

神學論集

于斌



24

# 輔仁大學神學論集

第廿四號

(一九七五年夏)

第四屆神學研習會專輯：在臺灣背景中的得救問題

(一九七五年一月廿七日至卅一日)

## 目錄

前言

參加人員名單

附照片五幀

研習會日程表

附主講人、講題

演講

- |              |       |     |
|--------------|-------|-----|
| 一、人對救恩的渴求    | 溫保祿神父 | 一八三 |
| 二、從哲學觀點看救援   | 鄭聖冲神父 | 二一一 |
| 三、儒家思想中之得救   | 成世光主教 | 二二三 |
| 四、自佛教觀點看救援問題 | 道安法師  | 二二九 |

- 五、道敎與得救問題……………蕭天石大師……………二三七
- 六、以伊斯蘭敎的觀點談「得救」與「救援」問題……………定中明教長……………二四七
- 七、聖經啓示中的基督救贖論……………謝博文法政牧師……………二五三
- 八、基督的救恩……………溫保祿神父……………二六三
- 九、教會與救援……………張春申神父……………二七九
- 十、「救恩」神學的若干系統反省……………谷寒松神父……………二八九
- 十一、在牧靈與敎理觀點下討論救援……………弘宣天神父……………二九九

轉 載

輔大第四屆神學研習會日記（恆毅）……………劉太專修士……………三〇七

# 前言

第四屆神學研習會既能順利完成，又能專輯問世，這是件值得神學院興奮的事。

谷塞松神父自從學成返台之後，便開始構想這次研習會的主題；但是當我們初步決定了這次的大綱之後，在九月間他便進入聖保祿醫院，開刀與休息達四月之久，於是籌備的工作幾乎都落在孔達仁神父和簡惠美修女身上。由於這次的主題需要各大宗教的演講，我們得到宗教文化友誼社朱道欽先生的介紹，連絡了道安法師，蕭天石大師與定中明教長。這幾位宗教界權威人士都欣然接受了我們的邀請；這也顯示中華文化中，基本上宗教是屬於彼此和協的。同時神學院方面又得到了對於儒學修養高深的成世光主教以及鄭聖沖神父、謝博文牧師之參加主講，如此使第四屆神學研習會特殊地多采多姿。

構成這期神學論集專輯也是這次神學研習會之特點的，便是各大宗教接觸的氣氛。雖然我們仍然是在基督信仰下，對於得救問題加以反省；但是我們也感覺需要聆聽其他文化與宗教中反映出來的得救思想。更加應當受到注意的，其他宗教的各位主講人，都是不但只從事理論上的研究，而且都是身體力行的信者；也使我們在反省中，不限於抽象的比較，而更小心地重視我們四周所有的宗教現象。這是任何在西方的神學家得不到的環境。這也是輔大神學院深知自己所有的優越條件，切願因此而在神學界中有所貢獻。這次專輯可以說是一個例子。不過反過來從我們這次的主題看，我們在會後也漸漸地發現，由於參加研習會的會員以及主講人中，真正對於「臺灣背景」，有深入的宗教方面研究的

不多，因此還感到有補充的必要。

還有一點也值得在這裏指出：神學反省是不可能與當地的生活情況不發生連繫的。得救問題的幅度非常之廣，那麼反省的範圍將一定限於所謂的發展神學以及解放神學之內，這是因為那個地區生活的背景的要求。而我們這次研習會並沒有把研究重心置於那一方面，也許正反映出近年來，臺灣在正常的發展中，一般說來大家生活得相當安寧。在這環境中，自然地使我們專心於神學本地化，以及與東方宗教接觸一類的問題上。總之，基督的教會共有一個信仰，而神學却是多元的。我們還是應當朝著自己的目標邁進，可能這也是教會中西方人士期待於我們的。這次房志榮院長自羅馬參加耶穌會三十二屆大會歸來，曾向神學院院務會議報告，耶穌會總會院宣道組有意聯合與組織東方幾個神學院來研究東方宗教，這是相當明顯的證實。

最後，這次專輯的主要名詞並不統一，譬如，「得救」、「救援」與、「救恩」，這是我們故意的。一方面爲了尊重主講者的意見，另一方面，在不統一的名詞中，能够表示出不同的思想，這將請讀者自己領會了。

# 人對救恩的渴求

溫保祿講  
劉賽眉譯

以「人對救恩的渴求」的講題來開始我們這個有關在「臺灣背景中的救援問題」的研習會是相當有意義的。在我們未討論在臺灣的傳教工作上好些不同而又重要的救恩概念之前，我們先來探討一下，究竟是否人人都在尋求救恩？當人尋求救恩的時候，他在尋找些什麼？再者，在探討人對救恩的渴求時，我們不得不先澄清本研習會的基本的，但却又含糊難懂的概念，這個概念就是所謂的「救恩」。無論我們探討各宗教所主張的特有的「救恩」概念，或是討論「人渴求救恩」的事實和目標，我們首先必須清楚「救恩」的一般概念，如此，我們才能領會我們所肯定的或所否定的是什麼。

## (壹) 「救恩」的一般概念

我們必須以說明「救恩」的一般概念來作為我們研討的開始，因為如果我們不了解「救恩」這兩個字的概括意義，我們便無法肯定或否定人對救恩的渴求的事實。由於本演講的目的，我們在此只須探討各宗教所共有的「救恩」概念，所以，我們僅需要說明人們普遍視「救恩」為什麼。現在我們指出一些「救恩」概念中較為普遍的特徵。

因為只有在後來我們才能確定人究竟是否在尋找救恩的時候，需要一種救助、恩惠、和解放，所以現在我們暫時以很不清楚的方式採用中國教會平常所用的詞彙，如：「救援」、「救贖」、和「救恩」等。也只有後來我們才能看出來「救贖」、「救援」、「救恩」等詞彙所表達的究竟是否就是

人人所稱的「救恩」。

## 一、「救恩」一般概念的主要特徵

### (一) 「救恩」的神秘性

一般人所稱的「救恩」並非是人直接所能經驗得到的，故此它最明顯的特徵是隱晦和難於了解的。「救恩」並非指我們日常能够直接經驗得到的事物，也不是科學所能探討的東西，因此，「救恩」的意義不像「房子」、「樹木」、「車輛」等那麼清晰明朗。相反，它常出現在一個宗教的脈絡裏，充滿莊嚴、高超和神秘的氣氛。由此，「救恩」乃指一種隱秘、深遠以及高超的事物。

### (二) 人與「救恩」的關係

雖然如此，「救恩」常與人有關。不論「救恩」被認為是從惡中解脫出來，抑或達到善，或者是個人或團體所能獲得的一種事物；亦不論「救恩」可在現世獲得，或者在來生才可得到；亦不論這事物是由人的努力而獲得，抑或僅是一個來自神的恩惠，它都被視為與人的存在和渴求息息相關，因為按照一般的用法，「救恩」這一名詞總是指一種把人從損傷他存在的情況中解救出來，並使人整個存在得以圓滿的「事物」。

### (三) 「救恩」是值得追求之物

不論怎樣講論「救恩」，它常被視爲一種值得追求的事物。這一點在各種宗教所主張的特殊「救恩」概念中尤爲明顯。儘管各宗教對「救恩」有大不相同的看法，甚至被認爲必須經過極大的努力並克服許多困難才能得到的，此「救恩」也必然被視爲美善的和值得追求的「事物」。

從宗教用語中可明顯地看到，「救恩」一詞並非指日常一般值得追求之物，而是指至高的值得追求之物。得到「救恩」往往被描繪成獲得和享有「至善」的境界。故此，得到「救恩」被視爲人生中最其重要的任務，也被視爲是值得付出最大的努力和犧牲以完成的任務。

對於救恩值得追求的性質可作進一步的描寫：救恩有一種人不可任意追求或不追求的價值，「救恩」爲人是一種必然的目標。無論何時，當宗教宣講到「救恩」，或者是講論到一些爲「救恩」所必須的事物時，「救恩」常常是一個人也許能夠但却絕對不應該拒絕的「善」。甚至當宗教主張說人可以由各種不同的途徑達到「救恩」時，意思也不是說「救恩」本身是一個可任意選擇的目標；相反，它是人爲了使生命有意義而不致虛度此生所必須獲得的善。「救恩」是使人生各面充滿意義的「善」。爲此，「救恩」即是那與人有先天性必然關係的「善」，由此得到「救恩」攸關人整個一生的意義與價值。

## 一、結 論

經過以上的觀察，我們現在可以把我們所說的「救恩」的一般性概念做一撮要，並且指出一些爲我們這個研習會和爲我們這個演講的後一部份都頗爲重要的幾點：



## (一) 「救恩」的同義字

一般的「救恩」概念可以用許多其他相同意義的話來表達。以下所列的同義字都不能盡述「救恩」所包含的豐富意義。但是每一個同義字都能幫助我們集中探討「救恩」的某一面。因為人與救恩有必然的和本然的關係，所以「救恩」是人所必然追求的善，是銘刻在人的本性內和人性渴望得到的善，因而，救恩即是那深深地形成人的存在的「善」——是至高並使人完全滿足的「善」。獲得此善是人的基本任務，「救恩」是那使生命充實、圓滿、和使人生充滿意義的「善」。

## (二) 「救恩」的一般性概念

如果以上所列的同義字實在表達一般人所謂的「救恩」，則「解救」、「救贖」、「救援」、「救助」等說法的確不甚恰當，因為它們都包含了一個「救」字，因而顯示出人需要從痛苦或危險中解脫及其他類似的思想。這些說法在我們反省的階段中，以及在與其他人生觀和一般宗教的交談中並不適用。在能適當地運用這樣的詞彙之前，我們首先必須指出：人在追求那使他生命圓滿的「善」時，發現自己處在一種需要求助的境況中，而此「善」却又不能以自己的努力去獲得。

我希望在這次講習會中，我們能够從中國的格言或成語中，找到一個比「救恩」更適合的說法，來表達那使人的生命充實、圓滿的，和使人生充滿意義的「善」。如果我們能找到一種能够適當表達「那深深地形成人的存在的善」的說法，那麼這個講習會便是對於中國的神學，以及對在中國傳教工作做了一種很重要的貢獻。

### (三) 「救恩」的一般概念與我們的研習會

爲本研習會的演講及討論而言，我們以上所講解的「救恩」的一般概念有以下的功用和重要性：它不能決定「救恩」究竟是夢是幻抑或實有其事；它也不能決定究竟是佛教抑或基督宗教更充份地表達了那人所需求的「善」；它也不能作爲一個準則去判斷演講者是否充份地解釋了佛教、道教、或基督宗教裏的特有的「救恩」概念。但是它可以作爲一個標準去判斷一個演講或討論到底有沒有中肯地探討「救恩」的概念，抑或離題而研討了佛教或基督宗教的倫理學。因此，「救恩」的基本概念能夠爲我們這個討論「救恩」的研習會劃定探討的範圍。

### (貳) 人渴求「救恩」的事實

由於上面的研討，我們在探詢人渴求救恩的事實時，必須要問在人的生活中有沒有「一種先天性的、必然的，而因此甚至當它被否定被壓抑時，而仍然存在的，並一再肯定它自己的「追求」？

#### 一、具有自由意志的人所必然有的基本追求

既然人的行動追求千千萬萬不同的事物與目標，故此最初我們很難發現到無數行動中的共同目標，也似乎無法能夠偵察出一個基本的追求。但若我們仔細的注意一下我們錯綜複雜的追求行動，我們便會「發現在每一個行動中的原始渴求」<sup>①</sup>。從此，我們可以分辨出一種潛藏在人的混亂活動中的、自由人所必然有的「追求」。

## (一) 幸福的追求

儘管我們的一切行動，所追求的是千千萬萬不同的事物和目標，但它們皆有一共同的目的，就是追求幸福。

的確，對於什麼是幸福和追求幸福的方法，觀點因人而異，例如：佛教和基督宗教的苦修者與那些玩世不恭的人對幸福的看法就有很不相同的意見。據聖奧斯定說，在古代哲學中對於幸福的性質的意見至少有二百八十八種<sup>①</sup>，雖然如此，但對於一切人皆為幸福所吸引的事實是沒有異議的：「我們都承認：這是我們希望的東西，這並不是因為幸福兩字的聲音迷醉了我們。不懂希臘文的拉丁人，聽到拉丁文的幸福的名字，因為不懂它的意義，絕對無動於中。這不是一個良好的證據麼？相反地，我們一聽到，我們就有動於中，如同他們一聽到希臘文裏幸福的名字，也有同樣的感想一般。為此那樣東西，也不是希臘的，也不是拉丁文的。希臘人，拉丁人，或任何一個國家的人，只要談到那樣東西，就希望得到它。那末，這是衆人所認識的。『你們要享福麼？』假使他們聽到這個問題，他們一定要同聲回答說：『要！要！』」（摘錄奧斯定著「懺悔錄」第一八四頁）

聖多瑪斯的著作以哲學的方法來表達人人皆追求幸福，以及在人的行動中潛藏着對幸福的渴求的事實，他說：「人性本然地和必然地尋求幸福」。（參閱多瑪斯著「神學大全」卷一 94，1）

## (二) 意義的追求

我們的一切行動不但追求幸福也尋求有意義的事。一切與我們有關的事物，我們之所以要它或拒

絕它全視它有意義抑或無意義而定；由此可見，人基本上亦追求「意義」。甚至當一個人自殺時，他也相信自殺這個行動是有意義的，因為它可以毀滅這個無意義的存在；從此可以肯定：人本然地和必然地追求實在或表面上有意義的事物。由此，人的行動除了不能避免地追求「幸福」以外，還本然地尋求「意義」。

### (三) 真、善、美的追求

在我們的一切行動中，不論我們追求些什麼，我們所追求的總是真正或表面上是好的。即使我們存心損害別人而使別人或自己痛苦，我們之所以如此做往往也只是爲了追求一些自己認爲是好的事物，例如：尋求犯法的刺激以及其他的滿足等。連人最混亂的行動亦不可避免地追求美好或表面上似乎是好的事物，甚至當人作惡時，撒謊時，他仍然是在追求着美善、追求着真理；因爲撒謊和作惡的行動，往往以惡爲善，以假爲真，如此，表示出人與真理和美善有一種本然的和必然的關係。

### (四) 人追求行動的統一

事實上，人追求幸福和人追求意義追求美善的行動是不可分的：人常常尋求「他自己」的幸福和「爲他」有意義有好處的事物。再者，追求幸福與「渴望做好是相輔相成的，我們不會以不惜任何代價的手段去爭取幸福，若如此，我們反而會不幸福。我們都希望能善度此生。」<sup>⑧</sup>只有當人知道他的生命是美好的他才能够平安，才能够快樂。同樣，人追求幸福也不可與追求意義分開，因爲只有當我們知道我們的一切是有意義的時候，我們才能獲致某種程度的幸福。

## 二、結 論

### (一) 人渴求救恩的事實

如果我們不否認「救恩」是那必然的和本然所追求的「善」，而我們對於人追求幸福、意義和眞善美的分析又是正確的話，則我們不能否認人渴求「救恩」的事實。雖然此事實很難發現，但連在人最混亂的行動中亦潛伏着一個我們可稱之爲「渴求救恩」的基本需求。

### (二) 「救恩」在中文方面的表達

在此反省的階段中，「救贖」、「救援」、「救恩」等說法仍不適用，因爲以上的反省還未指出這個追求幸福，追求意義和美善的人是處在一個需要恩惠、解脫、和援助的痛苦境況中。但從上述的反省中，我們可以知道我們應該在民間的智慧格言和論及人追求幸福、意義和美善的成語和格言中找尋一些表達「人渴求救恩」這個事實的恰當說法。

以上的探討不僅肯定了「人渴求救恩」的事實，而且也能作爲我們研討救恩的性質的出發點。

### (三) 救恩的基本特徵

在反省了人渴求救恩與追求幸福、追求意義和美善的事實是不可分的之後，我們可以闡釋「救恩」的主要特徵了。在此，我們不討論人所渴求的幸福、意義和美善的事實；換言之，即我們不討論

渴求幸福、意義和美善的人是否在尋找一種真實存在的「善」，抑或在追求一個幻想。

## 一、「救恩」與幸福的追求

尋求幸福的人是尋求一種永恒的、別人不能從他手中奪去的、和不能失落的事物。否則，他會永無休止地尋找。既然人渴求救恩與人尋求幸福是同一件事，則人不能否認他所尋求的「救恩」是永恒的。「如果救恩只是片刻的，此種「救恩」不是真實的救恩。救恩是完全無焦慮的安全」④。聖多瑪斯也有同樣的思想，他說：「只有永遠的幸福才是真正的幸福。」（見「神學大全」卷一64，2）

## 二、「救恩」與意義的追求

初看起來，「人渴求救恩」與「人追求意義」是不可分開的說法似乎沒有多大價值。因為「意義」似乎也與「救恩」同樣地不明確。可是，「救恩」與「意義」彼此之間的關係對於我們的「人渴求救恩的目標」的反省極為重要。即使不確定何謂「意義」而只是反省人追求意義這回事，已足可揭示我們所尋求的救恩是什麼了。

### (一) 「救恩」與對意義的了解：

我們的存在以及我們所做的一切都應當是有意義的，這是各種幸福的基本條件。然而，我們不僅希望我們的行動和我們的生命實在有意義，而且我們也要去了解此「意義」。倘若對事物本身的意義沒有最低限度的了解，我們始終不能平安。清楚地把握住一個工作的意義能夠推動我們、幫助我們克

勝許多困難，使生命充滿活力。雖然對意義的堅強信念並減少人形體上的痛苦，但清楚地把握住某種行動的意義實在會改變人對眼前的現象的感受。清冽地了解事物本身的意義會增加人的幸福，幸福乃隨着人對意義的了解的增長而增長，這一點顯示人渴求幸福與人渴望了解意義是不可分的，這一點也暗示也許完滿的幸福就在於發現一切事物的意義，而無須要求世界在外表上有任何改變。

## (二) 「救恩」與整個人生的意義：

從關於某特殊行動是否有意義的爭論中，很明顯地可見人在尋求意義的時候乃尋找一種關係一切事物的「善」。例如：自從太空人初次登陸月球之後，這件歷史上的偉大成就曾引起了一陣狂熱，同時，也有不少人問：這項登陸月球的計劃是否有意義？有人爭辯說：這是有意義的，因為它開創了成千以上的工作，促進了科學的研究以及經濟的發展；另一些人則說：這是沒有意義的事，因為它耗費了大量、實在應當用來解決地球上的饑餓、災疾和文盲等迫切問題的人力物力。不論兩者誰勝誰負，對我們發生興趣的是：他們在無聲中共同贊成的一點：即在所有的爭論中，皆不能避免「因為……」這句話，這顯示並非兩個人在月球上漫步這個事實使得「太空之行」有意義，而其意義實端賴此「太空之旅」與另一些事物的意義的關係。只是一些事情真正地發生了，這個事實決不是此事情有意義的理由。事物的意義常來自一些在它「以外」並與它不同的另一些事物。

個別行動的意義往往來自一些更高更普遍性的目標。可是，當我們在尋找特殊行動的意義時，這些目標都不是我們最後所要尋找的，因為當我們問：為何這個或那個目標有意義時，所給的答案常常不能滿足我們，因為它們只是以生命的部份意義來解釋某一行動的意義。由此可見，通過許多個別行

動的意義我們在尋找整個人生的意義。「只有當整個人生——它的過去、將來、出生、以及死亡——充滿意義時，人的一言一行，甚至是片刻的喜悅才能够是有意義的」<sup>⑥</sup>（見 Bernhard Welte Spur. 21）。總之，因為人渴求救恩與人尋求意義是不可分的，所以救恩必須是一種使整個人生充滿意義的「事物」。

### （三）意義與救恩的特定性：

雖然人人都把救恩視為一種在世界中不能直接經驗到的「東西」；然而，「救恩」（在某種意義下）也必定是一種特定的「事物」，因為凡事物之所以有意義，僅因為它是在一個特定的結構中。例如：飲食之所以有意義，只因為它與身體的特定結構的關係。甚至如果有些結構是由人創造出來並能使其他行動有意義，則這些結構的意義也必依靠在另一些事物的意義上。例如「阿波羅計劃」之所以有意義，乃因依靠在促進科學研究和經濟發展等目標的意義上，只有是爲了這些目標的意義，「阿波羅計劃」中的訓練太空人、設計太空船及太空衣等行動才能够是有意義的。

總之，「意義」只可以由人去發現，去發掘出來，而不是人所能發明、所能建立起來的。「人自己製造出來的意義不是真實的意義。我們整個存在所依賴而生活的「意義」只可以由人去接受，而不能由人去製造出來」<sup>⑦</sup>。因此，人渴求救恩即是渴求一種固定（已存在）的事物，而不是找尋一種人能製造的事物。

關於以上對「救恩」與「意義」的關係的反省，我們且簡略撮要如下；（1）既然只有在有意義的事物身上以及當我們了解此意義時，我們才能找到幸福；（2）既然我們在一切行動中不斷地追求整個人生



的意義；(3)又既然「意義」不是我們所能創造的「事物」；所以，在現實內發掘人生的意義是得到完滿幸福的先決條件，而且，得到「救恩」可能就僅在於發現人存在的意義。或許「救恩」並不指世界外貌的改變；或許，尋求救恩的目的並不在於得到一些與固定的現實不同的「東西」；也許它的目的只在於了解我們整個人生的意義。<sup>⑦</sup>

### 三、追求美善與救恩的無限性：

既然人渴求幸福與追求美好的事物是不可分的，則我們在一切行動中所追求的乃是一種無限和絕對的事物。凡是好的或被認為是好的事物都要求人絕對忠誠地，甚至犧牲一切現世的利益去得到它；凡是惡的事物，人必須不惜任何代價而遠避它。甚至那些爲了好的或壞的理由而扭轉他們對個別行動「好」「壞」判斷的人，他們也知道「善」與「惡」是無限的，具有絕對的價值；因爲他們只是把「好」與「壞」的標籤從一個行動移到另一個行動身上，然而總不否認人應當不惜任何犧牲地行善避惡。再者，因爲人追求美善，所以人也追求一種永恆的事物，因爲凡屬倫理的皆擁有「永恆的價值」<sup>⑧</sup>。即使我們已完全知道時空的環境因素的重要性，也不阻止我們在一切行動中追求一種永恆不變的美好事物。譬如一個勇敢的人，冒着生命的危險去拯救他人，不論別人對他的評價如何，是讚美、是譏笑、或懷念、或忘記了他，他的行爲永遠是一個勇敢和愛的行爲。「人渴求美善這件事告訴我們，雖然我們都是有限和軟弱的人，但我們却是爲了一個絕對的美善而受造的」<sup>⑨</sup>。

以上所提及的經驗也同樣的證實人渴求幸福的時候是渴求一種無限的和永恆的「事物」。例如尋求學問的時候，如果我們只是抓住了一部份的知識，而不是在整個脈絡、整個上下文去看出每一部

份每一事物的所以然，我們就不能完全滿足。我們之所以讚賞掃除文盲，延長個人的壽命，以及田徑場上破紀錄的事件等並把它們視為人類偉大的成就，這都僅因為這些成就實現了人突破有限的渴望之故。

因爲人渴求幸福即是渴求一種永遠無限的「事物」，所以，人在知識及能力方面的限度使得人常常感到不安、恐懼和痛苦。人常常避免談及痛苦和死亡，即使在不得已時我們常常用一些婉轉的話來表達這些事，因爲它們顯示出人不可逃出的有限性而因此使得人感到痛苦。我們在我們內發現一種不能與此有限的存在妥協的，而且不斷地反抗和企圖超越一切界限的渴望。

我們強烈地追求無限，先天地追求永恆的真理和具有無限價值的善這一點，使我們明白人所渴求的救恩的性質：我們尋求並意欲去佔有無限的美善和真理，我們尋求的是神的生命。人必然尋求美善與真理即神的生命，這回事可解釋爲何希臘教父把「救恩」當作是人的天主化。同樣的理由由人與生俱來的「成爲如同天主一樣」的願望能够成爲他最大的誘惑。

### (肆) 人的肉軀、社會性、以及他對救恩的渴求

由上面的研討中，我們已看見了人渴求救恩即是尋找自我的圓滿實現；由此，救恩必須使人性的  
一切基本因素達於圓滿。在這一部分裏，我們要反省人的肉身和社會性及其對人渴求救恩的影響。

### 一、人、人的肉軀、以及人對救恩的渴望

## (一) 人與他的肉身

### (1) 人是一個整體

從我們的經驗中得知，我們的肉身並不是一個外在的物體。誰若接觸我的身體、傷害我的身體，或者治好我的身體，他就是觸及了我，傷害了我，或治好了我。誰看見了我的身體，他就是看見了我。我永不能走出我的肉身而與它建立起一種僅是外在的關係。不論哲學上如何確定靈魂與肉身之間的關係，人基本上是一個整體。

### (2) 人的肉軀與人自我的圓滿

由於我們這個以肉身為其基本因素的人性的結構，我們只有透過此肉身才能達到自我的圓滿。各種各樣的經驗都證明，人只有在他的肉身內才可達來自我的圓滿實現。只有當形體也臨在時，才算是人圓滿的臨在。譬如：當我所愛的人遠離我時，他的來信以及他的照片為我固然珍貴，但往往還只是一種代替物，總不能等於他形體的臨在。如果人的感情和愛不表達在他的舉止姿態和具體行動上，又如果真理不表達在言語和藝術作品上，則一切都是貧乏，無效和不圓滿的，因為，肉身是人性的基本因素。

### (3) 肉身在人性內所引起的緊張

但另一方面，人的身體不是人性唯一的基本因素。在痛苦和快樂的時候，我們都經驗到「在我內

有一種是屬於我的事物……但它又不是與我完全同一的「東西」<sup>⑩</sup>。」不論我多麼希望消除痛苦，我的肉身總不達成我的願望，我們不能使我們整個人隨心所欲，喜歡快樂時便快樂，喜歡憐憫時便憐憫；我們也不能隨意擺脫嫌惡和憤怒的感受。再者，由於肉身是構成人性的基本因素，所以我們與物質的世界息息相關，因此備受冷熱的侵擾，備受颶風、地震、蚊蟲和病菌的危害。由於我們這個以肉軀爲其基本因素的人性，所以別人能够折磨我們，剝奪我們的自由等等。

## (二) 人、人的肉身、以及人對救恩的渴求

### (1) 人所渴望的救恩的性質

既然肉身是人自我實現的所在，故此人的救恩不可能是一種消滅他肉身的「事物」，也不可能是一種與以身體和以物質爲基本因素的生活完全無關的「事物」；因爲就在此生活中人實現他與永恒真理和無限價值的美善的關係。總而言之，如果「救恩」是消滅人與肉身之間的關係，則不可能是人真正的救恩；又如果走向「救恩」的途徑原則上與人的肉身無關，則亦不可能引人達致真正的幸福。

雖然，我們經驗到人不可能在消滅他肉身的幅度的境界中達到自我的圓滿實現，但同時，從我們對於身體的經驗，我們在另一方面也知道目前的肉身結構也不可能使我們所尋求的自我圓滿實現的一部分。由於察知人的肉身是人自我圓滿的所在，但同時也不斷地損害和危及人的自我實現，從此我們可以結論說：我們所尋求的自我圓滿實現必須包含肉身的幅度，但在自我圓滿實現中的肉身結構必定與我們目前的肉身結構不同。

## (2) 人的肉身是人需要救恩的源由

「肉身」為尋求救恩的意義在死亡中尤為明顯，死亡結束生命就如交響樂曲的最後一個音符而成整個樂章。因此，我們能够集中在人的死亡與他尋求救恩的關係上來討論：

尋求救恩的人面對死亡的問題絕不是偶然的事。從上面我們已經看見，人尋求幸福與人關心他的行動的意義是不可分的，而部分的意義則依附在整體的意義上。由此談到人對救恩的渴求時不能不談到死亡的意義的問題。

再者：死亡在整個的生命中不是一種邊緣的事件，它如此深刻地影響我們整個人生，以致人可被稱為是「導向死亡的存在」。不管我們目前是什麼，不論我們成就了些什麼，也不管將來我們會變成甚麼樣，我們人人以及我們的一切都走向死亡。沒有人能逃避死亡，也沒有人能免除死亡之律的控制。因此，死亡的意義的問題攸關整個人生的意義。

雖然人可以也實在已經說了不少有關「死亡」的事情，但當人面對死亡時常常仍是面對着深沉的黑暗。死亡的意義十分不確定。孔子的態度很明顯表示出人在面對死亡的時候所感到的極為深沉的困境。他堅決拒絕去談論來生的事情。當人問及他有關死亡的問題時，他回答說：「未知生，焉知死」。既然死亡不只是發生在生命結束時的事情，又既然我們整個人生之流皆流向死亡，這樣，我們實在能够，也必須把孔子的話翻過來說：「未知死，焉知生？」<sup>①</sup>死亡的黑影掩蓋了我們整個人生，因此我們必須問：「如果人生世世代代都歸於死亡，則我們的喜樂、勞苦、和對下一代的貢獻將有何意義？」

「我們勞作的成果仍存留在人間，人能够在他身後仍保留着不朽的著作。我們的知識和我們的愛情仍可以在我們的子孫及人類當中繼續存留下去。但這一切能够確定告訴一個臨死的人他的生命有了意義嗎？他的意識，他的「自我」已由地球上消失。在他生命結束前的薄暮餘暉能否告訴他整個一生的掙扎、善行、和受苦有了一種完滿的意義？如果這個唯一的「我」以及它的無限希望在死亡中完全被毀滅，則它存在的目的如何能在它身上完全圓滿實現？」<sup>(1)</sup>（見荷蘭教理書第八頁）

在面對死亡的時候，我們可以確定的只是在死亡中我們將離開一切，而我們所不能確定的是究竟在死亡中是否一切仍能保存其意義。死亡常常使我們懷疑人生的意義和一生辛勞的意義。既然死亡是必然和無可避免的，又既然死亡是毀滅和黑暗，則在死亡之光下，人對無限的永恆的幸福的追求似乎只是一個幼稚的夢想。因此，以肉身為其基本構成因素的人常迫使人把整個人生以及他對圓滿幸福的先天性的追求視為荒謬，空虛和無價值；死亡迫使人不斷地發問：「人類的整個歷史：包括過去、目前、和將來，宇宙的整個進程以及它的喜樂、愛情、和它的終結，是否只是一個毫無意義的笑話？抑或一個漫無目的的過程？不知從何而來，也不知往何處去？」<sup>(2)</sup>

如果我們把這一部分與上述的「人追求意義」一部分連結為一，而做一個撮要，我們可以說：對人是一個有肉身的存在的反省顯示：當人尋求自我實現時，人是在尋找一個能够保存，但又改變他目前的肉身結構的境況。既然導向死亡的人靠自己的力量無能達到此境況，他所尋求的自我圓滿實現，只能來自一種拯救他的生命的恩惠，而此即可稱之為「圓滿的」「救恩」。又因為人常常關心他生命的意義並渴求了解此意義，所以他尋求一個能够擔保此短暫的，註定死亡的生命有其永恆意義的保證；既然因着死亡深層的黑暗，人無法得知死亡及人生的意義，則此種保證只能是一種把人從對人生

意義的絕望中拯救出來的恩惠，而此即可稱為（初步的）「救恩」。

## 二、人的社會性與人對救恩的渴求

就如反省人以肉身為其本性的基本因素可以揭示人所尋求的自我實現的某些特徵；同樣地，分析人與「他人」的關係的性質和範圍可以使我們明白人尋求自我實現即是尋求什麼。從經驗中得知，人與他人的關係並不是一個孤立的，附加在已經完整的人之外的因素，而是人存在的一個基本幅度。當我們獨處時與我們跟朋友在一起時，我對自己、對他人、和對世界的感受都不同。與朋友結伴同遊的樂趣，遠勝過獨自旅遊。相反，對同伴的冷漠和失望將會嚴重地侵擾到我們對自己、對他人、和對世界的關係。這些對他人的積極的或消極的關係的經驗都指示人的社會性也是人尋求自我實現的性質和方向的決定性因素。

### (一) 救恩和人與他人關係的範圍

#### (1) 人與他人的關係的範圍

表面看來，我們與他人的關係的範圍似乎只限於家庭、朋友、熟悉的人、同伴，以及我們所接觸的人。可是，在我們與他人的關係的最深處，我們發現我們超越此有限的團體而與一切人有了先天性的關係。以上我們曾指出：當我們追求幸福的時候，我們不得不也追求意義而因此也追求一切人的幸福。從我們對顯然沒有意義的事物的反應中，我們可體驗到同樣的事：為何一個陌生人的猝死會令我

們恐怖？我們會因在別人身上沒有意義的事物而受到困擾這件事顯示：「每一個人在本質上關心其他一切人的歷史，如同關心他自己的歷史一樣，沒有一個人對整個人類的歷史毫不關心，同樣，整個人類對每一個個別的人亦然。」<sup>①</sup>

## (2) 使一切人圓滿的救恩才是真正的救恩

既然在人存在的深處，尤其是在他對自我實現的渴求中，人實在與一切人有關係，故此，只有是能够使一切人得到圓滿的事物才可以是人真正的救恩。在各種宗教和神學的現象裡顯示：人心渴求一個普遍性的救恩，而且，反過來說，人追求一個普遍的救恩這件事可以解釋很多神學上以及各宗教歷史上的現象；例如：為何在領洗以前死亡的嬰兒的命運，以及非基督徒的得救等問題常是神學上最煩擾的問題？為何數世紀以來有人擁護「普遍得救論」（指罪人與魔鬼最後一同得救）的思想？這一切和還有其他許多的現象都指示真正的救恩是普遍性的。只有使一切人的生命皆有意義的救恩才可稱之為我的救恩。

## (二) 團結、自由、與救恩

談到關於我們自己的救恩，我們發現自己與一切人團結一致。但同時我們仍是有限和自由的，我們願意保存自己的身份與自由。當我們反省我們自己的身份與自由的時候，我們可以進一步說明救恩的普遍性。雖然人只能在一種普遍性的事物中找到自我的圓滿實現，但這普遍性的救恩不可能是一種壓抑人的身份和自由的「事物」。我們所尋求的是一種不使我們依賴在團體上而受它奴役和約束的、



雖然別人不可得到但我們仍可獲得的，是一種使我們與一切人休戚相關，而又不失去我們自己的自由和身份的「事物」。換言之，即我們所尋求的是一種不可因我們的同伴的過失而失掉的「事物」，所以，救恩不可能是一種依靠在團體的成功或失敗上的「事物」。

### (三) 救恩與他人的自由的關係

說我們與他人有關，即是說我們與具有自由意志的人有關。雖然他人的存在和活動在某種意義下實在限制我們的自由，然而當我們追求幸福的時候，我們也願意別人保存他們的自由和獨立性。我們所尋求的真理和我們所行的善都與我們四周的夥伴有一種內在的關係。這可從願意別人接受真理和發出愛情兩點上明顯見到。我們渴望我們所肯定的真理能够被他人所了解所接受，如果我們所堅持的真理受到他人的忽視、質詢、或拒絕，我們會有失落的感觉。同樣地，如果別人對我們所相信的真理只是機械式地重複背誦，或者是由於懼怕的動機而接受此真理，而事實上並沒有真正地理解，這一切都使我們失望。另一方面，如果別人是經過獨立思考，慎重地查過所有的理由然後才接受我們的意見的，如此會增加人彼此同意接受此真理時的喜樂。同樣，只有自動自發的愛才可以滿足人心對愛的渴望。一句出自內心誠懇的感謝的話比一篇冗長，但却是循例的讚美之言更能使我們的心喜悅。這一切經驗都告訴我們，我們追求幸福的時候也很關心他人的自由和獨立性。當我們尋找自己的幸福和自我實現時常關係到他人的自由這個事實使我們明白到我們所尋求的自我實現的性質：

#### (1) 救恩的無限的性質

雖然人在他的一切行動中追求一種無限的事物，但人却不能在一種把別人擱置一旁的，或者是消滅他人而因此使自己孤立沒有同伴的和沒有友誼的境況中找到真正完滿的幸福。人心中所尋求的自我實現不可能在一種消滅他人的事物上找到。所以，當人追求自己的無限性的救恩時，他也願意尊重別人的自由和獨立性，並願意他人擁有和運用他自己的自由意志。由此可見，我所尋求的救恩必須是一種使我得到無限的但却又包含人與人之間的合夥的、以及此合夥中所包含的人與人之間的區別和獨立性的「事物」。

### (2) 救恩是白白賜予的恩惠

一方面，救恩是人必須追求的事物；另一方面，在追求救恩的過程中人不斷地關心他人的自由和獨立性，這點指出：人所追求的自我實現的目標是一種人所不能也不願意去控制或有權利要求的事物。職是之故，救恩應當是一個自由賜予的恩惠。

### (3) 救恩不是倫理上的成全

由於人對自我實現的渴望攸關他人的自由，所以它超出一切倫理的界限，超出人所必須要實行的事物的範圍。它尋求的是人所不能也不願意控制的事物。甚至是一個絕對無可指摘的倫理的存在也不是我們追求自我實現的目標，因為在人的所有行動中，他關心他人以及他人的自由，因而他所尋求的是一種在他的倫理責任的範圍以外的事物，於是我們所尋求的自我實現必定包含了一種白白賜予的恩惠，一種恩寵。

#### (4) 人對救恩的渴求和人的友誼的有限性

因爲一切事物都是有限的，所以，人所尋求的無限的圓滿在有限的人際關係上是不能找到的。我們對自我實現的渴求最後必須轉向人稱之爲「天主」的那一位，並追問：「祂能否並肯否給予人他所尋求的自我圓滿的實現？」

#### (伍) 人對救恩的渴求與神與人的關係

雖然在探討人對救恩的渴求的時候，人與神之間的關係的確是一個極爲重要的問題，但由於時間關係，我們在此不能報告並詳論傳統上有關神存在的證據。我們所關心的是人與神之間的關係和人對救恩的渴求的關係。由此，我們將集中討論是否有人在尋找救恩的過程中，除了銘刻在人心中的與神的先天性關係之外尚需要另一種事物來補充此已有的與神的關係的不足。爲了回答這個問題，我們必須探討人與神之間的關係的性質，並把它與以上已確定的人對救恩的渴求的特徵加以比較：

#### 一、人與神之間的關係的性質

在我們整個研討的脈絡中，下面所指出來的人與神之間的關係的特點尤爲重要：

#### (一) 神對於人猶如一種勢力

在人的倫理經驗中，人經驗到神對於他猶如一種勢力。當人面對一個有絕對約束力的倫理命令

時，人經驗到他是隸屬在一種主宰着他，他不能逃避，亦不容討價還價的無限勢力之下。如果一個經驗不包含此人覺察到他是面對着一種要求他絕對服從的勢力的這一點，此經驗不是一個倫理的經驗，而且，人也不能在這樣的一個經驗中體驗到神。換言之，經驗到人是面對着一種勢力實在是倫理經驗和覺察到真神的基本條件。

## (二) 神對於人猶如「另一位」

當人經驗到神是一種勢力時，人也體驗到神是與人有區別的「另一位」。在覺察到那具有絕對約束力的義務時、在悔恨自己存心知善不行時，我們感覺到我們所遇到的這股不可降服的勢力不可能是我們自我的一部分，而是我們不能控制的和不能操縱的，與我們有區別的「另一位」。祂不是我的「我」，而是另一位與「我」不同的「您」。

## (三) 神對於人猶如一個奧秘

雖然我們能察知神對於人猶如是勢力和另一位，但神為人來說基本上常是神祕的，因為神不可能由人有限的思想捕捉住。人不能用他對有限事物的經驗去經驗或去想無限的神。爲了存想無限性的神，我們必須不斷的超出有限世界的明顯事實、並放棄我們只可以適用於有限事物的「是」的述語和表達方式。對天主來說，在祂身上我們平常所用來表達有限事物的「是」的表達方式必須被否定，因爲嚴格而論，神實在沒有有限事物的「本質」，因而神對我們來說似乎是根本不存在的。因爲神爲人基本上是一個不可理解的奧秘，所以聖多瑪斯說：「知道人無能去了解天主就是認識天主最高程度。」

## 二、人與神的先天關係爲人對救恩的渴求尙嫌不足

在描述了人與神之間的關係之後，現在我們必須研討是否在人與神的關係上人能找到他在尋求救恩時所需要的一切這個問題。爲了答覆這個問題，我們要把人與神之間的關係與上述的人對救恩的渴求的特徵比較一下：

### (一) 人對無限圓滿的渴求與天主是「奧秘」和「另一位」

從上面的研討中，我們已看見了在人的一切行動中，人尋求一種無限美好的事物和追求神的生命。然而，神對於他却是不可接近的，是人的能力所不及所不能控制和不能了解的「另一位」。因此，人不能靠自己去得到他所尋找的一切。如果神保持緘默不啓示自己，則人甚至無法知道自己可以得到此無限的、使他整個生命得以圓滿的、神聖的神的生命。

### (二) 天主這個奧秘與導向死亡的人的救恩

人只可能在一種使他在世界中的肉身得以圓滿的境界中找到自我的圓滿實現。「毀滅」和「死亡」的不可避免性，使人毫無疑義地知道人自己無能使這個與物質世界有多層關係的「導向死亡的存在」達到圓滿。死亡的黑暗不容許人知道自己的存在、成就、以及受苦是否有任何確定的意義。只有神才能把死亡的意義啓示給我們，如果神保持緘默，則僅僅知道神是勢力，是另一位，是奧秘，並不

能使人生活得有意義；因爲，爲過一個有意義的生活人需要一個很深的，保證他的生命、他的努力、以及他的痛苦是有意義的信念。

### (三) 天主是奧秘與世界中的罪惡

個人只有在整體的意義中才能找到自己的意義。如果我們敢實際地面對我們所屬的世界的境況，則這個世界的意義以及我們自己存在的意義都成爲問題。甚至於當我們實在十分忠誠地以爲自己無罪，但由於我們與一切人是一體的，世界中的罪惡仍然使我們似乎不能明瞭我們生命的意義。世界上充滿了如此多荒謬和無意義的事物，使得我們懷疑整個人類進程的意義。世界上的惡摧殘了生命的推動力，摧殘了人類走向圓滿的以及人類整體和自我能實現其意義的希望。

當那藉倫理的無限約束力而顯示自己的神保持沉默，人始終爲世界上和自己身上的惡所束縛所壓抑。通過倫理命令的無限約束力，神只「啓示」出是祂發出了人人絕無例外、也不可討價還價的絕對命令。如果人不遵守此倫理命令，他便成爲無限的負債者，倘若人只知道神是一沉默、神祕的力量，則人無法肯定他的生命在此充滿罪惡的世界中是否有意義。

### 結論：尋求救恩的人尋求啓示

若只覺察到我們與天主的先天關係，實不足以解答我們可否尋找到我們所尋求的自我實現的問題。有時有許多理由，使我們覺得生命有意義，但有時同樣強而有力的理由使我們感到生命是空虛的。我們所尋求的幸福不可能在此世界上找到，它之可能獲得全在於那位未表達出祂的旨意的天主的

自由賜予。只有當祂啓示祂肯賜予人他所尋求的無限的生命，並且肯使人的肉身、社會性、以及他整個的生命得到恒久的意義時，人才能知道自己是在度着一個有意義的生活。

人對救恩的渴求是尋求一句來自天主的，回答人在尋求幸福的過程中所引起的問題的啓示的話：是否天主願意把自己的永遠無限生命賜給有限但又尋求永遠無限圓滿的人？天主會不會把自己及其生命通傳給人？人追求救恩即是尋求一句說出天主願意把自己給人的話。

因爲人認識他自己是一個有肉身的人，所以，人追求他生命的圓滿即是尋求一個能够給予他在世界上的肉身、成就、辛勞與失敗等意義的許諾；他追求的是一個呈贈「新天新地」的「肉身復活」的許諾。

因爲我們覺察到在我們生活中以及在我們團體中的「惡」使得人類存在的意義模糊不清，所以，尋求自我圓滿實現的人是尋求一個許給人類「罪之赦免」以及與天主「和好」的啓示。

因爲如果人類整體不能達到圓滿，則個人亦無法得到幸福，所以，人尋求一個天主把無限的生命、寬恕、和復活贈給全人類的啓示。得到此許諾則可稱之爲得到（初步的）「救恩」；而經過罪之赦和肉身復活，並因了天恩而享有神的無限生命的「天人合一」的境界就是人的（圓滿的）「救恩」。

註解：

1. Maurice Blondel, *L'Action* (1893) Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), p. xx

2. De Civitate Dei, XIX, 1
3. A New Catechism: Catholic Faith for Adults, trans. by Kevin Smyth (London: Burns & Oates and New York, Herder & Herder, 1967) p. 15
4. Joseph Ratzinger: Vortragen zu einer Theologie der Erlösung in: Erlösung und Emanzipation (Q. D., VI 6t Freiburg: Herder 1973), p. 144
5. Bernhard Welte, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg: Herder, 1965), p. 21
6. Joseph Ratzinger, Introduction to Christianity, trans. by J. R. Foster (New York: Herder & Herder, 1970), p. 43
7. Ad Peperzak, Der heutige Mensch und die Heilsfrage (Freiburg: Herder, 1972), pp. 101—102.
8. Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 127
9. A New Catechism, p. 16
10. Maurice Blondel, L'Action, p. 153
11. K. Rahner, Schriften zur Theologie VI VIII (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), p. 251
12. A New Catechism, p. 8
13. A New Catechism, p. 12
14. Soren Kierkegaard, The Concept of Dread (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 26
15. Quaestiones Disputatae de Poenitentia, p. 7, 5 ad 7



# 人性善惡問題

吳宗文

## ——天主教有一個合理滿意的答覆

### 前 言

民國六十四年一月二八日，我去參加第四屆神學研習會，主題為救援問題，由臺南成世光主教講儒家思想中之得救，年來成主教強調天主教當本國化，最近他出版了天人之際一書，膾炙人口。他謂儒家素來「尊王攘夷」，不易接受其他思想。

然而儒家却接受了佛教思想，雖然韓愈在原道中主張「人其人，火其書，廬其居」即令僧道還俗，燒他們的書，寺廟改成民房；並上諷迎佛骨書，但他與當時的處士高僧仍有來往，歐陽修與浮屠秘演等文章，即與和尚有詩文交往，蘇軾與高僧詩文交往者更多，宋朝儒家受佛家影響尤深，像朱熹竟以佛教理論來注解四書。

其中原因，是佛教能知接受我國文化，將佛經譯成中文。我國的佛教思想，與原來在印度的佛教思想，有相當大的區別。又知以佛教補充儒家思想的缺點，即宗教思想。孔子素不談宗教問題，他說，「敬鬼神而遠之，不知生，焉知死」；所以成主教主張儒家不是宗教，而是一種道德學說，自有他的理由（註）。然而我國的有知識者，往往視儒教如宗教，亦為事實。民國初年，康有為等且想將儒教定為國教，終因天主教學者馬相伯等聯絡其他宗教領袖，竭力反對，幸未成為事實。

明朝末年，耶穌會士利瑪竇等將天主教傳入我國，知道將我國儒家當時最缺少的學問，即數學與天文及科學與天主教教義一齊介入，因而受到士大夫的歡迎。徐光啓，李之藻，楊廷筠等紛（下轉二二三頁）

## 從哲學觀點看救援問題

鄭聖冲神父

嚴格地說，哲學祇探討理性範圍內的事，超理性領域的事，不是哲學直接探討的對象，為此「得救」一詞如按狹義地指謂：人性有一個超自然的目標，須憑超自然的幫助去達成，哲學該坦認這問題不是它的領域，它也無權發言。故哲學不是依正面的探討，而是側面討論人性可能達到的終極完成的例子，多不勝舉，例如，蘇格拉底指出做一個真實的人，在於關心自己的靈魂，人生真智慧在於聽從那位在他心靈內的神的引導。蘇格拉底本人就是常聽從神的指示而生活的哲學家，老莊哲學清楚指出真的人生要「遊於道」、「遊於無」，遊於超時空，超一切變化的有：「遊於萬物之祖」。近代神祕趨勢的若干哲學家如斯賓諾莎 (Spinoza)，賴布尼茲 (Leibniz)，以及當代好幾位存在哲學家，如齊克果 (Kierkegaard)，杜斯托也夫斯基 (Dostojewski)，雅斯培 (Karl Jaspers)，馬賽爾 (G. Marcel) 等，雖然知道自然不同於超自然，但並不把自然與超自然分割為互不相通的兩段，他們大膽指陳自然準備恩寵，恩寵使自然獲得遷升達於完美。神的心意要實現至善，願自然開放於恩寵，宇宙整體除非在永恆的觀點下，是無法了解其真相的。連那些表面上把人生限於時空層次之內的哲學家如卡夫卡 (Franz Kafka)，卡繆 (Albert Camus)，沙特 (J. B. Sartre) 等也都指認：人憧憬着一個非理性可以領悟，非人力可以達到的境界。(憑純理性主義立場，他們祇得稱人的這種企圖為鄉愿、空想，因而把人的存在看成一個荒謬絕倫的事實。) 爲了時間的限制，我們祇簡略介紹過去百餘年來的所謂存在思潮對人性完成的想法，也即廣義的「得救」問題。

當代存在哲學並非一般人想像的：倡導現實、醉生夢死、活一天算一天的放浪生活的某種學說；或對現實生活消極悲觀的論調。真正存在哲學乃是憑主觀體驗，依據現實人生，深入探討生命的真意義，怎樣使人生完成的哲學（人向來最關心自身，現代存在哲學也不例外），只是它探討的方法和表達方式和傳統哲學不同而已，它不以原則性推論為滿足，而從現實的人的切身感受設法看出生命的指向。正因這個時代的人，普遍地失去了人性的和諧，感官與理性不相呼應，理性與心靈分離，生命已脫了根，人性處在空無中。當代存在哲學家透過哲學著作，尤其透過文藝作品描述如此人生，使人面對自己，對自己的存在負責。由於各派學人對人生的見地不同，所提出的建議相去也極遠。存在哲學不是一種有系統的哲學，衆說紛紜，爲了研究方便起見，我們姑且把它分成兩系，一爲「封閉的存在論」，一爲「開放的存在論」。所謂封閉的存在論是祇憑感官和理性所提供的資料，看到人一方面對生命懷著無限的願望，另一方面生命處於時空的限制（界限情況）中，這種矛盾現象，理性看不見出路，也無意接受超自然（恩寵）的幫助，爲此它們稱人生爲荒謬。雖然如此存在哲學家仍呼籲人給如此荒謬的生命一種意義，拿出薛西佛斯（Sisyphus）的精神，而面對必然落空的人生。所謂「開放的存在論」：雖然同樣感受到企求完滿，追求無限超越的人，處身界限情況的限制中，他們却在人的小理性之上發現了一條出路，那是一條超理性的出路與恩寵的幫助。他們呼籲人開放心靈，接受超理性的指點與幫助，去完成自身的生命，這派學人肯接受人生是奧秘的事實，因爲靈與肉綜合的人本身就是神妙莫測的。爲了介紹上的方便，以下就把代表性的八位當代存在學人，分別列入這兩系。

## 甲、封閉的存在主義

封閉的存在哲學看人生爲荒謬的事實，認爲人生存在的事實是一個不可理解的謎，既說不清他的來歷源頭，也看不到他的完成，人心的渴望與實際之間有著無限的距離，理性看不懂人生究竟有何意義，人力也無法完成頑固地所追求的境界。試舉有關卡夫卡、卡繆、貝克特、沙特的具體例子：

### (一) 卡夫卡 (Franz Kafka, 1883-1924)

在他的小說城堡 (Das Schloss)· 蛻變 (Verwandlung) 和審判 (Der Prozess) 中深刻地描摹了這種荒謬感。城堡的老爺要佃農轉告佃農的兒子，到遠處一個村落去測量土地，這被派的青年測量員明知有一項使命要完成，這使命也是他可以完成的，但實際上他不知道工作場所在那裏，也不知道是怎樣的一個工作場所；他想知道清楚一點，連可以直接問津之處都沒有，必須一再經過中間人層層傳報，始終不得要領。在無聊的等待生活逼迫下，按人之常情，所做的一切條件都會使他失去完成使命的可能。蛻變一書中青年主角爲了替父親償還一筆債，做了債權人公司裏的一個職員，雖戰戰兢兢不敢偷懶，還是不得老闆的信任，在沉重的工作負擔中，一天他幻想自己變成了一隻多足的爬蟲，身體笨重，長著許多只是細弱而不堪負荷身體的腳。審判是描寫一位被人控告有罪而等待法庭判決的青年，他不知是誰告他，也不知究竟是在什麼事上得罪了人，即使有罪也不知有何贖罪的辦法；對這件事旁人又幫不上忙；法庭的許多守衛（或許指宗教人士）雖然同情，但因不完全了解他，又得於法制，也幫不上忙；致使他生活在無救的等待中。卡夫卡用小說的手法襯托出以下幾點：

——人意識到有個使命等他去完成。  
——可是這個使命在理性的感受上是模糊不清的。

——他既非直接從主人口中聽到，又無法直接問個清楚。

——要進一步知道究竟怎樣完成那使命，必須經過中間人傳話，期待的答應却常遲遲不下。

——他又不敢不等待。

——現實人生的若干需要，經常威脅著人不顧使命而做出苟且的事，因而獲罪於城堡的主人。

——人生活在無助的情況下。

——卡夫卡感覺到這種無救的狀況，沒有一個人幫得上忙，因而人生不僅荒謬而且恐怖。

## II 卡繆 (Albert Camus, 1913-1960)

人該賦予荒謬的人生一種意義。他的幾部重要小說的名字似乎正確地刻劃出他對存在的感受，例如婚宴 (Les Noces)、異鄉人 (Les étrangers)、瘟疫 (La peste)、反面與正面 (L'envers et l'endroit)、圍困狀況 (L'état de siège)、反抗者 (L'homme révolté)、墮落 (La chute)、卡里古拉 (Caligula)、放逐與國王 (L'exil et le règne)、誤會 (Le malentendu)。婚宴是青年卡繆的第一本著作，生命的嚮往畢露無遺。世界理當是生命的樂土，人是這地上王國的主人，生活於其間的人似乎理應感到沐浴於海水及陽光中的快樂。可是人生的實際遭遇並不如此，時時處處感到是身處敵意世界中的「異鄉人」。人與物，人與生活環境無法協調，人與人無法真情溝通，人在世界中宛如「放逐」中的國王。「放逐與國王」的矛盾。不僅如此，「瘟疫」圍困著每一個存在，使它處於不能自拔的「困境」(L'état de siège)。死亡普遍地威脅著每一個人，人類沒有一個可以倖免終極的失敗。猶如被困在奧南(Oran)疫區的人們，既不准逃離也無法預防瘟疫，對肆虐的威力更無撲

滅的必策，唯一在人力範圍內的事，就是竭力反抗（L'homme raisonnable）。不過，這項反抗，到頭來也總是徒勞無益的。卡繆認爲縱使反抗也逃免終極失敗，但作爲一個自操命運的人，應該堅強地肯定自己，賦予沒有意義的人生一種意義，甚至肯定到像卡里古拉那種瘋狂和不合理，總比向荒謬屈服投降好，他認爲對存在的荒謬投降便是真的墮落（*falling*）。卡繆在悲劇性的人生感受中，約略猜測到荒謬來自一個基本的誤會（他不願明白說出天主與他之間的不可了解，却用這種短劇來諷喻）。他在異鄉人小說，誤會短劇中這樣描繪了這件事：異鄉人的青年主角得了母親在安老院自殺的消息回鄉奔喪，在靈堂內母親的棺木前呆呆的守了一段時間，殯儀館主任問他要不要再看母親一眼，他却因一個自以爲合理的理由拒絕看母親最後一眼。後來他走向海灘去解解悶，遇到了一位姑娘，當天受感情的驅使發生了超友誼的行爲。後來看到一個非洲人向他走來，看起來對他有意，他因被太陽光曬昏了便先下手殺了他。後來法庭就憑以上種種（不孝、過份放蕩）判定他是惡性嚴重的罪犯，任何辯白都不予聽取。誤會是描寫一個經過奮鬥已成名的記者，懷着惡意想給老母親一個意外的驚喜，便從國外悄悄回家而不預先告訴家人。他的母親和姊姊在小鎮上開了家旅館，他回來後匆匆見了妻子一面便急著去給母親這個驚喜，假扮成在外國旅客去找宿，而母女倆因知他有錢，便勉強接納。想不到他的母親和姊姊對這個異鄉人起了不識好歹的惡意，在酒醉茶中服了毒藥，並用鐵鏈結果了他，然後把屍體拋入海中。卡繆想藉此描寫想回家的人，却因無法立刻說出應說的話，被原諒該了解他的人殺害了。卡繆用受審人妻子瑪利德說出：「老卡！我實在不能活在這種這裏，只有祿是我必須呼求的，我會找出要說的話，我把自己交託在祿手中，求祿夫妻憐慈傾聽我吧！求祿傾聽我並把我從塵埃中救起吧！天父呀！求祿憐憫那些相愛而又離散的去吧！這時，僕者與僕人進來，怪他咬

鬧；瑪利亞請他幫助，男僕拒絕說：「不！」幕下。在卡繆描述人生荒謬無情中，人仍具有善意，他在努力追尋他等待的同情與幫助，可是最後他感到的仍是一個冷酷的「不」。爲此研究卡繆的專家，都認爲卡繆不是完全封閉的無神者，他在尋找，他自問：主張無神不可以成爲一個義人。人們把卡繆比作一個礦工和一大夥工友迷失在堵塞的礦道中的人，走盡一切礦脈想找到出路，最後他發現了唯一可能是出路的一線之光，可是他願獨自出去，他願跟夥伴一同死在礦穴中。在卡繆眼中，人生根本無法理喻，人生遭遇的荒謬，即使具有善意也無法使人生得到一個好出路；雖然如此，卡繆仍堅持人性的尊嚴，要「爲其所不可爲」，憑西佛斯的精神生活下去。在他追尋的末期，卡繆似乎已瞧見了出路，可惜他還不肯完全開放心靈，接受超理性（宗教）提供的指示與幫助。

### （三）貝克特（Samuel Beckett 1906—）

認爲人生是荒謬的等待。貝克特的生活背景：母親沒愛心，使他不再想得通、走得直；但內心還是荒謬的等待着。以等待果陀（En attendant Godot）表達他的存在荒謬。人的內心始終懷著一種期待（得救），而所期待着的一個，却始終不來臨。劇中兩位主角：Estragon（Gogo）是腿有病永遠走不直路的人，常弄他的靴子；Uladimir（Iolo）是一個頭腦想不通，永遠語無倫次，喋喋不休的人，他常玩弄他的帽子。他們倆天天在交叉路口等待果陀。最後來了一個男孩，告訴他們：果陀今晚不來了！貝克特藉此諷喻：人在暗昧中，知道要走直路，人生應該有一意義，應該期待。人憑自己却始終走不直，也不明白怎樣使生命成功。他期待着。可是究竟期待什麼？爲什麼要期待？理性一無所知。要了解的人生意義，始終不爲理性所掌握；要走的人生路子，因著罪惡（沒愛心的母親），始

終無法走得直；可是人性的基本期待仍然存在，他等待果陀（救主）。等待得很不耐煩，加上外來許多誘惑，似乎告訴他：果陀今晚不來了！（人在期待中由理性看來是如此荒謬）

#### 四 沙特（J. P. Sartre, 1905—）

認為人生到頭來是一場空。沙特的存在思想，可以說是靠著他的許多小說傳播的。他的純哲學者作（*L'Être et le Néant*）並不怎樣受青年讀者研究。他從主觀感受所意識到的人生，作了系統的分析。他稱自己的哲學是形上學，實際上，他始終在知識論與心理分析裏打轉；而且經常混淆知識論與實體論（因意識到空無，所以也肯定沒有實體的存在，因為他已先天否定了超理性超時空的一切，為此他在意識感受上，覺得人生虛而不實，因此，便肯定存有即空無），沙特的思想可以簡化為以下幾點：

- ① 他意識到生命的活力，頑固地嚮往做神。
- ② 這股存在的活力，在理性前顯然是空無，它沒有根源不讓理性追索，也不見有個終局。
- ③ 這個無以名之的存在事實，祇可說是荒謬。
- ④ 存在的本身，就其可意識的種種，都是流逝不實的，顯得存在的核心是空無：「一度空無」。
- ⑤ 空無即不受限定，人沒有被限定，所以人是自由的。人是為自己設計的存有，可是自我設計的結果是個終局的空：「二度空無」。
- ⑥ 為此人生祇是毫無成功希望的鄉愿，一廂情願（*Passion inutile*），人到頭來祇是一個 *démanqué*，這件事豈不荒謬！



沙特以爲，話雖如此，人既是人，既能自由地爲自己設計，應該對自己負責，雖明知終極的落空，仍該憑薛西佛斯的精神接受荒謬。

## 乙、開放的存在主義

同樣我們試列舉幾位代表學人，說明開放的存在主義怎樣看人生：

### (一) 齊克果 (Søren A. Kierkegaard, 1813-1855)

認爲存在是成爲上帝前的獨立個人。真實的「自我」，乃是完成靈與肉的綜合關係的人，這樣的人才是站在上帝前的人（按上帝計劃完成的人），也就是真實的存在。這種關係的完成，非得由我自己採取行動作抉擇不可，但也藉由恩寵的援助不可。開放於非理性（天啓與恩寵）構成存在的冒險，這就是所謂信仰的跳躍 (Leap of Faith)，這種冒險，事實上最不會喪失存在；在失去自我中才獲得真我。開放於天啓與恩寵，具體說來就是接受道成人身的救主耶穌，祂同我一起幫助我完成真正的自我。

### (二) 海德格 (Martin Heidegger, 1889—)

在時空世界中完成存有。（註：我們把海德格列入開放的存在學人行列中，因爲他雖沒有直接指出人與天主的關係，却明顯地承認「此有」——我 (Dasein) 邁向一個超越的境界，正走向絕對 (The Absolute) 的道路上。他的思想這裏祇簡單地提出以下幾點：①人是被安排在世界中的存有；Dasein

「此有」不是自根自本的，也不是已經完成的東西。②它是在走向完成的過程中的存有：On the way to be (in becoming) · Toward home of being. ③人生——此有 Dasein 的完成限於時空的世界，也是朝向在此世的完結。此有是「走向死亡的存有」，這句話並不意謂他悲觀，或否定時空或此世之外的存在階段，僅指示他所討論的限於這過程。現實人生的努力必須在死亡沒有實現之前確實完成，未至死亡實現，此有尚不算完成；死亡「實現，如果未成自己，也永不可能完成，④「此有」，有一種內在的指導，引導它的步子，那就是「良心的呼聲」（海德格也指出良心呼聲是宗教的基礎）。它是「存有的牧養者」——它向自己說：「你該」。試問自己「我是誰」？良心的回音「你應該」。良心不斷提醒人走向自己，走向現在尚不是而應該是的自己。存在的過程是一種非其所是（已是），是其所非（尚未）的空無作用：就是所謂「空無」空無化作用 Nicht-Nichtet. ⑤走向自己的旅程乃是一種內向的旅程，也是走向 Being，走向絕對。

### 三 雅斯培 (Karl Jaspers, 1883—1869)

人是「涵攝」着無限的有限存在。雅氏對人生指出以下各要點：①人是在界限狀況中的存有。②生命雖被圍困在許多限制中，却涵攝着無限。③因為他的本質中有個超越性，永久向上，永久向前。④企求着共享完美與無限。⑤這一點非理性所可以解釋，必須憑超理性的信仰去接受，也就是所謂「哲學信仰」。

### 四 馬賽爾 (Gabriel Marcel, 1889—1973)

人是此世的旅客 *Homo viator*，邁向生命共享的家。要點如下：①人是從這世界到另一不可見的世界的旅客。孤獨是人生唯一的痛苦；他企求著愛的臨在。②人活在一個「大有問題的世界」中。③在形形色色的各種欲求中，骨子裏人常追求著使自己不再孤獨。④在他內心深處懷著的願望是「我需要祢」(「J'ai besoin de Toi」)的籲求。⑤這個「祢」"Toi" 雖尚不是可感受的臨在，祂的不存在，却已使人感受到祂無法描摹的臨在；理性對這件事感到荒謬，但這是存在本身的奧秘。⑥對這奧秘，可能有兩種不同的態度：或是拒絕 (*le refus*)，因其顯得荒謬，這樣就把我封閉在理性領域內；或是籲求 (*l'invocation*)，開放自己接受被超越。⑦人一旦開放自己於這個祢，生命才能進入共融；人生的完成便是這種生命的共享。

### 丙、結語

各色彩存在學人共同指證以下各點：

一、人是一個正在完成過程中的存在體 (*On the way to be*)，有永久向上永久向前的特性。這個原來不充實的存在體 (核心是空無的存有)，在求其自我實現。至於什麼是完全境界？怎樣完成？各家意見就不一致了。二、人有存在的焦慮 (即自我設計，採取行動的責任；所謂「良心的呼籲」便是督促人成爲自己。成自己不成自己的責任，完全操縱在自己手中。三、該在有限的時空中求自我的實現。四、一方面有不可遏制的企求欲，另一方面却界臨各方面的限制 (界限情況)，這構成理性上不可了解的荒謬與誤會。人是有限與無限，他在時間中却企求着超越時間；他是肉體却企求超肉體的生命；空無的人，內心竟企圖成爲神！這是人生的奧秘，不肯接受奧秘的事實者，祇有稱之「荒謬」。

五、人被賦予自由去決定成爲自己或不成爲自己，但人的自由對企圖完成的目標（無限超越，成爲神）不成比例。六、這就似乎逼人開放於一個超自然。在這裏封閉的存在哲學便碰到了不可跨越的「牆」，含恨以終。而開放的存在哲學，便指出必須作「信仰的躍躍」，藉此獲致人生的眞智慧。那就意謂着擱下單純的理性，開放心靈去接受天啓與接受外來援助，也就是接受恩寵的提升。

齊克果更指明：這恩寵具體來說，就是神降凡成人的事實，就是耶穌基督；祂賦予生命一個新的幅度，新的機能，使自然所不可能的成爲可能的。雅斯塔稱這種開放爲「哲學信仰」，憑著它，無限小可能涵攝無限大，而完成生命的共融。這種開放，也就是馬賽爾向神說出的「我需要祢」的內心呼籲。生命經過這種開放，才和那夢寐以求的感覺上不臨在，却又很臨近者相會合，也就是人從此刻到達存在的老家，進入永不孤獨的生命。

以上這一切或許我們可用卡繆的幾部書名連起來加以表達：人是被邀去參加婚宴（*Les noces*）的，雖然他在世上必需暫時做個異鄉人（*Les étrangers*），在有正反兩面的（*L'envert et l'en-droit*）有問題的敵意世界中，猶如被困（*L'état de siège*）在瘟疫（*La peste*）與死亡的危機中，自己深深感受猶如一個被放逐的國王（*L'exil et le règne*）的矛盾。心上雖有時不免浮起反抗的意識，却不該像 *Caligula* 一樣，以不合理、瘋狂式的反抗面對現實的荒謬與人生的誤會（*Le mal-entendu*）；該在自力無法完成中，不僅要像薛西佛斯一樣爲其所不可爲，還該樂觀地開放於被賜予的出路，這出路與幫助，雖然是不可理喻的、超理性的，却是存在藉以到達其可能完成的唯一途徑。以上似乎是當代哲學對人性完成——得救的一些不完整的指點。

(上接二一〇頁)紛加入天主教，若不發生禮儀之爭，可能我國教務早已發達了。

因此我想到要儒家思想，容易接受天主教的思想，當以天主教來補充它的不足，如貧血人希望給他輸血一樣。在教授問題上，儒家性善性惡問題，爭辯了幾十餘年，仍未解決，若天主教能給以適當合理的解決，我國思想界會加以接受的。因此在小組會議中我曾經提出，次日又在大會討論時提出，似乎引起大眾的相當注意。晚飯時好幾位神父修女都要求我將它寫出，回至主教團秘書處後，參考了幾本書籍，如孟子的相當注意。晚飯時好幾位神父修女都要求我將它寫出，回至主教團秘書處後，參考了幾本書籍，如孟子的相當注意。荀子，胡適之的中國哲學大綱，又趁赴聖多瑪斯哲學院遊學之便，至圖書館參考了幾本書籍，特別已故學友楊紹南可鐸之人生哲學概論，及徐復觀先生之中國人性論史(商務)可謂對這問題稍有價值的專書。序，目錄，參考書不算外，正文也有六二九頁，現將這問題簡單地介紹一下。

### 第一、儒家對人性善惡的意見

在孔子以前，很少提及這問題，只有詩經大雅蒸民篇有：「天生蒸民，既克厥德，有物有則，民之秉彝，一也，似乎說人性美，好德行，所以是善的。

一、孔子：孔子對人性善惡問題發表不多，所以弟子曾說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」；(但)他論過：「人之生也直」(雍下)；「性相近也，習相遠也」(陽貨)；「唯聖人則說他是主張人性善的。

二、孟子：第一個對人性善惡問題發表意見，並說出人性善的理由的當推孟子，他的理由有三種：

(1)「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之，惻隱之心也，羞惡之心也，恭敬之心也，是非之心也，仁義禮智非由外鑠我者，我固有之也」(告子上)。

(2)人皆有善端，他說「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」。(公孫丑)「見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」。

(3)人皆有良知良能：「人之所不學而能者其良知也，所不慮而知者其良能也，孩提之童，無不知慕也，及其長也，無不知其兄也」。既然人皆有良知良能，又有善端及惻隱之心，所以「不學而知，不慮而能」。

# 儒家思想中之得救

成世光主教

張院長要我與各位討論的，是儒家思想中的得救問題。這一個問題，我們可以分幾點來說。

## (一)

我們知道，得救是指天主降世成爲基督，用祂自己的死亡與復活，超升人類到天主台前，分享天主的永恒生命。

就這一點而論，人得救是藉着基督，因爲只有天主而人的基督，才能使人分享到天主的生命。此外，任何時間的人物或學說思想，都沒有這種力量。

## (二)

得救雖由基督而獲得，但人必須履行兩個條件：第一、接受基督；第二、追隨基督。人如果不接受基督，或接受而不跟着祂走，不度基督徒的生活，也得不到基督救恩的實效。

接受基督，是信仰基督爲降世的天主，信仰基督是天主也是人。追隨基督，是遵從天主的教言，度仁義的生活。

這兩點是人方面得救的必要條件。

有人於此，沒有聽過基督的道理，沒有信仰基督的機會。然而他心中有個天理，信賴上天，敬拜

上天，終生行善，至死不渝。我們可以說他間接的接受了基督。因為他的仁義生活，顯示他在走向天主。他不僅度一個「飲食男女」的物質生活，而且藉着天賦的靈性，發揚精神生活，使與生俱來的人性善端——仁、義、禮、智表現在他的實際生活中。這正符合天主創造人的本意。合乎天主降世成爲基督的宗旨。因爲天主賦給人靈性，使之成「萬物之靈」，就是要人在「飲食男女」之外，更有仁義的精神表現。同時天主又鑑於人性的脆弱，良知易爲物慾所蒙蔽，發揮不出天生的仁義善端，乃自己從天降世，現身說法，示範人如何度仁義的生活，發揚精神價值，止於至善，而分享祂的永恒生命。

我們說儒家思想中的得救，是論儒家的仁義忠恕之道，能使人趨向天主，準備人接受基督。

### (三)

儒家所講的仁與義，極相似基督所講的愛德和義德。

聖經上的愛，教人愛天主、愛人。聖經上的義德，教人盡好對天、對人的義務，而不苟且偷生，如稱若瑟爲義人。

儒家的仁教人敬天、愛人。己立立人。儒家的義，教人端正自己，「臨財毋苟得，臨難毋苟免」。並盡己之所能，完成良心上應盡的義務。

「仁人事親如事天，事天如事親。」（禮記哀公問）

「仁者愛人。」（論語）

「仁者己欲立而立人，己欲達而達人。」（論語）

「義者宜也。」（孟子）

「博愛之謂仁，行而宜之謂義。」（韓愈；原道）

「仁之法，在愛人，不在愛我；義之法，在正我，不在正人。」（董仲舒：春秋繁露第廿九）

「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妬，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義爲樂，却與真理同樂，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」（保祿致格林多人前書十三章，四至七節）

「仁者惻怛愛人，謹翕不爭好惡，敦倫無傷惡之心，無隱忌之志，無嫉妬之氣，無感愁之欲，無險詖之事，無辟違之行。故其心舒，其志平，其氣和，其欲節，其事易，其道行，故能平易和理而無爭也。」（董仲舒：春秋繁露第卅）

「凡你們願意人給你們作的，你們也照樣給人作。」（瑪竇福音第七章十二節）

「己所不欲，勿施於人。」（論語衛靈公）

「所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上。」（大學）

#### （四）

儒家的思想，博大精深。不是我們在短短的時間內能够說清楚的。大致講起來，我們可以把儒家思想分爲古典的和通俗的。這兩種分類法，並沒有時間上的差別，只是就人對儒家思想瞭解的程度，與實踐的方法上加以區分而已。



## 甲、古典的（或稱高級的）儒家思想

是成仁取義，希聖希賢，以及存天理，去人欲。

這種思想，由孔孟開始，經過漢唐，宋明以迄於今日，凡是深明儒學的中國知識份子，無不以之為修養的準則和作人的道理。這種成仁取義，希聖希賢的想法，無非是人靈性的昇華，想超凡入聖，臻於神的境界，以追求永恒的生命。這正是基督透過祂的人性，留給人應走的一條道路。

孔子是儒學的集大成者。

孟子是儒學的發揚光大者。

孔子融合三代以來的天道人道思想，歸納出「仁」與「中庸」的道理。

「人心唯危，道心唯微。唯精唯一，允執厥中。」（尚書大禹謨）這十六字心傳，是儒家思想的根源。其後周公制禮作樂，又奠定了孔子「克己復禮」的「仁」本思想。（論語顏淵）（註：有人懷疑十六字心傳非舜告誠禹的原文。但這是考證的問題，我們只說這十六字的思想，三代確實有的。）

## 乙、通俗的儒家思想

是「天理良心」。特別在宋明以後，我國人不管讀書不讀書，也不管男女老幼，士農兵商，都普遍的接受「天理良心」的思想，可以說「天理良心」普遍的深入中國人心。大家都在講「作事要憑良心呀！」；「傷天害理，是得不到好報應的。」等等。

人不能違背良心；良心不能違背天理。天理是什麼？天理就是上天的道理，就是上天刻在人性上

的道德原則。所以有一「天理良心」思想的，必定是接受天主的人。

為此緣故，無論就古典方面看，或就通俗方面看，儒家思想，都有助於人的得救，都能準備人接

受基督的福音。因為人的得救，雖是藉着基督的死亡與復活，但自己必須講究修養，多行善事。一個

不仁不義，為非作歹，傷天害理，違背良心的人，基督的救恩為他是沒有份的。至基督自己也曾說：

「不是叫我王呀！王呀的人，就能進入天國；而是實行我天父聖意的人，才能進入天國。」

天主聖意，也可以說就是天理，就是亘古不變，永遠長存的道德準則。天理昭彰，無非是教人行

善避惡，成仁取義，克己復禮，敬天愛人。

孔孟得天獨厚，早在基督之前，備得仁義之道，我們應當視為天主藉着他們，在以色列民以外，

為接受基督救恩，準備了一條含有同情味的途徑。

（此處為模糊不清的印刷文字，內容難以辨識，疑似為原書的註釋或旁白。）

(上接二二二頁) 孟子就結論人性是善的。(見胡適中國哲學史大綱二八九頁至二九六頁)

三、告子：他主張人性無善無不善，或曰性可以爲不善；或曰有性善，有性不善」(告子上)；孟子駁他的理由，見同一處，不贅。

四、荀子：他主張人性是惡的，與孔孟的意見正相反：「人之性惡，其善者僞也」。此處的僞字當作人爲的意義去懂，不當以虛僞的意義去懂。爲證明自己的學說，他又繼續說：「今人之性，生而有有利者，順是故爭奪生而辭讓亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是故淫亂生而禮義文理亡焉；用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也」。荀子書中有性惡一篇，專列人性惡的問題，且三引孟子性善說，卽加以辯駁：「孟子曰人之學者其性善，曰：是不然」

五、漢朝儒家董仲舒，揚雄，王充等，可謂折中派，他們主張人性善惡相混，聖人性善，常人性惡。

## 第二、儒家對人性善惡問題

儒家對這一問題意見不同，可能由觀點不同而來，孔孟以人爲天所生，本性自然是善的，又因他們都是聖人，想別人亦如自己一樣，都是善人，所以結論人性是善的。

荀子生於戰國混亂時代，見到惡人多於善人，所以就結論到人性是惡的。

他們大前提既然不同，結論自然亦異，孔孟既然以爲人性是善的，人皆可爲堯舜，所以主張該用道德仁義禮智來治天下，週遊列國，勸行堯舜禹湯文武之道，結果失敗，沒有君主願實行他們的意見。

荀子既以人性是惡的，所以主張以法律刑罰來治國，他的弟子簡狄變法，使秦強；李斯繼之，遂滅六國，統一天下，所以是成功的。

人性善惡問題，可說是我國倫理的特色，西方人很少討論這問題，希臘大哲學家蘇格拉底，柏拉圖，亞里斯多德，沒有討論過這問題，羅馬倫理家如色內加等亦不注意這問題。(下轉二六二頁)

# 自佛教觀點看救援問題

道安法師

關於人類的「信」能得救問題，在新約、舊約中是很堅實的話題。在我們的宗教經驗裏，的確，信能得救；就是信仰能否使人前進，能否把人的精神生命統一起來。佛教有一句話「打成一片」，意思是把你的心，精神統一到純淨不雜的信仰上，則這信仰會發生很大作用。當心——情感——理智能協調成一時，不僅個人得救，國家也受其恩澤。

佛教認為人之得救需經四個階段：信、解、行、證。第一、我們要發生一種信仰，此信仰是深刻的。佛教中說，「以深信願，實德能」。如果信仰不深，則流於膚淺，不能得救，因為人不上帝打成一片，無法合一。故要有深刻的信仰，深刻的願望，信仰才可如佛經說的「實德能」；深實的道理，偉大的能力，使信仰在個人的生命，痛苦中發揮作用，得到解救。

面對深刻信仰的要求，令人發出一個問題：為什麼要有信仰？這是我們第二步「解」的要求；研究，了解信仰。假使我們只是信而不解，便不會發生高度的智慧，沒有高度的智慧就是盲從，一般稱之為迷信；迷信是一種盲目的附和，不是真實的信仰。所以信仰應先了解，明白為何如此信。世間學問多，知識亦各不同，我們對每種知識的了解為我們的得救沒什麼幫助；對個人，對國家之得救根本無益處。例如科學有助於人之生活，但不救靈。

佛教說要有深刻的信仰，對所信仰的要有深刻的了解，然後把我們了解的付諸以「行」，是為實踐。例如祈禱是一種實踐，犧牲自己救人是一種實踐。只有在實踐中才能得到經驗，才能使我們的心

靈統下。所以知就要行，行即是佛教的修行，實踐。單是了解無用；解救能被了解。但不實踐不能得救，這是「行」的重要性之所在。

佛教包括許多宗派，各種不同修行之方法；這是把人所未了解的在行動中實踐，如此有了行方可得「證」。佛祖釋迦牟尼經過十二年的修行證道，證是已從行得到了經驗，結果，他說：把化學元素經過多次配合分量，化學實驗，而證明某種元素和那種元素配合可產生何種結果，可以應用。這是經驗之得。從經驗中了解是爲「證」。佛教講我們的修行還要求證；「證」也就是體會，把自己所了解，所信仰的經過修行，而現在的確得到經驗體會。例讀遊記，自書本上了解巴黎，甚至它的大街小巷，但實際情形如何，我們終究不知。有朝一日，我們親身遊歷巴黎，經驗所了解的與閱覽遊記所知的大不相同，這就是「證」。

佛教講個人、國家之得救有兩條路，兩種力量：一爲自力，另一爲他力。自力是完全靠自己的信仰、了解、修行；證道而解脫得救則在自身上，根據佛的經驗，信仰他、了解他、跟隨他的方法修行。自身解脫，而得自由，與佛同等是爲自力得救。他力是仰仗自力以外的他力得救。例基督教假藉耶和華的力量救我們，把我們的生命全交給他，由他來救助我們。當然，他力亦應靠自己，否則無用武之地。佛教有許多書籍講他力、威德、神通、智慧、無畏……他力非自己所能有的。譬如耶穌基督分餅使衆人大吃飽，但我們則無此能力。他有他的威德，他的神通，以少行多，然而我們的智慧、威德……都不及他；他有的是無比的智慧，無比威德，無比的神通，如果我們信了他，他的力量惠及我們，使我們能得救。所以佛教在每一宗派中，從哲學觀點與宗教合一觀點來使我們自己得救，那就是信、解、行、證。

佛教有淨土宗、真言宗。這些宗派完全是宗教式的，完全採取他力救。謂有一種佛、金剛，他的力量無比，隨他的方法修行，得到他的救助，即可得救。在佛教中，曾經多年研究這些宗派，而說佛教非宗教，但是那些專門研究佛教部分者還是肯定佛教是宗教。這是因為佛教在學派研究中有許多不同教派。基督教有新、舊教之分，新教有許多教派，舊教亦有些派別，這些不過是方法的不同，最後目的仍是一樣。所以佛教有兩句諺語：「方便有多門，歸源無二路。」不論靠他力得救或自力得救，只是方法之不同。比方到臺北，坐船、乘飛機均可；從歐洲經新加坡、香港，或從美洲經檀香山都可抵達，海、陸、空皆可行。我們的交通工具是多方面的，各種工具都可到達目的地，不過速度快慢不同。這是佛教說的人生得救要靠自力，亦要靠他力，兩者合併方能得救。

佛在涅槃經中有兩句話：「吾有二健兒：一者自不作惡；二者作能懺悔。」這樣的人能得救。第一個是健康的人，生下來就不作惡。這一句話與新舊約相違背，因為新舊約中認為人有原始罪；生下有罪。這與佛教的看法有些不同。佛教說生下來是健全的，作了壞事才有罪，需懺悔方能赦罪，最健康的人是生來不作惡，思言行爲皆適中。「二者作能懺悔」，意作惡者能懺悔，仍可得救。孔子：「人非聖賢，孰能無過？知過能改，善莫大焉。」這是佛經的說法。

佛教對罪人的看法與國家動亂得救與否有如下觀點：華嚴經之普賢行願品：

「往昔所造諸惡業，

皆由無始貪嗔癡，

從身語意之所生一切，

我今皆懺悔。」

「一切業障海，

皆從妄想生。

若欲懺悔者，

端坐念實相，

衆罪如霜露，

慧日能消除。」

華嚴經有八十本，其中之一品爲普賢行願品。上面的一段話就是此品所載。往昔所造者惡業是說過去所作的種種惡事都起自無始，我們的時空觀念多少與科學家的不同。佛教認爲空間無內外，時間無始終。現在科學天文儀器發達，對於空間的計算以太陽系爲標準，佛教亦相同。太空中是無量無邊的大陽系，故佛教說三千大千世界，就是一百萬個太陽系；太空是無量無邊的三千大千世界，這是佛教的空間看法，可以說科學可爲佛教註解。至於時間，過去有過去，未來有未來，我們處在無始無終的時間內。我們經歷一百年，一萬年，也只不過是一秒之差。所以佛教認爲往昔我們所行的惡事，是起源於我們生命自無始以來有的貪、瞋、癡。

貪就是貪愛，有三種：身體之貪，境界之貪和後有之貪，或可說身體之愛，境界之愛和後有之愛。身體之貪是指自我之愛。例有一人生癌，爲了保存其生命，縱使鋸手、鋸腳都可以。這表示自我之愛，爲了生命的保全，犧牲部分肢體在所不惜。人類爲了保存自我生命的存在，有各式各樣的方法表示自我之愛。境界之貪是對環境的所有權。人類的境界愛不勝枚舉；一般人盼望有美好的家眷、花園、汽車、高樓大廈、權力……，各種慾望都在此境界愛中。比方共產主義，毛澤東與蘇聯相鬥是由

於權力之爭。自古以來就有臣子弑君王，兒子殺父親等大逆不道之反倫理行爲，都是權力慾的後果。後有之貪是講死後我們還有一貪愛。信仰宗教者的後有愛特別厲害；我們現在把生命、財產獻給教會，連自身亦獻出，那麼是否已無所求？雖然連自己也獻出，但仍是有所求，想得永生；個人得救，升天到極樂世界。這是好的貪愛，不妨礙現在，有一犧牲，是爲來世生命。但是自身愛、境界愛則不好，因爲是侵害別人的生存，侵害他國的權利。

嗔是由於不能滿足「貪」之慾求而發怒，例小孩子哭鬧。當我不能自由的隨心所欲的滿足我的渴望時，發怒反抗是爲嗔。到處可見到這個人類流露出的一股內心力量，真是危險！

癡是愚癡，佛教有些地方稱之爲無明。明是智慧，無明就是缺少智慧。換句話說，缺少判斷力、反省力；缺少三思而後行的反省力，這是癡。此非完全的無知，而是知識不正，盲目的意識，盲目的意志。譬如我看見一朵花，很想拿到手，得不到，就想偷，這兒有一癡，爲何得不到就想偷？此乃盲目的意識，決定偷是盲目的意志。所以無明是人的罪惡來源，佛教禪宗有一句話：「打破漆桶，黑漆一團」，意是人在癡中，一層也看不清楚。

貪、嗔、癡是人惡之源。佛教稱之爲人心的三毒，是經過身、語、意識生出來的罪惡。這與新舊約之原始罪不同，佛教的原罪是生命誕生之後有的貪、嗔、癡。因此佛教只講懺悔修行；要把心中的穢渣煉淨。

凡是從身語意所生一切，我今皆懺悔，如此則沒罪，而可得救，是爲自救。在普賢行願品中講我們所有罪惡的業障如海那麼深，如海那麼寬廣，這些業障皆從妄想生，妄想是生命的波濤。貪、嗔、癡是罪惡根源，來自人的妄想；我們所貪愛的、嗔怒的、愚癡的都是世上生命的波濤，需要懺悔，而

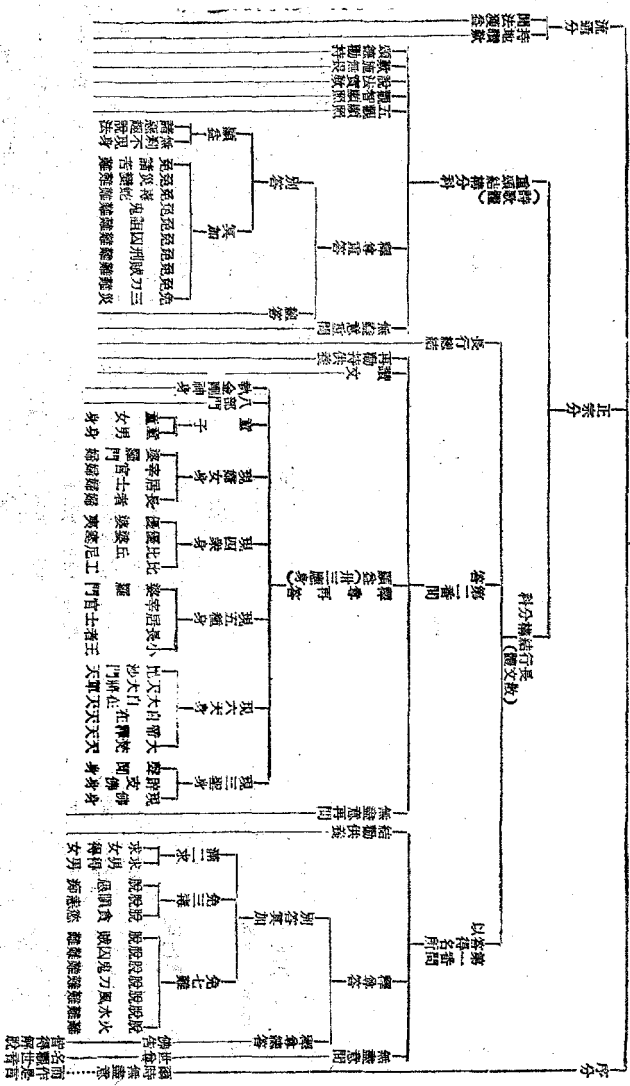


念實相是爲懺悔的方法。實相是觀察諸法的真理；諸法的真理沒有罪惡、妄想、無波濤。業罪有如霜露，太陽出來就形消失；智慧是太陽能除去罪惡。故佛教是智慧的宗教，以智慧除罪，克服困難，有智者方可得救。以上是自救的一條路。

他救觀念甚多，有菩薩、佛，其力量極大，可救拔人。我們可以說耶穌是佛的化身、或佛、菩薩是耶穌的化身。故凡是宗教都是救人、救世的。

下圖爲觀世音菩薩普門品結構表。普門品的宗教色彩極濃，完全是他力的救助。此表分科，第一個是序分，第二個是正宗分，第三個是流通分：

# 觀世音菩薩普門品結構表



這個普門品只有二千零幾十個字，分兩大文體：一爲長行，一爲重頌；長行是佛教的專門名詞，今日國語稱之爲散文體。重頌是把散文體重新以詩歌體裁寫出。印度文字中有十二大類，這是十二大類中兩類的體裁。在長行中，第一番問答得名所以。得名是講什麼叫觀音菩薩，把觀音菩薩的名字加以解釋；觀是觀察，世音是世界的求救聲音，菩薩聽此聲音前來相救。他的法門是普遍的，只要人求，他就來，使之免七難、免三毒、滿二求。第二番問答是說觀世音菩薩無所不能。他不一定是女性，而是應人之所需現不同的身。他可發顯三十三種不同的身。至此可看出普門品實在是一他力教。重頌是把以上所說的重新以詩體寫出，或者沒有的增補上去。

這觀世音菩薩普門品是妙法蓮華經中的，二十八品中的二十五品，專門介紹觀音菩薩救人救世的功德。佛教對菩薩名字的介紹在許多經典中都有，但以妙法蓮華經中的介紹爲比較詳細、充分。

# 道教與得救問題

蕭天石

## 壹

今天貴神學院舉辦神學講習會，本人蒙張春申院長寵召，得參加與各位共同研究，實不勝榮幸！惟以才疏學淺，如無較多的貢獻，尙乞原諒。

竊以人類自古以來，無論任何一民族或地域，都各有其宗教信仰，宗教隨文化之不同，而有拜物、泛神、多神、一神之區別。且時至今日，世界各大宗教，亦仍各本其不同之經典、教義和儀式，而分道揚鑣，各守其是。惟言其最上一乘大道，均莫不有其共同性與圓通性，此即是所謂：「行善去惡、積功累德以自救，進而以救人、救世、救天下蒼生爲最高宗旨。」要亦可以「諸惡莫作，衆善奉行」八字概之！亦即是教人「存善心、行善事、做善人、積善德。」「純乎」至善無惡」爲最高規律。至若持齋守戒、懺過悔罪、祈禱禳解……等等，要不外爲趨善避禍，以上邀神佑、上承天佑之下手法門而已。今天研究主題所講「得救」的問題，也就是如何自救？如何救人？如何救世、救天下蒼生的問題。

任何宗教的一個共同出發點，莫不是基於悲天憫人之心，而以仁愛（博愛）、慈悲、解脫（自救）、度人（救人）、救世、救天下萬世人類爲最高宗旨！而亦是以此爲最基本的出發點。故任何宗教，都是行善主義者，愛人主義者，利他主義者，救人和救世主義者，所以任何宗教家，絕對不是利己主義者，而是利他主義者，尤須能犧牲自己以利人、利物、利世，即所謂「捨己以從人，捨己以利

人」者是。老子曾曰：「上善若水，水善利萬物而不爭。」又曰：「利而不害，爲而不恃，長而不宰，功成而不居。」此不但至張宜澤及人類，尤須能澤及萬物；不但宜利人，而且宜不害人，進而宜爲人服務而不自恃，領導人羣而不自宰，救人救世之功成而不自居；並貫之以「與人無爭，與世無爭。」用之於宗教，則宗教與宗教之間，宣利而不害，利而不爭。用之於國家民族，則國家民族與國家民族之間，亦宣利而不害，利而不爭。彼此互利而不害，互利而不爭；愛人若己，並損己以愛人，虧己以待人。進而愛人之教若己之教，愛人之家若己之家，愛人之族若己之族，愛人之國若己之國，能如此，則人類和平，戰爭消滅，世界大同，天下一家之理想社會，自亦可水到渠成矣。此一崇高理想，本爲儒、道、佛、耶、回五家聖人之最大願望與最高目標！今後吾人如能放棄各宗教固有哲學信仰中之差別性與排他性，犧牲其小不同，而融會貫通其大同性；小不同者，天下一致而百慮也；小不同而大同者，天下殊途而同歸也。真理不二，萬法唯一，一入一切，一切入一，故說教雖各有不同，而其最高宗旨與最後歸趨則一也。故應各奉其宗而不排他人之宗，各信其教而不斥他人之教！由「宗教開放」，進而至於「開放宗教」，由「宗教聯合」進而至於「聯合宗教」，方爲最高無上之綱宗。以此「聯合宗教」合各宗教而爲一之偉大力量，則自可化世界各民族而爲一「混合民族」，化世界各國家而爲一「聯合國家」或「世界聯邦國家」，進而藉此以解決人類自有史以來所未能解決的問題——即戰爭與和平的問題。這一偉大而崇高的理想，絕對是「神」的理想與「神」的旨意。

今天神學院舉辦神學講習會，邀集各宗教領袖，來集體討論「在臺灣背景中的得救問題」，這是一個宗教開放與宗教聯合的開端。由宗教哲學與宗教信仰研究起，由個人之得救，一地區人民的得救，進而擴大至於全世界、全人類的得救，方能不失今天大家集會研究討論的意義。

## 貳

宗教聯合，是宗教家之聯合，而非宗教合一。各宗教之教義不同、信仰不同、儀式不同、歷史不同，而其共同之真理，共同之理想，共同之目標，無有二致也，各宗教家各奉其教義，各守其教規，各尊其教條，各行其教理；彼此互相合作，而不互相攻排，不互相抵銷，齊一步驟，共朝救世界、救人類之共同理想目標前進；方法有異，途徑不同，及其成功則一也。余常謂：宗教家精神，即是聖人精神；故宗教家之人格，應以具備聖人人格為基礎。在其心理上與修養上，則應具備有儒家「天下有餓者，猶已饑之也；天下有溺者，猶已溺之也」之仁心仁懷，及道家「天之所覆，地之所載，有一人不獲吾之道者，猶已棄之也。有一物不被吾之澤者，猶已捨之也」之道德心性，方能望其本自具有聖人之根器，故倡「民吾同胞，物吾與也」之說。張橫渠曾發大心曰「為天地立心，為生命立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」而此精神，亦即聖人精神。老子「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」之人物不遺，人物同救之教，尤應為我宗教家奉為圭臬。此種精神，條理而光大之，則即為救己、救人、救物、救世、救天下之精神，亦可謂之為成己、成人、成物、成世、成天下之宇宙精神！與耶穌為人類背十字架之基督精神與救世主精神，及「我不入地獄，誰入地獄」，「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」之佛家大慈大悲精神！莫不二而一、一而二，絕無差等也。佛家常言「佛法不二」，實則萬教萬法，亦皆不二也。故莊子曾云「通其分爲一」，又云「通而爲一」。能同萬不同，通萬不通而爲一者，其唯聖人乎？

今者，科學技術與物質文明之發展，突飛猛進，一日萬里，使人文文化與道德精神，遠為落後，

望塵莫及。其結果致使人慾橫流，物慾囂張，人且不大，世亦不世！孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希！」今天下自號前進之士，正相率人而共返於禽獸之域，不亦大可痛哉！對此聖哲豪俊、先知先覺之士，莫不憂心如焚，寢食難安。不但和平共存，有如畫餅充飢，而戰爭危機，更有一觸即發之勢，世界末日之來臨，朝不保夕。而解救此一自天地開闢以來，人類所未曾夢想及之「大毀滅」的厄運，且能一勞永逸長治久安者，唯有發揮各宗教之聯合力量，各本其本教之救人救世精神，及人人所本自具有之仁心愛心，而推己及人，推人及物，共同一致來為世界人類謀求避免戰爭之道，與爭取永久和平之道，此一舉世政治家、軍事家、哲學家、教育家以至科學家等，所一籌莫展，絞盡腦汁所無法解決的問題，實捨我宗教家莫屬。

我自始至終永恒不變地認為：宗教家在其宗教所賦予的救人救世之使命下，對歷史對人類確應負有其終止戰爭、保持和平之責任！並有其促進人類無分種族，無分國家，無分宗教，能真誠無間地互愛互助、共愛共助、共存共處、共生共樂之責任！更負有其在神的導引下，能完成其「天下一家」、「世界大同」之神聖責任！上舉三種責任，我堅決認為應是我們宗教家上對世界歷史的責任，下對後世人類的責任，中對當前社會與個人良心的責任！

大家須知：人類如不終止戰爭，戰爭終將毀滅人類。我們如不能以宗教力量終止戰爭，奠定世界和平之基礎，並進而化各種族為一族，化天下為一家，化世界為一人，戰爭終將無法避免。而毀滅人類者亦將為人類自己，及其發明之科學技術與戰爭工具。改造世界，先須改造宗教，去其排他性，而增其合作性，去其本位性，而增其世界性，並發揚其宗教文化、宗教哲學、宗教道德、宗教精神之偉大無比之力量於無窮！復發揚宗教共同具有之博愛、平等、自由、和平、大同、捨己救世之基本哲學

與基本精神於無盡！使人類羣相與自愛、愛人而愛世，自救、救人而救世，則自可挽狂瀾於既傾，使人人皆可得救，即全世界全人類亦皆可得救也。

### 叁

現在我們來談談道教，道教爲中國之唯一固有宗教，餘均爲外來，中國對於宗教信仰，夙極自由，政府向不干涉，故中國民族自有史以來，即爲一多宗教信仰的國家民族，而道教亦是一多神教，且主盡人皆可成神，與儒家之盡人皆可成聖人，佛家之盡人皆可成佛，初無二致。在丹鼎派亦即神仙家中，則尤見其然，認神仙盡人可學，盡人可修，盡人可成，長生久視或長生不死的結果，祇要善自修煉，使自盡人可致。修而不致者有之矣，未有不修而能至者也。惟此祇是道教中之一派，惟此一派，在歷史上人才輩出，學者隱士聖賢與乎奇才異能方術之士，比比皆是，指不勝屈。其人才之衆勢力之大，實有中國禪宗之遠勝於中國佛教者然。良以人無不好生惡死也，人無不欲長生久視也，人無不欲無病無疾、健壽難老，並能返老還童，羽化而登仙也！此所以神仙之道、神仙之學，與成仙之法，成仙之術，其可稱者，亦總達千數百餘種，而典籍則達萬餘卷之多。其源流則遠溯自伏羲、神農、黃帝，史稱黃帝且戰且學仙，並有鼎湖昇天之傳說；至廣成子授黃帝之法語，及黃帝內經中養生、養性、養命、養壽之教義，則迄今猶爲不移不易之原理原則，誠萬世以俟聖人，而不可厚非者也，此以後再說。

道教雖成立於東漢時代之張道陵，造作道書，以仙術相號召，而組織羣衆，團結信徒，經其子衡、孫魯三代之發展，並稱天師，始爲道教樹立雄厚之基礎。復世襲天師，代代相傳，迄今始漸趨式微。然其歷史脈絡，則當肇始於遠古之伏羲、神農、黃帝等道家宗祖，而由老子集三代以上所有道家



文化學術思想之大成。老子著道德經，獨標一道，而以道設教（此處非指宗教之教），以道垂統，以道化人，以道淑世，以道治國平天下。至於德者，道之用也。以其兼言道德，故古又稱道德家，後方簡稱道家。道教高推聖跡，奉老子為開祖，亦即教祖，而以道德經為道教聖典。復引道家以自重，於是莊子、列子、關尹子、文子等道家人物，概援入而為道教人物，進而上溯及於伏羲、神農、黃帝、伊尹、太公……等，而下及於魏晉以後之玄學派人物，中則兼融最古始之巫祝，故亦拜天（神）地（祇）人鬼，與神仙家（春秋戰國時代之方仙道、方士派、而醫、卜、星、相、陰陽、五行、天文、地理、燒煉等方術家概入之）。迄漢而後，丹鼎派與房中家及隱士派人物等，亦入之！迨乎唐宋以後所修之道藏書，於學術思想與典籍上，則除法家、兵家、農家、陰陽家、雜家等概入之外，並援引儒佛而亦入道！真可謂博大而無所不包，深闕而無所不賅矣。復主盡人皆可為聖人，盡人皆可為神仙，且一修行善積德救人濟世者，亦復盡人皆可成爲神，此要以為中國道教之所以成爲多神教。富同化性而無排他性，與任何宗教皆能和睦相處之有以也。歷史上雖佛教與道教之間，亦不無有間起爭端之事發生，然若與宗教戰爭相比，實有天淵之別矣。

其次，一談道教之門派，據文獻通考經籍考，稱道家之術，共有五門，曰清靜、曰煉養、曰服食、曰符籙、曰經典科教。近人梁啟超氏論道家學術，曾區分之爲四派：曰玄學正派、曰丹鼎派、曰符籙派、曰占驗派。二者均有所失，實欠妥善，余於民國五十三年十月全國宗教文物展覽會中，曾撰「道教旨要概述」一文，書後爲六幅（其文已收入近著「道海玄微」一書，將道教宗派簡約而歸納之分為五派，並依歷唐、宋、元、明四代所輯編之「道藏」一書（共分三洞、四輔、十二部，計一四七三種，凡五四八五卷，合明正統道藏及萬曆續道藏）綜其性質，將道家正統派亦納入焉，其區分如左：

一、經典派 自伏羲、黃帝、伊尹、呂尚、老子、莊子、列子、關尹子等正統道家三十七家，及魏晉文學正派如何晏、王弼、向秀、郭象等，與純宗教性之道教經典科教類屬之。

二、積善派 凡道教中專主行善施捨、積功累德、與人爲善、化人爲善，唯善足行，以期得救，並由自救而救人，救人而救世等，行善主義派人物與經教類屬之。

三、丹鼎派 自廣成子以下等古神仙家（漢志載爲十家及房中家八家）及魏伯陽、葛稚川與鍾、呂二祖以下之南、北、東、西、中等丹鼎派各宗（亦稱丹道派、又稱養生派、長生派）概屬之。此派實無宗教性，而其門派之多，典籍之富，哲理之奧，人才之衆，除經典派外，實非其他宗派所可比擬。（詳參拙著「道家養生學概要」一書）

四曰符籙派 自張天師以下之正一派，與巫祝派等概屬之。（案天師道又稱正一教，凡道教寺、廟、觀、宮類皆屬之）

五曰占驗派 凡卜籤、陰陽、星、相、天文、地理等，與散佈於民間之各類術士，概屬之。

綜上所述，當可知道教內容梗概之一二，評難盡述。綜其旨要，大抵與世界各宗教之最上乘旨意相同，均在教人懺罪、持戒、行善、積德以上邀神佑，而下得自救。自我得救之後，再進而傳教佈道以救人救世，爲不二之教法！則各宗教莫不大同也。

## 附錄——道教要旨概述

道教爲中國固有宗教，旨在奉天行道，以道立教，以教化人；上承千代之統，下通萬世之變，總以尊道貴德，利物濟羣爲無上綱宗，以合同天人、與虛渾一，爲全真境界，以淨化人生，聖化世界爲

究極目的。原夫大道，肇自無極無始，垂象於太極太一，由一分爲三元，復從三元化育萬物，而生生不息。上古之時，伏羲受圖，黃帝受符，高辛受天經，夏禹受洛書，迄老子而集其大成。承先啓後，默運神智，而作道德經。本自然之妙理，因陰陽之大順，無爲而無不爲，無生而無不生，無有而無不有，無用而無不用。就其最高明言，則通造化之奧；就其極廣大言，則包衆流之長，蘊義精博，實爲萬古不朽聖典。迄漢張道陵，祖述老子，憲章列聖，齋醮章符，教備五斗，由正一道而開符籙一派，遂與肇遠聖之積善派、經典派、丹鼎派、占驗派、併時而爲五大道派。若就學理別之，則得四宗：曰經教宗，玄學眩焉；曰性命宗，丹道眩焉；曰經世宗，治平眩焉；曰陰陽宗，術數眩焉。自唐纂修道藏，迄宋、元、明、清，續輯不絕。三洞、四輔、十二部，浩瀚難窮，玄妙莫測，誠道家文化之大藏，亦道教經典之寶庫。舉凡三元八會之文，金簡玉策之詁，神符秘咒之書，靈文真訣之典，要皆承天宣化，廣大悉備；利澤萬世，而致用無窮也。茲特將五派旨要，簡述於後：

一曰經典派：經典派之主旨，在從參玄究典，以了悟修合天人之理，從誦經拜誦，以解脫身心內外之罪。事參究者，統攝三洞，旁及百門，考訂纂輯，註詮闡發，厥在推自然之本源，察宇宙之祕奧，探三元之妙理，弘道德之聖脈。一經徹悟，則返璞歸真，上可經天緯地，下可濟世救人矣。事誦拜者，了無多門，總以虔誠篤信爲無上功行；清心淨慮，念念在經；莊嚴肅穆，息息在神。功圓果熟，自可神人交感，物我渾然，不期化而自化，不期成而自成。至其極也，豁然超曠，通體解脫，而上臻清虛太和之境。

二曰積善派：積善派之主旨，在抱仁行義，由一己之積功累德，以濟世度人，進而感格羣倫，共明「天道至善，悖天不祥」之至理，而相率樂於爲善。太上曰：「福禍無門，唯人自召」。爲善爲惡

報應昭昭，如影隨形，絲毫不爽。凡人爲惡，太則奪紀減算，小則招毀受刑；苟能積善累功，大則增福添壽，小則免禍無形。爲善之要，唯道是從。是道則進，非道則退；不作神天。不愧屋漏！虧己以待人，捨己以爲人，憫人之惡，樂人之善，濟人之急，解人之危，人之有禍，若己有之；人之有罪，若己予之；被慈懷於萬物，昭因果於隱微，行善不輟，天道佑之，災禍遠之。故古真有言：「欲修天仙，須立三千善；欲修地仙，須立三百善。」此不但爲修道之首務，且亦爲入聖門之坦途，自養黃而下，莫不以此是宗。

三曰丹鼎派：丹鼎派之主旨，在以超凡入聖、超聖入神、超神入化爲三大綱宗，以道德兼融、性命雙修爲特標方法。以羽化登真、與虛合一爲究極境界。故丹鼎之學，實即身心性命之學。其爲道也，微妙玄通，廣大悉備。其爲辭也，玄珠密語，妙用無窮。大抵絕貪去欲，淨慮存真，以頤其心。清虛湛寂，恬澹無爲，以適其性。鍊養陰陽，固秘精氣，以永其命。而以神光普照，直超物外，以妙其神。性以命立，命以性神，相離則悖，相依則靈，舉凡陰陽五行，鼎爐火藥，河洛卦爻，無極太極，要皆丹法之妙用，而以身心意與精氣神之修煉爲下手工夫。或援儒入道，或冶佛於玄，或涉禪宗，或合術數，融百家於一貫，會三教於一元，綜其竅要，厥在全真。萬千門派，究其正統旨歸，更不離清淨單修，與陰陽雙修二宗，而一以穎脫縛律自解，復又動合無形爲最高旨趣，無論天元、地元、人元、萬般丹法，總以此爲無上妙覺至真不二之道。

四曰符籙派：符籙派之主旨，在藉符籙以感通神天，驗諸事物，而爲天人感應，神人互通之學。符籙乃道教秘文。符者，屈曲作篆及星雷之文，爲通神之字，人不之識，而神獨知之。籙者，素書記諸天曹官屬佐吏之名，乃上書通神之路。信道者，佩用符籙，一本虔敬，如再能律己自修，爲善積德

，虔祈神佑，即可上邀天相，而步入聖域。至若禳災濟凶，蕩穢解罪，拜章步斗，煉度存思，亦其重要法門。考符籙之術，由正一派而大昌，隋書載有符籙十七部三卷，魏書記張陵著作道書，傳天官章本千有二百，三元九符百二十官，一切諸神，皆有統攝。至化金銷玉，行符勅水，奇方妙術，萬等千條。當執筆書符之時，靈宜淨心寂念，虔敬神祇，從此心不動神不動處下一點，即所謂混沌開基！更在氣貫天神下，無思無慮，而一筆揮成，斯符便靈，要亦為精誠所至，金石為開；一心不動，天地可格之旨。至崇尚道德，尊善戒惡，仍列為首功，非徒恃法術也。

五曰占驗派：占驗派之主旨，在深觀陰陽消息，盈虛遞嬗，人事因果，五行術數，而察微知著，徵象知來。其預卜吉凶禍福，始終變化，符應如響。或觀星相，或鑑陰陽，或策卦爻，或憑筮龜，或參五德，或究堪輿，或研遁甲，或窮六壬，與夫讖籙圖緯，凡所以預卜天災人禍，吉凶悔吝，國運盛衰，個人人事休咎者，皆占驗派之所賅，蓋預示禍福，端在勉人領悟「作善降祥，作惡降殃」之理，從而為善戒惡，隨時省惕，以趨吉避凶也！故周官即有「卜人」「占人」之設，後代相繼仿行，直至明清而不廢。今雖科學昌明，然占驗之學，源於理數星象，其仍將與人事相終始，均可預卜。

總之，中國道教，順天濟人，貫通萬世。而道家之學，闔通淹博，浩瀚精微，超曠空靈，體物不遺；綱維萬類，肆用無窮！語其玄妙，實難究極。

天石自顧愚庸，豈敢妄逞口舌？況夫大道，無可言說；一落詮解，即乖玄旨。惟以近懷邪說之囂張，遠悲神契之將絕！故不揣謬陋，本其肫誠，聊貢區區，冀為弘道濟世之一助，惟以匆匆捉筆，漏乖掛訛，勢所難免，敬希海內外賢達，吾道先進，有以匡正，並進而教之是幸！

中華民國五十三年十月識於全國各宗教文物展覽會

# 以伊斯蘭教的觀點談「得救」與「救援」問題

定中明

主席、各位同道、各位女士、各位先生：

今天承蒙貴院厚愛，給我一個機會來參加這樣一個宗教性的研討盛會，並作一次專題演講，這在我個人來說，是一項殊榮，我首先要向神學院的張春申院長致誠摯的謝意。同時，因為個人學淺識疎，在專家學者之前來講話，未免有班門弄斧之感，更令人惶恐不安。如果有不週欠妥的地方，還請各位道長不吝指教、多多包涵。

我今天的講題是：以伊斯蘭教的觀點談「得救」與「救援」問題。首先我想就伊斯蘭（回）教的教義對「得救」與「救援」兩事的意義，作一簡要的詮釋。

## 甲：「得救」與「救援」的意義

一、何謂「得救」？所謂「得救」者就是由「錯誤」、「迷惘」、與「罪惡」上獲得解脫，而進入「正確」、「清醒」、與「純潔」的境地，而其最終的目的和願望，乃在獲得眞主（上帝）的喜悅與恩賞——天國永生。而「得救」分爲精神的與肉體的兩種。

二、何謂「救援」？所謂「救援」者就是幫助他人，而「救援」也分爲精神的與物質的兩種，前者就是傳達眞理，勸善警惡，使一般大眾能從「錯誤」、「迷惘」與「罪惡」的深淵中，拔出而進入「正確」、「清醒」與「純潔」的康莊大道。因此，「得救」與「救援」在精神方面兩者是有着密

切關係的。換言之：「得救」就是儒家所謂的「立己、達己」的功夫；而後者「救援」就是「立人與達人」的功夫，也就是先由個人的修養作起，然後推己及人，乃至全人類的導善功夫。而精神與物質的「救援」是相輔相成，如救苦、救難、救災、濟貧——的體天行仁、代天施恩的行善義舉。

我們既了解「得救」與「救援」的意義，現在再略予衍伸於下：

### (一) 精神的「得救」：

所謂精神的「得救」就是：在心靈、思想與慾念等方面的解脫。

我們知道，天地間之靈物有三：曰仙、曰鬼、曰人。曰仙、曰鬼、曰人、曰魔，曰魔，曰魔，曰魔。仙即天仙或天使，是純善的、純潔的；魔即魔鬼或邪魔是純惡的，而人類則是介乎二者之間，可善可惡的。因為他具有心靈與理智，稱為善根，同時又具有所謂的七情六慾，是為惡根，如果理智能克制情慾，即能趨善去惡，終必能超脫而「得救」，相反的，如果情慾戰勝理智，即是背善趨惡、終必沉淪而不能自拔，陷於萬劫不復之深淵。這點一般講來，所有的宗教都大致相同，但是從每一個宗教教義的角度來看，又不盡完全相同，現在謹就伊斯蘭教的角度來略加分析於后：

### 一 心靈的「得救」：

是使我們的心靈，永遠保持清明，不受沾染，換言之，就是永遠保持信仰的真誠純潔，不受外物的引誘蠱惑、一心向往，認主獨一，主(天)人有別，不可混淆。這在同教稱之為保護「以瑪尼」Iman-Allah 這是回教的基本信仰，古蘭經云：「眞主可以恕饒任何其他罪過，惟獨對匹偶眞主之

罪絕不寬恕」，所以認主獨一，即是心靈的「得救」。

## 二、思想的「得救」

是指我們人類的思想，應由一切迷信生廓清，正確地認識宇宙間的一切，我們應該本着古蘭經中所指示的大經大法，及科學的原理原則去運用我們的思想，不可胡思亂想，以免受邪魔的引誘而誤入歧途！

## 三 慾念的「得救」

人生來就有許多的慾念，如孟子所云、「食色性也」。其他如名利、權勢、酒、色、財、氣、貪婪、聚斂、佔有、不勞而獲等不一而足。所有這些慾念，都是人們的陷阱，都是使人遠離正道，陷身罪惡的媒介，所謂財迷心竅、利祿薰心、色膽包天、見利忘義等，能使人身敗名裂，家破人亡，所以慾念的「得救」，必須排除一切妄念，邪念，及克制一切不正當或過份的慾望，質言之，這正是清心寡慾，克己復禮，歸真返璞的道理。

## (二) 肉體的「得救」：

至於肉體的得救，似可從生活起居，言語行動等方面來探討，欲求肉體的「得救」，首須維護健康，而維護健康之道，首在講求生理、心理以及環境的衛生，而衛生的主要因素，不外下列數端：

- (1) 飲食：古蘭經云：「衆皈信的人們啦！你們應就余所賜之最美好者而食之，並應感謝真主，



如果你們誠心事奉祂的話」(2章119節)。

所謂食物中之最美者，並非指山珍海味、大魚大肉而言，而是着重清潔衛生，且富營養價值之食物。回教對於飲食方面的規定特別嚴格，而其所有一切禁條的動機，都是基於清潔(衛生)與營養(衛生)的兩大考慮，凡不合此兩大要素者，均在禁止之列。

食的方面：包括猪肉、狗肉、血、自死之物，下等動物，肉食(兇猛野獸)等動物，飲的方面：包括煙、酒，以及各種麻醉品等，均為教法所禁止。

誠然人們倘能慎擇飲食，且知所節制，不暴吃暴飲、不貪口腹、不求額外滋補，適量適度，則身體自然健康，却病延年。

(2) 運動：保持健康，飲食固然重要，倘無適當的運動，飽食終日，無所事事，則日久必將發生毛病，此乃必然之理，因此回教的教義叫我們除了注意飲食的衛生、營養(衛生)而外，尚須注意運動，回教每日五次的禮拜，就是一項溫和適度的運動，而禮拜以前之小淨，拜中之抬手、站立、鞠躬、叩頭、端坐等儀節，以及起、伏、彎腰，最後結束拜功的左右轉動頭部(出色蘭)等動作，幾乎包括了八段錦，及太極拳中的重要姿勢，可以說回教的禮拜除了是宗教的修身養性，克己復禮，近主靈通之修持功夫而外，同時也是一項柔軟體操，可以舒筋活血養神運氣，如果持之有恒，終身守之而不懈，對於保健自然是裨益無窮了！

(3) 規律：一個健康的、正常的生活，除了上述的各項要素外，尚須規律化、即作息以時、起居有節、早起早睡、不熬夜、不宴起、不吸煙、不飲酒、不用任何刺激品或興奮劑、尤戒麻醉品、及酒精混合物。不爭勝逞強，不嫖不賭，再加以慎言謹行，謙沖容讓。澹泊恬靜，則身體(肉)自然可以免

遭疾病痛苦，趨吉避凶而得救矣！

## 乙：「救援」的對象與範圍

前面已經說過，「救援」是立人與達人的功夫，也可以分爲精神與物質兩方面來談：

### 一、精神的「救援」

就是傳道，也就是傳達真理，古蘭經云：「你（指穆聖）向人們傳達（真理），你只是傳達者，不是強制者（88章21-22節）」。所以傳達真理乃穆民之共同責任，但以力量強制他人聽道或修教，則非所宜，這段經文也可以說明一件事實，即穆聖的傳教，是遵真主之命以口宣傳，決不以力強人接受，因此外間流傳的「穆罕默德聖人，一手執經，一手持劍」，以武力傳教的謠言根本與回教教義大相逕庭，南轅北轍，其虛構杜撰當可不攻自破！且傳達是一回事，別人接受與否則是另一回事，古蘭經云：「如果你的主意欲的話，他早已使全人類皈依了伊斯蘭，你豈能強人皈依呢？無人能獲正道，除非憑真主的特許，真主對那些不加參悟的人將投以唾棄與賤辱！」

由此可知，真理傳達後，能不能爲真理所感化而皈依則還要看主的意旨而定，所以人類心靈及精神的能否真正「得救」，完全操在真主的掌握之中，傳達真理，予以「救援」，只是一個媒介而已。

### 二、物質的救援

世事多變、禍福無常，天災人禍，循環不已，而上天有好生之德，真主慈愛萬物尤其人類，既有災難，則救援災黎，解其痛苦，乃人們體天行仁，不可推卸的神聖責任！古蘭經云：「行善並非仰面

東西張望，而係那皈依眞主、經後世，信天仙，信（天啓）經典（包括新舊約，及達五德聖人的扎布爾聖經原本）信（穆聖以前的一切）聖人，以及那些愛財而散財以救濟骨肉、近親、孤兒、貧苦無告，受困遊子、乞丐、爲奴隸贖身的人……此等人才是敬畏者（2章〔7〕節）。由此可知，在平時對貧苦無靠，孤兒寡母、老弱殘廢、無力贖身之奴隸之救濟；難時對災民之及時伸出援手，予以救助，如捐贈衣服、食物、帳蓬、醫藥並儘速運送災區分發等工作，乃吾人義不容辭之天職！

伊斯蘭教義在這方面既有天經明文規定，自當視爲天命，必須恪遵奉行，不能僅以一般性的施恩救濟的善舉視之而已，因此，物質救援的對象與範圍，都有明確規定與指示，更可看出回教教義對救援工作的積極性之一斑了！

綜上所述，「得救」與「救援」乃一事之兩面，正是愛人助人的表現，宗教既然是本乎「愛」與「仁」，則出發點皆同，目的也一致，伊斯蘭教之天經，聖訓更一再諄諄告誡吾人，勉勵遵行，所以在回教國家裏早已有孤兒院、養老院，免費招待所之設立，而紅新月會 Red Crescent 與西方基督教國家之紅十字會 Red Cross 經常密切合作，從事於災難救濟等慈善工作。

總之「得救與救援」是相輔相成的，也是自救與救人的途徑，在今天的世局下，更顯其重要性，我們很希望所有宗教應該聯合一致，共同努力，發揮高度的仁愛精神，積極地實行救己與救人的工作，以挽救日益墮落混濁的世風，戰勝萬惡的邪魔，恢復人類的尊嚴，宏揚真理的光輝，使理智克服物慾，共進世界於和平康樂之境，人類於大同一家之域，我們中國的穆士林——回教徒，人數雖少，責任綦重，愛國愛教之心，向不後人，願追隨天主、基督、佛、道諸教友之後，在政府之領導下，共同爲反共復國，拯救人心，端正世風而努力，謝謝各位。再見。

六四年三月廿日於臺北。

## 「聖經啓示中的基督救贖」論

謝博文牧師

我今天這個演講不能看做是一個神學的演講，我並沒有太多的時間和把許多的神學家的理論搬出來，我只是以做了十幾年牧師工作經驗的牧者，在大學裏教聖經方面的經驗和大家共同研究；我個人對聖經裏的啓示耶穌基督救贖的一個看法，因為神學的理论實在太多了，所以我把它分開了，光是從聖經方面來看，相信各位可以真正看作是溫習一次功課。在各位研究的很多宗教裏面，相信輪到我們今天談論聖經中的啓示時，我們可以發現一個很大的特點，就是我們所相信的神是一個非常願意和人類交通傳達的神，換句話說這個 Creative God，祂是一個 Creator God，祂是一個 Communicator God，願意把祂自己的特性、本質、愛、饒恕、關懷表達給祂所創造的人類；那麼整個聖經所談到的主要意義就是一個「交談」(Dialogue)，是神和人的交談，不是「獨語」(Monologue)，而是一個交談、交通，因為這神是一個愛的神，祂願意把祂自己的愛和救恩、挽救、赦免，祂已在人類的歷史中，與我們作一個很好的交談。過去我曾兩年多在香港青山醫院工作，那是一個政府所辦的精神病院，我每個禮拜到病房去探望病人，從最輕微的到嚴重的，都要去看。當然很嚴重的病人所住的房間都有一層很厚的塑膠擋著，房間裏只有一個病人，因為他有危險性，會打人，我進入每一道門時，每位護士都講：「你要小心點，如果有什麼事你就按鈕；燈亮了，我們就有人來援助。」所以每次都弄得我很緊張。這醫院是第一流的，而且非常開放，很多病房裏都有很多病人住在一處，只有非常嚴重的病人才有一段時與他人隔離起來，因此我有了一種感覺就是：我們人類都好像精神錯亂了，我們的

正常生活，我們對生命的看法，已經有點混亂了，我們都好像是住在精神病院的範圍裏，精神病院的人常常會怎麼說呢？「啊！外面的人都是瘋子。」

這裏若有廣東來的人會知道，他們外面的人好像是被黏住了，好像打電話打不通線被黏住了。那麼我們看聖經裏面，好像有一位醫生，他非常愛病人，用很多方法來醫治病人，教導並勸勉這些病人。可是這些病人都不太合作，愈講愈不聽，醫生覺得沒有辦法告訴他們，怎樣才是正當的生活，只有他自己關在醫院裏面，和他們住在一起；希望因為與病人同居共處，而使他們了解他，直接的了解。於是醫生就冒著最大的危險，跑進最危險的房間裏去，可是那些病人並沒有充分的了解醫生，甚至有些覺得他這樣一來，是想害他們，要完全改變他們的生活。這些病人就集合起來，用盡了方法來對付醫生，打死了他。現在我相信聖經所講的基督的救贖論，大概可以用這個方法去了解。當然用一個比喻，用一個故事來談耶穌的救贖，都有缺點，譬如說我們剛才所舉的例子，那位醫生很有愛心，他要醫治病人，跑進病房，跟病人住在一起，最後醫生被打死了，他犧牲了自己。依照常理，醫生被打死以後醫院裏的人會把他擡走，可是耶穌基督復活過來了，而不是被擡走。

談到這裏，我們這個故事就很難講下去了，因為醫生不能復活，全世界的歷史只有耶穌基督被打死了又復活了，他從肉體可接觸到的人性，受時間與空間的控制，像醫生走進病房。醫生被打死以後，可以說他的精神活在病人中間，讓病人有一個新的概念，新的生活；我們可以勉強這樣說。可是沒有人能和耶穌的生活相比，我今天在傳播福音，在牧靈的工作裏面，可以想盡一切辦法講論上帝怎樣愛人，怎樣救贖人；可是這個故事和耶穌基督互相比較的最大困難就是在於「復活」。不過我發現這個故事有一個好處：它起碼告訴我們聖經中的啓示：這個神是一個活活的神，而且他把很多的特點

顯示給我們，讓我們可看到他，與「人」相似的神。但當我們感到這個神是人格化的神後，也很矛盾：因為我們像他而不是他像我們——我們這個 Personal God 已經有問題了，好像是上帝學了我們，所以他才是人格化的；人的人格像他，他也像我們；他給我們那麼多，他像我們自己似的給了我們，所以我們認識他的時候，在他內有好多事像我們。他是一個人格化的神在我們與神（天主）一起生活之中，有很多默默的交談；在我們的禱告中，在我們領聖體中，非言語所能表達清楚的；這就是一個奧秘。我記得有一個有趣的故事：在義大利某地的修院中，山坡上有十四座小禮拜堂——苦路十四處 (Station)。很多朝聖的人到每一處點燃一支蠟燭而禱告，可是很多人走耶穌受釘十字架的那個堂就停下了；可是明明有一個牌子寫著耶穌基督復活堂，有很多人，從第一處走到耶穌被釘的那一處——然而却有很少的人走過山頭而到復活堂去。

這一點對我們有很大的啓示，就是說在我們牧養工作、牧靈工作中，發現很多的人，他們自己自然不願意受苦，可是却很願意聽受苦的故事；那麼耶穌基督受釘十字架是非常偉大的行爲，很多人願意聽，可是却沒有多少人願意接受耶穌的復活；換句話說，很多的人都願意接受十字架前的基督，很多人願意像耶穌的門徒跟隨他，特別把耶穌所講的倫理道德提出來；可是他的真正救贖工作，在十字架之後，他還能復活；並非只有這十字架；可是大部分的人跟隨十字架前的耶穌，却不跟從十字架後面的耶穌，甚至於基督徒自己有很多也如同我剛才所講的，朝聖者的功虧一簣。

最近或許有些人看過 God save 這部影片，這是把馬太福音用歌劇方式演唱出來，有點像「耶穌超級明星」。我也曾看過這影片，我覺得非常不好，或許我年紀較長，沒有用年輕的耳朵去接受吵鬧的音樂，這歌劇以耶穌被釘十字架爲結束，沒有明顯地把復活表達出來，因此很多人無法接受。我想我

今天所要講的耶穌基督的救贖問題，我們一定要設法傳整個的福音，而不是所謂片段的福音，這種程度是檢討一下，我們是否把耶穌交給我們的責任好好實行了？神學家 Rachel Howe 在 *Man's Need and God's Action* 一書中說明上帝看到人的需要，因為人是有感情的動物，有靈魂的動物，他會感覺到沒有伴侶時是多麼孤單；在人的孤單中看到人的需要，我們也看到上帝的作為，所以就整個的聖經來講，就是說神看到人的需要，祂進入了人類的歷史，來到我們中間，與人過活一段時間。那麼就可說：我們的信仰與我們的生活以及神的生命有直接的關係；換句話說，整本聖經的救贖是一齣神、人共演的偉大戲劇。整個的聖經，可以視為戲劇，就是全人類的歷史就如同人生的舞台，可以看到許多人參加演出，我們也可以看到大戲劇的背後就是神祂自己，祂在演出時，有些人很聽話，有些人則不然，最後是導演個人登台表演；我們所談的「道成肉身」，就是耶穌基督親自走到前台，舊約聖經的導演似在幕後，而新約聖經的導演好像是親自演出，成為明星了，他自己則成為一位主角。

當我們每次領聖體時，每次唱到天主的羔羊時，便有一種感覺：這個羔羊他自己就是主祭祭司，他自己也是被殺的羔羊；我們更能體會到神變成了人，為人而犧牲。如果只從神學的辯論裏了解基督教，充其量，我們只得到部分的實情，但是我們如要真正了解基督教的救贖，只有自己也跳入耶穌救贖的洪流裏，否則就像你在河裏面游泳，我却在岸上問你：「好不好玩？」你說「很好玩。」「那麼怎樣游呢？」你說：「就這樣游。」「那你教我好不好？那你在那邊這樣這樣，我在岸上也這樣這樣。」「不行。」一定要跳下水去，在水裏我們才能學習游泳。

所以聖經的啓示給我們看到的救贖論，就是一齣神人共演的偉大戲劇：就是說我們要直接的參與在神的愛裏面，才能真正的體會到救贖是什麼；因為基督教的救贖並不是一套救贖的理論，不是一個

人自己的構想或獨奏，而是一個共談，人才能接受它。現在我們可以溫習一下，聖經中上帝如何從事他的救贖。首先我們看舊約聖經：在舊約聖經中，我們所看到的是：這個神在很多人中選了一個人，他對這個人有特別的感召；不是因為這個人特別好，而是因為他有一個特點——他完全願意奉行聖寵，神的旨意。在這麼多的人當中，只有一個被找到：就是亞伯拉罕。從以色列後代中我們看到的是一個民族的被選召。我在臺大教了八年聖經文學，選課的學生，開始時只有外文系，後來各系都有：中文系、心理系、數學系……然後我發現選課的三分之一是基督徒，三分之一是天主教徒，另外的三分之一是根本沒有宗教信仰的；他們選這門課完全是出於好奇心。我每次開學時，使我最困擾的並不是天主教徒，因為我用的是 Jerusalem Bible，所以他們都很高興，他們說這個牧師一定很開通，所以用天主教的聖經。其實這並沒有宗教因素：因為我不是開研經班，而是以文學的態度來研究聖經。最感到困難的却是批基督教徒，他們從來都沒有用這種方法看聖經，他們覺得這是一本 Holy Book，每一個字，每一句都是非常真的，不可能用故事式或神話式來研讀，所以常常有很多人表示反對，我就跟他們說：如果你們能够忍耐的話，就多等幾個禮拜看看吧！很奇怪，每個學期完了以後，總有很多人寫信給我，特別是那些主內分離的教會，或教會聚會所的人；他們都告訴我說在課程中，他們才真正看到聖經的神是多麼偉大！這是因為他們也共同參與在神人共演的話劇裏。另外有些非信徒的同學，常常在學期末了寫信給我說：「當我來時是想讀了聖經才知道如何反抗它，但現在我覺得讀了以後，不但沒有加深我的反對，反而使我觉得身在聖經的洪流裏，因為我發覺這個神實在是非常偉大：原先以為我看到的是以色列的神，現在我方才發覺是我自己的神。」所以我覺得我們在看聖經的這齣話劇時，對舊約聖經的那些古怪的名字與我們中國人隔得很遠。可是如果我們更深入一點，把幾千年



的文化的隔膜拉開之後，我們所看到的亞巴郎真正的像我們的祖先一樣，人物像我們今天可以看到的。我常跟學生談，一開始先講家庭的人物！從亞當講到摩西；以後講比較偉大的人物、政治家、皇帝和其他重要的人物。我們用這種態度研究，便會發覺天主用愛的手來托扶着每一位聖賢。這樣可使學生有更深的了解。我自己看到在這麼多的人特選了這個亞巴郎，又從他的後代裏面選召一個民族。最令人奇怪的：是天主為什麼不選一個中國人？我們只能說：「啊呀！上帝如果你那時選了中國人該有多好！我們就方便多啦！」可是上帝那時候却選了這個民族，這個民族有很多的特點，非常典型。我們只能說在神的整個救贖工作裏，他竟選了一個很不馴順的民族，這真正象徵著我們每一個人；在我們最頑皮最不聽話的時候，上帝仍然愛我們。以後他們慢慢形成了一個國家，建立了三種制度：一是祭司，負責宗教事務；二是皇帝，這是政治體制；三是先知，和我們現在的監察委員很相似。除了預言將來要發生的事以外，如阿摩司先知等，不就是督察委員嗎？

以賽亞預言神把他最大的愛用受苦的方法告訴我們，有受苦的僕人四首歌，特別是第五十二至五十三章把一個人想像中受苦，身體的折磨，種種痛苦全部寫出。耶利米也曾受苦，被丟在一個深坑裏面。在先知書中看到這神不只是以色列民族的神，而且是對每個人都關心的神，就是所謂極具性格的神。然後我們看到以西結在大聖經劇中，他本身是一祭司，他有很深奧的觀念，他看到枯骨山谷完全是復活的啓示；他也看到神是一個牧羊人，神要給我們一個新的血肉的心，而且是充滿新的靈的，他所看到的神是有性靈的神。這幾位先知告訴我們說，上帝的時間到的時候，他自己會從幕後走到幕前來，這個導演本身就是一個主角，所以我們就慢慢的看到新約這階段。

第二階段，耶穌在世時是個好木匠，當時木匠是非常重要的技術人員，等於現在的工程師，他一

定非常仔細做工，因為最好的木匠才能做出軛來。我們從耶穌所說的比喻中可以看出他的人生體驗非常豐富！撒種的比喻表示他對農人的生活特別有研究；由葡萄園的比喻，可知他對農作方面的了解。在牧羊人的故事中，怎樣尋找迷失的羊，耶穌基督是把他整個的生命貢獻給全人類。耶穌所講的比喻很多，我今天只提出幾個來談談。他說「我是葡萄樹，你們是枝條」。他用這葡萄樹做成的酒舉行聖餐。耶穌為什麼用葡萄？各位都知道，在中東地方，喝水太不容易，人們就用葡萄酒作為飲料。葡萄是耶穌生命中最大的啓示，就是他將整個的生命，整個的人都壓碎了，以流出的血拯救我們。每次我們領聖體時，杯裏的血；或在我們崇拜中，體會到基督的救贖，他將整個的生命給了我們。

再說浪子回頭的故事。名佈道家葛佈恩法政牧師是我們英國聖公會很有名的學者，他來臺灣時對我們說：他在印度住了三個月，和許多佛教的人討論救贖方面的問題。他說：「如果在佛教家庭裏，有一個孩子不孝順，父親還活着，就要分家，這是大逆不孝。聖經中的浪子，分家以後，到遠方過着放蕩的生活，把錢花光了……最後他悔改了，回到家鄉。他父親要做什麼呢？」佛教徒說：「他父親一定叫他來大罵一頓。打了之後可能叫他在家裏，也可能根本就不要他了。」所以葛教師又講了另一個浪子回頭的故事給他聽，他說道父親，遠遠的看到孩子回來，就迎接他，孩子還沒有道歉時，父親就抱住他、吻他，而且給他戴上戒指，馬上恢復他的名份，而且告訴人，馬上拿一件新的衣服給他穿上。」他沒有說：「你辦得很，趕快洗個澡，然後再穿衣服。」他沒有說，而馬上把新衣服給他穿上，抱著他，歡迎他回來。

他問：「如果你那個浪子，你要那一個父親？」一定是後者，這就是聖經所談到的，這就是天主，我相信在整個的聖經裏面，完全是一個交談，有時我們看到的是牧羊人和羊的關係，有時是新郎

和新娘的關係，有時是丈夫與不忠的妻子的關係。

在耶穌基督身上，我們看到的是父親和兒子的關係。那耶穌基督的救贖工作中，最後是在十字架完成。然後我們看到是伯多祿，在使徒行傳中有三篇很長的講道，從舊約一直講到耶穌基督，重點是「你們當他是背叛者，是冒充神的耶穌，你們把他釘死了，可是神已把他復活了。有一件很奇怪的事就是：耶穌被釘死是因「他冒充自稱為神的兒子」，以這罪名把他釘死，但這只是宗教上的罪，不能定他死罪，於是給他加上一個帽子，說他叛國、反羅馬，然後把他釘死。而被釋放的巴拉巴，意為神的兒子，這真正冒充神的兒子的人被釋放了，而真正的神的兒子却死了。奇妙的是：真正天父的兒子竟因冒充天父的兒子的罪名而死。這裏有個很偉大的啓示：我們在背叛神時，即犯罪時，就是把自己當作神，所以大家想想：我們大家都是巴拉巴。關於基督的救贖論許多神學家有許多理論，我的理論很簡單：就是一個交談，父親很愛他的兒子，他所演的太戲劇裏他叫我們看到他。

保羅的頭腦比較複雜，深受希臘文化的影響。羅馬書讀起來頗覺冗長，但若一層層分析，則知其理論非常高深；全部羅馬書就是聖經中所啓示的救贖論。然而羅馬書也是危險的，馬丁路德脫離天主教；約翰衛斯理脫離了更正教，二人都是因為讀了羅馬書，我以為羅馬書是先有大綱，然後再加以發揮而成爲現有的羅馬書。或許迎拉太書就是這個大綱，在迎拉太書可以看到羅馬書中保羅有關救贖的神學思想。

他強調人憑自己的能力是無用的，必須完全屈服在耶穌面前，接受他爲我們所做的救贖工作，然後我們才能被稱爲天主的人或天主的兒女。他第九章開始說如何才能有一個新生命，第十二章特別談到如何做個好信徒。最奇怪的是基督教在羅馬書第十二章翻譯爲「客要一味的款待」。「一味」好像

說：有客人來了，只給他一道菜就够了。羅馬書裏有很多奇妙的譯文：如「把火放在他頭上」這些經文使我們看到：在聖靈的帶引下，救贖的工作不只是接受基督的救恩而已，而是繼續聖化。有很多基督教徒說：「你得救了沒有？」不知道各位有沒有這樣被問過？有一次，一位基督教徒在路上遇見一位聖公會的牧師，便問道：「你得救了沒有？」牧師被他一問，呆了一下。「啊！你問這個問題，好，我告訴你：我相信我曾經被得救；現在在得救中；我希望我以後也在得救的路上走。」那位基督教徒說：「你說你已經得救了不就好了嘛！」很多基督教徒認為得救一次就算了；很少談到以後得救的生活一方面，這是很大的缺點。天主教徒得救後聖徒的生活，整個靈修；等工作都很重要，我們也有同樣的看法。所以我們談到基督得救的啓示，不但要看到舊約中幕後準備的工作，也看到神自己來到前台所做的工作，以及以後還要看到我們和耶穌共演的那一幕，就是第三幕繼續受聖靈引領的生活：這就是我們最大的工作。

(上接二二八頁)

儒家對人性善惡問題，爭辯了二千餘年，究竟誰有理，仍說不出來，徐復觀寫了六百餘頁的巨作，專門討論這個問題，也未下一結論。在表面上，似乎是孔孟學說勝利，因為自漢以來，孔孟被視為儒家正宗，而荀子告子等，幾乎被人忘却，所以科舉時代人人必讀的三字經，第一句便是「人之初，性本善」似乎是確定的真理，而荀子的性惡論提也不提，似乎毫無價值。但由日常生活上，大家又感覺荀子的觀察，有其獨到處，所以有「行善如登山，作惡如流水」，「人心不古，世風日下」的俗話。若人性是善的，何至如此？所以人性善惡問題，為儒家仍是一個謎，至今未有解決，再辯論一二千年，也未未能解決，只有在天主教的教義中，可以找到合理的解決。

### 第三、人性善惡問題

這一問題在天主教義內，可以找到合理的解決，天主教承認人為天主所造，所以人性是善的，正如孔孟所說；再進一步，天主教不但說人性是善的，還是聖的，因為天主造人之初，即將人提高至超性境界，成為天主的子女，並賜他們特恩，如不死亡，無肉慾衝動等；但不幸原祖背命，犯了原罪，為他們自己及後代子孫，都帶來了無窮的災殃，失去了超性的生命及特恩，連本性也受損失，故人「行善如登山，作惡如流水」，所以荀子的觀察是對的。

原罪是一端天主啓示的教義，由本性理由，是推不出來的，所以不能怪孔孟不知這點，只是他們忽略了實際觀察人生，所以他們性善的學說是不合實際的，是錯誤的。

只有天主教的原罪教義，能適當合理地，解決人性善惡的問題，能補充我國儒家之不足。不但在這問題上，在其他許多問題上，如宇宙、人類的來源，造物主問題，鬼神問題，人自由問題，世間痛苦問題等，天主教都能對儒家及佛教有所貢獻，補充其所不足；在今日宗教合作呼聲中，似乎這（下轉二七八頁）

# 基督的救恩

溫保祿講  
劉賽眉譯

謝博文牧師的演講已經給我們介紹了聖經中有關基督救援工程的信息。在本演講裏，我們將再次講論基督的救恩。因為我們所談論的主題必須以聖經為基礎，所以，我們難免有所重複。但是，我們是從一個特殊的角度來講論此探討不盡的，基督徒以其為信仰中心的主題。我們將盡力了解聖經中所用的有關基督救援工程的象徵的正確意義和它的限度；我們也設法盡量了解有關基督救援喜訊極容易被人誤解和歪曲其意義的幾點。因此，我們嘗試綜合為以下三點：(1)聖經藉着不同的象徵對基督的救援工程的教導；(2)有關天主我們所相信的；(3)我們所經驗得到的。這是系統神學的任務，而我們相信只有當我們從第一個演講，就是：「人對救恩的渴求」的角度探討基督的救援工程，我們的這一任務才能順利完成。

自從尼塞之後，教會一直宣信：「爲了我們人類並爲了我們的得救」聖言成了血肉。由此，基督的降生、死亡、和復活只能從祂與人對救恩的渴求的關係上去了解。爲此我們問：在第一個演講中所提出的人對救恩的渴求的看法，如何能夠對了解基督宗教的基本信仰有所貢獻？

我們有關人對救恩的渴求的探討不能決定救恩究竟有沒有贈給人的問題，於是，我們更不能談及天主把救恩贈給人的方式。相反，我們上面的演講中指出了天主對救恩的給予或不給予是完全自由的，而人無能知道他是否能够得到圓滿的救恩。但在第一個演講中所講解的對於人渴求救恩的看法能夠幫助我們了解基督宗教的中心信息：如果人真的渴求擁有神的生命、復活、以及罪赦作爲他圓滿的

救恩，並且對得到此圓滿救恩的可能性也渴求一個保證；又如果基督所賦予的救恩是人所渴求的救恩，則「使人得到救恩的啓示」必須是了解基督救援工程的基本的思想構架。

「假定信仰不是荒謬的，完全沒有基礎的，和沒有意義的，則在純粹理性和純粹信仰的境況下必定含有一個使我們的信仰和我們的理性和諧一致的思想構架。」<sup>①</sup>因為我們相信基督是世界的真正救主，而且給人帶來了人所需求的救恩。所以我們認為：人對救恩的渴求的看法將供給我們一個了解基督救援工程的思想構架。「使人得到救恩的啓示」(參閱若八、32)的這個構架不但能使我們明白基督救援工程的性質與意義，並能綜合聖經和教會對基督救援工程的教導。

## (壹) 人對救恩的渴求與聖經中有關基督救援工程的

### 主要象徵

在聖經中用了不同的象徵來表達基督是世界的救主的信息。每一個象徵都表達了基督救援工程的某一面，故此每一個象徵都有它的正確意義，但也有它的限度。只有在「人對救恩的渴求」的背景中，我們才能了解每一個象徵的意義；換言之，只有當我們牢記人尋求一種顯示天主肯賜給人無限生命、復活、以及罪之赦免的啓示的時候，我們才能够真正地了解每一個象徵的正確意義和限度。從人渴求救恩的背景看來，我們「解釋早期基督徒對基督的宣講如何可能以耶穌的生命為根據」<sup>②</sup>似乎是可能的事。

### 一、基督的救援工程是「解放」的工程

在歷史上最具有影響力的有關基督的救援工程的象徵，要算是釋放奴隸和以贖價來解救囚犯的形象

(見馬廿三；谷十45) 這個象徵會深深地影響了基督宗教的宗教用語以及神學反省。但是，這個象徵只是爲了要表達「解救」這個基本概念才用的，因爲在新約中從未有任何地方提過那接受「贖價」者；他既不是天主，也不是魔鬼，或其他任何一個接受了代價而釋放人的人。而且在新約中我們也不能找到天主要求人賠償然後才解救，或者是討償賠償的思想。救援的工程常常都是天主自動自發的愛的自由行動。基督和初期教會之所以用「釋放奴隸」的象徵，是爲了要指出「釋放」的恩惠的偉大，此「釋放」與「解救」爲那些永遠不能靠自己的努力來恢復自己的自由的人，實在是一個料想不到的和白白賞賜的恩惠。

爲了要指出基督如何完成祂的解救工程，我們將會簡要地討論聖經中有關基督把人從罪惡中和死亡中解救出來的信息的幾個要點。當我們牢記尋求救恩的人是在尋求啓示，以及當我們認定基督的救援工程是一個啓示的時候，我們才能够正確地了解這個信息。

## (一) 從罪惡中解救

聖經(例如：若八32、36；羅六11、18、22；八2)說基督從罪惡中解救了我們。可是，因爲我們的世界和我們的生活都仍然充滿着罪惡，所以我們不能不問：聖經的作者如何解釋基督把人從罪惡中解救出來的救援工程？

聖保祿(譬如在羅馬人書第五和第七章中)有時把「罪」人格化，把罪與奴役其子民的暴虐皇后相比。這種表達罪的方式可稱之爲神話性的表達方式；但無論如何，這種方式正確地表達了人對罪及其後果的經驗；若我們真正了解罪的性質及後果，則可知由於罪的緣故人使自己進入一種不可逃避的



境況中，因為人不能消滅他過去的行爲，所以他也不能逃避罪的後果。大由於他自己的行爲把自己囚禁在罪惡當中而無能解救自己，因為「除了天主以外，誰能赦罪呢？」（答7）故此除非人確實得知天主的寬赦，他永遠是「罪的奴隸」。

基督的確把人從罪惡的束縛中釋放出來了，因為在祂的死亡和復活中，人可以看到天主願意寬赦重罪的標記。基督的死亡、苦難、和復活是基督和天主寬恕罪人的明顯標記，祂對待茹達斯、伯多祿罪人、士兵、和仇敵的態度都顯示「祂來到世界不是爲審判世界」（若17），因為「祂受辱罵却不還罵，祂受虐待却不報復」（伯前23）、復活以後，祂又回到曾經擯棄祂的宗徒當中，祂顯現給曾經三次否認祂的伯多祿；祂把「因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦免」的使命託給宗徒（見路廿四47；宗28；43），所以基督的死亡和復活的事件是天主願意賜給人罪赦之恩的啓示。在這些事件中顯示「耶穌與天父並沒有捨棄我們」③，因為「從最大的罪惡當中顯奉天至大的愛」④。

## (二) 從死亡中的解救

基督的救援工程把人從死亡中解救出來，是聖經中有關基督的救援信息極其重要的一部分。從死亡中的解救也是禮儀中常常出現的主題。既然基督不把我們從肉身必然的死亡中解救出來，那麼我們必須問：基督把我們從死亡中解救出來的意義是什麼？如何解救？

當我們了解基督的死亡和復活是一個表徵死亡並非是摧殘生命，而是使人進入永生並回歸在死亡中迎接人的天父懷中的標記時，我們便會明白基督把我們從死亡中解救出來，意謂祂的死亡和復活啓示了死亡不是把人丟入深沉的黑暗中，而是把人帶到賜人生命的天父面前。基督接受死亡的方式以及

祂復活的事實都啓示那把我們從死亡的奴役和恐怖中解救出來的真理（有關天主的愛以及人的死亡的眞理）。爲此，致希伯來人書第二章十四至十五節不說人是從死亡中被解救出來的，却說人是從死亡的「恐怖」中被解救出來的。在耶穌的生命、死亡、和復活中，天主已經給予了尋求救恩的人所尋求的啓示。對於死亡的問題，天主的啓示是：祂把永遠的生命賜給那些或生或死都是祂的子女的人。不論誰若相信這個啓示，他就不再害怕死亡把人投入虛無和黑暗的深淵中，因而他也不再把生命視爲無意義的；如此，他已經從死亡的黑暗中解救出來，在基督的死亡和復活中，有關人的死亡和人的生命的意義的啓示，把人從死亡窒息人的一切希望的限度中解救出來。

### (三) 從一切權勢中解救

以上述的解釋方法爲基礎，我們也能了解基督戰勝一切並把人從所有的主權和勢力中解救出來的教導（見哥二15；伯前三22）。當基督徒了解了在基督的死亡和復活中的天主的話之後，死亡爲他不再是恐怖的了，凡相信基督的死亡和復活已經啓示了天主願意賜給他們永生的人，不會受到世界上任何權勢的威脅與恐嚇，因爲這些勢力僅能以死亡來威脅人，爲那些相信基督的人看來，地上的一切權勢只能夠殺害人的肉身，而不能殺害人的靈魂（見瑪十28）。因此藉着基督他們不再怕任何權勢，他們是自由的。

### (四) 撮 要

在聖經中以釋放囚犯和用贖價來解放奴隸的象徵來描寫基督的救援工程。爲了能够正確地了解這象徵的意義，我們必須先了解尋求救恩的人是追求一個天主願意把罪赦和復活賜給人的啓示，而基督的死亡和復活就是保證天主願意給人罪赦和復活的啓示。

## 二、基督的救援工程是「和好」的工程

在聖經中有時描寫基督的救援工程是使人與天主以及與萬物和好的工程。根據這個象徵，基督消除了兩個仇敵之間的仇恨。（見羅五10 f；格後五18；20；弗二16 f；哥一19；22）這個象徵必須十分小心地予以解釋，否則，它可能很容易被誤解而歪曲了天主愛的工程的意義。以下我們將指出這象徵的背景是：「人渴求救恩就是渴求啓示」以及「基督的救援工程乃藉着人所需求的啓示而完成的」。

### (一) 天主與人的和好

既然在 羅五10 f 中曾論到天主與人之間的好和，這意謂在基督死亡以前，在天主與人之間有一種仇恨和隔離的境況存在；如果我們還記得我們在第一個演講中所說的，則我們不難了解這個境況和基督的救援工程的性質。當我們完全察知我們是與一個充滿罪惡（例如：戰爭、壓迫、和剝削等等）的世界打成一片，而我們又無能去肯定我們這個「導向死亡的存在」以及我們這個世界究竟是否有意義時，我們人是很難與自己的生命、存在的意義，以及統馭着我們的命運的神秘力量和解協調的，只要天主保持緘默，不對人啓示祂的計劃，人很容易陷入一種對天主——萬有之泉——敵視和隔離的態度中。

基督的血（哥一20）和死亡（羅五10）如何使人與天主和好？如果對罪和死亡我們要避免一切神話性的看法，我們可以用下面的方法來解釋此聖經中的信息：

一切導致基督死亡以及在基督死亡之後的事件皆啓示了天主對罪人的仁慈與寬恕。在基督的死亡中人類的首領或代表（譬如：在政治上的比拉多、在宗教上的大司祭、在教會方面的伯多祿和其他宗

徒)都曾捨棄或反對過天主子，可是，天主却沒有向他們報復；相反，祂派遣了基督的宗徒到「耶路撒冷、全猶太、和撒瑪黎雅，並直到地極」向一切人宣講天主的和平與寬恕(見示一)。在基督的死亡和復活中，天主顯示祂的無限仁慈超越了罪的無限嚴重的惡。同樣地，基督的死亡和復活除去了死亡和痛苦的黑暗；在基督的苦難中，殘酷的死亡和痛苦打擊了天主的愛子，由此可見痛苦、死亡和失敗並不表示天主拒絕人；而且，基督的復活指出：即使在殘酷的死亡、極度的貧困、和無意義的毀滅中，人仍是在賜給人生命的天主手裏。

總而言之，由於罪惡、死亡、以及生命的意義的含糊不清，人與自己的生命也不能協調，而因此生活在一種與天主——萬有之泉——隔離和為仇的境況中。但天主在祂的兒子的死亡中指出：罪可得赦免，那裏有死亡和痛苦，那裏同時也有天主的愛存在；死亡可以是走向永生之門戶。因此，天主除去了一切憤恨而使人與自己的生命以及與天主和解協調。

## (二) 與萬物的和好

在哥羅森書第一章廿節中曾論到天主藉着基督的血使天上和地下的「一切」重歸於好。這段神妙的經文引起不少問題：在這段聖經中保祿是否正式教導了天上權柄的存在？抑或只是教導了有關基督的至高權威？這個「一切」是指物質的宇宙嗎？那麼，它是如何與天主分裂的？它又如何藉基督的死亡與天主重歸於好？在天上的都是好的天使嗎？那麼，既然他們從來不仇恨天主又如何與天主和好呢？在天上的都是魔鬼嗎？難道他們也與天主和好而得救嗎？是否那些惡神因着基督的死亡而彼此休戰？

既然我們相信這段神妙的經文為今天二十世紀的基督徒也表達一個重要的信息，所以，我們盡量

嘗試去解釋它。相當明顯，聖保祿並未得知基督的死亡是否影響了物質的宇宙與天主之間的關係。他也不知道自從基督死亡之後，精神和魔鬼的世界有何改變。他只是說出人在接受基督的救援以前和以後的經驗。故我們能够、也必須在人對救恩的渴求以及信仰對人與萬物的關係的影響的背景中去解釋這段神妙的經文。

### (1) 在和好以前的仇恨

人只能够在無限的「善」中才找到生命的圓滿，然而，這個圓滿的生命既不能在現世找到，也不能靠人的努力獲得。由於人不可能不尋求神的無限生命，為此，人往往把有形的世界、人類的進展、科學、國家、階級、和種族等視為是絕對的價值。於是，這些價值遂成爲人所崇拜的「神」。可是，既然人在他內心的深處不能忘記那位真神，所以這些假神就在人心內反對真神，因爲世界及其價值欲越俎代庖的要求有真神的屬性和特權，職是之故，天主與宇宙遂變爲「仇敵」（不是在天主與宇宙本身，而是在人的心中）。同時，這些價值也變成對人不利，它們向人要求無限的愛，但它們却不能遵守諾言給予人所必然尋求的和不朽的幸福。於是，這些「神」變爲是以偉大的許諾引誘人但最後却使人失望的「惡魔」。既然這一切被人神化了的價值仍然是有限的，則它們常常互相敵對，因此在這些所謂絕對的「權力」、「榮耀」、「國家」和「民族」等等之間人本身內在地被分裂了！

### (2) 藉基督的死亡和好

基督的死亡和復活如何消滅此種仇恨？如何使天主與世界和好？如何使人與一切權勢，以及使權

勢與權勢之間彼此協調？在述說這個真理的時候，我們再次盡力避免用神話性的解釋，如基督與魔鬼和人格化的死亡在陰間打仗等說法。

人之所以把神的榮耀歸於世界，是因為死亡和世界的罪惡使得天主及其意願被掩蓋於黑暗之中。在基督的死亡和復活中，天主顯示了祂的仁慈和祂願意寬恕罪人並賜生命給可朽壞的人的心意；當人接受這個愛的信息，渴望自我圓滿實現的時候，人不再把世界神化，也不再視世界為站在真神之旁與真神競爭的「神」了，那時世界顯出原形：它是受造物，是天主命人統治和生育繁殖遍佈其間的大地家鄉（見創一28）。因此這個被人所神化的世界，在基督的死亡和復活的啓示中得到與天主和好；基督的死亡和復活的啓示之光揭開了惡魔的假面具，揭露出世界的一切權勢與價值雖然是真實的，但却常常是有限的價值，它們該服務於人而不該統馭人。在此啓示之光下，世界的一切仍不失去其價值，但却不能再擁有任何「絕對」的特性，因而它們彼此之間也不會再有絕對的衝突，也不會猶如敵對的惡魔一樣使人分裂。總之，基督的死亡和復活使「一切」和好，因為它啓示了天主願意賜給人他所尋求的。接受此啓示的人能夠與世界及其價值和諧相處，平安生活，因為這個啓示剝除了世界假神的虛榮而使它變回原來俗化的樣子，並指出世界上沒在任理事物值得受人崇拜的，反而它們都應當為人服務。

### 三、基督的救援工程是犧牲與祭獻的工程

在新約中，常常把基督的死亡描寫成爲犧牲之祭。聖經的作者把基督比喻爲羔羊（見格前5：7；若一29：36；伯前18：19），並以亞巴郎的祭獻（羅8：32），大司祭的祭獻、（見希9：11、14）盟約之血、以及上主

僕人的死亡(見谷十45)等等來述說基督的死亡。在這裏，我們不可能去討論這些或其他的經文是否確實把基督的死亡解釋為犧牲與祭獻，並在它們看來基督的死亡又屬於那一種祭獻的問題。事實上，我們也不必去討論這類問題，因為對這些問題我們可以用一個「間接的方法」<sup>⑥</sup>來解決：由於聖經提及不同形式的祭獻，又由於舊約的禮儀的嚴肅與十字架死刑的恐怖局面的莫大差別，清楚地顯示出基督的死亡的確不是一個「禮儀的祭獻」。再者，在聖經中證明基督的死亡是天主愛世人的「工程」而不是天主愛世人的原因(見格後五18；羅五10；若三16-17)這一點也不容許我們把基督的死亡視為一個使神轉怒為喜的祭獻。

聖經中有關基督的死亡的這一象徵，可用以下的方法來解釋：基督在祂的死亡中以最高的方式實現了真正的祭獻所包含的一切因素。祂的死亡是祂對父的一個欽崇的行爲：祂自願整個地屈服在天主的聖意之下，並且祂同意祂的死亡和命運的最後失敗，應當成爲天主啓示祂願意寬赦重罪，並從死亡中賜給人復活的標記。祂人性的意志同意喪失一切所有，因此，在人的可憐境況中祂整個人成爲了天主對人的愛的標記。又因爲祂「犧牲」了祂那渴求幸福、成功、被了解、和被接受的人性，而接納了痛苦、死亡、失敗、誤解、和拒絕，藉此祂有分於人所需求的，能够把生命的意義帶給人的啓示，即在罪惡和死亡中天主仍與我們同在。祂不厭惡我們，也不以憤怒報復我們，反而引領我們相信天主的寬恕、永恆的許諾、以及復活的生命。爲此，基督的生命與死亡實在是一個奉獻與犧牲，祂把自己完全投順於天主的聖意之下，犧牲自己的幸福就如一個士兵犧牲他的性命；又如一位母親爲子女犧牲她的時間和安逸。可是，這犧牲並不是改變義怒的天主的心意，或藉奉獻禮物而取悅天主的救援工程；而是祂在死亡中所完成的奉獻和犧牲是一種拯救我們的工程，因爲在基督的死亡和復活中，天主對人說出了那能够把人從罪惡和死亡的黑暗中解救出來的諾言。

## (貳) 人對救恩的渴求與基督救援工程的特徵

我們就以「人尋求天主對罪人的愛的啓示」以及「基督的救援工程就是此愛的啓示」為基礎，也能了解救援工程似乎矛盾的特性：

### 一、救援的事實、與天主和世界的不變的事實

根據第一個演講，人追求救恩時是找尋一個擔保他能得到永生的保證；能得到罪之赦免，以及肉身復活，而因此擔保其「導向死亡的生命」有其永恆意義的保證。依據本演講的第一部分說基督的救援工程即是啓示的工程，按照此種解釋，基督的救援工程並不改變天主或魔鬼對人的態度，基督的死亡並不是使天主息怒而賜給人罪赦的贖價或補償；也不是基督與魔鬼打仗，結果基督戰勝了世界的掌權者，推翻了魔鬼，在人類當中為天主重新取得「主」的地位。雖然，這些以及類似的說法可以在聖經和神學歷史中找到，而且也指出了一些正確的神學所應該反省的因素。但是，這些說法和象徵只是一種表達的「形式」而已，它們能够也必須與所表達的「內容」分開，它們僅為表明：藉着基督的死亡和復活、人與天主、與世界、以及與萬物的關係已經轉好。一切的改變都是在人這方面的，當天主啓示的話進入人心中並改變人的生命時，人與天主以及與萬物的關係立即有所改變；故此，雖然基督並不消除世界上的痛苦與死亡，也不解答我們人生所有的問題，但祂實在是世界的真正救主。祂之所以是世界的救主！因為那些接受了天主的啓示的人已經從罪惡和死亡的黑暗中解救出來了。為相信此啓示的人，一切都有了改變，因為基督的死亡和復活的啓示已經解答了人「唯一重要」的問題，即



我將何往？送我到此朝向死亡的世界中來的那一位的計劃是什麼？當人開始相信那被釘死而又復活起來的納匝肋人耶穌對此問題所給與的答案：「父愛你們」（若十六<sup>26</sup>）的時候，一切事物都從內部有所改變。當人相信：祂愛你，甚至當你三次否認祂時；祂愛你，甚至當你高呼：「我的天主、我的天主祇為何捨棄我」時；當人不但在快樂時，而且也在痛苦時敢因基督之名而放心大膽地說：「阿爸！父啊！」的時候，一切事物都會因着人與天主的友好關係，而由充滿死亡和罪惡的深沉黑暗境況改變為充滿永生希望的光明境況。

我們關於基督救援工程的這個解釋完全配合信徒們的經驗，就如出於真愛的一句話能够更新人的生命，也如一句憎恨和詛咒的話能够摧毀人的生命；同樣，天主在基督身上的啓示雖然不改變事物的外表，但實際上它使內部有所改變。人的生命有意義嗎？是否一切經濟，社會、以及文化的進展都只是一個最後仍歸於虛無的無意義的延續？因為天主在基督身上的啓示已經解答了此人生最大的問題，所以，人即使面對死亡與失敗，他仍能在希望中生活下去。雖然天主啓示的話並不改變事物的外表，但却使一切事物從內部起了變化。

## 二、救援工程已完成而又尚未完成的性質

人所尋求的啓示已發生在特定的時間、空間和事件中了，職是之故，我們可以說：基督的救援工程已經完成。可是，這個啓示必須宣揚並被人接受，而且在它能够使人解脫死亡的奴役而得到自由之前，在它使人與天主和好之前，以及在基督奧體的成員能够制勝一切權勢之前，它必須先深入人的生命。由此，我們可以說：基督的救援工程尚未完成。

### 三、救恩是天主的工程，但要求人的參與

當我們探討人對救恩的渴求的時候，我們就已經看到了人的得救全賴乎天主的工程；而且聖經也十分有力地強調人的得救全靠天主；另一方面，既然人只能在自己的活動中達到自我的圓滿實現，所以真正救恩不可能是壓抑人的自由和努力的。在聖經中我們也可以找到強調人以他的悔改和愛德、善功來參與天主的工程的文，尤其是信仰（*葛路前十五？若廿三*），在人的得救上信仰佔着很重要的地位。這個似乎矛盾的信息，可以在尋求救恩的人是尋求啓示的背景中去了解；如果是藉着天主的啓示而得救，則相當明顯地人的得救全賴乎天主，因為只有天主能够揭示祂自己的計劃；但另一方面，信仰實在是人得救的基本條件，因此，信仰不是一個外在附加的條件，而是內在於人的得救過程中的主要部分，因為只有當啓示被人所相信，所接受時，它才是一種真實的啓示；而人接受了真理之後的「工程」，並不是靠自己的努力去獲得救恩，而只是整個人對天主父愛之啓示的答覆。

### 四、人的救恩與宇宙的救恩

根據基督宗教的基本信仰，基督的生活、死亡、和復活都是「爲了我們人類，並爲了我們的得救」的，可是，新約告訴我們，基督的救援工程也影響了整個宇宙。依我們看來，「人渴求天主啓示祂願意把人所需求的自我圓滿賜給人」，而「基督的救援工程就是這啓示」這一點，能够解釋基督救援工程中心宇宙性的一面。在此基礎上解釋宇宙的救恩，我們不必說「人的墮落改變了世界的物理定律」（聖多瑪斯認爲這個意見毫無意義而擯棄之。見「神學大全」卷二，96，1，ad 3）。同樣，我們也不必相信基

督的救援工程使世界再次變好。對於這個聖經中的信息，我們可以用下面的方法來解釋：天主的愛的言語以及祂贈予人復活和自我圓滿的許諾改變人及其對世界的關係。雖然物質世界的外貌仍然沒有改變，但是為那些已經了解他生存在世界上的意義的人，這個世界已有了不同，有了改變。

## 五、基督受苦和死亡的「必須」性

新約中的許多經文都論到了基督受苦和死亡的「必須」（見：苦難的預言和一切把基督的苦難視為是古經預言之實現的經文（參閱卷前十五））。對於這個「必須」曾經有許多不同的解釋，譬如說因為人犯了罪，所以魔鬼有權使人變為牠的奴隸；又譬如說：因為人犯了罪，侵犯了天主，所以必須向天主賠償；又或者說：人的罪惡的無限性要求人而天主的耶穌基督替人受苦受死。

在我們看來，這個「必須」並非是一個平息天主的義怒或賠償天主的「必須」，它淵源於人的基本需求中的「必須」。就人是可朽壞的並與充滿罪惡的世界休戚相關的來看，人需要天主在此世界中顯示祂的愛。當人渴求了解他自己這個朝向死亡而又充滿罪惡之謎的存在的意思時，他尋求一句告訴他「甚至在極痛苦和無意義的境況中，我仍與你在一起，我對背叛我的人決不加以憤怒的報復」的愛的言語。只有是那人在這個充滿罪惡和痛苦的世界中能聽取的話，才是人所追求的答案，所以，基督必須死亡與受苦，基督死亡的必須性乃紮根在人的境況以及人的需要中的。

總之，從人切身的渴求以及從人的深層的需要來看，我們能了解一點點基督救恩的偉大，而體驗到福音的不可測量的富饒。（參閱卷三）

出 版 ..

1. Henri Dunery, quoted in: Henri Bouillard, Blondel and Christianity, trans. by James M. Somerville (Washington, D.C.: Cerypus Books, 1968), p. 203
2. Wolfhart Pannenberg, Jesus, God and Man, trans. by Lewis L. Willins and Duane A. Prifebe (Philadelphia: The Westminster Press, 1968), p. 23
3. A New Catechism: Catholic Faith for Adults, trans. by Kevin Smyth (London: Burns & Oates, and New York: Herder & Herder, 1967), p. 282
4. Ibid.
5. Karl Rahner, Schriften zur Theologie, vl. IX (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1970), p. 88

(上接二六二頁)是當做的事，若能有人在這方面，多加研究，將其心得寫出，則為我國文化前途及天主教在我國的前途，皆能有重大影響。因拭目待之。

註：錢穆等及西方漢學家，亦有這種意見，參閱陳立夫主編孔子學說對世界之影響七一二三頁

六十四年除夕

## 第四屆神學研習會素描

姜郁青

一月廿七日下午趕到新莊輔大時，風雨交加，心裏想又是一個磨練的機會。帶着行李走向往昔的女生宿舍，詢問研習會宿舍，說是在對面一棟。走到對面，敲門不見人來；發覺迷路，問津無人。再前進，看到一輛汽車，就加速腳步，進去詢問，說要先到神學院辦理報到手續，然後再來。至少讓我卸下行行李可否？得到一點方便後，波動的心湖也就平靜下來。報到後，大家見面，寒暄問候，互談闊別之情。

從事福音工作者，都有繁雜瑣務，忙碌終日，那有心情推敲細想？研習會爲了提供意見，改善佈道方式，供予機會，使我們從忙碌中清醒過來；汲取新知，增廣見聞，擴大眼界，這是一個難得的享受。好像春風蘇醒萬物一樣。因此，筆者決不輕易錯過。茲將研習會作一個素描，即點，線，面所構成的整體。

點，是指研習會的主講人，有法師，大師，教長，牧師，主教和神父共十位。他們的的思想，觀點雖各不相同，却具有共同的信心，相信人人渴求救援。每位主講人經過介紹後都泛起笑容，就不再是素昧生平的陌生了。

道安法師和善大方地走上臺來，身穿大黃袍，光頭方臉，說話柔和。他說信仰是神、人的交往。方便有多門，歸源無二路。罪惡是人與生俱來的三毒：貪、嗔、痴。若要得救，必須端坐念實相、懺悔。得救之門有二：一、自力——自己渴求，走上得救之路；二、他力——藉外來的助佑達到得救的目的。

蕭大師說：道教旨在奉天行道，以道立教，以教化人，自救，走成仙之路有二：(下轉二九八頁)

# 教會與救援

張春申講

教會是信仰、生活與宣講基督救援的團體；因此在這次研習會的進行中自然會出現我們的題目。但是有關教會與救援，有很多可能討論的角度；譬如基督的救援如何實現在教會中；基督徒在教會中如何分享救援等等。可是爲了適應此次研習會的需要，使它有某種綜合性，我們要把教會面對其他宗教的態度作爲此次演講的主要討論之點。

在以前的各演講中，我們一方面聽到釋、道、回、儒各大宗教有關救援的道理，（雖然成主教不贊成稱儒家是一個宗教，但是無論如何在儒家思想中「大學之道在明明德，在新民，在止於至善」，按他的解釋，這至善就是天父，則其內容顯然具有宗教思想，即使不稱之爲宗教）；另一方面我們也聽到聖經以及耶穌基督的救援道理。既然教會是信仰、生活與宣講基督救援的團體；教會肯定基督爲人類的救主，且基督的啓示對救恩有着決定性，因此研習會進行至此，自然會問這宣講基督救恩的教會團體對各大宗教的救援有什麼態度？當然這個問題的回答是在神學觀點下；不過神學觀點下回答問題也應該面對事實，即我們聽到的各大宗教的救援道理。

進入主題之前，我們有兩點說明。首先，這篇演講不是研究在教會之外的個人能否得救問題，這問題在梵二文件中，甚至在此公會之前，早已原則性地解決了；就是說在教會外個人能够得救。我們在此研討的是教會面對有信仰、禮儀和組織的各大宗教的救援道理，有什麼態度或評價。另外，我們的研究方法非比較宗教學的方法，把不同宗教合併在一起，包括耶穌基督的宗教在內，做一比較。

我們所應用的神學方法，便是根據我們的信仰，對其他宗教的救援道理作一反省。因此雖然這次研習會我們邀請各大宗教的權威人士來講救援問題，事實上，很難說這是一次宗教交談；而是請他們解說他們的救援的道理之後，用我們的科學方法，在信仰光照下，對他們有所評價。以上兩點交代，我們的演講將分三部分說明：

一、四種不同的理論與批評

二、宗教形成的一般解釋

三、教會與各大宗教在救援問題上的會晤

第一部分綜合地介紹教會面對其他宗教救援道理所持的四種不同的理論，但介紹四種理論的方式並非從歷史發生次序上講，只是爲了講解的方便。可能提出之後便會發現不足以回答我們的問題，所以需要進到第二部分而問：究竟其他宗教是如何形成的？因爲在給予其他宗教評價之前，如能知道它們是如何形成的，將有助於討論。最後假使我們所解釋的宗教的形成有可取之處，則可以在第三部分中探討我們在臺灣背景下，面對其他宗教救援道理，應該採取何種態度。

## 一、四種不同的理論與批評

根據聖經的啓示，教會在基督身上相信天主賜人決定性的救援，因此對於其他宗教的救援道理，不能沒有自己的態度。事實上神學家根據不同的觀點，有了不少理論。我們可以歸納爲四種。在介紹四種理論時爲了清楚起見又分爲兩組。第一組介紹兩種完全對立，站在兩個極端的理論：一是新正統派；一是自由派。第二組介紹兩種介於第一組的兩個極端理論中間的理論：一是綜合派；一是歸依

派。本來在介紹四種不同的理論之前，能問一聲：在聖經上或教會傳承中，對其他宗教的救援道理有怎樣的啓示或傳承？但是我們該承認，這問題在聖經時代或教父傳承中並不如今日一般顯明；那時對其他宗教的認識不像我們今天一樣，所以也許在聖經或傳承中，不易找到滿意的答覆。事實上四種不同理論常能在聖經或傳承中找到一些根據；然而我們認為四種理論都不能代表聖經，也不能代表傳承。

首先我們介紹新正統派：這理論對天主啓示的救恩性，超越性特殊地強調，因之對其他宗教的救援道理，基本上認為是來自有罪的人，甚至有時過分地說，出於魔鬼。如果依這說法，其他宗教談不上有任何救恩價值了。再者，假使宗教出自魔鬼，是魔鬼利用宗教使人封閉於內，無法得到來自天主啓示的救恩，那麼其他宗教非但沒有救恩價值，而且阻礙得救。我們簡單地把新正統派關於其他宗教的救援理論說出，所以稱之為新正統派，乃是由於此派思想多少源於新正統派的神學家卡耳巴特的思想。關於這個理論，我們認為它的優點是對基督的超越性之絕對肯定；可是在此肯定下困難相當大。就理論而言，聖經所相信的是愛人的天主，祂關心全人類中的每一份子，如此愛人的天主怎可能讓人生活在沒有救恩價值的宗教內，甚至在魔鬼的宗教內？怎麼可能活生生的讓他們埋葬於無出路的宗教中？故在我們相信天主是愛的前提之下，這樣的理論很難成立。此外，事實上在這次研習會中，我們聽了佛、道、回、儒各宗教的救援道理之後，誰膽敢說：這些宗教的救援道理是人的有罪性的創造？是魔鬼的創造？具體而論，這理論不能令人信服、接受，我們且看梵二對非基督教宣言的第二節，就明白此理論令人無法接受。

推開新正統派，我們介紹自由派：它是與新正統派站在完全對立的方向上。按歷史來說，自由派立說在新正統派之前，其成立亦有其歷史背景影響；即在中國的儒家思想西傳到德國後，有一段時期



相當受人欣賞，而且當時對世上其他宗教多少有某一種積極的認識。同時再加上自由派的神學思想，認為世界上一切的宗教，耶穌基督的宗教亦包括在內，本質完全一樣；是天主與人有一種關係，建立在倫理性行動上，所以，本質上關於救援道理所有宗教都相同，只不過基督啓示下的宗教在形式上是最完美的而已。在這思想下可以看出此派對其他宗教非常開放，願了解看重它們的優點。但是此派的思想却把聖經關於耶穌基督在救恩啓示的決定性消除無遺。因此，假使自由派的理論是正確的，則今天我們不會發生正在討論的問題，因為一切宗教基本上是一樣的。而且我們應該承認，事實上如果把基督啓示的救援道理和其他宗教救援道理互相比較，實在難說在本質上彼此相同。只要我們稍微回想前三天所聽的各宗教的救援理論，其間的差異一目了然。不同的焦點是在耶穌的死亡復活「事件」上；是在這偉大「事件」上天主啓示我們，而別的宗教只是道理而非「事件」。所以自由派的理論也不能令人輕易接受。

現在我們進到第三個理論完成派：完成派肯定聖經上的思想，即耶穌的救恩道理實在來自天主的啓示。其他宗教的救援道理有其積極或優良因素，然而也承認其中某些地方需要改良。面對基督的啓示，其他宗教如同舊約以色列民族期待耶穌基督的救援，在祂的啓示中完成自己，雖然猶太宗教與別的宗教不能完全一樣，但是基本上仍可以說，其他宗教亦有其救援道理，準備在耶穌的救援啓示中完成。這說法是當代天主教神學的普遍理論，基督教之中也有許多神學家持相同的看法，承認別的宗教中的救援道理是在準備耶穌基督的啓示。例如 François Hang 在多年前出版的「中國人的思想與基督信仰」一書中如此比方說：我們常看見巍巍高聳的西方哥德式聖堂，其正面常飾以玫瑰花形的玻璃窗；玻璃窗中間有一圓圈，周圍繞以花瓣。基督的啓示就是中間的圓圈，四周的花瓣象徵其他宗教

的救援道理，世界上不同的宗教圍着中心構成一幅美麗的玻璃花窗。這是他把完成派的理論用一圖像表達。這思想在梵二文件中也清楚說出；教會的傳教法令21、22節中多少反映完成派的思想。完成派對其他宗教的態度實在很積極；認為他們的救援道理是期待着、準備着耶穌的啓示。不過是否能把其他宗教在耶穌基督的啓示中的完成與古經在新經內之完成並列，是值得討論的問題；然而這還是理論上的問題。也許最值得我們提出，懷疑完成派的理論之不足的是事實問題，許多傳教士面對完成派思想發出一個困難：如果完成派思想正確，那麼其他宗教面對耶穌基督的啓示時，自然而然地受其吸引，最後該心悅誠服的接受。但事實不然，傳教士們說：往往面對基督啓示救恩困難最大的是那些大宗教中的知識份子，或這些宗教內對自己的救援道理了解得最清楚的人。假使傳教士們的這個經驗有其根據，那麼我們立刻就要問：完成派是否能成立？既然基督的啓示是一完成，何以那些具有理性、或客觀思考的人，非但看不出這個完成，反而事實上往往對基督的啓示拒之於千里之外？例如我國正統儒家思想者，或接受儒家思想的人中，有幾位真正感到在耶穌基督啓示中完成？吳經熊先生是少數者之一，他的「從儒家到基督主義」，是罕有的一篇演講。除此之外，在那些有很深的儒家涵養者身上，往往反應的是極大的困難。因此完成派的理論雖然在教會中普遍爲人所談，但事實上也不易解釋一切。

至於歸化派和完成派有着相同點：認爲每個宗教關於救援道理均有長短，可是面對耶穌基督的啓示並非完成而是歸化。追根究底是怎樣的歸化？這又難以說明。印度神學家 R. Parikhkar 說：以印度教爲例，它面對基督的啓示的歸化，有如耶穌基督的死亡與復活，死亡後復活的是同一基督；在耶穌基督啓示前與歸化後的印度教仍是印度教，只是進入了另一個境界中。我以爲這只是神學語言的描

寫，顯得捉摸不住；不如另一位神學家 Lesslie Newbigin 在他所著的 *The Finality of Christ* 中說得比較詳細：耶穌基督在救恩史上有決定性的地位。在耶穌身上，天主對人的救援實在進到歷史中，在耶穌身上擔負人的痛苦，十字架；這天主在耶穌身上出現，帶領人走向圓滿，新紀元。因此，基督給與歷史一個新的意義；其他宗教的歸化便是在新時代中有一變化。當然歸化派對其他宗教救援道理的開放是值得稱道的，可是我們要問 Parakkal 等人：當印度教歸化在耶穌基督啓示中時，實在仍能稱之為印度教嗎？當佛教歸化在耶穌基督的啓示中時，還可稱為佛教嗎？我們再仔細問：例如佛教道安法師所講的救援道理，在歸化之後仍能保持它的原來面目嗎？或者某些道理不能與耶穌啓示並列？所以，這歸化論也產生不少的困難。

總而言之，這四個理論，前兩者太極端，今天的人很少採納；也許爲了解決我們的神學問題，合理的方式是後兩個理論合併解釋。可是我們並不從事如此的工作。

## 二、宗教形成的一般解釋

批評了四種理論之後，現在我們並非要提出第五種理論；我們只想把問題說得更清楚一些而已。也許討論教會面對不同宗教救援道理之前，必須解釋一下宗教的形成，才能對它們有客觀的評價。但談到這問題之前，首先要聲明，這裏所謂的形成，不是從歷史幅度上解說，而是在信仰光照、神學反省以及宗教哲學研究下闡明其他宗教救援道理之形成。我們把宗教形成分爲三個層次：基本層次、象徵層次、制度層次。這三個層次都是在不同的社會、文化、政治、經濟……環境中發生的。而且在形成過程中，不一定都是進化，有時也能退化，或者僵化。

## 1. 基本層次

宗教的出發點是我們信仰中愛人的天主，在耶穌身上給與救恩，進入人類中間。具體而論是進入某些民族或某些家族中，在他們的心靈深度與他們有一救恩性的交往。這交往超越人普通概念言語，我們稱之為「救恩的經驗」。但這經驗在具體環境中，常需要在人的生命中表達，即下面要說的象徵層次。不過這裏可以加以說明的是在一般大宗教中往往也是在它們教祖的生命中出現了極深的救恩經驗，而由他們傳給別人。

## 2. 象徵層次

正因為天主與人的經驗是神祕的，難以把握，故需要象徵來表達，象徵的特殊點是一方面努力的願表達神祕的因素；但另一方面常感覺到自身的不足。所以在每一個宗教，尤其是原始宗教中，充滿着象徵，此象徵慣常建立在神話上。神話並非幻想，或無意義的故事，而是把救恩的經驗在神明故事中道出，並且在禮儀中，不單講述神話，還活於神話，在禮儀中與神明交往。廣義的說譬如佛教的涅槃、菩提，都是宗教的象徵。基本層次中的救恩經驗是在象徵中表達。

## 3. 制度層次

宗教成立第三層次為制度化，宗教中的象徵、神話、禮儀，需要統一，取消矛盾因素，所以制度隨之而生。譬如：某一宗教含有許多象徵的語言，而象徵的特點便是一方面指出意義，另一方面却是在圖像之中，因此要求概念上的解釋。在解釋不同的象徵時，便發現統一，彼此融合的需要。而一般

宗教中的信條，便是象徵語言經過解釋後的制度化了的表達。原始宗教中規定的禮儀，結構的組織，也都是把宗教生活制度化而已。

不過，這樣簡單的說明三個層次之後，我們即刻應加上宗教形成的環境因素；三個層次並非出現在抽象的人，抽象的團體身上，而是在具體的環境中：文化、社會、經濟背景中。因此，有不同的宗教產生。譬如在原始民族中，有游牧民族和農耕民族的區別，今日的比較宗教學，發現他們對神的概念表達全然不同，游牧民族生活於曠野中，經驗到一望無際的天空，所以救恩的經驗是在天的概念中表達；農耕民族並非在天的概念中，因為他們賴以維生是大地，故在地母的概念中表達，以女性的神流露他們所經驗到的救恩來源，無疑地，社會文化影響他們的象徵以及制度。此外，不同的思想形態也能使宗教表達各異，譬如印度教中，古老經文內有泛神之說，這表示那時代的思想形態。總之，基本，象徵、制度三層次是在具體的社會、文化、政治、經濟中表達，而有世界上各個不同的宗教。

最後仍要注意：在宗教的形成中有進化、退化，或者僵化的現象，究其原因，能有很多，可是我們只舉出一個特別的因素，那便是人對天主呼叫之反應不同，會使宗教形成的性質產生差別。更清楚地說，信徒能在自由中答覆天主的救恩；也能在有罪的生活中使宗教退化與僵化，比較宗教學者問：在原始宗教中有偶像崇拜、迷信等，其原因何在？那是因為宗教內的人對神之祈禱失去信心，或因求而得不到，而用其他方法如魔術，即想以人力控制神力；為我們而言，魔術之出現，是一退化。今天尚有原始民族保持他們原來的宗教，與世界其他文化脫節，以致宗教型態處於僵化之中。

在宗教形成過程中一方面常有傳承，但另一方面常有許多宗教的天才或先知性人物，能使宗教在退化中有一進步，使宗教生活更純化，我認為在中國文化中，孔子實在是一位宗教天才；他把三代流

傳下來的宗教思想，經過個人天才性的反省，而在中國思想上有一集大成的進化。

可是講完其他宗教救援道理的形成之後，我們應當加上一個要點，即我們所信仰的耶穌基督之宗教的特點。祂的宗教經驗，象徵與制度，就我們而論，與其他宗教的教祖不同，不是來自理性的能力；而是天王在歷史中的啓示。

### 三、教會與各大宗教在救援問題上的會晤

假定第二部分中對於宗教形成的一般解釋是可取的。便會影響我們對教會面對各大宗教應有態度的意見。在說明之前有兩個前提應當再說一遍：首先耶穌基督在救援上之決定性，祂是一切人類之救主。其次，如果第二部分所講的可取，我們應當承認其他宗教信仰、禮儀、組織含有救恩意義；有其積極價值。基本上，這是天主通過那些宗教，與它們的信者，具有救恩的相遇。現在針對此次講習會主題，表示我們認為教會面對其他宗教應有的態度。從消極方面看，雖然我們相信耶穌爲人類救主，他的啓示是決定性的，但仍有三點應避免：第一、我們不能說教會有救恩專利。如果我們承認別的宗教有着救恩意義與價值，那麼救恩來源的天主，通過每一個宗教所有的信仰、禮儀、團體而進入個人生命中；因此，至少我們不講教會有救恩專利。第二、不能說教會有善的專利。梵二教會對非基督教的宣言說：別的宗教能有超自然之善，這從經驗上也可相信，例如高神父在介紹道安法師時，說他把一切施捨給窮人，這誠然是最顯明的善的行動。第三、教會沒有真理的專利。當然我們肯定耶穌是救世主，但如果我們承認降生與跡的限度；而耶穌生活在巴勒斯坦，猶太人的思想中，受着時空的限制；則我們該說別的宗教在他們具體的時空中也有其他的方式來表達他們內心的宗教經驗，故不能說教

會有宗教真理的專利。譬如有關神祕主義許多東方的因素值得教會學習。

不過，提出以上三點之後，我們也要說其他宗教對救恩也有阻礙，有罪的因素，錯誤的教義，所以我們不能盲目地宣稱一切宗教都是十全十美的。

從積極方面看，既然我們是信仰、生活、宣講耶穌救恩的團體，當然面對其他宗教應發揮我們的作證、宣講、傳教等，在此不多討論。在臺灣背景下事實上也有時無法實行，同時爲了演講時間關係，我們限定在教會的代理性上。聖經中，天主的揀選，常是有其代理作用。廣泛地說，亞巴郎蒙召，聖經立刻說其他民族要因他而受祝福。以色列民族是爲天主的選民，在其他民族之前也有其代理作用，就是將天主的能力、愛，在自己的生命中向世界宣告。尤其是古經中上主的僕人，更富於代理性的概念，因爲上主的僕人，不論他是團體或個人，他的受苦是爲其他的人。最後，我們說耶穌是人類圓滿的代理者——中介。

教會在救援上便是實現基督的代理性之團體，我認爲在臺灣背景中，面對其他宗教，在代理性上有着極大的限制。我們的作證、宣講，往往達不到其他宗教；即使交談的機會也很少。那麼至少我們應當在禮儀中，實踐代理性的任務。在禮儀中，尤其在彌撒聖祭中，也應當有意識地，不但自己朝拜天父，而且代理其他宗教朝拜天父；不但感謝天父賜與自己的救恩，而且代理其他宗教感謝天父賜與他們的救恩！不但爲自己求恩，求天國臨於自己的團體中，而且代理其他宗教祈求天國臨於它們的團體中；最後，教會不但懺悔教友所犯的罪；而且也代理其他宗教，在天主面前懺悔。

# 「救恩」神學的若干系統反省

谷寒松

「救恩」這個題目非短短四天的研習會所能討論完的，前三天我們已從多方面談論過「救恩」的意義；首先是自人的經驗開始，以歸納法分析，而發現人不斷在渴求「救恩」；以後道教、佛教、回教也各就其不同的宗教立場，說明「救恩」在其宗教內的意義。今早張院長又清楚地解說教會神學對其他宗教的態度並給予評價。現在我們要從系統神學立場探討「救恩」。

按照現代的思想潮流，人們偏愛歸納法；從經驗分析慢慢往上推論到普遍的原則；但是我們要用演繹法；從信仰的角度，自最高的天主逐漸往下推，做一系統的了解，而闡明「救恩」的內涵。我們的神學思想都是擬人說法，受時、空的限制；跳躍不出物化，物質化的思想範疇，傳統神學所說的「救恩」也不例外；比如古經作者好像把「救恩」限制在以色列子民中；「救恩」受空間的「約束」，在教會歷史上也有同樣的觀念：教會之外無救恩；人只有在教會內才有得救的可能。再看聖保祿在致羅馬人書信中論及救恩，把它太時間化了，他把救恩完全放在歷史上出現的納匝肋人耶穌身上，好似在耶穌出現之前尚無救恩的事實。此外，現代的神學家也很強調「救恩」的歷史性，而有時把「救恩」不平衡地過分時間化了，換言之，如果「救恩」太時空化了，那麼絕對超越時空的天主聖三如何在人類歷史之中？人「靜」的因素何在？……總之，講論救援時應注意一件事：我們的神學不能脫離擬人法，亦即類比說法；一方面肯定，另一方面否定，第三方面則是超越。例如我們肯定天主是愛，同時又否定祂的愛如同我們的愛一般，最後我們說祂是絕對的，其愛是超越我們的愛的經驗。下面我



們將分四部分解說對此「救恩」神學的反省。

## 一、救恩的圓滿就是「天人合一」

溫神父已提及初步的救恩和圓滿的救恩；初步的救恩是過程中的救恩，而圓滿的救恩就是我國人所謂的「天人合一」；這清晰的表達了救恩的圓滿境界。我們的研究分兩大部分：第一大部分主要講天，第二部分講人，以達「天人合一」。

天主自由的決定把自己啓示給人類。啓示的基本意義非知識的給予，這是分享天主的生命，這是整個救恩過程的基本概念；啓示本身是分施，就是使別的「存有物」分享自己的存有，知識方面的啓示包括在此基本啓示之內。天主啓示的對象是人類整體和單獨的個人。古經和新經用「盟約」型式表達天主與人的交往，譬如創二以盟約思想為背景；天主與諾厄的盟約（創九<sub>12</sub>、17）；天主和亞巴郎立約（創十五）；西乃山上頒佈的盟約（出廿<sub>2</sub>、廿四）；在耶穌身上訂立了永恆的新盟約（羅廿六<sub>28</sub>）；如果改用現代語言，則盟約是為「你」與「我」關係。

天主的啓示是在過程中逐漸的顯示與分施。此過程却是人從「下面」只能夠渴望的。它是完全靠天主自由的進入人類歷史之實現過程。它有如海浪，一個接一個翻騰入海；又有如潮流，由低潮往高潮上漲。天主的創造，以色列的宗教經驗，耶穌在世的生活、教訓、死亡和復活，基督的再度來臨，都是在啓示過程中的幾個階段。啓示過程尚未完成；「我們的救恩還是在於希望」（羅八<sub>24</sub>）；「我們是在瓦器中存有這珍寶」（格後四<sub>7</sub>、12）。所以人人還是在渴望，期待圓滿的救恩，因為連在信仰中接受天主的「救恩」的人，仍是罪人（羅七<sub>14</sub>、25；若一<sub>18</sub>、22）。圓滿的救援即「天人合一」的完美境界；

「這就是天主與人同在的帳幕，他要同他們住在一起；他們作祂的人民，祂親自要與他們同在，作祂們的天主」（默廿一3）；「天主（父）成爲萬物之中的萬有（格前十五28）眺望將來「救恩」的圓滿，天主實在是在我們前面的天主。

## 二、耶穌基督是啓示過程的中心

基督是天主的奧妙計劃的焦點（弗一3；14；哥一15；20；希一1；4；若一1；18；默廿一13；一17；二8）：一方面基督——天主第二位，是萬有的根源、元始、基礎、支持者，與終向；另一方面基督是從死者中的首生者，因此天主父的圓滿居住在祂內；祂以十字架上的死及三天後的復活使萬有與天主父重歸於好。以基督爲核心的這兩種說法產生了兩種不同的「救恩」神學；降生神學和十字架神學<sup>①</sup>。降生神學強調自宇宙之始，基督即爲萬物的中心；所以一切所謂的「他力」（道安法師所說）都是由基督而來的生命、光或能力。受造物從他們生命的開始就邁向耶穌基督；沒有一個受造物生活於基督的氛圍之外，耶穌死在十字架上之前，祂的「救恩」已在人間。照以上所說，十字架神學立刻要問：難道耶穌十字架不是「救援」人類最重要的因素嗎？爲何還需要耶穌的死？新經不是多次說耶穌是「爲我們而死」的嗎？教會的信經也說「祂爲我們被釘在十字架上」，這一連串的問題作何解答？其實，這兩種救援神學互不衝突，而是前後一致的；需要以啓示過程爲基本觀念，視之爲唯一的基本啓示之兩個階段的不同描寫，基督降生以前的行動，啓示工程都在「天主父的大計劃」內，趨向其於十字架上之死及復活的啓示高峯。天主越啓示祂的奧跡，人越有意識的分享祂的救恩。耶穌基督的死亡和復活是天人交往最完美的啓示，意即我們所說的「救恩」在耶穌身上成爲事實；圓滿的、永久的救恩居於

祂內；耶穌是天人絕對的合一。祂是「道路，真理和生命」(若十四)；依照若望福音的神學，耶穌是天父的化身——真理，因此祂是生命，這生命成爲人類通往天主父唯一的道路。

### 三、「救恩」在人身上的意義

上述兩部分是關於「救恩」信仰的簡短綜合，我們現在要講關於「天人合一」中的人的一方面。這個說明基本上假定神學的人類學，即在我們神學思想中人究竟是什麼？這理論建立在聖經和中國思想背景上。

#### (一) 從動的一面看

1. 人是三個幅度之關係的合一界，這合一界的中心就是「位格」。何謂三個幅度？人的經驗裏，無論是東方人或西方人，皆有三個幅度的經驗：物質的、精神的和超越人生的三幅度；而人是這三個幅度之關係的滙合與答覆。千萬別受希臘哲學二元論的影響，視人爲物質和靈魂兩個獨立實體的合一體。實際上應該是三個幅度之關係的滙合與爆發，這是人在整個宇宙中獨享的特性，沒有任何其他的存在具此本性。天主創造人非先使用物質，然後給與精神，而使之結合，從而產生人。這思想太簡單，且有危險，好像把物質、精神、超性分成三個平面。我們以爲更好以適合人的經驗這樣說；超越的天主通過精神，物質創造了我們；同時我們透過物質、精神而答覆天主，這是垂直的一體。如果我們從這點看「救恩」，則是三個幅度的「救恩」；就是說「救恩」必定有超越的、精神的和物質的因素，同時，「救恩」是個人性的，也是社會性的。

2. 由於人是在三個幅度的關係界中開始、成長，並完成，故人是一個過程<sup>②</sup>。舉一個例子：農

夫播種、插秧，秧苗逐漸長大，結成稻穗，成熟收割，之後再重新播種，我們發現有一條生命線的變化，成長過程；人的生命亦復如此，也是在一個過程中。

## (二) 從靜的一面看

如果在這過程中做一橫切面，拋開過程，而從一點上看其組成，則這「靜」的觀察可使我們看到本性、本質、本體。現代神學偏愛從人的過程講救恩，奚落希臘人的本性。本體、本質思想等說法；實則需要相互為用，否則不能對「救恩」神學有折中的解釋。假使兩個思想併用，那麼，人不但是一個關係、過程，也是一個構造，分析這構造幫助我們了解人性的善惡。

人是一個構造，構造是人的過程之橫切面，即人的靜的因素。在此我們不探討人的附屬構造，比如人生活中社會、政治、文化、宗教等構造，而是研究人基本構造，找出人的基本永久的因素。人的過程之橫切面包括四個要素：第一是三個幅度之關係界的中心（位格）；第二，絕對超越平面之關係是以天父為根源和終向，以耶穌基督為中心，以聖神為內在動力的關係。人憑天主的啓示才認識這絕對超越關係的「三位化」，而這關係是人的構造之重要因素；第三，有滙合和爆發，接受和還給以及召叫和答覆的節奏性；第四，許多制度的制度，以生物有機體作比喻；人的過程是以兩個細胞之結合肇始，細胞有其構成的元素，每一元素是一個制度。細胞與細胞的結合逐漸發展形成一個包括很多奇妙制度的大制度，是為人體；故人的身體是許多制度的總合。此外國家、社會制度亦然；國家是由許多省、縣、市、鄉、鎮、村、家庭、個人等等小制度組成的大制度。我們從這兩個比喻看天主的計劃，可以說天主有一個愛的計劃，這是最大的制度，包括自創造開始到天人合一境界的制度；天主「遣發」的制度，這「遣發」的制度也是天主自我啓示的制度，它導致人的產生。而大自然萬物之受

造又歸於創造人的制度之一環；創造物質是創造人中一個制度。這樣一個大制度下的許多制度最後指向人本身的結構。

從形上學的角度來看，人本身具有三個幅度；它們是不可分裂的，是一個事實的三個形上「成分」，深淺不一。今試說明如下：

「存有」的幅度。「存有」是最基本的幅度。人不能夠單純的實現他的「存有」，必須仰賴其他的兩個幅度：「存在的基本狀況」和「存在」。「存在的基本狀況」是「存有」不可或缺的空間與時間上基本具體幅度。每一個人存在於一個具體的社會、文化、宗教、家庭環境中，這些都是與生俱來的，非人自定，是人生前已有的。孟子主張性善。按我所了解的是：人的基本存有完美無缺，來自天主。但在「存在的基本狀況」中有善有惡；善的如良好的家庭氣氛、社會環境、道德思想、倫理觀念、宗教信仰。惡的乃是罪的結果，原罪是「存在的基本狀況」之惡的因素。荀子講性惡，是人的「存在的基本狀況」的惡的因素和存在自由意識的罪過；至於「存有」依靠的「存在」幅度是狹義的指謂存在主義所謂的「存在」；換句話說，就是個人的意識——自由生活，是人的最特殊之點：人的具體表現。人的意識範圍和自由範圍是有限的，但人在不知不覺中把這範圍內體會到的「人性」絕對化，視之為完整的。真正的「人性」；把天主的啓示拋到九霄雲外，自視為一個絕對的獨立本體。這是一直影響着天主教神學的人類學之「本體主義」，它製造「自然」與「超自然」兩層思想。但憑着天主的啓示我們知道真正的「人性」內在含有的是相對的獨立性，所以存有的人之意識，自由是在天主的規範內。提出了人身上的這三個形上幅度之後，我們才能討論救恩在人身上的意義。

依照上面所作的神學的人類學的分析，分別從動的與靜的角度來講論「救恩」在人身上的意義。

## (一) 從動的角度而論

「救恩」是在三個幅度上的關係界之理想的滙合與答覆；如果在超越、精神和物質三幅度上能真實的接受自己，同時也能把自己發射到三幅度上，則這人有「救恩」，他是「救恩」。換句話說，人肯聽從三幅度的召叫，也肯答覆此召叫，「救恩」就在他身上。因此看出「救恩」的整體性，缺乏任何幅度或平面就不是真實的「救恩」。另外也可以用「愛」來表達關係界的「救恩」，那便是完全真誠徹底的自我開放，在三個幅度之中有着整體的愛的交往，這愛帶來平安、喜樂和幸福。教會過去的「救恩」神學很明顯的忽略了「救恩」的物質和精神幅度，而着重超越的一面。相仿地，現代的有些神學家顛倒地強調物質、政治、文化的「解放」，而置超越幅度於隱晦的地位，正確的看法該包括人的三個幅度之渴求，才符合「救恩」的實意。

人的「救恩」是在過程中的「救恩」，有其歷史性，是在耶穌基督的巴斯卦奧跡中之「救恩」；包含着死和改善的因素，死於各種違反圓滿的愛之自私行為，死於依靠己力以創造理想的人生世界之烏托邦的謬誤。積極方面而言，人的「救恩」是希望中的「救恩」；是日復一日地往上邁進的「救恩」。因此今日的「救恩」是將來的「救恩」之象徵，是天主在末世要建立的「天國」之先兆。「救恩」的過程使我們在「已經」和「尚未」之間度此生活，其基本的要求是希望和忍耐。

## (二) 從靜的角度而論

自人的過程之橫切面看人有三個形上幅度，而這樣的一個人在其「救恩」上也包含三個幅度。「

存有」幅度方面的「救恩」是人的存有全來自天主的恩惠，是天主自由的啓示自己的內在生活；是天主三位在宇宙中啓示的結晶；是被天主的愛所創造的愛的對象。因此，客觀地說，不論人意識到與否，每一個人是在「救恩」之內的「存有」。但是如同前面說過的，此「存有」不能單純的實現自己；爲實現自己需有形上的媒介，要建立在「存在的基本狀況」和「存在」之上。「存在的基本狀況」幅度方面的「救恩」是天主三位藉家庭、社會、文化、道德、宗教生活甚至性格、遺傳等所給的「救恩」；是天主的救恩。天主照顧整個人類，在每個人存在的基本狀況中也有祂的臨在、祂的工作。然而由於人的自由而能作惡，在每個人的存在的基本狀況中也有惡的存在，反對天主救恩的因素，所以在過程中的「救恩」離不開消極的解救。在聖經中，耶穌基督不斷的與惡對抗，人的救恩過程也是一樣，必須與復活的基督一起反抗惡勢力，才能走向救恩。最後，「存在」幅度方面的「救恩」是在自由意識中的「救恩」。「存有」的「救恩」藉「存在的基本狀況」的「救恩」進入人的自由意志；天主的「救恩」達到人的關係界之核心——位格。人靠信仰漸漸明白他本身存在的奧跡，就應該自由的把自己完全放在天主聖三行動內，成爲天主聖三啓示行動的標記和實現者；自由，有意識的成爲天主的「救恩」之化身。

#### 四、基督徒的身份及使命

在討論了「救恩」的意義之後，自然就產生了基督徒的身份和使命這一問題。我們先說身份，再看使命。根據聖經所載的天主的啓示：我們相信基督徒和非基督徒的區別不在於人的「存有」幅度，因爲在天主唯一的計劃中，每一個人都是三個幅度上的關係界，是過程和構造。基督徒和非基督徒的

區別在於「存在的基本狀況」和「存在」兩幅度上。非基督徒不認識天主奧跡的啓示，在他的「存在的基本狀況」和「存在」幅度上沒有天主經過基督啓示的因素。當然在此假定非基督徒的「存有」和基督徒的「存有」一樣，天主也在非基督徒的「存在的基本狀況」及「存在」中工作；非基督徒在他具體環境中可得到「救恩」，但是不認識人的最深奧跡，即耶穌基督所啓示的「天人合一」的奧跡。反之，基督徒藉着信仰，有意識的、自由的、生活在此「天人合一」的奧跡內。基督徒是本身的奧跡的顯現；故此，他的身份就是：他「存在」基督啓示的光明中，有意識的受到天主聖三的愛，同時能够答覆此愛的召喚。

基督徒認清了他的身份所內含的「受」與「給」的事實之後，應該立刻具有使他的使命付諸實現的渴望，否則他的身份仍然不明。基督徒的使命是以言語和行動把基督的光和愛傳到人類世界的每個角落；實行他宣講、作證、代理的使命；並且服務、改善社會，大膽的批評社會中的惡劣制度；一切違反公道和正義的行爲。活在天主愛內的基督徒應有勇氣爲真理挺身作證；同時，推動人類合一，成爲未來的圓滿「救恩」的前鋒，達到「天人合一」的至善境界。

附註：

- (1) J. Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as The Foundation and Criticism of Christian Theology*, London, 1974.
- (2) Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York 1929.
- Balazar, E. R. Teilhard and The Supernatural, Baltimore 1966, Part II, *The Philosophy of Process*, 77-209. Id., *God Within Process*, New Jersey 1974.
- 陳慶餘著：《人性分析》，臺北市，一九七二。



(上接二七八頁)一、壽命哲學——即煉功夫，煉心，性，精，氣，神，虛；二、生命哲學——丹田；此身有之能萬世，即無一字亦千秋。他們二位都撥時示範打坐，很有養生之道。

定教長以回教立場談得救。伊斯蘭有勸善正惡的目的與方法，善惡，正邪，是非的標準。謝牧師概談救援是人的需要，也是神的作爲。聖經是神、人共演的戲劇。導演、導播是神，甚至主角也是神。

成主教宏論儒家得救的思想——仁義。仁教人敬天愛人，立己達人；義教人端正自己，完成良心的義務。最高的思想是成仁取義，希聖希賢，存天理，去人欲。天理是道德原則，也是開創得救的門徑。

鄭神父以哲學立場談救援。人走向完成的旅途中，發覺自己的虛無，環境的缺限，却有內在的激情，傾向超越、至高的境界。當代存在哲學憑理性，主觀的感受探討人生有兩種學說：一、封閉的存在論者，只憑理性，認爲人生必然落空；人性的尊嚴只求人「爲其所不能爲」聊予荒謬一種無意義的意義。二、開放的存在論者，認爲人是一種奧秘，走向開放的局限，接受超越的啓示與恩寵。

溫、谷、弘三位神父操着標準、流利的國語，宏論救援。他們各有觀點，各有深度。講解後，深覺得言不盡言，大概他們覺得國語不能盡量表達他們的思想。但是他們語言的天才，確實令人羨慕。

張院長講教會與救援，研究教會面對各大宗教的救援理論，有什麼態度或評價。一、四種不同的理論與批評：根據聖經的啓示，教會相信上主給人決定性的救援。理論上有①新正統派、②自由派、③綜合派、④歸依派。二、宗教形成一般解釋有三個層次：①基本層次、②象徵層次③制度層次。在不同的社會、文化、政治、經濟的形成時空裏，不一定都是進化，也有退化或僵化攙雜其間。三、教會與各大宗教對「救援」問題的會晤。教會與基督的關係建立在基督啓示的救援。其他宗教的理論是站在人的平因而言。

總之，各主講人都是思想卓然成家，發人之所未發，言人之所未言，切合人生之道。

線，是指各服務員，把各方面的程序，排得井然有條。偶有變動。當機立斷，隨時應變。關於人物介紹，也非常幽默得體。時間的控制尤其博得好評。(下轉三〇六頁)

# 從牧靈與教理觀點下討論救援

弘宣天

本屆研習會中，已經從各個角度討論過救援。我們的題目很明顯地分爲兩部分：牧靈和救援。教理既包括在牧靈裏，所以我不想分開來討論。首先，我想簡單地講一講現代牧靈的看法及態度；然後再講救援與現代牧靈較有關的一些問題。

## A. 現代牧靈的看法與態度

我們可以用四個名詞來分析現代牧靈態度與方向：那就是全體、交談、聖事、福音。有些現代的神學家，把牧靈工作當作全教會的工作，所以包括司鐸、修道人及世俗教友共同的行動，每一個人站在自己的崗位上，可是都在分享著同一的行動。牧靈也包括人生活所有的情況：禮儀、工作、社會、日常生活。所以，牧靈工作是全教會都在行動的工程，不再以聖職人員爲全權代理人，世俗教友僅是接受者。這個牧靈行動有雙重目標：

一、反省天主的啓示，而把啓示解釋給現代的人。

二、檢討現代人的生活，爲能了解天主的啓示。

這個啓示需要教友互相解釋，並要向非教友解釋，所以可以說，牧靈行動是人與人，人與天主交談的地方；從另一方面來看，牧靈行動也是實行教會當作聖事的使命，教會是天主與人類交往的聖事，這就是說，藉著教會，所有尋找天主的人，能够與祂建立交往；這並不是說，那些人一定都要正

式地進入教會。

由上所述，可以看出：我們仍須努力避免聖職主義的態度，而多多鼓勵教友好好扮演他們的角色！因為既然教會包括了兩者：即聖職人員及教友，假如多半依靠一方面的的工作，就不能真正的成功；尤其該檢討的是，現在禮儀與講道方面，教友的參與感足夠與否？這兩個行動既然是全教會的，那麼爲什麼不能多請教友來準備，並改革方法？教會牧靈另外一個重要之點是教會所宣布的，不只是救援的道路，同時也宣布救援已經在基督內完成；教會邀請人類相信而接受這個完成過的救援，天主與人類已經建立了一個絕對的交往，目前只需要我們每一個人去參加這個交往，這可說是基督教會的特徵。由於這個觀點，有些現代的牧靈問題，可以獲得解決：如教會的革新，適應現代的世界並深入現代的世界。這個必須全教會來解決。第二個問題是信仰的成熟以及教會在現代世界的使命，交談的態度可以解決這個問題。第三是教友的数量和教會的身分與特點；假如我們視教會爲聖事及福音的法律，數量便不那麼重要，而教會的身份和特點也比較清楚。所以我們的問題是：我們要怎樣把這個救援傳報給現代的人？怎麼樣在教會內互相宣報，爲讓大家不斷地追求救援的圓滿？怎樣宣報給教會以外的人，使他們更正式地分享這個救援？救援奧跡的那一些方面比較吸引現代人？

— 個人的救贖與天主光榮的表現；

— 天主的工程與人的合作；

— 個人方面與團體方面；

— 現世方面與末世方面；

— 接受救援與傳播救援；

我們要用怎樣的言語？怎樣的標記和比喻？怎樣的生活行動？而且首先檢討我們目前所用的言語、標記、行動，這些是否吸引現代人？最基本的，也要知道現代人是怎樣的人？當然，這麼多問題，不能在一個演講範圍內得到解答，而且嚴格地說，每一個信仰團體應該為自己答覆這些問題。全世界的教會，在某一種程度內，也需要讓每一個地方教會回答這些問題，非洲教會和拉丁美洲的教會的答覆不會完全一樣；臺北市的教會和山地教會的答覆也不可能一樣。所以，在這個演講裏，我只要嘗試着為諸位提供一些觀點和路線，以及救援奧跡不同的各方面。

## B. 救援與現代的牧靈

### 一個人的救贖與天主光榮的表現

人的救援就是天主光榮的表現。最近數十年來，我們習慣於「救恩史」這個說法；可是，有些神學家已經開始從別的角度觀察，即從天主的顯現看人的救援，人的歷史。天主與人類的交往，可以從兩方面來看，從人一方面看，是人的救援；從天主一方面看，是天主光榮的表現。我們習慣說，天主聖子降生為人，是爲了拯救人類；也習慣在每年復活節前夕的禮儀中聽到：亞當的罪稱爲幸運的，竟使我們獲得如此偉大的救世主。但是，這些說法並未表示整個的奧跡，不應視降生爲人的奧跡爲一種需要，就如被人的罪所引起的。很久以前，神學家也討論過：縱然人類可能不犯罪，聖子也要降生爲人；這首先是天主的顯現，然後才是人的救贖；或者說天主的顯現包括人的救援；可是，不但帶來了人的救援，或者換句話說，人的救援，不是天主顯現的目標，而是天主顯現的效果；天主顯現帶來

的，不但有救援，而且也有無限的幸福、無限的圓滿、帶來了天主本身；如聖若望所說：「耶穌講完了這些話，便舉目向天說：『父啊！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你；因為你賜給了祂權柄，掌管凡有血肉的人，是爲叫他將永生賜給一切你所賜給他的人。永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。我在地上，已光榮了你，完成了你所委託與我所作的工作。』和『現在人子受到了光榮，天主也在人子身上得到了光榮。』所以，按照人只關心自己救援的程度，我們能夠強調不同的方面。人的問題，不但是解決自己所感覺的需要，也是自由地答覆另外一位的邀請，就是說，天主自我的交往，救贖我們的信仰，也是對天主的邀請一個自由的答覆。在世界雖然距離理想尚遠；但可以說，日益增多的人，能夠滿足物質方面基本的需要，因此自然地——較不易感覺需要一種超脫的援助；所以可能的是，比較能吸引這些人的，是答覆天主的邀請這一方面。有些人認爲：臺灣最近的經濟發展，對傳教工作是一種阻礙；但是所謂的阻礙是我們沒有改變傳統的態度。我們不必時常強調信仰的功用方面，即是信仰能給與人什麼；我們也該強調比較積極的一方面。

## 二、天主的工程與人的合作

救援是天主的工程，也是人的合作，按照出谷記所載，天主看到子民的痛苦而決定拯救他們。子民不能自救，但是從起初天主也決定藉著人自由的合作而拯救人：從梅瑟到瑪利亞，天主不斷地用自由的人作爲救援的工具。時至今日，天主仍然利用有限的、軟弱的教會作爲人類救援的聖事。我記得前幾年上教義課時，解釋救恩史，有一位學生問道：「神父、天主拯救人類，怎麼那麼慢，需要那麼長的時間？」答覆就在於此：天主決定了靠人自由的合作而完成人的拯救。降臨期禮儀的氣氛，也特別

強調這一方面，等待和緩慢地追求救恩。教會及人類的歷史，也很清楚地表現這一方面。有些時代，表面上看來，在救恩史方面，好像是一種停頓，甚或退步。有的人成熟的程度像小孩子，有的是少年，有的是成人，按照不同的程度，也可以強調不同的方面。現代的人可以說有一點少年的態度，最近幾十年人類有機會發現自己的創造能力；另一方面，尚未完全體會到自己的軟弱：一如少年需要表現自己的能力，而需要拒絕別人的依靠，自己以為根本不需要援助；這樣到達某一種程度，只是成長的一個階段而已，所以我們也不必勉強現代的人接受他以為不需要的援助；可以當做他的旅伴，而且也可以邀請他的援助，這樣他便會發現自己需要援助。我有時聽到有些本堂神父說：現代的人，即便是教友，好像不需要天主，不需要我們。這怎麼辦？那麼我們為什麼不邀請他們幫忙？為什麼不給他們介紹一些挑戰？不乾脆向他們說：就是因為你感覺不需要天主，你就可以比較自由地跟她交往。現代的人比較喜歡創造自己的歷史，那麼為什麼不從這一方面開始？有的人拒絕宗教信仰，是因為他們以為對本身的成長，對他們向世界所應負的責任有所阻礙；他們以為信仰只是軟弱人的拐杖。我們也不得不承認，有時會給人這樣的印象；在我們的言語、行動上，我們有沒有表現信仰也是一種挑戰？比如泰澤青年所發出的喜訊，剛好用現代的語言表現出信仰的挑戰：復活的基督使喜悅在人類的內心深處復甦。祂正要為教會帶來一個新紀元，一個沒有特權，與全人類共享的教會，全人類看得見的共融的處所。祂將給我們充分的想像力與勇氣，來開闢一條與全人類和好的道路。祂要我們奉獻生命，努力使任何人不再成為別人的犧牲品。

### 三、現世方面與末世方面

救援一方面是在這個世界開始，另一方面是在末世完成。第一方面包括各方面的進步及改變：物質方面、經濟方面、政治方面、社會等等；但是，這些進步還不能算完美的救援。福音上一邊說：「天國就在你們中間」，一邊也邀請我們每天祈禱：「願祢的國來臨」。耶穌講道時，也行了一些物質方面的神蹟：治好了許多疾病；這是救援現世的具體表現。但是，新約最後一句話，仍是「主，請來吧！」這表示救援尚未完成。現代的人類，雖然還有許多逃避現世的方法，但是，對宗教性的逃避是特別敏感。現代的人比較喜歡具體的、實際的、現世的，能够測量的事實，所注意的，特別是「現在」，爲什麼不特別首先介紹給他救援的這一方面呢？前幾年有人寫過「我們逐漸面對一個無宗教的世界：這是因爲以前我們培養了一個無世界的宗教」。因爲有時宗教逃避了世界：所以現在世界也有時會拒絕宗教。幾十年來一般的「政治神學」，就是想避免這個危險。在很多地方，傳統的說法「熱心的教友」現在已改成「獻身的教友」；拉丁美洲的「解放神學」，也是一個很明顯的例子：那些人想把福音的訊息，用當地的、具體的表現，表而出之。拉丁美洲的教會發現：若要真正傳播福音，需要像耶穌一樣，同時治好那個社會的疾病；基本問題是經濟及政治方面的管轄。所以福音的訊息，也必須要有這樣的作用。上屆的全球主教會議，最重要的議案之一，也是傳播福音與人發展的關係。保祿六世主要的道諭之一，也是「人民發展」。這些現象，很清楚地告訴我們：現代教會與人類的方向指向何方。但也並非告訴我們，要把理論束諸高閣，而是要我們特別注意比較實際的救援現象。

## 四、個人方面與團體方面

救援一方面是個人性的，另一方面也是團體性的。至少從以色列先知時代，聖經告訴我們：每一個人不論他的祖先如何，都要在天主面前對自己的行為負責。但是從開始，天主所召叫的不是個人，而是團體；接受救援的是個人，但却是在團體之中；同時，每一個人也對團體的救援負責。現代的人，雖然還有很多個人主義的表現，但是不能否認的是：人們比較珍惜團體。在經濟和政治生活上，因為現代的交通發達，可以說人不能不多注意團體；但人生其他的方面也多少受到這個影響：比如在禮儀和靈修生活方面，目前有一些相當普遍的團體性的表現，二十年前根本難於想像；但這些成就不能阻止我們繼續檢討。我們需要不斷地捫心自問：我們的教會性的行動，我們的禮儀，我們的靈修，雖然有很大的進步，是否已完全符合現代人的願望？我們的祈禱，我們的聖事，到什麼程度是團體的？到什麼程度只是一起做的？我們的基督徒生活，到什麼程度，建立在信仰團體上？到什麼程度，只靠傳統的制度？有些新的方式，新的潮流，並不只是時髦，其真正的目的是幫助發現而實行團體價值：因為有些外在的因素，雖然表面上並不重要，但是却非常阻礙團體的表現。

## 五、接受救援與傳播救援

人一方面是救援的接受者，另一方面也是救援的傳播者。第二方面就是傳教使命的由來：教會就團體，就每一個基督徒兩方面而言，不能不傳播所接受的救援。事實上；只有這個方法才能够達到一個成熟的信仰。只有已經體會過救援的人，才能够傳播給別人；反之，一個人能够把救援傳播給別



人，也是表示自己體會到了救援。初步接近教會的人，當然不免到某一程度是因為自我的得救；可是在培養他們的過程中，他們逐漸地關心大衆的得救與否，還是我們的責任。

經驗告訴我們：一個信仰團體，決定充當信仰傳播者時，才開始真正成爲一個信仰團體。三年前在臺灣很少聽到教友使徒工作，目前業已經常聽到，雖然多數人對教友使徒工作到底是什麼，還不甚了然，但至少表示一個成熟的信仰開始了。

(上接二九八頁)

面，是指全體學員，臺北教區地區人不傑共廿六位。新竹教區有四位神父，十位修女。當然以少爲貴。臺中教區有陳家三傑，一男二女。嘉義教區有三位神父，一位修士，是爲父系中心的天下，臺南教區有一位神父，二位修女；因爲三人爲衆，高雄教區有五位修女，即五女登科。花蓮教區一女稱霸；共五十六位。

禮，是指彌撒聖祭、早禱、餐點、飲料把全體融冶在一起，發生思想、意見和友誼的交流。綜合發問、小組討論則是個性的表演。彌撒聖祭表現了東方的風格，以鞠躬代替過去的敬禮。獻花、果、香、餅、酒也只有東方色彩。領聖體，不再是「來！我喂你」，而是「來！你們拿去吃！」廿九日因有法師、大師、教長與我們共同用餐，所以全天吃素。吃素在教會內本不值得大驚小怪，只是與各宗教首領共同進餐，却是臺灣教會的新紀元，世界大同的光芒！

(以上二文前文轉載恒毅第廿四卷第八期，後者轉載善導週刊，民國六十四年二月九日文)

# 輔大第四屆神學研習會日記

劉太萼

論「在台灣背景中的得救問題」

## (一) 引言

去(六十三)年十二月，接到輔仁大學神學院一紙通知，謂將舉辦第四屆神學研習會，徵求各教區及修會團體遴派合於規定資格的人參加。我的會長見過通知，有意派我權充，我說簡章載明，參加的人限於神父及修女，並不見修士字樣，尚且我也沒有傳教牧靈的三年經驗。會長幽默的說：「神職界中已包括修士在內了。」他又笑著說：「爲了妥當起見，不妨在報名單上說明你的身份資格，准許與否由他們裁奪。」我領命照辦，在報名表上空白處寫上：臺南碧岳神學院畢業，奉會長之命報名參加。過了陽曆年不久，接到通知，獲准報名繳費，喜不自勝。

## (二) 一月二十七日

我在開會前一日隨同會長開車去臺北，當晚下榻泰山本篤會院。二十七日臺北的氣候不好，風疾雨勁。下午三點，仁慈的舒神父開車送我去神學院，路經貴子路，他說這條路的另一名字叫八塊錢路，我不解其意，他解釋說：「從前坐計程車，經過此路計程八塊，因此得名。」我朗然一笑說：「現在汽油漲價，要改名十四塊路了。」

車子進了輔大校園，先去理學院稍停，參觀了舒神父的物理實驗室、辦公室，末了又跑去五樓頂憑眺輔大全景。兜了一個大圈子最後才去神學院報到。手續極簡單，報姓名，繳費，領個名牌掛在胸前，然後被人親切的引到自己的房間，手續完成。剛走上樓不多會兒，遇上了來自臺南的王文神父，趕緊趨前請安問候，談笑甚恆。晚飯時又撞上來自嘉義的田、石二位神父，異鄉重逢，少不了招呼寒暄一陣子，一團和氣。七點有個交談會，大家坐定，張春申院長首先致歡迎詞並報告研習會籌備經過情形。他說：「這次研習會是歷來籌備最久的一次，經開始到今天幾近一學期。原因之一是本次研習會邀請的多位演講人，都是各宗教的著名領袖或學者，本院與之素不相識，須透過朋友間接邀請，費了不少周折。談到在『臺灣背景中的得救問題』，他說：「得救問題不只是一種知識，也是一種真實的生活經驗，從實際生活中體驗基督救恩的臨在。」隨後他介紹了在本次研習會中的全體服務人員向大家亮相。在場的人報以熱烈掌聲。張神父坐下，又站出一位高大的外籍神父，樣子像戴高樂，主持簡短的祈禱，並有修士指揮唱聖歌，氣氛肅穆融洽。祈禱畢，張春申院長宣達了副主教的寬免令：寬免了大家的日常課經。大家的高興情緒甫定，張院長也放寬赦：「大家如果累了，可以自由回房休息。」此語甫落，只聽一人大聲說：「謝謝副主教」。逗得大家笑了一陣子。

### (三) 一月二十八日

昨夜房裏有三個蚊子，睡前被我追殺了兩個。熄燈後剩下的那一個盤旋我耳邊作響。幸好我帶了一條大毛巾，把耳朵及下巴部份圍住，量牠再無用武之地了。今晨天微亮，朦朧中聽到有人呼喊的聲音，那聲音極像似我的名字，可惜被緊閉的門窗阻隔，沉啞不清。心想，異鄉作客，大清早的，誰

會喊我呢？貪戀被窩的溫暖，翻個身，遲疑了片刻，心中總覺得不大對勁，一骨碌爬起，披上來克，拉開門瞧瞧，走廊上一片靜悄，哪裏有什麼呼喊！暗笑自己敏感。

早飯時，碰上某神父，打招呼，道個早。孰料一碰面他就肅容滿面的說：「今早晨我喊你，沒聽見？」我楞了一陣子才恍然大悟，原來真有其事。我連忙答說：「啊！原來是你喊我，聽是聽見了，只是迷迷糊糊的辨不清。」我又忙問：「什麼事？神父？」我頭暈，起不來，想你来遞藥我吃，我喊了好久，後來還是石神父來解了大難。」這時我憶起撒慕爾蒙天主召叫的故事。我大不驚醒了！

× × × × × × × ×

研習會的各項節目今天正式展開了。上午第一篇演講是溫保祿神父的「人對救恩的渴望」。他首先闡述救恩的概念說，救恩就是人生的完成或人生的圓滿。換言之，就是人生所必然追求的善，銘刻在人的本性中的願望，不得到它，人生便沒有意義。他認為人對救恩的渴求是人生的事實，特別是當人面對死亡時所引起的緊張感而言。他說：由於人有自由意志，就必然有基本的追求，朝向那永遠的幸福的目標追求。所謂永遠的幸福的目標，他認為就是一個絕對的、真、善、美的無限價值。這價值是一個真實的存在，一經得到就不會失去。因為人就是為了這個絕對的真、善、美而受造。論及救恩的幅度時，他說人的肉身與人自身實在是一個整體，不能分割。我們不能因追求救恩而使肉身毀滅。另外由於人有社會性，而使救恩的範圍擴及個人以外的人、事、物。他說人與家人、朋友有關係，進而與一切人有關係。我們所追求的真、善、美，也是一切人的真、善、美，與一切人休戚相關，但是有一點必須注意，他說救恩雖然因著社會性與別人有著必然的關係，換言之，即因別人的自由而受到限制，也得留心自身的獨立自由性。因為救恩不能是團體的成就。(Collective achievement)。當

追求幸福時，一方要擴大範圍，一方要顧全自身的獨立自由。然而人憑自力追求一個絕對真、善、美的價值，是否能達成願望呢？溫神父說人憑自力追求圓滿幸福，終歸無能為力。人必須歸向神，向神求助。在人的行善避惡的努力中，人多時感到軟弱，人不期然的要仰仗一個「勢力」。他繼續發揮說：在倫理的義務實踐上，人會體驗到他所面對的是與吾人有區別的「另一位」。雖然人無法完全了解他。這是一個奧秘，是救恩的神祕性。他說：「人知道無法完全了解神就是人認識神的最高成就。」

第二篇演講是鄭聖冲神父的「從哲學觀點看得救」。他首先解釋救恩與哲學的關係說：救恩是一超自然的目標，不是哲學的對象。但從人生方面而言，人渴望與永遠、絕對的存在交往。如此，自然與超自然便相通了。他分存在主義哲學為封閉式的與開放式的兩類：封閉式的存在主義者，把人生看成是「恐怖與荒謬」，他們迫切的感受到存在的事實，有一種使命感在催迫著；然而他們發覺使命與使命的完成之間存有荒謬，理性無法了解。他們從現實的人生中遭逢的一切感受，來探討人生的方向，他繼續說當代的存在哲學，透過文學的描寫，叫人知道，人生原本是嚮往著一個「婚宴」的幸福，而實際上却過著「異鄉人」的流落生活。存在主義者認為：人生的路途充滿了「瘟疫」與「誤會」。面對如此荒謬的人生，人不該屈服與墮落。他們堅決的要做一個「反抗者」。他們認為，只有反抗才能賦予荒謬的人生一個意義。開放式的存在主義者，不似封閉式的偏頗。鄭神父說：他們承認人應在上帝面前站出來，成爲一個獨立的人。原來人是靈與肉的綜合體，「自我」是一個有限與無限混合的。但僅憑人自身之力，無法完成自我，必須藉「信仰的躍躍」(The Leap of Faith)才能打開天啓之門而獲得恩寵。所以總括說，人生是走向存有的一種存在，走向存有的老家，才能識透「存在的荒謬」。

鄭神父在結論中說：「當代的存在哲學，憑理性與主觀感受探討了人生」，「封閉式的存在論者只憑理性理解，不願接受超理性的啓示與恩寵，認為人生必然落空。人性的尊嚴，只要求人『爲其所不可爲』。聊以賦予荒謬的人生一種意義」。『開放式的存在論者，則接受人生是不可單憑理性可以了解的事實。它是一種奧祕，必須開放心靈的局限，接受超理性的啓示和恩寵，讓生命走向超越。』

（案：聽完鄭神父的全部演講，我個人覺得，講題若改成：「從存在哲學看得救」，較爲切題。）

在下午的綜合發問中，有人問鄭神父，存在哲學是西方世界的時代產物，給中國帶來了什麼影響？

鄭神父的答覆大意是：存在哲學的流傳在臺灣，對年輕人，尤其是大專青年，影響極大，他們受了這種思想的感染，也跟着趕時髦，大喊自己是迷失的一代，以及不滿現實等。這種意識情緒的發洩，無形中也加深了上下兩代之間的罅隙。

第三篇演講在下午，是成世光天主教的「儒家思想中之得救」。主教說得救是因基督而來，儒家不能使人得救；但儒家有好的內涵，可以助我們走得救的路。他又說爲達得救之路，必須接受基督、追隨基督、度基督化的生活，用實際的行爲表現信仰於外。論及在基督以前的儒家之得救問題，主教說追隨基督的人自然得救，在基督以前的那些聖善的儒家，他們心存天理，行人事，也等於是接受了基督。因爲他們的生活不只是飲食男女，他們把大部份的時間和精力爲追求天理而孜孜不倦，保持了一個更高的精神境界前趨——走向天主。主教認爲大學中的「明德」與孟子中的「四端」就是儒家精神境界的基礎，可惜人由於後天的世熏俗染而迷失。主教說基督的降生，賦予人以新生命，新力量，使人再振作，發揚人的原有善端，使人超凡入聖。人按天賜的善端向上，天主由天而下，上下相接，達成

天人合一，止於至善。這是「明德」或「四端」的全體大用處。主教並進而指明，儒家僅是一倫理學派，供給了我們一套修養方法，助人度天人合一的生活。然而歷代儒家把聰明智慧迷失在人事圈中打滾，總不能跨一大步，上與天接。主教說學者稱儒家為「儒教」，實際上儒家並非宗教。（太粵案：儒家不是宗教，但儒家所操持的義理學問中，確含有濃重的宗教情懷也。）假如把儒家看成宗教，對我們便成了一種威脅，逼使我們採取自衛的措施，不敢與之接近。實則他們僅是一倫理學派，不是宗教。儒家不但不可怕，反而是可以親近的。繼之主教引用尚書大禹謨：「人心唯危，道心唯微，唯精唯一，允執厥中」，勸勉吾人默思涵詠。這十六字心傳，是儒家思想的根源。周公以之制禮作樂，孔子集大成創發了以「仁」為本的儒家思想。演講綱要末尾有一段說：「孔孟得天獨厚，早在基督之前倡行仁義之道，我們應當視為天主藉他們在以色列民以外，為接受基督的救恩，準備了一條含有人情味的途徑。」

#### (四) 一月二十九日

今天的三篇演講，主講者皆為外教領袖人物。在早禱的意向中，我們特別呼求天主賜吾人明智與謙遜，與之會晤。

第一篇是蕭天石大師的「從道教觀點看得救」。他的演講內容，概括言之，認為宗教不該有階級從世上所有宗教都不外是尋求一個最後的根本原理，在尋求的過程中必須先從個人自身做起，即是先，做人起。做人的目的，儒家是成聖成賢；佛家是成佛；道家是成仙。做人的起步，須從「心」始。要達到上述成仙的目的，道家有一套功夫步驟：即是煉心、煉性，合稱為「聖功」；其次是煉精、煉氣、

煉神，合稱爲「命功」；第三步是煉虛，稱爲「合道」。這就是道家丹鼎派的功夫步驟。

末了他說：「儒、佛、道、三教大義，可以用三句話道盡：儒家擔得起，放不下；佛家放得下，擔不起；道家是既擔得起，又放得下。」語畢聽衆大笑，他自己也笑了。

今天的彌撒提前舉祭，大概是因道安和尚的演講時間有更動的關係。

成主教主祭，彌撒中的奉獻禮節甚爲隆重。有所謂「五獻禮」：獻花禮、獻香禮、獻果禮、獻餅禮及獻酒禮。每項獻禮之後，念特定的獻禮詞，由主祭及輔祭共念。（太專認爲該由主祭獨念較清晰明瞭。研習會最末一日彌撒由羅主教主祭，獻禮詞又改由全體共念，也不太好。念畢，大家答：「願天主永受讚美」極好。五獻畢，全體向天主行三鞠躬禮。五獻禮中我最喜愛獻香禮，除了禮儀之外，但見香煙繚繞，不僅上升到天主跟前，也進人的鼻中，帶領吾人心靈上升也。彌撒進行至聖體禮儀時，但見道安和尚，著咖啡色長袍，外披黃色袈裟，由張春申神父陪同，步伐徐緩，舉止雍容，進堂行鞠躬禮，坐下。此時聖堂內，氣氛肅穆，歌聲如縷，真是天主的兒女齊集一堂了！

（太專又案：團體聚會，彌撒中准領聖血，無奈人數衆多，排隊領聖體之後，再另排隊領聖血，未免煩事而費時，不若把聖爵聖盤並列，讓領受者手拿聖體再蘸聖血，一氣呵成，較佳。）

彌撒完畢，大家去休息室用茶點，十五分鐘後，演講開始，題曰：「佛教觀點下的得救」。

道安和尚，湖南人，（事有湊巧，佛、道、回三主講人皆湖南人也）六十九歲，足跡遍天下，著作等身，並身兼幾處廟宇的主持。他爲人樂善好施，辦有許多慈善事業。高神父特別介紹說：「法師與常人最大不同處，就是他不用床鋪，不須睡眠，而是以打坐靜息代替睡眠。」他站在講台上，一邊



靜聽高神父的介紹，一邊神情奕奕的掃視全場人衆，氣宇委實不凡。他劈頭第一句話便說：「在貴教的新舊約中，強調『信』便能得救，這是很堅實的話。任何宗教信字是很重要的，但只信不夠，還得看你信得堅不堅。在佛家有『成打一片』的說法，就是此意。」

他介紹佛家講得救有四個字：即信、解、行、證。信：即是相信，但信得要深，要願，要實。解：是了解，有深刻的研究。行：實踐，親身體驗。證：即證道，從行中得到了經驗。論及得救力量的來源，他說：「佛家講個人或國家的得救有兩種力量。一是『自力』，二是『他力』。自力就是靠自身修持的功夫，他力是靠佛，靠上帝。因為『他』有很多威德、神通、智慧。我們靠著他的幫助便可得救。他力或自力雖不同，但最後必歸一途。故此佛家有兩句話：『方便有多門，歸源無二路』。佛家講的得救是自力與他力合起來。」

就自力得救方面，他引涅槃經中佛的話：「吾有二健兒：一者自不作惡，二者作能懺悔。」他解釋說：從來不作惡，固然可稱「健」，但作惡之後，知道懺悔，亦是「健」的表現。他又補上一句：「這與人有原罪說稍有不同。」他又引了孔子的話：「人非聖賢，孰能無過，知過能改，善莫大焉。」繼續發揮說佛家認爲一人不得救，乃由於他自己的罪惡。他引用了華嚴經中「普賢行願品」的一段話來闡釋罪惡的來源。經曰：

「往昔所造諸惡業，皆由無始貪嗔癡，從身語意之所生，一切我今皆懺悔。」

「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相，衆罪如霜露，慧日能消除。」

他解釋說：佛家的生命觀皆白「無始」。空間無內無外，時間無始無終。佛家的空間，是指三千大千世界。人的罪來自貪、嗔、癡。貪者，愛（欲）也，愛即欲。愛，有自體愛，境界愛，後有愛等

三種。自體愛：就是愛惜自己的身體，愛護自己的生命。假若腿部患了癌症或遭了車禍，醫生說須鋸掉，爲了保持生命繼續，不得已，只好鋸掉。鋸腿雖不得已，還是出於自體愛。境界愛：就是指對財產的所有權有貪戀，出於一種權利欲。後有愛：指死後升天國，享極樂而言。這是諸貪中最高尙的貪。自體愛與境界愛，如果愛得過了份，就會侵害到他人，唯後有愛最純高。以上所舉自體、境界及後有諸愛，是與生命俱來的，謂之無始貪。嗔者，怒也。你妨害了我的自由，我就發怒反抗。癡者，愚癡也，無明也，即是盲目的意志與意識。佛家禪宗有句話說：「打破漆桶，黑漆一團」，即指癡而言。佛家稱貪嗔癡謂之三毒。三毒是從身語意而來。這些罪要鏟除，便須懺悔。

他解釋第二段經文說：業障似海，皆從妄想生。妄想像水的波濤，是因風吹而起，非實相。去妄想，該念諸法實相，不要爲虛相所惑。他說：佛家說得救，只要念實相，用智慧可以克服罪惡，這是自救一條路。

關於他力得救，是要靠觀世音菩薩，靠佛。是純宗教的救濟。佛家有求免七難，免三毒及求滿二求等。靠佛的力量，隨求者的身份環境不同，觀世音應現三十三種身份降凡救人。由於時間有限，關於佛家他力得救的內含，道安和尚未多發揮。

下午的演講是定中明教長的「從回教的觀點談得救」。回教相信阿拉是他們的眞主，阿拉是純一無匹的。在可蘭經(Coran)中，眞主阿拉說：「一切罪皆可赦，唯獨認阿拉爲舉匹(有偶)者，不可赦。」阿拉是宇宙的創造者，宇宙及宇宙中的萬物只要阿拉一命就成。眞主說：「有，就有了」。阿拉是全知、全能，有大仁大慈。

回教認爲，自阿拉造人始，至教主穆罕謨德止，人類才發展到完全成熟的階段。到此階段，人類才開始從事一切學問的發明與創造。

論到回教自力修持的功夫，他舉述回教的「五功」。他說五功就是：念、禮、齋、課、朝。念，即念真主：「萬物非主，唯有真主，穆罕謨德是主的欽差」。禮，即禮拜：每天按時禮拜五次。齋，即齋功：每年回曆的九月，要齋戒一個月。齋戒的目的是要人體認饑餓的滋味，進而念及窮人，改進人類道德及精神上的情況。課，即課功：納稅也。每年施捨所得資財的四十分之一，作爲濟貧之用。朝，即朝功：指朝覲朝聖而言，朝麥加天房朝拜。定教長特別指出，謹守五功亦非易事。如能一生謹遵不渝，定能成聖成賢，達到得救的目的。

定教長對世人多譏抨回教爲一鼓勵戰鬥的宗教，有所闢駁。他說：回教徒傳教係一手執劍，一手執經的說法，實在與事實真相不合，而事實上也不可能。當時的經文是寫在羊皮上，一部可蘭經，須皮百卷千卷之多。百十千卷的獸皮，用獸駝車載尙嫌笨重，如何能說一手持經呢？」

## (五) 一月三十日

今天的第一篇演講是謝博文牧師的「聖經啓示中的基督救贖論」。他說他從牧靈工作和教學工作中，實際體驗並領略到，基督的救贖工程確是「人的需要，神的作爲」。他說我們所信仰的神，是非常願意與人交往的神。整個聖經中所表示的神，是一個交談的神，不是獨白的神。我們的神好像是一位來到精神病院服務的醫生，他用愛心，用勸勉，用忍耐與人交談；他冒著危險與病人同住，而病院中的病人，反而不知好歹，起來反抗他，斥罵他，甚至想趕出他去。

論到舊約以色列民的被選，他說：我常想，天主爲什麼選了以色列這個民族，而不選中華民族爲他的選民？無論從那方面說，中國人比以人強得多！他縷述歷史說：天主從創世造人，到人性的墮落，從召選亞巴郎到以色列民族；從以民建立了國家，到建立了祭司、君王、先知的制度，以色列民族所表現的一直是那樣的「不聽話」！南北朝共歷四百餘年，二十餘位國王幾乎都不爭氣！可是上帝選了這樣一個民族，自有他的用意。他提到今天傳教所發生的一種奇怪現象，他說：在新約中，基督道成肉身，從傳教到死亡復活，是基督全部生命的表白。他的生命就像葡萄般被壓碎，流出血來供人喝。最後復活完成了救贖。然而奇怪得很，這個世界的人，對耶穌受苦的事實較易接受，對復活的耶穌却不感興趣。大部份人願跟隨十字架上的耶穌，而捨棄復活的耶穌。爲什麼如此？他並沒確切說明，只說我們的使命是傳福音，傳的是整部福音，不是截取福音中的某些段落。

他把天主的救贖計畫比作一齣戲劇。他說聖經中的救贖過程就是一齣神與人共演的劇。舊約的導演在幕後，到新約，導演親身出馬演出，神與人的交往史，可比作戲劇去了解。這真是一齣神人共演的喜劇。救贖不是哲學理論，不是神的獨白，而是交談。他說得救不是指一次完成，而須從自身生活開始。必須親自跳進救贖史的洪流中親身體驗。從舊約到新約，以至現在的教會，是一個連續的生活歷程。我們已經得救，却又是正在走向得救。

上午的第二篇演講是溫保祿神父的「基督的救恩」。由於整個的講述，理論性太重，非我學力所能完全領會，勉強介紹又怕錯會原義，因此付之闕如，謹向讀者致歉。

下午的主要節目爲綜合發問。因爲發問與回答，語多瑣碎離題，亦無精采可記。

## (六) 一月卅一日

四天的研習會，早禱皆由修女領導。她們的感懷多，意念周詳，口齒也伶俐。今晨的禱詞中，除了感謝天主賞賜了我們的研習會順利和諧的進行之外，修女特別提到了為大家服務的修士修女及神父；「我們接受了老爺般的招待……求天主降福他們。」歌唱部份，採用聖言會編印的「歡樂年華」，詞與譜不類聖歌舊粹，加之用吉他伴奏，我感到特別清新。八點十五分進教室聽張春申神父的「教會與救援」。張神父首先縷述有關救援的四種不同理論：

### (1) 新正統派

此派特別強調對天主啓示的救恩性、超越性。認為其他宗教是來自人的罪，甚至是來自魔鬼。這種說法，在「天主就是愛」的理論上，無法成立。

### (2) 自由派

此派與新正統派立場相反。認為一切宗教皆有同樣的救援本質。不過在現實上，基督宗教是最完美的。此派的缺點，在於否定了天主因基督的啓示的唯一性，因為耶穌的死亡與復活，其他的宗教沒有。

### (3) 完成派

此派肯定了聖經中的思想是來自天主的啓示。其他宗教的救援道理，只是為基督的啓示做了準備。

工作。這種論斷，行之於其他宗教則不被接受。

#### (4) 歸化派

此派承認基督以外的宗教有聖善的部份，但面對基督的死亡與復活的啓示，應當向基督宗教歸化，歸化後仍保持原有宗教的面目。這種論調實際上難以解說。

其次張神父分析其他宗教救援道理的形成。第一是形成有三個層次。①基本層次：耶穌的救恩在歷史上的某一階段，進到某一一人、某一家或某一民族心中，於是產生了與天主神祕交往的經驗。②象徵層次：用神話的方式把上述神祕的交往經驗表達了出來。③制度層次：信仰表達之後，漸漸濃縮成信條，化成禮儀，結成組織，最後完成制度。第二是在基本上任何宗教皆有此三層次。但在各不同民族，不同地域，不同的政治經濟文化及社會環境，就產生了不同的表達。第三是在形成的過程中，不一直都是進化，有時也能退化甚或僵化。這是因為在自由的答覆天主的救恩時，有了變化的原故。

第三點是論到教會面對其他宗教的態度。張神父分成消極的與積極的兩方面。消極方面：應當承認其他宗教也是來自天主的某些啓示。這些啓示，是透過了各該民族的聖人賢人的智慧與經驗而表達出來的。積極方面：我們除了宣講基督的福音啓示以外，還該認定在救恩上，天主特選了以民，對其他民族而言，是「代理」性的角色。基督的教會在各宗教中也是處在代理性的地位。在聖經中，「上主的僕人」這一稱謂，更具代理性的意義。在我們禮儀生活的讚美中，即是表達了代理其他各宗教各民族的「代理讚美、代理懺悔、代理祈禱及代理求赦」。

x  
x  
x  
x

當日還有兩篇演講，我都未作記錄。一是谷寒松神父的「救援神學的若干系統反省」。二是弘宣天神父的「從牧靈與教理觀點下討論救援」。

## (七) 尾 語

我拉雜冗長的把這次神學研習會的實況及研習的全部內容，盡我的力量與學力完全的記錄下來了。研習會結束後，回到嘉義會院，足不出戶的費了三個晝夜，全力書寫。我的用意不外是讓沒有參加研習會的人讀了我的報告後，也能分享一些研習會的果實。雖然我寫得並不好，記述得並不十分完美，但我自信，我的記述忠實的表達了演講人的原意。然而我更自信內中必有走樣及錯懂的地方，在此我得向主講諸君子請求原諒。

經過這次研習之後，我深切體會到，教會處在今日多元化的世界環境中，除了在努力學習自處之道外，還在謙抑自下的學習如何待人。假如我的觀察不錯，我發覺，教會在自處上較有依歸，而在學習如何待人方面，經驗尚甚短淺，而且遭逢到處碰壁的苦惱，是一片愛心被人拒絕的苦惱！這到底是什麼原因呢？我也不十分了解。但我深信，只要我們懷著基督所懷的心情，甘心的接受磨練，天主的神必會領導我們安渡這一尷尬的階段。因為我們雖然已經得救，却仍舊是在得救的道路上。