

萬有復歸基督

《厄弗所書》一章 10 節新讀新解

黃懷秋¹

「依照他的措施，時期一滿，就使天上地下的萬有，總歸於元首基督」（思高聖經）。

「要照所安排的，在日子滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一」（新標點和合本）。

“as a plan for the fullness of time, to unite all things in him, things in heaven and things on earth” (Revised Standard Version)。

“to act upon when the times had run their course to the end: that he would bring everything together under Christ, as head” (Jerusalem Bible)。

前 言

十二年前，筆者剛從輔大神學院轉到輔大宗教學系任教，就在那一年，出版了個人第一本新約的專著：《十字架下的新人》，副標題「厄弗所書：導論和默想」²。導論方面，用的主

¹ 本文作者：黃懷秋教授，比利時魯汶大學神學博士，專研新約聖經。現任輔仁大學宗教學系主任。

² 黃懷秋，《十字架下的新人：厄弗所書－導論和默想》（台北，

要是筆者還在輔大神學院期間對《厄弗所書》的研究，注意力集中在這封書信在神學和文學方面的一些特色。默想則包括筆者在《見證》連載了兩年的文章，內容是針對《厄弗所書》的各個段落來做一些連續的發揮。

離開神學院之後，由於筆者轉向了另一個跑道（「跑道」是保祿在《斐理伯書》所用的一個人生象徵）³，對新約的研究也疏懶了許多。幸而，在大會的體諒下，筆者被指定發表的是來台灣之後著力最多的《厄弗所書》⁴。關於這個指定，筆者是一則以喜，一則以憂：喜，因為筆者相信，《厄弗所書》不管作者是不是保祿，它必然是一篇在神學上和在文學上都造詣深湛、非常出色的基督宗教經典作品；憂，因為這封書信的作者是不是保祿，恐怕是一個永遠都無法找到確定答案的問題。

歷史批判提出一些它自己無法解決的問題。有關歷史上的耶穌的問題如是，有關歷史上的保祿的問題也如是⁵。以《厄弗所書》為例，它的作者到底是不是歷史中的保祿本人呢，或是另一位假托保祿之名的教會人士呢⁶？若是後者，他是誰？若是

光啓，1997）。

³ 見斐三 12f，這個象徵也見於弟後四 6f。

⁴ 這次研討會，筆者原來的題目是「厄弗所書信中的保祿」。

⁵ 參 John Barton, "Historical-Critical Approach", in John Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: University Press, 1998), pp. 9~20 當巴頓 (Barton) 編輯《劍橋聖經詮釋指南》時，有編輯顧問甚至認為不必收入〈歷史批判〉一章，可見歷史批判在當代聖經詮釋學中是備受譏伐的。

⁶ 在《十字架下的新人》一書開首，筆者即把這個問題稱為「當代聖經學上的『厄弗所問題』」。學者提出的贊成理由（贊成保祿創作權）和反對理由幾乎一樣多。

前者，則這封書信代表保祿那一個階段的作品？它是寫給保祿曾經探訪過的厄弗所教會嗎？簡單來說，用歷史批判的方法來研究新約的書信，作者的問題成了首要的關鍵：因為假若這封書信的作者是保祿的話，我們便可以藉此重建保祿後期的神學；但假若作者不是保祿，這裏的思想便只能歸於下一個世代了。因而確定作者是誰，可說是第一步工夫；除此之外，歷史的研究也希望進入作者寫作時的身心狀態，明白他寫信的原因、背景、用意等等。這裏追問的是書信的「原初意義」(original meaning) 或「作者意義」(authorial meaning)⁷，它問的是：藉由這封書信的書寫，作者（不管是不是保祿）打算傳達給他的「首批讀者」的，是些什麼訊息？同樣的問題可以反過來再問一次：這封書信的「首批讀者」可以從它的文本中（包括用字、遣詞、句法、段落的結構、象徵的應用等）得到些什麼訊息？這種意義也稱為歷史意義，因為學者相信，它既是歷史中的意義，也是可以經由歷史方法來找尋得到的意義。

我強調作者和他的「首批讀者」，因為這正是所謂「歷史批判」的重點所在：它重視一個待研究的文本的歷史意義：歷史的作者、歷史的收信人、歷史中的寫作狀況，即盡可能確定它第一次傳達的意義。啓蒙運動之後的釋經研究，幾乎相信這是聖經研究的唯一問題，聖經的意義便是它的原初意義。是這一層意義構成釋經學(ex-egesis)的目標，釋經學是把作者原來的意義「帶出來」，而不是把後人的意義「帶進去」(eis-egesis)。

近代詮釋學有了新的轉向⁸，它開始注意到作者意向的原初

⁷ Meaning intended by the author, 即作者所屬意的意義。

⁸ 參閱 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in*

意義，不一定是它最重要的意義，更不會是這一個文本的唯一意義。文本一旦離開了作者的手，它便獲得了獨立的生命力，如同所有生命一樣，它的特質是靈（spirit）；作為靈，它擁有無限的潛能和不可預測的可能性，因而它的發展和走向，即便它的作者，也不能予以限制。事實上，愈是經典的文本，便愈能引起後世讀者的共鳴，也愈能引發新一代的意義。⁹大衛·特雷西（David Tracy, 1939~）跟隨保羅·呂格爾（Paul Ricoeur, 1913~2005），把它稱為「意義剩餘」（excess of meaning）¹⁰。意義剩餘便是經典的生命力。

經典在每一個時代都有它的意義剩餘。它牽涉一個文本和讀者的互動，是兩個視域的融合（fusion of horizons）。今天我們

Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer (Evanston: Northwestern University Press, 1969). 中譯本：柏瑪著（嚴平譯），《詮釋學》，台北，桂冠，1992。本文不打算詳細討論純粹詮釋學的理論問題，在這方面，筆者已做過研究：黃懷秋，〈經典—詮釋：有關基督宗教聖經詮釋的一些問題〉《真理人文學報》，出版中。

⁹ 參閱 Robert M. Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1963, 1984). 這本書（第二版）由格蘭和特雷西合著，第一部（由格蘭負責）是聖經詮釋的簡明歷史（從初代教會到廿世紀），第二部特雷西討論當代的詮釋理論。

¹⁰ 關於意義剩餘，Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 2002), pp. 100~102. 又可參閱特雷西著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》（*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope*）（香港：漢語基督教文化研究所，1995），6~28 頁。

大概知道，沒有一個人是沒有視域的，如台灣人的視域、香港人的視域、印度人的視域……等，那是一個看事物的特殊方式，它既是個人的，也受團體和文化的影響。很多時候，我們被迫隱藏自己的視域，或者，我們的教養沒有鼓勵我們發展自己的視野。這時候，多看一些和傳統不一樣的視域，或者會幫助我們有一天也能發展出專屬於自己的視域。我這樣說，並沒有否定天主的靈感；不過，我的確認為，靈感不一定是從天上來的，而是來自我們經驗的最深處，在那裏，有神聖的呢喃，等待著向「祂的人」申訴自己的秘密。

本文試著以「萬物復歸基督」（弗一 10）為例，介紹一種特殊亞洲式的詮釋模式。開始的時候，我們還是要從傳統說起，因為這是我們學習認識自己和開始與別人對話的地方。

一、《厄弗所書》的思想特色

假若撇開作者的問題不談，單就經文本本身而論，《厄弗所書》呈現出保祿的與非保祿的混合特色：

典型的保祿神學：《厄弗所書》的神學思想，基本上是典型保祿的，例如它強調天主傾流如注的恩寵，作為世人救贖與罪赦的原因與力量來源（弗一 6-8）¹¹；強調死而復活的基督在啓示與認識天主上的核心地位（弗二 5-10）¹²；那託付給宗徒的、在萬世之前已經預定的「奧秘」¹³，最終為所有人類帶來的好

¹¹ 強調天主的恩寵，是典型的保祿思想，見羅四 4-5；五 2, 17-21 等。

¹² 保祿書信稱基督為天主的智慧，作為世人認識天主的啓示的原則，見格前一 24-30。

¹³ 萬世預定的奧秘，見格前二 7。這裏也暗含宗徒作為這個奧秘的

處(弗三)¹⁴；猶太人將與希臘人和好，合為一體，共組一個新人、一個民族，甚至成為「基督身體」(弗二13)¹⁵；聖神在啓示、在教會合一、在協助信徒生活、在建築「基督之殿」上的作用(弗二18~22；三5；六17~18)¹⁶；如是，一個新的生活方式已為世人打開，我們應該好好地善度生活，過合乎新受造的新人類的標準的新日子(弗四17~六)。

論者發現，這些典型的保祿神學，在《厄弗所書》中一再以非典型的方式重述、加強。除此之外，《厄弗所書》與其他保祿書信比較，更發展出如下的神學特色：

首先是所謂「宇宙性的基督」的角色似乎更被重視了。在《馬爾谷福音》，末日的基督乘雲而來(谷十三26)¹⁷，《斐理伯書》基督的宇宙性(超乎「上天、地上和地下的一切」)則在乎他「死在十字架上」並被「天主極其舉揚」之後(斐二9-10)。但在《厄弗所書》，基督的宇宙性卻顯然已被提前到「預許」的時候，即在「創世」(弗一4)之時。雖然《厄弗所書》不像《哥羅森書》擁有一首在基督內的「創造組曲」¹⁸(哥一15-17)，而且創世的說法，在《厄弗所書》也只是曇花一現(弗一4)，之後它的注意力又馬上落在被揀選的「我們」(4-9)身上；但是

被託付者與管理人。

¹⁴ 而這奧秘卻是給所有人的，見羅一16~17。

¹⁵ 迦三27~28；羅九~十一。

¹⁶ 格前二10；三16；羅八4~11。

¹⁷ 比對得前四16 末日基督「由天降來」，反而是活著的人「提到雲上」。

¹⁸ 嚴格來說，弗一4沒有聲明創造是「在基督內」，只有「祝福和揀選我們」是在基督內發生的。

《厄弗所書》基督的宇宙性並沒有因此減弱，它只是一步步走向宇宙性基督的最高峰：「萬有總歸於他」（弗一 10）。

顯然地，《厄弗所書》從「我們」到「萬有」是一個跳躍，前者是「揀選」的範圍，後者卻是復歸的範圍，但《厄弗所書》卻把這二者輕易地結合起來。這裏，最大的可能就是《厄弗所書》預設了《哥羅森書》的創造論，而《哥羅森書》「在他內...藉著他...爲了他而受造」（哥一 16）的萬有，乃成了《厄弗所書》總歸於他的萬有。二者的差別只是：《厄弗所書》強調基督終末的宇宙性，而《哥羅森書》則是他原初的宇宙性。

相連於「宇宙性的基督」的是「宇宙性的教會」。在保祿書信中，「教會」一詞多是指地方教會，相較於此，《厄弗所書》的教會卻常是指普世教會。她，作爲把「萬有置於腳下」的宇宙性基督「元首」的「身體」（弗一 22），延續她元首的啓示，讓「天主的各種智慧」得以彰明（弗三 10），成爲「天主獲享榮耀」的場所（弗三 21），因而足堪稱爲「偉大的奧秘」（弗五 32）。

萬有復歸基督，是天主預定的「計劃」與「措施」（弗一 9-10）之終極完成，而它在歷史的教會中，則是以猶太人和希臘人的合一（弗二 14-15）作爲象徵。在《厄弗所書》寫作的時候，看來這已經是個可見的事實，如此，與同儕的和好便得以作爲「與天主和好」（弗二 16）的前奏，而後者，則又是前者的目標與完成。

二、「萬有復歸」（弗一 10）的三種詮釋法

何謂「萬有復歸」？這句話由兩個因素組成，第一是「萬有」；即復歸的範圍，第二就是「復歸」本身，它的含義如何？

「萬有」不是數量，而是全稱，即和合本的「一切所有」；弗一 10 接著以「在天上和地上（的東西）」來補充之。這些「東西」，看來就是各種置放於基督腳下的「權能」（powers）；《厄弗所書》強調的是：它們所以被置於基督腳下（弗一 22），不是偶然的，也不是「結果性」的，而是「原因性」的，因為它們本來就在基督之下。換言之，弗一 10 的「萬有」應該就是弗一 4 的「世界」（cosmos）¹⁹的同義詞；而世界的創造，《厄弗所書》雖然不像《哥羅森書》那樣聲明是「在基督內」，但在基督內的創造至少是暗示著的。因而創造的範圍，也就是復歸的範圍。這是傳統的說法。

傳統通常在這裏看出創造和救贖的關係（與差別）、受造之物與被和解之人的關係（與差別）、世界和教會的關係（與差別）；總言之，亦即：人類的和解與宇宙整體的救贖的關係（與差別，參羅八）。

至於「復歸」的涵義，歷史中共有三種值得注意的懂法：最簡單的解釋就是「綜合」（to sum up）。按照這種講法，《厄弗所書》的複合動詞（anakephalaioo），與簡單動詞（kephalaioo）在意義上是沒有分別的，都是「綜合」、「總括」或「聯合」的意思。RSV 翻譯「to unite」，即所有一切都「結合」在基督內。

其次，這個字與「頭」²⁰有關。因而弗一 10 的動詞（anakephalaioo）是「站在前頭」、「做首領」或「率領」的意義，

¹⁹ 弗一 4 的世界（思高本：在創「世」以前）希臘文原是 *kosmos*，或譯為「宇宙」。

²⁰ 「頭」，在希臘文是 *kephale*。

全句意即「時期一滿，就使基督做為萬物的首領」。這種詮釋法符合這句的上下文，也就是：基督作為教會的元首（弗一 22），如今，基督不僅是教會元首，他也是「萬有的元首」。但反過來說可不可以呢？即：不僅教會是基督的身體，萬有也是他的身體，是他的「顯現」呢？

最後，部分教父²¹提出「萬有復歸」（recapitulation）的說法，按照這種講法，這個複合動詞，尤其是與其前置詞 *ana* 結合時，有「更新」、「復原」、「恢復」、「重複」（to renew，拉丁文 *recapitulare*）之意。而全句的意思就是：時期滿了，就會使萬物復歸基督。在這懂法下，弗一 10 的最佳平行文，就是哥一 20 了，後者這樣說：「（天主）藉著他（基督）使萬有，無論是地上的、是天上的，都與自己重歸於好」。在《哥羅森書》，「復歸」的意義是明顯的，而假若《厄弗所書》預設《哥羅森書》，這意義當然也不能排除了。不過，《哥羅森書》與《厄弗所書》的差異乃在：前者，萬物是與天主復歸於好（藉著基督）；而後者，萬物（出自基督）則是直接復歸基督了。

在教父時期，萬有復歸的講法是相當普遍的。教父們通常把這理論結合於一種新柏拉圖主義式的流出說，構成一種流出一復歸的理論，帶點普救論（universalism）的色彩²²。例如奧力振

²¹ 如戴爾都良（Tertullian），依肋內（Irenaeus），熱羅尼莫（Jerome），安布羅斯亞斯塔（Ambrosiaster），甚至多瑪斯。見 Markus Barth, *Ephesians 1-3: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York, London, Toronto, Sidney, Auckland: Anchor Bible, 1974), p. 90.

²² 參閱 Hans Küng（漢斯昆）著，包利文譯，《基督教大思想家》（香港：漢語基督教文化研究所，1995），35-64 頁。

(Origen, 185-251) 在《論首要原理》中這樣說²³：

「萬物都要歸一，就如同父與子為一一樣。在結局，一切歸一，不復再有複雜多樣性……對造物主而言，也沒有什麼事是不得修復的；祂既造出萬物，便是叫它們存有，凡為存在而被造的，便不能不存在。因此它們也必接受可變性和多樣性，以便根據各自功過，或者被放在較好的位置，或者被放在較壞的位置……萬物必在一種聯合中得以重建，神必在一切之中，為一切之主……」

三、從宇宙性的基督 (Cosmic Christ) 到宇宙作為基督的顯現 (Christophany)

上面討論《厄弗所書》基督的宇宙性時，已經說過《厄弗所書》的宇宙性基督，不是在末日時乘雲而來的基督，也不是在復活時被舉揚到所有名字之上的基督，而是本身便預設了萬有的創造，並因而在「時期一滿」時，讓萬有得以復歸的基督。作為宇宙性的基督，他不僅超越宇宙的各種權能²⁴，甚至宇宙萬物，都是在他內受造的。「在他內」(in him)，說出了創造的範圍²⁵，即沒有東西不是經由他而受造的，也沒有東西不與他相關。這樣「復歸」就預設了最初的結合，不僅基督可以稱

²³ 奧利金(奧力振)著，石敏敏譯，《論首要原理》(香港：道風書社，2002)，250-251頁。

²⁴ 弗一 21，思高本翻譯為「率領者、掌權者、異能者、宰制者」乃是各種宇宙權能的名字，這些名字，亦見哥一 16。

²⁵ 在基督內(in Christ)的in，應是空間的意義(meaning of space)，而不是工具的意義(meaning of instrument)，後者乃是由「藉著他」來表達。

為宇宙性的基督，宇宙（萬有）亦可以稱為基督性的宇宙，它（們）以基督為「頭」，現在復歸基督元首，是作為元首的基督的身體，也是他的「顯現」（Christophany）。

以上是當代天主教神學家，印度籍的西班牙神父雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918~）²⁶所提出的宇宙性的基督理論；不同於傳統西方神學把基督身體保留給教會的作法，他直接把整個宇宙稱作身體，並進一步詮釋為基督的顯現。對他來說，也許對每一個印度人亦然，顯現和實在並不是二元分立的，而是象徵性的，「象徵在象徵本身象徵了所象徵的」（the symbol symbolizes the symbolized in the symbol itself）²⁷，這是象徵和記號的差異。因而象徵擁有本體論的特徵，象徵與其象徵者之間擁有一種不一不二的關係²⁸。正如基督象徵了天主，宇宙也象徵了基督。宇宙

²⁶ 潘尼卡是宗教對話的大師，畢生從事宗教交談，1960年代屬於天主教包容主義，1970年代未正式宣佈轉向多元主義。他最有名的作品包括《印度教中未知的基督》（成都：四川人民，2003），這本書第一版（1964）和第二版（1981）分屬他兩個不同時代。此外還有《宗教內對話》（北京：宗教文化，2001）等。見筆者，〈從潘尼卡多元理論說到宗教對話〉《成大宗教與文化學報》第7期，1~17頁。潘氏晚年更發展出「宇宙—神—人共融」和「基督顯現」等思想，而這些思想卻是從一開始便在他的生命中一直潛伏著的。有人因此打趣說，潘尼卡本身就象他所說的神話一樣，不住地從隱到顯浮現著，但因為是「神話」，只有當人走到它身後時，才能完整地看見。詳見註38。

²⁷ Raimon Panikkar, *Christophany: The Fullness of Man* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 204), p. 144.

²⁸ 象徵的本體論特性，亦可見於 Paul Tillich（田立克），*Systematic Theology, vol. 1* (Chicago: Chicago University Press, 1951), pp. 239~241。田立克認為，象徵參與它所代表的實體，而記號並不

的名字「有人稱為宇宙性的基督，又有人說全體的基督 (Christus totus)，我更願意把它稱為『宇宙神人共融的基督』(cosmotheandric Christ)²⁹，或簡單地—基督 (the Christ)」³⁰。

在潘尼卡的詮釋下，整個宇宙（不！基督！），它的出離和它的回歸，都是基督的顯現。作為顯現，它當然不是不動的：從一點開始又回到原來的一點。反之，它是不斷向前的，走向「圓滿年齡的程度」（弗四 13），即走向「圓滿的基督意識」。這一位基督，既是「萬有的像」（the icon of all reality），又是「『在產痛中仍然變動著』（羅八 22）的『身體的頭』（哥一 18）」（the “head of a body” [Colossians 1:18] still “in becoming in the pain of childbirth” [Roman 8:22]）³¹，他是「阿耳法」和「敖默加」（默一 8）。除了「自由地」詮釋聖經外，潘尼卡還回溯教父的傳統，他引用

參與，因而記號可以隨意變換，但象徵卻不可以（但象徵卻可以死去，如果它已經無力再喚起它的象徵者的話）。因這本體論特性，雖然象徵與所象徵的並不等同，卻也不可以把象徵理解為「只是象徵」，也就是，剝去了它真實的成分。筆者認為，田立克象徵理論所說明的，正是象徵與所象徵者之間不一不二的關係。在傳統天主教神學（以多瑪斯為首）中，這不一不二的關係通常用「類比」的觀念來表明。

²⁹ 「宇宙—神—人共融」的基督或實體是潘尼卡後期的思想中發展出來的觀念，他認為宇宙—神—人三個「維度」（dimension）是「滲透」在所有真實存在的實體中的，它既有神聖的（奧秘的）維度，亦有人的（可思及的）維度，和宇宙的（物質的）維度，這些維度，不可還原，不可取代，不可混合，不可分離。

³⁰ Raimon Panikkar, *Christophany*, p. 147. 筆者自譯。另可參中譯本：雷蒙·潘尼卡著，王志成譯，《人的圓滿》（北京：宗教文化，2006），204 頁。

³¹ Raimon Panikkar, *Christophany*, p. 145.

奧力振和熱羅尼莫的話來說明基督，即人類全體（作為「身體」的整個受造物），乃是「成全的人」（the perfect man），「如同天父一樣成全」（瑪五 48，還可參閱哥四 12；雅一 4；斐三 12；格後十三 11；弗四 13；哥一 28）。我們也可以補充說：「一個新人」（弗二 15），一個在他內把相反的、敵對的兩造結合為一，而成就和平的新人³²。

我們可以注意到東方和西方在思想（也在靈修）方法上的不同：當西方傾向二元論的維持，東方卻傾向二元的克服；在歷史上，西方強調基督論和教會論，東方卻似乎對宇宙論更有興趣。有人質疑潘尼卡的宇宙性基督理論裏，有泛神論的傾向，他把宇宙和基督（甚至天主）等同起來了³³，但是潘尼卡卻不同意這樣的指控。對他來說，泛神論只是一種簡單的一元論（monism），他指出：「在一元的世界觀裏，沒有多元的合法位置」³⁴，當然，他也不是主張二元論（dualism）。於是，在印度

³² 最後一句不在潘尼卡的原文內，而是「唯恐天下不亂」的筆者按潘尼卡不二元的理論加上去的。

³³ 這方面的指控，參 Jyri Komulainen. *An Emerging Cosmotheandric Religion?: Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religion* (Leiden, Boston: Brill, 2005).

³⁴ 雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹譯，《看不見的和諧》（南京：江蘇人民，2001），100 頁。有關奧義書式一元論與潘尼卡不二元論的差別，見 Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism", in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, pp. 119-130, 120. 簡單來說，在一元論中只有一種實體才是真實的（即神，以世界為其附質），不二元論的關鍵卻只在乎不二（不分離），它強調的是關係（relational），有機體的特性（organic），和整全（holistic）。

的世界觀下，他提出一種不二元論 (advaitism, 或 non-dualism) 的詮釋：既不一亦不二，「既不強行將不同……放入一種統一體中，也不以簡單化……使其疏離」³⁵。

不二元，就是看出「極性」(polarity) 的張力，和在張力下保持動態³⁶的和諧。因而連繫在表面不同的事物中的，是關係，而不是衝突和分裂。說基督和宇宙是不二元的，就是看出他們之間不是沒有關係的；而是有著一種和諧的多元關係，就像一首交響曲一般，「和諧的不和諧」，也許表面上不和諧，但卻是強於任何明顯和諧的「神秘的和諧」，他用赫拉克利特 (Heraclitus) 的話這樣吟誦說：「最美妙的和諧從分歧中產生……」³⁷。

四、聖三之舞與萬有復歸

整個宇宙都是基督的「身體」，是他的「顯現」，它既出自基督的創造，也將回歸身體的頭，在基督內同歸一體。我們看到，潘尼卡給予基督和宇宙一種不二元論(不一不二)的解釋；事實上，不只基督和宇宙，一切「真際」或「實在」(reality)³⁸

³⁵ 潘尼卡，《看不見的和諧》，102 頁。

³⁶ 動態的觀念對潘尼卡是很重要的，對他來說，一元和二元都是不動的，只有在保持極性的不二元論中，才有動態的可能。在極性的不二元世界觀中，世界是動的，天主也是動的，創造的基督是動的，聖靈更是動的，是神聖源頭「傾流不盡」的因素。潘尼卡的動態神觀，參閱 Francis X. D'Sa, "The Notion of God", in Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), pp. 25-45.

³⁷ 潘尼卡，《看不見的和諧》，254-255 頁。

³⁸ 不二元的「真際」或「實體」(reality)，後期的潘尼卡稱為

對他而言都是不二元的。他說，不二元論這種印度的講法，它在西方宗教的象徵，叫做「三位一體」³⁹。

這樣說來，潘尼卡不僅給予整個宇宙和它的復歸一種基督論的詮釋，他還給予一種三一論 (trinitarian) 的解釋。他從教父那兒接受了天主三位之間 perichoresis (拉丁文 circumincessio) 或「迴旋共舞」⁴⁰ 的觀念，來說明聖父－聖子－聖靈之間在多元中的

cosmotheandric reality。參閱 Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, New York: Orbis, 1993). 中譯見：雷蒙·潘尼卡著，思竹譯，《宇宙－神－人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》(北京：宗教文化，2005)。這是潘尼卡在較後期的作品發展出來的觀念，同是印度籍的耶穌會達薩 (Francis D'sa) 神父在他為《人的圓滿》所寫的〈前言〉中說：「宇宙－神－人共融的實在」是潘尼卡後期對三位一體的「世俗」解釋。見《人的圓滿》，3 頁。前期 (1960-70 年代) 的潘尼卡，曾經寫過一本有關三位一體的小書，這本小書在潘尼卡的所有作品中是非常特別的，全書無註。書中已經隱約出現宇宙－神－人的思想，自此之後，潘尼卡就不再談三位一體了。所以這本小書對了解潘尼卡三位一體的理論及其從三位一體到宇宙－神－人的轉變是十分重要的。見 Raimondo Panikkar. *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York: Orbis, 1973)。在這本書的序言中，潘尼卡回憶說這是他十年前在靠近恆河岸上的一間小茅屋中寫成的。

³⁹ 潘尼卡，《看不見的和諧》，255 頁。

⁴⁰ 承蒙谷寒松神父指正，perichoresis 最早見於大馬士革的若望 (John of Damascus, c.676-749)。在若望筆下，perichoresis 可以是動態的，也可以是靜態的。筆者認為，「舞」是形容動態的旋轉，一種很傳神的象徵。潘尼卡自己的用語是 “dynamic inner circularity of the Trinity”。見 Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p. 60。用中文「舞」的象徵來指涉這種聖三的內在動態性，也可見於：周偉馳，〈三一神論的「三」「一」之

統一關係。這關係不是靜態的，而是充滿「內在的動力」，一種圓形的、源源不絕的內在之流，持恆地不斷從自己「舞」出，讓自己得以空虛，也不斷地「舞」入，讓自己補滿，如此乃乃在地相互流轉，迴旋不停。因而對潘尼卡來說，天主三位之間的「共在」關係（coinherence），不僅是靜態的「互滲互存」或「相互內居」（dwelling within one other），而是互相流轉，形成動態的「聖三之舞」⁴¹。

在《三位一體與人的宗教經驗》一書，潘尼卡用一種印度人特有的理解法來解說天主的三位一體。他說：父，是絕對的，作為絕對，祂也無名⁴²；因而對於父，是絕對不能有什麼言說的（radical apophatism），祂是「言語之前的沈默」。對於父「在自己內」（the Father “in himself”），我們什麼也不能說，因為聖父的「自己」就是聖子。這是聖父的犧牲（immolation），祂犧牲了以一個名字來表達自己（而且唯獨自己）的可能性。這樣，潘尼卡便隱隱道出了聖父和聖子（還有聖靈）的密切關係，他把它稱為「三位一體的十字架」，即「天主完整的犧牲，而基督的十字架及其犧牲，只是它的圖像和啓示」⁴³。

絕對的父，沒有（The Absolute, the Father, is not.），祂是無

爭；奧古斯丁的心靈三一論路線及社會三一論對它的批判），收錄漢語基督教文化研究所，《現代語境中的三一論》（香港：漢語基督教文化研究所，1999），47-89頁，54、74頁。

⁴¹ Cf. Beverly J. Lanzetta, “The Mystical Basis of Panikkar’s Thought”, in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, pp. 91-105, p.95.

⁴² 誠如老子所言：「道可道，非常道，名可名，非常名」。

⁴³ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p. 46.

(Nothing)，即非存有 (No-being)，否則祂便得從自己內「站出來」(ex-ist)了。潘尼卡說，這是父的「虛空」(kenosis)，不僅子「空虛自己」(斐二 7)，父也「空虛自己」⁴⁴。因為聖子

⁴⁴ 田立克和潘尼卡都承認絕對的天主擁有非存有的特性，這是二位學者相同的地方；但田立克存有的優先性 (priority of Being) 卻又與潘尼卡非存有的優先性 (priority of No-being) 判然有別。對田立克來說，上帝作為「存有自身」(Being Itself) 是絕對優先的，但上帝本身也包含非存有 (動態性) 的一面，這是上帝作為「活活的上帝」(the living God) 的真正意思。因而非存有 (Non-being) 在存有 (Being) 裏面，被存有所含括。但對潘尼卡來說，「無」卻是絕對優先的。可以說，田立克「存有的無」是西方式的，潘尼卡「存有之前的無」卻是典型地東方式的。Cf. Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism", in Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Rajmon Panikkar*, pp. 119-130. 庫辛斯 (Cousins) 還認為，潘尼卡的東方思想，特別顯現在其「沈默的經驗」(experience of silence) 和「對任何分別性以外的基底經驗」(experience of the ground beyond differentiation) 這兩種見地中。這也可見於，孔漢斯 (在為田立克的思想辯護時) 在與阿部正雄 (Masao Abe) 的對話中，堅拒把「自我虛空」也歸給父，對他來說，只有子才是「自我空虛」的，聖父卻只能是「圓滿」。田立克 (和孔漢斯) 跨不過的關口，潘尼卡卻「一點都不困難」就輕易地跨越了。阿部、田立克、孔漢斯三人之間的對話，參：Masao Abe, "Negation in Mahayana Buddhism and in Tillich: A Buddhist View of 'The significance of the History of Religion for the Systematic Theologian'", in Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1955), pp. 89-103; Masao Abe, "Double Negation as an Essential for Attaining the Ultimate Reality: Comparing Tillich and Buddhism", in Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, pp. 109-111; Masao Abe, "Kenosis and Emptiness", in Roger Corless and Paul Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations* (New

是祂的有，存有的根源不是存有。用《老子》的話來重詮，就是「天地萬物生於有，有生於無」。在父生子的時候，祂已經把自己完全掏空了，完全給了聖子。因而子的所是，就是父。也因而，父子之間的同一性（identity）是完全的，但祂們之間的變動性（alterity）也是完全的，父已經把一切都交給子了，以至祂們之間也是不同一的。父與子既不一（父是無，子是有），也不二（凡看見子的，就看見父，參若十四9）。而子就是父的「像」（icon），祂的顯現、祂的象徵、祂的可見性（visibility）。

另一方面，聖子就是「創造的天主」，萬物藉祂而有，在祂內受造，是祂的顯現。我們不能想像，創造是只有一次的，或者，天主在創造之後，就離祂的受造物而去了。事實上，自奧斯定（Augustine, 354-430）開始，天主的持續性創造（continuous creativity）就被理解為世界得以維持的必要條件。而潘尼卡也在這一點上把兩種持續性關連在一起：一邊是創造者的持續性創造，另一邊則是父持續地生子。他這樣說（當然只能以象徵性的語言）⁴⁵：

「即使父在生子的過程中，非常努力地『空虛自己』，

York: Paulist Press, 1990), pp.5-25; Hans Küng, "God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe, in Roger Corless and Paul Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, pp. 26-43.

⁴⁵ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p. 60: "...in spite of every effort of the Father to 'empty himself' in the generation of the Son, to pass entirely into his Son, to give him everything that he has, everything that he is, even then there remains in this first procession, like an irreducible factor, the Spirit, the non-exhaustion of the source in the generation of the Logos."

把自己完全通傳給兒子，給予祂自己所有的一切，自己所是的一切，即使如此，在這第一次的行進中，還留下一件無法約減的因素：聖靈，即那在邏各斯的產生中永不枯竭的神聖源頭。」（筆者自譯）

換言之，聖靈是在父生子的過程中給之不盡的東西，是父子動態的圓形過程中永不枯竭的神聖泉源。所以永不枯竭，因為聖靈是天主最深邃的一面，是天主的內在性（immanence），是天主持恆的深化、神聖的淵深與奧秘⁴⁶。正如聖父的「自己」是聖子，聖父的「在自己內」（in-himself）便是聖靈⁴⁷。但是我們也可以用一個簡單一點的比喻，就是延續上面的說法：雖然父不停地生子，但是祂也不停地從聖靈那裏接回收回祂所給出的神聖。對父來說，聖靈就是神聖源頭之回歸自己。一邊是不斷的給出，另一邊是不斷的收回，如此一來，怪不得神聖的流轉是這樣源源不絕了。

以上是潘尼卡不二元的三位一體天主論：天主是三而一、一而三的。而這一種非一非二的關係，還不僅存在於天主三位而已，也存在於作為基督身體的宇宙。因為，對潘尼卡而言，宇宙，作為基督的顯現，在自身中映照出天主多元而統一（極端的相對）的面貌。蘭撒特（Beverly J. Lanzetta）這樣解釋：「天主三位內在的自我空虛，有一個外在的表達：即『世界的迴旋共

⁴⁶ 聖靈是天主的「內在性」，如同神聖的「無底海洋」（the bottomless of the Divinity）。對於潘尼卡，聖靈作為神聖天主淵深性與奧秘性的一面，本文不擬深入討論。可參閱 Ewert H. Cousins, "Panikkar's Advaitic Trinitarianism", pp. 126~128.

⁴⁷ Raimondo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, p 61: "The Self of the Father is the Son, his in-himself is the spirit".

舞』(the perichoesis of the world)」⁴⁸。世界映照天主，也表現出一種「共融」、「共在」或「共舞」的多元統一性，不僅彼此滲透，也相互豐富。潘尼卡在後期的思想中，發展出「宇宙—神—人共融」的實體觀念，固然，宇宙—神—人是不能對號入座地等同為聖父—聖子—聖靈的。但不能否認的是，這個後期的觀念擁有很強的三一論基礎⁴⁹。從下面引述的潘尼卡的話，可以清楚看見二者的關係⁵⁰：

「天主外在的極端相對性是一面鏡子，映照出內在同樣的極端性；換言之，整個宇宙，作為聖三的肖像或『痕跡』，也擁有極端相對的特性。當事物停止存在，好把自己給予其他事物的時候，它們『在』。事物只是相互組成的關係而已。」

宇宙的共舞，不僅映照出天主的共舞，那本身就是基督身體的宇宙，也一步步走向更完滿的境界，從多向一轉動，最後總歸於一，這是神聖流轉的奧秘⁵¹。因為「依照他的措施，時

⁴⁸ Beverly J. Lanzetta, "The Mystical Basis of Panikkar's Thought", p. 95.

⁴⁹ 參註 28。

⁵⁰ Raimondo Panikkar, *The Silence of God: The Answer of the Buddha* (Maryknoll: Orbis Books, 1989), p. 142: "God's radical relativity *ad extra* is a mirror image of the same radicality *ad intra*: that is to say, the whole universe, as image or 'vestige' of the Trinity, is endowed with the character of radical relativity. Things 'are' in the measure that they cease to be in order to give themselves to other things. Things are but reciprocal constitutive relationships."

⁵¹ 潘尼卡把宇宙從多向一的轉動，特別詮釋為當代多元宗教間的會遇。關於這一點，由於篇幅的關係，本文不作深入探討。

期一滿，就使天上地下的一切萬有，總歸於元首基督」（弗一10）。

結 論

特雷西（David Tracy）說到宗教表達的兩種模式時，把它們分別稱為顯現（manifestation）和宣講（proclamation）的模式，還說前者是參與的模式，後者則是不參與的模式⁵²。參與模式看到神聖宇宙的顯現力量，也看到自我對神聖力量的參與，這種模式在一向強調神人二元區分的傳統西方思想中是很少看到的，但在強調多元宗教的今天，也不失為一個可以提供宗教交談的詮釋學方式。

與參與模式相反的是不參與模式，後者是典型的西方神學的模式，它來自邏各斯的宣告和審判，警告所有顯現模式的魔性傾向（demonic tendency），也提醒正在參與神聖的自我其實只是個與神聖疏離的自我，因而即使在參與神聖的一刻，也只能是個有限的、與神聖疏離的自我的不完整的參與。

本文以「萬有復歸基督」為例，介紹潘尼卡參與型的顯現模式，它有一種很顯然的參與特性，不僅神聖三位互相參與、神人互相參與，人類與世界也互相參與。而所謂參與，也暗示彼此的不等同，因為不等同才能參與；可以說，不等同，卻並

⁵² David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 2002), pp. 205-218.

顯現或參與模式的典型例子是羅馬尼亞宗教史學家依利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）的宗教學，宣講模式最有力的維護者則是新教的德國學者卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）的新正統主義神學。

非互不相干，而是緊密地互相依賴。「參與」以積極的方式表達出加采東以消極語言所陳述的三一特性：「不可還原，不可取代，不可混合，不可分離」。

「保祿宣講與台灣福傳的對話」是一個宗教與文化關係的問題。當宗教與文化相遇，就會互相適應。事實上，宗教和文化都不是不動的，過去如是，將來也一樣。我們看到：印度籍的潘尼卡神父在基督宗教與印度文化交會時所做出的努力；我們不禁要問：當中國文化與西方宗教真切地相遇，又會擊出些什麼火花？這是筆者嘗試詢問自己，也膽敢請教各位宗教前輩的問題。筆者在這裏，還特別感謝谷寒松神父事前仁慈的指正，才得以避免一個過分嚴重的、不可寬恕的錯誤。

谷寒松神父對本文的回應

有機會回應黃懷秋教授所發表的本文，敝人深感榮幸。從1980年代以來，與黃教授在神學學術領域一同合作。依靠這種合作的精神，並按著黃教授文章的主要內容，做以下四點回應。不過在回應之前，敝人認同黃教授在文章的第一部分有關聖經詮釋學的反省。至於回應的四點，首先說明黃教授所提的思想家潘尼卡；然後反省到東西思想典範的異同；接著反省到天主聖三的神學，最後嘗試提出系統神學的一種整體性的意見。

一、潘尼卡 (Raimon Panikkar) 是誰？

潘氏1918年生於西班牙，母親是西班牙的天主教徒，父親是印度的印度教教徒。他一生研究宗教與文化之間的交談，並

發表了 40 多本著作，以及 400 多篇文章。他約在 30 多歲時晉鐸為天主教神父，70 歲時結婚，但仍繼續提供神職服務。潘氏以下面的話，總合他本人的思想、精神、文化及宗教生活：「我以基督徒的身分離開了歐洲，然後發現自己是位印度教徒，以佛教徒的身分再回到歐洲，但是從來不放棄我基督徒的身分」。因此，敵人認為，潘氏具有豐富的開創性思想精神 (explorative mind)，但可能不一定把他視為一位天主教的信仰及神學上之正確性的權威，而將他視為發揮東方思想的一位具有啟發性的伙伴。

二、反省東西思想典範的異同

不可懷疑地，聖保祿宗徒基本上跟著聖經的思想典範，描繪耶穌基督及救恩的奧秘。聖經的典範包括「創造、召喚、宣講」。東方思想典範卻包括「一體性、顯現、天人合一的共舞」。二種思想典範，各有其特色，並無矛盾，而是互相補充。敵人以下列的三個例子來說明二種思想典範的交融：

1. 《瑪竇福音》廿八章 19~20 節，耶穌說：「你們要去使萬民成為門徒……看，我同你們天天在一起，直到今世的終結」。黃教授跟著弗一 10，很強調「宇宙性的基督」(cosmic Christ)，實在地說，對今日重視生態環境的重要性是很大的鼓勵。
2. 在聖依納爵《神操》對愛的瞻想 (contemplatio ad amorem) 中，所描寫的天主，明顯地具有此二種典範的特色。
3. 敵人在 1985 年 11 月 25 日，得到了二種思想典範之深度整合的恩典：在天主聖三的光照與愛中，西方世界與東方中國世界「融為一家」，但仍保存東西二方特殊的面貌。

三、天主聖三的神學

既然黃教授提到古代教父們所引用的希臘文的觀念，即 perichoresis (拉丁文 circumincesso) 或「迴旋共舞」的看法，敝人按著希臘文詳細的分析，請讀者注意：perichoresis 包括二部分：peri (介詞，互相圍繞)，及 choreein (動詞，歡迎進入、給予空間)；因此，perichoresis 的主要意思是「動態中的相互寓居、滲透」。有些作者錯誤地把 perichoresis 歸納到 peri 及 choreuein (動詞，舞蹈)，潘氏跟著這個錯誤，來描寫天主聖三動態的一體性之奧蹟，實在地說，就是動態中的相互寓居、滲透。

潘氏在發揮天主聖三的奧蹟，依循否定的路線 (way of negation) 說：絕對的父，沒有 (The Absolute, the Father, is not)，祂是無 (Nothing)。面對這樣的說法，就該注意面對教會傳統中的寶貴觀念，即「類比」(analogy)。「類比」指出，以有限的人的思想來思考無限的奧蹟時，應該注意三個互不可分的因素或步驟：肯定法 (way of affirmation)、否定法 (way of negation)、卓絕的肯定法 (way of eminence)。潘氏的觀念比較忽略了肯定法和卓絕的肯定法。如果注意類比的三個步驟，天主聖三的奧蹟能以「愛」來發揮：天主父，愛的給予者，是無根源的根源；天主子，愛的接受者；在父子互愛交流的激盪中，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，就是天主聖神⁵³。

在黃教授的結論中，以加采東大公會議 (Council of Chalcedon, 451) 的「四不」來描述天主聖三的相互關係，這是類比的應用，

⁵³ 參閱：谷寒松著，《天主論—上帝觀》(台北：光啓文化事業，2002 修訂第三版)，344~346 頁。

因為加采東大公會議以「四不」來描寫耶穌基督的二性一位的奧蹟，而非描寫天主聖三的奧蹟。

四、系統神學的整體性意見

敝人認為，應該注意從「實體形上學」到「關係形上學」的轉變。關係形上學基本上包括三個基本的範疇，即：「關係」（relation）、「結構」（structure）、「過程」（process）；敝人認為能以這三個範疇來整合東西方的思想典範⁵⁴。

⁵⁴

參閱：谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓文化事業，2008修訂第四版），265~342頁。