

輔大神學叢書之十九

救恩論入門

溫保祿 講述 李秀華 筆錄



溫保祿
李秀華
講述
筆錄

輔大神學叢書之十九

救恩論入門

光啓出版社印行

Introduction to Soteriology

by Paul H. Welte, OP.

目錄

「救恩論入門」簡介

序言

第一章 引論

第一節 耶穌基督爲普世救主的喜訊……………五

一、聖經之教導……………五

二、歷代教會之教導……………一九

第二節 救恩論的探討……………二一

一、救恩論之對象……………二二

二、救恩論在神學中之位置……………二六

三、本文探討耶穌基督救恩奧跡之方法……………三〇

第二章 人對救恩之渴求

第一節 探討人對救恩渴求的出發點	三四
一、本探討之主要概念和過程	三四
二、「救恩」之一般概念	三七
第二節 人渴求「全福」的事實	四一
一、人必然之追求	四二
二、人必然追求之特徵	四四
三、結論	四五
第三節 人所渴求的全福之性質	四七
一、人必然之追求與全福	四七
二、人的關係性與全福	五四
三、人的自由和必然性與全福	五六
四、人的身體與全福	五九
五、人的社會與全福	六一
六、縱觀人所追求之全福	六六
第四節 全福與人的有限性	六九
一、人的無能	六九

二、人的無能對全福渴求之影響..... 七一

第三章 聖經救恩論之基本因素

第一節 聖父和聖神與救援工程..... 七三

一、聖父與救援工程..... 七四

二、聖神與救援工程..... 八一

三、神學反省..... 八五

第二節 基督的救援工程..... 八七

一、基督生活之救恩意義..... 八七

二、基督死亡之救恩意義..... 九〇

三、基督復活之救恩意義..... 九六

四、救援工程之整體性..... 一〇〇

第三節 救援工程的完成和救恩與信仰的關係..... 一〇三

一、救援工程「已經」與「尚未」完成之性質..... 一〇三

二、救恩與信仰..... 一〇八

第四章 救援工程主要的幅度

第一節 基督啓示工程的救恩意義	一一六
一、耶穌基督之啓示工程	一一六
二、耶穌基督啓示救恩之意義	一二三
第二節 基督的和好工程	一二四
一、聖經之教導	一二五
二、和好工程之解釋	一三〇
三、神學反省	一三四
第三節 基督的釋放工程	一三六
一、聖經之教導	一三六
二、基督釋放工程之解釋	一四四
三、「贖回」和「得勝」圖象之意義	一五一
四、釋放工程與整個救援工程之關係	一五四
第四節 耶穌基督訂立新盟約的工程	一五六
一、「盟約」來源及其在舊約中之意義	一五七

二、聖經有關新盟約之教導	一六一
三、訂立新盟約與基督救援工程	一六九
四、新盟約的信仰與新盟約中的生活	一七六
五、附註：「盟約之血」的意義	一七七

第五章 綜合

第一節 救援工程的本質	一八一
一、筆者之看法	一八二
二、本主張之基礎	一八五
三、本主張與教會信仰的和諧	一八九
四、附註：基督死亡的祭獻性和其與救援工程的關係	一九一
第二節 救援工程的本質與其特徵	一九七
一、救恩與信仰之關係	一九七
二、救援工程「已經」與「尙未」完成之對立性質	一九八
三、聖三與救援工程	一九九
四、救援工程繁複和統一的性質	二〇一

第三節 基督救恩與人的渴望和基督徒的生活·····	二〇六
一、基督救恩與人的渴望·····	二〇七
二、基督的救恩與基督徒的生活·····	二一〇
結語·····	二一五
附錄——基督的死亡與彌撒的祭獻性·····	二二七
一、特倫多大公會議有關彌撒祭獻之教導·····	二二八
二、神學反省：彌撒感恩禮的祭獻性·····	二三四

「救恩論入門」簡介

作者溫保祿神父不僅如他在序中所言，將本書材料教過多次，並在講習會、進修班及培育班中作過多方面的介紹，並且「人得救恩」的問題是他多年來所關心、所研讀的對象。現在將研究的成果筆之於書，自然會不同凡響。

在付印之前，本人讀完原稿後，果然不出所望。不僅自己覺得上了一系列的救恩論課程，並且深慶這些深奧而又寬慰人心的道理，能用中文表達、印出、傳播出去，讓所有渴求全福的國人，能找到人生真正幸福的所在。

本書的最大特徵是，它不僅是一部神學書，並且是一部慕道者的書——這特別指本書第二章：人對救恩之渴求而言。請讀者把第二章的目錄打開看看：人渴求全福的事實，這一全福的性質、其必然性、其人際關係、人的自由、身體、社會性等與全福的關係，人的有限性及無能與人所渴求的全福：這許多問題不是我們常聽到、看到，或自己心中深深感覺到的嗎？

本書第三、第四章給讀者一些豐富而可靠的答覆：天主聖三的救援工程及我們的信仰；救援工程的主要幅度：啓示、修好、釋放、訂立新盟約。最後還有第五章的綜合與第一章的引論遙相呼應。

書中幾次提到「基督敎」，那是廣義的稱呼，包括天主教在內。希望本書不僅有助於讀者懂得救恩，也使他們獲得天主豐厚的救恩。阿們！

房志榮謹識於輔大神學院院長室

一九八五年三月九日

序言

筆者自一九七四年以來，在輔大神學院教授「救恩論」，迄今已教了四次。此外，也曾在司鐸進修班、修女陶成班及神學講習會等場合上，講解救恩的神學。

筆者這方面的材料，六年前葉寶貴修女已經做過整理，部份已發表在輔大神學論集上。其後，筆者講授此課均以之為講義，而愈來愈覺得有正式編寫成書的需要，所以特請神學院校友李秀華重新整理，交光啓出版社印行。希望能給宣講福音者——神父、修女、傳教員——帶來些許的幫助。

的確，天主救恩的材料多得不可勝數，需要補充的地方一定很多，「假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下」（若廿一25）。所以，假如漏掉什麼應該講而沒有講的，請讀者同道包涵。因為不是筆者有意隱藏什麼，而是「基督的豐富福音深不可測」（參閱弗三8）。

溫保祿 謹識

於泰山大雅博道明會院

一九八五年復活節

第一章 引 論

爲協助讀者更易深入明白本探討的對象和意義，本引論將簡略地說明主題：耶穌基督爲普世救主的喜訊（第一節），和對此真理加以反省的神學科目——救恩論（第二節）。

第一節 耶穌基督爲普世救主的喜訊

新約諸書及教會的生活和傳承作證：基督教中心的訊息，乃是耶穌基督爲普世救恩之中保。茲簡略說明如下：

一、聖經之教導

新約各卷書，是在不同的時間和不同的情況，由不同的作者，給予不同的人 and 不同的信友團體，爲了不同的目的而寫成的。雖然如此，他們都有一個共同而中心的信念：耶穌基督的言行、死亡和復活以

及與教會的臨在，使有罪的人與天主和好，使導向死亡的人獲得不可毀滅的希望。換言之，耶穌基督是救恩中保。此訊息包含在聖經所述耶穌言行中，新約的作者以許多的方式表達，他們將基督當作絕對的救恩中保（absolute bringer of salvation）。下列將一一說明聖經有關耶穌基督為救恩中保之教導。

（一）耶穌基督為救恩中保

耶穌言行中之自稱

在對觀福音中耶穌說：「我不是來召義人，而是召罪人」（谷二17）及「我被派遣，是爲了以色列家失迷的羊」（瑪十五24）。按路加福音，耶穌第一次講道時，將依撒意亞先知書中的一段經文引用在自己身上，來說明其使命：「『上主的神臨於我身上，因爲他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年』。他把書卷捲起來，交給侍役……他便開始對他們說：『你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了』（路四18—21）。再者，谷十45：「人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，爲大眾作贖價」（參閱瑪二十八），表明耶穌釋放人的使命。耶穌在最後晚餐遞餅給宗徒們說：「這是我的身體，爲你們而捨棄的」（格前十一—24，參閱路二二9），和遞杯時說：「這是我的血，盟約的血，爲大眾傾流以赦免罪過」（瑪二六

28，參閱谷十四24）。這些話含蓄提到基督死亡救恩之意義。

若望福音中，耶穌以更明顯之方式表達其給人造福、給予生命、救人的使命：「我就是門，誰若經過我進來，必得安全；……我來，却是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十九、10），「我不是為審判世界而來，乃是為拯救世界」（若十二47）。因為食糧、光明、生命、復活，是人人自然所找尋的善，所以若望福音中耶穌所說的「我是」（I am words），如：「我是生命的食糧」（若六35）、「我是世界的光」（若八12）、「我是善牧」（若十一）、「我是復活」（若十一25）、「我是道路、真理、生命」（若十四6），皆以動人的方式，表達耶穌基督為人造福救人之使命。當耶穌採用人類之需要及渴望之原型，如道路、食糧、光明、生命等，並且說：「我是食糧、光明、生命、復活」，即祂將自己稱之為一切渴望之滿全，意即救恩的、全福的中保①。

有時耶穌以自己的行動，顯示其具有給人造福、救人的使命。如谷二11-12記載耶穌赦了一個癱子的罪。當時經師們心中忖度著說：「……除了天主一個外，誰能赦罪呢？」耶穌認透了他們的心思遂說：「……人子在地上有權赦罪……」。如此表示祂有赦罪、使人與天主重新和好的權柄和使命。依照當時猶太人之看法，與人一起進食意含著與他們在上主面前的共融②。因而耶穌和罪人一起進食表明他有權柄接納罪人進入自己與天主的關係中。換言之，祂有救拔罪人的權柄。按瑪十二28：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（參閱路十一20），他將自己醫治病人和驅魔之行動，當作天國來臨的開端。因為天國來臨是一切對救恩希望的綜合與滿全③，所以耶穌以此行動自認是

救恩之中保。

聖經作者視耶穌基督為救恩中保

聖經以下列的方式表達基督為救恩中保之信仰。

教導耶穌基督救援使命的經文

瑪竇福音耶穌的童年史中，天使吩咐若瑟「你要給他起名叫耶穌」（瑪一21），並且解釋說：「因為他要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」（瑪一21）。按瑪竇福音作者之看法：「耶穌」這一名字表明基督富有拯救罪人的使命。

宗徒大事錄記載伯多祿治好胎生的癱子之後，向百姓講道。因而他與若瑟被捕受審（宗三1-47）。在其答辭中（宗四8-12）伯多祿向猶太首領和長老宣示耶穌是唯一的救主：「除他以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四12）。

弟前一15毫無保留地明指耶穌基督救恩工程之意義：「這話是確實的，值得完全接納：就是基督耶穌到世界上來，是為拯救罪人」。

「福音」

聖經中耶穌所宣講的訊息，以及有關基督之喜訊，常稱爲「Evangelion」（福音）。例如，馬爾谷福音將下列的話作爲此著作的書名：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一1）。按此聖經之記載，耶穌將他所宣講的訊息歸納如下：「你們悔改，信從福音吧」（谷一15）。尤其是保祿書信中，有關基督之訊息一律稱之爲「福音」：「我在宣傳他聖子的福音上，全心所事奉的天主……」（羅一9）；「我從耶路撒冷及其四周直到依里黎苛，傳遍了基督的福音」（羅十五19）；「其實並沒有別的福音，只有一些人擾亂你們，企圖改變基督的福音而已」（迦一7）等。因爲在舊約裡，福音的宣報即救恩時代之開始④，所以新約的作者稱基督的訊息爲福音時，他們就含蓄地肯定了基督有了救恩的使命。

有時「福音」更進一步地描寫爲「天主恩寵的福音」（宗廿4）或「得救的福音」（弗一13）。因而可知，聖經採用「福音」一詞時，是將基督的訊息視作救恩的喜訊，如此也含蓄地將耶穌基督稱爲救恩中保。

「爲了我們」的格式

新約、禮儀和禱文中，常以「爲了我們而死」及類似的格式，表明基督的來臨、死亡和復活以及其工程的救恩意義。無論對此格式作何解釋，這類重要之說法一定有「爲了我們益處」的意義，而如此將基督當作救恩中保。聖經有時將此格式歸於基督親口的教導：「人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，爲大眾作贖價」（谷十45）、「……這是我的血……爲大眾傾流」（瑪廿六28）、「

我是善牧，善牧爲羊捨掉自己的性命」（若十11）、「人若爲自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五13）。由上列經文可知耶穌的來臨、生活、死亡是「爲了我們」，是「爲了拯救我們」；所以基督是救恩中保。

保祿書信中「爲了我們」的格式也不少：如「他爲我們死了，爲叫我們不論醒寤或睡眠，都同他一起生活」（得前五10）；「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明天主怎樣愛我們」（羅五8）；「他奉獻了自己，爲衆人作贖價」（弟前二6，請參閱羅八32、弗五2、迦三3、二20）。有次保祿將「爲了我們」的格式與基督的復活相連：「耶穌曾爲了我們的過犯被交付，又爲了使我們成義而復活」（羅四25）。

希伯來書信以下列的話指出，復活的耶穌在天上之行動都是爲了我們，意即具有救恩的意義：「他常活著，爲他們轉求」（希七25）、「耶穌……進入了上天本境，今後出現在天主面前，爲我們轉求」（希九24）。如同其它新約之作者，本書信也提到耶穌的死亡是「爲了我們」：「這原是出於天主的恩寵，使他爲每個人嘗到死味」（希三9）。

伯多祿前書也教導基督的死亡是「爲了我們」：「基督也曾一次爲罪而死」（伯前三18、參閱伯前二21）。按此書信之看法，耶穌的來臨也是爲了我們：「在最末的時期爲你們而出現」（伯前一20）。

綜合上列的經文可確認：按聖經一貫之教導，基督的來臨、生活、死亡、復活、升天及其整個生命都是「爲了我們」；基督是救恩的中保。

「救主」之名號

新約中只在下列少數和較晚期的經文裡，將「救主」的名號歸於基督：路二11、若四42、宗五31、十三23、斐三20、弗五23、弟後一10、鐸一4、二13、三6、伯後一1、二20、三2、三18、若一四14) ⑤。因為耶穌基督為救恩中保的信念，是基督徒之信仰的泉源和中心，此事實多少令人驚奇。茲闡明如下：雖然「救主」名號只在晚期的經文才常出現，但在得撒洛尼前書——新約中最早期的著作——已有此名號的因素；保祿提及基督時，稱之為「救我們脫免那要來的震怒的耶穌」（得前一10）。斐理伯書信也使用此名號：「我們等待主耶穌基督我們的救主從那裡降來」（斐三20）。根據這種事實，聖經學家庫曼（O. Cullmann）認為保祿之前的信友團體，已經採用「救主」的名號來稱呼基督⑥。

使用「救主」的名號並不普遍，可能有下列的原因：在使用阿拉美語的地區，如果說「耶穌救主」，聽來就猶如「耶穌、耶穌」，因為「耶穌」已含有「雅威救主」的意思（參閱瑪一21）⑦。此外，對初期教會而言，「基督」意即默西亞，已含有救恩中保之意。因而相信耶穌基督為救主的初期教會，也不靠「救主」的名號來表達耶穌基督為救恩中保的信仰。

雖然「救主」名號較少出現，但有其獨特之重要性。路加福音中耶穌誕生的史實記載，天使以此名稱來綜合表達耶穌一生的使命：「今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者。他是主默西亞」（路二11）。特別研究路加福音第一、二章的釋經學家勞楞蒂（Laurentin）認為基督是救主，是路加童年史

基督論的中心概念^⑧。若望福音及書信也暗示此名號的重要性。因為他們以隆重的方式宣告耶穌是世界的救主：耶穌與撒瑪黎亞婦女談話，並在當地住了兩天之後，撒瑪黎亞的居民說：「現在我們信，不是爲了你的話，而是因爲我們親自聽見了，並知道他確實是世界的救主（若四42）；若望一書也以類似鄭重的筆法寫說：「我們却會瞻仰過，並且作證：父打發了子來作世界的救主」（若壹四14）。

在大多數的章節，例如：斐三20、弟後一10、得二13、伯後等，「救主」是指光榮復活的主基督；但有時「救主」的名號，在提及基督在世工程的上下文內出現（參閱弟後一10、鐸二13—14）。路加福音也將誕生的耶穌稱爲救主。因此可結論：聖經作者藉著「救主」的名號表示，耶穌在世的一切工程，他的來臨、生活、死亡與復活都有救恩的意義^⑨。

由於在當時新約以外有關「救主」之用法，可知稱呼基督爲救主的意義：當時希臘文化界醫治病人的神明，如Asclepios和拯救戰爭或船隻遇難者的神明，以及維護羅馬帝國和平及安全的皇帝，被稱之爲「救主」^⑩。舊約中，「救主」是天主重要的名稱（參閱詠二四5、依十二、耶十四8）。由此可見，聖經作者對耶穌基督的尊嚴及其工程之重視：當他們將「救主」的名號歸於被釘十字架的耶穌，就是將祂與醫治人的神明和維護羅馬帝國興盛和平的皇帝相較；甚至將上主天主的名稱歸於納匝肋人耶穌^⑪。

（二）耶穌基督爲絕對的救恩中保

按照聖經之教導，耶穌基督與舊約的偉人，如亞巴郎、梅瑟和先知們大不相同。在救援歷史上耶穌扮演獨一無二的角色，他是「絕對的救恩中保」（absolute bringer of salvation）^⑫。此信念一方面深深影響基督教的自我了解；但另一方面，在當今多元世界裏為許多人是難以接受的。所以下列我們將慎重地陳述聖經之教導。

耶穌基督之超越性

由新約中可見到初期信友體驗到因耶穌的出現，開始了一個新的時期^⑬。聽耶穌講道和看到他行動的人，意識到在他身上有一種「新」的現象，耶穌的言行令他們驚訝地問：「……這是怎麼一回事？這是新的教訓，並具有權威」（谷一27）。耶穌將自己的言行比為新酒，並且勸人「……不可把新酒裝在舊皮囊裡」（參閱谷二21—22）。祂宣佈一個新的誠命（若十三34）。在祂身上有一個新的啓示（參閱羅三21、十六25—26、格前二7—10、弗一9、三6—9、希一1—2）。祂建立一個新的盟約（參閱格前十一5、路二二20、希八）。因而基督和他的工程就是救恩史的轉捩點：由法律支配的救恩歷史結束；而開始了以恩寵、真理、正義、福音和信仰為主的救恩歷史階段（參閱路十六16、若一17、羅六14—15、十四、迦三23—25）。

按新約之教導，以耶穌基督救恩史進入了一個新時期的理由，是因為基督超越所有在他以前的救恩媒介。按對觀福音，基督肯定自己超越約納、撒洛滿（瑪十二41—42）、超越達味（參閱谷十二35—37）。山

中聖訓中耶穌含蓄表示，他的權威超越梅瑟^⑭。若望福音強調耶穌超越洗者若翰（若一 6—8、15、26—27、30—31、三 22—30）；他也超越亞巴郎（若八 48—49）、雅各伯（若四 12）、梅瑟（若一 17、六 31—53）。若望福音常含蓄地強調，耶穌基督是超越一切先知的先知^⑮。宗徒大事錄斯德望的言詞（參閱宗七 22—53、希三 5—6），也同樣表達基督超越梅瑟^⑯。

耶穌超越以前的偉人，因為祂賜予的恩惠超越過去天主藉著偉人施予的恩惠：他的啓示超越一切以前的啓示（參閱希一 1—2、若一 18）。他是更優越盟約的中保（希七 22、八 6）；基督所建立的新盟約遠遠超越天主給以色列最大的恩惠——盟約（參閱希八、格後三 6—16、迦四 21—31）。舊約的信友，將天主的法律當作上主極大的恩典（參閱詠一一九）；然而與藉著基督而來的「恩寵和真理」比起來不算什麼（參閱若一 17）。

耶穌基督是唯一之救恩中保

耶穌基督在救恩工程上，不只扮演一個卓越的角色；按整個新約之信念，在某一意義之下，他是唯一的中保^⑰。聖經作者將此信念以下列方式表達出來：

聖經中兩段經文清楚地強調基督是唯一的救主：「天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有有一個，就是……基督耶穌」（弟前二 5）。伯多祿治好胎生的癩子後，他被捕了，受審時伯多祿宣稱：「憑納匝肋人耶穌基督的名字……這個站在你們面前的人好了……除他以外，無論憑誰，決無救援，因為

天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四10—12）。此教導是根據福音所述耶穌的自稱。在對觀福音裡，耶穌以下列的話表達，他在啓示工程，即在神與人的關係上扮演一個獨一無二的角色：「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」（瑪十一27，參閱路十二22）。

若望福音中，耶穌以本福音中特有之詞彙，啓示自己是唯一救恩的中保：「我實實在在告訴你們：我是羊的門；凡在我以先來的，都是賊和強盜……我就是門，誰若經過我進來，必得安全；可以進，可以出，可以找著草場。賊來，無非是偷竊、殺害、毀滅；我來，却是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十七1—10）；「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去」（若十四6）。既然按若望福音，啓示工程和救援工程息息相關，那麼若望福音序言最後的一句話，即含蓄地表達他是唯一的救主：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生子，身爲天主的，他給我們詳述了」（若一18，參閱若六46、七28—29）。

基督是普世之救主

在對觀福音裡，耶穌以下列的話肯定其救恩工程的普世性：「人子來……爲交出自己的生命，爲大衆作贖價」（谷十45，參閱瑪廿28）。耶穌在最後晚餐中將杯遞給門徒說：「這是我的血，盟約的血，爲大衆流出來的」（谷十四24，參閱瑪二六28）。原文的「大衆」本指「許多人」，而不指「所有的

人」。但因為此經文是暗引依五二14—15、五三，所以「大眾」是指所有的人^⑩。再者，弟茂德書信對此解釋提供佐證：弟前二6引用谷五；但除掉了原來阿拉美的語氣（「人子」、「大眾」），而說「耶穌基督……為眾人作贖價」。

保祿書信也為「基督是普世救主」的信仰作證：天主……「沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了」（羅八32）；「一個人為眾人死了」（格後五14）；「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）；「他奉獻了自己，為眾人作贖價」（弟前二6）。

強調基督救恩的普遍性是若望福音和書信的特徵之一^⑪。耶穌在撒瑪利亞城住兩天，當地的人就說：「現在我們信……並知道他確實是世界的救主」（若四42）。書信也以類似隆重的方式宣佈基督救恩的普世性：「父打發子來作世界的救主」（若壹四14）。按此福音之教導：基督是世界的光（參閱若八12）、基督給予世界生命的食糧（參閱若六33—51）、基督是除免世罪的羔羊（若一29）、基督是除清世界罪過的贖罪祭（若壹二2）。

其他新約著作也表達「基督為普世救主」的信仰。例如：希伯來書信以下列的話教導基督死亡具有普世性的救恩意義：「他為每個人嘗到死味」（希二9）。為伯多祿前書來看，基督救援工程的普世性不再成問題；此信念是全書之背景^⑫。

（三）此教導的特徵

令人詫異之教導

一般信友非常熟悉耶穌基督是唯一和普世的救主，因而習以為常，不再體驗到此信仰本來令人驚奇的性質。當時屬於羅馬帝國和希臘文化界的人，將十字架上的納匝肋人耶穌，當作唯一而普世的救主，這的確是令人難以想像之事！

耶穌所受的十字架刑罰是最殘酷、最侮辱的處決。按當時的法律，此刑罰不可施行在羅馬人身上，只能用來處決奴隸、逃兵、叛國者等。按羅馬作家塔西土（Tacitus）之看法，此種刑罰不只不可施行在羅馬人身上，而且也是他們不應聽不應想的事^②。

雖然初期信友他們深深感受到被釘十字架嚴重的恥辱，然而他們並沒有掩飾耶穌所受的酷刑。聖保祿很恰當地表示出，一般人對於釘在十字架上當作是默西亞之喜訊的反映：「猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，却是被釘十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄……」（格前一 22—23）。雖然保祿和初期信友都體驗到十字架的恥辱，但他們仍然宣講那被釘在十字架上的納匝肋人耶穌，是唯一和普世之救主。

此宣講似乎不可理喻：一個出生和成長在偏僻鄉下的小人物，竟被當作普世人類的救主！一個如同奴隸或逃兵或政治犯而被處決的人，竟與維護安定的皇帝相比較；一個受虐待和極大痛苦而被殺害的人，竟與治病的神明相提並論！一個褻瀆天主者而被以色列領袖所棄絕的罪人，竟獲得雅威的名號（參閱依

四三11)！一個遭受失敗並被釘死的罪犯，竟變成希望和幸福的保證者！

根本之教導

由聖經得知，此本來令人驚奇的教導，並非是一個次要或附屬之道理。相反地，「基督為救主」的信念是整個基督信仰的泉源。茲陳述如下：

與耶穌相遇者最根本的經驗是：因著認識耶穌並與他有來往，他們體驗到前所未有的希望，他們的生命獲得嶄新的意義²²。由此經驗他們才問：那被最殘酷十字架刑罰所處決的到底是誰？如果他們與耶穌相遇的經驗，沒有真正地帶給他們豐富的生命意義，他們實在不可能將遭受以色列宗教當局棄絕，並被羅馬政府處決的政治犯視為「救主」、「默西亞」、「天主子」，基督教也不可能誕生。由此可見，耶穌使人體驗到新的希望，並且使他們感到生命之意義，意即使他們有一種「救恩」的經驗。而此感受是初期信友對基督信仰的泉源。

中心之教導

聖經的作者採用許多名號來表達基督之身份²³。根據若四1—42可知，若望福音認為最適當的名號是「世界的救主」。耶穌和撒瑪黎雅婦女交談中，提到不同的名號：如「特殊的人」（若四9）、「比我們祖先雅各伯還大的」（若四12）、「先知」（若四19）、「默西亞」（若四25、26、29）；最後信

從耶穌的人對那婦女說：「現在我們信……他確實是世界的救主」；整段經文以「世界的救主」名號作爲結束。在此敘述中，作者似乎藉著撒瑪黎雅婦女將基督的名號一個一個地道出，且一個比一個更適切更重要；但是藉著其技巧和經文的發展，福音作者表示，這些名號都沒有足夠表達對耶穌的信仰。當他以「他確實是世界的救主」（若四42）來結束此記載，也就是表示「世界的救主」之名號，才能充分表達基督的身份和使命。

一一、歷代教會之教導

初期教會所宣講的耶穌基督爲普世人類救主之信念，成了歷代教會中心的信仰。本文無法一一陳述此信仰在兩千年歷史中之演變和一致性，但爲了本探討之目標，扼要地指出下列幾點就足夠了。

（一）基督徒公認的信仰

感恩禮中，教友常唸的信經，以「他爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下」來解釋基督的來臨、言行、死亡和復活之意義。此格式已在公元二五〇年左右出現，並由公元三二五年召開的第一屆尼采大公會議列入信經中（參閱DS 1125）。因此得知，教會早已相信並在禮儀中隆重宣誓基督的來臨、生活、死亡與復活是爲了我們人類，並爲了我們的得救。藉此格式，教會承認並宣揚聖經中心之訊

息：耶穌基督確實是世界的救主。既然東正教和西方教會、天主教和革新教會都將此信經當作基督信仰之準繩，所以「基督爲救主」確是一切基督徒共同的信仰。因此理由，普世教協（World Council of Churches，簡稱 W.C.C.）於一九四八年在荷蘭的阿姆斯特丹第一屆會議中，將自己描寫爲「承認我們的主耶穌基督爲天主和救主」的組織（A fellowship of churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour）⁽²⁴⁾。

（二）極有影響的真理

新約和教會禮儀的中心真理，在信仰歷史中，有了廣大深遠之影響。由信理歷史可見，教會所欽定的基督論和聖三論之信理，都含有救恩論的動機和意義。例如教會棄絕主張基督沒有真實人性的幻象說（Docetism），是因爲按此主張耶穌基督不是真實的人，則聖言沒有真正的深入並接納這世界，也沒有真正地體驗人生的疾苦，亦因此不能是人類的救主。既然幻象說違反了基督宗教的中心信仰，所以遭受到教會的擯棄⁽²⁵⁾。同樣地，當教會棄絕亞略異端，而欽定耶穌基督與天主父「同性同體」之信理時，即藉此信理來維護「耶穌基督是天人之間的中保和人類救主」的真理⁽²⁶⁾。因著同樣的理由，聶斯多利亞派（Nestorianism，二位論、景教）也遭受擯斥。它主張納匝肋的耶穌雖然與聖子有關，但他是與聖言有別的一位。因爲如此基督不能是天人之間的中保和人類之救主，所以二位論也遭受教會的棄絕。由以上二例可知，基督論信理之欽定，常是爲了維護救恩論的真理。

(三) 未欽定爲信理的真理

基督爲救恩中保在聖經和禮儀中佔有中心位置。歷代教會和每位基督徒宣誓著此信仰。此真理在歷史中對基督徒之信仰發揮了深遠的影響。爲維護此道理，教會擯棄了許多違害此信仰的看法。然而教會訓導當局，有關此真理本身從未作直接和隆重之聲明²⁷。此事實反映出此真理在整個基督信仰與生活的重要性；誰否認了它，就背棄了基督信仰之核心，而與基督的教會脫離關係。如此看來，教會尚未欽定此真理爲信理之事實，更彰顯出其重要性。因爲基督爲救恩中保之信仰是基督教基本和中心的道理；從來也沒有被信友否認，因此神學也常多少忽略對此信仰作專門的反省。因著此理由，下列一節將探討對此真理加以反省的神學科目——救恩論。

第二節 救恩論的探討

傳統（一般）的神學將耶穌基督爲救主的真理，在基督論或恩寵論中加以探討，而很少別立一門單獨對基督救恩加以反省的科目——救恩論。因此，本節將扼要陳述救恩論的對象，及其在神學中的位置和講解救恩奧跡之方法²⁸。

一、救恩論之對象

救恩論的對象是「基督為教主」、或「基督為救恩的中保」、或「基督的救援工程」。為了更進一步地說明救恩論的意義和特性，我們將指出救恩論(一)主要的概念，(二)應探討的主要問題。

(一)救恩論的主要概念

「救恩」

顧名思義，本論主要概念之一是「救恩」(soteria)。(中文以「救恩」、「救援」和「救贖」來翻譯希臘文的 *soteria*、拉丁文的 *salus*、法文的 *salut*、英文的 *salvation*、德文的 *Heil*)。然而「救恩」(Heil)是各宗教和各種人生觀的中心概念，因為救恩指人所必然追求的善(參閱第二章第一節)。由此可見，論救恩的救恩論所探討之問題，不但涉及神學家和神學生、基督徒和其他宗教信仰，而且也關係著所有人最關心的問題。因此救恩論與人生體驗和哲學之關係，比其它的神學論釋更為密切。

「基督爲救恩中保」

基督敎神學上的救恩論之對象是「基督的救恩」、「基督爲救主」、「基督爲救恩中保」、「基督的救恩工程」。由上述可見，基督論和救恩論之間的連繫和分別：基督論和救恩論都講論基督，但從不同的角度加以探討。基督論探討的是基督本身，其人性、天主性、位格、言行、死亡與復活等事實。救恩論也常討論同樣的事件，即耶穌的來臨、言行、死亡和復活等；但救恩論不集中於事件本身，而是探討此事件之救恩意義：即研討耶穌基督之事工使人得到救恩之效力。簡言之，救恩論研究的對象是基督的救援工程。

(二) 救恩論的主要問題

爲了進一步闡明救恩論的對象和研討之方法，下列將指出本論釋主要的問題。此問題從不同的角度研討基督救恩事工，而因此彼此牽涉。因而對聖經教導的研究，並不一定要按此秩序進行，有時也可前後倒置來探討。

需要得救之情況

「救命」、「救人」、「救苦救難」、「救生」和類似之字彙，都假定一個需要幫助、需要協助的

情況。同樣，基督為救主的信仰，牽涉人類處於需要得救的情況中。為明白基督事工之意義，神學必須在救恩論的探討中，對此需要得救的情況加以反省。為深入明白基督救恩不可測量的富饒（弗三8），在探討需要得救的情況時，我們應避免簡化此富饒之危險；意即我們不應只想基督將我們由罪惡中拯救出來。的確，從罪惡中拯救實在是基督救援工程的主要效果；不過，此效果並不窮盡基督救恩的富饒，因而我們也應注意聖經中採用許多極富意義的圖像，以表明人需要得救之境況，如「黑暗」、「分裂」、「遠離」、「奴役」等。再者，我們不應只注意那直接講論需要得救情況的經文，而且也能從講論救恩喜訊的經文來著手。如由聖經中基督的名號，及由救援工程的果實，亦可推論到需要得救的處境。基督是「善牧」、「領導者」，則反映出未領受基督救恩之前，人是在沒有牧者沒有領導者那種群龍無首的混亂境界。又如基督給人類帶來了「光明」與「自由」的訊息，則可知需要得救之情況是「黑暗」、「奴役」。

救援者

很自然地，救援者是救恩論的主題。毫無疑惑地，按聖經和基督教的基本信仰耶穌基督是救主。然而為了避免上述簡化之危險，並更深入此基本和中心信仰，我們應進一步探討：基督的人性和天主教在救援工程中扮演什麼角色？既然聖經上不僅稱基督為救主，而且有時也稱父為救主，並提及聖神所扮演的角色，所以探討救援者時，也應指出基督、聖父和聖神每一位特有的角色。

救援行動

爲了更深入明白基督救恩豐富之意義，我們應問：藉何種行動，耶穌基督成了我們的救主？爲避免消滅信仰之內涵，我們應暫時放下傳統慣用的救恩理論，重新深入地研究聖經和傳承之教導，而誠懇地問：基督是否只藉著他的死亡拯救我們？或者也藉著祂的來臨、與人來往、宣講福音等行動成了人類的救主？其復活和聖神來臨有無救恩意義？假如按聖經之教導，這一切行動都有救恩意義，就應追問每一行動特有的救恩意義何在？爲何基督殘酷的死亡對我們有益處？基督的復活與我們有何關係？基督的死亡和光榮復活，有那些共同的因素，使得這些不同的事件，具有救恩之意義？

救援工程之果實

聖經藉許多圖像描述基督救援工程的果實：光明、自由、平安、得以洗潔等。探討聖經教導時，須有勇氣追問：當聖經教導我們基督由罪惡的奴役中拯救了我們，則該問：此類說法其真意何在？時至今日人仍然常犯罪，並且食其惡行之苦果；那麼「基督由罪惡中拯救我們」究竟有什麼意義？再者，既然「救恩」（Heil）指一種使人得以統一、完整與和諧之援助，及達到圓滿的境界，因而救援行動及得救之後的境界，必須有其內在之統一。因而在研討救恩工程的果實時，我們該問：個別救恩的圖像，究竟指向那一個基本而整體的救恩？只當我們如此追根究底地探討這些問題，我們才能更深入了解基督救

恩的眞正意義。

基督救恩工程之受惠者

探討基督救恩工程的受惠者時，我們該問：根據聖經我們是否應分辨基督救恩提供（offer）給誰和實際領受救恩者是誰？此問題牽涉許多複雜和困擾的疑點：如，基督救恩是否提供給所有人，或只是提供給那些聽到福音的人？實際上領受救恩的條件是什麼？是否確實聽到並相信福音是接受基督救恩之條件？爲何聖經常常將信仰當作領受基督救恩的條件？

二、救恩論在神學中之位置

以上有關救恩論對象的探討，已多少指明救恩論在神學中之位置。爲更進一步說明其重要性，我們將於下列指出它與其它神學的關係。

（一）救恩論與信理神學的關係

救恩論與基督論之關係

上文已簡略地提及救恩論與基督論二者的關係。探討基督之身份的基督論和講解基督救恩工程的救恩論皆研究同樣的對象：耶穌基督的來臨、言行、死亡和復活等。在此我們將根據當代有名的神學家，如天主教的拉內（K. Rahner）與卡斯培（Kasper）和基督教的艾貝琳克（Ebeling）與龐楞貝克（Pannenberg），更進一步地說明此二論釋的連繫，及救恩論對基督論的重要性²⁹。

聖經提及基督的身份時，常同時提及其救援使命。聖經中耶穌基督身份的名號，如「默西亞」、「主」等，也同時表達其救援使命。在信理上亦是如此：只因其為神又為人的身份，耶穌基督才能是神人之間的中保和人類的救主；也只有「爲了我們人類並爲了我們的得救」，「與聖父同性同體」的聖言才「因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人」。所以基督論與救恩論相輔相成：基督論講明耶穌基督作世界救主的條件；救恩論講解成了血肉的聖言——耶穌基督的來臨、言行、死亡與復活之意義。

根據以上所述，可明白救恩論對基督論的重要性。由神學歷史可見，假使忽略了救恩論的角度，神學對基督名號的歷史背景和古代教會有關基督論爭論等問題的研究，似乎只是討論一些無關緊要的問題。僅僅從救恩論的角度，才可明白基督論所探討問題的意義。因此理由，拉內神父主張從救恩之角度著手，是探討基督信理最適當的方法³⁰。

救恩論與天主論之關係

按聖經之教導，我們是藉著天主的救恩工程認識天主。按舊約天主教在以色列歷史裡，尤其是藉著出

谷事件啓示自己。因此在舊約關鍵性的經文中提及此工程。例如：頒佈十誡之前，天主介紹自己時說：「我是上主，你的天主，是我領你出了埃及地，奴隸之所」（谷二十二，參閱申五6）。按新約基督之復活是天主的工程，信友們藉此工程認識天主。因而信天主就是相信那「使我們的主耶穌由死者中復活的天主」（We believe in him who raised Jesus our Lord from the dead 羅四24）。聖經將天主在以色列歷史中和在基督身上所興辦的救恩事工，視為信仰的主要泉源^③。既然聖經之教導是信仰的最高準則（「啓示憲章」21），所以，只有以基督救恩工程為基礎的天主論，才合乎聖經和教會教導之準繩。再者，如此的天主論才會答覆人有關神以及有關自己救恩切身之問題：天主對人類的態度如何？天主是否真的寬恕人類的罪惡？依天主之意決，人的終結究竟是毀滅人及其成就的死亡，或是使一切得到圓滿完整的永生？

由信理歷史得知，聖三的信理來自於基督論的爭論；而基督論信理的欽定，也常以維護救恩真理為動機。教會先承認基督為救主，才認清了基督的天主性；同樣地，由於救援工程極為重要的果實——聖神的賜予^④，也才能得知聖神的天主性。所以救恩論是聖三論之根基，並且由於它才能明白聖三信理真正的意義。

救恩論與恩寵論之關係

恩寵論與救恩論關係至為密切：救恩論探討天主的俯就、善意及慈愛，意即天主恩寵之最優越的表

現——基督的救援工程；而恩寵論探討基督救恩的分施，及在領受此恩惠者身上所引起的改造³³。

救恩論與末世論之關係

基督信仰有關末世的真理，並非依據一種個別揭露未來情況之啓示。末世論對已領受基督救恩和恩寵的反省，來預測末世的審判、永死或永生³⁴。

救恩論與教會論及聖事論之關係

按梵二之教導，教會是「拯救普世的聖事」(universal sacrament of salvation「教會」48號；「傳教」1號)；而教會藉其宣道和七件聖事，以個別的方式實現基督托付給她的救援使命。由此可見，救恩論是此二論釋之基礎。

總之，因為基督敎神學的主要對象是耶穌基督的救恩，所以神學的每一部份都與救恩論有關，因此「神學是得救的學問」³⁵，此為極恰當之說法。

(二)救恩論與牧民工作的關係

宣道、講授要理等牧民工作，旨在傳授基督的救恩訊息。因此從事牧民工作時，該深切了解基督救恩的中心喜訊。救恩論是針對基督的救恩作系統之反省，所以救恩論是牧民工作和牧民神學最重要的理

論基礎。

其次，救恩論也可作為教會傳教工作權衡輕重的標準。今日教會傳教工作多元且複雜，很難定斷其輕重次序。因此教會應尋找一種分辨之原則，以裁定輕重以作為分配人力、財力之標準。既然教會的一切牧民工作都是為了傳揚基督的救恩，因此救恩論可提供牧民工作一種權衡輕重之標準。

對基督救恩之了解，能喚起聖職人員和信友的使命感。依筆者之淺見，時下聖召缺乏，最根本的理由並非由於獨身制度、人事組織等問題，而是我們常不能深深意識並清楚地表達傳揚福音建設教會和服務教會的意義。假定救恩論能明示基督整個事工和教會的使命，是為了人的幸福，他也會喚醒信友和聖職人員傳揚福音和服務教會的使命感。

三、本文探討耶穌基督救恩奧跡之方法

救恩論的對象——基督救恩奧跡——是人的理智不能完全明白的奧跡。雖然如此，我們仍可以且應該探討此奧跡。梵一大公會議教導我們：「假若理智在信德光照之下，勤謹地、虔誠地、淡泊地尋求對於奧理的了解，他也能由於主之所賜，獲得一種極有價值的了解」(DS 3016, CCC 34)③。按此教導人的理智雖不能完全明瞭此奧跡，但仍能夠且應該找尋那可達到極有價值的理解。

既然本文試圖藉理性反省來了解基督的救恩奧跡，而因此強調此奧跡可知的一面，所以於此先探討

救恩奧跡可知之範疇。

(一)「基督救恩」的奧妙性和可知性

「基督救恩」之奧妙性

按梵一之訓誨：「那隱藏在天主內的種種奧理……除非由天主啓示給人，人不能得知」^{③⑦}。按此大公會議的教導，基督信仰的奧跡「超越受造之理智」，因而「甚至當理智受到啓示並以信德接受奧跡，他們仍然……多少隱藏在黑暗中」^{③⑧}。顯然地，基督信仰含有人的理智無法完全理解的真理。既然「三位一體」的道理，一定是理智無法了解的奧跡，又因為按上述基督救恩是整個信仰之泉源，所以基督的救恩確實有其奧妙性。

「基督救恩」之可知性

雖然基督救恩有其奧秘性，但也有其可了解的一面。按聖多瑪斯（S. Thomas）之神學，一種了解是信仰的先決條件^{③⑨}。尤其為信仰基督為救主者更是如此。茲簡述如下：

當人接受基督的喜訊時，他們必先明白此訊息是一種給予希望和自由，使生命充滿快樂和意義之訊息。意即他們必須體驗到有關耶穌基督的宣講是一種救恩之喜訊。因為「救恩」是人人所渴望的和必然

追尋的善，所以人藉其對救恩的渴望多少體會到救恩的性質。因而在面對救恩喜訊時，他能憑此基本的體驗，去判斷基督之宣講是否帶有真實救恩的喜訊色彩。由此可見「基督救恩」有其可知的一面。

(二) 結 論

因為基督救恩有其奧跡性的一面，我們應以尊重奧跡的態度去接受聖經、聖傳和訓導當局之教導，並且藉著探討，我們應使奧跡本身不但不被遮掩，反而漸次明朗化。

既然救恩是人人所渴望和早已多少所體認的善，又因為基督的救恩使人對救恩的渴望得以滿足，所以基督救恩奧跡有其高度的可知性。因而在探討此真理時，理性的反省扮演特殊之角色。

根據此理由，本文①探討基督救恩之前，先就「人對救恩之渴求」作理性之探討（第二章）；②在探討聖經的救恩喜訊時，常應問：聖經作者透過所用的說法和圖像，究竟要表達何種經驗？③在陳述聖經救恩論的基本因素（第三章），並且在探討基督救恩工程的主要幅度（第四章）之後，本文試圖明白救恩工程的本質，並謀求釐出一個表達和解釋救恩工程的整體性及其特徵的基本原則。

第二章 人對救恩之渴求

爲了深入明白「基督救恩深不可測的富饒」（弗三8），我們應問：人是否需要基督的救恩。既然許多人不感到任何得救之需要，並且以人自主的名義棄絕任何由神而來的恩惠，我們就該對人的渴求加以反省。爲了更深刻體會基督救恩之富饒，我們該問：人是否能以自己的能力獲得他所渴望之一切，或者只能藉著神的援助和神的恩惠，而得到其生命之滿全？人是否渴望並需要一種救援、一種救恩，免得他的生命遭受失敗？

人對救恩之渴求基督訊息與人心渴望的接觸點。意即人對救恩渴求是人尋找、查考、接受和堅信基督救恩喜訊正確的動機。因而從人的經驗來探討人對救恩之渴求，不僅爲神學，而且爲傳揚福音和牧民工作有極大的重要性。因著這些理由，本文將以較長的篇幅來研討之^①。由於此問題涉及範圍較廣，並爲清楚之見，茲分下列四節探討之。

第一節 探討人對救恩渴求的出發點

我們如何能以人的經驗為基礎，來答覆上列所提出之問題：人是否能以自己的能力得到所渴望的善，或只能靠著神的援助或神的恩惠，得到生命之滿全？爲了發現本探討的出發點，以及所牽連的問題和應進行之過程，我們首先對本研討主要的概念和過程加以說明。

一、本探討之主要概念和過程

(一) 本探討的主要概念

「需要」

雖然目下我們還不能肯定人是否需要得救，我們仍然能夠且應該概括地說明「需要」此名詞的意義。對糧食的需要，是人自然必然和共同的需求；此局部需要能借人力得以滿足。當人打算登陸月球，他需要一艘太空船；此需要是一種有條件的需要。當我們說殘障者需要特別的照顧和工作上的訓練，即

談及一種相對的需要。在宗教交談和神學家探討人是否需要基督之救恩時，「需要」與上述所例舉的需要意義有所不同：此「需要」指一種以自己或集體之能力不能滿足的需求；在如此的探討中，「需要」不指一種因人之自由選擇所牽連的需要，而是指一種必然的，屬於人之情況的需求。再者，在探討人是否需要一種從神而來的救恩時，「需要」並非指相對或局部之需要，而是指一種絕對和普遍的需要。換言之，當我們討論人對救恩的需要時，我們就討論人（甚至連極有能力、智慧、高尚道德者）是否有一種以自己的能力無法滿足的需要。

「渴求」

任何需要以一種渴求為先決條件。例如：只當人渴望登陸月球，他們才需要一艘太空船。因而在探討人是否需要得救之前，必須先探討人的渴求。意即我們必須先問：一則，在人的生活中，有沒有一種必然的渴望。二則，必須先要研究此渴求之對象，才能決定人是否能以本身之能力獲此渴求的對象，或者只能靠著神的恩惠得到其滿足。

「救恩」

我們也不能以對救恩的渴求來開始探討人是否需要得救的問題，而必須先探討：當有些人肯定需要救恩，而有些人否定此需要，在如此爭論和交談中「救恩」究竟指什麼？

(二) 結 論

本探討之過程

既然神學在探討人是否需要得救之問題時，講論一個由於必然渴求所引起的需要，所以本文必須先以較長的篇幅來探究人對救恩渴求之事實及對象，才能研討人是否憑其力使他的渴求得以滿足，或者僅靠由神而來的幫助才能得到其渴求的滿全。

初步救恩概念之重要性

在研討上列所提出的問題之前，首先我們必須確定人對救恩渴求的事實。然而此探討又以初步救恩概念為先決條件。正如在討論有無飛碟之前，應先說明「飛碟」指什麼：指來自地球之外，由理性動物所駕駛的飛行物。下了如此定義、劃定研討的範圍之後，才能肯定或否定飛碟之事實。同樣，在討論人對救恩渴求的事實之前，必須概括地說明「救恩」指什麼，才能肯定或否定人對救恩渴求之事實。

當然在此階段，我們不以一個發揮的救恩概念為基礎；概念的明朗化就是本探討的目標和結果。因而我們只能以一種「初步的概念」為出發點。哲學的探討常需要類似的初步概念。例如：在討論時間是什麼時，獲得一種清晰的時間概念是整個探討的目標和結果；但為了能夠進行此探討，首先需要劃定研討的範圍，意即概括地描寫時間的特徵，如時間和空間的分別。初步救恩概念也稱為「一般救恩概念」，因為它是指那在佛教、回教、基督教等大不相同救恩概念中存有的共同因素。

初步或一般救恩概念不能決定人是否渴求救恩，也不能決定某一宗教和人生觀之救恩概念是正確的。但是他能劃定此探討的範圍和指定探討的方向。因為它在宗教之間的交談中扮演很重要的角色，所以下列特加以研究探討。

二、「救恩」之一般概念

如何能夠講明一般初步的「救恩」概念呢？就如在討論何謂「酒」時，應該指出米酒、葡萄酒、啤酒共有的質料，同樣地，我們現在應指出佛教、道教、回教、基督教等各有各的救恩（Heil）概念中，共同存有且必出現的因素。

(一)「救恩」一般概念的主要特徵

奧妙性

日常生活言談之中，很少使用「救恩」這一類的字彙。「救恩」並非是人所能經驗到的。「救恩」也不是科學所探討的東西。因此，「救恩」的意義不像「房子」、「車輛」、「樹木」等那麼清晰明朗，甚至比「愛」、「責任」、「時間」、「空間」等抽象概念還難以把握。它常出現在宗教的脈絡裏，充

滿莊嚴、高超和神秘之氣氛。由此，「救恩」乃指一種隱秘、深遠以及高超的事。總之，「救恩」最明顯的特徵是其隱而不顯的奧妙性。

與人本然之關係

雖然「救恩」常指一種超乎人之境界，但提及「救恩」不得不提及人，如：「人的得救」、「我們的得救」等。此表明「救恩」與人存在有密切之關係。不論「救恩」指從惡中解脫出來，抑或達到善，或是個人或團體憑己力所能獲得善或境界；亦不論「救恩」可在現世獲得，或者來生才得到，亦不論此事物是由人的努力而獲得，抑或僅是一個來自神的恩惠，它都被視為與人之存在和渴求息息相關。總之，因為按照一般的用法，「救恩」這一名詞總是指一種把人從損傷他存在的情況中解救出來，並使整個存在得以圓滿的「事物」，因而所謂「救恩」常與人有本然的關係。

值得追求之性質

「救恩」從不被視為一種毀害人之事物，而常被視為一種值得人耗其一生精力，努力以求的善。

歐洲語系中，「救恩」(salus, salut, Heil)，常與健康、富饒、洋溢、平安有關。由此語言用法，已可看出「救恩」常被視為一種值得追求的事物、一種善^②。

世界各大宗教對救恩本身有不同的看法，有的將救恩當作從痛苦中的解脫；有的把救恩視為美善的

獲得；有的宗教把救恩視爲「對萬物的漠不關心」，或「消滅一切慾望的境界」③。雖然世界各大宗教對救恩性質的看法迥異不同；但他們都一致地主張：救恩是一種值得人去追求的「事物」、一種善。

即使在一般的用法，如「渴望得救」、「找尋得救」、或「怕不得救」、「絕望因不能得救」等，都表明「救恩」指一種人所渴求的善。

使人達到圓滿之善及境界

按一般宗教上之用法，「救恩」並非是人可任意追求或不追求的善，而指人迫切需要的善。爲了得到它，人應付出任何代價作任何的犧牲；因爲它是使人生達成其意義的善，人與它有一種必然和本然的關係，因而得到「救恩」攸關人整個一生的意義和價值。

因著救恩與整個人生意義的關係，所以提到「救恩」時，常呈現一種似乎是面對生死關頭的嚴肅氣氛。總之，由「救恩」之用法得知，「救恩」指人生中最重要、最具決定性的善，爲了使人生達成其意義，人必定要追求要達到「救恩」。

一般救恩概念之短型

綜合以上所述，一般初步的「救恩」概念可用下列的同義詞句表達。雖然下列的同義句都不能盡述「救恩」之豐富意義，但每一同義句皆有助於探討「救恩」極廣泛的問題。

因爲人與「救恩」之間有必然和本然的關係，所以「救恩」指人所必然追求的善，它是人以銘刻其本性內之欲望所追求的善。因此，「救恩」是那深深形成人之存在的善；它是人至高的並使人完全心滿意足的善，因爲獲得此善是人基本的任務，所以「救恩」是使人生充滿意義的善；是使生命充實、圓滿的善。

如果「救恩」之意義如上所述，則一般和初步的「救恩」概念（Heil），並沒有「救」，也沒有「恩」的意思。因而當人還沒有明白爲了達到其至高的善，他需要一種救自己的恩惠，最好不用「救恩」、「救援」、「救贖」，而採用「全福」來稱呼那使人心滿意足的境界。

(二) 結 論

本探討之主要問題

根據上述之探討，可限定在研討人是否需要神之救恩來達到「全福」時，應探究之問題：

爲了答覆人是否渴求全福之問題，我們應問：「在生活中，是否有一種本然和必然之追求？」

爲了答覆人找尋何種至高之善，我們應問：「究竟何種的善，可滿足人必然和本然之渴求？」

爲了答覆人是否能憑己力達到其全福，或者爲此而需神的助佑之問題，我們應問：「人是否能憑己力獲得他所找尋的善？」

「全福」之探討與人性學

因為「全福」指一種神秘的、摸不透的善，所以我們無法觀察「全福」本身；但是因為「全福」指一種與人有本然之關係的善，所以我們能藉著人的本性和人的渴望之研討發現「全福」的性質。因著此理由，我們對全福之探討依據人性學，並研究有關人性學之問題。

第二節 人渴求「全福」的事實

根據本章第一節，可將本節之問題闡明如下：人的生命中，是否有一種對至高美善的必然追求？人是否渴望得到對其生命意義具有決定性的善？乍看之下，此問題似乎無法答覆；因為在日常生活中，人好似追求著成千上萬的事物和目標。再者，人是自由的，因而我們必須問：如何能發現一種必然的追求？爲了答覆上述之問題，本節採用「超驗的方法」，意即我們將探討，人的生命中是否有一種即使被否定被壓抑，而仍然存在且呈現的追求？

一、人必然之追求

(一) 幸福的追求

因下列之理由可確定，人常常尋求「平安」，渴望「心滿意足」，亦即人常本然地追求「幸福」(英文 Happiness, 德文 Glück)。

人無論作什麼，或辛勞或休息，常是因為他認為此行爲是好的，因為如此作會使自己更心滿意足。例如，隱修士的克苦生活和浪子的飄泊生活，二者生活方式雖迥然不同，其目的却是一致的：要「心滿意足」、「得享幸福」。人有時犧牲有些享受，也往往是因爲享受此犧牲。意即人放棄自己的快樂、方便，因爲藉此犧牲才可得心靈之滿足。甚至一個人自殺，也往往是爲了斷絕不幸的生命。如此在拒絕缺乏幸福生命之時，銘刻在人心之「幸福」的追求自然浮現。由上述反省得知，在其最微末和巨大、平凡和偉大的行動中——整個的生活中，人必然地追求幸福。

西方的思想家，如亞里斯多德(Aristotle)、奧斯定(Augustine)、多瑪斯(Thomas Aquinas)、巴斯噶(Pascal)、康德(Kant)、佛洛伊德(Freud)、德日進(Teilhard de Chardin)等思想方式和哲學體系雖大不相同，但他們都同意，人自然追求幸福④。聖奧斯定在其「天主之城」一書中⑤，提到古代有關幸福之本質有二八八種的主張。雖然如此，一切人皆爲幸福所吸引：「一聽到幸福的名，

我們都承認：這是我們希望的東西，這並不是因爲幸福兩字的聲音迷醉了我們。不懂拉丁文的希臘人，聽到拉丁文的幸福的名字，爲了不懂它的意義，絕對無動於衷。這不是一個良好的證據嗎？相反地，我們一聽到，我們就有動於衷，如同他們一聽到希臘文裡幸福的名字，也有同樣的感想一般。爲此那樣東西，也不是希臘的，也不是拉丁的。希臘人、拉丁人，或任何一個國家的人，只要談到那樣的東西，就希望得到它。那麼，這是衆人所認識的。『你們要享福麼？』假使他們聽到這個問題，他們一定要同聲回答道：「要！要！」⑥（懺悔錄十卷第二十章，光啟出版，頁一八四）。同樣地，聖多瑪斯簡要地肯定：「人本然地和必然地尋求幸福」⑦。中國的格言，如「自求多福」、「安分養福」、「福如東海」等說法，充分地表明人自然的追求幸福。

(二) 意義的追求

無論人從事何種事情，當因其本身認爲是有意義的。不只在讀書和工作時，也在玩耍休息時，人常追求著意義。當人說：「沒有意思！」時，手勢和表情都十足地表明，人只希求有意義的事物。同樣的，當人們說：「實在有意義！」時，其語氣表明人自然而然的喜歡有意義的事物、有意義的行動。再者，當我們看不出工作的意義時，我們也沒有力氣去作，就猶如患了癱瘓病一樣。相反地，當一個人知道自己的行動、工作有意義時，雖然他面對艱辛困苦的工作，而仍然能「心滿意足」。質言之，人在一切行動之中，必然地追求意義。

(三) 真善美的追求

人行動的動機，常是追求真善美。在人與真善美之間有一個不可切斷的關係。按聖多瑪斯之看法：「意志的對象，總是真正或表面上的善」⑧。「任何的意志自然找尋自己的完善，也不能追求與自己的善相違的事」⑨。即使我們存心損害別人而使別人或自己痛苦，我們之所以如此作，往往也只是爲了追求一些自己認爲是好的事物，例如：尋求犯法的刺激以及其他滿足等。連人最混亂之行動，亦不可避免追求真正或表面上的美善。甚至當人作惡、撒謊時，他仍然是在追求著美善、追求著真理，因爲撒謊和作惡的行爲，往往以惡爲善、以假爲真。總之，人與真理和美善有一種本然和必然的關係。

二、人必然追求之特徵

(一) 人對自我原始的愛

當人追求幸福、意義和真、善、美時，他必然的追尋自己的幸福、意義和真善美。即使在不自私自利的助人行動中，當人犧牲自己的享受時，也常含有一種對自己本然和必然的愛：一個人之所以願意慷慨犧牲自己，而去幫助他人，是因爲喜歡作一個不自私自利的人；他之所以願意犧牲自己的享受，是因爲他如此才能平安，因而在某一意義之下也可說是享受自己的犧牲。如此在這一一切的行動之中，甚至在爲別人犧牲一切的愛中，包含一種自然對自我的愛。聖多瑪斯認爲甚至對天主的愛也包含了對自我的愛。

因而他說：「假使天主不是人的善，愛他也沒有意義」^⑩。由此可見，一種非自私自利而自然對自我的愛，包含在一切的意志行動中。

(二) 人必然追求的整體性

上述人對幸福、意義、真善美的追求，並非是三種不同的追求，而是統一追求行動的三個幅度。「我們渴望幸福；但我們也都知道，不能不惜任何代價去攫取幸福，如果那樣作，根本就不會有幸福。我們都願意活在善裡，如果我們要真正的幸福，我們就應該把善置於幸福之上」^⑪。因而得知，僅僅合乎真善美的幸福，才能使我們得享幸福。總之，只當人追求真實的善、有意義的事物，人才能達到真實的幸福。人不能不擇手段爭取幸福，因為如果所謂的幸福沒有意義；如果相反了真、善、美，也就不能是真實的幸福。唯有在實現和達到真善美及意義的條件下，人才可得到真實的幸福。因此，人對自己的幸福、意義、真善美之追求，是統一整體性的追求。

二、結 論

(一) 人對「全福」渴求的事實

既然按前一節所述，「全福」是指人必然、本然所追求的善，又因為按本節人必然本然地追求幸福、意義和真善美，所以我們可確定追求「全福」(Höc)之事實。

由於此尋找的事實，我們還不能看出，人的渴求是否能得以滿足，而更不能確定，人是否能以自己的力量得到所渴求的全福，或者需要一種從神而來的恩惠、一種救恩。所以直到本反省階段，中文「救恩」一類之詞彙仍不適用。

(二) 人對全福渴求的本質

因為對幸福、意義和真善美的追求，是一切個別行動之動機和泉源，因而聖多瑪斯主張，人對全福的渴求是人意志必然之行動，也是一切個別和自由行動的根源^⑫。因為人渴求全福時，常追求自己的幸福、意義和真善美，人對全福之渴求是人對自我根本的愛。

(三) 全福的探討與人性學

因為人追求幸福、意義和真善美時，常是追求自己的幸福、意義和真善美，所以探討全福時，應以人性學為基礎，才能得知人所必然尋求，但隱晦和奧秘的全福究竟是什麼。此即下節將探討之主題。

第三節 人所渴求的全福之性質

本節我們還不討論人對全福之渴望是否能夠得以滿足，而只將根據上文探討之結果追問：何種的「善」能滿足人之渴求？在試圖逐漸明白人所渴求的全福之性質時，我們必須注意到以上已研討之結果，即人渴求全福時，追求自己的幸福、意義和真善美，而找尋自己的圓滿實現。因而在探討「全福」之性質時，我們應顧及到人的本質，而察問，具有自由的、社會性的、有肉軀的人追求自己的幸福、意義、真善美時，所追求的到底是什麼？反省過程中，每一步驟與前一步驟有關；每一步驟會改變前一步驟的立論，而由新的角度探討同一事實。

一、人必然之追求與全福

(一) 人對幸福的追求與全福

全福之永久性

一般經驗證明：人自然渴望使他心滿意足的事物能永不消失而永久常存。如俗話常說的：「永保青春」、「永駐不忘」、「永垂不朽」、「永不分離」、「永保太平」、「千古常存」、「留取丹心照汗青」等等。如果幸福不是恒久的，則追求的行動及其不安、緊張、憂慮必會重新擾亂人，而使他不能心滿意足。因而聖多瑪斯說：「永久的幸福，才是真正之幸福」^⑬。由此可見，只有恒常和永久的幸福，才是真正的全福^⑭。

全福不可奪去與失掉之性質

如果人在「居安」之中，仍然朝不保夕，仍須「思危」；假使在享樂時，還須憂慮未來之痛苦，則享有之幸福並非是圓滿的幸福。因為人渴望永久之幸福，所以他找尋一個不會再失落的幸福及任何勢力不可奪取的幸福，及一個不受到任何威脅而享有幸福之境界^⑮。聖多瑪斯曾說：「人擁有他所喜愛的善，乃是幸福的本質因素」^⑯。所以，唯有不能被任何勢力所奪去的幸福，才是所渴求之全福。

(二) 人對意義的追求與全福

人們常激烈討論行為和計劃的意義，由此類之討論，我們將可發現人在追求意義和幸福時，究竟追尋什麼樣的全福。

全福與整體人生之意義

從關於某特殊行動是否有意義的爭論中可看出，人在尋求意義之時乃尋找一種關係一切事物的善。例如：太空人初次登陸月球之後，不少人問：這項登陸月球的計劃是否有意義？有人爭辯說：這是有意義的，因為它開創了成千上萬的工作，促進了科學之研究及經濟之發展；另有些人則說：這是沒有意義的事，因為它耗費了大量的人力和物力，這些資源應當用來解決地球上的饑餓、災荒和文盲等迫切問題。不論兩者主張多麼不同，無形之中，他們都共同贊成的一點：在所有之爭論中，皆不能避免「因為……」這句話。此顯示：兩個人在月球上漫步之事實，並非足夠來使得「太空之行」有意義。「太空之旅」之意義實端賴它與另一有意義事物，如開創工作、促進科學等有關係。某一事情的發生，決不是此事情有意義之理由。事物的意義常來自一些在它「以外」並與它不同的另一些事物。

當我們追問個別行動之意義時，我們就會發現個別行動的意義，往往來自更高更普遍性目標的意義。如，上學唸書是有意義的，因為如此可獲得知識；吸取知識是有意義的，因為如此才能勝任一份工作；工作是有意義的，因為藉著工作，我們才能維持生活。由上述的反省可見，個別行動之意義，端賴整體人生的意義。唯有整體人生有意義，個別行動才有意義；整體人生沒有意義，個別行動也就失去其意義。由是，當我們追求個別行動之意義，我們也在尋找整個人生的意義。「只有當整個人生——它的過去、將來、出生、以及死亡——充滿意義時，人的一言一行，甚至是片刻的喜悅才能夠是有意義的」

⑰。總之，因為人渴求全福與尋求意義是分不開的，所以全福必須是一種使整個人生充滿意義的善或境界。

全福與對意義之了解

我們必然地追求行動和存在之意義；然我們不僅希望我們的行動和生命實在有意義，而且我們也要了解此意義。倘若我們對某一事物、情況、責任的意義根本沒有任何的了解，我們始終無法平安。清楚地把握住一個工作之意義，能夠推動和幫助我們克勝困難。雖然對意義之堅強信念，並不減少人形體上的痛苦，但清楚地把握住某種行動的意義，實在會使我們充滿活力，而因此我們對眼前的現象之感受會有所變化。清晰地了解事物本身之意義會增加人的幸福；幸福隨著人對意義的了解之增長而增長。此顯示人渴求幸福與人渴望了解意義是不可分的。因而在完滿的幸福中，人會發現一切事物的意義。上述之經驗也暗示全福不一定要求宇宙和物質世界的改變。

(三) 人對真善美的追求與全福

人找尋絕對無限和永久的善

人找尋幸福和追求真、善、美時，是追求一種絕對的、無限的、永久的善。茲簡述於下：

大家都明白，人應不惜任何代價與犧牲行善避惡，因為任何物質之利益，都不能賠償因著惡所受的損失。所以俗話說：「餓死事小，失節事大」。一切倫理之善絕對超過一切物質的利益；真理與美善有其絕對和永久的本質。真理和美善的尊嚴超過任何權威；因而他們不會因著世上最大的權勢而有所改變。⑱。一種慷慨和捨己為人的行為，永遠是一種美好善良之行為，無論人是否為他蓋一個紀念堂；也不管人讚美或是譏笑此行動，成仁取義永遠是美好行為。甚至於當人改變其對某一對象善惡的判斷時，仍然不會改變其對善之追求，只是將善惡標籤，由此對象遷移至彼對象而已，而總不否認人應不惜任何犧牲，追求絕對、恒久和無限的真善美。由此可知，人渴求真善美和全福時，是找尋一種絕對、永久和無限的善。

由生命種種現象也可發現，人有一種迫不得已超越一切限制的本性傾向。運動家努力要破紀錄，醫生藉著複雜的手術想要挽救延長生命，學者冀圖不斷地增廣知識領域。人將發生的事件寫成歷史，希望流傳千古，而如此超越短暫的限制。訃文上的「音容宛在」、「永誌難忘」及道家長生不老之理想及大宗教家全福之概念，如「涅槃」和「永生」等，都顯示出人突破時間和限制的渴望。因著此潛在人生命之內超越一切限制的傾向，限制人生命的蒼老和死亡，使人感到痛苦；因為它顯示出人不可逃出的有限性而因此使人感到痛苦，所以人常常避免談及死亡；即使在不得已時，我們常常用一些婉轉的詞句來表達。上列所提及的現象顯示出，我們常不能與此有限的存在妥協，而常企圖超越一切界限，並且盼望達到無限和永久的境界⑲。

人找尋神性之生命

當我們觀察人的理智活動時，將發現，明白部份知識之後，人本來不可就此停頓下來，其精神內在推動力催迫著他，繼續追求了解整個脈絡、上下文，以明白每一部份、每一事物的所以然。如此人之理性常常找尋對一切存在整體性的了解。然而這種對整體存在的了解，帶有神性之色彩。再者，當我們說：「在追求真善美時，人找尋絕對的永恒和無限的善」時，我們也採用了屬於神的名稱。此字彙用法，暗示人追求真善美時，事實上是追求神性的生命²⁰。此潛存於人內獲得神性生命的渴望，是宗教裡常出現之概念，如「成佛」、「神化」、「分享神性」等理由。此先天性獲得神性生命之趨勢，這「成爲如同天主一樣」的願望，會變成最大之誘惑（參閱創三5）。

（四）人對自我必然的愛與全福

人對其有限自我必然之愛

雖然人尋求永久和無限之生命，但他生活在時空中，受時空的限制及各種有限因素之支配。一方面人常由於這種限制而感到痛苦，並試圖超越一切之界限；另一方面人也認同其有限性，因爲有限的人和事物構成我們的自我（identity）和我們所屬的「世界」。在家庭和熟悉的朋友中、在擔任有限之工

作時，在如此有限的「世界」中，我們體驗到自己的存有和價值。由是，在渴望恆久和無限時，人也常愛並且要保存其有限的自我。

結 論

因爲人對全福之渴求，與人對自己必然的愛是不可分的，所以真實的全福必會保存個人獨特之身份。假使某一種境界使個人消失在宇宙或社會之中，並且消除有限的身份，如此之境界，並非是人所渴望的全福。雖然人追求全福時找尋無限之生命，然真實的全福應該保存且加強人自我之身份。

(五) 追求整體性與全福

既然人對幸福、意義和真善美之追求是整體性的，因而人找尋之目標只是一個而已，即其繁複本性的圓滿實現。因此，已認出的全福之特徵，如其永久性和無限性、達成並了解整個人生之意義等，以及下文將提出的特點，必會屬於一個多面且豐富之統一境界。

一一、人的關係性與全福

(一) 人的關係性

我們藉行動以及在關係中實現我們的生命。當我們想、寫、感到缺乏、渴望時，我們總有一個對象：想朋友、寫信、缺乏安慰、渴望友誼。所以，人的一切行動是在與某一對象之關係中進行的。

人與其行動之對象的關係越強，則其自身的存在感也就越強；反之，人與對象的關係越弱，則其自身的存在感也就越薄弱。比如：我們思考一個切身的問題，或者與朋友有深度之友誼時，我們的存在感得以增強；反之，如果我們找不到謀生的工作，或者沒有知心的朋友，必定會感到茫然而懷疑自己存在的價值。所以，人是在關係中實現其存在。此個別的行動與世界之關係，表露人本質的特徵：人本性的關係性。西方的思想家，將人之關係性視為其本質的特徵。例如：聖多瑪斯根據亞里斯多德而主張：「人的精神可說就是一切」^{②1}。祁克果（Kierkegaard）在其名著「死病」（Sickness Unto Death）一書中，對人下如此之「定義」：「人的自我是一種關係」（Man's self is a relation）^{②2}。海德格（Heidegger）將人視為「世界中的存在」^{②3}。總之，人與其它事物之關係，並非是一種偶然可有可無的現象，而是其本性基本和必然的因素。

(二) 結 論

全福提高人之關係性

因爲真正之全福使人的本性得以圓滿實現，所以它不減低或消滅人的關係性，反而使之得以提高。因此，唯有那使人的關係性得以圓滿之境界，才能是人的全福。既然關係極（poles of relation）二極之間的合一與區別屬於關係的本質，所以唯有能增強關係極之合一與區別的善，才能是人的全福。因而真正之全福必不會使人與人或人與神彼此隔離，或使人被社會或神所吞噬；真正的全福會同時提高人與社會和人與神之間的合一與區別。

全福不一定要客觀世界之改變

關係中一極的改變，引起關係本身之變化，如，甲在乙前，則「前後」是二者之關係。現在乙不動而甲移至乙後，則二者「前後」關係改變。又如，只因著其中一人的誤解，朋友或夫婦之關係遭受變更。因著人的關係性，全福也可能是如此：真正的全福不一定要客觀世界或神本身之改變；只要人改變也許已足改變人與大自然宇宙、人與人、甚至人與神之間的關係。

三、人的自由和必然性與全福

(一) 人的自由和必然性

當我們仔細觀察人的生活，就會發現自由和必然性皆屬於人之本性，茲說明如下：

屬於人性之自由

一切名實相符人爲之行動中，必定有自由的成份。此自由的份量可大可小、可深可淺；深思熟慮之後的行動，反覆無常之行動，以及在接受或反抗之必然行動裡，都有此自由的成份。

顯然，自由是文化之基本因素。「良心」、「責任」、「倫理」、「教育」、「法律」、「賞報」、「懲罰」等都以自由爲先決條件。由此可見，自由是構成人存在之基本因素²⁴。

屬於人性之必然性

每一個人出生於命定的父母，屬於非自己選擇的家庭、國家、文化，並且生活在固定時空中，因而人的生活中必然的因素相當多²⁵。甚至在人的自由內可發現必然性：人必定要自由行動，決定不行動也是一種自由之行動。由此可見，必然性是人为本性的因素。

人是自由和必然性之綜合

如上所述，自由和必然性都是屬於人的本性。然而此似乎矛盾之因素，在人的身上並不對立。必然性內有自由，自由內有必然性。因著此自由和必然性的共存和互相交流，祁克果在「死病」一書中，扼要將人稱之爲「自由及必然性的綜合」²⁶。

(二) 結 論

真實的全福使人的本性達到圓滿之實現。既然人的本性是自由和必然性之綜合，所以全福必會使自由和必然性二者及其綜合達至最高峯。下列將進一步說明全福與自由和必然性的關係。

全福提高人之自由

因爲真實之全福使人的本性得以圓滿實現，而自由是人本性之基本因素，所以一切消滅或壓抑人自由的情況和「恩惠」，都不能是真正的全福。真實的全福必定強調、發揮、推動人自由的行動，使之達於最高的程度。

全福加強人之必然性

因必然性也是人性的基本因素，所以，一切消滅或減低人本性內的必然性情況和「恩惠」，也不能是人的全福。真實之「救恩」必然會加強人本性內的必然性。譬如：全福一定不會解散或取消，反而要強調人有肉軀、社會性和超越性之幅度。

全福提高自由及必然性之綜合與交流

既然人是自由與必然性之綜合，所以真實的全福必須強調必然性，也同時強調自由，並且使二者交流得以完整。換言之，真實的全福會使人在最嚴密的必然性內發揮其自由；也會使人在最高度的自由內，承受並接受其本性的必然性。由一般之生活經驗可佐證：人的自由和必然性越能交流，人的行動越能臻於圓滿。當一個人以最高度之自由接受其個性的一切必然因素（性別、國籍、天才、缺陷、責任、權利），其人格會愈趨成熟。又如：假使一對夫婦，一方面因其極深的愛和自由而結合，但另一方面真是「天造地設」的一對，似乎必然會結成一對夫妻，那麼其婚姻有其特殊之美；而此完善的理由是此自由和必然性的綜合。再者，當在人的行動中，自由和必然性有高度之綜合，使「必然」的變成「自動自發」的，使「自動自發」的變成「必然」的，則行動之美好得以增加。

上述提及的經驗暗示，人最圓滿境界——全福，是人之自由和必然性及其統一的綜合達至最完善之境界。因而，往真正全福之途徑，必會同時加強人生必然的幅度，且同時增加人之自由。

四、人的身體與全福

上列指出人渴求全福時，找尋其繁複自我圓滿的實現。人的身體的確是人自我基本幅度之一。因此，我們能藉著對人具肉軀的本性之反省，進一步了解人找尋那一類的完滿，追求什麼樣的全福。

(一) 人與自己的身體

人的整體性

中文的「自身」、「身邊」和英文「somebody」、「nobody」及類似之說法中，「身」和「body」並非指與靈魂不同的肉體，而是指整個的人。此語言之用法表達人的基本經驗：身體並非是外在於自我的實體；人並非只是「有」身體，而人「是」身體，是一整體。誰看見或觸及我的身體，就是看見或觸及我；誰打我的身體，就是打我；誰醫治我的身體，就是治好我。可見，身體與人是不可分的一個整體。我永遠不能走出我的肉身，而與它建立一種僅是外在的關係。不論哲學家如何確定靈魂與肉身之間的關係，人基本上是一個整體。

人的肉軀與自我之圓滿

由於這個以肉身爲其基本因素的人性之結構，我們只有透過此肉身才能達到自我的圓滿。各種各樣之經驗皆證明，人只有在他的肉身內才可達到自我的圓滿實現。只有當身體也臨在時，才算是圓滿的臨在。譬如：當我們所愛的人遠離我時，他的來信及照片爲我固然珍貴，但往往只是一種代替物，總不能等於其形體之臨在。如果我們不能將謝恩、尊敬和愛的心情，藉著舉止和具體行動表達出來；則這些心情本身就是貧乏、無效和不圓滿的。因爲肉體是人性的基本因素，人的一切只是在肉身內得以圓滿實現。

肉身與人內的緊張

雖然如此，身體並非是人性唯一的基本因素。心不在焉時，身體雖在，但自我却不在。我們不能使自己整個人隨心所欲，喜歡快樂時便快樂，喜歡憐憫時便憐憫；也不能隨意擺脫嫌惡和憤怒之感受。由這些經驗得知，雖然人是一整體，其自我與肉身是有區別的。再者，因爲肉身是構成人性的基本因素，所以我們與物質的世界息息相關。因此我們備受冷熱之侵擾，備受颱風、地震、蚊蟲和病菌之危害。由於我們這個以肉軀爲其基本因素的人性，所以別人能夠虐待我們和剝奪我們行動之自由。

(二) 結論：有肉軀者所渴求的全福

全福含有肉身之幅度

因爲身體是人本性之基本因素，人只能在身體內達到自我的圓滿實現。故此人的全福不可能是一種消滅其肉身之境界。因爲就在此生活中，人實現他與永恒和無限及真善美的關係，所以全福不可能是一種與以身體和物質爲基本因素的生活完全無關之境界。積極地說，人所渴求的是有肉身幅度之全福。因此理由，我們也能肯定，如果某一所謂往「全福」的道路，原則上拋棄人的存在的肉身的幅度，則亦不可能引人達至真正之幸福。真正往全福的道路，必對人肉身之幅度加以關懷和尊重。

屬於全福的肉身之性質

眞實之全福不能缺少肉身的幅度。然而因爲我們現今的身體備受疾病和腐朽之困擾，它不合乎全福的永久性。由此可見，目前的肉身結構，也不可能我們尋求自我圓滿的一部份。由於整個人對全福之渴求可見，屬於「全福」的身體一定不能是如同現在又受苦又必死之身體；它應是一種與現在的身體有關的，但又超乎一切苦痛與腐朽，徹底改造了的身體。

五、人的社會性與全福

既然人的本性是一整體，又因爲「全福」指整個人性之圓滿實現，所以眞實的全福使人整個之存在得以圓滿。然而，社會性並非是附加在人性上的次要因素，而是人性的一個基本幅度。我們與他人的關

係，深深影響我們整個之存在。別人的臨在將改變我們對一切人和事物之感受。當我們獨處時，或與朋友在一起時，我對自己、對他人、和對世界的感受會有所不同。與朋友結伴同遊之樂趣，遠勝過獨自旅遊。相反，對同伴的冷漠和失望，將會嚴重地侵擾到我們對自己、對他人、和對世界之關係。再者，我們與他人同享幸福有特殊之意義，由日常生活的經驗可知：「獨樂樂，不如衆樂樂」。德諺亦云：「分享快樂，快樂加倍；分擔痛苦，痛苦減半」。因此理由，有時人在友誼、婚姻及社會中尋找圓滿之幸福，以爲人與人之間的愛和安定和平的社會，就是人至高的善以及圓滿之所在。由上述可見：人社會性與幸福有密切關係，因而對人之社會性的反省，必會使我們進一步窺見真實全福之性質。

(一) 社會性的範圍與全福

表面上看來，人與他人關係之範圍似乎只是限於家人、朋友、同學、同事以及一些我們生活中所接觸的人。但當我們深入的觀察，我們將發現在我們與他人關係的深處中，人超越了此有限之範圍，而與一切人有先天性的關係。因爲我們感到此先天性與所有人之關係，所以才會對考古歷史等有興趣，並花大量時間和金錢去挖掘古人的文物、研究古人的生活。自己所發現之真理，我們很自然的當作一切人應承認之真理；我們很自然的盼望我們所行的善，一切人都以之爲善。當我們的思想和計劃受不到承認，得不到回饋和接納，他們就好似失掉其意義和價值⁽²⁷⁾。由此可見，必然和本然追求真善美者與所有的人有關。尤其是對幸福之追求，反映出人與所有人的關係；尋找自己之幸福時，我們自然盼望「皆大歡喜」，

欣賞「四海一家」、樂於「普天同慶」、追求「世界大同」。別人發生不幸時，我們的反應也彰顯出我們與別人先天性的關係，因為我們該問：爲何一個陌生者之猝死會令我恐怖？我們會因著別人的不幸而受到困擾的事實顯示：「每一個人在本質上關心其他一切人的歷史，如同關心他自己的歷史一樣……。沒有一個人對整個人類的歷史毫不關心，同樣，整個人類對每一個個別的人亦然」²⁸。根據上文之探討，我們可得下列之結論：

真實之全福與普世性

因著我們與所有人先天性之關係，我們必須承認：「唯有普遍性的全福，才是真實之全福」²⁹，在能夠得到全福方面，所有的人實在是風雨同舟、休戚相關。唯有普遍性的全福，才是我的全福。下列之事實可爲例證：

外教人是否可得救，爲何是一個嚴重之問題？嬰兒領洗之前去世的命運問題，爲何會是一個令人難受之問題？神學歷史上，爲何常出現教會所摒斥的萬事終必獲救論？這一切反映出銘刻在人心中的信念：真實之全福是普世性的全福。

全福之普遍性與自由

找尋幸福時，我們追求普遍性之全福。然而，因爲全福使人之自由得以圓滿實現，因此，追求全福

時，我們也要保存並發展自己的身份和自由。所以真正的全福不能使人在達到圓滿的境界上，隸屬於別人的努力和成就。因為一種人之團體以集體力量而製造的境界使個別的人隸屬於別人的努力和成就，所以真正的全福不能是一種人類以集體的力量要達到的情況。因著同樣之理由，上述全福的普世性指一種人人達到全福之可能性。

全福之普遍性與人的差異性

人與人之間，在物質和天賦方面的差異性是不可否認的事實。就物質方面而言，世界因其經濟懸殊而三分為「第一世界」、「第二世界」和「第三世界」；同一世界和同一社會之中，也有所謂「家貫滿盈、穿金戴玉」與「朱門酒肉臭、塗有餓殍」的懸殊現象。個人身體方面之懸殊也很大：有人美若天仙，有人其貌不揚；有人雙臂足以擎鼎，有人雙手無以縛雞。天賦方面也是如此：有人明智，有人昏愚。

上文已指出，因為自由是人性之基本因素，所以真正的全福必會呼叫人全心全力尋求它，而如此使人的自由和努力得以圓滿實現。然而因為人人資質有所不同，所以真正之全福是一種以相稱於每一個人的能力和努力所能獲得的善。既然真實之全福相稱於個人的努力，所以在真正全福面前，人人平等。

(二) 他人的自由與全福

雖然他人之存在和活動，可說早限制我們的自由，然而由日常生活之經驗可得證：追求幸福時，我

們願意且希望別人保存他們的自由和獨立性。我們渴望自己發現的真理會被他人了解和接受。如果別人只是機械式的背誦或因畏懼而勉強重覆我們所發現之真理，我們會感到失望。反之，如果別人審慎思考之後，贊同和接受我們所發現的真理，我們的喜樂自然倍增。又如，一句出自肺腑的謝詞勝過華詞麗藻抄襲的讚美詞。僅僅自動自發的尊敬和愛，能使我們有真正的快樂。由上述之經驗得知，人在追求圓滿之幸福時，自然渴望別人的自由能夠保存和發展。因而有關我們所找尋的全福可得下列之結論：

全福的無限性之性質

按本節一(三)之分析，人在一切行動中，爲了自己找尋一種無限的善；然而因其社會性他決不能在消滅他人後，在沒有同伴、友誼的孤立情況中找到幸福。所以人所找尋的全福，必須是一種自己得以無限超越的境況，但同時也包含他人及其自由的境界。

全福與恩惠

因爲人追求自己的幸福時，希望他人能自動自發地承認、尊重和愛他，所以真正之全福，並非靠自己所能得到的。雖然人必然尋找它，但真正之全福有其白白賜予的幅度。

全福與倫理上之成全

既然追求幸福時，人渴望被接受被愛，則人找尋全福時，其最深的希望超乎其責任之範圍，超出一切倫理之界限，而尋求一種不屬於其責任範圍內的價值。成全雖然是人最高之責任，但却不是人最深的希望。甚至一種倫理上無可指摘的成全，也不是人之渴求的最高目標。因此，真實之全福不是人憑己力可達到倫理上的成全。

六、縱觀人所追求之全福

探討人本性主要的幅度及人對全福的渴求之後，茲可概括地描寫人所渴求的全福。

(一) 人渴求的「兩個」目標

按本章第三節(二)所述，人必然地追求其行動及整個存在之意義，並且常渴望明白其行動和存在的意義。所以對意義和全福之渴求是不可分的。因而人渴望全福時，一面是追求自我圓滿實現本身，同時也渴求得知此圓滿的實現是一種可達到的善。我們要達到人生的目標而切望知道自己在是達到此目標的路上。正如所期待之幸福，已經使我們享受一種開始性的幸福，同樣地，對全福可達到的確定性，可稱爲「開始性的全福」。由此可見，同一個對全福之渴求，有「兩個」目標：人生達到其目標之境界，即「圓滿性的全福」(final salvation)、和可達到此圓滿全福確切性，即「開始性的全福」(initial sal-

vation)。顯然，此二目標之關係很密切，它們是同一渴求之目標；而開始性的全福完全反映出圓滿全福的性質。

(二) 圓滿性的全福

整體而論，「圓滿性全福」是指人繁複的本性得以圓滿實現。茲就人繁複本性之各層面一一闡述如下：

自由者之圓滿實現

因為自由和自我實現屬於人的本質，所以全福必然得尊重人的自我實現，而不能抹殺或減低人自由的行為；甚至白白賞賜的全福——它不能外在地、強迫性地加在人身上。使自由的人得以完善之全福，必須尊重人的自由行動，且使人的自我實現得以完成。因為人在具體的生活中，在執行其職務和工作的崗位上，實現自己與無限永久真善美之關係，所以真正的全福使整個生命及其成就得以完成。

具有肉身者之圓滿實現

因為人是具有肉身的存在，而惟有在此物質世界中能實現自己，所以圓滿性之全福必然包含身體和物質的幅度。然而現今肉身的情境，却常遭遇痛苦煎熬，並必然導向死亡；因而實不合乎人對永久幸福

之渴求。由此可見，屬於全福的肉身，必得超越毀滅和死亡的必然性，意即全福必得包含真正的，且徹底改造的肉身之幅度。

社會性之圓滿實現

由於每一個人與整個人類本源之關係，所以渴望普世性的全福。然而，因為我們在找尋幸福時，肯定自己的身份和自由，所以真正之全福不能將個別的人作為別人或集體努力、成就或失敗的奴隸。由此可見，真正之全福「只是」人人可達到的境界而已。質言之，真正的全福必須提供給所有的人，是人人可達到，但是並非人人必須達到的境界。

在找尋幸福時，我們肯定自己的自由與身份，而同時也在乎別人的自由。因而真正之全福不可抹煞自己的身份（identity），也不可壓抑別人的自由；真正的全福是一種使自己與別人自由共存，且得以圓滿的境界。

渴求真善美之圓滿實現

依照上文所述，人尋找其幸福時，必然追求真善美之根源，而如此找尋獲得無限而永久的，甚至神性的生命。既然找尋其圓滿實現時，人也肯定其有限的存在，因而屬於全福的無限性，不可消滅人的有限之身份（identity）。因此，真正圓滿性之全福，使人享有無限真善美的生命，而同時也提高人的身份——其有限的獨特性。

綜合：圓滿之全福

渴求其圓滿幸福時，人找尋一種擁有真善美之富饒的生命；他渴望一種包括真實的，且徹底改造肉身的生命，他渴求其生活的努力和成果，在此境界中得以保存和完整，並且期盼自己的惡和損傷得以消除和醫治。在如此的狀況中，人全部的存在才達到圓滿幸福之境，因此這境界被稱爲「全福」。

(三)開始性之全福

「開始性之全福」指人可達到上述圓滿全福的確切性。

第四節 全福與人的有限性

根據上文之結論，本節將闡明人不能憑己力獲得全福的事實，及此事實對其渴求之影響。

一、人的無能

(一)無能之事實

第二章 人對救恩之渴求

既然人渴望獲享神的無限生命，又因只有神能使人分享其生命，所以人憑己力無法獲得所渴求之全福；真正的全福一定得來自於神的自由給予。因而就人的自我圓滿實現而言，人需要「外來」的神之幫助和恩惠。同樣地，人不能靠自己力得到其所渴求的、超越死亡與毀滅肉身幅度的生命。既然上述神性之生命是一種恩惠，而具有肉身幅度的人又渴求超越死亡的神性生命，因而人憑己力無法獲享所渴求的圓滿全福。因為人所知道的神是絕對的奧蹟，人也不能憑己力得知，神是否會將自己的生命及那超越毀滅和死亡的生命賜給人。因為人對絕對自由神的計劃和意決一無所知，所以憑己力人也無法得知自己是否能達到全福，即人無法得到開始性的全福。

(二) 無能的特徵

普遍性

既然任何位際關係都靠對方的自由，因之所有人都無法只憑己力而獲享神無限的生命。即使最健壯的人，也不能依恃著自己的健康，而達到超越死亡、不致毀滅的境界；即使完全無罪的人，也不能憑己力在這充滿罪惡荒謬的世界中，肯定自己在此世界中存在的意義。即使頂聰穎者，也不能揣測絕對自由之神對人的計劃。

人的無能與人之尊嚴

人不能憑己力得到其圓滿的實現。由於此無能，他陷於煩擾困境：他所缺乏的並不是一些芝麻小事，而是缺乏能力去達成最深的願望。因著此限度，人猶如一尊殘缺不全的雕像。但就此「貧乏」反映出人最高尚的尊嚴：甚至高官厚祿、財貫滿盈、高朋滿座、壽比南山、福如東海都不能使他得以滿足；人並非是爲了極大和極長久，但仍短暫和有限的幸福的，而是爲了分享永久和無限的天主之幸福而造的（參閱懺悔錄第一卷第一章）。

二、人的無能對全福渴求之影響

(一) 人對開始性全福的渴求轉成對啓示之渴求

由上述得知（參閱第三節），人必然追求其生命之意義，而因此盼望得到圓滿全福。同時他也渴望了解其行動和生命之意義，而願有關其行動和生命的意義有確實性。一旦人發覺爲了達到全福，他完全靠絕對自由神的協助，一旦他體會到他不能預測自由神的決意，他對其存在的意義確切性之渴求即對開始性全福之渴求，遂轉變成對啓示之渴求。

(二) 人渴求之啓示是一種確定的啓示

當人體會到爲了解其生命之意義，他找尋神的啓示時，人並不是在尋找任何一種啓示，而是找尋一種確定的有關生命意義之啓示。

因爲人尋求無限之生命，所以人找尋一句來自天主的話，他盼望此話能答覆其在追求幸福時所面臨的問題：是否天主願意將祂永遠無限的生命，賜予有限的，但是追求無限眞善美之富饒的人？即是否天主肯將自己及其生命通傳給人？

因爲人體會到只有在具有肉身幅度的生命中，他才能達成其存在圓滿之實現，所以他找尋一個確定的啓示，即其在世的存在和其成就得以完成的保證。換言之，他找尋一種「肉身復活」及「新天新地」的許諾。

人覺察到自身生活在一個充滿罪惡荒謬的團體中。因著他與此充滿惡的歷史休戚相關，對其生命之意義無法掌握，因而在渴望全福時，渴求一種惡被消除，即「罪赦」的許諾；在尋求其存在意義時，期盼一種表達神肯接納罪人，並使世界與自己和好的啓示。

假使人能找到像這種保證其生命意義之啓示，他就找到了一種將他從懷疑的黑暗中拯救的恩惠，因而如此的啓示本身，可稱爲「救恩」。也因爲如此之啓示反映圓滿的全福，並且使人預享此全福，因此種從神而來的啓示，可稱爲「開始性的全福」。

第三章 聖經救恩論之基本因素

上一章之探討使我們明白，憑己力人無法得到所渴求之全福，甚至也無法知道他是否能由於神的恩惠達到圓滿的幸福。因為基督教主張神藉着耶穌啓示其對人的計劃，所以追求其全福的人，應該查考基督教有關基督救援工程的教導及宣講的基礎。本章試圖概括地陳述此訊息的基本因素，並指出聖經之教導與系統神學之關係。

第一節 聖父和聖神與救援工程

新約教導的中心是基督及其救援工程。然而新約將「天主」(*ho theos*)——天主父①，當作救援工程的泉源和終了，並且指出聖神在救恩工程上的功能。兼顧此救援工程的結構，我們才能較深入明白基督救恩中保之角色，及其救恩不可測量的富饒。因而本節將陳述聖經有關父和聖神與救援工程關係之教導，並指出系統神學應探討的問題，及一些在解釋救援工程時可應用的原則。

一、聖父與救援工程

(一) 聖父是救援工程的泉源

聖父為整個救援工程之泉源

聖經以下列之方式表達出父是基督救援工程的泉源^②：

聖父派遣基督

對觀福音中，耶穌提起自己是父派遣來的，在其「就職演說」中，祂向納匝肋的同鄉說：「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年」（路四 18—19，參閱路四 43、谷九 37、瑪十 40、十五 24）。

若望福音及書信也清楚表達基督是由父所派遣的。在此著作中「那派遣我的」幾乎成了父的名稱，而「父所派遣的」幾乎成了基督的名稱（參閱若四 34、五 23—24、36、七 28—29、八 26、29、九 4、十七 8、23、25）。若望福音中，耶穌常強調他不是尋求自己的旨意，而只是執行父的旨意，講論父教訓他的

話，意即他在各方面都實行託給他的使命（參閱三32、五30、七16、八28、十二49、十四24）。若望壹書以下列的話明晰地表達，基督是由父所派遣來的：「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四9—10，參閱若壹四14）。

保祿書信亦屢次提及基督的被派遣（參閱迦四4、羅八3）以及基督的服從（參閱羅五19、斐二8）。

其他書信也表達同一的道理，如希伯來書信稱基督為「我們公認的欽使」（希三1、2），在此所用的「欽使」指父所委派的使者。因為按新約一致之教導，基督是父所派遣的，所以父是救恩工程之泉源。

聖父是救恩工程的創始者

聖經在多處將救恩工程及所賜予的救恩歸於父。格後五19將和好工程歸於父：「天主在基督內，使世界與自己和好，不再追究他們的過犯」。因為整個救恩工程的泉源是父，所以哥羅森書信呼籲信友應「欣然感謝那使我們有資格，在光明中分享聖徒福分的天父，因為是他由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內」（哥一12—13）。因為父是救援工程的實行者，聖經也常將父當作個別救援恩惠的施予者。父揀選和召叫人信仰基督，成為基督的門徒和兄弟，同他合而為一（參閱羅八23—

30、格前二9）。只是父所吸引的人，才能到基督這裡來（參閱若六44）。而僅僅父賜予基督的人，才能作他的門徒（參閱若十七2、六9）。父在基督內寬恕了我們（弗四34）。父也賦予最高尚的恩惠——聖神（參閱羅五5、格後一21—22、迦四6、得前四8、鐸三5—6、若一三24、四13）。父是救援工程的泉源。因而伯前一3如此瞻仰讚美他：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他因自己的大仁慈，藉耶穌基督由死者中的復活，重生了我們，為獲得那充滿生命的希望」。

聖父稱為「救主」

由於父是整個救恩工程的創始者和一切恩惠的泉源，父在新約中也常稱為「救主」（參閱弟前一、二3、四10、鐸一3、二10、三4、猶25）。弟鐸書信暗示救主的名號優越地屬於父（鐸一3、4、二10、13、三4、6）。在此書信中，救主名號總是先指天主父後才指基督。這「先後」的關係蘊含著很深的意義：基督為救主，因為他承行了父的旨意，他的救援工程實現了父的救援計劃。

聖父與基督之死亡

由上述得知，基督全部的救援工程皆以天父為泉源。然而按聖經之教導，基督的死亡有其特殊的救恩意義；因其救恩意義，此極殘酷的死亡也包含在父的救贖計劃之內；基督在十字架的死亡是天主的工程。耶穌是「照天主已定的計劃和預知，被交付了」（宗二23、參閱路十八31、瑪二二22）。對觀福音

裡耶穌山園祈禱之記載（瑪十四 32—34、瑪廿六 36—46、路二二 39—46），清楚表明基督的死亡是按父的旨意。

聖經也以較含蓄的方式教導，基督的苦難和死亡合乎天父的計劃。當他教導藉著基督的死亡，聖經的預言得以應驗（參閱格前十五 3、宗三 18、四 28、十三 27—29、十七 3、路十八 31、廿四 25—27、44—46、若十五 25、十八 11），或提及基督苦難和死亡的「必須」（谷八 31），或採用神學的被動語（如羅四 24）時，都是將基督的苦難和死亡當作天主的工程^③。

天父的愛與救援工程

聖經再進一步將天父的愛當作救援工程之泉源。整個基督的事功是上主恩寵之工程及其顯現（參閱羅八 32、38—39、鐸二 11、三 4）；救恩是上主的恩寵所賜予的（參閱弗二 5、8）；而因此有關基督的訊息稱之為天主恩寵的福音（宗二十 24）。厄弗所書信讚美天父「因為他於創世以前，在基督內已揀選了我們，為使我們在他面前，成為聖潔無瑕疵的；又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名份，而歸於他，為頌揚他恩寵的光榮，這恩寵是他在自己的愛子內賜予我們的」（弗一 4—6、參閱哥一 13、羅十八 35—39、弟前二 3—6、鐸二 11）。

正如整個救恩工程，基督之死亡也是父愛我們的工程及表現。由於此教導對救恩論的重要性，下列我們引用有關此教導之經句。按羅五 8：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主

怎樣愛了我們」。希伯來書信也以類似的方式教導：「這原是出於天主的恩寵，使他為每個人嘗到死味」（希二 9）。同樣若望福音和書信也將基督的死亡，當作父愛世人的工程和表現：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三 16）。「天主對我們的愛在這事上已顯示出來：就是天主把自己的獨生子打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命，愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 9—10，參閱若壹四 14—16）。

（二）聖父是救援工程的目標

父不但是救援工程之泉源，也是救援工程的目標。質言之，救恩工程不但以父為泉，也以父為終^④。茲簡略陳述聖經有關此教導：

耶穌為父而生活

按對觀福音，耶穌為完成父托給他的使命而生活（參閱谷一 38）。甚至面對痛苦死亡，他也只是為實行父的旨意（參閱谷八 33，十四 34—36）。耶穌領導人走向父，與父建立關係。他宣講父的天國，勸導人信賴天主（參閱瑪六 25—34），並且也教我們向父祈禱（路十一 5—13）。耶穌要我們找尋父，依靠父。我們的行動應光榮父：「你們的光也當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之

父」(瑪五16)。

若望福音裡，耶穌說：「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」(若四34)。雖然他要求人們要信仰他(參閱六35、七38、十一25)，但此對基督信仰的終點是父，因而他說：「信我的，不是信我，而是信那派遣我來的」(十二42，參閱瑪十40、谷九37)。耶穌「只」是道路(十四7)、「只」是橋樑，而不是目的地。他完全為父而生活，因而在最後晚餐祈禱時，將其生命之意義綜合如下：「我在地上，已光榮了你，完成了你所委托我所作的工作」(十七4)。

按聖保祿之教誨：「基督是天主的」(格前三23)，尤其格前十五24—28教導耶穌基督的事工以父為終。在歷史完成時，基督將……「把自己的王權交於天主父。因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下。最後被毀滅的仇敵便是死亡；因為天主使萬物都屈伏在他的腳下。既然說萬物都已屈伏了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。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，好叫天主成為萬物之中的萬有」。基督受光榮也是為了光榮父：「天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，致使上天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(斐二9—11)。按聖經學者之研究，最後一句話：「以光榮天主聖父」是聖保祿親自加在引用的讚美詩上，來強調耶穌基督的工程和榮耀是以父的光榮為目標⑤。

救恩工程以父為終

無論從那一個角度來看，按聖經的教導，整個救恩工程以父為終。基督啓示父：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的他給我們詳述了」（若一18、參閱十二44—45、十四8—11、十七6、26）。基督的生命和死亡都是為「領我們到天主面前」（伯前三18，參閱弗二18）。其救恩工程使我們成為天父的兒女（參閱迦四1—7）。聖神的恩惠使我們度猶如天主兒女的生活：「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！」（羅八15，參閱迦四6）。

既然基督為父而生活，又因為他的工程以父為終，因而信友在基督內的生活也以父為終。基督徒相信那使基督復活的天主（參閱羅四24）。基督徒皈依轉向父（參閱得前一8）。耶穌的門徒應為天主的光榮而生活：「你們是世界的光；建在山上的城，是不能隱藏的。人點燈，並不是放在斗底下，而是放在燈台上，照耀屋中所有的人。照樣，你們的光也當在人前照耀，好使他們看見你們的善行，光榮你們在天之父」（瑪五14—16，參閱若十五8、羅十五7）。基督徒應將其生活作為一個給予天主的奉獻；因而保祿向羅馬人說：「我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品，這才是你們合理的敬禮」（羅十二1、參閱格前八6）。總之，耶穌自己完全為父而生活，其工程目標是領人到父那裏，因而信友在基督內的生活也以父為終。

(三) 結論：救恩工程的結構

根據上文之探討，茲將救恩工程的結構描述如下：

耶穌基督的工程以父爲泉也以父爲終，因而基督內（意即領受其恩寵者）的生活，也以父爲泉，以父爲終。然而在此工程中，聖神有其特殊之功能，茲闡明如下：

二、聖神與救援工程

（一）聖神與耶穌基督

按新約之教導，耶穌受聖神的推動而進行其使命^⑥。耶穌親自指出他以聖神的能力醫治病入驅魔，而如此開啟天主之國，他說：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28、參閱谷十一20、路十五7）。耶穌與天父的關係是在聖神內：「耶穌因聖神而歡欣說：『父啊！天地的主宰，我稱謝你，因爲你將這些事瞞住了智慧及明達的人，而啓示了給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣做。我父將一切都交給我，除了父，沒有一個認識子是誰；除了子及子所願啓示的人外，也沒有一個認識父是誰』（路十二1—22、瑪十一25—27）。耶穌以聖神德能面對並且接受痛苦和死亡；他藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主……」（希九14、參閱谷十四36、羅八15、迦四6）。在其「就職演講詞」中（路四16—21），耶穌把依六二1—2的預言運用在自己身上，而如此表明，上主

之神推動他宣講福音：「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊……」。再者，耶穌受洗的記載（谷一10、瑪三16、路三22、若一32—33、宗十38），不但記錄耶穌在約旦河受洗的事件，而且也表達耶穌整個行動是在聖神推動之下。瑪竇和路加福音中的耶穌童年史教導：從起初上主之神是耶穌整個存在的泉源。他的母親「因聖神有孕……」（瑪一18—20、參閱路一35）。根據聖經之教導，信友常宣誓我們的救主是「因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人」，而如此表達基督整個存在來自聖神的德能。聖父藉著聖神的德能使基督復活（參閱羅一4、八11；弟三16），而如此把他「立爲主和默西亞」（宗二36）、「首領和救主」（宗五31）。換言之，按新約之教導，聖神在整個救援工程上扮演一種重要的角色。

（二）救援工程與聖神降臨

基督受光榮後聖神才降臨

聖經清楚表明，在基督受光榮後聖神才降臨（參閱路二四49、宗一6—8、二1—4、33）。若望福音表示，此秩序有其內在理由。若望福音記載，「在（帳棚）慶節末日最隆重的那一天，耶穌站着大聲喊說：『誰若渴，到我這裏來喝罷！凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河』（七37—38）。然後福音的作者解釋著說：「他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神；聖神還沒有賜

下，因為耶穌還沒有受到光榮」（七39）。再者，在臨別贈言裡，耶穌也指出他死亡和復活與聖神來臨的關係：「我將真情告訴你們：我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來」（十六7）。

聖神是由父派遣的（參閱若十四16、26、迦四6），也是由復活的基督所遣發的（參閱若一33、十四26、十五26、十六7、二十二22、路二四49）。根據鐸三6：「這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上」（參閱若十四26、宗二33）。

聖神降臨是救援工程最重要之果實

舊約的先知預告了聖神的來臨（參閱則三六24—27、岳三1—5）。此預言在耶穌基督死亡與復活後得以應驗（參閱宗二14—16）。聖神來臨是最重要的恩惠：迦三5、四6、格前二10—12、羅五5、八14—15、得前四8、若三6、宗十九2、弗一14、弟三5、希六4、十29、伯前一2、若十四13⑦。聖經多次表示，藉著聖神的來臨救恩工程得以完成；他要將信友引入一切真理，而如此使啓示工程得以完成（參閱若十六23）。他也是釋放工程的完成者，因為藉著他，我們被立為天主的兒女（參閱迦四3—7、羅八14—17、格後三17）。藉著聖神的來臨、天主與人立定了新盟約（參閱則卅六24—28，羅五5、格後三6）。

聖神與基督和父之關係

雖然聖神來臨是救恩工程最佳美的果實，但聖神並非是其終點。聖神為基督作證，並使我們認識和信仰基督，而藉著基督認識父（參閱若十四 26、十五 26—27、宗一 8、若一 32—33、希二 4、羅十五 19）。如此聖神的工程也是以父為終（請參閱本節一）。他使我們作父的兒女：「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，父阿！』（羅八 15、參閱迦四 6）。即使聖神的賦予是救援工程最重要的果實，他並非是其終點；正如耶穌基督整個的事工，聖神的來臨和作為也是以父為終。

聖神的賦予是未來光榮之抵押

下列經句表達，聖神居住在我們心中，是更大救恩的保證和抵押：「聖神就是我們得嗣業的保證，為使天主所置為嗣業的子民，蒙受完全的救贖，為頌揚他的光榮」（弗一 14）。「他在我們身上蓋了印，並在我們心裏賜下聖神作為抵押」（格後一 22、五 5）。總言之，已經賜給信友的聖神是天主自我給予的開端，且是更大自我給予的許諾。

要之，聖神在救恩工程上扮演一個特殊的，與父和子不同的角色。他好似是耶穌基督的行動，甚至其存在的根基。他的來臨是救援工程最佳美的果實。藉著他的功能，救援工程才能產生其果實：人得以

成爲上主的子女。其來臨是更圓滿救恩的許諾和開端。

三、神學反省

根據上文之探討，我們能對救援工程之結構作下列之綜合，並指出一些結論和系統神學應探討的問題。

(一) 救援工程的結構

天父是整個救援工程的泉源和目標。降生成人的子，在聖神之推動下，藉著其生命、行動、死亡和復活執行父的計劃。聖神之來臨是救援工程最佳美的果實，藉著其功能，信友領受救援工程之果實；而藉著基督又歸於父。救援工程有三位一體的結構。

(二) 結論

耶穌基督在救援工程上之角色

爲了表達耶穌基督在救援工程之角色，聖經有時稱他爲救主（參閱第一章第一節），聖保祿常採用「

藉著基督」和類似的格式^⑧。雖然新約中只有四次採用「中保」的名號（弟前二5、希八6、九15、十二24）。「救恩中保」最適當的表達出來，耶穌基督以父為泉以父為終在救援工程上所扮演的角色。

「祭獻」之意義

既然按整個新約之教導，父的愛是救援工程之泉源；所以「基督的死亡為祭獻」、「基督的死亡為贖罪祭」，絕對不能解釋為基督藉著其死亡的祭獻，推動了父賞賜救恩^⑨。因而任何以「基督的死亡是天主愛世人之理由」為基礎的救恩論，從一開始即違背了聖經有關救援工程以父為泉的基本訓誨（有關基督死亡為祭獻，請參閱第五章第一節）。

（三）系統神學應探討的問題

救援工程結構之意義

面對上文所提出的救援工程之結構，神學應探究此結構之意義，將它與人的渴望相比較，而問：為什麼天主以這樣的救援工程來答覆人對救恩之渴求？以天主為泉，以天主為終，藉著耶穌基督以及聖神之來臨所完成的工程，是否合乎人的渴求？為什麼為了賞賜其救恩，天主好似「需要」一個救恩中保和聖神的功能？

救恩論之基本原則

當我們探討救援工程之本質，並試圖釐出救恩論之基本原則時，就該問：那一個概念適合本節所陳述救援工程之三位一體的結構？

第二節 基督的救援工程

歷代教會和各有各派的基督信徒，都聲明基督為世界的救主。自然地，我們會問：他藉著什麼行動成了救恩中保？一般信友以及通俗神學，將基督的死亡視作其主要救世人的事工；近數十年來，有些神學家強調基督復活的救恩意義^⑩。近十幾年來，另有一些神學家主張，基督主要的救援行動，是他與人來往和其宣講^⑪。為了更深入明白基督救恩不可測量的富饒，本節將探討聖經有關基督救援工程的教誨，並指出系統神學應注意之處。

一、基督生活之救恩意義

(一) 聖經的教導

耶穌基督宣講之救恩意義

基督宣講的主題是「天國臨近了」。「天國來臨」意即天主實現其主權，使窮苦者得到援助，受壓迫者得以釋放，而如此使世人的最高希望得以實現^⑫。既然「天國來臨」的宣告已經是救恩時代之開始^⑬，所以基督的宣講有救恩之意義。

基督的宣講有提拔、安慰、給予希望之意義。他教導我們依靠天主上智的照顧：「我告訴你們：不要為你們的生命憂慮吃什麼，或喝什麼；也不要為你們的身體憂慮穿什麼。難道生命不是貴於食物，身體不是貴於衣服嗎？你們仰觀天空的飛鳥，牠們不播種，也不收穫，也不在糧倉裏屯積，你們的父還是養活牠們；你們不比牠們更貴重嗎？你們中誰能運用思慮，使自己的壽數增加一肘呢？關於衣服，你們又憂慮什麼？你們觀察一下田間的百合花怎樣生長：它們既不勞作，也不紡織；可是我告訴你們：連撒羅滿在他極盛的榮華時代所披戴的，也不如這些花中的一朵。田地裏的野草今天還在明天就投在爐中，天主尚且這樣裝飾，信德薄弱的人哪，何況你們呢？所以，你們不要憂慮說：我們吃什麼，喝什麼，穿什麼？因為這一切都是外邦人所尋求的；你們的天父原曉得你們需要這一切」（瑪六25—32）。耶穌特別宣講天主對迷失的人和罪人的愛（參閱路十五、「亡羊」、「失錢」、「蕩子」三個比喻）。因上述可知，基督的宣講有安慰、給予希望的作用。簡言之，其宣講本身已有救恩的意義。

基督行動之救恩意義

因為按當時之看法，耶穌與罪人來往、和他們同席共飲、表示將他們接納進入自己與天主的關係中^⑭，所以耶穌與罪人來往，有赦罪和給予救恩之意義。因而在進入稅吏長匝凱的家時，耶穌說：「今天救恩臨到了這一家……」（路十九9）。同樣地，耶穌與窮人和受歧視的人來往，使他們體驗到被釋放、被接納。因而這種施予快樂和希望之行動，本身已有救恩的意義。

尤其耶穌的驅魔行動具有救恩之意義。按耶穌的話，驅魔是天國來臨的開端：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28，參閱路十一20）。

總之，耶穌的宣講和行動，使人與天主重歸於好，使他們有希望。按福音之教導，藉著他的出現天國已經來臨了，所以耶穌的宣講和行動具有救恩之意義。

(二) 注意事項

① 因著其宣講和行動所包含的對自己身份之自稱，耶穌遭受天主子民的擯棄，並且猶如上主所咒罵的犯人（迦三13）被釘十字架。他的失敗以及其命運似乎表示，上主否認耶穌有關自己權威的自稱。假定耶穌沒有復活，耶穌的門徒也無法承認他宣講的真理及宣佈天國來臨和赦罪之權威。質言之，只在

天主使耶穌復活之後，他們才能了解上主對耶穌言行的認可；僅在復活之光照下，耶穌的門徒和福音的作者及現代的信友，才能認出基督言行的救恩意義^⑮。

由上述可見：一則，在救恩工程上，基督的復活佔一個重要的地位。二則，探討基督死亡的救恩意義時，我們必須顧及到耶穌的死亡與其言行之關係。

② 福音中，耶穌從來沒有表示，他未來在十字架上的死亡是天主愛人而賞賜罪赦的條件。耶穌所宣講的却是一個無條件愛罪人的天主。既然耶穌在公開場所宣講的和其心裡所想的一定不會矛盾，則我們可以肯定；耶穌沒有將自己的死亡視為天主愛人的條件，也沒有將自己的死亡視為推動天主賞賜罪赦的「贖罪祭」^⑯。

二、基督死亡之救恩意義

(一) 聖經的教導

聖經以下列之方式指出基督死亡的救恩意義：

「基督爲大眾而死」

聖經常以「耶穌爲我們而死」和類似之格式，表達基督死亡的救恩意義。按對觀福音耶穌自己採用此格式來解釋其死亡的意義。在勸勉門徒要彼此服務時，他說：「人子不是來受服侍，而是來服侍人，並交出自己的生命，爲大衆作贖價」（谷十45，參閱瑪廿28）。按路加福音最後晚餐的敘述，耶穌把餅遞給門徒時說：「這是我的身體，爲你們而捨棄的」（路二二19，參閱格前十一24）。按瑪爾谷福音，耶穌把杯遞給他們說：「這是我的血，盟約的血，爲大衆流出來的」（谷十四24，參閱瑪廿六28）。

若望福音和書信，也藉此說法表達耶穌死亡的意義。在預告聖體聖血的言詞中，耶穌說：「我所賜給的食糧，就是我的肉，是爲世界的生命而賜給的」（若六51，參閱若十八14）。在公議會決議殺害耶穌時，「司祭長和法利塞人……說：『這人行了許多奇跡，我們怎麼辦呢？如果讓他這樣，衆人都會信從他，羅馬人必要來，連我們的聖殿和民族都要除掉』。他們中有一個名叫蓋法的，正是那一年的大司祭，對他們說：『你們什麼都不懂，也不想：叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡；這爲你們多麼有利』。這話不是由他自己說出來的，只因他是那年的大司祭，纔預言了耶穌將爲民族而死；不但爲猶太民族，而且也是爲使那四散的天主的兒女都聚集歸一」（若十一47—52）。若望壹書也採用類似的說法：「我們所以認識了愛，因爲那一位爲我們捨棄了自己的生命」（若壹三16），天主「……愛了我們，且打發自己的兒子，爲我們作贖罪祭」（若壹四10，參閱若一二2）。

保祿書信中，常可見此類之格式，例如：「當我們還在軟弱的時候，基督就在指定的時期爲不虔誠的人死了……基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了」（羅五6、8）；「基督照經上記載的，爲

我們的罪死了」(格前十五3)；「基督愛了我們，且爲我們把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品」(弗五2)；「基督愛了教會，並爲她捨棄了自己」(弗五25)；「他奉獻了自己爲衆人作贖價」(弟前二6；請參閱羅八32、十四15、格前一13、六20、七23、八11、十一24—25格後五14—15、迦一4、二20、三13、得前五10、鐸二14)。

其他的書信也包含此類之格式：「這原是出於天主的恩寵，使他爲每個人嘗到死味」(希二9)、「基督爲你們受了苦」(伯前二21)、「基督曾一次爲罪而死，且是義人爲不義的人，爲將我們領到天主面前」(伯前三18)。

耶穌的死亡爲救恩之泉源

許多經文將耶穌的死亡或(在死亡時所傾流的)血，當作救援工程主要因素之一，或將其死亡描寫爲救恩泉源，而如此教導基督的死亡具有救恩的意義。例如：講論基督釋放工程時，下列之經文提及耶穌的死亡或血：谷十45、弟前二6、羅三24—25、希九12、伯前一18。

同樣，當聖經將基督的死亡當成贖罪祭，或將贖罪的能力歸於耶穌的血，它表明基督死亡的救恩意義。若望壹書如此解釋基督死亡的意義：「他自己就是贖罪祭，贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過」(若壹二2)；「愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，爲我們作贖罪祭」(若壹四10、參閱羅三25)。

有些經文將基督的死亡視為戰勝魔鬼的行動，而如此指出基督死亡的救恩意義：「那麼，孩子既然都有同樣的血肉，他照樣也取了一樣的血肉，為能藉著死亡，毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼，並解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二14—15、若十四31—32、哥二15、默十二11）。

某些經文將基督的血視為認可盟約的標記；在最後晚餐耶穌遞給祝聖的杯時說：「這是我的血，盟約的血，為大眾流出來的」（谷十四24；參閱谷二六28、路二二20、格前十一25）。既然新盟約的建立，是天主藉基督賞賜極大的恩惠，這類經文也教導耶穌死亡的救恩意義。

我們藉基督的死亡得與天主和好（參閱羅五10、哥一22），他的死亡領導我們到天主面前（參閱伯前三18、希十19—20）；他的死亡將天主對世人的愛彰顯出來（參閱若三16、羅五8、八32、希二9、若壹四9—10、16）。

下列的經文，將耶穌的死亡或他的血當作各種恩惠的泉源。按弗一7：「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」。伯前一2：「你們被召選，是照天主的預定；受聖神祝聖，是為服事耶穌基督，和分沾他寶血洗淨之恩」。若壹7含有類似之教導：「……他聖子耶穌的血就會洗淨我們的各種罪過」（參閱默一5、哥一20、二13—14、伯前一18—19、若壹五6、8、默五9、七14、十二11、十四4、十九13）。總之，聖經作者用許多的方式表明，耶穌被釘十字架死亡具有救恩的意義。

(二) 注意事項

① 甚至假定谷十45及上述耶穌在最後晚餐的話，是耶穌親口說的；但僅僅在耶穌復活後，門徒才能認出耶穌的死亡有救恩的意義。耶穌曾說：「你們不要害怕；你們比許多麻雀還貴重呢！」（瑪十31）。然而，祂自己却遭受天主子民的棄絕，並猶如天主所詛咒的犯人，被釘十字架。因著此命運，他的門徒不得不懷疑一切他曾經有關自己身份和權威的自稱。只是在天主藉著基督之復活，認可他的宣講和行動之後，他們才能夠逐漸地把他的死亡當作一個具有救恩之事件。

② 雖然耶穌在十字架上的死亡，為初期信徒來看，是極為恥辱的事；但依據聖經學者之研究得知，教會早就認出此難以理會的奧跡，的確有救恩之意義。下列理由可以為證：一則路二二19：「這是我身體，為你們而捨棄的」和谷十四24：「這是我的血，盟約的血，為大眾流出來」；這兩段經文，是採自古老的禮儀傳授①⑦。二則，谷十45所用的「人子」、「大眾」是亞拉美文的語氣。因而釋經學有根據的肯定：谷十45是屬於教會相當早期的傳授①⑧。三則，「基督照經上記載的，為我們的罪死了」（格前十五3），出現在教會最早的「信經」中。然而，此「信仰的格式」，是耶穌去世幾年之後，已固定之格式①⑨。根據上述理由，我們能肯定，教會早就認出基督死亡的救恩意義。

③ 由聖經得知，早期的教會將耶穌死亡的救恩意義，藉各種不同之方式表達出來：有時將他的死亡或是死亡所流的血，與為釋放俘虜所付出的代價相比較。有時把他當作一種禮儀的贖罪祭；有時將耶

耶穌在死亡中所流的血，當作訂立盟約時所用的血；有時同一的經文，同時暗引盟約的血和贖罪祭所用的血（瑪二六28）。根據此事實可肯定：當聖經的作者採用上述的說法和圖像，他們並非正式教導，基督的血是給予天主或魔鬼的贖價；也並非正式教導，耶穌在十字架上的處決是一種禮儀的祭獻；而只是藉著這類說法教導耶穌之死亡（與復活）具有救恩意義的事實。換言之，基督死亡救恩意義的事實，是聖經教導的「常數」；所採用的表達方式，是此教導的「變數」。

④ 在進一步探討基督死亡救恩的意義時，我們必須要注意「爲我們」的格式在新約中之用法。此格式不但與基督的死亡相連，而且也與基督的復活相連：「耶穌……爲了使我們成義而復活」（羅四25）。按希伯來書之教導，光榮中基督的行動也是「爲了我們」：「他常活著，爲他們轉求」（希七25）；他在天上常「出現在天主面前，爲我們轉求」（希九24，參閱希六20）。

當伯前一20教導「他在最末的時期爲了你們才出現」，即把此種格式與基督整個工程相連。根據聖經之教導，在彌撒所唸的信經中，此「爲了我們」的格式，首先在提及聖言降生的奧跡時出現：「他爲了我們人類，並爲了我們的得救，從天降下」；然後才與基督的死亡相連：「他在般雀比拉多執政時，爲我們被釘在十字架上，受難而被埋葬」。總之，此「爲了我們」的格式在聖經和教會的信經中，不僅採用來表達耶穌死亡救恩的意義，也用來表明基督之來臨和復活的救恩意義。

⑤ 當系統神學探討基督死亡的救恩意義時，必須要注意：有時聖經把同樣的救恩恩惠歸於似乎不同的泉源。例如：按若望福音，耶穌的話使人得以潔淨（若十五3），使人得以聖化（若十七17）；真

理使人得以自由（若八31）、耶穌的話給予生命（若八51）。按羅五9「我們因他的血而成義」、羅四13「……因信德而獲得的正義」，而按羅四25「耶穌……爲了使我們成義而復活」。以上所引用的聖經章節暗示，基督的死亡絕對不以機械性的方式產生效果；反而常藉宣講和信仰才能得以成效（參閱下一節）。

⑥ 當系統神學試圖深入探討耶穌死亡的救恩意義，他必須注意耶穌死亡具體的情況；耶穌並非在壽高年老，已享天年的時期去世（創二五8）。耶穌的死亡是他宣講和行動遭受以色列領袖的反對及其失敗的結果；他的死亡並非因自然的年老，而是殘酷處決的後果。在探討他死亡救恩意義時，尤應注意天主使他從死亡中復活的行動，否則功虧一簣，無法闡明基督救恩奧跡的真義。

三、基督復活之救恩意義

耶穌基督的復活與升天本來只是同一事件的兩面：卽被釘十字架的耶穌，被收納到天主的生命和光榮中^{②0}。因而在此「復活」也指耶穌的「升天」。

（一）聖經的教導

明顯之教導

只有少數的經文，明顯地表達基督復活的救恩意義。在羅四25，保祿可能採用一個已有的格式來提及復活救恩的意義^②：「耶穌……爲了使我們成義而復活」。他很看重基督復活的救恩意義，因而說：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五14）。按他的意思，在基督復活和罪的赦免之間，有一種內在的關係，因而稍後加上：「如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還是在罪惡中」（格前十五17）。

含蓄之教導

按聖經，耶穌的復活和被高舉，是作默西亞和主的先決條件（宗二32、36、五31、羅一4、十四9、斐二9—11）。升天以後，他才作天上的中保和我們的代禱者：「他常活著，爲他們轉求」（希七25）；「我們在父那裡有正義的耶穌基督作護衛者」（若壹二1；參閱羅八34、九24）。耶穌的復活也是聖神降臨的先決條件，此教導包括在若七39：「……聖神還沒有賜下，因爲耶穌還沒有受到光榮」和若十六7：「……我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；我若去了，就要派遣他到你們這裏來」及宗二33：「他被舉揚到天主的右邊，由父領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神」。藉著上述之教導，聖經表明復活事件本身有救恩意義。

按有些經文基督的復活使人心存希望，信賴天主：「天主……他因自己的大仁慈藉耶穌基督由死者中的復活，重生了我們，為獲得那充滿生命的希望」（伯前一3，參閱伯前一21、弗一18—20）。

尤其面對死亡時，耶穌的復活是信友希望之穩固基礎：「因為我們知道那使主耶穌復活的，也要使我們與耶穌一起復活，並使我們與你們一同站在祂前」（格後四14）。由於基督復活的信仰和所賦予的希望，會徹底改變人對死亡的態度，因而保祿向因親戚去世而悲傷的信友說：「弟兄們，關於亡者，我們不願意你們不知道，以免你們憂傷，像其他沒有望德的人一樣。因為我們若是信耶穌死了，也復活了，同樣也必信天主要領那些死於耶穌內的人同祂一起來……為此，你們要常用這些話彼此安慰」（得前四13—14、18）。因其賦予希望的能力，耶穌復活的事件有救恩之意義。

(二) 注意事項

① 僅少數之經文明顯教導耶穌復活的救恩意義。但上文已指出，只在基督復活之光照下，門徒及現代人才能認出基督的宣講和死亡的救恩意義。進一步說，假使基督沒有復活，他的死亡就像犯人的死亡，只能被視為失敗和災禍。假使他沒有復活，忠實的猶太教徒絕不可能信他為主和救主^②。由此可見，基督的復活是整個基督信仰的泉源^③。

② 上述指出，只有少數的經文表達基督復活的救恩意義；但是清楚地肯定基督死亡救恩意義的經文倒是不少。原因乃是：基督在十字架上的死亡為當代人看來是極大的恥辱。因而聖經作者必須嘗試著

以各種角度來闡明其意義；而復活的救恩性却是自明的；因此也就毋須耗費筆墨加以闡述。既然基督復活救恩性的體驗是整部新約的背景，明顯地論其救恩意義的經文自然比較少了。

③ 從歷史批判的釋經學來看，有關基督復活之記載，許多問題仍然沒有得到解答。雖然如此，根據下列之反省，我們對耶穌基督復活的事實能有確切之信仰。當我們明白下列不可否認的事實：一則，初期教會的信友深深感到十字架之恥辱，但二則，他們將那死在十字架上的耶穌遵奉為主和救主時，那麼有關基督復活宣講的可信性得以增加。因為我們不能不問：假如天主沒有使耶穌復活，他們如何能以天主子民所擯斥而去世者的名義宣告罪的赦免？假使他沒有復活，他們怎麼能夠以這死人的名義醫治病患和給予希望④？

④ 正如在探討基督的死亡救恩意義時，我們在解釋基督復活救恩意義時，應注意基督復活具體之情況，尤其是他死亡的理由：因著他有關天主的宣講，又因為他的言行所包含的自稱，耶穌遭遇到以色列領袖的擯棄。當天主使他復活，天主就認可耶穌的言行中有關其權威之自稱，並認可一個因著政治和宗教當局衝突而死的人。只當我們注意到，他的生活和行動及其死亡具體之理由，我們才能明白其復活救恩的意義。

四、救援工程之整體性

由上述可知，按聖經基督的生活、講道、死亡與復活都有救恩意義。下列我們將說明，此極不相同之事件構成同一救援工程，以及此統一與救恩論探討之關係。

(一)救援工程的統一性

上文已簡略地提到基督言行與其死亡，他的死亡與其復活之關係。因著此統一的重要性，下列再加以發揮闡述：

基督的死亡與復活之關係

聖經中基督的死亡常與復活相連：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了」（格前十五3、4）；「我是生活的；我曾死過，可是，看，我如今却活著，一直到萬世萬代」（默一18；參閱得前四14、羅四25、十四9）。

聖經將基督的死亡與復活相連是很自然的事。從格林多前書可見，當信友們講到復活的主時，必然想到被釘十字架的耶穌；當提及被釘的耶穌時，常想念著已復活的主；在此書信的第二章裡，保祿好似表示耶穌在十字架上的死亡是他宣講唯一重要的主題：「我……沒有用高超的言論或智慧，給你們宣講

天主的奧義，因為我曾決定，在你們中不知道別的，只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二 1—2）；但在同一書信的第十五章，基督的復活好似唯一重要的救恩事件：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五 14）。然而上述兩段經文並不互相矛盾，反而令人深深體驗到：保祿心目中，曾經被釘十字架的耶穌是現今生活在天主光榮中的救主。他的死亡與復活是同一救恩工程的兩面。

基督的言行與其死亡和復活之關係

雖然保祿和其它書信，常只是提到基督的死亡與復活，但新約確實教導基督的生活、言行、死亡和復活是一個不可分解整體性的事件。茲說明如下：

四部福音是在耶穌復活後，及在復活光明下寫成的，並且以耶穌在十字架上的死亡及其復活為高峯和終點。雖然如此福音裡敘述耶穌的宣講治病等章節仍佔多數篇幅。在揀選瑪弟亞代猶達斯宗徒，伯多祿指出耶穌在世生活的重要性：只有一位「由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止，常同我們在一起的人」，才有資格「同我們一起作他復活的見證人」（參閱宗一 22—23）。同樣地，在若望福音中，耶穌對門徒說：「你們要為我作證，因為你們從開始就和我在一起」（若十五 27，參閱宗十 39—40）。再者，如上所述，只因著其宣講與行動，因著他對自己權威的自稱，耶穌才與以色列宗教當局發生衝突（參閱谷二 7、若五 18、八 59、十九 7），而導致被釘十字架之極刑²⁵。由此可見，耶穌的生活、死亡和復活是一個整體性的救援工程。

基督的來臨與其生活、死亡和復活之關係

按聖經之教導，基督的來臨已是救援工程之因素。保祿將基督的死亡和復活描寫為同一救恩事件，也將基督的派遣，與其救援使命相連（羅八3、迦四4）。尤其若望福音常教導基督的來臨、生活、言行、死亡和受光榮的統一性。在此福音中，耶穌常表示他是天主所派遣的，並有一個在死亡時，才得以完成的使命（參閱若十七—18、十三30、十四31、十九30）。按此福音，死亡時耶穌「被舉起來」（參閱若三14、十二32—33）；藉此特殊的詞彙，若望福音將耶穌的死亡和復活描寫為同一救恩事件。若望福音序言裡「聖言成了血肉」（一14），也暗示基督的來臨與其死亡和復活之內在關係，因為他所採用的「血肉」（*sarx*），含有「塵世」、「衰弱」、「無常」、「朝生暮死」之意²⁶。

(二) 救援工程的統一與系統神學

既然按聖經救援工程是由大不相同的部份構成的，所以在探討救援工程之本質時，系統神學面對下列難以解答的問題：互不相同之事件，如講道、殘酷的處決和光榮的復活，如何能夠構成統一的救援工程？如何能夠以同一的原則說明每一階段特有之救恩意義？以及不同階段共有的救援意義？換言之，系統神學所找尋救恩論的基本原則，應適合每一階段的性質，並解釋其救恩之意義。同時，同一原則應解釋整個基督事工的救恩意義。因為按上文所述，基督的作為大不相同之部份構成一個整體性的救援工程。

如果一個概念只適合某一個階段，但不適用於另一階段，則此概念不能是救恩論的基本原則。例如：「祭獻」此概念只適於一定的階段——基督的死亡，但不適合另一階段——基督的復活。因此僅僅適合於基督事工的每一部份的特性，而也適合於整個的基督事工，並能解釋其救恩意義的概念，才能是救恩論的基本原則。

第三節 救援工程的完成和救恩與信仰的關係

按聖經基督的救援工程具有下列之特徵：①一方面救援工程「已經」完成；但另一方面却「尚未」完成。②信仰是領受救援工程果實的條件。毫無疑問的，此二特徵與基督救援工程本質有關，且將它反映出。因為討論此特徵必有助於了解基督救援工程的性質，所以本節將於下文陳述聖經之教導。

一、救援工程「已經」與「尚未」完成之性質

(一) 聖經的教導

對觀福音

按對觀福音，天國來臨乃是所期望的救恩；然而藉著耶穌的講道、行奇跡、驅魔等行動，一方面天國已經來臨：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28、參閱路十七21）；但另一方面還得期待天國的來臨，因此信友也常得求：「願你的國來臨」（瑪六10、參閱路廿二18）。

對觀福音記載著耶穌許多驅魔的行動，宗徒們也很看重耶穌此行動（參閱宗三八）。按對觀福音，一方面魔鬼已經打敗了：「那七十二人歡喜地歸來，說：『主！因著你的名號，連惡魔都屈服於我們』」。耶穌向他們說：『我看見撒殫如同閃電一般自天降下』（路十17—18）。但另一方面，耶穌在莠子的比喻裡暗示著魔鬼直至末日仍會傷害人（參閱瑪十三24—30）。

保祿書信

保祿書信中處處可見基督的救恩「已經」賞賜給信友；但同時信友的得救尚未完成²⁷。一方面信友們已經成義（格前六11、羅三24、五1、9），已經與天主和好（羅五10），已經被聖化（格前六11），已經得自由（迦三13、四5），已經由罪惡勢力之中被釋放出來（羅六22），已經是天主的子女（羅八16、21），已經領受聖神（格前二12、羅八15、23、迦四6、格後一22、得前四8）。另一方面，領受

的救恩尚未完成，信友們仍然等待更圓滿的救恩；領受的救恩仍會失落：所以聖保祿呼籲信友應「懷著恐懼戰慄，努力成就你們得救的事」（斐二12）。按羅馬書信之教導：「天主的愛藉著所賜予我們的聖神已傾注在我們心中了」（五5）；雖然如此，我們的得救尚未完成，因而聖保祿說：「……連我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中嘆息，等待著義子期望的實現，即我們的救贖。因為我們得救，還是在於希望，所希望的若已看見，就不是希望了；那有人還希望所見的事物呢？」（羅八23—24、參閱羅五9—10）。

尤其在保祿有關和好工程的道理中，可見到救恩工程的「已經」和「尚未」對立之性質：一方面天主「曾藉基督使我們與他自己和好」（格後五18、參閱羅五10—11）；但另一方面宗徒們仍然代基督請求信友「與天主和好罷」（格後五20）。同樣地，信友已經獲得「勝利」，因而保祿「感謝天主賜給了我們因我們的主耶穌基督所獲得的勝利」（格前十五57）。但另一方面，保祿表示魔鬼勢力仍舊很大，因而我們仍然得等到最後的勝利（格前十五24—26、得前二18、三5）。

厄弗所和哥羅森二封書信，一方面強調救恩「已經」實現：「他由黑暗的勢力救出了我們……：我們且在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一13—14、參閱哥二12—13、三1、弗一7、二4—6、8）。但另一方面教導我們救恩「尚未」完全實現，只得到救恩的保證而已：「這聖神就是得嗣業的保證」（弗一14、參閱哥三24、弗四30、五5）。

牧函之教導亦是如此，一方面基督顯現時，天主「已經」賞賜了救恩：「天主拯救了我們……：是按

他的決意和恩寵：這恩寵是……在基督內賜與我們的，如今藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示了出來」（弟後一9—10、參閱鐸二11）；信友受洗歸化時，「已經」獲得了救恩：「當我們的救主天主的良善，和他對人的慈愛出現時，他救了我們，並不是由於我們本著義德所立的功勞，而是出於他的憐憫，藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮，救了我們」（鐸三4—5、參閱弟前二4）。但另一方面却仍然得等待救恩，直到基督的再度來臨：「我們為蒙選的人忍受一切，為使他們也獲得那在基督耶穌內的救恩」（弟後二10、參閱弟後四18）。

若望福音及書信

若望福音和書信強調信友已經領受了救恩。按此著作，信仰耶穌的人已有永生（若五34）。雖然如此，這福音和書信不缺「救恩尚未完成」的教導。信友仍然等待著更大的救恩：「時候要到，那時，凡在墳墓裡的……行過善的，復活進入生命……」（若五28）。尤其若壹三2簡要地表達：信友已經領受成爲天主兒女的恩惠，但是仍然期待更圓滿的救恩：「可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（參閱若十二31、若十七15）。

新約其它著作

按新約其它著作，基督救恩也有「已經」與「尚未」完成之特質。希伯來書信強調基督救援工程的一勞永逸：「他奉獻了自己，只一次而永遠完成了這事」（希七27）；「他無須再三奉獻自己……：在今世的末期，只出現了一次，以自己作犧牲，除滅了罪過」（希九25—26）。但另一方面，按此書信，信友尚須期待基督再次顯現：「將來他要再次顯現……：向那些期待他的人施行救恩」（希九28）。

「救主」名號

「救主」之名號也表達救恩「已經」和「尚未」完成的性質。一方面因其「已經」完成的工程，基督被稱爲「救主」（參閱弟後一10）；但另一方面，聖經將救主的名號，歸於未來在光榮中來臨的基督（參閱鐸二13）。

(二)神學反省

此特徵之重要性

新約是由不同的人，並爲不同目標寫成的；但却都反映同一的經驗：信耶穌基督的人，體驗到希望、喜樂、釋放和聖化。同時他們也體會到已經領受的喜樂和釋放，只是尚未完成而仍需要期待更圓滿的喜樂和釋放之開端和許諾。

由此一致之教導得知，此「已經」和「尚未」的經驗，屬於基督信仰的核心：否認已經的一面就等於否認基督信仰的中心——救主已經來臨了；否認尚未的一面就等於將已有的信仰和教會的聖事和組織，當作不可超越的絕對價值，而因此擯棄基督信仰的另一基石——對基督光榮來臨的期望。

此特徵與系統神學之探討

由聖經一貫之教導可總結如下：此「已經」和「尚未」完成的特徵，屬於基督救恩之本質。因而系統神學應問下列問題：①此「已經」和「尚未」完成之結構的意義何在？此性質是否合乎人的渴望？②「尚未」的因素是否本身也有救恩之意義？那一個概念可以用來解釋此「已經」和「尚未」完成之特徵，而因此扮演救恩論基本原則的角色？

二、救恩與信仰

上文已指出，聖經有時將同樣救恩恩惠歸於基督的死亡，也歸於信仰，而如此表示信仰與得到救恩之關係。下列將簡略述說聖經有關信仰與救恩之教導，並指出其與系統救恩論的關係。

(一) 信仰為領受救恩的條件

對觀福音

按對觀福音耶穌對衆人的第一個要求是信仰，他宣講天主的福音說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）。他最後的要求也是信仰：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救」（谷十六15—16）。

信仰常是耶穌行奇蹟的先決條件。所以醫治病人之前，耶穌先要求他們的信心。在治好兩個盲人之前，耶穌對他們說：「你們信我能作這事嗎？」他們對他說：「是，主！」於是耶穌摸他們的眼說：「照你們的信德，給你們成就罷！」（瑪九28—29）。如果人們沒有信仰，耶穌不行奇蹟。「因為他們不信」（耶穌）沒有多行奇能」（瑪十三58、參閱谷六5）。信德也是得罪赦的條件，因此耶穌對那悔改的罪婦說：「你的信德救了你，平安回去罷」（路七50、參閱五20）。

雖然只有耶穌能醫治病人、赦人的罪，但耶穌有時將治癒的能力和罪赦之效果，似乎只歸於信仰。耶穌治好患血漏病的婦人後，對他說：「女兒，你的信德救了你，平安去罷！你的疾病必得痊癒！」（谷五34）。對回來謝恩的癩病人說：「起來！去罷！你的信德救了你」（路十七19）。同樣，他也強調信德與得罪赦的關係，因而對悔罪的女人說：「你的信德救了你，平安回去罷！」（路七50）。撒種的比喻，也以下列的話，表示信德與得救之關係：「那些在路旁的，是指那些人聽了，隨後就有魔鬼來到，從他們心中把那話奪去，使他們不至信從而得救」（路八12）。

宗徒大事錄

按宗徒大事錄，信仰也是治病的先決條件（參閱宗十四9）。藉著信仰，人也得到罪的赦免，因而伯多祿說：天主「以信德淨化了他們的心」（宗十五9）。由保祿的教導也可看出信仰與成義密切相關：「諸位仁人弟兄，你們必須知道：就是藉著這耶穌給你們宣佈了赦罪之恩：凡在一切你們憑梅瑟法律不能成義的事上，憑著他，凡信的人都可成義」（宗十三38—39，參閱宗二六18）。尤其下列的章節，指出信仰與得救之關係。保祿在斐理伯被捕之後，約在半夜時分，「忽然地震大作，甚至監獄地基都搖動了，所有的門立時開了，衆人的鎖鏈也解開了。獄警醒來，見監門全開著，以爲囚犯都已逃走，就拔出劍來，想要自殺。保祿大聲喊說：『不要傷害自己，我們還都在這裏。』獄警要來了燈，就跑進去，戰慄發抖地俯伏在保祿和息拉面前，然後領他們出來說：『先生，我當作什麼纔可得救？』他們說：『你信主耶穌罷！你和你一家就必得救』（宗十六29—31）。

保祿書信

保祿特別強調信德與成義之關係：「我們認爲人的成義，是藉信德，而不在於遵守法律」（羅二28，參閱羅十10、迦三26）。按保祿信仰也是得聖神恩惠及成爲天主兒女的先決條件：「我們能藉著信德領受所應許的聖神」（迦三14）。「你們衆人都藉著對基督耶穌的信仰，成了天主的子女」（迦三26，參

閱迦三 2、5）。當保祿說：「福音正是天主的德能，爲使一切有信仰的人獲得救恩」（羅一 16、參閱格前一 21、十五 2），他含蓄地教導信仰與救恩密切的關係。

若望福音及書信

按若望福音及書信，信仰似乎是耶穌最重要的要求，當人問他說：「我們該做什麼，才算做天主的事業呢？」耶穌回答說：「天主要你們所做的事業，就是要你們信從他所派遣來的」（若六 28—29）。若壹三 23 扼要地說明信仰之重要性：「他的命令就是叫我們信他的子耶穌基督的名字，並按照他給我們所出的命令，彼此相愛」。然而此命令並非是一種任意無理的規定，反而是得到永生的先決條件：「凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三 16、參閱若五 24、六 40、47、十一 25—26、廿一、若壹五 13）。沒有信仰就得不到永生，且遭受審判：「那不信的，已受了審判」（若三 18、參閱若三 36、八 24、十二 48）

信仰與成爲天主的子女有關：「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」（若一 12、參閱十二 36、若壹五 1）。藉著信仰人得到自由：「耶穌對那些信他的猶太人說：『你們如果固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由』」（若八 31—32）。信仰也是獲得聖神恩惠之條件：「那信仰他的人將要領受聖神」（若七 39）。藉著信仰信友能戰勝世界：「得勝世界的勝利武器，就是我們的信德」（若壹五 4—5）。

其它新約著作

新約其它之著作也同樣表達信仰與救恩不可分的關係。伯後以下列的話暗示信仰與罪之赦的關係：「他們因認識主和救世者耶穌基督，而擺脫世俗的污穢」（伯後二20）。按伯前信友因著所宣講的上主之言，以及因著信德而得以重生：「你們既因服從真理，而潔淨了你們的心靈，獲得了真實無偽的弟兄之愛，就該以赤誠的心，熱切相愛，因為你們原是賴天主生活而永存的聖言，不是由於能壞的，而是由於不能壞的種子，得以重生」（伯前一22—23）。

(二) 信仰的特點

按保祿書信和若望福音和書信之教導，與得救有關的信仰有下列之特點：

信耶穌基督為救恩中保

保祿在提及信仰時，常只是說「信耶穌基督」（參閱迦二16、羅三22、26、斐一29、三9）；保祿也常指出基督死亡與復活的救恩意義（參閱本章第二節）。因而「信耶穌基督」等於「信耶穌基督為救恩中保」。若望福音和書信的「信」乃是信耶穌為生命（若十一25）、信耶穌為光明（若十二36）、為世界的救主（若四42、若一四14）。總之，與得救有關的信仰，即是含著地信耶穌基督為救恩中保。

信耶穌基督和信天主

按聖經之教導，信仰的終點並非耶穌基督，而是天主父（參閱本章第一節）。因此保祿著作中的「信」，不只是指耶穌基督，而指「信那使不虔敬的人復義之主」（羅四5），是「信那使我們的主耶穌基督由死者中復活的天主」（羅四24，參閱得前一8、哥二12）。在若望福音中的臨別贈言裡耶穌說：「你們心裏不要煩亂；你們要信賴天主，也要信賴我」（若十四1），而如此訓誨信耶穌基督與信天主不可分的關係（參閱若十二44、若一五10）。

信仰與服從

根據聖經之教導，信仰並非只是承認神的存在，或贊成某一真理，而是一種服從（參閱羅一5、十16、十六26、若三36、宗六7、伯前一22、二8、希五9、十一8）。真正的信仰與愛有不可分的關係：「唯有以愛德行事的信德，纔算什麼」（迦五6、參閱若壹三23）。真實的信德改變人整個存在：「我藉著基督，世界與我已被釘在十字架上；我於世界也被釘在十字架上」（迦六14）。總之，與基督救恩有關的信仰，推動人啓發自己的能力。

（三）聖經的教導與系統神學

既然新約一致地教導，信仰是得救的先決條件，我們可結論：信仰與救恩有內在的連貫性。而此關係反映出救恩工程的本質。既然如此，系統神學應問：一則，此關係是否合乎人對救恩之渴求？此信仰是否有救恩之意義？二則，在探討救恩工程的本質，應同時解釋為何信仰是領受救恩的條件？假如一個概念不能解釋信仰在領受救恩時所扮演的角色，如此的概念也不能是救恩論的基本原則。既然信仰與救恩內在的連貫性反映出救援工程之性質，又因為信仰也是接受天主啓示的「官能」，因而信仰與得救之關係暗示，啓示在救援工程中扮演重要的角色。因此在下一章，我們將從基督啓示工程救恩意義著手，來探討救援工程的主要幅度。

第四章 救援工程主要的幅度

天主藉著耶穌基督賞賜信友極爲豐富的救恩，聖經從不同的角度描寫此多面救恩工程及其果實：藉著耶穌基督和聖神之賦予，信友「獲得了救贖，罪過的赦免」（弗一 7）；藉著其救恩工程，天主「由黑暗的權勢下救出了我們」（哥一 13）；他「藉基督使我們與自己和好」（格後五 18）；藉著聖子以及聖神之來臨「天主使我們獲得義子的地位」（迦四 7）。上述和類似之說法，彰顯出基督救恩無法測量的富饒。由於基督救恩之豐饒，任何神學的探討皆無法盡述其內涵。既然禮儀中常提到耶穌基督和好、釋放和訂立新盟約的工程，又因爲對此工程的了解，使我們明白其它救援工程的果實，本文之探討僅限於此主要的幅度。

既然在追求其人生之意義時，人找尋一個從神而來的啟示（參閱第二章第四節），又因爲按聖經救恩中保耶穌基督也是天主的啟示者，所以先闡明基督啟示工程及其救恩意義。

第一節 基督啓示工程的救恩意義

按新約一致及中心之教導，耶穌基督是救恩中保，同時也是天主的啓示者；藉耶穌基督天主拯救世界，同時也啓示自己。既然耶穌基督藉著同一事工是救主和啓示者，因而救援工程與啓示工程之間有密切的關係。本節將陳述聖經有關耶穌爲啓示中保的教導，並指出此啓示工程的救恩意義。

一、耶穌基督之啓示工程

(一) 耶穌基督是天主的啓示者

按谷一38耶穌就是爲了宣講天國的福音而來的。他的宣講有其獨一無二之特徵。他不像經師僅僅講解梅瑟的法律，他在山中聖訓裡說：「你們一向聽過給古人說……我却對你們說……」（參閱瑪五21—44）。如此耶穌把自己的話置於梅瑟法律權威之上。既然梅瑟法律是以天主的名義所宣佈的，所以藉此類之教導耶穌表明、以其訓誨舊約中的啓示得以完成^①。他的聽衆體驗到耶穌異乎經師的作風：「人人都驚奇他的教訓，因爲他教訓他們正像有權威似的，不像經師一樣」（谷一22）。經師們也體驗到耶穌有關自己權威的自稱，因而問他：「你憑什麼權柄作這些事？或是，是誰給了你權柄作這些事？」（谷十一28）。因爲他宣道時所表示的權威，所以人們把他當作一位先知：「有人說是洗者若翰；有人說是

厄里亞；也有人說是耶肋米亞，或先知中的一位」（瑪十六14）。但是耶穌的教訓和先知大不相同。先知們只能傳授天主的話，因此常加上：「上主的斷語」、「上主說」等語。耶穌的宣講卻與其大相逕庭，他不分辨自己和天主的話。他憑著自己的權威（參閱谷一22、27、二10），而把自己當作天主的口舌②。如此藉其宣講耶穌表示他超越經師和先知——他是天主的啟示者。

有時聖經的作者講論基督的事工時，似乎不得不提及啟示：例如，弗一8—9如此讚美天主「天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜予我們各種智慧和明達，為使我們知道，他旨意的奧秘」（參閱羅三21、十六25—26、格前二7—10、弗三5、哥一25—27）。當他們在論述基督的工程時，似乎不得不提及啟示，聖經作者含蓄地表達，基督的事工是一種啟示事件。

有些經文將基督整個的出現視為啟示之事件：按弟後一9—10上主的恩寵「藉著我們的救主基督耶穌的出現，顯示了出來；他毀滅了死亡，藉著福音彰顯了不朽的生命」（參閱鐸二11、三4）。希伯來書信也將基督所作的一切視為啟示工程：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期，他藉著自己的兒子對我們說了話」（希一1—2）。當作者在其著作的序言裡，以如此慎重的話提及啟示，他就暗示在其著作內「啟示」是一包羅萬象的總括概念。按希伯來書信的序言，天主藉基督所作的一切可綜合如下：他藉著自己的兒子對我們說了話，啟示了自己。因著其啟示天主之身份，希伯來書信稱基督為「欽使」（三1），意即圓滿啟示的使者③。當此著作稱基督為「天主光榮的反映」和「天主本體的真像」（一3），他就教導在基督身上我們可「看到」看不見天主的形象

④。因爲他彰顯出天主，所以基督也稱爲「不可見天主的肖像」（哥一15、參閱格後四4）。

尤其是若望福音將基督的事工視爲啟示工程。福音的序言以「聖言」的名號指稱耶穌，而以此標明，整部福音內所敘述耶穌的言行、死亡與復活都是天主對我們所說的話。當福音的作者總括耶穌基督的工程時，就是提及啟示：福音序言將耶穌的作爲綜合如下「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身爲天主者，他給我們詳述了」（若一18）；在結束其猶太人中的工程時，耶穌如此歸納其言行之意義：「信我的，不是信我，而是信那派遣我來的；看見我的，也就是看見那派遣我來的。我身爲光明，來到世界上，使凡信我的，不留在黑暗中」（若十二44—46）；在比拉多執政，即羅馬帝國政治界代表前，他以下列的話解釋其使命：「我爲此而生，我也爲此而來到世界上，爲給真理作證：凡屬於真理的，必聽從我的聲音」（若十八37）。在死亡前夕祈禱時，他向天父說：「我將你的名，已顯示給……人」（若十七6，參閱十七26）。總之，按若望福音，基督的主要工程乃是藉著其言行顯示天主⑤。

要之，按聖經一致之教導：天主藉耶穌基督啟示自己，耶穌基督以獨特的方式啟示了天主（參閱瑪十一27、若一18）。他是天主的啟示者。根據聖經梵二教導：「基督是全部啟示的中介及滿全」（「啟示憲章」第2號），因爲「他以言以行，以標記和奇蹟，特別以自己的死亡及從死者中光榮的復活，最後藉被遣來的真理之神，圓滿地完成啟示，並用天主的證據證實：就是天主與我們同在，爲從罪惡及死亡的黑暗中，拯救我們，並使我們復活而入永生」（「啟示憲章」第4號）。

(二) 耶穌基督啓示的內涵

當我們問耶穌基督啓示了什麼？若望福音和書信答覆：耶穌基督啓示了父的名，他啓示天主爲父（參閱若十四 8—9、十七 6、26）。若望四 16 將基督信友的信念歸納如下：「我們認識了且相信了天主對我們所懷的愛」。因此我們可將基督啓示的內涵綜合如下：「基督啓示了天主對世人的愛」。下列我們將進一步說明基督啓示之內容。

基督啓示天主對充滿罪惡者的愛

當聖子被天主派遣（參閱迦十 4、羅八 3），降生成人時，他列入了那從亞當開始因著罪惡而腐敗的人類中。在耶穌自己的祖先當中也有罪人，其族譜毫不隱諱地提及外邦妓女拉哈布（瑪一 5），和犯姦淫及殺人之罪的達味（瑪一 6）。降生成人時，聖言進入了此捲入罪惡中的人類，並且稱這些人爲自己的兄弟而不以爲恥（參閱希二 11）。既然誰看見他，就是看見天主（參閱若十二 45、十四 9），所以藉著其來臨，耶穌基督啓示天主對充滿罪惡人類的接納和愛。

耶穌也透過其教訓，啓示天主對軟弱陷於罪過漩渦裡的人的寬恕與包容。耶穌以福音中最動人的比喻，卽亡羊、失錢、浪子的比喻（路十五），啓示天主對罪人的愛。在山中聖訓裏，他勸我們愛仇人，因爲藉如此之行爲，我們才效法愛罪人的天父；耶穌說：「你們當愛你們的仇人，當爲迫害你們的人祈禱，好使你們成爲你們在天之父的子女，因爲他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也

給不義的人」（瑪五 44—45）。僅因為耶穌知道天父會常寬恕我們，他才要求我們寬恕別人不只七次，而是七十個七次（瑪十八 21—22）。耶穌不只藉此類之教訓啟示了天主對罪人深厚的憐愛，他的行為尤其是他與罪人來往（參與路七 36—47、十九 1—10、若八 1—10），以及他赦免罪人的行為（谷二 1—12），同樣啟示了天主憐愛罪人，因為誰看見了他就看見了父。

只要我們堅信，誰看見耶穌就看見了父，並且注意耶穌死亡和復活具體的情形，我們就可以明白藉著耶穌基督的死亡與復活，天主啟示了其永無反悔對罪人的憐愛；一則，耶穌的死亡並非是一種自然由於年老而衰弱的死亡，也不是意外不幸之後果，而是許多人作惡的結果：猶太人因嫉妒拒絕了基督（瑪廿七 18），因政治理由決議殺害他（若十一 47）；猶達斯負責耶穌；伯多祿三次背主（谷十四 66—72）；門徒們四處逃散（谷十四 27）；羅馬總督比拉多明知耶穌無罪，仍然迎合羣衆，不顧正義而定耶穌死罪（谷十五 15、瑪廿七 19—24）。如此在耶穌的死亡上，罪惡的荒謬似乎集中起力量而打擊耶穌。二則，耶穌「受辱罵，却不還罵；他受虐待，却不報復」（伯前二 23）。耶穌復活後與那些離棄、否認他的門徒們會遇時，向他們祝福：「願你們平安」（若廿 20），稱他們為兄弟（瑪廿八 10）；他派遣門徒到曾經拒絕他的耶路撒冷和處決他的羅馬帝國去，爲了「因他的名向萬邦宣講悔改，以得罪赦」（路廿四 27，參閱宗五 31）。三則，如果我們相信誰看見了受苦受難死而復活的耶穌，他也看見了父，我們就會明白，父並不因人的罪而拋棄此充滿罪惡的人類；反而給罪人提供赦罪和重新被接納的恩惠。總之，當我們將耶穌的受難、死亡與復活並而觀之，並堅信誰看見了他就看見了父，則將發現，耶穌死亡及復活的事件中，天主啟示了他對罪人的寬恕與眷愛。

基督啓示天主對受苦並導向死亡者的愛

聖言降生成人，取了與人一樣的血肉（若一14，參閱希二14—15），並與受苦和導向死亡的人休戚相關。雖然耶穌知道人常常受苦，他仍然宣講上主是愛人的天主。雖然耶穌知道人終究必死的定律，但他強調天主並非是「死人的而是活人的天主」（參閱谷十二27）。福音也記載他同情受苦的人：他治好患血漏的婦人，復活雅依洛的女兒（谷五21—43）；對納因城寡婦「動了憐憫的心」，復活了她的獨生子（路七11—17）等等。如此耶穌藉其來臨和言行，啓示了天主對受苦必死的人的愛。

若果我們堅信，誰看見耶穌他也看見父，我們就能明白耶穌的痛苦與死亡顯示天主的愛。按聖經之教導，耶穌基督是無罪的（參閱若八46、十四30、格後五21、希四15、七25、28、九14、伯前二22、若一三五）；耶穌是上主所喜悅的愛子（參閱谷一11、九7）；但他仍然遭受失敗痛苦及死亡。誰相信他是無罪的，天父所喜悅的愛子，但却受極大的痛苦；而又相信看見他就看見父，則將明白，痛苦失敗與死亡，確實並非天主離棄人的表現；反而天主的愛與人的痛苦與死亡共存。

再者，當天主使基督復活，他就啓示他是給予生命以及肉身復活的泉源；死亡時人並非落在黑暗的深淵裡；而是落在生活的及賦予生命的天主之手中。如此基督的死亡與復活，是天主憐愛受苦並導向死亡之人的啓示。

基督啟示天主自我給予的愛

耶穌基督不僅啟示天主赦免人的罪，並且賞賜必死的人肉身之復活；他也啟示天主肯將自己給予人。按對觀福音，天主在末世宴席中讓人分享他的生命：「我給你們說：將有許多從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裡一起坐席」（瑪八11）。若望福音中耶穌許下：「我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在」（若十四16、若壹三24、四13）。他也預告父和子會賞賜自己的親臨：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛我，我們要到他那裏去，並要在他那裡作我們的住所」（若十四23）。根據耶穌之許諾及聖神臨在的經驗，聖經教導：「那遵守他命令的，就住在他內，天主也住在這人內」（若壹三24、參閱四12—13、15）。保祿和聖經其他作者，也為天主自我通傳的愛作證。保祿在羅馬書信中說：「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5、參閱格前六19、羅八9、11、15、23、格前二12、三16、格後三3、五5、六16、哥三2、5、四6、得前四8、弟後一14、鐸三5、希六4、伯後一4、伯前五10、默廿一1—4）。

總之，藉著其來臨和生命、言語和行動、死亡和復活，基督啟示天父的名及其大愛——對罪人及受苦必死者的愛，天主自我給予的愛。

一一、耶穌基督啓示救恩之意義

(一)耶穌基督之啓示與人對救恩的渴求

由本文第二章有關人對救恩的渴求之探討得知：人必然追求其繁複本性之滿全。因而他渴望獲得完全無惡的美善及超越死亡的生命和無限的真善美，即渴望神性的生命。既然他屬於因著罪惡而腐敗的人類，無法以自己的能力達到那消除邪惡的境界；因為他終必去世，也無能超越死亡之生命。既然他總是有限，無法得到真善美無限神性的生命。既然唯有神能給他所渴望的善，又因為憑自己的知識無法知道神的計劃，他總不能肯定其生命之意義。當他繼續追求生命之意義時，他就渴望從神而來的啓示給他保證：神肯賞賜(1)超越死亡的生命——肉身的復活；(2)消滅一切邪惡的完善——罪的赦免；(3)真善美的完善——神自己的生命。按本節之探討，基督藉其言、行、死亡和復活所完成的啓示，就是給人保證天主肯賞賜人他所渴求的滿全。因而基督之啓示是一種救恩的喜訊；因其啓示工程，基督是救恩中保；其啓示工程具有救恩之意義。

(二)聖經與啓示工程的救恩意義

藉著「黑暗」和「光明」的圖像，聖經表達基督啓示救恩的意義：人需要得救，因為他本來處在黑

暗中（若三19、八12、十二35、46）。救主的來臨是光明的臨現（若一5、十二46）。藉著救援工程天主「由黑暗的權勢下救出了我們」（哥一13、參閱伯前二9），因而信友的生活是光明中的生活（參閱得前五1—11）。

（三）啟示與聖經其它救恩的概念

根據以上指出的啟示救恩意義，我們也可明白聖經中的圖像和概念極深刻的救恩意義：基督啟示上主為父，因而他是我們走向父的「道路」（參閱若十四6）。因為他顯示上主對我們的愛，他「將我們領到天主面前」（伯前三18）。因為基督把父顯示給我們，所以我們可「藉著對他所懷的信德，放心大胆地懷著依恃之心，進到天主面前」（弗三12、參閱弗二18）。因為看見他的人就看見天父，他是「天主與人之間的中保」（弟前二5）。因天主藉著耶穌基督顯示自己為父，他「在基督內使世界與自己和好」（格後五19）。因為「和好」是救恩論的關鍵概念之一，所以下一節對救援工程的和好幅度加以個別之探討。

第二節 基督的和好工程

聖經有時將基督之救恩工程視為使人與天主得以和好的工程⑥。既然「和好」指出救援工程極為重

要的幅度，又因為「和好」出現在保祿書信論及「成義」的上下文裡，因而基督教的革新派常以「和好」總括整個基督救援工程之意義。由於此理由亦將救恩論（Soteriology）稱爲「和好論」（Versöhnungslehre）。爲深入明白此基督救援工程之幅度，首先我們將綜合聖經有關和好工程的教導。

一、聖經之教導

保祿書信，尤其是羅五 10—11、格後五 18—20、哥一 21—23、弗二 11—12，提及基督使人與天主和好的工程。在陳述聖經之訓誨時，我們也應顧及到上述章節的上下文，尤其是羅五 1—9、格後五 14—17、弗二 1—10。

(一) 和好工程

一般用法中「和好」牽涉(1)和好之前的情況。(2)和好行動。(3)和好行動的效果。以下我們從此三個角度來分析聖經有關基督和好工程的教導。

和好之前的情況

基督使我們與天主和好之前，我們還是軟弱、不潔淨的人（羅五 6）、罪人（羅五 8）、甚至我們還與天主爲仇（羅五 10、參閱哥一 21）。和好之前的情況是一個沒有天主，因而沒有希望的情況（弗二

12)，即遠離天主的情境。只有藉著對基督的信仰，我們才可以進到父面前：「藉著他（基督），我們雙方在一個聖神內，才得以進到父面前」（弗二18），「只有在基督內，我們才可藉著對他所懷的信德，放心大胆地懷著依恃之心，進到天主面前」（弗三12）。只因著「藉著我們的主耶穌基督與天主和好了」，我們「因希望分享天主的光榮而歡躍」（羅五1—2）。

和好之行動

格後五18—19強調和好行動是天主父的行動：「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好，並將這和好的職務賜給了我們；這就是說：天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯」。按聖經一致之教導，和好工程確出於天主無條件之自由。爲了強調這一點，聖經說到和好工程時，「天主」常是主動詞；聖經從來都不說：天主被和好，或天主得到和好（參閱格後五18、弗二16、哥一20、22）。爲了表示人領受和好，聖經原文中提及人時，常用被動語（參閱羅五10）；人只是由於天主的大愛領受和好（參閱羅五5、8、弗二4）。爲了強調和好是天主的行動而不靠人爲先決條件，所以聖經指出在我們還是與天主爲仇，還是罪人時，天主先主動的使我們與他和好^⑦。

按聖經天主的和好工程是藉著基督所進行的工程：「天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）。「我們現今既藉著我們的主耶穌基督獲得了和好，也必藉著他而歡躍於天主」（羅五11）。在這工程上，耶穌在十字架上的死亡和他的復活扮演重要的角色：「我們因他聖子的死得與天主和好了」（羅

五 10)。哥一 22 也表達相同的教導：「現今天主却以他血肉的身體，藉著死亡使你們與自己和好」。雖然所引用的經文沒有提到耶穌復活，但耶穌復活也是此和好工程的因素，因為按本文第三章第二節之探討，當聖經作者提到被釘十字架上而死的耶穌，他們不能不想到復活的耶穌。

和好工程之果實

聖經從不同的角度描述和好工程的果實。藉著此工程天主賞賜罪之赦：「天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯」（格後 5 19）。從羅 5 9—10 可看出和好與成義之關係。保祿在第九節說：「我們因基督的血成義」；在第十節用和好之字彙表達同樣的意思：「我們因著他聖子的死得與天主和好了」。羅 5 1，也很明顯指出和好與成義的關係：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了」。哥一 21—22 清楚表達罪之赦和成義與聖化也是密切相關。哥一 21 描寫和好之前的情況：「連你們從前也與天主隔絕，並因邪惡的行為在心意上與他為敵」；和好之後的情況却不一樣，因而哥一 22 繼續說：「可是現今天主却以他血肉的身體，藉著死亡使你們與自己和好了，把你們呈現在他跟前，成為聖潔、無瑕和無可指摘的」。

獲得罪之赦、成義、聖化又與領受聖神有關係。我們領受罪赦、成義、聖化，是「因為天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅 5 5）。天主所賜予的聖神，使我們成為天主的子女。他幫助我們在一切情況之中以上主為父，而因此跟隨耶穌向天主呼喊說：「阿爸，父啊！」（參閱

谷十四 36、羅八 15、迦四 4 { 7 }。

和好工程之果實可根據新約綜合如下：以前與天主爲仇的人，現在「與天主和好」了；以前人與天主之間爲仇的情況，現今藉基督轉變爲和平（參閱羅五 1、哥一 20）；以前人處於遠離天主之情況中，如今人可以在基督內「藉着對他所懷的信德，放心大胆地懷著依恃之心，進到天主面前」（弗三 12）。

(二) 和好工程的特徵

以父爲泉以父爲終之工程

聖經強調父是和好工程之泉源：「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好」（格後五 18，參閱羅五 10）。同一句話表達和好工程也以父爲終：「天主……曾藉基督使我們與自己和好」；因爲和好工程以父爲終，所以宗徒代基督請求人與天主和好（參閱格後五 20）。因著此理由，整個和好工程使信友在基督內，藉著對他所懷的信德，放心大胆地懷著依恃之心，進到天主面前（參閱弗三 12、二 18）。

已經和尚未完成之性質

按格後五 19 之訓誨，和好工程已經完成了：「天主在基督內使世界與自己和好」。因爲天主在「我

們還在軟弱的時候」（羅五 6），甚至「與主爲仇時」（羅五 10）完成了此和好工程，因而我們可以說：天主所賞賜的和好是一種已存有的境界^⑧。但是另一方面，此和好工程尙未完成，所以宗徒仍需代基督請求人與天主和好（格後五 20）。

普遍性和有限性

當我們仔細閱讀有關和好工程之章節，我們會發現一個對立的性質：一方面，和好工程有一普遍之對象。按格後五 19：「天主在基督內使世界與自己和好」；得以和好的是世界，所以和好工程有普遍之範圍。但另一方面，按羅馬書信只是那些有信德的人，得到了與天主和好：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督，與天主和好了」（羅五 1，參閱羅五 6—10）。尤其格後五 19—20 很明顯出現和好工程之對立性質：按十九節天主所賜予的和好是普世性的，因爲「天主在基督內使世界與自己和好」。另一方面按第二十節宗徒仍需要代基督請求與天主和好。由此可見，普世人類尙未領受此和好工程的果實。

天主的工程與人之合作

格後五 18 強調和好工程是天主的工程：「這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好」。在上文已指出，在人接受它之前和好工程已完成；但另一方面這些章節清楚地表明，人與天主合作在和

好工程中所扮演的角色：一則，按格後五19—20天主將和好工程好像放在人的手中，按格後五19—20天主將和好的話放在宗徒們的口中；所以他們是代基督作大使了，好像是天主藉著他們來勸勉世人。他們代基督請求世人，與天主和好罷！如此天主將此工程托付給宗徒們。二則，人需要聽從和好的福音及接受它，應該讓天主在自己身上行使他立定和平的行動。人對和好工程之「貢獻」，只是在於接受並答覆基督的請求（參閱格後五20）^⑨。和好與成義的關係彰顯出人藉著信仰與天主的和好工程合作，因為「我們因信德成義」……而「藉我們的主耶穌基督，與天主和好了」（羅五1）。與天主已經和好的人，因著信仰和希望保存與天主的和平。因而哥一22—23先提到天主的和好行動之後，才指出保持和好情況的條件：「現今天主却以他血肉的身體，藉著死亡使你們與自己和好了，把你們呈獻在他跟前，成為聖潔、無瑕和無可指摘的，只要你們在信德上站穩，堅定不移，不偏離你們由聽福音所得的希望」。當人拋棄信仰，就好像重新掉落到遠離天主和沒有希望的黑暗中（參閱弗二12）。總之，雖然和好工程是天主的工程，但人的合作扮演重要的角色：只當人以信德接受和好的話，才得與天主和好；也只當他保持信、望、愛之德，才能保持他與天主和好的情況。

一一、和好工程之解釋

（一）人遠離天主的情況

爲深入明白聖經的喜訊，在解釋基督工程之前，我們先要對人遠離天主的情況加以簡略地反省。

沒有人選擇自己的存在、父母、兄弟、種族、國家、及時代等。人的存在有時好似一個給予幸福的恩惠；但人常對自己的生命不能完全滿意。自己沒有選擇過的存在含有許多無法解答的謎。許多人的生活充滿痛苦，許多人終身抱病、不如意。那些富有常常享福的人，也不能充份享受自己生命的快樂；因爲當他們面對別人痛苦貧困、殘廢、不幸等情況時，富裕的人仍會憂煩、不安。常言道：「居安思危」。爲所有的人，生命的終結是死亡。死亡毀滅一切的成就及希望。沒有人能抵抗死亡摧毀一切的勢力，也沒有人看透死亡之黑暗。許多人感到自己被罪惡所沾污，而因此與自己所盼望的真善美之意願不協調。甚至當人自認無罪時，他也無法肯定自己存在的意義，因爲我們都屬於因著罪惡荒謬而敗壞的世界。當我們感到我們與人類之休戚相關時，我們必會問：假如整個人類沒有意義，我們自己的存在怎能有意義？甚至當人不那麼清楚意識到人生的問題，他仍不能完全滿足，因爲所找尋的常遠超過所能找到的。無論人在科學、技術、政治、經濟、社會、國家的成就多麼偉大，如此的成就不能使他滿足。首先人有一個具體的目標，而此個別之目標好似許下給他幸福和滿足；但是當他達到此種目標時，他常會感到一種失望：因爲所達到的往往不能滿足他的渴望^⑩。簡言之，因爲人常體驗到痛苦，人常不能與自己的存在及生命「和好」。

然而，人人都知道我們並沒有選擇自己的存在。因而人有時感到自己好像被拋擲在此生命中，並且體驗到任何人所不能控制的勢力掌握著人的生命。無論人如何稱呼此勢力——「絕對者」、「命運」、

「萬有之泉」、「神」，人與此給予生命和控制生命者之關係常有緊張。由於對痛苦、死亡、邪惡之體驗，常懷疑那支配人勢力的慈善和明智。甚至那些本身沒有遇到重要病苦和不幸的人，也會有懷疑神的誘惑：當他們體驗到和他人的關係，當他不閉眼不看事實，而體驗到世界中的痛苦和死亡，他們也會懷疑人生的意義。當人同時感到這個世界是在超越人的神明之手中，他不得不懷疑神的能力、智慧和慈善。

①。簡言之，人對痛苦、死亡、罪惡和對自己的渴望得不到滿足之體驗，使人與控制人生命之神明的關係形成緊張，使人與萬有之源隔絕，使人遠離他只是在冥冥中體驗到的神。

(二) 基督的和好工程

耶穌藉著其言行常使人與天主和好：他赦人之罪並向憂苦者宣講上主愛世人的喜訊，並以自己的行徑為天主之慈愛作證，而如此使人與天主和好。既然提及和好工程的經文，將和好的功效歸於基督之死亡（參閱羅五 10、哥一 20、22），所以下文將對此教導加以簡略地探討。

按聖經一致之教導，天主教是救恩工程的泉源（參閱第三章第一節）；提及和好工程的經文也將此工程歸於父（參閱上文）。所以我們必須承認耶穌基督在十字架之死亡，並非是天主賞賜救恩的理由（參閱羅五 8、希二 9、若三 16、若壹四 9—10）。因此，有關和好工程，我們不可對「因著他聖子的死得與天主和好」（羅五 10、參閱哥一 20、22）作如下的解釋：因著代表人類基督之孝愛和直到流血死亡的服從，天主因而回心轉意重新接納罪人。因為按格後五 18、羅五 10 天主父主動地使我們與他和好，所

以上述之說法與聖經的教導相違。

爲了正確解釋聖經有關和好工程之教導，我們將下列的章節合併觀之。羅五 10：我們「因著他聖子的死得與天主和好了」及格後五 19：「天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯」及本章第一節的內容，基督啟示天主對世人的愛；則應如此解釋：天主藉基督之死亡使我們與他和好，因爲基督之死亡與復活顯示天主不追究人的罪和他對受苦必死之人的愛。

依據此原則，我們就可明白天主如何藉著基督的死亡與復活使我們與他和好：因爲在基督的來臨、死亡和復活中，天主顯示自己對充滿罪惡、痛苦、死亡之人的愛，所以他消除了對生命意義之迷惑及對天主的疑慮。天主在他愛子的痛苦和死亡中，顯示自己的愛與人的痛苦、死亡共存；在基督的復活中他顯示他對罪人的寬恕，並且給予人復活和得到全福的許諾。如此天主藉著他愛子的死亡與復活使人能接受自己及生命的一切，而因此使其與生命之泉——天主——重歸和好。

(三) 和好工程的果實

根據上述之解釋，我們也可明白保祿有關和好工程果實之教導：「我們現今既藉著我們的主耶穌基督獲得了和好，也必藉著他而歡躍於天主」（羅五 11、參閱五 2）。當我們看見在基督生命、死亡和復活中出現了「天主的良善，和他對人的慈善」（鐸三 4），我們這些有痛苦並導向死亡的人、軟弱而捲入邪惡中的人，仍然可以「放心大膽地懷著依恃之心，進到天主面前」（弗三 12）。簡言之，基督啟示

萬有之泉——天主，是我們的父；這啟示消除我們對神和生命之疑慮，並賦予我們喜樂及任何勢力也不能剝奪的和平（參閱若十四 27、十六 33、羅五 3—5、八 31—39）。

二、神學反省

(一)和好工程與啟示工程

根據上述解釋可知，人與天主的和好是啟示工程效果之一。由於它與啟示工程之關係，我們也能解釋和好工程的特徵和果實。

啟示與和好工程之特徵

和好工程已經和尚未完成及其對象普遍和局部對立之性質，以及和好與信仰的關係都來自和好工程與啟示工程的關係：人必須以信仰接受啟示；它先要穿透人心，才能逐漸地消除人對天主之疑慮，啟發人對祂的信心，施予光明和喜樂，而如此才能使人與天主和好。因為天主在基督身上已經啟示了他對所有人的愛，所以有能力使普世人類得以和好的工程已經完成了。既然天主將和好的話放在人的口中（參閱格後五 19），又因為此喜樂尚未達到所有人，也只是逐步地滲透人之存在，所以和好工程尚未完成。

啓示與和好工程之果實

既然和好工程是藉耶穌基督的啟示而進行的，又因爲在基督之死亡和復活中，天主啟示他對罪人的慈愛，即他「不追究他們的過犯」（格後五 19），並誠懇願意收納遠離他的人，所以和好工程與罪之赦免及成義和聖化密切相關。因爲天父派遣基督而基督藉其整個言行、死亡和復活把父顯示給人，所以父和基督將天主子女的聖神派遣給我們，使那些以往懷疑和恐懼上主的人「懷著依恃之心進到父面前」（弗三 12），稱上主爲父而如此成爲其兒女（參閱迦四 6、羅八 15）。

(二)和好工程與基督救恩工程

「天主在基督內使世界與自己和好」的信息，指出救恩工程最重要的幅度：在基督身上天主啟示，他把自己的友誼，不但提供給卑微的人，甚至將此恩惠提供給遠離他的人——視祂爲仇的人；因而藉著基督，人與天主的關係得以和諧。再則，從提及和好工程極少的經文，可見救援工程以父爲泉、以父爲終，藉基督在聖神內進行的性質和基督死亡特殊的救恩意義。

雖然和好工程具有極爲豐富之內涵；但不能充分表達出基督工程不可測量之富饒。因而聖經也以釋放來表達救援工程之意義。

第三節 基督的釋放工程

「人類對自由的體會，從未有如今日之銳敏，但又出現了新式奴役，即社會與心靈的奴役」（「牧職憲章第四號」）。當強烈渴望釋放和自由者研究福音時，就會發現基督的救援工程有釋放之幅度。在其「就職演說」裡，耶穌將依撒意亞先知的話運用在自己身上，表示自己富有一個釋放的使命：「上主的神臨於我身上，因為他給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘擄宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由」（路四18）。在若望福音中，耶穌也表示他有釋放人的使命，他稱自己為「子」，並且指出「子」才能使人自由（若八35—36）。他說他是真理（若十四6），並且宣稱「真理必會使你們獲得自由」（若八32）。尤其保祿曾提到基督釋放工程，以及藉基督所得到的自由（參閱迦四3—7、五1、14及下列引用的經文）^⑫。總之，基督的釋放工程是救恩論重要的議題，爲了更深入明白此訊息，我們先概括地陳述聖經之訓誨。

一、聖經之教導

聖經作者常藉「贖回」和「得勝」兩個圖像，來表達基督釋放人的喜訊，茲簡述如下：

（一）贖回圖像與基督釋放工程

聖經講解基督救恩工程時，常採用「代價」、「贖價」、「贖回」和類似之說法來闡明基督之工程。法文的 *rédemption*，英文的 *redemption*，中文的「救贖」都以此字彙為基礎。因為這個概念深深影響禮儀和神學，我們必須對此概念的來源和意義加以檢討。

新約外「贖回」之意義

古代希臘文化界以及舊約時代，「贖價」或者「代價」指爲了釋放戰俘、奴隸和背叛的罪犯所交付的贖金或贖款；而「贖回」和類似之詞句指以金錢贖人，使人得以恢復自由¹³。舊約裡也採用此詞彙來指明天主由埃及的奴役中救以色列子民之大業（參閱出六6）。

採用「贖回」之經文

新約有十八處以「贖回」及類似名詞來講論基督救援工程。在對觀福音中，耶穌說：「人子……來服侍人並交出自己的生命，爲大眾作贖價」（谷十45）。採用更優美的希臘文說法，此句話也出現在弟前二5—6：「天主只有一個，在天主與人之間的中間也只有一個，就是降生成人的基督耶穌，他奉獻了自己，爲衆人作贖價」。當保祿講論救援工程時，他有時採用此「贖回」之字彙。例如：迦四4—5：「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，爲把法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」。聖經其它之著作講論基督救援工程時，也運用贖回等類似之字句，例如伯前一

18—19：「該知道：你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血」（參閱羅三24、六20、七23—24、迦三13—14、弗一6—7、哥一13—14、鐸二14、希九11—12、伯後二1—2、默五9、十四3—4）。

「贖回」象徵之意義

總觀新約對「贖回」之用法，我們可肯定：當聖經在講論基督救援工程時，採用「代價」和類似之詞句時，他是運用隱喻象徵之說法。換言之，在此種上下文裡，「基督的血是使我們獲救的贖價」和類似之說法，是一個表達基督救援工程意義的圖像。茲簡述如下：一則，新約從來不提任何代價的接受者。有些神學家，如 Peter Lombard, Robert of Melun, Thomas, 將天主當作此代價的接受者^⑭。然而按聖經教導天主父的確不能是此贖金的領受者，因為他是救援工程的泉源（參閱迦四3—7及第三章第一節）。再者，按聖經天主從不為他的救援工程要求代價^⑮。有些教父及神學家們，如 Origen, Ambrose, Augustine 主張基督的血給了魔鬼作代價^⑯。然而魔鬼也不能是此贖金的接受者，因為根據新約之教導，由於救援工程，魔鬼得不到任何賞報，反而被打敗。二則，與「贖價」有關的詞彙，在當時一般希臘文的用法中，並不只是指藉著付出贖金而釋放奴隸、俘虜等；有時也指白白賞賜自由的行為^⑰。三則，在舊約宗教性之用法，此字彙常指白白賞賜的釋放和救援（參閱申七8、九26）。四則，新約也用與贖回有關的詞句來表達末世之救援。例如羅八23：「連我們這已蒙受聖神初果的，也……等

待義子期望的實現，即我們肉身的救贖」（參閱路廿一28、弗一14、四30）。有時這類之說法表達「從敵人手中解救被困被奴役的人」：「上主，以色列的天主應受讚美，因他眷顧救贖了自己的民族……拯救我們脫離敵人和仇恨我們者的手」（路一68—72、參閱路二38、廿四21）。顯然這類說法不能指任何代價的交付。總之，當聖經講論救援工程，而採用「贖價」、「代價」、「贖回」和類似的說法，此教導之意義是基督的工程是釋放和給予人自由的工程。當聖經採用「贖價」圖像時，很自然就按此圖像來描繪基督的救援工程，而稱基督的血為救援的代價（參閱伯前一18—19、默五9）。然而為避免嚴重之誤解，我們應牢記，此類說法只是一種象徵性的表達方式而已。聖經作者有時也採用勝利的圖像，來表達基督工程是給予自由的事工。解釋基督釋放工程之前，我們應對勝利的圖像加以簡略的探討。

（二）勝利圖像與基督的釋放工程

教會禮儀常將基督的工程當作一個戰勝魔鬼和摧毀死亡的事件。例如慶祝基督升天時，信友感謝天主，因為「主基督——光榮的君王，戰勝了罪惡和死亡」。感恩經第二式以類似之說法讚美天主，因為「基督受難時，伸開雙手，以戰勝死亡、顯示復活」。按公元二百年左右所用的禮儀經文，教會中心的禮儀——感恩禮——就是基督勝利的紀念禮¹⁸。上述禮儀的經文在聖經中有穩固的基礎，因為聖經很強調基督戰勝魔鬼的事工，甚至將基督來臨的意義綜合如下：「天主子所以顯現出來，是為消滅魔鬼的作為」（若壹三8、參閱谷一24）。

聖經有時也用「審判」、「毀滅」等說法來表達與「勝利」相同的意義。同樣地，「基督高於率領者、掌權者」和類似的格式表達同樣的意思，因為他們肯定一切勢力均在基督之下。

為明白聖經有關基督勝利之教導及其與救恩論的關係，下列將概括闡明聖經之訓誨。

基督戰勝惡勢力

按聖經人生活在惡勢力所統治的世界中。對觀福音中魔鬼以世界統治者的身份自居而對耶穌說：「你若俯伏朝拜我，我必把這一切交給你」（瑪四 8）。聖經作者以不同的名稱，稱呼這控制世界和奴化人的惡勢力：「世界的首領」（參閱若十二 31、十四 30、十六 11）、「撒旦」（宗廿六 18、參閱瑪四 8—9）、「今世的神」（格後四 4）、「惡者」（若壹五 19）。保祿採用位格化的罪之表達方式，以說明世界受罪惡的控制（羅五 12）。有時聖經用多數提到控制和奴化人的勢力，如「牽領者」、「掌權者」、「黑暗世界的霸王」、「邪惡的鬼神」（弗六 12、參閱弗二 2、迦四 3、9、格前二 6、8、十五 24—25）。由上列名稱各異可見，聖經不是要闡述魔鬼的本質、種類和各種惡勢力之間的關係，來釐出一套有系統的魔鬼論；而是藉此說法僅僅肯定「全世界屈伏於惡者」（若壹五 19），而人因此惡勢力之統治，猶如賣給惡勢力的奴隸（參閱羅七 14、弗二 2）。

聖經作者以不同方式，表達天主藉著基督戰勝惡的和奴化人的勢力：保祿在羅馬書信裡教導：「天主……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」（羅八 3

）。按希伯來書信基督「毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（希二14，參閱谷三22—27、路十七—18、十一14—22）。按若望福音，世界的元首也被趕出去（參閱若十二31、十六11、若十三8）。按哥羅森書信天主藉著基督戰勝了一切率領者和掌權者，並「解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾，仗賴十字架，帶著他們舉行凱旋的儀式」（哥二15）。因而「衆天使、掌權者和異能者都屈伏在他權下」（伯前三22、參閱斐二5—11、哥一13、弗一19—22）。按若望福音基督戰勝了「世界」，因而他勸勉門徒「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」（若十六33、參閱若十二31）。

基督戰勝死亡

在羅五12—14保祿不但將罪惡位格化，並且把它描寫為奴化人的力量；他也將死亡位格化並描繪它如同一個控制人的暴君：「死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了衆人（羅五12）。希伯來書信也提及人被死亡所奴化的情況：「……因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二15、參閱羅五17、六9、八2、格前十五26、54—55）。

下列聖經之章節表達基督戰勝死亡的喜訊，按弟後一10：「基督毀滅了死亡」。按希伯來書，耶穌爲了釋放在死亡奴役下的人「取了一樣的血肉，爲能藉著死亡，毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼，並解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二14—15，參閱格前十五55—57）。

戰勝之行動

按聖經基督藉著他的死亡戰勝「魔鬼」與「死亡」。例如：按希伯來書信基督取了「血肉，為能藉著死亡，毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（希二14、參閱哥二14—15、若十二31、十四30、十六11）。

按聖經基督的復活和光榮，也是戰勝死亡和掌權者與率領者的行動。天主使基督「從死者中復活，叫他在天上坐在自己的右邊，超乎一切率領者、掌權者、異能者、宰制者（弗一20—21、參閱弗四9、斐二5—11、若十二31—32、宗二23—24、默一18）。

由上述之經文及第三章第二節可見，整個基督事件——其來臨、死亡、復活是一整體性的得勝行動。

基督勝利之意義

聖經有關基督勝利之訊息，顯然是救恩喜訊的一部份。天主藉基督所開啟的戰爭，並非是私人的敵對爭鬥，而是和與人為敵的惡勢力的鬥爭，即人與魔鬼——那「從起初，他就是殺人的兇手」（若八44）及死亡的奮鬥。

基督戰勝奴役人的惡勢力，因而其勝利是一種給予人自由的，將人由死亡的恐怖中拯救出來的勝利（參閱希二14—15）。我們藉信仰分享基督對死亡、魔鬼及惡勢力的勝利，因而基督徒能大膽地說：「……無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其它任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛相隔絕」（羅八37—39、參閱若一二13—14、四4、五4—5、18—19、默十二11）。

「得勝」之象徵意義

根據上下文之分析可見，當聖經、教父和禮儀提及基督戰勝魔鬼、死亡和罪的惡勢力時，他們常採用一些比喻和象徵性之說法，茲闡明如下：一則，天主從未將自己的主權讓給魔鬼。二則，在聖經中引用的經文，常將死亡和罪惡位格化，因而我們能肯定：當聖經以「打敗」、「戰勝」、「審判」等類似之說法，來描述基督的救援工程時，它不是描寫基督在冥府中與魔鬼爭鬥，而是運用一些象徵性的表達方式，來宣佈基督釋放人，使人得自由的喜訊。

因為聖經也藉著其它方式教導此訊息，我們在講解此訓誨之前，將要綜合以上有關贖回世人的工程和基督勝利的探討，並且由聖經其它之教導補充之。

(三)新約有關釋放工程的主要教導

聖經有關釋放工程之訓誨可綜合如下：

(1) 基督由罪惡的奴役中（參閱羅六 17—18），由死亡的奴役中（參閱羅八 2、希二 14），由法律的奴役中（參閱迦三 13、四 3—7），釋放了我們。

(2) 基督是藉著他整個的出現——來臨（參閱迦四 4—5）、生活和講道（路四 18）、死亡（參閱谷 14:5、弟前二 6、鐸二 14）、復活（伯前一 21）——而釋放了我們。

(3) 此釋放工程一方面「已經」開始，因為基督藉其死亡與復活已經戰勝了「罪惡」、「世界」與「魔鬼」（參閱羅八 8、若十二 31、哥二 15）及死亡（參閱希二 14—15、弟後一 10、默一 18）；但是另一

方面尙未完成，因爲基督的勝利也尙未完成（參閱得前二18、瑪十三24—30、36—39、十六15、24—27）；信友仍然在期待著更圓滿的自由（參閱弗四30、一14、羅八23）。

- (4) 信仰是得到此自由及分享基督勝利的條件（參閱伯前一18—23、羅三25—26、若一五4—5）。
- (5) 獲得自由、領受聖神和變成天主的兒女有內在之關係（參閱迦四4—7）。

一一、基督釋放工程之解釋

在探討基督釋放工程之前，我們對人的情況先作一個簡略之反省。

(一) 基督釋放人之前的情況

基督釋放人的喜訊牽涉到人本來處於罪惡、死亡和法律之奴役下。茲分述之：

人被罪惡所奴化

在本文之反省中，我們不以傳統的原罪道理爲根據，而以一般人之經驗爲基礎，來講解人被罪所奴化的事實（參閱第二章）。

面對善與惡時，人面對一種無限和絕對的價值。倫理的善以無限之方式，超越任何有限的利益。爲了行善人可以並且應該不惜任何代價與犧牲，因爲倫理之損失及倫理上的惡，不能以任何利益來賠補。

由前述得知，真正的罪有其無限性。因而除了天主一個外，誰也不能赦罪（參閱谷二7）。中國有句名言很深刻地表達此真理：「獲罪於天，無所禱也」（論語八佾篇13）。此說明人犯了罪，不能以自己有限的力量來賠補因著惡的行動所導致的損失，而回復原本的清白無罪。犯了罪猶如束手無策的奴隸在惡勢力的控制之下。甚至本身完全無罪的人仍然被罪惡的勢力所奴化。此乃因為局部的意義靠整體之意義；全人類能達成其意義，個人的生命才能有意義。然而我們是生活在此充滿罪惡之荒謬的世界裡，是此世界的一份子，在各方面與此世界休戚相關。甚至萬一人類終於成功地創造一個完全無剝削、仇視、歧視、痛苦的時代，而把世界改造為新的地堂，他也逃不了惡之荒謬的控制，因為此未來降臨的樂園為幾百萬的人來得太晚，而不能賠補過去人所受的剝削、不義、傷害、痛苦等^⑩。因為本身無罪的人及未來可能建立的完善時代，都仍然是此充滿罪惡荒謬歷史的一部份，所以本身無罪的人也逃不了惡勢力的控制。如此歷史中的罪惡控制和奴化每一個人。

人被死亡所奴化

人的生命中，最無法控制的及不可避免的就是死亡。人無論延長多久的生命，死亡仍必尾隨而至。人是導向死亡的存在。死亡真是一種超乎人之能力的勢力。

有時人勇敢和平安地接受死亡的定律，甚至「視死如歸」。然而從許多風俗習慣可知，我們常將死亡當作一個與人敵對的壓力。因此理由大多數的言語，常只藉避諱的說法提及死亡。台灣大部份的醫院

或旅館常沒有「四樓」、「四」號房，乃因閩南語的「四」是「死」的諧音。再者，如孔子曾說：「未知生，焉知死？」（論語先進篇12），死亡是人無法理解的。既然整個人生導向死亡，好似以死亡為終點，因此可將孔夫子具有深意的話倒過來說：「未知死，焉知生？」：如果我們不能明白人生的終極意義，則也無法懂得整個人生的意義。有時獨裁者和恐怖分子以死亡的威脅為武器而奴化他人。如此因著死亡的恐怖和威脅，人也常變成別人的奴隸。

要之，既然人導向無法避免的死亡，又因為死亡是無明的、黑暗的，使人無法認出其人生的意義，因而死亡猶如一種巨大的勢力，限制人的希望並剝奪人的活力而如此奴化人。

人被法律所奴化

良心道德律及公道的教會和國家法律，指明何者為善，何者為惡。如此法律指明，何者是人不顧惜任何犧牲都應去做的，何者是人為了任何代價都不可做的。既然人人皆有良心，而此良心處於道德律之下，所以人受表達善惡的法律之控制。

本來正確指明善與惡的法律是好的。但因為法律只是發出天主的要求，並且宣佈天主對罪惡的審判，而不表露天主的仁慈、寬恕與眷愛，所以對處於充滿罪惡世界裡的人，法律常好似一種控告、審判、棄絕和奴化他的勢力。

總之，當人確實感覺到「罪惡」、「死亡」與「法律」之控制和奴役，人自然的渴求奴化人的仇敵

被打敗，而自己得到釋放，重獲自由。既然人找尋其全福時，渴望他的自由得以圓滿發展（參閱第二章），所以處在奴役情況之中者，期待他的敵人被打敗，而渴望自己得到釋放之喜訊。

（二）基督的釋放工程

當我們明白人的情況，我們不得不問：如何能夠解釋基督贖罪惡、死亡和法律之奴役中把我們拯救出來的喜訊？由一般經驗得知：耶穌基督並沒有把惡從世界上消滅。死亡的威脅與統治也沒有被摧毀，人仍然終究必會死；人也仍然在指明善惡之法律的權威之下。

面對世界因基督之來臨而好似沒什麼改變的事實，我們必須問：福音的釋放喜訊到底何意？為答覆此問題，下文將探討，基督如何戰勝奴化人的勢力？基督如何進行其釋放人的工程？然而聖經對本問題不作直接之答覆。它只藉比喻的說法：如「贖回」和「得勝」之圖像，來肯定基督釋放人的事實。

為了明白此訊息之意義，我們將以第一節為基礎：人渴望認識天主為父，而天主藉著基督之來臨、生活、講道、死亡，啟示自己對人的愛，啟示自己為父。而基督顯示的真理使那些因著罪惡、死亡和法律的統治而奴化者獲得自由（參閱若八32）；這一有關天主恩寵的真理毀滅死亡（參閱弟後一10）；接受此真理的信德，是「得勝世界勝利的武器」（若壹五4）。根據此一原則，下文將闡明基督釋放人的工程，以及他所給予的自由。

基督由罪惡的奴役中拯救我們

按本章第一節：天主藉基督之來臨、死亡與復活啟示自己對罪人的愛。此真理能使人深信：這充滿罪惡的世界是天主所摯愛的，因而人的生命是有意義的。這真理將人由罪惡的桎梏及無意義的人生之恐懼中釋放，使人重獲自由。

此釋放工程，也可當作一種勝利。基督啟示了：天主的愛超過一切的惡，任何的惡都不能戰勝天主的恩寵，而使天主收回他對我們的愛。這個藉基督所啟示之真理的光輝，戰勝由於惡而導致的黑暗，並摧毀那偽裝的至高無上之惡。信基督的人，並在基督身上看到天主的人，能大膽地說：「無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主耶穌耶穌之內的愛相隔絕」（羅八 38—39）。基督從罪惡中釋放人的工程，並不是消滅惡的事實，也不將我們過去的惡歸於虛無。當基督如此釋放人，就不忽略人的自由，却提出極大的挑戰：他號召人不沈溺於以往之過錯，而懷著信賴之心回到父的家裏去（參閱路十五 11—32）。因為他啟示父對罪人的愛，所以「在基督內我們……可藉著對他所懷的信德，放心大膽地懷著依恃之心，進到天主面前」（弗三 12、參閱二 18）。基督身上所啟示的真理，使我們獲得真正的自由，因為他使我們知道天父會如同浪子比喻裡的父親，那樣仁慈且慷慨地接納悔罪的人。因為他顯示天主對世界的愛，此啟示也使我們不再擔心我們建設此世界的工作徒勞無益。如此基督

啟示天主愛世人的真理，給予我們投身與建設此世界之自由。

基督由死亡之奴役中拯救我們

基督的來臨、生活和死亡顯示：甚至在失敗、痛苦和死亡的深淵裡，天主也與我們人同在；基督的復活彰顯出天主在死亡中給予生命，使人復活的能力與愛情。此啟示昭示人不必害怕死亡，因為人死時並不是掉進黑暗空虛的深淵裡，而是落入慈祥生活之天主的手中。如此基督的死亡與復活所啟示的真理，將人由死亡的陰影中拯救出來。因他所包含的啟示，基督之來臨、生活、死亡和復活是一種釋放工程。既然基督啟示的真理明示，天主給予人生命之能力遠超過死亡的勢力，所以基督的事工也是一種戰勝死亡之勝利。

基督釋放工程並非使人免於肉身之死亡，而是使人懷有超越死亡的希望。因著此真理之光輝，生活在死亡陰影下的人，能勇敢依恃得勝的基督，樂觀地面對失敗、痛苦和死亡而肯定人生之意義。藉其言行、死亡和復活，基督啟示了，上主並非是「死人的，而是活人的天主」（谷十二27）。而此真理能「解救那些因死亡的恐怖，一生當奴隸的人」（希二15）。基督「克勝死亡」的工程，也給予人愛自己、愛世界的自由。雖然我們仍常會遭遇到死亡之威脅，但在基督死亡與復活的啟示——天主愛世人——的光照之下，人不必再害怕自己的努力徒然、辛勞毫無代價。因為我們相信天主常與我們同在，所以能積極地愛自己和世界。再者，因為他使人不再害怕死亡，基督也賜予人不怕世界的勢力及其威脅的自由。

雖然世界的勢力，常以死亡的威脅爲武器企圖奴化人。然而基督啟示上主爲活人的天主，並呼籲「你們不要害怕那些殺害肉身，而後不能更有所爲的人」（路十二4）。這樣基督也把我們從奴役人的勢力中拯救出來，因爲當人因著基督的啟示有恃無恐，不再害怕死亡，他就不再受其威脅而得真自由²⁰。

基督由法律之奴役中拯救我們

按上文之指示，良心的法律及任何公道社會和教會的法律，表達天主之要求：因而法律本來是好的。但因它向負罪的人只宣佈天主之審判，而不顯示天主的仁慈和寬恕，所以捲入罪惡中者常以它爲奴化人的仇敵。然而基督之行爲與道理、死亡與復活，啟示了天主對罪人的愛。天主藉著自己的兒子對我們說過的話（參閱希一2），遠超過天主藉法律所作的自我啟示。他准許並命令捲入罪惡中的人，不沈溺束縛於法律之審判下，反而勸勉人要相信天主的無限恩寵和仁慈。基督的啟示授權給罪惡中的人，去盼望天主的憐憫及收納。如此基督藉其啟示天主爲父的工程，也將人從法律的奴隸中拯救出來。

聽命至死的基督（參閱斐二8、羅五18—19），所給予我們的自由，並非是不分是非的「放縱主義」的「自由」，因爲放任的行徑終將使人成爲慾情之奴隸。保祿在迦拉達和羅馬書信，很強調基督從法律的奴隸中拯救人類之訊息。雖然如此，他仍提及「基督的法律」（迦六2）、「信仰的法律」（羅三27）、「賜予生命之神的法律」（羅八2）。在迦五19—21例舉「本性私慾的作爲」：「……淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行刑法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妬恨、兇殺、醉酒、

宴樂……」，然後他加上嚴厲的警告：「……做這種事的人，決不能承受天主的國」（迦五22）。由此得知，基督並非准許人忽略對上主和世人的責任。因而梵二大公會議教導：基督徒之「信德更要他們各依其使命滿全此世任務」（「牧職憲章」43號）。基督賞賜自由應如此解釋：在基督啟示天父愛人的光照之下，天主的法律成了關心人、幫助人的指南^①。基督的啟示使人明白：命令人行善避惡之法律，雖然是天主不可冒犯的誠命，但它並非是天父最高的自我啟示。因此，當人體驗到自身的罪惡，並面對人類歷史上的惡時，人仍然知道棄絕和審判罪人的法律，並非完全表達天主對人的旨意。由於基督更高超的啟示，人能充滿希望地歸向天主。如此基督啟示父愛罪人之喜訊，將人由法律之奴役中拯救出來，並給予人充滿希望、喜樂和勇氣的自由。

三、「贖回」和「得勝」圖像之意義

聖經常用「贖回」、「得勝」和類似比喻性之詞彙，來表達基督釋放世人的工程。採用此圖像時，聖經的作者暗示，他們自己知道此圖像不恰當之處，因而他們從不提及贖價的領受者，也從不懷疑上主永遠的主權。既然他們也能用其它的詞彙表達釋放之訊息^②，又因為教會教導我們，聖經是「藉著聖神的默感而寫成的」（「啟示憲章」11節），我們就可結論，聖經的作者選用「贖回」和「得勝」，因為藉這些圖像，他們能很生動地表達基督釋放人的喜訊。

(一) 釋放之前的情況

古代的奴隸和俘虜，憑他們自己的能力常無法獲享自由。現代在古拉格島（Gulag），和囚禁在集中營者以及獨裁政治控制下的人民，也常處於無法恢復自由的情況。只當奴化他們的勢力被推翻或摧毀時，才能獲享自由。當聖經作者採用「贖回」和「得勝」圖像時，他們即在指明，基督釋放他們之前，人是在奴隸類似的情況之下，因為沒有人能逃避死亡的勢力，也沒有人能在面對死亡黑暗時肯定生命的意義。同樣，作過惡的人無法脫離惡之勢力，及控制和審判罪人的法律勢力。連自己本身無罪者也脫離不了惡的勢力，因為他們屬於此充滿罪惡荒謬的人類，而因此無法肯定自己生存的意義。因此當聖經藉「贖回」和「得勝」的圖像表明救恩訊息時，即顯示，基督從無希望的情況中拯救了人。

(二) 從無辜之奴役中釋放

古時和現代有許多人，並非因自己主體的罪惡和過錯喪失自由。有的人生來已是政治、社會、經濟之奴隸，或在獨裁控制之下。當聖經採用「贖回俘虜」和「得勝暴君」之圖像時，它表明基督並非只是從個人之罪所導致的奴役中拯救人，使他們獲罪赦；而也將我們從個人無法避免的死亡，和因著與充滿罪惡世界的休戚相關所導致的奴役中拯救出來。因為「贖回俘虜」和「戰勝暴君」之圖像指明，人從無罪奴役中得到釋放，所以他們為現代教會的宣講有其特殊之重要性：一則，這些圖像暗示，並非只是那

些深深體驗到自己有罪的人需要基督的解救；而且那些「無罪惡感」的人，也需要基督從無辜奴役中的釋放。二則，現代的解放運動和解放神學，常找尋從無罪奴役中之釋放；而「贖回俘虜」和「戰勝暴君」之圖像就是指明從無辜者之奴役中的釋放，因此此二圖像明示福音和現代之渴求的關係。

(三) 救恩工程的偉大

舊約把出谷事件描寫為一種贖回俘虜（參閱出六 6—7、申七 8），及戰勝暴君的勝利（參閱出十四、十五）。在祈禱時（參閱詠七八 13、二四 3、5），在天主十誡的序言中（出二十二、申五 6），以及在以色列的「信經」中（申六 21—25、二六 5—10），舊約的天主子民常紀念天主在舊約時代最偉大的工程²³。當新約的作者採用同樣之圖像時，即表示，基督救援工程與出谷事件具有同樣的重要性，甚至超越舊約中天主最偉大的救援事件。

(四) 救恩是白白賞賜的恩惠

新約所使用的希臘文「贖回」（*apolytrosis*），暗引舊約希伯來人的 *gaal*。此概念是屬於親屬法的字彙；*goel* 指有義務贖回家屬和家產的人。因此當新約採用此字時，即表明基督猶如以長兄的身分釋放我們，以親人的親情關懷拯救我們。*apolytrosis* 有時也暗引希伯來文的 *pidin*。而 *pidin* 在舊約裡是指非義務性地藉著付贖款而釋放奴隸。因而當新約採用此字時，即表明，基督並沒有任何責任去

解救世人；但他仍然付出代價釋放救贖我們。如此藉贖回之詞彙，聖經將其救援工程當作一種白白賞賜的恩惠²⁴。

(五) 基督釋放人時所承擔之苦

新約使用「贖回」圖像，並將「耶穌基督」之寶血，當作釋放人類的「代價」時，它就表明，基督爲了人類之釋放，付出了痛苦的「代價」：人並非藉著在天上享榮福的天主之命令重獲自由，而是藉承擔世人的生活、痛苦和死亡的耶穌基督而得以自由。因爲他爲世人的得救付出了生命之代價，信友可認出他對我們的愛（參閱若十五13、羅五7、迦五20），以及藉此釋放所得到的尊嚴和自由。因而伯前一18——19呼籲信友：「你們不是用能朽壞的金銀等物，由你們祖傳的虛妄生活中被贖出來的，而是用寶血，即無玷無瑕的羔羊基督的寶血」。

四、釋放工程與整個救援工程之關係

爲了更深入明白基督救恩不可測量之富饒，下列我們將扼要指出釋放工程與基督救援工程其它幅度之關係。

(一) 釋放工程與啓示工程

由上文對釋放工程的解釋可見：基督啟示天主對世人的愛、基督顯示天主爲父的工程，使人獲得自由。他有關天主所啟示之真理，即戰勝奴化人的罪惡和死亡的勢力。既然基督藉著啟示完成其戰勝惡勢力而贖回人的工程，又因爲人只能以信德接受此啟示，所以爲得到此自由之恩惠，我們的信仰必然扮演重要的角色。

基督藉著啟示，完成戰勝惡勢力而贖回我們的工程，也是基督「已經」戰勝死亡和罪惡，却又「尙未」完全克勝之理由：基督已經給予我們使我們獲得自由的真理，但此真理的光明尙未完全滲入我們整個的存在，尙未完全透入而克勝我們內心的黑暗。因此我們也尙未完全獲享自由。

(二) 釋放工程與基督救恩的富饒

奴隸和俘虜及獨裁統治下的人，一朝得到釋放，的確好似是一切渴望之滿全。由於自由之珍貴，基督釋放人的喜訊在福音中佔重要的地位。現代神學有時將「釋放」與「自由」當作「救恩」的同義字，並且以自由爲恩寵論的中心概念²⁵。然而根據下述理由，筆者認爲「釋放」並不能充分表達基督救恩之富饒。

採用「贖回」、「得勝」二圖像的釋放訊息，所強調的是克勝、消滅有害於人的惡勢力。然而只有當人有家有歸屬感時，才得享幸福。因爲沒有敵人並非指有家、有朋友，因爲除掉俘虜的桎梏，讓他們走出牢房，還不等於有家、有朋友，因而「釋放」和「自由」不能充分表達人的渴望得以滿足。

簡言之，因為「釋放」之意強調消極面，即從死亡、罪惡和法律的奴役中解救出來，而較忽略積極面，如得到生命、收納到父的家裡，獲得子女的地位，得以聖化等等，所以「釋放」和「自由」並非是「救恩」和「恩寵」的同義字。再者，聖經作者所採用的「贖回俘虜」和「戰勝暴君」之圖像，本身已表明釋放工程不是基督救援的全部，而只是其中一部份而已；按舊約之敘述，天主戰勝法郎及釋放以色列脫離埃及的「奴隸之所」（出二十二）的工程，以盟約的訂立才得以完成。同樣地，基督的釋放工程也以訂立盟約為滿全。下節對此救援工程的幅度將加以檢討。

第四節 耶穌基督訂立新盟約的工程

天主藉著基督所興辦的救援工程，在新約中也描寫為訂立新盟約的工程。最後晚餐時，耶穌把自己的血稱之為「盟約的血」（谷十四24、瑪廿六28）。按格前十一25「耶穌晚餐後……拿起杯來說：『這杯是用我的血所立的新約……』（參閱路廿二20）。下列章節：迦四21—31、格後三6、18、希八1—13，對新盟約之本質與優越性加以反省，並將基督在救援工程上的角色以「新盟約的中保」表達出來（參閱希八6、七22）。

顯然，救世與訂立新盟約工程，並非是兩個互不相同之手工，而是同一個工程；但二說法有其不同強調之處。因而探討基督為新盟約中保時，我們即可發現一些尚未認出之觀點，而能更深入明白基督救

恩不可測量之富饒。

既然「訂立新盟約」採用「盟約」之概念，所以我們必須先對「盟約」概念之來源和意義，加以簡略地探討。

一、「盟約」來源及其在舊約中之意義

(一)「盟約」的來源

「盟約」(berith)屬於古代法律的術語^②。「盟約」通常指：立定相互的權利與義務之契約，及由於此協定在雙方之間而建立的長久之關係。締結盟約的目的是以約束的方式規定雙方的關係。不但在平等人和團體中，而且也在強者和弱者、戰勝者和失敗者之間能有如此的盟約，盟約常牽連著雙方之義務。因而在不平等的盟約中，「強者一方許諾保護弱方，而弱小者則志願臣服」(參閱聖經神學辭典，卷二，一三九號，頁三四三)。盟約所指的關係，並非是一種自然而然的關係，猶如父子之關係，而是指在本來無關係的人或團體或不同的民族或敵人中，藉著一種特殊的協定，如條約、契約而建立的合一關係。

(二)盟約在舊約中的意義

在舊約中，盟約指那特殊的，常以上主所說「我是你們的天主，你們是我的百姓」，和類似的格式所表達天主與以色列之間的關係（參閱出六7、肋廿六12、申廿六17—19、廿九12、耶七23、十一4、廿四7、則十一20、十四11、歐二25）。按舊約之教導，此關係有下列之特徵：

白白給予的恩惠

上主與以色列特殊的關係，並非是一種根據血肉的連合，也不依據任何以色列的權力或功績。它只基於上主完全獨立而自由的揀選，是一種白白給予的恩惠（參閱申七6—8、十15、則十3—14）。當舊約有時將此關係比為父親對兒子的關係（參閱出四22—23、申十四、卅一6、依一2、耶卅一20、歐二1、十一1），有時把它當作丈夫對妻子的關係（參閱依五十、五四4—10、六二5、耶二2、三4、12、則十六、歐一—三），它並非將天主與以色列的關係當作自然血肉的關係，而只是採用圖像之說法，爲了預防對「盟約」的法律主義之誤解，並且爲強調天主藉盟約與以色列建立了猶如父子、夫婦之間的親密關係。

上主的自我約束

雖然天主由於絕對的自由與以色列締結盟約（參閱申七6—8、十15、則十六3—14），但他藉著盟約好似約束自己，因爲他給予選民忠實於他的許諾（參閱申七9）。與其子民訂立盟約的天主，是富

於慈愛和真誠無妄的天主（參閱出卅四血6、申卅二4、歐二22）。

盟約與人的自由

因爲在上主與以色列的關係中，雅威佔有至高無上的地位，所以此盟約與平等人之間的契約，甚至與臣屬條約大不相同。天主與以色列盟約屬獨特的範疇。但以絕對權威挑選其百姓的天主，並不輕視或壓抑人的自由，反而啟發並激勵人自由的答覆。因而在締結盟約之前，百姓先要自由的接受天主所提供之盟約（參閱出十九8、廿四3、7、申廿六17—19、蘇廿四15—24、耶十一3—5）。如此「盟約」所指的天主與其子民之關係，仍然具有雙邊對稱的色彩。

盟約與以色列的責任

白白給予的恩惠牽連著以愛還愛的責任（參閱申六4—5）。以色列應永遠以感恩的心情紀念上主領她出離埃及，自奴役中解救出來（參閱申六12）。以色列與天主特殊的關係，要求以色列常依靠上主（參閱戶十四11、廿11）。因爲締結盟約時，上主頒佈其誠命（參閱出十九5—6），而如此使盟約得有成效（參閱出卅四10—29），所以盟約的關係牽連遵守天主誠命的義務。當申命紀教導，「守法者蒙受祝福，違法者必被詛咒」（參閱申廿七—卅），即指出盟約與遵守誠命的責任有不可分之關係。

盟約與社會生活

訂立盟約時所頒佈的十誡及各種法律，不但規定以色列對上主應盡的責任，而且也說明，人對人及人對社會及其成員之責任。尤其先知們強調盟約牽連對近人實行正義的責任（參閱亞二 6—8、三 10、四 1、五 7、10、12、24、歐六 6、依一 10—17、米二 1—11、三 1—3、三 9—11）²⁷。因為社會之法律都根據訂立盟約時所頒佈的十誡及其它法律，所以盟約支配著選民的整個社會、政治、經濟和宗教的生活（參閱聖經神學辭典，卷二、一三九號，頁三四四）。

盟約與以色列的禮儀

訂立盟約時所頒佈之法律，也包含許多有關以色列舉行朝拜上主敬禮的規律（參閱出廿五—卅一 17 卅五 1—四十三 8、肋一—十 20、十六、廿二 1—33）。由於此種禮儀和盟約之關係，舊約的禮儀獲得其特有的意義：它常有紀念上主揀選並釋放其子民之意義。當他回想天主為其百姓所興辦的大業和天主保護及援助之許諾時，以色列重新充滿希望與勇氣。因著禮儀和盟約的關係，各種各樣之祭獻並非是人操縱天主的手段，而是天主的慈愛所賞賜與其交往之途徑。如此整個禮儀中對天主的敬禮並非是一種義務性的對待還報，而是與上主共融與其相遇之途徑²⁸。

一一、聖經有關新盟約之教導

以上文對盟約概念的分析為基礎，下列將簡略陳述聖經有關新盟約之教導：

(一)新盟約的事實

聖經作者並非直接肯定新盟約被立定的事實；然而此信念是福音的作者記載耶穌之言行，和其他作者宣傳基督福音毫不成問題的基礎。

耶穌基督的言行與新盟約之事實

福音顯示，藉耶穌基督的言和行，人與上主之關係進入一個新的階段，人與神的關係提升到更高的平面。耶穌宣告天國的臨近（谷一14）。藉其驅魔之行動，天國在人間已開始實現（參閱瑪十二28、路十一20）。耶穌將自己的權威置於梅瑟法律之上（參閱瑪五28、38—39）。他肯定天主在其身上的臨在高於天主在聖殿中的臨在（參閱瑪十二6）。他說：「見你們所見之事的眼睛，是有福的。我告訴你們：曾經有許多先知及君王希望看你們所見的，而沒有看見；聽見你們所聽的，而沒有聽到」（路十二24）。如此他把自己當作舊約偉人所希望的滿全。當他說：「法律及先知到若翰為止，從此天主國的喜訊便傳揚開來……」（路十六16），即將自己的言行當作天人之間的歷史、一個新階段的開始。

耶穌基督為救恩史之轉捩點

有時聖經之作者表示與路十六16相同的信念。按下列之經文，耶穌基督是救恩史的轉捩點：若一17：「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却是由耶穌基督而來的」。同樣地，羅六14：「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（參閱羅六15、十14、迦三23—25）。按上述之經文，耶穌基督以前的時期是由梅瑟的法律所支配；由耶穌基督開始真理和恩寵的階段。類似的信念可見於保祿的著作中（羅六14—15、十4、迦三23—25）：耶穌基督之前的時期是在法律權下；在他之後的時期，反而是信仰和恩寵的時代。雖然若望福音和上述保祿的章節不採用盟約的詞彙，但他們仍然表明同一的基本信仰——耶穌基督的工程是天人之間關係的轉捩點。以前的統序——舊盟約——被取代；而藉著耶穌基督，一個新的統序——新盟約——得以開始。

新天主子民之存在

有些新約經文暗示或提到一個新的天主子民的存在。例如：宗二十28 勸厄弗所的長老「監督及牧養天主用自己的血所取得的教會」。鐸二14 教導，救主耶穌基督「為我們捨棄了自己，是為救贖我們脫離一切罪惡，洗淨我們，使我們成為他的選民」。伯前二9 向信友說：「至於你們，你們却是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族」。默五9—10 讚頌基督說：「……你曾被宰殺，曾用你的血，

從各支派、各異語、各民族、各邦國中，把人贖來歸於天主，並使他們成爲國度和司祭」。既然「盟約」扼要地表達天主揀選以色列爲自己的子民，又因爲以上所引用的經文提及一個新的天主子民，所以上述的經文含蓄地肯定一個新盟約的事實。

(二)新盟約與舊盟約的關係

宗徒及初期信仰耶穌基督的人，正如舊約的信友將上主與以色列的盟約當作天主賞賜的極大特恩（參閱羅九4、弗二12）。因而他們免不了需要探討新盟約與舊盟約的關係。新盟約強調下列兩點：

新盟約與舊盟約之連貫

按格前十一25，耶穌晚餐後，拿起杯來說：「這杯是用我的血所立的新約」。路廿二20以稍異的正式記載著：「晚餐以後，耶穌同樣拿起杯來，說：『這杯是用我爲你們流出的血而立的新約』。這句話暗引先知耶肋米亞有關新盟約的預告：「看，時日將到——上主的斷語——我必要與以色列家和猶大家訂立新約，不像我昔日——握住他們的手，引他們出離埃及時——與他們的祖先訂立的盟約；雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我這盟約——上主的斷語——我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約——上主的斷語——就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裡，寫在他們的心頭上；我要作他們的天主，他們要作我的人民。那時，誰也不再教訓自己的近人或兄弟說：『你們該認識上主』，因爲不論大

小，人人都必認識我——上主的斷語——因為我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡」（耶卅一 31—34）。希八 8—12 引用此先知之預言，而如此指出新盟約與舊盟約的連貫。按路一 72—73、宗三 24—25、十三 32—33，上主在舊約中的許諾，藉著基督的來臨和其工程得以實現。簡言之，因為天主教在基督身上實現他在舊約中所作的許諾，又因為基督所立的盟約是先知們所預告的盟約，所以新盟約延續舊盟約。

新盟約之優越性

保祿在迦四 21—31，以亞巴郎二妻的例子，即撒辣及其子依撒格及哈加爾及其子依市瑪耳二者之比較，來表明新盟約的優越性。舊約的成員是「按常例而生的」（迦四 23、29）、「是婢女的兒子」（迦四 30），而如此成爲奴隸（參閱迦四 25），沒有承受產業的權利（迦四 30）。而新盟約的子女是「因恩許而生的」（迦四 23、28）；他們是「自由婦人的兒子」（迦四 30），而因此有承受家業的權利。格後三 6—18 更詳盡說明新盟約與舊盟約的差異性：「這約並不是在於文字，而是在於神，因為文字叫人死，神却叫人活」（格後三 6）；新盟約並非給予死亡，而是給予生命（迦三 6）；它並非給予審判，而是給予正義（迦三 9）。希伯來書從禮儀角度說明新約的優越性，按此著作之教導，舊約是「舊的和老的，都已臨近了滅亡」（希八 13），他只有「未來美物的影子，沒有那些事物的真相」（希十一、參閱希九 9），而新盟約是「更好的盟約」（希七 22、參閱八 6、13、十二 24）；它建立在更好的恩許之

上（希八 8），給予「更好的希望」（希七 19）。新盟約的大司祭藉著他的奉獻，為人獲得了永遠的救贖（參閱希九 12），並永遠使被聖化的人得以成全（參閱希十 14）。

（三）新盟約的特徵

普遍性

按谷十四 24 和瑪廿六 28，耶穌將杯遞給門徒們說：「這是我的血，盟約的血，為大眾流出來的」，此句話暗引出廿四 1—18 立盟約的儀式；藉著「為大眾流出來」，它表達基督死亡普遍性救恩之意義；如此他也暗示基督所建立的盟約不限於某個民族，而具有普遍的性質。耶穌派遣其門徒「要去使萬民成為門徒」（瑪廿八 19），及初期教會傳揚福音的行動表示出，他們深信基督的訊息是給予萬民的喜訊。宗徒給萬民宣傳福音的行動表示，新盟約提供給所有的人。當歸於基督的猶太人和外邦人在舉行主的晚餐時，一起分享新盟約的血（格前十一 25），即表示對新盟約普遍性的信念。同樣，當聖經作者提到新的天主子民超越國際和種族的限制（如默五 9—14），或把以色列的恩典和特權歸於由猶太和外邦人所組成的新的天主子民（伯前二 9—10），或提到猶太人與外邦人在天主面前的共融（弗二 11—12、羅十一 25—32），他們都以含蓄的方式表達出新盟約的普世性。

雖然此特徵使新盟約與舊盟約有分別，舊約的先知已預告新約普世性的範疇和廣度（參閱依五 3

— 5、四九6）²⁹。因而初期教會能以先知預言權威來解釋其受外邦人爲新盟約的成員。

確定性

聖經中僅一次含蓄地表明基督所立定的盟約是永遠的（參閱希十三20）。但是，由整個聖經之教導可見，基督所立的盟約在歷史中是不可取消的。藉耶穌的言和行天國已經得以實現。按瑪廿四35耶穌肯定：「天地要過去，但是我的話，決不會過去」。他顯示父的工程足夠使世世代代的人得以滿足（若十四8—9）。他是天人之間唯一的中保（弟前二5、宗四12）；他是唯一走向天主和生命的道路（若十四6）。「他永遠常存，具有不可消逝的司祭品位。因此，凡接近天主的人，他全能拯救，因爲他常活著，爲他們轉求」（希七24—25）。簡言之，信耶穌基督爲不可超越的啟示者及不可凌駕的救恩中保，而如此肯定新盟約的確定性，乃是基督信仰的核心。

（四）訂立新盟約的行動

因爲在最後晚餐時，耶穌提及藉他的血而立的新盟約（瑪廿六28、谷十四24、路廿二20、格前十一25），所以最後晚餐好似訂立盟約儀式。然而，按其它經文，其死亡和他死亡時所流的血，在訂立新盟約時亦扮演特殊的角色（參閱宗廿8、鐸二14、希九15、八22）。希十三20却暗示基督的復活也是訂立盟約的因素之一。根據這聖經的教導及第三章第二節有關基督救援工程的統一之解釋，我們能肯定：耶

耶穌並非藉著某一個別的行動，而是藉其整個生活、行動、死亡和復活成了新盟約的中保。茲說明如下：

耶穌的言和行

由於耶穌所傳報的喜訊，人與天主的關係進入一個新的階段。他猶如新梅瑟在山中聖訓（瑪五一八）和死亡前夕臨別贈言裡頒佈了新的誠命（參閱若十三34），他以極動人的比喻（路十五）宣講天主對罪人的愛；他自己與罪人的來往及其赦罪的行動，都給予罪人新的希望。他鼓勵人以兒女對父親的信心，在一切艱苦中祈求天父（路十一9—10）。他以身作則，在失敗和殘酷的死亡面前，將自己完全托給上主的旨意，並以親密的方式稱父為「阿爸」（谷十四36）。要之，耶穌的道理和行爲，都協助人以大膽的心情接近天主，成爲天主新的子民。

耶穌的死亡和復活

耶穌對梅瑟、聖殿和法律的態度（參閱瑪十二6、谷十三2、十四58），表示他認爲自己的言語和行動開啟一個天主與人之間歷史的新階段。因著此理由，以色列的政治和宗教當局拒絕了耶穌。換言之，因爲他的言和行，已宣佈一個新盟約，所以代表舊約者將他視爲褻瀆天主者，把他交給羅馬人釘死在十字架上。然而天主却以大能使他復活，顯示他的確以天主的名義頒佈了人與天主之間新的秩序。天主使

他從死者中復活，就認可基督的權威及其導致死亡的言行，如此我們會了解其死亡和復活是訂立盟約的行動。

聖神的來臨

按則卅六 24—28 之教導，訂立新盟約時，天主會將聖神賞賜給人：「我要把你們從異民中領出，從各地聚集你們，領你們回到你們的地域。那時，我要在你們身上灑清水，潔淨你們，淨化你們脫離各種不潔和各種偶像。我還要賜你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。我要將我的神賜於你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命，且一一實行。如此，你們要居住在我賜給你們祖先的地方；你們要作我的百姓，我作你們的天主」。正如基督的啟示工程與好工程及釋放工程，藉著真理之神才得以完成，同樣地，惟有藉著聖神的來臨，新盟約的訂立才告完成。因為耶穌受光榮之後，先知的預言得以應驗，所以天主藉耶穌基督所立的新約「並不是在於文字，而是在於神」（格後三 6）。總之，立定新盟約的行動並非是某一個別的儀式，而是藉著其來臨和生活、言語和行動、死亡和復活以及聖神的派遣，基督成了新盟約的中保。因為他的整個作為表達上主提供給一切人一種新的關係，所以耶穌基督是普世性，新而永久盟約的中保。

(五)綜合：「耶穌基督為新盟約中保」的意義

根據上述之探討，我們能將「耶穌基督爲新盟約中保」的內涵描寫如下：藉基督來臨和生活、言語和行動、死亡和復活及聖神降臨，天主提供給所有的人一個新而永恆慈愛的關係；由於基督的工程，一種新的，以天主的慈愛和忠實爲基礎的天人之間的統序得以成效。聖經採用盟約之概念，以表達此關係的特徵：一則，此關係不根據任何血肉或其它自然和必然的關係，而是上主白白給予的恩惠；其成員並非因著自己的功勞，而純粹因著上主絕對自由的召選，而屬於此新的百姓。二則，雖然天主以絕對的自由賞賜此關係，但他好似約束自己，他必不後悔其慈愛，不撤回其恩寵，而要忠於自己的許諾。三則，雖然天主藉基督以至高無上的權威立定新盟約，他並非忽視過去或壓抑人的自由，反而啟發人的自由行動；正如舊約的天主子民以色列同樣新的天主的百姓及其成員應自由地接受上主的盟約並遵守他的法律。新盟約的法律，不只要求人全心全意全力愛上主以及愛人如己（谷十二 30—31），而且也要求其成員以耶穌的愛爲標準（若十三 31—35），隨時原諒得罪而求饒恕者（瑪十八 21—35），甚至效法天父而去愛仇人（瑪五 43—48）。四則，盟約的詞彙指出，與上主和與人的關係是分不開的；個別的人與天主的關係，僅在天主子民的團體中才能得以充分的發展。如此「耶穌基督訂立新盟約」表達：基督的工程並非以彼此毫無相關，個別人的幸福爲目的，反而與人間和諧的關係，以及與人之間的合一爲目標。

三、訂立新盟約與基督救援工程

(一) 訂立新盟約的救恩意義

藉其來臨、宣講、行動、死亡、復活、升天和聖神的派遣，耶穌基督顯示天父的愛，使人得以自由和與天主和好。由此可見，訂立新盟約的工程有救恩的意義，它只是同一救恩工程的一面。然而，當我們由人對救恩渴求的角度來看，我們就會更進一步了解此救恩的意義，因為我們會發現訂立新盟約的確相稱人的渴求。

人找尋一個，上主愛世人且將自己賞賜給他們的啟示——藉著基督，天主向所有的人說：「我是你們的天主，你們是我的百姓」，並且許諾在新天新地中，他要圓滿地賞賜自己。

人渴望其整個存在的滿全，包括肉身的滿全；藉基督的宣講及其復活天主啟示自己：「並非是死人的天主，而是活人的天主」（谷十二27）。他保證將忠於他與人的盟約，並且許諾給導向死亡的人：「他要同他們住在一起；他們要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們的天主；他要拭去他們眼上的一切淚痕；以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，因為先前的都已過去了」（默廿一3—4）。

惟有在白白賞賜的愛中，人才會找到其圓滿之幸福；但另一方面，他也找尋其自由和自我的發展。天主藉基督所提供的關係就是如此：盟約——上主將自己作我們的天主——是白白給予的恩惠；但同一的天主，要求人充份地在整個個人和社會、經濟和政治、宗教與文化中發展自己的自由；他也保證當盟約在新天新地中達到完成時，人在世所付出的心血及辛勞不會白費；反而「他們的功行常隨他們」（默十四13），並且任何極微小的善功會受到超越一切希望的賞報（參閱瑪廿五31—40）。

(二)新盟約的訂立與基督工程的其它幅度

訂立新盟約與啓示工程

雖然保祿、路加和瑪爾谷、瑪竇之記載有所不同，但有關耶穌提及（新）盟約的話，按聖經批判學的分析有相當大的可靠性³⁰：他們屬於兩個彼此不同的傳承，此二傳承屬於禮儀經文；二傳承可溯源於公元四十年左右，意即耶穌舉行最後晚餐大約十年之後；雖然它們是來自兩個彼此不影響的傳統，但他們主要的概念是一致的。因而很可能耶穌親自在最後晚餐時，將自己當作新盟約的中保，並且將他的事功描寫為訂立新盟約的工程。

但是無論如何，我們只依據「耶穌基督是天主的啟示者」，才能解釋其訂立盟約的工程：只當耶穌的話確實顯示天主的計劃，耶穌的話才能立定上主與人類的盟約。換言之，只有認出耶穌基督是天主的使者之後，初期教會才能相信他為新的且更好的盟約中保。再則，惟有明白耶穌在十字架上極殘忍的處決，並非是天主的審判，而是上主對人類關愛的表現（參閱若三16—17、羅五8、希二9、若壹四9—10），在明白此之後，初期教會才能把基督的死亡，當作訂立新盟約的行動

訂立新盟約與釋放工程

按舊約之教導，上主戰勝法郎的軍隊，並領以色列脫離埃及的奴役，和在西乃山與他訂立盟約，構成同一救援工程；上主釋放以色列，以與之訂立盟約，並立他爲自己的子民爲目標（參閱出九4—6、廿2—3、申廿九24、列上八9、耶卅一32）。天主藉耶穌基督所興辦的工程有類似的構造和目標：他釋放人而同時接納他們爲自己的百姓（弗一14、羅六17—18）。當天主釋放人，他不但解除桎梏，打開牢獄之門，讓人隨意行動，而且也邀請他們加入天父的大家庭，成爲天主的子民。因而「基督訂立新盟約補充藉著「贖回」和「得勝」的圖像所宣佈的喜訊。「贖回」和「得勝」將基督的工程當作解脫奴役的喜訊；而「訂盟」指出，藉著基督天主邀請人度一種與上主和人類兄弟姊妹融合的生活。藉釋放工程人對自由渴求得到滿足；藉著訂立新盟約的工程，人對歸屬的渴望得到滿足。

訂立新盟約與和好工程

「天主藉著基督訂立新盟約」和「天主藉著基督使世界與自己和好」補充基督釋放世人的喜訊，因爲它們指出，救援工程並非只是毀滅與人爲敵的惡勢力，而是使人與天主得有友好的關係。但「和好」和「訂立盟約」之強調處稍有不同：「和好」指出，在領受救恩之前，人處於遠離天主的情況；因著罪惡和痛苦的事實，他與萬有之泉的關係不和諧。「訂立盟約」反而多少忽略此消極之面，但是注重上主白白的揀選與恩寵，並且更清楚指出基督救恩的社會和教會的幅度。

以「基督訂立了普世性的盟約」爲基礎，我們也能明白弗二11—22有關猶太人與外邦人和好的教導：

當基督「藉他的血，從各支派、各異語、各民族、各邦國中，把人贖來歸於天主」（默五9），他就「以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁」（弗二14），而「使雙方合成一體」（弗二16），使其「在主內成爲一座聖殿」（弗二21）。總之，因爲基督以天主的名義宣佈了普世性的盟約，他「向遠離的人傳佈了和平的福音，也向那親近的人傳佈了和平」（弗二17，參閱宗十36）。如此普世性盟約的中保基督是「我們的和平」（弗二14）。因爲基督訂立的盟約提供給所有的人，將他們作爲天主的子民，所以他取消了人之間的宗教、種族及階級的障礙，使之「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲你們衆人在基督耶穌內已成了一個」（迦三28）。

四、新盟約的信仰與新盟約中的生活

（一）新盟約的信仰

當天主藉基督及聖神的賦予立定新盟約時，天主的啟示達到高峯（參閱「啟示憲章」第四號）。誰看見他所派遣的盟約中保，就看見了那「住於不可接近的光中，沒有人看見過，也不能看見的天主」（弟前六16、參閱若一18、十四8—9）。

上主爲盟約的天主

按聖經之教導，在整個救恩歷史中，天主啟示自己為盟約的天主。他與人的來往，以盟約為基本模型。創世紀按盟約的模型描述人的情況：天主造人，給他一塊土地及一種責任，並向他宣佈法律。在以色列歷史的開端，他揀選亞巴郎，並與亞巴郎和他的家族立約（創十五1—20）。為了遵守此盟約，並為履行他向祖先所起的誓言，他以大能的手將以色列由為奴之家，埃及王法郎的手中拯救出來（參閱申七8）。當以色列背叛了與上主立定的盟約，上主由於自己對會召選的以色列永恆的愛（參閱耶卅一3—20、則十六60），而許下一種新的盟約（參閱耶卅一31—33、卅二37—41、則十六60—63、卅四25—31、卅七15—28）。按新約之教導，天主在舊約中所作的許諾，藉基督的工程得以應驗（參閱路一67—73、宗三22—26）。基督所立的盟約，是天主在舊約中藉著先知所預許的新約（參閱格前十一25、路廿二20、希八8—12）。當默示錄描寫新天新地中人與天主的關係時，他也採用盟約的模型：「他們要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們的天主」（默廿一3）。

當新約的作者採用聖經中扮演基石之角色的盟約概念，並以它表達基督工程之意義，即顯示天主在變化多端的歷史中，常忠於自己的許諾；他與人之間的關係，常有同樣的形式：他以絕對的自由接近人，將自己給予他們，並同時使人與自己和別人共融合一。

耶穌基督為中保

希伯來書信所採用的「盟約中保」之概念，恰當的表明耶穌基督在救援工程中所扮演之角色。雖然

「基督爲世界的救主」，的確是整個新約喜訊的泉源和中心；但耶穌基督在救援工程中「僅僅」扮演中保的角色。他由父而來，實行父托付給他的使命，也往父那裏去，並領人歸向父。他的來臨、工程、存在、救恩，都以父爲泉而且以父爲終。當他要求人相信他、跟隨他，都是爲使人接近父，得稱爲父的兒女。由各方面觀之，他並非終點，而是道路，是救恩的中保。

(二) 新盟約子民的生活

當新約之作者，以「訂立新盟約」表達了基督工程的意義，他們也同時闡明了新盟約的生活。

天主子民的生活

正如舊約的信友，只有在天主子民中，能分享天主因著盟約所賞賜的祝福和許諾，同樣，只有在新盟約天主子民的團體中，人才能充分地合乎此號召的生活。牧民經驗作證：信友的信仰生活，不能在天主子民團體之外成長和發展。僅在天主子民的團體中，信友保存基督所賞給的自由，並使之在社會上發生釋放人的作用。

信友生活的統一

訂立盟約時，天主藉梅瑟宣佈其法律。此法律包括有關敬禮上主，和天主子民和平相處的紀律。因

而整個生活是由盟約所支配。它不分宗教或政治或經濟等互相沒有關係的領域。新盟約更是如此。新盟約的中保強調對上主及對人的愛的統一（谷十二 28 | 34）。他將對人之愛和寬恕當作正確敬禮天主的先決條件（瑪五 23 | 24）。因為新盟約滲透整個生活，所以梵二在「論教會在現代世界牧職憲章」43號如此教導：「……許多人的信仰和日常生活分割，要算我們這時代嚴重錯誤之一。這惡劣現象已曾為舊約內的先知們所嚴厲譴責，而在新約內，耶穌基督更不惜以重罰嚇阻之。所以信友不得將職業和社會活動同宗教生活對立起來。信友忽略此世任務，便是忽略其愛人甚至愛主的任務，並將自己的永生導於危殆中」。

新盟約之禮儀

訂立盟約時所宣佈的法律，包含許多有關敬禮上主的規律。以色列子民在祈禱與瞻禮上常紀念著天主從奴役之地解救並將他作為其子民之恩。藉此禮儀中的紀念以色列重新贊同天主所賞賜的盟約及其要求，而此也重新分沾盟約的祝福。因而舊約的禮儀主要的意義常是紀念和謝恩。

新盟約更是如此。新盟約的中心禮儀是耶穌所立的感恩禮。按耶穌在路廿二 19 及格前十一 24 | 25 所記載的話，這禮節是爲了紀念他和他的整個事功而建立的。每當新天主子民奉耶穌的命令舉行此禮節時，他以感恩的心情紀念耶穌建立新盟約的事功，藉此紀念和謝恩，重新認可並贊同屬於新盟約的號召與責任，而如此更豐富地承受新盟約的祝福。

五、附註：「盟約之血」的意義

耶穌最後晚餐中將自己的血稱為盟約的血（谷十四24、瑪廿六28、參閱格前十一25、路廿二20）。在新約其它的著作中，亦可見到類似之說法（參閱希十29、十二24、十三20、宗廿8、伯前一2、默五9）。這些經文都暗引舊約中，天主藉梅瑟在西乃山訂盟的記載。按出廿四5—8立盟時，梅瑟「派了以色列子民的一些青年人去奉獻全燔祭，宰殺了牛犢作為獻給上主的和平祭。梅瑟取了一半血，盛在盆中，取了另一半血，灑在祭壇上。然後拿過約書來，唸給百姓聽。以後百姓回答說：『凡上主所吩咐的話，我們必聽從奉行』。梅瑟遂拿血來灑在百姓身上說：『看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約』」。因為耶穌的話暗引此記載而在此記敘中提到牛犢的祭獻，所以基督的死亡有時被視為盟約的祭獻。然而筆者不能贊同此看法。依筆者之淺見，「盟約之血」1非指基督死亡的祭獻性；2的確肯定基督死亡的救恩意義；3把基督死亡當作天主之愛的標記，而如此解釋其救恩意義。茲說明如下：

（一）盟約之血非指基督死亡的祭獻性

根據下列理由，筆者認為藉「盟約之血」，聖經並非正式教導基督死亡的祭獻性：一則，雖然提及「盟約之血」的經文不少，但在新約裡，基督死亡一次也沒有叫作「盟約的祭獻」。二則，上述的經文

並非暗引以色列青年所作的牛犢之祭獻，而只暗引梅瑟將血灑在百姓身上時所說的話。雖然在此儀式裡用祭獻過牛犢的血，此灑血和倒血的儀式，以及那時所說的話沒有祭獻之意。此禮節表明「在雅威和以色列所締造的和平」（聖經神學辭典，卷二，一三九號，頁三四四）。三則，聖經中被釘十字架的耶穌從未與牛犢相比較。四則，若詳細分析提及盟約之血的經文，就會發現有些經文將盟約之血與贖回圖像混用（參閱宗廿8、默59、伯前19）。有些與塗在門楣上巴斯封羔羊的血相混（參閱伯前1、19）。由此可見，「盟約的血」從沒有祭獻之意義。

(二)「盟約之血」肯定基督死亡救恩的意義

既然出廿四所記載的灑血禮節表明，雅威與以色列之間建立了合一，又因為在聖經中「血」常指「橫死」以及和「正在流血」（參閱創410、瑪廿七4、宗五28），所以「耶穌基督的血為盟約的血」表明，上主藉耶穌基督的死亡邀請所有的人度一個與他共融的生活。因而此格式強調基督十字架上的死亡，在建立此新關係時，有了特殊的重要性。

(三)「盟約之血」表明基督死亡是天主之愛的標記

按舊約之教導，天主的盟約是他白白給予的恩惠，是上主對以色列之愛極大的工程，它反映上主的俯就與善意。當新約的作者把耶穌在十字架上的處決當作訂立盟約的行動，他們表示，此極殘忍及損傷

人名譽的處決，並非是天主的棄絕，而是天主接納人的表現。採用盟約——上主極大恩惠——之詞彙來表達基督死亡之意義時，即將耶穌在十字架上的死亡當作天主愛人的表現。此含蓄教導合乎保祿及其它聖經作者以清楚詞句所表達的信念：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛了我們」（羅五 8、參閱若三 16—17、希二 9、若壹四 9）。總之，初期教會惟有先明白基督死亡，並非是一種偶然不幸的事件，也不是天主審判和棄絕人的標記，而是天主愛普世人類的表現之後，他們才能把基督的死亡當作訂立普世性盟約的儀式，並將他的血稱之為「盟約的血」。

第五章 綜合

爲了綜合本文之探討，本章將試圖闡明基督救援工程的本質，而如此釐出救援論的基本原則（第一節）；然後根據救恩論的基本原則解釋救援工程的特徵（第二節）；並指出基督救恩與人的渴望和基督徒生活的關係（第三節）。

第一節 救援工程的本質

「耶穌基督是救恩中保」，這是基督教基本和中心的信仰。按聖經之教導，耶穌基督以其來臨和言行、死亡和復活進行其救世人的事工（參閱第三章第二節）。因爲「被釘十字架的耶穌是人類的救主」，爲初期教會與盛時代的人是一種令人驚奇的信念，所以聖經的作者特別強調基督死亡的救恩意義。既然教會禮儀常採用聖經上的記載來紀念和慶祝救恩奧蹟，所以禮儀和要理講授常好似以基督死亡爲唯一救恩事工。傳統的神學也常以基督死亡的救恩意義爲重點，並以「祭獻」和與「祭獻」有關的「賠償」，來解釋基督死亡救世的功能。教會的文件中提及救援工程時，也常採用聖經的概念和從中古世紀以來慣

用的賠償理論。因著此理由，「祭獻」和「賠償」常被視為基督死亡具有救恩意義的理由，並且也被當作整個救援工程的本質。

因為信友從來沒有否認「耶穌基督為救主」的真理，教會訓導當局也從來沒有對基督救世人的事實、基督死亡的祭獻及其救人的功能和救援工程的本質作任何權威性的申明①。因著此理由，筆者在本節所提出的看法，不與任何教會的信理相抵觸。

為闡明筆者之主張，並為預防引起誤解，在說明筆者的主張及其基礎之後，本節將簡略地探討基督死亡的祭獻性，和其與救援工程的關係。

一、筆者之看法

根據本文之探討，我們對於基督救援工程的本質，可如此定義：因為基督啟示天父的愛，所以他是我們的救主。按筆者之淺見，這句話是救恩論的基本原則。

(一)本主張之說明

藉下列之步驟，可漸次澄清上述的主張：

整個基督事工為啓示工程

基督整個存在、一切的事工都向人啟示天主。基督的來臨是「言」的來臨（參閱若一1—18）。基督講道時，「講論天主的話」（若三34）。基督的一切行動是承行父的旨意，因此誰看見了他就是看見了父（若十四9）。基督不但以整個親臨及表現啟示天主，其死亡與復活的事件也啟示天主。因為藉著基督的來臨和生活、死亡與復活，天主啟示了自己。因而希一1—2說明基督事件的意義如下：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」。根據聖經之教導，梵二也將基督的一切事工當作啟示工程：「他以自己整個親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮的復活，最後藉著被遭來的真理之神，圓滿地成就了啟示……」（梵二，「啟示憲章」，第四號）。

基督啟示的內容：天父的愛

若壹四16綜合基督所啟示的真理：「我們認識了，且相信了天主對我們所懷的愛。天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內」。按梵二「啟示憲章」第四號，基督「圓滿地成就了啟示，並用天主的證據證實之：就是天主與我們同在，為從罪惡及死亡的黑暗中，拯救我們，並使我們復活而入永生」。質言之，藉其整個工程，基督啟示天父對充滿罪惡、受痛苦及導向死亡者的愛（參閱本篇第四章第一節）。

基督的啓示爲個別救援恩惠的根源

基督藉其啓示之工程，進行釋放人的工程：因爲他啓示，天主的愛寬恕世人的罪，並使死人得以復活；所以基督將人從罪惡和死亡的奴役中釋放出來，使人獲得自由（參閱若八32、第四章第三節）。基督啓示天主愛那些捲入惡中、受痛苦，並隸屬於死亡統治下的人；藉此啓示他邀請人與天主重歸於好，使人與天主和好（參閱第四章第二節）。因爲耶穌基督藉其整個事工，在天主與人之間建立新的和恒久的關係，所以他是新盟約的中保。因此啓示基督給予我們罪的赦免（參閱若十五3）。因爲他啓示天主是我們的父，他使我們成爲天主的子女（參閱若一12）。由上述可見，基督顯示天父之愛的工程，是其它救援恩惠的根源。

(二) 注意事項

啓示與立榜樣之分別

藉著上述之基本原則，筆者並不主張基督爲救主僅僅因他給我們立了好榜樣。雖然按聖經之教導，耶穌與人的來往，及其對父絕對服從和信賴，是信友生活的榜樣；但是耶穌基督的行爲有救恩之意義，並非在於其爲模範性質，而是因爲他啓示天主對人的愛。按本文所主張的看法，基督是人類的救主，因

爲他啟示了那人所尋找的，使人了解其生命之意義，而因此給予人自由和希望的真理。當人以信仰接受此真理，他就獲得解救以及與天主的和好。

本主張與基督死亡的祭獻性

當我們主張：因爲耶穌基督啟示了天父的愛，他是救恩的中保時，筆者不否認聖經和教會有關基督死亡祭獻性所教導的；但按筆者之淺見，基督死亡救恩的意義並非依據其祭獻性。耶穌在十字架上的死亡有救世人之功能，因爲他與耶穌的言行和復活，構成一個顯示天主對人的愛的啟示工程。

一一、本主張之基礎

由於平常不以「啟示父的愛」來解釋基督的救恩工程，我們需要證明：此主張在聖經和教會的訓導中的確有穩固的基礎。

(一) 聖經中的基礎

新約之作者

按若望福音和書信，耶穌基督的使命是給人啟示天主。若望福音的序言稱他為「言」，並將其來臨之意義描寫如下：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生子，身為天主的他給我們詳述了」（若一18）。耶穌在死亡前夕的祈禱中，綜合其使命和工程：「我將你的名已顯示給那些你由世界中所賜給我的人」（若十七6，參閱若十七26）。既然若望福音和書信也強調耶穌基督為世界的救主，因此可說「基督藉啟示拯救我們」。

希伯來書信與牧函（弟前、弟後、弟鐸），常將基督的來臨及其全部工程視為啟示工程（參閱弟後一10、鐸二11—14、三3—7）。既然基督的全部工程都是救援工程，所以就這些書信而言，基督的啟示工程與救援工程是一致的。

保祿書信將基督視作「天主的肖像」（格後四4、哥一15），而如此將他視作天主的啟示者。按羅五8基督的死亡顯示出天父的愛：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」。

聖經中「上主之言」的神學

上述主張：天主藉著那在基督身上所進行的啟示而興辦了救援工程，是根據新、舊約裡「上主之言」的神學。按聖經之教導，「上主之言」是極有力量的：天主藉其言創造了世界（創一、詠三三6—9）；藉著其言語，他懲罰和協助人，並指引歷史的發展。藉著先知之口，天主表達其聖言的力量：「譬如雨

和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之生長萌芽，償還播種者種子，供給吃飯者食糧；同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裏來；反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依五五10—11，參閱耶二三29）。新約的作者也提倡上主之言的力量：「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念」（希四12、參閱得前二13、格後一18）。因而有關基督的宣講稱爲「得救的福音」（弗一13）、「生命的話」（斐二16）、「救恩之道」（宗十三26）。按新約之教導，天主藉基督所說的話，使人得以潔淨（若十五3）、聖化（若十七17）、自由（若八32）、重生（伯前一23）、和「出死入生」（若五24、參閱若八51）。

（二）傳承中的基礎

教父神學

教父時代的神學家，大多數是從事訓道、牧民的主教，而不是學者或教授。他們講道的對象是一般的民衆而非神學生；講解救恩喜訊時，他們運用活生生的圖像，而非講論救援工程的本質。因而在探討教父們的思想時，應區分他們的表達方式與所表達的內容。如果細加分辨，並且注意到，那時基督論的關鍵念 *Logos*（聖言）已有「啟示者」的意義，那麼，我們就會發現按教父們的看法，救主耶穌基督

救世的工程是聖言的工程，意即啟示者的工程。天主的啟示者戰勝罪惡和死亡，使人獲得自由和與天主和好。因為 *logos* 指「啟示者」，而 *logos* 是那時基督論的主要概念，所以最早期教父的救恩論可稱 *illuminator soteriology*（啟示者救恩論）。不但希臘教父，如克萊孟（Clement）、奧利振（Origen）、依肋乃（Irenaeus），以啟示解釋基督救援工程之意義②。連拉丁教父聖奧斯定也有類似的看法，他說：「基督來臨的意義是給予人謙遜的榜樣，並顯示天父對人的愛」③。

中古世紀之神學

中古世紀的神學家阿伯拉德（Abaelard, + 1142 A.D.），強調啟示工程與救援工程有其內在的聯繫④。聖多瑪斯（S. Thomas + 1274 A.D.）以「賠償」、「功勞」、「祭獻」，解釋基督救援工程。雖然如此，他在神學大全教導，基督來臨的主要目的是為了啟示真理，藉著基督所啟示的真理，我們得罪赦而可達到父面前⑤。

梵二之教導

雖然梵二並非直接討論救援與啟示的關係，筆者的主張以梵二大公會議的教導為依據：「耶穌基督，成了血肉的言，被打發到『人間的人』、『講論天主的話』（若三34），並完成了父託給他當作的救援工作（參閱若五36、十七4）。因此，誰看見了他，就是看見了父（參閱若十四9）。他以自己整個的

親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮的復活，最後藉著被遣來的真理之神，圓滿地成就了啟示，並用天主的證據證實之，就是天主與我們同在，為從罪惡及死亡的黑暗中，拯救我們，並使我們復活而入永生」（「啟示憲章」，第四號）。

三、本主張與教會信仰的和諧

本節所提出的主張合乎下列基督信仰之重點，並將這些重點加以說明。因為本主張與基督信仰的和諧證實其確切性，所以簡略說明如下：

(一) 啟示工程之完成

按梵二之教導「藉著言創造並保存萬物的天主，藉著受造物恒常地把自己顯示給人」（參閱「啟示憲章」，第3號）；然而耶穌基督「成就了」那以亞巴郎的召叫所開始的，和在以色列歷史中所進行的特殊的啟示工程。因而「在我們主耶穌基督光榮顯現之前，已經沒有新的公共啟示當等待的了」（參閱「啟示憲章」第4號；DS 一五〇一、三〇七〇、三四二一）。

根據本文第二章以及本節所提出啟示工程和救援工程的一致性，我們能將教會有關啟示工程已完成的教導作下列之解釋：因為耶穌基督以他整個的工程，啟示了上主為愛人的父，即他答覆了世世代代的人有關全福的問題。當人找尋人生意義的保證，基督有關天父的啟示能使他們心滿意足。由此啟示和救

恩之內在關係得知：當天主教藉著基督完成其啟示工程，他並非任意中斷與人的會談；啟示工程得以完成，是因為藉著基督他已通傳那使人的渴求得以滿足的恩惠。

(二) 聖事爲恩寵的標記和原因

按天主教傳統的神學，聖事是恩寵的標記，而同時是賦予恩寵的「工具」（參閱奧脫頁五一九—五二一、五二五—五二六）。

顯然，聖事的標記性和賦予恩寵的功能有內在的關係。此內在關係可按信仰的類比作下列之解釋：正如基督藉著其啟示工程是人類的救主，以類比的方式聖事藉著其作標記的功能賦予恩寵。

(三) 宣講福音爲教會首要的任務

梵二在提及主教的職務時，教導「在主教的主要職務中首推宣講福音」（「教會憲章」第25號）。同樣地，「主教牧靈職務法令」12號教導「盡自己訓導的職務，就是要向人宣傳基督的福音，這是主教的主要職務」。在講論司鐸的職務時，大會以「服務聖道」開始講司鐸的工作（參閱「司鐸職務與生活法令」第4號）；並且以下列的話表示宣傳福音是司鐸最重要的職務：「天主的子民，首先是藉生活天主的聖言而集合起來，這正需要特別期待於司鐸之口舌。原來，如非先有信德，任何人不能得救，而司鐸們，身爲主教的合作者，其首要任務就是向萬民宣講天主的福音，以履行主的命令：『你們往普天下

去，向一切受造物宣傳福音』（谷十六15）。

以本節所提出的主張，我們能了解此宣講福音的重要性。既然耶穌基督以顯示天父的愛而進行救援工程，所以分享並且延續其使命的教會——主教、司鐸和教友由主耶穌基督而承受的主要任務，乃是給天主恩寵的福音作證，將它傳揚給普世人類（參閱宗十七24）。

四、附註：基督死亡的祭獻性和其與救援工程的關係

爲了闡明上述之主張並爲預防引起誤解，我們不必探討整個聖經有關祭獻的教導，及新約作者將基督死亡視爲祭獻的意義；藉著下列之反省，即能澄清與救援論有關的問題。

（一）基督死亡爲祭獻的意義

從歷史的角度來看，耶穌在十字架上的死亡並非是一種屬於宗教性禮節的祭獻，而是一種處決。雖然希伯來書信將基督的死亡描寫爲大司祭在贖罪節所奉獻的祭獻，但此書信的作者也承認，從舊約法律的角度來看耶穌基督並非是司祭，而因此也沒有資格奉獻舊約法律所規定的禮儀的祭獻（參閱希七13—14）⑥。

然而新約作者有時將基督的死亡當作一種祭獻，如弗五2：「基督愛了我們，且爲我們把自己交出獻於天主作爲馨香的供物和祭品」。若壹四10天主「愛了我們，且打發自己的聖子爲我們作贖罪祭」（

參閱若壹二 2），尤其是希伯來書信以奉獻贖罪祭的字彙描寫基督的死亡。

面對新約此似乎矛盾的教導，我們不得不問：稱基督的處決為贖罪祭有何意義？藉著下列的步驟，我們能澄清此聖經的教導。

「基督死亡為祭獻」不恰當之解釋

基督的死亡並非是一種推動天主賞賜救恩的祭獻。依據下列的理由我們能肯定，當聖經在提及基督的死亡和救恩意義時，採用「贖罪」的詞彙，它不把基督的死亡，視為推動天主賞賜罪赦的祭獻。

(1) 舊約中贖罪的意義：按李昂內 (Lyonnet) 之看法，舊約裡的「贖罪」，並非指人對天主的行動，而是指天主對人的行動。贖罪禮節中灑血或塗血的行動，並非有平息天主息怒的意義，而是表明天主重新臨在於由於罪而玷污的人或地方^⑦。再者，按舊約以色列的祭獻是根據天主訂立盟約時所宣佈的法律。因而以色列的祭獻是天主最大恩惠——盟約——的一部份；他們是上主的慈愛所賞賜的鴻恩；祭獻是人與天主來往的途徑，而不是人所製造推動或操縱天主的手段（參閱第四章第四節）。

(2) 希伯來書中「贖罪祭」的意義：聖經學至今尚未能解決許多有關希伯來書信的問題，例如：這封「書信」是誰寫的？寫給誰？為何用此特殊的題裁？雖然如此，根據下列理由，仍可得知，當此書信以「贖罪」的詞彙描寫基督的工程及其死亡時，它並不將之視為推動天主賞賜罪赦的行動：一則，本書信並非探討神學問題的專著，而是一枚靈性的文件、一種「勸慰的話」（希十三 22），其目的並非闡述救

恩理論，而是勸勉在信仰危機中的信友。二則，至於信理神學的問題，此書信所講述的重點，並非基督死亡的祭獻性，而是新盟約對舊盟約的超越性（參閱希七—十）。三則，本書信作者知道，按梅瑟的法律，嚴格而論基督並非司祭而是教友（參閱七14），而因此本來無資格奉獻梅瑟法律所規定的祭獻⑧，四則，顯然作者明白，聖殿裡的禮儀祭獻與基督在十字架上極殘酷羞恥的處決有天淵之別。五則，本書信不僅將基督視為大司祭，也視為盟約中保（九15—17）和天主最圓滿的啟示者（一1—3）。再者，本書信不單以「贖罪」，而且也以「贖回」（九11）、「戰勝」（二14—15）的字彙表明基督救援工程之意義。六則，按本書信「天主的恩寵，使耶穌為每個人嘗到死味」（二9）；因此耶穌的死亡，並非天主賞賜恩寵的原因，而是天主賞賜恩寵的工程和表現。

(3)若望書信中「贖罪祭」的意義：若望一書採用「贖罪祭」的兩段經文，也不正式教導基督的死亡是一種推動天主賞賜罪赦的祭獻：一則，四10的上下文強調，天父的愛是整個基督來臨和工程的泉源。由此可見，基督的死亡不是推動天主愛我們的祭獻，而是天主愛我們的效果和表現。二則，為了勸勉犯罪的信友應有信心，本書信二2說：基督「自己就是贖罪祭，贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過」；為了同樣的目的，前一節裏說：「……我們在父那裏有正義的耶穌基督作護慰者」（二1）。既然本書信在此採用二個不同的圖像，又因為此書信強調天主的愛是整個救援工程的泉源，所以我們能肯定「基督為我們作贖罪祭」，並非將基督的死亡視作一種推動天主的祭獻。

「基督死亡爲祭獻」的意義

雖然按上文之探討，我們不能將基督的死亡視爲一種推動天主賞賜救恩的祭獻；但聖經與禮儀中常出現基督的死亡爲 *sacrifice*，有其深厚之意義，茲闡明如下：

sacrifice 有兩種意義：1 給神作祭獻。2 爲別人作犧牲。按此二種說法，基督的死亡的確可稱爲 *sacrifice*。

(1) 基督死亡祭獻的意義：由於我們具有肉身的本質，我們常以有形可見的舉止，如鞠躬、握手等，或以禮物表示對別人的同情和尊敬，感謝和共融。藉著禮物表達自己的態度，以及爲了表達此態度所用的禮品，都有其特殊的重要性。例如不能藉著有形可見的行動，表達尊敬感恩等心情，此態度本身似嫌貧乏，得不到本身形態的圓滿。如果只送一些珍貴的禮品，而無內在的誠意，這類的行爲也成了虛假的做法。由此可明白宗教生活中，扮演極重要角色的祭祀之意義：獻給神的奉獻和祭祀要表達出，人對神的自我交出、謝恩等心情；而同時此奉獻行動加深奉獻者對神的朝拜、謝恩等態度的誠意。禮儀中所舉行的祭祀，以表達和加深在生活中對天主的敬拜和服從爲目的。由此可明白，「基督死亡爲祭獻」的意義：基督死亡時所持的態度，完全符合真正祭獻所要表現的態度——對上主絕對服從與自我的托付。因爲基督遭遇失敗和棄絕時，以絕對的服從接受父的旨意，且在極大的痛苦中，將自己托付給父，隨父的安排，所以基督的死亡可稱爲祭獻。

(2) 基督死亡犧牲的意義：「作犧牲」指爲了別人的益處，捨棄自己的利益、方便、時間和性命等，如母親含辛茹苦地撫育孩兒、護士爲病人犧牲自己的休息和睡眠、軍人爲國家犧牲成仁等。按此意義，基督的死亡是極高尚的犧牲 (sacrifice)：爲表明在失敗痛苦和死亡中天主與我們同在，基督不只捨棄了舒適和成功，而且也爲人犧牲了自己的性命。

「基督的死亡爲贖罪祭」的意義

舊約時代，犯罪而悔改且舉行贖罪禮節的信友，重新可接近至聖的上主。既然按羅 5:8 和本文之探討，耶穌基督的死亡（與復活）是天主對罪人的愛的啟示，又因爲基督的死亡具有上述的祭獻性，所以基督的死亡（和復活）猶如舊約的贖罪祭准悔改的罪人接近天主。因著此理由，初期教會能採用贖罪的詞彙，給皈依基督的猶太人表明基督死亡的救恩意義。

(二) 基督死亡的祭獻性與救援工程的關係

基督死亡的祭獻性與其死亡的救恩意義

由上述之探討可作一結論：雖然基督的死亡有其祭獻性，此祭獻並非是人獲得罪赦的理由；基督死亡並非是一種將天父從忿怒的情境中轉成慈善的行動^⑨。當聖經將贖罪的功能歸於基督的死亡，或將基

督本身或其死亡描寫為贖罪祭時，這類說法只是表示，藉基督的死亡（和復活）人獲得罪之赦^⑩。然而基督的死亡將天父的寬恕轉達給人的功能不依據上述的祭獻性；人因著基督死亡獲得罪赦之理由。是因爲此死亡（和復活）顯示出天父對罪人的愛。

祭獻與救恩論的基本原則

根據本節的探討，我們能肯定，「祭獻」不能表達出救援工程的本質。此主張之理由闡明如下：一則，僅僅在上述的意義之下，基督的死亡才有祭獻的性質，而此祭獻性並非是基督死亡救恩意義之理由。二則，按聖經之教導，基督的來臨和言行、死亡和復活具有救恩的意義（參閱第三章第二節）。既然一種真正的基本原則，應解釋整個基督事工之所以爲救援工程，又因爲基督的來臨、言行和復活沒有祭獻的意義，所以神學不能以祭獻爲救援工程的本質。三則，特徵是依據本質；然而以祭獻無法解釋聖經有關基督救恩和信仰的關係和救援工程已經和尚未完成的性質及類似之特徵。根據上述理由，依筆者之淺見，「基督藉著十字架上的祭獻救贖了人類」，不能被視爲救恩論的基本原則。

依據本文所提出的基本原則，我們能明白聖經有關救恩工程特徵的教導。如此我們也獲得對本主張確性的另一個佐證。由於對此問題之探討，有助於更深刻地明白基督救恩深不可測的富饒，我們將以另一節加以說明發揮。

本節所主張的看法，不與教會有關感恩禮的祭獻性相抵觸。因爲此教導一方面與救恩論有關係，但

另一方面超過救恩論的範疇，所以有關於此問題，我們將在附錄中簡略的說明。

第二節 救援工程的本質與其特徵

根據本章第一節所提出的基本原則，我們可明白救援工程的本質與其特徵的內在關係。

一、救恩與信仰之關係

聖經屢次提及為獲得救恩需要信仰，對基督及其福音的信仰是獲得救恩的條件（參閱第三章第三節）。依據上述之基本原則，茲可明白此信仰與救恩關係之理由和意義：

既然基督藉著啟示進行其救援工程，又因為信仰是接受啟示的「官能」（參閱「啟示憲章」，第五號），所以信仰自然是得救的條件。藉下列之反省，我們更能深入闡明基督救恩與信仰的關係：如果我們真實地相信，十字架上的耶穌並未被天主所遺棄，而是天主所鍾愛的聖子，則我們將體驗到，天主的愛與我們的痛苦和死亡共存。我們也因此不再受死亡的奴役，而能獲得生命的真自由。假如我們真正地相信，在基督的死亡與復活之中，天主啟示了他對罪人們的愛，則我們將明白這充滿罪惡荒謬的世界仍為天主所愛；天主肯重新創造此世界，將它作為新天新地，並將自己賞給人；如此我們就能與自己、和我們的世界以及此世界的泉源——天主，重歸和好。

因著救恩與啟示及信仰之關係，信仰的深淺往往影響獲救的程度。人對基督的信仰越深切，所得的自由也就越多越大。藉著更深切的信仰，人更圓滿地分享基督的勝利，更忠實屬於天主及新盟約的天主子民。由上可明白：禮儀祈禱和默想，並非是任意為神父會士所規定的義務，而是培養和實現信仰的方法，為使信友更圓滿地享有基督賞賜的自由與和平。

一一、救援工程「已經」與「尚未」完成之對立性質

由於基督啟示工程與救援工程的關係，我們也能了解聖經所提及的救援工程已經完成，但是另一方面仍尚未完成的性質之理由和意義（參閱第三章第三節）：

基督來臨及其死亡與復活，已經給予人罪赦及永生的許諾。故由此角度而言，基督的救援工程已經完成了。但是因為信友仍處於由於罪而敗壞的世界中，又因為這救恩喜訊必須先滲透整個人的存在，才能發揮其釋放及使人與天主和好的能力，所以基督的救恩，也有其「尚未」完成的性質。

由「人對救恩的渴求」，可了解此種對立性質的救恩意義：人找尋穩固可靠的許諾，渴望獲得人生有意義的保證：基督給予人此種可靠的許諾與保證；因此基督的救援工程「已經」完成了。但是，人找尋其全福時，他也找尋其自由、行動和身份的圓滿發展（參閱第二章第三節），因此基督的救援工程「尚未」完成，尚待人的信仰、人的自由行為與之合作，而共趨全福的圓滿境界。

三、聖三與救援工程

按第三章第一節所述，父和成了血肉的耶穌基督及聖神，在救援工程上扮演其特有的角色。以上述第一節所陳明的基本原則為基礎，我們可更深入明白每一位扮演的角色及其救恩意義。

(一) 父與救援工程

因為父派遣啟示者，所以整個的救援工程以父為泉。因而聖經中父常被稱為救主。救援工程也以父為終，啟示者顯示父，作往父的道路，並領人往父那裏去。根據第二章，以及上述的基本原則，我們可明白救援工程構造的救恩意義：人找尋一種從神而來的，揭露神對人計劃的啟示。再者，只當人與萬有之泉和萬有之終的關係得以和諧，他才能接受自己和接受自己的世界，並與自己和世界和好。因而真正救恩中保的工程，乃是顯示萬有之泉——神的計劃，並藉著此啟示，使人能夠與神有信賴和諧的關係。

(二) 成了血肉的子與救援工程

以上述的基本原則，可更深入地了解降生成人的聖子耶穌基督作救恩中保的角色。耶穌以言以行，尤其以其面對死亡時對天父的信賴作證：天主常常與我們同在，甚至在極端惡劣的情境中，他也與人同在。當我們猶如耶穌一樣的痛苦，而喊說：「我的天主！我的天主！你為什麼捨棄了我？」耶穌給我們

保證：天主從未離棄我們。當我們好似伯多祿一樣，三次否認他的愛子，耶穌對伯多祿的態度和寬恕給我們保證：天主總不拋棄我們。

耶穌基督憑著其天主性和真實人性進行此啟示：天主與我們同在。其真實的天主性保證，天主真實地與我們同在；其完整的人性和自由保證，在他身上天主的確與我們受苦受死者同在。因為藉此啟示基督是教恩中保，所以為維護救恩的喜訊，古代的教會棄絕一切否認耶穌基督真實天主性的異說，如亞略派。因著此理由，他也擯棄那否認耶穌基督完整人性的異端，如一性論和單意論；為了維護此得救的真理，他也譴責那拆散耶穌基督位格唯一性的聶斯多利派。從本文提出的基本原則來看，古代教會有關基督論的爭論，並非是剛愎頑固神學家的口角，而是為了確保基督救恩的喜訊：天主真實地與我們同在。

根據上述之基本原則，我們也能對「基督為普世教恩中保」作如下的解釋：基督是普世教恩中保，因為(1)他顯示天主普世得救的意願，而如此使信友對一切人永遠的全福有希望；(2)他的福音能答覆一切人，有關全福的可能性及人生意義的問題；(3)他的福音要傳揚給所有的人。

(三) 聖神與救援工程

根據上文所提出的基本原則，我們也能解釋聖經有關聖神在救援工程上的角色之教導：「他是真理之神」(若十五26)。按耶穌的話，他要將信徒「引入一切真理」(若十六13)。既然救援工程是藉著啟示進行的，又因為藉著父和復活的基督所派遣的真理之神的指引，啟示工程才得以完成，所以天主聖

神也是和好工程、釋放工程和訂立新盟約工程的完成者。

四、救援工程繁複和統一的性質

按第三章第二節，基督的來臨與生活、死亡與復活，都具有救恩的意義；然而性質大不相同的事件構成同一個救世工程。根據第一節所提出的主張，則可了解基督事工每一階段所特有的以及整個工程所共有的救恩意義。

(一) 基督來臨與整個生活的救恩意義

如果將基督的來臨視作天主的啟示，則基督的來臨顯示，天主與人的休戚相關。基督降生爲人居住在我們當中顯示，天主與人的整個生命同在，天主的愛真真實實地落實在人所在，所生活的地方，實與人息息相關。

同樣的，如果將基督對窮困者的矜憐並與罪人同席，對婦女及兒童的尊重，視爲天主的啟示，則可明瞭天主處處與人同在。在生活中，不僅豐功偉業有意義，就是日常生活的瑣碎小事也有其意義。基督公開生活中與人同在，顯示天主與人同在。誰看見了在人羣中的耶穌，就看見了那憐惜、垂顧卑微貧困者的天父。

(二) 基督死亡的救恩意義

基督在十字架上的死亡，是極殘酷的處決，並且是人的罪（比拉多、猶太人……），及種種誤解所造成的結果。假定將基督的死亡視為天主啟示工程的一部份，則可發現其救恩意義：基督的死亡顯示出，當人在最可憐的境況中（如死亡時），天主的愛仍然與人共存。正如基督的被出賣、被門徒否認，受極大的痛苦與殘酷的死刑，在這種眾叛親離的悲慘處境中，天主並沒有離棄他，反而與他同在，同樣的，在我們最大的痛苦與最孤寂的死亡中，天主也不會離棄我們；他的愛與我們的痛苦、死亡共存。

假定基督的死亡，被視作天主啟示工程的一部份，則可了解其與罪赦之關係：基督的死亡，是人最大罪行匯集之結果：比拉多代表羅馬帝國判決無辜者。等待默西亞的猶太人棄絕了已經來臨的默西亞。應跟隨其師傅的門徒背叛的背叛，逃走的逃走，盤石（伯多祿）也動搖了。然而天主却在人罪惡匯集的基督死亡事件中顯示其大愛：復活的基督重新接受背信的門徒，並派遣他們在耶路撒冷、羅馬帝國及全世界，宣講天主是愛的福音。如此，基督的死亡（與復活）將人由罪惡和死亡的奴役中拯救出來。總之，若將基督的死亡視為天父啟示自己的因素，我們將發現基督死亡之豐碩救恩意義。

上述之探討，也能幫助我們闡明聖經有關基督死亡難以了解的教導。

基督「爲我們而死」的意義

聖經中有四十多處以「基督爲我們而死」和類似的格式，肯定基督死亡的救恩意義。但此類的格式有何種意義？有時此「爲我們而死」的格式，譯爲「替我們而死」，而其意義解釋爲基督藉著其死亡奉獻了自己，替我們作我們應作的賠償和祭獻，替我們受了我們應受的懲罰。

因著下列理由，筆者認爲聖經裡「基督爲我們而死」的格式，並非有「基督替我們而死」的意思：一則，聖經中只有谷十45一處用「替」(anti)字，並且這句經文的希臘譯文含有希伯來文的語氣①。因而可能是翻譯和修辭不完美的緣故，而非指「替大眾作贖價」之意。二則，筆者看不出「基督替我們而死」有什麼合理的意義。因爲(1)他沒有替我們受過生理上的死亡——人終究要死。(2)他也沒有替我們受過永死的懲罰，因爲他沒有下地獄。再者，沒有真心悔改的罪人不免除永死。三則，在倫理和宗教平面上，在自己的良心和天主面前，我的所是和所有，就是我的所是和所有，沒有任何人可代替我②。四則，按聖經之教導，整個的救援工程，是天主和耶穌基督之愛的工程。然而，真正的愛不企圖代替對方，而是要提昇、協助對方達到他自己的圓滿境界。既然真實的幸福在於我們與天主的關係中，所以真心愛我們的人，的確不設法在幸福中代替我們，却要協助我們自己達到幸福。

總之，因爲大部份新約的經文，在「基督爲我們而死」的格式中，採用希臘文的 hyper，而此 hyper 指「爲別人的益處」，所以「基督爲我們而死」，不應以基督「替我們而死」、「替我們作祭獻」、「替我們作賠償」和類似的說法譯文，而應譯爲「爲了我們的益處而死」③。此關鍵性的格式可根據上述的基本原則解釋如下：既然耶穌的死亡是其工程的一部份，又因爲整個基督的工程啟示天父對

世人的愛，啟示那使人得以自由的真理，所以耶穌基督為我們的益處而死。

基督死亡的「必然性」

聖經有時暗示一種奧妙的基督死亡之「必然性」。按谷八31耶穌教訓他的門徒：「人子必須受許多苦，被長老、司祭長和經師棄絕，且要被殺害」。路廿四26復活的耶穌向門徒們說：「默西亞不是必須受這些苦難，纔進入他的光榮嗎？」此教導引起了難以解答的問題：爲了人的救援，爲何基督必須死亡呢？爲答覆此問題，神學發揮了不同的理論：如賠償理論、代理受罰理論等。按筆者之淺見，可根據本章第一節所提出的教恩論基本原則，作下列的答覆：基督痛苦與死亡的「必然性」，與人生意義的問題有關。渴望永久幸福的人，面對必然的死亡時，必會問：在死亡的深淵中，是否可找到生命？在痛苦和死亡面前必定會問：生命之泉——天主在那裏？人渴望其生命意義，但又體驗到自己屬於充滿惡的世界；因而他不得不問：至聖的上主是棄絕或接納、詛咒或祝福此世界？因爲唯有當人了解，連最大的罪行，天主也願意寬恕時，人才得到其有關人生意義問題的解答，所以天主「必須」在痛苦、死亡和凶惡的深淵中顯示自己的臨在和慈愛。換言之，因爲人生意義的問題，關係著死亡與邪惡的問題，所以天主「不能」從十全十美的幸福中，來答覆此問題；反而「必須」親自列入死亡和罪惡中，而由此處給予那使人有希望的保證：「當你們的罪惡達到極點時，我也不拋棄你們；在痛苦與死亡深淵中，我也與你們同在」。

(三) 基督復活的救恩意義

上文第三章第二節已指出：假定被釘在十字架上的耶穌沒有復活，忠實的猶太教徒絕對不能認出，天主子民所擯棄的耶穌的死亡有救恩之意義；也不能信他爲默西亞，更不能稱他爲世界的救主；他們從他的復活及其救恩意義才能明白整個基督工程的救恩意義。根據上述所提出的基本原則和下列的反省，可解釋他們如何認出耶穌復活的救恩意義。

按聖經基督的復活是天主的事工。按舊約之看法，天主藉其行動啟示自己。依據此二教導，我們可了解基督復活的救恩意義：唯有在天主使基督復活工程而含有啟示的光照下，我們才能發現基督的痛苦和死亡並非是天主棄絕的顯示。再者，唯有復活基督的言語和行動（如他對叛徒的態度，託付宣講福音之使命等等行動），才能顯示天主願意寬恕人的罪惡，甚至當人出賣、背棄其愛子時，他仍然願意寬恕人。因著上述的重要性，聖經有時含蓄教導基督復活的必然性：它肯定藉著耶穌的復活，聖經的預言得以應驗（參閱若廿9、宗二24、格前十五4）。

(四) 繁複工程內在的統一

按上文所說，聖言的來臨、耶穌基督日常的生活、與人來往、慘烈的失敗、極殘酷的死亡，及其光榮的復活、升天等大不同的事蹟，按聖經之教導及我們所提出的基本原則來看，構成一個整體性的救援

工程，每一部份和所構成的整體都有同樣的意義：他們顯示天主的愛時時處處與我們同在。因為整個事件及其每一階段都有此統一的意義，所以救援工程的整體性不抹殺每一階段的特點，而每一階段的特性，不破壞基督救援工程的整體性。

的確，梵二沒有直接講論本節所檢討的問題，即啟示與救援工程之關係、救恩論的基本原則、救援工程的繁複及內在統一的本質等。然而梵二講論基督啟示工程時，也提及救援工程與啟示工程的關係，甚至內在的統一。因而我們能以梵二的話實在適切且扼要地綜合本文所提出的主張：「耶穌基督，成了血肉的言，被打發到『人間的人』，『講論天主的話』（若三34），並完成了父託給他當作的救援工作（參閱若五36、十七4）。因此，誰看見了他，就是看見了父（參閱若十四9）。他以自己整個的親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮的復活，最後藉著被遣來的真理之神，圓滿地成就了啟示，並用天主的證據證實之，就是天主與我們同在，為從罪惡及死亡的黑暗中，拯救我們，並使我們復活而入永生」（「啟示憲章」，第四號）。

第三節 基督救恩與人的渴望和基督徒的生活

上文已提及天主藉著基督所賞賜的恩惠及其內在的統一：由於他使人認識上主為愛世人的父，所以基督使人與天主和好，賦予新的希望和自由，授權給人成為天主的子女和子民。為更深入懂得基督救恩

不可測量之富饒，本節將扼要地探討基督救恩與人的渴望之關係，以及基督救恩與基督徒的生活。

一、基督救恩與人的渴望

基督的救恩，一方面符合於人的渴求；另一方面天主藉著基督賞賜了一種「超乎各種異想」（斐四七）的富饒。

(一) 基督的恩惠符合人之渴望

人對意義的追求與基督的救恩

人必然地追求永遠的幸福，並且渴望獲得真、善、美的豐饒，意即他找尋獲得神性的生命；因著其具有肉身的本質，人找尋包含肉體和物質之幅度的全福。因為他無法憑己力獲得他所追求的全福，人對意義的追求使他找尋一個從神而來的啟示。耶穌基督整個的工程提供給人所找尋的啟示，他保證上主要使死人復活、給予罪惡的赦免，使人獲得神性之生命。

人的自由與基督的救恩

按聖經之教導和本文之探討，整個的救恩事工是天主以絕對的自由而創辦的工程；沒有任何受造的

理由推動上主與辦其救世大業；甚至基督死亡的祭獻性也不是天主愛世人的理由——「一切都是出於天主」（格後五18）。因而信友們所領受的救恩，完全是天主白白給予的恩惠。然而基督的救恩並非摧毀、壓抑或忽略人的行動和自由；反而喚醒和啟發人的行動和自由，使之得以成全：一則，耶穌基督藉著啟示賞賜救恩；因而明白其啟示的意義和信福音是領受救恩的先決條件。二則，耶穌基督戰勝罪惡和死亡的訊息，召叫人面對失敗和死亡時，仍舊肯定人的努力和此生命的意義。而如此他將人從畏懼徒勞無功之癱瘓的束縛中解救出來，而擴大人希望和自由的範圍。三則，因為基督顯示天主對世人的愛，向人提出極大的挑戰：即還愛那奧秘的萬有之泉以及他所創造的世界，並藉具體的行動為天主的愛作證。

要之，那完全由天主藉著基督賞賜的救恩，使人的自我和自由得以發展。

人的社會性與基督的救恩

天主藉著基督啟示其對普世人類的愛。基督的喜訊能答覆普世人類有關全福的渴求，此即有關生命之意義的問題。基督命令其門徒將福音傳揚給所有的人。由此可見，基督的救恩符合人對普世性全福的渴求。

信天主愛我們必死和捲入罪惡中的人，是領受基督救恩的條件。此訊息向資質相異者提出同一個挑戰：都要全心全力信奉此人人都能明白且難以相信的訊息——至高無上的和神聖的上主，接納卑微而有罪污的人，並將自己的生命通傳給我們。

人的關係性與基督的救恩

基督救恩在各方面使人的關係性和必然性得以提昇和發展：因為他是絕對至高無上的天主白白給予的恩惠，它強調人是受造物的必然性和人與上主之間的距離；因為天主藉著基督啟示自己時，「邀請人同自己結盟而收納他們入盟」（「啟示憲章」2號），此啟示同時使人與天主的關係更加親密。

因基督的啟示號召個別的人，以自己的自由接受其啟示，並使其自我和自由得以發展，所以基督的啟示和救恩強調並提昇人的位際性、自由和獨立性，而不讓人被集體的社會所吞沒。由於「天主為人的父」牽涉到「四海之內皆兄弟姊妹」，所以基督的救恩，使人與他人的關係增強。

從上述的反省得知：基督的救恩符合人的渴望。當人明白自己的渴求並了解基督訊息的真諦，他就猶如「相見恨晚」的朋友，「一見如故」地認出，基督的救恩是他早已在無形中所找尋的救恩。因而基督的救恩有其特殊和高度的可知性。

(二) 基督救恩超乎各種異想

基督的救恩符合人的渴望，具有高度的可知性；同時他也超乎各種異想，而因此具有高度的奧跡性。的確，人找尋和期待一種從神而來的啟示——能給他保證人生的意義；即人能脫離死亡和罪惡的奴役而獲得神性的生命。但天主藉著降生成人的聖子耶穌基督，並藉其生活、一個木匠的言語和行動與其極殘

的處決及光榮的復活，向普世萬民啟示他自己對人的慈愛，這實在是出乎人的料想之外。再者，既然「耶穌基督為天主的啟示者」以耶穌基督的奧跡——聖子降生成人的奧跡為根據，又因為聖子的來臨及其整個的工程，起源於至高上主對卑微和有罪惡者的愛，並將此愛啟示和通傳給人，所以基督的救恩是人無法窮盡理解的奧跡。

二一、基督的救恩與基督徒的生活

當人藉著耶穌基督認識天主為父，他們就獲得一種新的生命（參閱若三16、十10、十七3）；他們整個的存在得以改造。屬於基督的人是「新的受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五17）。正如上主藉著其全能從虛無中創造了萬有，「這一切都是出於天主」（格後五18）。正如創造主要其受造物本著祂賜予他們的生命發展自己，而因此命令人「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！」（創一28），同樣地，在改造賦予人新的生命之後，救主也要信友「在新生活中度生（羅六4），同下茲將簡略地描述那由於基督的信仰而塑成的新生活：

（一）基督徒與天主的關係

基督徒的天主觀

當人面對「那深深激動人心的人生之謎」，而問「人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是善？什麼是罪？痛苦的由來與目的是什麼？如何能獲得真幸福？什麼是死亡？以及死後的審判和報應？」他不得不至少含蓄的問「那圍繞著我們的存在，無可名言的最終的奧秘」（參閱「對非基督宗教態度宣言」1號）到底是什麼？意即人面對人生之謎時，至少會含蓄的問：神到底是誰？他對人的計劃是什麼？

按教會之教導：「天主，萬物的根源及歸宿，藉人類理智的本性之光，從受造物中確實能夠被認識」（「啓示憲章」6號）。但是按聖多瑪斯之看法，僅是極少數的人在長久的思考之後，才能認識天主，並且所得到的知識也含有許多的錯誤。再者，按照第二章僅憑自己的經驗以及理智的反省，人無法得知，絕對自由和至聖的神，對必死和捲入罪惡中人類的計劃。由此在接受天主特殊的啟示之前，神對人常只是「那無可名言的奧蹟」。

當基督徒面對人生之謎時，他並非只憑理性的反省或由於哲人的智慧，對上述的問題找尋一個答覆，反而依據基督的喜訊解答此切身的問題。

按舊約和新約的教導（參閱希一1—2）和歷代教會基本的信仰，天主「因他的仁厚和智慧決意把自己啟示給人，並使人認識他旨意的奧秘」（「啓示憲章」第2號）。因為天主在舊約歷史中和藉著耶穌基督啟示了「自己以及全人類得救的計劃」（「啓示憲章」第6號），所以那「住於不可接近的光中，沒有人看見過也不能看見的天主」（弟前六16），「與人交談往來，宛如朋友」（「啓示憲章」第2號）；看見耶穌的人，就「看見」那不能看見的天主，為愛世人的父（參閱若十四8）。

藉著耶穌基督所完成的啟示工程，那「無可名言的奧蹟」為基督信友變成能接近和稱呼的天主：他是「我們的主耶穌基督的天主和父」（格後一3）；他是那「使我們的主耶穌從死者中復活的天主」（羅四24、參閱羅八11、格後四14、迦一1）。

因為耶穌基督的復活，乃是眾人得以復活的許諾，所以天主顯示自己「並不是死人的而是活人的天主」（谷十二27）。因而，他稱之為那「使死人復活的天主」（格後一9、參閱四14、羅四17）。因為天主藉著耶穌基督許給人復活和永生、罪惡的寬恕和神性的生命，所以他是「望德的天主」（羅十五13）；因為在耶穌的生活和死亡中，天主啟示他常與我們遭受挫折與失敗、痛苦與死亡的人同在，所以他是「富於慈悲的天主」（弗二4），並稱為「仁慈的父和施予各種安慰的天主」（格後一3）。

基督徒崇拜上主行動的特徵

基督徒正如所有其它信神的人一樣，常會敬畏朝拜、讚頌和祈求天主。然而因為基督徒相信天主已經顯示並分施自己的愛，又因為他們相信已經獲得與天主的和好，從罪惡和死亡中的解救，所以基督信友的宗教生活以紀念上主救世人的大業和謝恩為主要的特徵。因而保祿宗徒勸告信友要「事事感謝」（得前五18）。基督信友的確常需要求天主；但在懇求天主時，他們應懷著感謝之心，向天主呈上自己的請求（參閱斐四6）。因為基督信友在禮儀中常紀念天主藉著基督所完成的和好、釋放和訂立新盟約的工程，所以教會的中心禮儀自從公元後一百年左右至今稱之為 *εὐχαριστία* 拉丁文 *Eucharistia*。

意卽感恩禮^⑬。既然感恩是任何名符相稱的基督信友宗教生活的必然因素，又因爲感恩禮中，信友紀念基督戰勝死亡的工程，所以甚至在哀悼親友死亡時，信友仍會誠懇地說：「主、聖父、全能永生的天主！藉著我們的主耶穌基督，我們時時處處感謝祢，實在是理所當然的，……」（參閱「追思已亡者頌謝詞」第一式、第五式）。

真正的敬禮

因爲耶穌基督受苦受難時所持的態度，完全符合禮節祭獻所應表現的態度——對上主絕對的服從和自我托付，所以聖經把基督的死亡當作一種祭獻，意卽基督最高崇拜上主的行爲（參閱本章第一節）。當聖經將耶穌極殘酷的處決描寫爲祭獻，而如此將死亡視作宗教生活最高崇高的行爲，它同時講解基督徒應如何適當地敬禮上主：基督信友不可以美妙的禮儀爲宗教生活的高峯；在日常生活極其辛勞和痛苦、挫折和失敗中接受並實現上主的旨意時「獻上自己的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」，這才是基督信友真正的敬禮（參閱羅十二1）。

的確，禮儀和其他明顯的宗教行動有其不可忽略的重要性；但是僅佔附屬的地位，卽表現出和激起那在日常生活中對上主的服從和自我交付。

（二）基督徒與他人的關係

當我們接受那藉著基督所啟示的「上主爲我們的父」之真理，我們與他人的關係得以堅強。基督的福音強調愛天主爲父與愛人是分不開的。因而耶穌教導其門徒祈禱時，好似很自然地教導他們稱天主爲「我們的天父」，如此他教導我們不可以好似與其他他人無關的個體來接近天主爲父；我們應當接受其他人爲兄弟姊妹才可稱天主爲父。

台語的一個特色或許能幫助我們更深體驗到作天主子女和彼此成爲兄弟姊妹的關係：用台語表達家庭的關係時，通常要用複數。換言之，用台語時，不可說「我的爸爸、媽媽、哥哥等，而應說：「我們（阮）的爸爸、媽媽、哥哥」等。閩南語此特色給我們說明一個很深的道理：當我們願意天主做我們的父時，我們必然要將人當作自己的兄弟姊妹看待；我進入天父的大家庭，不可稱天主「我的父」，而常應稱他爲「我們的父」。

因爲以信仰接受基督的天主爲我們的父之真理，是領受救恩的條件，所以基督的信仰催促信友以具體的行動愛人，在自己的生活中服務人，和與善意的人努力建設一個合乎天主子女尊嚴的世界（參閱「教會憲章」36號）。

(三) 基督徒與人生的有限

「面對死亡是人生最大的謎。人不獨爲痛苦及肉體的逐漸肢解所折磨，其尤甚者是害怕自己永遠消逝於無形」（「論教會在現代世界牧職憲章」18號）。

的確，耶穌基督並沒有消除人的痛苦與死亡。然而其來臨和生活、言語和行爲、死亡和復活顯示出天主是愛世人的父，並且在痛苦和死亡中與我們同在。因爲基督徒相信「上主爲活人的天主」，所以「痛苦和死亡的啞謎……，藉著基督並在基督內，却大放光明」（「論教會在現代世界牧職憲章」22號）。接受基督訊息的信友，用信德的眼光面對人生最大的謎。他們猶如其它人一樣，爲親友的死而悲傷；但是本著他們對活人天主的信仰，他們不會「憂傷，像其他沒有希望的人一樣」（得前四13）。

同樣，面對失敗和痛苦時，基督信友也無法完全明白此種痛苦和失敗的意義。然而當他們看見遭受失敗受苦受死而復活的耶穌基督，他們就會明白在我們受失敗和痛苦時，眷愛我們的天主——使死人復活的天主仍與我們同在。如此耶穌基督藉著他的啟示工程，使信他的人在困境中處之泰然，因爲他們能說：「無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛相隔絕」（羅八38—39）。

結語

若望福音記載，有一次斐理伯向耶穌說：「把父顯示給我們，我們就心滿意足了」（若十四8）。按新約之教導，耶穌基督以其來臨和生活、言語和行動、死亡與復活啟示了天主爲愛世人的父。按本文所提出的看法，藉著此啟示上主爲父的工程，耶穌基督給我們保證人生的意義，使遠離上主的人與他和

好，賜給人希望與自由，並授權給人成爲天主的兒女與子民。雖然他沒有取消凶惡和痛苦，也沒有解答人的一切問題，他啟示天主爲父的工程，以及藉此所賜予教恩不可測量的富饒，足夠來使人以希望和喜樂去應付人生的挑戰，而如此能使人心滿意足。

附錄：基督的死亡與彌撒的祭獻性

本書第五章第一節所提出之看法：「基督的死亡不是一種推動天主賞賜罪赦的贖罪祭」，好像與教會有關彌撒祭獻性所欽定的道理相違背。當新教人士否認彌撒的祭獻性時，特倫多大公會議却慎重地教導，彌撒是一個真正的正式祭獻：「誰若說：在彌撒中所奉獻於天主的，不是真的正式的祭獻……則應予以絕罰」（DS 一七五一）；又按此大公會議之教導，彌撒是真正的贖罪祭：「誰若說，彌撒聖祭，只是讚頌與謝恩，或只是對（基督）在十字架上所做祭獻的紀念，而它（彌撒聖祭本身），並不是贖罪之祭……這種人，都該受絕罰」（DS 一七五三，參閱一七四三）。甚至此大公會議說，上主是因此祭獻而平息義怒：「上主即因此奉獻而平息（其義怒），恩賜悔罪補過的恩寵與神恩，並赦免我們的罪惡，連重大的罪孽，也包括在內」（DS 一七四三）。既然按大會之教導：(1) 彌撒是一種平息天主教義怒的贖罪祭；(2) 彌撒與十字架之祭獻是同一的祭祀，所以好似該結論：十字架祭獻本身是一種平息天主教義怒的贖罪祭。因此筆者所提出的主張與大公會議之教導，就字面看來似乎有衝突。其實筆者之立場與教會的信理沒有任何衝突。爲了闡明此看法，我們必須簡略地陳述特倫多大公會議有關彌撒祭獻性的教導。

一、特倫多大公會議有關彌撒祭獻之教導

(一)特倫多大公會議之歷史背景

特倫多大公會議在一五六二年，針對當時的問題頒佈了其文件。因而為能深入明白其訓誨，必須首先說明此教導的歷史背景^①。

爭論之焦點

特倫多大公會議討論彌撒祭獻性理由之一，乃是宗教改革者對天主教立場的誤解。十六世紀的宗教改革者，反對天主教有關彌撒祭獻性的道理，因為他們認為天主教將彌撒視為十字架旁另一個獨立的祭獻（奧脫下，頁六三三）。照他們的誤解：「基督在十字架上所舉行的祭獻，藉著天主教有關彌撒為祭獻的道理，而被褻瀆或受到消損」（DS 一七五四）。由此歷史背景可知，特倫多大會教導重心，並非是基督死亡的祭獻性及其救恩的意義。在這方面，大家都持有相同的看法。天主教和新教人士都承認，聖經有關基督死亡救恩意義之教導；他們也都知道，聖經將基督的死亡與舊約裡的祭獻相比較；大家都承認，藉此死亡我們獲得罪之赦。既然對此道理大家都有同樣的看法，所以大會也沒有對此問題作任何申明；但由於新教人士之誤解和控訴，教會訓導當局的需要澄清下列之問題：彌撒與基督在十字架上

祭獻的關係如何？當天主教將彌撒稱為祭獻時，他是否主張基督在十字架的祭獻不足夠來救人，而需要藉另一個祭獻補充其缺陷呢？

新教人士有關彌撒的主張

從特倫多大公會議的文件，也可看出新教人士的立場：

按他們的主張，彌撒「祇是」讚頌與謝恩，「祇是」對（基督）在十字架上所做祭獻的紀念，而彌撒本身並不是「贖罪之祭」（DS 一七五三）。針對這類之主張，特倫多大會必須澄清下列的問題：①感恩禮是否「祇是」信友紀念以前在十字架上所奉獻的祭獻，或者在基督親自所命令的紀念禮中（參閱路廿二19、格前十一24—25），基督以及其祭獻臨在於我們當中？（參閱瑪十八20）；②感恩禮是否「祇是」信友讚頌和謝恩天主和基督，或者由於基督的臨在，我們也領受恩寵和罪之赦呢？③假如在紀念基督的彌撒中，基督和其救援事功臨在於我們當中，使我們得恩寵和罪赦，此不是說在彌撒中被奉獻於天主的，是真正的祭獻和給予罪赦的祭獻——「贖罪祭」呢？

新教人士對彌撒禮儀的攻擊

從特倫多大公會議所發表的文件可見，宗教改革者不僅否認天主教有關彌撒祭獻之看法，而且猛烈攻擊舉行彌撒的習慣，如：「為生者、死者、為赦罪、赦罪罰、為補贖並為其他需求而奉獻彌撒聖祭」

附錄：基督的死亡與彌撒的祭獻性

(DS 一七五三)。甚至連微小的禮節也受到激烈批評，如「應低聲誦念彌撒正典部份以及祝聖經文」、「用拉丁語言」、「摻水於酒內」、「禮儀、衣服，以及外在的標記」(參閱DS 一七五九)。

本文件所提的許多問題，本來無關緊要；然而為當時的一般教友來看却有些問題，如：是否可為生者、死者獻彌撒？此問題就顯得很重要。因而有關彌撒的問題，成了當時熱門尖銳的議題。在這樣的情況中，訓導當局有時為了維護教會的安定，而採用嚴厲的措施來禁止煽動，和搔擾信友並危害教會安定的口號。由此可見，本文件所採用的「誰若說……應受絕罰」，此格式之目的，並非是定斷信理，而只是禁止擾亂教會秩序的說法。再者，按有些天主教神學家之看法，「應受絕罰」之格式，直至特倫多大會議以後，並非定斷信理的固定形式，而有時「被採用為了加強教會當局之命令或禁止的約束力」②。

當時天主教神學的情況

雖然歷代教會，常以祭獻的詞彙講解聖體聖事之意義，但在特倫多大會之前，他從未澄清感恩禮為祭獻的意義。因著此理由，大會教長和神學家也不能依據一個公認和成熟的神學理論，去答覆那時所引起的問題③。在這樣的情況中，他們有時只是重覆引用，或暗引聖經的說法，或採納傳統的說法，如祭獻、贖罪祭等，而不澄清此種說法之意義。

(二) 特倫多大會議主要的訓誨

特倫多大會（DS 一七四〇）及傳統的神學（參閱奧脫，頁六四〇），藉三個概念說明彌撒和十字架祭獻的關係：因為在建立感恩禮時，耶穌命令其門徒：「你們應行此禮，為紀念我」（路廿二19、格前十一24—25），所以(1)彌撒是基督在十字架祭獻的紀念（*memoria*）。(2)然而在舉行感恩禮時，不只信友紀念基督在十字架上的祭獻：依照耶穌的許諾（瑪十八20），信友聚會時，耶穌與我們同在。既然耶穌基督從未收回其對父和對人的愛，又因為此愛將其死亡作為一個向父的「祭獻」和為人的犧牲，所以在舉行感恩禮時，耶穌基督的「sacrifice」臨在於信友中間。因著此理由，彌撒是基督在十字架祭獻的重現（*re-presentatio*），意即以往的事件變成現在 *re-Presentation*，德文 *Vergegen-wärtigung*）。(3)因為耶穌基督的臨在及其事功的重現，是有益於紀念他的教會，因而彌撒是基督在十字架上祭獻的運用（*applicatio*），意即在彌撒中十字架祭獻的美果分施給信友。

在本文文件的第二章，大會再次講論彌撒和十字架祭獻的一致性，並且指出此一致性的理由（DS 一七四三，參閱奧脫，頁六四一）：同一位司祭基督奉獻同一個「祭品」——自己當作祭品。根據特倫多大公會議所編的羅馬教理（*Catechismus Romanus*），教導另一個一致性的理由：十字架上和彌撒中奉獻的行動也只是一個（羅馬教理 II 4, 26）。按 DS 一七四三，彌撒和十字架的區別，「祇是奉獻的方式不同而已」：十字架祭獻是以流血的方式，而彌撒祭獻是以不流血的方式，並藉司鐸的服務而奉獻。

總之，因為按照特倫多大公會議的教導，彌撒是十字架上祭獻的紀念（*memoria*），它的重現（

representatio) 和其美果的運用 (applicatio)，所以彌撒是一種真正的祭獻；但由於上述與十字架祭獻關係，彌撒只是「一種相對的祭獻」而已（參閱「奧脫」，頁六四〇）。

(三) 大會所採用之詞彙的意義

根據上述有關彌撒與十字架祭獻的關係，我們可澄清特倫多大公會議所採用的詞彙之意義：

「贖罪祭」

特倫多大公會議有時將彌撒稱為贖罪祭。如：「這公會議教訓人，說：這個祭獻，真是贖罪之祭」（DS 1743，參閱 DS 1753）。此說法的正確意義可藉下列的步驟闡明之：(1) 因為特倫多大公會議將彌撒當作相對的祭獻，我們不可以特倫多大會的教導為出發點，而應以基督的死亡與罪赦的關係來著手。按第五章第一節之探討，十字架的死亡並非是推動天主賞賜罪赦的祭獻，而是天主接納和愛罪人的標記。因為耶穌的死亡（和復活）轉達天主對罪人的愛，基督的死亡是罪之赦的泉源。(2) 按特倫多大公會議主要的教導，彌撒中基督的事工重現在現代教會中；參與感恩禮時，信友獲得基督事工的美果——上主愛人的標誌。因著此理由，彌撒有赦罪的效力。(3) 因為基督的死亡，按第五章第一節的解釋，有 Sacrifice（「祭獻」和「犧牲」）的性質，又因為基督的死亡（與復活），將天父赦罪的愛轉達於人，所以基督的死亡及在彌撒中的重現，可稱為「贖罪祭」。當我們注意本文件的說法，我們可得同

一結論：「彌撒爲贖罪祭」只是表達，在彌撒中我們得到罪之赦。茲說明之：在 DS 一七四〇，大會以「紀念」解釋彌撒的意義；但在 DS 一七五三他棄絕新教人士的看法：「聖餐裡『祇是』對基督在十字架上所作祭獻的紀念」。同樣，特倫多大會依照傳承必不會否認彌撒是讚頌和謝恩；但它棄絕彌撒「『祇是』讚頌和謝恩」（DS 一七五三）。當它在此處提及「贖罪祭」，它以此種詞彙教導：藉著彌撒我們不只讚頌並感謝天主，而且我們也領受罪赦之恩。

當我們對照本文件的拉丁原文就可發現 DS 一七四三也有同樣的意思。大會肯定了彌撒「真是贖罪之祭」之後，立即接著說：「我們若真心虔信，誠恐誠惶、懷著痛悔補贖之情而趨赴天主台前，我們就會獲得仁慈，尋到恩寵，作及時的扶助」（參閱希四 16）。拉丁文中用來連接上下文的 *et* 常有解釋前一句話之意。由此可見，當大會將彌撒稱爲「贖罪祭」時，他就擯斥「彌撒祇是讚頌和謝恩天主」，並且肯定在此感恩禮中，我們也領受罪之赦和與天主和好的恩惠。

「上主因此奉獻平息其義怒」

因著下列理由筆者認爲，藉著「上主因此奉獻平息其義怒」（DS 一七四三）這句話，大會並非正式教導彌撒和基督在十字架上的死亡，是一種推動天主賞賜救恩的祭獻：一則，在本文件的拉丁原文裡，此格式見於附屬的句子裡（DS 一七四三）。整個教導的重點在於彌撒中信友並非僅僅紀念耶穌基督並讚頌和感謝天主；而在彌撒中我們也領受天主的恩賜。二則，這句話並非是在享有最高權威的典章裡，

而是屬於本文件講解的部份。因而誰若否認此道理不至於受到絕罰。三則，按上述之解釋，大會採用「應受絕罰」之格式，常只要禁止那時煽動信友的說法；而非肯定世世代代信友當信的道理。

一一、神學反省：彌撒感恩禮的祭獻性

根據感恩論及特倫多大公會議有關彌撒之教導，我們可如下解釋彌撒的祭獻性。

根據對於聖經、教父、特倫多大公會議的研究，J. Benz 認為「感恩禮為基督救恩工程之重現」可綜合感恩禮的本質和意義^⑤。由於此感恩禮的基本性質，我們可明白「感恩禮的祭獻性」。茲說明如下：

按路廿二19和格前十一24—25，耶穌命令教會藉著感恩禮紀念祂。他亦許諾其門徒：「那裏有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間」（瑪十八20）。因此，臨在於信友們當中的耶穌基督從未撤回其對父絕對的服從，及其為愛人類犧牲自己的態度。既然由於此態度，其死亡有 sacrifice 的意義，又因為他也重現在感恩禮中，所以感恩禮本身有 sacrifice 的意義^⑥。當耶穌基督賞賜自己的臨在，他將有罪的信徒接納於自己和父的共融中，亦即使人和天父和好。因著耶穌基督的臨在和作為，感恩禮有「贖罪」之意，意即赦罪的意義。

然而感恩禮是整個基督救援工程的紀念、重現和運用。因著此理由，「彌撒為祭獻」不能充份地表達出臨在於感恩禮的基督深不可測的富饒。因為感恩禮是整個救援工程的重現，因而我們能夠並且應該

強調藉著感恩禮，基督顯示父、戰勝死亡和罪惡，使我們自由，使人與天主和好，與人訂立新盟約工程重現在現在的教會中。感恩禮中基督將救援工程的美果分施給信友，即信友得與天主和好，獲得自由，成爲天主的新子民。再者只是強調彌撒爲祭獻縮小感恩禮的豐饒：「祭獻」使我們連想到人對天主的朝拜，然而彌撒真正的用意，正如整個基督奧跡，首先是上主對我們的事工，其次只是在附屬的意義之下，才是人對天主的感謝、朝拜等行動。同樣，「犧牲」使我們想到捨棄珍貴的价值，但基督來臨主要的意義，是使人獲得生命，且獲得更豐富的生命（若十10）。最後，彌撒爲基督十字架祭獻的重現，只是集中於基督死亡的救恩意義，稍微忽略基督的來臨和生活、宣講和行動，特別是其復活的救恩意義。因著上述理由，牧民者在講解彌撒的意義時，不應僅僅講解感恩禮的祭獻性，而且也應強調感恩禮是基督顯示父、釋放人，使人與天主和好，締造新盟約工程的紀念和重現及其美果的運用。如此牧民者才能引領信友體驗到在感恩禮中重現的基督深不可測的富饒。

參考書目簡寫索引

- A New Catechism : A New Catechism. Catholic Faith for Adults. London : Burns & Oates, and New York : Herder & Herder, 1967.
- Dictionary = Rahner, Karl and Vorgrimler, Herbert. Concise Theological Dictionary. London : Burns and Oates and Freiburg : Herder, 1965.
- DS = H. Denzinger and A. Schönmetzer. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg : Herder, 1965
- HThG = Handbuch theologischer Grundbegriffe. Ed. by H. Fries. 2 vls. München : Kösel Verlag, 1962.
- LThK = Lexikon für Theologie und Kirche. Ed. by Josef Höfer and Karl Rahner. 10 vols. Freiburg : Herder 1957-1965.
- Mysterium Salutis = Mysterium Salutis. Ed. by J. Feiner and M. Löhrer. 5 vls. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965-1976.
- Rahner, Schriften zur Theologie = Rahner, Karl. Schriften zur Theologie. 16 vls. Einsiedeln : Benziger Verlag, 1954-1983.
- SM = Sacramentum Mundi. An Encyclopaedia of Theology. Ed. by Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth. 6 vls. London : Burns & Oates and New York : Herder & Herder, 1968-1970.
- TCC = The Teaching of the Catholic Church. Ed. by Karl Rahner. Cork : The Mercier Press, 1967.

ThW = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Ed. by G. Kittel and G. Friedrich. 10 vls.

Stuttgart : Verlag W. Kohlhammer, 1933-1979.

註 釋

Chapter I

- 1 Heinrich Schlier, Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg : Herder, 1964), pp. 260f.
- 2 Walter Kasper, Jesus der Christus (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 119.
- 3 Kasper, op. cit., p. 84.
- 4 Josef Schmid, Das Evangelium nach Markus. Regensburger Neues Testament, vl. II (Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 1963), p.16.
- 5 Joseph Freundorfer, Die Pastoralbriefe, in : Karl Staab und Joseph Freundorfer, Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriefe. Die Pastoralbriefe. Regensburger Neues Testament, vl. VII (Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 1959), p. 217.
- 6 Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958), p. 252.
- 7 Ibid.
- 8 René Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967), p.142.
- 9 Cullmann, op. cit., p. 249.
- 10 Cullmann, op. cit., p. 247.
- 11 Cullmann, op. cit., pp. 249f.
- 12 Regarding the important role of the concept "absolute bringer of salvation" in (K. Rahner's) Christology, cf. Karl Rahner und Wilhelm Thüsing, Christologie - systema-

- tisch und exegetisch, Quaestiones Disputatae No. 55 (Freiburg : Herder, 1972), pp. 16, 24, 163.
- 13 Edward Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg : Herder, 1977), p. 480.
- 14 Kasper, op. cit., p. 120.
- 15 Schillebeeckx, op. cit., 302.
- 16 Schillebeeckx, op. cit., 302f.
- 17 Johannes Feiner, Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche, in : Mysterium Salutis, vl. I, p. 526.
- 18 Josef Schmid, op. cit., p. 203.
- 19 Alfred Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes. Regensburger Neues Testament, vl. IV (Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 1961), pp. 24-25.
- 20 Vincent Taylor, The Atonement in the New Testament Teaching (London : The Epworth Press, 1963), p. 51.
- 21 Kasper, op. cit., pp. 132f.
- 22 Schillebeeckx, op. cit., p. 13.
- 23 Franz Mussner, "Jesusprädikate", in : LThk V, 966-968.
- 24 Hooft, Visser't (Ed.), The First Assembly of the World Council of Churches (New York: Harper & Brothers, 1949), p. 197.
- 25 Christian Schütz, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in : Mysterium Salutis, vl. V, p. 579.
- 26 Kasper, op. cit., pp. 209-210.
- 27 Karl Rahner, "Redemption", in : Sacramentum Mundi V, p. 429.
- 28 To the following, Cf. Dictionary, pp. 441;

- Karl Rahner. " Soteriologie ", in : LThk IX, 894-897; Karl Rahner, "Soteriologie", in: Sacramentum Mundi V, 435-438.
- 29 Rahner, "Soteriology", loc. cit., 436; Kasper, op. cit., p. 23; Wolfhart Pannenberg, Jesus - God and Man (Philadelphia : The Westminster Press, 1968), pp. 39-47; Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens. 3 vls. (Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979), II, pp. 12-16.
- 30 Rahner, "Soteriology", loc. cit., p. 436.
- 31 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (München : Kösel Verlag, 5th ed., 1968), pp. 125f.
- 32 Schillebeeckx, op. cit., pp. 455-457; Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi. Das Glaubensbekenntnis der Kirche I (Mainz : Matthias Grünewald Verlag, 1982), p. 262.
- 33 Dictionary, p. 442; Rahner. "Soteriologie", loc. cit., 895.
- 34 Gisbert Greshake, Stärker als der Tod (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 4rth. ed. 1979), p.18.
- 35 René Latourelle, Théologie. Science du Salut (Bruges & Paris : Desclée de Brouwer, 1969).
- 36 TCC 43 : "Reason, indeed, enlightened by faith, when it seeks earnestly, piously, and calmly, attains by a gift from God some understanding, and that very fruitful, of mysteries."
- 37 DS 3015/TCC 42 : "...mysteries hidden in God, which, unless divinely revealed, cannot

be known."

- 38 DS 3016/TCC 43 : "...the divine mysteries by their own nature so far transcend the created intelligence, that, even when delivered by revelation and received by faith, they remain covered with the veil of faith itself, and shrouded in a certain degree of darkness.."
- 39 Summa Theologiae II-II 8,8 ad 2: "...fides non potest universaliter praecedere intellectum : non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis nisi eas aliqualiter intelligeret."

Chapter II

- 1 To the whole chapter cf. the author's dissertation : Paul H. Welte, Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie. Freiburger Theologische Studien, No. 105 (Freiburg : Herder, 1976) and 「人對救恩的渴求」溫保祿講，劉賽眉譯，神學論集廿四期，1975年，頁183～209。
- 2 Gisbert Greshake, Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven (Freiburg: Herder, 1983), pp. 15f.
- 3 To this and the following cf. Charles S. Braden, Man's Quest for Salvation (Chicago and New York : Willet Clark & Company, 1941).
- 4 Greshake, op. cit., pp. 9 ; 184.
- 5 De civitate Dei XIX,1.
- 6 Confessiones X, 20. 「懺悔錄」聖奧斯定著，應楓譯，1976年六版，頁184.
- 7 Summa Theologiae I 94, 1: "Naturaliter..."

- et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam".
- 8 Summa Theologiae I-II, 8,1: obiectum proprium voluntatis "est bonum, vel apparens bonum".
 - 9 Summa Contra Gentiles III 109 : Quaelibet "voluntas naturaliter vult quod est proprium voluntatis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle".
 - 10 Summa Theologiae II-II 26, 13 ad 3 : "dato... per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi".
 - 11 New Catechism, p. 15.
 - 12 Summa Theologiae I 60, 2 : "...omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates."
 - 13 Summa Theologiae I 64, 2 : "...stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis."
 - 14 Ad Peperzak, Der heutige Mensch und die Heilsfrage (Freiburg : Herder, 1972), p. 166.
 - 15 Joseph Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, in : L. Scheffczyk (Ed.), Erlösung und Emanzipation. Quaestiones Disputatae, No. 61 (Freiburg : Herder, 1972), p.144.
 - 16 Summa Theologiae II-II 30, 1 : "est...de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult."
 - 17 Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (Freiburg : Herder, 1965), p.21.
 - 18 Bernhard Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des

- menschlichen Daseins (Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 1967), pp. 46f.
- 19 Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen, p. 177.
- 20 Bernhard Welte, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, pp. 48f.
- 21 Quaestiones disputatae de veritate 1,1 "anima ... est quodammodo omnia."
- 22 Soren Kierkegaard, The Sickness Unto Death, in : Soren Kierkegaard, Fear and Trembling and The Sickness Unto Death (Princeton : Princeton University Press, 1970), p. 146.
- 23 Martin Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960), pp. 52-62.
- 24 Bernhard Welte, Determination und Freiheit (Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 1969), pp. 10-12.
- 25 Bernhard Welte, Determination und Freiheit, pp. 13-16.
- 26 Soren Kierkegaard, The Sickness Unto Death, p. 146.
- 27 Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen, pp. 77f.
- 28 Soren Kierkegaard, The Concept of Dread (Princeton: Princeton University Press, 1970), p.26: "... man is an individual and as such is at once himself and the whole race, in such wise that the whole race has part in the individual, and the individual has part in the whole race,"
- 29 Joseph Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, loc. cit., p.143.

Chapter III

- 1 Cf. Karl Rahner, Theos im Neuen Testament, in : Schriften zur Theologie, I, pp. 91-167.
- 2 To the following cf. Raphael Schulte, Die Heilstat des Vaters in Christus, in : Mysterium Salutis III/1, pp.49-84.
- 3 Walter Kasper, Jesus der Christus, p. 134.
- 4 Wilhelm Thüsing, in : K. Rahner and Wilhelm Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch, p. 119; 150; 160.
- 5 Joachim Gnilka, Der Philipperbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vl. X/3(Freiburg : Herder, 1968), pp. 130f.
- 6 Kasper, Jesus der Christus, pp. 305f.
- 7 Edward Schillebeeckx, Christus und die Christen, p. 455.
- 8 Thüsing, loc. cit., pp.122; 145-145; 164.
- 9 Rahner. "Redemption", in SM V, 430.
- 10 Francis Xavier Durwell, The Resurrection (New York : Sheed and Ward. 1960); Karl Rahner Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in : Schriften zur Theologie, IV, pp. 157-172.
- 11 Hans Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf : Patmos Verlag, 1972).
- 12 Kasper, Jesus der Christus, p. 84.
- 13 Josef Schmid, Das Evangelium nach Markus, p.16.
- 14 Kasper, Jesus der Christus, p. 119.
- 15 Dietrich Wiederkehr, Entwurf einer systematischen Christologie, in : Mysterium Salutis III/1, p.527.
- 16 Anton Vögtle, Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu, in : Karl Kertelge (Ed.),

- Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament.
 Quaestiones Disputatae, No. 74 (Freiburg :
 Herder, 1976), p. 113.
- 17 Johannes Betz, Eucharistie als zentrales
 Mysterium, in : Mysterium Salutis IV/2, pp.
 189-191.
- 18 Anton Vögtle, "Lösegeld", in : LTHK VI, 1151.
- 19 Jacob Kremer, Das Älteste Zeugnis von der
 Auferstehung Christi, (Stuttgart : Verlag
 Katholisches Bibelwerk, 1970), pp. 25-30.
- 20 Joseph Ratzinger, "Himmelfahrt Christi", in:
LTHK V, 359.
- 21 Rudolf Schnackenburg, Christologie des Neuen
 Testamentes, in : Mysterium Salutis III/1, pp.
 240-359.
- 22 Vögtle, Todesankündigungen, loc. cit., p.51.
- 23 Schnackenburg, Christologie, loc. cit., p.230.
- 24 Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das
 Kreuz Christi als Grund und Kritik christlich-
 er Theologie (München : Christian Kaiser,
 1973), pp.118.
- 25 Moltmann, op.cit., pp. 121-127; Hans Kessler,
Die theologische Bedeutung des Todes
 Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,
 (Düsseldorf : Patmos Verlag, 1970). pp.229-
 232.
- 26 Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium
 I. Teil. Herders theologischer Kommentar
 zum Neuen Testament, vl. IV/1 (Freiburg :
 Herder 1965), p. 342.
- 27 Otto Kuss, Der Römerbrief, vl. II (Regensburg:
 Verlag Friedrich Pustet, 1959), pp. 196-430.

Chapter IV

- 1 Kasper, Jesus der Christus, p. 120.
- 2 Ibid.
- 3 Otto Kuss, Der Brief an die Hebräer. Regensburger Neues Testament, vl. VIII/1 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1966), p. 48.
- 4 Schillebeeckx, Christus und die Christen, p. 240.
- 5 Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Teil. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vl. IV/3 (Freiburg: Herder 1976), p.199.
- 6 To the following, cf. Anton Vögtle, "Versöhnung", in: LThK X, 734-736.
- 7 Vögtle, loc. cit., 735.
- 8 Ibid.
- 9 Ibid.
- 10 Ulrich Hommes and Joseph Ratzinger, Das Heil des Menschen. Innerweltlich - Christlich (München: Kösel Verlag, 1975), pp. 14f.
- 11 Paul H. Welte, Die Heilsbedürftigkeit des Menschen, pp. 116f.
- 12 Cf. Franz Mussner, Theologie der Freiheit nach Paulus. Quaestiones Disputatae, No. 75 (Freiburg : Herder, 1976).
- 13 Anton Vögtle, "Apolytrosis", in LThK I, 731.
- 14 Stanislaus Lyonnet, De Peccato et Redemptione. II. De Vocabulario Redemptionis (Rome : Pontificium Institutum Biblicum, 19720, pp. 29f.
- 15 Kasper, Jesus der Christus, p. 243.
- 16 Lyonnet, op. cit., pp. 28f.
- 17 Vögtle, "Apolytrosis", 731.
- 18 Johannes Betz, Eucharistie als zentrales

- Mysterium, in : Mysterium Salutis IV/2. pp. 213f.
- 19 Johannes Baptist Metz, Erlösung und Emanzipation. In : L. Scheffczyk (Ed.), Erlösung und Emanzipation. Quaestiones Disputatae, No. 61 (Freiburg : Herder, 1973), p.131.
- 20 Moltmann, Der gekreuzigte Gott, p. 7.
- 21 Henri Bouillard, Logik des Glaubens. Quaestiones Disputatae, No. 29 (Freiburg : Herder 1966), p. 61.
- 22 Lyonnet, op. cit., pp. 40-42.
- 23 Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments (Freiburg : Herder 1973), 73.
- 24 Kasper, Jesus der Christus, p. 243.
- 25 Gisbert Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Anthropologie (Freiburg : Herder, 1977); Leonardo Boff, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre (Düsseldorf : Patmos Verlag, 1978); Otto H. Pesch, Frei Sein Aus Gnade. Theologische Anthropologie (Freiburg; Herder, 1983).
- 26 To the following cf. J. Haspecker, "Bund" in HTG I, pp. 197-207; v. Hamp and J. Schmid, "Bund", in : LTHK II, 770-778.
- 27 Deissler, op. cit., p. 79.
- 28 Haspecker, loc. cit., p. 199.
- 29 Haspecker, loc. cit., p. 202.
- 30 Betz, loc. cit., pp. 186-192.

Chapter V

- 1 Gisbert Greshake, Gottes Heil - Glück des Menschen, pp. 50f.

- 2 Greshake, op. cit., p. 54. Alois Grillmeier, Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus, in : Mysterium Salutis III/2 pp. 375f.
- 3 Basil Studer and Brian Daley, Soteriologie in der Schrift und Patristik, Handbuch der Dogmengeschichte, vl. III/2a (Freiburg: Herder, 1978), p. 163.
- 4 Hans Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, pp. 167f.
- 5 Michael Seybold, Die Offenbarung. Von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Handbuch der Dogmengeschichte, vl. I/1a (Freiburg : Herder 1971) p. 135.
- 6 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis (München : Kösel Verlag, 1968)p.235
- 7 Stanislaus Lyonnet, De peccato et redemptione II, pp. 71, 77-80.
- 8 Ratzinger, loc. cit., p. 235.
- 9 Karl Rahner and Wilhelm Thüsing, Christologie, p. 34.
- 10 Rahner and Thüsing, Christologie, p. 129.
- 11 Büchsel, in : THW I, 373; J.Jeremias, in : ThW V, 707.
- 12 Karl Rahner, Das christliche Verständnis von der Erlösung, in : Schriften zur Theologie XV, pp. 244-245; Rahner, Versöhnung und Stellvertretung, loc. cit., pp. 260-262.
- 13 Rahner, Versöhnung und Stellvertretung, loc. cit., p. 261.
- 14 Summa Contra Gentiles I, 14.
- 15 Johannes Betz, Eucharistie. In der Schrift

und Patristik. Handbuch der Dogmengeschichte,
vl. IV/4a (Freiburg : Herder, 1979), pp.26f.

Appendix

- 1 To the following, cf. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium, in : Mysterium Salutis IV/2, pp.251-254; Burkhard Neunheuser, Eucharistie. In Mittelalter und Neuzeit. Handbuch der Dogmengeschichte, vl. IV/4b (Freiburg: Herder, 1963), pp.51-52.
- 2 Walter Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz : Matthias Grünewald Verlag,1965),p.40.
- 3 Betz, loc. cit., pp. 251f.
- 4 Cf. TCC 514 : "by the ministry of priests".
- 5 Betz, loc. cit., pp. 209; 263f.
- 6 Alexander Gerken, Theologie der Eucharistie (München : Kösel Verlag, 1973), p. 151.

救恩論入門

中華民國七十四年九月初版

中華民國七十九年七月再版

◀版權所有·翻印必究▶

講述者：溫保祿

筆錄者：李秀華

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市10718辛亥路一段24號

電話：編輯部(02)3211750

發行部(02)3414922

門市(02)3416024

傳真(02)3932050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號三樓之3

電話：(02)3960350·3213627

定價：110元

10772

封面介紹

封面是參照十六世紀俄國東正教會的聖像設計而成的。其主要意義是復活的耶穌基督戰勝了死亡，將救恩帶給陰府中的亞當和舊約的義人，並解救他們出離陰府。



10772