

天主教思想研究 · 神學系列

# 聖馬西摩

## 天主的人化與人的神化

陳開華 著



**聖馬西摩**  
**天主的人化與人的神化**

陳開華 著

香港原道交流學會  
意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心

# 天主教思想研究——神學系列

香港原道交流學會

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心 聯合編著

主編：蔡惠民 耿占河

## Catholic Thought Study

Co-Sponsored by Yuan Dao Study Society, Hong Kong.

Centro Studi Li Madou, Macerata, Italy.

Chief Editors: Choy Wai Man, Geng Zhan He

---

## 聖馬西摩：天主的人化與人的神化

陳開華 著

執行編輯：鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

印刷：佳能印刷製品有限公司

版權所有：原道出版有限公司©2017

*St. Maximus the Confessor:*

*The inhomimization of God and deification of man*

by Chen Kaihua

Executive Editor: Rubie Chung

Published by Yuan Dao Publishing Company Limited

Flat 12, Block A, 3/F., Tak Lee Industrial Centre,

8 Ching Yeung Street, Tuen Mun, N.T., Hong Kong.

Printed by Galant Printing Products Limited.

All Rights Reserved ©2017

ISBN 978-988-13403-8-2

學術委員（按姓氏漢語拼音順序排列）：

意大利艾米利——羅馬尼神學院	奧覓德 (Antonio Olmi)
香港聖神修院神哲學院	蔡惠民
台灣輔仁大學	陳德光
中國武漢大學	段德智
德國波恩大學	顧彬 (Wolfgang Kubin)
台灣輔仁大學	谷寒松 (Luis Gutheinz)
中國人民大學	何光滬
中國湖北大學	康志傑
意大利羅馬社會人文科學院	穆拉 (Gaspere Mura)
中國社會科學院基督教研究中心	任延黎
德國慕尼黑哲學院	史培雷 (Jörg Splett)
德國波恩大學	瓦爾登菲爾斯 (Hans Waldenfels)
德國北萊茵西法倫州天主教學院	維爾德福爾 (Armin Wildfeuer)
德國華裔學志研究所	魏思齊 (Zbigniew Wesolowski)

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

蔡惠民	陳開華	耿占河	顧孝永	黃漢婷	靖保路
康志傑	柯毅林	孫旭義	田書峰	張榮芳	張文西



# 目錄

聖馬西摩的聖像畫.....	i
自序.....	iii
谷序.....	vii
縮略表.....	xi
前言.....	1
<b>第一篇 馬西摩的生平、作品及思想資源.....</b>	<b>11</b>
<b>第一章 馬西摩的生平事蹟.....</b>	<b>13</b>
第一節 早期生活.....	13
第二節 流放生涯及遭逢異端.....	15
第三節 訴訟、放逐和殉道.....	21
<b>第二章 馬西摩的作品.....</b>	<b>25</b>
<b>第三章 馬西摩的思想淵源.....</b>	<b>49</b>

<b>第二篇 教父學傳統中的神化理論</b> .....	55
<b>第一章 神化理論的五個原初概念</b> .....	57
第一節 創1:26-27中的「肖像」和「模樣」概念.....	57
第二節 詠82:6中的「眾神」概念.....	62
第三節 保祿的「效法基督」概念.....	67
第四節 伯後1:4中的「有份於天主性體」概念.....	72
第五節 柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論.....	75
<b>第二章 亞歷山大里亞學派的神化理論</b> .....	79
第一節 亞歷山大里亞的克萊孟： 神化理論的開拓者.....	80
第二節 奧利振：神化是有份於天主聖三.....	86
第三節 亞大納修： 人的神化是聖言與聖神的共同工作.....	92
第四節 亞歷山大里亞的濟利祿： 神化是天主肖像的恢復.....	100
<b>第三章 卡帕多細亞教父們的神化理論</b> .....	109
第一節 巴西略：神化的聖神學幅度.....	109
第二節 納祥的額我略：神化是與神聖的光合一.....	114
第三節 尼撒的額我略：神化的密契神學內涵.....	120
<b>第四章 狄奧尼修斯的神化理論</b> .....	125
<b>結論</b> .....	136

<b>第三篇 馬西摩的神化理論</b> .....	139
<b>第一章 神化是天主的計劃</b> .....	145
第一節 人的神化是天主的神聖計劃.....	146
第二節 神化作為神性計劃惠及所有受造物.....	155
第三節 神化計劃與聖言種子.....	159
<b>第二章 神化的人類學幅度</b> .....	163
第一節 人性邏各斯的三元結構.....	163
第二節 實體（性體）與自立體（位格）.....	166
第三節 天主的肖像和模樣.....	173
第四節 存有、美善存有、永恆存有.....	179
第五節 原罪與神化.....	185
<b>第三章 神化的基督論幅度</b> .....	195
第一節 舊約的神化內涵.....	195
第二節 救恩是神化的先決條件.....	202
第三節 基督的人性神化樣式.....	216
第四節 基督的神化人性.....	235
<b>第四章 神化的教會論與聖事論幅度</b> .....	251
第一節 教會——基督的身體、聖神的諧化之所.....	251
第二節 神化實現於聖洗聖事及聖體聖事中.....	258

<b>第五章 神化的倫理學幅度</b> .....	269
第一節 實踐.....	269
第二節 誠命實踐.....	275
第三節 激情的淨化.....	278
第四節 德行.....	280
第五節 愛德在德行實踐中的特別位置.....	284
<b>第六章 神化的末世論幅度</b> .....	291
第一節 與那位虛己者相遇.....	292
第二節 靈魂回歸天主之路.....	294
第三節 人和天主彼此寓居.....	296
第四節 聖神的時代.....	301
第五節 第八日.....	304
<b>結論</b> .....	307

<b>第四篇 神化與聖化、關係形上學以及一體範疇之間的對話</b> .....	313
<b>第一章 神化與聖化</b> .....	315
第一節 聖化的聖經與神學內涵.....	316
第二節 聖化與神化之間對話的可能性.....	350
<b>第二章 神化與關係形上學</b> .....	361
第一節 谷寒松的關係形上學理論.....	361
第二節 陽—陰—合理論與愛的奧蹟.....	375
第三節 神化與關係形上學之間的可能性對話.....	380
<b>第三章 神化與一體範疇</b> .....	387
第一節 張春申的一體範疇理論.....	388
第二節 靜觀祈禱：一體範疇理論的實踐性內涵.....	409
第三節 神化與一體範疇之間的可能性對話.....	414
<b>結論</b> .....	423
<b>總結</b> .....	427
第一節 人呀，你是誰.....	428
第二節 人的超越性與內在性.....	432
第三節 人的未來.....	437

徵引教父作品列表..... 445

參考書目..... 451

湯漢樞機  
天主教香港教區主教



Cardinal John Tong  
Bishop of Hong Kong

**耶穌說：**

**「我是道路、真理、生命，  
除非經過我 誰也不能到父那裡去。」(若十四6)**

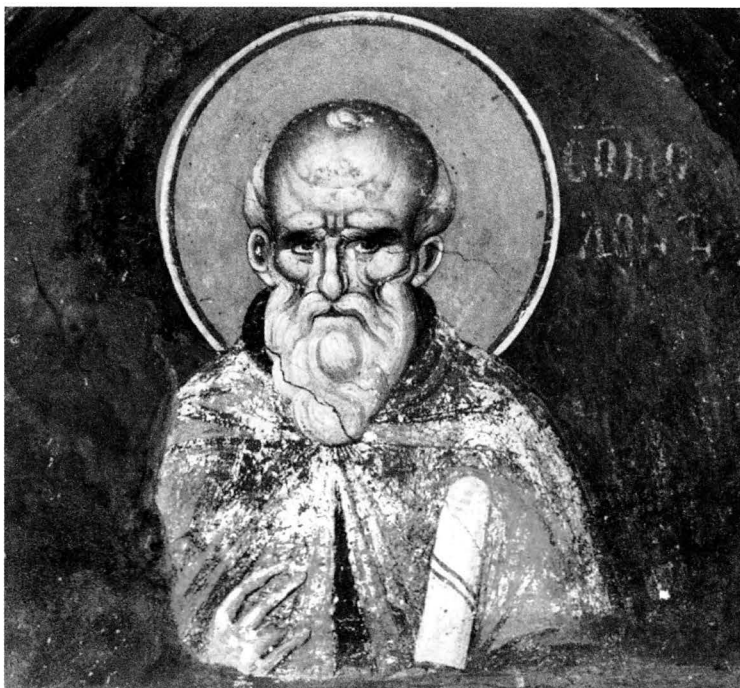
謹以此聖經金句祝賀

陳開華神父榮獲輔仁聖博敏神學院博士學位

+湯漢樞機

二零一六年八月廿四日聖巴爾多祿茂宗徒慶節





聖馬西摩 ( St. Maximus the Confessor, 580-662 )

一位隱修士，聖馬西摩，因其不屈不撓的堅毅精神，基督徒傳統賦予他「宣信者」的稱號。為此稱號，他以其自身作了信仰告白，同時，為了維護對於耶穌基督真天主亦真人、世界的救主這一信仰的完整性，他飽受摧殘。

—— 教宗本篤十六世

## 自序

歷時三年的博士研究生階段已近尾聲，不由自主地，頭腦中浮現出一些與谷寒松神父有關的片段。首次見到神父是1997年夏天。那時，我尚為中國天主教神哲學院神學第二年的修生，暑假剛開始，谷神父則是轉站昆明，去各地服務麻瘋病人。偶遇心中景仰的大師時激動、興奮的心情，至今還清晰可辨。隨後，半年一次均會如期收到神父的通訊，講述他在大陸服務邊緣人士的訊息，最早是紙本郵件，隨後，更換成了電郵；同時，他也慷慨地回應著我陸續提出的一些神學疑問以及神學詞彙的翻譯等問題，乃至於建堂經費的申請，他也會迅速而慷慨地予以支持。第二次見面已經是八年後的2005年的夏天了，他攜帶著自己的三本專著去了昆明。那時，上海光啟社已經出版了這幾本專著，但是，谷神父強調他帶來的是最新的修訂版。取出這幾本書之後，他那小小的行李箱就減輕了許多。提攜後進之心，委實令人溫暖異常。

跟隨谷神父做博士研究生的過程相當令人欣慰舒暢。在五個閱讀報告的設計，以及博士論文的選題上，谷神父真正體現出了對於神學史的深邃洞察，以及對於當代人類命運的精準理

解。在我困頓於山窮水盡時，谷神父會從容寫意地指出柳暗花明之所在；在呈現神學邏輯不甚通暢時，這個「老外」會精準地予以校正；在我認為沒有意義的地方，他卻輕描淡寫地點出了箇中機巧。秦人李斯有言：「玉在山而草木潤，淵生珠而崖不枯」。誠哉，斯言！

在本論文結束之際，要特別感謝輔仁聖博敏神學院為我安排的「論文委員會」中的鄭家樂神父、胡淑琴修女這兩位教授。在本研究的課題選擇、研究方向以及做深化處理方面，鄭、胡兩位教授那些極富建設性的建議為我減省了不少的彎路。是以，本論文能夠如期完成。

在資料收集方面，神學院圖書館的張瑞雲小姐、林玉卿小姐提供了最大程度的支持；胡淑琴教授在我研究工作的關鍵時刻，提供了恰切對應的參考文獻，並慷慨地分享了她的學術洞察；遠在巴黎留學的北京同窗趙燕清神父及時而迅速地找到了馬西摩著作的法文譯本，以及最新的研究資料。還有神學院研究所秘書處的高佳琪小姐細緻、高效的服務，始終讓我感懷於心。很難想像，沒有這些學術共同體成員熱情、周到的支持，這個研究文本將會如何呈現。

巴黎外方傳教會（M.E.P.）、主徒會（C.D.D.）在我旅台期間，分別提供了相應階段的獎學金；我所服務的四川天主教神哲學院在時間方面慷慨地應允我從容地完成研究工作。此外，特別需要提及的是，教廷駐台代表處和台灣地區主教團是大陸神父、修女近年來得以赴台深造的幕後推手。是以，我可以在台灣生活、學習三年。這實在是1997年夏天初遇谷神父時，不敢想像的情景。因此，說到底，這篇論文是在基督內的

各方面的愛德力量的綜合成果。持筆在我，成之於眾。受君桃李，報君瓊瑤。順應際會因緣，將這篇論文，獻給你們，上述各位恩人；透過你們的服務，攜手獻給我們大家所衷心侍奉的聖而公教會。

馬西摩的「神化」理論研究殺青之際，修道生活已逾廿四載。返照自身，愈感率先神化者基督的奇異恩典實在妙不堪言。何其有幸，透過「兩性一位」的基督，開華得以忝列「神化存有」之末。餘生之旅，甚願秉持如此「美善存有」之軀，在榮福聖三的光照之下，善為「主徒」。

陳開華

二零一六年四月十四日，於台北

## 谷序

St. Maximus the Confessor (580-662) has gone through a life-long theological struggle to defend and explain the mystery of the Triune God with us, realized in Jesus Christ, using predominantly the term “Deification”. It was a great privilege as tutor of the young Chinese priest Chen Kaihua, a “true disciple of the Lord”, to dive in the course of several years into the depth of the mystery of “the Triune God with us”, or “we with and in God Triune”.

Walking again attentively through the 406 pages, entitled: “A Study of the Theory of ‘Deification’ according to St. Maximus the Confessor”, it seems to me, as if St. Maximus in Heaven begins to smile saying: “I admire the young Chinese priest, as the author of the study of my theory of deification, because he understood me correctly in stressing with convincing clarity, that in Jesus Christ there is one person with two natures, the divine and the human nature, and through Jesus Christ we human beings participate in the Divine mystery of love. We can say that we are deified. For

this orthodox faith in Jesus Christ, I have suffered a lot, they cut off my tongue and my right hand.”

The author, Fr. Chen Kaihua, describes in the first three parts of his opus the life of Maximus the Confessor and the theory and meaning of “Deification” in the world of theological thought around his time. In the fourth part of his study, the author launches his creative thought into a comparison of the theory and meaning of “Deification” by St. Maximus, both with the theory and meaning of the “metaphysics of relation”, elaborated by his tutor gu shenfu, and with the theological paradigm of the “category of unity” (yi ti fan zhou), developed by Aloysius Berchmans Chang Chun-shen (1929-2015), most likely the most influential Chinese theologian of our time.

The detailed comparison shows LOVE as the ultimate mystery of reality, divine and created.

In his study, Fr. Chen Kaihua performs a double dialogue: first, between the past (St Maximus in his world, and his theory and meaning of “Deification”), and the present world of theological thought today; and secondly, between West (metaphysics of relation) and East (category of unity).

In deep gratitude and admiration I dare to dream about Fr. Chen Kaihua’s future theological work as teacher and writer, that he will be able to continue to unfold his creative theological thinking and that he will be able to inspire many younger potential

Chinese theologians, and finally, that he, like St. Maximus the Confessor, in case of opposition, would have the courage to give his tongue and his right hand.

Gu Hansong shenfu

August 5, 2016

Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmine



## 縮略表

### 一、馬西摩的作品

*Amb. Io.* *Ambigua ad Ioannem* 《致若望的析義》，  
PG 91.1061A-1417C; CPG 7705.

*Amb. Th.* *Ambigua ad Thomam* 《致多瑪斯的析義》，  
PG 91.1032A-1060D; CPG 7705.

*Asc.* *Liber Asceticus* 《論苦修主義》，  
PG 90.912-956; CPG 7692.

*Cap. X* *Capita X* 《十章》，PG 90.1185-1189.

*Cap. XV* *Capita XV* 《十五章》，  
PG 90.1177-1185; CPG 769.

*Char.* *Capita de caritate* 《論愛》，  
PG 90.960-1080; CPG 7693.

*Dis. Biz.* *Disputatio Bizyae* 《和比茲艾的討論》，  
PG 90.136-172; CPG 7735; BHG 1233.

- Ep.*        *Epistulae XLV* 《書信》,   
                 PG 91.364-649; CPG 7699.
- Myst.*      *Mystagogia* 《密儀》,   
                 PG 91.657-718; CPG 7704.
- Pater.*     *Expositio orationis dominicae* 《天主經釋義》,   
                 PG 90.872-909; CCSG 23; CPG 7691.
- Pyr.*        *Disputatio cum Pyrrho* 《與皮洛的辯論》,   
                 PG 91.288-353; CPG 7698.
- Qu. D.*     *Quaestiones et Dubia* 《問題與困難》,   
                 SSCG 10; CPG 7689.
- Thal.*      *Quaestiones ad Thalassium* 《致塔拉司修斯的問題》,   
                 PG 90.244-785; CCSG 7, 22; CPG 7688.
- Th. Ec.*     *Capita theologica et Oeconomica (I-II)* 《神學與救恩   
                 百則》, PG 90.1084-1173; CPG 7694.
- Th. Pol.*    *Opuscula theologica et polemica* 《神學和論戰小品》,   
                 PG 91.9-280; CPG 7697.
- Vita Virg.* *Vita Virginis* 《童貞之生活》.

## 二、教會文獻

- 〈教會〉 《教會憲章》 (*Lumen Gentium*)
- 〈現代〉 《論教會在現代世界牧職憲章》 (*Gaudium et Spes*)
- 〈禮儀〉 《禮儀憲章》 (*Sacrosanctum Concilium*)
- 〈主教〉 《主教在教會內牧靈職務法令》 (*Christus Dominus*)
- 〈司鐸〉 《司鐸職務與生活法令》 (*Presbyterorum Ordinis*)
- 〈傳教〉 《教會傳教工作法令》 (*Ad Gentes Divinitus*)
- 〈大公〉 《大公主義法令》 (*Unitatis Redintegratio*)
- 〈非基〉 《教會對非基督宗教態度宣言》 (*Nostra Aetate*)

*D. H. Enchiridion symbolorum definitionum et  
declarationum de rebus fidei et morum*  
《公教會之信仰與倫理教義選集》

### 三、教父學文集

- CCSG     *Corpus Christianorum, Series Graeca*  
          《基督徒文集：希臘系列》
- CPG       *Clavis Patrum Graecorum* 《希臘教父集要》
- BHG       *Bibliotheca hagiographica graeca* 《希臘聖庫》
- PG        *Patrologiae Cursus completus: Series Graeca*  
          《希臘教父大全》
- PL        *Patrologiae Cursus completus: Series Latina*  
          《拉丁教父大全》
- SC        *Sources Chrétiennes* 《基督徒之源》

## 前言

2008年6月25日，榮休教宗本篤十六世在他的週三教理講授中，介紹了馬西摩（Maximus the Confessor, 580-662）的生平及重要思想。教宗稱馬西摩為偉大的東方教父，肯定他緊隨奧利振（Origenes, 182/3-251）等人的亞歷山大里亞學派的釋經傳統所取得的巨大成就，申明這位隱修士教父在「兩個意志的基督論」及「宇宙性基督論」方面的貢獻對於今日基督徒信仰生活依然有著重要的啟發性意義<sup>1</sup>。

下文將從馬西摩其人其事、問題意識、方法論以及內容概述四個方面略作說明。

### 一、馬西摩其人其事

為了凸顯馬西摩的重要性，及其思想的時代意義。茲將前述可敬的教宗神學家本篤十六世關於馬西摩的週三教理講授節錄於此<sup>2</sup>，藉以凸顯隨後的「問題意識」以及「方法論」的份量。

---

1 [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080625\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080625_fr.html)

2 完整譯文詳見「附錄」。

一位隱修士，聖馬西摩（Saint Maximus），因其不屈不撓的堅毅精神，基督徒傳統賦予他「宣信者」（Confessor）的稱號。為此稱號，他以其自身作了信仰告白，同時，為了維護對於耶穌基督真天主亦真人、世界的救主這一信仰的完整性，他飽受摧殘。約於580年，馬西摩出生於巴勒斯坦，上主的故土。自從孩提時代起，他就嚮往隱修生活，並閱讀了聖經和奧利振的作品。

從耶路撒冷，馬西摩遷到君士坦丁堡，隨後，由於外教人的入侵，又避走非洲。在那裡，他因以極大的勇氣維護正統信仰而聲名遠播。馬西摩對於減損基督人性的作法絲毫不予苟同。那時已經流行開來的理論宣稱，在基督內只有一個意志，即天主性意志。然而，馬西摩率直地指出，強調一個沒有意志的人性，這樣就減損了救恩奧蹟。一個沒有意志的人不是真正的人，而是一個殘缺不全者。耶穌基督其人因此而非一個真正的人，亦未曾活出人類存有的悲劇，他只是以其存有的實相適應我們人類意志的困難而已。馬西摩堅持一個定論：聖經並沒有告訴我們存在著一個殘損的人，一個沒有意志的人，相反，是一個完整的人：在耶穌基督內的天主真實地接受了人類存有的全部——當然，除了罪以外——因此，他擁有一個人類意志。649年，他活躍地出席了拉特朗教務會議（Lateran Council），受到馬丁一世教宗（Pope Martin I, 649-653）的鼓勵，為基督的兩個意志作辯護，藉此反駁皇帝《為了維護和平》（*pro bono pacis*）的詔書。為了反駁皇帝，他不斷地重複：「不可以宣稱在基督內只有一個意志！」（PG 91.268-269）662年帝國法庭以異端邪說罪對他作出了判決，割除了他的舌頭，並剝去其右手，這是馬西摩在反駁

基督唯一意志的錯誤理論時，用來說話、寫字的兩個器官。最終，聖潔的隱修士被流放至黑海附近的科爾吉斯（Colchide），在飽受艱辛痛苦的折磨之後，於662年8月13日，他在那裡去世。

最後，教宗本篤十六對馬西摩有一個總結性的評價：

為了見證基督的完整實相，馬西摩的生活與思想均處於由一個大無畏的勇氣強而有力地光照著，他絲毫不予減損或讓步。藉此向我們顯示，基督是真實的人，我們應該如何活出我們回應聖召的方式。

## 二、問題意識

當伯多祿多接受了羅馬百夫長科爾乃略的邀請，從約培去到凱撒勒雅給他宣講納匝肋人耶穌的訊息時，乍見之際，科爾乃略即跪伏在他腳前叩拜，伯多祿立即拉他起來，並說道：「起來！我自己也是個人」（宗10:25-26）。

這是一個頗值得玩味的情節。一方面，「虔敬而敬畏天主」（宗10:2）的外邦人誠心尋求關於基督的真理，因而亦將宣講基督的使徒視之如神，這反映出外邦人的習慣：他們慣常將自己所尊敬的人，或者擁有某種權威的人予以神化（參閱宗12:22; 14:11; 28:6；得後2:4）；另一方面，使徒本人卻激烈反對求道者將自己神化。不過，科爾乃略與伯多祿的相遇，卻因著基督訊息的傳遞，而出現了比人被神化更令人訝異的情形：正在伯多祿宣講耶穌之際，「聖神降在所有聽道的人身上」，其標記是他們「說各種語言，並頌揚天主」，於是尚



有餘慮的伯多祿反躬自問：這些人居然都已經領受了聖神，那麼，「誰能阻止他們不受水洗呢？」（宗10:44-47）

這整個事件的過程意義重大！因為它導致隨後在耶路撒冷召開的「宗徒會議」據此辨別是否應該給外邦人施洗的重大議題。伯多祿正是憑藉聖神降臨的「同一性」經驗，為自己的行為辯護，並贏得了眾人的讚許：「原來天主也恩賜外邦人悔改，為得生命」（宗11:15, 18）。適值其時，信主的人因為受到權力當局的迫害，而四散遠避之際，卻意外地將基督福音帶給了安提約基雅這座重要城市中的外邦人，在這裡，主的門徒獲得了一個沿用至今的稱號——基督徒（*tous mathetas Christianous*）（參閱宗11:20, 26）。因此，耶路撒冷的教會團體遂決定向萬民傳播福音，而不再將救恩訊息的宣報設限於猶太人。

這些充滿戲劇性的情節，讓神化議題顯得頗不尋常：福音使徒反對求道者將自己神化，料想不到，求道者卻反過來被聖神所充滿，因此而成為「基督徒」，賴耶穌之名，獲得罪赦，得到生命（參閱宗10:43; 11:18）。

儘管如此，關於神化的議題並不見容於聖經的任何經卷之中。充其量，保祿會說，成為基督徒是經由「效法基督」，而匯總、共融、合一於基督內（參閱迦2:20; 3:26-29；格前10:16; 11:3；弗1:22; 4:15; 5:23），並接受聖神的寓居（參閱羅5:5；格前6:19; 12:13；迦4:6）；伯多祿會說成為基督徒，乃是「有份於」基督的神性（參閱伯後1:4）。然而，自亞歷山大里亞的克萊孟（Clemens of Alexandria，約140-217）使用神化（*theopoieo*）一詞來講解基督信仰的效果之後，這個概念受即

到亞歷山大里亞學派和卡帕多細亞教父們的熱烈擁戴，最終在馬西摩這裡得以綻放異彩。

因此，本研究的預設的問題即是：馬西摩的神化理論在神學史上，有什麼特別之處？對大公教會有什麼貢獻？對於神化議題的關注，為什麼會出現一邊倒的現象：安提約基雅教父和拉丁教父對神化一詞幾乎未置一辭？羅馬天主教也於其教義傳統中，幾近闕如？羅馬天主教的「聖化」教義，與拜占庭教會的神化議題之間有沒有可比性？今天，一篇用中文寫成的關於馬西摩的研究對神學本地化會帶來什麼樣的啟發？

### 三、方法論

在上述問題意識的推動之下，本文將從以下三個方面的方法論出發，研究馬西摩的神化思想：

（一）梳理文獻，小題大作。馬西摩漫長、艱澀的一生，完全致力於維護信仰的正統性，為基督的兩性一位作堅決的辯護。為此留下了豐富異常的著作，而且類型繁多。然而，主題卻相當清楚，以基督論為中心。本文以為，神化議題是馬西摩基督論的切入點：兩性一位的基督以其道成肉身和死亡復活成就了自己屬世生命的神化效果，由此為人類性體的普遍性神化提供了唯一的、神恩性的保障，藉此成就了天主的創造計劃；被神化之人，則於其在世存有中，通過以聖體聖事為中心的聖事生活，以及以愛為中心的德行實踐，開始了其有份於神性生命的神化生活：由美善存有向著永恆存在進發。因此，本書將以神化概念入題，進而梳理馬西摩所有涉及神化詞彙和

效果的文本，從創造論、人學、基督論、聖事論、德行論以及末世論的角度，作綜合處理。

(二) 歸納分析，博採眾長。既然將在創造論、人學、基督論、聖事論、德行論以及末世論等方面展示馬西摩的神化思想，那麼，本書將會既注重馬西摩自己的思想文本，同時，亦歸納總結現代英、法語境中的教父學家及神學家對於馬西摩的最新研究成果，期望從中揭示馬西摩思想的核心主題：基督的兩個意志、神化等重大議題的內涵。

(三) 統觀全局，凸顯中心。其實，馬西摩並非神化理論的首創者，而是承先啟後的集大成者。此前的亞歷山大里亞學派和卡帕多細亞教父們已在他們自己的釋經系統或者基督論系統、密契神學系統中論及神化議題，但是，從來沒有誰會像馬西摩那樣熱衷於針對神化理論的專門探討，並堅決地以此為核心內容，為基督的兩性一位作信理上的辯護，並為此付出了生命的代價。因此，本書亦將以神化議題為中心，憑藉「以線穿珠」和「滴流匯總」的方法，凸顯整個神學史中的神化議題，藉此呈現馬西摩在整個神學史中的神化理論發展所起到的匯總、創新的卓越貢獻。

#### 四、研究主題

緊扣擬定的問題意識，在上述方法論的指引之下，本書共分為四篇，茲簡述如下：

第一篇介紹馬西摩其人其事，及其作品。偉大的拜占庭教父、隱修士、殉道者，集眾多信仰元素於一身的馬西摩一生著

作極其豐富，而且體裁多樣，至今學者們整理出來的有專論、聖經詮釋、談話記錄、辯論稿以及書信等計廿七種。第一篇將對每一部作品略作介紹。隨後，針對馬西摩作品中所透露出來的思想淵源予以釐清：立足於此前的教父們的精湛論述和大公會會議的教導的基礎上，馬西摩旁徵博引，又自成體系地表達其深刻的思想。

第二篇由兩大部份組成。首先，介紹支撐神化（deification<sup>3</sup>）理論的五個原初概念：創1:26-27中的「肖像」和「模樣」概念、詠82:6中的「眾神」概念、保祿的「效法」概念、伯後1:4中的「有份於天主性體」概念以及柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論。其次，介紹從亞歷山大里亞的克萊孟開始的亞歷山大里亞學派諸教父、卡帕多細亞教父以及基督徒密契神學的集大成者狄奧尼修斯等人的神化理論，他們的神化理論是馬西摩神化理論的基礎。

克萊孟的原創性貢獻在於他首先使用神化一詞來描述基督徒生活的豐富內涵，並且，從一開始，他就致力於將柏拉圖的「像神」理論與詠82:1,6中的「眾神」議題作了聯接處理。隨

---

3 Deification, divinisation, 有人將之譯為神化或者神聖化，也有人建議應該譯為神性化。選擇哪一個譯名？這個問題一直貫穿在筆者心中。通過整個的研究過程，以及最後與「聖化」（sanctification）作對比之後，筆者認為還是採用谷寒松的藍皮書中所提供的「神化」譯名更為貼切；參閱輔仁神學著作編委會，《基督宗教——外語漢語神學詞語匯編》（台北：光啟文化事業，2005），頁262。理由是「神化」可以更傳神地呈現二性一位的聖言基督所成就的天主的神性計劃讓人成為神，有份於其神性的基督論效果，而「神聖化」和「神性化」的表達則近乎「聖化」的內涵。

後，神化議題幾乎成了整個亞歷山大里亞學派的標誌性議題，奧利振、亞大納修（Athanasius, 295-373）、濟利祿（Cyril of Alexandria, +440）等人均從各自的立場論述神化的內涵，於是，神化議題日漸豐富。隨後，神化議題被卡帕多細亞的教父們分別從聖神學、密契神學的立場予以深究，遂愈形豐滿。之後，再經由狄奧尼修斯（Dionysios Areopagita，六世紀）的密契總結，於是神化理論蔚為大觀。狄奧尼修斯在神化理論發展過程中的重要貢獻還在於，他在總結教父們的基礎上，為神化給出了一個明確的定義：「神化是盡可能地達到與天主相像並與祂合一」（*E. H. 1. 3, PG 3, 376A*）。

第三篇是本書的中心，將集中精力介紹馬西摩的神化理論。綜合言之，馬西摩揭示，神化乃是天主在創世之初既已確定好的一個神性計劃：讓人像天主那樣生活，遂在人內設置了由天主聖言而來的聖言種子，讓人可以於其在世旅程中，最終偕同宇宙萬物，神化合一於天主。因此，按照天主的肖像和模樣而受造的人類，儘管受到由亞當而來的原罪的戕害，然而，透過道成肉身讓人神化的救恩計劃，並不因此而有所減損。天主依然忠信於自己的神性計劃。於是，兩性一位的聖言基督以其道成肉身和死亡復活所成就的自己在世生命的神化效果，就成了人類性體的普遍性神化的神恩性保障。因此，以聖體聖事為中心的聖事生活，以及以愛為中心的德行實踐，遂讓人開始拓展其神化幅度：透過每日生活中的「美善存有」活動展示「永恆存有」的至美至善。因此，於其在世旅程中，被神化者赫然即是永福的預嚐者。最終，將在基督第二次來臨時，達致圓滿。他們將完完全全地合一於榮福聖三。

第四篇將是三場對話盛筵，藉之回應本書一開始即提出的部份問題意識。擬邀請馬西摩就其神化理論與羅馬天主教的「聖化」教義、與谷寒松的「關係形上學」、與張春申的「一體範疇」作虛擬性的對話。對話的結果相當積極：神化的宇宙性視野，可以幫助羅馬天主教徒突破其被動聖化，而主動參與天主的創造；具有神化內涵的愛觀，將會促成關係形上學在德行實踐方面的具體化；最後，相信來自東方智慧中的一體範疇，將讓秉持神化信念的基督徒，更容易體驗天主鑑臨的感受。

最後，期望本書能回應問題預設，並展示古老的神化理論對於我們這個時代的啟發性內涵。

# 第一篇

馬西摩的生平、  
著作及思想資源



## 第一章

### 馬西摩的生平事蹟

馬西摩的早期經歷相當順暢。因其出生於貴族家庭，所以受到了良好的古典學教育，這為他隨後進行大量的著述奠定了堅實的基礎。為時不長的從政經歷，導致他看破紅塵，加強了實踐福音精神的隱修信念。隱修士的身份，堅定了他維護正統教義、忠於聖教父們的神聖傳統的意志。為此，終其一生，他都口誅筆伐堅定地與單性論、單力論以及單志論異端作鬥爭。除了西渡羅馬，縱橫捭闔，聯合東、西方教會堅守正統信仰之外，他還不懼來自皇權的威脅，堅決地以「神聖傳統的維護人」自居。為此，他付出了殉道的代價。但是，身後卻贏得了東西方教會的一致崇敬，他的主張亦為教會在確立基督的兩性一位教義上提供了學理上的支持：拉特朗信經（649）和隨後的君士坦丁堡第三屆大公會議均採用馬西摩的神學主張來陳述教會的正統信仰。教會以馬西摩的主張作為標準，來審斷單性論、單力論以及單志論為相反正統信仰的異端。

#### 第一節 早期生活

聖馬西摩（St. Maximus the Confessor, 580-662）於580年出生於君士坦丁堡一個與時任東羅馬帝國皇帝希拉克利厄斯

(Flavius Heraclius Augustus, 610-641) 有姻親關係的貴族家庭。586-601年，在接受教育階段，他受到很好的古典學訓練。按照當時貴族的教育條件，馬西摩嚴格而系統地學習了語法學、古典文學、修辭學等，尤其是哲學。哲學方面涉及的內容有算術學、音樂學、幾何學、天文學、邏輯學、倫理學、形上學以及教義學。610-613年期間，他獲得了一個在朝廷效力的職位，官至皇家一等秘書。

613年或者614年，馬西摩厭倦於仕途，遂入君士坦丁堡附近沙保列斯（Chrysopolis，即今土耳其伊斯坦布爾省的Üsküdar市）地方的菲利比庫斯（Philippicus）隱修院潛修。

624年或者625年時，馬西摩從菲利比庫斯隱修院遷至基齊庫斯的聖喬治隱修院（St. George of Cyzicus，今Erdek，位於Marmara的西南出海口處）。他那廣為人知的首批著作即成書於此：《書信》（*Epistula*）2、《論苦修生活》（*Liber Asceticus*）、《論愛》（*Capita de Caritate*）、《聖詠五十九篇釋義》（*Expositio in psalmum LIX*）、《問題與困難》（*Quaestiones et Dubia*）。在這個隱修院裡，後來發表的《書信》3, 4, 10以及《神學與論戰小品》（*Opuscula theologica et polemica*）17、《論童貞生活》（*Vita Virginis*）還在著手撰寫當中。至於《致若望的析義》（*Ambigua ad Iohannem*）則是他和當地主教若望的對話錄，主要內容反映出了艱難處境當中所應堅持的正統信仰，思想的來源是納祥的聖額我略（St. Gregorios Nazianzos，約329-390）。

## 第二節 流放生涯及遭逢異端

在《書信》10中，馬西摩自述因阿瓦斯（Avars）的一個婦女反對君士坦丁堡的原因，累及他於626-633年間長達七年左右的流放生涯。在流放途中，馬西摩首度與單性論異端展開了鬥爭，並且，以此作為他的終生志業。

### 一、駁斥單性論

馬西摩首先到了凱爾特島（Grete）。在這裡，他與堅持主張「單性論」（Monophysitism）的主教們展開了激烈的辯論。在《小品》（*Opusculum*）13中，馬西摩尖銳地駁斥了「基督單性論」的主張，並堅決地擁護加采東大公會議（Council of Chalcedon, 451）的決議。

單性論源自第四世紀的阿波林（Apollinaris of Laodicea）所宣揚的阿波林主義（Apollinarianism）。該主義主張基督乃是「一個軀體內的天主」，祂擁有人類的體、魂（動物性的生命力），但是沒有人類的理性之靈（心靈、精神），因為祂的靈被天主聖言這個「更高層次的性體」所取代了。因此，阿波林主義過於強調基督的神性，而忽視了其人性的發展。隨後，阿波林主義被君士坦丁堡的一位年長隱修士歐迪奇（Eutichēs, 378-454）表達為「基督單性論」。歐迪奇的原意本是出於進一步駁斥由聶斯多略（Nestorius, 386-451）所主張的「基督二性二位主義」（Dyophysitism）。「基督二性二位主義」主張耶穌基督擁有神、人相異的兩性，自然地擁有兩個截然不同的位格。「基督二性二位主義」受到了431年召開的厄弗所大公會議（Council of Ephesus）的譴責。不料，歐迪奇在

駁斥「基督二性二位主義」時，卻矯枉過正地否認了耶穌基督可以擁有兩種完整無缺的性體的層面，從而偏頗地形成了歐迪奇主義（Eutyichianism）的新的錯誤。歐迪奇主義認為：基督的人性「猶如祂神性海洋中的一滴酒」。在刻意肯定基督擁有人性的同時，卻強調基督的人性實際上被其神性所取代。451年召開的加采東大公會議指出歐迪奇主義所犯的錯誤是將基督論化約為「基督單性論」<sup>1</sup>。

隨後，馬西摩途經科普耳（Chypre），來到了非洲北部臨近迦太基的鄂科哈塔斯（Euclatasp）隱修院，628-632年期間，他在這裡的身份是被流放的隱修士們的神師。於此期間，他寫了《致若望的析義》（*Ambigua ad Iohannem*）、《天主經釋義》（*Expositio orationis dominicae*）、《密儀》（*Mystagogia*）、《書信》（*Epistula*）6、《致塔拉司修斯的問題》（*Quaestiones ad Thalassium*）、《致戴爾貝普圖姆的問題》（*Quaestiones ad Theopemptum*）、《神學與救恩百篇》（*Capita theologica et Oeconomica*）、《十章》（*Capita X*）以及《十五章》（*Capita XV*）。同一時期，在與他的拜占庭隱修院兄弟們的互動之中，他還寫了《神學和論戰小品》（*Opuscula theologica et polemica*）中的5, 18, 23, 27篇以及《書信》28, 30, 29, 8, 31, 21, 7, 24, 43, 27, 23, 9, 26, 20, 40, 41, 8以及17。

似乎在632-633年間，馬西摩獲得了自由，恢復了作為一個隱修士的正常生活，於是，他就在隱修院裡著手修訂自己的

---

1 相關研究參閱陳開華，〈論聖多瑪斯「性體、位格合一」基督論〉，《輔仁宗教研究》29輯（2014年），頁71-124。

作品。同期，他與北非的行政長官喬治（George）議員有一些交往，主要是為了探討一性論的問題。在和喬治的互動中，馬西摩為後世留下了《書信》13, 14和《小品》12。

## 二、駁斥單力論

自619年開始，君士坦丁堡宗主教塞爾吉烏斯一世（Sergius I, 610-638）開始鼓吹他的「單力論」（Monoenergetism）：在耶穌內，只存在著一個天主性和人性合一的單一能力。他的主張受到法錫斯（Phasis of Lazicus）教區的主教居魯士（Cyrus of Alexandria, 620-631-640）的響應，後者於631年升任亞歷山大里亞宗主教。633年，塞爾吉烏斯發佈了受到居魯士同意支持的〈聯合協議〉（Pact of Union）宣稱：藉著神、人能力的合一，聖子和基督的合一呈現為先存的天主性和人性合一。這等於是此前君士坦丁堡基督單性論的阿波林主義的再現。馬西摩的神師索福尼亞（Sophonias of Jerusalem, 560-638）恰好逗留於君士坦丁堡，於是，他極力反駁這個協議裡的主張。633年的年底，塞爾吉烏斯更在主教會議上隆重地宣佈他的信德條文〈表決〉（*Psephos*），同時宣稱絕對不允許任何人對基督的能力說三道四，只能遵守他之前的宣稱。基於這個異端主張不但有著曠日持久的影響力，而且日漸變得官方化，因此，馬西摩和他的神師索福尼亞並肩作戰，合力反擊異端。

塞爾吉烏斯的同伴中，還增加了他後來的君士坦丁堡宗主教的繼任人皮洛（Pyrrhus of Constantinople, 638-641, 654）。皮洛為馬西摩在菲利比克隱修院時的舊相識。於是，633年底至次年年初，馬西摩寫了《書信》19，建議堅持異端思想的人們

回心轉意。在這書信中，馬西摩集中精力面對塞爾吉烏斯公開發表的「〈聯合協議〉和〈表決〉」中的條款，他清楚地申明合一於一個自立體之中的兩個性體具有不可變動性，這兩個性體受到了唯一自立體的支持。

633年末至634年初，索福尼亞返回耶路撒冷，隨後被選為耶路撒冷宗主教。於是，他正式地寫了一封主教會議的信函給塞爾吉烏斯，反對對方在〈表決〉中的主張，同時申明自己的信仰立場：耶穌基督擁有天主性和人性這兩種性體的能力。不久後，這封信函得以公開傳閱。634年或稍後時間，馬西摩寫了《致多瑪斯的析義》（*Ambigua ad Thomam*）。在作品中，馬西摩用了大量的篇幅來講他的基督學，最著力的地方是探討基督的兩個性體和兩個能力的問題。如同索福尼亞一樣，馬西摩尊重〈表決〉中的主要內容，只是在涉及基督的能力方面拒絕塞爾吉烏斯所倡導的基督單力論的主張。同一時期，他還寫了《書信》13, 19, 25，在這些書信中，他更全面地表達了自己的主張。稍後，馬西摩再寫了《致多瑪斯的第二封書信》（*Epistula secunda ad Thomam*）將他的主張作了更系統、綜合的表達，並且關注到此前寫成的《致多瑪斯的析義》中被忽略的一些細節。634-640年間，馬西摩寫了《小品》4和《書信》15, 14。於是，馬西摩正式向單性論、單力論和單志論異端宣戰。

### 三、駁斥單志論

638年，索福尼亞去世。於是，馬西摩受聘擔任耶路撒冷司鐸團體的神學顧問。同年十月，塞爾吉烏斯受東羅馬皇帝希拉克利厄斯（Hermacilius）委託作了一個〈表白〉

(*Ekthesis*) 宣稱其一貫主張：基督唯一意志論。這個〈表白〉一開始即表明塞爾吉烏斯的「單志論」(Monotheletism) 主張，隨後的內容，不過是此前的單力論的加強版而已。然而，塞爾吉烏斯卻於次年十一月去世，於是，他的繼任人皮洛(Pyrrhus) 繼續堅持這個〈表白〉的主張。隨後，這個〈表白〉的內容差不多為整個東方教會所接受。

此前馬西摩寫成的《書信》14和《小品》20已經涉及一些在〈表白〉發表之前的舊的單志論。到了640年年中，馬西摩才正式接觸到該文件，於是，又激起了他的護道之心。這一年中，馬西摩勤奮地駁斥這個新的異端主張。於是，寫了《小品》8, 24, 25和26。640-642年間寫成了《小品》6；641年年底寫了《書信》12；641-642年寫了《書信》18；642年寫了《書信》16, 1, 45, 44，以及《小品》7和19；643年寫了《小品》16；643-644年寫了《小品》12。至於《小品》17，則讓他花費了不少時日，那是在640-646年間寫成的。

641年，皇帝希拉克利厄斯去世，繼任人君士坦斯二世(Constance II, 641-668) 將皮洛放逐到北非。645年，皮洛寫了一個論題(*Disputet*) 和馬西摩與談。在作品中，皮洛重新整理了自己的論述。同年，馬西摩寫了《小品》28回應對方，645-646年間再度寫了《小品》10, 1, 2和3予以回應。

646年，參加主教會議的非洲主教們受到馬西摩的激勵，在教省教務會議上公開譴責了〈表白〉中的主張，並致書於任皇帝申明堅持正統教義的主張。

#### 四、逗留羅馬並參與拉特朗教務會議

646年馬西摩從北非出發，途經西西里島到達羅馬。在羅馬，他才知道那幾任教宗霍諾利烏斯一世（Honorius I, 625-638）、塞韋裡努斯（Severinus, 640）、若望四世（Ioannes IV, 640-642）以及特奧多魯斯一世（Theodorus I, 642-649）竟然對於〈表白〉在北非所激起的爭端毫不知情。馬西摩借住在一個古老的希臘隱修院之中，同時致力於在羅馬尋求維護正統信仰的努力。646-647年間他寫了《小品》15。

647年底君士坦斯二世頒佈了《為了維護和平》（*pro bono pacis*）詔書，禁止人們用任何方式再討論基督的意志和能力的問題：「從即日起任何人都不可以再寫作或者討論有關於一個意志或者一個能力、兩個意志或者兩個能力的問題」。這個文件的起草人是君士坦丁堡宗主教保祿二世（Paul II, 641-653）。

649年，新當選的教宗馬丁一世（Martinus I, 649-653）致書給君士坦丁堡的宗主教保祿二世，申明羅馬譴責皮洛的立場。同年10月，教宗在拉特朗召開教務會議，譴責了〈表白〉和《為了維護和平》詔書。馬西摩活躍地參加了是次會議，並且參加了文書的起草工作。他貢獻給會議的神學思想保留在《小品》11裡面。

隨後，約在651-652年間，馬西摩返回耶路撒冷，致力於傳達拉特朗教務會議的精神，到處澄清保祿二世的思想乃是異端。



### 第三節 訴訟、放逐和殉道

隨後，整整三年期間，君士坦斯二世一直致力於讓教宗馬丁一世和馬西摩對於他的《為了維護和平》詔書的順服。在受到拒絕之後，653年6月17日，皇帝通過拉韋納（Ravenna）的總督中止了馬丁一世的教宗職，並在君士坦丁堡予以審訊。同時受到審判法庭譴責的還有身處耶路撒冷的馬西摩。

655年5月馬西摩和使徒亞納斯達修斯（Anastasius the Apocrisiarius）在帝國法庭上接受審判。整個的審訊過程，被後人整理收集於《聖馬西摩的初次訴訟紀錄》（*Relatio Motionis*）當中。出席審判會議的還有時任君士坦丁堡宗主教伯多祿（Peter of Constantinople, 654-666）、安提約基雅宗主教瑪采東尼烏斯（Macedonius）。

隨後，馬西摩就被放逐至匹茲亞（Bizya at Thrace）。656年8月，他接待了皇帝密使——凱撒勒雅（Caesarea）地區的主教狄奧多西（Theodosius）——的造訪，他們和馬西摩一起在放逐的路上討論關於基督的性體和能力的問題。密使一直陪伴著馬西摩經由赫茹姆（Rhegium），到達塞納布哈（Selymbria）為止。他們的談話收集在《匹茲亞論題》（*Disputa at Bizya*）裡面。由於馬西摩始終拒絕放棄自己的主張，所以，最終被發配至培爾備黎斯（Perberis，位於Trace地區）。在那裡，他的學生隱修士亞納斯達修斯已經在獄中靜候多時了。

658年4月，君士坦丁堡宗主教伯多祿派了兩位特使來與馬西摩會談。這次的會議結果匯集在馬西摩《致使徒亞納斯達修

斯的書信》（*Epistula ad Anastasium monachum discipulum*）之中。在書信中，馬西摩指出教宗維塔利亞努斯（Vitalianus, 657-672）也傾向於支持單志論。

662年5至6月間，馬西摩又經歷了第二次庭審，和他一齊接受審訊的兩位使徒都叫做亞納斯達修斯：一位被稱為使徒亞納斯達修斯（Anastasius the Apocrisarius），一位被稱為隱修者亞納斯達修斯（Anastasius the Monk）。當然，還有其他的一些隱修士。最終，君士坦丁堡的主教會議裁決分別處以馬西摩和兩位亞納斯達修斯中的一位鞭笞之刑，並割去他們用來講話的舌頭和寫作的右手。之後，他們三個均被放逐至黑海西南部的拉茲庫斯（Lazicus）。662年6月8日，馬西摩被解送到高加索（Caucase，今Georgie）附近的施瑪赫斯（Schemaris）山中的堡壘軟禁起來。同年8月13日，馬西摩去世<sup>2</sup>。

680年，參與第六次大公會議的教長們為馬西摩平反，授予他「宣信者」（the Confessor）的稱號。在譴責了單力論和單志論異端之後，大公會議完全接受馬西摩的主張：在同一基督內，有兩個意志和兩種能力。此後，拜占庭教會在每年馬西摩去世的8月13日這一天紀念他。後來，基於這一天是耶穌顯聖容節八日慶祝的最後一天，最終東方教會決定以每年的1月21日，作為聖馬西摩的紀念日。

---

2 隱修者亞納斯達修斯（Anastasius the Monk），比他的老師提前二十天，即662年7月24日去世。至於使徒亞納斯達修斯（Anastasius the Apocrisarius）則活到666年。他們被軟禁在不同的堡壘之中。

羅馬天主教方面，上個世紀四十年代，瑞士神學家巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1905-1988）著有專論：《宇宙性的禮儀》（*Kosmische Liturgie*），申論馬西摩的精湛思想。對於馬西摩更有力度的評價來自於羅馬天主教最高當局：2008年6月25日，教宗本篤十六世於其例行的週三教理講授中，專門介紹了馬西摩的生平及思想，並譽之為：「為了見證基督的完整實相，馬西摩的生活與思想均處於由一個大無畏的勇氣強而有力地光照著，他絲毫不予減損或讓步。藉此向我們顯示，基督是真實的人，我們應該如何活出我們回應聖召的方式」。

## 第二章

### 馬西摩的作品

在這一部份當中，依循學者們的慣例，將會根據拉丁字母所列書目的順序簡要地介紹一下馬西摩的作品。

#### 一、《析義》<sup>1</sup>

*Ambigua*（析義）一詞由埃里傑納（Johannes Scotus Eriugena，約810-877）譯自希臘文的 *Aporon*。《析義》是馬西摩的代表作之一。這部作品「從哲學和理論的要點出發，可以列在馬西摩作品之首。書中處處流露出作者深遂而敏銳的才華，以及分析方法的豐富多樣性」<sup>2</sup>。然而，在通行的 *Ambiguorum* 這一集子卻由兩部份組成：《析義》1-5 和《析義》6-71。這兩個《析義》其實是寫給不同對象的作品，為解決不同的問題。不過，將二者合編可能是馬西摩自己生前所為，或者至少是他的學生所做的編輯工作。

<sup>1</sup> *Ambiguorum*, PG 91.1061A-1417C, CPG 7705.

<sup>2</sup> M. L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di Bibliografia Generale 3 Ragionata e Contributa per una Ricostruzione Scientifica del suo Pensiero Metafisico e Religioso* (Milano : Vita e pensiero, 1987), p. 36.

(一) 《致若望的析義》<sup>3</sup>

《致若望的析義》意即《析義》6-71。這是馬西摩最重要的作品，閱讀對象是拜占庭主教若望。成書於628-630年馬西摩逗留北非期間。馬西摩和若望主教甚為熟稔，他們於626年春天相遇於馬西摩當時所在的聖喬治隱修院。在那裡，他們相談甚歡。因此，當馬西摩逗留於若望主教的教區時，後者要求馬西摩將他們的會談筆錄留世。馬西摩遂著手成就是卷。

在《致若望的析義》當中，馬西摩首先面對的是奧利振主義（Origenism<sup>4</sup>）的錯誤，這是該書第7至15卷中的主要內容，也是充斥全書的一個基本主題。第42卷反駁靈魂先存論。第10, 39和40卷批評關於永恆、無限和物質的無變化理論。第24, 25和26三卷中，馬西摩批評亞略異端（Arianism<sup>5</sup>）者因著錯誤理解而繼承了納祥的額我略的一些思想。

馬西摩在反駁異端的同時，也建構起了自己的理論。綜合學者們的研究，《致若望的析義》之中呈現出來的神學理論是：

(1) 性體、能力和行動是馬西摩《致若望的析義》之前的所有作品都呈現出來的一個三合一的理論結構，在《致若望

3 *Ambigua ad Iohannem*, CPG 7705.

4 由奧利振發端，被他的使徒接受並過度解釋的思想，主張沒有永恆的懲罰，因此，邪惡和懲罰均只是暫時的；在聖三論方面，較少關注聖神。

5 第四世紀的亞略所堅持的異端，主張天主聖子因性體不同，不是聖父所生，而是聖父所造，因此，耶穌基督沒有神性，不是天主。

的析義》之中，也毫不例外地有所呈現。這個理論乃是在反對單力論和單志論當中得以建立。

(2) 基督與道成肉身。在反駁奧利振主義的過程中，馬西摩特別強調基督和道成肉身，這兩點最終的歸向是因著基督的神化，被神化的人參與聖三的內在生活。《析義》10, 16, 22-29, 34-35, 40, 61涉及聖三的合一方面的反省；《析義》37, 41, 48講的是邏各斯 (*Logos*)；《析義》7, 10, 15, 17, 22, 23, 42講的是聖言種子 (*logoi*)；《析義》7, 10, 15, 17, 41, 67講宇宙論；《析義》7, 10, 21, 42, 45講人的結構；《析義》7-8, 10, 31, 41-42, 45講原祖的受造、罪及其墮落；《析義》10, 37講舊約的類型、象徵；《析義》19, 68講先知；《析義》10, 27, 31-33, 36, 41-42, 44, 59-61涉及聖言成為血肉的救恩；《析義》8, 10, 13, 20-21, 30, 34, 37-38, 47-60, 63, 65論述的是靈修生活的三個幅度：實踐、理論以及神學；《析義》9-10, 16-18, 20, 22, 34, 47, 71則是否定神學和肯定神學；《析義》7, 10, 20, 30-31, 42, 60, 63討論的是本書的主題神化；《析義》10, 31, 42, 65是末世論。

## (二) 《致多瑪斯的析義》<sup>6</sup>

《致多瑪斯的析義》意即《析義》1-5。這部書的最早編輯名稱是 *Ambigua I*，後人根據寫作對象稱之為《致多瑪斯的析義》。這位多瑪斯在書中被稱為：「天主的聖僕人、神師和導師，多瑪斯先生」。他可能是菲利比庫斯 (*Philippicus*) 隱

---

<sup>6</sup> *Ambigua ad Thomam*, CPG 7705, PG 91.1061A-1417C.

修院的隱者，馬西摩蟄居該院時所結識，尤其在知悉塞爾吉烏斯（Sergius I）於633年頒佈了〈表決〉（*Psephos*）之後，多瑪斯更在信理方面仗賴馬西摩在神學方面的支持。馬西摩寫這個《析義》的原因正是為了回應多瑪斯提出的問題，處理一些釋經方面存在的困難。成書於634年或者稍後。

在該書中，馬西摩綜合處理了納祥的額我略作品中的五個段落和狄奧尼修斯作品的一個節錄。《致多瑪斯的析義》首先討論的是天主的一體和三位；另外的四卷內容綜合解釋基督學方面的問題，尤其是降生成人的聖言的性體、能力，以及其緊密相連的合一神學。為馬西摩而言，存在著一個基本的事實，那就是聖言接受一個完整的人性，但是這聖言絕不受制於邏各斯（*logos*）。

上述馬西摩基督學的概念還出現於《書信》19以及同期成書中《致若望的析義》和《致塔拉司修斯》之中。

## 二、《十章》<sup>7</sup>

《十章》（*Capita X*）成書於630-636年間，核心主題是討論靈修生活、身體的痛苦以及忍耐。第一卷似乎是納祥的額我略的《講道》21的再現，接下來的篇章是一個系統的解釋。內容方面可以在如下的馬西摩作品中找到相同的主题：《愛的篇章》（*Capita de Caritate*）I 28, 76; II 19, 41, 43, 44, 66, 67; III 48, 77和《致塔拉司修斯的問題》（*Quaestiones ad*

<sup>7</sup> *Capita X*, PG 90, 1185-1189.

*Thalassium*) 66、《書信》1、《神學與救恩百篇》(*Capita theologica et Oeconomica*) I 74。

### 三、《十五章》<sup>8</sup>

《十五章》(*Capita XV*) 作為獨立的篇章跟隨在《十章》之後。成書於630-634年間。這部書的內容特別地討論天主論：天主是可知的，同時也是不可知的；是可分的，同時也是不可分的。這個推理意味著首先天主是一，同時又是三(1-7章)；然後，降生成人的聖言的救恩行動在不同時段中的表現方面，馬西摩特別關注的是「道成肉身」(8-14章)的議題。這兩個主題再現於《致若望的析義》(特別是第42個「析義」)和《致塔拉司修斯的問題》(特別是第21個「問題」)之中。第15章致力於甄別沙漠靈修中的不同案例，馬西摩特別指出可能性的超越幅度是終止於天主面前，於此，人性的限度將得以超越。

### 四、《論愛》<sup>9</sup>

這是馬西摩的早期作品之一，成書於618-625年之間，很有可能是624-625年間馬西摩住在基齊庫斯的聖喬治隱修院(*St. George of Cyzicus*)之際。在馬西摩的眾多作品中，這是最廣為人知的一部，今天人們找到的早期手抄本超過了250個。此外，還有不少的譯本和注疏作品。廣泛流傳的原因是這本書精闢地論述了基督徒靈修的核心問題：天主之愛和近人之愛。

<sup>8</sup> *Capita XV*, CPG 7695, PG. 90.1177-1185.

<sup>9</sup> *Capita de Caritate*, CPG 7693.



該書在語言邏輯方面並非一部系統著作，很難在其中找到一個一氣呵成的論述。在前言當中，作者自述：「純粹是我思想的成果，我遍閱聖教父們的作品，並摘取那些與我的主題相契合的精彩部份」。因此，讀者會看到奧利振、納祥的額我略、埃利格烏斯（Evagrius Ponticus，約345-400）和狄奧尼修斯的影子。不過，馬西摩並非只是簡單地複製前人的作品而已，而是從愛的角度綜合詮釋他們的思想。事實上，這本以愛為議題的書涉及基督徒靈修生活的諸多層面：激情、靈魂和精神的聖潔、獲得德行、不動情與知識的方法，還有否定神學、肯定神學。作品顯示了作者精通心理學和內修生活的精妙之處。這部書最根本性的議題有四方面：（1）方法論：馬西摩的方法在於綜合愛和知識之間的關係：愛是所有知識的目標，而非手段。（2）不動情的屬靈原則：不動情（*impassibility*）是一個人因其自制而獲得的內心自由的特徵，而非如同古典哲學所說的那些激情的反面：每一個激情在起源上都是一股好的能量，它可以被引導著反對本性，呈現其有益的價值。（3）愛的行動：持守於愛，是一個人人平等的方法。（4）愛的提升：在所有的激情類型當中，自私之愛佔據著一個重要的位置；這種自愛應該經由天主之愛和近人之愛，以及首要或者部份的德行予以提升。

## 五、《神學與救恩百篇》<sup>10</sup>

這本書的全名是《在天主聖言身體內的神學與救恩百篇》。在文學類型方面與《論愛》是同一類型。大約成書於630-634年間。

---

<sup>10</sup> *Capita theologica et Oeconomica*, I-II, CPG 7694.

這本書共由兩個「百篇」系列組成。在第一個「百篇」當中，前十章集中討論天主的超越性、時間與空間的特性；11-29章，善、德行以及那些相互對立的情形；30-34章，知識、靈修生活的完善；35-70章，充滿奧秘的安息日，這一部份的思想顯示作者深受奧利振的影響；71-87章，苦修生活，涉及的內容是激情、內在的聖潔、德行的完善、靈修生活的完善；88-100章，法律和天主聖言。

在第二個「百篇」當中，第1章論及天主聖三的內在關係；2-10章，各種靈修生活的評估；11-21章，基督在我們內的臨在與顯現，這是靈修生活的基礎；22-47章，降生成人的聖言的救恩：祂救贖人，並且讓人與祂建立關係；48-55章，一個寓意的詮釋學，通過達味和撒慕爾所呈現的靈修生活的特徵；56-63章，在基督內的生活，以及聖神在靈修生活中的角色；64-67章，激情、德行和默觀；68-73章，聖言在靈修生活中的地位與角色；74-84章，默觀與靈性知識；85-93章，來臨中的時代；94-100章，德行實踐、默觀以及靈修知識的新穎。

## 六、《教會日曆推算法》<sup>11</sup>

這個獻給伯多祿（Patricius Peter）的小冊子成書於640年10月至641年2月間。內容是介紹基督徒節日的週期，並提供了一個聖經和外教人的年代對照表。

---

<sup>11</sup> *Computus ecclesiasticus*, CPG 7706.

## 七、《與皮洛的辯論》<sup>12</sup>

因著政治方面的原因，希拉克利厄斯（Heraclius, 610-641）皇帝去後世時，其繼任者君士坦丁三世（Constantine III, 641）將皮洛（Pyrrho）流放到北非。皮洛是基督單力論和單志論的中堅人物。654年7月，流放中的皮洛和馬西摩相遇於迦太基，於是，他們就在彼地展開了一場激辯。在場聆聽的有貴族喬治（Patricius Gregorius），還有為數不少的主教和其他貴族。討論的內容集中在皮洛所堅持的單力論和單志論方面，而馬西摩堅持認為對方所言皆屬異端。

該書共由兩部份組成。在第一部份，馬西摩縷述意志並非維繫於位格，兩個意志的區別出於其不同的立場，意志由性體提升，基督人性的自發性包含著意志和激情。說基督曾經擁有一個人性意志這絕對合適，以及不能一邊道及普遍意志，一邊論及基督，因為在祂內並不存在這種情形，我們只能說在人的意志內有一個直接的稟賦。這一部份中，馬西摩引證了若干位教宗和教父的主張來作為他論證基督的兩個意志的命題，他們是：維吉利烏斯（Vigilius, 537-555）教宗、霍諾利烏斯一世（Honorius I, 625-638）教宗，以及梅納斯（Menas）宗主教、索福尼亞宗主教等。

在以討論基督的能力為主的第二部份，馬西摩依次論述如下：行動並非取決於位格，而是性體；能力——性體之間的關聯並未在基督內產生三種能力；單一和同一的主體能夠有不同的能力；因著合一的原理，在基督內並非只存在著一種能力；

---

<sup>12</sup> *Disputatio cum Pyrrho*, CPG 7698, PG 91.288-353.

亞歷山大里亞的濟利祿和狄奧尼修斯的並不排除存在著兩種能力的主張能夠被視作正統教義；關於能力的這個議題關涉神學的方法，也關涉救恩的層面；運動兼涉行動和激情。

## 八、《匹茲亞談話錄》<sup>13</sup>

本書是656年馬西摩被放逐至匹茲亞（Bizya at Thrace）時的談話錄。談話對象是狄奧多西（Theodosius）主教，狄氏受命於皇帝，趕赴馬西摩的放逐地，進一步瞭解馬西摩對於單力論的主張。

本書篇幅精簡，成書於談話後不久之同年年底和翌年8月間。由馬西摩的兩位隨侍弟子——使徒亞納斯達修斯和隱修者亞納斯達修斯——中的某一位寫成。在文風方面顯然有別於馬西摩的其他作品，然而，內容卻忠實地呈現了馬西摩的思想。

## 九、《書信》<sup>14</sup>

根據米涅（Jacques-Paul Migne, 1800-1875）的整理，馬西摩共有四十五封書信存世；根據孔貝菲（François Combéfis, 1605-1679）於1675年編輯的 *Maximi Confessoris Opera II*，馬西摩《書信》的第12-19封書信是東方教會基督學方面最重要的作品，在內容方面主要呈現的是降生成人的聖言的兩個性體與唯一實體合一的問題。議題的發生主要是為了應對馬西摩那個

---

<sup>13</sup> *Disputatio inter Maximum et Theodosium a Caesareae Bithyniae*, CPG 7735, BHG 1233.

<sup>14</sup> *Epistulae XLV*, CPG 7699.

時代的單性論異端，這個異端並非只是流行於埃及和敘利亞，而是危及到整個教會。所以，馬西摩著述予以反駁。

另外一封重要的書信是《書信》2，這封致庫比古拉（Cubículaire）的書信的主題是「論愛」。這封書信是馬西摩另外一部作品《論愛》的一個拓展，內容涉及：人的精神歷程、從創造到神化之人、人的墮落以及人經由降生成人的聖言而獲得的救恩。其他與靈修生活有關的幾封書信是：《書信》1，基督徒在靈修生活中的責任；《書信》3，近人之愛；《書信》4，由天主而來的憂傷；《書信》20，敬畏天主；《書信》24，末世。

此外，《書信》6論及靈魂的本質；《書信》7是很重要的靈魂學，論述的是靈魂與肉體死亡之後的靈魂之間的關係和處境；《書信》10內容很短，但是具有原創性，在基督信仰的背景中，論述政治權力的作用。

總之，整體而言《書信》生動地呈現了馬西摩身為神學家與靈修大師的深度，也揭示了作者那身為隱修士的謙卑、泛愛眾人以及堅持苦修主義的忠信德行。

## 十、《致隱修士亞納斯達修斯的書信》<sup>15</sup>

這是一部會談錄，馬西摩的會談對象是君士坦丁堡的宗主教伯多祿。後者再次蒞臨為了說服馬西摩接受單志論。作品成書於658年4月19日，地點是流放旅途中的Perbéris，寫作對象

---

15 *Epistula ad Anastasium monachum discipulum*, CPG 7701, BHG 1232.

是流放於 Mesembria 的隱修士亞納斯達修斯。在書信中，馬西摩其實是在向整個教會發言，包括羅馬。此後，無論東方還是西方的教會，都以馬西摩的理論為正統範本。

### 十一、《致多瑪斯的第二封書信》<sup>16</sup>

馬西摩在《書信》的末尾說明，這封書信是為了回應多瑪斯所寫的。此前，馬西摩已經和多瑪斯就不少神學方面的議題進行過深入的探討，探討內容其實也反應在《析義》1, 3, 5 中。

### 十二、《書信》8 殘篇<sup>17</sup>

這封致索福尼亞的書信，寫作於632年聖神降臨節，地點是迦太基。這是一封饒有趣味的書信，因為在書信中，馬西摩著力反對猶太人和撒瑪黎雅人被皇帝強迫受洗的問題。

拜占庭帝國的皇帝要求境內的所有居民都受洗成為基督徒。於是，馬西摩在書信中批評這種作法其實是在法律上粗暴地干預了猶太人的自由，致使他們不得不屈從於拜占庭士兵的淫威之下。

### 十三、《聖詠五十九篇釋義》<sup>18</sup>

《聖詠五十九篇釋義》是馬西摩在寓意釋經法方面的一部代表性作品，同時，他也申明自己的詞源學釋經法。其作品頗

---

<sup>16</sup> *Epistula secunda ad Thomam*, CPG 7700.

<sup>17</sup> *Epistula VIII*.

<sup>18</sup> *Expositio in psalmum LIX*, CPG 7690.

近於《致塔拉司修斯的問題》。成書於625年末或者626年初。選擇注釋這篇聖詠的理由，乃是研究聖詠的專家向馬西摩請教如何用聖詠安慰那些於626年春天戰爭中歸來的士兵們，這些Perbérís和Avaes地區的士兵因著戰爭，遠涉君士坦丁堡。

馬西摩的注釋側重於靈修生活，並著力強調苦修經驗，以及世界末日。在這個逐句分析的聖詠釋義當中，並沒有一個系統結構。

#### 十四、《天主經釋義》<sup>19</sup>

《天主經釋義》成書於馬西摩第一次被流放於非洲期間。時間在628-630年間。這部作品的形式與主題近似於《致塔拉司修斯的問題》。作品中標明，這部作品乃是寫給「基督的一位朋友」，一位隱修士。作品展示馬西摩深受亞歷山大里亞學派釋經方法的影響。然而，這部作品並非純粹的釋經學作品，而是更多地呈現為古希臘時代的「秘儀」(mystagogy)風格。

在這部書中，馬西摩逐句詮釋天主經的內容，一方面通過一些充滿個人風格的詞彙，馬西摩展示了其神學和靈修學思想；另一方面這又是一部在注疏天主經方面忠實於教父傳統的著作。作品的核心思想是道成肉身，為馬西摩而言，道成肉身就是聖言的虛己。道成肉身將基督信仰的宣信呈現為：主日祈禱揭示了聖言降生的奧秘。為了實現天主的救恩計劃——我們人性的神化——聖言有形可鑑，給予人類足夠的教導。奧秘的內

---

<sup>19</sup> *Expositio orationis dominicae*, CPG 7691.

涵有七個象徵：「神學 (*theologia*，意即對於至聖聖三的超性認識)、經由聖寵達致的義子化、與天使一致的榮耀、永恆生命的參與、性體的自我修復……罪惡律的解除，以及肆虐之惡的摧毀」<sup>20</sup>。馬西摩說這七個象徵對應的是天主經中的七個祈求。

### 十五、《論苦修生活》<sup>21</sup>

《論苦修生活》與《論愛》是馬西摩最廣為人知的兩部作品。有許多抄本傳世。《苦修生活》的寫作是為了獻給基齊庫斯的聖喬治隱修院 (St. George of Cyzicus) 的修士 Elpidios。成書於618-625年期間，也有學者們主張，該書的成書時間更有可能是624-625年。

作品是對話體。馬西摩虛擬一位年輕的隱修士向一位年長的隱修士提問，後者以舊約和新約為據，逐一詳盡地給予答覆。聖經的引用佔去了全書三份之一的篇幅。該書主要圍繞四個方面來講基督的誠命：(1) 基督的誠命：靈修生活應該是注目於基督的誠命；(2) 基督的誠命的不同層面：聖經的、神學的以及哲學的；(3) 屬靈征戰：基督的誠命導致一個苦修主義的屬靈征戰：到達基督的方法是效法基督；(4) 愛德優先：基督誠命之要義是愛德優先，這是所有誠命中的第一條，愛概括了所有的誠命；基督以其毫無保留地服從於聖父來擊敗魔鬼的誘惑，藉此，基督為靈修者樹立了實踐愛德的榜樣。

<sup>20</sup> *Pater*, CCSG 23.

<sup>21</sup> *Liber Asceticus*, CPG 7692.



此外，對話還觸及一些內在節制的苦修方法，諸如忍耐、自制、去慾、祈禱以及痛悔等等。全書以一個向天主的冗長祈禱作結，最終，馬西摩沒有忘記他在篇首開始的主題：道成肉身所成就的偉業——救恩和神化。

## 十六、《密儀》<sup>22</sup>

《密儀》是馬西摩的代表作品之一。開宗明義，馬西摩在篇首說道：「經由聖教會、共融聚會（the holy synaxis），人們得以完善，此二者向人們展示其美、奧秘的內涵以及教導的價值」。為馬西摩而言，共融聚會構成了教會自身的本質。共融聚會是教會的象徵性表達，它代表著人類的存有，是整個宇宙的縮影，共融聚會宛如一個小宇宙。

在主題方面，馬西摩有意模仿狄奧尼修斯《論教會聖統》呈現他所主張的原始幸福。不過，在方法上卻另辟蹊徑。學者們認為，馬西摩在該書中不但呈現了狄奧尼修斯的影子，其實還有耶路撒冷的索福尼亞以及馬西摩自己此前所在克里索堡里斯（Chrysopolis）或者基齊庫斯的聖喬治隱修院中的某一位神師的思想。

作品成書於馬西摩第一次受放逐的旅途之中，年代應該在628-630年間。與《天主經釋義》和《書信》6為同一時期的作品。作品由兩部份組成：1-7章和8-24章。在第一部份中，馬西摩認為教會猶如一個高大的建築物。第1章：教會被理解為天

---

<sup>22</sup> *Mystagogia*, CPG 7704.

主的肖像；2-3章，教會宛如可感知和可理解的宇宙，4-5章教會猶如人類的存有，由一個身體、一個靈魂和一個心靈構成；第6章在聖經的舊約、新約與人的身體、靈魂/心靈之間作了一個類比解釋；第7章，針對人的身體、靈魂/心靈和宇宙的可感覺以及可理解層面作了一個類比探討。

第二部份是針對共融聚會所作的解釋，但是並非系統性、徹底性的解釋。馬西摩首先在1-7章中著重指出道成肉身的聖言的救恩象徵，與信徒的靈修生活的象徵之間的差別；8-14章的內容涉及：內心的皈依、苦行贖罪、內心的鬥爭、罪過與激情的捨棄、內心的聖潔以及德行實踐；15-22章的內容是：看破紅塵、融於天主、參與神性、奧秘的啟示以及神化；23章是對第8-22章的一個概括；第24章則是對全書的一個綜合；最後，以一個靈修讚頌結束全書。

因此，《密儀》其實向我們傳遞的資訊主要是馬西摩那個時代的禮儀的內容及形式。此外，還有教會聖統制的象徵以及馬西摩本人的宇宙學、人類學。

## 十七、《神學和論戰小品》<sup>23</sup>

《神學和論戰小品》由27篇小品組成，題材相當豐富：專論、書信、定義、詩集、討論和證據總括等。這部作品是馬西摩代表作，在作品當中深刻地反映了馬西摩針對單性論、單志論以及單力論異端所做的抗爭。更重要的是馬西摩的抗爭最終取得了決定性的正統教義的勝利，意即拉特朗信經（649年）和

---

<sup>23</sup> *Opuscula theologica et polemica*, CPG 7697.

隨後的君士坦丁堡第三屆大公會議均採用馬西摩的神學主張來陳述教會的正統信仰。無論是東、西方教會均以馬西摩的主張作為標準，來審斷單性論、單志論以及單力論為相反正統信仰的異端。

這些作品的成書年代橫跨二十餘年。最早的簽署年代是626年，馬西摩逗留於基齊庫斯之際，最晚的作品顯示馬西摩出席了於649年召開的拉特朗教務會議。

1. *Ad Marinum presbyterum* 《致至聖司祭馬里翁》，CPG 7697, 1.
2. *Ad eundem ex tractatu de operationibus et voluntatibus* 《專論第五章：論行動和意志》，CPG 7697, 2.
3. *Ex eodem tractatu caput 51* 《專論第51章：教父們在論及基督的兩個意志時所指出的自然律，以及被忽略的那些意志的稟賦》，CPG 7697, 3.
4. *Ad Georgium presbyterum ac hegumenum* 《致至聖至敬司祭喬治：回覆來信所詢問的基督之奧秘》，CPG 7697, 4.
5. *Adversus eos qui dicunt dicendam unam* 《致那些確信基督只有單一能力者：耶穌的這單一能力由神性呈現為更大的效力，這能力支配著基督的人性，因此，確應如此肯定》，CPG 7697, 5.

6. *De eo quod scriptum est : Pater si fieri potest transeat a me calyx* 《關於：父呀！如果可能，請讓這杯離開我吧！》，CPG 7697, 6.
7. *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum* 《致西普亥地區的馬里翁執事的信理書卷》，CPG 7697, 7.
8. *Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum* 《聖馬西摩致至聖主教尼苛德睦的書信複製品：關於基督的兩個能力、罪人的謙遜和僕人的卑微》，CPG 7697, 8.
9. *Ad catholicos per Siciliam constitutos* 《致西西里亞地區天主所愛的正統子民》，CPG 7997, 9.
10. *Ad Marinum Cypri presbyterum* 《一封致西普亥地區的司鐸馬里翁的書信的複製品》，CPG 7697, 10.
11. *Ex epistula Romae scripta* 《致羅馬的書信》，CPG 7697, 11.
12. *Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem* 《一封致著名的伯多祿的書信節錄》，CPG 7697, 12.
13. *De duabus Christi naturis* 《論基督的兩個性體》，CPG 7697, 13.
14. *Variaedefinitiones* 《一些不同的定義》，CPG 7697, 14.
15. *Spiritualis tomus ac dogmaticus* 《教義靈修書卷》，CPG 7697, 15.

16. *De duabus unius Christi nostri voluntatibus* 《唯一的基督，我們的天主的兩個意志》，CPG 7697, 16.
17. *Distinctionum quibus res dirimuntur definitiones* 《分開的定義》，CPG 7697, 17.
18. *Unionum definitiones* 《合一的定義》，CPG 7697, 18.
19. *Theodri Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus* 《君士坦丁堡總主教保祿的修辭家和秘書、拜占庭的執事戴奧陶西的第一個問題》，CPG 7697, 19.
20. *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum* 《致馬里翁司鐸書卷》，CPG 7697, 20.
21. *De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario* 《關於質量、財產以及差異，致戴奧陶西司鐸》，CPG 7697, 21.
22. *Fragmentaduo* 《馬西摩論神性的新穎》，CPG 7697, 22.
23. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* 《論本質和性體，自立體和位格》，CPG 7697, 23.
24. *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas* 《我們不能不說基督只有一個意志》，CPG 7697, 24.

25. *Capita X de duplici voluntate Domini* 《論上主、天主，我們的救主耶穌的兩個意志》，CPG 7697, 25.

26. *Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis* 《隱修士戴奧陶西所提的那些問題》，CPG 7697, 26.

27. *Diversae definitiones* 《不同的定義》，CPG 7697.

## 十八、《致塔拉司修斯的問題》<sup>24</sup>

《致塔拉司修斯的問題》是馬西摩的代表作品之一。一位研究馬西摩思想的專家聲稱：「這部作品是馬西摩諸多作品中，最富精神內涵和神聖原創的傑作」<sup>25</sup>。

可以將這部作品和《析義》平等對照，意即馬西摩針對神學家納祥的聖額我略、狄奧尼修斯的作品中那些令人費解的部份作一些必要的詮釋，馬西摩的作法是盡可能呈現作者的原始內涵。同時，這也是一部聖經釋經學作品。和《析義》一樣，《致塔拉司修斯的問題》成書於馬西摩第一次在非洲逗留期間，時為630-634年間。

有限的史料顯示，塔拉司修斯是一位來自利比亞（Libye）的隱修士，他是馬西摩亦徒亦友的知己。馬西摩的《論愛》中都特別的提到了他，同時，還有《書信》9, 26, 40, 41, 42即是寄給他的。

<sup>24</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, CPG 7688.

<sup>25</sup> V. Grumel, "Maximus de Chrysopolis ou Maximus le Confesseur", *Dictionnaire de théologie catholique*, X.1(Paris: Letouzey et Ané, 1928), col, 450.

馬西摩在這部書中主要呈現的思想是性體、原罪以及激情的議題，不過，很清楚這些都屬於教父們的傳統，尤其是清楚地流露著尼撒的聖額我略和狄奧尼斯的思想痕跡。

在前言中，塔拉司修斯提出了他關於寓意釋經法的問題，意即如何釐清文本的「神義」。馬西摩認為從文字方面來說，聖經受限於某字面的尺度，然而，這些文字會激起一些新的事件，並且超越一個特定的時限；從精神方面來說，聖經卻保持著一個無限的內涵。歷史事件已經豐富地表明，人們自主而直接地呈現他們的靈屬洞察。馬西摩說：「我們已經超越了上述歷史，即那在梅瑟時代完整的物理性內涵，經由我們的神目，我們才能返回到那個終日開顯著的敘事的精神內涵。在這個過程中，其實蘊含著更高的意蘊」<sup>26</sup>。在第18, 19個問題中，馬西摩引證保祿關於舊約與基督之間關係的句子<sup>27</sup>，以此論證自己的觀點：舊約的事件都有一個指向新約的象徵性標記；這些事件都指向基督，並將在基督內得以實現。

然而，馬西摩進一步說，文學內涵的解釋方面，應該止步於此：聖經向我們啟示天主，同時，聖經是天主向我們啟示祂自己。基於這個理由，馬西摩在前言中指出其釋經原則：不能將聖經的神性內涵縮減於某一個特定的意義上面，將之幽閉一隅。不同向度的詮釋是可能的。然而，釋經學的價值取決於解

---

<sup>26</sup> *Quaestiones ad Thalassium*, CCSC 7.

<sup>27</sup> 格前10:6：「這些事都是我們的鑑戒」。格前10:11：「發生在他們身上的這一切事，都是為了給我做鑑戒」。羅10:4：「法律的終向是基督，使凡信祂的人獲得正義」。

釋者的個人成份：正統的信仰和虔敬的生活。這意味著除去了激情、德行以及經由聖神的恩賜所推動的內心純潔，一個釋經者就有可能會犯上理解聖經方面的錯誤。神性的語言會寓意性地啟迪人類，意即根據每一個人的德行與認知的程度，聖經會於其信德尺度與靈性處境之中敞亮他們。

### 十九、《致戴奧本督斯的問題》<sup>28</sup>

《致戴奧本督斯的問題》成書於馬西摩第一次留居非洲期間，時約630-634年。

這本書是為了回應戴奧本督斯 (Theopemptus) 提出的三個福音中的問題：不義 (路18:6)、被人掌擊面頰 (瑪5:39；路6:26) 以及「別拉住我不放，因為我還沒有升到我父那裡」 (若20:17)。

### 廿、《問題與困難》<sup>29</sup>

《問題與困難》與《析義》和《致塔拉司修斯的問題》屬於同一類文體：提出問題與回答問題。不過，後兩部作品是真實的人在向馬西摩提問，而《問題與困難》則是馬西摩自己列出問題，再逐一回答。每一個問題與回答，在結構上均分為兩部份：疑問及答案。至於內容方面，則可以將《問題與困難》與《致若望的析義》作對比。《致若望的析義》成書於628-630年間，至於《問題與困難》則成書於625-626年間。

---

<sup>28</sup> *Quaestiones ad Theopemptum*, CPG 7696.

<sup>29</sup> *Quaestiones et Dubia*, CPG 7689.



問題主要與聖經，尤其舊約有關；至於回答部份，馬西摩向讀者充份展示了他對教父思想的熟稔程度。受到馬西摩引證的教父有：依勒內（Irenaeus，約140-202）、苦修者馬爾谷（Marc Ermite）、金口若望（John Chrysostom, 347-407）、伊西多默斯（Isidoros of Pelusium，約360-431）、亞歷山大里亞的濟利祿、內梅斯約斯（Nemesius of Emese）以及狄奧尼修斯等。顯而易見，馬西摩的釋經學方法繼承的是亞歷山大里亞學派的寓意法。

綜合而論，馬西摩在本書中的理論是：聖言種子（*logoi*）的理論佔據主要的部份（《問題與困難》116, 121, 173, 175）；其次是性善論，好的性體來自於天主（《問題與困難》132, 137, 173），然而，性體受到人的自由的挑戰，因此，馬西摩接著就解釋罪的問題（《問題與困難》18, 93, 131）。透過皈依，人可以重新找回方向，以其本質性的性善傾向，人可以決勝於性惡，並且度上超性的生活（《問題與困難》140, 174, 191）。當然，恩寵在人的自由裁決與個人意志方面扮演著相當重要的角色，因為恩寵來自於天主的意志，它可以與人的意志一起協同作用於人的靈魂上面（《問題與困難》191）。這樣的重新定位，只能通過道成肉身的聖言方能予以實現（《問題與困難》11, 18, 59, 60, 93）。因此，馬西摩的神學主張乃是，從耶穌那摧毀仇敵的苦難與被釘十字架當中，呈現出罪人得以解放的原理（《問題與困難》194）。這樣的一個概念在《致塔拉司修斯的問題》當中也被特別地予以強調。同時，在《致塔拉司修斯的問題》所主張的三種法律——本性的、書寫的、精神的——也在《問題與困難》中得以再次提出（《問題與困難》58, 78, 80, 131; II, 23）。最終，神化作為馬西摩的核心思想，也同樣沒有在本書中缺場。神化議題

被放置在「命運」與「人的精神性聖召」這兩個層面上予以討論（《問題與困難》4, 61, 81, 124, 142）。

### 廿一、《聖馬西摩的初次訴訟記錄》<sup>30</sup>

655年，馬西摩與使徒亞納斯達修斯第一次受到庭審，並且是在帝國的法庭上，出席是次審訊的有整個法庭成員，還有君士坦丁堡宗主教伯多祿、安提約基雅宗主教馬采東尼烏斯（Macedonius）。《聖馬西摩的初次訴訟敘事》就是這次庭審的一個記錄。內容圍繞著馬西摩回答審訊法官特哈勞斯（Troilos）和歐克哈塔斯（Serge Eucratas）的問題。這個敘事的簽署時間為656年9月8日，彼時，馬西摩已經置身於從匹茲亞（Bizya）到赫茹姆（Rhegium）的流放途中。至於作者，學者們主張待考。

### 廿二、《關於狄奧尼修斯作品的附注》<sup>31</sup>

這是一本多位教父的作品匯編。為數最多的是著力反駁單性論的斯西托頗里塔（John Scythopolita, 536-550）的作品。只有少量的片斷屬於馬西摩。

### 廿三、《童貞之生活》<sup>32</sup>

這是馬西摩的早期作品之一，流傳很廣，目前學者們至少找到了十二個抄卷。整個作品的思想表明它屬於尼撒的額我略的風格。

---

30 *Relatio Motionis*, BHG 1231.

31 *Scolia in Corpus Areopagiticum*, CPG 7708.

32 *Vita Virginis*.

全書由134章組成。1-2章，前言；3-18章，童貞女的童年；19-29章，天使領報；30-45章，耶穌誕生；46-63章，獻耶穌於聖殿；64-72章，啟示；73-91章，苦難；92-102章，復活；103-124章，安眠；125-134章，待考論文。

道成肉身是這部作品的核心思想。此外，還有涉及對於基督的性體的討論等內容。

#### 廿四、S. L. Epifanovic 匯編的《殘卷集》<sup>33</sup>

這個集子由 S. L. Epifanovic 匯編而成，共有36篇小短文組成。然而，對於這些被 S. L. Epifanovic 視為屬於馬西摩的作品，學者們對作品的真實性，尚存疑惑。

#### 廿五、M. Gitlbauer 匯編的《殘卷集》<sup>34</sup>

這個集子由 M. Gitlbauer 於1809年匯編而成，共有歸於馬西摩名下的一封書信和11章小短文。

#### 廿六、Diekamp 匯編的《殘卷集》<sup>35</sup>

這個集子由 F. Diekamp 於1907年匯編在《教父學》(*Doctrina Patrum*) 當中，共有4個部份：(一) 性體和自立體；(二) 結合性體的概念；(三) 一些象徵的指意；(四) 只是一個簡單的句子，性體的意志。

<sup>33</sup> *Addimenta e variis codicibus*, CPG 7707.

<sup>34</sup> *Fragments in cod. Vat. gr.*, 1809, CPG 7709.

<sup>35</sup> *Fragments in Doctrina Patrum*, CPG 7710.

## 第三章

### 馬西摩的思想淵源

無疑，馬西摩的思想淵源深深地扎根於基督徒的隱修傳統，這個傳統是聖經和教父們的思想融合而成的一個綜合體系。

在馬西摩早期作品《論愛》（*Capita de Caritate*）的前言中，他自己述說這本書是對聖教父作品的綜合。學者們發現，其實這本書主要受到的是埃瓦格利烏斯（Evagrius Ponticus，約345-400）的影響，馬西摩在埃瓦格利烏斯的基礎上拓展基督徒對於天主和鄰人之愛的理論，以基督之愛為中心的靈修生活，旨在幫助人通過耶穌的天主性，洞悉其人性的奧秘。同樣的思想還反映在同一時期的《書信》2中。

此外，在馬西摩的作品中，還深刻地反映出其身份所從出者，意即他那精湛的隱修傳統靈修。深深地影響馬西摩靈修思想的同時代作家有托名馬才耳（Macarius the Egyptian，約300-390）、迪亞多赫斯（Diadochos de Photocé，約400-475）、隱修士馬爾谷（Marc the Monk，五至六世紀）等人。至於古代教父當中，馬西摩至為喜愛的有奧利振、埃瓦格利烏斯和狄奧尼修斯。巴爾塔薩指出馬西摩的《神學和救恩百篇》對於異端

所持的態度及表達理論，深深地反映出奧利振《論第一原理》（*De principiis*）的當代內涵<sup>1</sup>。

《致若望的析義》的思想反映出奧利振的形上學辯駁風格，奧氏三段論的陳述方式帶給馬西摩一個靈感來展示他自己的靈修理論。在內容方面，《致若望的析義》反映出馬西摩的兩個思想淵源：尼撒的額我略和狄奧尼修斯。一方面，馬西摩對他們的著作大量引證，另一方面，他也進一步詮釋教父們的思想。與之相近的作品還有《致多瑪斯的析義》。至於狄奧尼修斯對於馬西摩的影響更多地呈現在馬西摩的另外一部作品當中：《關於狄奧尼修斯作品的附注》。這本書首先反映出卡帕多細亞教父思想中的否定方法對於馬西摩的影響；其次，馬西摩在作品中解釋教會和禮儀的象徵、奧秘性的解釋方法，這樣的手法在《秘儀》中也同樣得到充份的發揮；第三則是馬西摩自己的奧秘思想和出神體驗。整部作品都顯示出狄奧尼修斯對於馬西摩的深刻意義。至於尼撒的額我略的影響主要反映在馬西摩的聖三學和基督學方面，當然，還有靈修學方面的影響。正是建基於這些深厚的學養基礎上，馬西摩為自己贏得了「大師」的美譽。

在逗留非洲的最初日子裡，因為受到人們在聖經方面的提問，所以，馬西摩於這段時間內，致力於聖經方面的詮釋。此一時期的代表作有《致塔拉司修斯的問題》、《問題

---

<sup>1</sup> H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H. -A. Prentant (Paris: Aubier, 1947), pp. 122-131.

與困難》。作品反映了亞歷山大里亞學派的釋經學方法對於馬西摩的巨大影響。奧利振的寓意法統領著馬西摩為他的讀者詮釋聖經，尤其體現在人名和數字的象徵性解釋上面。這樣導致馬西摩的釋經特徵相當強烈地呈現為「基督中心主義」。

不過，《致塔拉司修斯的問題》略為特別之處還在於其惡的起源的理論，學者們以為馬西摩對於惡的起源的理解來自於巴西略（Basilus of Caesarea，約330-379）和狄奧尼修斯。至於祖先之罪及他們的過錯，類同於馬西摩的講法的有尼撒的額我略。在《致塔拉司修斯的問題》和《致若望的析義》一書中所堅持的「聖言種子」（*logoi*）的理論，顯然在馬西摩之前，已經有亞歷山大里亞的克萊孟和第六世紀的狄奧尼修斯說得相當透徹了。因此，其實馬西摩博大精神的理論基礎均建立於對聖教父們著作的深刻理解上面。

在駁斥塞韋爾（Severe of Antioche, 465-538）及其弟子們的作品——《書信》12-19和《小品》——當中，馬西摩向他的讀者呈現他精湛地引經據典的綜合能力。在論及基督的兩個性體和唯一實體之際，馬西摩除了引述加巴陶西教父們的思想之外，還特別地引證了其他的教父如猶斯定（約100-165）、亞歷山大里亞的濟利祿、拜占庭的萊昂奇烏斯（Leontios of Byzantium，約+543）、耶路撒冷的萊昂奇烏斯（Leontios of Jerusalem，約六世紀）等人的著作，同時，他引證了加采東大公會議（451）、君士坦丁堡第二屆大公會議（553）的定義。因此，如果需要對馬西摩的基督學歸類的話，有學者指出，那應該稱之為「新加采東基督學」。然而，

不能稱之為狹意的新加采東主義，而應該名之為「開放的新加采東主義」<sup>2</sup>。

針對單力論異端的種種表現，馬西摩廣泛地涉獵各種證據，深入地拓展他的基督論。於是，馬西摩那充滿著形上學色彩三元結構基督論得以呈現：自然——能力——能量。

針對單性論者持續地堅持過去流傳下來的「單力論」的異端思想，馬西摩提出了一個全新的概念來對應之：詳盡地介紹意志行動的心理學概念。這個思想的思想史根源可以追溯至古典的希臘哲學，即在柏拉圖（Plato, 428/7-348/7 B.C.）和亞里士多德（Aristotle, 384-322 B.C.）那裡找到最初的概念。不過，馬西摩更深入地從基督論的角度予以更精緻的發揮<sup>3</sup>。

在《神學和論戰小品》這部反駁單志論、單力論以及單性論的重要作品中，馬西摩綜合呈現了教父們的思想。在《小品》26, 27當中，指名道姓地提及了哲學家猶斯定、依勒內、亞歷山大里亞的克萊孟、亞歷山大里亞的亞歷山大（Alexander of Alexandria, +328）、安提約基雅的奧伊斯登提烏斯（Eustathios of Antioch, 約+340）、亞歷山大里亞的亞大納修、凱撒的巴西略、尼撒的額我略、米蘭的安博（Ambrosius of Milan, 約339-397）、金口若望、亞歷山大里亞的濟利祿、迪亞多赫斯（Diadochos of Photice, 約400-

---

2 J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris: Cerf, 1996), pp. 302-309.

3 Cf. J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, p. 123.

475)、內梅什尤斯 (Nemesius of Emesa, 350-420)、安提約基雅的亞大納修 (Athanasius of Antioch, 590-630) 等人，足見馬西摩旁徵博引的學術能力。《小品》23 引證的是歐羅基烏斯 (Eulogius of Alexandria, +607/608)。其次，根據學者們的研究，馬西摩旁徵博引的教父還不止這些。當代研究馬西摩的專家拉赫斯 (Jean-Claude Larchet) 綜合學者們的意見，還列舉了：安提約基雅的德敖斐羅 (Theophilus of Antioch, 約181/188)、埃瓦格利烏斯 (Evagrius Ponticus, 約345-400)、塞韋羅斯 (Severian of Gabala, 380-425?)、大良教宗 (Leo Magnus, 440-461)、君士坦丁堡的若望二世 (John II, 518-520) 以及耶路撒冷的索福尼亞 (Sophonias of Jerusalem, +638) 等等<sup>4</sup>。

至於拉丁教父，馬西摩同樣引證不少，除了上述安博和大良教宗之外，還有希拉利烏斯 (Hilarius of Poitiers, 約315-367) 和大額我略 (Gregorius Magnus, 590-604)。

然而，奧思定 (St. Augustine of Tagaste, 354-430) 並沒有引起馬西摩的過多的關注。究其實，馬西摩曾經在迦太基逗留過一段時間，在那裡，他接觸過奧思定的作品，然而，在馬西摩自己的作品當中，卻對奧思定的思想保持著審慎的態度。馬西摩只在原罪理論方面略有引證奧思定的思想，即使這樣做也只是出於參加拉特朗大公會議的機會而已<sup>5</sup>。

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124.

<sup>5</sup> J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, p. 125.



當然，在馬西摩的所有作品中，隨處可見他對於聖經和歷屆大公會議的決議的引證<sup>6</sup>。因此，正是聖經、大公會議以及聖教父們的豐富的精神遺產強有力地支持著馬西摩在反駁異端的同時，鞭辟入裡地辨析拓展自己的神學思想。

啟程吧！在馬西摩這樣一位既言之有據，又說之成理的大師的引導之下，一起去欣賞他的神化思想！不過，在正式開始研究馬西摩的神化思想之前，讓我們依循馬西摩的方法先瞭解一下馬西摩之前涉及神化思想的教父。因此，在接下來的第二篇中，在交待了神化理論的五個原初概念之後，將會依次介紹亞歷山大里亞學派的四位教父、卡帕多細亞的三位教父以及狄奧尼修斯等人的神化思想。

---

6 *Ibid.*

## 第二篇

# 教父學傳統中的神化理論

在正式研究馬西摩的神化理論之前，本篇先交待馬西摩之前的神化理論的發展歷程。一方面，第1章率先交待整個神化理論發展過程中的五個核心概念：創1:26-27中的「肖像」和「模樣」概念、詠82:6中的「眾神」概念、保祿的「效法基督」概念、伯後1:4中的「有份於天主性體」概念以及柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論；另一方面，再於第2、3、4章當中分別交待論及神化議題的教父——亞歷山大里亞學派、卡帕多細亞諸教父以及狄奧尼修斯——的神化思想。正是在這個基礎上，馬西摩綜合性地、匯總性地發揮其神化理論，並以之來詮釋基督的兩性一位奧蹟。

## 第一章

# 神化理論的五個原初概念

開宗明義，本章首先著手處理支撐「神化」理論的五個核心概念：聖經中的「肖像」和「模樣」、「眾神」、「效法基督」、「有份於天主性體」以及柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論。針對這五個概念，幾乎每一位論及神化的教父均從自己的立場予以詮釋，遂拓展了其原初內涵，並賦予其神化深意。最終，由馬西摩予以綜合、匯總。

### 第一節 創1:26-27中的「肖像」和「模樣」概念

「人是天主的肖像和模樣」（參閱創1:26-27; 5:3; 9:6；智2:23；德17:3）這一概念在基督徒神學討論的預設之中，佔據著核心的位置。在神化理論的發展過程之中，正是以「人是天主的肖像和模樣」作為理論探討的出發點。因此，神化理論所隱喻的正是透過道成肉身的天主子耶穌所成就的人之原初肖像的恢復：在初人亞當運用人的自由所招致的失敗之處，基督透過自己道成肉身和死亡復活，拓展了神性之愛，使人與天主之間的創造性合一得以成就：肖像得以恢復、模樣得以重建。

按照當代學者們的研究，創世紀1章1節至2章4a節，屬於公元前450年左右南國猶大的司祭團體作品。司祭團體作品有清楚的神學特徵：流露著典型的祭祀內涵，人憑藉按照天主的肖像而受造，在雅威上主面前享有尊榮。透過禮儀，他們與天主之間彼此往還<sup>1</sup>。因此，創1:26-27的人學內涵即是一個相當重要的基礎性神學概念：

天主 (*Helohim*) 說：「讓我們照我們的『肖像』 (*Tselem*)，按我們的『模樣』 (*Demut*) 造人……」  
天主於是照自己的「肖像」造了「人」 (*'Adam*)，就是照天主的「肖像」造了「人」：造了一男一女<sup>2</sup>。

天主按照其「肖像」和「模樣」創造人，這是六日創造的高峰。創1:26-27中有四個神學人類學上在核心內涵：天主 (*Elohim*)、「肖像」 (*Tselem*)、「模樣」 (*Demut*) 和人 (*'Adam*)。

*Elohim*是希伯來聖經中的一個專用辭彙，其詞根是閃族語言的*El*，意即神、全能者以及力量，指諸神之一或以色列之神的普遍用字，出現於創12:22; 16:13；申12:2等處。從詞尾的*him*來看，*Elohim*乃是*El*的陽性複數名詞形式，因此，*Elohim*即為「眾神」（參閱詠82:1, 6），或者「最大的」（參閱詠36:7; 58:16; 80:11）之意，是一個多神主義的用詞。但司祭團體使用這個詞時，與緊隨其後的單數動詞配合使用，從而將*Elohim*

1 傅和德，《舊約詮釋》（北京：宗教文化出版社，2002），頁13、15、26。

2 創1:26-27。

變化成為第三人稱陽性單數，這就去除了該詞彙多神主義的性質，而專指「唯一的天主」<sup>3</sup>。

創1:26中的「讓我們」一詞顯示實施創造行動之前，天主於其自身之內，有一個自我表白或者自我對話。「我們」，乃是高級人物在做決定時，慣常以之來作自我身份的肯定，藉此增加所決定內容的權威性與莊嚴性（參閱撒下24:14）；同時，「我們」一詞也並不表示 *Elohim* 即是「多神」，而是昭示人被創造的行動，有別於其他受造物的創造：人的出現乃是天主內在生活的流露，比較其他受造物而言，人更接近天主的本質——人是天主按照其「肖像」和「模樣」而為之者。傅和德（Hubert Vogt, 1935-2005）的意見是：「此刻天主要造人很重要，所以用自我反省的複數——『我們』，深意是指三位一體的天主在對話」<sup>4</sup>。

*Tselem* 的原義是形象、偶像、雕刻出來的像。《思高聖經》譯為「肖像」，基督新教多種譯本皆譯為「形象」。*Tselem* 受到表示「外在」涵意的介詞 *B<sup>e</sup>*（《思高聖經》譯為「照」）所限定，這就綜合性地呈現人之所從出者：人是一個與天主相似的存有物。藉著天主的如此創造行動，人與其他受造物之間有著本質性的區別。

*Demut* 的原義是像、好像、相似、類似，這個字也有「以文字描述人的性格」之意。《思高聖經》譯為「模樣」，基督

---

3 參閱傅和德，《舊約詮釋》，頁16。

4 同上，頁25。

新教方面多譯為「樣式」。Demut 受到表示「內在」涵意的介詞 *K<sup>e</sup>*（《思高聖經》譯為「按」）所限定，綜合性地呈現人之起源的另一面：人內在性地、本質性地相似於天主。藉此強調人與天主之間的關聯性。那麼，從釋經學的角度來描述人的本質特徵——按照天主的肖像和模樣而受造——肖像和模樣有什麼區別呢？

肖像指人的外在特徵，模樣則是指向其內在本質。以色列子民流亡巴比倫（公元前598年）之後，這兩個字的用法再無細緻的分別，而互相通用<sup>5</sup>。眾所周知，在《創世紀》的成書年代（公元前450年左右），司祭團體尚無希臘哲學中的「靈魂」和「肉身」的概念（參閱智8:20-21; 9:15），所以，肖像和模樣之於人的深刻內涵即在於以此凸顯人的內外特徵，及其和諧一致的神學洞察。

'*Adam* 是司祭團體使用的一個陽性集合性名詞，表達第三人稱複數：「他們」（*ha'adam*）。在聖經中人，他們（'*adam*）常常與土地（'*adamah*）連接在一起：天主用灰土（'*adamah*）造了人（'*adam*）（參閱創2:7），之後天主將人（'*adam*）安置在樂園中叫他去耕種土地（'*adamah*）（參閱創2:15），直到讓他歸於土地（'*adamah*）為止，因為他是由灰土（'*adamah*）而來的（參閱創3:19）。

《思高聖經》將天主所造的「他們」（'*adam*）用性別予以表達：「一男一女」（創1:27）。在原文中，這是兩個形容

---

5 參閱傅和德：《舊約詮釋》，頁25。

詞，分別是「有釘子性的」（*Zacher*，參閱創6:19）、「有孔道性的」（*Nekevah*）之意，引伸為動物界中的雄雌或男女<sup>6</sup>。當然，在創1:26-27的邏輯中，無論是男人，還是女人，均「照天主的肖像、按天主的模樣」而平等地得以創造<sup>7</sup>。

最後，需要特別指出的是，在每一天的創造行動中，包括第六日創造了其他動物之後，均以「天主看了認為好」作為結束。進一步，創1:31顯示，唯有在創造了人之後，天主看了祂所造的一切，才「認為樣樣都『很好』」。由此「完成了」（創2:1）創造行動。「很好」原本是運用於禮儀和聖詠中的高雅詞彙（參閱詠8:33; 104），運用於此，顯示人之受造乃是秉持其「照天主的肖像」、「按天主的模樣」而來的內外一致的本質特徵，經由這最後的一個受造物，天主為他自己的創造行動劃上了圓滿的句號。

對於創1:26-27中的「人是天主的肖像和模樣」的最早詮釋，並且對於後世的講論神化的教父們產生了巨大影響的當數斐洛（Philo Judeaus, 20 B.C.-50）和保祿。

幾乎與耶穌同時代的，著名的猶太釋經權威斐洛認為，《創世紀》中的肖像和模樣這兩個詞彙有著一致的內涵，均指人類的智慧和靈魂的不滅性<sup>8</sup>。顯然，斐洛這種想法，意味著他既

---

6 參閱同上，頁13。

7 隨後，整個智慧文學在「人是天主的肖像」方面，略有發揮（參閱智2:23；德17:3）。新約中則有保祿接著講「人是天主的肖像」這個議題（格前11:7）。

8 參閱傅和德，《舊約詮釋》，頁26。



承襲了流亡巴比倫（公元前598年）以後的猶太人的常規思想，也整合了以新柏拉圖主義（Neo-Platonism）為代表的「靈魂」觀念。斐洛認為，透過「默觀」和「不動情」的倫理操練，人可以成為天主的親屬，重新獲得喪失了的肖像和模樣的原初特性<sup>9</sup>。

保祿認為無論男女，均秉持其天主肖像的特徵，彼此光榮，共同光榮天主。在《格林多前書》第11章7節中，保祿寫道：「男人當然不該蒙頭，因為他是天主的肖像（*eikon*）和光榮（*doxa*），而女人卻是男人的光榮」。這句經文並非旨在詮釋肖像的問題，而是以這個希伯來聖經中的論斷作為基礎，彰明基督徒人學：在以「光榮天主」為主旨的基督徒禮儀之中<sup>10</sup>，保祿強調該當以符合當時社會文化的裝束——男人以不蒙頭，女人以蒙頭——來參與禮儀，共同光榮天主。因此，保祿並沒有說女人不是天主的肖像，而著重強調既然男女均屬天主的肖像，他們在光榮彼此、互補對方的立場上，彼此相互依存（interdependent，參閱格前11:11-12），共同致力於光榮天主<sup>11</sup>。

## 第二節 詠82:6中的「眾神」概念

《聖詠》82篇6節中的「眾神」概念在基督徒的神化概念發展過程中，扮演著一個相當重要的角色，某種程度上，這個概

9 參閱拉索（Norman Russel）著，謝仁壽、周復初譯，《希臘教父傳統中的神化教義》（新北市：聖經資源中心，2014），頁183-186。

10 參閱格前11:2-16。

11 參 Maria A. Pascuzzi 著，活水編譯小組編譯，《格林前書注譯》（台北：光啟文化事業，2014），頁100-104。

念所呈現的內涵即是「神化」的屬靈效果。最早對這個概念予以關注的是護教教父，隨後是亞歷山大里亞學派的教父們將之從神化的角度予以定型。於是，馬西摩就順理成章地將「人成為神」，視為是「神化」的內涵。

因所關注的議題比較接近，所以《聖詠》82、9、10、12、58和75篇被學者們歸為一類，稱之為「雅威王國的審判」。這幾篇聖詠強調置身窘境以色列稱頌雅威為君王，原因在於他們堅信上主必會為他們主持公義（9, 10篇）；為每一個人而言，天主的杯爵乃是正義之爵，他要讓眾人喝下杯中酒釀：惡人喝了，將承受苦果；義人卻因此而歡舞頌讚（75篇）；至於大地上的正義問題，天主宣稱必將秉公行審，讓義人大仇得報，喜樂感恩（58篇）；那些被稱為「眾神」（*gods*）的人性成全者，儘管他們在天庭上圍繞在上主左右，然而，由於他們未能妥善地履行正義，而將被罷黜；因此，以色列無須為了自己身為受苦者、孤兒、弱小及窮苦者而悲傷，天主將為他們主持公道，因為在天主眼中，他們是他的子民（82篇）；最終，以色列子民信心滿滿地堅信上主必拯救他們，從大言不慚者的偽飾之中脫困，因為天主的話是真理，既許必踐（12篇）<sup>12</sup>。

在這個背景下，詠82:1, 6的「眾神」議題就饒有趣味了。

第82篇警告為民長者：

1. 阿撒夫的詩歌。天主（*Yahweh*）親臨眾神（*elohim*）的會議，在眾神之中主張公理：

---

<sup>12</sup> Cf. Évoque Beaucamp, *Jean-Pascal de Relles, Israël attend son Dieu* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967), p. 135.

2. 「你們不照正義審理，偏袒惡人要到何時？」
3. 你們應保護受苦的人和孤兒，為貧窮與可憐的人主持正義。
4. 應拯救弱小及窮苦的人，由惡人的爪牙拯救他們。」
5. 他們原本無知無識，在暗中摸索，卻把大地的一切根基紊亂動搖。
6. 我親自說過：你們都是神，眾人都是至高者的子民。
7. 但是你們必要死亡像眾人一樣，必要消逝像任何一位王侯一樣。
8. 天主，求你起來審判下土，因為萬國都應由你佔據。

以「眾神」(elohim, gods) 為核心概念，詠82:1-5是天主對於他們的要求，6-7節則是對他們的判決，第8節則是作者自己的總結。*Elohim* 是一個抽象的複數，或是整體的複數，表示整體意義上的天主的德能出現在一個位格當中<sup>13</sup>。然而《聖詠》82篇無論從對「天主」和「眾神」的稱呼，還是從存有的角度都將「天主」與「眾神」作出了清楚的區分：第1節，*Yahweh* 親臨 *elohim* 的聚會；第6節，*elohim* 被稱為至高者的兒子，然而，第7節顯示，他們卻會死亡。那麼，這些「眾神」是些什麼樣的存有？他們和雅威之間又是什麼樣的關係？

---

13 Cf. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, v. 1 (London: SCM Press, 1967), pp. 185-187; Aubrey R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1942), pp. 19-23.

按照博尚 (Évode Beaucamp, 1917-1997) 等人的意見, 此處的「眾神」概念在公教釋經學家中的共識指的是那些有份於天主的正義的人, 他們愉快地品飲著上主的喜樂之杯 (參閱約 1:6; 2:1; 詠 29:1; 89:6-8), 他們所能發揮的作用乃是稱頌自己所享有的榮耀, 或者在他們的「會議」之中彼此協作 (參閱撒下 22:19; 創 1:26), 他們「代表著眾人享有權力的份額——尤其以維護正義的方式——讓他們單純地置身於實踐天主旨意的忠誠助手之列」<sup>14</sup>。也有的學者主張, 他們是舊約中的判官或者民長, 以天主的名義向選民施行審判, 他們理應保護那些受苦的人、孤兒、弱小及窮苦的人 (參閱申 7:17; 19:17; 32:8; 出 21:6; 詠 58)<sup>15</sup>。然而, 詠 82:1, 6 中的「眾神」如果不服從雅威, 不依照祂的原則來秉公審判的話, 他們也會招致悲慘的喪亡。

在以色列的傳統之中, 死人復活的概念最早出現於公元前第八世紀: 依撒意亞確信義人的個別復活 (依 26:19), 達尼爾

---

<sup>14</sup> Évode Beaucamp, Jean-Pascal de Relles, *Israël attend son Dieu*, p. 153.

<sup>15</sup> 在這個議題上面, 有學者主張, 學界共有三種意見: 「眾神」指: (一) 迦南地崇拜偶像或者多神祇的宗教信仰 (參閱格前 10:19-22); (二) 黑暗鬼魔的權勢 (參閱依 24:21; 達 10:13, 20; 12:1; 默 12:7); (三) 那些承受神性之道的人 (參閱若 10:34-35)。而第三種意見在現世生活中的延伸, 則指向那些執政掌權的人, 他們代表天主行使審判職權 (參閱出 18:15-26; 22:6, 7, 28)。不少的天主教釋經學家比較傾向於第三種意見, 詠 82:1, 6 中的「眾神」, 指的是代表天主審判以色列子民的法官或者民長。參閱思高聖經學會, 《福音》(香港: 思高聖經學會, 2005), 頁 765-766, 腳註 10; Raymond E. Brown 著, 活水編譯小組編譯, 《若望福音及書信詮釋》(台北: 光啟文化事業, 2010), 頁 105; Scott M. Lewis 著, 活水編譯小組編譯, 《若望著作詮釋》(台北: 光啟文化事業, 2012), 頁 79; 張國定, 《詩篇 (三)》(香港: 天道書樓, 2002), 頁 177。

也預言惡人的復活（達12:2）；《瑪加伯》下卷則說所有的人均將復活（參閱加下7:9, 11, 14, 23, 29; 12:43; 14:46）<sup>16</sup>。因此，在創作《聖詠集》的年代，以色列人中間尚無「死人復活」的觀念。生命由雅威而來，死亡則是生命恩賜的自然收回。人活著的意義，即在於稱頌上主，遵守天主的誠命。因此，無論是梅瑟，還是「眾神」，他們都是會死的存有物；無論是他們的生命，還是他們的使命，均屬雅威的恩賜。

有趣的是，根據《若望福音》，耶穌曾經引用過詠82:6，並作出了自己的評述：

耶穌卻向他們說：「在你們的法律上不是記載著：『我說過：你們是神麼』？如果那些承受天主話的，天主尚且稱他們為神——而經書是不能廢棄的——那麼，父所祝聖並派遣到世界上來的，因為說過：我是天主子，你們就說：你說褻瀆的話麼？」<sup>17</sup>

為耶穌而言，以假設語氣，從一個積極、正面的意思來肯定聖詠的內涵：那些真誠信賴天主，並忠心侍奉的民長或者判官，因其代替天主施行審判，尚且被視作是「神」（gods），那麼，祂這位道成肉身的天主子更該如何呢？誰又有充份的理由確定耶穌犯了瀆神罪呢？

自始至終，耶穌都沒有稱自己為「天主」，而是自稱為「父所祝聖並派遣到世界上來的」。因此，憑藉其

---

16 參閱奧脫（Ludwig Ott）著，王維賢譯，《天主教信理神學》，卷二，四版（台北：光啟出版社，1996），頁763。

17 若10:34-35。

所做所為（參若5:36; 10:25; 14:10-11），明眼人即能明白父在祂內，祂在父內（參若10:38）。按照布朗（Raymond E. Brown, 1928-1998）的意見，舊約之中，被傅油並祝聖的乃是聖殿或者會幕（參閱戶7:1），如今，受到聖父親自祝聖並傅油的耶穌取代了慶節的內涵，祂自己的身體成了新的聖殿和祭壇（參閱若2:20）<sup>18</sup>。

若將《聖詠》82篇中的「眾神」概念和《若望福音》10章的「眾神」概念放在一起來看，很清楚地，實現、應驗法律和先知預言的耶穌，以其道成肉身和死亡復活成就了人類的救恩，因此，在這個意義上，若欲持續地使用舊約的概念，將人稱為「神」的話，那麼，透過合一於父的復活基督，這就有了確切的保證。教父們正是在這個意義上，回溯性地詮釋聖詠82篇中的「眾神」內涵。

### 第三節 保祿的「效法基督」概念<sup>19</sup>

「效法基督」在基督徒的神化概念發展過程中，扮演著一個重要的作用，某種程度上，這個概念所標明的行動即是神化的實際效果。效法基督這個概念發端於保祿，然而，自使徒教父開始，歷代的教父即展開了對於效法基督概念的豐富論述。最終，效法基督的概念，成熟於神化理論的發展過程之中。

---

18 Raymond E. Brown, 《若望福音及書信詮釋》，頁105。

19 更詳盡的研究請參閱陳開華，〈使徒教父著作中的效法概念及思想淵源〉，《哲學與文化》第43卷5期（2016年5月），頁155-174。

陰性名詞 *mimetes* 的原意是「效法者」，通常被引伸為動詞，其詞源乃 *mimeomai*，有效法、模仿以及跟進的動態內涵，因此，*mimetes* 在呈現效法者及其行為時，意在肯定效法者通過效法、模仿被效法者的模範性行為之際，因步履其後塵，而「有份於」被效法者的某些形式。

新約中，「效法」（*mimetes*）出現了六次，其中有五次是保祿在使用：格前4:16; 11:1；弗5:1；得前1:6; 2:14（第六次是希6:12）。按照內容分類，保祿的這五次「效法」議題可以分作三類：一是勸勉基督徒「效法使徒」（格前4:16）；二是勸勉基督徒「效法天主」（弗5:1）；三是勸勉基督徒「效法基督」（格前11:1；得前1:6; 2:14）。

首先，效法使徒。在書信之中，保祿勸勉基督徒效法他本人這個議題，佔據著一個重要的位置。為格林多的基督徒而言，因為他們中間出現了屬於保祿，還是屬於其他宗徒的傳承之爭，為此，保祿專門從厄弗所致書給他們，要求他們只能將信仰的根基奠定在基督身上，「任何人不能再奠定別的根基」（格前3:11），基督徒只屬於基督，他們是忠信的「基督的服務員和天主奧秘的管理人」（格前4:1-2）。正是因為忠信於基督，所以保祿被人視為「愚妄的人」（格前4:10，參閱格前2:3）、「世上的垃圾和人間的廢物」（格前4:13），並且「直到此時此刻，我們仍是忍饑受渴，衣不蔽體，受人拳打，居無定所，並且親手勞碌操作。被人咒罵，我們就祝福；被人迫害，我們就忍受；被人誹謗，我們就勸戒」（格前4:11-13）。為此，他勸戒格林多的基督徒：「所以，我求你們：你們要效法我」（格前4:16）。唯獨忠信於基督，時時記起保

祿本人怎樣在基督內行事為人，才能為他們提供信仰的擔保：讓自己唯獨「屬於基督」（格前1:12），因此而成就聖父召叫他們的目標：在基督內合而為一（參閱格前1:9）。

其次，效法天主。《厄弗所書》第4章中，承接上文，保祿勸戒厄弗所的基督徒要戒絕謊言，不讓任何的毒辣、怨恨、忿怒、爭吵、毀謗以及一切邪惡在他們中間存立，反而要以良善、仁慈彼此相待，要互相寬恕，「如同天主在基督內寬恕了你們一樣」（弗4:32）。因此，5章1-2節強調，天主所愛的兒女的德行乃在於成為天主的仿效者：行天主之所為，想天主之所願：「所以你們應該效法天主，如同蒙寵愛的兒女一樣；又應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出，獻於天主作為馨香的供物和祭品」。這樣的倫理規勸，可以上溯到基督本人的遺教<sup>20</sup>。

上述引文中，分別使用了兩個連詞（所以/ 並且）將「效法天主」的原因和「活出基督之愛」的理由作了一個對等連接。為保祿而言，效法天主的寬恕和活出基督之愛之間實屬一脈相承的關係。說到底，保祿其實跟隨基督的教導，將基督徒效法天主的著眼點放在關係上面：天主透過基督接受天國門徒成為祂的子女，故此，他們得以在基督這捨己之愛、祭獻之愛中效法天主，呈現身為子女的身份特徵：在基督內（*en Christo*），做光明的天主子女。

---

20 參閱「你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女……你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪5:44-48）；「你若寬免別人的過犯，你們的天父也必寬免你們的」（瑪6:14）。



其實，此前的1章10節已經宣稱了一個宇宙性的嶄新秩序：萬有匯總在基督內。這裡的「在基督內」是一個合成詞，由 *ana*（介詞，在……之間、輪流）和 *kephalioo*（動詞，打擊頭部）組成，意即在基督內的合一是一個頭腦與思想的匯總。在這一基礎上，保祿即以基督是「頭」（*kephale*），基督徒是同一身體的「肢體」（*melos*）來表達這種匯總、合一的概念（參閱弗1:22; 4:15; 5:23；格前11:3; 12:27）。這匯總的價值在於讓那坐在天上的基督充滿眾人，於是，效法天主，就具有了匯入基督的祭獻之中的內涵：以善良、正義和誠意來取悅於天主。效法者，因此而成為有份於基督的「光明之子」（參閱弗5:8-10）。於是效法者在「效法天主」與「效法基督」之間找到了存有學意義上的共通點：天主在基督內得以通傳於人（參閱格後5:19）。

最後，效法基督。前述格前4:16，保祿敦促基督徒效法他本人在基督內行事為人的德行；11章1節在討論關於吃外教人祭肉的規則（格前8:1-13; 10:14-33）之後，保祿再次提到效法議題，不過，加上了效法的終極對象：基督。保祿試圖以效法基督捨棄自己的精神來培育基督徒運用自己良心的自由（參閱10:24-29; 8:7-13<sup>21</sup>）。保祿強調基督徒的吃喝以及其他的一切

---

21 至論吃祭祀過的肉，保祿強調只有一個天主，「就是聖父，萬物都出於祂」（格前8:6，參閱10:26），因此，外教人的祭祀只是祭祀他們所理解的邪魔，而非祭祀真神。故此，若非有人刻意指出，餐桌上的肉確定是祭肉，基督徒無須過問，只管享用即可。「但若有人向你們說：『這是祭過神的肉』，為了那指點的人，和為了良心的原故，你們就不可吃。我說的良心不是自己的，而是他人的良心……你們或吃或喝，或無論做什麼，一切都都要為光榮天主而作……但要如我一樣，在一切事上使眾人歡喜，不求我自己的利益，只求大眾的利益，為使他們得救」（格前10:28-33）。

行為，都應該只為光榮天主而作，不要因為自己的行事為人，導致任何人跌倒，但要如同他本人一樣，「在一切事人使眾人喜歡，不求我自己的利益，只求大眾的利益，為使他們得救。你們該效法我，如我效法了基督一樣」<sup>22</sup>。那麼，保祿所理解的「效法基督」的內涵到底是什麼呢？

格前10:24,<sup>33</sup>反覆強調保祿的使徒意識：行事為人，只該尋求大眾的利益，為使他們得救，以此來光榮天主（格前10:24,33）。這個「對一切人，我就成為一切」（格前9:22）的使徒精神，乃是出於傳播福音的原則：為了贏得這些人，共沾福音的恩許。因此效法基督即是捨棄自己，光榮天主。通過基督，人類才能夠釐清偶像之虛幻，共結合（*koinonia*）於基督的血和身體（參閱格前10:16-17）；並且從存有的秩序上梳理清楚，包括人在內的萬物原本屬於唯一的天主聖父。同時，因為「我們也藉著祂而有」（格前8:6），於是效法基督就成了基督徒實實在在的生存論模式。

此一生存論意義上的效法模式的有效性，數十年後，由安提約基雅的依納爵（Ignatius of Antioch, 67-110）和玻里加（Polycarp, 69-155）以殉道的方式予以驗證。在前往羅馬受刑的途中寫成的《致羅馬人書》（*Epistula ad Romanos*）中，依納爵婉拒羅馬基督徒設法費心營救他的努力，懇請他們允許他「效法天主的苦難」<sup>23</sup>。事情的進展，如他所願，不久後，他在羅馬成為信仰的殉道者。至於玻里加，則在《致斐理伯人

22 格前10:33-11:1.

23 ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. *Rom.*, 1:2.

書》 (*Epistola Polycarpi Philippensibus*) 第8章中勸勉基督徒恆心信仰基督，因為通過十字架上的承擔，基督成了基督徒的希望與義德的保證，因此，效法基督的忍耐，實則是光榮基督：「我們要效法祂的忍耐，為了祂的名號，忍受苦難，增長祂的光榮」<sup>24</sup>。如同依納爵一樣，玻里加在教導基督徒效法基督的同時，他以自己對於基督信仰的堅持成為基督徒「效法基督」這一德行的卓絕典範：主動選擇成為殉道者。無名氏所著的《玻里加殉道記》 (*Martyrium Polycarpi*) 詳細地記載了玻里加的殉道行實。

保祿上述效法基督的教導隨後成為教父學傳統中，探討神化理論的核心概念：基督徒透過效法基督，而實踐其神化效果。

#### 第四節 伯後1:4中的「有份於天主性體」概念

「有份於天主性體」在基督徒的神化概念發展過程中，發揮著一個異常重要的作用，某種程度上，這個概念所標明的內涵即是「神化」的實際效果。「有份於天主性體」這個概念發端於《伯多祿後書》，隨後，歷代的教父即展開了對於此一概念的豐富論述。最終，「有份於天主性體」的概念，成熟於神化理論的發展過程之中。

「有份於天主性體的人」出現於伯後1:3-11，這章節論及基督徒所享有的恩賜，及其所該有的德行實踐的教導。

---

<sup>24</sup> *Philipp*, 8:2.

因為我們認識了那藉自己的光榮和德能，召叫我們的基督，基督天主性的大能，就將各種關乎生命和虔敬的恩惠，賞給了我們，並藉著自己的光榮和德能，將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉著這些恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能「成為有份於天主性體的人」<sup>25</sup>。

開宗明義，伯後1:3-11強調基督天主性的大能，是基督徒生命的根源。這大能乃是賞給信徒的兩種禮物：一是「各種關乎生命和虔敬的恩惠」（伯後1:3）；二是「最大和寶貴的恩許」（伯後1:4）。這些禮物的意義在於幫助基督徒逃脫那些令人敗壞的貪慾，以便讓他們能夠「成為有份於天主性體的人」（伯後1:4）。基本上，隨後的整封書信，即是圍繞著如何逃脫敗壞的貪慾展開論述，勸勉基督徒以正確實踐的德行之道來反擊那些假教師的教導。與神化議題有關的「有份於」（*koinonos*）和「天主的性體」（*theias physeos*）這兩個概念的重要性在此顯而易見。

「有份於」的意思是同伴、分享者，其詞根是形容詞 *koinos*，意思是共通的、共同的、普通的，因此「有份於」成為闡釋一種共用、互通的人際關係，在這種人際關係之中，人們因彼此分享或者因同甘共苦而擁有一個休戚相關的整體、合一的關係（參閱格前10:18；格後1:7；希10:33；伯前5:1）。

---

25 ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. 伯後1:3-4.

「天主性體」由 *theios*（神的）和 *physis*（自然、性體）的所有格形式組成。這種組合方式，在聖經中僅出現於此。在內涵方面，唯有宗17:29中的 *to theion*（神性）可與之對應。《伯多祿後書》的作者透過這個組合，所欲呈現的是「彼此有份」的互通關係，這種關係並非如同前述「各種關乎生命和虔敬的恩惠」、「最大和寶貴的恩許」由基督所賜與；相反，而是在這這兩種恩寵的作用之下，基督徒經過他們的德行實踐，而逃脫貪慾控制的結果：有份於基督的性體。伯後1:11將這種分沾基督性體的內涵講明了：「這樣（經由德行實踐），你們便有把握，進入我們的主和救主耶穌基督永遠的國」。這是基督化生命的神性本質。

這些德行實踐綱目在第4節以後，有著清楚的交待：在信仰上加毅力，在毅力上加知識，在知識上加節制，在節制上加忍耐，在忍耐上加虔敬，在虔敬上加兄弟的友愛，在兄弟的友愛上愛德，這樣做決不會跌到，也不會因隨從假教師的迷惑而誤入歧途，因而獲得進入基督王國的把握（參閱伯後1:5-11）。正是經由這些德行實踐，基督徒才能向人表明他們是「有份於天主性體」的人。

也有學者指出這裡的「有份於天主性體」，更精確地說，應該是「有份於基督的性體」。這一內涵，還可以對照新約的其他經卷來理解：有份於基督的性體即是將來的天國榮耀（參閱伯前5:1）；也可能作保祿式的理解，有份於基督的性體，即是有份於屬靈的生命，在聖神的光照之下，讓人成為天主的子女，成為基督的同承繼者（參閱羅8:5-17）<sup>26</sup>。

---

26 Archibald T. Robertson 著，詹正義等編譯，《希伯來書，雅各書，彼得前後書，約翰一、二、三書，猶大書》（香港：基道書樓，1997），頁485。

## 第五節 柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論

柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論在基督徒的神化概念發展過程中，發揮著一個重要的作用，某種程度上，這兩個概念啟發了神化概念的哲學性幅度。

柏拉圖（Plato，約427-347 B.C.）的「像神」理論出自《泰阿泰德篇》（*Theaitetos*），而「同化於神」理論則出自於《智者篇》（*Sophist*），《智者篇》依附於《泰阿泰德篇》，均是發生在公元前399年春天的對話。兩篇對話錄中，均道及人的神化現象。

### 一、《泰阿泰德篇》中「像神」理論

在柏拉圖的《泰阿泰德篇》這部論述「知識」的對話錄中，蘇格拉底（Socrates, 470-399 B.C.）肯定聰明能幹的人執著於具體的事務是愚蠢的行為，他應該從常人所關注的細小事情之中抽離出來，去思考人生的終極問題，諸如正確、錯誤、幸福、不幸以及找到幸福的方法，藉此，由塵世的範圍躍入永恆的領域。得到幸福的人必須以避開這個由必死性所主導的世界作為最根本的價值，其結果是把暫時性變成永恆性，將人性變得相似神性：「這就是為什麼我們要盡快逃離這個世界去另一個世界的原因，這樣做意味著變得盡可能像神，而像神意味著在智慧的幫助下變得公正……在神那裡，沒有不公正的影子，只有公正的完滿，我們每個人都要盡可能變得公正，沒有什麼比這樣更像神了」<sup>27</sup>。

<sup>27</sup> *Theaet.* 176B-C. 譯文取自（古希臘）柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集（二）》（北京：人民出版社，2003），頁699。

因此，為柏拉圖而言，只有通過效法神的公正，人才可能逃離受制於死亡和惡對於肉體生命的束縛，進入神境。在另一個世界的光照之下，藉著智慧的幫助，人因著實踐完美的公正，而成為公正本身：相似於神的存有。「不是有善行名譽的好處，而是善行和智慧使我們像神，因此構成真正的『人的狀態』，並授與唯一真正的幸福」<sup>28</sup>。

## 二、《智者篇》中的「同化於神」理論

至於「同化於神」的概念則出自《智者篇》之中。在篇首，塞奧多洛信守前日約定，前來和蘇格拉底探討哲學問題，同時，他還帶來了一位客人——巴門尼德和芝諾學派的一位愛利亞人——初識之際，蘇格拉底即聲稱這位客人並不普通，而是「某位神，只是我們覺察不到罷了」。蘇格拉底引證荷馬的論點強調：諸神會派遣天神到人間來監察人類的行為是否有序或者混亂，而這位客人更像是「一位主管辯駁的神，打算觀察和揭露我們在哲學討論中的弱點」。在塞奧多洛提議蘇格拉底不宜將自己的朋友神化——儘管「他身上確實有（所有哲學家都具備的）某些神聖的東西」——之後，蘇格拉底依然堅持說真正的哲學家其實並不比神更讓人察覺得到，他們以其崇高的姿態周遊列邦，俯視人寰。「由於世人的盲目，他們以各種形象顯現」<sup>29</sup>。隨後，即由這位客人和泰阿泰德之間就「智者」的形象展開了自由而冗長的討論。

28 泰勒著，謝隨知、苗力田等譯，《柏拉圖：生平及其著作》（濟南：山東人民出版社，1991），頁476。

29 *Soph.* 216B-C. 譯文取自〈古希臘〉柏拉圖著，《柏拉圖全集（三）》，頁3。

斐洛認為前述「像神」和「同化於神」的觀念是柏拉圖主義中的「終極目的」(*telos*)，無論是「像神」，還是「同化」只是根據那有能力的部份，即對人的「精神」(*nous*)的提升，而非「身體」與「精神」一道得以提升。斐洛認為可以藉之來解釋希伯來聖經中「人是按照天主的肖像和模樣而受造的」這種人學思想。恢復那由亞當所喪失的肖像和模樣的方法是默觀和不動情的倫理操練。

進一步，斐洛以柏拉圖的上述理論來理解舊約中的梅瑟的終極超越：一方面梅瑟在地上已經被人「稱為神」，因為他的精神已經因著默觀天主，而與天主同化；另一方面，去世後的梅瑟就模仿意義而言，他「已是神」，因為他已經脫離肉身而成為「純粹的精神」<sup>30</sup>。

---

30 Cf. *Leg. Alleg.*, 1. 40; *Det.*, 162; *V. Mos.*, 2. 288. 這裡述及斐洛的著作拉丁、中文標題分別是：*Legum allegoriae*《法律的寓意》；*Quod deterius potiori insidiari soleat*《惡附於善》；*De vita Mosis*《梅瑟生平》。



## 第二章

### 亞歷山大里亞學派的神化理論

亞歷山大里亞的克萊孟首度採用神化一詞來整合「效法基督」與「成為神」的理論，從而開啟了基督徒神化理論的先河。為克萊孟而言，不動情的、超越的基督乃是基督徒神化的效法典範；為奧利振來說，神化是因著基督的降生而成就人的神化，同時，藉著聖神維持神化的效果，有份於天主聖三。至於亞大納修，他同樣肯定人的神化，乃是基督與聖神的共同工作。不過，亞大納修更樂意凸顯人性在神化中所扮演的重要內涵，人性的意義取決於基督的中保作用：基督神化了自己的人性，因此為普遍人性的神化奠定了基礎。亞歷山大里亞的濟利祿則彌補亞大納修忽略了聖事在神化中所發揮的作用之不足，濟利祿強調聖體聖事與聖神寓居成就了神化的顯隱兩面：藉著聖體聖事，基督寓居於基督徒內，同時，聖神以恩寵化育的默然更新基督徒，將他們維護在神化的意境之中。

## 第一節 亞歷山大里亞的克萊孟：神化理論的開拓者

「亞歷山大的克萊孟是首位將神化這個術語應用在基督徒生活的教會作家」<sup>1</sup>。克萊孟分別從神學和哲學的不同層面來處理神化的議題。在神學層面上，克萊孟因承襲保祿、猶斯定以及依勒內等人關於效法基督所獲得的效果——即有份於基督的合一觀念——拓展他對於詠82:6的注解；在哲學層面上，他以斐洛的譯經方法，整合《創世紀》1章26節和柏拉圖的《泰阿泰德篇》176b之間的關係<sup>2</sup>。

### 一、神化是經由道成肉身的基督，人得以成為神

在《勸勉希臘人》（*Protrepticus*）第1章中，克萊孟套用依勒內的「屬性交流公式」（Communication of idioms）來解釋他所理解的道成肉身的「虛己」（*kenosis*）行動：「天主的聖言化作人形講話，為的是你們這樣的人能夠從一個人身上瞭

1 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁164。

2 克萊孟的神化詞彙計出現於如下篇章當中：*Ektheiazo*出現了一次，指創造者的神性：《雜記》（*Strom.*, 1.52.3）。*Theopoieo*出現了三次，指的是基督徒的神化：《勸勉希臘人》兩次（*Protrepticus*, 209.87.1; 11.114.4）；《雜記》（*Strom.*, 6.125.4）。*Theoo*出現了一次：《雜記》（*Strom.*, 4.152.1）。*Ektheo*出現了一次：《導師》（*Paedagogus*, 1.98.3）。*Theopoiios*出現了一次：《一個富人能獲救嗎？》（*Quis Dive Salvetur*, 19）。此外，還有十次之多，克萊孟直接用*Theos*來描述達致成全的基督徒：《勸勉希臘人》（*Prot.*, 12.123.1，引用詠82:6）；《導師》兩次（*Paed.*, 1.26.1，引用詠82:6; 3.2.1，引用赫拉克利特〔Heraclitus B. C.〕）；《雜記》七次（*Strom.*, 2.125.4-5，引用詠82:6; 4.149.8-150.1，引用詠82:6; 4.115.2，引用柏拉圖6.113.3; 6.146.1，暗指詠82:6; 7.3.6; 7.95.2; 7.101.4）。以上內容綜合自拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁166以及註腳10-15的內容。

解到，甚至人也可以成為神」<sup>3</sup>。虛己神學的意義在於人通過學習聖經，而成為聖潔的人，藉此得以神化<sup>4</sup>，最終，是天主透過聖經幫助人享有祂的模樣。聖經中所啟示的「道成肉身」的基督是世界的生命與光，這光是永恆的生命，不管什麼事物，一旦沐浴它，就會甦醒。

屬性交流公式由依勒內首創。於其《駁斥異端》（*Against Heresies*）第5卷中，依勒內寫道：「因著祂無限的愛，祂成為我們之所是，是要使我們成為祂之所是」<sup>5</sup>。依勒內「屬性交流」的思想源於保祿書信的啟發：「我們的主耶穌基督的恩賜：祂本是富有的，為了你們卻成了貧困的，好使你們因著祂的貧困而成為富有的」（格後8:9；參閱斐2:6-8）。為依勒內而言，只有在本體上身為天主子的那一位才能降生成人，擁有與人一致的身體，才能更新人類的性體。聖言成為一個具體的人，是為了讓眾人因著祂被轉化成為天主的兒子<sup>6</sup>。因此，藉著因基督而實現的那呼求聖三之名所施行的洗禮，一方面，基督在祂自己身上實現了亞當及其子孫所未能實現的人性的圓滿；另一方面，身為天人的中保，基督給予基督徒一個通遍神性生命，讓人享有至高無上的屬靈恩賜：天主子女的不死性及不朽壞性<sup>7</sup>。

---

3 *Prot.*, 1.8.4. 本篇所列教父著作的「直接引文」部份，大多出自拉索、《希臘教父傳統中的神化教義》、但是，在文意方面，從天主教的漢語語境略作處理。

4 *Prot.*, 9.87.2.

5 *Agai. Her.*, 5, Praef.

6 Cf. *Agai. Her.*, 3.19.1; 5, Praef.

7 Cf. *Agai. Her.*, 3.18.1; 4.38.4; 5.1.2.

克萊孟在《勸勉希臘人》中繼續發揮依勒內屬性交流公式所揭示的道成肉身的屬靈效果：基督把下降變成了上升，把死亡轉換成了生命，把下地變成了天上！基督有著可感的身體<sup>8</sup>，是聖子的位格進入人性之中，藉著這個身體，天主成為可見者<sup>9</sup>。至於基督本人，祂將自己整個地轉向真理，這樣祂就在承行父旨之後，帶著屬人的身體，進入屬天的領域，同時，還將天國的屬靈光輝啟示給人：「祂答應我們將會把聖父真正偉大的、神聖的和不可剝奪的資產給予我們；祂用天國的教義使人神化」<sup>10</sup>。因此，為人類而言，因著道成肉身的基督，他們擁有一個不朽且道德上傑出的模範<sup>11</sup>。於是，人類就能夠藉著有份於不朽的能力認識天主，得享永恆的生命；並從朽壞中得到釋放，即有份於神性<sup>12</sup>。

那麼，基督徒就在效法基督之際，相似基督，接受基督的內住，並享有神性之美：「當人有聖言住在其中，並且沒有為自己作任何的修飾或裝扮，而存留聖言的形式，就會成為像神，這人是美的，而非被美化的……人因天主的願望而成為神……天主在人裡面，人就是神」<sup>13</sup>。

神化讓基督徒既能夠接受基督的內住，並有能力效法祂，因此，有份於天主的神性。

---

8 Cf. *Strom.*, 5.38.6.

9 *Paed.*, 1.57.2; *Strom.*, 5.34.1.

10 *Prot.*, 11.114.4; Cf. 7.95.1-2.

11 Cf. *Paed.*, 1.98.3.

12 Cf. *Strom.*, 6.3.

13 *Paed.*, 3.2.1.

## 二、詠82:6和創1:26的神化內涵

在《導師》(*Paedagogus*)之中，克萊孟強調洗禮的效果是讓人受到光照，成為成全者天主的子女。基督徒在被光照成為「眾子」之後，即是成為成全的人、有份於神性之不死，一如《聖詠》28篇所論述的那樣<sup>14</sup>。所以洗禮的效果是人類因此而受到光照，有份於天主的兒女、完全性和不死性。

洗禮的屬靈效果在《勸勉希臘人》第12卷有了進一步的拓展：洗禮讓人成為神，成為天主的子女，意即讓人恢復天主的肖像和模樣。

這是我們斷言的時刻，只有虔敬的基督徒是豐富的、有健全的心思和正確的重生的，同時獲得天主的肖像和模樣；我們教導並相信，被基督耶穌塑造成公義與聖潔，藉著實用智慧的幫助，也在同樣的程度上相似天主。於是，先知們說：「我親自說過，你們都是神，眾人都是至高者的子民」的時候公開地揭示這個恩寵。所以我說，我們這些天主所認養的人，天主樂意被我們稱為「父」，而非那些不順服者<sup>15</sup>。

為克萊孟而言，詠82:6的主旨在於說明洗禮讓人成為基督徒，即成為神。然而，整個的論證材料卻是希臘哲學與希伯來聖經的一個融合。「豐富健全的心思」、「正確的重生」這些概念，以及「公義與神潔，藉著實用智慧的幫助」出自於柏拉圖的《泰阿泰德篇》176b；而「天主的肖像和模樣」和「我

<sup>14</sup> Cf. *Paed.*, 1.26.1.

<sup>15</sup> *Prot.*, 12.122.4-123.

親自說過：你們都是神，眾人都是至高者的子民」分別出於創1:26和詠82:6<sup>16</sup>。因此，克萊孟的神化之探，乃是一個兩希文明的綜合嘗試。不料想，隨著其他教父的關注，神化概念赫然成為拜占庭神學中的核心議題。

在《雜記》之中，克萊孟兩度討論詠82:6，不過，他捨卻了天主的子女與洗禮的議題，改而強調神化與基督徒的德行實踐之間的關係。

「天主親臨眾神的會議，在眾神之中主張公理」（詠82:1）。誰是這些神呢？他們就是那些勝過娛樂，凌駕在情慾之上的人，並在所做的每一件事上有正確知識的人，是智慧人，也超越世界的人。接著說到：「我親自說過：你們都是神，眾人都是至高者的子民」（詠82:6）。主是對誰說的呢？就是那些使自己盡可能和一切屬人之事物分開的人<sup>17</sup>。

關於神化的議題，前一章第五節已經指出，柏拉圖在《智者篇》（*Sophist*）中認為每一個哲學家在某種意義上就是神，因為他們藉由默觀理性之存有，而將自己的精神（*nous*）「同化於神」<sup>18</sup>。正是在這個基礎上，克萊孟完善了自己的神化理論：「沉思默觀能夠在此生中就開始將人神化，藉由幫助人脫離這個受造的世界，脫離物質，並使他像神」<sup>19</sup>。至此，就觸及到了克萊孟神化理論中的末世論內涵。

16 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁176。

17 *Strom.*, 2.125.4-5.

18 Cf. *Soph.*, 216b.

19 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁179。

### 三、神化的末世論幅度

為克萊孟而言，只有道成肉身的基督才能夠完全沒有情慾，因此成全的基督徒藉由效法基督的不動情（*apatheia*），即能脫離一切的需求和渴望而成為神<sup>20</sup>，祂甚至不會把自己的救恩當作最主要的目標<sup>21</sup>。「去慾」是一個行善和自制的過程，於此過程之中，天主的肖像逐漸地印在人的精神上面。因此，肖像和模樣的一致，指的是精神及其智慧理解的過程，天主將祂的肖像印在精神上面，由此促成人去行善和自制<sup>22</sup>。

不過，不同於斯多亞學派（Stoicism）的「禁慾」<sup>23</sup>主張，克萊孟認為基督徒的不動情是天主恩寵運行的結果：「正確理解『盡可能同化』是最終目的，並藉由聖子完全復原至兒子的名份，這復原過程是藉由大司祭得到聖父所派遣的，大司祭親自俯就，並稱我們為弟兄和同繼承人」<sup>24</sup>。於是，這些天主的兒女就與天主彼此寓居，他們因此而成為聖潔和屬神的，不但擁有天主，也為天主所擁有<sup>25</sup>。他們以子女的身份在愛內與天主合一，並稱天主為父：「讓我們和眾人在一個愛裡聚集，就如同那『獨一存有』的合一一樣……將眾人合一成為

---

20 Cf. *Strom.*, 6.9.71.

21 Cf. *Strom.*, 4.135.6.

22 Cf. *Strom.*, 2.106.6.

23 發端於古希臘哲學家芝諾（Zeno of Citium, +308 B.C.）的斯多亞學派因總是在雅典市政廳的廳廊（*Stoa*）講學而得名。總體上，斯多亞學派主張智者應該作不動情的操練，以便不受苦樂等情緒左右，以堅忍之心保持恬談自適的生活。

24 *Strom.*, 2.134.2.

25 Cf. *Strom.*, 7.82.2.

一，從分散的聲音中帶出神聖的和諧，成為一個樂團，跟隨唯一指揮和導師，即聖言，並藉由永不停止地呼喚『啊爸，父』而達致真理本身」<sup>26</sup>。於是，一個與天主同化的宇宙性大結局就圓滿實現了。

## 第二節 奧利振：神化是有份於天主聖三

奧利振並沒有系統地關注神化議題，而是從克萊孟的著作之中汲取靈感，將神化納入自己的聖三論框架中予以討論。同時，奧利振對於神化詞彙的運用，遠較克萊孟來得簡單<sup>27</sup>。

<sup>26</sup> *Strom.*, 9.88.2-3.

<sup>27</sup> *Apotheos* 出現了四次，其中有兩次用於基督徒的語境之中：《瑪竇福音注釋》（*In Matt.*, 16.29）、《聖詠注釋》（*In Psalm*, 81）。另外兩次用於非基督徒的語境之中：《耶肋米亞先知書的講道》（*Hom. Jer.*, 5.3）、《反采爾蘇斯》（*Contra Celsum*, 4.59）。*Ektheos* 只出現了一次：《耶肋米亞先知書的講道》（*Hom. Jer.*, 5.2）。*Ektheiazō* 出現了兩次：《若望福音注釋》（*In Jo.*, 10.34）、《耶肋米亞先知書的講道》（*Hom. Jer.*, 7.3）。*Theopoieo* 是克萊孟最豐富地以之來表達神化概念的詞彙，奧利振也一樣，於其作品中，共出現了十七次之多。其中有八次是在基督徒的語境之中來表達的：《若望福音注釋》（*In Jo.*, 2.2，兩次；*In Jo.*, 32.27，兩次）、《論殉道》（*Mart.*, 25）、《論祈禱》（*Orat.*, 25.2）、《瑪竇福音注釋》（*In Matt.*, 17.32; 24.4）。另外的九次則以貶抑之隱喻來使用之：《若望福音注釋》（*In Jo.*, 13.13）、《耶肋米亞先知書的講道》（*Hom. Jer.*, 5.2，兩次；*Hom. Jer.*, 7.3，四次）、《瑪竇福音注釋》（*In Matt.*, 11.22, 14; 56.1）。如同克萊孟一樣，奧利振也直接引用詠82:6的 *θεός* 這個詞彙來指稱成全的基督徒。*Θεός* 這個詞彙在奧利振的作品中合計出現了兩次：《若望福音注釋》（*In Jo.*, 20.29）、《路加福音的講道與注釋》（*Hom. Luc.*, 29.7）。以上內容綜合自拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁192以及41-44的腳註內容。



## 一、神化是有份於天主

奧利振對於「有份」(*metoche*)的理解共有三個不同的層次。首先，有份是合一的關係。人有份於聖言並不會局限或者削減聖言<sup>28</sup>；有份於聖神也並不意味著聖神被分割成了不同的部份，相反，人有份於聖神猶如醫生有份於治療的藝術一樣<sup>29</sup>。聖言(*Logos*)猶如酵母，其功用是將聖言種子(*logikoi*)轉化成為有份於祂<sup>30</sup>；同樣，聖神(*Pneuma*)也是屬靈的酵母，祂有一種能力將屬地之人轉化成為屬靈之人<sup>31</sup>。聖神的工作是合一：當聖神與人的「魂」(*pneuma*)合一之際，祂就將自己的特性傳輸給人，於是，這「人」(*anthropoi*)就成為屬靈者(*pneumatikoi*)<sup>32</sup>。

其次，有份者與被有份者之間有相屬的關係。有份意即有份者與被有份者之間有著某些共同互通的部份。奧利振所理解的有份互通關係包含有如下兩個不同的幅度。第一，在橫向的層面上，人的靈魂與天主之間有著不朽的共同特徵，靈魂在理性之光的照耀之下，通過默觀行動而充份享有這個不朽性：「由於那宇宙中受造之物都分享了理性之光，只屬於父、子和聖神，其性質乃是不朽壞和永恆的……有份於那永恆性的每一個存有，也必須是不朽壞的和永恆的」<sup>33</sup>。第二，在縱的層面

28 Cf. *De Prin.*, 4.4.2; *In Jo.*, 13.10.

29 Cf. *De Prin.*, 1.1.3.

30 Cf. *Fragm.*, 302; *Matt.*, 13.33.

31 Cf. *Schol. In Luc.*, 13.21.

32 *In Jo.*, 1.28.

33 *De Prin.*, 4.4.9.

上，被有份者必然超越有份者，否則不可能建立二者之間的有份關係。因此前提，被有份者得以向有份者分享自己的本性：「正如油的實質是一件事物，並且其氣味是另一件事物一樣，基督也是一個事物，而其有份者是另一個」<sup>34</sup>。

最後，有份者與被有份者之間有著顯著的區別：或者是性質與本體的區別，或者是超自然與自然之間的區別。受造物之所以有份於天主，那是因為他們之所是 (*oi ontes*) 來自於天主之所是 (*ho on*)，萬物有份於生命本身，才得以存活<sup>35</sup>。凡是有理性者，也正是因為有份於聖言才能夠成為聖言種子<sup>36</sup>。然而，在神化的意義上，奧利振說只有透過基督，人才有份於聖父與聖子之間的關係，這個關係的最終達成那得依賴聖神的聖寵運作，讓人達致神化，最終有份於聖父<sup>37</sup>。

## 二、聖三論視野中的神化

在上述有份的細緻區別中，奧利振更進一步揭示聖子與聖神在人的神化過程中的不同運作模式。

第一，人的神化是聖父與聖子關係的外顯。在《若望福音注釋》卷二中，奧利振說：「凡透過有份而被那位自有之主 (*autotheos*) 神化的 (*theopoioumenon*)，不能稱為「天主」 (*ho theos*)，應稱為「天主」 (*theos*)」<sup>38</sup>。差別何在？差別

<sup>34</sup> *De Prin.*, 2.6; Cf. *Frag. in Eph.*, 25.561.

<sup>35</sup> Cf. *In Jo.*, 2.12; *De Prin.*, 1.3.6.

<sup>36</sup> Cf. *De Prin.*, 1.3.6.

<sup>37</sup> Cf. *In Jo.*, 2.16; *Frag. in Is.*

<sup>38</sup> *In Jo.*, 2.2.17.

在於聖父是「自有之主」(*auto-theos*)，聖子只是有份於父的神性源頭而已，子是父的神化者(*theopoioiumenon*)。奧利振說聖史若望正是清楚地看到了這一點，所以，才在福音序言中的「天主」(*theos*)前面加上定貫詞「*ho*」，以此專指聖父。因為只有聖父才是非受造的萬有之源，祂是自有者。至於聖子耶穌，祂是沒有定冠詞的「天主」(*theos*)，是聖父的獨生子，祂在起初就與天主聖父同在，同時「萬物是藉著祂而造成的」(若1:3)，祂是「一切受造物的首生者」(哥1:15)。在《若望福音》的句子中，天主是聖言的述詞，因此，聖子的神性是從父的神性延伸出來的<sup>39</sup>。

只有聖子才能夠不間斷地洞悉父之深蘊<sup>40</sup>，因此，所有的理性受造物，只能因著祂而得以神化，有份於天主，而成為神<sup>41</sup>。從神性格上的關係出發，聖父之於聖子，聖父是自有之主；同理，聖子之於每一位理性存有之間的關係，聖子是在聖父之內所實現的自有之主<sup>42</sup>。因此，人成為神，並非因著人的努力，而是天主主動地將自己的美善分施予人的結果<sup>43</sup>。透過道成肉身，天主主動與人合一，聖言猶如酵母一樣在人的聖言種子裡面工作，使人有份於祂的神性，將人提升到父的右邊<sup>44</sup>。

---

39 Cf. *In Jo.*, 2.2.14.

40 Cf. *In Jo.*, 2.2.18.

41 Cf. *In Jo.*, 2.2.17.

42 Cf. *In Jo.*, 2.3.204.

43 Cf. *In Jo.*, 19.4.

44 Cf. *In Jo.*, 19.4.

第二，聖子與人的神化之發生。為了說明這個神化效果，奧利振多次引證伯後1:4予以說明：效法基督是指將基督所賜予的關乎生命和虔敬的恩寵發揚光大，這些恩寵會幫助基督徒逃脫屬世的各種敗壞和貪慾，最終，人藉此「能夠成為有份於天主性體的人」<sup>45</sup>。這種藉著基督有份於天主性體的觀念，揭示了神化的終極意義：人得以分享基督的神性，即天主的德行、能力、不朽壞性及光榮。最終，奧利振透過基督預許的第二次來臨將終極有份發揮到了極致：人終會在神性源頭之中合一，成為「眾基督」<sup>46</sup>。但是，有別於那在本性上是父的獨生子的基督<sup>47</sup>。

為奧利振而言，道成肉身的目的在於重建關係：醫治那因墮落而受傷的魂。因此，肉體即是連接受造之物和非受造之物之間的橋樑，在天主和人之間發揮著中保的作用<sup>48</sup>。聖言是天主的肖像，魂則是聖言的肖像<sup>49</sup>。宇宙間的法則是較低的實體被有份於更高等之實體，因此，肉身會被魂所神化，魂則會被聖言神化，聖言則為天主所神化：「祂那會死亡的身體和寓居在人性裡面的魂接受了最高的配置，不僅僅是出於聯接，而是為了與祂合一和融合，因著有份於祂的神性，他們在天主內得以轉化<sup>50</sup>。

---

45 Cf. *C. Cels.*, 3.37; Cf. *De Prin.*, 4.4.4; *Hom. Lev.*, 4.4; *In Rom.*, 4.9.

46 Cf. *Frag. In is.*; *In Jo.*, 6.3.

47 Cf. *Sel. In Psalm.*, 135.

48 Cf. *De Prin.*, 2.6.1.

49 Cf. *De Prin.*, 1.2.6; 4.4.1.

50 *Contra Cels.*, 3.41; SC 136; Cf. *De Prin.*, 2.6.3; *In Jo.*, 2.2.17; *In Matt. ser.*, 33.

在《與海格立斯的後人對話》中，奧利振強調道成肉身的絕對性意義：如果沒有救主的救贖，那麼人類就沒有辦法得享救恩。「那些宣稱救主的身體是屬靈的人，已經廢除了天主對人的身體的救恩」<sup>51</sup>。相反，基督的身體是實實際際的屬世之軀。因此，人的身體藉著基督身體的被神化而得以神化：「不只是藉著交流，而是藉著合一，使祂（聖言的身體）藉著有份於神性，而得以變化成為神……耶穌身體必死的品質是為了被變化成為屬靈和神聖的品質」<sup>52</sup>。在聖言與人的救贖之間，發揮著合一作用的因素是什麼？

基督的魂在聖言與人的救贖之間，發揮著合一作用。基督的魂作為聖言與人之間的中介所發揮的作用，使人有了轉化成為神的可能性<sup>53</sup>，這魂區別於其他的受造之魂：基督的魂不受制於罪<sup>54</sup>，只受天主差遣。它不會死亡，處於人性墮落之前的狀態<sup>55</sup>。這基督之魂的顯著特徵是：思想、旨意（*epinoiai*）。因此，基督是完整的智慧、公義和理性，人只是偶有地分享了祂的智慧、公義和理性，人唯有藉著有份於聖子基督才能得以神化，享有天主性的生命。

第三，聖神與人的神化。奧利振強調：「如果沒有聖神，我們根本不可能有份於父或子」<sup>56</sup>。一方面，每一個理性受

---

51 *Her.*, 137.

52 *Contra Cels.*, 3.14.

53 Cf. *De Prin.*, 2.6.3.

54 Cf. *De Prin.*, 2.6.5.

55 Cf. *In Jo.*, 1.20; 19.16; 20.19.

56 *De Prin.*, 1.3.5; *In Rom.* 4.9.

造物都在聖神內，他們都有份於聖神<sup>57</sup>；另一方面，基督徒在領受洗禮時，他們的「超自然有份」即被啟動：從父領受他們的新存有基礎，從聖言領受了他們的理性，並從聖神領受他們的聖潔。此時的基督徒，在一個全新的存在模式中有份於聖神<sup>58</sup>，意即聖神所施展的恩寵<sup>59</sup>。基督徒因著有份於聖神，而得以轉化；在聖神恩寵的光照之下，達致成全。意即人（*anthropoi*）被轉化成為屬靈人（*pneumatikoi*）<sup>60</sup>。於是，在聖神恩寵的推動之下，在世存有之人向著基督敞開自己<sup>61</sup>。

### 第三節 亞大納修：人的神化是聖言與聖神的共同工作

亞大納修比此前的教父更多地討論神化議題，然而，迥異於前人的是，神化是亞大納修用來抵禦亞略主義<sup>62</sup>的一個利器。因此，出於現實考量，基督論才是亞大納修迫切關注的論題，因為他要藉此重整教區內因著政治和異端的沖擊所導致的分裂。此外，他也需要積極地迎擊異端的挑戰。因此，神化出現於亞大納修的早期作品中，那是出於釐清正統的基督信仰與異端之間的辨析所需；至於晚期再度被簡單道及，那是因為神化是亞大納修成熟基督論的一個子題而已<sup>63</sup>。

57 Cf. *De Prin.*, 1.3.8.

58 Cf. *In Jo.*, 20.12; 28.7.

59 Cf. *De Prin.*, 2.7.3.

60 Cf. *In Jo.*, 1.28, 2.21.

61 更詳盡的研究見拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁190-208。

62 亞略主義由否定基督的神性的亞略所創，亞大納修等人奮起反駁，325年召開的尼西亞大公會議頒布了《尼西亞信經》（*Nicene Creed*）譴責之。

63 亞大納修所使用過的「神化」議題的詞彙有：*Theopoieo* 這個動詞在亞大納修的作品中出現了五十次，其中二十次用於外教人的背景，

在《論道成肉身》第54篇中，亞大納修說：「祂成為人，好使我們得以神化」<sup>64</sup>。這句話是對於一百年前依勒內那著名的屬性交流公式的繼承和發展。聖子於其神性的虛無當中挺立出來，「以一個身體來啟示祂自己，使我們可以接受一個看不見的父的觀念；而祂忍受了從人而來的羞辱，使我們可以繼承不朽壞」<sup>65</sup>。

在上述早期作品的基礎上，亞大納修進一步在《駁亞略的演講》（*Orationes Contra Arianos*）中用神化概念來處理被亞略派所誤解的幾處聖經經文。

---

三十次用於基督徒的語境之中。（1）用於外教人：《駁外教人》（*C. Gent.*, 9.24, 33, 57, 58, 65; 12.7, 36; 13.18; 18.33; 20.17; 21.25; 24.20; 27.21; 29.7; 40.6; 45.42; 47.18）、《論道成肉身》（*De Incar.*, 54.5）、《致撒拉達前書》（*Ep. Serap.*, 4.18）、《安多尼生平》（*Vin. Ant.*, 76）。（2）用於基督徒語境：《論道成肉身》（*De Inc.*, 54.11）、《論教規》（*De Decret.*, 14，兩次）、《駁亞略的演講》（*Con. Ari.*, 1.9, 38, 39 [兩次]; 42, 45; 2.47, 70 [三次]; 3.23, 33, 34, 38, 39, 48, 53）、《致塞哈帕書》（*Ep. Serap.*, 1.24）、《致阿德肋菲書》（*Ep. Adolph.*）、《致馬克斯書》（*Ep. Max.*, 2）。*Ektheiazo*只在《駁外教人》出現了兩次，用於外教人：8.30; 9.29。*Theopoiia*也只在《駁外教人》出現了三次，用於外教人：12.8; 21.23; 29.38。*Theopoiotos*出現了一次：《關於亞里米蘭和西流加的兩個大會》（*De Syn.*, 51）。文字及內涵方面，亞大納修完全跟隨克萊孟的足跡。此外，亞大納修本人在前人的基礎上，自己還造了一個新詞：*Theopoiesis*。這個詞只在《駁亞略的演講》中出現過，其中有三次專門用於基督徒的神化語境之中：1.39; 2.70; 3.35。上述五個用於講解神化的詞彙，亞大納修綜合性地將神化概念具體化為動詞*theoipoieo*。上述列表顯示亞大納修已經比前人更清楚地以「神化」來區別基督徒與非基督徒彼此之間的不同之處。以上神化出處的列表見拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁226-227，以及腳註6-7。

64 αὐτὸς γὰρ ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

65 *De Inc.*, 55.

## 一、《駁亞略的演講》中的神化概念

在三卷本的《駁亞略的演講》之中，亞大納修針鋒相對地從不同的角度來處理被亞略主義所誤解的五段聖經經文——斐2:9-11、詠82:6、箴8:22、若17:4、路2:52——並且將之導向「神化」意境。

### （一）聖言披戴上肉體，住在人性之內，使人類得以神化

為了糾正亞略主義者對於斐2:9-10<sup>66</sup>的錯誤理解，亞大納修認為耶穌並非單純地憑藉聖父的名義來拯救人類。相反，祂讓人類成為父的兒子的方式是：「親自成為人而神化人。因此，祂並非人成為天主，祂是天主，然而成為人，為了要神化我們」<sup>67</sup>。

因此，「耶穌聖名」的內涵是一個明確的聖子在耶穌內受到聖父舉揚的標記。耶穌作為一個恩賜的標記，所蘊含的救恩意義是耶穌的被神化，藉此，眾人因之而領受同一恩賜：「聖言領受身體時，並未被消滅到竟然尋求接受恩惠，祂反而神化祂所穿上的身體，並且更進一步地將它白白地賜給人類」<sup>68</sup>。這樣一來，人類就能夠接受祂的寓居，分享祂所穿上並被神化的肉身。這原本因罪而墮落的肉身，經由聖子的死亡與被舉

---

66 斐2:9-11：「為此，天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜。」

67 *Con. Ari.*, 1.8-9.

68 *Con. Ari.*, 1.42.



揚，得以贖回<sup>69</sup>。「於是，人性在基督裡的被高舉，構成了人性的神化」<sup>70</sup>；「人並不能夠得以神化，如果降生成人的那一位並非藉著性體、實體以及祂自己的邏各斯出於聖父的話。因此，聯通 (*synaphe*) 已經得以實現，為了讓神性性體合一於人性性體。救恩和神化因此而得以確保」<sup>71</sup>。

總之，基督攝取身體的意義在於成就人類性體的神化。亞大納修總結說：基督那受造的身體，為了「使我們在祂裡面得以被更新，並被神化」<sup>72</sup>。

## (二) 讓人成為眾神的聖言先存於眾人

如果舊約中的某些篇章將梅瑟和其他先知記載為眾神<sup>73</sup>，這就必然地導出這樣一個定論，梅瑟和眾先知之所有份者該當是聖子。這就意味著，聖子必然地在他們之前就已存在。因為離開聖言，不可能實現神化<sup>74</sup>。更重要的是基督自己曾親自引用過詠82:6的經文，以便藉之論述父在自己內工作<sup>75</sup>。因此，亞大納修說：「如果那些被稱為眾子與眾神的人，無論在地上或是天上，皆是經由聖言被確認並被神化，並且子自己就是聖言，很明顯的，一方面他們經由祂成為眾子與眾神，

---

69 Cf. *Con. Ari.*, 1.43.

70 *Con. Ari.*, 1.45.

71 *Con. Ari.*, 1.70.

72 *Con. Ari.*, 2.47.

73 參閱出7:1；詠82:1,6。

74 Cf. *Con. Ari.*, 1.39.

75 參閱若10:35-38。

另一方面祂先存於他們，或說，只有祂是真正的兒子……在本性與本質上」<sup>76</sup>。神化普遍性地透過基督發生於人性之中。

「上主自始即拿我作祂行動的起始，作祂作為的開端」（箴8:22）。在《駁亞略的演講》第二卷中，亞大納修指明正確地詮釋箴8:22的原則如下：

聖言攝取了人的身體，那是為了更新這個身體，原因是「祂能夠在自己內神化這個身體」<sup>77</sup>。在祂的肖像裡，祂將人類帶入神性的國度。如果人只是一個受造物的合一，或者聖子並非真天主，那麼，人就不可能因著聖言得以神化。「除非那位穿上身體者就是本性和真正的聖言……除非那位成為肉身的聖言其本性是從父而來的，並對父是真實且正確的，人就無法『被神化』」。因此，在基督內，聖言與人得以合一的實際情形是：「讓祂（基督）能夠將本性上的人，與本性上的是出於神性的，結合在一起，以保證救恩和神化的效果」<sup>78</sup>。

因此，人類的更新宛如從創造者那裡接受了第二次的創造。這是從裡面開始拓展的一次創造性行動，因著下降，基督擁有了與人類之間的一致性；同時，祂還本質性地具備與聖父之間的一致性。唯其如此，祂才能將人性經由神化，領到聖父面前。拉索對此評論說：「人類的合一對亞大納修而言是理

---

<sup>76</sup> *Con. Ari.*, 1.39.

<sup>77</sup> *Con. Ari.*, 2.70.

<sup>78</sup> *Con. Ari.*, 2.70.

所當然的，它代表當聖言神化了祂所取代之人的性體之時，整個人類的性體在原則上即被神化了」<sup>79</sup>。於是，神化普遍性地透過基督發生於人性之中，具體呈現於受到基督所救贖的人身上。

(三) 就如同主攝取了身體而成為人，我們人也能夠被聖言神化

亞大納修認為若17:4<sup>80</sup>的正確資訊乃是基督以人的身體所成就的效果是廢除死亡和朽壞。人最終的實現是基督透過死亡與復活所成就的「合一」(*anakekratai*)。於是，藉著默觀基督，人就有份於聖言與聖父的合一。這合一是天主在愛中的共融：「從罪中被拯救的人不再繼續留在死亡之中，這個工作就得以完成。他們反而被神化，藉著觀看，他們彼此之間就有了愛的聯結」<sup>81</sup>。

略往後的篇幅當中，亞大納修將人的神化發揮得更加具體：若聖言所成就的神性工作並非藉著身體而完成，那麼人類就無法被神化；若肉身的特性並未被歸屬於聖言，那麼人就無法完全得救<sup>82</sup>。因此「就如同主攝取了身體而成為人，我們人也能夠被聖言神化，因為已經藉著祂的肉身而被祂所攝取了，從此以後，我們就了永恆的生命」<sup>83</sup>。作為天主，聖言攝取了肉

---

79 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁233。

80 若17:4：「我在地上，已光榮了你，完成了你所委託我所做的工作。」

81 *Con. Ari.*, 3.23.

82 Cf. *Con. Ari.*, 3.33; 2.27.

83 *Con. Ari.*, 3.34.

身的形狀，在這肉身之內，聖言將肉身神化<sup>84</sup>。並且，如同奧利振一樣，亞大納修將這種神化的效果從現在延展到基督第二次來臨之際：「從現在起，肉身已被提升，脫去死亡，並被神化」<sup>85</sup>。

#### （四）人的元素在智慧中增長，並實現神化

針對「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（路2:52）這句經文中的「耶穌人性的增長」的討論，亞大納修強調耶穌的天主性不可能用智慧的增加來衡量，相反，智慧和身量的增長，恰好說明耶穌人性的被提升。因此，這裡所說的增長，隱喻性地在說智慧分賜給人神化與恩寵（*theopoesis kai charis*）。正是藉著這樣一種增長、神化的方式，基督除去人類的罪惡與墮落。但是，「人的元素在那智慧中增長，在程度上超越一切人的性情，並實現神化」<sup>86</sup>。於是，基督人性與天主性之間的相似性與密切合一的關係得到傳遞給人類，使救恩得以實現<sup>87</sup>。

## 二、神化的聖神論幅度

亞大納修對於神化理論的原創性貢獻在於，他將神化與聖神作了連接：「若因為有份於聖神，我們得以『有份於天主的性體』，說聖神屬於受造的性質而不屬於天主，就是荒唐的。」

---

84 *Con. Ari.*, 3.39.

85 *Con. Ari.*, 3.48.

86 *Con. Ari.*, 3.53.

87 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁224-253。

這亦是為何那些讓祂來寓居的人能被祂所神化。而如果祂能神化，無疑，祂的性體是屬神的」<sup>88</sup>。

聖神是連接受造物與聖言的那位，這位有能力將受造物與聖言連接起來者，自己不可能是受造物，也不可能不與聖言具有同一性，否則人類就需要去尋找另外一位合一於聖言，為了成就人類性體的神化的聖神。因此，「聖神並非屬於受造物的層面，祂是屬父的性體；在祂內，聖言神化受造之物。受造之物在祂（聖神）內被神化。祂自己不可能是在父的神性之外者」<sup>89</sup>。

在晚期作品《尼西亞信經護文》中，亞大納修再次論及聖神與基督徒的神化的關係：道成肉身的真正目的是讓有份於聖言之神的人能夠得以神化。除非藉著聖言穿上人的身體，捨此，再無其他方法可臻於此境。正是藉著聖言與聖神的合一工作，人類才得以稱為「在基督內之不朽者」：「正如我們接受聖神的人，並沒有失去我們本身的實體一樣，主為了我們的緣故成為一個人，攝取了一個身體，卻並不因此就遜於天主；祂也不因為被身體隱藏而有所減損，相反，卻使之神化，使之不死」<sup>90</sup>。

因此，發展至此，亞大納修已經為整個希臘神學的神化理論拓展出了更豐富而全面的內涵：人的神化是聖言與聖神的共同工作。

---

88 *Ep. Serap.*, 1.25.

89 *Ep. Serap.*, 1.25.

90 *De. Decr.*, 14.

## 第四節 亞歷山大里亞的濟利祿：神化是天主肖像的恢復

濟利祿使用的神化詞彙是 *theopoieo* 和 *theopoesis* 這兩個詞。在早期作品中，濟利祿涉及這兩個詞彙之際，都與亞大納修的思想有關。因此，濟利祿的這兩個詞彙沿襲了亞大納修的內涵：一方面神化指的是道成肉身成就了人性<sup>91</sup>；另一方面神化也指聖言和聖神更新、轉化基督徒的屬靈效果<sup>92</sup>。在晚期作品中，濟利祿涉及這兩個詞彙之際，只是為了指出基督徒應該如何正確地相信一個被神化者的情形<sup>93</sup>。

### 一、神化的基督論基礎

濟利祿站在一個以聖三論為背景的基督論的立場來看待神化。

在早期那些反駁亞略異端的作品——《知識寶庫》（*Thesaurus*）、《關於三位一體的對話》（*Dialogus de Trinitate*）——之中，濟利祿強調聖言的先存性，祂生於時間之前，因有份於天主，祂是聖子與智慧，這種因本性身為子的先存性，是作為基督徒和道成肉身之前的先知和聖人們因有份而被神化的基礎。基督徒因有份於聖言，而與聖父之間產生了依賴的關係。這種有份猶如熱有份於火，香氣有份於花朵這種類比關係。於是「我們因著進入與天主的關係中，而被認養，也

91 Cf. *Thes.*, 28; *Dial. Trin.*, V, 567e.

92 Cf. *Thes.*, 4.45A; 33.569C; *Dial. Trin.*, vii, 640a, 644c.

93 Cf. *C. Nest.*, 1.10, 2.8, 11; *Resp. Tib.*, 7, 9; *Chr. un.*, 742d.

被祂神化」<sup>94</sup>。然而，聖言與父之間的關係，卻並非依賴，相反，祂是受生於父者，與父享有同一性體的實體，否則，人類的依賴關係就不可能通過聖言達致<sup>95</sup>。

對於道成肉身與基督徒的神化之間的基督學預設，在後期作品《若望福音注釋》之中有更深入的表達。濟利祿強調一種單一主要的基督論，用於迎擊亞略主義所主張的聖言取代耶穌肉身的說法。濟利祿說：「祂不僅僅滿足於宣稱祂在肉身裡，而是說聖言成了肉身，就是要強調這一個合一。我們當然不能說，從父而來的聖言變化成了肉身的性質，或說肉身變成了聖言。因為兩者仍然保持本性之所是，基督是從兩者而出的一位」<sup>96</sup>。因此，因著人性與天主性的相互滲透，很難分清福音書中所描述的基督的行為，究竟何者出於基督的人性，何者出於其天主性。不過，無論是在道成肉身之前或之後，聖言就是起決定性作用的行為主體。然而，這並不貶損基督身體的功能及其所發揮的作用。那麼，在基督的人性與天主性之間發生了衝突，產生了張力——一如若12:27中，耶穌自己所言：「現在我心神煩亂……」——之際，祂將如何面對？濟利祿說：「因偷偷溜進來的死亡之念，試著干擾耶穌，而神性的力量立刻掌控了被激發的情緒，並立即將被恐懼勝過的情緒轉化成為無比的勇氣」<sup>97</sup>。

---

94 *Thes.*, 4, 15, 33.

95 Cf. *Thes.*, 13.

96 *In Jo.*, 4.2.

97 *In Jo.*, 8.

因此，聖言所攝取的是一個完整的人性。耶穌是人類的代表。否則，祂無法將救恩帶給人類。「第二亞當」基督「身而為人，祂不但經驗了饑餓與疲勞，也能體會人類特有的情緒困擾。然而，祂不會像我們一樣被攪亂，祂所需要的就是經歷並感知事物，接著就立即恢復至那保留給祂的勇敢態度之中」<sup>98</sup>。

救恩的意義即在於身為天主子的聖言穿上了奴僕的形狀，好將那本性即是奴僕者，根據祂的模樣變化成為具有兒子身份的榮耀。「祂成為與我們相像者，就是一個人，好叫我們能夠相似於祂，我指的是成為眾神和眾子」<sup>99</sup>。於此，濟利祿立即置入依勒內的屬性交流公式的內涵：「一方面，祂接受屬於我們的一切，把它當做是自己的；而在另一方面，祂在交換之際把屬於祂的一切賜給我們」<sup>100</sup>。

那被賜給人類的到底是什麼呢？一方面，基督將祂自己賜給人類。祂是人類的榜樣，這榜樣幫助他們以祂為模範，在基督內，與聖神配合，享有天主的恩寵；復活基督那曾經顯現給伯多祿、雅各伯和若望的聖潔肖像，將在末世之際，為所有的基督徒所擁有<sup>101</sup>。

另一方面，基督賜給人類聖神。在討論《若望福音》第1章當中若翰所說的「耶穌受洗的見證」之際，濟利祿將耶穌接受聖神，並配合天主恩寵的救恩性內涵予以揭曉：「當聖言成為

---

98 *in Jo.*, 8.

99 *in Jo.*, 12.1.

100 *in Jo.*, 12.1.

101 Cf. *In Luc. Frag.*



人的時候，作為我們中的一位，從父接受了聖神，但並非為祂自己接受任何特定的事物——因祂自己就是聖神的派遣者——卻作為人接受，使祂，這位無罪者，能夠藉著性體拯救我們，並在我們裡面重建那個推動性的恩寵」<sup>102</sup>。

## 二、對詠82:6和伯後1:4的重新理解：聖神在基督徒神化中的角色

濟利祿已經不太熱衷參與討論詠82:6和伯後1:4這兩段涉及神化的經文。不過，比較有意思的現象卻是濟利祿致力於將這兩節經文結合起來：他從有份於基督的立場來看待人的神化。更有意思的是，濟利祿採用亞大納修論述基督連接天上人間的方式來理解聖神。不同的是，基督與聖神的運作方式儘管不同，卻共同作用於人身上。基督的方式是攝取人性，融入天主性，以此施展救恩；聖神的方式是合一天上人間，親自寓居人的存有之中，讓人成為天主的宮殿以及天主的眾子。

在《知識寶庫》第4篇中，濟利祿從亞大納修所主張的基督徒因有份而神化的觀念出發，回溯至根源性的問題：神化得以發生是由於成為人的聖言因本性而身為聖子以及智慧等原因所成就者<sup>103</sup>。同時，在《駁斥喬治異端匯編》（*Thes. Adv.*）第4章，濟利祿說：

我們因著進入與天主的關係中，而被認養，也被祂神化。若我們藉著恩寵有份於天主，而被稱為天主的眾

---

<sup>102</sup> *In Jo.*, 2.1.

<sup>103</sup> Cf. *Con. Ari.*, 1.39.

子，那麼聖言是如何有份於天主，而被稱為子和天主的呢？藉著在聖神裡的有份，我們能成為眾子和眾神；若認為聖子也是如此，則是荒謬的<sup>104</sup>。

到了第13章，濟利祿再次強調，基督徒之所以能夠成為聖子神性的有份者，那是拜聖神的寓居所賜。因著聖神的寓居，基督徒就有了一個新的稱號：天主的宮殿。在《關於三位一體的對話》之中，濟利祿強調這個稱號恰當地呈現了基督徒在天主面前身為眾神：

我們被稱為天主的宮殿，以及眾神，我們確實是……藉著聖神，我們才能被稱為眾神，因著與祂合一，我們才能成為難以言喻的這神性體體的有份者。若那位藉祂自己的能力而神化我們的聖神在種類上與天主的性體不同，也在實質上與天主性體不同，我們就沒有盼望，即便穿上彩飾也是徒然。因為我們如何能如經上所記，藉著寓居的聖神，成為眾神和宮殿呢？如果祂不是天主，怎能賜給別人神的名字呢？不錯，我們確實是宮殿和眾神。我們根本不應該去理會那些錯謬的人。天主的聖神在實質上與天主沒有不同<sup>105</sup>。

隨後濟利祿更別出心裁地指出基督徒之所以能夠效法基督，那是因為聖神在他們心中默然運作的結果：「當我們藉著聖神模仿祂——那本性是聖子者——因著祂的緣故，我們就能被稱作眾神和眾子」<sup>106</sup>。隨即，濟利祿引證迦4:6印證自己的觀

---

104 *The.*, 4, 15, 33.

105 *Dial. Trin.*, VII, 639-640a.

106 *Dial. Trin.*, VII; Cf. *In Jo.*, 9.1.

點：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們內心喊說：『爸爸，爸爸！』」<sup>107</sup>

在晚期作品《若望福音注釋》之中，濟利祿的神化觀念得到了更一步的發展。基督徒的神化過程被予以更加清楚的對待，他將詠82:6的「眾神」、伯後1:4的「有份」在聖神學的視野中重新處理，並且特別凸顯了聖神在基督徒神化中的角色：「我們藉著聖神而有份於祂，並被蓋印，以便與祂相像，並被提升至天主形象的原型。這就是根據聖經上說的，我們也是這樣受造者」<sup>108</sup>；「聖神就是天主，且本性上從天主而來的」<sup>109</sup>。唯其如此，人類才能藉著信德在聖神的神恩運作下，有份於天主的性體。因著基督而來的恩寵，因著效法祂，他們才能進入與祂的關係之中：「因為只有祂是從父而出的真實之子，我們只是父出於愛所認養的眾子，是恩寵的接受者：『我曾說：你們是神，都是至高者的兒子』。唯有父的允許和旨意才能提升那些具有受造和具有依賴性質的存有」<sup>110</sup>。

然而，聖子基督與眾子有著顯著的不同：一方面，因著本性和因著兒子的名份彼此有別；另一方面，在實際的狀態和因著效法的狀態彼此各異。人類是在相對意義上，由於有份於子的神性，而被稱為眾子；人類是因著眾子的名份，通過效法聖子，而成為兒子。藉著恩寵的祝福，因著實踐聖子的教導而成為眾子<sup>111</sup>。因此「那些因信德在基督裡成為天主的兒子的人，

---

107 *Ibid.*, Cf. *In Jo.*, 1.9.93b.

108 *In Jo.*, 1.9.91a-e; 92e-93b.

109 *In Jo.*, 1.9.93d.

110 *In Jo.*, 1.9.93d.

111 Cf. *In Jo.*, 1.9.93d.

不是受洗歸於任何屬於受造層次之中，乃是藉著聖言的寓居，受洗歸於天主聖三」<sup>112</sup>。

如果聖神在基督徒的神化過程中，扮演的作用是內在的隱性功能的話，那麼，基督的聖體聖事則起到了外在的顯化功能。

### 三、神化的聖事論和末世論幅度

聖神在基督徒內實現了救恩工程，然而，這工程持續於基督徒一生的旅程當中，他們一方面擁有了一個明確的關係：在這個旅程中伴隨一生的是他們有份於聖體聖事；另一方面，他們恢復了原始的身份：身為基督徒還有一個美好的神化效果，那就是受造之初的天主肖像的恢復。

#### （一）透過聖體聖事有份於聖言的美善

在《若望福音釋義》之中，濟利祿揭示了聖體聖事在基督徒的有份於基督的神化方面的顯化作用。聖體聖事「使人完全恢復到不朽壞」<sup>113</sup>，原因是聖體被聖言所充滿，因為「充滿了祂的能量，藉此萬有被賦予了生命並維持其存有」<sup>114</sup>。那麼，這聖體在那些由聖神實現救恩工程者的身上如何產生作用和效果呢？

---

<sup>112</sup> *In Jo.*, 1.9.92e-93b.

<sup>113</sup> *In Jo.*, 3.6.324c.

<sup>114</sup> *In Jo.*, 3.6.324e.

聖體更新那些有份者，並賦予他們聖言的美善，即不朽壞性 (*aphtharsia*)。這個改變是神性生命進入人性生命之中的一種合一。聖體是永生的保障，在基督徒的存有之中拓展其天國的神性內涵，使他們的情慾敗退，並且驅走死亡與疾病：「因為我們絕對需要，不僅僅藉著聖神將我們的靈魂重塑更新，這個粗劣屬地的身體，也需要藉著類比的有份被神化，並蒙召至不朽壞」<sup>115</sup>。

於是，神化被置於一個更切實的基督徒存有層面上來理解：神化與基督徒的德行實踐有關，這種實踐意義因著共融聚會而有了最基本的切實保障。

## (二) 天主肖像的恢復

人類因著聖神在基督內重新受造，有份於天主的聖潔、公義和不朽壞。這是一種將人「提升至原型」的恩賜<sup>116</sup>。意即人原初的受造恩寵的恢復：「在那些與天主的性體有份的人裡面，藉著有份於聖神，祂會以某種方式，將『屬靈的模樣』印在他裡面，並且無法言喻之神性美好也會照亮基督徒的靈魂」<sup>117</sup>。然而，濟利祿沒有將「人是按照天主的肖像和模樣受造的」作進一步的區分。對他而言，這兩個詞彙是同義詞<sup>118</sup>，是人最初受造的原因，正是在這個層面上，基督徒能被稱為眾神<sup>119</sup>。

---

115 *In Jo.*, 4.2.362a.

116 Cf. *In Jo.*, 1.9.91b.

117 *C. Nest.*, 3.2.

118 Cf. *Dogm. Sol.*, 4.

119 *C. Jul.*, 2. 35-36.

濟利祿對於這種「屬靈」的有一個具體的描述：「那是絕對不被情慾所征服的，那是全然不知罪，並勝過死亡與朽壞的順服，那是聖潔、公義，並包含與它們相像之物者……天主的聖言將我們囊括其中，因祂藉聖神使我們與祂的神性有份」<sup>120</sup>。相反，那讓人墮落的、需要道成肉身的聖言和聖神施展救恩的原罪卻是：傾向於罪並順服於死亡與朽壞的形象<sup>121</sup>。

---

<sup>120</sup> C. Nest., 3.2.

<sup>121</sup> 更詳盡的研究參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁256-274。

## 第三章

### 卡帕多細亞教父們的神化理論

卡帕多細亞教父們（Cappadocian Fathers）並不倚重亞歷山大里亞學派對於「神化」*theopoieoa* 的特定理解。這個詞，巴西略用了五次，納祥的額我略（用了一次，尼撒的額我略用了兩次。三人中，納祥的額我略最喜歡講神化，然而，他卻鍾情於另外一個詞彙：*theo*，同時，他自己還發明一個新詞 *theosis*。整體而論，為卡帕多細亞教父而言，真實意義上的神化，只能運用在基督那由靈魂和肉體結合的身體上面，至於人類，他們僅僅在倫理和隱喻的意義上被神化。卡帕多細亞教父更樂意強調經由洗禮，基督徒的靈魂被提升至神性領域。

#### 第一節 巴西略：神化的聖神學幅度

巴西略很有限地討論神化<sup>1</sup>，不過，因為他比前人更著力地討論聖神的課題，因此，在「神化概念方面，巴西略為神學

---

1 巴西略使用的神化詞彙計有：*Theopoieo*，五次：《大綱》（*Reg. fus. Tract.*, 20.2）、《細則》（*Reg. bre. Tract.*, 63）、《書信》（*Ep.*, 118.1）、《駁猶諾米烏斯》（*Adv. Eun.*, 2.4; 3.5）。前三次，都是以輕蔑隱喻的態度來處理之；後兩次，則是講基督徒的預定問題。*Theoi*，巴西略更喜歡

史提供了富有創造性的貢獻；更完整地從聖神學的立場來看待基督徒的神化。這一點，巴西略充份地完善了亞大納修從聖神論的角度對神化所作的討論。

在《駁猶諾米烏斯》（*Adversus Eunomium*）第3卷中，巴西略用神化（*theopoieo*）來解釋基督徒的預定。他接受亞大納修的部份立場，從聖神神化人靈的角度來證明聖神的位格特徵：「若我們稱那些德行完全，並藉著聖神達到完全的為神，那這缺乏神性的聖神如何能神化人呢」<sup>2</sup>？對巴西略而言，被神化者乃是那些因著聖神的寓居，而履行德行的基督徒。「凡是因著恩寵而被神化者（*theopoioumenos*），都具有會改變的性質」。這神化是洗禮產生的直接效果<sup>3</sup>。

到了第5卷，巴西略進一步解釋說聖神是萬物得以神化（*theopion*）的中保，聖神以其天主性的能力充滿萬有。詠82:6將人稱作「眾神」，那是因為聖神是他們得以神化的起因。同時，也通過神化的運作，證明聖神是天主<sup>4</sup>。「巴西略

---

用這個詞來將人稱為神：《與納祥的額我略談話錄》（*Greg. Naz. Or.*, 43. 48）、《論聖神》（*De spir. San.*, 9; 15.36）、《聖詠講道》（*Hom. in Psa.*, 48.1）、《關注你自己的講道》（*Att. tibi.*, 8）。不過，他將詠82:6中的「眾神」視之為一個模擬詞，實際的運用則是經由效法天主，基督徒可以成就美善。以上神化出處的列表見拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁297。

參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁226。

<sup>2</sup> *Adv. Eun.*, 3.5.

<sup>3</sup> *Adv. Eun.*, 3.5.

<sup>4</sup> Cf. *Adv. Eun.*, 5.



所謂聖神神化的大能，證明聖神神性的論點，明顯是採用亞大納修的《致撒拉蓬的信》」<sup>5</sup>。

在巴西略著名的《論聖神》第9章中，有著同樣清楚的基督徒神化的論述：

藉著聖神，人心被提升，軟弱的人被引領前進並達致成全。當榮光照耀這些毫無瑕疵的人們，祂藉著讓這些人有份於自己，而讓他們成為屬靈的。就如同陽光鋪灑在明亮透明的物體之上，它們自己本身變得明亮，並從他們身上散發出光芒；所以，這些背負聖神的魂，為聖神所照耀，他們不僅是屬靈的，也將恩寵傳遞給他人。因為能夠預見未來，理解奧秘之事，領悟隱藏之事，分配恩賜，即屬天的公民權，在一個天使合唱團中，擁有無邊的喜樂，住在天主裡面，被變化成為相似天主，以及那最高的目的，就是成為一個神 (*theon genethai*)<sup>6</sup>。

根據拉索的研究，上述引文在神化方面的新穎之處有兩點。其一，「背負聖神者」 (*pneumatophoroi*) 與「屬靈者」 (*pneumatikai*) 的詞幹相近，意即基督徒的神化是因著聖神充滿所達致。不過，巴西略在具體的表述方面，已經對既有教義的理解有了相當程度上的突破：神化是人的靈魂與聖神之間的親密關係所成就者。於是，巴西略論述在聖神的運作之下，魂從情慾之中被分離出來，回歸至原型之美，於是，

---

5 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁279。

6 *De Spir. San.*, 9.23.

基督徒就在聖神內注視那位不可見者的肖像<sup>7</sup>。其二，巴西略「成為神」(*theon genesthai*)的說法，可能是對於新柏拉圖主義者普羅提諾(Plotinus, 205-270)和教父傳統中的希波里(Hippolytus of Rome, 約170-235)的一個綜合。普羅提諾句子是：「已成為神，更確切地說就是神了」<sup>8</sup>。希波里的句子是：「不再被慾望、情感及道德欠缺所奴役，你們會進入與天主的交流之中，並與基督一同成為祂的後裔」<sup>9</sup>。拉索認為，儘管很可能吸收了不同源流的思想，然而，巴西略似乎更多地接受的是希波里的觀點。因為在普羅提諾的新柏拉圖主義觀念之中，魂是先存的，成為神，不過是回歸至魂原本的處所而已；至於在希波里和巴西略的基督信仰觀念之中，魂的神化，是成為它之前所未曾存在過的新事物。希波里與巴西略之間的區別在於：「前者認為是因藉由模仿基督，後者認為是因藉著靈的光照並達致與神相像」<sup>10</sup>。

在《論聖神》第15卷之中，巴西略回歸到教父們的傳統，持續地講基督徒的神化是成為天主的眾子。不過，他將過去教父們經由基督，基督徒成為眾子的神化之路，歸名於聖神：「藉由聖神，我們得以回歸樂園，被提至天上的國度，回歸眾子那兒子的名份，可以自由地稱天主為父，成為基督恩寵的分享者，被稱為光的兒女，有份於永遠的榮耀；簡言

7 Cf. *De Sp. S.*, 9.23.

8 θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. *Enneads* VI, 9.9.

9 Γέγονας γὰρ θεός. *Refutatio omnium haeresium*, 10.34.

10 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁282。這部份的更詳盡的比較研究見該書的頁280-282。

之，在今生及來生，我們之所是被帶進一種全是祝福的豐滿之中」<sup>11</sup>。聖神與基督共同作用於每一個基督徒身上，使之得以神化享有光明。於是，藉著洗禮，基督徒已經開始這種滿被祝福的恩寵生活，在聖神的幫助之下，基督徒生活的目標在於透過「效法基督」達致與天主相像。

「為了享有生活的完全，效法基督是必須的」<sup>12</sup>。效法基督的終極目標是在基督徒的現世生命中成就人原初的美好：即那按照天主的肖像所成就者。在聖神內，效法基督，一方面，跟隨並效法基督的溫柔、謙卑、忍受苦難的榜樣；另一方面，藉著洗禮有份於基督的死亡與埋葬。

在其他的作品中，巴西略以不同的詞彙來描述基督徒的神化情形。基督徒生活的意義在於「光榮天主」，效法「道成肉身的聖言」的生活讓人成為名符其實的基督徒<sup>13</sup>。基督徒藉著有份於聖神的聖潔而得以成聖<sup>14</sup>。道成肉身的目標乃是為了落實天主的神聖計劃：「使我們從因著背叛而產生的隔離之中，回歸至天主的模樣」<sup>15</sup>。在未來末世圓滿之際，人要被全然更新：不僅僅是人的魂得以神化，還有身體，因著復活而相似復活基督的身體。因為藉著基督，朽壞已經被那不朽壞者所取代<sup>16</sup>。

---

11 *De Sp. S.*, 15.36.

12 *De Sp. S.*, 15.35.

13 Cf. *Reg. fus. tract.*, 20.2, 43.1.

14 Cf. *Adv. Eun.*, 3.2.

15 *Hom. in Ps.*, 48.1.

16 Cf. *Ep.*, 223.1.

與基督的合一，除了發生在基督徒效法基督的倫理生活方面，同時，還實際地發生於他們所領受的聖體聖事之中。聖體是生命之糧，透著領受聖體，基督徒融合於天主性的生命之中。因著現世生活趨向圓滿性，所以，被神化的基督徒透過聖體聖事預嚐天上的榮耀<sup>17</sup>。因此，為巴西略而言，神化乃是聖神以其神性德能，讓人成為光明國度的子民。

## 第二節 納祥的額我略：神化是與神聖的光合一

「在額我略之前沒有任何基督教神學家，以如此高頻率的方式使用神化 (*theosis*) 這個詞」<sup>18</sup>。納祥的額我略的神化概念主要出現在四篇《神學講演錄》 (*Oratio theologiae*) 以及《詩歌》 (*Carmina*)、《書信》 (*Epistolae*) 之中<sup>19</sup>。額我略的神化理論依然堅持以基督論為其基礎，並指向聖三論與末世論的幅度。

<sup>17</sup> Cf. *Hom. in Ps.*, 33.6.

<sup>18</sup> Donald F. Winslow, *The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus*, Patristic Monograph Series 7 (Cambridge, Mass.: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979), p. 179.

<sup>19</sup> *Theopoieo* 只被額我略在《神學講演錄》中用過一次 (*Or.*, 2.73)，在同一文本中，他將之拆分為 *Theon poieo*，使用了三次 (*Or.*, 2.22; 30.17; 31.4)。 *Theos gignomai* 在《神學講演錄》中用過十二次 (*Or.*, 1.5; 7.2, 23; 14.23; 17.9; 25.2; 29.19; 30.3, 21; 36.11; 40.5; 42.17)。 *Theos esomai* 《詩歌》中用過一次 (*Carm.*, 1.1.3.4)。 *Theon teucho* 在《詩歌》中用過一次 (*Carm.*, 1.2.14.92)。 *Theon teleo* 在《詩歌》中用過一次 (*Carm.*, 1.2.14.92)。 *Theoo* 在《神學講演錄》中用過一次 (*Or.*, 4.39; 3.1.28, 29; 34.12; 38.11, 13; 40.42; 41.9; 45.91)。在《書信》中用過兩次 (*Ep.*, 6.3; 101.180)。在《詩歌》中用過四次 (*Carm.*, 1.1.10.61; 1.2.10.6

## 一、神化的基督論幅度

額我略第一次使用神化一詞，時為362年復活節。這篇復活節演講收錄在《第一演講錄》之中，他以屬性交流公式來呈現他對於神化的理解：「讓我們變得像基督一樣，因為祂曾變得和我們一樣；讓我們因祂的緣故成為眾神，因為祂為了我們的緣故成為了人……讓我們為了祂的緣故，成為祂為我們所成為的」<sup>20</sup>。這種屬性交流公式在《第四演講錄》當中再次得到強調，不過，額我略卻將之推向一個更細緻的層面上：通過理性魂神化肉體。「祂後來為了一個特定的原因而降生，並藉著精神 (*nous*) 與肉身的往來，因著人既然與天主合一，卑微的人就成為神，更高的性體佔據了上風，以致我能成為神，正如祂成為我一樣」<sup>21</sup>；「人性和神性相互合一，且藉這相互合一能成為神聖 (*theon*)，有什麼預定比這更偉大？」<sup>22</sup>因此，基督是藉其肉體的大能，使人成為神<sup>23</sup>。

---

30; 12.217.2; 1.2.33)。Theosis 是從 *theo* 的動詞形式中產生的一個名詞。在《神學講演錄》中用了九次 (*Or.*, 4.17, 124; 11.5; 17.9; 21.2; 2.3.12; 25.2, 16; 39.16)。在《詩歌》用一次 (*Carm.*, 1.2.34.61)。然而，有學者指出：這個詞後來成為拜占庭帝國中的慣常術語，藉此神化廣為人知。但是，卻是馬西摩隨後將之廣泛、具體地運用於基督徒的神化意境。*Theopoios* 作為形容詞分別《神學講演錄》和《詩歌》中各出現了一次 (*Or.*, 3.1; *Carm.*, 11.2.7.69)。以上統計資料出自拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁288-299的註腳9-12。

<sup>20</sup> *Or.*, 1.5.

<sup>21</sup> *Or.*, 29.19.

<sup>22</sup> *Or.*, 30.3.

<sup>23</sup> Cf. *Or.*, 30.14.

在《第四演講錄》中，額我略以一個特別的詞彙 *Theosis* 來論述基督作為基督徒神化的基礎性意義：第二亞當基督身上有兩個相對之物的合一，即肉身 (*soma*) 和靈 (*psyche*)。「後者積極的使前者神化，而前者是神化的接受者，並藉著精神作為兩者間的媒介」<sup>24</sup>。在基督身上，取得肉身者和被取的肉身都是天主，然而，需要被神化的只是肉體這一部份而已<sup>25</sup>。

額我略強調基督人性與天主性結合為一是人類神化的基礎：「藉著合一兩種成為一，天主成為人，人得以神化。然而，需要有人表達這事」<sup>26</sup>。這種神化的發生，乃是藉著基督的合一天主性與人性的能力，共同作用在人身上，而得以成就。因此人類「因其（基督）神性得以被神化」<sup>27</sup>。

## 二、神化的聖三論幅度

然而，基督徒神化的基督論基礎卻是因著基督在天主性方面的雙向「同實體」 (*homoousia*) 所致：既與父同實體，基督還與聖神同實體。

一方面，基督之所以能夠神化人類，正出於其既與人類相融，又由於祂有別於人類。額我略在《第四演講錄》中說：「如果祂（基督）與我們同屬一個等級，那麼，祂怎能使我神化，或者使我與神性合一？」<sup>28</sup> 額我略受到了奧

---

<sup>24</sup> *Or.*, 38.13; 39.16; 45.9; *Carm.*, 1.1.10.61.

<sup>25</sup> *Cf. Or.*, 37.2

<sup>26</sup> *Ep.*, 101.21

<sup>27</sup> *Ep.*, 201.46

<sup>28</sup> *Or.*, 31.4; 34.12.

利振的啟發，用實體、本質、性體（*ousia*）與自立體、位格（*hypostasis*）的觀念來解釋天主聖三：聖父、聖子與聖神各有其自立體（*hypostasis*），然而聖三之間卻是同實體的、同性體的（*homoousios*）。聖父、聖子和聖神之間性體同、位格異：「好了！那麼，這是個公認的事實，不同的自立體可以具有相同的實體」<sup>29</sup>。不過，同實體的聖三之間並非凸顯於三個自立體，而是三個關係。因此「父」並非一個本質性或行動性的詞彙，相反，這個詞代表關係，即存在於父和子之間那本質性的共融關係<sup>30</sup>。在天主聖三內，自立性（*hypostasis*）表徵的是關係。額我略建議用這些詞彙來描述天主性的特徵：父是非受生的（*agennetos*）：「父是沒有來源的，因為祂不出自於什麼」；子是受生的（*gennetos*）：「並非沒有來源的，因為祂出於父」；而聖神則是發出的（*ekoreutos*）：「真實的神，事實上來自父，但和子的方式不同，因為那不是生出的，而是發出的」<sup>31</sup>。當代神學史家奧爾森（Roger E. Olson, 1952-）總結額我略的思想如下：

在同一實體的三個自立體之間，聖父的獨特身份在於，祂與子和聖神的對應關係分別作為他們的出生（*generation*）與生發（*procession*）的源頭。子的獨特身份在於祂永恆從聖父受生，成為聖父的公開肖像與代表。聖神的獨特身份則在於祂永恆地由聖父所發，成為聖父的智慧與能力<sup>32</sup>。

29 *Or.*, 42.11.

30 *Cf. Or.*, 16.

31 *Or.*, 39.11.12.

32 奧爾森著，吳瑞成、徐成德譯，《神學的故事》（台北：校園出版社，2002），頁218。

因此，因著反對異端，額我略提出來的「同一實體與三個自立體」的概念代著卡帕多細亞教父在聖三論方面的偉大貢獻<sup>33</sup>。當381年，額我略和尼撒的額我略出席君士坦丁堡公會議時，他們竭力將這一概念推介紹給參加大公會議的教長們。

另一方面，額我略還強調聖神與基督共同作用於每一個基督徒身上，使之得以神化：「聖神同時是在我以上的天主，也是在地上使人神化的那位」<sup>34</sup>。聖神神化人類，因此祂不能是被神化者。聖神藉洗禮神化基督徒的事實是：聖神與聖父一起受到基督徒的敬禮。聖神以其聖寵作用於人，使其成為基督徒，同時在他們受洗之後，依然成為他們所追求的那位<sup>35</sup>。這樣一種處理方式不僅僅是額我略的個人卓識，也是其他卡帕多細亞教父所持守的共同立場。聖言與聖神是同實體的尼西

---

33 在西方，相對應的在聖三論的建構方面作出卓越貢獻的是戴都良。在《反派克西亞》（*Adversus Praxean*）之中，戴都良指出由於天主性體（*substantia divina*）的一種分佈性，形成了三個位格。可是這並不妨礙天主的一體，因為天主是無類的一（*unum*），而非陽類的一（*unus*）。天主聖三在位格（*personae*）方面的分別是出於樣式（*species*）或者形式（*formae*）、階級（*gradus*）的原因。因此戴都良提出了 *Trinitas*（「三位一體」）的標準格式：*tres Personae, una Substantia*。天主的三性（*threeness*）包括父、子和聖神。每一位都「是」一個 *Personae*，卻「享有」或者「是」一個 *Substantia*。參閱甘蘭（Fulbert Cayré）著，吳應楓譯，《教父學大綱》（*Compendium de patrologie*），冊一（台北：光啟出版社，1998），頁238；卡維里（Veli-Matti Kärkkäinen）著，陳永財、蔡錦圖譯，《上帝論：全球導覽》（*The Doctrine of God: A Global Introduction*）（香港：基道書樓，2007），頁90。

34 *Or.*, 31.28.

35 *Cf. Or.*, 31.28-29.



亞——君士坦丁堡信經的教義受到卡帕多細亞教父特別強調的原因在於：「如同亞大納修，額我略常常訴諸子和聖神的同實體，以它們作為基督徒神化的有力神學依據」<sup>36</sup>。不過，額我略放棄了亞大納修強調神化在於伯後1:4的有份於基督的提法，他更樂意強調效法基督。在聖神的推動之下效法基督，讓基督徒經由聖事和哲學訓練達致相似基督，最終的結果是：與神聖的光合一。

### 三、苦修主義與神化

在《第二演講錄》中，第二次論及神化之際，額我略以自己在巴西略所主持的隱修院中的苦修生活體驗來予以解釋：對他而言，默觀生活更勝於聖職侍奉。令他甘之如飴的苦修生活是「神聖高升的同工與母親，以及神化的生產者。」<sup>37</sup>同一時間寫給巴西略的書信中，額我略表達了類似的想法：「誰能將藉你得到的神化與受舉揚的兄弟般的密契，同心合意地帶給我？」<sup>38</sup>

隨後，在《第四演講錄》中，額我略開始以 *theosis* 來讚揚神化在苦修主義中的極致情形。隱修院中的生活讓修士們因禁慾的操練而讓自身成為不死者：因身體的釋放而與天主合一，因脫離了慾望而與神聖的愛合一。「由於生活在光源之中，在預定的時刻來臨之前就欣喜若狂，因此他成為純淨，並

36 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁287。

37 *Or.*, 3.1.

38 *Ep.*, 6.3.

被純化；他是無止境的上升或被神化。」<sup>39</sup> 額我略很喜歡用「光」來隱喻這種上升、神化的靈修效果。在略往後的篇幅中，額我略讚揚那些經由理性操練和默觀實踐者將會「在人性所能及的範圍內，成為與天主相近並與那最純潔的光合一；這樣的人藉著既從世界上升又緊接著神化，成為受祝福者。」<sup>40</sup> 於是，人就被授予真正的智慧，並藉著被接納到聖三的合一之中，而超越物質的束縛。

### 第三節 尼撒的額我略：神化的密契神學內涵

為尼撒的額我略而言，神化首先特別指向道成肉身所發生的系列變化，這個變化終結於聖體聖事；其次，指的是人有份於天主的屬性，達致相似天主的境界。他另闢蹊徑地從光、雲和黑暗等密契主義（Mysticism）的立場來獨特地理解有份於的神化內涵<sup>41</sup>。

#### 一、神化的基督論內涵

和納祥的額我略一樣，尼撒的額我略神化的進路依然採取了依勒內的屬性交流公式作為依歸。在《大教理演講錄》第35章中，額我略分別從兩個不同的立場來詮釋這種交流方式：首

<sup>39</sup> *Or.*, 4.71.

<sup>40</sup> *Cf. Or.*, 21.2.

<sup>41</sup> *Theopoieo* 只被尼撒的額我略在《論童貞》和《論榮福》中分別用過一次：《*De Virg.*, I; *Or. Beat.*, 5。此外，尼撒的額我略還創造了一個新詞 *synapotheo*。在後期成熟作品《大教理演講錄》中用了兩次：《*Or. Cat.*, 35, 37。這個詞的意思是：將人「神化」得與祂相像。

先，從上而下的立場。「藉由祂所取的肉身，同時神化所有與祂同種類的，並擁有同樣性質，好叫他們都能被拯救。」<sup>42</sup> 聖言這種與人性合一的方式，是為了將祂自己注入到人類的性體之中。祂接受了人類的有限性和必死性，同時，人類也從祂那裡接受了祂的永恆與不朽壞的神聖特質<sup>43</sup>。

其次，跳過一章之後，在37章之中，額我略換了一種從下而上的立場的來論述神化：「既然肉體這個神性的接受者接受了這部份，以便維繫它自己的存有，這位彰顯出來的天主藉由將祂自己與我們的必死本質合一，好叫藉由與祂神性相通的同時，人類能夠得以神化」<sup>44</sup>。這種人性與神性的合一，猶如一滴醋溶入大海，被大海充份吸收了一樣<sup>45</sup>。醋溶於海的比喻並不意味著人性的消解。儘管醋已經合一於大海，但海水中增加了醋的成份，醋依然存在。因此，額我略試圖表達：在神性之中，人性被神化更新成為不朽壞的，但是人性依然存在。否則，由道成肉身所主導的神化行動，就失去了它的意義。

因此，神化之於尼撒的額我略而言，它是基督論的一個基本向度。基督人性的神化，成就了人類性體的神化，於是，人就被神化成為相似基督者<sup>46</sup>。

---

42 *Or. Cat.*, 35.

43 Cf. *Or. Cat.*, 26-27.

44 *Or. Cat.*, 35.

45 Cf. *Anti. ad. Apoll.*, 43; *Ad. Theoph. Adv. Apoll.*; *C. Eunom.*, 3.4. 張春申正是受到這個圖像的啟發，進一步發揮其「一體範疇」的理論探索。參閱本書第四篇第三章。

46 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁308。

## 二、神化的聖事論內涵

在《大教理演講錄》第35章中，額我略說洗禮來自於那為了神化人類而道成肉身的聖言。因著洗禮，基督徒被置入基督的救恩行動之中，因此，他們才能夠通過效法基督，享有復活的果實。這種令人重獲新生的洗禮，讓基督徒「穿上不朽壞的祭袍」<sup>47</sup>。

隨後，在第37章中，再次提及神化一詞之後，額我略立即講論聖體聖事，人類因著道成肉身的聖言得以神化：「根據祂恩寵的計劃，藉由那個肉身，祂將自己種在所有基督徒裡面，這個肉身從餅和酒中汲取其元素，將自己與基督徒的身體合一，好叫人能夠藉由與那位不死者合一，能夠有份於不朽壞」<sup>48</sup>。因此，透過聖體聖事，被神化的基督徒與基督密切地融合為一，享有基督的神性特徵：「人超越其本性，從臣服於必死的朽壞到天主的不死中，成為免疫者；從受時間限制而成為永恆，意即從人成為神」<sup>49</sup>。

## 三、有份於神性的「神化」效果

較之此前所探討過的所有論及神化的教父，尼撒的額我略乃是目前為止最具有創造性的一位。在《雅歌講道集》（*Canones*）和《梅瑟生平》（*Vida de Moises*）中，他以光、

---

<sup>47</sup> *Or. Cat.*, 35.

<sup>48</sup> *Or. Cat.*, 37.

<sup>49</sup> *De Beat.*, 7.

雲和黑暗來實際揭示神化的現世效果<sup>50</sup>。這一點，對於隨後的狄奧尼修斯在密契神學方面的發展，產生了莫大的影響。

「光」(*phos*)，是人得以神化的一個隱喻。因著聖事的恩寵，基督徒通過效法基督，讓自己的魂從情慾中受到光照，被提升至超自然的層次。意即從感官的欺騙性經驗中受到光照，轉向神性實在。沐浴在神性的、滿被愛情的聖光之中。這時的人具有兩個特徵：不動情和無畏。不動情(*apatheia*)，是所有講神化的教父接受新柏拉圖主義理論的結果；至於無畏(*parresia*)，則是保祿自己的密契體驗，意即在神聖之光的照耀之下，被神化者會不由自主地、從內心生出宣講福音的勇氣<sup>51</sup>。

「雲」(*nephele*)，象徵被神化者在寧靜中沉思、默觀天主。法國當代教父學家鄧尼諾(Jean Daniélou, 1905-1974)精辟地綜合描述了這種狀態：「在這裡，奧秘的生活得以呈現，對立之物成為不可分者：內在與超越、進入與外出、停滯與流逸……」<sup>52</sup>。然而，這還不是終點，止於至善的終點是那象徵密契合一的黑暗。

「黑暗」(*skotos*)，否定性地象徵天主的不可知性，然而，祂又確定地在那裡。為額我略而言，榮福聖三寓居在被

50 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁310-312。

51 參閱宗28:31；格後3:12；7:12；弗3:12；7:19；斐1:12。

52 Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944), p. 274.

純化的魂裡面。在那象徵神性實在的黑暗之中，有份於神性的魂，與天主同在合一。因此魂成為反映完美神聖的鏡子。於此，「魂的鏡子使魂能藉著在受造狀態下自己所擁有的，沉思默觀天主在非受造狀態下之所是」<sup>53</sup>。

---

53 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 80-97.

## 第四章

### 狄奧尼修斯的神化理論

「神化就是盡可能地達到與天主相像並與祂合一」<sup>1</sup>。這是神學史上，第一次有人如此明確地定義神化。狄奧尼修斯的這句話是對從保祿所主張的「有份於基督的合一」以來的基督徒神化理論的一個總結。研究神化理論和密契神學的當代學者肯定這個出於《論教會聖統》（*De Ecclesiastica Hierarchia*）的神化定義，其實透露了狄奧尼修斯的思想源流：「新柏拉圖化的奧利振主義」（Neoplatonized Origenism）<sup>2</sup>，意即狄氏的思想其實是新柏拉圖主義者普羅克洛斯（Proklos Diadochos，約410-485）<sup>3</sup>與亞歷山大里亞學派的奧利振的一個綜合體系。

- 
- 1 ἡ δὲ θεώσις ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἁφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις. *E.H.*, 1.3; PG 3.376A; Cf. *C.H.*, 3.2.
  - 2 相應的研究文本見：A. Golitzin, *Et Introibo ad Altare Dei, the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (Thessalonica: Patriarchikon Idruma Paterikon Meleton, 1994); István Perczel, “Le Pseudo-Denys, lecteur d’Origène”, *Origeniana Septima*, edited by W. A. Bienert and U. Kühnweg (Louvain: Peeters, 1999), pp. 673-710; István Perczel, “Théologiens’ et ‘Magiciens’”, *Corpus Dionysien Adamantius* 7 (2001):54-75.
  - 3 普羅克洛斯是第一位頻繁使用神化術語的非基督徒作家。他喜歡以 ἐκθεώω 的過去分詞形式來描述諸存有物回到萬物根源的過程。這個過程

那麼，這樣一個新的綜合體系將會呈現出一個什麼樣的神化<sup>4</sup>意境呢？

## 一、神化的聖事論幅度

為狄奧尼修斯而言，洗禮是人得以神化的開端。因為洗禮是基督徒的一個神聖的出生，它將人提升至一個神聖的存有層次上去。在浸洗儀式中，下到水裡的候洗者，效法基督的死亡；當再從水中上來之際，他就已經深刻地重演了基督的復活事件。隨後，當給新教友穿上象徵新生命的白衣之際，象徵著「理性之存有附上了不變的、神聖的維度<sup>5</sup>。因此，洗禮的效

---

的神化原則有兩個：一是萬有以彼此相符的方式存在於萬有之中；一是理解的將成為他所理解的事物。因此，狄奧尼修大量地接受普羅克洛斯的架構：天主作為超越的合一，進行和回歸的運動、存有的級別，人的魂被高升至合一的不同層次，與超越心思和存有之物的最終聯合。然而，狄奧尼修也在幾個重要的方面調整了普羅克洛斯的觀點：由多神轉化為一神，將神與人的理性關係明確為愛的關係等等。

4 狄奧尼修斯以兩個詞彙來講其神化理論：*Theosis* 這是尼撒的額我略發明的一個詞彙。計出現於狄奧尼修斯的作品中：《論天上聖統》兩次（*C.H.*, 1.3; 7.2）、《論教會聖統》十次（*E.H.*, 1.2; 1.3; 1.4; 1.5; 2.2.1; 2.2.6; 3; 3.3.4; 3.3.7; 6.3.5）、《論天主的名字》四次（*D.N.*, 2.7; 2.8; 2.11; 8.5）。*Theoo* 出現於《書信》一次（*Ep.*, 2）；《論教會聖統》三次（*E.H.*, 1.2; 1.3; 1.4）。不過在《論天主的名字》當中，狄奧尼修斯還加上了前置詞 *ek*。*Ektheosis* 出現兩次（*D.N.*, 9.5; 12.3）；*ektheoo* 出現於《論天主的名字》兩次（*D.N.*, 15.8; 8.5）；*ektheotikos* 出現於《論天主的名字》一次（*D.N.*, 2.7）。此外「人類」被狄奧尼修斯多次稱為 *θεοί* 《論天上聖統》一次（*C.H.*, 12.3）；《論天主的名字》五次（*D.N.*, 1.6; 2.8; 2.11; 12.1L; 12.4）。以上列表出自於拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁333-334，註腳15-18。

5 *E.H.*, 2.3.5.



果是使人得以神化，將人提升至一個屬靈的存有之境，而成為相似天主者。狄奧尼修斯接著說：

這相稱於享有神聖事物者，藉由完整和成全人的神化，將他帶到相似天主的高度，除了那些根據其本性最需要的事物以外，他將不再行屬肉體的事，他只會偶發性的做那些事——這樣的人將會藉由神化所帶來的強度，成為聖三中的聖神的宮殿和侍從，因為只有相似之物能夠住在相似之物裡面<sup>6</sup>。

新教友初領聖體之際，他所領受的其實是「最崇高的聖事」，這聖事「將生活在四分五裂之中的我們從神化中凝聚起來，神化賜給我們合一」<sup>7</sup>。這聖事會將人提升至合一於天主的神化之境<sup>8</sup>。這合一的神化乃是通過主教所主持的聖體聖事所實施者。因此，憑藉被神化之後的能力，基督徒應該致力於與天主合一，如同火同化於那些被合一的事物一樣<sup>9</sup>。聖體聖事為基督徒而言，那是神聖的神化，讓他們合一有份於基督<sup>10</sup>。

同時，狄奧尼修斯還強調聖言在基督徒神化中的作用：在聆聽聖言之際，那些領受了聖體聖事的神化者，得以持續性地超越一切知識。因著神學的智慧，他們被推向存在的巔峰，而與天主合一<sup>11</sup>。

---

6 *E.H.*, 3.3.7.

7 *Cf. E.H.*, 3.

8 *Cf. E.H.*, 1.2.

9 *Cf. E.H.*, 2.2.1.

10 *Cf. E.H.*, 3.7.

11 *Cf. E.H.*, 3.4.

## 二、神化的聖統幅度：在天主的光明中，分享天上聖統

接下來，在《論天上聖統》當中，基督徒的神聖聚會被狄奧尼修斯納入了聖三鑑臨的視野之中予以討論。在今世的旅程之中，聖父在聖體聖事中，將基督徒團聚一堂。同時，因著分享同一個餅和共飲同一杯酒，這神聖的共融禮儀讓每一位參禮者實際地有份於基督。因著「模擬的神化」原則，在聖體聖事中，聖神作為奉獻的源頭傾注於參禮者身上<sup>12</sup>。於是「在聖體聖事中，我們象徵性地得以神化，對應於在理性的範疇之中，上升達致享有天使的合一和單純」<sup>13</sup>。這些有份於聖體的基督徒的屬天模擬對象是最高層級的天使，他們是純潔的、默觀的、成全的，原因在於他們充滿著「主要和卓越的神化」，他們藉直覺，而非理性知識愛天主<sup>14</sup>。

有份於屬天的神化，在《論教會聖統》之中，狄奧尼修斯更是通過稱頌天主的神性，追溯人的神化根源：「我們應當稱頌神性的美善，祂的本性就是天主，是神化的源頭，那些被神化的人從這得以神化，並在祂神聖的美善中，為了所有理性和屬靈存有的救恩和神化之故，賜下聖統的恩寵」<sup>15</sup>。

---

<sup>12</sup> Cf. *E.H.*, 1.3.

<sup>13</sup> 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁336。

<sup>14</sup> Cf. *C.H.*, 7. 2.

<sup>15</sup> *E.H.*, 1. 4.

這種聖統恩賜最大程度地實現於那些由奉獻成為修士的發願儀式上。在聖禮中，初學的奉獻者被提升成為「達到與天主一致，並接受天主的愛的『完全』的至簡生活方式，所以，神聖的祝聖禮給予他們一種『完全』的恩寵」<sup>16</sup>。奉獻禮之後，被奉獻者受邀參加聖體共融，以聖潔的方式表明，被奉獻的修士真正達到隱修與合一之境，同時，這個分享聖體的行動表明：「這不僅是因為領受神聖奧秘是一切聖統參與活動的頂點，而且因為所有的聖潔等級當被提升至與天主或多或少相像時，都可有份於一份相應的屬靈恩賜」<sup>17</sup>。因此，聖潔的聖事為他們帶來潔淨、光照與完全。在奉獻禮中，「執事構成了潔淨人的等級，主禮構成了光照人的等級，與天主生活一致的司鐸團組成了完善人的等級」<sup>18</sup>。這「已完善者」的等級，即是心靈單純地生活的修士。因此，在奉獻聖禮中，被神化的不僅僅是奉獻者，其實，所有參與者都被提升至完全的神化。

狄奧尼修斯繼續說，這樣一個被祝福、和諧地劃分的等級，展開了與天界聖統一致的秩序。這神聖的等級說明人「細心地以自己人性的方式保持著與天主相像，和與天主一致的特徵」<sup>19</sup>。同時，天主自己用祂的光明照亮這個神聖的聖統，一如照亮天上的天使們的聖統一樣。「祂這麼做，是在他們當中遍撒神聖光芒的燦爛輝煌」<sup>20</sup>。

---

16 *E.H.*, 6.1.3.

17 *E.H.*, 6.3.5.

18 *E.H.*, 6.3.5.

19 *Cf. E.H.*, 6.3.5.

20 *Cf. E.H.*, 6.3.6.

### 三、神化的密契神學幅度：神化是基督徒回歸、合一於天主的神性<sup>21</sup>

既然「神化就是盡可能地達到與天主相像並與祂合一」<sup>22</sup>。那麼，這種相像與合一的神化效果，都是人透過天主的鑑臨，回歸至存在之根的靈性工夫，藉此完成身為按照天主的肖像和模樣而受造者的原始意圖。這是一個有否定上升與密契效應的神化過程，在《論天主的名字》、《密契神學》以及《書信》中，狄奧尼修斯予以充份的交待。

在《論天主的名字》中，狄奧尼修斯採用了一個標準的普羅克洛斯的「神化」詞彙：由 *ek* 作為前綴引導的神化：*ektheo*，*ektheotikos*，*ektheosis*。*Ek*，介詞，意思是「從」，用作標示某物所來自的方向，或者起源、原因、動機、理由，以及時序等等。為普羅克洛斯而言，*ektheosis*，意即透過哲學方法的努力，人得以循路回歸至諸神的世界，那是人的靈魂最初的起源地。

狄奧尼修斯肯定普羅克洛斯的意見：神化 (*ektheosis*) 是人類得以回歸第一原因的過程。然而，狄奧尼修斯卻具體地將這個第一原則視作聖經中自我啟示的天主。天主 (*theos*) 是神化 (*ektheosis*) 被神化者 (*theoumenoi*) 的能力。

---

21 更多的內容請參閱陳開華，〈狄奧尼修的密契神學研究〉，《天主教思想與文化》，第二輯（2013年），頁137-166；高凌霞，〈狄奧尼修論神聖化與宇宙回歸〉，《天主教思想與文化》，第四輯（2015年），頁147-170。

22 *E.H.*, 1.3; *C.H.*, 3.2.

依循尼撒的額我略，狄奧尼修斯以「光」為喻，說天主如同被光照者（*ton photizomenon*）之「光」（*phos*），那些領受聖事的人在領受聖事的過程中「被純化」（*aplotes*），天主是這純化的原則。祂是那所回歸於祂內之人的「合一」（*nenotes*），是那些活著的人的生命之「源」（*zoe*），是一切存在之人的最終「實體」（*ousia*）<sup>23</sup>。因此，神化是天主神性的一個隱喻，這個詞彙其實與人類對天主的諸多稱呼彼此相通：天主、生命、光、合一以及實體。這些名字指的是同一天主的不同屬性，神化所承載的是天人之間的密契關係。拉索總結說：「作為天主，祂神化我們；作為生命，祂啟動我們；作為光，祂光照我們；作為合一，祂合一我們；作為實體，祂神化我們」<sup>24</sup>。這些不同的名字，讓人類依循不同的角度或者路徑回歸祂，與祂合一。最終回歸到祂的真實完整之中<sup>25</sup>，那是神化效果的終極成全。

至此，狄奧尼修斯開始引出了他所接受的普羅克羅斯和尼撒的額我略的「否定神學」的內涵來講神化理論：當神化效果表現為人與那超越的神性之光聯合之際，那必須具備一個先決條件——人的所有理性活動全然消失<sup>26</sup>。

在《密契神學》篇首，狄氏相信，為那些願意「丟掉一切感知到的和理解到的東西，丟掉一切可以知覺的和可以理解的

---

23 Cf. *D.N.*, 1.2

24 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁339。

25 Cf. *D.N.*, 8.5, 11.6.

26 Cf. *D.N.*, 1.5.

事物及一切存在物與非存在物」的人來說，一旦將其理解力放在一邊，並「盡一切力量向上努力，爭取與那超出一切存有和知識者合一」的話，意即通過否定的方法，即「通過對你自身和萬物的全部徹底的拋棄」，最終將迎來一個新的結果：「從一切之中釋放出來」<sup>27</sup>。

為了更清楚地講解神化的終極效果，狄奧尼修斯採用了尼撒的額我略在《梅瑟生平》中所運用過的光、雲和黑暗等意向性的詞彙來描述與天主合一的神化情境。狄身尼修斯將這種合一情境做了細緻的描繪：

（梅瑟）在純化自己之後，聽見許多吹號的聲音，並看見許多發出純淨和極為分散的光線……梅瑟接著就斷絕了與那些看得見事物和能看見之人的關聯，並進入未知的黑暗中，那是一個真正隱藏的黑暗，因為這黑暗，他閉眼不看所有傳達知識的理解，因為他已經進入一個超越任何感覺或視覺的範疇。如今，他完全屬於在萬有之上的那位，卻又不屬於其他任何事物，也不再是他自己或他人，乃是在他最高的被動狀態中，與那位完全無法被認識者合一，他在一種超越所有理解的方式中，藉由不知道而得以知道<sup>28</sup>。

於是，狄奧修尼斯就引出了「密契神學」的兩個原則：「一切可感物的最高原因本身是不可感覺的」<sup>29</sup>；「一切概

---

27 *M.T.*, 1.1.

28 *M.T.*, 1.3.

29 *M.T.*, 4.

念性事物的最高原因本身並非概念性的」<sup>30</sup>。在這兩個原則的支持之下，狄奧尼修斯用「黑暗」（Darkness）與「神原」（Godhead）這兩個概念來描述天主的超越性。前者，是人以否定，或者持續地向上超越之努力，所達致的天主那超越一切聖名之上的一種本然「存有」（Being）狀態。後者，是狄奧尼修斯用來描述天主自己那絕對超越的單一存有。在聖經的光照之中，人不斷地向上超越，最終被神化者，會突破一切，進入與天主的合一之中，進入黑暗止於神原之前。「為了與天主合一，狄奧尼修斯密契神學的終末之言是理性的超脫和愛的駁離」<sup>31</sup>。

在《書信》2-3中，狄奧尼修斯向收信人加約（Gaius）修士具體地以有份於天主的神性美善和愛來講解神化：人得以神化，是效法並有份於天主。

那位超越萬有的如何超越神性之源與美善之源——若你知道神性和美善是使我們成為美善並神化我們（*thepoiou dorou*）的恩賜的實質——我們乃是藉由獨特的效法祂這超越神性的美善的一位，而被神化並成就美善？若這是被看作是那些被神化並成為美善的開始，那麼，祂絕對就是在所有的起源之上，並超越此處所描述的一切神性和美善，因為祂就是神性美善的源頭。藉著同樣的特徵，那位獨特的並超越一切關係的，遠超過一切的效法和關係，以及那些效法並有份於祂的人<sup>32</sup>。

---

30 *M.T.*, 5.

31 Ysabel de Andia, *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (New York: Brill, 1996), p. 453.

32 *Ep.*, 2.

在致同一收信人的《書信》3中，狄奧尼修斯說：在晦暗不明之中，人往住會「突破」地頓有所悟。因此「突破」這個詞適於表述道成肉身。

出於對人類的愛，天主聖子降生成人，於是人們「用這個詞來暗示超越者已經放下自己的隱秘性，並通過成為一個人而把自己啟示給我們」<sup>33</sup>。天主聖子這種以突破來實現神性存有的可見性，狄氏稱之為「神顯」（*manifestation*）。神顯的結果是，成為人的耶穌讓天主聖子為人可知，「祂在本質方面都確確實實是一個人」，「祂出於對人類的大愛而變成確實的一個人，既超越人，又在人內；祂自己雖然高於存有，但卻採取了人的存有」<sup>34</sup>。

因此，效法耶穌就成為人得以神化的不二取徑，效法耶穌的真正內涵是「超越的否定」。因為耶穌既非人，也既非非人，祂雖然由人出生，卻遠遠超出人之上。所以，即使在神顯甘居人境（*being in a human way*）之後，祂依然是隱秘的。「在祂的啟示之中仍是隱秘的」。原因在於，一方面那是耶穌神性奧秘的不可知性所致：「耶穌的這一奧秘永遠隱秘，非任何詞語或心智可描述得出。對祂應說者，一直不可說；對祂應理解者，一直不可知」<sup>35</sup>。另一方面，在於「天主——人」奧秘的不可知性，耶穌並不是因為自己是天主才做神聖的事，也不是因為自己是人而做人的事，相反「祂由於是一位

---

33 *Ep.*, 3.

34 *Ep.*, 4.

35 *Ep.*, 3.



『神——成為——人』（made man from God），才在我們之中完成了新事情：『神——人』（divine-human）之作為」<sup>36</sup>。

在狄奧尼修斯存世的十封書信中，儘管只在第二封中用到神化一詞，然而，在其他《書信》中，依然清楚地顯示狄奧尼修斯以神化主題出發所呈現的信仰效果，並且《書信》3、4，為神化加上了更重要的先決條件：道成肉身。顯然，聖言降生成人的事實構成了人之神化的基督論基礎：「祂自己雖高於存有，卻採取了人的存有」；「祂是存有中的存有」。為此，認出耶穌的方式是採取祂曾經用過的方式：愛。「當人用聖潔的方式考慮此事時，將會以超越的方式認出：每個人對耶穌愛人類的肯定，都存有一種指向祂的超越的否定力」<sup>37</sup>。就在接受耶穌的愛與超越一切理性的努力之後，基督徒實質性與耶穌相遇契合。

綜上所述，狄奧尼修斯認神化是一個不爭的事實，不過在內涵方面，卻是天主採取主動在道成肉身中的自我饋贈。在聖子神顯為人的過程中，人獲得了效法耶穌合一聖三的神化恩賜。在共融禮儀之中，人理性地接受他們得以神化的事實，同時，藉著聖體聖事實質性地將人放置在聖三的鑑臨之中，於是，他就有份於天主的神性、美善、智慧、合一以及愛。毫無疑問，以道成肉身的聖言為中心的愛的神化運動，深深地啟發了馬西摩。

---

36 *Ep.*, 4.

37 *Ep.*, 4.

## 結論

以五個神化理論的核心概念——創1:26-27中的「肖像」和「模樣」概念、詠82:6中的「眾神」概念、保祿的「效法基督」概念、伯後1:4中的「有份於天主性體」概念以及柏拉圖的「像神」和「同化於神」理論——為中心，亞歷山大里亞學派、卡帕多細亞教父以及狄奧尼修分別從各自不同的角度詮釋基督徒的神化內涵。

亞歷山大里亞的克萊孟用神化一詞來講論基督徒的信仰進程開始，神化就正式作為一個神學詞彙進入了希臘教父們的視野之中，並且蔚為大觀，直到馬西摩為止，形成了希臘神學的一大顯學。從克萊孟到馬西摩之間，神化議題主要分為三大體系：亞歷山大里亞學派、卡帕多細亞教父們以及密契主義的神化理論。

首先，受到了以斐洛為代表的新柏拉圖主義詮釋法的影響，亞歷山大里亞學派的克萊孟的神化理論其實是一個偉大的綜合體系，並開啟了後世研究神化者的基本進路。克萊孟綜合了保祿、猶斯定、依勒內等人因效法基督而有份於基督的合一，和柏拉圖的《泰阿泰德篇》中「效法神，而相似神」的觀念。同時，克萊孟還接受了斐洛「同化於神，而不動情」的觀念，因此，基督徒的神化內涵即是效法那不動情的、超越的基督，藉此而享有不腐朽與不死亡的神性恩寵。儘管奧利振的學術旨趣並非神化議題，然而神化也在他的作品中出現數次。為奧利振而言，神化乃是有份於天主聖三。人的靈魂處於一個邁向天主，由罪轉向聖潔的過程，因此，具備完整的智慧、公義和理性的基督的魂，在人的神化過程中，發揮著重要的中保作

用。至於亞大納修，他卻從抵禦亞略主義的立場來討論神化。在屬性交流公式的基礎上，亞大納修從救恩論的立場提出：「祂成為人，好使我們得以神化」<sup>38</sup>，原因在於人是墮落而等候救恩者。這人是完整地具備靈魂與肉身的受造物。因著道成肉身，人得以享有聖言的不死性。人的神化，乃是聖言和聖神的共同工作。和亞大納修作比較，亞歷山大里亞的濟利祿更強調神化的聖事性層面。在聖體聖事中，因著聖子的寓居、聖神的運作，擁有神化恩寵的基督徒得以恢復並妥善地活出天主的肖像的神化效果。這是成為「天主的眾子」或者「成為神」（參閱詠82:1,6）的一個基本狀態。至此，神化理論已經發展成為一個成熟的，涉及希臘神學各方面的神學觀念。濟利祿終結了亞歷山大里亞學派在聖經詮釋方面的偉大時代，此後，神學史的發展轉向了以加采東大公會議和君士坦丁堡第三屆大公會議為中心的基督論的時代。加采東大公會議之後，無論是捍衛大公會議所定義的基督二性論（*duophysitism*）的教父們，還是堅持基督一性論（*monophysitism*）的人們，都聲稱他們的理論權威是濟利祿。然而，濟利祿神化理論方面的主張，要到三百年後，才由馬西摩發掘出來，並且發揚光大。

其次，明顯地有別於亞歷山大里亞學派從寓喻釋經法出發所作的神化理論的探究，卡帕多細亞教父們的神化理論在捍衛尼西亞大公會議決議的正統性方面，不遺餘力。在神化的理解方面，卡帕多細亞教父們採取了新的綜合模式：既接受亞歷山大里亞學派的基督論、聖三論以及末世論取向，同時，也接受

---

38 Athanasius, *De Inc.*, 54.

新柏拉圖主義的學理，尤其對於否定法的純熟運用，形成了卡帕多細亞教父們神化理論（尤其是尼撒的額我略）的重要特色。

巴西略和納祥的額我略較多地從效法基督的角度來理解他們的神化理論。因著道成肉身的事件，基督徒得以效法基督，藉此達成最終的目標：相似天主。這是恢復人是天主的肖像，成為眾子的不二法門。其中，巴西略較著重聖神在維護基督徒的神化生活中的角色；納祥的額我略在參加君士坦丁堡大公會議時，向大會所提交的「同一實體與三個自立體」的聖三神學，代表著卡帕多細亞教父的巨大貢獻。這個聖三論的公式在神化理論上的內涵即是：享有與父和聖神同一實體的聖言自立體（位格）降生成人，神化人性，因此，聖神也以隱性的方式，藉洗禮神化基督徒。藉此，會同所有受到神化者，大家一齊頌揚聖父。至於尼撒的額我略，他所強調的是「有份」的觀念。為他而言，有份於基督，即是相似天主，藉此，人達致最終的成全。神化的效果是沐浴在神性愛情的光明中，其特徵是不動情和無畏；神化亦讓人進入雲深之處，默觀天主；神化最終將人引入黑暗之中，止於天主的神性本體，達致密契合一。因此，受到神化光照的靈魂，此刻成為反射完美神性的鏡子。

最後，狄奧尼修斯正是在尼撒的額我略的基礎上，深入地探討神化的密契神學內涵。就在道成肉身的自我饋贈中，人獲得了因效法耶穌而密契合一於天主聖三的神化恩賜。在那捨棄一切的黑暗之中，被神化者被動地被引導著回歸其存有之源：天主的神性。於是，黑暗成為神化的神聖隱喻。神化在基督之光中，突破黑暗，完成愛的回歸的屬靈效果。

馬西摩正是在這樣一個淵源流長的神化理論的希臘傳統之中，系統地匯總以及綜合地拓展他自己的神化理論。

### 第三篇

## 馬西摩的神化理論

「神化是馬西摩的一個主要主題。這個思維貫穿了他整個神學的人論，作為與道成肉身相關的教義」<sup>1</sup>。為馬西摩而言，神化出自於聖言的虛己：藉著攝取人的存在方式，基督從人的有限性當中開始神化的突破之旅，藉著與人性的相通和對人性的承受，祂將人性延展至天主性生命的無限深蘊之中。神化的實質性效果並非僅僅在於修補因亞當之罪所帶來的受損的天人關係，而是幫助人實現其受造之初的天主既定的卓越計劃：讓人像天主那樣生活。這種相似性發生於今世的「未濟」旅程之中，並在末世「既濟」之際，在人的肉身與靈魂再度重逢時，徹底實現。這是一個宇宙性的幅度，全人類以及整個受造界都將在基督第二次來臨時，被神化合一。馬西摩的神化詞彙有：

*Theo*，馬西摩依循納祥的額我略的理解，應用這個詞彙於下列的作品中：《書信》<sup>2</sup>、《問題與困難》<sup>3</sup>、《秘儀》<sup>4</sup>、《致多瑪斯的析義》<sup>5</sup>、《致塔拉司修斯的問題》<sup>6</sup>以及《神學與論戰小品》<sup>7</sup>之中。

1 拉索，〈希臘教父傳統中的神化教義〉，頁351。

2 *Ep.*, 2, PG 91.401C; *Ep.*, 12; PG 91.468C, 504A.

3 *Qu. D.*, 81.6.124.13, CCSG 10.65, 92.

4 *Myst.*, 13, PG 692C.

5 *Amb. Th.*, 3, PG 91.104C; *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084C, 1088C, 1092B; *Amb. Io.*, 20, PG 91.1237B; *Amb. Io.*, 31, PG 91.1280B.

6 *Thal.*, 22, CCSG 7.141.78; *Thal.*, 40, CCSG 7.273.110; *Schol.*, 2:275.8; *Thal.*, 54, CCSG 7.459.285; *Schol.*, 15:475.136; *Thal.*, 64, CCSG 22.237.785.

7 *Opusc.*, 1, PG 91.36A; *Opusc.*, 3, PG 91.48B; *Opusc.*, 7, PG 91.77C, 80D, 81C, 81D; *Opusc.*, 20, PG 91.233D, 236A, 236B.

*Theosis*，馬西摩依循納祥的額我略的理解，應用這個詞彙於下列的作品中：《書信》<sup>8</sup>、《問題與困難》<sup>9</sup>、《天主經釋義》<sup>10</sup>、《秘儀》<sup>11</sup>、《致多瑪斯的析義》<sup>12</sup>、《致若望的析義》<sup>13</sup>、《致塔拉司修斯的問題》<sup>14</sup>、《神學與論戰小品》<sup>15</sup>以及《神學與救恩百篇》<sup>16</sup>。

*Ektheosis* 和 *ektheotikos* 在馬西摩的作品中也頻頻出現。基本上，馬西摩採用普羅克羅斯和狄奧尼修斯的密契主義傾

- 
- 8 *Ep.*, 2, PG 91.393B; *Ep.*, 9, PG 91.445C; *Ep.*, 16, PG 91.577C; *Ep.*, 24, PG 91.609C=*Ep.*, 43, 640B.
- 9 *Qu. D.*, 61.9, CCSG 10. 48.
- 10 *Pater*, CCSG 23.29.42, 29.51, 34.132, 55.475-476, 56.509, 71.783.
- 11 *Myst.*, 5, PG 91.680A, 680B; *Myst.*, 24, 709C, 712A, 713A.
- 12 *Amb. Th.*, 3, PG 91.1040D.
- 13 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1076C, 1084B, 1084C, 1088C; *Amb. Io.*, 10/19, PG 91.1200B; *Amb. Io.*, 20, PG 91.1237B(tris); *Amb. Io.*, 42, PG 91.1345D; *Amb. Io.*, 63, PG 91.1389B=*Amb. Io.*, 10, PG 91.1176A.
- 14 *Thal. Intro.*, CCSG 7.37.344, 37.348; *Thal.*, 9, CCSG 7.70.10, 79.25; *Thal.*, 22, CCSG 7.137.33, 139.3, 139.52, 139.64, 141.96, 143.116; *Schol.*, 5:145.30(bis), 145.35; *Schol.*, 6:145.39; *Schol.*, 7:147.48; *Thal.*, 35, CCSG 7.241.42, 241.43; *Schol.*, 2:241.5; *Thal.*, 40, CCSG 7.267.22, 273.109, 275.137; *Schol.*, 3:275.12; *Thal.*, 54, CCSG 7.459.281, 465.391; *Schol.*, 15:475.133; *Thal.*, 59, CCSG 22.53.140, 53.141(bis), 59.221; *Schol.*, 5:69.32; *Thal.*, 60, CCSG 22.79.119; *Thal.*, 61, CCSG 22.91.108, 103.304; *Schol.*, 14:111.71; *Thal.*, 63, CCSG 22.173.441, 117.448; *Thal.*, 64, CCSG 22.237.801.
- 15 *Opusc.*, 1, PG 91. 33C, 36A.
- 16 *Cap. Theol.*, 1.54, PG 90.1104B; *Cap. Theol.*, 1.55, PG 90.1104B; *Cap. Theol.*, 1.60, PG 90.1105A; *Cap. Theol.*, 1.97, PG 90. 1124A; *Cap. Theol.*, 2.88, PG 90.1168A.

向。《*Ektheosis*》出現於《致塔拉司修斯的問題》<sup>17</sup>以及《神學與論戰小品》<sup>18</sup>等作品中。

《*Ektheotikos*》出現於《秘儀》<sup>19</sup>、《致塔拉司修斯的問題》以及《神學與論戰小品》<sup>21</sup>等作品中。

《*Theopoieo*》這個詞的使用，馬西摩遵循亞歷山大里亞學派和卡帕多細亞教父們的作法，取其神學或貶抑的意義，出現於《問題與困難》<sup>22</sup>、《天主經釋義》<sup>23</sup>、《秘儀》<sup>24</sup>、《致若望的析義》<sup>25</sup>以及《致塔拉司修斯的問題》<sup>26</sup>等作品中。

還有兩個神化的形容詞形式：*theopios* 和 *theopoietikos*。前者出現於《致若望的析義》<sup>27</sup>和《致塔拉司修斯的問題》<sup>28</sup>等之中。後者出現於《致若望的析義》<sup>29</sup>作品中。

17 *Thal.*, 9, CCSG 7.79.16; *Thal.*, 11, CCSG 7.89.15; *Thal.*, 15, CCSG 7.103.39; *Thal.*, 20, CCSG 7.123.57; *Thal.*, 22, CCSG 7; *Schol.*, 2143.9; *Schol.*, 3:143.11; *Thal.*, 54, CCSG 7.465.379; *Thal.*, 59, CCSG 22.61.242.

18 *Opusc.*, 1, PG 91.33B.

19 *Myst.*, 22, PG 91.697B.

20 *Thal.*, 2, CCSG 7.51.21; *Thal.*, 9, CCSG 7.69. 21; *Thal.*, 13, CCSG 7.95.17.

21 *Opusc.*, 1, PG 91.33B.

22 *Qu. D.*, 124.12, CCSG 10.92.

23 *Pater*, CCSG 23.55.475-476.

24 *Myst.*, 7, PG 91.685D; *Myst.*, 23, PG 91.701C.

25 *Amb. Io.*, 10, PG 91. 1129D.

26 *Thal. Intro.*, CCSG 7.73.355; *Thal.*, 22; *Schol.*, 8, CCSG 7.147.58; *Thal.*, 64, CCSG 22.285.557.

27 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1348A.

28 *Thal.* 15., CCSG 7.101. 29; *Thal.*, 25, CCSG 7.161 63.

29 *Amb. Io.*, 21, PG 91.1249B.



此外，馬西摩自己還發明一個神化術語：*theotikos*。這個詞彙出現於《致塔拉司修斯的問題》之中<sup>30</sup>。

如此廣泛、頻繁地使用神化詞彙，顯而易見地說明，立足於整個希臘教父的神化理論傳承之中，馬西摩對於神化的領悟和運用已經達到一個相當純熟、精深的程度。以上這些在不同文本中出現的神化詞彙，「它們都指向同樣的過程，就是人被天主滲透並且變化。馬西摩也認為基督徒藉著恩寵而成為眾神，但通常沒有引用《聖詠》82篇6節」<sup>31</sup>。因此，為馬西摩而言，神化不再只是基督徒信仰達到一定階段的某種特殊情況，相反它隱喻基督徒的整個生活受到神化的光照。

從思想源流入手，並梳理文字，學者們認為深深地影響了馬西摩神化理論的教父們是：卡帕多細亞教父，尤其是納祥的額我略、亞歷山大里亞的濟利祿、狄奧尼修斯、埃瓦格利烏斯以及聖戴奧德克斯、瑪加利等人<sup>32</sup>。然而，馬西摩並非一個因襲陳說的人，相反，他是此前教父們的神化理論的集大成者。有論者指出，「唯有在第七世紀的守道者馬西摩才把神化的本身當作一個神學的主題來探討」<sup>33</sup>。

因此，在方法論的考量上，本書的進路將採用「演繹法」——統觀全局，凸顯中心——以神化一詞為中心，取其「人

---

30 *Thal.*, 15, CCSG 7.103.50; *Thal.*, 47, CCSG 7.325.221. 以上關於「神化」詞彙的出處，參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁351-355。

31 拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁355。

32 同上。亦請參閱本書第一篇第三章末尾的馬西摩「神化」思想源流介紹。

33 同上，頁7。

被天主滲透並且發生變化」的內涵來透視馬西摩於其涉及神化討論的作品所呈現出來的天主論、人論、基督論、教會論、聖事論、倫理學以及末世論等幅度。

## 第一章

### 神化是天主的計劃

在《致若望的析義》中，馬西摩說：「天主的聖言，即天主，祂總是在一切之中，願意實現祂的成為血肉的奧蹟」<sup>1</sup>。此處的「奧秘」並非僅僅在說「救恩」，更重要的內涵是「人的神化」。在《致塔拉司修斯的問題》中，馬西摩將這個想法說得更直接：聖言基督「渴望眾人得救，祂渴求他們的神化」<sup>2</sup>。因此，馬西摩在《書信》24當中指出神化是天主在創造之初即為人設計好了的一個藍圖，這是創造行動的核心目標：

基於這樣的原因，祂創造了我們：為了使我們能夠融合於其神性，並有份於祂的永恆；及因著那由恩寵而來的神化，使我們相似於祂。所有的受造物、存有物的持久性，以及那些曾經存在過的存有物和歷代的萬物藉神化而得以存立<sup>3</sup>。

- 
- 1 Βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον. *Amb. Io.*, 7; PG 91.1084CD; Cf. *Cap.*, XV, 8; PG 90.1181A.
  - 2 ἢν ὁ τῆς σωτηρίας ὀρεγόμενος πάντων ἀνθρώπων, καὶ πεινῶν αὐτῶν τὴν ἐκθέωσιν. *Thal.*, 20; PG 90.309D; CCSG 7.
  - 3 εἰς τοῦτο γὰρ ἡμᾶς καὶ πεποίηκεν, ἵνα γενώμεθα θείας κοινωνοὶ φύσεως καὶ τῆς αὐτοῦ ἀδιότητος μέτοχοι καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν.

顯然，神化是天主創造行動的效果，經由恩寵的生活，天主要求人能夠有份於祂的性體，相似於祂。「有份於天主的性體」的概念顯然受到的是伯後1:4的啟發，儘管馬西摩在講神化時，卻較少與伯後1:4相連<sup>4</sup>。整體而論，馬西摩對於「有份於」的理解是說人能夠經由神化，而得以分享天主的美善，這是一份創造性的恩寵。同樣的論點，在《書信》43當中得以再次強調：「請你收納我們在天上的父之所有美善！請你接受那自創世之初即準備好了的天國產業！」<sup>5</sup>

## 第一節 人的神化是天主的神聖計劃

人的神化是天主在創造之初的偉大計劃，這是一個從人的存在起源上出發的超自然召叫，涉及神化過程的兩個階段：聖言成為人，將人性予以神化；人類因著道成肉身的聖言實質性地獲得了神化的恩寵。

### 一、神化是天主聖三的共同決策，涉及人類的兩個時代

為馬西摩而言，經由天主的「偉大決策」（*boule*），神化方才得以成立：「神聖決策的宏篇巨制乃是我們人性的神化」<sup>6</sup>。這個神聖決策特別地指向聖父的決策，聖父是其根

---

δι' ἣν πᾶσα τε τῶν ὄντων ἡ σύστασις ἐστὶ καὶ ἡ διαμονή, καὶ ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις. *Ep.*, 24, PG 91.609C.

4 在所有作品中，馬西摩只在四個地方引述伯後1:4來講解他的神化理論：*Ep.*, 12, PG 91.468C; *Ep.*, 24, PG 91.609C; *Or. Dom.*, 5, PG 90.905D; *Cap. Car.*, 3.25, PG 90.1024B。

5 *Ep.*, 43, PG 91.640C. 參閱瑪25:34。

6 *Ei δὲ θείας ὑπάρχει βουλῆς ἔργον ἢ τῆς ἡμετέρας φύσεως θέωσις. Pater*, PG 90.873D, CCSG 23.

源。然而，同時這又是榮福聖三的共同決策，有份於天主聖三中的任何一位。每一位格以其位格特徵在聖言成為血肉的救恩行動中施展其神化工程<sup>7</sup>。這個神聖決策自創造之初即已設立，並透過聖言成為血肉的神化效果，將所有的世代連成一片。為人性而言，聖言「實現聖父的整個神聖決策，並藉其『人化』（*inhominisation*）的能力，使人性得以神化」<sup>8</sup>。「天主聖父的偉大決策是救恩的奧秘，被置於未知和寧靜的隱密之所，經由唯一聖子成為血肉而得以實現。身為偉大決策的使者，在所有的時代之前，祂就啟示了聖父」<sup>9</sup>。因此，救恩計劃所涉及的乃是神化的議題：透過聖子成為血肉的行動，將人攜至天主面前，並融合在天主內。「懂得奧秘的言語的那一位成為偉大決策的使者，以不可言喻的方式，經由行動和言語，穿越萬有，被舉揚至至高之天。為了臻此善境，祂降至斯世」<sup>10</sup>。在《天主經釋義》中，馬西摩更清楚地指出天主的決策與聖言成為血肉之間的神化內涵在於虛己，聖言的虛己成就了人性的神化：「無疑，達味《聖詠》33篇11節中所道及的那難以言宣的天主聖父的決策，指的是唯一聖子那為了我們人性得以神化的虛己。在虛己行動中，聖子成為規範所有世代的界限」<sup>11</sup>。

「基督貫穿並規範所有世代」的觀念，在《致塔拉司修斯的問題》第22章當中得到再次發揮。藉著詮釋弗2:7<sup>12</sup>的機會，

7 Cf. *Thal.*, 60, PG 90.624BC, CCSG 22.

8 *Thal.*, 54, PG 90.520D, CCSG 7.

9 *Th. Ec.*, 11.23; PG 90.1136A.

10 *Th. Ec.*, 11.23; PG 90.1136A.

11 *Pater*, PG 90.873CD, CCSG 23.

12 弗2:7：「為將自己無限豐富的恩寵，即祂在基督耶穌內，對我們所懷有的慈惠，顯示給未來的世代」。

馬西摩將實現在基督位格當中的救恩分作兩個時代：道成肉身的時代和人性神化的時代，此即在基督內實現天主成為人、人成為神的兩個緊密相連的時代。

首先，聖言以其神性意志和聖父一起創造了所有看得見及看不見的受造物。然而，在創世之前，已經有了一個至高美妙的決策。這決策是：「為使祂在未改變自己的情況下，藉著真實的位格聯合，與屬人的性情合一，讓這屬人性情與祂聯合，但祂仍然沒有改變。祂成為一個人，只有祂自己知道如何使人性在與祂的聯合之中成為神聖的」<sup>13</sup>。根據這個神性決策，天主的智慧賦予了人類歷史神聖的內涵，並對歷史作出了時代性的區分：「那些為了讓天主能夠成為人的時代，和那些為了讓人能夠成為神的時代」<sup>14</sup>。

其次，馬西摩還巧妙地處理了兩個時代之間的內在關聯。天主成為人的時代，是神聖的聖言成為人類之一員的時代；人成為神的時代是基督徒的神化時代，這是一個過程中的「既濟於」榮耀初現，卻「未濟於」豐富圓滿的神聖時代。二者之間的關係是：降下的（*katabasis*）聖言成為血肉的時代是人性得以上升的（*anabasis*）神化的保障，藉著聖言與人在基督的同一位格裡合一，天主在人類歷史的過程當中，實現其神化決策。

聖言成為血肉的這一位乃是一個道道地地的人，在各方面與眾人一樣，除了罪以外，祂下降到存在的最底層，在那裡人

---

<sup>13</sup> *Thal.*, 22, PG 90.317B, CCSG 7.

<sup>14</sup> *Thal.*, 22, PG 90.317B, CCSG 7.

受制於罪的肆虐。然而，正是在祂那完全的虛己存有之中，天主的神性力量賦予祂戰勝罪惡，甚至死亡的力量。結果是「天主將在各方面完成祂努力神化人類的奧妙目標，除了與其屬性相通之外，祂將人性納入自己裡面，將其提升到遠超諸天之上的地位」<sup>15</sup>。於是，天主那偉大的恩寵和無限的美善，將低賤的人提升到在天主內的高超地位。

## 二、人化的聖言是擁有聖言種子者的原則和終結

在《致若望的析義》第30章中，馬西摩強調聖言成為血肉，那是為了重塑每一個人的德行能力，幫助人在祂聖言內拓展。最終在同化於天主之際，得以神化。因此，聖言透過童貞瑪利亞的身體攝取了人性，以此來恢復那曾經由天主預許給第一個人，卻被他喪失的人性可以合一於天主的恩賜。馬西摩更進一步強調，道成肉身的聖言臨在於受造物內的聖言種子之中<sup>16</sup>，因此，人才能夠在德行實踐當中與基督的臨在相遇。一如道成肉身的方式，聖言以其本質為人在祂內的靈性誕生提供可能性。透過聖言的奧秘，天主總是願意在萬物之中實現道成肉身的奧秘。因此人化的聖言是受造物中擁有聖言種子者的原則。馬西摩說：

毫無疑問，如果每一個人的德行本質即是唯一天主的聖言的話，那是因為德行的所有本質都是我們的主耶穌基督自己。有人曾經這樣寫過：「你們得以結合於基督耶穌內，全是由於天主，也是由於天主，基督成了我們的

---

15 *Thal.*, 22, PG 90.320C, CCSG 7.

16 Cf. *Amb. Io.*, 30, PG 91.1285CD; *Thal.*, 35, PG 90.377C, CCSG 7.

智慧、正義、聖化和救贖」(格前1:13)。很清楚了，這些描述都指向祂。祂絕對具備這一切，同樣，祂是智慧、正義和聖化者<sup>17</sup>。

因此，根據天主那無須辯駁的分享立場，所有的人都有份於這些德行。德行的本質在於在自由選擇中種下性體的美善種子，最終呈現出來的效果即是：終末趨同於原初，原初導致終末。因此，這顯示出德行讓人得以完善宛如天主。馬西摩繼續說：

如果人們相信萬物有其原初和終末，那麼，那就是天主的瞄準臨於其身：原初，此端，乃讓他以其存有接受並有份於自然美善；終末，彼端，乃讓他根據這個有份，經由意願和選擇的立場，他以令人嘉許的虔誠，不偏不倚地趨向終末。經由這個恩寵的過程，他接受天主的神性存有而成為神。他為天主的神性存有有所把持，以其肖像，成就性體的美善。經由那預置好的模樣、德行以及舉揚，他在趨向其原初和內在親密之際，強化其固有性體。宗徒的話證實了這一點：「在祂內，我們擁有生活、運動和存有」(宗17:28)。在天主內，他不會以其能力將存在於天主內的存有變壞，他只會憑其存在於天主內的預存的美善存有的邏各斯自動自發地趨向天主，並憑藉著德行予以實踐。他將以那在天主內預存的永恆存有生活於天主內……因著他在天主內的存有邏各斯，他是天主的份額，他是實在物；因著他在天主內的美善存有的邏各斯，他是美善；因著他那在天主內的永恆存有的邏各斯，他是神<sup>18</sup>。

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Amb. Io.*, 7, PG 91.1081C-1084C.



接下來的文字中，馬西摩對於道成肉身換了一個說法：成為血肉（incorporation）。作為受造物的邏各斯被謹慎地、不偏不倚地完整保存。擁有邏各斯的人是，並且將會是，完整的天主性體的器官。因著聖言成為血肉，於是，擁有邏各斯的人「被包裹起來，猶如靈魂包裹肉體一樣。他們被召叫，為了成為師傅那美善身體的有效肢體。祂以其榮耀和福樂填充這些肢體，給予他們生命的禮物，不竭的和永恆的生命恩寵」<sup>19</sup>。

在《致若望的析義》第10章中，馬西摩指出亞當的處境，以及生活作為一個過程如何將人導向更美善的神化。每一種生活方式都有與之相對應的一種特別的食物，「這種美好生活的食物指的是那從天上而來的給予世界生命的麵包，這是福音中的真實的聖言自己說過的。那不願意吃這食物的第一個人就不可避免地遠離了神性生命」<sup>20</sup>。這從天而降的麵包，即是基督徒在天主經中所祈求的那超越本質的日用之糧。馬西摩認為這麵包是天主在起初即為人的性體能夠不死不滅而準備好了的滋養之物。第一個人違抗天主的誠命無緣有份於天主，然而如果他被這個神性的食物所滋養，那麼，他就不會墜入因罪而死的牢獄之中。

### 三、神化是天主預定的宇宙性合一

接下來，在《析義》當中，馬西摩還提出神化的創世論幅度，意即神化最終的完成是一個宇宙性的合一。

---

<sup>19</sup> *Amb. Io.*, 7, PG 91.1088B.

<sup>20</sup> *Amb. Io.*, 10, PG 91.1157C; Cf. *Pater*, PG 90, 897B. CCSG 23.

在第10卷中，馬西摩按照從上而下的秩序，將存有、德行、天地、處所和人作了相應的劃分：第一個層次是非受造界與受造界，第二個層次是邏各斯與感覺，第三個層次是天與地，第四個層次是樂園與人的居所，第五個層次是男人與女人。因著在道成肉身中的聖言的力量，人能夠超越這五個層次，逐漸上升，回歸到愛。經由這統合人的一切感覺、知識與德行的愛，整個受造界都將合一於那非受造的神聖領域之中<sup>21</sup>。

人能夠通過效法基督，接受神化，那是因其受造性的性體所決定者。這性體是天主按照自己的肖像而造成的，因此，人才能夠憑藉自己本有的獨立自主的邏各斯的能力選擇順從聖神而生，並通過遵守天主的誠命而領受天主的模樣，好讓那些在性體上和起源上同為由天主而來的受造物的人，能夠藉聖神的恩寵而成為神。「這神化的 (*theopoion*)、神聖的和非物質性的出生早已被第一個人忽視了，因為他寧可選擇以可感覺者和可見者來取悅己心，也不要屬靈的和不可見的美善」<sup>22</sup>。因此，這個由「第二個人」基督在聖神內所實現的神聖重生，因著基督復活的德能，讓人類得以進入神聖的榮耀之中。

《致多瑪斯的析義》第3卷中，馬西摩從「聖言虛己，達成人之上升」的角度來論述這種神聖的再生。因著罪過的玷污，人失去了欣賞真實生命的能力。然而正是藉著那在性體上是天主的聖言取了肉身，有份於人的軟弱，方才實現神化的恩寵效果：「那些憑恩寵被拯救之人的神化 (*theosis*)，以一種

---

21 Cf. *Amb.*, 10, PG 91.1308B.

22 *Amb.*, 10.42, PG 91.1345D-1348A.

僅為祂自己所知，與祂的虛己相反的方式被實現。他們將完全成為與天主相像，且領受整個唯一的天主」<sup>23</sup>。

因此，天主早已盤算著一個通過聖言的人化而讓人獲救的救恩計劃。馬西摩稱這個計劃為「人類預定的救恩奧秘」。正是基於這個理由，天主子才會成為諸世代之前即已存在的不死的使者<sup>24</sup>。祂洞悉十字架和空墓穴的奧秘，亦瞭解受造物之中的聖言種子<sup>25</sup>。同時，在時間的長流之中，祂透過實現於時空中的天主的救恩，給予人類天主的性體：「天主的計劃並不能夠在時光荏苒中被人懂透，也不會因著事件的更迭而有所變化」<sup>26</sup>。這個神性計劃之所以不能有絲毫的改變，原因在於它被確立於所有世代之前：天主決定以聖言的位格進入川流時序之中，為了成就人的救贖或說神化。意即讓人合一於天主，有份於神性生命。這個事件演變的終極性預設從起初即存在，並延展至歷史的終末。總之：只有在聖言內，這個預定的合一和神化才能夠得以實現：

從聖言的角度而言，祂直接地實現了這個神化，然而，實際發生的情形卻是祂意欲將之神化者卻被罪所掌控。經由聖言人化的迂迴措施，意即為了人類，祂首先通過自己的道成肉身實現合一於天主的偉大計劃；於是，神——人（God-Man）就在祂內實然地實現了創造行動的圓滿。馬西摩在《析義》第7章當中指出：

---

23 *Amb.*, 3, PG 91.1040CD; Cf. *Amb.*, 4, PG 91.1044D.

24 Cf. *Thal.*, 63, PG 90; 681CD, CCSG 22.

25 Cf. *Th. Ec.*, 1, 66, PG 90.1108A.

26 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1329C.

那自所有時間和世代以來即隱藏著的奧秘現在經由聖子那真實和完善的人化得以顯示出來，天主讓祂那攝取了與我們一樣的身體的人性以不分離、也不混淆的方式合一於其天主性的實體之中……為祂而言，祂被一個新的方式所塑造，同時，藉著人化的人性，祂適宜地成為一個獨立個體。同樣，在諸世代之前，我們已經被預定以宛如祂身體的肢體的方式成為在祂內的存有。祂讓我們與祂和諧相處，讓我們和祂一起在聖神內同聲相愾，以和我們一樣的靈魂結合於身體的方式，祂支持我們，並引導我們趨向祂那圓滿的靈性年齡的尺度。基於這個原因，祂向我們顯示，我們已經被天主在創世之前的美善準備所預見<sup>27</sup>。

這準備並不會被每一個邏各斯所清楚瞭解，然而，在聖子種子的引導之下，他會透過相當清晰、新穎的超越方式，而趨向其人性的最終圓滿。

從天主的角度，既然祂已經讓我們相似於祂，並賜予我們有份於祂那美善的模樣，那祂就會在所有世代之前，瞄準這個目標：讓我們存留在祂內，祂饋贈我們基本樣式的恩賜，為了讓我們因著自然能力的良好境遇而抵達這個榮福的目標。從人的角度，如果需要心甘情願地從其自然能力的悲劇境遇中回應這個樣式，那就需要他未曾墜入遠離天主，並彼此隔絕之處，他需要由一個相當反常的、純粹的神性力量在先引導著他<sup>28</sup>。

---

27 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1097A.

28 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1097AD.

因此，這個從上而來的性體乃是一個至高無上的存有，否則，它無法施展天主設定的神化計劃。這個性體是奧秘，這即是基督徒所相信的由天主而來的偉大奧秘鑒臨於眾人之內的聖言本身。

往後的篇幅中，馬西摩將這種合一於天主內的神化稱為「聯通」。原因是人是天主的肖像，藉著恩寵的實體，人性能夠接受與天主合一的恩寵，不可分地合一於天主。因此，由聖言所實現的聯通讓人性徹底地受到聖言所攝取的人性的顛覆，藉著這同一性體，人本質性地合一於基督<sup>29</sup>。神化在這個過程中，成了終極目標。因此，馬西摩才會這樣說：「天主，即天主聖父的聖言，成為人子，為了讓人成為神（god），讓人成為天主的子女」<sup>30</sup>。

綜上所述，為馬西摩而言，神化乃是天主的原初計劃，生而為人即是被天主的神化計劃牢牢地吸引著前進。這是創造工程的終極性目標。然而，在神化的過程中間，卻發生了人的墜落，於是，神化的內涵更被加上了對於人類性體的修復內涵。這個救贖只能憑藉人化的天主聖言予以實施，於是救贖即成了道成肉身的優先目標。

## 第二節 神化作為神性計劃惠及所有受造物

馬西摩的眾多作品顯示，神化不僅僅只是涉及人類，同時，還涉及所有的受造物或者說涉及所有的存利物。常規地，

---

<sup>29</sup> Cf. *Amb. Io.*, 36, PG 91.1289BD.

<sup>30</sup> *Th. Ec.*, 11.25, PG 90.113B.

天主創造的諸存有物均相關於人類。在《致塔拉司修斯的問題》第13章中，馬西摩說：

藉著性體，透過我們理智的默觀和必然的意識行動，天主的全部作為悄悄地向我們宣告我們擁有作為受造物的聖言種子。這聖言種子，以其自身，向我們呈現在它們內的神性計劃，因著德行的原因，眾神敘述天主的光榮，宣告祂手中的化工（參閱詠19:2）。永恆神化的能力是護佑諸存有物的神性旨意，以等量齊觀的能量神化祂所預見到的事物<sup>31</sup>。

天主以祂自己所願意的方式，一竟全功地，已經完整地創造了存有物的原始性聖言種子和萬物的普遍性本質。現在亦然，天主不僅僅支持著它們在存有方面的皈依，而且，還在它們的行動中實現其趨赴美善的效果。同樣地，天主還呈現那讓萬物神化的恩寵實效，藉著這恩寵，祂成了人。正是由於這神化恩寵，天主聖言向我們說：「我父現在還在工作，我也同樣工作」<sup>32</sup>。

因此，為馬西摩而言，天主計劃中的神化準備恰當地指向所有的受造存有物，而非只是針對人而已。然而，神化之於人和其他受造存有物之間是否存在著區別呢？

《析義》第14章當中，馬西摩專門探討了「分別」的概念。在天主的創造物當中，最後一天受造的人具有明顯的分別：男女有別，然而，他們都擁有共同的人性。這是由性體

---

31 *Thal.*, 13, PG 90.293d-293C, CCSG 7.

32 若5:17; Cf. *Thal.*, 2, PG 90.272AB, CCSG 7.

而來的分別，促成了二者之間彼此在關係上的合一。由分別產生和諧。於是，人為所有的受造物樹立了一個典範：無論是遠近，還是卑微優雅都經由彼此之間的張力，在天主內和諧相處。這是神性計劃中的偉大奧秘。正因如此，人才會在諸存有物中最後受造。這樣一個自然合一的方式和諧化人所擁有的諸多部份與普遍整體之間的內在關係，於是，他將彼此有別的諸存有物透過它們的共同性體承納於己身。通過給它們命名，人將那聚攏的萬物合一於天主。正是出於這個分別，他行走在呈奉之路上面，接下來順從於物與物之間的彼此關聯，合一得以持續進展。最後，終止於那合一上升的崇高之境，他知道在天主內並無分別，藉著一個不可思議的、由性體本身所推動的德行實踐，完整地交付自己的性體。

正是由於完整地合一於其邏各斯，人才得以存立。接下來，合一於一個由聖者所組成的天堂和穩定的領域，一個合一的領域，不同的部份之間並不存在著分別，只是聚斂而已。眾多部份之中的任何一個部份均不從屬於其他部份。於是透過人之所能及的德行實踐，天、地、人得以合一。馬西摩指出，更深的合一是一種類同於天使的方式使一切可理解的、可感知的事物得以合一，人與整個受造界成為一，並不在知識方面有所區分，因為，運行於萬物之中的聖言種子會將人的智慧認知變成類同於天使那樣地永不衰竭。於是，這個知識帶來的效果即是：

一種無法定義的邏各斯智慧的情感，這情感只是從屬於那些配得享有者，讓他整個而純粹地超越思辨。這是一個在天主內共融的、無須表白的思想。最終，經由愛，所有的受造性體合一於非受造性體。他上升至恩寵境界的「一」和與天主的「同一」之中，在一個完全無

間的處境中，完全地合一於完全的天主，成為為天主所擁有者。從本質的同一性而言，獲得上升至天主的報酬，即是為完全的天主所佔據。唯一、絕對的天主自己即是始動運動的終末，置身於運動中的存有物憑藉其界限和期限、無邊無際、所有的規定性、規則、法律、聖言種子、智慧、性體這些存有特徵，以堅定的和不止息的姿態趨向天主<sup>33</sup>。

在《析義》第7章中，馬西摩認為亞當的中保角色以及其合一性的功能很清楚地在創世之初即已確立，他有一個神聖的使命，就是將所有受造存有聚斂於自己，同時這些受造存有又都實存於天主。因此，人的身體受召扮演一個核心的角色。一方面人的身體與所有的可感存有物共同組成一個自然的團體；另一方面卻因其靈魂的合一讓自己「精神化」(spiritualisation)，而有別於其他受造物。

天主以其美善創造了人的靈魂和身體。靈魂具有推理和理智的能力，靈魂是天主的肖像。這靈魂既渴望在愛中根據天主的模樣而得神化，同時它也因著愛人如己的誠命，以邏各斯的方式來支配肉身，接受天主的內住，於是當身體與靈魂和衷共濟之際，人就有份於天主，身體就有份於天主的不朽壞性。由此建立天主對於人的靈魂，靈魂對於身體的正當秩序。這個秩序的意義是人由此獲得治理萬物的資格，和諧人群的能力。同時，天主藉著同樣的方式，成為萬有中的萬有：擁抱萬物，並讓萬物繫於己身。「此乃基本事實：若萬有自外於祂，缺乏祂的同在，那就絕對無法存在。從這個意義而言，我們憑著天

---

33 *Amb. Io.*, 41, PG 91.1305B-1308C.



主的計劃，不論在名稱和實際上，最終（*telos*）都是天主的眾神、兒女、身體、肢體和祂的部份（*moira*）」<sup>34</sup>。拉索認為，馬西摩藉著解釋納祥的額我略的思想的機會，修正了奧利振主義中人消失於天主內的主張。為馬西摩而言，因著神化，人在靈魂與身體達致和諧一致之際，得以成為天主面前的眾神，成為天主的一部份。而非奧利振主義所理解的那種墮落的靈魂因著基督而與天主同歸於一<sup>35</sup>。

綜上所述，人所扮演的在天主與萬物之間的這個中保角色，藉著道成肉身的聖言成為可能，並且，實際地在祂內產生合一的實效。天主性在人性之內，導致耶穌基督首先得以神化，於是，藉著祂自己的神化，萬物的神化才能夠依次得以實現。

### 第三節 神化計劃與聖言種子

為馬西摩而言，存有物的邏各斯（*logos of beings*），指的是存有物的原則和本質性理由。藉著邏各斯，存有物根本性地得以定義和描述。然而，邏各斯之於存有物卻扮演了兩個方面的角色：既是原則，也是終末。然而，這兩個角色都存留於天主內。因為邏各斯有一個精神性的內涵，同時，還有一個物理性的內涵。前者處於萬物的中心，後者位於萬物的表層。

一個獨特的存有對應的是一個特別為它而配置的不可拆分的和唯一的邏各斯，這個邏各斯賦予存有由天主而來的一個價

---

34 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092BC; Cf. *Greg. Naz. Or.*, 14.7, PG 35.865C.

35 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁372。

值和屬於它自己的命運<sup>36</sup>。一個邏各斯只是專屬於一個「既存者」或「即存者」。每一個邏各斯都由其本質和性體來定義，各有其空間，並且專屬於其種類。有許多的聖言種子 (*logoi*) 以其確定素質配置於存有物之中<sup>37</sup>。這並非是說一個個體銜接著一個唯一的邏各斯，相反，銜接著的是一個具有多樣性特徵的聖言種子。某些聖言種子區別於其他的聖言種子，某些聖言種子具有所有聖言種子的共性之外的殊性特徵<sup>38</sup>。同時，聖言種子的核心成份卻有可能上升並有份於普遍共性<sup>39</sup>。

所有存有物的聖言種子均由天主於其聖言的角度，予以確定。天主的聖言，在所有世代、萬物得以創造之前，即已存有。正是在祂內，存有物在所有世代中得以涵蓋、得以盡心竭力的維護。正是藉著邏各斯，所有的事物得以存在，它們均來自於天主。藉著這唯一的邏各斯，存有物只能從天主而產生，藉著天主的智慧，存有物恰當地得以創造<sup>40</sup>。邏各斯的受造乃是天主根據自己的聖言，以其神意，保護並實現其所有潛能<sup>41</sup>。然而，從時間的過去、現在以及未來這三個幅度的角度來看，所有的存有物並非只是於其本質中擁有一個預設穩定的邏各斯，同時，這個預設好的邏各斯還在其存在方面，面對未來保持著一個開放的姿態<sup>42</sup>。

---

36 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1077C.

37 Cf. *Ep.*, 12, PG 91.485D.

38 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1080A; 21, PG 91.1245B.

39 Cf. *Amb. Io.*, 41, PG 91.1039C; Cf. *Thal.*, 2, PG 90. 272AB; CCSG 7.

40 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1081A; 42; PG 91.1328B; *Thal.*, 60, PG 90.625, CCSG 22.

41 Cf. *Thal.*, 2, PG 90.272A, CCSG 7.

42 Cf. *Thal.*, 60, PG 90.625A, CCSG 22.

諸存有物的聖言種子並非只是顯露天主的本質，同時，還顯露天主的根本意願<sup>43</sup>。馬西摩遵循狄奧尼修斯的意見，將聖言種子稱作「神性意志」（*thelemata*）<sup>44</sup>。這些聖言種子於其存有之中受到神性意志的特別關注，原因在於它們在受造物之中彰顯天主的旨意<sup>45</sup>。

為馬西摩而言，聖言種子的概念與神化之間有著密不可分的关系。在《析義》第7章當中，馬西摩接受奧利振主義的部份主張，肯定理性存有物的神化實現於其以天主的旨意為依歸的德行實踐之中。這些存有物起源於靜止（*stasis*）狀態，受知於一個自我遺棄的墜落運動（*kinesis*），因著與身體的結合，它們被導入一個存在性的未來，並且最終會返回（*genesis*）到其源起之所。同時藉此馬西摩更正奧利振主義的部份論點。更準備的基督信仰式的表達方式該當是說：所有理性存有的居所和基礎即是天主。從思想源流的角度來說，顯然馬西摩透過奧利振主義，間接地接受了新柏拉圖主義的理論。不過他卻修正了奧利振主義在接受新柏拉圖主義時的一些有違於基督信仰的地方。馬西摩肯定作為理性存有的聖言種子的受造性，然而他卻拒絕接受聖言種子的先存性。釐清這一點之後，馬西摩試圖藉此來理解基督徒的神化，乃是依賴天主的神意，透過聖言種子的根源——聖言——所以實現者。因此，實際上馬西摩將他的注意集中在運動的深入探究上面。

43 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1080A.

44 Cf. *Amb. Io.*, 91, PG 90.1085A; *Thal.*, 13, PG 90.296A, CCSG 7; Pseudo-Dionysius, *D.N.V.*, 8, PG 3.824C, 5-10, PG 3.820A-825B。不過，比較而言，馬西摩卻在所有此前的教父們涉及被稱作受造物的聖言種子與聖言——基督的理論基礎上，而非僅僅是狄奧尼修斯，賦予了更寬泛的意義。

45 Cf. *Thal.*, 13, PG 90.296A, CCSG 7.

所有的受造物都處於運動狀態之中。為它們而言這是性體使然。運動會把它們攜至終末。不抵終末，運動不止。因此受造物對於那源起性的靜止一無所知。運動和被推動是受造物的特性，其最終的存在性目標乃是合一於天主。

在《問題與困難》當中，馬西摩換了一個角度來講解基督徒的「神化：神化的運動乃是讓人成為基督身體的肢體，並在基督內合一：「擁有從天主而來邏各斯的每一個存有受召成為天主的肢體，並被許諾擁有一個在天主內的位置。肯定地，如果他以其智慧和理性來運動的話，那麼，他將抵達天主，那原本屬他自己的位置被基督身體的肢體所取代」<sup>46</sup>。

讓人成為聖言基督身體的肢體是天主的神聖計劃，這個計劃如果不經由智慧和理性，那無法予以實現。這個計劃是天主聖愛的工程，同時，須經人從其自身的角度予以回應。於是，神化即與自由有關，在《析義》當中，馬西摩將神化視為一個呈現天主的愛和人的自由相遇和合的神聖事件<sup>47</sup>。

綜上所述，神化是天主在所有時間、諸世代以前、即為人設計好的一個神性計劃，這計劃在創造之初即顯端倪，將在時間和世代之末，全然實現。透過聖言，人得以走上神化之路；經由道成肉身的基督，在末日來臨之際，人將圓滿地有份於榮福聖三的內在生活。

---

<sup>46</sup> *Qu. D.*, 173, CCSG 10.

<sup>47</sup> *Cf. Amb. Io.*, 7, PG 91.1

## 第二章

### 神化的人類學幅度

上一章中，已經交待了「性體的邏各斯」(*logos tes physeos*) 這個概念在馬西摩的思想中佔據著一個核心的位置。人類性體中的邏各斯乃是從天主的計劃的角度對人的定義。天主在所有時間和世代之前，即已經於其偉大的決策中將邏各斯賦予身為受造物的人。在本章中，將要研究的是神化在人類學幅度中的一些核心主題：人性中的邏各斯、實體與自立體、肖像和模樣、存有的不同類型，以及原罪等等議題

#### 第一節 人性邏各斯的三元結構

因著內置邏各斯的原因，從起源性的完善角度出發，人被天主稱作「好的」。馬西摩聲稱：「在性體的邏輯之中絕對地毫無瑕疵」<sup>1</sup>；「性體自身是純潔無玷的」<sup>2</sup>。然而，性體的邏各斯卻又是由天主取規定，潛在性地、理念性地充滿著天主的意志。「性體的邏各斯是一個性體的和神性的法則」<sup>3</sup>。因

---

1 *Pater*, PG 90.901D.

2 *Ibid.*, 905A.

3 *Ibid.*, 901D.

此，根據天主在創世之初的計劃，因著邏各斯而得以確定的人，於其性體上即具備一個被神化的目標。意即受造之人於其性體結構方面，自然地經由運動和全力以赴的動能趨向這個神化的神性預設。這個目標是人之所以為人的原則。這個目標位於上一章中所論及的一個三元結構之中：靜止 (*stasis*) — 運動 (*kinesis*) — 返回 (*genesis*)。這個回歸到運動之後的靜止即是天主在人的邏各斯中所設定的最終的神化。與這個三元結構相對應的另外一個三元結構是：本質 (*ousia*) — 能力 (*dynamis*) — 活動 (*energeia*)。馬西摩說：「創造運動應該在下降之後被瞭解和認知，我們認為這個運動是驅使人自身邁向終極目標的『自然的能力』，或者稱之為『激情』：意即一個運動驅使接二連三的一種運動狀態朝向一個靜態的目標，或者實效的行動於其自身內產生完善的結果」<sup>4</sup>。因此，天主總是處於運動狀態中的所有受造物的目標。至於人，自然地則由其自身產生趨向天主的運動。

所有動力性地趨向天主的因素中，精神 (*nous*) 佔據著一個異常重要的位置。在《書信》第61篇中，馬西摩聲稱正是這個由精神而來的衝勁驅使人產生趨向天主的運動，在運動過程中，精神自然地產生一種由天主而來的愉悅：「創造人之性體的天主已經為這性體賦予了一種真實的能力，為了讓精神因祂而喜悅。藉著這種能力，性體會不言而喻地愉悅於主。這個能力即是精神性體中的那趨向天主的衝勁」<sup>5</sup>。這個衝勁是一種目標明確、始終如一的精神性體運動，一種自動自發的朝向那起

---

<sup>4</sup> *Amb. Io.*, 7, PG 91.1072B.

<sup>5</sup> *Thal.*, 61, PG 90.628A.

源性的第一原理的基本探索<sup>6</sup>；是一種人性之中對於天主的自然渴望<sup>7</sup>。馬西摩說：

那創造所有智慧性體，並秘密地在每一個理性實體中嵌入了關於天主的先天知識的造物主，透過那位總的導師，賦予了我們，即我們這些謙遜之人，因著性體趨向於祂的渴望，以及愛（*eros*）。人自然地被賦予理性能力，藉著這種能力，這就可能讓我們純粹地知道這個渴望的運行模式，而不致於陷入那由我們自己製造的錯誤的泥淖之中<sup>8</sup>。

這種愛的渴望表現為人的一種本能，就在渴慕天主，並尋找天主之際，人在尋找自我的意願與接受天主的意願之間產生了張力。不過，這個張力卻真實性地展示了人之為人的本質性特徵：「靈魂的理性行為的結果是確定的智慧，包括：渴望、愛、焦灼、平安……自然地促進我們具備尋找天主的理性能力，我們遂產生渴慕天主的渴望本能，並且只渴慕祂；焦灼的力量推動著我們與祂角力，並且只與祂角力」<sup>9</sup>。

這些基本的本能在人性動力性地趨向天主的過程中，佔據著一個核心的位置。馬西摩為這些動力性本能加了上「意志」這一概念。「意志」（*thelema*）<sup>10</sup>的作用是呈現人性的本質，

---

6 Cf. *Ibid.*, 59, PG 90.616D.

7 Cf. *Amb. Io.*, 48, PG 91.1364B.

8 *Amb. Io.*, 43, PG 91.1361AB.

9 *Ep.*, 31, PG 91.625; Cf. *Thal.*, 93, PG 90.392.

10 馬西摩用 *thelema* 和 *thelemis* 這兩個詞來論他的意志論，然而，他通常是交換使用這兩個同義詞。不過，*thelema* 更多時候被馬西摩用來強調意志

而非實體。在馬西摩的心目中，意志既是一個定向，這朝向美善的定向是人類性體的一種普遍理性述求；也是一個和諧，因這和諧，人性得以形成。人類的意志並非不會反抗天主，但是，它被先天性地打上烙印和設定為與天主保持一致<sup>11</sup>。因此，受造的人類性體有一種尋找天主的美善與和諧的本能。這種本能透過聖言種子的運行得以呈現為具體的人性行為。在《析義》15章中，馬西摩為這種人性行為的動力性原因，加上了一個新概念：聖神的能力作用在邏各斯上面，使人得以趨向天主。他說：「以神意方式的能力，聖神全面地充滿並運行在每一個受造性體的邏各斯之中」<sup>12</sup>。這種運行的方式，並非只是存在於天主在創造行動的開始，同時，天主也臨在於祂的受造物的核心之中<sup>13</sup>。

## 第二節 實體（性體）與自立體（位格）

「實體」（性體）與「自立體」（位格）的區別在馬西摩的思想中佔據著一個顯著的位置，原因在於這是加采東大公會議基督論的核心概念。在辨析單性論異端的過程中，大公會議的教長們在基督的性體與位格之間作出了明確的裁決：

---

的動態性內涵。Cf. M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus* (Montreal: Mecanogr. 1972), pp. 124-125; P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Paris: Cerf, 1983), p. 307.

<sup>11</sup> Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91.236C.

<sup>12</sup> *Thal.*, 15, PG 90.279B; CCSG 7.

<sup>13</sup> Cf. *Th. Ec.*, 1.10, PG 90.1085-1088A.



我們的主耶穌基督具有完全的天主性，具有完全的人性，真天主而又是真人，即具有理性的靈魂與身體的真人，同一個祂，按著天主性而言，是與父同實體的，按著人性而言，是與我們人同實體的，即在各方面與我們相似，只是沒有罪過……同一個基督、獨生子及主。祂是被宣佈在兩個性體內不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的；此結合不除去兩個性體的區別，反而兩個性體的特徵被保存，集合到一個位格及一個自立體；這位獨生子、天主、聖言、主耶穌基督，不是分開或分離的兩個位格，而是合成的同一位<sup>14</sup>。

### 一、實體和自立體之間的關係

實體 (*Ousia*) 和自立體 (*hypostasis*) 乃是一組彼此關聯的詞彙。*Ousia* 的字根是 *on* (存有、存有物)，意即存有或存有物之具體存在的狀態和主要內容，相對應的含義是：實體 (substance)、本質 (essence) 和性體 (nature)；*Hypostasis* 的字根 *histenai* (站立於某處)，再在前面加上介詞 *hypo* (在……下面)，意即處於某物的最基本層面，含有某物種屹立不動的特性，呈現自立性、自主性的「在已存有」(*in se stare*)，相對應的含義是：位格 (person)、自立體 (subsistence)<sup>15</sup>。

14 *DH301-302*. 譯文採用 Denzinger 著、輔仁神學著作編譯會編，《公教會之信仰與倫理教義選集》(*Enchiridion symbolorum sefinitionum et declatationum de rebus fidei et morum*) (台北：光啟文化事業，2013)，頁 147-148。

15 參閱輔仁神學著作編譯會，〈*Hypostasis*〉，《基督宗教——外語漢語神學詞語匯編》(台北：光啟文化事業，2005)，頁 528；袁廷棟，《哲學心理學》，再版 (新北市：輔大書坊，2014)，頁 434。

實體和自立體這兩個詞彙所具備的神學內涵在神學史中，歷經了一百多年的辨析過程。268年在安提約基雅召開的教務會議上，實體和自立體之間，並沒有明確的區別，實體被視為包含在自立體之中，專指「位格——自立體」（subsistence），此外自立體這時的內涵還有「實體」（substance）、「性體」（nature）等；325年的尼西亞大公會議開始對這兩個字作出嘗試性的區分：*ousia*，專指「性體」和「實體」，而*hypostasis*則限定於專指「位格」（person）；362年，在亞歷山大里亞召開的教務會議，終於明確地針對*ousia*和*hypostasis*作出具體的區分：*ousia*指涉存有物的整體性層面，即「實體」、「本質」（essence）和「性體」，*hypostasis*則凸顯存有物的自立層面，即「位格」和「自立體」<sup>16</sup>。最終，*ousia*和*hypostasis*之間明確的區分乃是：「在希臘哲學的分析及基督啟示神學反省中，『自立體』此詞彙日益清楚地表示位格；與實體皆表達存有物的整體，但角度不同；自立體較強調存有物的自立面，實體（*ousia* / substance）表示存有物整體內容的一面」<sup>17</sup>。

同樣，為馬西摩而言，性體或實體的概念觸及普遍性、種類和空間，定義性體必須考慮到那些已知的個體存有物的特徵。性體的概念指的是實體（*ousia*）的同一性：「公共和普遍，或者常規，根據教父們，指的是實體或者性體」<sup>18</sup>；「在某一個特定空間中的那些已知個體須經實體或者性體來歸

16 參閱谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》，修訂三版（台北：光啟文化事業，2002年），頁256。

17 輔仁神學著作編譯會，〈*Hypostasis*〉，《基督宗教——外語漢語神學詞語匯編》，頁528。

18 *Ep.*, 15, PG 91.545A; Cf. 548D.

類」<sup>19</sup>；「性體是被公認為所有物中的同一類型者」<sup>20</sup>。每一個存有物的常規性能力及其能量出自性體或實體。同樣，所有的能力以及靈魂的個別行為依附於性體，能量或者行動依賴性體得以運作。因此，受造物的動力性事件出自性體。運動在性體之中的位置是：「一個性體，根據哲學家們<sup>21</sup>，是運動和靜止的原則」<sup>22</sup>。能量或行動被根本性地定義為性體，然而「所有性體的定義是實體行動的邏各斯」<sup>23</sup>。

至於位格或自立體，在馬西摩的概念中，涉及的是所有個體的、特別的以及本己的存有。「一個自立體，根據哲學家們，是通過語言所呈現的一個本質；根據教父們，這是每一個具體的人位格性地區別於他人者」<sup>24</sup>；「一個自立體，即那以一個區別和結構的方式所呈現者，我們說，自立體是通過語言所呈現的一個本質，藉著同樣存有的數量有所區分」<sup>25</sup>；「自立體藉著特徵性的語言得以定義為一個位格」<sup>26</sup>。因此為馬西摩而言，自立體與位格之間是隱顯或者體用的關係。自立體揭示某物的本質<sup>27</sup>，這自立體由其所是者所顯露<sup>28</sup>。在《書信》15中，馬西摩更深入地說：「那些具有共同實體或性體者，得以

---

19 *Th. Pol.*, 23; PG 91.264C.

20 *Ibid.*, 265C

21 在上下文中，哲學家們專指亞里士多德，馬西摩於此處的引文見《物理學》（*Phys.*, II, 1.192b）。

22 *Th. Pol.*, 26, PG 91.276A

23 *Amb.*, 5, PG 91.1057B; Cf. 1037B

24 *Th. Pol.*, 26, PG 91.276B.

25 *Ep.*, 15, PG 91.557D.

26 *Th. Pol.*, 23, PG 91.261B.

27 Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91.264A.

28 Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91.265D.

歸類合併，乃是藉著自立體或位格從其他存有中脫穎而出的原因，比如天使、人以及所有的可見受造物各有其空間或者種類」<sup>29</sup>。

自立體與實體之間彼此印證，一個自立體不能捨卻實體而存在。因此，自立體能夠以一種本然的方式被認識，個別地促成或者保證實體或本質有所立足<sup>30</sup>。一個自立體，是在某些事物中以其特有的方式被安置和被限定者的普遍和限定的原則<sup>31</sup>。巴爾塔薩評論說：「自立體總是降生於性體，總是逸出本質，但是它並不減損存有方面的那些純粹特性。更好說，應該被命名為性體的特徵和所有物」<sup>32</sup>。因此自立體或性體由一個本質性種類中的個體區別出來，經由種類或者空間再條分縷析，以此為據，在某種程度上劃分性體。

在處理好了上述實體（性體、本質）和自立體（位格）的關係之後，馬西摩遂面對靈魂的能力問題。

## 二、靈魂的性體能力

自立體引發驅動力和趨向終末的運動，憑此運動，實體實際而具體地實踐其自身的能力，此即靈魂的性體能力。這些能力只是盡力地往前產生實效，它們並不會知道為什麼會如此運動。然而，正如沒有任何作品會不依賴驅動動力得以完成者，所

---

29 Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91.261A.

30 Cf. *Ibid.*, 264B.

31 Cf. *Ep.* 15, PG 91.549C.

32 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, p. 221.

以，在自立體引發的衝勁的作用之下，靈魂的能力被那些實現了的、具體的成果顯明其具體實存<sup>33</sup>。總之，性體持有由其邏各斯而來的持久性，這性體能產生不同的行動模式，它能將由其自身能力的所產生的不同行為模式導向一個既定的方向，遂讓與其所結合的位格擁有其主動性：因著意志的立場和理智的抉擇，性體的這些不同模式藉著人性位格得以具體化。

在這個基礎上，馬西摩進一步討論實體的一個重要特徵：意志。因著意志，必然地為人帶來抉擇性自由。馬西摩肯定人是一個天生的、實體性的理性存有，因此，他有兩個基本能力：理性和意志。理性負責思考判斷，意志負責抉擇決定。意志是一個理智性的欲望，它被交託給一個理智性的靈魂<sup>34</sup>。它自動自發地適應理性存有那些實際的能力。它是固有的性體或本質<sup>35</sup>。馬西摩認為：人的具體的意願由其性體中的意志所推動產生<sup>36</sup>。

馬西摩進一步說，意志包括純粹意願和當然意願。通過對於意志的細緻區分，更清楚地揭曉了實體和自立體之間的區別。「純粹意願」(*to aplos thelein*)是自然的意願，是一種由實體推動下產生的欲望能力，宛如一個從實體支撐下的事物的本質性渴望。經由這個意願自然產生的生存渴望、朝向感覺和知識的自主運動，以及滿足其渴望的自然趨向。因為「實體由其自身的自然欲望賦予意願，並且自然地針對渴望以及讓

---

33 Cf. *Amb. Io.*, 24, PG 91.1261C.

34 Cf. *Pyrr.*, PG 91.301C, 304 C, 324D.

35 Cf. *Pyrr.*, PG 91.292C.

36 Cf. *Ibid.*, 292B, D.

這實體得以存在的存有邏各斯，產生固有的持續性」<sup>37</sup>。至於「當然意願」（*to pos thelein*），那是稟賦的意願。馬西摩將之定義為「一個抉擇性的驅動和一個趨向旁邊或他者的思想運動」<sup>38</sup>。這樣一個自我抉擇的驅動讓每一個人朝向其身邊的或遠處的他者運動，馬西摩指出這個他者並非自身性體的另一個區別性標記，相反，那是位格或自立體的標記<sup>39</sup>。這個稟賦的意願將自身置於意願的立場上，馬西摩認為這個意願是一個確定性意願，是一個習以為常的行為模式。稟賦（*gnome*）則是由人產生的內心立場的渴望，藉此推動人產生抉擇的行動。因此「這個直面抉擇的稟賦在習慣性的關係中，與行動面對面地相遇」<sup>40</sup>。

此外，在呈現當然意願的內涵方面，除了上述稟賦之外，馬西摩還特別討論了與意願有關的另外一關鍵性詞彙：抉擇（*proairesis*）。抉擇是「在我們的意願上的一個事物的決定性欲望」<sup>41</sup>。包括三個因素：意欲（*orexis*）、會商（*boule*）和判斷（*chrisis*）。抉擇位於意願的末端，通過這三個因素的綜合作用，最後將自己的當然意願變化為一個決定性的抉擇。因此，抉擇經由研究和檢測得以具體化。事實上，抉擇發生在深思熟慮和做了最恰當的判斷之後<sup>42</sup>。抉擇面對兩個層面：去瞭解「好」還是「不好」這兩個相互對立的情形<sup>43</sup>。總之，抉擇

---

37 *Th. Pol.*, 1, PG 91.12CD.

38 *Ibid.*, 14, PG 91.153AB.

39 Cf. *Ibid.*, 16, PG 91.192BC.

40 *Th. Pol.*, 1, PG 91.17C.

41 *Th. Pol.*, 1, PG 91.16C.

42 Cf. *Ibid.*, 13A.

43 Cf. *Ibid.*, 33A.

涉及一個本質性的階段，差不多觸及意志行為的過程：決定抉擇和決定行動。

拉赫斯認為，馬西摩專門針對稟賦和抉擇的討論，乃是出於反駁單性論和單力論而提出的。為馬西摩而言，稟賦的內涵緊扣屬性的隱性內涵，意志的立場在某種程度上定向於抉擇；因此，抉擇與自由有關，可以稱之為「抉擇的自由」<sup>44</sup>。兩性結合於同一自立體中的基督，正是在實際的人性性體上，自由地展示祂的抉擇能力，以此彰顯祂是真實的人；同時，受到祂那由神性稟賦而來的神性意願的驅動，所以，祂也是真實的天主。因此，大公會議才會宣佈說：「同一個基督、獨生子及主，祂是被宣佈在兩個性體內不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的」<sup>45</sup>。

實體與自立體和基督徒人學當中的另一組重要概念——肖像和模樣——有什麼內在聯繫呢？

### 第三節 天主的肖像和模樣

肖像和模樣這一組成對的概念在馬西摩的神化思想中佔據著一個異常重要的位置，同時，亦如本書的第二篇所展示的那樣，教父們對於這一組出於創1:26的概念傾注了極大的興趣，並試圖從中揭示其神化內涵。在揭示肖像和模樣的內涵方面，

---

44 Cf. J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme, selon Saint Maxime le Confesseur*, pp. 140-141.

45 *D.S.*, 302.

馬西摩受惠於巴西略<sup>46</sup>。在馬西摩這裡，經由綜合教父們的思想，肖像得以為人所知，正是由於這由天主所創造之人之性體，發揮其本質性的特徵和潛能，將之予以實現所致。然而，模樣則是透過位格自由地將其潛能現實化的過程中所呈現出來的一個動態特徵，模樣根本性地顯明於德行生活之中<sup>47</sup>。在馬西摩的意識之中，「肖像——模樣」與之相對的「性體——位格」這一組成雙詞彙彼此相應：「位格意即自立體，性體意即本質。本質，關涉肖像和邏各斯；自立體，關涉模樣和生命」<sup>48</sup>。

## 一、肖像

天主的肖像關聯著本質或者那由天主所造的「人的性體」<sup>49</sup>。因此，這肖像由那些根本性地受到性體所限定的屬性、質量和性能組成。這些限定特徵，本然地由造物主所賜予<sup>50</sup>，它們是造物主本身的一個影像。馬西摩認為，天主的本質肖像被分享給了人類性體。不過，肖像的術語同時還意味著與原型（archetype）既類似卻又有別：肖像具備原型的一些特徵。因著這些特徵，人就自然地有份於天主<sup>51</sup>。

<sup>46</sup> Cf. Basil the Great, *Hom. de hom. str.*, I, 15-17; SC 160.

<sup>47</sup> 這個思想，奧利振曾予以充份發揮，見 *De princ.*, III, 6, 1, GCS V., p. 280。此外，還有巴西略、亞歷山大的克萊孟以及金口若望等專門著文申論，Cf. Basil the Great, *Hom. de hom. Str.*, I, 15-17, SC 160; Clement of Alexandria, *Strom.*, II, 22, 131, 6; GCS II, p. 185; John Chrysostom, *Hom. in Gen.*, IX, 3, PG 53.78B.

<sup>48</sup> *Th. Pol.*, 1, PG 91.37BC.

<sup>49</sup> Cf. *Char.*, III, 25; *Th. Pol.*, 1, PG 91.37BC.

<sup>50</sup> Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, 13.

<sup>51</sup> Cf. *Ep.*, 6, PG 91.429B; *Char.*, III, 25.



在人與其受造原型之間的關係方面，依勒內曾經說過，藉著性體，原型成為性體的肖像<sup>52</sup>。「在基督身上」，馬西摩更直接地說：「肖像的原型（archetype of image）就是聖言（the Word）」<sup>53</sup>。因著道成肉身的緣故，聖言就是創造者；在邏各斯之內，所有受造的聖言種子擁有其起點，並具備其終末。因此，因著知識的、理智的靈魂的原因，馬西摩接受教父們的傳統<sup>54</sup>將人定義為：人是天主的肖像<sup>55</sup>。杜貝赫認為，在馬西摩的意識中，隱隱約約地是想表達：人是聖三的肖像<sup>56</sup>。

人是天主的肖像，還因其自主規定性的品質所成就者。為馬西摩而言，這品質與性體的意志等同<sup>57</sup>。人類性體中的那些結構性屬性自然地有份於天主的屬性，經由這些屬性，人成為天主的肖像的一個存有物：他是一個知識的、理性的存有事實<sup>58</sup>，也是一個自主獨立性的（*autexousion*）和自主規定性的存有物<sup>59</sup>，他還具有不可見性和不死性的特徵<sup>60</sup>。這些

---

52 Cf. Irenaeus, *Adv. Haer.*, V. 16.2; SC 153.

53 *Pyr.*, PG 91.324D; *Thal.*, 53, PG 90.501B.

54 Cf. Clement of Alexandria, *Strom.*, I, 19, GCS II; *Protr.*, X, 98, 4, SC 2; Origen, *Hom. In Gen.*, I, 13; SC 7 bis; *Contr. Cels.*, VI, 63; SC 147; Athanasius of Alexandria, *De Inc. Verd.*, III 3, SC 199; Gregory of Nyssa, *De Hom. Opif.*, XII, PG 44.161D; Gregory of Nazianzus, *Or.*, XXXVIII, 11, SC 358; Cyril of Alexandria, *Adv. Anthr.*, PG 76.1069-1072.

55 *Myst.*, VI, PG 91.684CD; *Ep.*, 6, PG 91.429B. *Ep.*, 23, PG 91.605D.

56 Cf. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Sweden: Lund, 1965), pp. 137-139.

57 Cf. *Pyr.*, PG 91.304CD.

58 Cf. *Amb. lo.*, 7, PG 91.1092B.

59 Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10.

60 Cf. *Ibid.*, cf. *Ep.*, 6, PG 91.429B.

特徵，在本書研究教父們的神化思想的第二篇中，已經有所交待。不過，杜貝赫認為，馬西摩排除了人的身體也是天主的肖像的奧利振主義的主張。為馬西摩而言，他接受金口若望和耶路撒冷的濟利祿等人的論述<sup>61</sup>，強調人僅僅出於其理性性體的原因，而是天主的肖像<sup>62</sup>。同時，天主還賦予這肖像存有和永恆存有<sup>63</sup>的特質。

此外，人的這些特徵還涉及元始和終末，天主的肖像是人的邏各斯，邏各斯規定著人的本質性特徵，然而它卻又理性地、潛能性地受到天主意志的推動<sup>64</sup>。因此，人的終末即是朝向天主計劃中的終末邁進。在這個過程中，天主的肖像還具備一個三元結構的時間概念：元始——中間——終末。在時間的進程之中，這肖像自主地產生趨向它自己的存有運動<sup>65</sup>，以及尋求天主的能力<sup>66</sup>。

總之，為馬西摩來說，肖像是各種能力的一個統協，推動著人實踐其意志中的抉擇。肖像的動態意義即是德行實踐的近因。藉著性體，人是天主的肖像。

---

61 Cf. John Chrysostom, *Hom. In Gen.*, VIII, 3-4, PG 53.72; Cyril of Jerusalem, *Cat.*, IV, 18, PG 33.477.

62 Cf. Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, pp. 120-124.

63 Cf. *Char.*, III, 25.

64 Cf. *Th. Pol.*, I, PG 91.37BC.

65 Cf. *Th. Ec.*, I, 11, PG 90.1088A.

66 Cf. *Ep.*, 1, PG 91.377; *Amb. Io.*, 48, PG 91.361AB.

## 二、模樣

模樣有別於與實體（性體）有關的肖像。肖像對應的是實體，而模樣對應的卻是自立體<sup>67</sup>。自立體根據模樣才得以確定，同樣地，它呈現為稟賦和確定性的位格抉擇。因此模樣關聯著自立體，並與人的倫理德行有關<sup>68</sup>。由天主所賜予的肖像是人的性體中的結構性成份，絲毫也不減損其所擔任的角色；然而模樣卻只是處於潛能的起始點上。在意向和抉擇的基礎上，肖像敦促它的位格參與，並以匯入的方式趨向自我實現，此即模樣的呈現。因此，肖像由其性體的邏各斯予以揭曉，模樣則自立體的模式得以呈現<sup>69</sup>。藉著性體，人是天主的肖像；因著恩寵，人有份於天主的模樣。馬西摩說模樣由稟賦和德行所構成。肖像呈現的是具有神性本質的人類性體屬性，模樣則致力於呈現德行的神性效果，即溫柔、慈悲以及神性的美善<sup>70</sup>。

馬西摩認為，溫柔和慈悲能夠推動人趨赴於美善。構成模樣的德行能夠落實在美善和智慧上面。美善和智慧這兩個術語緊密地聯接著實踐和行動，也關聯著德行和與模樣相關聯的知識：「模樣，我聽人說即是知識和德行」<sup>71</sup>。德行實踐過程中必須以「不動情」為前提<sup>72</sup>。這意味著德行實踐排除了所有的

---

67 Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91.37BC.

68 Cf. J. -M. Garrgues, *Maxime le Confesseur, la charité, avenir divin de l'homme* (Paris, Beauchesne, 1976), pp. 128-129.

69 Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91.37BC.

70 Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10; *Char.*, III, 25.

71 *Amb. Io.*, 10, PG 91.1140B.

72 Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10.

激情，因為激情會讓德行因過於敏感而失卻平衡。既然是天賦美善，那就意味著它並不本能地排除其他德行。馬西摩將德行比喻為種子，種子的作用正是讓那處於潛能狀態的美善彰顯出來，因此，一如精選之良種，透過人的德行實踐，模樣得以彰顯。德行以某種潛能性的持續運作方式存在於性體或者肖像之中，於是，人就藉其自由中的努力，讓他的模樣現實化<sup>73</sup>。在《論愛》之中，馬西摩則說美善由愛本質性地形塑。於是，模樣就與愛休戚相關<sup>74</sup>。

### 三、人作為天主的肖像和模樣之神化

一如前文已經指出，馬西摩將普通存有和永恆存有劃歸於肖像，於此，他將美善存有劃歸於模樣<sup>75</sup>。然而，在馬西摩的心目之中，在性體的延展過程之中，模樣和肖像之間並不存在著直接的連續性。肖像宛如能力的統合推動著人實現模樣的全部潛能性：「瑰麗的神性肖像自然地受到理性的濡染，為了說服靈魂接受稟賦的轉化，成為天主的模樣」<sup>76</sup>。

因其性體，天主自然地擁有美善品質；至於人，因其有份於天主，他受召享有神性品質<sup>77</sup>。因著由意志、抉擇而來的德行實踐，人成為天主的效法者<sup>78</sup>，因此，肖像的動態意義即是

---

73 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1081D.

74 Cf. *Char.*, III, 25.

75 Cf. *Char.*, III, 25.

76 *Pater*, PG 90.889B; cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092B; *Ec.*, 1, 13, PG 90.1088BC.

77 Cf. *Char.*, III, 25.

78 Cf. *Char.*, IV, 90; *Qu. D.*, III/1, CCSG 10; *Thal.*, 53, PG 90.505A.

德行實踐的近因，而模樣的動態意義則是一個實現出來的果實。馬西摩認為，經由一個苦修主義方面的努力，靈魂努力並試圖達致相似於它的神性原型。於是，靈魂就獲得了一個習慣性的生活模式，幫助它與其結構性的德行保持一致。因著對於神性誠命的實踐，人就變得相似天主<sup>79</sup>。因此，馬西摩總結說：藉著性體，人是天主的肖像；因著恩寵，人得以相似天主<sup>80</sup>。

因此，肖像和模樣這一組成對概念，透過中間的德行實踐，緊密相連，促成人的神化。天主讓人類相似於祂，因著有份的原因，將其美善模樣的德能賜予人類，於是，在所有世代之前，祂就指向了受造之人：願意他們存在於祂內。因此，「從起源上來說，人受造成為具有確定性的天主的肖像，為了在自由的抉擇中，在聖神內受生；同時，他還擁有幫助他信守天主誠命的模樣。因此，根據性體，人是天主的塑造品；根據聖神的恩寵，他是天主的兒子、是神」<sup>81</sup>。因此，為馬西摩而言，「神化」是按照天主的肖像而受造的人，在德行與恩寵的共同作用下，他的模樣在天主內完美地得以實現者。

#### 第四節 存有、美善存有、永恆存有

存有 (*einai*)、美善存有 (*eu einai*)、永恆存有 (*aei einai*) 或者永恆美善存有 (*aei eu einai*) 是馬西摩神化人類學

---

79 Cf. *Myst.*, V, PG 91.608A; *Ep.*, 1, PG 91.365C, 380A; *Amb. Io.*, 10/20, PG 91.1140B; 10/15, PG 91.1025; *Thal.*, 53, PG 90.505A, CCSG 7.

80 Cf. *Char.*, III, 25

81 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1345D.

中的一組「三合一」<sup>82</sup>的重要概念。馬西摩認為，這三個術語如同它們各自的聖言種子一樣，均由天主所造，並且先存於天主之內：「透過這三個普遍的模式，天主創造了萬物」<sup>83</sup>。這三個模式與本質或者理性性體有關，並且限定了人的存在方式：「我們看到，那由理性本質的存有所充滿的邏各斯內，包含存有的邏各斯、美善存有的邏各斯以及永恆存有的邏輯格」<sup>84</sup>。

## 一、存有

存有 (*einai*) 和本質 (*ousia*) 均作用於共同的對象上面，較之本質，存有更特別地涉及存有物的「存在性」這一層面。存有物被根本性地賦予在自立體性的存有物裡面。透過性體，存有顯明所有受造存有物的實有性。存有是受造物之所以處於運動狀態的自然原理，因此，存有是絕對地運動的存有。「因著存有的原因，理性存有總是受到性體發出的原理所驅動」<sup>85</sup>。性體的能力亦屬於存有，這些動態的能力對未知的狀態持開放的立場<sup>86</sup>。

---

82 三合一的辭彙，在馬西摩的作品中扮演著一個顯著的角色：存有——變化——持續生存 (Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1329A)、下降——運動——靜止 (Cf. *Ibid.*, 65, PG 91.1392A)、本質——抉擇——恩寵 (Cf. *Ibid.*)、起源——存在——終結 (Cf. *Ep.*, 16, PG 91.577CD)、開始——中間——終末 (Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1073C)、第六日——第七日——第八日 (Cf. *Th. Ec.*, 1.56, PG 90.1104C) 以及存有——運動——生命 (Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084B) 等。

83 *Amb. Io.*, 10, PG 91.1116B.

84 *Ibid.*, 65, PG 91.1395A.

85 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1073BC.

86 Cf. *Ibid.*, 65, PG 91.1392AB.

## 二、美善存有

存有屬於天主，天主是存有的原因。至於美善存有（*eu einai*），它卻取決於人性意志的立場<sup>87</sup>或者抉擇<sup>88</sup>。根據抉擇，美善存有被賦予那些實際存在的存有物，並且驅動著它們，使它們經由運動呈現其實有性<sup>89</sup>。正是因著運動彰顯存在的原因，理性存有被稟賦驅動前進。前進中的定向目標即是美善，或者說是天主。因此，因著位格在意志和抉擇上的立場，運動被定義為存有的實現，意即「各存有物以其個別的運動趨向美善存有」<sup>90</sup>。於是，經由性體驅動下產生的本然運動，就有了一個確切的精神性稱號：「以如何趨向天主作為目的」<sup>91</sup>。從一個更高的層面上說，這是在天主內的運動<sup>92</sup>。藉著位格於其性體上的自由抉擇能力，美善存有還關聯著一個確實的運用和定向。於是，透過運用所產生的實際效果，在各存有物自身的行動中，美善存有得以確立；「定向」（*orientation*）維繫於美善的德行，由此成就性體中的邏各斯，或者更好說，人藉此美善的定向，趨赴天主，並以天主作為成就自身的終極目標。一如前文所言，馬西摩更進一步指出：存有關聯著在人內的天主的肖像，美善存有關聯的是在人內的天主的模樣，這模樣與人的德行有關<sup>93</sup>。經由德行，人的位格內蘊的神性模樣

---

87 Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1116B.

88 Cf. *Ibid.*, 65, PG 91.1392C; cf. *Char.*, IV, 13.

89 Cf. *Ibid.*, 65, PG 91.1392A, C.

90 *Thal.*, 2, PG 90.272AB.

91 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1073C.

92 Cf. *Ibid.*, 7, PG 91.1084B.

93 Cf. *Char.*, III, 25.

受到美善邏各斯的塑造<sup>94</sup>。這些德行指的是美善和智慧，在《論愛》中，馬西摩說：「理性和精神性的性體有份於聖的天主……藉著美善存有中的渴望（即美善和智慧）」<sup>95</sup>。

### 三、永恆存有

有別於存有，永恆存有 (*aei einai*) 並不本然地屬於理性存有；也有別於美善存有，它自身並不具備產生行動的能力，它也不是抉擇的必然結果<sup>96</sup>。永恆存有的抉擇能力受之於恩寵<sup>97</sup>。天主才是永恆存有的原因<sup>98</sup>，永恆存有屬於按照天主的肖像所造的人，而非其他受造物<sup>99</sup>。

永恆存有還關聯著「安息日」 (*Sabbat*)，即天主完成創造工程之後，休息的那個「第七天」。馬西摩說：「第七天將會重啟周而復始的運動」<sup>100</sup>。這一天，象徵著完成和自然能量的修復<sup>101</sup>。於是，藉著抉擇的方式，人類的行動將由性體的能力產生；藉著性體或者相反性體，在美善存有或惡之存有的運動進程中，行動將抵達其存在的終極。「這終極存在將不自外於永恆存有，在永恆存有內，眾靈魂慶祝安息日，同時，享受所有運動的休止」<sup>102</sup>。

94 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084B; 42. PG 91.1329A.

95 *Char.*, III, 24.

96 Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91.1392B.

97 Cf. *Ibid.*, PG 91.1392A.

98 Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1116B.

99 Cf. *Char.*, III, 25.

100 *Th. Ec.*, 1.51, PG 90.1101C.

101 Cf. *Th. Ec.*, 1.55, PG 90.1104B.

102 *Amb. Io.*, 65. PG 91.1392C.



#### 四、存有的神化

在《致塔拉司修斯的問題》的第35個問題中，馬西摩特別強調基督的肉身、血和骨頭在救贖行動中的偉大意義：基督是持續地支持每一個人性存有趣向圓滿的永恆存有。正是在肉身內，藉著在肉身內的德行實踐，聖言得以引領人性回歸天主，並使之復興；至於基督的血，同樣也持續地支持著在每一個人身上所要發生的神化，人性因此而能夠藉著恩寵的助佑，最終成為永恆美善的存有；基督的骨頭是其自身的未知能力，這能力會藉著神化的過程支持人性，直到成為永恆美善的存有為止<sup>103</sup>。

很有意思的話題是，在馬西摩眼中，即使基督的情緒也同樣地充滿著救恩的激情。榮進聖城的第二天，耶穌詛咒沒結果實的無花果樹是一個事關救恩的隱喻。馬西摩認為經文描述的耶穌的饑渴<sup>104</sup>，凸顯祂實施救恩性的神化的迫切心願：耶穌的食欲是人類的救恩。通過詛咒不結果實的樹來警示經師和法利塞人缺乏接受神化所必須的信德<sup>105</sup>。

基督的神性對人性的提升，還深刻地體現在《若望福音》第2章變水為酒的敘事上。為馬西摩而言，六口石缸代表著遵守天主誠命的能力。之所以是空的，原因在於人性在追求物質享受之際，喪失了知識，人性被傾空了。被傾入的水象徵著天主的神化恩寵，同時，藉著聖父對於人性的愛，在恩寵的運行

---

103 Cf. *Thal.*, 35, CCSG 7.241.39-44.

104 參閱瑪21:18-22；谷11:12-14。

105 Cf. *Thal.*, 20, CCSG 7.121.2-5.

之中，人在聖言內得以神化。水能夠被變化，這隱喻人性同樣能夠被神化，成為屬天宴席中的超自然喜樂的受享者<sup>106</sup>。

至於宴席上的瑪利亞，她所代表的是信德。正是在這位充滿信德的母親以其肉身孕育並生育了聖言。如今，聖言和信德一同出現在喜樂的婚宴上面，這個合一性的臨在，讓那因罪而喪失的知識有了重建的機會，使人得以神化，恢復其起源之初的存有智慧，以便促成人對其性體的認識，如同用酒的品質更新了水的品質一樣<sup>107</sup>。

在《若望福音》中，當基督說他如同父那樣做事<sup>108</sup>之際，這意味著人需要一個來自聖言的支持，才能讓他們得以長進，以便完成那個最終的模樣。意即人生是一個從存有，經歷美善存有，抵達永恆存有的過程，是一個由部份或分裂殘缺，趨向宇宙性的圓滿實現的過程。在這個過程中，聖言是所有的存有動運的內在動力：「在萬有中都能看到這唯一和同一的聖言，不是分開在不同形態之中，因此在神化萬有的行動中顯明這恩寵」<sup>109</sup>。

那麼，那被稱作天主的子女的被神化所能具備的永恆存有，到底是一個什麼樣的境界？馬西摩的意見是：一方面，未來是一個來臨中的信德效果，按照天主計劃中的神化模式，最終將透過復活的基督對被神化者施行獎賞；另一方面，這個未

---

106 Cf. *Thal.*, 40, CCSG 7.273.103-10.

107 Cf. *Thal.*, 22, CCSG 7.275.136-50.

108 參閱若5:17。

109 *Thal.*, 2, CCSG 7.51.18-22.

來，其實誰都沒有去過，基督徒只能在信德當中，堅信耶穌的許諾，一個可取的信仰態度是：透過聖神那滲透萬有的啟示力量，被神化者承認他對將來的神化模式一無所知，同時，又滿懷信心地朝著這個神聖的目標前進<sup>110</sup>。

既然，人的神化是天主計劃中的預定，那麼基督還有必要降生嗎？道成肉身在人性的神化中是可有可無的，還是有著生存論意義上的必要性？為此，進一步要研究的是原罪與神化之間的關係。

## 第五節 原罪與神化

在原罪與神化這一部份中，將從三個方面來介紹馬西摩的神化人類學思想：人的聖召、亞當的原罪及其破壞性。

### 一、人的聖召

為馬西摩來說，作為受造物的人，他有一個最根本的聖召，那就是天主計劃中的神化。人得以受造並被天主為他安置了這個神化特質，因此，人能夠走上神化的道路，同時天主以恩寵予以推動支持。人的神化是天主恩寵的一個效果。在馬西摩的概念當中，邏各斯在人的神化當中扮演著一個相當重要的角色，它是人性的規範，在創造之初，即由天主配給予人。同時根據天主的意志，邏各斯持續存在至人的終末，它還會被定義為人的常規發展。這個發展，意即處於開始和終末這一過程中間。於此中間，人盡全力地致力於實現天主在太初就為人設

---

<sup>110</sup> Cf. *Thal.*, 2, CCSG 7.51.15-24.

置好了的理想終末。因此，從天主而來的神化，即是人在存有方面的本質性設定，因其性體的邏各斯，他對這個設定予以肯定，或者說順其自然地生活。意即根據其原始的動力性定向能力，人自主地趨向天主。

在《析義》第7章中，馬西摩說那擁有智慧和理性的存有者，無論是天使還是人，無不是藉著那先存的邏各斯，受到天主創造，為了天主而受造。因此，它在自身內產生運動，並且自主地趨向天主。先存的邏各斯是存有的原則與原因<sup>111</sup>。「如果人不再願意接受其他的原則超過自身的原則的話，那麼，他就不會抉擇遠離天主，尤其透過趨向天主的張力，他將成為神，經由皈依而來的有份於天主，受召參與天主。於是透過他自身的原則的推動，人就在性體方面明智而理性地洞悉一切」<sup>112</sup>。聖人們之所以成為受到保佑的存有，正是由於他們憑藉性體的美善邏各斯，趨向這個原則而成就者。這為每一個人樹立了一個學習的典型<sup>113</sup>。因此，性體具備一個向善的能力，如果靈魂發揮其向善的能力，那麼它就屬於天主<sup>114</sup>，於是，在基督第二次來臨之際，祂將充滿那些因被揀選，而妥善地發揮其性體邏各斯中的美善德能的人<sup>115</sup>。

---

111 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1080BC; cf. *Qu. D.*, 173, CCSG 10.

112 *Ibid.*

113 Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1116C.

114 Cf. *Amb. Io.*, 21, PG 91.1252B.

115 Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91.1392D.

## 二、亞當的原始處境、原罪及其破壞性

巴爾塔薩和杜貝赫均明確地提出，馬西摩對於亞當的原始處境和天國情形的理解方式頗令人吃驚。巴爾塔薩批評馬西摩，一如尼撒的額我略那樣，無視榮福境界的存在<sup>116</sup>：「樂園之所以能夠引致馬西摩的興趣，僅僅是人犯罪的一個場所而已」<sup>117</sup>。杜貝赫則乾脆地說：「他好像並不絕對地相信（榮福境界的存在）」<sup>118</sup>。然而，到底馬西摩本人是如何理解的呢？

為馬西摩而言，榮福境界本質性地是不動情的、不朽壞的以及沒有死亡之所；間接地，馬西摩也指出，這個榮福境界似乎並不會受到人類違抗行為的干擾<sup>119</sup>。至於人，於其存在之初，處於無罪的境界之中，他沒有痛苦的感受，天主並沒有為他安排這一點<sup>120</sup>。他也不知道經由性關係而帶來的肉慾的生育模式<sup>121</sup>。「亞當純粹是裸體的，沒有遮羞布，也沒有藏身處」<sup>122</sup>；「人的身體在犯罪之前，並沒有受到相反立場的撕扯，而去做相反性體的事」，因此，儘管置身於永恆的變化之

---

<sup>116</sup> H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, pp. 183-184.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>118</sup> L. Thunberg, *Man and the Cosmos, The Vision of St. Maximus the Confessor* (New York: Crestwood, 1985), p. 59.

<sup>119</sup> Cf. *Thal.*, 21, PG 312B; 42, PG 90.405D; *Amb. Io.*, 8, PG 91.1104A; 45, PG 91.1353A, B, C; *Pater*, PG 90.904C.

<sup>120</sup> Cf. *Thal.*, 61, PG 90. 628A.

<sup>121</sup> Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91.1276AB; 41, PG 91.1313CD.

<sup>122</sup> *Or.*, XLV, 8, PG 36.632C.

中，然而「他並沒有如同我們今天所知道的這種每況愈下的死亡與痛苦」<sup>123</sup>。馬西摩繼續說：

剛開始之際，人絕不受制於任何環繞著他的或者由他而來的這些下界事物的牽制，從完美的角度，他只需要做一件事，而且是唯一的一件事，此即趨向在上界的那一位，意即天主。他唯一懂得的是那充盈著愛的能量的無法抗拒的運動。他是不動情的存在，因著恩寵的原因，他不會感覺到由放縱快感所引致的錯亂。他並不需要激情的想像力。他自足於其所需，受繫於因應需要而發明技術的環境。他也是智慧的存在，因著靈智的原因，他自然的學習由上而來的知識。因此，第一個人無須在天主與他之間因疑而知。由自由抉擇而產生的親暱關係中，他絲毫不會受阻於產生趨向天主的運動。他以不變的德行作為純粹的隱身之所……為了顯明自由，他的靈智只是拓展於順其自然的運動上面<sup>124</sup>。

因此，馬西摩所理解的亞當的原始形象是：在一種無欲無求的境域之中，憑藉德行、智慧和靈智，他整個人自主地趨向天主。這個亞當在時光流逝之中，生活於德行之中，這德行猶如天主放在他的性體上的種子，藉著恩寵，他直接抵達一個確切的高度，擁有一個直觀天主的知識，因此，他開始實現其聖召，成就其神化<sup>125</sup>。

---

123 *Amb. Io.*, 45, PG 91.1353AB. 丹尼魯指出馬西摩的上述思想發端於尼撒的額我略。Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1944), pp. 56-59.

124 *Amb. Io.*, 45, PG 91.1356B.

125 Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092D; 42, PG 91.1345D, 1348A, C.

然而，馬西摩也強調，在亞當接受自身存在的同時，他也接受了犯罪的可能。「同時」這個字並不被馬西摩用來強調「共時性」，卻呈現一個很短的時間週期。馬西摩並不認為罪橫曳在身體的靈魂與物質世界之間，也並非以起源或者靈智的方式，更有理由地支持靈魂得以存在者。亞當之罪不是一個本體論意義上的錯誤，更好說那是一個位格性的錯誤。是亞當對於天主在樂園之中，給他所定誠命的違抗<sup>126</sup>，或者說是亞當不服從天主的一個行動，一個玩忽職守<sup>127</sup>。因此原罪無庸質疑地是一個亞當於其自由抉擇當中的一個錯誤之舉<sup>128</sup>，是抉擇上的一個突變<sup>129</sup>。因此原罪是一個腐壞的抉擇，是墮落、棄善就惡的自由抉擇。「抉擇之罪是對美善棄置不顧」<sup>130</sup>。同時馬西摩並沒有忽略教父學傳統中的原罪起源說的一個重要因素：亞當錯誤運用自由的一個次要原因是由於受到魔鬼的誘惑，因此他也是一個受害者<sup>131</sup>。

---

126 Cf. *Asc.*, 1, PG 90.912A; *Qu. D.*, 10, CCSG 10; 93, CCSG 10; 113, CCSG 10; 1, 3, CCSG 10; *Pater*, PG 90.897B, 904C; *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092D; *Thal. Prol.*, 153C, CCSG 7; 21. PG 90.312B, C; 42, PG 90.405C; 43. PG 90.412C; 47, PG 90.424B; 49, PG 90.457D.

127 Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91.1273C; *Thal.*, 59, PG 90.613C; 62, PG 90.652B; 64, PG 90.696B; *Cap. XV*, 14, PG 90.1185A; *Qu. D.*, 9, CCSG 10.

128 Cf. *Amb. Io.*, 42. PG 91.1348A; 45. PG 91.1353D; *Thal. Prol.*, PG 90.253C.

129 Cf. *Thal.*, 42, PG 90.408A.

130 Cf. *Ibid.*, 42, PG 90.405C, 408AB.

131 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.396A; 16, PG 91.580A; *Asc.*, 10, PG 90.920B; *Qu. D.*, 9, CCSG 10; *Pater*, PG 90.904C; *Amb. Io.*, 10, PG 91.1156C; *Thal.*, *Prol.*, PG 90.253C, 61.633BC, 62.652D-653A.

依循教父們的傳統，馬西摩認為天主無須對於亞當的自由抉擇之罪負責。馬西摩認同狄奧尼修斯的見解，並強調：惡沒有絲毫的實體性存在，然而卻附著在一個位格的錯誤行為上面，顯示為對天主的無知<sup>132</sup>。因著性體功能被運用於非理性運動，所以位格趨向了與既定目標相反的方向，因此這是一個偏向或者墮落。相反，馬西摩說如果萬物趨向的是它們之所以存在的原初原因，那麼「它們就自然地受到保護」<sup>133</sup>。那是人最初的受召方式，落實創3:5節裡的期許：像那天主那樣知善惡；馬西摩稱之為「自主神化」（autodivinization）。然而可惜的是「亞當試圖擁有一個沒有天主的『天主的實相』，不依賴天主而『取得天主的位置』，這是不可能的」<sup>134</sup>。所以亞當的原罪帶來了兩個方面的破壞作用：

首先，性體的錯亂。原罪導致人與天主之間的疏離。這個疏離動力性地讓人墮落，並失卻了人在原初意義上所擁有的那些性體邏各斯的特質。更根本的破壞是人失卻了神化的優先抉擇能力。在《十五章》中，馬西摩模擬亞當的口吻說：「我自願違背天主的誡命，在我墮落之後，魔鬼拉扯著我那堅硬的人性遠離神性」<sup>135</sup>。馬西摩在《析義》第7篇中強調，人位格性地是他自己的責任人，因此，墮落是讓人從其起源之初即遠離神化的理想狀態，同時，也讓人遠離了樂園裡的榮福境

---

132 Cf. *Thal.*, 90, PG 90.257A; Cf. Dionysius Areopagite, *De Div. Nom.*, IV, 18-35, PG 3.716-736B.

133 *Ibid.*, 90, PG 90.253B.

134 *Amb. Io.*, 10, PG 91.1156C.

135 *Cap. XV*, 11, PG 90.1181D-1184A.



界<sup>136</sup>。或者說，墮落讓人失卻了本來是為他準備的樂園之中的優良品質：不動情性<sup>137</sup>、不腐朽性<sup>138</sup>以及不死性<sup>139</sup>。品質的喪失明顯地來自於亞當之罪，同時，他也被剝奪了本來屬於他的恩寵<sup>140</sup>，於是，相應地人類本性從今以後將受制於激情<sup>141</sup>、腐朽<sup>142</sup>以及死亡<sup>143</sup>。在這個意義上，馬西摩同意尼撒的額我略的見解，聲稱：「原罪之後的人，失卻了快樂和溫柔的經驗」<sup>144</sup>，他也遺忘了自己的起源<sup>145</sup>。原罪讓人模糊了肖像的原始內涵<sup>146</sup>，並且將其模樣淪落至無理性的動物的境

---

136 Cf. *Chat.*, II, 93; *Cap. X*, 8, PG 90.1188D; *Thal.*, 62, PG 90.652D; 64, PG 696B; 65, PG 90.740B.

137 Cf. *Thal.*, 42, PG 90.405C, 408D.

138 Cf. *Pater*, PG 90.904C.

139 Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1156D; *Thal.*, 42, PG 90.405C; 62, PG 90.653A.

140 Cf. *Pater*, PG 90.901A.

141 Cf. *Thal.*, 21, PG 90.312C, 313C; 42, PG 90.408CD; *Amb. Th.*, 4, PG 91.1044A.

142 Cf. *Ep.*, 10, PG 91.449B; *Amb. Io.*, 8, PG 91.1104A; 10, PG 91.1157A; 42, PG 91.1048C; *Myst.*, VIII, PG 91.688C; *Thal.*, Prol., PG 90.260C; 42, PG 90.405CD, etc.

143 Cf. *Asc.*, 1, PG 90.912A; *Char.*, II, 93; *Qu. D.*, 113, CCSG 10; *Pater*, 90.897B; *Amb. Io.*, 8, PG 91.1104A; 10, PG 91.1156D-1157A; *Myst.*, VIII, PG 91.688C, etc.

144 *Asc. Prol.*, PG 90.257B. 在馬西摩的意識之中，快樂在原始的樂園之中扮演著一個本質的角色：亞當深深地被這個敏感的快樂吸引著，他欣悅於他所身處的環境。在這裡即流溢著天主的誠命，也讓人從容地趨向存在的實相。亞當在這裡確實地擁有了原始的為人體驗。這些體驗幫助他，整個人顯得那麼溫柔。溫柔是快樂的一個持續性的果實，藉此顯明天主的神意 (Cf. *Amb. Prol.*, PG 90.253D-256A, 256B, 260BC; 61, PG 90.629D; *Cap. X*, 10, PG 90.1189A; *Thal.*, 61, PG 90.628BC).

145 Cf. *Thal.*, 61, PG 90.628.

146 Cf. *Myst.*, Intr., PG 91.661B; *Thal.*, 1, PG 90.269A.

域<sup>147</sup>。這個類同於動物的模樣依賴激情來呈現自身之際，遂「藉著逸出完美之外的墮落，人的所作所為即是性體之中那最不理性的一面。激情破壞了人類性體中的原始性結構，它也破壞了天主的肖像的那些原始的德行種子」<sup>148</sup>。

其次，是錯亂的傳遞。馬西摩認為激情為亞當之後的第一代人帶來了三個惡果：無知、自戀以及暴虐。於是，人類的知識、情感和意志就朝向相反天主的方向發展。「我們出生於一個虛偽、嘲諷、詭詐、沉醉、浮誇以及充斥著慾望和對他人充斥著歹意邪念的世界之中」<sup>149</sup>。因此，原罪一方面將人與人之間因著神性肖像所建構的性體聯合消解了，自戀主宰著他自己，他卻向別人伸出不幸之手<sup>150</sup>；另外一方面，它也破壞了人與整個受造物之間的和諧：人在受造之初本來是受召成為可見世界的管家，最終，卻以其破壞性的方法使用其聰明才智，他改弦更張地反對性體，試圖篡改天主的正義，而將整個宇宙引致以他為中心<sup>151</sup>，「他向所有的性體傳遞他那致死的養份」<sup>152</sup>，這個世界遂成為「死亡和腐朽的國度」<sup>153</sup>。

根據天主原初的計劃，這是一個無須經由性行為繁衍人類的世界，而是根據精神性體來繁衍人類的世界<sup>154</sup>。然而亞當之

---

147 Cf. *Thal.*, Prol., PG 90.253C; 1, PG 90.269A.

148 Cf. *Thal.*, 1, PG 90.269A.

149 *Thal.*, Prol., PG 90.256B-D.

150 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.408D-409A.

151 Cf. *Ep.*, 10, PG 91.449B.

152 *Amb. Io.*, 10, 91.1157A.

153 *Thal.*, 65, PG 90.740B.

154 Cf. *Qu. D.*, 1.3, CCSG 10; *Amb. Io.*, 41, PG 91.1309A.

罪卻排除了這一神聖計劃，讓人類的繁衍宛如動物。生育依賴性行為、肉體的和物質性的不同部份。在受孕之際，加入了縱慾和激情的不同成份。在生育之際，更有痛苦和撕裂相伴<sup>155</sup>。因此馬西摩強調這種肉慾的和物質性的生育，最終還是需要人要面對自己肉身的死亡。相反，精神性生育的終點卻是人的神化<sup>156</sup>。

於是，藉著精子的孕育和會衰落的世代，這個罪的結果的傳遞讓人不再維繫於真理的法則之中，而是將人類性體囚禁於自然法則之下。這個新的法則是物理法則，它排除那過往佔統治地位的精神法則，而將之置於完全對立的層面。馬西摩稱之為「罪人法則」<sup>157</sup>，從此以後人受制於它。經過人類的生育活動，這法則得以傳遞它的果實：激情、腐朽以及死亡<sup>158</sup>。因此，這讓人致死的法律來自於墮落的人類本性，而非讓人神化的天主。它混亂人的視野，讓人從此看不清楚那趨向天主的定向；它攪亂人心，讓人無法再按照天主的原初計劃，完成既定的神化預設。

人類如此悲慘的處境，天主持什麼樣的態度呢？面對人性的墮落和腐敗，天主以與人訂立盟約的方式，幫助人重新走上神化之路。首先舊約時代，天主揀選了以色列子民，讓他們通

---

155 Cf. *Qu. D.*, 131, CCSG 10; *Amb. Io.*, 41, PG 91.1309A; 42, PG 91.1348C; *Thal.*, 21, PG 90.312C; 49, PG 90.457D; 61, PG 90.628CD, 632BD, 633CD, 636B.

156 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1348A, C.

157 Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91.1276AB; *Thal.*, 21, PG 90.313C.

158 Cf. *Qu. D.*, 113, CCSG 10; *Thal.*, 42, PG 90.405BC; 64, PG 90.696D, 697C; *Ep.*, 1, PG 91.449B.

過遵守神性法律成為萬民中特選的民族、王家的司祭以及聖潔的國民。其次，在「時期滿全之際」<sup>159</sup>，天主子攝取了人性，以自己的體血建立新的盟約，讓舊約時代的神性法律匯入祂內，讓人類的自然法則以被救贖的方式得以更新，使人類性體得以恢復其原始正義，並重新走上了神化之道。道成肉身的天主子耶穌給受傷的人類性體帶來的是愛的法律、讓人自由的法律。

---

<sup>159</sup> 參閱谷1:15；迦4:4；弗1:10。

## 第三章

### 神化的基督論幅度

人於其自由中，墮落成為迷失了神性定向的存有，他和他的後裔淪落成為只是依照人性法則而生活的人。因此，整個的人與自我、他人、宇宙萬物以及天主之間發生了無法挽回的疏離。生活在自戀和暴虐中的人喪失了神化的能力，相反，卻任由激情、腐朽和死亡的陰影統治著他們。然而，天主並沒有對於祂所創造的人類棄置不顧。相反，天主採取了主動，先是選擇以色列子民成為自己特殊的產業，讓他們在人類社會中成為遵守神性法律的典範，目的是透過選民為人類準備那普照全球的皓光：道成肉身的聖言，最終以自己的神化之軀讓人類性體得以修復，並恢復美善的天人關係，回歸至天主計劃中的神化之道。本章研究的重點是神化的基督論幅度。不過，需要從舊約的救恩意識開始說起。

#### 第一節 舊約的神化內涵

馬西摩認為在基督來臨之前的聖人們儘管受制於靈魂的激情成份，然而，他們並沒有完全地陷入氣餒，因為在經由男女交配受生之際，他們即已被置身於性體的裁決上面。為馬西摩而言，從亞當之罪到聖言成為血肉這一過程，猶如一

個神化的準備階段。馬西摩特別以亞巴郎為例子，來說明這個準備過程是一個自然理性在存有的邏各斯光照之下，所產生的德行實踐的深刻內涵：「那已經被原祖消解了的美德性體，藉著仰望救恩的知識，還殘留在亞巴郎內」<sup>1</sup>。很清楚地，偉大的亞巴郎忠信地回歸那在自己內的性體存有的邏各斯或者說他自身的邏各斯，換言之「亞巴郎已經回歸至一個性體邏各斯的穩定存在方式，而所有的人卻依然陷身於原罪的泥淖之中」<sup>2</sup>。因此，天主賜給亞巴郎的禮物其實是在精神層面上，讓亞巴郎重新恢復那由亞當失落了的遺產，於是，天主在大地上重新建立了一個面向未來持開放態度的救恩性種族。馬西摩認為，不容許自己的工程墜至幽谷的上主，透過亞巴郎為人類準備了一個完全不一樣的救恩契機：割損禮象徵靈魂之中那導致人趨向背離天主的感覺部份被割除了。「在亞巴郎內，天主相當清楚地許諾將以降生為人的方式賜予救恩。天主以割損禮作為維持許諾的標記，這割損禮其實是割除了靈魂中的感覺部份。因此，所有的聖人也同樣割除了靈魂的感覺部份」<sup>3</sup>。於是，舊約時代的義人才能夠在他們的自由當中，對激情當中的破壞性成份保持清醒的態度。馬西摩認為亞巴郎和默基瑟德是這方面的卓越典範<sup>4</sup>。相應地，他們即因著天主的特別召叫，而能夠有份於所有的德行，儘管他們對於天主的救恩計劃其實一無所知<sup>5</sup>。不僅如此，他們還具備一個相當高級的默

---

1 *Qu. D.*, 168, CCSG 10.

2 *Ep.*, 2, PG 91.400BC.

3 *Qu. D.*, 113, CCSG 10.

4 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.401BC; *Amb. Io.*, 10, PG 91.1137D-1141C.

5 Cf. *Qu. D.*, 60, CCSG 10.

觀和靈性知識。先知們也一樣，正是因著聖神的恩寵，他們被免除了原罪的遺害，從而獲得正確地控制自己在精神和理性方面的感覺。然而，一開始之際，因著原罪的影響，魔鬼即已經干擾了人尋找和探索天主的能力，以致沒有人知道如何抵達天主的道路，於是，至高聖神將祂的能力賦予那些被魔鬼干擾的人，讓他們的心靈從魔鬼的控制之中得以解放，「因著恩寵在其淨土中的運作，他們尋找並探索，持續地深入尋找、深入探索，當然，藉著同一聖神的恩寵」<sup>6</sup>。這些受到聖神恩寵推動的人，並非僅僅獲得對於存有物的正確認識，更重要的是獲得那由聖神賦予的光明的力量，藉此瞭解天主的啟示，並擁有對於奧秘的認知，以及具備對於神性的、真實的聖言種子的理解能力<sup>7</sup>。馬西摩認為「無父、無母、無族譜、生無始、壽無終」（希7:3）的默基瑟德即證實了存在著一個廢除了所有時間和世代的知識，他也證實一個超越物質性和非物質性本質的存在領域<sup>8</sup>。默西瑟德的經驗也清楚地揭示真實的默觀並不受限於割損禮，並不依賴於任何開始和終末之間的物質。經由默觀人變得相似天主。天主穿越所有的時間和世代，並且吸引著這一切趨向於祂，引領人抵達一個令人無法言喻的狂喜境界，這是所有智力活動者的終極智力<sup>9</sup>。

因此，透過德行實踐和卓越知識的賜予，舊約時代的義人們能夠重新恢復天主的模樣。關於模樣的議題，在上一章中已

---

6 *Thal.*, 59, PG 90.604CD, CCSG 22.

7 Cf. *Ibid.*, 59, PG 90.604CD, CCSG 22.

8 Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1137D-1140A.

9 Cf. *Ibid.*, 1140A.

經提過，這是神化的完美結果。在舊約的神化內涵的處境之中，馬西摩進一步揭示這個神化的完美成果其實是愛的極致。意即經由關係的交互作用，人與人之間得以實現合一，這是他們的召叫。「神化的恩寵將那些愛天主的人引至希望之中」<sup>10</sup>。同樣的表述，在《書信》2中，馬西摩也說過：

人就成為神，同時，天主亦自我啟示、自我顯現於人，藉著意志中唯一的、持久的由此及彼的運動和願望，一如我們在亞巴郎和其他聖人身上所看到那樣。「歷經眾先知之手，我總是一致<sup>11</sup>」，這句話可能反映的正是天主的位格。在每一人之內，天主的結構顯露為人類的偉大之愛，並且透過他們的實踐，產生了一個合一的德行效果，因為所有義人之手，即是德行的實踐。在實踐中，並且透過實踐，天主接受人的模樣。因此，愛就是一個至大之善，是首要和諸善之巔，人以其自身合一於天主，在他內實現這個愛。於是，在善當中，藉著受到天主神化的確實模樣，人就得以實現成為相似那位人類的創造者<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> *Amb. Io.*, 10/46, PG 91.1200C.

<sup>11</sup> 在法譯文本中，這句話寫作：*dans la main des prophètes, je me suis rendu semblable*。米涅（Jacques Paul Migne）注解這句話出自歐12:10，也有的現代譯本將「手」譯為複數 *les mains*（Cf. J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime*, p. 212; Michel Messier, *Agapè: Recherches sur l'Histoire de la Charité* (Québec: Fides, 2007), p. 213)。然而，通過查證歐12:10，聖經中並沒有這句經文，特此說明。

<sup>12</sup> Μέγα οὖν ἀγαθὸν ἢ ἀγάπη, καὶ τῶν ἀγαθῶν τὸ πρῶτον καὶ ἐξαιρετον ἀγαθόν, ὡς Θεὸν καὶ ἀνθρώπους δι' ἑαυτῆς περὶ τὸν αὐτὴν ἔχοντα συνάπτουσα, καὶ ὡς ἀνθρώπων τὸν ποιητὴν τῶν ἀνθρώπων φηναί παρασκευάζουσα, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν Θεὸν κατὰ τὸ ἀγαθὸν ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώπων ἀπαρραλᾶξίαν. *Ep.*, 2, PG 91.401BC.



在《書信》2接下來的篇幅當中，馬西摩試圖解釋《創世紀》18章1-8節當中上主藉三位天使的形象與亞巴郎相遇這個場景中的神化內涵。這次相遇所蘊含著的神化內涵乃是透過「存有物的邏各斯」所實現者：「偉大的亞巴郎得以回歸至其自身之內，即性體的存有邏各斯，或者說邏各斯本身，他將自己奉獻給了天主的同時，也接受了天主，他堪當在人性內看見天主，接受天主宛如他的嘉賓，經由他的人性之愛，他將性體的邏各斯完美實現」<sup>13</sup>。當他從那些分離的、相異的事物之中脫穎而出的時候，就被提升到天主的境界。沒有誰可以和他相比：一個即勝過眾人，眾人集中為一體。此外，邏各斯還表現得相當獨特，與思想有別。在思想中，存在著的是混亂和分別，基本上，思想相反性體。然而「邏各斯卻與性體有關，在性體中，存在著相似性，我們從中管窺天主完美地自我顯現。就這樣，藉著亞巴郎，天主樂意將自己啟示為美善之際，亦將祂自己的受造物納入己內」<sup>14</sup>。因此，創18:1——「上主在瑪默勒橡樹林那裡，給他顯現出來」——即呈現出其奧秘性的內涵：確切地說，人的神化實現在針對天主的神視當中。

在其他的文本中，馬西摩更豐富地論及舊約中的人與天主相遇的經驗，這經驗將他們鎖定在神化這個目標上面。在《析義》第十篇當中，馬西摩說梅瑟看到的焚而不毀的荊棘叢即是一個區別於他人的奧秘性的神視：一個與光有關的神化經驗<sup>15</sup>。在另外的文本中，馬西摩進一步說：天主以「一個天使」的形象

---

13 *Ep.*, 2, PG 91.400CD.

14 *Ibid.*

15 Cf. *Amb. Io.*, 10/46, PG 91.1200C.

為亞巴郎所見<sup>16</sup>，以一束荊棘中的「火焰」為梅瑟所見<sup>17</sup>，以「色辣芬」的形象為依撒意亞所見<sup>18</sup>，以「革魯賓」的形象為厄則克耳所見<sup>19</sup>。藉著這些不同的形式，人們為他們所看見的天主作證<sup>20</sup>。

最後，馬西摩提示舊約時代的義人、先知們得以神化的原因乃是經由聖言和聖神。因為聖言的工程並非始於道成肉身，聖神的工程也並非始於五旬節。相反，聖言與聖神自創世之初，即已默然運行於世。正是透過舊約時代的義人和先知們得以神化這個事實，他們成為聖言攝取了人性的預像。

在道成肉身的議題方面，最具代表性的人物莫過於默基瑟德，馬西摩說：

在卓絕而偉大的默基瑟德身上，聖經中的天主聖言被表達得如此偉大和奇妙。他已經被判定在超越之域配享時間和性體，亦有份於天主之子（希7:3），在那裡，他藉著恩寵呼喊並成就了他的一切可能性。成就這一切的是那位以其本質賜予我們恩寵的賜予者<sup>21</sup>。

因此，馬西摩認為，論及默基瑟德的「無父、無母、無族譜」（希7:3）這句話，唯一涉及的內涵是：經由至高恩寵的

---

16 參閱創22:14-15。

17 參閱出3:2。

18 參閱依6:1-6。

19 參閱厄10:1-5。

20 Cf. *Qu. D.*, I, 83, CCSG 10.

21 *Amb. Io.*, 10/20, PG 91.1137BC.

賜予，人在德行實踐中，性體所能達到的完善程度。略往後一點的篇幅當中，馬西摩毫不猶豫地說，默基瑟德的神化效果是成為天主的義子。藉著知識和德行，天主的模樣得以顯明，默基瑟德被毫不混亂地受到保護，天主的愛得以呈現出來，於是「默基瑟德在一種賜予的恩寵中皈依天主，從而獲得義子的資格，並且持續地處於一種與天主同在的內在關係之中，受到天主的保護」<sup>22</sup>。因此，默基瑟德的神性乃是藉著聖言的恩寵受生於聖神，為了神性的實現，沒有開始、不會死亡，在他內存留著救贖、真實以及萬古常新的天主的模樣，因而，他享有完整性和自由。這一點得到了耶穌的確證：「由肉生的屬於肉，由神生的屬於神」（若3:6）。於是，默基瑟德成為「天主的義子，永久身為大司祭」（希7:3）。他永恆地被吸引、進入聖言那超越開始與終結、時間與空間的永恆聖域<sup>23</sup>。

綜上所述，馬西摩透過對舊約的義人們和先知們的神化探究，肯定了道成肉身的事實在實際發生之前，已經有所準備。透過這些先知先覺者，就可以在舊約與新約之間找到具體的、直接的關聯。不過，這一論點，並非是馬西摩首創，此前的依勒內、亞大納修、卡帕多細亞教父們、金口若望、亞歷山大里亞的濟利祿以及狄奧尼修斯等人均是這同一觀點的卓越代表。馬西摩的突出貢獻在於，他不像前人那樣只是著墨於亞巴郎和梅瑟（尤其卡帕多細亞教父和狄奧尼修斯）身上，而是將神化的視野拓展到舊約之中。於是，滿溢神性光輝的撒冷王默基瑟德，就在舊約與新約——尤其是《希伯來書》——之間，順暢

---

22 *Ibid.*, 1137CD.

23 Cf. *Ibid.*, 1140C-1141C.

地顯現出了一條神化通途。道成肉身的聖言即是神化的典範，同時，透過祂，所有因著天主的恩寵，活出智慧與美德的卓越效果的人，都有份於神化的實際效果。

## 第二節 救恩是神化的先決條件

舊約中的義人之所以能夠得享神化，乃是出於天主召叫他們，賦予他們一個使命，以自己的智慧、德行來宣揚天主的救恩。意即他們提前實現了那救贖者和神化者的功德，他們有份於道成肉身的救恩效果。然而，根源性地說，這個作為天主的神聖計劃的救恩，遠比舊約時代的義人和先知們早得多。透過獨生子的虛己，聖父於其神聖決議當中，產生了針對人的神化計劃。於是，藉著基督，根據基督的奧秘，所有的世代和這世代中的萬物都悉數歸於基督。道成肉身之前的時代，被視為一個準備的階段。及至時期圓滿之際，恩寵的時刻透過聖子耶穌的攝取了人性，神化就充滿了所有的時代和時間。因此，馬西摩肯定，由基督所成就的救恩是神化得以實施的先決條件。

### 一、人性的救恩得以實現的途徑是道成肉身

救恩的前提條件是聖言攝取了人性的事實，聖言以這種道成肉身的方式成為人，不過，在基督裡面依然圓滿地蘊藏著天主及其整個榮耀及美善。「藉著愛，天主接受我們所有的人」<sup>24</sup>；「祂讓自己相似於我們，與我們別無二致」<sup>25</sup>。或者

---

<sup>24</sup> *Qu. D.*, 59, CCSG 10.

<sup>25</sup> *Thal.*, 21, PG 90.312B, CCSG 7; Cf. 313B, CCSG 7.

說，根據本質性的邏各斯，祂具有真實的人性和作為人的一切特徵，除了那由亞當而來的罪過之外<sup>26</sup>。

為了使整個人性都能夠得享救恩，這並非只是出於天主的意願和行動，更重要的是，馬西摩指出，聖言攝取了人性，以至於死這一真實的生命過程之中，所攝取的是人性的意願和行動。如果排除了人性的一切特徵，那麼，基督僅僅是擁有一個救恩的藍圖而已，祂並不能夠幫助人類脫離罪惡，並不能夠拯救我們、治癒我們<sup>27</sup>。聖言並非只是承受人性的全部，而且，祂還承受著其自起源之初的整體實相，意即承受著創造之初，亞當之罪之前已開始的人性<sup>28</sup>。

在馬西摩的概念當中，救恩是聖言以一個全新的模式為人類的肉體存在提供了一個全新的模式。因為祂在降生之前，已經是天主。道成肉身的聖言成了一個有別於祂的本然存在的嶄新模式，這是一個傳承了亞當之罪的，完全相異於天主的模式。聖言的受孕並非依賴男人的精子，相反，祂有自己的種子，即透過聖神的運作，祂受生於童貞女。因此，祂並不受生於肉慾、激情以及由亞當的後裔傳衍後代的方式所必然產生的腐朽性<sup>29</sup>。因此，祂不受制於亞當原罪的遺害。除了罪過以外，祂與我們一樣。這一點，為人性的救贖而言乃是一個基本的條件。

---

26 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1316D-1317A; *Amb. Th.*, 2, PG 91.1037A-C.

27 Cf. *Th. Pol.*, 15, PG 91.157A; *Pyr.*, PG 91.326A.

28 Cf. *Thal.*, 21, PG 90.312B, CCSG 7.

29 Cf. *Amb. Th.*, 2, PG 91.1037A; 5, PG 91.1052D; *Ep.*, 14, PG 91.537A. *Ep.*, 2; *Thal.*, 61, PG 90.629B, CCSG 22; *Amb. Io.*, 31, PG 91.1276A.

攝取了人性的聖言那不依賴人類精子的非常規受孕方式，導致祂那超自然的受生並不含有腐朽的成份<sup>30</sup>。這個全新的受生方式絕對地與其他人的受生方式——即那些生於墮落、被動、腐朽性以及趨向死亡的效果中的人——區分開來。換言之，道成肉身並沒有受制於不完美，相反，祂自由地以及心甘情願地為一切的不完善者帶來圓滿的果實<sup>31</sup>。因著這個理由，祂能夠解救人類的性體。

為馬西摩而言，聖洗聖事實現了天主子透過道成肉身所實施的救贖工程，經由聖神的參與，這個洗禮給所有受制於亞當之罪的人帶來嶄新的生命，並且為人類的邏各斯存有賦予更高的層級：美善存有。意即從整體上提升了人的存在模式。馬西摩說：

為了這個理由，我認為，天主子、聖言與人同在，一見如人，祂受生於肉體性的生育，但是沒有罪過。藉著祂的人性，天主忍痛接受我們在洗禮中生育成為祂的義子。宛如戲劇的場景轉折，此前的被拋棄和被溶解的肉體性的生育，被那發端於道成肉身的洗禮生育所取代。事實上，這正是由於亞當心甘情願放棄的——我更樂意說這是由發端於聖神的神化生育——於是，生育被判決為發端於敗壞的肉體生育；正是由於唯一自由的、無玷的這一位心甘情願地一見如人，成為我們的好朋友；祂和我們一樣，接受我們的肉體生育方式，受制並生存於被判決的權勢之下。然而，祂卻又奧秘性地受生於聖

30 Cf. *Pater*, PG 90.880AB, CCSG 23; *Cap. XV*, 14, PG 90.1185A.

31 Cf. *Ep.*, 15, PG 91.573B.

神，為所有在肉體內生育的人爭取了那原來屬於我們的權益。因著在聖神內心甘情願的生育，祂賦予了我們能力，憑藉我們所宣信的祂的名字，由身體和血液組成的孩子，成了天主的兒子。因此，由於我的被審判，以及與上主的道成肉身有關的生育方式，讓我透過洗禮得以在聖神內受生，透過恩寵受召獲享救恩，此即我的重新塑造。無論如何，以我的存有邏各斯為基礎，天主合一於我，讓我成為美善存有。美善存有填補了由我而來的分裂和距離，並推動著這一切趨向永恆存有的邏各斯<sup>32</sup>。

於是，基督於其肉體存在模式之中，賦予了人類一個嶄新的存在模式：恢復其最初的完整。同時，藉著以聖三之名所施行的洗禮，基督讓人成為美善存有；透過基督的復活，祂賦予我們永恆存有。

## 二、透過道成肉身的救恩，人類性體得以修復

道成肉身的聖言為人類所實現的救恩，為馬西摩而言，其效果是人類性體的修復或更新。在這一點上，馬西摩坦言，他完全同意納祥的額我略的觀點：經由天主之手，人性得以恢復如昔，意即恢復到亞當之罪之前的處境，即那受造之初的原始正義的處境之中<sup>33</sup>。

因此，基督所帶來的即是一個性體的淨化，以一個排除或者說一個解除、一個溶解以及一個摧毀的方式重建一切。突破

---

32 *Amb. Io.*, 42. PG 91.1348A-D.

33 *Cf. Or.*, XL, V. 22, PG 65.653.

一切因原罪的詛咒和審判而來的障礙，解除那並非在起源之初賦予人的法則對於人性的禁錮<sup>34</sup>。人自己確實是無能為力令自己從敗壞的法律中自救，因此，只能是由那創造者從人的起源上入手，才能讓人獲得自由。於是馬西摩又賦予基督一個新的稱號：解放者。「聖言，人類性體的創造者，願意讓人獲得解放，成了人」<sup>35</sup>。經由其獨特的生育模式，「基督完整地解放了因罪而墮落的所有必須藉著肉慾與激情的受生者」<sup>36</sup>。經由受生於肉軀，「基督解放了受制於敗壞、曲從於死亡以及屈服於魔鬼淫威之下的人類性體」<sup>37</sup>。這種解放的效果是一種「治癒」，馬西摩緊隨納祥的額我略的主張，強調基督藉著自己那正義的、智慧的、大能的性體徹底地將人從受損的處境中治癒了：「祂將智慧的邏各斯彰顯於治癒的模式當中，為此，祂成了不折不扣的人」<sup>38</sup>。「耶穌，解放者和醫生」的形象成了馬西摩駁斥單志論和單力論的強大利器。在《神學與論戰小品》第9章當中，馬西摩說：「祂，唯一與天主同一性體者，藉著理智，還有人性的意志和行動組成的人，完整地向我們保證，為整個的我帶來救贖的恩寵，祂完全地摧毀了罪惡的詛咒。『因為不允許不被治癒者存在』<sup>39</sup>」。

34 Cf. *Cap. XV*, 14, PG 90.1185AA; *Amb. Io.*, 31, PG 91.1276B, C.

35 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1348B.

36 *Ibid.*, 1348C.

37 *Myst.*, VIII, PG 688C.

38 *Thal.*, 61, PG 90. 629C, CCSG 22.

39 *Th. Pol.*, 9, PG 91.128CD; *Ibid.*, 20, PG 91.237B. 納祥的額我略，《神學演講集》卷一32（*Or. Theo.*, I, 32, SC 208）。在《小品》第15章中，馬西摩再度引證額我略：「因著有分於天主的裁決，和赦免我們因意志所犯之罪，



論及人應該實現並接受天主的原初計劃，應該在愛中與天主合一，並得以神化，馬西摩強調，既然眾人都在自由意志之中轉向惡，同時墮入與魔鬼一致的視野之中，作為性體的創造者天主只好以祂的愛趨向人類，「祂空虛自己宛如奴隸……為了我們，經由人的完整，而成為我們……以便摧毀魔鬼的工程，為我們恢復了性體原初的能力，更新我們愛的能力，讓我們合一於天主和他人」<sup>40</sup>。具體而言，在前述曠野試探之中，基督已經摧毀了那原本屬於天使的爵位和權能，祂治癒了所有性體的肉慾傾向<sup>41</sup>。

正是透過與人類一致，卻又超越人類的性體，耶穌施展其治癒的能力。馬西摩指出：「祂以其奇蹟治癒我們的病痛，祂以其痛苦治癒我們衰弱」<sup>42</sup>；「祂以苦難治癒我們的苦難」<sup>43</sup>；「祂的苦難是一劑根本治癒的良藥，祂是整個世界的救主」<sup>44</sup>；「因著我們的罪，祂被釘死；因著我們的惡，祂被擊破。藉此以祂的祝福來治癒我們」<sup>45</sup>。宛如三日之後，約納又被海怪從口中吐出，而有能力勝任其先知職務一樣，基督，真實的天主子，更以其天主性的能力徹底地摧毀了一切邪惡勢力對人的控

---

『我們需要這樣一種藥劑，攝取了人性的天主以自己的舉揚來舉揚我們，以其意志為我們施行獲救的手術』（*Or. Theo.*, I. 32, SC 157A）」。額我略這句話，亦見於馬西摩的 *Pyr.*, PG 91.325AB.

40 *Ep.*, 2, PG 91.397BC.

41 Cf. *Thal.*, 21, PG 90.316B, CCSG 7; *Ibid.*, 21, PG 90.313D, CCSG 7.

42 *Ep.*, 11, PG 91.453BC.

43 *Cap. XV*, 14, PG 90.1185AB.

44 *Myst.*, VIII, PG 91.688CD; Cf. *Ibid.*, XVIV, PG 91.713B.

45 *Thal.*, 54, PG 90.517B, CCSG 7.

制。復活基督將整個人類從不自由的奴隸處境、從罪惡的權柄以及從死亡的陰影之中解放出來，讓人類得以和祂一樣，獲得來自天上的能力，以「神化」的恩寵光榮天主<sup>46</sup>。

在治癒的效果方面，馬西摩完全接受教父們的傳統，將其視為藉著基督所實現的「修復」(*eis diorthosin*)<sup>47</sup>。於是神化的效果藉由基督的道成肉身以及十字架上的凱旋所獲得的修復效果，予以實現。首先，攝取了人性的聖言讓那被惡所扭曲的、彎曲的以及喪失了的得以矯正。為了給人重新確定性體的正確方向，上主成了一個性體的修復者。「在祂的自由意志之中，祂選擇降生成人，以成為人的方式實施其修復計劃」<sup>48</sup>。這個修復已經實踐於道成肉身的聖言受孕和受生的嶄新模式之中。在《析義》第31篇中，馬西摩寫道：「性體的創造者以其自身修復了性體之際，也溶解了最初的自然律，因為抗命的原因，由自然律中所產生的原罪將人審判為有份於無理性的動物，並且傳衍給他一代接一代的後裔」<sup>49</sup>。

其次，這個修復還實現於基督在曠野受誘惑和被釘於十字架之際。基督兩次決定性的勝利，分別發生於祂公開使命的開始和結束之際。一方面，在曠野之中，耶穌擊退了魔鬼關於食物、慾望以及僭越天主的三次試探：「突破第一次的以慾望為

46 Cf. *Thal.*, 64, PG 90.697D-700B, CCSG 22; *Ep.*, 12, PG 91.465D.

47 「修復」觀念的教父學傳統，參閱亞歷山大里亞的亞大納修，《論道成肉身》卷七4 (*De Inc. Verb.*, VII, 4, SC 199)、納祥的額我略，《演講錄》(*Or.*, XLIV) 以及尼撒的額我略，《教理講授》(*Or. Cat.*, XXVII)。

48 *Ep.*, 13, PG 91.517B.

49 *Amb. Io.*, 31, PG 91.1276c; *Ibid.*, 42, 1317C-1320A.

主題的試探，祂摧毀了邪惡勢力，將他們排除在性體之外，讓他們無法突破、束手無策。祂為我們獲得了這個耀眼的勝利，而非為祂自己。為了我們，祂攝取了人性，將我們提升至由祂所修復了的美善之中」<sup>50</sup>。另一方面，在最後的苦難和十字架上的死亡，耶穌徹底地以其自身摧毀了魔鬼那令人喪命的毒液，讓性體宛如浴火重生<sup>51</sup>。在十字架上垂死之際，祂完整地甩掉了累贅性體的那些因素。於是，祂破除了痛苦對於性體的折磨，將人從被奴役、害怕以及籠罩著死亡陰影的處境中解救出來<sup>52</sup>。藉著這些遭遇，祂修復了我們的人類之愛，祂曾是這一切的負責人。因此，祂奇妙而美好地將我們納入萬物得以修復的光榮之中<sup>53</sup>。因著自由選擇和決定，以及回歸天主美善的堅定意志這兩個原因，憑藉未曾受到敗壞侵蝕的自由選擇，基督實現了人性的修復。亞當失落了的自由和美善，如今受到基督方向性的扭轉和更新<sup>54</sup>。

這個修復效果能夠從一個最常規的方法來審視，意即與其邏各斯保持一致，讓性體從亞當之罪的延續中區分開來。馬西摩寫道：「性體的創造者渴望我們的性體與祂合一，讓自立體不再改變，止步於其持續偏離之際」<sup>55</sup>。在《析義》第42篇當中，馬西摩進一步申明聖言攝取了人性的神化效果既是一個修復，也是一個舉揚。透過屬性交流的原則，馬西摩從教育法

---

50 *Thal.*, 21, PG 90.313CD, CCSG 7.

51 Cf. *Cap. XV*, 11, PG 90.1184; Cf. *Qu. D.*, 157, CCSG 10.

52 Cf. *Ibid.*, 21, PG 90.316B, CCSG 7.

53 *Ibid.*, 90, PG 90.405C, CCSG 7; Cf. *Qu. D.*, 185, CCSG 10.

54 Cf. *Thal.*, 21, PG 90.316AB, CCSG 7; Cf. *Qu. D.*, 194, CCSG 10.

55 *Ep.*, 2, PG 91.404B.

的角度強調道成肉身，給人樹立一個正確運用邏各斯，遠離罪惡的方法，於是，受到修復的人類，即可以通過聖言受生的模式，獲得性體修復的機會。進而通過學習基督，被舉揚至與原始的邏各斯一致的處境之中。因此「宛如天主攝取了人性，你將清楚地學習到如何由此及彼臻於完善，明智地依循救恩的模式，而被引導至那原始而真實的邏各斯」<sup>56</sup>。這個舉揚的原則見於基督由其自身的存在之處自上而下的來臨。

總之，為馬西摩而言，由於原罪那破壞性的效果，導致人類愈加迫切需要救恩模式，然而他們卻又不知如何著手。至於基督對人性的修復，則是藉著能夠賦予確切知識的邏各斯而予以成就者。這樣，從某種程度上，天主就重新以美善邏各斯配置於我們的存有邏各斯之中，於是，人類即被永恆邏各斯吸引著趨向圓滿。人類性體在修復性的救援行動中，重新受生於那原始的美善之境。

然而，這個性體更新的狀態到底有什麼樣的標誌呢？

### 三、性體革新及其標誌

「性體革新」(*kainotomia*) 這個概念在馬西摩的作品中，佔據著一個相當顯著的位置，因為「性體革新」直接關涉著神化的內涵。

---

<sup>56</sup> *Amb. Io.*, 42, PG 91.1317D-1320A.

(一) 與性體革新有關的邏各斯和模式概念

在馬西摩的概念中，「邏各斯」(*logos*)和「模式」(*tropos*)是分別與「實體」(*ousis*)和「自立體」(*hypostasis*)<sup>57</sup>是相對應的存有性指標。

邏各斯在希臘文中的意思是言語、話語，引伸為理念、理性，意即理性主體內心的觀念，透過具體的語言得以表顯。人藉此呈現其存有性特徵，因此邏各斯屬於實體的範疇，凸顯具有理性的人在萬物之中的本質或實體特徵。在基督徒的神學中，從《若望福音》第1章1節開始，即以邏各斯的話語、理性等內涵來類比天主的外顯特性。意即透過聖言，天主創造宇宙萬物，天主聖言受到聖父的派遣，攝取了人性，將天主性和人性「不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合到……一個位格及一個自立體內」<sup>58</sup>。藉此，讓人可以通過聖子基督而得以神化，分享天主的性體，而成為神(god)。因此，從創造的根源性意義上來說，具有理性的人，因著分享了聖言的性體特徵：聖言種子，而具備神化的潛能。因此邏各斯以不變的狀態成為支持不同存有模式的核心基礎，同時正是透過邏各斯，天主主動實施祂與人類性體合一的下降運動，讓人得以從常規存有，穿越美善存有，趨向永恆存有。馬西摩說：「無論如何，以我的存有邏各斯為基礎，天主合一於我，讓我成為美善存有。美善存有填補了由我而來的分裂和距離，並推動著這一切，趨向永恆存有的邏各斯」<sup>59</sup>。

57 實體與自立體的關係見第3篇2章2節。

58 *D. H.*, 301-302.

59 *Amb. lo.*, 42, PG 91.1348D.

至於模式則屬於自立體的範疇，凸顯存有的位格或者自立體特徵。模式在希臘文中的意思是方向以及模樣等。模式動態地顯示自立體的內涵。有時馬西摩將模式稱為自立體的模式。自立體限定、並決定著位格的存有模式。模式和具有位格之人的稟賦及德行實踐有關。至於模式與性體之間的關係則在於：模式推動性體在意志上採取行動，進而促成性體的革新，讓人性不再偏離原初的神化定向。為馬西摩而言，所有的性體革由被革新之物的模式所推動，於是被革新之物展示一種奇妙的能力，這種能力清楚地將自立體展示為運動狀態。這個動力之發生，則受之於超越其自身的法則所驅使。「模式是運動中的秩序，讓存有呈現為自然地運動著的存有」<sup>60</sup>。依循同樣的運動模式，馬西摩認為，在舊約中「天主以運動的模式，而非存有的邏各斯，革新了那些受到革新的事物的性體」<sup>61</sup>。然而，運動和運動著的存有物都是性體的秩序，而非自立體的秩序。這一點正是馬西摩批評「單力論」的一個重要論點<sup>62</sup>。

## （二）性體革新及其標誌

納祥的額我略用「革新」一詞來表達他對於天主子攝取了人性所成就的屬性交流的救恩性效果的理解：「我們的性體得以革新，乃是由於天主成為人」<sup>63</sup>。同樣，在《析義》第42篇當中，馬西摩將額我略的話予以更詳盡的解釋：

---

60 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1341D.

61 *Ibid.*, 1344D.

62 Cf. J. -M. Garrigues, *Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*, p. 107.

63 Gregorios Nazianzos, *Or.*, XXXIX, 13, SC 358.

性體得以革新的同時，出於其自由意志，藉著毫無保留的美善和愛，天主為人類接受了一個與我們一樣的肉體生育。「我們的」這個概念來自於一個特別的方式，由於天主降生無須種子，而是以一個異常得竟致相反性體的程度。這個「我們的」，是與眾人一樣的具備一個被賦予以理性靈魂的肉體，只是在無罪過方面有別於我們。最特別之處還在於，沒有任何法則支持童貞女竟然可以通過生育成為母親<sup>64</sup>。

這個自然發生的革新，並非指涉天主聖言在太初之前受生於聖父，而是說祂屬世地受生於肉體，同時，祂那與人類一樣承載性體的身體卻是由童貞女受生於不朽壞之中。每一個人都受召，彰顯這個徹底卻又隱微的革新，同時，又展示不可思議的和無法言喻的邏各斯。正是憑藉著這個邏各斯，祂攝取了人性。同樣的觀點還出於馬西摩的其他作品之中：

性體得以革新，天主成為人。並非僅僅涉及天主那堅貞、不變的性體，同時還觸及不堅貞的、變化中的性體，為了讓它停止持續偏離；同樣，也並非僅僅涉及人類那受損的性體。而是由聖言以其自身的方式，在肉體上種植那無須精子的、從上而來的性體，為了讓它停止持續偏離<sup>65</sup>。

在《論童貞生活》中，馬西摩指出童貞聖母洞悉基督是人類性體的革新者和樞紐，一如祂所願者；為此，基督受孕於超

---

64 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1313 CD.

65 *Cap. XV*, 10, PG 90.1182C.

越一切性體者的不朽壞的胎中<sup>66</sup>。在其他作品中，馬西摩同樣認為：基督由天主自己以無須精子的方式受生於肉體之中，祂是一個真實確定的人，因此祂以此人類「性體革新」來限定萬物的法則<sup>67</sup>，於是「在基督內的人性以聖言自己作為種子，同時以一個超越的受生模式得以革新」<sup>68</sup>。

在《神學和論戰小品》當中，馬西摩將聖言之所以能夠在肉身內受生的根本原因，歸因於榮福聖三的共同作用：為了人類，在天主聖三的協同運作之中，聖言以一種超越的方式受生於人類的肉體之中。然而「唯有天主性的意志能夠實現在聖子身上，根據聖父的慈愛和至聖聖神的協同運作，祂自己的軀體在祂內得以革新。藉著祂自己，這種受生的模式永恆地被導入性體，無須精子，祂成胎於天主之母、卒世童貞的腹中」<sup>69</sup>。然而，基督以其自己的模式革新人類性體，並非是將性體超自然化，或者更改性體的那些基本特徵，相反，祂以攝取了人性，進入人類性體的方式，讓這性體得以修復。意即將之恢復成為受造之初的原始情形<sup>70</sup>。藉此在革新性體與所採取的模式之間，馬西摩作出了重要的區分。

革新承載的是被革新事物的模式，並不涉及邏各斯；如果說被革新的是邏各斯，那就意味著將會割裂性體。相反，道成肉身人類性體革新方面的內涵在於：

---

66 Cf. *Vita Virg.*, 68, CSCO 479.

67 Cf. *Thal.*, 65, PG 90.769A, CCSG 22; *Amb. Th.* 5, PG 91.1049B.

68 *Th. Pol.*, 4, PG 91.61B.

69 *Th. Pol.*, 20, PG 91.240B.

70 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1344D-1345A; *Th. Pol.*, 4, PG 91.60C



道成肉身以革新的模式，將性體提升至一個奇妙的能力上面，同時，將性體推展至天上的法律之中。人類性體的邏各斯即是靈魂和肉體，或者說一個理性靈魂的性體和一個身體結合的存有事實，當革新模式在運動之中產生秩序之際，存有即自然地隨之運動，通常就會發生變化和改變，然而性體卻並不會自然地隨之而變<sup>71</sup>。

拉赫斯強調，在馬西摩的上述文本中革新具體指的是性體的革新。當性體的革新一旦發生時，模式的內涵隨即豐富起來：性體能夠因著模式而被改變，而非因其邏各斯<sup>72</sup>。邏各斯不會發生變化。

因此模式就可以從自立體的角度被理解作合一的模式，意即因著聖言的自立體，不同的性體得以由此及彼地趨向合一，它們中的每一個性體均獲得一個新的存在方式，它們擁有一個新的關係。它們別於既往，然而，這個新的關係模式並沒有修正它們中各自的邏各斯。天主的性體存留在天主的性體內，沒有發生絲毫的變更；人的性體存留在人之內，沒有一個性體會因其自身的本質而發生絲毫的修正。因此，人類性體得以革新乃是由於其他因素使然，此即天主的性體。於是馬西摩遵循加采東大公會議的教導進一步強調，聖言的自立體進入到人的性體之中，產生了新的存在模式：兩性一位的天主子耶穌，以此兩性合一於唯一自立體之中，使人類性體得以提升、修復和革新，成為一個具有全新內涵的性體：讓人類性體有份於神性性體<sup>73</sup>。

71 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1341D.

72 Cf. J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime*, pp. 267-269.

73 Cf. *Cap. XV*, 10, PG 90.1182C.

### 第三節 基督人性的神化樣式

一如前文所言，救恩乃是神化的先決條件，正是透過永恆不變的邏各斯，天主聖言採取了修復人類性體的行動，以道成肉身的方式結合天主性和人性的嶄新存有模式，使人類性體得以修復，在美善存有之中，讓人獲得趨赴永恆存有邏各斯的能力。因此，在基督內，人類性體的神化乃是逐漸地得以實現的過程：在基督的救恩性工程之中，人得以擺脫罪的控制，以救世主的眼光看待自己和這個世界；在效法基督的過程，得以恢歸原初的美好。接下來的這一節，將集中精力處理馬西摩的作品當中所呈現出來的，基督人性受到神化的具體樣式。這個樣式的重要意義在於，它為人類實現神化，提供切實可行的效法典範。

#### 一、基督人性的神化實現了祂的自立體與神性的合一

馬西摩聲稱，就其固有的整體性和合成性而言，人性得以神化成為一個合一的事實，乃是憑其自立體合一於天主聖言。在時間和世代開始以前，天主就於其美善的決議之中，決定透過自立體，將人性導向與祂的真實合一。為了讓人成為祂所希望的與祂一致的存有，讓人成為神<sup>74</sup>。

在《問題和質疑》第190章當中，馬西摩使用了一個新詞彙來講解他的神化理論：「榮福化」。由道成肉身的聖言提供保障的人性的榮福化將人帶入未來的復活視域，人性因此而有份於這個神性榮福。這個神性榮福，在基督顯聖容之際，已經

---

74 Cf. *Thal.*, 22, 317BC, CCSG 7.

得以顯揚：基督的人性流露出其內在的神性榮耀<sup>75</sup>。聖言永恆地擁有其身為天主子，即天主自身的光榮，祂確保其人性不會疏忽此一光榮：

根據天主性，祂是天主子；然而，根據人性，祂又為了我們，成為人子。從天主子的角度，祂永恆地擁有光榮；然而，從祂身為人子的角度，祂卻說：「進入祂的光榮」（瑪16:28）。祂確切地光榮了人性，就在祂那可感、可視的身體之中，祂在山上讓自己的面容發光，我們也一樣，在將來復活之際，我們將擁有一個不再朽壞的身體<sup>76</sup>。

基督所實現的這個光榮，不僅僅是讓萬物之中的人性自立體性地合一於天主聖言，同樣，基督還因著這同一的合一理由，讓自己的人性整個地屬於天主<sup>77</sup>。無論是天主性還是人性，都有其自身內本質性地規約其性體的特徵。究其實，在達命之前，藉著聖言的位格，以天主肖像的身份，亞當與天主之間存在著一個實質性的合一。人的神化，在天主的神聖計劃中，同樣是透過聖言攝取了人性的方式得以達成，因此，神化的原始內涵乃是指人性得以匯入天主性之中，與天主合一：「不可能剝奪的神化讓人完全的向著道成肉身的天主伸展著，讓臨在於肉體中的靈魂因合一而不混亂；在合一中接受其顯著的隱藏於聖言尺度之中的變化。因這尺度，他得以顯示，他被允許於其性體之中由隱而顯」<sup>78</sup>。

75 參閱瑪17:1-9；谷9:2-10；路9:28-36。

76 *Qu. D.*, 190, CCSG 10.

77 Cf. *Ibid.*, 1, 67, CCSG 10.

78 *Amb. Io.*, 31, PG 91.1280B; Cf. 36, PG 91.1289CD: 42, PG 91.1320AB; *Qu. D.*, 1, 67, CCSG 10.

同樣的見解，還見於其他的作品之中：藉著道成肉身，聖言接受了人類性體，神化的恩寵依賴那由上而來的性體<sup>79</sup>；「根據神意，現實乃是聖言攝取了人性的奧秘，同時，超自然的神化經由救贖的恩寵在諸世代之前即已預定，沒有任何一存有物的邏各斯能夠只是依賴其性體而成立」<sup>80</sup>。

同樣的概念見諸馬西摩的《析義》之中：聖言自我虛空抵達我們人性中的一切可能，乃是經由道成肉身，祂確實地下降至性體的可感層面，祂成為人類性體所能企及的至高卻又不可見的天主。經由性體中的可感肉體成份，祂向人類彰顯那不可見的無限力量。藉此，讓人類的血肉之軀可以明白曉暢地合一於天主，在天主內成為一，並「獲得至高的強健」。關鍵的是，馬西摩強調，那已經得以神化的聖言「以其自立體」予以擔保人性的神化<sup>81</sup>。「獲得至高的強健」是馬西摩在理解神化方面得以反覆強調的一個概念。在《書信》2中，馬西摩幾乎重複上述《析義》中的說法：

我更願意說血肉之軀被引導到達天主，僅僅是與祂合一，獲得至高的強健。意即在得以提升的意義上，在獲得勝利的範圍內，我繼續宣稱聖言以其自立體的身份予以擔保性體得以神化，更清楚地說，這是藉著自立體身份的邏各斯，聖言獲得了勝利。如何獲勝，在何等範圍之中？他確已獲勝，在這樣一個範圍之中：他已經藉其自立體，將人性確定性地予以神化。如果說在不死的情

---

79 Cf. *Thal.*, 61, PG 90.632A, CCSG 22.

80 *Ibid.*, 63, PG 90.684A, CCSG 22.

81 Cf. *Amb. Th.*, 3, PG 91.1040BC.

形之中，聖言藉著一個不可思議的下降而獲得其身體的種子，那麼，很清楚地，即當在這確定而真實的身體之中找到其自立體：我想說在自立體的關聯中，身體不會與聖言分離<sup>82</sup>。

為了更清楚呈現這種聖言與人性自立體契合為一的存有關係，馬西摩舉例說，這猶如火與鐵接觸之後，火進入鐵內，與鐵合一，但是並沒有改變、並不混淆鐵的本質，只是讓鐵發熱變紅，成為一個更可塑、更趨向美善的存有而已<sup>83</sup>，因此，「整個的聖言本質性地承受整個的性體，性體經由這個本質性的提升，得以神化」<sup>84</sup>。這其中得以提升神化的內涵，在實踐層面上，意即救主自己的意志得以整個的神化，而將自己置身於一個順服天主的立場上面<sup>85</sup>。整個的神化，納祥的額我略的見解是：基督的人性意志與聖父那完備的神性意志合而為一<sup>86</sup>；馬西摩則將這種合一理解得更加具體：透過德行實踐，發生在基督身上人性意志的神化，造就了一個神化存有的實體，以此完整實體，祂本質性地合一於天主，並沒有讓其意志逸出其本質性的實體之外<sup>87</sup>。因此，整個的神化就很明確地將人性中的意志，透過發生在基督自己內的與兩個性體相對應的兩個意志的合一，視為由內聚力而達致神化的終極效果<sup>88</sup>。

82 *Ep.*, 2.

83 *Cf. Th. Pol.*, 4, PG 91.60B.

84 *Ibid.*, 6, PG 91.68C.

85 *Cf. Or.*, XXX, 12, SC 150, p. 248-5-6; *Th. Pol.*, 7, PG, 91.81CD; 20, PG 91.236D.

86 *Cf. Gregorios Nazianzos, Or.*, XXX, 12, SC 250.

87 *Cf. Th. Pol.*, 16, PG 91.189C.

88 *Cf. Ibid.*, 3, PG 91.48B.

當代學者格浩斯 (J. Gross, 1868-1937)、凱利 (J. Kelly, 1909-1997) 以及拉赫斯等人，乃至於還可以上溯至哈納克 (A. von Harnack, 1851-1930)<sup>89</sup>，紛紛指出，馬西摩的神化理論——內在地仰賴道成肉身的聖言對於人性的首先神化、人性的神化才得以成為可能——除了受到上述納祥的額我略的影響之外，同樣也完全符合整個希臘教父的神化傳統。這一點與本書的第二篇的相關內容彼此呼應<sup>90</sup>。

## 二、基督人性得以神化的方式

本書的第一篇論及馬西摩的生平及作品時，已經交待了626-633年期間，馬西摩第一次流放生涯的七年期間，不幸遭逢單性論、單力論以及單志論異端，因此他於此一時期成書的《致若望的析義》、《天主經釋義》、《密儀》、《致塔拉司修斯的問題》、《致戴爾貝普圖姆的問題》、《神學與救恩百篇》、《十五章》、《神學與論戰小品》以及《小品》、

89 J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Paris: J. Gabalda, 1938), pp. 206-207, 212-214, 321; J. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église* (Paris: Cerf, 1968), pp. 389-391; J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime*, pp. 287-288; J. Riviere, *Le dogma de la rédemption, Essai d'étude histoire* (Paris: Lecoffre, 1905), p. 161.

90 茲重引第二篇中的句子，以供比較。奧利振在《反駁塞爾斯》中說：「祂那會死亡的身體和在寓居在人性裡面的靈魂接受了最高的配置，不僅僅是出於聯接，而是為了與祂合一融合，因著有份於祂的神性，他們在天主內得以轉化」 (*Contre Cels.*, 3.41, SC 136, pp. 96.7-11)；亞大納修則在《反駁亞略》中說：「人並不能夠得以神化，如果攝取了人性的那一位並未藉著性體、實體以及祂自己的邏格斯出於聖父的話。因此，聯通 (συναφή, conjunction) 已經得以實現，為了讓神性性體合一於人性性體。救恩和神化因此而得以確保」 (*Contra Arianos*, 1, 70, PG 26, 296AB)。

《書信》中的若干篇幅即是針對上述異端思想而創作的。至於《致多瑪斯的析義》、《致多瑪斯的第二封書信》以及《小品》4、《書信》13、14、15、19、25則是針對君士坦丁堡宗主教塞爾吉斯一世 (Sergius I, 610-638) 所頒佈的〈聯合協議〉 (Pact of Union) 和〈表決〉 (Psephos) 中所堅持的意志論主張。此外，為了對付塞爾吉斯一世接受東羅馬帝國皇帝希拉克利厄斯 (Hermacilius) 的委託，於638年所頒佈的〈表白〉 (Ekthesis) 中的單志論，馬西摩寫了《小品》1、2、3、6、7、8、12、15、16、17、10、24、25、26和《書信》1、12、16、44、45，逐一予以回應。

馬西摩在作品中也引述了單志論者的一些主張：「聖言既是天主，同時也是祂自己人性的始動者」<sup>91</sup>；「為了救恩工程得以實施，基督擁有一個由其神性本質恆常地予以支持的典型的、動態的人性意志」<sup>92</sup>。眾多的注疏學者認為，此處所說的由天主而來的基督的動態人性，正是單志論的核心主張：「在主基督內，只有一個行動方式」<sup>93</sup>的另外一種說法。這句話首先出現於由塞爾吉斯的〈表決〉 (Psephos) 當中，同時此前還受到了堅持同一理論托名凱撒利烏 (Pseudo-Caesarius, 約500-580)、君士坦丁堡的宗主教安提美 (Anthimus of Constantinople, 535-536)、亞歷山大里亞的宗主教戴奧陶西 (Theodosius of Alexandria, 535-566)、俄羅吉

91 *Amb. Th.*, 5, PG 91.1056A.

92 *Th. Pol.*, 7, PG 91.81D.

93 Cf. M. Jugie, "Monothélisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1992, col. 2312-2313; 輔仁神學著作編譯會，〈單志論〉，《神學辭典》(增訂版) (台北：光啟文化事業事業，2012年)，頁1011-1012。

(Eulogius of Alexandria, 580/581-607/608) 以及安提約基雅的阿納司達斯 (Anastasius of Antioch, 559-570, 593-598) 等人的支持<sup>94</sup>。其中，俄羅吉主張基督的靈魂依附於祂神性的全能；阿納司達斯聲稱基督的人性從屬於祂的神性，這神性並不相稱於其人性存有，但是卻吸納它<sup>95</sup>。伐罕的戴奧陶西 (Theodore of Pharan, +630)，一位堅持單力論的埃及主教，則聲稱：「藉著祂的降生，眾人都被帶到基督面前，並被引至與祂一致的行動上面；天主是藝術家和創作者，人性即是祂創作的工具；萬物都在稱頌天主，人類中的每一位都具有神性；眾人都是聖言的神性作品」<sup>96</sup>。整體而言，單志論者認為，在基督內，行為或意志依賴於自立體，因此基督只擁有一個唯一的自立體<sup>97</sup>。

此外，馬西摩同一時代的單性論者，在繼承亞略主義)、阿波林主義以及新加采東主義的單性論的同時，更進一步調整

94 J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, p. 294.

95 C. Moeller, "Le chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en orient de 451 à la fin du VIe siècle", *Das Konzil von Chalkedon*, edited by I. A. Grillmeier et H. Bachet (Würzburg: Echter-Verlag, 1951), p. 693, 695, 712. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de constantinople au VIe siècle* (Paris: Cerf, 1993), pp. 499-502.

96 Théodore de Pharan, *Mansi*, XI, 572A; X, 961D, quot M. Doucet, "Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus", in Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte* (Berlin: Lutherisches, 1957), pp. 59-60.

97 梅延多夫 (Jean Meyendorff) 著，譚立鑄譯，《拜占庭神學中的基督》 (*Le Christ dans la théologie byzantine*) (香港：道風，2011)，頁161。



了他們的主張：神性行為依賴共同的神聖本質，它是使我們看見天主和有份於天主的神性因素。天主性取代了基督的靈魂，因此，天主成為基督人性的主要原則，基督人性之所以能夠得以神化，乃在於祂以合一的德行整個人地趨向其神性聖言。這合一經由道成肉身而實現：藉著「聖言一性」的降生，人性重新獲得了自其起源之初即有的不變性、不腐壞性以及不死性。這一切乃是因著原罪，人類已經喪失了的恩寵<sup>98</sup>。

馬西摩如何看待這些主張？一如本章的前一篇所指出的那樣，為馬西摩而言，與本質和行為相對應的是邏各斯和模式，因此，萬物在自身之內擁有一種性體性質的邏各斯，但它只有遵循一種屬於它本身的存有模式時，才能夠具體存在。儘管天主在祂的行動中作為，顯示為聖三，然而，其神聖性體的秩序依然不為受造物所超越或領悟。因為神性實體是唯一的、最高的和根源性的存有樣式。至於人，他也擁有一種由天主創造的、人人共通的性體秩序。然而，卻因著亞當之罪，導致其存有模式與固有性體發生了衝突。因此人那原初的、本然的存有樣式，只有在道成肉身的基督內才能夠得以恢復<sup>99</sup>。

此外，馬西摩在反駁單志論者的主張時，還明確地提出了一種「實體的位格性」觀念。他試圖釐清哲學傳統和教父傳統中，在「實體論」方面的差別。這一點，正是前人糾結不清地激烈爭論的原因。「在哲學家看來，實體就是具有許多特徵的

---

98 J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, pp. 295-299.

99 Cf. P. Sherwood, "The Earlier Ambigua of Saint Maximus", *Studia Anselmiana* 36 (Rome, 1955), pp. 164-177.

一種本質；而在教父們看來，實體卻是具體的每一個人，他在位格上，與其他人有別」<sup>100</sup>。馬西摩進一步肯定不存在一種沒有運動、行為以及存在的性體：性體若無運動，就沒法存在；沒有運動，它就不再是性體。因此，行為是性體的具體表現方式。支持、推動行為得以發生的是自立體。梅延多夫（Jean Meyendorff, 1926-1992）聲稱：「自立體——性體——行為的三角關係是馬西摩理論，尤其是他基督論的關鍵所在」<sup>101</sup>。人的性體在基督內的恢復，意味著人的行動因著道成肉身的聖言而升到天上了，更新後的性體從此與原始的神聖決策相符。因此，在基督內存在著兩種行為或意志。「『意志』這個詞甚至在馬西摩之前就被廣泛地用作『行動』的同義詞」<sup>102</sup>。為馬西摩而言，按照天主的肖像而受造的人類，在本質上會產生趨向這圓滿肖像的運動，一旦這肖像被神聖邏格承受之後，神聖邏各斯就會成為他存有樣式或意志的自立體，讓敗壞的人性得以恢復。馬西摩說：

就天主的性體而言，基督行使一種在性體上是神性的、從屬於父的意志，因為祂只有一個意志；就人的性體而言，他也行使一種在性體上是人的意志，人的意志與父的意志根本不衝突，因為祂的行為超出所有的想像；性體本身也好，屬於性體的東西也好，它們在性體的根源

---

100 *Opusc. Theol. et pol.*, PG 91.276AB.

101 梅延多夫，《拜占庭神學中的基督》，頁162。

102 同上。此外，亞大納修在《論「道成肉身」與駁阿里烏》之中指出，在瑪26:19中，山園祈禱的耶穌清楚地呈現出了兩種意志（*dythélète*）。這一論點，完全被馬西摩吸收了，放在自己的作品中來論證耶穌的兩個意志以及兩種能力（Cf. Athanasius, *De Incar.*, 21, PG 26）。

中，就自由決斷與性體的邏各斯一致的意義來說，既不會與自由決斷，也不會與依賴自由決斷的事物發生衝突<sup>103</sup>。

基督重建了與自身本符的性體……在成為人的同時，祂將自由決斷保持在不動情之內，與性體和平相處<sup>104</sup>。

有論者指出，馬西摩的兩種意志學說「重提並捍衛了加采東大公會議的論斷，該論斷指出，每一性體在合一中保存著各自的存在方式，合一本身是自立體上的，它既不是單性論派的性體合一，也不是聶斯多略派的行為合一或意志合一」<sup>105</sup>。

在反駁單志論時，馬西摩強調基督不可能擁有唯一意志，如果真是那樣的話，那麼，基督就擁有一個既有別於天主性體，也不同于人的「第三性體」了。同時，基督也不可能擁有一種特別的智慧，如果真是這樣，那麼，這個基督的智慧，就根本顯不出任何兩種本性的特點，而僅僅顯明自立體的特徵，因為智慧的因素使位格具有個體性，因此，基督擁有一個與聖父及聖神不同的意志。馬西摩認為他這個時代的單志論不過是聶斯多略派的加強版而已：聶斯多略派將基督內的兩種性體的合一，理解作決斷在唯一意志中的合一。相反，馬西摩始終都認為決斷反映位格，因此，在山園祈禱之際，耶穌內心的激烈鬥爭，正好反映出在祂的同一自立體裡，存在著兩種性體：神性

---

103 *Opusc. Theol. et pol.*, PG 91.77D-80A.

104 *Expositio Orat. Dom.*, PG 90.877D.

105 Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, pp. 41-50.

性體和人性性體<sup>106</sup>。馬西摩強調：「當行使自由決斷不再與性體作對，當性體的法律自由地接受恩寵法律的改造時，天主與諸聖合一於唯一的性體、唯一的決斷以及唯一的意志內」<sup>107</sup>。那麼，這個基督的神化人性有什麼特徵？

### 三、基督的神化的人性之性格特徵

馬西摩認為基督的人性因為接受神性聖言的指導，就會呈現出一些特別的特徵，意即被神化之後的基督人性於其自立體中，自主地趨向合一於其神聖性體<sup>108</sup>。然而，這一點並不能夠被理解為是人性特徵的消解，或者削減了一些被動因素而以剩餘的部份來參與神化。無論如何，馬西摩正是在面對單性論、單志論以及單力論異端的過程中，自始至終都堅持自己接受加采東大公會議在基督論方面所申明的教義立場：基督的人性，與其天主性整全地、沒有發生質變地、本質而穩固性地合一於其邏各斯（自立體）之中。馬西摩說：

顯然，基督的奧秘是不可理喻地、無法陳明地將天主性和人性的自立體合而為一。人性與天主性在自立體的邏各斯當中，承載著一切事物，同時，這二者又合一於一個自立體並不以任何方式消解彼此的性體差異，以便於，一方面那原本是兩個自立體的合而為一，一如我曾

106 Cf. *Opusc. Theol. et pol.*, PG 91.192C, 40-45, 152C, 268B; *Dial. Cum Pyrrho*, 329D, 3132B.

107 *Ep.*, 2, PG 91.396C.

108 Cf. *Qu. D.*, I, 12, CCSG 10; *Ep.*, 9, PG 91.448C; *Myst.*, XXIV, PG 91.713; *Thal.*, 61, PG 90.629A-637D, CCSG 22; 63, PG 90. 681D-684B.

經說過的那樣；另一方面性體的差異並非被觸動，即使合一之後，兩個性體的品質因合一於一個自立體內，而不會受到絲毫的削減。誠然，即使在合一自立體之中，每一性體絕對地試圖改變或異化，並不順從與之合一的另一性體；兩性之中的每一性體的本質性的邏各斯依然卓然自立。即使是合一之後，每一性體的本質邏各斯依然卓然自立，因此，無論在何種處境中，兩個性體依然停留於了無遺憾之境，並不詆毀對方，藉著合一，因此而成其所是者<sup>109</sup>。

在《析義》第36章當中，馬西摩強調同樣的思想：

實際上，一開始之際，並不存在一個模式或者本質抑或自立體的邏各斯——所有的存有物都普遍性地由這些模式或者聖言種子組成——因此，人性原本即合一於天主。現在，反過來了，人性藉著自立體，不可言喻地接受合一，並保持不變；藉著本質，不同的邏各斯趨向其神性本質。較之而言，人性因著合一而擁有合一於從自立體而來的差異性，另一方面，藉著存有物的邏各斯，性體得以受造而存在，並且，它繼續獲得其自身的存在，以其固有的方式存在於不同的模式之中<sup>110</sup>。

這些主張，均出於反對單性論而提出，馬西摩自己坦言，上述主張緊隨亞歷山大里亞的濟利祿所給予的教導<sup>111</sup>。

---

109 *Thal.*, 60, PG 90. 620CD, CCSG 22.

110 *Amb. Io.*, 36, PG 91.1289C; *Ibid.*, 42, PG 91.1320BC; *Amb. Th.*, 3, PG 91.1040C.

111 Cf. *Ep.*, 15, PG 91.575BC; *Ibid.*, 2, PG 91.472B-D, 469A-B, D, 473A

在反對「單力論」方面，馬西摩宣稱天主性與人性實體在合一以後，各自依然保持其自身的實體能力而採取行動。在《神學與論戰小品》第1卷當中，馬西摩強調基督完整地、整合性地擁有兩個性體，並且任何一種性體，產生其各自的行動，因此，基督人性的行動並不會受到來自其神性性體的消解。相反，因其自立體內的合一特性，基督的天主性與人性雖各自獨立，卻依然相處和諧。在這合一位格內，天主性的完善性提升並促進其人性趨向同一完善<sup>112</sup>。「藉著道成肉身的的神性奧秘，神性和人性合一於一個自立體內，兩個性體的任何一個並不喪失其本然地趨向另一個的合一行動，也因受到另一性體的吸引，而不知休止地趨向合一」<sup>113</sup>。

馬西摩拒絕接受基督的天主性因為優勝於人性，而佔據統治地位的「單性論」主張。因為，這樣的推理如果成立的話，那麼，基督的人性就淪為其神性的附庸。因著神性意志的強勢行動，其人性因而被消解或者取消。這樣的基督人性，還有什麼意義？更重要的是，那麼人性及其自由意志支配下的行動也就無分於基督道成肉身的救贖行動。馬西摩在《神學與論戰小品》第5卷中以「合金的組合」來說明天主性與人性各自的存在價值，二者因彼此相融而成為一個新的整體，因統合而獲得一個更高的價值。因此，基督的兩種性體——天主性與人性——彼此授受，並完全接受對方的差異，因此，人性的意志並未被其天主性意志所消解或者取代<sup>114</sup>。

---

112 Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91.36BC.

113 *Amb. Th.*, 5, PG 91.1060A; cf. *Ibid.*, 1049C-1952A.

114 Cf. *Th. Pol.*, 5, PG 91.64AB.

馬西摩的這番理論涉及人性的神化效果：人性得以神化並非受到基督神性在某種程度上的消解，或者將人的本質予以否定。相反，基督以自身的神化，重新恢復了人性本有的那些完善特徵：

聖言——下降至我們的處境之中，成為我們中的一員，以我們人的方式顯示祂的完善，並沒有絲毫的改變，也沒有受到某種程度上的減損——讓我們完美地得以神化，絕對地沒有消解我們的人性……祂是真天主，也是真人；藉著兩個完善的性體，祂真實地呈現這兩個性體。祂證實無論是天主性，還是人性都不會消解、不會腐朽<sup>115</sup>。

在《神學與論戰小品》第14卷中，馬西摩以鐵因入火而紅透，類比性地寫道：

為了我們，祂成為一切；為了我們，祂盡心竭慮地成就一切。絲毫沒有篡改我們的人性，沒有否決尚須完善的人性中的那些特徵，祂將這一切予以神化，宛如一片被火燒紅的鐵，人性也一樣整個地被通感傳導，因此藉著合一，人性因著一個超越的方式完整地得以滲透，因而在同一而唯一的自立體內，合而為一，沒有混淆<sup>116</sup>。

總之，為馬西摩而言，人性得以神化，並不會改變其邏各斯，讓他在本質上成為神性邏各斯，也不會因此而成為神性實

---

115 *Amb. Io.*, 31, PG 91.1280BC.

116 *Th. Pol.*, 4, PG 91.60BC.

體。正確地表達，神化乃是將人性提升至與神性共在的榮耀領域。「神性和人性不會變成本質上的同一事物，宛如未曾創造；其實，人性的本質和神性的本質同存共在。我們知道，這是一個難以令人置信的理由：一個性體趨向另一個同實體的性體」<sup>117</sup>。馬西摩的這個主張，隨後被君士坦丁堡第三屆大公會議所接受，並納入了會議的決議之中：

一個及同一的基督、獨生子及主，祂是被宣佈在兩個性體/本性內不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的；結合不除去兩個本性的區別，反而兩個本性的特徵被保存，集合到一個位格及一個自立體內；這位獨生子、天主、聖言、主耶穌基督，不是分開或分享的兩個位格，而是合成的同一位……按照聖教父們的教義，我們同樣地宣講，按本性而言，在祂內不分開地、不變更地、不可分開地、不混淆地有兩個意願，即意志，與兩個行動；且這兩個本性的意志絕不像那些失敬的異端者所說，會自相矛盾；其實祂的人性的意志不倔強、不抗拒，反而甘願服從祂天主性的及全能的意志<sup>118</sup>。

大公會議所肯定的「基督的人性意志心甘情願地服從於祂的天主性意志」，為馬西摩而言，這意味著什麼？換言之，基督的人性在祂的神化之中，是否發揮著一些什麼特別的作用呢？

---

<sup>117</sup> *Ep.*, 15, PG 91. 565D-568A.

<sup>118</sup> *D.H.* 555-556.



#### 四、基督的人性於其神化中的角色

在既往的研究中，馬西摩已經清楚地揭示基督人性的神化，乃是發生於聖言的自立體之中。在這自立體內，基督的人性得以確保，並將存在方式顯明為：「在自立體內」（*enypostatōn*）。因著這個自立體，基督的天主性和人性緊密地合而為一，它們能夠彼此滲透。因此，後者才能夠得以「神化」。正是因著基督的兩個性體合一於同一自立體內，才能保證兩個性體各自保持自己的本質性特徵，而不混淆與互相干擾。馬西摩的精緻論證，證明加采東大公會議在表述基督論時所採用的「四面圍牆」<sup>119</sup>在教義上的正確性。

馬西摩採用了納祥的額我略的著名句子——最強勁道由上而來——來表達他那兩個性體合一於同一自立體內的主張：

我更願意說肉體被領至天主面前，在祂內成為一，「最強勁道由上而來」……聖言予以保證，實際地在祂那具有同一性的自立體內發生神化，這是藉著自立體的同性的邏各斯，方才能夠實現這一點：讓聖言取得勝利。怎樣，在什麼程度上？祂實際地獲勝了，並且是在

---

119 在加采東大公會議的決議當中，將耶穌基督天主性、人性結合的效果表述為：「同一基督、獨生子及主，祂是被宣佈在兩個性體內不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的；此結合不除去兩個性體的區別，反而兩個性體的特徵被保存，結合在一個位格及一個自立體」（*D.H. 302*）。在神學者史上，通過人們稱這四個「不」為「四面圍牆」，寓意大公會議的決議堅定地維護了基督論中的「聖言成為血肉」教義的正統性。參閱奧爾森著，吳瑞誠、徐成德譯，《基督教神學思想史》（台北：校園出版社，2003），頁244。

自立體中，祂實現了人性可能的神化。如果那原本不腐朽的聖言以一個不可言喻的下降方式成為祂自己肉身的種子，那麼，這就很清楚地揭示受到保證的肉身經由祂、在祂內擁有其自立體；我更願意說，因著自立體的原因，肉體再也無法與聖言區分開來<sup>120</sup>。

同樣的思想被馬西摩表達在《書信》12、13、14、15、17、18篇以及《神學與論戰小品》第21卷之中。正是出於反駁「單性論」者的原因，馬西摩反覆強調基督的兩個性體合而為一。兩個性體的合一，意即兩個原本相異的本質，相遇於那唯一的自立體內，兩個性體中的任何一個都與另外一個彼此對觀。在這共自立體內合一，意即不能被分開地具有完整的同一性、不腐朽性以及不可言說性<sup>121</sup>。這個自立體有別於亞略主義所主張的「關係的合一」，相反，它讓兩個性體因著意志、運動、判斷的同一性，以及情緒共通而彼此交互相能，心領神會<sup>122</sup>；這個自立體也有別於阿波林主義、歐迪克主義以及塞韋羅斯主義（Severianism）所主張的那種性體的組合方式，馬西摩宣稱兩個性體的合一乃是「結合於」（*synthetos*）同一個自立體之中<sup>123</sup>，此即共自立體的動詞性內涵。這個自立體，並非一個因著兩個性體合一而產生的一個新的自立體，相反，它自始至終都是聖父之子的自立體，神聖聖三的同一自立體。顯

<sup>120</sup> *Ep.*, 2; *Th.*, 10

<sup>121</sup> Cf. *Ep.*, 12, PG 91.484AB, 493A-C, 501CD; 13, PG 91.521A-C; 14, PG 91.536B; 15, PG 91.556A-557A, 557A-560B, 560D-561A, 561AB, 572BC; *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044D-1045.

<sup>122</sup> Cf. *Ep.*, 12, PG 91.481A-484C.

<sup>123</sup> Cf. *Ep.*, 13, PG 91.517C, 525D-529A, B-D; 15, PG 91.553D-556A, 556C-557A, 557D; 12, PG 91.489BC, D, 492D-493.

然，這是君士坦丁堡第二屆大公會議的訓導原則。大公會議宣稱：

父及子及聖神是一個性體及一個實體，一個德能、一個權能，三位同實體的，一個天主在三個自立體或位格內受崇拜的。……關於結合……天主的聖教會……宣佈天主聖言按照綜合的方式，即按照位格與血身結合。按照此綜合式的結合，在基督的奧蹟內，不但不混淆地保存所結合的，而且也接受分開。……天主的聖言與血肉，按照自立體結合，由此，祂是一個自立體，即一個位格，如同神聖的加采東大公會宣佈了我們的主耶穌基督是一個自立體……雖然天主聖言，天主聖三中的一位，成為血肉，並不是天主之內增加了一個位格或自立體<sup>124</sup>。

馬西摩接續大公會議的教導，強調綜合式的結合在一起的基督的兩個性體，在聖子的一個位格和一個自立體內「實現」(*synthelein*) 為「一」(*eis*)。兩個性體實現於同一自立體內，意味著這同一自立體將兩個獨立的性體完整地綜合為一，毫無保留地將之融通一致<sup>125</sup>。「實現」這個概念並非意味著在合一以前，自立體尚未實現或完善，相反，是已經完善的自立體才有能力接受人性與天主性的結合。兩個性體屬於這同一自立體中的不同部份，它是性體合一的原則和基礎<sup>126</sup>。為

124 *D. H.*, 421-426.

125 Cf. *Ep.*, 12, PG 91.469D, 493D; *Ibid.*, 15, PG 91.556C.

126 Cf. *Amb. Io.*, 27, PG 91.1269C; *Amb. Th.*, 5, PG 91.1052D; *Ep.*, 15, PG 91.573A; *Th. Pol.*, 6, PG 91.68A, D; *Pyr.*, PG 91.286B, etc.

此，馬西摩有一句被經常使用，反覆出現於其不同作品中的格言：「兩個性體，基督藉之而是、在其內存在，並擁有之」<sup>127</sup>。這三個賓語中的第一個——「基督藉兩個性體而是」——來自亞歷山大里亞的濟利祿：基督內有天主性和人性這兩個性體。意即基督融合了天主性和人性。第二個——「基督在兩個性體內存在」——來自加采大公會議的決議：基督存在於天主性和人性之中，那是祂自己的天主性和人性。祂總是既在此，又在彼地自如和合。人們看到祂時，那是一個天主性與人性未曾分離的基督。或者更好說，祂是人而天主的道成肉身的聖言本身。至於第三個——「基督擁有兩個性體」，則是馬西摩自己的創意：基督是實際而完整的天主，也是實際而完整的人<sup>128</sup>。

總之，在基督內兩個性體共存於同一個自立體之內<sup>129</sup>，於此，實現了「屬性交流」和「性體互通」的原則<sup>130</sup>。基督的唯一自立體乃是承納合一的自立體，即聖言本身的自立體。然而，這並非意味著基督的人性與其天主性一樣，已先存於永恆。相反，那是天主的救恩計劃在時間滿全之際，聖言的自立體攝取了受生於瑪利亞的納匝肋人耶穌的人性，結合於永恆的天主性，在聖言的自立體內合而為一<sup>131</sup>。正是因著聖言的自

---

<sup>127</sup> *Amb. Io.*, 27, PG 91.1269C; Cf. *Amb. Th.*, 5, PG 91.1052D; *Ep.*, 15, PG 91.573A; *Th. Pol.*, 6, PG 91.68A, D; *Pyr.*, PG 91, 289B; *Th. Pol.*, 19, PG 91.224A; 9, PG 91.121B; *Rel. Mot.*, 7, PG 90.121B; *Dis. Biz.*, 8, PG 90.144A.

<sup>128</sup> 關於這個格言的研究參閱 P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Paris: Beauchesne, 1983), pp. 203-239.

<sup>129</sup> Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 556B, 556D-557A, 557A-560B.

<sup>130</sup> Cf. *Amb. Io.*, 27, PG 91.1269C; *Th. Pol.*, 9, PG 91.120A.

<sup>131</sup> Cf. *Ep.*, 15, PG 91.557A-D.

立體，基督的人性得以存在，並依存於其自立體之中。因此，馬西摩採用了加采東大公會議決議中的一個特別詞彙來表達基督人性的這種特殊處境：基督的人性得以「在自立體內」（*enypostaton*）。這個概念意味著：「宛如一個物種存在於不同的個體當中，儘管神龍見首不見尾，然而，我們還是能夠透過其首瞭解它」<sup>132</sup>。這個概念提供了理解聖言擔保的可能性，在基督內人性因此能夠得以存在：並不依賴人性自立體，人性卻得以挺立，它藉著並存在於聖言的自立體內。因此，人性能夠和聖言的天主性，在聖言的自立體內緊密地結合為一而不混淆。這樣就確保人性「在自立體內」得以存立，於是，聖言的自立體徑直成為人性和天主性的共同自立體，宛如整體接受和涵蓋部份一樣。

「在自立體內」人性得以挺立。在接下來的第四節當中，我們要探討的是，基督的神化人性與人類性體的神化之間的關係。

#### 第四節 基督的神化人性

在基督內，人性和天主性合而為一，因此，道成肉身的聖言顯示為祂是天主與人類之間的中保。藉著祂、在祂內，從今以後，人類能夠接受神化的恩賜。為基督而言，「人化」是神化得以實質性地發生的必要條件；同時，基督的人化性體乃是普遍性地涉及整個人類性體。

---

<sup>132</sup> *Ep.*, 15, PG 91.557D.

## 一、基督由人化達致神化效果

馬西摩強調，在天主原初的決議當中，亞當能夠直接地藉著聖言得以神化，而無須等待道成肉身的中保的救贖行動；舊約時代的義人們也同樣未經聖言的道成肉身，即已享有神化的部份恩賜。但是，人類與天主之間的共融，意即完全的被救贖，卻是在那道成肉身、統合天主性和人性的聖言之內得以實現。馬西摩寫道：

開始時，這並非信賴任何的本質或者自立體的模型或者邏各斯——藉著模型或邏各斯，諸存有物中的模式或者聖言種子才能夠被普遍性地瞭解——人性接受與天主性的合一。現在，反過來了，人性依賴自立體才能成就那不可言喻的合一……這確實是聖言成就了人性的奇妙共融在先，於是，這個性體就會在自立體內本質性地與祂合一<sup>133</sup>。

在其他文本中，馬西摩更強調，聖言對於人性的「預贖」，乃是根本性地出自於天主聖父的偉大決策：

事實上，聖言與人性的奇妙共融發生在先，就祂最卓越地聯通的角度來說，那是為了將祂的肖像從最壞的詛咒中救贖出來，並讓血肉之人不再死亡；祂完整地抹去了墮落之蛇的那些邪念惡語，並返回人性一個純潔清明，宛如原初的模式。祂攜帶人性抵達神化的根本模式。其實，人性尚未存在之際，祂已經開始救贖之……藉著祂人化的德能，讓人性獲享天主聖父的決策<sup>134</sup>。

<sup>133</sup> *Amb. Io.*, 36, PG 91.1289CD.

<sup>134</sup> *Thal.*, 54, PG 90.520CD, CCSG 7.

這些句子顯示，在人性發生傾斜之前，聖言即以預贖性地匡正之，祂完整地救贖並神化人性，因此救恩和神化在祂內及於眾生。馬西摩接受依勒內、亞大納修等教父的傳統，再次肯定神化所成就的天主與人之間的更新關係中，自始至終，基督所扮演的乃是中保的角色<sup>135</sup>。唯有這道成肉身的聖言做得到這一點：在祂內，實質性地聯通了天主性與人性；藉著祂，天上和地上融貫合一；透過祂受制於罪的紛擾，以及因罪而深陷物質性之中的人性，得以抵達天主聖父，承受聖父之愛，並在愛中得以神化。「祂（聖言）讓我們共融於神性，並非藉著本質合一，而是憑藉祂人性的不可思議的德能，憑藉祂那出自人間，卻又嶄新原始的神聖身軀」<sup>136</sup>；「祂排除了我們內的那些既存的悲劇，並成就其他的人性的另外一種可能性……祂並非只是救贖受制於罪的眾生，相反，祂讓我們聯通於天主的德能」<sup>137</sup>。

因此，在基督內所實現的乃是性體合一，意即天主性與人性合一地發生於祂那獨特而神化的自立體之中。

## 二、基督人化的普遍性意義

馬西摩接受尼撒的額我略的主張：基督並非一個普通的人，卻是人化的天主。為了在祂內，並藉著祂使人類性體因之而變得完美，而能夠合一共融於天主的性體<sup>138</sup>。

---

135 關於基督在人性與天主性之間擔當神化的中保角色的理論，馬西摩受到了教父們的深遠影響，本研究的第二篇中已經有所提及。文獻方面，詳見依勒內 *Adv. Haer.*, IV, 6, 7, SC 100；亞大納修 *Con. Ari.*, II, 47, PG 26, 248.

136 *Ep.*, 12, PG 91.468C.

137 *Amb. Th.*, 4, PG 91.1044A.

138 Cf. *Thal.*, 53, PG 90.505C, CCSG 7

上述論點受到了哈納克、馬勒韋（Léopold Malevez, 1900-1973）以及巴爾塔薩等人的質疑，他們認為，在論述方面，無論是額我略，還是馬西摩均走得太快，問題是：到底基督所成就的神化是如何實現在眾人身上的？是部份實現，比如只是人性，還是整體地實現於整個的人身上？神化效果，是依賴「感染」的方式，還是還有什麼特別的方法<sup>139</sup>？

其實，為馬西摩而言，基督並非只是擁有部份的人性，相反，祂完整地攝取了普遍性的人類性體，宛如每一個人。引證《羅馬書》第11章16節中保祿的詞彙「初果」（*aparche*），馬西摩視基督的人性是人類的性體得以神化的基本保障，這人化的基督性體成為人類得以神化而相似天主的初果<sup>140</sup>。在作品中，馬西摩經常使用「我們的性體」這個片語。馬西摩強調的並非是普遍適用於所有人的同一性體，他更強調的是道成肉身的聖言，因為攝取了人類性體、在排除了罪惡控制的意義上，祂產生了救恩效果，即救贖和神化了「整個的性體」（*ten olen physin*）。以其完整的、整合的性體，在祂內，基督救贖

---

139 參閱A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tübingen: Siebeck, 1909), t. II, pp. 166-167.; L. Malevez, "L'Église dans le Christ, étude de théologie historique et théorique", *Recherche des Sciences Religieuses* 25 (1935), pp. 260-280; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ* (Louvain: Museum Lessianum, 1933), p. 389 s.; H. U. von Balthasar, *Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1942), p. 103; J.-R. Bouchet, "Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse", *Revue thomiste* 68 (1968), p. 581.

140 Cf. *Ep.*, 12, PG 91.468C.



和神化了人類的性體<sup>141</sup>。因此，聖人們宛如基督的同繼承人，根據救恩計劃，基督藉其人化德行，將所有性體納入自己之內<sup>142</sup>。因此，馬西摩解釋基督自己說的：「我來是為拯救那迷失者」的意思乃是指涉整體意義上的性體<sup>143</sup>。

由於亞當之罪對所有人的影響，於是所有人的人性，聖人亦然，均受制於痛苦、死亡和腐朽性的規律之下。在馬西摩的早期作品中，即已指出突出重圍的辦法是愛，經由基督道成肉身之愛，人性得以從罪惡之中區別開來，劃歸為與基督那聯合了天主性的人性同列而立<sup>144</sup>。

馬西摩堅信，聖言並非擁有一個獨樹一幟的人性，祂的人性與普通人的人性別無二致，同樣是由靈魂和肉體組合而成的自立體。一如前一節所說，聖言的自立體具有其具體的神性特徵和人性的普遍規律，然而，獨特之處在於，它既接受了人性的所有自立體成份，同時也容納了天主性的成份。意即差異與不同融為一體<sup>145</sup>。因此，在基督那整合了天主性和人性的「在自立體」的存在之中，「祂（基督）承受著整個的我，即我之所有」<sup>146</sup>。

---

141 Cf. *Amb. Th.*, 4, PG 91.1044A; *Th. Pol.*, 6, PG 91.68C.

142 Cf. *Thal.*, 59, PG 90.612CD, CCSG 22.

143 Cf. *Qu. D.*, 168, CCSG 10.

144 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.396C-399B.

145 Cf. *Ep.*, 15, PG 91.556C, 560B.

146 *Th. Pol.*, 9, PG 91.128D.

然而，在《析義》第7卷中，馬西摩將這個「我」置換成了「我們」，並且在拜占庭教父傳統的基礎上，從神化的角度來重述保祿的「匯總」(*anakephalaion*)理論，與之相關聯的是前一節中已經提到過的保祿的初果概念。馬西摩說：

我們是基督的肢體、身體和滿全。在一切之中，並充滿一切的天主，在諸時代之前，於其心中隱藏的目標即是，使萬物匯總於祂的兒子，上主耶穌基督我們的天主之內（參閱弗1:10）。因為自從諸時代、諸世代以來即已隱藏的奧蹟，現在藉著真實而完美的聖子的人化得以顯明，祂那合一於天主的自立體，乃是不分離、不混淆地融合了我們的性體，並擁有與我們一致的神聖身體……祂讓自己成為初果，藉著人化，祂相應地履行與其人性一致的行動。同樣，在諸時代之前，我們已經被預定在祂內存在，宛如祂身體的肢體，祂讓我們在祂內和諧一致，和祂一起在聖神內共鳴。以同樣的方式，讓靈魂共鳴、支持著身體，我們被引領至祂那圓滿的靈性年齡的尺度<sup>147</sup>。

上述句子中的*anakephalaion*（匯總）是一個合成詞，由*ana*（介詞，在……之間、輪流）和*kephalaion*（要點、重點；數錢）構成。其動詞形式*anakephalaioo*的意思即是總結、概述和匯總。這個字保祿共用了兩次：羅13:9；弗1:10。為保祿而言，所有的誠命都匯總在愛這個讓一切得以滿全的誠命之內。創世以前，天主的神性計劃既已產生，在這個神性計劃之中，天上地上的萬有匯總於聖子，人性被預定在聖子內光

---

147 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1097AB.

榮天主。從依勒內開始，希臘教父們對注疏保祿的這個思想即有著深厚的興趣。因此，上述引文中的句子，實則是馬西摩綜合了整個希臘傳統中的匯總理論<sup>148</sup>來講解他的神化理論：因著共結合於基督，人類的性體得以神化，並達至基督圓滿年齡的程度。於是人類性體有份於基督的神性美善。「祂給予我們基本模式的恩賜，以便在性體能力的理想層面中，將我們導向這個預期中的目標」<sup>149</sup>。

因此，為馬西摩而言，基督的神化乃是性體合一的完整神化。藉此將萬有匯總、神化於其神聖自立體之中。基督人性的神化，帶來的最終效果乃是：人類性體及其位格的神化。因此人類的神化乃是充滿了聖言那已經經由道成肉身所成就的神化人性。馬西摩肯定神化的開放性，意即神化指向未來，惠及所有的人<sup>150</sup>。至於基督徒，透過信仰的宣稱，他們實質性地在世享有神化效果的貫注，他們的生活滿被靈性的氣質。因此神化效果並非是一種本體論上的事件，相反，那是在基督徒與基督之間建構起一種全新的生存論上的關係：讓人接受天國的財富，有份於天主性的生活<sup>151</sup>。這一點，現實已經實際地實現在基督的母親瑪利亞身上了。

---

148 希臘教父中論及「匯總」概念的還有：依勒內 (*Adv. Haer.*, V, 1, 1, SC 153)、亞歷山大里亞的亞大納修 (*Contr. Ari.*, II, 69, PG 26.293)、尼撒的額我略 (*Hom. in 1 Co.* 15, 28, PG 44.1313B; *Adv. Apoll.*, PG 45.1252; *Or. Cat.*, XXXII, 4) 以及亞歷山大里亞的濟利祿 (*In Io.*, I, 14, PG 73.162; II, 1, PG 73.208B; VII, PG 74.20B; VII, 39, PG 74.432AB; *In Luc.*, V, 19, PG 72.908-909; *Contr. Nest.*, I, PG 76.17A; *Hom. pasch.*, PG 77.579) ; Cf. J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime la Confesseur*, p. 373.

149 *Amb. Io.*, 7; PG 91.1097CD. 這一部份更完整的「引文」見本篇第二章：神化是天主計劃。

150 Cf. *Thal.*, 59, PG 90.612CD, CCSG 22; *Amb. Io.*, 31, PG 91.1280B.

151 Cf. *Ep.*, 19, PG 91.592B.

在《童貞之生活》（*Vita Virginis*）一書中，馬西摩歷數瑪利亞的整個生活，被學者們視為瑪利亞的一個生平列表。儘管馬西摩遵循亞歷山大里亞學派和卡帕多細西教父的傳統來講解瑪利亞的神學，同時，他也謹遵加采東大公會議在聖母論方面的教導，但是，在這本書中，卻隻字未提到加采東大公會議的一個重要的詞彙：瑪利亞是「天主之母」（*Theotokos*）。

道成肉身是《童貞之生活》的核心議題，因此，瑪利亞的一生也即以她的兒子的逾越奧秘為中心。天主子之所以攝取了人性，正是透過童貞瑪利亞獲得了血肉的身體，並在這身體內成就了天主性與人性結合於其唯一的自立體內。因此密切的關聯，瑪利亞的一生實際上是參與她的兒子的所有事件的一生：耶穌的出生、宣講天國、苦難、死亡以及復活。因此，瑪利亞遂成為眾人之中率先分享基督復活成果的第一人。在《童貞之生活》第110及117號中，馬西摩寫道：

師傅和門徒們、天空和大地陪護著聖童貞。殷勤和光榮的師傅、主引導著祂那無玷母親的至聖靈魂到了天上，門徒們恭奉她的無玷之軀於大地，在敷抹了香料之後，將之安置於她生前所願意之所。不久之後，即被提至天堂，即她的兒子為她安置的，與天主同在的處所。

祂為了我們的救恩而承受了身體的死亡，被安葬於墳墓，然而，卻在第三天復活了，同樣，讓祂的至聖母親那被置於墳墓之中的無玷之軀在永恆不朽之中得以轉化，祂也樂意如此為之。兩個方面就聯合一致，成為新的存有。那是所有的受造物絕對意會不到的其類

屬所該享有的光榮，只有榮耀的君王和生活、死亡之主才懂得這一點。

在上述兩個句子之中，前一段論及瑪利亞的靈魂和肉身均被提升至天堂享受榮福，後一段則交待了神學上的理由：分享了復活基督的榮耀。因此為馬西摩而言，瑪利亞因直接參與了天主聖言的降生及其整個的世間生活，也有份於她的兒子戰勝死亡的成果，而享有不腐朽性。這正是天主那神化決策的極致。因此，瑪利亞的神化提升事件，為人類而言意義重要：復活耶穌即是天主克勝死亡的初果，祂的至聖母親緊隨其後，接下來，即所有因洗禮而獲得美善存有身份的人也有份於神性的光榮和不腐朽性。總之，瑪利亞的肉身升天事件，既為人類神化的最終實現提供了保證，也為享有神化救恩的人在德行實踐方面提供了切實的典範<sup>152</sup>。

### 三、神化的對等原則

在聖言的人化與人的神化之間，馬西摩經常採用納祥的額我略使用過的一個「對等原則」來表達方式：如此……猶如……（*tosouton-hoson*）<sup>153</sup>。這個原則轉化為拉丁文的表達

---

<sup>152</sup> Cf. Simon Claude Mimouni, *Les traditions anciennes sur la dormition et l'assomption de Marie: études littéraires, historique et doctrinale* (Boston: Brill, 2011), pp. 80-88; Sally Cunneen, "Maximus's Mary: A Minister, not Just an Icon", *Commonweal* 136, no 21 (2009), pp. 15-18.

<sup>153</sup> 納祥的額我略說：「為了你，祂『如此』成為人，『猶如』（至於你，你卻因著祂成為神」（*Discours* 40）；「藉著聖言而有所保障的此世之人成了天主，祂被引至天主面前，祂成為唯一的——祂已經成為最卓越的了——為了讓我『如此』成為神（god），『猶如』他成為人那樣」（*Ibid.*, 29）。

方式是 *Tantum-Quantum*。廿世紀研究馬西摩思想的注疏家認為，這是馬西摩神化理論中的一個關鍵句式<sup>154</sup>。藉此固定句式，在《致塔拉司修斯的問題》第64卷中，馬西摩「先肯定」天主愛人類的主题，「再敘述」具體地通過道成肉身，呈現人類被愛的方式：「我們藉其恩寵『如此』（*tosouton*）神化，『猶如』（*hoson*）祂因其計劃攝取了人性」<sup>155</sup>；「以其自身光耀無比的神性之美『如此』光榮我們，為了幫助我們『猶如』祂那樣，輕蔑我們的不幸」<sup>156</sup>。馬西摩肯定這種對等原則的救恩模式，不僅僅是為了某一些人，相反，基督藉其整合天主性與人性的德能乃是為了成就所有人的救贖和神化：「『猶如』天主藉著對人的愛成為人，『如此』人自己藉著對天主的愛能夠居住在天主內」<sup>157</sup>。聖人們總是致力於神化的努力，他們洞悉如何善用天主的愛來提升自己的人性之愛：「『猶如』藉著對人的愛情天主成為人，『如此』人能夠藉著這愛得以神化」<sup>158</sup>。

154 H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, pp. 277-278; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, p. 134, 453.

155 καὶ τοσοῦτον ἡμᾶς θεῶσαι κατὰ χάριν, ὅσον κατ' οἰκονομίαν αὐτὸς φύσει γέγονεν ἄνθρωπος. *Thal.*, 64, PG 90.725C, CCSG 22.

156 δι' ἐαυτὸν ἡμᾶς τοσοῦτον δοξάσει, τῷ κάλλει καταφαιδρύνας τῆς οἰκειᾶς θεότητος, ὅσον δι' ἡμᾶς κατεδέξατο τοῖς ἡμῶν ἀτιμασθῆναι παθήμασι. *Ibid.*, 61, PG 90.637D, CCSG 22.

157 τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν θεὸν διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἐαυτὸν τῷ θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθέωσε. *Amb. Th.*, 3, PG 91.1040D.

158 καὶ τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν θεὸν διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἐαυτὸν τῷ θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθέωσε. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1113B; *Ibid.*, 60, PG 91.1385BC. 後世靈修傳統之中，對於「對等原則」

在《析義》第7篇當中，馬西摩道及人最終的神化處境：

他（人）最終被嵌入唯一的天主內；他最終被唯一天主的印章形式所銘刻，他因此恩寵被稱為神，同樣，因著下降，天主為了他被稱為人。據此互相饋贈的傾向能力，人因天主的愛而得以神化成為天主；天主因天主的愛而得以人化成為人。藉著如此美好的彼此趨赴，天主以人化而成為人；因為天主總是願意聖言處於其降生的奧秘行動之中<sup>159</sup>。

---

（*Tantum-Quantum*）最清楚的理解、最徹底的實踐，除了羅耀拉的聖依納爵，恐怕再無出其右者。在《神操》的「基本原理」當中，依納爵說：人之受造乃是為了讚頌、尊敬、事奉天主，救贖自己的靈魂。至於，世間的萬物，均為了達成這個目標而受造。因此，奉行神操作者面對事物時的取捨態度即應保持「按需取捨」的中立、對等原則：「人用世物，或多或少，全看它們是否襄助他，或阻礙他達到他的目的，這是取捨的原則。因此，我們對一切受造物，在任何人未曾禁止，而讓我們自由選擇的事上，必須保持中立的態度……總之，我們所願欲，所挑選的僅是更能引我們達到受造目的的事物」（房譯《神操》23）；依納爵亦從「事奉、頌揚、榮顯至尊天主」的立場出發，強調如果神操者正受到某一外物所吸引羈絆，一旦覺察到其悖理之處，「即應奮然振作起來，竭盡全力，與他所愛好的事物背道而馳」，用祈禱或者其他神工，糾正這個悖理之舉，同時，亦堅決表示：「除非至尊天主糾正他當初的貪婪，將他的一切希望納入正軌，不再貪想某職位、某俸祿，或任何其他的事物」（《神操》16）；第二週第四天的默想中，在默想「第三種典型人物」時，依納爵要求神操者去掉愛財心，只是存心於讓天主推動自己的內心去默想：「按照愈多事奉、讚頌至尊天主的原則，而決定保留或放棄他的財產……只是切望多多事奉我等主天主的心，能推動他去決定保留自己的財物或捨棄它們」（《神操》155）。參依納爵著，房志榮譯，《神操》，三版（台北：光啟文化事業，2003）。

159 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084CD.

因此，聖言在人間歷史性地道成肉身，實則與聖子永恆地受生於聖父這一神性奧蹟聯通一致，由此才能保證基督成為神化的初果，並有能力接受聖父將萬有饋贈、匯總於祂；由此，歷史性的人化受生方式，才能夠將人性與天主性整合一致。因此，人的性體得以神化，也正是因著這樣一個最原始、最根本的受生關係得以保障。這受生關係乃是愛。在《書信》2中，馬西摩以愛來呈現天主的人化和人的神化之間的交匯點：「這真是愛的完美作品，祂行動的界限乃是：從交換關係出發，雙方的所有特性得以合一，並從他（人）開始，彼此饋贈他們之所有；祂讓人成為神（god），同時，天主自我啟示，顯明為人」<sup>160</sup>。稍後馬西摩繼續說：「天主授予你們德行的光明，並以恩寵在祂內神化你們，讓你們保留人本身的一切特徵，同時，這神化讓下降的天主在你們內，以祂如此成為人的方式，保證你們猶如祂那樣擁有其神性特徵」<sup>161</sup>。

在《神學與論戰小品》第4篇中，馬西摩指出基督的下降乃是以超出常人的顯著方式，讓人成為神，藉著恩寵讓人得以上升；藉著聖言的虛己，祂讓一切誠命得以滿全。於是聖言的下降與虛己，人的趨赴天主的上升，就發生在道成肉身的聖言之中<sup>162</sup>。這樣一個概念，在《天主經釋義》中得以更詳盡地發揮：人的神化被呈現與去除激情對人的控制所做的努力息息相關。藉著虛己的德行實踐，人的努力有所取法，但是也取決於他捨棄的程度。聖言的虛己，則將神化顯明為另外一種情形，

---

<sup>160</sup> *Ep.*, 2, PG 91.401B.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 408B.

<sup>162</sup> *Cf. Th. Pol.*, 4, PG 91.57AB.



根據對等原則，聖言心甘情願的人化乃是：「藉著激情的虛己，祂將人性納入己身；在同一尺度上，天主的聖言因著救恩計劃，心甘情願地傾空其本有的光榮，毫不混淆地成為真真實實的人」<sup>163</sup>。

對等原則還被馬西摩更廣泛地運用於他的其他作品之中：

藉著那唯一意志的驅動，祂創造了可見與不可見的受造物中的種類，並以不可言喻的方式予以支持。所有時代之前和萬物得以存在之前，在祂那至美善的決策之中，即有一個不變的部份是引導著眾人的性體在同一個自立體內，真實地合一；另有一個不變的部份是人性合一於祂內，為了讓人以祂那樣的方式存在，讓人因著合一於祂，而成為神。透過智慧和不同時代的差異，有些人在行動中發生了轉變，另有些人經由道成肉身的基督轉變成為神……偉大的宗徒奧妙地教導我們，當時間滿全之際，天主那富饒的美善將賜予我們，因此，讓我們明白時代的內涵，我們可以將之定義為一方面是天主人化的奧秘，另一方面則是人類神化的恩寵。我們認為其中的一部份已經實現了，另有一部份則尚未來臨。我們可以如此總結：一部份的時代由天主趨赴人而揭曉，另有一部份的時代則是人趨赴天主<sup>164</sup>。

由此可見對等原則聯通神化的既濟部份，也開啟了其未濟部份。於是，一種來臨中的、圓滿涉入當下的末世論得以清楚地表現出來。究其實對等原則在馬西摩的作品當中，還有著更

163 *Pater*, PG 90.877, CCSG 29.

164 *Thal.*, 22; PG 90.317B; CCSG 7.

豐富和深刻的內涵。邏各斯於其下降和上升運動中，以對等原則作為最基本的原則，為人類的命運烙上原初標記；對等原則因此在表述人的神化命題當中，發揮著一個關鍵性的樞紐作用。意即深刻地揭示人身為天主的肖像的原始性內涵：透過聖言的下降，成就了人類性體的上升，並恢復其原初性肖像的完整意義。

最後，在《析義》第33篇中，馬西摩從一個更高——宇宙性基督論的「內聚」（*diastole*）與「擴張」（*systole*）——的立場來呈現對等原則在神化中的豐富內涵：「天主因著愛將我們『如此內聚』於與祂的合一之中，『猶如』祂因著同樣的愛自我『擴張』，下降於我們當中一樣」<sup>165</sup>。透過「內聚」與「擴張」這兩個彼此對立的概念，馬西摩試圖解釋人的神化完全是出於聖言的道成肉身，方才可能得以成就。此外，也有學者指出，藉此概念馬西摩試圖指出人的神化對應著聖言的道成肉身，因此而將人類性體聯通合一於聖言自身，成就了人性的富裕<sup>166</sup>。天主的「道成肉身與人類的神化彼此之間，互為因果」<sup>167</sup>。

總之，為馬西摩而言，聖言確實而完整的人化聯通了人性的最終實現的確定性與完整性，同樣，在人類性體受制於亞當

165 *Amb. Io.*, 33, PG 91.1288A.

166 Cf. F. Brune, *Pour que l'homme devien Dieu*, 2nd edition (Dangles: Saint Jean de Braye, 1992), p. 332; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, pp. 32-33, 453, 457, 458; M. Boucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus* (Québec: Université de Montréal, 1972), pp. 473-474.

167 F. Brune, *Pour que l'homme devien Dieu*, p. 332.

之罪的情形中，新亞當基督以自身實現為神化的初果，確保了人類性體的滿全。透過人化的基督，人性有份於其神性。從此以後，人性因著接受了神性，而獲享救恩的甘怡與神化的美善。經由神化，天主還是天主，人卻被涵攝進入天主聖愛的維度。於是，因此以愛為動力的德行實踐，讓每一個人於此世間參與天主的神性生活。

在信德中，透過洗禮，基督徒接受基督進入自己的存有之中，宛如道成肉身持續發生；接下來，透過領受聖體，基督徒接受耶穌進入自己，在這裡與基督密契合一。因此，經由這兩件聖事，基督徒的身心靈統合於聖子基督內，於是他們自己生活在真理之中；同時，因著與天主子在天主性、人性方面的合而為一，基督徒得以生活在愛與聖的合一之中。「我信」的宣信表白實質性地將基督徒交託給天主，被天主接納、並提升至其神性，即那比美善存有更高妙的永恆存有。

## 第四章

# 神化的教會論與聖事論幅度

道成肉身的天主子以其神化的人性存有，成就人類性體的神化。復活基督派遣宗徒們往訓萬民，即是為了將神化的實際效果惠及萬民，讓眾生有份於此恩寵。教會為實現此一神聖使命而受召，這教會乃是基督的身體。馬西摩用了一個特別的詞彙「滲融」，來呈現基督內住於教會的事實。因此，教會於此世間唯一的使命即是充當神化的中保，讓因受洗而享有神化者在聖事禮儀當中，持續其神化的效果；同時，在世人面前得以成為神化的見證人。就神化的聖事性內涵而言，馬西摩特別強調洗禮和聖體聖事。

### 第一節 教會——基督的身體、聖神的諧化之所

基督徒在教會內實質性的處境是他們被滲融於基督，在基督內接受聖神的圓滿恩寵。所有基督徒因著教會的服務而獲得再生，他們藉著聖神而得以成為新的、享受神性之愛的受造物。

## 一、教會——基督的身體

透過教會，復活基督將恩寵賜予所有的基督徒。教會所提供的是那唯一的、以基督之名所命名的神性恩寵<sup>1</sup>。正是借助教會這基督的身體，人類性體才能夠得以神化。這是教會所具備的新的奧秘的德能，由道成肉身而享有神化的那位所賦予。教會已經受委並予以實施人類神化的奧秘。孔加爾（Yves Congar, 1904-1995）指出，為馬西摩而言，教會是人們合一於天主的中樞；在這中樞內，神化得以具體實現<sup>2</sup>。

教會是三重法律——自然的、書寫的以及恩寵的——的總括。這些都是邁向天主的不同道路，這三重法律「由整個教會的秩序所組成，這秩序表達了奧秘性神學的德行廣度，科學的長度以及智慧的深度」<sup>3</sup>。因其為基督所創建，所以，教會的本質更貼近第三條法律，它完善並總括了前面兩種法律。恩寵的法律透過教會更為妥善地落實道成肉身的奧秘。馬西摩說：「恩寵的法律已經將性體不可逆轉地轉化為超自然的邏各斯和肖像，根據那從上而來的含義，將人類性體提升至超越本質、超越自然的原始類型，讓它達致永恆美善存有的永恆特性」<sup>4</sup>。

1 Cf. *Myst.*, I, PG 90.665C.

2 Cf. M. -J. Yves Congar, "La déification dans la tradition spirituelle de l'orient", *Supplément à la vie spirituelle* 43 (1935), p. 105; V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'orient* (Paris: Éditions Mouton, 1944), p. 151, 174.

3 *Thal.*, 64, PG 90.724AB, CCSG 22.

4 *Thal.*, 64, PG 90.725D-728A, CCSG 22.

在《密儀》當中，馬西摩將教會視為人的肖像，同時，他運用同一性原則，又稱人也是教會的肖像：

它（教會）是受造之人的肖像和模樣，即天主的肖像和模樣。宛如身體的中段，教堂的中殿呈現所獲得的倫理哲學知識；宛如靈魂，聖所精神性地解釋自然的默觀；宛如藉著我們，天主的祭台展現奧秘性的神學。相反地，人們組成了一個奧秘性的教會。同理，藉著身體的中段，在倫理哲學所賦予的秩序的德能之下，人會德行性地發揚其靈魂的實踐元素；藉著靈魂的聖所，根據自然的默觀，人因其理性達致天主，聖言種子因其精神性的感觸，得以淨化；最終，藉著他那精神性的祭台，使他相稱於其救援：神性的不可見、不可知的偉大聲響中的寂靜……他被如此創造成為人，他因著奧秘性的神學進入關係之中，他以適合的方式，被審斷為配享天主的鑑臨者，並被標注為天主光輝的面容<sup>5</sup>。

這教會呈現出了天主的印記和肖像，具體表現在它以效法基督為己任之際。於是教會就生動地將其原始典型——基督——清楚地昭示於人，同時，基督也透過教會向人類表達祂的愛。在人類的神化方面，既有教會論的議題，馬西摩還指出了聖神論的議題。

## 二、教會——聖神實現人的神化及諧化於聖言之所

為馬西摩而言，聖神在人類神化中扮演著一個關鍵性的角色。這體現在與基督同在，及與教會同在這個一體兩面的神聖

---

<sup>5</sup> *Myst.*, IV, PG 91.672BC.

奧蹟之中。在《致塔拉司修斯的問題》第60卷中，馬西摩認為：「聖父、聖子及聖神在諸世代之前，即已有三個方面的奧秘：首先是美意相契，其次是自我實現，第三是合作無間。聖父、聖子及聖神之間的知識是『一』，因為『一』是本質和能力」<sup>6</sup>。因此，如果沒有聖神，聖父無法實現聖子的道成肉身。人類的救恩依賴聖子完整地承行父旨，實現在道成肉身這一聖愛行動之中。顯然不是聖父降生，然而在聖子的道成肉身行動之中，聖父完整而本質性地美意相契；聖神也同樣完整而不可或缺地合作無間。「道成肉身是一個神性意志的工程，藉此聖父授予祂的允准，聖子以其本身予以實施，聖神則欣然協作」<sup>7</sup>；「因著聖父的美意、聖神的協作，聖言融入共融；為了我們的救恩，聖言完整地與我們的性體，並且在這性體內，不可思議地合而為一」<sup>8</sup>。這和神化有什麼關係？在《神學與論戰小品》第7章當中，馬西摩說：「聖言的性體，在其自身的意志內，因著聖父的美意和聖神的合作，整個地得以神化，於是，祂所擁有的性體，遂被合一於祂那唯一的自立體之中」<sup>9</sup>。因此，聖神的協作遍臨於聖言的所有行動之中，包括與人類息息相關的道成肉身的救恩行動。

在人與天主之間，聖神發揮著其中保的角色。聖神的中保角色，為馬西摩而言，一方面具體指向聖神所帶來的平安與好的果實：聖神將人類導入與聖父和好的神聖國度<sup>10</sup>；另一方

---

6 *Thal.*, 60, PG 90, 624BC, CCSG 22; Cf. *Pater*, PG 90, 876CD, CCSG 23.

7 *Pyr.*, PG 91.320BC.

8 *Th. Pol.*, 16, PG 91.192A.

9 *Th. Pol.*, 7, PG 91.77C.

10 Cf. *Ep.*, 15, PG 91.556A; *Pater*, PG 90.876B, CCSG 23.

面，在聖神內，人類能夠接受聖父的美善和聖子在道成肉身中針對人類的自我饋贈<sup>11</sup>。聖神的中保恩寵之得以顯著發生，乃是具體地實現於基督的身體——教會——之中。在解釋匝4:2的「七盞燈」這件事情上，馬西摩引入了聖神的概念：

我認為，聖經在這裡所說的乃是聖神的能量，即聖神的神恩顯示為由聖言傳遞給教會，這聖言猶如身體的頭。「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。【他將以敬畏上主為快慰】，他必不照他眼見的施行審訊，也不按他耳聞的執行判斷」（依11:2-3）。從人類的思想出發，如果教會的頭指的是基督，那麼，從性體的角度，基督又是天主，因此，天主聖神將其能量同樣地賜予教會……從一個燈光驅散黑暗的角度來說，聖神的全部能量將教會排除在罪過的各種形式之外<sup>12</sup>。

於是，教會就獲得了赦免罪過的能力；它也因此而成為信徒們認識天主的諸德之源。最根本地，聖神乃是基督徒的神化之神。這神化的行動及果實首先實現在基督徒的洗禮之中，洗禮讓基督徒的人性恢復至天主最初的神聖計劃之中；回歸至人類的原始面貌，即那第一個亞當所失落的原初身份上面去：

在起初，人因著確定性的天主的肖像而得以存在，受生於聖神的揀選；此外，他還具備天主的模樣，以受信守天主的誠命，為了讓這人——即在性體方面分享天主的模型之人——成為天主的兒子，意即因著聖神的恩

11 Cf. *Pater*, PG 90.876B, CCSG 23; *Thal.*, 63, PG 90.672C, CCSG 22.

12 *Thal.*, 63, PG 90.672C, CCSG 22.



寵成為神。這並非是說受造之人自我宣稱就是天主的兒子，因著神化而成為神，如果不是預先經由聖神恩寵得蒙揀選的話<sup>13</sup>。

於是，因著聖神的恩寵，基督徒遂成為基督在世間的仿效者，以天主義子的身份，有力量與魔鬼抗衡；通過信守天主的誡命，他不再受制於激情的困擾；因著德行實踐（馬西摩說尤其是「愛德」），他獲得神性的知識<sup>14</sup>。總之，因洗禮而在聖神內得以重生的天主子女，被天主的意志所充滿。並且只能藉著基督，並在聖神內人才能夠合一於天主，才能夠得以神化<sup>15</sup>。

在《天主經釋義》和《書信》19中，馬西摩將聖言與聖神作用於人身上的神化工程予以更清楚的交待：

置身於神聖事物中的、超越升天的聖言引導我們進入天主的光明之中，藉著有份於聖神恩寵，祂讓我們共融於天主的性體，經由有份於聖神的恩寵，我們獲得天主的子女的稱號，這恩寵充滿我們整個的人。慷慨無垠、毫無瑕疵的聖神在祂內，藉著天主聖子的性體，實施這一恩寵，因著祂、藉著祂、在祂內，我們得以存在、活動以及生活<sup>16</sup>。

---

13 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1354D.

14 Cf. *Thal.*, 61, PG 90.640A, CCSG 22; *Pater*, PG 90.877A, CCSG 23.

15 Cf. *Myst.*, XX, PG 90.696C; *Thal.*, 15, PG 90.297D-300A, CCSG 7.

16 參閱宗17:28；*Pater*, PG 90.905D, CCSG 23.

藉著聖神之光，被斷定配稱為「聖父的子女」這樣的普遍存有之人，在最高神性之中，得以轉化<sup>17</sup>。

因此，聖神的工作乃是從存在的基礎上面，重新轉化、更新人的生存及其生存意義。「藉著聖神，人類性體將被神化，諧化於天主聖言」<sup>18</sup>。

藉著聖神、在聖神內所實現的神化效果，馬西摩在其他不同的文本中使用了另外一個詞彙來予以表達：諧化於聖言。

在諸世紀以前，我們即被預定成為祂內的存有，宛如祂身體的肢體。祂讓我們諧化於祂；讓我們和祂一起，在聖神內協同發聲；和祂一起，祂承受並連接著我們的身體和靈魂；引導著我們趨赴祂那圓滿的精神年齡的尺度。為此，祂舉揚我們成為我們所該是者，天主那在諸世紀之前的美善目標指向了我們，此即神化<sup>19</sup>。

聖神在基督徒內所實現的人的神化，即諧化於聖言，實際發生於教會之中，這教會是基督的身體，基督是這身體的頭。因此，聖神猶如這身體的靈魂一樣，給予基督徒實踐德行的力量和獲得知識的能力<sup>20</sup>。

---

17 *Ep.*, 19, PG 91.589C

18 *Thal.*, 38, PG 90.389D-392A, CCSG 7.

19 Cf. *Ibid.*, *Amb. Io.*, 7, 31.

20 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1097BC.

## 第二節 神化實現於聖洗聖事及聖體聖事中

因著聖神的默然運行，神化實現於基督徒的聖事當中，馬西摩特別予以關注的兩件神化人類性體的聖事是聖洗聖事和聖體聖事。

### 一、神化的聖洗聖事內涵

藉著洗禮，人得以成為教會的成員，即基督肢體。在教會內，基督徒因有份於救恩與神化的恩寵，而享有基督那融合了天主性與人性的救恩性體。為馬西摩而言，洗禮乃是人的一種新的受生方式：第三種受生方式。那麼，舊的，或者說前兩種受生方式又分別是什麼呢？

在《析義》第42章中，馬西摩認為人有三種受生方式。第一種受生方式乃是天主以其肖像，讓人在聖神內受生。此次受生是為了讓人在天主誠命的規範之中，完成其最終的模樣。因此，人有一個最根本的聖召：以天主的性體作為自我塑造的模範，成就其為天主子女的召叫；在聖神的恩寵中，得以神化，而成為神。第二種受生方式乃是受生於第一個人犯罪之後。由於亞當之罪的遺害，因著他對神化恩寵的漠視，於是透過生育，所有的人都被籠罩在這種自外於自由與聖神，並且是以死亡和腐朽作為最終歸宿的受生方式。儘管如此，天主依然給人希望，許諾將以道成肉身的方式，讓人重新恢復天主子女的自由。因此，第三種受生的方式即是在同一的聖神內，透過洗禮，讓人類性體獲得罪赦，成為基督身體的肢體。通過效法基督的榜樣和教導，通過聖神持續的啟迪，人得以重新走

在以神化為目標的德行實踐道路上，這是實現美善存有的自新之路<sup>21</sup>。

因此，第三次受生乃是性體修復、關係恢復的再生。透過道成肉身的聖言，成就了人類性體的重建，於是，在聖神內以聖三之名而施行的洗禮中，讓人成為天主的子女。在救贖行動之中，性體重建與實施洗禮是不可或缺的一體兩面的神性工程。

道成肉身的實質性意義是聖言攝取了人類性體，將天主性與人性不混淆、不取代地結合於其唯一的、神性的天主子的自立體內。為了人類性體，基督成了一個結合了天主性與人性的完美之人。儘管這性體受造於亞當之罪的遺害之前，然而，因著亞當不服從之罪，人類性體受到了重創。基督完整地接受了這性體的一切特徵：感覺性、腐朽性以及趨於死亡性。但是，因著與天主性的結合，基督的人性不受制於罪的誘惑，他懂得充份地善用自己的自由意志，承行父旨<sup>22</sup>。因此，基督的受生，既是物質性的，也是精神性。顯然，基督無須洗禮的淨化，然而福音卻記載了耶穌受洗一事。馬西摩將之解釋為這是為了人類性體的益處。這個益處有兩個方面的內涵：祂從物質性生育的關係中，解救了人類性體；祂在聖神內授予人天主

---

21 馬西摩將聖神賜予基督徒的知識分為三類：對於存有物的知識、對於自己的知識以及對於天主的知識。超越前兩種知識之後，讓人獲得第三類知識之際，人們會發現其實對於天主的知識，乃是讓人看透天主以其能力，遍佈於諸存有物之中。顯然，這是神化的智慧，是由聖神而來的知識。Cf. *Thal.*, 63, PG 90.673CD, 69D, CCSG 22; *Ep.*, 19, PG 91.589C.

22 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1345D-1349A.

子女的身份。馬西摩將這個益處稱為重塑，意即透過基督在聖神內，「天主為我重新配置了存有的邏各斯，此即美善存有」<sup>23</sup>。

在《致塔拉司修斯的問題》第61章中，馬西摩將洗禮置於一個更完整的基督論的立場來呈現：基督的救贖奧蹟乃是由道成肉身所開啟的一個完整的人生事件，意即基督的攝取了人性、苦難和死亡是緊密相連的救恩性事件，由此成就人的受生、苦難和死亡這整個人生過程之中，每一個具體環節在神化中的實質性意義。這個神化過程，即是一個重生的過程：

基督總體性地提升了自然法律，這法律類型乃是享樂及讓人性趨向死亡的習慣，祂也接受了因罪過的判決所導致的死亡。因此，在基督內，眾人都因著重生的洗禮在精神上獲得了重生，他們都因著恩寵捨棄了亞當的享樂……因此，從道成肉身的奧秘得以實現之際開始，從道成肉身的天主受到舉揚之時開始，眾人都 在祂內，藉著聖神獲得重生。那以享受法則為特徵的性體，我想說，「審判的時刻從天主的家開始」（伯前4:17），意即罪過的判決……<sup>24</sup>。

那麼，除了上述道成肉身、基督的苦難與死亡之外，讓人獲得重生的洗禮與基督的復活事件有沒有關係呢？

在《問題和困難》第115章中，以《羅馬書》第6章3-11節<sup>25</sup>為基礎，馬西摩提到了基督復活事件通過洗禮所成就的

23 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1349A.

24 *Ibid.*

25 *Thal.*, 61, PG 636C-637B, CCSG 22.

效果：「洗禮帶著空墓穴與復活的印記 (*typos*)」<sup>26</sup>。於是藉著道成肉身的基督的苦難、死亡及復活，基督徒在洗禮中，實現了兩個方面的救恩效果：淨化和光照。論及淨化，馬西摩說：洗禮「消除了罪過的控制，意即肉身的痛苦」<sup>27</sup>；抹去了激情<sup>28</sup>；將導致死亡的罪過，重新定向於基督徒的自由<sup>29</sup>；免除了黑暗勢力對於人類的控制<sup>30</sup>；賜予基督徒「不再犯罪性」(*anamartesia*) 的恩寵<sup>31</sup>；赦免肉身和靈魂上的罪過，這讓人得以淨化的恩寵完整地涉及每一個基督徒<sup>32</sup>。

至於光照，馬西摩認為洗禮將人贖回，受到淨化的激情，並且將人轉入德行的行列，意即「聖神在他內燃起德行的神聖標記」<sup>33</sup>；聖神並非只是將德行的模式賜給基督徒，相反，祂賜給他們的是德行之善的效果。透過洗禮的光照，聖神最直接

---

26 羅6:3-11：「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於祂的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與祂同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。如果我們藉著同祂相似的死亡，已與祂結合，也要藉著同祂相似的復活與祂結合，因為我們知道，我們的舊人已與祂同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸，因為已死的人，便脫離了罪惡。所以，如果我們與基督同死，我們相信也要與祂同生，因為我們知道：基督既從死者中復活，就不再死；死亡不再統治祂了，因為祂死，是死於罪惡，僅僅一次；祂活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主的人」。

27 *Qu. D.*, 115, CCSG 10.

28 *Thal.*, 65, PG 90.768A, CCSG 22.

29 Cf. *Ibid.*, 768B.

30 Cf. *Ibid.*, 30, PG 90.369A.

31 Cf. *Qu. D.*, 187, II/8, CCSG 10.

32 Cf. *Thal.*, 61, PG 90.369C, CCSG 22.

33 Cf. *Qu. D.*, 4, CCSG 10.

地將智慧和知識賦予基督徒<sup>34</sup>。這是他們身為天主子女的基本特徵，他們據此而得以神化。

在《析義》第42章中，馬西摩將洗禮與神化的概念連接起來：「由聖神所致的生育，乃是神化」<sup>35</sup>。上下文中，馬西摩的意思是說那原本託付給亞當的神化聖召，最終卻由道成肉身的基督，透過聖神和水來完成。因此神化即是在聖神的光照之下，所成就的終極性事件：讓人從潛能性的神化之中挺立了出來，讓人享有不死性。這個不死性的恩寵，意即讓人有份於由基督為人所成就的永恆生活：「因著神聖洗禮所成就的恩寵，乃是所有的美善和永恆生命的擔保。藉此恩寵我們遂有份於我們的上主耶穌基督」<sup>36</sup>。

最終，對應著人的三種受生方式——創造之初，按照天主的肖像受生；受生於原罪之中，受制於感覺性、腐朽性和趨於死亡性；以及在基督內，藉著聖神的洗禮而重生，成為天主的子女、基督身體的肢體——馬西摩將有份於基督和聖神的這「第三次受生」更往前拓展了一步：置身於基督的愛內，乃是一種神化意義上的提升。從人的基本存有之中，透過洗禮，人被基督光榮地提升至美善存有、永恆存有。

在《析義》第42章中，藉著注釋納祥的額我略思想的機會<sup>37</sup>，馬西摩說，基督徒在基督內受生於洗禮，其實還有三個

---

34 *Qu. D.*, 4, CCSG 10.

35 *Cf. Th. Ec.*, II, 63, PG 90.1152C.

36 *Amb. Io.*, 42, PG 91.1348C；類似的表達，在前文已經引用過：「聖神讓每一個人因其恩寵而成為神」（*Qu. D.*, 4, CCSG 10）。

37 *Qu. D.*, II/9, CCSG 10.

層面的內涵。首先是存有：既然受生，那麼基督的受生與眾生的受生均屬一致，藉著邏各斯的存有，受生於肉體之中。馬西摩說：「因著肉身的受生，我們成為存有」。其次是美善存有：基督受洗聯通了美善存有的邏各斯和所有在洗禮中獲得精神性再生的人，因此「從洗禮開始的受生，我們擁有美善存有的富藏」。最後是永恆存有：基督的復活聯通了永恆存有和人在未來時代中的復活恩許，因此「由（基督的）復活而來的受生，使我們在恩寵中得以轉化成為永恆生命的存有」<sup>38</sup>。拉赫斯強調基督論的受生模式其實最終又將統攝前兩種模式，「無論如何，基督已經保證人類受生的這種三種模式都享有光榮」<sup>39</sup>。

這種天國的光榮由天國的圓滿之中發出光芒，讓人預先品嚐到有份於基督的實質性內涵：由洗禮所成就的天主子女的身份，讓人獲得領受聖體聖事的資格。在共融合一的聖體聖事中，基督徒切實地實現了屬性交流的神化效果——他們與基督彼此屬於。

## 二、神化的聖體聖事內涵

洗禮讓基督徒在道成肉身的聖言中得以神化，並在「因父、及子、及聖神」所施行的洗禮之中，獲得重生的恩寵。聖

---

38 《析義》第12章的主題乃是注解額我略的《神學演講集》（*Or.*, XL, 2, SC 358, pp. 198-200）。額我略認為人類受生於三種模式：修復（*restaurer*）——復元（*restituer*）——給予（*octroyer*），馬西摩則對應地從存有——美善存有——永恆存有來予以解釋。

39 *Amb. lo.*, 42, PG 91.1325BC.



體聖事則將這種神化恩寵具體化。為馬西摩而言，聖體聖事即是天上的食糧，這神化的食糧是第一個人所失落了的，如今卻透過道成肉身的基督為我們重新帶來，藉此參與天上的生活。

馬西摩套用屬性交流公式來講論天主與人相遇於彼此的虛己之際：「藉著傾空他們自己的激情，他們堅持神聖的維度，就如同聖子存心倒空自己的至尊榮耀，使天主的聖言真實地成為人一樣」<sup>40</sup>。就在這種彼此傾空之中，基督徒與基督之間彼此深深地互相吸引，相遇合和。於是，有份於永恆生命的這個奧秘就具體地實現在基督徒所領受的聖體聖事之中。在基督徒齊集一堂的聖體聖事中，聖言以傾空自己的方式自我呈現，同時，又能夠被那些領受祂的人，在信德當中，憑理智所領會之際，祂以自己的身體成為基督徒的食物，使他們能夠實質性地有份於神性生命：「藉著品嚐這食物，他們才能夠真實地認識上主是美善的，因為祂變化了那些吃這食物的人，使他們擁有神聖品質，並神化他們」<sup>41</sup>。

成書於首次放逐旅途中的《密儀》是馬西摩的代表作品之一。涉及基督徒人學、聖體聖事方面的討論，無論在篇幅還是內容方面，都是馬西摩神化理論的核心著作。開宗明義，馬氏在篇首說道：「經由聖教會和神聖聚會，人們得以完善，此二者向人們展示其美、奧秘的內涵以及教導的價值」<sup>42</sup>。聖體聖

---

40 J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Maxime*, p. 414.

41 *Pater*, 2, 877A.

42 κατ' ἐπίγνωσιν ἀληθῶς, ὅτι χρηστός ὁ Κύριος, ποιότητι θεία πρὸς θεῶσιν μετακρινῶν τοὺς ἐσθίοντας· οἷα δὴ σαφῶς ζωῆς καὶ δυνάμεως ἄρτος καὶ ὢν καὶ καλούμενος. *Pater*, 2, PG 90.877C.

事構成了教會自身的本質。聖體聖事是教會的象徵性表達，它代表著人類的存有，是整個宇宙的縮影，聖體聖事宛如一個小宇宙。在《密儀》的後半部份，馬西摩分別從四個不同的角度來講解神化與基督徒的神聖共融的關係<sup>43</sup>。

第一，感恩祭進程與神化的關係。感恩祭中的參禮者和天上的天使們一起高聲歡呼「聖、聖、聖」，這是一個科學的饋贈，一個聖化的神學。禮儀將引導著參禮者在聖神內抵達天主，並在祈禱中稱天主為父。由此，所有參禮者成為新的存有，經由這個聖化科學，他們從諸存有物中脫穎而出，並超越那讓他們得以生存的自然理性。進一步，他們以一個超越知識獲得棄智趨純的方式抵達那神聖的唯一者，並產生了效果：「藉恩寵而被神化，並藉由盡可能有份於一位不可分者，而與那位唯一者相似」<sup>44</sup>。

接下來，領受聖體的人，在聖體中得以變化、更新。因為聖體是至善。通過聖體聖事，基督徒實際地有份於基督，在實際的關係和名份上，他們藉基督的恩寵而成為眾神：「因為天主的完整性充滿了他們，沒有留下任何部份是缺少祂的同在」<sup>45</sup>。針對這種通過領受聖體而被天主充滿的觀念，研究馬西摩的注疏學者們認為，馬西摩援引的是納祥的額我略的觀

---

43 *Myst.*, 5, PG 91.658C.

44 以下四點更詳盡的表達見拉索：《希臘教父傳統中的神化教義》，頁362-379。

45 τῆ χάριτι θεοθέντας καὶ κατὰ μέθεξιν πρὸς αὐτὴν ὁμοιωθέντας τῆ κατὰ δυνάμιν ἀδιαίρετῳ ταυτότητι. *Myst.*, 5, PG 91.692CD.

點<sup>46</sup>，同時也綜合了《聖詠》82篇1及6節之中「人可以成為天主面前的眾神」的觀念<sup>47</sup>。

第二，密契合一的效果與神化的關係。到了第23章，首先，馬西摩再次簡要逐一描述感恩祭的進程，然後，他換了一個角度，通過引證狄奧尼修斯的密契神學來講解聖體聖事的最終效果是將人提升到不可能再前進的極限：與天主的密契合一，即人被神化的終點。聆聽了福音之後，慕道者會被延請離開會眾，教堂隨即關閉，這象徵著留下來的參禮者已經抵達不可言喻的奧秘，這是一個從感官思想中分離出來的、非物質的、單純的以及不變的神聖空間。隨後，當參禮者彼此之間以聖吻彼此互祝平安之際，就是將難以言宣的信仰原則和救恩模式匯合為一，聖言幫助即將領受聖體的靈魂自我奉獻。此時，靈魂就上升到達天使般的境界，這是人類心靈所能抵達的極限。通過可感事物的屬靈原則，人被提升進入天主的三而一的神性之中。於是「人就從萬物之中分離出來，完全聚焦於天主性的合一之中，被天主以一種適合自己的不動情的方式將祂自己灌輸到靈魂裡面，並完全將其神化」<sup>48</sup>。

---

46 *Myst.*, 5, PG 91.697A.

47 額我略以如下句子來解釋格前15章28節中「天主將充滿一切」的內涵：「在那普世重建的日子，不僅僅是聖父會顯現出來，同時，也是聖子受到聖父吸引的日子，宛如人們從無邊無際的火堆中點燃火把那樣，我們也置身其中。顯現出來的是完全的天主……我們將全然地相似天主，我們將被牽引至那完全而又唯一的天主。此即我們將披戴實現的圓滿」。（*Greg. Nz. Disc.*, 30, PG 36.112A-B）

48 參閱 Marie-Lucie Charpon-Ploix 翻譯、注解《密儀》時，對這一部份的注釋：M. -L. Charpon-Ploix, *Maxime le Confesseur: le mystagegie* (Paris: Migne, 2005), p.128, note 142; p. 129, note 144。

第三，感恩祭中的聖神角色與神化的關係。在第24章，馬西摩特別提到聖神在感恩祭中的角色和靈魂的被神化關係。馬西摩再次重述此前兩次述及的感恩祭進程：進堂、唱聖歌、聆聽聖經、關門、聖吻、頌唸信經以及祭恩經、天主經以及領受聖體等等。藉著基督、偕同基督、在基督內，參禮者在聖神恩寵的光照之中，以天主子女的身份，向聖父獻上祈禱和祭獻。因此，他們成為眾神和眾子：「藉著領受無玷和賜予生命的奧秘，靈魂被接納與祂相通，憑有份而達到與天主相似合一，並且被視為配享捨棄它的屬人身份而成為神」<sup>49</sup>。

第四，忠信者彼此之間的共融與神化。在《密儀》第24章的末尾，馬西摩再次重述整個感恩祭的進程，並逐一從參禮者之間的共融合一的立場，重新予以解釋每一個禮節的意義。在這個視野中，感恩祭的高峰是忠信者之間的聯通。就在這種通過領受同一聖體的聯通之中，忠信者實現他們得以神化的事實。「向偉大的天主祈求、歡呼聖、聖、聖，以及接受預示兒子名份的聖體和賜予生命的奧秘，親密的合一關係，以及神聖的肖像和神化 (*theosin*)，這些情況藉我們天主的美善，得以實現在那些配享者身上」<sup>50</sup>。

總之，基督徒的神聖聚會，真實而具體地實現他們的神化事實。於此神聖聚會中，他們呈現因神化而共融於天主聖三的屬靈恩寵，同時，亦展示所有透過洗禮而獲得神化恩寵的人們之間的神聖相通，他們都成了天主的子女，美善生命的配享者。

49 ἀπαθῶς αὐτὸν ἐνίεντος, καὶ ὄλην θεοποιήσαντος. *Myst.*, 23, PG 91.701C.

50 *Myst.*, 24, PG 91.709C.

## 第五章

### 神化的倫理學幅度

研究了馬西摩的教會論和聖事論之於神化的內涵之後，需要將視野轉向了實踐層面，意即從馬西摩本人身為隱修士，並且親自參證神化體驗的角度，來處理神化理論的務實內涵。為馬西摩而言，神化之所以有意義，真實地體現在基督徒獲得實踐以愛為核心議題的德行倫理的意義上面。固然，神化是由於恩寵化育所致，但是在基督徒實踐神化效果，趨向天主性的模樣這一現世過程中，實踐德行則佔有不可或缺的地位。

#### 第一節 實踐

「實踐」(*praxis*)一詞，在馬西摩的作品中，是一個高頻詞。馬西摩本人使用這個詞彙之際，經常與「默觀」(*theoria*)連在一起。將「默觀」與「實踐」放在一起討論，並非只是馬西摩一人如此為之。奧利振喜歡這樣做，埃瓦格利烏斯(Evagrius Ponticus, 約345-400)更是如此。有學者指出，這其實是東方教會的靈修傳統<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> C. Guillaumont指出，埃瓦格利烏斯(Evagrius Ponticus)關於實踐概念的內涵，對於馬西摩具有決定性的影響。在本書的第一篇第三章中，

馬西摩稱「實踐」為「實踐哲學」（偶爾被馬西摩稱之為「倫理哲學」），這是靈修生活的基礎，意即針對誠命或苦行的實踐而言。不過，在馬西摩的眼中，實踐並非只是單純涉及與身體有關的苦行活動（守齋、工作、少睡覺等），而更是與相反激情有關的淨化行動休戚相關。意即涉及整個的人，與身體有關，也攸關精神<sup>2</sup>。實踐遠遠地超越了已知的知識，而與默觀息息相關。實踐和默觀是一體兩面的基督徒德行。因此，實踐其實是靈修生活的高峰，它將默觀具體化，變成一種德行效果。馬西摩說：「這是合宜和純粹的，誰讓知識變成實踐，也就是讓默觀不排除實踐」<sup>3</sup>；「我們的救恩的奧秘顯明，實踐是一個動態的默觀；默觀則是一個奧秘性的實踐，換言之，德行即知識的外顯；知識則蘊含著推動德行的動力，至於二者，即德行和知識顯明為一個合一的智慧」<sup>4</sup>。不過，知識、默觀及實踐，均指向同一目標：天主的光榮<sup>5</sup>。因此，實踐在馬西摩

---

我們也已經指出，馬西摩的思想來源，深受埃瓦格利烏斯的啟迪 Cf. C. Guillaumont, *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le Moine* (SC 171), (Paris: Cerf, 1971), Introduction, pp. 38-63.

此外，其實在東方教會的靈修傳統之中，默觀、實踐和神學組成了一個彼此相連的三合一概念。然而，馬西摩在作品中，更多時候只是將默觀與實踐並列討論。神學（*Theōria, theologia*）往往被馬西摩賦予 *gnōsis*（智慧、知識）的內涵，*gnōsis* 又與德行有關，而德行則又與實踐緊密相連。所以，神學往往被馬西摩賦予了動態的德行實踐內涵。

- 2 Cf. I. -H. Dalmais, "Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de Saint Maxime le Confesseur", in *Le passé du présent: mélanges offerts à M. D. Chemu* (Bibliothèque thomiste 37) (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967), p. 200.
- 3 *Thal.*, 58, PG 90.593D, CCSG 7.
- 4 *Ibid.*, 63, PG 90.681A, CCSG 22; Cf. *Ibid.*, 34, PG 90.376D-377A, CCSG 7.
- 5 Cf. *Ibid.*, 54, PG 90.512B, CCSG 7.

的神化思想中，乃是一個本質性的概念。透過德行實踐所獲得的激情的淨化在神化的功能方面，佔據著一個顯著的位置。因此，激情的淨化與聖言的神性虛己之間有著類比性的對等原則關聯<sup>6</sup>。在《致塔拉司修斯的問題》第59卷中，馬西摩說：

默觀讓人在聖神內奧秘性地前行，為了承受耶穌已經顯明的、透過德行而能獲享的未來的光榮，應該向聖人們學習這一點；默觀於現實情形之中，幫助人在基督內，經由德行，超越痛苦……因為聖人們尋求並湧現的並非僅僅是性體的不腐朽性和神化的諸般理由，更重要的是面對當下，並立足於當下。穿越性體神化所經驗到的那些痛苦，聖人們在這一點上的立場則是：被真理緊拉著趨向神化性體；另一方面，就已知時代經驗而言，神化將顯明在行動之中，我們眾人都將被改變。類比性地說，每一個人人都將得享神化，擁有神性的模樣。無疑，因著德行，苦盡甘來，榮光永照<sup>7</sup>。

默觀及德行實踐，讓基督徒超越苦難，並從苦難之中獲得神化的效果：擁有神性模樣。接下來，在《析義》第48篇中，馬西摩肯定實踐和默觀在神性榮耀中的內涵，這個內涵在於天主將實踐這兩種靈性功夫的基督徒提升至神化之境：「穿越諸天，並居於諸天之上的耶穌，天主聖言，總是越過並轉換那些在實踐和默觀當中跟隨他的人，從下面抵達中心，從這裡趨向上面……聖人們的神性上升和他們受到的啟示，將他們變得光榮上加光榮，直至置身於神化之域」<sup>8</sup>。

6 Cf. *Pater*, PG 90.877A, CCSG 23.

7 *Thal.*, 59, PG 90.612D-613B, CCSG 22.

8 *Amb. Io.*, 48, PG 91.1364A.

在《析義》第30篇中，馬西摩賦予實踐更實際的神化意義：因著實踐和默觀，基督徒被持續地維持在神化的道路之上，這些德行舉揚基督徒抵達一個更高遠的處境：讓基督徒從萬物當中區別出來，將他們保存於一個屬於天主的處境之中，獲得被舉揚的恩寵和神性的同情之心：

經由這個「我們」以天主之名所作的反省，在崇高的默觀當中，「我們」受到光照；「我們」被導入並轉化為自身原初的、精神性的邏各斯，經由相對令人不適的德行，在聖神內，人的思想抵達顛峰，並至死不渝地確信來自天主的名義的信念。無可非議地，神性的道路引導著身體和精神趨赴天主。於是，他就根據奧妙的默觀，以受到舉揚的名義，獲得了「一個被舉揚的方式」；此外，他還獲得「一個同情的方式」，這是來自於以注目於天，卻實踐於地的名義所作的哲學實踐。尤其是在神化之中，實踐與默觀並重，並且沒有忽略理性恩寵的實踐方式。因此，透過自然運動之中完美的割損禮，他確實地贏得了一個與身體相對的、不受約束的異化，於是，他就脫穎而出，經由恩寵，而成為神。這一點，乃是因著實踐的方式，以此身體；因著默觀的方式，以這個「我們」所實踐者。根據德行的狀態和非物質性的知識，根據那只憑性體，原本不依賴物質和形式，卻為了我們不得不依賴物質和形式的天主聖言自身，我們被安置，並完整地成為無須形式所規範者<sup>9</sup>。

---

<sup>9</sup> *Amb. Io.*, 30, PG 91.1273BC.



默觀和實踐相合為一的靈修效果被馬西摩強調為「同化」於聖言。在《問題與困難》第142章中，馬西摩強調：聖言以肉體的方式與基督徒同在，經由下降，同他們一起實踐，於是，就以混合的內涵，在「神化中將知識推向極致<sup>10</sup>。經由實踐，那此受到救贖的人，乃是成為血肉的聖言以德行的模式滋養著他們<sup>11</sup>。因此基督徒的德行和基督之間即產生了深刻的內在關聯：「聖言的身體是德行的本質、美善和溫柔等等」<sup>12</sup>。因此，德行實踐即是共融於基督的身體。在《致塔拉司修斯的問題》第35卷中，馬西摩在實踐與神化之間作出了適當的區分：德行實踐乃是神化的基礎工作。藉著德行實踐，基督徒得以階段性地進入與聖言的共融之中，他們的性體因著德行和知識，完善地受到提升及舉揚。於是「共融於基督之血，乃是聯通神化，得以進階永恆存有；共融於基督之骨，乃是聯通於那不可言喻的神化德能，將人的性體保存於永恆存有之中」<sup>13</sup>。因此，聖言為履行實踐與默觀的人提供養份，讓他們保持著神化的恩寵。這樣一種神性的食糧將人內心的虔誠與存有的方式結合在一起，呈現神化的實質性效果<sup>14</sup>。

在《析義》第48章中，馬西摩呈現神化議題的另外一個核心概念：「有份」（*koinonos*）。神化讓人有份於基督的肢體：頭、眼睛、手、肚腹、臟腑以及腳等。經此有份的恩寵，「天主的羔羊被品嚐，並被靈性地消化，於是所有有份者都藉

---

10 Cf. *Qu. D.*, 142, CCSG 10.

11 Cf. *Th. Ec.*, II, 37, PG 90.1141C.

12 *Qu. D.*, 191, CCSG 10.

13 *Thal.*, 35, PG 90.380AB, CCSG 7.

14 *Ep.*, 19, PG 91.592AB.

著聖神，在基督內得以更新」<sup>15</sup>。接下來，基督的不同肢體，被馬西摩類比性地用於實踐、默觀及神學這一組三合一的神化概念當中：

有份於頭，無論是誰都在信德當中獲得絕對自由的邏各斯，經由無法論證的原則獲致神學的主旨。整個堅實的身體因著德行和知識而精神性地愈加緊湊。有份於眼睛的人，在科學之中，精神性地獲得神性的語言，並且成為服從之人，因此眼睛，他們會在實踐的作為之中服從天主，至死不渝……有份於手的人絲毫不會反對誠命，無論是基於無知，還是否定，他只會在實踐當中，準備並接受讓自己的靈魂充滿神性的法律。有份於肚腹之人，靈魂的多產性總是不斷地萌芽，並熾熱起一團難以遏止的愛火，在一個堅定不移的衝勁之中，合一於天主。理智地有份於聖言的下肢的人，會理性地反對所有的物質，並完全地聯合其靈魂與那終將消溶的身體，在德行之中，由聖言以其身體來形塑自己。有份於腿部之人，理性讓人認清易讓靈魂受損的事件，並徹底地讓靈魂止步於物質傾向之前。有份於膝蓋之人，富有同情心地傾向於憐憫，使他們在效法那自天而降的聖言之際，將他們安置於不幸和軟弱之上。有份於脛骨和腳的人，他們靈魂的步伐被聚攏並安置在信仰、德行及知識之中……於是，這樣的人，就和聖言一起穿越高山之巔和邪惡之嶺<sup>16</sup>。

---

<sup>15</sup> *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364A.

<sup>16</sup> *Amb. Io.*, 48, 1364B-1365C.

於是，人就完整地有份於基督，在效法基督的德行實踐中，誠命實踐就有了神化的品味，並將人導向身為神的神聖帷幕之中。

## 第二節 誠命實踐

就神化的實踐意義而言，馬西摩具體地以「實踐誠命」來明確神化」的現實效果。在《致塔拉司修斯的問題》第54卷中，馬西摩說：「信仰照亮、榮耀、光照並引導受到誠命實踐考驗的人趨赴神化，宛如聖言的神性光芒光照眾人一樣，信仰也可能如此」<sup>17</sup>。因此，誠命實踐在人的性體神化過程之中，扮演著一個至關重要的作用，甚至馬西摩會如此強調，誠命實踐的目標乃是激情的淨化。誠命實踐即是基督徒信仰實踐的核心議題，同時，也是呈現他們確實地獲得神化的本質性特徵。有評論者指出，為馬西摩而言，「誠命在神化的框架之中，佔據著受到舉揚的核心位置，神化乃是信仰和敬畏的基礎」<sup>18</sup>。

在《神學和論戰小品》第4章中，馬西摩將德行實踐置於屬性交流公式的視野之中來予以審視，透過聖言的虛己德行，基督徒獲得了圓滿的自由及恩寵，於是，他們就被置身於誠命實踐的的完美之中：「為了眾人，祂在圓滿的愛中降來。顯現出來的這一位將人提升至高天之上，讓他們在恩寵之中成為神。藉著意志的稟賦，讓他們和祂一起上升；藉著聖言的虛己，

---

<sup>17</sup> *Thal.*, 54, PG 90.525A, CCSG 7.

<sup>18</sup> I. -H. Dalmais, "La doctrine ascétique de Saint Maxime le Confesseur, d'après le 'Liber Asceticus'", *Irénikon* 26 (1953), p. 25.

就在誠命實踐的完美之中，他們圓滿地接受了祂」<sup>19</sup>。甚至，馬西摩說天主的聖言在靈魂中降生，乃是為了誠命的操練<sup>20</sup>；在基督內，經由誠命實踐，基督完整地寓居於這樣的基督徒之內<sup>21</sup>。在《問題和困難》第142章中，馬西摩強調十條誠命的德行實踐中的重要意義乃是聖言的自我表露方式：

既然天主聖言藏身於這十條誠命之中，那麼，祂就在下降當中，憑與我們一樣的血肉之軀，和我們一起實踐誠命。祂向展示我們藉著知識所獲得的受舉揚的方式，乃是我們在整個誠命之中，被最大限度地受到舉揚，他說，「上主你的天主，乃是唯一的上主」（申6:4）。因此，眾人獲得救贖，尤其指的是我們被存留於自由之中，這個「我們」抵達天主本身，祂接受火舌，而因著恩寵成為神<sup>22</sup>。

因此，誠命在神化中的角色，乃是聯接著聖言和獲得「神化」恩寵的基督徒，讓他們彼此之間達致共融。基督乃是基督徒實踐誠命的典範。透過基督，獲得神化恩寵者在誠命實踐之際，合一於忠信地實踐聖父旨意的聖言，合一於聖父、聖子、聖神共同施行的神化行動之中。或者反過來說，透德誠命實踐，天主聖三寓居於德行實踐者之內：

聖父，聖言的天主，奧秘性地存在於第一條誠命之中。天主聖父自然地、不可拆分地完整寓居於自己的

---

19 *Th. Pol.*, 4, PG 91.57AB.

20 Cf. *Qu. D.*, 166, CCSG 10.

21 Cf. *Asc.*, 34, PG 90.940B.

22 *Qu. D.*, 142, CCSG 10.

聖言之內。因此，誰接受神聖誠命，並予以實現，他就是在誠命之中，接受了天主聖言。藉著誠命，誰接受聖言，他就是因著聖言接受了聖父，並且自然地寓居於聖父之內，同時，他也自然地接受了聖神寓居其內。因為，祂曾經說過：「我實實在在地告訴你們：凡接待我所派遣的，就是接待我；凡接待我的，就是接待那派遣我來的」（若13:20）。因此，誰接受了一條誠命，並予以實現，那麼，他就是接受，並在他自身之內奧秘性地留存了至聖聖三<sup>23</sup>。

儘管在此處的引文中，馬西摩沒有使用神化一詞，然而，實踐誠命者，如此這般地與至聖聖三彼此寓居，委實呈現了神化的實質性效果：聖言既是諸般天國德行的本質，祂就是誠命本身，然而，祂也在心甘願情的服從之中，成為一切實踐誠命者的最佳典範，讓他們因著實踐誠命、服從聖父，而有份於榮福聖三。

最後，誠命實踐還有一個服從的幅度，而服從恰好是至聖聖三的內在生活中的核心議題：聖言因其心甘情願的服從，而成為子；而因其道成肉身，而在成了人類的救主、德行及誠命實踐的典範。為馬西摩而言，論及誠命實踐之際，在服從之中，「有份於基督」與「共融於聖言」乃是一組同義詞<sup>24</sup>。「藉著聖經中的那些話，人受召成為神。祂說：『我說過，你們是神』（若10:34；詠82:6）。成為神者，乃是因為他完全地

---

23 *Th. Ec.*, II, 71, PG 90.1156D-1157A.

24 *Cf. Amb. Io.*, 48, PG 91.1364C.

服從於天主」<sup>25</sup>。聖子的服從，乃是服從至死<sup>26</sup>。因此，所有有份於聖子神化恩寵的人，即在服從於誠命實踐之中，恢復了第一個亞當因其不服從而失落了的神化恩寵。因此，效法基督的服從，乃是一個定向，藉此將人定向於天主，實踐誠命和德行，幫助基督徒獲得受損性體的治癒，獲得神性的自由和愛。這自由和愛讓人合一於愛的天主，屬於天主；永恆地在神化恩寵之中趨赴天主<sup>27</sup>。於是在現世生活中，他們享有激情的淨化。這是誠命實踐最直接而顯著的效果。

### 第三節 激情的淨化

「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪5:8）。山中聖訓中的這個許諾，乃是神化的一個典型特徵。激情的淨化乃是神化的一個實質性特徵，是誠命實踐的一個實質性效果。馬西摩聲稱，超自然地受生於聖神的人，藉著激情的虛己，歸屬於神性，道成肉身的聖言正是在這同一尺度之中，成為其所是者。為了救恩計劃，聖言心甘情願地捨棄其本然的光榮，以不相混淆的方式成為真真實實的人，並且以一見如人的方式，為一些享有神化恩寵的人，樹立淨化激情的典範<sup>28</sup>。

在《析義》第10章中，馬西摩以默基瑟德為例，說明在聖神的光照之中，人可以通過發揚內在的善，在存有邏各斯的啟

---

25 *Amb. Io.*, 20, PG 91.1237A.

26 參閱斐2:8。

27 Cf. *Amb. Th.*, 4, PG 91.1045AB; *Pater*, PG 90.901CD, CCSG 23.

28 Cf. *Pater*, PG 90.877A, CCSG 23.

發下，回歸人類性體中的原型，從而達致在聖神內的精神性化育。同樣，基督徒無須由父母授意而自然接受了的人類性體當中的激情成份，讓他們真實地與世界建立關係。然而，又在同一聖神內，因著天主的愛和道成肉身的聖言所實現了的神化恩寵，這些激情的破壞性層面又能夠得以淨化。藉此淨化，他們合一於天主。為此，保祿才會說：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」<sup>29</sup>。於是，基督徒「獲得一個面對肉身時的自我抽離的自由，這宛如所有自然運動中的一個完美的割損禮」；「憑藉這在物質之中，卻是由上而生的身體，因著恩寵，他們成為神」<sup>30</sup>。

納祥的額我略認為，基督「走出祂自己，被惡所耗盡，如同火耗盡了光，太陽耗盡了大地中的水氣，至於我，我認為誰趨向於祂，乃是因著這個合一的緣故」<sup>31</sup>。《析義》第4章中，在引證了納祥的額我略的這個句子之後，馬西摩加入了自己的神化評注：「這就是說，激情的神化，因著恩寵，我成為與祂一致的樣子」<sup>32</sup>。在上下文中，馬西摩肯定神化之於激情的淨化性內涵，在於基督在祂自己內接受了人性所致。

立足於教父的傳統，馬西摩在神化與激情的淨化之間，為基督徒的靈修生活，找到了二者之間的相關性。激情的淨化，一方面是內心的淨化，這是因著接受了必不可少的恩寵所致；另一方面卻又是實踐於行的結果，意即以其實際的行為反抗性

---

29 羅8:35; Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91.1144B.

30 *Ibid.*, 30, PG 91.1273C.

31 *Gregorios Nazianzos, Or.*, XXX, 6, SC 250.

32 *Amb. Th.*, 4, PG 91.1055AB.

體中那些破壞性的成份，基督徒因此在他們的生活中發揚那原本深蘊於心的德行，藉此彰顯他所獲得的神化恩寵。激情的淨化，乃是基督徒透過德行實踐，維護其神化品質的確定性標識。那麼，這些德行到底是什麼？

#### 第四節 德行

為馬西摩而言，德行在起源之初，即緊附於人類性體。不同類型的德行幫助人從不角度定向於天主。至於人，因其存在的本然模式，他應該緊隨這個定向，並發揚這些德行。可惜的是，亞當之罪破壞了人的這種德行實踐的自然稟賦。然而，道成肉身的神化決策卻沒有因此而被迫改變。

德行之於新受洗的基督徒的作用，在於幫助他們更持續地生活在聖神恩寵的光照之下，同時亦讓他們更充份、完整地在存有之境接受更好的存有狀態：美善存有。其實德行與普遍存有——美善存有——永恆存有協調一致，因著德行的實踐，基督徒受到美善存有的邏各斯的塑造<sup>33</sup>。因為，他就擁有了美善存有的稟賦，於是，「理性和靈性的性體因此而有份於至聖者天主」<sup>34</sup>。因此，德行其實是將人定向於神化，並準備和驅使他們竭心盡力地奔向此一神聖目標。

「以色列，準備好，迎接你的天主！」（亞4:12）馬西摩從神化的立場來詮釋這個「準備」。準備包含著激情的淨化，

---

<sup>33</sup> Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084B; 42, PG 91.1329A.

<sup>34</sup> *Char.*, III, 24.



意即預備好去實踐德行的主權，「以便藉著德行，宛如塗上神性的色彩，我們接受緊實的神性模樣」；準備也包含了祈求：「祈求讓我們與天主之間因著德行建立起緊實的關係」；「尤其準備會帶來與光照相稱的一切，與此同時，祈求乃是藉著同一性的知識，讓人迎候那使人神化的恩寵」<sup>35</sup>。於是，因著與天主相關聯的模樣，神化讓人與天主緊實地合而為一。在《問題與質疑》第35章中，馬西摩認為德行有三個不同的幅度：信德、謙遜和智慧。「這三者中的每一個都能夠自然地在人裡面孕育神化模式的卓越特徵」<sup>36</sup>。因此，信徒應該因襲德行，走在神化之路上面<sup>37</sup>。

因著德行，人相稱地被天主接受成為天主的義子。在這點上，馬西摩堅決強調：「因著聖神的恩寵，人的新特性乃是獲勝並披戴上恩寵的未來，他們被稱為聖人、並確實地成為天主的子女。因著他們的德行實踐，從今往後，他們被榮耀地、光榮地點綴上了美善的神性之美」<sup>38</sup>。於是，在天主子女的德行實踐之中，天主的愛進入人性之中，讓他恢復其原初的模樣，因而有份於神性的行為方式。天主透過歐瑟亞先知說過：「在先知們的手中，我示之以比喻」（歐12:11）。馬西摩認為，藉著人類的偉大之愛，每一個人對於天主的期待，透過德行實踐才能予以呈現。「因為所有義人之手，即是實踐德行者之手；在這手中，透過這手，天主接受人成為祂的模樣」<sup>39</sup>。

35 *Ep.*, 1, PG 91.377D-380A.

36 *Qu. D.*, 35, CCSG 10.

37 Cf. *Myst.*, VII, PG 91.685D.

38 *Myst.*, XX, PG 91.696CD.

39 *Ep.*, 2, PG 91.401C.

馬西摩的作品中有一個很特別，唯獨出現了一次講解神化的詞彙：「獎賞」<sup>40</sup>。神化是一個賜予配得領受之人的獎賞。藉著德行獲得獎賞的人以聖潔和神化模式的方式行事為人。因此神化是天主的獎賞，同時，德行實踐讓這個獎賞的效果得以鞏固和持續，並趨向最終的圓滿。

在馬西摩的作品中，與德行有關的高頻詞乃是「效法基督」。馬西摩宣稱，實踐德行即是實踐一個效法基督或者效法天主的行動。此乃基督徒接受德行的一個基本特徵。其實，基督已經為那些相信祂的人，樹立了一個德行的典範，以此給予一個美好而智慧的教導<sup>41</sup>。因此藉著德行，神化被清楚地與效法基督連接起來，效法基督的行動自然而然地在人與天主之間發生一個同化作用。馬西摩說：「在我們內，神性的滿全充盈其間，藉著恩寵，因此我們接受了所有的德行和所有的智慧。這些德行和智慧並不以任何的方式推動著人止步於效法其絕對的模範」<sup>42</sup>。在《密儀》中，馬西摩進一步強調：「天主將藉著恩寵舉揚成為神者，讓有份者能夠實踐善行，因為他已經藉著妥善的效法，拓展了神性美善的所有特徵」<sup>43</sup>；「效法基督的人，乃是成為基督的活生生的聖像畫；成為基督的聖像畫或說重生，乃是藉著恩寵」<sup>44</sup>。有時馬西摩也會引證保祿，更直接了當地強調：「效法基督，讓人成為基督第二」<sup>45</sup>。於

---

40 Cf. *Theop.*, PG 90.1393A.

41 Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91.1333C; *Thal.*, 65, PG 90.769A, CCSG 22.

42 *Th. Ec.*, II, 21, PG 90.1133D.

43 *Myst.*, XXIV, PG 91.713B.

44 *Amb. Io.*, 21, PG 91.1253D.

45 *Thal.*, 29, PG 90.368A, CCSG 7.

是在基督和實踐德行的基督徒之間就發生了真實的連接：「在實踐自我交付的那一位之內，即道成肉身的聖言，蘊涵著德行的諸般模式」<sup>46</sup>。在這個意義上馬西摩引證埃瓦格利烏斯的說法：「聖言的身體，即是德行」<sup>47</sup>。因此，在馬西摩眼中，德行乃是神化的泉源，在德行的尺度上，基督徒因此而獲得一個有份與共融（並非強調聖體聖事）於基督身體的美善存有的形態<sup>48</sup>。

說到底，正是由於天主鑑臨於德行之中，德行才能夠具備實踐神化效果的德能。天主才真正地是德行的本質，在接受天主之際，人有份於天主的神性，在因天主之名的德行實踐之中，基督徒因此而成為神。馬西摩寫道：

如果每一個人的德行本質確實是唯一天主的聖言——因為所有德行的本質乃是我們的上主耶穌基督本身，保祿曾經寫過：「基督成了我們的智慧、正義、聖化和救贖」（格前1:30）。很清楚，被道及的與基督有關的這些事物，正是由於祂絕對地是智慧、正義和聖，並非如同我們道及一個智慧之人或者一個正義之人這般的尋常意義——那麼，所有在恩寵狀態之中有份於德行之人即確鑿無疑地有份於天主。德行的本質作為精選的品性優良的種子得以播種，最終，它依同樣的原理而結果。原理和結果一致相符。更好說，原理和結果乃是同一事物。如果我們相信萬物的原理和結果之間

---

46 *Th. Ec.*, II, 37, PG 90.1141C.

47 *Rer. Mon. Rat.*, 118-120; *Cf. Thal.*, 35, PG 90.377D, CCSG 7; *Cf. Ibid.*, PG 90.380B, CCSG 7.

48 *Cf. Amb. Io.*, 48, PG 91.1365A.

存在著天主指向的目標是由於天主的允准，萬物才盡顯成全。首先，原理於其存有之初，即接受有份於美善性體；其次，因著這個有份，藉著意志的立場和選擇，它滿被忠誠而令人感嘆地運行，毫不偏離地趨赴這個有份的目標。因此運行人得以成為神，在接受天主（God）之際，成為神（god）<sup>49</sup>。

很清楚，馬西摩致力於將獲享神化者的德行實踐與天主之間的關係清楚地呈現出來：天主鑑臨於德行之中，天主即是德行的原理。因此，有份於此德行的神化之人，遂在洗禮之中因著接受攝取了人性的聖言，而有份於這個原始德行，在信德、謙遜以及知識之中，以「眾神」的身份或者更精確地說以天主子女的身份，在愛中，趨赴神化的圓滿之境。

## 第五節 愛德在德行實踐中的特別位置

上文已經簡單提及，德行實踐之中，「愛德」扮演著一個重要的角色。因著愛德，透過德行實踐，人因而同化合一於天主，被稱為天主的子女。在《書信》2之中，馬西摩詳論「愛德」的內涵：

缺失了愛的神聖模式，那麼，奧秘就無以立足，人在神化中的日漸舉揚也就淪為空談。因為愛包含著所有的善，所有的真理之言均指向德行。這絕對地讓人感到奇怪的是，有些人受到惡的某種形式所困，以致於

---

49 *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A.

將法律和先知混為一談。事實上，這讓我們人成為神的愛的奧秘，讓他們繼承並被涵攝於一個普遍性的選各斯之中，讓他們偏愛誠命<sup>50</sup>。

馬西摩往後持續發揮這個愛的主題，不過他加入了基督論的內涵。他說，道成肉身的聖言，穿上了我們的性體，將之導入祂內；於是，「在無盡意的光明之中，祂為我們帶來至大光榮的愛之道路。這條愛之路，乃是神性和神化之路，通往天主」<sup>51</sup>。

馬西摩通常將神化歸因於由天主而來的愛。論及人的起源性召叫，馬西摩強調那是為了讓人盡心竭慮地定向於天主。因此召叫，人遂「在神性和榮福之愛中被創造……合一於天主，那些愛天主的人，因此而成為神」<sup>52</sup>。

在《致若望的析義》中，馬西摩持續發揮這個愛的德行內涵，他將愛歸諸於靈魂的本質特徵。靈魂「被賦予理性和知識，由於它是其造物主的肖像；以其願望和完全的愛，它緊緊地依附於天主；它傾盡全力，最大程度地接受被神化的模樣」<sup>53</sup>。因此「神化的恩寵賦予他們（基督徒）希望去愛上主」<sup>54</sup>。在同一章之中，馬西摩認為由天主而來的愛，成為基督徒聯通神化的所有狀態，「正是因著他（基督徒）被賦予了

---

50 *Ep.*, 2, PG 91.393BC.

51 *Ibid.*, 2, PG 91.404C.

52 *Ibid.*, 2, PG 91.397AB.

53 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092B.

54 *Ibid.*, 10, PG 91, 1200A.

愛，才會在皈依天主之際獲得義人的名份，並持續地處於一種由天主而來的內在的關係之中」<sup>55</sup>。

在《論愛》當中，馬西摩對於近人之愛的論述傾注了大量的心血，同時，他也強調這樣的愛不可分離地來自於天主之愛。因此，在實踐對於近人之愛的過程中，基督徒呈現出了他所獲得的神化恩寵。這愛促使人效法神性的博愛主義，並且讓人藉此同化於天主<sup>56</sup>。在《密儀》第24章和《書信》2中，馬西摩陳述了與《論愛》之中一致的說法：

如果神化不能讓人滿足於現狀，如果我們能夠和天主一起向近人打招呼，那麼，奉獻於天主的靈魂內在的慈悲就會將喜悅、快樂帶給有需要的人。因為如果聖言為有需要的人帶來了由天主而來美善——他曾經說過：「凡你們對我這些最小的兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪25:40-41）——那麼，說這話的天主將會為他因著恩寵和有份而行善之人帶來同樣的真實賞報，讓他成為神。因為，他藉著一個妥善的效法能力拓展了天主美善的特徵。而且，因著為了我們而成為窮人的天主的下降，窮人成了神；因著祂自己的那些痛苦，祂承受了每一個人的痛苦；直到時代的完成，相應地每一個人的痛苦奧秘性，由祂的美善所支持。因著同樣的理由，受到安慰的人，將成為神。另外一個趨赴天主的方式乃是，因著博愛主義，而效法天主<sup>57</sup>。

---

55 *Ibid.*, 1144B.

56 Cf. *Char.*, I, 13.

57 *Myst.*, XXIV, PG 91.713AB; Cf. *Ep.*, 2, PG 91.405A.

因此，愛就成為界定神化的具體指標。愛在，天主就在！馬西摩通常會將天主之愛和人類之愛用神化來聯接彼此、融匯貫通：

因此，愛是一個至大的善，首要的以及善的極致。因著愛，天主與存留在愛中的人合而為一。愛為人清楚顯示其造物主，天主將其絕對的神性模樣賦予人類，這是已經實現了的模樣。如果我理解得不錯，那就應該全心、全靈、全力愛天主，並如此愛近人，如愛自己<sup>58</sup>。

馬西摩強調愛讓人實踐其身上天主的模樣的神聖德能。實踐愛則為人帶來神化的「完美之愛」<sup>59</sup>，愛神化不同層面的人<sup>60</sup>。在《析義》第41章中，馬西摩肯定天主為人而實施的神性計劃，乃是透過愛方才予以實現。

最終，完全從上而來，藉著愛受造性體合一於非受造性體（噢，為了我們奇妙的天主之愛！），這顯明為合而為一，並與天主一致的恩寵狀態。在一個整體性的循環之中，完整地合一於完整的天主，並且，以其本質的身份，融入天主的完全之中，接受完整的天主的位置，憑其趨赴天主的贖價，絕對地擁有唯一天主自身<sup>61</sup>。

---

58 *Ep.*, 2, PG 91.401A-C.

59 Cf. *Amb. Io.*, 20, PG 91.1241B.

60 Cf. *Ibid.*, 21, PG 91.1294B.

61 *Ibid.*, 41, PG 91.1308B.

在《論愛》之中，馬西摩引證若望文學進一步確證人與天主在愛中合一的奧秘。馬西摩論證說，如果愛讓神化得以實現，那是因著由天主而來的，具有卓絕特徵、本質性品質的德行所致。正如若望宗徒曾經斷言：「天主是愛！」因此「那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內」<sup>62</sup>。

於是在天主之愛與人類之愛之間即呈現出其合一的幅度，同時，也呈現出區別的幅度。面對天主之愛，人類之愛是模仿之愛。透過道成肉身的基督所顯明的虛己之愛，基督徒找到了愛天主、愛近人的道路。就在效法基督，愛人如己，乃至於愛仇人之際，基督徒被同化於天主之愛<sup>63</sup>。於是，神化理論中的德行之愛，就與拜占庭教父傳統中表達神化的「屬性交流」公式彼此論證。在《析議》第7章中，馬西摩強調，在神化者的臉上會顯示出天主的印記和方式：

他（基督徒）就因著恩寵而成為名符其實的神，同時，因其下降，天主成為名符其實的人。於是，這個互相交換，彼此之間的饋贈就被顯示為，憑愛的方式，天主將人神化；因這同一的愛的方式，天主人化成為人。藉著這個美好的聯通方式，天主成為人，為了人的神化；因著天主的人化，人成了神<sup>64</sup>。

62 若一4:16; Cf. *Char.*, 1, 25; *Ep.*, 1, PG 91.401D.

63 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.401A-C; *Amb. Io.*, 7, PG 91.1092B.

64 ποιούσαν ... τὸν μὲν θεὸν ἄνθρωπον, διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τὸν δὲ ἄνθρωπον θεόν, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀνθρώπησιν. *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084C.



同樣的信念，在略往後一點的篇幅當中，馬西摩再次予以強調：「天主與人，他們是由此及彼此的典範。天主這方面，藉著愛，為了人，祂成了人；人這方面，藉著天主之愛，他獲得能量，而得以神化」<sup>65</sup>。

總之，愛在神化之中扮演著一個至關重要的角色。因著道成肉身的聖言的捨己之愛，基督徒既有份於天主的神性體，也獲得了在現世旅程之中，定向於終極之愛的靈性智慧。愛作為德行實踐的核心項目，就在基督徒實踐效法天主之愛的同時，他們被納入天主的神聖計劃之中。因此，他們置身於神化奧秘的核心之處，遂輕鬆愉悅地朝向那永恆圓滿的末世之愛進發。

---

65 *Ibid.*, 10, PG 91.1113B.

## 第六章

### 神化的末世論幅度

這一章將從密契神學的角度，概括前文的神化議題，同時亦總結性地交待神化的末世論特徵。

馬西摩認為，在基督那聯合了天主性與人性的唯一位格中所實現的救恩，可以劃分為神化的兩個時代：基督的時代和聖神的時代。「為使祂在未改變自己的情況下，藉著真實的位格聯合，與屬人的性情合一，讓這屬人性情與祂聯合，但祂仍然沒有改變。祂成為一個人，只有祂自己知道如何使人性在與祂的聯合之中成為神聖的」<sup>1</sup>。於是，因著聖言的道成肉身的救恩性效果，就產生了兩個時代的區分：「那些為了讓天主能夠成為人的時代，和那些為了讓人能夠成為神的時代」<sup>2</sup>。兩個時代，一脈相承。道成肉身的時代是聖言實現神化效果的時代，上承天主的神聖計劃，下啟聖神的神化工程；在聖神光照之下的實踐神化的時代，即因著天主聖子成為人，人得以成為神的新時代。在由聖神主導的神化時代，基督徒經由洗禮、聖體聖事，受到神化光照，於是，他們將末世性的圓滿實踐在自己的

---

1 *Thal.*, 7, CCSG 7.

2 *Ibid.*

德行實踐之中。因此，在榮福聖三的鑒臨之下，神化在基督徒的實際生活之中，展現出其密契共融的神性奧蹟。

## 第一節 與那位虛己者相遇

在《天主經釋義》中，馬西摩強調呈現基督徒神化的標誌是實踐七個偉大的奧蹟：「神學、藉恩寵有份於天主的子女、與天使同等、有份於永恆生命、人類性體合一那個不動情的自己時得以恢復、廢除罪的法則以及摧毀那欺騙人的邪惡勢力」<sup>3</sup>。與天主經中的七個祈求一一對應的這七個偉大的奧蹟是基督徒神化的神聖秩序，透過聖言的道成肉身、聖死與復活，人類有序地得以和天主和好如初，恢復原始的和諧。神化的實際效果，具體地實現在基督徒經由洗禮而獲得的新生命，以及經由領受聖體而擁有的新關係之中。

在解釋「願你的國來臨」之際，馬西摩特別強調天主國度的實現，讓人類因著基督而趨向天主性的完美。於是，旅途中的基督徒，藉著基督的典範，心中充滿無盡的喜樂。因著有份合一於神性生命，基督徒成為溫柔而謙卑的人，他生活在神性的聯姻之中：

他不認為喪失喜樂是痛苦的，他只知道一種喜樂：靈魂與聖言的聯姻。失去這個聯姻就是無窮盡的懲罰，並藉性體延伸到世世代代。因此，當他脫離了身體和與它相關的事物，他就被推動與神聖者聯合；因為即使他能夠擁有整個世界，他仍要承認唯一真正的災難

---

3 *Pater*, 1, PG 90.

乃是：他在藉由恩寵達到神化的這件事上失敗了，而這件事正是他所期望的<sup>4</sup>。

最後一次在《天主經釋義》中提及神化之際，馬西摩建議將神化奧蹟當作基督徒祈禱的最終目標。「天國」一詞所指涉的神聖目標，乃是幫助基督徒超越上升，抵達聖父的永恆光芒之中。因此藉著恩寵，祈禱者有份於天主的神性，得稱為天主的子女<sup>5</sup>。

拉索認為馬西摩《天主經釋義》中的神化理論深深地鐫刻著奧利振和尼撒的額我略的烙印<sup>6</sup>。然而，如果整體性地從《天主經釋義》、《密儀》等這些主要探討神化的作品中來看待的話，筆者更肯定，其實馬西摩在《天主經釋義》中呈現的神化理論更大程度地反映出，他更接近狄奧尼修斯的密契神學的「神化進階」。意即神化乃是一種透過基督和領受基督的屬靈效果，基督徒在獲得神性知識的提升之後，達致與天使同等的地步。在超越一切理性、感覺的動態進程中，被神化者進一步會被动地以不動情，以及完全接受天主之愛的「否定」知識的方式，抵達聖父的光耀之處。很明顯，這是本書的第二篇狄奧尼修斯所呈現的神化理論的基本框架。馬西摩的突破性貢獻在於他從基督徒的虛己與基督的虛己相遇合和之中，拓展神化的動態效果。而這個效果，在狄奧尼修斯的思想體系之中，乃是上承新柏拉圖主義所主張的靈魂「回歸」<sup>7</sup>之路。

4 *Pater*, 4, PG 90.893D.

5 Cf. *Pater*, 5, PG 90.905D, CCSG 23.

6 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁362。

7 柏羅丁（Plotinus，約205-270）在《九章》（*Enneads*）中通過「三一原理」揭示世界的本質：「太一」作為終極原理經由神聖的第二原理——精

## 第二節 靈魂回歸天主之路

在《密儀》中，馬西摩有意仿效狄奧尼修斯《教會的秩序》，呈現他所主張的原始幸福。不過，在方法上卻另辟蹊徑<sup>8</sup>，在內容上也獨具慧眼<sup>9</sup>。

首先，神化是靈魂由象徵圓滿的「十」變化成為「一」的結果。馬西摩說傳統的智慧、正義、勇敢和節制四樞德能夠幫助人相似天主，變得美好而又輝煌。因為「四」揭示了那象徵完美的「十」。由「四分體」的彼此相合，產生「十項」完美，這是畢達哥拉氏學派提出的和諧理論：就在「 $1+2+3+4=10$ 」的對立、統一的辯證關係之中，萬物因其共同的數學規範，達致宇宙性的和諧共振。馬西摩認為四分體中的每一項其實都是單一項，與美善結合而成為一個象徵圓滿的合一體。這個圓滿在它自己以無法分割的方式中被分享，回歸那神聖行動的統一性及不可分性當中。靈魂，因其本身所具有的理性和生命的和諧統一，就會產生理性的智力、審慎的智

---

神 (*nous*) 一到達第三原理——靈魂 (*psychē*)，然後，才進入最低的現象世界。這是生成之路。至於人生實踐之路卻正好相反：靈魂總是引導人超越自身，突破現象世界，突破一切存有，重新返回太一。太一即是至善或者神。因此，人生的任務就是通過「出神」 (*ekstasis, ecstasy*) 修煉，回歸太一，與神融合。第五世紀時，另一位新柏拉圖主義的代表人物普羅克羅斯進一步修正了柏羅丁的理論，具體地將人生的任務表達這三個步驟：留內 (*mone, remaining*)、流溢 (*proodos, proceeding*) 及回歸 (*epistrophe, reverting*)。隨後，深受新柏拉圖主義影響的狄奧尼修斯在他的密契神學體系中指出，人是天主的「流溢」，在信仰的光照之下，人總是處於自覺地趨向「回歸」天主的運動狀態之中。

8 J. Cl. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 66.

9 參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁362。

慧、動態的默觀、高尚和不被遺忘的知識、相當堅定和有效的和諧。一旦靈魂主動地將這些德行奉獻給天主之際，那就就成了最終的淨化：「由效果聯合原因，由合一的行動聯合明智的能力，它（靈魂）將這些（德行）奉獻給天主。嘉獎是，它獲得了那由單純產生的神化」<sup>10</sup>。

理性是行動和智力的體現，其實，審慎的智慧、行動的默觀、忠信的德行和虔敬的信仰也同樣是行動和智力的體現。經由這些，「人的內心會產生趨向真理和美善的關係。這關係就是神性的科學、確定的知識、愛與和平。這些構成了神化，並且神化得以藉之實現」<sup>11</sup>。

其次，馬西摩將靈魂與神化的關係作了更確切的交待：如果一個人能夠藉著他的生活和理性去愛天主，並且獲得愉悅的話，那他就會自動自發地在世界、聖經和人類這三者之間尋求靈性價值最大化。因此，神化與人的立身處世有關。馬西摩說：「這人要照顧好靈魂。靈魂是不死的、神聖的以及被命定要被神化的……（他應該著力於）靈魂的整全」<sup>12</sup>。

這種三一相對的神化模式在《密儀》的最後一章中又再度出現。信徒——道德高尚者——智慧者，對應著初學者——長進者——成全者，這兩個三一結構中的最後一個維度——智慧者和

10 καὶ ὡς τοῖς αἰτίοις τὰ αἰτιατά, καὶ ταῖς δυνάμεσι τὰς ἐνεργείας σοφρόνως συνημμένως Θεῷ προσκομίσασα, καὶ ἀντιλαβοῦσα τοῦτων τὴν ποιητικὴν τῆς ἀπλότητος θέωσιν. *Myst.*, 5, PG 91.680AB.

11 *Myst.*, 5, PG 91.680BC.

12 *Myst.*, 5, PG 91.685D, 688A.

成全者——往往即是神化的實現者。透過這個結構，馬西摩解釋《路加福音》15章，仁慈父親和兩個兒子的比喻中的兩個兒子如何從「舊我」之中脫穎而出：「最終論到兒子，經上這樣記載：『孩子，你常同我在一起，凡我所有的，都是你的』，因著恩寵的神化，他們盡可能的成為神之所是，並且在性體和起因上，所應是者」<sup>13</sup>。

最後，至於領受聖體，意即讓基督徒實質性地有份於基督，無論在名份還是關係方面，他們都藉此而確鑿無疑地呈現他們因與道成肉身的聖言之間的密切結合，天主完整地完全充滿他們，寓居他們之內，因此，而讓他們享有「神」的神聖地位<sup>14</sup>。所有的參禮者偕同基督，在聖神的光照之下，實踐其身為天主子女的崇高身份。他們同心合意地向聖父獻上祭獻，因此，而實現他們彼此之間的合一共契。

### 第三節 人和天主彼此寓居

《析義》第7和10章中幾次關於神化的討論，其實都是圍繞保祿的幾個密契經驗來開展。

#### 一、神化是人被天主所滲透

保祿說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦2:20）。馬西摩在《析義》第7章中評論保祿的這句話說：

<sup>13</sup> τοῦτο κατὰ τὴν ἐν χάριτι θέσιν ἐνδεχομένως ὑπάρχοντες, ὅπερ ὁ θεός κατὰ τὴν φύσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἐστὶ καὶ πιστεύεται. *Myst.* 24, PG 91.712A.

<sup>14</sup> Cf. *Myst.*, 24, PG 91.697A.

「領受了天主的能力，或因他已藉著神化而成為眾神，所以放棄運用意志力的能力」，於是，就在這種完全的被動情形中，受到人的存有原型——聖言——的啟發，宗徒才會心甘情願地配合聖神的恩寵，將自己從既有的事物和觀念中分別出來：「這就表明只有透過天主的運作，才能在人裡面產生一種能力，讓他屬於天主，又與天主一致。或者更好說唯一天主的能力完全滲透於 (*perichoresantos*) 那些在某種程度上配享美善者」<sup>15</sup>。於是人的存有就被基督如此這般地寓居其中，仰承聖神恩寵而提升並保存於神性存有之中。因此，保祿在《宗徒大事錄》當中所說的另外一句話就成為一個基督徒活生生的神化性生存體驗：「我們生活、行動、存在，都在祂內」（宗 17:28）。

馬西摩聲稱一個人能夠將自己的生活、行動和存在都置於天主之內，那是因為他認識並配合那先存的、寓居人內的聖言，於是，他才會在天主內行動，實踐由聖言所推動的德行。因著聖言的寓居和運作，基督徒在現世以不動情的方式接受天主所支配；在來世，因著完全的神化，他將欣然相遇並擁抱自己的聖言種子。於是，「他作為一位存有者，成為天主的一部份，乃是由於在天主內存有的聖言；他作為一位美善者，乃是由於在天主內存有的美善聖言；他作為一位神，乃是由於那在天主內永恆實存的聖言」<sup>16</sup>。由此，美善的基督徒將自己完全嵌入天主內，被天主的印信和模樣覆以印記，以便相得益彰地讓人被稱呼為神，宛如天主被稱呼為人那樣屬性相通。於是，

---

15 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1076BC.

16 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084B; Cf. 1088AC.



「那個相互往返的能力被啟示出來，藉著天主對人的愛而將人神化，且為了天主成為人的緣故，而使人成為神」<sup>17</sup>。

上述引文中的「寓居」和「屬性交流」這兩個概念在馬西摩隨後的篇幅之中，得以再次呈現，強化了神化的深度。

首先，天主寓居於人乃是神性美善的傾心貫注。因著聖言種子在人靈裡面的理性實有，於是，人才能與天主神妙和合。藉此運作，天主才能夠將自己的光輝遍撒人靈，並賜給他們無法言喻的永恆生命，這生命具有不朽壞性，也不依賴血肉。對於這個神化效果，馬西摩強調：

完整的他們有份於這完整的天主，對於他們的靈魂而言，天主與他們就像靈魂與身體的關係一樣。祂且以只有自己知道的方式，藉著靈魂來影響身體，好叫前者能夠領受不改變，後者領受不死，使整個人被神化，藉著道成肉身之天主的恩寵，被提升至神聖的生命<sup>18</sup>。

儘管這個人無論在身體，還是靈魂方面，依然還是人，但他卻因著宇宙中那最明亮、最高超的神聖光芒和神性恩寵而得以成為神。因為正是藉著神化，天主使自己的全部經由美善與那些成為神的人聯合一致。

其次，古老的屬性交流公式被馬西摩以自己獨特的方式推向一個無以倫比的存有高度：人的神化是天主聖愛的具體

---

<sup>17</sup> 1084C.

<sup>18</sup> *Amb. lo.*, 7, PG 91.1088C.

實現，在接受天主的聖愛和以愛還愛之際，天主得以啟示給人。為這個世界而言，被神化者與施行神化者之間因著神化的事實，而彰顯彼此的存在：看不見的天主支持養護著看得見的人；這看得見的之所以有內涵，正是由於那看不見的寓居其內。「天主和人是彼此呼應的典範，宛如由於對人的愛，天主成為人，讓人也能夠藉著愛而神化自己，人如何藉其心靈認識天主，被天主抓住，同樣，他也藉其德行，彰顯那在本性上不可見的天主」<sup>19</sup>。人類最終的超越，若非借助天主的愛，一切努力終歸徒勞。因為，從根源上說，愛統合了人類性體中的那些知覺感官、理性能力以及德行努力。「最終，完全從上而來，藉著愛，受造性體合一於非受造性體，這顯明為合而為一，並與天主一致的恩寵狀態」<sup>20</sup>。於是，整個受造界儘管還處於其自身的存有之域，然而，卻全然地被天主所滲透，而徹底成為天主之所有者，而與天主合而為一。因此由愛而獲致神化者，最終接受完整的天主的位置，憑其在基督內趨赴天主的贖價，絕對地擁有唯一天主自身

## 二、合一於愛

《析義》第10章中，馬西摩以神化來討論保祿被提升至第三層天的密契體驗（參閱格後12:2），這個議題納祥的額我略曾經予以論述。為額我略而言，保祿的這個體驗是一個長進（*proodos*）、上升（*anabasis*）和承受（*analepsis*）的神化過程<sup>21</sup>。

<sup>19</sup> *Amb. Io.*, 10, PG 91.1113C.

<sup>20</sup> *Amb. Io.*, 10.41, PG 91.1308B.

<sup>21</sup> Cf. Gregorios Nazianzos, *Or.*, 28. 20.

馬西摩接受額我略的見解，但是，他進一步將舊約和新約之中有關神化議題的兩段經文作了一個連接。所有的被神化者都要經歷三個過程：由長進為人、進而上升成為好人，最後承受聖寵而成為神。對於「成為神」這個最終的結果，馬西摩將《聖詠》82篇6節和《伯多祿前書》3章15節作了一個有機連接：「藉著聖經中的那些話，人受召成為神。祂說：『我說過，你們是神』（若10:34；詠81:6）。成為神者，乃是因為他完全地服從於天主」<sup>22</sup>。因此，保祿上升至第三層天的神化體驗，正是由於恩寵使然。藉由恩寵，保祿經歷了道德層面、默觀層面以及神學層面這三一結構得以承受進入作為人的存有所能抵達的最高境界。這是一個超越時間和空間的領域，馬西摩推測說，這個領域的邊界由聖言種子所構築，在這裡，人能被稱為神的存有，或藉著類比成為神；在這裡，人的神學智慧只是起到一個對於實相，處於啟蒙的階段有作用<sup>23</sup>。

隨後，馬西摩將額我略的長進、上升和承受往前推展了一步：從信德、望德和愛德的角度來予以統合。經過與長進和上升相對應的信德和望德，最終是愛德讓承受者神化合一：

如專家所說，德行的完全實行，是根據所謂的「長進」，乃由正確的信德和對天主真正的敬畏所帶入。對自我性體沒有缺陷的默觀，是根據所謂的「上升」，乃由確信的望德和無愧的良心所帶入。而神化，是根據「承受」，乃由完全的愛和一個甘願自絕於外界事物的心思所帶入者<sup>24</sup>。

22 *Amb. Io.*, 10.20, PG 91.1237A.

23 Cf. *Ibid.*, 1240A, B.

24 *Amb. Io.*, 10. 20, PG 91.1241B.

這種在愛內的合一神化，馬西摩提供了一個更令人著迷的密契描述：神化是一個令人入迷的、與天主合一的生存體驗。這其中，愛發揮著一個核心的統合作用：作為德行實踐的實際效果，愛能夠將人從認識論的層面提升至密契合一的層面。馬西摩說人通過外在的視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺這五官接受訊息，繼而，在心靈當中，作精神性的抽象處理，與外在五官相對應的是人的內在五官：理智、理性、刺激、食慾和活力，這些官能之間和諧共鳴之際，就會抽象形成四種德行：智慧、正義、勇敢和節制。這四種德行兩兩相合，就會產生新的目標：智慧和正義聯合生出神性智慧（*sophia*），這是知識的終端；勇敢和節制聯合生出寧靜（*praotes*）或者不動情（*apatheia*），這是行動的終端。最終愛（*agape*）統合了知識和行動，意即神性智慧和寧靜被愛聯合，人得以進階神化，與天主合一。因此，「愛」讓它的擁有者產生一種合一的德能，使整個人在物質與精神兩個方面得以整合<sup>25</sup>。於是，藉著愛人的感官和德行得以超越提升，終止於天主面前，被天主所滲透，成為天主之所是者。

#### 第四節 聖神的時代

在《致塔拉司修斯的問題》中，馬西摩說當基督說祂如同父那樣做事（參閱若5:17<sup>26</sup>）之際，這就意味著人需要一個來

---

25 Cf. *Amb. Io.*, 10.20, PG 91.1249B; Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, pp. 309-322; J. Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, pp. 477-488.

26 若5:17：「耶穌遂向他們說：我父到現在一直工作，我也應該工作」。

自聖言的支持，才能讓他們得以長進，以便完成那個最終的「模樣」。意即人生是一個從普遍存有，經歷美善存有，抵達永恆存有的過程；是一個由部份或分裂、趨向宇宙性的圓滿實現的過程。在這個過程中，聖言是所有的存有運動的內在動力：「在萬有中都能看到這唯一和同一的聖言，並非分開在不同形態之中，因此在神化萬有的行動中顯明這恩寵」<sup>27</sup>。

那麼，被神化者被稱為天主的子女（若一3:2）到底是一個什麼樣的境界？馬西摩的意見是：一方面，未來是一個來臨中的信德效果，按照天主的神聖計劃的神化模式，將透過復活的基督對被神化者施行最終的獎賞；另一方面，這個未來，其實誰都沒有去過，人類只能在信德中，堅信耶穌的許諾。一個可取的信仰態度是：透過聖神那滲透萬有的啟示力量（參閱格前2:10），被神化者承認他對將來的神化模式一無所知，同時又滿懷信心地朝著這個神聖的目標前進<sup>28</sup>。被神化的基督徒以這個目標作為生命活動的終向，定向於此，於是聖神就內在而不可言喻地運行於其存有之中。

馬西摩強調，聖神在人世間的運作有三個幅度：維持（*synektikon*）、立法（*nomothetikon*）和神化（*theopoiion*）。維持運動，意即聖神內在於萬物之中，以自然法則或者邏各斯的方式潤物無聲地監護、激發著所有的人，讓他們舉心向善。立法運動，指的是舊約所記載的上主的神的神妙化工，通過惠人以法律，以及對基督奧蹟的預表，讓選民生活在天主的神聖

---

27 *Thal.*, 2, CCSG 7.

28 *Cf. Thal.*, 2, CCSG 7.

法律之中，他們中的一些人，比如梅瑟、默基瑟德受到聖神的特別揀選啟發，而得以神化；透過以色列的先知傳統，聖神以神律引導選民生活在天主的光輝之中，同時，也在這個民族之中，準備聖子道成肉身的道路。神化運動，乃是上述兩個運動的救恩性極致表達，因此而發生於那些受了洗禮的人身上。聖神也在一切藉信德而有份於神聖的基督，且真實神化的人裡面，聖神不僅僅以自然法則和梅瑟法律的方式在他們內運行，更是作為他們身為天主子女的創造者的身份運行於他們之內。宇宙萬物那根源性的愛，在他們內產生天國的運動。「作為一名智慧的工人，祂進入那些藉著正確遵守誡命，在身體和靈魂方面均已潔淨的人裡面；祂以單純非物質的知識與他們對話，就像他們是祂自己一樣，將無法言喻的純粹理解銘記於他們心內，將他們引向神化」<sup>29</sup>。因此，由於聖神的「神化性寓居」(*theotike evoikesis*)，基督徒就有了力量持守誡命，通過德行實踐品嚐身為天主子女的美好。

於是，由聖神所施展的讓人被動神化的時代與由道成肉身的基督所成就的神化時代之間就清楚地展示了二者之間動態的、持續性的因果關係。道成肉身的時代，是主動的時代、基督的時代，讓人因神化而有份於榮福聖三的神性生活；接下來的聖神的時代，是將基督的救恩效果持續性地發生在人的靈魂之中，並且具體而顯著地體現在人的德行實踐裡面，這是讓人被動神化的時代，主動的時代是對人類存在的一個終結性時代，它是一個終點，宣告人的能力和活動所能呈現的終極性內涵。至於被動的時代，則是一個開啟未來的時代，人類憑藉基

---

<sup>29</sup> *Thal.*, 15, CCSG 7.

督的恩寵而持續神化的屬靈內涵。最終，馬西摩強調神化是人在天主內的一種永恆存有方式，在末世的圓滿之中，人的被動性與主動性將在榮福聖三的超性生活內，讓人無限地置身於神化之境，那裡全然是無止境的愛與光明。「為這緣故，我們不該停止被神化。在那時，我們的被動性會成為超自然的，並且神聖的主動性將不受限制，能無限的神化那些被動的人」<sup>30</sup>。

因此，神化得到實施，那是由聖神而施展於人的一項恩寵。為人而言，他只是被神化而已，為了成就天主所預設的神化決策。藉著超越人類性體的光明，他們得以超越自己之所是者，在榮福聖三內享受第八日的榮福。

## 第五節 第八日

神化乃是第八日的圓滿事件。六日的創造工程，代表著德行和知識的不同階段，基督徒藉此默觀時間和空間內的創造恩寵。從創造論的角度而言，象徵安息的第七日，可以幫助基督徒默觀受造物的超性起源；至於第八日，那是創造聖周完成之後，萬物循序流轉的第一日。從救恩論的立場來說，第八日乃是基督復活的一周的第一天（若20:1）。因此第八日是基督徒在基督內開始新生命的新紀元，象徵著天主神化性創造工程的圓滿實現。為那些配得第八日的人來說，他已經從死亡與腐朽的陰影之中挺立出來。因分受了基督的復活生命，他已神化而成為神，無論是在理性方面，還是感性方面；無論是在性體方

---

<sup>30</sup> *Thal.*, 22; PG 90.317B; CCSG 7.

面，還是在存有方面。「他經歷了天主祝福的生命，天主乃是唯一的生命，並且他自己藉神化成為神」<sup>31</sup>。

為整個受造界而言，這個圓滿實現於第八日的神化，呈現為涵蓋了所有時間和世代，也呈現為與最初的創造原則和最終的本質性終末計劃的迭合。這個原則只有天主知道，若要勉強命名的話，或許可以說，這個原則是天主自己的意圖或意志。透過人類性體中的邏各斯，天主在創造之初和世代末端，將之予以運行、實現於世。

根據一個標準的邏各斯，神化是所有時間、世代，以及在時間和世代中的萬物之輪郭和界限。所有時間、世代，以及在時間和世代中的萬物之輪郭和界限於其自身內，是純粹終末的全然合一與至高主權，即那被獲救贖者所享有的至高主權<sup>32</sup>。

那些配得第八日的人是被基督的生命所啟動者，他們能夠預嚐第八日的末世性特性，就是基督的新形象。這個基督的形象被馬西摩稱為「智慧者基督」(*gnostikos*)，這是由伯多祿、若望以及類似他們這樣在信德中信賴耶穌的人，所呈現出來的共同特徵。這基督圖像來自實踐者基督(*praktikos*)本人。馬西摩對於這兩個基督圖像做了細緻的區分：「實踐者基督」是福音作品中呈現出來的耶穌基督，祂憑藉自己的苦難，淨化那些實踐德行的人。至於智慧者基督則是來臨中的基督，祂將會在榮耀當中來臨，與信仰祂的人同行；祂「藉著智慧

---

<sup>31</sup> *Cap. Theol.*, 1.54, 1104AB.

<sup>32</sup> *Thal.*, 59; PG 90.609A; CCSG 22.



變了形象，並神化那些為屬靈知識所充滿的人：因為聖言在他們裡面改變了自己的形狀，他們因此而敞亮著臉，返照主的榮光」<sup>33</sup>。

那麼，被基督的智慧所充滿的基督徒的神化效果，有沒有一個明確的標誌性特徵？馬西摩首先類比人的身體成長過程，指出靈魂的成長也一樣，在屬靈的道路上邁進之際，靈魂由德行及默觀所滋養，直到它超越所有的受造物，並達到基督圓滿年齡的程度（參閱弗4:13）。然而，一旦臻於此境，靈魂便停止一切經由間接方式所滋養的成長，而是被一種超越的理性能力所直接滋養。再者，不僅僅是靈魂的超越提升，而且也有身體的相應神化。在完成了必要的靈性成長階段之後，馬西摩認為，此時的靈魂就會被動地、超越理性地滿被天主的榮耀：

接受一種不朽壞的滋養，維持一種與天主相像的完全，並擁有永遠美善的存有。這滋養向靈魂啟示出無限的榮耀，而它就能因著有份於天主的恩寵而成為神，中止所有理性與感覺的活動，同時暫停身體一切自然的運作，身體因其對於神化過程的有份，而與靈

33 τῆς διὰ σοφίας τοὺς γνωστικοὺς μεταμορφώσης πρὸς θεώσιν· ἐκ τῆς ἐν αὐτοῖς τοῦ λόγου μεταμορφώσεως, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζομένων. *Cap. Theol.*, 1. 97.1124A. 自十八世紀以來，由於聖經研究領域在聖經文字、文學類型以及源流等方面的縱深拓展，當代神學在基督論的研究受惠良多，基督論領域的共識在於，對於耶穌基督的研究作出了清楚的二元劃分：歷史中的耶穌（Historical Jesus）和信仰中的基督（Christ of Faith）。對比當代基督論的研究成果，我們可以說，馬西摩的「智慧者基督」（*gnostikos*），乃是「信仰中的基督」的拜占庭式表達；至於「實踐者基督」（*praktikoi*），則是「歷史中的耶穌」的馬西摩式表述。

魂一同被神化。於是，只有天主能夠透過靈魂與身體被彰顯出來，因為它們的屬性都已被祂極度充盈的榮耀所勝過了<sup>34</sup>。

## 結論

救恩是神化的先決條件。這個救恩是天主在創世之初，預定妥當的一個偉大預設：透過聖言的虛己降生，攝取那「按照天主的肖像和模樣而受造的」人類性體，使之因神化而有份於神性生命，成為神。因此，神化並非出於修補亞當之罪所導致的人天疏離，而是自始至終均由天主自己作預設並瞄準的目標。天主賦予了人充份的自由，亞當那累及人性背離天主的罪，並不妨礙道成肉身事件的發生。因為基督的兩次受生——受生於聖父，以及受生於童貞女——乃是要對應地成就人的兩次受生——受生於男人與女人的結合，以及在洗禮中受生於聖神，因而讓人有份於榮福聖三的神性本體。馬西摩正是立足於這個宏大敘事上面，拓展其神化理論。

馬西摩神化理論的基礎是基督論，意即在以道成肉身結合了兩性一位的基督論為中心的救恩論的範疇上，來論述人性的

---

34 τῆς ἀφάρτου τροφῆς εἶδος, πρὸς συντήρησιν τῆς δοθείσης αὐτῇ θεοειδοῦς τελειότητος, καὶ ἔκφρασις τῶν τῆς τροφῆς ἐκείνης ἀπειρῶν ἀγλαίων, καθ' ἣν τό αἰεὶ εὖ ὡσαύτως εἶναι ἐνδημῆσαν αὐτῇ δεχομένη, γίνεται θεὸς τῆς μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος, πασῶν τῶν κατὰ νοῦν καὶ αἰσθησιν ἐνεργειῶν, αὐτῇ τε παυσάμενη, καὶ ἑαυτῇ τὰς τοῦ σώματος συναπαύσασα φυσικὰς ἐνεργείας, συνθεωθέντος αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογοῦσαν αὐτῷ μέθεξιν τῆς θεώσεως. Ὡστε μόνον τὸν Θεὸν διὰ τε τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος φαίνεσθαι, νικηθέντων αὐτῶν τῇ ὑπερβολῇ τῆς δόξης, τῶν φυσικῶν γνωρισμάτων. *Cap. Theol.*, 2.88, 1165D-1168A.

神化。藉此，天主的神聖決策就切實地透過耶穌基督發生了不可逆轉的救恩性效果：一個實體三個自立體中的聖言，在聖神內受孕於童貞女，於是，在這聖言的自立體內，天主性攝取了人性。在兩性一位的耶穌基督內，實現了天人相遇的契機。這個契機，深刻地更新並完善了古老的「屬性交流」公式的內涵。在耶穌基督內，其人性首先得以神化，於是眾人的普遍人性就獲得了神化的必然性效果。跟亞歷山大里亞教父強調神化發生於耶穌的靈魂上面相比，馬西摩對神化的發生及其效果，有著更加清楚表達方式：

以實體和自立體作為論述基礎，馬西摩更清楚地將將三組「兩兩相對」的概念作了對應處理：性體和位格、肖像和模樣、模式和邏各斯，這是普遍與特殊之間的關聯與區別。正是藉著發生在聖言——基督的同一自立體內的兩性一位、神性肖像與受損的人性肖像合一於同一聖言內的模樣，以及神性模式與人性模式合一於聖言中，完成了人類性體、人的肖像及其模式的被提升與被舉揚，此即神化。於是，受造物之中，具有獨特位格、模樣以及邏各斯這些自立體特徵的人，就在其德行實踐中，完成了神化的現世性內涵。因此，道成肉身一次而徹底地更新了存有的意義：透過兩性一位的基督，人有份於神性生命。

道成肉身的救贖性事件，將人性存有劃分為上述道成肉身的  
神化時代；以及聖神維護神化效果的時代。

在神化的第二個時代中，神化的教會論、聖事論以及德行論、末世論，均與聖神有關。就在復活耶穌因著自己的苦難、死亡以及復活的逾越奧蹟，從亞當之罪中，決定性地凱旋之際，開啟了在人性之中落實神化效果的時代：透過洗禮，基督

徒受召成為天主的子女，在這神聖的關係模式之中，他們有份於神性生命，得稱為神；透過聖體聖事，基督徒實質性地與基督合而為一，成為榮福聖三的寓所。因此「神聖聚會」即是基督徒慶祝自己因神化而實現的天人共融的偉大盛筵。在這神聖聚會中，根據基督的命令和聖神的德能，餅酒被聖化成為聖父悅納的基督體血。於是，因著榮福聖三的鑑臨，享有美善存有的基督徒，預嚐永恆存有的圓滿之愛。同時，所有共聚一堂，以及所有時代之中，共融於此一奧蹟慶典中的基督徒，因領受同一基督而共融合一，一體互通。基督徒團體成了基督的身體，以及聖神的諧化之所。因著神化他們享有不腐朽性、不死亡性的保障，以及獲得去除激情的能力。

故此效法基督就成為基督徒呈現自己擁有神化恩寵的必然結果。德行實踐與默觀之間是顯隱一體的關係，基督徒藉此而「同化」於聖言，將自己定向、存身於永恆存有之美。就在德行實踐之中，透過信德、謙遜和智慧幫助基督徒在他們自己內孕育神化模式的卓越特徵。為此，他們向世界宣佈主權：以天主子女的身份，向他人、向整個受造界傳揚神性之愛。他們代表天主，表顯天主是愛。是天主在他們內賦予了愛的力量，支持他們去活出由天主而來的、內在性的愛；這愛是創造萬有的德能，是道成肉身的聖言本身，也是諧化世界的聖神。於是，被神化者就在慷慨地擁抱萬有之際，他們同化於天主，成為神。他們的現世旅程，就成為第八日的神聖事件：在「一周的第一天」與萬物和諧共存、同生共榮；這是基督從死者中復活，更新存有內涵、重整萬物秩序的全新的一周的開始。神化讓人被天主滲透並且發生美妙的變化；讓人在趨向宇宙性圓滿的過程之中，宣告天主鑒臨的同時，預嚐神性的美好。

馬西摩並非刻意針對神化議題作系統的探討，而是在反駁單性論、單力論以及單志論異端的過程中，逐漸豐富和成熟起來的綜合理論。通過本書的文本梳理，清楚顯示神化議題完全可以勝任呈現馬西摩的整體思想的功能。儘管為了堅決地反駁異端，維護信仰的統正性，馬西摩飽經苦難，並最終殞命殉道。然而，這不正是他獲得神化恩寵，在聖神的光照之下，活出美善存有的神化效果的絕佳明證嗎？就在他屈死十八年之後，事情發生了不可思議的逆轉：君士坦丁堡第三次大公會議譴責了意志論異端，接受了馬西摩所堅持的兩性一位的基督擁有兩個意志、兩個行動乃是正統的教義。並且大公會議宣稱他為「宣信者聖馬西摩」。拜占庭教會更於禮儀年度中慶祝馬西摩享有永恆存在的美好。這是所有基督徒現世歷程中的希望，馬西摩則是堅信這美好希望的卓絕典範。這或許是馬西摩本人所始料未及的。

最後，筆者認為馬西摩終結性地完成了希臘教會在神化理論方面的探討，後世所有論及神化議題的神學家之中，無出其右者<sup>35</sup>。不過，也需要指出其不足之處，那就是當馬西摩在以

---

35 馬西摩之後，持續探究神化理論的還有耶路撒冷的萊昂奇烏斯（Leontios of Jerusalem，約六世紀）、若望達瑪森（John Damascene，約650-750）、新神學家西默盎（The New Theologian Simon，949-1022）、帕拉馬斯的額我略（Gregorios Palamas，約1296-1359）等人，在理論建樹上，不過均是接著講馬西摩的神化理論而已。參閱拉索，《希臘教父傳統中的神化教義》，頁396-428；Édouard des Places, "Divinisation", edited by Marcel Viller, Charles Baumgartner and André Rayez, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 10 (Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932-1995), col. 1370-1459.

神化的隱喻性語言論述基督論之際，所有的理論建構和德行綱目均以理性探討的方式而為之。換言之，並非所有認同神化理論的基督徒，都有勇氣如同馬西摩那樣，成為信仰的卓越宣認者。那麼，馬西摩之後一千多年來的神學發展，是否會提供一些具體的神化實踐幅度呢？

讓我們將目光轉向西方和更遙遠的東方，看看羅馬天主教的「聖化」教義與兩位中國神學家的神學理論——谷寒松的「關係形上學」和張春申的「一體範疇」——是否可以提供一些與馬西摩之間進行建設性對話的資源？是否可能對馬西摩的神化理論提供一些德行實踐的可操作性支持？

## 第四篇

# 神化與聖化、 關係形上學以及 一體範疇 之間的對話

馬西摩以其獨特的立場——反駁單性論、單力論以及單志論異端——系統地綜合了希臘教父傳統中的神化理論，同時也呈現了自己的深刻洞察。為馬西摩而言，救恩乃是正確理解神化的先決條件。這救恩是榮福聖三，一以貫之的愛情運動。意即天主聖三內在生命的外顯，因此，神化人性是天主聖三的共同工作，是愛的流露。自創造之初，天主即以其偉大的神性決策，預定在時期滿全之際（參閱迦4:4），天主聖言道成肉身，將人性納入其自立體內，憑藉發生在耶穌基督唯一位格內的神性與人性的和諧一致而神化人性。就在這個創造性的愛情運動中，人性得以提升而有份於神性存有，並且獲得以愛為中心的德行實踐的能力和使命。人的存有，因著聖子基督的神化運動，而被導入協同萬物，趨向圓滿的宇宙性宏圖。

本章所要探討的乃是進一步申論馬西摩神化理論的實踐性內涵，通過與三個不同議題的對比，一方面呈現神化理論的獨特韻味，另一方面也試圖以神化來啟發、補充與之進行比較的相關理論。通過與羅馬天主教的「聖化」教義作對比，試圖呈現東西方教會在救恩論理解方面的互通之處，以及可能性的對話空間；通過與谷寒松的「關係形上學」作對比，在以愛為共同議題的立場中，從神化的角度，一起補充「實體形上學」在描述宇宙之整體性方面力有不逮之處；最後，透過與張春申的「一體範疇」作對比，再從馬西摩的成熟的神化理論的角度，試圖提供一些可能的神學支持，同時透過對比研究，神化疏失於抽象理論化窘境，也可能會在基督徒的靜觀祈禱當中，找到可資實踐的靈感。

本章在方法論方面的信念乃是：通過對比，讓彼此愈加清晰地凸顯自身，同時也為雙方進一步的對話空間開拓了知彼知己的可能性。



## 第一章

# 神化與聖化

在筆者所身處的羅馬公教的信仰語境之中，較少提到神化）一詞，更多時候，無論在神學領域，還是在每一天的禮儀生活之中，被反覆提及的詞彙是「聖化」（sanctification）<sup>1</sup>。

- 
- 1 在每一天的感恩祭（馬西摩稱之為神聖聚會）中，公教信友在父、子、神前面通常冠以「聖的」（Holy）：「聖父」、「聖子」及「聖神」。我們稱基督體、血為「聖體、聖血」。基督的教會，則被稱為聖教會；生活聖潔、行為正直的基督徒，去世之後，禮儀中，我們稱他們為「聖人、聖女」；感恩祭的祭獻，被稱為聖祭。在感恩經部份的開端處，信眾齊聲歡呼天主為「聖、聖、聖」。更重要的是，主祭覆手在信眾奉獻的瓶、酒上面，祈求聖父說：「我們懇求你，派遣聖神，聖化（Sanctify）這些禮品，使成為我們的主耶穌基督的聖體聖血」。因此藉著領受這受到聖神所聖化了的基督的聖體聖血，基督徒得以提升為：（1）「藉著你聖子的聖體聖血的滋養，並充滿祂的聖神，在基督內成為一心一體」；（2）「因著我們的主耶穌基督聖體聖血的攙合，使我們領受的人獲得永生」。（3）參與羔羊聖宴的基督徒，因耶穌的話語，他會說：「只要你說一句話，我的靈魂就會痊癒」。至於主祭，他在成聖體聖血之後祈禱說：「主耶穌基督……因你的聖體聖血，求你救我脫免一切罪惡和災禍，使我常遵守你的誠命，永不離開你」；「主耶穌基督，願我領受了你的聖體聖血，因你的仁慈，身心獲得保障和治療，而不受到裁判和處罰」；「上主，求賜我們一顆純潔的心，以迎接我們所領受的神糧，使這暫世的飲食成為永生的良藥」。這一系列的聖事行動，皆因聖的天主，在神聖的感恩祭中所施展的「聖化」行動而來。

因此，在研究了馬西摩的神化理論之後，有必要交待一下神化與聖化之間的關係。本章在方法論上的預設是，神化理論是希臘文化背景之下的拜占庭神學的傳統，一如本書的第二篇當中所揭示的那樣，從早期東方教會開始，教父們對於神化的討論就一直沒有間斷。一直發展到馬西摩，他遂成了希臘傳統中的神化理論的集大成者。馬西摩匯總了整個神學傳統，將神化作為一個神學上的核心課題確定下來。並且，馬西摩以道成肉身作為切入點的探討方式，既完善了基督論的豐富視野，也從救贖論的角度，巧妙地通過屬性交流公式，妥善地呈現人的獲救之路。因此，在拜占庭傳統之中，對於神化的探討，基本上歸屬於基督論的範疇，以道成肉身的聖言神化人性在先，再惠及因洗禮而獲得神化的基督徒，讓他們有份於榮福聖三的生命，得以效法基督。至於聖化則是拉丁教會的傳統，更多時候，被運用於恩寵論和聖事論的討論上面，基本上歸屬於聖神的運作之下，無論是作用在人的靈魂上，還是作用在聖事禮儀上面，讓人因著聖化，得以從萬物之中脫穎而出，成為天主的子女。

那麼，在神化與聖化之間有沒有可資對話的空間？當神化與聖化相遇之際，那會發生一番什麼樣的靈性意境？

## 第一節 聖化的聖經與神學內涵

對於聖化的探討，既需要回顧聖經的啟示，也需要兼顧神學史。因此，下面的討論將會從以下幾個方面來展開：舊約中聖的觀念、新約中的聖及聖化思想、神學史中的聖化思想，以及梵二大公會議的聖化教導。

## 一、舊約中聖的觀念

舊約中的「聖」(qds) 在閃族語境中原意是切斷、分開，意即從世俗的情形、處境當中，將一些人、地或事物分別出來，由此歸諸於聖，以之奉獻給天主。因為天主本身是聖的：「我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑：上主的斷語」(依55:8)。天主的道路超越人的理解能力之上(參閱約11:3-12；依40:13-14；詠139:6)，這世間沒有一個「神」相似天主的聖(參閱出15:11；撒下2:2；詠77:13；依40:18-20, 25-26)。差別何在？「我也要在我的百姓以色列中間，顯揚我的聖名，再不讓我的名受褻瀆；如此，異民便承認我是上主，是以色列的聖者」(厄39:7)<sup>2</sup>。原因即在於天主是聖的。天主的聖使祂能夠在火或光中顯現自己(參閱出3:2-3)<sup>3</sup>。以至於梅瑟在經歷了出離埃及的經驗之後，感慨地說：「上主，眾神誰可與你相比？誰能像你那樣神聖尊威，光榮可畏，施行奇蹟！」(出15:11)因此，哈赫特萊(J. E. Hartley)儘管過度美化了聖的內涵，卻又不失精當地說：「聖(holiness)並非雅威那眾多特徵中的唯一特徵，然而，卻呈現了雅威上主最典型的性體」<sup>4</sup>。

2 稱天主為「聖」的相應的舊約經文見：列下19:22；詠71:22；78:41；89:18；德9:10；約6:10；依1:4；5:19, 24；19:20；12:6；17:7；40:25；43:3, 5；耶50:29；51:5；歐11:9；哈1:12；3:3等等。

3 此外尚可見：出19:18；24:17；申4:12, 24；5:22-27；9:3；詠18:8-18；厄1:4-28；哈3:3-4。

4 J. E. Hartley, *Leviticus* (Dallas: WBC, 1992), p. vii.

天主的聖最典型地體現在祂的忠信上面：「萬軍的上主必因正義而受尊崇，至聖的天主必因公平而顯為聖」（依5:16）。因此，天主揀選了亞巴郎的子孫，讓他們從萬民中區別出來，透過西奈盟約和由司祭執行的聖禮，讓他們因祂而稱聖（出19:6；申7:6）。他們是聖潔的邦國、王家的司祭、聖潔的國民。《出谷紀》33章3節中，天主譴責不忠的選民說：「你往流奶流蜜之地時，我不與你同行，因為你是個執拗的百姓，免得我在路上消滅你」。問題的嚴重性乃是，「存在著一個巨大的危險，如果一個聖潔的天主置身於一個不潔的民族之中，祂的聖潔將會耗盡他們」<sup>5</sup>。解決方案何在？必須皈依天主，恢復聖潔，持續地保持他們那身為司祭的王國和聖潔的子民的身份<sup>6</sup>。從存有角度，他們已經分受了天主的聖潔，理應保持不變<sup>7</sup>。為此，天主自己表態：「因為我是上主，是你們的天主：你們該表現為聖潔的，你們應是聖的，因為我是聖的」（肋11:44）。透過立法，天主在祂自己與以色列子民中間設置了讓他們能夠相似自己的聖潔法律：「你們應遵守我的法令，一一照著執行，我是要聖化你們的上主」（肋11:44）<sup>8</sup>。

---

5 Cf. G. Thomas, "A Holy God among a Holy People in a Holy Place. The Enduring Eschatological Hope", in K. E. Brower and M. W. Elliott, ed., *Eschatology in Bible and Theology* (Downers Grove IL: InterVarsity Press, 1999), p. 56.

6 Cf. D. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (Sheffield: JSOT Press, 1978), p. 50.

7 Cf. C. J. Roetzel, *Paul. The Man and Myth* (Minneapolis: Fortress press, 1999), p. 31; P. G. R. de Villiers, "A Life Worthy of God. Identity and Ethics in the Thessalonian Correspondence", in J. Van der Watt, ed., *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006), p. 339.

8 Cf. Patrick J. Brady, *The Process of Sanctification in the Christian Life, An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4, 1-8 and Rom 6, 15-23* (Rome: Gregorian University Press, 2007), pp. 13-14.

同時，天主也要求自己的選民以祂為效法對象，愛人如己，即使是針對僑居的外方人：「若外方人在你們的地域內，與你住在一起，不可欺壓他；對與你們住在一起的外方人，應看作你們中的一個同鄉，愛他如愛你自己，因為你們在埃及地也做過外方人」（肋19:33-34）。

到了先知時代，「效法天主」的議題變得更形豐富。先知們和智者們呼籲，選民應該完整地效法天主，讓自己成為正義、正直和忠信的人。強調這些倫理要求，並未削減聖潔的基本要求。效法並發揚天主的聖潔，依然是所有倫理德行的基礎。先知持續地呼籲以色列子民堅守法律（*Torah*），轉變他們自己，走在天主召叫他們的道路上去，成為聖潔的邦國<sup>9</sup>：「誰能登上上主的聖山？誰能居住在祂的聖殿？是那手潔心清，不慕虛幻的人，是那不發假誓，不行欺騙的人」（詠24:3-4）。至於依撒意亞先知本人，於其神視之中，他即有一個被聖化的經驗：

他們（天使）互相高呼說：「聖！聖！聖！萬軍的上主！他的光榮充滿大地！」由於呼喊的聲音，門限的基石也震撼了；殿宇內充滿了煙霧。我遂說：「我有禍了！我完了！因為我是個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間，竟親眼見了君王——萬軍的上主！」當時有一個「色辣芬」飛到我面前，手中拿著鉗子，從祭壇上取了一塊火炭，接觸我的口說：「你看，這炭接觸了你的口唇，你的邪惡已經消除，你的罪孽已獲赦免！」（依6:3-5）

---

9 Cf. *Ibid.*, p. 16.

此外，與這個民族相關的許多事物即被天主所聖化：焚而不毀的荊棘（參閱出3:5）、聖山（參閱出19:9-25; 24:16-17；申4:10-5:29）、以色列的帳幕（參閱申23:10-15；民5:2-3）、天空是上主居住的神聖處所（參閱申26:15；耶25:30；詠68:6），耶路撒冷則被稱為聖城（參閱依48:2；詠46:5；達9:24）。至於人或獸，首生者即應祝聖歸於天主（參閱戶3:13; 8:17；出13:2）。先知被稱為聖者（參閱列下4:9）。與選民的禮儀有關的聖化效果還有：聖殿（參閱則9:6；依64:10；耶17:12；詠74:7；哀1:10；編上22:19）、聖衣（參閱出31:10）和聖所（參閱出31:11），祭品也奉獻為聖的（參閱肋2:3, 10; 6:10, 18, 22; 7:1, 6; 10:12, 17; 14:13; 21:22; 24:9；民18:9），祭祀用的餅成了聖餅（撒上21:6），為傅禮用的油則被稱作聖油（參閱出30:22-33; 37:29；民35:25），專為祭祀而調配的香則被稱為聖香（參閱出30:35-37），水則被稱作聖水（參閱肋14:5-6, 50-51；民19:17）。因此，並非天主的所有受造物均稱為聖，而是因著天主的揀選，一些特別的人、地或事物，從萬物當中被區別出來，歸諸於聖。因為它們接近了天主本身的聖。

為依撒意亞和米該亞先知而言，以色列選民的受召還有一個更為寬闊的願意：透過選民的聖化，天主的光榮將被啟示給所有的人（參閱依11:9; 40:5）。萬民都將知道天主的權威，並有份於針對天主的崇拜之中（參閱米4:1-4；依66:18-21）。因此，以色列的聖化經驗最終的結果乃是為了成就萬民的普遍聖化。透過選民被天主的正義、仁愛以及忠信聖化的經驗，萬民找到那條具有普遍性的正義、仁愛、忠信，以及持久性的和平之路<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> Cf. J. Gammie, *Holiness in Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), p. 195; G. Thomas, "A Holy God among a Holy People in a Holy Place. The Enduring Eschatology Hope", p. 56.

## 二、新約中聖的觀念

在新約中，耶穌自己稱祂的父親為「聖父」（*Pater agie*，參閱若17:11）。形容詞「聖的、聖潔的」（*agios*）的意思是「至為聖潔」之物，其希臘詞根是 *aginos*，意即「純淨、聖潔的」人或事物。天主是聖的（參閱路1:49），因此，如同希伯來文中的 *qds* 的所具備的延展內涵一樣，與天主相關的法律（參閱羅7:12）、盟約（參閱路1:72）、天使（參閱谷8:38）、先知和聖經（參閱路1:70；谷6:20；羅1:2）也都是聖的。甚至天主所揀選的人，也應是聖的（參閱伯前1:15-16；肋19:2）。顯然，與希伯來文中的 *qds* 的原始內涵一致，被稱為聖的人或物，即是「被分別」出來的、受到天主特別揀選或眷顧的歸為聖者。然而五旬節事件使聖的內涵發生了質的改變：「五旬節，聖神的降臨似乎是新約真正聖德觀念的起源」<sup>11</sup>。

至於耶穌本人，祂的神聖性也與聖神密切相關。祂是由聖神受孕的受傅者，天主的聖者：天使對瑪利亞說：「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳，因此，那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子」（路1:35；參閱瑪1:18）；在約旦河接受若翰的洗禮時，耶穌由聖神傅油，並因此而充滿了聖神的德能（參閱宗10:38；路3:22；4:1）。耶穌的這個聖德，為魔鬼而言，祂是天主的聖者或天主子（參閱谷1:69；瑪16:16）；為經歷了復活事件的宗徒們而言，祂是天主的聖僕（參閱宗4:27, 30），祂因死亡而稱聖（參閱宗3:14-15），復活後的耶穌坐在聖父之

---

11 輔仁神學著作編譯會，〈聖〉，《聖經神學辭典》，頁263，650。

右（參閱谷16:19），同天主一起被稱為聖者（參閱默3:7; 6:10）。因此，說到底，耶穌的聖與舊約時代，人被稱聖，並非同一類型。「它（耶穌的聖德）與祂的父天主的聖德是同一的（參閱若17:11）：同樣的神能，同樣奇妙的榮耀，同樣神秘的深奧。因愛祂的人，以至於把由父所接受的光榮通傳給他們，甚至為他們犧牲自己的生命，祂這樣表達自己是聖的：『我聖化我自己……為使他們也成為聖的』（若17:19-24）」<sup>12</sup>。

因著耶穌的如此聖德，基督徒藉著信德和洗禮，有份於復活耶穌的聖德生命（參閱格前1:30；弗5:26；若一2:20），因著在耶穌基督內受祝聖，他們遂被稱為在基督內的聖徒（格前1:2；斐1:1）。

在基督內稱聖的基督徒，實則是在聖神內受了洗（參閱宗1:5; 11:16），因此而得以聖化。「聖化基督徒的主要原動力是天主聖神。祂以恩寵和奇恩充滿了最初的基督徒團體……祂傾注在教會內的豐厚與普遍性，顯示基督復活以後，默西亞時代已經來臨（參閱宗2:16-38）。另一方面，祂的來臨與洗禮及信仰死而復活的基督的奧秘相互闡述（參閱宗2:38; 10:47; 19:1-7）」<sup>13</sup>。於是獲享基督救恩的人，被稱作聖神的宮殿（參閱格前6:19, 11, 20）、天主的宮殿（參閱格前3:16-17）、天主的子女（參閱羅8:14-17）。所有基督徒，藉著基督，在聖神內接近天主的聖德，成了一個「特選的種族、王家的司

12 輔仁神學著作編譯會，〈聖〉，《聖經神學辭典》，頁650。

13 同上，頁651。



祭、聖潔的國民、屬於主的民族」（伯前2:9；參閱弗2:17）。因此保祿勸告基督徒，宛如基督一樣，他們對於天主最卓越的敬禮，乃是獻上自己的身體，當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是你們合理的敬禮（羅12:1；參閱羅15:16；斐2:17）。

### 三、新約中聖化的觀念

聖化 (*agiasmos, sanctification*) 的希臘詞根依然是 *aginos* (「純淨、聖潔的」人或事物)，意即聖潔、成聖或歸為聖<sup>14</sup>，在新約中出現了十次：羅6:19, 22；格前1:30；得前4:3-4, 7；得後2:13；弟前2:15；希12:14；伯前1:2。這十節經文，從內容方面，大致可以分為兩大類：

(一) 聖三是基督徒的共同聖化者：(1) 聖父：得前4:3-4, 7；(2) 耶穌：格前1:30；(3) 聖神：得後2:13；伯前1:2。

(二) 聖化的倫理效果：羅6:19, 22 (得前4:3-4, 7亦然)；弟前2:15；希12:14。

---

14 本書在講論神化時，採用的是神化的名詞形式：deification, divinisation，藉以呈現一種基督信仰的實際效果和穩定狀態。對應著整個研究的進程，本章對於聖化的討論，依然以新約之中出現了十次的聖化的名詞形式：ἀγιασμός (sanctification) 為主，藉此呈現與神化論題一致的基督信仰的實際效果和穩定狀態。至於聖化的動詞形式——ἀγιαζω——在新約中共出現了25次：瑪6:9；23:17, 19；路11:2；若10:36；17:17, 19；20:32；宗26:18；羅15:16；格前1:2；6:11；7:14；弗5:26；得前5:23；弟前4:5；弟後2:21；希2:11；9:13；10:10, 14, 29；13:12；伯前3:15以及默22:11。對於該動詞形式，將會在其名詞形式有關的新約文本上下文之中，予以必要的關聯闡述。

茲將新約中的聖化思想，分述如下：

第一，天主聖三是基督徒的共同聖化者。《得撒洛尼前書》第4章的背景是：保祿在格林多聽取了弟茂德的述說：保祿親手建立的得撒洛尼教會，在遭受猶太人的迫害之後，依然保持著信仰方面的忠信；然而，他們中的一些人又故態復萌，重新跌回至邪淫和懶惰的舊習之中。為此，保祿致書他們，給予一些必要的教義教導和倫理規勸。提供了一些教導和必要勸慰之後，保祿在第4章筆鋒一轉，立即直面問題：耶穌給基督徒立下了誡命：「天主的旨意是要你們聖化！」（4:3, 7前後強調了兩次）因此每一個人都要明瞭，應當以聖化（4節）和敬畏持守自己的身體，不要放縱邪情。這才是中悅天主的基督徒的德行準則。顯然，熟悉格林多基督徒的保祿明白，這些基督徒陷入邪情，乃是跌回至舊我之中。天主是聖的，因此，所有相反聖潔的行為，皆讓人成為相反天主的反見證者。在第9節，保祿更將事情的嚴重性挑明：「凡輕視這誡命的，不是輕視人，而是輕視那將自己的聖神賦予你們身上的天主」。為保祿而言，「『天主的旨意』，是要命得撒洛尼信眾聖化，能因天主賦予『你們身上的聖神而生活』（參閱得前4:8）。聖化並不是某種現在好像還沒有擁有，日後才會獲得的物件，而是天主的恩寵讓信徒去實踐」<sup>15</sup>。在此前的教義教導中聖神被強調了兩次（參閱得前1:5, 6）。這聖神存在於蒙受天主召選的

---

15 Vincent M. Smiles著，活水編譯小組編譯，《保祿獄中書信詮釋：得撒洛尼前書、斐理伯書、得撒洛尼後書、哥羅森書、厄弗所書》（*First Thessalonians, Philippians, Second Thessalonians, Colossians, Ephesians*）（台北：光啟文化事業，2015），頁32。

基督徒身上，讓他們充滿聖神的喜樂，因此而效法宗徒、效法基督。這喜樂 (*chara*) 正是信仰的基本效果，在《得撒洛尼前書》第4章之前被反覆強調了四次 (參閱得前1:6; 2:19-20; 3:9)。因此，聖神內的喜樂，這個基督徒的信仰體驗指向一個更有保障的高峰：中悅天主 (*areskein*，參閱得前4:1)。不辜負臨在於身體之中的聖神之道，乃在於基督徒持守其聖化之道。基督徒的聖化，乃是天主的旨意 (參閱得前4:2-8)。

在《得撒洛尼後書》中，保祿再次提醒得撒洛尼基督徒，聖化他們的乃是聖神。因著聖神的聖化和信從真理，基督徒獲得救恩，有份於復活基督的光榮和聖父之愛；因此，他們方才獲得德行實踐的力量 (參閱得後2:13-17)。

基督徒因聖神而聖化的保祿式觀念，得到了《伯多祿前書》的支持。在致候辭中，作者立場清楚地肯定，基督徒受到召選的身份乃是照著天主所預定的，受聖神聖化，以便於服事基督，並分沾祂的寶血洗淨之恩 (參閱伯前1:2)。這聖神是基督之神，由聖父所派遣，安息在基督徒身上，向他們傳報天國的光榮和喜樂：即靈魂的得救 (參閱伯前1:8-9, 11-12; 4:14)。

至於《格林多前書》第1章30節中說主基督是基督徒的智慧、正義、聖化和救贖，那是對於格前1:10-30的一個總結。格林多的基督徒因為自己歸屬於哪位宗徒名下的事件，產生了分裂。保祿致信告誡他們，基督徒透過洗禮得救，乃是出於十字架的德能，而非藉著某位宣講者。被釘在十字架上的基督被猶太人視作絆腳石，被希臘人看成愚妄，然而為救恩而言，基督卻是天主的德能和智慧，正是在天主的懦弱之中，基督成就了人性的救恩。因此，懦弱、卑賤和受人輕視的格林多基督徒真

正要誇耀的是基督十字架上的德能。因此十字架，基督讓他們與自己合一（參閱格前1:30, 9），聖化他們（參閱格前1:30），讓他們因此而得以聖化（參閱格前1:2）。至於聖神，祂寓居在基督徒的身體之內，讓他們成為成全人，讓他們稱聖，成為天主的聖潔宮殿（參閱格前3:16-17）。這一切正是出於忠信聖父的偉大意志（參閱格前1:9, 30），因此，在聖神內的基督徒的聖化，乃是天主聖三的共同事業。

第二，聖化的倫理效果。《羅馬書》第6章15-23節是一個獨立的段落，保祿給皈依的外邦人講他們熟悉的概念，卻又賦予了一個全新的典範：如何為奴！意即如何處理「服從」（參閱羅6:16）的問題。主權的轉換，就必然帶來新的關係和身份認同。保祿要求羅馬的皈依者將過去做罪惡的奴隸時，專行不法之事的行為模式，調整為做「正義的奴隸」，因而獲得自由（參閱羅6:18, 22），將自己的身體「獻於正義，專務聖化」（參閱羅6:20）。於是他們因著服從於正義，成了「天主的奴隸」：「你們所得的效果是使你們聖化，結局就是（在耶穌基督內的）永生」（羅6:23；此外「永生」一詞，22、23節強調了兩次）。「服從的確定性結果即是導致正義、聖化及永恆的生命」<sup>16</sup>。相反，如果再像過去那樣，持續地做罪惡的奴隸，行不潔、不法以及可恥之事，那麼，他們將不會受到正義的規約，其結果便是死亡（參閱羅6:16, 21, 23）。死亡，意即永恆地與天主分離，與聖化背道而馳。因此，保祿的教導清楚地顯

---

16 Patrick J. Brady, *The Process of Sanctification in the Christian Life, An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4, 1-8 and Rom 6, 15-23* (Rome: Gregorian University Press, 2007), p. 212.

示出一種德行論方面非此即彼的選擇之道，及其所帶來的最終結果：罪惡的奴隸，導致令人可恥的不潔，其薪俸是死亡；正義的奴隸，導致給予自由的聖化，結果是基督帶來的永生恩賜。這由基督所帶來的「恩賜」在15和23節首尾兩端各強調了一次，意即基督徒已經生活在聖化的恩寵之中，因此，他們真正要努力的乃是持守這天主通過基督所賜下的，予人自由的聖化恩寵，就在服侍天主與實踐義德的德行實踐當中，他們與永生連成一片。「信徒藉洗禮與基督有了親密的關係，並與基督結合為一，使信徒有了自由……基督大公無私的愛，由信徒內心中湧出，使得信徒們在肉體上的生命，在各方面，都是在服侍天主的旨意」<sup>17</sup>。服從天主的旨意，作天主的奴隸，讓基督徒由信德所確立的與天主的關係中，持守聖化的效果：「服侍於罪導致目無法紀和死亡，服侍於天主導致聖化和永生。緊隨那銘刻於他們心中的法律，基督徒選擇將自身安置在與天主的關係之中，並在聖德當中成長」<sup>18</sup>。此處所凸顯的聖化思想，乃是典型的保祿式基督論：這正義的法律原本即已銘刻於人心，藉著基督，蒙召的基督徒得以在信德當中稱義，與天主和好，有份於永生。於是，舊人已同基督一同被釘在十字架上，在聖化恩寵之中，基督徒成了「在基督內活於天主的人」（羅6:11）。因此，保祿規勸基督徒應該「將你們的肢體獻於天主，當作正義的武器」（羅6:13）。獻於正義，則專務聖化，獲享永生（參閱羅6:20, 22）。

---

17 Brendan Byrne著，活水編譯小組編譯，《羅馬書詮釋》（台北：光啟文化事業，2012），頁103。

18 Patrich J. Brady, *The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess. 4, 1-8 and Rom. 6, 15-23*, p. 212.

在《弟茂德前書》中保祿將聖化更具體地加上了「性別」的內涵。在第2章8節，論及男性基督徒應該「在各地興起聖潔的手祈禱，不應發怒和爭吵」時，保祿用的是聖化的形容詞性 (*odios, holy*<sup>19</sup>) 形式；之後在第15節，保祿講出了他的理由：正是因著厄娃受騙，陷入背命之罪，而非亞當，因此，會堂中的女人「若持守信德、愛德、聖化和莊重，藉著生育，必能獲救」（弟前2:15）。此處用了聖化的名詞形式 (*agiasmos, sanctification*)，詞性的差別，在信德、愛德、聖化和莊重這四種德行的反覆強調中得以彌平。「《弟茂德前書》及《弟鐸書》不斷地在談論這些德性（參閱弟前2:9, 15; 3:2；鐸1:8; 2:2, 5）；作者希望女人都能有以上『四大德行』，同樣也希望男人能有」<sup>20</sup>。意即無論男性基督徒，還是通常被社會文化乃至於文學作品略而不論的女性，也同樣因著信仰基督而被聖化，他們都共同地以信德與愛德作為他們身為基督徒的標記，也同樣因著聖化和莊重而具備隸屬並服從於天主的基本條件。在保祿眼中，連食物都可以藉著天主的話和

- 
- 19 *Odios* 這個字在新約中出現了8次，其中希7:26、默15:4均以之來稱呼基督和天主。「這樣的大司祭纔適合於我們，他是聖善的、無辜的、無玷的、別於罪人的、高於諸天的；他無須像那些大司祭一樣，每日要先為自己的罪，後為人民的罪，祭獻犧牲；因為祂奉獻了自己，只一次而為永遠完成了這事，因為法律所立為大司祭的人是有弱點的；可是在法律以後，以誓言所立的聖子，卻是成全的，直到永遠」（希7:26-28）。「我又看見好像有個攙雜著火的玻璃海；那些戰勝了獸和獸像及牠名號數字的人，站在玻璃海上，拿著天主的琴，歌唱天主的僕人梅瑟的歌曲和羔羊的歌曲說：『上主，全能的天主！你的功行偉大奇妙；萬民的君王！你的道路公平正直；誰敢不敬畏你？上主！誰敢不光榮你的名號？因為只有你是聖善的；萬民都要前來崇拜你，因為你正義的判斷，已彰明較著』」（默15:2-4）。
- 20 Terence J. Keegan 著，活水編譯小組編譯，《弟茂德前書、弟茂德後書、弟鐸書、費肋孟書》（台北：光啟文化事業，2014），頁21。

基督徒的祈禱得以「祝聖」 (*agiazó, sanctify*, 弟前4:5)。那麼，在擁有持守聖化恩寵上，又豈能男女有別？

保祿的聖化思想，與《希伯來書》有彼此相通之處：「你們應設法與眾人和平相處，盡力追求聖化，若無聖化，誰也見不到天主；又應該謹慎，免得有人疏忽天主的恩寵，免得有苦根子長出來，而累及你們，使許多人因此蒙受玷污」（希12:14-15）。此處的聖化 (*agiasmos*)，以名詞形式在《希伯來書》只出現於此。不過，動詞形式的聖化 (*agiazó*) 卻幾乎遍及整部作品之中，尤其集中在後半部份：希2:11; 9:13; 10:10, 14, 29; 13:12。綜合而論，《希伯來書》的聖化思想出於其基督論和聖三論的立場，因著基督大司祭的血，眾人都一次而永遠地得以聖化（參閱希9:13; 10:10, 14, 29; 13:12），同時，聖神也為此作證（參閱希10:15），不過，無論祝聖者與被祝者都同出一源，即萬物的根源與終向的聖父（參閱希2:11）。在這個意義上，基督徒持守聖化之道，即具備了祭獻的內涵：「願天主在我們身上，藉著耶穌基督行祂眼中所喜悅的事！」（希13:21）

綜合而論，無論是希伯來聖經，還是希臘聖經，都緊緊地抓住了聖化的原始內涵：切斷、分開。天主是聖的，因為祂超越眾生和宇宙萬物；由天主揀選，奉獻給天主的人、地或事物均被稱為聖，那是因為他們在與天主息息相關的關係中，接近天主的聖。無疑，攝取了人性的天主聖言本身即是聖的，祂祝聖了人的身體，讓因著洗禮而獲得重生的基督徒被區別出來，奉獻屬於天主。於是，基督徒就在如此聖化之中，在聖神內持續他們的聖化聖召，並據此履行他們的德行實踐，藉此中悅天

主。因此，在聖經中，聖化的內涵以基督論作為主軸，以此確立榮福聖三在人靈聖化方面的協同作用。

#### 四、神學中聖化內涵

「聖化」，作為一個重要的神學概念，需要從兩個方面來理解，一是信理神學，一是聖事神學。一方面，在神學史中，聖化作為一個神學概念主要歷經了兩個階段的發展過程：在希臘教父時代，聖化與神化被相提並論；多瑪斯在接受了奧思定的成義恩寵觀念之後，將聖化作為恩寵論中的常恩（habitual grace）課題來予以討論，這個說法一直為今天的天主教主流神學所接受。另一方面，在聖事神學中，聖化在聖事行動以及聖事神學的反省之中，佔據著一個顯著的位置，不過，這一點主要體現在拉丁教父們的著作中。

##### （一）東方教會的聖化理論

如本書的第二篇所清楚提示的那樣，神學史在討論基督論的時候，在效用與意義方面，最終走上了神化的結果。神化即在於肖似基督，有份於其神性體，而成為神。這差不多是從亞歷山大里亞學派、卡帕多細亞諸教父以及狄奧尼修斯，一直到馬西摩之間，一以貫之的一條線索。職是之故，希臘教父甚少使用聖化一詞，偶爾有人提到，差不多所取用的意義幾乎等同於神化。

1. 奧利振在希臘教父中，是第一位採用聖化詞彙。為奧利振而言，在洗禮之中，基督徒接受了聖神。因著聖神，他們有份於聖子。因此，在聖神內，邏各斯成為基督徒生活的神性原



則<sup>21</sup>。這聖言是靈魂的新郎<sup>22</sup>。在這靈魂中寓居的聖言，以其天主的肖像轉化靈魂的肖像，使人得以神化。因此，透過童貞女而攝取了人性的聖言，成了生命的原則。在《若望福音釋義》當中，奧利振說，「基督是我們的聖潔」<sup>23</sup>。祂是聖化者，同時，祂在我們內讓我們因祂得以聖化，而有份於祂<sup>24</sup>。因此，在洗禮中，被轉化的人類靈魂就成了榮福聖三恆常寓居的殿宇：「為君王，即天主聖言，在靈魂上安息……針對這靈魂，上主曾經說過：我和我的父一起光臨，我們和它一起用餐，我們在它內構築居所。在那裡，基督和聖父一起進餐，祂和它一起構築居所，宛如祂尚未找到其居所一樣」<sup>25</sup>。在《耶肋米亞先知書講道》中，上述進餐和寓居的說法，被奧利振加上了聖神的角色，意即是榮福聖三在靈魂上面協同聖化，共同寓居<sup>26</sup>。

因此，靈魂因被神化而讓人擁有天主，意即在它內共同臨在著的是天主的三個位格。三個神性位格直接地合一於它內，並以其天主性將之予以聖化。天主性位格從本質上說是聖潔的，所以，聖三的位格讓靈魂得以聖化，而與天主的聖潔保持一致<sup>27</sup>。

---

21 Cf. Origenes, *In Rom.*, 4.9.

22 *De prin.*, 1.3.5.

23 *In Jo.*, 1.27.

24 Cf. *Ibid.*

25 Cf. *In Cant.*, 2.

26 Cf. *In Jer.*, 3; *In Jo.*, 8 23-24.

27 Cf. *In Jer.*, 3.69; Cf. *In Num.*, 6.8; *In Cant.*, Prol.; *In Rom.*, 5.9, 6.13.

為奧利振而言，有份於天主的性體，意即「與愛聯通」；聖父的天主性是一切的根源，這根源生了聖子與聖神。天主是愛，因此聖神的聖化恩賜乃是神性之愛。接受聖神，意即接受那由父而來的聖子，接受天主性或愛的臨在，並有份於此。顯然這是一種上下一致，彼此貫通的愛的聯通<sup>28</sup>。於是，再對照本書第二篇中奧利振的神化理論，就會清楚地呈現出一個事實，在奧利振的概念之中，神化與聖化之間有著內在的一致性：讓人有份於天主的神性，享有聖的品質。當代學者加肋齊（P. Galtier）如此總結奧利振的聖化/神化理論：

合一於天主，意即實現並成就我們的聖化或神化，乃是本質性地合一於聖父；整個的救恩計劃定位於此。聖父吸引著我們，並讓我們合一於其聖子，為了讓我們成為其模樣。給予我們聖神，給予我們聖神的恩惠，那是為了讓我們藉聖神來塑造，接受祂，並讓我們按照祂所願意的方式得以成為生活的聖殿。在這聖殿內，聖子許諾將和祂的父一起來臨，以便恆常寓居<sup>29</sup>。

2. 巴西略在《論聖神》中，指出猶如形式（form）規範著事物的形成，聖神讓理性存有得以完美實現，意即聖神讓人以天主子女的名義成為天主聖子的肖像。因此，聖神位格性地臨在於靈魂之中，讓它得以聖化<sup>30</sup>。在《書信》159篇中，巴西略強調：

---

28 Cf. *De prin.*, 2.7.3; *Comm. Rom.*, 2.10.

29 P. Galtier, "Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs", *Revue des études Byzantines* 7 (1949), p. 101.

30 Cf. Basilios the Great, *De Spi. San.*, c.26.

受造物陷於喪亡，聖神卻使之自由；受造物需要接受生命，聖神給予生命；受造物需要被教導，聖神予以教誨；受造物被聖化，聖神使之聖化。然而，天使，即使是總領天使，所有的天上德行均受惠於聖神的聖；聖神自身因其性體而是聖的。祂並非因著恩寵而享有聖，聖從屬於祂的本質。以聖的名義，聖神更傾向於給予。因此，祂因其性體而是聖的，宛如聖父因性體而是聖，聖子亦因性體而是聖的<sup>31</sup>。

隨後，在《書信》214篇和236篇中，巴西略持續講論與聖神有關的聖化主張，不過他卻站在聖三論的角度來理解聖化：與父性和子性相連，聖化的德行乃是一個神性自立體的特徵。聖化是聖神的特徵，因此特徵，聖父因聖神而得以稱為父，聖子因聖神而得以受生<sup>32</sup>。

巴西略的聖神聖化理論，啟發了亞歷山大里亞的濟利祿。然而，濟利祿卻從一個更豐富的立場上為討論聖化議題。

3. 濟利祿是第三位將神化與聖化相提並論的。「人的義子化」是濟利祿所關注的一個核心課題，他說：「天主子，我們自然地在某些方面屬於祂，並唯獨屬於祂；並因著恩寵，藉著祂，在聖神內，有份於祂」<sup>33</sup>；「在祂內，藉著祂，因著恩寵，我們自然地成為天主的兒子。自然地，我們在祂內，並且只是在祂內，成為眾子，因著有份，因著恩寵，我們

---

31 Cf. *Ep.*, 159. 2.

32 *Ibid.*; *Ep.*, 214. 4; Cf. 236. 6.

33 Cyril of Alexandria, *De Recta Fide ad Theod.*, PG 76.1177A.

在聖神內屬於祂」<sup>34</sup>。人的義人身份，端賴於道成肉身所成就的救贖事件的發生。道成肉身乃是擁有與聖父一致的實體的聖子，擁有了與人一致的人子的實體。因此，天主性的實體進入了血肉之中：「聖言將我們置於祂內，既然祂已經擁有了人類性體，祂的身體被稱作我們的身體」<sup>35</sup>。因此，藉著基督人性的聖化，祂讓人類可以透過聖事和信德而得以聖化，於是，他們得以拓展並實現蘊藏於其自身之內的天主子女的潛能。濟利祿進一步在人類與聖子之間的親緣作出了區分：由聖子所帶來的關係遠遠超過了血緣的關係。讓人得到聖化，成為天主的子女的親緣關係來自於恩寵，發生於兩個層面上：聖洗和聖體。聖洗讓人成為天主的子女；受到聖化恩寵全然沛臨的聖體聖事，則將基督徒維繫於聖化關係之中<sup>36</sup>。因此「基督以其人的樣式，屬肉性地聖化了我們；藉著聖體，讓我們屬靈地相似天主；在聖洗當中，讓我們聯通於聖神」<sup>37</sup>。

至於聖神在靈魂合一於天主的動態過程中所扮演的角色，為濟利祿而言，那是聖神所施展的聖化工程的結果。聖神之所以是聖的，並非出於有份，而是自立體意義上的聖，因為祂是同聖父、聖子同享天主性的第三位格。祂有一個聖的性體。聖神的聖，同樣是一種分別，不過，並非有別於聖父和聖子，而是有別於由聖父、聖子和聖神共同創造的萬物<sup>38</sup>。聖化之於亞

---

34 *De Inc. Unige.*, PG 75.1229B.

35 *In Jo.*, 10, PG 74.280B.

36 Cf. Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ* (Belgium: Desclée, 1963), p. 53.

37 *In Jo.*, 10.

38 Cf. *Theos. Adv.*, 34, PG 75.593-596, 609-612; *De Trin.*, VII, PG 75.1120A.

當，已經因他的悖命而喪失，如今卻藉著基督，所有的人均可重新獲得。這個重新獲得的聖化，乃是因著聖父和聖子在人性上的協同作用所成就者，同時，藉著聖神，且在聖神內，為人所享有<sup>39</sup>。基督徒在洗禮當中，獲得精神性的重生，並被塑造成為相似聖子者；同時，藉著聖神，他們得以重新恢復天主的肖像，並分享那超性之美。因此，基督徒受召共融於神性性體，有份於與聖父同樣稱聖的天主聖子的神性性體<sup>40</sup>。聖神讓我們因著義子的光榮而愈形容光煥發<sup>41</sup>。這是針對靈魂的聖化或神化，聖神和聖子共同作用，且在聖神內發生的靈魂重塑工程。

區別於巴西略的表達方式——聖化乃是藉著聖神，並在聖神內發生的——濟利祿更傾向於將聖化表達為：人的聖化是藉著聖子在聖神內發生。意即聖化的發生乃是藉著聖子，在聖神內讓人趨向聖父<sup>42</sup>。聖父是聖化的首要原則，聖子以其自身承接聖父，再經由聖子，聖父之聖及於聖神。因此，聖就成了榮福聖三之間的同一性關係的確定性表達。經由道成肉身，聖子將這個聖帶給了人類性體。於是，在聖父、聖子共同派遣的聖神內，人類受召受享天主的神聖本性。

39 Cf. *De Trin.*, IV, PG 75, 908D; VI, 1013.

40 Cf. *Ibid.*, 904D; *In Jo.*, XI, 10, PG 74.541.

41 Cf. *Ibid.*, III, PG 75.837, 840A, 905; *In Jo.*, V 5, PG 73.884-885.

42 P. Galtier, "Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs", pp. 221-263.

## （二）西方教會的聖化理論

拉丁教會慣常使用的聖化，由兩部份組成。*Sacer, sacrare* 的意思與希伯來文中的 *qđš* 和希臘文中的 *agiasmos* 一致，均有分別的意思，引伸為使成為聖、祝聖；第二部份 *facere* 的原意是「作、行」。因此，*sanctificatio* 的意思即是使某一個事物成為神聖的行動與過程。在神學上，聖化的內涵即是指達到神聖的境界的過程<sup>43</sup>。

拉丁教會的聖化理論涵蓋了恩寵論和聖事論兩個幅度，前者以多瑪斯為中心，後者則豐富地涉及不同的教父和神學家。

1. 聖化的恩寵論幅度：在拉丁教會之中，從恩寵論的角度討論聖化者，最具有代表性的人物當數多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）。他的進路是成義，成義的效果即是聖化：聖化恩寵既發揮其治癒的力量，也實施其提升人靈的效果。在《神學大全》第3集的開篇，多瑪斯即開宗明義地說道：

我們的救主耶穌基督「要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」（瑪1:21），祂在自己內給我們指示了真理之路，使我們經由這真理之路，使我們因肉身復活，而可以獲得永生的真福<sup>44</sup>。

43 輔仁神學著作編譯會，〈聖化〉，《聖經神學辭典》，增訂版（台北：光啟文化事業，2013），頁1084。

44 多瑪斯·阿奎那，《神學大全》第3集第1部引言。涉及多瑪斯的文獻引證，均採用中華道明會和碧岳學會聯合出版的中譯版本：周克勤等譯，《神學大全》（台南：聞道出版社，2008）。

多瑪斯此處所說的「永生的真福」，即是天主自己、天主的神性本質。獲得永生的真福，則是人的基本召叫。經由天主的至聖性體，人得以恢復那業已破損的肖像，在原始肖像——道成肉身的聖子基督——的幫助之下，人獲得那完美的真福。藉著奧思定成義恩寵理論<sup>45</sup>的啟發，多瑪斯將奧思定所強調的動態性、位際性以及關係性的恩寵引入了形上學的層面，意即由強調治療性的成義層面，加上了提升性與治療性並重的聖化層面：人類藉著基督的救贖和聖神的聖化，得以分享天主的生命<sup>46</sup>，由此完成流溢（*exitus*）和回歸（*reditus*）<sup>47</sup>的聖化過程。

---

45 這一部份的研究略過奧思定的原則，因為奧思定的恩寵論並沒有涉及關於聖化的探討。

46 參閱潘永達，《恩寵論》（台北：光啟文化事業，2013），頁135。

47 在思想傳承上，天主教神學中的兩位恩寵論大師各有其師承關係。奧思定接受的是柏拉圖的傳承，建構自己那以直觀形態為中心的知識體系；而多瑪斯則深受亞里士多德的影響，以理性論證為治學路徑。在形式和質料、潛能和現實這兩組形上原則的基礎上，多瑪斯加上本質與存在，這一組形上原則，藉以超勝亞里士多德的形質論形上學。藉著這三組相對的形上原則，多瑪斯試圖從形上學的立場重新理解奧思定以來的恩寵論的傳統觀念：本性與超性、自然與恩寵或自然與超自然的觀念。於是，在基督信仰的光照之下，多瑪斯一方面接受亞里士多德所主張的宇宙總是處於「運動」之中，另一方面，他也肯定這是一個有方向性的運動：朝向天主的光榮。意即人受造的目的，是與天主永恆合一；藉著道成肉身的天主聖言，人最終獲得復活，獲享永生的幸福。這個內在於人的永生渴望，多瑪斯稱之為順從潛能（*obedient potency*），其目標是榮福直觀（*beatific vision*）。因此，人在恩寵論意義上的成型，除了傳統上的成義、治療意義之外，多瑪斯還加上的「提升」的內涵。提升頗有新柏拉圖主義者所主張的回歸（*reditus*）的內涵在其中；與回歸相對應的是另外一個概念是流溢（*exitus*），在新柏拉圖主義者眼中，人及萬物是創造諸神的流溢，生而為人的意義在於，在知識的提升與德行的實踐之中回歸其創造本源。整個十七卷的《神學大全》劃分為三大部份，正應和了流溢和回歸

對於人在回歸至美至善的天主的過程中，所仰賴的恩寵，多瑪斯主張應該作出「聖化恩寵」(*gratia gratum faciens, habitual grace*)與「輔助恩寵」(*auxilium dei moventis, auxiliary grace*)<sup>48</sup>的區分。「聖化恩寵」的拉丁文原意是中悅天主的恩寵(*gratia gratum faciens*)，多瑪斯認為從形式因的角度來說，中悅天主的恩寵讓人「藉恩寵而成義，因而堪得稱為天主所喜愛的。就如《哥羅森書》1章12節說的：『使我們有資格在光明中，分享聖徒的福份』」<sup>49</sup>。至於輔助恩寵，則是：「使人協助他人歸向天主，這種恩寵稱為『白白施予的恩寵』，因為是在人性能力以外，和個人的功績以外而賜給人的」<sup>50</sup>。二者之間，聖化恩寵比輔助恩寵更形高貴，多瑪斯說：「目的常比導致目的者高貴。使中悅天主的恩寵使人直接與最後目的相結合，白白施予的恩寵則是為人做些趨向最後目的的準備」<sup>51</sup>。華語公教神學領域研究恩寵論的專家潘永達總結多瑪斯的這兩種恩寵之間的關係為：

為多瑪斯而言，人為能度正當生活，需要天主的兩種幫助：一種是常備恩賜，此恩寵首先使腐化的人性得

---

的哲學進路：「第一集論天主的本性及創造，第二集討論人的生活，第三集則討論耶穌的救恩工程及聖事。整個思想結構是由永恆的天主，到現世的人的生活，再到如何藉耶穌而回歸到天主內」（同上，頁144，腳註14）。

- 48 「聖化恩寵」(*gratia gratum faciens, habitual grace*)，直譯為中悅天主的恩寵，中譯尚有不同的叫法：受造恩寵、常恩和寵愛；「輔助恩寵」(*auxilium dei moventis, auxiliary grace*)，多瑪斯還有另外一個叫法：「白白施予的恩寵」(*gratia gratis data*)，中譯還有現恩和寵佑。
- 49 《神學大全》II, 111, 1, 1.
- 50 《神學大全》II, 111, 1, 1.
- 51 《神學大全》II, 111, 1, 1.



到治療，並在痊癒後加以提升，使能實行那些對永生有功的善事；其次，人需要另一種恩寵的輔助，是天主用以推動人行事的力量。事實上，輔助之恩常是與常備恩寵相隨，人在未皈依前的準備工作，或在開始皈依的當下行動中，或在領受常恩之後的行善工作，常需要天主的輔助之恩。它是天主即時性的，及針對某種特定目的或意向，在人的意志上施予影響，使之能準備或完成的行動力量。為此，現恩常屬短暫的或作用性的行動之助；而常恩則屬恆常的習性，但不是靜態習性而是屬常態性地朝向天主的動力傾向<sup>52</sup>。

此外，有學者主張在多瑪斯的恩寵論概念中，「常備恩寵」與「成義恩寵」、「聖化恩寵」三者之間在詞彙的意義上是可以劃等號的<sup>53</sup>。然而，一如前言，如果恩寵是動態性的幫助人朝向榮福直觀，而發揮其順從潛能的話，那麼，在成義與聖化之間就有了明顯的區別：成義是透過洗禮，人從罪惡或不義之中轉向天主，而且，這並不意味著人就臻於完美之境。相反，在德行實踐與知識提升的過程中，尚須恩寵的作用，以及人的合作，讓人動態地趨向最終的真福。這個過程即是一個聖化的過程。意即以天主的至聖來構建、更新和提升人的生命意境。總之，成義是基督徒蒙召的起點，成聖是趨向至聖天主的過程。「許多的神學家和釋經學家，包括天主教方面，將成義這一術語保留於初始的行動，藉此，天主以正義轉化罪人，至於聖化，則是它的最終結果」<sup>54</sup>。

---

52 潘永達，《恩寵論》，頁153。

53 同上，頁151。

54 Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, p. 32.

綜上所述，對於聖化一詞的恩寵論理解，多瑪斯並沒有刻意關注。他強調聖化恩寵乃是令人中悅天主的成義恩寵的效果，這樣的理解和前文所述聖經，以及希臘教父所理解的聖化相去甚遠。然而，在討論聖事論部份，多瑪斯於其《神學大全》中卻又竭力發揮聖化的內涵。因此，接下來要研究的是聖化的聖事論幅度，其中亦將涉及多瑪斯。

2. 聖化的聖事論<sup>55</sup> 幅度：聖事（*Sacramentum*）一詞，由祝聖（*sacrare*）和工具（*mentum*）兩部份組成，意即神聖的工具、聖事，使某物或某人得以聖化的途徑及行動<sup>56</sup>。最早用於羅馬士兵的公開宣誓：向神明宣誓效忠於統帥之後，

55 因循聖化術語在聖事論中的位置，這一部份所探討的內涵側重於拉丁教父們的聖事神學中的聖化幅度。因為拉丁教會中的聖事（*sacramentum*）概念，在希臘教會中被稱用奧蹟（*mysterion*），這是直接源於新約中的一個名詞。*Mysterion*的原意是隱而不彰，或者不便外傳的事，《七十賢士譯本》中，採用這個字來表達宗教性的入門儀式（智14:15, 23）。新約作者們，也用這個字來指基督的一生以及天主那隱而不彰的奧秘透過基督顯現出來了（瑪13:16-17；羅11:25；16:25；格前2:7；4:1；13:2；14:2；15:51；弗1:9；3:3-6；9:5, 32；6:19；哥1:26-27；2:2；4:3；得後2:7；弟前3:9）。於是，使徒教父和希臘教父們就沿用了這個字來表達與基督的救贖事件有關的基督徒慶典，這些慶典在團體中，被予以紀念，並被宣告出來。紀念和宣告的奧蹟，尤其體現在基督徒團體中舉行的洗禮和感恩禮之中。到了第四世紀，奧蹟被禮儀化，於是基督事件就集中於其「總歸」事件（*anakephalaioo*，弗1:10）之中，教會在延續基督救贖的工程上，藉著禮儀的慶典，使信友與基督聯繫在一起。在奧蹟的效果上，希臘教父以神化概念來予以表達，這是本書的第二篇所呈現的內容。偶爾有教父用聖化概念來表達恩寵論的內涵，這點在「聖化的恩寵論幅度」中已經交待過。

56 參閱韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》（香港：公教真理學會，1995），頁140。

在士兵身上打上一個印號。口中的誓詞和身上的印號一同證明該士兵屬於羅馬兵團，同時，他要持守許諾，這就叫作 *sacramentum militare*。據說是戴都良首先用這個術語翻譯希臘教父們的奧蹟 (*mysterion*) 術語，藉此強調基督徒所慶祝的奧蹟那內外一致的層面，意即神聖工具讓禮儀內涵得以清楚呈現。因此自戴都良起，拉丁教父們隨即從形質論的角度理解奧蹟在聖化方面的顯隱內涵：看不見的聖化那看得見的；精神影響物質，物質影響精神。因此，拉丁教父的聖事觀更強調有形可見的標記：「人透過生活、敬拜的儀式和標記，對天主的行徑作出回應」<sup>57</sup>。

聖事的聖化效能方面，有三位具有代表性的神學家的意見需要特別交待：奧思定、維克托以及多瑪斯。

---

此外，根據谷寒松的意見：*Sacramentum* 的詞源乃是希臘文 *mysterion* 與拉丁文 *mysterium* 綜合演變出來的一個名詞。其意義是：「指初期教會依據主耶穌之生活與福音所發揮之有形可見宗教儀式的象徵及標記，為將天主的聖寵，經由教會施予領受的人」。然而，根據韓大輝的意見，*sacramentum* 並非是 *mysterion* 與 *mysterium* 的組合，而是兩個拉丁詞彙 *sacrare* 和 *mentum* 的組合，藉以強調 *mysterion* 的禮儀內涵。*Sacramentum* 在戴都良的著作中出現了一百三十次之多，其內涵有如下五個方面：（一）神聖的事物或者教義；（二）天主的救恩計劃及其行動；（三）基督的世間生活，尤其是逾越事件；（四）基督徒的教會、信仰以及禮儀；（五）隆重的承諾。*Sacramentum* 運用在禮儀方面，則指向其隱顯之間一體兩面的內涵：（一）不可見部份：奧秘、神聖的事物 (*res mysteriosa et sacra*)；（二）可見部份：公開的、隆重的和具有約束力的承諾，比如基督徒受洗時的應許（參閱輔仁神學著作編譯會：〈Sacrament〉，《神學詞語匯編》，頁905；韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》，頁140-141，160）。

57 韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》，頁141。

### (1) 奧思定

他視聖事為發揮治療效能的神聖標記的聖事觀，普遍地影響著七至十一世紀的聖事神學的發展。為奧思定而言，聖事乃是一個神聖事物的標記 (*res sacra*)，由印號和祝聖禱文組成。信德中的言語與標記的結合，成就了聖事。這標記乃是神聖事物的模樣 (*similitudo*)。「當我們以一些標記和儀式舉行慶典時，並藉此使人明白其所意指的另一些事物的時候，那就成為聖事，我們該虔敬地領受，為能得到聖化」<sup>58</sup>。

這神聖事物的聖化恩寵實際地發生在領受者的靈魂上面，產生一種精神形式<sup>59</sup>的治癒作用。奧思定說：「天主就按此形式，藉聖神的大能而施恩，不過領受者要按自身的信德和虔敬程度獲得聖事的恩寵」<sup>60</sup>。

### (2) 維克托

他強調救恩史的整體性為主的修院教育，和重視救恩史的多樣性和獨特性的學院教育，使十二世紀拉丁教會的神學發展顯得異彩紛呈。整體而言，此一時期的聖事觀，既重申奧思定的聖事觀，又開始接受希臘哲學形質的理論，強調聖事由有形標記和無形恩寵綜合呈現：「那由物質元素構成的標記可蘊藏恩寵，並由此標記肖似恩寵而成為恩寵的產生因，足以聖化人

---

58 Augustinus, *In Ep.*, 55, 1, 2; 2, 3.

59 Cf. *Tract. In Ev. Joh.* 26, 11; 80, 3; *De Civitate Dei* 10.5, PL 41.282; *Ad Marc.*, 7, PL 33.527; *De Doct. Christiana*, 2, 1, 1; *In Ep. Joh. ad Parthos*, 6, 3, 11.

60 韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》，頁148。

靈」<sup>61</sup>。維克托（Hugo of St. Victor, 1096-1141）是這一時期聖事論的代表人物，他將聖事定義為：「聖事是具體或物質的元素，外表所呈現的是有形可見的、它基於相仿而代表，基於建立而意指、基於聖化而蘊藏一些不可見和精神上的恩寵」<sup>62</sup>。

維克托舉例說，聖事之所以可以聖化人靈，那是因為在祝聖的行動中，恩寵注滿人靈，像水注滿一個容器那樣產生實際的效果；罪人領受聖事，因此便可獲得內裡的神藥，而得以康復<sup>63</sup>。因此，真正發揮著聖化效能的乃是聖事本身的內在恩寵。

### （3）多瑪斯

到了十四世紀，聖事論漸趨成熟。代表人物無疑當推多瑪斯。他引用形上原理，對聖事慶典作一大綜合，將聖事既是標記，又是產生因的兩個概念相互整合起來，形成相當有系統的神學，並對特倫多大公會議聖事觀的最終形成、發揮決定性的影響<sup>64</sup>。多瑪斯接受奧思定對聖事乃是標記的看法。然而，在強調聖事的聖化效能之際，多瑪斯提出一個新的幅度：提升。意即聖事的聖化效能乃是領受者所具有的聖德的產生因。因此，多瑪斯將奧思定以神聖標記來定義聖事的說法，推前了一步，加上了聖化的內涵：「聖事是神聖事物的標記，正因它可聖化人們」<sup>65</sup>。

61 同上，頁229。

62 Victor, *De Sacramentis Christianae fidei*, 9, 2-3: PL 176.317-318.

63 同上，頁229。

64 同上，頁229，230。

65 《神學大全》III, 1.60.2.3.

聖事清楚地指出基督徒成聖的過程。在這過程中，有三個因素得以呈現：產生因，就是基督的逾越；成聖的形式因，即恩寵和德能；成聖的目的因，此即永生。這三個事實都屬聖事所指涉的。為此，聖事是紀念的標記，即紀念過往基督的逾越；聖事是指示的標記，即指示逾越為我們帶來的關係；聖事是預示的標記，即預先宣講將來的榮耀<sup>66</sup>。

具有聖化效能的聖事，乃是基督人性的具體外延，是祂藉其人性所賺得的恩寵管道，但又是基督徒的敬禮。聖事的這個雙重效果，宛如基督救世行動本身所指向的兩個幅度：既將天主的恩寵帶給人類，同時，又將人類與天主修和的敬禮獻給天主。因此，多瑪斯認為從聖事中，人的靈魂可獲得兩個效果：一是象徵性的事物，類似在靈魂上的裝飾或賦予印記；一是純粹恩寵的事實，讓人因此而聖化。

因此，為多瑪斯而言，聖事表達教會不斷光榮天主的行動，這光榮已由攝取了人性的聖言透過自身的奉獻，為人的益處而完成。教會作為肢體，聯同其元首基督，投入這光榮的行列之中。聖事既表達基督徒團體的敬禮，又建立敬禮的團體。基督徒的成聖是為敬禮天主。在所有的敬禮中，感恩祭是最完美的敬禮。在感恩聖事中，基督既是大司祭，又是祭品；教會是司祭的子民，既參與基督的奉獻，又領受和通傳天主的恩惠<sup>67</sup>。為此，所有的聖事都統攝在感恩祭當中。這是聖化人靈的最高敬禮。多瑪斯的聖化理論深深地影響著梵二大公會議的聖化教義。

66 參閱《神學大全》III, 1.60.2.3.

67 參閱韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》，頁143。

### (三) 梵二大公會議的聖化教義

梵蒂岡第二屆大公會議文獻中的聖化教義，既有承接歷史的部份，也有一些嶄新的洞見。綜合而論，梵二大公會議的聖化教義以聖神論<sup>68</sup>為中心，輻射至教會論及聖事論這兩個幅度上面。

#### 1. 聖神——聖化教會

在教會論的基礎上，梵二大公會議展開關於聖神聖化教會的論述。《教會》憲章中，一開始即將教會定義為一件聖事，因為「教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」<sup>69</sup>。聖父以其智慧與慈善創造宇宙、與人類分享祂的生命，以及拯救人類的計劃，透過道成肉身的聖子耶穌得以實施。基督將一切都歸總在祂內，遂使天主將所有信奉基督的人團結在教會內。這教會是基督之國，天主的德能因此而在世間被明顯地看到其所呈現出來的增長態勢。這教會是聖的。由罪人組成的教會得以聖化的原因，乃是由於它的源頭基督是聖的<sup>70</sup>。這教會深得基督的歡心；基督「眷愛她，並為她捐棄了

---

68 根據孔加爾 (Y. Congar) 的意見，聖神論無法像聖三論、基督論或者教會論那樣成為一個獨立的學科。從救恩論的角度來說，聖神論必然與基督論相連；從聖化理論的角度來說，聖事論必然涉及聖神論。因此，孔加爾斷言：沒有基督論就沒有聖神論，沒有聖神論就沒有基督論。因此，他晚年致力於建立一個以基督論為主，以聖神論為輔的聖神論的基督論。參閱 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (Paris: Cerf, 1981-2); *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée, 1983).

69 〈教會〉1。

70 參閱〈教會〉8。

自己，為能聖化她」（弗5:26），和她誓許與共，使她得到潔淨之後，親密結合。為此，在服從之中，她被永恆地充滿了天上的神恩，藉此領悟天主及基督的慈愛<sup>71</sup>。

教會這種因基督的救贖行動，所獲得的聖化德能得以保障，乃在於基督完成了聖父所委託的世間工作結束之後，聖父和聖子基督共同派遣聖神在五旬節降臨於宗徒們身上，為了「永久聖化教會，使信仰的人，藉著基督，在同一聖神內，得以走近聖父面前」<sup>72</sup>。這生命之神，住在教會內，其聖化方式乃是：一方面引導教會邁向全部真理，團結在共融和服務的精神內；另一方面又住在信友心中，好像住在宮殿內一樣，在他們中祈禱，證實他們義子的身份。因此，教會「就好像一個在父及子及聖神的統一下，集合起來的民族」<sup>73</sup>。

教會乃是基督的身體。這個以基督為元首的玄奧身體體現為：藉聖神的共融，形成一身；藉聖事的聖化，互為肢體；藉基督的模範，形成基督。因此，聖神寓居於此身體之中，分施不同的神恩，使各肢體之間，彼此聯絡，使整個身體生活、協調以及活動，彼此之間激發愛德，趨赴天主的一切圓滿<sup>74</sup>。

## 2. 聖神，聖化聖事的實際施行者

聖神聖化教會的實際運作，為天主子民而言，主要體現於聖事行動之中，尤其集中體現在聖秩聖事中施行聖化行動的主

---

71 〈教會〉6。

72 〈教會〉4；參閱〈大公〉2。

73 〈教會〉4。

74 參閱〈教會〉7、9、12、15。



教身上。主教是宗徒們的繼承人，他們受召參與基督聖化世界的使命，一方面，他們以自己的聖化職務管理聖事正常有效地施行，以聖事聖化信友<sup>75</sup>；另一方面他們又將自己的職務合法地傳授給教會的各級屬員，讓他們共同執行聖化基督徒的神聖禮儀<sup>76</sup>。因此，「司鐸們在主教領導下，聖化、管理托給他們的一部份羊群，使整個教會在每一個地方都具體化，對基督整個身體的建設，拿出有力的貢獻」<sup>77</sup>。因此，司祭的職務，與主教聖秩緊密相連，因而「分享基督親身建設、聖化、治理其身體的職權」，他們由聖神聖化，因此應該就生活中的德行實踐，與履行職務時的忠信態度，展示其相應的聖化效能：「把他們自身奉獻為『生活、悅樂天主的祭品』（羅12:1）」，「在基督內促成天主聖父的光榮<sup>78</sup>。

至於以洗禮和基督結為一體的一眾基督徒，他們同樣「具有成聖的使命，都因天主的正義共用同樣的信德」<sup>79</sup>，他們在各自的職業生涯以及家庭生活之中受召，在世界上執行自己的職務，一方面，「好像酵母，從內部聖化世界，以生活的實證，反映出信、望、愛三德，將基督昭示給他人」<sup>80</sup>；另一方面，他們受召「貢獻造物主救世主所賞的一切能力，使教會增長，並不斷的聖化」<sup>81</sup>。因此，藉著洗禮和堅振這兩件聖事而

---

75 參閱〈教會〉26；〈主教〉2，11，15。

76 參閱〈教會〉28。

77 同上，參閱〈主教〉30。

78 〈司鐸〉2。

79 〈教會〉32。

80 同上，31。

81 同上，33。

來的恩寵，他們負有傳播福音的使命；藉著聖神的祝聖，他們能夠將自己的「一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣等」變成精神的祭品，在彌撒中，與主的聖體一起奉獻給天父。這樣「以敬禮天主的資格，處處表現聖德，教友們便為天主聖化世界」<sup>82</sup>。

這種聖化效果，尤其體現在基督徒團體以天主子女的身分，參與主的祭獻、共饗主的晚餐的聖祭禮儀當中。聖事的目的乃「是為了聖化人類，建設基督的身體，以及向天主呈奉敬禮」<sup>83</sup>；「在禮儀中，尤其從聖體中，就如從泉源裡，為我們流出恩寵，並以極大的效力，得以使人在基督內聖化，使天主受光榮，這正是教會其他一切工作所追求的目的」<sup>84</sup>。因此，在感恩祭之中，即是適時地呈現基督徒被聖化於天主聖三內的愛情共融的實際效果。

在婚姻聖事當中，藉著信望愛三德，基督之神滲透進入男女雙方的整個生命之中，讓夫妻雙方彼此聖化，匯合並提升互愛對方，並妥善地養育子女的德行<sup>85</sup>。

至於教會特別制定的那些聖儀（*Sacramentalia*），則是聖事的延伸，同樣分沾逾越奧蹟的恩寵，藉以「聖化人生的各種

---

82 同上，34。

83 同上，59。

84 〈禮儀〉10。

85 參閱〈現代〉48，52。

境遇」<sup>86</sup>，並深刻地表明：「一切事物的正當用途，幾乎無一件不能導向聖化人類、光榮天主的目的」<sup>87</sup>。

綜上所述，聖化在公教神學系統中，佔據著一個相當顯著的地位。從聖經的啟示開始，聖即是一個因為有份於天主，所以一些人、地或事物被區別出來、歸屬於天主的屬靈表達。天主是聖的，所以祂特選的民族和人物是聖的。在新約中，耶穌自己稱父為聖，並且為門徒們向聖父祈求蒙受祝聖的恩寵。於是，新約就展開了聖化觀念的深度拓展：聖化，是因為基督徒受到天主因耶穌的救贖行動所獲得的恩寵，因此，基督徒需要度著一個相稱於此恩寵的聖化生活，遠離一切不潔的行動，將自己保持在天主的聖潔當中。在基督徒的神學反省當中，聖化特別地為拉丁教會所倚重。聖化觀念被奧思定、維克托、多瑪斯等人廣泛地從不同的角度運用於基督徒聖事論的討論之中，尤其是多瑪斯從形質論的角度，強調聖事乃是讓人獲得聖化的有形標記；感恩祭則是天主聖化人靈，基督徒呈現自己得以聖化的敬禮高峰。這一點為梵二大公會議所肯定。同時，梵二大公會議更從傳統之中特別地挖掘出「聖化神學」的另外一個重要線索：基督，以自己的救贖行動成就了聖父聖化世界的計劃；聖神受到聖父和聖子的派遣，在教會內成為基督徒信仰生活的聖化者。透過聖化基督徒，寓居人靈的聖神引領他們去聖化世界。

---

86 〈禮儀〉60·61。

87 同上，61。

## 第二節 聖化與神化之間對話的可能性

在梳理了拉丁神學的聖化理論之後，需要將希臘神學的神化理論與拉丁教會的聖化理論作一個比較，並試圖看看二者之間有沒有可能彼此啟發的地方。

### 一、神化與聖化之間的差異

通過上述梳理工作，很清楚地呈現出了一條線索：神化為希臘教會所樂道，聖化則為拉丁教會所倚重。由此，彼此的神事論也就展現出了前者強調奧蹟論的整體性，後者凸顯形質論（hylomorphism）的合一性的差異。差異源於對於救恩論的理解方式。以救恩論為中心，聖化與神化之間的差異主要表現在如下三個方面。

（一）選民是聖潔的，是因為揀選他們的天主是聖的；相反，神化乃是榮福聖三的永恆計劃。

聖乃是天主的基本屬性。是天主採取了主動，祂首先選擇了亞巴郎的子孫，讓他們從萬民中被區別出來，透過西乃盟約和由司祭執行的聖禮，讓他們因祂而稱聖（參閱出19:6；申7:6）。因此，他們是聖潔的邦國、王家的司祭、聖潔的國民。隨後，受到天主派遣的歷代先知們，即受召在選民於其各種境遇中，呼籲他們忠於天主的盟約，持守聖潔之道。這個聖潔，即有內在的信念，還須有外在的德行實踐。意即既為選民，那就得全面地效法天主，讓自己成為一個履行愛德、實踐正義、持守忠信的民族（參閱詠24:3-4；依6:3-5）。因此，以色列的聖化經驗終將外顯為萬民的普遍聖化。透過他們持之有道、信

之有效的仁愛和正義、忠信的聖化思想，萬民可以找到那具有普遍性的仁愛、正義以及忠信的生活道路。

至於神化，卻有別於上述聖化的觀念。神化乃是榮福聖三的永恆計劃。「天主的計劃並不能夠在時光荏苒中被人懂透，也不會因著事件的更迭而有所變化」<sup>88</sup>。天主聖父願意聖言以其道成肉身的奧蹟在萬物之中採取行動，因此創造乃是出於讓人類融合於其神性，有份於祂的永恆而實施的愛情分享；因著天主主動施行的神化，使人類相似於祂，在人性的起源上，天主的肖像和模樣深深地嵌入其存有的根基裡面。因此，人的神化乃是天主主動地讓自己進入時空的一個目標；人的神化乃是天主的一個偉大決議：在未改變自己的情況中，藉著真實的位格聯合，與人的性情合一，聖言讓自己擁有人性，透過這個救恩性的下降行動，讓人得以上升。於是，就在接受聖言、契合聖言之際，人得以神化，有份於天主的性體。「那自所有時間和世代以來即隱藏著的奧秘現在經由聖子那真實、完善的人化得以顯示出來，天主讓祂那攝取了與我們一樣的身體的人性以不分離、也不混淆的方式合一於其天主性的實體之中」<sup>89</sup>。因此，聖言攝取了人性的神性計劃，早於人類受造之後所發生的亞當之罪，相反，天主於其自由決定之中，早在創世之初，即決定了透過聖言成為人，讓人有份合一於其神聖性體。人性的神化，乃是榮福聖三於永恆之中的自由決定、共同決策；而人的神化則是天主的神聖計劃中的一個目標。

---

88 *Amb. lo.*, 42: PG 91.1329C.

89 *Amb. lo.*, 7: PG 91.1092B.

(二) 聖乃是道成肉身的聖子耶穌的救贖行動，祂藉此在德行上提升基督徒；「神化」則是聖言成為血身所達成的「屬性交流」，祂因此而讓人有份於祂，而成為神。

耶穌自己說：「我聖化我自己！」那是為了「為使他們也成為聖的」（若17:19-24）。基督徒因此而在基督內到祝聖，他們在洗禮中得以聖化。他們彼此稱呼對方為聖徒（參閱格前1:2；斐1:1）。他們的身份認同乃是：「天主的旨意是要你們聖化！」（得前4:3, 7）其實，基督徒的聖化乃是天主聖三的共同作為作用於受選者身上。因此，他們需要持守這聖化的靈性效果，將自己獻於正義，因專務聖化之德行，而獲享永生（參閱羅6:20, 22）；因德行實踐，而中悅天主。

至於神化，從道成肉身的角度來說，神化乃是聖言成為血身所達成的屬性交流。馬西摩說：「天主聖言攝取了人性是為了救贖自己的肖像，並將不死性賦予人的身體」<sup>90</sup>；「祂受生於肉身，只是基於這樣的一個理由：人性的救贖」<sup>91</sup>。在這個意義上，聖言有兩次受生：一次是受生於聖父：永恆聖三內的生發；一次是受生於女人：在童貞女內，透過聖神而受孕，得以攝取了人性，救贖人類。唯有透過發生於唯一聖言之內的這兩種獨特生育方式，人性的提升才會成為可能。兩次受生均為同一性事件：因父之名而為之！因此，道成肉身從天主的角度來說，乃是於創造之初所作出的神性決策中的愛情分享，發生於人類身上：為了讓人得以神化，有份於神性性體；從人的角

<sup>90</sup> *Amb. Io.*, 42, PG 91.1336A.

<sup>91</sup> *Amb. Th.*, 3, PG 91.1040B; *Amb. Io.*, 42, PG 91.1316 CD.

度而言，道成肉身乃是將受制於亞當之罪的人性，從不自由以及腐朽性當中，修復一新，猶如再造。於是道成肉身就成就了雙重的意義：實施天主的神化計劃，同時修復並革新受損的人性。馬西摩說：

性體得以革新，天主成為人，並非僅僅涉及天主那堅貞、不變的性體，同時還觸及不堅貞的、變化中的性體，為了讓它停止持續偏離；同樣，也並非僅僅涉及人類的性體，而是由聖言以其自身的方式在肉體上種植那無須精子的、從上而來的性體，為了讓它停止持續偏離<sup>92</sup>。

（三）聖化是恩寵的結果，是聖事的效果，是聖神的工作；神化則是基督讓人享有美善存有，並在聖神的寓居之中，預嘗永恆存有的美好。

拉丁教父從形質論的角度理解奧蹟在聖化方面的顯隱內涵：看不見的聖化那看得見的，精神決定物質結構。因此，拉丁教父的聖事觀更強調有形可見的標記：「人透過生活、敬拜的儀式和標記，對天主的行徑作出回應」<sup>93</sup>。奧思定強調，天主的恩寵透過禮儀標記聖化領受者，並治癒他們。多瑪斯則提出一個新的幅度：提升。意即聖事的聖化效能乃是領受者所具有的聖德的產生因。藉著聖化的聖事，教會和其元首基督一起，生活於光榮天主的行動之中。因此，基督徒的成聖，乃是為了敬禮、光榮天主。

---

<sup>92</sup> *Cap. XV, 10, PG 90.1182C.*

<sup>93</sup> 韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》，頁141。

至於神化，從人類學的角度，馬西摩強調神化成就了人性存有之性體革新的效果：贏得了聖神寓居於人。透過聖言的神化救贖效果，人類性體於其既存模式的普遍存有中，被提升至美善存有，由此在每一個接受、信仰耶穌基督的人身上，創造了一個神化的新時代。這個時代，乃是聖神寓居人心，持續神化效果的時代，讓被神化者得以預嘗永恆存有的美好的，並趨赴之。聖神以潤物無聲的維持運動、創造者的立法運動，以及與聖言保持一致的神化運動的方式寓居人靈之中。「作為一名智慧的工人，祂（聖神）進入那些藉著正確遵守誡命，在身體和靈魂方面均已潔淨的人裡面；祂以單純非物質的知識與他們對話，就像他們是祂自己一樣，將無法言喻的純粹理解銘記於他們心內，將他們引向神化」<sup>94</sup>。因此，由於聖神的「神化性」寓居，基督徒就有了力量持守誡命，通過德行實踐品嘗身為天主子女的美好。

為希臘教父而言，聖化與神化，其實是不同的語言的同一表述方式而已。奧利振強調：「基督是我們的聖潔」<sup>95</sup>。奧利振、巴西略以及濟利祿等希臘教父們強調透過基督的救贖行動，聖三的位格讓基督徒的靈魂得以聖化，他們因此而與天主的聖潔保持一致，與天主的愛相互聯通。同時，聖神讓人以天主子女的名義成為天主聖子的肖像。聖神位格性地臨在於靈魂之中，讓它得以聖化。因此，聖化乃是人的義子化。擁有人類性體的聖言，讓人有份於天主的性體。於是，聖洗讓人成為天主的子女。

---

<sup>94</sup> *Thal.*, 15, CCSG 70.

<sup>95</sup> Origenes, *In Jo.*, I,27, GCS, IV, 34, 35.



女；聖體聖事則將基督徒維繫於與天主同在的聖化關係之中。這樣的聖化思想，不過是中期的希臘教父對於神化內涵的另外一種邏輯陳述罷了。

## 二、神化補足聖化的可能性

透過上述比較，神化與聖化之間的差別隨即得以清楚呈現。從本書的整體角度而言，研究者認為神化理論可對拉丁教會的聖化理論提供如下的支持：

### （一）屬性交流公式所提供的整體性的救恩視野

在希臘神學中，自依勒內開始講解屬性交流以來，無論是卡帕多細亞的教父，還是馬西摩均以這個理論來理解救恩論，於是，屬性交流與神化理論之間緊密聯系，彼此發揚成為希臘神學的共識：聖言成為人，是為了讓人成為神。這是一種整體性的，從天主的永恆計劃出發的愛的救贖視野。意即亞當之罪並沒有改變天主在永恆之中的決定：道成肉身，提升人性！同時希臘神學也沒有忽略人的價值。正是因為人性的寶貴之處，所以，聖言才會攝取人性，不管人性的處境如何糟糕。這是愛的奧蹟！為此，神化理論視野中的基督論所強調的重點乃是天人合一的原則，與天主聖三的合一原則具有一致性。因此，神化是天主主動採取了行動。

這一點正好可以補充拉丁神學以聖化來理解人類救恩時的被動性。過分強調恩寵是天主白白的恩賜，則人的有罪感、無意義感會加劇人與天主之間差距。和神化讓人成為神不一樣的是，聖只是天主的一個基本屬性而已。因此，因神化而成為

神，與因聖化而從萬物被區別出來和分享天主的本體論屬性作比較，神化與聖化二者之間的巨大差距自不待言。神化是回歸、進入天主的本體，聖化則只是分享天主的屬性而已；神化從存有的合一源頭上來看天人之間的關係，聖化則從區分的角度來彌合天人之間的差距。或許，「聖化可視為神化中的一個環節，近似於美善存有。如此一來，聖化理論就可以從神化理論中汲取豐富的神學靈感了。

## （二）對等原則所提供的融合性的人類學視野

由納祥的額我略首創的對等原則進一步深化屬性交流公式所呈現的救恩效果<sup>96</sup>，馬西摩則更精湛、純熟地運用這個原則來講解他的神化理論：聖言的虛己真實地發生在人性之中，人性的被舉揚乃是如此真實地發生在聖言臨在著的人性之中。對等原則的神化內涵，在馬西摩這裡，乃是愛的另外一種詮釋方式：藉著人類的愛，天主成為人，以便讓人於其愛情流露的行動之中得以提升，而成為神。「『如此』藉著人的愛情，天主成為人，藉著天主，人能夠『猶如』此愛，得以神化」<sup>97</sup>；「以此互相饋贈的傾向能力，人因天主的愛而得以神化成為天主；天主因天主的愛而得以人化成為人」<sup>98</sup>。運用這個公式，馬西摩

---

96 納祥的額我略說：「為了你，祂『如此』成為人，『猶如』（至於你，你卻因著祂成為神」（*Discours* 40）。「藉著聖言而有所保障的此世之人成了天主，祂被引至天主面前，祂成為唯一的——祂已經成為最卓越的了——為了讓我『如此』成為神（god），『猶如』祂成為人那樣」（*Ibid.*, 29）。

97 Gregorios Nazianos, *Amb. Io.*, 10, PG 91.1113B; *Ibid.*, 60, PG 91.1385BC.

98 *Amb. Io.*, 7, PG 91.1084CD.

還將愛的議題轉換成為與天主實施其救贖計劃有關的人類語言所能描述的嶄新幅度：恩寵<sup>99</sup>、光榮<sup>100</sup>以及聖化<sup>101</sup>等等。因此這個對等原則乃是愛的聯通，在愛內完成了關係的交換，使天人雙方得以合一，人性的所有特徵因此得以提升、轉化至其神化所應有的一切特徵。人性的一切並沒有因著聖言的道成肉身而有所減損，反得以加強完善<sup>102</sup>。因此道成肉身與人性神化之間互為因果。

在愛中的神化，生動地實現於基督徒的神聖聚會之中。這就是為什麼希臘教父們更傾向於從奧蹟論的角度來理解聖事、恩寵的原因。在基督徒的愛宴之中，他們慶祝自己得以神化的喜樂，他們呈現自己已經預嚐到永恆存有的事實。在基督徒透過餅酒，在基督內、在聖神的共融中，奉獻他們自己之際，聖父欣然悅納。於是天上人間，歡聚於愛。

通過上述對等原則的合一之愛，正好反映出拉丁教會的聖化理論中的一項人在生存論上的困難：天主的聖潔和人的罪性之間的巨大鴻溝。人的聖潔，無論是出於天主透過先知所做的要求，還是耶穌大司祭為人所祈求的恩寵，均愈加顯化了天人之間的差距。聖化之於人，遂更多地側重於救恩的功能性意義。相反，對等原則，更多地強調的是人性的積極意義，正是在天主眼中具有無比的存有性價值，所以，聖言道成肉身對等地達成了人性的被舉揚。

---

99 Cf. *Thal.*, 64, PG 90.725C, CCSG 22.

100 Cf. *Thal.*, 61, PG 90.637D, CCSG 22.

101 Cf. *Amb. Th.*, 3, PG.1040D.

102 Cf. *Ep.*, 2, PG 91.401B, 408B.

此外，拉丁教會接受了亞里士多德形質論的啟發，其聖事論更側重於強調外在的標記和內在的轉化恩寵之間的對峙，由此引致將聖事視為治療（奧思定）、或者治療與提升並重（多瑪斯）的形質論聖事觀。如此一來，除了依然強調天人對立之外，更極端的情形乃是過度強調聖子和聖神在人類救恩中的不同作用。這被稱「聖化之神」的聖神，在聖事論的形、質轉化中佔據著獨尊的地位。這一點，極端地<sup>103</sup>反映在梵二

---

103 之所以用「極端地」一詞，乃是因為在從奧思定、多瑪斯到特倫多大公會議的形質聖事論中均強調聖神在聖事中的聖化功能。然而，十八、十九世紀天主教的禮儀生活與神學反省中，卻不知不覺地以「三個白色」的虔敬對象（聖體、聖母以及教宗）取代了聖神。這個情況，受到了列席梵二大公會議的東正教、新教的觀察家們的批評。於是，起草梵二文獻的專家們遂在修訂文中刻意增加了大量的聖神在教會論和聖事論中的角色。Cf. Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* (Paris: Cerf, 1981-1982), pp. 218-226。此外，另外一位特別倡導熱愛聖體、效忠聖座的樞機主教，在梵二大公會議召開之前，專門強調了這三個白色在天主的至一性中的獨特意義：教宗、聖體和聖母敬禮宛如太陽，給予光明，美化生命。他是主徒會會祖剛恆毅樞機（Card. Celso Costantini, 1876-1958），他說：「教會的至一奇妙地在聖體中實現了，因為它是新約的唯一祭獻，是生命與聖寵之源，尤其聖體奇妙地代表全體教友的團結……聖體是教會合一與生命的最神聖的象徵與最鞏固的基礎。在教會初期，有些教宗和主教習慣把部份祝聖了的聖體送給其他教會或主教，表示和該教會共融——相通功之意。基督新教徒否認聖體、聖伯鐸及其繼承者教宗的首席權，以及敬禮天主之母瑪利亞，這的確傷透慈母聖教會的心。基督新教徒失去了這個聖寵之源的寶藏——聖體，而顯得貧乏乾癟。實際上他們四分五裂，形成四百多個宗派，並陷入理性主義的旋渦之中。教宗、聖體與敬禮聖母是天主教世界幾顆最亮的行星——太陽，沒有它們便沒有光明，生命就不美滿。在分裂信仰的團體中，沒有光明；即便有也僅是暗淡微光，沒有生氣，僅是一些簡單的基督教文明而已」。參剛恆毅著，羅漁譯，《隱形的天主》（*Dio Nascosto*）（台北：主徒會，1983），頁72-73。

大公會議的教會論和聖事論的論斷中。相反，神化理論中的對等原則，卻平衡地展示天主聖三在人的神化過程中的協同作用，因此，禮儀乃是基督徒已經受到神化的慶祝。筆者認為，神化的奧蹟性合一觀內涵或許可以平衡形質論聖事觀過於強調天人對立的鴻溝。

## 第二章

# 神化與關係形上學

順應當代神學範式轉移探討的趨勢，中國天主教神學家谷寒松（Aloysius L. Gutheinz, S. J., 1933-）從關係、結構和過程的角度來呈現「關係形上學」，其用意在於藉此補充「實體形上學」之不足。谷寒松綜合了當代哲學和神學語言，來呈現三位一體天主的內在奧蹟，以及天主與人類之間的愛的關聯；同時，他也嘗試從中國哲學，尤其是道家傳統中的太極圖的哲學範疇來重新詮釋三位一體天主之間的「生發」與「派遣」的關係。本章綜述了谷寒松的關係形上學之後，將會從神化的角度，予以回應。

### 第一節 谷寒松的關係形上學理論

「關係形上學」從當代神學反省的立場補充「實體形上學」過於靜態，且不足整體性地描述宇宙整體之不足，同時「關係形上學」亦更清楚地揭示出三位一體天主的奧蹟，及天主內在生命與人、與宇宙之間的關聯。

## 一、從實體形上學到關係形上學的範式轉移

「實體形上學」乃是以一、真、善、美、聖這些存有屬性來探討存有物是什麼的學問。存有物 (*esse, being*) 之所以能夠被定義，那是因為所有存有物都是一個單一個體，均由存在 (*ens, existence*) 和本質 (*ousia, essence*) 組成，其中的存有是存有物的存在基礎，本質則是存有物的形上學原則，透過形式 (*form*) 和質料 (*matter*) 確立其特色以及相對於普遍存在的限度，形式意即實體 (*substance*)，質料乃是量、質、關係、地方、時間、位置、擁有、行動和被動這九個附體 (*accident*)。

然而，「實體形上學比較不容易描寫整個物質宇宙的整體性」<sup>1</sup>。為谷寒松而言，儘管實體形上學透過一個實體、九個附體所呈現的十個範疇「比較清楚，容易瞭解」存有學上的基本概念或者描述某種宇宙觀，然而，依然疏失於呈現各存有物之間的相關性。原因在於，實體形上學「比較靜態，屬橫切面的看法，不易表達世上較動態的一面，如生命、愛的臨在、過程、天主與受造物的實質關係」<sup>2</sup>，「沒有辦法描述生命的動能和實在界的過程特質」<sup>3</sup>。因為，實體形上學中的「關係範疇」並非實在界中的一種附質，相反，它是實在界的基礎性和結構性的普遍原則。

---

1 谷寒松，《神學中的人學》，修訂第四版（台北：光啟文化事業，2008），頁282。

2 同上。

3 谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，《谷寒松神學論文選輯》（台北：光啟文化事業，2007），頁26。

在神學領域也是一樣，實體形上學的概念框架難以有力表達耶穌基督的真正實相。因為，耶穌的一生充滿著天主的愛，最終是在愛中徹底地自我交付，於是，耶穌其人呈現出了兩種關係幅度：一是在十字架上展現了天主對人類的無盡愛意，一是達成了人與生活的天主之間的動態性共融。在聖三論方面，實體形上學容易靜態地予人以存在著「三個天主」的看法，龔漢斯（Hans Küng, 1928-）敏銳地指出天主的神聖位格是超個人的，如果以人類的有限位格來類比處理的話，實則是對天主的「人性化理解」。至於拉內（Karl Rahner, 1904-1984），他主張應該調整聖三論的語言結構，以避免神學語言陷入「三個天主」的錯誤。因此，拉內提供了一些新的表達公式：「三個有區別的實體模式」、「三個具體相關的存在模式」、「此在三重模式」等等。因此，其實當代神學在處理聖三論方面，已經由實體形上學發生了重大的範式轉移：以關係、關係性以及關係性的領域來表達<sup>4</sup>。谷寒松將當代神學以關係形上學為嶄新範式來重整存有學的概念所作出的努力，綜述如下：

存有（Being），在三位一體天主的絕對奧秘層面，是關係，一個三重的關係。因此，存有就其本身而論就是關係（relation）。類比而言，存有物（beings）就其本身而論，就是眾多不同的關係（relations）<sup>5</sup>。

4 參閱谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，頁36-37。

5 同上，頁37。這句話乃是當代神學的一個在關係形上學方面的一個綜合性表達。在《神學中的人學》第284-285頁，谷寒松列舉了巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1905-1988）、拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927-）、卡斯培（Walter Kasper, 1933-）、艾貝領（Gerhard Ebeling, 1912-2001）、卡特



這神聖的三位一體的關係，向非神聖的存有物通傳自己之際，天主那絕對奧秘的愛情關係因而得以彰顯。於是，「結構」和「過程」，這兩個範疇就自然地在關係的授受之中呈現出來<sup>6</sup>。

## 二、關係形上學

「關係、結構、過程三個範疇乃是人不可分的三個實相」<sup>7</sup>。因此，關係形上學即從關係、結構和過程這三個層面來展開其動態性地描述存有物之所是的理論建構。

### （一）關係範疇

「關係範疇是純粹無限實現、精神、愛的神哲學，強調共生、臨在、位格關係」<sup>8</sup>。關係（relation）要求際性之間要溝通、共融以及彰顯愛的氛圍。關係的實在性意義體現在由幅度所承載的存有物之間的關係性上面。因此，幅度（dimension）乃是描述關係範疇的一個重要概念，它從本體論的立場將相互

---

（Karl Barth, 1886-1968）以及潘能伯（Wolfhart Pannenberg, 1928-2014）等人的言論，藉此說明關係形上學的當代神學基礎。在後期成文的〈從實體形上學到關係形上學〉，谷寒松給出了本引文中這樣的一個綜合性表達。

6 谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，頁37；轉引自Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der Philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 vols. (Freiburg: Karl Albert, 1965/1966).

7 谷寒松，〈神學中的人學〉，頁323。

8 同上。

滲透的形上學原則，運用於實在界。這種運用表現在超驗、大我、精神、生物以及物質這五個幅度上面：

第一，超驗幅度的關係：三位一體的天主動態地臨於實在界，實在界的萬物遂成為天主的自我通傳對象。這個關係中呈現出來的是愛的關係，意即三位一體天主的內在本質（即愛）流溢而出，傾注於人，因而使萬物成為和諧的整體。

這愛的關係，在三位一體天主內呈現為：父是無根源的根源，是關係的根源；子由父而生，在聖三之內，祂接受父的愛情饋贈，同時又毫無保留地交付自己，形成愛情回饋的關係；對人而言，道成肉身的聖子構成了愛情提升的關係：通過祂的下降，人性得以提升至神性的存在，因而像祂那樣，在愛中回歸其受造的根源，因此，聖子成為天人相融的關係；至於聖神，祂是愛情合一的關係：在聖神內，父、子享受彼此之間的饋贈與回饋之愛，因此，聖神是關係之完成；受到聖父、聖子「共同派遣」於人的聖神，在人內，聖化人靈，使之經驗到人性之中最深層的超越體驗。「最深的內在根源的關係，就是超越幅度，也就是三一真神，父、子、聖神，以無限的愛與人所建立的親密關係」<sup>9</sup>。

第二，大我幅度的關係：在歷史的脈絡之中，關係幅度還呈現出人類或者家族之間相互依存、彼此相屬的關係。大我幅度的關係將每一個人與整個人類社會中過去、現在以及將來的

---

9 谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》，修訂三版（台北：光啟文化事業，2002），頁336。

人聯接在一起，形成一個共生互榮的生態融通體系。在基督信仰中，這個大我關係，還幫助人體察自己既與生者、亡者休戚相關，更重要的是，也與死亡、復活的基督生死攸關。

第三，精神幅度的關係：從知識論的角度，人的自我意識，以及處理人際關係，從事藝術活動等時，實則是動態性地呈現了一個經驗、理解、判斷、決定以及行動的動態系統。這個系統幫助人獲得價值上的實現、審美上的提升、人性上的成全以及精神上的超越，最終止於至善、成己成人。

第四，生物幅度的關係：所有有機生命於其生命活動之中，表現出來的休戚相關、互為表裡的生態關係。

第五，物質幅度的關係：物質世界中互相影響、制約的關係，對很多人來說，這個幅度是人類生命中最重要、最具體的關係。

以上五個關係幅度相互滲透、彼此制約以及交融同化：「每一個幅度，必有參與其他幅度的行動，每一個幅度都有把自己所含的意義，表達在另一個幅度上的需要。完全是整體的、不可分的，更是五者相互平衡的」<sup>10</sup>。這五個關係幅度表現在人身上的話，其表現形式則是：「互相滲透、影響，並彼此消長」<sup>11</sup>。

---

10 同上，頁336-337。

11 谷寒松，〈今日神學中整體性的地觀〉，《谷寒松神學論文選輯》（台北：光啟文化事業，2007），頁195。

關係乃是上述五個幅度中有形可見的標記，象徵性地承載著超驗世界、人類歷史、人類心靈、有機生物以及物質世界的意義等，因此，關係亦構成了聖事的基礎。在這個脈絡之中，耶穌基督被稱為三位一體天主愛情計劃的原始聖事；教會則是人類救恩的基本聖事；由教會和基督共同完成的七件聖事，即成為三位一體天主救恩性臨在的有形標記：藉著看得見的禮儀行為，天主向人類傳遞祂那無限無量的恩寵。

人類位格性的身體真實地呈現在關係之中：人的位格就是他的身體，因此這身體成了主體與其他存有物溝通的媒介。谷寒松強調，在本質上，人類存有即是三位一體天主自我通傳的效果。意即在恩寵中，人於其存有這一事實本身，已經彰明三位一體天主主動地與人建立起了活生生的關係。因此，所有人類都於其存在之中，本質性地受到三位一體天主無償之愛情臨在的影響或改變，此即恩寵。恩寵乃是天主之愛在本質上，完全的自我饋贈，人類對此恩寵只能白白地被賜予，無權提出自己所期待的要求。因此，人類這個存在性的改變乃是純粹本性的「剩餘概念」（*Rest-begriff*），因而被拉內稱為「超性存在基本情況」（*supernatural existential*）：人因著從天主而來的愛情關係，而得以提升至「超性存有」的境界。

「超性存在基本情況」涵蓋整個人性存有，在三位一體天主創造和救贖的計劃中，所有人類在其存有和存在中受到三位一體天主恩寵改變這一事實，乃是經由基督恩寵。意即所有人類均受改變或受影響於基督恩寵之中。天主的恩寵在關係之中得以浮現，於是，拉內的超性存在基本情況與匿名基督徒（*anonymous Christians*）就藉著恩寵，得以清楚地呈現出來：

「如果一個人知道這個事實，並有意識地以良知把它生活出來，他/ 她就被宣稱為『宣信的基督徒』；然而如果這個人不知這個事實，他/ 她就被稱為『匿名的基督徒』」<sup>12</sup>。

因此，關係形上學重新確立了以道成肉身的基督與普遍的人性存有的關聯，藉著基督恩寵的概念彌合了超性領域與人類之間的二元對立。這個「二元性」的「合一性體」具有如下兩個特徵：

第一，施與受的韻律。一如中國傳統中的陰與陽互動的韻律那樣，天主那無限無量、毫無保留的愛的自我饋贈，為實在界中仰承、接受的人類而言，這是實現並建構其完備人格的基本元素<sup>13</sup>。

既然天主的愛是完全的白白施予，那麼接受這無價愛情的一方，也被邀請完全地自我交付，以慷慨之自我空虛的靈性修養回應這個無價愛情。於是，在施與受，或者陽與陰的授受之中，成就一個充滿生機的世界。

第二，動態性的核心。陰陽互動所發生的處所，即是承載上述五個關係幅度的動態性核心。這個核心是施與受之間律動的集中點，不同幅度中的動能聚焦之處。這個聚焦處，在人類、在耶穌基督內和在三位一體天主中各有不同的意涵，茲分述如下：

---

12 谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，頁41。

13 關於這一點，隨後將會在「陽—陰—合」的部份再予討論。

首先，動態性核心顯示人的內在性與有限性。從人類學的角度來說，這個集中點即是人的主體、位格、自我和靈魂。從神學人類學的角度還可以進一步說：「人之為天主肖像處，即人五個幅度關係的集中點。這是人接受、集中和給予、發出的焦點，也可說是人自我意識的所在」<sup>14</sup>。因此，人是在存在內（in-sistence）和有限存在（solo-sistence）。

其次，動態性核心顯示基督是聯通天人的中保。至於耶穌基督的主體或位格，對人類和整個受造界而言，祂是「為了我們而存在的」（pro-sistence）；對於聖父而言，身為聖子而道成肉身的基督則是絕對的超越性存在（trans-sistence）。然而，耶穌沒有兩個位格，祂只是貫通天人之間獨特的那一位，祂的人性的有限存在向著無限存有持全然的開放態度，祂不但趨赴無限，而且本身即是無限的永恆存有。因此，耶穌基督「是天主平面上的一位，祂是天主第二位」，同時，祂也是「天主的第二位在有限的受造界中的具體表達與臨在」<sup>15</sup>。祂是聯通天上人間的唯一者。

最後，動態性核心顯示聖三的內在生命狀態（在愛內互滲共存）和外在行動（讓愛成為存有物的基礎）。對於三位一體天主而言，一方面，三個神聖位格在其絕對的互滲共存（per-sistence）中三位並存（tri-sistence）；另一方面，三位一體天主互滲共存的關係，本質上構成了實體存有物之間休戚與共的關係基礎。

---

14 谷寒松：《神學中的人學》，頁299-300。

15 同上，301頁。

此外，在這個合一的動態性核心之中，必然涉及自由的問題。因為毫無保留的愛，是富有創意的能量，它總是生生不息地運動著，讓人止於至善。這令人歡愉的美善，讓人欣悅地免去在接受與付出之間產生壓力。於是，自我給予即是自由的、行動的、選擇性的以及效法性的自由。不同關係幅度中體現出來的人的自由，即成了神聖的、自由的天主性體體的寓居之所<sup>16</sup>。

## （二）結構範疇

結構乃是「關係和過程中，較靜態的因素。包括秩序、次序、組織與制度」<sup>17</sup>。結構範疇與傳統實體形上學結合，分析存有物的形上結構、宇宙體系等。因此，關係形上學中的動態關係即是外顯存有自身那內在的、靜態的結構。

### 1. 五個幅度中的結構

以人為中心，谷寒松從結構的內在幅度出發，說明結構意義下五個幅度的特徵：超越幅度、大我幅度、精神幅度、生物幅度以及物質幅度。

第一，超越幅度的結構：人是有限與無限的結構。無限的奧蹟，即天主的內在生命，是天主與人類建立關係的內在結構。意即三位一體天主內在的愛的饋贈，以及合一的這種關係，在縱向的、創造的層面上為人所分享。因此，無論是個體，還是信仰團體均生活在這個神性關係之中。信仰團體內所有的秩序、制度都由這個愛的互動所演化而來。

16 谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，頁42。

17 谷寒松，〈神學中的人學〉，頁304。

第二，大我幅度的結構：人類社會中的秩序、制度，有其縱橫的不同結構。縱向指的是人的族系、傳統以及文化等；橫向涉及人的家庭、政治、經驗、教育以及宗教等各類組織。

第三，精神幅度的結構：由生物幅度統攝、整合物質幅度的各種元素，組成了人的身體，同時，人還有其內在的精神結構：經驗、了解、判斷、意識、決定，以及語言和價值等。精神結構具有邏輯的連貫性，人性愈成熟，愈懂得順其自然地依循內在結構採取行動。

第四，生物幅度的結構：人的有機生命由基因、細胞、器官及肢體等結構精妙地組合，因此而形成一個整體的人。

第五，物質幅度的結構：人類身體結構中的各部份，均由不同的物質元素作為最基本的結構基礎。

上述結構的五個幅度之間同樣相互滲透、彼此制約以及交融同化。與關係中的上述五個幅度一樣，結構的這五個幅度亦同樣可以集中在一個人身上來看待。由此，揭示人類學上的一個基本洞察：人是結構！他是宇宙體系中的一個結構，在他內有著完備的結構體系，一一對應著宇宙的結構體系。因此，人不是一個單一的實體或者物質單位，而是「一個與萬物相互作用，彼此滲透的結構。人也是天人一體經驗中的一部份」<sup>18</sup>。

---

18 谷寒松，〈今日神學中整體性的地觀〉，《谷寒松神學論文選輯》，頁201。



## 2. 結構的兩個靜態範疇

上述結構性的靜態因素有「內置安排」和「價值結構」這兩方面的範疇。

第一，內置安排。人類存有的五個結構幅度，除了有相互關聯的關係之外，還有其各自結構性元素的內置安排，如質料、生物有機體，意識動能的內在邏輯次序，國家自身以及國與國之間的次序。甚至，三位一體天主的聖父、聖子以及聖神之間也存在著關係層面上的內置結構：聖父是神性的源頭，於其自身內，聖父「生發」聖子，因此，構成父與子之間的永恆的互動關係；聖父是聖子之父，聖子是聖父之子。就在聖父與聖子愛情授受的關係之中，他們「共同生發」聖神，於是，聖神成了聖父與聖子歡愉相遇、相互寓居（*perichoresis*）的神聖結構關係<sup>19</sup>。

這種內置關係在人類活動中的政治、經濟、文化和宗教諸層面昭示出兩個層面上的「輔助原則」，意即大社會與小社會或個人在相互依存的关系中彼此合作。「由人性尊嚴來說，個人與社會的價值應屬同等，必要時，社會有義務謀求個人的福利，推動個人自我實現，個人也有義務支持社會的成長發展。兩者應相互輔助」<sup>20</sup>。從人類學的角度來說，大社會必須傾力支持小社會，反之，小社會有責任與大社會富有創意地合作。這其中的支持作用，讓小社會融入大社會，豐富壯大大社會；

---

19 參閱谷寒松，〈聖三的奧蹟與人生〉，《谷寒松神學論文選輯》，頁95-107。

20 谷寒松：《神學中的人學》，頁306。

貢獻責任，則讓小社會在大眾福利、社會發展等宏觀領域展示其主動性，它愈富有創意地貢獻自己的卓識與努力，大社會就愈會在多元性中得以豐富、完善其價值結構。

第二，價值結構（或稱價值體系）。透過文化和宗教經驗，人們對存有物與自身的關係之間的相關性與助益性，持有不同的優先態度，此即價值。價值結構的確立，在於從心靈之中潛移默化地幫助人確立人性目標，實現其終極關懷。認同基督的價值觀的基督徒，就在這種價值認同之中，以靜態的天國為預設，外顯為在肖似基督的動態過程之中，獲得神化的實效。因此，神化作為一個實現基督的價值觀的人生過程，即是基督徒允許那超越的、神聖的、宗教的關係幅度來支配一切，肯定生活的天主聖三為其基本的、基礎性的超越幅度的臨在。於是，這就觸及到了關係形上學的第三個範疇：過程。

### （三）過程範疇

「過程範疇是主體性的神哲學，是自由主體在唯一無二的主體自由中逐漸把自己實現出來的一面，代表人的歷史、傾向死亡、走向死亡」<sup>21</sup>。谷寒松從本體論、知識論和年代學這三個角度來呈現關係形上學中的過程範疇。

第一，從本體論的角度，過程表現為存有與實在界的互動關係。抽象的存有之所以得以理解，正是出於實體界的存有物由小到大、由弱至強，再由強轉弱，由盛及衰這種一個變化或

---

21 同上，頁324。

者轉化的過程，只有到歷史過程的終末才會臻至於其最後的圓滿。「以人整個是在過程中為例，他/ 她的真正存在，只有在歷史流動中決定性的終末一刻，才能達到其圓滿」<sup>22</sup>。

對於基督徒而言，他們人性存有的圓滿實現，乃是基督第二次來臨之際所實現的新天新地（參閱默21:1-4）。

第二，從知識論的角度。真理是知識和對象的合一，然而，圓滿的真理或者說客觀真理，只有當實在界達到圓滿時，才會獲致。因此，在歷史過程中，被認識到的只能是相對真理，並且通常和某一種社會或者文化脈絡有關。這樣，更加劇了真理的相對性。於是，就在知識論的歷史生成過程中形成了悖論：一方面人性有認識客觀且明顯的真理的必然性，另一方面又不得不接受真理彰顯在知識論中的局限性。

第三，年代學的角度。年代學透過「四重質量」表達時間的不同幅度。第一是物質時間：指的是物質世界中更替的先後連續性，其特色是延伸和持續；第二是先驗時間：人類意識的動能，基本上是由時間和空間的構架所標記的，因此哲學或神學的任务即是指出論述過程中的時間和空間的元素；第三是心理時間：在人的成長、退縮、悔改和轉化的過程中，累積起來的內在經驗，因此而形成人性的覺醒；第四是宗教時間：在人類歷史當中，人與神聖力量相遇，在被改變和轉化的過程中，包括宗教意識和高峰經驗這類超越時空限制的神聖體驗。此即

---

22 谷寒松，〈從實體形上學到關係形上學〉，頁47。

基督徒的救恩史的概念：在祈禱或者宗教儀式當中，一方面他們接受絕對奧秘進入現在，另一方面他們也接受歷史中的宗教經驗與當下此刻因著重疊而形成「共時性」(synchronic)。於是，「當絕對奧秘超越過程的限度，同時它也超越時間的各種限度」<sup>23</sup>。永恆與現在得以重疊，實相在當下凸顯自身。

因此，過程乃是在圓滿未來、客觀真理以及絕對奧秘的呼召之下，生生不已地趨赴向前的每一個當下此刻。

綜上所述，關係形上學經由關係、結構和過程這三個為人實在不可分的範疇，貫穿到超越、大我、精神、生物以及物質這五個幅度當中，藉此綜合展示了宇宙中的存有物在共生關係、靜態結構以及變化過程中的一些存在性的必然規律。於是，一個原本生機盎然的生活世界，經由關係形上學得以揭曉其內在的生命法則。

接下來的篇幅中，所要介紹的即是谷寒松從中國哲學的陽——陰——合這個動態範疇來演繹關係形上學中所顯露出來的神性之愛。

## 第二節 陽——陰——合理論與愛的奧蹟

「陽——陰——合」作為中國哲學中的代表性觀念，正好可以對應地解釋關係形上學中的愛的內涵。天主是愛，這愛既融通周流於三位一體天主之內，也普遍周行於祂的受造物之

23 同上，頁49。

中，由此形成了一個動態的、富有創造性的涵蓋「展開」與「集合」幅度的宇宙性秩序。

### 一、愛的生發與派遣

「天主是愛」（若一4:8），指涉的是天主的本性。天主是愛的本身，是最高的存有本身。在三位一體天主內，聖父是絕對愛的自我饋贈，子是這絕對愛的自我接受，聖神就是這絕對愛的自我合一。這內在聖三本身的生命——愛的奧蹟——動態性地表達在「展開」和「集合」這兩個層面上。

第一，愛的展開。「展開」（*ekstasis, expansion*），意即愛的給予和接受/ 答覆這兩個相對卻又相合的幅度。「愛的給予」，意即永恆聖父於其自身內毫無保留地自我饋贈。聖父的本性是愛，祂是愛的給予者，是無根源的根源，是全然的現實。聖父在愛的自我饋贈之中，生發了聖子，於是，聖子即是愛的接受，即是被生者，是有根源的根源。子由父而來，也要回到父那裡去。因此，聖子是「被生的」，此乃「第一個生發」。

第二，愛的集合。「集合」（*instasis, contraction*），意即聖父與聖子在一體性的、彼此饋贈的互愛之中，集合為一。聖子在接收到聖父之愛之際，予以答覆，於是，聖父又成為聖子答覆行動之接受者。就在聖父接受了聖子的答覆之愛之際，聖父與聖子集合生發，遂產生了具有同體性的愛的實體，此即聖神。聖神是合一的生命力，使相愛的雙方結合成為一體性的「我們」，但同時，雙方卻又能保持自我。愛即在於此：滲透

交融，又不消失自我。因此，聖神是「發生的」，此乃「第二個生發」<sup>24</sup>。

以上是天主聖三的內在生命的類比說法，此內在生命的「兩個生發」顯露於宇宙之間，形成與之相對應的「兩個差遣」。

永恆的天主聖三，因其愛的決定，創造了萬物，讓受造物分享並參與祂那深遂、內在、神聖的愛的生命。在創造人類時，聖父即決定差遣聖子攝取人性。道成肉身的聖子基督使人最終在肖像和模樣的合一過程之中，得以知曉天主的存有、天主的愛以及人與天主的關係，並最終回歸聖父。在完成其世間使命之後，聖神隨之受到基督和聖父的差遣，以其聖化的力量，持續並維護基督在世間的救贖工作<sup>25</sup>。

因此，「兩個『生發』是天主聖三愛的奧蹟本身，兩個『差遣』本質上與『生發』為同一個奧蹟，但應加上天主聖三有關救恩計劃之自由愛的決定」<sup>26</sup>。

總之，在父子互愛的交流激盪中，在給予和接受的關係中，蘊含著合一的動力，趨於完全的共融——聖神。人類生活中的愛之奧秘就在此：在聖神內，以效法基督來處理自己的關係系統——超越自我，成全對方，共同創造新的生命氣象。

24 參閱谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》，頁356-359；〈聖三的奧蹟與人生〉，《谷寒松神學論文選輯》，頁95-107。

25 同上，頁356-359。

26 同上，頁339。

谷寒松極富創意地認為，這個聖經啟示中的愛的生發與派遣，中國哲學可以提供對應理解的是道家傳統中的「太極理論」。

## 二、「陽—陰—合」所能表達的愛的奧蹟

在中國文化中，太極圖揭示萬物為一個整體。圓形的太極圖中的「圓」表示無始無終，周行不殆。圓裡面包含著兩個範疇：代表陽的白色、代表陰的黑色。然而，黑白之間並非壁壘分明，因為白色之中，尚有黑點，黑色之中也有白點。這表示萬事萬物之中陽陰相濟、虛實互補：陽中有陰，陰中有陽。在白陽和黑陰之間是一條動感相依的曲線，這條曲線既分隔，又連接著陽極和陰極。因此，陽陰之間動態性地、消長性地彼此相交與互融。太極圖的整體性與陽極、陰極，以及陽陰互動的關係，乃是揭示宇宙法則的形上原理，象徵一個動態的生命，涵蓋著兩股獨特而又不可分的力量。

太極圖所揭示的宇宙規律，谷寒松認為正好可以用來理解三位一體天主的內在關係。這內在關係即是陽—陰—合的天主觀：太極的整體性，象徵天主的無始無終、全然現實。太極圖中的陽極象徵聖父，祂是愛的自我給予者，是陽剛、主動之愛。然而，在這陽剛之中亦存有陰柔的一面。因此，聖父既能自我饋贈，同時，也能接受聖子的愛的答覆。

太極圖中的陰極，則象徵聖子，祂是愛的接受者，是陰柔、被動之愛。然而，在聖子的陰柔之中，亦含有陽剛的一面。因此，祂接受聖父之愛之際，亦同時予以答覆，將自己毫無保留地自我饋贈予以聖父。於是，愛和被愛、給予和接受成

為同一奧蹟的兩面。透過太極哲學中的陽陰彼此之間的相交互融，完全可以揭示天主內在乃是「一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生的」<sup>27</sup>。

至於陽陰之間的相交、互融所呈現出來的「合」則象徵聖神，即「陰陽相交合一的動力，是愛的奧蹟合一的面目」<sup>28</sup>。《道德經》第42章中說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」。因此，陽——陰及其「合」，既深刻地揭示了聖父聖子在彼此授受之中，所「生發」的合一之愛——聖神；同時，亦恰當地揭示了天主的創造之愛：在陰陽互動的過程中，萬物得以化生；在聖父、聖子彼此授受的合一之愛中，宇宙得以創造，人類得以按照天主的肖像和模樣而受造。

谷寒松強調這種東西方思想的奇妙相遇，一方面，幫助基督徒更深入地領悟聖三的奧蹟，而且以一顆中國人的心靈更容易地與聖三相遇，因此，陽——陰——合所揭示的形上原理實則可能會通神性之愛的奧蹟：

今日神學並不太具體地將天父、子、聖神歸納到父親、母親、子女的角色上，而較注重陽中有陰、陰中有陽互動的關係，來表達愛的奧蹟中的張力，有給予的愛、有接受的愛，有合一的愛<sup>29</sup>。

---

27 谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》，頁345。

28 同上。

29 谷寒松，《牧靈中的天主：我們的大父母》，《谷寒松神學論文選輯》，頁114。



但是，另一方面這些圖像尚需一定程度上的揚棄與超越，才能更卓絕地進入理解聖三的內在生命和外在行動的神學概念之中<sup>30</sup>。

如何揚棄、超越呢？或許本書的神化理論正好可以提供一些有益的啟發。

### 第三節 神化與關係形上學之間的可能性對話

扎根於當代哲學體系中的關係哲學、過程神學之中，谷寒松的關係形上學從三個範疇，以及這三個範疇各自相對應的五個幅度方面深刻地揭示了存有物之間的形上關係。關係、結構以及過程三個範疇在分疏方面清楚地揭示了存有物自身的內在系統，同時，超越、大我、精神、生物以及物質這五個幅度，充份發展了各範疇的縱深幅度，揭示神化的細緻過程。為此，作者認為神化理論與關係形上學在凸顯人性回歸，以及回歸的路徑方面可以彼此啟發。

#### 一、神化即是在愛的關係之中的人性回歸

神化理論與關係形上學在突顯人性回歸方面，可以彼此啟發，體現在如下兩個方面：

第一，神化理論解釋了天人之間的神化關係。神化理論從根源上揭示人與天主聖三之間的關係：神化是人得以存在的

---

30 參閱谷寒松，《天主論、上帝觀：天地人合一》，頁345。

創造性理由。基於分享、共融於神性愛情的救恩性理由，天主聖三以神化為宗旨施展其創造與救贖行動。救恩是神化的先決條件，其途徑是道成肉身。在耶穌基督內，即在愛內，天主接受了人性存有。天主子成為人，這是一種關係上的轉換，為了讓人有份於天主的神性體。為馬西摩而言，聖言並非只是選擇性地擔承人性，而是自其起源之初，即亞當的原罪之前的那個人性受到天主始終不渝的傾心眷顧。

在洗禮之中，基督徒獲得重生，經由洗禮所成就的天主子女的身份，讓基督徒獲得領受聖體聖事的資格，意即在神化之中，基督徒合一於天主聖三的爱情密契。因此，在聖體聖事的關係範疇之中，全體基督徒共同參與聖三的共融；在現世的奧蹟慶祝層面上，他們彼此慶祝獲得重生、共融於榮福聖三的神化饗宴。

神化的深刻內涵即在於它彰顯了關係形上學的不同範疇。神化即是聖三之愛惠及萬有，亦是諸存有物得以超越，回歸根源之愛的神性動力。首先，人與人、人與萬物之間的共生關係因著天主的神化決策而呈現為一體相關、彼此融通的關係。其次，因著萬物之間的互相作用，彼此滲透，人的神化遂有了結構性的邏輯連貫性：享有神化恩寵的基督徒，允許那超越的、神聖的價值來支配自己。最後，內在於歷史之中的人，在時間流逝、超驗體驗以及趨赴圓滿的過程之中，整合永恆與當下、理想與現實：讓每一個當下此刻凸顯圓滿的真理和絕對的奧秘。因此人類的神化體驗，乃是在生命發生的過程之中，以共時性的宗教經驗呈現絕對奧秘內在於人自身之中。

第二，關係形上學則條分縷析地呈現了人類神化的過程。從「關係形上學」的角度，存有於其關係系統之中自我饋贈；在結構中，自我超越；在過程中，自我回歸。至於受造存有，則徹底地站在天主面前，在關係上分享天主的愛；在結構上和萬物一起和諧共存；在過程之中透過耶穌基督得以回歸天主。因此，從存有的根源處出發，藉著道成肉身，基督成為具體的存有物。於是祂聯通天人，產生天人之間全新的神化關係。在祂內形成了一個新的關係和結構，以及人類性體得以趨赴成全的過程：透過基督的中保角色，人得以回歸到天主在聖言內創造萬物的愛情分享之中。從這個立場來看待人與人之間的血緣關係、社會關係以及價值體系，會幫助人重新審視自己與這個世界的關係，以及獲得德行實踐的力量。

神性之愛，內在地充滿萬有，並為了萬有而賜予它們。為此，超越、大我、精神、生物以及物質五個幅度，都在創造性的愛推動之下，趕赴愛的滿全。這個愛情運動，之所以得以實現，乃是五個幅度於其各自的層面上，實際地運行於關係、結構和過程這三個範疇之中所致。藉此彰顯存有物的實存性內涵。由此揭示了天主與人、與萬物；人與萬物，與天主之間的內在關係與彼此相屬的結構關聯，在時間的進程之中，整個宇宙在基督內，朝向新天新地進發。正是因著新天新地、永恆存有的感召與滲入，人性因此而得以神化更新。

因此，神化理論與關係形上學在凸顯人性的回歸、成全方面，可以彼此啟發。不過，很明顯地，神化立論的基礎是啟示，而關係形上學卻綜合當代科學。因此，關係形上學更豐富而細緻地呈現人類神化之關係、結構和過程的內涵。再者，較之

古老的神化理論，關係形上學更貼近現代人類的的生活，更能自如地與現代人進行對話。

然而，以啟示為基礎的神化理論，是否會在其核心概念——對於愛的詮釋——方面，對於關係形上學有所啟發呢？

## 二、神化藉由愛來彰顯關係形上學的核心範疇

既然，神化是將人的存有性通過道成肉身的事件回溯至天主的偉大決策，那即是幫助人理順其之所以為人的存有學基礎：愛的天主是人的實存性源頭。在以愛作為本質性關係的三位一體天主內，神化理論揭示了其內在生活與外在行動這兩個一體兩面、合而為一的存有真理。在愛中，人和萬物得以受造；在愛中，人與道成肉身的聖言屬性相通；在愛中，因洗禮而重生的基督徒得以摒棄差異，共融於愛宴。天主是愛，如此神性之愛讓眾人統合為一，因此，創造、救贖和聖化不過是愛的另外一些共相結構而已。愛是最終的統一，一切共相之所以發生的神性本質。三位一體天主的內在的生發、接受與合一是一愛；外在的神化行動依然是愛。神化乃是愛的關係形上學。

以愛作為形上學的存有原則，可以從希臘哲學中找到依據，亦可以在當代哲學中聽見迴響。恩培多克利斯（Empedocles, 490-430B.C.）把宇宙間那股生成、延長、聚合之力稱為愛的動力。萬事萬物之間的互動，所顯露的和諧景象，即為愛的互動與共存。當代哲學家，懷特海（A. N. Whitehead, 1861-1947）和德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955）均主張世界上沒有絕對的無靈之物，甚至在純物質之中也有其心靈的一面，即物質之心靈（The heart of

Matter)，因此，才会有萬物隨大化流行，生生不息的存有活動。至於馬塞爾（Gabriel Marcel, 1889-1973）則在上述哲學家們的基礎上，從存有學的角度來彰顯他的愛的形上學。

為馬塞爾而言，存有（Being）蘊含著圓滿、開顯和恆久之義。相應地，愛使生命更豐盛圓滿，使愛者更獲得開顯與創新，也使愛指向天長地久的理想。因此，愛與存有的形上學原則——一、真、善、美、聖——之間，可以彼此互換。存有物（beings）的生命運動，落實存有的內在默運、先機發動之德；人類之愛，根源於存有的圓滿融貫之德。因此，愛與存有之名實可互換。愛是存有的超越屬性，人可以從愛的角度，充份地把握存有的本質<sup>31</sup>。存有以外，只有虛無與它對立；愛之外，只有冷漠與它絕對地對立。因此，愛使施愛者與被愛者都獲得身心靈上的更新、重生、創新以及轉化，導致更豐盛的生命情景湧現出來，這一切動態情形，可謂「愛的開顯」。馬塞爾說：「唯有愛才引致絕對的更新，甚至重生；愛的基礎下所蘊含的價值的升華，對應著愛者的真正轉化；愛創造它的對象」<sup>32</sup>。因此「愛的形上學」的基本內涵即是：去愛對方，就是不再承認對方個體生命的腐朽；人用愛來把握對方，就是用愛摧毀腐朽。愛就是迫切地要求恆久，持續性的、整全性的愛，遂得以支持人的存有，得以建樹一切關係。愛在，希望就在！當全情投入去愛一個人時，就等於向對方表達一種永恆的渴望，不再承認及相信對方的存在會有腐朽泯滅的一天。於

---

31 Cf. Dick Sutphen, *Past Lives, Future Loves* (New York: Pocket Books, 1978), p. 249.

32 Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal* (Chicago: Henry Regnery, 1952), p. 222.

是，永恆與當下之間達成了互換，並激起了彼此雙方生命情形的全然新穎。愛是獻身性的。獻身於愛情關係之中的彼此雙方，就在施愛與回饋的動態處境之中，互為主體，彼此均從靈魂深處迫切地希望對方活得更充沛、更豐富；甚至為了對方獻出生命，也毫不顧惜。因此，馬塞爾肯定地說：「此生不能與愛分離」<sup>33</sup>。關永中將馬塞爾的愛的形上學的主旨綜合如下：

人的每一分事功，皆隱然地參與著神永恆之化工；而人間的每一分愛，都隱然地在神內永遠地被珍惜，這一切的一切，都叫我們接觸到永恆的一面，而使我意識到愛者、被愛者，以及一切因愛而履行的事功，都會在永恆之神的懷抱內被保存，而不致歸於寂然的烏有。愛既然要求著天長地久的恆在，我們的愛的不朽，將在那充滿著愛之神內獲得保護<sup>34</sup>。

在馬塞爾眼中，愛讓個體呈現出其內在的永恆性，在愛中，存有物得以參與造物主的內在本質。這樣的論點，為馬西摩而言，神化揭曉了天主的神性本質——愛，因此，在道成肉身的基督身上，所經驗到的神化，讓人得以參與天主的愛情共融。通過屬性交流的愛情恩寵，人得以成為神。愛是關係！因此，以「愛作為存有學的形上原則，同樣可以參證谷寒松所建構的關係形上學中的範疇以及三個範疇之間的內在關聯。換

---

33 Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1963), p. 79.

34 關永中，《愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索》（台北：商務印書館，1997），頁284。

言之，從愛的角度，愛的形上學或許可以更加凸顯關係形上學的內在關聯：愛的關係形上學，精當地揭示了存有物的內在本質，更精確地補充實體形上學之不足。

在提出關係形上學的理论建構中，谷寒松還接受了東方的古老智慧：以陽——陰——合來解釋愛的奧蹟，正好恰當地將陽——陰——合的形上學基礎建立在愛上面，所以，從整體意義上，陽——陰——合理論能夠呈現聖父、聖子、聖神之間的內在生活。於是，道家的太極理論就被賦予了愛的形上學的內涵。東、西方在存有真理上的互通性，正好可以統攝在愛的關係形上學之中。不過，為馬西摩而言，特別之處乃在於，愛既是共相，也是道成肉身的行動原則。天主是愛，因道成肉身的救贖行動而存留於此愛中的被神化者，亦成為愛。

## 第三章

### 神化與一體範疇

梵二大公會議的教會論強調地方教會該當植根於當代文化傳統、歷史因素之中，教會不是將基督文化從一個地方移植到另外一個地方，而是以基督為中心，內在化於不同地域的文化、歷史、政治等處境當中，以福音精神「培植教會」(*plantatio Ecclesiae*)<sup>1</sup>。這樣就為廿世紀下半葉以來的神學本地化(*inculturation*)提供了學理探索上的基礎。本章所要探討的乃是中國天主教神學家張春申(Aloysius B. Chang, S. J., 1929-2015)的「一體範疇」與神化理論之間對話的可能性，並試圖從神化理論之中尋找支持並推動中國天主教神學本地化的非拉丁神學資源。

---

1 梵二〈傳教法令〉第6號給「傳教」一詞下了一個定義：「教會派遣的福音宣傳者，走遍全世界，以宣講福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以『培植教會』為職責，這種特殊工作普遍即稱為『傳教』」。在〈傳教〉6.3中三次反覆強調了「培植教會」(*plantatio Ecclesiae*)這個詞，這是傳教學歷史上的一個創新。梵二大公會議沒有採納過往傳教學上的「歸化論」和「種植論」，相反，提出了新的福傳方法：培植論。培植教會的主要方法就是「宣傳耶穌基督的福音，主派遣祂的弟子們到世界去的目的，就是要使人們因天主之言而重生、藉聖洗而加入教會。這個教會也就是攝取了人性的天主聖言的身體，靠著天主的言語及感恩祭而得以滋養



## 第一節 張春申的一體範疇理論

「一體範疇」是張春申對神學本地化所提供的一個開創性的貢獻。主要的論述集中在《中國靈修芻議》<sup>2</sup>這本書裡面，隨後在〈中國教會的本位化神學〉<sup>3</sup>一文之中有一個張春申自己所作的簡述。

### 一、一體範疇

張春申認為，天人交通存在於三個層面上：自然層面、象徵層面以及理論層面。自然層面，乃是最基本的層面，不易以言語予以呈現；象徵層面，即經驗的層面，既有「位際範疇」，還有一體範疇的不同呈現方式；至於理論層面，那是對天人交通之兩個層面的抽象總結。

---

生存」（〈傳教〉6）。《教會》憲章用「人的良心」與「天主上智」這兩個觀念來肯定「福傳」是天主首先採取行動，教會尾隨而至，經由「對話」深化其他民族及其文化的價值。「人的良心」，指的是那些「非因自己的過失，而不知道基督的福音及基督教會的人」，他們誠心尋求天主，按良心事，「他們是可以得到救恩的」。原因是，他們「按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意」。至於「天主上智」，那是運行在那些「非因自己的過失，尚未認識天主」的人身上。他們也會因「天主聖寵而勉力度著正直的生命，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑」（〈教會〉16）。他們中任何的真善的成份，教會都稱之為「福音的準備」，是天主為光照眾人得到生命而賜與的（參閱〈教會〉16；〈非基〉2）。

- 2 這兩篇論文收入張氏著《中國靈修芻議》（台北：光啟文化事業，1978）的附錄二（頁142-161）和附錄三（頁162-170）之中。
- 3 這篇論文收入張氏著《教會本位化之探討》（台北：光啟文化事業，1981）頁1-51之中。

就象徵層面而言，聖經中有兩種表達天人交通的象徵手法。一方面，是強調你——我交通的位際範疇。聖經中的天主無論是針對個人，還是團體均以主體的身份，向另一個主體示愛、許諾、命令、警告以及寬赦等等。這種天主採取主動進入人類歷史的交通模式，加強了位際範疇的運用：「天主因了耶穌基督，進入人類歷史，祂與我們的關係已經跨越創造者與受造物的層面，而是父——子的位際關係」<sup>4</sup>。然而，「由於主體相對，（位際範疇）不易表達宇宙主宰作為神聖世界裡的構成部份」<sup>5</sup>。因此、另一方面，張春申強調，「其實聖經中，除了位際範疇，也應用相似中國傳統的一體範疇來表達天人之間的關係」<sup>6</sup>。相對於拉丁神學系統著力於呈現聖經中的位際關係而言，張春申更願意汲取中國文化中的智慧，發掘聖經中的一體範疇：「如何能表達彌散宇宙的生生之德便是神之無限力量呢？又如何能表達神是整個宇宙一體之根源呢？為此，在中國神學裡，不能不產生一個問題：一體範疇補充聖經的位際範疇」<sup>7</sup>。

---

4 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，《中國靈修芻議》，頁152。

5 同上，頁150。

6 同上。張春申列舉表達一體範疇的聖經句子還有：「天主成為萬有中的萬有」（格前11:28）；「祂離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在祂內……」（宗17:27-28）。

7 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁151。

張春申的一體範疇的靈感來源於當代新儒家方東美（1899-1977）的啟發<sup>8</sup>。為此參照方東美對於「天人合一論」的申述，張春申提出了一體範疇幅度中的基督論：

宇宙不是物質的機械系統，而是一個大生機。在這宇宙裡面，我們可以發現旁通統貫的基督生命。它的意義是精神的，它的價值是向善的，惟其是精神的，所以一切在基督內的生命自有創造才能，不致為他力所迫歷而沉淪，惟其是向善的，所以一切在基督內的生命前途自有遠大理想希望，不致為魔障所錮蔽而陷溺。

在基督內的人生不是沉晦的罪惡淵藪，而是一種積健為雄的德業。在這裡面，我們也可以察覺在基督內的善性。它的本原是基督賦予的，它的積累是人為的……宇

8 方東美的「天人合一論」見〈中國哲學對未來世界的影響〉，《哲學與文化》第11卷3期（1974年），頁2-19；以及《中國人生哲學概要》（台北：先知出版社，1974）。為方氏而言，宇宙為一大生機，宇宙中的生命現象乃是精神的、向善的、具有創造性的；在人生哲學方面，累積為積健為雄的德業，法天之善的中和昭明之德行，於是天人和諧、人人感應、人物均調。因著上天貫注其生機於萬物之中，遂成生生不息的宇宙人生。為此，方東美稱耶穌基督通過其「下迴向」的降生，和「上迴向」的超越，實可稱為「天人」。從儒家的角度來說，基督乃是盡己之性、盡人之性，盡物之性的贊天地之化育，與天地參的創造者和天主；從道家的立場來說，基督乃是「以天為宗、以德為本、以道為門」的莊子眼中的至人、聖人、博大真人，基督以其生命貫穿到宇宙的方方面面，達成「配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓、明於本數、系於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在」的融通理想。方氏的引文出自《莊子·雜篇·天下三十三》。

宙間基督的生命遷化不已，流行無窮，挾其善性以貫注於人類，使之漸漬感應，繼承不已。人類的基督化靈明心性虛受不滿，存養無害，修其德業以輔相天，藉基督所與之善，使之恢宏擴大，生化成純。天藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調，處處都是以體基督之愛繼善，集基督之義為樞紐……<sup>9</sup>

透過這種嘗試性的基督論的信仰宣言，張春申認為尚須往前推演至三位一體天主內在生活的一體範疇內涵之中。基於拉內強調三位一體的當代神學反省公式——三個位格乃是「天主存有的三個不同的實體模式或者存在模式」——張春申主張：「在一體範疇的神學裡，父、子及聖神，可以就用『根源的天主』、『表象的天主』及『體化的天主』來表達」<sup>10</sup>。這其中就帶出了一體範疇神學中的一個重要概念：一體性。

張春申反覆坦言，一體範疇只是對於傳統神學中位際範疇的補充，其有效性尚須「在中國教會團體中明辨其正統性」<sup>11</sup>。明辨的方法就是實證。因此進一步，以一體性作為理論和實踐驗證的原則，張春申在聖事神學的理论驗證和靈修本地化的實踐驗證這兩個層面上，予以運用。

---

9 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁154。

10 同上，頁155。

11 同上，頁156。隨後的研究中，我認為這個明辨工作可以劃分佈局為：首先，幫著聖功修女會的「靜觀祈禱」四十年來的實踐，已經驗證了一體範疇的有效性；其次，神學上的突破，則會通神化理論，則可達成張春申那其一體範疇之明辨正統性的心願。

## 二、聖事神學中的一體性

禮儀乃天人相契的一個象徵行動，透過一些可見的神聖標記，呈現不可見的天主之鑒臨。因此，一體範疇所蘊含的一體性之於聖事神學，主要體現在基督徒團體「合演」的那些神聖標記上面。

首先，禮儀是教會團體的合演。傳統上，從位格範疇來理解禮儀之際，著眼處乃是透過禮儀中的主禮和領受人之間的位際互動，呈現禮儀的象徵行為。至於其他的參禮者明顯地被排除在禮儀中的位際性之外。

張春申舉例說，晉鐸聖禮中，一直是主教和司鐸候選人在彼此以問答的方式，實施祝聖行動的神聖位際性，至於參禮的教友和共祭的神父，則基本上是在邊緣地被動參與。然而，從一體性來看的話，情況就完全不同了。大家在祝聖新司鐸的象徵行動中，各司其職、彼此配合，一起經驗服務的基督之貫注與遍露：「主教與司鐸團邀請新鐸進入服務的團體，分給他來自基督的權柄，也許諾照顧他如弟兄；新鐸自己進入服務團體，願意為教會貢獻自己；教友團體接受新鐸的服務許諾，要服從他」。因此，在禮儀中，儘管每個人的身份與所扮演的角色不同，可是卻是一體性地在共襄聖事，成全基督的救恩力量。「誰領受聖事，教會團體領受聖事」<sup>12</sup>。顯然，這種「超越位際關係」形式的聖事觀，以一體性作為神學關注的切入

---

<sup>12</sup> 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁158-159。

點，將基督置於聖事的中央，整個地方教會團體和衷共濟地宣告並呈露基督的臨在。為此，張春申總結說：「禮儀是教會團體集合在一起的行動。在這團體行動中，每一位教友都有自己的份子，扮演一個角色，大家一起根據自己的角色在禮儀中合演、一體地實現象徵事件」<sup>13</sup>。

其次，禮儀是基督聯通天人之間的象徵事件。聖父是救恩力量的根源，基督是天父的聖事，意即透過基督這個「宗教人」，聖父的救恩旨意得以實現。教會團體在聖事當中，透過「宗教人」基督，接受天主的救恩意志，於是，教會亦成為基督的聖事：教會承載著光榮的基督的行動在時空中的延續，因此，聖父的救恩力量在聖事當中，得以特殊地遍流貫注於每一個參禮者身上。「在一體概念下所謂的聖事，就是耶穌基督和與祂在一起的教會團體，共同在象徵行動中，紀念耶穌基督救恩的一面」。因此，是整個教會在舉行聖事。團體內的每一份子，以各自不同的角色，經驗耶穌基督的救恩。洗禮生動地呈現了這個奧秘。

「在洗禮聖事中，我們所看到的是神父、父母、嬰兒、代父母及教友團體，在現在是上大家在一起，每人以不同的身份，或不同的角色，共同演出一幕戲，所演的是將嬰兒接納進入教會團體中，使教會更是教會的一面彰顯出來」<sup>14</sup>。同樣的情形亦見於和好禮儀之中：一方面，通傳基督語言的司鐸或是

---

13 同上，頁157。

14 張春申，〈另一個有關聖事神學的基本概念：一體〉，《中國靈修芻議》，頁167。

聆聽，或是安慰前來修和者；另一方面，尋求和好者或者訴說自己的痛苦，或流露自己的懺悔之情。於是，「每個人以不同的身份，以不同的角度，共同在一起紀念耶穌基督的死亡與復活，每個人以不同的角色經驗到耶穌基督的救恩。因此，在一體的概念上，已把領受者與施行者的概念放在一起」<sup>15</sup>。

最後，在聖事中，那在基督內的天主的救恩力量，透過教會團體的象徵行動實現出來。整個團體乃是由每一個具體的基督徒所組成，因此，這是一個一體性的團體。在禮儀中，每一個人都有其必不可少的角色：光有主禮，而無參禮者，那無法舉行禮儀。因此，在由團體成員所共同呈現的紀念、慶祝基督的逾越奧蹟當中，團體成員因此而得以共融合一：是奧蹟的慶典，讓基督的生命呈露、遍流在團體之中。因此，聖事隨即展示了其宇宙性的貫通天、地、人的一體性幅度：「天（主）藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調」<sup>16</sup>。

總之，從一體性來重新審視聖事時，聖事慶祝中的團體性層面，以及團體成員的參與感隨即得以凸顯；同時，禮儀的象徵內涵愈加清楚。張春申總結說：

在今天的聖事神學中，注意到領受人與天主之間位際性的來往，有它的優點，避免了過去聖事神學的物化概念，而使聖事生活有相當大的改革，讓人有更深的

---

15 同上，頁168。

16 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁158。

經驗。而現在以一體性的概念來補充，把救恩的團體性更顯示出來，可以使聖事神學以另一個基本概念來解釋<sup>17</sup>。

因此，在一體性的詮釋結構中，每一個聖事行動都是整個團體在行動；於是，就在一體範疇的象徵行動之中，每一個參與者以其各自的身份，都在領受聖事；在神聖的氛圍之中，各自經驗到基督的神聖救恩。這個一體性的經驗，除了團體禮儀中可以經驗到之外，還有其個人的幅度，此即基督徒靜坐中的一體性經驗。

### 三、基督徒靜坐的一體性

一體性的另外一個實踐內涵體現在本地化靈修運動中的「基督徒靜坐」這個層面上。受到當代新儒家方東美（1899-1977）、牟宗三（1909-1995）和唐君毅（1909-1978）等人的啟發，張春申所倡導的「基督徒靜坐」（聖功修女會在實踐之後，亦稱之為靜觀祈禱）採取的進路乃是將宋明理學家在實踐「復性」功夫時的靜坐方法表達在基督徒的一體範疇神學之中。由此體會天主不是位際性地與人對立交通，而是一體性地流入人內。

一體範疇意義上的靜坐，乃是說基督徒將天主的愛和生命，被動地納入自己之內，同時，天主亦在無言之中將自己主動地傾流於人。因此，這是一種超位格，或者說一體性的靈性

---

17 張春申，〈另一個有關聖事神學的基本概念：一體性〉，《中國靈修鈞議》，頁170。



體驗<sup>18</sup>。張春申肯定，在基督徒的靜坐當中所呈現的並非位際關係中的你——我位際交往，而是領悟貫注宇宙之神之力量。這種體驗猶如鐵塊被火燒紅而依然是鐵，一滴水落入茫茫海洋之中依然是水<sup>19</sup>。

張春申認為儒家的復性功夫，可以用基督徒的靈性體驗，將之命名為「超性的靈修體驗」，因此，基督徒靜坐即是從「格物致知」出發，意即基督徒深信天主透過聖經所表達的自我啟示，他們也深信天主的愛、生命以及旨意透過信德和洗禮，傾注在自己之內：「天人一體」是一個既成的信仰事實。由此展開復性（超性）的第二步功夫：正心誠意。基督徒靜坐中的「正心誠意」即是靜坐靈修中的內省功夫，消化那非信仰、反信仰的內在意識，從而自覺地仰求天主的愛、生命以及旨意實現在自己的生活之中。張春申總結說：

中國基督徒的靜坐，是一種靈修方式。它建立在天人一體的範疇上，基督徒因了信仰與洗禮，天主的生命已經流在他內。他的靈修便是復（超）性功夫。這功夫重點是自內而外，使天主的生命自信者內心中流溢出來，但這必須具有深度的內省，有著宋儒的涵養覺察、敬貫動靜；這種點滴的功夫，使人自覺源頭上清澈，一切自內流出。當然我們得承認，這不會反

18 張春申，〈代緒論〉，《中國靈修芻議》，頁3-6。

19 參閱張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁156。在書中，張春申只是說一體性的靈魂體驗猶如希臘教父所說的鐵被燒紅依然是鐵，水滴入海依然是水。這個類比概念其實出自於尼撒的額我略，參閱Antirrh, 43; *Ad. Theoph. Adv. Apoll. C. Eunom*, 3.4；亦見於馬西摩的著作：*Th. Pol.*, 4, PG 91.60B。

映出對禱中的熱誠與興奮，而是一體範疇中的平靜體驗。可能在表現上，不像對禱神修中的英豪作風，克制之力；但是更是根深蒂固，在平實生活中與天地同德。這一切更合乎中國人的靈魂<sup>20</sup>。

在這個原則的指導之下，張春申試圖在一體性的靈修實踐之中，幫助基督徒換個角度來理解聖三論、空無體驗以及基督徒靜坐中的身體意識與德行實踐。

### （一）經由流露之愛體驗根源之愛

愛並非位格性的概念，而是彌漫在宇宙之中的力量。當我們說「天主是愛」（若一4:7）的時候，那是強調天主聖三一體性的存有關係。這個關係有兩個幅度：根源之愛與流露之愛。前者是天主內在的愛，為人類來說，超出了理性所能企及的範疇，因此，實在不可言。然而透過道成肉身的基督，這根源之愛又流露傳遞給人。經由基督而來的流露之愛與根源之源是同一的神性之愛。因此人類能夠一體合一於天主。耶穌說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並要在他那裡作我們的住所」（若14:23）。耶穌在這裡很清楚地講出了這種一體性的愛情關係：愛耶穌，即是愛聖父；看見耶穌，即是看見聖父（參閱若14:9）。因此，一體合一於天主，天主即以基督徒為其居所。耶穌在最後晚餐中，專門為門徒祈求這種一體合一的恩寵：

---

20 張春申，〈代緒論〉，《中國靈修芻議》，頁6。

我不但為他們祈求，而且也為那些因他們的話而信從我的人祈求。願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。我在他們內，你在我內，使他們完全合而為一，為叫世界知道是你派遣了我，並且你愛了他們，如愛了我一樣（若17:20-23）。

因此，透過基督，天主的愛得以傳遞給人類；在基督內，人類藉以回歸、擁有神性之愛<sup>21</sup>。

在基督內，天人合一。因此，一體性的合一關係明顯地有別於傳統神學上的位際關係。那麼，透過基督所實現的流露之愛，又如何為人所持有，並且產生實際的效用呢？

張春申認為傳統神學中以「位格性模型」來呈現天主與人之間的位際關係，在承載基督徒接受天主的流露之愛時，不足敷用。因為位格這個古典概念固然清晰地呈現演員們在舞臺上的角色和彼此之間的交通，然而，實際的生活中，他們之間卻可能毫無瓜葛。因此，就位格模型的天主而言，天人關係其實還是分立的，存在著明確的區別：祂是祂，我是我。其危險性在於將天主擬人化、將人的一切投射給天主。舊約中的天主形象有許多這類的擬人化模型：如動輒發怒、過於情緒化的天主，忌邪的天主等等。

---

21 張春申，《中國靈修芻議》，頁30-31。

然而，聖經中其實還有另外一種天主的形象描述：一體性（或稱超位格性）模型，意即強調天人之間的一體性關係或者說超位格性關係。比如：

因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意（斐2:13）。

其實，他離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在他內（宗17:26-27）。

這種一體性的模型可以稱之為滲透性的圖像。聖經中還有不少類似的圖像：光明、力量、救援等等。因著天主寓居於基督徒之內，於是，他們也成了光明、力量和救援。這種一體合一的關係，並非藉著對禱或交談所實現者。基督徒之所以成為天主內的光明、力量和救援，真正地是信仰理所當然所承載的一體合一的靈性效果：你中有我，我中有你。

這個一體合一具體的實踐功夫，就是基督徒靜坐。在靜坐中，要求人由靜、空、無的操練開始，邁上一個內心透明的過程，於此，過程中逐漸除去個人內在的非天主、非光明、非力量以及非救援的諸種因素。如此實踐自我倒空的功夫之後，合一的效果會自然湧現。因此，就在氣息順暢、意識清明的時光流淌之中，靜坐者最終抵達物我兩忘、與主合一的境界。此即儒家所謂的「歸根」。「在修身與祈禱的過程中，有著相當程度的『空』後，才能有很深的『一』，此時能體驗真的祈禱；在絕對的天主內，安穩於盤石之上」<sup>22</sup>。因此，這種祈禱很深刻且持久，並深入地影響人的生活。

---

22 張春申，《中國靈修芻議》，頁19。

「中國靈修與祈禱，在超位格模型下的打坐、靜坐，能使人與天主合一，能經驗到聖經中的天主圖像：光明、磐石、救援、力量等」<sup>23</sup>。總之，在一體範疇的視野之中，「一體性的聖三模型」與基督徒靜坐之間所能承載的靈性效果乃是在「一體合一」中，超越人對天主的任何預設，更好說是讓天主按祂自己的意願，自我開顯。

## （二）合一之愛中的空無體驗

基督徒的信仰所承載的效果其實是合一之愛。意即基督於其流露之愛中，最終傳遞給人的其實是天主聖三本身的根源之愛。因此，信仰是一個「上回向」的合一回歸過程。在基督內，人類向天主敞開自己，進入合一之愛之中。基督徒靜坐所努力的方向即是致力於以最便捷、最有效的方式維護這合一之愛，由此持久、恆常地推動基督徒須與不離地生活在由基督所呈現的「神性之愛」當中（參閱迦2:20；宗17:26-27）。為此，張春申將基督徒靜坐又稱為無言勝有言的祈禱。

其實，無言的祈禱真正是是東西方祈禱經驗的一個根本交匯點。西方傳統靈修由過去的對禱方式強調位際範疇的互相交通，因此，特別強調有言的祈禱，或者聆聽天主的話，或者向天主傾述衷腸；但是靈修學家們共同的體驗，最終還是要達到單純的、被動的祈禱境界。即在無言可說、無須言說的境界中，仰承體驗榮福聖三的鑑臨。這一點，在本書的第二篇中，研究狄奧尼修斯的密契神學部份，已經有所交待。同時，

---

23 同上。

張春申亦交待聖女大德蘭 (Teresa of Avila, 1515-1882) 也用「無」(nada) 來凸顯靈修的最終境界。那麼，基督徒靜坐中的空無和傳統靈修中的無有什麼關聯呢？

中國傳統中的空無有兩種含義。一是平庸或貧乏的空無，意即因無知而空無；一是豐富或超越的空無，意即因思想深邃或感情深厚而穿越、突破語言的需要或限制。在祈禱中，基督徒靜坐幫助靈修者在調整自己的呼吸之際，將內在的牽掛、欲望以及浮躁的情緒都空掉，回歸到單純的「一」，此時對天主萌生內在的信賴、希望與愛。完全空虛自我，仰承天恩，在基督內回歸到根源之愛，這是靈修者一方面的功夫，那麼，天主這方面呢？

從天主方面來說，基督徒靜坐乃是經由流露之愛，接受根源之愛。這個動態性的愛之授受過程，即是合一之愛。根源之愛即是聖父，聖父即是聖子、聖神之神性源頭，同時，也是萬物在基督內所須回歸的終向。流露之愛，即是聖子道成肉身，以超越奧蹟所成就的人之得救，讓人得以在祂內，並藉著聖神的默然運用，得以神化。耶穌說：「誰看見了我，就是看見父……我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使祂永遠與你們同在……你們卻認識祂，因為祂與你們同在，並在你們內……你們卻要看見我，因為我生活，你們也要生活。到那一天，你們便知道我在我父內，你們在我內，我也在你們內。接受我命令而遵守的，便是愛我的人；誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」（若14:9-21）。耶穌也為門徒祈求與聖父合而為一的恩寵（參閱若17）。因此，透過信德和洗禮，榮福聖三寓居於基督徒內，

他們是天主的殿宇<sup>24</sup>，聖神在他們內以不可言喻的嘆息代聖徒祈求<sup>25</sup>。基督徒靜坐的實質性意義在於彰顯天主寓居其內這一事實，並藉此推動他們堅信並持久地生活於此神性之愛中。於此榮福聖三的一體合一之中，「分不出是愛、是信、是希望的境界，只知道與萬有之源合一，這種『空』、『無』實非絕對的空無，而是在很深的祈禱境界中，與愛之根源合而為一的經驗」<sup>26</sup>。

「在『空』、『無』的深處，常常出現著天主自己的『有』」<sup>27</sup>。於是，於此神聖莊嚴的合一之愛中，天主的存有得以無盡意地開顯出來，充塞於天地之間，並具體地引導著靈修者心曠神怡地止於止善，實踐德行。

### （三）基督徒靜坐的身體意識與德行實踐

身體是人的基本組成部份，聖經中的身體概念指的是整個的人。人以其身體與宇宙、與人以及與天主產生關係。《創世紀》中天主造人時，賦予的氣息，即表示人的精神。人因這精神而有了生命。聖經中人的概念乃是指藉由身體與精神合而為一者，由此成就一個天地間具有靈性稟賦之人。

---

24 參閱格前3:16-17, 23; 6:19。

25 參閱迦4:6；羅8:15-17。

26 張春申，《中國靈修芻議》，頁37。

27 同上，頁38。

在基督徒的靜坐中，靈修者盤腿、靜坐之際，其身體的脊椎自然挺直，整個身體的重心集中於丹田。其呼吸平穩順暢，於是腦波的頻率降低穿越貝塔層次（*Beta*）、阿爾法層次（*Alpha*），進入西塔層次（*Theta*），最終在寂靜之中，歸根於得塔層次（*Delta*）<sup>28</sup>。於是，自然而然地，靈修者「隨著呼吸的韻律進入忘我之境，而沉溺於至高、至大、至上的呼吸裡，即流入永恆生命的潮流，最後融於生命的根源」；「如同我們的祖先在身體靜坐中止於至善，我們也在相同的姿態中合一於耶穌基督之父——萬有根源的天主」<sup>29</sup>。因身心統合、意識淨化而渾然忘我，在寂靜當中，永恆與當下聚合一瞬，交相輝映，於是，靈修者安詳地歸根於榮福聖三的慈悲愛情之中。榮福聖三也於此境中最適切地寓居、貫注於祂所愛的靈修者的身心靈之中。張春申如此綜述他建構的中國基督徒靈修藍圖：「建立中國靈修中的修身根源，已是基督啟示的天主聖三，我們在流露之愛的基督內，經由合一之愛的聖神之推動，發揚出根源之愛在人間」<sup>30</sup>。

---

28 根據腦波測量器得知，人的大腦共有四個層次的活動狀態：第一種是貝塔層次（*Beta*），這是在常規情況之下，所有人的狀態，此時腦波的活動頻率是每秒鐘十四週期（*cps*），這是心理學所稱的外意識層；第二種是阿法層次（*Alpha*），意即通常人們所感覺到昏昏欲睡或要醒未醒之際，此時腦波的活動頻率是每秒鐘七週期，這是心理學所稱的內意識層；第三種情況是西塔層次（*Theta*），這是人熟睡時的狀態，此時腦波的活動頻率是每秒鐘四週期，這是內意識的縱深層次；第四種情況是得塔層次（*Delta*），這通常是修行者才能抵達的極靜狀態，此時腦波的活動頻率低於每秒鐘四週期，通常會有一些神秘現象出現。參閱張春申，《中國靈修芻議》，頁24-25。

29 同上，頁25。

30 同上，頁102；亦見於頁113。



究其實，基督徒靜坐只是一種靈修上的實踐功夫而已，然而，就在這種每日操行，日積月累之中，靈修者就將天主鑒臨的信德效果，變化成為自己的一種生命智慧、生活品行。聖潔「神化」的靈性氣息即自然而然地由內而外地滲透、浸潤著靈修者，幫助他在天主內與真我實相相遇，在人際關係中放下成見、批判，而以慈悲心腸或者相對性的眼光來面對自己、他人、環境和事物。由此，達成儒家所孜孜以求的「內聖外王」的人性價值。因此，「中國傳統與基督徒的道德觀都是建立在一個最根本的基礎上：……誠於中，而形於外」<sup>31</sup>。不過，基督徒靈修實踐的基礎尚未終止於此道德觀上面，他們還有更究竟，最具根源性的存有學基礎：天主的愛。若說建立於人性論基礎上的中國傳統道德觀尚且能夠幫助人在誠於中，形於外之中，達成民胞物與的理想，落實已成仁的功夫，那麼，建基於聖子耶穌的顯露之愛，合一於聖神的合一之愛，統攝並回歸聖父的根源之愛這條靈性道路上的中國基督徒靈修，豈不更在一體性的存有學基礎上幫助靈修者實踐神化，預嚐天國？

張春申運用儒家的傳統觀念來總結他以一體範疇作為學理基礎，所建構起來的中國基督徒靈修的德行論：內聖外王，與天地參。

### 1. 內聖外王的基督徒

「內聖外王」乃是儒家所追求的「大學之道」的理想人格。「內聖」是基本功夫，通過實踐格物、致知、誠意、正心

---

31 同上，頁100。

的「明明德」功夫，幫助人對內成就一己之復性功夫；然後，藉著齊家、治國、平天下的「親民」政治，以文治武功，成就推己及人、造福社稷的「外王」抱負。最後，在「止於至善」的理想感召之下，人的生命得到淋漓盡致的發揚。

張春申認為《路加福音》第4章16-21節<sup>32</sup>中，耶穌通過公開宣揚自己的天國抱負，以及隨後數年之間的不倦實踐，以致為了天國理想而捨身致命，即是實踐「內聖外王」的絕佳典範。這個典範之於靈修者的意義在於：「一個人如果內在有了耶穌基督的祈禱精神與聖德：……外衍地將耶穌基督的王國拓展到人群中間。是故，內聖外王可說是整合了祈禱與傳教的完美寫照」<sup>33</sup>。這樣一個由祈禱的「內聖」體驗，流衍為傳教或者為復活基督作見證的「外王」功夫，實則是一體性體驗中的內在愛情的自然流露。就在基督徒於其合一之愛中生活出的神性之愛之際，他們與自己四周那些渴慕這種愛情的人相遇：

如果一個中國基督徒，能夠自其祈禱經驗中體驗到這深刻的愛（流露之愛、合一之愛以及根源之愛），必能自其修身、行事上流露出他內在的愛的經驗，把愛的喜訊

---

32 路4:17-21：「有人把依撒意亞先知書遞給祂；祂遂展開書卷，找到了一處，上邊寫說：『上主的神臨於我身上，因為祂給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由、宣佈上主恩慈之年』。祂把書卷捲起來，交給侍役，就坐下了。會堂內眾人的眼睛都注視著祂。祂便開始對他們說：『你們剛才聽過的這段聖經、今天應驗了』」。

33 張春申，《中國靈修芻議》，頁110。

通傳給四周的人。雖然，我們在工作上各有其司，但是身份卻同一：同是基督徒。因此，我們能夠自神修生活中所體驗的天主豐富的愛，通過各式各樣的工作傳達給近人，使人人體驗天主的愛、將天主的愛普及人間，把愛的喜訊帶入生活<sup>34</sup>。

這樣一種在整個祈禱與傳教工作的一體性之愛，具有三個方面的特徵：

首先是感應。實踐基督徒靜坐的靈修者在靜默中深沉地體驗到與根源之愛一體契合，於是，就會潤物無聲地在含蓄與沉著的關係之中，「用潛移默化的方式來感化人，從工作生活中一點一滴地流露，使人在無形中慢慢地感應到天主的愛」<sup>35</sup>。

其次是滲透。因著一體合一於神性之愛的靈性體驗，靈修者自身隨即成為溫柔敦厚之人，在見證福音方面，較難使用高高在上的布施、勸化或訓導的方式，相反，他會「與四周的人一起經驗，沒有對立性的『你我概念』，而是滲透性的『我們一體』」<sup>36</sup>。

最後是義利分明。孟子強調：「生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可兼得，捨生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也」（孟子·告子上）。在價值觀上面，儒家講究

---

34 同上，頁113。

35 同上。

36 同上，頁114。

「正其義，不謀其利」。張春申認為基督正是正義與真理的義德典型，聖神則是祥和之氣，因此，浸潤於愛中的靈修者，他所發揚的正是天國之義：「當我們發揚內在愛的經驗時，同時也擴散了正義與祥和之氣」<sup>37</sup>。

## 2. 與天地參的基督徒

基督徒「與天地參」的預設是人類救恩的宇宙性幅度。於其受造之初，人類就被天主置於其整個的救恩計劃之中：人受委管理樂園、道成肉身的聖子基督實為救贖全人類而來，最終復活基督將引領在羔羊的血中受到淨化的人，在新天新地中寓居於永恆聖父的根源之愛內。因此，張春申試圖從《中庸》的「與天地參」<sup>38</sup>的理想中，開顯出基督徒靈修的嶄新氣象來。

第一，基督徒之「能盡其性則能盡人之性」。實踐基督徒靜坐者乃是在基督內，藉著合一之愛而回到根源之愛，此即基督徒的「盡其性」。靈修者透過一體性的信仰經驗作為動力，持續地推動著自己窮盡其生命去生活出神性之愛。於是，這個「性」的概念就由普遍人性，被推展至超性。在與天主一體合一的超性生命的光照之下，靈修者自覺地對人群實施其大公博愛的精神，即以神性之愛泛愛眾人。「如此說來則『盡人之

---

37 同上。

38 《中庸》第廿二章的章句為：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。

性』，也即是傳揚福音的目的：把愛的經驗普及實現在兄弟姊妹的生命中」<sup>39</sup>。

第二，基督徒之「能盡人之性則能物之性」。人類在大公博愛的經驗中，實現及發展內在天主的愛，而後再推及宇宙萬物，即是所謂的「盡物之性」。透過一體性靈修方法所獲得的一體合一的靈性氣度者，「在宇宙中自己有了來自上天的生命，推之，而對宇宙萬物之生命有了感應，這實在表達了某種難以言喻的內在經驗」<sup>40</sup>。

第三，基督徒之「能盡物之性則可以參天地之化育」。參天地之化育，即是將內心承受的天主的愛，不失仁心地普及於鳥獸樹木，藉以扶助宇宙間萬事萬物之間同生同榮。所以，「人是天主之愛的通傳者與化育生成之協助者，因此，參天地化育之人必會協同宇宙大自然一起歌唱、朝拜天主……如此，人類不只參天地之化育，並且提升了宇宙萬物的本質」<sup>41</sup>。

第四，基督徒之「能參天地之化育則可以參與天地矣」。人是天主按照祂的肖像和模樣所造的，因此，人理應對於天主的其他造物愛護備至。換言之，一個具有一體合一體驗的靈修者以慈悲愛心對待宇宙萬物，則自他身上反映出的乃是天主的肖像和模樣。因此，參天地之化育者，即是天主肖像的映現；贊天地化育之基督徒，即是在與萬物休戚相關的一體通感中，成為神性之愛貫通宇宙的通道。「一個生活在深刻祈禱中的

---

39 張春申，《中國靈修芻議》，頁120。

40 同上。

41 同上，頁120-121。

人，必然會有宇宙一體性，這種一體和聖經所陳述之『人為萬物之領導者』的宇宙性表達，有異曲同工之妙」<sup>42</sup>。

綜上所述，張春申所提倡的用來補充關係範疇的一體範疇理論，立足於聖經的合而為一的啟示和中國傳統文化中的天人合一論，體會出基督徒的超性之路：在一體性意識中領受天主聖言的顯露之愛，藉此聯合聖神施行的合一之愛，得以回歸聖父的根源之愛。因此，一體範疇呈現出兩個層次上的愛的合一：一方面，藉著基督，並聯合聖神所實現的基督徒間的一體合一，由此達成超位際關係的一體性事實；另一方面，基督徒間的一體合一實在地成為天主聖三合一之愛的屬靈象徵，由此呈現天主那合一之愛的本質性生命。貫徹一體性精神的基督徒靜坐則將基督徒所領受的「神性之愛」直接了當、平實曉暢地落實在靈修者之在世存有的方方面面。

那麼，基督徒靜坐與一體範疇之間的聯通關係，是否經受得了時間的檢驗？神化理論對一體範疇這個新興的理論是否可以提供一些具體的神學方面的支持呢？

## 第二節 靜觀祈禱：一體範疇理論的實踐性內涵

究其實，一體範疇乃是神學本地化運動的卓越成果。民國六十五年，在台灣的中國主教團以建設地方教會為指導原則，提倡神學本地化建設。神學理論方面，張春申遂提以「邁向未來聖父神修運動」為題，提出「治天道人道於一爐」的理論主

---

<sup>42</sup> 同上，頁121。

張；靈修實踐方面，台南的聖功會決定傾全修會之力來回應，並探索神學本地化的實踐道路。兩年後，張春申的本地化理論有所突破，在「聖父靈修」的基礎上，提出了一體範疇理論，並在實踐上從中國傳統的復性功夫中，開出了基督徒靜坐這樣一個靈修實踐方向。張春申的這個本地化神學的理论與指導原則，於民國六十年，通過主持台南聖功會為期九天的年度避靜得以呈現。修女們一面接受神學指導原則，一面積極實踐基督徒靜坐功夫。

此後，聖功修女會持續修持，並與台灣、日本、印度以及美國實踐禪修的基督徒深入於神學體悟、方法實踐等方面的交流。如今，四十年過去了，聖功修女們依然傳承著最初的志業，走出了一條靈修本地化的通途。基於實踐使然，修女們對於基督徒靜坐，略作修正，以期擴大成為具有普遍性的靈修法門：靜觀祈禱。命名靜觀祈禱的內涵乃是：「以個人的體驗，採取靜坐方式最大的理由，是深藏在血統中國骨子裡，非二元對立的思維與感情模式，也就是對天人合一的深度渴望，以及宇宙萬有同在天主內的情懷」<sup>43</sup>。郭果七修女總結其修會二十多年的靜觀祈禱成果時說：

廿多年來，修會試行靜坐祈禱之時，也正在各機構性使徒工作面對轉型的衝擊之時。一方面使徒服務的忙碌使得靜坐的掙扎更形尖銳，另一方面也使得團體與個人勇於面對自身的限度，更仰賴天主的德能，願

---

43 郭果七，〈從中國文化背景看中國基督徒的靜坐祈禱〉，李純娟編著：《追夢築夢：靈修本土化耕耘三十年》（新竹：聖經書院出版社，2010），頁145。

聆聽祂的旨意。靜坐祈禱能使人面對自己的瓶頸與軟弱，只有在無所逃避地接納自己的暗影，空虛自我之時，才能聆聽靜謐中的天籟。因此，我們走過了面對自身與團體醜陋面的過程，增長了對天主、對彼此及對自己的信心，謙虛地互相扶持，在整合的旅途中攜手前行，好為祂一體同胞的大愛作證……展望未來，中國基督徒的靜坐祈禱是要繼續操持的，並盼望這種整合性的一體靈修，能在平凡與平實中逐漸分享給有興趣的朋友<sup>44</sup>。

上述文字顧及靜觀祈禱從無到有、峰迴路轉的發展過程。至於另外一位在靜觀祈禱的實證與理論方面卓有建樹的靈修專家李純娟修女<sup>45</sup>以下的文字，則兼顧修持體驗與神學反省這兩個層次：

---

44 同上，頁153-154。

45 李純娟 (Sister Agnes Lee)，聖功修女會的修女，夏威夷大學宗教學博士。自民國六十五年開始即主持、推動聖功會在靈修本地化方面的工作。四十多年來，李純娟在靈性修持與理論建構方面雙管齊下、平衡發展。一體範疇的開山之作——《中國靈修芻議》——即經由其手，將張春申於民國六十七年在台南聖功會所作的避靜演講錄音整理成文字，公開出版；民國九十九年，她編著出版了《追夢築夢：靈修本土化耕耘三十年》（新竹市：聖經書院出版社，2010），總述靜觀祈禱三十年間的發展過程，並匯集了二十多位修持者的心得體驗。在靜觀祈禱方面的著作有，《耶穌也夢蝶：默觀祈禱手冊》（新竹市：聖經書院出版社，2012），《追夢築夢：靈修本土化耕耘三十年》（新竹市：聖經書院出版社，2010），《飲水錄：由釋道悟基督》（台南市：南神出版社，1996）以及《吉光片羽：靈修新探》（台北：光啟出版社，1989）等。其中的《飲水錄：由釋道悟基督》、《吉光片羽：靈修新探》均為與 Thomas G. Hand, S. J. (伴渡神父) 合著之英中譯本。另有一些專題論文及相關於靜觀祈禱的譯作出版。因此，四十年來，篤志於靜觀祈禱的實修、推廣與理論發展的李純娟修女，可謂「靜觀祈禱的代表性人物」。



修持者自己本身就是修持的對象和所需要的工具，意思是在我們整個人身上具有足夠的潛能，即天主給每個人足夠的恩寵使我們邁向更完美的境界。自己和周遭的人、事、物都是道場。對這個事實的確認是靈修的起步。秉著這個確認，隨著恆心的修持，在行住坐臥中不斷超越血肉眼、思維眼，讓靈性在自然中發揮其功能。不斷地擴大、提升視野，透視一切就是靈修。另外，很重要的一點，靈修是必須身體力行的，落實在生活中，才能達到重建習性，變化氣質，提升意識境界的實效。無私的服務在靈修上是不可或缺的一環，可使靈修者在途中不離「知行合一」、「行知合一」，即修持與實際生活不脫節，有所整合<sup>46</sup>。

李純娟強調靈修者自身體用合一的宗教經驗：「修持者自己本身就是修持的對象和所需要的工具」、「透視一切就是靈修」以及「修持與實際生活不脫節，有所整合」，這是典型的一體範疇思維，也是在一體範疇的指導之下，經過三十年的實證之後的理論創新：由體用合一的靜修，延展至知行合一、行知合一的實修。

上述兩位聖功會修女兼顧修持體驗與神學反省的靜觀祈禱論，亦精準地證實了二十世紀著名的宗教思想史學家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）的經典理論：真實的世界即是世界中心，每一個宗教信徒所體悟到的神聖空間即是世界中心，他據此聖化自身和與他密切相關的小宇宙。

---

46 李純娟，〈簡說靈修〉，李純娟編著，《追夢築夢：靈修本土化耕耘三十年》（新竹：聖經書院出版社，2010），頁258。

通過對許多原始宗教的個案和希伯來聖經中的宗教經驗的人類學考察，伊利亞德認為，宗教信徒的空間並非均質（homogeneous）的，相反，他們能夠體驗到空間的中斷，並且能夠走進這種中斷，而從中作出神聖空間與非神聖空間的決斷。《出谷紀》第3章5節中，梅瑟即受召進入了神聖空間，雅威上主對梅瑟說：「不可到這邊來！將你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖地」。這是一種原發性的生存體驗，「是在對這個世界形成一切反映之前的一種最初的宗教體驗，正是這種在空間中形成的中斷才使世界的創造成為可能，因為它為未來的所有發展向度揭示了一個基本點，確立了一個中軸線」<sup>47</sup>。因此，這是絕對實在本身的神顯。在一個均質而又無限浩瀚的空間中，任何的參照點都消失了，神顯本身標明只存在一個中心。時間進程、人為因素以及任何的預設都失去了意義，宗教信徒所身處之處所即成了通往天堂的通道，這個通道可能是教堂或聖地等神聖空間，也可能是人在宗教儀式、個人祈禱中的超越體驗，或者諸如雅各伯在夢境中所見到的天梯（參閱創28:11-22，若1:51）等等。宇宙萬物乃是由世界中心開始產生的，於是，宗教信徒就從他所體驗到的這個世界中心開始，從重建他與這個世界的關係，意即重新整理並恢復創造的秩序。因此「世界之所以成為一個我們能夠理解的世界和宇宙，在一定的程度上，就是因為它是自我顯現出作為一個神聖的世界」<sup>48</sup>。這樣宗教信徒的宗教經驗即變成一個聖化自己，並聖化他的小宇宙的再創造事件。伊利亞德強調：

---

47 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，王建光譯，《神聖與世俗》（*Das Heilige und das Profane*）（北京：華夏出版社，2002），頁2。

48 同上，頁30。

對於一個宗教信徒而言，使自己定居於空間中的每一個存在意義上的決定都在事實上構成了一個宗教意義上的決定。通過他對已經決定居住的世界承擔的創造責任，他不僅完成了對混沌的宇宙化，而且他也通過對諸神世界的模仿，完成了對他的小宇宙的聖化<sup>49</sup>。

因此透過一體範疇意義上的靜觀祈禱的實踐功夫，靈修者獲得了身心靈方面的和諧融通，在靈性持守方面因體悟虛靈不昧，達成一體同胞的宇宙性胸懷。於是，信仰與生活、靈修與德行日漸融通，了然無礙。這種理論聯繫實踐的互補融通，論證了一體範疇理論的正確性。理論建構者的神學期待因著聖功修女們的靈修實證，不但驗證了其有效性，並且更在實踐之中，將最初的理論構思予以完善。

然而一體範疇的理論建構與實踐探究與神化理論之間是否可能產生對話？神化理論可否以其穩定性、系統性的特徵對一體範疇的理論發展提供一些有效幫助？

### 第三節 神化與一體範疇之間的可能性對話

在梳理清楚一體範疇的理論建構和實踐探究之後，需要進一步將神化與一體範疇作一個比較。試圖看看二者之間，有沒有可能彼此啟發的地方。

---

49 同上，頁31。

## 一、神化首先強調天主的一體性，再關注其關係性

整個西洋哲學的希臘哲學根基乃是建基於「一」與「多」的辨析之上，來處理運動、變化的問題。這一點深深地影響了基督徒的神學反省。在聖三論方面，希臘教父們的進路正好與強調位格分疏的拉丁神學相反，希臘教父們的神學反省首先著重天主神性。從整個性、原則性出發來看待天主的內在生活，來處理天主與人、與宇宙萬物之間的來往<sup>50</sup>。神化理論正是在這個思想背景之中脫穎而出。

從根源上來看神化的發生，並非出於人的功德或者可憐處境，而是出於天主的整體計劃。這個愛的偉大決策，發軔於創世之初，天主的創造行動乃是神化的一個環節。神化是神性之愛在時空流變中的最終滿全。同時，更重要的是神化乃是三位一體天主內在生活的外顯。因此，創造、救贖以及聖化工程，其實都是天主聖三的一致行動，是天主性本身的純一性、原則性之外推，這個愛的純一滲透進入分隔多元的宇宙之中。從承受者方面來說，因其自身身處分隔多元，且已在共相化的世界之中，所以，不得不相應地從分隔多元的立場，以共相的方式來承受、理解天主同一聖愛的創造、救贖以及聖化三項外推工程。神化理論的優長，即在於它順著神性工程發生的秩序，意即由根源性的「一」來處理運動、變化、分受以及區別的「多」的問題，以此揭示存有的實相。

神化既是天主在創造之初的偉大計劃，亦為從人的起源上出發的超自然召叫。馬西摩強調：「神聖決策的宏篇巨制乃是

---

50 參閱谷寒松：《天主論、上帝觀：天地人合一》，頁266-68。

我們人性的神化」<sup>51</sup>。神聖決策的根源，被特別地指向聖父，意即天主性的神聖根源：愛。神化理論，乃是愛的形上學；神化的實施乃是愛在人間的運動。因此，聖言的人化，乃是神化行動的一個環節，由此實現人的根源性召叫：透過道成肉身的聖言而回歸，有份於神性生活。因此，基督貫穿並規範所有的世代。天主成為人的時代，是神性之愛進入世界，寓居人性之中，與人性合一，而將神性的榮耀貫注於人性內的時代。藉此成就了另外一個嶄新的人成為神的時代。人成為神的時代即是基督徒獲得神化恩寵的時代，這是一個既濟於榮耀初現，卻未濟於豐富圓滿的神聖時代。二者之間的關係是：降下的（*katabasis*）聖言攝取了人性的時代是隨後的人性得以上升的（*anabasis*）神化時代的保障，藉著聖言與人在基督的同一自立體裡合一，天主在人類歷史的過程當中，實現其神化決策。因此，人性以及人類的生活本身，即成為天主聖三寓居的場所，天主與人合一於發動神化恩寵與接受神化恩寵的人性之中。天人分隔，人人相異，人和宇宙之間的分疏均被統一於這個由基督的屬性交流所實現的神化實體之中。藉此人獲得了去除罪惡、善用自由、享受聖愛的神性恩寵。因亞當之罪而受損的人性得以修復，獲得了不死性；因神聖決策所指向的人性之神化目標得以實現，人遂完成了天主的神化計劃，因此而成為神（*gods*）。天人殊異，因愛合一。在愛內天人融通，成為不可分的一。這一點，實現在基督徒的愛宴上面。在彌撒聖祭當中，基督徒慶祝他們獲得神化恩寵的事實，以美善存有的姿

---

51 *Pater.*, PG 90. 873d; CCSG 23.

態，他們預嚮永恆存在的美好，並藉此提升自己，並一體性地與三位一體天主融合無間。

從位際範疇的神學背景之中脫穎而出的一體範疇與上述神化理論之間正好顯出異曲同工之妙。張春申所強調的一體範疇的基本內涵即從整體性、原則性上面肯定了：宇宙是一個大生機，宇宙的精神、美善都旁通統貫於基督的生命；在基督內的人生是一種積健為雄的德業；人類的基督化乃是明心見性、生化純粹的天人之間感應和諧的恢宏大業。在這個原則的基礎上面，一體範疇揭示了基督徒禮儀的象徵內涵：天上人間，聯通一致，一體同光。「天（主）藉基督與人和諧，人與人在基督內感應，人與物因基督均調」<sup>52</sup>。

因此一體範疇實在地可以和神化理論彼此相通、互相啟發。實際上張春申在建構自己的一體範疇之際，往往以鐵被燒紅、水融於大海的比喻來講解<sup>53</sup>。鐵被燒紅這個比喻，正是馬西摩所在《神學與論戰小品》第14卷中反覆使用比喻<sup>54</sup>。為馬西摩而言，被燒紅的鐵一方面依然保持自己的性質，另一方面，唯其如此，它才能被重塑。這樣就生動地隱喻人的神化乃是從存在本質上，重塑人性，由此達成工具與鐵之間的一體聯通：鐵的化學元素還在，但是它已經成為工匠藝術構思的實現。因此，一體範疇的理論建構或許還可以就救恩論、基督論以及德行論等方面更廣泛地汲取神化理論的豐富元素。

---

52 張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁158。

53 參閱同上，頁156。

54 Cf. *Th. Pol.*, 4, PG 91. 60B. *Th. Pol.*, 4, PG 91. 60BC.

## 二、神化理論可以完善一體範疇的理論體系與實踐結構

上述張春申的一體範疇在理論建構方面存在著的問題是：聖經的啟示方面引證不足，神學的論證方面過於單薄。儘管如此，卻又不妨礙其在實踐方面為基督徒靜坐開出了原則性的神學指標。

在論述天人一體、貫注合一的一體範疇之際，張春申特別依賴聖經的啟示依據。為此，他反覆引述若14章23節、17章20-23節來論述基督與聖父之間的一體性。其實，真正表達基督與聖父之間一體無間的關係的啟示依據，在《若望福音》中另有更強有力的經文。耶穌說：

我與父原是一體（若10:30）。

父在我內，我在父內（若10:38; 14:10）。

凡父所有的一切，都是我的（若16:15）。

其實我並不是獨自一個，因為有父與我同在  
（若16:32）。

同時，耶穌也強調自己與父之間的區別：「父比我大」（若14:28）。這個區別體現在父與子各自的位格存在本身上面：「我父到現在一直工作，我也應該工作」（若5:18）；「就如父是生命之源，照樣祂也使子成為生命之源，並且賜給祂行審判的權柄，因為祂是人子」（若5:26-27）；同時，亦體現在聖子耶穌實踐聖父的命令而彼此有別上面：「我由我自己什麼也不能做，父怎樣告訴我，我就怎樣審判，所以我的審判是正義的，因為我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意」

(若5:30)；「我遵守了我父的命令而存留在他的愛內」(若14:10)。由此可見，其實父與子之間的一體性有了深厚的啟示基礎，這些經文完全應該成為論證一體範疇的神學理據。

此外，一體範疇的理論之所以被提出來，即是為了補充關係範疇過於強調主客分離、理性分析的問題，因此，一體範疇更強調救贖論的愛情奧蹟內涵，而非恩寵層面；在聖事論方面，一體範疇更著重聖事的奧蹟論層面，而非形質論層面。因此，一體範疇更接近希臘教父們熱衷於討論的神化理論，而相異於拉丁神學的神化理論。為此，本研究者以為，立足於整體性、原則性的神化理論更有益於一體範疇理論體系的完善：

第一，神化理論可以完善一體範疇的理論體系。神化並非出自聖經啟示的一個詞彙。當克萊孟首次用神化一詞來綜合《聖詠》第82篇6節中的成為神、保祿作品中的效法基督的教導之時，竟然引發了整個拜占庭神學對於神化隱喻產生了莫大的舉趣，顯然，這是他始料未及的。經由奧利振、亞大納修、濟利祿、卡帕多細亞的三位教父以及狄奧尼修斯等人的持續拓展，最後由馬西摩總其大成，將神化理論發展成為涵蓋拜占庭神學的方方面面的成熟理論。一個以神化為專題研究的發展史，可謂一部揭曉拜占庭神學的思想史。

在本書的第三篇所交待的馬西摩的神化理論中，清楚地揭示了神化這個概念觸及馬西摩的聖三論、創造論、基督論、教會論、聖事論、德行論以及末世論等等，因此，這神化理論是一個成熟穩定的神學體系。一體範疇作為一個由當代華文神學家提出來用以補充關係範疇的嶄新理論多少顯得引證不足、



鋪陳欠佳<sup>55</sup>，若想進一步發展這個理論，驗證其有效性，或許可以藉助神化理論的支持。

在天主聖三的關係方面，一體範疇強調聖三之間的神性之愛，這一點恰好是馬西摩的神化理論所特別著重的一個基設。因著三位一體天主在愛中的偉大決策，神化方才成為可能，隨後一系列的創造、降生以及聖化行動均圍繞著神化主旨得以拓展。這種從整體性、原則性出發的論述方式，正是一體範疇所主張的，但是在理論的鋪陳方面卻欠缺的。因此，神化理論所建構起來的整個神化神學系統，實可支持一體範疇在神學鋪陳方面找到一條清楚並驗證有效的道路。

在天人相融的關係方面，一體範疇強調透過聖子的道成肉身實現了天主與人之間的共融合一，並且整合、回應了關係範疇所揭示的天人相契的形上學原理。經由基督的流露之愛所成就的合一之愛，基督徒得以回歸根源之愛，融合聯通於聖三的內在生活。於是，在實際生活之中，他們獲得內聖外王、與天地參的神性力量，「通過各式各樣的工作傳達給近人，使人人體驗天主的愛、將天主的愛普及人間，把愛的喜訊帶入生活」<sup>56</sup>。同樣，神化理論正是通過屬性交流公式清楚地揭示透過耶穌基督，人性得上升，在受舉揚之際，有份於基督的神性

---

55 筆者在前文中已經指出在理論拓展的啟示依據方面，一體範疇明顯地引證不足。其實，不止於此，一體範疇發端於方東美從先秦思想範疇中發展出來的天人合一論，然而，一體範疇在進一步融合中國古代的天人合一、個人修身等方面的力度方面亦顯單薄。因此，在整合啟示、中國傳統思想以及「神化」理論方面，一體範疇的理論發展還大有可為。

56 張春申，《中國靈修芻議》，頁113。

性體，透過洗禮和聖體聖事，實際地以美善存有的神化之軀，讓人享有不死性，並在聖神臨在的光照之中，活出神性的光輝。因此，體系完善、論述有據的神化理論，實在地可以勝任協助一體範疇在天人相通，一體合一的理論完善方面，作出建設性的貢獻。這一點，不正好可以滿全張春申所期待的以教會正統理論，在中國教會的脈絡中明辨其一體範疇理論之正確與否<sup>57</sup>的心願嗎？

第二，神化理論可以指導一體範疇的實踐體系，反之，一體範疇中的基督徒靜坐亦可啟發神化理論的實踐內涵。一體範疇儘管理論單薄，出道較晚，但是，因其理論結合實踐的體用協調，所以，其有效性經過了靈修實踐的充份驗證。跟歷經三、四百年的發展方才日漸成熟的神化理論所不同的是，一體範疇理論有著行之有效的實踐性效果。那麼，神化理論與靜觀祈禱之間的相遇，將會帶來一番什麼樣的意境呢？

一方面，神化理論可以豐富靜觀祈禱的神學視野。一如前言，神化理論以其三、四個世紀的發展，至馬西摩這裡，終於成為一個俱備整體性、原則性的完善的神學體系，通過本書的綜合梳理，很清楚地可以看出，神化理論實實在在地讓聖三論、創造論、基督論、教會論、聖事論、德行論以及末世論蔚為大觀。因此，在理論發展的進路上面，神化理論與靜觀祈禱均強調三位一體天主的神性之愛與人的救贖、回歸之間的整體性關聯。靜觀祈禱正是在身心靈的調適安頓中，仰賴天主聖三

---

57 參閱張春申，〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉，頁156。

在愛中的鑑臨，由此生於一體同心、歡喜俱足的靈性氣質，並察出永恆與瞬那、天主與人之間，彼此聯通、合一融貫。為此，完備的神化理論與靜觀祈禱的結合，一定可以在神學原則方面，將一體範疇及其實踐之道——靜觀祈禱——納入更具普遍性的神學視域之中，得以壯大，並藉此在神學本地化的成就上開出希臘神學——中華文化對話融通的奇葩。

另一方面，靜觀祈禱可以完善神化理論的實踐價值。相比拉丁神學的聖化理論而言，神化理論更貼近基督徒人學的方方面面，因此，其德行論更具有實踐意義。由聖洗、聖體所實現的基督徒的神化藉由愛的關係範疇，實現一體範疇的理想模式。然而，神化理論並沒有在實踐方面，走出一條具體而獨特的靈修法門。因此一體範疇指導下的靜觀祈禱，反而可以幫助秉持神化信念的基督徒在平凡與平實中活出其已經接受了的神化效果。以博採眾長的態度，將基督徒靜坐發展成為靜觀祈禱的聖功修女會，通過四十年的靈修實踐表明，靜觀祈禱並非只由中華基督徒所專享，她們的修持原則是開放的、對話的，在一體範疇的指導之下，汲取各家之長。其靈性修持的關鍵是安心靜坐，調養內在生機，接受聖三鑒臨，同化於大千。至此，一與多的張力就得以彌合：從存有（Being）的立場出發，無論是普通存有，還是永恆存有、美善存有，均融貫通體，實為不可分的真理實相充盈其間；從存有物（beings）的立場出發，藉著信從耶穌基督，基督徒在屬性交流的救恩性復性工程中，所獲得的美善存有，推動他們在仰承永恆存有之際，獲得神化恩寵的全然貫注，讓人得以復性通感、圓融於愛。

綜上所述，強調整體性的神化理論與強調實踐性的一體範疇融合一致，隨即開啟靈修者於其存有意義上的本來面目：永恆存有湧現於那因神化而實踐美善存有的德行實踐者之內。由信而行、由內而外、由靜而動，靈修者通體神化，融匯六合，遂成就天人合一、共享榮福。

## 結論

通過本篇的對比研究——神化與聖化、神化與關係形上學、神化與一體範疇——即可看出古老的神化理論與羅馬天主教的核心教義、與當代神學以及神學本地化的探索之間相遇之際，所產生的異彩紛呈的神奇景觀：對話的第一步是讓雙方更清楚地自我呈現，第二步即是澄清相異或互補的可能性。為此，古老的神化理論在相遇與對話之中獲得了生機；同時，當代學者的理論探究，因著古老的、系統的理论支持，而愈形豐滿。

首先，在公教神學體系、信仰生活之中，聖化佔據著一個相當顯著的位置，通過本篇第一章的梳理：神化與聖化之間確實存在著顯著的不同：神化以救恩論優先，在天主的永恆決策中，透過道成肉身而神化受造人性乃是一個創造性的神性預設；神化是道成肉身的聖言所實現的屬性交流的結果，藉此而讓人有份於天主的神性，而成為神；因此，神化是讓被神化者在永恆存有的感召之下，充份發揚自己的美善存有之於德行實踐的神學基礎。至於聖化的啟示依據，乃是出於天主的揀選，因此司祭、帳幕、聖殿以及聖地等從萬物之中被分別出來的特別恩寵。因接受天主的神聖的超越屬性，而屬於天主。聖

化乃是攝取了人性的天主聖言自我聖化為人類所成就的結果，藉此，將人提升至接近聖潔的天主之全新地位。於是，就是餅酒的形質論轉換，就將基督徒維持在聖神的聖化恩寵之中。因此，神化與聖化之間的差別是顯而易見的，前者是讓人性有份於天主的神性，而成為神；後者是讓人接近天主的超越屬性，而分別成聖。前者以救恩論為基礎，後者以聖事論為中心。神化對聖化的可能性補充將會是：神化立足於整體性的救恩論，可以完善聖化只是單純地強調先知、聖人或者基督徒因天主的揀選而被區別出來，因聖神的祝聖而有別於人群的主張。神化的宇宙性視野，可以幫助羅馬天主教徒從一個被動聖化的立場，轉化為主動參與天主的創造，承擔自己與萬物、與眾生之間一體同心的在世責任。

其次，透過與關係形上學的比較，既可清楚地看出神化更凸顯愛的議題，神化乃是在愛的關係之中的人性回歸。愛是天主聖三的本質關係。這個神性之愛，透過創造事件分享給了人類；透過道成肉身，受到神化的人類愈加清楚自己的人性愛情的欠缺，同時，他們也輕易地找到了自我提升的方向。因此，神化可謂愛的形上學。至於關係形上學，透過關係、結構以及過程這三個範疇，及其各自所對應的超越、大我、精神、生物以及物質這五個幅度來揭示存有的法則：宇宙中的存有物有共生關係、靜態結構以及變化過程的必然規律，經由關係、結構以及過程範疇的解析，存有物之所是得以清楚呈現：在圓滿未來、客觀真理以及絕對奧秘的呼召之下，當下具有了神聖的內涵。通過對比研究，神化與關係形上學的相遇，很清楚地可以結出一個更具有實質性內涵的嶄新格局：愛是關係，關係形上學則可以被表述為愛的關係形上學。在愛的關係形上學

中，愛呈現出每一個個體其內在的永恆性。在愛中，存有物得以與天地參；在愛中，聖言攝取了人性，寓居人性之中，使之得以神化，與天主之間建立全新的關係。於是，愛的關係形上學，不但補充、完善了實體形上學疏失於描述存有的整體性內涵，也因著愛的核心議題，促成了關係形上學與神化理論之間，彼此啟發，為此呈現出了富有創意的對話效果。

最後，通過神化與張春申的一體範疇的對比，清楚地顯示神化理論乃是從整體性出發，先強調天主的一體性，再著眼於聖三自立體的關係性。人性神化的發生，既是三位一體天主的共同決策，也是聖三共同完成的目標。這是愛的目標，也是在透過道成肉身所實現的愛的流露。因此，人類得以有份於神之愛。至於一體範疇則透過一體性來凸顯救恩論的實際效果：在聖事之中，每一個人融入基督超越性的位際關係之中，達到天與人、人與人之間的和諧共融；再透過靜坐功夫，經由耶穌基督的流露之愛和聖神的合一之愛，基督徒體驗並回歸根源之愛：神性本體。就在日積月累的靜觀過程中，接受天主鑒臨，基督徒實現內聖外王，與天地參的神聖理想。神化理論與一體範疇的對話，所產生的效果是雙向的：一方面，神化理論可以豐富一體範疇的啟示內涵，並完善靜觀祈禱的神學視野；另一方面，靜觀祈禱的實踐功夫，又可以啟發神化隱喻過於抽象，容易流於空疏的弊端。總之，透過一體意識所獲致的天主鑑臨之感，讓秉持神化信念的基督徒，更容易地將他們被神化的靈性效果，落實在平凡與實際的生活之中。為此永恆存有就在靜坐數息的當下，即刻迸現；在德行實踐中，為人耳聞目睹。涵養心性，融通天地。

綜上所述，對話讓相遇雙方更加清楚地呈現自身，同時，讓參與對話者互相參證。通過本篇中的神化理論與聖化教義、與關係形上學、與一體範疇理論的對比研究，可以看出，即使是古老的理論與當代理論之間依然可以互相參證，同時，當代的理論探究亦可以從成熟的、穩定的古老理論之中汲取可資提升自己、豐富自身內涵的內容，以及透析彼此理解啟示的方法。

對於神學本地化的探究，本書對於一體範疇的理論建構與實踐探究持相當欣賞的態度，同時，亦於此提出自己的研究心得：神學本地化的第一步不是接受客體說了什麼對我有用的話，相反，是視對方為主體。在主體際性之中，首先應該明確的是彼此的差異，與各自的特質。任何一個思想都有其自身的流變過程，以及與之關聯的複雜關係和結構系統，因此，唯有釐清每一個思想體系自身底層的思想源流（過程）、時代內涵（結構）以及象徵體系（關係）之際，才能讓參與對話的雙方互動激蕩、彼此豐富以及保持持久深入的對話。

與此同時，他還積極參加各種社會活動，如參加抗聯救國會、救國軍等，並在抗聯救國會中擔任重要職務。在抗聯救國會中，他積極參與各項工作，為抗聯事業貢獻了力量。此外，他還積極參加各種社會活動，如參加抗聯救國會、救國軍等，並在抗聯救國會中擔任重要職務。在抗聯救國會中，他積極參與各項工作，為抗聯事業貢獻了力量。

## 總結

蕭軍是中國現代文學史上的一位重要作家，他的文學創作和社會活動都對中國現代文學的發展產生了深遠的影響。他的文學創作具有強烈的時代感和社會責任感，他的作品反映了當時社會的真實面貌，並對社會現實進行了深刻的批判。他的社會活動也體現了他的愛國情懷和社會責任感，他為抗聯事業貢獻了力量。總的來說，蕭軍是一位具有高度社會責任感和愛國情懷的作家，他的文學創作和社會活動都為中國現代文學的發展做出了重要貢獻。



經過了一個漫長跋涉的神化之旅後，終點就這樣浮現出來了。是總結的時候了。在這個以馬西摩的神化理論為核心議題的研究過程中，最初的問題意識中的是幾個預設一直縈繞在筆者心頭，同時，那幾個預設，還可以做這樣的延伸：這樣一個研究工作，有什麼現實意義？

意義的價值，在於它的普遍性，而表相只是承載普遍性意義的載體而已。神化議題的意義，在於揭示與人類命運休戚相關的超越信念。至於神化的意義是否具有普遍性，那就要看它是否與人的超越性有關，能否清楚而客觀地回應生存、苦難、希望這類大哉問；同時，也與人的內在性有關，能否提振每日生活中須臾不離的穿衣吃飯、灑掃應對這種鄙事以甘飴之美感。

按照我的理解，可以將馬西摩的神化理論定義為：神化隱喻憑藉兩性一位的基督，人得以有份於天主的性體。為我而言，馬西摩所揭示的神化議題，在最大程度上回應了如下三個議題。

## 第一節 人呀，你是誰？

其實，馬西摩真正關切的並非神化議題，而是，著力於澄清那個時代被異端思想攪渾的基督論中的兩性一位的問題。在駁斥單性論之際，馬西摩發現基督的真實人性；駁斥單志論時，他拓展了基督的人性意志；同樣，在與單力論交鋒的過程中，馬西摩平衡而完整地窺見了耶穌基督的人性行為與其內在透顯的神性計劃之間的張力。福音書所揭示的納匝肋人耶

耶穌乃是一個具有完備的人類性情、真實人類意志及行動自由的人。因此，來自神性領域的光照在祂心中拓展其存有深度時，加劇了耶穌的人性與天主性之間的張力，也因此愈加彰顯救恩的內涵：在運用自由時，亞當失敗的地方，新亞當——基督——獲得了決定性的勝利；正是憑藉其人性意志順從、合一於滿溢著無盡愛意的天主性意志之際，基督的人性得以神化。透過道成肉身和基督的死亡復活這一系列發生在巴勒斯坦一隅的事件，納匝肋人耶穌揭示生而為人的實質性意義。

沒有人可以遺世孤立，他必須活於關係之中：與自我、他人、萬物和造物主和諧與共，這就意味著他必須走出自我，才能看見自己。愈向他者開放，愈能夠發展自我內在的人性奧秘：在人與人之間看見彼此一致的普遍性。此一看見的渴望，深刻地延展了人類理性的深度，至善至美的天主在人類理性所能及之處，時時與人相遇。因此，依勒內感嘆道：「活生生的人是天主的光榮，人的生活是天主的影像」<sup>1</sup>。無獨有偶，依勒內這句話閃爍著若望文學的靈性光輝：《若望一書》的作者強調，享有天主聖愛的人，被稱為天主的子女，未來如何，不得而知，然而，卻可以透過自己那相似天主的聖潔生活管窺自己的未來：「我們必要相似祂，因為我們要看見祂實在怎樣」（若一3:2）。相似天主！為基督徒而言，有章可尋。因為耶穌揭示了人類聖潔生活的典範，祂即是天主的可見影像。為此，祂說：「誰看見了我，就是看見了父」（若14:9），「誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將自己顯示給他」（若

---

1 *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei. Ad. Haer., IV. 20.7.*

14:21)。人的受造乃是為了生活得宛如天主，活於美善，享有愛情。拉內精辟地將人定義為：「人是一個欲望的存有，他的欲望既普遍，又絕對」<sup>2</sup>。這個存有特徵讓人充滿希望與活力地活著，他活在永不止息的自我超越之中，他被天主的愛牢牢地吸引著，不斷趨赴更高的美善。

趨赴美善，止於至善！為馬西摩而言，這正是人的原始聖召。天主在人性存在的深處，置放了聖言種子，這是由聖言而來的神性元素，意即按照聖言的肖像所造之人，受到聖言的光照，在其正在逝去的時光之中，展示其內在的美善潛能：趨赴神性模樣的諸種美好。

人內置的美善存有推動著人在德行實踐中接受美善邏各斯言的塑造。藉著美善存有中的渴望，人在理性和性體趨赴圓滿的過程中，有份於天主。最終，在時間滿全之際（參閱迦4:4），因著人化的聖言，人性存有藉之而得以完成神化的聖召。因此，神化乃是人之為人的先決條件。不過，神化並非人類最終的命定，而是從基督徒人類學的角度，詮釋神性奧秘的一個隱喻（*metaphor*）。神化隱喻人類生活的現實意義：從倫理學層面，因效法基督，人得以拓展其追求卓越，趨赴美善的終極信念；有份於天主的性體的救恩性效果，實現於當下，完善於末世；從本體論層面，因其內在的、同一性的肖像使然，人起源性地相似天主的性體，從而透過道成肉身事件

---

2 轉引自Bernard Sesbouïé, *L'homme, Merveille de Dieu* (Paris: Salvator, 2015), p. 50.

而得以活出那不可見神性世界的動力學內涵：由此彰顯人的位格，及其理智上的知識和意志上的自由。

很清楚地，從克萊孟以神化概念來表達基督信仰所能企及的效果之際，神化即以其強大的隱喻功能支撐起了亞歷山大里亞學派的教父們的寓意法譯經原則。這一原則，使得他們游刃有餘地透過揭曉聖經的字面意義、屬靈意義以及倫理意義來詮釋天主與人相遇的神聖奧秘<sup>3</sup>。這一點，卻為強調以字意法作為釋經原則的安提約基雅教父們所不欲為之者；至於拉丁教父方面，對之更是諱莫如深，戒之慎之。儘管如此，隨後的卡帕多細亞教父、狄奧尼修斯，以及馬西摩等人分別從聖神論、密契神學以及基督論的角度進一步發揮了神化的隱喻性內涵，遂成大觀。因此，三、四百年間的持續發展，尤其馬西摩集大成地將之運用於基督徒神學的方方面面，強有力地說明神化隱喻在詮釋基督信仰的奧秘方面所能發揮的功能性內涵。

總之，神化概念清楚地揭示了人的奧秘，它既解釋人的聖召，內蘊美善的原因，也為其超越性及內在性，指明了方向，並提供了切實可行的德行實踐之道。

---

3 中世紀時，又有人加上了末世意義一項。完整表達為：「文字，事之所載；寓意，信之所賴；倫理，行之所依；末世，心之所望。」（*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*）近年來，這個以奧利振為中心的亞歷山大里亞學派的譯經原則，受到了羅馬方面的熱烈關注，分別將之納入《天主教教理》和世界主教會議的討論議題（第十二屆世界主教會議於2008年10月5-26日在羅馬召開，主題為：「天主聖言在教會的生活及使命中」）。參閱《天主教教理》，118-120；《上主的話》勸諭，37-38。

## 第二節 人的超越性與內在性

對於基督教<sup>4</sup>人性論的看法，當代新儒家中，最具有代表性，且各持一端的當數牟宗三（1909-1995）和劉述先（1934-）兩位先生。牟宗三批評基督教人性觀是一種悲觀的人性觀，因強調他力的救贖力量，而與傳統儒家強調自力超越的人性論和中國人的日常觀念格格不入，因此，若基督教不做人性論上的調整，變成自力教，強調人人皆可成基督的話，那麼，在中國是沒有前途的<sup>5</sup>。比較儒家既超越而又內在的人性論而言，基督教卻只是外在超越，牟宗三視之為超越卻不內在。相反，劉述先認為基督教的人性論所強調的乃是絕對的超越，他認為基督教的原罪觀和懺悔意識其實可以發掘出儒家傳統中所忽視了的人性黑暗面的覺察，並善加拓展，期能更深刻地把握現代人所面對的情況，如給予有效的對治<sup>6</sup>。基督教既肯定人，又強調天的觀念，實可補正儒家傳統過度張揚人，而最終不言天道的流弊<sup>7</sup>。這一論點，隨後得到了余英時先生的首肯：在西方，基督教外在超越的價值系統，不僅沒有因為現代化而崩潰，而且正是現代化一個極重要的精神泉源<sup>8</sup>。那

---

4 牟宗三和劉述先在這裡所探討的對象是基督教（Protestant）神學，然而，就人性論而言，新教和天主教的觀念幾無二致，因此，本文所指稱的基督教一詞乃是整體意義上的基督宗教（Christianity）。

5 牟宗三，《圓善論》（台北：學生書局，1985），頁340；〈談宗教、道德與文化：答台大中文系同學問〉，《鵝湖月刊》，第二卷11期（1977年），頁2-7。

6 劉述先：《大陸與海外》（台北：允晨文化，1989），頁266。

7 同上，頁263。

8 餘英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論〉，《文化：中國與世界》第一輯（1987年），頁89。

麼，實際的情形是什麼？從神化的角度，將會提出一個怎麼樣的回應？

對於此前的教父們的神化理論，馬西摩從基督論出發作了相當完備的總結。道成肉身事件，乃是天主在創世之初的一個基本預設。意即透過聖言的典範行動，讓人懂得如何善用自由，臻於至善；透過效法基督，人獲得回歸神性美善的明晰道路。那麼，在這個意思上，又如何理解罪、自由與恩寵的問題？

馬西摩肯定亞當之罪並非本體論意義上的錯誤，而是一個位格性的錯誤，意即在運用自由之際，他對於美善理解上的一個突變，這個對於真正的美善棄置不顧的突變導致人性走上了背離天主的道路，將自我中心視作人性的必然。最悲慘的結局是帶來了死亡和腐朽性，混亂了人的視野，看不清天主為人所預設的神化定向。

雖然人的行動導致其自身迷失了趨赴神化的定向，但是，天主還念念不忘這個事關人類幸福的定向。聖言人化，成就人性神化的創造性初衷絲毫沒有減損。以道成肉身事件為中心，先是揀選以神性法律作為行為準則以色列選民準備救恩的道路，隨後，聖言基督合一了天主性、人性於其唯一自立體內成就了人類性體有份於神性性體。因此，人性自身的超越就在主體性與終極性方面，有了清晰而有所保障的內在關聯。

但是，人的自我超越又有著本體論意義上的內在特徵。在時期滿全之際，道成肉身的聖言以自己的體血建立以愛為中心的盟約，以自己的死亡、復活所成就的逾越奧蹟恢復人類性體

的神性視野，讓他們看清內置於其存有深處的神化定向，從而在洗禮中重獲新生，還原肖像，並透過聖體聖血的滋養，得以獲得德行實踐的力量。因著原罪的遺害，聖言的人化又摧毀了死亡與腐朽性對於人類的戕害；框正了人類運用自由，超越向上的努力方向；賦予人類以愛為中心的德行實踐，讓他們有份於基督的性體。當充份發揚其身為天主的肖像，並彰現其所內涵的美善存有的卓越稟賦之際，人的德行實踐即成了神化的實際表徵：他和基督擁有合一的關係，他和其他有份於同一基督的神性的不同肢體之間享有共融的關係。於是人與人之間的普遍共相即得以彰顯：愛乃是生命與生命之間彼此建樹的卓越生機。一個人，愈懷著開放之心走出自己，他愈能在與他者共生的關係中，深化自己的存有幅度。

牟宗三關於基督教人性論的理解，其實頗有偏差。一方面，前述神學共識既強調人的來源的超越性—按照天主的肖像和模樣而受造—同時，亦強調人的自由，這種自由根植於人的存有深處。自由並非放任自流，而在趨赴美善的運動。透過聖言種子的運動，人由普通存有，趨赴美善，在德行實踐中得以完善其自身。自由，在這種人性趨向之中扮演著一個至關重要的意志上的角色：人需要對自己的行為負責。因此，天主預定中的人之神化，需要聖子的人化來協助完成。人是自由的，在基督身上表現得淋漓盡致。馬西摩透過耶穌在革責瑪尼莊園中的掙扎，在十字架上的抗拒，深刻地揭示了耶穌的真實人性、意志自由及其有效行動。耶穌是自由，但是更重要的是他懂得善用自由，向著絕對美善敞開自己。耶穌的十二宗徒是自由的，他們在關鍵時刻選擇各自以為美善的交出或者否認、逃離或者跟隨自己的老師。無疑，耶穌為所有趨赴美善的人，樹立

了絕佳典範。神化的終極性意義，即在於深刻地揭示被神化者最終成為神的命運，被稱為天主的子女；奧利振稱之為眾基督（*christs*），狄奧尼修斯則將之命名為「與天主想像、合一」。這一點，或許正好回應劉述先對於基督教人性論中的絕對超越所作的肯定之辭；也可以回應牟宗三所期待的結果：基督教為何不宣揚人人可成基督<sup>9</sup>？

拉內還有一個對人的定義：「人宛如自由的自我通傳事件，以及天主的寬恕」<sup>10</sup>。這個定義深刻地揭曉了聖經中的經驗，人的內在超越需要愛，而愛來自於關係。從神化理論的角度來看，天主的愛和寬恕，幫助人在運用其自由之際，既有了明確的定向召喚，還有情感力量的支持。於是，由至善至美的天主所貫注的愛，讓人在德行實踐方面所做的任何努力，都具有了現實意義：他在享受自己的神化身份，他在慶祝在他內所實現了愛的奧秘。於是，活著的人成了一件聖事。他是不可見的天主的可見標記。然而，為一個尚未經由洗禮而皈依的非基督徒而言，他如何經驗基督的救恩？

拉內主張一個認真生活的人，不可避免地在生活中展開對絕對救主的超驗追求。首先，在情感的施與受方面，人可能與

---

9 關於新儒家對於基督宗教的看法，如下著作可以幫助我們做下步的拓展研究：梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》（北京：宗教文化出版社，2015）；祝薇，《論早期現代新儒家的宗教觀》（上海：古籍出版社，2011）；陳宗清，《宇宙本體探究：基督教與新儒家的比較》（台北：校園出版社，2005）。

10 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, tr. by William V. Dych (New York: Crossroad, 1984), p. 139.



基督相遇。於其存在層面上，人總是渴求別人給自己或自己給予別人無條件的愛與接納，然而這個渴求卻總是難於實現於人際關係之中。然而，耶穌基督以其捨己之愛，讓天上人間，合而為一。因此拉內說：一個人「將自我徹底而無條件地給予另一個人的絕對之愛，已隱含在信仰與愛內肯定了基督」<sup>11</sup>。其次，面對死亡的抉擇，人可能與基督相遇。面對死亡的反省，人有完全的自由或者視死亡為荒謬，或者主動承認自己的無能，並接受絕對者的措置。拉內肯定，接受人性的限度和敬畏絕對者的奧秘之際，人即被導入對於絕對者的信賴之中，他已隱含地追求和肯定發生在十字架上的耶穌基督的死亡、復活事件。第三，面對未來持開放、盼望的態度，人亦可能與基督相遇。人總是處於現在與未來、實現與潛能、現實與理想的張力之中。當一個人勇敢地面對未來，向著潛在的可能性、理想保持樂意開放的態度之際，他更容易對自己和人類的未來充滿信心與盼望。於是，生活本身即隱含地肯定了為全人類死與復活的耶穌基督。因為「耶穌基督的降生與復活猶如天主不可撤銷的來臨的開始，天主也是世界和歷史的絕對未來」<sup>12</sup>。

總之，當一個人以無私之愛愛人、在信賴中直面死亡，並以盼望之心接受不可知的未來時，他已經將自己置身於深度呼求（*appeal*）<sup>13</sup>之中。於此三種深度呼求之際，人遂與絕對救主隱然相遇。他已經「隱含追尋並肯定為愛而降生、並為我們

---

11 *Ibid.*, p. 296.

12 *Ibid.*, p. 298.

13 關於*Appeal* 的超驗神學內涵，參閱胡淑琴，《卡爾·拉內思想中的奧秘教導》（天主教輔仁大學宗教系研究所博士論文，2008），頁180。

死而復活的耶穌基督；他已隱含在追求一位絕對救主，儘管他可能在範疇層面尚未明顯認識耶穌基督，但已經是一位匿名基督徒（Anonymous Christian）」<sup>14</sup>。

因此，一個植根於信心、希望與愛之中的人，有絕對救主完整的愛作為擔保！他的未來，處於那不可撤銷、已經實呈現了的天主聖愛的光照之下。

### 第三節 人的未來

論及人的未來的議題，需要回顧本書的前言中所提出的伯多祿的經驗：宗徒拒絕外邦人按他們的方式將自己神化，不料，聖神卻反而降臨於這些人身上，「有如當初降在我們身上一樣」（宗10:15）。於是，原本就是虔誠而敬畏天主的科爾乃略及他的家人、朋友，均得以從宗徒手中接受洗禮，有份於天主的性體。很清楚地，《宗徒大事錄》第10章1節至11章18節的這整個敘事顯示聖神已經準備好了一切，伯多祿所做的無非是以人的語言和行動予以揭曉而已，並以耶穌基督的名給他們付洗（宗10:48）。這與人的未來有何關聯？

梵二大公會議的《牧職憲章》在論及教會在現代世界中的福傳使命時，特別強調聖神不息地在人心中工作，並啟迪人們尋求天主：「教會熟知在天主聖神不斷啟迪下，人心對宗教問題，不可能毫不關心。這點不獨有歷代經驗作證，而且亦為現

---

14 胡淑琴：《卡爾·拉內思想中的奧秘教導》（天主教輔仁大學宗教系研究所博士論文，2008），頁181。

代許多事例所證實。人對自己的生活、活動及死亡的意義，常希望得到至少大略的認識。教會存在於此世的事實，便令人記起這問題」<sup>15</sup>。因此，今日福傳（Evangelisation）的概念不能再像十六世紀時那樣去為基督的神國開疆拓土，而是教會和聖神一起去收割，將聖神已經培植成熟的莊稼收入完人基督的糧倉裡而已。2014年6月27日，教宗方濟各（Pope Francis）在 *Viva* 雜誌上公佈了快樂十法，在第九條中，他說「不要讓別人改宗」（Don't proselytize）：教會的壯大所依靠的並非讓人放棄其既有的宗教信仰，而改宗成為基督徒<sup>16</sup>。其實，2013年10月，方濟各教宗即表達過類似的教導：「改宗，不；福傳，是」<sup>17</sup>。2015年11月25日又再度強調公教教育的目的，並非旨在在公教學校裡做皈依的活動，而是要教育年輕人明白人性的價值及其超越特性，並促成他們個人的內在化<sup>18</sup>。這就帶出一個實質性的問題：如果匿名基督徒這個概念的提出有其合理性的話，那麼基督徒與匿名基督徒有何關聯？

基督徒是經由耶穌基督的逾越奧蹟所實現神化救恩的直接享有者。這個神化品質發生在教會團體的共融之中。至於匿名基督徒，則潛在地享有神化的救恩效果，在聖神的光照默啟之下，向著美善進發。基督徒的使命，即是活出自己所享有的

---

15 參〈現代〉41。

16 <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2014/in-latest-interview-pope-francis-reveals-top-10-secrets-to-happiness.cfm>

17 [http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/pope\\_s\\_conversation\\_with\\_scafari\\_english-67643118/?refresh\\_ce](http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/pope_s_conversation_with_scafari_english-67643118/?refresh_ce)

18 <http://www.novusordowatch.org/wire/francis-never-proselytize.htm>

神化品質，以其美善存有的動人姿態提振匿名基督徒的內在化，促成他們在聖神內的皈依，並向自己信賴、盼望以及愛的行動計劃之中，對耶穌基督保持開放的態度。

然而，榮休教宗本篤十六世在最近的一個神學訪談中，對於前述拉內匿名基督徒的觀念提出了質疑，認為可能會導致模糊基督徒身份的傾向。本篤十六世更樂意強調呂巴克（Henri de Lubac, 1896-1991）所主張的耶穌基督為存在（*pro-existence*）概念：面對人類的苦難命運或者沉迷而不知自拔，假如連十個義人都找不出來（參創18:32）的話，那麼，天主只好自己親自行動了；天主子耶穌基督以為存在的方式更新人性，天主有份於人類的痛苦、絕望和悔改，以其獨特的人而天主的身份賦予人類所有的負面遭遇以救恩性的內涵。是天主之愛在支撐著這個世界，道成肉身的天主子為了愛世界而受苦。因此，是基督的為存在賦予基督徒的生活以超越性的意義：藉著與他們相遇並更新他們的耶穌基督，天主在基督徒內彰顯人類生命的實質性內涵及其超越幅度。職是之故，信仰並非一種思想，而是生活本身。論及人類的救恩，榮休教宗強調人所需要的就是保持內心深處對天主的開放和依賴。這就意味著基督徒的屬世使命就是和他們主動相遇的耶穌基督一起採取行動、走向他人。藉此行動，盡可能地使他人看到天主在基督內所呈現的來臨事件<sup>19</sup>。

那麼，如何平衡人的超越性、內在性，與受召彰顯神性生命的基督徒所從事的福傳活動之間的關係？

---

19 <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11197>

《教會憲章》用「人的良心」與「天主上智」這兩個觀念來肯定福傳是天主首先採取行動，教會尾隨而至，經由對話深化其他民族及其文化的價值。人的良心，指的是那些「非因自己的過失，而不知道基督的福音及基督教會的人」，他們誠心尋求天主，按良心行事，他們是可以得到救恩的。原因是他們「按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意」。至於天主上智，那是運行在那些「非因自己的過失，尚未認識天主」的人身上。他們也會因「天主的聖寵而勉力度著正直的生命，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑」<sup>20</sup>。因此人類心靈中任何真、善、美的成份，教會均稱之為福音的準備，也是聖神在人心工作的證據，是天主為光照眾人得到生命而賜與的<sup>21</sup>。於是，與這些宗教、文化相遇時，所產生的必然結果就應該是彼此之間的交談。藉著「交談，教會證實他們所尋求的神、真理或『某種玄奧的能力』」<sup>22</sup>，就是耶穌基督及其啟示的父。因為基督曾經洞察人心，並曾以真正人性的交談引人走入天主的光輝；同樣地，基督的弟子們，充盈基督的聖神，認識與他們共同相處的人們，並和這些人互相往來，「好能藉著坦誠耐心的交談，使這些人知道寬宏的天主分施給萬民何等的財富」<sup>23</sup>。教會傳播福音，就是將人們引至基督面前，從錯誤的桎梏中解脫出來，因基督之愛而將人性拓展至圓滿的境界<sup>24</sup>。

---

20 〈教會〉16。

21 參閱〈教會〉16；〈非基〉2；〈現代〉42.5。

22 〈非基〉2。

23 〈傳教〉11。

24 參閱〈教會〉17，〈傳教〉11，〈現代〉28，92。

伯多祿與科爾乃略的相遇印證了梵二大公會議的上述教導：聖神已在人類心靈之中工作。同時，大公會議的教導也肯定了神化理論的深刻洞察。馬西摩斷言，聖神在人類神化的過程中扮演著一個關鍵性的角色。聖父、聖子及聖神之間存有三個方面的奧秘：美意相契、自我實現以及合作無間。在榮福聖三的外展行動方面，聖神既參與了人類及宇宙萬物的創造行動，也決定性地以合作無間的方式，成就了聖言攝取人性的降生奧蹟，並終其一生，皆伴隨耶穌。因此，聖神在人類與聖父之間扮演著一個「中保」的角色，既推動人由潛能變成現實地活出神性美善——即大公會議所強調的真的、聖的因素——的存有學內涵，又將人類自身的自我饋贈納入神性國度。透過教會團體，聖神以寓居聖化的方式推動著基督徒活出福音的卓越價值。

教會是基督的身體，是聖神的諧化之所。透過基督，在聖神內，天主給那些因著洗禮而得以重生的子女重新配置存有邏各斯，意即在他們內重塑其存有形態：以美善存有取代了普通存有。這內在於人類社會中的基督徒共同體與整個人類的命運休戚相關<sup>25</sup>。筆者以為，從神化理論的立場來看，教會之於人類命運、人的未來，展現了其共融性的慶祝和神恩性的見證的雙重作用。

一方面，教會乃是榮福聖三寓居之所。透過洗禮而得以重生的人，得以聚集在共融合一的共同體內，基督是這奧秘的頭，聖神則推動他們在每一天的聖體聖事中，慶祝他們獲得神

---

25 參閱〈現代〉1。

化的恩寵。藉著餅酒的奉獻，教會象徵性地代表人類將這已由基督獲得更新的人性及其行動奉獻給聖父。藉此，他們參與榮福聖三的爱情共融之中。因此，在這愛宴上，其實是教會代表人類，接受永恆圓滿的幸福滲融當下這有限生命，讓它綻放其原有的創造之美。於是，這流逝中的時光、參禮者舉心向上的神學美德以及彼此之間的團體性共融，就讓榮福聖三的美意相契、自我實現以及合作無間承行於地。享有神化恩寵的參禮者們因如此有份於神性體而在地若天！隨之而來的德行實踐，不過是在天主鑑臨之下，將神性體之愛予以延展而已。基督徒，天主神化行動的實現者！

另一方面，在聖神的啟迪之下，享有神化恩寵的福音使徒在人類行動和文化類型之中，體察其神性因素，並予以揭曉其原委<sup>26</sup>；同時，以其福音化的生活見證，基督徒啟迪人類在道成肉身的愛情盛筵中，完善人類對於美善的渴求。健康的人類社會，需要人與人之間維繫著和諧關係，方能融洽共生。基督徒團體因神化所推動湧現的愛情關係，不正是人類社會趨赴美善的生活典範嗎？因此，為整個人類社會而言，見證基督「神化人類」的教會就顯得異乎尋常地重要。基督以愛到底（若13:1）的方式彰顯了完完全全的捨己之愛為具有理性智慧、自由抉擇以及行動效果的人性而言，是完全可能的；基督徒已經，並且正在享受這壯麗之愛，並獲得了對於生存、苦難以及希望這類議題的神化性詮釋，他們當中那些愈向天主敞開自己的人，愈來愈在自己的臉上映射出神性的光輝。不是嗎？讓自己浸潤於神性之美的基督徒，乃是天主的影像！

---

26 參閱宗17:22-34；羅1:20。

時光荏苒，逝者如川。人的幸福未來，取決於每一個人當下對於自己的性體、意志以及行動的定位；那些向絕對者敞開自己，往自己的意識深處紮根的人，其實正走在趨赴至善至美的道路上。一路上創造主聖神陪伴著他，以潤物無聲的方式聖化著他，直到生命的末刻，至美善的造物主將與之關懷相擁。然而在路上，若有幸透過已獲神化的基督徒的美好見證，而得以向道成肉身、神化人性的基督敞開自己的人，那就是尚在路上的當下此刻即沐浴聖愛，以基督教徒的身份享受美善存有的滋養，獲得永恆存有的貫注。讓這正在逝去的局面（格前7:31），閃耀著天主性體的光華。以神化者之姿，盡力伸展生命的美好！何樂而不為？



## 徵引教父作品列表

(按出生年排列，不含馬西摩)

著作	簡寫
安提約基亞的依納爵 (Ignatius of Antioch, 67-117) <i>Ad Romanos</i> 《致羅馬人書》	<i>Ad Rom.</i>
玻里加 ( <i>Polykarpos</i> , 69-155) <i>Ad Philippensibus</i> 《致斐理伯人書》	<i>Ad Phil.</i>
無名氏 <i>Martyrium Polycarpi</i> 《玻里加殉道記》	<i>Mart. Pol.</i>
猶斯定 (Iustinus the Martyr, 約100-165) <i>Dialogus cum Tryphone</i> 《與脫利風對話錄》	<i>Dial.</i>
依勒內 (Irenaeus, 約140-202) <i>Adversus Haereses</i> 《駁斥異端》	<i>Adv. Haer.</i>
亞歷山大里亞的克萊孟 (Clement of Alexandria, 約140-217) <i>Paedagogos</i> 《導師》 <i>Protreptikos pros Hellenas</i> 《勸勉希臘人》 <i>Quis Dives Salvetur?</i> 《一個富人能獲救嗎?》 <i>Stromateis</i> 《雜記》	<i>Paed.</i> <i>Protr.</i> <i>Quis Dives Salv.</i> <i>Strom.</i>
戴都良 (Tertullianus, 約160-230) <i>Adversus Praxean</i> 《反派克西亞》	<i>Adv. Pra.</i>

希波里 (Hippolytus of Rome, 約170-235)

*Refutatio Omnium Haeresium* 《駁斥一切異端》

*Ref. Omn. Haer.*

奧利振 (Origenes, 182/5-251)

*Commentarii in Cantium* 《雅歌注釋》

*In Cant.*

*Commentarii in Joannis* 《若望福音注釋》

*In Jo.*

*Commentarii in Matthaei* 《瑪竇福音注釋》

*In Matt.*

*Commentarii in Psalmos* 《聖詠注釋》

*In Psal.*

*Commentarii in Romanos* 《羅馬人書釋義》

*In Rom.*

*Contra Celsum* 《反采爾蘇斯》

*C. Cel.*

*De Principiis* 《論首要原理》

*De Prin.*

*Dialogus cum Heraclide.* 《與海格立斯的後人對話》

*Dia. Her.*

*Exhortatio ad Martyrium* 《論殉道》

*Ex. Mart.*

*Fragmenta* 《雜集》

*Frag.*

*Fragmenta in Ezechielem.* 《厄則克耳先知書的雜集》

*Frag. Eze.*

*Fragmenta in Isaiaem* 《依撒意亞書的雜集》

*Frag. in Is.*

*Homiliae in Lucam* 《路加福音的講道》

*Hom. Luc.*

*Homiliae in Jeremiam* 《耶肋米亞先知書的講道》

*Hom. Jer.*

*Homiliae in Leviticum* 《肋未紀的講道》

*Hom. Lev.*

*In Oratione* 《論祈禱》

*In Ora.*

亞大納修 (Athanasius, 295-373)

*Contra Gentes* (《駁外教人》)

*C. Gent.*

*De Decret* (《論教規》)

*De Dec.*

*De Synodis Arimini*

*De Syn. Ari.*

《關於亞里米懶和西流加的兩個大會》

*De Incarnatione* 《論道成肉身》

*De Incar.*

*Epistula Max* 《致馬客斯書》

*Ep. Max.*

*Epistula Adelph* 《致阿德肋菲書》

*Ep. Adel.*

*Ep Serap* 《致撒拉蓬前書》

*Ep. Ser.*

- |   |                          |
|---|--------------------------|
| <i>Orationes Contra Arianos</i> 《駁亞略的演講                   | <i>C. Ari.</i>           |
| <i>Vita Antonii</i> 《安多尼生平》                               | <i>V. Ant.</i>           |
| 納祥的額我略 (Gregorios Nazianzos, 約329-390)                    |                          |
| <i>Carmina</i> 《詩歌》                                       | <i>Car.</i>              |
| <i>Epistolae</i> 《書信》                                     | <i>Ep.</i>               |
| <i>Oratio Theologiae</i> 《神學講演錄》                          | <i>Or. Theo.</i>         |
| 巴西略 (Basilius of Caesarea, 330-379)                       |                          |
| <i>Adversus Eunomius</i> 《駁猶諾米烏斯》                         | <i>Adv. Eun.</i>         |
| <i>De Spiritu Sancto</i> 《論聖神》                            | <i>De Spir. San.</i>     |
| <i>Epistolae</i> 《書信》                                     | <i>Ep.</i>               |
| <i>Gregorium Nyssenum Oratio</i> 《與額我略的談話錄》               | <i>Greg. Naz. Or.</i>    |
| <i>Homeliae Attende Tibi Ipsi</i> 《關注你自己的講道》              | <i>Att. tibi.</i>        |
| <i>Homeliae in Psalmos</i> 《聖詠講道》                         | <i>Hom. in Psa.</i>      |
| <i>Regula Fusius Tractata</i> 《大綱》                        | <i>Reg. fus. Tract.</i>  |
| <i>Regula Brevius Tractata</i> 《細則》                       | <i>Reg. brev. Tract.</i> |
| 尼撒的額我略 (Gregorios of Nyssa, 約335-394)                     |                          |
| <i>Ad Theophilus</i> 《致德奧菲洛》                              | <i>Ad Theoph.</i>        |
| <i>Adversus Apollinarium</i> 《駁斥阿波林主義》                    | <i>Adv. Apoll.</i>       |
| <i>Antirrheticus Adversus Apollinarium</i><br>《駁斥舊的阿波林主義》 | <i>Anti. ad. Apoll.</i>  |
| <i>A Vida de Moises</i> 《梅瑟生平》                            | <i>V. Mois.</i>          |
| <i>Baptismum Differunt</i> 《不同的洗禮》                        | <i>Bapt. Diff.</i>       |
| <i>Canones</i> 《雅歌講道集》                                    | <i>Cano.</i>             |
| <i>Contra Eunomium</i> 《駁斥優諾密》                            | <i>C. Euno.</i>          |
| <i>De Virginitate</i> 《論童貞》                               | <i>De Virg.</i>          |
| <i>Orationes VIII de Beatitudinibus</i> 《真福八端》            | <i>Or. Beat.</i>         |
| <i>Oratio Catechetica</i> 《大教理演講錄》                        | <i>Or. Cat.</i>          |

- 埃瓦格利烏斯 (Évagrius Ponticus, 約345-400)  
*Rerum Monachialium Rationes* 《隱院理性》 *Rer. mon. rat.*
- 金口若望 (John Chrysostom, 349-407)  
*Homiliae In Genesim* 《創世紀講道》 *In Gen*
- 亞歷山大里亞的濟利祿 (Cyril of Alexandria, 378-444)  
*Adversus Julianum* 《駁斥朱利安》 *Adv. Jul.*  
*Adversus Nestorii Blasphemias* 《駁斥奈斯多略異端》 *Adv. Nest.*  
*Commentarii in Joannis* 《若望福音注釋》 *In Jo.*  
*De Dogmatum Solutione* 《論解決教義的方案》 *Dogm. Sol.*  
*Scholia de Incarnatione Unigeniti*  
 《論唯一聖子的道成肉身》 *De Inc. Unig.*  
*De Recta Fide ad Theodosius*  
 《致狄奧多西論真正的信仰》 *Rec. Fide.*  
*Dialogues de Trinitate* 《關於三位一體的對話》 *Dial. Trin.*  
*Homiliae in Lucam* 《路加福音注釋殘篇》 *Frag. in Luc.*  
*Responsum Tiberii* 《回應提庇利》 *Resp. Tib.*  
*Quod Unus sit Christus* 《那一個是基督》 *Chr. un.*  
*Thesaurus Adversus Geog.* 《駁斥喬治異端匯編》 *Thes. Ad. Geog.*  
*Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate*  
 《知識寶庫》) *Thesa.*
- 奧思定 (Augustine of Hippo, 354-480)  
*Ad Marc* 《致馬爾谷》 *Ad Marc*  
*De Civitate Dei* 《天主之城》 *De Civ. Dei*  
*De Doctrina Christiana Libri Quatuor* 《教義四書》 *De Doc. Chr.*  
*Epistolae* 《書信集》 *Ep.*  
*In Epistolam Joannis ad Parthos Tractatus Decem*  
 《致牧者論若望書信》 *In Epi. Io. ad Part.*  
*Tractatus in Evangelium Joannis* 《論若望福音》) *Tra. In Jo.*

狄奧尼修斯 (Dionysius Areopagita, 約500)

*De Coelesti Hierarchia* 《論天上聖統》 C. H.

*De Divinis Nominibus* 《論天主的名字》 D. N.

*De Ecclesiastica Hierarchia* 《論教會聖統》 E. H.

*De Mystica Theologia* 《密契神學》 M. T.

*Epistolae* 《書信集》 Ep.

維克托 (Hugo of St. Victor, 1096-1141)

*De Sacramentis Christianae fidei* 《基督信仰的聖事》 De Sacr. Chri.

多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274)

*Summa Theologiae* 《神學大全》 S. T.

## 參考書目

### 一、工具書

Léon-Dufour, Xavier等編，輔仁神學著作編委會編譯。《聖經神學辭典》（*Vocabulaire de théologie biblique*）。台北：光啟文化事業，1976。

Viller, Marcl., Charles Baumgartner, André Rayez. *Dictionnaire de spiritualité ascétique mystique: Doctrine et histoire*. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932-1995.

麥啟新主編，《新約及早期基督教文獻希臘文大字典》。香港：漢語聖經協會，2010。

輔仁神學著作編委會，《神學詞典》。台北：光啟文化事業，1996，2014。

——，《基督宗教外語漢語神學詞語彙編》。台北：光啟文化事業，2005。

## 二、中文

白亞坡，〈「人是天主的肖像」的批判性研究：以創一章27節與格前十一章7節為例〉。輔仁聖博敏神學院研究所碩士論文，2015。

牟宗三，〈圓善論〉。台北：學生書局，1985。

——，〈談宗教、道德與文化：答臺大中文系同學問〉，《鵝湖月刊》第2卷11期（1977年），頁2-7。

余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論〉，《文化：中國與世界》第一集（1987年），頁38-91。

李純娟，〈吉光片羽：靈修新探〉。台北：光啟文化事業，1989。

——，〈耶穌也夢蝶：默觀祈禱手冊〉。新竹市：聖經書院出版社，2012。

——，〈追夢築夢：靈修本土化耕耘三十年〉。新竹市：聖經書院出版社，2010。

——，〈飲水錄：由釋道悟基督〉。台南市：南神，1996。

谷寒松，〈天主論、上帝觀：天地人合一〉，修訂三版。台北：光啟文化事業，2002。

——，〈神學中的人學〉，修訂四版。台北：光啟文化事業，2008。

——，〈谷寒松神學論文選輯〉。台北：光啟文化事業，2007。

胡淑琴，〈卡爾·拉內思想中的奧秘教導〉。天主教輔仁大學宗教系研究所博士論文，2008。

高凌霞，〈狄奧尼修論神聖化與宇宙的回歸〉，《天主教思想與文化》第四輯（2015年），頁147-170。

張春申，〈中國靈修芻議〉，再版。台北：光啟文化事業，1984。

——，〈教會本位化之探討〉。台北：光啟文化事業，1981。

- ，《聖神的寬廣高深》。台北：光啟文化事業，2000。
- 張國定，《詩篇》（三）。香港：天道書樓，2002。
- 陳開華，〈狄奧尼修的密契神學研究〉，《天主教思想與文化》第二輯（2013年），頁137-166。
- ，〈論聖多瑪斯「性體、位格合一」基督論〉，《輔仁宗教研究》第29輯（2014年），頁71-124。
- ，〈使徒教父著作中的效法概念及思想淵源〉，《哲學與文化》第43卷5期（2016年），頁100-140。
- 傅和德，《舊約詮釋》。北京：宗教文化出版社，2002。
- 劉述先，《大陸與海外》。台北：允晨文化出版社，1989。
- 潘永達，《恩寵論》。台北：光啟文化事業，2013。
- 韓大輝，《與基督有約：從慶典到奧蹟》。香港：公教真理學會，1995。
- 關永中，《愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索》。台北：商務印書館，1997。

### 三、外文（先列漢譯著作）

- Brown, Raymond E. 著，活水編譯小組編譯，《若望福音及書信詮釋》（*The Gospel and Epistles, the Johannine Letters*）。台北：光啟文化事業，2012。
- Byrne, Brendan 著，活水編譯小組編譯，《羅馬書詮釋》（*Galatians and Romans, vol II: Romans*）。台北：光啟文化事業，2012。



- Keegan, Terence J. 著，活水編譯小組編譯，《弟茂德前書、弟茂德後書、弟鐸書、費助孟書》（*First and Second Timothy, Titus, Philemon*）。台北：光啟文化事業，2014。
- Lewis, Scott M. 著，活水編譯小組編譯，《若望著作詮釋》（*The Gospel according to John and the Johannine Letters*）。台北：光啟文化事業，2010。
- Pascuzzi, Maria A. 著，活水編譯小組編譯，《格林前書注譯》（*First and Second Corinthians, vol I: First Corinthians*）。台北：光啟文化事業，2014。
- Robertson, Archibald T. 著，詹正義等編譯，《活泉新約希臘文解經卷九：希伯來書，雅各書，彼得前後書，約翰一、二、三書，猶大書》。香港：基道書樓，1997。
- Smiles, Vincent M. 著，活水編譯小組編譯，《保祿獄中書信詮釋：得撒洛尼前書、斐理伯書、得撒洛尼後書、哥羅森書、厄弗所書》（*First Thessalonians, Philippians, Second Thessalonians, Colossians, Ephesians*）。台北：光啟文化事業，2015。
- 甘蘭（Fulbert Cayré）著，吳應楓譯，《教父學大綱》（*Compendium de patrologie*）第一冊，再版。台北：光啟文化事業，1990。
- 多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）著，周克勤等譯，《神學大全》（*Summa Theologiae*）。台南：聞道出版社，2008。
- 安德魯洛斯（Andrew Louth）著，孫毅、遊冠輝合譯，《神學的靈泉：基督教神秘主義傳統的起源》（*The Origins of the Christian Mystical Tradition*）。北京：致公出版社，2001。
- 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，王建光譯，《神聖與世俗》（*Das Heilige und das Profane*）。北京：華夏出版社，2002。

- 何爾馬 (Pastor of Hermas) 等著，呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》(Patres Apostolici) 三輯。香港：公教真理學會，1957年；新北市：輔大書坊，2005。
- 克萊孟 (Clement of Rome) 等著，高陳寶禪等譯，《使徒教父著作》(The Apostolic Fathers)。北京：三聯書店，2013。
- 岡察雷斯 (Justo L. González)，陳澤民等譯，《基督教思想史》(A History of Christian Thought)。北京：譯林出版社。2008。
- 拉索 (Norma Russel) 著，謝仁壽、周複初合譯，《希臘教父傳統中的神化教義》(The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition)。新北市：聖經資源中心，2014。
- 威廉姆斯 (D.H. Williams) 著，王麗譯，《重拾教父傳統》(Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism)。北京：中國社會科學院，2011。
- 柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集 (二)》。北京：人民出版社，2003。
- 剛恆毅 (Celso Costantini) 著，羅漁譯，《隱形的天主》(Dio Nascosto)。台北：主徒會，1983。
- 泰勒著，謝隨知、苗力田等譯，《柏拉圖：生平及其著作》。濟南：山東人民出版社，1991。
- 梅延多夫 (Jean Meyendorff) 著，譚立鑄譯，《拜占庭神學中的基督》(Le Christ dans la théologie byzantine)。香港：道風出版社，2011。
- 奧脫 (Ludwig Ott) 著，王維賢譯，《天主教信理神學》(Grundriss der Katholischen Dogmatik)，四版。台北：光啟出版社，1996。
- 奧爾森 (Roger E. Olson) 著，吳瑞誠、徐成德合譯，《神學的故事》(The Story of Christian Theology)。台北：校園書房，2002。

- 維里 (Veli-Matti Kärkkäinen) 著，陳永財、蔡錦圖合譯，《上帝論：全球導覽》 (*The Doctrine of God: A Global Introduction*)。香港：基道書樓，2007。
- Allen, Pauline and Bronwen Neil (eds). *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*. New York: Oxford University Press, 2002.
- . *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. New York: Oxford U. P., 2015.
- Alviar, J. José. *Klesis: The Theology of the Christian Vocation according to Origen*. Dublin, Ireland: Four Courts Press, 1993.
- Argyriou, Astérios. *Saint Maxime le Confesseur: Le mystère du salut*. Namur: Editions du Soleil Levant, 1964.
- Balthasar, H. U. von. *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*. Trad. par L. Lhaumet et H. -A. Prentant. Paris: Aubier, 1947.
- Bathrellos, Demetrios. *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*. Now York: Oxford University Press, 2004.
- Baumgartner, Charles. *La grâce du Christ*. Belgium: Desclée, 1963.
- Beaucamp, Evode and Jean-Pascal de Relles. *Israël attend son Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.
- Benevich, G. I. “Christological Polemics of Maximus the Confessor and the Emergence of Islam onto the World Stage”, *Theological Studies* 72, no 2 (2011), pp. 335-344.
- Bingaman, Brock. “Karl Rahner and Maximus the Confessor: Consonant Themes and Ecumenical Dialogue”, *Heythrop Journal* 55, no 3 (May 2014), pp. 353-363.

- Blowers, Paul M. "The Dialectics and Therapeutics of Desire in Maximus the Confessor", *Vigiliae Christianae* 65, no 4 (2011), pp. 425-451.
- Brady, Patrich J. *The Process of Sanctification in the Christian Life. An Exegetical-Theological Study of 1 Thess 4, 1-8 and Rom 6, 15-23*. Rome: Gregorian University Press: 2007.
- Brune, François. *Pour que l'homme devine Dieu*. Saint Jean de Braye: Dangles, 1992.
- Congar, Yves. *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1978-1980.
- . *La Parole et le Souffle*. Paris: Desclée, 1983.
- Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Trans. by John Bowden. London and New York: SCM Press, 1996.
- Cooper, Adam G. *The Body in St. Maximus the Confessor : Holy Flesh, Wholly Deified*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Crouzel, Henri. "L'Antropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 31(1955), pp. 364-385.
- . *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier, 1956.
- Cunneen, Sally. "Maximus's Mary: A Minister, not Just an Icon", *Commonweal* 136, no 21 (Dec 04 2009), pp. 15-18.
- Dalmais, Irénée-Henri. "Maxime le Confesseur", in vol. 10. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Edited by Marcl. Viller, Charles Baumgartner and André Rayez. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932-1995.
- . "La doctrine ascétique de Saint Maxime le Confesseur, d'après le 'Liber Asceticus'", *Irenikon* 26 (1953), pp. 17-39.

- . “Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de Saint Maxime le Confesseur”, in *Le passé du présent: Mélanges offert à M. D. Chenu*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, pp. 189-202.
- Daniélou, Jean. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*. Paris: Aubier, 1944.
- De Andia, Ysabel. *Henosis: L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*. New York: Brill, 1996.
- De Villiers, Pieter G. R. “A Life Worthy of God: Identity and Ethics in the Thessalonian Correspondence”, *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*. Edited by Jan Gabriël van der Watt. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2006, pp. 335-356.
- Des Places, Édouard. “Divinisation”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 10. Edited by Marcel Viller, Charles Baumgartner, André Rayez. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1932-1995, col. 1370-1459.
- Deseille, Placide. *L’Evangile au désert, Des premiers moines à saint Bernard*, *Chrétiens de tous les temps*, no 10. Paris: Cerf, 1965.
- Dupuis, Jacques. *L’Esprit de l’homme: Étude sur l’anthropologie religieuse d’origène*. Brussels: Desclée de Brouwer, 1967.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. London: SCM Press, 1967.
- Farrell, Joseph P. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. New Canaan, CT: St. Tikhon’s Seminary Press, 1989.

- Festugière, A. J. “Divinisation du chrétien”, *La Vie spirituelle* 59 (1939), pp 90-99.
- Finlan, Stephen and Vladimir Kharlamov. *Theōsis: Deification in Christian Theology*. Cambridge: James Clarke & Co., 2006.
- Galtier, Paul. “Le Saint-Esprit en nous d’après les Pères grecs”, *Revue des Etudes Byzantines* 7, no 1 (1949), pp. 133-134.
- Gammie, John G. *Holiness in Israel*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.
- Garrigues, Jean-Miguel. *Deux martyrs de l’Église indivise: Saint Maxime le Confesseur et le Pape Saint Martin, le récit de leurs procès et de leur mort par des témoins oculaires*. Paris: Cerf, 2011.
- . *Le dessein divin d’adoption et le Christ rédempteur, à la lumière de Maxime de Confesseur et de Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 2011.
- . “Le martyr de saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste* 76 (1976), pp. 415-424, 427-442, 444-447.
- Gavrilyuk, Paul L. and Sarah Coakley. *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Golitzin, Alexander. *Et Introibo ad Altare Dei, the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessalonica: Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, 1994.
- Gozier, Dom André. *Célébration de l’ineffable: Réflexions sur la dénomination de Dieu, le nom au-dessus de tout nom. Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, Denys l’Aréopagite, Grégoire de Nazianze*, collection Méditer. Masny-les-Hameaux: Socéval, 2006.

- Grillmeier, Alois. *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de constantinople au VIe siècle*. Paris: Cerf, 1993.
- Hartley, John E. *Leviticus*, Word Biblical Commentary 4. Dallas, Texas: Word Books, 1992.
- Jefford, Clayton N. *The Epistle of Diognetus*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Johnson, Aubrey R. *The One and the Many in the Israelite Conception of God*. Cardiff: University of Wales Press, 1942.
- Keating, Daniel A. *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Larchet, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.
- . *Maxime le Confesseur: Médiateur entre l'orient et l'occident*. Paris: Cerf, 1998.
- . *Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 2003.
- Lévy, Antoine. *Le créé et l'incréé : Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin : aux sources de la querelle palamienne*, Coll. Bibliothèque thomiste 59. Paris: J. Vrin. 2006.
- Lossky, Vladimir N. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'origine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.
- Louth, Andrew. *Maximus the Confessor*. London: Routledge, 1996.
- . “Review of Hieromonk Alexander, *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*”, *The Journal of Theological Studies* 48 (1997), pp. 712-714.

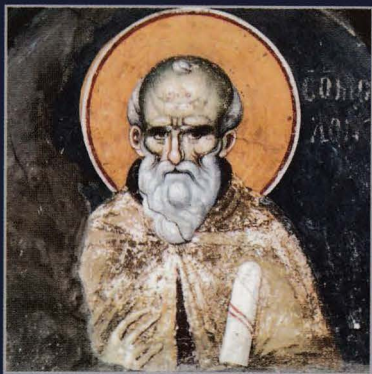
- Marcel, Gabriel. *Metaphysical Journal*. Chicago: Henry Regency, 1952.
- . *The Existential Background of Human Dignity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- Maxime le Confesseur. *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Trad. par Michel Boucet. Québec: Université de Montréal, 1972.
- . *Maxime le Confesseur: La Mystagogie*, Les Pères dans la foi, n° 92. Trad. par Marie-Lucie Charpin-Ploixm. Paris: éditions Migne, 2005.
- . *Maxime le Confesseur: Vie de la Vierge*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, no 479, t. XXII. Trad. par M. J. van Esbroeck. Belgium: Louvain Catholic University, 1986.
- . *Opuscles théologiques et polémiques*. Trad. par Jean-Claude Larchet et Pierre-Édouard. Paris: Cerf, 1996.
- . *Saint Maxime le Confesseur: Ambigue*. Trad. par Jean-Claude Larchet et Pierre-Édouard. Paris: Suresnes, 1994.
- . *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*. Trad. par Jean-Claude Larchet et Pierre-Édouard, 2e éd, revue et corrigée. Paris: Suresnes, 1996.
- . *Saint Maxime le Confesseur: Questions à Thalassios*. Trad. par Jean-Claude Larchet et Pierre-Édouard. Paris: Suresnes, 1992.
- . *Saint Maxime le Confesseur: Questions et difficultés*. Trad. par Jean-Claude Larchet et Pierre-Édouard. Paris: Cerf, 1999.
- . *Maxime le Confesseur: Centuries sur la Charité*, Sources Chrétiennes, no 9. Trad. par Joseph Pégion. Paris: Cerf, 1945.
- Messier, Michel. *Agapè: Recherches sur l'histoire de la charité*. Québec: Fides, 2007.



- Mullen, Bradford A. "Sanctification". *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Michigan: Baker books, 1997.
- Mimouni, Simon Claude. *Les traditions anciennes sur la dormition et l'assomption de marie: Études littéraires, historique et doctrinale*. Boston: Brill, 2011.
- Nichols, Aidan. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Scotland: T&T Clark, 1993.
- Perczel, István. "'Théologiens' et 'Magiciens'", *Corpus Dionysien. Adamantius* 7(2011), pp. 54-75.
- . "Le Pseudo-Denys, Lecteur d'Origène", *Origeniana Septima: Origenes in Den Auseinandersetzungen des 4 Jahrhunderts*. Edited by W A. Bienert and U. Kühnweg. Louvain: Peeters, 1999, pp. 673-710.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Tr. By William V. Dych. New York: Crossroad, 1984.
- Rardog, Paul. *Polycarps Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Renczes, Philipp Gabriel. *Agir de Dieu et liberté de l'homme: Recherches sur l'anthropologie théologique de Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 2003.
- Riou, Alain. *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne, 1973.
- Roetzel, Calvin J. *Paul: The Man and the Myth*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Sanders, Ed Parish. *Paul*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Scott, Alan. *Origen and the Life of the Stars: A History of an Idea*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

- Sesboüé, Bernard. *L'homme, merveille de Dieu*. Paris: Salvator, 2015.
- Skarsaune, Oskar. *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Theological Profile*, Supplement to *Novum Testamentum* 56. Leiden: E. J. Brill, 1987.
- Stanjevskiy, Fedor. "Une anthropologie à la base d'une pensée religieuse: l'unité de l'homme dans la théologie de Maxime le Confesseur", *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy* 12, 2 (Autumn 2007), pp. 409-428.
- Thomas, G. J., "A Holy God Among a Holy People in a Holy Place. The Enduring Eschatological Hope", *The Reader Must Understand*. Edited by K. Brower and M. Elloitt. Leicester: Intervarsity Press, 1997, pp. 53-69.
- Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Sweden: Lund, 1965.
- . *Man and the Cosmos: the Vision of St. Maximus*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Tollefsen, Torstein Theodor. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Torjessen, Karen Jo. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, *Patristische Texte and Studien* 28. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1986.
- Torrance, Thomas Forsyth. *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T & T Clark, 1995.
- Touraille, Jacques. *Dans philocalie des Pères neptiques A-3, de Maxime le Confesseur à Théophane le Climaque*. Paris: Bellefontaine, 2004.

- Watts, Thomas A. "Two Wills in Christ? Contemporary Objections Considered in the Light of a Critical Examination of Maximus the Confessor's 'Disputation with Pyrrhus'", *Westminster Theological Journal* 71, 2(2009), pp. 455-487.
- Winslow, Donald F. *The Dynamics of Salvation: a Study in Gregory of Nazianzus*. Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.
- Ziesler, John. *Paul's Letter to the East Syrian Spirituality*. Cambridge, Massachusetts: The Philadelphia Patristic Foundation, 1990.



## 聖馬西摩，一位隱修士

因他不屈不撓的堅毅精神，基督徒傳統賦予他「宣信者」的稱號。為此稱號，他以其自身作了信仰告白，同時為了維護對於耶穌基督真天主亦是真人、世界的救主這一信仰的完整性，他飽受摧殘。

—— 教宗本篤十六世

售價：每冊HK\$120

