

天主的恩寵和人的自由

對尼薩的額我略《真福八端講道集》的解讀

夏徽¹

本文透過教父尼薩的額我略的早期著作《真福八端講道集》，探討其神學體系中天主的恩寵和人的自由之間的關係。作者著眼於天主的恩寵和人的自由在聖化過程中的動態關係，首先闡釋額我略對人的聖化即是回歸本性的縱向旅程的理解；其後具體分析該講道集中額我略對天主的恩寵（外在恩寵、內在恩寵）和人的自由（選擇的自由和自主性的自由）的理解；最後分析兩種恩寵和兩種自由在靈性旅程中本質上是並行發展、相容互惠的關係。

前言

天主的恩寵與人的自由之間的關係是神學上一重要的議題。在西方教會史上，此議題主要集中於奧古斯丁和白拉奇（Pelagius，約 354-418）的爭論。以奧古斯丁為主導的西方教會認為原罪使得人失去了自主向善的能力，人只有憑藉天主的恩寵才能重獲新生。² 而白拉奇則強調人的自我選擇對獲得新生的

¹ 本文作者：夏徽，比利時魯汶大學神學博士，主要研究早期教會教義的形成。現為澳門聖若瑟大學宗教研究及哲學學院助理教授，教授早期教會的歷史和神學等課程。

² Henri Rondet, *The Grace of Christ: A Brief History of the Theology of Grace*, trans. Tad V. Guzie (New York: Newman, 1967), pp.xiv~xv.

決定性作用。在奧古斯丁的影響下，長久以來，拉丁教會更多看到恩寵和自由之間的張力。然而，二十世紀初期的西方神學家們發現：恩寵和自由在奧古斯丁之前的希臘教父神學中，是一種融合互惠的關係。這深刻影響了二十世紀的西方神學發展。在其中起到重大推動作用的，是對四世紀時的教父尼撒的額我略（Gregory of Nyssa, 約 335~394）思想中恩寵和自由關係的研究。

早期對額我略的研究，依然停留在「奧古斯丁—白拉奇」的框架中將恩寵和自由孤立開來。³ Ekkehard Mühlenberg（1938~）立足於天主的無限性，將聖化視為人自身的努力和聖神的聖化的協同過程⁴。Verna Harrison（1953~2022）進一步強調天主的無限性和神人的本體論鴻溝（ontological gulf），將 Mühlenberg 提出的「恩寵是聖神的聖化活動」拓展為「恩寵是天主跨越神人間本體論鴻溝的神聖活動」，而人基於和天主的相

³ 如 Werner Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Harvard Institute for Classical Studies. Leiden: Brill, 1954) ; Adolf Martin Ritter, “Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift ‘Über das Leben des Mose’”, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, ed. Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger & Uta Schramm (Leiden: Brill, 1976), pp.195~230.

⁴ Ekkehard Mühlenberg, “Synergism in Gregory of Nyssa”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68, no. 1-2 (1977), pp.106~108.

似性能夠參與到這樣的神聖活動之中。⁵ 基於此，她更具體地表達了恩寵和自由的合一性：恩寵普施於人，而人作為恩寵的接受者，以自我選擇決定接受多少恩寵。Harrison 的研究是迄今為止對額我略的恩寵和自由相互關係的研究較權威的著作。

然而，人的聖化是一個歷經不同狀態而不斷趨向天主的多彩的過程。在個體的聖化過程中，恩寵和自由的關係是否也相應地呈現著多樣性？Harrison 的研究並未細述這一問題。然而，另一位學者 Jérôme Gaïth 基於聖化的不同狀態，將額我略著作中所體現的自由區分為二：聖化初期僅有的功能性的自由（即自由選擇）和聖化到高級階段而重獲的結構性的自由（即自主性的自由）。⁶ 若然，那麼這兩種自由在具體的實現過程中，和恩寵的協作方式是否也有所不同？此外，恩寵本身也是一個充滿多樣性的概念，有不少學者對恩寵作了不同的區分。⁷ 那麼，不同的恩寵和不同的自由之間，關係又是如何的？

Harrison 之所以未對這些問題作更深入的論述，是因為她

⁵ Verna Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, *Studies in the Bible and early Christianity*, vol. 30 (Lewiston: Mellen, 1992), pp. 209~249.

⁶ Jérôme Gaïth, "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", *Études de philosophie médiévale*, No. 43 (Paris, 1953), pp. 135~178.

⁷ 如 A.S. Dunstone, "The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa", *SJTh* 15 (1962), pp. 235~244; A.M. Ritter, "Die Gnadenlehre G.von N nach seiner Schrift "Über das Leben des Mose", in H. Dörrie (Ed.), *G. von N. und die Philosophie* (Leiden, 1976), pp. 195~239.

從宏觀上綜合額我略文本中的相關段落來討論恩寵和自由的關係，而沒有關注恩寵和自由在聖化之路上的具體展開。為此，本文希望從額我略對聖化過程的論述中去探討這一問題。

在額我略的所有著作中，僅有《真福八端講道集》(*De beatitudinibus* / 以下簡稱《真福八端》)和《摩西生平》(*De vita Moysis*)兩部釋經作品對人的聖化過程進行了完整的描述。雖然恩寵和自由都不是這兩部著作的主題，但在這兩部著作中都可以看到恩寵和自由在聖化過程上的互動。由於《摩西生平》為額我略晚期的作品，又更多地涉及了神聖黑夜這樣的神秘性主題，所以更多地受到了學者們的關注。《真福八端》為額我略早期的作品，有更鮮明的柏拉圖主義色彩，強調柏拉圖式的靈魂的縱向上升，和向原初的、內在的、基於天主的肖像的本性而回歸。⁸ 這樣的主題在後期的《摩西生平》中依然保持，也是其後期思想的雛形。⁹ 因此，《真福八端》不失為理解額我略的可貴文本。其中柏拉圖式的靈魂上升圖式，也為理解恩寵和自由的關係提

⁸ Alden A. Mosshammer, "Gregory's Intellectual Development: A Comparison of the 'Homilies on the Beatitudes' with the 'Homilies on the Song of Songs'", in *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the English International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)* (Leiden: Brill: 2000), pp. 359~387.

⁹ 參：同上；夏徽，〈尼薩的額我略思想中的靈性旅程：其《真福八端》與《摩西生平》之比較〉，《道風基督教文化評論》第49期（2018），51~82頁。

供了很好的啓發。因此，本文將從《真福八端》對聖化過程的描述中，去探論恩寵和自由在聖化過程中具體的互動模式。本文將首先概述《真福八端》中對聖化過程的描述，再分別探討其中所反映的恩寵和自由在這部著作中的具體表現，以及恩寵和自由的相互關係。

一、《真福八端》中的聖化過程

《真福八端》是額我略評論《瑪竇福音》中耶穌向世界宣布的八種被恩寵的狀態¹⁰（即「真福八端」）的講道集，每一篇講道文論述其中的一端。額我略把真福八端看成是一環扣一環的靈性成長的指導，藉其指導，靈魂不斷攀登靈性之山。¹¹《真福八端》中不斷強調向上的攀登，開篇就以一幅縱向攀登靈性之山的畫卷開始：聖言照亮著幽暗的山谷，使得在谷底的人能攀登靈性之山。¹²之後每一篇講道的開始，也都會強調攀登的意象。¹³他將真福八端看作是登靈性之山的八個階梯，聖化就是通過一個接著一個的階梯而不斷向上攀岩直至山頂的旅程。

14

¹⁰ 真福在希臘語中是 μακαρία，即為被賜予恩寵的意思。

¹¹ 額我略，《真福八端》（*De beatitudinibus*），*Gregorii Nysseni Opera*（簡稱 GNO），vol. VII/2, ed. J. Callanhan (Leiden: Brill, 1992), GNO. 90, 4。

¹² 額我略，《真福八端》，GNO. 77, 4-78, 1。

¹³ 額我略，《真福八端》，GNO. 89, 31-90, 5。

¹⁴ 額我略，《真福八端》，GNO. 90, 3-4。然而，聖經中的真福八端並不完全符合額我略論述的內在邏輯性。爲了使真福八端順應層

額我略之所以強調這一縱向的攀登，是因為在他看來，聖化即是擺脫肉體的束縛，回歸精神家園的過程。在這裡，他受到了柏拉圖式二元論的影響：¹⁵ 人作為理性的存在既是屬天的精神存在又是屬地的物質存在。¹⁶ 擺脫肉體、回歸精神世界，即是靈魂從地上升到天的過程。物質具有向下的驅力¹⁷，趨向罪惡和情慾¹⁸；精神性的存在具有向上的驅力，通遠天國。¹⁹ 人受這兩種相反力量的支配。而物質重、精神輕，因而在地的人自然趨向於物質性的生活。²⁰ 只有通過努力抵抗自然的趨力，才能漸漸擺脫肉體的束縛，越來越多地被向上的趨力所支配。²¹

在《真福八端》中，聖化不僅是向上攀登的靈性旅程，同時也是向著真我回歸的歷程。額我略基於創一 26~27 天主按照自己的肖像創造了人，來強調人本質上和天主的相似性²²，並

層遞進的邏輯性，額我略顛倒了第二和第三端真福。這一點體現了早期教父釋經的隨意性。

¹⁵ 此議題也可參考 Mateo-Seco, Lucas Francisco, “Body”, in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco & Giulio Mapero, Supplements to Vigiliae Christianae, no. 99 (Leiden: Brill, 2010), pp.117~120。

¹⁶ 額我略，《真福八端》，GNO. 169, 19-22。

¹⁷ 同上，GNO. 95, 17。

¹⁸ 同上，GNO. 95, 1-2。

¹⁹ 同上，GNO. 94, 26。

²⁰ 同上，GNO. 94, 16-21; 24-25。

²¹ 同上，GNO. 143, 6-13。

²² 同上，GNO. 80, 21-23。對神人的相似性的討論可參見 Warren Smith, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of*

認為自亞當和夏娃墮落之後，這種原初的相似性只是被動物性所遮蓋了，並沒有失去。額我略在《真福八端》第六篇中表示：

天主在你的身上印上了出自祂自身本性之美善的複製品，就好像在蠟上印上設計的形狀……如果你能通過嚴格的生活來洗去心靈上所積攢的污垢，肖似天主的美將重新為你點亮。²³

聖化就是一個洗盡罪惡，去除其肉體性，而向作為天主的肖像的本真面目回歸的過程。²⁴

這樣我們就看到《真福八端》中額我略給出的兩條並存的聖化路徑：外在的從物質世界到精神世界的縱向提升，和內在的向人的本性的橫向回歸。我們亦看到縱向的提升是基於天主聖言的啓示和人跟隨聖言的努力；而橫向的本性的回歸，亦是在於天主給予的原初的和天主的相似性——耶穌的生命，以及人自我的淨化。這裡，已可見恩寵和自由在這兩條平行路徑上的相互作用。以下，我們首先討論恩寵的問題。

二、恩寵 (χάρις)

學者 Mateo Seco 將額我略的恩寵概念解釋為是天主給予人

Gregory of Nyssa (New York: Crossroad, 2004), 21~27 頁。

²³ 額我略，《真福八端》，GNO, 143, 6-13。本文所有的翻譯均由筆者本人完成。

²⁴ 對《真福八端》聖化過程的具體分析，參見夏微，〈尼薩的額我略思想中的靈性旅程〉，51~82 頁。

的禮物。²⁵ 一些學者對恩寵的區分，大致可分為外在於人的啓示、基督、聖神等，以及內在於人的因人作為天主的肖像而具有的和天主的相似性。²⁶ 外在的和內在的恩寵正呼應了《真福八端》中聖化的外內兩條路徑。在《真福八端》中也能看到這兩種恩寵的存在。

（一）外在恩寵：聖言

《真福八端》開篇的那幅聖言像光一樣照射著靈性之山的縱向畫卷，正表達了額我略所理解的恩寵——恩寵是天主給予人的禮物；谷底的黑暗即是罪惡的籠罩，使得谷底的人看不見真理之路；所以天主主動來俯就他們，用他的聖言之光照射谷底，使看不見的人看見。²⁷ 按照 Harrison 的說法，恩寵本質上是天主將人和祂自己連接起來的活動，是跨越天主與人之間本體論鴻溝的方式。²⁸ 引文中的聖言之光，正是克服谷底的人和山頂的天主之間之無限差距的恩寵。

聖言的恩寵可以被視為是一種外在的恩寵，它像光一樣無

²⁵ Lucas Francisco Mateo-Seco, "Grace", in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, pp. 364–367.

²⁶ 如 A.S. Dunstone, "The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa", *Scottish Journal of Theology*, 15 (1962), pp. 235–244; A.M. Ritta, "Die Gnadenlehre Gregor von Nyssa nach seiner Schrift 'Über das Leben des Mose'", in H. Dörrie (ed.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Leiden, 1976), pp. 195–239。

²⁷ 額我略，《真福八端》，GNO. 77, 4-78, 1。

²⁸ Harrison, *Grace and Human Freedom*, pp. 209–249.

處不在於世界之中，受到光照射的人們所得到的光照都是均等的。恩寵亦復如是。恩寵施予世間，每個人都同樣地沐浴在恩寵之中。在第一篇講道中的另一處，額我略說真福的特徵是所有人都能同樣地分享到全部的恩寵，就像陽光能被所有人分有，所有人都得到全部的陽光，而陽光卻不因此而有所減損。²⁹

聖言作為外在恩寵，以人能接受的言語形式來傳達言語背後神聖的深意。在第二篇講道文中，他表示因為人卑微的理解力，無法理解天主的奧秘，因此「他用我們熟悉的語言和名字，用涉及我們日常生活的普通詞彙，來顯示他的神聖奧秘。」³⁰ 聖言是天主通過人能理解的語言來傳達自身訊息的媒介，是跨越神人本體論鴻溝的恩寵。

聖言作為恩寵，無法被卑微的靈魂所理解，所以真福聖言乍聽起來很是荒謬。聖言以荒誕的形式存在於世，並以雙重含義帶領人在聖化之路上前行。在《真福八端》中，尤其在前四篇中，額我略喜歡揭示每一端真福的字面含義和深層含義，體現兩層含義之間的張力。而這兩層含義又總是圍繞著「屬地」和「屬天」的兩層含義展開：第一端「神貧的人是有福的，因為天國是他們的」，其中的「神貧」是物質的貧困或精神的謙虛；第二端「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰」，其中的「哀慟」是地上的哀傷或神聖的憂傷；第三端「溫良的人是有福的，因為他們要承受土地」，其中的「土地」是地上的土地或天上的

²⁹ 額我略，《真福八端》，GNO. 79, 15-24。

³⁰ 同上，GNO. 90, 27-91, 3。

國度；第四端「飢渴慕義的人是有福的，因為他們要得飽飫」，其中的「飢渴」是物質性的飢渴或精神性的對德性的渴望。

然而，聖言的荒謬性正是天國之遠大高深和現世之卑微渺小的體現，它激發我們不斷發掘真福的深層含義，並在這一過程中體會到屬地靈魂和屬天靈魂的巨大差距：「我們需要努力去理解隱含在聖言裡的豐富的深奧內涵。這樣我們就能明確看到世俗的現世的靈魂和高貴的神聖的靈魂的天壤之別。」³¹

通過聖言的荒謬性可見，天主的恩寵雖然普在於世，但墮落的靈魂並不能直接辨認它，或者說墮落的靈魂並不能認識到恩寵是對他的靈魂和得救有益的東西。但是一旦選擇跟隨恩寵，外在恩寵就會引導人的靈魂不斷提升。在這個提升過程中，靈魂會逐漸理解外在恩寵的益處。可見外在恩寵作為外在指導，作用於人的靈性生活，是開啓靈性增長的閘門。

而恩寵能發揮作用的基礎，是人的存在結構。現世的人一方面由於罪惡而失去了理解聖義的靈性之眼；但另一方面，人是按著天主的肖像所造，當人的靈魂得到了足夠的淨化後，是有能力理解天主的訊息的。真福前四端的字面意義，即是幫助靈魂淨化的指導。通過對真福八端的實踐，人的靈魂便能得到提升，從而認識真福的深層含義，或者說屬神的含義。這個過程中有兩個要素：1) 作為指導的聖言；2) 靈魂自身內在的提升能力。上述說明了作為指導的聖言是天主的恩寵；而事實上，

³¹ 同上，GNO. 99, 26-100, 1。

第二點要素（靈魂的提升能力）同樣也是來自於天主的恩寵。靈魂之所以有能力提升，就在於人的靈魂是天主的肖像，因而具有和天主的原初相似性。這種相似性，給靈魂在墮落狀態下的提升提供了可能性。所以人作為天主的肖像也是一種恩寵，是內在於人的恩寵。下面我們就仔細來闡述這樣的內在恩寵。

（二）內在恩寵：人和天主的原始相似性以及原始榮福

前述介紹了《真福八端》中額我略將聖化視為回歸人和天主的相似本性的旅程。在額我略看來，人和天主的這種原始相似性就是恩寵：「如果你直接回到作為天主的肖像的恩寵（*χάριν τῆς εἰκόνης*）——這種恩寵在一開始就根植在你內，你將在你自己內找到你所始終尋找的東西。」³² 同時，他又將很多神人的相似德性和能力理解為恩寵：比如，他稱言說的能力為恩寵（*τῆς τοῦ λόγου χάριτος*）³³，具有憐憫心的德性亦是恩寵（*τοῖς μετεσχηκόσι τῆς χάριτος*）³⁴。此外，原始榮福的狀態也是一種恩寵：「你會被冠以作為天主之嗣子的恩寵（*χάριτι*）。」³⁵

Harrison 認為，人作為天主肖像這一點之所以是恩寵，是因為「作為天主的肖像」是天主所給予人克服本體論鴻溝的機制，通過和天主的相似性，人能參與到天主的活動中。因為天主按著自己的形象造了人，所以作為天主肖像的恩寵在天主造

³² 同上，GNO. 143, 28-144, 2。

³³ 同上，GNO. 107, 10-11。

³⁴ 同上，GNO. 134, 6-9。

³⁵ 同上，GNO. 151, 27-28。

人之際就已經給予人，並且構成了人的本質存在特徵。這種作為天主肖像的恩寵，是內在於人的恩寵，它也同樣照應了恩寵的整體特徵——瀰漫在世界之中。恩寵不僅僅瀰漫在外在的世界中，也漫開而深入於人的內部。所以，對人而言，不僅是外在世界，而是整個由內而外的世界都是恩寵的駐所，充滿了恩寵。

由於人處於墮落的狀態中，人作為天主的肖像這一內在恩寵被掩蓋在罪惡之中；只有在人的聖化道路上，內在恩寵才通過靈魂的淨化而不斷解放出來。這就是為什麼聖化是一個回歸的旅途，而它是通過對聖言的實踐而漸漸展開的。換言之，人是通過接受外在恩寵——聽取真福聖言——而使得靈魂得到淨化，從而使得內在恩寵（和天主的相似性）重新釋放出來。內在和外在的恩寵在額我略的圖式裡相互交織，提攜靈魂不斷上升；而把它們交織在一起的，便是人的自由。下面我們將分析什麼是人的自由，它和內在恩寵、外在恩寵之間的關係是如何。

三、人的自由

Gaith 將額我略所說的自由區分為結構性的自由（即自主性的自由）和功能性的自由（即自由選擇），並認為在墮落的狀態下人失去了結構性的自由，但依舊保留著功能性的自由。雖然額我略沒有明確提出這樣的概念，但在《真福八端》中可以看到在聖化過程中人的自由的確呈現出前後期兩種不同的型態，而這兩種不同的自由狀態又是統一的，它們統一在自由本身亦是天主的恩寵這一點上：自由是天主給予人一種神人之間的相似性。

（一）作為恩寵的人的自由

人的自由首先是人和天主的一種相似性。在此意義上，人的自由就是一種恩寵。在第五篇講道文中，額我略把自由和自主性歸入人在墮落之後失去的原初的能力：

當我們想到我們被驅趕出我們光明的住所……想到我們給自己招來了多少可怕的暴君，束縛我們而使我們失去了自由和自主性，還想到我們是怎樣將我們榮福的生活縮減成死亡和毀滅的……³⁶

在這裡，額我略指出人在墮落狀態下，不僅失去了自由和自主性，同時也失去了真正的生命。可見，自由和自主性在人的能力中具有至高的地位，它是人和天主之相似性的關鍵，是人之為天主肖像的核心特徵。

額我略認為，聖化的過程即是回復天主肖像面容的過程。所以他說：「如果你能通過嚴格的生活來洗去心靈上所積攢的污垢，肖似天主的美將重新為你點亮。」³⁷ 自由和自主性作為神人的相似性，也將會在這一聖化過程中，從被罪惡奴役狀態中不斷解放出來。這一過程在《真福八端》中表現為：從受限制的自由選擇，到不受限制的自主性的發展。

（二）自由選擇

在《真福八端》中，額我略直到第五篇講道文才開始明確

³⁶ 同上，GNO. 132, 2-7。

³⁷ 同上，GNO, 143, 11-13。

提到人的自由。他認為只有聖化到了第五端真福，人才能重新具有真正的自由。但這並不是說在此之前人完全不具有任何的自由，只是之前的自由不完全。從第五篇之前的講道，亦可找到人的自由的線索，即選擇的自由。

1. 自由選擇的自由

在墮落狀態下，人並沒有完全失去自由，因為人還具有選擇的自由。額我略的很多著作中，都曾提及聖化是以人選擇過德性的生活開始的。³⁸ 也就是說，選擇的自由是聖化開始的條件。在《真福八端》中，額我略運用柏拉圖的模式，認為人在地上的生活受著向上精神性的趨力和向下物質性的趨力所影響，所以人的意志是雙重的，既能趨向貞潔，也能趨向邪惡；人因而具有選擇善或惡的能力——也就是說，無論是德性的生活或墮落的生活，都是人自己所選擇的：「無論好壞，一切都是依賴著人自己的選擇。」³⁹

選擇的自由並非人的自由的全部，而是在聖化的初期，在人還受到向下驅力的嚴重影響時，所表現出的有限的不完善的自由。這一點可以從聖化的縱向圖式來理解。人雖然受著向上、

³⁸ 比如額我略的苦修著作：《論貞潔》、《論如何被稱作基督徒》（*De professione Christiana*）、《論成聖》（*De perfectione Christiana*）、《論基督徒的生活》（*De instituto Christiano*），和額我略的兩部聖經評註：《摩西生平》、《雅歌評註》（*In Canticum canticorum*）。

³⁹ 額我略，《真福八端》，GNO. 129, 21-22。

向下兩種驅力的牽引，但因地球的引力，在地上的人更多地受到向下驅力的推動。自由選擇也就體現在能選擇和自己的自然傾向相反的驅力，即擱置自己的善惡判斷，而選擇向上精神性的驅力。因此，額我略在《真福八端》的前四端講道文中強調人向上攀岩之力。⁴⁰ 在第一篇講道文開篇的普光照耀靈性之山的畫面之後，他號召聽眾和他一起「在上升的道路上奔跑」，由此強調攀登靈性之山的主動性，並強調聖化始於攀登者對攀登靈性之山的主動選擇。⁴¹

其後，在第二至第四篇講道文中，額我略均用了攀岩階梯的意象。他在第二篇開端便指出，每一個更高的台階都會看似很怪異；但我們不能因為怪異而放棄，如果我們堅持攀登上去，便能看到不一樣的景緻。⁴² 在第三篇講道文中，他利用希十二1的章句「卸下各種累贅和糾纏人的罪過」，來強調堅持向前奔跑是選擇與自然傾向相反的活動。⁴³ 在第四篇開端，他再次鼓勵聽者要用力再往上爬，不能原地踏步。⁴⁴ 這四篇講道文的開端均強調人堅持聖化過程中自我選擇的主動性，而這種主動性意味著做出和自身傾向相反的選擇。

最後，額我略在給人的自由留出最大空間的同時，亦注意

⁴⁰ 同上，GNO. 77,4,-78,1; 89,31-90,10; 99,6-7; 110,17-21。

⁴¹ 同上，GNO. 78, 18-21。

⁴² 同上，GNO. 89, 31-90, 10。

⁴³ 同上，GNO. 99,6-7。

⁴⁴ 同上，GNO. 110,17-21。

維護天主的全能性，從而在天主的全能和人的能動性之間保持一種平衡。為此，他注重論述天主主動施予恩寵的活動。如《真福八端》的前四篇，每每突出人的主動性的同時，額我略都要首先強調是天主先給予了人攀登靈性之山的山和梯子。⁴⁵他以此提醒他的聽眾，在聖化開始時，人僅具有有限的選擇的自由；在作出選擇之後，人將會被內在的恩寵逐漸聖化。在《真福八端》第一篇中，額我略說：

當罪惡的污穢污染了天主的肖像（指人）的美，那位來洗滌我們的人帶來他自己的水、他自己的生命之泉，帶著我們去到永生（約若四 14）。因此我們要摒棄罪的可恥後果，從而重新回歸我們榮福的面目。⁴⁶

當人墮落而被罪惡所包裹時，首先是天主主動俯就我們，賜以生命之泉，而因人本質上是天主的肖像，因此經過洗滌之後就會逐漸恢復天主肖像的本真面目，從而回歸榮福的狀態。這裡的「他自己」自然是指耶穌基督，但在《真福八端》的語境中又特指耶穌所宣講的「真福八端」。也就是說，天主給予人聖言的恩寵，人以有限的自由作出選擇之後，人作為天主肖像的恩寵會自行發展起來，使得人的靈性得以增長。在《真福八端》前四篇中，每一次的自由選擇都是給內在恩寵開了一道門使之釋放。所以在根本上，靈性的發展最終靠的並不是人的自由選擇，而是天主的恩寵。

⁴⁵ 同上，GNO. 77,4,-78,1; 89,31-90,10; 99,6-7; 110,17-21。

⁴⁶ 同上，GNO. 81,3-7。

伴隨著內在恩寵的自發發展，人的自由也逐漸發展。從《真福八端》第五篇開始，我們就看到額我略另一種對人的自由的描述，也就是高級階段的自由。

2. 自主性的自由

自由是人的內在恩寵（作為天主肖像）的一部分，因此，隨著人的內在恩寵不斷增長，人逐漸恢復和天主相似的能力，人的自由也會同樣逐漸擺脫其所受到的限制。這樣，受限制的自由選擇將會發展成為不受限制的自主性的自由。Gaïth 把這種自由定義為擁有人和天主的所有相似性的高級自由。⁴⁷ Mühlenberg 認為，高級的自由是指人的自主性。額我略在《真福八端》中對這種自由的描述，更接近 Mühlenberg 的解釋，但是額我略又強調人的自主性是神人相似性的集中表現。⁴⁸

額我略認為，在聖化到了第五端真福的境界時，人便重新恢復了天主的肖像的地位，並能重現反射天主的光芒。⁴⁹ 額我略說，這時人「成為了神」⁵⁰。相應的，人的自由恢復到人具有了和天主相似的自主性：

⁴⁷ Gaïth 把高級的自由解釋為：「脫離了性慾、不變的、不朽的、聖潔的、無欲的、和天主面對面的神視、愛等……這些都只是〔人作為〕肖像的自由結構的自主性的表達。」（Gaïth, *La conception de la liberté*, pp. 135~178）。可見 Gaïth 所說的高級的自由，等同於人和神的相似性。

⁴⁸ Mühlenberg, "Synergism", pp.106~108.

⁴⁹ 額我略，《真福八端》，GNO. 142,22。

⁵⁰ 同上，GNO. 124,25。

造世主創造人成為他的肖像，在人性內植入了趨向所有良善之物的傾向。這樣，人就不需要從外界尋找善，而是凡是我們人所嚮往的善我們都能夠直接擁有。因為我們可以在我們本性內選取善的東西，就像從倉庫裡選取一樣。⁵¹

在初級階段，人並不知道什麼是真正的善和真正的惡。而在高級階段，人真正的善成為了人們自然的嚮往。因為人已經回到自己的內在本真存在，能夠看清自己的本性，也能夠知道什麼是對其本性而言是善的，並能把自己成就為善。也就是說，人成了自己的塑造者。在初級階段，自由選擇只是選擇一種實踐方式，從而使自己在實踐中逐漸得到聖化。這種自由選擇對人的影響是間接的。自主性的自由是人直接決定造就自己為何的能力，只有在聖化的高級階段才具備。

在高級階段，人之所以能獲得自主性，其最終原因還應歸結到人是天主的肖像這一恩寵；也因此，天主所有的善都根植在人的本性之中，而且，人才具有在本真狀態下判斷善惡的能力。所以，人重獲自主性，就是重新成為天主的肖像，或者說，把作為天主肖像的恩寵從被遮蔽狀態中釋放出來。因而，額我略把自主性的獲得，直接說成是重獲作為肖像的恩寵：「如果你回到作為肖像的恩寵——這恩寵從一開始就根植在你內——你將擁有你所尋找的。」⁵² 為此，聖化越深入，人便越是被恩寵所

⁵¹ 同上，GNO. 129, 2-8。

⁵² 同上，GNO. 143, 20-1 : 143, 28-144, 2。

充滿，也表現為擁有更大的自由，即自主性。換言之，自主性和內在恩寵是平行發展的，自主性亦是內在恩寵的最高形式。

從縱向的靈性提升的圖景中，也能看出高級階段和初級階段兩種自由的區別。從人所受的驅力的角度來說，在人恢復自主性的階段，人的聖化之路已到了不再受向下驅力干擾的高度；這時候人被向上的驅力所主導，他的自由不再表現為主動選擇向上的驅力，而是表現為不再受到向下驅力的干擾。在第八篇講道文中，額我略說聖化來到真福第八端的階段，人就只受到驅向天主的原則所支配，具體表現為在這個階段人能夠為了天主的益處而主動受難。額我略視這種主動性為人的自由的巔峰：

現在自由的最高形式是自主性。而君王的品性是不讓自己受制於其他暴君的專制統治。那麼，如果脫離罪惡的人是自主的，如果君王應該擁有自主權並且不受制於人的話，那麼也就是說，被罪惡迫害的人是有福的，因為迫害使他獲得了君主的品位。⁵³

這段文字體現了至極的自主性——即不受制於任何外力的自主性。它表現在人的自我決定力上。因為人不再被向下的驅力所影響，於是主導人的力量就是由人的自然本性所決定的向上歸向天主的驅力，這時的人才能主動為天主而受難。在這種情況下，主動受難便是榮福狀態。額我略說：這時候的人「就

⁵³ 同上，GNO. 169,10-16。

像跑步者，肩上卸下了世俗的快樂，就好像世俗的快樂是靈魂的包袱」，因為「他樂意接受各種折磨，覺得折磨能助長他所嚮往的喜樂。」⁵⁴ 受難是人自主選擇趨向天主的最高表現。所以受難就是榮福，因為獲得這樣的自主性便是獲得恩寵。

總結：人的自由和天主的恩寵的互動

本文通過對《真福八端》中的恩寵和自由的分析，看到對於尼薩的額我略而言，恩寵和自由是並行及交互發展的。天主按自己的形象創造了人，使得自主自由的能力根植在人的內在本質之中。因此，自由本身就是一種恩寵，並且是最高最核心的恩寵。在此視角下審視自由和恩寵，兩者非但不是相互矛盾的存在；從根本上，人的自由和天主的恩寵是人作為天主肖像的兩個側面，是並行發展的。

在聖化的具體開展過程中，恩寵和自由作為肖像的兩個側面，呈現交互互動發展的樣式。天主的恩寵分為外在恩寵和內在恩寵兩種。天主通過外在創造和啓示給予人外在恩寵，又通過塑造人成為其肖像而給予人內在相似天主的恩寵。人由內而外置身於恩寵之中。但人的罪惡使得內在恩寵處於被壓制的狀態中。外在恩寵的普世性，使得人能夠通過發揮其能動性選擇接受外在恩寵。當人接受了外在恩寵，即跟隨天主的啓示而實踐之後，內在恩寵就得以自發地發展起來，使得人不斷恢復與天主之間的相似性。同時，由於人的自由是內在的恩寵，因而

⁵⁴ 同上，GNO. 167, 5-7; 13-14。

隨著內在恩寵的發展，人的自由也同樣發展起來，表現為從人在墮落狀態下僅有的選擇的自由，發展到自我能決定以何為善並依此塑造自己的自主性的自由。越是具有這樣的自主性，人便越是具有恩寵，也就越趨向於天主，越能作為天主的肖像，映射天主的形象。在這一聖化的高級階段，恩寵和自由呈現出共同發展的形態。如果說天主的恩寵和人的自由是人作為天主肖像的兩個側面，那麼聖化的過程就是這兩個側面共同發展的場所。

由此可見，《真福八端》中對聖化的描述，以人作為天主的肖像為核心。恩寵和自由的關係也是建立在這個核心基礎之上。人作為天主的肖像這一點，一直在額我略的聖化思想中保持著基礎性的地位。即使在其後期的靈性作品中也是如此。同樣的，恩寵和自由的互惠共融，始終貫穿在額我略的聖化思想之中，成為其思想的重要特色之一。