

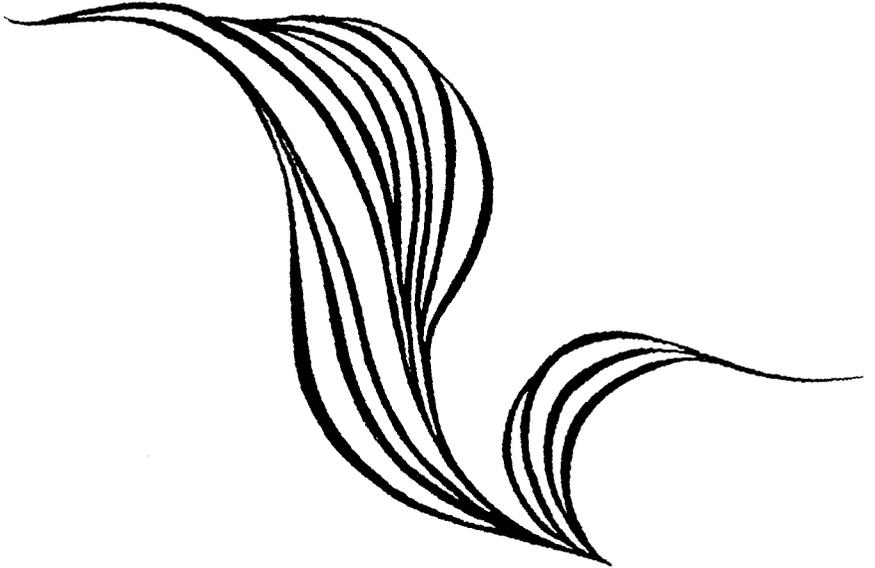


神思

主題：

聖父

39



神思

主題：

聖父

39

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 39 –NOVEMBER, 1998.

神思 第三十九期

一九九八年十一月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃鳳儀修女，蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：陳鴻基神父

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：亞洲主教會議

目 錄

前言	編者
聖經中的天父	斐林豐著 1 蘇貝蒂、郭春慶譯
路加福音中主禱文的「父啊！」	伍國寶 13
義子的福份：羅 8:14-17 研讀	黃鳳儀 25
從奧思定「我們的天父」看聖父	陳繼容 34
從道家的「無」談聖父	黃克鑣 47
「超越神的神」：師長艾克哈的天主觀	李滿開 60
我們的父——天父	周守仁 69
【同一屋簷下】的「天父」：一個解放的角度	安中玉 75

作者簡介

- 斐林豐：慈幼會會士，於香港聖神修院神哲學院教授新舊約聖經及哲學論題。
- 伍國寶：教區司鐸，於香港聖神修院神哲學院教授舊約聖經。
- 黃鳳儀：瑪利亞方濟各傳教修會修女，於香港聖神修院神哲學院教授新約聖經，《神思》編輯委員會成員。
- 陳繼容：香港女教友，羅馬聖安瑟而莫大學禮儀學博士，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學。
- 黃克鑣：本篤會會士，於美國加州 New Camaldoli Hermitage 作隱士，也在舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所從事研究工作。
- 李滿開：香港女教友，比利時魯汶大學哲學博士，於香港聖神修院神哲學院教授西方哲學史。
- 周守仁：耶穌會會士，從事青年學生牧民及聖召推行工作。
- 安中玉：香港教友，香港聖神修院神哲學院宗教學部畢業，香港天主教勞工事務委員會總幹事，亦從事培育工作。

譯者簡介

- 蘇貝蒂：香港女教友，教區教理委員會委員，總堂慕道班導師，《神思》編輯委員會成員，亦從事翻譯及培育工作。
- 郭春慶：耶穌會會士，從事教育工作。

前言

1997 年教會慶祝耶穌基督年，今年 1998 是聖神年，1999 年將會是聖父年，聖神帶領我們通過基督走向天主聖父。本期《神思》就以「聖父」為主題，作者從不同角度，指導我們認識天主聖父。

斐林豐神父的文章不同意一種籠統的看法：舊約的天主是位嚴厲公義的君王和判官，新約耶穌啓示的天主是位仁愛慈悲的父親。這種對立是不必要的，天主的公義是慈悲的，天主的慈悲亦是公義的。作者帶領我們通過舊約與新約，特別透過耶穌基督，認識天主聖父的真面貌。

伍國寶神父一文對路加福音中的「主禱文」作詳盡的分析，認為它最能揭示基督徒的祈禱狀態。這狀態不是人的努力，而是天主父因著信眾宣認耶穌為主，自然愛他們如同愛其獨生子耶穌一樣。在聖神內，每人都有「德敖斐羅」（即天主所愛的人）的身份，這身份亦成為基督徒祈禱的必然狀態。他們不再只為自己的需要而祈禱，而是藉耶穌基督在父內相通而祈禱。

黃鳳儀修女的文章分析羅 8:14-17 的含義。基督徒因著聖神受洗歸於基督，得以成義，經歷了身份的轉變，從奴隸到子女及繼承者。我們在聖神的帶領下，向基督學習，稱天主為父，活出與父不分彼此的關係，感受父慈愛的溫暖。

陳繼容女士一文就奧思定《講道集》中對「天主經」各個意向的解釋，讓讀者領悟天父的形象，及祂為拯救世人而安排的計劃，意識到天父如何照顧其子女各方面的需要，並陪伴他們走遍人生路。基督徒自應珍惜這份恩賜，以相稱的生活，完成祂的救世計劃。

黃克鑣神父之文比較基督宗教的「否定神學」與老子《道德經》的「無」。「否定神學」強調天主不可知及不可言說的特性；老子以「無」去稱「道」，正因為「道」是無形、無名、不可知、不可言說的；但這「道」不是絕對空無，卻蘊涵著無限的「有」，是天地萬物的根源。「否定神學」稱天主是奧祕，父就是奧祕的最後根源，一切出自父而又回歸父。作者認為「無」與奧秘互相映照，「無」的觀念能使人更深入體會奧秘豐富的意義。

李滿開女士的文章介紹一位十三世紀靈修導師艾克哈的天主觀。艾氏相信人能意識及經驗神，但不能理解祂，因祂超越人的思想。雖然教會判定艾克哈的著作中有若干命題是異端，作者在結論中指出艾克哈的見解甚有現代意義，特別是挑戰我們去反思慣常之神的概念和意象。

周守仁神父一文從心理學的角度，分析父親在子女成長過程中所扮演的重要角色。子女需要被肯定、接納、欣賞和關懷，他們需要安全感和自信心。作者繼而談到天父是最能扮演父親角色的神，教會必須小心不要把天父介紹為嚴父，只有創造生命，提供物質的角色。這個形象令很多人難以接受。教會有需要為現代人詮釋天父的角色，教會內的牧者亦要為天父的子女擔當起他們人生階段中「代父」的角色，使人經驗到天父的慈愛。

安中玉先生之文著重天父是一位解放者，既有愛心，又是公義的，特別照顧弱小的人。他指出若要與此天父相遇，並相似祂，則應服務關心弱勢社群，積極參與建設一個具有愛與公義的世界。

本期得到蘇貝蒂女士及郭春慶神父幫忙翻譯，我們感謝他們的慷慨。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

- | | |
|--|----|
| God the Father in Scripture.
<i>Lanfranco Fedrigotti S.D.B.</i>
<i>Translated by Ms. Purple So and Fr. Gregory Koay S.J.</i> | 1 |
| The Invocation “Father” in the Lord’s Prayer in the Gospel
according to St. Luke.
<i>Henry Ng</i> | 13 |
| The Heritage of the Righteous Children: A Study of
Romans 8:14-17
<i>Emily Wong F.M.M.</i> | 25 |
| The Father in St. Augustine’s <i>Our Father</i> .
<i>Anna Chan</i> | 34 |
| A Reflection on God the Father from the Perspective of
Taoist <i>Wu</i> (Nothingness).
<i>Joseph Wong O.S.B.Cam.</i> | 47 |
| God beyond God: Meister Eckhart’s Conception of God.
<i>Janet Lee</i> | 60 |
| Our Father - Heavenly Father.
<i>Stephen Chow S.J.</i> | 69 |
| Under the Same Eaves: God the Father from a Liberation
Theology Perspective.
<i>Lawrence An</i> | 75 |

FOREWORD

In 1997 the Church celebrated the Year of Jesus Christ. This year, 1998, we have been celebrating the Year of the Holy Spirit. The year 1999 is dedicated to God the Father, as the Spirit guides us, in Christ, towards the Father. Accordingly, this issue of SHENSI/SPIRIT is given over to reflection on God the Father. From various perspectives, our writers guide us in deepening our knowledge of the Father.

Fr. Fedrigotti challenges a traditional view of God, namely that the God of the Old Testament is a severely just King and Judge whereas the God revealed by Jesus Christ in the New Testament is a loving and merciful Father. There is no need to posit such an opposition, for in God justice is compassionate and compassion is just. The author guides us through the Old and New Testaments, especially through reflection on the person of Jesus Christ, towards a recognition of the true face of God the Father.

In a penetrating analysis of the Lord's Prayer in the Gospel according to St. Luke, Fr. Henry Ng suggests that this text proposes the most proper condition for Christian prayer. This condition is not a matter of human ability. Rather, through our Christian acceptance of Jesus as Lord, God naturally loves us with the same love with which he loves his Only-begotten Son Jesus Christ. In the Spirit, each of us possesses the identity of "Theophilus", namely "One Beloved by God" [cf. Luke 1:1, Acts 1:1]. This identity is the necessary condition for Christian prayer. We no longer pray merely for our own needs. Rather we pray by communicating with the Father through Jesus.

In her study of the implications of Romans 8:14-17, Sr. Emily Wong shows how Christians through the Spirit receive Baptism and are converted to Christ and justified, thus undergoing a change of identity, changing from the condition of a slave to that of sons and daughters, hence becoming heirs. Under the guidance of the Spirit, we learn to imitate Jesus in calling God “Father”, thus living in an inseparable mutual relationship with the Father and experiencing the warmth of the Father’s love.

Through a reading of St. Augustine’s explanation of the intercessions of the “Our Father” given in his Sermons, Dr. Anna Chan enables the reader to grasp the image of God as Father, his plan of Salvation, his providential care of each person, and his accompaniment of each one on the journey of life. The Christian should cherish this grace and live accordingly, thus participating in God’s accomplishment of the plan of salvation.

Fr. Joseph Wong draws a comparison between Christian apophatic theology and Lao Tsz’s doctrine of *Wu* (Nothingness) in *Tao Te Ching*. Apophatic theology emphasizes the incomprehensible and ineffable nature of God. Lao Tsz speaks of *Tao* as *Wu*, for *Tao* has no form and no name: it is incomprehensible and ineffable. This *Tao*, however, is not absolute emptiness; rather, it is filled with unlimited being, and is the origin of all in heaven and on earth. Apophatic theology calls God a mystery. The Father is the ultimate ground of mystery, for all comes from the Father and returns to the Father. The author suggests that the concepts of mystery and *Wu* are mutually illuminating, that the concept of *Wu* can help us to experience the richness of the meaning of mystery.

Dr. Janet Lee introduces us to the doctrine of God taught by Meister (Master) Eckhart, a thirteenth century spiritual master. Eckhart taught that we can be conscious of God and can experience God. We cannot, however, understand God, for God transcends human knowledge. Although the Church has condemned some of Eckhart's propositions as heretical, the author concludes by showing how his ideas can be given a contemporary interpretation, especially by challenging our customary concepts and images of God.

From the perspective of psychology, Fr. Stephen Chow analyzes the important role played by a father in the maturing process of children. Children need affirmation, acceptance, appreciation and care. They need a sense of security and of self-confidence. Fr. Chow then goes on to speak of God as the one most capable of playing a father's role, and suggests that the Church has to be careful not to present God as a severe father, or merely as the creator of life, the provider of material things. Many people find it difficult to accept such an image of God. In addressing our contemporaries, the Church needs to explain and comment upon God's role as Father. Within the Church those engaged in pastoral ministry must assume the role of "foster father" for the sons and daughters of God the Father, thus leading people to experience God's fatherly love.

Mr. Lawrence An pays special attention to God's role as a liberator. God is compassionate and just, with a special love for the lowly and the weak. If we wish to encounter this God and become like him, we too must serve and care for the lowly and weak, actively participating in the struggle to create a world of love and justice.

We are grateful to Ms. Purple So and Fr. Gregory Koay S.J. for their invaluable help in translating for this issue.

聖經中的天父

斐林豐著

蘇貝蒂、郭春慶譯

1. 導言

「在舊約中，天主啟示自己為一位大能和威嚴的君王和判官；在新約中，耶穌啟示了天主為一位仁愛和慈悲的父親。」這種說法對嗎？這是否足以綜合整部聖經所講的天主呢？在準備慶祝耶穌降生二千年之際，這個思想能否幫助我們妥善反省天主聖父的奧蹟呢？

驟眼看來，這句說話似乎正確。例如，當我們斷章取義地看盟約的詛咒(申 28)和蕩子的比喻(路 15)，我們會覺得新舊約對天主有相反的概念。但是當我們全面地看整部聖經，看看它如何講論天主，我們便會發現關於新舊約對天主有分歧的概念是一種謬誤。我們細想想，便會發現人們對天主的「正義」和「慈悲」的理解有點歪曲了。本文的首句似乎在說天主的正義和慈悲是背道而馳的。當天主側重一方，就必然忽略另一方，莫非這就是聖經啟示給我們的天主嗎？為耶穌來說，正義的天主亦有祂慈悲的一面(瑪 5:45)，而慈悲的天主亦有祂正義的一面(瑪 18:23-35)。當然，在另一方面，耶穌會承認舊約的中天主與以色列的祖先所立的盟約和新約中祂以自己的寶血所立的盟約是一個延續，但當中亦是中斷的。為何中斷呢？是由於正義和慈悲的對立嗎？其實，正義和慈悲並非對立，反而它們是彼此包容的。那麼，為何新舊約對天主的概念有其延續性但卻中斷了呢？我們暫且懷着這些疑問，現在讓我們先從聖經中探討天主的父性。

2. 從「我父親的天主」到「以色列的天父」

2.1 雅威，我父親的天主

無論在一些最早期的聖經書卷中，天主被稱為「我父親的天主」(出 15:2,18:4; 創 46:3-4,49:25)。在與此同期的美索不達米亞文學中，這是當地信徒用來稱呼他們信奉的神。單從文章，我們很難確定「我父親的天主」這個稱號在怎樣的情況下使用。是相信只有一位真神嗎？還是無論是一神還是多神，信徒只是崇拜一位神呢？

無論在唯一的真天主雅威召叫亞巴郎之前或之後，亞巴郎都稱天主為「我父親的天主」。當然，在雅威召叫他之後，他對這個稱呼有新的體會。他承認雅威是唯一的真神，亦是「他父親的天主」。亞巴郎繼續這樣稱呼天主，但他已明白到這是唯一的真神。因此，亞巴郎成為我們信德之父。我們相信只有一位真天主，是由於雅威對亞巴郎的啟示及亞巴郎接受了這個啟示。聖經中亦記載了亞巴郎之後的聖祖和出谷的民族都稱天主為「我父親的天主」；他們都是懷着信奉唯一的真天主之情這樣稱呼天主。在出谷的時期，這個稱號漸漸被以色列人慣用的同等稱號取代：「我們祖先的天主」，「亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主」。當天主第一次顯現給梅瑟時，祂以這些稱號與雅威的聖名並列(出 3:13-16)。天主卻沒有採用聖祖稱呼祂的其他名字，包括 El-Berit, El-Elyon, El-Olam, El-Shaddai。這些名字大概是客納罕人對神的稱號，而聖祖亦覺得這些稱號可以表達出天主的本質。由此可見，雖然天主啟示了祂的聖名雅威，祂無意抹去固有美索不達米亞對天主的稱號：「我父親的天主」，祂反而要滿全它。

一開始，當以色列民尊崇雅威為唯一的真天主時，已經與父性拉上關係。雅威被視為一切父性之源。雅威確保了父子關係是有意義的，更有其救贖意義。難怪以色列的聖祖這樣說：「我信雅威，因為祂是我父親的天主」；從這裏亦可

以見到他們與天主存有一份親密的關係。因此，在一方面來說，以色列對雅威的信仰已含有父子的關係；而在另一方面，他們對雅威的信德亦存在於父子關係裏。厄弗所書這樣寫：「上天下地的一切家族都是由祂(天父)而得名。」(弗 3:14)在舊約，雅威是藉着先知更清楚地啟示祂是以色列的父親。

2.2 雅威，以色列的父親

可能歐瑟亞先知是第一位用新郎新娘的圖像來形容天主與以色列之間的關係的人。他亦是第一個人明顯地稱天主為「以色列的父親」。從那時起，天主便慣用父子和新郎新娘的圖像來表達祂對以色列的愛。

歐瑟亞把天主對以色列的父性與以色列的出谷相提並論：「當以色列尚在童年時，我就愛了他；從在埃及時，我就召叫他為我的兒子。」天主用極溫柔的口吻繼續形容這份父子關係(歐 11:1-4)。數十年以後，第一依撒意亞繼續這個傳統；依撒意亞先知書的首句是這樣的——上主有話說：「我把孩子撫養長大，他們竟背叛了我！牛認識自己的主人，驢也認識自己主人的槽，以色列卻毫不知情，我的百姓卻一點不懂。」(依 1:2-3)

這些先知對申命紀學派有一定的影響。天主是以色列的父親這個圖像在申命紀 1:31 可見(「雅威攜帶你們，如同人攜帶自己的兒子一樣，直到你們來到這地方。」)整部申命紀到處可見雅威如慈父般照顧以色列，這個慈父的形像在梅瑟歌(申 32)更明顯。梅瑟告訴以色列天主如何像慈父般看待他們，希望藉此能軟化以色列鐵石的心(申 32:6-7)。他更溫柔地重申天主三方面的父性：撫育、保護和領導(申 32:10-14)。

先知們繼續採用歐瑟亞給天主的兩個形像：「天主是父親」和「天主是新郎」。耶肋米亞亦跟隨這個路線，並經常把天主形容為父親和新郎。藉着耶肋米亞，雅威讓以色列知

道祂喜歡被稱為「父」(耶 3:4)。「因為我是以色列的慈父」(耶 31:9)一句話把天主的父性帶到另一個高峯。在耶肋米亞的安慰書中(耶 30-31)，耶肋米亞預言第二次的出谷。這位先知視第一次和第二次的出谷同樣是雅威慈父般的行爲；他更宣言新的盟約將會滿全在西乃山所訂立的盟約。他用了極柔情的詞彙來講述西乃山的盟約；這裡也含蓄地表達了雅威的父性(耶 31:32)。

第二依撒意亞(依 40-62)大致上形容天主爲「以色列的新郎」。然而，在這部份的開始，天主卻被形容爲「以色列的牧者」，但這位牧者所做的事似慈父多過似牧者(依 40:10-11)。

第二依撒意亞從最基本的「創造」帶出天主的父性。雅威是以色列的父親，因爲祂是以色列的創造者，祂賜予以色列存在與生命。第二依撒意亞並沒有否認出谷是天主偉大的救贖，但他卻視創造爲第一次救贖。天主創造了人類和以色列，從黑暗中拯救了他們(依 43:1,5,7)。依撒意亞先知書中稱以色列爲「耶叔戎」(依 44:1-2;亦參看申 32:15;33:5,26)，大概是指親愛的(兒子)。由此可見，以色列自覺是天主親愛的兒子，這個概念已根深蒂固在他們的民族中；因此，天主是以色列的慈父。

第二依撒意亞革新地用了「慈母」的形像來表達天主的父性；這個形像在依撒意亞先知書 49:15 清楚可見：「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初爲人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱然她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」相信在這裡，聖經表達天主的柔情又到了一個高峯。第三依撒意亞(依 57-59,63-66 章)毫不含糊地表達出天主的父性。在依撒意亞的凱旋歌中，我們可以清楚看到天主被視爲以色列的父親(依 63:7-64:11;尤其參看 63:15-16,64:5-8)。

這些先知的聲音使我們知道以色列對創世紀中創造與原罪的敘述的理解(創 2-3)。這個敘述視天主爲一位毫無憐憫心的主人，還是一位慈父呢？第三依撒意亞給了我們一個答

案。創世紀 2:7 把天主寫成一位陶工；這個形像在依撒意亞先知書 64:7(8)再次出現，而且與父親的形像並列：「上主啊！你是我們的父親；我們只是泥土，你是我們的陶工，我們都是你手中的作品。」在我們看創世紀 2-3 章時，也應該記得這點。雖然這裡並沒有提到「父親」這個字，但整個敘述都充滿了慈父的特徵。天主無微不至地照顧了人，為他做了一切：種植了一個樂園；告誡他不可吃知善惡樹的果子；給他造了伴侶、造了女人；在亞當和厄娃吃了禁果後，天主呼喚他們、尋找他們；為他們做皮衣。即使天主把亞當和厄娃逐出樂園，這與蕩子的比喻中的父親無異，就是讓任性的孩子自由地離開父親的家園吧！

先知教導我們正確地看法律書。他們告誡我們決不可把盟約的詛咒(申 28)與梅瑟歌之中(申 32)盟約的愛分割。從先知的角度看法律書，尤其是看創世紀 1-11 章，我們可以看到天主不單是以色列正義和慈愛的父親，更是全人類正義和慈愛兼備的父親。

2.3 雅威，受傳者的父親

在以色列，有些人在特別的意義下稱雅威為父。他們是達味苗裔中的受傳者，在他的苗裔中將會繼承他的王位的那一位。這是根據納堂先知所說的(撒下 7:11-15)。這個特別意義是指天主祝聖了這位達味苗裔中的受傳者，給他救贖以色列的使命。這位受傳者像天主一樣，要成為以色列的父親和牧者。他是子；他要使以色列認識天主父。達味王及他的繼承者作為以色列的父親，這個角色好比雅威為以色列之父的「聖事」(即在世上有形的標記表達雅威給予以色列的恩寵)。但納堂曾經提過，若這位受傳者犯錯，他亦會被懲罰(撒下 7:14)。由此可見，達味王的子嗣並非超聖的。除了付托給他的特別使命外，達味王及他的繼承者與常人無異；正如以色列民是天主的子女，他也是天主的兒子。以色列深信受傳的那一位與雅威有特別的父子關係；這反映了雅威付托給以色列的領袖的歷史使命。這個信念在聖詠表露無遺(詠

2:7,109:3LXX,89:26-27)。

編年紀上十七章記載了加以編輯而成的納堂先知的預言。這裡的記載(尤其是編上 17:13)顯示出以色列漸漸明白到納堂的神諭是指將要來臨的默西亞，由達味苗裔所出的那一位受傳者。

我們必須注意，即使天主說：「我要作他的父親，他要作我的兒子」(撒下 7:14)，舊約和新舊約期間的猶太文學也未曾稱默西亞為「天主的兒子」。默西亞與天主的確有一種特別的父子關係，但這個關係並沒有成為他的尊稱；默西亞正式的尊稱反而是「達味之子」。要明白新約中「天主的兒子」有甚麼意思，我們首先必須澄清這一點。

2.4 雅威，每一個以色列人和每一個人的父親

在舊約中，天主與以色列的父子關係在於祂是整個民族的父親，而並非個人的父親。的確，到目前為止，我們評論過的聖經書卷都沒有稱雅威為每一個以色列人的父親；個別的以色列人也沒有稱天主為父；聖詠也沒有這樣做。至於達味家族受傳的那一位被稱為天主的兒女，不是由於他個人的特質，而是因為他是以色列的君王這個身份。這是否意味着在舊約中個別的以色列人從來沒有自稱為天主的兒女，或從未試過稱天主為父呢？答案是否定的。

與聖經中其他的書卷一樣，智慧文學都把天主看作為整個以色列民族的父親。因此，在托彼特的讚主詞裡(多 13:3-4)，他亦反映了這個概念。雖然如此，這篇文學作品同時亦表示出天主是每一個以色列人的父親。例如德訓篇的作者率先表達出他對天主那份子女般的情懷；在他祈求慎言和思念純潔的禱詞中，他稱天主為「上主，天父，我生命的天主！」(德 23:4)

最後，寫智慧篇的智者用差不多基督徒的口吻呼喚天主。他在日常的生活經驗中體會到深一層的信仰幅度(智 14:1-4)。他驚歎智者發明了船在怒濤中航行；他細想敬拜偶

像的愚昧，相對於信賴天主的照顧的優美。船是「匠人以智慧造成的」，人類就依賴它在海裡航行，但是「父啊！還是你的照顧在駕駛，因為原是你海洋中劃出了一條路線，在波浪中開闢了一條安全的路徑，表示你能救人脫離各種危險，連沒有技術的人，也能航海。」

以上對舊約多方面的評論可以證明在舊約中，天主啓示了祂是以色列和整個人類正義和慈愛的父親，更是每一個以色列人和每一個人既正義又慈愛的父親。既然舊約啓示了天主這些父性，那麼在新約中耶穌要啓示一個怎樣的天主父呢？

3. 「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，他給我們詳述了。」(若 1:18)

耶穌對自己是天主子有獨特的覺察，這特殊的覺察顯現於所有四部福音內。故此，例如當談及天主時，耶穌從沒有說：「我們的父」，但常常是「你們的父」(谷 11:25)和「我在天之父」(瑪 12:50;參閱谷 8:38)。天主經中「我們的父」(瑪 6:9)亦沒有違反這條規則，因為在那裏耶穌正指導我們怎樣祈禱。在「我的父」和「你們的父」之間這一致的分別，使我們注意到耶穌與天主孝子關係的獨特性。這獨特性尤其不平常，因為耶穌對天主的神聖和超越具至崇高的想法，正如祂肯定「除了天主一個外，沒有誰是善的」(谷 10:17-18)。我們人類和良善的天主比較，祇能被描寫成邪惡：「你們縱然不善，尚且知道把好的東西給你們的兒女，何況你們在天之父，豈不更將好的賜與求祂的人？」(瑪 7:11)

面對這位獨特地是祂父親的天主，耶穌祈禱說：「阿爸(父啊)！」(谷 14:36;瑪 11:25;路 10:21)，同時自稱「子」(谷 13:32;瑪 11:25-27;路 10:21-22;瑪 20:19;若各處)。如果我們不是早已每日習以為常閱讀福音，這樣確定用「子」字會使我們聽來十分奇怪。正因早期教會的福音聽眾和讀者引以為

奇，以致有些瑪 24:26(谷 13:32)手稿中的「子」字已被刪除。這種絕對肯定用「子」所表達的獨特父子關係清晰地由耶穌說明：「父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啓示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣，我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」(瑪 11:25-27;參閱路 10:21-22)耶穌這些話顯示給我們，在天主內有秘密的父、子關係。單憑人的方法，我們是無法知道的。這項父、子關係的秘密是屬於耶穌的。

耶穌私底下對祂的門徒不會猶疑透露祂愛父的孝子親情。若望 17 章中的耶穌大司祭的禱文就是這親切分享的最崇高例子。耶穌在禱文中稱天主為「父」、「聖父」、「公義的父」。但在公開談話時耶穌絕少讓我們瞥見祂和父之間深不可測的關係。以上引用的話語(瑪 11:25-27;路 10:21-22)就是例子。若望福音中有幾個重要的說話，例如：「我由我自己不作什麼；我所講論的，都是依照父所教訓我的。派遣我來者與我在一起，他沒有留下我獨自一個，因為我常作他所喜悅的事。」(若 8:28-29)

在公開場合，耶穌鼓勵我們去分享祂對父的基本態度，即是完全委託於父和祂的旨意，因為祂是最公義的(瑪 18:21-35)，無限仁慈(瑪 5:43-48)，照顧週全和關懷備致的(瑪 6:25-34)。浪子回頭的比喻(路 15:11-32)其實是兩個失落的兒子和他們慈父的故事。在這個比喻裏，耶穌給予我們一幅祂父親難忘的肖像。

最後，我們可以特別留意若望福音中的兩句話：「我與父原是一體」(若 10:30)和「父比我大」(若 14:28)。耶穌這兩句話的組合顯示雖然奧秘被揭露，但仍是奧秘。

在福音裏耶穌的秘密逐漸揭露，在祂的逾越事蹟中達到高峰。這最終和決定性的啓示由幾項重要事件準備。在耶穌受洗和顯聖容中，聖父的聲音宣告耶穌的秘密，並非為所有人，而祇限數個(谷 1:11;9:8)。聖父的聲音用默西亞的第二篇

聖詠，但其意義則多於默西亞的。這嶄新的意思就是更大的意義，使默西亞不但指達味之子，而且是達味之主(谷 12:35-37)。就是那使耶穌被誣告成誹謗者死罪的意思。大司祭問耶穌：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌回答說：「我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。」(谷 14:61-62)由於這個至聖之子的自我啓示，耶穌被判褻瀆死罪(谷 14:63-64)。死亡是人爲任何事能付出的最高代價。爲什麼耶穌應該準備付出如此高價呢？爲何不保留祂的自我啓示一段時間，直至安全期呢？爲何要冒生命的危險在這樣的問題和答案上呢？

針對我們這些問題，我想耶穌會像這樣答覆：「實在得失攸關太多了。正涉及天主的神聖、公義和仁愛。揭露我是唯一天主子的身份亦同時是天主乃公義和仁愛父的崇高啓示。我父是正義和仁愛到連最偉大的舊約先知亦難以想像。天主是位愛世界甚至交出自己的獨生子，爲使所有信祂的人不會失落，反而得到永生。我的進入世界是天主父愛世人的最高表達，也是祂正義的無上表示。藉著我的降孕，天父顯示祂未曾忘記犯罪的人類，藉著我的苦難和死亡，我父表明祂站在被壓逼的貧窮者一面，而非與不義的壓逼者一起。我的苦難和死亡要求我完全、信賴地棄絕自己，爲愛我父。默禱聖詠 31 篇(30)時，我會說：『父啊，我把我的靈魂交託你手。』由於我服從和仁愛的死亡，父將把生命帶入世界，洗淨罪污。所以我不怕，我肯定父將使我對自己，即祂獨生子身份的見證，確定不是褻瀆的謊言，而是那每人內心渴望認識的至高真理。藉著我的苦難、死亡和復活，我肯定父會把所有與我結合，爲使他們在我內成爲祂新和親密至無法形容的子女。」

復活一旦揭露耶穌自我作證的真相，人類藉聖神的協助，開始接受這項美妙的事實：耶穌是天主的唯一聖子，聖父是天主，天主與我們同在，直至世界的終窮。這由人接納耶穌的奧秘在教會最早期的宣講句式內可找到，存留在宗徒書信及宗徒大事錄內。新約原文最早期之一，斐理伯書

2:6-11 的基督讚頌，這樣開始：「基督耶穌，他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等……」。同樣地，羅馬書的開始(羅 1:3-4)是保祿宣講前期之作：它見證於耶穌天主子的身分，由祂的復活顯示出來。

這由人接納耶穌的奧秘，在幾處福音中表達，尤其當門徒朝拜復活的耶穌(瑪 28:17)。他們朝拜祂，而祂的名字形成天主新名字的一部份，「父及子及聖神之名」(瑪 28:19)。

馬爾谷以信仰耶穌的神聖子位的宣認來開始(1:1)和結束他的福音(15:39)。結尾時，他把接受耶穌秘密的啓示和逾越事蹟連貫一起，出乎意料地，耶穌十字架下的外邦百夫長就是首位察覺這秘密的人。

路加福音的開頭和結尾都記載人相信耶穌的聖子位。聖母領報的故事(路 1:27-38)記錄那向瑪利亞、耶穌的母親特別啓示的秘密，和瑪利亞的爽快答應。就如亞巴郎是舊約中信仰之父，瑪利亞在新約中是我們信仰之母，但瑪利亞是個例外。十二宗徒祇是當他們看見祂復活和朝拜祂(路 24:51-52)時，才獲得耶穌是聖子的信仰。

若望在福音的開始(若 1:1-18,特別 1:1-2,17)和結尾處記載這啓示的接受。耶穌復活後，當祂顯現自己給十二位宗徒時，聖若望用多默宗徒的話記載這啓示最清晰的接受：「我主我天主」(若 20:28)。

宗徒的宣講公開表達這份基督信仰的基本內容。在五旬節伯多祿稱耶穌為「主、默西亞」(宗 2:36)。即是「主」先，然後「默西亞」。正如多默所講：「主」這個字指向耶穌獨特的神聖子位；但是，還有附加含義，藉著祂的降孕和逾越經驗，耶穌成為「為我們的天主子」。保祿告訴我們，他的歸化在於「天主決意將他的聖子啓示給我」(迦 1:15-16)。當他開始在各會堂宣講時，他的首句話是：「耶穌是天主子」(宗 9:20)。我們再次注意到我們信仰的首要內容在於耶穌是天主唯一的子。稍後他才肯定「耶穌是默西亞」(宗 9:22)。

除非經過子，沒有其他路到父那裏(若 14:6;參閱若一 2:22-23;4:15;5:1)。若望福音肯定：「凡接受他的，他給他們，即給那些信他名字的人權能，好成爲天主的子女。他們不是由血氣，也不是由肉慾，也不是由男慾，而是由天主生的。」(若 1:12-13)這指引我們到最後的反省。

4. 在孩子內的天父子女

耶穌以獨特和超越的意識顯示自己爲天主子，但祂這樣做是要我們成爲天主獨特和超越的子女。故此，我們能夠說同時天父自己被耶穌以新和超越的意義顯示爲父。要欣賞這意義絕對必須被聖神推動。沒有聖神無人能夠以這新的意思領受這啓示和認識天主爲父。我們被召叫作耶穌孩子內的天父子女，天主唯一獨生孩子，即我們主耶穌基督內天主領養的兒童。這是開始時我們提及新約啓示的新性，而非充滿正義的舊約和滿盈仁慈的新約之間的所謂對比。

一種非常早期表達這類新約啓示的信仰，出現於保祿致迦拉達人書信中：「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人…使我們獲得義子的地位。爲證實(我們)確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」(迦 4:4-6;參閱羅 8:14-16)。

但新約著作流溢這個信念。新約書信的首幾節談及「天父」或「天主我們的父」，連同耶穌和聖神一起。我們可以說，在舊約中天主被稱爲雅威，而在新約裏祂被叫作「在聖神內耶穌的父」！間接地這種稱呼天主亦爲藉著耶穌在聖神內成爲天主子女的信仰意識作證。

這信仰是根植於耶穌對尼苛德摩說的話：從上而來的新生「由水和聖神…由神生的屬於神」(若 3:3-6)。耶穌意識到祂的苦難和死亡是衍生的過程，生產全人類成爲天主子女的行動。因此祂把自己的死亡和「婦女生產的時候」(若 16:21)與一粒麥子的死亡作比較(若 12:24)。

保祿對聖神恩賜的教導(迦 4:4-6;羅 8:14-16)亦啓示天主父性的末世尺度和我們在基督內的子位。天父不但是萬物的根源，而且是萬物的終向。父絕對是最先和最終有其意義，甚至子和聖神爲父的絕對權威作證。聖神爲子作證(若 15:26)而子爲父作證(若 8:28)。父絕對的權威將於世界終窮時顯現出來：「萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使萬物屈服於自己的父，好叫天主成爲萬物之中的萬有。」(格前 15:22-28)斐理伯書 2:6-11 中的讚頌詩以同樣方式結束：「上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字無不屈膝叩拜，一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」

天主的父性包括天父的絕對權威這尺度，不過，這並非表示在奉獻於天父的今年內，我們可以忘記默觀子和聖神的奧秘，即過去兩年我們曾體驗的。相反，子和聖神，當被默觀時，將指引我們往父去。我們祇須謹慎不要錯過被引領到父。默觀父的權威顯示我們天主的父性和我們在耶穌內藉著聖神的子性將永恆地綻放難以想像的光榮。

天主決定我們應該藉著耶穌基督成爲祂領養的子女。藉此信仰，最早期的信者寫作美妙的讚頌聖歌，例如我們在致厄弗所人書信內找到的(弗 1:1-14; 尤其 1:3-7)。

讓我們和保祿(弗 3:14-21)一起結束我們對天父的反省。讓我們和保祿一齊「在天父面前屈膝，上天下地的一切家族都是由他而得名。」讓我們改寫保祿的偉大懇求，像他一樣祈禱：

依照祂無限的光榮，願天主藉著祂的聖神，賞賜我們以大能堅固我們內在的人，爲使基督因著信德，住在我們心中，然後，在愛德上根深蒂固，奠定基礎，我們將同衆聖徒能夠有力量領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，直至知道基督的愛是超越所有知識，使我們充滿天主的一切富裕。光榮歸於天父，祂能照祂在我們身上所發揮的德能，成就一切，遠超我們所求所想的。願天父在教會內，並在基督耶穌內，獲享光榮，至於萬世萬代。阿孟。

路加福音中主禱文的「父啊！」

(基督徒祈禱的狀態)

伍國寶

1. 導言：現在教會頌唸主禱文的情況

1993年版的《天主教教理》提供了一個很詳盡的天主經釋義(ccc2759-2865)¹。它引起世人祈禱的動機，其優點如下：它保存了瑪竇福音的啓示內容，忠信於耶穌基督的教導(瑪6:9-13)。它同時亦藏有寶貴的教會傳統(《十二宗徒訓誨錄》及十九個世紀以來的教父及聖人對天主經的釋義)，使現代教會在面對時代的挑戰時有所借鏡——如何在此時此地(公元2000年及東西文化交流的全球一體化)繼續在正義與和平中成長，發展福音祈禱的生命。它使天主教會與基督教各宗派在禮儀及祈禱生活中有合一的共識取向。

從邁向廿一世紀未來的角度看，新要理在經學上有其局限之處：

- 新要理沒有採用梵蒂岡第二次大公會議所肯定的現代釋經學方法，仍保留著或重覆著過去十九世紀以來人對天主啓示的感性回應，忽略了理性考據的文學層面，特別是在宣認耶穌為基督——天主子的身份(《啓示憲章》4)。
- 它沒有解釋教會在寫成福音時的歷史背景及主禱文在四福音中不同的文學類型(《啓示憲章》12)。
- 未能指出初期教會的祈禱成長過程，如何回應天主在耶穌

¹ 《天主教教理》 香港公教真理學會 1996,627-653:

身上所啓示的奧跡(由馬爾谷到瑪竇與路加，更由對觀福音到若望的著作)。

- 未能提供聖經啓示關於基督徒祈禱的天主父子神一體的位際特色與現代亞洲傳統宗教祈禱的分別。

2. 基督徒福傳的狀態繫於其禱告狀態上

亞洲區主教會議剛於本年四月結束。教宗及亞洲主教團都表示關注中國福傳的事工，亦有留意亞洲區福傳的多元化禱告狀態。祂們肯定福傳的成效不在於人數多寡，而在於天意的承行(路 13:22-23)。在東西文化急遽交流時，教會與傳教士藉祈禱所獲得的啓示，究竟是否配合耶穌與父所定下的計劃呢？這是福傳前必有的形而上的禱告狀態，否則，祇是緊張領洗人數的增加而不著重正義與和平的發展，傳教便是一種東西方人與人之間的文化侵略戰。現在這篇文章嘗試補充這虧欠，而非在於咬文嚼字的釋經。希望能從路加的編寫及修辭學(Rhetoric Method)的研究，帶出路加時期教會寫這篇主禱文的思路，看看基督徒在主禱文中稱天主為「父啊！」的禱告狀態。

瑪竇福音及路加福音均提供了主禱文源於耶穌的有力證據。現在教會頌唸的是瑪竇所載的主禱文，然而事實上，四福音亦記載了很多耶穌的祈禱文，都是信眾值得頌唸及默想的。

現在經學研究的結果，大多數都認為瑪竇福音寫成於公元 80-90 年，而路加福音則寫成於公元 85-95 年。但最早寫成於公元 70 年的馬爾谷福音也有耶穌教信眾祈禱的紀錄，它們與主禱文相似之處如下：

- (1) 當你們立著祈禱時，若你們有什麼怨人的事，就寬恕罷！好叫你們在天之父，也寬恕你們的過犯(谷 11:25;瑪 6:12;路 11:4)；

(2) 阿爸！父啊！一切為你都是可能的：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的(谷 14:36; 瑪 6:10b; 路 22:42)。

這兩點與瑪竇福音主禱文的第三(瑪 6:10b)及第五(瑪 6:12)項的請求很相似。

在瑪竇福音及路加福音之後，最後才寫成於公元一百年的若望福音也有很多耶穌教信眾的祈禱，例如：大司祭的祈禱(若 17:1-26)。所以，現時流行的瑪竇主禱文是可以從其他三福音多方面加以補充，以能更全面認識及接觸耶穌的父與信眾(我們)的天父，而路加福音的主禱文則最能揭示基督徒的祈禱狀態。

3. 主禱文在路加福音的位置

3.1 路加編寫福音時的對象

路加心目中的讀者——德敖斐羅(1:1-4)，可能是一位當時社會地位極高的信眾的專有名字，他是路加寫作的唯一對象²。但德敖斐羅可從希臘文直譯為天主的愛人或天主的友人。這裡亦可以指所有閱讀這福音者皆是天主的愛人。依照十九個世紀以來教會的經驗³，路加福音之所以被列於聖典中，而不列於個人珍貴收藏中，就可證明初期教會對此福音的取捨，用意是希望教會人士能廣泛閱讀⁴。由於這樣推行的緣故，這裡所指的讀者自然是指一般普通的讀者。故這名字是指每一個閱讀路加福音的人。這人如天主的新娘，她/他(信眾)有天主愛情，其條件在於讀者宣認耶穌為主(默 21:9)。這讀者愛耶穌如天主(新郎——雅歌中的主角)：耶穌

² 韓承良 《聖經辭典》1975, 思高聖經學會, 2333。

³ 由公元一世紀到二十世紀。

⁴ Marshall, I. Howard, *Commentary on Luke, A Commentary on the Greek Text* The Paternoster Press, 1978, 40

是先知所預言的那一位，並超過厄里亞先知。祂以自己的話來召喚——愛天主的人。當人與祂相遇後就會不斷頌禱(路 1:5-9,50)。從猶太拉比文筆看，這部份的文類是屬先知頌述篇 Haggadah。所以，在路加福音的前部份(1:5-9,50)，教會採納了很多內容作為日課的早禱(路 1:67-80)、黃昏禱(1:46-56)、聖母經(1:42-45)及夜禱(2:28-32)。路加很希望讀者的生活像真正的被選者(匝加利亞、瑪利亞及西默盎)般接納天主的計劃而作出的禱告。他們的禱告都是基督徒的禱告狀態模式。路加預像讀者猶如受困於現在世界惡勢力中的又窮又守了寡的新娘(盧德傳)，但她仍每天讚美及呼喚新郎早日來臨(默 22:20)。

3.2 編者路加希望讀者在公元八十年代所得的訊息

路加記載主禱文時(路 11:1-13)，其上文下理廣義上是屬行法篇(妥拉的 Halakha)：其中心訊息是人如何能成功地行走妥拉所指定的生活道路呢？他寫主禱文時的狹義文類(genre)是耶穌邁向耶路撒冷的生活軼事(路 9:51-19:48)。這是一善師行法的大講章，比對著梅瑟領選民進佔福地時邊行邊教導選民的情勢(出谷紀——肋未紀——戶籍紀及申命紀)。這部份是路加獨有記載耶穌的言論與軼事，補充了最早的馬爾谷福音及瑪竇福音有關耶穌生平的記載。路加的雙十文學對稱筆法，正對比著瑪竇福音所提及山中聖訓的十個真福及十句話的真滿全(瑪 5:1-7:28)，然後十大奇蹟(瑪 8:1-9:35)的雙十筆法，瑪竇的主禱文亦在這雙十文學陣中(瑪 6:9-13)。路加的主禱文就在這雙十言行的第四項中：子女的真正祈禱，父必賜下聖神！

- 1 耶京末日：耶穌是慈悲救主，祂不想來消滅人類！(9:51-56)
- 2 跟隨我吧！門徒當急切地緊緊跟從耶穌，直到天上耶京(9:57-10:12)，否則是禍 10:13-16，為智者是隱蔽的 10:17-21，祇有子才認得父 10:22-24

3. 怎樣的德行才可獲得永生 (10:25-42)
- 4 子女的真正祈禱，父必賜下聖神 (11:1-13)**
- 5 現世的王國是啞的；但要來的天國指標已出現了(11:14-32)
- 6 地上錢不及天上寶：責法利塞人太入世 (11:37-12:34)
- 7 天國不是靜待了，但現在已是事實：勸留心時兆 (12:35-59)
- 8 天國也在召喚以民：要以民珍惜救恩機會 (13:1-9)
- 9 天國的本質是愛，而非祇是法律 (13:10-21)
- 10 耶京末日時得救的人有多少 (13:22-32)
- 10' 耶京末日得救者在於肯承認耶穌是奉主名來者 (13:33-35)
- 9' 天國的本質是愛，而非祇是法律 (14:1-11)
- 8' 天國也召喚外人：要世人珍惜默西亞宴席 (14:12-15:32)
- 7' 天國不是靜待，但現在已是事實：要善用金錢 (16:1-16)
- 妥拉仍有其效 16:17
- 不要休妻 16:18
- 6' 地上錢不及天上寶：責富人太入世，不知永生 (16:19-16:31)
- 若門徒的生活有過失，要寬恕；要有信德；要盡責 17:1-10
- 5' 現世王國是不潔的；但要來的聖潔天國指標已出現 (17:11-37)
- 4' 真正祈禱在於求主垂憐 (18:1-17)**
- 小孩與天國 18:15-17**
- 3' 如何獲得永生：要捨棄一切跟從耶穌 (18:18-34)
- 2' 跟隨我吧 (18:35-19:10)

盲的人開眼 18:35-43

迷失的找到了 19:1-10

1' 耶京末日：末日回歸審判及現世禍患 (19:11-48)⁵。

由上表的雙十對陣文學可見路加編寫福音時有一個很清晰的思路。首先指明耶穌邁向耶路撒冷的旅程是一個末世處境(9:51-56;19:11-48)。其次指出無論健康的或患病的，若要得救，都必要跟從耶穌(9:57-10:12;18:35-19:10)。最後解釋耶穌就是活安拉，祇有祂才可帶領人進入永生(10:25-42;18:18-34)，因為祂有死而復活的獨生天主子的位際關係(13:22-35)。路加就在這段文章中編寫耶穌教門徒祈禱如同赤子一般。所以，路加記載耶穌教門徒祈禱時志在於討論有關人如何像子女求父母一樣向天父祈禱，以得垂憐(11:1-13;18:1-17)。在思想上，路加很想表達耶穌所教的獲取永生的方法(3-3')及跟隨自己(2-2')不在於人的身份與力量，而在於其信靠耶穌及祈禱後得到聖神的助祐。在狹義文筆上，這對陣文學可以提供主禱文(11:1-13)正是對比著窮寡婦與不義判官的比喻(18:1-17)教訓祈禱的故事。其思想可以比喻當時教會的處境非常惡劣。比對著人世間的父縱然不善，也會將好東西給自己的兒女，更何況在天之父，豈不更將聖神賜予尊祂為父的信眾(11:1-13)？這位不義法官可以為當時教會所瞭解的不信天主之有權社會人士，因為路加福音編寫成書時，正是處身於教難時期⁶。所以無論前者主禱文的天父與後者不義判官的祈禱對象，路加都用不善(11:13)及不義(18:6)等詞句來形容教會在現在世界的表面境況，就如梅瑟領導選民接受十誡(十句話)後，仍處於走難般的境況而不能立刻享受到福地(戶籍紀——申命紀)。但為信祂的人真正的狀態遲早會平反，因為天父與聖子是看管著。

⁵ Bailey, K:E., *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes*, Eerdmans 1994: 79-82:

⁶ Roman Emperor Domitian 公元 81-96 年，發起多次迫害基督徒的政治行動。

3.3 路加福音中主禱文的「父啊！」

在路加福音中，耶穌不單只教導我們祈禱，自己更恆常祈禱，當祂受洗時(3:21-22)；牧職成功時(5:15-16)；選擇宗徒之前(6:12)；使門徒宣認祂自己就是默西亞時(9:18)；顯聖容時(9:28)；教門徒禱告前(11:1)；門徒在困難中(22:32)；為釘死祂的人(23:34)；死的一刻(23:46)。當路加寫耶穌講解達至永生的方法時，焦點是指明耶穌就是天主子與生命的導師，比梅瑟大(申 34:10;18:15)。這導師的身份在於祂本身與天主有不斷聯繫，若梅瑟與天主的關係是面對面的主僕親近關係，而耶穌則是與天主有一體的父子關係，祂才有繼承權(10:21-22; 11:1; 希 3:1-6)⁷。在主禱文的上下文中(10-12 章)，路加特別指出耶穌教人在永生路上要祈禱，以能獲得聖神的指引來生活(11:1-13)，否則惡魔就會佔據人，使人失去生命的質素，甚至於反對天主(11:14-26; 29-53)。

3.3.1. 路加會 56 次用「父親」這字辭⁸

這字辭大部份是述說普通一般的父親，但有 18 次寫耶穌稱天主為父。其中十次是寫耶穌邁向耶路撒冷路時提及的(9:51-19:48)：路 2:49;(6:36/瑪 5:45); (9:26/谷 8:38;瑪 16:27)；(10:21,22(5x)/瑪 11:27);(11:2/瑪 6:9);(11:13/瑪 7:11); (12:30/瑪 6:32)；12:30,32；22:29,42；23:34,36；24:49。

舊約中有很多地方在論及天主時，都給予祂一個不同的稱號：牧者、主、盤石、父等。人學講第一句說話是學叫媽媽，但媽媽教自己的兒女講第二句說話是叫爸爸。耶穌如母親一樣教門徒稱天主為父及遵循天父的旨意。耶穌很尊重聖

⁷ Danker, Frederick W. *Jesus and the New Age, A Commentary on St. Luke's Gospel* Fortress Press 227

⁸ De Gruyter *Concordance to the Novum Testamentum Graece* 1987。
1:17,32,55,59,62,67,72,73; 2:33,48,49; 3:8; 6:23,26,36; 8:51; 9:26;
42,59; 10:21,21,22,22,22; 11:2,11,13,47,48; 12:30,32,53,53; 14:26;
15:12,12,17,18,18,20,20,21,22,27,28,29; 16:24,27,27,30; 18:20;
22:29,42; 23:34,46; 24:49。

母瑪利亞，肯定她是一個最好的基督徒祈禱狀態。信眾能與聖母一起向天主稱呼父啊，表達出一種很親密的天人一家親關係(8:19-21; 11:27-28; 宗 1:14)。路加與瑪竇的不同在於簡單的稱呼(路 11:2; 瑪 6:9)，但瑪竇真正表達著耶穌所指的是天上的父，既是親屬，又是大地及宇宙的主宰、君王。這思想與耶穌向父祈禱的內容相同(瑪 11:25-27; 路 10:21-22)。這「我們在天上的」形容句在瑪竇福音主禱文的前文已有交代，瑪竇介紹主禱文前已先後數次引用耶穌指著天主是我們的父親(瑪 5:45; 6:14)。他使讀者不會誤解這稱呼是指「聖若瑟」。同樣，路加亦於主禱文前，指明耶穌對門徒成功福傳所作的禱告(路 10:21-22)，明顯表達耶穌祈禱的對象——父，不是指聖若瑟，而是天上的父親。耶穌希望門徒像小孩子般肖似天父(瑪 18:3)，並以祂為鑑(瑪 5:48; 路 6:36)。這亦是四福音的主流思想，正如先知所預言上主的日子到來時將會是「他將使父親的心轉向兒子，使兒子的心轉向父親，免得我來臨時，以毀滅律打擊這地。」(拉 3:22-24)

由此觀之，耶穌待門徒像由天主而生的新生命(若 1:12-14)，信從祂的讀者，就是兄弟姐妹(若 15:1)。門徒與師傅的關係就是家人身份——耶穌將自己子的身份與門徒分享。雖然，在流徙巴比倫時的申命紀學派開始了這以天主為父的濫觴，而到希臘文化中的瑪加伯歷史學派，選民已有天主為父的形象(德 23:14; 智 4:3)但這些稱呼都沒有耶穌與天父的密切位際關係(11:2)。同樣在路加編寫福音時，在寫下主禱文前，耶穌也首先顯露自己與天主是父子關係(10:21-22)。同時在一些路加古抄卷中，在這父的稱號上更加有「天地的主宰，至高者的天主」的連稱號(創 14:19,22)。

在中東文化中，父的角色代表著理應敬愛的主權。天主被稱為父在舊約中是鮮有的，在舊約中，主要是申命紀學派的神學而不是雅威典的神學。天主被稱為父的記載不多，總共有 13 次(撒下 7:14; 編上 22:10; 28:6; 申 32:6; 耶 3:19; 31:9; 拉 1:6; 2:10; 依 63:16 (2x); 64:7; 詠 68:5-6; 89:26-

27...)。⁹。在耶穌的時代，谷木蘭團體也不會對天主如此親切稱呼。祇有耶穌才這樣，而保祿宗徒亦沿用這親切關係來形容當聖神臨於基督徒時所顯出獨有的基督位際關係，是父子及繼承者的關係(羅 8:15; 迦 4:6)。其意思是肯定愛耶穌的天父亦很愛耶穌的門徒，祂會關心他們，他們的請求必會被重視。這親切的呼叫後，就分為兩部分的請求。第一部份有兩個平衡的請求，就是天父旨意在普世成效(路 11:2b+2c)；而第二部分則由三個從人的需要角度所作的請求組成(路 11:3+4)。

3.3.2. 耶穌教門徒也尊稱天主為父的軼事情勢

路加編寫耶穌分享自己獨有的天主子身份，是在一個與自己天父及與門徒有很緊密溫馨的情勢下。當耶穌成功地召集十二門徒跟隨自己時，祂首先成功地肯定門徒相信自己是天主子，值得跟隨的(9:1-62)。其次，當門徒增多，並成功地接受耶穌差遣時(10:1-20)，耶穌就公開祈禱，顯出這父子獨有的關係(10:21-22)。在此時，祂與門徒討論永生(10:25-42; 18:18-30)，這是許多先知與君王都沒機會目睹的(10:23-24)。在這處境下，耶穌教門徒如同母親教小孩稱天主為父的祈禱(11:27-28; 13:34; 18:15-17)。在第十個對陣的核心(10:10⁹)，根據現代文學分析出來的結果顯示，路加編寫此段有一很緊密的文學修辭技巧。編纂者很公整的形容講授者耶穌天主子的位際身份是奉主名而來的先知：

10 耶京末日時，得救的人有多少? 13:22-32

f 13:22-24 救恩終極：有一人說：得救的人從窄門入

e 13:25-27 審判終極：你作惡...離我而去

d 13:28 神視終極：你們看到....

c:13:29-30 滿全終極：得救者在天國裡的座席

⁹ Jeremias, Joachim, *The Prayers of Jesus*. Studies in Biblical Theology, 2nd Series, 6, 1974, 11-28

b 13:31 殺害終極：黑落德要殺你

a 13:32 日子終極：今天、明天及第三天

a'13:33 日子終極：今天、明天及後天

b'13:34a 殺害終極：耶路撒冷殘殺先知

c'13:34b 滿全終極：但選民偏不願意接受天國的救護

d'13:35a 神視終極：看吧

e'13:35b 審判終極：你們的屋要撤下你們

f'13:35c 救恩終極：直到你們說：因主名而來的當受讚美

10'耶京末日時，得救者在於俯首肯定主名者！ 13:33-35

這 fedcba-a'b'c'd'e'f' 對陣揭示講授者的獨特位際身份：
1. 祂是奉主名而來的； 2. 祂三日驅魔； 2. 祂當受讚美； 3. 信從祂名字的人才可以得救； 4. 祂呼籲大家竭力和及時回應¹⁰； 祂的出現是決定性的時刻已到； 6. 祂願意為信祂的人完成驅魔，並踏上耶路撒冷的不歸之路，甚至面對死亡。

過去十九個世紀以來都以為戶籍紀都是在解答究竟誰人及多少人(Numbers)得救的問題(路 13:22-23)，而不察覺到進福地的辛苦過程(on the way of the desert)¹¹。在福音中，編者指出末日到來了，得救的問題不在於多少而在於相信這位因主名奉派而來的先知。祂今天明天驅魔治病，第三天就要完畢，今天明天以及後天，祂必須繼續前行，以達到死在耶路撒冷內的使命。

¹⁰ 思高聖經，福音 袖珍本 香港:1989: 378 註

¹¹ 戶籍紀原文名字是在曠野中。

4. 唸主禱文的膽色就是基督徒在亞洲福傳應有的祈禱狀態

路加編寫耶穌先前在加里肋亞福傳時已提過若翰與法利塞人的門徒曾禁食及祈禱(5:33)，並指出耶穌教門徒祈禱的處境¹²。耶穌的祈禱漸漸受到門徒留意並有動機去學習(3:21;9:18)。門徒大膽要求承繼耶穌的祈禱方式，並顯示出門徒對耶穌團體的歸屬性(路 11:1)¹³。

有關禱告的狀態路加寫下的啓示與瑪竇的是不同，所以可以補充。瑪竇的主禱文的祈禱狀態是在山上(瑪 5:1-7:28)；這比對著妥拉所指著的在山上，上主自會照料的祈禱狀態(創 22:14;出 19:1；戶 10:11)。於這種在山上特殊狀態，門徒不要求父，父就給了的(瑪 6:8)¹⁴。路加的禱告狀態則絕不是因人的努力、地位或進行了一些儀式(cf.瑪 6:5-8)，而是天主因信衆宣認了耶穌爲主、爲活妥拉及聽了主耶穌的命令而福傳(路 9:18-11:1)。比對著選民既離開聖山，便開始進佔福地的情勢(戶 10:12；申 34:12)。當信衆確立了信耶穌的天主子身份，天主自然愛門徒如其獨生子耶穌一般。這耶穌正領導著真正的選民——信衆離開聖山而邁步前往天國福地。因而信衆有一獨特的行動禱告狀態，這包括聽耶穌的話及跟隨耶穌(路 1:22;9:35)。這天人關係是父子一體的基督學，既是由上而下，亦有由下而上的活潑信念。這是亞洲傳統宗教所沒有的信念(路 10:21-22；若 17:21-23)。

在這關係中，耶穌闡釋永恆生命作爲子的產業(路 10:25-42;18:18-34)。門徒信了耶穌爲天主獨生子才可稱耶穌的父爲自己的父。成爲新人的祈禱條件是要在基督耶穌(子)的連結下。這連結使人跟隨及邁向耶穌踰越奧蹟的信德及其聽父命之原由而禱告(申命紀:進入福地的過程，在於聽天主

¹² Marshall, I Howard *Commentary on Luke* 1992,456.

¹³ Jeremias, *The Prayers of Jesus* 161.

¹⁴ Disposition of prayers 。

的話)¹⁵。門徒因耶穌祈禱故自然稱天主為父。父因子耶穌而給予門徒聖神(路 11:13)。聖神在門徒心中請求主禱文的內容(路 11:2b-4)→天人合一的新人關係。這關係直接與德教斐羅身份相若(路 1:1;宗 1:1;cf 宗 23:26; 26:25)。

總結

新人推翻一切祈禱的外表形式及內容，而在於有一形而上學的質變。所以新人最重要是像耶穌一樣恆心祈禱(路 11:5-8)。新人不再為自己的需要而祈禱，而是藉著耶穌基督在父內相通的祈禱。新人的禱告是一種在子耶穌內的信心——勇敢起來！新人的禱告地方不再是在街上或聖殿內、在關上的房中、個人的或團體的，長久的或是短暫的、甚至乎不再是路加版的或瑪竇版的天主經，最重要的是在聖子內信天父而通其聖神(羅 8:16,26)。新人的禱告是聖神本身(路 12:12; 羅 8:9)¹⁶。在聖神內每人都是天主的愛人，這德教斐羅的身份亦成為基督徒祈禱的必然狀態。在感恩祭中，主禮特別提醒信眾我們既遵從了救主的訓示、又承受了祂的教導才膽敢這樣祈禱——父啊！

¹⁵ Moessner, David P, *Lord of the Banquet* Minneapolis 1989, 120. 另外申命紀原文名叫「說話」。

¹⁶ Frisque, Thierry Maertens Jean, *Guide for the Christian Assembly VI Fides* 63-67.

伍國寶「保祿信中的聖神」,《聖經雙月刊》1998.10月。

義子的福份：羅 8:14-17 研讀

黃鳳儀

保祿在他的書信中多次提到，聖神是基督徒生活的動力，羅 8:14-17 便是其中一個章段¹。保祿在此章段告訴我們，聖神在我們的信仰歷程中扮演一個十分重要的角色，祂使我們成爲天主的「義子」、基督的「同繼承者」。明顯地，「義子」與「繼承者」指向一種身份。但實質而言，是甚麼身份？而「義子」及「繼承者」本身又有甚麼意義？這是本文要探究的，主要是從章段的重要詞彙看。

1. 羅 8:14-17 在整章經文的位置

羅馬人書顯然是以「因信成義」爲題。一般學者都同意，保祿在羅 1:16-17 宣告此主題，然後在羅 1:18-8:39 予以討論。他首先論述何謂「因信成義」(1:18-4:25)。所有處身於福音度外的人都生活在天主的義怒之下(1:18-3:20)。透過信仰耶穌基督，人獲得天主的恩寵；這是天主新的救贖行動，是天主白白施予的(3:21-26)。因此，人毫無自誇之處；受割損的與未受割損的皆憑信德成義(3:27-31)。亞巴郎便是一個好例子，他是信德的表率(4 章)。

得以成義又如何？保祿繼而強調，那便需過相稱的生活，即義者的生活(5-8 章)²

故羅 8 章是有關聖神的章段。在經文中，聖神(πνευμα)

¹ 其它重要章段包括：格前 2:6-16；12:1-3；格後 3:16-18。

² 也有學者把 5 章與前面「因信成義」的章節連在一起。比方，鮑會園，〈羅馬書〉(卷上)香港天道 1991 21。

一詞共出現 21 次³。保祿顯然是要在義者生活的大前提下，去論述人在聖神內的生活。

一般學者把羅 8 章分爲四個單元來了解：屬神的生活乃在祂內的新生活(8:1-11)；這種生活導引我們成爲天主的子女(8:12-17)；這種生活與基督徒希望相連(8:18-30)；這種生活乃基督勝利的實現(8:31-39)⁴。

但也有學者把羅 8:1-11 與羅 8:12-17 連結起來，理由是：羅 8:1-17 顯然是關乎聖神的，在這裡，聖神一字出現最爲頻密，而在論題方面，在聖神內的生活和作爲天主的子女實是同樣事態的兩面⁵。

2. 羅 8:14-17 的基本結構和內容

羅 8:1-17 有時被分析如下：透過基督的行動，基督徒獲得解救(8:1-4)；從此他們不再生活在「肉性內」，但生活在聖神內(8:5-11)；在聖神內的生活亦意即成爲天主的子女(8:12-17)⁶。

羅 8:14-17 既與前面的章段緊密相連，那麼要了解它的內容，也必要對它的上文有些微認識。

³ 在保祿書信其餘的章節中，合共才出現 13 次。在保祿書信其餘的章節中，合共才出現 13 次。

⁴ 比方，H.Schlier, *Der Römerbrief* HTK 6 (Freiburg: Herder 1977) ix-x; E. Käsemann, *Romans* transl. & ed. G.W.Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans 1980) x。但亦參看 J.A.Fitzmyer, "The Letter to the Romans", *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E.Brown & J.A.Fitzmyer & R.E.Murphy (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall 1990) 830-868 832。這位學者把羅 8 章分爲：8:1-13; 8:14-30; 8:31-39。

⁵ 比方，布魯斯(劉良淑譯)，《羅馬書》丁道爾新約聖經註釋 台北校園書房 1987 56。

⁶ 比方，W.Sanday-A.C.Headlam, *The Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, reprint 1968) 189-204。

在羅 8:1-4，保祿主要說，聖神乃「生命之神」，祂把我們從罪惡和死亡中救出，賦予我們新生命，即在基督內的生命。

在羅 8:5-11，他繼續說，這位「生命之神」是基督徒的生活原則(8:5-8)，祂住在我們內(8:9-11)，且是復活死者的代辦(8:10-11)。在羅 8:9-11 保祿其實也說我們住在聖神內，「住在聖神內」很可能指向我們因著天主恩寵行動而享有的新生命，這新生命從此決定我們的整個存在模式⁷。

羅 8:12-13 乃轉折句，同時亦是羅 8:14-17 的引言。整體而言，保祿在羅 8:12-17 論述「在聖神內的生活」。基督徒的新生活是有要求的，我們必須致死肉性的妄動，才能生活(8:13)。而在聖神內的生活意即成為天主的子女和繼承者(8:14-17)。

在結構上，羅 8:14-17 先後有序，四節經文可如此排列：

8:14 因為凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。(宣示主題)

8:15-16 其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼號：「阿爸，父呀！」(澄清)

聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。(引證)

8:17 我們既是子女，便是繼承者，是天主的繼承者，是基督的同繼承者；只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮。(與繼承者觀念匯合)

由以上排列可見，保祿在羅 8:14 先宣示「受聖神引導者是天主子女」的主題，接著在羅 8:15-16 加以澄清和引證，

⁷ 參看 E.Lohse, "Zur Analyse und Interpretation vom Röm. 8,1-17", *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (Rome: Benedictina 1976) 129-146 136。

並最後在羅 8:17 使之與「作為繼承者」的觀念匯合⁸。結果，羅 8:17 同時亦是整個單元的有力結語。

3. 羅 8:14-17 釋義

若與羅 8:1-11 比較，聖神在羅 8:12-17 顯得更活躍，擔當一個更明確和一致的角色。πνεύμα 一字共出現 6 次，除了在羅 8:15 那不甚明確的「奴隸之神」和在羅 8:16 的「心神」以外，其餘 4 次皆指向聖神。聖神不但影響信眾「去致死肉性的妄動」(8:13)，而且更在他們成為天主子女這事上疲於奔命(8:14-16)。

這位介入「成為天主子女」行動的聖神，有意或無意間被形容為一個個體，有別於「子」和「父」：聖神使我們能夠稱天主為父，成為基督的「同繼承者」。雖然保祿自己完全沒有談論聖三的道理⁹，但在某些章節中，我們能夠同時捕捉父、子、神的影子。

回顧羅 8:1-11，也看到父、子、神同時臨在：「法律因了肉性的軟弱所不能行的，天主卻行了：他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案，為使法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上。」(8:3-4)「至於你們，你們已不屬於肉性，而是屬於聖神，只要天主的聖神住在你們內。誰若沒有基督的聖神，誰就不屬於基督。如果基督在你們內，身體固然因罪惡而死亡，但神魂卻賴正義而生活。」(8:9-10)「如果那使耶穌從死者中復活者的聖神住在你們內，那麼，那使基督從死者中復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活。」(8:11)

⁸ 參看 B.Byrne, *Romans SacPag.* (Collegeville: Liturgical 1996) 250-251, 248。

⁹ 有關聖三的道理，要到第四世紀才被確立為信條。

羅 8:14-17 更是如此，當中有些詞句值得細看。

1. 「受聖神引導」

「受天主的神引導」，動詞(αγω)是被動式，重心在於表現聖神的主動和信友的被動。整句羅 8:14 的思想是：那些讓自己受聖神引導的人，即那些受聖神感染及在聖神內生活的人，是天主的子女。「受聖神引導」有由聖神決定我們生活的整體路向的意思(參看迦 5:18)。這實是「依賴聖神，去致死肉性的妄動」(8:13)的另一種說法。「受聖神引導」乃作為天主子女的指標。

2. 「天主的子女」

在舊約及猶太人的觀念中，以色列就是「天主的兒子」，是天主親自召叫的，好成為「自己的」子民(參看出 4:22; 耶 3:19; 31:9; 歐 11:1)。他們享有特權，受天主特別保護，能從為奴的埃及獲得釋放。雅威因而是以色列的「父親」(申 32:6; 依 64:7)。他們能夠親近祂，享有一種其他民族不能享有的關係。「天主子女」則比較少用於以色列民身上(但參看申 14:1; 依 43:6; 歐 2:1)。及後猶太人慢慢視以色列為天主的末世性子民，即有一天他們將繼承救贖的恩許。當保祿在羅 8:14 說受聖神引導者是天主子女時，他可能同時受舊約和猶太思想的影響¹⁰。不過最重要的還是基督「天主子」身份的原故。基督的身份與基督徒的身份有直接連繫，這是在隨後的章節清楚看到的。「他所預選的人，也預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子。」(羅 8:29; 亦參看 8:3)

3. 「義子之神」

保祿在羅 8:14 宣告了「誰受聖神的引導便是天主的子女」這大前提後，隨即在羅 8:15 解釋為甚麼在聖神內的人

¹⁰ 參看 B.Byrne, *Romans* 249。

便是天主的子女。原因是他們領受的不是「奴隸之神」，而是「義子之神」。這兩句短句是對立的，目的是使「義子之神」的說法更爲突出。「義子之神」一詞在新約是獨一無二的，而「成爲義子」(υιοθεσιας)這詞語在新約亦罕見(只在羅 8:23; 9:4; 迦 4:5; 及弗 1:5 再出現)，連在七十賢士譯本也找不到。這個詞語的重點在於表達人之成爲天主的子女(adoption)¹¹。猶太人好像沒有收養義子的習慣，故一般相信「成爲義子」的概念源於希臘和羅馬的社會制度¹²。被收養的孩子就如親骨肉一樣，在法律前享有一切屬於親生子的權利。成爲義子，信衆的身份有所改變，但這種改變不是由奴隸成爲自由人，而是由奴隸成爲義子的改變¹³。

4. 「阿爸，父呀」

「義子之神」本身的意義頗含糊，幸而保祿在下半句解釋說：這就是我們在祂內呼號「阿爸，父呀」那位。「在祂內」意即聖神參與我們成爲天主子女的行動(agent)：祂使我們從內心深信我們是天主的子女¹⁴，祂使我們能呼天主爲父(正如祂使我們能稱耶穌爲「主」一樣，格前 12:3)，祂使我們信從基督，與基督結合，分享天主子的地位。我們能夠如此呼號，因爲這是我們深深感受到的、強烈體驗到的。受聖神感動，我們得以重生，體驗到天父的愛，從而自心裡喊出

¹¹ 參看 D.Moo, *The Epistle to the Romans* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans 1996) 500-501。

¹² 比方，J.D.G.Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Waco, Texas: Word 1988) 452；但看 F.W.Knobloch, "Adoption", *The Anchor Bible Dictionary*, Vol.1, ed. D.N.Freedman (New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday 1992) 76-79。Knobloch 認爲因著保祿隨即用「阿爸」來稱那位領養之父的原故，這個觀念可能指向希伯來傳統。

¹³ 參看 J.D.G.Dunn, *Romans 1-8* 452。

¹⁴ 參看 D.Moo, *The Epistle to the Romans* 502；C.E.B.Cranfield, *Romans, A Shorter Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1985) 186；J.A.Fitzmyer, *NJBC* 853。

愛的呼聲。這樣的理解某程度上可從迦 4:6 得到證實。在那裡保祿說：天主派遣了自己兒子的神，到我們心內喊叫「阿爸，父呀」。如是，兩封書信的經文互相補足，在迦 4 章保祿說：聖神在我們內呼號，而在羅 8 章他則說：我們在聖神內呼號。

如此呼號不單宣示份屬天父兒女的喜悅，而且亦展現享有等同基督地位的意識。「阿爸」(αββα)是阿刺美語，是昔日小孩子對父親的親密稱呼。基督曾這樣稱天父(參看谷 14:36)¹⁵。信眾用同一呼號，示意能分享天主子的身份及成為繼承者。如是，保祿在羅 8:15 要表達的可能是：基督徒與天主的關係相似基督自己與父的關係。天主收養了我們，使我們實實在在成為祂家庭的一份子，以成員的身份完完全全享有屬於這個家庭的一切。

5. 「繼承者」

在羅 8:17，保祿結束關於我們是天主子女的言論，同時把這種身份伸展：我們既是天主的子女，便是祂的繼承者，有權承受祂的產業(亦參看迦 4:7)。繼承產業是舊約及猶太思想的一個突出意念。天主給亞巴郎預許土地，亞巴郎藉信德而成為「世界的承繼者」。亞巴郎繼承土地，遲些，這土地相等目前的及未來的世界，最後則成為預許給以色列的末世性祝福¹⁶。保祿在不同地方強調，那些具有像亞巴郎同樣信德的人，都能獲享天主的恩許(羅 4 章)。天主的恩許，是向亞巴郎和他的後裔許諾的，這後裔就是耶穌基督。只有透過信仰基督，我們才能獲享天主的恩許。藉著信仰，通過受洗，我們無分彼此在基督內成為天主的子女。如果我們屬於基督，在他內合而為一，我們就是亞巴郎的後裔，天主恩許的承繼人(迦 3 章)。

¹⁵ 參看 J.D.G.Dunn, *Romans 1-8* 453-454, 461。

¹⁶ 參看 B.Byrne, *Romans* 251。

6. 「同繼承者」

我們既是天主的繼承者，便是基督的同繼承者，有權與基督享受天主給他的一切產業。從另一角度來看，亦只有藉著基督、在基督內，我們才能繼承天主的恩許。換言之，我們因為屬於這位天主子才能成為天主的子女，同樣，亦只有結合於這位集天主恩許於一身的繼承者，我們才能成為天主產業的繼承人。身為基督的同繼承者，我們要與他「一同受苦，一同受光榮」。兩個動詞皆冠以「一同」(συν)二字，示意實質而言，我們有份於基督救贖行動的兩個不同但相連的階段，就是受苦和受光榮¹⁷。作為基督的同繼承者表示，我們分擔基督的痛苦和分享他的光榮。最後，基督已繼承，我們仍需期待繼承¹⁸。

4. 訊息與反思

保祿在羅 8:14-17 帶給我們的訊息是十分積極的。訊息的重心在於展示我們是天主的子女。受洗歸於基督，我們得以成義，經歷身份的轉變，而這就是從奴隸到子女到繼承者身份的轉變。這種身份的轉變使我們可以忘卻過往，享受天主子女的自由，對未來有所期待。

受聖神的引導我們能體驗末世的生命，這乃是永遠的生命。其實，享有的不單是永遠的生命，而且是與天主的新關係。因為受聖神的引導，我們是天主的子女了。首先，我們都知道，從血緣方面來看，父與子必有相似的生命。作為天主的子女，我們分享祂神性的生命，故亦應按神的式樣去生活。再者，父與子必有特殊的情感聯繫：天主愛祂的子女，作為子女亦應以愛還愛。因著愛，兩者有親密的交往。此外，身為子女，在家中有特殊的權利和地位，是奴僕所沒有的。

¹⁷ 參看 J.A.Fitzmyer, *NJBC* 854。

¹⁸ 參看 B.Byrne, *Romans* 253；J.A.Fitzmyer, *NJBC* 854。

作為天主的子女也是如此¹⁹。

作為天主的子女就是祂的繼承者。在天主的救世計劃中，所有人都能體驗奴隸/子女/繼承者身份的轉變。跨國界，越古今，不論誰，若信從基督，便領受聖神，成為天主的子女和繼承者。作為天主的子女，我們同時處於「已是/還未」的張力中，一方面已在天主正義的新國度裡生活，但另一方面仍在罪惡和死亡的舊制度下掙扎。身為子女，便能繼承，但我們是要在未來才能繼承天主的「產業」，原來這「產業」乃肖似基督，分享他的光榮。

一起研讀羅 8:14-17 的時候，曾被問及為甚麼我們只是天主的「義子」。其實答案十分明顯。在這裡的「義子」毫無次一等的意思。反之，要強調的是，原來不是子女的，現在被接納為子女了，原來與天主疏離的，現在被祂寵愛，有一天可以完全享有相似基督與祂的關係。這是何等的福份！身為基督徒，我們生活在聖神的引導下，有祂相伴相知。身為基督徒，我們可以向基督學習，特別是他如何活出與父不分彼此的關係。身為基督徒，我們可以像基督一樣稱天主為父，作出生命對生命的直接呼喚。

父、子、神相連但以不同的方式眷愛我們。基督招手，聖神推動，聖父則靜靜的在那裡耐心等待，一副慈祥美。祂肯定不是一位嚴父，而是一位安詳的慈父，像冬日溫煦的太陽一般，使人覺著暖和、舒服。祂包容、諒解、有時甚至會溺愛，但總是那樣平和的。祂就是那經常明滅於我們心間的寧靜之光。

¹⁹ 參看鮑會園，《羅馬書》（卷上）255。

從奧思定「我們的天父」看聖父

陳繼容

前言

聞說坊間近日流行以下對話：如果你想在金融界興風作浪，最好請教索羅斯；如果你想做微軟生意，那非投靠蓋次不可。依此類推，如果我們想知道有關聖父的事，就一定要問基督，因為祂與聖父原為一體，¹ 只有祂才認識父。² 事實上，基督曾經說過，從沒人聽見過父的聲音，看見過祂的儀容。³ 所有我們對聖父的認識，都是基督提供的。其中一處聖父「資料庫」，是基督親自教授的「天主經」。

「天主經」字數不多，短短數十字，⁴ 文字也不深奧，卻不是一端人人均可以念的經文。只有在聖洗聖事中，重生做聖父子女的人，才可以念天主經。換句話說，「天主經」是一端屬於聖父子女，即信友的經文。

人雖然因著聖洗成為聖父的子女，每次祈禱時，也清清楚楚地稱天主為父，相信大部份信友，已不知說了多少遍「我們的天父」。可是，他們對這位父親，到底認識有幾深，大概信友中，沒幾個曾經認真地思索過這事。

¹ 若 1:1-2 「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在」。

² 路 10:22 「我父將一切都交給我，除了父，沒有一個認識子是誰；除了子及子所願意啓示的人外，也沒有一個認識父是誰的」。

³ 若 5:37 「派遣我來的父，親自為我作証；你們從未聽見過祂的聲音，也從未看見過祂的儀容」。

⁴ 希臘文瑪竇福音所載的「天主經」共 57 字(6:9-3)，路加福音則為 38 字(11:2-4)。

下面我們嘗試透過數篇聖奧思定論「天主經」的講道，⁵ 把聖父的形像，尤其是祂和信友之深切關係，具體地勾畫出來。根據教宗若望保祿二世慶祝「聖年二千」的安排，明年 1999 將是「聖父年」。信友既是聖父的子女，能夠深入一點認識這位父親，了解祂如何影響和幫助每位信友的日常生活，是需要，更是義務。

本文除前言和結論，共分八點，分別為：1. 聖父藉著聖洗聖事，使人重生做祂的子女；2. 聖父的名，因我們的生活被尊為聖；3. 聖父自創世，便給自己的子女預備了一個國；4. 聖父的旨意在我們身上實行；5. 聖父每天都在照顧我們肉身和靈魂的生活；6. 聖父赦免我們的罪；7. 聖父助佑我們免陷於誘惑；8. 聖父把我們從凶惡中救出來。

1. 聖父藉著聖洗聖事， 使人重生做祂的子女

如前面所說，人藉聖洗成為聖父的子女。然而，人到底怎樣因著聖洗，變成天主聖父的子女？所有教父的「天主經」釋義中，奧思定對這問題的解釋最為清楚。在奧思定生活的年代，北非教會盛行由各地主教，於四旬期給候洗者教授「信經」和「天主經」。並且隆重其事地，在一個公開禮儀慶典：

⁵ 本文除了以聖奧思定之《講道集》56-59 篇為主要資料外，其他參考資料計有：CHAN Kai-Yung Anna, *Il Padre Nostro nei principali commenti patristici e il suo uso nella liturgia latina* = Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi De Urbe Pontificium Institutum Liturgicum. Thesis ad Lauream n° 181. Dissertatio ad doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico (Romae 1993); *Tertulliano-Cipriano-Agostino. Il padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera.* A cura di Vittorino Grossi, traduzione di Luigi Vicario (Roma, Edizioni Borla 1980).

「授信經禮」和「授天主經禮」⁶中舉行。

公元 410 與 412 之間的一個四旬期，奧思定依照慣例，在「授信經禮」禮後，為依玻拿城⁷的候洗者舉行「授天主經禮」。

奧思定先給行將領受入門聖事的候洗者解釋，為什麼成為信友之後，他們須要祈禱。事實上，我們的主、耶穌基督，祂曉得我們需要什麼。然而，我們卻不能因為祂知道我們的需要，便無需祈禱。相反，主耶穌基督願意、希望我們祈禱。因為如此一來，祂才可以按各人所求的賜給我們，我們也不會輕視、甚至鄙棄祂所賜的恩典。主耶穌基督不但清楚地讓我們知道，我們需要祈禱。為了使我們的祈禱帶來實效，祂甚至親自教導我們該如何祈禱，把「天主經」留給我們。⁸

接著，奧思定告訴那些候洗者，應該怎樣祈禱：

「祂說：『你們應當這樣祈禱：“我們在天上的父”』(瑪 6:9)。⁹從這句話，你們明白到，你們將開始有天主作你們的父親。當然，這要在你們重生之後，天主才正式作你們的父。不過，在你們重生前，你們已經因祂的精子成孕，之後再從洗禮池，也就是從教會的子宮內出生。“我們在天上的父”，所以，請記得你們在天上有一位父親。記得你們曾經因為亞當這父親，使你們為了死亡而出生；現在卻因為另一位父親——天主，使你們為了獲得生命而重生。你們該把口中所說

⁶ 所謂「授信經禮」和「授天主經禮」，指由主教主持的禮儀聚會，在禮儀中主教向候洗者解釋「信經」和「天主經」每句經文的意思，之後逐句教他們念。直到第七世紀，「授信經禮」和「授天主經禮」一直都是教會於四旬期內，為其候洗者舉行之入門聖事中的重要部份。

⁷ 聖奧思定於公元 395 年被祝聖為依玻拿城主教，之後牧守了該城 35 年，直到他在公元 430 年去世為止。

⁸ 參看聖奧思定，《講道集》56,III,4.

⁹ 關於「天主經」的中文翻譯，以此經原文為依據。

的，存於心內」。¹⁰

雖然只是簡單幾句話，卻已足夠讓我們領悟到，我們成爲信友的過程，即是成爲天主聖父子女的過程，可是一些都不簡單。我們成爲信友的過程，並非如一般人，參加某個社團或組織，做個社員或會員，可以享受該處提供的設施和服務，甚至多了一些頭銜和職務而已。其他方面，自己還是先前那個人，一點兒沒改變。

我們在聖洗聖事中，被重生爲天主聖父子女的過程，可是一種真正的、生物學上的生產過程。換言之，在聖洗聖事中，人不但獲得一個新身份，成爲信友這麼簡單。人更被「重生」到一個新生命，即「天主子女的生命」中。

這等如說，所有已領洗的信友，他們和天主的關係，在本質上，完全有別於其他宗教的人神關係：人和神，仍然各處於兩個彼此不能共融的境界。恰好相反，信友和天主的關係，是屬於人類社會的倫常關係：父子關係。天主和信友，彼此以父子相稱。也就是說，信友與天主的關係，是生物學上的關係。因此，當信友在祈禱，或任何時刻稱天主爲「我們在天上的父」時，絕不是一個象徵性、禮貌性的稱謂，卻是一個具有實質的稱呼、名號。天主的的確確是信友的父，信友亦的的確確是天主的子女。

循著這思想推斷下去的另一個結論是，人在聖洗聖事中「被重生」進入的，確實是一個活生生的「生命」，而非一個意象性、字面上的生命。因爲人的而且確進入了天主的生命內。¹¹

所有願意接受聖父作「天上之父」的人，他們除了接受了天父子女的身份外，也同時接受了作聖父子女這身份帶來

¹⁰ 聖奧思定，《講道集》56,IV.5.

¹¹ 有關論題，請參看 1996 年 7 月 12 日，刊登於公教報上的一篇拙作《從信友的身份看信友參與禮儀的動機及他們在禮儀中的角色》。

的後果。即是說，他們從此要注意自己在世上的生活：誰有天主作父親，他要以一個相稱的生活方式，讓自己日後堪當承受天上的嗣業。¹²

2. 聖父的名，因我們的生活被尊為聖

根據聖奧思定，作為聖父的子女，這身份提醒我們，要如同基督一樣，依照聖父的旨意生活。這除了讓我們日後堪當承受天上的嗣業外，尚有另一個更重要的原因：讓聖父的名，在我們身上，被尊為聖。

因此，每當我們誦念「天主經」，向聖父說：「願你的名被尊為聖」，¹³ 我們實際上，是在為自己的益處祈求。因為，如奧思定所說，假如我們不懂得尊重聖父的名，即是設法在生活中，不讓聖父的名，因為我們的言行蒙羞，受害的不是天主，卻是我們自己。¹⁴

3. 聖父自創世， 便給自己的子女預備了一個國

「願你的國來臨」。聖父的國到底是怎樣一回事，甚麼時候到來，為何我們要為這國的來臨祈求？根據聖奧思定，聖父自創世那刻，便給自己的子女預備了一個國。但這個國的圓滿，卻要到末世才能實現。換言之，「願你的國來臨」這句經文中的國，是指向末世，即是基督在福音中所說的國

¹² 參看聖奧思定，《講道集》58,2.

¹³ 現今中、港、台等地教會之中文「天主經」第二句，有兩種譯法。舊式文言為「我等願爾名見聖」，新式白話則譯成「願你的名受顯揚」。此句經文的拉丁譯文“Sanctificetur nomen tuum”，譯自希臘原文 $\alpha\iota\alpha\sigma\theta\eta\tau\omega\tau\omicron\upsilon\omicron\nu\omicron\mu\alpha\sigma\upsilon\upsilon$ （見希臘文之瑪竇與路加福音），意思就是舊式文言的「願爾名見聖」。

¹⁴ 參看聖奧思定，《講道集》56,5.

度：「那時，君王要對那些在他右邊的說：『我父所祝福的你們來罷！承受自創世以來，給你們預備了的國度罷！』」（瑪 25:34）。

我們在「天主經」中向聖父說，「願你的國來臨」所指的，正是這國。我們這樣向聖父祈求，因為我們希望，在我們結束世上的生活後，能夠進入這國度內。為此，聖奧思定向他的聽眾說，如果在最後，當這國到臨時，我們之中竟然有人發現自己被擯棄於這國度外，為他們實在毫無益處。

所以，聖奧思定下結論說，當我們向聖父祈禱說「願你的國來臨」，我們實際上，是在為自身的益處祈求。每一次我們這樣祈禱，會使到我們督促自己於日常的一言一行，都堪當被稱為聖父的子女，以便日後可以好像所有聖人一樣，成為這國度的一份子。

因此，當我們說「願你的國來臨」時，我們是在求聖父，幫助我們好好地生活；幫助我們有如祂所有聖者和義人一樣，能夠在走完這段人生旅程後，進入祂自創世以來，就給我們預備了的國度。¹⁵

4. 聖父的旨意，在我們身上實行

「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」。天主教會所相信的父，絕非一位虛無漂渺、無從接觸的神。卻是一位有位格、有意願的神。並且，聖父今日仍然通過祂所造的天使及人，在天上和地上不斷工作，使尚未認識祂的人，能夠認識祂。

為了滿全聖父這份心願，奧思定清楚地，給他的候洗者解釋「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」這句經文的三個重要思想，好讓他們於領洗後，依照所聽到的，在生活中實行。

¹⁵ 參看聖奧思定，《講道集》56,6; 57,5,5; 58,3; 59,4, 等。

第一，我們求聖父，有如天上的天使侍奉祂，不會得罪祂、讓祂受辱，我們也在世上侍奉祂，不開罪祂，不會讓祂因為我們的生活而蒙羞。而幾時我們能夠這樣做的話，我們便在自己的生活中，實行聖父的旨意。¹⁶

其次，當我們向聖父說：「願你的旨意奉行在人間，如同在天上」時，「表示我們並非只是接受天主的誠命就算。而是喜悅地，把這誠命置於五內：從內心順從天主的法律」。¹⁷

最後，當我們求聖父，願祂的旨意，如同在天上一樣，也奉行在人間，我們是在求聖父，幫助我們身心都依照祂的法律生活。為什麼我們要這樣祈禱呢？奧思定的解釋是，因為我們的身體，或肉體和我們的心神，時常彼此對抗。原因是我們的心神有如天，我們的肉體有如地，一如聖保祿所說的：「肉體的要求相反聖神，聖神的要求相反肉體」。¹⁸ 因此，當心神和肉體對抗時，表示聖父的旨意在天上奉行；當肉體不再對抗心神時，則表示聖父的旨意也在人間奉行。¹⁹

5. 聖父每天都在照顧 我們肉身和靈魂的生活

根據聖奧思定，我們在「天主經」中向父取求的食糧，有兩種意義：物質上(或字面上)和靈修上的意義。

¹⁶ 參看聖奧思定，《講道集》58,4.

¹⁷ 聖奧思定，《講道集》58,4.: “*Et aliter bene intellegimus: Fiat uoluntas tua, sicut in caelo, ita et in terra. Accipimus praeceptum dei, et placet nobis, placet menti nostrae. Condelectamur enim legi dei secundum interiorem hominem*”. 奧思定這思想來自聖保祿，保祿在致羅馬人書第七章說過這句話：「因為照我的內心，我是喜悅天主的法律」(7:22)。

¹⁸ 迦 5:17: 「因為本性的私欲相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私欲」。

¹⁹ 聖奧思定，《講道集》58,4.

從物質上說，食糧指的是每日生活中，我們在衣、食、住、行各方面所需要的一切。我們求聖父在这一切事上加以照顧，使我們得享溫飽。我們稱這食糧「日用之糧」，原因是我們都不是自己生命的主人，昨天已逝去，明天尚未到，我們所能掌握的，只有「今天」，即是《致希伯來人書》所說的「只要還有『今天』在」的意思(3:13)。我們每天起床，每天生活，每天都會餓饑，每天都要飲食。於是我們求聖父賜給我們「日用之糧」。²⁰

從靈修上說，「天主經」中的食糧指兩件事，一是聖體聖事，為我們的確是「日用之糧」。對這一點，所有信友都很清楚。他們知道聖體聖事對他們每日的生活，有多重要。所以他們求聖父每日都把這食糧賜給他們，讓他們能夠在仁愛、信德、和信仰生活中持守。因此，當信友向聖父說：「求你今天賞給我們日用的食糧」這句話時，他們是在求聖父，幫助他們過一種與天主子女身份相稱的生活，永遠都不會離開天主的祭台。²¹

除了聖體聖事外，「天主經」中的「日用之糧」指的是，教會每天為自己的慕道者所奉獻和分施的聖言，天主的話。²²

總括聖奧思定有關「天主經」中糧食一詞的解釋，這詞包括了我們整個生活：肉身和靈魂兩方面所有的需要。換句話說，從「求你今天賞給我們日用的食糧」這句經文，我們會發現，原來聖父祂，一直每天從無間斷地，照顧著我們肉身與靈魂的一切所需。

²⁰ 參看聖奧思定《講道集》58,5.

²¹ 聖奧思定，《講道集》58,5:“*Intellegitur etiam hoc ualde bene: Panem nostrum cotidianum da nobis hodie: ‘eucharistiam tuam, cotidianum cibum’*”.

²² 聖奧思定，《講道集》58,5: “*Et uerbum dei, quod cotidie uobis aperitur et quodammodo frangitur, panis cotidianus est*”.

6. 聖父赦免我們的罪

「爾免我債，如我亦免，負我債者」。跟其他祈求一樣，這個祈求也是為我們的好處。因為我們真的欠聖父不少債，我們的債不是別的，就是我們所犯的罪。聖奧思定向那些候洗者解釋，我們求聖父赦罪，並非因為聖洗聖事尚留下某些罪沒有赦。卻是因為領洗後，人在日常生活中，仍然會不斷犯罪。因此，我們須要不斷求父寬恕我們、赦我們的罪。²³

所以，奧思定說，假如天主藉著重生的洗禮赦免了我們所有的罪後，沒有給我們留下「天主經」，讓我們可以通過這端神聖經文，每天不斷繼續被潔淨的話，那為我們來說，當真是個極大的災禍。²⁴

然而，為了使我們每次向聖父說「爾免我債」時，都能得到祂的寬恕，我們一定要誠實地誦念這句經文的下半段「如我亦免，負我債者」，即是真真正正寬恕得罪我們的人。誰不能誠懇地誦念這下半段經文，真正原諒別人，會令到他念的前半段經文，完全無效。²⁵

因此，奧思定告訴他的聽眾說，只有在兩種情況下，我們的罪不被赦免：一是我們沒有祈禱，求聖父赦我們的罪；一是我們只說不做，沒有行動。我們雖然口中向聖父說「如我亦免，負我債者」，但實際上，我們並沒有真正寬恕得罪我們的人。所以，奧思定說，為了我們的罪真的能得到聖父的寬恕，我們必須要祈禱與行動互相配合，缺一不可。²⁶

²³ 參看聖奧思定，《講道集》56,11.

²⁴ 聖奧思定，《講道集》56,12: “*Dimissis ergo peccatis omnibus per lavacrum regenerationis, in magnas angustias contrusi fuerimus, si non nobis daretur quotidiana mundatio sanctae orationis*”.

²⁵ 聖奧思定，《講道集》58,7: “*Qui uult dicere efficaciter: Dimitte nobis debita nostra, dicat ueraciter: Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Si hoc quod est posterius aut non dict aut fallaciter dict, illud quod prius est inaniter dicit*”.

²⁶ 參看聖奧思定，《講道集》56,15.

我們每天不但懷著喜樂的心向聖父祈禱說「爾免我債」，同時亦懷著滿腔誠意向祂說「如我亦免，負我債者」。²⁷ 以上所說的，是有關過去的罪。那麼，明天又如何？明天聖父怎樣在這方面幫助我們？讓我們看看聖奧思定如何解釋。

7. 聖父助佑我們免陷於誘惑

聖父實在太愛我們，可以說，祂是用盡辦法，使我們不會因為所犯的罪而離開祂。祂不但寬恕我們已經犯的罪，還幫助我們在未來的日子，避免墮入罪的陷阱：助佑我們免陷於誘惑。

一講到誘惑，奧思定立刻指出，世上的誘惑並非來自天主，卻是來自我們的私慾。為此，聖雅各伯宗徒說：「人受誘惑，不可說：『我為天主所誘惑』，因為天主不會為惡事所誘惑，祂也不誘惑人。每個人受誘惑，都是為自己的私慾勾引，所餌誘；然後私慾懷孕，便產生罪惡；罪惡完成之後，遂生出死亡來」(1:13-15)。為此，我們不應讓我們的私慾得逞，不應向我們的私慾投降。我們身上帶著的，只是私慾的根源，但當我們向其屈服時，它便會成為我們的心的姘居者。²⁸ 因此，奧思定跟那些候洗者說：

「當私慾出現時，要抵抗，不可順從它們。它們不正當、猥褻、醜陋、使我們遠離天主。你千萬不能允許自己去擁抱它們，這樣日後你才不用為跟著而來的分娩哭泣。因為，如果你認同它們，即是如果你緊抱它們。那麼，它們一定會成孕。『私慾一旦懷孕，便生產罪惡』。這為你還不夠麼？『罪惡生產死亡』。死亡也不能令你感到害怕嗎？就算你不怕罪惡，至少你也該害怕罪惡帶來的後果。罪惡是甜美的，但死

²⁷ 參看聖奧思定，《講道集》58,8.

²⁸ 參看聖奧思定，《講道集》58,9.

亡卻是苦澀的。死亡是人類的災難：要知道當人死時，他們把令到他們犯罪的東西留下來，只帶著罪惡和他們一起離去。如果你因為金錢犯罪，你一定要留下金錢；如果你因為一個田莊犯罪，你一定得把它留下；如果你因為一個女人犯罪，你非留下她不可。當你閉上眼睛離開此世時，你把所有曾經令你犯罪的東西通通留下來；單單帶走你所犯過的罪」。²⁹

聖奧思定繼續說，為什麼聖父要這樣做，赦免我們已經犯的罪還不夠，尚要幫助我們避過可能會犯的罪。理由是因為聖父知道，只要活在這世上，我們沒法擺脫犯罪的機會，所以祂願意親自在這事上，扶我們一把。然而，聖父故然切願幫助我們抗拒誘惑，避免犯罪，但這事能否成功，則有賴我們是否肯和祂合作。聽聽聖奧思定怎樣說：

「很不幸，你活在世時，無法完全擺脫犯罪的機會，不論這些罪看來如何無關重要、細小、輕微。可是，你切不可看輕這些好像不關重要的罪。滴水能聚匯成河，連最輕微的罪，都不可輕視。水總是透過最小的裂縫滲透進船艙，船底就是這樣慢慢積滿水，如果不時加注意，會把船弄沉。所以，船員時常在工作：每天，他們的手不停地清理船底的積水。你的手也要每天不停地，為清理船底工作。這表示什麼呢？表示你要你的手做好事：『將食糧分給飢餓的人，將無地容身的貧窮人領到自己的屋裡，見到赤身露體的人給他衣服穿』（依 58:7）。只要你能做到的，應該懷著喜樂，盡力去做。然後滿懷信心地祈禱，確信自己的祈禱一定會獲得天主的俯允。如果你能這樣做的話，你的祈禱會長出兩隻翅膀：生出一對孿生施捨，就是『你們要赦免，也就蒙赦免。你們給，也就給你們』（路 6:37-38）。第一種施捨出自你的心，即是當你寬恕你弟兄的罪時；另一種施捨則涉及你所擁有的一切，當你把餅送給窮人時。為了你的祈禱不會剩下一隻翅膀，這

²⁹ 聖奧思定，《講道集》58,9.

兩種施捨你都應該做」。³⁰

8. 聖父把我們從凶惡中救出來

緊接著「又不我許陷於誘惑」後，我們求聖父「救我們免於凶惡」。如果我們求聖父把我們從凶惡中救出來，聖奧思定解說，這表示我們目前生活在凶惡中。事實上，聖保祿宗徒說過：「應把握時機，因為這些時日是邪惡的」(弗 5：16)。聖詠也說：「誰是愛好長久生活的人？誰是渴望長壽幸福的人」(34:13)？世界上所有人都渴望長壽幸福。

只是要達到這個目的並不容易，如果我們不和聖父合作，祂沒法把我們從凶惡中救出來，讓我們可以永久生活、長壽幸福。那麼，要怎樣跟聖父合作呢？奧思定說，要依照聖詠接著的話去做：「應謹守口舌，不說壞話，克制嘴唇，不言欺詐；躲避罪惡，努力行善，尋求和平，追隨陪伴」(詠 34:14-15)。這樣，我們便可以擺脫哀傷的日子，獲得聖父救我們免於凶惡。³¹

結論

從以上所引載聖奧思定對「天主經」各個意向的解釋，相信讀者不難可以從中捕捉到聖父的面貌形像。同時更可以拼湊出，聖父爲了要拯救人類，而安排的計劃藍圖，進而理解到這計劃怎樣在各人之日常生活中，逐步進行和完成。

當然，聖奧思定的「我們的天父」，尤其幫助大家更深入地體味聖父是如何愛人，意識到聖父每日如何照顧著人類身心各方面的需要，一刻不離地，陪伴在他們左右，牽著他們的手，走過這段人生路。

³⁰ 聖奧思定，《講道集》58,10.

³¹ 參看聖奧思定，《講道集》58,11.

既然我們有幸在聖洗聖事中，在教會的懷抱內重生做聖父的子女，我們每一個人都要好好珍惜這份恩典，懂得善體這位父親的心意，在世上度一種相稱於祂子女身份的生活，別讓祂的救世計劃落空。

「我們的天父」！願每一個這樣向聖父祈禱的人，他們的生活就是一面反影聖父儀容的鏡子！



從道家的「無」談聖父

黃克鏞

前言

「我的友人弟茂德，你若願意窺見隱秘的事理，便須撇開一切可以覺察和理解的東西，放下一切存在和不存在的事物，並把你的理智擱置，然後勉力向上提昇，尋求達致與那超越一切存有與知識者結合¹。」

這段話見於狄奧尼修(Dionysius)所著《神秘神學》(Mystical Theology)的開端。該書最後一章指出，一切事物的最高原因本身是不可思議的：「是不可言說和不可理解的」。這最終原因不是人的知識、言語、名相所能表達，因為它超越「有」與「無」，肯定與否定的範疇²。

《神秘神學》的語調使人聯想到《道德經》的開場白：「道可道，非常道。名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。...此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」(《道德經》一章)老子的「道」是沒有名相，不可言說的；「道」既是「有」，亦是「無」。老子又說：「天下萬物生於有，有生於無。」(《道德經》四十章)可見老子認為「無」先於「有」，是一切事物的最後原因。

狄奧尼修的《神秘神學》代表了基督宗教的「否定神學」傳統³；「否定神學」強調天主不可知及不可言說的特性。按照希臘教父的聖三神學，天主不可知的特性格外與聖父

¹ Pseudo Dionysius, *The Mystical Theology*, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, New York: Paulist Press, 1987, 135.

² *Ibid.*, 141.

³ 有關「否定神學」見下文。

有關。父是一切事物的最後根源，也是子和神的根源；子和神顯示父，但父本身卻是絕對隱晦和沈默的。筆者認為聖三神學的「父」與《道德經》的「無」頗有相似的地方，本文便是對於兩者的初步比較，是一種神學本色化的嘗試。

1. 「無」的觀念和文字發展經過

「天下萬物生於有，有生於無」，老子這論調顯然與基於希臘思想的士林哲學背道而馳。士林哲學以無限存有為一切存有的最後根源，因此，局限的「有」生於無限的「有」，絕不可能生於「無」。但問題是，老子的「無」與士林哲學的「無」是否有同一意義？現在讓我們先看看「無」的幾種不同的意義。

近日學者龐樸對中國傳統思想中，「無」字的演化過程作了相當深入的研究⁴，他的研究結果對本文討論很有幫助。龐氏從文字學演化的研究，指出「無」字有三種不同的寫法，表達了三種不同的意思：一、「亡」——有而後無；二、「無」——似無實有；三、「无」——無而絕無。以下是這三個意義的簡介。

「亡——有而後無」：就中國文化來說，人們最先認識到的「無」，是有了而又失去，或將有而尚未到來的那種「無」。它與「有」相對待而成立，是「有」的缺失或未完。這種意義的「無」在隸書作「亡」。龐氏指証，在我們可見的金石簡帛等第一手材料中，最早出現的，表達有而後無意思的字，都是寫作「亡」的。

「無——似無實有」：龐氏進而指出「巫」、「無」、「舞」三字的關係。這三字不但同音，而且意義上也密切相連。《說文》對「巫」字有以下解釋：「巫，祝也。女能事

⁴ 龐樸，「說『無』」，見深圳大學國學研究所主編，《中國文化與中國哲學》，北京：東方出版社，1986，頁 62-74。

無形以舞降神者也⁵。」這說出「舞」是用以同「無」打交道的方式，而「巫」便是能「以舞事無形」的女士。這個巫祝以樂舞所事的「無」不等於「沒有」，而是實有，只是無形無像，看不見，摸不著而已。也正因此，它不受時空的限制，無時不有，無處不在。爲此，這個「無」不但不等於沒有，更成了無邊際的「大有」。

「亡」與「無」比較起來，只在不可見，不可聞，不可觸摸這一點上有共同之處；除此以外，倒不如說，二者正相反對。龐氏說：「亡爲有之失，無爲失之有；亡比小還要小，無比大還要大；亡雖爲失但有形像可思，無雖爲有但無形像可擬⁶。」

「无」——無而純無：「亡」與「無」都是與有相對的，並不是絕對的空無。真正表示空無的觀念是抽象思維達了相當高度以後的產物。龐樸引述《墨子·經下》：「無不必待有」，認爲這是最早提出的與「有」無關的無的記載。《經說下》解釋說：「若無焉，則有之而後無。無天陷，則無之而無。」，這裡提出了兩個例子，第一個是古代的焉鳥已經絕跡，是「有之而後無」的無。第二個是天陷，是事實上沒有的事情，是「無之而無」的無。第一個例子就是前面說的「亡」，第二個例子與前面說的「亡」、「無」都不同，屬於第三種無，即指絕對空無之意。這種無的本字該是「无」。

按照龐樸的研究結果，「無」的觀念與文字的產生和發展，經過了三個階段。首先是以「亡」爲代表的無，意指「有」的消失或未現；其次是「以舞事無形」的「無」，意指實有似無的東西；最後是「无」所表示的絕對空無。

⁵ 同上，頁 67。

⁶ 同上，頁 69。

2. 老子「無」的意義

老子哲學以「道」為中心思想，在《道德經》裡，這「道」含有多種意義，學者意見不一，但大致上可以把「道」的意義歸納如下：一.形上的實體；二.使宇宙生成的動力；三.促使萬物運動的規律；四.作為人類行為的準則⁷。老子哲學尚「無」，他的「道」也稱為「無」。問題是老子的「無」究竟屬於上述「無」的三種意義的那一種？

龐樸「說『無』」一文的最後一部份也簡要地討論這問題，他從《老子》年代推論，認為即使按最保守的估計，老子也應是戰國中期人，其時人們尚未達到「无」的認識⁸。因此，《道德經》「有生于無」的「無」，便不可能是「無而純無」的「无」，而是巫者所事的「無」；即上述第二種意義的「無」。

假如我們對《道德經》論及「無」的主要章節稍加分析，便會發現老子用以指稱「道」的「無」正是「似無實有」的「無」。學者們大都同意，《道德經》第一章是全書的提綱挈領，有它特殊的重要性。第一章是這樣開始的：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。」以上第二句也可以寫作：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」前人多循王弼，以「無名」、「有名」作解；近日學者大多依從王安石，為「無」、「有」為讀⁹。假如我們贊同王安石的分句，那麼「無」和「有」便是「道

⁷ 參陳鼓應，《老子註譯及評介》北京：中華書局，1984，頁62。有關近日學者對老子之「道」的各種解釋，參劉笑敢，《老子》，台北：東大圖書公司，1997，頁184-198。

⁸ 龐樸，「說『無』」，頁73。

⁹ 王弼對這句經文的註釋是：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始；至其有形有名之時，則長之、育之、亨之、毒之，為其母也。」（見《老子·莊子》上海：上海古籍出版社，1995，頁1）王弼雖以「無名」、「有名」為讀，但事實上以「無」、「有」解釋「無名」、「有名」。

」的兩個不同名稱。本章的「道」是形而上的實存之「道」。「無」「有」是用來指稱「道」的，是表明「道」由無形質落實向有形質的一個活動過程。老子所說的「無」並不等於空無，只因為「道」是一種潛藏力，在未成為現實性時，它「隱」著了。這個幽隱未形之「道」不能為我們的感官所認識，所以老子用「無」來表示這不見其形之「道」的特性。但這個「道」卻又能產生天地萬物，因此老子又用「有」來形容形上的「道」向下落實時，介乎無形質與有形質之間的一種狀態。可見老子的「無」是蘊涵著無限生機和無限之「有」的¹⁰。《道德經》四十章所說：「天下萬物生於有，有生於無」，便是這個道理。這兩章的「無」相當於上述「以舞事無形」的「無」，即「似無實有」，而且是無限的「大有」。

《道德經》二十五章說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰『道』，強為之名曰『大』。」這裡老子描寫「道」是一個渾樸，無聲無狀，先於天地的實體，也是產生天地萬物的；可以稱「道」，稱「大」。這一章也表明「道」是「似無實有」，且是作為天地之母的「大有」。

老子尚「無」格外是為了「道」實有似無的特性，《道德經》十四章清楚顯示這特性：「視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後¹¹。」「夷」、「希」、「微」都是

¹⁰ 參陳鼓應，《老子註釋及評介》，頁6。

¹¹ 河上公對「夷」、「希」、「微」的註釋如下：「無色曰夷，言一無采色，不可得視而見之。...無聲曰希，言一無音聲，不可得聽而聞之。...無形曰微，言一無形體，不可搏持而得之。」見王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993，頁52。

用來形容感官所不能把握的「道」。老子所說「復歸於無物」，「無物」不是指一無所有的空無，而是指不具任何形象，不備任何名相的實存體；這便是「似無實有」的「無」。

3. 「否定神學」(apophatic theology)

老子尚「無」，強調「道」不可知及不可言說的特性。「道」是無色、無聲、無狀的，是惚恍隱晦的；但「道」也是實有的，它遍天地間，深入每一存在事物之內。是天地之母，萬物存在的基礎與總原因。

老子指稱「道」為「無」，與基督宗教的「否定神學」頗有相似的地方。「否定神學」在英文稱"apophatic theology"或"negative theology"。"Apophatic"一詞來自希臘文，即「不可言說」的意思。「否定神學」與「肯定神學」(cataphatic theology 或 affirmative theology)相對，有互相補足的作用。「肯定神學」基於受造物反映造物主的光榮這原理，試圖透過世界上的事物和觀念認識天主。「否定神學」卻側重受造物與造物主之間的無限距離，強調天主本身不可知及不可言說的特性，企圖超越感官和理智的能力，尋求在黑暗中藉著愛與不可知的天主結合。「否定神學」格外是東方希臘傳統的主要神學方法¹²，這方法由早期教父奧力振(Origen)提倡，經卡帕多細亞三位教父(Capadocian Fathers)發揮，並由狄奧尼修帶至圓滿境界。

在奧力振的著作中已論及天主不可知的特性，但有待額我略尼撒(Gregory of Nyssa)充份發揮這天主不可理解的特性，成為「否定神學」始祖。額我略尼撒把基督徒靈修生活分為三個階段，並以三種不同的象徵代表這三階段，即：光、

¹² 參 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY: St. Vladmer's Seminary Press, 1976, 7-22.

雲、與黑暗¹³。這三個象徵取自出谷紀有關梅瑟的記述：天主首先在荊棘火焰的光明中顯現給梅瑟；然後從雲中對他說話；最後，梅瑟登上山巔，進入黑暗中與天主會晤。

額我略提出的三階段是由光明進入不斷加深的黑暗境界，最後在黑暗中信德以超越概念，圖像和知識的方式與天主會晤。在他所著的《雅歌釋義》中，額我略描述靈魂越過了第一、第二階段，繼續往上攀登，超出了按人的本性所能達到的境界，被引入天主知識的密室，在那裡被天主的黑暗四面包圍著。這時靈魂撇下一切感官或理智所能掌握的事物，包括概念與圖像；把這一切棄置於外後，在密室中唯一的默觀對象，便是天主本身不可見和不可知的特性¹⁴。

在《梅瑟傳》裡，額我略敘述梅瑟進入黑暗中，在那裡看見了天主。額我略接著解釋說，這是「不見之見」¹⁵。說梅瑟在黑暗中看見天主，並不表示他獲得了對天主清晰的、概念性的認識，而是說他發現天主超越人的理智，是人無法瞻觀和認識的。這種對於天主不可知的體驗，本身便是一種更深層面的認識。這不是概念性的知識，而是通過愛的結合，對天主的直接體驗；可以稱為智慧，是一種與愛融匯的知識。

「否定神學」慣常用「雲」，「黑暗」，或「靜默」等圖像來形容天主不可知的特性。狄奧尼修《神祕神學》的第一章便是討論「何謂天主的黑暗？」他指稱天主寓居於「耀目的黑暗與隱晦的靜默中」¹⁶。《神祕神學》最後一章明言天主超越「有」與「無」，「肯定」與「否定」的範疇。日後有些神學家，如司曷多(Scotus Eriugena)和艾克哈(Eckhart)

¹³參 Gregory of Nyssa, *Life of Moses* II, 22-24 in *Classics of Western Spirituality*, New York: Paulist Press 1978, 65; *Commentary of the Song of Songs* 11. Brookline. Hellenic College Press, 1987, 202.

¹⁴ *Commentary on the Song of Songs* 11, 202.

¹⁵ *Life of Moses* II 163, 95.

¹⁶ Pseudo-Dionysius, *The Mystical Theology in The Complete Works*, 135.

等，深受狄奧尼修的影響，甚至稱天主為「無」¹⁷。但這「無」是造生萬物的，因此不可能是絕對空無；這「無」是用來強調天主隱晦無名，不可知，不可言說的基本特性。這「無」正是上文所說「實有似無」的「無」。

4. 父與子：「無」與「有」

讀《道德經》時，不難發現其中不少章節有「否定神學」的味道，《道德經》的格調顯然屬於「否定」傳統 (apophatic tradition)。但老子的「道」既是「無」，也是「有」：「無，為天地之始；有，為萬物之母。此兩者，...同出而異名。」「無」和「有」都是指稱「道」的。「無」格外表示「道」隱晦的一面：「道隱無名」(《道德經》四十一章)，正因為「道」是無名，無狀的，老子稱之為「無」。但「道」又蘊涵著無窮的生機，可以創生和表現於萬物，因此老子也稱之為「有」。「有」便是形容「道」向下落實時，介乎無形質與有形質之間的一種狀態。

《道德經》四十二章說明「道」化生萬物的過程：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」這段經文不易解釋，但不少學者同意司馬光的註釋¹⁸。按照他的詮解，「道生一」即「自無而生有」，「道」為「無」，「一」為「有」¹⁹。這是說在化生萬物之始，「道」首先由「無」生「有」，然後繼續創生萬物的過程。這正符合「天下萬物生於有，有生於無」的道理。

基督宗教「否定神學」自然地指向聖三神學，以聖三為

¹⁷參 Michael A Sells, "The Nothingness of God in John the Scot Eriugena"; "Meister Eckhart: Birth and Self-Birth" in Idem, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 34-62; 146-179.

¹⁸參羅光，《中國哲學思想史：先秦篇》，台北：學生書局，1982，頁 193-200。

¹⁹參嚴靈峰，《道家四子新編》，台北：商務，1968，頁 39。

至高奧秘²⁰。老子的「無」與「有」正好和聖三神學的「父」與「子」相比。從天主的「性體」看，天主隱晦不可知的特性是屬於這性體的；而這性體是三位所共有的，因此，父、子、聖神都分享天主不可知的特性。但從天主三位之間的關係來說，父有著雙重的特性，祂一面是產生子和發出神的，另一面父本身是不受生的，是沒有根源的根源。父也是天主性體的根源，因此天主不可知的特性格外屬於父。在反思聖三奧蹟時，希臘神學不從抽象的天主性體開始，而具體地以父為反思的起點²¹。所以，希臘神學傳統一貫認為，作為最終根源的父是絕對隱晦和沉默的；子卻是顯示父的肖像，和啓示父的聖言。父是舊約所稱「隱藏的天主」(Deus absconditus)；子是保祿所說「不可見的天主的肖像，一切受造物的首生者。」(哥 1:15)父從永恆產生子，作為自己的圓滿肖像；在創造時便是藉著子、或聖言，創造萬物。因此，萬物一面是聖言的反映，同時也顯示父，因為聖言便是父的肖像。希臘教父們都同意依肋內(Irenaeus)的意見，以子為那不可見的父之顯像。

父生子，並藉著子創造萬物，這過程可比作《道德經》所說：「天下萬物生於有，有生於無。」父是「無」，子是「有」。「道」既自「無」而生「有」，又生萬物，但仍不失其為「無」的基本特性。換句話說，「道」一面透過萬物顯示自己，一面仍保持著本身所具「夷」、「希」、「微」，和惚恍隱幽的特性。而且，化生萬物是一個持續不斷的過程，作為根源的「道」恒常蘊涵著取之不盡，用之不竭的無限生機。萬物揭示的是道之「用」，道「體」卻是深藏不露的，永久保持著「無」的特性。

同樣，父通過子把自己顯示於萬物，但父本身仍是一個隱晦的奧秘。近日神學家拉內(Karl Rahner)在反思「奧秘」

²⁰ 參 Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 44.

²¹ *Ibid.*, 55.

一詞時，說明天主本身便是無限的奧祕²²。這奧祕超越萬物，同時又內在於萬物；既是高不可攀，又是近在咫尺的。這奧祕是「無名」與「不可言說的」²³。這奧祕便是那「住於不可接近的光中，沒有人看見過，也不能看見的天主。」(弟前 6:16)但這奧祕也把自己通傳給世界，拉內指出奧祕的自我通傳是藉著聖言和聖神完成的²⁴。這表示父才是最終的奧祕，聖言和聖神便是奧祕自我通傳的媒介。即使在自我通傳時，父仍保持其作為奧祕的特性，與世界保持著一個距離，同時是臨在，又是不在者。父把自己通傳給我們，但祂本身卻遠遠超出我們能夠容納的度量；祂常是隱晦、沉默的。

的確，透過降生奧蹟，聖言成了血肉，居住在人間，圓滿地啓示了父。但父本身仍是不可窺見的：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的，他給我們詳述了。」(若 1:18)有關父的一個重要啓示便是父是無限的奧祕，這超出人的理智所能認識的。

這不可名言的奧祕與《道德經》的「無」很相似，但也有不同的地方。學者一般認為老子的「道」是無位格的，即無意識和無心志的，一切聽任自然。但父卻是有位格的神明，有知、有愛、對人類和世界懷有永恆的救恩意願和計劃，又不斷在歷史中實現這愛的計劃。

雖說「道」無知、無心的，但老子又以「德」來表示「道」對萬物的照顧：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不享。是謂玄德。」(《道德經》五十一章)這一章說明「道」在創生萬物時，一切順任自然

²² 參 Karl Rahner, "The Concept of Mystery in Catholic Theology", in Idem *Theological Investigations vol. 4*, 36-73; 黃克鏞, 「奧祕」, 見輔仁神學著作編譯會主編, 《神學辭典》, 台北: 光啓, 1996, 頁 848-850.

²³ Rahner, "The Concept of Mystery," 50-51.

²⁴ Karl Rahner., *The Trinity*, New York: Herder and Herder, 1970, 91-99.

，本著不佔有，不主宰的態度。同時又以「德」表示「道」對於萬物的關懷與照顧，扶助萬物生長發芽。「德」便是指「道」在個別事物裏的具體臨現，是一物所「得」於「道」者²⁵。「德」的溫柔體貼，可比作母性；事實上《道德經》多次以母親的圖像形容「道」。「道」既具有母性，這使我們進一步問：老子的「道」是否真的沒位格，無知無心？其實，老子真正關注的是「道」順任自然，不有，不恃，不宰的基本態度；假如位格也能與這些特點配合的話，大概老子也無意討論「道」有沒有位格的問題。但無論如何，老子的「道」那種溫柔體貼的母性，正好給予基督宗教所強調父的圖像一個補足。事實上，聖經，尤其舊約先知書，不但以「父」，也以「母」來描述天主的慈愛。我們可以說，父是兼有父性和母性的。

5. 歸根曰靜

老子的「道」不但是形上實體及宇宙規律，也是人行為的準則。「道」不是外在，而是內在於人的準則，因此老子提出的修養工夫，目標在於與「道」合一，成為「真人」。「道」稱為「無」，其特點是「虛靜」與「無為」，要達到與「道」合一的理想，便必須取法「道」的虛靜無為。「無為」與「虛靜」雖是不同的觀念，但兩者是分不開的。「無為」不是說什麼都不做，而是指不強為或不妄為的意思，即一切順任自然；所以又稱「自然無為」。要做到「無為」便必須修養虛靜的心境，達致「無私」、「無欲」，或「清心寡欲」，內心空明寧靜的境界。

對於這種修養工夫，《道德經》十六章有深入的描述：

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，

²⁵ 張岱年以同音異義之「得」解釋「德」：「德是一物所得於道者。德是分，道是無。一物所得於道以成其體者為德。」見《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982，頁24。

各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。...」

通過「致虛」、「守靜」的工夫，人便能靜觀萬物往復循環的活動，觀察萬物生長發芽，最後各自返本歸根的過程。「道」便是天地萬物的「始」與「根」²⁶，歸根便是回到「道」那裡。

十六章繼續說：「歸根曰靜，是謂復命。」河上公把「復命」解作「復還性命」，這兩句意思是說，萬物返回根源，便是達到靜的境界。但按照老子的宇宙觀，萬物是往復循環，川流不息的；歸根便是「復還性命」，再開始生生不息的運作。但「復命」也可以解作「復歸本性」²⁷，那麼，這兩句經文的意思是說：人藉著靜觀萬物，與萬物一起返回根源，便達致內心的虛靜，即回復人心性原本的清靜。

《道德經》十六章推介的修養工夫，及指望達到的境界，與狄奧尼修的神秘觀彼此呼應。狄氏深受新柏拉圖哲學影響，以天主為萬物的根源與歸宿，萬物出自天主的生發，(exitus)及指向天主的「回歸」(reditus)，是狄奧尼修神秘思想的中心主旨。「回歸」的歷程是通過「淨化」與「默觀」這兩步驟完成的，這正好與《道德經》的修養工夫配合。「致虛極，守靜篤」便是「淨化」的過程²⁸；「萬物並作，吾以觀復...」，可與狄奧尼修的「默觀」相比。狄氏的「默觀」是返本歸根的途徑，老子教人靜觀萬物往復循環的運作，也能導致「歸根復命」的結果。假如老子以「道」為「天地根」，狄奧尼修便是以父為萬物根源與依歸，父是沒有根源的根源，祂不但是萬物的根源，也是天主性體的根源，以及子和神的根源。萬物歸根返源便是回到父那裡去；父是萬物永恆的歸宿。

²⁶ 參《道德經》一，六章。

²⁷ 參陳鼓應，《老子註釋及評介》，126。

²⁸ 河上公對這兩句的解釋：「至虛極：得道之人，捐情去欲，五內清靜，至於虛極。守靜篤：守清靜，行篤厚。」見《老子道德經河上公章句》，頁62。

結語

遠在莊子《天下篇》已指出「有」、「無」是《道德經》主要課題：「關尹老聃聞其風而悅之，建之以常無有，主之以太一。」老子以「無」、「有」稱「道」，而以「無」為「道」更基本的名稱。但這「無」並不表示絕對的虛無，按照龐樸「說『無』」所提「無」的三重意義，老子的「無」相當於「無」的第二個意義，即「以舞事無」，或「實有似無」的「無」。老子以「無」稱「道」，正因為「道」是無形、無名，不可知，不可言說的；但這稱為「無」的「道」不是絕對的空無，卻蘊涵著無限的「有」，是天地萬物的根源：「天下萬物生於有，有生於無。」

老子尚無，與基督宗教的「否定神學」互相映照。「否定神學」也強調天主隱晦無名，不可知，不可稱道的特性。「否定神學」稱天主為「奧祕」，這奧祕同時是光明與晦暗，存有與不存有²⁹，正如狄奧尼修指稱，這奧祕超越了「有」與「無」，肯定與否定的範疇。

從啓示得知，這奧祕是三而一的，包含了父、子、神三位。父便是奧祕的最後根源，是沒有根源的根源，祂不但是萬物的根源，也是子和神的根源。就可以說，子和神的作用是把這奧祕顯示和通傳給世界，父便是奧祕本身，恆常保持著隱晦沉默，無名無狀，不可知，不可言喻的特性。但這奧祕是有知、有仁的，因此拉內也稱之為「神聖奧祕」(Holy Mystery)。奧祕是萬物的根源與歸宿，一切都出自父，又不斷回歸於父。假如「無」是「道」最適當的名稱，那麼，「奧祕」可說充份表達父的特點。在與老子的「無」對談時，使人不難感到「無」與「奧祕」彼此呼應，「無」的觀念能使人更深入體會「奧祕」豐富的含義。

²⁹ 天主是一切存有的根基，祂的存有與一切存在事物的存有方式截然不同。

「超越神的神」： 師長艾克哈的天主觀¹

李滿開

1. 導言

拒絕客觀化神的概念並非是現代哲學獨有的主張，基督宗教神祕傳統也有這種觀點，艾克哈是其中一名支持者。所不同的是，現代哲學對人的認知能力抱有懷疑，認為人不能談論一位超越人的知識及經驗的神，而艾克哈則相信人能意識及經驗一位超越名相，不可言說的神，但人不能理解祂，人對神的一切肯定祇是「關於」神的知識，所謂「知」其實是「不知」。當人否棄一切所知障，即能在不知中進入神內，與神結為一體，直觀神的真貌，此時的不知是「合一的不知」²，亦可稱謂它為「淵博的不知」，因為這種不知是較

¹ 師長艾克哈(Meister Eckhart)於 1260 年出生於德國圖林根(Thuringia 之赫克海姆(Hochheim)。少年入道明會，分別在巴黎及科隆進修，畢業後曾兩度在巴黎講學，是一位出名的教授，亦是一名出色的講道家和靈修導師。1326 年科隆總主教因懷疑艾克哈傳播異端而對他展開調查。1327 年艾克哈因不服其判決而向教宗若望廿二世上訴，教宗委任第二個調查團在阿微農(Avignon)對他再作審查。艾克哈於 1327 年逝世。1329 年教宗發表文告「在主田間」(Bull "In agro dominico")，判定艾克哈的著作中有廿八條命題為異端。本文所引用艾克哈的著作包括：

Meister Eckhart: *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, translated by E. Colledge and B. McGinn, New York: Paulist 1981 簡稱 ES; Meister Eckhart: *Teacher and Preacher*, edited by B. McGinn with the collaboration of F. Tobin and E. Borgstadt, New York: Paulist, 1986, 簡稱 TP。

² B.J. Lanzetta, "Three Categories of Nothingness," in *Journal of Religion* Vol. 72, No. 2, 251.

高層次的知；人知道神超越人的理解，人不能以他的思維能力去認知神，而祇能透過人神的契合去體悟祂。在這個從知到不知的過程中，人經驗到神的究竟呈現，就是超越聖三的神的源頭(Godhead)，是無形相，無名號的神的根基。本文將介紹這位「超越神的神」，及艾克哈對神徹底否定的解讀。

2. 神與神的源頭

艾克哈在談論天主時區分「神」與「神的源頭」。「神」是指一位可稱名，可言說的神。祂是創造者，與受造物建立一個相對的關係。「神的源頭」則是一位超越一切形相和名號，不可言詮的神。祂並非是一位造物主，而是先於一切創造存有的神。祂是「神」的隱蔽根基，作為聖三流出的本源，是超越聖三的神。神的源頭是超越一切區別的「一」，這是神最究竟的呈現。艾克哈用各種名字稱謂祂：沙漠、荒原、深淵、神赤裸的存有。

艾克哈分辯神的源頭與聖三。神的源頭強調神的絕對統一，沒有聖父、聖子、聖神之區別，是三位格的總根基(ES 198,TP 332)。不過這種區分並非一致。有時艾克哈以聖父為神性的始源，是聖三內其他位格的源頭。這種說法與傳統聖三論符合(ES 192,TP 281)，但有時他又堅持隱蔽的神的源頭是聖三流衍的法則(TP 332)。神是三位格，但同時又是一。三位格從神的源頭流出來，但又返回神的源頭結合在同一的本性內，成為一體、一神。

「神」與「神的源頭」的區別偏離基督宗教的聖三論，這種分辯是艾克哈藉以表達神秘家所體悟的神的真貌。問題是我們是否接受神的源頭是神最究竟的呈現。再者，神的源頭是否一個合適的辭彙去表達基督信仰的神？

3 . 存有與虛無

雖然艾克哈強調神是不可言說，但並不因此保持沉默。他用不同的辭彙去談論神的本性，其論述大致上可歸結為兩種矛盾的說法：神是存有(esse)及神是超越存有。

艾克哈一方面肯定神是存有本身，是自足的存有及一切存有之根源。存有是神之首要名號(TP 49,95)，但另一方面他肯定神是靈悟(intelligere)(ES 86, TP 257)。靈悟是虛無(niht)。宣稱神是虛無擺脫以本體化的存有論去談論神，避免應用本體、偶然屬性、類比等範疇³。艾克哈認為虛無是談論神的本性正確的辭語(TP 323)。虛無不是一個事物，神不是這個或那個事物(TP 256)。稱謂神是虛無(no-thing)強調神超越受造物的領域，人不可用受造秩序的概念去思考祂，亦不可用客觀的語言去談論祂，否則就會將神化約為一個相對的東西。

神是凌越「存有」的存有，神又是超越「存有」的虛無(ES 207, TP 256)。「存有」是指創造的存有，是不能應用於神，祇有當存有是有別於受造物的存有時才可以將它歸於神。在談論神的本性時，我們要避免用那些表達受造物的辭語以肯定神的超越存在。所以艾克哈否定神是一個存有，但隨即又肯定祂是超越存有。他澄清他「並未否定神的存有，反而是將更超越的存有歸於祂。」(TP 256)他否定神的存有是爲了要肯定祂的純粹存有。否定存有恰恰是要對神的存有作一個更高的肯定⁴。

神是存有，亦是靈悟，這兩個矛盾的觀點由「神是太一」

³ Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete & Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, 1995, 159; B. J. Lanzetta. 254.

⁴ John Caputo "Mysticism and Transgression : Derrida and Meister Eckhart" in *Derrida and Deconstruction*, edited by H.J. Silverman London Routledge, 1989, 25.

這個立場統一。神的源頭是不分裂的「一」(unum)。「一」包含一切屬性，排除任何限定、對立及多元，肯定神之完滿，純粹及超越的存在。唯有神是「一」，「一」有雙重意義。一方面「一」是指存有本身，一切事物之存在，一切存有之根源。另一方面「一」又是指完全的靈悟。神是純粹的存在，亦是純粹的悟力。在神內存在是悟力(TP 225)。最高的真理超越矛盾的法則，一切對立都被統攝於絕對的統一中。

關於神的本性之諸般說法並不一致，但目的則一，就是肯定神的超越性，並指出神不是人的理智可以掌握和確定的。這些不協調的說法乍看起來很混亂，其實是一種語言策略。透過轉移和矛盾的概念，艾克哈指出任何神的論述都是全然不足，既沒有一個辭彙最適合表達神的本質，也沒有一個辭彙是決定性的。每一個辭彙在單獨使用時都是不足，它們併合起來也祇能暗示那在語言界限之外的奧秘。

4 . 人神密契

面對超越的神，人經驗一份不確定感。人的理性無法把握神的本質，必須承認思辯推理的限度。艾克哈指出祇有透過密契，人才能掌握神的真相。密契的基礎是神的根基與人的根基是同一根基(ES 192)。靈魂的根基超越時間、一切名號，圖像和活動，它分享神的靈悟，故肖似神，擁有一種與神的根基結為一體的功能，是人與神相通的先驗條件，艾克哈稱謂它為「靈魂的火花」。它與受造物無關，是靈魂中非受造成分，如果整個靈魂是這樣的話，靈魂將會是「非受造和不能受造的」(TP 269)，這種大膽的說法令艾克哈不能見容於當時的教廷。⁵

人神契合包括兩個階段：突破至神的根基及聖子在靈魂的誕生。「突破」是人回歸到自我存在的根源，而「誕生」

⁵ 參閱 Bull “In agro dominico”, ES 80.

則是人與聖子的結合。

4.1 突破至神的根基

如上所述，靈魂的根基與神的根基是同一根基，密契是靈魂的根基與神的源頭在存有層次上的等同，故是一個本質上的合一。艾克哈澄清人與神非常緊密地結合，以致他不僅祇與神結合(just united)，而是與他是一(one)(TP 269)；人神不是兩個區別的個體連在一起，而是結為同一存有(TP 273)，所以艾克哈說：「我看天主的眼睛是天主看我的同一眼睛，我的眼睛與天主的眼睛是同一眼睛，同一看見，同一認知，同一愛慕。」(TP 270)

這種完全結合的條件是徹底的破執。人必須離棄一切受造物，破除我執，使自己超然物外。神是虛無，心愈能虛空自己便愈肖似神，破執達到極致時，人甚至停止沉思神，此時，人進入不可名言的神內，所以艾克哈說：「讓我們祈求神以讓我們離開『神』。」(ES 200)此吊詭的解釋在於「突破」是創造的轉逆。在受造物未出現前，神是神自身，但當受造物自神接受創造的存有，神不再是神自身，而是與受造物相關的「神」(ES 200)，人神處於相對的關係。當人克服對神的圖像的執著，人神自創造的關係中釋放出來，返回創造前永恆的存在。在神的深淵中，既沒有受造物，也沒有造物主，一切對立的關係都消失在無神無我的絕對統一中。

在這無言的合一中，連「神的源頭」這個名號都變得多餘，畢竟它也是一個受造物，一個相對於「神」的能指(signifier)⁶。艾克哈以「沙漠」及「荒原」去描述這個初始的虛空境界。沙漠及荒原含有形上學及神秘學的意義。沙漠及荒原隱喻神赤裸的本性，強調神的單一性，沒有任何區別，甚至神尚未流衍成為聖父，聖子及聖神。沙漠也是人神相通的地方，人要接近太一，必先經歷一番破執，沙漠的荒蕪

⁶ John Caputo, "Mysticism and Transgression," 33.

象徵這個虛空的過程。在沙漠內沒有神的定義，也沒有神的稱號，人不能將神限制在人的命名及思考的範疇內。人必須放下一切熟識的，給予人安全感的神的圖像，然後默觀神自身如「非神、非靈、非位格、非圖像」(ES 208)。艾克哈並非提倡無神論，而是敦促人躍入虛無，接受神的超越性。⁷人不能視神如造物主，或三位格，或沒有身體的靈，或任何圖像。神超越這些名位和圖像，因為所有名位和圖像都是有限的，並非神的最究竟呈現，它們祇會將神變成一位人所投射的他者，阻礙人與神結為一體，經驗神的赤裸真實⁸。簡言之，艾克哈提醒人放下一切二元的認知架構，回歸太一，讓神為神(Let God be God)，讓祂的眞面目得以呈顯。

若人實行徹底的破執，就不會執著自己的不執著。人放下一切圖像，包括「自己超越一切圖像」這個圖像⁹，人固然不會執著神的圖像，連神的最究竟呈現也不會執著。故人不會眷戀密契的境界而停留在神的源頭，而是會參與聖三的流出，在靈魂生下聖子。

4.2. 聖子在靈魂的誕生

艾克哈在「誕生」這個主題上的教導帶有泛神論的色彩，但他是想藉著大膽的陳述去強調「誕生」是一件內在事件，是發生在每個破執的靈魂的奧秘。當人虛空一切受造物 and 知識，就能接受聖言，在忘我和不知的靜寂中靈魂與基督結合。聖父不單在永恆中生聖子，亦在每個靈魂生下聖子，且更孕育靈魂成為神的唯一兒子，分享聖子與聖父的關係。艾克哈誇張地將人與聖子等同，人與聖子分享同一存有：「祂孕育我為祂的兒子，同一聖子。」(ES 187)¹⁰。艾克哈更將靈魂與聖父等同，靈魂與聖父是同一存有，一起生下聖子

⁷ Cyprian Smith, *The Way of Paradox: Spiritual Life as Taught by Meister Eckhart*, New York: Paulist, 1987, 30.

⁸ Cyprian Smith, 40.

⁹ John Caputo, "Mysticism and Transgression," 33.

¹⁰ 這樣誇大的說法當然引起教廷參閱, Bull "In agro dominico", ES79

(ES187)。靈魂既是聖父生的兒子，同時又是聖子的父母，分享聖三的內在生命。

「突破」與「誕生」兩者有甚麼關係呢？神的源頭超越聖三，故相對於「誕生」，「突破」是一個與神更徹底的結合。合一是「誕生」的源頭與基礎，藉著靈魂的根基與神的根基是同一根基的緣故，聖三的流程重現在每個破執的靈魂，因為聖父生聖子的過程亦在靈魂發生。而「誕生」則圓滿靈魂與神的源頭的合一，使荒蕪的沙漠結出果實¹¹。不毛的沙漠並非靈魂旅程的終點，理想的靈修生活就是活出有為與無為的張力。「突破」與「誕生」分別象徵在根源的靜觀與果實的行動，人該既沉浸在與神親密的關係中，同時又投身世界，傾流自己在愛德的工作上¹²。

5. 總結

艾克哈的訊息很清楚：人不能理解神，因為神超越人的思想。人若要思考神，祇能構想祂為一個「非神」！！艾克哈對神徹底否定的解讀為現代基督徒有甚麼意義？

首先，艾克哈用不同且有時是相互矛盾的辭彙去表述神的本性，使他的論述不一致。但艾克哈超越存有的問題去思考神，特別是以「虛無」這個辭彙去詮釋神本質，既能迎合後現代對「臨在形上學」(metaphysics of presence)的排拒，但又不曾導致無神論或虛無主義。「虛無」一辭並非表示神不存在，乃是一種遮詮的說法去表達神的單純本質。艾克哈不單肯定神的存在，且更肯定人能直觀這位擁有超級真實的神，他的陳述可以說是一種「超級臨在的形上學」

¹¹ John Caputo, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism," in *Thomist*, 42 (April 1978), 224.

¹² Cyprian Smith, 54-55. 艾克哈對默觀與行動同樣重視，認為自默觀流出的行動最完美。參閱德語講道第 86 篇，TP338-345。

(metaphysics of superpresence)¹³。

再者，艾克哈經常更改表述神本性的稱號，這意味著這些稱號是不足的，所有的稱號都是不足的；沒有一個稱號能盡說神，也沒有一個稱號能掌握神。神的稱號恰恰展示語言沒法確定神的本性，不能給神的論述劃上一個休止符。此不可能性解構語言的自足，同時凸顯神的超越存有¹⁴。若人不能給神一個足夠的命名，那麼「神的源頭」是否一個足夠的稱名？神啓示祂自身為聖父、聖子、及聖神，艾克哈因為受到新柏拉圖主義的啓迪而強調神的單一性，但似乎忽略了聖三的重要，以致對神的實相欠缺一個平衡的掌握¹⁵。

艾克哈力主以非本體化的語言去談論神，強調去除我執，不崇尚特殊的神祕經驗而強調找尋日常生活的意義，這些教導與佛教思想十分相近，無怪乎艾克哈被認為是耶佛交談的接觸點。不熟識基督宗教神秘傳統的佛學者誤會艾克哈為這個傳統的代表，而不知他是一把另類的聲音，這種誤解造成詮釋上的偏差，是以艾克哈的著作為宗教對話的文本時所要注意的。

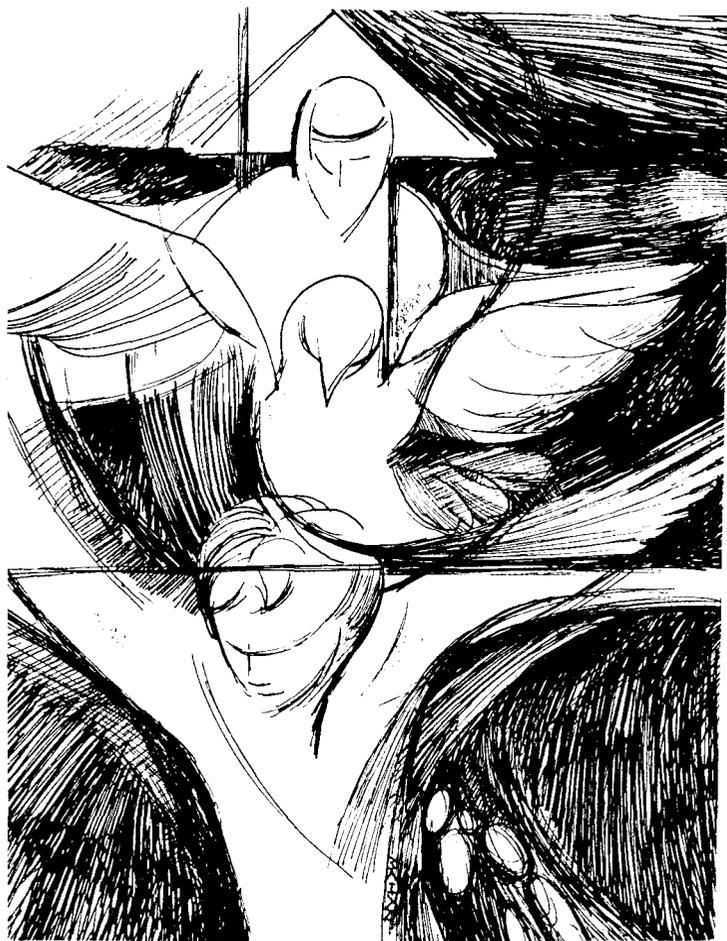
神與空是緊密相連的，但並非相同，神的源頭是不可名言，艾克哈以「虛無」和「一」二辭去表達祂，這與佛教將終極實體界定為一個無自性、不二的空是有匯通之處。但佛教主張緣起緣滅，而基督宗教則談論神的創造，若過份強調超越對立的創造關係之太一，會妥協神的創造性。艾克哈的思想的確為耶佛交談提供了一些可能性，但亦存在著抹殺基督宗教某些特性的危險。

¹³ B.J.Lanzetta, 254; John Caputo, "Mysticism and Transgression," 25.

¹⁴ John Caputo, "Mysticism and Transgression," 30.

¹⁵ David Tracy, *Dialogue with The Other: The Inter-religious Dialogue*, Louven:Peeters, 1990, 92 .

跟當代思想與及佛教交談的需要催迫我們以開放但批判的態度去理解艾克哈的著作，他思想的他性容或令我們感到不安，但他的獨特見解卻挑戰我們去質疑及反思慣常的神的概念和意象。



我們的父——天父

周守仁

去年曾有一段時間和一位名人的兒子作定期性的傾談。這位少年人大約十六歲，因他的名人父親有一段時間沒有公開承認這個兒子，便滿以為這名少年人必定是個問題少年無疑。但出乎意料之外，他的品性非常善良。帶有頗強稚氣的他，對人的友善及細心都是認識他的人所認同。另一出奇的是他對父親的態度不但沒有怨恨，反而尊敬有加，甚至幾近於崇拜。對這位父親的想法亦頗能體諒。他的父親雖與他的見面時間不多，對他的管教頗為嚴謹，要求亦高，可幸的是每次他倆見面時總能交談，父親亦能啓發這位少年兒子的思路。看來這些量少質高的相聚為他來說已頗具影響力，若果見面時間能多點的話，相信效果可能更深遠！

其實為我們中國人而言，也可能為不少其他文化而言，父親在家中的地位及對我們每個人成長的影響力，並不是基於他能陪伴在我們身旁時間的長短，而是基於他與我們相處時的內容與深度，例如父親是否在肯定我們？他如何看我們？我能夠滿足他的要求？

我們可能記得兒時我們的父親是如何看待我們。他給我們關懷的說話和行動，他的威武大能和威嚴，他的輕撫…。可是當我們踏入少年階段，父親忽然變得疏遠了，似乎我們間的芥蒂多了。再沒有親密的說話，我們做什麼都似乎得不到他多大的認同，更談不上讚許了！有時他似乎變成一位陌路人，以往的好感及信心都去了那裡？

當我們長大成人時，父親雖然不再是英雄，亦只是人一個，但我們有需要從另外的角度認識他，他逐漸是我們重新尊重的父親。縱然我們可能仍懷有希望得到父親的認同及讚

賞，然而這已不再是兒時的渴求，而是一種心靈上的滿足，親情的支持。總括來說，人生有著不同的階段和處境，這些都令我們對父親的認識和感受產生不同的變化：兒時的崇拜仰慕，少年時的陌生迷惘，成年時重新認識、接納與欣賞等等。這些階段不是段落分明，但它們連成一起來會是一條長長的「有機進程」，每階段都有它的特色。

一件不可否認的事實是每一個家庭都有它獨特的故事，因此可能沒有一位讀者會完全認同以上所提及的父子/女關係發展形態。除了每人的成長背景和家庭背景有別之外，兩性對父親的需要或期望也有些分別。蔡元雲醫生在他所寫的《無父的一代》和《從未遇上的父親》所提及的父子關係情景在現代都市生活中實在頗為普遍。不少青少年經驗的是一位不常在家的父親，一位只懂問成績，但又不曉得和子女溝通的父親，一個使他們認為應該親近但又不能親近的父親。有的甚至覺得父親只是一個罵得兇，打得重，無理取鬧，只懂負起基本養家責任的男人，實在沒有他也不打緊。但從另一方面來說，在缺乏父親或可代替父親角色的男性情況下，不少青少年會覺得缺乏了安全感和自信心。原來父親的一樣重要功能是幫助子女們從安全感中建立起自信心來。

父親在青少年男性的心目中尤其重要。父親的陽剛，他所扮演的男性角色為青少年兒子是模倣學習的主要對象。在父親的榜樣裡，男少年會學習如何與異性有健康的交往，在男性的世界如何妥善自處，遇上困難時如何面對，對世界和人生可持有的男性價值觀等等。父親倘能在兒子的青少年期間保持一份溝通的途徑，讓兒子能欣賞父親的優點及成就，同時亦鼓勵兒子接納父親的弱點。這樣作為兒子的便有更大的能力懂得欣賞及接納他本身的強和弱——他的整個人。當然這也必須作為父親的懂得及願意真實地讚賞和肯定兒子的成就及優點，再而鼓勵或輔助兒子積極地面對生命中的問題。在基本的接納中給予兒子力量及信心處理自己、改進自己，但也能接受自己在現階段不可能改變的條件。可以說的是，兒子大多從母親身上學到愛心與關懷，但從父親身上，

他需要學習作為男性之道，同時也要獲得信心與力量。

另一方面，青少年女性對父親的需要亦有所不同。她們雖然亦需要，甚至是渴望父親對她們欣賞和肯定，她們同時也需要父親身為一成熟男士的去欣賞、愛惜以及尊重。這樣可以促使她們擁有對自己女性形象和身份的健康自信心，從而更有信心正面地和異性交往。為子女而言，父親的欣賞和肯定是使他們構成一份健康的自我形象的一重要因素。父親給他們的諒解和鼓勵更是子女們可以改進自己的一份重要動力。

其實子女是不需要，亦不適宜從父母那兒得到所謂的最好的物質生活，又或是最體貼、最呵護備至的感情生活。為的是這樣反而可以使子女的內在自我力量(ego strength)得不到成長，甚至變得軟弱，結果會是過份之依賴，至使缺乏自信面對逆境的耐力。平衡的愛護與信任是父母能成功培育子女的必要技巧。信任是懂得讓子女們自己站起來，容許他們從錯誤及失敗中學習反省，父母只要站在不遠處看守著子女，當他們真的缺乏能力面對困難時才助一把。父母要讓子女知道他們不是被遺棄或被輕看，反而是父母對他們的信任及關懷才讓他們自己找尋適合他們的解決方法。

這為父母而言可真不易！但父親在這些事情上所扮演的角色就更重要。有不少父親會很願意，甚至是刻意地為子女鋪排了他們的未來，例如在選讀學科和職業上，更要求子女接受父親自己的價值取向。但這些父親所不了解的是，他們的做法對子女的自由意志、批評思維及抉擇能力，甚或責任感的培育都可以構成負面的影響。

當然世事並不會只得一面倒。也有些父親缺乏為子女以身作則，在價值取向及情感表達的事上給予穩健的培育，以至子女缺乏表達他們內心世界及情感的能力，在價值取向的陶成過程中變得迷惘，生活缺乏目標。這些負面影響對兒子尤其重要，除非母親能夠扮演雙親的角色，但又談何容易？而另一個可能性就是由另一名，或數名男性充當「代父」的

角色。

無父的成長環境對青少年男性的影響尤其深遠，不少街頭少年，不論是在美國的貧民窟和富豪之地，又或是在香港的消閒和海濱等地都是來自「無父」的家庭。此「無父」之意可指父親完全不在家、甚少在家、或在家也形同不在家。這些青少年在缺乏安全感、自信、自愛以及一個或一些足以令他們信服的健康可靠男性榜樣的環境之下，就只能以時下某些英雄形象，再加上他們的原始本能、幻想和內心的怨忿自卑，一個一個的「街頭霸王」及其手下逐漸形成下來。但當反過來想想後，也可看出他們所追求的無非是每一個青少年所追求的一樣——被肯定、接納、欣賞、關懷和信心。

當然不是每一個「無父」的青年都必定會變成「街頭霸王」或「暴風少年」。有些較幸運的會遇上一些「代父」的人物——例如叔舅、老師、神父、修士、上司等較為年長的男性。這些令他們折服及欣賞的代父們會在這些「無父」的青少年的成長期間扮演不同的代父角色。在家中、學業上、感情上、事業上或靈性上都可以由同一男性或多個男性發揮他們的正面影響力。這些代父亦未必需要長時間和他們的「代子」或「代女」一起相處。不同的代父在不同環境時間發揮不同的功用。可是，一樣是必須的，那就是「代父」和「代子女」之間的情。這份「情」是不能刻意地安排，需要雙方的一份互通、互信的經驗。中國人說的一份「緣」，是人夾人緣。因此除了「代父」需要願意接受他的「代子女」外，亦需要「代子女」們願意跳出自己的怨忿和自卑，開放自己，容許另一位年長的男性進入自己的內心世界才成。

略談過一些父親和子女之間的複雜心理因素後，我們可以把這個思想推廣至我們信仰中的「天父」與我們現代人，特別是年青一代的關係來看看。祂可不可以繼續是一個白髮長鬚的老人家這麼簡單呢？其實當教會不斷地用「天父」的名稱向她的子民和未接受信仰的民衆宣講天主的愛和義德時，她會否認真地考慮到「天父」的稱謂在不同的受眾心中

可以勾起不同的回憶及感受呢？耶穌基督和祂的父之間的經驗和認知是否可以為我們衆人一概而論呢？起碼在感受上而言，若果教會的宣講者過於著重天父作為一位創造生命以及物質的供給者，這樣不少人便可能把天父等同那些只會提供家用但和他們的內心世界無甚關係的父親。可是若然教會把天父介紹作一「嚴父」的話，那些受過苛刻父親管教的人就更難接受這位天父了。若天父只是一位高高在上，距離我們生活甚遠的神，祂也會成為一位與我們無關痛癢，有等如無的神。

因此，若教會希望天父為現世的人，特別是年青人所能接受甚至是信靠的話，教會內的牧者就要多想辦法針對不同的人在他們人生不同階段中對父親的不同需要。「天父」既然是神，就不宜被定形，祂其實是一位最懂得作為我們父親的神，在我們不同的心路歷程和處境中扮演著不同的角色。對青少年來說，祂是一位真正懂得欣賞他們、肯定他們、鼓勵他們，但又尊重他們的父神。祂雖然深知什麼為他們是最好的，但亦不會隨意地、嚴苛地要他們遵守。祂派遣了祂和子所共發的聖神來陪伴他們、安慰、提點和保護他們。這位「天父」不會溺愛祂的子女，因為祂切望他們能成人長進，所以祂會容許祂的子女面對痛苦，承擔他們個人及團體抉擇的後果，從痛苦中學得堅強，領會到做人的智慧，從而更能把握生命之道，永恆的真理。當然天父也絕不會袖手旁觀，祂的神與祂的子女同在！

以上談及的天父角色雖為青少年而言有著特別的關連，但為成年和年長的人士亦能用得著。為的無論我們如何年長，我們的內心總會懷念著父親，或是渴望著一位從未遇上過的父親。只是當我們愈是年長，特別是身為人父後，就愈發體會到父親角色和自己本身的有限性。這樣為當上了父親的男士可能有需要和自己的父親修和，接納自己父親的限制以及過失，欣賞父親所曾給予過自己的，這樣才能真實地接受自己作為一位父親的成功與失敗，快樂與無奈。這種內心的釋放繼而可以協助自己的子女去接受自己這位父親。

其實「天父」的形象也有它在語言上及經驗上的限制。這些概念上的限制是需要我們在理念上作出跨越，時代本位化，也等待我們去經驗一個我們每人都渴望遇上的天父。耶穌基督的父和我們渴望遇到的天父雖是同一位父，但我們每一個人對這位父的體驗各有不同。

我們從過往所接收到的天父形象實在是為兒童而設。在小孩的心目中，父親大多是年長些，大能英偉，供養他們的男性。所以教會的牧者是否有需要為「天父」這個角色再作詮釋呢？再而教會內的（男性）牧者可否認真考慮作「天父」在世的代表，為祂在世的子女在他們不同的人生階段中擔當起「代父」的角色，好使天父的子女能夠在世上經驗「天父」的慈愛及真實？

【同一屋簷下】的「天父」 一個解放的角度

安中玉

來電者：多謝您講解有關遣散的資料——這陣子香港經濟失衡，失業率不斷攀升，本人就是在這不景氣下的犧牲品。您們作為基督徒關社團體有什麼具體的方法可幫助我們這群失業的基督徒？

筆者：我們於這星期日聯同民間的勞工團體合辦了一個名為「反失業 要保障」的遊行集會，您有興趣到來表達意見嗎？

來電者：嗯……這個……有作用嗎？

我們每一位基督徒於同一屋簷下皆有同一位天上的父親。我們又會怎樣跟天父相遇呢？荷蘭神學家史肋派克斯(E. Schillebeeckx)曾說過，基督徒可從兩個高峰的經驗與天父相遇：聖事和政治。前者是禮儀上的頂峰，讓人得到更豐盛的恩寵；後者是積極參與社會正義，建設一個公義的世界。於廿世紀末的香港，個人的行為往往就受制及充斥著自由、權力、道德等政治原則。故此，我們可以說個人就是政治。本文嘗試從參與社會正義活動的「解放」角度看現代人如何學習、肖似和接近天父。當中「愛」與「正義」是互相緊扣的。

「解放」神學

從日出到日落，我們都感受到、或體會到天父的臨在嗎？人生面對種種無奈、痛苦及難以理解的現象。相信作為基督徒的我們也難免有以上的感覺。不管您的財產有多豐

厚，您總會有心靈空虛的時候；不管您的身體有多壯健，您總會有臥床的一刻；不管您的社交技巧有多棒，您總會有孤獨的夜闌；不管您的知識有多淵博，您總會敵不過權力和虛榮的誘惑；不管您的靈修有多超越，您都不能完全參透及去執。無論您是誰，您都不能以理智完全解透人的存在問題，特別是「蒼生之苦」這難題。人類的歷史告訴我們此問題一直存在。不少宗教也為這難題作過不少詮釋，但都欠缺一個全面及普遍性的解釋。

我們這裡所指的「蒼生之苦」是指那些政治上被壓迫 (politically oppressed)、經濟上被剝削 (economically exploited)、社會上被隔離 (socially alienated)、教育上被忽視 (educationally deprived) 的弱勢群體所受的不平等待遇的苦難。按聖經所載，人是按照天父的肖像和模樣所創造的，因此我們的確很難理解為何有部分天父的兒女要抵受如此不平等的待遇。我們需要返本溯源，看看我們的天父是一個怎樣的神。舊約中「正義」(sedaqah) 及「審判」(mishpat) 兩個字眼最能描寫天父。其中正義更是處處可見，例如詠 67:5，德 4:10。我們也可從約伯口中知悉天父如何喜愛正義：「我作了盲人的眼，跛者的腳。我成了窮人之父，我調查過素不相識的案件。我打碎過惡人的獠牙，由他/她牙齒中奪出了獵物。……」

於新約中的若望壹書 2:28-3:12 存在一個美麗的結構組合(Chiastic)：

a	2:28-29	實踐正義
b	3: 1-3	天父的兒女
c	3: 4-8	實踐罪惡，實踐正義
b'	3: 9-10	天父的兒女
a'	3:11-12	實踐正義

天父的兒女和魔鬼的兒女最基本的分別就是在於阿伯爾的愛人如己及加音殺害己弟之別。天父對被壓逼者和弱勢社群的叫喊是敏感的(出 3:7-9)。祂透過愛將眾人拉近，進入團結，聖化並消除彼此的鴻溝。六十年代興起的解放神學初期的確曾出現過一些比較激進的言論。例如在跟天父相遇的方式上，他/她們指出禮儀、默想及祈禱等方式並不是主要及有效，因為當中存在多義和不明確。他/她們認為最上乘及正確不過的方式就是為弱者服務。因此，他/她們認為解放實踐(liberative praxis)乃構成一個有效門徑通往天父。如此的說法於當時實在惹起不少教會內的批評。但是，解放神學毋庸置疑為傳統的教會帶來了不少衝激和啓迪。今天我們又如何看待這個「解放」的神學呢？「解放」神學就是「本地化」神學：聖言將基督的「道成肉身」於不同的文化上再一次成為血肉(Reincarnation)。這不單是互相對照經典而發覺您有「仁」，我有「愛」等的文本適應工作(adaptation)，更重要的是將基督逾越奧跡再次呈現於不同的文化中(inculturation)。因此，不同的文化應有不同的「解放」的神學：台灣有「鄉土神學」(Rural Theology)、菲律賓有「草根神學」(Grassroot Theology)、韓國有「民衆神學」(Minjung Theology).....中國呢？是否應有我們一套「龍」的神學？其重點應是建基於黑眼睛、黃皮膚的「老百姓」。

解放神學家波夫(Leonado Boff)稱解放神學為一個「教會的創造」(Ecclesiogenesis)，教會的基層團體走在一起研讀聖經，慶祝禮儀，一起針對正義之事作出反省及行動。解放神學的新方向將會是關注婦女、小童、土著、農民、城市失業者等，這些新窮困者是在工業經濟以外所產生的。Munoz 強調天父的解放並不在於一個具競爭性和壟斷的經濟成功，也不在於少數尊貴者的過份細微的福利及技述上的進步，而是在於團結起弱勢社群的經驗及醒覺要對社區內弟兄姊妹間的互相關顧。

身為解放者的天父就是天國的天父。保祿指出我們能稱天主為亞爸，父啊！因為祂收養並解放了我們，從奴役中拯

救我們(迦 4:3-7)。天父所做的是一份釋放，因為我們再不是奴隸，而是兒女，是天父的繼承者。此「收養」(Adoption)可理解為不單是釋放，更是「使其尊嚴化」(Dignification)。羅 8:15-7 也有如此論調將天父跟「解放」及「收養」二者關連起來。

天父的肖像不單是跟天父的個人關係及人性的組合，更包括促使所有人為解除束縛而鬥爭。一位黑人高唱：

耶穌請您下來，跟我們談話；
請你們讓開，讓我獲得自由；
你們說天父已令你們獲得自由；
你們為何不讓你們的鄰居如此呢？

天主聖三

按我們的教義，天主是一位三為一體的神——聖父、聖子及聖神。天主聖三乃倡導共融，為何如此美妙的描述竟被世界所違忘了？波夫指出兩個原因：第一個是政治，從現實的政治體制中我們可經驗到權力集中在某一小撮領導層的獨裁統治；第二個是宗教，從教會的由上而下的三角形架構中均促使我們忘卻了聖三那份內在的共融。如此的架構讓我們感覺到那份三角形的頂端乃是天主，是一神論的傾向。雖然我們口裡經常提及基督及聖神，但為不少人來說這三位神是分開的，活像三神論。如是者，有著重「父」的團體，但容易成為「附屬論」(Subordinationism)。有著重「子」的團體，但容易成為「唯基督論」(Christomonism)。有著重「神」的團體，但往往過份強調自由主義而忽略歷史的向度。波夫指出我們可以有兩個反省的路向，一是從天主內在聖三(Immanent Trinity)彼此的共融出發去指引我們的社會及個人生活；另一是從社會實況及個人出發看有幾分相似聖三的共融(Economic Trinity)。

根據教父聖宜仁(St. Irenaeus)所言：「子和神是父的兩隻手，透過其中父接觸我們，擁抱我們，依照祂的肖像和模樣摸鑄我們。」波夫清晰指出耶穌的現象讓我們有機會對神獲得一個清晰的醒覺：是一位父親，在聖神內，並透過聖神遣送一位兒子，目的是帶出一個完整的人類歷史的解放。因此，在波夫眼中天主聖三是被啓示成爲一個實踐，而不是一個硬生生的信條；是在基督內的態度和聖言，並在聖神於歷史中的動作及人類生活中啓示出來。

於神學歷史中，神學家對天主聖三作過不少的描述，特別在詞彙上動過不少工夫。簡單來說，希臘的傳統以父的「位格」(person)開始談起；拉丁的傳統則以唯一神聖「性體」(nature)談起。不少現代神學家已開始於神聖位格的關係中出發，簡單來說就是父、子、神三位之間的關係，每一位親密地、完美地互相存在於對方內一份共融。此進路正是不少神學家採用去回應弱勢社群的深切需要。

其實，於詞匯及概念上我們往往以父系社會的眼光去描述天主聖三：父、子、神。於過去多個世紀不少地方(特別是北美)的神學開始討論並抗議傳統一直以父系語系語言去描述神。如此做法等於貶低女性。一個重要的原則就是「神」是超越我們言語所能描述的。我們要意識到我們於信經裡稱天主爲父並不是因爲祂是男性，而只是撰寫聖經的社會背景是男權社會而已。其實於聖經裡有不少陰性的字眼去描述天主，例如：母熊(歐 13:8)、母鷹(申 32:11-12)、待產的婦女(依 42:14;66:10-13)、初爲人母(依 49:15)、主婦(詠 123:2;)、烤麵飽的女人(瑪 13:33)、耶穌描述自己爲生產的婦女(若 16:21;17:1)、母雞聚集自己的雛雞於羽翼下(瑪 23:37;路 13:34)。此外，以女性文法去形容天父的字眼有「法律」(torah)、「智慧」(hokmah)、「聲音」(kol)、「靈」(ruah)及「憐惜」(raham)等。這些都是詮釋學上的釋放，是涉及社會、政治及權力的層面。

愛的宣言

天父的「更偉大」其實更精確地可描述為「更真誠」、「更不可思議」、「更謙遜」。因此，我們可將最大的神詮釋為最小的神。我們同一屋簷下的天父究竟是怎麼樣的呢？若望說從來沒有人見過天父(若 1:18)。天父並沒有把持著自身的崇高地位，反而取了人的形狀出現，存在於人的歷史中，以「愛」承擔歷史。天父是一位源源不絕地給予生命、公義和愛的神，跟貧窮、不公義、苦難及死亡相對。因此，我們並不能於「強勢者」身上找到天父，反而天父就在那些「失敗者」及沒有將來的人身上。如此的描述跟經典的神學所提倡的相異。從前我們會說「道成肉身」只影響人性，對天父自身並沒有任何改變，因為祂是永恆不變的。但是，我們要明白天父其「神聖超越」並不是處於一個抽象的形上層面。反之，我們應假設天父彰顯於道成肉身，是處於人類的深處，這個歷史是一份罪惡和衝突的歷史。祂的參與是一份愛的參與。

談論愛和正義，我們或許可參考約伯的案例。約伯所做的一切正義之事到頭來得不到好報，並不推翻天父就是窮人、被壓逼者的公義的天父。當中上主的自由和意志並不被公義所限制。祂的愛超越公義。餘下的問題就是當義人在受苦的時候，如此生硬的論調已不能大派用場了。我們更應以愛的心去跟受苦者走路，而不應像約伯的朋友般在他跟前大談神學問題。飽學之士往往留戀於理論的鋪陳而忽略、不懂得、不願意、認為不必要去跟受苦者在一起。能在受苦者身邊聽上一席話，遠勝於埋頭苦幹地寫出一冊書。

誠然，愛和正義兩者都是基督徒的做人原則，但我們需要於兩者間作出平衡。沒有正義的愛可能變成愚愛或好心做壞事；沒有愛的正義可能剩下一些機械式的口號、理論及行動。毋怪乎解放神學家古鐵熱(Gutierrez)也指出單是正義並不能教我們描述天父，除非我們知悉天父就是愛。因此，耶穌亦教訓我們最大的誠命就是愛。

實踐行動

既然我們知道愛和公義是學習天父的不二法門，我們應怎樣將其付諸實踐呢？筆者認為可分兩個方向進行：第一是直接服務，與正受苦的弱勢社群走在一起，給予他/她需要的；第二是監察及對社會結構進言。這兩點皆要求高度的愛和公義兩原則進行。在我們的教會內似乎忽略了後者，教友們仍認為針對公共政策給予意見只是從政者的工作。若我們同意個人就是政治，那麼我們便應該積極地針對社會結構給予意見。面對當前世界性的經濟危機，基督徒如何運用愛和公義的原則去針對社會政策作出批判呢？例如最近城中熱門話題——工人的最低工資建議。有意見認為我們應著眼於照顧當下此刻被僱主嚴重剝削工資的工人；也有意見從宏觀的角度指出最低工資會減低香港長遠的競爭力。這是一個兩難的選擇，因為兩個選擇皆可用愛和公義的原則去解釋。其實，根據天主教社會訓導的原則，「站在窮人處」是一個非常清晰的指引。我們不必要像那些經濟學家般以所謂整體、宏觀的角度去評價某一社會政策。我們只需為當下此刻的弱勢社群說話便足夠了。前陣子當傳媒紛紛報導及分析當前經濟危機問題，美國華盛頓郵報刊登了一篇文章指出美國重提寬免窮國外債事宜。當中的條件就是要該國必須將金錢用於教育、社會服務等基礎設施上。此一報導正好警醒我們不管您相信那一套經濟理論，最中用的就是扶持那些真正有需要的弟兄姊妹。

佛家常言道：衆人皆有佛性。以基督宗教的說法就是每一個人都有肖似天父的向道。天父是一位充滿愛和公義的神。我們身為祂的子女心裡又有什麼呢？洋溢溫情的電視劇【同一屋簷下】裡的「大佬」經常教導家中的弟兄姊妹指出每個人心中都有個「水灑」，這個水灑裡充滿著愛，心中隨時「開關」讓愛滿溢世界。

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

零售：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25 元 (平郵)

全年美金 32 元 (空郵)

歐美 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160 元 (平郵)

全年港幣 200 元 (空郵)

歐美 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 540 元 (平郵)

全年四期 新台幣 660 元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓 B 座

