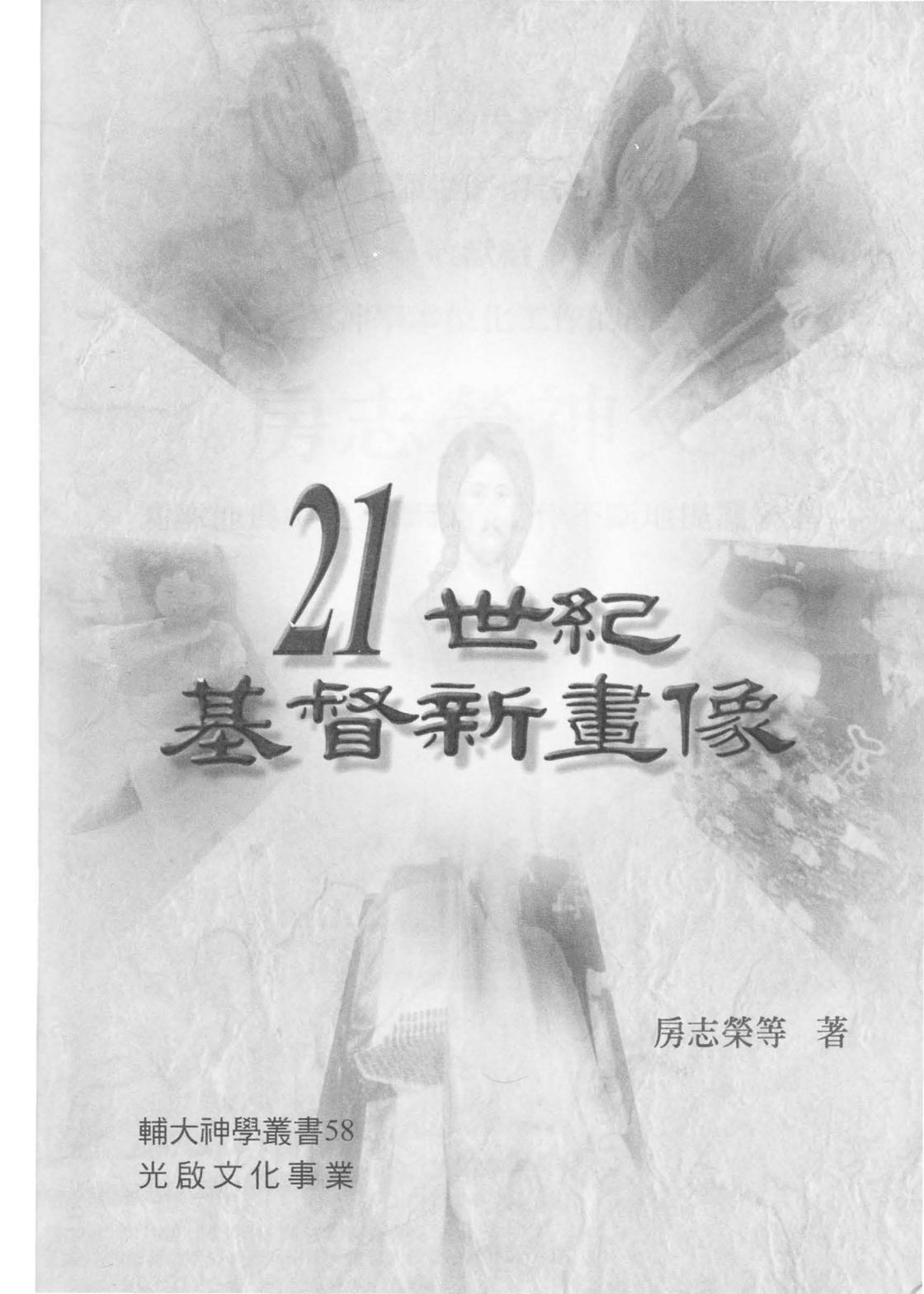


信理



21世紀 基督新畫像

房志榮等 著



21世紀 基督新畫像

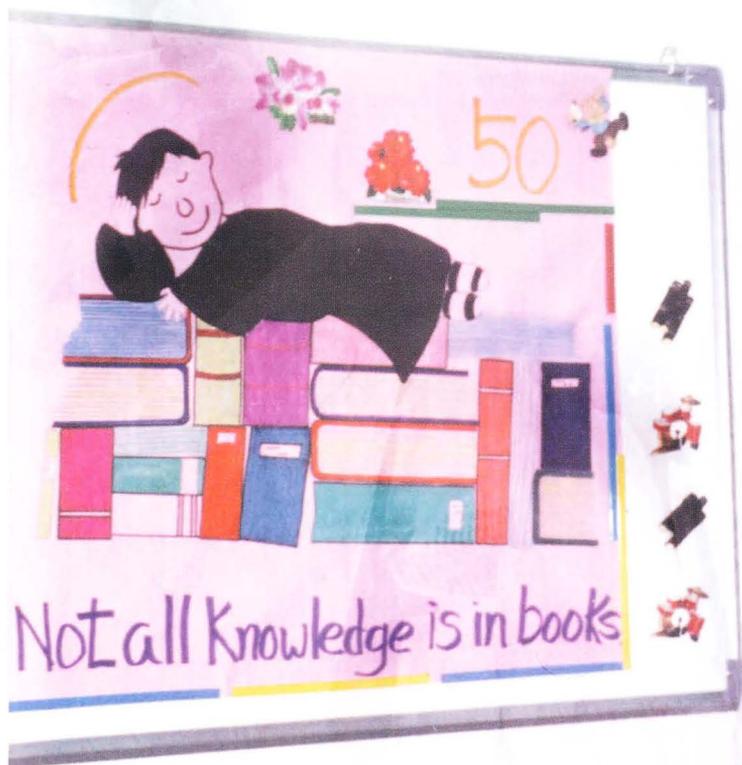
房志榮等 著

輔大神學叢書58
光啟文化事業

本書是輔大神學院
先後數代師生密切合作的成果
敬獻給
台灣神學本位化工作的前輩

房志榮神父

謝謝他為中文神學教育工作不斷地提攜後進



2002年7月攝於菲島岷市(馬尼拉)基督書院
照片中的海報由李純娟修女構思、韓春暖修女繪圖

目 錄

- vii 劉序：獻給台灣神學工作的前輩—房志榮神父
ix 編者的話
xi 房志榮神父中文書籍作品年表

第一部分 廿一世紀基督論應有的特色

- 3 黃克鏞 基督，合一的聖事
廿一世紀基督論趨勢
29 武金正 宗教交談中的耶穌基督形象

第二部分 聖經及歷史因素

- 59 黃素玲 「耶穌導師」名號的聖經基礎
75 黃懷秋 天主經：耶穌生活的總綱
103 穆宏志 《若望福音》中的基督圖像
127 黃克鏞 在他，只有一個「是」
聖經中基督的彩石鑲嵌畫像

153 高 豪 伯爾納德基督論初探

181 谷寒松 生態神學中的基督論
廖湧祥

第三部分 本位化課題

209 房志榮 孔子所反映的基督面貌

225 賴効忠 耶穌基督二性一位奧蹟內的陰陽合和觀

237 張春申 向台灣人講智者耶穌的故事

251 張春申 初探智慧基督論
《瑪竇福音》中的智慧導師

263 潘永達 台灣鄉土神學的基督畫像
宋泉盛基督論的本地化運用

序

獻給台灣神學工作的前輩：房志榮神父

劉家正

今（2002）年是房神父七十五歲暨入耶穌會的金慶年，就神職與會士生活而言，兩者皆標誌著生命的重大里程碑。房神父畢生從事神學宗教教育工作、修會行政及培育修生、會士等多種工作，其中可說以聖經、神學為其主要範圍。

際此時機，輔大神學叢書編輯委員會有意出一專書，名為《廿一世紀基督新畫像》。按編委會提供的資料，此書基本上是輔大神學院先後數代師生密切合作的成果，兼具神學院遷台三十多年來教學研究成果發表之意義。

編委會且認為本書在時效及內容上，都很適合用來獻於房神父，以表彰他畢生對於中文神學發展上的貢獻。對此，本人深感同意。

受託下筆從事本文時，我留意到一件事：房神父於 1952 年入會，早過本人領洗做基督徒十年有餘。過去數十年，我與他在修會生活方面的關係，亦歷經多重變化，從神師、神學教授、會長，轉為會長諮議、會院院長、個人顧問.....等等，其間對房神父治學為人的風範頗多切身體會。覺得他交遊廣闊，且在深交之中，不失君子之風；說他博文強記、通古今貫中西，

相信認識他的人都會覺得並不為過。除了天份，本身勤學，數十年如一日也是功力所在，通曉八種語言即是其中往往為吾人所津津樂道之一。然而在一切之上，總覺得在房神父的會士生涯中，突顯著兩項特質，是為同代與我等後輩會士的典範：其一是作為一位中國耶穌會士所具有的風範；其二是會士在神學，尤其是聖經方面的造詣，放眼中國教會往往有令人感到前無古人後無來者之嘆。

感謝輔大神學叢書編輯委員會以及本書各文作者，他們的美意及貢獻，讓我們得以藉出版本書向房神父表達我們一番由衷的欽羨、祝賀與感謝之意。也感謝天主恩賜我們這位亦師亦友的中國神學泰斗。猶憶神學培育期間，在他的指導下，我們出版了數本合作研究的成果，為輔大神學叢書增色不少。而在許多輕鬆的場合下，總有房神父的角色。這些回憶，讓人覺得他在我們當中是大家的福分。

在許多場合，包括教會神職生涯，七十五歲往往意味著決定性的退休，而我們在房神父身上，不僅不太感到這番意味，反而對他有一種「平步青雲，繼續從容以赴」的預期。相形之下，更為突顯的是一般入會金慶時，對主角容易有的聯想：會士生活的成就與圓融。就是這樣，我們期望房神父在往後的歲月裡，能繼續幫助我們後來的一代，承先啓後，完成廿一世紀的「基督新畫像」。如此是教會之幸、耶穌會之幸，也是你、我之幸。

房神父，謝謝您，恭喜您。天主祝福您！

編者的話

從開始，基督徒就一直向世人介紹基督，為各時代、各民族描繪基督的不同畫像。廿一世紀，對基督徒來說是個新的世代，尤其經過了梵二大公會議的洗禮，向世人介紹、描繪的基督畫像，會有新的面貌。

在這新世紀的開始，輔大神學院的師生當然也很注意這方面的發展，也有些可以跟中文神學界分享的初步成果。因此，「輔大神學叢書」編輯委員們，收集了師生們的相關作品，編出這一本題名為《廿一世紀基督新畫像》的基督論文集。

本書收錄十三篇大作，共約二十萬字。分成三大類：

- 第一部分 廿一世紀基督論應有的特色
- 第二部分 聖經及歷史因素
- 第三部分 本位化課題

第一部分的兩篇文章可以視作本書的緒論。第一篇，黃克鏗神父的〈基督，合一的聖事〉，給我們點出：「神秘經驗」及「整體意識」（global consciousness）必將成為影響廿一世紀神學的兩大因素。「神秘經驗」突顯人與天主會晤的縱線幅度，「整體意識」強調人類團結共融、世界大同、天地一體等橫面關係。廿一世紀基督論發展的新趨勢，必在這縱的、橫的全面氛圍中涵蓋：神學與靈修的整合；基督為天人合一的聖事；基督為人類團結、天地一體的聖事；也必注重宗教交談及神學本地化的課題。

接著，武金正神父的〈宗教交談中的耶穌基督形象〉，乃是從宗教交談的角度，強調基督徒在面對基督徒圈外的其他宗教信仰徒時，可以尊重他們宗教的奧秘的表達方式（神秘經驗），根據他們對奧秘的表達偏向，來彰顯基督的不同面貌：「宇宙幅度」的、「人本幅度」的、「奧秘幅度」的，這些都是基督宗教神學歷史上，可以被接受的各類基督形象。

第二部分的前四篇，由聖經各個角度描繪基督，後兩篇則在教會歷史上為時代特色找到傳承基礎：高豪修士的〈伯爾納德基督論〉強調「神秘經驗」，谷寒松、廖湧祥合寫的〈生態神學中的基督論〉則給我們看到，「宇宙性的基督」也在西方神學歷史上佔有一席之地，這就是由「整體意識」談基督的一個範例。這兩篇文章也讓讀者意識到，「神秘經驗」與「整體意識」的態度對宗教交談及神學本位化的重要性。

至於第三部分，以在台灣的中華文化為基礎所談的基督論本位化課題的五篇文章，各人在不同的取材角度上試著表述自己的看法，也都講出一番可取的道理，是值得後繼神學工作者仿效的路徑之一。

本書編輯進程中，有神學院同事提醒今年是前院長房志榮神父七十五歲暨入耶穌會五十金慶之禧年，本書又是匯合了神學院在台復校三十五年來歷代前後師生作品的論文集，藉此成果發表的機會，聊表對房神父對台灣中文神學教育的付出及貢獻，以「借花獻佛」的方式，把本書的出版獻給房神父。

編者對這個提議深有同感，其間，並與中華省會長劉家正神父提及這個構想，得到他的支持並惠賜〈序〉一篇，這也成為輔大神學院及其《神學論集》和「神學叢書」，在台灣為神學本位化上努力的見證。希望這也是我們繼續走下去的最佳動力，並祈求天主祝福：使福音在台灣、在中華文化地區深根植基的一天快快實現。

房志榮神父中文書籍作品年表

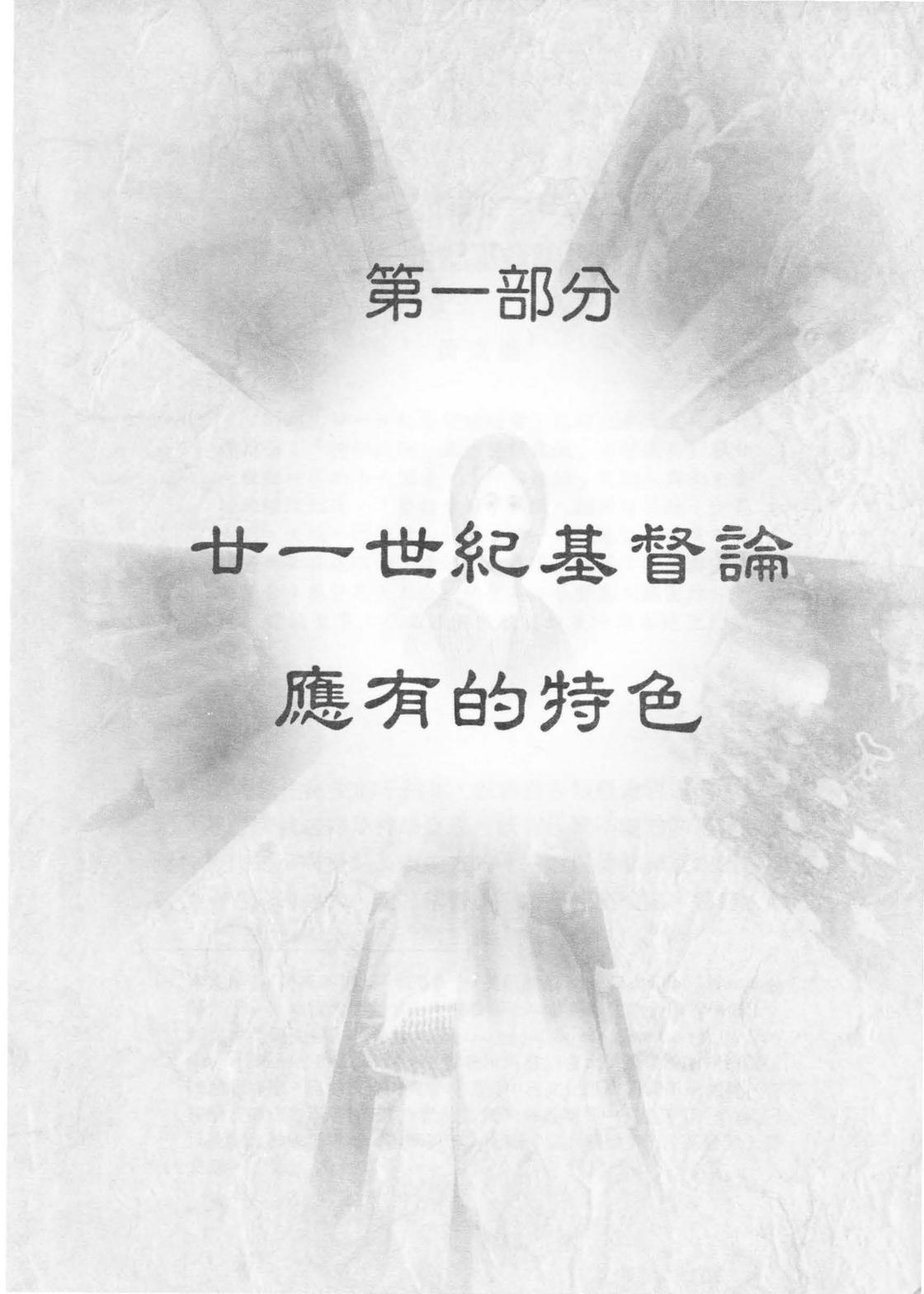
為慶祝房志榮神父七十五歲暨入耶穌會五十金慶之禧年，我們適時地將輔大神學院先後數代師生密切合作寫成的本書，敬獻給他。編輯室也以編寫本年表聊致謝意。

本年表試著搜集房志榮神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- | | |
|------|---------------------------------------------|
| 1964 | 1. 《為主殉難的蘇餘生神父》，鐸聲月刊社 |
| 1968 | 2. 《聖經與聖經學》，光啓 |
| | 3. 《梅瑟五書批判小史》，聞道 |
| | 4. 《梅瑟五書的寫成：兼論舊約其他諸書》，聞道 |
| 1969 | 5. 《若望福音引論》，聞道 |
| 1970 | 6. 《天主教與基督教聖經的異同》，聞道 |
| | 7. 《走向自由之路：出谷紀》，聞道 |
| 1971 | 8. 《梅瑟五書的作者與特徵》，聞道 |
| | 9. 《聖經與人生》，聞道 |
| 1972 | 10. 《新約諸書分類簡介》，光啓 |
| | 11. 《創世紀研究》，光啓 |
| | 12. 《學術工作與論文：新時代的大學生手冊》(與沈宣仁合著)，現代學苑月刊社(先知) |

- 1973 13. 《聖經與耶穌基督》，聞道
14. 《創世紀新解》，聞道
- 1974 15. 《聖經信箱》（與王敬弘合著），光啓
16. 《保祿使徒的生活、書信與神學》（輔大神學叢書5），光啓
- 1976 17. 《絕妙禱詞：聖詠》（與于士錚合譯，輔大神學叢書9），光啓
- 1978 18. 《聖依納爵神操》（譯作），光啓
- 1984 19. 《生活與聖經》，光啓
20. 《基督徒與愛國》，聞道
- 1988 21. 《宗教與人生》（上、下，與多人合著），空中大學
- 1989 22. 《為你介紹天主教》（與張雪珠合著），聞道
- 1990 23. 《信仰與正義》（與多人合著），光啓
24. 《書生論政》，益世評論雜誌社
- 1992 25. 《以經解經》，香港公教真理學會
- 1993 26. 《在福音發源地體味福音》，上智
- 1995 27. 《書生論政》（二），益世評論雜誌社
28. 《舊約導讀》（上、下）（輔大神學叢書39、40），光啓
29. 《新要理綜合問答》（譯作），上智
- 1997 30. 《舊約諸書的形成》，聞道
- 1998 31. 《地上的鹽》（譯作），光啓
- 1999 32. 《淺談聖經》，上智

- 2000 33.《書生論政》（三），益世評論雜誌社
34.《書生論政》（四），益世評論雜誌社
- 2002 35.《書生論政》（五），益世評論雜誌社
36.《三字經與聖經》，輔仁大學



第一部分

廿一世紀基督論
應有的特色

基督，合一的聖事

廿一世紀基督論趨勢

黃克鏞¹

副題「廿一世紀基督論趨勢」已標出本文主旨。作者指出：「神秘經驗」及「整體意識」必將成為影響廿一世紀神學的兩大因素。「神秘經驗」突顯人與天主會晤的縱線幅度，「整體意識」強調人類團結共融、世界大同、天地一體等橫面關係。廿一世紀基督論發展的新趨勢，必在這縱的、橫的全面氛圍中涵蓋：神學與靈修的整合；基督為天人合一的聖事；基督為人類團結、天地一體的聖事；也必注重宗教交談及神學本地化的課題。

前言

隨著救主誕生的千禧年，教會和人類歷史也邁向一個新紀元。基督宗教信仰及神學反思，既有恆常不變的部分，也有適應各時代的不同重點及表達方式。一般信徒都願意知道，究竟這廿一世紀的神學，尤其基督論，將有什麼取向。靈修大師莊

¹ 本文作者：黃克鏞神父，本篤會士，美國加州 New Camaldoli Hermitage 隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。曾在羅馬慈幼會大學及香港聖神修院任教信理神學，現為舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所研究員。在神學及靈修方面著作甚豐，散見於國內外各期刊中，包括《神學論集》以及輔大神學院主編《神學辭典》所載〈耶穌基督〉、〈基督論〉等文章。

斯頓 (William Johnston) 預料這新世紀的神學，將特別注重與東方各大宗教的交談，他認為這交談會催使神學家們以神秘經驗作為神學反思的題材²。神秘經驗是指與天主交往時產生的深刻體驗，拉內 (Karl Rahner) 認為明日的虔誠信徒也是神秘者，我們個人及聖人們的神秘經驗該構成神學反思的內涵³。

影響廿一世紀神學的另一因素是「整體意識」 (global consciousness)⁴，人類首次可以從太空觀看地球全形，發覺這世界真細小！「整體意識」帶來世界大同，天下一家的意識，這意識不但鼓吹不同宗教及文化間的交流，也尋求增進人類大家庭的團結共融，及建設以正義、和平為基礎的社會。近日拉丁美洲及亞洲的解放神學，便是這意識的一種反映。「整體意識」也包括天地一體的意識，與德日進 (Teilhard de Chardin) 提出的「宇宙性基督」 (cosmic Christ) 符合，能給近日生態神學帶來啟發。為此，在「整體意識」的指引下，宗教交談、社會正義、保護自然環境……都構成廿一世紀神學的重要課題。

如梵蒂岡第二屆大公會議文件顯示，大公會議的主題是教會論。《教會憲章》稱教會為「救恩性合一聖事」 (sacrament of saving unity) (《教會》9)⁵，意思是：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」 (《教會》1)。憲章以「記號和工具」解釋「聖事」，這與聖事「表明」和「賦予」恩寵的基本意義

² William Johnston, *The Inner Eye of Love* (London: Collins, 1978), 9-10.

³ Karl Rahner, "Mystical Experience and Mystical Theology," in *Theological Investigations*, Vol. 17 (New York: Seabury, 1981), 92. 以下 *Theological Investigations* 簡作 *TI*.

⁴ 參 Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century* (Rockport, MA: Element, 1992), 2-14.

⁵ 「合一聖事」 ("inseparabile unitatis sacramentum") 一詞來自教父聖西彼廉；參 Cyprian, *Epist.* 69, 6: *PL* 3, 1142 B.

相同。教會為天人合一及人類團結的聖事，與上述影響廿一世紀神學的兩大因素有關：神秘經驗及整體意識。

梵二以來，不少神學家指出，若願意刷新教會論，必先刷新基督論，理由是基督為教會的元首及根基，對教會的認識基於對基督奧蹟的體會。「聖事」的觀念是梵二給教會論提供的特殊貢獻，但梵二前後，不少神學家也以「象徵」或「聖事」等名詞詮釋基督奧蹟。史勒拜克斯（Edward Schillebeeckx）的經典之作題名為：《基督，與天主會晤的聖事》（*Christ the Sacrament of the Encounter with God*），作者稱基督為「原始聖事」（primordial sacrament），稱教會為「基督在世的聖事」（earthly sacrament of Christ），而七件聖事便是教會作為救恩聖事的具體表達方式⁶。

透過「聖事」一詞，史勒拜克斯一面指出基督與教會及聖事間的密切聯繫，同時也突顯基督為天人會晤的中保與橋樑。但筆者認為，基督作為「聖事」的意義，不僅限於與天主會晤的縱線幅度，也包括人類團結共融、世界大同、天地一體等橫面關係。梵二稱教會為「合一的聖事」，本文願意以「基督，合一的聖事」為主題，反思基督奧蹟的豐富含義，並討論廿一世紀基督論的趨勢。這些趨勢包括：神學與靈修的整合；基督為天人合一的聖事；基督為人類團結、天地一體的聖事。新趨勢也注重宗教交談，以及神學本地化的課題：如孔子的「知天命」、墨子的「兼愛」、老子的「聖人」、佛教的「慈悲」，都能幫助中國人更了解基督的奧蹟。

筆者認為，廿一世紀的基督論可以秉承上世紀基督論的成果，並依循梵二描繪的輪廓，完成一幅與時代配合的基督新畫

⁶ Edward Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God* (London: Sheed and Ward, 1963), 13, 47, 54.

像。宗教交談及神學本地化，肯定能為這新畫像添上東方的色彩。

一、「基督的奧秘」—神學與靈修的整合

在《辨認奧秘：神學性質論文》(*Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*)一書中，作者勞德(Andrew Louth)批評近日神學普遍呈現的「分裂」現象：即思想與情感、理智與心靈的分割、神學與靈修的分野、有關天主的反思與趨向天主的渴慕脫節……⁷。作者指出，神學是信仰的反思，藉以尋求理解。但信仰不是純屬理智的行動，也包括意志和心靈對所信仰者的回應。因此，神學研究也不該局限於理性思考的層面，必須包含意志、情感及愛的整體參與。

神學方法的不均衡自然導致神學本身的貧乏與枯燥。有鑒於此，不少近日神學家對神學方法的整合提出呼籲。勞德認為教父神學充分保持了整體的協調，表現了理智與愛、思考與默觀、鑽研與體驗的平衡⁸。教父神學方法可稱為「默觀模式」或「智慧模式」(sapiential model)⁹，與中世紀以來盛行的「士林神學」方法顯然不同，後者偏重理性的分析與辯證，未能對信仰內容作全面性的回應。

但代表士林神學高峰的聖多瑪斯和聖文德，因深受教父神

⁷ Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983), 1~3.

⁸ 同上，5頁。

⁹ 參黃克鏞，〈古典神學智慧模式與漢語神學風格〉，見楊熙楠編，《漢語神學芻議》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，293~316頁。有關「智慧模式」名稱，參 Cipriano Vagaggini, “Teologia,” in G. Barbaglio - S. Dianich, ed., *Nuovo Dizionario di Teologia* (Roma: Ed. Paoline, 1979), 1607~20.

學的薰陶，仍保持了神學方法的平衡¹⁰。可見今天從事神學方法的整合時，一面須回復教父神學的「智慧模式」，一面也可以配合士林神學，及日後神學方法發展帶來的積極因素。比如今天研究和引用聖經時，固然須採用近日聖經批判學提出的釋經方法；但也不可忽視教父的「寓意釋經」方法；其實兩者並不是對立的。

教父奧力振（Origen）把聖經的含義基本上分為「文字意義」及「屬神意義」兩種，彼此間有著像肉身與靈魂的關係¹¹。近日釋經方法特別有助於闡釋聖經正確的「文字意義」，而教父使用的寓意釋經方法往往能開啓經文「隱藏著」的「屬神意義」，也稱為「主的意義」（the Lord's meaning）¹²。對此意義的認識，不是單憑研讀的努力可以獲致，也須藉著祈禱式的「聖經誦讀」（lectio divina），在聖神的引領下，才能深入聖經隱藏著的「屬神意義」，發現主在聖經各部分的臨在，即體會聖經各部分與基督奧蹟的關係。對奧力振來說，發現某段經文的「屬神意義」或「主的意義」，可比作透過聖經與主會晤的神秘經驗¹³。

¹⁰ 聖文德在《靈心歸向天主的歷程》（*The Soul's Journey into God*）序言中，提供了神學方法平衡的標準：「首先我邀請讀者不要相信：只需要研讀，不需要聖神的潤澤；只需要思考，不需要虔誠；只需要探索，不需要稱奇；只需要考察，不需要歡躍；只需要工作，不需要熱心；只需要學識，不需要愛；只需要理解，不需要謙遜；只需要努力，不需要聖寵；只要人的智力，不需要來自天主的智慧」（筆者自譯）。參 *Bonaventure*, trans. Ewert Cousins (New York: Paulist, 1978), 55~56.

¹¹ Origen, *On First Principles*, 4.2.4; 見 Origen, trans. Rowan Greer (New York: Paulist, 1979), 182~83.

¹² *On First Principles*, 4.2.3; 同上，181 頁。希臘文 *mystikos* 有「隱藏」及「神秘」的意思；因此，聖經「隱藏」的意義也可譯作「神秘」的意義。

¹³ Origen, *Commentary on the Song of Songs*, III, 11 (New York: Newman,

莊斯頓預料，廿一世紀神學將帶有顯著的神秘主義色彩，「神秘主義」(mysticism)一詞與「奧秘」(mystery)有密切的關係。神學家布葉(Louis Bouyer)指稱，基督徒的神秘主義是以「基督的奧秘」(the Mystery of Christ)為依歸¹⁴，「奧秘」(mysterion)是保祿神學的詞語，格外是《厄弗所書》和《哥羅森書》的主題¹⁵。這奧秘在以往的世代中是隱藏著的，現在卻藉著聖神啓示給信徒們(弗三5；哥一26)。

有關奧秘最重要的經文可見於《厄弗所書》第一章：

「為使我們知道，他旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」(弗一9~10)

保祿稱奧秘為「天主旨意的奧秘」，這奧秘包括隱藏的一面：即天主永恆的救恩計劃；及彰顯的一面：即這計劃在基督身上的實現。這隱藏和彰顯的兩面，正好配合「聖事」的觀念：聖事是有形可見的標記，藉以顯示和分施無形的恩寵。事實上，熱羅尼莫(Jerome)及拉丁教父們以mysterium及sacramentum二詞翻譯希臘文的mysterion¹⁶。為此「奧秘」也可以稱為「聖事」；基督被稱為「原始聖事」，便是以保祿的「奧秘」為依據。

天主的計劃是要使萬有「總歸於基督元首」，因此，「奧秘」可以稱為「天主的奧秘」(哥二2)，或「基督的奧秘」

1956), 209~10.

¹⁴ Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism* (Petersham, MA: St. Bede's Publication, 1990), 13~18.

¹⁵ 有關厄弗所書「奧秘」的意義，參閱黃懷秋，《十字架下的新人》(台北：光啓，1997)，20~23頁。

¹⁶ 熱羅尼莫的聖經拉丁通行本一般以mysterium翻譯保祿書信的mysterion，但弗五32用了sacramentum。

(弗三 4)。這奧秘與我們息息相關，因為我們眾人及萬物都被召參與這奧秘，共同組成「宇宙性的基督」。保祿更指出這奧秘就在我們內：「這奧秘就是基督在你們內」(哥一 27)。保祿也祈求天父，藉著聖神堅固信徒「內在的人」，使基督藉著信德，住在他們心中(弗三 14~17)。因此，保祿的奧秘不但指天主的救恩計劃，以及這計劃在基督身上的實現，也包括基督本人在信友心中的臨現。

神秘經驗的基本要素，是對主的臨在及與主結合的事實有深刻的體驗。保祿宣講的「基督的奧秘」既表示基督的臨現，所以是基督徒神秘經驗的根基。史勒拜克斯的「聖事」，及拉內的「實在象徵」(real symbol)都含有真實臨在的意義，有助於闡釋「基督奧秘」的神秘向度¹⁷。不論「奧秘」、「聖事」或「象徵」，都強調標記所代表的看不見的事物，真實臨現於標記內，透過與基督這聖事或標記的接觸，信徒可以享有與基督一體，及與天主會晤的經驗。因此，「奧秘」或「聖事」一詞對神學與靈修的整合帶來重大的貢獻：基督的奧秘不但是神學反思的對象，也是信徒藉神秘經驗，在自己心中體驗的事實。

二、基督—天人合一的聖事

史勒拜克斯指出，宗教的核心意義在於天人的會晤：天主把自己啓示於人，人藉信仰及崇拜與天主交往¹⁸。史氏稱基督為「與天主會晤的聖事」，理由是藉著降生及逾越奧蹟，在基督身上實現了天人合一的最高境界。因此，基督成了天人交往

¹⁷ Karl Rahner, "The Theology of the Symbol," *TI* vol. 4, 221~52. 本文爲了討論聖心敬禮的對象而作。拉內以聖心爲「實在象徵」(real symbol)，對聖心的敬禮便是對基督本人，及其無限愛情的敬禮。

¹⁸ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, 3~6.

的中保及橋樑，人類必須透過與基督結合，才能與天主會晤。

爲了詮解基督是人而天主的奧蹟，教會歷史初期的數世紀曾產生不少異端¹⁹。這些異端，或否認基督天主性的完整，如亞略異端；或否認基督人性的完整，如亞波林異端；或主張基督的天主性及人性，具有各自的位格，兩個位格之間只有外在倫理上的結合，如奈斯多利異端。451年的加采東大公會議，欽定基督具有「二性體，一位格」的信理，給有關基督的爭論帶來重要的結論。「二性體，一位格」的信理提供描述基督奧蹟的清晰條文，但信理對天主性和人性如何結合於一個位格，並未加以解釋；爲此，在日後教會歷史中，對這問題的爭論仍持續不息。

拉內視加采東信理爲有關基督奧蹟的重要「結論」，但也是日後繼續反思和探索的「開端」²⁰。基督人而天主的事實是無限的奧秘，任何語言或條文都無法把它全部表達。因此，每個時代的信徒都須對這奧蹟重新反思，而加采東信理可以作爲來日探討的基礎及指南。

在討論基督「二性一位」的結合時，論者對於「人性」的不同了解會影響討論的方向。假如認爲人性是封閉或已完成的，那麼，要與天主性結合共存於一個位格，便會產生很多問題。近日無神論者視人與神的觀念彼此對立，神的存在勢必侵犯人的獨立自主。在他們看來，降生奧蹟表示人性被神性吞滅，損害人性的完整。

拉內承受和發揮了上世紀基於「先驗多瑪斯哲學」（Transcendental Thomism）的「先驗人學」（Transcendental

¹⁹ 參「基督論」，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》（台北：光啓，1996），623~25頁。

²⁰ Karl Rahner, "Current Problems in Christology," 77 vol.1, 149~54.

Anthropology)，對人性有動態的看法，視人性處於發展及完成的過程中。拉內以「超越導向」為人最基本的特性，認為在人心靈的深處，對真、善、美有無盡的渴求，人的終極意義可說是「有限者對於無限的無止境開放」；無限便是有限者的滿全²¹。因此，在天人交往的過程中，人與天主的接近，及人本身的完整是成正比的。人越能超越自我，把自己交於天主，便越能成為真正的人。拉內的「超越人學」與教父傳授的「人是天主的肖像」的神學，彼此貼合。奧斯定指出人的偉大在於足以容納天主（capax Dei），在人身上的天主肖像越圓滿實現，人便越成為真正的人。

拉內指出人的「自我超越」（self-transcendence）須賴天主的「自我通傳」（self-communication）。在降生奧蹟中，基督的人性向天主藉著聖言所作的「自我通傳」完全開放，甚至整個存在於聖言的位格，於是達致天人交往的最高境界，同時也帶來人性的圓滿實現²²。因此，梵二《教會在現代世界牧職憲章》，稱基督為「完人」：基督「是一個完人，……就因為祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人性，亦被提升至崇高地位」（《現代》22）。

讓我們再看基督位格的問題，按照加采東「二性一位」的信理，基督的人性沒有人的位格，而存在於聖言的位格。但這並不表示基督的人性有所欠缺；相反地，如多瑪斯指稱，這事實給基督的人性帶來特殊的提升及最高滿全²³。為了明白這道理，便須從聖三神學看位格的意義。照奧斯定的解釋，位格表

²¹ Karl Rahner, "On the Theology of the Incarnation," *TI* vol. 4, 109. 參黃克鏞，〈道成人身的意義〉《神思》第7期，1990，3頁。

²² 同上，110頁。

²³ S. Th. III, q. 2, a. 10.

示聖三彼此間的關係：父是根源，子是受生者，聖神為父子所共發。在永恆中，子或聖言的位格便是「來自父」及「歸向父」的關係；通過降生奧蹟，基督的人性也完全投入這永恆中子與父的關係，祂的一生便是不斷「來自父」及「歸向父」的歷程，這便是基督的人性存在於天主子位格的意義。

其實，這也是眾人的聖召，人是天主肖像的意義在於與子的肖像相似，「在聖子內，成為天主的子女」（《現代》22），參與聖言作子的關係，不斷歸向父。基督的人性既整個存在於聖言作子的關係（位格），祂的人性不但沒有虧缺，反而圓滿地達到了存在的目的，因而也顯示了人的真正面目：「新的亞當：基督，在揭示聖父及其聖愛的奧蹟時，亦替人類展示了人之為物和人的崇高使命」（《現代》22）。在與無神人文主義對談時，廿一世紀基督論大可用「先驗人學」為工具，繼續發揚梵二有關聖言降生的神學，說明基督是「完人」，祂展示了人的真正面目和崇高使命。

基督既是天人合一的圓滿實現，祂也是天人合一的「聖事」，是人類與天主會晤的中介。前面引述梵二訓導：因著基督曾取人性，故我們所有人性，亦被提升至崇高地位。憲章接著解釋：「因為天主聖子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一起」（《現代》22）。梵二依據的是希臘教父對於降生奧蹟的神秘觀：聖言降生取了我們的人性，因此，眾人都奇妙地與聖言結合，人類共同的人性也藉此受到治療和提升。

教父亞大納修（Athanasius）在《論聖言降生》（*De Incarnatione Verbi Dei*）一書中，說明人類因犯罪墮落，使本身帶著的天主肖像受到創傷，這創傷特別表現於死亡和朽壞，只有天主聖言一天主的真肖像，才能彌補這肖像受到的創傷²⁴。

²⁴ Athanasius, *De Incarnatione Verbi Dei*, 13; in *The Incarnation of the*

亞大納修指出人類彼此間有著內在的聯繫：

「藉著永生天主子與我們人性的結合；眾人都因復活的許諾，穿上了不朽的特性；人類彼此間的聯繫是這麼緊密，以致聖言只須寓居於一個人的身體，由死亡而來的朽壞便失卻在眾人身上的控制。²⁵」

亞大納修對降生奧蹟有動態的了解，在反思這奧蹟時，也討論基督的聖死與復活，指出基督的死亡與復活是降生奧蹟的圓滿，完成聖言降生給人性的朽壞帶來的治療。

對史勒拜克斯而言，基督作為與天主會晤的聖事，也包括祂的全部奧蹟：降生、苦難、聖死、復活、受舉揚²⁶。透過祂的全部奧蹟，基督是天人的中保，以及分施恩寵，使人與天主會晤的聖事。史氏也稱基督為「原始聖事」，而稱教會為復活的基督「在世的聖事」²⁷。正如基督是人類與天主交往的橋樑，耶穌升天後，教會便是信徒與基督會晤的工具。教會格外透過在教會內舉行的禮儀和聖事，實現其作為基督聖事的性質和作用。史氏引述教宗大良的名言：「在基督身上可見的奧蹟，已進入了教會舉行的聖事」²⁸。換言之，復活的基督作為「與天主會晤的聖事」這特性，今天須通過教會，尤其藉著教會舉行的禮儀和聖事表達出來。

以「聖事」或「奧秘」一詞應用在基督身上，可以顯示基督是天人合一的圓滿，也是天人交往的橋樑，並加強了基督的「奧蹟臨現」之意義。信徒透過禮儀聖事可以與基督結合，同

Word of God (New York: Macmillan, 1946), 41.

²⁵ *De Incarnatione Verbi Dei*, 9；同上，35 頁。

²⁶ Schillebeeckx, *Christ the Sacrament*, 19.

²⁷ 同上，13~17、47~49 頁。

²⁸ Leo the Great, *Sermo* 74, 2: *PL* 54, 398；同上，45 頁。

時與天父會晤，從救恩的泉源汲取恩寵的活水²⁹。「聖事」的觀念也把基督論、教會論，和聖事神學連貫起來，這些重要的貢獻是廿一世紀基督論必須繼續發揮的。

三、基督—人類團結、天地一體的聖事

《教會憲章》稱教會為「與天主親密結合，以及人類彼此團結的記號和工具。」同樣，基督為「合一聖事」的意義也包括人與天主結合，及人類彼此的團結；此外，也包括人與世界的和諧共融。如此，共同組成「宇宙性基督」，或「整體性基督」（the Whole Christ）。

保祿宣講的「奧秘」，其主要內涵是「使萬有總歸於基督元首」。在這過程中，保祿特別強調外邦人與猶太人的和解（弗三 6），這和解是在基督身上，藉十字架的犧牲達成的（弗二 14~16）。保祿不僅強調外邦人與猶太人的和解，也預告全人類，不分種族與階層，在基督內的更新共融：「在這一點上、已沒有希臘人或猶太人，……野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切並在一切內的基督」（哥三 11）。

聖言降生成人的奧蹟可視作人類團結共融的基礎。前面提及希臘教父有關降生奧蹟的神秘觀，聖言因取了人類共同的人性，也以某種程度同人人結合在一起。這樣，降生的聖言不但成了我們的近人，祂也臨現於所有近人身上。為此基督宣示：「你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。在降生奧蹟的光照下，這話有它特殊的真實性。拉內在反思愛天主及愛近人為同一誠命時，列舉多項理由，最後

²⁹ 上世紀初葉禮儀神學家賈索爾（Odo Casel）對基督奧蹟藉禮儀臨現的理論詳加闡釋，給日後梵二禮儀改革帶來重大貢獻；參 Odo Casel, *The Mystery of Christian Worship* (Westminster, MD: DLT, 1962), pp.38~49.

他指出，基督是人而天主的奧蹟，給愛天主及愛近人的一致性帶來絕對的肯定³⁰。

罪是人類團結共融最大的阻礙，這阻礙可分個人及社會幅度。在個人方面，主要是由於人的自私，使人自我封閉，在人與人之間築起圍牆，使人不但無法彼此接納，更產生仇恨與敵對。在社會向度上，罪造成各種不公平及具壓迫性的社會架構，使人在宗教、經濟、政治等方面受壓迫。上世紀拉丁美洲神學家，面對當地貧富懸殊及政治專制等壓迫性的社會制度，感到這些壓迫性架構是這麼根深蒂固，單憑個人內心悔改皈依已無濟於事；認為若要改善社會民生，必須從事社會改革。不少解放神學家，如索布理諾（Jon Sobrino）及波夫（Leonardo Boff）等，特別選中基督論，尤其以耶穌宣講的天國為發揮解放神學的適當題材³¹。

耶穌宣講的天國固然以宗教性質為主，但按照舊約以色列民的傳統，宗教、社會及政治向度是連合不分的，耶穌宣講的天國大概也繼承了這傳統。《路加福音》所載，耶穌在納匝肋會堂初次讀經講道的題材有重大意義。這宣讀取自《依撒意亞先知書》六十一章，論及「上主恩慈的禧年」，意思是說，耶穌宣講天國的綱領與禧年的社會改革有關³²。按照禧年的規定，債務要豁免、土地退還原主、奴隸恢復自由。這每五十年一度的禧年，目的是給予窮人重新開始的機會。耶穌在會堂宣

³⁰ Karl Rahner, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God," *TI* vol. 6, 247.

³¹ Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach* (London: SCM, 1978), 37, 41~78; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator* (London: SPCK, 1980), 63~64; 72~75.

³² 參 John Fuellenbach, *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1995), 126~28.

讀時，加插了依五十八章的一句—「使受壓迫者獲得自由」—更加強天國帶來「釋放」的喜訊。日後傳道生活中，耶穌回答若翰門徒的話，正顯示出天國帶來各種釋放的事實（路七 22）。

表面看來，耶穌宣講的天國所包含的社會、政治向度是不明顯的，因為祂的宣講和行徑主要不是反對羅馬人的統治，卻是針對當時的宗教領袖³³，這些猶太宗教領袖構成一社會特權階級，壓抑一般窮人和罪人，假借「潔淨」和「分隔」的法律名義，把他們逐於社會邊緣。耶穌極力反對這種歧視和分隔，祂以言以行宣講平等、共融，被稱為罪人和稅吏的朋友。耶穌對窮人的優先選擇，對患病及受苦者的同情，以及對罪人的憐憫，這一切都使祂本人成為天國的具體臨現。這天國帶來宗教和社會改革，因此也包括政治向度。

耶穌傳道時感到有宣講釋放喜訊的急切性，二千年後，人類增強了「整體意識」，加深了世界大同、天下一家的感覺。但與此同時，世界各地的社會問題亦顯得更形複雜嚴重。2001年9月11日紐約的恐怖事件令人震駭，新世紀前途未卜。剿滅恐怖分子的行動只給人頭痛醫頭的感覺，不是徹底辦法。必須正視社會問題，對社會正義，及國與國之間的關係作全面性檢討，並徹底改革不公義及帶壓迫性的社會架構。廿一世紀的基督論必須加深反思耶穌宣講的天國之意義，這天國包含個人與社會，現在與末世的向度；為此，社會正義和平，人類團結共融，都是天國的重要內涵。

保祿的「奧秘」是要「使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」，因此，基督不僅是人類團結的聖事，也是天地一體的聖事。《哥羅森書》對「宇宙性基督」有清晰的描繪（哥一 15~20），早期希臘教父也討論基督的宇宙性向度，但日後教

³³ 同上，129~33 頁。

會歷史中，基督論專注於基督與人類的關係，漸漸忽略基督對宇宙的意義。

近日由於自然科學的發展，及其帶來的地球生態危機，神學家重新思考自然在神學上的重要性，「宇宙性基督」也成為神學的重要課題。對這觀念有特殊貢獻的，首推德日進的「跳躍進化論」³⁴。他把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段，他主張任何物質皆非無生物，其實已含有一種「先天生命」及「意識種粒」。這種整體性的演化正朝向進化的終極目標邁進，即天人合一的圓滿境界。基督是人而天主，是天人合一的圓滿，為此，祂是宇宙的中心，及進化的終向³⁵。

「宇宙性基督」的觀念提醒我們，基督奧體不僅由人類組成；天主的旨意是要「使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」，一起組成這「宇宙性基督」。這種天地一體的意識，既是生態神學的基礎，也是與東方思想對談的橋樑。廿一世紀的基督論應繼續發揮「宇宙性基督」這課題。

四、基督與宗教交談

人類的「整體意識」及團結共融的趨勢，將使宗教交談成為廿一世紀神學的一大特色。透過宗教交談，不同宗教間可以排除成見，加深彼此的了解，往往也因此加深對各自宗教傳統的認識，以及給神學反思提供新的資料或表達方式。在進行宗教交談時，雙方對自己的宗教信仰都須有基本的認識，及明確的立場。宗教交談的作用不在於沖淡本身的信仰，以期達致某

³⁴ 參谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學：天地人合一》（台北：光啓，1994），279~80頁。也參閱 Cousins, *Christ of the 21st Century*, 171~83.

³⁵ 參 Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study* (London: Burns & Oats, 1965), 676.

種妥協；相反地，交談的意義在於誠懇介紹自己的宗教傳統，使能達到彼此學習的目的。

梵二對「教會以外無救恩」的傳統道理作了適當的詮解，一面重新「強調這一旅途中的教會，為得救是必需的」（《教會》14）；一面宣稱，那些尚未信奉基督的人，亦與教會保持某種關係：「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民」（《教會》16）。憲章繼續說明，那些信奉其他宗教的人士，只要「誠心尋求天主，並按照良心的指示」行事，他們是可以得到永生的³⁶。

梵二對非基督徒得救的問題帶來突破，一般認為拉內對此問題的反思有重大貢獻。「無名基督徒」的名稱雖然有值得討論的地方，但這理論的內容顯然為梵二所採納³⁷。在討論這問題時，拉內提出兩項基本原則³⁸：

1. 天主對全人類有普遍性的救恩意願，願意所有的人得救；
2. 耶穌基督是人類救主，對基督的信仰為得救是必需的。

拉內認為基督的信仰對於救恩有本質上的必需性，因為信

³⁶ 梵二有關非基督徒救恩問題的訓導，參 Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll: N.Y.: Orbis, 1991), 136~40.

³⁷ Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," *TI* vol. 5, 115~34; "Anonymous Christians," *TI* vol. 6, 390~98; "The One Christ and the Universality of Salvation," *TI* vol. 16, 199~224. 首二篇文章的德文原著均在大公會會議期間面世。參「無名基督徒」，《神學辭典》，704~06 頁。

³⁸ Rahner, "Anonymous Christians," *TI* vol. 6, 390~91. 此兩項信仰基本原則可見於《弟茂德前書》第二章：「因為他願意所有的人都得救，並得以認識真理，因為天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌」（弟前二 4~5）。參 Gavin D' Costa, *Theology of Religious Pluralism* (Oxford: Blackwell, 1986), 4.

仰正表示對天主藉著基督施予的救恩，採取開放和接納的態度。但基督信仰的必需性似乎與天主普遍性的救恩意願有抵觸，因為事實上只有少數人擁有這信仰。為解答這難題，拉內認為必須把對基督的信仰分為「明顯」及「隱含」兩個層面；後者已足以使人獲得救恩³⁹。

基督是「人類救主」的信念，屬於基督宗教的基本信仰，但這信念往往構成宗教交談的困難。基督事蹟是歷史中的個別事件，卻對全人類有普遍性的救恩意義。杜布依（Jacques Dupuis）認為，要解釋這道理，必須從聖三的角度反省基督奧蹟⁴⁰。首先，聖父是一切救恩的根源，從永恆中懷有對人類的整體性救恩計劃，這計劃須在歷史中實現和展示出來，這便是救恩史。救恩史是在聖言和聖神的合作下完成的：基督，降生的聖言，是天主的救恩計劃在歷史中的圓滿實現，而聖神是使這救恩史向前推進的動力。因此，聖神的活動是指向基督的，在基督來臨以前，聖神默啓以色列的先知和聖賢，引領他們期待默西亞的來臨，以此為天主許諾的實現；同一聖神也默啓以色列以外的古代賢哲，及宗教創立人，在他們心中播下「聖言的種子」；因此，其他宗教和文化也擁有「真善的成分」，教父們稱這些因素為「接受福音的準備」（《教會》16）⁴¹。

³⁹ 同上，391~92 頁。教宗庇護十二在《基督奧體通諭》，論及那些不屬於教會的人士，用了「不自覺的願望」的詞語：「他們是以一種不自覺的願望趨向救主的奧體」（“inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum redemptoris corpus ordinari”）；in *AAS* 35（1943）243。

⁴⁰ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1997), 203~10；參 Joseph Wong, “Anonymous Christians: Karl Rahner’s Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue,” *Theological Studies*, 55, 1994, 609~637。

⁴¹ 參 Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* I, 1: PG 21, 28 AB.

基督復活、升天後，聖神繼續在教會以內及以外工作⁴²，引發人們對基督作出明顯或隱含的回應。梵二指稱，由於基督為眾人死而復活，基督徒固然可以參加基督的逾越奧蹟，但聖神也「替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道」（《現代》22）。因此可以說，基督徒是以「明顯」的信仰，有意識地參與基督的逾越奧蹟，其他所有善意人士，則以「隱含」的信仰，不自覺地參加這同一的奧蹟，領受基督的恩寵。

拉內支持傳統道理，承認教會為得救是必需的，但認為這必需性與實際歷史情況有關。在基督來臨以前，和今日福音尚未普及的地方，當地的宗教也有積極的救恩意義⁴³。這些宗教不但享有真善的因素，也是尚未認識基督福音的人，藉以獲得救恩的具體途徑。聖神以奇妙的方式，使他們參加基督的逾越奧蹟。

為了更有效地參與宗教交談，廿一世紀基督論必須更深入反思基督奧蹟的聖三幅度，特別探討聖神在教會以內及以外的活動，並反省聖神與基督奧蹟的密切關係。保祿稱聖神為「基督之神」（羅八 9），這是因為耶穌在世時，是受了聖神的傅油而履行默西亞的使命；耶穌復活後成了聖神的分施者。復活的主便是藉著聖神繼續在教會和世界臨現，向教內和教外人士分施救恩。「屬神的基督論」（Spirit-oriented Christology）有助於解釋基督是「人類救主」的意義⁴⁴。

⁴² 參若望保祿二世，《主及賦予生命者—聖神》通諭，53。教宗提醒我們留意聖神的活動也在「教會可見之形體以外」。

⁴³ Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," *TI* vol. 5, 125.

⁴⁴ 參 Walter Kasper, *Jesus the Christ* (New York: Paulist, 1976), 252~68；卡斯佩認為具有聖神幅度的基督論，最能把基督事件的個別性及其普遍性救恩意義配合起來（267~68 頁）。也參閱張春申，

五、基督與神學本地化

廿一世紀神學的另一特色是「本地化」，這格外與亞洲神學有關。教會初期，當基督宗教由巴勒斯坦傳至以希臘文化爲主的地域時，教父們作了很大的努力，使基督的信息與希臘文化配合，但同時保持基督信仰的完整，這是教父神學本地化的成果。由教父開創，以希臘、羅馬文化爲主的基督神學，一直在教會內繼續發展，維持了二千年之久。今天教會歷史已進入第三千年，亞洲神學家都感到神學本地化的迫切性；歐美神學界也期待東方神學的發展，以便給西方神學帶來新的智慧與啓發。

香港道風山「漢語基督教文化研究所」提出使用「漢語神學」一詞，筆者認爲這名詞頗能表達中國神學本地化的意義。有關漢語神學的特色及途徑，學者尙在探索及討論中⁴⁵。筆者認爲以下是一些漢語神學可取的路向：與傳統文化交談；與現代思想對話；反省人民生活的經驗。基督論既是神學的精華，要建設漢語神學，自然少不了「漢語基督論」。這漢語基督論也須依循以上幾個途徑進行，但由於篇幅的關係，本文只能討論與中國傳統文化交談這一點⁴⁶。筆者認爲，孔子的「知天命」、墨子的「兼愛」、老子以「聖人」爲道的化身、佛教的「慈悲」等課題，都很能表達耶穌基督的基本特性。

〈天主聖神與耶穌基督〉《神學論集》48（1981）245~58 頁；黃克鏞，〈聖神與基督奧蹟〉《神學年刊》13（1992）1~12 頁。

⁴⁵ 參楊熙楠編，《漢語神學芻議》（見注8）。

⁴⁶ 據筆者觀察，台灣學界一直保持對中國傳統文化的興趣；近年來中國大陸對傳統思想之研究也有顯著的復甦。

(一) 孔子的「知天命」

綜觀基督的一生，其最顯著的特點是向天父不斷的聆聽與回應，忠誠地履行父委託的使命。假如要把耶穌和孔子相比，這種深刻的使命感，是他們二人格外相似的地方⁴⁷。在一段扼要敘述自己人生歷程的說話裡，孔子有「五十而知天命」的名言⁴⁸；對這句話的解釋曾引起不少的爭論。羅光總主教認為孔子說的「天命」有兩種：「一種是上天所授一個人的使命；一種是普通貧富壽夭的命」⁴⁹。「五十而知天命」，格外指洞悉上天所賦予的使命。

孔子對於天賦使命的意識也可以從另外一句話看到：「天生德於予，桓魋其如予何！」⁵⁰（《論語·子罕》）這裡的「德」是指孔子異於其他人的一種獨特性質，這「德」是爲了履行上天賦予的使命而賜的；孔子的看法與古代「天命有德」的傳統相符⁵¹。這種上天所賦的使命感催使孔子培養「學而不厭，誨

⁴⁷ 有關孔子富使命感的特點，參韋政通，《孔子》（台北：東大，1996），122~23頁。

⁴⁸ 「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩」（《論語·爲政》）。

⁴⁹ 羅光，《儒家生命哲學》（台北：學生書局，1995），323頁。

⁵⁰ 這是當孔子離開曹國，到了宋國，正與弟子們習禮於大樹之下，不知何故，宋國的司馬桓魋，竟企圖殺害孔子，弟子們勸他趕快逃走；孔子的回答充分表現了強烈的使命感和大無畏的精神；見《史記·孔子世家》。

⁵¹ 參傅佩榮，《儒家哲學新論》（台北：業強，1993），131頁。有關「天命」的觀念，孔子一面承襲了傳統，一面也帶來重大的轉變。按照《尚書》和《詩經》所載，「天命」是指上天授予君主統治人民的任命，孔子創新地把「天命」應用於他個人身上，視作上天授予給他的特殊使命。儀封人所說「天將以夫子爲木鐸」（《論語·八佾》），也表示上天與孔子個人的獨特關係。參鐘鳴旦著，何麗霞譯，《可親的天主：清初基督徒論「帝」談「天」》（台北：光啓，1998），112~115頁。

人不倦」的精神，以及達到「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」（《論語·述而》）的境界。

耶穌的生平也可以歸結於「知天命」這句話，祂一面悉心體會天父的旨意及賦予祂的使命，一面以絕對委順的態度實踐這使命。拉內有關耶穌人性意識的反省，使耶穌對天主旨意的探索更顯真實性⁵²。爲了完成父委託的使命，耶穌可說是鞠躬盡瘁，死而後已；充分表現了儒家「內聖外王」的理想。

（二）墨子的「兼愛」

與「知天命」連在一起的，耶穌的生平也表現了「捨己爲人」的特點，這兩個基本特點，一縱一橫，構成代表耶穌本人的十字架。新約多次以「爲了我們」一詞描述基督的事蹟，尤其論及祂的苦難、聖死時。基督可以稱爲「爲了別人而生存者」（a man for the others）。

墨子對責任的「任」字作以下解釋：「任，士損己而益所爲也」（《墨子·經上》）⁵³，這註釋與耶穌捨己爲人的作風配合。儒家提倡的「仁」固然也包括捨己爲人的精神，但筆者認爲墨子的「兼愛」大概更能表達耶穌同情貧窮弱小者，及自我犧牲的博愛精神。爲此，在與儒家思想對談時，也須引入墨子。有關儒墨之爭的問題，王昌祉神父在其遺著《諸子的我見》一書中，引用古人的評語，指出孔、墨思想大體上原是相同，但也有互相補足的地方⁵⁴。在從事神學本地化時，我們大可放

⁵² Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self Consciousness of Christ," *TI* vol. 5, 193~215.

⁵³ 「損己」是犧牲自己，「益所爲」是幫助別人，一種大仁大勇的精神。參李漁叔，《墨子今註今譯》（台北：商務，1977），7頁。

⁵⁴ 王昌祉，〈墨子孔子墨者儒家的是非同異〉，見《諸子的我見》（台北：光啓，1961），142~52頁。

下過往儒墨門派之爭的歷史包袱，客觀地探討墨子的思想，並評估墨子與基督精神的異同。

（三）老子的「聖人」：道的化身

在與老子對談時，一般會想到一些《道德經》的主題，如虛靜、自然、無為等；但筆者卻願意提出一個更深入的問題：《道德經》有否「降生」的觀念？答案顯然是否定的。但老子以聖人為道的化身，這種想法至少與聖言降生的奧蹟有相似的地方；無怪乎日後道教以老子本人為道的化身或「降生」，把他尊奉為神明。

老子的聖人與儒家聖人不同，後者是道德型人物，老子的聖人卻在於反璞歸真，與道合一⁵⁵。聖人是法道、得道、合於道的人，也可以說是道的化身。老子雖主張衆人都可以成為聖人，但他心目中的聖人格外指賢明的君主。《道德經》廿五章說明道是宇宙的根本：「先天地生……可以為天地母」。並指出道是天地運行的法則，也是人生活的最終準則：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

這裡的「法」字可能使人認為老子的道是外在的倫理準則，其實不然，正如道內在於天地而成為天地的法則，道也內在於人。在老子的心目中，聖人與道的關係是內在化的，廿二章說：「是以聖人抱一為天下式」。「一」是老子對於道的稱呼，聖人因「抱一」，即「抱道」，而成為天下的楷模。

老子也有對於「得一」的描述：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞」（《道德經》卅九章）。「得一」即「得道」，正如一切事物由於擁有道而能保持各自的特性，王侯，

⁵⁵ 參袁步佳，《老子與基督》（北京：社科，1997），28頁。

即聖人，也是因為「得道」而成爲天下的表率。此處「得一」與「抱一」的意思相近，都是指道內在於聖人的關係。老子也提出聖人致力於道，而與道合一的觀念：「故從事於道者，同於道；德者，同於德」（《道德經》廿三章）。王弼注釋「同於道」爲「與道同體」，即與道合一的意思。

老子認爲道最基本的特性是「無爲」，因此，「無爲」也是聖人最重要的德性：「是以聖人處無爲之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居」（《道德經》二章）。以上是老子對「無爲」的描述。在第十章老子也討論聖人的「無爲」，並作類似的解釋：「明白四達，能無爲乎？生之畜之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」這裡所說「不有」、「不恃」、「不宰」含義都是相通的，即「無私」或「無我」的意思，亦是「無爲」的要旨⁵⁶。令人驚奇的是，老子在別處重複這段有關「無爲」的描述，但把它貼合於道本身：「故道生之，德畜之……生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德」（《道德經》五十一章）。由此可見，在老子心目中，「聖人」是道的化身：聖人得道、抱道、與道合一，因而在生活行事中顯示道的特性。

老子以聖人爲道的化身，這觀念與基督爲聖言（道）降生成人的奧蹟可以彼此對照。聖人與道的關係，有助於了解《若望福音》所描述基督與父的密切關係：「我與父原是一體……父在我內，我在父內」（若十 30, 38）。正如聖人顯示道，基督也告訴我們：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。再者，聖人「無我」、「無爲」，只知一心「體道」、「應道」；基督的一生也表現了「無我」及「無爲」的精神；祂的生平可以綜合於以下一句話：「我從天降下，不是爲執行我的旨意，

⁵⁶ 黃釗，《帛書老子校注析》（台北：學生書局，1991），276頁。

而是為執行派遣我來者的旨意」（若六 38）。這句話正是「無為」的最佳寫照。

（四）佛教的「慈悲」：菩薩的弘願

基督論與佛教交談時，可以標榜「慈悲」為主題。佛教「四聖諦」指出人生的苦惱皆起於「無明」，修為的目標在於破除「無明」，以期達致「覺悟」。一旦覺悟，痛苦自然消失。與「覺悟」或「智慧」同樣重要的是「慈悲」，即修行者不但要除去一己的苦惱，也要扶助別人脫離苦海⁵⁷。

「慈悲」的典型人物是「菩薩」，即「菩提薩埵」（Bodhisattva），「菩提」是「覺悟」的意思，「薩埵」指「有情」，即世間的情眾（sentient beings）。菩薩是修行者：上求大覺一成佛，下化有情一度眾。為此，修菩薩道必須深入世間，接近群眾，目的在善度眾生⁵⁸。

典型的菩薩是求道者經過無數的輪迴與修行，終於覺悟自身的佛性，可以成佛進入涅槃。但因不忍見娑婆眾生，因無明迷惑而沉於苦海，遂發下四弘願：「眾生無邊誓願度……」⁵⁹。這誓願的結果有二：（一）除非等到有情眾生都成佛，菩薩不成佛；（二）為了親近和善度眾生，菩薩自甘重入輪迴，重新經歷由無明至覺悟的艱苦考驗。

菩薩的慈悲與基督悲天憫人，捨己救世的心腸，可以互相比美。但也不盡相同，菩薩是可以成佛，但決意不成佛以拯救眾生；基督身為天主子，卻甘願空虛自己，取了奴隸的形體，

⁵⁷ 有關「慈悲」之語義，參中村元著，江支地譯，《慈悲》（台北：東大，1997），13~19頁。

⁵⁸ 參于凌波，《簡明佛學概論》（台北：東大，1991），658頁。

⁵⁹ 四弘願是：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」見同上，660頁。

而成爲人。但兩者的後果是相似的：菩薩重新經歷輪迴的考驗；基督也真正進入人的處境，分嘗人的一切痛苦與際遇，只是沒有罪過。

菩薩，尤其以慈悲著稱的「觀音菩薩」，傾心聆聽世人苦患求救的呼聲，以千手千目給人消災免難⁶⁰。這正好反映耶穌傳道時，出於憐憫之心，給人治病驅魔；不辭勞苦，宣講天國的喜訊。「慈悲」正是天國的精華。

孔子的「知天命」、墨子的「兼愛」、老子以「聖人」爲道的化身、以及佛教菩薩的「慈悲」，這些都反映了基督的基本特點，並給耶穌的容貌添上一些東方色彩，使中國人更易了解基督的奧蹟。以上的比較既是宗教交談，也是神學本地化的嘗試，可謂一石二鳥。

但爲了完成基督論本地化的工作，除了與傳統文化交談外，也須與現代思想對話，如無神主義、唯物主義、人文主義等；以及反省近日人民的生活處境，如貧富懸殊的現象，病苦的考驗，並討論有關社會正義、尊重人權、保護自然環境、現代化與精神價值的關係等問題。以上的課題好像與基督論沒有直接關係，但正如梵二指稱：基督是「人類整個歷史的鎖鑰、中心及宗旨」，爲此大公會議願意在「基督的光照之下……闡述人的奧蹟，並提供合作，來尋求解決現代特殊問題的方案」（《現代》10）。因此，人類和社會的問題，也是基督論關注的問題。

結語

本文以「基督，合一的聖事」爲主題，討論廿一世紀基督

⁶⁰ 參 Taigen D. Leighton, *Bodhisattva Archetypes* (New York: Arkana, 1998), 158-205.

論的趨勢。「聖事」一詞來自保祿書信的「奧秘」，這「奧秘」包括天主的救恩計劃，以及這計劃透過歷史在基督身上實現，而今天繼續在教會內及信徒心中臨現等幅度，可說是基督論的綜合名稱。「奧秘」或「聖事」的名稱顯示基督為天人合一、人類團結共融，及天地一體的中心與總匯。在討論時，格外介紹了上世紀對基督論有特殊貢獻的神學家，如拉內和早期的史勒拜克斯等。

梵二也給本文提供了討論的重要題材，梵二的主題是教會論，但對基督也有重要的反思。廿一世紀的基督論可以秉承上世紀基督論的豐富成果，依照梵二描繪的輪廓，繼續完成一幅多姿多采的基督畫像。宗教交談和神學本地化的努力，定會帶給這新世紀的基督畫像重大的貢獻，使這畫像添上東方色彩。

假如廿一世紀的神學將帶有神秘學的特色，那麼，神學的中心課題—基督論，更當成為神秘神學。「奧秘」或「聖事」一詞格外強調臨在的意義，基督的奧秘既是神學反思的對象，也是信徒神秘經驗的基本內涵。筆者認為研究基督論該尋求的，特別是依納爵《神操》所說的「內心的認識」（interior knowledge）。《神操》一開始便邀請做神操者，要以「內在的方式體會和嚐味一切事理」（《神操》2）。第二週開始時，聖依納爵更提示神操者，在這一週透過默想耶穌的生平，祈求獲致「對主的內心的認識，使能更深切地愛慕祂，更接近地跟隨祂」（《神操》104）。這種「對主的內心的認識」，該是基督論帶來的主要結果。

宗教交談中的耶穌基督形象

武金正¹

每個宗教都有其經由理性走入奧秘的特殊途徑，因而在宗教交談的過程中，彼此宜儘量採用別的宗教可以接近的圖像、語言……等象徵，來表達自我對奧秘的體悟，讓對方更了解我們，這是必要的。本文作者從基督信仰的神學歷史中，給我們指出「宇宙的基督」、「人本完善的耶穌基督」、「奧秘的基督」都曾是基督徒圈內可以被接受的基督形象。那麼，在面對基督徒圈外的其他宗教信徒時，是否可以參照他們宗教的奧秘的表達方式，加以取捨？根據他們對奧秘的表達偏向，是「宇宙幅度」的，是「人本幅度」的，還是「奧秘幅度」的，而逐漸彰顯出基督的真面容。

導 言

耶穌在往凱撒勒雅的途中，問門徒說：「人們說我是誰？」他們囊括所聽聞的說法回稟道：「有人說是洗者若翰；也有些人說是厄里亞；還有些人說是先知中的一位。」接著，耶穌便直接詢問門徒說：「你們說我是誰呢？」伯鐸因蒙天主的啓示遂明認：「你是默西亞。」（參谷八 27~29）

這段經文描繪人若未真正認識啓示耶穌基督的道路，那麼，耶穌基督的面貌和形象便會因人而異，衆說紛紜。

¹ 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。現任輔大神學院、輔大宗教系所教授。學術作品多以中越德英等語言發表，內容涵蓋宗教哲學及神學各方面，中文專書以《解放神學：脈絡中的詮釋》為其代表作。

是以，耶穌基督的風貌何止萬千。它或許是信徒嘗試以一種陌生的文化思考或文學來闡揚，期間大約是在教會尚未以固定的思考模式奠定道理之前的過程，比如：希臘教父在欽定聖經正典之後及訂定幾項信理的大公會議之前，所擬的「宇宙基督化」之闡述；亦或許是以人本主義來選擇及尋找耶穌的理想形象，如：啓蒙運動所引頸巴望的；抑或許是當今的基督徒處於新的文化環境，以新時代的冀求來言明基督的。

在討論人如何認識並體驗在耶穌基督身上的「神一人」，乃是透過歷史、文化的媒介之前，首先簡要地說明神一人（God-Man）的觀念，並提出在信仰圈內和圈外所持不同了解的方法論之重點，以作為宗教交談中耶穌基督形象的基礎。

「神一人」是一個啓示的信仰主題，但若從形上學的角度觀之，也能是一個哲學思考的主要問題。所以哲學可幫助理解信仰的內容，而信仰能是形上學思考所推動的生活。在這樣的彼此互動和挑戰中，哲學－神學可成為神一人思考的基石。

換言之，當至高存有者進入有限的世界，將絕對「放下來」成為有限者，如此，祂把絕對主動性的行動置於有限的範圍內，成為極被動的被動者。若以基督宗教的語言言之，這是降生成人的神，也是神一人奧秘的啓示。祂成為像人一樣的具體，致使人能在自己的氛圍內了解並體會其存在。信徒就是相信並履行祂道路的人。這樣，「神一人」可在信徒內以不一的程度被認識，且在信徒的生活中間接地吸引他人認識祂²，當然非信徒

² E. Levinas, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, N. Y.: Columbia Univ. Press, 1998. "The appearance of man-gods, sharing the passions and joys of men who are purely men, is certainly a common characteristic of pagan poems. But in paganism, as the price for this manifestation, the gods lose their divinity...As the world absorbed the gods in the works of poets, so in the works of the philosophers the world is sublimated to the Absolute. Infinite then manifests itself in the finite, but it does not

的了解程度和角色更可凸顯其多樣面貌。總之，「神一人」可藉助信徒來彰顯。

在基督宗教中，「神一人」即是耶穌基督，是天主向人類顯示其愛的奇妙方式：祂不獨降生成人，且是一個絕對的肇始，使人類歷史邁向圓滿的歷程，如此，天國經由「教會」與天主的恩寵合作逐漸得以實現並於末了達致圓滿。

然而，人類歷史中的神一人面貌經常呈現複雜多端，有的只是所發生的現象，如過眼雲煙；有的則為較長久的階段性，令人能體認其方向的意義，怪不得，人追求無限真理的過程中，咸從宇宙的美好現象肯定絕對者，即造物主，這是所謂的自然神學，因而基督就成為「宇宙中的基督」；此外，有的是人的理想境界可作為人的普遍目標，充當人類學習調整生存的標準。而耶穌基督就是人類的「人本準則」，帶動人類歷史實踐之。為此，在基督宗教史上，因著每個時代的需求互異自然萌生不同的標準面目³。

爲了悟基督，原則上，我們該將歷代的體驗熔爲一爐。然而這是最理想的詮釋，也是末世的想法，並非一蹴可及。其實，我們在歷史的旅程中自有其時代的冀求，也許能從歷史的需求中學習並予以蛻變之，以作為現代宗教交談中了解基督面目的借鏡。

manifest itself to the finite. Man is no longer coram Deo' (ps.54).

³ 神一人的結合會有兩個極端：神完全成爲人而失去神性；或世界成爲神的屬性。這是在形成基督論史中的兩種異端。見 H. Schlier, "Die Anfänge des Christologischen Credo", in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg: Herder, 1970, pp.13~58；也見 E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, London: Collins, 1979, pp.439~515；W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1975, pp.45~74；W. M. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N. J.: Paulist, 1985.

換言之，我們提及「有限」和「無限」的哲學思考，亦即如何從人的經驗去接近其根源。這建構形上學的過程，雖然形成不同的「超越」說法；但在任何一個開放的思考動態中都該承認其「奧秘」的境界。而每種宗教咸以「奧秘」為中心。事實上，宗教學者以不同的概念稱呼之，例如：宇宙中的神聖（依利亞德 Mircea Eliade, 1907~1986）；或人所經驗的「奴曼」（Noumen）（奧圖 Rudolf Otto, 1869~1937）；或「道」的玄之又玄（Mysteriously mysterious Mystery 或譯「極神秘的神秘」）（方東美）……等。皆欲道盡「奧秘」本身。

如此說來，宗教之間的交談，是要了然人如何經驗其所相信的奧秘，並進一步地彼此溝通，以便對奧秘的認知開放。這是宗教交談的最終目的和冀望。

總之，奧秘是宗教交談的基礎和共同點。為此，闡明宗教交談中的耶穌基督形象，必須允許「人們」對基督的了解有不同的程度和著重點，並容許他們在基督徒的生活中獲得肯定的證據或挑戰。

本文嘗試以宗教交談的範疇來闡明基督，擬經由基督宗教史中所有重要的接觸經驗為著點，譬如：以希臘宇宙觀的方式來建構宇宙基督為例；或者以人為中心的啓蒙運動來述說基督為人本的理想等等。這些經驗皆有助於在宗教交談中表明：不論其他的宗教秉持何種看法，他們或是重視宇宙、或是人文、或是奧秘等等，基督均可藉此令其他宗教信徒得以親近祂。職是之故，基督的面貌有其宗教內、外之分，即基督徒與非基督徒之間的見地。另外，詮釋允許甚至要求在基督宗教內，根據不同的時代和文化來了解和溝通⁴。

⁴ 「你們應該記念那些曾給你們講過天主的道理，作過你們領袖的人，默想他們的生死，好效法他們的信德。耶穌基督昨天、今天、直到永

一、宇宙的基督⁵

希臘哲學的主軸是宇宙論。人的智慧在於探尋其在了解宇宙的適當地位。如此，人在思考或建構哲學系統時皆建基於形上學，就是宇宙的「護衛者」（Demiurge）（柏拉圖 Plato，427~347B.C.）或不動的推動者（亞里斯多德 Aristotle，384~322B.C.）。這「神學」（柏拉圖）或第一個哲學（亞里斯多德）所留下的最大難題是：有限和無限的聯關性何在？亞里斯多德點出了柏拉圖的缺點是未適當的了解和明證現象界和觀念界的關係；他並提供「因果關係」的连接。然而，「第二因」和「第一因」的關係又如何？是機械性嗎？如何理解無限和有限的過程？這些重要的問題，終究由斐羅（Philo，約 13 B.C. ~ 50 A.D.）以猶太教的創造論提出了解答，他同時也肯定宇宙的主宰就是天主⁶。

遠，常是一樣。」（希十三 7~8）這段希伯來書信強調歷史性的學習，以便辨識出耶穌基督的永恆面容。而史懷哲（A. Schweitzer, 1875~1965）在其《探詢歷史的耶穌》一書中肯定：「每個綿延的世代在耶穌內找到自己的思考，事實上如此一脈相傳才能使祂歷久彌新地活著」。見 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, N.Y.: Macmillan, 1956, p.4；也見 J. Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven: Yale Univ. Press；G. Theissen, *The Gospels in Context*, Edinburgh: Clark, 1992.

⁵ *Handbuch der Dogmatik*, V. T. Schneider (Hg.), Bd. 1, Dusseldorf: Patmos, 1992, "Gotteslehre" (pp.82~120)；"Schöpfungslehre" (pp.153~169)；也見 R. Murray, *The Cosmic Covenant*, London: Sheed & Ward, 1992, pp.126~160.

⁶ "Philo recognized three sources of the truths to be found in the Greek philosophers: sometimes they borrowed them from Moses; sometimes they discovered them by the light of reason; and sometimes certain philosophers received an inspiration from God, comparable to that of the prophets" in J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture: A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea*, Vol. II,

繼而，新柏拉圖主義則更輕而易舉地與基督宗教結合，尤其是藉由 Logos 和 Nous 來說明「神一人」在耶穌基督身上合一，而毋需透過柏魯大爾克（Plutarch，約 45~125）和柏羅丁（Plotinus，約 205~270）的「流出論」（emanatio）和「二元論」（Dualism）等問題。這便是《若望福音》開宗明義，以及教父們所致力建構的宇宙基督形象。

所謂的希臘教父時代確是一個特殊的時代。一方面，教會不必擔心須奠定和保護福音的真實性，因為聖經已被欽定為正典（canonization），事實上，教父並非基督啓示的直接證人，他們已處於固若金湯的完成時代；另一方面，他們皆具備精通希臘文化、思想的背景，故可致力於將聖經的信仰與當時的哲學結合。其任務係開創信仰落實於文化，此任務雖艱鉅，但可謂是自由且富創造性的神學⁷。

他們的核心問題是：Logos，這希臘的主要思想，如何可勝任為神學中的「道成肉身」的新理解，並經由這樣的解釋建構堅定的道理。可以說 Logos 的宇宙哲學成為以耶穌基督為中心的神學。這樣的努力需要雙向的了解和融通。

以今天的詮釋學來說，他們一方面把握希臘的傳統，了然 Logos 的悠久的哲學史，結合自然宇宙原理和人理解道理的基礎，即辯證化巴曼尼德斯（Parmenides，約 540~480B.C.）和赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465B.C.）Logos 的兩極，令其貫

London: Darton, Longman & Todd, 1973, p.40；也見 I. U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, pp.18~59；也見 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Book, 1997, pp.70~77.

⁷ 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid*, pp.7~37；也見 J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*, San Francisco: Ignatius Press, 1993, pp.13~16.

通形上學的系統。另一方面，教父們是知識分子基督徒的菁英，透過福音精神奠定了優良的神學傳統。可以說，教父成功地蛻變並融合兩者成爲西方文化的基礎。

爲此，他們闡揚文化也是福傳，因而涵蓋了論證和護教。除了忠於聖經外，有相當自由的發揮空間，因爲其信靠的基礎是：耶穌基督的聖經啓示和重視自然的理性。

具體而言，如同新約肯定舊約的完成乃因耶穌實現歷代先知所預報的，同樣的，儒斯定（Justin，約+165）也可將希臘哲人解釋爲道成肉身（Logos）的預報者。他一口氣將梅瑟、先知們與赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465B.C.）、蘇格拉底（Socrates，469~399B.C.）等並列齊驅。爲此，他們便能以其當代的「柏拉圖中期」的思考來理解耶穌基督，遂成爲宇宙的基督⁸。教父們也著手說明信仰與知識不僅有形上學的差別，且有「啓示」的等級，比如，克雷孟（Clement of Alexandria，約 140~217）一方面有如儒斯定肯定哲學的知識是讓所有的人認識 Logos，但另一方面 Logos 也有其特殊的啓示行動，例如向猶太人頒佈誠命⁹。

宇宙基督不僅是天主從「無」創造「有」的萬物，也是宇宙秩序和諧的維持者。天主之「道」成爲人，致使天主的肖像

⁸ 柏拉圖的觀念和現象界被詮釋爲從上而下的三個神性，即 The One, Intellect 和 Soul，The One 是流出的源頭，但其存在除可思索之外，理性卻是 The One 和自然生命（Soul）的中間和創造的力量。這是柏拉圖中期的主要思想。見 R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1937；也見 E. R. Dodds & Others, *Les Sources de Plotin*, Geneva, 1960.

⁹ 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid*, p.52f；也見 D. A. Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol.6, N.Y.: McMillan, 1967, pp.333~41.

從受損害的罪惡中恢復其真像（Athanasius）。爲此，耶穌建立教會便是重建宇宙之肇始¹⁰。

希臘教父終結的緣由有兩個因素：一則是政治的強烈干涉，尤其是君士坦丁大帝（Constantine I, 324~337）訂定基督宗教爲國教的大逆轉；一則是系統化愈嚴謹、複雜，愈易喪失其靈活性，因而尋求穩定不變、屹立不搖的傳統化。

二、人本完善的耶穌基督

希臘教父將耶穌基督與其哲學中的 Logos 融通爲宇宙的基督，亦即創造的宇宙和新天新地的再造者；而在歐洲的復興運動和啓蒙主義，耶穌基督則成爲個人和人類的理想導師。這乃是肯定以人爲中心並繼續發掘耶穌「拉比」（Rabbi）的地位。這是另類的基督面貌，即人本理想的典範。

1. 新約的拉比：耶穌是新約和舊約連貫的教師和先知¹¹

對整個人類而言，這位完美形象的默西亞（Messiah）必須從以色列的文化和民族的「光榮」著手。耶穌基督是先知們所

¹⁰ J. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, aaO. p.65 on Cosmic Christ: "Before all those things that now attract our notice existed, God, after casting about in his mind and determining to bring into being that which had no being, imagined the world such as it ought to be, and created matter in harmony with the form which he wished to give it" (quoted from *Basil of Caesarea*, *Hexaemeron* 2.2)

¹¹ 見 G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress, 1993. About Jesus the teacher who has not only skill of scriptural interpretation, but charismatic authority, pp.46~75. "Whatever else may have been, Jesus was unquestionably an influential teacher. He was a popular rather than a professional figure, an itinerant master who did not deliver his message in a fixed location such as a 'school' (bet midrash) or a particular synagogue" (46); 也見 B. Chilton, *Rabbi Jesus: The Jewish Life and Teaching that inspired Christianity*, N.Y.: Doubleday, 2000.

預告的，是最偉大的先知，也是「救主」（The Lord）。祂是真人又是真天主，祂的使命是宣報喜訊，經過死而復活開啓了新生命的道路，使人類史和救恩史融合為一，邁向實現天國的途徑。

在猶太人的心目中，祂是一位偉大的拉比（Rabbi），即與其他的拉比全然不同：祂的言行具有特殊的「權威」，受傳者的權威也是天主獨生子的肯定：「我實在告訴你們」（Amen lego hymin），而民衆的回應是「阿門」（Amen）。而在拉比和先知的傳統與耶穌的教導兩者之間，得見新舊截然不同：

「你們一向聽過給古人說『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』就要受火獄的罰。」（瑪五 21~22）不過，主要還在於「成全」法律和先知的教導（瑪五 17~18）¹²。

總而言之，耶穌基督成爲人類完美的「道路、生命和真理」。爲此，祂不僅是猶太的拉比，也是「基督」（Christ）和「救主」（The Lord）。

2. 復興的「老師」（Teacher）

文藝復興（The Renaissance）時代在於選擇找尋「新人」。

¹² 當該問題置於宗教交談時，就會碰觸到「圈內」和「圈外」的複雜問題，尤其是宗教獨特的問題。見 G. Moran, *Uniqueness, Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions*, N.Y.: Orbis Books, 1992；也見 J. Hick, P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, N.Y.: Orbis Books, 1987；和其對立的看法：G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, N.Y.: Orbis Books, 1990；參考 J. MacQuarrie, *The Mediators*, London: SCM Press, 1995, esp. pp.129~155；G. H. Anderson, T. F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1981.

而耶穌就是他們理想的「個別的人」(uomo singolare)和「獨特的人」(Uomo unico)¹³。

文藝復興(十四~十六世紀)主要是以藝術來表達人的理想,其中尤以將基督宗教具體化爲最。啓蒙運動強調人本,尤其最重要的是「人的自由」。此「自由」的廣義能在發揮理性時被辨識出來:無論是經驗主義、或理性主義、或超驗哲學、或辯證思考,咸以同樣的「理性」爲基礎來反對權威和獨斷的立場。

然而,其中有些重量級的思想家給予理性當頭棒喝,他們皆爲理性的絕頂天才,因而能認清其限度,如:巴斯噶(B. Pascal, 1623~1662)將「哲學的精神」(subtle spirit)和「科學的精神」(geometric spirit)對立;康德(I. Kant, 1724~1804)以人的自由來跳脫世界的理性化。於是,人本與希臘宇宙中的人對立起來了¹⁴。

然現代人的理想仍是「天主的肖像」(imago Dei),是聖經的人學,故在基督宗教中覓得了完美的典範:耶穌基督。因爲西方的文化已成爲基督宗教的文化,即使雖未提及基督宗教的道理,然而,當人主張人在萬物中的地位,或強調人的自由

¹³ 見 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vols., N.Y.: Harper Torchbooks, 1958, I, p.143; 也見 K. Burdach, "Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", in *Reformation Renaissance Hermanismus*, 2nd ed., Berlin: Gebruder Paetel, 1926, p.83ff; 也見 E. Cassirer, *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, N.Y.: Harper & Row, 1963.

¹⁴ E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon, 1955, "The first step which the eighteenth century took in this direction was to seek a clear line of demarcation between the mathematical and the philosophical spirit. Here was a difficult and intrinsically dialectic task, for two different and apparently contradictory claims were to be equally satisfied" (p.15).

和責任，或追求死後的永生，新天新地的夢想……等等時，已涵蓋基督宗教道理的主要思想了。「祂」是歷史和生活的耶穌基督，是從誕生馬槽到被釘十字架而死的耶穌基督，也是以具體的完美肖像致使人能重建受損的天主肖像。

無論天主教或新教，均以耶穌基督為其神學的核心。可是，對耶穌基督的了解和形象著眼點卻有所不同。於中古時代，耶穌基督的天主性和人性發展成超然和自然的上下結構；而在接觸新時代以人為中心的思考時，遂轉化為以救贖論為中心的基督論。人們視耶穌基督的歷史生活為救恩史的中心，尤其視十字架復活神學為基督徒為人的要點。如此，經由內在化、主體化耶穌基督的體驗，人與神的結構信理遂被個人的熱心所溶化。而新教則賴「稱義」開始度新生活。總之，基督化亦是人性化。

其次，新時代的思想家，特別是啓蒙運動者，相信「理性」是人性作人最可靠的標準和途徑，那麼，他只要關切認識理性、發揮理性，就能顯示人性！如此說來，理性主義對天主的談論僅僅只為了證明理性的可靠性；但是不可諱言，亦有理性主義者，比如：笛卡兒（Rene Descartes, 1596~1650）、馬粒布郎雪（Nicolas de Malebranche）、萊普尼茲（Gottfried W. Leibnitz, 1646~1716）、沃爾夫（Christian von Wolff, 1679~1754）……等等，皆為熱誠的基督徒，連被逐出會堂的猶太人斯比諾撒（Baruch Spinoza, 1632~1677）也採用高貴的語言如：「天主的聲音」、「天主的智慧」、「救恩的道路」……不一而足，來闡明耶穌基督的為人。

而經驗主義者一貫重視自然世界，將哲學的要題都寄託在自然的經驗，連政治哲學也成為自然的組織思考，故基督宗教若被納入的話，遂蛻變為「自然神學」（Deism）之神性。如此，基督的生活，尤其是福音所記載的奇蹟，雖被承認，但已

沒有哲學的一致性建構，或者被視為自然宗教的神話¹⁵。

總之，啓示和理性，逐漸地由原先的上、下結構演變成等量齊觀，甚至可互易。而當康德將理性分為「純粹理性」和「實踐理性」時，將啓示置於實踐，導致信理不知不覺淪為被淘汰或遭輕視的命運。於是，實踐理性道德遂成為人生活所應該實踐的，即宗教。

換言之，基督宗教是理性建構的啓示之整合，故躍居為諸宗教之冠，而耶穌基督，更清楚地說，歷史的耶穌成為道德完美的導師。祂重新帶來人類早已知悉，但有時卻遭輕忽其作為人該具備的生活。這樣，耶穌基督膺任啓蒙運動的理想者和導師。以下我們將以啓蒙宗教看法最具代表性之一的萊辛，作進一步的說明。

3. 萊辛 (G. E. Lessing, 1729~1781)

萊辛在其最後的一部作品《人類的教育》(1780)¹⁶，以命題的方式（而非證明）表達其觀點，這可算是他一生思想的結晶。該作品共有 100 個條文，闡述天主是人類和個人的教育者，因此，「教育是啓示」（§ 2），只要人一息尚存，天主的教育將永續，那麼，啓示就不會滯留不前。如同教育不能賦予

¹⁵ 見 D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Philadelphia: Fortress Press, 1972 ; H. Reimarus (1694~1768) with his work, "Fragments", is often credited as the first one who leads the new critical thinking facing the traditional christology. According to Reimarus, "Jesus is quite radically de-divinized and de-supernaturalized. At most, Reimarus is a deist, who will tolerate and inactive divine reality who won't interfere with humans". (W. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N.J.: Paulist Press, 1970, p.56).

¹⁶ G. E. Lessing, "Die Erziehung des Menschengeschlechts", in *Kritische Schriften, Philosophischen Schriften, Werke*, Bd. II, Zurich: Ex Libris, 1969, pp.1110~1132.

人所沒有的潛能，天主的啓示亦不給予人的理性所無法達成的（§ 4）。當然，啓示宛如教育有其歷程和秩序，能使人類從無知邁向完滿的智慧。

在這計劃中，天主特選以色列民族作為教育的對象，這並非出於他們乖順，事實證明恰好相反。正如教育幼小無知的小孩需要具體的懲罰和獎賞，天主在以色列史中也凸顯這樣的面貌（§ 16 ff）。同時，天主也採取不同的方式讓其他民族能在理性的光照下認識倫理之道（§ 20 f）。

在以色列史中，天主藉梅瑟和先知教化他們，但有如孩童時期只能接受有限之事，包括有限的導師，因此他們準備並殷切期待最優質的老師到來。

終於基督來了（§ 53），提升了人的教育品質，教人如何認識自己及永恆不滅的境界：「如此，基督是第一位把握靈魂不滅，並以身作則的老師」（§ 58）。萊辛解釋道：耶穌基督是首位實踐之師，因為無論是其內在的知識或外在的行動，均表裡一致地肯定靈魂不滅的事實，而不似哲學的思辨只能猜測、盼望，或頂多是相信而已。

萊辛不僅指出福音教導門徒和當時的民衆亦步亦驅地學習明瞭永生之道，而且聖經也成為歷代衆人堂堂正正的為人之書，即天主的啓示。當然萊辛也坦承基督所帶來的諸多高深奧妙的真理如：「三位一體」、「原罪」、「補贖」等道理，較適合思辨或奧秘，致使「學生」不易即刻了悟，但無庸置疑，它亦為理性歷久必要的學習領域。如此，人面對深奧的啓示才能認出其高貴的限度，因而對無限開放，於是才能永保「活到老，學到老」的精神。

總之，萊辛有如許多的啓蒙運動者確信「新約中的基本教材賜下應許，即一個新而永久的福音時期必定要來」（§ 86）。這便是所謂的「第三個時期」，也是天主普世教育的圓滿計劃。

然而，「最短的線總是最直接的線，並不是真的」（§ 91），所以，在邁向百年樹人，人枉費不少歲月走冤枉路，甚至歧路，花許多無謂的氣力製造問題尋找答案。之所以會這樣，因為人是個別性的，而人人都需從頭接受教育；人也是有限的人、歷史性的人，因而對既往所發生的事情也會忘懷。惟獨我們意識到人會記憶，才會回頭學習建立更美好的將來，方能將「永恆」銘刻於心。「或許爲了這樣我會浪費時間？浪費嗎？究竟我有什麼可匱乏的呢？不是整個永恆都是我的嗎？」（§ 100）

三、奧秘的基督

奧秘經驗係人接觸神的經驗。它涵蓋生活中所表達的過程，皆成爲以神聖爲中心的生活。奧圖在描述這經驗的臨在時，曾提及人的兩種狀態：迷人(*fascinsum*)和戰慄(*tremendum*)。而在基督宗教的諸多神秘者的經驗中，煉路、明路和合路則是一個歷程。爲此，能與神合一乃是奧秘的最高、最深的境界¹⁷。

1. 耶穌基督是體驗和了解奧秘的典範和總結

事實上，在每一個時代，每一個文化所經驗的和所表達的奧秘迥然不同：首先，教父們找出在聖經內所隱含的意義便是基督原有的啓示；繼而，在第四世紀，則強調基督在聖事，尤其在「聖體」和禮儀生活中臨在；在希臘文化背景中，該奧秘的了解則延伸到宇宙的奧秘體驗；而僞狄奧尼修(*Arcopagita Pseudo-Dionysius*，約 500)對奧秘的了解，又展現另一種風貌，耶穌基督的啓示結合了聖經和新柏拉圖主義來表達。

¹⁷ R. Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its relation to the Rational*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1950; G. D. Alles (ed.), *Rudolf Otto, Autobiographical and Social Essays*, Berlin, N.Y.: Mouton de Gruyter, 1996.

此外，基督徒對奧秘的另種強烈體驗，即「愛」的了解。因此，所羅門（Solomon）的《雅歌》成爲「神和人」合一的詮釋¹⁸。神原是無法理解的，但人透過「愛情」的體驗，得以認識耶穌基督是愛的理想和對象，爲此，伯納（Bernard of Clairvaux, 1090~1153）這位最傑出的《雅歌》詮釋者說道¹⁹：

「作爲人，我能了解祂（耶穌基督），就如人與人的關係那般，而人靈（soul）的愛彷彿新娘對新郎的愛之表達和結合。」

文德（Bonaventura, 約 1217~1274）在《進入神的靈魂路程》一書中，闡明人靈的啓程乃是意識到其地方，就是在感受世界中的有形受造物。意識到其身分，意識其在受造物中居高貴的地位，如此，人更能敬畏和仰望崇高的境界，並渴求接觸無限的天主。雖然人經常體驗其限度及無能爲力，甚至陷入罪惡的危機，他仍渴盼勇往直前，乃因有一位「神一人」的領導者，由此往上攀升。對文德來說，跟隨耶穌基督的人性是最具決定性的²⁰。

追隨基督的經驗和表達是異常豐富和多元的，但《若望福音》的語言或許可謂是首屈一指最強勁有力的。耶穌要求門徒：「你們住在我內，我也住在你們內，正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實；你們若不住在我內，也一無所能」（若十五 4）。同時耶穌基督也帶領人向天父祈求：「父啊！願他

¹⁸ “The whole world is not worth the day on which the Song of Songs was given to Israel, for all the Scripture are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies” (vgl. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, p.125)。

¹⁹ St. Bernard of Clairvaux, *Canticles* 43.3, 見 E. Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, London: Sheed & Ward, 1940.

²⁰ 見 E. Gilson, *The Philosophy of st. Bonaventure*, N.Y.: Sheed & Ward, 1938; 也見 E. Cousins (ed.), *Bonaventure :The Soul's Journey into God*, N.Y.: Paulist Press, 1978.

們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我」（若十七 21）。

上面已述及歷史中的耶穌基督的兩種面貌，即宇宙性和人本性，如今再枚舉一位身兼神學家、科學家和神秘學家的學者—德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955），他的思考不僅欲圖發展一種包含宇宙和人本面向的基督論，更重要的是從一種神秘的觀點來闡述神的氛圍。這可視為基督徒和其他宗教交談的基礎。當然我們所關注的焦點只著眼於他對基督論的看法，以期能將上述的歷史系統化。

2. 德日進的基本命題是「生命」的問題²¹

在與生命的接觸和思考中，德氏逐漸地拓展一種龐大且複雜的基督論。從具體的科學對象（甚至考古的對象）到宇宙的來源和終結，亦即將宇宙論（cosmology）成為宇宙的進化論（cosmogensis），而人學則成為人類演化論（anthropogenesis），因為他肯定「基督是所有生命的來源（A）並邁向其終極（Ω）（Christogenesis）」。²¹職是之故，德氏的思想既是進化（evolution）—在時間、歷史中落實；又是奧秘—基本上是對永恆的關切。而他確信該「生命」是可能的，因為它由神而來，並在神內日臻圓滿。既然神是愛，那麼，生命係源自愛的分享，在愛內進展，並往神的愛內得以完成。

²¹ 見 Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London: Collins, 1966, p.13; "Seeing. We might say the whole of life lies in that verb – if not ultimately, at least essentially. Fuller being in closer union; such is the kernel and conclusion of this book..... Try to see, that is to say, to try to develop a homogeneous and coherent perspective of our general experience extended to man. A Whole which unfolds". Quoted text in: Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, London & N.Y.: Collins & Harper, rev. ed., 1965, p.31f.

前面我們曾提及一般奧秘經驗的三步驟：煉路、明路和合路。在福音裡，「煉路」許多時候是指能「看見」之意（耶穌使盲人看見……；但祂也指責那些固執的法利塞人有眼卻視而不見……）。德氏亦強調「觀看」是從具體到遠見，由外面而內觀的重要性。在《神的氛圍》（*Le Milieu Divin*）一書中，他肯定其目的：「為教導如何處處看見天主，尤其是在世界最隱密、最僵硬、最終極之處（most hidden, most solid and most ultimate in the world）」²²。

但是，人何以無法正視事實呢？於此，擬提出德日進對罪惡的看法。

首先，從人類進化的觀點來看惡之奧秘的兩個層面：物理惡和倫理惡。物理惡乃是宇宙進化中的內在成份，即惡的發展，亦即亂的引發因而帶來死亡，它是宇宙發展的罣礙。為此，惡並非本質上的必然因素，即直接限制天主，而是受造物在邁向完滿發展所該奮鬥的阻擋。雖然宇宙在其偶然中有惡亂的因素，但這只能算是過程中的現象，因為宇宙的終極目的是走向圓滿²³。

在進化的意識高峰，即人的生命，不定性的結構因素就是自由。在德氏的《在世界中的責任之革命》一文中強調：革命的進展是直接仰仗人對前途負責的意識，以及人的相互行動。

如同宇宙惡的因素一樣，倫理惡亦非形上學的，而是建基

²² Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, N.Y.: Harper, 1960, p.15；見 R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minneapolis: Winston Press, 1981；也見 I. Lepp, *Die Neue Erde: Teilhard und der Christ in der Welt*, Freiburg i. B.: Walter, 1963.

²³ 見 C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. chapter 4: "The Redemption and the mystery of Evil", pp.104~145；也見 M. Brosseau, *Teilhard de Chardin and Christology*, Taipei: Fujen Press, 1970, pp.74~88.

於自由的基礎上。而人的自由乃是選擇和責任的條件，故「原罪」因而不是時間性的定位，它是人自由的由「錯誤中學習」（trial and error）規律的後果，故其在人存在之前已有存在的可能性²⁴。如此了解惡、「原罪」和罪惡，我們遂可認出其相對的邏輯，即基督自永遠已先存，從創造之初已準備邁向降生成人：因為無論發生什麼惡事，不論如何污染波及人的存在，均需要修好和改善現況。

總之，煉路的主要意思是認出罪惡存在的奧秘，包括在宇宙和人類的進化過程中，皈依其修好和救世者－基督，及奧秘經驗的光照者。

相信基督的光照，才能在基督內認識宇宙的起源和終極的目的，即 A 和 Ω 。德氏認為，在耶穌基督內我們能汲取宇宙的修好和成全的啓示。祂的生命，自降生成人，歷經十字架的死亡和進入復活，乃是宇宙的進化基礎和典範。

人的意識是可能的，因為他是「人類的」，亦即是身和靈的存在。人的身體不是別的，它是物質自成一路的結晶，即小宇宙（micro-cosmos）。物質的旅程是有其目的的。在人的存有中了解人的身體需經由人的精神，相對的，身體是精神表達的「地方」（條件）。神降生成人是創造的 Logos 成爲救贖的 Logos，是天主自身投入成爲其「中心」，爲了引領生命邁向圓滿。如此，在罪惡作亂的中心，天主主動空虛自己取了人的血肉，故能助人掌控人的罪孽，並帶動進化²⁵。

²⁴ 見 M. Brousseau, Teilhard de Chardin and Christology, *ibid*, p.54f; 也見 J. A. Grau, *Morality and the Human Future in the Thought of Teilhard de Chardin: A Critical Study*, London: Associated Univ. Press, 1976, p.89ff.

²⁵ “The Redeemer has been able to permeate the stuff of the cosmos, infuse himself into the blood of the universe, only by first immersing himself in matter in order to then be reborn from it” in Teilhard de Chardin, *Mon*

「降生成人」是宇宙成爲基督的身體（Body of Christ），它能有三個肯定的向度：是納匝肋耶穌的身體，而這具體的人成爲人類的中心，亦成爲物質的中心。如此的了解，在聖事的基督聖體遂是宇宙聖事的實在象徵。

降生成人的真實，不是一個特定的意義，也不僅是一個嶄新的開始，而是一個事件，獨一無二的啓示事件。透過它，我們能參透其奧秘：帶領世界的恩主成爲世界的一份子，然而不僅是一份子，祂是帶領整個宇宙生命生命因素，即祂自己親自經驗，與人一樣毫無二致，並擔負其重擔。具體而言，這特有的重擔是：生於瑪利亞，死於十字架上……等等。

從誕生的方式言之，宇宙的基督成爲救恩史的基督，這點非常的關鍵性，因爲若撇開之，那麼，基督宗教僅僅只是哲學思考的系統罷了，它不獨沒有生命，更甬提愛的衝力²⁶。

在降生成人的歷史中，救贖的基督遂成爲物質的中心，因爲人就是宇宙進化的高峰，是生命組織（organic）的成熟²⁷。

Universe"(1924) in *Science et Christ*, Paris: Seuil, 1965, p.89；也見 F. Bravo, *Christ in the Thought of Teilhard de Chardin*, London: Univ. of Note Dame, 1967, p.52.

²⁶ "To suppress the historicity of Christ (i.e. the divinity of the hisstorical Christ) would be made disappear into the unreal all the spiritual energy accumulated for two thousand years in the Christian phylum. Christ born of the Virgin and Christ risen from the dead: the tow form one single in separable bloc". Teilhard de Chardin, *Introduction a la Vie Chrétienne*, p.5, quoted in: C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. p.73.

²⁷ "In order to incorporate all things into him (to use St. Paul's expression) and then, bearing the world with him, to return to the bosom of the Father, it is not enough, as we perhaps thought, for Christ to sanctify supernaturally a harvest of souls, it is also necessary for him to exert his creative power to bring cosmic noogenesis to the term of its natural maturity",見 ,Teilhard de Chardin," Du Cosmos a la Cosmogense

而成熟乃是一個成長的過程。

但這嚮往光芒之路不能沒有犧牲和棄捨，因為惡勢力阻擋進化和修好。於是，十字架成爲解救的象徵。的確，當德氏的基督論肯定其 A 和 Ω 的重要性時，那麼，其歷程也應等量齊觀，這進化必須透過力爭上游方能達致進步。如此，十字架蛻變爲其真理的奧秘。

死在十字架上是在往完滿目的最有活力的象徵，它是愛的極限表達，亦即使所有的在基督內得以修和。在這事件中，我們能認出基督是所有叛逆的解放者，是進化成功的帶領者²⁸。也是因著十字架上的耶穌，致使每個人都能認清真象，因爲人的生命是從失敗中學習，從錯誤中改善。總之，犧牲和戮力才能獲致成功和幸福²⁹。

德氏肯定在十字架的象徵裡，痛苦、失敗有其真義，因爲它是進化的最深奧象徵，亦即復活的主日必經聖週五的痛苦，才能達致凱旋，綻放新生命的光芒。躡越奧蹟乃是人跟隨耶穌基督，也惟獨依靠祂才能戰勝人有限的事實，即死亡。

當我們真正與基督合而爲一時，被釘在十字架上的天主，因著十字架的緣故，成爲躡越人性最具強力可能性的靈修推動者。若能在十字架的痛苦和努力中力求進化，那麼，死亡便是一扇敞開新天新地生命的門檻。

1951”，in *Oeuvres*, vol. VII, Paris: Seuil, p.272.

²⁸ “The cross preaches and symbolizes the hard work of renunciation..., The cross is both the condition and the way of progress”, in Teilhard, *Toward the Future*, London: Collins, 1974, p.34.

²⁹ “Once we have fully grasped the meaning of the cross, we are no longer in danger of finding life sad and ugly. We shall simply have become more attentive to its barely comprehensible solemnity”, in Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, aaO., p.101f; 也見 Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minnesota: Winston Press, 1981, p.78f.

雖然德氏面對死亡，有時也不免有害怕的經驗，尤其當其年老力衰時，但他逐漸學習在無能為力中體驗與生命相通。他祈禱³⁰：

「天主，現在我已找到喜樂，因為能採擷任何的成長方式使您得以在我內發展；祈求您使我能由衷地善用這生命相通的最後階段，消失在您內而擁有您……，請您教導我面臨死亡之際，有如實現一個相通的行動（to treat my death as an act of communion）。」

總之，一般的奧秘經驗提到神臨在於宇宙或人中間，而這在德日進的奧秘觀中，基督是中心相當顯而易見，即從創造的「聖言」開始，經過耶穌基督的救贖，引領萬物邁向圓滿。這可在德氏的《神的氛圍》一書中瞥見之，他採用三個觀念來說明人與基督合一的三個階段：集中化（Centration）、成長化（Decentration）和超越化（Surcentration）³¹。

「集中化」是意識到、並認出以基督為中心進而活出基督徒的成熟人格。「成長化」是要求為了天國的緣故自我開放，最顯然的比喻是一粒麥子，被埋在土裡死了，才能結出許多子粒來。而「超越化」是生命往圓滿的推動力，即基督化。這三者，我們亦可言簡意賅地說成：踰越奧蹟的過程，即生命、死亡和復活。

³⁰ Quotation after R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, aaO, p.90.

³¹ 見 Teilhard de Chardin, "Reflections on Happiness, in *Toward the Future*, London: Collins, pp.117-120.

四、在宗教交談中的基督形象³²

若以持平的態度來觀察宗教和人的生命，便可認出每種宗教都有奧秘，而每個人的生命皆有奧秘相隨，它不僅是人的來源和終極，且在人的過程中能肯定之。

難怪人所探求的真理，最根本的乃是承認真理是被領悟的，是被解蔽的，是受光照的認知。而生命的意義係解答人當下的生活與奧秘的邂逅。爲此，每種宗教均是對真理的渴求以及生命圓滿幸福的道路。這些道路顯然不盡相同，但皆來自神秘，並帶領人達致目的。總之，神秘是宗教之間共同基礎，而幸福乃是人夢寐以求的目標。

問題是這神秘如何被揭露出來？它與人的幸福又有何種關係？這是宗教的核心問題，亦是宗教學、宗教現象和宗教交談的當務之急。

從不同的人類學理論觀之，宗教乃是人的自然現象。說人本身是宗教人的含意，亦即肯定每種宗教的表達皆需具體的因素，因而不能豁免於歷史、文化傳統的影響。故在自然恩寵方面和宗教所表達的信仰方面，沒有一種宗教可能是絕對的。再說，每種宗教都有其歷史性，所以都像人類一樣受限於時間的

³² A. Kalliath (ed.), *Pilgrims in Dialogue: A New Configuration of Religious for Millennium Community*, Bangalor: Dharmaram, 2000 ; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1997 ; J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, N.Y.: Orbis Books, 1991 ; R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, New Jersey: Paulist Press, (rev. ed.), 1999 ; K. W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leiden: Brill, 1987 ; K. J. Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994 ; K. Rahner, "Perspectives for Pastoral Theology in the Future", in *Theological Investigations*, vol.23, London: Darton, pp.106~119.

規律，而其「現象」與人頗為相似，皆為前無古人後無來者。若秉持這樣的看法，那麼，沒有一種宗教可輕視或否決其他宗教的「現象」，且在判斷之前需要更細心的探詢其「本質」。

也許正因如此，特勒爾起（Ernst Troeltsch, 1865~1923）可說它是「主觀的絕對性」；或以潘南伯（Wolfgang Pannenberg, 1928~）來說³³：

「基督宗教神學可能應該這樣想：他人在其文化圈以及不同的宗教思想和表達方面，也許能夠與同樣的神聖事實接觸，如同基督徒經由耶穌基督的教導認識聖經中的天主一樣。」

總之，在這人類宗教學的基礎上，宗教之間的彼此認識和互動才能真正的展開，方能撇開宗教的基要主義之影響。

另外，若我們走向宗教多元的神學，要求基督宗教或類似的任何一種宗教，放棄自己的救恩信仰生活的立場，而採納一種世界宗教或宇宙宗教...等。那麼，這種宗教神學徹底解決了排外的宗教看法，因為自認沒有一種宗教，一種啓示能全然表達神的絕對。結果每一種宗教都一樣，毫無二致，充其量只是多元宗教中的一種。其次，因沒有一種較高或較低的啓示，故根本談不上獨特的啓示。他們總以為在人類史中，會有偉人以神的精神和神恩作為傳達神旨意的工具。為此，耶穌基督的形象，雖沒有被完全剝秘有如極端的啓蒙運動者所為，但祂的道理已被相對化了。如此說來，究竟多元宗教主義還需要宗教交談嗎？因為沒有立場的論談是不受重視的。

如何才能使宗教交談從狹窄的絕對真理中解放出來，而不會輕易陷入相對主義或多元主義呢？又如何才能一面承認每種

³³ K. J. Kuschel (ed.), *Christentum und Nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p.17.

宗教皆平等，另一方面基督宗教不放棄對自己真理之要求呢？可惜，當我們提出這些問題時，往往很容易只站在自己的立場來思考答案；如此，宗教神學易落在信理的一部分，即有關「救恩」的問題，並從自己對救恩的看法去思索、尋找自己的解答。這樣的作法彷彿在交談前已成竹在胸，早有定論了。

一個真正的交談是一種開放的過程，每種宗教的代表均有機會說明自己。如此，宗教人在與（with）他人面對面交談時方知我人「有關」（about）其宗教的認知是否正確無誤。這樣，交談的目的也是校正以便更接近真理。

既然我們所關心的是基督宗教的耶穌基督，那麼，所面臨的問題便是祂在宗教交談中將顯示何種形象？之前已點出其在基督宗教文化中的三個重要面向，即宇宙的、人本的和神秘的，如今，我們嘗試以此為切入點，且看該面向對宗教交談有何意義？

首先，我們回顧《馬爾谷福音》八章 27~29 節這段經文，耶穌非常清楚地意識到，並讓門徒道出祂的不同形象。祂將「人們」和「你們」的看法分道揚鑣。以今日的宗教學來說，便是「圈內」和「圈外」的見解。

為此，在宗教交談中的耶穌基督形象，不能單從基督徒的觀點來鎖定，應容許「人們」去發掘。故信徒所肯定的聖經中的耶穌基督，不該視為宗教交談中的絕對，以免釀成事先就橫阻他人對基督的見解，反而先該允許他們有自己的詮釋，而且任何一種詮釋都該有它的知識傳統。循此，在交談中才會有詮釋的進展，即逐漸與基督宗教所了解的融通（fusion of horizons）。

代替門徒們發言的是伯鐸，他答道：「你是默西亞」。這回答備受耶穌的肯定：「西滿你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六 17）。相形之下，圈外的

看法卻是五花八門，有的指稱一個類似的現象；有的認定一位雷同的歷史人物；有的則提出一個抽象的概念，認為祂就是其宗教觀念中的一個。

換言之，剛剛所提圈外的三個範疇相當不錯，的確有助於宗教人以自己所認知的典範、範圍來認識其他宗教的聖者。但無可諱言，唯有圈內人才能體認基督的真象—啓示的面容。當然學習認識有不同的程度，也許有其時間的過程，亦有其不一樣的目標。所以，為使他人認識耶穌基督，基督徒本身該辨別具體的場所，譬如：「傳教」和「宗教交談」。因為「傳教」的明確標的是使所有的人成為基督的門徒；而「宗教交談」的目的主要是讓圈外人能逐漸了解圈內的看法和其生活，因此，在宗教交談中耶穌基督的風貌萬千。如此，救恩的問題和交談才不致混淆討論。

其次，從上述的耶穌基督的主要面向，能體認到因著歷史中的不同需求，基督遂成為宇宙的基督、人本的基督以及涵蓋此兩者的奧秘的基督。由此可見，這些向圈外人以及周遭環境所顯示的基督面目，端視「時代」的冀求，並根據啓示的根基作為理解耶穌基督的依據。

像在希臘哲學思考中，尤其是新柏拉圖的宇宙觀，Logos 是神秘和流出的通道，它被詮釋為神人合一的耶穌基督，這對任何一種看重自然的宗教切入宗教交談而言，能是啓發的佳例。又如，當代有些宗教思想家（包括哲學、神學家），致力將中國文化的某些主要觀念，如：「道」、「天」……等，企圖開創基督的另類新貌。這的確是個可喜的現象，也許需要的是將之落實在「時代訊號」中。可以說，現代人對宇宙的意識並非抽象、孤立的，而是與人的生活息息相關。

換句話說，學習發掘歷史中的耶穌基督所有的重要形象，無論是宇宙的，或人本的，或奧秘的基督，都不等於重覆或者

只是觀念的轉移而已，實實在在是有其歷史性的需求，包括歷史意識型態的批判。故我們現在與之前的作風之所以不同，乃因我們是在交談中彼此切磋進行的。

雖然無論在東方或西方均有先知性的智慧者，警告人們釐清啓蒙運動所萌生的某些極端弊病，甚至提倡以新時代的劃分法來批判或者給予嶄新的建議，即以所謂的「後現代」取而代之。可是，這些對人生的期待現象皆指向人本新的重構或發現。顯然它並非一己之見，而是該時代的當務之急。總之，重要的是我們該認出其「時代訊號」的真象，才能適時提出基督對其理想的形象。

其實，辨識當代人的困難和需求，乃是每種宗教所殷切期盼的，也是責無旁貸的。若果他們不要成爲漠不關心人的宗教，那麼，基督—新時代的人本理想形象，首先要面對的是「非宗教」或俗世的看法，如：絕對封閉，或漠不關心主義者的耶穌基督形象。而這些人通常所碰觸的層面是無信仰和信仰兩者截然對立。所以，他們對基督的看法常令信徒感到訝異，甚至震撼，難道基督徒應群起對抗之嗎？也許重要的是探詢爲何他們扭曲或極端化某一面？如何了解他們的心願？這便是針對無神論或某種意識型態的交談很重要的一步。這樣，基督的形象因所交談對象之不同，應有具體不同的切入點，如此，我們才能懷著希望有機會了解並協助他們。

另一方面，宗教之間的交談也是價值觀的互動和學習。在如此了解的前提下和合作的具體現況下，究竟耶穌基督的形象爲何？無庸置疑，無論與非宗教者或其他宗教接觸和交談、合作，基督的面貌首要具體在基督徒身上的見證彰顯出來，爾後他們才能更進一步地逐漸認識祂的形象。

爲此，基督徒本身對於認識和發現基督顯然至爲重要。當然，肯定基督是唯一的「道路、真理和生命」並不等於我們已

認識祂或擁有祂。因為只要救恩史一天未臻圓滿，人在旅途中還能繼續不斷發掘祂的奧秘臨在，故需要在每天的生活中學習與奧秘邂逅。

這樣說來，德日進的神秘基督觀能夠啓發我們，在一切受造物中能發現基督的神秘面目。而更重要的是，在意想不到之處，諸如：進化論、考古……等等也能發現基督。

總之，基督的面容是隱藏在宇宙中的奧秘，是在人生命所發生的一點一滴中所烙下的神秘痕跡。職是之故，一位名實相符的基督徒，他在任何生活崗位上均能體驗到基督，並能為祂的存在作證。

結 語

探討宗教交談中的耶穌基督形象，我們所尋獲的並非一個簡單的結論，而是試圖區分為圈內和圈外的看法，以作為在溝通中怎樣接近基督並真正認識祂的過程。而這個過程乃是透過基督在西方文化中的幾個重要面向，如：宇宙的、人本理想的和奧秘的基督之領悟，用以提供重視宇宙、人本和奧秘面的其他宗教，以爲了解基督的借鏡。

當然在所揀選的資料中，我們的目標是邁向一個現代化和系統化的見地，即德日進的基督論觀點能重建並包含前面的兩個重點；另一方面，基督論的神學家德日進也向基督徒提出挑戰，捫心自問是否對基督現代化和整體化的基督奧秘有所體驗，若果如此，方能活出基督徒活潑的信仰，致使與他交談的其他宗教徒能因此逐漸體認基督的真面容。

The background of the page features a central image of a woman wearing a dark headscarf and a light-colored, patterned dress, holding a book. This central image is surrounded by four faded, semi-transparent images of historical figures: a man in a plaid shirt (top left), a man in a dark coat (top right), a man in a dark coat (bottom left), and a man in a dark coat (bottom right). The overall background has a light, textured, paper-like appearance.

第二部分

聖經及歷史因素

「耶穌導師」名號的聖經基礎

黃素玲¹

1998年所召開「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的建議，在亞洲福傳要特別強調「耶穌是智慧的導師」。本文作者響應這個號召，特別參考了她們修會內部靈修文件，根據聖經撰成此文。文內最值得參考的是耶穌導師的教育法舉例。

前言

初期教會給耶穌取了各種「名號」，用來表達對耶穌的信仰。新約中，記載了的耶穌名號有四、五十個之多：默西亞、天主子、主、上主的僕人……等等。這些名號之中，有一個很重要的，就是**耶穌導師**。

在東方教會裡，**耶穌導師**這名號極受重視；傳統的《耶穌聖名禱文》中也常用此名號來呼求、讚頌。但在台灣，這名號卻極少受重視，相關的中文資料也不多。因此根據聖經為「耶穌導師」這主題做個研究，向中文的神學讀者介紹耶穌基督是降生成人的天主的智慧，體會他的話會使我們看待事情時有另一種啓發，這也是一件有意義的工作。

首先應強調，在聖經中**導師**這個字很重要，不論是在舊約

¹ 本文作者：黃素玲，聖保祿孝女會修女，現肄業於輔大神學院教義系。本文最主要是根據聖保祿修會大家庭（SSP, FSP）於1996年出版，只限內部發行的義大利文 *Gesu' Il Maestro; Ieri, Oggi e Sempre* 一書中的二篇文章改寫而成：Mons. Gianfranco Ravasi, “Il Maestro nella Bibbia” 和 Guido Gandolfo, “Gesù il Maestro”。

或新約中都是一樣。但，更該要澄清的是，**導師**這個字本身含有的矛盾的意義，因為這個字有正、負兩面的解釋。

在希伯來文中，導師這個字是 *rabbi*，*rabbi* 是從 *rav* 這個字來的，它本身的意思是「大人」，如同中國古人對庭上法官的稱呼，表達了權威。在拉丁文中，導師 *magister* 這個字是從 *magis* 來的，意思是「超越一般的人」「上等人」。法文的導師 *maitre* 這個字的意思是「主人」。在此觀點下，可以了解耶穌在《瑪竇福音》廿三章中所說的²：

「至於你們，卻不要被稱為『辣比』，因為你們的師傅只有一位，你們眾人都是兄弟；你們也不要被稱為『導師』，因為你們的導師只有一位。」

在希臘文中，導師用 *kathegetai* 這個字，意思是「嚮導」，指導方向的那一位。這就是為什麼耶穌他說：不要稱別人為**導師**（嚮導），因為你們的**導師**只有一位。

由以上的分析我們知道**導師**的角色，他含有權威、在別人之上的意思，這不就是法利塞人和司祭的態度嗎？他們自以為是 *rabbi* 而看不起當時的老百姓，因為老百姓不認識法律和先知。這是導師負面的意義。

但是，**導師**這個字也有積極的一面，耶穌告訴我們：誰是**真正的導師**？在《若望福音》十三章中，耶穌接受了門徒對他的「師傅」（*didaskalos*）及「主子」（*kyrios*）這兩個稱呼，二者都是 *rabbi* 這個字本身含有的兩個幅度。接著耶穌馬上表明了如何成為**真正的導師**³：

「若我為主子，為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳；我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的

² 瑪廿三 8-10。

³ 若十三 13-15。

去做。」

教導的真實方法是**服務和付出**。kyrios、didaskalos 這兩個字原本是權威的稱呼和身分，耶穌故意把它和洗腳的行為結合在一起。在當時的猶太社會中，洗腳這個卑下的動作是連主人也沒有權力要求僕人這樣做的。有一部舊約時代的偽經，記載著一個關於舊約雅各伯的兒子若瑟的故事，若瑟的妻子對若瑟說：「我愛你多麼深，連你的腳我都可以為你洗。」這是愛的高峰，因著愛成為他人的奴役，完全的自我付出。耶穌說真正的 kyrios、真正的 didaskalos 是要成為別人的僕役，獻出自己的智慧。在福音中我們可以找到三個例子：

- 門徒們遇到風浪，對耶穌說：「師傅！我們要喪亡了，你不管嗎？」⁴ 一位師傅要關心徒弟的性命。
- 癩病人對耶穌說：「師傅（epistata），耶穌，可憐我們吧！」⁵ epistata 這個字的意思是「站在他人面前」，這就是主子和導師的姿勢。真實的導師是離人很近的，容易讓人找到他、親近他。
- 「主（kyrios），請教我們祈禱。」⁶ 教導的另一個幅度是靈修輔導。

在這個前言結束前，我願強調兩點：

1. 聖保祿在講述天主所賜與的神恩時，說「天主在教會內所設立的，第一是宗徒，第二是先知，第三是教師」⁷，因此稱人為師傅是可以的，但是必須有服務的精神。聖保祿又說「為這福音，我被立為宣講者，為宗徒，為導

⁴ 谷四 38。

⁵ 路十七 13。

⁶ 路十一 1。

⁷ 格前十二 28。

師」⁸。

2. 也有虛假的導師，因為如以上所說的：導師有正、負兩面的意義，假的導師是為自己而不是為真理服務，保祿曾很強烈地批評這些假的導師⁹。這是很強烈的誘惑，因為在每一個人心中很容易無意識地流露出「導師」的負面——輕視別人、定立教條、喜歡做別人的主子。這樣的 rabbi 就是「主子、大人」。

壹、在舊約中教導的演變

我們用「演變」這個字，因為它包括了不同的進程：（一）天主就是導師，天主主動地將自己啓示給人；（二）人聆聽天主導師的話後，自己也成為導師。

（一）天主就是導師，天主主動地將自己啓示給人

這個出發點是恩寵，在起初有天主自我啓示一天主的聖言打破虛無及人的無知。天主說：「有光，就有了光」¹⁰，若沒有這個基本的「話」，那麼一切都是虛空的，也不會產生人的言語，因此在起初就有天主的聖言和導師的臨在。

聖保祿引用依撒意亞先知的一句話：「未曾尋找我的人，找到了我」¹¹。如果沒有天主給我們啓示，沒有祂的「話」引導，人會走上迷途而遠離了天主，所以在起初有天主的聖言（「天主說」）。在新約裡也提到天主初期的啓示：「在起初已有聖

⁸ 弟後一 11。

⁹ 弟後四 3：「因為時候將到，那時人不接受健全的道理，反而因耳朵發癢，順從自己的情慾，為自己聚攏許多師傅。」

¹⁰ 創一 3。

¹¹ 羅十 20。

言」¹²；若沒有聖言就沒有任何教導；沒有恩寵，我們的話就是空的；沒有天主的話，我們的話也就不存在。

天主在哪裡啓示自己呢？

· 在天主的法律（Torah）中：

法律這個字的字根是 jrh，意思是「教導」。因此我們要聆聽天主藉著祂的法律給我們首要的教導。《聖詠》第一一九篇〈天主的法律讚〉，要讚美的是天主的教導、天主的話。早期的每日禮讚，要求教友每日唸這篇聖詠，因為它讚美的是天主教導人第一個生命的課程及生活的規範。

· 在救恩的工程中：

如《聖詠》一〇三篇中所說的：「上主曾將自己的道路告知梅瑟，給以色列子民彰顯自己的功績」¹³。哪一條是天主的道路？就是歷史中的救恩工程。聖經就是救恩史的記載。希伯來人稱呼梅瑟是「我們的導師（morenu）」¹⁴，由此可見天主用一些人做具體的導師，因為救恩史是透過有限的人來傳達。人要傳達什麼訊息呢？在《聖詠》七八篇可以找到回答：「我們祖先所傳報給我們的一關於上主所施展的奇蹟和異行，都要傳報給後代的子孫」¹⁵。因此我們所要宣講的天主是一個具體的天主，是亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主、我們的救主。

· 天主在考驗中啓示自己：

舊約中有兩本書：《訓道篇》和《約伯傳》都特別強調天主在靜默中啓示自己，有時徒弟無法了解導師的教導，如同在

¹² 若一 1。

¹³ 參見：詠一〇三 7。

¹⁴ 參見：出四 12，廿四 12。

¹⁵ 詠七八 3-4。

《依撒意亞先知書》中上主所說的：「我的思念不是你們的思念，你們的行徑也不是我的行徑」¹⁶。

(二) 人聆聽天主導師的話後，自己也成為導師

人接受天主的教導，自己也成為導師，被天主所派遣，在這裡要強調三點：

1. 父子關係

父親對兒子的教導在舊約的《箴言》裡有很多的舉例，父親不斷地叮嚀說「我兒」，並將智慧傳給兒子¹⁷：

「我兒，你應聽你父親的教訓，不要拒絕你母親的指教。……我兒，你若接受我的話，你必能領悟什麼是敬畏上主。」

在這裡，「師」等於「父親」，他等待徒弟的成長，父親的想法和洗者若翰一樣：他應該興盛，我卻應該衰微。我們在教導別人時，也該有同樣的心態，幫助別人在信仰和知識上增長，然後自己退到幕後而不居功。

2. 司祭、先知、智者

這些人也是聖經中的導師。在此可舉一例：《撒慕爾紀上》第三章，厄里是司祭，他是撒慕爾的導師，也是撒慕爾的神師，但他讓撒慕爾自己去發現自己的聖召，沒有干預天主的聲音。

另一例在《厄斯德拉下》第八章，厄斯德拉也是司祭，他用天主聖言教導人民，厄斯德拉不但讓我們看出如何用天主聖言來教導人，而且是聚集了「男女和所有能聽懂的人」聆聽天

¹⁶ 依五五8。

¹⁷ 箴一8；二1~5。

主的話¹⁸。在這一章，我們可以認出教導的七個階段：

- (1) 厄斯德拉逐段地讀天主聖言。
- (2) 針對所讀的，他作翻譯和解釋¹⁹。
- (3) 使聽眾了解。
- (4) 聆聽：在聖經中 shamà 這字有兩個意思：聆聽及服從。
- (5) 流淚、悔改：全部人民聽了天主的法律書都哭了，天主的話使人痛悔自己的罪過而悔改。
- (6) 手帶食物給缺乏的人：天主的聖言刺激我關心窮人，與他們分享天主的聖言及食物。
- (7) 慶祝：最後的教導是在禮儀中。

因此這七個階段：誦讀、解釋、了解、聆聽、流淚悔改、分享、慶祝，這是教會團體教導的模型及過程。

3. 整體性的教導

聖經的教導是全人的教導，不是只在理性上的教導，而是包括人的理性、意志、情感。導師教導人，主要的動詞是「教導」(lamàd)，但這個字真正的意義不是教導，而是「學習」。有意思的是教導和學習這兩個字在希臘文來說是相同的字根，因為導師不只是教導人，也會持續努力進修充實自己，而學習中的徒弟總有一天也會成為別人的導師。所以教導和學習是一個整體性的循環過程。

雖然在舊約中強調導師的角色，但在末世看來已不需要

¹⁸ 厄下八 2 第一次強調，於以色列的歷史中，不僅是男人集合的團體，而且是「男女和所有能聽懂的人」的團體一起聆聽天主的話。

¹⁹ 主前五/四世紀的普通老百姓已經聽不懂希伯來原文的妥拉，所以厄斯德拉每讀一段天主的法律書，即做翻譯（譯為阿拉美文）和解釋，如此民衆可以懂所誦讀的。

了，因為人有心靈的導師，就如《若望福音》中耶穌所說的²⁰：

「在先知書上記載：『眾人都要蒙天主的訓誨。』凡由父聽教而學習的必到我這裡來。」

在此先知書所指的是《依撒意亞先知書》，根據《七十賢士譯本》的原意是：「你所有的兒子將成爲上主的徒弟」²¹，這是對末世的基督徒最美好的定義。以上也回應耶肋米亞先知的預言²²：

「我要將我的法律放在她們的肺腑裡，寫在他們的心頭上；我要做他們的天主，他們要做我的人民。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。」

貳、耶穌導師

我們用兩個角度來看在新約中的耶穌導師：（一）導師的面貌；（二）耶穌導師的七個特點。

（一）導師的面貌：

師傅（didaskalos）這個字在新約中出現 58 次，其中有 48 次出現在福音中，且是用在耶穌身上；**教導**（didáskein）這個動詞用了 95 次，其中三分之二出現在福音中，大部分也是用在耶穌身上；因此，可以說耶穌是基督徒團體最佳的**導師**。

耶穌導師的面貌可從三條路線來看：

²⁰ 若六 45。

²¹ 依五四 13。

²² 耶卅一 31~34。

1. 耶穌被稱為師傅 (Rabbi)

福音中有許多處耶穌被稱為**師傅**，這裡有二例：谷九 5 和十 51。耶穌如同當時許多以色列師傅一樣，在會堂、廣場、聖殿公開地教訓人。在耶穌師傅旁邊有他自己的徒弟 (mathetai)，如同有自己的學校一樣。此外，耶穌除了運用當時師傅的方法之外，另有他自己的教育法，的確，他的教導有其特色。我們特別要強調的是這特殊點，就是耶穌和其他以色列的師傅不一樣之處：**耶穌挑選自己的門徒**。

在耶穌的時代，rabbi 公開的在廣場教訓人，誰相信就跟隨他們，是門徒挑選老師。研究聖經的人說：歷史中的耶穌與自己文化的傳統不一致。在最後晚餐裡，耶穌告訴自己的門徒：「不是你們揀選了我，而是我揀選了你們。²³」

2. 耶穌是有權威的師傅

在《馬爾谷福音》中有一句很有影響力的話²⁴：

「人都驚奇他的教訓，因為他教訓他們正像有權威似的，不像經師們一樣。」

福音中還有一段很有意義的話²⁵：

「師傅！我們知道你是真誠的，不顧忌任何人，只按照真理教授天主的道路。」

這是真實的師傅的面貌，不尋找自己的利益，有多少師傅是冒充的！「按照真理教授天主的道路」，聖經的這句話再一次地把耶穌是道路和真理連在一起。

²³ 若十五 16。

²⁴ 谷一 22。

²⁵ 谷十二 14。

3. 耶穌的教導是超性的

福音有兩處特別強調這一點²⁶：

「我由我自己不做什麼，我所講論的都是依照父所教訓我的（didáskein）。」

「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」。

耶穌所教訓的是關於天父的奧秘，是一個超性的教導。

綜合以上關於耶穌導師的面貌，我們可以說：耶穌是歷史中的導師，他運用那時代所用的教育法，例如：比喻，但也有些屬於他個人特殊的、完全不同的一面，例如：選門徒的方式；他是有權威的師傅，但也很自由的，不在乎別人的看法；最後我們說，耶穌是一位超性的師傅，他教導的真理超過人的知識的範圍，因為他的教導是從天主的啓示而來的。

（二）耶穌導師的七個特點

數字 7 在聖經中有特殊意義，被運用在教導的結構上容易使人記住。因此在這裡我們也把耶穌導師的特點列為七項：

1. 耶穌是宣揚天國的導師

耶穌宣講天主的國，宗徒們宣講耶穌，因為他們看出天主的救恩在耶穌身上具體實現了，宣講者基督反而成了被宣講的主題。綜合初期教會講道核心，就是耶穌第一次講道中所說的：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一 15）。在此，耶穌的訊息有四個因素，其中兩個是神學的幅度，另兩個是人學的幅度。

屬於神學幅度的有：

²⁶ 若八 28；瑪十一 27。

- (1) **時期已滿**：天主在歷史中引領選民，祂給選民許諾，如今選民所等待的時間已經到了，耶穌以他的言行使百姓看出，天主的許諾已經在他身上圓滿的實現。
- (2) **天國臨近了**：「天國」是什麼？在舊約中的天主是君王的形象，這意味著天主有照顧人的能力，能滿足祂子民的需要。天主的國臨近了，意思是說：天主這個好君王，祂的能力（照顧人、拯救人、滿足人需要的能力）已經臨到我們身上了。

耶穌導師宣布以上天主工程的這兩個神學幅度，在他內時期已達到圓滿，並且在這時期內天主的國來臨了。由此過程很自然地緊接著人學的幅度：

- (3) **悔改**：信徒、徒弟聆聽以上的訊息後，引起思想及生活的改變。
- (4) **信從福音**：將自己的生活建立在福音的價值上。

耶穌導師給眾人上的第一課就是我們必須宣揚的內容：天主的國，而這訊息引起人的悔改和信仰。

2. 耶穌是智慧的導師

耶穌用比喻、象徵、對立的圖像來教導，福音中可以找到很多這樣的例子，耶穌生動的講道方式引起我們的反省，因為我們在說天主的道理時沒有吸引人之處，也碰不到人的心。耶穌的講道是很具體的：「你們中間那有為父親的，兒子向他求雞蛋，反而給蠍子呢？」²⁷耶穌舉例不是憑空杜撰的，在巴勒斯坦的蠍子確實是白色的，有劇毒，大小如雞蛋，躲在沙漠的石頭下。另舉一例，耶穌解釋自己的死亡和所帶來的救贖，他沒有用神學的架構來講論，而用通俗的種子做比喻：「一粒麥

²⁷ 路十一 12。

子如果不落在地裏死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。²⁸」耶穌也用了酵母和鹽的象徵來告訴我們：在傳福音方面要有影響人的感染力。

基督宗教傳統在傳福音方面不斷地運用比喻、圖像……來傳達福音的訊息，一名南美頗為有名的作家 Borges 說：

「宇宙不斷地在演變，而宗教的語言卻是僵硬的一成不變，我們要靈活地使這語言具有柔軟度，在這方面耶穌是我們的模範導師。」

耶穌自己在執行使命時，清楚地表達人與人接觸的價值，這要求傳福音者關心聽眾的情況，用適當的形式和語言，以便提供適應聽眾成熟度的宣講。在 1998 年的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」，參與會議的教長們就特別強調這點：教會必須以開放的態度，採用新而令人驚訝的方式，把耶穌的面貌在亞洲呈現出來²⁹。我們宣講基督要尋找好的方法作為切入點，最符合亞洲的教育方式應該就屬**講故事的方式**³⁰，故事人人愛聽，是最有效的。事實上，宣講耶穌基督最有效的就是講述他的故事，像福音書一樣。

²⁸ 若十二 24。

²⁹ 參見：《教會在亞洲》57 頁，主教會議建議：以後的教理講授應該跟隨「喚醒的教學法，利用故事、比喻和象徵這些具有亞洲特色的教育方法」。耶穌自己在執行使命時，清楚地表達人與人接觸的價值，這要求傳福音者關心聽眾的情況，用適當的形式和語言，以便提供適應聽眾成熟度的宣講。

³⁰ 參見：《教會在亞洲》56 頁，要呈現耶穌基督是唯一救主，需要依從一種**教育法**，即一步步引領人民到達對奧秘的完全擁抱。很清楚的，對非基督徒的初步福傳工作、向信友宣講耶穌，應有不同的切入點。比如：「呈現耶穌作為亞洲各民族神話和民間故事中所表明的憧憬的滿全。」大致來說，說故事的方法近乎亞洲文化的形式，較為可取。

3. 耶穌是很有忍耐的導師

耶穌陪伴著人的學習過程。在《馬爾谷福音》，耶穌顯出的面貌是帶領門徒學習、逐漸發展的導師，他光照門徒，經過黑夜及阻礙，進入真理。首先他引導門徒承認他是默西亞（谷八 27~29），然後領導他們達到圓滿的真理（谷十五 39）。但是這種理解的發展，要求人經過十字架的路程。在《若望福音》第九章，由耶穌名號的進展，我們可以看出那瞎子對耶穌理解的發展：從「有一個名叫耶穌的人」到「主，我信！」最後他承認耶穌是主。

4. 耶穌是護衛真理的導師

在《路加福音》十一章及《瑪竇福音》廿三章可以看出這一點。耶穌說出「七禍哉」證明真正的導師不怕得罪人、敢說出不正義的一面，如同洗者若翰一樣，膽敢說「你不可……」（瑪十四 4）。說實話的導師是不受歡迎的，基督正是因他所說過的話而被判死刑。耶穌不是沒有情緒的人，他也會生氣，但他的義怒和人的憤怒是不同的，這個特點和我們之前所說耶穌是忍耐地導師這個說法是沒有衝突的：需要忍耐，但是必要時，也要勇敢地為真理作證。「是就說是，非就說非，其它多餘的便是出於邪惡」（瑪五 37）。我們需要承認說天主的話有時會得罪人。

5. 耶穌是先知性的導師

在聖經中，先知不是預言家，而是指解釋時代徵兆的人，先知是具體地活在現實中，並傳達天主的話。耶穌在他的家鄉納匝肋講道，他翻開《依撒意亞先知書》，誦唸並解釋它之後，說「你們剛才聽到的這段聖經，今天應驗了」（路四 16~21）。厄瑪烏門徒就說出了耶穌是先知性的導師的定義：「他本是一

位先知，在天主和眾百姓前，行事說話都有權力」(路廿四 19)。

6. 耶穌導師：新約的梅瑟

馬丁路得說耶穌是最崇高的梅瑟。他之所以這樣說是針對真福八端：法律的圓滿；天國的大憲章：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下；他的門徒上他跟前來，他遂開口教訓他們說……」。由此，很明顯地看出真福八端是一個課程，耶穌給群眾上這個課程是在一個無名的山上，對瑪竇來說這是新的西乃山，「新約的梅瑟五書」由這個課程開始。耶穌使法律的訊息達到了圓滿的境地，耶穌的喜訊不是僵硬條文式的法律，而是「無限」的法律。耶穌教導我們度徹底的生活「你們該是成全的」，這不是說要「如同某些聖人一樣」，而是「如同你們天父是成全的一樣」(瑪五 48)。這就是基督的訊息：開展一條無限的路程，使人進入天主的奧秘中。

7. 耶穌是導師的典範，他是天上的導師

舊約的先知開口發言時都以：「上主這樣說……」作為開頭，先知承認他們所說的不是自己的話，而是天主藉他們的口說話。耶穌把它改變為：「我實實在在告訴你們」；「你們一向聽過給古人說……我卻對你們說」。耶穌的話是有效的、有權力的、超越權勢、也超越時空，是永生的話。在這一方面，我們要了解耶穌對自己下的定義：「我是道路、真理和生命。」《若望福音》耶穌的臨別贈言³¹：

「但那護衛者，就是父因我的名所要派來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切。」

天父因基督之名而派遣的聖神，是我們心靈的導師，祂不

³¹ 若十四 16。

斷地在我們內和教會內工作，並使我們**想起**耶穌導師的話，這個紀念是生活的、有效的，也是教會禮儀的核心。

(三) 教會成為現世的導師

教會是**教導的教會**，耶穌基督給教會留下了這個本分³²：

「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓（didaskontes）他們遵守我所吩咐你們的一切。」

耶穌吩咐教會不只是为了使人「成為門徒」，也要教訓他們；不只是「教訓」，也要使他們成為門徒。didaskontes 有「教導」的意思，要成為導師。教會負有教導的職務，所有的門徒也都同樣負有教導的任務。

要教導些什麼？「遵守我所吩咐你們的一切」。因此我們所要教導的不能只是片面的，例如：只有教導人認識耶穌嚴厲的一面，而不教導人認識基督慈愛的一面，我們要宣揚的是整個的福音，它是酵母、鹽、種子。因此基督留給教會寶貴的遺產，就是往訓萬民，為使他們「悔改」（路廿四 47）。《聖詠》一四八篇描寫信徒的團體：「少年人和童貞女，老年人與兒童；請你們讚美上主的名字」。這就是教會的圖像：有權威的人、老人、少年、婦女、兒童……大家都圍繞著「導師耶穌」，他是我們的中心。

結 論

天主創造人之後，並不因為人犯罪而放棄人，相反的，因天主的仁慈，祂賜給人一個旅途中的同行者：就是祂的獨生子，派遣祂的聖子到人間。天主子耶穌基督成為我們的導師，不只是因為他教導我們，而更是因為他與我們同行，所以他了解在

³² 參見：瑪廿八 20。

旅途中的人的軟弱、困難和辛苦，他也碰觸到人生活的各個層面和思想。

天父給聖子一個使命，耶穌導師的使命是什麼？

- **指標：**耶穌給我們指出該走的路、生活的方式以及告訴我們該做什麼，**他是真理；**
- **與我們同行：**耶穌導師不只是指示我們該走的途徑，他走在我們前面領路，**他是道路；**
- **給我們恩寵的力量：**耶穌導師知道我們的軟弱，他知道給我們立榜樣是不夠的，他背著我們如同善牧背著小羊一樣，他就是我們的生命、恩寵的來源、精神的力量，**他是生命；**天父派遣耶穌作人類的導師，有一個清楚的目標：**使人肖似耶穌。**

教宗良十三曾說：「如果我們不肖似耶穌基督，那麼我們就枉然稱為基督徒了，耶穌導師自稱是道路，為的是要使導師的話成為門徒的榜樣。³³」

這種效法基督的行動包括整個的人：理智、意志和情感，我們呼求耶穌在我們身上完成他所熱切希望的事，他會豐富地賞賜我們他的神，讓他在我們內工作，直到基督在我們內形成為止（迦四 19）。效法導師的力量從哪裡來呢？是從愛而來，這個愛不是人的主動，而是回應天主對我們的愛，因為是祂先愛了我們。

因此我們可以這樣做結論，人是從天父而來的，生命就如同旅程，因此有考驗也會疲累，但父給人祂的獨生子來做我們人生旅途中的榜樣和同伴，人首先要做的是效法基督與祂相似，這肖似的過程就是愛的回應。永生就是：持續不斷地在人身上更圓滿地顯出耶穌基督的肖像。

³³ 參見：Leo XIII, *Tametsi Futura* 通諭（1900.11.1）。

天主經：耶穌生活的總綱

黃懷秋¹

本文先對照比較天主經分別出現在《瑪竇福音》及《路加福音》中的兩個版本，找到耶穌以天主經祈禱的中心目的在祈求天國；而後指出「天國」，就是「基督生活的狀態」、「基督尋求的境界」、「基督實現的目標」。總之，「天主經，就是耶穌生活的總綱」。

導 言

(1) 有人說：「天主經是全部福音的綱要」（戴都良），甚至說：「即使你讀遍聖經所有的經文，你都不會找到天主經所沒有的東西」（奧斯定）²。

〈天主經〉，更正確、更普世、也更合一的名稱，也許應該是〈主禱文〉（the Lord's prayer），因為它是基督徒傳統中唯一由主基督親自傳授的一篇「經文」。不過，要正確認識主禱文的精髓，必須補充的是：基督所傳授的也許不僅是舊約、或猶太傳統許許多多禱告公式（fixed prayer formula）以外的又一則，好供基督徒也能「依樣葫蘆」一番而已。它所傳達的更是新盟約時代的**新祈禱精神**；其中蘊含著與天父的新關係（父

¹ 本文作者：黃懷秋，廣東南海人，1950年生，香港中文大學中國文學系畢業，比利時魯汶大學神學博士，專研新約聖經。現任輔仁大學宗教學系教授，輔大神學院教授。作品散見《神學論集》《見證》等天主教各大報章雜誌，已出版書籍包括《聖詠心得》、《基督論再詮》、《教父》、《十字架下的新人》等。

² 《天主教教理》，2761 註 1，2762 註 1。

啊！），對救恩的新體認（爾國臨格），對生命全新的肯定與渴求（求你……），而這些都因為基督的緣故成為真實。主禱文是站在新盟約當中，以禱告的方式表達基督徒的新生命與新信仰。

換句話說，主禱文是新生命的表達。基督徒位於由基督所帶來的新盟約生命中，用祈禱文表達出來即是天主經，或曰主禱文。因為祈禱是生命的表達，而不僅是唸誦的公式。

（2）如果天主經所述說的是基督徒的新生命，這生命也是基督的生命。可以說，天主經所傳達的其實是耶穌自己，是他自己的生命精神，是他的生活方式。耶穌把自己的生活通傳在禱告中，並且教導門徒也以這種精神向天主禱告，把生命與禱告連成一氣，也讓禱告帶動生活。如此，**不僅基督徒的禱告延續基督的禱告，基督徒的生活也延續基督的生活。**

（3）本文的目的，就是要從天主經探索基督生活的總綱領。全文分兩部分：首先是研究天主經。我們從《瑪竇福音》和《路加福音》的兩個版本出發，探問天主經的中心。第一部分的結論，將帶領我們進入第二部分，窮究基督生活的總綱。

基督的生活，就是天主經所傳達的生命精神的具體表現。基督也渴望，基督徒不僅唸誦天主經的經文，還把天主經所呈現的生命精神具體化，也就是，把天主經精神注入生活中，讓二者合而為一，也讓生活顯出天主經的精神。

一、天主經

天主經，最美麗的禱文，因為那是耶穌親口傳授的。這一點，人人都知道；比較不被注意的是：光在新約時代（距離耶穌親口傳授五十年左右的光景），就已發展出兩個不太一樣的

版本來（瑪六 9~12，路十一 2~4）³。可見最早的基督徒是非常自由地看待耶穌的話，與猶太經師傳統一字不易的傳授方法有很大的不同，伯朗（R. Brown）說：耶穌所傳授的，其實是一種新時代的祈禱精神，而不是一套供人背誦的祈禱公式⁴。

1. 兩個版本

瑪竇和路加都把天主經放在祈禱的上下文裡，又都各自以天主經為中心編輯成一個小小的「祈禱集」。

上下文

瑪竇的祈禱集包括「不要在人前祈禱」（六 5~6）、「不要多言」（六 7~8）、「天主經」（六 9~13）、以及跟隨著天主經「寬免我債」而來的「論寬恕」（六 14~15）四個項目。這個小小的祈禱集，又位於整個「論施捨、祈禱、禁食」的小集中，後者再與其他傳統構成瑪竇的「山中聖訓」（瑪五~七）。

路加的祈禱集則包括「天主經」（十一 2~4）、「向朋友借餅的比喻」（十一 5~8）及「求，必要給你們」（十一 9~13）。再者，路加的集子可能更上接「瑪利亞和瑪爾大」的故事（路十 38~42）。如是，路加顯然是以這個祈禱集來解釋瑪利亞所選擇的「更好的一分」（十 42）。

從以上的上下文分析，可見路加祈禱集的中心思想在於勸

³ 還有第三個版本，出現在初期教會的《十二宗徒訓誨錄》（*Didache*）。*Didache* 的寫作時間難於確定，最樂觀的估計，可能早至公元 50~70 年。*Didache* 的天主經接近瑪竇版本，只在天主經後增加了今天彌撒一直沿用的光榮頌：「天下萬國，普世權威，一切榮耀，永歸於你。」本文不討論 *Didache* 的天主經。

⁴ R. E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," in *New Testament Essays*. (Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1965), pp. 217~253, p.223.

導人多多祈禱，而瑪竇則在說明基督徒祈禱的真精神。

對照

除了上下文不同之外，瑪竇的天主經更顯然地比路加的長了許多。下面先把兩個版本的天主經抄出來，再說明它們的差異⁵。

瑪六 9~12		路十一 2~4	
(0)	我們在天的父，	父啊，	(0)
(1~1)	願你的名被尊為聖，=====	願你的名被尊為聖，	(1~1)
(1~2)	願你的國來臨，=====	願你的國來臨。	(1~2)
(1~3)	願你的旨意承行在地如同在天。		(1~3)
(2~1)	我們的日用糧，求你今天賜給我們，	我們的日用糧，求你日復一日不斷地天天賜給我們，	(2~1)
(2~2)	寬免我們的債，如同我們已寬免我們的債務人，	寬免我們的罪，因為我們也繼續寬免每一個欠我們債的人，	(2~2)
(2~3)	不要讓我們陷於誘惑，=====	不要讓我們陷於誘惑。	(2~3)
(2~4)	但救我們免於「惡」。		(2~4)

上面的表格清楚顯出，瑪竇的天主經包括一個呼號（0），七個祈求，即三個「你」的祈求，四個「我們」的祈求。而路加的天主經，除了呼號比較短之外，還少了最後一個「你」的祈求（1~3），和最後一個「我們」的祈求（2~4）。結果則是：路加的天主經只有一個短的呼號，五個祈求。

在路加與瑪竇共有的五個祈求中，第一個，和第二個「你」

⁵ 下面二段聖經基本上摘自思高版，而與思高聖經稍異。修改部分在下文將會作進一步解釋。黑圓體為突顯瑪竇和路加天主經的相異之處。三則全等的禱告項目則以虛線連結。

的祈求（1~1，1~2），以及第三個「我們」的祈求（2~3）是完全一樣的。「願你的名被尊為聖」、「願你的國來臨」、「不要讓我們陷於誘惑」——它們可能上溯耶穌的話，其餘兩個，有關日用糧（2~1），罪過的寬免（2~2），瑪竇和路加的版本稍有不同。

2. 耶穌基督的天主經—天國的祈求

當耶穌教導門徒以天主經的精神祈禱的時候，他其實是請求他們與他一起祈求天國的終極到來。我們知道，耶穌三年的傳教生活以天國為目標，就是為讓天國實現在人間；當然，為一個虔誠的猶太人來說（而耶穌正是一個虔誠的猶太人），天國的實現不是人的工作，甚至不是默西亞的工作，因為只有天主才是天國唯一的施行者。耶穌固然願意經由他達成實現天國的理想，他甚至相信在他身上，天國已經部分得到實現，但是若論它的終極完成，卻端賴天主的旨意。可以說，耶穌為他自己的天國目標祈求，也請求門徒和他一起祈求，求天主讓他的國早日來到。

有一次，耶穌教導門徒不要為生命憂慮（瑪六 25~34），他讓門徒仰觀飛鳥，俯看百合，最後他說：「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，你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們」。這一段經文，正是天主經的最佳詮釋。

我想分三個論題來說明：

兩個「你」的請求都是天國的請求

「願你的名被尊為聖」、「願你的國來臨」——這兩個祈求，求的原來是同一件事情：天國。只有當天國終極地到來的時候，天主的名才會被尊為聖（受光榮），因為光榮他名字的是他自

己。

在希臘文法上，有兩件事非常重要。首先是一再提及的 aorist 時態，在希臘文中指出一次終極的動作（once and for all，德文很可愛，叫做 Einmaligkeit）。其次，是被動語態，聖經希臘文常常以被動語態暗示天主的工作（而不直指天主的名字）。不說「天主做了什麼」，卻說：「什麼被做了」！不說「天主光榮自己的名」，卻說「天主的名被光榮」。

天主經祈求天主完成他名字的最後的光榮工作，就是完完全全地顯揚他自己，而所謂光榮他的名，就是讓他的國終極地到來。

瑪竇所增加的第三則「你」的祈求：「願你的旨意承行在地，如同在天」，可說是瑪竇用他的語言重覆同樣的祈求：天國的完成。有人發現這句經文的用詞非常地「瑪竇化」；它出現在瑪竇的山園祈禱（瑪廿六 42），而且是瑪竇補充馬爾谷空白的地方（谷十四 39）。

原來瑪竇和馬爾谷一樣，記載耶穌三次離開熟睡的門徒，出去祈禱，不過，他也補充馬爾谷的空白，他這樣記下耶穌的第二次祈禱：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」最後這一句「願你的意願成就」，與天主經的祈禱「願你的旨意承行」，在希臘文字字相同。

這裡祈求的：「天主（你）的意願」，就是他救贖世人的意願（亦即天國）。耶穌祈禱天主經由他，就是經由他的生命與死亡，來完成他拯救世人的意願。在《瑪竇福音》，這次可說是耶穌自己（沒有門徒和他一起）唸誦他的天主經。也許，耶穌一生已經唸誦了無數次；而更重要的，他不僅咀唇唸誦，還用身體來完成他的祈禱。

瑪竇天主經祈禱天主的旨意被承行（被動）。而這項祈求也和上兩句一樣，所求的不僅是人—局部地—承行天主的旨意

（即遵行他的命令），而是天主完成他自己的救恩計劃。救恩的終極完成端賴天主。

三項祈求並不是求三件事⁶。為基督徒來說，重要的只有一件事。耶穌已經為我們求取了，他還教導我們要和他一起祈求——願天主終極地執行他終極的救恩計劃。

三個「我們」的祈求也是天國的祈求

在文法上，天主經前半部（「你」的祈求）和後半部（「我們」的祈求）的差異是顯然的。不僅所有的「你」都成了「我們」；動詞也由第三身單數（願「它」——你的名，你的國……）轉變為第二身單數直接祈求式（求你……），只是時態上仍保持 aorist。於是有人認為如果把天主經劃分為上下兩半，應就會和十誡的兩塊石版一樣，先是祈求（或命令）一些天主的東西，再祈求（或命令）我們的東西；或者，用另一種說法講，先祈求在天的（精神的）福分，再祈求在地的（物質的）、或每日的需要。它把我們從天上帶到人間，注視我們今天的生活——或說是旅途中的教會。這種看法，即所謂「非末日詮釋法」。

對於天主經，有兩種詮釋法，即「末日詮釋法」與「非末日詮釋法」，我們問：到底通篇天主經都是末日（天國）的祈求呢？還是只有前二（三）則（你）的祈禱才祈求天國的到來，後三（四）則（我們）的祈禱——或至少其中一部分——則祈求今天的、日常生活的、或至少末日前的，即我們在世間生活的必需恩寵？

我們的答案已經寫在標題上。

選擇末日詮釋法，一方面固然是經文上的原因：通篇 aorist 時態、路加的改寫（把「今天」改為「天天」），另一方面也

⁶ R. E. Brown, "Pater Noster", p. 238.

是整體的考量；既然天主經前二則（「你」）祈求其實只求問一件事，很有可能，後半部三則（我們）祈禱也和前半部一樣有著相同的方向。

事實上，除了「日用糧」和「寬免我債」是祈求末日的天國外，最後一則「別讓我們陷於誘惑」，顯然也是指最後的誘惑——這才是基督徒最須逃過的，而不是日常生活的誘惑。這樣，我們可以肯定，天主經後三則祈求也和上二則一樣，是天國的祈求。不同的是，前二則你的祈求從天主出發，祈求天主仁慈早賜天國，後三則我們的祈求從基督徒考量，祈禱基督徒可以配得天主恩賜的救恩（天國）。

瑪竇所補充的第四則祈求證實了我們的看法。它和上一則祈求（2~3）之間有著平行的關係，顯然地，瑪竇希望用它來解釋上一項祈求。「救我們免於『惡』」是「不要讓我們陷於誘惑」的另一種講法，前者從正面（救）後者從反面（不讓）述說同一項請求。近代許多聖經學者都同意：「惡」（Evil）該是「惡者」（the Evil One）的意思——即撒但。它在最後階段的誘惑的得勝，是這項祈求的重點，只有當天主的國真正地建立起來的時候，天主成爲萬有的萬有，撒但的王權才算全部崩潰。天主經祈求的，正是這一個時刻。

其實，耶穌教導的是祈禱的精神，而不是點數一項二項祈求的「東西」，就像列舉一張可以無限延長的清單一樣。他說，重要的只有一件事（路十 42），就是常常求問天主的旨意，而不是我們的旨意。所以他教導門徒祈禱不要嘮嘮叨叨（瑪六 7），「你們先該尋求天主的國和它的義德」（瑪六 33）。

我們看過天主的國，和他的旨意是同義詞，指的是他的救恩計劃。我們可以說：天主的國在耶穌身上實現，天主的旨意在他身上完成。而這首先是天主的工作，是天主在耶穌身上，也藉著他，完成自己的救恩工程。只有這件事才是我們祈禱的

對象。這就是天主經所教導的祈禱精神。

在這段的最後，我想引錄陶本特（C. H. Talbert）的一段話作結：

「因為祈禱的人是那些已經站在天國中的門徒，因而說『爾國臨格』即是要求最後的完成。如此，兩個開首的祈求請求天主促成新時代的來臨。……而所謂新時代的來臨意即：天主的名字受尊崇、他的統治被接納、門徒參與默西亞盛宴、他們的罪終極地得以擦掉。最後一個我們的祈求關係到末日誘惑的概念，後者是魔鬼的工作。在介於天主和「惡者」之間、開始天國的最後對抗中，門徒祈求得到保護：別讓我們陷於誘惑，更別讓我們陷於這誘惑的根源（筆者按：即「惡者」撒但）……。

歷史耶穌教導他的門徒祈求時代立刻轉變，也祈求保證他們參與新時代的保護。換言之，只有一件事，只有一片心，基本上，門徒必須祈禱的只有一件事：終極的理想、天國、新時代的到來」⁷。

路加的非末日詮釋

以上從《瑪竇福音》的天主經出發，探討歷史耶穌的教導。歷史耶穌教導門徒祈求「最重要的一件事」，瑪竇位於末日急切的期待中，了悟耶穌教導的精神。但在路加，卻明顯地有著「非末日」的傾向，這點在上文已經略為提起。路加位於「再來延遲」（the delay of the parousia）的情境中，與我們今日的情況最為相合。路加的詮釋當可對今日的教會有所提示。

路加的天主經，情境更加寬敞。末日固然不予排除掉，視野卻更有包容性，包容著每一個參與祈禱的基督徒（賜與「我

⁷ C. H. Talbert, *Reading Luke*, p.128~129.

們」.....)。可以說，爲末日（天國）祈禱，就是爲基督徒祈禱，祈禱每一個基督徒，都有足夠的裝備（糧食、罪的寬赦.....），打贏這一場生死攸關的好仗。「天主國的喜訊傳揚開來，人人都應奮勉進入」（路十六 16），「天國是以猛力奪取的，猛力奪取的人，就攫取了它」（瑪十一 12）。天國固然是天主的旨意，它卻只給予追尋的人。

可以說，瑪竇的天主經祈求天主的旨意，路加則注意在天主的旨意下，人的責任和行動，所以它特別祈求天主在人的「天國行動」中給予保護與加持。

換言之，路加的注意力從末日移向生活的團體努力奔赴末日的過程。糧食—精神的、物質的，罪過的寬恕，生活中的各種誘惑的保護都變得不可或缺。

值得一提的是，部分古老的抄本把「願你的國來臨」一句寫爲「願你的聖神臨於我們並聖化我們」⁸。在最早基督徒的聖神經驗中，他們已預嚐了天國的福分。抄本的異文顯示，至少有部分後來的基督徒在誦唸路加的天主經時，以祈求聖神降臨代替祈求天國。一方面聖神就是今天的天國，另一方面，聖神的臨在帶領基督徒奔赴天國終極的完成。

路加的天主經給我們的啓示也許在於：如何在不離開天國的大前提下注視今天的生活。今天，是奔赴天國的今天。而基督徒在努力奔赴天國的過程中，祈求天主，仰望他，因爲他照顧。這是路加的天國祈禱，與瑪竇的天國祈求迥異，但都符合基督教導的祈禱精神：「先尋求天主的國和它的義德」。

時代可以變換，但因爲基督教導的是祈禱的精神，而不是因時而異的祈求清單，天主經可以是每一個時代的基督徒的祈

⁸ 如：大楷本 700、馬西翁（Marcion）、尼沙的額我略（Gregory of Nyssa）等少數抄本。

求。不過更重要的是：像基督一樣，以生活顯出我們的祈求。如果我們祈禱天國，我們便該讓我們自己也成為天國出現的場所，像基督一樣。

二、耶穌生活的總綱

在上一段，我們研究了天主經。我們不僅看過耶穌的教導，也討論了瑪竇和路加的詮釋。現在，我們要從天主經轉向耶穌的生活。

在討論天主經的時候，我們至少達成了以下兩個結論：

1. 天主經是基督授與基督徒的禱告。
2. 藉天主經，基督徒祈禱天國的到來。

天主經，的確可以很恰當地稱做「天國的禱告」。因為：

1. 通篇天主經祈求的只有這一件事；
2. 祈禱天國的基督徒，本身正站在天國的恩寵中；
3. 他們還須努力奔赴天國的完成，就是經由自己讓所祈禱的成為真實。

這樣的基督徒，可以說，就是以自己的生活延續基督的生活，因為在他們以前，基督所做的也是這樣。

這樣說來，天主經所呈現的正是基督的生活。我們分三方面說：

1. 天國，基督生活的狀況
2. 天國，基督尋求的境界
3. 天國，基督實現的目標

不過，在闡明這三點之前，首先該澄清的，是天國這個容易引起誤解的意象。

1. 天國

耶穌一生的傳教事業，可以用「天國」兩字來含蓋。

首先，是天國的宣講。馬爾谷一開始，就以「摘要的方式」記下耶穌宣講的內容：「時期已滿，天國臨近了，你們悔改，信從福音吧！」（谷一 15）。所謂摘要的方式，就是說：雖然福音並不常常記下耶穌宣講的內容（馬爾谷就更少了），但這並不妨礙我們對耶穌宣講整體性的把握。因為不管什麼時候什麼地方，只要他開口講話，所講的內容勢必與天國—悔改—福音有關。如此說來，天國便是整個耶穌訊息的中心點和參考點。

不僅宣講，就連他生活的每一項細節都與天國有關。福音記載耶穌親近群眾，涉水下鄉，驅魔治病，是「稅吏和娼妓的朋友」（瑪十一 19），試圖經由自己，把天國的恩寵帶給他們。耶穌一生都為天國服務，至死方休。福音最後記載耶穌在晚餐席上，預想著自己要來的死亡，有感而發：「我不再喝這葡萄汁了，直到我在天主的國裡喝新酒的那天」（谷十四 25）。

一頭一尾，天國總結了基督的公開生活。三年傳教，不外乎一件事：天國。

*ipsissima vox Jesu*⁹

可以相信，天國，或天主的國，是耶穌親口說過的話

⁹ *ipsissima vox Jesu* 的說法似乎首先出自耶肋米亞斯 (J. Jeremias)，他企圖尋回耶穌自己說過的話。耶肋米亞斯所訂下的原則，為後來的聖經學者所奉守。耶氏的德文著述首先在 1954 年出版，英譯本可見 J. Jeremias, "Characteristics of the *ipsissima vox Jesu* (ed. by J. Brown)," in *the Prayers of Jesus* (London: SCM, 1967), pp.108~115。耶氏的研究雖然只討論「阿爸」和「阿門」兩句話，而沒有及於天國，他所用的原則 (dissimilarity) 其實是可以應用到天國的研究中。cf. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NY: Harper & Row, 1967), pp.15~49。

(*ipsissima vox Jesu*)，用來表達天主在這末世時代，經由他而落實人間的終極救恩。

耶穌在多種場合提起天國。天國的話語遍佈不同層面的福音傳統（馬爾谷、Q、瑪竇或路加的獨有資料）。耶穌不僅宣講天國（谷一 15）、在教訓門徒的時候提起天國（谷十 15）、在論述奇蹟時涉及天國（路十一 20）、在最後晚餐中聯想天國（谷十四 25）、還留下多篇天國的比喻。說天國是耶穌三年公開生活中用得最多的一個詞語，應該是可以接受的說法。

然而，這個在對觀福音非常普遍的詞彙，離開了對觀，卻只剩下非常零星的痕跡。《若望福音》只用過兩次（若三 3、5），保祿書信不到十次（羅十四 17；格前四 20，六 9~10；十五 50；迦五 21；哥四 11；得後一 5）¹⁰。在基督徒最早的初傳中，這個曾經一度佔據基督整個視野的天主的國，似乎再找不到自己的位置。其他觀念如「基督的死亡和復活」，以及稍後的「末日的再來」、「死者的復活」等，似乎代替了它成為天主救恩的代名詞。但是不要以為它已經隱退，它只是幻化成各種不同的面貌，在不同場所不同時候，進駐基督徒文學的舞台。在《若望福音》，更常見的講法是生命（或永生），在保祿書信，則是因著基督而得到的正義、生命、和救贖。看來，「天主的國」已經讓位給其他更大眾化、更能表達自己的同義詞了。

更值得注意的是，即使在對觀傳統中，天國偶爾也和另一個同義詞一起出現。瑪六 33 說人該尋求「天主的國和它的義德」；谷九 43~47 讓「進入生命」與「進入天國」相提並論；谷十 17，當富少年問該如何「承受永生」時，基督的回答竟是富人難以「進天主的國」（谷十 23）。看來，福音的作者們在忠

¹⁰ 有時候又變成基督的國，或基督和天主的國（如格前十五 24，弗五 5；哥一 13；弟後四 1，18；希一 8；伯後一 11；默十一 15）。

實地傳達基督的話語之餘，也趕忙用另一種更爲讀者接受的同義詞來詮釋基督的話。而這種現象顯示，這個詞語已經不復當日的風光了。

天主的國，這個詞彙不僅在後來的基督徒聖經文學中不成氣候，就連在新約以前的希伯來聖經中也一樣籍籍無聞。雖然在希伯來文中，「國」與「王」字同源¹¹，雖然在舊約中與天主國相應的概念如「以色列的君王」（依四四 6）、「雅各伯的君王」（依四一 21）甚至「宇宙的君王」（詠四七 2）等並不少見，但天主的國這個名詞本身卻始終不見經籍¹²。

換句話說，天主的國概念雖是猶太的，名詞本身卻不繼承自猶太，又不是早期教會傳教的主軸，那末，它在對觀福音中綻發異彩的事實便只能歸屬於歷史——它的確在歷史中的這段短暫時候，被人非常密集地一再使用，而這個人還是非常熟知猶太精神的，除了歷史耶穌，我們找不到另一位候選人。福音記下這個史實，然而卻擋不住滾滾東來的歷史洪流。

不多久，尤其是當後來的基督徒充分體認到基督自己和他所宣講的終極救贖（天國），原來竟有著不可分的關係的時候，天國，就很容易被許多更能夠表達基督的救贖的詞彙所取代了。

不過，這卻顯示，天國不折不扣地是個 *ipsissima vox Jesu*。

¹¹ 在希伯來文，王（king, melek），與國（kingdom, malekut）都源自動詞根 malak（做王帝 to be king, to reign, to rule）。

¹² 不在早期的舊約文學中。在編上廿八 5，只用過「雅威的國」（一次），此外在聖詠，偶有「你的國」、「他的國」等，就是沒有「天主的國」。一直到很晚（希臘時代）的猶太文學，如默示體裁的智十 10 才出現「天主的國」（一次），而更常見的則是在更後來的塔爾工莫（Targum）文學中，「天主的國」、「天上的國」都有採用。猶太著名的 Kaddish 祈禱，也像天主經一樣祈求：「願他在你有生之年建立他的國」。

天主的國

如果天國是主耶穌親口的話（而以前沒有人用過），我們便要看看當歷史的耶穌採用這種新的詞彙的時候，他所要表達的意思。

首先要確定歷史的耶穌是怎樣說的。因為我們今天所說的天國在聖經中共有兩種講法，一是天主的國（the kingdom of God），一是天上的國（the kingdom of heaven）。前者用於馬爾谷和路加，後者則為瑪竇所獨有。今日的學者普遍認為：歷史上的耶穌只說過天主的國，至於天上的國，則是瑪竇（以猶太人特有的氣質）為保障天主的超越性而作的修改。

然而，天上的國卻很可惜地成了一般基督徒理解天國的主軸。我說「很可惜」，因為當天國被理解為天上國的時候，會產生兩種很致命的約減：一是地域化的約減，天國只在天上，不在人間；二是時間化的約減，天上的國自然是將來的，現在我們只生活在人間。這樣，天國很容易被神話化：好人死後「升」天國，惡人「下」地獄。

這樣，我們就致命地錯解了基督的天國意象。

除非我們把天國重新恢復為天主的國，並且把這個詞彙放回猶太的思想方式裡，我們無法正確理解基督所謂天國的意思。上面提過，在希伯來文中，「國」與「王」同一字根。我們中國人或許會說「民為貴、社稷次之，君為輕」，為猶太人而言，君王卻是國家的命脈。所以所謂天主的國，其實就是猶太思想中並不陌生的「天主為王」的觀念¹³。當天主為王了，天主的國就出現。重要的是：天國不是一個地方，而是一種狀態——天主為王的狀態。

¹³ 至於天主為王的觀念在猶太思想中的發展，請參閱：黃克鏞，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》11期，11~26頁。本文不擬重複。

天主為王的狀態

上面一直強調的是：雖然猶太文學並沒有天主國的意象，天主為王的觀念卻比比皆是。因而，當耶穌面對群眾（都是猶太人）宣講天主國的時候，他不僅假定他們都能聯想到天主為王，他還期待藉此能把他們帶到天主為王的經驗，也就是：讓他們體會天主為王的狀態，換言之，讓天主的國出現在他們面前。

現代人很容易以為君王是一個靜態的觀念，國也是靜態的一只是一個地方，一個範圍。但在古代的希伯來，君王卻是動態的，國是他的統治，是他行動的彰顯¹⁴。君王（melek）的動詞根（malak）是做王帝（to be king, to reign）的意思。君王是要「做」的，聖經多次有天主「為」王的講法（詠九三 1，九七 1），也就是「王者的行為」。為希伯來人看來，一個君王最需要做的，也許不是徵募稅收，接見外賓，而是同他的人民在一起，尤其是在他們有困難的時候。君王是照顧弱小的，同情孤兒和寡婦，在他們不幸的時候伸出援手，為受壓迫的人主持正義¹⁵。特別在敵人大軍壓境的時候，帶領他們，衝鋒陷陣。君王是國家的軍事首領，他的任務就是保護他的人民，打國家的仗。一言以蔽之，所謂「王者的行為」就是保護與照顧，謀求人民的福利，做百姓的父母。

舊約中，當猶太人歡呼天主為王的時候，他們都不能忘情地一再提起天主在他們的歷史中為他們所施予的種種救恩，特

¹⁴ cf. B. Kleppert, "King-Kingdom" in C. Brown (ed.) *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Regency, 1976), II. pp.372-390, p. 376.

¹⁵ 天主的國是貧窮弱小的國，因之，耶穌宣講天國，就是「向貧窮人傳報喜訊」（路四 18），他說：「你們貧窮的是有福的，因為天主的國是你們的」（路六 20）。

別是在他們最困難的時候(埃及爲奴)對他們頂峰的王者行爲。爲猶太人來說，有兩件事最能總結天主的王者行動：一是創造，二是救贖(過紅海)；而二者，在舊約中，許多時都結合起來，成爲一個單一的天國圖像。在過紅海的經驗中，猶太人常會想起天主在太初時候分天水，斬巨龍；在述說天主創造的時候，他們又想起自己在兩旁分開的水牆下走過(詠一三五，一三六)。

這就是猶太人的天國，猶太人的黃金時代。可以說，猶太人有兩個天國，一個在最前，一個在最後。而在多首「王者聖詠」中〔或曰「登基聖詠」enthronement psalm(詠四七，九三，九六，九七，九八，九九)〕，他們一方面紀念先前的救恩，另一方面也祈求天主王者的保護，好能努力向未來的救恩邁進。天主爲王，是救恩的意思；天主的國，就是救恩的境界。認識到天主是他們的君王，以色列人也了悟到他們在這世上的生命是在天主的掌控之下，而自己則是他王國的子民，天主在歷史中爲他們所完成的種種事件讓他們相信，天主爲他們所做的救恩行動仍會繼續下去。

天主國的象徵

最後還要補充一句：天主國不是概念，而是象徵。

概念是供人抽象把握的；人就像理解一個課題一樣理解它。就像在台灣的人沒有見過龍捲風可以理解龍捲風，沒有見過史前動物可以理解史前動物一樣。他們所把握的是它的概念。如果耶穌宣講天國的概念，他充其量只能讓人理解而已。

但耶穌卻不是這樣宣講天國。天國在他口中是一個象徵而不是一個概念。藉此宣講，他把他們帶到救恩經驗裡，使他們處身在如他們的先祖所親歷的「天主王道」中，重新經驗天主的愛和照顧，而這種愛和照顧因著耶穌而成爲真實。

皮爾凌 (N. Perrin) 這樣解釋：

「(天國的)象徵的作用在於激起神話(筆者按：所謂「神話」是指天主創造世界,而且繼續活躍於人間舞台,救贖他的子民的「王者神話」),而必然地神話是會產生效果的,因為它詮釋以色列民在這世界中的歷史經驗。他們認識到,自己就是成功地逃離埃及、安居在客納罕,並且在西乃山上為他們的天主建立殿宇的人民。¹⁶」

換言之,天主國的象征讓他們重新回溯「天主為王」的神話,而神話所透露的生命意義讓他們再次處身於天主的王道經驗中,重新體會天主的愛和救恩。

再者,因為耶穌所宣講的是天國的象征,它可以按照每個人的經驗和背景引發許多不同的聯想。而這正是象征的特色——它的意義是無窮無盡的。今日許多學生在學習和考試的過程中,在他們的考卷上只能填寫一個答案,因為他們所學習的只是概念,不是象征。但是猶太人卻懂得利用象征,就像猶太的默示文學可以用許多不同的象征來表達同一個意象;現在,當耶穌面對群眾宣講天主的國的時候,他也希望藉著這個象征讓聽眾體驗不同的救恩經驗。在每個人自己的過往和生命歷鍊中,獨特而自我地面對自己的紅海,自己的西乃山,自己的救援,自己的天主的國。

2. 天國, 基督生活的狀態

天國, 天主為王的救恩狀態。能夠進入這個救恩狀態, 接受天主為王, 接受他王道的管轄、保護, 與帶領, 就是作他王

¹⁶ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metapher in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress, 1976), p.22.

國的子民，也就處於天國的恩寵中。

不過，耶穌宣講天國，卻不是單單把他的聽眾帶進從前的救恩經驗裡，讓他們重新回溯他們先祖的救恩而已，他還把他們帶到新的救恩境界，新的人神關係中。這一種新的救恩狀態，因為耶穌的原故而成爲可能。

如果天國是天主爲王的狀態，它也是一種人神關係，一個完全處於恩寵狀態，爲天主所充滿的人，與他的主、天主父之間密切而不可分的關係。聖經常常用父子來描述這一種關係。正如黃克鏞神父所說：在聖經中，「父道」和「王道」息息相關¹⁷；在天主王國裡的人就是他的子民，舊約以色列人因此得以稱作「天主之子」。在這裡，父子也是一種象徵，天主之子是完全屬於天主的人，當耶穌意識到自己爲子，他即處身在天國的經驗中。

從這角度看，天國就是耶穌基督自己處身的狀態；耶穌就在天國中，他經驗到和天主父子般的親密關係。而所謂「天國的宣講」，也不是一些和他全無關係的宣講。相反，他不僅把自己的經驗透露在他的天國語言中，他也把自己和天父的關係以及因著這關係而產生的救恩狀態擺在他的聽眾面前，並且邀請他的聽眾和他一起分享他的天國經驗。如此，一種新的狀況乃出現了，這是一種新的天國境界，耶穌基督的天國境界。耶穌教導他的門徒祈禱：「父啊！」便是這一種新境界的祈禱；祈禱的人，耶穌的境界也成爲他們的境界。

這就是傅斯（E. Fuchs）所謂的「語言事件」（language event）¹⁸。皮爾凌（N. Perrin）這樣解釋：

¹⁷ 黃克鏞，前引文，16頁。

¹⁸ 傅斯（E. Fuchs）是在天國比喻的上下文中討論語言事件的。有關傅斯語言事件的理論，請參閱該書，54~58頁。

「不是說耶穌創造新的概念，而是在（天國的）比喻中，耶穌對他自己情況的了解（筆者按：就是他身為子的經驗，他的天國經驗）以一種很特別的方式『進入語言中』。在比喻中，耶穌道出他存在於這個世界的自我認知，以致這種存在的認知如今對他的聽眾來說已經是可能的了。¹⁹」

耶穌稱天主「阿爸」，這是一種獨特的天國經驗。耶肋米亞斯（J. Jeremias）的「阿爸」研究，現在普遍地為學者所接受。他認為「阿爸」的祈禱，從未出現在任何已知的猶太文獻中，這種個人稱呼（personal address）方法，不僅在猶太固定的祈禱公式中不可能，就是在私人的自由禱告中也未曾有過。這是一種表達至親關係的稱呼（卻不限於小孩子），除了表明耶穌對父的親密關係外，也顯出他子般的全然順命服從²⁰。這是一種從未有過的經驗，基督的阿爸經驗，他的天國經驗。

耶穌處身於天國經驗中。天國不在他外，而內在於他的生命裡。因而，當他宣講天國，他也不是宣講一些與他生命無關的情事，相反，他指向自己，他把自己的生命昭示於人。而天主經便是把他的生命，用祈禱的方式揭示出來。他教導門徒像他一樣祈禱「阿爸，父呀！」也像他一樣祈求各種兒女般的禮物（如寬免我的「債」），如此乃賦與他們分享他的生命經驗的特權²¹。

¹⁹ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, p. 110.

²⁰ J. Jeremias, "Abba", in *The Prayers of Jesus* (London: SCM, 1967).

²¹ 在早期教會，天主經（the Lord's prayer）和主的晚餐（the Lord's supper）一樣，是特別保留給基督徒的，即那些和基督有著生命相通的人的。今日的天主經好像很普遍，人人得而唸誦之，但在最初，它卻只是基督徒的祈禱。在彌撒唸誦天主經之前，我們也保留了這種隆重性：「我們既遵從救主的啓示，又承受他的教導，才敢說」。

從保祿書信（迦四 6，羅八 15），我們看到這也是早期教會的祈禱。保祿宗徒還解釋這樣的祈禱為基督徒的意義——「顯明你們確實是天主的子女」（迦四 6）。只有「天主的子女」才能因著「天主之子」的緣故大膽地呼號「阿爸」。如是，凡是以「阿爸」呼號天主的基督徒，其實已分享到基督的天國經驗。

保祿還解釋說：人必須在聖神——基督的神——的推動下，才能呼喊「阿爸，父呀」。事實上，這種呼號、這種對生命的認知，是遠遠超過人的能力的，它不是人的「宗教本能」自然成長的結果，而是基督的啓示。因著基督，人才能體會到和天主親如父子般的天國關係的可能性——不僅可能，因著他，這個可能還成了真實。

3. 天國，基督尋求的境界

天國，一方面是基督存在的狀態，另一方面也是他不斷以生命來追尋的境界。也就是說，耶穌從不以為天國已經是他生命中的「完成式」。如果天主在他面前顯示為父，他便得以子的心情日夕追尋天父的旨意，直到十字架上他終於以生命寫下「爾旨承行」為止。

天國的追尋，與他的生命共久長。

馬爾谷記下耶穌的天國意識在歷史中第一次出現的時刻：

「他剛從水裡上來，就看見天裂開了，聖神有如鴿子降到他上面，又有聲音從天上說：『你是我的愛子，我因你而喜悅』」（谷一 10~11）。

如果這是耶穌第一次聽到如此清晰而肯定的「子的呼喚」，這也是他初次體會到在這呼喚下的「父的旨意」²²。聖

²² 上面已經提過天主旨意和天國的關係，二者都與天主藉由基督所賜下

經學者相信，「愛子的呼喚」實際上結合了上主的僕人及默西亞君王的訊息。不過，更重要的是，雖然父以極端明確的方式給他作了初次的宣示，這宣示仍處於一種含蓄的、尚待深化的境界。黃克鑣解釋耶穌自我意識（也就是天國意識）的增長，他這樣寫道：

「在耶穌的生命中……他必須不斷向天父開放，跟隨聖神的指引，逐漸認清及履行天父的計劃，實現他作天主子的身分及默西亞的使命」²³。

認識天父的旨意，耶穌也得在祈禱中進行。聖經多次記載耶穌獨自祈禱（谷一 35；六 46；路三 21；五 16；六 12；九 18，28）。耶肋米亞斯（J. Jeremias）認為，耶穌每回禱告，都是「阿爸」的祈求²⁴，也就是說，每回禱告，他都深探「阿爸」的旨意，尋求天國的秘密；直到他嗅到死亡的氣息。他這才曉得，原來父的天國計劃，是要他以生命來完成的。

在山園內，馬爾谷記下他最有名的祈禱，這是他尋求天主旨意的最高境界：「阿爸，父啊！一切為你都可能，請給我免去這杯吧！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷

的救恩計劃有關。弗一 3~12 說明這個計劃就是天主教在創世以前所定的，藉著他愛子的血，所完成的救贖。用耶穌自己的詞彙講，就是天國。

²³ 黃克鑣，〈「道成人身」的意義〉，《神思》7，1~17 頁，12 頁。

²⁴ J. Jeremias, "Abba," in *The Prayers of Jesus*. p. 55. 聖經記載耶穌呼喚天主為父（阿爸）的祈禱共十五次（平行文除外），分佈於各福音層面—馬爾谷：谷十四 36；Q：瑪六 9；十一 25、26；路加獨有：即路廿三 34、46；瑪竇獨有：瑪廿六 42；若望：若十一 41；十二 27；十七 1、5、11、21、24、25。雖然只有三句屬於早期的傳統：路加的天主經，喜悅的歡呼（瑪十一 25、26），及馬爾谷的山園祈禱，耶肋米亞斯卻認為不可小覷其他經文的價值。事實上，福音記載耶穌不呼喚阿爸的祈禱只有一次：即馬爾谷的十架上的祈禱（谷十五 34），但這是耶穌引用聖詠祈求（詠廿二）。

十四 36)。瑪竇詮釋：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」（瑪廿六 42）我們在解釋天主經的時候，曾經討論過這句話。耶穌追尋天父的旨意，追尋天主的國，直到革責瑪尼，直到十字架上。

天國永遠在前面，因為天主永遠走在人的前面，為我們如此，為耶穌亦然。它就像一枝標杆一樣，在人面前，指示人奔赴最後的完成。

許多人都注意到，在耶穌口中，天國常有一種已經和尚未的緊張。他告訴人：「天主國就在你們中間」（路十七 21），又說：「天主的國將帶著威能降來」（谷九 1）。為基督徒來說，因著耶穌的來臨和宣講，他們其實已經站在天主最終極的救恩時代中；看到耶穌，就見著天國。不過，天國卻仍待完成。聖經用多種圖像來說明這最終的實現：基督的再來、肉身的救贖、天主在萬有中成為萬有……這些卻尚在期待中。

天國的已經和尚未是重要的。因為它已經來到，我們才有力量奔赴它的最後完成；另一方面，因為它尚待實現，生命才顯得豐盈充沛，而歷史也成為奔赴天國的歷史。

為耶穌來說，他一方面處在天國的狀態中，與父一刻不離的密切關係讓他體會自己生命與使命的喜悅；另一方面，天父不斷在前面呼喚著的事實，也讓他無法停留在已有的恩寵狀態中。一直到他在十字架上喊說：「完成了！」（若十九 30）他的天國才算完成。他才真地以生命完成約但河上的晴空萬里的呼喊：「你是我的愛子！」因為在天主先於創造的救世計劃中（弗一 3~12），子一早便是十字架上的兒子了；而如今，這個計劃，終於在歷史中完成。

4. 天國，基督實現的目標

約但河洗禮之後，耶穌了悟天主的旨意；而天國也成了他

使命之所在。當天上聲音告訴他：「你是我的愛子」，他馬上了然於胸：既是子，父的天國計劃，便得由他來完成。

《路加福音》在耶穌公開生活之前安排了納匝肋的會堂崇拜，會中耶穌摘要地說明自己的使命，在於「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）。路加的這一段話（相信出自路加編輯之手），回溯性地描述了耶穌的天國工作。所謂貧窮人、俘虜、盲者、受壓迫者，象徵所有在肉體和精神上受盡痛苦的人，他們是基督傳講天國的首要對象。在耶穌的理解中，天國首先是給予社會上極待救援的窮人。

按照福音記述的耶穌行蹤，他的確在三年的傳教生涯中，長時間地與廣大的社會邊緣人士接觸。稅吏與罪人和他同桌而食，娼妓和罪婦成了他的好朋友。他不怕生病的罪人，就是遭天譴的痲瘋病患，他也不予迴避。這些在社會上人人責難，甚至以天主的名義鞭笞殆盡的罪人，卻成了耶穌的朋友。他告訴他們：天主是他們的王、是他們的父、是他們的依靠、是他們的保護。天主的國向著他們開啓，只要他們願意，重新開始，他們也可以分享他的天國經驗，進入他的恩寵境界；他的天主就是他們的天主，他的父，就是他們的父。

閱讀對觀福音，耶穌親近罪人的故事屢見不鮮，甚至到達讓猶太「義人」無法忍受的地步。他們竊竊私議：「這人如果是個先知……」。耶穌的天國觀，與當時猶太法律學者的，實在很是不同。

在討論舊約王者的觀念時，我們曾經說過：在舊約，「王」特別是庇護弱小者。不是說富人不需要天主憐憫，而是無力保護自己的窮人，特別是君王垂愛的對象。因為他們既然無力保護自己，便只好仰仗天主的照顧，不把希望放在自己身上，自然能伸出雙手接受天主的救援，而天主的救援也就能夠十分自

由而毫無阻擋地流瀉到他們身上。相反，富有的人，他們可以爲自己建造倉庫，爲自己積蓄財帛，他們往往忘了，救贖原來是天主白白的恩賜。

這裡，我們看到耶穌宣講天國（相對於猶太宗教而言）一個最大的特色—耶穌的天國首先是天主對罪人（罪人也就是窮人）無功的憐憫，而人只需伸手接受天主的憐憫就夠了。這是猶太人最難接受的地方，他們碰到在耶穌天國的絆腳石上。

爲猶太人來說，假如有天國，那應是爲義人的，就像那個和稅吏一起祈禱的正義的法利塞人一樣（路十八 9~14），才能跨進天國的門檻。他們謹手慎足地守好天國的法律，唯恐惹上一絲塵埃。誰知道，因著他們的正義，反使他們忘卻了天主的正義（羅十 3），而天主的正義卻是王者的正義，是庇護弱小的正義，是寬恕和救贖的正義²⁵，就是：他要以無限的仁愛安慰一切受盡創傷的人民。當然，他也希望，能夠成爲他兒女的天國人民，也像他一樣，對衆生（尤其是衆生中的殘弱者）抱持著父般的仁愛。

因而，面對意得志滿的法利塞人，耶穌卻說：「稅吏和娼妓要在他們以先進入天國」（瑪廿一 31）。如果罪人得進入天國，那末天國的標準一定不是人的標準（人的正義），而是天主的標準（天主的正義）了。因而天主稱罪人爲義，不是因爲他們行爲正直，而是因爲自己的旨意，因爲他是給予救恩的天主，只要他們悔悟，低頭承認自己的罪過，像兒女一樣接受天主超越的救恩。

在猶太後期法律主義猖獗的背景下，耶穌的天國訊息很可

²⁵ 在舊約，天主正義的第一層意義也許不是賞善罰惡，公正嚴明，而是天主的救恩意願，他的王者行爲。在聖詠及先知書，正義多次是救贖的同義詞，參：依四六 13；六三 1，詠卅六 6~7。

理解。他召喚所有真心順服於天主旨意的人，接受這救恩的新時代。天主慈父一般的仁愛正願意透過他賜給一切接受的人，包括罪人、窮人、病人、以及一般而言被排除在猶太宗教以外的婦女。任何聽從天主召叫的男女，都可以接受治療（心靈的及肉體的），修補和天主之間已呈破裂的盟約關係，進入恩寵的新境界。

為實現天主和人之間新的盟約關係，耶穌周行加里肋亞，宣講悔改的福音，敦促人接受天主為王，進入阿爸的恩寵境界。他多次以比喻宣講天國的恩寵性，又以奇蹟指出它真實的臨在。比喻不僅解釋天國的實現；經由比喻的宣講，比喻中的恩寵境界（被父接納的蕩子、被打而無端獲救的路人、無功而接受獎賞的葡萄園工等等）真實地出現在聽眾面前。奇蹟的發生也是一樣，它突如其來，標誌著天國的真實。天主的國不僅「理論上」可能實現，還真實地就在我們周圍，在這個名叫耶穌的人行經之處，天主的仁慈正等待著迎接每一個願意以子般的順從貼服期待他的靈魂。

總 結

天國是耶穌生活的總綱領。他不僅宣講天國、努力實現天國，他還生活天國、追尋天國。最後，他也祈禱天國，並且把天國的祈禱（天主經）授與他的門徒。不過，他所傳授的，又何止天國的祈禱而已，他更教導他們要和他一樣身體力行地成為天國出現的場所，就是致力讓天國經由自己實現人間。

可以說，天國，已經和這一位卓越的天國宣講者融合為一了，因而我們在談到天國的時候，實際上就是述說耶穌自己。他就是天國的化身。

在這次研討會中，有些朋友問我，可不可以把天國用另一

種更中國化的名字詮釋出來，諸如「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的大同世界？

必須注意的是，天國有很多不同的幅度。

從天主的幅度看，天國是天主的救贖意願。本文基本上從基督的幅度看，所以它談基督生活的狀態，談他追尋的境界，談他實現的目標。若要用一句話連結這三個面貌，天國就是他的阿爸經驗了。除此之外，天國還可以有許多其他的幅度，諸如教會的幅度、人間的幅度等。也許，從人間幅度看，它略略可以與大同世界的博愛精神相比較吧！

對於天國，必須避免的是對它作出致命的約減。十八世紀，歐洲的自由主義者曾經做過一次，今天的基督徒，可要小心別再重蹈覆轍了。

《若望福音》中的基督圖像

穆宏志¹

本文作者認為《若望福音》中的基督圖像，是在聖三的氛圍下描繪而成的：耶穌說「我與父原是一個」（十30）。這一體性不只被應用在「參與神性世界的耶穌」與父及聖神的永恆關係上；還被據以描述「天主參與人類的世界」，亦即「為叫我們獲得生命，且獲得更豐盛的生命」（十10）。若望塑造上述氛圍的背景是《創世紀》中的第一創造事件：天主以有「生命」的「聖言」創成了「人的光」（一1~4）。因此，那「曾是」聖言、光及生命者，「成了」啓示真理的話語，成了世界的光，成了人類的生命。

引言

（一）無根源的亮光

舊約《創世紀》中的第一個「創造敘述」，開始的方式很奇怪。天主最先創造的是光、沒有物質支撐的光，因為還沒有任何東西存在。這個說法，對一個有點哲學理念的物理現象觀察者而言，非常奇怪；對一個活在基督紀元前六世紀、只認識太陽光（星光）或火光的人來說，更是奇怪：沒有火而有光，

¹ 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，1943年生於西班牙。羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。中文作品散見《神學論集》等，並著有《宗徒書信主題介紹》《若望著作導論》。作者以西班牙文寫作，本中譯文是由姚翰所譯，特此致謝。

沒有太陽卻有光，這光從哪裡來呢？

《若望福音》的〈序言〉，在一開始就蓄意參照《創世紀》的說法，告訴我們：從最初就有光，這光就是生命，就是聖言。在這裡，我們有了關於光的來源的第一個答覆。稍後這光成了天主子。

但，《創世紀》並沒有說天主「創造」聖子作光；《若望福音》更沒有。聖子本為天主父向另一位投射，現在成了向外的投射，成了另外的東西：「萬物是藉著他而造成的……」。就這樣，沒有根源的亮光存在了，或更好說，光是明亮的根源。有光，但要等到有了其他萬物之後，才能看見光，「凡受造的，沒有一樣不是由他（聖言）而造成的」，當有了萬物可以照耀時，「光在黑暗中照耀」，尤其當有了生命、生物、人的時候，光在他們進入這世界的時候照耀著他們。

（二）《若望福音》的〈序言〉

《若望福音》的〈序言〉中，有兩個動詞不斷地反覆出現：「是」²與「成」³。二者出現的頻率完全相同，因為十一次的「是」中有一次以否定形式出現：「他不是那光」（8）；而除了九次的「成」之外，〈序言〉中很明顯地肯定「他成為」⁴（6）；因此，總共有十個「是」的肯定句，與十個「成」的肯定句。

這兩個動詞指出二種型態的存有，並指出其間的關係。這些動詞是若望基督論的關鍵詞彙，可以說，若望的基督論像種子一樣，蘊藏在這兩個動詞裡。「是」相當適合作為「天主」

² 在有些上下文中，譯為「有」及「在」（共十一次：1, 1, 1, 2, 4, 4, 8, 9, 10, 15, 15 等節）。

³ 在有些上下文中，譯為「受造」、「造成」、「成為」、「曾有」（共九次：3, 3, 3, 6, 10, 12, 14, 15, 17 等節）。

⁴ 思高聖經譯為：「曾有」一人……。

的動詞（1b，因為述詞「聖言」是包含在主詞「天主」內），或說「是」這個動詞可歸入天主的領域（1b）；「成」則是屬於受造界的動詞（3）。我想將二者的主詞列出來，會很有意思：

- **是**：聖言、生命、光、祂、那以後來的；
- **成**：萬物、一人、世界、凡接受祂的、聖言、那以後來的、啓示的恩寵。

「是」的主詞比較單純，其文法形式也保持不變，都是第三人稱單數過去式：「曾是」。只有一次有述詞，正好就在建立聖言與天主的關係。其他大多數是在肯定存在。然後，文法便將「祂」與「那以後來的」放在天主的氛圍中。基督是「祂」，是15節所指的「那以後來的」。這是《若望福音》的神學洞見，也是基督論的一個洞見。爲此，唯一重複出現的主詞，伴隨兩個動詞一起出現的，便是聖言。

顯然，「成」的主詞就有很多變化了。天主是單純的領域。受造界是複雜的世界，因此，一開始就說「萬物」。同樣，動詞時態也比較多樣：包括簡單過去式、動詞原形、完成式與進行式。這與主詞的多樣性很相稱，也和詞語的語義內容頗相稱：成爲絕對（從無到有）或成爲相對（當接著述詞時：成爲某物就變成另外的東西）。這兩個意義非常重要。只有一次有述詞：「聖言成了血肉」。總而言之，在〈序言〉中，這兩個動詞僅一次使用述詞，而在這兩個機會上，主詞都是同一個，即聖言：「聖言就是天主」、「聖言成了血肉」。

〈序言〉也爲我們開路，帶我們深入《若望福音》基督論的發展歷程。首先，我們要研究第一個宣告的內容：「聖言就是天主」，基督與天主之關係的啓示；而後，研究第二個宣告的內容：「聖言成了血肉」，這血肉是啓示來臨之路徑，或說是給人類的啓示。

一、講述「天主內在真相」的福音

(一) 耶穌的來源

在《馬爾谷福音》中，對耶穌的關鍵問題是「這人是誰？」這是葛法翁會堂的助手們所發的問題，原因是他治好了一個附邪魔的人（谷一 27），在平息了風浪之後，門徒們也問了這個問題（四 41）。這也是耶穌問門徒的第一個問題：「人們說我是誰？……你們說我是誰呢？……」（八 27, 29）

在《若望福音》中，一開始就回答了這個問題。第一章後半部，在第一批門徒被召叫之後，就標出了一連串的名號。從一開始，我們就知道耶穌是「默西亞」，是「梅瑟與眾先知所談論的那一位」，是「以色列的君王」，甚至知道他是「天主子」（若一 35~49）。因此，關鍵的問題並非知不知道他是誰，也就是說，能否把一個名號應用在他身上作為一個標籤；關鍵的問題在於，知道該名號的意義為何。《若望福音》這樣表達：知道耶穌從哪裡來，往哪裡去。知道這個，就知道他是誰。

不過這一點也不是那麼明顯。人們在吃了增餅之後，很驚訝地說：

「這人不就是若瑟的兒子麼？他的父親和母親，我們豈不是都認識麼？怎麼他竟說：我是從天上降下來的呢？」（六 42）

耶路撒冷居民也知道（或者，根據若望的諷刺，他們是**自以為知道**）耶穌從哪裡來的：

「可是，我們知道這人是哪裡來的；然而，當默西亞來時，卻沒有人知道他是哪裡來的。」（七 27）

耶穌繼續這個諷刺：

「你們認識我，也知道我是哪裡來的；但我不是由我

自己而來……」（七 28）

然後他稍微前進一步，以肯定的語氣說：

「你們卻不知道：我從哪裡來，往哪裡去。」（八 14）

就連門徒們也不知道他要到哪裡去。多默驚奇地說：

「主！我們不知道你往哪裡去，怎麼會知道那條路呢？」（十四 5）

這點出對他認識的不足，總之，是對他信心的缺乏。

耶穌的確知道自己從哪裡來，要往哪裡去。他需要此一認知，以便能面對最高峰的時刻：

「耶穌知道他離此世歸父的時辰已到……知道自己是從天主來的，又要往天主那裡去……」（十三 1,3）

（二）天主的獨生子

〈序言〉很明白地回答了這個問題：他是「成了血肉的聖言」（一 14），他是「父的獨生者」（一 14），是「父懷裡的獨生者，身為天主的」（一 18）。

將「天主子」的名號用在耶穌身上，並不是新事，對觀福音的作者們已經用過了。最清楚、最為人熟悉的例子，是伯多祿對耶穌問題的回答。耶穌問：「你們說我是誰？」西滿伯多祿回答說：「你是默西亞，永生天主之子」（瑪十六 16）。不過，在此沒有問任何有關耶穌來源的問題。「天主子」這名號在舊約裡並不陌生，舊約是把這名號放在以色列各位「君王」身上；若望則藉納塔乃耳之口，把這兩個名號在耶穌身上結合了起來。（一 49）

《若望福音》道出新的一點。他加上形容詞「唯一」，或更清楚的「獨生」，這給耶穌賦予了獨特的價值。這個形容詞否定了舊約的意義，所肯定的卻更徹底：耶穌乃是新的、更圓

滿意義的「天主之子」，這意義使猶太人退縮不前。很類似對觀福音，耶穌（人子）將乘著天上的雲彩降來的說法，卻加速了他被公議會判罪。目前，我並不堅持〈序言〉中最後一節所提到的「獨生者，身為天主的」更清楚的說法，因為手抄本的傳統並不確定。我們遵循「天主的獨生子」的說法。在福音的鋪陳中，耶穌將一步步顯示他跟父的關係。

（三）那派遣我來的父

《若望福音》中「那派遣我來的父」的說法，幾乎已成了指稱父的專門術語。這是最常出現的身分描繪。這樣，耶穌首先以被派遣者的身分出現……，他的行動、他的權柄、他的言語以及被派遣者的一切，都擁有派遣者的能力。之所以那麼強調「派遣」，乃是依循中東地區所共有的「全權大使」的圖像。這圖像說明，被派遣者的尊嚴與信用，就是派遣者的尊嚴與信用。因此，與使者所建立的關係，就是與派遣者建立的關係：

「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。……因為我沒有憑我自己說話，而是派遣我來的父，他給我出了命，叫我該說什麼，該講什麼。」（十二 44, 49）

就是這個全權大使的圖像，突顯出耶穌與父的親密關係；猶太人可以瞭解，外邦人也不陌生⁵。

（四）父

不過，耶穌不僅僅是使者，他尤其是「子」。父，單獨地是父，在派遣之前就是。我們可以說，在若望的思想中，天主

⁵ 事實上，我們所引的上述句子，是斐理伯和安德肋（兩個擁有希臘名字的門徒）引介一些希臘人來見耶穌時，從耶穌口裡說出的話。

是「子的父」，然後，正因為「他是子」而派遣他。耶穌總結這端道理給以色列的師傅尼苛德摩說：

「天主竟這樣愛了世界，甚至交付⁶了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡，反而獲得永生，因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉著他而獲救。那信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判，因為他沒有信從天主獨生子的名字。」（三 16~18）

觀察這一段話很有趣，話題從「交付子的天主」，說到「派遣的天主」，最後以「天主獨生子」的術語作結。

各種關係轉到父與子之間的關係。首先，提到在工作、在行動中的關係。子做他看見的父所做的事，這個話題是在第五章醫治癱子之後的言論中說開的：

「子不能由自己做什麼，他看見父做什麼，才能做什麼；凡父所做的，子也照樣做。因為父愛子，凡自己所做的都指示給他……」（五 19~20）

但不只是模仿，而是有真正的合作。首先乃因為「承行派遣我者的旨意」是耶穌的食物，也就是他的生命（四 34）。在生命之糧的言論裡，更清楚地說明了合作的關係：「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裡來」（六 44）。父與子共同在做同一個工作。

福音中，有足夠的線索，能夠將耶穌所說的父，等同於猶太人所朝拜的天主、救贖及啓示的天主。這二個詞彙交替使用，使得在耶穌的口中，父與天主在猶太的語境中成了同義詞：

「然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜父的人，將以心神以真理朝拜父，因為父就是尋找這樣朝拜他的人。天主是神，朝拜他的人，應當以心神以真理去朝拜

⁶ 思高聖經譯為「賜下」。

他。」（四 23~24）

復活的耶穌自己所建立的平行說法，很有教育意味，他宣告說：「我升到我的父和你們的父那裡去，升到我的天主和你們的天主那裡去」（廿 17）。就是最後這個句子，似乎指出天主與耶穌之間的區別。這個區別，可以用一種格式來表達，而引起基督宗教內部的論爭：「如果你們愛我，就該喜歡我往父那裡去，因為父比我大」（十四 28）。這個句子並非意圖製造分裂，遑論以等級的區別來製造級別。必須注意的是，說話者是被派遣中的子，他正處在全權使者的功能中；僅僅在此才有從屬的關係，等級的區別。

因此，這樣的說法應該馬上以福音的另兩個說法來補足。耶穌與父的真實關係，在臨別贈言時，在回答斐理伯的話中表達了出來：

「斐理伯！這麼長久的時候，我和你們在一起，而你還不認識我嗎？誰看見了我，就是看見了父；你怎麼說：把父顯示給我們呢？你不信我在父內，父在我內嗎？」
（十四 9~10）

也許我們還需要前進一步，誰看見了我，就是看見了父的說法，已經很具體了；不過還不是完全地具體，「在……內」的說法也還沒有表達一體性。不過，在福音中還有另一個說法，把這個問題說得完全地清楚：「我與父原是一個」（十 30）。有個字一直很吸引我的注意力，耶穌（聖史）在此使用中性的數字形容詞做述詞，可以譯為「一個存有」。這絲毫不是將天主貶抑為我們通常所會想到的負面意思。位格的合一，是爲了在人類中使用，所以有陰陽性的區別。耶穌與父儘管是兩個不同的位格，卻是同一個存有，所以用中性。當然，這並不如同日後各個大公會議所清楚、仔細表達出的那麼確定，但已給這些明確說法提供了需要的基礎材料。

所有這些經句都帶領我們接近最後的說法：「天主父與耶穌的一體性」是確鑿無疑的。猶太人這樣懂，而且懂得對，他們一而再地迫害耶穌，就是「因為他不但犯了安息日，而且又稱天主是自己的父，使自己與天主平等」（五 18）。猶太人在他公開生活的末了，更清楚地表達了這個排斥，及排斥的原因：

「我們不會爲了善事而砸死你，而是爲了褻瀆的話；因爲你是人，卻把你自己當作天主。」（十 33）

爲與耶穌說話的猶太人來說，他是人，這是很明顯的；正因爲如此，他們對他自以爲有天主性的說法，爲我們才顯得更加重要。換言之，這說法已經表明得夠清楚了，清楚到大家都懂。耶穌對亞納斯的質問，回答得有理：

「我向來公開地對世人講話，我常常在會堂和聖殿內，即眾猶太人所聚集的地方施教，在暗地裡我並沒有講過什麼。你爲什麼問我？你問那些聽過我的人，我給他們講了什麼；他們知道我所說的。」（十八 20~21）

就是這個見證，在比拉多前的審判中轉過來反對他：

「我們有法律，按法律他應該死，因爲他自充爲天子。」（十九 7）

現在我們知道了，連猶太人也知道耶穌是從哪裡來的。這樣，我們便可以更深地認識他，記得他要去哪裡，會幫助我們完成他的畫像。

（五）聖神、耶穌與父

臨別時刻到來時，有一個新的位格被突顯出來：聖神。這並不是第一次提到這一位，他在第一章就出現了：

「我看見聖神彷彿鴿子從天降下，停在他身上。……你看見聖神降下，停在誰身上，誰就是那要以聖神施洗的人。」（一 32, 33）

儘管在耶穌的公開生活敘述過程中，不斷地提到聖神，也應許聖神要來，但是直到耶穌生命的末了，他才獲得更明顯的地位。聖神要來替代耶穌，引導團體，激勵團體。「他是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他」（十四 16~17），他將被父派遣而來，如同耶穌被父所派遣一樣。所以，聖神和耶穌一樣，與父擁有同樣的關係，至少對門徒們而言是這樣；不過，聖神和耶穌不同，是使命的不同。而且，耶穌自己要派遣聖神：

「當護慰者，就是我從父那裡要給你們派遣的，那發於父的真理之神來到時，他必要為我作證。並且你們也要作證……」（十五 26~27）

因此，為門徒而言，耶穌離去是好的：

「我若不去，護慰者便不會到你們這裡來；我若去了，就要派遣他到你們這裡來……」（十六 7）

這就在父、耶穌與聖神之間，創造出一連串的各種關係。這奧秘需要好幾百年的反省，才能尊重所有的資料，而將一種講法闡釋清楚。這正是耶穌給他們（我們）所宣告和預許的：

「那護慰者，就是父因我的名所要派遣來的聖神，他必要教訓你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切。」（十四 26）

父所有的一切都是子的，而聖神則取得他們所共有的一切，並將這一切分施給門徒們。他按天主的樣子給這一切，因為「天主把聖神無限量地賞賜了他」。

（六）「高」基督論

談若望的基督論是不可離開聖三氛圍的。據此氛圍，他才能問關於耶穌來源的問題，耶穌也才能說明自己要往哪裡去。若望基督論所強調的概念，在於耶穌是天主之子：專門意義的

天主子。因此，他覺得有需要以多種方式加以闡明，直到大家（朋友和反對者）都清楚耶穌與天主的一體性。耶穌是默西亞，以色列和全世界的救主，帶來救恩者。這點在對觀福音與保祿書信中都已经很清楚了。但是，若望說得更多一點，他讓我們能夠窺探：為什麼滿全了這個功能**是耶穌，就是他**，而不是任何一個先前來的人。

就是耶穌，因為只有他是「子」，父所派遣的子，只有他能要求並派遣聖神。當我們注意到這一切，我們對耶穌的認識才獲得更大的深度，獲得無限的深度，伴隨著天主的無限。

許多作者都在推測這個概念的來源。《若望福音》的作者究竟從哪裡獲得這個認識或這些概念的呢？會是因為接觸了撒瑪黎雅人，以及他們對所期待的默西亞的不同看法嗎？或者是因為接觸了希臘文化？或者受到遊走在猶太與希臘文化前線，多少有點折衷主義的一些邊緣團體的影響呢？無論如何，這些都只能是催化劑，而不是來源。來源在於納匝肋人耶穌的言語和舉止；如其不然，就會出現一個與對觀福音或保祿書信不相容的耶穌。而事實並非如此。

最平常的想法是，這是出於若望團體及其領導者們的反省與祈禱的努力。並出於聖神的工作，正如耶穌自己所預許的：

「當那一位真理之神來時，他要把你們引入一切真理，因為他不憑自己講論，只把他所聽到的講出來，並把未來的事傳告給你們。他要光榮我，因為他要把由我所領受的，傳告給你們。凡父所有的一切，都是我的；為此我說，他要由我領受而傳告給你們。」（十六 13~15）

二、講述「天人超性關係」的福音

若望的基督論所描寫的是「參與神性世界的耶穌」，是他

與父及聖神永恆的關係；但描寫得更多的，卻是「天主參與人類的世界」。

福音中有一個關鍵性的說法：「天主竟這樣愛了世界，甚至交付了他的獨生子」（三 16）。整部福音就是此一交付的發展：耶穌如何在人類之中出現？為他們有什麼意義？我們已在前文中討論過「從天主而來的人」，現在我們再進一步談談「為人而來的天主」，這是若望基督論的另一面。

（一）啓示的恩寵，生命的權能

〈序言〉中有兩句話，指出天主藉著耶穌在人類中行動的兩條線：「啓示的恩寵」與「生命的權能」。

「啓示的恩寵」似乎是個陌生的講法。比較常出現的樣子是「恩寵和真理」（一 17）。這兩個詞彙需要一番解釋，這使我們回想到，天主的忠信就是「真理」，就是伴隨他的恩惠的真理。有一位作者將它解釋為 *una hendiadis*（二詞一義），並將真理解釋為啓示。這個概念與經文並沒有什麼出入。正好下一個經節，頌詩的最後一句，就告訴了我們，子就是詳述天主的那位，同時也強調子是在父懷裡的獨生者。啓示的意義很清楚，而且很明顯的，向人表明的天主之真理，就是一個啓示。那是降生聖言給人類帶來的恩惠。這是主要的恩寵。我們在前文所談的一切，就是此一啓示的內容。

就此意義而言，在介紹他為子之前，先介紹他為聖言，是前後一致的。聖言（**Logos**）指向天主，這提示我們，在聖三內在有一個交談（*dia-logo*）的背景，內在生命的表達。他非常適合作為啓示者，給人類訴說天主的聖言（話）的人，因為他自己就是那聖言（話）本身。因此，他不但是所傳授的一個啓示，更是一個「發生」的啓示。這就是原文所說的「啓示的恩寵是由耶穌基督而成的」。這與法律與藉梅瑟而「傳授」的，

形成對立。啓示並不是藉耶穌基督而傳授的，而是藉耶穌基督而成的，因為他自己就是啓示本身，啓示不是他所傳授的某個東西。所以，他自己就是恩惠，啓示就是啓示的恩惠，在他身上爲我們「成了」恩惠。

類似的模式也可用在生命的權能上。「他給他們權能，好成爲天主的子女」（一 12）。他以一個新生命的源頭之姿出現；這個生命超出過去所有的經驗；這個生命允許人參與天主。這是所提供的最後而絕對的恩惠。生命的主題充滿著整部福音。耶穌的使命是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐盛的生命（十 10）。福音寫作的目的是「爲叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（廿 31）。在整部福音的鋪陳中，在其所強調的生命中（我們還會回到這個主題），必須留意這個資料，其所說的生命，是成爲天主子女的權能。

因此，在〈序言〉中，從第 6 節「在他內有生命」開始，就介紹他爲生命或生命的擁有者，這是前後一致的。聖言是生活天主的生活話語，所以很自然地，在他內有生命。因此他是傳遞生命最適合的一位。因爲這是一個可以成爲天主子女的生命，因此，由是天主子的那一位來傳遞，是前後一致的。

耶穌在最後晚餐的祈禱中，有一句話將兩個內容關連起來：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（十七 3）。認識那被派遣者，就是接受啓示，就會產生永生，或更好說，就是永生。

有些作者很驚訝〈序言〉中消失了一些關鍵性概念，像聖言（Logos）和恩寵。我認爲這樣的消失，意義相當明顯。整部福音就是恩惠（恩寵）：「天主竟這樣愛了世界，甚至交付了他的獨生子。」一切都是恩惠，甚至死亡的時刻，那時耶穌「交

付了靈魂」⁷（十九 30）。此一「恩惠」，就是「子」、「聖言」，現在有了人的名字「耶穌」。那些概念並沒有消失，只是在一個人身上表達時，詞彙轉化了。

（二）名叫耶穌的人

「名叫耶穌的那個人」。剛被治好的胎生瞎子，在以前就認識他的鄰居面前肯定自己的身分時，便以這個說法稱呼耶穌。

《若望福音》似乎有意遮蓋耶穌的人性，總之，在提到降生之後，他所講的第一個細節便是「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮」（一 14）。但另一方面，耶穌的人性又是福音所最強調的。其證明在於大家都熟知的，他身體上的狀況：疲倦（四 6）；需要食物：「辣彼，吃吧！」（四 31）；從頭到尾都口渴（四 7；十九 28）；死後從肋膀流出血和水（十九 34）。還有在對待斐理伯時不多見的幽默：在增餅前試探他（六 5），以及在他要求將父顯示給他時所做的回答（十四 9~10）；還有他對朋友的愛，直至感傷並流淚（十一 33~34, 35, 38）；還有接受邀請參加婚宴（二 1~11）和晚宴（十二 1~11）；還有對自己的人體貼入微⁸；還有在與「猶太人」許多辯論時對他們生氣，因為他們看不見也聽不到，更壞的是，他們不願意看也不願意聽⁹。耶穌是一個完全的人，有其身體上和心理上的種種限度。

不過，他這個人卻是「從來沒有一個人如此講話，像這人講話一樣」（七 46）。這些話是差役們說的，為他們引來法利

⁷ 此為雙關語，亦可譯為：賜給聖神。

⁸ 如：為門徒洗腳（十三 4~11）、為門徒爭取自由（十八 8）、關心母親（十九 26）等。

⁹ 參見：第五、六、七、八、十等章多處。

塞人一陣嚴厲的斥責。他尤其是一個做前人未曾做過的事的人：「自古以來從未聽說：有人開了生來就是瞎子的眼睛」（九 32）。這話也引起法利塞人一陣強烈的話語和行動。不過，這些法利塞人在耶穌復活了拉匝祿之後，不得不承認「這人行了一些神蹟」（十一 47）。福音中稱呼耶穌為「人」的地方，有一半是在他行神蹟的背景下，如同所引的兩個例子。

神蹟發生在「耶穌這個人」身上，或說「耶穌這個人行了許多神蹟」。當耶穌這個人受邀參與一個婚宴時，「他顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他」（二 11）。關於其他的神蹟，並沒有說顯示了他的光榮，但卻導致許多言論，將他的自我啓示更進一步帶出。因此我前面說過，他的人性似乎被擦掉了。也許正因如此，作者很小心地指出，這樣的神蹟來自名叫耶穌的人。他想要同時強調兩件事情：耶穌是一個人，耶穌不僅是一個人。如果只強調第一部分，神蹟就沒有意義，也沒有地位；如果只強調第二部分，神蹟就會煙消雲散，因為缺乏支持。

（三）看，人

不過，耶穌被稱為人最出名的場合，卻不是在神蹟的背景上。這個場合發生在苦難敘述中，那時比拉多給群眾看耶穌，說：「看，人！」（十九 5）¹⁰很有可能這個句子只是要說類似「你們看看他」這樣的話；但是，關於一部這麼強調象徵與用語含意深遠的福音，這樣的說法是太有欠考慮了。名叫耶穌的人，在苦難的時刻，也還是人。

¹⁰ 本節的譯法每個譯本各有不同。思高本添加了指稱形容詞「這個」而把整個效果沖淡了。這個形容詞太過強調「具體的人」，是「某一個人」，而不強調他是「人」。

神蹟可以顯示他的光榮，苦難尤其是耶穌受光榮的時刻。整部福音都朝這個方向前進。苦難的預言（在對觀福音有三個，儘管背景和說法各有不同）都在說關於被高舉的事：

「正如梅瑟曾在曠野裡高舉了蛇，人子也應照樣被舉起來……」（三 14）；

「當你們高舉了人子以後，你們便知道我就是，且我由我自己不做什麼」（八 28）；

「當我從地上被舉起來的時候，便要吸引眾人來歸向我」（十二 32）。

在最後一個引文之後，作者說，他說這話是表明他會怎麼樣死。這種提及未來之死的模式，表明一種瞭解死亡的特殊模式；是一種高舉，而不是刑罰。

因此，苦難敘述被視為「光榮之書」。離此世歸父的時辰（十三 1）稍後就轉變為受光榮的時辰：「現在人子受到了光榮，天主也在人子身上受到了光榮」（十三 31）。以這句話開始的臨別贈言，被放置在耶穌要前往之光榮的記號底下。相反的，沒有一點點的暗示指出，這個光榮得放棄在降生中所承擔的死亡（更遑論人道死亡）之情況。是受光榮，因為是完美地滿全天主的計畫，因此可以以「完成了」（十九 30）來結束。

耶穌在講完了話之後隆重地祈禱時，要求了這個光榮：

「父啊！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你……父啊！現在，在你面前光榮我罷！賜給我在世界未有以前，我在你前所有的光榮罷！……使他們享見你所賜給我的光榮，因為你在創世之前，就愛了我。」（十七 3, 5, 24）

耶穌這人的受光榮，我們剛剛所讀的子之光榮的放射，在整個苦難敘述的過程中展開。從山園中的威嚴場景開始，使前來拘捕他的人倒退跌在地上，並出命令告訴他們所該做的事；

延伸到在與比拉多交談的整個過程中的尊嚴，其高峰為比拉多使他登基，坐在審判官的座位上；也在有關耶穌王權的討論上，與比拉多討論的題目，而致使比拉多在十字架上他被判罪的名號上將它宣布出來。福音強調耶穌為王的宣布，使得十字架成為他的寶座。在沮喪至極的時刻，在人性受辱到底的時刻，就是子的光榮在名叫耶穌的人身上最透明的時刻。

在《若望福音》中沒有時間的過程，首先受辱，然後高舉。這使得若望基督論的呈現有更大的一體性與力量。耶穌自從取了肉軀，就是天主子；這樣就避免掉任何嗣子論的誘惑，無論是在受洗時（他沒有提到），或者在復活時（這是邏輯推論的結果）。子的光榮無時不在彰顯，而且只在名叫耶穌的人身上彰顯。

（四）各種圖像：「我是……」的七個修飾語

因為名叫耶穌的人不僅僅是光榮的顯現，四處散發他的神蹟而已；而且，為瞭解他的苦難，單單外在的描述也不夠。要瞭解他的使命，需要超越眼睛所能看的，這就要藉著觀看他的各種圖像了。

耶穌很多次使用「我是」的說法，後面接著一個修飾語。這些都是他用來描寫他自己和他的使命的一些圖像。儘管這些面貌為我們透露了一些他的本體，但其焦點比較是在顯示他與人類的關係。我們研究這些面貌的次序，不是依據他們在福音中出現的先後，而是依據他們與人關係親密度的大小。我們將再一次遇到名叫耶穌的人，他為人的真相，以及更多的真相。

1. 光

第一個修飾語是「光」。〈序言〉中已經說過了；但明顯的說法來自八 12：「**我是世界的光**」（也參閱九 5）。這是最

外在的說法；光是爲了讓人能看見，但不一定指出什麼關係，甚至可以同時臨在，而沒有什麼關係。光讓人看見，但並不保證人會看見（儘管在九 5 醫治瞎子時，此一圖像的應用，更進一步地指出這個方向）。

無論如何，這個圖像與啓示的功能有很密切的關係。有光，爲了不在黑暗中行走；有光，爲了不碰跌：「人若在白日行路，不會碰跌，因爲看得見這世界的光……」（十一 9）。如果在人內有天主的光榮，這光能使人更深地看見真相，並視相似死亡的一切不過是睡眠。

2. 道路

講到不碰跌，就聯想到道路，而這就是我們要談的第二個修飾語：「**道路**」。這圖像與另外兩個一起出現，我們稍後會談，先說：「**我是道路**」（十四 6）。光可以引導人，使人遵循一條路而不會迷失，也不會碰跌；不過，光是如此的擴展與寬闊，如果看的人沒有與他建立一種關係，二者的確是有點不同。道路就不一樣了：行者與道路之間會自然建立起一種關係，如果是用腳走路，路也夠長，那麼道路與行者之間，就會漸漸有種「熟悉」出現。當耶穌在「道路」前放上「我是」時，這道路似乎站了起來，而他變成了道路的伙伴。在這道路上，有一點人性的東西，它不僅「使我們到達」，而是「帶領我們，引導我們」。

3. 門

一條道路邏輯上的端點，是一道「**門**」。耶穌也宣布自己是門：「**我是門**」（十 8, 9）。不過這個圖像沒有繼續，因爲沒有說經過這道門，會進到哪裡去。耶穌與聽者（或福音讀者）的關係，跟隨著圖像的進展，愈來愈緊密了：光、道路、門，愈來愈具體，在空間上與我們的關係也愈來愈縮小。不過到目

前為止還是空間。需要通過這道門，才能在關係上有一個跳躍。第二次提到門時，後面還加上幾句：「誰若經過我進來，必得安全；可以進，可以出，可以找著草場。」想像力開始具體化，並能答覆人性的需要：安全、自由、食糧。

耶穌與聽者之間的關係漸漸獲得一種新的等級：耶穌不再是人所使用的，比人低等的東西：光、道路、門；而開始成了保護者、供應者與照顧者。事實上，進門後所陳述的最後一個因素，本身包含了另一個圖像，早已在第一次提到門時就有了：「我是羊的門」—「找著草場」。這使我們回到第四個修飾語。

4. 善牧

因此我們立刻遇到這個說法：「我是善牧」（十 11）。很明顯的，善牧的主題收集了羊棧的門，和耶穌與聽者之間的新關係所說的一切。耶穌是那個帶路者，「當他把羊放出來以後，就走在羊前面，羊也跟隨他，因為認得他的聲音」，而牧人是永遠大過羊的。但這並非此一圖像所要強調的。「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（十 10），這才是耶穌牧人的目的；也因此他是善牧。

給牧草，是給生命的一種方式，是牧人給生命的方式。但有了這個，我們還沒有脫離門的圖像。善牧給生命的方式是另一回事：是以生命換取生命；是捨掉生命，為了能給出生命：「善牧為羊捨掉自己的性命」，這並非一個錯誤，幾個經節之後又重複說道：「因此父愛我，因為我捨掉我的性命，為再取回它來。」已經個人化了的關係，現在達到了一個最終的存在層面，即生命的層面。有了這個，我們才能與第二個說法相銜接。

事實上，上引的經文「我是道路」，好像把應該繼續談的「真理和生命」給切斷了。其實，經過羊棧之門的圖像，並接

續著牧人的圖像，我們已經觸及到了「**生命**」的主題。同樣的，此一「**生命**」的主題在〈序言〉中也已經講述過了：在聖言內有生命。透過這個在他內有生命的聖言，我們現在便可以關閉第一個說法的開放圈了；因為在從未提及的經節裡所說的「**真理**」，就是我們一開始所說的光。耶穌以許多不同的圖像顯示給我們，我們以這樣的方式來看這許多不同圖像的統一。

5. 復活

但是我們還缺乏一個細節。在談到光時，我們引用了耶穌的話，其中提到了碰跌。這個詞彙帶領我們到道路的概念。耶穌說這個詞彙時所在的道路，是帶領他到死去的拉匝祿家的道路，這使我們有機會聽到另一個修飾語，或一串修飾語：「**生命與復活**」。耶穌自己給亡者的姊妹這樣說：「我就是復活，就是生命」（十一 25）。

我們已經在談羊群的牧人時，聽過了所說的生命，具體而言，是「更豐富的生命」。經過門，藉著光，就是真理，道路也領導我們到達生命。現在這生命以一個新的連結出現，給了它一個全新的色彩，就是生命與復活有了關係。不應該是這樣的吧，因為復活不需要因為生命，而該是因為死亡才對。但在結合二者之際，才說出了生命的真正向度。原來這不是一個以死亡為其自然終點的生命，而是一個死亡充其量不過是其開端的生命。這不是一個以死亡為界限的生命，而是一個與死亡沒有關係的生命。也只有這樣的生命，才配得上聖言。所以，降生的聖言以生命代償生命，這才是可以通傳的唯一生命。

6. 食糧

還有兩個修飾語。正是福音所羅列的第一個和最後一個：「我是**生命的食糧**、我是**生活的食糧**」（六 48, 51）。

現在出現這對句子，恰恰好！我們剛剛看過的，在生命中

的兩種關係，現在出現在食糧上。耶穌的出現，猶如賜給生命者、生命的食糧；可是，他之所以以此特性出現，是因為他是從天上降下的生活的食糧。在聖言內有生命，這生命在聖言降生時已經降下，且變成了生活的食糧，所以它可以賜給生命。我們可以說，在概念上，此一圖像並沒有給我們上述所看過的東西增添些什麼。其所增添的，就是這圖像本身。食糧與生命的關係，對大家都是直接的。而且食糧與吃下食糧的人，二者的結合，是更有形可見的。

7. 真葡萄樹

這結合，正是最後一個修飾語所留下最清晰的意象。很合理的，我們談到它就該結束了。不僅因為它是福音中最後出現的一個，更是因為它乃表達耶穌與福音讀者（假設是門徒中的一位）之間的結合中，最具像的一個。「我是真葡萄樹」（十五1）。這個圖像引出一些規勸，為我們說明此一圖像的意義，並規勸我們存留在耶穌內。

葡萄樹的意義，是在說明並使我們看見，我們多次重複所談的生命，是一個持續分享的生命，是參與耶穌的生命。葡萄樹的圖像，並沒有給食糧所顯示的結合之濃度增添些什麼，其所增添的是持續。食糧和吃的人之間的結合，是暫時的，過渡的。葡萄樹與葡萄枝的結合是持久的；只要葡萄樹還是葡萄樹，只要葡萄枝不被砍掉，這結合就是持續的。這二個極端都是此一圖像所發揮的。對那些願意生活在耶穌內的人來說，耶穌永遠是葡萄樹，因為他是真葡萄樹。而人只要存留在他內，就不會被砍掉。看到了「真」，我們又再一次遇見了一切的開頭：真理 / 啓示，即道路與生命。

(五) 我是

以上我們看了一堆形形色色的圖像，這給我們顯示了，沒有一個圖像足夠表達耶穌是誰。因為是圖像，就強調耶穌與人類的關係，是一種功能的基督論，所以，是基督論的局部面貌。在第一部分，透過研究耶穌從哪裡來，往哪裡去，我們已經稍微認識了一點他是誰。現在我們可以以我們剛剛討論的類似格式，來綜合這二個面貌。耶穌應用「我是」的格式，不僅如同上面所看過的，後面接著述詞；也單獨地使用。

「我是」在希臘文是一種「複製神」那神聖而不可言說的名字的方式。在某些時刻，這個意義可以不是那麼清楚，例如當耶穌將自己啓示給撒瑪黎雅婦人時說「同妳說話的我就是」（四 26），或者在湖中向門徒們說「是我，不要害怕」（六 20）。但有另一些場合，這單獨的使用具有更深的含意。

在拘捕時的例子，並非最明顯的一個。但卻是一個好例子，說明人在此神聖名字前最正常會有的反應：衆差役和那些前來拘捕他的人一聽到耶穌說「我是」，便都向後跌倒在地（十八 5, 6），非出於自願地跪倒在天主的尊威前。不過，最清楚的例子是在第八章與猶太人辯論時。他規勸他們相信（八 24），並向他們宣告，他們將在他的苦難中知道這事情的真相（八 28）。這最後一個思想，與苦難猶如光榮的敘述，銜接得很好。但耶穌不僅向猶太人，也向門徒們啓示他是「我是」：「好叫事情發生以後，你們相信『我是』」（十三 19）。如果各個述詞的總結，給我們呈現的是耶穌爲人類所做的一切，所給的一切恩惠；那麼，「我是」給我們呈現的耶穌，就是一切恩惠的根源，就是恩惠本身。

（六）世界的光、世界的生命、降生的聖言

讓我們回到〈序言〉來做結束。聖言（就是天主）就是生命，就是光。當然，聖言是很多很多東西。不過，作者從〈序言〉中就已為我們慢慢地準備了整部福音。

在福音中我們看見了耶穌是世界的光，他叫瞎子看見，叫承認自己眼盲的人看見。他首先給的是啓示之光。我們看過耶穌是世界的生命，整個敘述都是他如何給人生命的過程，尤其是：他，乃從天降下的活糧為給世界生命；他，乃善牧，要給人更豐富的生命；他，給出生命以代替朋友的生命；耶穌乃世界的生命。他給出他之所「是」。

他給出自己，因為他自己已經「成了」。福音的關鍵句子就是「聖言成了血肉」。為我們，那一切的開始。在永恆不動中，那「曾是」聖言、光及生命者，「成了」啓示真理的話語，成了世界的光，成了人類的生命。因為「天主竟這樣愛了世界，甚至交付了自己的獨生子」。

「子」已經永遠成為「降生的子」。

在他，只有一個「是」

聖經中基督的彩石鑲嵌畫像

黃克鏞

本文作者以《格林多後書》一章 18~20 節為骨幹，描述基督的真確圖像，便是對天父的旨意作唯一的答覆，也就是一個「是」。藉著這個「是」，天主在盟約中的一切恩許，便成了「是」。身為廿一世紀基督徒的我們，也應學習基督，不斷以祈禱與行動，向天父回答那唯一的「是」。

前 言

東方教會對基督的畫像（icon）有特殊的敬禮。對東正信徒來說，畫像近乎聖事，代表基督本人的臨現；是分施恩寵的媒介，也當接受相稱的敬禮。因此，東正教藝術家要繪畫基督像時，事前必先以長時間作讀經、祈禱、齋戒的準備，可能經歷數月的工夫；他們期望先在自己心中形成要繪畫的基督像，然後才在祈禱、默想的氣氛中動筆繪畫。

筆者不是畫家，但也願意做效東正信徒虔敬的心態，以文字描繪一幅聖經中的基督畫像。這幅畫取材於我特別喜愛的一些聖經章節，格外以保祿致《格林多後書》的一段經文為主幹，再加上舊約和新約的一些其他經文，作為反思和描繪的題材。為此，這幅畫更適宜稱為聖經中基督的彩石鑲嵌畫像。

以下是把這幅彩石畫連貫和鑲嵌起來的經文：

「天主是忠實的！我們對你們所說的話，並不是『是』而又『非』的，因為藉著我們，即藉我和息耳瓦諾同弟茂德，在你們中所宣講的天主子耶穌基督並不是『是』而又『非』的，在他只有一個『是』，因為天主的一切恩許，在他內都成了『是』，為此也藉著他，我們纔答應『阿們』，使光榮藉我們歸於天主」（格後一 18~20）。

保祿寫這段經文的目的，本來是為了解釋自己改變傳教行程的原因；但在有意無意中，卻給整個基督奧蹟作了精簡的綜合描述¹；這描述也包括了基督徒的靈修生活。筆者感到耶穌生平的核心要素，便是祂對父所作無條件的「是」；因為這「是」，天父的一切恩許便能在祂內成為「是」；同時，藉著祂，信徒也可以滿懷信心地向父回答「阿們」。為此，基督奧蹟一面是天主對世界說的「是」，同時也是耶穌本人向父回應的「是」；正是祂向父作的「是」，才使天主對世界的恩許成了事實。

像過往一般，當一個新世紀來臨之際，不少基督徒容易受到偏差的末世思想影響，對末世將會出現的天災人禍感到驚惶。這幅保祿的基督畫像能穩定人心，給人保證天主是忠信的，是救恩的天主，祂的一切恩許在基督身上都成了「是」；人類歷史也成了救恩史，因此，這新的世紀便是救恩史的延續。

這幅基督畫像很能與廿一世紀的時代特色配合，現代人推崇理論與實踐的一致，尋求信仰與生活的合一；因此，新世紀的基督畫像不但該當作為崇敬的對象，也該提供信友生活的典範。本文描繪的畫像指示基督對天父的回應，是信徒向父回應的典型及原動力；為此是一幅把信仰、神學與靈修配合的畫像。

其次，梵二以來，教會強調聖經對禮儀、靈修，及神學的

¹ 另外一個例子是斐二 5~11；保祿在給予信友有關基督徒生活的勸勉中，留下這首綜合了基督奧蹟的古老詩歌。

重要性，這幅基督畫像也提示，聖經才是認識基督的主要途徑，及神學反思的基礎。

此外，廿一世紀也是宗教交談，及神學和靈修本地化的時代，我們的畫像標榜基督對天父的旨意無條件的順從，正好與孔子的「知天命」及老子的「觀道」、「應道」互相映照。爲了上述這些因素，本文描繪的畫像，可以稱爲新世紀的基督畫像。

以歷史看來，天主的恩許是在基督來臨之前宣示的，因此，在採用保祿這段經文作本文反思的主題時，我把經文的次序作了一些更改，以下便是這幅基督彩石鑲嵌畫像的架構：

- 一、「天主的一切恩許，在他內都成了『是』」；
- 二、「在他只有一個『是』」；
- 三、「爲此也藉著他，我們才答應『阿們』」。

第一部分可比作環繞基督像的光輝，使祂的畫像顯明；第二部分是通過基督的生平事蹟，如受洗、曠野試探、傳道生活、山園祈禱，及十字架上自我交付等事件，繪出基督的容貌；第三部分描述信友觀看這畫像時會引起的回應，並說明瞻觀這基督畫像應有的心態——淨化的心靈。

一、「天主的一切恩許在他內都成了『是』」

聖言成了血肉

按照希伯來和古代近東文化傳統，言語不但表達一種含義，也具有內在的能力，使所包含的意義成爲事實。尤其當說話是在隆重莊嚴的場合發出的，如盟約、婚姻、許諾、祝福等場合，這些話語不但帶來個人的責任，也具有一種力量，使言語表達的內容實現。爲了這緣故，當依撒格發覺自己把長子的祝福錯給了雅各伯時，他也無法收回，只好把另外一個不是屬

於長子的祝福賜給厄撒烏²。

《創世紀》記載，天主以說話造成天地，這表示上主的話具有創造的能力；祂的說話便是事實，兩者間沒有什麼分別。不但創造時，即使在歷史中，天主的話也繼續發揮它的活力，使預告的事情得以發生。舊約以「慈愛與真誠」視為天主最基本的屬性³，「真誠」也可譯作「忠誠」，指忠於自己的諾言，亦有「絕對可靠」的意思。天主在《依撒意亞先知書》中告訴我們，祂言出必行，理由是祂的話本身具有完成任務的能力，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，……同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來；它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依五五 10~11）。

救恩史可視作天主的許諾在時間中逐步實現的過程；天主以說話作許諾，祂的話就如聖事一般，蘊涵著一股力量，使許諾的內容在歷史中實現。在救恩史的高峰，天主的聖言在基督身上成了血肉。藉著降生奧蹟，天主把祂的聖言，即許諾的來源和實踐許諾的動力，毫無保留地賜給了世界，和人類立下不可解除的契約。透過聖言的降生，天主一切恩許的話，在基督身上都成了事實。為此，《若望福音》序言中，形容降生的聖言「滿溢恩寵和真理」，按照聖經學者布朗（R. Brown）的解釋，「恩寵和真理」正好反映舊約用以描述天主的「慈愛與真

² 參閱：John Mckenzie, "Word", *Dictionary of the Bible* (London: Chapman, 1968), p.938.

³ 「慈愛」（hesed）與「真誠」（emet）在舊約多次一起出現，表示天主對於自己與以色列所訂盟約的忠誠；這盟約本身便是天主慈愛的表現。

誠」⁴；表示降生成人的基督，圓滿地顯示了天主的這基本特性。

婚姻盟約

聖言降生成人，是天人合一的最高境界，可以比作天主與人類締結的盟約，這盟約歷經先知們加以宣示。由於以色列民背棄了西乃山的盟約，耶肋米亞先知預告，天主將與新的以色列訂立新的盟約。先知把舊與新的盟約都比作婚姻的契約：

「雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我的盟約——上主的斷語——我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約就是：……我要作他們的天主，他們要作我的人民」（耶卅一 32~33）。

這正是舉行婚禮時採用的誓詞。在《歐瑟亞先知書》裡，天主更直接表明，自己要與以色列訂立永久的婚約：

「爲此，看，我要誘導她，領她到曠野和她談心。……我要永遠聘娶你，……以忠實聘娶你，使你認識我是上主」（歐二 16~22）。

天主以婚姻的盟約比擬祂和以色列的親密關係，舊約的《雅歌》便是專門描述這種愛的關係的。《雅歌》的新娘充滿喜悅地說：「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人」（歌二 6）⁵；能與心愛的人彼此歸屬，彼此擁有，那自然是別無他求了。爲此，天主許給以色列的婚姻諾言，可說涵蓋了祂的一切許諾。這婚約在降生奧蹟中圓滿實現，在基督身上，天主性與人性結合成了一位，這種天人合一的實現，正是天主與人締結的神婚。

⁴ Raymond Brown, *The Gospel according to John (I~XII)*, The Anchor Bible, vol. 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), p.14.

⁵ 筆者本人所屬修會（The Camaldolese Congregation of the Order of St. Benedict）的標誌上所載的格言，便是來自《雅歌》這經文：“Ego vobis, vos mihi”（「我屬於你們，你們也屬於我」）。

按照希臘教父們對降生奧蹟的了解，透過聖言所取的人性，我們每一個人也以奧秘的方式，與基督結合，參與這婚約⁶。因此，在福音中，耶穌屢次把自己比作新郎的臨現（谷二 19；瑪廿二 2；廿四 1~13）；而保祿更明白地把基督與教會的關係，比作丈夫與妻子的關係（弗五 25、32）；《默示錄》也描述羔羊與新娘舉行婚禮的盛況（默十九 4~10）。從舊約先知們預告的婚姻盟約來看，天主的許諾的確在基督內成了「是」。

血的盟約

天主與人類所立的新而永久的盟約，以降生奧蹟開始，但須以耶穌的死亡來完成；這死亡便是降生奧蹟的圓滿發展。新約以不同的圖像詮釋基督的死，「贖罪祭」是主要的解釋，說明耶穌以十字架的祭獻，補贖了人類的罪，使世界與天主和好⁷。《希伯來書》便是以基督的祭獻作闡述的主題，但作者對耶穌的死亡也發揮與這祭獻連帶的解釋，即「遺囑」和「盟約」。

《希伯來書》指出，天主在過去曾藉先知們說話，但在這末期內，卻藉自己的兒子對我們說話（希一 1~2）。耶穌給世界帶來天主最後的、決定性的啓示；這最後的啓示可以比作替天主立下「遺囑」，把天國的救恩賜給我們作永久的產業。為此，《希伯來書》認定耶穌的死亡有其必要，因為只有祂的死亡才能使這遺囑生效：「凡是遺囑，必須提供立遺囑者的死亡，因為有了死亡，遺囑才能生效」（希九 16~17）。

《希伯來書》也從盟約的觀點詮釋耶穌的死亡。按照猶太傳統，盟約必須以血訂立。昔日西乃山盟約便是由梅瑟以牛羊

⁶ 梵二引用了這希臘教父有關降生奧蹟的神學思想；參閱：《教會在現代世界牧職憲章》，22 節。

⁷ 保祿也說明是天主主動地使世界與自己和好：「天主在基督內，使世界與自己和好」（格後五 19）。

的血，灑在約書和民衆身上來訂立的。但這盟約已被廢除，由基督的新約取代。這新約不是以牛羊的血，而是以基督本人的血來締結的（希九 11~15）。爲此，在最後晚餐建立聖體時，耶穌拿起盛了葡萄酒的杯說：「這杯是用我給你們流出的血而立的新約」（路廿二 20）⁸。

盟約是由雙方訂立的，耶穌的死亡一面是祂代表人類作的奉獻，但同時也是天父的交付。教父奧力振詮釋《創世紀》亞巴郎祭獻依撒格一幕時，看到天主憐惜了亞巴郎的兒子，但日後卻沒有憐惜自己的兒子⁹；奧力振深受感動地引述《羅馬書》說：

「他既然沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？」（羅八 32）

耶穌的死亡使我們確信天主是施行救恩的天主，但這死亡不是最後的結局，天主的救恩須待基督的復活才明確顯示出來。復活首先是天父的行動，表示天父接納基督的祭獻，及確認祂以血所訂立的盟約。爲此，新約聖經中較早的傳統，在論及耶穌復活時，是說天主使祂從死者中復活的（宗二 32；羅十 9；格前十五 15）¹⁰。藉著基督的復活，天主的一切恩許在祂身上都成了「是」。

⁸ 有關最後晚餐與「盟約」的關係，參閱：Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), pp.225~226; Martin Hengel, *The Cross of the Son of God* (London: SCM, 1986), pp. 230, 233.

⁹ Origen, *In Gen. Hom.*, 8, 8: PG 12, 208.

¹⁰ 潘南伯強調耶穌復活是天父的自我啓示及祂對耶穌在世生活和言行的認可；參考閱：Wolffhart Pannenberg, *Jesus-God and Man* (London: SCM, 1968), pp. 67~69.

二、「在他內只有一個『是』」

基督的回應

保祿在《厄弗所書》以「奧秘」(mysterion)一詞綜合了全部救恩史及基督的奧蹟(弗一9~10)。這「奧秘」包括隱藏的一面，即天父永恆的救恩計劃；也有彰顯的一面，即這計劃藉著基督事蹟在歷史中的實現¹¹。爲此，保祿稱這「奧秘」爲「天主的奧秘」(哥二2)或「基督的奧秘」(弗三4；哥四3)。天主的救恩計劃和一切恩許，在基督內都成了「是」，但並不表示這一切是機械式地自動發生的。天主的救恩計劃在基督身上實現了，這是因爲「天主子耶穌基督，並不是『是』而又『非』的，在他只有一個『是』。」基督一面是天主給予世界的「是」，使祂的恩許成爲事實；但基督也是回應天父的無條件的「是」。這兩者是同一個「是」，因爲正是祂向父作的「是」，使天主對世界的恩許成爲「是」；這表示天主許諾的實現有賴基督自由的回應。爲此，《希伯來書》作者引用《聖詠》四十篇描述基督的生平：「天主！我來爲承行您的旨意」(希十7)。

爲了回應父，履行祂的旨意，基督首先是一個聆聽者。就如依撒意亞先知引述「上主僕人」的話說¹²：

「吾主上主賜給了我一個受教的口舌，……他每天清晨喚醒我，喚醒我的耳朵，叫我如同學子一樣靜聽」(依五十四)。

這「上主僕人」必須以「學子」的心態聆聽天主的旨意，然後實踐這旨意。

¹¹ 有關《厄弗所書》的基督論參閱黃懷秋，《十字架下的新人》(台北：光啓，1997)，20~23頁。

¹² 《依撒意亞先知書》後集中，有四首詠「上主僕人」的詩歌，即四二1~9；四九1~9a；五十四4~11；五二13~五三12。

受洗時的啓示

耶穌開始傳教生活時，前往約旦河接受若翰的洗禮；在那裡發生了意義重大的事件。受洗後，耶穌看見天開了，聖神有如鴿子降在祂上面，又有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」（谷一 11；路三 22）。這從天上來的聲音與舊約聖經有關，第一句引用《聖詠》第二篇，說明耶穌是天父的兒子；「愛子」的稱呼表示耶穌是天父獨特的兒子¹³。第二句來自依撒意亞先知有關「上主僕人」的第一首詩歌，暗示耶穌便是先知預告的「上主僕人」¹⁴。那從天上來的聲音的第一句是有關耶穌的身分，第二句格外顯示祂的使命。馬爾谷和路加記載這聲音時用了第二人稱，表示這兩句話是向耶穌本人說的，是天父給祂的隆重啓示。

說這從天上來的聲音是給予耶穌本人的啓示，這是否表示在受洗以前，耶穌根本不了解自己的身分和使命，領洗後才豁然開朗？有關基督的自我意識的問題，即祂是否知道自己的身分和使命的問題，對於了解基督是誰有關鍵性的意義，也是很不一的難題。

拉內（K. Rahner）對這問題有獨到的見解，他的基本理論是依據聖多瑪斯的一個哲學原則，即「存有」（being）與「認

¹³ 依據一些《路加福音》古老手抄本，那來自天上的聲音引述了《聖詠》二 7 全句經文：「你是我的兒子，我今日生了你。」這並不表示路加認為耶穌在受洗時才成為天主的兒子；在有關基督誕生的敘述裡，路加已稱祂為天主的兒子（一 35），日後，這句經文也應用於耶穌復活（宗十三 33）。可見「我今日生了你」的「今日」，指一恆常的事實，這事實格外在耶穌生平重要的時刻展示出來；但這並不否認每次也加添一些新的因素。

¹⁴ 這第二句來自依四二 1：「請看我扶持的僕人，我心靈喜悅的所選者。」參閱：Raymond Brown and others, eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Chapman, 1989), p.599.

知」(knowing)的一致性，亦即「存有」包含了對自己本身的「認知」¹⁵。基於這原則，降生奧蹟可從兩方面去了解，從「存有」的層面看，降生便是聖言成了血肉，在白冷誕生；從「認知」的層面看，降生奧蹟是指耶穌對自己身分的了解，或祂的「自我意識」。為此拉內主張，耶穌有關自己身分的意識，是降生奧蹟所包含的必然因素。

但這不是說，耶穌一出生便知道自己是誰。拉內把人的意識分為隱含與明顯兩個層面，認為基督也像常人一般，在開始懂事以後，祂的自我意識漸漸由隱含的層面，透過學習和反思，達致明顯的層面¹⁶。在開始時，祂感到自己與天主有一種獨特的密切關係，然後藉著祈禱和聖經的指引，以及透過與外界的接觸，才漸漸以「父」的稱呼解釋這獨特的關係。布朗認為福音的敘述告訴我們，耶穌常意識到自己與父的「獨特關係」(unique relationship)，但布朗也提示這種基本意識與它的明確表達是有分別的。他對於福音中有關耶穌作天主子的各種表達有詳細的討論¹⁷。

童年的耶穌大概已開始以父子的關係了解自己的身分，路

¹⁵ 對於拉內有關基督的意識和知識的反省，參閱：Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ", in Idem, *Theological Investigations*, vol. 5, (New York: Seabury Press, 1966), pp.193~215, at p.205；黃克鏞，〈卡·拉內論基督的意識〉《神學年刊》7 (1983), 3~20 頁。聖經學者布朗對拉內從信理神學角度得到的結果表示贊同，參閱：Raymond Brown, "How Much Did Jesus Know-- a Survey of the Biblical Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967), pp.343 f.

¹⁶ Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ", pp.210~212；拉內認為在這種意義下，基督的自我意識有真正的發展過程。

¹⁷ 參閱：Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist Press, 1994), pp.72, 82~89。

加記載耶穌在十二歲那年，隨同父母往耶路撒冷過節時，透露了自己與天父的獨特關係。至於耶穌對自己使命的了解，也有漸漸發展的過程。在開始傳教生活時，耶穌很可能尚未明確知道，自己該以什麼角色去完成祂的使命。不少聖經學者主張，受洗時的啓示對耶穌本人有重大的意義；那從天上來的聲音一面肯定了祂作兒子的身分，一面以「上主僕人」的角色啓示祂作默西亞的使命¹⁸。

曠野中聆聽與抉擇

耶穌受洗時，聖神臨現在祂身上，並把祂帶領到曠野受試探，目的是要讓耶穌停留在曠野的寂靜中，繼續聆聽那從天上來的聲音，並作出回應。按照聖經傳統，曠野是受考驗的地方，也是與天主會晤和聆聽的地方：「看！我要誘導她，領她到曠野和她談心」（歐二 16）。

那從天上來的聲音特別指出，耶穌要以「上主僕人」的方式履行默西亞的使命；這僕人的角色包括了先知的任務和受苦的際遇。在猶太傳統裡，這僕人的形象一直沒有和默西亞的角色連在一起。在耶穌的時代，對默西亞的普通了解和期待，是屬於一種凱旋式的默西亞，即期待一位出自達味的後裔，以武力擺脫羅馬人的統治，及復興達味王國的默西亞。「上主僕人」的形象與這種期待背道而馳，這僕人要以謙卑的方式，向貧窮人宣講天國的喜訊，並以苦難的途徑完成所受的使命。

按照聖經學者的解釋，耶穌在曠野受到的三個試探，主要是有關祂作默西亞的使命。試探者引誘祂迎合大眾的期望，作

¹⁸ 參閱：C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (New York: Macmillan, 1970), p.105; Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), p.55; 張春申, 《耶穌的奧蹟》(台北:光啓, 1991), 45~47 頁。

凱旋式、顯赫的默西亞；但在聖神的引領下，基督悉心聽從父的聲音，決意選擇以「上主僕人」的姿態，履行祂作默西亞的使命¹⁹。在對抗魔鬼的試探時，耶穌引用聖經話語應對，這是很意思的，這表示在曠野的寂靜中，耶穌不斷聆聽和默想天主的聖言，以聖言作指引祂步伐的明燈。

《希伯來書》指證：

「我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」（希四 15）

耶穌受試探，其實不僅限於曠野的四十天；曠野的考驗可視作祂傳教生活的縮影。在三年傳教生活中，祂不斷受到來自民衆或門徒的試探，唆使祂滿全大衆的期望，放棄作「上主僕人」的途徑，而作光榮的默西亞。但耶穌始終保持當初在曠野所作的抉擇，一心遵循父所指示的道路。

受洗時的啓示和退隱曠野的經驗，給耶穌的傳教生活定下了明確的路向；但由於試探繼續發生，曠野的經驗也須經常維持。爲此，我們看到耶穌表露了對曠野的偏愛，福音多次記載，耶穌獨自退到曠野祈禱。經過一天的宣講和治病的辛勞後，祂退到荒野僻靜的地方，單獨祈禱直至深夜；清晨又起來，獨自到山上祈禱；有的時候徹夜不睡地祈禱；連日間宣講時，也找些時間到僻靜的地方，在那裡獨自祈禱。在經過了一段忙碌的日子後，祂會避開群衆，帶領門徒到荒野的地方去稍作休息和靜養。曠野對耶穌有一種特殊的吸引力，怪不得有聖經學者指

¹⁹ 參閱：Joseph Neuner, *Walking with Him: A Biblical Guide through Thirty Days of Spiritual Exercises* (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1985), pp.6~8；作者指出耶穌在曠野裡作了有關自己使命的重大抉擇。

出，曠野是耶穌傳教生活的精神背景²⁰。

人子將要被交於人手中

耶穌受洗時，從天上來的聲音顯示祂將要以「上主僕人」，即先知的角色履行祂的使命；因此，當祂在納匝肋會堂初次宣讀聖經時，便引用了《依撒意亞先知書》六十一章的經文詮釋祂作先知的任務（路四 18~19）。但在傳教生活中，由於與當時猶太權威的衝突日益加深，耶穌很快明白，這「上主僕人」便是「受苦的僕人」（依五三）；祂所負先知宣講的任務也包括先知受迫害的命運。

對觀福音記載耶穌曾三次以「人子」的稱呼預告自己的苦難（谷八 31；九 31；十 33~34 平），由於這三次預言對耶穌的苦難有頗詳細的描述，一般認為可能加添了事後補記的資料。但學者大都同意，這些預告有歷史的核心成分²¹，特別認為路九 44：「人子將要被交於人手中」這一句，既簡短、也富阿蘭語（耶穌的母語）的特色，大概是出自耶穌本人²²。這裡「將要被交付」（*mellei paradidosthai*），是指將被天主交付的意思，這被動態與天主的決策或救恩計劃有關（“divine passive”）；「被交付」一詞日後成為「受難史」的重要詞語（谷十四 41；十五 1, 10）。耶穌了解自己將要遭遇的命運，正是天

²⁰ 參閱：Ulrich Mauser, *Christ in the Wilderness* (London: SCM, 1963), pp.103~105；作者認為《馬爾谷福音》便是圍繞著曠野這圖像寫成的。

²¹ 布朗認為來自耶穌本人的歷史核心成分包括了達七及依五三的組合；Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, vol.2 (New York: Doubleday, 1994), pp.1477~1482。

²² 參閱：Jeremias, *New Testament Theology*, p.282；Ben Witherington, III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990), pp.250~251；John P. Meier, “Jesus” in *New Jerome Biblical Commentary*, p.1325；路九 44 與谷九 31a 基本上相同。

主委託祂作先知的任務帶來的結果，為此與天主的決策有關。

在同一章裡，路加說明耶穌不顧一切，決意前往耶路撒冷完成父交託給祂的使命：「耶穌被接升天的日期就快要來到，他遂決意面朝耶路撒冷走去」（路九 51）。接著，聖史以耶穌赴聖城沿途施教的架構，記載了十餘章的福音資料，直至耶穌榮進耶路撒冷城。途中耶穌鄭重聲明：先知不宜死在耶路撒冷之外，耶路撒冷是殘殺先知的地方；雖然如此，祂卻毅然決然地前往聖城完成父委託給祂的任務（路十三 33~35）。

山園祈禱與十字架的交付

對觀福音記載耶穌被捕前曾在山園祈禱，馬爾谷毫不隱瞞地描述耶穌當時「開始驚懼恐怖……心靈悲傷得要死」（谷十四 33~34）。隨著，聖史先以敘述方式說耶穌俯伏在地祈求，如果可能，使這時辰離祂而去（谷十四 35）；然後記載了耶穌祈禱的說話：「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯吧！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。讓我們先看看「時辰」和「杯」的意義，在第三次祈禱後，耶穌對門徒說：「時辰到了，看，人子就要被交付在罪人手中了」（谷十四 41）。這裡也是用了有關天主的被動態，因此，「時辰」是指父所預定，耶穌要被交付的時刻。「杯」應與「時辰」連同解釋，指耶穌要遭受的命運²³。按照《若望福音》記載，耶穌被捕時曾說，「父賜給我的杯，我豈能不喝嗎？」（若十八 11）。可見「時辰」與「杯」都與天父的旨意有關。

馬爾谷所載耶穌山園祈禱，其中一個令人注目的特點是

²³ 這「杯」亦與耶穌要受的「洗禮」相連，都是指祂要經歷的苦難。參閱：谷十 38。

「阿爸」(Abba)的稱呼。Abba是阿蘭語，是孩子對父親的稱呼。耶肋米亞斯(J. Jeremias)和費茲邁爾(J. Fitzmyer)指證，在耶穌以前或在第一世紀巴勒斯坦猶太文化背景裡，找不到個人祈禱時以Abba稱呼天主的例子；耶穌破例地使用這稱呼，顯示了祂意識到自己與天父獨特的關係²⁴。Abba一詞在福音中出現雖然只有這一次，但學者認為，耶穌祈禱時常用的「父啊」大概便是阿蘭語的Abba。

耶穌山園祈禱經文的內容是祈求天主，可能的話，改變祂原來的計劃，豁免自己飲這痛苦的爵杯；但耶穌也同時表示自己願意隨從天父旨意的決心。這禱文可說綜合了耶穌生平向父所作的禱告及自我交付，充分顯示出祂分擔了我們脆弱的人性，本能地願意避免痛苦，也顯示「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從」(希五8)。日後討論耶穌是否只有天主性意志的問題時，這經文成了有力的依據，指證耶穌真實具有人性的意志，但這人性的意志常與祂天主性的意志貼合；耶穌人性的意志常隨從天父的旨意²⁵。

耶穌的苦難由山園祈禱開始，以十字架上垂死時的禱告結束。假如對觀福音關於山園祈禱有基本上相同的記載，對於十字架上的禱告對觀福音卻代表了兩種不同的傳統：瑪竇和馬爾谷引用《聖詠》廿二篇的開端，路加卻取用了詠卅一6的經文。按照馬爾谷所載，耶穌在十字架上垂死時的禱告是：「厄羅依，厄羅依……」，意思是：「我的天主，我的天主，你為什麼捨

²⁴ Joachim Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (London: SCM, 1965), pp.9~30; Joseph Fitzmyer, "Abba and Jesus' Relation to God", in J. Dupont, ed., *A cause de l'évangile* (Paris: Cerf, 1985), p.28; 參閱: R. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. 1, pp.172~175。

²⁵ 參閱: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q.18, a.1; 多瑪斯格外引用了路加的平行經文: 路廿二42。

棄了我？」（谷十五 34）這禱告與山園祈禱的經文可說前後呼應，包括了相同與不同的因素。兩段經文都提示耶穌是以母語祈禱；前者祈求父免祂喝這杯，後者卻是在盡飲杯中渣滓後發出極度傷痛的呼聲；前者以親切的「父」稱呼天主，後者卻只能以「天主」的稱呼禱告；前者表達了具有信心的交付，後者卻表露被遺棄的哀怨。但不少學者提示，馬爾谷和瑪竇所載基督垂死時的禱告固然有它的真實性，可是不該忘記，這經文是《聖詠》廿二篇的開端，聖史記載耶穌在十字架上說了這句話，是表示祂垂死時以這首聖詠禱告；這聖詠以哀怨開始，繼而表達對天主的信賴和求助，並以讚頌結束²⁶。

路加代表了另一傳統，他以詠卅一 6 的經文作為耶穌最後的祈禱：「父啊！我把我的靈魂交付在你手中」（路廿三 46）。耶穌曾預告按照父的決策，祂將「被交付」（paradidosthai）於人手中；為了表示接受父的決策，祂在十字架上垂死時自願把自己「交付」（paratithemai）在父手中²⁷。路加的經文與瑪竇和馬爾谷的經文表面上完全不同，但如果我們同意這二位聖史是指耶穌垂死時以《聖詠》廿二篇作祈禱的話，那麼路加的經文便是恰當的補充，顯示了詠廿二所包含的內容²⁸。

拉內對死的意義，尤其有關基督的死，作了深刻的神學反思，指出死既是人生最被動的事，但同時也是最主動的事件，原來一個人死時的態度便是他生命中一切抉擇的綜合²⁹；人—

²⁶ 參閱：R. Brown, *The Death of the Messiah*, vol. 2, pp.1049~1051。

²⁷ 同上，1068~1069 頁。

²⁸ 離羅馬不遠的 Nemi 鎮中一所聖堂內有一樽很大的古老苦像，這苦像顯示耶穌的雙重容貌。從一邊看，可見耶穌垂死時極度的哀傷痛苦；從另一邊看，卻表現安祥委順的容貌。雕刻這苦像的藝術家可說綜合了對觀福音關於耶穌在十字架上禱告的兩個不同傳統。

²⁹ Karl Rahner, *On the Theology of Death* (London: Burns & Oates, 1965),

生對天主所作不斷的交付以死亡為總結。假如把生命比作寫給天主的一封信，死亡便是在這信上簽名，認同信中所說的一切；基督的死便須從這角度了解。拉內認為天父的救恩意願才是人類得救的主動因（efficient cause），耶穌的死對救恩來說，具有一種近乎聖事般的象徵原因（quasi sacramental, symbolic causality）：祂的死一面表徵天主的救恩意願，同時也使這意願在歷史中實現³⁰。首先，基督的死表徵天父對這世界的愛（若三 16；壹若四 10）；同時也表徵基督本人對父及人類的愛：基督的死把一個本來是罪與懲罰的標記—人類死亡的命運，化作愛與服從的標記—基督在十字架上的自我交付。透過基督的死，人類的死亡獲得新的意義³¹。假如說在基督復活的奧蹟中，天主的一切恩許都成了「是」，那麼，藉著祂的死，基督明確顯示自己「並不是『是』而又『非』的，在他只有一個『是』」。

「知天命」

綜觀基督的一生，其最顯著的特點是向天父不斷的聆聽與回應，忠誠地履行父委託給祂的使命。假如要把耶穌和孔子相比，我認為這種深刻的使命感，是他們二人格外相似的地方³²。在一段扼要地敘述自己人生歷程的話語裡，孔子有「五十而知天命」的名言³³；對這句話的解釋曾引起不少的爭論。羅光總

pp.30~31。

³⁰ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith* (New York: Seabury, 1978), p.284；參閱：黃克鏞，〈救恩的「聖事標記」—卡·拉內論基督的死〉《神學年刊》6（1982），11~20 頁。這裡「象徵」有「實在象徵」（real symbol）的意思，相當於「聖事」產生實效的象徵作用。

³¹ Karl Rahner, *On the Theology of Death*, pp. 61~62.

³² 有關孔子富使命感的特點，參閱：韋政通，《孔子》（台北：東大，1996），122~123 頁。

³³ 「吾十有五而志於學，三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十

主教認為孔子說的「天命」有兩種：「一種是上天所授一個人的使命；一種是普通貧富壽夭的命」³⁴。「五十而知天命」，格外指洞悉上天所賦予的使命。

孔子對於天賦使命的意識也可以在另外一句話看到³⁵：「天生德於予，桓魋其如予何！（《論語·子罕》）」這裡的「德」是指孔子異於其他人的一種獨特性質，這「德」是爲了履行上天賦予的特殊使命而賜的；孔子的看法與古代「天命有德」的傳統相符³⁶。不但孔子本人自覺有天賦的使命，當時的人對他也有同樣的了解，例如儀封人告訴孔子的弟子：「天下無道也久矣，天將以夫子爲木鐸」（《論語·八佾》）。

孔子所說的「知天命」也包括順應天命的意思，這種上天賦予的使命感催使孔子培養「學而不厭，誨人不倦」的精神，及達到「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的境界（《論語·述而》）。由於孔子對於自己的使命滿懷信心，他甚至被人稱爲「知其不可而爲之者」（《論語·憲問》）。

耶穌的生平也可以歸結於「知天命」這句話，祂一面悉心體會天父的旨意及賦予祂的使命，一面以絕對委順的態度回應。這使命包括宣講天國的喜訊，以及藉著苦難實現人類的救恩。爲了完成父委託的使命，耶穌可說是鞠躬盡瘁，死而後已；充分表現了儒家「內聖外王」的理想。

而耳順；七十而從心所欲不踰矩」（《論語·爲政》）。

³⁴ 羅光，《儒家生命哲學》（台北：學生書局，1995），323頁。

³⁵ 這是當孔子離開曹國，到了宋國，正與弟子們習禮於大樹之下，不知何故，宋國的司馬桓魋，竟企圖殺害孔子，弟子們勸他趕快逃走；孔子的回答充份表現了強烈的使命感和大無畏的精神；見《史記·孔子世家》。

³⁶ 參閱：傅佩榮，《儒家哲學新論》（台北：業強，1993），131頁。

三、「也藉著他我們才答應『阿們』」

「全能的天主聖父，一切崇敬和榮耀，藉著基督，偕同基督，在基督內，並聯合聖神，都歸於您，直到永遠。阿們。」

這是彌撒聖祭中感恩經的結束，是所有禮儀祈禱中最隆重的「聖三頌」，信友回答的「阿們」，自然也是最隆重的「阿們」；這「阿們」是「藉著基督」答應的。當保祿在《格林多後書》說「也藉著他我們才答應『阿們』」時，他大概是指上述或類似的禮儀中的回答。假如前兩句經文：「在他只有一個『是』」及「天主的一切恩許，在他內都成了『是』」，把基督奧蹟和天父的救恩計劃緊密地連結在一起，保祿的第三句經文卻把我們引入基督和聖三的奧蹟裡。

在子內作子女

保祿說明我們是在基督內受造的（哥一 16），也是在基督內被揀選及獲得義子的名分（弗一 4~6）；天主的計劃是要我們與祂兒子的肖像相同，使祂在眾多子女中作長子（羅八 29）。在《迦拉達書》保祿指出，天主派遣祂的兒子來，是為了使我們獲得義子的地位；成為天主子女的明證便是領受祂兒子的聖神，這聖神在我們心內呼喊：「阿爸，父啊！」（迦四 4~6）

作基督徒的核心意義，便是在基督內作天主的子女，參與基督與父那分密切的關係。如同耶穌在世時，是聖神引領祂向天父回應，基督徒也須領受聖神。這聖神是「義子之神」，祂親自和我們的心神一同作證，讓我們知道和體驗自己是天主的子女，並啟發我們以耶穌本人向父的親切稱呼，祈求「阿爸，父啊！」（羅八 15~16）

《若望福音》記載，耶穌和撒瑪黎雅婦人談論活水及真正

的朝拜。祂指出在默西亞來臨的時刻，「那些真正朝拜的人，將在神和真理內朝拜父」（若四 23）³⁷。這句經文曾引起不少的爭論，按教父們的詮釋，這是一句具有聖三含義的經文：這裡的「神」不是指人的心神，而是指天主聖神；「真理」也不是指人的真誠，卻是指基督本人³⁸。近日不少學者也重新提出這經文的聖三意義³⁹。這經文的意思是說，真正的朝拜者必須藉著聖神的啓發，參與耶穌作兒子的心態，和祂一起朝拜父。

在解釋這段聖經時，布朗認為耶穌和撒瑪黎雅婦人的談話是前後呼應的；耶穌許下要賜給的活水，便是真正朝拜的水，這活水格外指天主聖神⁴⁰。為此，教父安提約的依納爵說，聖神有如泉水，在我們心中不斷潺潺流動，默默地邀請我們和基督一起，回到天父那裡去⁴¹。

³⁷ 這句譯文與思高版本不同，思高譯本把原文“en pneumati kai aletheia”譯作「以心神以真理」朝拜父，是有問題的（見下文）；但譯本的注釋②卻與經文意義接近：「...說明在默西亞時代，應『以心神以真理』朝拜父，即是說：在默西亞時代，人人都要賴聖神的恩寵，成為天主的子女（三 5~6），以子女孺慕孝愛之真情，朝拜天父（羅八 15, 16, 26）。」

³⁸ 教父如亞大納修、巴西略、安博等，已對這經文給予有關聖三的解釋；參閱：Athanasius, *Ad Serap.*, I, 33: PG 26, 545; Basil, *On the Holy Spirit*, 26, 64: NPNF VIII, 40; Ambrose, *On the Holy Spirit*, III, 11, 73, 85: NPNF X, 145, 147。一位中世紀本篤會修院院長魯柏特（Rupert of Deutz）給予「在真理內朝拜父」一個很好的註釋：「『在真理內朝拜父』究竟有什麼意義？無非是說住在祂的子內，呼喊父」（*In Evan. S. Ioan.*；PL 169, 363）。

³⁹ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, pp.180~181; Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Vol. II, *Le croyant et la vérité* (Rome: Biblical Institute Press, 1977), p.676。有關這句經文的解釋，也見於拙作，〈活水—聖神的圖像〉《神思》36（1998年2月），42~47頁。

⁴⁰ Brown, *The Gospel according to John*, pp.176~178, 180~181；也參閱：de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Vol. II, pp.682~696。

⁴¹ Ignatius of Antioch, *Rom.*, 7, 2；PG 5, 694；參閱：Abhishiktananda,

向天父給予的名字回應

我們向天父的朝拜特別藉禮儀崇拜和個人祈禱表現出來，但也不該僅限於參與禮儀和祈禱的時刻。真正的朝拜者應在全部生活中，隨時隨地向父獻上內心的感恩、讚頌和祈求；彌撒中結束感恩經時回答的『阿們』，該是信徒在日常生活中，不斷向天父回應的綜合表達。

論及在基督內只有一個「是」時，我們看到耶穌格外向天父在祂受洗時給予的啓示作回應。那從天上來的聲音說明耶穌的身分和使命，顯示了祂特殊的名字—「兒子」和「僕人」；耶穌的傳教生活及苦難聖死，便是向這雙重名字回應的具體表現。其實，天主也給了我們每人一個特殊的名字（personal name），這名字表示祂對我們的召喚和賦予我們的使命，也反映祂給予我們每个人的不同神恩，使能相稱地履行祂給的使命。由於基督徒是在基督內蒙召的，信徒的特殊名字應該是參與了耶穌本人的某一特點，或從某一角度反映祂的容貌。

如果我們願意實現天父在我們身上所懷的計劃，便必須聽清楚自己的名字，然後作出回應。一般來說，我們的名字可以在某些聖經章節裡找到，這些經文通常是與耶穌本人有關的；當我們讀到或聽到這些經文時，內心會產生深刻的共鳴。這些聖經章節因人而異，有些人在唸到有關耶穌的仁慈、憐憫和寬恕的經文時，會大為感動；有些人格外欣賞耶穌宣講天國，及替人治病驅魔的熱忱；有些人看到耶穌退隱曠野，獨自祈禱，而心神嚮往；有些人喜歡靜觀耶穌與父的密切關係；另有些人卻羨慕耶穌與門徒之間深厚的友誼。透過我們每個人最喜愛，和最能觸動心弦的聖經章節，我們往往可以聽到天主給予的特殊名字。

這名字代表天主賦予我們每人的使命，也是我們的「真我」；這名字與基督奧蹟有關，因為它反映了基督的面貌。天主的召喚便是要我們對祂給予的名字回答『阿們』；這也是孔子所說的「知天命」。

「滌除玄鑒」

我們以《格林多後書》的經文作為反思的主要題材，這段經文集中於一個「是」字；因此，「聆聽」與「回應」便成了討論時的主要詞彙。但筆者有意提供一幅聖經中基督的彩石鑲嵌畫像，我們也可以試試從「觀看」的角度來欣賞這畫像，基督既是我們回應天父的典型，我們必須仔細觀看祂的畫像，使能肖似這典型。首先要從聖經觀看，這也是本文採取的主要途徑；聖經好比一面鏡子，反映出基督的面貌。但我們也可以從另外一面鏡子，即自己的心靈觀看，因為基督的容貌也呈現在潔淨的心靈。而且這兩面鏡子是互相關連的；必須有潔淨的心靈，才能看到聖經中基督的面貌。

老子說「滌除玄鑒，能無疵乎？」（《道德經》十章）⁴²。按照高亨的注釋，「玄」是形而上的意思，「鑒」是鏡子；內心的光明有如形而上的鏡子，能照察事物⁴³。莊子亦以心譬鏡：「聖人之心，靜乎天地之鑑，萬物之鏡也」（《天道篇》）⁴⁴。老子所謂「滌除」，是指洗垢和去塵，即擺脫欲望和雜念的困

⁴² 參閱：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，1997），82頁；通行本作：滌除玄「覽」，陳鼓應據帛書乙本及高亨之說改作「鑒」。高亨指出，「覽」應讀為「鑑」，「覽」「鑒」古通用（同上，84頁）。

⁴³ 高亨，《老子正詁》（台北：新文豐，1993），24頁。

⁴⁴ 佛教禪宗也以心比作鏡，北宗六祖神秀和尚有這首證道偈子：「身是菩提樹，心如明鏡台，朝朝勤拂拭，莫使惹塵埃。」見：吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》（台北：商務，1969），26頁。

擾，保持內心的明淨自由，達到清心寡欲的境界。一旦心靈清澈明淨，便可以「觀道」及「應道」了。

耶穌在山中聖訓提出真福八端，其中一端是：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。這節經文並未把心靈比作鏡子，但可說是一種隱喻。受了這經文的啓發，聖奧思定多次談及必須淨化「心靈的眼目」，使能觀看天主⁴⁵。聖額我略尼撒在注釋真福八端時，便明白地把人的心靈比作鏡子，並說：當這鏡子潔淨時，靈魂本身的美便會呈現出來，同時也反映天主的容貌⁴⁶。

保祿在《格林多後書》也用了鏡子的圖像，並談及心靈和聖經的關係；他說猶太人在讀聖經時，就像有帕子蒙蓋在他們的心上，使他們無法在聖經裡看到基督的臨在；但當人轉向主時，帕子就會除掉。我們便是以揭開的臉面，即以不被帕子蒙蔽的心靈，看見主的光榮如同反映在鏡子裡一般⁴⁷。保祿指出這種觀看會產生同化的作用，使我們漸漸變成與主同樣的肖像，光榮上加光榮（格後三 14~18）。那在我們心中呈現的主的肖像與每人的專有名字有關；因為那在我們內呈現的，格外是天主願意我們從一個特殊角度反映的基督面貌。

爲了對基督的「是」表示認同，及藉著祂向天父答應「阿們」，我們必須對基督本人有深刻的認識，爲此，我們該勤於觀看基督的畫像，要以淨化的心靈從聖經觀看。教父們把聖經

⁴⁵ Augustine, *Serm.*, 88, 5: PL 38.

⁴⁶ Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, Ancient Christian Writers, no. 18 (New York: Newman Press, 1954), p.149. 參閱：黃克鏞，〈早期希臘教父神秘思想〉《神學論集》116（1998 夏），282~283 頁。

⁴⁷ 格後三 18 的希臘原文“katoptrizomenoi”一詞，有觀看及反映鏡中的雙重意思。

的意義分爲兩種：「文字意義」（literal sense）和「精神意義」（spiritual sense）⁴⁸。「精神意義」的精華格外在於發現某段經文有關基督的意義，即體認基督在聖經各部分的臨在⁴⁹。要觀看聖經中的基督畫像，只停留在聖經的「文字意義」是不夠的，必須通過字面的意義，進入精神意義的領域，達到有關基督本人的意義。這不是個人讀書或研究的結果，而是聖神的恩賜。本篤會靈修傳統的「聖經誦讀」（lectio divina），便是要每天以祈禱的心態閱讀和聆聽聖言，盼望藉此獲得聖神的光照，領悟聖經的「精神意義」。爲了在聖經中默觀基督的容貌，「心靈潔淨」（purity of heart）是必需的條件⁵⁰；真福八端的「心淨者乃真福」，與這種透過聖經的默觀格外貼合，因爲基督的畫像會藉著聖經的說話，反映在他們心靈的鏡子裡。

結 語

這幅聖經中的基督彩石鑲嵌畫像，是以保祿書信的一段經文作基本架構，並以聖經其他部分作描繪的題材，鑲嵌而成的。

⁴⁸ 嘉先（John Cassian）依從奧力振，把聖經的意義主要分爲「文字意義」及「精神意義」兩種，但再把「精神意義」分爲三種（即：tropology, allegory, anagogy），便有聖經的四重意義；參閱：Conf., 14, 8, 1, in *John Cassian: The Conferences*, Ancient Christian Writers, no. 57 (New York: Paulist Press, 1997), pp.509 f.

⁴⁹ 奧力振也稱這種與基督有關的意義爲「主的意義」（The Lord's meaning）；參閱：On First Principles, 4, 2, 3, in *Origen* (New York: Paulist Press, 1979), p.181。《路加福音》記載，復活的基督已指出聖經有關祂的意義；在與前往厄瑪烏的門徒同行時，耶穌從梅瑟及衆先知開始，把全部經書論及祂的話，都給他們解釋了；門徒的反應是感到心熱如焚（路廿四 27-32）。

⁵⁰ 在《訓話集》第一篇裡，嘉先提出「心靈潔淨」作爲隱修生活的近目標，這「心靈潔淨」包括內心的和諧與寧靜，也可譯作「清心寡欲」；參閱：John Cassian: *The Conferences*, pp.43-49。

這畫像顯示出基督一面是向父無條件的「是」，一面也是父給予世界決定性的「是」；這兩者是同一個「是」，正是因著基督本人的「是」，才使天主對這世界的一切恩許都成了「是」。面對這畫像，作基督徒的真正意義便是藉著基督，在聖神內，向父回答「阿們」。我們回應的「阿們」，首先是對基督的「是」作答的，即認同和參與祂的「是」，和祂一同向父回應；若非藉著基督，我們也不能向父說「阿們」。為此，本文描寫的基督畫像，既是信友信仰的對象，也是默觀和模仿的典型；顯示信仰與實踐、神學與靈修的一致性。

有關廿一世紀的基督畫像，不同的作者對此畫像可有不同的看法。我認為除上述特色，即信仰與實踐的合一外，這幅畫像尚須有以下兩個特點。首先該是一幅從聖經取材的畫像，熱羅尼莫聖師曾說：「原來不認識聖經，即不認識基督」⁵¹。過去，天主教對聖經甚是忽略，梵二帶來轉變，把這教會擁有的信仰和神學的泉源，以及祈禱和禮儀的寶藏，不但公開給信友們享用，更推薦為靈修生活必需的滋養和主要工具。但可惜梵二以來，信友閱讀聖經的實踐尚未普及，這是教會人士在廿一世紀中必須多加努力的一點。同時，神學工作者也該注重信理神學與聖經的配合，以聖經為神學反思的基礎。

其次，廿一世紀也是宗教交談，及神學和靈修本地化的新時代，新世紀的基督畫像也須向這些趨勢開放。透過宗教交談，我們一面可以彼此學習，一面也可以加深對自己信仰的了解；本地化更是使基督信仰在東方紮根不可缺少的條件。但正如東方教會所繪畫的不同基督像，常保持相同的基本輪廓，這幅用作宗教交談及本地化的基督畫像，也須保持一些恆常的基本因

⁵¹ Jerome, *Comm. in Is.*, Prol: PL 24, 17; 見：《天主的啓示憲章》，25節。

素，即保存聖經的要旨和精神；否則便不能稱為基督畫像了。
《希伯來書》指稱：「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）；對信徒來說，聖經描繪的基督畫像是萬古常新的。

伯爾納德基督論初探

高豪¹

本文作者以嚴規熙篤隱修會會士的身分，給我們介紹伯爾納德的基督論，誠如一些聖經學者認為《若望福音》是靈修式的福音作品，伯爾納德的基督論正是靈修式的基督論。作者將伯爾納德的「在愛中與基督結合」理念及「在默觀中達致合一的經驗」，介紹給中國基督徒參考，這是研究「一體範疇」的基督論或是靈修反省上一個值得推薦的前例。

前 言

「耶穌，我口中的蜜，耳中的樂，心中的悅。²」

當在廿一世紀，我們來回顧教父傳統的基督論時，無疑伯爾納德 (Bernard of Clairvaux, 1090~1153) 是一個適當的例子³。正如在 1953 伯爾納德逝世八百週年時，教宗碧岳十二世發表的《甘甜如蜜的教會聖師》⁴ (*Doctor Mellifluus*) 通諭中指出：伯

¹ 本文作者：高豪修士，嚴規熙篤隱修會會士。

² 見：《伯爾納德著作》(聖母神樂院出版)第一卷：註釋《雅歌》講道，十五章 6 節。

³ 伯爾納德專家若望·雷內克 (Jean Leclercq) 以為伯爾納德的神學是「教父神學在十二世紀的延續」，他並指出伯爾納德在修院傳統上發展以愛為軸心的神秘神學。見 Denis Parkasfalvy, "Bernard's concept of the Spiritual life", *Analecta Cisterciensia*, 1997, p.12.

⁴ 伯爾納德的雅歌釋義是先在修院講解，後筆錄成集，廣傳於教會中，「甘甜如蜜」是他的讀者們所給予的讚譽。見 John Eudes Bamberger, "The Influence of St. Bernard's, in *Cistercian Quarterly*, vol 25:1,

爾納德是「教會的聖師，……最後的教父，但不遜於前者」⁵，更好說他是繼承在他之前的教父傳統。他的教導主要來源還是聖經和教父的著作，尤其是受奧利振、奧斯定、教宗額我略一世及聖本篤會規的影響⁶。在這個前言中，讓我們來回顧他的背景、寫作方式，以及基督論的一些特點。

首先，伯爾納德出生的十一世紀，在教宗額我略七世（1020~1085）所推動的革新下，促使教會內展開靈修更新的運動。熙篤會就是在期盼回到原始聖本篤會規的精神，實踐祈禱、神聖閱讀和工作三方面平衡的修院生活下，於1098年在法國東部熙篤地方，建立所謂的「新隱修院」⁷。伯爾納德是初期熙篤會的第二代成員，明谷修院的院長、神秘家、宣講者，也是修院作家。

我們能認識他的基督論，最主要是藉助於他的著作。伯爾納德所有的作品也是教父們慣有的形式，論文、信函、禮儀講道集和聖經釋義。他的表達是具體、豐富、生動的，且慣常保持在聖經語言的範圍內。麥克·克西（Michael Casey）以為伯爾納德不但熱愛聖經，勤於神聖閱讀，並且熟記禮儀中所宣讀或詠唱的聖經片段，他能很流暢地使用這些章節在他的著作，並自然鑲嵌到他的靈修經驗中⁸。伯爾納德相信聖經的整體性（Unity of Scripture），他採用教父寓意釋經方法來闡明隱含的

pp.105~7.

⁵ Pius PP XII, *Doctor Mellifluus*, Encyclical Letter, 1953.

⁶ Jean Leclercq, *The History of Christian Spirituality* (Burns & Oates London, 1968), vol II, pp.193~94.

⁷ 同上，pp.187~88.

⁸ Michael Casey, *A Thirst for God* (Cistercian Studies Series [CS] 77, Cistercian Pub.), pp.22~26。作者是 Australia 熙篤會院副院長。

意義，而他尤其是從不同出處的聖經章節來闡述基督的奧秘⁹。

有關伯爾納德的基督論，其中一個要點是和他的人學緊密相連¹⁰。人學可以說是他神學反省的起點，與基督論的前導。他闡釋了人的自我認識，在心理上的發展，接納天主恩寵的工作。他檢視天主所給予人的三種的自由：包括自由意志，因原罪，人失落擺脫罪惡、痛苦的自由，人體會自己的傾向於罪，與身處可悲的狀態。而人回歸天主的動力，就是愛，伯爾納德教導的核心就是愛，天主是愛¹¹，因祂憐憫人，聖子降生來拯救人；在人方面，所有的救恩工作就是經由愛使人由不相似天主的領域回復相似祂¹²。他的人學可以說是和基督論相互重疊的。

其次，研究伯爾納德的基督論，我們要特別了解他在禮儀講道集和《雅歌釋義》中所描繪的基督面貌。尤其八十六章《雅歌釋義》（1135~1153）是他晚年的代表作品。他藉著《雅歌》章節，闡釋聖言與教會和個別靈魂之間，就如同新郎與新娘愛的關係。伯爾納德發揮他的神秘經驗，描繪了聖言與靈魂間的結合與神秘婚姻的主題，將天人之間愛的關係，淋漓盡致的表達¹³，這也是他基督論中非常突出的一個特色。

毫無疑問的，基督論是伯爾納德思想的重心，我們在伯爾

⁹ J. Leclercq, 前引書, 193 頁。

¹⁰ 伯爾納德早期的論文《論謙遜與驕傲的等級》（1124）、《恩寵與自由意志》（1124）和《論愛天主》是他最有系統，是現今用來討論他人學的作品。

¹¹ 吉爾松以為《若望福音》及書信中有關「天主是愛」的思想，是伯爾納德有關愛的教導的基石。見 Gilson, *The Mystic Theology of St. Bernard* (Sheed And Ward, 1955), pp.21~23.

¹² J. Leclercq, 前引書, 195~96 頁。

¹³ Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Cornell Univ. Press, 1990), p.73.

納德對基督面貌描繪中可以找到一些要點，作為廿一世紀基督論的參考與協助。

首先，在廿世紀，經過梵二大公會議，教會日益重視聖經及教父的重要性，我們可以在廿一世紀藉著伯爾納德的著作，來認識如何由聖經及教父寓意釋經方法來描繪基督的畫像。

其次，廿一世紀基督論所傾向整體的協調，在理智與愛、思考與默觀、鑽研與體驗神學方法上的平衡。伯爾納德的基督論藉著教父「智慧模式」¹⁴的神學方法，不僅著重思考反省層次，也幫助人去愛基督；不僅是認知的，也是抒發對基督的情感；基督不但是理解的對象，也是效法的對象¹⁵；他引導他的聽眾默想基督的人性，效法祂在世生活的榜樣和其德性；但也進一步引導他們默觀復活、升天的基督，與不受時空限制的基督相遇¹⁶。他的基督論很能貼切於新世紀神學的整體觀，值得作為參考的對象。

第三、伯爾納德個人與基督相遇的靈修經驗，是構成他基督論的重要因素之一。他不但藉自己的經驗燭照聽眾或讀者的心靈，也引導他們反省基督在其生命史中的救恩工作，並鼓勵他們藉著個人的祈禱、神聖閱讀，與團體的禮儀慶祝和基督在

¹⁴ 熙篤會現今的總長，也是伯爾納德專家奧立佛拉神父（Bernado Olivera），他解釋十二世紀修院神學的本質是採用教父們所稱的「智慧模式」（Sapiential model），和其後的經院神學相比：(1)它更強調自我的知識和天主的知識不可分離；(2)更著重與天主相遇的經驗；(3)更由愛的觀點來看啓示的真理；(4)修院神學和其生活不可分離，更看重生活中的智慧；(5)更強調對「天主聖三」奧秘的尊敬。見：Bernado Olivera, “Help in reading Bernard”, *Word and Spirit* (a monastic review, 1990), vol 12, p.12.

¹⁵ 參考 Joseph Wang, *Logos-symbol in the Christology of Karl Rahner* (Las Roma), p.269.

¹⁶ M. Casey, 前引書，207 頁。

生活中相接觸，以便在靈修上成長。他的方式能幫助廿一世紀的基督論，如何在神學反省與靈修上做整合。

在這篇文章中，我們也以伯爾納德慣常使用的方式，先探討人學與基督論的關聯，接著再進入與基督論有關的主題，整個綱要如下：

- 一、人學與基督論的相關
- 二、伯爾納德對基督奧蹟的描述
- 三、基督的名號
- 四、與基督的結合
- 五、結語

一、人學與基督論的相關

伯爾納德的基督論是與他的人學密切相關的，他在聖經及教父的基礎下，反省人是什麼；人因罪而失落的情況是如何；而他所關注的重點是有罪的人如何回歸天主，這正是人學與基督論的重疊處，基督的奧蹟正是天主對有罪人類情況的回應。

（一）人是什麼？

在他早期的著作《論恩寵與自由意志》與晚期《雅歌釋義》八十到八十三章，伯爾納德在聖經的基礎上，探討「人是按天主的肖像與模樣所造」（創一 26）的意義。他以為只有基督可以稱為天主的肖像，因為天主的肖像是與天主同一本體，天主擁有無限的美善；而伯爾納德用「相似天主的肖像」來描寫人，天主是至高與至純一的，人的存有和天主的存有雖有區別，但人能參與和分享天主的生命，也因人與天主的相似性，人分享了天主的尊嚴與光榮¹⁷。人是按天主的肖像與模樣所造，所以

¹⁷ 《伯爾納德著作》（聖母神樂院出版）第一卷：註釋《雅歌》講道，

伯爾納德對人能接受天主的恩寵抱持著樂觀的態度，縱然人因原罪失落了原有的模樣，人仍有本能接受天主和我們的近人，人能趨近天主，尋找天主，並渴慕與天主的合一。

（二）人因罪而失落的情況

伯爾納德是受到奧斯定傳統的影響，他將人類的原罪與亞當相連結，人因為濫用了自由意志，失落了原有的模樣，生活在與天主不相似的領域中。人失落了原有的單純性，體驗到內心的掙扎，經驗到犯罪的可能性；肉身的痛苦與死亡取代了原有的不死的幸福；人與近人和天主的關係，也受到斲傷¹⁸。

（三）有罪的人如何回歸天主

在伯爾納德的著作中，他更關注的是有罪的人如何回歸天主的問題，他將人得救的問題置於首要的反省對象。他以爲人回歸天主的起點就是聖本篤會規第七章所描述的「謙遜」，這就是人的自我認識¹⁹，了解人的尊嚴，也了解原罪的後果。認識人本身是按天主的肖像所造，對恢復因原罪受污損相似天主的肖像抱持希望；但另一方面，也了解人失落的悲慘，人不是憑著自己的力量，能得到治癒²⁰。這種自我的認識，幫助我們了解個人的處境，也對我們的鄰人加以憐憫，這引導我們去皈依天主，並朝向回歸天主的正確路途奔馳；另一方由於自我的認識也讓我們體會天主救恩的必要性，尤其祂藉著耶穌基督在

八十一章，216~221 頁。

¹⁸ Roch Kereszty, *Relationship between Anthropology and Christology- St Bernard, A teacher of our Age* (Analecta Cisterciensia, 1990), p.275.

¹⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：論謙遜及驕傲的等級，四章，20 頁。

²⁰ 吉爾松，《聖伯爾納德規向天主的旅程》（任佩澤譯，聖母神樂院出版），16 頁。

我們身上的救恩工作。

二、伯爾納德對基督奧蹟的描述

伯爾納德對基督奧蹟的描述可以用二個名詞描繪，一個是下降，聖言的自我空虛，他的降生成人，以至死在十字架上，達到下降的最極限；一個是上升，由復活開始，以至升天、遣發聖神。麥克金教授（Bernard McGinn）指出有關伯爾納德基督工程中下降與上升主題中的意義，基督下降到人間，是實現救援的計畫；而祂的上升是同時使得被救援的人類得以提升，並分享祂的光榮²¹。

（一）下降

伯爾納德在描述基督救恩工程中，在下降的部分有三個重要的關鍵：一個是基督空虛自己，降生成人；第二個是祂爲了愛我們，捨棄自己，被釘十字架上；第三個是經由基督的死亡，爲我們帶來的救贖。這三者是緊密相連的²²。

1. 降生的奧蹟

（1）爲什麼聖言降生成人

伯爾納德在討論爲什麼聖言要降生成人時，是注意到救恩史的幅度，在創造中，天主將自己給予了人類，人是天主的肖像和模樣；降生奧蹟是天主再一次把自己給予了人類，藉著降生的聖言使人得以再造²³。

伯爾納德描繪降生成人的基督，祂具又憐憫與謙遜。他慣

²¹ M. Casey, 前引書, 239 頁, 註 204。麥克金是芝加哥大學教授。

²² David N. Bell, *Many Mansions: An introduction to the development and diversity of Medieval Theology* (CS 146, 1996), p.216.

²³ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，五章，18 頁。

常使用天主的憐憫 (Misericordia) 和人可悲的狀況 (Miseriam) 來對比²⁴。因著天主的憐憫，聖言下降到人可悲的狀況，是要來尋找祂失散的羊群 (路十五 4)²⁵；祂點燈來尋找失落的「達瑪」 (路十五 8)，即是受罪惡污損的人，人在祂內得以變化、更新²⁶。祂來是要醫治受創傷的受造物，因為他們都是藉著祂而創造的²⁷。

伯爾納德認為，藉著天主上智的安排，聖言降生成人成為天主救援人類許諾的實現。先知們預先知道，並親自預報默西亞的來臨，正如在《雅歌釋義》第二章，他引用耶肋米亞先知的話說明了「在救世者降生之前，天主並沒有把自己對人類所懷有的和平計畫，隱瞞當時的聖者」 (耶廿九 11)。伯爾納德在《雅歌釋義》中多次使用和平 (Pax) 這個字，他願意為我們指出聖言降生成人為我們帶來和平。聖言降生人成的目標，是要建立人與天主間共融的基礎，就如《哥羅森人書》所講「藉著祂使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著祂十字架的血立定了和平」 (哥一 20)。基督是天人的中保²⁸，祂要帶給人和平，而這個和平是天主與人之間的合一，也是促使人與人之間的合一。

伯爾納德在《雅歌釋義》第二章講到天主子變成人子，使得人能經由降生的聖言認識天主、接近天主，並回歸天主。為

²⁴ 吉爾松，前引書，39 頁。

²⁵ *St. Bernard's Sermon* (Mount Melleray, 1950): First Sermon for the Advent.

²⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論恩寵與自由意志，十章，28~29 頁。

²⁷ *St. Bernard's Sermon Vol II: First Sermon for the Ascension.*

²⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，四八章 6 節，163~164 頁。

伯爾納德而言，耶穌基督為我們啓示了天主的面貌²⁹，祂變得像我們，使我們能接受祂；祂接受了人性，所以我們能瞭解祂³⁰。

（2）聖言如何降生成人

在伯爾納德的降臨期、聖誕期的道理中，他非常美妙描述基督如何誕生。慶祝耶穌基督的誕生，也在表彰聖母的參與降生的奧蹟，瑪利亞答覆天主的邀請，使聖言得以降生成人，伯爾納德稱讚瑪利亞的靈魂與肉身都是天主所預選的，她是童貞與母親奇妙的結合³¹。

伯爾納德也宣講耶穌基督是天主性與人性奇妙的結合，這是三位一體的天主，為顯示給我們，所實現最特殊、高妙的計畫。而天主父以其上智，讓聖言默然無聲的來臨，降生在馬槽中，他說到：祂原是富有的，為我們成為貧窮的；祂雖是偉大的上主，但為我們為我們成了嬰孩³²。伯爾納德常把耶穌基督的誕生和他成長的過程，直到祂的苦難聯繫起來，就如他在聖誕日第一篇講道，描述基督的降生，是為我們帶來取之不盡的活泉，而這水泉，也經由祂在十字架被釘的傷口流出，滌除我們的罪污。而伯爾納德尤其描繪耶穌基督在世時，是完美的人，祂的謙遜超越眾人，祂使自己屈居於眾人之下，在納匝肋屬瑪利亞和若瑟管轄直至十二歲；然後我們看祂在成年，在約旦河邊，屈身在若翰洗者的手下³³；最後被釘死在十字架上，達到謙遜的極點³⁴。

²⁹ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八章5節，55頁。

³⁰ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五三章7節，211頁。

³¹ 《伯爾納德著作》第四卷：聖誕節前夕第三篇講道，88~89頁。

³² 《伯爾納德聖母讚》（聖母神樂院出版）：天使奉差遣第三篇講道，97頁。

³³ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五三章8節，213頁。

³⁴ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十一7節，81頁。

2. 追隨被釘的耶穌

伯爾納德在他的宣講中，頻頻引證了聖保祿書信的章節：「我只知道耶穌基督，這被釘在十字架上的耶穌基督」（格前二 2），以及「至於我，我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀」（迦六 14），而一個最好的例子是在《雅歌釋義》第四十三章，他講到：我最高超的哲學就是認識耶穌，而且是被釘死的耶穌。爲伯爾納德，在他的著作中，他採用了反襯句，來說明在十字架上被侮辱不成人形的耶穌，正是天主子，就如：

「她(教會)見到聖父的獨生子，爲自己背負十字架；她見到威嚴的主被鞭打被吐污；她見到生命和光榮的主，被鐵釘穿透手足，被長槍穿過肋旁，飽受凌辱；最後見到那可愛的靈魂爲自己的朋友捨掉性命。³⁵」

在《雅歌釋義》第廿八章，他藉著《雅歌》的章節「我雖黑卻秀麗」（雅一 5）來說明，人肉眼所見在十字架上受盡侮辱，又黑又醜的上主僕人，只有在信德內，才能辨認出祂的秀麗。正如百夫長大聲呼喊說：「這人真是天主子」（谷十五 39），因爲他在這麼多不利的跡象下，仍能認出尊威的主。

天主子爲我們被懸在十字架上，爲伯爾納德而言，這是一個自我貶抑的記號，正如他所說：光耀威嚴的天地主宰，取了肉軀，被判死刑，且受被釘十字架的污辱，這是多麼大的謙遜，這是何等的俯就³⁶。

伯爾納德引用了依撒意亞先知的話：「他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口，如同被牽去待宰的羔羊」（依五三 7），耶穌在十字架上忍耐所受的痛苦，祂既不向遣發祂的天主父發

³⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，三章，10 頁。

³⁶ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十一章 7 節，80 頁。

出抱怨，也不向嘲笑祂的人怒罵³⁷，祂更不接受除免痛苦的誘惑。「祂既是以色列的君王，如今從十字架下來」（瑪廿七 42），伯爾納德對照了耶穌所受魔鬼的試探，「如果你是天主子，就從殿頂跳下去」（瑪四 6）。耶穌基督既為拯救我們，祂甘願忍受痛苦，在十字架上恆心至死，以便完成救贖人類的工程³⁸。伯爾納德引用「基督聽父命致死」（斐二 8），來說明十字架是服從的標記，耶穌被釘十字架是「從所受的屈辱中，親身體驗到服從（希五 8）」³⁹。

而十字架更是愛的標記，為伯爾納德，耶穌的被釘，揭開天主仁慈的機密，他講到：「天主，有什麼比你的傷口更顯露你的仁慈，你的良善，和你的無限慈憫呢？」⁴⁰十字架不僅是聖子的慈憫，為有罪的人捨棄自己，也顯露天主父的旨意，即是祂希望我們的得救。在《雅歌》註解第六十二章第五節中，他說到：「新郎的心顯露出傷痕，而這也是父親的心」⁴¹。耶穌被釘，啓示出天主父對世人的愛。

伯爾納德在他的宣講中，特別反省到被釘的主和他自身的關係，他提到耶穌基督的聖傷是我們的治癒，被釘的主帶給我們希望，因為基督的愛超過我們的罪，就如《雅歌釋義》第六十一篇，他講到：「我是個罪人，犯過嚴重的錯誤，我的良心慌亂不寧，但我並不失望，我從不忘記救世主身上的傷痕，...有什麼重大的罪不能被吾主耶穌的死治癒呢？」

³⁷ *St. Bernard's Sermon Vol II: Sermon on the Lord's Passion.*

³⁸ *St. Bernard's Sermon Vol II: First Sermon for Easter Sunday.*

³⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：論謙遜及驕傲的等級，八章，20 頁。

⁴⁰ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，六十一章 4 節，6 頁。

⁴¹ 洛克指出伯爾納德所講耶穌被刺的心，就是那「天主憐憫的同情心」（the bowels of God's Mercy），這和拉內所講耶穌聖心是由上而來的天主愛的憐憫相似。

伯爾納德反省到十字架上被釘耶穌與我們的關係。他講到：我們急需擁有耶穌基督，且是被釘十字架的耶穌基督，因為在祂內擁有無上知識的愛。我們不僅要認識被釘的主，而且要去愛祂⁴²。

3. 耶穌死亡的救贖意義

為伯爾納德，耶穌的死亡顯露了由降生與蹟帶來的救贖。他把耶穌死亡比擬為傍晚的奉獻，以便和耶穌出生八日受割損時獻於天主聖殿清晨的奉獻相對比⁴³。他講到耶穌基督是我們的救主，為完成救贖的工程，在死亡前，忍受各種侮辱，當他默想耶穌在加爾瓦略山被釘的的場景，十分感人的講到：

「我們的君王升到十字架上，為世界顯示給世界，『揭開的臉面』（格後三 18），滌除了罪惡，並不以殘酷的死為恥，也不怕受刑，以便把我們從永遠的恥辱中拯救出來，…。⁴⁴」

依凡教授（G. R. Evans）以為伯爾納德在探討耶穌死亡與蹟的救贖意義時，參考了聖安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）的賠償理論，有罪的人無法補償冒犯天主的侮辱，所以由人而天主的基督，以祂的死亡來補償。在聖安瑟莫的理論中，他描繪天主父是正義的多於仁愛。而同時代巴黎學院的亞伯拉德（Abelard, 1079~1142）則強調天主父是愛多於正義。他以為天主父可以直接赦免人的罪，所以質疑耶穌死亡的必要性⁴⁵；他提出「以無辜者的血來贖罪，不是顯得殘忍，天主父

⁴² 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，三章，10 頁。

⁴³ 《伯爾納德聖母讚》：耶穌取潔節第二篇講道，194 頁。

⁴⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：至聖殿會士軍旅，17 節，19 頁。

⁴⁵ G. R. Evan, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Clarendon Press, 1985), p.155；依凡是劍橋大學教授。

如何能接受其獨生子的流血犧牲？」伯爾納德回應這樣的問題，他以爲：

「天主父並不渴望祂聖子流血，但是祂願意我們在耶穌的犧牲中得到救贖；祂也不需要祂獨生子的血，但祂願意接受耶穌的奉獻。⁴⁶」

伯爾納德強調耶穌死亡的必要性，使我們有罪的人類因祂的犧牲得到救贖。這不僅是實現天主的正義，也是出自天主父的憐憫和愛，使耶穌基督成爲與人類和好的盟約犧牲⁴⁷，伯爾納德對耶穌死亡救贖的意義是在天主的正義與愛之間取得平衡。他以爲由於天主子降生成人，祂可以和所有的人合而爲一，就像頭和身體的合一；藉著祂死亡，而帶來的救贖可以使我們由因爲原罪而導致身體與精神的死亡中解脫出來⁴⁸。因此耶穌的死亡也是使人復原的犧牲，耶穌的死亡是消滅我們的死亡，爲衆人帶來了生命。他講到：

「基督藉著祂的死，保證了我們能安然逝世。他明知自己以後要復活，甘願受死，從而爲我們這些將死的人，帶來了復活的希望。……⁴⁹」

最後，我們看伯爾納德如何把基督的奧蹟做有機的聯繫，他講到：

「請注意我們要在馬槽中尊敬祂，我們要在十字架上尊敬祂，我們要在墳墓中尊敬祂。我們熱烈地接納祂，因爲祂爲我們的緣故成了軟弱的嬰孩，因爲祂爲我們的緣故

⁴⁶ R. Kereszty, 前引書, 284 頁。

⁴⁷ 伯爾納德在致在致教宗依諾增二世的信函中引用了這段話，並加以答覆。G. R. Evans, *Bernard of Clairvaux*, (Oxford Univ. Press, 2000), p.84.

⁴⁸ R. Kereszty, 前引書, 284 頁。

⁴⁹ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 18 節。

滿身血汗，並為我們流盡寶血，死而埋葬了。⁵⁰」

(二) 上升

在上升方面，基督的復活、升天及遣發聖神，及對所有基督徒的影響，是所有熙篤會早期教父們的重要課題，伯爾納德對耶穌基督的這方面的奧蹟有詳盡的發揮，而他也引用「那下降的，正是上升，超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位」（弗四 10），來連結這兩個不同的方向⁵¹。

1. 復活

伯爾納德講到：當耶穌基督在十字架上，猶太人要求祂一個徵兆，就是「他既是以色列的君王，如今從十字架下來」（瑪廿七 42），耶穌並沒有應允；耶穌曾告訴過他的門徒們：「邪惡淫亂的世代要求徵兆，但除了約納先知的徵兆外，必不給它其他的徵兆。有如約納曾在大魚腹中三天三夜，同樣，人子也要在地裏三天三夜」（瑪十二 39~40）⁵²。伯爾納德藉著「約納的徵兆」來說明基督復活的象徵—空墳，「如今墳墓以空，耶穌的聖身已不在墳墓裏」⁵³。

柏林葛教授（M. B. Pranger）解釋伯爾納德如何給予基督復活的說明，他指出首要的復活是發生在歷史中，但這是信德的事件。復活雖是伯爾納德作品架構中的核心，但他卻以最撮要的方式表達，並且給予較多靈性層次的說明。就如在第一篇復活節講道集，他一開頭就用了《默示錄》的話說明基督就是「猶太支派的獅子，…已獲得勝利」（默五 5）；他用獅子和

⁵⁰ 《伯爾納德著作》第四卷：聖誕節第五篇講道，144 頁。

⁵¹ *St. Bernard's Sermon Vol II: Fourth Sermon for the Ascension.*

⁵² *St. Bernard's Sermon Vol II: First Sermon for Easter Sunday.*

⁵³ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 28 節，26 頁。

羔羊來對比，說明基督的勝利來自祂的苦難。他也用此和猶太人所講「他既是以色列的君王，如今從十字架下來」相對比，來說明如果猶太人不能辨明基督要給的徵兆與相信基督的復活，那就讓基督徒歡喜接受吧⁵⁴。

為伯爾納德，如果聖誕是慶祝的開始，那麼復活更是慶祝的高峰。他的文字中充滿歡慶的色彩，他說到：「死亡！你的勝利在哪裡？死亡！你的刺在那裡？…」（格前十五 55）；他展露基督的光榮，「…墳墓已空…基督藉著父的光榮，從死者中復活了，…」⁵⁵。他更以詩一般的敘述，描繪復活的基督給予人類新的生命，他講到復活就像新綻放的花朵，就像冬盡春來，他說到：

「他由死亡的冰天雪地，轉入新生的三春氣候，他又說：『我要更新一切』（默廿一 5）。他的肉體播於死亡，在復活時重新開花，不久他的花香在我們山谷盆地上，復生乾枯者、溫暖冰凍者、重生死亡者。⁵⁶」

伯爾納德特別說明了耶穌基督復活後在人間的四十天，讓祂的門徒了解，以往先知的預言如何在祂身上實現了。復活的基督充滿靈性，祂以靈性的剛毅，進入了緊閉門戶的門徒的聚會，顯示祂被釘的手和被刺的肋膀（若廿 19~20）。祂詳述了舊約的記載，給二個前往厄瑪烏的門徒（路廿四 27）；對其他的門徒，祂開啓他們的明悟，使他們了解經書，並因著祂的名，向萬邦宣講悔改，以得罪之赦（路廿四 45, 47）。而最後，在祂貢獻靈性的智慧給追隨祂的門徒後，就在他們觀望中，升上

⁵⁴ M. B. Pranger, *Bernard of Clairvaux and the shape of monastic thought* (E. J. Brill 1994), pp.295~96, 柏林葛是阿姆斯特丹大學教授。

⁵⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：聖殿騎士讚 28 節，26 頁。

⁵⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主 8 節，11 頁。

天（宗一 9）⁵⁷。

2. 升天

伯爾納德談到升天實在是其他慶節的冠冕與頂峰，他講解復活與升天奧蹟的連貫性，他說到：如果吾主耶穌只從死者中復活了，而沒有升天，我們只能說祂經過了（pass by）復活，而不能說祂進入了（pass on）光榮⁵⁸。升天是天主子在人間旅程的圓滿與結束，基督升天，證明他是萬有的上主（迦下十四 35）。伯爾納德在升天的第二篇講道集中，尤其描繪出宇宙性的基督，祂的權能充滿天地。他說到：

「大地也認出祂是主……；海洋也認出祂是主……；地獄也認識祂，祂把銅門摧毀，又把鐵門擊碎（詠一〇七 17）；祂復活死者，潔淨癩病人，讓瞎子復明，治療各種疾病，祂就是主，祂的手治療受損害的受造物，他們是祂所創造。」

基督升天是如此榮耀，並給我們如此喜悅。祂進入永遠的光榮，這不僅是基督的光榮，我們也分享祂的光榮。

伯爾納德是用了更多的篇幅描述耶穌基督的升天，他描寫升天光榮的基督是不受時、空的限制和無處不在的，所以伯爾納德引用聖經說到：「我們生活、行動、存在都在祂內」（宗十七 28）。奧斯定有句名言：「天主比我的內在更內在」，這也是伯爾納德企願表達的，他說：「如果我向內看，祂比我更內在；如果我向外看，祂伸展到我所能見更遠處」⁵⁹。升天光榮的基督是無限的寬、廣、高、深，所以我們對祂要懷著虔誠

⁵⁷ *St. Bernard's Sermon Vol II : Third Sermon for Easter Sunday.*

⁵⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七九章 3 節，199 頁。

⁵⁹ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七四章 5 節，153 頁。

的敬畏和強烈的愛⁶⁰。升天也決定性的影響我們與耶穌基督接觸的方式，不再是憑著感官去認識可見、可聽的耶穌，如同宗徒們一樣，而是藉著心靈的眼目和心中的愛。伯爾納德說到：

「祂是言語，但穿入人心的聲音，不具響聲；祂的面容，沒有暈眩身體的眼睛，但取悅於觀看的心；喜悅於祂愛的賜予，但不是愛人（基督）的顏色。⁶¹」

基督的升天轉變我們由對祂肉身的愛，提升到靈性的愛，所以伯爾納德強調要超越我們感官的限制，以信德接受祂以不同方式臨在於我們中間。伯爾納德講到：「我們這些靠信德行事的人，的確是生活在耶穌的陰影下，而且以他的肉為食，以獲得生命」⁶²，這就是說光榮升天的基督臨在於教會的聖事中。祂也臨在於我們的神聖閱讀與默觀祈禱中，在無言的靜默中，引領我們意識祂的臨在和在我們心中的工作。

3. 聖神的降臨

在伯爾納德第二篇五旬節講道集中，他回顧了聖神在基督救贖工程中的角色，聖神與聖言同在，從創造天地直到今世的終結；天主聖言，因聖神降孕，在聖母胎中；而是相同的聖神，在五旬節，以可見的火舌，降臨在齊聚屋內眾人的頭上（宗二 2）。伯爾納德說到：毫無疑問，這些散開的火舌是主基督在地上燃起（路十二 49），聖神以火舌降在宗徒們的頭上，指示出祂是光和熱的泉源，祂不僅賜與宗徒們恩寵，也在一切人身上，

⁶⁰ 《伯爾納德著作》第三卷：思考錄，30 節，126 頁。「天主是無限寬、廣、高、深，我們要懷著虔誠的敬畏和對祂強烈的愛，因為祂是全能、洞察一切的；而祂也是愛的本身，我們接受祂的愛，並還報以愛。」

⁶¹ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章 6 節，274 頁。

⁶² 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章 10 節，277 頁。

行一切事…，全是爲人的好處（格前十二7）。

伯爾納德講到，「聖神會堅強我們的軟弱」（羅八6），祂會給予我們生活的力量、安慰、喜樂與恩寵，扶持我們在所遭遇的信仰困境⁶³；其次，天主聖神在我們內心燃起靈性的熱火，幫助我們相信天主愛我們，並使我們能對祂做愛的回應，這正如聖保祿所說：「天主的愛經由聖神已傾注在我們心中」（羅五5）⁶⁴。伯爾納德如同奧斯定、教宗額我略一世，強調是聖神在我們心中燃起渴望的愛火，並展開對天主尋找的旅程⁶⁵。

伯爾納德不僅引導他的讀者或聽眾去認識基督的奧蹟，也鼓勵他們去效法基督。效法基督是起始於默想祂的奧蹟，進而奉獻於祂和愛祂。他以為基督在世生活的不同階段也相對應我們靈修的發展，因為基督所有的奧蹟都是爲了我們，也影響我們。換言之，從祂的出生、受洗、公開生活、被釘、死亡、復活、升天及遣發聖神，都是針對我們的需要，所以追隨基督就是逐步的參與基督的奧蹟⁶⁶。他說到：

「我所給你們的內容是一步接著一步，經由嬰兒、孩童、青少年、成人，還有基督的死亡、復活、升天和遣發聖神。基督的生活可以指導你們的生活，基督的死亡可以摧毀你們的死亡，基督的復活可以引導你們，基督的升天在準備你們的升天，而聖神會堅強你們的軟弱。…⁶⁷」

⁶³ *St. Bernard's Sermon Vol II: Second Sermon for Pentecost.*

⁶⁴ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八章5節，55頁。

⁶⁵ M. Casey, 前引書, 239頁, 註44。

⁶⁶ R. Kereszty, 前引書, 277~278頁。

⁶⁷ *St. Bernard's Sermon Vol II: Second Sermon for Pentecost.*

三、基督的名號

伯爾納德是站穩在修院的傳統來描繪耶穌基督在我們生命中的張力，祂被視為主，是現在及將來充滿全能的君王，但同時祂空虛了自己，謙遜及服從了天主父，降生成人，成了天人的中介者與我們的救主⁶⁸。而在他的著作中，他也特別以導師、朋友和新郎來顯露基督愛的面貌。

(一) 耶穌基督：導師

伯爾納德講到：基督是我們的導師，祂要教導我們愛德。這個名號也曾出現在聖本篤會規中，在會規的導言中談到基督如同我們的導師，修院就如同「侍主的學校」，我們在這學校裡，依靠基督的教導，在天主誠命的道路上奔馳⁶⁹。伯爾納德非常認同這個基督的名號，但是他更側重修院是「德性的學校」，因為基督本身就是德性的典範，我們要學習基督謙遜的心，但是更要效法祂的愛德。愛德是德性的高峰，所以他稱修院是「愛德的學校」。在這學校裡，我們要學習與實踐基督的教導，使我們對天主和近人的愛孳生、培育和保持⁷⁰。

為伯爾納德，他不只一次聲稱宗徒們是我們的老師，「他們教導我們的不是捕魚的技術，不是柏拉圖，不是亞里斯多德，而是從基督所得到的生命之道」⁷¹。但基督是我們真正的導師，伯爾納德聲明自己是基督的門徒，他說到：

「主耶穌，我們情願投奔到你跟前，猶如徒弟尋找

⁶⁸ Patrick W. Eastman, "Christology in Bernard the love of God", *Cistercian Studies*, 23(1988)2.

⁶⁹ *The Rule of St. Benedict* (Liturgical Press, 1980), "Prologue", vv.1, 45.

⁷⁰ *St. Bernard Sermon of Diverse* (Sancti Bernardi Opera [SBO]), 121.

⁷¹ *St. Bernard's Sermon Vol III: First Sermon for the feast of Saint Peter and Paul.*

老師，……。因為你確實是師父和主人，你的學校設在地上，你的講壇卻高立在天上。…主，請給我們你的道路，求你教給我們善走你的途徑……⁷²」

（二）耶穌基督：朋友

伯爾納德描述基督是我們的創造者，但祂卻因為愛我們的緣故，使自己由主人變成了朋友，把我們當成親密的朋友。在基督身上，我們看到愛的平等性，愛不鄙視任何人，無論高貴的、弱小的，通通以同一眼光對待⁷³。他說到：聖言降生成人，受苦受試探，和所有的人，患難與共，最後為我們捨命致死，這正如耶穌基督自己所說：「人為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛了」（若十五 13）⁷⁴。

（三）耶穌基督：新郎

伯爾納德在他的著作中以新郎稱呼基督，尤其是在《雅歌釋義》第廿章以後，他常以「他是聖教會的新郎，吾主耶穌，永遠可讚美的天主」做最後的結尾禱辭。伯爾納德以新郎稱呼基督，這個名號可以追溯到聖經及教父們的著作，就如在福音中，耶穌以新郎自稱（瑪九 15）。在保祿的書信中，用新郎與新娘的圖像來描寫基督與教會的關係，就如《格林多人後書》十一 2 及《厄弗所人書》五 22~32。在初期的教會中，教父們藉著《雅歌》的註解，繼續發揮更深的涵義，其中奧利振的《雅歌釋義》是一個重要的里程碑，他藉著新郎與新娘的圖像，不但詮釋基督與教會的關係，也是與個別靈魂的關係，其後許多

⁷² St. Bernard Sermon of Diverse, 41:1.

⁷³ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，五九章 2 節，270 頁。

⁷⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，1 節，5 頁。

修院的作家也跟隨之。

爲伯爾納德，在他的《雅歌釋義》中，他用盡了所有美好的辭彙來描述與稱讚基督就是新郎，新郎的名字是慈愛與恩寵的名字（《雅歌釋義》15:1），新郎就是天主的聖言（《雅歌釋義》55:1），祂是英俊、奇異的美麗，散發神性與人性的光芒（《雅歌釋義》45:9）。新郎是公義與仁慈的，是審判官，也是救世主（《雅歌釋義》55:2）；祂是一切知識和德能的來源（《雅歌釋義》13:1）。

在八十六章《雅歌釋義》中，他用了許多的具體的形像與象徵來說明新郎的特質。他比擬新郎是散發芬芳油膏，芬芳超越一切香液（《雅歌釋義》22:1），伯爾納德講到基督是由聖父而來的智慧、正義，救贖和聖化者，這四種恩惠就相似香液，在教會中散發芬芳。伯爾納德也藉著花果繼續發揮新郎的美麗與甘怡，祂是百合花，閃耀德性的光芒（《雅歌釋義》71:1）；祂是花園的花，是童貞女出生的嫩枝；祂是原野的花，是殉道者的模範，在原野之外受苦，被釘十字架（《雅歌釋義》47:5）；新郎也是甘怡的葡萄，祂的復活讓我們嚐到甜美的滋味（《雅歌釋義》44:1）。

爲伯爾納德或十二世紀的作家，他們看重身體與靈魂是合一的⁷⁵，外在的身體是內在靈魂的鏡子。在《雅歌釋義》中，伯爾納德是藉著新郎的身體表達靈性的意義，就如新郎的吻（《雅歌釋義》4:1）：接吻是和平的標記，新郎與新娘的吻，不僅是愛的表示，也是聖神傾注的象徵（《雅歌釋義》8:6）。又如新郎的手，伯爾納德指出按慣例，右邊表示順境，左邊表示逆境，新郎的右手表示祂所做天上福樂的恩許，而左手表是祂所發出永罰的威嚇（《雅歌釋義》51:8）。

⁷⁵ A. W. Astell, 前引書, 178 頁。

伯爾納德以新郎稱呼基督，在《雅歌釋義》第八十三章中，他強調新郎不僅愛新娘，新郎就是愛的本身。神聖的愛在他《雅歌釋義》中佔有首要的地位。是天主先愛了我們，並期望我們還報以愛。而伯爾納德更是藉著新郎與新娘的關係，來說明聖言與教會和個別靈魂愛的關係。伯爾納德明瞭與新郎相對應的新娘，首先指的是教會。在《雅歌釋義》中，他指出：「聖教會無論以名以實，皆理應稱為基督的新娘」⁷⁶，然而在人類與基督的相互關係上，是不能缺乏個別的關係，無論是教會或是個別的靈魂是新郎的神聖配偶，都說明了新郎將以最大的愛來給予新娘，而新娘也還報以愛。在伯爾納德的《雅歌釋義》中，他指出新娘的愛是不含任何為己動機純潔的愛，他講到⁷⁷：

「純潔的愛，絕不是傭工式的，……新娘的愛是純潔的，她不要求報酬，不要求其他的事務，只要求與新郎愛的關係。」

每個基督徒都是教會的肢體，教會是新娘，所以每位信徒都應是，且有潛力成為基督的新娘。但我們如果以伯爾納德所講四個愛的等級來看，無疑的只有第三個等級—全心愛天主，以天主為中心的人—才真正表現出基督新娘的特質⁷⁸。我們可以瞭解伯爾納德所講的愛的等級是：從自我為中心的愛逐步移至以天主為中心的愛，這種重心的轉移是個別的靈魂能聆聽天

⁷⁶ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，十二章 11 節，90 頁。

⁷⁷ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八三章 3 節，241 頁。

⁷⁸ 在伯爾納德愛的第一級，人為自己而愛自己，這是以自我為中心的愛；在第二級，人們愛天主，因為天主所給予的恩惠，特別是免於罪惡的恩惠；而在第三級，當我們嚐到天主的甘飴，往往產生很大的力量，吸引我們純心愛天主，伯爾納德指出純正的愛是不謀私利，不寄望酬報，竭盡所能償還天主的愛，這是真正為天主而愛天主。《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，8 節，11 頁。

主聖言，並接受他在我們心靈淨化的結果⁷⁹。

在《雅歌釋義》第八十五章，他為我們指出七個階段如何從人靈尋找基督，接受祂的糾正（《雅歌釋義》85:1），接受祂的光照（《雅歌釋義》85:2）相信祂智慧的指引（《雅歌釋義》85:7），直至達到完善的地步⁸⁰。這使個別的靈魂在愛中漸漸與基督的意志相符合，因為新郎（基督）祂自身是完善的，祂要引導新娘達到完善、純潔的地步，並為她準備靈性的婚姻⁸¹。

四、與基督的結合（Union with Christ）

伯爾納德在他《論愛天主》論文中，藉著愛的等級來說天人間的關係，只有純潔無私的愛才能彰顯新郎與新娘的關係。在此前提下，他繼續發揮聖言與靈魂神秘結合的主題⁸²。他講到完善的愛引導我們與聖言的結合，因為聖言本身就是完全純潔、無私的愛，就是天主本身⁸³。他以為在愛的第四級中，也是最高的等級中，人在神魂超拔中，經驗到結合的幸福，完全超脫自己，除了天主外，不再有其他思念，伯爾納德形容所經歷的經驗是在彼世所能嚐到的幸福，但在現世人或許能短暫的

⁷⁹ 我們可以理解罪是根苗，是與基督結合、獲得神視的阻礙，所以需要淨化的過程。

⁸⁰ Charles Dumont, "Chapter seven of the rule of St. Benedict", *Cistercian Quarterly* 20(1985)4.

⁸¹ Thomas Merton, *Thomas Merton on Saint Bernard* (CS 9, 1980), p.185.

⁸² Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Westminster: John Knox Press, 1994), p.106. 作者以為「與基督的結合」也可指在聖事中的結合，只是這是伯爾納德在「雅歌釋義」中次要發揮的主題。

⁸³ Gerald S. Twomey, "St. Bernard Doctrine of the Human person as the Image and Likeness of God in Sermons 80~83 on the Song of Song", *Cistercian Quarterly* 17(1982)2.

經驗到⁸⁴。

伯爾納德在《雅歌釋義》，特別是後半部談到他的神秘經驗，這也是他在晚年神修上達到成熟的時期。在第七十四章他談到聖言的臨在，他描寫這樣的經驗是突然的、稀少的、無法預料、且短暫的。聖言惠顧人靈，只有心的動盪，不參雜任何語言與感官的想像。他說到：

「幾時新郎，聖言來到我這裡，他從不用什麼標記，使我知道他的來臨，不藉嘆息、不藉聲音、不藉觸摸，總之不藉任何我可知道的動作，但我知其來臨，我只靠我心的動盪，我感覺他的臨在。⁸⁵」

根據事後可以形容的程度，靈魂體驗到完全被聖言滲透的印象，整體溶化於聖言之內。伯爾納德藉著具體的形像來表達他的經驗，他說：

「就如一滴水，滴在酒桶裏，完全失去了自己的存在，同時變成酒的顏色與氣味；又如一塊鐵，被火燒透，改變自己的特性，簡直成了一團火；又像空氣被日光照射，從任何角度看，都是光華的，無異於光的本身，…⁸⁶」

當聖言這樣滲透靈魂時，在人心中只有充滿愛、恩寵與平安，沒有什麼是可以擾亂人心的安寧。伯爾納德談到這樣的經驗是短暫的，當新郎離開時，靈魂隨即平靜下來，留下的只有這種經驗的回憶，和希求這種經驗的熱望⁸⁷。

伯爾納德在《雅歌釋義》，不只一次談到自己的神秘經驗，

⁸⁴ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，34~37 頁。伯爾納德也像聖奧斯定一樣，使用對照的詞彙，就如現在 / 那時，此世 / 彼世，希望 / 實現，藉著對比的兩詞彙間，說明基督徒的存在所有的張力。

⁸⁵ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，七四章 6 節，153 頁。

⁸⁶ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，35 頁。

⁸⁷ 吉爾松。前引書，24 頁。

他非常謹慎地解釋「結合 union」的觀念：「請注意，切不可認為，我們說聖言與靈魂的結合，是身體或形像的結合」⁸⁸。爲伯爾納德，與基督的結合，不是身體的結合，他用靈性婚姻（Spiritual Marriage）這個字眼，來說明聖言與靈魂的結合是在靈性上。而這個結合也不是本體的結合，伯爾納德很清楚地比較天主父與子的結合，和聖言與靈魂結合的不同，正如吉爾森在《伯爾納德的神秘神學》一書中講到：

「在天主父與子之間是彼此寓居，只有一個本體，一個意志。聖言與個別靈魂的結合，不是本體的結合，而是兩個意志的結合。在意志上的合一與在愛德上的調和。」

伯爾納德所講的聖言與靈魂結合是二個本體之間，意志的一致，而產生的合一⁸⁹。

伯爾納德講到：當人（新娘）經驗到這神秘的結合，雖然人的本體，仍然存在，但是他是以一種完全不同的狀況而存在，這時他在世上或生活，或存在，只爲實現天主（新郎）的聖意，而不求自己的滿足⁹⁰。而講到結合的涵義，不僅是意志上的同意，新郎與新娘之間分享他們的意念、他們的愛，同時也是分享他們的所有，在他們之間是建立起共有、分享的關係。這正如他在《雅歌釋義》第七章二節所說：「新郎與新娘，一切都爲共有，不分彼此」。新郎是自有、自足的，祂只希求新娘的愛，而在新娘身上是充滿了來自新郎的愛與完善，使她更加相似新郎（天主聖言）。

伯爾納德藉著《雅歌釋義》分享他的神秘的經驗，他願意

⁸⁸ 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，三一章6節，273頁。

⁸⁹ Gilson，前引書，125頁。

⁹⁰ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主，十章，35頁。

藉著自己特殊的經驗要引入一個普遍性的事實⁹¹，就是人的終極目標就是回歸創造我們的天主聖言，與祂相似、與祂結合⁹²。神秘的經驗不是靜態停止的狀態，而是動力性的開始。伯爾納德強調，趨近我們的新郎—基督，是我們一生效法與愛祂的過程⁹³，這不但是在生活中追隨祂的榜樣，也是我們不斷默觀祂，在生活中與祂相遇。

多瑪斯·默頓 (Thomas Merton) 在〈論伯爾納德的神秘婚姻〉一文中解釋：在《雅歌釋義》第八十三章中，伯爾納德分享在現世經由默觀所能體會與基督結合的經驗，這只是相對性的完全，與未來完滿結合的預示⁹⁴。與基督完全的結合是在世界的終結，人類在基督內達到圓滿與合一⁹⁵。伯爾納德在《雅歌釋義》第八十二章的結尾，描述與基督完全結合美妙的境界：

「及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝(格前三十 10)，在天主與靈魂之間，也將產生純潔的，達到極端的愛，一種圓滿的認識，一種面對面的會晤，一種牢固的聯繫，一種不可離散的結合，以及完全的相似。…新郎既認識而又被認識，既愛而又被愛，與新娘同享歡樂。這位聖教會的新郎，就是吾主耶穌基督，祂居於萬有之上，祂是天主，應受讚頌，自今迄於無窮世。」

結 語

當我們在廿一世紀現代的世界來回顧十二世紀的伯爾納

⁹¹ M. Casey, 前引書, 201 頁。

⁹² 《伯爾納德著作》第一卷：註釋《雅歌》講道，八三章 2~3 節，240~41 頁。

⁹³ D. E. Tamburello, 前引書, 106 頁。

⁹⁴ T. Merton, 前引書, 206 頁。

⁹⁵ 《伯爾納德著作》第三卷：論愛天主 十一章, 38 頁。

德，我們發現他對耶穌基督的經驗，他闡釋基督愛的面貌，仍是那麼有力，打動人心。在教宗碧岳十二世《甘甜如蜜的教會聖師》通諭中，他特別提出了：「在伯爾納德心中所有對耶穌基督，我們神聖救主的愛，一直藉著他的著作，對所有的讀者掀起渴慕和奉獻的愛火」⁹⁶。

基督在我們生命中愛的經驗不僅是伯爾納德，也是在他之後的聖人兼神秘家如聖十字若望、聖女大德蘭、現代的聖女小德蘭突出的描繪。伯爾納德描繪「與基督的結合」，聖女小德蘭也描述：「祂將我靈化成祂自己，這團靈魂燃著的火燄，毫不留情地深入我心」⁹⁷。

威廉·湯普森（William M. Thompson）在所寫《基督論與靈修學》一書中，特別撰寫〈聖人兼神秘家對基督論的貢獻〉一章，他提到現代的神學家如何與教會的聖人兼神秘家互動的關係。聖人兼神秘家可以提供給我們適當的經驗，特別是在基督論方面，就如巴爾大撒（Hans Von Balthasar）研究聖女小德蘭的著作；拉內（Karl Rahner）也從聖依納爵的靈修得到研究神學的啓發⁹⁸。

伯爾納德和其他的教會聖人與神秘家，確實是教會的豐富寶藏。但在廿一世紀，我們也注意到不僅是聖人們的神秘經驗，也強調一般信徒與基督相遇的深刻體驗。正如現代熙篤會的作家多瑪斯·默頓所說：「人人都有默觀的種子，不過以不同的方式加以實現」⁹⁹，默頓指出平信徒也要在活動的世界培養默

⁹⁶ Pius PP XII, *Doctor Mellifluus*, Encyclical Letter, 1953.

⁹⁷ 《小德蘭詩集》（梁雅明釋本，思高聖經學會，1966），12〈疏主之神德〉。

⁹⁸ William M. Thompson, *Christology and Spirituality* (Crossroad, 1991), pp.121~133.

⁹⁹ 多瑪斯·默頓，《尋找天主》（光啓），10頁。

觀的生活，尋找與基督相遇的內在經驗（Inner experience）¹⁰⁰，這些經驗都會構成廿一世紀基督論反省的內涵。

廿一世紀是強調交談的世紀，基督論或靈修都是非常適當切入的題材，就如伯爾納德的基督論，已做為宗教交談題材的例子¹⁰¹。我們期待在這個世紀經過進一步的交談，能結出更豐碩的果實。

廿一世紀也是強調神學本地化實踐的時代，在基督論上，伯爾納德的「與基督結合」理念，在默觀中達致「合一的經驗」，值得給中國基督徒研究「一體範疇」的基督論或是靈修反省一個參考的例子¹⁰²。的確，伯爾納德為現代的中國基督徒在生活中渴望基督、效法基督，並與祂相遇、相知、相結合做了非常好的提示。正如他鼓勵他的聽眾和讀者去反省基督在我們生命中愛的歷史，這也是我們現代基督徒認識基督，並奉獻於祂的可循途徑之一。

¹⁰⁰ Raymond Bailey, *Thomas Merton on Mysticism* (Doubleday), p.158.

¹⁰¹ 哥倫比亞神學院丹尼斯教授比較伯爾納德與加爾文在「與基督結合」上的異同，見 D. E. Tamburello，前引書。另一個研究是熙篤會約瑟夫神父比較禪宗的宗教覺悟和伯爾納德與基督結合的經驗，見 Fr. Joseph Chu-Kong, *Religious Awakening : Saint Bernard and the East* (CS 28, 1977)。

¹⁰² 參考：黃克鏞，《心靈流溢－禮儀外的祈禱》（香港天主教禮儀委員會），32 頁。

生態神學中的基督論

谷寒松¹·廖湧祥²

本文作者先讓讀者從新約福音書的記載中，看到耶穌和大自然的來往，以及祂對自然界的關愛。而後，再讓讀者體會到：「宇宙性的基督」在基督宗教歷史的神學傳統上，確實是佔有相當重要的一席地位的，每一個時代都有一些偉大的思想家，對自然生態的問題提出他們獨特的見解。這些是當今重視生態環境的時代中，談基督時不可或缺的寶貴參考資料。

前 言

本文主旨在從基督信仰的觀點，探討現代人所關心的生態危機問題。嚴格來說，對生態環境問題的關心和討論並不是現代人的專利。在基督宗教的傳統中，不只聖經裡面充滿了對生態問題的教導，而且每一個時代都有一些偉大的思想家，對自然生態的問題提出他們獨特的見解。本文擬嘗試從生態神學的觀點，扼要地介紹福音書中耶穌對生態問題的相關教訓，然後介紹基督宗教思想史上一些思想家們如何從生態學的觀點談論

¹ 本文作者：谷寒松神父，耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士，輔大神學院信理神學教授。神學著作有《天主論·上帝觀》、《神學中的人學》、《基督信仰中的生態神學》等。

² 本文作者：廖湧祥，門諾會牧師，1974年起牧會於台灣門諾教會，曾獲美國門諾會神學院碩士，及美國天主教聖母大學（Notre Dame Univ.）倫理神學博士。曾任教於玉山神學院及台灣神學院，現任教於輔仁大學。

基督——即他們的宇宙性基督論的思想。其目的是要說明宇宙性基督論中的自然觀，是基督宗教的神學對生態危機問題的反省所作的主要貢獻之一。本文分成二部分：

第一部分：我們從福音書的記載，來探討耶穌教訓的生態層面；

第二部分：我們嘗試指出，宇宙性的基督論是基督宗教傳統中一個極重要的觀念，但其重要性卻在歷史洪流中被忽視了。

我們之所以如此安排，乃因宇宙性基督的神學必須建立在歷史性耶穌的生命和教訓的根基上。我們將從聖經和一些思想家中挖掘出這個幾乎被遺忘了的基督論。並嘗試從近代的思想家（包括基督宗教與非基督宗教的思想家）中找出這種宇宙性基督的思想。期能啓發讀者體認這種思想，並把此思想催生於自我和社會中。

一、耶穌教訓中的生態觀

從福音書中，我們可以看到耶穌教訓中充滿了對自然大地的描述。以下我們將著重經文的字面意義，來探討耶穌教訓中的這種生態觀。

（一）自然與耶穌之間的人格關係

福音書記載，耶穌在開始傳道之前，曾先到曠野接受魔鬼的試探。根據馬可的說法，耶穌在曠野時「跟野獸在一起」（可一13）。這裡，馬可似乎暗示讀者：在新時代的黎明，所有的受造物都與上帝的兒子分享新時代來臨的奧秘。所有的受造物都要有分於耶穌基督所帶來的救恩。

此外，福音書中一再記載耶穌對自然界的權柄。他咒詛一棵不結果的無花果樹，那棵無花果樹立刻枯乾（太廿一

18~20)；他上了西門彼得的船，從船上教導群眾之後，使原先捕不到魚的彼得「捕到了一大群魚，魚網差一點破了」（路五 4~8）。他斥責狂風大浪，風浪就止息（路八 22~25）。這些記載都在告訴我們，自然界不是無人格的機械，而是具有人格的特色。自然界也會回應耶穌的要求；自然界也服膺上帝兒子的命令。此種把自然界當成類似人格的說法，可說為宇宙性的基督論鋪了路。

(二) 自然萬物都是上主愛的對象

耶穌說：「五隻麻雀固然用兩個銅錢就買得到，可是上帝一隻也不忘記」（路十二 6）；又說：「你們看天空的飛鳥：牠們不種不收，也不存糧食在倉裡，你們的天父尚且飼養牠們！」（太六 26；參考路十二 24）不只鳥類得到上帝的照顧，就是野地裡的花草也是上主所關愛的對象：

「看看百合花怎樣生長吧！它們既不工作又不縫衣，可是我告訴你們，甚至像所羅門王那樣的榮華顯赫，他的衣飾也比不上一朵野花那樣的美麗。野地的花草今朝出現，明天枯萎，給扔在火爐裡焚燒，上帝還這樣打扮它們！……」（路十二 27~28；參考太六 28~30）

既然自然萬物能得到上帝的關愛，表示它們在創造主的眼中是有價值、有地位的。

(三) 大自然象徵上帝的臨在

在《約翰福音》中，耶穌被比喻為「活水」的泉源（翰四 7~15）、「世界的光」（翰八 12）、「葡萄樹」（翰十五 1~10）。在共觀福音中，耶穌把天國比喻為「暗中成長的種子」（可四 26~29）和「芥菜種」（可四 30~32）。這些比喻都在以大自然象徵天國的奧秘，彰顯上帝臨在於自然萬物之中，是萬物生存

之所賴。例如，以耶穌為「活水」的泉源，顯然是在指出基督為萬物生命的支持者。因為水是支持生命的根源，一切生物皆須賴水以維生。同理，把耶穌比喻為「世界的光」也有同樣的效果，因為光也是自然界不可少的；而光更是無遠弗屆的自然現象；它的無限根源乃是上帝本身。當耶穌說：「我是葡萄樹」時，祂更是強調上帝與世界的親密關係；上帝和世界之間具有一種「有機」的、不可分的關係。所以祂說：

「我是真葡萄樹，我父親是園丁……你們是枝子。那常跟我連結，而我也常跟他連結的，必定結很多果實；因為一脫離了我，你們就甚麼也不能做。」（翰十五 1~5）

此外，種子暗中成長以及芥菜種的比喻都在告訴我們，上帝親自臨在於種子的成長過程中，上帝親自引導並促使種子成長，直至長大結果。

（四）自然現象可做為人生的借鏡

耶穌經常使用自然界的現象做為比喻，來教訓人。例如，祂使用我們所熟悉的天氣現象來強化「愛仇敵」的教訓：「天父使太陽照好人，也同樣照壞人；降雨給行善的，也給作惡的」（太五 45）。種子秘密成長的比喻（可四 26~29）、麥子和稗子的比喻（太十三 24~30），以及芥菜種的比喻（可四 30~32）都在暗示：上帝國的成長或信仰生活的進步有如自然的成長一樣，是隱藏的；上帝所做的比我們多。上帝在暗中使種子和植物成長，這不只暗示上帝臨在於萬物，也教訓我們相信上帝在暗中為我們所做的一切。此外，「一粒麥子落在地裡死了，並結出許多子粒來」的比喻（翰十二 24），是在表達耶穌的受難和復活的神蹟。

耶穌也以天空的飛鳥和野地裡的百合花得到上帝照顧的事實，來緩和我們對生活的憂慮：

「所以我告訴你們，不要爲了生活上所需的飲食，或者身上所穿的衣服操心。難道生命不比飲食重要？身體不比衣服重要嗎？你們看天空的飛鳥：牠們不種不收，也不存糧在倉裡，你們的天父尚且飼養牠們！你們豈不比鳥兒更貴重嗎？你們當中又有誰能夠藉著憂慮多活幾天呢？爲甚麼要爲衣服操心呢？看看野地的百合花怎樣生長吧！它們既不工作又不縫衣；可是我告訴你們，甚至像所羅門王那樣的榮華顯赫，他的衣飾也比不上一朵野花那樣的美麗。野地的花草今朝出現，明天枯萎，給扔在火爐裡焚燒，上帝還這樣打扮它們，祂豈不更要賜衣服給你們嗎？你們的信心太小了！所以，不要爲我們吃的、喝的，或穿的操心；這些事是不信的人所追逐的。你們的天父知道你們需要這一切東西。你們要先追求上帝主權的實現，遵行祂的旨意（原文先求祂的國和祂的義），祂就會把這一切都供給你們。因此，你們不要爲明天憂慮，明天自有明天的憂慮；一天的難處一天擔當就夠了。」（太六 25~34）

這段經文不只讓我們看出自然萬物的價值，讓我們免於生活的憂慮，而且也教訓我們放棄奢侈的生活習慣，注意四週的自然環境，學習自然界的簡樸而無憂慮的生活形態。同時，這段經文也告訴我們，只要對上帝有信心，我們就會發現周遭自然界的價值，也會跟上帝一樣地關愛自然界。因爲對其他受造物表現愛心和公義的關懷，將使我們自己得到好處，給我們帶來更大的滿足。

這段經文的高潮落於 33 節所說的「先求祂的國和祂的義」。耶穌要我們以「上帝的國」爲所有活動的終極目標，將它當成人生最高的價值。而上帝的國即是公義。這種公義是我們必須表現於生活中的公義。這種公義應該包括人類對待自然界的態度。換言之，我們必須在生活中活出上帝與我們同在的

事實，而不應只以科技或物質的生活水平做為衡量人生的標準。過分追求物質生活享受的人應了解，他們的生活形態可能給社會和自然世界帶來不公義的後果；而且物質並不能給人帶來真正的快樂，因為肉體的死亡可能使他們對生命的追求歸於枉然。

此種對追求物質生活享受的警告，更清楚地表現於「無知的財主」比喻中：

「耶穌說：『你們要謹慎自守，躲避各樣的貪婪；因為一個人無論怎樣的富裕，他的真生命不在乎他有多少財產。』耶穌又對他們講一個比喻：有一個財主，田產豐富；他心裡盤算著：『我沒有夠大的地方來儲藏所有的穀物，該怎麼辦呢？』他又自言自語：『對了，我要把原有的倉庫拆了，改建一座更大的，來存放五穀和別的貨物，然後我要對自己說，幸運的人哪！你擁有一切好東西，足夠你多年花用，慢慢享受，吃吃喝喝，過舒服的日子吧！』可是，上帝要對他說：『你這個糊塗人，就在今夜，你得交出你的生命；那麼，你為自己所積存的一切財物要歸給誰呢？』耶穌結論說：『那些為自己積聚財富，在上帝眼中卻不富足的人也是這樣。』」（路十二 15~21）

這裡所說「在上帝眼中不富足的人」是指在生活中忘記追求公義的人。此種只為個人福利著想，而不顧社會公義的人，可能使生命癱瘓；因為生命的目標不在於追求物質和科技的享受，而在於創造性地表現上帝的公義。

（五）耶穌對禧年規定的要求

《耶穌政治》一書的作者 John Yoder 從福音書中發現，耶穌在傳道之初就宣佈禧年的來臨，並要求跟隨祂的人嚴格遵行

摩西所規定的禧年要求³。因為禧年乃是上帝國的前兆之一。此乃耶穌所以要求人「不要爲了生活上所需的飲食，或者身上所穿的衣服操心」的原因，因為天空的飛鳥不種不收，野地的百合花也不工作，上帝都讓它們無所欠缺。換言之，耶穌鼓勵祂的聽衆實行禧年的要求——讓土地休耕，靠信心生活。此外，耶穌也要求他們免除別人的「債務」（太六 12）、「借錢給人，而不期望收回」（路六 34~35）、「變賣所有的，把錢賙濟窮人」（路十二 33）。這些要求都是摩西所規定的一休耕、免除債務、釋放奴隸、歸還祖產。

如此，既然耶穌所宣揚的福音確實是禧年的福音，與摩西對禧年的命令完全一致，那麼，祂當然也要求人以禧年的精神來尊重並保護大地。祂要求我們學習自然界無憂無慮的生活，甚至要求我們讓土地「休息」。此種說法完全符合生態學家所主張的對待自然大地的原則。

（六）好管家的比喻

在耶穌「好管家」的比喻（太廿四 45~51；路十二 42~48）中，那位忠心的好管家就是依主人的意思去經營財物的人。這個比喻的主旨是告訴我們，基督徒理當成爲上帝的好管家，替上帝管理財產——自然世界。聖經的信仰既以世界萬物來自上帝，最後也必歸於上帝。所以，人類對世界萬物沒有絕對的所有權。人類不能絕對地按照自己的慾望去剝削自然世界，而應以「好管家」的身分和態度來處理上帝所交代給人管理的世界。也就是以向上帝負責任的態度來管理。惟有上帝對世界才具有絕對的所有權。人是被上帝所差派的看顧者或經理，也就是耶

³ 見尤達（John H. Yoder）著，廖湧祥譯，《耶穌政治》（香港：信生，1990），第三章，73~82。

穌所說的「好管家」。

小 結

綜觀福音書中耶穌的言行和教訓，我們看見耶穌和大自然的來往以及祂對自然界的關愛；祂經常以自然界的現象做為教訓人的素材。祂對大自然的態度彰顯出上帝仁慈對待萬物的情懷。因此，在後來的基督宗教傳統中，所以發展出「宇宙性基督論」的思想，其原因似應追溯到福音書中所描述的這位耶穌——一位親近又關愛自然界的人類救主耶穌基督。

二、宇宙性的基督：一個幾乎被遺忘的基督論層面

「基督是那看不見的上帝的形像，是超越萬有的長子。藉著他，上帝創造了天地萬有：看得見和看不見的，包括靈界的在位者、統治者、執政者、掌權者。藉著他，也為著他，上帝創造了整個宇宙。他在萬有之先就存在；萬有也藉著他各得其所……，藉著兒子，上帝決定使全宇宙再跟自己和好。上帝藉著他兒子死在十字架上成就了和平，使天地萬有再歸屬他。（《歌羅西書》一 15~20）

這段聖經充分表現初代教會中對基督的至高權力——基督是全人類、全宇宙的救主，祂的權能高於一切控制人世間的力量。此種對「宇宙性基督」的信仰，充斥於聖經的篇頁中⁴。我們可以說，新約聖經的基督論主要強調的乃是宇宙性的基督。基督的臨在給整個宇宙帶來了救贖的希望。

⁴ 例如：《腓立比書》二 1~24；《羅馬書》八 14~39；《以弗所書》一 3~14；《希伯來書》一 1~4；《約翰福音》一 1~18；《啟示錄》；耶穌受洗和在曠野受試探的故事（《馬可福音》一 1~13）；在山上變貌的故事（《馬太福音》十七 1~8；《馬可福音》九 2~9；《路加福音》九 28~36）；受難和復活；升天的故事（《使徒行傳》一 2~14）。

廣義來說，宇宙性的基督不僅是新約聖經中對耶穌的描述。根據 Matthew Fox 的解釋，聖經中凡提及「天使」、「雲彩」、「榮耀」、「曠野和山」、「惡」勢力的地方，一般都具有宇宙性基督的觀念⁵。宇宙性的基督是連結一切的力量—連結天和地、過去和未來、神性和人性，以及一切的被造界。因此，在舊約聖經中，也可以找到宇宙性基督的觀念。尤其在智慧文學中，作者將智慧人格化，並視智慧先存於世界之創造的說法⁶，都與新約聖經中宇宙性基督的信仰相類似。

但是，歷史上對基督論的研究，卻表現出一種忽視這種宇宙性基督的重要性之趨勢。傳統上在討論基督論時，一般都十分強調基督是「道」或「聖言」(Logos)、是上帝的兒子(即三位一體的上帝中的第二位格)、是人類的救主；而基督是全宇宙的創造者、統治者、拯救者，基督連結一切被造界，並充滿在一切被造界之中……等，宇宙性層面的基督論卻只扮演了極小而又不重要的角色。

我們可以說，在基督宗教的歷史中，宇宙性基督的信仰大部分是經由一些神秘主義者所保存下來的。其中，有一些是東方教會的教父們。一般的東方教父都具有一種宇宙論的神學和宇宙性基督的觀念。對這些教父們來說，宇宙性的基督乃是宇宙的目標，也是宇宙的開始和結束。

例如 Gregory of Nyssa 主張，藉著基督，萬物將恢復原狀，世界將重新被塑造，人性也將從暫時屬性改變成永遠不朽的狀態。Gregory of Nazianzus 也說：「『道』(Logos) 這個名字

⁵ 見 Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco: Harper Collins, 1988), 107.

⁶ 如：《箴言》— 20~33；八 1~36；九 1~6；《智慧書》七 27；八 1。

之所以用來稱呼基督，乃因祂存在於萬物之中」⁷。Basil of Caesarea 更主張，這個上帝的「道」充滿於被造界之中，從創造之初以迄於今日；這位基督乃是「與上帝一同管理創造界者（Co-operator）」，祂使「萬物都結合在一起」⁸。類似的觀念也存在於其他教父，如亞他那修（Athanasius）、亞力山大的革利門（Clement of Alexandria）等人的思想中。

此外，西方中世紀的神秘主義者從賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen, 12 世紀），到亞西西的聖方濟（Francis of Assisi）、多瑪斯、馬德堡的美契黛（Mechtild of Magdeburg）、但丁（Dante）、艾卡特（Meister Eckhart, 13~14 世紀），到諾威契的茱麗安（Julian of Norwich, 14~15 世紀）和古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa, 15 世紀）等人，也都具有強烈的宇宙論思想。他們都以創造為中心，而發展出宇宙性基督的觀念⁹。以下我們針對這些人的思想做一簡介。

（一）賓根的希爾德佳（Hildegard of Bingen, 1098~1179）

她全部的神學都以宇宙論為背景。她對宇宙的觀念及她的思考、表達這些觀念的方法，都具有宇宙論的傾向。她作了一系列的詩歌，稱為「天上啓示的協奏曲」（The Symphony of the Harmony of Heavenly Revelation），她以音樂和詩歌表達她對宇宙性基督神秘的經驗。她也藉繪畫來傳達宇宙性基督的經驗。例如，在一幅畫中，她把宇宙描繪成內在於神的體內，該神名為「愛之女神」（Lady Named Love）。這是一幅「萬有在神論」（panentheism）的圖畫—萬物在於神之內，而神亦在萬物之

⁷ Matthew Fox, 前引書, 108 頁。

⁸ Matthew Fox, 前引書, 108 頁。

⁹ Matthew Fox, 前引書, 109~127 頁。

內。在畫中的女神具有二條腿，代表支撐宇宙的公正和公義。她說那就是人類在每一被造物中所了解的神。她的宇宙性基督沒有人本觀念，因為祂是上帝的肖像或「鏡子」，祂在每一被造物中閃爍著。

希爾德佳提出她自己的神學，稱為「道—聖言的神學」(Theology of the Logos)。她主張基督是上帝的「道」，因為「藉著祂的聲音，整個創造都被喚醒，並被喚回自己裡面」(IHB, 28)¹⁰。基督乃「公義之子」，祂照亮了所有被造物：「每一被造物都被祂的光照亮著」(IHB, 87)。

「若沒有上帝的道，則沒有一個被造物的存在具有意義，上帝的道在所有被造界—看得見或看不見的—之中。

上帝的道是存在的、活潑的、精神的、翠綠的……。這個道表現於每一被造物，此乃上帝的靈在於肉身—這個道與上帝是不可分的。」(HB, 49)¹¹

希爾德佳把《約翰福音》的「道成肉身」說法，解釋為上帝臨在於自然界。每一被造物都是上帝的光輝，都在表現上帝。「無名」(nameless)的創造主上帝是「萬物」共同敬拜的對象，因為每一被造物都有一種「屬靈的生命」，所以大地是神聖的，也所以「不能被傷害，不能被毀壞」(HB, 78)。

(二) 亞西西的聖方濟 (Francis of Assisi, 1181~1226)

聖方濟受了希爾德佳和居爾特人(Celtic)強調宇宙論和以創造為中心的傳統所影響。他把宇宙性的基督的觀念用來做為教會的改革和更新的根據。他試圖創造一種新的生活型態，來

¹⁰ IHB = Matthew Fox, *Illuminations of Hildegard of Bingen*. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1985.

¹¹ HB = Gabriel Uhlein, *Meditations with Hildegard of Bingen*, Santa Fe, NM: Bear & Co., 1982.

對抗當時貪婪和陳腐的封建制度以及新興的資本主義制度。他的「太陽之歌」須以宇宙性基督的觀念來讀才能了解。這部作品是他的晚年之作，其中充滿了許多有關宇宙性基督的主題。例如，在這首歌中，聖方濟讚頌上帝，上帝成爲自然的肉身¹²：

「我主，願你因著你造生的萬物，
特別因著太陽兄弟而受讚頌，
因著你藉太陽造成白晝而照耀我們。
太陽是美妙的，它發射巨大的光輝，
至高者，它是妳的象徵。」

在這首歌中，聖方濟把所有的被造物看成是兄弟姊妹，他稱太陽、風、火爲兄弟；月亮、星辰、水、地爲姊妹。而宇宙性的基督臨在於所有被造物之中—祂是光，照亮了所有有生命的萬物。所以，被造界乃是一個大家庭。所有的被造物都密不可分。它們都因著上帝之光而緊密地結合在一起。

「我主，爲了我們慈母般的地姊姊，願你受頌讚！
她載負我們並照顧我們，
生產不同的果實，
色彩繽紛的花卉和草木。¹³」

大地是高貴的，因爲全能的上帝住在大地之中。

(三) 多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225~1274)

多瑪斯的宇宙論神學受了亞里斯多德影響很大。他從後者找到了奧古斯丁思想中所缺少的宇宙性基督，並修正了流行於當時西方教會（受奧古斯丁影響）的過度個人主義思想。

他說：「被造界可稱爲上帝的話（words），因爲他們彰顯

¹² 見 Eloi Leclerc 著，高達德譯，《太陽歌》（台北：思高聖經學會，1991），13 頁。

¹³ 同上，14 頁。

了上帝的心意 (mind)，有如結果彰顯了原因一樣」¹⁴。從人方面來看，耶穌也是被造物之一：「成爲肉身的道就像言詞中的一個字。就像聲音表達我們的思想，所以基督的身體也表達了那永遠的道」¹⁵。宇宙性的基督表達而且創造了宇宙；祂是更新的主要源頭。所以對多瑪斯來說，宇宙是一個友善的地方，上帝是衆善的源頭，祂的善充滿了所有的被造物。他認爲每一被造物都在見證上帝的存在，因爲「每一被造物都見證了上帝的力量和全能，被造物的美乃在見證上帝的智慧」¹⁶。所以，全世界都是上帝的藝術傑作。

而「道」即基督，這個道「包含了萬物，保護了萬物」，因此，沒有一個被造物不是藉著這道被造的。但宇宙性的基督觀念並不只限於耶穌而已。多瑪斯認爲每一被造物都以某種方式參與上帝的本質之中。他採取古代東方教父們的說法，認爲道成肉身表示上帝成爲人，也爲使人成爲上帝，分享上帝的神性。

上述多瑪斯的說法都表示：在他的神學思想中，保存了宇宙性基督的傳統。他在這方面的思想更由他的三位門徒加以發揚，即美契黛、但丁和艾卡特。

(四) 馬德堡的美契黛 (Mechtild of Magdeburg, 1210~1280)

她是一位女性平信徒，活躍於社會中。她也是社會和教會的批評家，受道明會的影響。她的宇宙論和宇宙性基督的觀念

¹⁴ Thomas Aquinas, *De Veritate*, iv. 1. 參閱 Thomas Gilby, *St. Thomas Aquinas: Theological Texts* (Durham, England: The Labyrinth Press, 1982), 63.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Thomas Aquinas, *In John*, n. 116. Translation by James A. Weisheipl & Fabian Lascher in their *Commentary on the Gospel of St. John* (Albany, NY: Magi Books, 1980), 65.

都來自多瑪斯，具有相當想像力和實際的深度。她對神性無所不在的體驗也就是她對耶穌的體驗，她說：

「有一天，我以我那雙帶有永恆的喜悅的雙眼看見了一塊大石，這塊石頭有如一座山，具有五顏六色。它嚐起來甜甜的，有如天上的藥草。我問那塊甜的石頭：您是誰？它回答：『我是耶穌』。」（MM, 108）¹⁷

這是她個人遇見宇宙性基督的故事之一。她還認為人人都帶有宇宙性基督的本質。耶穌是三一上帝的肖像，人類也是。

「靈魂啊！妳是完全的一歡呼吧！

因為只有你像上帝。……

起來，快跑，像一隻被追逐的小鹿，

因為妳是我的三一上帝的肖像，

妳是我的神性的根基，

此乃羔羊把自己的肖像放在你的身體之內的原因？」

（MM, 45）

美契黛看出上帝是「萬有在萬有中」（All in All）——亦即萬物都在上帝裡面，而上帝也在萬物之中。而體驗宇宙性基督的方法乃是成為上帝憐憫的工具。她這種說法是把宇宙性的基督視為臨在於被造界之中，包括它們的受苦和黑暗中。

（五）但丁（Dante Alighieri, 1265~1321）

但丁在實際生活中，活出了他所相信的宇宙性基督的觀念。他的生活一直處於政治困境中。他是一位平信徒、神秘家、也是佛羅倫斯（Florence）地方的公職人員（elected official），他曾大無畏地反對教皇的軍事力量、貪婪、腐敗。因此之故，

¹⁷ MM = Sue Woodruff, *Meditations with Mechtild of Magdeburg*. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1982.

他曾被永久放逐，被禁止回到佛羅倫斯，否則會被處以火刑。

他在意大利各處流浪了二十多年，與自己的家鄉、親朋好友都斷絕了關係。就在這個時期，他完成了一部偉大的著作——《神曲》（*The Divine Comedy*）。這部詩集可以說是他對宇宙性基督的體驗表現於藝術中。在這部詩集中，但丁表達出一種宇宙論和宇宙性基督的觀念。他說，上帝的榮耀驅動萬物，並滲入宇宙中。而人類乃是由那具有永恆之美的上帝的火花所組成的。「這些火花，即人類的靈魂，都直接來自上帝，它們沒有結束；它們都被永遠蓋著上帝之美的印」（DA, 16）¹⁸。

但丁以為創造的目的乃在喚醒所有被造物中的神聖「我是」（“I am”這是《出埃及記》中稱呼耶和華上帝的用語，意為「我與你們同在」），意即宇宙性的基督（DA, 117）。

在他的《神曲》中，他提到，當他的旅途達於高潮時，他的靈魂與整個宇宙具有一種小宇宙和大宇宙的關係。他說，那時「我的慾望和意志都很和諧地轉動，就像一個輪子被愛均勻地推動著，這個愛也推動了太陽和其他星球」（DA, 130）。因此，愛也推動了宇宙。但丁也把三一上帝中的子（即宇宙性基督）描述為「大光」或「永恆之光」，因祂反映了來自創造主的光（DA, 128）。而這種大光也表現在人類之中，並散佈於世界中，成為所有生命和活動的中心。因此，時間和空間都集合於神性的永恆現在（eternal now of divinity）之中，而此永恆的現在又進入創造之中。此外，但丁把耶穌在世的生命和死亡了解為一種宇宙性的結果：

「上帝的位格（divine person）採取了我們的人性，
在十字架上經歷死亡的痛苦，

¹⁸ DA = James Collins, *Meditations with Dante Alighieri*. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1984.

祂的死震動了大地，開啓了天門，
取悅了上帝。
自創造之首日開始，以迄最後一晚，
從沒有（而且將永遠沒有）這樣崇高而宏偉的作為。」
(DA, 105)

很顯然地，但丁是以一種對宇宙性基督的了解來傳揚他的先知性和神秘性的宇宙論。

（六）艾卡特 (Meister Eckhart, 1260~1327)

在所有的基督徒神秘家之中，艾卡特對宇宙性基督的主題做了最多的討論。在他死後一週，他就被教會定罪。學者們都同意，他被定罪的理由是政治性的，因他一直關心社會上被壓迫的一群人，如農夫和一些失去產業的前代貴族。

艾卡特視所有的被造物都是上帝的道，即使一塊石頭也是。意思是說，基督是上帝的道，可以從石頭、行動以及我們所說的話中表現出來。「上帝把祂的神性 (divine being) 公平地分配給所有的被造物，按照各個被造物所能領受的分配給它」(BR, 92)¹⁹。所以，萬物都是平等的。所有的被造物都盡全力在傳達上帝，並努力完成它們做為「上帝之道」的工作（或做為宇宙性基督的肖像之工作）。人類應該設身處地，以了解上帝的肖像如何藉著它們表現出來，並學習表現上帝之肖像的方法。

因人人都具有上帝的種子或上帝的道，所以人人皆可成為基督，而且人人都可以做基督的工作。

如果我們能夠在其他被造物中發現宇宙性的基督，我們就

¹⁹ BR = Matthew Fox, *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*. Garden City, NY: Doubleday & Co., 1980.

能夠知道上帝在我們裡面造生宇宙性的基督。而除非我造生基督，否則創造主生基督的事就與我無干。艾卡特主張：上帝愛所有的被造物，並把它們當成上帝。「上帝以所有的被造物為樂，非因它們是被造物，而是以它們為上帝」（BR, 76）。艾卡特也把宇宙性的基督了解為世界的苦難。如果說，每一被造物都是上帝的道，那麼每一被造物所遭受的苦難，就是上帝之道所受的苦難。而解除彼此之間之苦難，就等於解除了基督的受苦。

艾卡特的宇宙性基督的神學發展得極其完備，因為他的靈修（spirituality）以創造為中心，而這種以創造為中心的靈修以宇宙論為其前提。他的作品也把那個宇宙論內在化，而成為一個活的神秘主義。所以，艾卡特的全部著作都可了解為有關宇宙性基督的論文。

（七）諾威契的茱麗安（Julian of Norwich, 1324~1415）

她一生過著隱居生活。她也看出所有被造物中具有上帝的「內蘊性」（inness），亦即上帝存在於所有被造物之中，萬物都在上帝之中，同時上帝也在萬物之中。

她也提出一種「上帝之道」（Logos）的神學，這個道存在於萬物之中，並維護萬物。也就是說，上帝的道（宇宙性的基督）具有醫治的能力。

茱麗安認為要頌揚宇宙性的基督，就應進入被釘十字架的耶穌的傷痕中。她把十字架視為一個宇宙性的事件，這事件牽涉所有自然界的萬物和它們所受之苦難。

「我看見基督與我們之間逐漸趨於合一，
因為當他受苦時，我們也受苦。
所有上帝創造的被造物，凡能受苦的，
都與祂一同受苦。

天和地在基督死亡之時，也同時被破壞，
因為基督也是自然的一部分。」（JN, 44）²⁰

當茱麗安提到宇宙性基督的先存性（pre existence）時，她也提到人類的先存性。她說：「我看見上帝不曾『開始』愛我們……，我們一直都在上帝的預知中；上帝對我們的認識和愛沒有開始的時刻」（JN, 88）。所有的被造物都是先存的宇宙性基督的肖像，都一起開始存在。「我們都是同時被造，在我們被造時，我就跟上帝合為一體。因此，我們一直保持著發光和高貴的身分，如同被造之時的情形一樣」（JN, 100）。

茱麗安對宇宙性基督的意識再一次與耶穌的教訓（即上帝國現在就在我們中間）相結合。因她主張，我們在世上的工作乃是在此時此地為上帝國預備一個家。她的觀點雖然具有泛神論的傾向，但這可能是一般強調宇宙性基督的思想家的共同特色。我們必須記住，根據正統的基督宗教信仰，上帝的無限和被造物的有限是不能被忽略的。

（八）古薩的尼可拉（Nicholas of Cusa, 1400~1464）

古薩的尼可拉是一位科學家、律師、批判史學家、哲學家、人文主義者、神秘家、梵蒂岡的外交家，和羅馬天主教的一位樞機主教。他的思想中，充滿了豐富的宇宙性基督的觀念，他曾說：

「如果有人主張萬物被造時都被賦予智慧，另外有人主張所有被造的萬物，都在上帝的道（Logos）裡面，他們所說的豈不是同一件事嗎？雖然說法不同，但卻表示同樣的觀念，因為創造的道（萬物藉祂而被造）跟上帝的智

²⁰ JN = Brendan Doyle, *Meditations with Julian of Norwich*. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1983.

慧是同樣的。」(NC, 112)²¹

古薩十分強調智慧，他主張「智慧是永恆的，因為智慧先於每一存在和所有被造物的開始」(NC, 113)。智慧可以在任何地方發現；智慧在萬物中燃燒著，她是賦予萬物活力的泉源。古薩不只主張每一被造物都是上帝的道，而且主張，每一被造物都是一本有關上帝的書，也是上帝的肖像和反映上帝的鏡子；上帝的臉可以從每一被造物中顯現出來。

古薩也是一個「萬有在神論者」(panentheist)，他說：

「那位絕對神性的心意(Divine Mind)，乃是存在於每一被造物中……，神性乃是每一被造物的揭示和包藏(unfolding and enfolding)。神性存在於萬物中，使得萬物也在神性中。」(NC, 28)

被造物可以說是具有神性，因為在被造物中所發現的，也可在上帝裡找到。上帝把祂的神性給予被造物，但是被造物接受的能力卻是受限制的，被造物只能有限地接受上帝的神性。簡言之，古薩的基督論較不強調拿撒勒人耶穌的人性，而比較強調神性的基督。祂具有跟上帝一樣無所不在的屬性。

小 結

上述這些西方的神秘家都表現了一種極其豐富的宇宙性基督的神學。然而，在啓蒙運動之後，這種宇宙論的觀念逐漸喪失，宇宙性基督的觀念也跟著被遺忘。因為啓蒙運動否認神秘主義，並貶抑宇宙論的世界觀，而把宇宙視為一部機器。而啓蒙運動對基督宗教的衝擊是所謂「自由派神學家」的興起。因為這些神學家們受了笛卡兒(Descartes)、牛頓和康德(I. Kant)

²¹ NC = James Francis Yockey, *Meditations with Nicholas of Cusa*. Santa Fe, NM: Bear & Co., 1987.

的影響，忽略了初代教會所提出的宇宙論和宇宙性基督的信仰，進而排除神秘主義的思想，而把宇宙視為一部機器。因此，宇宙不再具有神秘性。例如近代新教自由派神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）就把神秘主義視為「異端」²²；虞格仁（Anders Nygren）則稱之為「以自我為中心之虔誠的極致」（the acme of egocentric piety）²³。

如此，我們可以看到，自從十七世紀中，理性主義和敬虔主義滲入基督宗教以來，過去的「宇宙性基督」的觀念就逐漸被推翻，讓它侷限於神秘的經驗中。神學家們在回應啓蒙運動時，不只忽視了宇宙性基督的概念，而且代之以人本主義的思想來了解世界和信仰。在這種人本主義的文化、教育和宗教中，世界和宇宙失去了神秘性，而變成必須以一種被研究的「客體」的方式來存在，以滿足人類科學至上的需要。所以教會歷史學家貝利肯（Pelikan）認為「啓蒙運動哲學廢了宇宙性的基督」²⁴。

此外，啓蒙運動也促使神學致力於「歷史的耶穌」的探尋，而放棄宇宙性的基督的信仰。事實上，對歷史的耶穌之探尋已支配了基督論的研究將近兩個世紀之久，以致有關宇宙性基督的神學被犧牲了。這成為神學上忽視被造世界與上帝的關係，並忽視被造界之價值的主要原因，也成為神學被指為助長人類破壞自然界的原動力之一。

所以，為了挽救日益被破壞的地球，在神學上應該致力於宇宙性基督的探尋。也就是說，基督宗教的神學和信仰必須從

²² Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Meridian, 1956), 27~39.

²³ Anders Nygren, *Agape and Eros* (New York: Harper & Row, 1969), 650.

²⁴ Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries* (New Haven, CT: Yale UP, 1985), 182.

事一種典範的轉變—即從啓蒙運動的「歷史的耶穌」之探尋，擴展成今天「宇宙性基督」的探尋。然而，探尋宇宙性基督的意思，並不表示放棄或否定過去對歷史的耶穌的探尋成果。宇宙性基督的神學仍然必須建立在歷史的耶穌的基礎上。亦即建立在祂的話、祂的解放性作為（liberating deeds）和祂的生命的根基上。

三、「宇宙性基督」的逐漸再現

從上面的討論，我們發現宇宙性基督的信仰是傳統基督宗教的重要信仰之一。不論在聖經中或在初代教會中，有關基督是上帝的「道」，祂充滿在創造界之中、管理並統治宇宙的確信，都是主要的信仰告白。然而，此種宇宙性基督的傳統信仰卻在歷史進化的過程中被忽略，甚至被遺忘。直到最近，由於地球生態產生危機，神學家們重新思考自然在神學上的重要性時，這個被遺忘的傳統信仰才逐漸重新被發現。神學上的思想典範已逐漸從過去強調人本的趨勢，轉變成顧及全部被造界的說法。也就是從歷史的耶穌以及人本基督論的觀點，轉變為宇宙性基督的基督論。此種思想典範的轉變，表現於神學家們對東西方思想的重新發現所做的努力中。因為東西方思想中蘊藏了豐富的「宇宙性基督」之觀念。

（一）德日進的宇宙性基督

在近代西方思想界中，宇宙性基督觀念表現得最清楚的，首推德日進（Teilhard de Chardin）的「跳躍進化觀」。德日進是法籍天主教神父，也是考古學家、人類學家和基督信仰世界中的神秘家。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分為物質化、生命化及人化三大階段，並視每一個新階段為一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。

他認為，宇宙的演化是整體性的「內在動力」推動著萬物，向超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣之死物。其實質內早已含有一種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主—即宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。而基督是天主也是人，是天人合一的圓滿；祂降生為人，人類若跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備²⁵。

德日進在去世之前所留下的話中，更清楚地表明了他的宇宙性基督的信仰。他說：「天主是萬物中的萬有」；並說：

「我的信條有二：宇宙是有中心的、是進化的，而且是向上往前的進化，此其一。耶穌基督是宇宙的中心，此其二。²⁶」

（二）與佛教的交談

亞洲人的世界觀從某些方面來說，也具有基督宗教思想中的宇宙性基督觀念。例如，佛教徒經常誇耀他們具有宇宙性智慧的傳統。就如西方世界所說的智慧（*sophia*），佛教的傳統也把智慧看為女性—她是「眾佛之母」，她是老師，也是同情心（憐憫）的孕育者。她的存在不可測度，有如宇宙；然而她也是「存在的根基」。依佛教的傳統看來，萬物之中都具有「佛性」，此種佛性能夠喚醒人認識自己的感覺、認識自己的身體、理智，並認識世界。它也是一種了解和愛的力量。因為人人都具有此種佛性，所以人人都可以成佛。而且每一被造物也都可以成佛：

²⁵ 有關德日進的「跳躍進化觀」，詳見谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1991），79頁。

²⁶ Claude Cuenot, *Teilhard de Chardin: A Biographical Study* (London: Burns & Oats, 1965), 76. 引自谷寒松著，前引書，79頁。

「一個佛陀應該是微笑的、快樂的、美麗的……。一朵花是佛，所以一朵花也具有佛性……，以成為佛陀做為一日之始是何等之美！每當我們覺得自己將要失去佛性時，我們都可以坐下來，深呼吸，直到我們找回真正的自我。²⁷」

既然人人皆可成佛，而萬物也都可成佛，所以宇宙萬物的理想結局，應是萬物一體的宇宙性合一了。這與基督宗教「宇宙性的基督」統管萬物，成為萬物集中的中心之思想可說不謀而合了。

歷史學家湯恩比（Arnold Toynbee）對基督宗教和佛教的合一抱持著相當的希望。他說這事將成為二十世紀最重要的一個事件²⁸。或許湯恩比的希望，唯有藉著我們所說的宇宙性的基督這種無比的力量才得以達成吧！

（三）與中國思想的交談

此外，在一般中國哲學家的思想中，「生命的光輝」充滿於天下萬物之中，此種生命藉著所謂「高貴的人」（*homo nobilis*）的媒介，從至高絕對的奧秘（隱藏的神）而及於宇宙萬物，並從宇宙萬物回到至高絕對的奧秘之中。此種對生命的解釋也跟我們所說的「宇宙性基督」之思想類似。我們可以根據中國近代哲人方東美所繪製的「寶塔型宇宙建築圖」來說明這種思想²⁹。

²⁷ Thich Nhat Hanh, *Being Peace* (Berkeley: Parallax Press, 1987), 114~115. 引自 Matthew Fox, 前引書, 232 頁。

²⁸ 這是 Matthew Fox 引用 Joanna Macy (在一次題為“The Cosmic Christ and the Way of the Boddhisattva”的演講) 所說的話。見 Matthew Fox, 前引書, 232 頁。

²⁹ 詳見谷寒松著, 前引書, 111 頁中的圖 11。

方氏把生命分爲六個領域：物質的、生物的、心理的，審美的、道德的、宗教的。他認爲以生命動力開闢物質生命領域的，是「工作的人」（homo faber）；把生命存在領域從物質境界提升到生物境界的，是「行動的人」（homo dionysiacus）；表現創造才能，把生命指向更高的意義境界的，是「創造的人」（homo creator）；以理性爲指導，形成各式各樣的系統知識，使自己不盲目創造，而把生命安排在真理世界上的，是「理性的人」（homo sapiens）。然而，把工作的人、創造的人、理性的人結合起來，有健康的軀體、飽滿的生命、豐富的知識，就成爲「自然人」（homo naturalis）；而當自然人走向形上界，能運用種種符號，創造種種語言，象徵美的境界時，乃成爲「用象徵的人」（homo symbolicus）。若進一步在藝術價值上加上道德精神，而具有優美品格，乃是「道德的人」（homo honestatis）。而當生命到達盡善盡美的神聖境界，整個生命可以包容全世界、統攝全世界、支配全世界時，就是「宗教的人」（homo religiosus）了。如此集中生命，才能成就的「聖人」或「賢人」或「覺者」，即到達塔頂的「高貴的人」（homo nobilis）。

而宇宙的真相是無止境的，在人能到達的理想境界之外，還有「神」（divinity）的存在，祂是「最真實的實體」（the really real reality），也是「最奧秘的奧蹟」（the mysteriously mysterious mystery）。整個宇宙，一方面從這位至高的神，通過高貴的人，獲取無窮的生命力，並使宇宙中自然界的一切超升到神聖領域，而具有神聖的價值；另一方面，高貴的人也藉著默觀此至高的神，帶領所有的自然萬物回轉原始，使所有的被造物不斷提升、改變，達到生命的圓滿境地³⁰。

³⁰ 詳見方東美著，〈中國哲學對未來世界的影響〉《現代學苑》，120。或《哲學與文化》革新號第一期（1974）2~19。

結 論

簡而言之，「宇宙性的基督」乃是萬物在宇宙中的「共同居所」（common house），在這個「宇宙性基督」之內，每一被造物都可以找到足夠的空間來伸展自己的能力。在「宇宙性基督」之內，所有「地球上」的萬物一方面已經抵達了歷史的終點（目標），另一方面，卻仍未完成它們的使命。因此，它們仍須不斷的改變，不斷地向回歸於創造主的圓滿境地邁進。就如 Matthew Fox 所說：真正的宇宙性基督尚未出生，即使在拿撒勒人耶穌之中，宇宙性基督也仍尚未完全誕生。因為那些聲稱相信耶穌的人幾乎還未給世界帶來宇宙性的基督；至少母親大地所需要的宇宙性基督還未出現。所以我們都有責任把宇宙性的基督催生於自我和社會中³¹。

Fox 的說法雖以為宇宙性基督的實現是漸進的，但從嚴格的神學觀點而言，我們必須強調：一方面耶穌基督的道成肉身已經是事實，因為拿撒勒人耶穌是此事實在於具體時空中的展現；另一方面，我們也必須承認，在基督之中的上帝的圓滿尚未普及或內在於宇宙萬物中。此乃我們在本文中所提出有關道成肉身及逾越奧蹟的主要思想。而這種上帝圓滿的普及和內在化的工作，實有賴於天主聖三為泉源，以耶穌基督為中保，並以聖神為完成的力量。

³¹ Matthew Fox，前引書，136~139 頁。



第三部分

本位化課題

孔子所反映的基督面貌

房志榮¹

本文作者以《四書》（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》）中所描繪的孔子面貌，與《四福音》中的耶穌基督面貌加以比較。一方面，帶領讀者以孔子的氣度和胸懷來讀聖經，來聽天主聖言；另一方面，用聖經廣泛而深刻的啓示來揣摩孔子所說的話、他和弟子的對答，以及他對門生所言所行的表態。在這強調文化交流及宗教交談的氛圍中，這是一種值得推介的讀經、解經的新嘗試。

上 篇

大陸文革的批林批孔風波之後，孔子慢慢恢復他原來的地位。現在大陸的書報又引用孔子的話了，甚至把孔子與毛澤東先後引徵²。大陸以外，孔子的地位穩如泰山，不但台灣，連韓國和日本還是尊崇儒學，予以發揚；新加坡以儒家人生哲學為正宗，美國有些州城像中華民國一樣以 9 月 28 日孔子誕辰紀念

¹ 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。本書即為獻給房神父 75 歲暨入耶穌會的金慶禧年。

² 孔子說：「知之為知之，不知為不知，是知也。」毛澤東同志說：「沒有調查就沒有發言權。」胡喬木：「當前思想戰線的若干問題。」人民出版社，1982 年 5 月第一版，41~42 頁。

日為教師節。經過二千五百多年的考驗，這位「萬世師表」在今日科技發達的世界還是如此受人崇敬，當然有他的道理。

我們基督徒以基督為「師傅」和「博士」³，但這並不妨礙我們奉許多聖人聖女為師傅及教會的博士，因為他們都反映出永遠智慧—降生聖言的某一面貌，使我們凡夫俗子更易取法、更易追隨。孔子也反映出基督的面貌嗎？我們把四書（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》）與四福音略作比較，便能有一個初步的答案。

當然，在這篇短文裡不可能作詳細的研究。首先就得把《孟子》一書擱開，《大學》裡只有兩句孔子的話，《中庸》有關孔子的材料就多了，而最豐富的資料在《論語》這部共有二十篇的書裡。其中第七篇〈述而篇〉幾乎全講孔子的言行舉止，繪聲繪色，生動異常。因此本文將這一章當作骨幹，將其他章段（如：九 4，即〈子罕〉九 4，第九章第 4 段）與之配合，繪出孔子一幅較完整的肖像。

下文就分五方面來逐一描述：一、好學與自謙；二、坦蕩與堅強；三、有所不為；四、平等友愛，樂群開放；五、敬神安命，恆心祈禱。

至於四福音方面，也無法引許多章節來對照，只能把三部對觀福音及《若望福音》的基本線條指點出來，就能發生比較的功用了⁴。

³ 這是瑪廿三 8, 10 的含義：「師傅」是為教導後進，「博士」是因為他博學多知。這兩個稱呼最適合於「天主聖言」及降生的「智慧」身上。

⁴ 本文所引聖經，均引自「思高聖經」或「現代中文譯本」，有時筆者略作更動。至於所引四書及譯文，皆用謝冰瑩等四位作者的《新譯四書讀本》（三民書局出版）。有的章段（如《中庸》第十三章及第二十章等）是筆者新譯的。

一、好學與自謙

從孔子自己的口裡，我們聽得出他是如何地好學：

- ① 子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

（五 28）

十戶人家的小地方有天性忠信和我一樣的人，但沒有像我一樣好學的。

- ② 子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（二 15）

只知學習，不加思索，終於迷惘而無所得；只靠思索，不知學習，那就不切於事而危殆了。

- ③ 子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（七 3）

品德不加修養，學問不加講習，聽到好的道理不能實行，有過錯不能改，這是我所憂慮的。

- ④ 子曰：「朝聞道，夕死可也。」（四 8）

早上悟得真理，當晚就可以死了。

- ⑤ 孔子雖然十分好學，但他知道人一生有學不盡的事理，有時不得不自認無知，因此他對子路說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」（二 17）

知道的就說知道，不知道的就說不知道，這才是真知啊！

- ⑥ 他不斷前進，與自己的年齡一同成長：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩。」（二 4）

- ⑦ 他不但認爲人有時須自認無知，並且也該自訟有過：「已矣乎，吾未見能見其過，而內自訟者也。」（五 27）

算了罷！我還沒有見過能自己發覺過失，而內心自我責備的人。

- ⑧ 顏回是他得意的學生，但有一點使他不滿⁵：「回也，非助我者也，於吾言，無所不說。」（十一 3）
回啊！對我無所助益，因為對我所講的話，他沒有不喜歡的。

最後，孔子的謙遜顯示在他坦然承認自己出身微賤上，見九 6。

孔子的好學與自謙反映出基督的良善心謙（瑪十一 29），及不斷尋找天父的旨意（若四 34）。雖然層次不同，但方向是一致的。

二、生活態度：坦蕩、堅強、樂觀

孔子的生活態度可由別人對他的觀察及他自己所說的話與所有的抱負得知：

- ① 「子之燕居，申申如也，夭夭如也。」（七 4）
孔子閒居的時候，容態舒適，神色愉快。
- ② 「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」（七 37）
孔子的態度溫和而嚴肅；有威儀但不兇猛；恭敬而自然安祥。
- ③ 子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏」。曰：「是知其不可而為之者與？」（十四 41）
子路在石門外住了一夜。第二天，一早進城，守門的人問：「你從哪裡來的？」子路說：「從孔家來」。守門的人說：「就是明知不可為而為的那個人嗎？」
- ④ 對孔子最高的讚譽，出自他的得意門生顏回之口：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人：博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所

⁵ 子路不是這樣，他常向孔子的話挑戰。有一次關於正名的問題被孔子罵了一頓（見十三 3）。但如果學生說的有理，孔子也欣然接受而糾正自己的話（見十七 4「割雞焉用牛刀」及其他多處）。

立卓爾，雖欲從之，末由也矣！」（九 10）

孔夫子的道理，越仰望它越顯得高遠，越研鑽它越顯得堅固，看它好像在前面，忽然又像在後面！夫子循著次序一步步誘導我；先教我博學文章典籍，然後要我以禮約束自己的行爲。我想停止不學了也不可能，已經用盡我的才力，而夫子的道依然卓立在我的面前，我再想追從上去，但總感到無路可追從上去！

- ⑤ 孔子自己說：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（七 36）
君子的爲人態度平坦寬闊，小人卻常憂戚不安。
- ⑥ 他對自己的描寫是：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（七 15）
- ⑦ 葉公問孔子於子路，子路不對。子曰「女奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」（七 18）

三、有所不言，有所不為

- ① 子之所慎：齋、戰、疾。（七 12）
孔子所謹慎的有三件事：齋戒、戰爭、疾病。
- ② 子不語：怪、力、亂、神。（七 20）
孔子不講怪異、強力、暴亂和神道。
- ③ 子釣而不網，弋不射宿。（七 26）
孔子用釣竿釣魚時，不用大網；射鳥時，不射夜宿的鳥。
- ④ 子罕言利，與命，與仁。（九 1）
孔子少講利，只贊許命和仁。
- ⑤ 子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我。（九 4）
孔子戒絕四種心態：無妄測心，無必然心，無固執心，無自私心。

耶穌在世時，弟子們關於祂的生活態度說得很少，也不敢向祂發問。保祿的「基督論」說到基督的愛是多麼長、闊、高、深（弗三 18），說祂原有天主的本質，卻取了奴僕的本質，自甘卑微，服從至死，且死在十字架上（斐二 6~8），說祂是那看不見的天主的肖像（哥一 15），說祂「出現於肉身，受證於聖神，顯現於天使，被傳於萬民，見信於普世，被接於上天」（弟前三 16），說「如果我們與他同死，也必與他同生；如果我們堅忍到底，也必與他一同為王；如果我們否認他，他也會否認我們；如果我們失信，他依然信實可靠，因為他不能違背自己」（弟後二 11~13），說「基督為我們獻上自己，救我們脫離一切罪惡，使我們成為他純潔的子民，歸屬於他，熱心行善」（鐸二 14）。

我們的信仰固然植根於「居我人間」（若一 14）的耶穌基督，但新約關於耶穌在世的像和生活態度說得不多，比方：說祂哭，沒有說祂笑，三十多年的隱住生活幾乎一筆帶過。孔子的像也許可以幫助我們設想耶穌是「申申如也，夭夭如也」；「溫而厲，威而不猛，恭而安」；「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」……

四、平等友愛，樂群開放

《論語》第七篇〈述而篇〉有些段落描述孔子與四周人的往來，每段說出一個特點，十分有趣。無論人多人少，善或不善，他都會跟他們學習。他並不是我行我素，獨善其身，而喜好群居，喜歡與人分享。他知道須教人什麼，但他不為成見所阻撓，只要人肯上進，他都願接納。最後，他很愛好音樂，誰唱得好，他一定要他重複，並跟他合唱。《論語》的原文如下：

- ① 子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善

者改之。」(七 21)

- ② 子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。」(七 23)

孔子說：「諸位以爲我有所隱匿而不告訴你們的嗎？我實在沒有隱瞞呀！我所作的事，沒有一件不是和你們在一起的，我就是這樣。」

- ③ 子以四教：文、行、忠、信。(七 24)

孔子以四項教人：詩書禮樂、修冶品行、存心忠厚、與人信實。

- ④ 互鄉難與言。童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也。唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也！」(七 28)

互鄉的人難和他們講善道。有一個互鄉的小孩求見，孔子接見了他，弟子們感到詫異。孔子說：「我贊許他上進，不贊許他後退。何必太過份呢？人家潔身自好以求上進，我贊許他的這番好意，不擔保他過去的一切呀！」

- ⑤ 子與人歌而善，必使反之，而後和之。(七 31)

孔子同人一齊唱歌，聽到人家唱得好，一定要請他再唱一次，然後再跟他齊唱。

這一切的確能反映耶穌的施教及祂跟弟子們的一部分關係。

五、對神的感悟與祈禱

孔子與基督的最大區別，是在這一個生活圈內，耶穌與天父的關係是那樣具體、親切、自然⁶，孔子卻像舊約的先知一樣，

⁶ 見瑪十一 25~27；廿六 39, 42；廿七 46；路廿三 46；若二 16；四 21~24；五 19~30；十 15~18, 29~30；十一 41~42；十二 27~28, 49~50；十四 2, 9~14, 20~24, 28~31；廿 17, 21。

無從給子弟們介紹這樣一位父。也許這才是中國文化所以需要基督的最迫切、最深刻的理由：讓基督教我們認識這位父，中國人的老祖宗的祖宗，引我們同全球人民回歸父家。

不過孔子每次提到神明，還是充滿了敬意，並且肯定了敬拜真神的三大因素：祭祀、祈禱，唯真神知人最深。

- ① 子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」（《中庸》十六章）

孔子說：「鬼神的性情靈效，真是大極了！看他不見，聽他無聲；但他是萬物的本體，而爲萬物所不可缺少的。他使天下的人都齋戒清潔，穿著盛服，去奉行祭祀。他好像流動充盈在人頭上，在人的左右。」

- ② 子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾於上下神祇』」。子曰：「丘之禱久矣！」（《論語》七 34）

孔子病重，子路請代老師禱告。孔子說：「有這個理嗎？」子路答道：「有的。誅文上說：『爲你向上下神祇禱告。』」孔子說：「我自己已經禱告過很久了！」

- ③ 子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」（十四 37）

孔子說：「沒有人知道我啊！」子貢說：「爲什麼沒有人知道老師呢？」孔子說：「我既不怨天，也不責怪人，只是從人事上去學習，順天理，日求上進，知道我的，只有天罷！」

結 論

中國傳統以孔子爲萬世師表，基督徒以基督爲最高導師，中國基督徒在孔子與基督之間不覺有衝突，只發現他們相映成趣。《中庸》裡有三章關於孔子的教導，可與福音中耶穌的訓

誨互相照明。耶穌在瑪十一 12 所說的話到底何解？天國須以強力奪取，或用柔順爭取？孔子給子路所解答的論「強」也許有助於了解。孔子先分南方之強為寬柔以教，不報無道；北方之強為著武器而睡，戰死也不悔。然後說所謂的強能有四種：

1. 待人和氣而不同流合污；
2. 中正而不偏；
3. 國有道而不改窮塞時的操守；
4. 國無道而寧死不變節。（《中庸》第十章）

瑪七 24~27 山中聖訓後，耶穌所說的聽道不夠，還須實行，正和孔子的「言顧行，行顧言」不謀而合：

子曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道……忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人……庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」（《中庸》十三章）

道離人不遠，人以之為道而又覺得它離人遠，那就不是道了……忠和恕接近道；不願加在自己身上的，也不加在別人身上……一般德操的實行，一般言語的謹慎，不夠的地方，繼續勉勵，多餘的地方，不再做、不再說，這樣言顧行，行顧言，君子怎能不努力不懈呢！

最後，路十四 28~33 所講建高樓及出兵打戰的比喻，正是孔子所說「人無遠慮，必有近憂」（《論語》十五 11）的道理。這在《中庸》廿章第六段說得更詳細：

「凡事豫則立，不豫則廢；言前定則不跲，事前定則不困；行前定則不疚；道前定則不窮。」

任何事，先有準備就成功，沒有準備就失敗；說話先有定見就不閉塞；做事先有定案就不困窘；行事先有定向就不悔恨；道先有定則就不會枯竭。

孔子反映基督或聖經的地方還很多，值得有心的中國基督徒去慢慢體味和發掘。本文所舉的例子是些初步的研究，其用

意無非是激勵自己和他人把中國文化與基督信仰作成有機體的整合，當今教宗若望保祿二世不是鼓舞我們這樣去做嗎⁷？

續 篇

〈孔子所反映的基督面貌〉一文於 1984 年發表後⁸，在本人教和學的生活圈內，發生了三件與該文有關的事。其一是十年後（1994）成世光主教贈我一本他的新著《讀論語》⁹。成主教在該書 405 頁的〈後記〉中寫說：

「以前我給修士修女們講過《論語》。這次是我自己讀，特別用心讀，願意與同道分享論語所涵育的孔子智慧……智慧是天主賞人的恩典，賴以陶冶人的靈性生活，上達於天，與天合一。準此，基督徒除遵行福音聖訓外，如以孔子智慧之言，修練自己在基督內度天人合一生活，亦可謂中國之靈修也歟？」

的確，受儒學薰陶的大部分中國人，能把儒家兩千多年的優越傳統一同與基督的福音精神活出來，一定是相得益彰，互增光輝。

第二件事是拙文發表後九年，傅佩榮教授出版了《論語的智慧》一書¹⁰。將此書目錄翻閱一遍，發現一個有趣的巧合，就是傅君把《論語》的智慧分成五輯，正像拙文分五部分講述孔子如何反映基督面貌一樣。不但五輯與五部相稱，並且每輯

⁷ 見教宗若望保祿二世於 1984 年 2 月 28 日向台灣中國主教們的講話。

⁸ 《神學論集》61 期（1984 秋），367~374 頁。

⁹ 成世光，《讀論語》（台南：聞道，1994 年 12 月）。

¹⁰ 傅佩榮，《論語的智慧》（台北：皇冠，1993）。

與每部的內容也大致相同，這由下表可見一斑：

傳 書 五 輯	房 文 五 部 分
1. 學習與成長（18 篇）	1. 好學與自謙
2. 生活的品味（14 篇）	2. 生活態度：坦蕩、堅強、樂觀
3. 人性的開展（16 篇）	3. 有所不言，有所不為
4. 家庭與社會（20 篇）	4. 平等友愛，樂群開放
5. 心靈的提升（14 篇）	5. 對神的感悟與祈禱

當兩名自然科學家（物理、化學、天文）分別做實驗而達到相同或相近的成果時，他們會增加信心，確認自己研究的方向是對的，而同行同業的人也會認定他們所達致的共同成果。不同的是，一本 222 頁的書跟一篇僅有 8 頁的文章所涵蓋的內容當然有廣袤和簡略的不同。拙文五部分的每一主題僅有一頁左右的發揮，而傳書的每一輯有 14、16、18、20 篇的闡述，確實把《論語》一書的智慧發揮得令人心服。難怪傳書的 84 篇文章（每篇一千字左右）的最後一篇是以〈永懷孔子〉為題，文中有言¹¹：

「《論語》不必有系統，但是孔子思想一定有系統，否則何以聲稱『一以貫之』，並且所有的言論及行為都毫無矛盾之處？」

所謂永懷孔子，是傅君綜觀儒家各派主張之後，加以哲學思考，而認為儒家的性善論是指「人性向善」¹²：

「若非如此，若是不由動態的、內在的、自發的『向』去同時說明人的自由與人的良知，則儒家無法一貫地主張『日新又新』、『自強不息』，也無法對人之成聖要求的

¹¹ 同上，220 頁。

¹² 同上，221 頁。

可能性與強制性，提出明確的建言……為何人性是向善的？因為人性來自於天。天命如此，無法多言……哲學與宗教在他（孔子）身上得到契合。『天人合德』的理想也在他身上得到印證。」

「天命如此，無法多言」，這也是拙文第五部分說及孔子「對神的感悟與祈禱」時想說的：

「孔子與基督最大區別是在這一個生圍內：耶穌與天父的關係是耶穌具體、親切、自然¹³，孔子就像舊約的先知一樣，無從給子弟們介紹這樣一位天父¹⁴。也許這才是中國文化所以需要基督的最迫切、最深刻理由：讓基督教我們認識這位父，中國人的老祖宗的祖宗，引我們同全球人民回歸父家。」

但孔子仍能把哲學與宗教契合於己身，使天人合德的理想在自己身上得到印證，下文由聖經和神學的觀點來看孔子言行，可當作一個旁證。

這就進到本篇續文開始所提的第三件事：由1999年10月始，本人在新出刊的《喜訊》雙月刊連續寫了十五篇〈三字經與聖經〉，每篇二千多字，共約四萬字。其中有三篇直接與孔子有關，即「我周公，作周禮，著六官，存治體」¹⁵；「昔仲尼，師項橐，古聖賢，尚勤學」¹⁶；「論語者，二十篇，群弟子，記善言」¹⁷。這裡只把有關《論語》的一篇略加介紹，因

¹³ 請查閱正文該處所引的瑪竇、路加，特別是《若望福音》許多經句，作為此一肯定的依據。

¹⁴ 聖經如何逐步作出啓示，請參閱拙文：〈天主為父在聖經中的逐步啓示〉《神學論集》129號（2001秋），356~368頁；130號（2001冬），542~558頁。

¹⁵ 《喜訊》4，16~18頁。

¹⁶ 《喜訊》5，13~15頁。

¹⁷ 《喜訊》6，17~19頁。

爲《論語》二十篇有點像《若望福音》的二十章¹⁸，最能表達孔子與其弟子關係。在談到孔子反映基督的面貌時，這也是重要的一面：孔子在弟子面前揭露自己的胸懷，像基督所擁有的胸懷一樣。基督的胸懷又是怎樣的呢？保祿在《斐理伯書》二章有所交代。保祿規勸斐城信友「該懷有基督耶穌所懷有的心情」（斐二 5），然後用一首教會頌揚耶穌基督先存的古歌（斐二 6~11）描述耶穌的倒空自己（kenosis），還給他原有的分位：爲主、爲 YHWH¹⁹。

耶穌這種「倒空自己，甘居人下」的心情，在孔子與子張的對話中，有一迴響，或更好說，預報²⁰。子張問做官的人如何做到「達」，孔子反問子張他所說的達是指什麼。子張回說是指在國在邦都有好聲望。孔子說那是「聞」，不是「達」。然後孔子用三句話解釋「達」的含義：「質直而好義，察言而觀色，慮以下人。」第一句話是針對自己說的，第二句針對別人，用保祿的話來懂就是「不可只顧自己的事，也該顧及別人的事」（斐二 4），第三句話「慮以下人」正是保祿所說的「不求虛榮，只存心謙下，彼此該想自己不如人」（斐二 3）。把「慮以下人」四個字懂到最深的地步，不能有比那首描述耶穌空虛自己（kenosis）的古歌（斐二 6~11）更有力的表達了。正因爲耶穌能如此「達」，祂也就「聞」名天下了，這是斐二 9~11 所說的，並且還跨越天下而聞名天上地下。

在今天注重宗教交談及信仰與文化對話的氣氛裡，我們有理由在古聖先賢言論中尋找「聖言的種籽」。這種籽，即天主聖神早已灑在人心的渴求，經歷代賢士智者點破的金玉名句，

¹⁸ 第廿一章附錄不算在內。

¹⁹ 詳解和圖表見《喜訊》6，18~19 頁。

²⁰ 〈顏淵〉十二 20。

在《論語》一書裡可說俯拾即是，這裡只舉一例：子曰「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」（〈述而〉七 29）這些話跟聖神所默感的另幾句話非常接近：「這些話（誠命）離你很近，就在你口裡，就在你心裡，使你遵行」（申卅 14）。

《申命紀》是一部較晚才寫成的書卷，與《論語》成書的時代不相上下。二書都有很多的反省和人學及神學的材料，一是聖言的種籽，一是聖言本身，但二者都是天主聖神的化工，雖然其播撒和傳遞方式不同，而其外延的關聯也有別（一個為全人類，一個是為某一民族）。這同樣的一段話（申卅 11~14）約五百年後被保祿加以新的運用和解釋²¹：以對基督的信仰代替誠命（法律），但「不遠」、「很近」還是用《申命紀》裡的話：就在口裡，就在心裡。這樣由孔子的仁，經過梅瑟的誠命，到保祿所宣講的對基督的信仰，形成一條走向天父的路。

那麼孔子對天父的形像又是怎樣呢？在此可審視一幕難得一見的熱鬧場面：孔子跟四位弟子的對話。是夫子主動地請坐在一旁的子路、曾皙、冉有、公西華四人各言其志²²。子路口氣不小，冉有稍遜，公西華最謙讓，獨有曾皙（點，即曾子的父親）所表達的志向十分奇特：

「暮春三月時，春天的衣服早就穿上了，陪同五、六個成年人，六、七個小孩子，到沂水邊洗洗澡，在舞雩台上吹吹風，然後一路唱著歌回家。」

孔子聽了讚嘆一聲，說：「我欣賞點的志向啊！」²³

²¹ 羅十 5~13 是一段極為有趣的釋經學範例，無論是在方法、說理、所涉及的人學神學範圍都很廣泛深奧，值得一讀再讀。

²² 〈先進〉十一 25。參閱：傅佩榮，《論語的智慧》，214~216 頁「吾與點也」。

²³ 〈先進〉十一 26，白話譯文採自《論語—傅佩榮解讀》（台北：立緒，2000 年 11 月初版十刷）。

「吾與點也！」四字也可譯為：「我要參與曾皙的行列，與他及那些成人小孩共逍遙！」這是何等的志向或負抱！為領悟它深湛的意義，必須參閱天主聖言，看看有沒有與此類似的聖經章節。結果發現《創世紀》二章 2~3 節及《希伯來書》四章 1~11 節繪出由舊約到新約的發展路線，由完成、停止創造，經祝福、聖化第七天（創二 2~3）²⁴，到人分享天主造世完成後所享受的安息：「進入祂安息」的恩許仍然存在（希四 1），我們這些信了的人必得進入安息（希四 9），誰進入天主安息，他就停止自己的工作而安息，像天主停工安息一樣（希四 10）所以我們要努力進入安息，免得有人像前人那樣背命而跌倒（希四 11）²⁵。

工作是為生活，但不可反過來說生活是為工作。人生在世，不該游手好閒，而須努力工作，但人有一天要逝去，連人所建立的這世界有一天也會消逝，「我們卻按照祂的應許，等待那正義常居其中的新天新地」（伯後三 13）。因此希四 10 所說「的確，誰進入了天主的安息，他也就停止自己的工作而安息，正如天主停止自己的工作而安息一樣」，一般都認為這

²⁴ 創二 2~3 的希伯來原文有一種韻律，中文難以表達。勉強能譯成以下四句：「第七天天主完成了祂所作的工程，就在第七天停止了所作的一切工程，天主祝福了第七天並祝聖了這日子，因為在這一天天主停止祂的一切創造。」

同一作者（P）在創一 27 也以有韻的句子寫出：
天主按照自肖像造了人
按照天主的肖像造了人
把他們造成男人和女人

²⁵ 希四 1~11 可視為一篇論安息的文告，以天主為模範，以人的永生安息為目標，以信德和服從為途徑。十一節經句中十次提到「安息」二字，大部分為名詞，約三次是動詞。思高中譯共有十三次「安息」。

幾句話暗示基督徒走完人生旅程後進入天主的永遠安息²⁶。

結 論

以上的對比只有一個目標，就是指出：以孔子的氣度和胸懷來讀聖經，來聽天主聖言，一定會不時從心裡發出孔子那聲慨嘆：「朝聞道，夕死可矣！」（〈里仁〉四 8）我們不知道哪位弟子記下了這句話，也不知道是在什麼情況夫子說了這句話，但這七個字兩小句，卻含有無限的感慨，和一望無際對未來的憧憬。難怪成主教用了一千字左右來解釋這七個字²⁷。

另一方面，用聖經廣泛深刻的啓示來揣摩孔子所說的話、他和弟子的對答，以及他對門生所言所行的表態，就能深一層地探測夫子的言行可能開闢另一洞天。不是說要在人言與天啓之間畫一等號，而是說人肯向超越開放，無限度的開放，他所能達到的終點是不可限量的。連天主聖三奧蹟也會向這種開放作出回應，就像孔子的「慮以下人」就是日後天主聖子「空虛自己」（Kenosis）的預報；孔子的「仁遠乎哉？……」就是指天主聖神的無遠弗屆；孔子的「吾與點也」表達了天父的胸懷：父不僅是一切生命、一切存有源頭，也是人類和每個人的歸宿和安息。

²⁶ 基督徒能到達此一境界，是因為基督為他開了路，先到達那裡，參閱：希四 14，九 24，十 11~13。

²⁷ 見《讀論語》，100~101 頁。

耶穌基督奧蹟的陰陽合和觀

詮解「二性一位」信理的新嘗試

賴効忠¹

本文作者試著以中國人熟悉的「陰陽合和，相互為用」觀念，從新約誕生奧蹟及踰越奧蹟兩敘述中，探討耶穌基督「二性一位」信理的意義。就神學中國化的路途來說，這是一個不錯的嘗試。

前 言

1999年11月6日，教宗若望保祿二世在印度新德理所頒布的《教會在亞洲》勸諭中，明確指出：亞洲地方教會在宣講耶穌基督的時候，除了要忠於教會神學的教義外，還要依據聖神在亞洲歷史文化中所根植的特質，以一種能夠讓亞洲人民認同的方式表達出來²。教宗也認同亞洲主教會議中所強調的³：

「教會必須以開放的態度，採用『新而令人驚訝』的方式，把耶穌的面貌在亞洲呈現出來。」

「陰陽合和，相互為用」的觀念，在中國社會中，可謂家喻戶曉，不過，在文化面與宗教面，卻多有不同的解讀。就傳

¹ 本文作者：賴効忠神父，台南教區司鐸，羅馬傳信大學信理神學博士。現任教於台灣總修院及輔大神學院。

² 《教會在亞洲》，20號。

³ 同上。

統而言，由先秦儒以降的「易學」，到宋明儒的「太極陰陽」，早已將這類觀念把宇宙論與人生論揉合為一體。《繫辭》有謂：「一陰一陽之謂道」。張載在《正蒙·乾稱篇》第十七所說的：「乾稱父，坤稱母」⁴。而被譽為「新儒學或理學的序論」⁵的周敦頤《太極圖說》，更將天地人三界，藉著陰陽合和的觀念，整合為一⁶：

「故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」

天主聖三的第二位聖子，以聖言的位格，將天主性與人性，合和在耶穌基督歷史性的存有之中。在耶穌基督之內的「二性一位」奧蹟，雖然在神學發展的歷程中，有過極大的爭論，但是，一般而言，公元 451 年的加采東大公會議，為這些爭議做了決定性的信理定斷。不過，所有的理論依據，都是以希臘哲學的思維模式呈現的，為身為亞洲的人們，若不諳西方哲學，甚難登堂入室，一探其奧。這也可能是教會信仰在中國傳播近一千四百年，而仍然無法與中國文化匯通的原因。所以，如何能以學貫東西的素養，將耶穌基督深層的存有奧秘，以中國傳統文化的特質表達出來，是當今中國地方教會福傳事工必須著力的重點。

今僅就耶穌基督生平中，幾個具代表性的事件，嘗試以中國傳統固有文化的陰陽觀念，予以剖析。

⁴ 《張載集》（台北：里仁書局，1981），62 頁。

⁵ 李煥明著，《易經的生命哲學》（台北：文津，1992），373 頁。太極圖說由「無極而太極」開始，陽動、陰靜、動靜交感，五行相生；而萬物化生，宇宙開展的過程，則來自《易傳》與漢代的陰陽五行思想；最後說到「主靜」，以「立人極」，乃由宇宙論走入人生哲學的範疇。

⁶ 同上，374 頁。

壹、耶穌誕生敘述中的陰陽合和觀

在《瑪竇福音》與《路加福音》的童年史中所記載的耶穌的誕生，都強調聖母瑪利亞是因聖神而受孕的，意思是說，就人性而言，耶穌只有母親，而沒有父親。如果真是這樣，那麼，《致希伯來人書》中所提的「在各方面與我們相似，……只是沒有罪過」的話，就不能成立。耶穌的誕生，確實是沒有「男性」生殖性的參與，但是卻有著強烈的「父性」的投入，就是天主的「父性」與聖母的「母性」，誕生了耶穌，換言之，就是天主性以「父性」的姿態，人性以「母性」的姿態，造就了這位「天主而人」的耶穌基督。

一、「父」與「母」的中文字義

在《說文解字》中，對「父」字的解析是：父者，巨也。家長率教者；率，先導者也。從又舉杖⁷。（又，手也；即今之右也。⁸）

從這個文字學的角度觀之，我們可以有以下的見解：

- 1) 「父」的象形來源，是指一位右手持棍杖者（權威、主導的象徵），是一位瞻之在前的領導者；他具有宏大的氣魄，亦為一團體之主。
- 2) 基本上「父」是與性別無關的，他並不意味著一定得是男性來擔當，也可以是一位具有「父性」的女人。例如：在中文中，俗稱的「師父」，可兼指男性及女性。

《說文解字》中，對「母」字的解析是：母者，牧也。牧

⁷ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》（台北：天工書局，1992），115頁。

⁸ 同上，114頁。

者，養牛人也，以譬人之乳子。引伸之，凡能生之以啓後者，皆曰母。以兩手懷子爲其象形也。廣韻引倉頡篇云，其中有兩點者，象人乳形⁹。

就象形的角度，「母」字充滿著「愛」的意涵，突顯強烈的擁抱的姿態，與教育及保護的責任。正如耶穌自比爲爲人捨命的「善牧」（若十 1~18）。引伸之義後，方有「血源關係」的意思。

因此，我們可以說，在中國的文化中，陰陽、乾坤，意指著天地、父母，是任何一個存有所必備的要素，是物之所以存在與活動的基礎。他可以是形上的觀念，也可以是形下具體的事實。在這個基礎上，我們可以開始探討，在耶穌基督的誕生奧蹟中，從「父」與「母」的角度，去發顯可能具有的陰陽合和的共融啓示。

二、「誕」生的事實

在所有各國語言中，中文的「誕」字，最爲「傳神」，最能充分表達出「聖言降生」的奧蹟。

「誕」字在《說文解字》中，被解讀成「有誤」或「意義不明」，意思是無法參透。不過，在解釋字源時，則謂「詞誕也」¹⁰。「誕」既爲一詞，則必有其詞意，意思是，有是意於內，因有是言於外，方有此詞¹¹。所以，「誕」字在初創之時，必有其意，但俟後則後人對此字的初創之意，已無法解讀。

中國文化，若能賦予教會的「神化」，幾可參悟天地萬物之妙。「誕」字若以拆字的角度的觀之，或可解釋其精髓之處。

⁹ 同上，614 頁。

¹⁰ 同上，98 頁。

¹¹ 同上，429 頁。

「誕」字是由「言」與「延」所組合。神學觀之，耶穌基督的降生奧蹟，本質上就是：天上的聖「言」，在地上「延」申的行動；或者，內藏於宇宙的聖「言」，外「延」於世界。所以，天主第二位聖子的降生，就是聖言的天主性，向世界的延展的行動，爲了讓世界分享祂的天主性，這是天主向人宣示愛的主動行爲。所謂「聖」「誕」，就是天主「聖」「言」將自己愛的生命「延」續到這個世界，這就是「救恩工程」¹²。

三、耶穌的誕生是第二次陰陽合和的創造

基本上，人的受造與其他萬物的受造是不同的。《創世紀》裡天主以六天的時間創造了世界，在前五天中，天主對世界的創造，都是以一句話，從無中生有，但是對於人（亞當）的創造，卻是以已受造的「土」爲材料（Materia），而以天主的一口「氣」，賦予了人生命的形（Forma）。土，可以象徵著是大地，母性擁抱生養的角色，這是屬於「陰」的特質；天主所噓的一口氣，表示人之所以成爲人的本質，是天主按其肖像蓋印的權威性主動作爲，是一種由「天」所主導的「陽」的特質。這第一次的創造，並沒有人「性」的參和。

在耶穌一新亞當一的誕生，天主創造的手法與過程是與第一次人的受造，彼此相呼應的。《路加福音》所記載的，聖母瑪利亞是因聖神受孕而誕生了耶穌。在這個過程中，聖母瑪利亞所扮演的角色，無疑地是以大地「母性」的姿態呈現，她的子宮、其後的養育，乃至於耶穌傳教期間的陪伴，比第一次亞

¹² 在青松居士所主持的玄學社中，推出了所謂的「漢字神學」，其主要的目的是：講述拆字方法，以字問吉凶，將漢字筆畫結構與陰陽五行六神八卦相結合，建立了一套漢字神學體系，比一般的拆字書寫得更具體和神秘。www.fortunecrystal.com/hanshen.asp。本文中，也運用了些拆字的手法，來探索在中國文字中，可能蘊含的神學圖像。

當受造時，大地所呈現的「母性」參與更為明顯與突出。這種母性的角色，尚不只限於聖母，整個受造世界都以「母性」的角色，參與了耶穌「人性」的受造。君士坦丁堡主教聖坡克祿講道集明確地說：「大地以馬槽懷抱著救主」¹³。

在耶穌的誕生事件中，其父性的角色，毫無疑問地，如同第一次亞當的受造，是由天主自己本身所擔當的。聖神親自代表著天主，進駐到這為「二性一位」的新亞當之內，這也是為什麼若瑟只扮演著「養父」的角色，而無緣於「生父」的角色。聖怡博神父〈論天主顯現講道詞〉即說：「這位就是那被稱為若瑟的兒子，按天主性而言，祂是我的獨生子」¹⁴。也誠如聖奧思定在其講道集中所提的：「天主的聖言對那不認識男性的貞女執行了『丈夫』的角色」¹⁵。

「就基督是人而言，整個人性都包含在基督之內」¹⁶。耶穌基督所具有的人性，是具有全面普遍性的；是代表著整個人類，承受了天主救贖工程的第二次新的創造行動。在這個「二性一位」新亞當的受造過程裡，若從「生殖」的角度來說，是天主的「父性」與人的「母親」共同形成了那舉世獨一的存有一耶穌基督。耶穌的誕生事件，明顯地有著中國文化所謂的天人之間，陰陽合和的特質。

貳、踰越奧蹟敘述中的陰陽合和觀

今日的神學思想發展趨勢，越來越將耶穌基督的誕生事件，與祂的死亡復活事件，看成是同一奧蹟的前後兩面，是同

¹³ 《每日頌禱》（一），一月九日，誦讀二，321 頁。

¹⁴ 同上，一月八日，誦讀二，314 頁。

¹⁵ 同上，一月七日，誦讀二，279 頁。

¹⁶ 同上，一月十日，誦讀二，327 頁。

一事件的開始與完成。如果這個前提被肯定的話，那麼，踰越奧蹟也勢必有著陰陽合和的特質。

一、父性的特質

從晚餐廳中耶穌的臨別贈言所提的：祂的一切教訓與作為，都是出自天父的旨意。（若十四 10）耶穌基督以其「子性」的位格，向天父所表達的情懷，在以下的敘述中，可見一般。耶穌大司祭的祈禱詞：「父啊！我在地上，已光榮了你，完成了你所委託我所作的工作。父阿！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你」（若十七 2, 5）。山園中向天父的祈禱：「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）。

耶穌基督更以「厄瑪努耳」，人中一員的身分，在整體人性的困境中，向天父呼喚。在受審時對大司祭的辯詞（瑪廿六 63~64），在十字架上為人祈求天父的寬恕（路廿三 34），對天父痛苦的呼喚（瑪廿七 46；路廿三 46），百夫長對其天主子位的肯定（谷十五 39）。

在復活的勝利時刻，天主展現了祂「父性」的主導與權威性。從天父使其復活（若廿 17；宗十 40），復活後顯現給門徒，最後對門徒們往訓萬民的派遣（瑪廿八 19），在在都顯露出強烈的「父性」形像。整個踰越奧蹟，都是由耶穌基督口中的「天父」所主導的。

二、母性的特質

踰越奧蹟中所展現的母性特質，較為隱晦，是以陰柔的形像呈現的。耶穌整個臨別贈言及大司祭的祈禱，藉著叮嚀與鼓勵和安慰，顯出強烈的「母愛」，例如：「我必不留下你們為孤兒，我要回到你們這裡來」（若十四 18）；「我去原是為給

你們預備地方……我必再來接你們到我那裡去，為的是我在那裡，你們也在那裡。」（若十四3）

整個受難史中，耶穌都是以一種陰柔的堅定態度來面對。祂令伯鐸將抗爭的劍收入鞘內，對人們的恥笑與侮辱和鞭打，沉默以對，甚至在十字架上，祂亦對祂的母親，展現了「母性」的關懷與托負：「女人，看，妳的兒子；看，你的母親。」（若十九36）其實，耶穌在十字架上對天父的對話，不只是以服從的天主子身分說話，更是代表著整個人類，進行著「陰、陽」之間天人共融的對話。

耶穌復活以後的顯現，並沒有率領著天兵天將，進行秋後算帳，反而更是以體諒、包容、寬恕的母性陰柔的態度，去除了門徒們的恐懼與自責；祂在意的只是：你們還愛我嗎？

參、聖誕與踰越奧蹟之間的陰陽合和

在福音中，對誕生的敘述，從外觀來看，母性的角色較為突出，聖母的領報、訪親、生產、賢士來朝、西默盎的預言等，所呈現的都是聖母瑪利亞的積極參與，若瑟的角色，始終是默默無聲的，甚至在一般的聖誕話劇中，聖母角色的分量，也遠多於聖若瑟，彷彿在誕生事件中，只見「母性」而未見「父性」。

但是，在踰越奧蹟的敘述中，則看到大量的天父所主導的「父性」角色的呈現。而實際上，也是天父接納了耶穌大司祭的祭獻，也是天父使耶穌由死者中復活，坐在其右，審判生者死者，成為萬王之王：「致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二10~11）。

如果從耶穌基督「二性一位」奧蹟的角度來分析，我們可以看出，誕生奧蹟中所強調的是耶穌基督「人性」的確實性；

在踰越奧蹟中所強調的是耶穌基督的「天主性」。在一個耶穌基督整個生命的大框架下，此二者分別表達著「始」與「終」的特色，猶如一個括弧（ ），涵概了耶穌的整個生命；在誕生奧蹟中以「陰」的姿態所孕育出的耶穌的「人性」，配以踰越奧蹟中以「陽」的姿態所突顯的耶穌的「天主性」，正好完美地證明了耶穌基督是具有天主性與人性的救贖中保。

肆、「耶」「穌」

耶穌在世時有著許多的名號，諸如：天主子、人子、默西亞、主……等，這些我們都較容易理解，但唯有祂自己的本名，由音譯而得的「耶穌」，對中國人來說，最為困惑。「耶穌」二字，合在一起，對中文來說，並無特別的意義，更看不出有「救世主」的意涵。不過，如果換個角度思考，由中文文字的組合層面解析祂的生命特質與使命，或許會有著「新而令人驚訝」的結果。

「耶」是由「耳」及耳的偏旁「疋」所形成的，意思是「耶」是由左、右各一個「耳」所構成的。耳，是用來「聽」的。「『耶』穌」是「聽」從聖父的派遣到這個世界，並完成聖父的救世工程，更貶抑自己，「聽」命至死，且死在十字架上（斐二 8）。耶穌不只是聽天父的命，也聽人的命：「祂就同他們（聖若瑟及聖母瑪利亞）下去，來到納匝肋¹⁷，屬他們管轄」（路二 51）。

耶穌的雙耳，並非只是消極地「聽命」而已，也「聽音」：聽天父的聲音，也聽人的聲音。意思是：祂將天父對人的旨意

¹⁷ 耶穌十二歲時，隨著聖若瑟與聖母瑪利亞「上」到耶路撒冷過節，而後，「下」到納匝肋定居。這個「上」、「下」，除了是地理性的指標以外，更具有神學意義。耶路撒冷常被用來象徵著是天主的居所，而納匝肋卻是一個窮鄉僻壤粗人所居住的地方，不禁使人不難意會到：耶穌的屈尊就卑，自我貶抑的行徑。

傳給人，也將人的呼喚傳給天父。祂是天人之間的「中介者」。這個中保角色，只有「人而天主」的耶穌基督才得以為功。用「耳」聽（聽天命、聽人音）這是祂的生命的特質。

「穌」是由「魚」與「禾」所構成的。從對觀福音記載耶穌所顯的「五餅二魚」奇蹟中，會立刻讓人聯想到，如果這個奇蹟是在中國行的話，很可能耶穌所用的材料會是「五粽二魚」。粽子是來自米，米來自稻「禾」。「五粽二魚」所要表達的是：魚+禾=穌，「耶穌」的「穌」。

「五餅二魚」的奇蹟，實際上是指向：耶穌基督是人類得救的「生命之糧」。《若望福音》第六章有關耶穌是「生命之糧」的言論，明確而堅定地指出：耶穌稱祂自己是從天降下的生活的食糧，「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（若六 51）。

「我實實在在告訴你們：你們若不吃人子的肉，不喝他的血，在你們內。便沒有生命。誰吃我的肉，並喝我的血，必的永生，在末日，我且要叫他復活，因為我的肉，是真實的食品；我的血，是真實的飲料。誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內。」（若六 53~56）藉著聖體聖事，耶穌基督將祂自己當作人類永生的食糧，這是祂來到世界上最重要的使命：天人合一。

在耶穌基督個人的生命中，我們看到天主性與人性的合一，在耶穌基督的奧體中，我們看到天人的合一。這種「陰陽合和」的氛圍，充塞在整個天主救恩工程中的每一個環節與角落。

結語

「聖經宗教的天主觀超越性別，它無懼誤解天人之間

的關係，如同神話宗教中諸神與女性之間的婚配生育；天主是獨一無二的，祂沒有性行為，沒有伴侶，也沒有含血統的兒女。¹⁸」

基本上，天主性並不受限於人性，人性的「性特徵」及「性生殖」，是受造的人，性的自然現象，並不會是天主本質的一部份。所以，在探討天主內在生命的本質時，本來就無需加入「性」的考量，天主也就無所謂的「男性」或「女性」的問題。但卻有著「父性」與「母性」的性質¹⁹。

不過，「陰陽觀」深深地根植於中國的文化之中，儼然成為中國人的一種推理與思維的模式，雖不見得等同於真理，但卻可以是探究與達致真理的路徑。面對天主內在生命的奧蹟，及耶穌基督二性一位的降生奧蹟，我們似乎可以考慮以天主所內鍵於中國文化的特色，加以闡釋浮現。其實，這種對事物深層的探究，「陰陽觀點」是有著多元的周延性及類比性的，意思是，可以運用到神學的各個領域。這樣的學術探討，誠非一二人之功，所能得之的；必須群策群力，長期鑽研，才能有所成就，就如同西方哲學為架構神學所作的努力與歷程，是一樣的。

神學在中國的本位化²⁰，應不僅是「栽種」的工作，更應是「接枝」的工作，亦即以中國文化為根、為主幹，在其上插

¹⁸ 張春申著，〈貞節的童女〉《見證》314（2002年元月）7。

¹⁹ 然則，天主也不能被視為「純父性」，因為「天主聖三一是一體，完整的一體。然而天主是愛，祂打開完整的一體，以創造與救恩工程懷抱萬有。」這是天主「母性」特質的具體展現。見張春申著，〈神聖母親教會〉《見證》316（2002年3月）7~8。這種兼具「父性」與「母性」的內在特質，是內在於天主聖三一愛的奧秘中的。

²⁰ Inculturation，在中文被譯做「本位化」或「本土化」，似乎都不如吳終源神父在「教會在亞洲」所譯的「文化融入」或「融入文化」來得傳神。

入信仰的枝，並以中國文化為其養分，方能結出救恩的果實²¹。

「正如在第一個千年，十字架矗立在歐洲的土地上，第二個千年在美洲和非洲土地上，我們能祈禱在第三個基督徒的千年，信仰將會在這廣大而富生命力的亞洲獲得豐收。」（《教會在亞洲》1號）

這無疑地是普世教會賦予亞洲地方教會的一項神聖的使命。這也要求亞洲教會再一次思考，尋找一個適合亞洲人民思考模式的神學觀。「陰陽合和」的觀念，可能是未來基督信仰與中國文化對話的一個新平台。

²¹ 近年來，台灣社會不斷地推動「本土化」或「本位化」更或是「鄉土化」。許多時候，這樣的運動主要是導因於「全球化『大軍壓境』所產生的一個『特殊』的反應」。本地化，本來是一種追求「自我認同」的歷程，不過，也因此較易走入「自我封閉」的困境。以下這段話，頗具意義：「面對全球化，本地的焦慮不應在於如何設法防堵外來的文化，而在於更開放地接收、吸納、解讀，並從中創造出更適合此時乃至未來的、本地的理想生活方式。該堅持的不是傳統文化的『本質』，而是吸收、轉化並創造本地文化的『本體性』。」郭抱朴著，〈本地化乎？全球化乎？〉《見證》316（2002年3月）19。

向台灣人講智者耶穌的故事

張春申¹

基督宗教確實應將福音融入中華智慧傳統的宗教文化之中，試著以東方的智慧傳統去講耶穌基督的故事，而且繼續在這傳統中思考其他神學問題，其實這也是耶穌的「教育法」中很重要的一環。

教宗若望保祿二世針對1998年的「世界主教會議、亞洲議題特別大會」會議結論，在所頒的宗座勸諭《教會在亞洲》中，號召教會要宣揚耶穌的「教育法」。

本文作者響應這號召，試著提出自己的研究心得，撰寫此文與人切磋，藉以拋磚引玉。

前 言

也許由於在大禧年的緣故，去年有兩個機會分別在香港與韓國漢城，參加了當地神學與教會本地化的研討會，這給我很好的機會探討未來的工作方向。孔漢斯神父與秦家懿女士合著的《中國宗教與西方神學》一書²，認為中華智慧傳統該是基督宗教優先考量福音融入的文化。的確，孔孟老莊以及此後的發展，強烈地呈顯智慧色彩。另一方面，舊約三部分之一標榜智慧，然而對雙方的比較卻並不多見。但本文也無此意向。我們

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, (Doubleday, 1989), pp. x~xix. 中譯本：《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1989）。

先擬嘗試比較容易與具體的初步工作，那便是自基督論切入。這也有下述的理由。

1998年亞洲主教會議之後，教宗若望保祿二世頒佈的宗座勸諭《教會在亞洲》的第二章與第四章，一方面表示亞洲主教深深肯定耶穌基督是天主賞賜給亞洲人的恩賜³；另一方面，他們也探討了宣揚耶穌的「教育法」⁴。有關後者，勸諭分述了「初步的宣講」與「隨後的教理」。初步方面，「大致說來，說故事的方法近乎亞洲文化的形式，是較為可取的」⁵。對隨後的教理，「他們建議讓亞洲的心智和文化能夠理解，同時又忠實於聖經和傳統的耶穌的形像」⁶。其中，最先提出的是耶穌作為智慧的教師⁷：「耶穌可以被呈現為降生成人的天主的智慧，其恩寵已經存在於亞洲人民，宗教和生活中的神聖智慧的『種子』得以發展成熟」⁸。

因此，我們有意在此領域中初探，將自己偶有的想法結合起來，提出與人切磋，拋磚引玉。

本文分三節討論：舊約的智慧傳統；耶穌與智慧；智者耶穌的故事。

一、舊約的智慧傳統

進入主題之前，一些導論式的準備應該有用。常被引述的聖神七恩，最前的兩個便是「智慧」與「聰敏」；領受的人既

³ 教宗若望保祿二世，《教會在亞洲》（台灣地區主教團秘書處，2000）26頁。

⁴ 同上，56頁。

⁵ 同上。

⁶ 同上，57頁。

⁷ 同上。

⁸ 同上。

是智者，也是哲人。智者有智慧，哲人知真理。

智慧與真理密切相連，不可分離，然而彼此有別。真理得自思想的自然與嚴密運作，至於智慧乃是對已得的真理之完善掌握。智慧是已經不加思索的真理，真理則尚在走向智慧的途中。哲學稱為愛智，表示瞭解真理、渴求智慧。這可在不同領域中討論。

- **神學領域**中，智慧屬於超越境界，智者的神聖經驗乃是自上而來，即是分享天主的智慧。
- **哲學領域**中，智慧常是哲人愛不止息的對象，它是永恆真理，建立在存有的終極基礎之上。
- **實用領域**中，智慧則是集合個人與傳統技巧的大成，此是匠人的理想。

以上三個領域的智慧在舊約七部智慧作品中都有記載。本文則融合在以下三小節中介紹，表示不同領域的智慧分別受到聖經的注意與評估。本節以下的資料多來自《聖經神學辭典》⁹。

1. 智慧的功能

智慧是生活的藝術，它不只引人欣賞萬有，樂在其中，而且以信仰的眼光洞察天主的化工。然而智慧更在於生活的幸福，惟有智者心中，明察人世的善惡，以及快樂與憂愁之真實差異，而且他能以此教育子弟，十誡的倫理是他指導的標準。因此他勸人施捨，自己愛助窮人。他以經驗維護個人的見解，但更以智慧教導別人。

智者對人生問題的化解，有別於先知的立說；後者特別關心天主子民的共同命運，智者雖然對此並不忽視，但更加注意人生的遭遇：人的偉大與渺小，人的孤獨、痛苦與死亡。有關

⁹ 《聖經神學辭典》（台北：光啓，1995，四版二刷）。

生命的虛無及其不可解，尤其對於報應的吊詭，使智者對傳統的答案難以安心，惟有復活與永生的信仰，為智者解答。此即所謂信仰的智慧。

2. 智慧的標準

有真實的智慧；也有虛偽的智慧，即是經師們的智慧，根據人的看法判斷一切。先知攻擊後者。先知是以天主的話作標準。因此智慧的標準即是法律（Torah），具體的說，即是天主與選民締結盟約的許諾，亦即履行十誡的忠誠，智慧的真偽由此可識。但此標準尚需在下一小節追溯它的根源。

3. 天主的智慧

舊約智慧作品的特徵，該是將天主的智慧位格化，稱它為愛人、妻子、母親、夫婦，與「愚昧的太太」強烈對比；為此，智慧宛如女神。

究竟這樣的位格化，反映出什麼樣的文化與宗教背景？聖經學家也從以色列民族接觸過的埃及，以及希臘民族來加以研討，此處不必細述。無論如何，聖經智慧傳統對於天主的超越是絕對無損地堅持，除祂之外，別無他神可與之相提並論。

但天主智慧的位格化究竟何指？首先，它不是文學上的象徵筆法，大概也不能視為天主論中所指的神的屬性。智慧的位格化更為貼妥的解釋，該是表達「智慧」是「天主的行動」，或者是「行動中的天主」，如此兼顧了智慧者天主的超越與內在的兩面。

於是天主**創造天地之時**，智慧就在那裡，它在天主身旁歡躍，它又在萬物中治理。在**救恩史過程中**，天主差遣智慧到世上，住在以色列，在耶路撒冷。它出現在法律的形式下，它引導世界歷史，它盡著與先知們類似的責任。天主藉它行事，猶

如藉聖神一樣。

位格化的智慧在行動之中啓示自己：充軍後的經師瞻仰，並讚揚它有如「天主全能的氣息，是天主全能與榮耀的流露；是永遠光明的光輝，是天主德能的明鏡，是它美善的鏡子」¹⁰。位格化的智慧進入人間，凡接受它的如獲至寶，是恩惠中的恩惠、生命與幸福、聖寵與榮耀、財富與正義；尤有甚者，人與智慧爲友，取它爲妻，一如與天主親切來往。由此已離新約的基督論不遠矣。

另一方面，由於智慧的位格化，天主的超越猶存，但更爲內在在於宇宙、歷史與人生中間，於是產生了與先知文體不同的智慧傳統的特徵。它更具說教、訓誨、鼓勵、督戒的語氣。即使對於天地與宇宙的變易，往往也寫得引人入勝。

二、耶穌與智慧

新約中的耶穌，擁有一些名號¹¹，幾乎都是初期教會用來表達它對耶穌的信仰。原則上，**基督**（默西亞）也只是一個名號，教會藉此承認他是天主在末世派遣來的那位「被傳」者。

不過，久而久之，新約已漸漸將**基督**這名號視爲耶穌的專名了。耶穌是基督，基督就是耶穌；普通也不再注意到基督的原意了。

除了**基督**這名號之外，初期教會也用其他名號來表達對耶穌的信仰。本文在這裡所要處理的，便是**智慧**、**天主的智慧**這名號。教會相信耶穌成了我們的智慧（格前一 3），爲此本節的標題也可稱爲「**智慧基督論**」，亦即探討耶穌生平中流露出的智慧、天主的智慧。我們以下面三小節扼要地論述。

¹⁰ 參閱：智七 25, 26。

¹¹ 張春申，《耶穌的名號》（台北：光啓，1990）。

1. 耶穌：天主智慧的導師

對照福音中耶穌表現得猶如一位**導師**、**智慧的導師**。我們中文應該使用**導師**一詞，來代替「師傅」及「經師」的翻譯，雖然這三個中文名詞，都是譯自阿拉美話的 Rabbun 或希伯來話的 Rabb。多次在福音中，有人如此稱呼耶穌；不過本文專注的是**智慧的導師**。

步特曼曾經把對照福音中耶穌所有的言語歸為五類，第一類他稱為**語錄**（logia），因為說那些話的耶穌如同一位智慧的導師，表示他繼承了舊約的智慧傳統¹²。他的研究為我們確是寶貴的參考資料，這是下面的工作。無論如何，耶穌的**語錄**予人更加具體瞭解為什麼他說：

「南方女王，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為他從地極而來，聽撒羅滿的智慧，看，這裡有一位大於撒羅滿的！」（瑪十二 42）

撒羅滿是以色列聞名的智王，舊約智慧傳統中的箴言原是「以色列王達味之子撒羅滿的箴言……」（箴一 1）。

對照福音中，耶穌是**智慧的導師**此形象出現在耶穌**語錄**的背後。其實，《第四福音》中，這個形象自始非常鮮明，此是後來要討論的。這裡提出瞻仰尼苛德摩夜間來訪的一幕，他稱耶穌為**師傅**，對答之間耶穌流露出的是**智慧的導師**，至於他的話語充滿智慧，即使不經詮釋也可感受。

2. 耶穌：十字架的智慧

不過即使扼要研討**智慧基督論**，也不能漏掉十字架的智慧，因為在保祿看來，這是天主啓示的獨特之處，這是《格林多前書》開宗明義的課題，所謂「猶太人要求的是神蹟，希臘

¹² Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, (Bosil Blackwell: Oxford, 1968), pp.69-108.

人尋求的是智慧，而我們所宣講的，卻是被釘十字架上的基督」（一 21）。然而保祿繼續卻又辯證性地說：「基督卻是天主的德能和天主的智慧」（一 24）。

關於十字架的智慧，保祿繼續反映希臘人與猶太人無能認識，因為它是「天主奧秘的智慧；這智慧是天主在萬事之前，為使我們獲得光榮所預定的；今世有權勢的人中沒有一個認識她，因為如果他們認識了，絕不至於將光榮的主釘在十字架上」（二 7~8）；為此，惟有藉著聖神啓示給我們（二 10）。

雖然舊約智慧傳統不乏《約伯傳》那樣的故事，以及義人受苦等等的資料，但是遠不能及這裡所說的「天主奧秘的智慧」。至於中國傳統中孟子所說「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨……」的這一段話，也僅是逾越奧蹟的吉光片羽而已。

3. 耶穌：天主的智慧的降生

《若望福音》的〈序言〉，無疑地已經呈現出降生基督論的面貌：天主聖言成為血肉，居住在人間；聖言就是天主，先存於萬物，萬物藉祂造成。其實，聖言與智慧在智慧傳統中非常接近，幾乎沒有差別。尤有甚者，智慧更為普遍應用。當《第四福音》發展出降生基督論時，他同樣可以說：智慧成為血肉，居住在我們中間¹³。他之所以選了言，而不用「智慧」，那是由於前者之希臘字是陽性，更加適用於耶穌聖言身上，至於「智慧」是陰性。無論如何，全部《若望福音》按照鄧恩（J. Dunn）的意見，可說是有關智慧降生成人，或者智慧基督論¹⁴。

我們扼要地為智慧基督論描了一個輪廓，如上所述，《第

¹³ 參閱：德廿四 5~16。

¹⁴ James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, (London: SCM Press, 1980), pp.239~250.

《四福音》本身便是智者耶穌的故事，雖然尚須一番詮釋。但我們也不可忽視對照福音含有的另類資料呈顯智慧導師的語氣。

三、智者耶穌的故事

本文引言中已經說過亞洲天主教主教所提示的宣揚基督「教育法」，以及其中關於耶穌作為智慧導師的形象。他們的提示引起本文現在的回應，尚有另一個原因，那便是我們的台灣經驗。

台灣可說滿地宗教，不過已有好久，大家明顯地可以見到佛教的復興。雖然佛教在台灣宗派林立相當可觀，但自外人來看，出現一個共同現象，各派的領袖都是聞名的導師，吸引男女老少信眾，為他們開示智慧之道，受到普遍的歡迎。另一方面，近年來，一貫道也傳播迅速，他們則是著重儒家孔孟之道，提倡修身養性，可見也是智慧傳統。總之，台灣宗教界顯然不重怪力亂神，普遍而論，都視宗教勸人為善，解除心靈障礙，有助安身立命。

在此大背景下，天主教必須重新檢討宣揚基督的方法，實在這便是所謂的本地化。為此，本文冠了一個〈向台灣人講智者耶穌的故事〉的題目。

前述兩節都是準備，在這第三節中，我們也僅是收集零碎的靈感或資料，嘗試的意味極大。而且我們也知道四部福音的作者，都並沒有按次序地記下耶穌的生平，他們充其量是把有關耶穌言行的不同類型的資料，按照每人自己的意向編輯成書而已。為此，我們試著想做的，大概只是根據現有的四部福音，提供能夠作為講智者耶穌的故事之途徑，即是不同類型的故事之途徑；雖然都是集中在智慧的總題目之下。所以我們並不是直接製作故事。

1. 「標記之書」的七個故事

比較起來，在四部福音中，《第四福音》為我們該是豐富的寶藏，這在介紹它的智慧基督論時已有說到。這部福音分為二大部分，即「標記之書」與「光榮之書」。二部分都在敘述關於降生成人的智慧，因此可由智慧的角度處理。這小段限於前十二章的「標記之書」的七個故事，試著探索講智者耶穌的故事之道。福音中耶穌自己長篇大論每個奇蹟的意義，必須大量採用。

稱為「標記之書」，因為《若望福音》特別強調奇蹟的標記性。一般說來，每個奇蹟都在指出耶穌自己的身分與功能，他是從天父而來，又要回歸天父的降生成人的智慧；藉著奇蹟的標記顯出智慧生命之光，如水與酒，如食糧與飲料……等等的功能。這些在舊約智慧傳統中都有根據¹⁵：「在他內有生命，這生命是人的光」。

若一 4，明顯啓示生命在智慧與真理層面上的意義：「永生就是認識你，唯一的真天主，和他打發來的耶穌基督」（十七 3）。

如此，我們有了七個智者耶穌的故事，每個都是自上而來的天主智慧的故事。奇蹟是恩賜，可見智慧不是人的聰明，而是如同智慧之王撒羅滿那樣向天主求得的，現在是智者耶穌所賞的。是**信仰的智慧**使人如飲水一般解渴，如飽食者一般滿足，如在光明中發現人生的真諦，超越世事的煩惱、人間的糾葛，而站穩在終極的根基之上。「標記之書」中，每個奇蹟故事都應導致超死亡、越痛苦、輕煩惱、破紅塵的智慧境界；因為降生成人的智慧已在信者心中，與他們同在。

¹⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1966), pp. cxxii~cxxvii.

「標記之書」的七個奇蹟故事幾乎都是引人洞察與經驗生命、光明、康泰、滿足、自由、永恆。這種種都是智慧境界中的「恩寵與真理」。

2. 耶穌的「語錄」與基督的「靈語」

我們已經提到那些出於耶穌作為智慧導師的**語錄**。步特曼的研究非常精細，它有關**語錄**與舊約智慧傳統的比較，以及它們的來源等等。我們一方面是將**語錄**歸於另一個故事，可以稱為**智慧導師的故事**，描繪耶穌好比希臘的蘇格拉底，或者東方的孔子，後者亦是周遊各處，大概**語錄**可以比做《論語》吧！至於蘇格拉底的命運與耶穌的殉道也有相似。

語錄非常豐富，屬於《瑪竇福音》與《路加福音》的特有資料。分別討論不是目下能及，而且我們主要的目的在於指出編著耶穌智慧導師的故事的途徑，看他怎樣分別向不同聽眾說教，有加里肋亞善良的聽眾，有私下請求澄清的弟子，也有學者經師法利塞人，也有跟隨他的婦女聽眾；不過在不同情況下，耶穌的比喻也好，金句也好，當頭棒喝的警言也好，娓娓勸戒的訓誨也好，簡單說來都是圖繪出一個主題，即是天國。天國的臨近與要求；天國的驕子與寵兒；天國的恩典與威脅；天國如婚宴，如父家。基本上，耶穌的**語錄**多采多姿，只在啓迪生命的終極問題，講者是智慧導師，激發聽眾心靈的跳躍，發現生命的真諦，觸動「信仰的智慧」。

智慧導師耶穌時而坐在山上，吟出真福之歌；時而望著天，伸出指月之手，發現天國真諦。「神貧的人是有福的，因為天國是他們的」，不是孔子所說的「富貴於我似浮雲」嗎？而又似莊子的飛躍與造物者遊嗎？這僅是表示智慧導師的共同面貌。當然耶穌的**語錄**更是在舊約智慧傳統的脈絡中，需要另類詮釋。因此，編寫耶穌智慧導師的故事，也需要另類的基督

傳人。

至於本小節標題上的「**基督的靈語**」究竟何指？這是我們異想天開地指向另外一個耶穌的故事。那是若望「光榮之書」中的最後晚餐廳，耶穌為門徒洗腳之後的談話，中間也穿插幾位門徒請求開示。談話的篇幅不短，用了《若望福音》第十四、十五、十六等三章篇幅，充滿智慧的氣息而又另具特色；因此我們稱之為**靈語**，因為有些「禪」與「玄」。那裡的敘述，時而話中有話，又像「公案」，或者旨在為門徒開竅，深入永恆天父的殿堂；這個故事似乎不同於**語錄**，也許能夠寫得很有味道。如果成功，讀者的慧眼或許亦會「看見了父」¹⁶。

3. 童年與逾越奧蹟

本文的嘗試接觸了耶穌的奇蹟與他的言論，但是並沒有寫出任何故事，只是努力指出途徑，因為現在自己也並無把握。留下最後一小節，當然依舊持同樣的方向，但處理的資料，本來即是故事，因此略微異於前面兩小節。這裡有意探索耶穌童年與逾越奧蹟中死亡與生命的故事。

大家熟知《瑪竇福音》與《路加福音》前二章的童年故事，其實我們也得注意《若望福音》的〈序言〉。後者是一首詩，舊約智慧傳統似乎早已為他準備了一首史詩，我們無法寫出，只抽幾句製造印象。

「……大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已經被立；……當他建立高天時，我已在場；……我天天是他的喜悅，不斷在他前歡躍，歡躍於塵寰之間，樂與世人共處。」（箴八 22~31）

這也許可以稱為降生成人的智慧的形上故事。保祿也得自

¹⁶ 若十四 9。

它的靈感，留下一首短詩¹⁷。

另一方面，《瑪竇福音》與《路加福音》應用了「演述」的文學體裁，創作了耶穌童年的故事¹⁸。他們編寫的故事，直到今天教會還在禮儀年的聖誕期講，不只小孩，而且包括大人都愛聽，因為大家在信仰中都有所獲。我們注意到的這兩個故事似乎都與智慧耶穌不無關係，或許作者想起舊約傳統中的天主的智慧。《瑪竇福音》中的東方賢士貌如智慧人物，他們來朝或許由於智王誕生。至於《路加福音》中的智慧跡象更加可靠，因為二次強調童年耶穌的智慧與恩寵增長（二 38, 52）。最後，十二歲在聖殿中「凡聽見他的人，對他的智慧和對答都驚訝不止」（二 47）。無論如何，為智者耶穌故事的編寫，我們也該創造適當的童年「演述」。

關於逾越奧蹟中耶穌的死與生的故事，如果刻意自智慧基督論方面來講，我們仍得乞助《第四福音》，因為智慧傳統的影響隱然可測。整體而論，若望筆下苦難的耶穌絕對不是一個「苦人兒」，卻是凌駕一切之上¹⁹。山園中的「我就是」（十八 5），大司祭前的「我向來公開地對世人講話」（十八 20），比拉多前的「你說的是，我是君王。我為此而生，我也為此而來到世界上，為給真理作證；凡屬於真理的，必聽我的聲音」（十八 37），都似出於降生成人的智慧。至於復活以後顯現給瑪利德蓮的一幕，已像舊約的智慧傳統中的雅歌。無論如何，智者耶穌復活的故事，並非純粹的虛構。由於本文只是探路，更多研究能有其他的發現。

¹⁷ 哥一 15~17；並請參閱：智九 1~6。

¹⁸ 張春申，《耶穌的奧蹟》（台北：光啓，1991）7~31頁。

¹⁹ 同上，151~161頁。

結 論

本文的寫作，嘗試意味非常明顯，這在寫作過程中已經處處可見。無論如何，這已經初步答覆孔漢斯神父的建議，同時也回應了亞洲主教會議所指示的宣揚基督的「教育法」；這表示我們自己深信未來神學本地化的一個領域，是以東方的智慧傳統去講耶穌基督的故事；而且繼續在這傳統中思考其他的神學問題²⁰。最後也期待有人一起同行，互相琢磨。

²⁰ 張春申，〈本地化的回顧與前瞻〉《神學論集》127期（2001夏）20~21頁。

初探智慧基督論

《瑪竇福音》中的智慧導師

張春申

本文乃繼前文〈向台灣人講智者耶穌的故事〉寫作之後，初步試著為讀者介紹《瑪竇福音》中的「耶穌：智慧導師」。作者透過耶穌的基本真理「天國臨近了」，及他對「親愛天父」的生活經驗，為我們陳述了山中聖訓中，有關對天、對人、對地的智慧言論。此外，《瑪竇福音》中的「天主經」也表達出了智慧導師的基本真理，並由耶穌與天父間唯一無二的關係中，隱約點出瑪竇作者多少有些接近《若望福音》的「智慧基督論」；而事實上，瑪竇作者早在童年故事中，已視耶穌為「智王」了。

前 言

繼今年元月末輔大神學院舉辦第廿七屆神學研習會，筆者以〈基督論本地化的嘗試〉¹發表演說，並在《神學論集》上發表了數篇〈向台灣人講智者耶穌的故事〉等相關文章，指出本地化的基督面貌該是「智慧導師」的形像。本文即為延續「耶穌基督：智慧導師」的主題，進一步探討《瑪竇福音》中的智慧導師。

其實，四部福音中除了第二部之外，都有「智慧」的蹤跡；《若望福音》更以「智慧」降生成人作為始末。本文我們擬自

1 參：《神學論集》133期（2002秋），401~408頁。

《瑪竇福音》出發，但部分內容則有智慧概論的意向。全文分爲四部分：

- 一、智慧導師的身世；
- 二、智慧的真諦；
- 三、山中聖訓的智慧言論；
- 四、耶穌鍼砭時弊。

一、智慧導師的身世

耶穌自己曾與舊約智王撒羅滿相比，且表示自己更甚於撒羅滿。他說：

「南方的女王²，在審判時，將同這一代人起來，而定他們的罪，因為她從地極而來，聽撒羅滿的智慧；看，這裡有一位大於撒羅滿的。」（瑪十二 42）

耶穌的智慧大於撒羅滿，他更是「智王」。這在《瑪竇福音》的童年故事中，似乎已對此有所準備。

首先，「達味之子若瑟」是《瑪竇福音》童年故事裡的主要配角，他的決策幾乎都由夢境而定（瑪一 20~24；二 13~14, 19~22）。這使人不能不聯想起古聖若瑟的故事，後者一生的遭遇，也與夢境有關：他哥哥們的妒恨（創卅七 5~8）、父親雅各伯另眼看待（創卅七 9~11），以及後來在埃及登上高位（創四〇~四一）。不僅如此，古聖若瑟還超過當時埃及所有的術士和賢士（創四一 8），而且還能解夢。爲此緣故，猶太智慧傳統紀念了他一筆：

「智慧沒有離棄被賣的義人，反而救他免於罪惡；與他同入坑獄，在縲絏之中，也沒有捨棄他，直到令他取得王權，統治欺壓他的人們，證明誣謗他的人說的盡是謊

²「南方女王的故事」，參閱：列上十 1~13。

言；賞給了他永垂不朽的光榮。」（智十 13~14）

根據這些資料，耶穌養父若瑟應該也視為有智慧的人了。而且由於童年故事的文學體裁，甚至可以推想智慧導師的養父名為「達味之子若瑟」更有文章在裡面了。

尤有甚者，瑪竇的童年故事中，尚有東方賢士來朝；他們在東方會觀察星星（瑪二 2, 4），他們也會做夢（瑪二 12），他們該有智慧。所有的資料加上俯伏朝拜了嬰孩（瑪二 11），於是後來耶穌的自我肯定（瑪十二 42）更有意思了。但在我們聆聽與詮釋導師的言論之前，更好簡述智慧的意義。

二、智慧的真諦

本文的目標乃是為了闡明耶穌的智慧言論，故而這段研討只限於聖經本身，所選擇的聖經資料也僅能選取一二，畢竟古代東方的智慧傳統極為廣泛，這不是本文所要處理的。

初看起來，智慧該似認知，然而又應高出一等；我們試以舊約依十一 2 來探討：

「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神，將住在他內。」

仔細觀察這段經文，在兩次「上主的神」中間列出了三對六個不同的名詞，其中除了剛毅和敬畏之外，其餘四個名詞的意義非常接近，後來在新約聖經中多以「智慧」為首，附加其中另外一個，如「智慧和明達」（瑪十一 25；弗一 8）、「智慧和見識」（哥一 9）、「智慧和知識」（哥二 3）……。至於舊約智慧傳統七書更是以「智慧」為主，其它三個意義用來發揚這「智慧」的功能（參：智七 22~30）。

我們可以說：智慧是人性的德能，它的對象更是屬於真理的範圍；顯然此非抽象的理論，而是具體的實踐。智慧對於真

理既有徹底的領悟，又有成熟的應用。因此，在對天、地、人的關係上，智慧得心應手，隨心所欲，處理適當。

同時，由於智慧建基於真理之根源，予人穩立於存在終極之感而信服。它自高度來說，即是超見；自深度來說，即是聰敏；自廣度來說，即是明達。智慧是上主賦與的德能。

然而在此必須澄清一點：智慧與急智不同。前者指導生命；後者應付困難，甚至僅是一般所說的「小聰明」而已。新約偶爾也記載耶穌自己的急智，但非他的正道。比如有關納稅的問題，一次法利塞人有意「試探」耶穌，想陷害他，因為他們的「試探」無論可否的答覆，都能提供他們把柄。耶穌卻根據一個銀幣上的肖像和名號，說了那句令今人大作文章的話：「凱撒的歸凱撒；天主的，就該歸還天主。」（參：瑪廿二 15~22）

實際而論，耶穌僅是巧妙地閃避了那個陷害他的問題罷了。這樣的小聰明，耶穌也有；但此小聰明，並非智慧導師的教訓。智慧才是耶穌的特徵。這小聰明與《瑪竇福音》中的真福之道，不可相比。

另一例子與上述個案相似。《若望福音》第八章中，法利塞人同樣試探耶穌，把一個犯罪時被捉的婦女帶到他跟前，請他根據梅瑟法律定案。由於耶穌自己慣有憐憫作風，此時他也處在兩難之間。他卻對他們說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石罷！」結果他赦免了這個婦女（參：若八 1~11）。當然，《若望福音》中，耶穌的智慧另有特質，容後處理。這裡所舉之例，是為「解套」的事情，不能作為智慧的例子，而更是一種急智而已。

總之，智慧是生活之道，是知天、知地、知人的整合，絕非靈光一現的巧思。

三、山中聖訓的智慧言論

現在，我們可自山中聖訓陳述智慧導師的隆重言論，分為三節：（一）言論的準備；（二）言論的主要內容；（三）言論的智慧意義。三節將以「天主經」結束。

（一）言論的準備

福音作者似乎有意揭開大銀幕，因此在耶穌三次拒絕魔誘（瑪四 1~11）之後，宣告他開始傳道。

按照瑪竇的習慣，首先引證了一段舊約先知書（依八 23），表示加里肋亞將由於耶穌的宣講而見到光明。耶穌宣講的主題是：「你們悔改罷！因為天國臨近了」（參：瑪四 12~17）。福音作者立刻為耶穌準備了環繞四周的宗徒，以及追隨的群眾（參：瑪四 18~22, 23~25），並且隆重地介紹智慧導師的開講：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下；他的門徒上他跟前來，他遂開口教訓他們說」（瑪五 1~2）。如此準備好了耶穌開講「山中聖訓」的場景。

（二）言論的主要內容

「山中聖訓」內容非常豐富，我們為了彰顯耶穌的智慧，主要在分別提出他對天、對人、對地的言論來體驗。不過，在進入分論之前，我們必須闡明耶穌自己的基本真理，因為他的言論全都建基在這基本真理之上，就是《瑪竇福音》早在耶穌口中宣告的「天國臨近了」。

本文不必對此詳論，簡言之，耶穌的基本真理即是：天主已經如同「親愛的天父」一般，在他自己的生命進入人類歷史，天主關愛所有的人，視他們為子女，一個也不例外。這便是「天國臨近」的福音，耶穌「山中聖訓」所發表的智慧言論，

就是根據這個基本真理而講出來的。我們分三個方面來詮釋：

1. 對天的言論：真福八端（瑪五 3~10）

現在，福音記載的形式已似一首短曲，前後以「因為天國是他們的」呼應。我們的詮釋參考了《路加福音》的版本（路六 20~26），因為瑪竇作者似有點「道德化」的傾向。

八端「有福」，基本上出自耶穌的「天國臨近」經驗，為我們指出了一個新的天主觀。前四端列出四種不同的弱小者：貧窮、哀慟、溫良、饑渴（瑪五 3~6）。所謂溫良者，原意是指無權無勢、低頭服小的人。四種弱小者往往受人卑視，甚至宗教上也認為他們為天主所遺棄，然而，智慧導師根據他的基本真理「天國臨近了」，宣告天主如同父親一般看待他們，因為天主的國就是貧窮者的國，天父要安慰哀慟者，要賜溫良者立足之地，要使饑餓者飽飫。

智慧導師對於這四種弱小者，宣告天父如此看待他們，顛覆了傳統，肯定他們作為天主子民的尊嚴。此是應有的後果之一，使他們有勇氣生存下去，有力量改變自己的遭遇。

然而，耶穌的宣告不只為那四種弱小者；另一後果卻也為所有的人，這些人在耶穌新的天國觀之啓示下，豈能不如同天父一般看待那些弱小者呢？豈能不具體考慮支持弱小者的可能性呢？為此，在基督宗教的傳統中，由於智慧導師的真福教訓，興起了許許多多優先為弱小者服務的團體。

八端真福的另外四種人（瑪五 7~10），也受到智慧導師的祝福，應用我們現代的話可說他們是尋求仁愛（憐憫）、真理（心裡潔淨）、和平與正義的人，因為他們要受天父的憐憫、與他交往、成為他的子女、屬於他的王國。耶穌如此肯定，同樣是建基於他的基本真理「天國臨近了」的福音之上。這個新的天主觀，不只為建設世界的工人是精神上的鼓勵，同時也讓

所有的人充滿希望。

由此可見，山中聖訓的真福八端乃是耶穌開宗明義對天主的智慧言論，其泉源即是「你們悔改罷！因為天國臨近了」（瑪四 17），這是基本真理，生活的真理。

2. 對人的言論：成全法律（瑪五 11~48）

有關人際關係，梅瑟十誡的第三部分屬於準備「天國臨近了」的舊約階段；山中聖訓中，智慧導師將根據自己的基本真理予以完成（瑪五 17~18）。

耶穌具體提出了六條誡命：有關「不可殺人」（21~26）、「不可姦淫」（27~30）、「誰若休妻，就該給她休書」（31~32）、「不可發虛誓，向上主還你的誓願」（33~37）、「以眼還眼，以牙還牙」（38~42）、「你應愛你的近人，恨你的仇人」（43~47）。在瑪竇的記載中，這六條誡命的完成都以「你們一向聽過」以及「我卻給你們說」來表達。

本文目的並非一一詳細解釋這六條誡命，而主要是為了體驗耶穌指導人際關係的智慧。

整體而言，誡命出於盟約之主的命令，強調禁止侵犯他人；至於法律的完成，建基於「天國臨近了」的福音，更是要要求天父的子女間的生命相通。遵守誡命，只在維持天主子民的秩序；接受福音，卻在要求天主子女的共融。前者一世；後者千秋。

比如，第一條「不可殺人」，耶穌卻說「凡向自己弟兄發怒的……；誰向自己弟兄說『傻子』……」，這裡的「弟兄」已經假定了一個「天父」。尤有甚者，耶穌繼續：

「所以你若在祭壇前，要獻你的禮物時，在那裡想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裡，留在祭壇前，先去與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」

(23~24)

唯有如此，始能建立人際關係。在此也可見出「完成」的徹底性，徹底解決問題。這豈不就是智慧之所在嗎？

第一條誡命的完成，根據經文，可以發現耶穌的智慧原則，以及其徹底建立人際關係的方向。其實中間四條的完成，都需按照同一原則來解釋有關男女之間以及爭執之時的事件，藉此發現徹底處理的智慧。

至於第六條有關愛仇，福音經文實與第一條呼應，使我們再次發現智慧導師的思考特質：基本上，天父子女應當與天父一樣，「光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」（五 45）。為什麼要愛仇？因為天父對待他們如同自己的子女。愛仇的基礎於是有了終極的根據。

為此，耶穌對人的言論的最後結語是：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的」（五 48）；這與「你們悔改罷！因為天國臨近了」完全一致。

3. 對地的言論：地上財寶（瑪六 19~34）

山中聖訓的聽眾，是宗徒與其他跟隨者。耶穌論天、論人、論地，根據自己的基本真理，肯定三者自身的意義，同時指出三者之間的關係。上文對天父與人類兩方面的說明中如此，現在討論地的方面也是如此。

「地」代表天與人之外的其他一切，耶穌根據「天國臨近了」的真理，象徵性地肯定天父對地的照顧：《瑪竇福音》中，耶穌讚賞大地以一段優美的言辭描繪天父養活的天空飛鳥，以及裝飾的田間百合花（六 26~29）。地和地上的一切，啟發了人心不要為生命憂慮；惟有信德薄弱的人才如此（六 30）。為此緣故，山中聖訓對地的言論之初，智慧導師教訓人「不要在天上為自己積蓄財寶」（六 19），因為它不可靠；另一方面，

財寶使人心迷，不見光明（參：瑪六 19~23）。

那麼，仗賴大地生存的人，又將怎樣自處呢？智慧導師並非夢想者，卻說：

「……你們的天父原曉得你們需要這一切。你們先該尋求天主的國和他的義德，這一切自會加給你們。」（瑪六 32~33）

如果我們把天國的義德解釋為「承行天主的旨意」，的確有了足夠的理由相信天父自會賞給那樣的子女「日用糧」了。在此也不必細細研究天主旨意會有的廣寬內容了。至少後來保祿所說「誰若不願意工作，就不應當吃飯」（得後二 10），應當包括在內吧！雖然《瑪竇福音》中的耶穌說得更為徹底。

（三）言論的智慧意義

我們扼要地把山中聖訓有關對天、對人、對地的言論作了陳述，而且已經再三注意耶穌所持的理由。他的基本真理即是「天國臨近了」，在他生命中的「親愛天父」，根據這個生活經驗：對天，他宣告一個新的天主觀，顛倒了古老的想法，宣告天父的新態度、新作爲；對人，他告訴人一個新倫理，因爲他們都是天父的親愛子女，他們都是兄弟姐妹；對地，他描寫天父怎樣照顧一切，人類由此得到生活的靈感，同時也按照天主的旨意承擔生存的責任。我們則在山中聖訓的言論中，體驗出了智慧的真諦。

最後，在《瑪竇福音》第五及第六兩章中，耶穌的論天、論地、論人之間，尚有一段（六 1~18）強調「暗中的父」，「天父在暗中看見」，用來要求行善不爲人知。論到祈禱時，插進了我們常用的「天主經」。從這一段中，我們發現兩個思想，可以作爲本文第三部分的結語：

第一，《瑪竇福音》中的「天主經」表達出了智慧導師的

基本真理，以及他對天、對地、對人的言論。在此不必具體說明，因為「天主經」自身可證。

第二，這段一再表示「暗中的父」，「天父暗中看見」，由此可問耶穌又有怎樣的智慧，能夠在山中聖訓中說了這樣多有關天父的話。也許這個問題使我們不能不肯定，《瑪竇福音》雖然並不明顯，至少已經接近《若望福音》的智慧基督論了。若望作者說耶穌基督是降生成人的天主的智慧，而瑪竇作者也已經知道耶穌與天父間有著唯一無二的關係（參：瑪十一25~26）。事實上，在童年故事中，瑪竇作者早已視耶穌為「智王」了。

四、耶穌鍼砭時弊

這部分自另一角度觀察智慧導師，即《瑪竇福音》在第廿三章中，痛斥經師和法利塞人；在他眼中，他們都是與智慧相背的愚蠢。他們的行為與言論並非建基在真理之上，而是爲了虛假的光榮，於是受到耶穌的鍼砭。不過，在我們正式進入詮釋之前，尚需稍作聲明。

《瑪竇福音》編纂之時，耶路撒冷已經受到羅馬大軍破壞了，亦即已到了主曆70年代之後很久。其時猶太人中唯有法利塞派倖存，與初期基督信徒敵對的，便是他們。因此，瑪廿三的內容更是屬於在這個背景下的產品，雖然法利塞人與耶穌對立也是事實，但是他們尚不致完全像《瑪竇福音》中所描繪的一樣。我們這部分更是爲了彰顯智慧與愚蠢之差別，因此不必長篇大論。

怎樣描繪法利塞人？他們只說不做，做則是爲叫人看，注重外表、愛佔首位、喜受尊敬（1~6）。於是福音中，耶穌稱之爲「假善人」，並以七（八）次「禍哉」揭發他們（13~36）：

第一「禍哉」是基本，他們自己不接受天國，甚至由於他們的法律主義，不讓、甚至阻礙願意的人接受（13），此與耶穌的生命真理相左。

第二「禍哉」反映宗徒時代的法利塞人，他們到處「傳教」引人歸依。至於說到歸依者比法利塞人更壞（15），則似乎更是猶太教徒與基督徒之間的關係，壞到了已經正面衝突時的指斥了。

第三「禍哉」的篇幅很長（16~22），簡言之，只看物質不見神聖。第四、五、六「禍哉」的假善人屬標準格式，亦即重文字少精神，注意外表忽略內心的生命（23~24, 25~26, 27~28）。

最後一個「禍哉」，揭發虛偽的善工，缺乏實質的意願（29~31）。

這是《瑪竇福音》第廿三章中的經師與法利塞人的形像，與耶穌智慧導師對比，他們代表的是愚蠢。從他們如此尋求法律文字的保障、身分地位的鞏固、儀式禮節的支持看來，他們缺少的該是內在的安全感，也即是生命的基礎真理，因而他們需要假借社會與宗教來肯定自己。雖然他們也有導師之名，但是毫無智慧言論；而且他們的行為實在非常愚蠢。福音作者藉著他們，願意告訴讀者：「你們的導師只有一位，就是默西亞」（瑪廿三 10），他是智慧的導師。

結 論

本文乃筆者在輔大神學院第廿七屆神學研習會上，發表〈基督論本地化的嘗試〉所提出「智慧基督論」之嘗試的初步實現：根據《瑪竇福音》來介紹「智慧導師」的基督面貌。

基本上，這是神學本地化的工作，因此在詮釋聖經方面，

並未參閱較多專家著作。本文的目標乃是勾畫一張智慧導師的畫像，因此並不在意是否提供了完美的相片。筆者比較努力的是，對智慧更加切實地說明；它不只是口述「格言」、「金句」等等，而是完成生命的理想。

台灣鄉土神學的基督畫像

宋泉盛基督論的本地化運用

潘永達¹

本文作者以宋泉盛牧師發展出的基督論為基礎，暢談台灣鄉土神學發展的各個面向：首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；而後介紹宋泉盛教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，試著提出在台灣鄉土環境下的基督應具有的面貌。

引言

產生於台灣本土，後逐漸向外發展的慈濟功德會，其緣起卻是基督生命的啓發²。今日傳教學或許會如此詮釋說，耶穌所宣講的天國，如今也藉由證嚴法師的生活方式在本地實踐³。然而不得不承認，慈濟功德會的成長卻完全是在儒釋道的本土文化中，是基督宗教文化與東方文化相互交融的結果。事實上，亞洲的教會何嘗不也都是如此，一直是在吸收自己本土文化而成長，只不過在強烈的西方教會傳統優越意識下，排斥了那隱

¹ 本文作者：潘永達神父，台灣人，中華道明會會士，輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士，現在板橋聖若望堂區牧靈服務，並在輔仁大學神學院教授信理神學相關課程。

² 慈濟功德會之創始人證嚴法師自稱，其服務社會之動機是受天主教修女之影響。

³ 這是基督徒主觀上的了解，證嚴法師未必是接受如此的觀點。當然，基督徒作此解說並無價值上的判斷。

藏在自己生命中的文化傳統與價值。

基督宗教在亞洲的發展，已不像它先前在歐洲、美洲、甚至非洲那樣快速。拉內（K. Rahner）曾說過⁴：

「基督宗教事實上從未在東方的高度文化區內傳教成功過，同樣在回教中也不成功。……真正原因也就是它是西方式的基督宗教，只想如此原封不動地在西方以外世界裡建立起來；而沒有冒險從一些自以為是的傳統面貌中，開創一個新的紀元或作一個新的突破。」

梵二以來，神學愈來愈強調教會的多元化與本土化，為的是使教會能有第二次的突破。當多數學者站在傳統西方神學的立場，談論如何使基督宗教的信仰融入非基督宗教文化之時，不少亞洲的神學家更進一步指出，本地化神學的建立不只是意謂走出傳統西方文化的思考模式，更應是立足於本土文化的場合，以對等交談的方式，使聖經信仰紮根於亞洲文化本土上，孕育出真正本土化的神學與基督信仰團體⁵。

兩者在心態上有別：前者普遍認為，儘管非基督宗教的文化存有真理的因素，甚至可以豐富基督宗教的信仰的內涵，卻是在準備基督福音的來臨，或是在走向耶穌基督⁶；後者卻認為

⁴ 拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，胡國楨譯，《神學論集》50期（1981冬），551頁。拉內所謂的「突破」，指的是基督宗教面對非基督宗教的文化傳統宣揚福音時，所應有的轉換與適應，而此突破性的轉換在教會初期會成功地完成一次，即由猶太式的基督宗教形式轉換成希臘羅馬式的宗教團體。

⁵ 此即是斯利蘭卡神學家 Aloysius Pieris 所區分的“Christian churches in Asia”與“churches of Asia”兩個不同觀念。參閱：A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988), p.36.

⁶ 此為當前天主教的主流思想（*preparatio evangelica*），參閱：Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and The Trinity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000), 99~117。

除了以聖經資料外，也應取當地文化傳統作為神學思考的資料，在此認知下，當福音與當地的文化傳統、社會場合接觸時，它不必再被宣稱為不可更動的文字，而應是被重新詮釋⁷。

神學本地化最後必須回到基督論的問題上，幾時教會依然以西方的思考模式，向亞洲人談論累積千年以來，在歐洲環境影響下所塑造成的耶穌基督，神學本地化的工作便很難成功。如何以亞洲本地觀點重新詮釋耶穌基督成為今日亞洲神學工作的首要使命。鑒於亞洲神學過去只在自己的本土上重複西方文化重重包裝下的耶穌基督，因而無法使基督融入亞洲人的生命，新一代的神學家嘗試以不同的方法，以亞洲的境況為出發點，採用本地豐富的生活傳統，與聖經的資料相互詮釋，使本地人民也能體會到，聖經中的耶穌事實上也具有亞洲人的生命幅度，是在為亞洲人發言⁸。

出生於台南，一生致力於建構亞洲神學，在東西方神學界中享有盛名的宋泉盛教授⁹，前不久完成其基督論的鉅著¹⁰，在

⁷ R. S. Sugirtharajah, *Frontiers in Asian Christian Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994), p.5.

⁸ 有趣的是，第一批最早嘗試以亞洲人的角度重新詮釋耶穌基督的學者，是在印度的一些非基督徒，他們用自己傳統聖賢圖像來描繪耶穌基督。參閱：R. S. Sugirtharajah, "An Interpretative Foreword" in the book *Asian Faces of Jesus*, Sugirtharajah, eds. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), p.3.

⁹ 宋教授，台南人，曾任台南神學院院長，現任世界歸正教會聯盟主席，及美國柏克萊太平洋神學院「神學與亞洲文化」講座教授。

¹⁰ 這部基督論的鉅著一套三冊，總標題是《蓮花世界中的十字架》(*Cross in the World of Lotus*)：第一冊《耶穌，被釘十字架的人民》(*Jesus, the Crucified People*)，莊雅堂譯（嘉義：信福，1992）；第二冊《耶穌的上帝國》(*Jesus & the Reign of God*)，莊雅堂譯（嘉義：信福，1998）；最後一冊 *Jesus in the Power of the Spirit* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994)。宋教授其他主要英文著作如下：*Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis* (Madras: Christian Literature

亞洲神學家中，算是第一位採用如此廣泛的亞洲本地的鄉土資料，欲建構具亞洲人生命的耶穌基督面貌¹¹。嚴格說來，宋教授的基督論是從整體亞洲大眾窮人、受壓迫者、弱勢族群等社會邊緣人的角度來立論，為從事亞洲神學工作者提供了使耶穌本地化的一個模式¹²。台灣是亞洲的一部分，有它與亞洲其他地區共同的生活經驗，但也有其獨特的歷史環境與鄉土文化。當台灣教會也在努力向自己的人民宣揚耶穌基督之時，如何以

Society, 1975; reprinted, Maryknol, N.Y.: Orbis Books, 1977); *Third-Eye Theology in Formation in Asian Setting* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982); *The Tears of Lady Meng: A Parable of People's Political Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982); *The Compassionate God* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982); *Tell Us Our Names: Story Theology from An Asian Perspective* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984); *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1986)。

¹¹ 今日不少亞洲神學家嘗試從亞洲的脈絡詮釋耶穌基督，有關這方面資料，可參閱：R. S. Sugirtharajah, eds. *Asian Faces of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993)，此為收集一些亞洲神學家在基督論方面的著作。其他參考資料有：Carlos H. Abesamis, *A Third Look at Jesus* (Quezon, Philippines: Claretian, 1999); Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, revised ed. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1977); Peter Phan, "Jesus the Christ with an Asian Face." *Theological Studies* 57 (1996), 399-430; Stanley Samartha J. *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991) 等。在中文方面，我們應加上張春申神父的幾篇著作：〈中國教會與基督〉《神學論集》37期(1978秋)，435-451頁；〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期(1982秋)，341-68頁；〈一個生命的基督論〉《神學論集》112期(1997夏)，171-78頁；〈向台灣人講智者耶穌的故事〉《神學論集》129期(2001秋)，327-339頁。

¹² 如參閱：Daniel Lucas Luktio, *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to Local Struggle* (New York: Peter Lang, 1998)。作者 Lukito 將宋教授的基督論方法應用到印尼的境況中，並加以申論。

台灣本地的鄉土環境為基礎，使聖經的耶穌基督與台灣本地居民相遇，為今後台灣教會所應探索之路。

台灣神學界從事本地化的工作多數是從中國文化的觀點著手，以台灣本土環境作為神學思考的主題，過去則僅在基督教長老會努力過，他們開創了所謂「台灣鄉土神學」的領域，然而重點也多是集中在本地化宣道神學方向上，在基督論上的著墨則較少。筆者嘗試借用宋教授教授的基督論及其方法，進一步將之放在台灣本土的場合中，指出如果耶穌基督處在台灣現況中，祂將向本地居民傳達何種訊息？本文首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；其次介紹宋教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，筆者試著提出在台灣鄉土環境下的基督，應具有何面貌？

壹、台灣鄉土神學的發展

台灣鄉土神學或台灣本地化神學事實上是最近才浮現出來概念，而且還在形成的過程中¹³。但這不是說，在此觀念被提出前台灣教會從未在神學本地化的工作上努力過。基督教與天主教在台灣的教會團體，對神學本地化的努力一直都沒有停止過。有趣的是，兩個教會團體在這個工作上，呈現出不同的方向。

一、天主教方面

在 1949 年乃至梵二前的階段，神學本地化的探討雖有但

¹³ 此觀念首先由台灣基督教長老會在 1979 年針對當時的政治、社會環境而提出。參閱：黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132（台北：光啓）；陳南州，《台灣基督教長老會的社會、政治倫理》（台北：永望，民 85），172~181 頁。

不多，且侷限在某一文化傳統基本主題上作比較。隨著梵二對本地化的推動，教會本地化潮流興起，也較全面性與整體性的發展¹⁴。然而甚至到最近，天主教神學在台灣本地化工作皆較注重在普世教會神學與中國文化上的交流，因此很難稱之為台灣本地化的神學¹⁵。台灣天主教會在推動神學本地化頗有貢獻的張春申神父，也清楚指出台灣教會所進行的神學本地化乃中國化的神學：「所謂本地化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵創造新的中國文化」¹⁶。此一神學本地化的中國化現象，除了其時代歷史背景（即當時的環境不允許談論台灣本土化言論）外，也可能有以下二因素使然。

台灣多數神職人員與教友，是在 1949 年之後隨國民政府移居台灣，他們自然擁有強烈的中國文化意識，較少會意識到台灣本土文化的問題。而從事神學工作者，因多來自大陸，在作本地化思考時，很自然地是以傳統中國文化為基礎。再者，天主教會因有聖統制的結構，雖然教會在今日面對多元化的時代，不斷強調神學的建構必須因應各地的文化走出多元化的思考模式，但也注意多元化中應有的信仰統一性，此往往限制了神學工作者，在面對本土文化時，不敢往前踏一步，取當地文化傳統作為神學思考的材料。如此一來，則又把神學研究拉回到西方傳統神學的心態上，僅將其他文化視為準備耶穌基督的到來。此種神學態度，最終導致視本土文化為基督宗教在當地福傳的表達工具而已，本土神學因而無法真正紮根。

¹⁴ 參：張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69；〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40期（1979夏），231~244頁。

¹⁵ 黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132。

¹⁶ 張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69。

天主教神學所倡導的神學本地化，今日無可避免地面臨它的困難。中國文化與台灣文化必須進一步釐清，台灣的文化的確根源於中國文化，但經過半世紀來的台灣社會情況急速發展與轉變，已逐漸形成自己的特殊生活現象與價值體系，為此，我們很難將台灣文化等同於中國文化而不加以區分。神學本地化的思考，因而也必須從過去完全以中華文化意識或中國人意識的脈絡，移轉到以台灣本土場合為焦點。

二、在基督教方面

基督教進入台灣與天主教可以說是在同一時期，但在落實本土化的工作上，後期階段則比天主教投入更深。在基督教各教派中首推是長老教會，由於它來台最早（大部分的教派是在1949年之後才進入），使它與台灣歷史的緊密結合，因而比其他教派，包含天主教，更紮根於台灣的基層本土¹⁷。

長老會神學本地化工作，1970年代後起了決定性的變化，基本上二個因素促成了這個轉變，即政治與神學的因素，且這二個因素互為影響。1971年10月台灣退出聯合國；緊接著美國政府推動與中國的官方接觸，長老教會有感於台灣人民正受到生存的威脅，於是從基督徒信仰立場發表《台灣基督長老教會對國是的聲明與建議》一書。儘管這篇聲明在兩岸的關係上並沒有改變，但整篇聲明已清楚展露出長老教會立足於台灣及對台灣本地的關懷精神。

接著在1975年發表《我們的呼籲》，從中可以看出長老教會的台灣本土意識更凸顯。文件中談到台灣政治處境時不再出現兩岸統一的概念，重點放在台灣的基本人權問題，提出清

¹⁷ 有關基督教在台灣的傳教簡史，參閱：陳南州，前引書，72~113頁；黃伯和，《不做陌生人》（台南：人光，1996），40~49頁。

楚而強烈的批判，並呼籲教會自立與自主；也特別意識到台灣內部族群的衝突與社會的公益問題。此時台灣本土意識的言論愈來愈強，省籍問題、族群問題的衝突愈來愈大，政府施壓的手法也愈強烈，長老教會參與社會上的本土運動也就愈積極。

1977年美國政府開始正式展開與中國建立正常外交關係的談判時，長老教會發表第三篇文件：《台灣基督長老教會人權宣言》，此時已完全反映出長老教會與台灣人民的認同，為台灣人民的獨立而立論，顯示出完全與台灣本土的認同。

就神學的角度來說，1970年代拉丁美洲解放神學興起，台灣在政治及社會上的情況與其他第三世界相同。受到解放神學的影響，長老會開始建構台灣的本土神學，以回應廣大人民的苦難。於是各種本土化的神學名稱逐漸孕育而生，如「鄉土神學」、「出頭天神學」、「認同神學」、「自決神學」或「原住民神學」¹⁸，名稱不同代表神學切入角度的不同，但都是以台灣本土及人民為神學思考起點，這是「長老教會的覺醒，也是本土神學的開始」¹⁹，而在此神學的重建過程中，台灣本地神學家黃輝彰及宋教授扮演了舵手的角色²⁰。

台灣解嚴之後，政治社會環境改變，長老教會在建構本土神學的方向嘗試略有所調整。解嚴之前，政經問題較凸顯，於是神學較走向政經結構的反省與批判，政治解放神學的色彩相當濃厚。解嚴之後，歷史文化的問題與自我身分的認同則成為普遍所關心的焦點，台灣神學本地化的思考逐漸注意到文化與理念的層次。此種轉變除了因台灣政經社會環境改善外，其實也是受到亞洲神學發展的影響。神學與歷史境況是相互影響，

¹⁸ 黃伯和，《本土神學講話》，29頁。

¹⁹ 黃伯和，《不做陌生人》，45頁。

²⁰ 黃伯和，《本土神學講話》，3~14頁。

亞洲神學因著它特有的宗教與文化環境，逐漸走出拉丁美洲解放神學框架，以自己的生活傳統為神學取材來發展具有自己的文化傳統特色的神學²¹。但這並不是說此階段的神學本土化已失去了它先前所推動的解放意義，更好是說，先前的神學工作如今也往前延伸到文化與宗教問題層面。

總之，基督長老教會及天主教會在神學本地化的工作上，都還是在因應台灣的歷史現況而發展。長老教會逐漸走出政治、社會及經濟等解放的侷限，深入結合台灣本土的宗教、人文、歷史等文化價值傳統。可惜的是，長老教會所看的台灣本土文化傳統，似乎有意排斥與中華文化本源關係，形成一種自我封閉而較無包容開放的思考。在天主教方面，過去較著重在中國文化的思考，沒有以台灣本地的場合為出發點，很少真正反省台灣社會的現況，所欲建立的本地化神學成為古典中國化神學，較具抽象性，此不是真正的台灣鄉土神學。台灣鄉土神學必須從台灣的歷史、文化、宗教的傳統中，了解人民的心靈追求，然後從基督宗教信仰的眼光去詮釋，看看在耶穌基督的啟示中能否給予回應，由這反省中鑄造出一新耶穌基督的面貌。事實上，這也是宋教授在其基督論上的根本方法。

貳、台灣文化主體意識的發展與時代訊號

台灣近幾十年來的發展，1987 年政治解嚴是一明顯分界

²¹ 亞洲神學在發展的初期，是跟隨著拉丁美洲神學走政治解放的路線，但在經過一段時間的反省之後，逐漸意識到亞洲的環境畢竟與其他第三世界不同，了解到拉丁解放神學的方法無法觸及到亞洲的宗教與文化問題。亞洲的問題不全然是政治、經濟面，貧窮與受壓迫的問題長久以來便與宗教文化傳統糾結一起，為解決亞洲的問題，不能單單由政治社會的層面著手，必須也同時處理文化傳統的問題，如此才能建立起真正的亞洲神學，A. Pieris 及宋教授二位即是持此看法的代表。

點。解嚴之前，在威權統治下，台灣的政經社會結構，還呈現一井然有序的現象。但解嚴之後，整個社會結構正在崩解，造成各種衝突。但從另一角度看，這也是一種自然性的調整，任何文化傳統在歷史的過程中，由於歷史環境的轉換與衝擊，必須經過一段解構與建構的歷程。台灣目前的解構與建構現象正隱含著台灣人民對先前自我身分認同的疑惑及重新探索，嘗試建構一新的身分，這是屬人文與文化上的認同問題。當一個民族自我身分認同無法確立，共同性的文化價值系統則無從建立。而文化價值系統脆弱時，一個健全而公義的社會體制規範也很難建立起來，整個社會各層面的問題便自然孕育而生。台灣的現階段可以說是處在這種真空狀態中，有賴重新反省自己的歷史文化並建構出新的價值體系，才有可能展開新的發展領域。

一、台灣的歷史問題

若說台灣人身分認同是當前社會中最具爭論性的問題應不為過²²。台灣之所以會產生身分上的迷惑，根本原因還是肇因於歷史上長期處於被殖民的地位。自我身分認同問題的出現，意味著台灣正逐漸追求自己的主體性意識，此主體性意識有人稱「台灣意識」²³，或稱「台灣精神」²⁴，且愈來愈強烈。事實上，台灣開始體會並尋找自己的文化主體性，幾乎從台灣歷史的開端就已開始。

台灣歷史的起源無從可考，有謂起於秦始皇時代，或於三

²² 卜大中，〈台灣身分認同的分裂〉《中國時報》2001年7月7日，2版。

²³ 黃俊傑，〈台灣意識與台灣文化〉（台北：正中，民89），94頁。

²⁴ 沈清松，〈台灣精神與文化發展〉（台北：商務，2001），1-20頁。

國時代，但這也只能屬神話中的傳說部分²⁵。自荷蘭人統治台灣開始，一直到國民黨政府時代，長達 400 年的時間，基本上台灣都是處於工具性的角色，為完成台灣以外其他目的之手段與工具²⁶。在清朝統治的 213 年期間，台灣雖屬中國之領土，但仍然只是被視為邊疆地域，政治性的宣示意義大於實質意義，因為清朝不曾特意有心發展建設台灣。1949 年之後到解嚴前，台灣也只是為達成復興中華民國而存在。換句話說，台灣一直都是被迫在為他人而生活，沒有自己的生活獨立空間，因此很難彰顯出自己的主體性或個體性²⁷。

從這 400 餘年的歷史過程來看，可以想像到台灣社會結構的多元性，首先有原住民的文化，其次漢人（或中國）文化，後來有日本文化的因素。在這幾種文化中，因漢人移入較多，經營時期最久，一直主導台灣歷史生命的傳承。日本雖然在台灣統治 50 年，且嘗試皇化台灣，但終究沒有成功。所以，台灣文化本來就非單一文化，而是一個以漢人文化為主流的多元傳統文化。再就後來的歷史發展過程來看，台灣的主體文化雖源自漢文化，但由於台灣與中國大陸的一海之隔，且又經過日人統治，隨著歷史環境的演變，在生活經驗上，必然逐漸發展出自己獨有的一面。如今再加上現代化的衝擊，我們很難再說台灣所擁有的仍然只是中國文化。

二、台灣本土化：台灣自我意識的反省與追尋過程

儘管大部分的時間，台灣是生活在他人的統治下，但在整個歷史過程中，台灣本土意識卻不斷地呈現出來，展現在人民

²⁵ 同上，4 頁。

²⁶ 黃俊傑，前引書，94 頁。

²⁷ 黃俊傑，前引書，138~72 頁；沈清松，前引書，1 頁。

反抗當權者的事件中。早期荷蘭人佔領時期，就因無法忍受荷蘭人的剝削而有抗爭事件。鄭氏時代的大批移民本來就是不願意受異族（清朝）統治，渡海來台自求發展。後來清朝雖已完全佔有台灣，但對台灣持敵對的態度，甚至禁止沿海人民渡海來台，此政策長達 190 年之久，其間移居的漢人絕大多數是冒著生命危險潛逃而來為求生存，為此台灣民間仍保有著反抗意識，至少有四十次反抗清朝的紀錄²⁸。事實上，到了清朝統治末期，原先存有祖籍地方意識的台灣人，已逐漸形成以台灣本土為認同對象的群體意識；這種茁壯的台灣群體意識，往後隨著日本人的統治而加速發展²⁹。

日據時代（1895~1945），台灣人民自我意識彰顯的背後是以漢人文化為基礎的民族意識。日本在台灣統治期間，積極推行同化政策，因而激起台灣民族意識的反抗。這種在殖民處境下所具有的強烈民族意識，使有些台籍知識分子將中國大陸視為「祖國」，但基本上此祖國意識的認同，主要原因是由於日本殖民政策所激起，所以文化上認同之成分大於政治上的認同³⁰。也即是說，此時的台灣意識根本上還是以站在台灣被奴役的處境下，試圖承繼文化根源傳統，因而有文化之根的認同，但仍是屬台灣本土意識的凸顯。

國民政府時代，一方面以強硬政策在台灣推行中國化意識的教育，壓制台灣本土文化的發展，試圖使台灣恢復完全的中國化。當時政府各項政策的制定，均把目標放在一個虛幻的未來，從不以台灣為永續經營的目標。此種種不當的措施使日據時代衍生出的台灣本土意識更強，潛隱在民間持續發酵，於是

²⁸ 黃俊傑，前引書，268 頁。

²⁹ 同上，11~12 頁。

³⁰ 同上，131 頁。

社會上一直存在著台灣人與外省人之間的省籍情結，終於在1987年解嚴後，此長期壓抑在民間，且具有強烈抗爭性的本土意識遂立即爆發而出。而台灣本土化的發展目前因著台灣與中國之間的政治關係緊張而更趨複雜，甚至衍生出另一個爭論性頗強的「去中國化」問題³¹。的確，中國當今對台灣教條式解放意識型態的態度，使台灣在本土化發展上有轉向「去中國化」傾向，但這可能不是唯一及主要原因。真正的原因應該是台灣本土意識的必然成長，即使台灣與中國不出現此種緊張性的關係，台灣本土意識遲早都會繼續會在未來的歷史舞台中出現，本土意識及自我身分的找尋、認同與建立，不可能會被消解掉。

台灣本土化追尋的過程也反映在宗教文化領域上。台灣文化與信仰是以漢人的文化為主體，且大部分的時間主要還是靠民間宗教的傳遞來完成。早期移民來台的漢人在陌生的環境中與大自然力量搏鬥，需要信仰的力量，除了由原鄉渡海來台的信仰提供此需要外，也因各地環境的不同而不斷出現新的民間宗教團體。

民間宗教信仰事實上還是以傳統儒釋道的文化為根，從這三者中吸取知識系統後轉為信仰之用。但反過來說，台灣一直都沒有完善的教育制度，晚期更是歷經日本文化的貶抑，於是傳統文化的傳遞與教育便只有透過民間宗教信仰的宗教教育。所以，民間宗教信仰除了一方面表達台灣人民在精神上的自我

³¹ 例如最近有前內政部長黃主文批國民黨稱：「…中國國民黨掛著『中國』二字，就很難本土化」，見《中國時報》民90年7月5日，3版；而在同日報紙，國民黨中常委黃大洲則被引述說：「把本土化變成去外省化，甚至去中國化，這是偏見和自私的結合。」儘管黃大洲認為本土化不應該有去中國化的意識，他當然並不意味著本土化即是把台灣成為「中華人民共和國」化。基本上，國民黨的本土化仍然是本著以台灣本土為基礎去包容、接受多元的可能。

超越外，另一方面也在延續塑造自己本土的文化生命。甚至在解嚴前夕，當中國文化意識主宰整個台灣的政策時，台灣本地的民間信仰在傳遞台灣本土文化上，還扮演重要的角色。

三、台灣的本土化與鄉土神學的關係

神學工作是在以當代的思維模式重新詮釋聖經及傳統信仰，然而神學的使命不僅僅是在使聖經中的訊息符應當地的境況，它也應從事反向工作，從當地文化信仰傳統中，認出天主在聖經世界之外的啓示，並透過交談使二者所蘊藏的啓示真理更彰顯。所以神學本身就是一種對話，而在這種相互對話的過程中，兩者都有了改變，因為二者都是活的傳統。西方神學在本地化的工作上，較傾向於使聖經與當地經典文化的溝通，而這也是目前台灣天主教在本地神學所走的方向。台灣本土文化的知識系統理念仍在形成中，且普遍認為台灣文化即是中國傳統文化，也就是以儒釋道經典為基礎的文化觀，於是就會有下述問題的出現：「台灣鄉土神學是否可能？」

如果我們跳出傳統神學所注重的知性系統結構，好像神學本土化的工作只存在於聖經與其他經典之間的對應關係，則此問題的答案是肯定的。台灣文化儘管尚未有一個能反映自己特色的完善經典，但它卻表現在各時代民間人文作品或生活事件上，這些作品敘述著每一時代台灣人民的心靈旅程，應該也可以和聖經對話。啓示的真理並不必然只存在於正統經典中，更何況有些亞洲神學家認為，經典的形成也有可能反其道而行，非但無維護真理，反而踐踏真理³²。

蘇機爾（R. S. Sugirtharajia）主張，今日亞洲聖經詮釋學

³² 郭佩蘭，〈從非聖經世界發掘聖經的意義〉，李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基督教文藝），54頁。

在運用亞洲共通的宗教文化資產來解釋聖經的故事時，可以有二個互補的途徑：一是經文之間（inter-textually）、二是經文之外（extra-textually）的詮釋。前者著重聖經與其他信仰文化經典間的關係，側重於經文之間的比較研究；而後者則從人民共有的遺產，即通俗的民間故事、傳奇、詩詞、神話……等著手³³。民間的信仰文化遺產，是人民在歷史中的生命表達，從這些故事中，正如同在各民族的經典中，同樣可以辨識出人民如何契悟人性與神性的真理。從這個角度來看，則台灣的鄉土神學應該是可成立了。事實上，如何從民間文化信仰傳統解讀出天主的啓示，此也是宋教授神學上的特色，他的基督論也是建立在這個基礎上，使人在閱讀他的神學著作時，感受到基督的啓示已經十足的本地化。

參、耶穌：天主的愛在世的象徵－宋教授的基督論

儘管接受了完整的西方神學教育，鑒於基督宗教過去在亞洲宣講的缺失，宋教授在神學反省工作上一直嘗試跳出西方傳統的思想模式，好建立一個真正亞洲本土化的神學，使耶穌基督恢復以亞洲的心靈在亞洲宣講³⁴。

一、神學出發點：百姓的痛苦

在其近著 *The Believing Heart* 中的第一部分，可以看到宋

³³ 蘇基爾，〈經文與諸經文：亞洲聖經詮釋的例子〉，同上，25 頁。

³⁴ 我們在此無法詳細介紹宋教授的完整基督論，讀者可參考宋教授的三本基督論著作。對於他的基督論之反省與討論，可參考下列二本論文：Daniel Lucas Lukito, *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to the Local Struggle* (New York: Peter Lang, 1998)；及筆者的論文：*A Study of Choan-Seng Song's Christology: An Asian Approach* (Ph. Diss. Catholic University of America, 1999)。

教授的神學基本方法及特點³⁵。他的神學出發點建立在亞洲受苦的普遍民衆，也是出於這個關懷，使他對西方傳統神學有所批評。他認為西方傳統神學把神學的主題置於天主本身，是一種顛倒的神學思考路線，神學所要探討的應該是人的問題而非天主的問題。當我們回到聖經去看耶穌基督的言行，祂所關心的是當時受苦的貧民，祂的宣講不是在向人證明有一位天主的存在，或向他們抽象地談論有關天主的本性。耶穌的言行是在向百姓啓示天主如何與人民一起受苦，所以神學出發點應是人民的痛苦。因此在宋教授的神學著作中，通常會以相當大的篇幅敘述與分析亞洲人民生活中痛苦的經驗。

但宋教授的神學中心點不是停留在這裡，他的神學目標是為給亞洲人民指出生活中的希望。基於此種神學態度，使他建構出與傳統神學不同的特色。為他而言，渴求救恩的概念不是基督宗教所單獨擁有。傳統神學是以救恩史為基礎，天主的救恩工程由希伯來歷史開始，在耶穌基督身上完成達到高峰，之後由宗徒教會團體繼續此救援的使命，最後救恩的圓滿是建立在以羅馬為中心的歐洲教會，再由此向歐洲以外的地區拓展，這是一種直線式的救恩史觀，也是一種盟約式的神學觀³⁶。此種救恩史觀最後會在神學思想上，形成了只有歐洲基督教文化才是唯一擁有天主救援啓示的地方，至於其他的宗教文化則須仰賴歐洲教會的淨化與解救。這種傳統的神學思想雖使教會在過去熱衷於傳教，但也使教會在面對其他地區文化時持有優越

³⁵ 參：C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp.1~78；也可參考另外一篇文章，這是他在完成基督論著作之後對自己的神學方法所做的的神學反省：〈邁向在多元化世界中基督教神學的五個階段〉，陳南州編著，《建構台灣文化的神學》（台南：信福，1994），9~33頁。

³⁶ 參閱：《The Believing Heart》，p.152.

及封閉的心態。

宋教授認為這種神學觀在今天必須要打破，特別是在面對與基督宗教同樣具有悠久歷史的亞洲文化宗教傳統。天主教在歷史中的行動不是直線式的，而是彎彎曲曲地在行走³⁷。我們不應該以狹隘的眼光來限制天主教在歷史中的活動，天主教如果在聖經世界中施予救恩，祂必然也以相等的愛向聖經世界之外的「外邦人」施予救援。如果以色列的歷史一直到耶穌基督，是在啓示天主教如何領導苦難百姓獲得解放，祂同樣地也在所有遭受痛苦的每一民族歷史中引導他們尋求解放。以色列民族的救恩歷史只是整個人類一部大救恩史中的一部分，每一個民族的歷史都同樣具有類似的出谷、放逐、重建的生活經驗；也同樣在各時代中有國王、先知及其他特殊聖賢在傳達天主的救援啓示。天主教在歷史中每一民族所施予的恩寵是一致的，以色列民族或基督徒團體並沒有、也不會比其他民族或宗教文化獲得更多或更少的救援啓示與真理。於是為宋教授而論，聖經啓示的特點不是在於傳統神學所說的是普世救恩的媒介，而是作證天主教在普世人間（即在聖經世界中，同樣也在聖經以外的地區中）所進行的解放救恩的行動。更具體地說，聖經中的啓示事件是一具有象徵性的作用。

在此基本神學架構下，宋教授所推動的亞洲本土化神學，相當著重聖經的信仰傳統與當地人民的文化傳統的交談。亞洲的文化傳統（宋教授本身特別注意亞洲百姓的生活故事經驗）本身也就蘊含天主的救恩行動，當基督宗教進入亞洲地區時，應以自己信仰經驗向當地的人民指出天主的愛本來就臨在於他們的生活中。他們所流露出那股尋求解放的精神及勇氣，正是

³⁷ C. S. Song, *Tell Us Our Names* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), p.16.

天主的救援行動。同樣地，基督徒應以開放的心胸認同這些異於聖經方式的啓示，藉此回過頭來更深地詮釋天主教在聖經中的啓示訊息。這種神學方法，宋教授用了好幾個名稱描述之，如**詮釋循環圈**（hermeneutical circle）、**移位神學**（transposition theology）或**象徵式的聖經詮釋**（symbolic interpretation）。這種神學方法之所以可行，是建立在一種神學豐富的想像力上（或是所謂的直觀的能力）³⁸，即是此方法的運用，使他在從事亞洲神學的建構工作時，能輕鬆地游走在聖經的資料與亞洲人民的生活故事之中，並使二者相互詮釋，宋教授也即在此方法脈絡下來詮釋耶穌基督。

二、耶穌是成「血肉」的聖言

嚴格說來，宋教授本身不是一位系統神學家，他也無意建立一套神學系統。相反地，他對傳統系統神學經常提出強烈的批評，認為它導致信仰與人民的生活脫節。此種以人民實際生活問題為導向的神學思考模式，在他的基督論著作上特別清楚的反映出來。傳統基督論的主流形式，不管是「從上」或「從下」、「作用性」或「本質性」的，基本上最後都必須說明歷史中的耶穌如何發展到信仰中的基督，耶穌如何成為天主子基督。宋教授在其神學著作中，就「耶穌基督」這個稱呼的使用來看，有趣的是，他由早先使用「耶穌基督」這個全稱逐漸轉向喜歡用「耶穌」，而盡量省去「基督」這二個字³⁹，這種轉

³⁸ 宋教授一直在強調，他的神學方法不是西方式的以理性、哲學思辯、或概念分析的方法，而是以人的心、生命、情感去直觀。事實上這也是典型的亞洲式的思考方法。

³⁹ 這種稱呼上的進展，在基督論三部曲的書名上可以發覺得到。此三本基督論均以「耶穌」為開頭，而且與他之前的著作對比來看，宋教授對「基督」名稱的使用較少，縱使使用之，此名稱之後所隱含的

變正可說明宋教授本身對耶穌基督詮釋的基本態度。

在面對亞洲的特殊環境，他所要帶給人民的是歷史的耶穌而非信仰中的天上基督。他在基督論的神學問題上所要問的是：過去在歷史中與人一起奮鬥的耶穌如今在何處可尋（Where is Jesus）？而不是問：過去的耶穌如今我們在信仰中說他是誰（Who is Jesus）？祂是否是天主子？後者的問題不比前者重要，因為當百姓生活在痛苦中，他們所渴求的是一位能與他們在苦難中認同的人物。後者問題是神學家的問題，跟人民的生活沒有什麼關係⁴⁰；前者才是聖經中所描寫的真實的耶穌，後者則是教會歷史中所建構出來的信仰產物。

為此，宋教授所要建立的是以歷史為基礎的耶穌論，而非以哲學概念為結構基礎的本質基督論。但我們也不能因而說，宋教授針對亞洲人民的處境所要追求的，只是純粹是一位歷史的人物，好像一般史學家所要建立的耶穌傳，完全忽略或否定耶穌生命中與天主的特殊關係。事實上，此種討論方式已失去了神學的意義，宋教授本身也相當反對此種基督論的方法⁴¹。

宋教授在建構他的基督論時，一直都在避免使自己走入傳統神學的思辯模式；同時也避免走入純歷史方向。他將討論焦點完全集中在耶穌所宣講的主題（天主的國）上，圍繞在這個主題作他基督論的探索旅程，為大家指出耶穌如何在當時的環境中體驗出天國的臨在，並付出自己的生命來宣講實踐它，使

神學意義也有了轉變，逐漸淡化「基督」名稱所具有的形上意義。例如他在首冊基督論《耶穌，被釘十字架的人民》，此書結束之前雖論到「基督」這個名號，但也是從現世百姓痛苦生活的層面上解釋，這已使基督的稱號脫離了神學上形上意義，參 368 頁。在 *The Believing Heart* 一書中，宋教授更清楚流露出他對傳統基督徒所宣信的「基督」之名號批判的態度，見該書 194~95 頁。

⁴⁰ 參閱：《耶穌，被釘十字架的人民》，5~6 頁。

⁴¹ 參閱：《耶穌的上帝國》，15~21 頁。

百姓認出天主在他們身上的臨在⁴²。

由此，我們可以看到，在嘗試使聖經中的真實耶穌呈現時，宋教授並非站在主客對立關係來描繪一個靜態客觀的歷史人物。當今日絕大多數神學家，以聖經為基礎，從歷史幅度解說耶穌如何在當時的環境中，以言以行向當代人宣講天主國的來臨，進而指出祂身上所隱含的基督論，為宋教授來看，這種解釋還不夠，因它所詮釋出的耶穌無法與窮人完全認同，只能指出耶穌是如何「為人」受苦與死亡（die *for* us），但還無法指出耶穌實在「與人一起」受苦與死亡（die *with* us）⁴³。

若耶穌只是「為人」而死或代替人而死，人始終處於被動沒有主體性的角色。但若說耶穌是「與人一起」受苦死亡，人會認出祂如何憑藉著天主所賜予的能力，從生活的痛苦與迫害中，勇敢站起來面對並克服它們。人民也即是在耶穌的事件中，看到天主一起與人奮鬥，使人跟隨耶穌的腳程共同實踐天國。如此百姓在整個過程中不再只是被動性地伸手等待救援，而是自己參與救援的工作。宋教授認為，面對亞洲的特殊情況，也唯有如此一位在困苦的境遇中，散發出求生能力的耶穌，才能激勵千萬亞洲受難中的百姓為自己的命運奮鬥，用天主所賦予他們生命中的能力，改變及創造他們自己的未來。

⁴² 在此我們須要解釋宋教授對天主國的了解，宋教授著重從人的角度來解釋天國的意義。大致上說來，天國指的是那由天主所賦予人內在生命中生生不息的力量、希望、勇氣、對抗惡勢力的意志……等人天生本有的求生之力量。而這也即是宋教授所主張的：耶穌基督本身並不帶來天國，祂來是向人作證（指出）天主的國早已臨在於每人生命中。祂只是藉自己的生活言行，幫助人意識到自我生命中所具有的天國生命。參閱：《耶穌的上帝國》，特別是 125~205 頁，在這裡，我們可以看到前面所談的有關宋教授的神學基本方法，即視聖經為一象徵性的啟示。

⁴³ 參閱：《第三眼神學》，182~85 頁。

宋教授在其基督論上的另一特點是，他嘗試去探索耶穌基督的心靈世界。但此並不是說像一般神學討論耶穌自我身分的意識問題：「是否意識到自己是天主子？」這一直不是他所關心的神學問題。而是說在面對歷史境況，如宗教與政治官僚制度造成百姓的窮苦，或社會的不正義等問題，耶穌在獻身於宣講的過程中，內在心靈所湧現出的各種人性的衝突與掙扎，宋教授都試著將之表露出來⁴⁴。也是在這點上，他把自己的神學方法發揮到達極至。

宋教授的神學目標是為建立亞洲本地化的神學，在基督論方面，當然也應該還原祂本來的亞洲面貌，而且必須具有今日亞洲人民的心靈。為宋教授而言，亞洲人民的文化信仰傳統，基本上反映著他們長久以來一直在尋求如何從各種苦難生活中解脫。如此長久的受壓迫與掙扎，在亞洲人民的心靈深處必定隱藏著相當豐富的生命體驗。宋教授運用他的移位神學方法(或人民解釋學)⁴⁵，把亞洲人民在生活故事中所擁有的心靈體驗轉移到聖經中重新解讀耶穌的生活故事，如此所解釋出來的耶穌，是具有「血肉」的聖言，而不是像傳統神學在談基督論時，只看到聖言沒有看到血肉，這是宋教授的基督論之所以為亞洲人所感動之處。

三、耶穌的絕對性

宋教授既然無意討論基督論的本質問題，傳統傳神學上有關耶穌基督的唯一性與絕對性神學問題，他也盡可能以另外角

⁴⁴ 在宋教授的三部基督論著作中，首部書對耶穌面對十字架的人性反映，以及在第三部 *Jesus in the Power of the Spirit* 對耶穌突破傳統信仰束縛所產生的心靈掙扎，均有相當生動的描述。

⁴⁵ 「人民解釋學」是在《耶穌，被釘十字架的人民》一書中提出，參 23~29 頁。此與上述其他方法實際上是相同意義，只不過給予不同的稱呼。

度去解釋它。當近代神學為維持耶穌基督救援的獨特性（uniqueness），也為兼顧天主救恩的普世性，通常訴諸早期教父的「聖言的種子」或聖神的普世性恩賜的思想來解決此一神學問題，宋教授卻對此提出強烈的批評，他認為天主的創造與救援是同一行動，是同一能力在宇宙間的彰顯。聖經中的歷史，正如同其他民族的歷史一樣，都是整個宇宙大救恩歷史中的一部分，是天主創造或救恩的能力在歷史中的行動。這也即是為什麼宋教授要強調以色列民族、耶穌基督，及後來的教會信仰團體救援性的象徵作用。就耶穌基督而論，祂沒有帶來天主的國，因為天主的國早已在耶穌之前臨在世界中，甚至在宇宙被造之時就已臨在。耶穌與信仰團體的救援角色，是在使所有人類（特別是向那些貧窮的弱勢者）意識到那早已臨在於他們生命中的天主能力，並使之彰顯出來⁴⁶。

當然，為宋教授來看，只說耶穌在人間作證天主國的臨在還不夠。耶穌基督本身即是天國，但耶穌基督之所以是天主的國，除了是因為祂用自己的全部生命，讓天主的國完全在祂身上彰顯外⁴⁷，並且在當時的困苦生活環境中，祂努力使當時的無數百姓意識、接受、共同實踐在他們生命中所隱藏的天主國能力，形成一股銳不可擋的改革創造之社會文化，所以耶穌開啓了一個「賦予〔社會〕力量的文化」⁴⁸。

在這種倫理性的解釋下，若撇開基督論的形上問題不談，不可否認地，宋教授的基督論在亞洲文化地區，應該很容易得到認同，在宗教交談的層面上也具相當開放的程度，每一個民

⁴⁶ 《耶穌的上帝國》，123 頁。

⁴⁷ 為宋教授而言，如同耶穌一樣，「許多過去、現在、將來的人和耶穌一起成為上帝國」，見《耶穌的上帝國》，243 頁。

⁴⁸ 《耶穌的上帝國》，235 頁。

族或每一個人都可以說是在作證天主國在人間的臨在與運行，每一個人都是天國。此種基督論的進路顯然已傾向於比較宗教學的場合去了。但宋教授畢竟是一位基督徒，在他的著作中不得不承認耶穌與天主父的特有生命關係，但此種關係卻也只是在於意識的領域，即耶穌較其他人對天主臨在的生命有更清楚的意識，而這也即是他所了解的「聖言成了血肉，寄居在我們中間，滿溢恩寵和真理」⁴⁹。問題是，在他這種方法架構下，我們似乎無法不問：是否除了耶穌基督外，聖言也「成了」其他的血肉？宋教授對這個問題終究無法避開，但他卻很有技巧地、將答案間接地流露在他的思想中，當他稱耶穌滿溢天主的恩寵（full of God's grace），他卻從未用過此 full of God's grace 來稱呼其他同樣擁有聖言生命的血肉之人。

四、耶穌的肖像：「被釘十字架的人民」

儘管宋教授真正所關注的基督論問題是「耶穌在哪裡？」而非「耶穌是誰？」，但基督論終究會、也必須要答覆聖經中耶穌對門徒們所提「你們說我是誰？」的問題。他無意以傳統的名稱來指出耶穌的身分。為與亞洲窮人認同，宋教授曾借用韓國詩人金芝河所寫的一齣劇《戴金冠的耶穌》，來批判教會傳統信仰下所認識的耶穌。那些置放在教堂內、頭戴上金冠、具金碧輝煌的耶穌雕刻像，最足以代表傳統所認識的耶穌。宋教授卻認為真正的耶穌不是戴著金冠的水泥像，他說：

「教堂內所尊奉的耶穌、教會傳統所頒佈的耶穌、教義學所濃縮的耶穌，不一定是真正的耶穌。真正的耶穌是上帝的愛，在世界中創造生命的奇蹟，是上帝的痛苦，融入在人類的痛苦中，是上帝的永恆生命，使得人民面對死

⁴⁹ *Jesus in the Power of the Spirit*, p.x.

亡威脅猶能坦然生存。當人民越是憑著對上帝堅定不移的信心，彼此攜手合作，在舊世界中締造新世界，則耶穌就越真實地存在著。真正的耶穌，是人民在地獄的黑暗中所點燃之上帝的救贖光芒；真正的耶穌，是人民面對這幽暗世界掌權者揮舞毀滅權勢時所彰顯的拯救大能。⁵⁰」

在首部基督論結尾前，他稱耶穌是**被釘十字架的人民**⁵¹。他不是高高在上的天主或君王，而是窮苦百姓中的一員。然此屬眾百姓中的耶穌，卻因著祂對宇宙中天主生命（即天主的愛、天主的大能、或天主的國）⁵²之體驗，嘗試配合著它，並使之在當時的社會中，透過喚醒眾百姓對此天主國的認識，於是形成一股改革社會文化的力量，使人民得到解放。

肆、台灣鄉土基督論的嘗試

如同其他亞洲神學家，宋教授的基督論基礎是建立在亞洲共同因素上：(1)政治及經濟上的困境；(2)亞洲文化的豐富傳統。嚴格說來，我們不能狹隘地把宋教授的神學歸列為台灣鄉土神學⁵³，更好說是他為亞洲的本土神學方法樹立一個新的導向。然這只能說是一個普遍的神學原則，若為更進一步使之落實在一特定的地區，則仍需考慮到每一地區的個別特殊因素。

當然在嘗試要為耶穌基督賦予台灣鄉土的面貌時，應有下列的體認：任何一種基督論只能是片面性的，沒有一種基督論

⁵⁰ 《耶穌，被釘十字架的人民》，26 頁。

⁵¹ 《耶穌，被釘十字架的人民》，262 頁。

⁵² 其實在宋教授的思考中，此天主國的生命力量也就是他在第三冊中所描述的天主的聖神，宋教授本身並沒有清楚地指出，但從其思想中，可以讀出此層的意義。

⁵³ 武金正即是將宋教授視之為台灣的解放神學家，參閱：《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，民 80），305 頁。

可以完全反映出耶穌基督的生命，並以之作為其他基督論的標準。即使說新約中的耶穌基督是最原始的畫像，但實際說來連新約中所呈現的耶穌面貌也不能說是完整，它們也只是各自在環境中揣摩出耶穌生命的時代意義。但反過來說，今日對耶穌基督的新詮釋也必須能在新約中找到基礎。基本上，耶穌基督的面貌必須在每一歷史境況中不斷地被鑄造。

一、台灣的「新世紀」與「新福傳」要求

「新世紀新福傳」口號是台灣天主教會對當前社會的回應。事實上，「新世紀新福傳」的內在精神意義，早已在整個救援史中（或說在整個人類文化的發展中）不斷地流露出。舊約每一先知的宣講工作，即是在當代的每一新世紀，傳達了新的啓示訊息。耶穌基督本人也復如此，他面對了一個「時期已滿」的新世紀，向當代人傳達了新的喜訊（如谷一 15）。基督宗教信仰的發展歷程，同樣地也都是在每一新的世紀產生了新的信仰體驗，而有新的訊息。在基督論來說，教會歷史中各種不同的基督面容，均反映著各個時代的新世紀不同環境。

什麼是台灣當今的「新世紀」環境？從上面我們對台灣文化歷史的回顧，與對當前社會問題的簡略分析，似乎可以作如下的答覆：台灣當前的「新世紀」問題是，由於過去歷史種種因素，造成了台灣社會當前在政治、經濟、文化、族群上的衝突，而其中又以文化認同的問題較為嚴重，不僅造成台灣社會的亂象，也影響台灣在國際上身分與地位的認同問題。台灣社會的混亂顯示著，傳統所接受的文化理念、價值體系、生活規範系統已無法整合應付今日的問題。台灣需要一個新的自我身分、新的文化價值體系、新的社會生活型態，如此才能為台灣創造出新的時代、新的社會團體、新的生命共同體。近幾年來，社會各階層不斷呼籲所謂「心靈的改革」，或政治上呼喊所謂

「新台灣人」，新的「生命共同體」，與「台灣本土化」等口號，即是反映這種生活在各種衝突下所產生的先知性心靈的吶喊。

可惜的是，台灣目前的現況是「只見解構，不見建構」現象⁵⁴。於是作為基督徒的我們，我們既是在宣講耶穌基督，我們如何向目前台灣的人民呈現一個足以協助大家重建社會的耶穌基督？或者說，在台灣我們所渴望的是何種耶穌的面貌？

二、耶穌：舊文化的解構者與新文化的建構者

1970 年代之前，傳統基督論一直避免把耶穌基督置於社會政治的背景下來討論，但隨著神學環境的轉變，基督論的探討由最初從下的歷史路線，進而從耶穌當代的政經歷史環境入手，此即是現在神學上所稱耶穌基督「第三波」歷史探討（the third quest of the historical Jesus）⁵⁵。以台灣或亞洲的當今歷史境況來看，在不違反基本信仰下（天主父藉由聖神在耶穌基督身上臨在人間），為塑造具台灣本地生命的基督畫像，此第三波的基督論方法也是一可行之道。事實上，宋教授的基督論應也歸屬在這一類的方法中。

歷史環境的確從未重複過，但卻有相似之處。台灣的當前環境與耶穌當代的歷史環境，雖不是完全吻合，但二者之間所呈現出的相似性，卻足以使我們試著從本地的處境去思考建構耶穌的新面貌。

⁵⁴ 林瑞，〈只見解構，不見建構的新政府困境〉《中國時報》89 年 7 月 15 日，15 版。

⁵⁵ 參：Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, 2nd ed. (Downers Grove, IL.: Inter Varsity, 1997), pp.9~13。Witherington 指出第三波基督論探討的特色在於從耶穌當代的社會、經濟及宗教環境的角度來詮釋耶穌基督（15 頁）。

以社會整體環境的觀點來說，耶穌同樣面對一個正在崩解的社會傳統結構，且急需重新建構一個新的時代環境。長期處在殖民狀態中的歷史場合使天國來臨的宣講（不管是出自於洗者若翰、或耶穌基督、或其他人的口中）能觸動人心。就信仰的層面說，整個民族歷史發展根基的盟約信仰，後來逐漸僵化成法律形式；再加上各階層領導人物，爲了自身或自己階級的利益，更是使之扭曲而使人民的生活更辛苦，社會各種不正義的現象橫生。當然，猶太這個國家社會結構的崩解，非始於耶穌基督的當代，從其亡國時代開始，同時也不斷地有先知性的人物努力重新建構新的社會團體，只可惜都一直無法成功。

面對自己的民族、社會團體所處的困境，面對那麼多人渴望一個新的生活環境（天國的來臨、天主的統治），耶穌基督當然不可能在其宣講的工作中，純粹只談一些如何做一位虔誠信仰的朝拜者，而對當時的社會環境不聞不問。祂必定也與當時衆百姓同樣渴望天國的來臨，同樣盼望社會環境能有新的改造一天。在與衆百姓生活的認同中，使自己對傳統的天主及其來臨，有異於別人之處。所以，除非耶穌對當時境況認同關懷，祂無法體會出天國的意義及其來臨，是特殊的環境啓發了耶穌。同樣地，耶穌欲藉此新的信仰體會來重新建構新的社會環境，其宣講的目的也是在此。「耶穌基督是政治、宗教及社會的改革者」這一觀念，事實上這是宋教授的基督論所強調的重點之一⁵⁶，而當代不少神學家也肯定這一觀點⁵⁷，特別是第三世

⁵⁶ 例如：參閱 *The Believing Heart*, 16, pp.162~87.

⁵⁷ 例如：參閱 Hans Küng, 《作基督徒》，楊德友譯（台北：光啓，民82），205~89 頁。不過儘管今日不少神學家都同意，耶穌基督的宣講有政治社會的幅度，但絕大多數均承認，耶穌無意從事政治革命運動。誠如 Hans Küng 所說的，耶穌各方面都超越今日學者所運用的各種模式的稱呼。

界的解放神學。

三、面對台灣的歷史狀況，耶穌將如何宣講及宣講何種訊息？

「天國」或「天國的來臨」是耶穌宣講的主題，也是祂改革自己的宗教與社會的新準則。然而，與其說天國是耶穌所宣講的訊息，不如說它是一**語言象徵**。耶穌基督因身在自己的歷史傳統中，祂不得不用大家所熟悉的信仰語言，來表達自己所體會到的天主的臨在及祂與天主的特殊關係。「天國的來臨」不只是表達耶穌的信仰體驗，同時也反映出祂對自己的歷史環境之回應。為此我們可以合理地提出如此假設的問題：如果耶穌處在今日的台灣地區，祂會作何種宣講？

「天國」兩字也許不會出現在耶穌的口中，但不管以何種語言概念說出祂的體驗，下列幾項因素應該是包含在祂宣講的內容，並為建構一個新的台灣社會環境所需要的，這些因素事實上也反映在福音中耶穌所宣講的訊息中。

1. 新的生命共同體：住在台灣的居民面臨新身分認同的問題，傳統的「中華民族」或「中國人」的概念已無法適度地代表住在台灣的整個族群。台灣各族群間（原住民、台灣人、外省人、客家人）目前尚未找到共同的認同身分。是此族群意識的分裂導致了當前社會嚴重的仇恨與衝突。回顧聖經中耶穌時代的社會結構，在政治上有了羅馬人與猶太人的明顯區分；宗教上有了猶太人與撒瑪黎雅人之分；在自己的團體中又有了窮人與富人、罪人、病人與虔誠的經師法利賽人之分。這種現存的社會問題，耶穌不可能無動於衷，在他的宣講與行動中，同時流露對社會現況的批判，並試圖以新的信仰理念重新建構一新社會秩序的團體。如天國婚筵（路十四 16~24），所有的人都被邀請參加，在這場宴會中的所有人，都在這個喜宴的場合裡得到新的身分。

事實上，耶穌基督在有此新社會秩序認同之前，祂本人也已經走過自我身分的解構與重新建構。按福音記載，耶穌在宣講的初期，僅認為祂的使命是為以色列家迷失的羊，後才對外邦人開放。而祂與客納罕婦女及一些非猶太人的相遇，則打開了祂對猶太以外地區人民的接受，這個時候的耶穌基督已經不再是一個只擁有狹隘舊有意識族群的人，而是一能具有更多元寬廣包容的新社會意識的新人⁵⁸。新舊自我意識的突破與轉換之所以可能，是由於祂對天主的新體驗，福音中耶穌基督以「遵行天主旨意的人，才是他的親屬」⁵⁹來打破家庭族群的身分限制也是其中一個清楚的例子。耶穌在生活中所要召喚的人不以族群為準則，而是以需不需要天主的救恩來考量。若從台灣本地文化的角度來看，耶穌基督的言行所反映出的身分，以新的身分與他人成為新的生命共同體。祂在這方面表現的是一位仁者風範。

2. 新的生活價值體系，新的生活觀：當台灣社會普遍出現回應心靈改革的呼籲時，也等於意識到過去生活價值觀的不足之處，無法建立一套完整文化系統。完整健全的文化傳統必須同時發展精神與物質的幅度，台灣從其歷史的開端，就一直缺乏文化的底質，四百年來的生活重點是在謀求生存。百姓的生活雖繼承了傳統中國的文化型態，同時也有宗教信仰傳承，然而作為一民族生命之根的精神文化體系、價值理念、思想觀念等之發展，卻無法與物質發展並駕齊驅。特別是近數十年來，更是單面強調以經濟及科技為主軸的教育文化，精神文化層面則被遺忘，社會生活因而扭曲，如今能夠覺醒回頭尋求宗教信仰的協助，何嘗不是台灣歷史的新世紀時代訊號，是天主在台

⁵⁸ 瑪十五 11~28；參：谷七 24~30。

⁵⁹ 谷三 31~35；路八 19~21；瑪十二 46~50。

灣歷史上的另一次救恩行動。而這也是台灣基督徒再次向本地人民傳揚耶穌基督（一位用其一生倡導社會心靈改革的先知）的來臨時刻。

耶穌宣講的訊息在某種程度上，反映當時的社會價值問題。例如，山中聖訓⁶⁰或主禱文⁶¹不可能是出自於耶穌在祈禱中的一時靈感。當時的社會環境一定出現不少積習已久惡習，社會價值取向已遭扭曲，傳統信仰與文化價值體系在社會團體中已無法發揮它們正面導向的功用。耶穌必然長期受到這些社會問題的衝擊，促使祂站出來從事先知的任務，運用傳統所熟悉與期待的「天國」觀念，同時以自己所擁有的獨特經驗，注入新的幅度將其意義轉換，以「天國來臨」綜合表達出。天國的訊息為耶穌基督而言，既是祂嘗試欲賦予當時的新價值意義，同時以此新的價值理念來改革社會的弊病。

當我們說耶穌基督是一位社會心靈的改革先知時，仍然應避免將之等同於一般的道德學家。耶穌宣講的訊息的確具有強烈的道德涵義，但祂的道德要求有其最後基礎，是來自與天主父的特殊關係，使祂不同於當時同樣具有強烈道德意識的法利賽人、經師或法學士。耶穌與他們同樣有強烈的道德意識，但耶穌超過他們，祂曾批評他們的道德行為，因為他們疏忽了道德生活最重要的因素：無條件的愛。真實的愛必須是無條件的，效法天主的無條件愛人，即愛主與愛人的一體性，以此才能建立正義、公平且愛的社會。為此，一個完整的社會文化的建構，絕對必須以超越的形上價值為基礎，一個沒有形上基礎的心靈改革猶如建構一座空中樓閣。

但我們還可以問的更深，當今的文化很難找到一個沒有形

⁶⁰ 瑪五~六；路六 17~49。

⁶¹ 瑪六 9~12；路十一 2~4。

上基礎的文化，台灣文化雖無中華文化之龐大體系，其中亦不缺乏對形上價值的領悟。然而單具有形上意義的文化未必足以完成一個社會心靈的改革，文化的形上價值意義是屬人文價值，奠基於人性，然而人性總是有限，難免脆弱，需要向超越界延伸。所以宗教信仰文化可以彌補人性文化上的不足⁶²。當台灣在呼籲心靈改革之際，事實上所需求的是一宗教的智者。為此，在台灣若要為耶穌基督畫出一個新圖像，祂應該是一位作為台灣社會改革的典範，這何嘗不是基督徒為台灣人民鑄造一新耶穌畫像的時機。

3. **新的期待與未來**：對未來懷著深度的期望，本來就是基督徒的特色之一，伯多祿勳勵苦難中的教友道：「若有人詢問你心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」⁶³。基督徒團體的建立，本來也就是為答覆猶太人長久來對天主所懷的希望，從亞巴郎開始一直到基督的來臨，在如此漫長的歷史中，天主不斷地引領以色列子民，賜予他們對未來懷著希望，並予以實踐。在整個聖經救恩史過程中，天主的許諾未曾在以民中消失過，相反地越來越清楚，最後在耶穌基督身上，天主最深的許諾出現並完成。

傳統上之所以視耶穌基督為整個人類最後希望的根基與完成，是基於末世希望的啓示，但由於傳統神學忽略歷史的幅度，因而有淡化耶穌基督在歷史中對未來希望所懷的態度。正如當代的猶太人，耶穌對未來一定也有很深的期待，期待天主國的來臨。耶穌的言行除了向人啓示天國的末世性來臨外，同樣重要的是，耶穌也向當代人，特別是那些弱勢者，啓示如何在困難的環境中對天主絕對的依靠，並藉此從失望中衍生出無

⁶² 沈清松，前引書，77~78 頁。

⁶³ 伯前五 15。

限的希望，同時從來也未失掉過此希望。這一點特別為解放神學家所注重，在這一脈絡下所詮釋出來的耶穌基督，呈現出的是一位勇者的圖像。

宋教授稱每一民族都有類似以民出谷的歷史，這種歷史現實生活的經驗，台灣自然沒有例外，從台灣歷史的開端一直到現在，人民就不斷地在尋找出谷的解放，目前的情勢更是如此，因台灣正面臨內外政治、經濟、社會、文化上的困境。台灣的未來有希望嗎？台灣希望在哪裡？如何開創台灣未來的新希望？這些都是台灣人民此時此刻所關心的問題與挑戰。在對未來的期待中，台灣與其他第三世界也有不同之處是：台灣比其他地區多了另一層需求，即國家民族在國際舞台上所應享有的尊嚴。這一點是台灣天主教團體在過去（甚至現在也是如此）所忽略，但這卻是台灣未來希望的基本課題。

台灣目前社會對未來的危機意識，的確需要耶穌基督的典範。按宋教授的觀點，台灣一直都沒缺乏過天主的臨在，整個歷史過程中那一股在惡劣的環境中，越挫越勇求生的意志，不斷去創造新的希望，即是天國在歷史各時代的百姓中彰顯。如今在此「新世紀」的歷史關鍵時刻，耶穌會為我們在社會中扮演何種身分？毫無疑問的，耶穌基督一定會站在人群之中，不斷喚醒人們對未來懷著希望與夢想，對未來懷著信心。不僅如此，祂一定與衆人在一起，特別與弱勢者在一起，為未來的希望與夢想而奮鬥，甚而獻身，嘗試在整個社會中，興起一股新希望熱潮，並向整個台灣人們重複宣講：「天主的國、天主的能力及恩寵一直都臨在於你我的生命中，只要我們信賴天意，彼此互愛與奉獻，未來的希望一定會實踐」。

結 論

《若望福音》綜合了最早期教會對耶穌基督信仰的告白，稱祂是成血肉的聖言，為後來信仰與神學提供反省的基礎。教會團體達成此信仰告白，是奠基在深刻得救經驗上，即雅威施與子民及普世最後救援的許諾，如今在耶穌身上完成。耶穌不只是為以色列子民且為全人類，不只在過去且在未來將永遠是天主在人歷史中的救恩，因此他們急於將此得救的經驗向普世傳揚。

聖經救恩訊息的彰顯是在一個既定的歷史環境中形成。為此，當基督徒在傳揚此「聖言成為血肉」的救恩訊息時，應超越歷史的框架。傳統神學專注於詮釋耶穌如何是「唯一」的聖言，而忽略了其他面向，如聖言「為何要」成為血肉？又是否可能以「其他」的方式成為血肉？耶穌是天主聖言，但祂也是「血肉」，血肉不是抽象的東西而是一有血有肉的個體，祂不應被固定在過去的歷史形式，神學可嘗試以不同的血肉形式將聖言具體化於各時代中。為此，當我們此時此刻試圖要使耶穌再度臨在於人間，祂不應只是以猶太人的面貌出現，而應是一位具有台灣生命的天主聖言。

藉宋教授的基督論方法，我們假設性地指出耶穌在面對台灣環境所可能提出的宣講訊息，也說明祂將會以何種態度去實踐祂所宣講的訊息。若在聖經中，新約教會團體曾經用羔羊的圖像來表達耶穌的愛與柔順，台灣的選舉中曾出現一個相當生動的圖像「台灣牛」以表默默耕耘、吃苦耐勞的精神，這樣的圖像應該也可以用來表達耶穌基督在今日的台灣社會中最能彰顯的精神。總之，如果耶穌基督是天主的奧秘任何具積極意義的圖像，均可取之用於耶穌身上。

輔大神學叢書（一）

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓

輔大神學叢書（二）

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓
27 基督的教會	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒（上）	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒（下）	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀（上）	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀（下）	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓

輔大神學叢書 (三)

43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人 - 厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教-牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 - 從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 - 清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 - 時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊-天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤-拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由-基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 - 佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴-天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)-天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親-聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業
 上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

《神學論集》131期

本期以「**宗教交談與基督神學本位化**」為專題。共收錄七篇文章。前三篇乃台灣從事神學工作的同道，以當代宗教學理論為基礎，來談宗教經驗與宗教交談之間的關係。第四篇簡介印度神學家潘尼卡所主張的宗教會遇方法論。後三篇分論台灣鄉土神學的基督畫像，以及兩篇簡介中國大陸所謂的「文化基督徒」及他們所做的基督神學。

《神學論集》132期

本期規劃了「**陰性的教會圖像與靈修**」專題，希望為讀者提供一個更寬廣、更平衡的靈修觀，來體悟天主與慈母教會的女性面貌與特質。此專題以張春申神父〈教會神學與女性〉為首，收錄了伯爾納德、艾克哈、依納爵、Maria Harris 女性靈修所見的盧雲等，共六篇文章；另外還收錄了聖經、教史各一篇，以及書評兩篇。

《神學論集》133期

本期乃輔大神學院第廿七屆神學研習會專刊：「**教會的本位化—理論篇**」，包括編「宗教交談與本位化」、「神學本位化的嘗試」兩分子題。內容包括宗教交談、聖經訊息、基督論、倫理及靈修等八篇本地化議題的嘗試。下(134)期續刊「**教會的本位化—實踐篇**」，包括「聖事禮儀的本位化」及「牧靈事工的本位化」兩個子題，敬請期待。

《耶穌的名號》

張春申 著，光啓出版

本書可說是新約基督論的一部分。新約基督論研討新約諸書對耶穌的信仰。至於新約中耶穌的名號，都是出自初期教會，用來表達他們信仰中的耶穌。因此基督的名號誠是認識新約教會對耶穌信仰內容的一環。新約中耶穌的名號有四、五十個之多，本書詳述重要的十多個名號。並對不同時代與文化下，對耶穌所稱呼的名號及其基督論觀點亦有所介紹。

《耶穌的奧蹟》

張春申 著；光啓出版

初期教會宣講基督時，不能不談到他的生平；於是自然要向與主一起生活過的人採訪有關他的言行，甚至是耶穌公開宣講前的生活片段。這一切並非只為滿足好奇心，而是為了教會信仰生活的需要。四部福音皆因如此記載了耶穌生平與言行。

本書作者在輔大神學院教授基督論時，有時也選擇耶穌的事蹟來說明他生命的過程，並根據新約指出教會在這些事蹟中已注入的信仰。這本關於耶穌生平重要事蹟的探討，定名為《耶穌的奧蹟》，因為：奧蹟是天主啓示的真理，而天主啓示的高峰是耶穌基督，他的言行都是奧蹟，是教會宣講與瞻仰的對象。本書深入淺出，不僅對神學生，對一般信徒在宣講與瞻仰基督上亦有助益。

《看，這個人：基督論文集》

黃懷秋 著，上智出版

本論文集以新約聖經－基督徒對基督最早的見證－為主要基礎，希望從這裡可以還原出歷史耶穌的生活面貌。它的目的不是要「證明」基督徒的信仰，而是要把這種信仰的源頭真實地「呈現」出來，並且邀請每一個有興趣的人，共同看一看這一位牽動千萬心靈的人間基督，以及包容在他裡面的豐富的可能性。基督，從他身上所統發的神聖性，他深度的宗教經驗，他對天主父融注式的追隨，在他身上出現甚至就是他自己的天國－這些將構成日後一切對他的宣信的根據。我們不企圖證明什麼，我們只想呈現在這偉大的信仰背後的歷史。

《基督論再詮》

黃懷秋 譯；光啓出版

從教會最早的文獻（新約）開始，甚至在成文的記錄存在以前，直到二千年後的今天，基督論詮釋的工作都沒有一刻停止過。（歷史上的）耶穌就是（信仰中的）基督－所有基督論或多或少都在詮釋這句話。

作者在詮釋基督論包含了：聖三論的幅度、人學的幅度、社會學的幅度等，並涉及其他宗教的觀點，就是無神論者最深度的需要也提出了，且試圖解決整個人生的疑惑。耶穌在凱撒肋雅의 斐理伯問門徒：「你們說我是誰？」，看完此書，也必須問自己：「你們說我是誰？」

廿一世紀基督新畫像 / 房志榮等著

-- 初版 -- 台北市：光啓文化，2002〔民91〕

面；公分。--（輔大神學叢書58）

ISBN 957-546-452-4（平裝）

1. 基督學

242.2

91019901

輔大神學叢書 58

廿一世紀基督新畫像

二〇〇二年十一月初版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著者：房志榮等

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓文化事業

〔100〕台北市辛亥路一段 24 號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: kcpress@seed.net.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定價：300 元

21世紀 基督新畫像

從開始，基督徒就一直向世人介紹基督，為各時代、各民族描繪基督的不同畫像。在這新世代的開始，尤其經過了上世紀末葉梵二大公會議的洗禮，基督徒向世人介紹、描繪的基督畫像，必有新的面貌。

輔大神學院的師生，藉這本題名為《廿一世紀基督新畫像》的基督論文集，提供些許可以跟中文神學界分享的初步成果。

本書共收錄十三篇作品，分成三大類：

- 第一部分 廿一世紀基督論應有的特色
- 第二部分 聖經及歷史因素
- 第三部分 本位化課題

ISBN 957-546-452-4 \$300



9 789575 464523 00300

10253