修团体授意而成立的一个派别。吕科波利斯的亚历山大这位异教作者认为摩尼教是基督教的一种异端，它发展了 *mānistānān*，即公共建筑，类似于昆兰发现的那些社团建筑，他们的精英分子就聚集在里面吃住、祷告。<sup>[1]</sup>梅利提乌主义者在4世纪早期就已经与亚历山大城的体制决裂，他们不仅有自己的主教和牧师系统，而且早在4世纪20年代就发展出了自己的修道院。<sup>[2]</sup>不过，正统的修道院制度——源于希腊词 *koinos bios*，意为共同的生活——的奠基者却是帕科米乌（*Pachomius*）。在他的修道院（*cenobia*）里，修士按照严格的管理制度生活，在公共餐厅吃饭，于集体宿舍就寝，定时在教堂聚会，而且聚会比其他隐修者（*eremite*）更频繁。

### 帕科米乌的文献

由于早期文献与帕科米乌的修道社团（*koinonia*）之间关系复杂且性质不明，所以他早期苦修生活的历史和他修道的动机不是很清楚。帕科米乌本人只留下一些书信，可能还有两篇“会规”——但究竟是否他本人所写仍有争议。<sup>[3]</sup>关于帕科米乌的生平，留存下来的有科普特方言撒黑底版（*Sahidic*）和波哈里版（*Bohairic*）、希腊文版和阿拉伯文版。不仅各版

《帕科米乌生平》之间的关系错综复杂、相互依赖，而且每一版本呈现的是帕科米乌修道历史中某个不同的观点、不同的分析或不同的阶段。<sup>[4]</sup>没有一种文献具有原初的权威性，最早的科普特传统版不是原版，所有早期的《帕科米乌生平》版本背后都有共同的口传版本。就像同时代的安东尼一样，帕科米乌也是那些对圣徒传记做了修正的人的受害者。后来希腊版的《帕科米乌生平》，就像拉丁版的《安东尼生平》一样，使它的主人公被埃及以外的人所认识。甚至在这种知识从埃及向外传播之前，下埃及特有的修道思想和亚历山大城的体制就已经在某种程度上塑造了这种知识，人们还将帕科米乌继承者领导下的修道社团（*koinonia*）与这种知识联系起来。《帕科米乌轶事集》（*Paralipomena*）有一处谴责了奥利金主义，在《阿摩书信》（*Letter of Ammon*）里，帕科米乌叙述了他怎样拒斥企图陷害他的各种异端团体。由帕科米乌和他的第一任继承者编写的修道指南，《戒律》（*Precepts*）、《戒律与体制》（*Precepts and Institutes*）、《戒律与审判》（*Precepts and Judgements*）、《戒律与法规》（*Precepts and Laws*），也存在着同样的问题。<sup>[5]</sup>还有些问题仍然存在争议，诸如这些作品的作者、编写的顺序，以及真正出于帕科米乌及其继承者的作品（包括亲手所写和口授作品）与圣哲罗姆最终于404年译为拉丁文的作品之间究竟是什么关系。但是有一点是清楚的，应该用《帕科米乌生平》来说明“会规”的内容，而不是相反。

## 帕科米乌的修道社团

《帕科米乌生平》指出，帕科米乌出生于一个异教家庭，他的名字表示献身于库努姆神（*Khnoum*）之意，他还曾在罗马军队服役。在服役期间，他受到基督徒非常友好而仁慈的对待，他为此感动并受启发，兵役满了之后就皈依了基督教。首先，他像帮助过他的基督徒那样努力为别人服务；其次，他选择了一种比较明显的苦修生活，跟从一位年长的隐士帕拉蒙（*Palamon*）。最后，他离开了帕拉蒙，但仍然不时地去拜访他。他开始聚集自己的追随者，建立了一个公共修道院，时间很可能是4世纪20年代的某个时候。<sup>[6]</sup>这最初的公共机构建立在台伯德的塔本尼赛（*Tabennese*），但他在行使院长之职的20年内（他卒于346年，也可能是347年）又发展了另外一些机构，后来构成了帕科米乌社团联盟。除了塔本尼赛这

个修道院外，这些机构包括塞尼赛特—凯诺波斯基翁（Seneset-Chenoboskion），也即他最初过苦修生活的地方，以及富堡（Phbow）和更南边的富努姆（Phnoum）；还包括西边的斯标（Thbew）和斯毛逊（Thmousons），还有北边帕诺波利斯（Panopolis）地区〔斯闵（Smin）〕的特塞（Tse）、特卡斯闵（Tkahsmin）以及特斯买奈（Tsmine）。还有两个女性社团，一个在富堡，另一个就在塔本尼赛。

帕科米乌最初投身于埃及发展起来的修道主义中的隐修生活，他为何27会转向一种更加具有社团性质的修道方式呢？他是否可能受到摩尼教或者梅利提乌社团的影响？<sup>[7]</sup>关于他的宗教目的，不同版本的《帕科米乌生平》提供的信息是相互冲突的。一个版本说，当他还是个士兵时就发誓要为全人类服务；而波哈里克版《帕科米乌生平》却说，帕科米乌断言“帮助乡村里的病人不是修士的工作”，但是在一次布道时，他又清楚地推崇彼此关爱和顺服，认为它们比隐修更重要：

在修道社团里处于最底层的弟兄，并没有投身于伟大的事业，从事极端的苦修，而只是在生活中奉行身体上的纯洁，谦恭而热心地遵循既定法则……在过着隐士生活的人看来，他们的生活方式似乎不完全，且是最卑贱的。但是由于他们的坚毅，在基督的律法里他们将是完全的。他们完全顺服地按照上帝的旨意操练，他们还远高于那些做隐士的人，因为他们效法使徒的热心，乐于助人。<sup>[8]</sup>

相比之下，最初的撒黑狄克版《帕科米乌生平》指出从隐修主义到修道院制是一个缓慢发展的过程，声称帕科米乌在一个异象中得到指令，让他“帮助人类”，“塑造人的灵魂，使它们纯洁地朝向上帝”。这异象不仅暗示他应担当慈善方面的职责，还暗示他应在修道主义发展过程中担当特定的教导角色。<sup>[9]</sup>与帕科米乌联合的修士把他们所有的资源都集中起来，供应自己，也供应所有来访者，最后，一个完整的共同体终于出现了，在这个机构里，所有修士都

将他们自己组合为一个完全的修道社团，就像《使徒行传》里描述的信徒那样：他们“都是一心一意的”<sup>①</sup>。<sup>[10]</sup>

帕科米乌的修道运动所特有的修道社团思想表示某种共同拥有的事

① 见《使徒行传》4：32。

物。这个术语所包含的宗教生活中相互扶持的观念以及《帕科米乌生平》中引用《使徒行传》的经文，表明帕科米乌所创立的这个运动的主要力量之一就在于能使它的修士在各自的苦修中彼此支撑的方式。参与其中的许多修士是像帕科米乌本人那样最近才皈依的。

## 帕科米乌的信念

28 深入研究帕科米乌的文献可以看出，帕科米乌像安东尼一样，接受的是从亚历山大城慢慢传过来的基督教教义。对他的教义产生重大影响的作品之一可能是《黑马牧人书》，这篇早期作品既与基督教思想有关，也与犹太教思想有关，曾影响奥利金本人。它教导一个非得穆革的“灵智”——虽然以简单而实用的形式——强调必须将扰乱善念的恶念赶出去。帕科米乌不仅教导灵魂可能受到魔鬼侵袭，而且认为魔鬼可能灌输“念头” (*logismoi*)，这些念头本身未必总是恶的，但必须对它们小心检查，以防万一它们最后真的源于恶魔。<sup>[11]</sup> 自我知识可能就是从这个对思想念头的检查过程中产生的，但看见上帝的可能性不仅源于自我检查之后获得的纯洁的心灵，还源于对待其他修士的得体行为。

至于帕科米乌在多大程度上接受或者理解奥利金思想中较为理论化的方面，我们不清楚，因为后来的文献倾向于认为他有某种反奥利金主义观点，这在早期文献里是没有的。比如，希腊版的《帕科米乌生平》为他除去奥利金主义的嫌疑，论断他相信身体的复活——但这种论断在早期的波哈里克版《帕科米乌生平》里是没有的<sup>[12]</sup>，最初的撒黑狄克版《帕科米乌生平》残篇记载，他在腰上围着一件刚毛衬衣，可能暗示他主张奥利金的观点，即认为身体是一件皮制外衣。<sup>[13]</sup> 但是不管帕科米乌对身体、灵魂以及复活的性质持怎样的观点，修道社团似乎处在永久盼望基督二次降临的状态之中。《荷西西奥斯规章》 (*Regulations of Horsiesios*) 指示社团的领袖，他们将在上帝面前说明自己的行为，但这必须放在相信审判的日子即将来临这样的信念背景下来理解。多亏了圣哲罗姆的翻译，这个主题后来在圣本尼迪克的《会规》里再次出现。

长期以来历史学家一直在争论，帕科米乌的修道主义里是否存在“灵智”的成分。1945年，一个埃及村民在名为那格哈玛狄 (Nag Hammadi) 的城镇附近发现了古代典籍抄本。这个由 13 张蒲草纸手稿组成的文集包

括《约翰外传》(*Apocryphon of John*)和43篇其他作品,其中大部分直到现在都被归为“灵智派的”。这些作品中还有摘自灵智派的智慧文本的选集《塞克斯图斯的格言》(*Sentences of Sextus*)和经过大幅改编的科普特版的柏拉图《理想国》摘录——讨论灵魂三重性的内容。总的来说,文集的性质是关于苦修的,阐明自我转变和灵魂上升的问题。<sup>[14]</sup>这个文集发现之处离塔本尼赛、富堡和塞尼塞特只有几英里,于是就产生了这样一个问题:它是否原初就属于帕科米乌派的修士,或者他们早已读过这个文集。<sup>[15]</sup>围绕着这些抄本以及它们究竟在什么情况下被埋或者藏在一个垃圾堆积如山的城镇,至今依然有大量疑问。<sup>[16]</sup>但是如果认为这个文献是苦修文集,而不是“灵智”文集,那么疑惑看起来就没有那么多了。即使修士确实读过这些作品,他们也未必有同样的得穆革宇宙论和神话学说,或者如前面所说的,甚至为了研究异教而使用它们——他们可能只是对其中的苦修内容感兴趣。然而,帕科米乌的修道主义还有其他神秘的因素。帕科米乌关于灵修告诫的书信包含一个神秘的字母表,那是只有他本人和他的跟随者才能明白的密码[尽管另一位著名的埃及修道领袖,阿特里佩的谢努特(*Shenoute of Atripe*)声称对它有一定知识]。字母神秘主义也出现在那格哈玛狄抄本中——尽管性质不同。然而,帕科米乌的字母密码很可能被看做他所教导的修道“灵智”的一部分,而不是表明他有得穆革信仰的证据。

## 修道社团里的生活

修道社团怎样做到在正式组织起来的社团背景里将修道主义的苦行与沉思、祷告、唱圣诗以及手工劳作相结合?在早期的历史学家看来,帕科米乌的修道社团无异于一个“怪异的”、有组织的劳动营,它的房子使人想起军营,帕科米乌在罗马军队服役时应该对此非常熟悉,它的属灵价值屈从于严酷的农活和手工生产。<sup>[17]</sup>这种印象可能部分源于帕拉底乌后来关于这些社团的描绘:

有些六点进来吃饭,有的七点,有的八点,有的九点,有的十一点,有的晚上进来,有的隔天进来……他们的工作也是这样。有的在地里干活,有的在园子里,有的在锻造车间,有的在面包房,有的在木匠铺,有的在漂洗店,有的在制革厂,有的在制鞋厂。有的从事缮

写工作，有的编织嫩芦苇。他们用心学习所有经卷。<sup>[18]</sup>

帕拉底乌虽然访问过埃及，但从未到过上埃及斯冈以南的地方，他关于帕科米乌的信息来自二手资料，有时很不确切。他对修道社团里从事的手工业只提到制革厂，但他还转述了一个栩栩如生的故事：帕科米乌怎样从一位天使得赐生活法则，这个故事很可能是从后来的《帕科米乌生平》收集来的。<sup>[19]</sup>哲罗姆的拉丁版会规与帕科米乌的修道社团有关<sup>[20]</sup>，但年代远在帕科米乌本人之后，哲罗姆为会规写的导言也给人一种强烈的印象，也即帕科米乌的修道社团是一个严格组织起来的团体。他指出，在每个修道院里，修士们都根据各自从事的职业被分到各个工作房，唯有在经济活动扩张的时候，才会有这种发展。哲罗姆虽然比帕拉底乌更少接触帕科米乌的修道主义，但他把一年一度的各房首领的管理会议提升为灵修和生意并举的聚会。

实际上，早期的修道社团很可能没有帕拉底乌或哲罗姆所认为的那样富有组织性。装备和材料是由哲罗姆称之为“*hebdomadarius*”的官员分配的，有些修士从事手工业，有些从事农业。修道社团的体制结构相对简单，有院长、各房房长以及他们的代理人，所有修士按顺序轮流做饭，为弟兄们准备食物。后来的规定提到负责面包房、灌溉、耕作等工作的监管人。大部分修士似乎是埃及的农民，有些是最近才皈依基督教的，但有几个属于希腊精英分子，这里面包括帕科米乌的继承者塞奥多勒（*Theodore*）<sup>[21]</sup>。哲罗姆说，每个社团里的长幼之序由每个人进入社团的时间决定，这一点得到会规本身的支持。这些会规还明确指出，被社团接纳不是自动的，凡是想加入修道社团的人，都必须证明他们不是逃跑的奴隶或罪犯，他们不仅要抛弃财产、离开父母，还要维护修道院的纪律。从这些规定可以看出修道院考查期的源头。任何人不得拥有私人财产，甚至用于拔除修士赤脚上的刺的小镊子也要被拿去，意思是要完全放弃财产，阿塔那修强调这是安东尼苦修的一个独特方面，帕科米乌社团视它为更正式的准则，规定自愿放弃财产是进入社团的部分条件。<sup>[22]</sup>

修士都住在可容纳两三个人的棚屋里，棚屋聚集或建造在二十来个“房子”里。每个房子由一位房长（*oikiakos*，拉丁语为 *praepositus*）负责，《戒律和机构》的很大一部分内容就专门用来规范这个关键职位的行为，如果房长不能胜任自己的工作，那么圣经里所有的咒诅都要临到他。<sup>[23]</sup>帕科米乌自己的感召力非常之大，他可以请教某个年轻的修士怎样

才能更好地把草茎编成草垫，丝毫不认为这对他的权威有什么损害：

向年轻弟兄请教了之后，他高高兴兴地坐下来重新干活，因为他已经克服了傲慢之罪。<sup>[24]</sup>

然而，346 或 347 年帕科米乌死于瘟疫之后，社团被继任者和领导权问题所困扰，因为社团里的年长者似乎对由一个比他们年轻的人来管理感到愤怒；由于走向经济扩张，这些问题得到解决。<sup>[25]</sup>通过定期让院长们在各修道院之间流动，最终消除了反对修道社团首领的倾向。<sup>[26]</sup>所有这些因素有利于制定会规和规章，这些会规部分归在帕科米乌名下，但其实基本上或者全部都是由他的继承者制定的。<sup>[27]</sup>

比起尼特里亚和斯凯提斯的隐士团体，现在的社团里修道赞美诗具有更加正式的特点。帕科米乌的修士被要求学会阅读，他们能够利用晚上的一段时间工作和冥思，还能参与白日和晚间的公共礼拜，这种仪式就像隐士的仪式一样，是由唱诗、祷告和跪拜组成，不过，最主要的部分是一位修士站在教堂读经台前朗读圣经里的一段经文，其他修士一边聆听，一边静静地编织垫子和篮子。到了主日，每日读经就换成唱圣诗。<sup>[28]</sup>由修道社团确立的礼拜传统可能在很大程度上已经是公共的，但仍然是公认的冥思传统。然而，尽管礼拜习俗在很大程度上已经具有公共性质，禁食主义却是个别修士的事。据说，帕科米乌一直坚持每天都要做出丰富多样的食物放在餐桌上，让弟兄们自己决定是否禁食。他显然没有把自己的禁食习惯作为一个标准强加给社团<sup>[29]</sup>，有时甚至抛弃通常不吃肉的修道习惯，比如他曾吩咐弄一只小羊给生病的弟兄吃。<sup>[30]</sup>

帕科米乌的修士退出世俗社会，生活在一个重新界定的修道社会——但即便如此，就如帕科米乌的文献所揭示的，仍然可能隐藏着性方面的、社会和戒律方面的问题。《戒律和审判》旨在阻止抱怨、诽谤、发牢骚或不顺服。<sup>[31]</sup>希腊版《帕科米乌生平》通过圣经的一段经文大力强调顺服的重要性，对这段经文，其他修道作家，比如凯撒利亚的巴西尔，也不断引用：

主说，我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。<sup>①[32]</sup>

① 参《约翰福音》6：38。

在一个社团里，性诱惑问题对隐士—修士来说始终是个负担，现在变得更加尖锐了。每个修士周围都设置了一个尺度精确的社会空间，以便防止任何可能使思想和身体转向性念头或性行为的接触；修士之间总是保持一臂的距离。<sup>[33]</sup> 必须避免身体上的接触、下流的行为或者性活动，大量训诫反复提到这些，在“聚会”时，修士必须坐姿端庄，衣服盖住双膝。<sup>[34]</sup> 沐浴受到严格控制，就如给病人的身体膏油一样。<sup>[35]</sup> 发现有任何人想找男童陪伴或与他们嬉戏，都必须加以警告。<sup>[36]</sup> 帕科米乌社团里的男区与女区保持一定距离，只有在两个女子社团有亲戚的修士，才被允许去女区拜访；修女造访也以礼相待，但要保持一定距离。<sup>[37]</sup>

## 修道社团、村庄和城市

随着帕科米乌修道主义的发展，它与非修道社会的关系变得更加错综复杂。帕科米乌的修士们抛弃了所有财产，退离社会，以完善他们的灵魂——但是作为经济单位，帕科米乌的修道院与周围的社会有交易来往。近来的研究表明，帕科米乌的修道院团体多半不是“沙漠”产物，其实，这些社团都是在村里或者靠近村庄，而这些村庄往往无人居住，但有的还有人烟。人们相信帕科米乌在一个异象引导下进入荒芜的村庄之后创立了塔本尼赛，也就是这个村庄的名字——但实际上，由于赋税负担或瘟疫而成空巢或者部分被撂荒的村庄为社团提供了最佳的住处。帕科米乌的修道院得到村民们认同很可能是出于这样的原因，即修士们占据的是原先被撂荒的田地——至关重要的是，他们付得起税，他们不像农民，为了逃避税务官，不得不逃到外乡。随着时间的推移，修道院得到了越来越多的土地<sup>[38]</sup>，他们的会规反映出农事的发展：《荷西西奥斯规章》是帕科米乌之后制定的一个法则，它详细概括了对灌溉方面的指导。塔本尼赛与帕科米乌的其他修道院——富努姆可能例外——一样，人们以为它处在沙漠之中，其实却在尼罗河边的一个地方；它不仅处于肥沃的土地上，尼罗河还为它提供了便利的交通，为它的货物运往市场提供了通道。尼罗河被用作交通这一点解释了帕科米乌的修道社团为何能够传播到 175 公里的地方——也就是北部的斯闵（帕诺波利斯）与南部的斯奈（Sne）[拉托波利斯（Latopolis）] 之间。帕科米乌修道院绝不是一种沙漠现象，相反，它

以与村庄、村镇、尼罗河以及它周围肥沃土地的某种联系为基础。

## 市区与郊区的修道社团

4 世纪后期，帕科米乌的修道社团继续扩展，建立了著名的社团，靠近亚历山大城的梅塔诺埃特—卡诺波斯 (Metanoeite-Canopos)，它所在的位置可能就是异教原先的圣地塞拉佩翁 (Serapeion)。4 世纪后期以降，33 一大群修道院开始在亚历山大城周围发展起来。同样的现象也发生在小一点的城镇，尽管埃及修士，包括隐士和那些住在修道院里的修士，尽最大努力靠自己的双手生活，但他们都需要不断地得到救助和捐款，而在城镇或者靠近城镇比在沙漠里更容易得到捐助，在沙漠里，只有非常有名的社团或者修道团体才可能得到朝圣者的资助。亚历山大城里还有些修道院带有 *xenodocheia*，即为修士和朝圣者提供的收容所或招待所，这些地方可能使修士与社会发生相互影响，从而使他们在修道院苦修时产生侍奉他人的意识。<sup>[39]</sup>

## 阿特里佩的谢努特

如果说帕科米乌死后修道社团的名声有可能变得不那么显赫<sup>[40]</sup>——其实来访者甚多，像帕拉底乌和哲罗姆这样的注释家也对它关注有加，这表明事实正好相反——那么其他修道院，也就是一定程度上受帕科米乌的榜样启发，但不属于修道社团的组成部分的那些修道院，已经发展起来。其中就有怀特 (White) 修道院和瑞德 (Red) 修道院，这两所修道院于 4 世纪中叶创立于斯冈附近的沙漠，这个地区已经有四个帕科米乌社团。这两个修道院都在沙漠里，这可能意味着它们想要显示出比修道社团更严格的苦修风格，尽管怀特修道院靠近阿特里佩的“撿荒”村庄，可能还不是完全无人居住。<sup>[41]</sup>怀特修道院创立人的侄子谢努特大约于 383—385 年成为修道院院长<sup>[42]</sup>，据说他很长寿，活了一百多岁，卒于 466 年——在他的领导下，这个修道院成为上埃及主要的修道中心，可以容纳 2200 名修士，还有一个拥有 1800 名修女的社团。谢努特是位极具感召力的圣人，具有敏锐的洞察力和看透人心的能力，他的作用犹如守护神，甚至为那个地区各村庄提供物资。《谢努特生平》记载了他对穷苦人和受压迫者的关

怀，据说他还行神迹，使粮食和面包变多。在与异教斗争中，谢努特也表现出无情的力量，激烈反对得穆革信仰和伊瓦格里乌的奥利金主义（Evagrius Origenism）的某些方面。怀特修道院作为 5 世纪基督一性论的中心，集中反对卡尔西顿体制（Chalcedonian hierarchy），它以帕科米乌修道院所没有的方式成为基督教平信徒的教牧中心。它的教堂西前厅收容悔罪者和慕道友，显然已经在周六和周日向当地居民开放，而且发挥了一个准堂区的作用。<sup>[43]</sup>帕科米乌提出要求，凡是想加入修道社团的人都应表明他们能够遵守修道院的纪律，而谢努特则规定要有一个持续两到三个月的考验期。他引进了修道宣誓的观念，规定进入社团的任何人都必须发誓不偷盗、不撒谎、不玷污自己的身体。<sup>[44]</sup>虽然谢努特在埃及修道界是个伟人，也留下了书信和布道文集，但他用科普特语写作（当然他能看希腊文），而且《谢努特生平》没有希腊版和拉丁版，所以他的名声只限于埃及本土。

## 凯撒利亚的巴西尔

他将隐居生活与团体生活非常完美地调和统一起来。这两者在许多方面一直彼此冲突，充满纷争，但其实两者谁也不是绝对地、纯粹地拥有善和恶；一个更安静，更可能与上帝合一，但难免自高，因为它的意义和价值没有得到考验或者比较；另一个更指向实际事奉，但难免受到影响或干扰……他将这两者统一起来，这样，沉思的灵就不会脱离社会，实践的生活也不会完全没有沉思的灵。<sup>[45]</sup>

这是凯撒利亚的巴西尔（Basil of Caesarea）的朋友和同时代人纳西盎的格列高利对他在苦行和修道中所取得的成就的评价。如格列高利的颂文清楚表明的，巴西尔（公元 330—378 年）并不是他那个地区的苦修生活的奠基人。4 世纪的小亚细亚是大量苦修运动的诞生地，这些苦修运动包括弃绝派（Apotactics）、禁欲派（Encratites）、孟他努主义（Montanists）、米赛利乌主义（Messalians）、优奇特派（Euchites）、欧大梯主义（Eustathians），它们的特点都是拒斥物质财富或者性行为。当格列高利谈到本地区的社团生活有紊乱倾向时，他明智而小心地提醒人想起这样的背景。

活跃在小亚细亚的苦修团体中，最杰出的是塞巴斯特（Sebaste）的

欧大梯领导的团体。他的跟随者，不论男女都采纳了一种极端的苦修主义，带着前修道院时期随心所欲的修行特点，最终使他们陷入与教会权威的纠纷之中。在敢格拉公会议（Council of Gangra, 4世纪40—50年代）上，他们被指控自己没有坚守童贞却谴责婚姻，斥责对财产的所有权，组织秘密集会，接纳逃跑的奴隶进入他们的社群，穿奇装异服，允许女信徒穿男人的服饰并剪短发，进餐和禁食时间与教会不同，“鄙视”已婚牧师等等。巴西尔在早期生涯中受他姐姐玛克里娜（Macrina）影响很大，而玛克里娜早已在欧大梯榜样的启发下带她全家移到一个苦修聚居地；巴西尔本人也成了欧大梯的朋友。欧大梯——事实上，他似乎并没有在敢格拉会议上被逐出教会——原是塞巴斯特的主教，对巴西尔一直发挥着重要影响，巴西尔视他为伟大的导师近二十年。

巴西尔年轻时曾在凯撒利亚、君士坦丁堡和雅典学习六年，然后回到小亚细亚。他还很可能在356或357年亲自见识了埃及、巴勒斯坦、叙利亚和美索不达米亚的修道生活。4世纪50年代后期，他那早先跟随玛克里娜成为苦修士的兄弟瑙克拉提乌斯（Naucratius）逝世，他本人与他的朋友纳西盎的格列高利一起尝试过一种“哲学的”生活。在本笃的一个乡间隐居处——格列高利带着某种感情把它描绘为“鼠洞”——他们研究奥利金这位将对他们的神学发挥重大影响的哲学家的作品，根据他的作品编写了*Philokalia*<sup>①</sup>。从巴西尔的措辞不时可以看出，他赞同一种宽泛的基督教奥利金主义或柏拉图主义传统。<sup>[46]</sup>他写道，当他到达本笃时，他的目的就是要克服欲望、恐惧、愤怒、忧愁这些情绪：<sup>[47]</sup>

心灵（努斯）……退到自身之内，自愿地上升到对上帝的沉思之中。然后，当它里里外外都被那荣光照亮之后，它就忘掉一切，甚至忘了自己的本性。<sup>[48]</sup>

他还写到对上帝的渴望，那是每个人天生拥有的，是从人生命之初就种在他们里面的。<sup>[49]</sup>

357年，巴西尔被任命为牧师，他在本笃的静修中开始更多地参与规范的教会生活。365年，他定居凯撒利亚的卡帕多西亚（Cappadocia），并于370年成为卡帕多西亚主教。他跟随欧大梯的主教制典范，为穷苦人建立了济贫院，这个济贫院后来扩展为著名的巴西来阿多斯（*Basileia-*

① 源于希腊词，大意为“爱美”，或“对神荣美的爱”。

dos) ——一个关怀病患者和贫苦者的“新城”，同时也供主教和教士居住。但是在 373 年，他与欧大梯绝交了，原因是由阿里乌争论引发的关于基督本性的争论。

36 这之后，巴西尔认为欧大梯是披着羊皮的狼，开始指责他的苦修主义方法。巴西尔以小亚细亚苦修生活的公断人自居，动用尼撒的格列高利的小册子《论童贞》(De Virginitate)，并利用自己的影响力创立了顺从于他的教会体制的苦修社团，社团里男女要分开修行。巴西尔与欧大梯绝交之后，写信给他强调说，他的启示源于福音书和已经建立的修道主义：

诵读福音，认识到人要得完全最基本的先决条件是放弃财富，捐给穷人，脱离一切世俗的烦恼和情感。我到处寻找与我感同身受的人，以便一起克服人类生活中的困境。我在亚历山大城和埃及的其他地方找到许多同道人，在巴勒斯坦、科伊勒—叙利亚和美索不达米亚找到其他人。<sup>[50]</sup>

他写道，他一直不愿意听到对欧大梯教义的指责——但是他被蒙骗了。尽管巴西尔试图在一定程度上重写自己的苦修史，但欧大梯对他的影响已经很深，这一点几乎毫无疑问。埃及的修道主义已经发展了 *xenodocheia*——原是为云游修士和朝圣者提供的住所——但巴西尔希望将修道主义与慈善事业结合起来，这种愿望很大程度上归功于欧大梯激进的社会教义，以及他在塞巴斯特建立的济贫中心 (*ptochotropheion*)。

## 《长会规》和《短会规》

巴西尔最主要的修道作品就是称为《长会规》和《短会规》的文献。这些以问答形式构成的戒律集似乎经历了好几个阶段的发展，而巴西尔本人从未称之为会规。《长会规》前言是对一个基督徒团体的讲话，他们只是聚集一个晚上以逃离外面的世界；后来巴西尔对文本作了修改和扩展，此时才出现比较独特的“修道”特点。他死后，阿奎列亚的鲁菲努 (Rufinus of Aquileia) 把早期版本改编为拉丁文，在这个版本中，隐修特点就更明显了。<sup>[51]</sup>然而，尽管《会规》充满了适用于苦修的基督教平信徒的道德训导，它们也包含提问和回答，这些问答表明，随着时间慢慢流逝，巴西尔也开始为正式的修道社团写作，比如他讨论共同生活的益处、

人社许可、考验、认信以及孩子的人社问题。<sup>[52]</sup>

## 作为慈善之源的财产和修道院

巴西尔在《长会规》和《短会规》里教导的全部教训的基础在于他时常引用的圣经，在于他不断提及的上帝的诫命。他设想的圣洁的修道生活的根基就是《马太福音》22：36—39： 37

夫子，律法上的诫命，哪一条是最大的呢？耶稣对他说：你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。<sup>[53]</sup>

巴西尔深受福音书这一指令影响，利用圣经证明施舍将带来罪的赦免。每个人一进入修道院，就要清算自己的财物，把它捐出去作为一段时期的慈善基金。他引用基督的指令：

你去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上。<sup>①[54]</sup>

在社团里拥有财产是与《使徒行传》的见证背道而驰的：

《使徒行传》写着，他们没有一人说他的东西有一样是自己的。<sup>②[55]</sup>

拒斥财富既是出于慈善的原因，也是为了苦修的目的。与物质财富纠缠在一起会妨碍修士达到完全不动心、完全脱离世俗的状态，就无法指望在灵性上重塑自我。

既然为慈善的目的放弃财富是巴西尔修道主义的基本观点，也就可以理解他为何花费大量时间从事这一过程的技术性工作。如果社团成员列不出自己财产的清单，自己无法处理这样的事情，他就必须将这一工作交给某个负责人，首先很可能就是修道院的院长。绝不允许“不公正的”亲戚隐瞒某个成员的财产。巴西尔准备让个人通过法律手段来防止发生这种亵渎行为。<sup>[56]</sup>他也非常现实，知道社团成员可能很难完全解决家庭财产纠纷，所以鼓励家庭将他们保留的财产所产生的收益捐出来。<sup>[57]</sup>显然，巴西

① 参《马太福音》19：21；《马可福音》10：21。

② 参《使徒行传》4：32。

尔希望加盟他苦修生活中的人中有很大部分来自富有阶层，但他也知道并非每个社团都会有这样的收入，而且担心这样会使穷人感到羞愧，使富人自高自大。因此他规定这样的收入要由成员的亲戚捐给当地主教，作为救济金分发，而不是直接交给苦修团体。<sup>[58]</sup>

巴西尔不仅希望社团成员把收入捐作慈善基金，他还反对成员的亲戚送礼物给社团。他让每个社团的负责人自己决定是否接受这些礼物，但他本人极其怀疑接受它们的正当性，他认为这些礼物既影响团体的声誉，也会引起团体内部的问题。但是他承认各负责人有权自己决定做什么，甚至允许总管思考是否应以某种方式回报捐赠人（尽管他认为这最后一个问题完全是世俗问题）。<sup>[59]</sup>巴西尔的目的是保证宗教社团既能自力更生，又能从手工劳动中为慈善事业增加资金，他特别推荐农业、建筑、制鞋、木工、冶金，认为它们是宗教社团里的成员适宜做的工作。在为修道院规定工作时，他有意识地与激进的苦修团体，比如米赛利乌主义或优奇特派持相反的观点，这些团体认为手工劳动与一种以祷告为主的生活是不相容的；而巴西尔相信，遵循使徒的两条诫命是可能的——既“不停息地祷告”，又“日夜工作”，

我们不能把敬虔的理想作为偷懒的借口，或者逃避辛劳的手段。<sup>[60]</sup>

社团成员必须工作，既为自己提供生活所需，也为慈善目的：

我们当让饥者有饭吃，让渴者有水喝，让赤身露体者有衣穿，这是上帝的旨意。<sup>[61]</sup>

干活还有另外的目的，它既可以表现苦修的成果，也是以上帝所悦纳的方式践行忍耐美德的一个机会。<sup>[62]</sup>

## 社 团（共同体）

巴西尔充分肯定共同生活的价值：

我认识到一大群人生活在一起有很多方面的好处。首先，我们谁也不是自给自足的……除了这一点，对基督的爱不允许我们每个人只盯着自己的利益。因为我们对“爱”的理解是，“不求自己的益处”。

而独居的生活有一个目标，就是满足个人的需要。但这显然与使徒所成全的爱的律法相冲突——使徒求的不是自己的好处，而是可能得救的许多人的好处……其次，在这样的独居中，人甚至不愿意认识自己的缺点，因为没有人出于友好和怜悯责备他，使他改邪归正。<sup>[63]</sup> 39

巴西尔也相信圣灵在一个人身上的运行必传递到社团的其他人身上，他的宗教生活观基于一个完备而完整的基督徒社团的设想，在这样的社团里，人在事奉上帝的作品中处于完全和谐的状态。这并不表示他信奉一种宗教民主主义，但他的社团负责人在后来的修道院历史中确实没有一个成为独裁院长。事实上，他凭借自己的属灵恩赐成为社团领袖，但他如果偏离应有的高标准，弟兄中的“杰出者”就可以向他提出告诫。<sup>[64]</sup>

巴西尔坚持认为，一个基督徒社团应当由圣经诫命来管理。他写道，如果社团里有人认为负责人的行为与圣经诫命背道而驰，应当允许他提出自己的质疑。同时他很清楚，最主要的修道价值是“至死不渝”的顺服，就像基督本人那样，他社团里的大法就是福音，甚至负责人本人也必须服从它。<sup>[65]</sup> 巴西尔虽然敏锐地意识到适当的权威很重要——权威的基础在于负责人在灵性上的成就——但他还是强调负责人必须在保持权威的同时践行基督那样的谦卑，以及对自己弟兄的怜悯：

院长必须性格温和，心里谦卑。既然主都不以照看受制于他的仆人为耻，反而甘愿成为泥土的仆人，就是他原先用来造人的泥土……我们该怎样对待我们的同胞，才能被认为已经在效仿他的榜样？所以这是做院长至关重要的一点。再者，他必须富有同情心，对那些由于没有经验而不能尽职的人要长期忍耐，这并不是任过错发生而不置一词，而是温和地包容桀骜不驯的人，用友好的态度治疗他们的毛病，以得体巧妙的方法纠正他们的错误。他必须能够找出对付每种过错的适当方法，不是粗暴地责备，而是温和地照看、纠正……<sup>[66]</sup>

在巴西尔的思想中，谦卑是权柄的标志，而这看似一个悖论。院长在看顾他的修道院时要求能够兼备谦卑和权柄两种品质，这反映出巴西尔对院长的期望：他应当充满感召力，这种魅力来自对福音书教海的顺服以及因活在圣灵中而有的丰盛生命。

根据巴西尔，院长是灵魂的医生：

40

人若犹豫，不愿听从主的诫命，那么首先，所有人都应同情他，就如同同情身体有病的人一样，院长应私下里告诫他，想方设法治好他的疾患。如果他仍不顺服，那院长就必须在所有弟兄面前严厉地纠正他，用各种劝导方式医治他。如果训诫半天，他仍然厚颜无耻，在行为上毫无改进，那么就像俗语所说，他成了自我毁灭者，我们必须像医生所做的那样，虽然满含眼泪、满心哀伤，仍然要坚决地把他从身体上切除，就像切除一个败坏、完全无用的肢体一样……<sup>[67]</sup>

私下责备的观念与巴西尔主张的以下观点有关：

一切事物，甚至是心里的秘密，都必须向院长显露。<sup>[68]</sup>

巴西尔这里说的“院长”（superior）不只是指社团的首领，而且指在年龄和灵性恩赐上都高于其他弟兄的整个阶层，社团的所有其他成员都必须将自己的念头向他们说明——正如埃及的隐士必须向年长而经历丰富的教父坦白自己的想法，接受仔细检查。必须向这些长者坦白每一个念头——如果有人被派到社团外面去，他甚至得报告一路上发生的每一件事。巴西尔断定，一个熟练的观察者能洞察到人心里的罪，就如医生能看见疾病，所以要向“灵魂的医生”或者“那些受托保管上帝奥秘的人”忏悔。后者表明的正是会规里的建议，即这样的忏悔可能要向牧师，而不是单纯的长者作出。在巴西尔，这样的告白具有药物之功效：

院长要学医生的样子医治病人，对症下药，不是对病人发火，而是对付疾病。他要面对疾病，如果需要，用比较费力的系统医治灵魂上的疾病。比如，要求练习谦卑，以此来医治虚荣，用沉默医治无聊的言谈，以警醒祷告避免过度睡眠，让劳作医治慵懒，剥夺食物以避免不当吃喝，以独居避免唠叨，这样，除非过犯者通过毫无隐瞒地忏悔治好自已的疾病，否则没有哪个弟兄会选择与他一起干活，他的工作也不能与其他人的工作合在一起，如我们上面所说的。<sup>[69]</sup>

## 巴西尔修道院里的成员

与欧大梯领导的激进团体不同，在巴西尔的修道院里，有男有女，只是他们分开修道。而埃及的苦修士和社团曾认为，只要有男孩出现，就可

能引起性诱惑。<sup>[70]</sup>巴西尔开启了使儿童委身的系统化的工作，他写道，到了可以接受教育的年龄并且在敬畏上帝的环境中长大的儿童，可以接纳进入修道院，这是为了顺从基督的命令：

让小孩子到我这里来。<sup>①[71]</sup>

父母要在见证人面前把孩子交给社团。《长会规》最后版包括接纳并培养孩子的一套详尽会规，他们必须与成人分开，住在社团里某个单独的区域；虽然他们在相同的时段祷告，但他们遵循自己的时间表，也单独吃饭。他们要接受教育，虽然有些可以准备向成人学习手艺。对那些年龄已经足够大，可以永久地加入社团的孩子，巴西尔不希望对他们施加任何压力，而是让他们自愿作出决定，所以给予他们时间考虑是否选择这一步。成年人也要经历一个试验期和考查期，巴西尔还详尽论述了奴隶或者已婚者如果渴望成为社团的一分子，该怎样接纳他们。

## 巴西尔作品的意义

对巴西尔自己的修道院，除了他最初在安奈西（Annesi）建立的之外，人们相对较少提及，但是他在修道史上占据十分重要的位置。他在作品中确立了一种共同生活的理论，这种理论的坚实基础是对他人的积极救济观。根据这种慈善目标，他把传统修道生活中所强调的退修（*anachoresis*）与脱离世俗事务结合起来。纳西盎的格列高利对巴西尔的活动的活动的评价突出了这种朝向“实际事奉”的方向，以及他怎样成功地将这个方向与通常和隐修生活相联系的更倾向于沉思的苦修主义结合起来。（格列高利宣称他还在修道院附近建有僻静的隐修处，这可能是另一回事，因为巴西尔强调共同生活就表明了他对隐居生活的否定，或者至少对隐居的态度是不明确的。）他的《会规》使修道院生活在饮食和苦修问题上趋向中和，它只规定自制的一个准则是禁止任何可能使灵魂陷入毁灭性享乐的事。<sup>[72]</sup>这种温和而“实用的”修道生活，连同它帮助他人的传统，后来表明正是吸引某些贵族修士和西方5世纪主教的一种修道主义，而巴西尔关于忏悔和顺服的教导将对修道思想产生长远的影响。

① 参《马太福音》19：14；《马可福音》10：14；《路加福音》18：16。

## 注释

- 215 [1] Stroumsa, 'Monachisme et marranisme'.
- [2] Goehring, 'Melitian monastic organization'.
- [3] T. Orlandi, 'Coptic literature', in B. A. Pearson and J. E. Goehring, eds, *Roots of Egyptian Christianity*, pp. 51—58; Goehring, 'New frontiers'.
- [4] P. Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Berkeley-Los Angeles-London, 1985), chapter II; A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, *Studia Anselmiana* 57 (Rome, 1968); A. De Vogüé 'Les pièces latines du dossier pachomien. Remarques sur quelques publications récentes', *RHE* 67 (1972) pp. 27—67.
- [5] 关于翻译中的帕科米乌的原始资料, 见 A. Veilleux, *Pachomian Koinonia, The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, 附 A. de Vogüé 前言。Vol. I, *The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, *Cistercian Studies* 45 (Kalamazoo, 1980); vol. II, *Pachomian Chronicles and Rules*, *Cistercian Studies* 46 (Kalamazoo, 1981), and vol. III, *Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, *Cistercian Studies* 47 (Kalamazoo, 1982).
- [6] 关于帕科米乌, 他的生平和修道院, 主要见 Rousseau, *Pachomius* 以及 J. E. Goehring, 'New frontiers in Pachomian studies', *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia, 1986) pp. 237—257; J. E. Goehring, 'withdrawing from the desert; Pachomius and the development of village monasticism in Upper Egypt', *Harvard Theological Review* 89 (1996) pp. 267—285; J. E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, *Patristische Texte und Studien* 27 (Berlin, 1988); and T. G. Kardong, 'The monastic practices of Pachomius and the Pachomians', *SM* 32 (1990) pp. 58—78.
- [7] Stroumsa, 'Monachisme et marranisme', p. 187, 注意台伯德迅速成为摩尼教社团窝点的可能性。
- [8] *Bohairic Life*, 105, *Pachomian Koinonia* I, p. 149.
- [9] *First Sahidic Life*, Fragment III, 6 and 7, *Pachomian Koinonia* I, p. 428.
- [10] *Ibid.* 11, pp. 430—431.
- [11] Rousseau, *Pachomius*, pp. 137—142.
- [12] 见 Goehring, 'New frontiers' 和上面注释 6 列出的其他文献及其参考资料。
- [13] *First Sahidic Life*, Fragment II, 4, *Pachomian Koinonia* I, p. 427.

- [14] 同上, 导言 pp. 1—26; F. Wisse, ‘The Nag Hammadi Library and the Heresiologists’ VC 25 (1971) pp. 205—223; Williams, pp. 46—49; Valantasis, ‘Is the Gospel of Thomas ascetical?’
- [15] F. Wisse, ‘Gnosticism and early monasticism in Egypt’, *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland (Gottingen, 1978); F. Wisse, ‘The Nag Hammadi Library and the Heresiologists’, VC 25 (1971) pp. 205—223; F. Wisse, ‘Language mysticism in the Nag Hammadi texts and in early Coptic monasticism I: Cryptography’, *Enchoria* 9 (1979) pp. 101—120; Valantasis, ‘Is the Gospel of Thomas ascetical?’
- [16] 手稿的木乃伊盒里装着其他蒲草文献, 包括帕普努特 (Papnoute) 给帕科姆 (Pachom) 的一封信。至于收信人是否帕科米乌本人, 送信人是否夫波 (Phbow) 的管家帕普努特, 一直没有得到确证。见 A. Veilleux, ‘Monasticism and Gnosis in Egypt’, Pearson and Goehring, *Roots of Egyptian Christianity*, pp. 271—306; J. Shelton, Introduction to *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, ed. J. W. B. Barns, G. M. Browne and J. C. Shelton (Leiden, 1981)。 21
- [17] Rousseau, p. 77 对 A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, vol. 2 (Oxford, 1964) p. 929 作了高度评价。
- [18] *Lausiatic History*, ch. 32. 总之这可能是添写进去的。
- [19] 同上。
- [20] *Pachomian Koinonia II*, pp. 141—223.
- [21] B. Büchler, *Die Armut der Armen: Über den ursprünglichen Sinn der monchischen Armut* (Munich, 1980) pp. 9—36.
- [22] *Precepts* 49, *Pachomian Koinonia II*, pp. 152—153.
- [23] Rousseau, *Pachomius*, ch. 5.
- [24] *Bohairic Life*, ch. 72.
- [25] Büchler, *passim*.
- [26] *Bohairic Life*, ch. 144.
- [27] 关于围绕这些文献的异议以及将它们的一部分或者任何部分归于帕科米乌本人所产生的问题, 见 Rousseau, *Pachomius*, ch. 2, esp. pp. 48—53 中十分谨慎的论断。
- [28] Rousseau, *Pachomius*, p. 80; J. Dyer, ‘Monastic Psalmody of the Middle Ages’, *RB* 100 (1990) pp. 41—84.
- [29] *Bohairic Life*, ch. 28.
- [30] *Bohairic Life*, ch. 48.

- [31] *Pachomian Koinonia* II, pp. 175—179.
- [32] *Greek life*, ch. 69, *Pachomian Koinonia* I, p. 344.
- [33] *Precepts* 95, *Pachomian Koinonia* II, p. 161.
- [34] *Precepts* 2, *Pachomian Koinonia* II, p. 145.
- [35] *Precepts* 92, *Pachomian Koinonia* II, p. 161.
- [36] *Precepts and Judgements* 7, *Pachomian Koinonia* II, p. 177.
- [37] *Precepts* 143, *Pachomian Koinonia* II, pp. 166—167.
- [38] J. E. Goehring, 'Withdrawing from the desert'; E. Wipszycka, 'Les terres de la congrégation pachômienne dans une list de paiements pour les apora', in J. Bingen et al., eds, *le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents: Hommages à Claire Preaux* (Brussels, 1975) pp. 623—636.
- [39] Wipszycka, 'Le monachisme égyptien et les villes'.
- [40] 由 S. Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994) pp. 296—297 提出, 而不是由 Goehring, 'New frontiers' 提出。
- [41] 见 Goehring, 'Withdrawing from the desert'.
- 217 [42] 关于谢努特主要见 J. Leipoldt, *Schenute von Atripe* (Leipzig, 1903); J. Timbie, 'The state of research on the career of shenoute of Atripe', *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia, 1986) pp. 258—270; D. N. Bell, trans., *The Life of Shenoute by Besa*, Cistercian Studies 73 (Kalamazoo, 1983)。
- [43] C. C. Walters, *Monastic Archaeology in Egypt* (Warminster, 1974) pp. 36—37. 参 W. Liebeschuetz, 'Problems arising from the conversion of Syria', *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church History 16 (Oxford, 1979) pp. 17—24; p. 21 论到叙利亚的基督一性论修道院似乎比它们的卡尔西顿同行更向公众开放。
- [44] 但他最终似乎重新考虑了它的效果——Timbie, 'State of research', p. 264.
- [45] Gregory of Nazianzus, *Orationes* 43, 62, ed. and trans. C. G. Browne and J. E. Swallow, *Nicene and Post-Nicene Fathers* 7 (Ann Arbor, 1955) pp. 415 ff. 关于后来的事, 主要见 P. Rousseau, *Basil of Caesarea* (Berkeley, 1994); P. J. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vols (Toronto, 1991), 尤其是什皮德利科 (Spidlik) 和卡拉扬诺普罗斯 (Karayannopoulos) 的贡献。
- [46] Bunge, *Briefe aus dem Wüste*, p. 58 论到纳西盎的格列高利在这个传统中的地位。
- [47] Ep. 2, 见 Rousseau, *Basil* pp. 79—80。

- [48] Ibid.
- [49] 长会规 (F) 和短会规 (B) 已经由 W. K. L. Clarke, *The Ascetic Works of St. Basil* (London, 1925) 译成英语, 这里引用的就是他的译本。关于这些以及其他“奥利金主义的”主题, 见 F2。
- [50] Ep. 223.
- [51] J. Gribomont, *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile*, Bibliothèque du Muséon 32 (Louvain, 1953).
- [52] Rousseau, pp. 191—192.
- [53] F 1.
- [54] F 9.
- [55] B 85. 关于巴西尔对财产和财物的态度, 我采用 G. Gould, ‘Basil of caesarea and the problem of the wealth of monasteries’ 里的观点, 此文收于 W. Sheils and D. Wood, *The Church and Wealth*, Studies in Church History 24 (Oxford, 1987) pp. 15—24。
- [56] 同上。
- [57] B 187.
- [58] 同上。In Ep. 284 (PG 32, 1020B—C) 巴西尔请求允许给修士免税, 因为他们已经把财富全部捐给了慈善机构。
- [59] B 304, 305.
- [60] F 37.
- [61] B 207.
- [62] F 37.
- [63] F 7.
- [64] F 27.
- [65] F 47.
- [66] F 43.
- [67] F 28.
- [68] F 26 标题。
- [69] F51.
- [70] *Precepts and Judgements 7, Pachomian Koinonia II*, p. 177.
- [71] F 15, 见本节他为孩子们立的一般规则。
- [72] A. Meredith, ‘Asceticism-christian and Greek’, in *JTS* (n. s.) 27 (1976) pp. 313—332, p. 325.

## 早期修道主义中的女性

基督教对女性信徒发出了一个模棱两可的信息。一方面，保罗早已宣告：

你们并不分自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了……<sup>[1]</sup>

另一方面，《提摩太前书》——并非保罗本人的作品，但获得正典地位的一卷经书<sup>①</sup>——要求女性“要沉静学道，一味地顺服”<sup>[2]</sup>。2世纪一个重要派别，即孟他努主义（the Montanists）就是由两位女先知普里斯西拉（Priscilla）和玛克西米拉（Maximilla）领导的<sup>[3]</sup>，但是在比较保守的主流基督教里，女性最高只能担当执事，设立女执事之位是为了在洗礼中方便成年女性。<sup>[4]</sup>一般而言，无论是在基督教社会还是非基督教社会里，女性都被认为在智力和体力上处于劣势，她们的身体和某种可疑的性别特征使她们处于不利地位。围绕月经和生殖过程的古老禁忌开始进入各种基督教派别，到了4世纪这些禁忌可能得到进一步加强，因为皈依者的数量出现了戏剧般的增加。处于经期的女性被认为是不洁的，所以她们常常迫于社会压力，不得不克制自己，不参加圣餐，尽管从3世纪到4世纪后期很多教会大会鼓励她们克服这种顾虑。<sup>[5]</sup>在那些接受《创世记》创造论的人看来，正是女人，也就是夏娃，导致人的堕落：她是傲慢或者淫欲（及其目

① 传统上一般认为《提摩太前书》为保罗本人的作品，文中此处的观点为作者自己的看法。

标)的化身,她把诱惑的果子给她的丈夫。北非神学家德尔图良(公元160—225年)认为女人是“魔鬼的入口”。<sup>[6]</sup>另外,神话学对女性的描述也并非那么正面,因为它们往往把女性等同于物质的和混乱无秩的:在塞西乌的(Sethian)得穆革宇宙论中,正是智慧,一个女伊翁(aeon)冲向她神圣之父的光,导致了普累罗麻(pleroma,丰盛、充满)的混乱,结果产生了伊达波思(Ialdabaoth,或译为亚大巴多),即创造这个世界的恶创造主。得穆革—基督教的瓦伦廷主义(Valentinians)设想至高上帝拥有两种性别,但男性是主要的,女性只是配角。这样的信念和设想可能渗透到神学最纯净的高处,奥利金虽然不认为灵魂有性别,但把心智(nous)归于阳性,感知觉(aesthesis)归为阴性。<sup>[7]</sup>

## 性别的超越或转变

虽然通行的观念,甚至较高的神学往往把女性看作弱者、智力低下者、不洁者,但另外一些信念可以驳斥或者避开这些陈词滥调。奥利金诚然把心灵的高级能力或者努斯等同于男性,但他关于灵魂偏离上帝的理论把身体的特点,比如性别,看做是短暂的或临时的。现在的身体连同灵经过几个时代之后要发生变化,要失去其性的特征,成为伟大的 *apocatastasis* (复原,即回到原初状态)循环中的部分,在这个循环中,所有灵魂以及变形了的身体到了时间的末了,都将回归上帝。<sup>[8]</sup>身体的性特点和性差异是渐渐消散的,当每个身体和灵魂经历了转变过程之后,性就消失了,而这个转变过程在人死后还将继续。在奥利金宏大的永世观中,性别差异显得没有多大意义。

早期教会的神学家并非都构建一个男性上帝来表现占统治地位的父权制,卡帕多西亚教父尼撒的格列高利和纳西盎的格列高利就教导说,神性里没有性别。如果联系某种灵魂观——即认为上帝和人类在存在论上是相联的——来看,那么这样的观点对他们的性别观具有重要地位。纳西盎的格列高利认为男人与女人之间只有身体上的区别,没有灵魂上的差异<sup>[9]</sup>;他不愿因堕落而过分指责夏娃。而尼撒的格列高利撰写了关于其姐姐的《玛克里娜生平》,玛克里娜创立了一个苦修社团,她的兄弟彼得也在内,可能还有其他男人。《玛克里娜生平》明确否定女人与性或者人性的非理性方面有任何关联,它宣称:

就此而言，正是一个女人——如果确实应当称她为女人的话——为我们提供了主题；我不知道以她的性来称呼她是否适当，因为她远远超越了自己的性。<sup>[10]</sup>

- 44 格列高利说玛克里娜“超越了自己的性”，这不是说她变得更像男人了，而是说她已经超越人性，过着天使的生活。<sup>[11]</sup> 格列高利不仅受奥利金影响，而且非常重视他姐姐、母亲和祖母所取得的成就，她们全是当地基督徒生活中的杰出人物。他认为，性别是属身体的，暂时的，上帝为保存灵魂而将它与身体以及情感一起分派给人，它们最终要回到它的创造主那里。卡帕多西亚的另一位作家，336—358年任安卡拉（Ancyra）主教的巴西尔，写过论童贞的论文<sup>①</sup>，非常引人注目，因为在其中他常常反思早年的医学训练。他相信童贞女献身于宗教生活

她们有女性的身体，但通过苦修抑制身体的表象，通过她们的美德变得像男人一样，她们被造时灵魂与男人是平等的。<sup>[12]</sup>

另一派意见，因受占支配地位的父权制影响，认为应当将女人等同于罪和软弱，但即便如此，她的缺陷也是可以超越的，她也可以成为男人。<sup>[13]</sup> 那格哈玛狄抄本中发现的文献之一《多马福音》就规定女人向男人变形是一种理想：

西门彼得对他们说：“让马利亚离开我们，因为女人不应得生命。”

耶稣说：“我将亲自引导她，使她成为男人，这样她也可以成为一个活的灵。因为凡是将自己变成男人的女人，必进入天国。”<sup>[14]</sup>

《次经使徒行传》（*Apocryphal Acts of the Apostles*）是2世纪的文本，讲述的是保罗的年轻女弟子塞克拉（Thecla）的故事。保罗赋予她讲经和施洗的权利，她穿上男人的衣服，把头发剪得像男人一样——与她的洗礼有关的异性装扮，也象征她穿戴基督。<sup>[15]</sup>

然而，教会内许多人都不能接受个人有可能完全脱离身体的需要，完全过灵性生活的观点。北非神学家德尔图良是这些人的引领者，他的影响力颇为深远。德尔图良深受斯多葛学派关于身体和灵魂是一个统一机体的

<sup>①</sup> 原文“treaty”疑为“treatise”，故译为“论文”。

观点影响，认为任何单纯的人不可能单方面宣称自己脱离了肉身的需要。德尔图良批判保罗和塞克拉的故事是一个滥用的文本。他在《论童女的头巾》(*On the Veiling of Virgins*)一文里用十分有力的文字批判一个迦太基女子团体的行为，她们献身于贞节，但不戴头巾出现在教会里。尽管她们激进的童贞声明得到了迦太基许多基督教社团的敬仰和热烈欢迎，但德尔图良却对此退避三舍，在他看来，这种事既是危险的，也是自欺的，他指出，因为她们不戴头巾四处走动，所以她们仍然需要端庄和性羞耻感。<sup>[16]</sup>

### 非正式的苦修团体

相信女人可以变成“男人”，或者认为性别是暂时的，这在实践中导致这样的现象：在某些苦修团体和派别中，男女自由混合，相信肉体的诱惑或者是无关紧要的，或者可以通过灵性的成就予以克服。在3世纪后期或者4世纪早期，科普特的希拉卡斯在尼罗河三角洲向男女信徒传讲节制（禁欲）和童贞，而在4世纪的小亚细亚，塞巴斯特的欧大梯领导着一个有男有女的禁欲团体。欧大梯及其信徒谴责婚姻和已婚牧师，而女信徒以穿男人的衣服，剪男式发型，表示对生理性别的拒斥。在4世纪的亚历山大城，大量富裕且有文化的年轻女性宣誓做童女，过禁欲的生活。有的成为 *agapetes*（一群住在一起隐世修道的独身男女），有的成为 *syneisakts* 或者 *subintroductae*<sup>①</sup>，与男人结成贞洁的“属灵婚姻”，或者在牧师的指导下，生活在根据某种家庭结构进行安排的组织中。<sup>[17]</sup> 4世纪后期，一个原为奴隶的名叫西西尼乌斯（Sisinnius）的人创立了男女“兄弟会”。根据《劳西阿克史》的记载：

他生活很严肃，借此把自己身上可能引起性欲的所有男性特点都剔除出去，又通过自律抑制女人身上的女性特点，于是经上的话：“在基督耶稣里，不分男女”就得以成全。<sup>[18]</sup>

① 这两个术语的含义相同。*syneisakt*（复数 *syneisakts*）是用于东方教会的希腊术语，*subintroducta*（复数 *subintroductae*）是用于西方教会的拉丁术语。两者都是指结了婚但与丈夫一起宣誓过没有性的贞洁生活的女苦修者。

## 沙漠妇女

女性是否可能渴望像在埃及沙漠苦修的修士一样？隐居修士迁移到沙漠是为了割断与社会的一切联系；而女人属于诱惑修士、使他分心、导致他堕落的最主要原因。不过，有证据表明，有些苦修妇女在这种残酷的、基本上只有男性生存者的环境中成功地生存下来。塞奥多拉（Theodora）妈妈住在亚历山大城外的某处（可能是尼特里亚、凯利亚或塞提斯），而撒拉（Sarah）妈妈住在佩卢西乌（Pelusium）沙漠里。她们两位以及叙克勒提卡（Syncretica）的话出现在《教父格言》（*Apophthegmata*）中<sup>[19]</sup>，塞奥多拉在其中讨论 *accedia*（倦怠、忧郁）鬼的问题，这是个害人的厌烦之灵，使伊瓦格里乌整天心不在焉。问题在于，谁首先教导了她们？她们是否原先是 *syneisaktis*（宣誓过禁欲婚姻生活的女苦修士），或者都市苦修团体的成员，那时就已经开始退修（*anachoresis*）？假如她们原来只是来访者，斗胆进入隐修士的地盘，向最伟大的老师学习——如果是这样，那她们待在哪里？不过，这些问题只出现在这些女性隐修生涯刚开始的时候，在她们后来的发展中就没有这类问题了。<sup>[20]</sup>撒拉在苦修上取得进步之后，就能非常成功地应对来自敌对的男苦修士因性别而发起的挑战，她的回答收在《教父格言》里：

有两个年长的男人，是伟大的隐士，来到佩卢西乌地区拜访她。他们到了之后，一个对另一个说：“我们不妨羞辱一下这个老女人。”于是他们对她说：“当心了，别自以为是地思忖：看哪，隐士竟然来看我，一个小女人。”但是撒拉妈妈回答他们说：“我是女人，这是按本性说的，不是按我的思想说的。”<sup>[21]</sup>

这些妇女一旦在苦修中获得了能力，完全消除了女性的柔弱，就达到了与男人一样的地位。她们的话记载在《教父格言》里，这一事实表明她们受到男人的尊重、敬仰，与男人相提并论，有男人造访她们，向她们请教。塞奥多拉似乎与亚历山大主教塞奥斐鲁斯一直保持联系。

## 妇女社团

帕科米乌的社团有比较正式的公共生活基础，关于妇女问题它们采纳

了一种稍稍不同的观点。帕科米乌必须面对包括安东尼在内的其他许多男性苦修士都曾经面对的问题：当家里的男性进了某个修道院，该怎样照顾姐妹和其他女性亲属。第一个帕科米乌的女性修道院是由他的姐妹领导的，对来访者定有规章，这表明其他修士在女修道院里有亲属。但是帕科米乌主义者甚至在同性的修道院里也对他们视为性危险的事物极其敏感，所以建立男女混合的社团显然是绝不可能的。<sup>[22]</sup>

## 苦修主义与罗马贵族妇女

4 世纪 50 年代以降，罗马贵族中的很多妇女被埃及沙漠修道主义的报告所吸引，开始信奉苦修生活。352 或 353 年，未来的米兰主教安波罗修（Ambrose）的姐妹玛塞利娜（Marcellina）公开地由大主教戴上童女的头巾，在她母亲家里隐退苦修。贵族玛塞拉（Marcella）是卡厄奥尼阿家族（gens Caenonia）成员，她的皈依发生在大约 355 年她丈夫死了之后。<sup>[23]</sup>丈夫或父亲的死在转向苦修生活的贵妇生活中是个重要事件，因为她们作为妻子或女儿在法律上几乎没有自主权。女孩子常常很年轻就嫁出去——甚至还没到法定婚龄，她们的权利极其有限，在家庭里和婚姻生活中却有大量义务。妇女不能在法庭上代表自己说话；关于婚姻的法律基本上是为了保护财产，上层社会的婚姻是为了对当事双方家庭带来好处，为了获得财产或者也可能是为了巩固政治上的联盟。上层社会的女性比男性多，所以一个寡妇很可能要再婚，以便满足她自己家族在政治上或者经济上的野心，不论她结几次婚，最终都仍然受制于这个家族。虽然一些罗马作家力图构建一幅夫妻在婚姻里相互扶持的图画，但是人们基本上希望妻子始终完全依赖于自己的丈夫。对一个上层社会的男人来说，理想的婚姻被认为是公民的一项义务，一种微型的民事体制；而对女人来说，实际上，它只是在她的家庭已经强求她的顺服之外再增加某种程度上的另一顺服而已。<sup>[24]</sup>

然而，有些寡妇还是有可能避开这些家庭义务。当玛塞拉决定奉行苦修的生活方式之后，就轻松地拒绝母亲为她准备的再婚计划，把所有财产交给母亲。她衣着简朴，吃粗茶淡饭，只与母亲和其他跟从她的人同吃，会晤修士和教士，并且只在有人陪同时才与他们见面，而在所有男人中，她只与这些人说过话。与玛塞拉有同样经历的其他贵族寡妇有她的朋友保

拉 (Paula) 以及另一个人梅拉尼娅 (Melania the Elder), 保拉去埃及并定居在圣地之前曾在罗马苦修五年。梅拉尼娅是高贵的西班牙家族安托尼阿家族 (*gens Antonia*) 成员之一, 约于 356 年结婚, 生育三个儿子, 但死了两个, 并且 22 岁时成了寡妇, 这是她一生中关键的时刻。她把幸存的儿子交给执政官抚养, 于 372 年离开罗马去埃及, 找到最有名的尼特里亚苦修士。另一位寡妇法比奥拉 (Fabiola), 是法比亚家族 (*gens Fabia*) 成员, 有过两次婚姻, 一次在拉特兰会堂 (Lateran basilica) 举行的复活节聚会上, 在大主教和全体会众面前公开投身宗教生活。<sup>[25]</sup>

除了这些令人尊敬的寡妇之外, 还有很多童女开始投身于宗教生活。这些人包括保拉自己的女儿布勒西拉 (Blesilla), 也是玛塞拉圈子里的一员, 以及朱利娅·欧斯托奇乌 (Julia Eustochium)。玛塞拉的朋友也包括阿塞拉 (Asella), 圣哲罗姆以说教式的风格写了她的生平, 但记载未必可信; 根据他的叙述, 阿塞拉年轻时, 她的家庭就让她献身于童贞的生活。

48 教皇达玛苏斯 (Damasus, 366—385 年) 的姐妹爱里妮 (Irene) 很可能也受玛塞拉的影响, 宣誓献身于童贞的生活, 但不到 20 岁就死了。另一位贵族寡妇丽 (Lea) 担当了一个童女团体的“妈妈”。

## 哲罗姆

玛塞拉、保拉和梅拉尼娅受过教育, 现在成了独立的妇女, 但是她们即使脱离了家族生活的束缚和要求, 仍然需要灵性上的指导, 尤其是高层次的教育, 以便研究圣经。她们只能从男人那里得到这种指导。最初成为这些强势女性的灵性圈子成员的男人并非她们自己阶层的高位者, 而是像哲罗姆及其朋友鲁菲努这样外省的神职人员, 这些人成了她们的指导者和教师。哲罗姆约于 331 年出生于伊利里亚 (Illyria), 382 年到罗马, 在理智和灵性上博得极高的声誉。<sup>[26]</sup> 此时, 他已迈入知天命之年 (五十岁), 在东方已经居住多年, 有多部值得称道的著作和译作问世, 但他还没有开始使他享有盛名的伟大的译经工作。在他人生的这个阶段, 他是一位注释家, 常常依赖于奥利金的作品, 并对之满怀热情。<sup>[27]</sup> 对东方的修道主义他有亲身体验: 受《安东尼生平》的启发, 他曾在叙利亚沙漠做过隐士——这段经历并不愉快, 因为他的邻居把他看为外人和异端。<sup>[28]</sup> 但这似乎并没有妨碍他继续领导并倡导基督教的苦修生活。

382年，哲罗姆成为教皇达玛苏斯的秘书，并马上被派往玛塞拉、保拉的圈子作她们的圣经老师和灵性导师。最先带头找哲罗姆作老师的正是玛塞拉<sup>[29]</sup>，她显然是个果断的分派任务能手，因为她总是向哲罗姆提一大堆问题，他得准备几个小时才能回答她。保拉和欧斯托奇乌也需要译本、注释和指南，尤其是她们自己在学习圣经和希伯来文时；保拉显然比玛塞拉更倾向于从深刻的寓意来理解经文，但令哲罗姆感到满意的是，到5世纪早期，玛塞拉将领导罗马对奥利金主义教义进行抨击，因为当时哲罗姆自己也反对这种理论。

哲罗姆来到这些妇女的家庭，成为她们的亲密同盟、老师和知己，他要求团体里的年轻成员委身于伟大的苦修事业。同时他对与他观点相左的苦修者和基督徒严加指责，措辞极其尖刻，结果异教徒都竞相阅读他那完全是诅咒式的指责。<sup>[30]</sup>这种做法使他在许多与他一样投身于宗教的人中不受欢迎，尤其是保拉的女儿布勒西拉于384年突然死去，使这种不受欢迎的程度进一步加剧。布勒西拉原是位年轻活泼的寡妇，生了一场病之后，就转向哲罗姆，在他的灵性指导下过苦修生活，禁食苦修，几个月后就死了。看到她的母亲在她葬礼上晕倒，罗马人感到惊骇，大家普遍指责哲罗姆要对她的死负责。不久，他的保护神达玛苏斯教皇也死了。有一段时间，哲罗姆已经在考虑要离开罗马，此时，有人对他提出一个控告，或许是关于他与保拉的关系。他似乎被要求离开罗马，于是在385年，他、保拉以及她的另一个女儿欧斯托奇乌各自离开罗马去了东方。

## 梅拉尼娅和保拉在东方

保拉是因为与哲罗姆的关系以及女儿的逝世而被迫离开罗马的吗？或许是，但对于早已如饥似渴地学过圣经、读过《安东尼生平》或者听过沙漠苦修故事的妇女来说，圣地和埃及的吸引力很快就变得越来越显著。虽然玛塞拉作为一个家庭苦修者留在罗马，但大梅拉尼娅已经于372或373年离开罗马到埃及。保拉在塞浦路斯（Cyprus）或者安提阿（Antioch）再次与哲罗姆相遇，于是他们在去埃及之前先结伴前往圣地作朝圣之旅。保拉甚至可能希望在尼特里亚附近建立一个她自己的女修道院，她在那里拜访了当时所有杰出的修道领袖<sup>[31]</sup>，但在哲罗姆的劝说下只得与他一起待在圣地。他们并不是最先在那里立足的西方杰出苦修者。离开埃及之

后，梅拉尼娅，某个时候还有她自己的灵性导师，即哲罗姆的朋友鲁菲努，定居在橄榄山（Mount of Olives）上，而人们相信，那里将是基督二次降临到地上的地方，他们又于 379—380 年左右创立了自己的修士、修女联合社团。（几年后，本笃的伊瓦格里乌拜访他们，那个时期，他正在逃避一桩不快的风流韵事，正是梅拉尼娅劝他拜访埃及的苦修士，从而使他灵性上的长期探索进入最后阶段。）385 年，保拉和哲罗姆与梅拉尼娅和鲁菲努一起待了一段时间，然后在伯利恒（Bethlehem）创立了自己的修道院。

两个在圣地的社团都信奉非常严格的苦修生活。梅拉尼娅本人遵守极其苛刻的戒律，她于 60 岁高龄再访埃及时，只带了一个旅伴承担洗涤事务，休息时也只用一块垫子：

50 请相信，相信这是真的，我已经六十岁了，尽管我患有多种疾病，医生想方设法要我清洗自己，但除了手指头，我的脚、脸和肢体的任何部位都不曾碰过水。我不同意屈就肉身通常的需要，我在旅行中也从不曾睡过一张床或者用过一点褥草。<sup>[32]</sup>

伊瓦格里乌将《修士格言》和《修女格言》这两个灵修格言给予了梅拉尼娅和鲁菲努的社团。他敦促他们避免假“灵智”，在饮食、言语上要克制，要达到无情欲（*apatheia*），使自己的灵魂与上帝合一。哲罗姆在为保拉之死而写的悼词颂文中描绘了保拉社团里理想的生活画面。欧斯托奇乌和保拉以及一群修女穿着朴素，生活简单，没有任何私人财产，每天按照规定唱六次圣诗。保拉禁止修女们争吵、偷窃或者过分注意自己的外表（就像梅拉尼娅，她不认为干净与虔诚相近），为那些受困于性欲的修女规定额外的禁食。保拉和欧斯托奇乌都亲自干家务，准备修女们赖以生存的简单食物，以降卑自己。<sup>[33]</sup>

尽管她们的苦修制度和自我边缘化的愿望使她们首先信奉苦修生活，但无论是保拉还是梅拉尼娅都不可能与自己的贵族背景完全脱离。在保拉的女修道院里，虽然所有修女都穿一样的衣服，但她们被分为三个团体，按哲罗姆的暗示，划分的依据就是社会地位。<sup>[34]</sup>而且保拉和梅拉尼娅两人一生都在利用自己的地位，或者将自己的财富捐出来支持修道运动。当梅拉尼娅最初到达埃及时，她直接从亚历山大城到尼特里亚，在可敬的阿爸潘波（Pambo）脚边的一个宝篮里放了三百磅银子——她后来懊悔地告诉

帕拉底乌 (Palladius), 当时她指望这样施舍能得到感谢, 但阿爸潘波当场就尖锐地指责她傲慢自高。<sup>[35]</sup>阿塔那修死后, 她支撑着埃及前尼西亚聚会 (pro-Nicene party)<sup>[36]</sup>, 当塞奥斐鲁斯把奥利金主义修士驱逐出尼特里亚, 他们逃到巴勒斯坦, 那里的当局又禁止人们帮助他们, 此时, 正是梅拉尼娅伪装成奴隶, 给他们送去食物。地方长官不知道她的真实身份, 拘捕了她, 虽然按惯例她的头衔能使人肃然起敬, 但她在驳斥地方长官时, 不时带着傲然的鄙视提到她过去的身份——显赫的女爵士, 她宣称:

就我来说, 我的确是某某人的女儿, 某某人的妻子, 但我更是基督的仆人。不要轻视我廉价的衣服, 如果我愿意, 我能够提升自己的地位, 你不要以这种方式或者拿走我的财产来恐吓我。<sup>[37]</sup>

她激励孙女效仿她的榜样: 小梅拉尼娅成功地说服丈夫接受禁欲婚姻, 而她早年极不情愿地嫁给了他, 并卖掉辽阔的家庭地产以支持教会和修道主义<sup>[38]</sup>, 而他们的地产有的远至不列颠。保拉死于 404 年, 将她全部巨额财产都捐出来支持教会、修道院和慈善事业, 使原本靠她支持的哲罗姆社团陷入严峻的财政问题之中。

帕拉底乌, 这个曾与伊瓦格里乌共同就学于肯利亚的奥利金主义者, 在他的《劳西阿克史》里以大约三分之一的篇幅专写女性苦修士和社团, 并挑选这些献身于苦修生活和慈善工作的伟大女性的成就做单独介绍。他认为她们的成就足以与男人相媲美:

我的书中还必须提到某些具有男子气概的女性, 上帝分派给她们与男人同等的工作, 免得有人妄称女人太软弱, 不能完全践行美德。<sup>[39]</sup>

他满怀敬佩地写到大梅拉尼娅, 说她仔细阅读

古代注释家的每一篇作品, 包括奥利金的三百万行作品, 格列高利、司提反 (Stephen)、庇里乌斯 (Pierius)、巴西尔和其他一流作家的二百五十万行作品。她阅读这些作品也不是只读一次, 随意读之, 而是每一本书都要不遗余力地琢磨七到八遍。<sup>[40]</sup>

帕拉底乌声称, 梅拉尼娅早已从“所谓的伪知识”中解脱出来, 它们很可能是指伊瓦格里乌反对的基督幻影说和得穆革说。<sup>[41]</sup>甚至可以说, 她希望她灵魂中的智性部分 (*logistikos*), 与上帝重新合一:

由于这些著作的恩典……美好的盼望使她振奋，她使自己变成一只灵性雀鸟，飞向基督。<sup>[42]</sup>

他还暗示保拉曾经产生过类似的渴望。他模糊地注意到：

某个叫哲罗姆的人阻止她去达尔马提亚 (Dalmatia)。虽然她拥有大能力，能够超越一切，但他出于自己的嫉妒阻止她，劝诱她服务于他自己的计划。<sup>[43]</sup>

## 男女分离

52 后尼西亚教会里有许多人或者在观念上默认女人是不洁的，或者持类似德尔图良那样的身体观，力图解散一切男女共修的苦修团体。在埃及，阿塔那修努力使立誓童女 (vowed virgins) 阶层成为亚历山大教会一个顺服而附属的分支部分。他把基督教童女定义为那些弃绝世俗婚姻、专心致力于与基督结婚的观念，甚至可能签署书面誓言，立志坚守贞洁的人。他努力引导 syneisakts (宣誓过禁欲婚姻生活的女苦修士)<sup>[44]</sup>，那些生活在“灵性婚姻”中或者在牧师指导下的人，进入他能够控制的社团，或者进入她们的家族，服从于她们家族的权威。他不相信男人和女人能够一起过灵性生活，且不会因性方面的困扰而分心；他指出，在“灵性婚姻”中，童女的注意力部分在男伴身上，部分在基督身上，但是，她应当抛弃其他男人，进入对基督的完全依赖之中，在反思中把自己看作基督的新娘。他的某些思想将在 4 世纪影响其他人，特别是米兰的安波罗修。

在萨拉米斯的伊比芬尼 (Epiphanius of Salamis) 主教的《驳异端》(Panarion) 里也可以看到同样的态度，它指责一位名叫阿伊里乌 (Aerius) 的苦修领袖，声称他受阿里乌主义影响，领着一大群男女信徒离开城市甚至乡村社会，挑战主教的权威。塞巴斯特的欧大梯也发现自己在 4 世纪 40 或 50 年代受到敢格拉公会议的谴责，因为他允许苦修社团里男女混合，允许妇女否认“男人支配她们”，允许她们把头发剪掉，“变成男人”。当凯撒利亚的巴西尔开始创建自己的修道院时，作为主教，他屈服于传统的思想。尽管他与欧大梯原是朋友，而且他受到了姐姐、母亲和祖母的宗教影响，他自己的弟弟尼撒的格列高利还认为灵魂没有性别之分，他仍然

把妇女团体与男人团体严格分隔开来。<sup>[45]</sup>在社会上讲究稳妥保守的巴西尔<sup>[46]</sup>利用自己的影响力创建顺服于他自己的教会制度的修道社团，把男女分开。他委托尼撒的格列高利写《论童贞》的小册子，提出最好的修行方式是受巴西尔亲自控制的形式。富有特色的是，更专注于来世的格列高利（尽管他是卡帕多西亚教父中唯一结了婚的）列出了不受控制的苦修团体，倾向于看到他们最好的一面，相信许多人只是偏离了原来的美好动机。<sup>[47]</sup>

值得注意的是，即使在已经实行男女分离的帕科米乌的修道社团里，仍然有证据表明，随着时间的推移，对妇女的封闭、与男人隔离的规定越来越严。尽管已经有成文规则，但还要为妇女另外指定一位男性督导<sup>[48]</sup>，甚至强制执行更彻底的隔离。《帕科米乌生平》记载，修士在监督下到女院看望自己的亲属，但不允许在那里吃喝<sup>[49]</sup>，另一方面却没有记载妇女去男院探亲，这表明对妇女的封闭比男人更严。男性到女院做某项工作时禁令越来越多，至少在理论上如此。<sup>[50]</sup>帕拉底乌描述男女社团之间的严格隔离可能有夸大成分：

妇女在遥远的河那边，男人与她们（隔河）相对……因而，如果一位童女死了，弟兄们要乘渡船过河，带着棕榈叶和橄榄枝，把尸体抬过河，同时唱着圣歌，把它埋在他们自己的墓地。但是除了牧师和执事外，没有男人可以过河去女院，他们也只有在主日才能去。<sup>[51]</sup>

在同一章里，他记载了这样一个故事：一个塔本尼赛修女偶然与一个出现在门口的男人说了话，就受到姐妹们的逼迫，最后绝望自杀，控告她的人也自杀了。这可能只是传说，但即便如此，也有力地证明帕科米乌的修道社团以两性严格隔离而闻名。比较一下波哈里版《帕科米乌生平》与第一版希腊文《帕科米乌生平》，可以看到，塔本尼赛的葬礼仪式渐渐地发展到将女性角色减少到最低程度，男女接触的可能性也降低到最小。就这后一方面而言，帕拉底乌可能准确描述了他们4世纪后期的状态。<sup>[52]</sup>谢努特嘴上说得好听，只要坚持不懈，不论男女，都有冠冕为他们预备，但实际上，他的女院都服从他的权威，由年长修士监管。<sup>[53]</sup>

虽然《教父格言》特别提到伟大的塞奥多拉阿妈以及撒拉和叙克勒提卡的话，称之为沙漠智慧的珍珠，但是某些传说版的埃及、叙利亚女修道圣徒的《生平》将歪曲的信息强加到主人公的苦修主义上。<sup>[54]</sup>叙利亚女修

士出现在沙漠里，这被认为是对男同胞的威胁，她们被要求戴上头巾，而对另一些圣徒，比如埃及的玛丽（Mary）和佩拉基娅（Pelagia）的报告强调她们过去是妓女——诱惑男人的女人，她们的状况不可避免地与她们的身体状态相关，直到通过某个男性宗教人物作为中介来拯救有罪的女性，两种《生平》都持这种说法。即便如此，在这些陈词滥调下面，还是可以依稀看见妇女追求性别转变的不完整的画面。玛丽在沙漠赤身露体，几乎没有人能认出她是谁，她的身体被太阳烤得黝黑，她的白发剪成男人的样式。在沙漠里，她已经超越了性别——按故事的叙述，只有男人靠近时才重新意识到自己的性别。佩拉基娅晚年以阉人，也就是既不是男性，也不是女性的样子住在修道院里。

## 封闭的童贞

性别超越或转变这个话题一两个世纪以来一直困扰着某些苦修妇女，并且让她们很焦虑，但是由于传统观点都把女性看作弱者和不洁者，也由于对人的状况持悲观看法，而这种看法类似于德尔图良和另一伟大的北非神学家西普里安（Cyprian，卒于258年）提出的那些观点，所以到了4世纪晚期，很显然，接受性别超越或转变的可能性变得越来越小。<sup>[55]</sup>对宗教社团来说，两性隔离和封闭渐渐变成了基本规范。384年哲罗姆写了第二十二封书信，这封信是写给欧大梯的。当时哲罗姆在罗马的影响力如日中天，又是保拉及其团体的灵性指导者，但这封书信对这个话题作了激烈争论，而且他打算让此信在罗马的精英界传阅。他在信里公开抨击男女随意混合的宗教团体。

一位现代学者描述第二十二封书信说，它是“尤维纳利斯的第六讽刺诗以来对妇女的最大诽谤”<sup>[56]</sup>，此书信表达了哲罗姆关于如何恰当地过修道生活的观点，还对当时罗马修行团体的行为作了冗长而辛辣的恶意讽刺。他用埃及的修道主义来确定他的界限：在埃及，有真正的隐修士和住院修士，但也有散漫任性的 *remnuoth*（弃绝社会者）团体——他为自己知道这个科普特词而得意——住在城里，不遵守任何固定的法则。哲罗姆说，这样的 *remnuoth* 团体在意大利很普遍，他明确指出，对这些人他除了鄙视还是鄙视。他给罗马的这类苦修团体画了一幅粗暴的讽刺画，力图揭露男女随意接触的修道是幻觉，或者更多的是伪装。他说，罗马到处都

是这样的神职人员，他们担当神职只是为了更方便地接近女性。他最看不起的是所谓的女苦修者，在他看来，她们的动机或者得到了升华——富裕的寡妇穿着华丽服饰、带着太监随从，受到神职人员的奉承拍马，“用完可疑的晚餐之后，退入寝宫梦见使徒”——或者是不洁的“童女”为掩盖不当性行为的借口，她们犯了罪，却声称“对纯洁者，一切都是纯洁的”，然后打掉她们情欲的产物。

哲罗姆如此恶毒抨击的源泉在于他的性理论。他内心深处有一个信念，不论他怎样读奥利金的作品，都不能将它熄灭，这一信念认为肉身的需要和诱惑是无法逃避的，凡是企图否认它们的人从最好方面说是自我欺骗，从最坏方面说则是说谎。男女自由混合，不可能没有性欲的毒蛇抬头，他从自己的痛苦体验中明白肉身的力量。在同一封书信里，他向欧大梯描述了他叙利亚沙漠隐修的情形，尽管他一直自我克制、禁食，但还是受到强烈的性幻觉侵扰：

虽然我害怕地狱，我还是把自己罚到这牢房，陪伴我的只有蝎子和野兽，我常常发现一群跳舞的女孩围绕着我。我的脸因禁食而苍白，我的肢体变得如冰一样冷，但我的思想仍然燃烧着欲望，情欲之火在我面前沸腾，尽管我的肉身其实跟已死的差不多。

在最后一句话中，哲罗姆想从自己活生生的体验出发告诉欧大梯，他确信只靠人的意志和对身体的克制不可能使思想变得洁净，他指出他的苦修主义与埃及沙漠教父的苦修主义之间已经存在差距。他后来写的《希拉里翁生平》(*Life of Hilarion*)又排演了这同一幕。甚至他早期的《第一位隐士保罗的生平》，也暗示了一种可能的苦修危机，这一作品写于他住叙利亚之后的4世纪70年代晚期。在这篇作品里，出现了一只骇人的神秘怪兽，它的上部分是人，下部分是兽，这可以理解为是在比喻哲罗姆的主张，也即沙漠是人为脱离性欲而进行属灵争战的地方，或者更简单一点说，是在比喻人性中有一半是兽性。<sup>[57]</sup>他劝欧大梯不仅要研究他自己的保护神达玛苏斯教皇的作品，也要读那些坚决主张非转换苦修的人，即德尔图良和西普里安的作品。

哲罗姆指出，如果说他本人在禁食和禁欲之后，仍然体验到欲望的幻象，如果说圣徒保罗入狱后恳求让“死的身体”不受击打和折磨，那么像欧斯托奇乌这样的年轻女子，习惯了舒适生活的种种感受，岂不更容易产

生性欲和各种渴望？解决这个问题的方法很简单，她必须尽可能保持封闭状态，离开败坏的社会。哲罗姆要求欧斯托奇乌只能与其他守身的童女相伴，尽可能待在自己房间里，禁食、克制肉身，避免酒和美食，这两样东西都可能激发性欲，并且日日夜夜按时祷告，诵读圣经。换言之，她应当做一个封闭的童贞修女。<sup>[58]</sup>

第二十二封书信时时显示哲罗姆对身体的偏见。在描述女子“在心里”失去童贞时，他诉诸圣经里对身体最粗俗的比喻——这样的女子就如同向所有路人张开双腿。在描述欧斯托奇乌的封闭生活时，他突出她作为基督新娘的特点。哲罗姆清楚地说，她居家隐修就是《雅歌》里的新娘待在新房里。<sup>[59]</sup>她在那里纯洁无污地等候她的爱人：

56           当你入睡了，他会从墙后面进来，会穿过缝隙伸过手来，会爱抚你的肚腹，你就会全身战栗地醒来，叫喊着说：“我被爱所伤了。”

这种“用欲望的语言比喻苦修主义的表达法”<sup>[60]</sup>表明哲罗姆仍然在与自己的自然本性争战。他的比喻极具生理性，按鲁菲努的观点，他甚至渎神地祝贺保拉，也就是这位基督新娘的母亲，祝贺她成了 *socrus Dei*——上帝的岳母。

哲罗姆集中讨论童贞，坚持认为欧斯托奇乌应当以童贞女马利亚 (Virgin Mary) 为榜样，这早在几年前就由米兰主教安波罗修所预示，哲罗姆在第二十二封书信里赞美他关于童贞的作品。安波罗修自己的姐妹玛塞利娜最先对东方苦修主义的报告作出回应，于 4 世纪 50 年代作为圣童女接受头巾，安波罗修于 4 世纪 50 年代开始为自己的教会招收童女。他的讲道作品《论童女》写给甘愿献身于基督这位天上新郎的童女，而这位新郎远远胜过她父母所能为她挑选的地上丈夫。<sup>[61]</sup>这一呼吁指向适婚年龄的年轻女性（原先教会通常只批准超过 40 岁的妇女接受圣童女的头衔），惹怒了贵族米兰尼塞 (Milanese) 家族，他们认为有权利为家族利益和规定的财产策略而出嫁女儿。安波罗修以一系列布道书回应他们的抗议，这些布道就是《论童贞》，他恳请贵族不要“留下孩子不给基督”<sup>[62]</sup>，还引用《雅歌》里的婚姻比喻——尽管他的比喻可能比哲罗姆的更清楚地表明，将要发生的合一是童女的灵魂与基督合一。安波罗修和哲罗姆都对童贞女马利亚的永恒童贞理论的发展作出了贡献，这一理论大大强化了童女与独身者优越论。事实上，哲罗姆在第二十二封书信里已经指出，产生更

多童女的婚姻是唯一的好婚姻，又声称，她们在天上有一百倍的奖赏，而其他寡妇和已婚者，因为被性所玷污，分别只有六十倍和三十倍的奖赏。这样的观点虽然在4世纪80和90年代遭到诸如黑尔维底乌（Helvidius）和约维尼安（Jovinian）这些人的强烈反对，但没有被驳倒，并渐渐地得到了教会的认可。<sup>[63]</sup>

## 修道院的封闭和修道院的会规

哲罗姆在众人皆知的第二十二封书信之后所写的作品，包括他大约写于387年的《以弗所书》注释和《加拉太书》注释，主要是想取悦或者安抚自己的圈子，在他的圈子中，苦修妇女坚决地弃绝自己的女性特点，主张女人能够超越自己的性别，而成为“男性”。<sup>[64]</sup>鉴于他猛烈地指责男女混合的非正式苦修团体（几年后在第一百二十五封书信里他还在重复这样的指责），当他与保拉最终定居伯利恒，由于分住于不同的宗教社团，他们原先较为随意的关系中断了。梅拉尼娅和鲁菲努早已先于他们在橄榄山上各自创立了两个相似的社团，表明两性分离、社团分隔是一种趋势。保拉只允许她的修女离开女修道院到邻近的教会聚会，甚至不允许太监——公然反对性别分类的人——作为仆从随同。<sup>[65]</sup>在5世纪，小梅拉尼娅（她在南意大利和西西里创立的女性社团则包括太监，而她的社团却与她丈夫的社团相分离）<sup>[66]</sup>规定，橄榄山上她祖母建的修道院里的修女永远不可与任何男人接触。女修道院完全由它的女赞助人的钱财支撑，甚至有它自己的水源供应，所以它的成员不必到外面去。<sup>[67]</sup>

57

到了5世纪，严格封闭，以基督新娘的身份等候新郎，可能成为西方修女的标准。然而，4世纪后期为妇女制定的两条修道规则并不完全适用于正在成为流行趋势的事物。在西方，希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo）于4世纪90年代为修士制定了一个会规，人们相信同样的文本也给了某个妇女社团，而这一文本与为男人所写的风格完全一样。<sup>[68]</sup>这个会规本身实际而宽容地处理性诱惑的问题，并不强迫严格的封闭，允许修女可以像修士一样离开修道院，不仅可以去教会，也可以结队去公共浴室。女性版的会规真的是出自奥古斯丁之手，还是某个匿名作者改编的？那些相信其真实性的人认为它是奥古斯丁皈依约十年之后写的，当时他对至爱的母亲莫尼卡（Monica）的记忆还鲜明地留在心里。虽然奥古斯丁的许多

作品都预示一位男性上帝，一位不会以妇女形象出现的基督<sup>[69]</sup>，但他的一封信表明他预见到一个地方，在那里女修士不再需要男性监护。也有可能奥古斯丁有段时间像卡帕多西亚教父一样，认为女性在灵性上与男性是平等的。<sup>[70]</sup>在4世纪90年代，他还没有那么关心性或者原罪的主题，后来才专注于这些问题。他写信给成熟的女性苦修者，或者论到她们时，就像她们是男性一样<sup>[71]</sup>，如果这些段落不是出于专门的恭维，那么它们有助于支持这样的论点：《会规》很可能是为女性苦修者制定的。

58 所有修道文献中最令人感兴趣的一篇是本笃的伊瓦格里乌写的《给一位童女的格言》，比奥古斯丁的修道会规稍早一点。<sup>[72]</sup>这一关于苦修生活的短小的格言丛书——与它相对的是伊瓦格里乌写给男苦修者的《给修士的格言》——是写给一位女执事塞维拉（Severa）的，她是橄榄山上梅拉尼娅社团的成员。伊瓦格里乌虽然有奥利金主义背景，并且事实上，他曾是纳西盎的格列高利的学生。但是从这两种会规之间显著的差别来看，他对宗教生活持性别观，相信女性在智力和灵性上不可能达到与男性同样的高度。相反，伊瓦格里乌认为童女是“基督的新娘”，她的灵魂要与基督结合。童女肉身上的贞洁使她能够接受基督，童女将看见、听见、触摸到她的新郎。

这一文本错综复杂，需要全面分析。虽然在《给一位童女的格言》里没有提到折磨灵魂的高级或理智部分的“灵智”或“恶念”，但伊瓦格里乌确实断定，童女的灵魂可以“得光照”——在伊瓦格里乌的神秘主义光照论中这是一个富有意义的论断，暗示了在转换的苦修主义（transformational asceticism）方面取得的最高灵性成就。提到“光照”似乎可以把女性的灵修能力提高到男人的高度。伊瓦格里乌避免使用“灵智”一词，这与其说是因为对宗教成就基本上持性别观，还不如说是因为他知道当时的宗教争论。在《给一位童女的格言》里，伊瓦格里乌力图把灵魂和上帝合一的观念与关于童女是基督的新娘的谈论结合起来，而前一种观念在他的神学里是最基本的。这种言论不仅在西方由安波罗修和哲罗姆倡导，而且在东方的奥林匹斯的梅多迪乌（Methodius of Olympus）和阿塔那修那里也早已提及。<sup>[73]</sup>

## 注释

- [1] 《加拉太书》3: 28。
- [2] 《提摩太前书》2: 11。
- [3] C. Trevett, *Montanism; Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge, 1996).
- [4] J. C. Davies, 'Deacons, deaconesses and the minor orders in the patristic period', *JEH* 14 (1963) pp. 1—15.
- [5] Brakke, 'Nocturnal emissions', pp. 424—425. 关于一般的污秽, 见 Mary Douglas, *Pollution and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London, 1966)。
- [6] E. A. Clark, 'Devil's gateway and bride of Christ', *Ascetic Piety and Women's Faith; Essays on Late Ancient Christianity*, Studies in Women and Religion 20 (Lewiston, 1986) pp. 23—60, p. 26.
- [7] Origen, *Commentary on Genesis* 4, 5; 5. 2. 6, PG 12, cols. 186, 190.
- [8] Brown, *Body and Society*, pp. 168—177.
- [9] V. E. F. Harrison, 'Male and female in cappadocian theology', *JTS* n. s., 41 (1990), pp. 441—471. 亦见 Elm, *Virgins of God*, pp. 198—199.
- [10] *St Gregory of Nyssa: The life of St Macrina*, trans. W. K. L. Clarke (London, 1916) p. 18.
- [11] G. Gould, 'Women in the writings of the fathers: Language, belief and reality', *Women in the Church*, Studies in Church History 27, ed. W. J. Sheil and D. Wood (Oxford, 1990); A. Cameron, 'Virginity as metaphor: women and the rhetoric of early Christianity', in A. Cameron, ed. *History as Text: the Writing of Ancient History* (London, 1989) pp. 181—205.
- [12] *De vera virginitatis integritate*, PG 30, cols. 669—809, 它被附在凯撒利亚的巴西尔的作品中。见 Elm, 'Virgins of God', pp. 113—125。关于巴西尔的另一种观点, 见 T. M. Shaw, 'Creation, Virginity and diet in fourth-century Christianity: Basil of Ancre's "On the true purity of virginity"', *Gender and History* 9 (1997) pp. 579—596。
- [13] 见 M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Harmonds-worth, 1979) 以及 M. Douglas, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* (London, 1992)。我没有能够读到 K. Aspegren, *The Male Woman: a Feminine Ideal in*

*the Early Church* (Stockholm, 1990)。

- [14] *Nag Hammadi Library in English*, p. 138. 亦见 *Gospel of Mary*, 同一卷, pp. 523—527。在这篇文章中, 抹大拉的马利亚对抗不相信基督赐给女人启示的彼得。
- [15] G. P. Corrington, ‘“The Divine Woman”? Propaganda and the power of chastity in the New Testament Apocrypha’, *Helios* 13 (1986), pp. 151—162; J. Anson, 219 ‘The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif’, *Viator* 5 (1974) pp. 1—32.
- [16] Brown, *Body and Society*, pp. 81—82.
- [17] D. F. Stramara Jr. ‘Double monasticism in the Greek East, fourth through eighth centuries’, *JECS* 6 (1998) pp. 269—312.
- [18] *Lausiaca History*, ch. 49.
- [19] Elm, ‘*virgins of God*’, pp. 263ff.
- [20] 关于后来对叙克勒提卡的叙述, 见 Pseudo-Athanasius, ‘The life and activity of the holy and blessed teacher Syncretica’, *Ascetic Behavior*, ed., Wimbush, pp. 265—311.
- [21] *Apophthegmata* Sarah I.
- [22] Elm, ‘*virgins of God*’, pp. 287—297.
- [23] 关于修道主义传入罗马以及妇女在罗马的角色, 见 R. Lorenz, ‘Die Anfänge des abendländischen Mönchtum im 4. Jahrhundert’, *ZKG* 77 (1986) pp. 1—61; J. N. D. Kelly, *Jerome. His life, Writings and Controversies* (London, 1975), chs 9—11.
- [24] A. Yarborough, ‘Christianisation in the fourth century: the example of Roman women’, *Church History* 45 (1976) pp. 149—165. P. Veyne, ‘The Roman Empire’, pp. 5—234 of P. Ariès and G. Duby, *A History of Private Life*, vol. I (Cambridge, MA, 1987); 同上, P. Brown, pp. 235—312, ‘Late Antiquity’; P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London, 1989) 各处; B. Shaw, ‘The age of Roman girls at marriage: a reconsideration’, *JRS* 77 (1987) pp. 30—46; A. Cameron and A. Kuhrt, eds, *Images of Women in Antiquity* (London, 1983)。
- [25] 在东方, 上层社会妇女选择宗教生活的最杰出例子就是奥林庇娅 (Olympias)。见 Palladius, *Lausiaca History*, ch. 56; Cloke, *Female Man* pp. 94—99; Clark, *Jerome, Chryostom and Friends*。
- [26] 关于哲罗姆生平 and 作品的全面介绍, 见 Kelly, *Jerome*。
- [27] Kelly, *Jerome*, pp. 76, 85, 98, 164, 169, 178, 196 及各处。
- [28] Kelly, *Jerome*, ch. 6.

- [29] Kelly, *Jerome*, Ep. 125.
- [30] Kelly, *Jerome*, p. 109.
- [31] Kelly, *Jerome*, Ep. 108.
- [32] *Lausiac History*, ch. 55.
- [33] Kelly, *Jerome*, Ep. 108. 220
- [34] Kelly, *Jerome*, Ep. 108.
- [35] *Lausiac History*, ch. 10.
- [36] Kelly, *Jerome*, p. 121.
- [37] *Lausiac History*, ch. 46.
- [38] *Lausiac History*, ch. 61; Gerontius, *The Life of Melania the Younger*, ed. E. A. Clark (Lampeter, 1984).
- [39] *Lausiac History*, ch. 41.
- [40] *Lausiac History*, ch. 55.
- [41] *Sententia ad Virginem* 54, PG 40, cols. 1282—1286.
- [42] Palladius, *Lausiac History*, ch. 41.
- [43] Ibid.
- [44] Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, ch. 1.
- [45] Elm, 'virgins of God', Part I.
- [46] 见 Harrison, 'Male and female' pp. 452—453: “因此巴西尔对圣经诫命严格的字面解释与他对末世论意义上的现实临近的强烈意识结合起来, 防止在他的性别本体论中描绘许多社会现实。”
- [47] Elm, 'virgins of God', pp. 197—198.
- [48] Elm, 'virgins of God', pp. 292 ff.
- [49] *Bohairic Life*, ch. 27, *Pachomian Koinonia* I, p. 50; *First Greek Life*, ch. 32, p. 319.
- [50] *Second Greek Life*, ch. 29.
- [51] *Lausiac History*, ch. 33.
- [52] A. de Vogüé, *Césaire d' Arles, Oeuvres Monastiques* I (Paris, 1988) pp. 71—73.
- [53] Elm, 'virgins of God', pp. 303 ff.
- [54] S. Brock and S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987); 同上, 'Women in Early Syrian Christianity', in Cameron and Kuhrt, *Images* pp. 288—298; B. Ward, ed., *Harlots of the Desert* (Oxford, 1987).
- [55] Brown, *Body and Society*, p. 195.
- [56] D. S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist*, Cornell Studise in Classical philology 34 (Ithaca, 1964).

- [57] *Vita Hilarionis*, ch. 7, *PL* 23, 32; P. C. Miller, 'Jerome's Centaur: A hypericon of the desert', *J ECS* 4 (1996) pp. 209—233.
- [58] 他后来对玛塞拉的悼文中声称她极少在公众场合露面，而在家里长时间地学习、沉思——尽管事实上她管理着自己的家族，接待一些来客，在教堂和殉道士的墓地祷告。见 Ep. 127。
- [59] P. C. Miller, 'The blazing body: Ascetic desire in Jerome's letter to Eustochium', *J ECS* 1 (1993) pp. 21—45.
- [60] *Ibid.*, p. 21. 亦见 M. Allen 'The martyrdom of Jerome', *J ECS* 3 (1995) pp. 211—213。
- 221 [61] 关于安波罗修和他的作品，见 N. B. McLynn, *Ambrose of Milan: church and court in a christian capital*, *The Transformation of the classical Heritage*, vol. XXII (Berkeley, 1994) pp. 60—68; V. Burrus, 'Reading Agnes; the rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius', *J ECS* 3 (1995) pp. 25—46; Cameron, 'Virginity as metaphor'。
- [62] Ambrose, *On Virginity*, trans. D. Callam (Toronto, 1980) VII 41, p. 24.
- [63] Brown, *Body and Society*, Part 3.
- [64] Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, pp. 55—56 关于哲罗姆暗示的像男子一样的女子。
- [65] *Jerome*, Ep. 108.
- [66] *Lausiac History*, ch. 61.
- [67] *Life of Melania the Younger*, chs 40, 41, 49. 见 J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, (Köln-Bonn, 1977) p. 72 关于南意大利诺拉社团里男女的正式分隔。
- [68] G. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule* (Oxford, 1987), part 2, 3. 关于这一会规见 pp. 118—120。
- [69] K. Power, *Veiled Desire. Augustine's Writing on Women* (London, 1995), 尤其是 part III, IV。
- [70] Power, p. 120; Gould, 'Women in the writings of the Fathers', p. 7.
- [71] Ep. 94, *PL* 33, pp. 471—472. 也见 Power, pp. 117—120。
- [72] *PG* 40, cols. 1282—1286.
- [73] 虽然奥利金曾认为童女有获得与上帝合一的特别能力，且可以应验基督与教会的合一，但他并没有写过童女是基督新娘的话。见 E. A. Clark, 'The uses of the song of songs: Origen and the later Latin Fathers' *Ascetic Piety and women's Faith*, pp. 386—427, 'Helvidius, Jovinian and the virginity of Mary in late fourth-century Rome', *J ECS* 1 (1993) pp. 47—71。

## 苦修主义的含义

我们所知道的西方最早的苦修运动比埃及修道主义的产生更早，也比任何版本的《安东尼生平》传到西方的时间更早。早在2世纪，西方的基督徒就开始践行各种各样的转换苦修主义。在罗马，殉道士查士丁（Justin Martyr）记载，有一些男女从幼年时就已经是基督的门徒，他们多年住在一起守贞洁。瓦伦廷主义也在2世纪盛行于罗马，同时约于3世纪中期，一个叫诺瓦替安（Novatian）的罗马牧师，曾写过一本题为《论贞洁之善》（*On the Good of Chastity*）的小册子，他定期放下工作，去过苦修生活。<sup>[1]</sup>

### 东方对西方修道主义的影响

埃及沙漠的修道主义对西方的影响首先显现于4世纪40年代。意大利第一个正式的苦修社团可能是由维切利（Vercelli）主教优西比乌（Eusebius，344—347年）创建的，他由于卷入阿里乌争论，曾被流放到埃及一段时间。优西比乌原是罗马教士，献身于贞洁的生活，虽然没有建立相应的修道院，却是西方第一位强行要求自己的神职人员守贞洁并过社团生活的主教。然而到了4世纪70年代，意大利很多城市，包括米兰和罗马，都出现了男修道院或女修道会。阿奎利亚（Aquileia）主教瓦勒里安（Valerian）按照苦修概念组织他的神职人员，他的继承者克罗马提乌（Cromatius）创立了哲罗姆所称的“一个神圣者群体”——以克罗马提乌本人

为核心的一个苦修团体。在米兰，安波罗修建立或者鼓励修道社团的发展，还主持献身于童贞生活的妇女公开戴头巾的仪式。<sup>[2]</sup>哲罗姆知道，在  
60 艾摩那（Emona）有一个叫安东尼的修士，还有一群修女。<sup>[3]</sup>关于修道生活的知识还传到了高卢（Gaul）。圣普瓦蒂埃的希拉里（Hilary of Poitiers）于 353 年被逐出他的主教教区，在帝国东部的弗里吉亚（Phrygia）待了四年；在那里，他参加了 359 年的塞琉赛亚（Seleuceia）公会议，塞巴斯特的欧大梯也出席了这次会议，不久希拉里还拜访了君士坦丁堡——就如欧大梯和凯撒利亚的巴西尔那样。<sup>[4]</sup>

阿塔那修的两次流放都是在西方度过的——335—336 年在特里尔（Trier），339—346 年在罗马。曾有人认为他在这两次流放期间启发了西方的修道生活，但是他的《安东尼生平》对修道主义的发展产生了更加重大的影响。4 世纪 60 年代晚期或者 70 年代早期，在帝国的首都特里尔，哲罗姆和朋友波诺苏斯（Bonosus）早已决定追随一种严格的苦修理想，这很可能就是受了《安东尼生平》的影响。<sup>[5]</sup>大约十年之后，圣奥古斯丁的朋友波提西阿努（Ponticianus）详述了在同一个城市的类似经历。奥古斯丁在《忏悔录》里描述了这次事件：

波提西阿努开始讲述……埃及修士安东尼的故事，虽然阿里庇乌（Alypius）和我在这之前从未听说过这个名字，但您的仆人对这个名字极为尊敬……然后他继续向我们谈到修道院里的修士团体……在米兰城墙外面也有一个修道院，里面全都是良善的弟兄，他们都处在安波罗修的关照之下，但我们对此也一无所知……最后他告诉我们他和另外三位同伴在特里尔的时间。一个下午，当皇帝在竞技场观看比赛的时候，他们出去散步……到了城墙附近。他们分成两组，波提西阿努和其中一位同伴待在一起，另两位自己走开了。当他们在漫游的时候，另两个来到了一所房子，那是您仆人的家，住着谦卑的人，天上的国属于他们。在那所院子里他们看到一本名为《安东尼生平》的书，其中一位开始读，书中的故事是如此引人入胜，他激动得浑身发抖，甚至还没读完，就产生一个想法，自己也要过同样的生活，抛弃在世上的事业——他和他的朋友都是政府官员——以便成为您的仆人……<sup>[6]</sup>

这个故事证明拉丁文版《安东尼生平》在西方的影响力——哲罗姆的朋友

安提阿的伊瓦格里乌 362—374 年翻译了一个意译版本，374 年哲罗姆拜访了伊瓦格里乌之后，就去卡尔基斯的半沙漠居住，与叙利亚的隐士们待在一起。<sup>[7]</sup>

虽然像哲罗姆和他的朋友鲁菲努这样的知识分子感受到了苦修主义和修道主义的吸引力，但苦修生活在罗马的贵族中似乎传播得相对较慢。女性在促进皈依上的影响力可能没有人们有时所想象的那样强大，与哲罗姆通信的妇女中，只有一人的丈夫放弃了罗马的异教信仰，而且这是否出于他妻子的鼓励还不是很清楚。并非所有人都对苦修主义和修道主义的产生抱以热情，布勒西拉的死震惊了上层阶级的罗马人，哲罗姆灰溜溜地离开了罗马。并非所有的苦修士都被认为是真正的苦修士，许多人都被认为是冒牌货、伪君子。<sup>[8]</sup>已婚基督徒憎恨像哲罗姆和安波罗修这样的宣传者褒扬童贞的方式，约维尼安和称为安波罗修注释者（Ambrosiaster）的作者声称，已婚者与未婚者，已婚牧师与未婚牧师享有同样的尊严和高贵。哲罗姆写了众所周知的小册子《驳约维尼安》，严厉批评婚姻，尤其是再婚，他自己的一位朋友把它收了回来，没有发行，因为这位朋友正确地估计到了它可能产生的负面作用。<sup>[9]</sup>

对苦修主义和修道主义的怀疑也出于财政上的考虑。罗马贵族里许多成员看到巨额的祖传财产因主人决定过基督教的苦修主义生活而消失，自然感到万分震惊。400 年，大梅拉尼娅年届六十的时候，被迫从埃及回到意大利，她支持孙女的决定，过已婚禁欲的生活，并且劝她自己的儿子、儿媳，还有侄女及其丈夫赞成苦修生活，允许年轻夫妇放弃他们的巨额财产。帕拉底乌评论说：她这样做

简直就是与化身为所有元老院议员及其妻子的野兽争战，考虑到元老院其他议员有可能同样地弃绝世界，他们极力阻止她。<sup>[10]</sup>

但有些上层社会的男人确实成了苦修士和修士。在许多时候，不利的生活事件以及突然经历一种接近混乱的迷茫感，都可能导致生活上的彻底改变。潘马奇乌（Pammachius），哲罗姆称之为“第一城市的第一位修士”，就是在妻子，也即保拉的一个女儿死后成了苦修士。<sup>[11]</sup>就高卢贵族苏尔庇西乌·塞维鲁斯（Sulpicius Severus）来说，他于 4 世纪 90 年代决定放弃成功的职业生涯去过隐修生活，可能是因为妻子的死，以及图尔斯的马丁（Martin of Tours）的榜样促成的，他后来还写了《马丁生平》。苏尔庇西

乌的朋友保鲁斯·梅罗庇乌·保利努斯 (Paulus Meropius Paulinus) 是一个贵族，他先是成为修士，后来做了诺拉 (Nola) 主教，只是因为他儿子于 4 世纪 90 年代的过世，他才开始苦修生涯。<sup>[12]</sup>在北高卢，大批贵族被图尔斯的马丁的神迹和超凡魅力吸引，开始加入修道运动。

## 图尔斯的马丁—— 第一位西方的修士主教

第一位成为主教的西方修士就是图尔斯的马丁，圣普瓦蒂埃的希拉里的被保护人。<sup>[13]</sup>马丁 (卒于 397 年) 生于潘诺尼亚，长于北意大利。他不是贵族，而是前罗马士兵，因受众人拥护而成为图尔斯的主教。退役之后，他找到普瓦蒂埃的主教希拉利为导师，并在他的主教教区内做驱魔人。当希拉利因反对阿里乌主义于 356 年年末被流放之后，马丁就开始多次漫游到匈牙利，然后到巴尔干半岛和米兰，最后定居在远离利古里亚 (Ligurian) 海岸的加利那拉 (Gallinara) 岛。或许是由于希拉利的指令，他开始发动反对阿里乌主义的战役——这可能就是他之所以在阿里乌主教奥克森提乌统治期间定居在米兰城外一个修道院的原因，他在加利那拉岛奉行隐士生活也很可能是因为被米兰权贵驱逐所致。希拉利在东方有机会了解亚细亚的苦修士，而当他从那里回来，马丁就在城外一个叫做利古吉 (Liguge) 的“偏僻修道院”安顿自己。正是由于马丁有行神迹的能力，图尔斯和其他邻近城镇的居民猜想他是“真正有使徒传统的”，所以在他们的怂恿下他于 371 年离开这个偏僻的修道院，同意担任图尔斯主教。

相比之下，加利主教区是个高度贵族化的教区，而且在这个当口，在定位上也不主张偏远苦修，所以对它而言，马丁无疑是个令人惊奇又不安的新成员。其他主教都是已婚的，马丁的苦修生活方式对它的标准和践行都提出了挑战。哲罗姆最猛烈的批驳之一，《驳维基兰提乌》(Against Vigilantius)<sup>[14]</sup>，指向一位高卢长老，因为他捍卫已婚教士的地位，抵制任命苦修士和禁欲独身者担当教士职务。维基兰提乌所做的只是代表了高卢教会里许多人的感受，他们支持教会关于已婚教士和主教的古老传统。苏尔庇西乌解释说，有许多主教反对马丁被任命为图尔斯主教。对其他主教来说，这个没有文化的前士兵显然缺乏高雅的 *civilitas*，即他们所代表的城市价值。然而，马丁是具有乡村特色的图尔兰 (Touraine) 农民能够

认同的一个人物。迫于野蛮人的压力，罗马帝国边境后退，德国入侵图尔兰导致图尔兰居民被杀戮，许多居住区被破坏或者无人居住，于是马丁身穿粗布衣，只身大步穿过自己的教区，宣讲、治病、驱鬼、摧毁异教神殿。

几乎就在任职仪式之后，马丁创立了另一个隐修院，离他任主教的图尔斯城只有几里路。关于马丁所遵循的苦修习惯或者他的灵修目标，苏尔庇西乌几乎没有任何详尽记载。苏尔庇西乌自己是贵族背景，他后来虽然在一定程度上受到马丁的启发，在自家地产上建立了修道院，但这个修道院显然一直是个高雅的、贵族式的修道院。他的岳母巴苏拉（Bassula）在附近过苦修生活。在记载马丁事迹时，苏尔庇西乌不时地利用自己的古典教育和修养，试图从那些有像他一样文化背景的人能够接受的角度来呈现苦修主义。在《马丁生平》中，马丁的修道主义首先表现出艰苦、半隐修的特点，但苏尔庇西乌还力图从另一角度表现他的修道团体。有 80 个弟子投身到他门下，住在他棚屋附近、卢瓦尔河两岸的洞穴和棚屋里，他们最初似乎是一个松散的隐修团体，类似于东方的那些团体。虽然马丁在贵族主教中并不受欢迎，但苏尔庇西乌认为他可以不用吹灰之力吸引来自上层社会的修士——他的弟子据说都来自有教养、富裕的社会圈子：

更为引人注目的是，他们许多人据说都是贵族，虽然成长的背景大相径庭，但都训练自己接受这种卑贱而要求极严的生活。<sup>[15]</sup>

维持这种生活的经济基础可能来自于图尔斯教会的收入，但苏尔庇西乌附和《使徒行传》4：32—34 的话，声称社团共享它出身高贵的成员的资源：

没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用。<sup>[16]</sup>

这意味着在马尔摩提尔（Marmoutier）——修道院后来的名称——苦修生活并不十分艰苦。不管马丁自己的背景怎样，他仍然接纳一些来自晚期罗马帝国上层社会的有教养的闲暇人做他的追随者，所以他们不必像东方修士那样亲自从事手工劳作。《马丁生平》指出，农民从事维持社团生活必不可少的繁重劳动，而年轻的修士只抄写手稿。马丁自己的苦修实践，一般是祷告、守夜和禁食，而关于这些，苏尔庇西乌告诉我们的内容少之又少；在他看来，它们既不是固定的社团常规的不变节奏的一部分，也不是埃及沙漠教父细致入微的自我审视以及极其缓慢地通向自我洁净的一部

分，相反，我们看到的是一个属灵运动员为与魔鬼作战而有目的地作准备的一些小插曲。<sup>[17]</sup>虽然苏尔庇西乌在《马丁生平》里坚持与东方修道主义的价值和实践展开对话，但很显然，在苏尔庇西乌眼里马丁完全是一位另类的且更出众的人物。

64 虽然马丁的主教职位被先前反对他的一个教士接任，但苏尔庇西乌声称他的声望非常之高，马尔摩提尔的很多修士也一个一个成为主教。其中一位就是阿尔勒的荷罗斯（Heros of Arles），他于412年被撤掉主教职位，在此之前他很可能在南高卢传播修道主义知识。5世纪早期，那个地区的很多主教开始对修道生活感兴趣，并力图弄明白应当怎样组织修道院。在北高卢，马丁本人曾找到一位支持苦修运动的主教，他就是罗恩的维克特里西乌（Victricius of Rouen）主教，他祝圣童女，并在自己的主教教区内建立修道院。

## 最初的西方修道院会规

最初的西方修道院会规是另一位后来成为主教修士制定的，他就是希波的圣奥古斯丁。<sup>[18]</sup>他的生平与马丁的可能出入不大。他出生于北非，母亲是基督徒，父亲原是异教徒，后来皈依基督教。奥古斯丁18岁时就成为摩尼教的信徒。九年之后，他抛弃了摩尼教，在米兰教授修辞学，受到新柏拉图主义的吸引，因为新柏拉图主义最初在恶的问题上为他提供了一些非摩尼教的回答。他还听安波罗修雄辩的布道，虽然不太情愿，却发现自己被这些信息所吸引。安波罗修使奥古斯丁克服了理智上对基督教的对抗，引导他成为天主教（大主教）教会里的一名初信者。386年奥古斯丁经历了一次神秘的体验，最后于387年皈依基督教。

奥古斯丁不仅成了一名基督徒，而且还成了基督徒苦修士。前者并不必然包含后者，有许多普通基督徒都是已婚的，基督教修道主义在西方还仍然是个新生事物，常常受到敌视或者怀疑。然而，奥古斯丁早年曾与情妇同居，后来为了与一位门当户对的女子结婚，他抛弃了情妇，但最后完全放弃了结婚的念头。他之所以决定信奉苦修主义，主要是受了安波罗修这位倡导童贞和基督徒纯洁生活的名人的影响，还有波提西阿努使他注意到了《安东尼生平》。此时，由于他及其朋友阿里庇乌的皈依，他和母亲以及他们周围的朋友组成的小公社转化成了一个公开的基督徒苦修团体。

几年之后，奥古斯丁回到出生地北非，很可能是在 397 年，他成为希波主教的时候，他为一个修道社团制定了会规。虽然这个会规是为修士定的，还是为某个由主教组成的旷野社团，比如优西比乌在维切利建立的，或者瓦伦提尼安（Valentinian）和克罗马提乌在阿奎利亚建立的社团制定的，而且它一直有争论，但是似乎没有充分理由否认它是一个修道会规。<sup>[19]</sup>这个会规反映了奥古斯丁的过去，带着浓厚的新柏拉图主义色彩，也体现了它所主张的灵魂向太一运动的观念：

一心一意寻求上帝。

但它也把使徒们和最早的基督徒社团视为楷模：

不要说有什么是你自己的，一切都是公有的。……因为你在《使徒行传》里读到：“都是大家公用”，又说：“照各人所需的，分给各人。”<sup>①</sup>

在阿塔那修看来，《使徒行传》里关于使徒社团的描述是启发安东尼的圣经经文之一<sup>[20]</sup>，但阿塔那修更多的是强调分给有需要的人，而不是大家公用。然而，奥古斯丁有过在朋友组成的社团里过宗教生活的经历，深受其影响。

奥古斯丁的修道主义与埃及的修道主义之间有相当大的差距。他的苦修观不以奥利金主义的自我转变观为特色，而是以福音书里关于弃绝的信息以及他自己的体验为特色。奥古斯丁在注释《诗篇》132 篇（约写于 407 年）时对“修士”作出界定，认为 *monachus*（修士）这个词（*monos* 有“一个”之意）的词根部分就是《使徒行传》里所说的一心一意（而不是早期转换和修道文本所说的“单一”之意）：

*monos*，也即“独一”，对那些住在一起，以至成为一人的人来说，是正确的用法，因此他们就如圣经所说的，真正拥有“一心一意”——身体虽是多个，灵魂却不是多个，身体虽是多个，心却不是多颗。

在奥古斯丁的会规里所描述的社团基本上是因为彼此相爱的纽带和友谊而

① 参《使徒行传》4：32、35。

联合在一起的，社团的负责人（他无论如何都顺从于牧师的总体权威）

应乐意接受纪律，灌输畏惧。虽然两者都必不可少，但他要力图让你们爱他，而不是怕他，请时常谨记他将为你们向上帝作交代。

66 这最后阶段将于6世纪在努尔西的本尼迪克（Benedict of Nursia）的《会规》里得到回应。

奥古斯丁显然希望社团能广泛吸引不同社会阶层的人员加入，他告诫那些出身寒门的人不可傲慢自大，告诫富人不可因为给社团提供了大量公共财富就沾沾自喜。他相信，一个宗教社团应当通过相互的爱联合起来，而不是由一个官僚阶层来管治，把顺从放在爱之前。他的《会规》只指定了院长和牧师，未设其他任何官职，他提到那些负责食物、服饰和书籍的人，但并没有赋予他们特定的头衔，只是规定他们要毫无怨言地为弟兄们服务。社团有一个小礼拜堂，而且他们也参加教会或者大教堂的事奉——很可能是指圣餐活动。修士们可能在修道院里面洗衣服，也可能到某个洗衣店洗。关于个人卫生，要听从一名医生的意见，他若是吩咐大家去公共浴室洗澡，修士们就毫无怨言地前去——虽然从来不是自愿的。

在《会规》的最后一章，奥古斯丁提到一种使默想和互爱成为可能的因素，这就是恩典的因素：

主给你恩赐/用爱谨守这些戒律/就像爱灵性之美的人/在你美善的生命里/散发基督的香气/你不再是服在律法下的奴仆/而是活在恩典里的自主之人。<sup>[21]</sup>

在后来几年，他日益强烈地捍卫上帝的恩典对成全一切事的必要性，甚至在这个相对较早的人生阶段，他诉求于它在修道生活中的中心地位。

人们认为奥古斯丁曾为一个女修道院对《会规》作了改编（见57页）。据说他还编写了另一个较短的法律文本，就是所谓的《修道院规章》（*Ordo Monasterii*，有时被称为 *Regula Secunda*，即《第二规章》），6世纪时阿尔勒的凯撒里乌（Caesarius of Arles）在撰写自己的修道规则时将它与《会规》（也混乱地称为 *Regula Tertia*，即《第三规章》）一起使用，而7世纪的一个手稿明确提出这是奥古斯丁所写，还将它与《会规》并列。这套简易准则同样体现了奥古斯丁对使徒式生活的强调，并要求一种唱赞美诗的礼拜仪式，而这一礼拜仪式原创于北意大利，奥古斯丁最初就在那里皈依基督教，转向苦修主义。<sup>[22]</sup>与《会规》一样，它强调苦修生活

的使徒典范，同时以福音书所命令的爱上帝和邻人（马太福音22：37—40）为开端，奥古斯丁的许多其他作品也引用这一经文。

## 通向修道生活的对立进路

后来的历史表明，西方关于苦修主义和修道主义的最有影响力的作家应该是哲罗姆和奥古斯丁，他们除了是苦修士之外，还分别是那个时代最伟大的释经者和最伟大的神学家。两人对苦修主义和宗教生活的理解与奥利金主义者和追求自我转化者的理解在许多关键方面都大相径庭。两人最初都受《安东尼生平》的启发，这篇作品并没有真实而充分地呈现安东尼对修道生活的奥利金主义理论，而是强调他受福音书启发，强调他自愿接受清贫。哲罗姆在这一作品的启发下，于4世纪70年代在叙利亚沙漠生活了两到三年，但他对叙利亚或埃及修道主义的真正性质究竟理解到什么程度，还是不确定的。<sup>[23]</sup>虽然他学了一点叙利亚语，但大量时间是在学希伯来语，因为他拒不参与当地教会的教派，不卷入三位一体论的争论之中，最后与他的修道邻居闹翻了。他进驻沙漠不久写的一篇作品《第一位隐士保罗的生平》描绘的不是作为转化苦行者的修士图画，而是编造了一个高度渲染的台伯德隐士的图画；在哲罗姆看来，这个隐士的隐退先于安东尼，哲罗姆还声称，安东尼对他尊敬有加。<sup>[24]</sup>保罗的隐修主义被描绘为个人对德修大帝逼迫（Decian persecution）教会的一个回应。哲罗姆在《第一位隐士保罗的生平》里简洁地提到叙利亚沙漠修士的苦修主义——这些修士中有一个隐遁了30年而只靠粗粮和浑水维生，另一个住在旧水槽里每天只吃五个无花果干——但那里或者作品的任何其他地方都没有提到东方作品中经常出现的诸如灵魂“认识”上帝、灵魂与上帝合一这样的目标。他显然最能理解这类修道主义，它的特点除了反映在《安东尼生平》里的一无所有、退修（*anachoresis*）之外，就是禁食主义，目的是为了压抑性欲，但这基于广为人知的医学理论。他在绘声绘色地向欧大梯描述时亲口承认（见上面54~56页），无论他怎样克制自己的肉身，也无法驱走性幻觉。第二十二封书信似乎表明，没有哪个人能够完全脱离性欲。哲罗姆提醒欧大梯，圣保罗本人也乞求能从“死的身体”中解脱出来。哲罗姆对修道主义的理解与4世纪埃及和叙利亚苦修者的理解原本就存在差异，而他自己强烈的肉身性使这种差异进一步加深了。<sup>[25]</sup>奥古斯丁也同样

与他们拉开了距离。虽然他有过友爱和共同生活的体验，这使他像帕科米乌的修道社团那样强调《使徒行传》的同一经文，但没有迹象表明他践行过早期苦修团体或者埃及人的转化苦修主义，事实上，他否弃自己作为摩尼教“旁听者”的过去，这可能使他对这种类型的信念和做法怀有偏见。相反，作为一个皈依者和主教，他祈求上帝恩典的转化大能。

哲罗姆肯定早就读过奥利金的作品，不过是在解经而非修道背景下读的，他在撰写自己的注释时细读并使用这位早期神学家的作品。他对老师的作品怀着无限热情，甚至在一些地方直接抄袭<sup>[26]</sup>，到了383年时走向极端，认为凡是指责过他的人都是“疯狗”。<sup>[27]</sup>然而，奥利金写的很多作品是随机的，最初是为了对付3世纪各种各样的非正统思潮，主要是得穆革理论和马西昂主义（Marcionism）。而到了后尼西亚时代，教会寻求教义的界定和统一，所以很可能把这些理论中的某些部分误解为定论。罗马早就有奥利金的批评者，自4世纪70年代起，狂热的撒拉米斯主教伊比芬尼（Epiphanius of Salamis）就倡导一场反对他在奥利金作品里感受到的“异端”的运动。哲罗姆虽然是奥利金的朋友，但他更擅长注经，在神学方面则略显逊色，所以许多年来似乎一直没有意识到奥利金有什么错误。直到4世纪90年代早期，伊比芬尼在一次争论中很有说服力地提出问题，引起了他的注意，这次争论是作为教会政治和个人联盟的问题开始的。<sup>[28]</sup>伊比芬尼在代理耶路撒冷主教约翰行使权利时，祝圣哲罗姆的弟弟保利尼安为牧师，以便让他去哲罗姆自己在伯利恒的社团（也在约翰的权限之内）主持弥撒。然后伊比芬尼努力把一切事安排妥当，又写信详尽列出奥利金的异端观点，邀请约翰对之——批判。不过，这封信从未得到回复。争论逐步升级，到了397年，哲罗姆在一篇极具论辩性的作品《驳耶路撒冷的约翰》（*Against John of Jerusalem*）里指责约翰在诸如身体复活这类问题上持“奥利金主义”观点。自393年以后，在伊比芬尼的影响下，他开始转过来反对原先心目中的英雄，花了差不多二十年时间搜寻奥利金主义的错误。无论在哪里，只要他认为他发现了错误，就把它揪出来（但有时候，因其特有的倔强，他又会介绍奥利金作品中无可争议的部分，而这使他自己也被人指控为奥利金主义）。

这种内心的变化对修道主义产生了什么结果呢？首先，它导致哲罗姆与他孩提时代的朋友，梅拉尼娅的灵修导师鲁菲努之间产生分裂。鲁菲努作为橄榄山修道院领袖，与他的主教持同样的见解。除了得到约翰的支持

之外，还有更深层的原因：这场争论揭示的正是鲁菲努与哲罗姆的灵修方向之间的差距。鲁菲努和梅拉尼娅是本笃的伊瓦格里乌的朋友，后者甚至为他们的修道院写会规，要铭记 *apatheia*（无情欲）和 *gnosis*（灵智）观念，换言之，他们信奉身体转化的苦修主义，它的根基在奥利金的思想里，基于灵魂先在以及无性别的身体复活这样的观念。虽然鲁菲努于 397 年与哲罗姆和好，可能是通过梅拉尼娅的调解，但他于同一年离开耶路撒冷，回到西方。在那里，为了回应伊比芬尼、哲罗姆以及其他人对奥利金的抨击，他开始了翻译奥利金作品的工程，以便于拉丁读者阅读，相信如果公众能读到奥利金真实而未经篡改的作品，比如《论首要原理》（*On First Principles*），他们不久就会明白 3 世纪这位伟大的神学家并不是异端分子。

这场争论因鲁菲努开始翻译工作而进一步深化，虽然不是关于苦修主义或修道主义本身<sup>[29]</sup>，却触及了奥利金主义苦修主义的基本问题，并且再次揭示了哲罗姆与奥利金主义者之间的鸿沟。哲罗姆提出异议，称奥利金的身体复活论否认身体有性别特点，因而暗示世上的性别差异无关紧要。<sup>[30]</sup> 这里，就如在第二十二封书信里所称的那样，哲罗姆表明了他的观点，即，尽管在过渡时期可能写过关于女性可以变为男性的作品，但性别和性欲是不可能否认或者超越的现实。

## 东方的文本在西方的翻译

可能直到 400 年奥利金主义修士被亚历山大的塞奥斐罗斯赶出尼特里亚，到达巴勒斯坦，哲罗姆才充分认识到奥利金主义与下埃及的修道主义之间的关联。404 年，他的保护人保拉去世，留给他一个修道院但同时使他陷入严重的财政困境；他开始翻译帕科米乌会规，目的显然是用于自己的社团。<sup>[31]</sup> 帕科米乌修道院的修士所从事的是常规的手工业，这很可能有助于使他的修道院建立在坚实的经济基础上，但除了这点之外，在他看来，这些规条是另一笔巨大的财富。他表达了这样的信念：没有哪个“异端”曾经玷污帕科米乌的修道社团，毫无疑问，他所称的“异端”是指尼特里亚、塞提斯和凯利亚的奥利金主义修士。

鲁菲努于 397 年到达西方，他的到来带来了另外一个结果，即大量东方修道主义的重要作品被翻译成拉丁语。他为自己的朋友，意大利的松树

70 园 (Pinetum) 修道院院长乌尔萨西乌 (Ursacius) 翻译了巴西尔《长会规》和《短会规》的一个早期 (且不完整) 版本, 敦促他传播这些作品。<sup>[32]</sup> 在翻译过程中, 他把巴西尔对一个世俗基督徒团体的导论性演讲改编为指向修道社团的演讲, 从而使面向更广泛听众的原文变为面向更限定的苦修社团的谈论。鲁菲努所改编、翻译的巴西尔《会规》以巴西尔视为公共修道生活之根基的诫命作为开端:

你要尽心、尽性爱上帝; 要爱人如己。<sup>①</sup>

这种修道生活观比埃及奥利金主义隐修士的观念更为积极和外向, 后者着重强调消极地去除个人的欲望。不过, 他也在写作中谈到沉思 (*theoria*), 通过这种知识我们可能感受并默想上帝的荣耀和崇高——类似于伊瓦格里乌的奥利金主义教义; 但巴西尔的整体进路集中于成全福音书的告诫, 而没有集中于沉思默想的内在化过程和个体性的解构, 所以鲁菲努的选辑往往以论过错的内容为主。但他也意识到巴西尔把一些过错与优点并列谈论, 所以几乎在译本的开头就指出, 纠正迷失的灵魂就如同父母或医生关爱生病的孩子。巴西尔的文本结构本来就很粗略, 鲁菲努又以凝练的术语加以改编, 于是留下的版本是一个浓缩型的。巴西尔显然是受人欢迎的, 在随后几年, 至少有一个巴西尔《会规》的完整版本在西方以拉丁文传播。

鲁菲努译的另一个修道文本是《埃及修士史》, 它公然以奥利金主义的风格示人。这一作品的大意是记载橄榄山修道院的七位修士于 394 年沿着尼罗河拜访一些最著名的沙漠教父的行程。<sup>[33]</sup> 鲁菲努对原著做了改动, 在好些方面从伊瓦格里乌的奥利金主义角度作了扩展。因而在描写吕科波利斯的约翰的教训这一节里, 他用一篇集中于傲慢之恶的讨论和某种伊瓦格里乌特色的祷告教义来取代原文。他还讨论了神人同形同性论问题, 另外, 他添加的某些部分与他所译的巴西尔《会规》和奥利金的《论首要原理》非常相似, 这些迹象表明鲁菲努翻译拉丁版《埃及修士史》的时间应当是 397—398 年左右。关于上帝的形象, 书中的约翰宣称:

如果……我们以纯洁的心, 清除我们所提到的一切情欲和邪恶,

① 参《马太福音》22: 37—39。

站在上帝面前，只要有这种可能，我们甚至就能看见上帝，在祷告时，我们的心眼转向他，我们以灵而不是用肉身看见那不能见的，这是心灵的知识，而非肉身的知识。没有人能设想他能看见上帝的存在本身，但是他在心里以某种有形的样式为自己制作某种外形或形象。<sup>[34]</sup> 71

鲁菲努本人可能从未到过吕科波利斯，他在埃及期间一直以亚历山大城为基地，不太可能贸然去尼特里亚和两地更南边的地方。这一节几乎可以肯定表达的是他自己的观点，而不是约翰本人的教训，随着时间的推移，这一部分一定会引起反奥利金主义者反方面的关注。鲁菲努还负责把伊瓦格里乌为他和梅拉尼娅的社团而写的《格言》译成拉丁文，不过，这些译本很可能是他在回到西方之前完成的。

## 帕拉纠主义 和苦修主义的危机

最迟到 415 年，哲罗姆才最终揭示伊瓦格里乌是一个奥利金主义者，并正式宣告不再把他的作品作为修道生活的基础。在一封信里他还狠狠地嘲笑大梅拉尼娅，怒斥她的名字“见证她的阴险和邪恶”，哲罗姆抨击伊瓦格里乌的无情欲 (*apatheia*) 概念——他讥笑说，宣称人或许可以获得这种状态，那么人就或者成为上帝，或者成为石头。<sup>[35]</sup> 他之所以如此激烈，部分原因是一种新的“异端”正在引起他的注意。在 5 世纪 20 年代，爱尔兰或不列颠律师帕拉纠来到罗马，成为一个苦修团体的领袖，他和他的追随者似乎宣称，一个受洗的基督徒，只要他或她愿意，就可以毫无罪过地生活。哲罗姆从他在伯利恒的修道院来看这种无罪论 (*impeccantia*)，怀疑这是一种新型的奥利金主义无情欲论抬起了丑陋的头颅。哲罗姆认为，帕拉纠声称人通过行使自由意志已经完全克服了性的诱惑，还声称：

唯独我……没有陷入亚当的掌控之中。其他没有听我话的可怜家伙可能封闭地住在棚屋里，但又没有封闭到不见女人，所以可能仍然受欲望的折磨。至于我，虽然被包围在成群的女人中间，却心如止水，没有一点淫欲……凭借着我自己的自由意志，无论到哪里，我都带有基督战无不胜的记号。<sup>[36]</sup>

帕拉纠主义 (Pelagianism) 在罗马精英阶层中的传播不仅使哲罗姆惊恐，也使希波的奥古斯丁警觉，奥古斯丁所持有的 (自由意志) 观点到了帕拉纠主义这里变了形，他们过分相信人的意志具有向善的潜能。正如哲罗姆认为没有人不犯罪，因为性欲和人的处境是不容否认的，同样，奥古斯丁担心这个苦修团体要否认上帝恩典的必要性而过分强调仅靠人的自由意志就能成就的事，而前者是他的修道主义观念的根基。而且，帕拉纠主义者似乎还否认原罪，反对他自己的预定论。在他们眼中，接受预定论就是从后门把命运观念引入基督教，而恩典论无非是人放弃对自己行为负责的借口。5 世纪头几年，当帕拉纠读到奥古斯丁在《忏悔录》第十卷里向上帝祈求时，感到万分愤慨：

赐给我恩典，让我去做你吩咐我做的，请吩咐你希望我去做的。<sup>[37]</sup>

这在他看来简直就是贬低自由意志。然而，他虽然对人的意志的潜能持乐观态度，但对它也有很多要求，相信每个基督徒都应当努力遵守上帝的所有诫命。相比较而言，奥古斯丁认为有罪人类的最终命运很严峻，但他相信神圣恩典具有转变能力，能救赎罪人。

到了 4 世纪 90 年代，可以很清楚地看出，奥古斯丁自己的修道主义观念一直以上帝恩典论为基础：

你们不再是律法下的奴仆，而是恩典下的自由百姓。<sup>[38]</sup>

紧随着帕拉纠的苦修教义引起的争论，恩典与自由意志的界定问题也更加尖锐地凸显出来，而早期的神学家一直觉得没有这个必要。奥古斯丁提出不仅要相信上帝启动恩典 (enabling grace) 是必需的，而且要相信我们需要他的合作恩典 (cooperative grace) ——上帝不仅使人能够选择和行动，而且没有他的继续帮助，人不可能进一步成全什么。<sup>[39]</sup> 这种理论直接挑战帕拉纠主义运动，也面临那些践行转化苦修主义的人的挑战，因为它暗示唯有在上帝的合作恩典之下，人才可能获得转变。转变苦修者没有否定人需要上帝的恩典，伊瓦格里乌把他的 *praktike* (修士在灵修生活中自我训练的日常生活实践) 看作恩典与自由意志的联合作用。<sup>[40]</sup> 但这并没有对恩典的不同类型作出明确的区分，如奥古斯丁所诊断的。凡是信伊瓦格里乌或奥利金渊源的隐修主义教义的人，如今可能因两个原因蒙羞。在诸如哲罗姆和奥古斯丁这些具有影响力的人物看来，他们不仅有可能被归为“异

端分子”奥利金的追随者，而且有可能被等同于帕拉纠主义者，而后者于418年的迦太基公会议被咒逐。奥古斯丁的预定论似乎取消了救赎过程中人的主动性，又使认为苦修戒律可能引导人走向上帝的修道生活观变得无效，本笃的伊瓦格里乌的一位西方追随者意识到这一点，于是起来质疑，并创立了一种修道神学，意在回应奥古斯丁。他这样做，是力图构建“第三条道路”，表明恩典和人的努力在个人的转变中各有作用。

## 约翰·卡西安和 伊瓦格里乌苦修主义的重塑

约在420—430年间，约翰·卡西安写了两篇关于修道生活的作品：《原则》（*Institutes*）和《谈话集》（*Conferences*）。<sup>[41]</sup>卡西安本人的早期背景带有一定神秘性，但他很可能出生于达西亚（Dacia），这可以解释他为何既懂希腊文，又懂拉丁文。<sup>[42]</sup>他告诉我们，他最早在伯利恒做修士，然后到了埃及。在帕拉底乌的《对话集》（*Dialogues*）的历史记载中，他与一个朋友吉尔马努斯（Germanus）一起出现，后者是君士坦丁堡主教约翰·克里索斯托（John Chrysostom）任命或提升的外国人之一。虽然没有直接的证据作为确证，但一般都认为他和吉尔马努斯，就像帕拉底乌一样，是399—400年在塞奥菲鲁斯清除反奥利金主义大潮中逃到埃及的避难者；卡西安本人在自己的作品中提到399年的“神人同形同性论”危机。<sup>[43]</sup>卡西安后来访问了罗马，可能是想为约翰·克里索斯托争取支持，当后者被从自己的主教职位逐出之后，他可能到过安提阿，最后于420年前定居在高卢南部的马赛（Marseilles）。马赛是由一位有苦修倾向的主教普罗库鲁斯（Proculus）统治的教区，传说卡西安在那里建立了两个修道院，一个是男修道院，一个是女修道院。<sup>[44]</sup>

在南高卢，卡西安成为一个影响甚大的修道和主教网络的一员。《原则》和《谈话集》都被计划用于协助建立修道院的过程，此时这一工作在这个地区已经渐渐步入正轨，并得到当地一些主教的支持，而这些主教自己可能一直受图尔斯的马丁所保护的人的影响，此人就是阿尔勒的黑罗斯（Heros of Arles）。很明显，在南高卢占主导地位的修道主义应该是住院修道式的。哲罗姆把都市苦修士的特点概括为散漫而危险的 *remnuoth*（弃绝社会者），这使他在415年时得出结论，认为唯一合法的修道生活方式

74 是沙漠隐修 (eremitism) 和修道院制的隐修——这两者中, 就主教教区来说, 修道院制代表可管理的实体。<sup>[45]</sup>《原则》是献给阿普特的卡斯托主教 (Castor of Apt) 的, 他急切地要在自己的教区建立修道院, 当时那里还没有修道院, 而《谈话集》是献给以下这些人的, 他们是卡斯托的兄弟弗来居斯 (Frejus) 主教列翁提乌斯 (Leontius), 做了主教的苦修士赫拉底乌 (Helladius), 荷诺拉图斯 (Honoratus), 南高卢伟大的莱林斯 (Lerins) 修道院的创立者和引领者优奇里乌斯 (Eucherius) (见本书第 5 章), 以及由住在靠近马赛的一个群岛斯多伊查德 (Stoichades) 的修士组成的团体。

粗略地说, 情形再简单不过了。卡西安将自己在巴勒斯坦和埃及的修道经历的益处提供给南高卢的主教和其他修道院创立者, 以此协助他们。但那种协助究竟有多大? 20 世纪 30 年代以来人们已经认识到, 卡西安是伊瓦格里乌神学的信奉者, 他的《原则》从第五卷到十二卷讨论的就是伊瓦格里乌的八大“恶念”, 或者如他所说的, 八个“主要过错”, 再加上他与帕拉底乌一起被克里索斯托授予神职, 这表明他是塞奥菲鲁斯的反奥利金主义活动的受害者之一。此外, 他对埃及修道主义的认识其实是有限的。在《原则》前四卷所描述的修道实践不仅涉及埃及的修道院, 有时候还提到巴勒斯坦的修道院——他在那里时确实在一个修道院里住了一段时间——甚至还谈到卡帕多西亚和美索不达米亚的修道院。《原则》的这些部分对研究东方修道主义的历史学家来说, 显然是个雷区, 更何况如我们今天所知道的, 作为文本的一部分, 它很可能被窜改过。<sup>[46]</sup>在第二卷和第四卷里, 卡西安在讨论礼拜仪式和准入仪式时不时提到塔本尼赛或者台伯德, 因而给人的印象是他非常熟悉公共修道主义。但是只要深入考察一下, 这个最初的印象就土崩瓦解了。他论到礼拜仪式时声称他是在描述“整个埃及和台伯德”都遵循的仪式——如果埃及有多种多样的修道实践, 那这就是个可疑的说法<sup>[47]</sup>——至于他的准入程序, 虽然类似于帕科米乌主义的, 但并不相同。另外他还提到帕科米乌主义者用餐时要保持沉默, 这可能是他从哲罗姆所翻译的帕科米乌《会规》得知的, 他在“前言”中提到了巴西尔的《会规》和哲罗姆的译本。他对东方的某些知识甚至可能就是在高卢获得的, 比如, 卡西安从未到过卡帕多西亚, 但他推荐就餐时模仿巴西尔《短会规》180 章的规定, 这一部分鲁菲努没有翻译, 但很可能在南高卢为人所知, 因为巴西尔其他更详尽的译本已经开始在那里发

行。<sup>[48]</sup>看起来，卡西安似乎将当时在西方能读到的各种文献记载的信息拼凑在一起——他在南高卢建立自己的社团时很可能也利用了这些信息——由此解决了对公共修道主义相对缺乏直接认识的难题。

同样，《谈话集》也远不是简单易懂的作品，它由 24 篇冗长的谈话构成，谈话者是假想的一大批沙漠教父，这些人在卡西安及其朋友吉尔马努斯参观塞提斯、狄奥尔科斯 (Diolcos)、帕奈非西斯 (Panephysis) 时当着他们的面讨论沙漠修道生活和灵修成就。<sup>[49]</sup>卡西安从未提到过凯利亚或唯一对他的神学有重要影响的人物伊瓦格里乌，人们一般认为这是因为他意识到伊瓦格里乌此时在西方是个有争议的名字。<sup>[50]</sup>他引用的谈话者有 15 个人，包括七个塞提斯修士在内。在这所有人里，其中一些似乎是著名的苦修士，但另一些是无名之辈。<sup>[51]</sup>《谈话集》的某些部分——比如在《谈话集》第十八篇里阿爸塞拉比翁揭露一个修士错误的谦卑——包含的材料也可见于《教父格言》(*Apophthegmata Patrum*)，这也表明除了安提阿的伊瓦格里乌版的《安东尼生平》之外，卡西安还利用了《埃及修士史》。<sup>[52]</sup>《谈话集》呈现的并不是下埃及修道主义的纯粹教义——无论如何，399—403 年的危机已经动摇了它的根基——而是卡西安力图表现他自己特有的修道生活观的一种精致结构，而这一修道生活观包括修道生活的目标和目的。总的来说，《原则》和《谈话集》表现的是一幅精心构思的图画，人们一般都承认，当卡西安写作前者时，他已经开始计划后者，虽然他声称《原则》讨论的是修道院生活，而《谈话集》讨论的是沙漠隐修生活，但它们在本质上是一致的；一般而言，我们可以说《原则》是讨论外在的仪式，而《谈话集》讨论内在的人。虽然后来的读者比如努西尔的本尼迪克可能从卡西安的《谈话集》第十八篇和十九篇明白，隐士生活表面上高于社团生活，但是将这些谈话集放在一起理解，就可以非常清楚地看到，他认为修道院制是大多数人的最佳生活方式，因为它保证了稳固的宗教形式。卡西安自己作为修道院制的一个创立者，他要求社团成员充分注意他完备的灵性计划，这一计划既包括外在的戒律和仪式，也包括灵魂的发展。两套文本都包含他用来反击奥古斯丁和哲罗姆关于恩典、自由意志和罪的观点的一些段落——《原则》第十二卷和《谈话集》第十二篇、十三篇、二十三篇。

## 恩典和自由意志

过去通常认为，卡西安于 425 年后的某个时间撰写了极其重要的《谈话集》第十三篇，当时恩典与自由意志之间的关系是热门的神学话题，可能一直到 426—427 年，奥古斯丁才写了《自由意志和恩典》以及《论谴责与处罚》（*On Rebuke and Correction*）。而这些论文源于奥古斯丁与北非哈德鲁梅土姆（Hadrumetum）的修士之间的争论，如今人们认为，《谈话集》第十三篇很可能是在这次争论还未达到顶峰之前写的。在《谈话集》第十三篇里，卡西安提出对恩典与自由意志关系的一种理解，这种理解建立在他早期《原则》第十二卷的阐述上，他在其中的第十三章教导说：

神圣恩赐从来不是对我们自己的工作或者人的努力的回报，而是上帝出于怜悯赐给那些渴望之人的。

在第十四章他补充说：

我这样说不是要完全否定人的努力，不是试图劝阻人树立辛勤工作的目标，事实上，不仅我自己，所有教父都一致认为，没有这种努力，我们不可能获得完全，但是，没有上帝的恩典，仅凭自己的努力，我们是不可能实现我们的目标的。

在《谈话集》第十三篇里，阿爸查莱蒙（Chaeremon）再次主张，恩典与自由意志之间有一种辩证的平衡，但这里他也寻求进一步趋向奥古斯丁的恩典观，强调上帝在引发人的意志去行善上的作用：

显然，不仅善行，甚至善念的产生，都在于上帝。他既在我们心里激发神圣意志的开端，又赐给我们能力和机会，使我们成就想去做的事。<sup>[53]</sup>

后来，卡西安在《谈话集》里强调上帝的护理如何既先于人的努力，又伴随人的努力。<sup>[54]</sup>

卡西安如此费力，是要表明，基于灵性进步观的修道生活也承认神圣恩赐是必不可少的。在他的修道生活观中，恩典的这种合作，在人心里激起善的火花，而恩典与个人的努力结合，使人走向美德。然而他承认，不

论意志可能在多大程度上趋向美德，它总是受制于他所说的“肉身”<sup>[55]</sup>，他也在《谈话集》第二十三篇里承认，没有人是无罪的。正如《谈话集》第十三篇在可以通过自由意志实现的事物上采取了奥古斯丁和帕拉纠的观点，同样，这篇谈话也讨论了帕拉纠的无罪生活观。卡西安严厉批判这种观念，认为它是一种陷阱和蒙骗，没有人可以免于罪，那些主张人无罪的人对留在他们自己心里的罪恶和过错一无所知。<sup>[56]</sup>事实上，卡西安对亚当的堕落和原罪没有奥古斯丁那么悲观，他认为，亚当并没有完全丧失堕落前关于善的知识，还认为，基督已经赎回了人类，使其脱离了亚当与魔鬼达成的协议。就此而言，他更接近于希腊的教父，他们虽然确实发展了亚当最初堕落、我们承担堕落的后果这种理论，但他们远没有像奥古斯丁那样明确地论述人类因为亚当的堕落而承继了罪。无论如何，就当时主要的苦修争论而言，卡西安尽自己所能表明他的修道主义并非异于奥古斯丁和哲罗姆的观点，由此捍卫自己的修道主义。不过，他同时主张更早的关于灵性进步的标记或阶段的观点，如《原则》第四卷第三十九章论到谦卑的阶段，《谈话集》第十二篇里查莱蒙制定性纯洁的指标（见下文），从而认识到以某种奥古斯丁的修道法则没有确立的方式来树立道德和灵性进步的目标和目的有何意义。<sup>[57]</sup>

77

卡西安还有另一个难题要克服：他的灵修论很大程度上依赖于伊瓦格里乌，而后者是个奥利金主义者，哲罗姆于415年曾经专门就他的无情欲（*apatheia*）概念提出批判。这里，卡西安显然认为，谨慎是勇气的较好部分。为了传播曾经启发他的修道教训而不受人指责，他自始至终没有提到伊瓦格里乌的名字，并且改变或者转译了他的一些关键词。但卡西安的改变并不只是反映了想要掩盖伊瓦格里乌思想的企图。卡西安自己的写作风格是冗长散漫，洋洋洒洒，而伊瓦格里乌往往采取不加修饰、格言式的风格，两者大相径庭。出于神学和教诲的原因，卡西安调整并发展了伊瓦格里乌的原始资料。于是，在他这里，不易把握的无情欲（*apatheia*）一词变成了争议较少（也不那么专业）的“心灵的纯洁”，但不管怎样还是保存了伊瓦格里乌的思想，即它是某种更重要之物的通道。<sup>[58]</sup>伊瓦格里乌的八大“恶念”思想被他保留下来了，但是在《原则》第五卷至十二卷它们开始转变为更为普遍适用的术语，也即八个“大恶”，而最后它们将转化成大家熟悉的七大死罪。在《谈话集》第十四篇里他用到希腊术语 *praktike* 和 *theoretike*，与伊瓦格里乌的 *praktikos* 和 *gnostikos* 思想密切相关，但他在这里是相对于圣经学

习和默想而言的。其他地方，他把 *praktike* 翻译为“实践的戒律” (*actualis disciplina*) 或“实践的生活” (*actualis vita*) 或者“实践的生活方式” (*actualis conversatio*)。他多次用到 *theoretike*，但一般指拉丁术语沉思、默想 (*contemplatio*)，或者在《谈话集》第十四篇讨论圣经学习时，指“属灵知识”。卡西安谨慎地发展了伊瓦格里乌和奥利金的灵魂与上帝合一的观念，他认为，祷告和默想可以提供通向“天福”的门窗。<sup>[59]</sup> 在《谈话集》第十篇里他几乎承认自己陷入了争论，因为他对“神人同形同性”的争论作了极有偏见且不完整的叙述。<sup>[60]</sup> 在《谈话集》第三篇里他加入“三呼召”和“三弃绝”，前者可能是从安东尼的第一封书信里引来的，而后者不是重复伊瓦格里乌的《知识的篇章》 (*Kephalaia Gnostica*)，而是对它进行了调整和改编。<sup>[61]</sup> 他教导的“火样的祷告”甚至不单纯是伊瓦格里乌的背景，很大程度上是出于对米赛利乌派 (Messalian sect) 的某种认识，尽管在他的东方之旅中，他是从何处或者何时获得的这种知识并不清楚。

卡西安被认为是西方对男修道院的性问题作出最广泛论述的人。《谈话集》第十二篇记载，阿爸查莱蒙规定了一系列标记，修士可以据此知道自己在避免肉身之罪上取得了怎样的进展。<sup>[62]</sup> 第一层次的纯洁是修士不再被“属肉的冲动”支配；第二层次是他不再有骄奢淫逸的念头；第三层次是当他看见一个女子时，一点也不为所动；第四层次是当他人睡之后不再体验“肉身的活动”——就是完全清白的活动也没有。<sup>[63]</sup> 如果修士在看到或听到关于人类生殖观的讨论时能够丝毫不让自己的内心产生一丁点性愉悦的念头，那你就达到第五层次了。第六也即最后的层次是修士的睡梦里不会出现任何诱人女子的幻象。查莱蒙宣称，我们不能认为产生这样的幻象是一种罪，但它们是一种标示，表明欲念仍然潜伏在我们的心灵深处。一旦在上帝恩典的帮助下达到了这一阶段，据查莱蒙看来，此人就与少数几位著名的修士处于同等的纯洁水平。《原则》第六卷和《谈话集》第二十二篇还讨论了梦中达到性高潮和梦中遗精的问题。安东尼早就认为贞洁的修士也可能没有任何特别的原因而偶然遗精，卡西安也承认遗精可能在没有任何不纯念头的情况下发生。<sup>[64]</sup> 但修士不能自己断定这一点。根据卡西安在《谈话集》第十九篇确定的顺从理论，即住院修道的修士必须完全放弃自我意志，他必须向自己的上级说明自己的情况，回答他们的问题，等候他们对他的道德状况作出论断。

## 卡西安的遗产

卡西安发现，东方的修道主义还有另外一些特点，对之加以改编和调和后，可以适合西方的品位。一些文献诸如《安东尼生平》、《埃及修士史》中的埃及修士所奉行的这种英勇的沙漠苦修主义以及在衣食住行上的极端苛刻，使西方的一些读者感到震惊甚至恐惧。当苏尔庇西乌·塞维鲁斯面对埃及苦修士那可怜的食物时，他提出了一份高卢抗议：高卢人不是天使，不可能指望他们靠这些有限的食物生活。<sup>[65]</sup>卡西安虽然忍不住倾心地细述埃及人怎样利用干粮或者生食，怎样把韭葱、药草、盐、橄榄、沙丁鱼看作最丰盛的美味佳肴，但他并没有把这作为真正的菜单规定下来。<sup>[66]</sup>他虽然认为一天两个饼这样一种极端克制的饮食以及减少睡眠——加上神圣恩典的帮助——能够表明是否达到了完全的纯洁<sup>[67]</sup>，但他一般认为饮食上的节俭就是没有明显的暴饮暴食。他可能还考虑到高卢和埃及之间不同的气候，这也使他在涉及衣着问题时作出让步：

因为这里寒冷的冬天不允许我们只穿拖鞋或罩衣或单衣，但是戴紧风帽、穿上皮袄只能使旁观者嘲笑……<sup>[68]</sup>

毫无疑问，使卡西安作品所题献给的那些主教和苦修士感到沮丧的是，他对早已确立的高卢修道主义提出了严厉的批判。他只是极其勉强地承认，在自己的同类附近建立修道院可能为人所接受，但如果真的这样做了，他规定修士应当靠自己的双手干活养活自己，而不是靠家族财富生活。与巴西尔和帕科米乌一样，他坚持通过手工劳动自给自足。<sup>[69]</sup>这是对与图尔斯的马丁相关的高卢修道主义的批判，甚至是对莱林斯修道主义的批判，他的作品所题献的人中有两位就来自莱林斯，那里的修士不做手工活。卡西安还对高卢礼拜仪式的发展大加批评。我们从他的作品得知，高卢已经形成日常的修道仪式，包括夜祷（Nocturns）、晨祷（Lauds）、第三时祷告（Terce）、第六时祷告（Sext）、第九时祷告（Nones）、晚祷（Vespers），以及周五晚上举行的守夜。卡西安反对某些高卢圣礼仪式持续的时间，他讲述了一个“天使之法”的故事。这个故事的一个版本出现在帕拉底乌的《劳西阿克史》里，据说一位天使拜访帕科米乌，指示他和他的社团

每日祷告十二篇祷文，守夜祷告十二篇祷文……每篇祷文再加上

一首《诗篇》。<sup>[70]</sup>

80 这个故事原本是解释帕科米乌修士之所以不停祷告和默想的渊源。然而，卡西安在一个完全不同的背景，即圣马可建立的使徒社团的背景下再提这个故事，把天使的指示用于日常祷告，每天吟唱《诗篇》赞美上帝。社团内部早已开始争论日常聚会所当持续的时间，有些提出每天至少要诵读五十首《诗篇》。天使唱十二首《诗篇》，接着唱哈利路亚，然后消失不见。<sup>[71]</sup>从解构角度看，卡西安的故事可以理解为是在批判当时高卢仪式的长度。虽然他从未踏进上埃及的修道院，但他坚持认为

纵观整个埃及和台伯德，《诗篇》的数量固定在十二首，晚祷和守夜时都这样。<sup>[72]</sup>

至于他是否成功地抑制了高卢圣礼时间过长的倾向，我们不得而知。

在《谈话集》第十四篇里，卡西安以他关于灵修知识的思想在修道生活内外的领域为西方留下了一笔重要的遗产。阿爸奈斯特罗斯（Nestoros），就是这一篇的谈话者。他不仅指出 *praktike*（修士在灵修生活中自我训练的日常实践活动）可见于住院修士和独居隐修者，而且把它推广到普通世人和修士。这场讨论后面紧跟着两次关于恩典的讨论，还有一个续篇也属于同一层次的。在讨论中，奈斯特罗斯认为沉思或灵性的知识等同于对圣经的领会。圣经必须在历史的和属灵的两个层面上理解。奈斯特罗斯解释说，历史意义与过去的知识相关，而比喻是关于正确生活的道德解释，寓意是对更大奥秘的预示（通过基督生命中的事件，或者通过教会和圣礼），神秘解释揭示“更加高深、神圣的属天奥秘”；他还声称，有一种单纯修辞上的巧妙被看做是属灵知识，但真正的属灵知识源于真正的圣洁。于是，卡西安在《谈话集》第十四篇里把一种本质上属于奥利金主义的圣经研究法传播到西方，事实上，为晚期罗马精英引入了一个既吸引人又可以达到的目标——基于圣经阅读获得属灵知识的目标。

尽管卡西安的教义非常丰富，他也力图找出奥古斯丁和哲罗姆所代表的思想学派的共同基础，但他与奥古斯丁的高卢同盟阿奎泰奈的普罗斯佩尔（Prosper of Aquitaine）相冲突，后者认为卡西安对人向善的潜能太过乐观。然而，他的观点在南高卢得到许多有影响力的作家的支持，比如莱林斯的维肯特（Vincent of Lerins），还有法斯图斯（Faustus），后者是莱林斯的第三任首领，也是后来的利兹主教，这两人都抨击奥古斯丁强硬路

线的恩典和自由意志概念，他们的神学于5世纪晚期渐渐主导南高卢。但是奥古斯丁的观点在6世纪取得了胜利，卡西安被诬蔑为“半帕拉纠主义者”，对自由意志观点持含糊的态度。由于奥利金主义、帕拉纠主义甚至“半帕拉纠主义”的挫败，没有人进一步发展他那种对身体生理反应和性欲的细致入微的考查。但是他的作品受到广泛阅读，他在修道界的影响仍然举足轻重。他自己命名的撒拉贝特（sarabaites）<sup>[73]</sup>，也即哲罗姆的弃绝社会者（*remnuoth*），作为一种低级的“坏的”修士类型，最终使西方修道主义切断了一切关于前修道院时期随心所欲的基督教团体以及它们的各种形式的转换式苦修主义的记忆。到6世纪，努西尔的本尼迪克认识到顺服上级的重要性，开始将隐士和住院修士的生活描述为更高形式的修道生活，同时诬蔑撒拉贝特。本尼迪克总结说他自己极其注重实效的、简单的会规，举荐卡西安以及巴西尔的作品，还有《教父的生平》，在他看来，这些作品包含修道生活的更高的灵性真理。约在同一个时期，卡西奥多鲁（Cassiodorus）也指定他的修士阅读卡西安的作品——虽然对卡西安的恩典观保持警戒。图尔斯的格列高利把卡西安的作品发给隐士；6世纪90年代在爱尔兰，针对爱奥那（Iona）的哥伦·西勒（Colum Cille）之死而写的赞美诗证实了这位圣徒对卡西安作品的钟爱。在6世纪末，像教皇大格列高利这样的权威在他的《论约伯的道德》（*Morals on Job*）中根据伊瓦格里乌的“八大恶念”体系对七大死罪做了分类，而伊瓦格里乌的体系在《原则》里则作为“八大恶”被传播到西方，保证了卡西安至少在更广阔的欧洲文化史中留下了一个注脚。

## 注释

[1] 关于所有这些，见 M. A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'*, pp. 18—23 等。

[2] McLynn, *Ambrose*, pp. 60—68.

[3] 关于哲罗姆，主要见 J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London, 1975) 和 P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1987)。

[4] J. Fontaine, 'Hilaire et Martin', pp. 59—86 of *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur* (Paris, 1969), esp. pp. 68—75.

[5] Kelly, *Jerome*, pp. 27—33.

- [6] Augustine, *Confessions*, 8, 6. R. S. Pine-Coffin (London, 1961) 译本, pp. 167—168.
- [7] Kelly, *Jerome*, p. 33, pp. 46—56.
- [8] 在一个注明日期为 5 世纪早期的文献里可以看到对修道运动的一些谴责: *Consultationum Zacchei Christiani et Apollonii Philosophi Libri Tres*, PL. 20, cols. 1071—1166.
- [9] Brown, *Body and Society*, p. 377; Hunter, ‘Resistance to the virginal ideal’; Hunter, ‘Helvidius, Jovinian and the virginity of Mary’, *JECS* 1 (1993) pp. 47—71.
- [10] Palladius, *Lausiac History*, ch. 54.
- [11] *Jerome*, Ep. 66; Jenal, *Italia Ascetica atque Monastica* pp. 364—366.
- [12] 关于苏尔庇西乌, 见 C. Stancliffe, *St. Martin of Tours and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford, 1983), ch. 2; 关于保利努, 见 J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Köln-Bonn, 1977) pp. 128—141.
- [13] 关于马丁, 我采纳 Stancliffe, *St. Martin of Tours*; Fontaine, ‘Hilaire et Martin’; Rousseau, *Ascetics, Authority and the church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978) Part 4 等。
- [14] *Jerome, Contra Vigilantium*, PL 23, cols. 353—368; Kelly, *Jerome*, p. 289; Stancliffe, *St. Martin*, ch. 21; D. G. Hunter, ‘Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: ascetics, relics and clerics in late Roman Gaul’, *JECS* 7 (1999) pp. 401—430.
- [15] Stancliffe, *St. Martin*, ch. 3. 引语出自她的译本, p. 35.
- [16] 同上。
- [17] 比如 *Life*, ch. 14.
- [18] 研究奥古斯丁的文献浩如烟海, 关于传记式的, 见 P. R. L. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, 1969); 关于他对苦修主义、恩典、罪的看法, 亦见 P. R. L. Brown, *Body and Society*, part 3. 关于奥古斯丁作为修道思想家, 特别见 T. J. van Bavel, ‘“Ante omnia” et “in Deum” dans la “Regula Sancti Augustini”’, *VC* 12 (1958) pp. 157—165; 另外, L. 费尔海杰恩 (L. Verheijen) 关于这个主题有许多作品, 包括 *Saint Augustine’s Monasticism in the Light of Acts 4: 32—35* (Villanova, 1979), 和 *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* (Abbaye de Bellefontaine, 1980)。G. 劳利斯 (G. Lawless) 在他的 *Augustine of Hippo and His Monastic Rule* (Oxford, 1987) 中列出了大量参考书目, 包括奥古斯丁的会规及其英译本以及主要背景和分析。这里给出的译文是劳利斯翻译的, 他按习惯赞同奥古斯丁的《第三规章》(*Regula Tertia*) 是为修士而不是教士所立的。

- [19] 见 Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, Part 3 “Disputed questions”。
- [20] *Life of Antony*, ch. 2.
- [21] *Rule*, ch. 8, Lawless, pp. 102—103.
- [22] Lawless, Appendix II, ‘*Ordo monasterii*; Current state of research’, pp. 170—171, 223  
注意《会规》中的意大利特征，对此完全可以补充说，春夏秋冬不同季节晚祷时间的明显变化表明这些会规源于北意大利背景，而不是如他所认为源于南意大利。见 M. Dunn, ‘The Master and St. Benedict: a rejoinder’, *EHR* 107 (1992), pp. 104—111。
- [23] 关于他呆在那里的详情，见 Kelly, *Jerome*, pp. 46—56。
- [24] *Life of Paul the First Hermit*, PL 23, Cols. 17—360; trans. P. B. Harvey in Wim-bush and Valantasis, eds, *Ascetic Behavior*, pp. 357—369. 哲罗姆在 *Letter to Heliodorus* (Letter 14) 中邀请黑利奥多鲁加入他的沙漠苦修，这封邀请信辞藻极为华丽，后来他本人也认为不适宜 (Kelly, p. 52)。
- [25] 见 Kelly, *Jerome*, pp. 170—174 关于哲罗姆怎样在其后来写的马尔休斯和希拉里翁《生平》——以真实人物为蓝本的圣人传记——中反映他自己的思想和困扰。
- [26] 比如 Kelly, *Jerome*, pp. 144, 146—147。
- [27] 同上。
- [28] 关于后事，主要见 Clark, *The Origenist Controversy* 和 Kelly, *Jerome*, 也可见 Bunge, *Briefe*, Introduction; J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 13 (Macon, 1988)。
- [29] 关于伊比芬尼、哲罗姆和其他人对奥利金提出的指控，见 Crouzel, *Origen* pp. 169—179 和 Clark, *The Origenist Crisis*, 尤其是第 3、4 章。
- [30] Ep. 84, *To Pammachius*, 也见 Brown, *Body and Society*, P. 382。
- [31] A. Veilleux, ed., *Pachomian Koinonia* vol. II, pp. 141—223. 哲罗姆的前言, pp. 141—142。
- [32] 见鲁菲努在 *Basilii Regula a Rufino latine versa*, ed. K. Zelzer, CSEL 86 (Vienna, 1986) 里的翻译; Jenal, *Italia Ascetica atque Monastica*, Vol. I, pp. 96—98; Rousseau, *Basil of Caesarea*, pp. 354—359。
- [33] *Historia Monachorum in Aegypto*, ed. A. J. Festugière (Brussels, 1961, 1971); 英译本为 *Lives of the Desert Fathers*, trans. B. Ward and N. Russell。
- [34] *Lives of the Desert Fathers*, p. 146。
- [35] Clark, *Origenist controversy*, ch. 5 和 pp. 144—147。也见 R. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York, 1957)。

- [36] Jerome, *Dialogue Against the Pelagians*, PL 23, col. 562.
- 224 [37] 奥古斯丁《忏悔录》第十卷; Chadwick, *The Early Church*, p. 227: “这些话在帕拉纠看来是削弱道德责任, 是传讲廉价恩典”。也见 P. R. L. Brown, ‘Pelagius and his supporters; Aims and environment’, *JTS* n. s. 19 (1968) pp. 93—114; P. R. L. Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (London, 1977); 以及 ‘Sexuality and society in the fifth century’ in E. Gabba, ed., *Tria Cordia. Scritti in Onore de Arnaldo Momigliano* (Como, 1983) pp. 49—70.
- [38] *Rule*, ch. 8; Lawless, p. 103.
- [39] 对奥古斯丁立场的分析, 见 C. Kirwan, *Augustine* (London, 1989) 第 5、6 章以及早先引用的作品。
- [40] Bunge, *Briefe*, p. 73.
- [41] *De Institutis Coenobiorum et De Octo Principalium Vitiorum remediis Libri XII*, trans. J. Bertram, *The Monastic Institutes, consisting of On the Training of a Monk and the Eight Deadly Sins* (London, 1999); *Conlationes*, trans. and ed. B. Ramsey, *John Cassian: the Conferences* (New York—Mahwah, 1997).
- [42] 对卡西安的背景有很多猜测, 关于这些猜测的概述, 见 Stewart, *Cassian*, pp. 4—6.
- [43] *Conference Ten* 1—5.
- [44] 关于卡西安, 主要见 O. Chadwick, *John Cassian* (2nd edition, Cambridge 1968); R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990), chs 11—14; Rousseau, *Ascetics, Authority and the church*, part 5; Rousseau, ‘Cassian, contemplation and the cenobitic life’, *JEH* 26 (1975) pp. 113—126; K. S. Frank, ‘John Cassian on John Cassian’, *Studia Patristica* 30 (Leuven, 1996) pp. 418—433; C. Stewart, *Cassian the Monk* (Oxford, 1998).
- [45] V. Burrus, ‘Ascesis, authority and text: *The Acts of the Council of Saragossa*’, *Semeia* 58 (1992) pp. 95—108 赞成扩大我们对官方并不欢迎的“隐修主义”的理解, 使它包括主教力图加以控制的另一种形式的苦修主义。
- [46] 见 Chadwick, *John Cassian*, pp. 70—78 论到卡西安关于礼拜时间的规定——按其现在的情况——有诸多困难, 也见 R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West* (Collegeville, 1986) pp. 191—209.
- [47] 见 Chadwick, pp. 58—59 and A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*. p. 140 关于固定数量的公共赞美诗是怎样借一位天使流传下来的这个问题, 卡西安和帕拉底乌之间存在分歧 (根据卡西安, 传给早期的基督徒社团, 根据帕拉底乌, 传给帕拉米乌主义)。也见 Stewart, *Cassian*, p. 140, ‘Secondhand tales’.

- [48] 见第 5 章下面, pp. 84—90。
- [49] Chadwick, pp. 14—15.
- [50] 见最近的 Stewart, *Cassian*, pp. 11—12。但 Frank, ‘John Cassian’, pp. 427—428 认为卡西安实际上可能从未到过凯利亚。
- [51] 见 Chadwick, pp. 18—22 讨论《谈话集》的真实性, 以及 Stewart, *Cassian*, pp. 8—12, 36 和 ‘Appendix: Cassian on Monastic Egypt’。
- [52] 关于他使用的文本, 见 Stewart, *Cassian* pp. 36—37。
- [53] *Conference Thirteen* III, 5.
- [54] *Ibid.*, 8, 3; 18, 2.
- [55] *Conference Four* 12, 13.
- [56] *Conference Twenty-three* 7.
- [57] 关于卡西安通向修道生活目标和目的的更一般的进路, 见 Stewart, *Cassian*, pp. 38—39。
- [58] 特别见斯图尔特的注释, pp. 42—47 关于这个术语的解释。
- [59] *Institutes*, Books 5, 14, 4; 9, 10; 9, 13; 12, 12; 12, 15, 2. *Conference One* 8, 3; *Conference Ten* 6, 4 and 7, 3; *Conference Twenty-three* 5, 1; 8, 1; 11, 2; 15, 5; 15, 6.
- [60] *Conference Ten* 1—5.
- [61] 见 *Conference Three* 3—4, Rubenson, *Letters*, pp. 85, n. 5; *Kephalaia Gnostica* I, 78—80 参 *Conference Three* 6。
- [62] 见 M. Foucault, ‘The Battle for Chastity’, pp. 14—25, *Western Sexuality*, ed. P. Ariès and A. Béjin (Oxford, 1985), 但福柯 (Foucault) 没有讨论神学背景。
- [63] 也见 *Institutes* VI 8 和 20, *Conference Twenty-two* ‘Nocturnal Illusions’, 见 D. Brakke, ‘The Problematization of Nocturnal Emissions’, 尤其是 pp. 446—460。
- [64] *Conference Twelve* and *Twenty-two*; *Institutes*, Book 6. 见 Brakke, ‘Nocturnal Emissions’, pp. 446—458。
- [65] Sulpicius, *Dialogue* I, ch. 5.
- [66] *Institutes*, Book 4, 21.
- [67] 这里我采纳 Rouselle, *Porneia*, pp. 176—177 如同 Stewart, *Cassian*, p. 73。
- [68] *Institutes*, Book 1, 10.
- [69] *Conference* 24, 1—2.
- [70] *Lausiaca History*, ch. 33.
- [71] *Institutes*, Book 2, 5.
- [72] *Institutes*, Book 2, 4.
- [73] *Conference Eighteen*, ‘On the kinds of monks’。

## 修道主义在西方的演化

### 贵族修道院：莱林斯

南高卢最著名的修道院就是莱林斯，它于5世纪早期建立在坎纳斯(Cannes)的一个岛上。它的创立者是高卢—罗马贵族荷诺拉图斯(Honoratus)和他的同事卡普拉西乌(Caprasius)，还有原本早就定居在邻岛来若(Lero)的优奇里乌斯(Eucherius)和妻子迦拉(Galla)。5世纪20年代早期，荷诺拉图斯说服他年轻的亲戚，一位高卢官员的儿子希拉里乌(Hilarius)，加入他那儿的修道院。约于425或426年，希拉里乌的姐夫鲁普斯(Lupus)和图卢的文森提乌(Vincentius of Toul)也加入这个社团。大约同一时间，利兹的马克西姆(Maximus of Riez)，一个曾“以俗人装束事奉基督”很长时间的人，和他的被保护人布莱通(Breton)或者布里通·法斯图斯(Briton Faustus)来到岛上。431年，优奇里乌斯说服他的亲戚瓦勒里阿努(Valerianus，很可能是高卢执政官的儿子)在莱林斯开始修道生活。贵族萨维安(Salvian)是荷诺拉图斯儿时的一个朋友，他也离开妻女来到莱林斯过宗教生活<sup>[1]</sup>，此人的道德教育作品不仅谴责掌权者对下层阶级的盘剥，而且谴责在他看来轻率地冲出去破坏整个社会的行为。5世纪20年代中期，高卢和罗马世界爆发了政治剧变，于是莱林斯一些最重要的人物加入到社团里，这表明宗教生活的部分魅力蕴藏着这样的事实，它是人们躲避政治危险的避难所。十年之内，皇位被篡夺，阿

尔勒的官员被谋杀，瓦伦廷复辟，西哥特人（Visigoth）攻击阿尔勒，甚至在426年阿尔勒的主教帕特罗克鲁斯（Patroclus of Arles）也被杀了，所以莱林斯这个“僻静的修道院”，最初可能是作为躲避外界暴力的安全港湾出现的。

许多在危难时期到达莱林斯的贵族不久就成了主教。如果莱林斯的贵族领导层最初被吸引到宗教生活中，部分是出于不安全感，那么随着高卢的皇权开始恢复，这些感觉必然多少开始消退。他们做了主教之后，终于可以重新开始较为传统的贵族生活。莱林斯在5世纪作为主教温床的显著地位突显了这个社团的精英特质。早期贵族在公共事务上的理想，比如获得行政职位，早已被西方贵族占据主教之职的理想取而代之。在莱林斯的最初几年，修道院的训练成为主教贵族大量履历的组成部分。荷诺拉图斯、萨维安、文森提乌和利兹的法斯图斯都被授为神职人员，因而很容易晋升为主教。鲁普斯表面上离开了莱林斯去处理自己的财产，但实际上是被说服去做了特鲁瓦（Troyes）的主教，并且再也没有回来。荷诺拉图斯在有影响力的贵族的支持下于426或427年成了阿尔勒的主教。为他写传记的赫拉里乌步他后尘。优奇里乌斯于427—443年担任里昂主教。他的儿子萨罗尼乌（Salonius）负责日内瓦（Geneva）主教教区；他的另一个儿子维拉努（Veranus）负责温司（Vence）。马克西姆和法斯图斯相继成为利兹和弗勒居斯的塞奥多勒（Theodore of Frejus）的主教。莱林斯的其他修士后来也成为塔任泰斯（Tarentaise）和西米兹（Cimiez）的主教。<sup>[2]</sup>因此，莱林斯将影响罗讷河—索恩河轴线上向北远至侏罗（Jura）的主教地区和修道主义的发展，甚至间接影响英国和爱尔兰。

卡西安曾把他第二套《谈话集》献给优奇里乌斯和荷诺拉图斯，他对莱林斯文学发展的影响举足轻重。第一代来到莱林斯、继而成为主教的人——有些还带着自己的儿子——中，有许多是受过贵族阶层特有的世俗教育的中年人。他们认为卡西安把沉思等同于圣经研究，这是鼓励他们把自己在世俗教育中所学的技能运用到写作布道书和研究神学与圣经上去。莱林斯不久成为高卢最重要的文化中心，不仅出版了《赞美修道院》（*In Praise of the Hermitage*）、《荷诺拉图斯生平》（*The Life of Honoratus*）和“半帕拉纠”学派的神学作品，还出现了各种各样其他文献，包括萨维安的说教作品。莱林斯的修道院院长和主教还注重培养书面写作的古典艺术。《荷诺拉图斯生平》强调指出，荷诺拉图斯的文字如此柔和，不仅要

把它们保存在文书房或者图书馆，还应当保存在“内心深处的保险箱”。<sup>[3]</sup>阿尔勒的希拉里乌的布道书反映出他在修辞上训练有素；而且希拉里乌还写诗歌。优奇里乌斯写信给他的亲戚瓦勒里阿努，一个拥有最高头衔的人，告诫他谨防俗世的“哲学”，鼓励他转向苦修生活，信中显示出优奇里乌斯在基督教文学与异教文学方面所受的教育。利兹的法斯图斯曾读过维吉尔（Virgil）、尤维纳利斯（Juvenal），还可能读过其他异教作者的作品。日内瓦主教萨罗尼乌写过一本解经小册子，从中可以看出他受到了其父亲优奇里乌斯的修辞学影响。这些成就甚至可以让人得出这样的观点，莱林斯拥有一个丰富的图书馆，它的修士对他们的古典文化并不感到羞愧。<sup>[4]</sup>

如果说卡西安教义的某些方面吸引了莱林斯的修士，那么《荷诺拉图斯生平》表明巴西尔的《会规》也有某些元素符合了那里早期社团的需要。《荷诺拉图斯生平》描述荷诺拉图斯作为一位富有同情心的领袖在社团内的活动，回应巴西尔关于事奉并管理社团的负责人的观点。<sup>[5]</sup>荷诺拉图斯被认为对他的修士的灵魂有深刻的认识<sup>[6]</sup>，知道怎样纠正错误或者谴责过错<sup>[7]</sup>，反对过度或者卖弄的自我弃绝。<sup>[8]</sup>荷诺拉图斯要求他的修士的主要品质是顺服和谦卑，这两者对巴西尔和卡西安都至关重要。《荷诺拉图斯生平》还声称，作为上级，荷诺拉图斯教导爱上帝和爱邻人——这正是巴西尔《会规》的基本要义。<sup>[9]</sup>就修道院与外界的关系来说，《荷诺拉图斯生平》明确提出，荷诺拉图斯以自己的名义委托一个助手班子分配修道院之外的捐资，因而以某种方式实现了巴西尔的理念，即修道院是慈善的源泉<sup>[10]</sup>，尽管没有迹象表明在这个以贵族为主导的社团里，修士们从事工艺或手工劳动——这是巴西尔和卡西安所推崇的。所有这些以及希拉里乌描述的荷诺拉图斯的更多事迹<sup>[11]</sup>都表明，在莱林斯，对巴西尔作品的了解甚至超出了对鲁菲努翻译作品的，而且到了420—425年，西方对巴西尔作品的认识不再依赖于鲁菲努。<sup>[12]</sup>

## “侏罗教父” (Jura Fathers)

高卢的其他修道院可能忌恨莱林斯的财富和影响力。6世纪早期在法国东部写成的《侏罗教父的生平》表明有人刻意反对莱林斯。它讲述某个侏罗修道院首领罗马努斯（Romanus）怎样抵制原是莱林斯修士的阿尔勒

主教希拉里乌，并企图通过任命他为牧师来控制他的修道院的做法。<sup>[13]</sup>《侏罗教父的生平》描绘了一种西方修道主义，它非常循序渐进地抛弃了5世纪上半叶的模式。虽然这些“教父”，也即罗马努斯、鲁庇西努斯(Lupicinus)、优根都斯(Eugendus)，都身居要位，但《侏罗教父的生平》表明他们奉行节俭，他们的社团，康达特(Condat)和劳西纳(Lausinne)接受富人，也容纳穷人，从事手工劳作，过完全共同的生活。这一切都与莱林斯的模式形成对照，也可能是对后者的批判。在《鲁庇西努斯的生平》中，他关怀院里修士的灵性健康，这与巴西尔的模式一致，也就是院长担当灵魂的医生；但是这些也暗示修道院独立的生活会规将要形成。《侏罗教父的生平》告诉我们，6世纪初一场大火将修士们个人的棚屋烧毁之后，优根都斯拒不学习“东方的修道院院长”的做法，反而创立更充分的共同生活，建造了一个集体宿舍，这是有记载以来西方第一个修道院集体宿舍。<sup>[14]</sup>《优根都斯的生平》在结束部分揭示，巴西尔、帕科米乌(被错认成了叙利亚人)的会规和卡西安的作品要每日诵读，表明修士们也了解“莱林斯圣教父的……习俗制度”，但它也指出，他们有一套自己的会规。《侏罗教父的生平》允诺要阐释这套会规，但它始终没有谈到——除非把《侏罗教父的生平》的正文理解为由各种各样规则组成的一套会规。<sup>[15]</sup>

85

## 早期西方修道会规的演化

创立书面会规，指导修道社团，这种惯例逐渐在西方形成。奥古斯丁之后西方第一个众所周知的宗教会规是《教父会规》(*Rules of the Fathers*)，写于5世纪，也可能是6世纪早期。它们由五个独立但紧密相关的文本组成：《四教父会规》、《教父第二会规》、《马卡里乌会规》、《教父第三会规》、《东方会规》。<sup>[16]</sup>所有这些会规的题目反映出东方的书面陈述对西方的影响，前三篇甚至是对东方修道院首领某次谈话的记录。在《教父会规》里，谈话者被认定为塞拉比翁(Serapion)、马卡里乌(Macarius)、帕夫努提乌(Paphnutius)以及另一位马卡里乌，这些都是埃及修道主义中最著名的名字，但事实上《教父会规》只是借用这些名字，使西方修道院的会规更具权威性而已。虽然它利用了埃及人的名字，但最早的一篇，即《四教父会规》开头就讲述了一次不可靠的招魂活动：

荒凉的沙漠，各种可怕的妖物，使弟兄们无法独来独往。<sup>[17]</sup>

86 这一短系列的会规表明修道生活正在不断制度化，也表明教父们意识到有必要用书面形式把践行习俗制定下来。巴西尔会规以及帕科米乌会规的影响力在哲罗姆的译本中很清楚。第一会规的“教父们”规定所有弟兄应当服从一位上级，他们描述这一人物时，使用“负责的人”（*is qui praeest*）这个术语，也就是鲁菲努在翻译巴西尔会规时使用的术语。<sup>[18]</sup>提到的其他职位只有管理地下室的弟兄（衣食住管理者）、看护社团动产的弟兄，以及一个次级职位，但他的职责从未真正明确，很可能就是衣食住管理者本人。<sup>[19]</sup>在《教父第二会规》中，社团的首领被认为是 *praepositus*（总监或总指挥），这个词时常出现在哲罗姆版的帕科米乌会规里。<sup>[20]</sup>在《马卡里乌会规》（归属于“管理着五千修士的马卡里乌”）中，大量章节引自哲罗姆版的帕科米乌文献，把上级称为 *praepositus*——但在另外一个地方，上级是指院长（*abbot*），他有一名 *praepositus* 做助手听他使唤。<sup>[21]</sup>《教父第三会规》提到一位院长和副院长（*prior*）。<sup>[22]</sup>整套会规中最详细的是《东方会规》，相比于6世纪出现的那些会规，它设立了更为精致的职位层次：一位院长、副院长，两位与社团商议后任命的大修士，一位衣食住管理员，一位园丁，一位守门人，以及每周的助祭。<sup>[23]</sup>这些会规反映了西方修道院生活中有一个变化和合并的时期，开始的举措显然是尝试性的——尽管这可能是为了确立“谈话”的真实性而使用的文学惯例——到后来，上级被认为就是院长，可能还有一大群副职帮助他管理修道院。

由于会规中描画的修道院机构变得越来越精细，要求修士们自身所应具备的品质也越来越多。《教父第四会规》主要强调必须顺服。《马卡里乌会规》一开始就讲，除了顺服这种“垂直”关系外，将社团联合起来的仁慈和爱是“水平”关系。《东方会规》非常详尽地讨论了院长和副院长必备的特殊品质。如今他们手上集中了这么多的权威，所以至关重要的是必须挑选品质适当的人。在《东方会规》的权威机构里，院长虽然有副院长和大修士辅助，但他

可以对修道院里一切事务自由地作出决断。<sup>[24]</sup>

这样的机构预示着6世纪努西尔的本尼迪克《会规》里的那些机构，在他那里，尽管也有协商机制，但院长的支配权是绝对的。

准入社团的详尽程序也形成了。《四教父会规》对穷人要求推延一个

星期（他可能正在努力改善自己的运气），而富人（放弃自己富庶的生活方式的人）则可以免受这种侮辱。<sup>[25]</sup>因而修道院看起来是一个相当繁荣的地方——不过，新人会者也会捐些财物或家产给社团，这是事实。《马卡里乌会规》的指示较为详细，明确规定如果一个新人会者带来财物，接受之前必须先把它陈列在众弟兄面前。用6世纪本尼迪克《会规》的话说，新会员必须明白：

从那一刻起，他将不再是决断者，不仅不是他所带来的财物的决断者，甚至不能决断他自己……<sup>[26]</sup> 87

不过，似乎还有一个三天的冷静期，在这段时间里新来的兄弟可以考虑离开。有一些章节是讨论如何接待神职人员和其他客人，而有些则论到对行恶者的惩罚。但关于日课和祷告都没有作详细的描述，只是在《第二会规》里简单地提到（日课和祷告制度）已经牢固确立，不过有章节论到教会里的行为举止。赞美诗在日课里占据重要位置（尽管它们也被称为“祷告”）。修士按长幼次序轮流唱《诗篇》。《教父第二会规》制定了后来被本尼迪克采纳的原则：

祷告之前不可做任何事。<sup>[27]</sup>

《四教父会规》和《教父第二会规》规定要诵读和默想到第三时，然后修士做工到第九时，停下吃饭。<sup>[28]</sup>这与图尔斯的马丁的修道院以及莱林斯早期——它们似乎没有把手工劳动作为准则——形成对比。《东方会规》提出类似的时间表<sup>[29]</sup>，但在《马卡里乌会规》和《教父第三会规》里，默想的时间只持续到第二时。<sup>[30]</sup>

《马卡里乌会规》特别强调修道院内部的行为举止：

他们务要在完全顺服上相互竞逐，爱好和平、温和、节制，不骄傲，不辱骂，不低声抱怨，不嘲笑挖苦，不多嘴多舌，不专横跋扈，不自我放纵，要取悦上帝，也即他们侍奉的基督。既不能说亵渎的话，也不要与任何人发生矛盾，在顺从上不要迟缓，要甘心祷告，完全谦卑，随时顺服，守夜时保持警醒，禁食时心怀喜悦。<sup>[31]</sup>

《教父第三会规》再次讲到为了不接纳其他修道院的修士而在早期颁布的一些禁令，但也似乎表明修士可能希望加入恪守这种会规的社团，因为这样的社团比较严谨。其他原始法规还包括对窃贼的惩罚，揭示神职人员可

以住在修道院里。妇女不可进入修道院，修士也不可频繁出入女修道院。《教父第三会规》主张院长不可私自保留财产。如果他违抗这样的规定，就要让地方主教注意他的行为，如果他受到主教惩罚之后还不改正，就要将他免职。这是该系列会规中对修道院与它所在的教区之间关系所作的首次规定，时间应该在 451 年卡尔西顿公会议（the Council of Chalcedon）  
88 之后（见下面）。同时，相比于该系列中较早的会规，《教父第三会规》和《东方会规》则把注意力更多地集中于院长身上，到了 6 世纪的本尼迪克《会规》，院长进一步成为中枢人物。

## 定位的问题

这些会规中有些已经被认定就是《侏罗教父生平》中提到的“莱林斯规则”，或者在康达特（Condat）为阿高纳（Agaune）制定（受莱林斯影响）的规则。<sup>[32]</sup>在 5 世纪 70 年代，克莱蒙特（Clermont）主教西多尼乌·阿波利那里斯（Sidonius Apollinaris）从莱林斯带来了一位修士，担当克莱蒙特一个修道院的首领，并根据莱林斯或格里格尼（Grigny）的“条例”来管理修道院。至于这些会规的形成时间，那些支持它们具有莱林斯渊源的人并没有达成共识。一种观点认为，《四教父会规》的形成时间是在 400—440 年，另一些人相信它是从荷诺拉图斯到达莱林斯时起一步步形成的（围绕他的《格言》明确起来），到了 456 年之后 462 年之前的某个时间才最终完成。根据这两种观点，《教父第二会规》应当形成于约 427 年——或者从 5 世纪 20 年代开始确定下来，这取决于采取前两种观点中的哪一种。《马卡里乌会规》很可能是在法斯图斯 462 年成为阿尔勒主教之后编成的——几乎与《东方会规》同一时代。然而，《东方会规》也被认为定稿于 5 世纪末，而《教父第三会规》被认为晚到 6 世纪 30 年代才形成。<sup>[33]</sup>

甚至并非所有权威都认为这些会规曾在莱林斯使用，或者相信修道院在其早期时候需要什么书面会规。<sup>[34]</sup>认为《马卡里乌会规》与莱林斯相联这种想法基于较晚的一份文献，即写于 659 年的《罗马的约翰生平》（*Life of John of Réomé*）。<sup>[35]</sup>文献叙述这位圣徒待在莱林斯，但并没有明确说他遵循那里的会规；它只是说他离开那个岛屿修道院回来之后根据这

套会规教导他的修士。<sup>[36]</sup>尽管 5 世纪的文献提到莱林斯的“条例”和“规则”，但是这样的作品，即使有过，实际上也可能很简短。我们拥有的信息少得可怜，它们表明卡西安、巴西尔以及哲罗姆对莱林斯的影响到了 5 世纪末还很强烈。《告诫》（*Monita*）是波尔卡里乌（Porcarius）院长（485—490 年）写的灵修指导小文，其中复述了卡西安的一些教义。<sup>[37]</sup>波尔卡里乌的学生凯撒里乌（Caesarius），即后来（502—542 年）的阿尔勒主教，在他为修女编写的会规的开头章节也复述了卡西安（有时也有巴西尔和帕科米乌）的教义。<sup>[38]</sup>关于这些会规的知识四处传播，这也表明卡西安和巴西尔在莱林斯一直占有重要地位。哥伦巴努（Columbanus）的《修道院会规》指明，6 世纪晚期对爱尔兰修道主义的主要影响来自卡西安、巴西尔和哲罗姆的作品，关于他们作品的知识早在 5 世纪就传到爱尔兰，可能是从莱林斯直接传过去的，或者也可能是通过欧塞尔（Auxerre）传到那里的。

89

## 修道院在《教父会规》中的发展

虽然《教父会规》部分基于卡西安和巴西尔，但也有迹象表明，它们是为某个或者某些拥有不同于莱林斯修道院的优先权的中心而制定的。希拉里乌所描绘的充满关爱，并教导爱上帝和邻人的巴西尔式院长在《教父会规》里没有出现。这些《教父会规》不是描画担当整个基督教社团的慈善中心角色的修道院。虽然《马卡里乌会规》开头复述了福音书的第一诫命（马太福音 22：37），也就是巴西尔确定他灵性生活观所根据的经文：

你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝，

但根本没有提到第二诫命（马太福音 22：39）：

（你）要爱人如己。

同样，有些段落非常接近卡西安，但既没有提到他的灵修思想，也没有提到更高层次的沉思就是圣经学习——如献给荷诺拉图斯和优奇里乌斯的《谈话集》第十四篇所概述的。这一系列的最早会规中提到手工劳作，而早期的莱林斯是不干活的。

《教父会规》有可能是为一些在感召力和影响力上都逊色于莱林斯院长的人所领导的修道院而作的。《教父会规》里缺乏巴西尔的许多元素，而这些元素源于领袖的贵族特性或者感召力——巴西尔希望一个社团的首领具备热心和关爱的情怀，荷诺拉图斯显然全力执行，而这样的品性适用于出身高贵的领袖在苦修中来践行。如此的美德确保社团具有教牧情怀，也显示了社团首领对谦卑和仁慈品质的践行，但对社会地位较低或者灵修成就不够的院长来说，这种践行很可能具有危险性。持续关怀、体谅受自己管辖的人需要贵族式的自信或者（万一出身寒微）个人的感召力——或者需要两者兼备。《教父会规》为提高自身的权威性设置了一个虚假的埃及源头，也不像卡西安或巴西尔那样在“神学上”强调顺服，但是为那些不那么具有感召力的领袖提供了越来越多的支持，因为社团里具有明确职责的修士阶层在扩大，院长与他的修士之间的距离也在拉大。

正如这些会规里修道院的阶层化越来越明显，同样，它与外界的隔绝也越来越明显。巴西尔所设想的对社会的慈善作用消失了，表明它们是为某些不像莱林斯那样繁荣的修道院而制定的；在莱林斯，最初的慈善基金似乎来自它自己新成员的财富，而不是来自手工劳作。早期理论认为《教父会规》是465—470年以后在南高卢或者——看起来更为合理——意大利（6世纪努西尔的本尼迪克就在那里了解到这些会规中的一部分）的某个地方形成的，这可能有些道理。关于它们的源头，下面的事实可以提供一个重要的线索，《会规》引用的诗篇出于罗马作者而不是高卢作者，这表明写作地可能是在意大利中部或南部，而不是高卢或者意大利北部。<sup>[39]</sup>

## 修道院生活的变化形态

纵观5世纪，由于个人的虔诚或苦修，整个高卢出现了许多微型修道院，这些规模小、非正式的社团，应该不需要什么会规。家庭和别墅（villa）“修道院”也出现了，因为贵族或者富庶人士为实践某种宗教生活，将自己的家变成家族和朋友们的宗教退修之地。<sup>[40]</sup>高卢贵族西多尼乌·阿波利那里斯于469年被任命为克莱蒙特福兰德主教，一段时间之后，他拜访了一位老相识马克西姆，发现他过着一种与以前不一样的生活。马克西姆此时吃得非常少，胡子老长，衣着极其简单。他的别墅装饰

着细烟丝帘子，放着硬床，摆着简易的三条腿凳子——都不是一个前宫廷官吏的别墅里的正常家具。西多尼乌的第一个念头就是他必然已经转向基督教苦修生活，成了一名修士。事实上，马克西姆早已被迫接受任命，成为一名牧师，但是显然，西多尼乌将他节俭的生活方式与家庭修道院联系起来。这样的“修道院”数量无法确定，而且，其中有不少恐怕都随着创立者的去世而消失了。

## 圣地和圣徒崇拜 ——修道主义的另一所在

对修道主义产生显著影响的一个宗教现象是圣地和圣物崇拜的兴起。从相信在天上的圣徒可以代求到相信他们在地上坟墓里的尸体具有神奇能力，这是一个小小的飞跃。基督纪元最初是记载圣徒节的历法，但自3世纪以后，开始慢慢被圣化，用来庆祝殉道士的诞辰、殉道或者他们的尸体从城外庄严地迁移到都市教堂和会堂。奉行苦修的罗恩（Rouen）主教维克特里西乌（Victricius）欢迎人们将意大利殉道士的遗骨运到他在北高卢的教区，他宣告这可见的遗骸，也即圣徒尸体的“血和尘”，向 *praesentia*，即圣徒的永生之灵睁开“心眼”，由此他阐述了一种圣徒遗物神学。<sup>[41]</sup>

91

苦修士迅速加入到献身于圣地和圣徒遗物的活动之中，修道社团也开始在圣地和藏有圣徒遗物的教堂旁边建立。犹太沙漠修士与耶路撒冷修士之间建立了良好的关系，有些修士甚至“退回”到圣城，想通过亲近至圣所获得灵性上的益处。到了4世纪80年代，修道棚屋就在圣徒的墓地（Selpulchre）旁边建立起来。《埃吉里娅的朝圣》（*Pilgrimage of Egeria*）揭示，在4世纪80年代，参加礼拜仪式的修士和修女都在圣徒墓地唱歌。埃及修道主义和圣地之间也有联系，当哲罗姆和保拉定居在伯利恒的时候，大梅拉尼娅与鲁菲努一起负责在圣墓附近建立修道院。

在西方，诺拉的保利努（Paulinus of Nola）<sup>[42]</sup>开始将诺拉的圣福利克斯（St Felix）视为自己灵性的守护神，他的做法表明，将修道生活与圣徒遗物崇拜融合起来是可能的。他隐退到南意大利诺拉附近的西米泰勒（Cimitile）的圣福利克斯圣殿，在那里围绕一个向朝圣者开放的圣坛建立了他自己的修道社团。除了福利克斯的遗体之外，保利努还将施洗约翰、

使徒安德烈（Andrew）和多马（Thomas）、圣路加、殉道者吉尔瓦西乌（Gervasius）和普罗塔西乌（Protasius）（安波罗修送给他的）、维塔利斯（Vitalis）、阿格里科拉（Agricola）、普洛克鲁斯（Proclus）和优菲米阿（Euphemia）的遗物视为珍宝，它们是某个魂灵的可触摸的遗物，这个魂灵看守着活人，并在他死后，或者在末日审判之时在上帝面前为他的灵魂代祷。保利努的朋友和图尔斯的马丁的传记作者苏尔庇西乌·塞维鲁斯也围绕一个他视为圣徒的人——克拉鲁斯（Clarus），一个贵族牧师，曾在马尔摩提尔附近建立自己的修道院——的坟墓在自己的家庭修道院里设立了一个圣坛。优根都斯是一位“侏罗教父”，《优根都斯生平》记载说，他的修士旅行到罗马，带回了使徒的遗物，并把它们装入圣龕放在修道院的教堂里。<sup>[43]</sup>卡西安自己在马赛的男修道院也建立在3世纪的一个大墓地上，并且位于港口上方败落的圣维克托（St Victor）的圣殿旁边。<sup>[44]</sup>

## 高卢和意大利教堂修道院

卡西安的男修道院是否应当算作“教堂式的”，我们并不清楚，虽然它位于一处圣殿附近，但它未必正式依附于它。同时，以在向公众开放的教堂里唱圣歌为主要职责的修士阶层出现了。在5世纪的高卢，大型教堂建造在许多圣徒的墓地和遗址附近，或者由神职人员或者由来自某个相关修道院的修士参与事奉，他们每天于固定的时间在教堂的礼拜仪式上唱赞美诗。高卢第一个这样的教堂是圣马丁在图尔斯的教堂，由神职人员构成。在高卢为尊崇圣徒而建立的第二个主要教堂修道院在巴黎，由吉诺维发（Genovefa）根据图尔斯的格列高利的意图建立在圣戴尼斯（Denis）的墓地上。<sup>[45]</sup>在那里，修士所提供的礼拜仪式使职位的接替过程变得庄严而高雅，从而有效地祈求天上圣徒为前往他的教会朝圣的人代祷。这个时期以礼拜仪式为目标的最著名修道院是515年建立在阿高纳的圣毛里斯（St Maurice）修道院，位于底比斯军团（Theban legion）殉道士的墓地。最初的殉道士崇拜地是由两位苦修士创立的，勃艮第（Burgundy）王子西吉斯蒙德（Sigismund）听从日内瓦主教马克西姆的意见，并在维也纳（Vienne）主教阿维图（Avitus）的支持下将阿高纳变为一个礼拜式的修道院。524年，阿高纳还收藏西吉斯蒙德的遗体，他是中世纪早期第一位君王殉道者。尽管罗马禁止在城里埋葬，但主教、君王、贵族都开始尽其

所能将自己埋葬在圣徒的墓地附近，希望通过靠近这种强大的灵性能力资源获得功德。<sup>[46]</sup>后来到了6世纪，法兰克人的统治者克罗塔尔（Chlothar）一世在索伊逊（Soissons）大能的代祷者圣梅达德（Medard）的墓地附近建立了一个教堂，而哀特兰（Guntram）原是查龙（Chalon）圣马尔塞（Marcel）的保护人。到7世纪，达哥贝特一世（Dagobert I）将大量财富捐赠给圣戴尼斯 [580年也称达哥贝特的奇尔佩里克一世（Chilperic I）还未成年的儿子葬于此地，那里就开始成为皇家墓地]。在圣吉那维夫（Genevieve）和巴黎的圣戴尼斯也有皇家墓地。<sup>[47]</sup>葬在这些教堂里的墨洛维王朝的统治者希望通过依附于教会的修道院的修士举行的礼拜仪式，确保得到圣徒的代祷，圣马尔塞和圣戴尼斯都将采用阿高纳庄严而持久的颂唱（见下文）作为埋葬君王的合宜仪式。这种教堂式修道院的创立标志着那种认为修道院是创建者个人的苦修主义的扩展和沉淀的概念已经被抛弃，相反，这样的修道院表明人们想要祈求圣徒来保护生者和死者，纪念去世者。

在罗马，大教堂举行的循环仪式中，修士要诵唱一部分。<sup>[48]</sup>最早提到与罗马教堂相联系的修道院的一则资料这样断言，教皇西克斯图斯（Sixtus, 432—440年）在亚壁古道（Appian way）的圣塞巴斯蒂安（St Sebastian）教堂旁边的地下墓穴建立了一个修道院。到中世纪早期有三个教堂式修道院一直围着圣彼得教堂，其中最古老的一个是教皇大利奥（440—461年）建立的，而教皇希拉里乌（461—468年）给城墙外的劳伦先（Laurentian）教堂添加了一个修道院（可能后来被认为是圣司提反修道院）。罗马修士协助主要教堂的神职人员<sup>[49]</sup>，这些教堂有拉特兰教堂（the Lateran）、圣彼得教堂、利比里亚教堂（又称 Santa Maria Maggiore）以及圣保罗教堂。

意大利和高卢教堂修道院的修士并没有过严格的修道院里所奉行的那种共同生活，他们在物质上得到教区支持，修士不必干手工活。鉴于卡西安信奉手工劳动，所以他约于420—440年为男人建立的马赛修道院最初似乎不可能被认为是这类修道院的典范。《侏罗教父的生平》宣称，罗马努斯、鲁庇西努斯、优根都斯的修道院奉行手工劳动以及完全的共同生活，这可能代表一种隐秘的批判，不仅批判富裕的修道院，而且批判那些以礼拜仪式为主要功能，早已偏离了恪守清贫、自给自足的最初修道理想的修道院。<sup>[50]</sup>

## 修道院和教堂的礼拜仪式

圣徒和圣物崇拜的产生也进一步带来修道院仪式上的变化。在4世纪的时候，下埃及的隐士已经在自己的棚屋里一边编织棕叶或灯芯草垫，一边持续地默想《诗篇》。唯一类似于正式唱诗课的情景出现在每天的正餐前，此时修士的棚屋里就传出吟唱声：

事实上，到了第九时，就可能肃立聆听从每个住所飘出的一阵阵赞美诗的歌声，让人以为自己是在高于世界之上的乐园里。<sup>[51]</sup>

修士们在自己的棚屋里一边默想，一边编织着垫子和篮子，事实上，干活很可能被认为是实现不停祷告这一理想的途径。当一群拒不干活的修道者拜访阿爸鲁西乌斯（Lucius）时，他解释说：

整天不停地干活并祷告，我可以做完约十六只篮子。我把其中两只捐给来到我门口的乞讨者。其余的作为我维生所需。得到两只篮子的人为我祷告……我就是这样借着上帝的恩典，做到一刻不停地祷告。<sup>[52]</sup>

94

唯有周六和周日他们才在教堂里同唱《诗篇》。帕科米乌主义者生活在高度组织化的修道院里，有共同的早课和晚课，但这些祈祷仪式基本上就是修士们在那里静静地聆听经文的诵读。<sup>[53]</sup>修士在心里把《诗篇》或圣经的每个词反复考虑，仔细斟酌，掂量它最深层的含义，寻找启示，这种沉思默祷传统是埃及修士灵修生活的基础。他们在日常生活中不停祷告所体现的精神，与两大正式的共同祈祷仪式——仍然以冥想为核心——所体现的精神几乎没有什么分别。

在4世纪第三个25年的时候，凯撒利亚的巴西尔感到有必要向某些较激进的基督教沉思团体，比如梅赛利乌派表明，将干活与祷告结合起来是可能的，于是在卡帕多西亚开始对修道院赞美诗作更大程度的形式化改进。因而巴西尔采纳修道院日课的观念，这种日课包括第三时、第六时、第九时的“琐碎祷告时”以及晨祷和晚祷，再加上一次额外的晨课。<sup>[54]</sup>巴西尔为赞美诗的吟唱设立固定的时段，这必然是从公共教堂的祈祷仪式中吸取了很多经验。在圣地，修士和童女都参加主神殿的公共礼拜仪式，《埃吉里娅的朝圣》揭示，在约385年的耶路撒冷，修士和参加他们在基

督教界最神圣的遗址上建立的教会的非修士都奉行晚上守夜、黎明唱圣歌[后来成为晨祷 (Matins) 或晨经 (Lauds)]、第六时祷告、第九时祷告、晚祷 (Lucernaria)。<sup>[55]</sup>卡西安于 4 世纪晚期曾待在伯利恒的女修道院, 根据他的记载, 那里的五大祈祷仪式——即晨祷, 第三时、第六时、第九时祷告和晚祷——表明共同生活以及伯利恒修道院毗邻圣地的的事实都有助于扩展祈祷仪式并使之形式化。

幸存下来最早的西方礼拜指导可能要算奥古斯丁《修道院规章》(*Ordo Monasterii*) 里的记载。这些礼仪指导本身被认为是奥古斯丁的朋友塔迦斯特 (Thagaste) 主教阿里庇乌所作, 他曾在圣地待过一段时间。但是从语言和礼拜仪式上看, 将这些指导归于此人很有问题, 而且在这篇短规章里的指导与卡西安告诉我们的关于伯利恒的内容有出入。<sup>[56]</sup>而仪式的某些特点则指向另一个起源。春夏秋冬不同季节的夜间祈祷仪式持续时间有显著不同, 这表明它可能源于纬度更靠北的地区, 那里的夜晚在冬夏相差很大。所以它可能是基于米兰的公共教会的礼拜仪式, 奥古斯丁最初就在那里皈依基督教, 转向修道生活。

95

在 5 世纪 20 年代, 卡西安极力反对高卢习俗, 在他们的习俗中, 祈祷仪式名目繁多, 唱诗冗长, 而它们可能部分源于许多西方修道院的公共性, 以及修道院教会珍藏圣徒遗物现象的出现, 而这些习俗还可能因教堂修道院的兴起而受到鼓舞。即使在那些通常并不允许公众崇拜遗物的修道教堂里, 圣人的临在也可能促使仪式变得更加庄严和复杂。卡西安曾费力限制祈祷仪式中赞美诗的数量, 但收效如何却不得而知。或许莱林斯有一段时间贯彻过他的理念。8 世纪有一份匿名文献资料《论谁是礼拜仪式的创始人》(*Ratio de cursu qui fuerunt eius auctores*), 宣称爱尔兰的礼拜仪式是经由莱林斯获得的。<sup>[57]</sup>7 世纪一份不知名的爱尔兰修道会规包含的指导非常类似卡西安的会规, 而从哥伦巴努 (Columbanus) 的礼拜仪式中也可看出与卡西安的关联<sup>[58]</sup>, 这表明爱尔兰最初从莱林斯接受的仪式有可能基于卡西安的会规。如果反对这种观点, 就必须承认以下这种说法是正确的, 即 6 世纪初, 曾在莱林斯受过训练的阿尔勒主教凯撒里乌制定了一套仪式, 并声称这套仪式“大部分”都基于莱林斯仪式, 而后者包含的祈祷仪式和《诗篇》数量远远超出卡西安所设想的恰当范围, 它还有大量圣歌, 而在卡西安的仪式规划中是完全没有的。<sup>[59]</sup>《论谁是礼拜仪式的创始人》是否完全不可信, 或者最初基于卡西安理念的莱林斯仪式是否在

5世纪晚期迅速扩展之前就传到了爱尔兰，或者是否凯撒里乌本人在为修女制定会规时对莱林斯仪式作了相当大的改编，这些都仍然不得而知。

甚至非教堂的修道院也可能发展了比卡西安所认定的程序更为复杂的仪式，教堂教会更是远远地抛弃了早期更为简单的礼拜形式，也就是他曾力图普及的形式。<sup>[60]</sup>阿高纳所奉行的仪式非常奇异，带有很多外来色彩，它基于君士坦丁堡“不眠者”（Sleepless Ones）修道院的仪式，那种仪式最初出现在5世纪末。在这种“恒久祷告”（*laus perennis*）的制度中，阿高纳的修士分为许多小组，轮流吟唱，这样才可能持续两天两夜。最初的那些小组由已经存在的修道院的修士组成，很可能包括从侏罗社团吸收的一个小组。在罗马教堂，祈祷仪式呈现出与其他公共教堂比如大教堂相联系的特点：举例来说，它们会在晨祷仪式中使用所谓的“赞美”《诗篇》（诗篇148—150）。这样的步骤可以看做是与 *psalterium currens*（连续的《诗篇》）的默想修道传统分裂的最早迹象之一，后者要一直不断地默诵《诗篇》，从第一篇到一百五十篇，到最后一篇之后，又从头至尾重新开始。这样不停地循环有助于修士学习《诗篇》，也为沉思默想提供食粮，但是对参与某些祈祷仪式的公众来说却缺乏吸引力，所以教堂决定把固定的《诗篇》分派给某些仪式。在5世纪晚期或6世纪早期，罗马教堂的修士开始在一周的时间内唱完所有《诗篇》，这需要一些重复，但按早期修道院的标准来看，它不算是一种沉重的仪式负担。

## 教会法中的修士、神职人员和修道院

451年卡尔西顿公会议宣称，所有修道院都顺服于它们所在的教区的主教权威，创立任何新社团都必须得到主教的允许——他有权力检查社团是否得到恰当的资助。<sup>[61]</sup>这反映了罗马帝国修道主义的发展。同一公会议决定，属于神职人员的修士，即被任命做修道院里圣餐所需事务的修士仍然受主教支配，但在这个阶段它的教规在西方还鲜为人知，或者还没有得到很好的遵守。在高卢，455年阿尔勒公会议已经解决莱林斯院长法斯图斯与教区主教之间的冲突，从而限制了主教在修道院的权力。主教可以控制作为神职人员的修士，但没有得到院长的同意，他不能引入外人，也不能在修道院布道，而全体非神职修士则是修道院的主体，唯有院长才能对其负责。<sup>[62]</sup>6世纪早期高卢的公会议意在遏制修道院创立者的热情，力图

使修道院都建立在城镇附近，这样就容易监管。这些会议还立法反对院长把修道院的财产转让——但是主教们自身似乎能掌控院长的任命权，甚至利用空缺捞取修道院的财产。

因为修道院建立了自己的教堂，由此可能产生的主要问题之一就是，两者在修道院内部竞争权限的问题。由于主教支配神职人员，对已经授予神职的修士，他可能会认为应当归他而非院长管辖，这样，院长的权威就可能被削弱。6世纪中期以降，常规修道院以这种方式解决此问题：任命一位修士去主持圣餐仪式（弥撒）——其他神职人员可能只是作为来访者或悔罪者住在修道院里。

就修士自身来说，是不允许侵犯神职人员的特权的。修士与神职人员身份相混合的地方是在教堂的修道院里，那里有些修士可能已经被授予神职，有些神职人员则可能与修士一起过共同生活。当图尔斯主教格列高利描述6世纪晚期阿高纳的圣殿时，他似乎交替使用修士和神职人员这两个词，往往使人搞不清楚他究竟是指哪一类团体。<sup>[63]</sup>在很早的时候，阿高纳就已经得到应允不受主教干扰，就像赋予莱林斯的特权那样，这很可能就是因为修士与神职人员身份之间混淆的潜在性有削弱院长支配权的危险。但一般而言，在谨守自制上，修士与神职人员之间必须有严格区分。甚至在外表上也是这样：大多数修士剃成光头，尽管爱尔兰人可能只剃光前面部分，保留后面部分的头发——而神职人员所特有的发型是头顶上剃成弧形。<sup>[64]</sup>虽然在世俗法中，修士因为不受某些法律的制约而在某种程度上类似于神职人员，教会法也禁止他们参与世俗事务，但通常的修士并不享有神职人员的特权。然而，修道院可以在基督教的外围发挥基础性的作用，许多主教力图从那里说服异教徒和非大公教徒皈依。4世纪晚期，罗恩主教维克特里西乌可能就利用修道院作为他教区边界的传教站。<sup>[65]</sup>在5世纪，“奥地利的使徒”（Apostle of Austria）圣塞维里努（Severinus）得到一个异象，告诉他离开自己的修道院，到城边建立一个修道院——而当他试图离开这个基地时，有人控告他拒绝向自己的会众露面。<sup>[66]</sup>显然，这个修道院发挥着教牧中心的作用——即使只意味着它的作用是作为传道与洗礼的一个基地。还有一个例子也把修道院作为与主教相关的教牧中心，那就是6世纪波尔图迦（Portugal）的都米奥（Dumio）。布拉迦（Braga）主教马丁力图从那里说服苏伊维克（Suevic）君王抛弃阿里乌主义皈依基督教，使波尔图迦的乡村民众从异教或普里斯西利乌主义（Priscillian-

ism) 转向基督教。<sup>[67]</sup>而 6 世纪更早的时候, 英国修士如萨逊 (Samson) 和保罗·奥勒留 (Paul Aurelian) 在布列塔尼 (Brittany) 建立修道院, 后来成为主教中心。这是教区外围的发展特点, 不是组织严谨的教区内部的特点。5 世纪, 教皇列奥一世把修士与非神职人员的平信徒放在同一个层次上, 所以这两类人组成的团体都不得传教<sup>[68]</sup>, 而在意大利尤其是罗马<sup>[69]</sup>, 修士不能担当教区的职务。

到了 6 世纪, 修道主义变得更加多样化, 但在许多方面比 4 世纪末所呈现的更具体制性。通过卡西安的工作, 默想早已等同于圣经诵读和研究。由于莱林斯的影响, 高卢的主教如今往往是修道主义的促进者, 而不是反对者。修道院可能采取许多形式中的任何一种, 可以是一个小小的家庭或别墅修道院, 其存在时间可能就是创立者在世的年月, 也可以是带济贫所的修道院, 或者是许多会所联合起来的。后来发展的圣地和圣物崇拜, 以及教堂修道院的出现, 有助于修道仪式产生变化, 尽管这些变化大部分限制在教堂修道院本身之中, 然而, 这些修道院对仪式功能的注重意味着抛弃了手工劳作和公共生活的理想。按传统的规定, 要进入修道院, 就必须或者处理掉财产, 或者把所有财物分给穷人, 但现在却正式认识到可以将财物送给社团。修道院于是在法律上归入主教的管理, 同时制定了大量的修道院法规, 这表明, 在某些或者某类修道院里越来越倾向于体制化, 在修道院内部出现了有特定职责和任务的职员阶层, 并且越来越强调院长的身份和权力。同时, 对于早期的修道作品, 也即巴西尔、哲罗姆、卡西安等人的著作, 仍然要在灵修和践行两方面来领会。另外, 许多较小的修道院很可能仍然基本上按照自己的创立院长所指定的方向来发展。

## 阿尔勒的凯撒里乌 和女性代祷的修道主义

6 世纪最著名的修道实践之一就是为妇女创立了一个修道院, 修女在修道院的生活主要致力于礼拜仪式的代祷。为实现这一目标, 必须将 5 世纪产生的两种相反观念结合起来: 一种是由修士主持公共教堂的礼拜仪式的观念, 另一种越来越强的观念是, 妇女社团不仅应与男子社团相独立, 而且还应严格封闭起来。4 世纪开始的大型封闭女子社团的趋势 5 世纪在侏罗教父建立的高卢修道院里继续存在。这些社团包括一个在波美—莱—

戴姆斯 (Baume-les-Dames) 的封闭起来的女修道院, 修女一旦进去并正式入院, 就只有到埋葬时才能离开修道院。<sup>[70]</sup> 凯撒里乌虽然接受封闭女院的趋势, 但他也将女性修道主义以及公共生活用于神职人员, 作为铸造一个在他自己领导下的基督教社团计划的一个内在组成部分。他一到阿尔勒, 就受到非洲修辞学家、奥古斯丁的学生朱利亚努·波梅里乌 (Julianus Pomerius) 的启发, 组织他的神职人员过苦修的共同生活, 并将他们作为他家庭的一部分。他们要在圣伊提恩纳 (Etienne) 大教堂进行礼拜仪式——不只是晨经和晚祷, 还有第三时、第六时和第九时的这些小祷告, 而一般只在属于教区的教堂里才做这样的小祷告。由此他们使平信徒也参与礼拜仪式, 凯撒里乌希望通过这样的手段, 再加上他自己的传讲, 能够将阿尔勒的基督教社团联合起来。一个女子社团也将在这个总蓝图中担当自己的角色, 方便起见, 他让自己的姐妹负责这个社团, 她死后, 则让他的侄女来负责。这虽然非同寻常, 却是切实可行的, 因为在这个阶段, 礼拜仪式代祷主要还是基于吟唱《诗篇》和祷告, 而不是像后来那样, 举行弥撒和个人弥撒, 而这些活动只对男人开放。凯撒里乌建立了一个新的女修道院, 由他本人以及他自己的家庭成员控制, 他的目标在于创立一个为他自己和他的阿尔勒城代祷的堡垒, 一个由童女组成的社团, 她们的祷告和赞美将如香一样升到天上, 保护他本人和他的民众。<sup>[71]</sup>

99

凯撒里乌最初想要建立女子社团的尝试遭遇了挫折。这个社团原初建在城墙外面, 可能就在罗马阿利斯坎普 (Alyscamps) 公墓上, 靠近圣格纳西乌 (Genesius) 的墓地, 但在 508 年法兰克人和勃艮第人入侵时被毁掉了。新的修道院于 512 年得到祝圣, 不过安置于城墙之内——靠近城墙的东南角, 在一个老教堂边上, 这个教堂先前是阿尔勒的大教堂, 并纳入了适用于女修道院的一些老建筑。<sup>[72]</sup> 凯撒里乌尽一切所能保证他的女修道院顺利建成, 保证它经济独立, 他甚至转让教会财产, 为修女争取收入。他力求罗马教皇确认他的活动方针——教皇荷尔米斯达 (Hormisdas) 勉强同意了, 并提出, 将来凡购买教会财产的, 都要另外给女修道院直接捐献。尽管荷尔米斯达对凯撒里乌的行为持保留态度, 但他也按凯撒里乌所要求的, 规定任何主教接任者都不可为自己在女修道院谋取任何权力, 从而使修女有效地获得了曾授予莱林斯和主要教堂的豁免权。主教拥有的唯一权利就是有权“在敬虔地履行自己的教牧职责中”视察修道院。七位当地主教附议了荷尔米斯达的规定。虽然凯撒里乌作为独身者在死后 (以及

他的姐妹、外甥女还有同样是神职人员的外甥泰里底乌死后)不可能依赖家庭来照管他所珍爱的修道院的利益,但是他通过保护性法律成功地维护了他的女修道院,即使在他们所有人死后,也能保证它继续存在。<sup>[73]</sup>

## 阿尔勒的凯撒里乌的会规

凯撒里乌认为必须为修道院编一套新的会规。<sup>[74]</sup> 隐修生活自早期以来  
100 遭遇了许多变化,凯撒里乌正是从这些变化中受到了启发,所以他在写作时考虑到性别差异,而不是使用心灵或灵魂平等的措辞:

因为女修道院与男修道院在习俗上显然有很多差异,所以我们从许多规定中作了选择,选了一些法令,使你们老老小小可以按照规章生活在一起,可以努力在灵性上遵从特别适合你们性别的习俗……<sup>[75]</sup>

他的《童女会规》分为五个部分。第一部分基于卡西安以及他本人曾以修士的身份在那里受训的莱林斯的法规,制定准人和操练规章。第二部分有几分基于希波的圣奥古斯丁的《会规》,朱利亚努·波梅里乌曾向他引荐奥古斯丁的作品,所以凯撒里乌还利用了从《第三规章》(*Regula Tertia*)摘录的段落。通常认为,他并不熟悉奥古斯丁的女性版《会规》,他本人曾把男性版会规的某些部分翻译为女性术语,加上所谓的《修道院规章》(*Ordo Monasterii*)部分,归到奥古斯丁名下。<sup>[76]</sup> 《会规》的“奥古斯丁”部分设定了社团生活的灵性基础——福音书所称的,凡物公用,没有人拥有私人财产。会规的第三部分包含凯撒里乌自己的思想;第四部分是所谓的“概要重述”,他回顾并确认或者修订已经制定的规则,而第五部分包括禁食和礼拜仪式的规定,也是以莱林斯法规为基础的。

## 封闭状态

凯撒里乌严格遵守自4世纪晚期以来就已经构建起来的女性宗教生活的界限。修女是基督的新娘:

被祝圣的童女,向上帝立誓的灵魂,点着灯笼,以安静的良心等候主的到来……<sup>[77]</sup>

她们也是“值得高度尊敬的”，但同时她们被严格圈封起来。虽然他在《修士会规》里简单地说：

妇女绝不可进入修道院，因为它是一个僻静的退隐之地。<sup>[78]</sup>

但是修女被圈封起来，保持最严格的封闭状态。圣吉恩（Jean）的修女一旦过了考察期，正式进入宗教生活，就不得再次离开社团。凯撒里乌把联结建筑物与建筑物之间的门全都关上，这些建筑物里面有女修道院和由邻近教堂合并起来的古老大教堂。修女通过一个住在女修道院附近的职员与外界联系，此人由她们挑选出来，是她们的“伙食采办者”或者管理员。他是极少数可以进入内室的男人之一：101

总之，为了保护你们的名誉，除了主教、伙食采办者、牧师、执事、副执事、一两位生活方式正派的适龄讲经者，可以在弥撒时间进来外，不要让任何男人进入修道院的内室和祷告所。无论何时，即使必须要工匠及其助手来修理屋顶、建造门窗或者做诸如此类的修理工作，他们也只有伙食采办员的陪同下才能进来——哪怕是这些人，也需要让院长知道，不能没有她的允许……<sup>[79]</sup>

虽然神职人员必须进入院里主持弥撒，但坚决杜绝年轻的神职人员进入女修道院。伙食采办员本人一般也不允许进入内室，除非有女院长带领或者其他“非常可靠”的见证人随同，而修女必须相互监督在他面前的行为举止是否端庄。凯撒里乌发展了奥古斯丁提出的禁令，不得接收男人的违法书信和外面送来的礼物。<sup>[80]</sup>与外界的联系唯有通过会客室，女修道院院长在两三名社团成员的陪同下——这与她的尊严相吻合——才可能接纳来访者。<sup>[81]</sup>修女不得为主教和当地神职人员组织宴会，也不可接缝纫或洗涤的活，凯撒里乌认为所有这些都是世俗职业，就此而言，不适宜被祝圣的童女来做。唯一可做的工作就是编织毛衣自己穿。<sup>[82]</sup>至于院长本人能否免于修道院的封闭状态，无法确定——有一条规定说她“在会众之外”吃饭，可能是说她的饮食独立于修女，一个人单独吃，而不是说在修道院外面吃。<sup>[83]</sup>凯撒里乌在给修女的一封信里宣称：

一个贞洁、献身于上帝的灵魂不可时时与外来者有关联，即使他们是自己的亲人。不论他们来看她，还是她去看他们，都不允许，免得她听到不适宜的事，或者说不适宜的话，或者看见有害于贞洁的事。<sup>[84]</sup>

但是他的规定往往表明完全切断与外界的联系是不可能的——尤其是他希望他的女修道院在城里担当一个重要角色。他虽然禁止外人甚至女性进入女修道院会见室 (*salutatorium*) 或者内室 (无疑是认为她们会将世俗道德带入社团, 或者可能导致社团道德缺失), 但还是允许某些俗人进入会客室, 修女与来访者在会客室里的谈论要受到 *formaria* (见下文) 或者另一位年长修女的严格监视。

## 修道社团

圣吉恩修女在日课中的首要任务就是她们的礼拜仪式职责, 其余时间则全部用来读圣经和祷告。凯撒里乌教导说, 所有人都必须学会阅读, 并在用餐时间聆听圣经段落的诵读。第二和第九时之间, 修女得沉默干活, 但也提醒她们勿要忘记福音书里告诫的“不停祷告”。<sup>[85]</sup> 凯撒里乌生动地描述他的社团: 修女们一边很协调地纺纱、编织, 一边安静地默想上帝的话, 同时有一个成员向她们诵读经文, 这样的社团自然使他引用奥古斯丁的《第三规章》里话:

你们在上帝里面要一心一意, 共同拥有一切, 因为《使徒行传》里有话说一切“都是大家公用”的, “照各人所需用的, 分给各人”。<sup>[86]</sup>

凯撒里乌本人最终用女修道院院长——字面意思是“女教父”——来称呼他的负责人, 但没有赋予他的女修道院院长广泛的权力, 而几年之后, 努西尔的本尼迪克将赋予社团的首领广泛的权力。相反, 凯撒里乌恳请众人与这位“妈妈”合作:

所有人要服从上帝之下的这位妈妈; 所有人都要听从这位院长。<sup>[87]</sup>

同时, 凯撒里乌还采纳奥古斯丁让社团里年长的成员纠正年轻人的过失的思想, 只是用这来描述女修道院院长的职员有支配院里其他成员的权力。他为之立法的社团比奥古斯丁所想象的要结构严谨得多。这可能不只是因为早在前一世纪就出现的修道院组织的精致化, 还由于女修道院的规模在变大——据说到凯撒里乌去世时修女已经多达 200 名。现在女院长可以要求有一名助手协助她, 也就是 (女) 副院长 (*praeposita*), 还有领班

(*primiceria*) 或副手 (*formaria*)。这两者在实际上是否一样,不是非常清楚,但副手的资格很老,完全可以监视修女与其家庭成员在会客室的会面。她可能还负责修女的教育或指导工作——或者至少是负责新人的。领班的作用可能就是唱诗班女指挥,在一个礼拜仪式占据修女日课如此重要地位的社团里,这是一个很重要的角色。还有其他职位较低的职员:酒窖负责人 (*canavaria*),负责酒窖(只出现在凯撒里乌的会规以及后来以此为基的会规里);一个姐妹负责 *lanipendium*,就是储存修女们编织所用的毛线的地方;财务管理人 (*regestoraria*),照管女修道院里的钱财,负责收藏衣服和其他必需品。还有一位修女专职照顾病人。女门房 (*posticariae*) 受托看护 *posticium*,它不是通到女修道院的大门——那只是在“凑巧的时候”,有重要客人来访时才开启——而是一个小门,边门或后门,女修道院的日常事务都通过这扇门进出处理,也从这扇门供应它的物质必需品,可能还是向穷人施舍的地方。<sup>[88]</sup>

社团里的主要划分,除了普通修女与职员或者年长者 (*seniores*) 之外,还有成人与孩子。凯撒里乌预备接纳六岁大的女孩进入社团,在里面学习顺服、学会阅读(但他禁止修女招收其他学生)。<sup>[89]</sup>凯撒里乌关心奉献修道的规则,努西尔的本尼迪克也是如此(见下面 122~123 页)。这又是一条有价值的线索,表明自 4 世纪以来的惯例是怎样发展的。巴西尔的会规经翻译在西方传播,他不仅允许孤儿也允许其他年轻人经父母批准加入他的社团。<sup>[90]</sup>然而,他的长会规表明,孩子们住在修道院里一个独立的区域,另外,巴西尔可能在别的地方谈到;他认为女孩到了 16 或 17 岁的年龄,可以宣誓守贞洁,但他没有说孩子可以在这些事上永久委身。不论是他,还是哲罗姆,都曾意识到,即使在基督教修道主义历史的早期阶段,也有父母带着一小笔嫁妆送自己还不到适婚年龄的女儿进入女修道院。随着修道院的特征越来越为社会所熟悉,这样的做法必然越来越普遍。<sup>[91]</sup>因而,阿尔勒的圣吉恩社团在凯撒里乌有生之年可能不仅包括不同年龄的成员,还包括一些对高度封闭的社团持完全不同观点的人——但此时她们发现自己已经深陷其中。为了维持统一与和谐,凯撒里乌力图使女修道院里的服饰、装扮简单、统一,免得产生奢侈的氛围,并且在修女之间消除社会差别。布料必须是平纹的,本白色,不可加饰边(除非院长同意,且只加在小毛巾和洗脸毛巾上),被褥也必须是素色的。只有教堂的盘子可以是银色的。谁也不可有仆人。<sup>[92]</sup>凯撒里乌担心修女可能秘密接受

酒品，但他也加给院长责任去设法弄到美酒，尤其是为病人和那些具有更高教养的人的需要。<sup>[93]</sup>然而，他的主要关注点似乎在于，修女不可忘记自己作为圣童女的身份，不可彼此侮辱，说粗鲁的语言。<sup>[94]</sup>

## 财产、散财和对修女的诱拐

凯撒里乌规章有一些潜在的弱点，其中之一就是他对放弃财产的看法。个人放弃财产权表示他服从社团的价值观。他虽然对这一原则了然于胸，但对于散财《会规》本身各部分却充满了各种混乱的指示。第五章宣告修女要通过租赁契约或者出售处理掉所有财产，对如何选择接受者没有任何实际限制。至于出售所得如何处理，也没有任何指示。事实上，凯撒里乌给修女的书信《敬畏》(Vereor)，写于《会规》之前，已将自己的态度表达得很清楚。他认为，为控制对财富的欲望而战与为抛弃世俗的奢侈逸乐而战是同等的，他批评那些将大部分财物留给自己富裕的家族而不是捐给穷人的修女。<sup>[95]</sup>但是《会规》本身没有阐明后一种观点。关于那些孩提时代就被献给女修道院的人的财产，规定甚至更加模糊不清。进入社团的孩子长大成人之后，或者到她们能支配父母财产的时候，必须签署放弃财产的文件。<sup>[96]</sup>毫无疑问，凯撒里乌构想了一个简单的程序，当她们长大可以独立处理事务时，通过这一程序能将自己的财产转让给女修道院。他似乎没有考虑到这些安排有不一致性——这些安排使社团里的一些成员可能留下财物，即使不能合法地享有它们——也没有考虑到投身修道院生活的人如果感到不满意，就有可能想方设法拥有自己的遗产，一旦年龄到了就离开修道院，或者甚至被想要敛财、提高社会地位的男人诱拐，与之结婚。有些（对修道生活）勉为其难的修女甚至有可能放任自己被诱拐。教会公会议曾努力阻止这种行为：538年奥尔良公会议（Council of Orleans）宣布，立过誓且蒙纱的童女如果同意与掳走她们的人共同生活，将作为女诱拐者被逐出教会；567年图尔斯公会议不得不提醒平信徒，根据罗马法，强奸祝过圣的童女，并随后与之成婚的，要判处死刑。<sup>[97]</sup>

### “摘要重述”

凯撒里乌于6世纪30年代为自己的《会规》添加了“摘要重述”，这

鲜明地见证了他对理想社团的困惑、他的焦虑以及自从约 20 年前社团重建以来一直困扰他的窘境。他担心主教连同女修道院院长将来可能会改变或者毁灭他所创立的钟爱之物，所以他甚至允许对此作一定抵制。他对他所感受到的与外界接触的危险性仍然极其敏感，禁止修女打破严格的封闭状态，不断重申她们必须处理掉任何个人财产，即使是主教也不得拥有任何财产。女修道院里有不少女性未必拥有很强的使命感，要主持这样一个妇女社团，其困难显而易见，他反复提到禁止奢侈品和个人装饰品的规定，比如不可戴紫色的、毛皮的饰物。有一项条款特别为这些规定增加了一个新的标准：

头饰不可超过我在墙上用墨水画出的线的高度。<sup>[98]</sup>

“摘要重述”反映了凯撒里乌在努力保持社团与社会——很大程度上社团也是社会的一部分——之间距离的过程中所面临的难题。凯撒里乌虽然坚持修女要保守严格的封闭状态，但他已经把一个半公共的角色分配给她们，因为她们被分到女修道院三个附属教堂中的两个那里去参加祈祷仪式，唱圣歌，因此可能看到公众，或者至少能听到一部分公众的声音。<sup>[99]</sup>

## 仪式和代祷

凯撒利乌在其《会规》的最后部分以莱林斯的会规为基础，也采用大教堂祈祷仪式的元素，为修女们制定了一套复杂的仪式。修女们做夜课或夜祷，晨经/晨祷，第三时、第六时、第九时祷告，撑灯时的晚课（*Lucernaria*）或者晚祷，更晚一些的第十二时祷告（*Duodecima*）。周六、周日和主要节日里，拂晓的祈祷仪式（第一时辰课）紧随晨祷之后。第一时课似乎是个新的祈祷仪式，凯撒里乌于 6 世纪 30 年代只是尝试性地引入。<sup>[100]</sup>周六时，修女们守夜守得很长。在较漫长的冬夜，即从十月初到复活节的冬夜，除了夜课，还要加上“第二个夜祷”和诵读，比原来的时间长两倍还要多，而凯撒里乌个人定的祈祷仪式也比卡西安认为的恰当时间更长。卡西安的仪式只包括赞美诗、祷告、不多的诵读和赞美，凯撒里乌的还包括圣歌、轮唱赞美诗、诵读以及结束的诗行（*capitella*）。公众或许可以听到，甚至能够看见修女在她们的“外祷告室”唱晨祷、晚祷这些祈祷仪式的部分内容。<sup>[101]</sup>

在某种程度上，不断兴起的代祷形式的修道主义趋势是由凯撒里乌及其城市所经历的动荡时代推进的。到他完成最后版的《会规》时，阿尔勒已经由维西哥斯（Visigoths）和奥斯特罗歌斯（Ostrogoths）两人统治。阿尔勒的政治环境到 536 年再次改变，开始由法兰西人统治。但是凯撒里乌不仅关心为此生安全的祷告，他的《会规》开头还显示出对审判和来生的持续关注，这从他的讲道和教诲中也可以得知。他的布道强调末日审判的恐怖，他坚持认为对许多人来说，末日审判将是走向永火。他认为传道者应当将地狱之火的真实性告诫会众，他本人常长篇大论地训斥罪人，告诉他们将发现自己陷在塔塔鲁斯（Tartarus）里，看不到天上的光。他在许多布道中都使用了这种威慑修辞法，但由于他将罪分为轻罪和重罪，教导前者可以被末日审判之火洗净，在某种程度上，这种修辞的力度被减弱了。<sup>[102]</sup>即便如此，审判的思想从未远离他的头脑，凯撒里乌相信修女们的祷告将保护他的会众，帮助他们的灵魂进入天堂。他还采取革命性的措施，创立了女修道院的附属圣殿，修女们就埋葬在与它毗邻的三重教堂的中心。这是高卢最早将墓地建在城里的例子之一，这样的安排反映了凯撒里乌无视罗马禁止在城墙之内建墓地的法令，渴望将阿尔勒的地貌基督教化。修女的坟墓在圣马列（Marie）教堂的地上排列成行，对阿尔勒的基督徒民众来说就如同一个圣殿，他们可以进入女修道院联合体的这个外层空间。凯撒里乌确定它的地位的最后一个行为是将他自己也埋葬在圣马列的教堂里——这再次突出了它作为城市崇拜中心的重要地位。<sup>[103]</sup>

凯撒里乌为女性代祷修道主义设计的构想被他的继任者窃取，用于自己的目的。536 年后期，也即他完成为妇女写的最后版《会规》之后两年，阿尔勒的统治权从奥斯特罗歌斯传到法兰克人手中。阿尔勒主教奥勒利安（546—551 年）是由法兰克国王切尔德伯特（Childebert）任命的，主教与国王联合起来，可能于 547 年在阿尔勒本土上建立了一个男修道院和一个女修道院。这两个新院得到国王很多赏赐，它们的存在必然降低了凯撒里乌《会规》在城里的重要性和声望。最终，奥勒利安喜欢男性代祷胜过女性代祷，男修道院得到使徒和许多圣徒的遗物，这些圣徒有格纳西乌、希拉里 [很可能是普瓦蒂埃的希拉里（Hilary of Poitiers）]、图尔斯的马丁，甚至凯撒里乌自己的尸体，也从女修道院他原来的坟墓里被移了出来。这个新的教堂（basilica）建立之后，圣吉安女修道院院长凯撒里娅（Caesaria）撰写了她叔叔的《生平》，力图为她的女修道院挽回一定地

位——由于这些事件，它已不可避免地丧失了原来的地位。后来到了6世纪，奥勒利安的男修道院甚至获得了十字架的一部分。而在7世纪，它成了一个协会的中心，这个协会是为奥勒利安、继他之后任阿尔勒主教的后来者、它的创立者切尔德伯特国王、王后乌尔特罗歌莎（Ultrogotha）以及包括朝圣者在内与这个教堂有关的所有人的灵魂祷告而组建起来的。<sup>[104]</sup>虽然我们无法准确判定其存在的时间，但这是西方幸存下来的最早与修道院统一的协会。奥勒利安以凯撒里乌的《修女会规》为基础来为自己的修女和修士制定规则，他没有像凯撒里乌那样严格对待考查和准入，对修士也没有使用凯撒里乌严格的封闭规则，并且公然表明公众可以观看修女吟唱自己那部分礼拜仪式的情形。<sup>[105]</sup>

## 6 世纪高卢的女性修道主义

到了6世纪晚期，高卢的主要中心城市都建有女修道院，这些城市有亚眠（Amiens）、欧坦（Autun）、欧塞尔（Auxerre）、沙特尔（Chartres）、普瓦蒂埃、参斯（Sens）以及图尔斯（有两个）。许多女社团，比如参斯的圣皮埃尔—勒—维夫，图尔斯的圣马丁院子里的英格特鲁德（Ingtrude）社团，都建立在教堂旁边。<sup>[106]</sup>图尔斯主教格列高利的作品提到许多圣洁女子，甚至记载了这样一则传说——两位童女到图尔斯附近一座小山上过隐士生活，但格列高利对这则传说显然感到极为惊奇，这表明他认为女子这样没有任何防护是很危险的。<sup>[107]</sup>法兰克女修道院的居住者并非全都愿意献身于宗教生活，许多人肯定是孩提时代被送进修道院的。另外，掌权的墨洛维王朝支持修道主义，产生了混杂的结果。君王们不仅建立教堂修道院或者为之捐赠，保证为他们的灵魂祷告，而且开始利用宗教场所作为囚禁男性对手之地，作为抛弃有缺陷且不喜欢或者嫁不出去的女儿的地方。格列高利记载说，甘塞兰（Gunthram）王在阿尔勒的圣吉安囚禁他守寡的嫂子，查里伯特（Charibert）王的一个女儿贝丝弗勒德（Berthefled）最终走出待了好几年的女修道院，她在里面除了吃饭睡觉，几乎什么也没做，她对宗教生活毫无兴趣。法兰克王朝政治与修道院生活的结合包含内在的破坏力，这种破坏力在590年普瓦蒂埃圣十字架女修道院的修女叛乱中达到了最高潮。

## 雷德甘德 ——王后和修女

圣十字架女修道院是著名的王后雷德甘德 (Radegund) 创建的, 她曾是法兰克国王克罗塔尔 (Chlothar) 的妻子。<sup>[108]</sup> 她原是图里基那 (Thuringian) 的公主, 531 年温斯特鲁特河 (Unstrut) 上的贝尔斯切顿根 (Berscheidungen) 战役之后与兄弟一起被捕, 由俘虏她的人克罗塔尔抚养, 直到适婚年龄。她在大公教信仰和拉丁文方面都受过教育, 她的拉丁文学得很好, 能撰写图里基那战争诗, 她就是在这次战争中成为囚徒的。长成少女之后, 她嫁给了克罗塔尔, 但一直没有生育, 在 15 年的时间里, 她看着克罗塔尔娶了一个又一个妻子或妃子, 直到有一个生了儿子。而她甚至婚后也过着半宗教的生活。她将自身以及她的 *morgengabe* (花烛夜后新郎送给新娘的礼物) ——包括阿塞斯 (Athies)、萨伊克斯 (Saix) 和佩罗纳 (Peronne) 的别墅——献给宗教和慈善事业, 捐助医院和收容所。当雷德甘德得知克罗塔尔约于 550 年命人杀了她的兄弟之后, 她就离开宫廷并走出决定性的一步, 去说服努瓦永 (Noyon) 主教梅达德 (Medard) 祝圣她为女执事。她离开努瓦永, 隐退到萨伊克斯, 在那里过了好几年严格的苦修生活。尽管她丈夫最初企图要求她回来, 但她成功地聚集起一个社团, 于 561 年在普瓦蒂埃建立了自己的女修道院, 还在城外修女墓地建立另一个针对神职人员的修道院。当克罗塔尔见自己死期将近, 他可能甚至放下自己的地位去协助修道院的建立, 而他那圣洁的王后, 与其说是妻子, 不如说是修女, 可能就在她的女修道院附属小棚屋里度过了她的守寡生涯。[雷德甘德从未亲自管理自己的修道院, 而是任命了一个名叫亚格妮 (Agnes) 的女子作院长, 她视其为属灵女儿。] 虽然雷德甘德是在比恩提乌 (Pientius) 主教的支持下建立女修道院的, 但在 569 年当她的罗马皇帝 (Eastern Emperor) 那儿为她的修道院获得圣十字架的一个遗物之后, 她与主教的继任者马罗维乌 (Maroveus) 的关系变得难以处理<sup>[109]</sup>, 他拒不主持将这个有影响力的遗物安置于女修道院的仪式。图尔斯的格列高利认为, 正是因为马罗维乌的敌对态度, 雷德甘德把凯撒里乌的《童女会规》, 包括它告诫的要抵制主教的干涉<sup>[110]</sup>, 应用于社团。

雷德甘德不仅被图尔斯的格列高利描写过<sup>[111]</sup>, 她还是两篇完整的圣

徒传的主角，一篇是后来成为主教的意大利诗人维南提乌·福图那图（Venantius Fortunatus）所写，他曾是她多年的朋友；另一篇是宝多尼维娅（Baudonivia）所作，她是雷德甘德所建的社团里的一名修女。<sup>[112]</sup>两篇传记强调她生活和圣洁的不同方面，但两者都描绘出了关于早期献身于宗教生活的女圣徒的典型画面。根据福图那图的记叙，她年轻时从事的宗教活动是女执事的事奉，而作者笔下她与克罗塔尔的婚姻生活则强调她的谦卑，当她还是王后身份时，渴望过修女的生活：

晚上，当地与国王就寝时，她会请求国王让她起床，离开房间，按她的本意去行，然后她会在卫生间旁俯伏在地，只披一件绒衣，长时间地祷告，一直到寒意刺骨，只剩灵是温暖的……因此，人们说国王娶的不是王后，而是一位修女（*monacha*）。

当她彻底离开丈夫之后，这种渴望严格的苦修生活的愿望最终实现了，她最初定居在萨伊克斯，在那里照顾穷人、病人，通过严格的节食操练她的肉身。

宝多尼维娅和福图那图都强调雷德甘德的仁慈，始终不停地为穷人和病人工作。福图那图强调她极端的身体操练（除了穿一件毛制衬衣之外）：一次在五旬节时，她用铁圈和链条把自己围起来；另一次，她把一块制成十字架符号的铜片加热，烙在自己身上；还有一次，她强迫自己搬装满热煤块的盆子。社团修女奉行的苦修主义具有这种令人不安的特性，这只能是推测出来的。但他的诗描述了雷德甘德在她的女修道院里完全不同的生活图景，他似曾受邀到那里欢尝晚宴，与它的奠基者分享对文学与学问的热爱。相比之下，宝多尼维娅提供的文献强调雷德甘德的充沛精力，在代祷和祷告中的忠诚，对朝圣者的仁慈。这不仅被用来强调她在法兰克王室政治中持续的地位，也呈现出她作为女性在代祷、调解中的价值，以及在女修道院院务工作上的谦卑——而其中所显出的这种苦修和圣洁与最早时期的修道主义塑造的“男性化”女性特点的理想形成了对照。

由于女修道院里有许多不是那么心甘情愿修道的墨洛维王朝的公主，从而产生了社会张力，终于在雷德甘德死后三年出现了一些力量，把圣十字架修道院弄得四分五裂。圣十字架修道院至少住过三个王室成员，她们分别是康士坦丁娜（Constantina）、巴西娜（Basina）、克罗德切尔狄（Chrodechildis）。巴西娜是切尔佩里克王的女儿，约于580年就被送到了

女修道院，584年，她父亲想把她嫁给一个西哥特王子，但在雷德甘德的支持下，她仍然留在修道院里。克罗德切尔狄是（或者根据格列高利的说法，声称是）查里伯特王的女儿。这两个女子领着约四十名修女于590年冬离开女修道院。图尔斯主教格列高利——他自己的侄女朱斯提娜（Justina）证明是女修道院长列波维拉（Leubovera）忠诚的副手——参与了关于这次叛乱的谈判，并生动地描述了整个过程。克罗德切尔狄和巴西娜争取了一大帮跟随者，根据格列高利的记载，她们干杀人、故意伤害的勾当，还对院长提出了一系列耸人听闻的指控——说她在女修道院里养了一个男人，他的职责就是陪她睡觉；说她有太监，说她在女修道院里举行约会盛宴，将祭坛上的布做成衣服，还下十五子棋戏。她们又抱怨她们的伙食太差，别人使用她们的浴室。列波维拉面对主教法庭，成功地驳斥了所有这些指控，捍卫了自己的名誉，于是，她们就跑到国王面前，声称她曾密谋反对他。但她们再次以失败告终。<sup>[113]</sup>

圣十字架修道院发生的事件突显了6世纪晚期法兰西最著名的女修道院里那些出身高贵的女性的修道主义在道德上令人厌恶的画面。许多修女始终没有真正献身于宗教生活，有些修女可能最初曾是虔诚的修道者。图尔斯的格列高利记载说，一旦封闭状态被打破，有些修女接受结婚的建议，有些则做了母亲，而这似乎是不可避免的。克罗德切尔狄和巴西娜指控她们院长的真正原因在于，她们意识到自己与她之间有地位上的差别，她们抱怨平民出身的列波维拉把她们当作出身卑微的劳动妇女，而不是当作国王的女儿看待。两人都不愿意或者不热心于宗教生活，因为她们不能完全忘掉自己的世俗地位，虽然巴西娜最后同意回到圣十字架修道院，接受院长的权威。对于克罗德切尔狄，毫无疑问，她认为由于自己的出身，她完全能胜任圣十字架修道院院长的位置，但既然不能成为院长，她被允许隐退到某地，在那里她最终可以成为自己的主人。从她在反叛活动中的表现可以看出，如果情形是另外的样子，她很可能就是一个称职的领导。她从在修道院地产上干活的工人中间汇集了力量，尽管她对院长的指控没有人相信，但她表现出相当的机敏，在紧要关头选择隐退到圣希拉里教会，暂时拒绝十字架修道院的遗物保护，接受另一个天上守护神的保护，这表明她并不希望自己陷入反对地方主教的陷阱里。虽然克罗德切尔狄发起的驱逐女修道院院长的运动最终没有成功，但不久在北法兰克和英格兰将出现一种新型的修道主义，在这种修道主义中，宗教的目标与贵族的目

标更加和谐地结合起来，宝多尼维娅描绘的雷德甘德的王族修道中已经预示了这种结合。7世纪，贵族女性（在英格兰则是王室女子）领导了伟大的有产修道院（estate-monasteries），她们在宗教生活和政治生活中都扮演了重要角色。

## 注释

- [1] M. D. Valentin, *Vie de Saint Honorat*, SC 245 (Paris, 1977), introduction.
- [2] Prinz, *Frühes Mönchtum*, p. 60.
- [3] *Vita Honorati*, 22.
- [4] P. Courcelle, 'Nouveaux aspects de la culture lérinienne', *Revue des Études Latines* 46 (1968) pp. 379—409. P. Riché, *Education et culture dans l'occident barbare 6e—8e siècle* (Paris, 1962) pp. 141—145; Kasper, pp. 181—185.
- [5] VH 18, 1; Basil F 30, 31.
- [6] VH 18, 1; Basil F 25 (亦见 F 24—27 关于一般的忏悔)。
- [7] VH 17, 8; Basil F 43.
- [8] VH 37, 3; Basil B 138.
- [9] VH 18, 5; 参 Basil F 1。
- [10] VH 21.
- [11] 见 M. -D. Valentin' s ed. of Hilarius, *Vie de Saint Honorat*, pp. 119, 124. A. de Vogüé, 'Aux Origines de Lérins; la Règle de Saint Basile?', *SM* 31 (1989) pp. 259—266 试图否认那里有过巴西尔的《会规》，并声称《四教父会规》是在莱林斯形成的。卡斯珀 (Kasper) (上面注释 4) 对 Zelzer, *CSEL* 86 里的说法，即鲁菲努版的巴西尔手稿的亚原型应追溯到 6 世纪而不是 5 世纪，提出了批判。但扎勒哲 (Zelzer) 的观点可以在瓦伦汀和卡里亚 (Carrias) 的作品里找到确证；而在西方流通的并非只有鲁菲努的译本。卡斯珀指出，最初巴西尔与莱林斯之间完全是对等的——特别见 pp. 111—113。
- [12] Chadwick, *John Cassian*, p. 64.
- [13] *Vie des Perès de Jura*, ed. F. Martine, SC 142 (Paris, 1968) ch. 20.
- [14] *Vie des Perès de Jura*, ch. 170.
- [15] I. Wood, 'A Prelude to Columbanus; the monastic achievement in the Burgundian territories', *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 4—8.
- [16] 引用的翻译出自 *Early Monastic Rules. The Rules of the Fathers and the Regula Orientalis*, trans. C. V. Franklin, I. Havener, and J. Francis (Collegeville,

1981)。

- [17] *Rule of the Holy Fathers Serapion, Macarius, Paphnutius and another Macarius*, ch. 2, *Early Monastic Rules*, pp. 16—31.
- [18] *Rule of the Four Fathers*, ch 5.
- [19] *Rule of the Four Fathers*, chs. 6—14.
- [20] *Second Rule of the Fathers*, 见 *Early Monastic Rules*, pp. 32—39, 前言。
- [21] *Rule of Macarius*, 见 *Early Monastic Rules*, pp. 40—51。
- [22] *Third Rule of the Fathers*, *Early Monastic Rules*, pp. 52—59.
- [23] *Early Monastic Rule*, pp. 60—85.
- [24] *Oriental Rules*, ch. 1.
- [25] *Rule of the Four Fathers*, ch. 13.
- [26] *Rule of Macarius*, ch. 24.
- [27] *Second Rule of the Fathers*, ch. 6.
- [28] *Rule of the Four Fathers*, ch. 10; *Second Rule of the Fathers*, ch. 5.
- [29] ch. 24.
- [30] *Rule of Macarius*, ch. 11; *Third Rule of the Fathers*, ch. 5.
- [31] *Rule of Macarius*, ch. 2.
- [32] *Third Rule of the Fathers*, ch. 14; ch. 13; ch. 4; ch. 2.
- 227 [33] 赞成这些会规形成于莱林斯, A. de Vogüé, *Les Règles des Saints Pères*; A. de Vogue, *Les Règles Monastiques Anciennes (400—700)*, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental 46 (Turnhout, 1985)。
- [34] Pricoco, pp. 88—97.
- [35] 博比奥的约那斯写的《生平》, *MGH SS Rer Mer*, vol. III, pp. 502—517。
- [36] De Vogüé, *Regles des Saints Pères*, p. 32 表明约翰很可能在莱林斯发现了《马卡里乌会规》。在 7 世纪后半叶的两个规章中也提到这个会规, 见 Prinz, *Frühes Mönchtum*, p. 73。
- [37] A. Wilmart, ‘Les Monita de l’ abbé Porcaire’, *RB* 26 (1909) pp. 475—480.
- [38] A. de Vogüé, ed., *Césaire d’ Arles Oeuvres Monastiques*, vol. 1, *Oeuvres pour les Moniales*, SC vol. 345 (Paris, 1988) pp. 45—47, 180—191. 可以看到,《教父会规》与凯撒里乌《会规》之间在 p. 181 n. 2, p. 191 n. 12, p. 190 n. 13, 2 等处措辞上的相似性很小, 而在其他地方, 因为讨论相似的问题, 倒可能出现相似性。
- [39] J. Neufville, ‘Règle des Pères et Second Règle des Pères. Texte critique’, *RB* 75 (1965) pp. 307—312 提出源于意大利的理论。
- [40] J. Percival, ‘Villas and Monasteries in Later Roman Gaul’, *JEH* 48 (1997) pp.

1—21. 从考古证据来看, 别墅或家庭修道院究竟是怎样渐渐成为社团中心的, 不是很清楚, 尤其是后来在建筑物的公共部分出现了镶嵌工艺, 这种奢侈做法与修道事业是不协调的。

- [41] N. Gussone, 'Adventus-Zeremoniell und Translatio von Reliquien: Victricius von Rouen *De Laude Sanctorum*', *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) pp. 125—133.
- [42] J. T. Lihhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Köln-Bonn, 1977).
- [43] *Lives of the Fathers of Jura*, ch. 155.
- [44] F. Benoît, 'Le martyrium de l' abbaye Saint-Victor', Actes du Congrès sur l' Historie de l' Abbaye Saint Victoire de Marseille, *Provence Historique* XVI (1966) pp. 259—296.
- [45] Vieillard-Troiekoureff, pp. 252—253; Prinz, pp. 42, 105—107, 137, 159, 167ff., 228 193ff., 260ff., 274ff.
- [46] F. Masai, 'La "Vita Patrum iurensium" et les débuts du monachisme a Saint-Maurice d' Agaune', in *Festschrift Bernard Bischoff, zu seinem 65 Geburtstag* (Stuttgart, 1971) pp. 43—69.
- [47] S. Burnell, *Merovingian to Early Carolingian Churches and their Founder-Graves in Southern Germany and Switzerland: the Impact of Christianity on the Alamans and the Bavarians*. D. Phil. Thesis (Oxford, 1988) pp. 265—267.
- [48] G. Ferrari, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Studi di antichità cristiana 23 (Città del Vaticano, 1957) ch. 10, Basilical Monasteries.
- [49] Ferrari, p. 365 指出“在某种意义上, 所有罗马修道院都是基督教会堂, 因为他们的主要职责就是在自己的礼拜堂或教堂或附近的某个会堂背诵祈祷仪式的经文。”
- [50] *Lives of the Fathers of Jura*, chs 12—13, 18.
- [51] Palladius, *Lausiac History*, ch. 7.
- [52] [53] J. Dyer, 'Monastic Psalmody of the Middle Ages', *RB* 99 (1989) pp. 241—274.
- [54] 见巴西尔 F 37 和 Taft, *The Liturgy of the Hours*, pp. 191—209.
- [55] L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origins and Evolution* (4th English edn, London, 1912) pp. 492—494.
- [56] Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*, pp. 167—171.
- [57] *Corpus Consuetudinum Monasticarum* I (Siegburg, 1963) pp. 77—91.

- [58] F. Villegas, La 'Regula cuiusdam Patris ad Monachos' *Revue de l' Histoire de la Spiritualité* 49 (1973); *Sancti Columbani Opera*, ed., G. S. M. Walker (Dublin, 1957) pp. 128—133.
- [59] 阿尔勒的凯撒里乌的 *Rule for Nuns*, ch. 66, in *Césaire d' Arles, Oeuvres Monastiques*, vol. I, ed., A. de Vogüé, SC 345 (Paris, 1988) pp. 252—253.
- [60] O. Heiming, 'Zum Monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus', *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961—1962), pp. 89—156.
- [61] T. P. McLaughlin, *Les Très Ancien Droit Monastique de l' Occident*, Archives de la France Monastique, vol. XXXVIII (Ligugé-Paris, 1935) pp. 129—152. 关于意大利接受卡尔西顿教令, 见 Jenal, *Italia Ascetica Atque Monastica*, vol. II, pp. 714ff. 及本卷 Ch. 6.
- [62] 同上。
- [63] Gregory of Tours, *Glory of the Martyrs*, trans. and intro. by R. van Dam (Liverpool, 1988) ch. 61 将原初的“教士”和“修士”一律译成“修士”。
- [64] TADMO, p. 113.
- [65] J. Laporte, 'Les origines du monachisme dans la province de Rouen', *RM* 31 (1941) pp. 1—13.
- [66] Eugippius, *Vita sancti Severini* IV, 6, ed. P. Knoell (Vienna, 1886).
- 229 [67] J. Orlandis, *Estudios sobre las instituciones monasticas medievales* (Pamplona, 1971) ch. 6, esp. pp. 106ff. and C. J. Bishko, *Spanish and Portuguese Monastic History 600—1300* (London, 1984) pp. 18—20.
- [68] Leo I, Ep. 118, 2; 119, 6; 120, 6.
- [69] TADMO, p. 121
- [70] 《侏罗教父的生平》第 26 章和 60 章陈述了罗马努斯死于波美 (Baume) ——很可能暗示他自视为女修道社团的领袖, 而不是倡导放宽主动封闭的领袖。关于“严格的被动”封闭和“严格的主动”封闭的界定, 见 J. T. Schulenburg, 'Strict active enclosure and its effects on female monastic experience (ca. 500—1100)', in *Distant Echoes*, Vol. I of *Medieval Religious Women*, ed. J. A. Nichols and L. T. Shank (Kalamazoo, 1984) pp. 51—86.
- [71] 关于凯撒里乌大概的主教区, 见 W. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge, 1994) 以及所列出的参考书目。
- [72] 关于重建的女修道院及其会堂的准确位置处在争议之中。见 A. de Vogüé and J. Courreau, *Césaire d' Arles, Oeuvres monastiques* vol. I. *Oeuvres pour les moniales*, Sources chrétiennes 345 (Paris, 1988) pp. 98—112, 500.

- [73] Klingshirn, *Caesarius* pp. 117—124, 250—256.
- [74] 法译足本 A. de Vogüé and J. Courreau, *Césaire d' Arles, Oeuvres monastiques* vol. I. *Oeuvres pour les moniales* pp. 35—273. 全会规的英译本见 M. C. McCarthy, *The Rule for Virgins of Saint Caesarius of Arles: A Translation with a Critical Introduction* (Washington, 1960)。
- [75] *Rule*, ch. 2.
- [76] 第一部分为 1—16 章；第二部分为 17—35 章；第三部分为 37—47 章；“摘要重述” 48—66 章；礼仪、禁食和结论 67—73 章。关于会规的结构和时间，见 de Vogüé and Courreau, pp. 45—68，关于奥古斯丁的影响，见 L. de Seilhac, *L' utilisation par S. Césaire d' Arles de la Règle de S. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastiques*, *Studia Anselmiana* 62 (Rome, 1974)。
- [77] *Rule for Virgins*, ch. 1.
- [78] *Rule for Monks*, ch. 11 in A. de Vogüé and J. Courreau, *Césaire d' Arles, Oeuvres monastiques* vol. II, *Oeuvres pour les moiales* SC 398 (Paris, 1994)。
- [79] *Rule for Virgins* ch. 36.
- [80] *Rule for Virgins* ch. 25。也见 ch. 54。
- [81] *Ibid.*, ch. 38.
- [82] *Ibid.*, chs 46, 27, 28.
- [83] 见 D. Hochstetler, 'The meaning of monastic cloister for women according to Caesarius of Arles', *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages*, ed. T. F. X. Noble and J. J. Contreni (Kalamazoo, 1987) pp. 27—40。霍赫施泰特勒 (Hochstetler) 认为女修道院院长有时可能在院外用餐，但这似乎是不可能的。见 *Rule*, ch. 41。
- [84] *Letter Vereor*, ch 5, *Oeuvres pour les moniales*, p. 314. 230
- [85] *Rule for Virgins*, chs 7, 19—20.
- [86] Augustine, *Rule for Nuns*, ch. 20.
- [87] *Ibid.*, ch. 18.
- [88] 关于官职，见 ch. 30。
- [89] *Rule for Virgins*, ch. 7.
- [90] Basil F 15=Rufinus, ch. 7.
- [91] M. de Jong, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West* (Leiden, 1986) pp. 19—22; J. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (Harmondsworth, 1988) p. 257 论到萨尔维安在 5 世纪的指控。
- [92] *Ibid.*, chs 7, 44—5。也见 *Recapitulation*。

- [93] *Rule for Virgins*, ch. 30.
- [94] *Ibid.*, ch. 26.
- [95] *Vereor*, ch. 8.
- [96] *Rule for Virgins*, ch. 6.
- [97] 关于立法, 见 S. F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500—900* (Philadelphia, 1981), pp. 157—158.
- [98] *Ibid.*, ch. 56.
- [99] *Ibid.*, ch. 69.
- [100] 见 Taft, *The Liturgy of the Hours*, pp. 191—209; M. Dunn, ‘Mastering Benedict’, pp. 576—580 and ‘The Master and St. Benedict: A Rejoinder’, *EHR* 107 (1992) p. 110.
- [101] 见 *Rule*, chs 67—73, 关于女修道院生活的礼仪和其他许多方面, 见 G. Muschiol, *Famula Dei. Zur Liturgie in Merowingischen Frauenklöstern*, Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 41 (Münster, 1994).
- [102] P. Jay, ‘Le purgatoire dans la prédication de saint Césaire d’ Arles’, *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), 5—14.
- [103] P. -A. Février, ‘Arles’, in *Topographie chretienne des cités de la Gaule*.
- [104] Klingshirn, *Caesarius*, pp. 260—266.
- [105] 关于奥勒利安的《会规》, 见 *PL* 68, cols. 385—404.
- [106] 见 Wemple, p. 156.
- [107] Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, trans. and ed. R. van Dam (Liverpool, 1988) p. 18.
- [108] 关于雷德甘德的参考书目非常多, 而且在不断增加, 这里不可能一一引用。关于后事, 主要见 *Women in Frankish Society*, 38—39, 132, 140—142, 155, 158, 165, 176, 181, 183—185, 220—221.
- [109] I. Moreira, ‘*Provisatrix optima*: St. Radegund of Poitiers’ relic petitions to the East’, *JMH* 19 (1993) pp. 285—305.
- [110] *History of the Franks* 9, 40. 但 de Vogüé and Courreau vol I, pp. 443—460 驳斥了这个证据, 他们认为《会规》是圣吉恩第二任女院长的侄子小凯撒里乌送给雷德甘德和里奇尔底斯——也就是亚格妮的。
- [111] *Glory of the Confessors*, ch. 104.
- [112] J. George, *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul*
- [113] 关于普瓦蒂埃的修女暴乱, 见 *Gregory of Tours, History of the Franks*, trans. and ed. L. Thorpe (Penguin Classics, 1974) Books IX 38—43; X 14—17, 20.

## 圣本尼迪克 的《会规》及其意大利背景

### 6 世纪早期意大利的修道主义

到了6世纪，整个意大利半岛上修院林立。在罗马，教堂修道院提供了大教堂举行的崇拜仪式，而在苦修天平的另一端，一些贵族妇女仍然遵从于4世纪建立的最初范式，在自己家里过隐退生活。然而，大多数修道院是由单纯地献身于循环祷告（round of prayer）和沉思的男人或女人组成的社团，城里城外都有。<sup>[1]</sup>这些机构多数似乎是传统的宗教所，我们对它们知之甚少，而它们的存在缘于建立者的敬虔。修士一般不从事教区的工作。<sup>[2]</sup>卡尔西顿公会议（451年）制定的教规，包括修道院要归当地主教终极控制的规定，是520年以降由宗主教们零星推行的，只是到了格列高利一世的时候（590—604年）才由他系统应用。<sup>[3]</sup>

6世纪前十年或者可能更长的时间里，意大利的修道主义似乎仍然基本上受奥古斯丁、巴西尔、卡西安的作品指导，而对巴西尔和卡西安的作品很可能是有选择地并且折中地使用。并非所有宗教社团的成员都认为像卡西安或巴西尔所希望的那样工作或者把财产捐给慈善事业，是可取的，相反，他们更愿意过安静沉思的内省生活。不过，在西西里有一位贵族（*virinluster*）萨图尼努（Saturninus），他为穷人建立了一个旅客招待所（*xenodochium*）或救济院，这些穷人与卡塔尼亚（Catania）的圣约翰修

112 道院有关，而贵族萨图尼努的其他方面则不为人知。<sup>[4]</sup>对早期的修道作品和规则采取折中进路的一个例子就是北非鲁斯普（Ruspe）主教福尔根提乌（Fulgentius, 467—533年），他出身于一个元老院家庭，曾参加并建立多个修道社团，读了奥古斯丁关于《诗篇》36篇的注释之后转向修道生活。福尔根提乌在神学上信奉奥古斯丁主义，可能把奥古斯丁的修道会规作为有组织的神职生活的基础，但似乎也受到巴西尔和卡西安的苦修作品的深刻影响。他被北非汪达尔人（Vandal）阿里乌主义领袖特拉萨姆德（Thrasamund）两次驱逐到萨丁尼亚（Sardinia），在那里建立了两个社团，一个为修士和神职人员而建，另一个仅是为修士而建<sup>[5]</sup>，他认为书写是苦修和教牧实践的重要手段，并通过这种信念影响了许多同时代的意大利人。

## 优基庇乌 和他的《会规》问题

卡西安认为沉思与圣经学习是一致的，这种认定对倾向于智力培养且拥有广泛经济或土地资源处理权的贵族依然有特别的吸引力。福尔根提乌的通信者之一是优基庇乌（Eugippius），他是以卢库拉纳姆城堡 [Castellum Lucullanum, 现在的那不勒斯比佐法科（Pizzofalcone, Naples）] 的圣塞维里努圣殿（shrine of St Severinus）为中心的社团的领袖，这个社团在6世纪早期对贵族宗教文化起了重要作用。优基庇乌与社会最高层有联系，他不仅与福尔根提乌通信，而且与普罗芭（Proba）通信，普罗芭是元老院议员西马查（Symmachus）的女儿、哲学家和政治家波埃修（Boethius）的嫂子，于6世纪早期已经成为祝圣的童女，而且也与福尔根提乌通信。这个圈子的其他成员包括博学的修士狄奥尼修斯·埃克西古斯（Dionysius Exiguus），他改制了复活节日子的计算法，将《帕科米乌生平》译成拉丁语；执事帕查修（Pascasius），他是东罗马帝国的党羽劳任提乌派（Laurentian faction）的著名成员。卢库拉纳姆是个附带文书房的修道院，各种书稿从这个文书房送到优基庇乌圈子的成员包括福尔根提乌的手中，当他的萨丁尼亚机构缺书时，就在那里得到补充。优基庇乌著有《圣塞维里努生平》，对奥古斯丁的作品狂热崇拜；而普罗芭是一位在自己家里过苦修生活的罗马贵妇，拥有藏书颇丰的图书室，优基庇乌曾使用她的图书室，并把自己编撰的巨著奥古斯丁作品摘选题献给她。<sup>[6]</sup>

## 归于优基庇乌名下的《会规》

福尔根提乌和优基庇乌的工作受到巴西尔、卡西安和奥古斯丁作品的启发。不过，在7世纪，塞维勒的伊西多勒（Isidore of Seville）在他的《论名人》（*De viris illustribus*）里声称，优基庇乌也曾为卢库拉纳姆社团编写自己的会规。<sup>[7]</sup>自20世纪70年代以来，这篇《优基庇乌会规》（*Regula Eugipii*）一直被认为是从著名的修道文献中摘编而成的，开篇是奥古斯丁的《修道院规章》和《第三规章》，然后是一系列摘录，摘自巴西尔、帕科米乌、卡西安、哲罗姆第一百二十五封书信，《四教父会规》，以及被认为是《诺瓦图格言》（*Sentences of Novatus*）的文献，还有以《导师会规》（*Regula Magistri* 或者 *Rule of the Master*）为题的规则。<sup>[8]</sup>

113

主要是因为其中以全文收录而非摘编的形式编排了与奥古斯丁相关的这两篇会规，所以在一些人看来，这篇《会规》总体顺序与优基庇乌编写的会规相同，后者编辑了很长的奥古斯丁作品选集系列。<sup>[9]</sup>但没有任何明确的迹象表明它源于卢库拉纳姆。虽然有资料表明它是 *scribtores* [sic]（文书或抄写员）手稿的抄写本，但许多段落的内容指向一个修士既从事手工艺又管理工具的社团，它摘录了巴西尔关于工作、保管器皿和工具的规定，提到朝圣者可能进入修道院中做手工的区域。学者们只能根据这个法规汇编里摘录的会规之一，即所谓的《导师会规》，认定它是优基庇乌的作品。经重新确定，《导师会规》的形成时间是6世纪上半叶，而学者们原先认为这则会规是以努西尔的本尼迪克《会规》为基础的更迟一些的作品。然而，有许多迹象显示出《导师会规》受到了爱尔兰的影响，我认为它不是本尼迪克《会规》的前身，而应该与7世纪意大利哥伦巴努修道主义（Columbanian monasticism）的出现有关；而由它衍生的会规，即所谓的《优基庇乌会规》，很可能源于博比奥（Bobbio）的某个附属小修道院（*cellae*），它们也是农业和教牧的中心（见183~185页）。

### 卡西奥多鲁：

#### 修道院作为文学修养的看护者

元老院议员卡西奥多鲁（Cassiodorus, 480/490—580年）原在政府里担任某个最高职务，因没有子女继承土地，就于约550年之后创立了自己的学术退修会（learned retreat），建在南意大利维瓦里尔姆（Vivarium）他家族地产上，是一个修道社团，带一个附属修道院。<sup>[10]</sup>6世纪30

年代早期，他作为普拉特奥里亚总督（Praetorian Prefect）与教皇阿迦佩图（Agapetus）联合，计划在罗马建一个基督教大学，这样就可以把他所感受到的周围人群对世俗学识的热情纳入到对圣经的虔诚学习之中。这个野心勃勃的计划由于查士丁尼（Justinian）发动征服战争以及阿迦佩图的逝世而破产。在6世纪30与50年代之间，意大利在哥特战争的混乱中风雨飘摇，随着元老院议员阶层被取代，文学学习总体上直线下降，神学研究沦为修订工作。维瓦里尔姆有一个图书馆和文书房，主要以卡西奥多鲁在征服战争中幸存下来的原有图书为基础，也包括他远至非洲购买的那些书籍。卡西奥多鲁规定他的修士首先要读世俗文献，然后再读宗教文献，他的修道声明不是一套会规，而是两卷本的《神的制度和人的解读》（*Institutions of Divine and Human Readings*）。这种想要保存宗教知识并在使用这种知识中保存世俗学问的计划显然受了奥古斯丁《论基督教教义》（*De Doctrina Christiana*）的影响<sup>[11]</sup>，但也表明他意识到知识正在消失，也意识到知识的消失对宗教意味着什么。卡西奥多鲁以简单的语言写下《神的制度和人的解读》，为他的修士们介绍神学和文学七科。第二卷可能先写好，主要介绍文学七科。第一卷介绍圣经学习，普世教会的四次公认的宗教会议，一系列神学家比如优基庇乌和狄奥尼修斯·埃克西古斯的作品，然后介绍宇宙学、语法、标点、医学，最后甚至讲到拼写。卡西奥多鲁除了告诫他的修士和院长，还有一节专门谈论祷告，另外又插入一章，教导那些智力太低，无法阅读哲学著作的人，应当去做园艺、耕田、种果园——但富有特色的是，他忍不住附上关于园艺、养蜂和农业的附录。

鉴于卡西安关于恩典和自由意志的观点，卡西奥多鲁建议他的修士读卡西安作品时要谨慎，但实际上他一直采取应急措施，确保卡西安的隐修计划得以存续。

## 努西尔的本尼迪克： 作为修道主义计划的《会规》

有人提出，《四教父会规》形成于意大利<sup>[12]</sup>，虽然这一点并不是很确定，但这篇会规表现的传统以及与它相关的团体是努西尔的本尼迪克所熟悉的，他是南意大利卡西诺山（Monte Cassino）修道院的创立者，约于那个世纪中叶编写了自己的修道会规。虽然本尼迪克的《会规》证实他深谙大范围的修道和宗教文学作品，包括巴西尔、托名巴西尔、卡西安、奥古斯丁、哲罗姆、帕科米乌的一些文献、《教父生平》（*Vitae Patrum*）、《塞克斯图格言》（*Sentences of Sextus*）、《十二使徒遗训》（*Didache*）、西

普里安 (Cyprian) 的作品 [以及一些较为流行的作品, 比如《朱利安的受苦》(*Passio Juliani*)]、《教父会规》中的一些文本<sup>[13]</sup>, 但在某些方面, 他的会规继承了这种传统。它就像其他作品那样, 努力为共同生活勾勒出基础结构。它没有收录博学、精深的莱林斯修道主义, 或者卡西奥多鲁的修道主义——《会规》里完全没有提到文书房, 不过提到了图书馆, 修士们要能够阅读那里的书籍。<sup>[14]</sup>相反, 它常常力图简化修道教义, 并提取其中的精华部分。

然而, 本尼迪克《会规》与早期西方修道会规——与卡西安的作品不同——严重分歧的地方在于它有计划性和规划性, 它使用卡西安关于不同类型的修士的讨论作为平台, 展现作者对当下修道主义状态的观点。<sup>[15]</sup>与本尼迪克同时代人阿尔勒的凯撒里乌的《童女会规》相比, 无论是这种计划性, 还是深思熟虑的进路, 都非常清楚地突显出来, 《童女会规》是特别为童女编写的作品, 凯撒里乌编了很多年才完成, 里面还包括一个“摘要重述”, 把他认为必须重新陈述的主要观点再次概述了一遍。

本尼迪克《会规》首先号召每个修士都要聆听 (*obaudire*)、顺从 (*obedire*):

孩子啊, 请聆听你主人的诫命, 请竖起你心里的耳朵。甘心情愿地接受并卓有成效地贯彻你仁爱之父的告诫, 你因不顺服之罪离开了他, 愿你通过顺服之工回到他怀里。<sup>[16]</sup>

然后基于卡西安在《谈话集》第十八篇里的讨论清楚地陈述了许多修道生活方式的相对功德。卡西安写到住院修士 (*cenobites*)、隐士、撒拉贝特以及第四类未命名的修士——没有预先在社团里经过适当的形式而成为隐士的人。在本尼迪克看来, 住院修士是最强的修士, 因为他们通过顺从院长的戒律和一条规则学会了顺服, 这条规则是, 没有经过社团里的专门训练, 谁也不应贸然过修道生活。这里, 本尼迪克与卡西安是一致的。不过, 他在修道会规的开头就这样坚定地阐述住院修道生活的必要性, 这似乎是因为他关注共同生活的崩溃胜过一切。他在前言里已经强调顺服的必要性。在第一章里他把卡西安关于撒拉贝特的两项指控, 即他们倾向于蓄财以及不愿意接受权威, 削减为一项, 只保留了后者。这些修士

没有经过任何会规或者课程的试验……就如铅块一样柔软、易变……他们两个两个或三个三个甚至单个生活, 没有自己的牧者, 他们只在自己的羊圈里, 而不是在主的羊圈里。<sup>[17]</sup>

至于卡西安第四种未命名的坏修士类型，本尼迪克代之以“云游修士”（gyrovagues），这类人出于习惯总是不顺服，而且在修道的意义上看也不稳定，他们从这个修道院漫游到那个修道院，从这个省漫游到那个省，实际上游离于任何权威和戒律之外。他冷冷地说：“对所有这些人的可怜行为，与其评头论足，不如置之不理。”显然，他希望刻画出他那个时代在修道上的主要毛病，那就是不稳定和缺乏戒律。

如何获得稳定性和戒律呢？本尼迪克在前言里已经对善工和信心的重要性强调了好多次<sup>[18]</sup>，但是他对新人会者的最初期望不是很高，所以第四章“善工之途径”所列的其实是美德表，通常可以用于所有基督徒。首先列出的是巴西尔最喜欢的修道命令，爱上帝和邻人，然后是禁止偷盗、杀人、奸淫的戒律。本尼迪克很精心地使用极其家常的术语把修道生活描述为一种必须日夜从事的“灵性工艺”，把修道院描绘为从事这种工艺的“工场”。他提醒修士，上帝看着他的一举一动。他

要敬畏审判的日子。

要惧怕地狱。

要全心渴望永恒之爱。

要日日谨记死亡会随时降临。

要时时警觉人生活中的行为。

要确知上帝处处看顾着人。<sup>[19]</sup>

本尼迪克还提到通过告解（忏悔）控制念头：

当恶念进入人的心里，要立即将它们掷到基督的磐石上，并向自己的灵性之父告解。<sup>[20]</sup>

向灵性之父告解思想里的“隐秘罪恶”，这种观念再次出现在《会规》里，本尼迪克的修道院遵循卡西安传统，任何不洁的念头都必须一一接受检查。但同时本尼迪克在《会规》前言里指出，他不希望制定苛刻或繁重的规则<sup>[21]</sup>，在最后一章他写道，这是

为初学者制定的小规则<sup>[22]</sup>，

声称他只定位于适当的灵修目标：

我们可以表明我们已经达到一定程度的美德和初步的修道生

活。<sup>[23]</sup>

完全的顶点不是在他自己的作品中，而是在圣经，在教父的作品中，以及

教父们的《谈话集》、《原则》、他们的《生平》，还有我们的圣洁之父巴西尔的《会规》里，它们不就是生活节制、顺从的修士获得美德的工具吗？<sup>[24]</sup>

## 主要美德

《会规》使用的术语 *conversatio*，不是在它旧有的意义，即非常接近于 *conversio*（转化、皈依）的意思上来使用，而是要表明修士的灵性进展、整体生活和行为。<sup>[25]</sup>本尼迪克的修道生活观不仅以避免罪为基础，而且以培养适用于共同生活的美德为基础，这些美德就是顺服、沉默和谦卑。他教导修士要通过不断践行这三种美德来塑造自己在社团中的生活。

“顺服”这种传统的修道美德在本尼迪克笔下就是“毫不迟疑地”顺服，修士必须随时预备毫不犹豫地服从他们的上级，不能没有约束或者“嘟哝抱怨”，而后者在修道作者看来，是与修道生活的精神格格不入的。<sup>[26]</sup>《会规》随后的一章揭示这种顺服该怎样成全，它规定即使是下令做不可能的事，修士也必须服从。这里本尼迪克似乎接近于卡西安，卡西安的《原则》规定即使是不可能的事修士也应去努力，他还讲述了吕克波利斯的约翰英雄般的顺服故事。整整一年，约翰根据他阿爸的命令，每天步行几英里去给种在地里的一根干树枝浇水——只是为了让他的灵性导师最后看到它不开花，把它从泥土里拔掉。然后本尼迪克遵循巴西尔本人的作品以及托名巴西尔的《对灵性儿子的告诫》（*Admonition to a Spiritual Son*），允许修士向上级解释任务的不可能性，允许后者判断是否继续执行命令。相比于早期严格的修道生活，这显然有所缓和，但是这样做了之后，他还是再次要求修士服从上级的意志，规定如果后者重复同样的命令，修士必须努力执行，相信上帝能帮助他完成任务。<sup>[27]</sup>除了顺服，本尼迪克还强调沉默（第六章）和谦卑（第七章）。修士的角色就是要保持沉默，向他的上级学习：

因为说话、教导的是导师，而学生只能保持沉默，侧耳聆听。<sup>[28]</sup>

## 《会规》、院长和副院长

除了要求修士完全顺服之外，本尼迪克也看到必须在修道院内部施行强有力的管理。社团里至高无上的权威是《会规》本身：

118

因而在所有事上所有人都要听从《会规》，就如听从老师一样，任何人不可轻率地偏离它……院长本人……做一切事都当敬畏上帝，遵守《会规》……<sup>[29]</sup>

在这些限制之内，权力几乎全部集中在院长手中。早期西方修道会规还没有觉得有必要如此清晰地描述并强调院长的权威性，甚至《东方会规》(*Regula Orientalis*)也只是非常简洁地提到他的权威，远没有那么复杂精致。然而，本尼迪克用了两章来谈这个职位，一章是在《会规》开头，另一章在临近结尾处，他似乎意识到必须进一步澄清院长的权力和职责，把他的角色描述为父亲和老师，认为他要在审判的日子为他所关照的所有灵魂向上帝负责。<sup>[30]</sup>本尼迪克同时代的阿尔勒的凯撒里乌的《童女会规》遵循奥古斯丁的路线，在下面两者之间摇摆不定，即既主张女修道院院长的权威性，又恳请修女们要与院长及其助手合作；同时也像奥古斯丁那样认为修女中潜藏着社会性差异。凯撒里乌作为主教写会规，肯定相信如果有什么事真正威胁到女修道院长或者女修道院的良好运行，他就会干涉，当然，这种干涉是在会规所定的权限之内进行，会规与他的意志都是为了阻止未来的主教破坏他所创建的工作。另一方面，本尼迪克在《会规》里插入了对院长的权威和权力全面而充分的阐述，说明了这种权威来自于他本人与基督之间的清楚关联，而非口头上设想的个人领袖气质或者好意地请求合作：

因为相信他就是基督在修道院的代表，按照使徒的话他被称为“阿爸”，使徒曾说：“你们所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸，父！’”<sup>①[31]</sup>

加强院长的权威超过了他对灵修规定的表述。本尼迪克的《会规》创立了一个等级森严、控制严密的社团，在这个社团里，对院长权威的任何

① 参《罗马书》8：15。

可能的威胁都被尽其所能地剔除。本尼迪克赋予院长的权力如此之大，以至于他不得不提醒院长要负责任地履行这些权力：

因而，无论谁接受院长之名，都应当以双重的教义管理他的门徒，通过言行展现完全的良善和圣洁，而行为的力量胜过言语。

他在修道院里不可对人有任何偏袒……<sup>[32]</sup>

他在《会规》第六十四章先阐述如何选举院长，然后再次讲到这样的警告。除了这些提醒之外，本尼迪克允许院长在《会规》规定的范围之内拥有极大的行动自由，这在他关于就重要问题与社团磋商的规则中极其引人注目。无论如何，提出磋商观点可能表明本尼迪克比凯撒里乌或《东方会规》的作者更富有自由和平等精神<sup>[33]</sup>，但是本尼迪克只是为了使该程序完全受制于院长才提到了它。他可能在常规问题上咨询年长的弟兄，但只就主要问题召集会众，与整个社团磋商，本尼迪克说得非常清楚，他并非必须接受所提出的意见。他这样描述一般磋商程序，是为了避免让人认为社团里地位低的成员可能拥有比院长更高的智慧或见解。如果这种情形出现，根据本尼迪克的观点，那是上帝的恩赐，不能作为反对院长权威的一个例子：

我们已经说过，为何要将所有人召集起来磋商，那是因为上帝常常向年轻人显明什么是更好的。诸弟兄应顺从而谦卑地提出自己的建议，不可放胆固执地捍卫自己的观点，而要让院长作出判断和决定，这样，一旦他决定了什么是更好的路线，所有人都能遵守。<sup>[34]</sup>

本尼迪克同样努力抵制院长的助手即副院长对院长的威胁。《东方会规》的作者似乎也同样开始关注担当这个重要职位者的行为，因为他在《会规》里插入了一个从帕科米乌那里摘来的长段落，描述一个好的副院长应拥有怎样的品质，应避免哪些过失。<sup>[35]</sup>本尼迪克特别担心的是，副院长的存在可能对院长本人的至上性带来潜在威胁，他只在《会规》第六十五章讨论副院长职位，对这样的职位提出了严正的保留意见：

任命副院长使修道院里产生严重的丑闻，这样的事屡屡发生。因为有些人出于傲慢的恶灵，自高自大，以为自己与院长可以相提并论，不正当地将专制权归于自己，在社团里滋生麻烦和纠纷。<sup>[36]</sup>

他非常勉强地同意院长可以任命一个副院长，即便如此，也制定规则

规范他的行为，一旦发现副院长不能令人满意，就可以撤职和驱逐。院长的权力远在副院长之上，在某种程度上这种情形进一步加深，从以下事实可以看出这一点：在大型社团里，院长可以越过副院长，通过两位副手，即院监（deans）控制社团的日常事务，而他们每人要对十名修士的行为负责。当然，如果他们越权，也可以罢黜他们。<sup>[37]</sup> 牧师（priests）可能被认为代表另一类权威，即非修道的神职人员和主教权威，但他们如果想要作为社团的一部分留下来，也只能被勉强接纳，并且必须同意完全服从《会规》的所有规定。<sup>[38]</sup>

比起他的前人以及他的许多后继者，本尼迪克的《会规》赋予院长更多的支持。如此依赖于成文规章，表明其对作为一种纽带将社团凝聚在院长权威之下的个人领袖气质之存在或效力缺乏信任。虽然帕科米乌极具领袖气质，甚至当一位年轻修士自愿教他更好的编织方法时，他都能够毫不犹豫地坐在年轻人身边坐下，丝毫不认为有失面子，但本尼迪克着重强调这样的教导，即年轻弟兄能提出好的建议，这是上帝的偶然恩赐，绝不能因此损害院长的权威。如此集中于院长的人格和权力，自然使本尼迪克同时代的人担心副院长的缺席——事实上，他的大部分后继者都有这种担心（《导师会规》除外，它完全不任命副院长）。本尼迪克如此强调这类问题，有力地表明他的写作源于个人经验，因为他强烈地意识到早期会规中缺乏对社团领导人的有力支持。

## 社团的纽带

《会规》常常强调的是对个人美德和行为方式（*conversatio*）的培养，而不是将社团团结起来的纽带。本尼迪克也没有像奥古斯丁和巴西尔那样用耶路撒冷社团的类型作为他的修士在社团生活的基础，唯有在第三十三和三十四章谈到修士是否可以有自己的财产时才提到这类社团。（巴西尔要让爱上帝的指令在他的文本里只出现在第四章列的“善工”的开头。）纵观篇幅宏大的《会规》，本尼迪克的社团关系观基本上是垂直的。修士必须彼此服从，不仅在执行院长或他班子的命令时如此，而且在其他所有下级服从上级的事上都要“以全部爱尽心”<sup>[39]</sup>服从。但在接下来一章，也即《会规》里的倒数第二章，可以看到他也认识到将任何社团凝聚起来的互爱互助的兄弟情谊很重要：

他们要以纯洁的爱像兄弟般地彼此相爱。<sup>[40]</sup>

## 社团的成员

121

修道院里除了院长和副院长之外，最重要的职位就是“总管”，或者衣食住管理员，他照看病人、孩子，接纳客人、穷人，负责为修士供应食物，在大型社团里，他可能还有助手。<sup>[41]</sup>本尼迪克还允许院长任命修士看管修道院的工具、衣服和其他财产。<sup>[42]</sup>在《会规》最后几章里，其中一章就是谈论门房或守门人，他控制着修道院与外界之间的关系，大门房必须是年长而可靠的修士。<sup>[43]</sup>

本尼迪克还处理一般的资历问题。这里他首先显然是遵循既有的惯例。4世纪时，哲罗姆已经描述过帕科米乌修道院的传统，修士们走、坐、吟唱《诗篇》、就餐、领圣餐的顺序要按入院时间排列先后次序。这也是本尼迪克关于资历的标准。不过同样，院长的权力可以规避这整个结构，把可敬的人提到前面，把不合适的人降到后面，把那些已经祝圣为修士的人放在他认为合适的任何位置。<sup>[44]</sup>本尼迪克还考虑被祝圣为牧师的修士可能对院长和其他职员的权威产生威胁。本尼迪克写《会规》的时候，大批修士担当神职成为惯例的时期还未到来，所以他只是提到，如果院长想任命牧师或执事，应当任命合适的修士，但他关心的是，接受神职的人可能因此而自视高于他人：

接受神职的人要当心不可自高或傲慢，他只能做院长吩咐他做的，不可做其他的，要知道他越这样就越要遵守《会规》的纪律……他要时刻坚守刚进入修道院时接受的位置，除非鉴于他在圣坛上的职责或者由于社团的选拔，院长愿意因他生活中的可敬品质而提拔他……<sup>[45]</sup>

《会规》各处都把孩子、长者、病人（可以沐浴和吃肉）以及工匠作为修道院里分别的群体看待。<sup>[46]</sup>那些能够做手工艺的人可以发挥各自的技能，但要“全然谦卑地”工作。<sup>[47]</sup>下级要尊重上级，上级要爱护下级。<sup>[48]</sup>不过，本尼迪克虽然允许年幼者与年老者可以早于用餐时间吃饭，但是对一般少年的态度却很严厉，他们

必须在任何时间都受到约束，并且接受任何人的约束。<sup>[49]</sup>

## 准 入

任何成年人想要加入社团，都要考验他的意图是否严肃，并且要在他面前设置障碍。他要度过一整年的考查期，在这期间有人向他诵读《会规》全文不少于三次，使他对自己要从事的事业有一个全面的认识。在这一年的考查期中，他住在一个特别的新人所里，有一位年长的修士监护，唯有经过这个考查期，他才能宣誓：要心意坚决 (*stabilitas*)、要有正当的修道行为 (*conversatio morum*)、要顺服 (*oboedientia*)；然后把他要求进入社团的申请书放在祭坛上，同时整个社团庄严地吟诵“*Suscipe me*” (接纳我) 三次。他将被脱掉衣服，穿上修道院的装束。如果他拥有财产，可以事先捐给穷人，或者通过正式的捐赠程序交给修道院，自己什么也不能留下。本尼迪克说，自此之后，他甚至不能再支配自己的身体。他的申请书连同他原先穿的世俗服装由修道院保存，如果他出于某种原因被逐出修道院，就一并归还给他。<sup>[50]</sup>

本尼迪克对成年人一丝不苟，确保他们进入社团时对自己要委身的事业有充分的理解，但他对父母“献出的”孩子态度却迥然不同。<sup>[51]</sup>关于接纳孩子进入修道院的会规受到了巴西尔启发，但要比巴西尔的明确得多。巴西尔只是规定孩子要被当着证人的面交给社团，而本尼迪克描述了正式的奉献仪式，当着证人的面将孩子的手和请求接纳的申请书卷进坛布里。与巴西尔一样，他也没有规定准入的最小年龄，但他写到曾有非常幼小的孩子被他们的父母献给社团。在本尼迪克眼里，这样的孩子没有任何权利，所以不能留下任何漏洞，免得他们将来成年之后要求离开社团。富裕的父母必须在申请书里保证，他们不会留给孩子任何财产，免得诱惑他离开修道院；然而，他们可以“为自己的益处”通过送礼物的形式把财产捐给修道院，如果他们愿意的话，也可以同时为自己保留收益。这是迄今为止最严格也几乎是最后版本的奉献仪式，很可能是受到了曾经发生过的逃跑事件的启发，而处于仪式中心的孩子完全是个被动的角色。巴西尔允许孩子成年之后有机会按照自己的意志选择，是否离开修道院。阿尔勒的凯撒里乌没有成功解决修女成年并且继承遗产之后是否可以离开社团的问题。本尼迪克的法规在保护社团的稳定性上要成功得多。从法规上看，没有人拥有财产或者将来有可能接受财产，由此他避免了阶层分立或者放弃

修道院生活去接受遗产的诱惑。整个计划即使对 6 世纪晚期和 7 世纪来说也可能过于激进。后来的《会规》在很大程度上都要基于本尼迪克的《会规》，但没有哪一种描述过他的奉献仪式甚或可能与此相比拟的事物——尽管我们知道，把孩子献给宗教生活的惯例仍在持续。甚至虽然在 9 世纪早期查理曼帝国采纳了本尼迪克的《会规》，而 817 年的改革会议规定当献身于修道院生活的孩子长大有理解能力时，要对曾经举行的奉献仪式加以确认。<sup>[52]</sup>本尼迪克为立即以及最终接受孩子所规定的措施与他对待成年志愿者所表现出来的小心谨慎形成鲜明对比。但通过两套迥异的命令，他希望得到同样的结果，即一个人一旦进入他的社团，唯有死了或者被逐才能离开。

## 戒 律

本尼迪克为维护院长的权威和修道院内部的纪律，禁止任何修士彼此交谈，完全否定个体意志。除了在《会规》开头规定了顺服、沉默和谦卑之外，他还慎重考虑并认真制定了执行戒律的程序，其惩罚的层次取决于修士的年龄和理解能力。<sup>[53]</sup>孩子和少年的惩罚是禁食和击打。如果发现成年人“顽梗、悖逆、傲慢、抱怨或者习惯性地违反圣《会规》”，就要由长辈私下里训诫两次。然后，如果他拒不改正，对他的惩处将公开化：首先禁止他与社团其他成员一起吃饭，然后禁止他与他们一起进入教堂。如果还是死不改正，就可能招来鞭打或者被逐出修道院。后者是最后万不得已才采取的手段：在真的把冒犯者驱逐之前，院长和整个社团都要为他祷告，祈求上帝让他悔改，本尼迪克允许一个被驱逐的修士悔改并回到社团，回来后他就自动降到最低级别，这样的事并非只能发生一次，而是三次，最后才是永久驱逐。本尼迪克将院长的角色比作医生，这一方案基本上受到了巴西尔启发，巴西尔认为院长应当首先努力医治不顺服这种“疾病”，先私下里警告，然后公开告诫，并使用“一切劝导的方法”。鲁菲努翻译了巴西尔早期版的《长会规》和《短会规》，但本尼迪克对它们的了解比鲁菲努的译本更多，他认为，院长就像医生，要用尽一切可能的治疗方案救治犯错和顽抗的修士，唯有到最后不得已才将他从社团里驱逐——即“切除”（基于哥林多前书 1：23），这种观点的一般基础显然就是巴西

尔用来描述罪的医学比喻，与《长会规》第四十七条非常相似：巴西尔在那里引用了同样的圣经经文，然后作出决定，对顽抗弟兄的最后手段就是逐出修道院。最后，巴西尔提出，不悔改的罪人

就如一个败坏、完全无用的肢体，要像医生那样把它从身上切除。<sup>[54]</sup>

本尼迪克建议使用

圣经的药，最后才使用烧灼法，即逐出社团……

但如果用这种方法也不能治愈，那么就让院长用手术刀把他切除。<sup>[55]</sup>

把驱逐作为最后的惩罚措施，这可以追溯到早期的修道作品，也即奥古斯丁、卡西安以及巴西尔的作品，但是本尼迪克现在富有特色地把这种方法置于一套精致而全面的戒律执行程序之中。

## 修道院与外界

本尼迪克小心翼翼地确保修道院的居民尽可能与外界切断关系。这种倾向也可见于稍后意大利的一套会规《保罗和司提反的会规》<sup>[56]</sup>，但是本尼迪克非常关注这个话题，不仅任命了看门人，还指定助手控制与外界的接触。他允许他的院长与修士们分开，单独与来到修道院门前的客人或朝圣者共餐。虽然他说接待来访的客人就是在修道院里接待基督本人，但他同时声称，他不希望修士的常规生活因不分白昼随时都有客人到来而被打乱。这就导致一定程度的隔离，使院长有力地（也便利地）控制（修士）与外人的一切接触，他有一个特定的厨房，是专门为他本人和来访者预备的，有两位弟兄常年提供服务；还有为客人提供的特定居所。唯有院长才能自由地与客人交谈，修士没有他的允许不可与来看他的客人说话。所有这些措施不仅是为了维护修道院的独立性，而且是为了加强院长的权力和对修士的约束。<sup>[57]</sup>本尼迪克建议，仓库、面包房、花园、磨房，所有这些普通修士要去做各种各样日常工作的地方，都要尽可能设在修道院里，

这样修士们就不必走到修道院外面去，因为那样对他们的灵魂不利。<sup>[58]</sup>

本尼迪克还力图限制主教干涉社团事务。到了修士领圣餐的时候，本尼迪克宁愿让院长本人挑选他自己的一位修士，然后任命他为牧师。<sup>[59]</sup>《会规》与《查士丁尼新法》第123条的有些方面相一致，546条指令中有34条是关于选举院长的，院长可能是由社团里的“较好之人”选举出来的。<sup>[60]</sup>唯有当社团的选举被证明是不明智的，主教连同教区里的其他院长或者甚至教区里的平信徒才有权力取消不相称的选择，代之以“相称的总管”。<sup>[61]</sup>这是本尼迪克积极邀请外界干涉修道院事务的唯一一种情形。虽然修道院时常会派修士出去公干，但与外界的接触似乎规范得非常仔细，他们离开社团时不可讨论所见所闻，否则会受到惩罚。

## 工作和资源

《会规》显然遵循传统的修道教训，认为手工劳作主要是为了避免懒惰——这个“灵魂的敌人”。然而，当本尼迪克为了适应工作甚至调整祈祷仪式的时间表，此时工作的经济意义就显现出来了。修士们在冬季要从第三时开始工作，直到第九时，夏季则在清晨和午后，这样在一天中最热的时候他们可以午休或阅读。因而第三时在冬季被说成是第二时，夏季则被说成第四时，远离教堂干活的修士就有理由不参加祈祷仪式。本尼迪克赋予工作优先权，这表明在他看来，修士的农活完全可能是修道院生存的关键来源：

如果环境所迫或者由于他们的贫困，需要他们自己收割，他们不可对此表示不满。因为他们只有像我们的教父和使徒一样靠自己的双手劳动生活时，才是真正的修士。但是考虑到懦弱之人，凡事都要适可而止。<sup>[62]</sup>

围绕同一地区形成的其他《会规》，比如意大利的《保罗和司提反会规》和法国的《塔尔会规》(*Rule of Tarn*)，也表明修士要参与农事，与园艺与家务活相对。<sup>[63]</sup>这样的指令表明所有这三个《会规》是为资源相对有限的修道院编撰的，这些地方不像维瓦里尔姆那样，不一定能找到世俗的劳动力干地里的农活。本尼迪克关于接纳献身于宗教生活的儿童的指令表明，他希望从他们父母那里得到丰厚的遗产作为抚养他们的回报。

本尼迪克还构想修道院里面有作坊，有手艺的修士可以在那里生产产

品。他允许工匠发挥自己的手艺，前提是他们的要“非常谦卑地”干活，而且修道院对他们的产品的要价要比外面的人略低一点。但这里他并没有进一步解释，我们只能推测这些物品是什么（可能是巴西尔建议修道院生产的金属制品、木工制品或者鞋子）或者生产这些物品的修士怎样出售它们。本尼迪克无疑只是打算让他的修士足以自食其力，满足基本的衣食需要。修道院拥有大量地产的时代还没有到来，所以在这里进一步演绎出一个自治的修道院形象没有意义；院长负责属于修道院的所有工具和物品。<sup>[64]</sup>

## 饮 食

遵照随着埃及帕科米乌社团的产生而形成的修道传统，对于另一类工作，即预备并供应食物，修士则要轮流值班。<sup>[65]</sup>关于修士的饮食，本尼迪克的规定允许他们每餐有两个菜，若条件许可，还可以吃一个水果或者鲜嫩蔬菜。<sup>[66]</sup>每个修士每天有一磅面包和一赫米那（hemina）葡萄酒，可能相当于四分之三升的量，但喝酒是被勉强同意的：

我们确实读到，修士不可饮酒，但由于无法说服今日的修士做到这一点，我们不妨接受此事，暂时允许喝酒……但是如果情形有变，不能再有以上所说的量，而要少得多，或者甚至完全不能喝，那么住在那里的修士务要感谢上帝，不可抱怨。<sup>[67]</sup>

然而，《会规》让院长看情形自由决定多喝一点或多吃一点，比如在丰收时期。当然不可吃得过多，或者喝得过多。“非常虚弱的”病人可以吃肉，幼小孩子的饮食要比年长者少。<sup>[68]</sup>

## 读 书

《会规》除了规定修士的饮食和用餐时间之外，还像其他《会规》一样主张每天留出一定时间读书。在冬季，早晨的时间被专门留出来读书，而在酷热的夏季，修士可能就在中午读书。禁食时期修士们从早上一直读到第三时（在监督下），从图书室学习法律知识；两餐时期的晚饭后，或者禁食时期的晚祷后，要将包含最高属灵价值之精粹的作品，比如卡西安

的《谈话集》或《教父生平》读给他们听。<sup>[69]</sup>

## 《会规》及其背景

《会规》本身的证据表明它形成于 540 年或者稍后，甚至可能在 554 年之后<sup>[70]</sup>，因而，它形成于查士丁尼收复意大利的灾难性战争未了之时，或者刚刚结束之时。这次战争中的许多主要战役都是围攻，虽然战争远离本尼迪克在卡西诺山的修道院，但战争后期，东罗马、哥特和法兰克军队全都扫荡了坎帕尼亚（Campania）。<sup>[71]</sup>我们可以推导出这样一个吸引人的结论：在兵荒马乱时期，本尼迪克可能看到一些修道院里正常的戒律问题日益恶化，浪荡的修士离开自己的社团，在乡间闲逛。他可能因此觉得必须创立一套会规，实现稳定有序、纪律森严的修道院理想。但这不一定就是正规的文献资料。人们很难评估战争对本尼迪克可能产生的影响，这从他对《查士丁尼法》的认识及这个法律与修道院的关系争论不休可见一斑。《会规》里的有些规定看起来与《查士丁尼法》关于修道院的规定一致，但如果它采取了《查士丁尼法》，那它只是一个拼凑起来的法规。一些评论者认为这反映出由于战争的破坏作用，与这个东部主城联系是很困难的。然而，另一种解释认为，两者之所以有相似性，那是因为查士丁尼与本尼迪克都继承了同一种传统。<sup>[72]</sup>同样，这可能更有助于根据本尼迪克本人的修道经验，把他的一般观点视为他对修道传统而非普遍的社会状况所作出的反应。

无论《会规》产生的环境是什么，它代表一种针对修道院里混乱、不顺服现象提出的解决方案，通过强化院长的权力，主张绝对的服从，尽一切可能切断与世俗世界的联系，以此巩固社团生活的纽带。本尼迪克彻底实施他的方案，导致西方出现了最全面广泛的隐修会规。《塔尔会规》、128《福勒奥尔会规》（*Rule of Ferreol*）、《保罗和司提反会规》，这些会规形成于高卢东南部和意大利，时间可能稍晚一些，都显然是依重于巴西尔、卡西安、奥古斯丁或凯撒里乌作品的拼凑之作，在广泛性或系统性上没有一个是能与本尼迪克的相媲美。<sup>[73]</sup>不论从部分来看，还是从整体来看，《会规》的许多方面都可以供将来者使用。它集中于院长的人格和权力，对他的权威性提供了充分的支持。它是为乡村修道院设计的，而从 7 世纪到 13 世纪，绝大多数修道院都建立在乡村。《会规》在理论上简单，在操作上

详尽，这保证它将经久不衰，在未来的几个世纪都能为人所用。7世纪所谓的“联合会规”（mixed rules）摘录并采纳了本尼迪克的这篇作品，8世纪和9世纪的加洛林王朝完善了它的整体性，最终他的作品将成为中世纪西方使用最广泛的会规。

## 本尼迪克和《导师会规》

虽然本尼迪克的《会规》表明他对修道院和苦修作品有广泛的认识，但从20世纪30年代以来，许多人开始认为他的《会规》源于《导师会规》——据推测形成于6世纪20—30年代的一篇作品。<sup>[74]</sup>几个世纪以来，人们原本一直认为这篇作品晚于本尼迪克的《会规》，并对本尼迪克《会规》作了改编，但渐渐地有人提出相反的观点，认为本尼迪克广泛利用了这篇无名导师的作品，他的许多最重要的观点和大量措辞都取自于它。这种观点指出，《导师会规》形成于南意大利，而建立卡西诺山修道院的本尼迪克很容易就可到达那里。然而，《导师会规》包含一个仪式规定，该规定考虑到冬夜和夏夜的长短有非常显著的不同，对夜祷的内容作了调整。我前面曾经指出，虽然这只能提供一个重要线索，表明两个会规所处的地理环境迥然不同，但这一点再结合其他证据完全可以表明，《导师会规》产生于一个更靠北的地区，是修道院发展中的一个稍后阶段的产物，而这个阶段是在爱尔兰修士到达这个大陆，并定居在利古里亚区（Liguria）的博比奥（Bobbio）之后（见下面182~184页）。总而言之，长度约是本尼迪克《会规》四倍的《导师会规》很吸引人，但在改编本尼迪克为单一修道院撰写的会规时常常偏离，改编者显然看到详尽指令的价值，也对它的精致深感欢喜。激发本尼迪克创立这个修道计划的是当时普遍的修道生活状态，但改编者对此显然没有体会或者并不关心，所以《导师会规》改变了本尼迪克开篇呼吁的聆听和服从，而插入对主祷文的注释。云游修士是本尼迪克担心的重要问题，他认为这类修士导致了修道院的不稳定，所以他力图抵制；但在《导师会规》里这类人被弱化为令人讨厌、贪婪的修道院来访者，他们表演暴饮暴食的特异功能，然后离开这家修道院到另一家去成天吃喝、睡觉。<sup>[75]</sup>

## 本尼迪克的礼拜仪式

围绕本尼迪克的《会规》还有许多未解决的问题。本尼迪克在最初写完《会规》之后有可能作了扩充，因为传到我们手上的文献最后七章，也就是主要讨论戒律、顺从以及修士之间关系问题的内容，看起来似乎是后来加到原文上去的。<sup>[76]</sup>按照现在的情况看，它显然不是只针对一个修道院写的——那么这些修道院是否就是传统上与本尼迪克相关的南意大利约十二个修道院呢？我们无法确证。或者它是不是为处于完全不同的地理位置上的修道院制定的——就如它关于服饰和气候的指令所表明的？<sup>[77]</sup>最早留存下来的《会规》抄本源于8世纪的英格兰，所以文本有所增添并非不可能。<sup>[78]</sup>此外，《会规》里关于崇拜仪式的指令（第八至十八章）显然基于罗马主要的公共教堂的仪式，而这些指令完全可能引发问题。5世纪晚期或者可能在6世纪早期，罗马教堂已经抛弃传统的赞美《诗篇》（*ordo romanus vetus*），那些《诗篇》与修道院的赞美诗基于同样的原理。现在它们开始唱以七天为一周期的《诗篇》（*psalterium per hebdomadam*），某些《诗篇》被分到某些祈祷仪式上唱，比如《诗篇》第4篇、90篇、133篇往往在晚祷（Compline）时候诵唱。<sup>[79]</sup>《会规》第十八章对这个体系提出一点变化，把各种《诗篇》分配到每个祈祷仪式上，同时承认继任者可以改变《诗篇》的实际安排，但它慎重规定，整部《诗篇》必须在一周内诵读，因为

我们读到我们的圣教父在仅仅一天内就完成，而我们这些热心不够的修士，但愿你们能在整整一周内完成。<sup>[80]</sup>

虽然甚至比较讲究沉思的修道传统也吸收了大教堂祈祷仪式比如晨课的某些元素，但是这套仪式是个例外，它与修士主持的公共教堂的祈祷仪式相似。它像凯撒里乌和阿尔勒的奥勒利安的会规那样，将赞美诗与经文选读合并起来，并在日常基础上来规定晨祷仪式。然而，无论是凯撒里乌、奥勒利安，还是后来的其他修道会规，都没有像罗马教堂和本尼迪克的《会规》那样大规模地篡改传统的 *psalterium currens*（连续的《诗篇》）修道观。这一切都与《会规》其他部分所描绘的修道生活的画面不一致，因为其他部分描绘的是一个或多个把与外界的联系控制在最小范围

内的修道院。那这为何与罗马公共教堂的代祷仪式联系在一起呢？对这个问题有很多可能的解答。第一个可能是，本尼迪克曾在罗马教堂修道院当过修士或院长，所以他利用了自己所熟悉的仪式。第二种可能是，他曾向与罗马教堂有联系的某个人学过这种仪式，于是预备将它与乡村修道生活结合起来。第三种可能的回答是，《会规》关于仪式部分的内容不是原作的，可能是后来某个时候加上去的或者以新的内容取代了原有的内容。

## 《会规》的传播

围绕本尼迪克《会规》的最初传播路线也产生了问题。从伟大的修道院历史学家马比龙（Mabillon）所处的 17 世纪晚期一直到 20 世纪 50 年代，人们普遍认为，《会规》是由卡西诺山修道院的修士逃避 6 世纪 70 年代伦巴第族人（Lombard）入侵而带到罗马的；这些修士在罗马的拉特兰（Lateran）修道院避难，就把自己关于本尼迪克及其《会规》的知识传授给教皇格列高利一世（590—604 年），后者不仅自己遵守《会规》，而且在他写于 593—594 年的《对话录》（*Dialogues*）第二卷中写了本尼迪克的灵修传记。《对话录》第二卷结尾处不仅赞美了本尼迪克，还大力推崇他的《会规》：

这位圣人行了很多神迹，为他赢得了崇高声誉，而且他在教导的智慧上也毫不逊色。他为修士写了一套《会规》，内容周详，行文清晰，非常引人注目。凡是想要更详尽地了解他的生平和品性的人都可以在他的《会规》里看到他作为一位院长究竟是怎样的人，因为他的生活与他所教导的完全一致，没有什么分别。<sup>[81]</sup>

这段介绍被认为是本尼迪克《会规》开始向意大利和罗马之外的地方传播的标记，因为由格列高利自己修道院的一位修士领头的使团于 596 年出发时无疑随团带着这套《会规》，而这一使团的使命是使英国人皈依。

131

几个世纪以来，学者们相信本尼迪克及其《会规》与罗马、格列高利以及最终的意大利之外的世界存在着联系，但是在 1957 年，这种观点第一次受到了挑战。福拉里（Ferrari）证明 6 世纪或 7 世纪时本尼迪克的《会规》并没有在罗马使用（虽然他相信大格列高利知道它）<sup>[82]</sup>，至于格列高利的修道思想在何种程度上反映了《会规》本身的规定，哈林格尔

(Hallinger) 表示质疑，他指出两者之间存在许多极其重要的区别，比如见习期、神职志愿者、副院长以及对院长的选举。<sup>[83]</sup>虽然波尔塞尔 (Porcel) 迅速对哈林格的观点作出回应<sup>[84]</sup>，但是那种认为本尼迪克的《会规》曾在罗马使用，教皇大格列高利曾遵循《会规》生活的观点实际上早已丧失了坚实基础。从这一观点出发，格列高利不再被认为是遵循《会规》的一个人，而是知道本尼迪克并推崇他的《会规》的最宽泛意义上的一名学生。对格列高利的这一修正后的描述更符合实际情形，因为这位教皇在作品里对本尼迪克的《会规》描述得实在极其有限。虽然《对话录》推举《会规》，但格列高利所有作品中，唯有《〈列王纪上〉注释》有直接引用它的话。然而，由于最近有证据表明，长期以来一直归于格列高利名下的《〈列王纪上〉注释》是12世纪本尼迪克派在南意大利的拉卡瓦 (La Cava) 的院长所作，格列高利与本尼迪克的关联受到更多的质疑。<sup>[85]</sup>这样一来，《对话录》以及它关于本尼迪克的灵修传记及其对《会规》的推崇，成了本尼迪克与格列高利之间仅有的纽带。

这条纽带本身也不那么可靠，因为《对话录》本身仍是一个极具争议且受到质疑的文本。如同《〈列王纪上〉注释》所遭遇的那样，几个世纪以来很多学者都质疑它的真实性。20世纪80年代晚期出版了弗朗西斯·克拉克 (Francis Clark) 的一部两卷本著作，作者认为《对话录》于7世纪70年代形成于罗马，是基于格列高利真实作品的一些残篇——其中有些尚存——再加上其他一些以前肯定可以在罗马教皇档案里找到，但现在已经佚失的带着格列高利风格的作品。<sup>[86]</sup>尽管克拉克提出大量证据支持他的这个主要观点，即《对话录》总体上不是格列高利本人的真实作品，但那些接受《对话录》由格列高利所写这一传统观点的学者并没有多少人支持他的作品，而其他人对他的某些观点或者全部观点表示赞同，或者至少认为可以讨论。<sup>[87]</sup>

## 《对话录》第二卷中的 《本尼迪克生平》

考古学的证据表明卡西诺山顶上确实有一个修道院存在，《对话录》证实那里就是本尼迪克居住的地方<sup>[88]</sup>，但是这位所有修道会规中最著名版本的作者作为一个历史人物至今仍然是个谜。《对话录》表明，本尼迪

克最先作为一个隐士开始宗教生活，没有任何修道院生活上的训练，至于他究竟怎样获得广泛的修道生活文献和修道院制度的知识，使他能写出整部《会规》，我们完全不清楚。如何解释本尼迪克的仪式规范问题，《对话录》也没有解决，因为它没有说明本尼迪克与罗马教堂修道院之间的联系，只是提到他离开罗马之前作为学生的世俗生涯，讲到他对同学的无节制感到厌恶。

整部《会规》表明本尼迪克的理想是建立一个尽可能与社会隔绝的乡村修道院，在这样的修道院里，来访者只能与院长讲话，院长也在门房或者看门人这一修道院体制中的关键人物的协助下，尽量控制与外部的任何接触。然而，令人奇怪的是，《对话录》中的本尼迪克以一位与外界有很多联系的修道院领袖的形象出现。除了声称本尼迪克是苏比阿克（Subiaco）地区修道院圣会的领袖，负责某位敬虔的基督徒在特拉西那（Terracina）建立的一个社团之外<sup>[89]</sup>，《对话录》还描述本尼迪克是一位传福音者，利用苏比阿克作为基地，向周围的乡村传道，并以卡西诺山修道院本身作为皈依的中心。他毁掉了山顶上的一个异教神庙，创立了教会，使邻近的异教农民皈依基督教。<sup>[90]</sup>其中一个教会是献给施洗约翰的，这表明它是一个浸信教会。很明确，本尼迪克在灵修上的进展和活动类似于神职人员。<sup>[91]</sup>

修士作为传福音者的形象也频频出现在《对话录》第一卷中。这一卷叙述另一位修道院领袖埃奎提乌（Equitius）的生平，讲到 he 尽管没有神职，却神奇地获得大能，在瓦勒里亚（Valeria）省讲道、传教。神职人员对他深感愤怒，把他的活动报告给教皇——但这位始终不知姓甚名谁的教皇在梦中受到上帝的告诫，让他不要干涉这位圣人。<sup>[92]</sup>

《对话录》把修道院领袖描绘为传福音者，这与意大利修道主义的图景不相一致，后者可以从这个时期的其他证据勾勒出来。<sup>[93]</sup>修士和修道院参与福音传道，这在信奉基督教地区的边缘区域非常普遍，那里建立了主教教区，或者经扩展，与主教有联系。6世纪的意大利仍然存在异教保护区，但与他们打交道属于意大利主教和教区神职人员的事<sup>[94]</sup>，本尼迪克撰写《会规》的时候，教皇维基利乌（537—555年）就下令要求两位执事不经主教同意不能去传道。<sup>[95]</sup>埃奎提乌和本尼迪克的所谓传福音的那些活动在历史记载中没有留下任何痕迹，不过，近来有一部论意大利修士的权威作品把圣化他们的故事描述为“告诫性的”。<sup>[96]</sup>我们据此可以得出如

下结论，《对话录》其实是不可靠的，既没有对本尼迪克《会规》的编撰者作出准确的描述，也不是大格列高利本人的真实作品。然而，关于本尼迪克和埃奎提乌被人所描绘出来的特点，另一种解释可能是，格列高利并没有完全按照讲述者向他描述的内容一丝不漏地记载他们的生平，而是作了精心的编辑，为一种新的、更积极的修道主义勾勒出一幅蓝图。

## 大格列高利 与实践、沉思的生活

格列高利是第一位成为教皇（590—604年）的修士。他约于540年出生在一个富裕、虔诚的贵族家庭，这是收复战争之后罗马幸存下来的最显著家庭之一。他的曾祖父是教皇费利克斯（Felix）三世，他与教皇阿迦佩图（Agapetus）也有亲戚关系。573年他曾做过罗马城的总督，负责城市沟渠、谷物供应和财政，享有对本城和周围地区的最高行政权。获得这个最高职位约一年后，也即574—575年，格列高利转向修道生活，他卖掉了在西西里的祖传遗产，在那里建立了不下六个修道院，把他父亲在卡利安山（Caelian Hill）上富丽堂皇的住宅变为献给圣安得烈（Andrew）的修道院，此修道院靠近卡西奥多鲁的图书馆，此人曾打算使这个图书馆成为他在罗马的基督教大学中心。但格列高利没有获准在自己的修道院待很长时间。他退出公共生活约五年之后，教皇任命他为罗马执事之一，实际负责罗马城的基督教社团的一个神职人员团体。约于579年，他作为一位大使或特使（*apocrisarius*）被派往君士坦丁堡，带着一个使团去向皇帝求援，因为意大利面临伦巴第族人的入侵，而拉文纳（Ravenna）总督却无所作为。在君士坦丁堡，没学过多少希腊语的格列高利与他的一些来自圣安得烈修道院的修士一起住在一个修道团体里，交了许多神职人员朋友，包括前宗主教安提阿的阿那斯塔修（Anastasius）、西班牙主教塞维勒的利安得（Leander of Seville）。后来，利安得和格列高利自己的修士鼓励他记下对《约伯记》的一套解释，就是《大德》（*Magna Moralia*），最初是在君士坦丁堡发表的。585或586年，他回到罗马，接下来几年时间安静地待在自己的修道院学习、默想、祷告。590年，教皇帕拉纠（Pelagius）二世在一场瘟疫中死去，这场瘟疫自6世纪40年代以来就已经开始影响意大利。教皇死后，神职人员、贵族和人民都转向格列高利，他既有

个人的圣洁，又有管理经验，这是他担任罗马总督和大使时获得的，这些使他成为这个职位的当然人选。但他不愿再次被强迫离开自己的修道院，所以拒绝接受任命——他写信给皇帝，请求他不要接受选举结果，但这封信被他自己的兄弟帕拉提乌（Palatinus）截住了，他的当选就得到了确认。<sup>[97]</sup>

虽然格列高利不时地托称自己无能，叹息这样被强行拉离沉思的生活实属无奈，而且尽管他时常为疾病困扰，他还是对教皇这个角色带来了相当大的活力。当罗马遭受饥荒之时，他组织食物供应给饥民。593年，他实际上成了行政兼宗教领袖，通过收买拖延了伦巴第族人对城市的威胁。那么，格列高利对强迫他放弃修道院的沉思生活所表示的抗议是否可以被认为并非那么当真，同样他经常自称拙于辞令、能力有限，这也是不是为了巩固自己的地位？他事实上是否相信修士如果经过更高的灵性训练，甚至可能取代神职人员在教会里担当领袖的重要职位，就如他本人所做的那样？

在格列高利的一生中，修道生活与作为教会领袖参与社会活动之间的张力确实很明显。他在许多地方都谈到这种张力，在讨论这种冲突时，他将修道院“沉思的”生活与从事教牧事务的“实践的”生活对立起来。

出于被任命为主教〔即教皇〕这一借口，我被带回到世界。现在我作为一个俗人，比任何时候更受捆绑。我丧失了宁静带来的真正喜乐，从外面看，我似乎上升了，但在内心里却下降了。因此我感到忧愁，每日我都被迫离开造我之主的面……我钟爱美好的沉思生活……但由于我不知道是什么的某种裁决，我已经投入……实践的生活。<sup>[98]</sup>

格列高利使用“实践的”和“沉思的”这两个术语，表明自伊瓦格里乌和卡西安以来对这些术语的理解已经有了发展。卡西安在他的《谈话集》第十四篇里指出，通过自我训练的日常实践活动（*praktike*）所获得的“灵性知识”将带来“一种学问，它不是徒劳无益的，而是活的、富有成果的”。<sup>[99]</sup>这暗示“灵性知识”将带来教导的能力——甚至义务。虽然在修道院“内部”教导是一种义务，但是如今教导与沉思之间的关联产生了神职人员所能理解的沉思理想<sup>[100]</sup>，而这反过来又开始在神职背景中将“实践的”生活的含义转向包含教牧活动，而不只是苦修预备。

甚至在格列高利当选之前，他也早已是神职人员和教皇使节，作为一

名修士他对实践生活与沉思生活之间的关系以及教牧事务的繁重做了大量思考。他自己的情形使他合理地认为，那些担负这一重任的人实际上是通过定期退入沉思生活而不断获得力量的。他在《大德》里谈到教会内部的“讲道者”，那些担当领导和教导之职的人，是因沉思生活而建立自己的地位的。在《大德》的另外地方讲到，圣人

从退隐的沉思生活中走出来，走向忙碌的公共生活时，就像闪电一样照耀出来。<sup>[101]</sup>

格列高利关于实践生活与沉思生活之关系的观点被描述为一种“结合”形式的生活，但是他本人绝不会使用这个术语，这种说法本身可能暗示有人在更大程度上对两种生活存在的差异作了删除，而这比他曾经设想的还要更进一步。<sup>[102]</sup>事实上，格列高利看到了两种形式之间有某种交替。他在592—593年写的《〈以西结书〉讲道集》(*Homilies on Ezechiel*)，将实践生活与沉思生活比作圣经里的两个人物拉结(Rachel)和利亚(Leah)，拉结是沉思的生活，比较美；利亚是实践的生活，虽然没有拉结美，但结的果子较多。有那么些时候：

灵魂常常得益于从沉思的生活回到实践的生活，因而，沉思生活激发了思想之后，实践生活就完全可能过得更为完全。<sup>[103]</sup>

那么，格列高利在何种程度上设想了这样一个教会，一个由那些像他本人一样有修道院背景，经过训练转向实践生活，又由于经过沉思训练，所以适合成为他所说的“传道者”的人来领导的教会？彼得，原是他自己修道院的修士，作为罗马教皇的教区长被派往西西里；西里亚库(Cyriacus)是“许多修道院之父”，受差遣担任使团的共同领袖到萨丁尼亚(Sardinia)的异教区巴巴里西尼(Barbaricini)，还被派往法兰克作特使。<sup>[104]</sup>奥古斯丁，格列高利在罗马的圣安得烈修道院的副院长，被任命为一个使团的团长去了英格兰。格列高利是不是想通过把修士差不多都变成“传道者”，从而防止他们的权力膨胀？本尼迪克和埃奎提乌是否就是一种新的修道主义所设想的宏伟蓝图的典范？

真相要更微妙，也更实际。格列高利自己对“传道者”的诠释并不包括单纯的身体力行的传道活动，相反，它通过属灵的力量指示在教会里担任领袖的人。在格列高利看来，彼得、西里亚库和奥古斯丁的灵性力量源于他们的沉思训练。<sup>[105]</sup>但这些是特定的委派，无论他觉得罗马的神职人员

有什么缺点，他都没有试图改变修士与他们之间的基本关系。6世纪90年代，格列高利剥夺神职人员管理罗马在奥勒利亚大道（via Aurelia）的圣潘克拉兹奥（San Pancrazio）教堂的权力，把它交给在那里举行祈祷仪式的修士，他写信给院长毛鲁斯（Maurus）说，医治灵魂“显然属于牧师职责”，告诉他要任命一位外来长老（*peregrinus presbiter*）主持圣餐。<sup>[106]</sup>在他看来，修道院仍然是沉思和通过仪式代祷的地方，也必须得到同样的保护。在594年一封写给主教拉文纳的约翰的信里，他坚持认为，没有人

可以在遵守修道院会规的要求下担当教士，他若不得不留在教会进行日常事奉，也就不可能受修道院规条的约束……每种职事的职责都极其重要，没有人能够同时完全地履行它们。如果认为一个人能够胜任两种职责，那是非常错误的。<sup>[107]</sup>

他在很多地方都表达了同样的态度，虽然委任了一些可靠的修士以特定的职责，但他这样做从未打破教会传统的结构。虽然派去巴巴里西尼的使团由西里亚库管理，但领头的还有一位主教，同时恢复已废除的法西阿那（Fausiana）主教区作为使团的基地。<sup>[108]</sup>奥古斯丁在出使的早期被祝圣为主教，40位修士跟着他一同从罗马出发，与他们相伴的是一些法兰克教士，他们能更容易地与英格兰人交谈；一旦使团取得了一定成功，就在坎特伯雷（Canterbury）建立一个大教堂和一个教堂修道院。<sup>[109]</sup>格列高利本人构想了一种传福音的新型英格兰教会，这种教会不是从一系列修道院中心产生，如《对话录》里对本尼迪克活动的描述，而是从罗马诸城建立的26个传统主教区中产生。<sup>[110]</sup>即使格列高利相信，在实践的社会活动背景之下，如他本人那样的沉思生活具有更高的属灵地位，但他的意图并不是像早期对他行为的解释所认为的那样，是要将修道生活神职化。如果有什么意图，那就是他希望结果正相反，使他的一些神职人员过修道式的生活，他希望这样能培养他们具备沉思的德性。<sup>[111]</sup>这也不是原创的观念，在6世纪早期，非洲的奥古斯丁派作家朱利亚努·波梅里乌（Julianus Pomerius）<sup>[112]</sup>已经开始倡导神职人员的沉思理想，而鲁斯佩的福尔根提乌和阿尔勒的凯撒里乌也要求他们的一些神职人员奉行修道院的生活方式，这两位主教以前都曾作过修士。

## 6 世纪末意大利的修道主义

从事后的益处来看，6 世纪意大利的修道主义最重要的发展是形成了广泛而具有权威性的本尼迪克《会规》，最终它将成为西方中世纪早期极为重要的修道规则。不幸的是，我们完全没有办法准确地知道，在本尼迪克去世约四十年之后，它究竟在多大的范围内被人使用。人们相信卡西诺山修道院于 6 世纪 70 或 80 年代因伦巴第族人的入侵被毁，传统上认为《会规》是由逃难修士带到罗马的，但事实上，无论是 6 世纪还是 7 世纪，那里都没有使用过《会规》，所以这种观点显然是虚假的说法。相反，另一条传播路线则能说明问题，在这条路线中，它被《导师会规》采纳，并被 7 世纪哥伦巴努会众的法兰克修道院所使用，这表明本尼迪克《会规》到 7 世纪 30 年代已经在北意大利为人所知，并且从博比奥传到法兰西亚的东北部。第一位修道的教皇格列高利一世并不是本尼迪克主义者，即使在这个词的最宽泛意义上也不是，相反，他本人的作品表明传统的修道作品对他的思想影响极深。他不仅吸收了卡西安关于“八大过错”的分类，把它们重塑为七大死罪，而且他的源于沉思的灵性能力的观念也是卡西安在《谈话集》第十四篇里所表达的沉思观的发展。格列高利的作品也渗透着福音书里爱上帝和邻人的主题，这是巴西尔主要的修道原理，格列高利富有特色地将它用于更广阔的传道框架。<sup>[113]</sup>实际上，格列高利在 6 世纪的最后几年和 7 世纪初发现自己面临一大堆的日常问题——修道院捐资不够问题，主教干涉问题，准入、考验期和副院长的任命问题。<sup>[114]</sup>这个时候的罗马修道主义中在他看来非同寻常且很可能引起他注意的不是本尼迪克的《会规》，而是希腊修士的最初涌入，他们在 7 世纪越来越多地定居在罗马城。<sup>[115]</sup>至于有争议的《对话录》，如下的这种可能性似乎越来越大，即最初表明这个文献作为整体存在的可靠证据认定它的创作日期是 7 世纪晚期<sup>[116]</sup>，而它在第四卷规定的为死者灵魂升天代祷的系统程序基于一种定价（tarrified）赎罪悔改体系的发展，这种体系在英格兰和爱尔兰早就开始发展，但这个时期大陆的大部分地区还没有人真正了解。《对话录》里将修士描述为传福音者并将修道院描述为教牧中心，这在 6 世纪的意大利是不合时宜的，而这对另一个地区以及在修道史上一个稍后的阶段来说，却要适宜得多。

## 注释

- [1] 关于这一时期意大利修道主义的最详尽的描述可见于 Jenal, *Italia Ascetica*, vol. I, pp. 145—311, 他注意到 pp. 192—203 有教皇大格列高利《对话录》所描述的异常画面。
- [2] *TADMO*, p. 121.
- [3] Jenal, *Italia Ascetica*, pp. 709—724.
- [4] *Ibid*, p. 178.
- [5] 关于福尔根提乌, 包括费兰杜斯 (Ferrandus) 法译本 *Vita Fulgentii*, 权威作品还是 G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe. Un eveque catholique africain sous la domination vandale* (Paris, 1929)。亦见 J. J. Gavigan, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum* (Rome—Turin, 1962) pp. 145 ff; Jenal, pp. 180—190, 223—224。
- [6] Jenal, *Italia Ascetica*, pp. 157—162.
- [7] *De viris illustribus*, 26, 34.
- 232 [8] *Eugippii Regula*, ed. F. Villegas and A. de Vogue, *CSEL*, vol. LXXXVII (Vienna, 1976)。
- [9] 这一理论的主要代表是 A. de Vogue, 见他的 ‘La Regle d’ Eugippe retrouvee?’ *RAM* 47 (1971) pp. 233—265, 其他条目见他的 *Le Maitre, Eugippe et saint Benoit* (Hildesheim, 1984), 主要是第二节 *La Regle d’ Eugippe*。关于对整体展现会规的手稿的内容的更早但有用的讨论, 见 A. Genestout, ‘Le plus ancien temoin manuscrit de la Regle du Maitre; le Parisinus Latin 12634’, *Scriptorium* 1 (1946—1947) pp. 129—142。关于反对 de Vogue 的观点以及关于 BN Lat. 12634 的日期的不同看法, 见 M. Dunn, ‘Mastering Benedict: monastic rules and their authors in the early medieval West’, *EHR* 105 (1990) pp. 567—594。我赞成 Genestout 的看法, 认为手稿是手写的, 时间可以追溯到 7 世纪。
- [10] J. J. O’ Donnell, *Cassiodorus* (Berkeley, 1979); P. Courcelle, ‘Le site du monastere de Cassiodore’, *Melanges d’ archeologie et d’ histoire* 55, (1938) pp. 259—307.
- [11] Jenal, *Italia Ascetica*, vol. II, pp. 635 ff.
- [12] *Ibid*, vol. I, pp. 145—214, 226—228.
- [13] *La Regle de Saint Benoit*, *Sources Chretiennes* 181—186 (Paris, 1971—1972), vol. 2, pp. 887—903 详尽列出了本尼迪克的引述。
- [14] *RB*, ch. 48; 关于写作工具, 见 *RB*, ch. 33。

- [15] RB, ch. 1 参 Cassian, *Conference Eighteen*.
- [16] RB, 序, 1。这里使用的英译本出自 J. McCann, *The Rule of Benedict* (London, 1970)。
- [17] RB, chs 1, 6—9。这一描述最终追溯到哲罗姆致欧斯托奇乌的书信, 也即第 22 封书信, 以及他关于 *remnuoth* 的指控, 比起本尼迪克与卡西安的关系, 卡西安与哲罗姆更接近。
- [18] C. Vagaggini, ‘La posizione di San Benedetto nella questione semiepelagiana’, *Studia Anselmiana* 17—18 (1947) pp. 17—83 讨论本尼迪克笔下“半帕拉纠主义”和“奥古斯丁主义”的话。
- [19] 基于巴西尔 B 201; 参鲁菲努 108 以及卡西安 *Conference* 23 vi。
- [20] RB ch. 4, 50。
- [21] RB, 序, 46。
- [22] RB, ch. 73, 8。
- [23] RB ch. 73, 1。
- [24] RB ch. 73, 5。
- [25] 比如 RB c. 1, 3; c. 1, 12; c. 58, 17。
- [26] RB, ch. 5。
- [27] RB, ch. 68。
- [28] RB, ch. 6。
- [29] RB, ch. 3, 7—11。
- [30] RB, ch. 3, 11。
- [31] RB, ch. 2, 2—3。
- [32] RB, ch. 2, 11—12, 16。
- [33] *Regula Orientalis*, ch. 1 说: “院长……应该在修道院的所有事情上自由地做决定。”
- [34] RB, c. 3, 3—6。RB, ch. 61 谈到, 朝圣修士来到修道院, 被当作客人看待, 因而与院长共餐, 他们如果觉得社团的运作有什么不足之外, 可以“适当地”提出批评, 或者宽容地指出。但是他们被看做客人这一点只意味着, 只有院长能听到他们的意见。
- [35] *Oriental Rule*, ch. 17 in *Rules of the Fathers and the Regula Orientalis*。
- [36] RB, ch. 65, 1—4。
- [37] RB, ch. 21。
- [38] RB, ch. 60。
- [39] RB, ch. 71, 4。
- [40] RB, ch. 72, 8。

- [41] *RB*, ch. 31.
- [42] *RB*, ch. 32.
- [43] *RB*, ch. 66.
- [44] *RB*, ch. 63.
- [45] *RB*, ch. 62.
- [46] 比如 *RB*, chs. 36, 37, 57。
- [47] *RB*, ch. 57, 1.
- [48] *RB*, ch. 63, 10.
- [49] *RB*, ch. 63, 9.
- [50] *RB*, ch. 58.
- [51] *RB*, ch. 69.
- [52] De Jong, *In Samuel' s Image*, pp. 23—27.
- [53] *RB*, chs. 23—30.
- [54] 巴西尔 F 28。
- [55] *RB*, ch. 28; F 28. 鲁菲努 76 (参巴西尔 B 4) 也使用这个截肢比喻, 但没有仔细检查 F 28 里的步骤或者扩展的比喻和暗喻, 而后者与本尼迪克相接近。
- [56] E. M. Vilanova, *Regula Pauli et Stephani*, *Edicia critica i comentari* (Montser-rat, 1959), ch. 39.
- [57] *RB*, ch. 53.
- [58] *RB*, ch. 53.
- [59] *RB*, ch. 62.
- 234 [60] *RB*, ch. 64. 546 年的立法取代了 6 世纪 30 年代的前法, 人们曾经认为前法的意思是院长可以继承。见 K. Hallinger, 'Das Wahlrecht der Benediktusregula', *ZKG* 76 (1965) pp. 233—245。
- [61] *RB*, ch. 64, 5.
- [62] *RB*, ch. 48.
- [63] *Regula Pauli et Stephani*, chs 10, 11, *Regula Tarnatensis*, ch. 9, *PL* 66, col. 981.
- [64] *RB*, ch. 32.
- [65] *RB*, ch. 35.
- [66] *RB*, ch. 39.
- [67] *RB*, ch. 40, 5—7.
- [68] *RB*, chs 36, 37.
- [69] *RB*, chs 48, 42.
- [70] De Vogue, *Regle*, vol. 1, p. 170.

- [71] 最详尽的叙述还是 T. Hodgkin, *Italy and Her Invaders*, vol. IV, pp. 535—553 (Oxford, 1885), vol. V, pp. 3—47.
- [72] Hallinger, ‘Papst Gregor der Grosse’, p. 316; Jenal, *Italia Ascetica*, pp. 811—816.
- [73] *Regula Tarnatensis*, PL 66, cols. 977—986.
- [74] 这一观点最先由 A. Genestout 于 20 世纪 30 年代提出, 发表于 ‘La Regle du Maitre et la Regle de S. Benoit’, RAM 21 (1940) pp. 51—112.
- [75] *Regula Magistri* = RM Prologue; RM, ch. 1, 1—26; ‘Thema’.
- [76] RB, ch. 66, 8, 关于 RB 手稿“原版”和“添加版”的相关问题, 也见 P. Meyvaert, ‘Towards a history of the textual transmission of the Regula S. Benedicti’, *Scriptorium* 17 (1963) pp. 83—111.
- [77] 见 pp. 129—133 以下关于本尼迪克的修道院; 关于随气候变化的服饰, 见 RB, 235 ch. 55, 1.
- [78] Oxford, Bodley Hatton 38.
- [79] 见 Ounn, ‘Mastering Benedict’, pp. 576—582 以及所给出的参考书目。
- [80] RB, ch. 18, 25.
- [81] 大格列高利, *Dialogues*, Book IV, ch. 36。最详尽的现代版本是 P. Antin 译成法文、A. de Vogue 详尽注释的 *Gregoire le Grand*, *Dialogues*, SC 251, 260, 265 (Paris, 1978, 1979, 1980)。这里的引文基于 O. J. Zimmermann 的英译本, 收于 *Fathers of the Church* 系列 (Washington D. C., 1959)。
- [82] Ferrari, *Early Roman Monasteries*, ch. 10, ‘Roman Monastic Observance’.
- [83] K. Hallinger, ‘Papst Gregor der Grosse’ und der heiliger Benedikt’ esp. pp. 309—317.
- [84] O. Porcel, ‘San Gregorio Magno y el Monachato. Cuestiones controvertidas’, *Monastica* I (Montserrat, 1960) pp. 1—95.
- [85] 见 A. de Vogue, ‘L’ Auteur du Commentaire des Rois attribue a S. Gregoire; un moine de Cava?’ RB 106 (1996) pp. 319—331.
- [86] F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Studies in the History of Christian Thought XXXVII, XXXVIII (Leiden, 1987).
- [87] 捍卫《对话录》的传统观点的人中有 R. Godding, ‘Les *Dialogues*... de Gregoire le Grand. A propos d’ un livre recent’, AB 106 (1988) pp. 201—229; P. Meyvaert, ‘The enigma of Gregory the Great’ s *Dialogues*; a response to Francis Clark’, JEH 39 (1988) PP. 335—381.
- [88] 《对话录》II, 8; A. Pantoni, *L’ Acropoli di Montecassino e il Primitivo monastero di San Benedetto* (1980), pp. 55—56, 81。这篇作品与它之前的其他作品一 236

样，利用《对话录》里的阐述来解释卡西诺山上发现的考古学遗址。那里发现的神殿似乎是献给朱庇特的，而不是如《对话录》里所说的献给阿波罗。

[89] 《对话录》II, 1—8。也见 Jenal, *Italia Ascetica* I, pp. 196—203 以及那里列出的参考书目。

[90] 《对话录》II, 8。

[91] 同上。

[92] 《对话录》I, 4。最后这个事件包括一系列类似于《灵性草原》里所讲述的“罗米拉” (Romilla) 主教故事中的那些事件，这部作品是东方作家约翰·莫斯科 (John Moschos) 于7世纪早期撰写的，见 *The Spiritual Meadow of John Moschos*, trans. and ed. J. Wortley, *Cistercian Studies* 139 (Kalamazoo, 1992) ch. 150, pp. 122—124。J. M. Petersen, *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background* (1984) 认为《对话录》是格列高利本人作品，但她对《对话录》里埃奎提乌 (Equitius) 故事的讨论揭示它与意大利的《殉道者列传》 (*Gesta Martyrum*) 之一相似。

[93] Jenal, *Italia Ascetica*, vol. I, pp. 193—214, 224—226。

[94] 关于古代晚期和中世纪早期意大利的教牧组织，见 C. E. Boyd, *Tithes and Parishes in Medieval Italy*, (Ithaca, 1952), pp. 47—58。

[95] Vigilius, *Ep. ad Rusticum et Sebastianum*, PL 69, 48b.

[96] Jenal, *Italia Ascetica* II, pp. 219

[97] 关于格列高利的传记，见 F. Homes Dudden, *Gregory the Great: his Place in History and Thought*, 2 vols (London, 1905); J. Richards, *Consul of God* (London, 1980); R. Markus, *Gregory the Great and his World*, (Cambridge, 1997)。

[98] *Moralia in Iob Libri XXIII—XXXV*, ed. M. Adriaen (*Corpus Christianorum*, vol. CXLIII B, Turnhout, 1985), Book XXXI, xxv, 49.

[99] Cassian, *Conference Fourteen*, 16, 9.

[100] Markus, *End of Ancient Christianity*, pp. 187 ff.

237 [101] *Moralia* XXX ii, 8.

[102] R. Rudmann, *Monchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen* (St. Ottilien, 1956) ch. 3, 2, 认为格列高利在修士是应过实践的生活还是沉思的生活上持“相互矛盾的”观点，但当格列高利把特别的任务委任给他所认识的修士时，作者又指出例外的情形。

[103] *Homiliae in Hiezechielem* II, pp. 10—11; C. Morel, ‘Gregoire le Grand’, *Homelies sur Ezechiel*, SC 327, 360 (1986, 1990) vol. II, pp. 110—113.

[104] Richards, *Consul of God*, ch. 5.

- [105] C. Leyser ‘“Let me speak, Let me speak”: vulnerability and authority’, *Gregorio Magno*, vol. II, pp. 169–182.
- [106] *Epistolae* IV, 18.
- [107] *Epistolae* V, 1. 也见 iv, 11; vi, 28; vii, 40 关于类似的话。
- [108] 格列高利, *Epistolae* iii 59; iv, 29; iv, 23, 25–29。
- [109] *Epistolae* vi, 51; vi, 53; vi, 55; vi, 60. 关于格列高利买了英格兰童奴 (Ep vi, 10 里提到) 训练为修士, 然后派去传道, 这种观点必须谨慎看待。595 年买来时他们是异教徒, 格列高利安排他们为法兰克人做使团的牧师和翻译。也见 N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury* (Leicester, 1984), chs 1, 5。
- [110] E. John, ‘The social and political problems of the early English church’, *Journal of Agricultural History* 18 (1970), 纪念 G. Finsberg 的增刊, ed. J. Thirsk, pp. 54–56。
- [111] Jenal, *Italia Ascetica*, vol. II, pp. 826–831.
- [112] Julianus Pomerius, *The Contemplative Life = De Vita Contemplativa*, PL 59.
- [113] 相当频繁地使用福音书命令或许可以表明格列高利的作品是真实的。
- [114] 捐资: *Epistolae* I, 54; VIII, 5; IX, 233; XIII, 16; IV, 14; 关于主教区与修道院, 尤其是拉文纳 (Ravenna), 见 Markus, *Gregory*, pp. 71–72, 152ff.。关于副院长、考验期等等, 见 Hallinger, ‘Papst Gregor de Grosse’, 他指出本尼迪与格列高利之间有很多差异。
- [115] 见 J. – M. Sansterre, *Les Moines grecs et Orientaux a Rome aux époques byzantine et Carolingienne (milieu du vie siecle – fin du lxe siecle)* 2 vols. (Brussels, 1983)。
- [116] Godding, ‘Les Dialogues…de Gregoire le Grand’, p. 205 表明 *Liber testimoniorum* 的最早手稿, 也就是格列高利文选是公证员帕特里乌 (Paterius) 于 8 世纪编撰的, 所以 *lemmata* 认定的出于《对话录》的摘录很可能是在作品编成很久之后, 并且如我们所知《对话录》开始进入流通时才加进去的。见上面注 87 所指出的争论。

## 不列颠和爱尔兰

### 修道主义在罗马和 凯尔特不列颠的发展

早在罗马帝国时代基督教就已经进入不列颠，到 410 年罗马军队正式撤退之后的后罗马（sub-Roman）时期还一直存在。西部的不列颠和罗马帝国其他部分与地中海世界之间仍然保持联系。考古学揭示不列颠西部的许多地区如康沃尔郡（Cornwall）、德文郡（Devon），西南部和西北部的威尔士（Wales）、马恩岛（Man）、索尔威（Solway）地区、加洛韦（Galloway），与高卢、西班牙，甚至北非都存在着贸易，不仅为大陆和东部制品的进入创造了机会，也为新观念的出现提供了条件。而一些教士团被从海外派来处理在英国教会里意识到的问题，他们也可能进一步促进了这些条件的产生。罗恩的维克特里西乌（Victricius of Rouen）主教是图尔斯的马丁的崇拜者、苦修运动的支持者，他曾于 4 世纪 90 年代到过不列颠，可能是来处理某种异端或者神学争论的。所谓的“不列颠异端”，也就是帕拉纠主义，似乎是在爱尔兰或不列颠律师帕拉纠于 410 年离开不列颠群岛去大陆之后才发展起来的，但它迅速传到不列颠，教会认为它是一种极大的威胁，于是派了主教欧塞尔的格尔马努（Germanus of Auxerre）和特鲁瓦的鲁普斯（Lupus of Troyes）于 429 年去不列颠处理它。<sup>[1]</sup>格尔马努与鲁普斯都属于与莱林斯有关的法国主教界，他们前去的同时也

可能带去了与莱林斯修道院相关的修道和苦修思想。然而，我们不知道主教团究竟到了哪些地区，5世纪以降由于盎格鲁—撒克逊人入侵，不列颠岛南部和东部的基督教开始覆没。

有证据表明5世纪和6世纪早期不列颠有很多不同类型的修道主义，尤其是在那些没有像南部和东部那样受到萨克森人入侵的地方。这些证据有的源于罗马别墅修道院，就是在罗马高卢、意大利建立的一类绅士修道院，在这些地区上层社会成员把自己的住宅变为宗教中心。这些修道院中，肯特郡的卢林斯通（Lullingstone in Kent，可能早在4世纪晚期就已出现）、南威尔士的兰兜（Llandough）和兰卡芬（Llancarfen）可能是最著名的例子。<sup>[2]</sup>5世纪晚期和6世纪出现了更多组织化的苦修主义——这里与大陆最相似的可能就是侏罗修道院。其中一个典型就是格拉摩根（Glamorgan）的大兰特威特（Llantwit Major），5世纪或6世纪威尔士一个重要的修道形象圣伊尔图德（Illtud）修道院的所在地，它本身建在一个罗马别墅修道院旁边。伊尔图德本人很可能或者是某个后罗马地主的儿子，隐退到家族地产边缘过苦修生活，正如罗马努斯和卢庇西努在5世纪时的高卢所做的，或者是后来的一个不列颠人，在别墅修道院废墟旁边建了自己的修道院。无论是伊尔图德的基地，还是多科在北康沃尔建的兰多科（Lann Docco）修道院（很可能是某个威尔士社团的分支）显然都是住院修道的修道院。前者具有某种重要性——是一个后来被形容为 *magnificum*（杰出的）的修道院（monasterium），它与某个学派（schola）联合，后来的圣萨逊（Samson）约于490—500年被派往那里接受教育。<sup>[3]</sup>萨逊本人是来自威尔士德梅提亚（Demetia）的一个贵族之子，而威尔士是由爱尔兰血统的基督徒统治的王国。他后来在南康沃尔的某处建了修道院，院址很可能是有影响力的当地人赠予的。<sup>[4]</sup>规模较小但可能更严格的修道院，可能是按照苦修路线组织起来的，也在英国西南部创立，这一点在《萨逊生平》里也有所描述。他在离开威尔士到康沃尔并最终到达凯尔特布列塔尼（Celtic Brittany）之前，已经在“最近刚建立的”作为兰特威特分支的小修道院里待了一段时间，成为一个名叫庇罗（Piro）的长老的手下。这个小修道院位于庇罗岛，也即现在的卡尔戴（Caldey）岛。另一个岛屿修道院是布里坎（Brychan）于6世纪在伦底（Lundy）建的。布里坎是德梅提亚的基督徒国王，与一大群跟随者退隐到那里。<sup>[5]</sup>退到一个更小的沉思中心——不论是否遁世修行——对萨逊和他父亲来说是

个诱人的想法，他们甚至在离开威尔士之前就已被这个念头吸引，当时他们在塞维尔（Severn）海岸附近建了一个小小的罗马驻地，并在那里生活了一段时间。

140 尽管我们对这些修道院知之甚少，但可以推论，这种组织化的宗教生活的观念基本上受到了东方典范的启发，但这种观念已经传到了不列颠西部。后罗马的不列颠保留着它自己的拉丁文化、拉丁学校，还有比如《安东尼生平》、卡西安和巴西尔作品的译本，读者可以阅读并理解这些作品。另外还出现了一些与修道有关的名字，比如马卡里乌，亚蒙 [萨逊父亲的名字亚蒙恩（Ammoun）?] 的名字可能也是，这些名字的出现甚至可能表示人们对其他修道文学比如《埃及修士史》也有一定了解。看起来，在位于群岛上——类似于修道文学里所描述的埃及沙漠的遥远西部——的遁世修道院中，不仅大的与小的有分别，而且人们还意识到有层次的高低之别，这表明他们中有苦修上的努力或者失误。萨逊本人被认为比他自己的一些修士奉行更严格的修行制度，但当他造访多科修道院时，却被拒之门外。修道院派了“最聪明的”弟兄乌伊尼亚屋（Uiniavus）去把他打发走，认为如果接纳萨逊和他的团体，让他们出现在修道院，那就说明修道院的准则不够严格，就可能引发争议。

## 朝圣修士

### (*Monachi peregrini*)

如果说《萨逊生平》里有很多东西使人想起埃及和罗马修道主义，那么它也包含 *peregrinus* 这种独特的凯尔特宗教特色，该词可以直译为“朝圣者”，但实际上指介于隐士和朝圣者之间的某种形象。在爱尔兰和威尔士的部落社会中，朝圣及其包含的隐退、个人与家族分离的特点代表了克己修行的最高形式之一。<sup>[6]</sup> 萨逊早已成为伊尔图德社团的领袖，后来又得到担当主教的机会，但是受神圣异象的启示，他和当时是一位神职人员或修士的父亲，还有一群其他神职人员及其随从约于 530 年离开威尔士到康沃尔，最后萨逊本人到达布列塔尼。作为朝圣修士，萨逊负责帮助康沃尔的叛教者，使他们重新皈依基督教，确认他们的洗礼。这种教牧关怀的规定对萨逊的主要目标来说完全是偶然的，他的主要目标是自制克己，渴望更靠近上帝，但作为一个基督徒修道士，出于良知，他不可能无视那些偏离基督教的人。康沃尔还没有确立主教制度来管理半岛内部的这个团体或者异教

徒，因而萨逊参与教牧事务也就不足为奇了。然而，《萨逊生平》表明教牧活动不是他的主要目标，他拒绝了重新皈依的背教者让他成为他们主教的要求。他在寻求灵性完全过程中，在南康沃尔建立了自己的修道院，后来灵修上的探求使他更远地到达布列塔尼。他在那里建立了多尔（Dol）修道院和《萨逊生平》所记载的诺曼底（Normandy）的佩泰勒（Pentale）修道院，并以他在多尔的修道院为基地做了布里多尼人（Bretons）的主教。虽然《萨逊生平》里并没有明确的证据，但显然萨逊的教牧活动再次成为他作为朝圣修士的一个衍生工作，尽管在这最后一次，他终于成了一名主教。

萨逊的生涯表明，修道生活和修道院有可能在组织化的基督教边缘发展。他的修道生涯按惯例始于一个后罗马教区内，主教是都布里西乌和圣底弗里基（Dyfrig），后者的神职人员负责所有教牧工作。萨逊作为朝圣修士的身份使他进入已经受到福音浸淫但还没有永久的教会结构或者教会制度的地区——若说最初的皈依是由包括多科在内的早期修道院的朝圣修士完成的，这并非难以置信；虽然萨逊发现自己得尽职帮助那里的失足基督徒，并且我们还读到，他在自己早期的生涯中就已被任命为牧师，但他并没有永久留在那里帮助他们。他后来利用自己在南康沃尔的修道院作为皈依与洗礼的中心，那倒完全有可能——但总的来说，由于他一直在游历，所以他更有可能始终视自己为朝圣修士，但后来他到了布列塔尼，最终决定担当主教的教牧职责。布列塔尼这个地区在理论上属于罗恩教区，但语言和宗教上不归罗恩主教管辖。萨逊在那里发现，修道院是一个很方便的皈依中心。我们可以在保罗·奥勒利安的晚年看到同样的特点，奥勒利安是另一位曾停留在布列塔尼的英国修士，他的修道院圣波尔德列翁（St Pol de Léon）也是北布里多尼教区的另一个中心。<sup>[7]</sup> 141

一方面，游历的朝圣修士可能发现自己得接受主教的角色，他们的修道院成了皈依和洗礼的中心，另一方面官方任命的主教和出使到非城市化地区的传道团也可能出于同样的目的将修道院作为基地。康沃尔的石碑证据表明5世纪就有一个由高卢牧师或主教领导的教会组织存在。这个（或这些）教区原先的中心在哪里并不清楚，但它的主教和一位副执事的名字被刻在林恩斯（Rhynns）的科克马德林（Kirkmadrine）和库尔基（Curghie）的纪念碑上。然后，它似乎于6世纪初向东转移到威特合恩（Whithorn），以及比德（Bede）称其为“在白宫旁”的教堂和修道院。把

普瓦蒂埃的希拉里（Hilary of Poitiers）和图尔斯的圣马丁所建立的修道院利古戈（Ligugé）的原凯尔特名的含义译成拉丁文，以及把这个称为“在白宫旁”的修道院献给图尔斯的圣马丁（这一点看起来更合理），都再次暗示其与高卢有关联。这又是一个很好的例子，可以说明建立在基督教地区边缘的修道院适宜作传道和皈依的中心。根据比德，它的创立者尼尼安（Ninian）带着一个传道团到达“南皮克特”（Southern Picts）。虽然尼尼安通常被认为是5世纪的人物，但最近有人提出，尼尼安实际上可能是对英国名字乌英尼奥（Uinniau）的误读。乌英尼奥也是6世纪爱尔兰修道生活中的一位重要人物，爱尔兰人可能认为他或者是班戈（Bangor）——靠近阿尔斯特（Ulster）东北岸，海路离威特合恩不远——的摩维勒（Moville）的费尼安（Finnian），或者是克罗那德（Clonard）的费尼安，或者两者都是。<sup>[8]</sup>

## 爱尔兰的基督教和修道主义

7世纪早期，爱尔兰修士哥伦巴努（Columbanus）在一封写给教皇卜尼法斯（Boniface）的信中描述自己是从“世界边缘”来的。<sup>[9]</sup>5世纪初的时候，爱尔兰从未成为罗马帝国的一部分。这是一个还未城市化、乡村风味十足的社会，它分为约一百五十个小王国（*tuatha*，单数 *tuath*），每个王国都有一个国王，但国王拥有的土地比大陆的任何“野蛮”国王都要少得多。“太上王”（*overkings*）可能控制三到四个小国王（*rí tuaithe*），而社会组织的基本单位是 *derbfine*（四代亲属团），土地由亲属团而不是个人拥有。所有这些统治者都不是基督徒，拉丁语也从未成为法律或者行政语言。<sup>[10]</sup>基督教和修道主义就传入了这样一个社会。

爱尔兰虽然没有罗马化，但它并非完全孤立于不列颠和大陆或者与基督教以及修道主义思想完全隔离。爱尔兰与不列颠及大陆之间的接触使两者（基督教和修道主义）有可能渐渐传播进来，最终从5世纪开始使爱尔兰社会发生转化。最初的贸易联系确实并不广泛，在不列颠为统治者干活的爱尔兰商人返回家乡时很可能只带着有限的新观念和信念。促进变化的更有力的方式可能是由爱尔兰人移民到不列颠的一系列移民行为提供的，他们移民到康沃尔、北威尔士和西南威尔士，这在考古记载中留下了明确的迹象。康沃尔、威尔士西南部与南爱尔兰之间紧密的文化关系可以从所

有这些地区发现的欧甘碑文 (ogham stones) 中表明出来。<sup>[11]</sup> 所以, 爱尔兰东南部曾潜在地向后罗马地区开放, 甚至可能接受了来自不列颠的基督教影响。

我们所知道的爱尔兰第一位主教是帕拉底乌, 他是欧塞尔的一位贵族执事, 由教皇凯勒斯丁 (Celestine) 于公元 431 年派遣给“相信基督的爱尔兰人”(其中有些可能是不列颠人)。<sup>[12]</sup> 凯勒斯丁早在两年前就已经派了欧塞尔主教格尔马努 (Germanus) 出使不列颠, 反击那里形成的帕拉纠主义, 他似乎已经深刻意识到它可能在爱尔兰的基督徒中传播, 所以第二次派出这样的使团。帕拉底乌的活动范围似乎是爱尔兰的南部和东部, 因为与随他同去的其他教传士相关的地名以及 *domnach* [源于拉丁词 *dominicum* (主日, 主的), 表明出现了早期教会] 地名的存在也确证了认为他在群岛的东南部立足并工作的传说。

143

帕拉底乌在与爱尔兰人接触中是否把修道主义引入了爱尔兰? 如果他这样做了, 那作为反对帕拉纠主义的正统护卫者, 他很可能没有随身携带卡西安的作品。在追溯帕拉底乌的传教团和它可能的修道分支时, 最大的问题是关于帕拉底乌的证据已经被“爱尔兰的使徒”帕特里克 (Patrick) 的活动遮蔽并与之混在一起。<sup>[13]</sup> 帕特里克究竟在 5 世纪的什么时候活跃于什么地方, 至今仍是个有争议的问题。从他自己的作品我们可以推断, 他是个不列颠基督徒, 年轻时被入侵者俘虏, 带到北爱尔兰为奴, 几年之后逃了出来, 后来作为传教士回去传播基督教信仰。虽然有一种说法认为帕特里克到过高卢、意大利和特鲁里亚海 (Tyrrhenian sea) 的群岛, 虽然生活在更后面时代的姆尔库 (Muirchu) 说他访问过欧塞尔, 但这些后来的叙述可能都不可靠, 甚至是在描写帕拉底乌生平时杜撰出来的。总的来说, 他的故事非同寻常: 他在异教徒中间传道, 已经超越了大部分 5 世纪传教士可能视为自己职责的范围——尤其是如他的故事所表明的, 出使爱尔兰的传教团完全独立于那种因居住和亲属关系而使人皈依基督教的方式。

虽然帕特里克被认为是“爱尔兰的使徒”, 但他活动的主要范围是在北部, 在乌尔斯特 (Ulster) 和康那克特 (Connacht), 这些早期基督教活动未曾触及的地区。帕特里克自己的《信仰声明》描述了他面临的极大困难, 也表明与他的名字相联的古代教会主要位于北方。现在人们也知道爱尔兰皈依基督教是一个渐进的过程, 而对这个过程我们实在知之甚少。

然而，他的《信仰声明》表明他既招收地位高的男性，也招收女性参与修道生活：

爱尔兰臣民的儿女都被看做是修士 (*monachi*) 和基督的童女。<sup>[14]</sup>

144 这里的 *monachi* 究竟是指修士，还是指像正式社团里那样有组织的神职人员，或者甚至是指转向基督教又过着苦修生活的皈依者，我们不太清楚。除了有 *domnach* 地名之外，帕特里克传道团似乎没有留下什么可以追溯的痕迹。没有明确的证据表明修道院是由基督教皈依者及其家庭捐献土地而发展的，可能唯有到帕特里克死后才出现了这样的修道院。另一方面，虽然有些学者认为从他的作品中察觉不到任何修道院的因素，但另一些学者已经在他的话里找到了奥古斯丁《忏悔录》甚至巴西尔《会规》的痕迹。然而，即使帕特里克确实启发了某些皈依者转向苦修主义和修道主义，在 5 世纪的乌尔斯特、康那克特甚至帕拉底乌的莱英斯特 (Leinster) 这些还没有完全基督教化的地区，不太可能进一步支持修道运动。

要在 5、6 世纪处于不断接受基督教的过程中的国家里寻找修道主义的发展模式并非易事。南爱尔兰三分之一的地区遍布着很多修道院，它们的名称有诸如 *disert* (“沙漠”) 这样的前缀，表示它们源于沙漠苦修主义。这里，最初的基督教影响可能源于与西不列颠的联系，但是我们虽然很容易作出推测说，这些修道院起源于早期，却又往往无法搞清楚这些名称究竟有多古老。与此相对照，7、8 世纪出现的修道院基本上位于爱尔兰岛北部的三分之二地区，包括帕拉底乌和帕特里克传道团最初覆盖的地区。虽然关于这个时期建立的修道院的详细情形是通过后来高度润饰过的圣徒生平了解到的，但仍然可以看出，建立这些修道院最重要的时期始于 6 世纪上半叶，到了 6 世纪 50 年代左右，有许多重要的修道院已经建立起来了。克罗那德是费尼安建的，克罗马克挪塞 (Clonmacnoise) 由西阿兰 (Ciaran, 据记载，他于 549 年死于瘟疫) 所建；克罗芬特 (Clonfert) 和比尔 (Birr) 由布伦但 (Brendan) 建立，他是高级的朝圣修士，据说后来有过一次著名的旅行或者航行，远至美洲。按传统的说法，西阿兰和布伦但都是克罗那德的费尼安的学生；其他有名的爱尔兰修道院领袖有班戈 (Bangor) 的康迦尔 (Comgall)、格莱达朗 (Glendalough) 的考恩根 (Coemgen) [凯文 (Kevin)]。康迦尔在班戈训练哥伦巴努，后者作为一名朝圣修士于 6 世纪 90 年代将爱尔兰式的修道主义纳入欧洲大陆。其他

修道院及创立者，包括阿卡德波（Aghaboe）和科尔克（Cork），传统上与稍后一点的时期相联系。爱奥那（Iona）在爱尔兰本土之外，但仍在北爱尔兰达尔里阿塔（Dal Riata）的范围之内，是在哥伦·西勒（Colum Cille）563 年到来之后的某个时候建立的。<sup>[15]</sup>

与不列颠的接触是观念和文献的一种显著来源，也在爱尔兰修道主义发展中起了一定作用。哥伦巴努在离摩维勒不远的班戈修道院接受教育，他于 6 世纪末给大格列高利教皇写的一封信中讲道，他读了不列颠传教士基尔达斯（Gildas）的著作，他还熟悉基尔达斯与“创立者”（*Uennianus auctor*）——乌英尼奥或克罗那德/摩维勒的费尼安——之间关于云游修士的一篇书信。<sup>[16]</sup>基尔达斯与乌英尼奥之间的这封书信有残篇幸存下来，基尔达斯还制定过指南来教导如何处理那些离开自己的修道院去寻找更严格规范的修士，在指南残篇里出现了对奥古斯丁的复述，可能还有巴西尔的回音。<sup>[17]</sup>卡西安和巴西尔以及哲罗姆的作品在爱尔兰都为人所知，可能是经过不列颠或者从罗讷河谷传到岛上的。<sup>[18]</sup>我们并不清楚关于这些作品的知识究竟是什么时候传到爱尔兰的，但是到了 6 世纪晚期，爱尔兰人已经知道并重视这些作品。《颂诗》（*Amra*）是哥伦·西勒去世时撰写的一篇赞美诗，它写道：

他用巴西尔的论断，  
禁止在众人面前自夸。  
他所跑的道  
是从过去的怨恨走向公义的行为。  
老师遣词造句，  
以他的智慧使注释清楚明白。  
他整理诗篇，传授律法书，  
就是卡西安所钟爱的那些书。  
他战胜了暴饮暴食。

《颂诗》的颂词不仅模仿卡西安和巴西尔的灵性语言描述哥伦·西勒：

他圣洁，他正派  
他乐善好施，是胜利中的佳美之石

而且提到向灵性导师忏悔的惯例：

他顺服……他是心灵每个阶段的医生……<sup>[19]</sup>

146

爱尔兰人似乎特别喜欢卡西安，他的术语 *praktike*（修士在灵修生活中自我训练的实践活动）和 *theoretike*（沉思活动）在爱尔兰都有各自的对等词。在 7 世纪，它们被指责为帕拉纠主义<sup>[20]</sup>，可能是因为卡西安知名度太高。爱尔兰的修道主义，包括共同修道，始终有一种浓厚的沉思特点。伟大的修道领袖不时从完全住院修道的生活中退出来，在孤独的沉思中重新获得灵性力量。哥伦·西勒退到爱奥那海岸附近一个偏僻的小屋（*tegoriolum*），有时接待来访者，但通常都在写作、沉思或者抄写福音书。<sup>[21]</sup>有一次他把自己关在亨巴（Hinba）的一所房子里三天，与圣灵交谈。<sup>[22]</sup>据说格莱达朗的凯文建了一所隐修院，游客仍然可以看到它的遗迹。大陆的一次巨大成功是，哥伦巴努退到森林中去祷告和沉思，这个森林位于他的三个修道院卢克塞乌尔（Luxeuil）、安奈格莱（Annegray）和枫坦斯（Fontaines）之间。库士伯特（Cuthbert）代表 7 世纪诺森伯利亚（Northumbria）的爱尔兰传统，他常常退到林底斯法奈（Lindisfarne）的边缘，这是一个远离海岸的岛屿修道院。甚至在成了主教之后，他还在法奈岛上沉思退修，度过生命的最后时光。<sup>[23]</sup>隐士可能住在修道院里，参加修道社团，也可能独立于任何修道社团。因此《哥伦巴努生平》记载，当他还是个少年时，他的第一位灵性导师是个圣女，独自住在离他父母家不远的地方。<sup>[24]</sup>作为“朝圣修士”的修士概念与遁世隐修密切相关。爱尔兰人区分了“红色”或者肉身殉道、苦修形式的“绿色殉道”以及被流放的“白色殉道”。<sup>[25]</sup>人们相信，布伦但作为朝圣修士在苏格兰的泰历（Tiree）和佩思郡（Perthshire）建立过修道院；哥伦·西勒，这个乌伊奈尔（UiNnill）的贵族，于 546 年在德里（Derry）建了自己首个修道基地，但于 563 年被流放离开爱尔兰。他的传记作者和远房亲戚亚当南（Adaman，爱奥那修道院院长，卒于 704 年）常常把他描述为朝圣修士，但如今大多数历史学家认为他被流放是因他参与战争而受到惩罚。亚当南只说他在 562 年于泰尔提乌（Taitiu）举行的宗教会议上受到了不公正的指责。据说哥伦·西勒的尸体上有一条青紫色的疤痕，亚当南认为它源于超自然的力量，但它可能表明他于泰尔提乌会议前一年亲自参加了库尔德任奈（Cul Dremne）战争。即使哥伦·西勒的流放是被迫的，他的行为在很大程度上也是一个朝圣修士的行为。他到了苏格兰，在那里建的第一个修道院可能在亨巴（可能在侏罗），另一个在泰历 [叫马格卢英哥（Mag

Luinge)，他曾把悔罪苦修者送到那里]。但他最著名的基地以及他最终的埋葬地在爱奥那，西奈尔罗爱尔奈（Cenel Loairne）地区的边境，属达尔里阿塔辖区。哥伦·西勒的流放期最后必然终止了，因为他定居爱奥那之后多次到过爱尔兰，并于6世纪80年代在戴尔马格（Dairmag）[都罗（Durrow）]建了另一个修道院。<sup>[26]</sup>

## 修道主义与世俗教会

北欧海盗还未破坏苏格兰与爱尔兰之间的海路之前，哥伦·西勒的爱奥那修道院一直是从苏格兰西海岸伸展到爱尔兰中心的修道院家族里的属灵先锋。有证据表明，到了7世纪，其他主要修道院，比如克罗马克诺斯（Clonmacnois）都建起了自己的网络，把散落在全国的修道院联系起来。有些历史学家因为相信存在这样的修道院家族，再加上其他众多特点，所以认为爱尔兰的修道主义是以某种独特的方式发展起来的。这种关于爱尔兰教会发展的传统观点部分是受新近且非历史的《爱尔兰圣徒名录》（*Catalogus Sanctorum Hiberniae*）影响，它提出一个主教圣徒的时代之后跟着一个修道院院长圣徒的时代——由此产生了这样的观点：早期教会里至高无上的主教地位被修道院院长取代。有观点认为，爱尔兰发展了自己反常的、无政府的教会结构，其中有些院长——到7世纪是修道院大联盟的领袖——在教会里有压倒一切的影响力。可以推断，主教的权力最初受到限制，被局限于一个小王国（*tuath*）的区域范围，后来他们或者融入修道院里，或者，在少数情形之下，开始试图仿效修道院联盟领袖建立超越于小王国之外的大权。早一代的历史学家认为大修道院为很多人担当教牧中心的职责。

传统观念认为建立于5世纪以来的爱尔兰原初的主教体制在6世纪早已被一种“院长体制”取代，修道院负责周围地区的教牧关怀，修道教会担当教区教会的角色。但自20世纪60年代以来，先是休斯（Hughes）后是夏普（Sharpe）开始动摇这种传统观念。<sup>[27]</sup>夏普尤其尖锐地指出，爱尔兰的教牧需要的满足主要是通过传统的方式——通过主教和教区，较早时建立的“母教会”（*domnach, andóit*，“老”教会）以及只有一个牧师事奉的较小可能也较新的教会。法律文献证实了主教和教区的重要性。所谓的《帕特里克、奥克塞里乌和伊塞尼努的宗教会议》（*Synod of Patrick*，

*Auxilius and Iserninus*), 其核心内容始于 5 世纪, 可能是帕拉底乌及其朋友的作品, 它揭示了主教、牧师 (可能是已婚的)、执事以及自教堂司事以上各级神职的整个体制。主教的权力得到拥护, 来自一个教区的牧师没有主教允许不能在另一教区工作, 没有许可证不可接纳不列颠神职人员——可能担心受到帕拉纠异端的不良影响。6 世纪 60 年代举行的一次主教会议作出流放哥伦·西勒的决定, 而在 7 世纪时主教会议对影响爱尔兰教会的很多重要事务作出了裁决。从 7、8 世纪的法律文献来看, 教牧关怀由主教和牧师在非修道院的教会里履行, 8 世纪的 *Riágail Phátraic*<sup>①</sup> 正视了一个牧师事奉三至四个教堂的现实。后来教规法制定了十一税制, 这相当于将旧约思想变成完全应用性的, 但大量早期教会及其地址已经得到确定, 可以推测, 这些教会的大多数都是为大量人口提供教牧关怀的中心。

新型的教牧关怀更加遵循传统路线, 它之所以吸引人, 部分原因在于它废弃了过时的观念, 即认为存在一种独特而异乎寻常的“凯尔特基督教”——这种观念很可能冒犯了认为自己是完全正统的基督徒的爱尔兰人。然而在某些人心中还是留有疑问: 爱尔兰修士究竟是否作为“传教士”带着某种高度发达的教牧修道院的观念优势到过欧洲的其他地方? 从 148 哥伦巴努的书信可以得到暗示, 他可能曾带着主教阿埃德 (Aed) 一同去了大陆<sup>[28]</sup>——这表明在一定程度上主教制受到了修道院教会的支配。8 世纪, 英格兰修士历史学家比德描述受到爱尔兰影响的林底斯法奈社团, 它远离诺森伯利亚海岸, 7 世纪时那里有一位主教曾生活在修道社团里, 并且——至少根据比德的描述——服从于院长的权威。这样的例子可能容易使人误解。至于阿埃德是否陪着哥伦巴努到过大陆, 并不是很清楚, 即使他去过, 他是否像哥伦巴努一样是一名朝圣修士, 为寻求灵性的完全而离开自己的家乡, 也不得而知。林底斯法奈不只是一个修道院, 还是一个主教中心, 库士伯特曾力图通过它来帮助广阔的诺森伯利亚教区, 比德强调指出, 库士伯特在将修道生活与神职生活结合的过程中, 就像在坎特伯雷 (Canterbury) 的奥古斯丁那样, 只是遵循原始教会的生活方式。<sup>[29]</sup> 在未城市化的爱尔兰, 主教有可能在修道院里与神职人员团体和修士们住在一起, 但这并不意味着在教会组织方面他们始终从属于修道院院长。

① 爱尔兰一篇论教会法的作品。

在这样的讨论中，“教牧关怀”概念需要仔细界定，要把它置于基督教在爱尔兰传播的背景中来理解。后者仍然处于争议之中，因为关于新宗教的区域性发展和主教教区的建立没有清晰的描绘。关于基督化进程我们掌握的线索极少，除了某些主要修道院公认的建立时间外，我们知道的一条线索是：最后一位从塔拉（Tara）的异教圣所统治国家的重要国王戴亚买特·麦克·凯尔拜尔（Diarmait mac Cerbaill）一直到6世纪60年代才去世。在这些条件下，当基督教还处在传播过程中，合乎逻辑的看法是，正如兰多科或萨逊修士在康沃尔所做的那样，修士们在刚开始皈依时偶然地发挥了一些作用。巴西尔爱上帝和邻人的修道戒律与简单的需要结合起来，保证了基督教的生存，当爱尔兰还基本上是异教之邦时，可能会把修道院作为传道〔伴随着对定价赎罪（tariffed penance）的弘扬〕和异教徒洗礼的基地。朝圣修士可能也从事教导以及施洗工作。但这必须与儿童洗礼、圣餐、葬礼等日常且持续的教牧关怀相区别，而似乎没有人认为这些教牧关怀是修道活动应有的方面。《乌英尼奥的赎罪规则》（*Penitential of UUinniau*）第五十章指出，在6世纪修士就已经参与施洗，但此规则禁止这样的做法，指出这引起了与常规神职人员在收入上的争论，因为施洗原本是属于神职人员专门的事务。如果说皈依后由修士施洗是不允许的，那么葬礼、举行圣餐等日常的教牧关怀必然至少是不可接受的。

那么当修士获得一个极其重要的信息时，他们是否可以间或地传讲呢？7世纪50年代写于法兰西亚（Francia）的《福塞生平》（*Life of Furse*y）声称修士福塞经历了一次惊人的死后异象之后，成了一名朝圣修士，游历到爱尔兰讲述他的异象，敦促民众苦修悔罪。亚当南的《哥伦·西勒生平》写于7世纪90年代，也即哥伦·西勒死后约一个世纪。相比之下，该作品传递了关于教牧关怀问题的复杂信息，指出到了这个时期它正在分成许多支流。不过，它们谁也没有涉及把大修道院作为“教区教堂”使用的问题。在《哥伦·西勒生平》中，哥伦·西勒从未将他的爱奥那修道院当作非修士的洗礼和圣餐中心——相反，在其中有这样的记载，他认出了一位装作普通牧师访问爱奥那的主教，并对其尊重有加，这一事件表明涉及离亚当南自己时代不远的修道—教牧争论时，他采取了一种小心谨慎的态度。<sup>[30]</sup>但是《哥伦·西勒生平》还提到他游历了爱奥那的北部和东部，想要给皮克特人传福音，还想给斯凯岛（Skye）上的一位皮克特领袖施洗。<sup>[31]</sup>这里亚当南可能是想赞誉哥伦·西勒，认为他为后来传福音者的成

功奠定了一些基础。有意义的是，亚当南还表明爱奥那的修士之一狄翁（Diun）主持过一个附属小修道院（cella），它可能是罗克奥（Loch Aew）海滨的一个小修道院。这个地方可能早在7世纪就被认为是一个 *andóit*，后来称为 *annat*——这个词源于古爱尔兰语，意思是一个具有教牧职责的“老式”教会。<sup>[32]</sup>在大陆上，这种类型的附属小修道院是这样一个时代的特征：当时带有爱尔兰背景的完备的修道院，比如科比（Corbie）和博比奥（Bobbio），在基督信仰还非常贫瘠的地区获得了大量地产，创立了小型的附属会堂，作为农业、修道和洗礼中心（见下面184~186页）。从亚当南的记载中无法看出狄翁小修道院（*cella Diuni*）在他那个时代是否已经发展为这种形式，但我们可以从中看出，狄翁既是一名执事，也是一名修士。在爱尔兰或苏格兰，*Kil* 源于 *cella*，常常直接译为“教会”，在岛上的附属小修道院与产生于7世纪的大陆附属小修道院之间，至今没有系统的比较，但是在爱尔兰和苏格兰边境小型的修道区域，某些教牧职责很可能得到了发展。如果真是这样，搞清楚这种模式是否来自大陆（亚当南可能将他自己时代的突出发展追溯到哥伦·西勒的时代），或者弄明白它是从把悔罪者送到偏远的修道院这种做法得到启示的，还是因修道院的地产增长而想到的，那会非常有意义。7世纪和8世纪许多爱尔兰血统的修士在大陆的一些地区传福音取得了最初成功，但这似乎并不是源于已经形成的独有的“爱尔兰”观念：修道院随时预备提供常规的教牧关怀。事实上，人们通常把它归因于爱尔兰和不列颠的朝圣修士出现在基督教地区的外围这一现实，这些修士相信，自己向异教徒、叛教者或者刚刚皈依者传讲上帝的话语，就是在尽基督徒的职责。

## 定价赎罪

与传讲基督教信仰相联系的是一套为平信徒确立的私下忏悔与定价赎罪（*tariffed penance*）体系。大陆教会主要奉行极其严格的苦行赎罪传统，那是在前几个世纪为某个由虔诚信徒组成的小教会设立的，也用来使宗教分裂者归顺。基督教会里的悔罪者是公开的——主要的罪都是公开承认的。悔罪者身披麻衣，不能服兵役，被判终生独身。弥撒期间一到领圣餐时，悔罪者就必须结队离开教堂。悔罪者在整个后半生中要一直接受这种明显的羞辱。尽管一些神职领袖比如教皇列奥一世和阿尔勒的凯撒里乌

主教力图在某些方面缓和传统上过于苛刻的赎罪程序，这种严厉的程序还是带来了不可避免的后果，即大多数认罪者是在临死前才认的罪。凯撒里乌提出把罪分为重罪和轻罪，列出十二种免除轻罪的方法，允许年轻人悔罪两次，从而有效地限制了悔罪的持续时间。但是尽管凯撒里乌是位杰出的传教士，他的教牧关怀显然集中于如何解决自己教区内异教徒或国民提出的非基督教信仰的问题，而在修改赎罪制度上他从未做得像爱尔兰人那样彻底。

在爱尔兰，教会对苦行赎罪有一定限制，使它可以重复，并且不再公开，允许平信徒私下里认罪。为重罪设立赎罪程序的观念源于爱尔兰本地的法律体系，它列出了一长串惩罚和补偿措施，根据所犯罪行的性质和严重程度，以及当事人的地位身份，实施不同的补赎。对最早的爱尔兰赎罪规定，或者广泛的定价会规体系——据说由乌英尼奥（卒于 549 年）确立——影响最大的，是帕特里的克宗教会议和阿尔勒的凯撒里乌和卡西安的作品。乌英尼奥从卡西安汲取了“八大过错”和“以毒攻毒”的观点，不过他似乎把这些修道的、心理学的手段主要用于神职人员，而不是平信徒。同样可能受卡西尔启发，乌英尼奥列出了一份特别严苛的禁食要求菜单——限量的面包和水（在大多数常规的赎罪苦行中，食物只有面包和水，但没有严格的数量要求）。可以看出，6 世纪威尔士和爱尔兰教会之间是相互影响的，因为威尔士宗教会议开始发表类似的悔罪法律和会规，尽管在威尔士这些规定（甚至包括基尔达斯编撰的《赎罪规则》）似乎首先更多地被用于修士和神职人员，而不是平信徒。<sup>[33]</sup>

151

一旦皈依者被主教的讲道或者有时甚至是修道院的讲道聚集起来，教会的控制权就得到巩固，背教变节者或者故态复萌者就可以通过定价赎罪体系而被加以惩处。所谓的《帕特里克、奥克塞利乌和伊塞尼努宗教会议》规定，承认杀人或通奸罪行的平信徒要赎罪苦行一年，偷盗者则要求六个月。犯求卦占卜罪——换言之，求助于某些熟悉的异教习俗——的人则要处以一年的赎罪苦行。<sup>[34]</sup>一个被流放的赎罪者，地位可以类似于朝圣修士。无论是在爱奥那还是在外面的，哥伦·西勒都听过神职人员和平信徒的认罪，为他们每个人规定了赎罪苦行，这些人当中就有“穿上神职人员服装”搞“芦苇阴谋”（reed plot）的利布兰（Libran），他为赎罪成了一名朝圣修士，从康那克特（Connacht）行进到爱奥那，然后被派到泰历待了七年。<sup>[35]</sup>在大陆，哥伦巴努为他在离枫坦斯几英里外的卢克塞乌尔基地

建立了一个类似的赎罪修行点，悔罪者可以在那里赎罪，然后回到世俗中来。修道院的数量迅速增长，似乎就是因为那些有超凡能力的修道领袖实施严格的赎罪法规而激发出来的。

## 爱尔兰的修道院

既有的修道院基本上就是祷告、沉思和干活的场所，就此而言，必须制定出与平信徒交往的策略。卫星修道院，比如泰历的修道院，很可能容纳悔罪者。哥伦·西勒在爱奥那的修道院的边界就是岛本身的海岸，而一名犯了弑父和乱伦罪的犯人只被允许跪在岸边听他的赎罪苦行将是什么。很少有爱尔兰的修道院遗址被挖掘出来，但留存下来的遗迹连同保存下来的文献揭示出一种在 *vallum*（城墙、堑壕、栅栏、山谷、洞穴等）里奉行的生活方式，*vallum* 通常是曲线形式的，有时是一道真正的墙（可能建立在一座古老城堡或军事堡垒的遗迹上），有的地方是挖一条壕沟。修士往往单独或两两睡在为个人建造的棚屋里（但文献里也表明有集体宿舍），不过院长有自己的房子。修士只是偶尔睡在修道院的主楼里，但吃饭、书写或抄稿一般都在主楼，也即 *tech mor*（大房子），或者被称为 *praindtech*（直译是餐厅），或者就是 *monasterium*（修道院）。然而，爱尔兰修道院发展中最显著的特点是，它们将内空间划分为较神圣和不那么神圣的区域。公共修道院的中心自然是很可能收藏了某位圣徒遗骨的教堂。教堂周围是至圣的空间或者圣地，即 *termonn*（源于拉丁语 *terminus*，边界）。嫩德拉姆（Nendrum）修道院的遗迹中，最古老的可以追溯到 8 世纪或 9 世纪，这些遗迹表明 *termonn* 本身有围墙环绕。嫩德拉姆被分为三个活动中心区域——靠近教堂的至圣区，然后是挨着至圣区的次圣区，相当于许多文献里提到的 *platea*（大路，街道），接着是第三区域或者外区域，铁匠和其他手艺人就在那里建立工场，朝圣者和来访者可能也在那里被接待。<sup>[36]</sup> 哥伦巴努所谓的《公共会规》（*Communal Rule*）虽然是在大陆写成的，却仍然对爱尔兰修道主义提供了有价值的见解。它揭示了圣所与次圣所之间的界限对于爱尔兰人的重要性——修士在进入和离开 *domus*（房子，家）时，要画十字，这里的 *domus* 可能是指主楼，而不是指修道院本身。<sup>[37]</sup> 画十字和祝福的安慰习俗似乎不再局限于修道院范围，而是扩

展到对日常事物的圣化仪式。7世纪20年代，哥伦巴努建立的大陆修道院之一卢克塞乌尔修道院的院长宣称：

在我看来，在基督徒使用的勺子上或者任何一个器皿或水杯上搜寻十字架的记号并不完全与宗教相背，因为主以这个记号的出现来追赶反对我们的不共戴天的仇敌。<sup>[38]</sup>

爱尔兰修道主义和爱尔兰教会里普遍使用手势，这再次表明它们源于一个将拉丁文化与基督教一同引入的国家。无论是修道院的祈祷仪式还是弥撒，都使用一种连社会精英分子也无法理解的语言，这就决定了它们必须有仪式相伴。爱尔兰修士赋予姿势和仪式某种不为之前的欧洲其他地方所识的意义，而到9世纪的时候，加洛林王朝的作家瓦拉夫里德·斯特拉波（Wahlafrid Strabo）告诉我们，爱尔兰人还因屈膝的习俗而闻名。同时，为了读圣经、唱仪式圣歌，爱尔兰的修士和神职人员得自己学拉丁语，这是他们以前从未接触过的一种语言。爱尔兰修道主义产生了古老的学习中心，相当于基督教的类似机构；知名的作家如哥伦巴努和哥伦·西勒 [写了《劳作者的帮手》（*Adiutor laborantium*）以及圣诗《拒斥父》（*Noli Pater*）的至少一部分] 从克罗那德（Clonard）和班戈（Bangor）这样的修道院涌现出来。但是与意大利的卡西奥多鲁的那些人相比，爱尔兰人的视野具有局限性，这在《阿斯波里技艺》（*Ars Asporii*）里有所阐释，此书是拉丁文法家多纳徒（Donatus）《小技艺》（*Ars Minor*）的一个改编本，成书于7世纪上半叶。卡西奥多鲁可能力图将七大文科转用到宗教事奉中，但《阿斯波里技艺》是为那些以前对拉丁语一无所知的人写的，所以它将一本世俗的文法书变为一种以宗教词汇为基础的书。到7世纪晚期，文法学习和注释的范围得到扩展，因为除了多纳徒，更多的文法学家出现了，爱尔兰人从塞维勒的伊西多勒（Isidore of Seville）的作品中获得了古典知识<sup>[39]</sup>，此人的作品很可能是通过迦利西亚（Galicia）传播过来的。他们用刻画的方法学习和教授拉丁语，这种方法受到7世纪盎格鲁—撒克逊学生的热烈追捧，因为他们也不认识拉丁语。比德是8世纪的作家，他记载说，7世纪60年代许多英国贵族旅游到爱尔兰学习宗教或者过更严谨的修行生活。在那里，有些人成了修士，有些人更喜欢游历，他们依次受教于不同的老师。比德说，苏格兰人（即爱尔兰人）对他们都

很友好，为他们提供日常食物、书籍和教导，但从不收任何费用。

7世纪的文献《黑斯佩里卡语录》(*Hisperica Famina*)精心模仿问答法来阐明当时的教学方法。此书的语言曲折委婉又复杂精致，在书中，当学生向当地人提出要食物的简单要求时，要用华丽的辞藻表达他们的要求：

他会要求这些拥有者把他们那甜美而丰富的物品分给我们，因为奥苏尼亚链条 (Ausonian chain, 即说拉丁语的职责) 束缚着我，因此我没有说流利的爱尔兰方言 (*Scotigenum eulogium*)。[40]

一方面，爱尔兰修道学校似乎重视古典学识，另一方面，原先被归于哥伦巴努名下的经典诗歌现在被认为是后来的作家所写，而爱尔兰修道院在保护世俗的古典文化中所起的作用很小，但是在博比奥和卢克塞乌尔，修士对原先含有法律、哲学或者其他世俗话题的专论的重要手稿进行了重新抄写。虽然很多人的作品被破坏了，但维吉尔却是个例外，他的作品很受重视，因为人们认为它预言了基督的降临，留存下来的对他的注释至少有一部分是爱奥那的亚当南写的。[41]

爱尔兰的修道学校非常重视日历计算 (computus)<sup>①</sup>，编译教会历法。《颂诗》(*Amra*) 记录哥伦·西勒

立了运转中的季节和历法

根据律法书里的数字分了元素

在学校中解读奥秘、对圣经分类

整理出月亮的运行轨道，它跟随闪光的太阳所运行的轨道，

以及海洋的运动过程，使之和谐一致。

他能够数算天上的星辰……[42]

爱尔兰人计算复活节日期的方法——这是最重要的计算功能——很可能基于6世纪爱尔兰的某种伪造历法，也反映了古老的方法与欧洲其他地方所使用的各种计算方法不一致。[43]但是哥伦巴努来到大陆之后，他感到有足够的信心捍卫爱尔兰人的计算方法，以对抗法国主教和教皇。他相信这种复活节计算方式是正确的，也是最古老的复活节计算方式。根据他的

① 中古时代推算天文现象及日历中不固定日期的计算表。

传记作者约那斯（Jonas）的记载，哥伦巴努曾受教于“辛拉努”（Sinlanus）。辛拉努就是墨—西努·马库·敏（Mo-Sinu maccu Min），后来担任班戈修道院的第四任院长，是爱尔兰研究计算的先驱：

墨—西努·马库·敏，班戈修道院院长和学者，是第一个用心向某位博学希腊人学了计算的爱尔兰人。后来，罗马人称之为整个世纪的医生的墨—库阿罗克·马库·奈士·塞蒙（Mo-Chuaroc maccu Neth Semon），也即前述学生的学生……把这种知识记载下来，免得它从记忆中消退。<sup>[44]</sup>

到了7世纪30年代，南部的爱尔兰人终于与西欧取得一致，但深受爱尔兰影响的诺森伯利亚（Northumbria）一直到7世纪60年代才接受西欧的方法，而北爱尔兰和爱奥那甚至要到更晚才完成这种统一。<sup>[45]</sup>然而，很多爱尔兰修士和神职人员都预备满足一个从异教皈依的社会的需要，他们还计算复活节日期的一种古老方法颇为热情，他们认为这是基督教共同的传统，也是一种高尚的算法。

哥伦巴努的《修道院会规》是在他到达大陆之后写的，揭示了爱尔兰人遵循传统的 *psalterium currens*（连续的《诗篇》），并且在每个二十四小时内仍然只举行六个祈祷仪式。但同时哥伦巴努还描述了一种精致的夜诵赞美诗体系，这是专门为爱尔兰漫长的冬夜和短暂的夏夜设计的。在漫长的冬夜，从十一月一日到第二年二月一日，夜祷达到最长时间，把三十六首《诗篇》都诵读完。每逢周六和周日，在教堂待的时间要比平时多一倍，因而卢克塞乌尔的修士在这两个晚上几乎把整卷《诗篇》都唱完了。相反，夏至的周六和周日祈祷仪式时间最短，然后渐渐增加，一直到初冬。<sup>[46]</sup>哥伦巴努还表明并非所有爱尔兰人都愿意改革，所以他很小心地承认其他更古老的体系。他谈道，还有

一些大公教徒不论是在短夜还是长夜都诵唱教规规定的同样数量的《诗篇》，但他们把晚上分成四个部分以履行这一教规，那就是黄昏、午夜、黎明和早晨。这一祈祷仪式在冬天对一些人来说不是什么大事，但在夏天就觉得负担太重，难以承受，在短短的晚上要不时起床，与其说烦，不如说累。<sup>[47]</sup>

7世纪在大陆编撰的另一套爱尔兰会规是《某位教父为修士定的会

规》，它也揭示这种基于东方习俗的传统祈祷仪式一直存在于爱尔兰。<sup>[48]</sup>

有些修道院通过仪式代祷回报社会的“救济”和捐赠，巩固了它们自身与社会的关系。哥伦巴努的《修道院会规》规定，在每次日课时都要念一系列代祷短诗：

首先为我们自己的罪，其次为所有属基督的人，然后为牧师和其他献身于上帝的神职人员，还有为那些施舍的人，为国王们的和睦相处，最后为我们的仇敌，尽管他们逼迫我们、诽谤我们，但上帝不算这为他们的罪，因为他们不知道我们所做的。<sup>[49]</sup>

这些教导可能源于班戈的习俗，哥伦巴努就是在那里接受的训练，而最后一句话暗示它们产生于一个基督教还处在建立阶段的国家。

到了8世纪，有成打的大型修道院、小型会所、苦修基地分散在整个爱尔兰，大型的修道院主要建立在岛的东部、中部和北部地区。有一个因素，最初可能抑制修道院发展，但后来一旦观念盛行之后，实际上促进了修道院的发展，这个因素就是财产法。在建立新的修道院时，捐赠人必须根据管理财产所有权的那些法规工作，这样做就把许多爱尔兰修道院变成了家族事务。<sup>[50]</sup>在基督教的影响下，中世纪早期的爱尔兰社会渐渐变得对个人更加重视起来，但家族团体的力量一直到7世纪还仍然非常强大，而这种与个人相对的家族团体依然控制着家族土地。因而个人不可能把家族财产捐出去，只能捐他个人独立地从家族团体里获得的那一部分。当然，家族团体也有可能建立一个修道院或者把土地拿出来建修道院，同时从自己的成员中指定院长，从而掌控修道院的利益。这样看来，爱尔兰修道院变成了家族团体利益的一种延伸。到了6世纪末，这一现象在爱奥那很明显，哥伦·西勒的继任者是他的堂兄弟百塞涅（Baithene），第三任院长则是另一位堂兄弟的儿子。然后继承权转到家族的另一个支脉，最后回到莱斯任（Laisren）的侄子塞格涅（Segene）手中。直到704年亚当南去世，所有院长中，除了一位之外，其他人都是哥伦·西勒家族的后代，也即乌伊·奈尔（Uí Néill）的凯奈尔·康奈尔（Cenel Conaill）支脉，尽管有些与自己的前任只是间接的亲戚。<sup>[51]</sup>这种安排的持续时间反映在8世纪的*coibse*（公众宣告）以及修道院建立者菲士·费奥（Feth Fio）的声明里，这份声明收在一份法律汇编里，它规定了莱特里郡（County Leitrim）德伦利斯（Drumlease）修道院院长职位的继承问题：

除了菲士·费奥家族，没有家庭有权继承德伦利斯遗产，除非有哪个家庭非常高贵、虔诚、严谨或能干。如果没有，就看德伦利斯社团或者修道院庇护的人里是否可以找到这样的人。如果找不到，就任命属于帕特里克社团 [即阿尔马格 (Armagh) 或者它的教会和修道院网络中的一个] 的某个外人。<sup>[52]</sup>

这一文本和它的边注表明了修道院院长职位的继承如何被规定保留在它的厄兰姆 (*érlam*) 家族里，或者显示出其家庭是曾给修道院捐地的“圣徒”。家族与修道院之间的关联是如此紧密，难怪 *monasterium* (修道院) 这个词——爱尔兰语是 *muintir*——成了家族团体所接受的词汇。院长本人就是 *comarba*<sup>①</sup> 或者创立者的“后嗣”，这个词通常与他对修道院地产的控制权有关。到了 8 世纪，在斯莱恩 (Slane) 和卢斯克 (Lusk) 这样的修道院里，一个非独身的院长很可能把修道院控制权交给自己的儿子，他不仅管理修行的修士，还支配 *manaig*，即按世俗法典指定为修士的平信徒佃户或者受保护者。

## 爱尔兰修道主义中的妇女

虽然男性修道主义非常成功地适应了爱尔兰的社会和环境，女修道院在这些背景中的进展却不那么顺利。<sup>[53]</sup> 自从帕特里克时代以来，妇女在爱尔兰的苦行修道生活中起了一定作用，在 6 世纪好几个女性宗教社团被建立起来。圣布里吉特 (Brigit) 是一个具有传奇色彩的人物，传说她是早期的一位异教神转世为基督徒，与帕特里克同列为爱尔兰两大圣徒。凯戴尔 (Kildare) 的布里吉特神殿成为爱尔兰最显著的修道院之一<sup>[54]</sup>，这里曾拥有包括神职人员在内的一大群修女。其他主要的女性社团有刻勒维 (Killeevy) 的摩纳娜 (Monnena) 和刻利底 (Killeedy) 的伊泰 (Ite)。值得注意的是，在后来的《爱尔兰圣徒生平》里，所记载的男性人数远远多于女性，虽然《泰尔洛特圣徒传记》(*Martyrology of Tallaght*) 里提到了至少一百一十九位女性圣徒或众多宗教团体，但在《爱尔兰圣徒生平》里只记载了四位女圣徒。《爱尔兰圣徒生平》里的这些女性所奉行的苦修

157

① 这个拉丁词的字面意思是“创立者”或者“继承者”，爱尔兰和苏格兰用这个词来表示遵循哥伦巴努模式的修道院领导人。

主义都没有男性苦修生活中那样激动人心的情节，更多的是普通形式。当她们禁食、祷告、治病和说预言的时候，不会陷入与魔鬼单枪匹马的争斗之中。在圣徒传记作品中，她们德性的第一个标记是贞洁——据说帕特里克曾亲自向摩纳娜的修女传道。修道院的封闭常被描述为是为了保护妇女的贞节，而这些描述也经常陈辞滥调般地谈论起淫荡的修女。这些后来的作品究竟在多大程度上反映了修女们的圣洁和修道生活中所不同于男修士的真实情形，仍是很难估计的。另一方面，虽然人们认为像摩鲁阿（Molua）和凯文这样的圣徒都特别想避开女性，但在哥伦巴努死后三十年所编写的《哥伦巴努生平》却断言，他就如何过宗教生活请教的第一个人就是一位女隐士。7世纪的《布里吉特生平》说她讲过道，而9世纪的《布里吉特生平》甚至说她被祝圣为主教，但后来版本的故事认为这是梅尔（Mel）主教因陶醉于上帝的恩典而犯的一个错误！这表明，随着时间的推移，当时的女性可能已经被认为不那么值得尊敬，修道院渐渐变得更多地与家族或者支派团体相关。但是即使在最早的法律文献中，女性也被认为永久地受制于她们的家庭，不管这个家庭是血亲的还是婚姻的。在一个众多妇女成为上流男士的妻子、情妇和仆人或者受制于父亲的社会里，女性如果想投身于宗教生活，将遭遇诸多反对。她们被贵族统治集团视为一种资源，其存在维系于生儿育女或者通过婚姻巩固政治联盟，《爱尔兰圣徒生平》里有许多主题反映父母或社群反对女性成为修女，根据最早的科吉托苏（Cogitosus）写的《布里吉特生平》，布里吉特曾经逃婚。女修道院通常从属于男修道院，虽然它们担当接待中心，为某些妇女提供教育机会，但只有一个女修道院，即塔姆那克（Tamnach），似乎不是建立在家族土地上。许多修道院可能只能在创立者的有生之年得以维持，她一死，土地就归回她的家族。与男性修道主义相比，随着时间的推移，爱尔兰的女性对宗教的虔诚越来越从属于家族和支派的需要。

## 注释

238 [1] C. Thomas, *Christianity in Roman Britain* (London, 1981) pp. 53—60, 295—302, 333.

[2] *Ibid.*; C. Thomas, *And Shall These Mute Stones Speak? Post-Roman Inscriptions in Western Britain* (Cardiff, 1994), ch. 14; L. Olson, *Early Monasteries in*

Cornwall (Woodbridge, 1989), ch. 2.

- [3] *Life of St. Samson*, ed. T. Taylor (Llanerch, 1991). 有许多问题与这个文本相关, 其中一些见 Thomas, *And shall*, ch. 14。J. C. Poulin, ‘Hagiographie et Politique: la première Vie de St. Samson de Dol’, *Francia* V (1978) pp. 1—26 提出《生平》的形成时间较迟, 但它显然没有妨碍它的作用, 人们仍然认为它表明了修士与主教之间的关系。
- [4] Olson, pp. 12 ff. 确认了这一点, 就如 Golant and Thomas, *And shall*, pp. 232—233 以及福韦 (Fowey) 那样。
- [5] Thomas, *And shall*, ch. 10.
- [6] T. Charles-Edwards, ‘The social background to Irish peregrination’, *Celtica* II (1975) pp. 43—59; K. Hughes, ‘The changing theory and practice of Irish pilgrimage’, *Journal of Ecclesiastical History* 11 (1960), pp. 143—151; A. Angenendt, *Monachi Peregrini* (Munich, 1972), pp. 124—151.
- [7] G. H. Doble, *The Saints of Cornwall* (Llanerch, 1997—1998), pp. 10—60.
- [8] 关于威特合恩的文学和考古学上的信息, 其中不包括 T. O. 克兰西 (T. O. Clancy) 提出来的认为乌英尼奥—费尼安就是尼尼安的这个观点, 见 J. Macqueen, *Saint Nynia* (Edinburgh, 1990) 和 P. Hill, *Whithorn and Saint Ninian. The Excavation of a Monastic Town* (Stroud, 1997)。
- [9] G. S. M. Walker, ed., *Sancti Columbani Opera*, *Scriptores Latini Hiberniae* col. II (Dublin, 1957), Letter V, 8.
- [10] 关于爱尔兰背景, 见最近的 D. Ó. Cróinín, *Early Medieval Ireland 400—1200* (London, 1995)。
- [11] O. Croinin, pp. 14—20.
- [12] Ó. Cróinín, pp. 20—23; T. Charles-Edwards, ‘Palladius, Prosper and Leo the Great; mission and primatial authority’, in D. Dumville, ed., *Saint Patrick AD 493—1993* (Woodbridge, 1993) pp. 1—12.
- [13] A. B. E. Hood, trans. and ed., *St. Patrick, His Writings and Muirchu’s Life* (London, 1978); Ó. Cróinín, pp. 23—29; Dumville, ed., *Saint Patrick*.
- [14] *Confessio* 41.
- [15] 关于爱尔兰修道院和一般的修道主义, 仍然有那个老式的备用资源, J. Ryan, *Irish Monasticism. Origins and Early Development*, (Dublin and Cork, 1931, 2nd edn, 1972), 但在许多方面已经不合时宜。也见 J. R. Walsh and T. Bradley, *A History of the Irish Church 400—700AD*, (Blackrock, 1991) chs 5, 6.
- [16] *Sancti Columbani Opera*, Letter I, 6.
- [17] M. Lapidge, ‘Gildas’ education and the Latin culture of sub-Roman Britain’, 收

于 M. Lapidge and D. Dumville, *Gildas: New Approaches*, (Woodbridge, 1986), pp. 27—50。

- 239 [18] C. Stancliffe, 'Venantius Fortunatus, Ireland, Jérôme: The Evidence of Precamur Patrem', *Peritia* 10 (1996) pp. 91—97 表明我们不可过分估计这种背景下与阿基坦 (Aquitaine) 的贸易联系。
- [19] *Amra Choluimb Chille in Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery* (Edinburgh, 1995) ed. and trans. T. O. Clancy and G. Márkus, pp. 97—128.
- [20] Clancy and G. Márkus, pp. 77—80.
- [21] *Adamnan's Life of Columba*, ed. and trans. A. O. Anderson and M. O. Anderson (London, 1961), 29a.
- [22] *Ibid.*, 119a.
- [23] Bede, *Ecclesiastical History* IV, 28—29.
- [24] Jonas, *Life of Columbanus*, PL 87, cols. 1014—1046, ch. 8
- [25] 见上面注释 6。
- [26] 关于哥伦·西勒 (Collum Cille), 见 A. Smyth, *Warlords and Holy Men. Scotland AD 80—1000* (Edinburgh, 1984), ch. 3; Clancy and Márkus, pp. 1—128。关于爱奥那的修道之“家”, 见 M. Herbert, *Iona, Kells and Derry: The History and Hagiography of the Monastic 'Familia' of Columba* (Oxford, 1988)。
- [27] K. Hughes, *The Church in Early Irish Society* (London, 1966); R. Sharpe, 'Some problems concerning the organization of the early Irish church', *Peritia* 3 (1984) pp. 230—270; R. Sharpe, 'Churches and communities in early medieval Ireland: towards a pastoral model', *Pastoral Care before the Parish* (Leicester, 1992), ed. J. Blair and R. Sharpe, pp. 81—109.
- [28] *Columbanus, Opera* Letter IV, 4.
- [29] Bede, *Ecclesiastical History*, IV, 27.
- [30] Adamnan, ed. Anderson and Anderson, 456.
- [31] *Ibid.*, 82b 讲到哥伦·西勒去拜见皮克特人的王; 34b—35a 中阿特布兰纳 (Artbranna) 的洗礼。
- [32] T. O. Clancy, 'Annat in Scotland and the origins of the parish', *Innes Review* 42 (1995) pp. 91—115.
- [33] 关于赎罪规则和苦修赎罪的发展, 见 L. Bieler, *The Irish Penitentials* 以及 D. A. Binchy (D. A. Binchy) 的一则附录 (Dublin, 1963); A. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick, NJ, 1963)。
- 240 [34] McNeill and Gamer, pp. 76—80.
- [35] Adamnan, *Life of Columba*, 87b—92b.

- [36] 关于一般修道院的结构, 见 A. D. S. MacDonald, 'Aspects of the monastery and monastic life in Adomnan's life of Columba', *Peritia* 3 (1984) pp. 271—302。L. Bitel, *Isle of the Saints. Monastic settlement and Christian Community in Early Ireland* (Ithaca and London, 1990); M. Herity, 'Early Irish hermitages in the light of the *Lives* of Cuthbert', 收于 *St. Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, ed. G. Bonner, D. Rollason, and C. Stancliffe (Woodbridge, 1989) 以及那里列出的参考书目。
- [37] *Columbani Opera*, p. 146.
- [38] Jonas, *Life of columbanus* II, 9.
- [39] 见 Ó Cróinín, ch. 8; Clancy and Márkus, *Iona*, pp. 27—35, 'Iona as a literary centre'。
- [40] Ó Cróinín 引用, p. 179.
- [41] Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland*, ch. 8; Clancy and Márkus, pp. 27—35.
- [42] Clancy and Márkus, p. 109.
- [43] *Columbani Opera*, introduction, pp. xvi—xvii.
- [44] Ó Cróinín 引用, p. 177.
- [45] Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland*, pp. 152—153.
- [46] *Monastic Rule*, ch. 7, Walker, pp. 128—131.
- [47] Ibid.
- [48] F. Villegas, 'La *Regula cuiusdam patris ad monachos*', *Revue d'histoire de la spiritualité* 49 (1973) pp. 3—39.
- [49] *Monastic Rule*, ch. 7, Walker, pp. 128—131.
- [50] 见 Hughes, *Church in Early Irish Society*, pp. 160—162; Ó Cróinín, *Early Medieval Ireland*, pp. 162—163.
- [51] Clancy and Márkus, pp. 9—13.
- [52] Ó Cróinín 引用, p. 163.
- [53] 关于后事, 见 L. Bitel, 'Women's monastic enclosures in early Ireland: a study of female spirituality and male monastic mentalities', *Journal of Medieval History* 12 (1996), pp. 15—37; D. Ó Corráin, 'Women in early Irish society', 收于 M. MacCurtain and D. Ó Corráin, eds, *Women in Irish Society* (Westport, 1980), pp. 1—13。
- [54] 关于布里吉特以及将异教材料吸收到基督教文献里, 见 K. McCone, 'Brigit in the seventh century; a saint with three lives?' *Peritia* 1 (1982) pp. 107—145; 同上, *Pagan past and Christian present in early Irish literature*, Maynooth Monographs iii (Maynooth, 1990)。

## 爱尔兰的 朝圣修士和欧洲的修道主义

一直到6世纪末，高卢已经出现了220个修道院，它们分布在法国南部和北部，南北数量相差无几。<sup>[1]</sup>到7世纪末，又增加了320个社团，修道活动的焦点此时已经从地中海转向北方。修道主义原来基本上是城市和郊区的一种现象：主要由主教控制，有一些地产修道院和众多如图尔斯的格列高利所描述的“隐遁者”那样的隐修士<sup>[2]</sup>。但7世纪法兰克的修道主义席卷乡村，那里的修道院由家庭团体主导，它们除了是宗教崇拜中心，也是贵族权力的中心。修道生活在东北部尤其是塞纳河（Seine）和默兹河（Meuse）之间的地区的这种复兴和扩展，可以归因于朝圣修士从爱尔兰来到法兰克王国的北部地区，以及他们与法兰克贵族的野心和利益的不谋而合。

### 哥伦巴努在法兰西亚的影响

哥伦巴努及其同伴，这些“为上帝而遭流放的”爱尔兰人，最初很可能是在布列塔尼踏上大陆之地的。他们行进到了法兰西亚（Francia）。6世纪90年代的法兰西亚虽然由同一个家族统治，但被分为三个王国，成鼎足之势。这支朝圣修士的小队受到法兰克人的奥斯特拉西亚（Austria）当地统治者的欢迎，进入奥斯特拉西亚与勃艮第（Burgundy）边境

的上萨奥纳 (Upper Saône) 地区森林密布的僻静处。在那里，他们得到王室支持，开始在安奈格莱 (Annegray) 的一个古老罗马堡垒的遗址上建立修道院，在修道院周围重建围墙，并重新把戴安娜神庙建为献给圣彼得的教堂。由于哥伦巴努吸引了更多的跟随者，他又在一个更适合的地址建了第二个修道院，这个地方就是卢克塞乌尔罗马温泉的遗址，离安奈格莱约八英里。根据《哥伦巴努生平》的作者博比奥的约那斯记载，

人们从四面八方涌来，祈求苦修赎罪之方……一个修道院很难容纳这么多的皈依者。<sup>[3]</sup>

因而他在枫坦斯 (Fontaines) 建立了第三个修道院，这个修道院位于卢克塞乌尔北部三英里处。他像哥伦·西勒那样，遵循分开修行赎罪的管理模式，把赎罪者送到位于黑巴 (Hinba) 和泰历的卫星会馆。

约那斯描述哥伦巴努及其同伴的活动时，称他们是有计划、有目的地向那些仅仅是名义上的基督徒传播上帝的道：

他们热情且机敏地探索当地居民的气质，目的在于只要他们觉得有可能播下救赎的种子，他们就在那里待更长时间……<sup>[4]</sup>

从事后看，这似乎是合理的。哥伦巴努的活动就是一位有良知的修道院朝圣修士的活动，他离开自己的祖国和基督教崇拜的中心，只是认为自己有义务向那些路上所遇到的人们传道。问题在于，他离当地的教会权力中心还不够远。安奈格莱和卢克塞乌尔可能位于奥斯特拉西亚和勃艮第王国的边境，但它们仍然在贝撒科 (Besancon) 主教的权限之内，所以哥伦巴努与主教之间很快就产生了分歧。<sup>[5]</sup> 约那斯证明哥伦巴努的活动是正当的，他说由于主教的忽视，基督教几乎已经从法兰西亚的东北部消失，并指出只有在少数人那里才能看到“苦行赎罪的救人恩典”。<sup>[6]</sup> 事实上，虽然私下悔罪不被信任，但一些杰出的传教士，比如阿尔勒的凯撒里乌，早已开创了比正常赎罪体系更为平和的程序，哥伦巴努的《赎罪规则》(见下面)表明他当时执行的一些赎罪原则已经为人所知。<sup>[7]</sup>

主教认为，哥伦巴努是抗拒权威的核心人物。在法律上，哥伦巴努讲并执行他自己的赎罪规则，已经侵占了主教们的特权，同时他在没有得到任何主教同意的情况下，创立了自己的三个修道院，也违背了教会法——卢克塞乌尔的圣坛石原本是由一位爱尔兰主教祝圣的。但只要哥伦

巴努得到统治家族的支持，就不可能有人直接攻击他。即便如此，他们也必然开始鼓动人们反对他，因为在公元600年，哥伦巴努着手写信给教皇格列高利一世，捍卫计算复活节的爱尔兰算法。<sup>[8]</sup>这种方法基于一种已经废弃的计算体系，也表明他已经多次在与法兰克教会所采用的日期不一样的时间庆祝复活节，因而使当地主教有绝好的机会指控他是个分裂主义者，或者甚至就是个异端分子。

哥伦巴努在写给格列高利的信里对爱尔兰习俗提出强有力的辩护，他要求压制法兰克文化圈子，另外又指控法兰克主教买卖圣职、缺乏道义。主教们可能估计错误，以为批判爱尔兰复活节算法是一张王牌，因为罗马遵循第三种不同的体系；而且以为教皇格列高利必然会关注哥伦巴努所提出的买卖圣职的指控。虽然教皇没有直接回复哥伦巴努，但他也没有采取任何反对他的措施，反而举荐他到莱林斯主教那儿接受保护。<sup>[9]</sup>但主教们并没有忘记自己的冤情，603年在查隆（Chalon）召开的一次宗教会议就召唤哥伦巴努，但哥伦巴努拒绝参加，只是给主教们发去一封公开信陈述他的情况，同时再次写信给罗马。在这个阶段，哥伦巴努仍然享有王室恩宠，但他严格的原则最终使他与勃艮第王室的关系陷入僵局，他指责国王塞乌德里克（Theuderich）养妃子，拒不给他的私生子女祝福。塞乌德里克试图把他送回爱尔兰，并让人护送他从法兰西亚到南特（Nantes）。船无法离港，哥伦巴努就弃船登岸。看到没有人想阻止他，他就启程又返回了自己的修道院。但最终塞乌德里克强迫他彻底离开卢克塞乌尔，于是他带着一些修士离开法兰西亚，打算在塞乌德里克的对手塞乌德伯特王（Theudebert）的支持下在布勒根兹（Bregenz）建立新的定居点。虽然哥伦巴努再也没有回到法兰西亚，但他的仇敌塞乌德里克和布鲁纳奇尔狄（Brunehildis）于613年去世，勃艮第和纽斯特里亚最终得到统一。到613年，克罗塔尔（Chlothar）二世的统治了整个三个法兰克王国——这一事件，在约那斯看来，哥伦巴努已经作了预言。<sup>[10]</sup>

## 贵族的野心

尽管哥伦巴努与王室家族以及主教的关系存在诸多难题，但他的灵性教导仍然吸引着贵族。原先修道主义基本上与王室建立的教堂或者与元老院贵族及其价值观念相一致，对东北部的法兰克贵族阶层几乎没有提供什

么东西。但是哥伦巴努的传道和领袖气质不久就吸引了当地贵族成员来到他的社团。我们不知道他在法兰西亚具体传讲了什么，但他在后来的生涯中为自己的修士所写的布道书集中于谈论审判的恐怖和悔罪的必要。<sup>[11]</sup> 卢克塞乌尔位于奥斯特拉西亚和勃艮第的边境，它的新成员优斯塔西乌 (Eustasius) 和瓦尔德伯特 (Waldebert) 是勃艮第公爵瓦尔德勒努 (Waldelenus) 家族的成员，而这两个人后来成为卢克塞乌尔的第二任和第三任院长。这个家族的关系伸展到普罗旺斯 (Provence)，且显明将对 7 世纪的法兰克政治产生重大影响。瓦尔德勒努与妻子福拉维娅 (Flavia) 自己也请求哥伦巴努为他们祷告，使他们婚后生儿育女，得享孩子的福分。哥伦巴努反应敏捷，马上答应，但条件是把他们的第一个孩子献身给宗教生活，由此巩固了卢克塞乌尔与这个公爵家族的联系。当他们的长子多纳徒还是孩子的时候，他们就把他送到了卢克塞乌尔，后来他成为贝撒科主教。哥伦巴努甚至能够将塞乌德里克没有得逞的企图流放他一事扭转成为对他有利之事。他能够得到塞乌德里克的对手克罗塔尔的宠信，到了梅奥克斯附近查格奈里克 (Chagneric) 家族的领地，根据约那斯的记载，他在那里为查格奈里克的年轻女儿勃良多法拉 (Burgundofara) 祝圣，将其“献身予主”。在同一个地区，他还同样拜访了奥沙里乌 (Autharius) 家族，为他们的儿子阿多 (Ado)、达多 (Dado) [根据后来的资料还有拉多 (Rado)] 祝福。达多与阿多后来建立了莱百斯—恩—布里 (Rebais-en-Brie) 和游瓦勒 (Jouarre) 修道院，达多后来成为罗恩主教。纽斯特里亚国王克罗塔尔的很多奥斯特拉西亚支持者在卢克塞乌尔成为修士，包括罗马里克 [Romaric, 后来创立勒买蒙特 (Remiremont)] 和查格奈里克的儿子查格挪德 (Chagnoald)。伯图尔夫 (Bertulf) 是梅兹的阿尔努尔夫 (Arnulf of Metz) 的亲属，奥斯特拉西亚贵族里最杰出的一位，也是克罗塔尔二世的支持者，当哥伦巴努离开法兰西亚时，他就跟随其而去。

优斯塔西乌和瓦尔德伯特都是哥伦巴努在卢克塞乌尔的继任者，能够巩固并扩展他的工作。优斯塔西乌在卢克塞乌尔做院长 (612—629 年) 与克罗塔尔统治法兰西亚的时间一致，瓦尔德伯特当院长的头九年与达哥贝特 (Dagobert) 一世的统治时期一致——总而言之，这是“克罗维斯 (Clovis) 时代以来法兰克历史上最和平、繁荣、重要的时期”。<sup>[12]</sup> 优斯塔西乌作为勃良多—法兰克 (Burgundo-Frankish) 贵族成员的背景有助于他在哥伦巴努离开之后使卢克塞乌尔不至于被孤立，他还成功地阻挡了来

自修道院自身内部的一次威胁。7世纪20年代，优斯塔西乌延续朝圣修士的传福音传统，把传教运动指向瓦拉斯西（Warasci），里面的人有些是异教徒，有些是“波诺西亚”异端分子；哥伦巴努的《赎罪规则》提到过这一团体，这一点表明至少它的一部分是在他死后形成的。然后他与阿基鲁斯，也即莱百斯—恩—布里未来的院长，一起去巴伐利亚人（Bavarians）那里传教。这次传教不可能是修道活动自发的扩展，相反，它似乎是由政治上的原因激发的，是法兰克统治王朝要求的，因为它力图将自己的权威进一步向东扩展。

出使巴伐利亚的修士之一阿格莱斯提乌（Agrestius）经阿奎莱亚（Aquileia）回到法兰西亚，在那里支持“三分会”（Three Chapters）分裂者——自从6世纪50年代一次基督论争论之后，北意大利教会的很大一部分就处在分裂之中。根据约那斯的记载，他的到来给卢克塞乌尔修道院的存在带来了实实在在的威胁，因为他批判卢克塞乌尔的许多习俗，其中包括卢克塞乌尔修士围绕许多日常活动所做的多种祝福，还有他们在仪式上的大量祷告和祷文。他还说服自己的亲戚日内瓦主教把优斯塔西乌召到一次教会会议上。约那斯声称，优斯塔西乌在626年的梅科（Macon）会议上对哥伦巴努的习俗作了非常成功的辩护。这一插曲表明哥伦巴努会规仍然完整地应用于卢克塞乌尔，它们还没有被哥伦巴努会规与本尼狄克会规的混合会规（见下面）所取代，尽管约那斯可能没有告诉我们关于所有这些事件的全部背景。优斯塔西乌的工作在瓦尔德伯特任院长期间得到巩固，当时，达戈伯特就职，最重要的法兰克人最终基督教化，于是在新型的修道主义与法兰克宫廷之间结成了一个强有力的联盟。<sup>[13]</sup>

## 法兰西亚的贵族修道院

约那斯在《哥伦巴努生平》里说：

贵族的孩子们从四面八方涌向那里，他们鄙弃世俗可怜的计谋和眼前财富的繁华，寻求永恒的奖赏。<sup>[14]</sup>

贵族阶层还能获得许多世俗的回报，因为修道院成为地产的中心，将教会功能与领土统治结合起来，通过教会的方式保证贵族权力的扩展。家族可能会在自己的土地上建立修道院，但还有一种可以使其获益更多的选

择，就是重新从国王那里得到土地，建立宗教会堂。7世纪30年代，万德莱吉西（Wandregisil）建立了圣万德里勒（Wandrille），他原本在哥伦巴努的意大利基地博比奥（见下面）做修士，后来到了罗曼姆提尔（Romainmoutier）；他建圣万德里勒的这块土地原本是王室财库的一部分。在同一区域，费利伯特（Filibert）在王室土地上创立了朱米吉斯（Jumièges），并以同样的方式在阿奎泰纳（Aquitaine）建立了苏利格那克（Solignac）。米勒比库斯（Millebeccus）和朗哥勒图斯（Longoretus）修道院建立于其上的土地是达戈伯特于632年赐给贵族西格莱努（Sigeramus）的。克罗维斯二世曾为蒙提尔（Montier-la-celle）赠地，而王室大方地资助修道主义的其他例子也有很多。<sup>[15]</sup> 贵族任命自己的亲戚管理建立在原王室土地上的修道院，由此成功地得到更多的利益——这难免损害了国王的利益，但国王仍然指望这些他帮助建立的新基地上的修士们通过祷告使他受益。

在克罗塔尔二世统治（613—629年）的和平的末期和达戈伯特二世统治时期（629—639年），控制修道院成为法兰西亚贵族权力大厦的一块砖。庇比尼德（Pippinid）权力在法兰西亚的膨胀部分是通过控制圣万德里勒的修道院、弗勒里—恩—维克辛（Fleury-en-Vexin）以及朱米吉斯实现的，而威森伯格（Weissenburg）修道院的建立与8世纪早期庇比尼德向莱茵河东部扩展的野心有关。在布拉班特（Brabant），随着尼维勒斯（Nivelles）和昂代讷（Andenne）的建立，格特卢狄（Gertrudis）和贝迦（Begga）还使庇比尼德的影响力进一步扩展。梅兹主教阿尔努尔夫是加洛林王朝的先祖，曾在勒买蒙特训练。<sup>[16]</sup> 创建修道院可能是保证与教会的良好关系并控制一片土地的好方法，但他的兄弟多纳徒是克莱梅勒努（Chrammelenus）的贝撒科主教，他建立了横贯朱拉尼亚（Juraniens）的大公领地，通过他的修道基地或者改革措施确保了他与杜布斯（Doubs）大都市的联系。

新型的贵族修道主义具有乡村特点，修道院基于地产而建，许多修道院建在必须进行清理、开垦的土地上。哥伦巴努自己的修道院对土地进行了清理和开垦，其规模建制比早期高卢的乡村修道院更有雄心、也更有组织性。图尔斯的格列高利声称，5世纪晚期的侏罗修道院康达特和劳西纳（Lausanne）的领袖鲁庇西努斯（Lupicinus）曾向奇尔佩里克（Chilperic）国王请求支持，但却拒绝了国王慷慨送给他的田地和果园。虽然侏罗修道

院为他们的修士用自己的双手干活而自豪，但他们并不愿意干太多的活，而是愿意接受产品和购衣的钱财。<sup>[17]</sup>《塔尔会规》(*Rule of Tarn*)于6世纪写于南高卢，它揭示了有些修士参与耕作。然而，约那斯不仅描述了哥伦巴努如何不时地参加修道院的农业活动，而且描绘了不少于六十个修士在枫坦斯锄地，预备撒种的场景。<sup>[18]</sup>哥伦巴努及其后继者鼓励乡村修道院的建立，帮助推进一种与法兰克贵族的背景和雄心完全一致的修道主义。自4世纪以来，一种地产修道院已经为贵族修道院提供了背景，现在它们不只是苦修退隐生活的中心，而且是贵族开发和管辖乡村的中心。

## 法兰克“双重会堂”的兴起

双重会堂(double house)是由女修道院院长领导的，这种机构的出现又一次证明修道主义与贵族政治在7世纪的法兰西亚怎样融合在一起。从4世纪以来就已经出现了一种严格的修道隔离传统，以回应诸如阿塔那修和哲罗姆那样一些有影响力的人物越来越多的指责。与男性社团比如巴西尔的或帕科米乌的社团相联系的女性社团是由男性院长主持的，或者以某种方式从属于男性会众。<sup>[19]</sup>但此时，许多双重会堂在一位出身于贵族家庭的女修道院院长主持下出现了，这些会堂包括厄沃里阿库姆 [Evoriacum, 即费勒姆提尔 (Faremoutiers)]，谢勒斯 (Chelles)，莱斯—安德利 (les Andelys)，游瓦勒 (Jouarre)，马其英尼 (Marchiennes)，尼维勒斯 (Nivelles)，哈斯诺 (Hasnon)，劳恩 (Laon)，毛比基 (Maubeuge)，特鲁瓦，费坎普 (Fecamp)，帕维利 (Pavilly)。<sup>[20]</sup>最初之所以要决定创立一个由某位贵族女儿或寡妇管理的修道院，往往是对政治以及宗教形势所作的一种反应。7世纪法兰西亚许多杰出女修道院创立者的生平记载表明，家人违背她们的意愿想方设法把她们嫁出去，由此拉开了她们修女生涯的序幕。妇女此时已经拥有一定的继承权——7世纪早期的法律规定，如果一个贵族死后没有立下遗嘱，他的女儿比其他远房男性亲戚有优先继承权——而且君王们可能为了奖赏跟随者，同时不使他们自己的资源耗尽，就为这些人提供富裕的或贵族的新娘。<sup>[21]</sup>好几位杰出女修道院院长的生平都写到如何为避免安排好的婚姻而激烈抗争的故事。博比奥的约那斯声称，厄沃里阿库姆的创立者勃良多法拉曾两次拒绝婚嫁，她敢于面对父亲的暴怒，甚至不惜以自己的生命为代价。根据约那斯的记载，她执意要由

哥伦巴努亲自将她奉献给主，因为哥伦巴努曾在她十岁时就祝福过她。这个故事可能是为某种需要编造出来的，想要说明勃良多法拉和她的家庭为何拒绝国王挑选的夫婿，在约那斯的解释中，她父亲在优斯塔西乌的劝说下，不再以杀死这个不听话的女儿相威胁，她就在自己祖传的土地上建起了一所女修道院。<sup>[22]</sup>撒达尔伯迦（Sadalberga）被认为是在苏尔高（Sorgau）建立了格兰德瓦尔（Grandval）[格兰费尔顿（Grannfelden）]的罗马行省军事长官衮多英（Gundoin）的女儿，她的《生平》说，她年轻时受优斯塔西乌的教导启发，被宗教生活吸引。然而，她的家庭把她嫁了出去，她成了寡妇之后又被迫与国王达戈伯特的一位支持者结婚，生育了五个孩子，最终她与丈夫都归入优斯塔西乌的继任者瓦尔德伯特主持的修道院生活。<sup>[23]</sup>里克特卢德（Rictrude）后来成为马奇英尼（Marchiennes）院长，她的生平记载了她作为一个寡妇为逃脱国王强加于她的婚姻，在一次宴会上公开蒙上面纱。<sup>[24]</sup>作者对抵制不受欢迎的求婚者，抵制父母的反对或者强迫的婚姻这类故事所做的叙述，没有像某些盎格鲁—撒克逊女圣徒的生平那样采取老套的罗马童女殉道者的故事形式。

165

不论在何种程度上，建立女性领导的修道院都是对哥伦巴努开创的新宗教气候的一种回应，它也使家族有可能保留对财产的控制权，不然，它们很可能通过婚姻落入另一家族。当兰敦的庇品（Pippin of Landen）的遗孀伊达（Ida）在一处乡村地产——她死后由她女儿格特卢狄（Gertrudis）继承——上建立尼维勒斯（Nivelles）时，她守住家族土地中属于自己的那一份，使它没有落入王室之手。当庇比尼兹（Pippinids）开始在法兰西亚亲政时，尼维勒斯修道院还处于这个家族的控制之下——由伊达的侄女伍尔夫特卢狄（Wulftrudis）主持。<sup>[25]</sup>在最基础的层面上，这样一个新型的女修道院建立了，就表明有家族捐赠了一处不动产，如果这个家族一直为它提供院长人选，就可能永远控制这处财产。因而勃良多法拉的父亲在院长优斯塔西乌干涉之后，允许她在“位于格兰德摩林（Grand Morin）与阿尔贝汀（Albetin）河之间的祖传土地”上创立自己的女修道院。这个女修道院在最初建立时带着王朝和家族的性质，这一点体现在：勃良多法拉的兄弟，也即卢克塞乌尔的修士之一，受优斯塔西乌之托在修道会规上训练她。而最初是修道院的游瓦勒不久成为一个双重会堂，由创立者的堂姐妹塞奥多奇尔狄（Theodochildis）担当院长，而她最初在厄沃里阿库姆投入宗教生活。撒达尔伯迦（Sadalberga）的整个家族都投入了宗教

生活，撒达尔伯迦创立了自己的会堂，最初在朗勒斯（Langres），这是她捐赠的，而且她把自己从祖传遗产中获得的收入也一并捐出。她的女儿安斯特卢狄（Anstrudis）接替她做了院长，同时撒达尔伯迦把这个会堂搬迁到了劳恩（Laon）。由创立者的女儿或侄女继承这些新型女修道院的控制权，这是7世纪法兰西亚的修道生活的共同特点。把修道院建立在祖传土地上可能产生的唯一问题就是，有些家族不愿意看到他们自己遗产的一部分消失，因而《撒达尔伯迦生平》（*Life of Sadalberga*）指责“她的兄弟波多（Bodo）通过非法篡夺而继续保留她已经捐赠给女修道院的农场”。<sup>[26]</sup>不过，很快就找到了解决方案，就是相互签订确认书。同样，勃良多法拉的遗嘱表明，她被迫用遗产贿赂她的兄弟们，以阻止他们争夺她早已为厄沃里阿库姆预备的大量供给，她希望把她所有的土地都留给她。<sup>[27]</sup>然而，它后来的两位院长，阿塞尔伯尔（Æthelburh）和萨士里德（Saethryd），则出身于英格兰肯特（Kent）王室，根据可敬的比德（Bede the Venerable）的记载，他们是因各自的圣洁而获得这个位置的。至于这些高尚品德后面是否潜藏着政治因素，我们只能靠猜测了。<sup>[28]</sup>

166 女修道院附带男修道院一起出现，其背后的原因是什么，历来有很多讨论，有人认为，那里的男修道院担当修女牧师的角色。<sup>[29]</sup>但是即使为好几百名修女提供圣餐，也不用劳驾整个男修道院。[有些双重会堂可能非常大，撒达尔伯迦的传记作者声称，她在劳恩的女修道院容纳三百名修女，而有些却非常小，帕维利（Pavilly）只有不足二十五名修女。《奥斯特勒伯塔生平》（*Life of Austreberta*）作者也谈到这个修道院规模很小。<sup>[30]</sup>] 法兰西亚以及受法兰克影响的英格兰双重会堂的人数反映出贵族——在英格兰，反映贵族和王室——家族利益的重要性。在法兰西亚，修士在《生平》里处于从属地位，做园丁或者在修道院的地产上干活。<sup>[31]</sup> 7世纪法兰西亚（在英格兰也如此）的社会和政治现实既是这样，妇女在某种修道背景下对地位低的男性享有支配权也是暂时可以接受的。

## 王 宫

如果说贵族可以利用黑伯诺—法兰克（Hiberno-Frankish）的修道运动扩展自己的权力，法兰克宫廷也会发现修道运动有助于他们扩展对偏僻而边缘地区的控制权。联结这两种现象的一个关键人物是王室的报信官

(*referendarius*) 达多，他在建立哥伦巴努影响下的北法兰西亚第二代修道院中担当了非常重要的角色，他还支持朱米吉斯修道院和帕维利女修道院。641年，达多被任命为罗恩主教。同时，来自利摩日 (Limoges) 的高卢—罗马金匠埃利基乌 (Eligius) 成为努瓦永 (Noyon) 主教，他的才能使他进入了克罗塔尔的宫廷，还建立了苏利格那克 (Solignac)。哥伦巴努的传记作者约那斯列出了在卢克塞乌尔的修道生活中受教育的许多未来主教的名字——全都是法兰克贵族阶层的成员：查格瑙德 (Chagnoald)，他是勃艮多法拉的兄弟，后来成为劳恩主教；阿查里乌 (Acharius)，他是维曼多斯 (Vermandois)、努瓦永和图尔奈 (Tournai) 的主教；巴斯勒的拉克那沙 (Rachnachar of Basle)；宝罗格纳 (Boulogne) 和塞老安纳 (Thérouanne) 的奥多马 (Audomar)。这里最后一个主教教区是达戈伯特一世重建的，他的目的是通过建立教会机构，把王室的控制权引入到这个地区，从而扩大自己在北方的权力。<sup>[32]</sup>阿曼德是土生土长的阿奎泰纳 (Aquitaine) 人，深受卢克塞乌尔影响，建立过倍尔里西斯—奥—博伊西 (Bairisis-au-Bois) 和厄尔诺 (Elnone)，曾受达戈伯特派遣到图尔奈、根特 (Ghent)、安特卫普 (Antwerp) 一带传福音。在哥伦巴努领导下、为自己的生存与法兰克主教们的诡计作斗争的修道运动，如今在法兰克管辖区的边境提供了一个受过修道院训练的主教教区。哥伦巴努修道主义对南勃艮第的影响较小，那里老式罗马隐修主义的影响力还很强，但国王西格伯特三世 [连同他的大宰相和哥罗格纳 (Cologne) 主教一起] 于 648 年在阿尔敦纳 (Ardennes) 建立了著名的斯坦布罗—马尔梅底 (Stablo-Malmedy) 双重会堂。<sup>[33]</sup>

在皮卡第 (Picardy) 建立科比 (Corbie) 男会堂，在巴黎附近建立谢勒斯—苏尔—谢尔 (Chelles-sur-Cher) 女修道院，其中的政治和宗教意图显而易见。两者都是王后巴尔德奇尔狄 (Baldechildis) 创立的，她是盎格鲁—撒克逊人，后来成为纽斯特里亚 (Neustria) 和勃艮第君王克罗维斯二世 (639—657 年) 的妻子。巴尔德奇尔狄身为一个女人，且曾作过奴仆，但却利用其教会和修道院保护人的身份，在丈夫 657 年去世后确保了自己及其未成年儿子的地位。她在 657—661 年间建立了科比男会堂，从卢克塞乌尔召来修士组成一个社团的核心。但她最喜欢的修道院是谢勒斯 (Chelles)，此修道院稍迟建在一处罗马乡村地产上，664 年或者是年之后，她被迫退隐到那里。<sup>[34]</sup>

## 福塞的修道院

640年后，纽斯特里亚宫廷仍然庇护受爱尔兰影响的修道主义，但有几分指向另一位早已来到大陆的有魅力的爱尔兰朝圣修士。650年之前克罗维斯二世的宫廷大宰相埃尔奇瑙德（Erchinoald）在巴黎东边马恩（Marne）河上建立了拉格尼（Lagny）修道院。<sup>[35]</sup>它的第一任院长是福塞（Fursey），这是又一位传讲苦行赎罪论的成功讲道者。根据撰写福塞《生平》的匿名作者记载，他曾宣讲他对来生的看法，他认为天使和魔鬼为争夺对他灵魂的掌控权而争斗；他在自己祖国爱尔兰的影响力非常之大，一大群人涌来听他讲道。十年之后，他离开祖国到了英格兰，原因是他无法应对他自己名声日盛的处境，以及，据他的传记作者所称，无法容忍其他人的嫉妒。他在英格兰东英吉利（Anglia）的克诺卜赫尔斯伯格（Cnobheresburg）建立了一个修道院，再次赢得了一大群听众，于是他迁移到法兰西亚的拉格尼，他的兄弟乌尔坦（Ultan）和弗勒安（Foilleán）跟随他到了那里。<sup>[36]</sup>兄弟三人的活动都对法兰西亚的这个北方地区及其附近区域的宗教生活产生了深刻影响。尼维勒斯的庇比尼德女修道院曾与乌尔坦有联系，福塞死后，埃尔奇瑙德围绕他在佩罗纳的墓地又建了一个修道院。这个著名的修道院被称为 *Peronna Scottorum*，也即爱尔兰的佩罗纳，很长时间它都与爱尔兰保持牢固的联系，也许担当了通道的角色，将大陆的修道观念回送到它庇护者的祖国。弗勒安被埃尔奇瑙德赶出佩罗纳之后，在格特卢狄的帮助下建立了弗塞斯（Fosses）。<sup>[37]</sup>

## 贵族的自我圣化

新型贵族修道主义带来的利益甚至比有保证的个人得救与控制地产的能力结合在一起所带来的利益更多，并且它确立了政治上的优势，还为法兰克贵族阶层提供巩固其统治权的灵性途径。贵族家庭此时争先恐后地使自己与圣洁的威望搭上关系。<sup>[38]</sup>于是，开始崇拜修道院创立者或者修道院院长和女修道院院长。同时，由于葬礼习俗的变化，在一定意义上使这种势头有增无减。这种变化从6世纪中叶就已经开始，最后使修道院变得有几分类似于以他们的墓地为中心的崇拜之地。法兰克王室成员从克罗维斯

以来就已经开始将自己葬在教堂里，这种习俗渐渐为贵族所仿效。在阿迈（Amay）[今天比利时的利基（Liege）省]，女贵族克罗多阿拉（Chrodoara）被葬在她于7世纪上半叶建立的一个教堂（她建了好几个教堂）里。<sup>[39]</sup>修道院现在开始为它们的创立者或者院长、女院长，甚至他们的家族和亲戚提供坟墓。当然，修道院实际上想到的是随着圣徒遗骨和神龛而来的名望。修道院院长福塞不适时地死在拉格尼外另一个贵族的家里，于是他的顾问（mentor）迅速赶来要求领回他的尸体——“把我的修士还给我，不然，明天上帝就会在你我之间审判！”——然后围绕福塞的坟墓建立了佩罗纳修道院。<sup>[40]</sup>在尼维勒斯，格特卢狄死后就成为人们圣徒崇拜的一个对象（事实上成为加洛林王朝的第一位圣徒）。而她的床，这个有神奇功能的遗物，先是被移入现成的一处教堂，然后被移入专门建造的教堂，以方便朝圣者前来朝拜。<sup>[41]</sup>最著名的修道院墓地是游瓦勒的那些地下墓穴，其中有游瓦勒的第一位女修道院院长塞奥多奇尔狄的墓以及她的兄弟阿克基伯特（Acgilberht）的墓，他原是威塞斯（Wessex）主教，后来成为巴黎主教，还有奥多的墓，他曾创立修道院；以及另外三个女性亲戚的墓。阿克基伯特的墓地模仿原初的墓型，塞奥多奇尔狄自己的墓穴可能建于8世纪，这表明墓地作为圣洁之所，作为体现修道院和贵族的声望和影响力的所在地，其重要性一直存在，或者在不断增强。<sup>[42]</sup>

关于这支新兴圣徒队伍的《生平》和《神迹》，由他们的修道院成员记载下来。法兰克修道生活渗透着贵族阶层的价值观和兴趣爱好，在创立修道院和担当院长的贵族的《生平》中最明显地体现出来。这些作品是精心制作的宣传资料，力图强化并宣扬已经巩固在修道院地产中的物质和灵  
169  
性上的利益结合。他们所宣扬的价值体系是强势的贵族价值观。修道院的圣洁不再像它在5世纪那样，是个人对物质主义的拒斥，在新的法兰克版的含义中，圣洁是圣徒家族的反照。《格尔马努生平》（*Life of Germanus*）强调格尔马努作为姆提尔—格兰德瓦尔（Moutier-Grandval）院长的高位，又特别指明他兄弟在王宫里担当着重要职位。当格尔马努在众仆相拥以及他另一位兄弟的相伴之下进入修道院时，修道院举行了盛大的庆祝活动欢迎他，感谢上帝呼召如此显赫的人来事奉。乡村修道生活的特点使得作者们在为修道院男院长及女院长撰写生平时，经常强调主人公的谦卑。当作者后来描述格尔马努砍柴并把柴木送到修道院时，措辞不是像早期的《生平》那样，意在强调一种严格的苦修和身体上的禁欲，而是强调

这样一点：一个出身如此显赫的人竟然如此降卑自己，去干一般只有农民才干的活。<sup>[43]</sup>《撒达尔伯迦生平》也有同样的强调：劳恩城的执事长得到一个不可思议的信息，女修道院院长正在为她的姐妹们做饭！他真该亲眼看看这一景象！<sup>[44]</sup>

## 哥伦巴努的教导： 《赎罪规则》和《修道院会规》

有一篇《赎罪规则》被归于哥伦巴努名下，这篇规则的存在证实了约那斯的话，哥伦巴努后来的布道书中至少有一篇也证明了关于悔罪和苦行赎罪的教导是他修道活动的一个重要部分。留存下来的《赎罪规则》可能不全是他本人的作品，而是7世纪晚期以来的一个改写本，即便如此，它仍然能使人对不列颠和爱尔兰的苦修赎罪思想怎样传入大陆以及随后如何被采纳有所了解。《赎罪规则》指出，它部分依赖于“老一辈的传统”，“部分是按我们自己的理解”写的，并且把苦修分派给修士、神职人员和平信徒。<sup>[45]</sup>哥伦巴努知道并详细阐述过《费尼安的赎罪规则》（*Penitential of Finnian*，乌英尼奥，见上面），也知道基尔达斯（Gildas）的作品和6世纪不列颠的宗教会议。<sup>[46]</sup>《赎罪规则》的第二部分被认为是他写的，其中有一个前言，声称关于苦修的一种医学方法，以及在不同情形中必须使用对应的治疗方案，这部分源于巴西尔关于灵性医生的观念：

不同的罪行产生不同的赎罪苦修。正如为身体治病的医生要配各种不同的药，治伤口用一种药，医呕吐用另一种药，对付疖子、淤伤、脓肿、眼疾、骨折、烧伤用各不相同的药方。同样，灵性的医生也应该如此对付灵魂的各种疾病和创伤……<sup>[47]</sup>

另一篇《赎罪规则》也强调必须有治疗方法，为医治各种恶提供了很多相应的“药物”<sup>[48]</sup>，某些历史学家认为这一篇是后来时期的作品，但其他历史学家认为它是哥伦巴努自己原初的核心作品。医治的观念对哥伦巴努来说尤其重要，因为他活跃在平信徒中间，在与他们打交道中走得比乌英尼奥还要远。光是禁止杀人和奸淫是不够的，哥伦巴努把悔罪训练扩展到修道院外的法律要惩罚的罪过，由此拉近了神职人员与平信徒之间的距离。<sup>[49]</sup>

留存下来源于爱尔兰的最早的《修道院会规》被认为是哥伦巴努所作，并且根据约那斯，是他在卢克塞乌尔和枫坦斯均已建立后穿梭于两者之间时写的。<sup>[50]</sup>《修道院会规》是哥伦巴努对他认为最重要的修道教义的概述。根据大陆的标准，它的方法是老式的，没有制定任何正式的行政体制，相反，它关注的是修道生活和行为的基本要素，在短短的十章中要求修士顺服，沉默，少吃少喝，不拥有财产，克服贪婪、虚荣、情欲，谨守审慎。它以构成巴西尔修道思想之基础的福音诫命来开篇：

你要尽心、尽性爱你的上帝，又要爱邻舍如同自己。<sup>[51]</sup>

他接着阐释的理论是从巴西尔、卡西安、哲罗姆和利兹的法斯图斯的作品改编而来的。卡西安的影响力在他列出修士的“优点”一段里非常明显：

修士的第一大优点是没有财富并鄙视财富，第二个优点是戒除恶习。……<sup>[52]</sup>

最后，在一段严格基于哲罗姆第一百二十五封书信的话里，哥伦巴努要求修士要具有一种基于完全禁欲、自我克制的修道“优点”：

修士要住在社团里，在一位父亲管教之下，与许多人为伍，这样他可以从这个学会谦卑，从那个学会忍耐。某个人可能教他沉默，另一个人则教他温柔。他不可随心所欲地行事，要他吃什么他就得吃什么，给多少就吃多少，完成他的工作量，顺从异己的人。他累了才得上床，睡觉也要保持活动姿态，要强迫自己还没睡醒之前就起床。即使受了委屈也要保持沉默，他要敬畏社团首领如同主人，爱首领如同父亲，相信不论首领下什么命令，都对自己有益。他不可对长者的论断发表意见……<sup>[53]</sup>

171

哥伦巴努的修道顺服论不仅在他的《修道院会规》里有所叙述，而且在他《赎罪规则》的修道章节里以及归于他的《共同会规》(Communal Rule)里也有所描述。他的这一理论在某些方面更接近本尼迪克的《会规》，而不是卡西安或者甚至巴西尔的《会规》，尽管它在一定程度上源于他们。<sup>[54]</sup>对他来说，就如对本尼迪克一样，焦点不只在于顺服，而是对院长的完全顺服：

他若没有请求允许就擅自做什么事，或者抵触命令，说我不做这

样的事，或者发出抱怨，如果是严重的问题，就让他做三项惩罚作业来赎罪，如果是小问题，就做一项。……<sup>[55]</sup>

任何拒绝上级论断的修士必须做四十天苦行，食物只有面包和水。<sup>[56]</sup>这种严惩法超出了爱尔兰其他修道规定，比如卡米安（Cummean）的《赎罪规则》<sup>[57]</sup>，这表明哥伦巴努在这些问题上的严格不只是由于他继承了爱尔兰传统。

哥伦巴努本人是位有领袖气质的院长，但他觉得有必要使修士们明确自己必须顺服，或许是因为预料到他的下级和继任者们可能比他本人需要更多的支持。这甚至表明他可能已经读到本尼迪克的《会规》，并受其影响。将顺服和沉默分在同一组，这让人想起本尼迪克头几章的部分计划，《修道院会规》第一章的某些地方似乎不仅在复述巴西尔，而且在重复本尼迪克的第五章内容。<sup>[58]</sup>然而，这可能是源于关于顺服之重要性的思想和原则的一个汇聚点。其他地方很难看出本尼迪克的影响，就规模和方法来说，两位作者的差异不可谓不悬殊。本尼迪克采取非常详尽且体系严密的进路，而哥伦巴努短短的《修道院会规》只用两章来讲践行问题。哥伦巴努甚至比本尼迪克花更多的精力来讨论院长的审慎，但授予会规的特权却没有本尼迪克那样广泛。另一方面，本尼迪克满足于概述训诫的程序，而归于哥伦巴努名下的《共同会规》却本着爱尔兰悔罪传统精神，部署了详尽而严格的惩罚措施，规范修道院内部的纪律，加强仪式和圣餐期间的得体举止。《共同会规》甚至比帕科米乌法规还要鲜明地突出了可能在一个社团里产生的问题，且列出了由顽梗、不从到醉酒、吐主人等众多需要处罚的罪行。惩罚措施从罚诵额外的《诗篇》到严厉的体罚：

如果有人把唾液喷在圣坛上、触摸圣坛，罚诵二十四首《诗篇》；如果他触摸了墙，罚六首。如果他忘记吟唱或诵读，罚三首。

如果有人祷告得太慢，抽五十鞭；如果太喧嚷，五十鞭，如果对吩咐他做的事慢吞吞，五十鞭……如果回答固执，五十鞭；如果吃饭前不祷告，五十鞭。如果蒙着头进入会堂，五十鞭。如果进入会堂时没有祈求祷告，五十鞭。如果不祷告就吃饭，五十鞭。<sup>[59]</sup>

## 社团生活

从《共同会规》和约那斯的《哥伦巴努生平》，我们还是有可能对卢

克塞乌尔—枫坦斯—安奈格莱这三重社团生活获得一些洞见。修士们住在一个封闭区里，以及《共同会规》相继出现不同版本，这些表明确实存在着神圣区域；哥伦巴努不允许普通人进入修道院的内室，说那是为来访者和朝圣者保留的“特别之地”，这种做法与法兰克的修道院院长的截然不同。爱尔兰祝福手势的习俗也被提到：吃饭、干活前，或者进入、离开房子时，每个修士都得“祝福”自己，也就是画十字。<sup>[60]</sup>由此，每项工作、每餐饭食、修道院围墙的每处界限都因这手势而变得圣洁。《共同会规》强调对待圣餐必须守规矩并心怀敬意，暗示这个仪式在周日和节日才举行。

哥伦巴努在《修道院会规》里讨论的主要现实问题是饮食和仪式。哥伦巴努对修道院的饮食的要求不像本尼迪克那样相对宽松，他描述了一种传统的严格饮食制度，每天只允许吃一顿，食物是谷类加蔬菜。<sup>[61]</sup>然而，根据《共同会规》和约那斯，卢克塞乌尔的修士可以喝啤酒<sup>[62]</sup>——为一所哥伦巴努双重会堂而立的一条规则里提到啤酒酿造。他关于崇拜仪式的指示既有传统因素，也有革新方面。哥伦巴努确立了为指定团体代祷的模式，从而在代祷的上层结构方面作了进一步的推进，其实这方面的发展早已有之，并在后来的几个世纪里渐渐渗透到修道院的祈祷仪式中。虽然提到的是特定的团体，但全面的计划是为整个社会包括“我们的仇敌”而祷告。哥伦巴努本人坚持一种不偏不倚的中立态度，反映他确信上帝的最终公义。他的支持者塞乌德伯特（Theudebert）君王曾请他为反对其仇敌塞乌德里克（Theuderich）王祷告，他回答说：

您的建议是愚蠢而不敬虔的，因为上帝既吩咐我们要为自己的仇敌祷告，他就不希望我们这样做。公义的审判者已经定好他们该得到怎样的报应。<sup>[63]</sup>

173

7世纪晚期哥伦巴努在意大利建立的博比奥修道院所编的《班戈的轮流吟唱》（*Antiphonary of Bangor*）包含同样的或者说更精致的代祷体系，这次是为十五个不同的团体代祷。<sup>[64]</sup>

博比奥的约那斯记载了阿格莱斯提乌（Agrestius）抨击卢克塞乌尔的习俗一事，这表明哥伦巴努的祝福习俗和代祷短诗在7世纪20年代中期还存在着。到了这个阶段，或者不久之后，努西尔的本尼迪克的《会规》就为法兰西亚的哥伦巴努会众所知，它的一些规定开始与哥伦巴努的结

合，被称为“混合会规”。我们无法确定《会规》的知识是如何传到法兰西亚北部的。根据一种文献资料，有个修道院创立者名叫维纳兰都（Venerandus），希望在他的修道院里使用《会规》，就在620年左右寄了一本给南部的阿尔比（Albi）主教。但是这本手稿的时间很晚（它标注的日期是15世纪），而且把本尼迪克称为“罗梅西斯院长（abbas Romensis）”显然不准确，因为这种称呼更具有8世纪的特征，再加上本尼迪克的《会规》事实上有好几十年没有对南方产生任何影响，这一切表明它是一个不可靠的可能被人窜改过的文献。在罗讷河流域和南部海岸占主导地位的还是老式的修道主义，几十年中没有其他证据表明那里的人知道本尼迪克。在660—667年间混合版的本尼迪克—哥伦巴努会规只传到莱林斯，是阿伊高尔夫（Aigulf）管理下的弗勒里（Fleury）的修士们从北法兰西亚带来的，他试图强行使用这一会规，结果导致一场骚乱。到了7世纪末，混合版的本尼迪克—哥伦巴努会规加上《马卡里乌会规》的章节只在南方另一个修道院，即瓦伊逊（Vaison）的圣维克托尔—格拉塞勒（Victor-Graselle）使用过。<sup>[65]</sup>《会规》有可能在7世纪已经从哥伦巴努创立的意大利修道院博比奥直接到了北法兰西亚（见下面）。它详尽规定了如何运作一个乡村修道院，对修道院院长也大力支持，由此可以推测，贵族修道院那些寻求实践上和灵修上指导的领袖们，必然会热切地抓住它不放。

## 为女性立的混合会规

从法兰西亚留存下来的文献中找不到为男性立的哥伦巴努—本尼迪克混合会规的范例，但有两个为女院立的会规表明本尼迪克的《会规》与哥伦巴努的作品在同时使用。虽然《某位教父给童女定的会规》没有作者，但我们姑且认定它与瓦尔德伯特（629—670年）的会规一致，他是卢克塞乌尔第三任院长，以哥伦巴努和本尼迪克的《会规》为基础，为勃良多法拉和厄沃里阿库姆写了会规。<sup>[66]</sup>瓦尔德伯特同时代人多纳徒，卢克塞乌尔后来的修士、贝撒科主教，为他母亲的朱撒努姆修道院及其院长高斯士鲁狄（Gausthrudis）编了会规，而会规是以这个院长为说话对象的。多纳徒在前言中指出，院长高斯士鲁狄劝他朗读并使用凯撒里乌的《会规》，那是专门为女性写的：

你常常敦促我钻研圣凯撒里乌的《会规》，那是专门献给基督的

童女的，也劝我研究最神圣的本尼迪克和哥伦巴努院长的《会规》，并为你挑选出最上乘的精品……

高斯士鲁狄是怎样知道凯撒里乌《会规》的，我们不甚清楚，但她显然成功地使多纳徒为一个女修道院考虑它的价值。他用了其中实质性的部分——比如关于准入、行为、财产的规定，同时从本尼迪克《会规》摘取其他方面（比如，各种谦卑的措施、女修道院院长以及她的助手的各级职位），又从哥伦巴努那里获得关于悔罪、惩罚和崇拜仪式的思想。事实上，多纳徒的女修道院院长之所以不像《某位教父的会规》的女修道院院长那样专制，部分是因为他依靠的是凯撒里乌，这也可以看出，朱撒努姆是一个都市修道院，或者是他想要掌控的修道院，而《某位教父的会规》的女修道院是乡村修道院，具有更多的独立性。朱撒努姆就像凯撒里乌在阿尔勒的女修道院，似乎已经有一位伙食采办者（provisor）为修道院提供物质上的所需。但对男性社团却只字未提。另一方面，《某位教父的会规》尽管被认为是为第一个双重会堂费勒姆提尔（Faremoutiers）编写的，却也很难看出会堂里是否有男性成员。

瓦尔德伯特的《会规》非常清楚地指出女修道院院长极为重要。瓦尔德伯特在规定选择院长继承者时没有遵从本尼迪克，所以院长可以将其职位传给自己家族里的某一位。他的女修道院院长也不必听从任何人的建议，在以上两个方面她都比本尼迪克的女修道院院长更有权力。<sup>[67]</sup>多纳徒的看法与瓦尔德伯特稍有不同，因为他不是为创立女修道院的院长而写的，他的母亲福拉维亚（Flavia）[更像雷德甘德（Radegund），而不像7世纪的大多数女创立者]是修道院成员，但不是首领。瓦尔德伯特头一章谈论女修道院院长，虽然因其位置而承认了她的重要性，但并没有提到她的头衔。女修道院院长没有权利选择自己的继承人——继承人必须由全体会众视其智慧和才干“一致同意地”选举出来，并不考虑她的出身或者是否受人爱戴。但事实上，高斯士鲁狄去世后，福拉维亚似乎任命她自己的女儿西鲁达作继承人。<sup>[68]</sup>

175

多纳徒对女修道院院长的权威的看法部分基于本尼迪克的第二章，但在很大程度上也基于他的第六十四章，那一章强调院长的管理具有教牧特点，而不是专制特点。但她的控制权得到一定程度的强调，因为多纳徒另外应用本尼迪克的方法切断个人与外界之间的联系，还采纳本尼迪克的文本阻止以家族为基础的派系的发展：长幼之序根据进入女修道院的时间而

定，修女不可为自己的亲戚辩护。<sup>[69]</sup>与之相对比，瓦尔德伯特认为没有必要使用第一种方法，但采纳了第二种。<sup>[70]</sup>多纳徒力图通过重申本尼迪克的较为权威的规定以及通过悔罪和惩罚体系来维持秩序。瓦尔德伯特也意识到社团里有可能出现不安局面，所以要求修女们相互尊重和关爱，有时候他也诉诸哥伦巴努式的惩罚措施。<sup>[71]</sup>但他在相当程度上依赖于女修道院院长的权威，而事实上，她凌驾于《会规》之上。而且他还明确论到院长的手下副院长、衣食住管理员、看门人的职责和品行，以此来支持她的权威。讨论这些职位的章节不只是对本尼迪克的复制，而是显然受到了社团要有强有力的领袖以及强大的职务阶层这种观念的启发，从而对本尼迪克的《会规》作了改编。<sup>[72]</sup>

由两个《会规》引发的一个问题是他们对封闭的态度。多纳徒并不认为严格的封闭对朱撒努姆的修女是现实的：

虽然圣凯撒里乌本人可能将他的《会规》献给基督的童女，但她们的空间很稳定，这完全不适用于你们的情况……<sup>[73]</sup>

多纳徒还引用哥伦巴努的规定，要求离开修道院时要在自己身上画十字。<sup>[74]</sup>但多纳徒也略去了本尼迪克描述修士离开修道院外出的章节，而重复了凯撒里乌规定的不可让男人进入修道院的命令，所以完全无法确定，放松封闭实际上是针对谁或者宽松到什么程度。《某位教父的会规》规定修女应在二时的晨祷与九时的晚祷之间干磨面、烘焙、酿造等手工活。而且要由四人组成一组，在一位上级监管下来干这些活。这些活是在修女的全封闭空间里做，还是在很可能建有磨房、面包房和酿造房的双重修道院的外间里做，我们不是很清楚。<sup>[75]</sup>事实上，修女们是否真的出于其他原因离开过她们封闭的空间，这让人生疑。据约那斯所称，费勒姆提尔有三个门，但也有一道坚固的墙或栅栏，将修道者禁锢在里面，使她们打消出去的念头。修女们若受人误导，企图逃走，必须有梯子才能爬过围墙。<sup>[76]</sup>记载当时最著名的女修道院院长故事的《生平》没有提到她们曾因女修道院或家里的事情出去，或者因朝圣外出，另一方面，它虽然特别肯定地说，里克特鲁德从来不敢走出她修道院的围墙，但又表明，当一位圣洁来访者离开修道院时，她曾陪他出行一小段路，送他启程。<sup>[77]</sup>据记载，瓦尔德伯特曾出访劳恩的撒达尔伯迦，作为一位执事长来看她为自己的修女们做饭。虽然《某位教父的会规》禁止男女来访者在女修道院里吃饭，并将他

们限制在一个外间客房，但似乎又允许朝圣者进入修道院里面。如果真是这样，可以说这是一个重要规定，有助于推动女修道院成为普通人的崇拜中心，让他们前来寻访创立者的墓地。

《某位教父的会规》最引人注目的特点之一是，它坚持修女必须向女修道院院长或者上级修女忏悔。这样的忏悔每天要不少于三次——二时的晨祷之后、九时祷告之后以及晚祷时。<sup>[78]</sup>虽然哥伦巴努在《共同会规》中规定要在某些时段忏悔（“饭前或睡前或者适宜的任何时候”），但他在实际上从未进一步要求每天忏悔三次。当然，这部分可能是《某位教父的会规》惩戒措施的延续，目的是维护女修道院院长及其行政人员的权威。但它也可能反映一种信念，即认为女性比男性更容易在思想和行为上犯罪。二时忏悔意在洁净修女们晚上睡觉时可能产生的任何不洁的念头或梦境。《某位教父的会规》的另一处规定，修女必须两两睡在一起，但不能面对面，免得谈话惹动欲望。<sup>[79]</sup>多纳徒倡导时常忏悔的热情要稍微逊色一点儿，他同样也要求向女修道院院长忏悔。<sup>[80]</sup>还有规定表明要特别警醒以防止女性形成亲密的个人或性联系——多纳徒禁止修女手拉手，彼此称呼“小妹妹”。<sup>[81]</sup>在哥伦巴努影响范围内的某个地方有个未经确认的女修道院，从那里留下来的第三女子会规残篇显示出对仪式洁净的传统关注：经期的修女不可领圣餐，而要与社团的忏悔者一起站在教堂里。<sup>[82]</sup>

虽然《某位教父的会规》中的女修道院院长看起来享有至高权力，全面掌控修道院，但她的性别使她在被描述的过程中受到限制。用于勾勒女修道院院长角色和权威的语言往往与本尼迪克用来描述男修道院院长的语言大相径庭。本尼迪克描述男修道院院长是基督在修道院的副统治者。瓦尔德伯特不可能用这样的措辞来描述一个女人。相反，他教导女修道院院长应当聪明而圣洁，是节制和贞节的表率，满怀仁爱 and 良善，关照朝圣者和病患者，指正犯罪者和懒惰者。<sup>[83]</sup>尽管女修道院院长在自己的社团里有很高的权威，但她的角色在这里被构建为女性养育者，而不是男性化的领袖和牧养者。多纳徒同样略去女修道院院长是基督代言人的观念。<sup>[84]</sup>然而，两位作家（瓦尔德伯特更为明显）都指出她可以履行一个传统的修道院院长的职责——教导她的会众。一些出于更为重要的双重修道院的院长成为负有盛名的知识传播者，尤其是在一个随着罗马文明的终结、占支配地位的乡村社会的兴起而使传授文化的可能性迅速变小的世界里传播基督教文化。格特鲁狄从尼维勒斯派人到罗马寻求书籍和遗物。<sup>[85]</sup>谢勒斯

(Chelles) 后来成为一间著名的缮写之家，修女们在里面抄写文稿，把它们送到其他许多修道院。<sup>[86]</sup>女修道院院长塞奥多奇尔狄在游瓦勒有一个华美的墓地，她的墓志铭上写着她“为神圣教义而焚”。<sup>[87]</sup>然而，虽然7世纪的女修道院和双重修道院在一个异教乡村中是贵族权力、基督教文明和学问的中心，但它们在多大程度上受制于男性神职人员的设想，尚有待探索。

## 修道院的环境

文献资料和考古证据都表明，哥伦巴努和法兰克的许多修道院都建立在旧建筑的遗址上。<sup>[88]</sup>这些旧址之所以对修道院的创立者有吸引力，原因很多。在最基本的层面上，它们为修道院提供了防卫设备和最初的建筑物。《哥伦巴努生平》提到安奈格莱的一个堡垒和卢克塞乌尔的浴室。虽然文献资料给人这样的印象，阿马图 (Amatus) 在一个废弃的堡垒遗址上建了哈本杜姆—勒买蒙特 (Habendum-Remiremont)，但考古研究表明那里可能一直有人居住，或者直到他来临的那个时期始终有人使用。<sup>[89]</sup>最重要的是，修道院扎根在这些地方，比如在位于一个罗马神庙附近的卢克塞乌尔，或者在尼维勒斯 (Niuwale, 祭献遗址)，很可能是为了故意发出基督教胜了异教这样的信号。

新的乡村修道院由包括围墙、树篱或壕沟的一道防御物 (*vallum*) 包围。有些修道院可能使用结实的旧围墙作为自己的边界。佩罗纳的“创立者”福塞，来大陆之前住在罗马的巴格城堡 (Burgh Castle) 的要塞里<sup>[90]</sup>，有人认为，费利伯特 (Filibert) 同样是在高卢萨克森海岸的一个要塞里建立了朱米吉斯。<sup>[91]</sup>资料还表明在一些修道院里保留了各种各样的建筑。大量文献提到一个集体宿舍——尽管我们发现 *dormitorium* (集体宿舍) 这个词本身只与费勒姆提尔相关。对多纳徒来说，集体宿舍是 *domus*，即家；在用一章内容讨论集体宿舍问题的瓦尔德伯特看来，它是 *schola*，即学校 (在凯撒里乌和阿尔勒的奥勒利安看来也如此)，或者也是 *domus*。<sup>[92]</sup>按照同样的规则可以推测，独立单间是为病人提供的。然而，在这一点上似乎没有标准做法，因为就像本尼迪克那样，多纳徒更倾向于为病人提供一栋楼的想法。<sup>[93]</sup>文献资料还提到有个食堂。格特鲁狄死后十年，尼维勒斯发生了一场火灾，一名修士报告了一个异象：熊熊大火中，

格特鲁狄站在食堂的屋顶上，“以她原来的样子和习惯”从修道院后面扇动火焰。<sup>[94]</sup>《某位教父给童女的会规》提到有浴室<sup>[95]</sup>，而卢克塞乌尔本身就建在罗马浴场的遗址上。

单个祈祷室或教堂往往不足以发挥社团的所有作用。许多双重修道院都包含分别为社团里的男团体和女团体而设的教堂。<sup>[96]</sup>男修道院和女修道院可能把埋葬男修道院院长或女修道院院长的葬礼教堂合并在一起，如在游瓦勒就是这样。凯勒斯只建有一个教堂，这是不太常见的，马斯河（Maas）上的昂代讷（Andenne）是由格特鲁狄的姐妹贝迦（Begga）于690年她丈夫被暗杀后建立的，它拥有一个献给圣母马利亚的修道院院长堂；一个献给彼得的葬礼堂，贝迦和她丈夫就埋在那里；一个献给圣约翰的教堂，或许归双重修道院的修士们使用；还有两个其他教堂。撒达尔伯迦和安斯特鲁狄的《生平》提到撒达尔伯迦在劳恩的大型双重修道院有两个教堂，一个是修道院院长堂（圣约翰堂），女修道院院长作为会众的领袖在那里设有座椅，另一个是献给圣母马利亚的葬礼堂。7、8世纪的文献提到尼维勒斯有四个教堂。出土文物已经揭示了四个中的三个，它们全都有红漆地面和白石灰墙壁。最大的一个有14米宽，长度可能是宽度的两倍，非同寻常的是，它还带有两侧走廊，可以被认定为一个圣马利亚堂。这原本是举行祈祷仪式的地方，设有女修道院院长的座椅——她在那里庄严地管理她的社团。根据格特鲁狄的传记作者，这个教堂拥有一个献给圣阿迦莎（Agatha）的柱廊，她就死在那里。最小的一个是圣保罗堂，中心约长九米五，宽七米，带一个矩形的后殿。后来的传说把它看做是修士们的教堂，但未必可靠。后来被称为圣格特鲁狄堂的圣彼得堂，在《生平》里被说成是葬礼堂——伊达（卒于652年）、格特鲁狄（卒于659年）和第二任女修道院院长伍尔夫特鲁狄（Wulftrudis，卒于662年）都埋葬在那里。格特鲁狄死后，围绕她的祭仪开始迅速发展，于是，她曾用过的床被转移到圣保罗堂，到了7世纪末，她的遗体转到矩形小堂的一个荣耀之所，大小与她的坟墓相仿，在葬礼堂边界处。第四任院长阿格纳（Agnes）建了一个全新的教堂献给格特鲁狄本人，由此在她死后仅四分之一世纪的时间就赋予了她圣徒的地位。修女们随即在那里举行祈祷仪式，她的座椅也从圣保罗堂移了过来。《格特鲁狄生平》附了格特鲁狄死后所行的一系列神迹，这些神迹表明，即使是女修道院，也可以在节日时间向普通的崇拜者开放。

## 哥伦巴努在瑞士和意大利

哥伦巴努虽然在法兰克人中间建立了贵族修道主义的基地，但他本人没有能够看到它的发展，他在他的仇敌塞乌德里克失败、法兰克王国统一之前就离开了法兰西亚，来到现在是瑞士的地方。塞乌德里克的对手塞乌德伯特王说服他搬到罗讷河南边的阿拉曼尼地区，610年以来塞乌德伯特王一直试图把自己的势力伸展到那里。这个地区在罗马人统治时已经部分基督教化，有一个以康斯坦茨（Constance）为中心的主教教区，但还有许多异教徒。哥伦巴努虽然对自己的处境并不完全满意，但他一直信守爱尔兰朝圣修士的传福音传统。甚至在他被塞乌德里克赶出奥斯特拉西亚之前，他还想到文德人（Wends）的皈依——尽管他本人也承认，由于他们面对如此主动的姿态表现得极其冷漠，他早已止步不前。约那斯在《生平》的一个有争议的段落里叙述说，他决定在阿拉曼尼人中间传播基督教。<sup>[97]</sup>

后来他的学生戈尔（Gall）的《生平》说道，虽然戈尔发烧病重，但仍请求让他留在康斯坦茨湖南部地区继续做劝人皈依的工作，不过，哥伦巴努努力阻止了他。这段话的真实性一直备受争议，似乎没有证据表明在此时此地有传教活动。<sup>[98]</sup> 哥伦巴努的仇敌塞乌德里克征服了奥斯特拉西亚，哥伦巴努再次被迫迁移。约那斯声称，虽然他一直想要使异教的文德人皈依基督教，但一个异象劝阻了他，他决定向南跨过阿尔卑斯，于612年进入北意大利的伦巴第族王国。在那里他似乎受到了欢迎，因为它的统治者阿基鲁尔夫（Agilulf）是塞乌德里克的敌人。

此时哥伦巴努发现自己所处的宗教环境极其复杂。在北意大利的天主教教会五十多年来一直被所谓的“三分会”（Tricapitoline）分裂，而伦巴第族人在他们国王阿基鲁尔夫的带领下都信奉阿里乌主义。阿基鲁尔夫的妻子，塞乌德琳达（Theudelinda）王后支持天主教徒与罗马分裂。哥伦巴努显然感到有责任帮助这里终止分裂，尤其是当他听说教皇卜尼法斯四世本人跟随教皇维基利乌（Vigilius）热衷于聂斯脱利主义（Nestorianism）之后。他不容分说地写信给教皇：

我祈求你们，我的列祖和我自己的守护神，驱散你们子孙和弟子面前的混乱……并且……除去圣彼得座上的疑云。所以，请召集一次

会议，你可以澄清对你的指控……<sup>[99]</sup>

哥伦巴努试图协调罗马、阿奎莱安（Aquileian）甚至拜占庭（Byzantine）的问题，他有时似乎有些困惑，不过只是以非常隐讳的语言提及，但当时的人应该能够明白。<sup>[100]</sup>哥伦巴努曾骄傲地论断，虽然爱尔兰人可能是“世界边缘的居民”，但他们也是

圣徒彼得和保罗的门徒，是所有受圣灵感动撰写圣典的那些门徒的弟子，除了福音和使徒的教义，我们不接受任何其他教义；没有一个是异端分子，没有一个是犹太教徒（Judaizer），没有一个是分裂主义者；但天主教信仰事实上最先由你们这些圣使徒的继承者传播，它至今仍完整保留。<sup>[101]</sup>

他要求教皇终止分裂，他本人也采取行动，驳斥阿里乌主义和天主教教会内部的分裂主义。他“关于信仰”的布道书开头讲到他教导真教义的意图：

既然我负责讲解迫切需要的教义，我首先简单地谈谈所有人都应知道的第一件事。我想所有人得救的基础是什么应是我们谈话的根基，我们的教义应当源于那一点，一切存在的都从那里产生，一切不曾存在的也从那里开始……<sup>[102]</sup>

它还概述了一则信仰告白，强调三位一体的线性和包含性特点，有效地反击阿里乌主义和分裂主义：

每个想要得救的人务必首先相信上帝，他是始也是终，是一和三，实体上是一，特性上是三；权能上是一，位格上是三；本性上是一，名称上是三；神性上是一，就是父、子、圣灵，一位神，完全不可见、不可知、不可说……<sup>[103]</sup>

这段话非常类似于信经 *Quicumque vult*<sup>①</sup>，它与哥伦巴努 614 年建于阿奔尼纳（Apennines）的博比奥修道院相关联。

---

① 这个拉丁词的字面意思是“不论谁想要”，这是所谓的“阿塔那修信经”的开头语，有时候也指带这个短语的作品。

## 博比奥与第一个 修道院豁免权

哥伦巴努于 615 年 11 月死于他新建的修道院。他的一生是朝圣修士的一生，总是发现自己处于宗教事件和争论的中心，这或者是因为他对个人性赎罪忏悔的管理，或者是因为北意大利的宗教环境。我们是否应当认为他的修道主义具有公开的传道因素，这还不能确定，他的一封信表明他曾考虑过向异教徒讲道，但无疑遇到了阻力。<sup>[104]</sup>然而，他的苦行赎罪做法确实显示出对基督教平信徒一定程度的关怀。他死后，博比奥将发展出一个由小型附属修道院组成的网络，担当一定的教牧职责。

哥伦巴努的院长之职由阿塔拉 (Attala) 继承，阿塔拉是卢克塞乌尔的一位修士，曾陪伴他到意大利。根据约那斯的记载，阿塔拉在位时期，大批修士觉得哥伦巴努的戒律太严，发动叛乱，离开修道院去住在“偏僻的隐修院”，这一事件是这个时期的一个标记。628 年，在阿塔拉的继任者伯图尔夫 (Bertulf) 的治理下，教皇荷诺里乌 (Honorius) 一世授予博比奥有史以来第一个修道院豁免权，即不受主教权威的辖制，当时伯图尔夫提出指控，说托尔托那 (Tortona) 主教普罗布斯 (Probus) 试图将主教权力扩展到修道院及其所在地区。对哥伦巴努戒律的反动，“偏僻隐修院”的建立，第一个完全免除主教权威的修道院豁免权的产生，这些事件结合起来将改变博比奥很多方面的特点。

7 世纪 40 年代早期，伦巴第族王罗泰里 (Rothari) 征服了利古里亚 (Liguria)。紧随这次征服，教皇塞奥多勒 (Theodore) 一世在一项法令里确认了博比奥不受主教干涉，当然，这项法令后来被改动过，但还可以看出原来的框架。这项法令表明到了 7 世纪 40 年代早期，博比奥拥有十一税和洗礼堂，主教必须为这些教堂提供洗礼圣油，只有在院长不遵守会规里的规则时，主教才能干涉博比奥的事务。<sup>[105]</sup>法令提到的那些教堂是大量小型的附属修道院或者只有单间的小修道院 (*cellae*)，有些可能源于阿塔拉时期修士们逃去隐居的那些偏僻隐修院。环绕博比奥的乡村区域除了天主教徒，还有阿里乌主义者，仍然是异教徒和异教崇拜的故乡。到了 7 世纪 40 年代，博比奥作为反对阿里乌基督教的天主教中心，此时已成为一个有附属修道院的大修道院，并且是罗泰里入侵之后，一直伸展到东利古

里亚的一个广泛地区的乡村人口的洗礼中心。

## 博比奥和《导师会规》

182

根据 643 年的法令，只有在博比奥院长不遵守会规时主教才能干涉修道院的事务，这里的会规，按照同一法令，就是“神圣记忆中本尼迪克的以及前面提到的它的创立者、可敬的哥伦巴努的”会规。有大量证据表明，643 年法令提到的这个结合本尼迪克和哥伦巴努特点的会规可能就是《导师会规》。许多历史学家认为，从其特点来看，它应该形成于 6 世纪早期，是努西尔的本尼迪克的主要资源，《导师会规》与教皇塞奥多勒提到的会规内容一致。<sup>[106]</sup>它的本尼迪克版中“善工的方法”一章开头就引用了阿塔那修信经 (*Quicumque vult*) 的部分，而这部信经特别与哥伦巴努在北意大利反阿里乌和反三分会的宗教斗争相关。它遵循哥伦巴努自己的《修道会规》，为夜祷安排了可增可减的仪式体系。虽然这个体系与《修道院会规》的体系略有不同，部分是因为考虑到博比奥的地理位置比较靠南，冬夏日夜长度的差异不像爱尔兰（或者甚至卢克塞乌尔）那样大，但它是围绕哥伦巴努所使用的那些分至日期安排的。这些分至日很有特色，因为 6 世纪 20 年代的欧洲早已废弃不用它们了，但爱尔兰人仍然使用它们；南爱尔兰于 7 世纪 30 年代废止不用，而北爱尔兰使用了更长时间。哥伦巴努坚持春分为 3 月 25 日，这构成了他那反常规的复活节日期计算体系的一部分。会规还有明显的凯尔特源头，这可以从包括祝谢食物在内的仪式的地位看出来，整套仪式围绕这一祝谢有许多行为，另外，它用拉丁词 *secundarius*（第二的）表示被指定（但尚未上任）的继任者，这里也就是院长的职位。这样的用法在中世纪早期只限于岛屿拉丁语，其中将诸如 *tanaise rí* 和 *aetheling* 这样的术语译为指国王继任者的词汇。《导师会规》还使用 *rogus*（葬礼）和 *saltuarius*（壁虎的一种）这样的术语，两者都出现在伦巴第族人的法律里，这也表明它具有哥伦巴努背景和北意大利背景。<sup>[107]</sup>

虽然《导师会规》有许多方面指向哥伦巴努背景，但它的不少结构和一些措辞源于《本尼迪克会规》。不难理解为何会出现这样一个冗长的会规。哥伦巴努的戒律规定往往很严厉，但他的《修道院会规》极其简单，不具体，所以《本尼迪克会规》很多部分都受到整个哥伦巴努会众的欢

迎，并被作为《修道院会规》的补充。《导师会规》用的是本尼迪克的约束程序，而不是哥伦巴努的苦行赎罪法典，这表明阿塔拉院长统治时期的修士骚乱——即使没有马上成功地降低哥伦巴努戒律的苛刻程度——可能最终在伯图尔夫手下结出了果子。《导师会规》的编写者似乎以极大的热情拥戴所写指令的观点——以至于他笔下所出的作品比《本尼迪克会规》长四倍之多。《导师会规》走向与哥伦巴努相反的另一极端，常常尽其所能地罗列出每一种可能性。它对院长职位继任的规定详尽到惊人的地步。作者或者与《本尼迪克会规》对话，或者显然是在回应它，这样的例子很多，而从其中一个例子中可以看出作者对本尼迪克有关副院长任命的担忧极其认真，所以他没有任命副院长。他还建议院长反对任命指定的继任者 (*secundarius*):

院长当留意，谁也不可认定自己是指定的继任者或者任命任何人继承第三个职位。为什么呢？因为谁也不得因荣耀而自高自大，要允准行为圣洁的人继承他的位置，使他们都在行善或者谦卑方面相互竞争……<sup>[108]</sup>

这一章建议，现任院长要一直让修士们猜测谁将成为指定的继任者。作者担心院长会任命一个不相配的继任者，结果却产生了一个更为适合的候选人，然后进入修道院。下一章规定如何继承院长之职：从理论上讲，当院长觉得自己死期将至，就当任命自己的继承人，让主教祝圣他，并立即把修道院的管理工作交付与他。这表明只有在院长患病并任命了一位继任者（然后继任者被祝圣）这种情形下，指定的继任者才可能公开出现。但是如果院长随后病愈康复，不经意中就产生了这样一种情形：出现两位院长。于是，新任命者可能被赋予特定的尊严，并被作为指定的继任者对待，因为他是被挑选出来的，也受了祝圣。从那天起，按照《会规》的术语，他就是一位 *Caesar designatus*（被指定的凯撒）。<sup>[109]</sup>

所有这些都导致对继任院长职位的描述极其复杂和详尽，这是任何其他修道会规所无法比拟的，也是作者随心所欲地铺陈辞藻和长篇大论地表达概念的典型。有些概念他认为必须讲清楚，比如关于奖赏的概念——那些已经掌握“圣洁之法” (*Ars Sancta*) 或者爬上谦卑梯子的十二级台阶的门徒应得怎样的奖赏。本尼迪克重复卡西安的概念，让已经达到梯子顶端的修士获得完全的爱，这种爱能赶走恐惧。而《导师会规》借用一个流

行的殉道故事 (*Passio Sebastiani*)，详尽而高度感性地描述了永生的喜乐。《导师会规》普遍的特点是比本尼迪克更为频繁地使用备受欢迎的圣徒的生死故事——本尼迪克本人也一次又一次地引用他们的故事。《导师会规》的序言有部分是对主祷文的注释，基本上模仿安波罗修的《论圣礼》(*De Sacramentis*)，类似于主教向那些要受洗的人对这段祷文所作的解释。

根据《导师会规》，修道院最先考虑的是礼拜仪式上的事，至于手工劳作，在阿塔拉和伯图尔夫时期似乎基本上是农活，现在则局限于花园、厨房之事，修道院的田地如今由一位非神职的领导人管理。在本尼迪克那里，修道院的财产显然由院长掌控，而在这里，它是共同的，既属于“每个人，又不属于任何人”。作者试图使地方主教远离修道院——只有当院长选定之后他才能给予祝圣，这是根据第 628 和 643 条豁免规定而获得的地位。

## 归于优基庇乌的《会规》 与博比奥、科比的单间小修道院

《导师会规》有两个最早的手稿，一个是全本，但另一个只挑选了一些章节，这些章节本身构成了另一个会规的一部分，这另一会规也是由从卡西安、巴西尔、被称为《诺瓦图法规》(*Sentences of Novatus*) 的文献、哲罗姆、帕科米乌以及《四教父会规》中选摘出来的部分构成的。整部文集的前言是归在奥古斯丁名下的《修道院规章》(*Ordo Monasterii*) 以及他的《第三规章》(*Regula Tertia*)。一段时间以来，根据塞维勒的伊西多勒 (Isidore of Seville)，这部文集被认为是优基庇乌为他在那普勒斯的卢库拉纳姆 (Lucullanum) 修道院写的会规 (见上面 112~113 页)。这种认定不仅部分基于这样的观念，即《导师会规》注明的时间是 6 世纪上半叶，而不是 7 世纪，而且没有考虑到这样的会规对卢库拉纳姆这样的机构是不适合的，因为这个修道院由贵族创立，有一所著名的文书房。而这部文献集强调修道院的工具和器具，且把重点放在手工劳作上，这非常有力地表明，这可能是在博比奥的小修道院里使用的规则，那里是农业生产的中心，也是传福音的中心，修士们的手工劳作可能一开始就包括农活 (在

博比奥就是那样的)。<sup>[110]</sup>博比奥的阿塔拉和伯图尔夫院长的《生平》确实揭示了博比奥的修士具有一定的农业技能，住在它的单间小修道院 (*cellae*) 里的那些修士为他们所定居的这个地区带来了一定程度的专业技术，  
185 比如在加工制造和用犁耕地方面。<sup>[111]</sup>会规还引用巴西尔的一个章节，其中提到“朝圣者”进入修道院一个从事手工艺的区域。《修道院规章》里规定的比较受限制的礼拜仪式可能一直被认为适用于向公众开放的小教堂。论赎罪的两章 (摘自巴西尔) 表明会堂可能部分地发挥了忏悔惩治的功能，而其他章节概述了院长以及监管者 (*praepositus*) 的职责，前者很可能就是中心修道院博比奥的院长，后者可能是小修道院的负责人。整部文集结尾部分摘编了巴西尔的文献和哲罗姆的第一百二十五封书信 (哥伦巴努的《修道院会规》也以此作为结束语)，禁止修士离开社团去做隐士。这一禁令不由得使人想起约那斯的阿塔拉院长《生平》里描述的一系列事件，大量修士逃到偏远的修院隐修，以期躲避博比奥的苛刻戒律，博比奥在这早期阶段仍然遵循着哥伦巴努会规。<sup>[112]</sup>有些单间小修道院甚至可能是因为这次叛乱而建立的。看起来，当这篇短会规确立的时候，对院长权威和修道院戒律构成的威胁仍然让人记忆犹新。

留存下来的两部最早手稿的原本包含《导师会规》——它的完全版以及构成另一部会规的一部分的摘录版，而这原本类似于6世纪的一个普鲁顿提乌 (*Prudentius*) 抄本，这抄本原本收于博比奥的藏书室，我们可以推测，它们就是在那里被抄写的。到了约700年时，两部手稿都跨越阿尔卑斯，进入了法兰西亚最卓越的“哥伦巴努”会堂之一的藏书室，皮卡第区的科比。657—661年，它的创立者巴尔德奇尔狄王后把不少于十二处的地产捐赠给修道院。在这些地产上建立一些小型修道中心，作为这个地区的基督教中心。664年，科比的修士们得到一项豁免特许令，禁止亚眠 (*Amiens*) 主教的权力凌驾于修道院，控制约束他们。这两篇会规的抄本送到科比不足为奇，科比原本就是同一个修道运动的一部分，再加上它自己的卫星修道院，所占据的位置非常类似于博比奥。再向北，西士乌 [*Sithiu*，也即圣伯尔汀 (*St Bertin*)] 也以同样的风格形成，就如朱米吉斯那样，两者都建立在罗恩主教达多负责的主教教区内。《费利伯特生平》 (*Life of Filibert*) 描述曾在莱百斯 (*Rebais*) 受训的费利伯特就像蜜蜂一样，从早期修道作家，尤其是巴西尔、马卡里乌、本尼迪克和哥伦巴努这些花朵里汲取花蜜。这表明他可能创立了一套会规，类似于为博比奥和

科比的单间小修道院所写的会规。<sup>[113]</sup>

在利古里亚乡村和法兰西亚北部边陲，有高卢—罗马人、法兰克人、萨克森人，所以乡村的小修道院最初很可能是作为传道和洗礼的中心，随后的一个或两个世纪发展为真正的教牧中心。<sup>[114]</sup>这些小修道院作为农业中心、退修和洗礼相结合的中心，它们的存在预示着欧洲其他地区的修道院都将拥有附属教堂。在接下来的几个世纪里，因为修道院地产的增加，以及修道院对乡村教堂的接管，修士们履行灵性关怀（*cura animarum*）的职责变得更为普遍。

## 灵修生活和修道神学

爱尔兰第一代修道领袖哥伦巴努和福塞本人过着爱尔兰传统的典范生活，即修道院领袖轮流过共同生活，定期退修讲道，独立沉思。他们还使爱尔兰人像他们那样尊敬卡西安和巴西尔，两人的文献在大陆修道主义中长期受到欢迎。科比在其早期阶段可能有帕拉纠的抄本，而包含《导师会规》的博比奥手稿也包括奥古斯丁的作品，手稿由某位对恩典和预定思想极感兴趣的修士认真诵读，并作出注释。科比不仅在教父文献方面汗牛充栋，而且希腊和东方著作也很丰富。<sup>[115]</sup>另一方面，虽然卢克塞乌尔的文书房为其他修道院抄写书稿，但并非所有会堂都可能拥有同样的文献——有的拥有实用的“启动”文集，即对新建修道院来说必不可少的书籍，包括伊西多勒的作品和圣经注释，而有的拥有带着反阿里乌主义倾向的材料，这个异端显然源于北意大利。爱尔兰朝圣修士的活动导致从亚平宁山脉（Apennines）到斯凯尔特河（Scheldt）都建立了修道院，如果认为这是一种在灵性或神学上产生单一特点的内在运动，那会引人误解。前者（灵性上）可能因性别而分裂——毛比基的阿尔德滚（Aldegund of Maubeuge）的异象与中世纪早期的男性的异象长期以来一直有差异。虽然男人的体验是独特的，也会经历一种不可抗拒的体验，也即在异象中游历来世，而在其中，人们被分门别类，但阿尔德滚是一个典型的“第二类”异象家，她从童年时就开始看到很多异象，她在异象里看见天堂像一座大厦，有七根柱子，基督、圣彼得、圣灵、天使，还有一位穿着金衣的女孩都来看过她，甚至魔鬼也曾拜访她。<sup>[116]</sup>

## 一种修道和赎罪的神学：炼狱的出现

187 可重复的、可定价的苦行赎罪观的普及与炼狱观的发展有关。教会对死后要经历炼狱的观点在7世纪开始改变，因为定价苦行赎罪的使用开始传播。一旦这种习俗开始流行，对来生的展望开始慢慢改变。比如，如果一个人死了，但赎罪的苦行还没有完成，那会怎样呢？

在7世纪早期，虽然哥伦巴努本人启用一套严格的赎罪体系，但他的布道书仍然呈现一种传统的可怕景象：

如使徒所说，火将试炼每个人的事工，看它究竟是哪种工程。你们看见人可悲的一生，从土里来，在土上活，到土里去，从土到火，从火到审判，从审判到地狱或者永生；因为你们从土里受造，脚踏在土上，将来要归于土，你们将从土里复活，在火里受试炼，等候审判，然后或者得到永恒的惩罚，或者得到永恒的统治……<sup>[117]</sup>

哥伦巴努这里谈的是人的身体，但他的布道与奥古斯丁几世纪前提出、由他的跟随者比如朱利亚努·波梅里乌（Julianus Pomerius）和阿尔勒的凯撒里乌确认的来世观一致。在这一景象中，至善和至恶的灵魂在对每个个体的审判中直接到天堂或者直接去地狱，这预期了时间末了的伟大末世排序，到那时身体与灵魂将永远结合在一起，或者在天堂，或者在地狱，同时，不那么恶的灵魂在“处所”（dwelling-places）或者亚伯拉罕的怀里等候最后审判。在最后审判之前，他们通过火清除或洁净自己的小罪，这是基于保罗《哥林多前书》经文的一种信念。奥古斯丁还认为，今生的受苦和患难可能会清除小罪，而朱利亚努·波梅里乌断定奥古斯丁的以下推断是确定的：为死者祷告或者举行圣餐可以使死者的灵魂通过净化之火而变得轻松。<sup>[118]</sup> 哥伦巴努这里虽然没有提到为死者代祷的习俗，但他对传统的来生观没有提出任何改变。

哥伦巴努的传记作者苏萨的约那斯的作品表现出一种略微不同的观点，他用很大篇幅提到了费勒姆提尔修女的死，描述她们的灵魂按她们在世上的行为进入来生。其中很多地方是传统的，可以看到圣者的灵魂升上天，而两名试图逃离女修道院的修女的灵魂则受到惩罚，在地狱受苦。身体上的苦痛和疾病是洁净灵魂并为死作预备的考验。约那斯还记载了一些

修女们所看到的异象，她们的灵魂被带到天上，结果却又被暂时带回世间以完成她们为死所做的预备，她们可以有一段预备的时间，三十天或四十天，在这段时间内修正她们的行为，或者通过受苦净化灵魂。<sup>[119]</sup>这样的复活可能有先例，但为这个阶段确定一定时间量或许体现了苦修赎罪规则的影响，这其中也包括它们固定的价目和补赎条件。然而，关于死后灵魂所经历步骤的传统设想仍然没有改变，比如，一位修女的灵魂在回到世上之前要出现在审判者基督面前。

在《福塞生平》里可以看到一种全新的发展，关于灵魂在另一世界旅行的最初的重要描述形成于中世纪早期。<sup>[120]</sup>福塞在爱尔兰的传道之行持续了十年，他把这一异象作为他传道的核心，在英格兰和大陆的时候，他也必定广为宣传过。成文版本是在福塞死后好几年，约于656—657年在北法兰西亚写下的，是一篇描述详尽、震撼人心的作品。在这个异象中，福塞病得很重，意识模糊，天使就把他接到另一世界，这样他可以俯瞰下面的人世间。他看到一个幽暗的山谷有四团火在燃烧，他被告知这些火将燃烧并烧毁恶人。四团火融合在一起，离福塞越来越远，他大为惊恐，但他的天使对他说，他不会受到伤害。根据天使的解释，这火根据各人的功过试炼每个人，只要还有不法念头，就要受它烧灼。正如身体因不洁念头在火上烧灼，同样，灵魂也要根据应得的惩罚受到烧灼。

从这些话看，死后直接洁净与凯尔特人的定价赎罪体系之间的关联开始变得明晰。好几个魔鬼追逐福塞，企图抓住他，使他离开天使的引导，声称他是一个还没有洁净罪的罪人。一个魔鬼提出这样的问题：上帝岂不是说在地上没有得到洁净的要在天上受罚吗？而这里，魔鬼声称，没有赎罪之处。但伴随福塞的天使不仅为他辩护，而且驳斥这一说法，认定上帝的隐秘公义仍然在运行，他们坚持认为，在来生，人仍然可以赎罪。<sup>[121]</sup>对福塞的听众来说，观点说得很清楚：那些在今生还没有完全赎罪的，可以在来生继续赎罪。古代晚期，奥古斯丁及其跟随者曾提出死后净化或洁净以及代祷的观点，在这里这种观点与死后赎罪观结合在一起了。

文献的结构和内容不仅表明它的作者熟悉爱尔兰的《论当代人的十二种误用》（*De duodecim abusivis saeculi*，不久前写的），而且表明他很可能知道哥伦巴努的作品，并且使用了乌英尼奥甚至库梅安（Cummean）的《赎罪规则》。<sup>[122]</sup>来生的图景受制于后来作品中所描述的爱尔兰定价赎罪的结构。定价赎罪具有类似于爱尔兰法的特点，具有它的私法而非公法的性

189 质，也像它那样对具体罪过自动惩罚。应用于来生的话，这是一个不久将开始形成中世纪早期的炼狱和代祷体系的基本原理，值得注意的是，此时还没有出现上帝这位审判者的形象。对某些较轻的罪，人们渐渐开始认为可以在炼狱中自动获得有限的期限。<sup>[123]</sup>这种自然伴生的观念反过来又促进那种认为定时代祷可以使灵魂脱离炼狱状态的观念的产生。

《福塞生平》所阐述的来生是赎罪之地的观点，即使在修道界也不大容易为人所接受。《巴罗图的异象》(*Vision of Barontus*)是另一个异象文献，与前者相距仅二十年，并且成书于朗哥勒图斯(Longoretus)和米勒比库斯(Millebeccus)的法兰克修道院这样的相关修道环境中。这一文献主张传统信念，即那些犯有小罪的人的灵魂将在既非天堂、地狱，也非炼狱的地方等候审判。<sup>[124]</sup>虽然此文献的目标之一是发扬私人赎罪，但它极其强调通过捐献使小罪得赦免的可能性。之所以强调通过捐献得赦免，主要源于这一事实：巴罗图本人曾违背修道院会规私藏了钱财，天使告诉他，如果他把钱作为善款捐出去，就可能得到宽恕。

这一插曲似乎是对死后赎罪和定时代祷的直接回应，因为这些都是《对话录》里规定的。《对话录》虽然归在教皇大格列高利的名下<sup>[125]</sup>，但其真实性一直有争议。它的成书时间似乎要更晚一些，写成于一个在定价赎罪习俗的传播之下开始形成这些观念的地区。在第四卷里的故事说，格列高利自己的修道院里有个修士叫朱斯图，他也同样私藏了金币，当他得了不治之症后，他的罪行被人发现，格列高利命令将他逐出修道院，埋在一个粪堆里。但一段时间后，格列高利对自己的苛刻感到后悔，下令每日作弥撒，连续做三十天。当三十天满了，朱斯图出现在另一个修士的梦中，说他终于从火的折磨中解脱出来了。<sup>[126]</sup>《巴罗图的异象》是见证《对话录》作为整体存在的最早真实证据之一<sup>[127]</sup>，它显然不赞同这样的观点：像朱斯图这样的罪可以在死后通过一个固定时期的圣餐得到净化。相反，它提供了更为传统的方法，即通过施舍在今生免罪。

190 然而，死后赎罪和定时代祷的观念再次于8世纪在一种修道环境中被提出来，当时英格兰修士和作家可敬的比德不仅在他的《教会史》里复述福塞的异象，还加上另一个类似的异象，据称是诺森伯利亚人德里塞尔姆(Northumbrian Drythelm)的异象，显示了死后赎罪与代祷或举行圣餐之间的清晰联系。<sup>[128]</sup>相信炼狱、固定形式的代祷，尤其是举行圣餐时的代祷，这种信念开始改变8世纪以降的修道生活。虽然其他元素——比如想

要沿袭庄严而固定的罗马礼拜仪式的欲望——也可能导致修道院里弥撒次数的增加，但炼狱赎罪的观念成为中世纪修道院代祷这种上层结构，再加上它为代祷目标设计的精致的礼拜体系和多样化的“私人”弥撒的根基之一。<sup>[129]</sup>7世纪时人们认为只有极少数修士是牧师，但从8世纪以后，因为修道院在为牧师—修士做奉献弥撒以及为死者做弥撒时接受报酬，有更多修士成为牧师。修道史上一个新的篇章开始渐渐展开了。

## 注释

- [1] H. Atsma, 'Les monastères urbains du Nord de la Gaule', *Revue d' Histoire de l' Église de France*, vol. 62 (1976) pp. 163—187.
- [2] Gregory of Tours, *Life of the Fathers*, trans. and ed. E. James (Liverpool, 1985) X, XI, XX.
- [3] Jonas, *life of Columbanus*, vol. 4 pp. 1—60, c. 10; 英译本 ch. 16 关于哥伦巴努生平的综合评价性叙述以及约那斯《哥伦巴努生平》的可靠性，见 D. A. Bullough, 'The career of Columbanus', 收于 M. Lapidge, ed., *Columbanus; Studies on the Latin Writings* (Woodbridge, 1997), pp. 1—28.
- [4] *Life of Columbanus* ch. 5, 英译本 ch. 10.
- [5] 关于这些问题的讨论，见 Bullough, pp. 9—11.
- [6] *Life of Columbanus* ch. 5, 英译本 ch. 11.
- [7] J. Laporte, *Le Penitentiel de saint Colomban* (Tournai-Paris-Rome-New York, 1958), pp. 47—48; 'Charles-Edwards, Penitential of Theodore'.
- [8] *Columbani Opera*, Letter I.
- [9] Gregory I, *Epistolae* X, 9.
- [10] Jonas, *Life*, ch. 48. 关于法兰西亚的政治形势，见 I. N. Wood, *The Merovingian Kingdoms 470—750* (London, 1994) chs 6, 9, 关于修道主义，见 ch. 11; P. Geary, *Before France and Germany*, (Oxford, 1988) 谈到墨洛维王朝和修道主义。也见 Prinz, *Frühes Mönchtum* Parts II, III.
- [11] *Columbani Opera*, Sermons, IX, X, pp. 96—107. 关于这些作品的真实性，见 C. Stancliffe, 'The thirteen sermons attributed to Columbanus and the question of their authorship', 收于 *Columbanus*, ed. Lapidge, pp. 93—202.
- [12] Geary, p. 151.
- [13] 见 Wood, *Merovingian Kingdoms*, p. 192.

- [14] *Life of Columbanus*, ch. 10, 英译本 ch. 17.
- [15] Wood, *Merovingian Kingdoms*, pp. 193—194.
- [16] 见 Prinz, *Frühes Mönchtum* Parts II, v.
- [17] E. James, ed., *Gregory of Tours: Life of the Fathers* (Liverpool, 1985), pp. 33—34.
- [18] Jonas, *Life of Columbanus*, ch. 13.
- [19] 见 Stramara, ‘Double monasteries’ 以及本书第 5 章注释 91.
- [20] 关于后事, 主要见 S. F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500—900* (Pennsylvania, 1981), Part Two, chs 6, 7; J. A. McNamara, J. E. Halborg and E. G. Whatley, *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham and London, 1992) (还收录几篇关于重要圣徒的《生平》译本); J. A. McNamara, ‘Living Sermons: consecrated women and the conversion of Gaul’, pp. 19—37 in L. T. Shank and J. A. Nichols, eds, *Medieval Religious Women*, vol. II, *Peace Weavers* (Kalamazoo, 1987).
- [21] Wemple, *Women in Frankish Society*, pp. 44—49.
- [22] *Sainted Women*, ch. 9, ‘Burgundofara, Abbess of Faremoutiers (603—645)’.
- [23] *Ibid.*, ch. 10, ‘Sadalberga, Abbess of Laon (ca. 605—670)’.
- [24] *Ibid.*, ch. 11, ‘Rictrude, Abbess of Marchiennes (ca. 614—688)’.
- [25] Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 186—188; *Sainted women*, ch. 12.
- [26] *Ibid.*, p. 194.
- [27] J. Guerout, ‘Le testament de Ste. Fare’, *RHE* 60 (1965), pp. 762—821; Wood, *Merovingian Kingdoms*, pp. 206—207.
- [28] Bede, *Ecclesiastical History* III, 8.
- [29] M. Bateson, ‘Origins and early history of double monasteries’, *TRHS* n. s. 13 (1899), pp. 137—198; J. Godfrey, ‘Double monasteries in early English history’, *Ampleforth Journal* 79 (1974) pp. 19—32; J. Godfrey, ‘The place of the double monastery in the Anglo-Saxon minister system’, in *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (1976) pp. 344—350.
- [30] 关于劳恩和帕维利, 见 *Sainted Women*, pp. 188, 191, 341.
- [31] 比如 *Miracles of Sadalberge*, ch. 22, *Sainted Women*, pp. 190—191.
- [32] Geary, p. 177.
- [33] *Frühes Mönchtum*, pp. 169—170.
- [34] 关于巴尔德奇尔狄的一般情况, 见 J. Nelson, ‘Queens as Jezebels: Brunhild and Balthild in Merovingian history’, 收于 *Medieval Women*, ed. D. Baker (Oxford, 1978) pp. 31—78; 关于巴尔德奇尔狄和凯勒斯, 见 Wemple, ‘Female spirituali-

- ty' 和 *Sainted women*, ch. 14.
- [35] Prinz, *Frühes Mönchtum* pp. 128—129.
- [36] *Vita et Miracula Fursei*, ed. W. W. Heist, 收于 *Vitae Sanctorum Hiberniae* (Brussels, 1965) pp. 37—55.
- [37] Prinz, *Frühes Mönchtum* pp. 128f.
- [38] Prinz, *Frühes Mönchtum* pp. 492—493; T. 帕森斯 (T. Parsons) 给 M. Weber, *Sociology of Religion* 写的导言, trans. E. Bischoff (Boston, 1963) pp. 84—85; B. K. Young, 'Exemple aristocratique et mode funeraire dans la Gaule Merovingienne', *Annales ESC* 41 (1986) pp. 370—407.
- [39] S. Burnell, *Merovingian to Early Carolingian Churches and their Founder-Graves in Southern Germany and Switzerland: The Impact of Christianity on the Alamans and the Bavarians*, D. Phil. Thesis (Oxford, 1988) pp. 204—205.
- [40] *Miracula Fursei* 1, ed. Heist, p. 50.
- [41] 见 E. James, 'Archaeology and the Merovingian monastery', 收于 *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 33—58, esp. pp. 43—44.
- [42] M. de Maillé, *Les Cryptes de Jouarre* (Paris, 1971).
- [43] H. Keller, 'Mönchtum und Adel in den *Vitae patrum Jurensium* und in der *Vita Germani Abbatis Grandivalensis*', in K. Elm et al., eds, *Landesgeschichte und Geistesgeschichte: Festschrift für Otto Herdin zum 65 Geburtstag* (Stuttgart, 1977) pp. 1—23.
- [44] *Sainted Women*, p. 91.
- [45] 《赎罪规则》(*Penitential*) 的文本列在 *Columbani Opera*, pp. 168—181。也见 *Saint Colomban, Règles et pénitentiels monastiques*, trans. and ed. A. de Vogüé, 收于 P. Sangiani and J. -B. Juglar, *Aux sources du monachisme colombanien II* (Bellefontaine, 1989); 尤其是 T. M. Charles-Edwards, 'The penitential of Columbanus', 收于 *Columbanus*, ed. Lapidge, pp. 217—239 以及那里列出的参考书目。
- [46] 乌英尼奥 (费尼安) 的《赎罪规则》的一个译本由麦克尼尔 (McNeill) 和盖默 (Gamer) 提供。关于哥伦巴努、乌英尼奥、基尔达斯与威尔士主教会议的关联, 见 Laporte, pp. 29ff, 更新的见 Charles-Edwards。
- [47] *Columbani Opera*, pp. 172—173.
- [48] M. Tosi, 'Arianesimo Tricapitolino norditaliano e penitenza privata Iroscozzese: due piste importante per riprendere la questione critica delle opere di Colombano', *Archivum Bobiense: Rivista degli Archivi Storici Bobiense* X—XI (1988/9) pp. 9—118; 12—13, pp. 5—144.

- [49] Charles-Edwards, 'Penitential', p. 238.
- [50] Jonas, *Life of Columbanus*, ch. 17.
- [51] *Columbani Opera*, pp. 122—123.
- [52] *Ibid.*, pp. 126—127, 参 *Institutes* iv, 43, *Conference*. xiv, 1.
- [53] *Ibid.*, pp. 140—143.
- [54] 参 *Monastic Rule*, ch. 1, 3—7.
- [55] *Penitential* 9, *Columbani Opera* pp. 170—172.
- [56] *Communal Rule* 8, *Columbani Opera* pp. 152—153.
- [57] McNeill and Gamer, p. 109; 关于时期和归属的讨论, 见 McNeill and Gamer, pp. 98—99.
- [58] de Vogüé, *Règle de saint Benoît*, vol. 1, pp. 163—169 和 de Vogüé, Sangiani and Juglar, pp. 47—48, 54—55 提出的观点。我倒认为, 如果像一般人所承认的那样, 哥伦巴努是在法兰西亚完成他的会规, 那么他在这个阶段还不知道 RB, 所以他很可能是在博比奥认识它的。见下面。
- [59] *Communal Rule* 13—14, *Columbani Opera* pp. 162—163.
- [60] *Communal Rule* chs 2—4, *Columbani Opera* pp. 144—149.
- [61] *Monastic Rule* ch. 3, *Columbani Opera* pp. 124—127.
- [62] Jonas, *Life of Columbanus*, ch. 25; *Communal Rule* 3, *Columbani Opera* pp. 146—147.
- [63] *Ibid.*, ch. 57.
- [64] M. Curran, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy* (Dublin, 1984), pp. 106—109.
- [65] Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 267ff., 272, 277, 284.
- [66] *Rule of a certain Father to the Virgins*, PL 88, 1053—1070, *Rule of Donatus*, PL 87, 273—298. J. A. McNamara, *The Ordeal of Community* (Toronto, 1993) 里收录的两个会规的译本并非总是可靠。
- 244 [67] Waldebert, ch. 1.
- [68] Donatus, chs 1—2, 77.
- [69] Donatus, chs 66, 74.
- [70] Waldebert, ch. 23.
- [71] 比如 ch. 12.
- [72] Chs 2—4.
- [73] Donatus, 序言。
- [74] Ch. 27.
- [75] Waldebert, ch. 12.

- [76] *Life of Burgundofara*, ch. 19, *Sainted Women*, pp. 171—172.
- [77] *Life of Rictrudis*, ch. 32, *Sainted Women*, p. 218.
- [78] Waldebert, ch. 6.
- [79] *Ibid.*, ch. 14.
- [80] Donatus, ch. 23.
- [81] Ch. 32.
- [82] O. Seebass, 'Fragment einer Nonnenregel des 7 Jahrhunderts', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16 (1896), pp. 465—470.
- [83] Waldebert, ch. 1.
- [84] Donatus, ch. 1.
- [85] *Life*, ch. 2, *Sainted Women*, pp. 224—225.
- [86] B. Bischoff, 'Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles', *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* I (Stuttgart, 1966), pp. 16—33; R. McKittrick, 'Nuns' scriptoria in England and France in the Eighth Century', *Francia* 19 (1992) pp. 1—35.
- [87] 见上面注释 41。
- [88] 见 E. James, 'Archaeology and the Merovingian monastery', 收于 *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 33—56; S. Bonde and C. Maines, 'The archaeology of monasticism: a survey of recent work in France, 1970—1987', *Speculum* 63 (1988) pp. 794—825。
- [89] C. Kraemer, 'Le Saint-Mont; Première implantation monastique de Lorraine', *Archéologie Médiévale* 19 (1989) pp. 59—79.
- [90] Hughes, *Church in Early Irish Society*, p. 82.
- [91] James, 'Archaeology', p. 39.
- [92] Donatus, *PL* 87, col. 279; *Regula Cuiusdam Patris*, *PL* 88, col. 1065.
- [93] Donatus, ch. 12.
- [94] *Miracles of Gertrude*, ch. 2, *Sainted Women*, p. 230.
- [95] Waldebert, ch. 15.
- [96] 关于后事, 见 James, 'Archaeology', pp. 41—43.
- [97] *Life of columbanus* ch. 27, 见 Bullough, 'The career', p. 19.
- [98] Bullough, 'The career', pp. 19—20.
- [99] Columbanus, Letter V, 10, ed. Walker, *Columbani Opera*, pp. 46—47. 245
- [100] P. T. R. Gray and M. W. Herren, 'Columbanus and the three chapters controversy—a new approach', *Journal of Theological Studies* 45 (1994) pp. 160—170, p. 170.

- [101] Columbanus, Letter V, 3, ed. Walker, *Columbani Opera*, pp. 38—39.
- [102] Sermon I, 1, ed. Walker, *Columbani Opera*, pp. 60—61.
- [103] Ibid., 2.
- [104] Letter IV, 5, ed. Walker, *Columbani Opera*, pp. 30—31.
- [105] C. Cipolla, ed., *Codice Diplomation del Monastero di S. Colombano di Bobbio* vol I no. XIII, pp. 104—112.
- [106] 见 Dunn, ‘Mastering Benedict’; de Vogüé, ‘the Master and St. Benedict’; Dunn, ‘the master and St Benedict: a Rejoinder’.
- [107] 见 M. Dunn, ‘Tánaise rí: the earliest evidence?’, *Peritia*.
- [108] *Regula Magistri* 92, 1—2. De Vogüé 版把 *secundarius* 译成法语时直接译为“第二”。
- [109] *Regula Magistri* 93, 62.
- [110] J. Villegas-A. de Vogüé, *Eugippii Regula* (CSEL 87, 1976), ch. 3.
- [111] M. Tosi, ‘I monaci colombaniani’, esp. pp. 28—36.
- [112] Jonas, *Life of columbanus* II, ch. 1.
- [113] D. Ganz, ‘The Merovingian library of Corbie’, 收于 *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 153—172.。p. 163 指出, *Collectio corbeiensis* 的最终修订版除了摘自 *Collectio hibernensis* 的材料外, 还包括本尼迪克、哥伦巴努、马卡里乌和巴西尔的语录。
- [114] J. -F. Lemarignier, ‘Quelques remarques sur l’organisation ecclésiastique de la Gaule du VIIe à la fin de IXe siècle, principalement au nord de la Loire’, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo* XIII (Spoleto, 1966) pp. 451—486.
- [115] Ibid., p. 161.
- [116] 见 Wemple, ‘Female spirituality and mysticism’; P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, 1981) Monographien zur Geschichte des Mittelalters Band 23, pp. 229ff.
- [117] *Columbani Opera*, Sermon IX, pp. 98—99.
- [118] Augustine, *Enchiridion*, chs 67, 68; *City of God*, ch. 26; *de Fide et Operibus* XVI, 29. 见 R. Atwell, ‘Aspects in st. Augustine of Hippo’s Thought and Spirituality concerning the State of the Faithful Departed’, pp. 354—430, *The End of Strife*, ed. D. Loades (Edinburgh, 1984) 3—13.
- 246 [119] *Life of Burgundofara*, chs 12, 14, 15, 20 收于 *Sainted Women* pp. 163—173. A. de Vogüé, ‘La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les Dialogues de Grégoire le Grand’, *Mémorial Dom Jean Gribomont*, *Studia Ephemeridis* “Au-

gustinianum” 27 (Rome, 1988) pp. 593—619 指出, 虽然约那斯依赖于归入格列高利一世名下的《对话录》, 但两者的相似性是措辞上的, 而不是思想上的, 这里还指出《对话录》的编写者对约那斯的作品很熟悉。

- [120] *Vita S. Fursei*, 收于 *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. W. W. Heist, (Brussels, 1965) pp. 37—50, C. Carozzi, *Le voyage de l' âme dans l' au-delà d' après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Collection de l' École Française de Rome 189 (Rome, 1994) ch. 2, pp. 677—692.
- [121] *Vita Fursei* 11.
- [122] Carozzi, pp. 113—114.
- [123] J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire* (Paris, 1981) 指出, *purgatorium* 这个术语只出现在中世纪中期, 所以不应用于早期; 但是这种观念在此之前早已形成, 但不用它似乎也并非就是迂腐。
- [124] 见 Y. Hen, 'The structure and aims of the *Visio Baronti*', *JTS* n. s. 47 (1996) pp. 477—497.
- [125] 见上面第 6 章, 尤其是注释 87 和 116 关于这一作品的真实性以及围绕是否应将它归于格列高利的问题展开的争论。
- [126] *Dialogues* IV, 57.
- [127] 见 Clark, 'The renewed controversy' 谈到一些可谓的早期证据渐渐消失, 还有第 6 章, 尤其是上面注释 116。希尔加思 (Hillgarth) 指明《巴罗图的异象》里有引自《对话录》的直接引语。
- [128] Bade, *Ecclesiastical History*, trans. L. Sherley-Price, *A History of the English Church and People* (Harmondsworth, 1955) III, 19, V, 12. 比德的《布道书》也证实死后立即涤罪是事实。见 *PL* 94, col. 30.
- [129] O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse: ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, *Theophaneia* 14 (Bonn, 1961).

## 7 世纪的英格兰

### 本尼迪克《会规》的传播

哥伦巴努修道院将混合版的本尼迪克—哥伦巴努会规引入法兰西亚之后，它在法兰西亚北部、东部，甚至某种程度上在中部都取得了巨大进展。王后巴尔德奇尔狄于 664 年退隐到自己的凯勒斯基地，她不仅参与科比、圣万德里勒（Wandrille）和朱米吉斯的建立，而且还基于混合会规过着一种“有规则的”生活，而这种生活又是某些最古老也最卓越的法兰克教堂修道院，比如巴黎的圣戴尼斯（St Denis）、欧塞尔的圣格尔马努（St Germanus）、圣梅达德（St Médard）、苏伊松（Soissons）、圣阿伊格南（St Aignan）、奥尔良（Orleans），甚至图尔斯的圣马丁修道院所倡导的。<sup>[1]</sup>本尼迪克的《会规》最初与哥伦巴努的《会规》一起使用，但逐渐开始在它使用的地方占据主导地位。667 年苏伊松的德老斯西乌（Drauscus）主教为他所在城市献给圣母马利亚的女修道院发布一个宪章，规定修女要遵守本尼迪克和哥伦巴努的《会规》，但也指示要使用本尼迪克——而不是哥伦巴努——的礼拜仪式。<sup>[2]</sup>这个女修道院的修女之一是欧坦的列奥德迦（Leodegar of Autun）主教（663—679 年）的母亲，这位主教力图在他教区内的所有修道院强制推行本尼迪克《会规》。把本尼迪克看作圣徒，这种认识首先源于《会规》，因此本尼迪克在北法兰西亚广受推崇，这反过来又促进《会规》大受欢迎。一份 9 世纪的文献说，克罗

塔尔二世和塞乌德里克三世都慷慨捐赠的一个基地<sup>[3]</sup>，弗勒里—苏—卢瓦尔（Fleury-sur-Loire）的修士于653年发起了一次远征，要从卡西诺山修道院发掘本尼迪克的遗迹，由于伦巴第人的入侵此院早已被毁，如今只剩下废墟。这种说法的真实性一直有很大争议<sup>[4]</sup>，可能的情形似乎是，如果真的有过这样的远征，那它不会在这个早期阶段，而只能在第二卷专门写本尼迪克生平和神迹的《对话录》，已经在法兰西亚传播之后。这份最初的可靠证据出现的时间是7世纪70年代，当时，《巴罗图的异象》和《普洛杰克图<sup>①</sup>的受难》（*Passio Praejuct*）都提到或者引用了《对话录》。<sup>[5]</sup>

192

然而，混合版的哥伦巴努—本尼迪克《会规》在南方进展较慢，因为老式的修道主义在罗讷河流域和南部海滨占据主导地位。最初使用它的证据于7世纪晚期出现在瓦伊松（Vaison）教区的圣维克托（Victor）修道院<sup>[6]</sup>，当然这种证据不包括试图将它引入莱林斯却终告失败的尝试，因为那里的人把它视若北方入侵者。《会规》似乎也无法进入伊比利亚（Iberian）半岛，那里的修道主义以传统文献比如帕科米乌的《会规》、奥古斯丁、巴西尔和卡西安的作品为基础。在6世纪，都米奥（Dumio）修道院创立者布拉迦（Braga）的马丁主教编写了道德论集，很大程度上借鉴于《原则》（*Institutes*）和《谈话集》，当塞维勒的伊西多勒于7世纪早期写成自己的修道《会规》时，他大大依重于早期修道作家的思想。至于他的《会规》里是否可以找到本尼迪克的痕迹，无法确定，因为两位作者之间的相似性很小，所以，两个《会规》可能是平行关系，而不是依赖关系。<sup>[7]</sup>伊西多勒的弟弟塞维勒的利安得（Leander）在卡西安、西普里安、哲罗姆和奥古斯丁的基础上写了自己的作品《论修女的训练》（*On the Training of Nuns*）。<sup>[8]</sup>塞维勒的利安得是教皇大格列高利的朋友和通信者。人们相信，格列高利本人遵循本尼迪克的《会规》，所以也很自然地认为他可能会将它推广到别处使用，认为他的英格兰传道团的领袖，他的修道院副院长奥古斯丁会将本尼迪克的《会规》带到英格兰。但是格列高利自己的本尼迪克主义观念如今受到抨击，在无疑是格列高利本人所写的作品中却没有任何一句话引自《会规》。<sup>[9]</sup>奥古斯丁带到英格兰的守则应当是以格列高利本人的修道主义为基础的，而这种修道主义则与巴西尔、卡西安的思想有共鸣之处。奥古斯丁还仿照罗马教堂，在坎特伯雷（Can-

① 法国克莱蒙的一位主教，于676年被杀。

terbury) 建立了一个教堂修道院。在 7 世纪的英格兰, 受到修道院主导性影响的其他地方是爱尔兰和法兰克。爱尔兰传统基于传播更广泛的巴西尔《会规》和卡西安作品, 但英格兰与法兰西亚之间的密切联系使人们知道混合版的本尼迪克—哥伦巴努《会规》。甚至《某位教父给童女的会规》也可能在英格兰为人所知, 这篇会规可能是为费勒姆提尔编写的, 并且可能已经在列斯安德利 (Les Andelys) 和凯勒斯使用。后来的女修道院院长伯尔提拉 (Bertilla) 的《生平》告诉我们, 凯勒斯不仅是英格兰修女的训练基地, 而且

193           在海外, 萨克森人听说她拥有令人惊奇的学识和神圣的教导, 他们虔诚的君王就通过可靠的传信人请求她派一些弟子来传播这些教义, 好使他们也在自己的土地上建立男女修道院。<sup>[10]</sup>

双重会堂的男修道院使用的某个版本的本尼迪克—哥伦巴努《会规》也可能大约于 7 世纪 50 或 60 年代传到乡村。甚至在此之前, 比里努 (Birinus) [根据比德的记载, 他受命于教皇荷诺里乌一世在 635 年来到不列颠, 由根奥阿 (Genoa) 主教阿斯特里乌 (Asterius) 祝圣] 作为西萨克森人的主教于 7 世纪 30 年代来到英格兰时, 从博比奥带来了关于本尼迪克和哥伦巴努的《会规》的知识。旅行到大陆的英国人也是使英格兰人了解本尼迪克《会规》的一个原因。本尼迪克·比斯科普 (Benedict Biscop) 在诺森伯利亚创立蒙克威尔芒士—加娄 (Monkwearmouth-Jarrow), 并任院长, 他为他的修士们制定了一种生活方式, 那是以至少十七个不同修道院为蓝本的, 这些修道院都是他于 7 世纪 50 年代晚期和 60 年代拜访过的。比斯科普取了本尼迪克的名字, 由此可见他对努西尔的本尼迪克的崇敬之情, 只是他究竟在其人生哪个阶段取了这个名字, 我们不得而知。比德的《蒙克威尔芒士—加娄修道院院长生平》记载, 比斯科普于 690 年借助于本尼迪克的《会规》, 力图阻止他的兄弟继承院长职位。<sup>[11]</sup> 诺森伯利亚的威尔夫里德 (Wilfrid) 主教 [他的保护者之一是阿克基尔伯特, 即威塞克斯 (Wessex) 主教, 也是游瓦勒的塞奥多奇尔狄 (Theodochildis of Jouarre) 的兄弟] 的传记作者说, 他于 7 世纪 60 年代晚期将本尼迪克《会规》引入诺森伯利亚, “带来了一个巨大的进步”。威尔夫里德也像本尼迪克·比斯科普一样, 可能是在法兰西亚旅行时偶然发现它, 并意识到它的使用价值的。<sup>[12]</sup>

## 蒙克威尔芒士—加娄 的崇拜仪式与本尼迪克的《会规》

加娄的院长凯奥尔夫里德 (Ceolfrid) 的《生平》，作者不详。但《生平》告诉我们当加娄社团的许多人死于瘟疫时，凯奥尔夫里德下令除了晚祷和晨祷之外，停止轮唱《诗篇》。<sup>[13]</sup> 这一实践指令与本尼迪克《会规》第十七章的指令相似，后者命令如果人数很少，就停止轮唱，这种相似之处被认为是在蒙克威尔芒士—加娄使用本尼迪克《会规》的证据。<sup>[14]</sup> 本尼迪克《会规》里关于崇拜仪式的指示，是从8世纪以降的手稿里传给我们的，而它是否就是《会规》本身的一部分呢？事实上，它们类似于罗马教堂的公开仪式，而不是基于 *psalterium currens* (连续的《诗篇》) 的、传统的、沉思的修道院祈祷仪式。<sup>[15]</sup> 应该考虑《会规》最初有可能包含不同的礼拜仪式指令，后来罗马式的仪式被取代。<sup>[16]</sup> 最初留存下来的圣本尼迪克《会规》的手稿时间较晚，注明的日期是8世纪，其中最早的出于英格兰——很可能是英格兰西南部——但可能与诺森伯利亚有联系<sup>[17]</sup>，并且包含我们今天所知道的礼拜仪式。罗马教堂仪式早已与奥古斯丁一起到达肯特，也与保利努一起到达诺森伯利亚；此时蒙克威尔芒士—加娄在本尼迪克·比斯科普领导下，与罗马和教皇保持非常密切的联系。比斯科普几次去罗马，比德记载了他的第五次远行，说他回来时所得颇丰，带回了各种各样的书籍，圣徒遗物，还使一个村庄获得了教皇阿迦索 (Agatho) 授予的教皇豁免权。书籍中有一部圣经总论，源于卡西奥多鲁的维维亚里乌姆 (Vivarium) 修道院。蒙克威尔芒士—加娄的修士从这部原作出发，对它进行改编，并在圣经其他版本的帮助之下，后来编成了三部圣经巨著——两部分别为他们的两个修道院所用，另一部献给教皇，后者至今留存，就是著名的阿米亚提努抄本 (Codex Amiatinus)，现存于佛罗伦萨。比斯科普还

194

根据罗马强制推行的习俗将朗诵、吟唱《诗篇》和主持礼拜仪式的规定引入他的修道院。为此目的，教皇阿迦索在本尼迪克的要求下，为后者提供了圣彼得教堂的主领唱和圣马丁修道院的院长，他的名字叫约翰。本尼迪克将他带回到不列颠，在修道院担任唱诗班指挥。约翰首先教修士们了解罗马教堂里的行事规则，他的教导里还有

很大一部分是关于写作。这些至今仍保存在这个修道院的图书室里，以示对他的纪念。<sup>[18]</sup>

这段话明确提到朗诵和吟唱《诗篇》的规则，表明所教导的不只是罗马的 *cantilena*（反复吟唱的诗）。比德认为约翰的工作非常重要，所以在他的《教会史》里也作了记载。领唱约翰关于罗马 *cursus*（课程）的教导是否有可能最终激发了如今出现在本尼迪克《会规》里关于礼拜仪式的指令？

## 英格兰的修道院和教牧关怀

195

虽然英格兰西部留存了一个不列颠教堂，但国家的大部分地区仍在盎格鲁—撒克逊人控制之下，只是在7世纪时才皈依基督教。首先，教皇格列高利一世派到肯特、由奥古斯丁带领的传教团似乎取得了很大的成功。它之所以顺利，得益于阿伊塞尔伯特（Aethelbeht）的法兰克王后伯尔莎（Bertha），她就像查里伯特国王的一个女儿克罗德切尔狄一样，在她自己家里一直奉行基督教达三十五年。格列高利于598年7月写信给亚历山大主教优罗基乌（Eulogius），宣称在597年圣诞节有一万多名英格兰人受了洗，比德记载了肯特国王阿伊塞尔伯尔特的洗礼，也记载了伦敦和罗彻斯特（Rochester）主教教区的建立。但是这些成就都是昙花一现，阿伊塞尔伯特死后，出现了一种异教复古主义。他自己的儿子伊阿巴尔德（Eadbald）和他侄子——东萨克森人的撒伯特（Saberht），早就与叔叔一起皈依——的三个儿子在他们父亲死后都转向了异教。东盎格鲁人的君王瑞德华德（Redwald）在阿伊塞尔伯特掌权时已经皈依基督教，此时拒绝完全放弃自己原来的宗教，并在同一个殿里一起摆设基督教和异教的祭坛。

再往北，传教团显然获得了更大的成功，当时诺森伯利亚的爱德维（Edwin）王娶了肯特的基督徒公主伊塞尔伯迦（Ethelberga），公主带着格列高利传教团里的一位罗马修士保利努与她一起去了北方。即便如此，当保利努到达诺森伯利亚时——可能早在619年就到了——政治环境并不适宜诺森伯利亚王爱德维皈依基督教，直到627年他才皈依。与他一起受洗的还有他伟大的小侄女希尔德（Hild），后来她成了斯特勒奥那谢克/威特拜（Streonaeshalch/Whitby）的院长。然而，随着爱德维于633年逝

世，北方的坎特伯雷传教团就瓦解了。保利努离开了他的主教教区，只留下一位名叫詹姆士的执事，他留在约克（York）“按照罗马和坎特伯雷的使用方法”传教、施洗、教导信徒在教堂里唱歌。在肯特，奥古斯丁传教团重获阵地，尽管奥古斯丁的四位坎特伯雷教区继任者都是原罗马传教团的成员，直到644年，才任命一个英国人伊沙马尔（Ithamar）到肯特主教教区之一，即罗彻斯特当主教。<sup>[19]</sup>

最初的修道院都在南方，但在格列高利传教团出使肯特过程中起了重要作用：它们先在坎特伯雷，后在罗彻斯特和伦敦立足，帮助大教堂提供崇拜礼仪，就如同教堂修道院协助罗马主要教堂的日常崇拜仪式。然而，在肯特以外，情形就不同了。英格兰在皈依时期所呈现出的教会组织方面的图景完全不同于法兰西亚或意大利。大陆风格的主教教区以前罗马城市为中心展开工作，但7世纪的英格兰主教则被分派给独立的王国和民众，由此产生了以部落分支划分的大型教区。他们可能是准逍遥学派的，有时候在修道院之外工作，以更方便的方式传道、施洗，还与国王保持联系。修道院也可能提供其他用途：坎特伯雷传教团出使诺森伯利亚失败之后，曾在英格兰住过的伯尔尼西人（Bernician）奥斯瓦德（Oswald）王转向科尔姆西勒的爱奥那修道院，请求为他提供一位主教。第一次派去的候选人显然不太适合，于是迅速由阿伊但（Aidan）替换，他在离诺森伯利亚海岸不远的林底斯法奈（Lindisfarne）建立了一个修道院，作为他主教活动的中心。诺森伯利亚的阿伊但主教挑选林底斯法奈作为他教区的中心，利用修道院作为他的基地，把传福音和教牧活动与沉思、隐修的生活结合起来。

196

比德在8世纪的写作中把阿伊但树立为典范，让他那个时代的教士效仿。他

在自律、节制上为他的神职人员树立了一个令人鼓舞的典范，他极力向众人强荐的教训就是他和他的跟随者都是按着他们自己所教导的去生活。他从不追求或关注任何世俗财富，不论他从君王或者富有的亲戚那里得到什么，他都乐于把它们捐给偶遇的穷人……他的生活与我们时代的冷漠形成鲜明的对比，因为凡是与他同行的，不论是修士，还是平信徒，都必须沉思默想，也就是说，或者诵读圣经，或者学习《诗篇》。<sup>[20]</sup>

库士伯特 (Cuthbert) 于 7 世纪 80 年代成为诺森伯利亚主教，他也将主教生活与沉思生活结合起来。<sup>[21]</sup> 但比德还指出，库士伯特本人曾在梅尔罗斯 (Melrose) 修道院接受训练，而这个修道院的活动有一种明确的教牧维度，说当库士伯特还是副院长时，就以他的院长波伊西尔 (Boisil) 为榜样，

并不将自己的教义和影响力局限于修道院，而是努力唤醒四面八方的普通民众，使他们改变自己愚蠢的习俗，热爱天上的喜乐。因为许多人以邪恶的生活亵渎他们所认信的信仰，在瘟疫时期有些人甚至放弃基督教圣礼，求助于虚妄的偶像崇拜的医治方法……为了纠正这种错误，他以波伊西尔为榜样，常常离开修道院，有时候骑马，但更多的时候是步行，去看望邻近城镇的人……库士伯特非常善于讲话，他那天使般的脸上闪现着光芒，对自己所宣称的信息热爱至深，所以没有谁胆敢隐匿自己内心的秘密……他通常主要在偏远的村里传道……有时候可能是一个星期……有时候是整个月待在山上，以他的教导和高洁的典范指导农民转向天上。<sup>[22]</sup>

197

虽然比德描绘的画面有点理想化，但它表明，在他看来，当时修士传道、教导是一种真实现象。<sup>[23]</sup> 梅尔罗斯位于诺森伯利亚广袤教区的北部，当时那里的神职人员稀少，教会结构松散，所以很多修道院发挥某种教牧作用必然是合乎情理的，至少在最初的皈依阶段是这样。比德自己的蒙克威尔芒士—加娄修道院（一个双重修道院）也担当教牧工作。加娄有两个教堂，其中第二个较小的可能用作洗礼教堂。比德的某些讲道集虽然以拉丁文存留下来，但当时应该是用本地语讲的，其中的措辞表明在某些主要节庆日，他可能向大群听众讲过道，听众不仅有修士，还包括那些刚刚受洗的，或者准备受洗的人。其他时候，听他讲道的听众包括“另外的一群弟兄”，很可能就是在修道院地产上干活的工人。<sup>[24]</sup> 比德将神职人员的活动与院长的活动相配合：

所谓牧者，不仅是指主教、牧师和执事，也指修道院的领袖以及所有关心小家庭的信徒。<sup>[25]</sup>

在蒙克威尔芒士挖掘出土的文物表明存在一个平信徒公墓，其中埋着男人、女人和孩子的骨头。<sup>[26]</sup> 希尔德的双重修道院威特拜/斯特勒奥那谢

克 (Whitby/Streonaeshalch) 也被要求担当教牧和教育的角色, 而英格兰第一位诗人凯德蒙 (Caedmon) 曾在那里生活并工作。<sup>[27]</sup> 希尔德不仅被认为是女教师 (*magistra*) 和女指导 (*doctrix*), 履行教师和顾问的职责, 还带领位于比如哈克尼斯 (Hackness) 和奥辛迦敦 (Osingadun) 的一系列社团, 这些社团实际上就是小型附属修道院。<sup>[28]</sup>

在其他地区, 有些修道院也在皈依的早期阶段发挥积极作用。比德记载, 南英格兰波闪姆 (Bosham) 的小型爱尔兰社团努力使当地居民聆听他们讲道——尽管最终没有成功。<sup>[29]</sup> 谢培修道院附属教堂 (Minster-in-sheppey) 和塔纳特修道院附属教堂 (Minster-in-Thanel) 的双重会堂的修士也可能履行教牧职责。<sup>[30]</sup> 梅德闪姆斯戴德 (Medeshamstede, 又名 Peterborough) 拥有广阔的属地, 这些地方也是教牧中心, 或者与教牧中心相联系。它的属地之一是布利顿 (Breedon), 当它的修士们离开时, 必须留下一位牧师继续担当教牧之职, 梅德闪姆斯戴德所扮演的重要的教牧角色——即便这并非这些修道院最初的目标——可以解释为何后来在《盎格鲁—撒克逊编年史》(Anglo-Saxon Chronicle) 里为它要求大量豁免权。<sup>[31]</sup>

比德是一名修士, 所以很自然地强调传福音和教牧关怀中的修道内涵, 而对修道过程中如何传福音和开展教牧关怀则没有作出充分的描述, 但在英格兰, 这两方面都有体现。英格兰除了浸信教会, 还有皇家别墅 (*villae regales*) 教会, 英格兰最新型的教牧关怀表明, 它的大部分工作是由在职的神职人员或者负责大区域的教牧职责的修道院附属教堂 (minsters) 提供, minsters 这个词源自 *monasterium*, 就是末日审判书 (Domesday Book) 里提到的“在母教会后面的机构”。<sup>[32]</sup> 当代思想强调拉丁词 *monasterium* 的流动性, 但过去常被用来交替描述这两类社团。而在诺森伯利亚, 在其皈依的早期阶段, 蒙克威尔芒士—加娄修道院, 以及由赫克瑟姆 (Hexham) 和里彭 (Ripon) 的威尔夫里德 (Wilfrid) 主教授控制的修道院都可能担当了重要的教牧或施洗角色。

然而, 当塔尔苏斯的塞奥多勒 (Theodore of Tarsus) 作为坎特伯雷宗主教于 669 年到达英格兰时, 修道院——与神职的“教牧机构”相对——在教牧关怀中的重要性必然开始迅速减小。这个时期, 更多传统的主教教区等级制度和结构渐渐取代了原先在许多地区发展的层级。<sup>[33]</sup> 诺森伯利亚大教区就是一个恰当的例子。塞奥多勒提出重组英格兰主教辖区, 但在 672 年的赫特弗德 (Hertford) 公会议上受阻。当威尔夫里德于 678

年被他的国王流放，塞奥多勒才能够将他的教区一分为三。681年，一个新的主教辖区在赫克瑟姆建立，作为由塞奥多勒对诺森伯利亚进一步重组的一部分，此时他已经将这个教区分为五部分。这导致更多便于管理的单元的出现 [虽然其中之一的里彭到8世纪将消失，而且奔宁山脉 (Penines) 西部没有主教教区]。对主教的职位和活动有两种不同观点彼此对抗：英格兰人的观点认为主教教区与王国或者人民有共同的界限 (co-terminous)，而塞奥多勒的观点虽然考虑部落划分，但更像大格列高利的观点，认为主教教区是一个较小的行政单位。<sup>[34]</sup>在前一种范例中，有时可以通过修道院来提供各方面的教牧关怀；在后者中，塞奥多勒的教会组织规则是更为传统的神职观。塞奥多勒也非常敏锐地看到，像赫克瑟姆和里彭这样的修道院的控制权导致威尔夫里德掌握大量财富——诺森伯利亚王室看到这样的财富，对之憎恨不已，这可能就是导致他被逐出自己教区的原因。<sup>[35]</sup>这两个修道院如今都成了新教区的中心，这除了行政上的原因外，无疑还有财政上的原因。

赫特弗德的争论，随后诺森伯利亚的分裂，以及修道院转化为主教教区中心，所有这些对蒙克威尔芒士—加娄的新基地来说必然是令人不安的。赫克瑟姆教区的建立可以解释几年后凯奥尔夫里德 (Ceolfrid) 院长请求塞基乌 (Sergius) 教皇 (卒于701年)

给予特权，特别许可保护修道院，类似于教皇阿迦索给予本尼迪克比斯科普的特许那样。当特许令返回来，并在宗教会议上被提出，与会的主教和高贵的国王阿尔德夫里德都签名确认，因为众所周知，前面的特权就是这样在宗教会议上由当时的国王和主教公开确认的。<sup>[36]</sup>

塞奥多勒的工作使修道院不太可能去争取从事教牧工作的权利。虽然比德在他的《讲道集》里还是能够描述墓地是修士们履行教牧之职的地方，但他没有提到洗礼或者圣餐。或许到了比德的时代，修道院已经不再主持——哪怕只是偶然地——或者控制后者 (洗礼或圣餐) 的行使，而只是埋葬死者。到了747年，克罗费肖 (Clofesho) 公会议的条款没有任何明确的规定说修道院仍然可以从事任何形式的教牧事务。<sup>[37]</sup>在短时期内，某些英格兰修道院在教牧工作中发挥了积极作用，但是皈依的初期一旦被重组及合并时期取代，那个时代就终结了。

## 《对话录》 以及 作为传道者和教导者的修士

在塞奥多勒最初提出教区划分的时候，诺森伯利亚是不是《对话录》形成的可能背景之一？（见上面 130~136 和 189 页）《对话录》所描述的修道院的传福音和教牧活动在 6 世纪的意大利是反常的，而 7 世纪 70 年代早期的诺森伯利亚，它却突然变得关系重大，因为当时一些大修道院受到威胁，有可能取消它们的教牧职责（随之而来的是收入的丧失）。他们争辩说，修道院领袖，尤其是圣本尼迪克，过去一直是成功的传道者。可以认为，这样的声明可能是为了维护他们继续从事原有活动的权利。神职人员对本尼迪克和埃奎提乌的活动充满敌意，颇具讽刺意味：某个神职人员向教皇告发了埃奎提乌，而牧师福洛任提乌（Florentius）则试图毒死本尼迪克。所有这些都表明，写这些对话时，修士与神职人员之间就讲道和教导权利存在着相当大的张力。

倘若正如这里所提出的，《对话录》很可能形成于 7 世纪的诺森伯利亚，那么其他许多原本令人困惑的内容就开始变得清楚起来。它对《会规》的赞美与对本尼迪克的描绘之间存在着分裂，这正好与下列情形相吻合，即《会规》虽受人尊敬，但人们未必遵循它的全部规定。这也可以解释《对话录》中的死后赎罪特色为何似乎是从爱尔兰的定价赎罪体系发展而来，而格列高利一世在 593—594 年不可能知道这一体系。<sup>[38]</sup>《对话录》是一部包含多方面主题的作品，第四卷关于灵魂和来生的思想对那些从事教海和皈依工作的人来说显然是有用的教科书。<sup>[39]</sup>诺森伯利亚的修道圈子与本尼迪克·比斯科普和威尔夫里德有关，这两人都多次到过罗马，可能在那里得到《对话录》里“未发表的”格列高利材料。而这个圈子既有动机也有机会撰写一个文本，存留他们认为的修道院领袖应当传讲和教导的观点，以及由私人忏悔和定价苦修赎罪发展而来的赎罪神学。这样一种被认为是格列高利所创的神学，正如《巴罗图的异象》（*Visio Baronti*）的反应所表明的那样，最近才得到发展，但并非所有人都接受，但这种神学很可能在英格兰变得十分重要。格列高利对英格兰的重要性不仅在于他曾是教皇，还因为他努力将基督教信仰带到英格兰，虽然他的礼拜仪式只在罗马自己的朋友和仰慕者中间以有限的方式发展，但到了 7 世纪晚期在那

里开始大为流行。<sup>[40]</sup>7世纪晚期和8世纪早期，与南英格兰明显相反的是，诺森伯利亚出现了很多圣徒的《生平》，比如威尔夫里德的、凯奥尔夫里德的，蒙克威尔芒士—加娄院长以及威特拜写的教皇大格列高利的《生平》。<sup>[41]</sup>虽然《对话录》已经流传至今，但它很可能是诺森伯利亚这个文学活动高度政治化和争论化时期的又一产物。

## 王室和贵族修道院

正如英格兰和法兰西亚的君王和贵族迅速掌控修道主义，同样，英格兰的基督教化过程中最值得注意的特点之一就是王室快速且大范围地介入修道基地。传教的主教和修士早已把目标指向统治者和他们的家庭，而这些统治者当时在自己的百姓面前接受了基督教，迅速建立修道院，当然这样的修道院除了反映宗教目标和渴望之外，自然也反映了他们的王朝和政治目标。从教会的角度看，新皈依的君王及其家庭迅速建立修道院是受人欢迎的，因为它既见证了王室对基督教的委身，也为牧师提供了训练场所。在7世纪的法兰西亚，修道院体现了宗教利益与社会精英的世俗利益之融合，它们是王室圣徒礼拜的中心，为死者灵魂举行代祷仪式的中心，同时也是王室或贵族地产、家族权力的中心。奥斯维乌（Oswiu）王在王后伊安夫勒德（Eanfled）的劝告下，在戴拉（Deira）建立了基林（Gilling），为他杀害戴拉王奥斯维尼（Oswine）赎罪。<sup>[42]</sup>在那里，修士得持续不断地祷告，既为被杀者，也为杀人者祷告。戴拉是南诺森伯利亚王国，它的国王埃德温（Ediwin）的墓地是威特拜，也是祭奠他的活动中心。<sup>[43]</sup>

201

蒙克威尔芒士—加娄这两个会堂分别由两位贵族本尼迪克·比斯科普和凯奥尔夫里德于674年和682年建立，他们也是第一任院长，而从会堂的建立可以看到王室的介入。会堂还得到埃克夫里士（Ecgrith）王的大量捐助——埃克夫里士捐给蒙克威尔芒士五十或七十海得（hides）<sup>①</sup>，而捐给加娄的却少得多。比斯科普在宫廷花了大量时间劝说国王，根据加娄院长凯奥尔夫里德的《生平》，这个修道院是为拯救国王的灵魂而建的。有意义的是，比德论到本尼迪克·比斯科普的讲道时明确指出，修道院的捐赠源于国王自己的地产。这似乎使蒙克威尔芒士—加娄不同于其他贵族

① 旧的英国土地测量单位，一般指一家自由农民维生所必需的土地。

修道院，表明它与国王的关系到密切得多。还有其他因素可以确证这一观点。据说到了716年，这个联合社团拥有六百修士，尽管这个数字可能包括地产上干活的工人在内，另外，它还拥有一百五十海得土地。

如果说英格兰王族迅速地利用修道院作为王室权力的中心，那他们的贵族也没有比他们落后多少。武士贵族渴望从国王那里获得bookland——经君主特准授予私人的公地。属于亲属遗产中的土地，没有许可是不能转赠的，但这种公地与此不同，可以任意处理。君王赐给贵族这样的特权，可能是对他们服兵役的一种回报，原本以为自己重新拿回土地，却发现贵族宁愿选择建立家庭修道院，由此土地在法律上成了不能返还的教会地产。根据比德的记载，705年国王阿尔德夫里德去世后，这种潮流在诺森伯利亚大为流行。<sup>[44]</sup>虽然这种潮流本质上不过就是导致了大陆上一些最大规模的法兰克修道院建立的过程，但比德却极力贬损诺森伯利亚一些贵族修道院：

贵族把钱给国王，然后假借建修道院的名义获得拥有权，在里面更加随心所欲地纵情玩乐。他们还想通过王室颁给他们法令获得这些土地的继承权，于是拿到契约，巩固这些特权……由此他们拥有农场和村庄的所有权，不受任何约束，恣意行事……他们虽然只是平信徒，却扮演院长的角色，凌驾于修士之上，其实他们无所事事，只是在那里满足自己的欲望……此外，同样荒唐的是，他们还为自己的妻子获得土地，而且宣称，是为了建立女修道院，而这些女人同样愚不可及，她们虽然也是平信徒，却放纵自己成为院长，管辖基督的使女。<sup>[45]</sup>

历史学家恰如其分地强调了武士文化与基督教的这种结合有其积极方面，但比德本人出自伟大而杰出的诺森伯利亚蒙克威尔芒士—加娄社团，可能对此预期过高，要求过严。有些家庭修道院就像王家修道院和双重会堂，是充满活力的基督教文化中心，甚至是向那些住在他们地产上的人开展教牧关怀或传道活动的中心。无论是在诺森伯利亚，在英格兰的其他地方，还是在法兰西亚，并非所有的“家庭”修道院都如比德所描述的那样名不符实，但他尖锐的批判也表明，修道院制度有可能潜在地被滥用，甚至丧失整个本性，只留下完全表面的宗教特点。本尼迪克·比斯科普，蒙克威尔芒士—加娄的创立者和第一任院长，于690年临死前力图阻止他的

兄弟遵照通常的惯例继承他的职位，他这样做无疑是担心自己的宗教理想被削弱。

## 英格兰的妇女修道院

正如在法兰西亚一样，英格兰的女子修道院是一种举足轻重的社会和宗教力量。英格兰最早的女修道院是在福克斯通（Folkestone），约建于630年，在随后的几十年间，至少有十二个双重会堂出现在肯特、艾塞克斯（Essex）、诺森伯利亚、英吉利的东部和中部、麦西亚（Mercia）、苏塞克斯（Sussex）和维塞克斯（Wessex）。7世纪和8世纪最有名望、最为人所知的有威特拜、哈特尔普尔（Hartleppol）、科丁罕（Coldingham）、温洛克（Wenlock）、塔纳特修道院附属教堂、谢培修道院附属教堂、巴尔肯（Barking）、勒普通（Repton）、维姆勃（Wimborne）。许多双重会堂，比如威特拜、科丁罕、伊利（Ely）、维姆勃、马奇温洛克（Much Wenlock）、塔纳特修道院附属教堂、麦西亚的巴德尼（Bardney）等，都是为王族妇女建立，或者由她们建立，或者得到她们的捐助。<sup>[46]</sup> 英格兰的王族和贵族似乎都捐助过女子会堂，所遵循的原则与法兰克贵族遵循的相同，即由他们的女儿或寡妇来掌管某个双重会堂，而这是维护家族土地和影响力的一个最佳途径，由此确保王朝或贵族朝代的地位和权力。如法兰西亚一样，女修道院院长的职位通常传给女儿、姐妹或侄女。

由王族公主、寡妇甚至离婚妇女管理的双重会堂是英格兰7世纪最重要的政治、宗教和文化组织之一。把某些教会功能交到同一脉的女性手中，使更多的男性可以上战场厮杀。第一代王族皈依者拥有一种将宗教与世俗功能相结合的修道理想，因为成为女修道院院长的王族女子充当了顾问、提建议者、调解人等重要角色（这种角色通常是由王族新娘担当，她们嫁出去就是为了巩固自己家族的地位）。哈特尔普尔由黑伊乌（Heius）建立，她是诺森伯利亚第一位被祝圣的修女。黑伊乌离开后，王室的希尔德先是掌管哈特尔普尔，然后建立斯特来纳夏克（Streaneshalch）。继任她的女修道院院长之位的是阿尔夫兰德（AElfflaed），埃德温王的孙女，她与母亲埃安夫勒德（Eanfled）联合管理。埃安夫勒德婴孩时就由保利努施洗，根据比德的记载，她是第一个成为基督徒的诺森伯利亚人。比德记载说，作为女修道院院长，希尔德既是平民也是贵族阶层的顾问，主持

了664年的威特拜宗教会议，这次会议上讨论了“凯尔特”与“罗马”之间的区别。<sup>[47]</sup>这种中介角色反映了像希尔德这样具有高贵世俗身份的女性先前所扮演的角色一直在发挥作用，而威尔夫里德的《生平》描述了她的继任者阿尔夫兰德女院长是“整个行省最好的顾问和永不枯竭的力量源泉”<sup>[48]</sup>。

法兰克模式对女性宗教会堂的影响从一开始就很明显。比德记载，肯特国王埃阿科伯特（Earconbert）的女儿埃阿科戈塔（Earcongota）

是德性超群的修女，在大法兰克地区的一个女修道院事奉上帝，这个修道院是由贵族院长法拉（Fara）建立的，建在一个称为布里（Brie）[厄沃里阿库姆/费勒姆提尔]的地方，由于当时英格兰地区还极少有修道院建立，许多奉行修道院生活的人为修行目的从不列颠来到高卢的法兰克王国。贵族家庭出生的女孩也被送到那里接受教育，或者与她们在天上的新郎订婚，尤其是到布里、凯勒斯和安德利斯（Andelys）这些会堂。<sup>[49]</sup>

肯特王安那（Anna）的女儿阿塞尔伯尔（AEthelburh）和他的继女莎士里德（Saethryd）都成了费勒姆提尔的女院长。到过凯勒斯的盎格鲁—撒克逊王族女子之一是黑尔斯维士（Hereswith），威特拜的希尔德（614—680年）的姐妹。希尔德决定开始宗教生活时年方三十三——她可能结过婚，然后成了寡妇，但比德只是提到她“在世俗中从事最高贵的职业”。当她决定放弃世俗生活

只事奉上帝时，她就去了东英吉利省，那里的君王是她的亲戚；她抛弃了自己的家乡和一切所有，希望只要可能就从那里行到高卢，为了我们主的缘故在凯勒斯修道院过背井离乡的生活……她的姐妹黑尔斯维士，东英吉利王阿尔德伍尔夫（Aldwulf）的母亲，已经作为一个认信修女住在那里，等候她永恒的冠冕。受她的启发，希尔德在那个行省待了一整年，打算到海外加入她的行列。<sup>[50]</sup>

但是希尔德始终没有到达凯勒斯。相反，她受到主教阿伊但的召唤，得到一块土地，她和一些同伴就在那里遵守修道院会规过了一年。这似乎是阿伊但强加的一个考验期，以试验她的决心和能力。这之后她成了哈特尔普尔院长，最终建立了斯特来纳夏克，就是威特拜。

威特拜与蒙克威尔芒士—加娄以及里彭和赫克瑟姆的修道院一样，是诺森伯利亚最主要的宗教会堂之一。这个伟大的双重会堂虽然是由一位妇女领导，但它的作用可以与那些男修道院相提并论。比德相信威特拜培养了至少六个被祝圣为主教的人（其中五个担当了主教实职）。希尔德本人在何种程度上负责他们的教导，不是很清楚。人们认为，比德充满男性神职人员的偏见，对她的角色轻描淡写，但也有人认为他对她生平的描述是正面的，并且突出了她主要作为一个明智的管理者和顾问的特点。<sup>[51]</sup>她的两位神职受训者（后来成为主教）被送到坎特伯雷，跟着塔尔苏斯的塞奥多勒继续学习，其中之一即奥夫特福（Oftfor），他所学的课程主要是诵读和圣经学习，根据比德，这似乎是威特拜一向的课程。写出《大格列高利生平》（704—714年）的那位威特拜修士，或者也可能是修女，没有留下姓名，但他/她所显示出的学识范围主要是圣经方面的，虽然也时有提到奥古斯丁和哲罗姆。<sup>[52]</sup>然而，这些资料可能出自文选，唯一引自贺拉斯（Horace）的引语几乎可以肯定是出于一本文法书。关于格列高利本人作品的知识很可能基于从其他中心借来的书籍，但也有可能是约翰和奥夫特福将在坎特伯雷得到的信息传回威特拜，比如东方的文献约翰·莫斯科斯（Moschos）的《灵性草原》（*Spiritual Meadow*），就是由塔尔苏斯的塞奥多勒带回英格兰的。某些会堂可能拥有相当程度的学问：伍斯特郡（Worcestershire）的英克贝龙（Inkberrow）这一“家族”修道院的女院长库士斯维士（Cuthswith）拥有一本哲罗姆注释的意大利文手稿。<sup>[53]</sup>艾塞克斯的巴尔肯修女肯定拥有一个令人难忘的图书馆，因为她们不仅要学习文法和圣经，还要学习教父学，卡西安的《谈话集》和大格列高利的《道德哲学》（*Moralia*），还有注释、历史和年表。<sup>[54]</sup>

早期的考古挖掘中有日晷指针（以及织布机镇物，证明修女从事传统的“女性”修道手艺），可以表明女性在威特拜社团中的地位；还有化妆品，表明世俗价值并没有被这个地位显赫的社团的成员完全抛弃。<sup>[55]</sup>威特拜最近的考古还进一步表明男会堂与女会堂之间独立到什么程度。如果希尔德确实亲自教导了六个未来的主教，那么可以设想，即使有两个独立而封闭的居住区域，它们之间的界限在某种程度上是可以跨越的。关于这些接触的例子可以找到更多。比如，在巴尔肯，修士和修女的圈地或区域虽然是分离的，但他们似乎同时使用教堂，另外还有这么一个例子，一个垂死的男修士将一个名叫阿伊西卡（AEsica）的修女喊过去。如同在法兰西

亚一样，在英格兰，严格而积极的封闭似乎被认为“不太适合”7世纪由贵族或者王族女性领导的双重会堂，这正如贝撒科（Besancon）主教多纳徒所写的那样。王族女院长可以在女修道院接待来访的男性神职人员，我们只举一个例子，库士伯特曾拜访科丁罕；她们也可以出门去提建议、作顾问，如阿尔夫兰德那样，她参加了尼德（Nidd）宗教会议，发言支持威尔夫里德。在8世纪早期，修女曾出去听圣卜尼法斯在他的努斯林（Nursling）修道院的教导。<sup>[56]</sup> 唯有一个文献提到严格的两性隔离和封闭，就是8世纪女修道院院长利奥芭（Lioba）的《生平》，但它写于9世纪，不一定可靠，因为自8世纪以来严格圈地就被重新提到议事日程上来，主教和神职人员对教会的控制变得更加制度化。<sup>[57]</sup>

女性和双重会堂在英格兰7世纪修道和教会生活中的重要性反映在阿尔德尔罕（Aldhelm）主教的《论童贞》（*De virginitate*）上，这是为希尔德利士（Hildelith）和7世纪晚期或者更可能是8世纪早期的巴尔肯修女写的作品。《论童贞》本身的计划表明它是为一个双重会堂而写，它讲述圣徒传记时，既提到男性也提到女性。阿尔德尔罕意识到修女在修道生活和教会中扮演着重要角色，所以对她们的称呼与对男性的称呼一样——比如打那美好的仗的基督精兵，凭借自己学识的分有者，这使她们在为使英格兰诸王国皈依并基督教化的争战中离上帝更近。阿尔德尔罕还意识到在巴尔肯修女中有很高比例的寡妇，或者与丈夫离婚的妇女，希尔德利士院长本人很可能就是离过婚的。在一般的英格兰双重会堂中，没有证据表明未婚女性成群结队地加入宗教生活。哲罗姆曾对童贞和婚姻分别在天上积攒的奖赏有过经典的估价：三十倍、六十倍和一百倍，而阿尔德尔罕甚至引入这样一个观点，即与单纯的身体上的童贞相对的纯洁（chastity）也有一定价值，从而对哲罗姆的经典公式作了重新表述。阿尔德尔罕要求道德上的纯洁，而不是严格的身体上的纯洁，这不仅符合希尔德利士的情形，也符合其他人，比如维塞克斯君王的姐妹库士伯格（Cuthburg）的情形，她离开丈夫诺森伯利亚的阿尔德夫里士（Aldfrith），最终建立了维姆勃。<sup>[58]</sup>

虽然阿尔德尔罕在反映英格兰情形的特殊性时不惜突破由某个权威比如哲罗姆确立的惯例，但他思想的其他方面还是比较传统的。即使当他改变传统的童贞观以适应他所处时代的社会习俗时，他也坚持认为，为捍卫童贞，自杀不仅被允许，而且值得赞赏。在他看来，巴尔肯的修女不仅是

基督的战士，而且在更为传统的意义上，还是基督的新娘，必须抵制穿华服、卷头发、修指甲这样的诱惑。8世纪稍后一点，比德在《教会史》中略带歪曲地攻击了双重会堂，他写到科丁罕时说，修女和修士都“陷入毫无意义的昏睡，醒来只是为了犯罪”，又说修女们装扮得花枝招展，吸引外来异性的注意力。<sup>[59]</sup>比德受到指责，因为他在其他地方对王族女院长希尔德和阿尔夫兰德取得的成就轻描淡写，或者暗中贬损；也没有记载希尔德曾在威特拜大公会议上说话，尽管这次会议是她主持的。他重写了匿名作品《库士伯特生平》，改变了它的结构，原来阿尔夫兰德与库士伯特之间的关系是“灵魂友谊”关系，他改写之后，把阿尔夫兰德描写为一个纠缠不休的女人，因为不让她分享库士伯特的见解，她就在他主持弥撒时干扰他，在一次节日上拦阻他，而这些都是亵渎行为的表现。<sup>[60]</sup>到阿尔德尔夫罕写成《论童贞》时，英格兰教会早已开始走向两性隔离，教牧与修道分离，这可能导致双重会堂成为多余的。塔尔苏斯的塞奥多勒是坎特伯雷的希腊宗主教，于669年来到这个国家，他的《赎罪规则》（*Penitential*）就不以为然地指出：

男信徒中间不允许有女性，女信徒中间也不允许有男性，然而，我们不会推翻这个行省的习俗。<sup>[61]</sup>

但是由于教会方面的反对，以及皈依进程中双重会堂的社会角色和功能的慢慢消失，行省的这种习俗最终必将废除。然而，8世纪30年代英格兰修士卜尼法斯利用女修道院和男修道院力图使德意志人皈依，这使拥有强大的女修道院院长的机构得以永存。

著名的盎格鲁—撒克逊双重会堂，就像法兰克的同类一样，渐渐陨落，这不仅表明教会广泛责难这些反常规的机构，也表明它们不再被认为能发挥有益于王朝的作用。爱尔兰女修道院的重要性减弱是因为女修道院的土地被同类团体重新吞并。英格兰和法兰西亚的证据以及7世纪整个基督教欧洲的证据都表明，修道主义这样那样地受到土地拥有者团体的利益的影响，而且这种影响非常之大。在意大利，直到伦巴第王留特普朗德二世（Liutprand II）于8世纪早期立法承认对教会的捐赠，贵族对修道院的赞助才被真正取消。<sup>[62]</sup>相比之下，在西班牙西北部，把土地转让给教会即使不是不可能也是比较难的。虽然如此，建立修道院对拥有土地的中产阶级来说仍然具有极大的吸引力，于是发展出一种新型的修道会规以迎合

他们的需要。7世纪晚期加利西亚 (Galicia) 修道主义分裂成与众不同的模式, 这种修道主义完全不同于伊比利亚 (Iberia) 岛其他地方的修道主义。一方面, 存在着由布拉迦 (Braga) 的圣福鲁克图奥苏 (Fructuosus) 领导的修道院团体, 福鲁克图奥苏是 653—654 年多米奥 (Dumio) 的修士主教, 与世俗的主教相反, 他的目标是促进主教教区修道院化。这个由男院长、女院长组成的团体受《神圣共同会规》(*Sancta Communis Regula*) 管理, 每位院长与修士之间确立一种协议 (*pactum*), 限制院长的权力。另一方面, 也存在着主张极端平等主义的 *Consensoria monachorum*<sup>①</sup>, 这是从随着福鲁克图奥苏的传道涌现出来的家族修道院发展而来的。他们虽然有小块田产, 其家庭得到启示过宗教生活, 但他们不可能把家族土地转让, 甚至不会转让给教会。结果就是, 他们所建立的修道院明白无误是私人的、有产阶级的, 可见, *Consensoria* 体现了一种强烈的所有权意识, 这与传统的清贫修道观念不相一致。<sup>[63]</sup>

## 脱离沙漠 ——修道主义历史中的 7 世纪

修道主义的产生原是为了追求自制、自我超脱、与上帝合一, 追求个人自愿与社会脱离的理想, 但到了 7 世纪, 越来越与拥有土地, 以及实现王族和贵族的利益等同起来。它原是一个展现埃及社会各阶层面貌的运动, 但在通过文献把这个运动的理想传播到西方时, 在早期就成为与上层阶级有关的运动。虽然东方主教凯撒利亚的巴西尔赋予它慈善的维度, 它最初的灵修目标不久就被认为在神学上是危险的, 5 世纪早期, 卡西安对它重新塑造, 认为沉思就是圣经学习, 这使它进一步诉求于晚期罗马的精英分子。本尼迪克的《会规》写成于罗马晚期的意大利, 代表修道传统中较为严格的一派, 它于 7 世纪被传到北方的“野蛮”王国。在那里, 它的洞见有助于维护由法兰克和盎格鲁—撒克逊贵族创立的乡村地产修道院和圣地, 在它的整体发展中, 8、9 世纪加洛林王朝使这个过程达到顶峰。7 世纪修道主义有很多发展, 背后的推动力来自北欧, 在那里的各个社会盛行私人的、定价的苦行赎罪, 再加上补偿性的法典, 这导致炼狱观念的最初产生, 重塑了纪念死者的古老观念。用修道主义的术语来说, 这将在几

---

① 指西班牙的一种修道运动, 在这场运动中, 规模扩大的家族和他们的邻居建立了自己的修道院, 在自己家里崇拜, 并以这种方式保存自己土地上的财产。

个世纪后导致公会（confraternities）的产生，也导致更大更精细的礼拜仪式产生，因为修道主义呈现出很多的代祷特点，越来越多的修士成为牧师，以便为社会提供圣餐代祷，回报他们的捐赠——这种发展产生一个附带结果，就是降低了修女的宗教贡献，因为她们不可能亲自做这项工作。7世纪，有些修道院获得豁免权，不受主教管辖，只对教皇负责<sup>[64]</sup>，由此推翻了5世纪制定的控制修道院的原则。

7世纪的修道主义出现的趋势在10世纪得到进一步发展，不久，欧洲历史上最强大的修道院克鲁尼（Cluny）在勃艮第（Burgundy）得以建立并发展。一位贵族为一次谋杀行为赎罪而建立了这所修道院，它不受主教权威管辖，只对教皇负责。当地的地主都争先恐后地捐赠土地，当时亲人可以“要求收回”，但为了能埋葬在这一至圣地，他们会放弃这样的要求。克鲁尼把一种极其精致的礼拜仪式和代祷旋律结合到本尼迪克规范的基本框架中，而这些地主被埋葬在克鲁尼或者得到它的修士为回报捐赠而作的祷告纪念，这是进入天堂的保证。11世纪时，其教堂得到重建，这是欧洲最大的建筑，规模超过了罗马的圣彼得教堂，地处遥远的西班牙的君王慷慨捐出黄金作为资助。整个欧洲乡村，到处可以看到遵循本尼迪克《会规》的修士，比起克鲁尼的修士，他们的生活方式没有那么崇高，他们的礼拜仪式也没有那么精致，但是与克鲁尼修士一样，他们为捐赠土地者代祷，举行圣餐，以回报捐赠者。不过，7世纪与11世纪之间西欧的很多修道院内还在某种程度上保留着对注重沉思的修道主义的记忆：不论是埃及类型的“偏僻隐修院”——比如位于爱尔兰西海岸小岛顶端的斯凯利格—米歇尔（Skellig Michael）修道院——还是大陆会所的文书房，比如博比奥、科比，都保存着巴西尔、卡西安甚至伊瓦格里乌和奥利金的一些作品。正如克鲁尼在11世纪早期达到声望和权力的顶峰，一种不同类型的修道主义的最初迹象也开始出现。像卡马尔多利（Camaldoli）、瓦罗姆布洛萨（Vallombrosa）、方泰—阿维拉那（Fonte Avellana）这样的修道院在定位上更为现代、更注重沉思和遁世修行，它们的修士是西欧一种新修道意识的先驱。为了回应都市化社会和金融经济的发展，这些修士能够再次转向埃及沙漠文学和早期修道生活，并将之作为他们有意回归一套不同的灵修价值观念的指南和象征。

## 注释

- [1] Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 174—175, 274—276.
- [2] *PL* 83, cols. 1183—1184.
- [3] Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 177.
- [4] *Ibid.*, pp. 276—277; P. Meyvaert, ‘Peter the Deacon and the tomb of St Benedict’, *RB* 65 (1955).
- [5] 见前面第 8 章注释 119, 还有第 6 章注释 37 和 115。 *Passio Praejecti*, ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum merovingicarum* V. 这篇故事的前言提到了博比奥的约那斯的作品和《对话录》。 247
- [6] Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 277. 有一份参考资料提到《会规》存在于南法国的阿尔比 (Albi) 以及本尼迪克是罗梅西斯 (Romensis) 院长, 普林茨 (Prinz) 指出了围绕这份资料的问题。这份资料的时间很可能在 7 世纪之后, 但是其他人认为它有重要的见证性。
- [7] A. Linage Conde, ‘El Monacato Betico del Sevillano San Isidoro’, *SM* 32 (1990) pp. 131—138 发现的相似性很小。
- [8] 见 *Iberian Fathers*, *Martin of Braga*, *Paschasius of Dumium*, *Leander of Seville*, *Fathers of the church* 62, trans. C. W. Barlow (Washington, D. C., 1969)。
- [9] 见上面第 6 章。
- [10] *Life of Bertilla*, ch. 6, *Sainted women*, p. 286.
- [11] Bede, *Lives of the Abbots of Wearmouth and Jarrow*, ch. 11, 收于 *The Age of Bede*, trans. W. J. Webb and D. H. Farmer (Harmondworth, 1965) p. 196. 关于本尼迪克·比斯科普以及《会规》, 见 C. P. Wormald, ‘Bede and Benedict Biscop’, 收于 *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London, 1976) pp. 141—169.
- [12] Eddius Stephanus, *Life of Cuthbert*, 收于 *The Age of Bede*, pp. 105—182.
- [13] *Historia Abbatum auctore Anonymo*, ch. 14, ed. C. Plummer, *Baedae Opera Historica* (Oxford, 1896) p. 393.
- [14] Wormald, ‘Bede and Benedict Biscop’, pp. 143—144.
- [15] 见上面第 6 章, pp. 129—130.
- [16] 在 7 世纪 60 年代, 苏伊松的德老斯西乌主教 (Drauscus of Soissons) 规定他教区的女修道院之一使用本尼迪克《会规》的课程 (*cursus*), 但没有详尽说明。见 Dunn, ‘Mastering Benedict’, p. 587.
- [17] 见 P. Sims-Williams, ‘Varieties of monasticism’, 收于他的 *Religion and Literature in Medieval England 600—800* (Cambridge, 1990), pp. 117—118. 西姆斯—威廉姆斯 (Sims-Williams) 认为, 这部手稿, Oxford Bodley Hatton 48, 可

能是在西南与威尔夫里德有联系的某个修道院，比如巴思（Bath）里写的。

- [18] *Lives of the Abbots*, ch. 6; *Ecclesiastical History* IV 18, 比德还提到，约翰整年都在写作如何庆祝节日。
- 248 [19] 见 H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, (3rd edn, London, 1991)。
- [20] Bede, *Ecclesiastical History* III, 5.
- [21] C. Stancliffe, 'Cuthbert and the polarity between pastor and solitary', 收于 *Cuthbert, His Community and his Cult*, ed. Bonner, Rollason and Stancliffe, pp. 22—42。
- [22] Bede, *Ecclesiastical History* IV, 27.
- [23] 比德还声称，库士伯特像哥伦巴努一样奉行苦修赎罪。见下面注释 29。
- [24] A. Thacker, 'Monks, preaching and pastoral care in England', *Pastoral Care before the Parish*, pp. 140—141.
- [25] Bede, *Opera Homiletica* I, 7, 丘比特 (Cubitt) 引用, p. 202.
- [26] R. J. Cramp, 'Excavations at the saxon monastic sites of wearmouth and Jarrow', *Medieval Archaeology* 13 (1969) pp. 24—66; R. J. Cramp, 'Monastic sites', *Archaeology of Anglo-Saxon England*, ed. D. Wilson (London, 1976) p. 231.
- [27] 见 Thacker, 'Monks, preaching and pastoral care', pp. 143—145.
- [28] *Ibid.*
- [29] Bede, *Ecclesiastical History* IV, 13.
- [30] Thacker, 'Monks, preaching', p. 143.
- [31] *Ibid.*, p. 146; F. M. Stenton, 'Medeshamstede and its Colonies', in *Preparatory to Anglo Saxon England*, ed. D. M. Stenton (Oxford, 1970); Morris, *Churches in the Landscape*, p. 132 强调布利顿的牧师与那里的修道社团彼此分离。这可能是事实，但梅德闪姆斯戴德后来要求相当多的豁免，这意味着修道院与某些教牧工作存在一定联系，即使最初设计的教牧核心并不包括这种依赖性。无论如何，教牧关怀与豁免要求之间的联系应该予以考虑。 *Anglo-Saxon Chronicle*, trans. G. N. Garmonsway (1954), the *Laud Chronicle*, pp. 35—37.
- [32] 关于“修道院附属教堂的争论”文献浩如烟海，这里只能引用部分研究资料。主要见 *Pastoral care Before the parish*; J. Blair, *Minsters and Parish Churches*, ed. J. Blair (Oxford, 1988); E. Cambridge and D. Rollason, 'The pastoral organisation of the Anglo-saxon church: a review of the "Minster Hypothesis"' *Early Medieval Europe* 4 (1) (1995) pp. 87—104.
- [33] Mayr-Harting, *The Coming of Christianity*, pp. 131—139, M. Brett, 'Theodore and the Latin canon law', 收于 *Archbishop Theodore*, ed. Lapidge, pp. 120—

140。

- [34] Mayr-Harting, *Coming of Christianity*, ch. 9.
- [35] M. Roper, 'Saint Wilfid' s landholdings in Northumbria', 收于 *Saint Wilfrid at Hexham*, ed. D. P. Kirby (Newcastle, 1971) pp. 61—80.
- [36] Bede, *Lives of Abbots*, ch. 15; 关于威尔夫里德与蒙克威尔芒士—加娄之间的关系, 见 I. Wood, *The Most Holy Abbot Ceolfrid*, Jarrow Lecture 1995 (Jarrow, 1995)。
- [37] C. Cubitt, 'The 747 Council of clofesho', pp. 203—205.
- [38] 见第 8 章, pp. 186—189。
- [39] 格列高利《福音讲道集》(*Gospel Homilies*) 里的一些段落在《对话录》里得以复述, 但这些段落看起来像是添加到《福音讲道集》的, 比如《福音讲道集》第 36 篇关于塞奥法尼乌斯伯爵 (Count Theophanius) 的故事在《对话录》IV, 27 里几乎逐字逐句地重复。这样的故事往往涉及审判和来生的思想。见 *Gregory the Great. Forty Gospel Homilies*, D. Hurst 译本, Cistercian Studies 123 (Kalamazoo, 1990)。
- [40] A. Thacker, 'Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries', *Early Medieval Europe* 7 (1998) pp. 95—114.
- [41] 见 D. Rollason, 'Hagiography and politics in early Northumbria', 收于 *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' s Lives and Their Contexts*, ed. P. E. Szarmach (Albany, 1996) pp. 95—114。
- [42] Mayr-Harting, *Coming of Christianity*, p. 106.
- [43] Rollason, 'Hagiography and Politics', pp. 96—97.
- [44] C. P. Wormald, 'Bede and the conversion of England; the charter evidence', Jarrow Lecture (Jarrow, 1984), esp. pp. 19ff.
- [45] Bede, *Epistola ad Ecgbertum Episcopum* 12, in Plummer, *Baedae Opera Historica* vol. 1, p. 415.
- [46] 一般见 Godfrey, 'Double monasteries in early English history' 和 'The place of the double monastery in the Anglo-saxon minster system'。
- [47] Bede, *Ecclesiastical History* IV, 23 描述了希尔德的生平。见 C. Fell, 'Hild, Abbess of Streonaeshalch', in H. Bekker-Nielsen, P. Foote, J. H. Jorgensen and T. Nyberg, eds, *Hagiography and Medieval Literature* (Odense, 1981), pp. 76—99。
- [48] Eddius, *Life of Wilfrid*, ch. 60.
- [49] *Ecclesiastical History* III, 8.

[50] Ibid. , IV, 23.

[51] 见 S. Hollis, *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate* (Woodbridge, 1992), chs 5, 6。也见 P. H. Blair, 'Whitby as a centre of learning in the seventh Century', in M. Lapidge, H. Gneuss, eds, *Learning and Literature in Anglo-Saxon England* (Cambridge, 1985), pp. 3—32 and C. P. Wormald, 'St Hilda, Saint and scholar (614—680)', *The St Hilda's College Centenary Symposium*, ed. J. Mellanby (Oxford, 1993)。

[52] Ed. And trans. B. Colgrave, *The Earliest life of Gregory the Great* (Lawrence, 1968); S. E. Mosford, *Critical edition of the Vita Gregorii Magni by an anonymous member of the community of Whitby*, D. Phil. Thesis, Univeristy of Oxford, 1989.

[53] Sims-Williams, *Religion and Literature*, pp. 191—197.

[54] Hollis, *Anglo-Saxon women and the church*, pp. 78—79.

[55] R. J. Cramp, 'Monastic sites', 收于 D. M. Wilson, ed., *The Archaeology of Anglo-Saxon England* (London, 1976) pp. 201—252; R. J. Cramp, 'A reconsideration of the monastic site of whitby', 收于 R. M. Spearman and J. Higgitt, eds, *The Age of Migrating Ideas* (Edinburgh and Stroud, 1993) pp. 64—73。

[56] Hollis, pp. 78—79.

[57] 关于这则材料, 对这些问题和双重修道院的一般性讨论, 见 D. B. Schneider, *Anglo-Saxon Women in the Religious Life: A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society*, ph. D thesis, Cambridge University, 1985。

[58] 关于阿尔德尔罕和《论童贞》, 见 Hollis, ch. 3。关于《论童贞》, 见 *Aldhelm. The Prose Works*, trans. M. Lapidge and M. Herren (Ipswich, 1979)。

[59] *Ecclesiastical History* IV, 25.

[60] Hollis, *Anglo saxon women and the church*, ch. 6.

[61] *Penitential of Theodore VI*, 8, McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, p. 204.

[62] Wickham, *Early Medieval Italy*, p. 43.

[63] 见 C. J. Bishko, 'The pactual tradition in Hispanic monasticism', *Spanish and Portuguese Monastic History 600—1300* (London, 1984) pp. 1—42, *Iberian Fathers*, vol. II, *Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, trans. C. W. Barlow (Washington, D. C., 1969)。

[64] Lesne, *Histoire de la Propriété Ecclésiastique*, pp. 124 ff.

# 参 考 文 献

## 一手资料

- Adomnan's Life of Columba*, ed. and trans. A. O. Anderson and M. O. Anderson (London, 1961).
- Aldhelm, *De virginitate* in Aldhelm, *The Prose Works*, trans. M. Lapidge and M. Herren (Ipswich, 1979).
- Ambrose, *De virginitate liber unus*, ed. E. Cazzaniga (Turin, 1954); English translation by D. Callam, *Ambrose, On Virginitate* (Toronto, 1980).
- Anglo-Saxon Chronicle*, trans. G. N. Garmonsway (London, 1954).
- Antony, *Letters*, in S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis, 1995).
- Apophthegmata Patrum*, Greek Alphabetical Series, translated as *The Sayings of the Desert Fathers, The Alphabetical Collection* by B. Ward, (London, 1975).
- Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity*, ed. V. L. Wimbush (Minneapolis, 1990).
- Athanasius, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus* trans. R. C. Gregg. Classics of Western Spirituality (New York, 1989).
- Augustine, *Confessions*, trans. R. S. Pine-Coffin (London, 1961).
- Augustine, *Regula Tertia* and *Ordo Monasterii*, texts and translations in G. Lawless, *Augustine of Hippo and His Monastic Rule* (Oxford, 1988) pp. 64–118.
- Aurelian of Arles, *Regula ad monachos, Regula ad virgines*, PL 68, cols. 385–404.
- Basil of Ancyra, *De vera virginitatis integritate*, PG 30, cols. 669–809.
- Basil of Cæsarea, *Longer and Shorter Rules, Regulae fusius tractatae*, PG 31, cols. 889–1052 and *Regulae brevis tractatae*, PG 31 cols. 1080–1320; English translation in W. K. L. Clarke, *The Ascetic Works of St Basil* (London, 1925).
- Baudonivia, *Life of St Radegund*, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum* 2, pp. 377–95; translation in *Sainted Women of the Dark Ages*, ed., McNamara and Halborg, pp. 86–105.

- 252 Besa, *Life of Shenoute*, trans. D. N. Bell as *The Life of Shenoute by Besa*, Cistercian Studies 73 (Kalamazoo, 1983).
- Bede, *Ecclesiastical History*, trans. L. Sherley-Price as *A History of the English Church and People* (Harmondsworth, 1955).
- Bede, *Epistola ad Ecgbertum Episcopum*, in C. Plummer, ed. *Baedae Opera Historica*, vol. 1. (Oxford, 1896) pp. 405–23.
- Bede, *Lives of the Abbots of Wearmouth and Jarrow* in *The Age of Bede*, trans. W. J. Webb and D. H. Farmer, (Harmondsworth, 1965).
- Bieler, L. *The Irish Penitentials* (Dublin, 1963).
- Cæsarius of Arles, *Rule for Virgins* and letter *Vereor* in A. de Vogüé and J. Courreau, eds, *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques*, vol. I. *Oeuvres pour les moniales*, Sources chrétiennes 345 (Paris, 1988). English translation of the *Rule* by M. C. McCarthy. *The Rule for Virgins of Saint Cæsarius of Arles: a Translation With a Critical Introduction* (Washington, 1960).
- Cæsarius of Arles, *Rule for Monks* in A. de Vogüé and J. Courreau, *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques* vol. II. *Oeuvres pour les moines*, SC 398 (Paris, 1994).
- Cæsarius of Arles, *Sermones*, *Corpus Christianorum*, vols 103–4 (Turnhout, 1953).
- Cassian, John, *Conlationes*, ed. M. Petschenig, CSEL 13 (Vienna, 1886); trans. and ed. B. Ramsey, as *John Cassian: the Conferences* (New York – Mahwah, 1997).
- Cassian, John *De Institutis Coenobiorum et De Octo Principalium Vitiorum remediis Libri XII* ed. K. Petschenig, CSEL 17 (Vienna, 1888); trans. J. Bertram as *The Monastic Institutes, consisting of On the Training of a Monk and The Eight Deadly Sins* (London, 1999).
- Cassiodorus, *Institutiones divinarum litterarum*, PL 70, cols. 1105–50.
- Codice Diplomatico del Monastero di S. Colombano di Bobbio*, vol. I, ed. C. Cipolla, *Fonti per la storia d'Italia* 52 (Rome, 1918).
- Columbanus, *Letters, Rules and Penitentials* in *Sancti Columbani Opera*, ed. G. S. M. Walker, *Scriptores Latini Hiberniae* vol. II (Dublin, 1957).
- Concilia Galliae anno 511-anno 695* ed. C. de Clercq CC 148a (Turnhout, 1963).
- Consultationum Zacchei Christiani et Apollonii Philosophi Libri Tres*, PL 20, cols. 1071–166.
- Eddius Stephanus, *Life of Cuthbert* in *The Age of Bede*, trans. W. J. Webb and D. H. Farmer (Harmondsworth, 1965) pp. 105–82.
- Eugippius, *Vita sancti Severini*, ed. P. Knoell (Vienna, 1886).
- Eugippius, *Rule*, ed. J. Villegas and A. de Vogüé, *Eugippii Regula*, CSEL 87 (Vienna, 1976).
- A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia, 5, Paris, 1962).
- Evagrius Ponticus, *Gnostikos*, ed. and trans. A. Guillaumont and C. Guillaumont as *Évagre le Pontique: le Gnostique*, SC 356 (Paris, 1969).
- Evagrius Ponticus, *Praktikos*, ed. and trans. A. Guillaumont and C. Guillaumont as *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine*, SC 170–1 (Paris, 1971).
- Evagrius Ponticus, *Sentences to Monks*, *Sententiae ad Monachos*, PG 40, cols. 1273–82; also ed. H. Gressmann, 'Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos', in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchris-*

- tlichen Literatur*, 3rd series vol. (Leipzig, 1913) pt. 4, pp. 143–65 and J. Driscoll, *The 'Ad Monachos' of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, *Studia Anselmiana* 104 (Rome, 1991).
- Evagrius Ponticus, *Sentences to a Virgin, Sententiae ad Virginem*, PG 40 cols. 1282–86; ed. Gressmann. H. 'Nonnenspiegel und Mönchspiegel des Evagrius Pontikos' in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, 3rd series vol. (Leipzig, 1913) pt. 4, pp. 143–65.
- Finnian (UUinniau) *Penitential* in McNeill, J. T. and Gamer, H., *Medieval Handbooks of Penance* (New York, 1938, 1990) pp. 86–97.
- Gerontius, *The Life of Melania the Younger*, ed. E. A. Clark (Lampeter, 1984).  
*The Gospel of Thomas* in *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. Robinson, (Leiden, 1988).
- Gregory I, *Dialogues*, ed. A. de Vogüé, as *Grégoire le Grand, Dialogues*, SC 251, 260, 265, (Paris, 1978, 1979, 198); English translation by O. J. Zimmermann, in the *Fathers of the Church* series (Washington D.C., 1959)
- Gregory I, *Epistolae*, ed. D. Norbert, CC vols. CXL, CXLA (Turnhout, 1982).
- Gregory I, *XL homiliarum in Evangelia libri duo*, PL 76, cols. 1035–1312 translated as *Gregory the Great Forty Gospel Homilies* by D. Hurst, (Kalamazoo, 1990) *Cistercian Studies* 123.
- Gregory I, *Homilies on Ezechiel*, ed. C. Morel, as *Grégoire le Grand, Homélie sur Ezéchiél*, SC 327, 360 (Paris, 1986, 1990).
- Gregory I, *Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CC vol. CXLIII (Turnhout 1985).
- Gregory of Nazianzus, *Orationes*, ed. and trans. C. G. Browne, and J. E. Swallow, *Nicene and Post-Nicene Fathers* 7 (Ann Arbor, 1955).
- Gregory of Nyssa, *Life of St Macrina*, trans. and ed. W. K. L. Clarke, *St Gregory of Nyssa: The Life of St Macrina* (London, 1916).
- Gregory of Nyssa, *De virginitate*, ed. and trans. M. Aubineau, *Traité de la virginité*, SC 119 (Paris, 1966).
- Gregory of Tours. *History of the Franks*, trans. L. Thorpe (Harmondsworth, 1974).
- Gregory of Tours, *Life of the Fathers*, trans. and ed. E. James (Liverpool, 1985).
- Gregory of Tours *Glory of the Confessors*, trans. and ed. R. van Dam, (Liverpool, 1988).
- Gregory of Tours., *Glory of the Martyrs*, trans. and ed. R. van Dam, (Liverpool, 1988).
- Hilarius of Arles, *Life of Honoratus*, trans. and ed. M.-D. Valentin, *Vie de Saint Honorat* SC 245 (Paris, 1977).
- Historia Monachorum In Aegypto, History of the Monks in Egypt*, ed. A.-J. Festugièrè, (Brussels, 1961, 1971). English trans. B. Ward and N. Russell as *Lives of the Desert Fathers* (London and Oxford, 1981).
- History of the Abbots of Monkwearmouth-Jarrow, Historia Abbatum auctore Anonymo*, ch. 14, C. Plummer, *Baedae Opera Historica* (Oxford, 1896).
- Hucbald, *Life of Aldegund*, PL 132, cols. 857–876; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 235–63.
- Hucbald, *Life of Rictrude, nun of Marchiennes*, prologue in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 6, pp. 91–4 and *Vita* in

- 254 PL 132, pp. 829–48; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 195–219.
- Iberian Fathers, Martin of Braga, Paschasius of Dumium, Leander of Seville*, Fathers of the Church 62, trans. C. W. Barlow, (Washington, D.C., 1969).
- Iberian Fathers, vol. II Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, Fathers of the Church 63, trans. C. W. Barlow (Washington, D.C., 1969).
- Iona, The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, ed. and trans. T. O. Clancy, and G. Márkus (Edinburgh, 1995).
- Jerome, *Dialogue Against the Pelagians*, PL 23, cols. 495–50.
- Jerome, *Against Vigilantius*, PL 23, cols. 353–68
- Jerome, *Letters*, ed. I. Hilberg, CSEL 54 (1910), 55 (1912) and 56 (1918).
- Jerome, *Letter 122*, in *The Letters of St. Jerome*, trans. C. C. Mierow and intro. by T. C. Lawler, vol. 1 (1963).
- Jerome, *Life of Paul the First Hermit*, PL 23, cols. 39–55; trans. P. B. Harvey in Wimbush and Valantasis, eds, *Ascetic Behavior*, pp. 357–69.
- Jerome, *Life of Hilarion, Vita Hilarionis*, PL 23, cols. 55–65.
- Jerome, *Life of Malchus, Vita Malchi*, PL 23, cols. 65–81.
- John Moschos, *Pratum Spirituale*, PG 87, cols. 2851–3116 and PL, cols. 74 119–240 trans. Wortley, J. *The Spiritual Meadow of John Moschos*, Cistercian Studies 139 (Kalamazoo, 1992).
- Jonas of Bobbio, *Life of Columbanus, Vita Columbani, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum* vol. 4 pp. 1–60. See also *Jonas de Bobbio, Vie de saint Colomban et de ses disciples*, ed. and trans. A. de Vogüé in collaboration with P. Sangiani. Aux sources du monachisme colombanien I (Bellefontaine, 1988). English translation of Part One of the *Life* in *Life of St Columban by the monk Jonas* (Llanerch, 1993).
- Jonas of Bobbio, *Life of John of Réomé, Vita Johannis Reomaensis* in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum* vol. 3 pp. 502–17.
- Julianus Pomerius, *The Contemplative Life, De vita contemplativa*, PL 59, cols. 415–520.
- Leo I, *Epistolae*, PL 54, cols. 593–1218.
- Life of Balthild* (Baldechildis), Latin text in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 2, pp. 477–508; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 264–78.
- Life of Bertilla Abbess of Chelles*, Latin text in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 6, pp. 95–109; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 279–88.
- Life of Burgundofara*, Latin text in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 4, pp. 130–43; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 155–75.
- Life of Gregory the Great*, trans. B. Colgrave, as *The Earliest Life of Gregory the Great* (Lawrence, 1968). See also S. E. Mosford, *Critical Edition of the Vita Gregorii Magni by an Anonymous Member of the Community of Whitby*, D.Phil thesis, University of Oxford, 1989.
- Life of Gertrude of Nivelles*, Latin text in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 2, pp. 453–64; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 220–34.

- Life of Olympias, Vita Sanctae Olympiadis Diaconissae*, AB 15 (1896), pp. 409–23.
- Life and Miracles of Fursey*, Latin text in W. W. Heist, ed., *Vitae Sanctorum Hiberniae* (Brussels, 1965) pp. 37–55.
- Life of Sadalberga abbess of Laon*, Latin text in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum*, vol. 5, pp. 40–66; translated in McNamara and Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, pp. 176–94.
- Life of St Samson*, ed. T. Taylor (Llanerch, 1991). Latin text in AB VI (1887) pp. 79–150.
- Lives of the Fathers of Jura, Vie des Pères de Jura*, ed. F. Martine, SC 142 (Paris, 1968).
- Lives of St Mary of Egypt, Pelagia, Thais and Maria* in B. Ward, trans., *Harlots of the Desert* (London, 1987).
- The Nag Hammadi Library in English*, revised edition, gen. ed. J. Robinson, (Leiden, 1988).
- Pachomian Koinonia*, ed. A. Veilleux, *The Lives, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples* with a foreword by A. de Vogüé, vol. I, *The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, Cistercian Studies 45 (Kalamazoo, 1980); vol. II, *Pachomian Chronicles and Rules*, Cistercian Studies 46 (Kalamazoo, 1981) and vol. III, *Instructions, Letters and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, Cistercian Studies 47 (Kalamazoo, 1982).
- Palladius, *Lausiac History* trans. W. K. L. Clarke as *The Lausiac History of Palladius* (London, 1918).
- Passio Praejecti*, ed. B. Krusch, *MGH Scriptores rerum merovingicarum* 5, pp. 212–48.
- Patrick *Confessio* and *Letter* trans. and ed. A. B. E. Hood, *St Patrick, His Writings and Muirchu's Life* (London, 1978).
- Pseudo-Athanasius, 'The life and activity of the holy and blessed teacher Syncletica', in *Ascetic Behavior*, ed. Wimbush, pp. 265–311.
- Ratio de cursu qui fuerunt eius auctores*, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum* I (Siegburg, 1963) pp. 77–91.
- Rufinus, Latin translation and adaptation of Basil's *Rules* in *Basilii Regula a Rufino latine versa*, ed. K. Zelzer, CSEL 86 (Vienna, 1986).
- Rule of a Certain Father for Monks*, F. Villegas, La 'Regula cuiusdam Patris ad Monachos', *Revue de l'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973) pp. 3–39.
- Rule of a Certain Father to the Virgins*, PL 88, cols. 1053–70 and *Rule of Donatus*, PL 87, cols. 273–98. Translations of both in *The Ordeal of Community* by J. A. McNamara (Toronto, 1993).
- The Rule of the Four Fathers, Second Rule of the Fathers, Third Rule of the Fathers, Rule of Macarius and Oriental Rule* in *Early Monastic Rules. The Rules of the Fathers and the Regula Orientalis* trans. C. V. Franklin, I. Havener, and J. Francis (Collegeville, 1981). Full edition by A. de Vogüé, *Les Règles des Saints Pères*, 2 vols, SC 297 and 298 (Paris 1982).
- Rule of the Master*, ed. A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, SC 105–7 (Paris, 1964).
- Rule of Paul and Stephen*, ed. E. M. Vilanova *Regula Pauli et Stephani*, Edicia critica i comentari (Montserrat, 1959).

- 256 *Rule of St Benedict*, ed. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, SC 181-6 (Paris, 1971-2); English translation of the text by J. McCann, *The Rule of St Benedict in Latin and English* (London, 1952).
- Rule of Tarn, Regula Tarnatensis*, PL 66, cols. 977-86; see also F. Villegas, 'La "Regula Monasterii Tarnantensis". Texte, sources et datation,' *RB* 84 (1974) pp. 7-65.
- Sulpicius Severus, *Life of Martin of Tours, Dialogues*, Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers XI (Oxford and New York, 1894), pp. 2-54; ed. J. Fontaine, *Vie de Saint Martin* SC 133, (Paris, 1967)
- Venantius Fortunatus, *Life of the Holy Radegund, Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum merovingicarum* 2, pp. 364-77; translation in *Sainted Women of the Dark Ages*, ed. McNamara and Halborg, pp. 70-86.
- Vigilius, *Epistola ad Rusticum et Sebastianum*, PL 69, 48b.
- The *Vision of Barontus*, Latin text in *MGH Scriptores rerum merovingicarum* 5 (Hanover, 1910) pp. 386-94; English translation by J. N. Hillgarth *Christianity and Paganism 350-750* (Philadelphia, 1986) pp. 195-204.

## 二手资料

- Allen, M., 'The martyrdom of Jerome', *J ECS* 3 (1995) pp. 211-13.
- Amand de Mendieta, E., 'Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien', *RHR* 152 (1957) pp. 31-80.
- Andrieu-Guitancourt, P., 'La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice', *Recherches de science religieuse* 40 (1952) pp. 90-106.
- Angenendt, A. *Monachi Peregrini* (Munich, 1972).
- Anson, J., 'The female transvestite in early monasticism: The origin and development of a motif', *Viator* 5 (1974) pp. 1-32.
- Asceticism* eds. Wimbush, V. L. and Valantasis, R. (Oxford-New York, 1995)
- Aspegren, K., *The Male Woman: a Feminine Ideal in the Early Church* (Stockholm, 1990).
- Atsma, H., 'Les monastères urbains du Nord de la Gaule', *Revue d' Histoire de l'Église de France* 62 (1976) pp. 163-87.
- Atsma, H., 'Die christlichen Inschriften Galliens als Quelle für Kloster und Klosterbewohner bis zum Ende des 6 Jahrhunderts', *Francia* 4 (1976) pp. 1-57.
- Atwell, R., 'Aspects of St. Augustine of Hippo's Thought and Spirituality Concerning the State of the Faithful Departed', pp. 354-430 in *The End of Strife*, ed. D. Loades (Edinburgh, 1984).
- Barnish, S. J. B., 'The work of Cassiodorus after his conversion', *Latomus* 48 (1989) pp. 157-87.
- Bateson, M., 'Origins and Early History of Double Monasteries', *TRHS* n.s. 13 (1899) pp. 137-98.
- Baynes, N., 'St. Antony and the demons', *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954) pp. 7-10.
- Benoît, F., 'Le martyrium de l'abbaye Saint-Victor', Actes de Congrès sur l'Histoire de l' Abbaye Saint Victoire de Marseille, *Provence Historique* XVI (1966) pp. 259-96.

- Bischoff, B., 'Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles', *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte I* (Stuttgart, 1966) pp. 16–33.
- Bishko, C. J., 'The factual tradition in Hispanic monasticism', in his *Spanish and Portuguese Monastic History 600–1300* (London, 1984) pp. 1–42.
- Bitel, L., *Isle of the Saints. Monastic settlement and Christian Community in Early Ireland* (Ithaca and London, 1990).
- Bitel, L., 'Women's monastic enclosures in early Ireland: a study of female spirituality and male monastic mentalities', *Journal of Medieval History* 12 (1996) pp. 15–37.
- Blair, J., ed., *Minsters and Parish Churches* (Oxford, 1988).
- Blair, J. and Sharpe, R. eds, *Pastoral Care Before the Parish* (Leicester, 1992).
- Blair, P. H., 'Whitby as a centre of learning in the seventh century', in M. Lapidge and H. Gneuss, eds, *Learning and Literature in Anglo-Saxon England* (Cambridge, 1985) pp. 3–32.
- Bonde, S. and Maines, C., 'The archaeology of monasticism: A survey of recent work in France, 1970–1987', *Speculum* 63 (1988) pp. 794–825.
- Bonner, G., Rollason, D. and Stancliffe C., *St. Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200* (Woodbridge, 1989).
- Boswell, J., *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (Harmondsworth, 1988).
- Boyd, C. E., *Tithes and Parishes in Medieval Italy* (Ithaca, 1952).
- Brakke, D., *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford, 1995).
- Brakke, D., 'The problematization of nocturnal emissions in early Christian Syria, Egypt and Gaul', *J ECS* 3 (1995) pp. 419–60.
- Brakke, D., "'Outside the places, within the truth": Athanasius of Alexandria and the localization of the holy', in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. Frankfurter, D. (Leiden, 1998) pp. 445–482.
- Brennan, B. R., 'Dating Athanasius' *Vita Antonii*', *VC* 30 (1976) pp. 52–4.
- Brennan, B., 'St Radegund and the early development of her cult at Poitiers', *JRH* 13 (1984–5) pp. 311–23.
- Brett, M., 'Theodore and the Latin canon law', in *Archbishop Theodore* ed. M. Lapidge, pp. 120–40.
- Brock, S. and Ashbrook Harvey, S., *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987).
- Brock, S. and Ashbrook Harvey S., 'Women in early Syrian Christianity', in Cameron and Kuhrt, *Images*, pp. 288–98.
- Brooks, N., *The Early History of the Church of Canterbury* (Leicester, 1984).
- Brown, P. R. L., 'Pelagius and his supporters; aims and environment', *JTS* n.s. 19 (1968) pp. 93–114.
- Brown, P. R. L., *Augustine of Hippo* (Berkeley, 1969).
- Brown, P. R. L., 'The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire', *JRS* 59 (1969) pp. 92–103.
- Brown, P. R. L., 'The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity', *JRS* 61 (1971) pp. 80–101.
- Brown, P. R. L., *Religion and Society in the Age of St Augustine* (London, 1977).

- Brown, P. R. L., 'Sexuality and society in the fifth century', in E. Gabba, ed., *Tria Cordia. Scritti in Onore de Arnaldo Momigliano* (Como, 1983), pp. 49–70.
- Brown, P. R. L., 'The saint as exemplar in late antiquity' *Representations* 1 (1983) pp. 1–25.
- Brown, P. R. L., *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London, 1989).
- Brown, P. R. L., 'Vers la naissance du purgatoire', *Annales ESC* 52 (2) (1997) pp. 1247–71.
- Brown, P. R. L. 'Rise and function of Holy Man in Late Antiquity 1971–1997', *J ECS* 6 (1998) pp. 353–77.
- Büchler, B., *Die Armut der Armen: Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut* (Munich, 1980).
- Bullough, D. A., 'The career of Columbanus' in M. Lapidge, ed., *Columbanus; Studies on the Latin Writings* (Woodbridge, 1997) pp. 1–28.
- Bunge, J. G., 'Évagre le Pontique et les deux Macaire', *Irénikon* 56 (1983) pp. 215–27.
- Bunge, J. G., 'Origenizismus-Gnostizismus: zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos', *VC* 40 (1986) pp. 24–54.
- Bunge, J. G., *Briefe aus dem Wüste*, Sophia, vol. 24 (Trier, 1986).
- Bunge, J. G., *Das Geistgebet. Studien zum Traktat, "De Oratione" des Evagrius Pontikos*. Koinonia xxv (Köln, 1987).
- Bunge, J. G., 'Palladiana I: Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaca', *SM* 32 (1990) pp. 79–129.
- Burnell, S., *Merovingian to Early Carolingian Churches and their Founder-Graves in Southern Germany and Switzerland: the Impact of Christianity on the Alamans and the Bavarians*. D.Phil. Thesis (Oxford, 1988).
- Burrus, V., 'Ascesis, authority and text: *The Acts of the Council of Saragossa*', *Semeia* 58 (1992) pp. 95–108.
- Burrus, V., 'Reading Agnes; The rhetoric of gender in Ambrose and Prudentius', *J ECS* 3 (1995) pp. 25–46.
- Burrus, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy* (Berkeley, 1995).
- Burton-Christie, D., *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (Oxford, 1993).
- Cambridge, E., 'The Early Church in County Durham: A reassessment', *Journal of the British Archaeological Association* 137 (1984) pp. 65–86.
- Cambridge, E. and Rollason D., 'The pastoral organisation of the Anglo-Saxon Church: a review of the "Minster Hypothesis"', *Early Medieval Europe* 4(1) (1995) pp. 87–104.
- Cameron, A. and Kuhrt A., eds, *Images of Women in Antiquity* (London, 1983).
- Cameron, A., 'Virginité as metaphor: women and the rhetoric of early Christianity' in A. Cameron, ed., *History as Text: the Writing of Ancient History* (London, 1989) pp. 181–205.
- Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve–XIIIe siècle)*, Collection de l'École Française de Rome 189 (Rome, 1994).
- Carrias, M., 'Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat', *Revue d'histoire de l'Église de France* 74 (1988) pp. 191–211.

- Catháin, N. and Richter M., eds, *Ireland and Europe: the Early Church* (Stuttgart, 1984).
- Cavadini, J. C., ed., *Gregory the Great. A Symposium* (Notre Dame and London, 1995).
- Chadwick, H., 'The Domestication of Gnosis', pp. 3–36 of B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. 2 vols, *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen* 41, Leiden, 1980–1).
- Chadwick, H., *The Early Church* (revised edition, Harmondsworth, 1993).
- Chadwick, O., *John Cassian* (2nd edn, Cambridge 1968)
- Charles-Edwards, T., 'The social background to Irish peregrinatio', *Celtica* II (1975) pp. 43–59.
- Charles-Edwards, T. M., 'The penitential of Columbanus, in *Columbanus*, ed. Lapidge pp. 217–39.
- Charles-Edwards, T., 'Palladius, Prosper and Leo the Great; mission and primate authority', in D. Dumville, ed., *Saint Patrick AD 493–1993* (Woodbridge, 1993) pp. 1–12.
- Charles-Edwards, T., 'The pastoral role of the churches in the early Irish laws', in Blair and Sharpe, eds, *Pastoral Care*, pp. 63–80.
- Charles-Edwards, T., 'The Penitential of Theodore and the *Iudicia Theodori* in *Archbishop Theodore* ed. M. Lapidge (Cambridge, 1995) pp. 96–119.
- Clancy, T. O., 'Annat in Scotland and the origins of the parish', *Innes Review* 42 (1995) pp. 91–115.
- Clark, E. A., *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, *Studies in Women and Religion* 2 (Lewiston, 1979).
- Clark, E. A., 'Devil's Gateway and Bride of Christ' in *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* *Studies in Women and Religion* 20 (Lewiston, 1986) pp. 23–60.
- Clark, E. A., 'The uses of the Song of Songs: Origen and the later Latin Fathers', pp. 386–427 of her *Ascetic Piety and Women's Faith*.
- Clark, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. (Princeton, 1992).
- Clark, F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vols, *Studies in the History of Christian Life and Thought* XXXVII and XXXVIII (Leiden, 1987).
- Clark, F., 'St. Gregory and the enigma of the *Dialogues*: a response to Paul Meyvaert', *JEM* 40 (1989) pp. 323–43.
- Clark, F., 'The authorship of the *Dialogues*: an old controversy renewed', *Heythrop Journal* 30 (1989) pp. 257–72.
- Clark, F., 'The renewed debate on the authenticity of the Gregorian *Dialogues*', *Augustinianum* 30 (1990) pp. 75–105.
- Clark, F., 'The renewed controversy about the authorship of the *Dialogues*', *Gregorio Magno e il suo tempo* (Rome, 1991) vol. II pp. 5–25.
- Clark, G., *Women in the Church: Pagan and Christian Lifestyles* (Oxford, 1993).
- Clarke, H. B. and Brennan M., eds, *Columbanus and Merovingian Monasticism* (Oxford, 1981).

- 260 Cloke, G., *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450* (London, 1995).
- Corrington, G. P., 'The Divine Woman? Propaganda and the power of chastity in the New Testament Apocrypha', *Helios* 13 (1986), pp. 151–62.
- Courcelle, P., 'Le site du monastère de Cassiodore', *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 55 (1938) pp. 259–63.
- Courcelle, P., 'Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore', *Actes du Ve Congrès International d'archéologie chrétienne, Aix en Provence*, Studi di antichità cristiana XXIII (Vatican–Paris, 1957), pp. 511–28.
- Courcelle, P. 'Nouveaux aspects de la culture lérinienne', *Revue des Études Latines* 46 (1968) pp. 379–409.
- Cramp, R. J., 'Excavations at the Saxon monastic sites of Wearmouth and Jarrow', *Medieval Archaeology* 13 (1969) pp. 24–66.
- Cramp, R. J., 'Monastic sites', in *Archaeology of Anglo-Saxon England*, ed. D. Wilson (London, 1976) pp. 201–52.
- Cramp, R. J., 'A reconsideration of the Monastic Site of Whitby', in R. M. Spearman and J. Higgitt, eds, *The Age of Migrating Ideas* (Edinburgh and Stroud, 1993) pp. 64–73.
- Cremascoli, G., 'Se i Dialogi siano opera di Gregorio Magno', *Benedictina* 36 (1989) pp. 179–92.
- Crouzel, H., 'Origène, précurseur du monachisme', in *Théologie de la Vie Monastique, Études sur la Tradition Patristique*, Théologie 49 (Paris, 1961).
- Crouzel, H. *Origen*, trans. A. S. Worrall (Edinburgh, 1989).
- Cubitt, C., 'Pastoral care and conciliar canons: the provisions of the 147 Council of Clonmacnoise', in Blair and Sharpe, eds, *Pastoral Care*, pp. 193–211.
- Curran, M., *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy* (Dublin, 1984).
- Dagens, C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes* (Paris, 1977).
- Davies, J. C., 'Deacons, deaconesses and the minor orders in the patristic period', *JEH* 14 (1963) pp. 1–15.
- Davies, W. 'The myth of the Celtic Church' in N. Edwards and A. Lane eds, *The Early Church in Wales and the West* (Oxford, 1992) pp. 12–21.
- De Jong, M., *In Samuel's Image: child oblation in the early medieval West* (Leiden, 1986).
- de Maillé, M., *Les Cryptes de Jouarre* (Paris, 1971).
- de Scilhac, L., *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin. Étude de terminologie de la doctrine monastiques*, Studia Anselmiana 62 (Rome, 1974).
- de Vogüé, A., *La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît*, Textes et Études Théologiques (Paris, 1961).
- de Vogüé, A., *La Règle du Maître*, Sources Chrétiennes, 105–7 (Paris, 1964).
- de Vogüé, A., 'La Règle d'Eugippe retrouvée?', *RAM* 47 (1971) pp. 233–65.
- de Vogüé, A., *La Règle de Saint Benoît*, SC 181–6 (Paris, 1971–2).
- de Vogüé, A., 'La Vie des Pères de Jura et la datation de la *Regula Orientalis*', *RAM* 47 (1971) pp. 121–7.
- de Vogüé, A. 'Les pièces latines du dossier pachomien. Remarques sur quelques publications récentes', *RHE* 67 (1972) pp. 27–67.

- de Vogüé, A. 'La Vie arabe de saint Pachôme et ses deux sources présumées', *AB* 91 (1973) pp. 379-90.
- de Vogüé, A., *Le Maître, Eugippe et saint Benoît* (Hildesheim, 1984).
- de Vogüé, A., 'Le pape qui persecuta Saint Equitius. Essai d'identification', *AB* 100 (1984) pp. 319-25.
- de Vogüé, A., *Les Règles Monastiques Anciennes (400-700) Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental* 46 (Turnhout, 1985).
- de Vogüé, A., 'Grégoire le Grand et ses "Dialogues" d'après deux ouvrages récents', *RHE* 83 (1988) pp. 281-348.
- de Vogüé, A., 'La mort dans les monastères: Jonas de Bobbio et les Dialogues de Grégoire le Grand', *Mémorial Dom Jean Gribomont, Studia Ephemeridis 'Augustinianum'* 27 (Rome, 1988) pp. 593-619.
- de Vogüé, A., 'Aux Origines de Lérins: la Règle de Saint Basile?' *SM* 31 (1989) pp. 259-66.
- de Vogüé, A., "'Martyrium in occulto" Le martyr du temps de paix chez S. Grégoire le Grand, Isidore de Séville, et Valerius de Bierzo', *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gérard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire (Instrumenta patristica* 19, Steenbrugge, 1989) pp. 125-40.
- de Vogüé, A., 'Les Dialogues, oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même', in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Rome, 1991), vol. II pp. 27-40.
- de Vogüé, A., 'The Master and St Benedict: a reply to Marilyn Dunn', *EHR* 107 (1992) pp. 95-103.
- de Vogüé, A., 'L'Auteur du Commentaire des Rois Attribué à S. Grégoire: un Moine de Cava?' *RB* 106 (1996) pp. 319-31.
- Dechow, J., *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* North American Patristic Society Patristic Monograph Series 13 (Macon, 1988).
- Demians d'Archimbaud, G., 'Fouilles récentes de Saint-Victor de Marseille', *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres* (1974) pp. 313-46.
- Dinzelbacher, P., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart 1981) Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd 23.
- Doble, G. H., *The Saints of Cornwall* (Llanerch, 1997-8).
- Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).
- Douglas, M., *Pollution and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London, 1966).
- Douglas, M., *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Harmondsworth, 1979)
- Douglas, M., *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory* (London, 1992).
- Driscoll, J., 'Gentleness in the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus', *SM* 32 (1990) pp. 295-321.
- Duchesne, L., *Christian Worship: Its Origins and Evolution* (4th English edn., London, 1912).
- Dumville, D., ed., *Saint Patrick 493-1993* (Woodbridge, 1993).
- Dunn, M., 'Mastering Benedict: monastic rules and their authors in the early medieval West', *EHR* 105 (1990) pp. 567-94.

- 262 Dunn, M., 'The Master and St Benedict: a Rejoinder', *EHR* 107 (1992), pp. 104–11.
- Dyer, J., 'Monastic Psalmody of the Middle Ages', *RB* 99 (1989) pp. 241–74.
- Edwards, G. R., 'Purgatory: Birth or Evolution', *JEH* 36 (1985) pp. 634–46.
- Elm, S., *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994).
- Erlande-Brandenbourg, A., 'Le monastère de Luxeuil au IX siècle. Topographie et fragments de sculpture', *Cahiers Archéologiques* 14 (1964) pp. 239–43.
- Etchingham, C., 'The early Irish church: some observations on pastoral care and dues', *Eriu* 42 (1991) pp. 99–118.
- Evans, R., *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (New York, 1957).
- Evelyn White, H. G. *The Monasteries of the Wadi'n Natrun, The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis Part II* (New York, 1932).
- Fedwick, P. J., ed., *Basil of Casarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vols (Toronto, 1991).
- Fell, C., 'Hild abbess of Streonaeshalch', in H. Bekker-Nielsen, P. Foote J. H. Jorgensen and Nyberg T., eds, *Hagiography and Medieval Literature* (Odense, 1981) pp. 76–99.
- Ferrari, G., *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Studi di antichità cristiana 23 (Città del Vaticano, 1957).
- Février, P. -A., 'Arles', in *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*, ed. N. Gauthier et J. -Ch. Picard, vol. III, *Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles* (Paris, 1986) pp. 73–84.
- Fontaine, J., 'Hilaire et Martin' pp. 59–86 of *Hilaire de Poitiers. Évêque et docteur. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVI centenaire de sa mort* (Paris, 1969).
- Fontaine, J., *Saint Martin et son temps*, Studia Anselmiana 46 (Rome, 1961).
- Foot, S., 'Anglo-Saxon minsters: a review of terminology', in Blair and Sharpe, eds, *Pastoral Care Before the Parish* pp. 212–25.
- Foot, S., 'Parochial ministry in early Anglo-Saxon England: the role of monastic communities', *Studies in Church History* 26 (1989) pp. 43–54.
- Foucault, M., 'The battle for chastity', pp. 14–25 of *Western Sexuality*, ed. P. Ariès and A. Béjin (Oxford, 1985).
- Frank, G., 'Miracles, monks and monuments: the *Historia Monachorum in Aegypto* as Pilgrims' Tales', in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, ed. D. Frankfurter (Leiden, 1998) pp. 483–505.
- Frank, K. S., 'John Cassian on John Cassian', *Studia Patristica* 30 (Leuven, 1996) pp. 418–33.
- Frantzen, A., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick, NJ, 1963).
- Frend, W. H. C., 'The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century', *Past and Present* 54 (1972) pp. 3–24.
- Frend, W. H. C. 'Town and Countryside in Early Christianity', *The Church in Town and Countryside*, ed. D. Baker, *Studies in Church History* 16 (Oxford, 1979) pp. 25–42.

- Frend, W. H. C., “‘And I have other sheep’ – John 10:16”, in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams (Cambridge, 1989) pp. 24–39.
- Gabe, S., ‘Radegundis: sancta, regina, ancilla: Zum Heligkeitsideal der Ragedundisviten von Fortunat und Baudonivia’, *Francia* 16 (1989) pp. 1–30.
- Ganz, D., ‘The Merovingian library of Corbie’, in *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 153–72.
- Gavigan, J. J. *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum* (Rome–Turin, 1962)
- Geary, P., *Before France and Germany* (Oxford, 1988).
- Genestout, A., ‘Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus Latin 12634’, *Scriptorium* 1 (1946–7) pp. 129–42.
- Genestout, A., ‘La Règle du Maître et la Règle de Saint Benoît’, *RAM* 21 (1940) pp. 51–112.
- George, J., *Venantius Fortunatus: A Latin Poet in Merovingian Gaul* (Oxford, 1992).
- Gillet, R. ‘Spiritualité et place du moine dans l’église selon saint Grégoire le Grand’, *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49 (Paris, 1961) pp. 323–51.
- Gillet, R., ‘Grégoire le Grand’, in *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie ecclésiastiques XXI*, cols. 1387–420.
- Godfrey, J., ‘Double monasteries in early English history’, *Ampleforth Journal* 79 (1974) pp. 19–32.
- Godfrey, J., ‘The place of the double monastery in the Anglo-Saxon minster system’, in *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (1976) pp. 344–50.
- Godding, R. ‘Les Dialogues... de Grégoire le Grand. A propos d’ un livre récent’, *AB* 106 (1988) pp. 201–9.
- Goehring, J. E. and Pearson, B., *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986).
- Goehring, J. E., ‘New frontiers in Pachomian studies’, in *The Roots of Egyptian Christianity*, pp. 236–57.
- Goehring, J. E. *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Patristische Texte und Studien 27 (Berlin, 1988).
- Goehring, J. E., ‘The world engaged: the social and economic world of Early Egyptian monasticism’, in *Gnosticism and the Early Christian World: in Honour of James. M. Robinson*, ed. J. E. Goehring, C. H. Hedrick, J. T. Sanders, with H. D. Betz (Sonoma, 1990) pp. 134–44.
- Goehring, J. E., ‘The encroaching desert: Literary production and ascetic space in Early Christian Egypt’, *J ECS* 1 (1993) pp. 281–96.
- Goehring, J. E., ‘Melitian monastic organization: a challenge to Pachomian originality’, *Studia Patristica XXV*, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 388–95.
- Goehring, J. E., ‘Through a glass darkly: diverse images of the Apotaktōi(ai) of early Egyptian monasticism’, *Semeia* 58 (1993) pp. 25–46.
- Goehring, J. E., ‘Withdrawing from the desert; Pachomius and the development of village monasticism in Upper Egypt’, *Harvard Theological Review* 89 (1996) pp. 267–85.
- Gordini, G. D., ‘Origine e sviluppo del monachesimo a Roma’, *Gregorianum* 37 (1956) pp. 220–60.

- 264 Gould, G., 'Basil of Cæsarea and the problem of the wealth of monasteries,' in W. J. Sheils, and D. Wood, eds., *The Church and Wealth*, Studies in Church History 24 (Oxford, 1987) pp. 15–24.
- Gould, G., 'Women in the writings of the Fathers: language, belief and reality,' in *Women in the Church*, Studies in Church History 27, ed. W. J. Sheils and D. Wood (Oxford, 1990) pp. 1–13.
- Gould, G., 'The image of God and the anthropomorphic controversy in fourth century monasticism,' *Origeniana Quinta*, ed. R. J. Daley (Leuven), 1992 pp. 548–57.
- Gould, G., 'Lay Christians, bishops and clergy in the *Apophthegmata Patrum*', *Studia Patristica* XXV, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 296–404.
- Gould, G., 'Recent work on monastic origins: a consideration of the questions raised by Samuel Rubenson's *The Letters of St Antony*', *Studia Patristica* XXV, ed. E. A. Livingstone (Leuven, 1993) pp. 405–16.
- Gould, G., *The Desert Fathers on Monastic Community* (Oxford, 1993).
- Graus, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* (Prague, 1965).
- Gray, P. T. R. and Herren M. W., 'Columbanus and the Three Chapters controversy – a new approach', *JTS* 45 (1994) pp. 160–70.
- Grégoire le Grand, *Colloques internationaux du CNRS* (Paris, 1986) ed. J. Fontaine, R. Gillet, and S. Pellistrandi.
- Gregorio Magno e il suo Tempo *Studia Ephemeridis 'Augustinianum'* 34, 2 vols (Rome, 1991).
- Gribomont, J., *Histoire du texte des ascétiques de saint Basile*, Bibliothèque du Muséon 32, (Louvain, 1953).
- Gribomont, J., 'Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure du Gangres au Messalianisme', *Studia Patristica* 3, ed. K. Aland and F. L. Cross (Berlin, 1957) pp. 400–15.
- Griffith, S. H., 'Asceticism in the church of Syria: the hermeneutics of early Syrian monasticism', in *Asceticism*, ed. Wimbush and Valantasis, pp. 220–45.
- Griggs, C. W., *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE* (Leiden, 1990)
- Guerout, J., 'Le testament de Ste. Fare', *RHE* 60 (1965) pp. 762–821.
- Guillaumont, A., 'Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique', *RHR* 142 (1952) pp. 156–205.
- Guillaumont, A., 'Un philosophe au désert: Évagre le Pontique,' *RHR* 181 (1972) pp. 29–56.
- Guillaumont, A., 'Histoire des moines aux Kellia', *Orientalia Lovanensia Periodica* 8 (1977) pp. 187–203.
- Gussone, N., 'Adventus-Zeremoniell und Translatio von Reliquien: Victricius von Rouen *De Laude Sanctorum*', *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) pp. 125–33.
- Hallinger, K. 'Papst Gregor der Grosse und der heilige Benedikt', *Commentationes in Regula Sancti Benedicti*, ed. B. Steidle, *Studia Anselmiana* 42 (Rome, 1957) pp. 231–319.
- Hallinger, K., 'Das Wahlrecht der Benediktusregula', *ZKG* 76 (1965) pp. 233–45.
- Hallinger, K., 'Regula Benedicti 64 und die Wahlgewohnheiten des 6–12 Jahrhunderts,' *Latinität und alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik*

- zum 70 Geburtstag, ed. H. Bannert and J. Divjak (Vienna-Cologne-Graz, 1977).
- Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318-381* (Edinburgh, 1988).
- Harpham, G. G., *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* (Chicago and London, 1987).
- Harrison, V. E. F., 'Male and female in Cappadocian theology', *JTS NS*, 41 (1990), pp. 441-71.
- Häussling, A. A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58 (Münster, 1973).
- Heiming, O., 'Zum Monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus', *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1961-2), pp. 89-156.
- Hen, Y., 'The Structure and Aims of the *Visio Baronti*', *JTS n.s.* 47 (1996) pp. 477-97.
- Herbert, M. *Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic 'Familia' of Columba* (Oxford, 1988).
- Herity, M., 'Early Irish Hermitages in the Light of the *Lives* of Cuthbert', in *St Cuthbert*, eds Bonner, Rollason and Stancliffe pp. 45-63.
- Heussi, K., *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936).
- Hill, P., *Whithorn and Saint Ninian. The Excavation of a Monastic Town* (Stroud, 1997).
- Hilpisch, S., *Die Doppelklöster: Entstehung und Organisation* (Münster in Westphalia, 1928).
- Hochstetler, D., 'The meaning of monastic cloister for women according to Cæsarius of Arles', in *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages*, ed. T. F. X. Noble and J. J. Contreni (Kalamazoo, 1987) pp. 27-40.
- Hodgkin, T. *Italy and Her Invaders*, vols IV and V (Oxford, 1885).
- Hollis, S., *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate* (Woodbridge, 1992).
- Holzheer, G., *Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte und zur Sinnbedeutung der Benediktinerregel* (Einsiedlen, 1961).
- Homes Dudden, F., *Gregory the Great: his Place in History and Thought* (2 vols, London, 1905).
- Hughes, K., 'The changing theory and practice of Irish pilgrimage', *Journal of Ecclesiastical History* 11 (1960) pp. 143-51.
- Hughes, K., *The Church in Early Irish Society* (London, 1966).
- Hunter, D. G., 'Resistance to the virginal ideal in late fourth-century Rome: the case of Jovinian', *Theological Studies* 48 (1987) pp. 45-64.
- Hunter, D. G., 'Helvidius, Jovinian and the virginity of Mary in late fourth-century Rome', *J ECS* 1 (1993) pp. 47-71.
- Hunter, D. G., 'Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: ascetics, relics and clerics in Late Roman Gaul', *J ECS* 7 (1999) pp. 401-30.
- Jacquet, J., 'L'adoption par les ermites d'un milieu naturel et ses conséquences sur leur vie quotidienne', *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984* (Geneva, 1986) pp. 21-9.

- 266 James, E., 'Archaeology and the Merovingian monastery', in Clarke and Brennan, eds, *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 33–56.
- Jaspert, B., *Die Regula Benedicti – Regula Magistri Kontroverse* (2nd edn., Hildesheim, 1977).
- Jay, P., 'Le purgatoire dans la prédication de saint Césaire d' Arles', *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 24 (1957), pp. 5–14.
- Jenal, G., *Italia Ascetica atque Monastica. Das Asketen-und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit den Langobarden (ca. 150/250–604)*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 39, 2 vols (Stuttgart, 1995).
- John, E., 'The social and political problems of the early English Church', *Journal of Agricultural History* 18 (1970) Supplement in Honour of G. Finsberg, ed. J. Thirsk, pp. 54–6.
- Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire*, vol. 2 (Oxford, 1964).
- Judge, E. A., 'The earliest use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977) pp. 77–89.
- Karayannopoulos, I., 'Basil's Social Activity: Principles and Praxis', in *Basil of Caesarea*, ed. Fedwick, pp. 374–91.
- Kardong, T. G., 'The monastic practices of Pachomius and the Pachomians', *SM* 32 (1990) pp. 58–78.
- Kasper, C., *Theologie and Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtum Lérins im 5. Jahrhundert* (Münster, 1991).
- Keller, H., 'Mönchtum und Adel in den *Vitae patrum Jurensium* und in der *Vita Germani Abbatis Grandivalensis*', in K. Elm et al., eds, *Landesgeschichte und Geistesgeschichte: Festschrift für Otto Herdin zum 65 Geburtstag* (Stuttgart, 1977) pp. 1–23.
- Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies* (London, 1975).
- Kelsey, N., 'The body and the desert in the *Life of St. Antony*', *Semeia* 57 (1992) pp. 132–51.
- Kirwan, C., *Augustine* (London, 1989).
- Klingshirn, W., *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge, 1994).
- Kraemer, C., 'Le Saint-Mont: Première implantation monastique de Lorraine', *Archéologie Médiévale* 19 (1989) pp. 59–79.
- Lapeyre, G., *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandale* (Paris, 1929).
- Lapidge, M. and Dumville, D., *Gildas: New Approaches* (Woodbridge, 1986).
- Lapidge, M., 'Gildas' education and the Latin culture of sub-Roman Britain', in Lapidge and Dumville, eds, *Gildas* pp. 27–50.
- Laporte, J., 'Les origines du monachisme dans la province de Rouen', *RM* 31 (1941) pp. 1–13.
- Laporte, J., *Le Penitentiel de saint Colomban* (Tournai–Paris–Rome–New York, 1958).
- Lawless, G., *Augustine of Hippo and His Monastic Rule* (Oxford, 1987).
- Le Goff, J., *La Naissance du Purgatoire* (Paris, 1981).
- Leclercq, J., 'La Sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudovinie. Essai d'hagiographie comparée,' *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gérard*

- J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire *Instrumenta patristica* 19, (Steenbrugge, 1989) pp. 207–16.
- Leipoldt, J., *Schenute von Atripe* (Leipzig, 1903).
- Lemariginer, J. -F., 'Quelques remarques sur l'organisation ecclésiastique de la Gaule du VIIe à la fin di IXe siècle, principalement au nord de la Loire', *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo* XIII (Spoleto, 1966) pp. 451–86.
- Lesne, E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Mémoires et Travaux des Facultés Catholiques de Lille VI, vol. I (Paris–Lille, 1910).
- Leyser, C., "'Let me speak": vulnerability and authority in Gregory's Homilies on Ezekiel', in *Gregorio Magno*, vol. II, pp. 169–82.
- Liebeschuetz, W., 'Problems arising from the conversion of Syria', *The Church in Town and Countryside*, Studies in Church History 16 (Oxford, 1979) pp. 17–24.
- Lienhard, J. T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Cologne–Bonn, 1977).
- Lifshitz, F., 'Les femmes missionnaires: l'exemple de la Gaule franque', *RHE* 83 (1988) pp. 5–33.
- Linage Conde, A., 'El Monacato Betico del Sevillano San Isidoro', *SM* 32 (1990) pp. 131–8.
- Lorenz, R., 'Die Anfänge des abendländischen Mönchtum im 4. Jarhundert', *ZKG* 77 (1986) pp. 1–61.
- Löwe, H., ed., *Die Iren und Europa im Frühen Mittelalter*, 2 vols (Stuttgart, 1982).
- MacDonald, A. D. S. 'Aspects of the monastery and monastic Life in Adomnan's Life of Columba', *Peritia* 3 (1984) pp. 271–302.
- Macqueen, J., *Saint Nynia* (Edinburgh, 1990).
- Malone, E. E., *The Monk and the Martyr* (Washington, D.C., 1950).
- Markus, R., *The End of Ancient Christianity* (Cambridge, 1990).
- Markus, R., *Gregory the Great and His World* (Cambridge, 1997).
- Masai, F., 'La "Vita Patrum iurensium"' et les debuts du monachisme a Saint-Maurice d'Agaune', in *Festschrift Bernard Bischoff, zu seinem 65 Geburtstag* (Stuttgart, 1971) pp. 43–69.
- Mayr-Harting, H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (3rd edn, London 1991).
- McCone, K., 'Brigit in the seventh century; a saint with three lives?', *Peritia* 1 (1982) pp. 107–45.
- McCone, K., *Pagan past and Christian present in early Irish literature*, Maynooth Monographs iii (Maynooth, 1990).
- McLaughlin, T. P., *Les Très Ancien Droit Monastique de l' Occident* Archives de la France Monastique, vol. XXXVIII (Ligugé–Paris, 1935).
- McKitterick, R. 'Nuns' scriptoria in England and France in the Eighth Century', *Francia* 19 (1992) pp. 1–35.
- McLynn, N. B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley, 1994).
- McNamara, J. A., 'Living sermons: consecrated women and the conversion of Gaul', pp. 19–37 in L. T. Shank and J. A., Nichols eds, *Medieval Religious Women*, vol. II, *Peace Weavers* (Kalamazoo, 1987).

- 268 McNamara, J. A., Halborg, J. E. and Whatley, E. G., *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham and London, 1992).
- McNeil, J. T. and Gamer, H. M., *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal Libri Poenitentiales* (New York, 1938, 1990).
- Meredith, A., 'Asceticism—Christian and Greek', *JTS* n.s. 27 (1976) pp. 313–32.
- Meyvaert, P., 'Peter the Deacon and the Tomb of St Benedict', *RB* 65 (1955) pp. 3–70.
- Meyvaert, P., 'Towards a history of the textual transmission of the Regula S. Benedicti,' *Scriptorium* 17 (1963) pp. 83–111.
- Meyvaert, P., 'The enigma of Gregory the Great's *Dialogues*: a response to Francis Clark', *JEH* 39 (1988) pp. 335–81.
- Meyvaert, P., 'A comment on Francis Clark's Response', *JEH* 40 (1990) pp. 344–6.
- Miller, P. C., 'The blazing body: ascetic desire in Jerome's Letter to Eustochium', *J ECS* 1 (1993) pp. 21–45.
- Miller, P. C. 'Jerome's Centaur: A hyper-icon of the Desert', *J ECS* 4 (1996) pp. 209–33.
- Moreira, I., 'Provisatrix optima: St. Radegund of Poitiers' relic petitions to the East', *JMH* 19 (1993) pp. 285–305.
- Morris, R., *Churches in the Landscape* (London, 1989).
- Mundó, A., 'Les anciens synodes abbatiaux et les Regula SS. Patrum' *Studia Anselmiana* 44 (1959) pp. 107–25.
- Muschiol, G., *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums 41 (Münster, 1994).
- The Nag Hammadi Library in English*, revised edn, gen. ed. J. Robinson, (Leiden, 1988).
- Nelson, J., 'Queens as Jezebels: Brunhild and Balthild in Merovingian history', in *Medieval Women*, ed. D. Baker (Oxford, 1978) pp. 31–78.
- Neufville, J. 'Sur le texte de la Règle des IV Pères', *RB* 75 (1965) pp. 47–95.
- Neufville, J., 'Les Éditeurs des Regulae Patrum: Saint Benoît d' Aniane et Lukas Holste', *RB* 76 (1966) pp. 327–43
- Neufville, J., 'Règle des Pères et Second Règles des Pères. Texte critique', *RB* 75 (1965) pp. 307–12.
- Ní Cathain, P., and Richter, M., eds, *Ireland and Europe: the Early Church* (Stuttgart, 1984).
- Nowack, P., 'Die Strukturelemente des Stundengebets der Regula Benedicti', *Archiv für Liturgiewissenschaft* XXVI (1984) pp. 253–304.
- Ntedika, J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez Saint Augustine* (Paris, 1966).
- Ntedika, J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts* (Louvain, 1971).
- Nussbaum, O., *Kloster, Priestermonch und Privatmesse; ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, *Theophaneia* 14 (Bonn, 1961).
- Ó Carragáin, É., *The City of Rome and the World of Bede*, Jarrow Lecture 1994 (Jarrow, 1994).
- Ó Corráin, D., 'Women in early Irish society', in M. MacCurtain and D., Ó Corráin, eds, *Women in Irish Society* (Westport, 1979) pp. 1–13.

- Ó Corráin, D., 'The early Irish churches: some aspects of organization', in D., Ó Corráin ed., *Irish Antiquity: Essays and Studies presented to Professor M. J. O'Kelly* (Cork, 1981) pp. 327-41.
- Ó Cróinín, D., *Early Medieval Ireland 400-1200* (London, 1995).
- O'Donnell, J. J., *Cassiodorus* (Berkeley, 1979).
- O'Neill, J. C., 'The origins of monasticism', in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. Rowan Williams (Cambridge, 1989) pp. 270-87.
- Olson, L., *Early Monasteries in Cornwall* (Woodbridge, 1989).
- Orlandi, T., 'Coptic Literature', in Pearson and Goehring, eds, *Roots of Egyptian Christianity*, pp. 51-81.
- Orlandis, J., *Estudios sobre las instituciones monásticas medievales* (Pamplona, 1971).
- Palliser, D. M., 'The "minster hypothesis": a case study', *Early Medieval Europe* 5 (2) (1996) pp. 207-14.
- Pantoni, A., *L'Acropoli di Montecassino e il Primitivo Monastero di San Benedetto* (Montecassino, 1980).
- Parsons, T., introduction to Weber M. *Sociology of Religion*, trans. E. Bischoff (Boston, 1963).
- Patlagéan, E., 'L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance', *Studi Medievali* 3rd ser. XVII (1976) pp. 597-623.
- Percival, J., 'Villas and monasteries in later Roman Gaul', *JEH* 48 (1997) pp. 1-21.
- Petersen, J. M., *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background* (Toronto, 1984).
- Porcel, O., 'San Gregorio Magno y el Monachato. Cuestiones controvertidas', *Monastica* I (Montserrat, 1960) pp. 1-95.
- Poulin, J. C., 'Hagiographie et politique: la première Vie de St Samson de Dol', *Francia* V (1978) pp. 1-26.
- Power, K., *Veiled Desire. Augustine's Writing on Women* (London, 1995).
- Pricoco, S., *L'Isola dei Santi* (Rome, 1978).
- Prinz, F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallen, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)* (Munich-Vienna, 1965).
- Puech, H.-C., *Sur le manichéisme et autres essais* (Paris, 1979).
- La Riche Personnalité de Sainte Radegonde. Conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIVe centenaire de sa mort (587-1987)* (Poitiers, 1988).
- Riché, P., *Education et culture dans l'occident barbare 6e-8e siècle* (Paris, 1962).
- Roberts, C. H., *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (1979).
- Rollason, D., 'Hagiography and politics in Early Northumbria', in *Holy Men and Holy Women: Old English Prose Saints' Lives and Their Contexts*, ed. P. E. Szarmach (Albany, 1996) pp. 95-114.
- Roper, M., 'Saint Wilfrid's landholdings in Northumbria' in *Saint Wilfrid at Hexham*, ed. D. P. Kirby (Newcastle, 1971) pp. 61-80.
- Rouselle, A., *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, trans. F. Pheasant (Oxford, 1988) pp. 172-8.
- Rousseau, P., 'Cassian, contemplation and the cenobitic life', *JEH* 26 (1975) pp. 113-26.

- 270 Rousseau, P., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).
- Rousseau, P., *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Berkeley-Los Angeles-London (1985).
- Rousseau, P., *Basil of Casarea* (Berkeley, 1994).
- Rubenson, S., 'Christian asceticism and the emergence of the monastic tradition', in *Asceticism*, ed. Wimbush and Valantasis, pp. 49-57.
- Rubenson, S., *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis, 1995) originally published without translations of the letters themselves as *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint* (Lund, 1990).
- Rudmann, R., *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen* (St Ottilien, 1956).
- Ryan, J., *Irish Monasticism. Origins and Early Development* (Dublin and Cork, 1931, 2nd edn, 1972).
- Saint Martin et Son Temps*, Studia Anselmiana 46 (Rome, 1961)
- Sainted Women of the Dark Ages*, ed. and trans. J. A. McNamara and J. E. Halborg with E. G. Whatley (Durham and London, 1992).
- Sansterre, J.-M., *Les Moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe siècle-fin du Xe siècle)* 2 vols. (Brussels, 1983).
- Schneider, D. B., *Anglo-Saxon Women in the Religious Life: a Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society*, Ph.D thesis, Cambridge, 1985.
- Schulenburg, J. T., 'Strict Active Enclosure and its Effects on Female Monastic Experience (ca. 500-1100)', in *Distant Echoes*, ed. L. T. Shank and J. A. Nichols, pp. 51-86.
- Schulenburg, J. T., *Forgetful of their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500-1100* (Chicago and London, 1998).
- Seebass, O., 'Fragment einer Nonnenregel des 7 Jahrhunderts', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 16 (1896), pp. 465-70.
- Shank, L. T. and Nichols, J. A. *Medieval Religious Women*, vol. I, *Distant Echoes*, Cistercian Studies 71 (Kalamazoo, 1984).
- Shank, L. T. and Nichols, J. A. *Medieval Religious Women*, vol. II, *Peace Weavers* Cistercian Studies 72 (Kalamazoo, 1987).
- Sharpe, R., 'Some problems concerning the organisation of the early Irish church', *Peritia* 3 (1984) pp. 230-70.
- Sharpe, R., 'Churches and communities in early medieval Ireland: towards a pastoral model', *Pastoral Care before the Parish* (Leicester, 1992) ed. J. Blair and R. Sharpe, pp 81-109.
- Shaw, B., 'The age of Roman girls at marriage: a reconsideration', *JRS* 77 (1987) pp. 30-46.
- Shaw, T. M., 'Creation, virginity and diet in fourth-century christianity: Basil of Ancyra's "On the True Purity of Virginity"', *Gender and History* 9 (1997) pp. 579-96.
- Shaw, T. M., *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity* (Mimeapolis, 1998).

- Shelton, J., Introduction to *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, ed. J. W. B. Barns, G. M. Browne and J. C. Shelton (Leiden, 1981).
- Sims-Williams, P., 'Varieties of Monasticism', *Religion and Literature in Medieval England 600-800* (Cambridge, 1990).
- Smyth, A., *Warlords and Holy Men. Scotland AD 80-1000* (Edinburgh, 1984).
- Spidlik, T., 'L' idéal du monachisme basilien', in *Basil of Caesarea*, ed. Fedwick, pp. 361-74.
- Stancliffe, C., *St Martin of Tours and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford, 1983).
- Stancliffe, C., 'Cuthbert and the Polarity between Pastor and Solitary', in *St. Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, ed. G., Bonner, D., Rollason, and C. Stancliffe, (Woodbridge, 1989) pp. 22-42.
- Stancliffe, C., 'The thirteen sermons attributed to Columbanus and the question of their authorship', in *Columbanus*, ed. Lapidge, pp. 93-202.
- Stancliffe, C., 'Venantius Fortunatus, Ireland, Jerome: the evidence of Precamur Patrem', *Peritia* 10 (1996) pp. 91-7.
- Stenton, F. M., 'Medeshamstede and its colonies', in *Preparatory to Anglo Saxon England*, ed. D. M Stenton (Oxford, 1970)
- Stewart, C., *Cassian the Monk* (Oxford, 1998).
- Stramara, D. F., 'Double monasticism in the Greek East, fourth through eighth centuries', *J ECS* 6 (1988) pp. 269-312.
- Straw, C., *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* (Berkeley and Los Angeles, 1988).
- Stroumsa, G., 'The Manichaean challenge to Egyptian Christianity, in *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson and J. E. Goehring (Philadelphia, 1986) pp. 307-19.
- Stroumsa, G., 'Monachisme et marranisme chez les manichéens d'Égypte', *Numen* 29, (1982) pp. 184-201.
- Taft, R., *The Liturgy of the Hours in East and West* (Collegeville, 1986).
- Thacker, A., 'Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries', *Early Medieval Europe* 7 (1998), pp. 59-84.
- Thacker, A., 'Monks, preaching and pastoral care in England', *Pastoral Care before the Parish* eds Blair and Sharpe pp. 140-41.
- Thomas, C., *Christianity in Roman Britain* (London, 1981).
- Thomas, C., *And Shall These Mute Stones Speak? Post-Roman Inscriptions in Western Britain* (Cardiff, 1994).
- Timbie, J., 'The state of research on the career of Shenoute of Atripe', in *The Roots of Egyptian Christianity* eds Pearson and Goehring pp. 258-70.
- Tosi, M., 'La presenza della *Regula Benedicti* nel monastero di S. Colombano', *Archivum Bobiense* III (1981) pp. 7-58.
- Tosi, M., 'Arianesimo Tricapitolino norditaliano e penitenza privata Iroscozzese: due piste importante per riprendere la questione critica delle opere di Colombano', *Archivum Bobiense: Rivista degli Archivi Storici Bobiense* X-XI (1988/9) 9-118 and 12-13, pp. 5-144.

- 272 Tosi, M., 'I monaci colombaniani del secolo VII portano un rinnovamento agricolo-religioso nella fascia litorale Ligure', *Archivum Bobiense: Rivista degli Archivi Storici Bobiense* XIV (1992) pp. 5–106.
- Trevett, C., *Montanism: gender, authority and the New Prophecy* (Cambridge, 1996).
- Vagaggini, C., 'La posizione di San Benedetto nella questione semipelagiana', *Studia Anselmiana* 17–18 (1947) pp. 17–83.
- Valantasis, R., 'Adam's body: uncovering esoteric traditions in the *Apocryphon of John* and Origen's *Dialogue With Heraclides*', *The Second Century* 7 (1989) pp. 150–62.
- Valantasis, R., 'Daemons and the perfecting of the monk's body: monastic anthropology, daemonology and asceticism', *Semeia*, 58 (1992), pp. 47–79.
- Valantasis, R., 'Constructions of power in asceticism', *Journal of the American Academy of Religion* 63 (1995) pp. 775–821.
- Valantasis, R., 'Is the Gospel of Thomas ascetical? revisiting an old problem with a new theory', *J ECS* 7 (1999) pp. 55–81.
- van Bavel, T. J., "'Ante omnia"' et "'in Deum"' dans la "'Regula Sancti Augustini"'', *VC* 12 (1958) pp. 157–65.
- van Dijk, S., 'The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome', *Sacris Erudiri* 12 (1961) pp. 411–87.
- Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, *Studia Anselmiana* 57 (Rome, 1968).
- Veilleux, A., 'Monasticism and Gnosis in Egypt', in Pearson and Goehring, *Roots of Egyptian Christianity*, pp. 271–306.
- Verbraken, P.-P., 'Les Dialogues de saint Grégoire le Grand: sont-ils apocryphes? À propos d' un ouvrage récent', *RB* 98 (1988) pp. 272–7.
- Verheijen, L., *Saint Augustine's Monasticism in the Light of Acts 4: 32–35* (Villanova, 1979).
- Verheijen, L., *Nouvelles Approches à la Règle de saint Augustin* (Abbaye de Bellefontaine, 1980).
- Veyne, P., 'The Roman Empire', in P. Ariès and G., Duby, *A History of Private Life*, vol. I (Cambridge, Mass., 1987) pp. 5–234.
- Vieillard-Troiekourov, M., *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours* (Paris, 1976).
- Vööbus, A. H., *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. I (Louvain, 1958) pp. 66–78.
- Walsh, J. R., and Bradley T., *A History of the Irish Church 400–700 AD* (Blackrock, 1991).
- Walters, C. C. *Monastic Archaeology in Egypt* (Warminster, 1974).
- Wansbrough, M., review of F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues* in *Heythrop Journal* 30 (1989) pp. 356–7.
- Ware, K., 'The way of the ascetics: negative or affirmative', in *Asceticism*, ed. Wimbush and Valantasis, pp. 3–15.
- Weber, M., *Sociology of Religion*, trans E. Bischoff introduction by T. Parsons, (Boston, 1963).
- Wemple, S. F., *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500–900* (Philadelphia, 1981).

- Wemple, S. F. 'Female spirituality and mysticism in Frankish Monasteries: Rade-gund, Balthild and Aldegund', in *Peace Weavers*, ed. Shank and Nichols, pp. 39-53.
- Whitelock, D., McKitterick, R., Dumville, D., eds, *Ireland in Early Medieval Europe* (Cambridge, 1982).
- Wickham, C., *Early Medieval Italy* (London, 1981).
- Wiesen, D. S., *St Jerome as a Satirist*, Cornell Studies in Classical Philology 34 (Ithaca, 1964).
- Williams, M. A., *Rethinking 'Gnosticism'. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, 1997).
- Wilmart, A., 'Les Monita de l'abbé Porcaire', *RB* 26 (1909), pp. 475-80.
- Wimbush, V. I., *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (Minneapolis, 1990).
- Wipszycka, E., 'Les terres de la congrégation pachômienne dans une list de paiements pour les apora', in J. Bingen et al., eds, *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents: Hommages à Claire Preaux* (Brussels, 1975) pp. 623-36.
- Wipszycka, E., 'Le monachisme égyptien et les villes' in *Travaux et Mémoires* 12 (1994) pp. 1-44.
- Wisse, F., 'The Nag Hammadi Library and the heresiologists', *Vigiliae Christianae* 25 (1971) pp. 205-23.
- Wisse, F., 'Gnosticism and early monasticism in Egypt' in *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, ed. B. Aland (Göttingen, 1978).
- Wisse, F. 'Language mysticism in the Nag Hammadi texts and in early Coptic monasticism. I: Cryptography', *Enchoria* 9 (1979) pp. 101-20.
- Wollasch, J., 'Benedictus Abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischer Tradition' in N. Kamp and J. Wollasch eds, *Tradition als Historischer Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters* (Berlin and New York 1992) pp 119-37.
- Wood, I., 'A prelude to Columbanus: the monastic achievement in the Burgundian territories', *Columbanus and Merovingian Monasticism*, eds Clarke and Brennan, pp. 3-32.
- Wood, I., *The Merovingian Kingdoms 470-751* (London, 1994).
- Wood, I., *The Most Holy Abbot Ceolfrid*, Jarrow Lecture, 1995 (Jarrow, 1995).
- Workman, H. B., *The Evolution of the Monastic Ideal* (London, 1913).
- Wormald, C. P., 'Bede and Benedict Biscop', in *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London, 1976) pp. 141-69.
- Wormald, C. P., 'Bede and the conversion of England: the charter evidence', Jarrow Lecture (Jarrow, 1984).
- Wormald, C. P., 'St Hilda, Saint and Scholar (614-80)' in *The St Hilda's College Centenary Symposium*, ed. J. Mellanby (Oxford, 1993).
- Wyschogrod, E., *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* (Chicago, 1990).
- Yarborough, A., 'Christianisation in the fourth century: the example of Roman women', *Church History* 45 (1976) pp. 149-65.
- Young, B. K., 'Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule Mérovingienne', *Annales ESC* 41 (1986) pp. 370-407.

- 274 Zelzer, K., 'Der Rufinus-übersetzung der Basiliusregel im Spiegel ihrer ältesten Handschriften', *Latinität und Alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik zum 70 Geburtstag*, eds. H. Bannert and J. Divjak (Wien-Köln-Graz, 1977) pp. 341-50.
- Zelzer, K., 'Von Benedikt zu Hildemar. Zur Textgestalt und Textgeschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung', *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989) pp. 112-30.
- Zelzer, K., 'Zur Frage der Observanz des Benedict Biscop', *Studia Patristica* 20 (1989) pp. 323-9.

# 索 引

条目后边的数字为英文原书页码，即中译本的边码。

- Abbess, 女修道院院长, 101—104, 107—108, 110, 118, 164—165, 168, 174—179, 195, 202—206
- Abbot, 修道院院长, 39, 86—90, 98, 115, 117, 118—121, 123—128, 130—132, 146—148, 151—152, 154—156, 161, 167—169, 171, 173—175, 177, 181—185, 193—194, 201—202, 207
- Acgilberht, bishop of West Saxons, 西萨克森人的主教阿克基伯特, 168, 193
- Active life 实践的生活, 34, 77, 134—135
- Acts of Thomas*, 《多马行传》, 7
- Adamnan, 亚当南, 146, 149, 153, 156;  
*Life of Colum Cille*, 《哥伦·西勒生平》, 149
- Admission to communities, 社团准入, 30, 36, 41, 74, 86, 100, 107, 122—123, 137, 174
- AElflaed, abbess of Whitby, 威特拜女修道院院长阿尔夫兰德, 202—203, 205—206
- Agaune, 阿高纳, 88, 92, 95, 97
- Agrestius, 阿格莱斯提乌, 162, 173
- Aldegund of Maubeuge, visionary, 毛比基的阿尔德滚的异象, 186
- Aldlhem of Malmesbury, *De Virginitate*, 阿尔德尔罕的《论童贞》, 205
- Alypius, 阿里庇乌, 60, 64, 94
- Ambrose, bishop of Milan, 米兰主教安波罗修, 47, 53;  
*On Virgins*, 《论童女》, 56;  
*On Virginité*, 《论童贞》, 56
- Ambrosiaster, 安波罗修注释, 61
- Amiens, 亚眠, 185
- Amoun, 阿摩翁, 13—14
- anachoresis*, 退修, 2, 8, 9, 41, 46, 67
- Andenne, 昂代讷, 163, 178
- andóit*, “老式”教会, 147, 149
- annat*, “老式”教会, 149
- Annegray, 安奈格莱, 145, 158—159, 172, 177

- Antony, Egyptian hermit, 埃及隐士安东尼, 2—10, 12—13, 16—17, 19—20, 26—27, 30, 46, 49, 59—60, 65, 67, 75, 78—9, 139;  
*Letters*, 书信, 3—6
- apatheia*, 无情欲, 22—24, 50, 69, 71, 77
- apocatastasis*, 复原, 即回到原初状态, 43
- Apophthegmata Patrum*, 《教父格言》, 12, 17, 45—46, 53, 75
- apotactics, 弃绝社会派, 8, 9, 12
- Arians, Arianism, 阿里乌主义者, 阿里乌主义, 9, 10, 35, 52, 59, 62, 97, 112, 180—182, 186
- Arnulf of Metz, 梅兹的阿尔努尔夫, 161
- Ars Asporii*, 《阿斯波里技艺》, 152—153
- Asella, ascetic, 苦修者阿塞拉, 47
- Athanasius, bishop of Alexandria, 亚历山大城主教阿塔那修, 2—3, 8—10, 12—13, 50, 52, 58, 65, 164;  
*Life of Antony*, 《安东尼生平》, 2—3, 8—10, 12—13, 16—17, 19—20, 26, 30, 48, 60, 64, 67
- Augustine, archbishop of Canterbury, 坎特伯雷宗主教奥古斯丁, 135—136, 148, 194—195
- Augustine, bishop of Hippo, 希波主教奥古斯丁, 57—58, 60, 64—68, 71—77, 80, 85, 94—95, 98, 100—102, 111—114, 118, 120, 124, 128, 136, 143—144, 184, 186—188, 192, 204;  
*De Doctrina Christiana*, 《论基督教教义》, 114;  
*On Free Will and Grace*, 《论自由意志和恩典》, 76;  
*On Rebuke and Correction*, 《论谴责与处罚》, 76;  
*Ordo Monasterii/Regula Secunda*, 《修道院规章》/《第二规章》, 66, 94, 100, 113, 184—185;  
*Regula Tertia* 《第三规章》, 66, 100, 102, 113, 184
- Aurelian, bishop of Arles, 阿尔勒主教奥勒利安, 106—107, 130, 178
- Austrasia, 奥斯特拉西亚, 158, 161, 179
- Autun, 欧坦, 191
- Auxerre, 欧塞尔, 89, 138, 142—143, 191
- Avitus, bishop of Vienne, 维也纳主教阿维图, 92
- Bairisis-au-Bois, 倍尔里西斯—奥—博伊西, 166
- Baldechildis, 巴尔德奇尔狄, 167, 185, 191
- Bardney, 巴德尼, 202
- Barking, 巴尔肯, 202, 204—205
- Basil, bishop of Ancyra, 安卡拉主教巴西尔, 44
- Basil, bishop of Casarea, 凯撒利亚主教巴西尔, 15, 22, 31, 34—41, 52, 60, 144—145, 164, 193;  
*Longer Rules*, 《长会规》, 36—41, 69—70, 79, 81, 84—85, 88—90, 94, 98, 103, 111—114, 116—117, 120, 123—124, 126, 128, 137, 139, 148, 169—171, 184—186;

- Shorter Rules*, 《短会规》, 36—41, 69—70, 74, 79, 81, 84—85, 88—90, 98, 111—114, 116—117, 123—124, 128, 137, 139, 169—171, 184—186
- Basilical monasteries, 教堂修道院, 92—93, 95, 97—98, 107, 111, 130, 132, 191, 195
- Basina, nun of Holy Cross, Poitiers, 普瓦蒂埃圣十字架修道院修女巴西娜, 109, 110
- Baudonivia, Life of Radegund, 宝多尼维娅《雷德甘德生平》, 108—110
- Baume-les-Dames, 波美—莱—戴姆斯, 98
- Bede the Venerable, 尊敬的比德, 141, 148, 153, 165, 189, 193, 194—197, 199, 201—204, 206
- Begga, founder of Andenne, 昂代讷修道院创立者贝迦, 163, 178
- Benedict Bishop, 本尼迪克主教, 193—194, 198, 200—202
- Benedict of Nursia, 努尔西的本尼迪克, 66, 75, 81, 86—87, 90, 131—133, 136—137, 162, 199—200;  
*Rule*, 《会规》, 13, 28, 86—88, 102—103, 113—133, 137, 171—178, 182—185, 191—194, 207—208
- Bertulf, abbot of Bobbio, 博比奥修道院院长伯图尔夫, 161, 181, 183—184
- Birr, 比尔, 144
- Blesilla, ascetic, 苦修者布勒西拉, 47, 49, 61
- Bobbio, 博比奥, 113, 128, 137, 149, 153, 159, 162, 164, 173, 180—182, 184—186, 193
- Bohairic Life of Pachomius*, 波哈里版的《帕科米乌生平》, 25—28, 52—53
- Boniface, English bishop in Germany, 在德国的英国主教卜尼法斯, 205—206
- Brendon 布利顿, 197
- Brendan, 布伦但, 144, 146
- Brigit, 布里吉特, 156—157
- Brunechildis, 布鲁纳奇尔狄, 160
- Brychan, 布里坎, 139
- Burgundofara, abbess of Evoriacum, 厄沃里阿库姆女修道院院长勃良多法拉, 161, 164—166, 174
- Burgundy, 勃良第, 158, 160—161, 167, 208D
- Caesarius, bishop of Arles, 阿尔勒主教凯撒里乌, 66, 88, 95, 98—108, 136, 150, 159, 174—175, 187;  
*Rule for Monks*, 《修士会规》, 100;  
*Rule for Virgins*, 《童女会规》, 98—108, 115, 118—119, 122, 128, 130;  
*Vereor*, 《敬畏》, 104
- Caldey Island (Ynys Byr), 卡尔戴岛(庇罗岛), 139
- canavaria*, 酒窖负责人, 103
- Cassian, John, 约翰·卡西安, 13, 17, 21, 24, 73—81, 83—85, 88—95, 97—98, 100, 105—106, 127—128, 137, 186;  
*Conferences*, 《谈话集》, 19, 73—81, 83, 111—117, 124, 127, 134, 139, 143—145, 150, 170—171, 192, 204;  
*Institutes*, 《原则》, 73—81, 111—

- 117, 124, 143—145, 150, 170—171, 183—184, 192
- Cassiodorus, 卡西奥多鲁, 81, 113—115, 133, 152—153, 194;  
*Institutions of Divine and Human Readings*, 《神的制度和人的解读》, 114
- Catalogus Sanctorum Hiberniae*, 《爱尔兰圣徒名录》, 146
- Cella, cellae*, 附属小修道院, 113, 149, 181, 184—185
- Cella Diuni (Loch, Awe, Scotland)*, 狄翁小修道院, 149
- Cenobia*, 修道院, 25, 80, 94
- Cenobites, 住院修士, 12—13, 54, 80—81, 115
- Ceolfrid, abbot of Jarrow, Jarrow 加娄女修道院院长凯奥尔夫里德, 193, 198, 200—201
- Chelles-sur-Cher, 谢勒斯—苏尔—谢尔, 164, 167, 177—178, 191—192, 203
- Childebert, 切尔德伯特, 106—107
- Chilperic I, 奇尔佩里克一世, 92
- Chlothar I, 克罗塔尔一世, 92, 108, 160—161, 163, 166, 191
- Chrodechildis, nun of Holy Cross, Poitiers, 普瓦蒂埃圣十字架修道院修女克罗德切尔狄, 109—110, 195
- Ciarán, 西阿兰, 144
- Clark, F., 弗朗西斯·克拉克, 131
- Clonard, 克罗那德, 144, 152
- Clonfert, 克罗芬特, 144
- Clonmacnois, 克罗马克诺斯, 144, 146
- Clovis II, 克罗维斯二世, 163, 167
- Cluny, 克鲁尼, 208
- Cnobheresburg*, East Anglia, England, 英格兰的东英吉利克诺卜赫尔斯伯格, 167
- Coemgen (Kevin), 考恩根 (凯文), 144
- Cogitosus, *Life of Bright*, 科吉托苏《布里吉特生平》, 157
- Coldingham, 科丁罕, 202, 205—206
- Colum Cille, 哥伦·西勒, 144—147, 149, 151, 153, 155—156, 159
- Columbanus, 哥伦巴努, 88, 95, 137, 142, 144—146, 148, 151—155, 157—166, 169—177, 179—183, 185—188, 191;
- Communal Rule*, 《共同会规》, 152, 172—3, 176;
- Monastic Rule*, 《修道院会规》, 88, 154—155, 170—172, 182, 185;
- Penitential*, 《赎罪规则》, 169—171
- Comgall, abbot of Bangor, 班戈女修道院院长康迦尔, 144
- Compline, 晚祷, 129, 176
- Computus, 日历计算, 153—154
- Condat, 康达特, 84, 88, 163
- Consensoria monachorum*, 西班牙的一种修道运动, 207
- Contemplative life, 沉思的生活, 134—135, 196
- Corbie, 科比, 149, 167, 184—186, 191
- Council of Arles (455 CE), 阿尔勒公会议 (公元 455 年), 96
- Council of Chalcedon (451 CE), 卡尔西顿公会议 (公元 451 年), 87, 96, 111
- Council of Gangra, 敢格拉公会议, 34,

- 52
- Council of Hertford (672 CE), 赫特弗德公会议 (公元 672 年), 198—199
- Council of Orleans (511 CE), 奥尔良公会议 (公元 511 年), 96
- Council of Orleans (538 CE), 奥尔良公会议 (公元 538 年), 104
- Council of Tours (567 CE), 图尔斯公会议 (公元 567 年), 104
- Cuthbert, prior of Melrose, later bishop in Northumbria, 后来的诺森伯利亚主教梅尔罗斯副院长库士伯特, 145, 148, 196, 205—206
- Cuthswith, abbess of Inkberrow, 英克贝龙女修道院院长库士斯维士, 204
- Cyprian, 西普里安, 54—55, 114, 192
- Cyriacus, monk, 修士西里亚库, 135, 136
- Dado, bishop of Rouen, 罗恩主教达多, 161, 166, 185
- Dagobert I, 达哥贝特一世, 92, 161—164, 166
- Dál Riata, 达尔里阿塔, 144, 146
- Deans (*decani*), 院监, 119
- Demiurgic belief, 得穆革信念, 11—12, 21, 28—29, 33, 43, 51, 68
- derbfine*, 四代亲属团, 142
- Derry, 德里, 146
- disert*, 沙漠, 144
- Dol-de-Bretagne, 多尔—德—布列塔尼, 140
- Domnach, 母教会, 老教会, 142, 143, 147
- Donatus, bishop of Besancon, 贝撒科主教多纳徒, 153, 161, 163, 174—178, 205;
- Rule for Nuns*, 《修女会规》, 174—178
- Drauscus, bishop of Soissons, 苏伊松主教德老斯西乌, 191
- Drumlease, 德伦利斯, 156
- Duodecima, 第十二时祷告, 105
- Durrow (Dairmag), 都罗 (戴尔马格), 146
- Dyfrig, 底弗里基, 141
- Easter, calculation of date, 复活节日子的计算, 112, 154, 160, 182
- 'eight evil thoughts' or 'eight principal faults', 八大恶念, 23, 81, 137, 150
- Eligius, bishop of Noyon, 努瓦永主教埃利基乌, 166
- Elnone, 厄尔诺, 166
- Enclosure, 封闭, 125, 159, 172; for women, 对妇女的封闭, 52—57, 98, 100—101, 105, 107, 110, 175—176, 204, 205; enclosure, monastic, 修道院的封闭, 126, 151, 57
- Epiphanius, bishop of Salamis, 萨拉米斯主教伊比芬尼, 52, 68
- Erchinoald, mayor of the palace, 宫廷大宰相埃奇奇璠德, 167—168
- Essences, 艾赛尼派, 1, 25
- Eucharist, 圣餐, 125, 148, 150, 189, 208
- Eucherius, founder of Lerins, 莱林斯修道院的创立者优奇里乌斯, 74, 82—84, 89
- Eugendus, Jura Father, 侏罗教父优根都斯, 84—85, 91, 93
- Eugippius, founder of Lucullanum, 卢库

- 拉纳姆创立者优基庇乌, 112—114, 184
- Eusebius of Vercelli, 优西比乌, 21, 23, 59, 65
- Eustasius, abbot of Luxeuil, 卢克塞乌尔院长优斯塔西乌, 161—162, 164—165
- Eustathius of Sebaste, 塞巴斯特的欧大梯, 34—36, 40, 45, 52, 60
- Evagrius of Antioch, 安提阿的伊瓦格里乌, 60, 75
- Evagrius of Pontus, 本笃的伊瓦格里乌, 21—24, 46, 49—51, 58, 69, 71—75, 77—78, 134;  
*Sentences to Monk*, 《致修士的格言》, 23, 50, 58, 71  
*Sentences to a Virgin* 《致一位童女的格言》, 21, 50, 58, 71
- Evoriacum, *see* Faremoutiers 厄沃里阿库姆, 见费勒姆提尔
- Fabiola, ascetic, 苦修者法比奥拉, 47
- Faremoutiers (Evoriacum), 费勒姆提尔(厄沃里阿库姆), 164—165, 174—175, 178, 187, 192, 203
- Fathers of Jura, 侏罗教父, 84, 91, 98
- Faustus of Riez, 利兹的法斯图斯, 80, 82—83, 88, 96, 170
- Fécamp, 费坎普, 164
- Ferrari, G., 福拉里, 131
- Filibert, abbot of Jumieges, 朱米吉斯修道院院长费利伯特, 162, 177, 185
- Finnian of Clonard, 克罗那德的费尼安, 142, 144
- Finnian of Moville, 摩维勒的费尼安, 141, 144
- First Greek Life of Pachomius*, 《帕科米乌生平》希腊文第一版, 25—28
- Fleury-en-Vexin, 弗勒里—恩—维克辛, 163
- Fleury-sur-Loire, 弗勒里—苏—卢瓦尔, 191
- Foilleau, founder of Fosses, 弗塞斯的创立者弗勒安, 167
- Fontaines, 枫坦斯, 145, 151, 159, 163, 170, 172
- Fontanella*, *see* St. Wandrille 见圣万德里勒
- Formaria*, 女修道院里的一种职位, 负责修女与来访者在会客室里的谈话, 102
- Fosses, 弗塞斯, 167
- Free will, 自由意志, 4, 20, 23, 71—72, 75—76
- Fructuosus of Braga, 布拉迦的福鲁克图奥苏, 207
- Fulgentius, bishop of Ruspe, 鲁斯普主教福尔根提乌, 111—112, 136
- Fursey, Irish monk, founder of Lagny, 拉格尼修道院创立者爱尔兰修士福塞, 149, 167—168, 177, 186, 188—189
- Germanus, abbot of Moutier-Grandval, 姆提尔—格兰德瓦尔院长格尔马努, 169
- Gertrudis, founder of Nivelles, 尼维勒斯创立者格特卢狄, 163, 165, 167—168, 177—179
- Gildas, 基尔达斯, 144, 151, 169
- Glendalough, 格莱达朗, 144—145
- gnosis, 灵智, 4, 11, 12, 21—23, 28—29, 50, 58, 69

- 'gnosticism', 诺斯替主义, 11, 28, 212 n. 48
- Gospel of Thomas*, 《多马福音》, 7—8, 44
- grace, 恩典, 5, 15, 23, 51, 66, 68, 72—73, 75—76, 78—81, 94, 114, 157, 159, 186
- Greek monks in Rome, 罗马的希腊修士, 137
- Gregory of Nazianzus, 纳西盎的格列高利, 22, 34—35, 41, 43, 58
- Gregory of Nyssa, 尼撒的格列高利, 35, 43, 52;  
*De Virginitate*, 《论童贞》, 35
- Gregory of Tours, 图尔斯的格列高利, 81, 92, 97, 107—110, 158, 163
- Gregory the Great (Pope Gregory I), 大格列高利 (教皇格列高利一世), 81, 130, 131—137, 144, 160, 189, 192, 194, 198, 200, 204;  
*Commentary On I Kings*, 《〈列王纪上〉注释》, 131;  
*Dialogues*, 《对话录》, 73, 130, 131—166, 137, 189, 192, 199—200;  
*Morals on Job*, 《论约伯的道德》, 81, 133, 135, 204
- gyrovagues, 云游修士, 115, 129
- Hallinger, K., 哈林格尔, 131
- Hartlepool, 哈特尔普尔, 202—203
- Hasnon, 哈斯诺, 164
- Helvidius, 黑尔维底乌, 56
- Hexham, 赫克瑟姆, 198, 204
- Hieracas, 希尔拉卡斯, 6—8, 10, 45
- Hilarius of Arles, 阿尔勒的希拉里乌, 82—84, 89, 93; *Life of Honoratus*, 《荷诺拉图斯生平》, 83
- Hilary of Poitiers, 普瓦蒂埃的希拉利, 60, 62, 107
- Hinba, 亨巴, 145—146, 159
- Hisperica Famina*, 《黑斯佩里卡语录》, 153
- History of the Monks in Egypt*, 《埃及修士史》, 12, 14—15, 17, 19, 24, 70, 75, 79, 140
- Holy Cross nunnery, Poitiers, 普瓦蒂埃的圣十字架女修道院, 107—110
- Honoratus, founder of Lérins, bishop of Arles, 莱林斯的创立者阿尔勒主教荷诺拉图斯, 74, 82—84, 88—89
- Hughes, K., 休斯, 147
- ihidaya*, 禁欲的独身主义者, 7, 8
- Iltud, 伊尔图德, 139
- impeccantia*, 无罪论, 71
- In Praise of the Hermitage*, 《赞美修道院》, 83
- Iona, 爱奥那, 81, 144—146, 149, 151, 153—155, 196
- Irene, ascetic, 苦修者爱里妮, 48
- Isidore of Seville, 塞维勒的伊西多勒, 112, 153, 184, 192
- Ite of Killeedy, 刻利底的伊泰, 156
- Jarrow, 加娄, 193—194, 197—198, 200—202, 204
- Jerome, 哲罗姆, 12, 26, 28—30, 33, 47—51, 54—56, 58—62, 67—69, 71—75, 77, 80—81, 85—86, 88—89, 91, 98, 103, 113—114, 121, 145, 164, 170, 184—185, 192, 204—205;

- Against John of Jerusalem*, 《驳耶路撒冷的约翰》, 68;
- Against Vigilantius*, 《驳维基兰提乌》, 62;
- Life of Hilarion*, 《希拉里翁生平》, 55;
- Life of Paul the First Hermit*, 《第一位隐士保罗的生平》, 55, 67
- John, arch-cantor of St Peter's, 圣彼得教堂的主领唱约翰, 194
- John, bishop of Jerusalem, 耶路撒冷主教约翰, 68
- John Chrysostom, 约翰·克里索斯托, 73
- John of Lycopolis, 吕科波利斯的约翰, 16, 19, 23, 70, 117
- John of Bobbio (or Susa), 博比奥(或苏萨)的约翰,
- Life of Columbanus and His Disciples*, 《哥伦巴努及其弟子的生平》, 154, 159—164, 166, 169—170, 172—173, 175, 179, 181, 185, 187—188
- Jouarre, 游瓦勒, 161, 164—165, 168, 177—178, 193
- Jovinian, 约维尼安, 56, 61
- Julia Eustochium, ascetic, 苦修者朱利娅·欧斯托奇乌, 47—50, 54, 55—56, 67
- Julianus Pomerius, 朱利亚努·波梅里乌, 98, 100, 136, 187
- Jumièges, 朱米吉斯, 162—163, 166, 177, 185, 191
- Kellia, 凯利亚, 13—15, 21—22, 45, 51, 69, 71, 75
- Kevin (Coemgen), 凯文(考恩根), 145
- Killeedy, 刻利底, 156
- Killevy, 刻勒维, 156
- koinonia*, 修道社团, 25—33, 52—53, 68—69
- Lagny, 拉格尼, 167—168
- lanipedium*, 储存修女们编织所用的毛线的地方, 103
- Lann Docco, Cornwall, 康沃尔郡的兰多科, 139—140, 148
- Laon, 劳恩, 164—166, 169, 176, 178
- Lauds, 晨祷, 79, 94—95, 98, 105, 129
- laus perennis*, 恒久祷告, 95
- Lausinne, 劳西纳, 84, 163
- Lea, ascetic in Rome, 罗马苦修者丽, 48
- Leander, bishop of Seville, 塞维勒主教利安得, 133, 192
- Leodegar, bishop of Autun, 欧坦主教列奥德迦, 191
- Lréins, 莱林斯, 74, 79—80, 82—90, 95—97, 99—100, 105, 114, 138, 160, 173, 192
- Letter of Ammon*, 《阿摩书信》, 26
- Leubovera, abbess of Holy Cross, Poitiers, 普瓦蒂埃的圣十字架女修道院院长列波维拉, 109—110
- Ligugé, 利古吉, 62, 141
- Lindisfarne, 林底斯法奈, 145, 148, 196
- Liturgy, 礼拜仪式, 66, 74, 79, 91—95, 98, 100, 103, 105, 107, 128—130, 152, 154, 162, 171—172, 174, 182, 185, 190—191, 193—195, 207

- Lives of the Fathers of Jura*, 《侏罗教父的生平》, 84—85, 88, 93
- Llancarfen, 兰卡芬, 139
- Llandough, 兰兜, 139
- Llantwit Major, 大兰特威特, 139
- logismoi*, 念头, 22, 28
- Longoretus, 朗哥勒图斯, 162, 189
- Lucernaria, 晚祷, 94, 105
- Lucullanum, 卢库拉纳姆城堡, 112—113, 184
- Lullingstone, 卢林斯通, 139
- Lundy, 伦底, 139
- Lupicinus, Jura Father, 侏罗教父鲁庇西努斯, 84, 93, 139, 163
- Lupus, bishop of Troyes, 特洛伊主教鲁普斯, 82—83, 138
- Luxeuil, 卢克塞乌尔, 145, 151—154, 159—162, 165—167, 170, 172—174, 177—178, 181—182, 186
- Macrina, 玛克里娜, 35, 43—44
- Manichaeans, Manichaeism, 摩尼教徒, 摩尼教, 11—12, 21, 25, 64
- Manual work, 手工活, 14—15, 29, 31, 33, 38, 40, 53, 79, 87, 90, 93—94, 101—102, 111, 113—114, 125—126, 152, 163, 169, 172, 175, 184—185
- Marcella, ascetic, 苦修者玛塞拉, 47—49
- Marcellina, ascetic, 苦修者玛塞利娜, 47, 56
- Marchiennes, 马其英尼, 164
- Marmoutier, 马尔摩提尔, 63, 64, 91
- Maroveus, bishop of Poitiers, 普瓦蒂埃主教马罗维乌, 108
- Martin, bishop of Tours, 图尔斯主教马丁, 61—62, 73, 79, 87, 91, 107, 138, 141
- Martin of Braga, 布拉迦的马丁, 97, 192
- Martyrology of Tallaght*, 《泰尔洛特圣徒传记》, 157
- Mary of Egypt, anchorite, 退隐者埃及的玛丽, 53
- Maubeuge, 毛比基, 164, 186
- Medeshamstede (Peterborough), 梅德闪姆斯戴德, 197
- Melania the Elder, ascetic, 苦修者大梅拉尼娅, 24, 47—51, 57—58, 61, 68—69, 71, 91
- Melania the Younger, ascetic, 苦修者小梅拉尼娅, 51, 57
- Melitians, 梅利提乌主义者, 10, 25
- Metanoieite-Canopos, 梅塔诺埃特—卡诺波斯, 32
- Millebeccus, 米勒比库斯, 162, 189
- Minster-in-Sheppey, 谢培修道院附属教堂, 197, 202
- Minster-in-Thanel, 塔纳特修道院附属教堂, 197, 202
- Mixed rules, 混合会规, 128, 173
- monachos*, 修士, 1, 4, 8, 22
- Monastic diet, 修道饮食, 9, 16—17, 41, 79, 109, 126—127, 172
- Monkwearmouth, 蒙克威尔芒士, 193—194, 197—198, 200—202, 204
- Monnena, founder of Killevy, 刻勒维创始人摩纳娜, 156—157
- Montanists, 孟他努主义, 34, 42
- Monte Cassino, 卡西诺山, 114, 127—

- 128, 130—132, 137, 191
- Montier-la-celle, 蒙提尔, 163
- Much Wenlock, 马奇温洛克, 202
- Nag Hammadi Codices, 那格哈玛狄典籍抄本, 28, 44
- Nendrum, 嫩德拉姆, 152
- Ninian, 尼尼安, 141
- Nitria, 尼特里亚, 13—15, 17, 21, 23, 31, 45, 49—50, 69, 71
- Nivelles, 尼维勒斯, 163—165, 167—168, 177—178
- Nocturns, 夜祷, 79, 105
- Nones, 第九时祷告, 79, 94, 98, 105, 125, 175—176
- nous, 努斯, 4—5, 16, 22—23, 35, 43
- Oblation of children, 孩子的奉献, 41, 103, 122—123
- ogham, 欧甘碑文, 142
- ordo romanus vetus*, 罗马古老的赞美诗篇, 129
- Oriental Rule*, 《东方会规》, 85—87, 119
- Origen 奥利金, 4—6, 11, 22—23, 28, 35, 43—44, 48, 51, 54, 68—70, 73;  
*On First Principles*, 《论首要原理》, 69—70
- Origenist belief, Origenism, 奥利金主义信念, 奥利金主义, 4—6, 12, 20, 23, 26, 28, 33, 35, 48, 50—51, 58, 65, 67—74, 77, 78
- Original Sin, 原罪, 57, 72, 77
- Pachomian monasticism, 帕科米乌修道主义, 13, 25, 26—33, 46, 52—53, 68—69, 74, 79, 86, 114, 121, 126, 171, 192
- Pachomius, 帕科米乌, 13, 25—34, 46, 79, 85, 88, 113, 119—120, 164, 184
- pactum*, 协议, 207
- Palladius, bishop of Helenopolis, 海勒诺波利斯主教帕拉底乌, 14—16, 19, 29—30, 33, 50, 51, 53, 61, 73, 74, 79,  
*Lausiaca History*, 《劳西阿克史》, 14—15, 19, 45, 51, 79,
- Palladius of Auxerre, bishop in Ireland, 爱尔兰主教欧塞尔的帕拉底乌, 142—143, 147
- Paralipomena*, 《帕科米乌轶事集》, 26
- parousia*, 基督的显现, 5
- Passio Praejecti*, 《普洛杰克图的受难》, 一部中世纪作品, 描写普洛杰克图受难殉道, 192
- pastoral care and monasteries 教牧关怀与修道院, 97, 135, 140—142, 146—149, 194—199
- Patrick, ‘apostle of Ireland’, “爱尔兰的使徒” 帕特里克, 143—144, 150
- Paul Aurelian, bishop in Brittany, 布列塔尼主教保罗·奥勒利安, 97, 141
- Paula, ascetic, 苦修者保拉, 47—51, 54, 56—57, 61, 69, 91
- Paulinus, bishop of Nola, 诺拉主教保利努, 61, 91
- Paulinus, bishop in Northumbria, 诺森伯利亚主教保利努, 195, 203
- Pavilly, 帕维利, 164, 166
- Pelagia, ascetic, 苦修者佩拉基娅, 53
- Pelagianism, 帕拉纠主义, 24, 71,

- 138, 142, 145, 147
- Pelagius, 帕拉纠, 71
- Penance, 苦行赎罪, 140, 146, 148—151, 159, 167, 169, 170—171, 181, 186—189, 199—200, 207
- Penitents, 悔罪者, 34, 96, 146, 149—151, 159, 176, 185
- Pentale, 佩泰勒, 140
- peregrines*, *peregrine* 朝圣修士, 外来者, 136, 140—141, 144, 146, 148—149, 151, 159, 167, 181
- Péronne (*peronna Scottorum*), 爱尔兰的佩罗纳, 167
- Peter, monk of St Andrew's, Rome 罗马圣安德烈修道院修士彼得, 135—136
- Phbow 富堡, 26, 28
- Phnoum 富努姆, 26, 32
- Pilgrimage of Egeria* 《埃吉里娅的朝圣》, 91, 94
- Pinetum, 松树园修道院, 69
- Pippinids, 庇比尼兹, 165, 167
- platea*, 大路, 街道, 152
- Plato, 柏拉图, 5, 6, 11, 28
- Ponticianus, 波提西阿努, 60, 64
- Pope Celestine, 教皇凯勒斯丁, 142
- Pope Damasus, 教皇达玛苏斯, 48—49, 55
- Pope Gregory I, *see* Gregory the Great 教皇格列高利, 见大格列高利
- Pope Hormisdas, 荷尔米斯塔, 99
- Pope Leo I, 教皇列奥一世, 97, 150
- Porcarius, abbot of Lérins, 莱林斯修道院院长波尔卡里乌, 88
- Porcel, O. 波尔塞尔, 131
- posticariae*, 女门房, 103
- post-mortem purgation, *see* purgatory 死后炼狱, 见炼狱
- praktike*, 修士在灵修生活中自我训练的  
日常实践活动, 与沉思活动相对,  
22—23, 72, 77, 80, 134, 145
- prayer 祷告, 3, 14, 17, 23, 29, 38, 40, 55, 63, 70, 77—80, 87, 93—94, 99, 102, 106, 109, 111, 114, 133, 151, 172, 184, 190
- Precepts*, 《戒律》, 26
- Precepts and Institutes*, 《戒律与体制》, 26, 30
- Precepts and Judgements*, 《戒律与审判》, 26, 31
- precepts and Laws*, 《戒律与法规》, 26
- priests, in monasteries, 修道院里的牧师, 15, 96—97, 121, 136, 141, 190, 200, 208
- Prime, 晨祷, 第一时间祷告, 105, 130
- primiceria*, 女修道院监管, 102—103
- prior, 副院长, 86, 115, 117, 119, 120—121, 131, 135, 183, 192, 196
- prioress, 女副院长, 102, 175
- probation, 考验期, 30, 34, 36, 41, 100, 107, 122, 137
- property, renunciation of, 放弃财产, 9, 13, 30, 32, 37—38, 50, 83, 86—88, 96, 98, 100, 104—105, 120—123, 155, 184, 207
- provisor*, 伙食采办者, 101, 174
- psalterium currens*, 连续的《诗篇》, 早期修士按顺序从头至尾诵读《诗篇》的一种惯例, 96, 130, 154, 193
- psalterium per hebdomadam*, 以七天为

- 一周期的《诗篇》，129
- purgatory, 炼狱, 186—190, 200, 207
- Radegund, queen and nun, 王后和修女雷德甘德, 108—110, 174
- Ratio de cursu qui fuerunt eius auctores*, 中世纪作品《论谁是礼拜仪式的创始人》，95
- reading, 解读, 54—55, 60, 74—75, 80, 87, 97, 112, 114, 127, 171, 172, 204
- Rebais-en-Brie, 莱百斯—恩—布里, 161
- regestoraria, 女修道院里的一种职位, 照管钱财, 负责收藏衣服和其他必需品, 103
- Regulations of Hirsiesios*, 《荷西西奥斯规章》，28, 32
- Remiremont, 勒买蒙特, 161, 163, 177
- remnuoth, 修士的一类, 相当于弃绝社会者, 12, 54, 73, 81
- Riagail Phátraic*, 爱尔兰一篇论教会法的作品, 147
- Rictrude, 里克特卢德, 164
- Ripon, 里彭, 198, 204
- Romainmoutier, 罗曼姆提尔, 162
- Romanus, Jura Father, 侏罗教父罗马努斯, 84, 93, 139
- Romarc, founder of Remiremont, 勒买蒙特的创立者罗马里克, 161
- Rufinus, 鲁菲努, 24, 36, 48—50, 56—57, 60, 68—71, 74, 84—85, 91, 123
- Rule of a Certain Father for Monks*, 《某位教父给修士的会规》，155
- Rule of a Certain Father to the Virgins*, 《某位教父给童女的会规》，173—178, 192
- Rule of Eugippius*, 《优基庇乌会规》，113, 184—186
- Rule of Ferreol*, 《福勒奥尔会规》，128
- Rule of Macarius*, 《马卡里乌会规》，85—89, 173, 185
- Rule of Paul and Stephen*, 《保罗和司提反会规》，124, 126, 128
- Rule of Tarn*, 《塔尔会规》，126, 128, 163
- 'Rule of the Angel', “天使之法”, 79
- Rule of the Four Fathers*, 《四教父会规》，85—88, 113, 114, 184
- Rule of the Master*, 《导师会规》，113, 120, 128—129, 137, 182—186
- Rule of the Fathers*, 《教父会规》，85, 89
- Sadalberga, abbess of Laon, 劳恩女修道院院长撒达尔伯迦, 164—165, 166, 169, 176, 178
- salutatorium, 会见室, 101, 102
- Salvian of Marseilles, 马赛的萨维安, 82—83
- Samson of dol, 萨逊, 97, 139, 140—141, 148
- Sancta Communis Regula*, 《神圣的共同会规》，207
- Sarabaites, 撒拉贝特, 13, 81, 115
- Sarah, ascetic, 苦修者撒拉, 45—46, 53
- Scetis, 塞提斯, 14—15, 23, 31, 45, 69, 75
- Second Rule of the Fathers*, 《教父第二会规》，85—88
- Secunda*, 被指定（但尚未上任）的院长

- 继任者, 175—176
- Seneset-Chenoboskion, 塞尼赛特—凯诺波斯基翁, 26
- Seven Deadly Sins, 七大死罪, 24, 77, 81, 137
- Severinus of Noricum, 诺里库的塞维里努, 97, 112
- Sext, 第六时祷仪式, 79, 94, 98, 105
- Sharpe, R. 夏普, 147
- Shenoute of Atripe, 阿特里佩的谢努特, 23, 29, 33—34, 53
- Shepherd of Hermas, 《黑马牧人书》, 28
- Sidonius Apollinaris, 西多尼乌·阿波利那里斯, 88, 90
- Sinlanus (Mo-Sinu maccu Min), 辛拉努(墨—西努·马库·敏), 154
- Skellig Michael, 斯凯利格—米歇尔, 208
- St Denis, Paris, 巴黎的圣戴尼斯, 92, 191
- St Geneviève, Paris, 巴黎的圣吉那维夫, 92
- St Médard, Soissons, 索伊逊的圣梅达德, 92
- St Sebastian, Rome, 罗马的圣塞巴斯蒂安, 93
- St Wandrille, 圣万德里勒, 162—163, 191
- Stablo-Malmédy, 斯坦布罗—马尔梅底, 167
- Stoicism 斯多葛学派, 6, 22, 41
- Subiaco, 苏比阿克, 132
- subintroductae*, 结了婚但与丈夫一起宣誓过贞洁生活的女苦修者, 45
- Sulpicius Severus, 苏尔庇西乌·塞维鲁斯, 61—64, 79, 91
- Symeon Stylites, Syrian ascetic, 叙利亚的柱上苦修者西梅翁, 21
- Synecletica, ascetic, 叙克勒提卡, 53
- syneisakts, 在神职人员的灵性指导下过贞洁生活的妇女, 8, 45—46, 52
- Synod of Patrick, Auxilius and Iserninus*, 《帕特里克、奥克塞里乌和伊塞尼努的宗教会议》, 147, 151
- Synod of Whitby (664 CE), 威特拜宗教会议(公元664年), 203
- Tabennese, 塔本尼赛, 26, 28, 32, 53, 74
- 'Tall Brothers', Egyptian monks, “大弟兄”, 埃及修士, 21—23
- Terce, 第三时祷, 79, 94, 98, 105, 125
- termonn*, 至圣的空间或者圣地, 152
- Terracina, 特拉西那, 132
- Tertullian, 德尔图良, 42, 44—45, 51, 54—55
- Thbew, 斯标, 26
- Thecla, 塞克拉, 44
- Theodochildis, abbess of jouarre, 游瓦勒女修道院院长塞奥多奇尔狄, 165, 168, 177, 193
- Theodora, Egyptian ascetic, 埃及苦修士塞奥多拉, 45—46, 53
- Theodore of Tarsus, archbishop of Canterbury, 坎特伯雷的宗主教塔尔苏斯的西奥多, 198—199, 206
- Theophilus bishop of Alexandria, 亚历山大的主教塞奥斐罗斯, 23, 46, 69
- Therapeutae, 塞拉佩乌泰, 1
- Theudebert, 塞乌德伯特, 160, 172,

179

Theuderich, 塞乌德里克, 160  
*Third Rule of the Fathers*, 《教父第三会规》, 85—88  
 Thmoušons, 斯毛逊, 26  
 Three Chapters, 三分会, 162, 179  
 Tiree, 泰历, 146, 151, 159  
 Tkahšmin, 特卡斯闵, 26  
 transformational asceticism, 转换苦修主义, 6, 12, 58—59, 68—69, 72, 81  
 Troyes, 特鲁瓦, 83, 138, 164  
 Tse, 特塞, 26  
 Tsmine, 特斯买奈, 26  
 Tuath, 小王国, 142, 147  
 UíNeill, 乌伊奈尔, 146, 156  
 Ultán, 乌尔坦, 167  
 Ursacius, 乌尔萨西乌, 69  
 Uuinniau, 乌英尼奥, 141, 144, 150, 170;  
*Penitential* 《赎罪规则》, 148, 150, 169—170  
 Venantius Fortunatus, *Life of Radegund*, 维南提乌·福图那图《雷德甘

德生平》, 108—109

Vespers, 晚祷, 79, 80, 94, 98, 105—106, 127  
 Victricius of Rouen, 罗恩的维克特里西乌, 64, 91, 97, 138  
 Vigilantius of Calagurris, 卡拉古里斯的维基兰提乌, 62  
*Vision of Barontus*, 《巴罗图的异象》, 189, 192, 200  
 Vivarium, 维瓦里尔姆, 113—114, 126  
 Wadi' n Natrun, 瓦底恩那特伦, 14  
 Waldebert, abbot of of Luxeuil, 卢克塞乌尔院长瓦尔德伯特, 161—162, 174—178  
 Whitby (Streonaeshalch), 威特拜(斯特勒奥那谢克), 195, 197, 202—204  
 Whithorn, 威特合恩, 141, 142  
 Wilfrid, bishop to the Northumbrians, 诺森伯利亚主教威尔夫里德, 193, 198, 200—201, 203, 205  
 Ynys Byr, *see* caldey Ialand, 庇罗岛, 见卡尔戴岛

# 译 后 记

玛里琳·邓恩的《修道主义的兴起——从沙漠教父到中世纪早期》篇幅虽然不长，翻译却历时不短，主要原因是英译本中涉及非英语术语颇多，当中有大量人名、地名、修道院专属名称，基本上无从查起，也很难找到相关材料比照，所以除了对一些关键术语在脚注中特别说明之外，许多术语只能勉强音译，但都在译文后附加了原文，希望读者比照阅读。这里要特别感谢我的拉丁语老师白约翰（Jonathan Bare），一年来差不多每个星期他都义务为我授课一次，使我有了一定的拉丁语知识，能在翻译中解决一部分拉丁语问题。同时也衷心地感谢威斯康星信义宗大学（Wisconsin Lutheran College）的教父学专家格伦·汤普森（Glen Thompson）教授，每当我遇到希腊语、拉丁语以及其他语言问题时，总是第一个想到他，请求他帮助，而他也总是第一时间给我回复，作出详尽解答，正文及索引中许多非英语术语正是借助于他的英文解释，才译为中文。还要感谢许国永先生辛苦的编校工作。译作中存在的许多不完善之处，敬请读者和专家指正。

本书承蒙美国创新基督教文化基金会（Seekers Foundation）提供翻译资助，谨致谢意！本译著也是教育部人文社会科学研究项目“希腊化和古代晚期西方哲学研究”的中期成果。

石敏敏

浙江工商大学

2009. 7