

神學論集

于斌



116

輔仁大學神學論集

第116號 1998年夏 總目錄見50, 100期索引

專題

1998 聖神年論聖神

目 錄

編者的話：聖神年論聖神及基督徒合一..... 編輯室 165

專 輯

希臘與拉丁教會有關「發聖神」的傳統..... 李子忠 譯 172

漫談神恩..... 蔣祖華 185

探索天主聖神..... 張春申 212

聖神：行動中的天主..... 林逸君 232

若望福音中的聖神功能
由重生到指證..... 房志榮 245

早期希臘教父神秘思想.....	黃克鏞	271
日本耶穌會士的基佛交談(下) 杜默林.....	劉錦昌	288
利瑪竇靈修精神淺探(下).....	郭熹微	301
EDITORIAL	編輯室	318

編者的話：聖神學論聖神及基督徒合一

1994年11月10日，教宗若望保祿二世自梵蒂岡發佈《第三個千年將臨之際》¹宗座文告，呼籲信友秉持信心，以感恩負責的態度來準備迎接這一大禧年²。

教宗經由宗座「樞機院」成員，於1994年6月13~14日舉行的「樞機主教特別會議」所提建議，宣佈以兩個階段來迎接這一大禧年的準備³。第一階段（1994~1996年），在培養面對大禧年的感恩讚頌的喜樂心態：喜樂首先應基於罪過的赦免和悔改⁴。第二階段（1997~1999年），即狹義的準備期，其主題架構是「以基督、天主聖子降生成人為中心，它必須是神學性的，因而也是三一性的」⁵：第一年耶穌基督⁶，第二年聖神⁷，第三年天主聖父⁸。

今（1998）年正是準備期的第二年：聖神年。本年度《神學論集》第卅卷，正是以聖神為反省要點而設計的。上（115）期，以第廿四屆神學研習會專輯：「耶穌基督－《天主教教理》的核心奧蹟」為主題；下（117）期，將刊出第廿五屆神學研習會專輯：「基督信仰中的天主聖神」；本（116）期，特約

¹ 本「文告」之《中譯本》由天主教（台灣區）中國主教團編譯，1995年4月出版。

² 「文告」第17節，見：《中譯本》，21頁。

³ 同上，第29~30節，33~34頁。

⁴ 同上，第31~33節，34~37頁。

⁵ 同上，第39節，45頁。

⁶ 同上，第40~43節，46~48頁。

⁷ 同上，第44~48節，49~52頁。

⁸ 同上，第49~54節，52~56頁。

數篇相關聖神的文章，組成這個專輯：「1998 聖神年論聖神」。

教宗在「文告」中，強調第一階段準備之要素為**罪過的赦免和悔改**，他說道：

「在所有的罪惡中，要求我們下更大補贖和悔改決心的，當然要算那些**損害天主與其子民合一之罪**.....；在這千年的最後幾年裡，教會應比往常更大的恆心呼求聖神，懇求他賜與基督徒**合一之恩寵**。⁹」

耶穌給基督徒的新命令是「彼此相愛，共融合一」¹⁰，而且告訴門徒：父必會賜護慰者—聖神—與他們同在，教導他們，並使他們想起耶穌告訴過他們的一切¹¹。由此觀之，聖神應該是「合一之神」，是所有基督徒共融合一的基礎，我們應「懇求他賜與基督徒**合一之恩寵**」。可悲的是，翻開兩千年來的教會歷史，**合一之神**有時竟成了基督徒分裂的原由，成了教會**分裂之神**！

以第二個千年之初（1054），東、西方教會正式決裂為例，雖然分裂的遠因、近因很多，但《信經》上對「聖神藉子而源於父」及「聖神由父與子所共發」的立場之爭，也在神學上扮演了關鍵性的角色。因此，今天在促進天主教與東正教合一的途徑上，消弭這一神學上對聖神理解方式的不同，也就成了必須面對的問題之一。

在與東正教會合一的努力上，羅馬教廷在大禧年第一階段準備期的**悔改**中，便在祈禱及彼此交往上展現出高度的誠意；而且，應教宗若望保祿二世的要求，1995年發表了一篇題名為《希臘與拉丁教會有關「發聖神」的傳統》的文件，表明願與

⁹ 同上，第34節，37頁。

¹⁰ 參閱：若十四 34~35；十五 12~17；十七 20~26。

¹¹ 參閱：若十四 15~17、25~26。

東正教會在神學合一交談上，做進一步的努力。這文件的中譯本由香港的李子忠同道執筆，本刊特請梁錦文先生與羅國輝、胡國楨兩位神父合校潤飾，置於本專輯的首篇。

本文從歷史角度誠懇地指出雙方的問題，皆因希臘文及拉丁文互譯的誤筆所致；並提出雙方繼續交談的共同聖經及教父基礎：**父是整個聖三的本原，也是子及聖神的唯一根源。**希望天主教與東正教雙方能因此文的誠懇表態，給合一交談帶來樂觀的前途。

聖神竟成了基督徒分裂、不能合一的藉口！這不只發生在第一個千年、使用希臘文及拉丁文的兩大教會傳統之間，也發生在廿世紀，這個所謂「五旬 / 神恩復興運動」¹²的時代。

古典五旬運動的前身，是十九世紀在美國的聖潔運動（Holiness Movement），這運動主要追求「在聖神內受洗」，渴望經驗到「強烈聖神澆灌的新五旬節」¹³。1901年1月1日，廿世紀的第一天，一位十八歲女學生，得到了這新五旬節經驗，同時領受了舌音神恩，說出「方言」¹⁴。此後，世界各地逐漸成立了各式各樣的新五旬節教派，「真耶穌教會」於1917年在北京成立¹⁵，便是一例。「說舌音方言」成了這些教派確認「在聖神內受洗」的證據¹⁶。

¹²稱本運動為「五旬 / 神恩復興運動」，乃根據王敬弘神父的說法，見：《神恩與教會》（台北：光啓，1998）第一章，8、15等頁。

¹³參閱：同上，15~19頁。

¹⁴參閱：同上，19頁。

¹⁵見：真耶穌教會台灣總會編印，《真耶穌教會台灣傳教七十周年紀念刊》，6頁。

¹⁶參閱：王敬弘，前引書，19頁；並請參閱：謝順道，《聖靈論》（台中：真耶穌教會台灣總會，1985再版），187~199頁。真耶穌教會主張：「受聖靈浸」的憑據有「說方言」「身體震動」「能見能聞」三項，亦即受聖靈浸的人，必會說出別人聽得到的方言，必會發生使人看得到的身體震動現象。

這些教派主張：聖神在耶穌復活後第五十天的五旬節初次降臨，在初期教會中蓬勃興盛¹⁷。但因「到了第二世紀，使徒們都離世，教會缺乏了中堅領導人物，自然益趨俗化，消滅聖靈的感動，以致漸漸沒有聖靈降臨的現象」¹⁸；第三世紀以後，由於教會在「人的權威」統治之下，「更改原始福音、背逆神（天主），而造成了一千多年來聖靈停降局面」¹⁹。這些教派認為天主教及基督教主流教會，都未活在聖神恩寵之中，並聲稱 1901 年的新五旬節現象為「晚（春）雨後降」²⁰。這些教派的主張在基督徒中，亦形成了新的分裂因子。

新五旬節運動逐漸發展，進入了基督教主流教會及天主教團體之中，這些基督徒不能相信天主聖神有可能千餘年之久與基督教會相隔絕，並以保祿致格林多書信中所提及的「神恩」（*charisma*），詮釋新五旬節教派所說的「晚（春）雨後降」現象，而把「聖神降臨」與「神恩現象」清楚區分開來，並稱這運動為「神恩復興運動」。本專輯第二篇文章就在介紹當代的神恩觀念。

按推動「神恩復興運動」神學家們的說法，新約時代及第三世紀之前，神恩（包括各種較特殊的神恩），廣泛存在於各地方教會中；但是當教會逐漸發展，越來越制度化和組織化之後，神恩就有被忽略的傾向；第四世紀中葉是神恩衰退的轉折點，奧斯定甚至提出了「神恩停止理論」²¹。教會對於神恩的

¹⁷見：宗二 1~13；四 31；八 17；十 44~46；十九 1~6 等。

¹⁸見：謝順道，前引書，158 頁。他們稱此次聖神降臨為「早（秋）雨先降」。

¹⁹同上，156 頁。

²⁰參閱：同上，159~183 頁。

²¹參閱本專輯為第二篇文章：蔣祖華，〈漫談神恩〉，194~197 頁；並王敬弘，前引書，196~247 頁。

輕忽態度要到廿世紀才有所轉變；這個轉變，堪稱是聖神即將成為基督世紀第三個千年、教會生活及神學主角的先聲。

「神恩是否能體驗到」是「聖神內居」²²的必要徵兆嗎？這可能會是導致日後聖神論時代教會分裂的「地雷」。今（1998）年2月，第廿五屆輔大神學研習會的會場上，就曾有過一段「聖神如何臨在」的神學討論。這種激烈的神學交談，日後必然會因聖神論研究的增多而頻率增加。

我們希望這種交談，會是良性循環、真正促進彼此的了解；不要重蹈主曆第一個千年時交談失敗的模式：因觀念的閉鎖造成希臘文及拉丁文之間互相誤譯，進而在無意中導致東、西方教會雙方誤解加深，終致決裂發生。

其實在台灣，主流教會的基督徒與真耶穌教會間的神學交談幾完全中斷，最主要原因在認為他們「獨一神觀」的信仰相反「三位一體」的天主觀。可是，本人於4月25日帶領神學院學生到他們的新莊教會做教學參訪時，親耳聽到在他們神學院中教授聖靈論的謝順道長老所講的「父、子、聖靈」間關係，似乎並不像一些牧師、神父所想像的那麼背離正統的三位一體理論，原來他們也有「觀念上的轉變」、「在獨一神觀上有了新的理解」²³。

可見神學—信仰的表達—不會是靜態、永不改變的，是一個成長的過程。成長中，與人交談非常重要，希望廿一世紀真是基督徒在聖神引領之下、走向合一交談的新時代。

本專輯另三篇文章，乃聖神論神學新的嘗試，希望對這新時代的基督徒合一交談，能有正面貢獻。

²²這是推動「神恩復興運動」者的說法，似乎在表達基督徒與聖神之間的一種重要關係，與洗禮、堅振時所領受的聖神有什麼關聯，筆者一時尚無法釐清。

²³見：謝順道，前引書，〈再版序言〉，3頁。

聖神年禱詞

爲二千年大禧年前第二年的準備

若望保祿二世

聖神，您是我們心靈最歡迎的嘉賓，
請啓示給我們這大禧年的深義，
準備我們的心靈，加強信德，
懷著那不會令人失望的希望，
以一顆不求回報的愛心慶祝這個禧年。

真理之神，您深知天主的奧秘，
您是教會中的記憶和預言，
請引導人類認識耶穌，
承認他是光榮的主、救世主，
是歷史最終圓滿的歸宿。

（仁愛與和平之神，請降臨！）

造物者、聖神，您是天國隱密的建築師，
請藉您諸聖者的力量引導教會，
勇敢地跨越這新的千年門檻，
把恩賜救恩之聖言的真光
帶給將來的世代。

聖德之神，您是吹動宇宙的天主的氣息，
請降來，使大地煥然一新。
喚醒基督徒對完全合一的渴望，
使他們爲世界成爲有效的標記和工具，
促成與天主的密切結合，及整個人類的團結。

(仁愛與和平之神，請降臨！)

共融之神，您是教會的靈魂和力量，
請使您所賜與的豐富神恩和職務
有助於基督奧體的合一；
使所有平信徒、獻身者、及晉秩聖職人員
都能為建立天主唯一國度，而和諧地分工合作。

施慰者聖神，您是喜樂和平安取之不竭的泉源，
請啓發富有者樂於同窮苦者團結一起，
恩賜病人所需要的力量，
傾注信心和希望給遭遇災難的人，
在每個人心中激發為更好未來而獻身的志向。

(仁愛與和平之神，請降臨！)

智慧之神，您是理智和心靈的啓發者，
請指導人類科技的發展
使之為生命、正義及和平服務。
使我們與其他宗教信從者的交談能產生效果，
請導引各種文化體認福音的價值。

生命之神，聖言藉您的力量降生成人，
在靜默中聆聽的女子、童貞瑪利亞胎中取了血肉；
請使我們順從您愛的指示，
常常準備好接受時代的信號，
就是您沿著歷史路途所放置的指標。

(仁愛與和平之神，請降臨！)

仁愛之神，
願讚頌、榮耀、光榮歸於您、
及全能的天主父和唯一的獨生子，
自今世，直到永遠。阿們。

希臘與拉丁教會 有關「發聖神」的傳統

李子忠¹ 譯

本文原為英文，刊於1995年9月20日的《羅馬觀察報》，是一篇天主教官方表明願與東正教會在神學合一交談上努力的文件，是應教宗若望保祿二世於1995年6月29日的要求，所作的澄清。

在《尼西亞·君士坦丁堡信經》中，東方教會說「聖神藉子而源於父」，而天主教卻採「聖神由父與子所共發」的立場。本文從歷史角度誠懇地指出雙方的問題，皆因希臘文及拉丁文互譯的誤筆所致；並提出雙方繼續交談的共同聖經及教父基礎：父是整個聖三的本原，也是子及聖神的唯一根源。

本中譯文由李子忠同道所譯，經梁錦文先生與羅國輝、胡國楨兩位神父合校潤飾。原文註釋甚繁，從略。本中譯文的註釋乃譯者及編者為顧及中文讀者所需而加上的。

1982年7月6日「羅馬天主教會與東正教會國際神學交談聯合委員會」²在慕尼黑一致通過了〈從聖三奧跡討論教會奧跡和感恩聖事奧跡〉首份報告。這份報告也提到多個世紀以來，

¹ 本文譯者：李子忠先生，1951年生於香港，羅馬慈幼宗座大學神學學士、宗座聖經學院聖經碩士學位，曾在香港聖神修院及香港天主教聖經學院任教，並參與各類禮儀讀經修訂和聖經翻譯工作；現為英國語言學會會員，兼具翻譯學文憑，近年一直從事各類神哲學及與聖經有關的翻譯工作。

² Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church.

雙方教會有關**聖神的永恆根源**的老問題。雙方既未能在這研討的第一階段中解決這個問題，該委員會便作出以下的聲明³：

「我們雖無意即時解決東西方教會有關子與聖神關係理解上所產生的問題，但目前已可共同指出：那位發自聖三唯一根源一父的聖神（若十五 26），既是子的聖神（迦四 6），同時也是使我們成為義子的聖神（羅八 15）——這聖神在時間和永恆中臨於子身上（若一 32），而子尤其在感恩聖事中把他傳給我們。」

天主教會承認 381 年在君士坦丁堡（Constantinople）舉行的〔全教會〕第二屆大公會議⁴時，以希臘文所宣認的信經具有「公會議性」、「普世性」、「規範性」和「不可撤回性」的價值，這信經表達了教會和所有基督徒的同一信仰。沒有任何特殊禮儀傳統的專用信經，可與這個尚未分裂的教會所教導和宣認的信經相悖。

這信經根據若十五 26 而宣認聖神是**源於父**（τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον）。只有父才是聖三內其他兩位沒有本原的本原（ἀρξὴ ἀναρχος），即子和聖神的唯一根源（πηγή）。故此，聖神只源於父，個別而直接的以父為本原（ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς）。

父是子和聖神在聖三內的唯一本原⁵

希臘教父和整個東方教會在這問題上都一致稱之為父的唯一本原性（the Father's Monarchy），而西方教會亦沿聖奧

³ 《基督徒合一秘書處通訊》，no.49, p.108, l. 6。

⁴ 羅馬教會並沒有正式參與這次會議，只在 451 年加采東（Chalcedon）大公會議時追認它具有公會議價值。這會議算是普世教會的第二次大公會議。

⁵ 本標題及本文以下諸標題均為編者所加。

思定 (St. Augustine 354~430) 所說，聖神源於那本原的父 (*principaliter*)⁶。這樣看來，東西方兩個傳統都承認父的唯一本原性，就是指他是子和聖神在聖三內的唯一因 (*αἰτία*) 或本原 (*principium*)。

希臘教會傳統按卡帕多細雅的教父們 (*Cappadocian Fathers*) 以源 (*ἐκπόρευσις*)，來指聖神源於整個聖三唯一本原的父。

納祥的神學家聖額我略 (St. Gregory of Nazianzus the Theologian 330~389) 確以源 (*ἐκπόρευσις*)，特指聖神源於父的關係，而沒有採用發 (*τὸ προίεναι*) 這一共用於子及聖神的詞字⁷：

「這聖神確是那發於 (*προίον*) 父的聖神，他既非子性 (*by filiation*)，因他非由父所生 (*generation*)，而是源 (*ἐκπόρευσις*) 於父。」

亞歷山大里亞的聖濟利祿 (St. Cyril of Alexandria 412~444) 有時也會採用動詞「源自」 (*ἐκπορεύσθαι*) 來指子源於父的關係，但他從來不用這動詞來指聖神與子的關係⁸。聖濟利祿也認為源 (*ἐκπόρευσις*) 與發 (*προίεναι*) 有別，「源」只能指「源於」那聖三內沒有本原的本原—父的關係。

因此，東正教會一直拒絕「同源於父與子」 (*τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*) 這格式⁹，而天主教會亦反對在《尼西亞·君士坦丁堡信經》 (*Nicene-Constantinopolitan Symbol*) 的希臘文版本中，在「源於父」 (*τὸ*

⁶ *De Trinitate* XV, 25, 47 *PL* 42, 1094~1095。

⁷ *Discourse* 39, 12, *Sources Chrétiennes* 358, p.175.

⁸ 參閱：*Commentary on St. John*, X, 2, *PG* 74, 910D; *Ep* 55, *PG* 77, 316D 等。

⁹ 拉丁文先誤譯為「發」，中文亦隨拉丁文譯作「由聖父聖子所共發」。

ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον)這格式中加上「與子」(καὶ τοῦ Υἱοῦ)，即使由拉丁教會人士在舉行禮儀應用這信經的希臘文版本時亦然。

東正教的觀點：聖神「藉子而源於父」

東正教會並不否認：子與聖神既同源於父，二者之間有其永恆關係。納祥的聖額我略正是我們這兩個傳統的重要見證，他在給馬塞道尼 (Macedonius ?~362) 的回函中，對這點加以清楚說明；馬塞道尼曾問說¹⁰：

「聖神究竟還欠什麼使他與子相同，倘若無所欠缺，他便是子？」

「我們之所以說聖神不欠缺什麼，因為他既是天主就無所欠缺；但我們所指的，其實是他們顯示 (manifestation) 上的分別，或其關係上的分別 (τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως διάφορον)，這分別使他們各有其名」。

東正教會以「藉子而源於父」(διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον) 的格式，適當地表達這關係。聖巴西略 (St. Basil 330~379) 論及聖神時曾說¹¹：「他藉子 (διὰ τοῦ Υἱοῦ) 這一位，與父這一位結合，經自己圓滿地組成至聖聖三。」

聖馬西摩 (St. Maximus the Confessor 580~662) 說¹²：「就本性 (φύσει) 而論，聖神在其存有中 (κατ' οὐσίαν)，

¹⁰Discourse 31, 9, *Sources Chrétiennes* n.250, pp.290~292.

¹¹Treatise on the Holy Spirit, XVIII, 45, *Sources Chrétiennes* 17bis, p.408.

本文件的英文版譯作：Through the Son, who is one, he is joined to the Father, who is one, and by himself completes the Blessed Trinity.

¹²Quaestiones ad Thalassium, LXIII, PG 90, 672C.

藉那生於父的子 (δι' Υιοῦ γεννηθέντος)，實質地 (ούσιοδῶς) 源於父 (εκπορευόμενον)」。

聖若望·達瑪森 (St. John Damascene 645~749) 也這樣說¹³：「我說天主常是父，因為他的言不斷由他而來，其神透過他的言不斷源於他」¹⁴。

君士坦丁堡宗主教聖達拉斯 (St. Tarasius) 在 787 年於尼西亚 (Nicaea) 舉行的〔全教會〕第七屆大公會議¹⁵中，以他擬定的信經宣認了聖三奧跡的這一層面，他說¹⁶：「〔我信〕聖神，他是主及賦予生命者，藉子而源於父」¹⁷。

這教義完全見證了東西方教會在教父時代，一起所宣認有關聖三的基本信仰。它構成天主教會和東正教會繼續目前神學交談的基礎。

天主教的觀點：聖神「由父與子所共發」

天主教所了解及宣講「與子」(Filioque) 的信理時，不能悖於父的唯一本原性 (monarchy)，亦不可相反父是聖神所源 (εκπόρευσις) 的唯一根源 (ἀρξή, αἰτία)。其實，「與子」的信理有其神學及語言學背景，與肯定父的唯一本原性—即父是子和聖神同一根源—的背景不同。這端道理為反對當時

¹³ *Dialogus contra Manichæos* 5, PG 94, 1512B, ed. B. Kotter, Berlin 1981, p.354; 參閱 PG 94, 848-849A.

¹⁴ 本段希臘原文如下：〔 ὁ Πατήρ] ἀεὶ ἦν, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ εκπορευόμενον.

¹⁵ 這是教會初期的第七屆、普世教會一起舉行的會議，具有大公會議 (ecumenical) 的性質，亦是東西方教會尚未分裂時的最後一次大公會議。

¹⁶ *Mans*, XII, 1122D.

¹⁷ 本段希臘原文如下： τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υιοῦ εκπορευόμενον.

仍在西方肆虐的亞略異端 (Arianism)¹⁸，其目的旨在強調聖神與子具有同樣的天主性，根本不涉及父的唯一本原性。

我們在此講解「與子」這端信理的眞義時，乃根據在君士坦丁堡舉行的〔全教會〕第二屆大公會議，所宣認信經中有關聖三的道理爲基礎。我們對這道理作出權威性的闡釋時，亦意識到人的言詞不足以表達神聖三位一體天主那不可言喻的奧秘，這奧秘超越了我們的言詞和思維。

天主教會闡釋「與子」信理時，引用了 381 年在君士坦丁堡大公會議的信經中，所確認聖神的永恆根源這端信理，具有「公會議性」、「普世性」、「規範性」和「不可撤回性」的價值。羅馬教會只在 451 年的加采東大公會議 (Ecumenical Council of Chalcedon) 時，才獲悉並接納了這信經。

於此同時，西方教會的教父，諸如聖依拉利 (St. Hilary of Poitiers 315~367)、聖安博 (St. Ambrose 333~397)、聖奧思定 (St. Augustine 354~430)、教宗聖良一世 (St. Leo the Great 440~461) 等，都按照早期拉丁教會神學傳統，宣認聖神是永恆地由父與子所共發 (procedit)。

由於拉丁文聖經¹⁹把若十五 26 中 *παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται* (那源於父的) 譯爲 *qui a Patre procedit* (那發於父的²⁰)，拉丁教會亦順理成章地把《尼西亞·君士坦丁堡信經》 (Nicaea-Constantinopolitan Symbol) 中的 *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον* (源於父) 譯爲 *ex Patre procedentem*

¹⁸亞略異端否認基督的天主性，這異端源於亞略 (Arius 250?~336?)，他認爲因爲本質不同，聖子不是聖父所生，乃聖父於創世前由虛無中所造，所以基督不是天主。

¹⁹指拉丁通行本 (Vulgate) 與一些早期拉丁譯本。

²⁰思高本聖經亦循拉丁本的譯法，用了「發」。

(由父所發)²¹。這樣，在有關**聖神永恆根源**這問題上，把東方教會神學的**源**(ἐκπόρευσις)，無意中錯誤地等同於西方教會神學所說的**發**(processio)。

希臘文的**源**(ἐκπόρευσις)，僅指聖神與那聖三內唯一沒有本原的本原—父—之間的**根源**關係。然而，拉丁文的**發**(processio)卻是一個較通用的詞，表示那同性同體的(consubstantial)天主性由父傳給子，且由父透過子並與子一起傳給聖神。拉丁教會在宣認聖神是**發於父**(ex Patre procedentem)時，只能假設有「與子」之隱義，這隱義後來才明文加入信經中的禮儀用版本。

西方教會爲了肯定**聖三**的**同性同體**，才於第五世紀時在《亞大納修信經》(Athanasian Creed)²²及多次在西班牙召開的教會會議²³中，宣認「與子」的信理。「與子」就算沒有在這些會議中，被插入《尼西亞·君士坦丁堡信經》內，至少可以肯定在第八世紀末已經插入了；這點可由 796 年的亞奎萊亞·弗猶里會議(Council of Aquileia-Friuli)²⁴以及 809 年的亞琛會議(Council of Aachen)²⁵的會議記錄得以證明。

可是到了第九世紀，教宗良三世(Leo III 795~816)一方面要應付查理曼大帝(Charlemagne 768~814)，但又苦於與東方教會在宣信上保持一致，便抗拒這個在西方自然發展出來的**信經**，同時又要維護「與子」內含的真理。羅馬教會在 1014

²¹Mansi VII, 112B.

²²請見：DS 75，正式文件名稱爲《任何人(Quicumque)信經》。

²³這些會議即 589 與 693 年間在西哥特人(Visigothic)中召開的西班牙托利多會議(Councils of Toledo)；請見：DS 470, 485, 490, 527, 568.

²⁴Mansi XIII, 836D, ff.

²⁵Mansi XIV, 17.

年才在禮儀用的拉丁文版信經中，採納了「與子」這句話。

在教父時期，亞歷山大里亞（ Alexandria ）根據聖亞大納修（ St. Athanasius 295~373 ），發展出一套類似的神學。這套神學正如拉丁教會傳統一樣，以發（ προίέναι ）這一較通俗的詞，指出父與子在他們同性同體的共融中，把天主性傳給聖神²⁶：

「聖神由聖父和聖子所共發（ προείσι ）；他顯然具有天主的性體（ substance ），實在地（ ούσιωδῶς ）在這性體內，並發自（ προίον ）這性體」。

第七世紀時，在教宗有關發聖神的宣信中，因包含「與子」這個詞，而使拜占廷人瞠目結舌，拜占廷人把這裡的發（ procedit ）也誤譯作源（ εκπόρευσις ）。

聖馬西摩（ St. Maximus the Confessor ）隨即從羅馬發函，把卡帕多細雅（ Cappadocian ）和拉丁·亞歷山大里亞（ Latin-Alexandrian ）這兩個傳統連結起來，認為聖神的永恆根源就是：父是子和聖神那唯一沒有本原的本原（ αίτία ）；而那同性同體的（ consubstantial ）父與子，是共發（ τὸ προίέναι ）同一聖神的泉源。他寫道²⁷：

「有關發〔聖神〕的信理，他們（羅馬教會）既根據拉丁教父的見證，同時也借助亞歷山大里亞聖濟利祿對聖若望福音的研究，是故並沒有把子當作聖神的本原（ αίτία ）。他們確認父是子和聖神的唯一本原，子由父所生（ generation ），聖神源（ εκπόρευσις ）於父，不

²⁶St. Cyril of Alexandria, *Thesaurus*, PG 75, 585A；本文件的英文版譯作：The Spirit proceeds from the Father and the Son； clearly, he is of the divine substance, proceeding substantially in it and from it.

²⁷Letter to Marin of Cyprus, PG 91, 136A~B.

過他們也解釋聖神是藉子而發（*προϊέναι*），他們藉此表明聖三本質（*essence*）上是一體和不變的。」

按反映羅馬教會意見的聖馬西摩的看法，「與子」這一詞並不涉及聖神源（*εκπόρευσις*）自聖三內那唯一本原一父，而只顯示出聖神發（*προϊέναι*）於那在同性同體中共融的父與子，同時排除任何對父那唯一本原性（*monarchy*）作附屬說（*subordinationism*）²⁸的闡釋。

拉丁教會及亞歷山大里亞的神學認為聖神是發（*προεῖσι*）於那在同性同體中共融的父與子，並不意謂天主本質（*essence*）或性體（*substance*）是他（聖神）內自發而來，而是說這本質或性體是由父與子所共有，而傳給聖神。這點在 1215 年拉特朗第四屆大公會議（*IV Lateran Council*）中被定為信理²⁹：

「〔天主的〕性體不生（*generate*），不受生（*begotten*），也不發出（*proceed*）；但父才是生者，子是受生者，聖神是受發者；因此他們位格有別，而性體唯一。雖然他們一（*alius*）是父，一是子，一是聖神，但他們並不是另一性體（*aliud*），父如此，子如此，聖神亦如此；因此，按照正統（*orthodox*）並大公（*catholic*）的信仰而言，我們相信他們是同性同體的。父永恆地生子，把其性體（*substance*）給予子……，我們清楚子在受生中領受了父的性體，卻並未使這性體有所虧損，因此父與子具有同一性體。這樣父與子，和由父、子共發的聖神，是同一性體。」

²⁸附屬說（*subordinationism*），或譯次位論，是一種對三位一體的解釋：認為聖子本質上附屬於聖父，聖神則附屬於聖子。請見：輔大神學著作編譯會所編《英漢信理神學詞彙》（台北，光啓，1989 再版），246 頁。

²⁹DS 804~805；這是天主教會內的第十二次大公會議。

1274 年里昂第二屆大公會議 (Council of Lyons)³⁰宣認：「聖神永恆地由父與子所共發，非來自兩個本原，而是由單一本原 (tamquam ex uno principio) 」。

根據先於里昂第二屆大公會議的拉特朗大公會議 (1215 年)，我們明認聖神發自的**唯一本原**，不可能是指天主的本質。《天主教教理》(1992 年) 第 248 條對這格式闡釋說³¹：

「事實上，天主聖三在其同性同體共融的永恆關係中，意味著聖父是聖神的第一本原，因為聖父是沒有本原的本原；然而，由於他也是獨生子的父，他和聖子應是聖神所發自的**唯一本原**。」

對天主教會而言，東方教會傳統首先表達父是聖神第一本原的特性。在宣認聖神是**源於父** (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον，參閱若十五 26) 時，其實是確認他是透過子而**源於父**。至於西方教會傳統說聖神由**父與子** (Filioque) 所共發，其實是要先表達父與子之間同性同體的共融。

「這種合法的互補性，若不予以僵化，就不會在同一的宣認奧跡上，影響信仰的一致性」³²。

天主教會鑒於此，一向拒絕在《尼西亞·君士坦丁堡信經》內，「**源於父**」(ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον) 的格式中，加入「**與子**」(καὶ τοῦ Υἱοῦ) 這一句，即使在拉丁教會以希臘文宣認這信經時亦然。禮儀中採用這信經原有版本，在天主教會裡常是合法的。

若能正確處理拉丁傳統中的「**與子**」，絕不會導致把聖神淪為聖三中的附屬者。即使天主教教義確認聖神是發自在同性

³⁰DS 850；這是天主教會內的第十四次大公會議。

³¹引自：Council of Lyons II, DS 850.

³²見：《天主教教理》〔1992 年〕第 248 條。

同體共融中的父與子，它畢竟也承認聖神與父原有的位格關係，也就是希臘教父們稱之為源（ἐκπόρευσις）的關係。

天主教和東正教交談的基礎

同樣，正如在聖三的關係中，聖神是在父與子的關係之後，因為他是唯一子所源的父，而父與子這關係，便在聖神內達致聖三的圓滿。正如父之所以為父，是子由他所生；同樣聖神也源於父，以自己在聖三內與子的關係突顯父，又以自己在聖三內與父的關係來突顯子；在聖三奧秘的圓滿中，他們是在聖神內的父與子。

父經子吹送（προβάλλειν）聖神，而唯獨生了子，子乃父所獨生，因為那嘘氣（προβολή）是經過子而吹送的。父之所以是唯一子之父，只因為父為了子並透過子而成了聖神的根源。

在聖三的關係中，聖神並不先於子，因為子使那源出聖神的父顯為父。然而父嘘出聖神這行動，是為了並透過（這正是希臘文 διὰ 的雙重含義）子的受生而成，使之具有聖三的特性。聖若望·達瑪森（St. John Damascene）就是在這個意義下說³³：「聖神應被視為個別自立體（hypostasis）的實存能力（substantial power），他為父所發而寓於聖言。」

這聖神的位格，給父與子的關係帶來了什麼聖三特性？那就是聖神在救恩計劃中，有關子的使命和工作的原有角色。父

³³*De Fide Orthodoxa* I, 7, PG 94, 805B, ed. B. Kotter, Berlin 1973, p.16; *Dialogus contra Manichæos* 5, PG 94, 1512B, ed. B. Kotter, Berlin 1981, p.354; 本文件的英文版譯作：The Holy Spirit is a substantial power contemplated in his own distinct hypostasis, who proceeds from the Father and reposes in the Word.

是愛的泉源（格後十三 13；若壹四 8、16），子是「他所愛的子」（哥一 13）。

因此一個可溯自聖奧思定的傳統，認為藉著聖神，「天主的愛……已傾注在我們心中」（羅五 5）；這愛，是父給其「愛子」的永恆禮物（谷一 11；九 7；路廿 13；弗一 6）。

這神聖的愛情源於父、寓於「他所愛的子」，並使聖神—這愛的禮物—在其位格內，藉著子、以同性同體的方式而存在。聖神，藉著愛，使耶穌的整個生命朝向父，以完成父的旨意。當瑪利亞因聖神的行動而懷孕時（參閱路一 35），父便派遣他的子（迦四 4）。聖神在耶穌受洗時停留在他身上（參閱路三 21~22；若一 33），顯出他是父的子。聖神驅使耶穌走進曠野（參閱谷一 12）。耶穌「充滿聖神」（路四 1）而歸。然後他又「因聖神的德能」（路四 14）開始其事工。他因聖神而歡欣，感謝父的恩德（參閱路十 21）。「他藉聖神」（宗一 2）揀選了自己的宗徒。他仗賴天主的神而驅魔（瑪十二 28）。他「藉著永生的神」（希九 14）把自己獻於父。他在十字架上把他的神交在父的手中（路廿三 46）。他「藉聖神」降到死者之中（參閱伯前三 19），聖神又使他從死者中復活起來（參閱羅八 11），並「被立為具有大能的天主之子」（羅一 4）。這聖神的角色，存於降生成人天主子的人性深處，源於永恆的聖三關係，藉著這關係，聖神以身為愛情禮物的奧秘，顯出身為愛情之源的父與其愛子的關係。

聖神作為父對其愛子永恆愛情禮物的原本特性，顯出這位由子的使命而來的聖神，就是那位引領人類進入基督與父之間的父子關係者，因為只有在他內，這關係才具有聖三特色：

「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊！」（迦四 6）

因此，聖神在救世奧跡和在教會的生活中，不僅只是延續

子的工作而已。實際上，不論是基督所建立的啓示、教會、聖事、宗徒職務、以及宗徒的訓導職能，都需要不斷地呼求聖神（ἐπίκλησις）和他的行動（ἐνέργεια），好使那「永存不朽的愛」（格前十三 8），在諸聖與聖三生命的共融中得以彰顯。

漫談神恩

蔣祖華¹

梵二引用「神恩」這個詞彙之後，這概念就在教會中日益推廣，最明顯的是在神恩復興運動中被應用。但另一方面，在越來越普遍使用這個詞彙的同時，也可以發現隨著使用的場合和使用者的態度，賦予了「神恩」此一詞彙不盡相同的內涵。

本文作者面對這樣的情形，嘗試對這個詞彙作一研究，將其基本意義，聖經用法，歷代的演變，特別是梵二的用法加以簡要的介紹，並對此一詞彙及其概念在信仰中的角色和意義做一反省，期能使「神恩」此一詞彙活顯出其來自聖神的力量與德能。

一、神恩的字義及聖經的用法

1. 由來說明

(1) 字義

由字義來說，「神恩」²所指的是「天主（神）的恩惠、恩賜」³，譯自希臘文的 *charisma*，意指「禮物、白賞的恩惠」，

¹ 本文作者：蔣祖華，輔大宗教學研究所畢，現就讀輔大神學院神學系二年級。

² *charisma* 的中文譯法甚多，各家各有不同，如：神恩；奇恩；特恩；殊恩；恩賜；靈能；靈恩；超性贈禮等。有時不同外文，又譯成相同的中文，如 *charism* 有時和 *gift* 同譯成恩賜等。見《英漢信理神學詞彙》（台北：光啓，1986），45頁；《聖經神學辭典》（台中：光啓，1978）卷三，第264號「奇恩」；《聖經辭典》（香港：思高聖經學會，1986）第1540號「神恩」。

³ 這是由中文字面直接可以感覺得到的意義，後面再對「神恩」這詞

與 *charis* (中文譯為「恩寵」) 有同一字根；*-ma* 這字尾表達一個行動的具體結果，所以 *charis* 的具體結果是 *charisma*，複數是 *charismata*；加上基督信仰含義的表達，就成為「無限仁慈的天主的俯就和善意」⁴的具體結果，而且是「白白的贈與」。可以說「神恩」和「恩賜」一詞最為相近，有時也和恩寵的意義相等⁵。

(2) 出處

神恩這字彙，在全本聖經裡⁶，除了舊約七十賢士譯本在兩處有記載外，其餘皆出現在新約，共有十七次，有十四次確定出於保祿，現將其出處列成〔表一〕⁷。經過研究，學者以為保祿是第一位使用這個名詞的作者，這名詞可能出自於希臘文的日常用語⁸。

2. 聖經中保祿的用法

對於保祿特殊地使用「神恩」這詞，而非其他聖經裡更常用的恩寵、恩賜、恩惠等詞，是否保祿有特殊指涉而不只於字義而已？這牽涉到神學界對於保祿的「神恩」一詞，是否為有

深入研討。見《聖經神學辭典》卷三，264號「奇恩」。

⁴ 恩寵 *charis* 在士林神學上有「主體恩寵」與「客體恩寵」的區分；主體恩寵指天主的俯就和善意，客體恩寵指天主白白的贈與。關於恩寵的基本定義，見溫保祿，《天主恩寵的福音》（台北：光啓，1989），12~17頁。

⁵ 大概地說，神恩和恩賜（gift，禮物）在希臘文的原意是相同的；與客體恩寵「白白的贈與」的意思也相通。

⁶ 見：“charism”，*New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw/ Hill, 1967), Vol. 3, pp.460~463.

⁷ 見：本文 209 頁。

⁸ 有關保祿是第一位使用「神恩」一詞的作者，見：Enrique Nardoni 的文章：“The Concept of Charism in Paul”，*The Catholic Biblical Quarterly*, Vol.55, 1993, p.69.

特殊指涉的術語（technical meaning）的討論⁹。傳統上，學者們一向傾向保祿將「神恩」當成術語來使用的看法，其含義是由聖神所賦予的能力，是爲了替他人服務的。但現代有學者對此提出質疑：他們主張神恩一詞對保祿而言，不帶有術語的意義，只是如希臘文原意所指的白白賞賜。在此我們不擬深入釋經學的討論，只簡述兩方面的討論來幫助我們對「神恩」一詞的意義，有比較寬廣的瞭解。

首先要知道保祿面對格林多人過分熱衷於先知和語言神恩的基本態度¹⁰。保祿雖然肯定格林多人的神恩，但緊接著提出他的勸告：保祿要他們擴大對神恩概念的認知，就是所有的神恩都由同一聖神所發，是聖神的顯示（格前十二7），神恩不能被限定在他們所認爲的語言和先知等種類中，而是包含更多，如治理、救助等較不「神奇」的工作或能力（格前十二28）。

其次是保祿在一些地方對神恩一詞的用法接近希臘文原意，相等於恩賜或恩寵¹¹。但是學者們討論的核心在於：保祿是普通地使用「神恩」這詞，包括對格林多人有關神恩的訓誨¹²？亦或是保祿面對格林多人過分熱衷神奇的現象，爲了教導的緣故，而有意地用一個新詞彙，以便完整地表達他的概念？而這新詞彙又與普通用法有何不同？

主張神恩一詞是保祿有所指涉的術語的觀點，認爲保祿－尤其是他在對格林多人的勸告中的使用－指涉的是「聖神藉以

⁹ “The Biblical Question of ‘Charisma’ After Vatican II” in Rene Latourelle ed., *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-five Years After, 1962~1987* (New York: Paulist, 1988), Vol. 1, pp.454~459.

¹⁰ 關於格林多人對神恩的態度，請參考蘇里文原著，劉順德編譯，《聖神的時代》（台北：真福，1989），11~16頁。

¹¹ 請參見本文209頁〔表一〕，有許多翻譯表現出是屬這種情況。

¹² 最主要的是格林多人前書十二~十四章這一大段的經文。其中包含了兩個神恩表列。

顯示的事」(manifestations of the Spirit)¹³。保祿用「神恩」這新字眼來擴大格林多人所提問題中，原本所用的字眼 *pneumatika* (神恩性的現象)¹⁴ 的侷限性。保祿衡量神恩的價值不在於「神恩性現象」的高低，而在於對教會團體成長上的貢獻¹⁵，「你們既然渴慕神恩，就當祈求多得建立教會的恩賜」(格前十四 12)。

這新詞彙「神恩」所表達的觀念¹⁶是：神恩是天主的恩惠，以不同的方式顯示在每個基督徒的生活中¹⁷，尤其使他們在基督奧體內，爲了別人成爲散發恩寵的工具，爲了整個奧體的成長¹⁸；這一切的來源則是天主聖神(格前十二 4)。

至於反對神恩有術語指涉者的立場¹⁹是：不同意保祿使用這詞時會想要特別表達一種超本性的能力或建樹教會的能力的企圖；反對者只承認保祿曾將神恩一詞與天主聖神，與職分與功效有連結(格前十二 4)，但仍是在普通的意義下使用的。反對有術語指涉者，可能是想澄清保祿神恩用法中，並未指涉

¹³參見：格前十二 7；及“charism”，Rahner K., Herbert Vorgrimler, *Dictionary of Theology* (Freiburg: Herder KG, 1965), p.64.

¹⁴格前十二 1「至論神恩的事」中，神恩一詞的希臘原文不是“charismata”而是 *pneumatika*。他們用這詞表達他們看重的語言和先知之恩，因爲這兩者的表現像是比較神恩性的(pneumatic phenomena)。關於 *pneumatika* 的討論，可參見蘇里文著，劉順德編譯，前引書，11~16頁。我用「神恩性現象」來表示 *pneumatika*，以區別「神恩性」所表示的 charismatic。

¹⁵保祿雖然強調神恩不應有大小的差別心態(格前十二 23~26)，但接著他卻提出了事實上神恩因其作用的不同，而有不同的重要性(格前十二 27~28)。

¹⁶筆者此處乃使用採此立場的學者蘇里文的解釋；參閱前引書。

¹⁷參閱：格前七 7；格前十二 4，8；羅十二 6。

¹⁸弗四 12；格前十四 26。

¹⁹以下有關神恩是普通用語的說法是出於 Enrique Nardoni，前引文，72~74頁。

後來傳統上認為神恩必須包含的「神恩性」和「服務性」²⁰，但我們得承認保祿將「神恩」一詞與聖神連結在一起的作法，的確為後來把「神恩」一詞作為術語使用鋪了路²¹。所以後代常將神恩當作一個有特殊指涉的術語來使用。我們將兩方面的意見綜合如下：

第一：對保祿來說，神恩與恩寵、恩賜關係密切，甚至有時意義相通，這點兩方面都能同意。

第二：保祿面對格林多人對神恩的爭執，表達了一個完整而平衡的神恩觀念；無論他是否曾有意地或清楚地用 *charisma* 作為術語來表達這整個概念。

保祿承認格林多人有神恩，甚至鼓勵他們要渴慕神恩（格前十四 1~6）；但不贊成他們狹隘而偏失的神恩觀；保祿將之擴大。

第三：保祿對神恩的核心觀念是「聖神的顯示」。他強調聖神的臨在，其判斷標準是看能否有益於人和建樹教會，而不在於「神恩性現象」的高低。

3. 新約教會的各式神恩

新約教會是充滿聖神而活力充沛的。那時教會普遍經驗到各種神恩，宗徒大事錄記載了許多這類的事蹟²²，應驗了岳厄

²⁰「神恩性」指神恩是來自天主而非人自身，「服務性」指神恩是該當為人服務所用。

²¹“The Biblical Question of ‘Charisma’ After Vatican II”, Rene Latourelle ed., *Vatican II: Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962~1987)* (New York: Paulist, 1988), Vol.1, pp.454~459.

²²參見：王敬弘，〈宗徒大事錄中的聖神〉，《神學論集》47（1981秋），25~29頁。華爾希原著，田毓英譯，《認識天主教神恩復興運動（II）》（台北：台北教區神恩復興服務小組，1985），一至三章。

爾先知的宣告²³：

「在末日—上主的斷語—我要將我的神傾注在一切有血肉的人身上：你們的兒子們和你們的女兒們要說預言，你們的老年人要看夢境，你們的青年要見神視；……」
(岳三 1 及宗二 17~21)

(1) 新約教會神恩的數目和種類

因為聖經作者並未刻意要將當時所有的神恩都介紹出來，只是在需要的時候才提及，所以我們不應將神恩的數目侷限於聖經有所記載的種類。而且神恩是聖神的恩惠，他隨自己的心願，在各時代分施各種神恩與人²⁴，所以也不應以新約的神恩內容當成一種不能踰越的限定，而是以新約教會的神恩內容作為我們反省的對象和參考的標準。

新約聖經提及的神恩有多少種？答案因著不同的詮釋和不同的歸類而有所不同²⁵，數字常可達到二十以上。這樣的整理使我們體會到新約教會的神恩是多樣而豐富的。除了數字顯出當時神恩的豐富，更可由神恩的種類看出神恩內容的豐富。

(2) 各式的神恩

新約關於神恩的描述相當分散，每人認定的標準也不一，

²³這段新舊約對應的經文在現代重新重視神恩的熱潮中，一再地被提及，表現出聖神末世的、完成的特徵。參見《聖經神學辭典》卷三，（台北：光啓，1978），264號「奇恩」；孔格（Yves Congar），《聖言與聖神》（香港：公教真理學會，1994）等。

²⁴並不是只有聖經記載的才是神恩。這樣的例子有修會（會祖）的神恩、不可錯誤的神恩、代禱等。參見《認識天主教神恩復興運動（I）》，或韋拿著，盧家駁譯，《你的屬靈恩賜能助你的教會增長》（香港：亞洲歸主協會香港分會，1984）。

²⁵如發爾沃神父以保祿的四個〈神恩表〉認定有十九個，而韋拿在相同表列中，卻認定有二十個。參見發爾沃著，楊成斌譯，《神恩的復甦》（台北：聞道），68頁。韋拿著，盧家駁譯，前引書，58頁。

所以有許多種不同的排列²⁶。本文依照《新版天主教百科全書》(*New Catholic Encyclopedia*) 的方式，將新約中的神恩按出處列了八處，製成〔表二〕²⁷。當然〔表二〕並不能包羅所有新約的神恩，還有其它的神恩不在其中²⁸。

《新版天主教百科全書》將〔表二〕的神恩分爲四類：教導、服務、特殊、語言，分述如下。

教導：包含〈神恩表〉中最多的神恩，其中有不少是屬於職務²⁹。這表示神恩也可以是教會的職務。

服務：主要是管理和慈善兩項，這類神恩都不屬於神恩復興運動所看重的九種神恩³⁰，看似平凡而無奇，但也是神恩。

特殊：奇蹟性的神恩，包含了治病、行奇蹟和信心神恩。而先知神恩和辨別神類，則稱爲知性的奇蹟。

語言：主要是舌音、異語、解釋。

(3) 神恩的內容

我們先對其中比較重要的神恩加以說明，然後再對整個新約教會的神恩經驗作一綜合的結論。

²⁶認定的方式有許多種，在此不深究，不同的認定請參見註 28、30。

比較常用的是所謂的保祿四個神恩排列（有人不取「格前十二 28~31」這一排列而爲三個主要的排列），見〔表二〕，或參見李茂政，《聖靈充滿與說方言》（華神道學碩士論文，1980）。

²⁷參閱本文 210 頁。

²⁸〔表二〕只是一種綜合，許多新約中的經驗和事實我們還可以輕易找到。比如說保祿也將獨身視爲一項神恩（或恩寵）（見格前七 7）；又如宗徒大事錄記載宗徒們豐富的神恩經驗，都沒有列在表中。

²⁹有些神恩在初期教會中有職務的地位，「天主教在教會內所設立的……」（格前十二 28）。格前十二 29 和弗四的神恩排列，可能都是指職務而言。這和文法有關，參看蘇里文，前引書，17~22 頁。

³⁰神恩復興運動所經驗的九種神恩，是指格前十二 4~10 所提出的九種神恩，見本文 210 頁之〔表二〕。

先知

先知在教會初期是很被看重的，「教會是被建築在宗徒和先知的基礎上」（弗二 20）。這時的先知指的是一種職份。「先知」一詞有三種用法：有時指教會的正式職務（先知）、有時指神恩（先知之恩）、有時指語言（先知話）。辨別先知的話語是每個人的責任³¹，「先知說話，其餘的人要審辨」（格前十四 29）。而有先知的神恩，也不一定就擔任先知的職務，先知通常要被蒙召，如同其他職務是一種聖召。

語言與奇蹟

「我若以語言之恩祈禱，是我的神魂祈禱，我的理智卻得不到效果」（格前十三 14），所以有些人對語言神恩感到疑惑而不易接受，覺得太重感情、不合理性，但語言之恩確實是項神恩³²。太過理性的人對於奇蹟也常不容易接受。

但這兩類神恩正好可以擴大我們對天主工作範圍和能力的眼界，讓我們相信他確是超乎我們的理解，我們的理性屬於他，超出我們理性的也屬於他，且他是大能的，照顧我們困苦的天主。

服務

相對於語言與奇蹟，服務類的神恩顯得相當平凡。「這太普通了吧？」這可能是我們和格林多人同有的困惑。但如前述，保祿教導我們，衡量神恩的價值要看對教會團體成長上的貢獻，而非「神恩性現象」的高低。服務的神恩也包含了治理教會的工作，這可以幫助我們意識到：管理基本上也是一種神恩，是需要來自聖神的引導。

³¹參閱華爾希，前引書，105~110，167~171 頁；蘇里文，前引書，60~68 頁。

³²雖然有人遲疑，但確實有聖經的根據。以下討論參見華爾希，前引書，51~68，82~88 頁。

辨別神類

辨別神類神恩的重要性，由它的外號「其他神恩的守衛」³³可以瞭解。我們面對各式各樣的神恩性行爲，保祿說「唯獨屬神的人能審斷一切」（格前廿一 15），這審斷的神恩，就是辨別神類。辨別神類的功用在於保障教會的多元化（神恩），並在其中加以分辨保存³⁴。

(4) 神恩的意義

整理整個〈神恩表〉，可以注意到幾點：

- 第一：〈神恩表〉中有許多職務³⁵。可見當時教會並不明顯區分職務或神恩，職務應有神恩相隨，有神恩者也能為教會服務。
- 第二：神恩與本性的關連。神恩可以是來自聖神特別的能力，也可以是平凡的本性能力，在聖神的光照與引領下使用。
- 第三：神恩的辨別，要看神恩的效果和對教會的貢獻。

神恩是來自天主的恩惠，是聖神的顯示，是為建樹教會和服務於人的。新約教會具有各式各樣的神恩，而且神恩能在教會中自由的運作，是充滿神恩經驗的教會，活出基督身體的活潑生命。

³³發爾沃，前引書，212 頁。

³⁴ Rahner K., "The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola", *The Dynamic Element in The Church* (Freiburg: Herder, KG, 1964), pp.84-156.

³⁵無論在神恩的名稱數目上(至少九種)或保祿的強調上(宗徒、先知、教師)都顯示其重要性。反而管理(如治理人、監督等)在文法上不是指職務而是指神恩。詳見蘇里文著，劉順德編譯，21-23 頁的討論。

二、神恩意義在歷代的演變

第二部分要介紹教會歷史中，對於神恩的種種態度和用法，特別是梵二的神恩觀。

1. 梵二前歷代的演變

(1) 新約教會與前三世紀的教會

「新約基督徒團體的要素，是領受聖神的經驗—與聆聽聖言緊緊相連的經驗，在領受中顯示了末世性的大能」³⁶。他們認為是聖神在管理整個教會。他們對於神恩抱持著開放的態度，認為是天主聖神臨在的恩賜。對於神恩與結構並不強加區分，反將這一切教會內的關係都歸於聖神：

「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事」（格前十二 4~6）。

直到第三世紀，神恩—包括各種較特殊的神恩，都廣泛地存在各地方教會。但是當教會逐漸發展，越來越制度化和組織化之後，神恩就有被忽略的傾向。對此，興起了蒙丹主義試圖復興神恩在教會的地位。但在蒙丹派被判為異端之後，教會反而對神恩，特別是特殊神恩的態度益趨消極，神恩（特殊神恩）也就在教會內很快地消退了。

(2) 第四世紀神恩的衰退

第四世紀中葉是神恩衰退的轉折點。因著蒙丹異端長期無法消滅，教會權威對於神恩使用的態度，由起初的溫和處置³⁷，

³⁶ 見 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, (London, 1970), p.223.

³⁷ 依肋內是著名的例證。他就主張肯定先知神恩的重要，並駁斥蒙丹派的假先知。見其《駁異端書》，或王敬弘，《神恩與教會》（台北：光啓，1998），196~201頁。

逐漸轉變為嚴格的限制甚至壓制³⁸，結果導致神恩在教會中迅速地衰退，到了四世紀末³⁹，教會已無甚神恩的服務或現象了。

(3) 奧斯定的「神恩停止理論」

神恩衰退的事實，也形成了一個需要解釋的問題：為什麼今日沒有神蹟好像初期時候一樣呢？奧斯定如此答覆⁴⁰：

「這些奇蹟沒有被准許延續直到我們的世代，以免靈魂一直追尋可見的事物，而人們因為對它們的熟悉，使它們所引發的熱忱漸漸變冷。」

「即使在那時這些事（神恩）發生過，很顯然地，它們後來停止了。」

依照奧斯定的觀點，是初期教友不以理性的批判就靠奇蹟來接受信仰；而他那時代的人能以理性來瞭解信仰，所以就不需要奇蹟了。這就是所謂的「神恩停止理論」。

「神恩停止理論」的觀念影響整個教會對神恩（尤其是特殊的神恩）的態度很大⁴¹。教會雖然接受某些聖人可以行神蹟（作其聖德的裝飾），但教會越來越傾向於宗徒時代的神蹟已隨著初期教會而成為歷史。教會因迫害結束和獲得權力，而越來越組織化和制度化，神恩則被刻意地忽略了。

神恩停止理論使教會蒙受兩方面的損失：一是失去許多特殊的神恩。但更糟的是，因著喪失這些神恩，使教會對神恩的觀念有了偏差，正如華爾希所言：「當所謂的特別神恩直接或

³⁸明顯限制和壓抑的文件是 380 年左右的《宗徒訓誨錄》。由濟利祿在 348 年的《要理》對神恩熱烈的態度，到 380 年左右的《奧秘要理》的保留態度也可看出轉變。王敬弘，前引書，252~254 頁。

³⁹王敬弘，前引書，226~243 頁。

⁴⁰王敬弘，前引書，246~247 頁。

⁴¹梵二對神恩有名的辯論即與此有關。Ruffini 樞機代表的正是這樣的「傳統」立場。見蘇里文，前引書，4 頁。

間接地被教會排除在外時，甚至普通的神恩也會消失並減弱。最後的結果是人的活動代替聖神的能力及領導」⁴²。

在缺乏神恩經驗與意識的中世紀裡，多瑪斯曾對神恩的觀念加以反省，並對後代產生很大的影響，需要提出來加以介紹。

(4) 多瑪斯的神恩觀

多瑪斯·阿奎那定義神恩為「天主給的一個恩寵，不是爲了個人的成義或聖化，而是爲了其他人精神上的益處」⁴³。所以神恩是屬於恩寵的一種，並以拉丁文 *gratia gratis data* 稱之⁴⁴，意思是白白地由天主所賜的。這是因爲在其恩寵論的架構中，恩寵的定義是天主白白的賞賜，所謂的「無償性」（*gratuity, gratis*）⁴⁵，目的是使人聖化，一般指的是聖化恩寵（*gratia gratum faciens*）。但神恩不是爲了個人成義，所以多瑪斯只好用另一特徵無償性來定義它，稱爲 *gratia gratis data*。

這樣對神恩的定義是消極的，並不能顯出神恩的真正意義。但教會受這定義的影響，一直用這拉丁文名稱來稱說神恩，直到梵二才改用神恩的希臘原文 *charisma*⁴⁶。至於神恩與恩寵的關係，我以〔表三〕⁴⁷示之。

(5) 二十世紀的轉變—《基督奧體通論》的神恩觀念

教會對於神恩的輕忽態度要到二十世紀才有所轉變。其中

⁴²華爾希，前引書，191頁。

⁴³“charism”, *New Catholic Encyclopedia*, p.462.

⁴⁴《英漢信理神學詞彙》110頁。

⁴⁵神學名詞的說法是「無償性」，《英漢信理神學詞彙》111頁。

⁴⁶charism 不是屬於拉丁教會的神學用詞，用拉丁文寫成的梵二文件卻用這希臘字十四次。而這又不會是由拉丁聖經譯本而來的，所以 charism 這字是在梵二賦予的解釋之下來使用。見 Rene Latourelle ed., 前引文，442頁。

⁴⁷參閱本文211頁。

特別重要的文件是教宗庇護十二於 1943 年 6 月 29 日發佈《基督奧體通諭》⁴⁸。

雖然通諭仍是在特利騰大公會議以來，以社會學解釋的制度性「基督身體」圖像，但也看重以聖經學解釋的內在共融「基督身體」的表達⁴⁹。教宗企圖在肯定有形教會的制度傳統的同時，也表達「共融的教會學」，並提出神恩做為教會內在化的動力因素⁵⁰：

「但千萬不該這樣想法：教會組織之所以有次有序，成為器官——（機構化），一如有人所說的，祇是由於『聖統制』所限定，所構成的；或相反地，如反對意見所主張的，祇因為教會具有神恩的緣故。說真的，在教會裡將永遠不會缺少奇異的神恩……。」⁵¹

教宗期望調合這兩種解釋，不過仍跳不出制度性的偏向，要等到梵二才能有更進一步的發展⁵²。

通諭對「聖神之於教會」的觀念也有所更新。我們可以看到一個發展，就是由基督而提及聖神。教宗說：

「因為他的聖死，耶穌才變成教會的領袖。也是因為耶穌的死，教會才和聖神密切聯繫，這是從來不曾有過的。」⁵³

通諭表達的重心是基督，基督指揮聖神。

「耶穌因聖死建立教會，在聖神降臨節，（他）用天

⁴⁸《基督奧體通諭》，中譯採用趙爾謙譯，《論基督身體》（香港：香港真理學會，1949）。

⁴⁹兩種不同圖像解釋的區分，用的是張春申神父的說法，見《基督的教會》（台北：光啓，1991），67~68頁。

⁵⁰同前《基督奧體通諭》第二節第 2, 30, 31, 32, 33 號，第三節 15 號。

⁵¹引自 DS 3801「論教會的肢體」。

⁵²張春申，前引書，76頁，關於基督奧體通諭的結論。

⁵³同前，第二節第 10 號。

上的力量，來增強教會。⁵⁴」

「耶穌在天上，遣聖神作有形體的降臨。」聖神在此好像中介的工具，「耶穌從天堂遣聖神以火舌置各人頭上，好像天主的『指頭』一樣，指示著教會的任務，是超性的」⁵⁵。

不過稍後對聖神之於教會，有了更主動的描寫。聖神是「教會內的基督之神」⁵⁶，是「奧體的靈魂」⁵⁷，是「基督所給予的權力和生命原則」，「一切受造的神恩和聖寵，全是從這裡來的」⁵⁸。「……這件事實，必定是基督之神的工作」，可見對聖神的重視已有了進步⁵⁹。

通諭也開始重視教友的地位：

「教會應為一般教友在教會內保留一個位置，一個榮譽的位置，雖然常是一個黑暗的位置。⁶⁰」

這一切都為梵二神恩觀的進展打下了基礎。所以在《基督奧體通諭》的鬆動之後，梵二得以整合的教會學觀點，對神恩、神恩與制度，有了更進一步的觀照。

2. 梵二的神恩觀

在聖三幅度教會觀的背景影響下，梵二的神恩觀有了可喜的轉變，產生了不同於已往的面貌。教會終於積極地肯定神恩在教會生活的重要性。肯定這些「奇能神恩」是為建樹整個

⁵⁴同前，第二節第 11 號。

⁵⁵同前，第二節第 11 號。

⁵⁶同前，第二節第 26 號。

⁵⁷同前，第二節第 27 號。

⁵⁸同前，第二節第 15 號。我們也可以說是復活的主基督，藉著聖神，在無形中管理教會。

⁵⁹K. Rahner, (Trans. by D. Bourke), "Observations on the Factor of the Charismatic in the Church", *Theological Investigations*, (London, Darton, Longman & Todd, 1974), Vol.12, .pp.81~97.

⁶⁰同前，第二節第 3 號。

教會，是爲了教會承擔使命所賜下的。

梵二對神恩的基本立場，表達在重要的《教會憲章》(LG)裡。並在《教友傳教法令》(AA)和《教會傳教工作法令》(AG)，中加以重申或發揮，其它文件也零星地提及；總計梵二用 charism 或 charismatic 的章節共有十四處。

(1) 天主子民的信仰意識

梵二關於神恩的理解和態度，具體地表達在 LG 12 號。LG 12 號分爲兩部份：「天主子民的信仰意識」及「奇恩」。梵二意識到這兩者都是聖神所賜的恩惠⁶¹，爲了天主子民的先知使命而賦予教會！

在第一部份「信仰意識」(sensus fidei)方面，LG 12號將教會的「信仰上不能錯誤」(不可錯誤性)歸屬於「信友的全體」而非僅是「訓導當局」。梵二將這不可錯誤性的來源歸於聖神，是因「信友的全體由聖神領受了傅油」，所以這時的信仰意識，「已不是人的言語，而是真天主之言」⁶²。

值得注意的，梵二也將「神恩」一詞用在主教身上。在論主教們的訓導職務時提到「不能錯誤的特恩」(原文是 charismatic, LG 25)；在討論聖傳時提到「在繼承主教職位時，領受了正確闡述真理的特恩」(charisma, DV 8)。這和梵二對主教職務的看法有關。LG 21號「論主教職爲聖事」，主教是聖秩聖事的圓滿，教父稱爲「最高的司祭職、神聖職務的頂點」(LG 21)。雖然這神恩需要在主教們「彼此之間，並與伯多祿的繼承人保持著共融的聯繫」(LG 21)。

⁶¹Hans Kueng, "The Charismatic Structure of the Church", *Concilium*, (New York: 1965), Vol.1, No.1, p.24.

⁶²參閱：得前二 13。

(2) 神恩的性質和內容

關於「奇恩」，LG 12 號如此描述：「全體信友由聖神領受了傅油（參閱：若壹二 20 及 27），在信仰上不能錯誤」，而這「同一聖神不僅用聖事和職務聖化領導天主子民，並以聖德裝飾它」，「而且把自己的恩寵，『隨其心願，分配給每一個人』（格前十二 11）」。聖神帶領著教會，用各種方式聖化它、領導它，神恩就是其中的一種方式。這說明神恩在教會中的來源和信仰意識、聖事、職務，同樣是出於那傅我們油的聖神。

神恩在教會內是個特殊的現象嗎？梵二對此的辯論結果是：承認神恩在教會的存在是個普遍的現象，而非「特殊而例外的」。神恩並不只是一些較神奇的、奇蹟式的、情感性的現象，也是理性與平和的。「這些奇恩，或是很顯明，或是很簡樸而較普遍的」（LG 12）。教友領受神恩是出於聖神的自由分施，為「使他們能夠勝任愉快地去進行各種事業或職務」，這暗示了神恩的種類該是多樣性而非單一的，是為「各種」教會所需的服務。

誰可以領受神恩？LG 12 號引用格林多人前書說：「聖神隨其心願，分配給每一個人。」「在各級教友中也分施特別的恩寵。」所以神恩是分配給每一個人，所有的天主子民而非特定的少數對象，更不是聖人的專利，而是天主聖神自由地分施，每一個信徒都有權利領受。不過當我們肯定所有教友可以擁有神恩，別忘了神職人員也包括在內。神恩並不是平信徒的專利。一個神父可以同時領受聖秩聖事而來的能力和使命，和聖神自由施與的神恩，兩者並不會互相衝突，反而是同一聖神在一個人身上的不同工作。

但在肯定神恩的意義之後，LG 12 號接著提醒我們「應以感激欣慰的心情去接受。但不可妄自希冀非常的奇恩，也不可妄想由奇恩獲得傳教工作的效果」。這是因為神恩是聖神的自

由分施，不是我們所應控制，而應是我們聽從而領受的。奇恩不是人爲控制的法術（ magic ），而是天主聖神愛的臨在和大的展現，最終「使之成長的，卻是天主」（格前三6）。

(3) 神恩產生使命

神恩的目的是爲了建立教會：「使他們（天主子民）能夠勝任愉快地去進行各種事業或職務，以利教會的革新與擴展」（LG 12）。即所謂「聖神在每人身上的表現，全是爲了公益」（格前十二7）。

教友傳教法令清楚地指出：「由於接受這類神恩，爲每一信徒便產生使用的權利與義務，並在『隨意吹向某一方』（若三8）的聖神的自由內去使用」（AA 3）。而這，也是「由他們和首腦基督的契合而來」，「因聖洗」、「因堅振」，而「被上主委任去從事傳教事業」，「於是一切基督徒都負有一項高貴的使命：爲使上主救人的信息到處爲所有的人知曉、接受。」由跟隨基督而來的使命感，在「接受神恩」時，產生了「使用神恩」的具體召叫，具體使命。

梵二看待教友的使命，常常強調「『在俗』是教友的特點」，「要在世俗事物中，照天主的計劃去安排」（LG 31）、「要在那些只有他們能作『地上之鹽』的地方與環境中，表現教會的存在及作用」（LG 33）。不過教友的使命並不限於此，教友也「各人依照自己所領受的神恩」（伯前四10）廣泛地參與教會的傳教工作，比如：

1. 教友「成立組織，管理組織，加入已存在的組織」（AA 19）；
2. 與聖統合作一如公教進行會（AA 20）；
3. 接受教會「委任」（AA 24），以特別名義爲教會服務（AA 22）；
4. 甚至是傳教士的聖召（AG 23）。

(4) 聖統與神恩

梵二肯定神恩在教會的存在和價值，將之與聖統並列。LG 4 號描述聖神在教會裡的工作，除了「聖神住在（每一個）信友的心中」，還「用聖統階級和各種奇能神恩，建設並督導教會」。聖神是藉由聖統和神恩工作，兩者都出於同一的聖神，同為教會的本質性因素。梵二肯定神恩是屬於聖神在教會的工作方式。

在同一聖神的各種恩惠中，宗徒的恩惠有特殊的角色。「在這些恩惠中為首的便是宗徒的恩惠，聖神還可以使那些能得奇恩的人屬於宗徒權下」（LG 7）。宗徒職份有調合神恩的責任，但這不能是獨斷的，因為「有時聖神還明顯地走在宗徒們的前面」（AG 4）。聖神是教會真正的調合者（regulator），是教會活力的泉源，聖神「不斷地以各種方式伴隨指揮宗徒們的工作」（AG 4）。

所以我們可以進一步地肯定聖統制也是神恩，而且「這些恩惠中為首的便是宗徒的恩惠」。雖然梵二常將「聖統階級」和「奇能神恩」對比，但彼此並不是對立的，反而希望彼此協調一致，在聖神光照下，建設教會。

(5) 神恩者與牧者共融

梵二充份地尊重教友和其神恩，希望司鐸「誠心承認並促進在俗教友的地位，以及他們在教會使命中的本有職份……發掘信友的奇恩」（PO 9）。不過，神恩並不是藉由聖職人員的服務而得到的，如領受聖事的恩寵般；相反地，神恩是直接由聖神所賦予的。聖職人員分辨神恩的準確性，只是分辨和承認的行動，而非神恩的創造或傳遞。教友因神恩而有的使命並不是出於教會（當局）的派遣，而是直接由於基督。是教友體會到「分沾基督的司祭、先知及王道的職務」（LG 31），故而產生「在個人份內執行整個基督子民在教會內與在世界上的使

命（意識）」（LG 31）。

雖然「辨別奇恩的正確性及其合理的運用，是治理教會者的責任」（LG 12）。但在梵二的觀念中，治理教會者，指主教和他們的助手司鐸，並不是法官般說這可以或那不可以。相反地，梵二期望他們是個慈善的聆聽者和明智的分辨者。他們「要在信德意識下，去發掘信友的各種不同的奇恩，無論是卑微的或高超的，欣悅地加以辨別，用心加以培養」（PO 9）。當然，他們的責任是重大的，「應特別負責不使神恩熄滅，卻要考驗一切，擇善固執（參閱：得前五 12、19~21）」（LG 12）。

梵二對於教友和牧者，神恩與聖統的態度，看重的是共融的合作關係。「教友有權成立組織」，「只要和教會的領導權力保持應有的關係」（AA 19），同時教友「應該培養和自己的司鐸密切合作的習慣」（AA 10），「尤其要和自己的牧人共融在一起，因為他們是負責審斷神恩的真假及其正當的用途」（AA 3）。

(6) 反省：梵二神恩觀的特色

梵二以前的教會學是排它性的（exclusive），只有制度性成份（institutional factors），把教會看作一個完全社會，由聖統管理。稱教會為神恩傳送的管道、救恩與恩寵的分施者、擁有真理、教會是聖的等。到了梵二前後，神恩性成份的神學在教會內逐漸發展起來。梵二接受神恩不僅是聖神的恩賜，是必需的，而且真是教會組成性的成份，是為了教會和為了適合於教會的生活。神恩，如同制度性成份一樣，屬於教會的本質性因素。

梵二看聖神管理教會有兩種形式。一面是用「間接」的方式，由聖統制來做為服務的媒介；另一面則可能「直接」賦予神恩給信友。既然天主願意用不只一種的方式，我們可以體會教會的結構應該也是多元的。教會裡有兩種力量或結構，一是

聖統制之類的制度性結構；另一是「奇能神恩」之類的神恩性結構。但兩者都應是神恩性的，因為制度性結構若不是神恩性的，怎能調和管理神恩？這兩類結構都出於聖神，事實上整個教會也都應是出於聖神的，是神恩性的。

如果我們對教會的神恩觀如此，我們對教會也會產生不同的態度：即自覺有份召叫，會自動地從事服務（ministry），而不是等候聖統的差遣。和聖統的關係是合作的，而非上下的關係。雖然牧者需要負責審辨，但這不能僅是容忍，而是審辨與培養。

三、神恩意義的綜合反省

介紹了神恩的字義、聖經和教會歷代直到梵二的種種不同用法之後，現在要以整體的角度，對於神恩的意義加以綜合反省。

1. 神恩的圖像：船之帆

(1) 圖像的來源

瑪利·尤震神父（P. Marie Eugene, O.C.D.）曾用船帆的比喻⁶³來描述神恩：

「神恩之於靈魂就好像船帆之於船隻。船伏辛勤地划船，前進十分費力；但當一陣和風吹揚了船帆，小船就倏然地航向目的地，甚至船伏也可以放手休息。」

雖然他主要講的是靈修上神恩（聖神七恩）⁶⁴的作用，但這也是對於神恩非常恰當的一種圖像。以下就以這個圖像來說明神恩是什麼，及神恩不是什麼。

⁶³見《我要看見天主》、《我是教會的女兒》合印本。

⁶⁴這七恩是：上智、聰敏、超見、剛毅、明達、孝愛和敬畏之神。和依撒意亞先知書相比較，多了孝愛一項。下詳。

(2) 神恩意義的反省

1. 神恩不是天賦：神恩是張帆，這是天主所賞賜的恩惠，而不是人的天賦或本性的才能。本性才能所能作的只是如船伏划船而已。
2. 神恩顯示天主的大能：帆的作用則不同，它能承接從天主而來的能力，並獲得迅速的效果，顯出天主的大能。
3. 神恩的作用是領受的：神恩不是一種奇特的（ magic ）能力。當說一個人有神恩，並不是說他自己有種大的力量，而是指他能領受來自聖神的推動行事。就如帆本身並沒有推動船前進的力量，帆的作用是接受風（天主聖神）的推動使船前進。說人「有神恩」指的是有帆，有接受天主某方面推動的能力（如言語、靈感、醫治等等），而不是他自己有什麼德能。保祿在呂斯特辣就曾如此說明（宗十四 8~18）。
4. 神恩的力量來自聖神。所以神恩者的力量不是來自自身，而是領受自從天而來聖神的力量。神恩者本身只是一個祈禱者而已。
5. 神恩是天主的工具：這樣，來自天主的恩惠－神恩，就成了天主的工具。天主的恩寵與德能，藉著神恩進入教會，進入每個人的內心，使人靈成長，教會增長，世界得到更新的力量。
6. 神恩成爲一種服務的使命：神恩者有責任善用神恩，爲的是服務教會和弟兄姐妹，作天主的工具。

2. 神恩與靈修

(1) 靈修中的神恩

靈修中也講神恩，不過用法不同，指的是天主聖神在人心中的推動，一般稱爲「聖神七恩」。根據的是依撒意亞先知書

描寫默西亞的一段話：「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他內」（依十一2）。這段經文中所用的上主的神，也就是聖神；而後面的「神」，指的是各種精神。在教會靈修傳統的認識中，這樣的「神」並不是出於人的努力，如德性等，而是天主聖神在人心中所注入的「精神」，助人靈修生活的推動力，並因著這樣的助佑，人能結出聖神的果實⁶⁵和各種德性。

這樣的神恩和前面討論的神恩有何異同呢？基本上兩者反映的是相同的意義，不過因作用於不同的場合而呈現出不同的面貌。神恩最基本的意義是指天主聖神主動施與的恩惠，而非出於人，且各有不同。作用於人的內心，推動人度靈修的生活，常呈現的是聖神七恩的面貌；作用於外而為服務的能力，則呈現出多種服務的能力。而且這些服務的能力常是種見證，使人經驗天主的真實臨在而引人跟隨天主。如同靈修中的七種神恩，也是使人經驗到「使之生長的是天主」（格前三6），引人在靈修的路上依靠天主。兩者實有異曲同工之妙。

所以要對神恩概念有完整的認識，應該注意靈修中神恩的用法，這樣才更能體會神恩是天主聖神德能顯示的深義。

(2) 屬神的人

討論神恩的問題時，常會提出這樣的問題：誰是「屬神的人」？一個有神恩的人是屬神的人嗎⁶⁶？依照保祿的看法是未必。保祿否認有神恩是屬神的擔保，因為人接受了聖神的許多恩賜，不擔保就照聖神生活。只有順從聖神引導，過愛德生活的人才是屬神的人。真正辨別人是否屬神的是愛德。當一個有

⁶⁵ 教會傳統說的「聖神的果實」包括仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制。出於迦五 13~26 節。

⁶⁶ 參見：蘇里文著，劉順德編譯，前引書，11~16 頁。

神恩的人，順從聖神而服務，他會結出與愛德相符的果實，這常存的果實才是屬神的保證。

(3) 愛是衡量一切的標準

這方面來說，愛德佔有絕對的地位。最後審判時，耶穌要用愛來審判我們（瑪廿五 31~46）。聖經也對使用神恩者提出這樣的警語：

「到那一天有許多人要向我說：主啊！主啊！我們不是因你的名字說過預言，因你的名字驅過魔鬼，因你的名字行過許多奇蹟嗎？那時，我必要向他們聲明說：我從來不認識你們；你們這些作惡的人，離開我吧！」（瑪七 22~23）

不過也不應該輕視神恩，保祿說：「你們要追求愛，但也要渴慕神恩」（格前十四 1）。愛是基督身體最本質性的同一標準，每一個肢體都要以這個標準來作「健康檢查」，看自己內在是否有足夠的生命性。神恩則好比是每個肢體特別的功能，手、腳、眼、鼻各有不同。不同的神恩顯出不同肢體的特性和功能，所以是多元的。肢體的功能是否活躍健全，全身各肢體是否都能發揮其特性與功能，神恩常是一個檢驗的原則。所以有人稱「神恩是教會的構成原則」⁶⁷。

(4) 使用神恩的態度

所以對神恩的使用，當抱持一種服務的態度，並有超脫的心境⁶⁸。因為我們知道神恩並不增加我們的聖德，愛才能使我們得救。也因為我們是基督身體的肢體，神恩是他的工具，所

⁶⁷如博夫 (Leonardo Boff), *Church: Charism and Power--Liberation Theology and the Institutional Church* (New York: Crossroad, 1985) 之第十三章〈神恩作為教會結構原則〉；或哈辛特許 (G. Hasenhuettl) 「神恩是教會內的秩序原則」都表達這類看法。

⁶⁸見發爾沃著，楊成斌譯，前引書，51~54，61~62頁。

以沒有理由驕傲，看不起別的肢體；也不該強要別人具有相同的神恩，反該看出天主對各人不同的召喚。這樣大家彼此幫助，為信仰的成長和教會的發展，懷著愛來使用天主聖神的神恩：

「本著基督，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將他建立起來。」（弗四 16）

表一：新約中提到 Charism 的十七處經文

出 於 保 祿	格前一7：以致你們已不缺少任何恩寵，只待我們的主耶穌基督的出現。
	格前七7：我本來願意衆人都如同我一樣，可是，每人都有他各自得自天主的恩寵，有人這樣，有人那樣。
	格前十二4：神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜。
	格前十二9：有人在同一聖神內蒙受了信心，另有人在同一聖神內卻蒙受了治病的奇恩。
	格前十二28：天主教在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的。
	格前十二30：豈能都有治病的奇恩？豈能都說各種語言？豈能都解釋語言？
	格前十二31：你們該熱切追求那更大的恩賜。我現在把一條更高超的道路指給你們。
	格後一11：只要你們以祈禱協助我們，這樣，因有許多人為我們求得恩賜，好使將來也有許多人替我們感恩。
	羅一11：因為我切願見你們，把一些屬於神性的恩賜分給你們，為使你們得以堅固。
	羅五15：但恩寵決不是過犯所能比的，因為如果因一人的過犯大眾都死了；那麼，天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。
	羅五16：這恩惠的效果，也不是那因一人犯罪的結果所能比的，因為審判固然是由於一人的過犯而來，被判定罪；但恩賜卻使人在犯了許多過犯之後，獲得成義。
	羅六23：因為罪惡的薪俸是死亡，但是天主的恩賜是在我們的主基督耶穌內的永生。
	羅十一29：因為天主的恩賜和召選是絕不會撤回的。
羅十二6：按我們個人所受的聖寵，各有不同的恩賜；	
其 它	弟前四14：不要疏忽你的神恩，及從前因預言，藉長老團的覆手賜與你的神恩。
	弟後一6：為了這個緣故，我提醒你將天主藉我的覆手所賦予你的恩賜，再燃燒起來。
	伯前四10：個人應依照自己所領受的神恩，彼此服事，善做天主各種恩寵的管理員。

表二：神恩表列

		經文有直接用「神恩」一詞				經文非直接用「神恩」一詞			
出處		* 格前 十二 4~10	* 格前 十二 28~31	* 羅 十二 6~8	伯前 四 10	* 弗 四 11	格前 十四 6, 13	格前 十四 26	谷 十六 17~18
	神	教		宗徒			宗徒		
先知話			先知	預言		先知	先知話 啓示	啓示	
導			教師	教導		教師	訓誨	訓誨	
				勸勉					
		類				傳福音			
				講道					
恩	服	智慧言語							
		知識言語					知識		
	務		治理人	監督		司牧			
				服務	服事				
內	特	行奇蹟							行奇蹟 驅魔 免疫
	殊	治病							治病
		信心							
	類	辨別神類							
	容	語言	說各種 語言					語言	語言 歌詠
類		解釋語言					解釋	解釋	

*：所謂保祿的四個〈神恩表〉

表三：與神恩相關名詞一覽表

本質與作用	恩寵角度	神恩角度	德性	角色	來源
本質	主體恩寵			聖化	聖三
本質>作用	客體恩寵 聖化恩寵	聖神七恩 聖神果實	愛 三超德	↑ ↓	基督 聖神 ↓
作用>本質	現恩 地位恩寵	恩賜 ↑ ↓			
作用>本質	不受酬恩寵	神恩		服務	↓

表格解說：

現恩 (actual grace)：又稱寵佑、暫恩；指天主隨時幫助之恩。現恩有許多內容，如光明之恩、默感之恩等。《英漢信理神學詞彙》，107~110 頁。

地位恩寵 (gratia status)：多瑪斯主張人領受某一職務、身份或地位，如神職，當修女、結婚...天主都賦予各人善盡職責 (地位) 的恩寵，甚至是各行各業為克盡厥職都賜以「地位恩寵」。見《聖神的時代》第 51 頁。

現恩、地位恩寵與神恩的比較：人有時得到天主賞的一個奇蹟而度過難關，這可說是現恩；但天主藉著人行奇蹟，是給這人此時一個神恩。人在這中間的角色有主動的合作和被動的接受的不同。地位恩寵比較複雜，可以說是已有一個職務或工作，為了做得好，祈求天主的地位恩寵；神恩則沒有這種限定，天主主動給，人主動地用。好比教師求教導的地位恩寵，人有神恩可以作教師，但也可以不用在此而用在別處。

探索天主聖神

張春申¹

本文乃作者繼一年前在本刊發表〈聖神論芻議〉²一文後，做了進一步反省、探索而獲致的續論，共有四大部分。若按傳統以「言」（或「理」）為主，把神學研究工作分成「實證」及「理論」兩功能來說，前兩大部分發揮了實證功能：根據聖經的紀錄，把耶穌本人及初期教會「在聖神內」的經驗加以描述；第三部分發揮了理論功能，以合理的說法來詮釋前兩部分所描述的經驗。本文第四部分，則是作者願以「神」的神學補充傳統「言」（或以「理論」為主）的神學所不足的主旨說明：神學是得救的學問，天主救恩是藉「聖神的靈感」及「聖言的啓示」二者共同運作而實現的，因此，神學研究工作似乎不應忽略了因「聖神靈感」而產生的「真情」這一功能面。誠如作者所說，這一把神學研究工作的重心由「認識」轉向「情感」的觀點，還在探索的階段，僅是端倪而已，它的走向尚未可知。不過，廿世紀必定是聖神論神學的時代，本文的發表顯示「中國神學」前程是大有可為的。

導言

耶穌離開門徒去世之前，曾向宗徒們說：

「我與你們同在的時候，給你們講論了這些事；但那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，他必要教訓

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² 見：《神學論集》111期（1997春）57-68頁。

你們一切，他也要使你們想起我對你們所說的一切。³」

同樣，保祿也認為有關天主的奧秘，唯有聖神洞察；天主藉著聖神將這一切啓示給信者⁴。然而，聖神自己又藉誰讓我們認識他？我們怎樣認識他？甚至對他的認識，有些什麼樣的方式呢？

本文主要是根據新約聖經來探討天主聖神，因為天主最後是藉耶穌基督啓示了自己，雖然舊約已有不少相關的資料。本文包含四部分：一、天主聖神的特徵；二、教會有關天主聖神的圖像；三、嘗試詮釋「在聖神內」的經驗；四、再論「神」的神學。

一、天主聖神的特徵

這部分進行的次序，先是自耶穌自己的生活開始，然後根據耶穌有關聖神的說話，檢驗聖神的特徵。

1. 聖神是耶穌的「先鋒」

四部福音中，所記載耶穌的重要時辰，都特別指出聖神的臨現。耶穌在公開宣講之前，四部福音都一致地記載了他在約旦河受洗，聖神有如鴿子降在耶穌上面⁵，這已暗示此後耶穌所言所行的一切，無不由聖神來帶動。

尤其第四部福音，它以一特殊方式：「天主把聖神無限量地賞賜了他」（若三 34），肯定聖神在耶穌身上的臨現。可能也因此緣故，這部福音未再提及聖神在耶穌身上另有作為。雖然耶穌仍以不同方式談起聖神，此是後話。

至於對觀福音，以進入曠野受試探為例，三部福音都一致

³ 若十四 25-26；參閱若十六 12-15。

⁴ 參閱：格前二 7。

⁵ 參閱：瑪三 16-17；谷一 10-11；路三 21-22；若一 32-34。

地表示耶穌由聖神所引⁶。這是相當富有意義的，面對撒殫，耶穌是以聖神的能力反擊。而這，不正表示他常在聖神的指引下驅逐魔鬼嗎？因此對耶穌而言，聖神就是他的「先鋒」。尤其在路加福音中，更是不時地點出聖神在耶穌言行中的功能。路加福音所描述耶穌使命的總綱，便清楚地含有「聖神是耶穌先鋒」的這層關係⁷。

耶穌開始公開宣講之後，在巴勒斯坦刮起一陣耶穌旋風，對觀福音給人的感覺，耶穌就好像在風中，「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裏來，往那裏去」（若三 8）。耶穌的公開生活，便是在聖神的旋風之中。且聽伯鐸當時對他的印象：

「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同他在一起。」（宗十 38）

其實，當時的群眾無不感到耶穌的勢不可當。「這是怎樣一回事？這是新的教訓，並具有權威」⁸；「以致眾人大為驚愕，遂光榮天主」⁹。這類的反應，繼續穿插在耶穌的言行之後。為此，原則上福音作者毋須處處點出上主之神臨於耶穌，因為這是言之在先的前題，雖然偶而也有特殊機會提醒讀者¹⁰。

最後，若望福音在耶穌的光榮時辰，即死亡與復活事件上，也按照他的思路表達出了聖神的動向¹¹。不過，新約後來

⁶ 參閱：瑪四 1；谷一 12；路四 1。

⁷ 參閱：路四 16-22。

⁸ 谷一 27。

⁹ 谷二 12。

¹⁰ 參閱：路十 21。

¹¹ 參閱：若十九 30；廿 22。

的其他幾卷中，尙會更清楚地肯定逾越奧蹟中聖神的祝聖¹²、以及賦與生命的功能¹³。

至於瑪竇與路加的童年故事，根據天主聖神在耶穌生命中的「先鋒」角色，說出了後代教會的信仰：他因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人。

從以上所述的聖神在耶穌生命中的出現，我們不能不同意依肋內所說「聖言與聖神是天主的雙手」，兩者相輔相成，密不可分，藉此完成了創造與救援的使命。但又因爲彼此不同，因此需要認識個別的特徵。我們可以根據四部福音的記載，清楚地看到聖言成爲血肉的位格式「面容」，以及耶穌在言行中所表達出的特徵。那麼，聖神又有什麼特徵呢？

2. 聖神的特徵

從四部福音的資料中，可以肯定聖神對耶穌生命的影響。然而，聖神怎樣影響了耶穌？影響的性質爲何？後果又是如何？這是我們所要研究的。

這一方面的資料，雖然沒有來自耶穌自己的說明，不過卻可用他論及聖神在門徒生命中所發生的影響，來探測他自己的經驗。如此嘗試，固然有其理由，也有其限度。所以我們有一個基本的前題：我們對降生的天主聖言，承認他具有真實的人性¹⁴。他在人性生命中的認識與意識，需要學習與成長。因此他也需要聖神在這過程中的功能，根據他這樣的經驗，告訴門徒們聖神將會怎樣地影響他們。當然，我們也得承認他是天主唯一的兒子，同時也要肯定所有信徒是「在唯一兒子內」的天主子女。

¹²參閱：希九 14。

¹³參閱：羅八 11。

¹⁴參閱：希四 15~16。

若望福音記載耶穌在最後晚餐時，談論了天主聖神未來在門徒生命中的運作¹⁵。我們也不能遺漏瑪竇福音中的一句話：「當人把你們交出時，你們不要思慮：怎麼說，或說什麼，因為說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話」¹⁶。根據我們所持的原則，耶穌之所以這樣表達聖神的運作，實在因為在他人性生命中，早就經驗到了。

我們無法逐一處理以上每段聖經，僅能舉幾個例子來闡明。比如：有關聖神的作證¹⁷，難道不能應用在耶穌與天父之間嗎？聖神誠是作證的德能，如同光一般地指示耶穌，幫助耶穌意識到自己與天父的關係，同時也自我意識為子；聖神在耶穌內的光，也為天父作證。

這樣處理聖神的角色，乃是將耶穌人性意識的學習、成長、及他的成熟，視為是聖神德能的光照下，幫助他一步一步說出「阿爸！父啊！」¹⁸一步一步肯定自己「在亞巴郎出現以前，我就有」¹⁹。我們甚至利用若十四 26，認為天主聖神「教訓」了耶穌一切有關天父的事。

聖神的特徵不在指向自己，而是指向天父，靈感耶穌意識自己與天父的唯一關係，並因此完美地表達出天父來。聖神是光照，自天父射到耶穌，所以耶穌也是光²⁰。聖神似乎早已是他的「護慰者」。耶穌受到聖神的光照，但注意的是天父。不

¹⁵參閱：若十四 16~17, 26；十五 26~27；十六 7~15。

¹⁶瑪十 19~20。

¹⁷參閱：若十五 26~27。

¹⁸谷十四 36，參閱：若十六 13。

¹⁹若八 58。

²⁰以上思想得諸 John C. Haughey, *The Conspiracy of God, The Holy Spirit in Us*, pp.3~11。他並不應用聖經，只是直截地切入耶穌在聖神的保護下所經驗天父的過程。

過經過反省，他亦一步一步認識聖神在他內的功能²¹。

甚至當耶穌意識到自己屬於天父，由他派遣，並「指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的錯誤」時²²，他的言行無不出於天主聖神的靈感²³。至此，我們嘗試了解釋天主聖神怎樣影響耶穌的生命。耶穌無限量地領受聖神，因而意識到自己與天父獨一無二的關係。根據這個獨特的意識，天主聖子在人性生命中思考、說話與行動，一方面成長得極為真實，另一方面也充分而完美地在他整個生活中，反映出天父。

天主聖神的特徵是什麼呢？他是天主的德能，出自天父，指向天父，在耶穌基督的意識內光照，產生作證、教導，引入天父的效果；使他根據這個意識生活與行動。耶穌直接意識自己出自天父，但他同時經驗聖神的德能。未了，他還告訴門徒真理之神，「另一護慰者」將怎樣影響他們。

如果耶穌基督在人性生命內意識自己與天父的關係，在聖神的德能光照下增長與成熟，那麼，我們應當承認他對聖神的認識也有進展。易言之，耶穌對聖神的體認，漸由「功能的聖神」至「位格的聖神」。關於聖神的位格，耶穌在最後晚餐的談話中表達得最為清楚。

二、教會有關天主聖神的圖像

以下我們將先指出天主聖神在教會生命中的特徵，然後藉此檢討有關天主聖神的圖像。

²¹參閱：若十四 15~17。

²²參閱：若十六 5~11。

²³參閱：瑪十 19~20；路四 16~20。

1. 教會生命中天主聖神的特徵

不論是在最後晚餐或耶穌升天以前²⁴，按照基督的許諾，天主聖神果然隆重地降臨，這誠是末世的標記。對此，宗徒們非常重視，他們幾乎是有次序地記載聖神隨著基督對教會的指示²⁵而降臨²⁶。若望福音則是以他自己的方式，記載聖神降臨的教會²⁷。由此，我們不難瞭解新約教會中充滿聖神的經驗。

一向稱為「聖神的福音」的宗徒大事錄，它所描述的教會便是持續不斷由聖神所推動的。保祿歸化時所受的光²⁸，象徵著聖神的德能；而其書信中，「聖神」、「神恩」、「屬神的」也都是主要的課題，所提及的範圍之廣，無以倫比。誠如教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭所說：「聖神是使命的首要行動者」²⁹。這在宗徒大事錄中，充分地印證出來。

其他書信也不乏經驗聖神的資料。默示錄的致七教會書，都是「聖神向各教會說的話」³⁰。而且，默示錄最後也說「聖神和新娘都說：『你來吧！』」³¹。

的確，聖神之於教會，按照後代神學所說的，猶如靈魂之於身體；聖神是教會的靈魂。但我們怎樣更進一步指出他的特徵呢？

教會是天主的子民、基督的身體、以及聖神的宮殿。它的來源是三位一體的天主：耶穌基督、天主聖神、以及來自天父的聯合使命，共同落實在教會生命之中。前面我們已說過聖神

²⁴ 參閱：路廿四 49；宗一 8。

²⁵ 參閱：宗一 8。

²⁶ 參閱：宗二 1~13；八 14~17；十 44~48；十九 1~4。

²⁷ 參閱：若廿 22~23。

²⁸ 宗九 3。

²⁹ 《救主的使命》通諭，第三章。

³⁰ 參閱：默二 7、11、17、29；三 6、13、22。

³¹ 默廿二 17。

是基督「先鋒」的模式，也說過了他在基督意識中的角色與重要性。同樣地，我們也可以用此方式來說明聖神在教會生命中的特徵。不過，在提出有關資料之前，我們應先對「意識」稍作一下說明，雖然前面已經應用過了。

意識與知識不同，人對客體的認識稱為知識，因而包含了主客的相對性，這種相對性可以說是知識的特點。至於意識，乃是人自我的認識或經驗，因而不含主客的相對性，是主體經驗自己。雖然意識尚可分析為「經驗之我」與「被經驗之我」，然而二者並無主客之對立，只是自我透視之兩面。再者，人雖然可劃分為精神、意願、感覺、情緒等不同層面，但「精神之我」、「意願之我」、「感覺之我」……並不分裂，而是一個主體或人格的整體顯現³²。

雖然聖經應用了許多不同的說法，來表達聖神對教會或個別信徒的影響，而肯定了天人之間的關係。但對這些受造物推動的名稱，採納的同時，也必須注意天人之別。

我們真實相信聖神的運作與救恩層面的影響。本文中，作者自定「靈感」一詞，來總稱聖神對教會或個別信徒的影響。「靈感」是聖神的運作，根據若望福音，其效果包括靜態的「同在」、以及動態的「教訓」、「想起」、「作證」、「指證」、「引入」、「傳告」等。

聖神的靈感落實於信徒的意識，使他們體驗到自己與基督、或在基督內的天父之關係。當然，這種體驗的能感度也有強弱之別；但無論如何，教會團體或信徒個人受到聖神的靈感意識，能使他們分別在理智、意願、情感、行動，甚至身體各層面上，產生各類不同的效果。

³² 參閱：張春申，〈耶穌的知識與意識〉，《神學論集》54期（1982冬）537~552頁；55期（1983春）79~93頁。

若望福音應用的名稱多屬理智層面。大體而論，聖神的效果不是增加真理的內容，而是對真理或基督產生前所未有的透視、信服……，而願為它作見證。保祿也常提到聖神的效果，大家比較熟悉的是迦五 22，相較之下，保祿所提之聖神，則多屬意願與情感層面。總之，信徒受到聖神的靈感意識，該似梵二大公會議所說的「信德的超性意識」（a Supernatural Sense of Faith）³³。

2. 天主聖神的圖像

新約聖經中多的是聖神的圖像，而且這些圖像幾乎都是表達功能或活動，並不具有固定的形態。我們先把聖神的圖像列在下面，然後根據聖神的特徵，簡單解釋一下。

1. 風（若三 7~8）、暴風（宗二 2）；
2. 氣（若廿 22）、嘆息（羅八 26）；
3. 水、活水（若七 38~39）；
4. 油、傅油（若壹二 20、26、27）；
5. 火（得前五 19）、火舌（宗二 1~3）；
6. 雲、雲彩（路一 35；路九 34~35）；
7. 光（宗九 3；路廿一 27）；
8. 手指（路十一 20；格後三 3）；
9. 印（格後一 22）；
10. 鴿子（谷一 10）。

幾乎所有的圖像都表達為動作或流體，易於感覺卻難於捕捉，但無論如何，都象徵著聖神對意識的靈感。

何以聖神的靈感會產生那麼多不同的圖像呢？如前所言，不同的圖像出現在人性各個層面上，反映出聖神靈感在各

³³ 參閱：《教會憲章》12。

層面上的效果或經驗。意識受到聖神的靈感，幫助信徒升入基督或天主的領域，而產生理智、意願、情感、行動、身體等不同層面的效果。

在理智層面上的效果，是對啓示真理的領悟。聖神的靈感使遲鈍愚昧的心靈豁然開朗、思考靈活，分辨是非，因此極易以光、傅油、手指、印來象徵。意願層面則是對神聖美善的吸引與追求，聖神的靈感使懶散畏縮的心興奮勇敢，勇於接受挑戰，追求天主，因此自然以火、火舌、氣、嘆息、鴿子來象徵。理智與意願由於受到聖神的靈感或推動，常會引起情感的共振。因此上述圖像全部反映出感性層面來。至於風、風暴、活水，應該象徵著人受到聖神靈感，而產生在基督內的行動之強勁，身體之舒爽，生命的活躍。當然，風與雲表示靈感的不可預測、來去自如、以及無可明言的神聖境界。

的確，新約聖經中聖神的圖像，大都象徵他的德能。聖言降生成人，聖神則是「先鋒」。他以他的德能，使基督的奧蹟及其宣講與行動，產生信仰與救恩的效果。聖神的靈感，使基督內在的天主啓示得以完成。

同樣，信徒受到聖神靈感的意識，因而轉向耶穌基督，回應並答覆天父所啓示耶穌的言行。因此，聖神就好比天父的右手，觸動人心；而聖言就好比天父的左手，惠施天恩。雙手相輔相成，共同完成天父的救恩計劃。

聖神以德能指向耶穌基督，引導人瞻仰基督、認識天父，但他卻並不顯露自己。耶穌在晚餐中談論聖神，說他是「護慰者」³⁴；若望壹書稱基督為「護慰者」³⁵，為此耶穌自己也會

³⁴ 若十四 26；十六 7。

³⁵ 若壹二 1。

辨明，說聖神是「另一位護慰者」³⁶。兩位護慰者仍具差別，也就是「言」與「神」的不同了。這位「另一位護慰者」的德能，常靈感信者意識，但他的「位格」卻不易藉其圖像突顯出。初期教會則稱他為「主及賦與生命者」³⁷。

在說明聖神圖像之後，我們大概稍可瞭解到為什麼《居間的天主》³⁸一書這麼地引人注意。聖神靈感信徒的意識，幫助信徒體驗與基督的關係、以及在基督內與天父的關係。聖神居間作媒，觸發天主經驗，這誠是基督宗教的基礎信仰：一方面，耶穌基督由於聖神的居間，在人性中意識天父，構成天主聖三在救恩史中的啓示高峰；另一方面，作為天主子女的基督信徒，也是「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內吶喊說：『阿爸！父啊！』」³⁹。

聖神的確是「居間的天主」，使天主子女經驗天父，或亦可說是「在聖神內」天人交會。因此，信徒可以更廣泛、也更容易地接受聖神圖像所象徵的功能，對他們新約所記載的幾幕聖神降臨圖像⁴⁰所指向的內在靈感經驗，比外在情景的肯定，來得更為真實與重要。

三、嘗試詮釋「在聖神內」的經驗

由於聖神使耶穌從死裡復活，他屬神的身體已永遠與聖神同在，所以聖保祿著作中不把基督與聖神分開，「在基督耶穌

³⁶ 若十四 15。

³⁷ 參閱：《尼采－君士坦丁堡大公會議信經》。

³⁸ John V. Taylor, *The Go-between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, (London: SCM Press, 1972).

³⁹ 迦四 6。

⁴⁰ 參閱：耶穌受洗，顯聖容時的雲彩，五旬節事件……等。

內」⁴¹，就是生活「在神內」⁴²。但對信徒而言，基督是生活的形像或肖像，聖神則是「居間」的德能，使信徒與基督結合、歸向天父。信徒受聖神德能活躍的動作，即是「在聖神內」受靈感的經驗。這是我們將在此嘗試詮釋的；所採取的方法是根據宗教學設法說明聖經的資料。

聖神是「耶穌的神」⁴³、「基督的神」⁴⁴、「父的聖神」⁴⁵。基本上，「在聖神內」的經驗，出自聖神居間的德能與靈感，使人接觸天主，或在耶穌基督內啓示自己的天主。

在此，我們要跳出聖經言語的範疇，而應用宗教學的模式來說明「在聖神內」的經驗，亦即對「神」、「絕對者」的經驗。如此一來，將會有更多對此經驗的說明。比如在中華文化的古籍中，有不少儒、道、墨對於「絕對者」、「天」、「道」等，屬於經驗性的表達。甚至更古的五經中，也不乏此類宗教經驗的描寫。這些都是不必在此明文引證的資料。

「在聖神內」的經驗是一種神聖經驗。一方面，可以用情緒來描繪，如驚訝、崇仰、讚嘆等不可言喻的感覺；同時也使人自覺渺小，由於「絕對者」的支持而伏地感激；另一方面，也可應用田力克的「終極關懷」來說明，亦即對神：「存在基礎」、「存在自身」的信仰經驗。

聖神的靈感，使人超越來自「虛無的威脅」、「罪惡的打擊」、「死亡的恐嚇」等各種人生困境，去接觸「存有的基礎」，且以開放的態度來認識並信仰這「存有基礎」，此即「終極關懷」；不同於對世上其他事務的關懷。而這，也是耶穌提到有

⁴¹ 羅八 1。

⁴² 羅八 5。

⁴³ 宗十六 7。

⁴⁴ 羅八 9。

⁴⁵ 瑪七 20。

關終極時所說的：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」⁴⁶；「你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」⁴⁷。這種終極關懷經驗，真是聖神靈感的效果。

由於聖神是天主的神，他的德能能觸發人的精神，躍入神的氛圍，然後根據神的經驗，面對其他一切。因此「在聖神內」的經驗之基礎，是「存有自身」或天主自己，並在這基礎上面對一切，同時衍生出信徒在各層面上多類的效果。

所謂聖神七恩：上智、明達、超見、剛毅、聰敏、孝愛與敬畏，其正確意義應以「神的經驗」作為基礎。七恩是在理智、意願、情感與行動的不同領域中，根據基礎經驗而有不同的功能而已。七恩的名稱僅是人性的德能，因此能夠被局限於倫理道德的範圍內。唯有出自「神的經驗」，才是聖神七恩，並能表達出神聖氣概。

同樣的，關於迦五 22 的聖神效果，我們必須再次強調，那些都是神聖的情感，其根源是天主。其間所列的九個名稱，其實都是一般心理用語；唯有為受到聖神推動、屬於耶穌基督的人，方能稱為達至另一境界的宗教情操。其實，每個效果都是聖神的德能，都是愛天主與愛人的不同心理狀態。

由於聖經傾向於「言」，一般而論，雖然不乏有關聖神的明顯資料，但是依舊以「啓示」的真理範疇為重。因此出自聖神靈感的宗教經驗，神學歷史中發揮得相當稀少。尤其在這傳統下的天主教，自古以來更是偏於「教理」，而忽略「在聖神內」的經驗。甚至一般靈修領域中，也往往偏重理性的說教，忽略情意的境界。

⁴⁶ 若十六 33。

⁴⁷ 瑪六 33。

反觀佛教，理論方面的精深之處並不落人後，而且至少在中華傳統中，還是注意明性見心，以宗教氣質見長。禪宗即是一例。佛教也配合詩文與藝術，將人引入別有一番滋味的氛圍。就連他們的講經，也娓娓動聽，將佛的精神引入日常生活中，令人有如沐春風之感，這是天主教常自歎不如之處，也是講道者為大家話病之處。

本文嘗試詮釋「在聖神內」的經驗，其動機之一正是面對這類的牧靈問題，然而往深處探討，又得繼續檢討聖神論。

四、再論「神」的神學

筆者曾於《神學論集》111期刊出一篇〈聖神論芻議〉⁴⁸，其中已經提出對「神」的神學的憧憬；探索聖神不免重拾舊題。由於一切都還在摸索之中，初步解釋之後，將再具體舉例說明。

1. 「神」的神學的基礎

神學是得救的學問。天主的救恩計劃是藉著聖言與聖神的雙手，共同聯合完成使命的，所以得救應該由聖言的啓示與聖神的靈感共同來實踐。只有一個救恩，卻含有天主所說的言語、以及所表達的情感，兩者密不可分，結合為一。

然而，作為得救的學問之神學，似乎長期以來僅專注於啓示之言的研究，忽略了靈感的全部內涵。縱然也有不少神學作品有意無意地流露出熱烈的真情，但卻不把它當作一門學問來看待。固然，學問的確須由言辭來表達，不過也要表達出靈感的顯明效果，以達到信仰尋求深愛的目的。我們不能忽略聖經所有的靈感性。

理論上，「神」的神學先於「言」的神學，因為靈感導致

⁴⁸ 見：《神學論集》111期（1997春）57~68頁。

啓示。聖神靈感先知，使他們說出上主之話；至高者的能力、天主聖神庇蔭童貞女，使天主聖言降生爲人；聖神降臨於宗徒，使教會藉他們宣講福音；聖經作者受到聖神靈感，使他們寫出天主的啓示。

爲此，神學在探討救恩時，不只應研究啓示，也應探索靈感。具體地說，先知發言時的情感、童貞女懷孕聖言時的「胎動」、教會宣講福音時的激情、以致於聖經作者動筆時的情感，也都應該追索、體驗、並以適當的言辭表達出來。這就是「神」的神學工作了。或許它還需要另類的工作者與方法，以及特殊的表達技巧與媒介！

「神」的神學第一個要求，即從所有「神學資料」（*Loci Theologici*），包括聖經與其它所謂宗徒的傳承，來追索靈感之情。但截至目前爲止，神學一直局限於「言」，著重啓示之理；其實，「神由言發，言在神內」。救恩的完成，便是藉靈感使人受到啓示；聖經中不乏明顯的感情文字，教會也常藉此獲得神聖經驗，可惜往往卻不受神學工作的注意，缺乏對此的研究。這是我們提出「神」的神學的基本緣由；再者，這也是基於信仰尋求熱愛天主的經驗。

或許教父神學及中古的隱修神學，倒還含有「神」的神學。因爲教父爲了宣講，引入悔改；隱修士爲了瞻仰，眞愛天主。「言」的神學雖專注於啓示之言，尋求言的瞭解，而無意間忽略了「神學資料」中的靈感效果。或許可由「神」的神學在信仰之光下，藉其實證資料中的情意部分尋找神聖的經驗。這代表得救的學問的另外一面，強調追索救恩的感受。

極可能「神」的神學需要另類的神學工作者來執行。若今日一般視神學工作者爲思想家；那麼「神」的神學工作，大概便是藝術家了，按現代人的說法，他們的右腦應該更加發達。前者求真理，後者求美善。「神」的神學若亦須言辭表達，那

麼其作品應該是「敘述神學」了，亦即小說、史詩、歌曲……等。當然，內容仍是天主的救恩計劃、及其決定性的事蹟，包括舊約與新約的天主子民、基督與他的母親，最終是萬有根源的天主聖三。

「神」的神學也應運用哲學及人文、社會科學等，以達到熱愛天主的目的。這在〈聖神論芻議〉中已初步提出，不過，認真地朝此方向探望，尚有一片天地，無法估計未來的前景如何。

其實，聖經中早已有這類的作品。歷史書與先知書中，不少情感奔放的篇幅；姑不論雅歌及聖詠，盧德傳及多俾亞傳，流露出的極深情感。新約關於這類的作品也不少，只不過往往受到「言」的神學的處理，而忽略了宗教經驗或聖神推動所流露的神聖氣氛罷了。

但，這並不意謂「神」的神學需重蹈教父神學與隱修神學的舊轍，亦非去摹效教父（如厄弗冷）、聖師（如十字若望）的詩文。「神」的神學應該自有方法。它一如「言」的神學需要實證與理論二大部分：實證，是為感受救恩之情；理論，是為現代的文化、社會、及人生的各種現象，寫出天主在耶穌基督內的關懷。

也許「理論」這個名詞對「神」的神學並不適合。我們需要參考各類媒體的專門研究，表達天主對現代人的情懷；但其目的不是認識天主，而是經驗天主的神聖奧秘。或許稱之為「情論」較為適當，以與「理論」區分，因為「神」的神學旨在尋求救恩的神聖經驗。

對聖神的探索、回顧「神」的神學，基本上也是追蹤聖神靈感在救恩中的神聖效果。得救的學問顯然需要另闢途徑，對「神」的神學加勁。固然，我們也可繼續在「言」的神學中同時顧及救恩經驗，無須分道揚鑣地力創新猷。如同聖言與聖神

在救恩中的聯合使命，兩種神學仍舊可以互相聯合。

由於「神」的神學尚在探索之初，猶待多方的反應，目前不必過度構思，以免陷入空中樓閣之陷阱。

2. 「神」的神學的端倪

初步奠定「神」的神學基礎之後，以下筆者亦擬自基督論角度，提出一些神學資料，作為另類研究的端倪。這也是「言」的基督論過去所未正視的課題。

馬爾谷福音在前十章中，緊湊地敘述耶穌公開生活的言行事蹟。但只要我們對聖史稍加留意，便可由其記錄見出耶穌持續活動的情景。雖然這些事蹟相連有時不免會稍微走樣，但大致可以體會到耶穌的感情，以及周圍群眾的回應；此即所謂的救恩之情。

在公開生活之初，聖經隆重地肯定了天主聖神降在受洗後的耶穌身上。此後，耶穌基督在靈感下的言行，有其理也有其情。「言」的基督論取其理，目的在認識他、及在他身上天主啓示之理。但也有必要自神聖經驗的角度，來探討基督散發的聖神德能與其效果。

的確，福音並未明文指出聖神的臨在與活動，但受洗事蹟已經為此提綱挈領。以下如流水賬一樣，繼續按次記下，但並不進一步地詮釋，請讀者特別注意聖神的靈感。

馬爾谷福音作者，於第一章中描述在葛法翁講道驅魔時，寫說：

「眾人大為驚愕，以致彼此詢問說：『這是怎麼一回事？這是新的教訓，並具有權威……』他的聲譽遂立即傳遍了加里肋亞附近各處。」（谷一 27~28）

後來，耶穌治好了一個癩病人，聖史又重複地說：

「耶穌動了憐憫的心，就伸手撫摸他，……然後，耶

耶穌嚴厲警告，立即催他走……。但那人一出去，便開始極力宣揚，把這事傳揚開了。」（谷一 41~42、45）

聖史寫時有感受？全段有何氣氛？

我們從馬爾谷第一章中，特別感覺到一些觸動情感的話。原則上，這些話都應是天主聖神居間產生的宗教經驗。而這類用語，也持續在下面九章中出現，如谷二 12：「……眾人大為驚愕，遂光榮天主說：『我們從未見過這樣的事』」。

其實，「神」的神學尚須對耶穌的言行和容貌作詮釋，同時感受他的經驗。譬如馬爾谷第三章，耶穌在安息日治好枯手的人，他的神情便錯綜複雜（5），而這事卻導致法利塞人與黑落德黨的殺機（6）。還有在谷三 29中，耶穌說：「但誰若褻瀆聖神，永遠不得赦免……」，這些都與「在聖神內」的靈感有關。

學者在探討宗教經驗時，區分了「神聖」與「撒殫」之別。在馬爾谷第四章耶穌的撒種比喻中，曾提到了撒殫，將撒在人心裡的話奪了去；不過，平息風浪事件（35~41），誠是「風」（聖神）與風的鬥爭。接下來，第五章中耶穌治好革辣撒附魔人的一大段生動描繪⁴⁹，也予人同樣的印象。此事記載之末，一方面由耶穌自己口中說：「上主為你作了何等大事」（19），另一方面，那脫離魔掌者卻開始傳揚「耶穌為他所作的何等大事」（20），二者如同一支交響樂章，使「眾人都驚奇不已」（20）。「神」的神學又將如何處理這類資料呢？

同一章中，在治癒血漏婦女⁵⁰的過程中，「耶穌立時覺得有一種能力從自己身上出去」（30）；還有後來耶穌拉起小女孩的手（41），復活了她的。這些都是在他身上的聖神之流溢。「神」的基督論因而可以肯定：聖神的靈感在耶穌行動層面中，

⁴⁹ 參閱：谷五 1~20。

⁵⁰ 參閱：谷五 25~34。

散發救恩。

根據馬爾谷福音前五章所提出救恩經驗的資料，大致可為「神」的神學提出一些端倪。接下來的五章中我們只擬集中在門徒的宗教經驗上，發現聖史在這方面的特徵。因為其他聖經作者不一定應用同樣的文字，他們可能強調宗教經驗的另類情緒。一般說來，第二福音更是如同奧托（R. Otto）著眼的「震驚與迷人的奧蹟」。

馬爾谷第六章耶穌步行海上，門徒以為是個妖怪，「就都驚叫起來」（49），上船之後，風平浪靜，「他們心中越發驚奇」（51）。但聖史卻將門徒的「驚奇」與門徒對增餅奇蹟的不解相連，因而註解說：「他們的心還是遲鈍」（52）。這一切，究竟要告訴我們什麼呢？是否這是意味著：宗教情緒若缺乏宗教意義便不完整；也就是說，「神」與「言」是聯合使命，二者共同構成完整的救恩。宗徒有情無理。

馬爾谷第八章的第二次增餅奇蹟之後，耶穌再重複指出他們的遲鈍，缺少瞭解（18~21）。此後，第九章聖史描寫耶穌顯聖容⁵¹時，三位門徒「都嚇呆了」（6）。但這幕救恩性的啓示，由象徵聖神的雲彩（7），天父在雲中的聲音（7），以及與他們同在的耶穌基督（8），共同聯合完成的。這些，是否意味著宗教之理與宗教之情的結合呢？

最後，我們以一節經文來總結馬爾谷福音前十章的這些記錄：「那時他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也害怕」（十 32）。奧托曾經引用這句經文，來解釋他對宗教所界定的神聖經驗。其實，在馬爾谷前十章中，類似的經驗不斷地表達在耶穌所散發的氛圍中。

從馬爾谷的前十章中，筆者嘗試依次地提出救恩之情的資

⁵¹ 參閱：谷九 2~8。

料。過去，「言」的神學往往視這些資料僅是編輯的點綴，而不加處理。但「神」的神學，卻由此發現耶穌的言行與事蹟導致的神聖經驗。或者，由此觀點來詮釋經文，會走向不同於「言」的基督論。它已由認識轉為情感。不過此一探索，僅是端倪而已，未卜它的將來。

走筆至此，突然回憶起一則往事，筆者在羅馬額我略大學的博士論文，研究的是「明谷聖伯爾納德的基督中介」，聖人是中古隱修神學巨匠。護題之時，一位主考教授提出研究的方法問題。他的意思是更該追蹤伯爾納德的經驗，而不只是分析及綜合他的文字。本文再次提出的「神」的神學，也許即是那位教授所暗示的。隱修神學與士林神學有別，研究的方法也該不同。假使我的論文現在重寫，不知道有什麼樣的結果。記得那時我的答覆是他指的方法很難，現在仍舊覺得答覆得很對。

聖神：行動中的天主

林逸君¹

本文乃作者讀了張春申神父近來有關「聖神神學」的文章後的反省發揮，把《聖經》中記載的聖神各種功能，分成「聖神觸動」「聖神靈感」「聖神啓示」三類加以分析說明，可說是張神父「聖神論」在聖經例證上的補充。

接連看了張春申神父的〈聖神論芻議〉²及〈探索天主聖神〉³兩篇文章後，引發我對聖神的無限遐思。聖神到底是誰？在〈探索天主聖神〉一文其中一處，張神父由圖像的作用性形容聖神說：「幾乎所有的圖像都表達為動作或流體……，不同的圖像出現在人性各層面上、反映出聖神靈感在各層面上的效果或經驗」⁴。誠然，聖神是如此的動態，使人難以觸摸，聖神的位格至今也模糊不清。如何能讓聖神以他獨有的特質和方式來看天主的奧秘與他愛的整體計劃？本文試從「言」以外的聖神角度來閱讀聖經。

一、天主的行動，行動中的天主

很多文章在探討聖神時，喜歡採用「言」的導向，即依循新舊約各書篇中的「言」為起點，註釋經文的意義以探索聖神

¹ 本文作者：林逸君修女，瑪利亞方濟各傳教修女會會士，十年前畢業於輔大神學院教義學系，目前擔任修會的初學導師工作。

² 《神學論集》111期，1997春，57~68頁。

³ 本期，170~190頁。

⁴ 同上，179~180頁。

的形象。也有不少文章引用有關類比性或象徵性的說法來指出聖神的功能和特質。其中風和火似乎較為傳神地表達出在五旬節那天，宗徒們領受聖神從天降臨時景象（宗二 2~4）。但最清晰的圖像莫如在耶穌受洗時飛翔下降的鴿子：「聖神如同鴿子降在他頭上」（谷一 10）。其他諸如嘘氣、覆手、傅油，則是天主透過人的意識，以某種具體性的行動作為賦予聖神的特殊標記。綜合這些象徵、圖像和標記，會發現它們都非常清晰地表達出：這一刻天主的行動，藉著人五官可及的形態，顯示出天主的臨在和行動，並讓人分享他的生命和能力。

天主的行動藉著聖神的動作而出現，聖神的動作彰顯了天主的行動，同時也顯示了他是行動中的那一位。這裡所說的天主的行動是指「三位一體一個天主的行動，一個行動三個行動者」的說法⁵。無論內在、外在的行動，都是一個天主的整體行動，三位各有其動作特徵，一個天主有三個動作者。

若由天主本體愛的奧蹟來看：天主是愛，愛是天主的本質，是天主的生命，愛已不只是一個動態的概念，而是無限量的根源，可被體驗的生命活力。愛首先來自父與子之間彼此相愛的親密關係，父因愛而完全的給予，子因愛而完全的答覆，聖神的動作在父子相愛的互動中發生，與此同時愛的動力觸動父子間更親密的互動關係，循環相連，形成一個動態的、交流的、永不止息的愛。

如果說，以愛給予愛的是父的動作，以愛回應愛的是子的動作；那麼，在愛中彼此授受的這個行動就是聖神的動作。

如果說，父因他的給予這一動作而成爲父，子因他的接受這一動作而成爲子；那麼，聖神正是因他孕育化成於父子之間

⁵ 參閱：輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》（台北：光啓，1996），45條。

的動作而成爲行動中的一位。

如果說，父是天主、是隱秘的、無形的天主；子是天主、是彰顯的、具像的天主；那麼，聖神是天主，且是活力的、行動中的天主。因爲他在天主的行動中展現了自己，是非常動態的一位。

再由「一個天主的行動，三個行動者」來看創造工程。創造不只是父的動作，也是子和聖神的動作。有關子的先存性與動作，可由《若望福音》取得非常有力的證據：「由起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主，聖言在起初就與天主同在，萬物是藉著他而造成的，凡受造的沒有一樣不是由他而造成的」（若一 1~3）。如此，父與子都非常明顯地是創造世界的行動者。

然而聖神在那裏？這是值得深思的問題。在創造中，一個行動，三個行動者，各有其動作。父爲創造的根源，萬物藉天主的言而被創造：「天主說：有光！就有了光」（創一 3）。「說」是氣由內而出，天主的氣息流溢，宛如嘯氣湧向受造世界，萬物因而分享天主的生命力，天主更按自己的肖像（聖言）造人，並向人吹了一口生氣（神），人相似天主，分享天主的氣息而成了有靈的生物⁶。如此，聖經上用天主「說」來展現「言」：「說」的動作與「言」同時產生創造的效力，「說」這個動作就是聖神的動作。聖神由起初就與父、子同在，他是天主的行動，是藉行動來表達自己的那位行動中的天主。

二、聖神動作的範疇

聖神是行動中的天主，他的動作就是天主的行動。天主願意在整個人類歷史的進程中，藉著聖言將自己啓示於人，讓人

⁶ 參見：創一 27；二 7。

由認識、愛慕，從而分享他的幸福。如此，天主的行動藉著聖言的降生和聖神的動作不斷介入世界，與人同在，與人同行，參與人類的救恩史，引人進入他愛的永恆國度。

然而，聖言和聖神雖與天主同體，且在一個天主的行動中，但各有不同的動作及孕育化成的範疇。先存的聖言於創世之初就已存在，「萬物藉他而受造」（若一 3），天主的言在舊約中藉聖祖、先知而傳達。

降生的聖言基督，是「不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」（哥一 15）。強調的目標是人須在基督奧體內合而為一，藉著基督死而復活的奧蹟得與天主和好而進入天主內，分享天主聖三的生命⁷。

至於從起初就已存在的天主聖神，他是「天主的神」（創一 1），耶穌的神，也是天主介入世界的行動者。強調的是聖神洞察人的「軟弱」（羅八 26），激發人在行動上與他相合，也就是人對聖神的順應，使人在同一個愛的軌跡內，與聖神同步，以同一的律動在愛的弧線中前進，邁向天主永恆的愛內⁸。

事實上，新舊約聖經內不但遍佈「言」，也遍佈了「神」，「言」與「神」是推動整個救恩史過程與完成的經緯線，相輔相成。「言」與「神」的合作是天主行動中兩大奧秘的交融，兩相滲透共同孕育化成。在天主樂於與人分享的大前題下，一切導向真善美的救恩性行動，都被涵蓋在天主的行動內，聖神的動作中，即在愛內為天主所觸動、靈感、啓示，充滿生命的活力與能量，從而彰顯天主的聖德。以下試從天主聖神在人間的動作來看這位行動中的天主的作為。

⁷ 參閱：哥一 18-20；若十七 21-23。

⁸ 參閱：迦五 16；六 8。

聖神觸動（以人的情感領域作起點）

聖神觸動是天主藉著聖神的動作與人同在的時刻，「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，卻不知風從那裏來，往那裏去」（若三 8）。天主的神常在人意想不到的時候驟然來臨，因為洞察萬物的天主知悉在人心深處有一沒有被滿足的渴求，這種渴求自亙古以來就存在，那是人類群體共有的渴望。《雅歌》以象徵天主之愛的方式來表達人類對宇宙造物主的追尋過程及對未來的圓滿憧憬。「天主，你是我的天主，我急切尋覓你，我的靈魂渴慕你，我的肉身切望你，我有如一塊乾旱涸竭的無水田地」（詠六三 2）。洞悉人心的聖神知道人的意願和期待，知道沒有什麼比天主的自我給予更能滿足人飢渴的心靈，更能答覆整個宇宙萬物的熱切期待，就是永恆而圓滿地分享天主子女的光榮自由⁹。那是人與神共在的時刻，是永恆，是圓融。而聖神的觸動，則是天主對尚在旅途中的人所給予的特殊寵惠，讓人在剎那間經歷永恆。簡言之，當聖神觸動人之際，也就是天主親臨與人共在的時候。

舊約中天主常選拔一些人物，如聖祖梅瑟（出廿四 15~18）、民長基德紅（民六 16）、三松（民十三 24~25）、先知撒慕爾（撒上三 19）、君王達味（撒上十六 13），他們代表了不同身份、時代、社會階層的人，都領受到天主仁慈的撫愛。

當聖神觸動人的時候，他的運作直透人的神魂，完全不受人的思想、語言、圖像、象徵或任何事物所阻礙，也不憑藉任何媒介物直透人的神魂。聖神的動作佔住人整個內在，使人頓時意識那一位的臨在，因而發出驚訝、讚嘆之聲。在那一刻內，人所注目的對象是外在於自己的，同時又是在自己內所經驗到

⁹ 參閱：羅八 19~22。

的一位，由於內在的推動，心神悠然，雀躍歡欣，隨順著聖神的律動，以全部心神讚頌那正臨在親訪的那一位：瑪利亞¹⁰。

當人面對難以理解的奧秘現象，只領略到其中美妙，並非筆墨所能形容。為瑪利亞而言，全能者與人同在已不是降生的奧蹟而已，也更是當下的真實體驗，「全能者在我身上行了大事，他的名字是聖的」（路一 49）。依撒伯爾也在類似的情景中表示：「吾主的母親駕臨我這裏，這是我那裏得來的呢？」（路一 43）當人面對奧秘時，人越經驗絕對者的神聖，越體認自身的卑微和不堪當。瑪利亞自感是上主的婢女，是仁慈的上主垂顧她的卑微（路一 48）。

伯多祿經驗到捕魚的奇蹟，在聖神觸動的神聖氛圍下，深深體會到天人間的懸殊對比，因而驚駭地承認自己是個不堪當的罪人（路五 8）。天主的特殊寵眷，往往教人不知如何消受，很多神秘家在經驗到天主的恩寵時，由於內在極大的焦渴而達到因愛成痴、因愛欲絕的狀態。就如同西默盎所說的：「放你的僕人平安去吧！因為我親眼看見了你的救援」（路二 29~30）。聖神的觸動，令人感受到愛比死更強，焦慮的心懷只有天主自己才能撫平。

聖神觸動是天主在行動、聖神在動作的時候，一方面天主親臨觸碰人心，另一方面，人在被動與主動中順應聖神的律動。如同斯德望突然看見天開了，聖神充滿他，讓他親眼看見天主的光榮¹¹。

超越界主動向人洞開，有限與無限相通，在被動與主動中神人交會。所謂被動是指天主聖神對人的觸動，這種動作常是先於人的意願和行動。所謂主動則是指人在剎那的永恆間，突

¹⁰參閱：路一 46、68。

¹¹參閱：宗七 55~56。

破了人有限的時空存在的狀況，超越一切無知無明的限度，核心我，最內在的我自由地仰合於聖神，頃刻的親臨寵眷，有如掃祿在大馬士革皈依的過程¹²。天主的神直接觸及人的內在，由觸覺直達人存在的核心，讓人在剎那間經驗永恆，體味圓滿的真理。人在此剎那的永恆，突破有限時空的存在狀況，正是人最自由、最能以純一的意願作出基本抉擇的時刻。此一自由意願不但綜合了信、望、愛的幅度，也涵蓋了個人生活中恆常的基本態度。其時，人的情感、理智、渴求、願望……都結集於當下，而能以最純一的個體委順於聖神的動作，全心回應上主的親臨。

事實上，「真我」與「真神」相遇之時，「真神」不抹煞也不取代「真我」。天主是天主，人仍然是人。天主的神恩不掩蓋人，神恩讓人更是他自己。人與天主同在的事實，好比人面對大自然時，忘我神入的一瞬，有與宇宙一體的混然感覺；但他仍然是他自己。只有肯定真我、核心我的存在，人才能在被動與主動中以全部的自我與主相遇。

聖神靈感（以人的直覺領域為起點）

聖神靈感是天主對世界的救恩行動之一。聖神靈感常與救恩有關，它伴同著救恩史與人類共同運作。聖經的記述遍佈天主聖神的靈感，因為聖經是天人交往過程的實錄，是天主介入世界的一切行動的描繪。

聖神的靈感伴隨著整個救恩史的進程，天主的救恩行動藉著聖神的靈感而實現。一個靈感，一個行動。人的行動緊隨著聖神的靈感；聖神靈感人的目的是為使人獲致圓滿的救恩。圓滿的救恩始於現世，在「已經」和「尚未」中逐步完成。如此，

¹²參閱：宗九 1~19。

天人相合的信仰經驗在人與聖神同步的過程中，得以逐漸淨化。

當聖神靈感人的時候，正是聖神在人心智活動的時刻。通常聖神會首先觸碰人的內心，天主藉此主動地與人同在；而人在自由中全心、全靈、全意俯順聖神的推動，並全力將整個生命奉獻以執行救恩性的任務。

就如同依撒意亞在神視中，天主讓他親身經歷最神聖的氛圍：上主的臨在。天主聖神以有形和無形的動作觸動他的心靈，讓他體驗上主與他同在的事實。這樣，先知在完全自由的抉擇中回應上主的派遣為救恩服務¹³。

耶肋米亞在母胎中被上主選定作為萬民的先知，上主與他同在，並派遣他向列國萬民執行任務¹⁴。聖神的靈感並非外在性的灌注，而是激發人內在最深的潛能和個人核心的信仰態度。唯其如此，聖神與人才能同時同步在救恩使命中行動。

再說，聖神靈感人也各有不同的幅度，因為他是按照每人的人格類型、個性、背景和信仰深度，而給予不同的靈光。這就是為什麼聖保祿說神恩各有不同，卻是同一的主所賜。天主在一切人身上行一切事，聖神按著人的需要和適宜性，個別地分配於人¹⁵。

聖神在靈感人的心智活動上也有不同的運作。對某些需要理性光照的情況來說，聖神以特別的靈光光照他們的意識層面，使人與他一同面對社會環境、時代的徵兆，並趨向墮落的人心作理性的觀察、思考和判斷，在分辨的過程中作出決策，並付諸行動。

¹³參閱：依六 1~8。

¹⁴參閱：耶一 4~10。

¹⁵參閱：格前十一 4~11。

《宗徒大事錄》中充滿了這類的實錄。例如：聖神和宗徒們一起做了分辨和決定；聖神靈感伯多祿發言宣講；斯德望充滿聖神具有雄辯的智慧；聖神和斐理伯一起向厄提約丕雅的太監宣講耶穌的福音¹⁶。

在舊約中聖神靈感先知的事實，使他們成為天主的代言人，施行教誨、勸勉、懲罰及預報救恩的喜訊等，實在不勝枚舉¹⁷。

有時，聖神也介入人最不能掌控的潛意識內運作。聖神既然是行動中的天主，天主藉他的靈感聯結整個救恩史的過程，先知們發揮了由聖神而來的直覺，為默西亞作了曠古絕今的種種預言，成為指向天主的許諾，救恩的中心，且一一應驗在耶穌基督身上¹⁸。

另外，先知們執行使命時，他們雖然是天主的代言人，為天主所選拔，充滿智慧和勇毅，但要完全明瞭天主的意願和動向，實非他們有限的時空存在物所能掌握的，更遑論能完全理解天主對人類的全盤計劃了。很多時候，他們在似懂非懂的情況下，隨順著忽隱忽現的靈光，以異乎尋常的象徵行為來表達天主對時代的批判：依撒意亞先知的「裸體遊行的象徵」及「剃鬚髮的象徵」¹⁹；耶肋米亞先知「腰帶和酒壺的象徵」、「陶工製器的象徵」及「碎瓶的象徵」等²⁰都是很明顯的例子。

然而，聖神與人最緊密、同步的合作，莫過於聖神臨在於人的深層意識的時候，那是人所意識與不意識的境界。人一方

¹⁶參閱：宗十五 27~30；四 8~12；六 9~10；八 26~40。

¹⁷請參閱各先知書。

¹⁸參閱：依七 14；九 5~6；十一 1~2；四二 1~6；四九 1~9；五〇 4~9；五二 13~五三 12；亦可參閱其他先知的預言。

¹⁹參閱：依廿 2~6；則五 1~6。

²⁰參閱：耶十三 1~14；十八 1~12；十九 1~13。

面經驗自身存在的限度，現實生活掙扎的種種張力；另一方面是人面對無限超越界的渴念和期待。但在聖神靈感下經驗那股不能抗拒的愛情力量，使神人間建立起最深厚、最親密的感情，從而突破重重障礙。在過程中，由生活引入信仰層次，由信仰介入生活幅度。

以耶肋米亞實行先知使命來說，他的一切經歷使他領悟先知使命，不但是天主委託的一項職務，更是一種在聖神內淨化的生活方式。先知以整個生命來展現他的信仰，見證他的使命，甚至遭受排斥、凌辱和謀害²¹。多少次，在現實生活中，先知面臨著信仰迷失的時代、宗教價值的挑戰，在滿腹疑惑、憤憤不平的情緒低潮下質疑自己的使命，感懷自己的身世，發出無助的哀鳴²²。但先知唯一能依靠的是聖神靈光所給予的勇氣和力量，那是深藏在內的聖神所發出的力量，使先知體驗天主親臨的關愛。在與主同在的深情大愛中，愛情的力量成了不可抗拒的泉源，撫平了外來的壓力、迫害所引致的痛苦²³。在最沉痛的劇苦和最動人肺腑的愛情雙重衝擊下，先知藉聖神的觸動體驗到神人間無限美妙的共融奧秘，因而願以整個生命，以最內在核心的我來回報上主的恩情。「上主、你引誘了我，我讓自己受了你的引誘，你實在比我強，你戰勝了我」（耶廿七）。

的確，先知是在高原經驗中，他的深層意識充滿了神人共融的奧秘經驗，炎炎的愛火在心內、在骨髓中焚燒，無法抑制的愛戀和思念使先知不得不為天主發言²⁴，甚至捐獻生命在所不惜。

²¹參閱：耶十一 18~19。

²²參閱：耶十二 1~3；十五 10~15。

²³參閱：耶廿 7~8、10~13。

²⁴參閱：耶廿 9。

聖神啓示（以人的超意識層次為起點）

聖神啓示是天主自我通傳於世界的行動，啓示的根源是父，具體表達在子—耶穌基督身上。因為他是父的完美肖像，是啓示者，人能從他身上認出這位不可見、不可觸摸的天主，而聖神的動作就是啓示。

聖神進駐人心，在人心智中激發各種潛能，務使人藉著天賦的理性、情感、直覺、意志等各種領域得以配合聖神的恩賜，而能體認天主的美善和慈愛、天主在世上對人所做的一切行動，人藉此領受天主的自我給予、分享他的光榮幸福。啓示常是奧秘的，超自然的，人除非受聖神啓示，無法以有限的能力去理解它，因為這是超乎人心智所能掌握的。

在聖史路加筆下，西默盎因聖神的啓示認出救世主²⁵，依撒伯爾在與瑪利亞會晤時因聖神啓導，以身心體驗救世主天主的臨在²⁶。

又如前文所述，天主的一切行動都藉著這位行動中的天主的動作完成，因而一切導向真、善、美的救恩性行動，都涵蓋在天主的行動內、聖神的動作中。在此大前題下，舊約中天主與人的對話，是藉著言而將自己展示於人，言的被宣示出來是透過聖神的動作。諸如：天主與人類代表諾厄、與萬民之父亞巴郎、與梅瑟等²⁷的交流對話，都是天主透過言的表達來向人類遍傳自己及其旨意。

有時，天主也藉著夢境來啓示人，人在夢中有如身歷其境一般，聖神引發人的意識與潛意識，讓人在毫無障礙下，專心

²⁵參閱：路二 25~35。

²⁶參閱：路二 41~45。

²⁷參閱：創九 8~17（諾厄）；創十二 1~3、十五 1~19、十八 1~33（亞巴郎）；出三 4~12，卅三 12~23（梅瑟）。

聆聽上主的話，並付諸實行²⁸。

在舊約先知的的神視中，天主以圖像取代言語，以象徵代替邏輯，聖神以靈光啓示先知的心目，使他們能應用聯想、類比、暗示等的非理性思考，為天主之言做最適切的註解²⁹。

為某些人及某些光景，天主的自我通傳是難以觸摸的，如梅瑟、厄里亞，天主親自顯現給他們³⁰。

為某些人，天主給予榮福直觀的特殊恩典。聖神首先充滿斯德望，聖神打開了通往超越界的門，使末世事實提前降臨。斯德望看見了前所未有的天主的光榮，並看見耶穌在末日親臨的景象³¹。

儘管天主在自我啓示行動中，曾以多次、多種方式來通傳自己，但在人類歷史高峰上，他派遣了自己的兒子降生成人，與我們同在，親自向我們說話。他成了天主自我啓示中最完整的啓示者。然而，「除非受聖神感動，沒有人能說：耶穌基督是主」（格前十二3）。

能由日常平凡生活的情景中認出天主的臨在、體驗真理，實在需要聖神的運作。伯多祿能夠宣認「耶穌為默西亞永生之子」³²、若望在撒網奇蹟後認出復活的基督³³，以及人面對耶穌種種的行動能信服、皈依，接受真理和喜訊，正是透過天主的行動、聖神的啓示而完成的。

最後值得一提的是聖神的德能，這是聖經上常提及的。德能較屬於天主本體的生命。「能」指的是能量、氣息、生命。

²⁸參閱：列上三 5~15；瑪一 18~24、二 13。

²⁹請參閱各先知書中的神視。

³⁰參閱：出卅四 5~9；列上十九 9~14。

³¹參閱：宗七 55~56。

³²參閱：瑪十六 16~17。

³³參閱：若廿一 6~7。

在耶穌宣講天國喜訊時，聖史多次記述「群眾都設法觸摸他，因為有一種能力從他身上出來，治好眾人」（路六 19；並請參閱：八 46）。耶穌藉著聖神讓人分享天主本體的生命能量和氣息。耶穌的治病、驅魔、發顯奇蹟，復活死人等都是藉著聖神的動作而讓人恢復氣息，重獲生命能量。「德」指的是天主的聖德，聖德是天主本體的呈現，如同人的丰采、神韻、氣質、儀容一般。天主的聖德藉聖神而彰顯，恰如舊約描寫的慈悲、忠誠、仁愛、寬容。

人是按天主的肖像而受造，都肖似天主的面貌，只是肖似的角度與程度各有差異，在逐漸肖似的過程中，聖神激發人對神渴慕和合德的情懷，也提升人與天主合德的境界。歷代多少聖人聖女都藉聖神的作為而呈現出天主的各種面貌。這不正是神在人內顯容，神在人內顯示他的神韻、丰采嗎？

結 語

寫完本文，想到該列出參考書目，才發現行文前所有反省資料都在《聖經》及《神學辭典》中，即那些與本文有關的資料，諸如：〈天主聖三〉、〈聖神〉、〈聖神論〉、〈啓示〉、〈聖經靈感〉、〈恩寵〉等，以及張春申神父〈聖神論芻議〉和〈探索天主聖神〉兩篇文章。

走筆至此，忽然記憶十年前在唸神學時，谷寒松神父所說的話：「你為什麼不站在別人的肩膀上立論？」十年後，他的良言勸導對我而言，仍是感到乏力。

若望福音中的聖神功能

由重生到指證

房志榮¹

本文是作者為聖神年特別選取若望福音中精華內容所做的神學反省。六個子題分別來自若望福音的第三、四、六、七、十四、十六章。按照若望福音作者的理念，聖神的功能在「使人重生」「使人藉以朝拜父」「使人真實生活」「信耶穌而有的活泉」「成為基督徒的護慰者」「指證世界的錯誤」。

主耶穌降世的第三個千年已逼近了，普世各地在教宗若望保祿二世的領導下，正緊鑼密鼓地在準備著。這是一個對我們的信仰作較深入的反省，並認真去努力實踐的好機會。天主教華語聖經協會聯合會對此也不甘落後，去年（1997）以耶穌基督為主題，由徐英發主教擬了六個子題，在《融》雙月刊上發表各位兄姊的有關文章。

今年是聖神年，《融》的總編帥崇義先生徵得徐主教及聖經協會負責成員的同意，請筆者擬定六個子題，並寫每子題的導論文章。我跟王敬弘神父商量了一下，發覺聖經材料太多，不但舊約不能碰，連新約也太廣。最後決定只以若望福音為題材，雖然也不可能全部把握。

聖誕節前兩天把六個子題擬好，傳真給帥先生。25日聖

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面很廣。

誕節當天飛比國魯汶，在這座天主教大學城度過我安息年的最後三個半月。在那裡把六篇文章寫好，供《融》每二月發表一篇。今將六篇在此一同發表，略可窺其全貌，這也是引我們到下一年「天主父」主題的一條路，也就是領我們「止於至善」的路。

一、由水和聖神重生（若三 1~21）

我們把耶穌和尼苛德摩的這段談話看做一個單元，21 節經句分成三部分，每一部分有自己的主題，但互相連貫，串成一氣，即：

1. 人須由水和聖神重生：1~8
2. 信的人在耶穌內得永生：9~15
3. 信德須與行爲並肩前進：16~21

1. 夜的深思，風的感興（若三 1~8）

有個法利塞人名尼苛德摩，夜裡來訪耶穌。可以想像一個冬天的夜晚，屋外風聲嘯嘯，屋內卻溫暖舒適，有助於促膝談心。這位猶太議會的議員真心信服耶穌可於若望福音另兩處得到證明，他挺身出來為耶穌說話（七 50~52），他帶大量珍貴的香液來安葬耶穌（十九 39）。對這樣一位誠心來訪的貴賓，耶穌開門見山地說：「我實實在在告訴你：人除非由上而生，不能見到天主的國。」

希臘原文「由上」也能懂為「重新」，這雙重意義都是正確的。耶穌說由上，是指由天主而生，尼苛德摩卻懂成由母胎重新出生。耶穌順著尼苛德摩的懂法加以解釋：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國。」

「天主的國」這一說法是對觀福音常用的，在若望福音中指謂一個完全新的生活方式，徹底地以天主為依歸。因此若望

除在此用過兩次外，更喜歡用「生命」或「永生」。至於重生的主題也見於其他新約作品：

藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們。(鐸三 5)

你們原是賴天主生活而永存的聖言...得以重生。(伯前-23)

特別在若望壹書之中：

由肉生的屬於肉，由神生的屬於神。(若壹二 29;三 9;四 7;五 1)

以「肉」指人，並沒有任何貶抑的意思，而是指自然人，本性的人，有其許許多多的可能或潛能，亦有其種種限度。同樣，「神」是指天主的能力，它使基督徒的生活別具風格，並暗含許多新的可能。為闡明這點，耶穌引用當晚他們耳中所聽到的風聲為喻，以說明天主的作為神妙莫測，就像古來賢士智者所慣說的²。以風喻神在聖經語言中尤其得心應手，因為無論是希伯來文或希臘文，風和神都是同樣一個字眼。「凡由聖神所生的就是這樣」：他/她所作的決定（如終生奉獻）非自然人所能想像得到的。

2. 耶穌的講論和作證值得相信（若三 9-15）

天主的神工妙化的確非自然人所易領悟的，但尼苛德摩是以色列的教師，本該如前文所引的那些智者們多一點了解才對，因此耶穌第三次用「我實實在在告訴你」的口吻跟他說：「我們知道的，我們才講論；我們見過的，我們才作證；而你們卻不接受我們的見證」（三 11）。

以色列的智者只能對天主的神奇表示驚異，耶穌卻有親身的體驗，因此耶穌的講論和作證是不可少的，人則應以信德接受他的話。話中的四次「我們」能是耶穌隆重的自我稱呼，也能反映門徒們為耶穌作證的語氣³。

² 請參閱：訓十一 5；箴卅 4；德十六 21。

³ 請參閱：若壹一 1-4。

「我給你們講地上的事，你們尚且不信；那麼，我若講天上的事，你們會信嗎？」

啓示是有層次的。至今耶穌講了地上的事，即人須由聖神重生；現在尼苛德摩應更進一步，向更大更高的奧蹟開放：首先是耶穌的天主性來源，「除了從天降下的人子以外，沒有人上過天。」

然後是耶穌被舉於十字架。按照戶廿一 4~9 的記載和智十六 6~10 的解釋，被毒蛇咬傷的以色列子民憑著信德瞻仰梅瑟所豎起的銅蛇，就被治好了。耶穌將被高舉於十字架上，十字架將成爲耶穌被舉揚和受光榮的定點和記號，若望愛用「舉揚」這一詞字的雙重意義⁴。今天豎立在世界每一角落的十字架，一直還保存著這雙重意義：耶穌自獻的祭壇，天人溝通的橋樑。

3. 信德和行爲均須受真光照射（若三 16~21）

這六節經句思高聖經冠以「聖史的感想」爲題，大概因爲所涉及的範圍很廣，不易作爲耶穌對尼苛德摩所說的最後一些話。但把這些話視爲出自耶穌的口也未嘗不可⁵。如果這樣的話，這六節經句可分爲前後兩段，前段以「那不信的已受審判，因爲他沒有信天主獨生子的名」爲重點而結束，後段則以「然而履行真理的，卻來就光明，爲顯示出他的行爲是在天主內完成的」來收尾。

16~18 三節所說的天父大愛，顯示在他賜下獨生子一事上。「賜下」須按羅八 32 懂爲天主沒有憐惜自己的兒子，卻像

⁴ 見：若八 28~30；十二 32~34；十八 32。

⁵ 法文的 TOB 聖經就把若三 1~2 當作一個單元，毫無中斷地直譯下來，以「耶穌與尼苛德摩交談」爲全段的主題，《現代中文譯本》及《共同譯本》也如此。

亞巴郎一般，將他交付給死亡⁶。「沒有信天主獨生子的名」：這種信仰是指懷著信賴，承認並呼喊聖子的大能⁷，接受他為天主子，是被傅油的基督，是他把天父啓示給我們。

19~21 三節由信仰過渡到行為：人愛光或愛暗，人是否正大光明，要看他接受或拒絕耶穌，要看他的為人是好是壞。這種分野也很有力地在九 39~41，特別是在十二 44~50 中表達出來。那「履行真理的」是典型的猶太語法，意謂使自己的行為與真理相符，而真理就是「托拉」（法律或梅瑟五書）。耶穌來，就是為這真理作證（十八 37）。若壹一 5~6 所說也與此十分接近。

「為顯示出他的行為是在天主內完成的」（三 21）。行善的人已跟天主有某種共融，而他的走向就是要進入與天主更完美的相遇，這可經由他的聖子而達成⁸。

小 結

若三 1~21 是若望福音第一篇較長的耶穌談話，以後還有很多這類長篇的講話，從各種不同的角度啓示給我們天父和永生。這次與尼苛德摩的對話，因為是在夜色蒼茫中，因提到風聲，因是跟一位以色列的老師談道，因此不但有一番特別情趣，也頗具深度。耶穌劈頭一句是「由上而生」，他當然想到天父⁹，但因對話者的不了解，耶穌說的更清楚：由水和聖神而生，這句話卻奠定了重生聖事—洗禮—的永恆基礎：我們都是由水和聖神重生的。

新生命不是天主單方的行動，人也該與天主的主動配合，

⁶ 請參閱：創廿二 16。

⁷ 請參閱：若二 23；三 18；若壹三 23；五 13。

⁸ 參閱：若十七 6~9。

⁹ 「亞當是天主的兒子」：路三 38。

報以「信」和「行」。這就是在第二（9~15）和第三部分（16~21）繼續談論的，而「光」和「永生」穿插在這些主題中一再地出現。

二、以神以真理朝拜父（若四 1~42）

本章與前章形成許多有趣的對比：一在夜晚，一在中午；一是身分崇高的議員，一是受人鄙視的蕩婦；一是找上門來，一是耶穌在找。也正是這些對立，突顯出耶穌不論是黑夜或白天，是出門或在家，是跟有地位的人或不受人重視的人，他都唯天父旨意是尋，總要把所接觸到的人都帶回天父家裡。息哈爾井邊的故事共有 42 節，比與尼苛德摩對話的 21 節要多一倍。在此只選三段略加解釋，即：

1. 真朝拜者以神以真理朝拜父：21~26
2. 我的食物是實行派遣我來者的旨意：34~38
3. 他確實是世界的救主：39~42

1. 以神以真理朝拜父（若四 21~26）

耶穌與息哈爾婦人的對話，到了 21 節已抵達一個高峰，耶穌說話的語氣很不尋常：「婦人哪，信我吧，時候已到，你們不在這座山上，也不在耶路撒冷朝拜父」。這並不是說撒瑪黎雅人在革黎斤山所行的敬禮與耶路撒冷的等量齊觀，沒有區別，因為撒瑪黎雅人究竟是由猶太正統信仰分裂出去的：「你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的，因為救恩是出自猶太人」。儘管如此，一個嶄新的時代業已來臨，在這新的時代裡，猶太人與撒瑪黎雅人之間的區別已不重要，因為他們都該以神以真理朝拜父。

以神朝拜父：聖神是最大的恩賜，他讓人以天主為父，並把天主當做父親朝拜，這才是真正的朝拜，才是以真理朝拜父。

這已是開始末期的特徵，任何其他的朝拜或敬禮，連耶路撒冷聖殿的敬禮也不例外，都已過時，都已無效¹⁰。「天主是神」，重點不在於肯定天主的非物質性，而在於他是一切靈性恩賜的泉源，這些恩賜超越一切受造物的任何形態。

婦人對默西亞的期待和信任，使得耶穌認為與她坦誠相見的時刻已到：「同你談話的我就是」。這句話不僅是一次默西亞的宣認，並且是一個神學意義極為豐富的答詞。耶穌把當初天主向梅瑟啓示自己時所用的格式「我是」，用在自己身上¹¹。這是若望福音中第一次耶穌自稱「我是」，以後還有多次耶穌如此自稱，而成爲此一福音書的特色¹²。

2. 我的食物是實行派遣我來者的旨意（若四 34~38）

這一小段是耶穌與門徒們的對話。與婦人講喝水，與門徒講吃飯，婦人和門徒都把活水和食物懂成一般的飲食。於是耶穌給他們說，「我有東西吃，是你們所不知道的」，「我的食物是實行派遣我來者的旨意和完成他的工作」。這一工作就是收割末世時期（現在）已經發白的莊稼。「莊稼多，工人少」是耶穌多次興起的感嘆¹³，現在撒瑪黎雅人像是初熟的果子，可以收割了。從這裡還要擴展到世界各地¹⁴。

至此，耶穌的語氣樂觀起來，而大快人心（尤其爲所有的傳教士）：「收割的人領到工資，爲永生收藏成果；這樣，撒

¹⁰參閱：宗七 47~50。

¹¹見：出三 14~15；歐一 9。

¹²有專書特別討論此一稱呼—我是一—的多方含義。請參閱：若六 20（耶穌步行水面，告訴門徒「是我，不要害怕」）；八 24、28、58（向懷有敵意的猶太人說，將有一天他們將知道耶穌是誰）；十三 19（在晚餐裡預告門徒將發生的事，使事發後門徒相信耶穌的「我是」）。

¹³見：瑪九 37~38；路十 2。

¹⁴見：若四 42 及下文。

種的跟收割的都可以一同歡樂」。很難得的是耶穌也引用一句成語來表達他的感受：「一人播種，另一人收割」。然後把這句成語用在他和門徒們身上：「我派你們去收割你們沒有耕耘的；別人耕耘，而你們享受他們的成果」¹⁵。「別人」是指過去世代代的先知，直至若翰洗者。更加是指耶穌自己，他的辛苦耕耘最後包括他的苦難聖死，及死後所派來的聖神。回想一下五旬節期三千五千人的皈依，的確是如此：宗徒們無非是在享受別人辛勤耕耘的成果。

3. 我們親自聽見了，他確是世界的救主（若四 39~42）

美麗的井邊故事，有一個壯觀而寬慰人心的收場。那個婦人是牽線人，引了很多撒瑪黎雅人來到耶穌面前。他們不但信了耶穌，還請耶穌留下，多給他們講些關於天主的事。結果十分良好。兩天的停留，吸引了更多的人聽道，加深了他們的領悟和信仰。福音的作者很巧妙地把撒瑪黎雅人向那婦人所說的話——道別具風味的信仰宣認——作為全篇敘述的結束：「現在我們信，不是因了你的話，而是我們親自聽到了，也知道他真是世界的救主。」

「救主」的稱呼，在舊約中有時用於天主¹⁶，新約的作者一般用以稱呼耶穌¹⁷，只有若望用「世界的救主」這一格式¹⁸。這一格式所要強調的是救恩的普世性。息哈爾婦人的歸正，撒瑪黎雅人的信仰耶穌，都是一些個別事件。「我們知道他真是世界的救主」這句收尾，卻把個別事件的象徵意義突現出來：耶穌的交談，耶穌的講道，耶穌的投宿等，不限於個別時空，

¹⁵本譯文採自「共同譯本」。

¹⁶如：依十九 20；四三 3。

¹⁷如：瑪一 21；路一 47；二 11；宗五 31；十三 23；斐三 20。

¹⁸此處以外，還有若壹四 14。

而是世界性的，全球性的，他是世界的救主，也是我們每個人的救主。

現在可以回顧一下：耶穌對那婦人說：「請給我一點水喝！」他的門徒已到城裡買吃的東西去了（7~8節）。耶穌繼續與婦人交談：「喝這井水的人會再口渴。誰喝我給他的水，永遠不再口渴；我給他的水會在他身上變成一股流向永生的水泉」（13~14節）。門徒們回來，催促耶穌說：「拉比，吃點東西吧！」耶穌說：「我有東西吃，是你們所不知道的」（31~32節）。若望福音的兩大特色，就是由人的物質需要升到精神生活的需要；由個人及一地區的團體，跨入世界及人類的全體。

小 結

本文的三小段也能連成一氣，形成一個整體。由以神以真理朝拜父，到實行天父的旨意，再到南北奔波，走遍天涯海角，來做世界的救主。耶穌趕路很累，就在井邊坐下，時近中午，有一個撒瑪黎雅婦人來打水。耶穌對她說：「請給我一點水喝！」那婦人答說：「你是個猶太人，怎麼向我這個撒瑪黎雅婦人討水喝呢？」耶穌答覆她：「假如你知道上帝的恩賜和知道向你討水的是誰，你反而會求他，而他會把活水給你」（6~10節）。這些話相當神秘，但這只是故事的開端。在讀完全篇情節曲折，意蘊豐饒，參與者越來越多的故事後，那婦人，那些撒瑪黎雅人及我們，都獲得更深一層的了解。

三、使人生活的是神，肉一無所用(若六60~71)

若望福音第六章在禮儀年的彌撒讀經裡，佔一個很特殊的地位：乙年常年期第十七到廿一主日，一連五週都用這章當彌撒的福音來讀，其安排是：1.使五千人吃飽（1~15）；2.生命之糧上（24~35）；3.生命之糧下（41~51）；4.聖體聖血

(51~58) ; 5.信與不信 (60~69) 。

這一禮儀讀經的安排非常有用，因為 71 節聖經很長，內容又很濃，這樣分成五段來品嚐、來體驗，較易消化吸收。本章的結構畫出感恩祭的一幅美麗圖案：先是預象(增餅奇蹟)，後是耶穌肯定自己是生命之糧，人須以信德予以吸取(聖道禮儀)，然後耶穌把他的體和血作為人復活和永生的飲食(聖祭禮儀)，最後是人的兩極反應(感謝伯鐸代替我們作了一個很好的答覆)。

1. 耶穌本身是生命之糧 (若六 24~35、41~51)

第一段話 (24~35) 的重點在 27 節：「你們不要為那可損壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌，即人子所要賜給你們的，因為他是天主聖父所印證的」。最後這句話是指人子由天降下，行了多項神蹟(如增餅)，這些神蹟是天主用以保證他使命的表示，也表示人可以藉著他獲得永生。為永生的食糧勞碌又指什麼呢？耶穌的答覆是「信他(父)所派遣來的那一位」(29 節)。在此若望把基督徒全部的作為，用一種保祿的表達方式說出來：「人的成義是藉信德，而不在於遵行法律」¹⁹。

為了信耶穌，舊約已經作了很多準備，四十年在曠野裡受到天主奇蹟式的贍養，是特別顯著的一個奇蹟。但梅瑟只是個中介，養活他們的是天主。現在天主要從天上賜下真正的食糧：「天主的食糧是那由天降下，並賜給世界生命的」(33 節)，「我就是生命的食糧」(35 節)。

在第二段話裡 (41~51ab 節)，耶穌針對猶太人的竊竊私議加以解釋：他的家庭背景及普通身世，跟他所說的從天降下

¹⁹羅三 28。

果然不易協調。但派遣他的父會吸引人，使人信耶穌。反過來，耶穌領人認識父，因為只有他是從天主來的，並見過父（別人都未見過）。而信耶穌的結果，便是永生：「我是從天上降下的活糧；誰吃這活糧，必要生活直到永遠」（51ab 節）。

2. 耶穌以犧牲奉獻留下聖體聖血（若六 51c~58）

「我所要給的食糧就是我的肉，是為世界的生命而給的」（51c 節）。「我的肉」是耶穌在晚餐所用阿拉美文的直譯，意義跟「我的身體」一樣。兩次「給」字是若望以其特殊方式保存了一個傳統格式，用以表達耶穌死亡的救贖向度。「為世界的生命而給的」，是說耶穌在永生之泉及他的死亡之間有一連繫，而這連繫又延伸到前面的一句「我所要給的食糧就是我的肉」。若望還有很多這類的說法²⁰，值得一翻閱。

這次猶太人的反應不是竊竊私議，而是激烈爭辯，耶穌的答話也很肯定而多面：從消極講到積極，再說明理由和效果。「誰吃我的肉，喝我的血，必得永生，在末日，我要使他復活」（54 節）。句首的「吃」字原文直譯是「咀嚼」，若望用這樣寫實的詞字，是要突顯參與感恩祭的特徵。按照猶太人的習俗，吃逾越節的食品，必須小心地細嚼慢嚥。永生和復活：人子由天降下，又回到天上去，那些信他，並領聖體聖事的人，也會分享他這一天上生命。永生是說這一生命在今世已經開始，復活是指將來信者的身體也會參與這一生命。聖體聖事是復活的酵母，這是耶穌所一再肯定的²¹。

55~58 四節經句十分清晰，其中具關鍵性的一句是 57 節：「就如那生活的父派遣了我，我因父而生活；照樣，那吃我的

²⁰見：若十 11、15；十一 50~52；十五 13；十七 19；十八 14；若壹 3 16。

²¹請參閱：若六 39、40、44；特別是若五 21~29。

人，也要因我而生活」。這裡生活是指生命的共融，跟子（人子、天主子）共融，再跟父共融。「共融」這一相識相愛的相互收授，有一恆久及決定性的保證：聖體餐敘是今生今世獨具特恩的一刻，是永世共融的初步實現。

3. 面對耶穌須作抉擇（若六 60~69）

吃肉喝血的話使門徒們聽來十分逆耳。滿江紅裡有兩句話：「壯士飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血」，是岳飛的軍人豪語，洩恨雪仇的表達。耶穌邀請人吃他的肉，喝他的血，卻是愛的宣洩，生命的共享，必須予以正確的了解。讓我們聽聽耶穌自己的解釋：「這話使你們起反感嗎？那麼，如果你們看到人子升到他先前所在的地方去，將怎樣呢？（61b~62）」這句問話所指的是，一旦耶穌經過十字架回到他在創世之前就已有的光榮²²，目前的困惑不解就會消除了（十六 1）。只有如此，前面所說的許多話才達其最終的意義：耶穌升天受光榮，再從那裡賜下聖神（七 39）。目前情況不明的是背十字架的時刻²³，但這是到達最後光榮的必經之路，到達那裡時，會體認到耶穌所說的話如何真實，聖體所帶來的生命又是如何強而有力。

耶穌的第二句解釋，是本文用來作標題的：「帶來生命的是神，肉無濟於事，我給你們講過的話是神，是生命」（63節）。「肉」是指自然的人，人只憑自己的體認方法，沒有能力了解耶穌言詞及記號（神蹟）的深沉意義（三 6），只有他要賜給的聖神，方能引領信者認識在耶穌身上所顯示的精神界事實。這是耶穌在十五 26 所許他要遣發的聖神將予以完成的。這些解釋後，門徒中許多人離開耶穌，不再跟他來往。但伯羅

²²見：十七 5、24。

²³參閱：十六 1。

代表十二宗徒向耶穌作了一個美好的信仰宣誓（68~69節），就像他在斐理伯的凱撒勒雅會作過的一樣²⁴。

小 結

在由水和聖神重生後，人憑聖神和真理（耶穌）朝拜父，還得聽耶穌的言，信耶穌的話，藉他的體血與他及父共融，以獲永生及末日的復活。但帶來生命的是聖神，肉（自然人）無濟於事。耶穌不是看不起自然人，而是要人昇華，使走向腐朽的肉（自然人）今生就獲得永生，末日還將由腐朽中活過來。這一切都是自然人所無能為力的，一定要靠帶來生命的聖神。而耶穌說，「我給你們講過的話就是神，就是生命」。這裡「話」字必須按希伯來文來懂：dabar 也是言，也是事；也是宣講，也是神蹟。這等於說，耶穌所言、所行及他自身，就是聖神，就是生命，他藉聖神不斷給我們生命²⁵。

四、信我的人從他心中要流出活水的江河

（若七 37~53）

若望福音第七章可分三段來讀：

1~10：耶穌的弟兄們不信他；

11~36：帳棚節耶穌跟猶太人的對話；

37~53：耶穌是聖神的活泉。

以下先解釋前二段，作為耶穌最後一段重要言論的準備，而在解釋第三段時，特別注意耶穌與聖神的關係，及聖神降來與耶穌苦難的連繫。至於人們的不同反應（40~53）正表示耶穌的這番話，是一個強有力的挑戰，社會各階層都表達了他們

²⁴見：瑪十六 13~16。

²⁵請參閱：梵二 LG39；DV17；DH11 及《天主教教理》438、1336、2766 號。

的態度：正直謙虛的人高興地接受，為成見所困的人卻不易開放，甚至惡言惡狀，鄙視與自己不同意見的人（參閱 49 節）。

1. 耶穌的弟兄不信耶穌（若七 1~10）

本段開始說耶穌周遊加里肋亞，結束時說他留在加里肋亞，而不願周遊猶太，因為那裡猶太人打算殺害他。這一感覺不是假想的，而是非常真實的。在這一大大段描述耶穌在耶路撒冷的言行中，一再提到有人在謀害他的生命²⁶。但是為了參與帳棚節，耶穌還是暗中去耶京，因為帳棚節是一個非常重要的慶節，在每年九、十月間採葡萄的季節慶祝，前後共八天²⁷。慶祝的對象是追憶過去出埃及的過程中天主的救恩行動，同時也感謝一年的收成，並預報默西亞時期的諸多祝福²⁸。

耶穌的弟兄包括他的親戚²⁹，這裡耶穌向親戚所說的話（6~7 節）頗有分量。「我的時候還沒有到，你們的時候卻常是現成的」。耶穌的行動分不同時期，都是派遣他的父給他定下的，特別是有決定性的一個行動（逾越奧蹟），耶穌稱這一行動的合適時間為「時辰」³⁰。反之，認同此世的人卻隨心所欲地安排他們的時間。「世界不會恨你們，卻是恨我，因為我指證它的行為是邪惡的」。耶穌的作為引起世界的憎恨（十五 18~25），因為他揭發了後者行為的邪惡面貌（三 20~21）。

2. 帳棚節耶穌與猶太人的對話（若七 11~36）

在這一大大段對話及多面的描述中，這裡只選幾句耶穌的答

²⁶見：五 18；七 19、20、25；八 37、40；十一 53。

²⁷請參閱：戶廿九 12~39；加下十 6~8。

²⁸請參閱：匝十四 16~19。

²⁹請參閱：谷三 31~35；若二 12。

³⁰見：若二 4；五 25、28；七 30；八 20；十二 23、27；十三 1；十七 1；並參照：谷十四 35~41。

話來略予解釋。「我的教訓不是我的，而是派遣我來者的」（16節）。耶穌的知識和教導不靠一般的學制，也不是自習有成，而是來自對父的直接認識和完美的體認，這是若望福音一再提及的³¹。「誰若願意承行他（天主）的旨意，就會認出這教訓，是出於天主或是由我自己而講的」（17節）。只有那些死心蹋地，服從天主的人會有一種與天主的默契，而能體驗出耶穌的教導富有天機³²。

本段收尾時，耶穌的另外兩句話也啓了他的特殊身分及他目前的心情：「我和你們同在的時候不多了，我要回到派遣我來的那裏去。你們要找我，卻找不著；我所在的地方，你們也不能去」（33~34節）。耶穌在世是爲了啓示天主的救恩：「趁著白天，我們應做派遣我來者的工作」³³。

這一在世時期完畢，耶穌就要回到父那裡去。耶穌的這一自我意識，在若望福音中提及十幾次³⁴。至於耶穌所去的「地方」也不是誰都能去的，猶太人不能去，門徒們也不能去：「孩子們！我還有一點時間同你們在一起；以後你們要找我，就如我曾對猶太人說過，如今也對你們說：『我去的地方，你們不能去』」³⁵。但門徒們將來會跟耶穌在一起，這是耶穌答覆西滿伯鐸時所說的：「我所去的地方，你如今不能跟我去，但後來卻要跟我去」（十三36）。

³¹請翻閱：若三 11~13、31~36（尤其 34 節：「天主所派遣的，講論天主的話，因為天主把聖神無限量地賞賜了他。」）；五 19~23；十二 49~50。

³²請參閱：若三 19~21；六 29；十八 37。

³³若九 4；並參閱：若十一 9~10。

³⁴見：若八 14、21~22；十三 3、33、36；十四 4~5、28；十六 5、10；十七 11、13。

³⁵見：若十三 33，共同譯本。

3. 耶穌是活水 / 聖神的泉源 (若七 37~53)

耶穌在聖殿裡高聲說出的第一句話，按照最老的傳統，並且更合乎若望的體裁和脈絡的譯法該是：「誰口渴，到我這裡來吧，信我的人，來喝吧！」以後大部分西方傳統在 37 節末放上句點，而把後面引的聖經句子貼合在信者身上（而非耶穌身上），這樣與四 14 耶穌的話相合：「我給他的水，會在他身上變成一股流向永生的水泉。」

38 節所引的聖經並不是某一具體的經句，而是不同經句的一種綜合，這些經句把天賜恩惠看成一種活水，如若四 10~15。活水可指智慧，法律，特別指聖神³⁶。

39 節是聖史的解釋：「他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神；聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒受到光榮」。在若望福音裡，「耶穌的光榮」是使他顯為父的唯一子、父的派遣者的一個事實。耶穌接受這光榮不是由人（五 41），而是由父（一 14；八 54），並且是在造世之前接受的（十七 5）。這光榮已在耶穌的世間服務過程中顯示出來³⁷，但耶穌受光榮的卓絕時刻是他的死亡和復活的時刻³⁸。這一時刻若望多次籠統地稱之為「舉起，舉揚」：「你們舉起人子時，會知道我就是那一位」³⁹。把耶穌高舉於十字架，就是舉揚他，使他受光榮⁴⁰，其時他的天主性身分及他所說的真實無欺將會彰明昭著。

不論何時何刻，父的光榮常湧現在子身上，子的光榮也常湧現在父身上：「〔拉匝祿的〕病不至於死，只是為彰顯天主

³⁶請參閱：依四四 3；岳三 1。

³⁷見：若一 14；二 11；十一 4。

³⁸見：若七 39；十二 16、23；十三 31~32；十七 5。

³⁹若八 28，共同譯本。

⁴⁰若三 14~15；十二 32、34。

的光榮，並為叫天主子因此受到光榮」（十一4）。「父啊！時辰到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你」（十七1）。在這首尾兩段引句之間，還可參閱中間的五段經句，即：若十二23、28；十三31、32；十四13。

小 結

本章耶穌言論的背景和前幾章很不一樣。不是家中的夜晚談心，不是井邊的宗教會話，也不是偏遠會堂（葛法翁）中的論吃喝，而是在耶京聖殿過節，過的是秋天很有特色的帳棚節。在八天的慶祝中，本文所解釋的三段相稱於帳棚節的開始、中間，及末端的三個時間。開始說耶穌暗中進京。「慶節過了一半，耶穌就上聖殿裡去施教」（14節），「在帳棚節最後而又最隆重的一天，耶穌站起來高聲說：『誰若口渴，到我這裡來喝吧！凡信我的，就如聖經所說：從他的腹中會有活水的江河流出』」⁴¹。這話是指聖神說的⁴²。

五、我要祈求父，他會給你們另一位護慰者

（若十四 15~26）

若十三~十六，是耶穌與門徒推心置腹的親密談話，而若十七是有名的「大司祭祈禱」。這些章節的內容既深刻濃縮，又親切感人，是主耶穌向誠心信他的一群簡樸者，所作的崇高啓示，把自己與父、與弟子、與世界的各種不同關係逐步說出來。本文只把十四章的十六節經句（15~26）當作啓示聖神的珍貴的資料，分三段略加解釋：聖神是怎樣的；聖神如何繼續耶穌的在世工作；及信徒如何與聖神及天主聖三合作。

⁴¹見：若七 37~38，共同譯本。

⁴²請參閱：梵二 AG 7；LG 4；DV 19；並《天主教教理》427 號。

1. 另一位護慰者是怎樣的（若十四 15~17）

「我要祈求父，他會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在」（16）。「護慰者」一詞是由法庭的詞彙借用過來的說法，原指律師、給被告作辯護的人。以後演繹成其他的含義，即安慰者，轉禱者。在新約裡，這一說法只見於若望著作中，用以指謂聖神⁴³或基督⁴⁴。也有些學者認為這詞與希臘文動詞「勸慰」⁴⁵有關，是指勸勉信友須在困難中堅持到底。在若望筆下這詞較側重法律意義：聖神在世界向門徒們所講的法庭上協助後者來應對。但這一詞字的不同色彩，得在每一具體的經句中去分辨。「永遠與你們同在」是指所賜的聖神沒有任何時間的限制，基督給人分施的聖神，保證他們永遠與基督共融⁴⁶。

「他是世界不能接納的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他；你們卻認識他，因為他在你們左右，甚至在你們裡面」⁴⁷。

身為真理的基督所施的聖神，幫助門徒在認識上進展，並為基督作證⁴⁸。真理之神與欺詐之神對立，也與主宰世界的謊言對立⁴⁹。

2. 聖神繼續耶穌的在世工作（若十四 18~20）

「不久以後，世人不再看見我了，你們卻會看見我；因為

⁴³參見：若十四 16~26；十五 26；十六 7。

⁴⁴參見：若壹 2 1。

⁴⁵參見：宗 2 40；格前 14 3。

⁴⁶請參閱：瑪 28 20。

⁴⁷若十四 17，共同譯本。

⁴⁸參見：若十六 13 及若十五 27，並參閱：若壹 4 6；五 6。

⁴⁹參見：若壹 4 6 及若八 44。

我活著，你們也會活著」⁵⁰。世人專憑自己的求知方法，不能在耶穌死了以後⁵¹再體驗他，門徒們卻將體驗到復活的基督（「因為我活著」），並分享他的新生命（「你們也會活著」）。不但當時的門徒，連以後因他們的作證而信的人也將分享這個新生命。這種對復活基督生命的認識和分享準備，並預告基督再來時所要完成的大業⁵²。

「到那一天，你們將親自體驗我在我父內，你們在我內，我也在你們內」⁵³。「到那一天」是舊約中常用的一個格式，以指謂末世時期要發生的事⁵⁴。為基督徒來說，末世時期已由耶穌的復活開其端，所有的信者都能有分於這個復活的生命。因此基本的末世目前已開啓，但完成的遠景仍是開放的。

「我在我父內，你們在我內，我也在你們內」，意指只有門徒們與耶穌的種種連帶關係，方足以使他們體驗出那種把耶穌與天父親密地連在一起的關係。這是教會歷代的神秘家在他們的神秘經驗中所證實的。

3. 守誠命、愛天主、與聖三共融（若十四 21~26）

「接受我命令而遵守的，就是愛我的人；愛我的，我的父親必定愛他，我也會愛他，並向他揭示我自己」⁵⁵。接受而遵守這一對動詞，和其他二對動詞的意義基本上相同，即聽而遵守（十二 47），及聽而相信（五 24），都是表達一個受教和服從的態度。這種服從是愛的表達，能使人體驗到天父的愛，而具體的體驗方式就是透過耶穌基督的顯示（「我也會愛他，

⁵⁰若十四 19，共同譯本。

⁵¹參見：七 34；八 21。

⁵²參見：若壹三 1~2。

⁵³若十四 20，共同譯本。

⁵⁴請參閱：依二 17；四 1~2；耶四 9；匝二 15。

⁵⁵若十四 21，共同譯本。

並向他揭示我自己」)。

「猶大(不是那以斯加略人)對他說：『主，為什麼你向我們而不向世界揭示自己呢？』⁵⁶」這位猶大就是路六 14~16 中宗徒名單的第十一位，在瑪十 3 及谷三 18 被稱為達陡，在宗一 13 則以猶達的名字出現。猶大的問話表示宗徒們在逾越奧蹟完成以前，尚不明白有另一種形式的生活，而對此種生活和存在也會有另一種與一般知識不同的了解。

「耶穌回答他說：『誰愛我，一定會遵守我的話，我的父親也必定愛他，我們將到他那裡，跟他一起住下』⁵⁷」耶穌間接地答覆了猶大的問話，肯定那些真把他們的愛表現在遵守耶穌的話的人，他和他的父會決定性地跟他們住在一起，這樣，便把舊約中人們的一個熱烈想望化為事實。撒落滿在祝聖耶京聖殿的長篇禱詞中，有這樣一句話：「上帝啊，你真會住在地上嗎？即便是無邊的天際也不夠容納你，何況我所建的這聖殿呢？」⁵⁸先知則預報：「熙雍女子，歡呼喜樂吧！因為我要來住在你中間」⁵⁹。

「當我和你們在一起的時候，對你們說了這些話。但護慰者——父親以我的名義派來的聖神，會教導你們一切，並使你們記起我對你們說過的一切」⁶⁰。「父親以我的名義派來的聖神」，是指聖神的被派遣，是因為以耶穌的名向父所作的祈求⁶¹，或因為耶穌向父所作的祈求(十四 16)，也指聖神的來臨與耶穌的使命緊密相連。「他會教導你們一切，並使你們記起我對你

⁵⁶若十四 22，共同譯本。

⁵⁷若十四 23，共同譯本。

⁵⁸列上八 27，現代中文譯本。

⁵⁹匝二 14，並請參閱：則卅七 26~27。

⁶⁰若十四 25~26，共同譯本。

⁶¹參見：若十四 13~14；十五 16；十六 23~26。

們說過的一切」，指的是門徒們曾參與耶穌的在世生活⁶²，記得他所作所說的種種，復活後的基督之神，會使他們深入了解他各種言行的深湛意義⁶³。聖神如此帶領他們逐步了解耶穌本身的事實，及他所作所為與他之間的關係及真實的意義，就是教導他們一切的事⁶⁴。

小 結

若望福音一般分為兩部分：記號之書（若一～十二），及光榮之書（若十三～廿）。第二部分的前兩章（十三～十四）自成一單位：耶穌以洗腳禮的行動給門徒們彼此相愛的新誠命（十三），然後肯定他是道路、真理、生命。為讓人走上這條路，體認真理，獲得生命，他許下天主聖神（十四）。

在解釋了有關聖神的經句後，我們發現最突出的兩節是 19 和 20：「不久以後，世人不再看見我了，你們卻會看見我；因為我活著，你們也會活著。到那一天，你們將親自體驗我在我父內，你們在我內，我也在你們內」。這兩節沒有提到聖神的名字，但卻說出了聖神的功能：他使我們度著耶穌給我們帶來的新生活；他使我們體認父與子，及父子與我們之間的親密關係，這關係就是聖神⁶⁵。

⁶²參見：若十五 27；宗一 21。

⁶³參見：若二 22；十二 16。

⁶⁴參閱：若十五 26；十六 13~15。

⁶⁵可參閱：梵二 DV4、9；AG4 及《天主教教理》687、692、2466、2614、2615 號。

六、聖神要指證世界關於罪惡、正義 和審判所犯的錯誤（若十六 4b~15）

這十二節經句自成一個單元。按照共同譯本⁶⁶及法文的大公譯本（TOB），都以「聖神的工作」為這一段的標題。可見關於聖神的啓示這是一個大綜合，它假定路加在其兩部著作中關於聖神所寫過的一切，也把若望自己非常豐富的聖神資料（即若三、四、六、七、十四章：前五次的論述）再一次分耶穌與門徒、與聖神、與父，及他們彼此間的多層關係，撮要地予以陳述並發展。現在只剩下十字架上的「垂下頭，交出了靈魂（spiritum）」，及復活日當晚「向他們噓了一口氣，說：你們領受聖神吧！」⁶⁷因此本文分三段，簡要地予以詮釋：一去一來，變憂為喜（4b~7）；聖神對世界的指控（8~11）；整個真理、未來的事、顯揚耶穌（12~15）。

1. 耶穌去、聖神來，喜而忘憂（若十六 4b~7）

「因我對你們講了這些事，你們就滿心憂悶。可是我
把實話告訴你們：我去對你們有益處。因為我若不去，護
慰者不會到你們這裡來；我若去，會派他到你們這裡來」
（6~7節）。

門徒們見耶穌要離他們而去，憂心忡忡，不知所措。但他們將會嚴肅地問耶穌的離去有何意義，有何後果，而將漸漸明瞭，這是耶穌進入光榮的過渡，也是賜下聖神的泉源。

這一心態的轉變耶穌在下面⁶⁸說的很清楚，他以產婦分娩前後的心態作比較。舊約將這圖像用在默西亞時代來臨以前，

⁶⁶本節所引若望福音皆採共同譯本。

⁶⁷見：若十九 30 及廿 23。

⁶⁸若十六 20~22。

許多痛苦和掙扎的情形⁶⁹，若望卻用來形容耶穌的苦難和復活事件，觀點是門徒們如何活過這些逾越奧蹟。

2. 聖神會指控世界有關罪惡、正義和審判的事(若十六 8-11)

耶穌的被判和被執刑，在世人眼中像是他行騙及有罪的鐵證，而同時也就證明了世界有理。但聖神之來及其干預⁷⁰，將會把這局勢完全顛倒過來，即顯示耶穌死後受到天主的抬舉，聖神將證明在這案件上正義和公理是在耶穌的一面，因此也就證實了世界推卸不了它的罪行，而此世的主宰也受到了判決。下面將一一解釋聖神具體的三項控訴是指什麼。

(1) 「論罪惡，因為他們不信我」

世界的罪特別在於拒絕信耶穌，拒絕接受光明：

「判決就在於此：光到了世上來，而人卻偏愛黑暗，不愛光明，因為他們的作為是邪惡的」(三 19)；

「信子的人擁有永生；不信子的人不但見不到生命，反而遭到上帝的忿怒」(三 36)；

「如果你們不信我就是那一位，你們會死在你們的罪中」(八 24b)；

「假如你們是瞎子就沒有罪了；現在你們既然說：我們看得見，你們仍然有罪了」(九 41)；

「我是光，來到世上，為使信我的人不留在黑暗中」(十二 46)；

「假使我沒有來對他們講，他們不會有罪，如今他們卻不能為自己的罪找藉口了」(十五 22)。

⁶⁹見：依廿六 16-20；六六 7-14。亦見：谷十三 8；得前五 3；羅八 22；默十二 2。

⁷⁰特別是透過門徒們的見證：若十五 26。

(2) 「論正義，因為我往父那裡去，而你們不再見到我了」

耶穌經過十字架回到父身邊⁷¹，結束了門徒們所享受的與耶穌的晤面⁷²，但這不會是久違，因為「在我父親的家裡有很多居所；不然的話，我會對你們說『我去為你們預備地方』嗎？當我去為你們預備好地方，我會再來接你們到我那裡去，好使我在那裡，你們也在那裡」（十四 2~3）。

復活後耶穌給瑪麗·德蓮說：「我要升到我的父親，也是你們的父親，到我的上帝，也是你們的上帝那裡去」（廿 17）。這無可辯駁地證明了耶穌的無罪⁷³及他的正義，同時保證了他教導的真實可靠。

(3) 「論審判，因為這世界的首領已被判罪了」

耶穌的勝利，必定包含世界首領不可挽回的敗北和判決。

「現在是審判這世界的時候；現在這世界的首領要被驅逐出去。至於我，當我從地上被舉起來時，我要吸引所有的人歸向我」（十二 31~32）。

「我不再跟你們多談，因為世界的首領快來了；他對我無計可施」（十四 30）。

「我對你們講了這些話，是要你們在我內獲得平安。在世界上你們有苦難，但是你們放心吧，我已戰勝了世界」（十六 33）。

3. 聖神引人進入整個真理，宣告一切未來的事，

並顯揚耶穌（若十六 12~15）

「我還有很多事要告訴你們，可是你們目前不能承擔」。

⁷¹見：若十三 1。

⁷²見：若十六 16、17、19。

⁷³見：若八 46。

雖然耶穌已把他所聽到的一切告訴了門徒們⁷⁴，但他們在目前的情況下，無能力了解其內涵及其多方的要求。這裡的「承擔」一詞多次用在受苦受難的脈絡裡⁷⁵，因此暗示門徒對耶穌的苦難和死亡一時還難於了解和分擔。但賴聖神的來臨，他們將會進入耶穌的逾越奧蹟中：「我所做的，你現在不明白，但以後你會了解的」⁷⁶。

「當真理之神來到時，他會引領你們進入整個真理；因為他不是憑自己講，而是講他所聽到的，並且他也要把未來的事向你們宣告」。真理一詞在舊約是指法律⁷⁷。將要賜下的聖神，將使門徒們充分地了解到成了人的聖子身上所要顯示的整個真理。就像基督不斷把自己與派遣他的父搭配在一起⁷⁸，聖神也會與聖子連成一氣。以後不會有一個獨立於耶穌基督之外的新啓示。而未來的事，則指末世時期如何在耶穌所完成的一切上實現出來。

「他會顯揚我，因為他要把受之於我的宣告給你們」。聖神顯揚基督，在於他逐步領導門徒們認識在基督身上所顯示的事實，這樣也就完成了聖神自己的工作，無從分裂。這使我們明瞭最後一節（15節）的大綜合：「父所有的都是我的；為此我說，他（聖神）把受之於我的宣告給你們。」短短的一節經句，說出了天主三位之間的關係，及三位一體的天主與我們之間的關係。

⁷⁴參見：若十五 15。

⁷⁵如：若十九 17；路十四 27。

⁷⁶若十三 7。

⁷⁷請參閱：詠廿五 5；廿七 11；八六 11；一四三 10；智九 11。

⁷⁸見：若七 17~18；十二 49；十四 10；五 19~20；八 28。

小 結

本段的主題似乎較為消極，但這是中間較長的一段，必須予以解釋以道出耶穌被判刑、被處死的中心主旨：聖神來給不自衛、不說話、甘心受苦、樂意服刑的耶穌一個公道。不過第一和第三段都透露出積極的氣息。耶穌走了，信耶穌的人並非成了孤兒。有聖神為保姆，這保姆的任務是引人進入整個真理，向人宣告未來的事，並顯揚基督，光榮聖父⁷⁹。

⁷⁹請參閱：梵二 LG4；UR2；DV19, 20 及《天主教教理》388, 687, 692, 1117, 1433。

早期希臘教父神秘思想

黃克鏞¹

本文作者首先在聖經新舊約作品中，探討神秘主義的基礎，而後介紹早期希臘教父，特別是奧力振和額我略尼撒的神秘思想，兩人表現在神秘思想上的特點，對了解日後基督宗教神秘主義的發展有指示性的價值。

前言：基督宗教的神秘主義

“Mysticism”一般譯作「神秘主義」或「密契主義」²。

神秘主義首先指個人的神秘經驗，也包括由這種經驗產生的生活方式，及關於這種經驗的文字表達。不同的學者給予「神秘主義」不同的解釋，不易找到一個圓滿的定義。在基督宗教範圍內，神秘主義可以解作：「對天主或上帝直接臨在的體驗」（experience of an immediate presence of God）³。這體驗是愛與認知的融合，其目的是為了導致「天人合一」或「與神同化」（divinization）的境界。

以往談論神秘主義時，往往過於著重神秘主義的特殊表現，如神視（vision）、神諭（locution）、神魂超拔（ecstasy，

¹ 本文作者：黃克鏞神父，美國加州 New Camaldoli Hermitage 本篤會士，舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所研究員。

² “Mysticism”一詞來自希臘文形容詞“mystikos”，意即「隱秘的」。因此「神秘主義」較「密契主義」與希臘文原意更接近。

³ 參閱：Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. I of *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, New York: Crossroad, 1994, pp. xvii~xx；McGinn 建議以“consciousness”代替“experience”。

rapture) 等不尋常現象。今天一般同意這些特殊現象是可有可無的，並不構成神秘主義的主要部分。歷史上一些著名的神秘家，甚至還對這些特殊現象抱有懷疑的態度。事實上，在早期基督宗教歷史中，「神秘」一詞主要具有客觀的意義，即指基督本人在聖經和禮儀崇拜中「隱秘」或「神秘」的臨在；信徒主觀的神秘經驗是由這客觀事實引發的回應。自中世紀後期以來，才漸漸強調了神秘主義的主觀成分。如聖女大德蘭的著作，便對個人神秘經驗的不同階段作了深入的心理分析。

基督宗教有關神秘主義的另一個爭論，涉及神秘主義與一般基督徒信仰生活彼此間的關係；二者是否有本質上的區別，或只有等級上的差別。與這問題連在一起的便是神秘主義是否僅屬於少數基督徒的神恩，抑或是一種普遍的神恩，是所有信徒都可以達致的境界。

對於這些問題雖沒有一致的意見，但一般認為神秘經驗與基督徒信仰生活有基本上的聯貫性，神秘經驗是健全信仰生活的發展與果實，二者只有程度上的差別。神秘經驗可比作由同一信仰火炬發出的火焰，藉著信仰，信徒在祈禱、禮儀崇拜、及日常生活中體驗主的臨在，與主交往；透過神秘神恩，信徒便能更深刻地體驗主的「直接臨在」，就好像在暗室裡聽到或覺察到主臨在的氣息一般。

由於認為信仰與神秘經驗只有程度上的不同，今天教會內較普遍的意見是，神秘經驗不是只限於少數人的特恩，所有基督徒都被邀請在信仰生活上長進，漸漸進入神秘境界，享受神秘經驗的神恩；當然，神秘境界也有不同的等級。

有關以上的爭論，在教會早期希臘教父的著作中，已可找到清楚的指示。這些希臘教父的神秘思想，構成基督宗教神秘主義的形成階段，對了解日後神秘主義的發展有規範性意義。

本文將從第一至第四世紀的希臘教父，格外從奧力振

(Origen, c.185~254) 和額我略尼撒 (Gregory of Nyssa, c.335~394) 的著作中，探討早期基督宗教神秘主義⁴。奧力振和額我略的著作，分別代表了「肯定神秘主義」(cataphatic mysticism) 與「否定神秘主義」(apophatic mysticism) 這兩個傳統⁵。但在介紹他們的思想之前，讓我們先看看神秘主義在聖經啓示中的基礎。

一、神秘主義的聖經基礎

「神秘主義」一詞不見於聖經，但其內容卻在舊約與新約聖經中清晰可見。舊約描述聖祖亞巴郎、依撒格、雅各伯，及以色列民領袖梅瑟、撒慕爾、達味等人的事蹟，他們與天主親密交往，就如與朋友面對面談話一樣。日後的先知們也表露了與天主交往的密切關係。這些可以說是古教聖賢與先知的神秘經驗。

聖經啓示的神秘經驗，在人而天主的耶穌基督身上達到最高境界。基督在世時深深意識到自己與天父之間，有著唯一無二的密切關係，他宣稱除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父(瑪十一 27)。他甚至聲稱自己與父原是一體(若十 30)；他在父內，父也在他內(若十四 11)。基督的神秘經驗成了他生活與行事的原動力，他知

⁴ 參閱：Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 52~74; 80~97; Jean Daniélou, *From Glory to Glory*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1979, pp. 3~78.

⁵ “Apophatic”在希臘文有「不可言說」的意思，與“cataphatic”相對。事實上，所有神秘經驗都具有某種程度的「不可言說」的特性，這兩種傳統的區別格外與神秘經驗的產生方式有關。「肯定神秘主義」指透過文字、概念、圖像等媒介獲致的神秘經驗；「否定神秘主義」一般指超概念與圖像的神秘經驗。

道自己由父而來，是爲了完成父委託給他的使命，然後又要回到父那裡去。他一生中對父懷著絕對的信賴和無條件的交付；表現了坦然無懼，視死如歸的超然態度。基督本身便是「天人合一」的圓滿實現。

耶穌的弟子們也達到了卓越的神秘境界，其中最顯著的，要算若望和保祿兩位宗徒。若望給我們寫了充滿神秘經驗的福音；保祿不但留下了深奧的神秘神學，他本人也領受了高超的神秘經驗。在往大馬士革路上，目睹在奇光中顯現的復活之主，日後他又作證自己曾被提升到天上，親身經歷了不可名言的神秘經驗。這些神秘經驗滲透了他在皈依主後的全部生活，致使他拿一切當廢物，只以認識耶穌基督爲至寶；爲了他，保祿甘願損失一切（斐三 8）。基督是這樣深入地佔有了保祿的生命，以致他能說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）。

初期教父們用的「神秘」（*mystikos*）一詞，有人認爲是受了古代希臘「秘蹟宗教」（*mystery religions*）的影響，秘蹟宗教把入教儀式的「秘密」（*mystika*）揭示給「入門者」（*mystikoi*）。但正如神學家布葉（L. Bouyer）的研究指出，這些「秘密」只限於入門儀式的程序、經文或動作，並不包括教義或神秘經驗。教父們用的「神秘」一詞的真正來源，其實是新約聖經，特別是在保祿書信中屢次出現的「奧秘」（*mysterion*）一詞⁶。

羅馬書結語中，保祿宣稱：「這奧秘從永遠以來，就是秘而不宣的，現今卻彰顯了」（羅十六 25~26）。厄弗所書中，保祿也給我們指出這奧秘的核心意義：天主賜予我們各種智慧

⁶ 參閱 Louis Bouyer, *The Christian Mystery, From Pagan Myth to Christian Mysticism*, Petersham: St Bede's Publication, 1995, pp. 19~36.

和明達，「為使我們知道他旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃」（弗一 9）。因此，保祿提出的「奧秘」有隱藏與彰顯的兩面：一面指天父從永恆對這世界所懷的救恩計劃，本來是「秘而不宣的」；另一面指這救恩計劃在基督身上，透過他的言語和行動，實現和表彰出來。天父的永恆計劃便是要所有的人，不論猶太人或外邦人，都藉著基督的事蹟獲得救恩。為此，保祿也稱這奧秘為「基督的奧秘」（弗三 4；哥一 26）。

二、早期希臘教父的神秘思想

1. 基督在聖經和禮儀崇拜中的「神秘臨在」

希臘文「神秘」一詞“*mystikos*”用作形容詞時，有「隱藏」或「隱秘」的意思。在早期希臘教父奧力振的著作中，「神秘」（*mystikos*）和「奧秘」（*mysterion*）二詞佔主要地位。他強調信徒理解聖經隱秘意義的重要性。在閱讀聖經時，信徒該首先設法明白某段聖經在文字上和歷史上的意義，這是不可缺少的基本功夫。但這種對聖經的理解還不夠，必須進一步探索隱藏在文字裡更深一層的意義，奧力振稱這為聖經的「屬神意義」（*spiritual sense*）或「神秘意義」（*mystical sense*）⁷。

「神秘意義」一面有「隱藏」的意思，一面也格外與保祿書信所稱的「奧秘」有關。這「神秘意義」展示聖經各部分與天主永恆的救恩計劃及其在基督身上實現的關係。具體來說，在閱讀舊約聖經時，須看到古教事蹟與未來基督事蹟之間的關聯，如在舊約出谷紀所載以色列民越過紅海，梅瑟在曠野中擊石出水，及天降瑪納等事蹟中，看到未來基督各種事蹟的預告。同樣，在閱讀新約聖經時，也須理解新約各部分與其中心信息

⁷ 參閱：Origen, *On First Principles*, 4.2.6.

—基督奧蹟—的密切關係。這便是領悟聖經的「神秘意義」⁸。

在奧力振之前，亞歷山大的格肋孟（Clement of Alexandria）已用了「神秘」一詞表示對聖經隱秘意義的了解，即從基督奧蹟的角度理解聖經⁹。除了論及聖經外，一些教父也採用「神秘」一詞，描述基督透過基督徒團體舉行的禮儀崇拜和各種聖事（sacraments），真實而隱秘的臨現，他們格外指出基督在洗禮與聖餐中的臨現。為此，歐瑟比（Eusebius of Caesarea）稱基督徒的洗禮為「神秘的重生」（mystical regeneration）¹⁰。倪祿（St. Nilus）稱聖餐或感恩聖事為「神秘的餅」¹¹。這裡「神秘」一詞便是指基督本人在禮儀聖事中真實而隱晦的臨在。

由此可見，第一至第四世紀的希臘教父著作中，「神秘」一詞主要具有客觀的意義，指基督在聖經或禮儀聖事中隱秘的臨在。這並不表示基督徒沒有主觀的神秘經驗，他們的主觀性神秘經驗是由於與客觀事實接觸而引起的一種回應。就以發現聖經的「神秘意義」來說，這不是靠個人的研究反思可以達致的，必須有賴於天主聖神的靈感啓發。讀者在發現某段經文的神秘意義時，就如同發現隱藏在這經文中主的臨在，親自現身說法，這是一種與主會晤的神秘經驗。領受這經驗的信徒，往往也會有像往厄瑪烏兩位門徒與耶穌同行的感覺：「當他在路上與我們談話，給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」（路廿四 32）

⁸ 奧力振也稱「神秘意義」為「主的意義」，參閱：*On First Principles*, 4.2.3.

⁹ 參閱：Clement of Alexandria, *Strom.* 5.6.37.

¹⁰ Eusebius of Caesarea, *Contra Marcellum*, 1.1.

¹¹ St Nilus, *Epist.* 3.39.

2. 《雅歌》的「神秘釋義」

聖經各部分都有基督的「神秘」臨在，但教父們認為格外富於「神秘意義」的經書，卻是《雅歌》一書。《雅歌》或稱《歌中之歌》（*Song of Songs*），是舊約聖經之一，從文字上看是一首歌頌男女愛情的詩歌；但不論是猶太傳統或基督宗教傳統，都給予《雅歌》寓意的解釋。根據聖經的其他經文，《雅歌》被視為描寫天主與以色列民彼此間的愛與締結神婚的詩歌（歐二 21~22；依六二 5；耶廿一 2~9），或解作描述基督與其淨配教會之間的愛（弗五 25~32），及基督與個別靈魂的親切關係的詩歌¹²。

奧力振所著的《雅歌釋義》，一面給予他提倡的神秘釋經方法一個具體的例子，一面也揭示了他的神秘思想的主要內容。在《雅歌釋義》長篇的序言裡，奧力振把基督徒的靈修生活分為三個階段：道德修養（ethics），對自然界的默觀（physics），對天主的默觀（enoptics）。這三階段分別與舊約智慧文學的三本書配合：《箴言》，《訓道篇》，《雅歌》。這三本書中，以《雅歌》最為卓越，是介紹神秘生活最高階段的書本¹³。

第一階段，信徒須專注於內心的淨化及道德的修養；第二階段開始對這世界事物的默觀，即領悟世間事物的真相；受造物雖然反映了造物主的光榮，但它們本身卻是短暫易逝的。在這兩階段裡，信徒一面淨心修身，一面擺脫外界事物的牽制，便能坦然進入第三階段的神秘境界：默觀天主¹⁴。

奧力振格外關注信徒對聖經的領悟，為此，在論及第三階

¹²參閱：Louth, *The Origins*, p.55.

¹³Origen, *Commentary on the Song of Songs Prologue*, in *Ancient Christian Writers* 26(簡稱 ACW 26), New York: Newman Press, 1956, pp. 39~41.

¹⁴Ibid. pp. 44~45.

段神秘境界時，主要內容是發現聖經的「屬神」或「神秘」意義。對奧力振來說，了解聖經是一種「宗教經驗」，或更好說是「神秘經驗」。他往往以具有神秘意義的詞語，如「光照」、「默啓」、「頓悟」等字語，描述信徒理解聖經隱秘意義的過程。聖經既是天主的聖言，奧力振認為那位降生成人的天主聖言—基督—便是使信徒領悟聖經的鑰匙¹⁵。

基督既是全部聖經的中心主旨，也是他親自啓發信徒領悟聖經中隱秘的意義。詮釋出谷紀「天主把梅瑟置放於石縫中，讓他看到自己的背影」一段經文時，奧力振說，這石縫便是基督，是他把天主啓示給人，並使人了解聖經的啓示¹⁶。

因此，奧力振的神秘思想是一種以天主聖言—基督—為中心的神秘思想，而這聖言主要在聖經中找到。信徒藉著聖經與基督的會晤，是一種「位際的會晤」(interpersonal encounter)，基督以朋友和導師的身分，親臨教導信徒，使他們領悟聖經的意義。奧力振認為這種信徒與基督的親密關係，正好比作《雅歌》所描述的男女之愛的關係，及表達《雅歌》文字裡蘊藏著的豐富神秘意義¹⁷。

在《雅歌釋義》序言中，奧力振引用保祿的思想，提出「外在的人」(outer man)與「內在的人」(inner man)的區別。「外在的人」屬肉性，具有純本性的愛，只能理解《雅歌》文字上的意義；「內在的人」是「屬神的」，具有「屬神的愛」，能領略《雅歌》的「屬神意義」。「內在的人」觀瞻聖言超卓絕倫的美，為聖言所吸引，深深地愛上，就如同受了聖言愛的箭矢所中傷，因愛成疾。這愛的創傷在受創者心中燃起對聖言

¹⁵ 參閱：Louth, *The Origins*, p. 63.

¹⁶ *Commentary on the Song of Songs* IV, 15; ACW 26, p. 250.

¹⁷ *Commentary on the Song of Songs* Prologue, ACW 26, pp. 22, 47.

—基督—的愛火¹⁸。

《雅歌》中的新娘因愛受創，是因為愛人忽來忽去，以致她不斷地感受愛人臨在的喜悅，及離去的痛苦。奧力振透露，這也是他親身的經驗：「天主可以作證，我多次體驗到新郎向我走近，及清晰的臨在；但轉瞬間他忽然離去，我欲尋找也找不到他」¹⁹。這種愛人忽去忽來的經驗，原來表達了奧力振在閱讀聖經，尋求聖經中隱晦意義時的感受。

《雅歌》中的新娘有以下一句話：「聽，這是我愛人的聲音；看，他來了，跳過山崗，躍過丘陵」（雅二 8）。奧力振把這經文貼合在自己解經時的經驗，多次他面對艱深難解的經文，停滯不前。假如這時忽然從遠處聽到愛人（聖言）的聲音，發現他漸漸臨近，光照聖經難解的字句，使自己豁然領悟經文隱秘的意義，這時靈魂便歡躍地說：「看，他來了，跳過山崗，躍過丘陵」²⁰。

神秘生活的第三階段稱為「默觀天主」的境界。按照奧力振的神秘思想，這瞻觀天主通常不是直接的，卻是通過對聖經中天主聖言的默觀而實現。默觀聖言便是默觀天主，且能給人帶來與天主同化的結果。依照柏拉圖哲學理論，透過默觀，默觀者能與默觀的對象合一和同化。因此，信徒在默觀聖言時便是與聖言結合，及與聖言同化，即「同化於天主」（divinization）²¹。這是奧力振和其他希臘教父提出的神秘主義的真正目標。

奧力振的神秘思想以閱讀聖經為主要內容，神秘經驗在於透過對聖經文字的反思，以及藉著聖言的光照，達至對聖經隱

¹⁸ Ibid. pp. 28-30.

¹⁹ *Homily on the Song of Songs* 1.7; ACW 26, p. 280.

²⁰ *Commentary on the Song of Songs* III, 11; ACW 26, pp. 209-210.

²¹ 參閱：Louth, *The Origins*, pp. 73-74.

秘意義的了解。奧力振這種神秘思想既以領悟聖經為主題，可說是一種「肯定神秘主義」。這種神秘經驗也被稱為「理性化的神秘主義」。日後中世紀時，聖伯爾納多（ Bernard of Clairvaux ）也撰作《雅歌釋義》，把《雅歌》中男女之愛，更直接地比作靈魂與基督本人的密切關係，對降生成人的基督表露了深厚的愛。這樣，伯爾納多超越了奧力振重理性的神秘主義，創下了以與基督締結神婚為主題的神秘傳統（ spousal mysticism ）²²。

3. 超越概念與圖像的神秘主義

奧力振的著作中已論及天主不可理解的特性，但有待額我略尼撒充分發揮天主不可理解的基本特性，成為「否定神學」（ apophatic theology ）的始祖²³。這否定神學也把額我略領至神秘主義的核心：以超知識的途徑體驗天主，即藉著愛體驗天主的直接臨在。

額我略依從奧力振的理論，把基督徒靈修生活分為三階段。在他著的《梅瑟傳》和《雅歌釋義》中，以三種不同的象徵代表這三階段，即：光、雲與黑暗。這三個象徵是取自出谷紀有關梅瑟的記述：天主首先在荊棘的火焰中顯現給梅瑟；後來從雲中對他說話；最後梅瑟登上山巔，進入黑暗中與天主會晤²⁴。

這裡我們不難發覺額我略與奧力振彼此間的差別。奧力振

²²參閱： Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs*, vol. I-IV, Kalamazoo: Cistercian Publication, 1971~1980.

²³「否定神學」也稱“negative way”，與它相對的是「肯定神學」：“cataphatic theology”或“affirmative way”。

²⁴Gregory of Nyssa, *Commentary on the Song of Songs* 11; tr. By Casimir McCambley, Brookline: Hellenic College Press, 1987, p. 202. (以下簡稱 CMC) .

的三個階段是由淨化功夫漸漸進入不同等級的默觀境界，可說是從黑暗進入不斷增加的光明中。額我略提出的三階段，卻是由光明進入不斷加深的黑暗境界，最後在黑暗中，以超越認知和默觀的方式與天主會晤。

有關靈修生活的第一、第二階段，奧力振和額我略雖然採用了不同的名稱或圖像來描述，但在內容上，兩人的意見還是很相近的。額我略的「光」相當於奧力振第一階段的「淨化」或皈依，人在放棄錯謬的思想和行徑，轉向天主的真理與正義時，是一種棄暗投明的經驗，因此以「光」來形容這階段。

其次，「雲」可以比作奧力振第二階段「對自然界的默觀」。在這雲層裡，信徒一面體驗一切受造物本身的虛幻，一面也覺察這些受造物反映了天主的光榮。為此額我略把梅瑟所聽到從天上發出的號角聲，解作「諸天宣佈天主的光榮」²⁵。但額我略對天主的「本體」(essence) 和「德能」(energy) 作出區別，認為受造物顯示的是天主的「德能」，他的「本體」是深藏不露的。而且，受造物在顯示天主的德能時，也像雲霧一般，同時有蒙蔽的作用。

額我略有關神秘生活第三階段或最高境界的解釋，卻與奧力振截然不同。奧力振的第三階段是「默觀天主」，比第二階段對受造界的默觀更進一步，享有更大的光明。額我略的第三階段，卻是進入更深的黑暗中。在《雅歌釋義》中，他描述靈魂越過了上述兩個階段後，繼續往上攀登，離開了按照人的本性所能達至的境界，被引入天主知識的密室，在那裡被天主的黑暗四面包圍著。這時靈魂撇下一切感官或理智所能掌握的事物，包括概念與圖像；把這一切棄置於外後，在密室中唯一的

²⁵Gregory of Nyssa, *Life of Moses II*, 168; in *Classics of Western Spirituality* (簡稱 CWS) , New York: Paulist Press, 1978, p. 96.

默觀對象，便是天主本身不可見和不可知的特性²⁶。

在《梅瑟傳》裡，額我略記述梅瑟進入黑暗中，在那裡看見了天主。額我略接著解釋說：這是「不見之見」²⁷。說梅瑟在黑暗中看見天主，是表示他發現天主超越人的理智，是人無法瞻觀或認識的。正如聖詠所說：天主「以黑暗作帷帳，以濃雲為屏障」（詠十八 12）。天主原是隱藏在黑暗中的²⁸。

在這第三階段，靈魂必須撇下一切感官與理智可以把持的事物，放棄圖像與概念的媒介，在黑暗中直接體驗主的臨在。額我略提出在黑暗中體驗天主臨在的兩個基本途徑，一是透過「靈魂的鏡子」，一是藉著「靈性感官」（spiritual senses）。

在詮釋真福八端：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」這一端時，額我略深感面對矛盾的困惑。一面有梅瑟和若望、保祿等先知和使徒作證，從來沒有人見過天主（出卅三 20；若一 18；弟前六 16）；另一面基督卻許下：「心靈潔淨的人將要看見天主」²⁹。額我略的反思給予這難題以下的解答。

依他的解釋，「心靈潔淨的人將要看見天主」，這並不表示心靈的眼目經過淨化後，便能清晰地看見天主的儀容；而是說淨化的心靈反映天主的光榮和美³⁰。天主本身的光榮是深藏不露的，但他按照自己的肖像創造了人，就如把自己的肖像印在人的心靈上。可惜的是，罪惡玷污了人的心靈，把天主的肖像蒙蔽。當人的心靈藉著恩寵獲得淨化後，天主的肖像便在心

²⁶*Commentary on the Song of Songs XI*; CMC p.202.

²⁷*Life of Moses II*, 163; CWS p.95.

²⁸*Ibid.*

²⁹Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, in *Ancient Christian Writers 18*, Westminster: Newman Press, 1954, p.143.

³⁰*Ibid.* p.148.

靈的鏡子中呈現出來，使人因看到自己靈魂的美，而體會天主的美善³¹。這種對天主的認識，可比作相同性質事物之間的互相感應。與其說心淨者「看見」天主，更好說心淨者因著與天主同化及擁有天主而認識他。這種認識是一種超概念的直接體驗，可視作在黑暗中看見天主。

在解釋另外一種在黑暗中體驗天主臨在的方式時，額我略承受和發揮了奧力振有關「靈性感官」的道理³²。如同我們的身體具有五官，天主也賦予靈魂「靈性感官」。透過「靈性感官」，經過淨化的靈魂可以在黑暗中感覺到主的臨在³³。額我略提到的靈性感官，如靈性上的嗅覺、味覺、觸覺等，都與事物的臨在有關係。這些靈性感官是透過與感覺的對象直接地接觸才發揮作用。因此額我略屢次提及聖言寓居在人靈魂的深處，他格外指出「心」，而不是理智，才是聖言特選的居所。藉著「靈性感官」人可以體驗聖言在自己心中的臨在；在「心」中，知識化成爲愛。

額我略提出的第三階段神秘境界，超越了一般默觀和認識的範疇，使人在更深的層面與天主會晤。在黑暗的密室中，靈魂不是藉清晰的、概念性的認識，而是透過愛的結合，直接體驗主的臨在。事實上，這愛的結合帶來更深層面的認識，是神秘經驗的核心要素。這種認識可以稱爲智慧。

「智慧」一詞的拉丁名詞“*sapientia*”來自動詞“*sapere*”，有「嘗味」的意思。智慧是由於對臨在的事物的嘗味和欣賞而產生的知識，是一種超理性的直接體驗，也是一種與愛融匯的認

³¹Ibid. p.149.

³²有關奧力振「靈性感官」的靈修思想，參閱：Karl Rahner, “The ‘Spiritual Senses’ according to Origen,” in K. Rahner, *Theological Investigations* vol. 16, London: DLT, 1979, pp. 81~103.

³³*Commentary on the Song of Songs* XI; CMC p.203.

識。因此，額我略的神秘思想把奧力振比較偏重理性的神秘思想帶前了一步。

天主既是無限的存有和無限的美善，靈魂對於與天主愛的結合，抱有無止境的渴求。因此，額我略的神秘思想包含著不斷向前邁進的動力（*epektasis*）³⁴。他以梅瑟渴求看見天主為例，解釋這無止境的動力。天主答應梅瑟的要求，把他放在石縫中，讓他看到自己的背影。這樣，天主一面滿足梅瑟的願望，一面也在他心中掀起更大的願望³⁵。

為此額我略指出，神秘生活是一個無盡的旅程，靈魂為天主愛的箭矢所中傷，不斷渴望更親近天主，達至與天主更深的愛的契合³⁶。每當人得償所願時，便在心中產生更大的願望。這樣，靈魂對天主的焦渴是不斷獲得滿足，但同時又是永不滿足的。在神秘生活的歷程中，靈魂真正的滿足，在於不斷繼續尋覓，不斷往前邁進。

額我略的神秘思想強調天主不可知及不可言說的特性，開創了日後所稱的「否定神秘主義」。「否定神秘主義」與「肯定神秘主義」相對，是一種超概念與圖像的神秘主義。

一個多世紀後，狄奧尼修（*Dionysius*）³⁷便繼承了額我略，把這「否定神秘主義」徹底發揮，帶至圓滿的境界。他所著精簡的《神秘神學》（*Mystical Theology*）一書，對中世紀

³⁴“Epektasis” 出自保祿致斐理伯人書三 13：「我只願一件事：即忘盡我背後的，只向在我前面的奔馳。」有關額我略「不斷向前邁進」的神秘思想，參閱：Danielou, *From Glory to Glory*, pp. 56~71.

³⁵*Life of Moses* II, 231~233; 239; CWS pp. 114~116.

³⁶*Commentary on the Song of Songs* XII; CMC p.225.

³⁷狄奧尼修（*Dionysius the Areopagite*）以往被當作保祿宗徒在雅典歸化的弟子（宗十七 34）。但根據上世紀以來學者的研究結果，狄奧尼修為偽名；真正的作者應該是第五或第六世紀敘利亞的隱修士。

神秘思想影響極大³⁸。

《神秘神學》第一章便是討論「何謂天主的黑暗？」他指出天主寓居於「耀目的黑暗和隱晦的靜默中」。他邀請那些尋求神秘境界的讀者，放下一切可覺察或理解的東西，一切存在或不存在的事物；這樣，把理解擱置一邊後，應設法勉力上升，始能與那位超出存有和知識者結合³⁹。在該書最後一章，狄奧尼修作結論：天主是不可知，不可名言的；超越了「有」與「無」，「肯定」與「否定」的範疇⁴⁰。因此，狄奧尼修認為，神秘主義的高峰便是在無言的靜默與黑暗中，以超知識的途徑與天主結合⁴¹。

結論

本文介紹了早期希臘教父，特別是奧力振和額我略尼撒的神秘思想。他們表現在神秘思想上的特點，對了解日後基督宗教神秘主義的發展有指示性的價值。

在希臘教父的著作中，「神秘」一詞主要具有客觀意義，指基督本人在聖經文字裡的「神秘」或隱秘的臨在。信徒的神秘經驗格外來自閱讀聖經時與基督的會晤，接受他的光照，及領悟聖經中隱藏著的「屬神意義」。

後來，「神秘」一詞也應用於基督在禮儀和聖事中，尤其聖洗與感恩聖事中的隱秘臨在。信徒在參與禮儀崇拜時，體驗基督真實的臨在而產生神秘經驗。不論讀經或崇拜時，信徒的

³⁸*The Mystical Theology, in Pseudo-Dionysius. The Complete Works, Classics of Western Spirituality, New York: Paulist Press, 1987, pp. 133~141.*

³⁹*Ibid. p. 135.*

⁴⁰*Ibid. p. 141.*

⁴¹*Ibid. p. 136.*

主觀神秘經驗是由於與一種客觀事實接觸而引發的。因此，在研究基督宗教神秘主義時，不該過於偏重主觀成分，只限於對個人神秘經驗的剖析；卻要保持主觀與客觀因素的平衡。

希臘教父視洗禮為基督徒入門聖事。依從奧力振的主張，教父們通常把由洗禮開始的基督徒靈修生活分為三個階段，第三階段是「默觀天主」或「進入黑暗中」的深度神秘境界。這三階段的區分表示教父們同意：由洗禮開始的信仰生活與日後的神秘生活，有著基本的聯貫性，神秘生活便是基督徒信仰生活的圓滿發展。因此，神秘經驗不是少數基督徒的特恩，相反，每個信徒都須向主的恩寵開放心靈，讓天主聖神把自己漸漸引入神秘生活的境界。

希臘教父提供了「肯定神秘主義」和「否定神秘主義」兩個傳統。以奧力振為代表的神秘傳統以閱讀聖經和理解聖經的「屬神意義」，為神秘經驗的主要來源。也注重參與禮儀和領受聖事所產生的神秘經驗。這種透過經文和聖事象徵的媒介而達至的神秘經驗，可以稱為「肯定神秘主義」。另一方面，額我略尼撒和狄奧尼修等，卻強調天主不可知及不可名言的特性，提倡以「進入黑暗」為標記的超概念和圖像的「否定神秘主義」。

但我們必須注意，希臘教父提出的「否定神秘主義」，並非與「肯定神秘主義」根本對立或完全脫離的。例如額我略的神秘著作，便是以解釋聖經（《梅瑟傳》《雅歌釋義》等）為反思的主要題材。在他的反思中，也往往提到聖經和禮儀聖事對於信徒神秘經驗的密切關係。在「否定神秘主義」大師狄奧尼修的著作中，這兩種傳統的同時存在格外顯著。的確，《神秘神學》是狄奧尼修成名的代表作，但他另外三本較長的著作，卻強調如何透過瞻觀受造界的事物，和透過各種禮儀和聖事的象徵媒介，達至默觀天主的神秘經驗，代表了典型的「肯定神

秘主義」⁴²。爲此，狄奧尼修的著作包含了兩種神秘傳統。

日後基督宗教歷史中發展的「否定神秘主義」也不能與「肯定神秘主義」完全脫離⁴³。這是基於基督宗教的中心信仰—天主三位一體的道理。「父」是絕對隱晦的；「子」是「父」的彰顯。在降生與蹟中，「子」更與血肉結下不解之緣，成了有形可見的。因此，「父」與「子」分別給「否定神秘主義」和「肯定神秘主義」奠下基礎。「聖神」既是「父」「子」的聯繫，他也引領信徒與「子」結合，通過「子」回歸「父」。聖神是基督徒對「父」與「子」神秘經驗的綜合。

⁴² 狄奧尼修的另外三本著作是：*The Divine Names, The Celestial Hierarchy, The Ecclesiastical Hierarchy*。皆收集於 *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*。

⁴³ 參閱：Harvey Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism," in *Theological Studies* 39 (1978), pp.399~426.

日本耶穌會士的基佛交談（下）

杜默林

劉錦昌¹

本文分三期介紹愛宮真備（上）、強斯頓（中）、杜默林（下）三位在日本的耶穌會士，以基督徒身份與佛教所做的真誠交談。愛宮真備「參禪、教授坐禪」的行動，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用；強斯頓注重神秘思想，要人在體驗基、佛雙方時，應從表面的不同進到實質的相同之中，在生死的體會、完全空無的愛裡，悟出「真道」；杜默林則更深入對兩教的最終極觀念加以辨別、重新詮釋，增進了彼此更大的會通可能。本文上篇在 112 期，295~304 頁；中篇在 114 期，560~567 頁。

杜默林（Heinrich Dumoulin）是當今世界有名的禪學專家，他是天主教耶穌會士，擁有羅馬額我略大學哲學博士學位、東京大學文學博士（D. Litt.）以及 Wurzburg 大學榮譽神學博士的學術學位，1935 年來在日本，潛心研究東方宗教（特別是禪佛教），1941~1976 年間出任東京上智大學哲學與宗教史教授，他的禪學研究除注重文獻外，亦具有哲學史的幅度、比較宗教學的旨趣，有時其成果甚至超過日本的佛教學者²。杜默林關於禪、佛學的作品不少：

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。現任教台南神學院及輔仁大學宗教系。

² 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，59 頁。

《無門關的通道》³

《六祖後中國禪宗的發展》

《禪宗史》

《東方默觀與基督徒的神秘思想》

《現代世界中的佛教》

《基督宗教會遇佛教》

《禪的覺悟之道》

《二十世紀的禪佛教》

在此，我們主要根據《基督宗教會遇佛教》、《二十世紀的禪佛教》兩書的資料來討論。

東西方的宗教交談

杜默林首先認為，當今是西方與東方彼此會遇的時代，西方應預備與東方交談、對話，東西方的關係應是相互補足，而東方思想特色是強調「寧靜」（stillness），他引用中國與日本人常用的一句話：「靜中有動，動中有靜」，動與靜是所有人類生命活動的兩極，此兩方需相互平衡。

在他眼中，亞洲人民的生命形態以靜觀（meditation）來整合自我，杜氏感到「基本上，所有遠東文化都是宗教性的」⁴，東方心靈以靜觀豐富的寶藏可補足西方，在東方主靜的傳統、心性上，其「內在一外在」、「身體－靈魂」相互依存和諧的特性亦顯得可見，杜默林認為此正合乎聖經對「人」整體重視的傳統，基督信仰的人觀絕不是二元論的主張⁵，亞洲人民強調直觀知識（intuitive knowledge；對事物的直接把握），以最內

³ 此書乃將宋代禪宗公案的結集《無門關》譯成德文。

⁴ Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism* (Illinois: Open Court Pub., 1974), p.10.

⁵ 同上，pp.15~16.

在的方式把握到實在界（reality），而這，也隱含東方否定性的思想方式：用否定的說法來趨近事物⁶。

上述這些東方靈性生命中的特色：主靜（宋明理學家的看法）、默觀、身心合一、對真理的直觀自覺、把握實在的奧祕等，也都本具於人性深處，存在人性根基上。杜默林認為這是東、西方共有的，在此，我人接觸到人性共同的基礎（common ground）⁷。

他同時指出一點，即耶穌會士德日進（de Chardin，1881~1955）的觀點：這個世界觀與東方的靈性生命之諸多吻合處。在《基督宗教會遇佛教》中，杜默林頗多反省此兩大宗教的交談、會通處，他深入地去瞭解耶—佛間彼此的異同，他同意英國史家湯恩比（A. Toynbee）所提出的，未來的史家對二十世紀最大的興趣將會是耶、佛兩教間，彼此相互去瞭解對方與交談的這件事⁸。

交談的起點僅能是人性共通的事項，而不能是以大公主義（ecumenism）、折衷論（syncretism）、普世論（universalism）的立場來談⁹。杜默林認為，交談首要的目的是相互了解，及對各種價值觀的認知；其次則是如何來合作¹⁰。「了解」，應奠基在宗教經驗上，杜默林指出：「個人的宗教體驗是居於交談之前景，一個人的宗教體驗對更進一步相互的了解，乃是重要的」¹¹。

⁶ 同上，pp.17~18.

⁷ 同上，p.20.

⁸ 同上，p.31.

⁹ 同上，pp.34~35，大公主義常只是針對基督徒來說；折衷論則在基—佛間難行得通；普世論則是側重基督宗教自身的想法。

¹⁰ 同上。關於第一目標：相互了解、價值觀的認知，請參看 p.35~41；第二目標：合作，請參看 p.56~59。

¹¹ 同上，p.42.

杜默林提到過去在這些事工上努力的成果，譬如日本基督教神學學者北森嘉藏¹²，以十字架的神學與佛教無我的宗教體驗相對照；日本天主教神父們（Ichiro Okumura，愛宮真備）；甚至是京都學派等人士所有的嘗試。杜默林針對上述的努力成果，皆一一提出反省。

他也根據過去耶—佛共居一室的經驗（尤其是基督徒禪的多次研討會），而強調宗教界對社會有關懷的責任。在回顧交談經驗中，他發現到一些不好的經驗、不適宜的觀點與話題，在彼此諒解後，重新恢復情誼，使他們接觸到宗教最內在的核心主題：人類對絕對存有的知識¹³。

此外，現代的基督徒、禪佛教徒的交談對話，最突出的話題與合作方向，乃是理性化（rationalizing）、非神話化、民主化、社會行動等這些傾向¹⁴。

宗教體驗上的交談

杜默林用了不少心思在耶、佛教人士的宗教體驗與存在經驗上，基督徒和佛教徒相聚於 Oiso 的會議，開啓了深度對話、交談的信心，尤其禪佛教在靜觀、直覺、否定神學方面的精神，更使耶—佛間的交談日益加深¹⁵。

他發現在佛教徒的宗教體驗上，大部分都與默觀相關，且總是引至終極實在（ultimate reality）；因此，交談並不僅限於個人體驗的層次，而是要揭示啓發其神學背景¹⁶。

再者，交談也需透過「存在性的人學經驗」（existential

¹²Kazo Kitamori，以《上帝受苦的神學》一書出名的日本神學家。

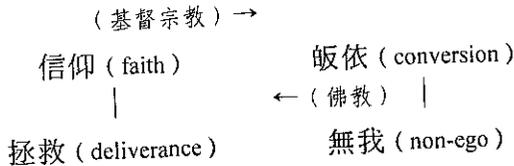
¹³Dumoulin，前引書，p.55.

¹⁴同上，p.59.

¹⁵同上，p.78.

¹⁶同上，p.80.

anthropological experiences) 來了解，所謂「存在性的人學經驗」，是指信仰創始者當時的生活情境 (Sitz im Leben) 能為信徒所體驗，存在性的體驗與意義，超越於宗教教義的教導之上，而較宗教教義更有益於交談和討論¹⁷。佛教根本的存在性體驗，杜默林認為是「四聖諦」—關於人生苦難的真理；而這點與基督信仰的存在體驗相同，更可說是所有人類共有的「無常」經驗；此一經驗說出人類皆需解放、救贖，這已屬於人類本質的一部分¹⁸。另一方面，就在這點上耶、佛有所不同：



在**信仰**、**皈依**、**無我**、**拯救**此四項要素中，基督信仰是由信仰居優先，而佛教則側重皈依 (breakthrough)：由自我中心皈依。

佛教講「無我」；其實基督宗教也有不少相關的言詞：「失去生命，為獲得生命」(耶穌)、「死，然後有生命」(保祿)、德日進也有類似的說法¹⁹。佛教以緣起無我 (存有論意義) 來講；基督宗教則從道德的層面來看無我的問題。但二者均同意當人們執於自我時，將對人類無所意義。

佛教所謂的「信仰」，和基督宗教亦有不同。對佛教而言，信仰是導向最後的拯救，「靠著信仰將獲得自由，而超越死亡

¹⁷同上， p.81.

¹⁸同上， p.82.

¹⁹同上， p.84.

的領域」²⁰，信仰使人進入「佛—法」（Buddha-Dharma），其中最重要的是皈依「三寶」：佛、法、僧。但在心理學層次上，佛教徒對佛陀的虔誠所表達的信仰態度，可能和一般基督徒（popular Christian）對上帝的信仰沒有本質上的差別²¹。

杜默林認為，在「信仰」這個主題上，耶與佛有頗大的交談、交換意見的空間，而信仰的探討，也把入帶入更進一步不受限於自我的境界，因為「人最深的存在性經驗，開啓了一起越的實在」²²。

關於超越的研究，往昔的西方學者多視佛教為「無神論」。但杜默林指出，當今的宗教學者對此見解卻多加保留，因為後來佛教的型式，總滲著有神論的要素，尤其是大乘佛教。超越的要素在大乘的許多方面皆很明顯、不被排除。不過，佛教徒對上帝的觀念常有排斥，因而杜默林教人區分「相對的超越」（relative transcendence）、「絕對的超越」（absolute transcendence）二者。

「相對的超越」是當一個人以有限經驗的世界與無限制的宇宙相較時，所體驗到的超越；而「絕對的超越」乃越過這些有限的人性存在，人能直覺一種「他者」、「臨在」、「最後目的」，而使人從一切時空限制中釋然，達至一種非限制（unconditioned）：「涅槃」²³。

他針對佛教的超越體驗指出兩點，超越指向凌越自然力量、超人性的領域；且佛陀是助人朝向拯救的他力²⁴。後者「他力」的傾向，使佛教阿彌陀佛的信仰具有濃厚的超越神學意含，

²⁰同上，p.87.

²¹同上，p.92.

²²同上，p.95.

²³同上，p.97.

²⁴同上，p.98.

而耶—佛對談在此也遇到一停滯，到底應如何解釋佛教此一「超越」的內含？是否我人能更進一步以一種位格的意義來了解佛教對超越的體驗？

杜默林認為，在佛教所有宗派中，指出其具有**位格論**（personalistic）的態度並不困難。阿彌陀佛的信仰以及禪的操練裡，總是表達了一種具位格的虔忱²⁵。杜默林告訴讀者，他並非沒有注意其間的差異，但許多耶—佛間所共通具有對話、交談的價值，則需我人重視。

靈修生活上的交談

接著，杜氏則指出靈修（spirituality）是一種隱藏的、基本性的基礎，在靈修中，宗教體驗才會深入、顯現。

在靈修角度裡，透過靈修的光照，許多教義和教導才流露出新的幅度來²⁶。而佛教實踐生活中的存在性靈修（existential spirituality），可說是「自利利他」（jiri rita）這個西方宗教所主張的原則²⁷。

其實，「自利利他」也是佛教的倫理學原理，只不過佛教倫理學較不受西方學者的重視，因為與一般自然律（法）的道德生活差別不大。在佛教教義中，倫理並非很特殊的項目，甚至可以包含在超越體驗中所具有的慈悲（compassion）裡來談。至於「慈悲」在佛教的重要性，則與涅槃幾乎同等，沒有慈悲，是難以證入涅槃的，慈悲是佛教靈修的重心，此一概念與基督宗教所說的愛最為貼近²⁸。

²⁵同上，pp.102~103.

²⁶同上，p.112.

²⁷同上，p.114.

²⁸同上，pp.119~121.，有關佛教倫理學自利利他的說法，請參考：李明芳，《大乘佛教倫理思想研究》（高雄縣：佛光，1989）。

此外，杜默林認為，佛教對罪 (sin) 的意識、懺悔的實踐、「救援知識」 (saving knowledge) 的見解、默觀等的看法，皆是耶—佛比較的課題，這些均是佛教靈修學的主要內容²⁹。杜默林認為「佛教靈修是一種救援的靈修」 (spirituality of salvation)，靈修、默觀均朝 salvation 而進³⁰。

佛教的救援方式引來人與終極實在間的關係，針對這個探討，杜默林覺得自然遇上有神論的位格問題。在佛教靈修學上，他認為佛教的救援觀有許多指向有神論的導引，因此「位格」或「非位格」的探討乃最重要，也是耶—佛交談的起點³¹。

大乘佛學發展的結果，佛陀成為所有實在的宇宙原理，而默觀乃達到此實在的法門，這也是禪默觀悟道的體驗。根據佛教的觀點，此體驗乃非位格的「宇宙意識」，排除二元對立的。因為佛教徒認為位格特徵，必然是二元性的，且無法經驗到最高階層的實在³²。

杜默林在此質疑：是否宇宙的普遍性和位格的自我無法相容？他提起德日進的例子叫人再想一下，德日進具有宇宙意識，但也倡導位格主義，同時他的靈修卻與東方思想相融通。對德日進而言，宇宙乃是一位格化的宇宙 (a personalizing Universe)³³。德日進的上主既是位格、且又「非常於位格」 (hyper-personal) 的；人類和位格化的宇宙，朝向超位格的合一 (基督) 在邁進。位格、非位格似乎相容。

佛教一般說來缺乏歷史的意識，在東亞只有斯里蘭卡和日本，其歷史心靈較開放。但人若要向存在整體開放，歷史便會

²⁹Dumoulin, 前引書, p.139.

³⁰同上。

³¹同上, p146.

³²佛教人士大多持此看法，在台灣像印順法師、聖嚴法師等均如此。

³³Dumoulin, 前引書, p.148.

敲打終極實在，而歷史與人的位格性有密切關係。杜默林認為，佛教關於「業」（karma）的觀念，並不必然排除人類在歷史中的活動³⁴。

神秘經驗有無位格？

在現階段耶—佛會遇的根本問題裡，杜默林似乎認為最重要的是「神秘經驗本質上是位格的或非位格的（apersonal）？」此問題，我人是否能區分在神秘經驗中的位格與無位格要素？如何去判斷一個經驗，到底是位格或無位格的？神秘經驗中的位格、非位格特徵，是否能揭啓若干有關於終極實在的特徵？神秘經驗皆是難以言詮的，不過，杜默林選擇了禪的開悟經驗來供反省³⁵。

禪的體驗可以「無」來探討，以反省式的解釋使我人對其內含有更豐富的瞭解。一般而言，越多經驗本質特徵，就有較多被欺騙的可能性，因而充滿意象（images）的位格神秘經驗，會較非位格的經驗缺乏確定性。然而在神秘經驗的歷史裡，位格經驗與非位格經驗其真實性具相同的價值。

更根本的問題是，我人是否能更進一步去發現此實在本身是位格的或非位格的？甚至，當我們使用位格、非位格的區別時，只是依循哲學或神學的世界觀來表達。

杜默林引用出名的學者 G. Durckheim 的話「對終極存有經驗的解釋，是根據其自身的文化」來提醒人「存有的經驗，總是據用位格與無位格的成分」。我們若從各種角度小心地考慮「經驗」，經驗能證實是向位格與無位格的詮釋開放³⁶。

這也告訴我們，外人（不在經驗中的人）無法確定是否超

³⁴同上，pp.156~157.

³⁵同上，p.158.

³⁶同上，p.162.

越與絕對存有是位格與否³⁷。杜默林提到，有學者寧可使用「前位格的」（prepersonal），來形容東方靈修，而不用「無位格的」³⁸。

他也引用泰國僧侶 Buddhadasa 的話「佛教徒也相信上主」、「我們能直率地說，上帝的觀念也存在佛教思想中」。日本學者阿部正雄所謂的「絕對無」，顯然揭示了一種至高存有（Supreme Being）的屬性³⁹。

東方人不使用位格觀念的原因，在於他們感覺位格太過於「擬人化」（anthropomorphism），而違背了絕對存有的絕對性（absoluteness of Absolute Being）。這絕對存有只是一種對創造信仰的成分，而使人無法把握絕對者之整體⁴⁰。換句話說，東方人對位格觀念的保留，事實上是基於對絕對存有的尊重，明白其不可說、非常道的性質。

西方神學所使用的類比、否定神學方法之用意亦如此，杜默林舉潘霍華（D. Bonhoeffer）、拉內（Karl Rahner）的話來說明現代神學家重視「神之不可言說性」的事實。

否定神學乃宗教對話及交談中，需加以重視的思想方式，杜默林舉奧圖（R. Otto）的話來提醒人，「涅槃是只在概念上為否定的，在感覺方面它是相當積極的」；阿部正雄也說「佛教絕對的無絕非否定的，而是一種絕對地肯定的原理」。當然，我們可以說，基督徒與佛教徒若越將交談建立在更合宜的經驗上，則彼此間將會達到相互更深的了解⁴¹。西谷啓治也曾談及一種「位格的不具位格性」（personal impersonality）的觀念，

³⁷同上，p.163.

³⁸同上，p.164.

³⁹同上，p.165.

⁴⁰同上，p.166.

⁴¹同上，p.169.

對他來說「不具位格的」是更終極與基礎的⁴²。

上述的見解莫不是在宗教對話領域內的一種交談、進一步了解的嘗試。基督信仰中所講的三位一體，也非在上帝內產生二元論。杜默林認為京都學派裡，像西谷啓治、阿部正雄的思想中所說的「絕對無」，與基督宗教的至高存有二者間，實可有更多的對話，佛教並不需要對基督徒的「上帝－創造者」太多排斥。

宗教人上路了！

在《基督宗教會遇佛教》一書的後語裡，杜默林引用一句話「宗教人上路了」（Homo religiosus on his way）。

他認為不論東方或西方，我人在其旅途中是一名朝聖者，而且我們僅能從此岸的觀點，來看人的宗教之旅，在動盪不安的世界裡，只有宗教仍能當作人類的避難所。

耶、佛以不同方式尋找避難所，從不同傳統中獲得安全感。且當他們在各自宗教的信仰實踐中更深一層時，他們就會生存得更豐盛⁴³。這並非是一種宗教相對主義的立場，而是基督徒或佛教徒均不得放棄自己的信仰，明白在自己傳承的強處依然存著弱點，他知道作為一個人，他只是以人類的方式擁有真理⁴⁴。

聖言的真理，以各種不同方式傳遍這世界。我人在此佈滿宗教象徵的途中，有如盲人過橋般的孤獨，然而卻也能充滿溫馨；宗教經驗的圓滿乃是達到愛與慈悲；宗教對話並非只反省過去的歷史，而是要為轉向將來，提供一種機會、開啓人類最

⁴²同上，p.171.

⁴³同上，p.196.

⁴⁴同上，p.197.

大的希望⁴⁵。不過，杜默林也提醒我人，為持續上一世紀的宗教交談，我們需要依納爵所說的「分辨神類」（discernment of spirits），一種批判、分辨的功夫⁴⁶。

結 語

本文上、中、下三篇，我人分別介紹了日本上智大學三位天主教耶穌會士（愛宮真備、強斯頓、杜默林），在耶—佛交談和宗教比較方面的見解。他們所使用的比較方式，乃「直接的比較」，和佛教徒真誠交往，並自佛教的經典裏、禪修經驗中，真正去經歷佛教的心靈世界。尋求在耶—佛間共同的體會、經驗基礎，但是也不忽視其中的不同背景與差別相異處。

愛宮真備的行動：參禪、教授坐禪，對日本耶穌會士有相當大的啓導作用，他也用心比較其中的不同。他同時體驗兩種不同的靈修經驗，表示這兩者乍看頗不同，但亦應有共通的所在。

強斯頓注重神秘思想、體驗在耶—佛比較時的重要性，也要人們從表面的不同進到實質的相同中，在生死的體會、完全空無的愛裏，脫去文化、概念的層面，以愛的內在之眼，會悟「真道」。

杜默林則更深入對兩教的最終極觀念，加以辨別、重新詮釋，對彼此感到困擾的位格、無神、非位格觀念，再加以考察，增進彼此更多會通的可能。

當代泰國的佛教泰斗佛使尊者（Buddhasa Bhikkhu）在《何來宗教》〔*No Religion*〕一書中曾說：

⁴⁵同上，p.198.

⁴⁶Dumoulin, *Zen Buddhism in the 20th Century*, trans. by J. S. O'Leary. (Tokyo: Weatherhill, 1922), p.143.

如果上帝是「支配各種事物的原因或最高原則」，那麼我們當下就可以說佛教也有上帝的觀念，我們所指的上帝是真理。……我們有造物主的上帝、保存者的上帝、毀滅者的上帝。……以「上帝」指無所不在、無所不能、無所不知，因為上帝存在於每一個地方，握有主宰萬物的力量⁴⁷。

佛使尊者也指出，「上帝」一詞有許多意義，當上帝指真理時，是佛教徒可接受的觀念；但不接受有「個人人格」的上帝概念；當上帝是指「真理」時，佛教徒也可接受「上帝」拯救世界這種說法⁴⁸。

在此我人發現，耶—佛兩教彼此間存在著不少共通的交談基礎，最主要的是，如何了解自己傳統的宗教、神學語言的內含，這屬於宗教詮釋學的問題了。

⁴⁷佛使尊者，《何來宗教》〔*No Religion*〕（臺北：慧炬，1992），5頁。

⁴⁸同上，6頁。

利瑪竇靈修精神淺探（下）

郭熹微¹

本文是作者於1996年夏秋之際，應美國加州天主教的舊金山大學、利瑪竇中西文化歷史研究中心之邀，在該中心以訪問學者身分，所做的研究成果。本文上篇在113期，431-438頁；中篇在114期，568-578頁。

三、通過傳教方法看利瑪竇的靈修精神

1. 傳教方法的特點

利瑪竇的靈修生活不僅可以通過其發展信望愛三德以堅定其使徒信念來看，而且通過其傳教方式也可以看到其靈修精神。利瑪竇根據對中國社會各方面的觀察和分析，制定了傳教方法。其傳教方法表現出兩個特點：一是注重在上層社會、知識階層中傳播天主教，而不是中國民衆的大批皈依；二是通過傳播科學、哲學與中國知識界對話、溝通中西文明、為傳教奠定基礎，而不是從宗教題目直接與中國人民對話。利氏的傳教方式並不違背耶穌會的傳統：「運用一切能用的方法，謀求天主的光榮。」²同時這也是遠東視察員范禮安所策畫所支持的計畫。利氏創造性的執行耶穌會這種適應與彈性的傳教方針，不但表現出其聰明才智，也表現了其堅固的內修生活。他並未因為傳教方式的「世俗」形式而損害天主教信仰的純潔性，也未

¹ 本文作者：郭熹微女士，北京中國社會科學院、世界宗教研究所副研究員。

² 《耶穌會會憲》636款。

因為注重上層社會的工作而忽視對下層社會的關懷。他並未因為追求表面的成就和屈服於外界的壓力，而忽視中國教友的質量，只單純追求教友的數量，而是毫無虛榮心，一切從真正的使徒使命出發，為中國的教會奠定了牢固的基礎，這一切都浸透著利瑪竇對天主與中國人民的愛心。

儘管利瑪竇在中國傳教的成就是有目共睹的，但是無論在其生前還是身後，無論在歐洲還是中國，對其傳教方式都有許多非議。《利瑪竇書信集》之〈編者序〉說，我們常聽到利瑪竇神父在中國如何致力於宣傳福音，但並非以快速的步伐向前邁進，他是如何的謹小慎微，似乎不敢冒險嘗試集體的皈依運動。雖然他說話溫和但意志非常堅決，並以莫大的毅力與勇氣，藉他中文的著作逐漸贏得中國人的景仰與佩服，因此對中國人歸化信仰基督，我們不該對他懷有猜疑的念頭，他遭受的差不多與公開的攻擊無異，或者說他是可怕幻覺的犧牲者。對他誤解批評的人，有印度省會、遠東省會與歐洲同會兄弟們，因為這些人雖為忠厚正直之士，但可惜他們不明瞭當時中國的社會背景，恐怕也無此能力給利瑪竇神父一個合理而公允的了解。

在中國傳教絕非易事。明代中國海禁森嚴，不許外人進入。在政治體制上是封建君主專制中央集權制度，對一切可能顛覆皇權的行為和偏離官方哲學的意識形態都十分敏感而嚴厲。這種政治使利瑪竇不得不採取一種謹慎而迂迴的傳教方式。首先是為獲取傳教自由而爭取中國皇帝的皈依，其次是通過科學文化的傳播與中國學術界對話，為傳教奠定基礎。有人批評利氏只注重上層民衆而忽略下層民衆，違背了天主教的原則。《耶穌會會憲》622款規定：

「當將侍奉天主及普遍的益處放在眼前，因為利益越普遍，也越神聖；所以應有優先的是那些人和那些地方，因為他們既然有進展，便能使追隨他們的榜樣或被他們管

理的人，也向前進展。」

利氏爭取皇帝的皈依或批准自由傳教，或者注重士大夫與知識階層的歸化意義正在於此。因為得到皇帝首肯才不致使已獲得的成就喪失，才可使大批中國人歸化成爲可能。正如利氏所說：

「假如有一批知識分子或進士、舉人、秀才以及官吏等進教，由於知識分子能進教，自然可以鏟除一般人可能對我們的誤會。如果我們有相當多的教友，那就不愁給皇帝上奏疏了，皇帝獲悉中國教友按教規生活，並不違反中國的國法，天主也逐漸顯示提供更適合的生活方式，去完成他的聖意。³」

但是這並不意味著利瑪竇等耶穌會士輕視下層社會。1608年利氏致德·法比神父書說：

「教會在知識分子當中甚受重視，因為我們也尊重全體中國人，地位高的與地位低的全一視同仁。因此無人抱怨我們，仇恨我們。⁴」

又《利瑪竇中國傳教史》記載：

「他雖然很忙，但是從來沒有忽略與最下層的群眾交談。如果有些教友打斷了他很重要的工作，他只是微笑一下，正如他對很重要的人物打斷他的工作時一樣的微笑。事實證明，他撥出一大部分時間給剛進教而地位低的教友們。」

中國是一個有悠久文化傳統的民族。如果要與中國學術界對話，就需要傳教士對中國文化有較高的修養。因此學習中文、研究中國文化成爲傳教士一項重要任務。利瑪竇不但身體力

³ 羅漁譯，《利瑪竇書信集》（台北：光啓，1986），410頁。

⁴ 同上，399頁。

行，還要求來華的歐洲傳教士「努力學習中國文化，把這作為一種在很大程度上決定傳教團存亡的事情看待。」因為「只知道我們自己的學術，而不通曉中國人的學問是毫無用處，於事無補的。⁵」

利氏通過對中西方文化的對比，有針對性地以說理的方式向中國人民解說天主教義。他首先向中國人民宣講的，不是天主教「神聖信仰的奧蹟」，而是從自然理性層面，「用可了解的理由分析給他們聽」，使得「我們的信仰合情合理，容易明白。⁶」利氏用中文寫的宗教與倫理著作有《天主實義》、《交友論》、《二十五言》、《畸人十篇》等。通過這些著作，「把基督信仰的酵母注入整體中國文化。」例如他在《二十五言》中，賦予儒學仁、義、禮、智、信等概念以全新的解釋，而《天主實義》中，乾脆以天主教義轉換了儒學「仁」的概念：「仁也者，乃愛天主與夫愛人者。」可見利氏在適應中國文明的表層下，像白蟻般徐緩而耐心地工作，在中國木結構上蛀出極微的細孔，一點又一點讓天主教穿孔而入。他天才創造性的表現為撰寫《天主實義》，用以巧妙地抓住中國哲學或倫理觀的某些要素，改造為引入天主教教義的入門途徑。

此外，利瑪竇還利用介紹西方科學與中國學術界對話。羅馬學院對耶穌會士嚴格的學術訓練，為他打下了堅實的學術基礎，以及培養了他與人交往的良好風度。一方面，利氏試圖以科學知識來減少中國人的高傲自大心理及對外來者的仇恨和輕視；另一方面，利氏試圖通過對科學知識的介紹，引導一部分中國知識分子從自然或理性途徑認知天主，正如他在《山海輿地全圖》序中所說：「今之演刻是圖，豈非廣造物之功，而導

⁵ 同上，415頁。

⁶ 同上，231、412頁。

斯世識本元之伊始乎？」這個目的在神操 23 號提到過：

「人之受造乃為讚頌、尊敬、事奉我等主天主，由此妥救自己的靈魂。地面上其他事事物物皆為人而造，為助他獲得他受造的目的。」

2. 為中國教會的建立拓荒和打基礎

根據中國社會狀況，利瑪竇從上層社會入手，以學術對話開始的傳教方式是必要和穩妥的。他所做的似乎與傳教無關的學術工作，正是為後繼者開路、打基礎。從當時中國教會的情況看，傳教方式並沒有損害基督信仰的純潔性。當時所接納的中國信徒素質很高，1605 年利氏致馬塞利神父書說：「我早已想過，寧缺勿濫，因此對這批教友我一再考驗他們，曾仔細地薰陶他們。⁷」這種重質而不單純追求數量的作法，保證了基督信仰的純潔性和完整性。1608 年利氏致高斯塔神父書說：

「目前的教友數目雖已有兩千以上，但確實不多。在這些大城市中，教友應重質而不必重量，這樣為教會更有益；多而不虔誠，有辱教友之美名，反不如沒有。⁸」

事實也正是如此。例如：多妻制是許多上層大夫皈依天主的障礙之一。對此利瑪竇並未向中國固有習俗妥協。翟太素、李之藻、楊廷筠等人都是解決了納妾問題之後，才被接納為天主教徒的。楊廷筠曾向李之藻報怨天主教教規太嚴格，沒有佛教寬鬆，李之藻認為：「於此知泰西先生，正非僧徒比也。⁹」楊廷筠猛然醒悟，痛改前非，接受了洗禮。所以利瑪竇曾自信地估計其成就說：

「目前尚不能以教徒的多寡來判斷傳教工作的成

⁷ 同上，265 頁。

⁸ 同上，354 頁。

⁹ 丁志麟，《楊淇園先生超性事蹟》。

就.....在教友的數目字上，我們不如其它教會，但如以教友的素質而言，我們卻在其它教會之上。¹⁰」

他還說：「我個人的看法是情願在這樣的情形之下歸化一萬人信天主，而不願在其它的光景之下使全中國皈依。¹¹」

由於中國獨特的政治環境，利瑪竇不可能大批歸化中國人民，只能小心謹慎地穩步前進。他原來設想到北京歸化中國皇帝，然後全國就會接受福音。爲此他奮鬥了十八年。但是當他到了北京，最初的設想沒有可能實現，「以人的力量求准在中國自由傳教是不可能的。」詹德隆神父對此評論說：

「這不是打破他的最高理想嗎？這不是像印度和日本同樣的情況嗎？如果利瑪竇的傳教動機是完全受潛意識的影響，他就會如同以前一樣進入憂鬱狀態。但是他到了北京以後作了深入的反省，調整了他的目標。照施省三神父的分析，利瑪竇放棄了一些傳教幻想，例如原來那種『很謹慎』的傳教態度已經不再是暫時的策略，而變成永久性的傳教方法。此外，他不再求短期內的中國集體皈依，而開始考慮要多設小型的基督團體。這是他很理智地在信仰的光照下所作分辨的結果。¹²」

因爲利瑪竇爲光榮天主的最大利益，滿足於中國教會拓荒，打基礎的工作，而不在乎外界的壓力。當然有時他也爲看不到收穫而痛苦。1594年利氏致高斯塔神父書說：

「這是我的原則，先辛苦播種，而後希望來日能有收穫。在辛苦中看到將有的收穫而感到安慰，這可說是人的

¹⁰羅漁譯，前引書，275頁。

¹¹同上，415頁。

¹²詹德隆，〈利瑪竇的靈修精神〉，《神學論集》56期（1983夏），196頁。

弱點。¹³」

1595年致班契神父書說：

「您也不曾聽過，我也不曾在報告書中寫過，但實際上我須忍耐的地方卻很多，我只有以忍耐度日，這使我感到難過；同時也因為在此極為荒涼的沙漠中耕耘，成果不豐而難受，但別人在我們所辛苦播種的田地裏，將會有豐碩的收穫。¹⁴」

但是他知道他與同伴所做的，是爲了給日後福音傳播工作打基礎，他說：

「我們在中國這個時候，不但不是收穫季節，而且連播種的時期也不是，而是筮路藍縷、胼手胝足、驅逐猛獸，拔除毒草的開荒工人而已，以備未來的傳教士來播種、收穫。¹⁵」

可見，利瑪竇在傳教生活中已完全沒有虛榮，而把傳教動機完全內在化了。

3. 以血汗殉道

利瑪竇致弟奧拉濟奧·利啓書說：

「說實話，我的日子不多了，頭髮與鬍鬚都白了，中國人都驚訝像我的年齡不應當白得這麼快，但他們不知道，他們才是我頭髮白的原由哪！¹⁶」

在寫這封信時，利氏只有五十三歲，但是他已深感疲勞。從中我們可以看到他在中國傳教所付出的代價，及他奉獻終身給中國人民所付出的愛心與耐心。這種奉獻並不比以生命殉道

¹³ 羅漁譯，前引書，138頁。

¹⁴ 同上，186頁。

¹⁵ 同上，256頁。

¹⁶ 同上，296頁。

更容易，正如利氏 1596 年致富利卡提神父書說：

「一位良好的會士不需要藉刀槍去殉道，也不要長途旅行去朝聖，因為他們可以用『血汗』同樣為我們神聖的信仰作證。¹⁷」

事實也正是如此。從利瑪竇近三十年在華傳教經歷來看，其所遭受的困苦艱辛，以血汗殉道真是比以死亡殉道更艱難。學習中文對於歐洲人無疑是很困難的事，因為中國語文與歐洲文字相差實在太遠，在發音上有很多同音而異義的字，文字的構造實難以形容，有多少話，便有多少字。但是在中國傳教不懂中國語文是不行的。利氏以坦然心情面對這些困難，1593 年其致阿掛委瓦神父書說：「在我老年期又做了小學生。但這並不算什麼，因為天主為愛我竟然降生成人。¹⁸」為了傳教，利氏每日都在超速運轉，其 1596 年致富利卡提神父書說：

「我看出中國人對歐洲事物很感興趣，可惜目前只有我一人能夠應付，全部責任皆在我的肩上，我連氣都喘不過來。我親愛的神父，請您相信我，有一天忙的連彌撒也忘記做了，即便做，也缺乏虔誠，雖然不無理由。¹⁹」

為了與中國學術界對話，傳播天主教教義，利氏的客廳幾乎是敞開的，每天都有人來拜訪，幾乎應接不暇，1608 年利氏致弟安東·利啓書說：

「在所有地方皆有我的許多朋友，因此他們常來找我，提出很多問題要我回答，多得幾乎要我的命。此外我擔任北京會院的院長，我要求能有更多時間，以便多寫幾本中文書，但不為會方接受。²⁰」

¹⁷ 同上，218 頁。

¹⁸ 同上，135 頁。

¹⁹ 同上，221 頁。

²⁰ 同上，405 頁。

1599 年致高斯塔神父書說：

「中國人來拜訪我，有些人好像發了狂，爭先恐後，絡繹不絕，因為他們聽人傳說許多有關西洋的事情。……每天有許多顯貴之人來拜訪我們，由於應接不暇，有時連喫飯的時間都沒有。因此清早趕快用過早點，因為有時一個接連一個前來，我只有餓著肚子應酬了。²¹」

這種情況及種種其他艱辛，常使利瑪竇感到不堪重荷，

1605 年予與德·法比神父書說：

「請您在神聖的聖祭與熱切的祈禱中常為我祈禱，我是多麼需要您的協助啊！因為在我肩上正負著沉重的擔子，幾乎超過我的力量。²²」

利瑪竇的逝世與其過度的操勞不無關係，可說是「鞠躬盡瘁，死而後已」。1610 年熊三拔致某神父書描寫了利氏臨終時的狀況，在中國會試和官吏述職的年分，很多官吏或者考生早聞利瑪竇神父大名，趁機願和他會面，有些故交，更要與他暢談不可；因此日、夜訪客不停，連喫飯的時間都沒有；又正逢四旬嚴齋之期，多次打斷了中飯去接見訪客官員，尤其因他們送禮來，必須還禮回拜不可。當神父正感疲乏之際，他的至友李之藻又患了重病，原來他被委為南京官吏，準備動身上任時病了。由於利氏細心侍候調治而受感動，便願接受洗禮成為教友，取聖名「良」。利瑪竇也深知自己不久人世，他帶著一種矛盾的心情對熊三拔說：

「我正不知那個為優？是對將結束我的辛勞而高興，前去享有天主呢？或者就這樣悲哀的留下這個傳教

²¹ 同上，258-259 頁。

²² 同上，279 頁。

區，離開我的神父們與修士們？²³」

利瑪竇以血汗爲天主教信仰作了見證。在他生前身後很多人爲之感動，從他身上認出天主，從而皈依了天主教信仰。

四、利瑪竇的靈修生活

利瑪竇做爲一個傳教士，在當時的環境中不可能有一段時間做退省避靜，也沒有可能留下靈修日記。但是通過《利瑪竇傳教史》、《利瑪竇書信集》、利瑪竇的中文著作以及中國教友的著述和靈修生活，可以直接或間接地看到這位宗徒的靈修精神，以及由此而來良好的道德操守。

1. 利瑪竇有關靈修的中文著述

利瑪竇關於宗教倫理方面的幾本中文著作，有幾種可以說是講天主教靈修，其中尤以《二十五言》和《畸人十篇》爲顯著，《天主實義》也有個別章節提到靈修。《二十五言》說人的真福不在財、爵、名、壽，人生在世，猶如作客，何必患得患失？因爲人原是走向天鄉的天上客。人生的目的在修仁、義、禮、智、信，昭事上帝，全部《二十五言》是由信仰之源所引發的思想。馮應京和徐光啓曾爲之作序跋，其中也可以看到利氏的靈修及其對中國教友靈修的關懷。徐光啓在《二十五言》跋說：

「其學無所不闕，而其大者以歸誠上帝，乾乾昭事爲宗，朝夕瞬息，亡一念不在此；諸凡情感誘慕，即無論不涉其躬，不掛其口，亦絕不萌諸其心，務期掃除淨潔，以求所謂體受歸全者。間嘗反覆送難，以至雜語燕譚，百千萬言中，求一語不合忠孝大指，求一語無益於人心世道

²³ 同上，536頁。

者，竟不可得，蓋是其書傳中所無有，而教法中所大誠也。」

馮應京之序以爲《二十五言》的修身事天學，較之佛經四十二章的空談勝過得多。《畸人十篇》是本談靈修的書，內收十篇談話似避靜道理，內容是與中國士大夫談對死亡、人生、齋戒、自省等看法，其中貫穿了天主教信仰。李之藻在《畸人十篇》之序說到，利氏靈修「睹其不婚不宦，寡言飭行，日惟是潛心修德，以昭事乎上主，以爲是獨行人也。」

2. 個人靈修與道德修養

每日省察兩次是聖依納爵神操中重要的靈修方法。《利瑪竇中國傳教史》記載：利瑪竇在繁忙的傳教工作中，「卻能找到充分時間做自己的神修功課及別項事功。」靈修功課即指每日省察。《畸人十篇》第七篇記載利氏與吳左海談省察：

「夫初功者，每朝時目與心偕仰天籲謝上帝，生我、養我、至教誨我，無量恩德，次祈今日祐我，必踐三誓，毋妄念、毋妄言、毋妄行。至夕又俯身投地，嚴目察省本日刻刻處處所思所談及所動作，有妄與否，否即歸功上帝，即謝祐恩，誓期將來繼續無已，若有差失，即自痛悔，而據重輕自行責罰，祈禱上帝慈恕寬赦也，誓期將來必改必絕，每日每夜以此爲常，誠用是功，自爲己師，自爲己判，日復一日毋奈過端消耗矣。」

《天主實義》第七篇記載，利氏提到神操的自省：

「欲剪諸惡之根而興己於善，不若守敝會規逐日再次省察，凡己半日間，所思所言所行善惡，有善者，自勸繼之；有惡者，自懲絕之。久用此功，雖無師保之責，亦不患有大過。然勤修之至，恆習見天主於心目，儼如對越。至尊不離於心，枉念自不萌起，不需他功，對外四肢莫禁，

而自不適於非義矣。故改惡之要，惟在深悔，悔其所已犯，自誓弗敢再蹈，心之既休，德之寶服可衣焉。」

此外，利瑪竇對齋戒的嚴守，也表明其靈修精神。《利瑪竇中國傳教史》載：

「這些活動都增加了利瑪竇的工作。還有一件不得不更改無可奈何的事，那就是這一切事都發生在齋戒期裏，利神父對教會齋戒，都按字義去遵守。神父們不能說服他繼續被訪客中斷的午飯，也不能使他在午飯之外的時間裏進餐，也不能勸他多喫一點或是多喝一點。」

利氏的靈修還表現於其臨終所立下的好榜樣，《耶穌會會憲》595款規定：

「每位會士一生，尤其是臨終時，當努力盡心，務使天主和我們的主耶穌基督在他身上受光榮，並滿全他的聖意，最低限度要以忍耐和勇敢，以及活潑的信德，堅強的望德和對永福的愛心，給人立好榜樣。」

利氏臨終念念不忘的是在華傳教事業，熊三拔這樣描寫當時的情況說：

「星期六利神父辦了告解，態度認真，好像辦了總告解十分動人。次日主日，他在床頭領了聖體，當他一聞聖體到來，連忙下床，跪在地上恭領聖體，虔誠愉快形於面容，又使我們深為感動。主日下午開始說一些神學的囈語，都是有關皈依中國人，救人靈之類的話，如中國皇帝已伴百姓受了洗等。……始終保持微笑。²⁴」

熊三拔為之感動得流下眼淚，認為一生中，從來沒有經驗過比利神父的潔淨及溫和，給他帶來更大的神靈的快樂，原因便是「利瑪竇內心所發出的喜樂，還有他純潔、聖德、良心的

²⁴同上，537頁。

清白和他對天主旨意的完全順服。²⁵」

從利瑪竇的道德修養和人格力量，也可以看到其靈修精神。正如詹德隆神父《基本倫理神學》一書所說：

「倫理生活不僅是避免大罪的一種道德，而是與神修生活息息相關。……基督徒的做人態度就是正直、節制、適度、和諧、中庸；並且重視日常生活中每一個行動，因為我們是天主的合作者，生活上的每件工作都使我們參與天主的工程，生活上也沒有任何部分不與天主和倫理有關。」

利瑪竇在中國「以完全清白及基督徒德行的善表，啓發所接觸的人」²⁶，凡接觸過他的人無不對他表現出崇高的敬意。正如《利瑪竇中國傳教史》所說：

「真理並不會自己顯現出來，它需要那些宣傳真理的人在他們自己的宗教生活中揭示出來。而中國人不但熱心追求真理，也很欣賞有聖德的人，每次他們來拜訪神父們，都要表示對神父的尊重。」

如上文所述，利瑪竇不但以基督徒的愛心以德報怨，即使生活小節上也表現出其品德修養。南昌白鹿書院院長章本清拜訪利氏，見到來客絡繹不絕，怕利氏病體不支，建議利氏告訴傭人說不在。但利氏告訴他，基督徒一般不說假話，且不能撒謊。章本清對此頗為驚訝與感動。利瑪竇等耶穌會士的道德修養和人格精神為基督信仰做了見證。李之藻《刻聖水紀言》之序說：

「西賢入中國三十餘年，於吾中國人利婚宦事，一塵不染。三十年如一日，其儕十許人，學問、品格如一人。」

²⁵ 詹德隆，前引文，181頁。

²⁶ 《耶穌會會憲》，637款。

徐光啓《泰西水法序》說：

「泰西諸君子，以茂德上才，利賓於國；其始至也，人人共嘆異之，及驟與之言，久與之處，無不意消而中悅服者，其實心實行實學，誠信於士大夫也。」

3. 對家人靈修生活的關心

從利瑪竇對家人靈修生活之關切及督促，也可以反映其對靈修生活的注重。利氏愛父母兄弟姐妹，但是這種愛已超過一般的人倫之愛，是一種超性的愛。他對家人最爲關心的問題便是靈修生活。1592年利氏致父書說：

「我祈禱天主，賜您多福多壽，多做善功，將來才能獲享永遠的報償。……對於我媽媽，我知道她常進教堂，但不知您是否也是如此？我們必須常備妥向天主交一生的帳。我知敬畏天主，正如大人一樣，向天主交總帳是輕而易舉的事。但爲這件重要的事應多加細心處理，萬勿粗心大意。因爲這與永生有關。我謹希望大人務必注意生命的晚期，因爲人類的仇敵『會襲擊腳根』，假使我有什麼好主意，好思想，自然會提供給大人的，但是那裡有較我更英明，更有盛德的神父在，因此我也就放心了。在主前我爲您代禱。²⁷」

1596年致弟安東·利啓書說：

「基於您榮任座堂歌詠團參議，在物質生活方面可說是無憂無慮了。但我更希望您在精神靈修方面更能獲益，假如不是靈魂獲益，反之得禍，那還不如行乞的好。」

他還要求安東·利啓以神父的身分，取代過世父親的地位，領導、幫助兄弟姐妹，根據他們的需要給他們出主意，提

²⁷ 羅漁譯，前引書，118頁。

供意見，使他們多接近天主。這樣「我在地球的另一邊，在辛苦中打滾也會感到愉快。²⁸」

4. 中國教友的靈修

當然，中國教友的靈修生活更能反映出利瑪竇靈修精神的面貌。《利瑪竇中國傳教史》和《利瑪竇書信集》中都提到了利瑪竇領導教友進行神操。南雄葛氏接受洗禮後，取名若瑟：

「以前崇拜偶像的時候，下過很多工夫。如今，他要想知道，新的宗教有什麼特殊的要求。爲了滿足他的要求，利瑪竇神父領導他作聖依納爵的神操中第一個星期應做的事。他非常喜愛這些神工，比初學修士更熱心。」

此外，還提到徐光啓對聖依納爵的退省神操手冊非常熟習，就把它介紹給中國教友，這些中國教友也非常熱心，從教友們實習的效果判斷，依納爵退省方式在中國有驚人的效果²⁹。《利瑪竇中國傳教史》還提到中國教友熱心神工。提及李之藻等人時，他說：

「這些領袖在熱心神工方面已形成了一種風格。尤其在 1609 年的聖誕節晚上，李我存同別的教友一齊祈禱默想，公開承認並補贖自己的罪過。由外表看，誰也不知道他是當代朝廷的大官。」

1605 年利氏致德·法比神父書說到北京教會教友的靈修：「這裡的新教友勤辦告解，常領聖體與勵行教友們的善功，頗不尋常。³⁰」值得記述的一件事是，在萬曆三十七年聖母聖誕瞻禮（1609 年 9 月 8 日），利瑪竇在北京創立了聖母會。利氏

²⁸ 同上，223~224 頁。

²⁹ 劉俊餘、王玉川合譯，《利瑪竇中國傳教史》（台北：光啓，1986），222、528 頁。

³⁰ 羅漁譯，前引書，275 頁。

在未進耶穌會之前，在羅馬也加入過聖母會教友團體。聖母會以神操領導教友進行靈修，還有講道等活動。聖母會在南京也成立了。

五、簡短的結論

以上是筆者在馬愛德神父（ Fr. Edward J. Malatesta ）的指導下，經過一段時間研修後，對利瑪竇靈修精神所做的一些粗淺的探討。對於靈修神學，筆者只是初學，因此這只能算是一篇習作。儘管如此，還是有很大的收穫。

一是在學術研究方法上，過去總是推崇純學術的研究，而忽略基督信仰神學的研究，以及它在傳教歷史中的作用，也無法深入來華傳教士的內心世界，體驗他們的理想與熱忱、歡樂與憂傷。這樣使得自以為是客觀辯證的純學術研究，變得既不客觀又不辯證，使得這種對中國天主教的歷史研究缺少完整性。正如魏斯特博士（ Dr. Jean Paul Wiest ）《在當代傳教史的相關性》一文中所說：

「無人能反對史家的工作是尋求史實的起源，從文化、社會、經濟、政治脈絡中研究人類的意圖。然而除了要熟稔這些史學因素，傳教史家也當擁有神學家的知識及能力。誠然，凡是規避神學上的關懷者，例如天主之國的建立、教會福音的召叫，確會剝奪一些傳教史最重要的面向。一如神學家布爾曼（ Walbert Buhlmann ）《天主選民》（ *God's Chosen Peoples* ）所言：『純然用非宗教的方法絕不可能探及教會最深遠的本質。從草創到現狀...換言之，就教會全部的歷史而言，...教會本身就是信仰的對象。』同理，純然非宗教的方式，亦萬不能探及天主對傳教士的召叫或聖神在個人生命中所進行的工作。..... [因此，] 傳教史應當超越研究傳教士與皈依基督者雙方的物

質條件及心靈的架構，以發現他們屬靈的部分與他們和天主的關係。因此，教會傳教方面的徹底研究，莫不應從兩個層次做起，歷史的層次與歷史哲學或神學的層次。³¹」

如果能朝此目標前進，就必須「超越世俗史之境界」。另一個收穫是個人心得上的。通過對利瑪竇靈修的探討，使筆者對自以為很熟悉的利瑪竇神父有了重新的了解，也對基督信仰有進一步的認識，在感覺上有了一種新的體驗，正如聖奧古斯丁在《懺悔錄》中所說，原來所看到的是太陽映在萬物上所看到的光，而今卻直面太陽本身。

³¹ “The Contemporary Relevance of Mission History” by Jean-Paul Wiest in *Historiography of the Chinese Catholic Church*, edited by Jerome Heyndrickx, p.33. (K. U. Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994).