

神學集

于斌



122

# 輔仁大學神學論集

第122號 1999年冬 總目錄見50, 100期索引

## 迎接 2000 禧年特稿專輯

### 目 錄

編者的話：迎接 2000 禧年..... 編輯室 459

#### 迎接 2000 禧年特稿

- |                                 |     |     |
|---------------------------------|-----|-----|
| 禧年準備與聖母瑪利亞.....                 | 張春申 | 463 |
| 聖母論在梵二之後的動向.....                | 張春申 | 471 |
| 天主教生命倫理觀的基本視域.....              | 艾立勤 | 479 |
| 從基督信仰看宗教對話<br>以聖三神學及基督論為基礎..... | 柯毅霖 | 508 |
| 禧年前夕對宗教裁判所的再思.....              | 區華勝 | 536 |

## 廿六屆神研會專題演講(續)

### 聖禮

- |                      |     |     |
|----------------------|-----|-----|
| 禮儀的根：朝拜父.....        | 胡國楨 | 546 |
| 父是宇宙人類的歸宿及目標(上)..... | 錢玲珠 | 551 |

### 牧靈

- |               |    |     |
|---------------|----|-----|
| 教理講授中的天父..... | 章薇 | 564 |
|---------------|----|-----|

### 宗教交談

- |                                 |     |     |
|---------------------------------|-----|-----|
| 福傳談天父(上)<br>與台灣宗教文化中天父觀的對話..... | 莊慶信 | 574 |
|---------------------------------|-----|-----|

- |                        |     |     |
|------------------------|-----|-----|
| 卅一卷(119~122期)分類目錄..... | 編輯室 | 596 |
|------------------------|-----|-----|

- |                        |     |     |
|------------------------|-----|-----|
| <b>EDITORIAL</b> ..... | 編輯室 | 600 |
|------------------------|-----|-----|

## 編者的話：迎接 2000 禧年

《神學論集》的編輯工作，響應教宗若望保祿二世《第三個千年將臨之際》的呼籲，順利地走過了 1997「基督年」、1998「聖神年」及 1999「聖父年」，最後，終於來到基督紀元第三個千年的前夕。

廿世紀後半基督信仰世界的發展，尤其天主教梵二大公會議的召開及其後的演進，我們循著這些跡象，可以發現基督信仰教會生活及神學思想的面貌，在這第二個千年末端的世紀裡，逐漸開始有了變化。下一個千年，基督信仰世界與本千年相比，會有很不一樣的面貌。

天主教，在這基督紀元第二個千年中，一直是人數最多、規模最大的一個「共融體」( communion )，她的變化足以影響整個基督信仰的世界。首先，在這個千年中，天主教的「共融結構」，基本上是以「中央集權式的神職主義」為主所構成的金字塔型教會組織，其根據的神學理論乃是以「由上而下的基督論」所推演出的「教會論」，這是本千年基督宗教神學思想的基調，一切神學議題的討論，幾乎都染有「基督中心」及「唯有我的教會為真」的色彩。

然而，人類歷經美國獨立及法國大革命的民主運動浪潮的洗禮，基督信仰世界又經歷廿世紀初葉開始的「神恩復興運動」及「大公主義運動」，再加上廿世紀後半發展出「由下而上的基督論」神學方法，梵二又強力推出《論教會在現代世界牧職憲章》。這一切的發生，在在影響基督徒團體「共融結構」的型式及運作。於是，「在聖神領導下，平信徒與聖職人員共同分擔使命，進而走向以地方自主性強」的組織型態，也慢慢在

這個時代中實現了。

這個基督徒「共融結構」的立足點神學思想，將會是由「聖神論」出發，在「由下而上的基督論」引導出的「人學」及「教會學」上，談「大公主義及宗教交談問題」，並關心生命科學進展中的「生命倫理問題」。「聖神論」、「天父學」及「由下而上的基督論」將會是這個時代裡的神學基本色調。

我們特別以「迎接 2000 禧年」做為 1999 最末一期的主題，編出本期的特稿專輯。

首篇為張春申神父的〈禧年準備與聖母瑪利亞〉，文中指出教宗《第三個千年將臨之際》的呼籲，每年都把注意力轉向童貞聖母瑪利亞，因而試著集合天主聖三對她分別賜與的恩典作了整合與反省。

教宗若望保祿二世稱聖母瑪利亞是天父救恩計劃中的「特選女兒」<sup>1</sup>，她在天父派遣的使者口中，經驗到天父特別的鍾愛，爲了回應天父的旨意，決定做個童貞母親。

瑪利亞，天父這個「特選的女兒」是耶穌的母親。這個耶穌正是天父愛惜的兒子，又是一切受造物的「首生者」<sup>2</sup>，是「出自天主的天主」<sup>3</sup>，是天主第二位聖子。耶穌基督在創造與救贖上都佔了首位，而且創造是爲了救贖，兩者構成「救恩計劃」<sup>4</sup>。天父在這「救恩計劃」中，特選聖瑪利亞，賦與她母親的職務：成爲「首生者」<sup>5</sup>耶穌基督的母親，因而成了全人類的母親。當然，瑪利亞也確實在「救恩計劃」的過程中，完滿地實現了這

---

<sup>1</sup> 參閱：教宗若望保祿二世之文告 54。

<sup>2</sup> 見：哥一 13, 15。

<sup>3</sup> 見：《尼西亞信經》。

<sup>4</sup> 參閱：哥一 16~20。

<sup>5</sup> 見：弗一 10

「唯一特選」的母職。

聖神，祂是天父一切作為的德能，在聖瑪利亞身上行了大事；反觀聖母瑪利亞，她「克盡母職」的一生完美地彰顯了聖神的德能，所以被稱為「天主聖神的畫像」<sup>6</sup>。

接著，張神父的〈聖母論在梵二之後的動向〉一文，分別簡介了梵二前、梵二及梵二後的聖母論神學發展脈絡。特別指出梵二之後聖母論的三個動向：其一，聖母敬禮在「教會之母」的新名銜下仍然蓬勃，而且重視本地化與配合現代女性；其二，在推動第五個聖母信理－聖母為「中保」「共同救贖者」「師保」－的浪潮中所引發的討論；最後，乃聖母論與聖神論的研究合流。

「聖神論」，必在即將來到的第廿一世紀、或基督紀元第三個千年中，取代「基督論」及「教會論」在基督宗教神學中的主流地位，成為所有神學論題的基調。這個預測也可在梵二之後的聖母論動向上看出端倪。

生命科學在廿世紀後半有了非常大的突破發展，生命倫理在廿一世紀的前半勢必成為「維護人類尊嚴」方面的主要議題。艾立勤神父的〈天主教生命倫理觀的基本視域〉一文，由「天主聖三的愛」及「人人格的尊嚴」出發，探討「婚姻家庭生活的尊嚴」及其「相關的倫理規範」，為天主教生命倫理觀的基本視域（basic vision）作了系統而完整的介紹，希望能因此消彌現代人由「虛無主義」所引發的徬徨無助，也能因此化解現代人由「規範解構」所帶來的意義危機，更能因此突破在「相對道德」下所表現的偽善面目，而引人歸向真理。

梵二以來，天主教開放宗教對話的胸襟，引來了宗教人士

<sup>6</sup> 參閱：張春申，《聖神的廣、寬、高、深》（台北：光啓，1998），185~193頁。

們正面、負面的討論與評價。這也會是基督宗教及所有人類宗教在下個世紀裡的主要論題之一。香港聖神修院的柯毅霖神父大作〈從基督信仰看宗教對話〉，為這些神學討論作了綜合介紹，並以聖三共融神學及基督論十字架神學為基礎，指出對話的必要前提，是謙遜和對自己信仰的深切意識。參與對話，毋需背叛自己的信仰，更不應終止信仰或認為它只具有相對而非絕對的價值。宗教對話的目標，是對受苦者的關心，使貧窮人得釋放，讓人類和解。希望通過合一的祈禱，對話的屬靈本性將得以保存和光大。

為迎接貳仟禧年，除舊迎新，區華勝神父特選以中文寫的唯一較詳盡和系統化論述宗教裁判所的書，作一評介與綜合反省，題名〈禧年前夕對宗教裁判所的再思〉交本刊發表。這是在教會中難以公開談論的一個敏感話題，區神父誠懇地指出我們應有的態度與精神：坦然面對教會人性軟弱的一面，培養坦蕩的胸懷以與「其他人士」對話及修好，學習以《聖詠》五十一篇所提懺悔和謙虛的精神去面對它，天主會使我們粉碎的骨骼重新歡躍，為我們再造一顆純潔的心。這是基督宗教大家庭走向基督紀元第三個千年所應具的實質懺悔，讓我們共同以真誠分辨的心祈求天父賜予恩寵，懷著基督精神走向廿一世紀。

這幾篇文章並不足以完全反映我們在這基督紀元第二個千年即將結束時的心情，但多少能透顯出我們對廿一世紀神學發展的認知與期待。《神學論集》希望能與願「用中國的語言文字、用中國人的腦和心，來明瞭、來表達並實踐天主的啓示及教會的傳統」的全體神學工作者共勉，使「用中文講神學，用中文寫神學」的優良環境得以實現<sup>7</sup>。

---

<sup>7</sup> 請參閱：〈發刊詞〉《神學論集》1期（1969秋），3頁。

# 禧年準備與聖母瑪利亞

張春申<sup>1</sup>

教宗若望保祿二世於 1994 年發佈《第三個千年將臨之際》宗座文告，呼籲把公元二千年之前的三年，奉獻給天主聖三。有趣的是，在這三年的準備中，都與聖母瑪利亞有關。本文作者一方面集合宗座文告有關童貞聖瑪利亞的資料作文，另一方面也為慶祝基督誕生貳仟禧年，將聖母與天主聖三三位分別作了整合與反省。

雖然三年準備禧年，但教宗若望保祿二世不忘在他的宗座文告中，每年都把注意力轉向童貞聖母瑪利亞。我們現在一償心願，試著集合天主聖三對她分別賜與的恩典。天父是聖子與聖神的根源，所以應該由祂開始，然後說明下去。但這並非簡易的事，因為天主聖三是絕對無法單獨處理的，所以說明的工作便變得較難。

首先，我們必須認定聖瑪利亞並非屬於天主聖三內在生命，我們絕對沒有「聖四」；她是天主救恩計劃中的受造物，即便她具有極度關鍵的重要性。其次，天主聖三每位都參與了救恩工程；得救是天主的恩典，絕對不是人的作為。聖母瑪利亞並不是救世者，如果她在救恩史中具有特殊功能，也是出自天主的恩典，雖然這是專屬於她所獲得的恩典。

---

<sup>1</sup> 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。

## 一、天主聖父

至於天父，不僅在天主自己的生命是「始」與「終」；無始之始，無終之終；而且祂也是救恩計劃的「始」與「終」。這個工程是由祂在聖神內派遣耶穌基督完成的。應用新約的話語：「只有一個天主和眾人之父，祂超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內」（弗四 6）。

不過，之所以如此，是由於祂的愛子耶穌基督是「一切受造物的首生者」（哥一 15；參閱：一 15~20），因此童貞瑪利亞作為受造物，也是天父的女兒。這是出自救恩計劃中基督「首生者」的地位，對於一切受造物所作的肯定。然而，為什麼教宗若望保祿二世稱她為「特選的女兒」<sup>2</sup>呢？

「選」、「選民」的概念與救恩計劃有關，但必須預先肯定：一切受造物都是天主救恩的對象，不論舊約以色列民族，或者新約天主子民<sup>3</sup>之被選，而且並不排除其他民族以及教會之外的一切人，「因為祂願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。

其實，蒙召被選更是賦予使命，承擔服務的責任，雖然此必須來自天主的真實恩典與神能。由此可見，天主「特選的女兒」的真正意義，該是她在被天父選為服務的民族裡面，尚有特殊的角色。這便是天父打發佳播天使報告的救主之母使命。所以聖母瑪利亞是天父救恩計劃中的特選女兒；由於基督是唯一救主，因此她也是唯一特選女兒。

我們以上的說明，僅自聖三中的天父而論，這並不太困難。不過根據這個說明，我們需要同樣確切地指出聖母瑪利亞

---

<sup>2</sup> 參閱：教宗若望保祿二世之文告 54。

<sup>3</sup> 參閱：羅八 28~29。

與聖子及聖神的關係。首先簡述一下她的天父經驗。

我們很難揣測她的天父經驗，但《路加福音》的一些資料已經相當豐富得發揮不完。她的「驚惶不安」、「思慮」（一 29）信仰與同意（一 38）。在天父前「頌揚」（一 46），女兒般的「歡躍」（一 47）。以及「謙卑」與「有福」（一 48）。她切身經驗天父的「大能」與「神聖」（一 49）。於是她紀念天主在救恩史中的作風與許諾（一 51~55）。

她是特選的女兒，因此經驗到天父的鍾愛。這在天父派遣的使者口中，她早感受到了。「萬福，充滿恩寵者，上主與你同在」（路一 28）。她在天父眼裡多麼可愛！天父這個特選的女兒，如此被愛，爲了要她做個童貞母親。

## 二、天主聖子

天父特選女兒—瑪利亞—是耶穌的母親，這個耶穌是天父愛惜的兒子，又是一切受造物的首生者（哥一 13, 15）。因此，我們必須確切地說明聖瑪利亞與天主聖子的複雜關係，根據的只是聖經與教會訓導。

新約雖未言明，但教會極早便稱耶穌的母親爲「生育天主者」或「天主之母」。這樣的稱呼是爲了肯定耶穌是「出自天主的天主」，是天主第二位聖子。不過也冒著危險，因爲至今有人抗拒說：天主怎麼會有母親？當然，這屬於天主聖三與降生奧蹟的領域。

「生育天主者」正確的意義，是承認聖瑪利亞是降生成人的天主第二位—天主聖子的母親，她是天主聖子耶穌基督在人性生育方面的童貞母親。天主子在人性生命中，只有母親童貞瑪利亞，他沒有父親。然而耶穌基督在天主性方面，天父是他的父親，沒有母親。因此童貞瑪利亞常是天父特選的女兒，這個鍾愛的女兒，天主選她，由聖神的能力與庇蔭懷孕聖子耶穌；

在衆多女兒中，天父特選了她。

### （一）救恩計劃中的母職

聖母瑪利亞與天父的關係是單純的，她只是特選的女兒。不過她與降生成人的耶穌基督天主子的關係，便比較複雜。的確，童貞瑪利亞在人性生育上，她是天主子耶穌基督的真實母親，她生了他，而且奇蹟性地由聖神的德能懷孕。聖母只有一個親生子耶穌，她是天主子的母親。不過，天父特選她是爲了耶穌基督，因他是天父的肖像（參閱：哥一 15），在創造與救贖兩個層面上，成爲「首生者」：

「一切.....都是在他內受造的；一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在，他又是身體—教會的頭；他是元始，是死者中的首生者，爲使他在萬有之上獨佔首位，因爲天主樂意叫整個圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平。」

（哥一 16~20）

這段經文表示耶穌基督在創造與救贖上都佔了首位，而且創造是爲了救贖，兩者構成救恩計劃。

路加爲我們記載的一件事，非常清楚地分辨出救恩計劃的意義。一個婦女大概由於耶穌說的話令她非常感動，於是她就高聲向耶穌說：「懷過你的胎，及你所吮吸過的乳房，是有福的！」耶穌卻對她說：「可是那聽天主的話而遵行的人，更是有福的」<sup>4</sup>。婦女認爲生育耶穌是件有福的事，這是限於人性生育的讚美。但耶穌卻以另一標準來肯定，即是救恩計劃中遵行天主的話。

---

<sup>4</sup> 路十一 27~28。

## （二）救恩計劃中瑪利亞實現母職

在天父的救恩計劃中，預定耶穌基督為獨佔首位的「首生者」，使萬有總歸於基督元首（弗一 10）。為實現此救恩計劃，祂特選聖瑪利亞，賦與她母親的職務，成為耶穌基督的母親，因而也是人類的母親。這是救恩計劃中的事，亦是耶穌基督獨佔首位的方式：

「時期一滿，天主就派遣自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」（迦四 4~5）。

這個女人是童貞瑪利亞，她生育成為血肉的天主子。但她繼續在基督一生中盡此母職，直到他在十字架上完成。基督在救恩計劃中獨佔首位，因而瑪利亞的母職，亦延伸到整個人類，甚至宇宙中（參閱：默十二）。

那高聲向耶穌說話的婦女，只知生育層面；耶穌自己兼顧救恩計劃，生育他的母親確是有福；救恩計劃中的母親，即聽天主的話而遵行的母親，卻更是有福。然而此二者在聖母瑪利亞生命中，是整合為一的。

普通我們往往如同那個婦女一般，強調童貞生育的母親；然而聖母的特選，在於她在基督內是最為完美的基督信徒。她以母親身分活出信仰生活，為了耶穌，也為了耶穌拯救的人類。所以，聖母與天主子耶穌基督的關係是多義的。她的整個存在，包括她的受造與得救，都歸於「首生者」基督。

路加的「童年福音」，精心地指出耶穌的母親不但在天主子的降生奧蹟中<sup>5</sup>，而且也在逾越奧蹟中<sup>6</sup>，表達出了信仰的參

<sup>5</sup> 參閱：— 26~28，二 1~20。

<sup>6</sup> 參閱：二 21~38，二 41~51。

與。《若望福音》則將她的母職延伸到門徒與人類身上<sup>7</sup>。梵二大公會議《教會憲章》第八章基本上根據新約的那些資料，逐步推呈基督奧蹟中聖童貞的救主之母職務<sup>8</sup>。不但如此，《教會憲章》也同時謹慎地肯定她作為人類慈母的地位<sup>9</sup>，具體指出她在天使報喜以及十字架下，同意堅持這個母職<sup>10</sup>。而且，

「事實上，她升天以後，猶未放棄這項救世的職分。而以她頻頻的轉求，繼續為我們獲取永生的恩惠。以她的母愛照顧她聖子尚在人生旅途上為困難包圍的弟兄們，直到他們被引進榮福的天鄉。<sup>11</sup>」

無可否認，聖子降生成人是天主聖三的救恩計劃的焦點，因此每位各有自己的特徵參與其內。教宗若望保祿二世在禧年文告有關三年準備的指示末段，幾乎都提到聖母瑪利亞的母職。基督年要「特別默觀她那天主之母性的奧蹟」，以及「教會以孝愛的心情思念她」（43）。第二年則指出聖言的降生成人是因聖神的德能（48）。至於天父年也將祂的特選瑪利亞，與她的母性任務相連（54）。

總之，天主聖子與聖母瑪利亞的關係誠是奧蹟，她的母職也是豐富之極。我們因而在這一段中多用筆墨，或至少應如此作個簡單的小結。她是天父特選的女兒，不論在創造與救贖層面上，她是天主子耶穌基督的母親。「母親」具有多層的意義，但基本上是由於她親生子的首位特質。

有些聖經神學家指出，瑪利亞雖為耶穌的母親，但耶穌自

<sup>7</sup> 參閱：二 1-11，十九 25-27。

<sup>8</sup> 參閱：梵二大公會議《教會憲章》第八章，56-59。

<sup>9</sup> 參閱：同上，60。

<sup>10</sup> 參閱：同上，62。

<sup>11</sup> 同上，62。

己卻從來沒有對聖母直呼「母親」。《若望福音》中，他還稱自己的母親為「女人」。這也是應該解釋之謎。

教會傳統中，很早便稱耶穌與聖瑪利亞為新亞當與新厄娃，顯然這是限於救恩意義而言。厄娃原稱「女人」(創二 23)，她是「眾生的母親」(創三 20)。耶穌的母親在救恩境界的特選使命是母職，她是「女人」(參閱：迦四 4)，如同眾生的母親是女人。

### 三、天主聖神

聖神在新約中扮演的角色是德能，因此祂作為聖三中的一位，雖與父及子分立，但作為「位」，應該比較特殊，這由新約中聖神極少以主詞出現可見；即使有些經文好像如此，也可以另作別解<sup>12</sup>。相反，聖神往往作為來自天父與耶穌基督的德能，由之產生救恩工程。聖神是天父德能，也是耶穌基督的德能，因此效果也有不同。本文無意對此繼續討論<sup>13</sup>，但把注意力轉向聖母瑪利亞。

聖神作為天父的德能，在聖瑪利亞身上行了大事。其實，教會訓導所頒一切有關瑪利亞的信理，例如天主之母、始孕無玷、終身童貞等等，都是由天主聖神的德能在她身上實現的。因為她的一生完美地彰顯了聖神的德能，所以被稱為天主聖神的畫像<sup>14</sup>。

另一方面，聖瑪利亞自天父接受特選，並「信了由上主傳於她的話」(路一 45)，因而克盡母職。然而，這應當是在天

<sup>12</sup> 參閱：默一 7, 11~17...等。

<sup>13</sup> 參閱：張春申，《聖神的廣、寬、高、深》(台北：光啓，1998)，156~158頁。

<sup>14</sup> 參閱：同上，185~193。

主聖子的德能內回應天父的，所以祂兒子的神也在聖瑪利亞心內喊說：「阿爸！父啊！」<sup>15</sup>」所以，作為在救恩計劃中以基督為「首位」的特選女兒，也是藉著基督的恩寵，實踐天父賦與的救主之母使命。而這，也必須依賴她兒子的聖神之德能。由此可見在救恩計劃中，耶穌基督與聖母瑪利亞的複雜關係了。

禧年準備將要結束，我們集合宗座文告有關童貞聖瑪利亞的資料作文，也為了慶祝她產生頭胎兒子兩仟禧年。

---

<sup>15</sup> 參閱：迦四 6。

# 聖母論在梵二之後的動向

張春申

本文作者分別簡介了梵二前、梵二及梵二後的聖母論神學發展脈絡。特別指出梵二之後聖母論的三個動向：其一，聖母敬禮在「教會之母」的新名銜下仍然蓬勃，而且重視本地化與配合現代女性；其二，在推動第五個聖母信理—聖母為「中保」「共同救贖者」「師保」—的浪潮中所引發的討論；最後，乃聖母論與聖神論的研究合流。

梵二大公會議曾有數次情緒高昂的決定性投票，其中之一便是《聖母草案》與《教會草案》是否合併為一的問題。雙方勢均力敵，甚至激動天主子民在羅馬伯鐸大殿之外造勢。究竟為什麼如此轟動一時，其理由將在本文第一部分簡介。

結果是在 1963 年 10 月 26 日與會成員投下神聖一票。贊成合併者 1114 票；反對者 1074 票；廢票 5 張；總計贊成者以超出全體半數 17 票，通過兩案合併。

這似乎象徵性地表示聖母論的轉捩點。本文分為三部分：

- 一、梵二之前的「聖母論問題」；
- 二、梵二的聖母論；
- 三、梵二之後聖母論的動向。

## 一、梵二之前的「聖母論問題」

聖母論的演變，直到近代尚稱平衡。史家認為：欽定「聖母始孕無原罪」（1854）及「聖母靈肉升天」（1950）兩大信理中間的這一個世紀，誠是它高度發展階段。這可從三面觀

察。

首先，應當承認在這一百年之間，聖母論的發展受到有關聖母顯現的事件與傳聞的影響極大。其中眾所周知的是法國露德與葡國法蒂瑪；此外，尚有其它可靠資料。兩大顯現時代的二位教宗，即比約九世（1846~1878）與比約十二世（1939~1958），他們分別欽定這兩大聖母信理。當然，這不表示「是顯現影響了信理之欽定」。無論如何，天主子民對聖母的敬禮，不可能不因這兩信理的欽定而加大熱誠。有人視為「過度」，也不無根據。

其次，教會訓導當局中，個人對聖母的孝愛之情，予人時有凌駕奧蹟與救恩計劃之感。比如欽定無染原罪的教宗詔書中曾說：

「我注意到教會的這些傳統和道理材料，幾乎在登上伯多祿寶座之初……我們最熱切的渴望是，凡教會的盼望、所許願的都要實行，為增加榮福童貞瑪利亞的榮耀，並讓給予她的特恩放射出新的光彩，這是我們自幼小時就受鼓勵去崇敬、虔誠孝愛的至聖瑪利亞。」<sup>1</sup>

此非例外，繼承的教宗中尚不乏類似的言論。主要也是由此緣故，極度誇大聖母瑪利亞的尊榮，給她個人不斷增加名銜，大有一發不可收拾之勢。傳統所謂「有關瑪利亞，從未足夠」（*De Maria numquam satis*），在此方向上非常明顯，可說信仰與想像混合為一。

最後，神學方面亦隨波逐流，以理論方式演繹關於瑪利亞的德能，其大前提是：凡是天主能為聖母的光榮做的，祂事實上一定做到了。於是聖母的請願，天主百順百從；聖母在世上

<sup>1</sup> 參閱：朱修德，〈現代教會有關聖母敬禮的訓導〉《神學論集》78期（1988冬），524-525頁。

享有榮福直觀等等，都應時推出。如此產生了神學界中所謂「聖母論問題」<sup>2</sup>之爭。論者習慣簡化為「誇大論」與「貶折論」兩派。其時已屆梵二大公會議，不免波及討論。

## 二、梵二的聖母論

教宗若望廿三召開大公會議之前，已經對於誇大的敬禮有所警告。他說：

「在我身為教宗的第一年經驗到，有些虔敬和熱誠的靈魂對瑪利亞行特殊崇拜，增加新頭銜及地方敬禮，他們給人的印象是隨意進到幻想境界，心神不集中。我邀請你們在此範圍中要持守教會所實行的，自古就有的最單純的敬禮。<sup>3</sup>」

至於梵二大公會議「聖母草案」的內容，根據通過與批准的現有文獻，大體可以發現三個基本方向。首先，是繼承教父傳統，以救恩計劃作為神學反省的基礎；其次，是肯定聖母瑪利亞在教會的信仰與神學中的固定職位：她並非邊緣人物，且密切參與救恩工程；最後，是為不同的聖母論立場，提供共同的道理，同時也相當注意基督宗教中其他派別的神學主張。

梵二《教會憲章》第八章「論基督及教會奧蹟中的天主之母榮福童貞瑪利亞」，於1964年11月18日投票通過。贊成者2096票；反對者23票。它為未來的聖母論提出聖經與傳承的基礎，不偏不倚地指示神學反省的方向，也為教會的聖母敬禮樹立準則。因為這文獻超越了強烈爭論的偏向，而普受神學界所接納，具有切中時弊、開啓新猷的價值。凡此種種，今日不必細述。

<sup>2</sup> R. Laurentin, *La question Mariale*, Edition du Seuil, Paris, 1963.

<sup>3</sup> 參閱：朱修德，前引文，528頁。

### 三、梵二之後聖母論的動向

這部分雖是本文的重點，但只擬簡述，不作深入討論。梵二之後，亦即保祿六世與當今若望保祿二世兩位教宗的時代；這時期本課題可分三個子題處理：

- (一) 聖母敬禮；
- (二) 第五條聖母信理；
- (三) 聖神論與聖母論。

#### (一) 聖母敬禮

《教會憲章》公佈於 1964 年 11 月 21 日，教宗保祿六世在公佈之後的講詞中，宣佈聖母瑪利亞為「教會之母」<sup>4</sup>，但此非大會的決定，而是出自他個人的權威，並根據梵二的聖母論，表達信徒對她的敬愛。更加重要的是，他在 1976 年 2 月 2 日頒佈的《敬禮聖母瑪利亞》勸諭，相對於梵二《教會憲章》第八章，為普世教會提出聖母敬禮的指南，非常強調本地化與配合現代女性<sup>5</sup>。

事實上，大公會議之後，雖然教會中的宗教熱誠並不理想，但聖母敬禮卻維持如常，前往聖母朝聖地的教友依然絡繹不絕。不久，繼承保祿六世的教宗，可說即是若望保祿二世，他對聖母的虔敬付諸言行。出自他的重要文件，無不以轉向聖母結束。下段將說他頒佈的《救主之母》通諭。

在此第二個千年之末，梵二的方向雖然不失，但在某些地區已經出現懷念過去之情。傳統的敬禮陸續再起，時而傳說可疑的顯現，雖然教會予以警告，信友卻樂於往訪<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> 參閱：宗座年報 (A.A.)。

<sup>5</sup> 參閱：朱修德，前引文，533 頁。

<sup>6</sup> *La Documentation catholique* 3 et 17 août 1977. No. 216 *Oecuménisme, Marie dans le Dessein de Dieu et la Communion des Saints*, No. 109,

## （二）第五條聖母信理

在此，首先該提出 1987 年教宗若望保祿二世頒佈的《救主之母》通諭。它基本上緊隨梵二的聖母論，教宗同時表示合一的意向，尤其對於東正教會。但通諭的第三部分：「聖母中保」卻呈露特色。

《教會憲章》第八章中，只有一次將「中保」名銜用在聖母身上，而且與其他名銜同列（62 號），有意降低其重要性。但教宗的《救主之母》通諭，顯然對於瑪利亞的「母性中保」名銜給予特殊的重視。的確，教宗一如大公會議，也澄清聖母中保的附屬與參與意義，亦即「母性中保」只是轉求或代禱而已。有人因此會問：何必如此大費周章提出這個名銜，因為勢必招來基督教某些人士的敏感<sup>7</sup>？

無論如何，教會中不乏聲音，請求教宗正式宣布聖母為「中保」、「共同救贖者」和「師保」。於是，在梵蒂岡的要求下，成立了一個為此而組成的國際神學委員會。它在 1996 年 8 月波蘭舉行聖母大會期間建立。成員包括聖公會、信義宗神學家各一位、東正教神學家三位，其餘十五位是天主教神學家，他們研討的共同聲明，由《羅馬觀察報》以整頁篇幅發表<sup>8</sup>，下面是他們反對的理由<sup>9</sup>：

- 一、建議的名銜意義不明；
- 二、梵二先前也被要求作同樣的宣示，但經考慮後決定不這樣做，不但完全拒絕應用「共同救贖者」，更非常小心使用「中保」、「師保」的名銜；

---

p.736.

<sup>7</sup> 同上，No. 108，p.736.

<sup>8</sup> *Obs Romano* 4 June 1997, No. 23.

<sup>9</sup> 《公教報》2784 期，1997 年 6 月 31 日。

三、教宗庇護十二世曾有意避免使用「共同救贖者」這頭銜，而其後每位教宗亦同樣如此；

四、即使能清楚說明，神學上亦有欠清晰。

但問題似乎並未因此結束，一篇題名為〈有關聖母瑪利亞的「第五信條」〉的文章<sup>10</sup>；最後作了一個如此的結論，雖然長些，我們抄錄在下面，作為參考<sup>11</sup>：

「教會是否定斷『聖母為諸寵中保、同救贖者及監護人』為信條，現在還不清楚，就如我們開始時所提到的。聖母學專家委員會提出反對意見：『不宜偏離梵二大公會議所循的路線，去定斷一個新的信條』，不過，教宗於1997年八、九、十月間，一而再，再而三地，訓導『聖母在聖寵界為眾人之母』的道理。這對那些質問、甚至否認聖母在救靈工作上從屬於基督職務的人，是個及時的答覆。

無論教宗是否有意定斷上述道理為信條，本人不同意那些神學家的意見。

一個清晰的定斷：聖母分施基督的恩寵而為諸寵中保，不但不阻止，而且還幫助非天主教的兄弟姊妹們明瞭：一、聖母在天主計劃中的位置；二、天主教有關聖母的信條和敬禮。」

### （三）聖神論與聖母論

大公會議之後，聖母論一度比較沈靜地自我檢討與批判。

---

<sup>10</sup>《教友生活周刊》，1998年11月1日（四版）、11月8日（四版）、11月15日（四版）；康貝爾著，張耀先譯，Fr. Dwight P. Campbell, "The 5<sup>th</sup> Marian Dogma", *Immaculate* (conventual Franciscan Friars of Marytown 1600 West Park Avenue, Libertyville IL 60048~253 U.S.A.), March/ April 1998。參閱：Mark L. Miravalle, *Mary, coredeptrix, Mediatrix, Advocate*, 1993。

<sup>11</sup>《教友生活周刊》，1998年11月15日（四版）。

大體說來，自王后走向婢女。不久，神學家開始注意聖神與瑪利亞的關係<sup>12</sup>。這應該受到聖神論發展的影響。

梵二大公會議召開期間，東正教、基督教與英國聖公會的觀察員，經常批判正在討論中的《教會憲章草案》缺乏聖神論。大會之後，教宗保祿六世呼籲對此的新研究與新敬禮<sup>13</sup>。事實上，各界的回應非常積極<sup>14</sup>，甚至可說興起「聖神熱潮」。在此情形下，不免會想起：「祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人」。於是聖母論導致一個新的方向。

在聖經研究方面，法國學者杜韋神父的《瑪利亞—聖神和教會的畫像》<sup>15</sup>表達得極爲具體，而且很美。作者的中心思想是根據聖經指出聖神是天父的生育德能，他說：「天主是父，耶穌是唯一的子，神學因此得出這樣的結論：聖神是神聖的生育，或從女性來說，就是神聖的懷孕」<sup>16</sup>。同時，在天主子降生成人的奧蹟中，瑪利亞是聖神的畫像，因爲童貞懷孕誠是神聖懷孕的德能所致。

於是，救恩計劃的聖母瑪亞，自始即在天主聖神的德能之下，流露出聖母論中肯定的所有課題，雖然杜韋神父並沒有如此系統地發揮，更是以聖經學家方式描繪瑪利亞。

<sup>12</sup> *La Documentation catholique* 3 et 17 août 1977. No. 216 *Oecuménisme, Marie dans le Dessein de Dieu et la Communion des Saints*, No. 104, p.735.

<sup>13</sup> 張春申，〈新五旬節？〉《神學論集》117~118期（1998年秋、冬），320~321頁。

<sup>14</sup> 張春申，〈聖神論芻議〉《神學論集》111期（1997年春），59頁。

<sup>15</sup> 原書爲 Francois Durrwell（杜韋），*Marie Méditation devant l'Icone*，由張依譯，台北：上智出版，1996。

<sup>16</sup> 同上，8頁。

巴西神學家卜夫的《天主母性的面容》<sup>17</sup>發表在杜韋之前，副題是「女性與她的表情」，全書以瑪利亞代表女性，表達天主的母性。由於本文的範圍所限，不擬介紹這本非常廣博的書。但不能不在此一提的是，卜夫對於聖神與瑪利亞有個「神學假設」<sup>18</sup>，某種意義也與杜韋具有交叉的地方。

我自己從國際婦女年（1995）以來，更多地探討天主之母的圓滿意義，逐漸發現她是天主聖神末世時代的真實象徵。此後，在偶然的一個機會，讀到上智出版社翻譯的杜韋神父的《瑪利亞—聖神和教會的畫像》，使我驚喜萬分，因為他根據聖經的反省，竟然與我出自信理反省完全相同。後來，在聖神年（1998）中，按照這個原則，簡單地整合了聖母瑪利亞的奧蹟。所有文章，收集在那年出版的《聖神的廣、寬、高、深》一書中<sup>19</sup>，無意之中，參加了梵二大公會議之後聖母論動向的行列。不過，現在我也知道，對於天主聖神與聖母瑪利亞的關係，早有極多其他類似的資料。無論如何，為寫本文，我並沒有再進一步去搜查與閱讀，但大體都在同一路線上的<sup>20</sup>。

---

<sup>17</sup> Leonardo Boff, *The Maternal Face of God* (Harper & Row, Publishers, San Francisco 1987).

<sup>18</sup> 同上，92~103頁。

<sup>19</sup> 張春申，《聖神的廣、寬、高、深》（台北：光啓，1998），167~193頁。

<sup>20</sup> 參閱：Leonardo Boff，前引書，95~97頁（967頁，註57）。

# 天主教生命倫理觀的基本視域

艾立勤<sup>1</sup>

本文由「天主聖三的愛」及「人位格的尊嚴」出發，探討「婚姻家庭生活的尊嚴」及其「相關的倫理規範」，為「天主教生命倫理觀的基本視域（basic vision）」作了系統而完整的介紹，希望能因此消彌現代人由「虛無主義」所引發的徬徨無助，也能因此化解現代人由「規範解構」所帶來的意義危機，更能因此突破在「相對道德」下所表現的偽善面目，而引人歸向真理。

## 前 言

生命倫理是現代倫理學極被看重的論題，倫理學本是對人生問題作出回應的倫理思考。但是，生命倫理所涉及的不只是我們在現代社會中，日常所碰到一些具體的爭議而已，它所觸及的，實是一切倫理學以至哲學的核心課題，即「人是什麼？」包括從胚胎、胎兒、嬰兒到成人、極度老化的人、植物人，和伴隨而來的諸種問題，如墮胎、安樂死、代理孕母、複製人……等，都逼使我們重新反省人生命的價值、人的意義，以及人之為人的特質在那裡……等問題。

因此，從天主啓示的幅度來看，生命倫理不但應關心現代人生命的處境，也要關心人生命的價值與尊嚴，是否得到應有

---

<sup>1</sup> 本文作者：艾立勤神父，耶穌會士，輔大神學院神學系畢業，義大利羅馬額我略大學倫理神學博士，現為輔大神學院院長，教授倫理神學課程。本文乃根據作者的演講，由蔡振興先生編寫、整理而成，特此致謝。

的尊敬與保護，人是否能在生命旅程中，完成其生命的目的、實現人生命的意義。

## 一、生命倫理觀的基本視域

為達成生命倫理的目的，我們需要幫助人建立關於最終實在（ultimate reality）與真理的基本視域。此基本視域在生命倫理上有兩個層面：

其一，是正確看現代世界的人類生命的情況；其中最明顯的事實，就積極面而言，是人類一方面因為科學的進步，對人的物質生活、科技、醫療……等，都有許多的助益；但是就消極面而言，是產生許多威脅生命的現象<sup>2</sup>：

「〔此種威脅〕會影響生命最初的以及最後的階段，而且與過去的威脅相比，它還有著新的特色，並且造成極為嚴重的問題。不但一般人似乎不再把這種威脅視為『罪行』，而且更弔詭的視其為『權利』，要求政府承認其合法，並可享受健保人員的免費服務。此種行為所侵犯的是正處於最脆弱的時期，而沒有任何自衛能力的人類生命。更嚴重的是，這種侵犯經常是在家庭中心，並在家人的共謀下進行。而按家庭的本質來說，家庭本應該是『生命的神聖殿堂』。這些情況是怎樣發生的呢？有許多因素必須列入考慮。從這行為的背景來說，嚴重的文化危機使人們對知識和倫理的根本產生了懷疑，也因而愈來愈難清楚地了解『人是什麼』以及『人的權利和義務』等的意義。」

不過，這些在現代社會中對生命的威脅，並不是來自科學的本質，而是人對科學成果及科技的應用。

---

<sup>2</sup> 下文引自：教宗若望保祿二世《「生命的福音」通諭》11號。

其二，為解決科技應用所帶來的問題，需要在更高的層次上來審視這些情況：即不但從實然的層面，問「我能夠做什麼？」而且要從應然的層面，問「我應該做什麼？」為答覆這個需求，現代人需要一個更深、更廣的視域，此種視域，是來自宗教或哲學的深度反省。

因為這些對現代生命的威脅，也是受到現代哲學思想某些錯誤觀點的引導，而錯估了「人是誰」、「人的價值」與「人的尊嚴」。這種錯誤思想的引導，侵蝕了「實然」與「應然」之間的區別，把人類道德動機予以相對化，並影響人們普遍相信科技是價值中立的<sup>3</sup>。這些錯誤思想的引導，也使現代人心靈在生命倫理上陷入困境，其中最大的困境，莫過於「虛無主義」與「規範解構」。

「虛無主義」是現代人心靈上一個很嚴重的困境。所謂「虛無主義」，就是生命裡沒有值得奉獻的理由，只追求眼前看得見的快樂和利益，而失去長遠的理想目標。「規範解構」則是對原有的理想價值和社會規範逐漸加以解構，但解構之後，又沒有任何具共識的新規範出現，以致社會失序，無所適從<sup>4</sup>。

因此，為解決科技應用所帶來的生命倫理問題，也為突破錯誤思想對人類心靈所造成的困境，需要幫助人建立對真理、對生命的最終實在的基本視域。我們要在本文中，提出為審視現代生命倫理情況所需要的視域，這是建立在天主教的信理與倫理訓導上的。

<sup>3</sup> 參見：沈清松，〈基礎研究新領域推展簡介：科技發展的倫理學研究〉《科學發展月刊》第十九卷、第十二期，1828頁。

<sup>4</sup> 參閱：沈清松，〈德行倫理學與儒家倫理思想的現代意義〉《哲學與文化月刊》第廿二卷、第十一期，1995年11月，975~976頁。

## 二、天主教最核心的啓示：天主聖三的愛<sup>5</sup>

天主是無限的愛，因此從「無限的愛」方能認識天主聖三的內在生命。按照天主教的信理，這個無限的愛與生命的根源是天主聖父，此永遠存在的愛有兩個不可分的行動：

其一，給予（生）的愛，使另一位格分享祂的生命而得予存在，其中給予的是天主聖父，接受與答覆的是天主聖子。

其二，是結合的愛，使第一位（天主聖父）與第二位（天主聖子）藉著互相共發的愛，彼此結合。結合的愛就是天主聖神，這三位在愛中形成一體。

因此，天主聖三的生命是所有生命的根源、是最終的實在。天主聖三愛的奧秘，又以特殊的方式，具體地表現於所有人的生命中。因而，要了解人生命的意義、價值與尊嚴，就要了解人與天主聖三內在生命的愛之間的關連。

## 三、天主聖三的愛與人的生命<sup>6</sup>

### 1. 天主聖三的兩個神聖行動：創造與結合

天主聖三的愛之第一個行動：創造（給予）；在人生命中的表現是創造人，首先開啓了人生命的旅程。天主聖三的愛不但是內在的，而且因著此愛的豐富，而不斷地流溢出來，不斷地創造新的生命。所以人的生命是天主恩賜的禮物，天主間接創造人的身體，直接且親自地創造人的靈魂，賜給人精神性生命，使人成爲萬物之靈。

天主聖三的愛除表現於創造的行動外，又展開第二個愛的行動，就是與人建立永遠愛的關係。永遠的生命是天主的生命，

---

<sup>5</sup> 見〔表一〕，503頁。

<sup>6</sup> 見〔表二〕，504頁。

人被召叫認識愛慕天主聖三並建立情誼，在愛中共融，又使人的生命最終能歸向天主聖三。因此，人對生命的愛不至於只是實現自我，或只是與他人建立關係，而是能在喜悅中逐漸察覺到，生命可以成爲天主顯示祂自己的「地方」，也是我們與祂相遇，進而與祂結合的「地方」<sup>7</sup>。

人與天主的結合，並非出於勉強，而是自願的，是人在良心上感到對天主的召喚與愛有責任，而自願在生活中追求認識與愛慕天主。因此，永生便從現世的這一刻起展開，走向永恆。

## 2. 天主聖三神聖行動在人類生命中的具體表現

值得注意的是，在人生命的旅程中，天主聖三上述兩個神聖行動（給予與結合）的愛，要達到圓滿，必須在三個密切不可分的層面來完成：即人位格的生命、婚姻家庭的生活、夫婦性愛的行爲，都要在這「給予與結合」的愛中，有完滿的表現。

不管是在家庭生活中，不尊重人位格生命的尊嚴（如墮胎）；抑或在婚姻生活中，做出任何相反夫婦結合誓約的行爲（如婚外性行爲）；抑或在夫婦性愛行爲中，做出不願完全給予的決定（如人工避孕）……；都傷害到人與天主間的「給予與結合」的行動，並因此阻礙了人分享天主聖三永恆的愛，阻礙了人答覆天主對人的召喚。

透過了解天主聖三的愛與人生命的關連，才能了解人位格的生命、婚姻家庭的生活、夫婦性愛行爲的價值與尊嚴。也因此才能夠建立相關生命倫理的規範。可見，天主教對生命倫理的主張不是從規範開始，而是從所有生命之根源及最終的實在，來看人生命的價值與尊嚴，並由此推論出相關的倫理規範。如果天主教關於生命倫理所提出的規範，與一般人或倫理學者的看法不一樣，是因為教會肯定人生命的價值與尊嚴的崇高

<sup>7</sup> 參閱：《「生命的福音」通論》38號。

性，來自分享天主無限的生命。

因此，教會訓導所提出之積極規範，其相關的義務與責任，看起來會比一般世俗的規範來得高；消極規範，則是為保護生命的最基本價值與尊嚴有其絕對性，所以對任何人來說，都是絕對被禁止的，都是永遠不可違反的<sup>8</sup>。

接下來，我們將比較詳細地介紹三個尊嚴與其相關的生命倫理規範。

#### 四、天主聖三的愛與人位格的尊嚴<sup>9</sup>

「人位格的尊嚴，歸根結柢，在於人是按天主的肖像與模樣而受造的；這尊嚴的實現，便是人蒙召享受天主的真福。人自由地達致真福，乃屬於人的本性。從人的自由行為，可知人是否符合天主預許的、道德良心指証的美善。人不斷地建樹自我，並內在地成長：人的感性生活、精神生活，都是組成成長的材料。人藉著恩寵的幫助，日進於德，避免罪惡，如不幸而犯罪，一如離家之蕩子投向天父的仁慈而得到寬恕。循此途徑，人乃達到圓滿的愛德。<sup>10</sup>」

(一) 人類生命的尊嚴來自天主的創造，而又蒙召與天主結合，建立永遠愛的關係。

---

<sup>8</sup> 一般說來，「積極規範」為普遍原則而且是不變的，是運用智慧、理性所該行的善，也就是德行；「消極規範」有絕對的約束力（沒有例外），是絕對禁止的道德行為，簡單說就是禁令，就是我們該避的惡。

<sup>9</sup> 見〔表三〕，505頁。

<sup>10</sup> 《天主教教理》1700（台北：天主教教務協進會，1996年10月），411頁。

## 1. 生命是天主的恩賜

在聖經的敘述中，人和其他受造物不同，只有人類的受造是出於天主特別決定，天主決意使人類與造物主建立一種特殊的關係：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人」（創一 26）。天主賜給人的生命，是一件禮物，藉著這恩賜，天主讓受造者分享祂本身的某些部份。

雅威典對天主創造萬物的記載，更以天主對人吹了一口氣，來描寫天主親自賜給人精神的靈魂：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」（創二 27），天主親自賜予人類靈魂，使人成為有靈的生物，不同於其他的受造物<sup>11</sup>。

天主親自創造人的靈魂，賜給人精神生命，不只是使人在萬物中得享尊貴的地位，重要的是使人能用其特有的精神能力，例如理性、分辨善惡、自由意志：「天主使他們充滿知識與理解力，又使他們能分別善惡」（德十七 5~6）。得享真理與自由，是人類獨有的特權，在一切有形可見的受造物中，唯有人「能認識並熱愛其造物主」。天主給予人類的生命，遠不止於一段時間的存在而已。這是一種走向圓滿生命的動力<sup>12</sup>，理由如下：

「人的精神性能力可以、而且應該藉助智慧而玉成自身。智慧柔和地吸引人心，尋求並愛好真理及美善。人充滿智慧，便能由有形之物而高舉自身於無形的一切。<sup>13</sup>」

正如上述說法正是天主教所肯定：人位格生命有崇高的價值與尊嚴。

<sup>11</sup> 《「生命的福音」通諭》 33~34 號。

<sup>12</sup> 同上， 34 號。

<sup>13</sup> 《教會在現代世界牧職憲章》 15。

## 2. 天主召喚人分享永恆的生命

天主選擇了人，向人啓示自己。由此人被召叫，在生活中與三位一體的天主相知相交。並透過耶穌基督與人類決定性的在一起。在耶穌的降生、死亡、復活中，人類經驗到天主對人類無比的大愛。生活的天主愛人及世界如此之深，因此人類對自身的崇高價值，亦不得不感到驚訝莫名。因此，認識天主和天主子，就是接受聖父、聖子、聖神與人自己的生命之間，有愛的共融的奧秘；我們的生命就從現在開始，已在分享天主的生命中，通向永生。

因此，人人格生命的價值與尊嚴，達於極致。

### （二）與人人格生命尊嚴相關的倫理規範

因爲人類的靈魂是由天主直接創造的，人是天主的肖像，不同於世界上其他的受造物，又蒙召與天主結合建立永遠愛的關係。因此，人生命有了極高的價值與尊嚴。就積極的規範而言，人應尊敬愛護每一個人的生命。就消極的規範而言，在任何情形下，沒有人可以自稱有權直接毀滅無辜者的生命<sup>14</sup>。

#### 1. 尊敬和愛護每一個人的生命

人的生命來自天主；是天主的恩賜、肖像和印記，是分享天主生命的氣息，因此天主是這生命唯一的主，人的生命和死亡都在天主手中，在祂的權下。但是天主並沒有以專斷和蠻橫的方式執行這權力，而是用這權力來表示祂對受造物的關懷及愛心。

生命是神聖的，因而不可侵犯，這一點從開始就寫在人的心版上，寫在人的良心上。耶穌藉著自己的言行，進一步昭示

---

<sup>14</sup> 參見：教廷信理部，《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示：對當代若干問題的答覆》（台北，天主教中國主教團社會發展委員會，1987年6月），第一章，1號。

了這誠命對生命不可侵犯性的積極要求：愛近人如己。因此天主主要人保障人類生命的誠命中，最深刻的就是要求人尊敬和愛護每一個人及每一個人的生命。

維護和促進生命，表現對生命的尊敬與愛，是天主託付給每一個人的使命。當一男一女結婚，生育子女時，此一責任達到了最高點，但是接受生命及為生命服務，並非只是父母的特殊使命，更是每一個人的使命；這項任務最該在最弱小的生命上實現。

另外，科學和科技是人為實現其存在目的而發展的知識及技術，這是科學研究及科技發展應有的界限及指標<sup>15</sup>，科學研究及科技發展都應當是為人類服務，以維護天主賦與人類生命之基本權利，並按天主造世計劃謀求人類整體之利益。

面對現代生命所受到的威脅，教會清楚地宣告：**人類生命必須受尊重，從存在的最初一刻開始便是一個人，直到其生命的末刻。**這雖然不是倫理的規範，但有助於人在尊敬及保護人生命的責任上，有所遵循。每一個個體生命，從一開始就在天主的計劃之中，在梵二大公會議席上，教會再次向現代人類提出了恆久不變的堅定教義：

「生命一旦開始，就須受最妥善的保護；墮胎和殺嬰是可惡的罪行。」

「從卵子受孕的時候起，新生命就開始了。該生命非屬父親或母親，而是一個新的、成長中的人類生命。若它此刻並非人，便永遠不能使它成為人。<sup>16</sup>」

人類生命最脆弱的時候，是在進入世界時及離開時間的國度，踏上永生時。天主聖言一再要求我們關懷和尊重生命，特

---

<sup>15</sup> 參見：同上，「序言」，2號。

<sup>16</sup> 同上，第一章，1號。

別是遭受病痛和老年折磨的生命。因此，謹慎協助人面對生命的末刻，好使人在天主的安慰中，安寧地走上永生的道路，是對人生命至高尊嚴的尊敬與保護。任何以善意結束病人的苦痛、減少家屬負擔的理由或藉口，所做殺人或自殺的行為，都是對人類生命尊嚴的侵犯。

為達成保護人生命尊嚴的目標，教會也肯定在啓示與自然道德律中的消極規範。

## 2. 維護人位格生命尊嚴不可缺的倫理規範：不可直接殺害無辜

「人的生命是神聖的，因為，生命自一開始就含有天主的創造行動，並與造物主亦即與人生命的唯一終向，常保持著特殊的關係。唯獨天主是生命的主宰，自生命的開始直到生命的終結：在任何情況下，沒有人能夠聲稱自己擁有直接毀滅一個無辜者生命的權利。<sup>17</sup>」

這個規範是所有倫理規範中最基本的，如果我們懷疑它是否為絕對的，則沒有任何倫理規範可以是絕對的。同時，因為它是如此基本的倫理規範，人人都有能力認出它。

「生命是神聖的，因而是不可侵犯的，這一點從開始就寫在人的心版上，寫在人的良心上，.....在人的良心深處，總在提醒人：生命，不論是自己的生命或他人的生命，都是不可侵犯的，生命並不屬於他，因為那是天主父的所有物及恩賜。<sup>18</sup>」

人的生命自受孕開始，就應該是絕對不可直接殺害的。人自開始存在的一刻，作為一個人的所有權利就應該受到承認，無辜者對生命不可侵犯的權利，便是其中之一<sup>19</sup>。

---

<sup>17</sup> 《天主教教理》2258，520頁。

<sup>18</sup> 《「生命的福音」通諭》40號。

<sup>19</sup> 《天主教教理》2270，523頁。

因此，直接殺害胎兒、嬰兒，或毀滅胚胎，不論其立意多麼良好，都是侵犯人位格生命的尊嚴。

所有無辜者對其自身的生命擁有不可剝奪的權利，這是公民社會及其立法的構成因素。這個人權不取決於父母，也不是來自社會和國家的施予。

但是，人們常表示，未出世的胎兒或嚴重殘障者的生命，只是一個相對的「善」：根據一種相稱與否的想法或純粹數學式的計算來看，此「善」應與其他善相比較，並權衡輕重。更有人認為，一個具體情況發生時，只有在場並與其有切身關係的人，才能對正值危急關頭的「善」做出正確的判斷，也只有那人可決定他的選擇是否合乎道德。因此，國家為了國民的和平相處以及社會的和諧，必須尊重這選擇，甚至准許墮胎和安樂死。這一切趨向，都是以道德的相對主義為依據，否定人的生命具有超性幅度，而只從短暫生命的現象來判定生命的價值與尊嚴，是「虛無主義」與「規範解構」的產物。

人的生命被物化，由較強而有力者來決定弱者的生死。如此一來，不但無辜弱者的生命不能受到保障，人也會因著否定人生命的價值與尊嚴，而變得以自我為中心，他人便成為工具。這可以從臺灣社會近年來兒童受虐、婚姻暴力快速增多，女性在身體及生命安全上受到嚴重威脅等等……社會民情、人心的改變得到證明。

無論如何，沒有人能任意選擇生或死，也沒有人有任何權利聲稱有權直接毀滅一個無辜者的生命，唯有造物主是人類生命的絕對的主宰。這消極規範是保護尊重生命一如愛近人如一之最低界限，是包含在保護尊重人生命的積極規範之內。

## 五、天主聖三的愛與婚姻家庭生活的尊嚴<sup>20</sup>

(一) 在天主的計劃中，家庭建立為一個「生命和愛的親密團體」，因此家庭有維護、啓示和傳授「愛」的使命<sup>21</sup>。也因此，婚姻家庭是天主所選擇的特殊「處所」( place )，與父母合作進行創造、培育、召喚一個新的位格生命，具有神聖不可侵犯的價值與尊嚴。

了解人位格生命的價值與尊嚴的基礎，是因為參與天主聖三對人的愛之兩個行動—「給予」與「結合」。因而，婚姻家庭生活成為天主選擇的特殊處所。天主在人的婚姻家庭生活中，與父母合作創造新的位格生命，並透過家庭合一的愛，使新的位格生命，得以成長並學習認識愛慕天主，並與天主在愛內共融。

因此，婚姻生活的價值與尊嚴，顯得如此崇高而不可侵犯。天主聖三愛的兩個行動：「創造」與「結合」，也在夫婦自願的合作下，在婚姻家庭生活此一神聖的處所展開。

### 1. 婚姻尊嚴的基礎：天主聖三建立並聖化婚姻，並藉著婚姻與父母合作，創造新的位格生命。

天主聖三愛的第一行動「創造(給予)」的愛，首先透過建立人類的婚姻家庭生活來展開。

「上主天主說：『人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。』上主天主用塵土造了各種野獸和天空中的飛鳥。……人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。上主天

<sup>20</sup> 見〔表四〕，506頁。

<sup>21</sup> 參見：教宗若望保祿二世《「家庭團體」勸諭》17號。

主遂使人熟睡，當他睡著了，就取出了他的一根肋骨，再用肉補滿原處。然後上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人……。為此，人應該離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。」（創二 18~24）

婚姻的尊嚴，不但是因爲天主創造了婚姻，使男女以無私的愛結爲一體，更重要的是，婚姻家庭生活，是天主選擇的特殊處所，與父母合作創造一個新位格的人——子女。

天主因著愛而造了人，也召叫人去愛；這是整個人類最基本和與生俱來的聖召。因爲人是按照天主的肖像和模樣而造成的，而天主本身就是愛。天主這樣造了男女，他們互相的愛情，成爲反映天主對人類絕對永恆之愛的肖像……。這愛情得到天主的祝福，目的是不斷衍生，並實現、照管受造物的共同工程：「天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地」（創一 28）。

由此可知，婚姻的美好愛情是來自天主的祝福，更重要的是天主藉著祂所祝福的婚姻家庭：生育、養育、培育與天主創造、救世工程的合作者。因此，男女以無保留、完全給予的愛，所經營的婚姻家庭生活有著極高的價值與尊嚴。任何傷害此一結合與生育的作爲，都是侵害婚姻家庭生活的價值與尊嚴。

## **2. 在婚姻家庭生活中，培育子女愛的的能力，使子女能回應天主的召喚，與天主建立永遠愛的關係。**

天主聖三愛的第二個行動——「結合」的愛，也透過人類婚姻家庭生活來實現。

「當夫婦成爲父母時，夫婦從天主領受新的責任，被召在兒女前成爲天主之愛的有形記號，『上天下地的一切家族都由天主而得名』。……教育工作是夫婦分享天主創造行動的首要使命：由於在愛內並爲愛而生一個新人，在

他或她內有著成長和發展的使命，因為這個緣故，父母有責任幫助這個人有效地度完全合乎人性的生命……。因此，聖多瑪斯毫不遲疑地以此與司鐸的職務相比：『有些人藉屬靈職務單是宣揚並維持屬靈的生命，這就是聖秩聖事的角色；有些人是為了肉體的和屬靈的生命而做此事，這是經由婚姻聖事而完成的，由於婚姻聖事，一男一女相結合為了生育子女，並且教育他們崇拜天主』<sup>22</sup>。

如果，有些夫婦因生理的因素無法生育，他們尚能藉著結合的愛，把家庭的愛與他人分享。無論如何不可忘記，即使無法生育，夫婦生活並不因此就失去價值。事實上，身體的不孕卻能成為夫婦為別人做重要服務的機會，例如：領養孩子、各種教育工作、幫助別的家庭、貧窮者或殘障的兒童等<sup>23</sup>。

因此，婚姻不但是兩人的結合，更是天主為創造新位格的人、為培育一個愛的合作者，所特別選擇、建立、臨在、祝福的處所。因此，婚姻家庭生活的確是人與天主往來的聖殿，是教會的初學院，是基督徒的訓練所。任何人破壞或侵害此處所的价值與尊嚴，都是侵犯了天主造物主。

## （二）維護婚姻家庭生活的價值與尊嚴之相關倫理規範

1. 以合一的一體之愛，維護並促進「家庭之所以為家庭」的實現：即以愛為推動力，建立家庭為一個生命和愛的親密團體。並藉此實現家庭對人類的使命與任務<sup>24</sup>。

家庭的使命是要逐漸實現家庭的本質，即一個生命和愛的團體，使所有被造且被贖的一切，努力達到天主國裡的圓滿。這樣，從根本來看，我們應該說家庭的本質和任務，總之是以

<sup>22</sup> 同上，38 號。

<sup>23</sup> 同上，14 號。

<sup>24</sup> 同上，17 號。

愛為標準。家庭的任何特殊工作，都是這基本使命的表達和具體的實行。

關於維護婚姻家庭生活的積極倫理規範很多，在此僅針對幾個較大的原則作概略地介紹。教宗若望保祿二世在《「家庭團體」勸諭》中，曾提到基督徒家庭的責任有四項任務：組成人的團體、為生命服務、參與社會的發展、分享教會的生活和使命。這些都是為建立並維護良好的婚姻家庭生活的價值與尊嚴，有正面助益的倫理規範。簡述如下：

### (1) 組成人的團體

此任務的內在原則、持久的力量和最後的目標，是「愛」。沒有愛，家庭無法成為一個人的團體；同樣的，沒有愛，家庭無法像一個人的團體般生活、成長和成全。因此，夫妻之間的融合是不可分的，相反一夫一妻制的一夫多妻或一妻多夫等等，都無助於夫妻二人融合成為一體。

夫妻的融合，不但是唯一的，也是不可拆散的。家庭所有的成員，都被召喚以愛在夫妻結合的基礎上，加深並擴張在愛內的共融。天主與父母所創造的「新位格的人」，便在一個充滿生命和愛的團體內生長<sup>25</sup>。

### (2) 為生命服務

家庭的基本任務是維護生命，在歷史中實現造物主原始的祝福：即藉著生殖而使天主的肖像代代相傳。繁殖是夫妻之愛的果實和標記，是夫妻彼此完全自我贈予的生活見證。

不過，夫妻之愛的成果不限於繁殖子女，即使是從完全人性幅度來看：它是所有的倫理、精神和所有超性生命的果實，所擴展充實的，父母們被召將這一切傳給子女，再由子女們傳

---

<sup>25</sup>同上，18~27號。

給世界<sup>26</sup>。

父母給予子女教育的權利和義務是基本的，因為這和傳授生命是相連的。相對於其他人的教育角色來說，父母的角色是原始和首要的，因為父母和子女之間愛的關係是獨有的，它是不能替代的和不能轉讓的，因此無法完全委託給別人或為他人所侵佔<sup>27</sup>。

### (3) 參與社會的發展

家庭是社會生活的原始細胞，家庭是自然的社團，在那裡，男人和女人被召在愛情和生命的恩賜中，彼此把自身獻給對方。家庭中的權威、穩定和人倫的生活，構成社會生活中自由、安全和友愛的基礎。

家庭是一個團體，在那裡，人自童年就學習倫理的價值、開始恭敬天主並妥善運用自由。因此，家庭生活是社會生活的啓蒙<sup>28</sup>。

### (4) 分享教會的生活和使命

在基督徒家庭的基本任務中，也包括教會性的工作：分享教會的生活和使命，在歷史中負起建立天主之國的工作。家庭的生育和教養是天父創造工程的反映。家庭奉召分享基督的祈禱和犧牲。每天的祈禱和天主聖言的誦讀，使家庭中的愛德堅強。

家庭應該教育子女們生活，使他們每一個人都能依照天主的聖召，圓滿達成他或她的任務，凡是對超越價值開放的家庭，愉快地為兄弟姐妹服務的、慷慨而忠信盡本份的、知道每天分享基督光榮的十字架奧蹟的家庭，是為天主之國而度奉獻生活

---

<sup>26</sup> 同上，28~35 號。

<sup>27</sup> 同上，36~41 號。

<sup>28</sup> 同上，42~48 號。

的、聖召的最先而又最佳的苗圃<sup>29</sup>。

以上四者，並非維護婚姻家庭生活之價值與尊嚴的所有積極規範，但指明了方向：即凡有助於人位格生命的生存、發展及學習回應天主的召喚、與天主建立永遠愛的關係之一切相關倫理行為，皆是積極維護並促進婚姻家庭生活的價值與尊嚴。

## 2. 維護婚姻尊嚴不可缺少之倫理規範：不可有婚外性行為

為維護婚姻家庭生活的價值與尊嚴，所應該有的消極倫理規範是不可以有婚外性行為，理由如下：

「由造物主所建立、並為造物主的法律所約束的夫妻生活及恩愛的密切結合，憑藉婚姻契約，即當事人無可挽回的同意而成立。故此，因當事人互相授受自身的自由行為而實現的婚姻，不唯在天主面前成為一個不可動搖的堅強制度，在社會面前亦然。……因此，男女二人因婚姻的契約『已非兩個，而是一體』（瑪十九 6）。……這一密切結合，亦即二人的互相贈予，一如子女的幸福，都要求夫妻必須彼此忠信，並需要一個不可拆散的結合。<sup>30</sup>」

由此可知，相反上述婚姻制度、夫妻之愛的行為，婚外性行為、婚外情、離婚再結婚、試婚……等，都侵犯婚姻的尊嚴。因為這些行為是相反愛的要求——徹底無保留地贈予。換言之，夫妻之愛就其本質而言，要求一份不可侵犯的忠貞，這是把他們彼此把自己贈予對方的結果。夫婦的愛情應是決定性的，不能是「直到另行通知為止」的臨時措施<sup>31</sup>。

以上這些積極的要求（積極的倫理規範）與消極禁止的要求（消極倫理規範），是因為婚姻家庭生活是天主與父母合作

<sup>29</sup>同上，49~64 號。

<sup>30</sup>《論教會在現代世界牧職憲章》48。

<sup>31</sup>《天主教教理》1646，394~395 頁。

的場所，一方面創造新生命—孩子；另一方面，讓孩子藉著家庭體驗到結合的愛，能與天主建立永遠愛的關係。

## 六、天主聖三的愛與夫婦性愛行爲的尊嚴<sup>32</sup>

(一) 藉著夫婦性愛行爲，天主與父母合作創造新的位格的人。而且在這個行爲中，夫婦在精神、身體……各方面，能有完全結合的愛。這種結合是父母雙方結合的基礎，因此也是家庭合一之愛的基礎，而家庭合一的愛，才得使孩子與天主建立永遠愛的關係。因此，夫婦性愛行爲得到極高的價值與尊嚴。

「現代神學與教會訓導皆肯定婚姻關係中性生活的價值，指出性是夫妻雙方做爲一個男人或女人的一部份，夫婦結合所象徵的，乃是他們親密關係的本質，通常這也指向新生命誕生的可能，意即：愛產生生命。此種經由性結合所產生的新生命，可以了解爲夫婦間發展出來的生命，也可以了解爲生命賦予一個新人。每一個新生命誕生，皆是上帝（創造者）和夫婦（合作者）合作的結果。值得注意的是，此種神學上對婚姻的說法，是位際性的（personal），而不是生物學的：夫婦二人在人格上的結合才是生育的動力，而不只是他們肉體上的結合。同時，『愛產生生命』也是對上帝自己生命的描述。只要把上帝的生命了解爲『三位一體的生命』，就不難理解上帝的愛乃是所有生命受造的緣由。……上帝的愛的奧秘也以一種特殊的方式，具體表現於夫婦之愛。<sup>33</sup>」

<sup>32</sup> 見〔表五〕，507頁。

<sup>33</sup> 廖湧祥、谷寒松著，〈婚姻聖事〉《神學辭典》488號，677頁。

因此，夫婦性愛行為不僅是夫妻兩人的結合，亦是造物主天主與人類合作者進行創造生命的場所，其神聖尊嚴不可以各種人為方式加以阻礙。

### **1. 天主聖三愛的第一個行動「創造」的愛，使夫婦性愛行為成為神聖而莊嚴的場所**

現代神學與教會訓導，注意到婚姻中有兩個不可分的切面：「夫婦之愛」與「生命傳授」。首先，值得注意的是，「夫婦之愛」和「生命傳授」同時在記載天主創世工程中，成為天主聖三愛的行動之最佳寫照：天主不但因愛而給予人生命，也因天主關注人的孤獨，而用愛的創造給予人一位相稱的伴侶，在天主的引導及關注下使兩人相遇。

尤其，天主又使人分享其「愛的能力」，兩人彼此互相給予整個生命，毫無保留地給予整個自我，兩人融為一體。也因此得以延續天主的創造工程：因愛給予新生命，完成天主所交付生育繁衍的神聖使命。

夫婦性愛結合的生殖進程，在事實上具有兩個不可分的層面，即「夫婦之愛」（結合）與「生命傳授」（生育）。而且結合與生育不可分的關係，是來自天主聖三的愛，是天主親自臨在於夫婦性愛結合的生殖進程中，創造有位格的人。也因著天主聖三愛的第一個行動—創造，使夫婦性愛結合的生殖進程有著特殊的尊嚴。

### **2. 天主聖三愛的第二個行動—結合—的愛，藉著夫婦結合的愛，建立家庭為合一之愛的親密團體，也因此能培育新位格的人，具備愛人愛主的能力，以回應天主的召喚，與天主建立永遠愛的關係。**

「根據天主的計劃，婚姻是家庭較大團體的基礎，因為婚姻制度和夫婦的愛，是導向生育和教養兒女的，在兒

女身上夫婦得到他們的榮冠。……夫婦之愛，使夫婦彼此『認識』；而使他們成爲『一體』的愛，並不停留在夫婦二人，因爲此愛使他們能做更大的贈予，藉此他們成爲天主的合作者，而把生命給予一個新的人。當夫婦二人彼此相給予時，他們彼此獻出自己，同時超越他們而賜予兒女，兒女是他們愛的活形象，夫婦一體的永恆標記，身爲父母之生活的、不可分的綜合。<sup>34</sup>」

因此，夫婦在彼此無保留地將自己贈予對方時，不但鞏固了夫妻兩人的愛情，而且同時提供了婚姻家庭生活一個穩固的基礎，使家庭得以在夫婦結合之愛的基礎上，加以建立擴展，提供新的、受造的位格人，能在充滿愛和生命的團體中成長。也因此，新受造的位格人，得以學習回應天主的召喚，與天主建立永遠愛的關係，並學習愛近人如己。

## （二）維護夫婦性愛行爲的尊嚴之相關倫理規範

1. 夫婦以彼此無保留的愛，將自己贈予對方，並在兩人結合的生理與心理的各層面中，學習不以自我爲中心，並實踐愛人如己的誠命。

爲維護夫婦性愛行爲的尊嚴，必須在生活中建立一些有益夫婦成爲一體的積極性行爲。

「男人和女人藉著夫婦本有而又獨特的行爲，彼此互相給予的性，不純粹是生理的事，而是關係到人最內在之處，真正合乎人性的性行爲，必須包含著男人、女人彼此相許、至死不變的全部的愛。<sup>35</sup>」

因此，除生理的結合外，努力學習在各個層面上，認識、

---

<sup>34</sup> 《「家庭團體」勸諭》14號。

<sup>35</sup> 《天主教教理》2361，540頁。

信賴對方，增進美滿婚姻的心理與行為因素，都有助於二人完全的結合。例如，對婚姻情感的信心與滿足，並以平等態度相對待。注意維持兩人在心理與生理的健康。隨時增進夫妻間和諧的情誼，基於共同的興趣及以相敬如賓的態度對待配偶。婚前（婚後）潔身自愛，沒有性的濫交……，都加深並維護夫婦性愛結合的效果，使兩人成爲一體。

由此可見，教會之所以反對性行為的過於開放與濫交，不是因爲對性行為的負面認識，或貶低性行為在人類生活中的重要性，而是爲使性與愛在人生命的尊嚴上，恰當地發揮其應有的效果與作用。反之，婚外性行為與性開放導致性濫交，都是今日婚姻失敗的重大原因。

## 2. 維護夫婦性愛行為尊嚴之倫理原則：不可將夫妻性愛行為的結合與生育分離

教會訓導權在面對現代社會對人類生命所形成的挑戰與威脅，清楚地指出一不可變的消極禁止性的倫理原則：「生命傳授」不但不可單獨地從「夫婦之愛」中加以抽離，而且應當將其擺放在整個人和人的使命中來加以理解。

梵二大公會議明白地確認：

「對調和夫妻之愛及負責的傳生人類，其實際行動的道德性，並不僅以個人的誠意及其動機的估價爲標準，而應以人性尊嚴及其行為的性質爲客觀的取決標準，在真正夫妻之愛的交織中，要尊重互相授與及傳生人類的整個意義。要做到這點，非誠心潛修婚姻貞操不可。」

因此，教宗保祿六世也確認此一訓導說：

「是建基於天主所定不可分的關係上，而人不能隨意切斷夫妻行為的兩種意義：結合的意義和生育的意義。<sup>36</sup>

<sup>36</sup> 《「家庭團體」勸諭》32號。

「在保持結合和生育這兩個主要觀點後，夫婦性行為才完整地保全彼此真正的愛的意義，以及指向人類最高尚的作父母的聖召。<sup>37</sup>」

上述「生命傳授」及「夫婦之愛」兩個幅度，應給予同樣的尊敬與維護，否則到最後，夫妻之愛的意義、婚姻家庭生活的意義、人位格生命的意義將蕩然無存。

「由於人工避孕而把天主造物主刻劃在男人和女人身上以及他們性的結合本質上的兩種意義（結合與生育）分開，他們成了天主計劃的『仲裁人』，並且他們『操縱』並降低了人的性，因而也降低了他們自己和他們的配偶，改變了『完全』獻出自己的價值。那表達夫妻完全互相交付的天生語言，由於人工避孕，被另一種客觀上與之矛盾的語言取代，而後者不再表達完全互相的交付。這不但導致人正面地拒絕對生命的開放，而且歪曲夫妻之愛的內在真理，因為這愛要求整個人的奉獻。<sup>38</sup>」

有人希望爲了結合的滿足或婚姻的幸福，能同時阻礙生育部份而進行結合，這種說法是不了解夫婦之愛與婚姻家庭生活的意義。

在現代社會中，主張結合與生育兩個幅度是可分離的學者，不但提倡阻礙生育部份而進行結合是可做的，最近又開始積極推動沒有夫婦結合的生殖也是可做的。教宗在《「家庭團體」勸諭》中指出：

「針對爲減少人類不孕症進行的研究，是值得鼓勵的，條件是這些研究應按照天主的計劃與意願，是爲人服務，是爲人不可剝奪的權利，及其真正完整的福祉而服

---

<sup>37</sup> 《「人類生命」通諭》12號。

<sup>38</sup> 《「家庭團體」勸諭》32號。

務。<sup>39</sup>」

關於所有的人工生殖或基因複製的科技，《天主教教理》為我們指出其思考的方向：

「使性行為與生育行為分離：使嬰兒存在的行為，不再是二人互相交付的行為，而是把生命及胚胎本身，交託給醫生和生物學者權下，對人的開始和去向，建立起技術的操控。這樣作成的操控，本身就違反父母和子女共有的尊嚴和平等。<sup>40</sup>」

## 結 語

### （一）以提供生命倫理一個深度的基本視域，方能確立人生命的價值與尊嚴

本文嘗試簡明扼要地介紹了天主教生命倫理觀的基本視域，此視域是從天主聖三與人生命相關的最終實在與真理，來審視「人是什麼」、「人生命的價值與尊嚴」。希望能因此消彌現代人由「虛無主義」所引發的徬徨無助，也能因此化解現代人由「規範解構」所帶來的意義危機，更能因此突破在「相對道德」下所表現的偽善面目，而引人歸向真理。

所以，天主教生命倫理觀的基本視域，首先是需要了解天主聖三的愛；其次是了解天主聖三愛的奧秘，如何穿透人生命的各個層面，以特殊的方式，具體實現在人的生命旅程中；而後才會了解「人是什麼」、人生命有何價值與尊嚴；最後才能認識並接受教會按照人生命的價值與尊嚴，所建立相關的倫理規範。

總而言之，天主教生命倫理觀，不但重視並關懷現代人生

<sup>39</sup> 《天主教教理》2375，543頁。

<sup>40</sup> 同上，543~544頁。

命的處境及其所遭遇的生命倫理的問題，並藉著提供一個深度的基本視域，幫助人能達成生命旅程的終極目標，回應天主的召喚與天主建立永遠愛的關係。

## **(二) 天主教生命倫理觀的基本視域與中國傳統之倫理觀的一致性**

最後也有一個期望，即希望天主教生命倫理觀不僅能回應現代人在生命倫理上的疑惑與需求，也能結合一切重視生命倫理的個人與文化，一起為人類生命服務。

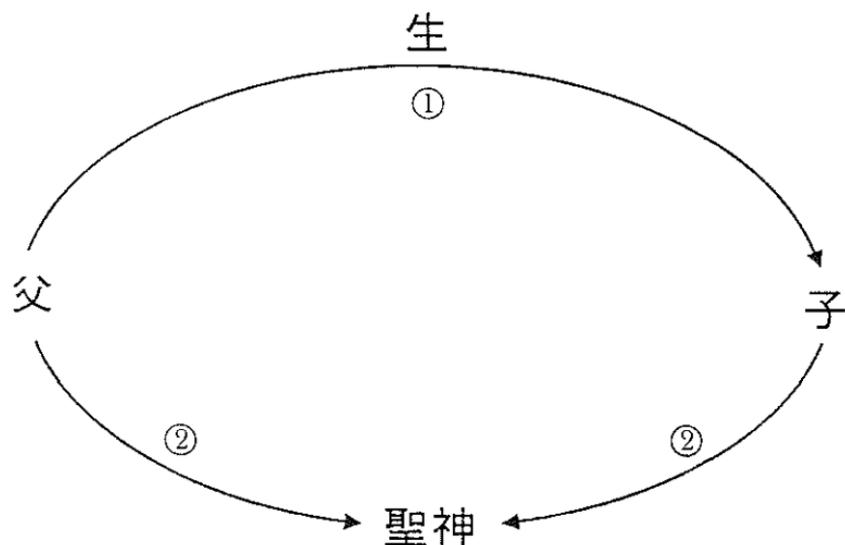
中國的文化傳統是極為重視人生命的倫理，例如，視新生命的誕生為上天的美意；並視生命的存在價值為天地間的大事，而說「人命關天」；重視婦女的生育，而有各種產前保護孕婦的習俗與措施，在懷孕時有代代相傳的胎教原則，在產後更有豐富的月子食療與藥補秘方；在人死時及死後，都以極為慎重、敬愛的態度來表達對生命的尊敬與愛護……等，在在都表明出中國文化傳統重視生命的尊嚴與價值。

因此，我們希望能有中國基督徒，有系統地針對天主教生命倫理觀與中國的倫理文化傳統，做深入的比較與介紹。

〔表一〕

## 聖三的愛

二者不可分開愛的行動



(1) A. 生

B. 創造

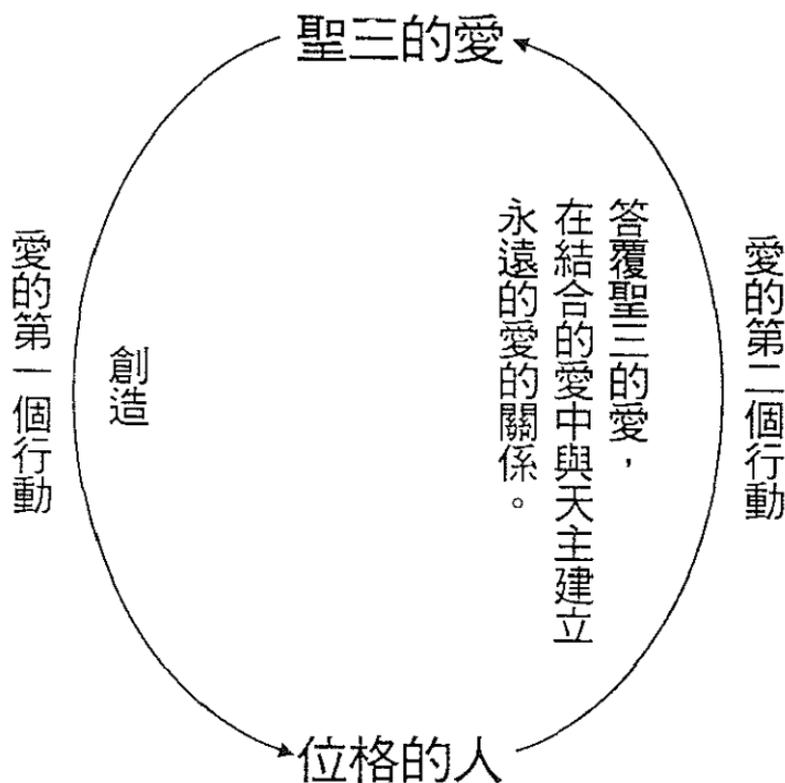
C. 給予、慷慨大方

(2) A. 藉著互相的愛共發

B. 合一的愛

C. 互相的情愛

〔表二〕



1. 積極的尊嚴來源：

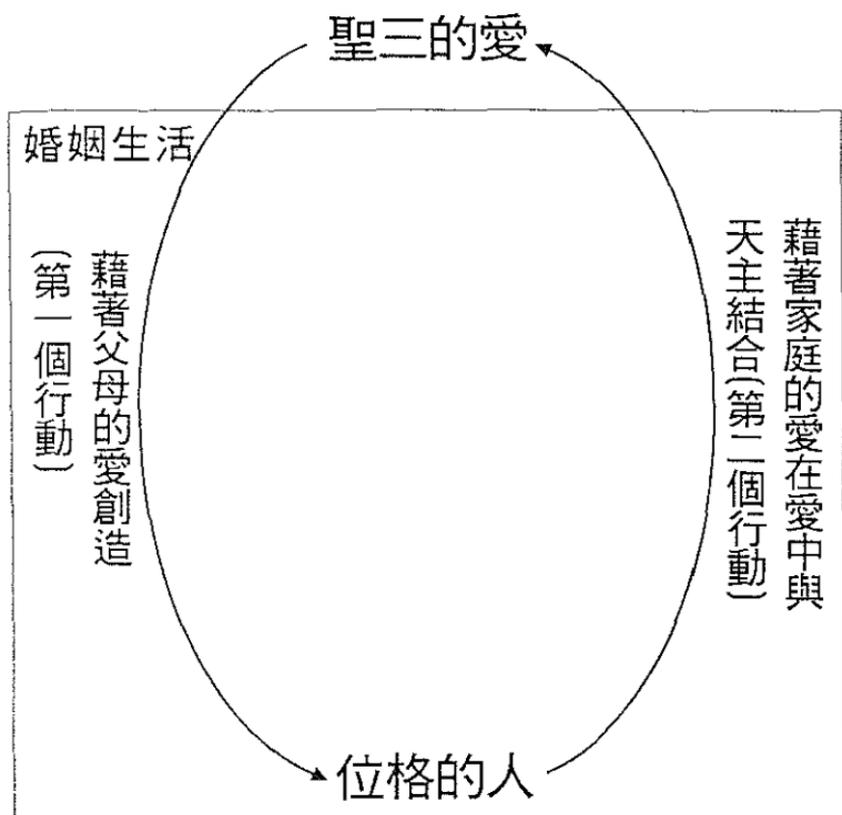
- A. 天主的肖像(精神的靈魂)
- B. 能夠與天主建立永遠愛的關係

2. 保護這個尊嚴而絕對禁止規範：

絕對禁止殺害無辜的人(墮胎、安樂死)。

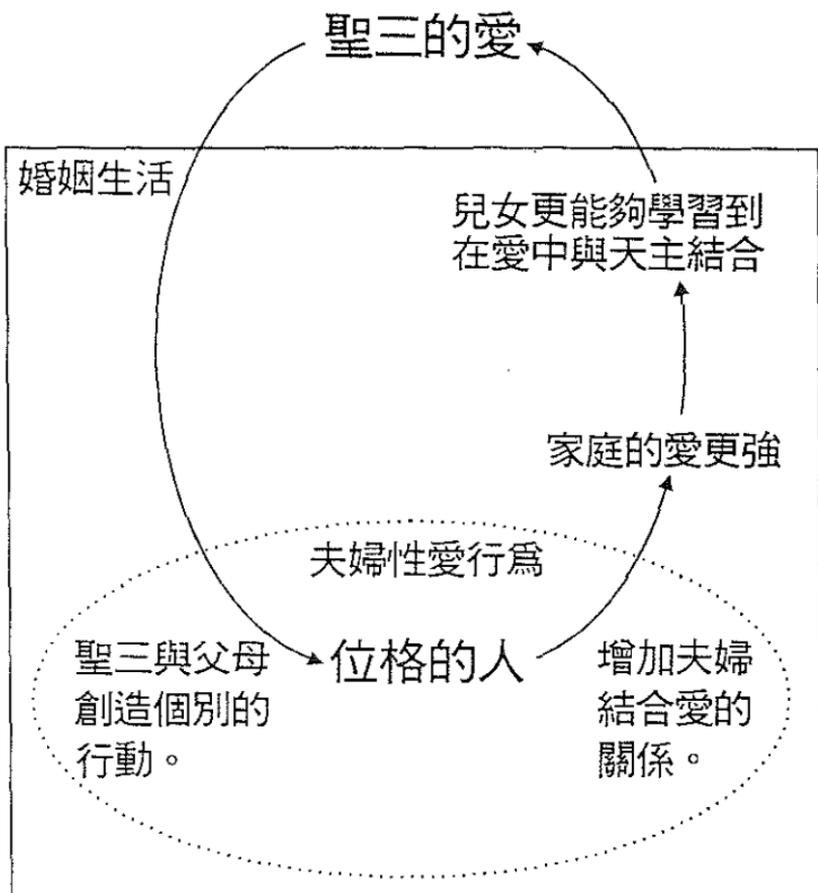
[試管嬰兒、代理孕母]

〔表三〕



1. 婚姻生活極高的尊嚴的來源：
  - A. 天主與父母創造位格人的處所。
  - B. 藉著家庭愛，學到在愛中與天主結合。
2. 保護這個極高尊嚴的規範：  
絕對禁止人在任何婚姻外的性行為  
(婚前性行為、同性戀、外遇……)。

〔表四〕



1. 夫妻性愛尊嚴的來源：

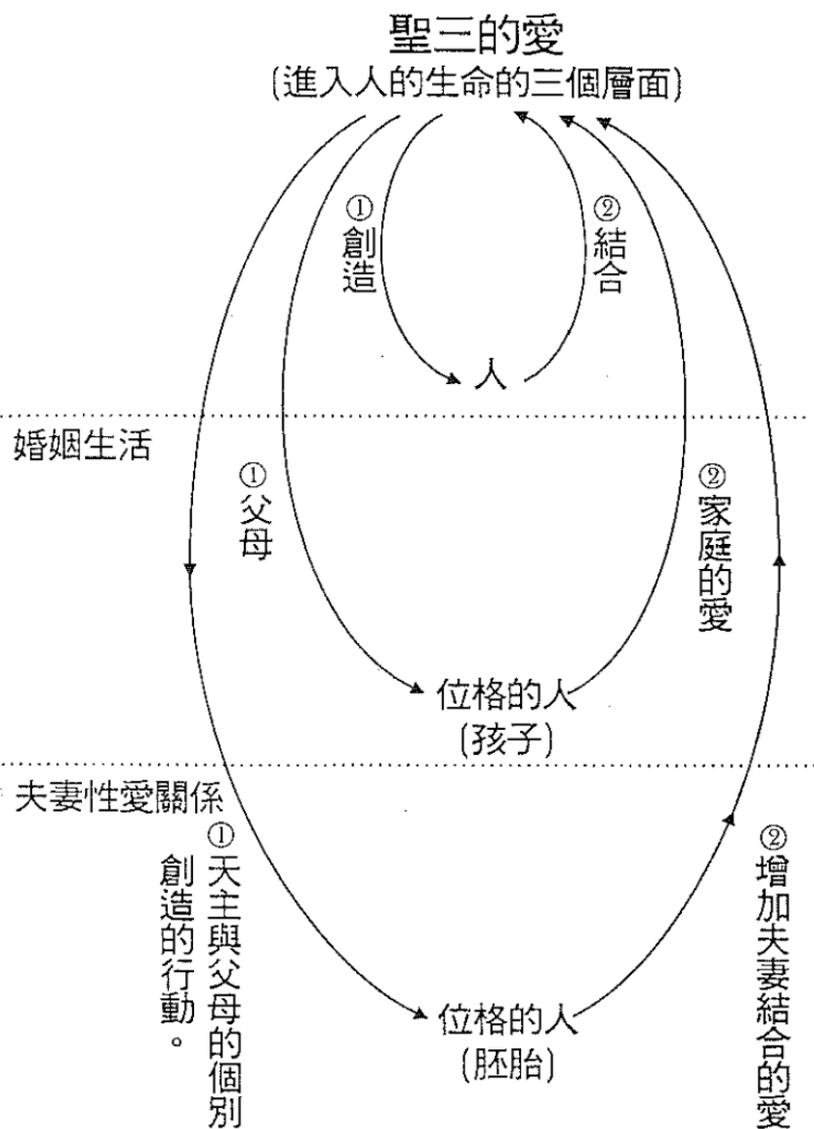
A. 天主與父母藉著個別的行動、創造。

B. 藉著這樣的行動，增加夫妻結合愛的關係，家庭的愛變強，兒女更能學到在愛中與天主結合。

2. 保護這個最高尊嚴的規範：

A. 絕對禁止把夫妻性愛行動的生育與結合的功能分開。  
(人工避孕、試管嬰兒)

[表五]



# 從基督信仰看宗教對話

## 以聖三神學及基督論為基礎

柯毅霖<sup>1</sup>

梵二以來，天主教開放宗教對話的胸襟，引來了宗教人士們正面、負面的討論與評價，本文作者為這些神學討論作了綜合介紹，並以聖三共融神學及基督論十字架神學為基礎，指出對話的必要前提，是謙遜和對自己信仰的深切意識。參與對話，毋需背叛自己的信仰，更不應中止信仰或認為它只具有相對而非絕對的價值。宗教對話的目標，是對受苦者的關心，使貧窮人得釋放，讓人類和解。希望通過合一的祈禱，對話的屬靈本性將得以保存和光大。

### 壹、宗教對話的神學問題

#### 一、現今有關宗教對話的討論

對整個教會，特別是對傳教界而言，宗教對話都是一個熱門話題。對這個問題的反應可謂千人千面、不一而足，但大致可以歸為兩類相反的觀點。

第一種觀點認為宗教對話會導致相對主義，不僅有瓦解基督宗教絕對價值的危險，而且可能消解了傳教工作和皈依基督

---

<sup>1</sup> 本文作者：柯毅霖神父（Fr. Gianni Criveller, PIME），宗座外方傳教會會士，任教於香港聖神修院神哲學院，教授傳教神學。本文原稿以意大利文寫成，由 Fr. Denis Martin S.D.B. 翻譯成英文，題名“Trinitarian and Christological Bases for a Christian Theology of Inter-religious Dialogue”，本中譯文乃作者請人譯成，並親自修訂。

的必要性。著名新教神學家 E. Jüngel，他對宗教對話了如下重要的評價：

「我認為條條大路通羅馬，但通往上主的路卻很少。新約告訴我們通往上主的路只有一條：我就是道路、真理和生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去。<sup>2</sup>」

第二種態度卻熱烈贊同展開宗教對話，認為這不僅可以幫助傳教工作，而且可以替代傳教工作。這些作者<sup>3</sup>通過不同的方法表明，有必要用「天主中心」或「救贖中心」的神學代替「基督中心」的神學。以下引用 P. Knitter 的看法，這與上述 Jüngel 的觀點截然相反：

「應該看到，不僅有許多路可以通往富士山頂峰，而且這些路肯定有所交叉，要想通往山頂，對這些路都要有所借鑒。<sup>4</sup>」

其他採中庸觀點的作者<sup>5</sup>，在努力不偏離新約基督論立場的同時，建議對傳統的基督論進行徹底改造。來自亞洲地區的天主教神學家們，建議應把「歷史上的基督」與「宇宙中的基督」嚴格區分開來：前者是基督宗教的創始人，既然是位歷史人物，就僅是眾多宗教先知中的一位；後者則是宗教、人類和整個宇宙的終極實現（the ultimate fulfillment）。

從上面的簡單敘述中，大家可以清楚地看見，基督論問題是辯論中的核心和決定因素。其中隱含了基督論中兩個明顯相

<sup>2</sup> E. Jüngel, *L'esito della Teologia: Dio è altro dall' uomo*, in *Il Regno Attualità*, 2, 1987, p.39.

<sup>3</sup> 持這種看法的包括 P. Knitter、R. Pannikar、J. Hick、D. Cupitt、W. C. Smith 等天主教和新教作者。

<sup>4</sup> P. Knitter, *La Teologia Cattolica delle Religioni a un crocevia*, in *Concillium* 1, 1986, p.139.

<sup>5</sup> 包括 H. Küng、A. Pieris、J. Balasuriva、G. M. Soares Prabhu、I. Puthiadam 等。

對的側面。一方面，是逾越奧蹟宣講（Paschal Kerygma）的絕對價值觀，認為絕對不可以把基督的奧秘與人類的整體盼望隔離開來，基督中保是唯一的救贖之路。另一方面，則是吾人對探索、體悟絕對真理的宗教經驗，懷有極大的敬意和信任。

## 二、教會在宗教對話中的積極態度

天主教訓導當局已經發佈過幾次明確支持對話的聲明，特別是「宗教對話宗座協會」發表的兩項文件。第一項文件發表於1984年，題目是「教會對其他宗教信徒的態度：有關對話與傳教的反省和指引」。在此文件中，對話與傳福音一起被視為教會的使命。

第二項文件發表於1991年，題目是「對話與宣講：有關宗教對話與宣講基督福音的反省和指引」，其中主要提供了一些術語的解釋。使命與福傳被看成是總括教會整體行動的同義詞。

根據第二項文件，教會傳福音的使命包含各種活動，其中包括了對話與宣講。這兩種活動不同，有各自不同的地位和價值。宣講自然是基礎，是傳福音工作的中心和頂點，因為整個教會傳福音使命的目的，就是為了讓人們相信耶穌基督。此文件對其他宗教持極其開放的態度：其他宗教的信徒都能夠被基督所救贖，不是與他們從屬的宗教無關，反之，正由於他們虔誠實踐其宗教生活，而且很奇妙，有時正是歸因於這個宗教的結果（n. 29）。在J. Dupuis看來，最後這點的肯定，在教會訓導中是全新的<sup>6</sup>。

還有，一些幾年以前會被認為是幾乎不可能的非常事件出現了，標誌著官方在對話領域踏出新的里程。這裡我們只提及

---

<sup>6</sup> J. Dupuis, *Dialogo e annuncio in due recenti documenti*, in *La Civiltà Cattolica*, 2 Maggio 1992, pp. 221-236.

最重要的幾件。1986年在Assisi的祈禱聚會；紀念Assisi這次祈禱會十周年的1996年10月的Trastevere會議；1995年夏天在台灣高雄佛光山寺院舉行的以「佛教與基督教：異同之處」為題的會議，由F. Arinze主教和德高望重的寺院住持星雲大師共同組織及籌備。

1986年的Assisi祈禱會以其強烈的象徵性和號召力，引起世界的廣泛注意。受到該會議精神的感動，教宗若望保祿二世於是積極鼓勵宗教對話。1986年12月22日，教宗曾在羅馬教廷談起Assisi會議及其精神，回答了教會內部的指責，澄清了人們的疑惑。在我看來，他的回答是他就宗教對話發表過最重要的講話之一：

「教會的使命就是要竭盡全力（包括傳揚福音、祈禱和對話）來解決人類的爭端和分裂……。對於在Assisi舉行的聚會可視為在梵蒂岡大公會議中所提議及擁護的，關於合一關懷及宗教對話所預設和指示的一次清楚的示範、實際的學習，及人人都懂的教理班。天主教會的身分和教會對自身的認識，都通過Assisi這次聚會得到了增強。確實，教會以及我們所有的人，都因此更清楚地理解到天主所交付給我們關於合一與和解這奧秘的真正含義，當耶穌獻上自己的生命時，是第一位實踐了這種合一與和解，祂『不但為猶太民族，而且也是為使那四散的天主的兒女都聚集歸一』（若十一52）。<sup>7</sup>」

我們從教宗的這段話中、從他富有象徵性的姿態，及對話秘書處的文件看來，可以窺見對話的必要性，得到了重視及辯解，為今後普及對話打下了基礎。

<sup>7</sup> *La Traccia*, 11, 1986, pp.1403~1407.

### 三、宗教對話：目前的憂慮

近來神學家關於對話的論調似乎稍有改變，更為慎重、更為低調<sup>8</sup>。請參閱 *La Civiltà Cattolica* 中以「基督教和其他宗教的關係」為標題的系列評論<sup>9</sup>、H. Waldenfels 發表在 *La Civiltà Cattolica*<sup>10</sup> 上的一篇文章，以及 Ratzinger 樞機主教<sup>11</sup> 寫的一篇頗為嚴厲的論述。在承認宗教對話有益的同時，這些文章亦指出了對話的風險、困難、危機和局限性，特別是考慮到對話可能是從背叛基督信仰中的基本信理為神學前提。

這些批評者指出最壞的情形是：對話會導致宗教多元論和現代折衷主義傾向，成為現代相對主義的一種形式和信仰懷疑的犧牲品。

### 四、宗教對話的神學問題

難道宗教對話真的會像「新紀元」這種折衷論極端形式而導致相對主義嗎？為從正確的角度來看待這個問題，我們必須做出下列各種區分。

首先，我們必須把「宗教對話」和「宗教神學」區分開來。

---

<sup>8</sup> 同一通諭 *Redemptoris Missio* (1990)，雖然承認宗教對話有價值，卻認為這種價值次於直接傳播福音。請參照 Dupuis, *op.cit.*, pp.222~227, 233~236。

<sup>9</sup> *La "specificita" del cristianesimo*, 1995年9月16日, pp. 457~471；*La teologia cristiana delle religioni*, 1995年10月7日, pp. 3~16；*Si può Parlare di <<rivelazione>> nelle altre religioni?* 1995年10月21日, pp. 107~119；*Il dialogo interreligioso*, 1995年9月18日, pp. 319~332；*Il dibattito sul dialogo interreligioso*, 1996年1月20日, pp. 107~120。

<sup>10</sup> H. Waldenfels, *Pluralità Delle religioni*, in *La Civiltà Cattolica*, 1995年12月16日, pp. 537~550。

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai nostri giorni*, in *L'Osservatore Romano*, 1996年9月1日, pp. 10。

雖然兩者在某種程度上是相互聯繫的，但它們完全不同。宗教神學包括對其他宗教作神學解釋，了解其他宗教在天主教視野和基督救贖中所起的作用。

再者，我們必須把「宗教對話神學」與「非基督宗教信徒獲得救恩的神學問題」；以及「宗教對話神學」與「解放神學提出的問題」仔細區分開來。儘管有些宗教對話的倡導者（如 P. Knitter<sup>12</sup>，A. Pieris 和 T. Balasuriya）也支持在亞洲開展解放神學。當代教會對宗教對話的認識及發展，與先前廣泛流行的觀點及後來的現代相對主義毫無關係。

如果要標明一個日期，那麼可以說是從教宗保祿六世 1964 年的《教會通諭：有關對話的通諭》（*Encyclical Ecclesiam Suam: the Encyclical of dialogue*）開始的。當然，這項文件的目的並不是要開展宗教對話，但從那時起，教會開始對其他宗教採取新態度，這種態度不斷發展，隨著大公會議的召開而逐漸成熟，終於「出現了『對話』這個名詞，而且從其出現之日起，就開始作為一個名字、一種理想，在大公會議和教會宣言中被廣泛使用。<sup>13</sup>」

要理解宗教對話的價值，應記住教會在這個方向上邁出的第一步，比如《教會通諭》（*Ecclesiam Suam*），以及宗教對話的先驅，如保祿六世和梵蒂岡第二次大公會議的其他突出人物。我們還應該將宗教對話的具體問題與非基督宗教神學、解放神學、宗教多元論、當代宗教折衷論、相對主義等區別出來。只有區分清楚之後，才能避免將宗教對話與不屬它的問題混為一談，避免用它所不存在的缺點來指責它。

---

<sup>12</sup> Paul Knitter 不是亞洲人，但是他作為 SVD 的傳教士在亞洲工作了一段時間。他的理論主要受亞洲宗教形勢的影響。

<sup>13</sup> 《教會對其他宗教信徒的態度》，載於 *Bulletin*, 2, 1984.

## 五、兩個不同的方向和目標

我認為宗教對話同時沿兩個方向進行，它們呼應著兩個不同但又互補的目標。

第一個目標是根本性的：它以信仰為起點，根據神學原則來考慮對話的合法性。這種方法是演繹性的，因為它從基督信仰神學出發，而且必須保持對這些原則的忠實。第二個目標是內容方面的，直接面對其他宗教。在對話神學領域，基督信仰直接與其他宗教傳統面談、互相比較，要考慮它們的相應、相似、差異和對立之處<sup>14</sup>。也可以選擇教義或基督徒生命的某一個特殊層面（比如天主的超越性和唯一性、聖三的信條、愛的誠命及倫理、禮儀、隱修生活等方面），通過比較，我們可以就基督信仰與其他宗教的關係和區別進行研究。

對話神學的第二個方向，要求對基督信仰和其他宗教都有一定的了解，能夠進行一定的相互參照。這需要進行跨學科研究。因此，諸如現象學、宗教哲學、文化人類學等，都有很大的幫助。最後一點很富挑戰性，就是需要聯合實地考察，需要在具體經驗的基礎上進行交流。這個過程可稱之為歸納法，因為它是從個別事例開始，從多元宗教經驗出發來討論的。

這兩種步驟都是合法的、有效的，但正如我們所預料，也都有其局限性。演繹法的危險是停留於空泛的神學前提，失去與其他宗教具體接觸的經驗。歸納法面對的危機是會變得極其分散，以至無法達到與基督信仰的教義相符的神學結論。

正是在這個領域，傳教士能夠發揮很好的作用，能夠通過他們的經驗形成一個「全球神學」，它的神學方法包括了對話

---

<sup>14</sup> 關於筆者在台灣中部南投縣一個佛教寺院長達兩周的對話經歷，請參照 *Mondo e Missione*, Marzo 1994。此文被譯成多種文字：西班牙文、葡萄牙文、德文、法文和英文。英譯刊在 *Sunday Examiner*。

的實踐及其後的反省。

## 六、宗教對話的神恩和牧職

在筆者看來，儘管對宗教交談的議論很多，有人危言聳聽，有人積極支持，但在實際中，卻很少有人身體力行地進行對話。筆者在台灣一個佛教寺廟中的一點有限經歷，在台灣島上幾乎是絕無僅有的。而台灣是進行對話的理想地方，特別是與佛教徒尤為方便。但在我認識的亞洲傳道人中，雖然很多生活在完全屬於其他宗教的人群裏，但真正俯下身來進行對話的人卻少之又少。

我們並不缺少好的神學理論和官方文件，但對話神學中仍然存在著幾個問題亟待解決。首先是對話和傳教關係的問題，以及對話和宣講基督的張力。在這方面，我相信最關鍵的，不在於找不到神學理論上的答案，也許我們永遠不會找到一個能夠說服一切人的神學理論。總會有人強調福音宣講的緊迫性和獨特性，其他人卻擁護宗教對話的尊嚴和應有的地位。

既然如此，比起神學方案，我們需要的是更多的實際經驗。如果有一天，傳教和對話的實踐既廣泛又有效，我們當然會從這些經驗中總結出方針來，會從中找到解決問題的正確神學方案。或許基督徒需要像「先知」那樣，實實在在地經歷有意義的宗教對話。教會應將對話看作是來自上天的恩賜。將這種恩賜活出來，會像明燈一樣，照亮對話的參與者，照亮教會以及其他宗教的信徒。在教會的傳教工作中，應該將對話的恩賜和使命進行更清楚的界定，必須有人以進行對話的方式，為教會和其他人服務。捨此不為，無論發表多少文章，提出多少呼籲，宗教對話仍然只是局限在神學討論中。

我們並不是要不合情理地過份強調實踐的重要性。仍然有必要去發展一個能夠確切指導對話的神學理論，以便在教會中

將對話作為恩賜和使命實行起來，並且牢牢地建立在信仰的基石之上。

## 七、對話神學與十字架神學

在前面筆者曾提到最大的絆腳石，是基督的絕對性這個吊詭：「我們卻是傳被釘在十字架的基督。為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚莽……」，「因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督和他的十字架」（格前—23；二2）。

應該對基督論（特別是所有神學中基督論色彩最濃、最為複雜的十字架神學）和對話神學的關係進行研究。似乎長期以來，十字架神學或是被忽略，或是被作為對話神學的對立面來考慮。現在需要在十字架神學（基督論的堡壘）和對話神學之間建立關係，這將防止對話神學妨害基督論；否則，長此以往會抹殺基督信仰的核心奧秘。

另一方面，這關係也會防止十字架神學變成「偏狹的基督論」（Christological Straits），H. Von Balthasar 曾在一篇文章中對 K. Barth 的思想進行了批判綜合，其中使用了這一術語。若按著 Barth 的解釋<sup>15</sup>，*Solo Christo*，*Sola Scriptura*，*Sola fide* 這樣的標榜必然會導致對其他所有宗教經驗的抹殺。

但在十字架神學和對話神學之間，應該建立一種怎樣的關係呢？本文的第二部分將解答這個問題。

## 貳、十字架神學與對話神學

### 一、作為基督信仰神學的十字架神學

有時，人們會對十字架神學產生誤解，對其中的基督信仰

---

<sup>15</sup> H. U. Von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

理解片面，產生偏見。十字架神學，又稱基督被釘或被棄的神學<sup>16</sup>，只有與基督的復活連結起來才有可能真正理解。基督信仰的核心，可由新約的宣講（Kerygma）最清晰地表達出來：「你們釘在十字架上的這位耶穌，天主已經立祂為主，為基督了」（宗二 36）。

十字架神學，依筆者看來，正是由初期教會的宣講所發展出來。再者，十字架讓我們知道聖三愛人類的深度<sup>17</sup>。因此，十字架神學是基督信仰的核心。

## 二、天主的含忍

耶穌的十字架，使我們不可能僅僅根據人的看法來塑造天主的形像。「從來沒有人看見過天主，只有在父懷裏的獨生子將祂表明出來」（若一 18）。新約見證，十字架實質地將天主作為大父表明出來。在《若望福音》中，十字架被看成是光榮父，即光榮「阿爸」（若十七 1~6），如耶穌所稱呼的。

保祿的〈基督論讚歌〉（哥一 15；弗一 3）進一步闡述了被釘的耶穌與父的關係。天父（弟前一 2）「祂願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。確實，在書信中保祿繼續寫道，耶穌基督「奉獻了自己，為眾人作贖價」（弟前二 6）。

天主普世救恩的計劃真是有實效的。應該如何判斷這種實效呢？Y. Raguin 說道：

「天主通過耶穌道成肉身，發生在人類歷史較晚的階段上，至少在我們看來是如此。每個國家都有其宗教領袖和先知。當基督來到我們中間，祂並沒有四處奔跑，好像

<sup>16</sup> P. Coda, *Evento Pasquale, Trinità e Storia*, in *Città Nuova*, Roma, 1984, p. 12.

<sup>17</sup> B. Forte, *Trinità come Storia, Saggio sul Dio Cristiano*, Roma, 1985。

在趕時間。實際上祂有充足的時間，從來沒有表現出整個世界的救贖完全依賴於祂個人奮鬥的樣子。但祂知道自己帶給人類救恩<sup>18</sup>。」

祂的追隨者也應像祂那樣，充滿自由而樂於奉獻地生活、傳道。對話正是表達了這種源於基督的自由和奉獻。具體的時間和季節只有天主知道。秘書處 1984 年向非基督徒發佈的文件中描寫到，救恩將按著「天主的含忍而來……，祂自有旨意，沒有人能夠改變祂的行動節奏。<sup>19</sup>」

天主的含忍這個主題，在舊約中已經出現，又由新約的諸位作者以特殊的方式進行發展。他們承接了這主題，在基督的死亡、復活的背景下，進行了更為深刻的闡述。這兩個事件啟動了人類歷史的最後階段，被認為正是天主忍耐的目標。同理，基督的死和復活又開始了一個等待的新紀元，成為顯示天主含忍的新起點<sup>20</sup>。

新約中談到天主含忍的篇章有兩種：第一種<sup>21</sup>指出基督誕生前的時期。第二種試圖為基督再度來臨（Parousia）的延遲尋找神學意義。在這段耽延的時期，主因為「不願任何人喪亡」（伯後三 9）而忍耐。

因此，「應以我們的主的容忍當作得救的機會」（伯後三 15）。忍耐的時間就是救贖的時間<sup>22</sup>。天主含忍結出的果子就

<sup>18</sup> Y. Raguin, *Evangelizzazione e Religioni Mondiali*, in *Concilium*, 1978 年 4 月, pp.89~90.

<sup>19</sup> 《教會對其他宗教信徒的態度》，載於 *Bulletin*, n. 44.

<sup>20</sup> Cfr. A. Sacchi, *La Pazienza di Dio*, 於 *I Quaderni di Infor-Pime*, 36, 1982 年, p. 36.

<sup>21</sup> 如：羅二 3~5；三 25~26；九 22~24；伯前三 9~15。

<sup>22</sup> 參見：伯後三 9~15。

是信者也向眾人忍耐<sup>23</sup>。根據《希伯來書》，忍耐就是信德，體現在應許實現之前所懷的信心（六 11~15）。在《雅各伯書》中，忍耐被描述為基督徒生活的一種核心德性：

「弟兄們啊，你們要忍耐，直到主來。看，農夫多麼忍耐，期待田地裏寶貴的出產，直到獲得時雨和晚雨。你們也該忍耐……我們稱那些先前堅忍的人，是有福的：約伯的堅忍，你們聽見了；上主賜給他們的結局，你們也看見了，因為上主是滿懷憐憫和慈愛的。在雅各伯這篇充滿份量的言辭中，天主的含忍被視為是祂的憐憫及慈悲的同義詞。」（五 7~11）

天主的含忍這個聖經主題在有關宗教對話的神學反思上有特別的啓示。天主所顯示的忍耐、憐憫和慈悲，當判斷歷史和人類作為時，就是要求信者同樣有忍耐、有憐憫、有慈悲。因此，忍耐並不是一個無足輕重的品質。相反，這種品質認同了天主的思維方式，需要很深的靈性成熟為根基。宗教對話首先需要我們用含忍的心來看待交談對象的屬靈身份。宗教對話，如果借用 P. Monchanim 的一個說法，就是需要像「地質學般的忍耐」<sup>24</sup>。忍耐需要我們死於自己，與我們自己定的時間表、期限和安排保持距離，卻安心等候「時雨晚雨」。

忍耐意味著把自己完全交托給天主，因為只有天主是歷史的主人，只有祂知道救贖的方式。確實，受難的基督向人類所顯示的愛心是我們最為光耀的榜樣。在十字架上祂放棄了了解命運奧秘的欲望，而是把自己完全交付於天主所安排的時間

<sup>23</sup> 參見：得前五 14。

<sup>24</sup> Cfr. P. Rossano, *Teologia e Religioni, un problema contemporaneo*, 載於 Latourelle R., O'Colins G., *Problemi e Prospettive di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, p. 373.

和方式。

總結來說，天主含忍、信徒忍耐的神學價值通過十字架上的耶穌完全向我們展示出來。耶穌是含忍的最高榜樣。

### 三、默西亞的秘密

「默西亞的秘密」深深地標誌著《馬爾谷福音》。耶穌的真正身分、祂使命的意義、祂話語和神蹟的價值只有在十字架上才顯露出來。耶穌的神蹟和話語的深刻意義，不是由自身來說明，而是在釘十字架那個頂峰時刻顯明了。只有在那個時刻，「默西亞的秘密」才被揭示。這個秘密沒有顯示給司祭和經師（宗教官員）、路人（準備去耶路撒冷過逾越節的虔信者），或是與祂同釘的兩個罪犯。所有這些人都譏諷祂，叫祂從十字架上下來，指望這樣的奇蹟造成轟動的效果，讓他們看見就可相信了。

這些人的宗教意識建立於外在表現、奇觀、強權以及好勝之上，他們被這種狹隘的觀點所禁錮住了。耶穌拒絕了這種宗教；相反，默西亞的秘密，卻揭示給了一個在當時在正統看來並非虔信的人，一位羅馬的百夫長，一個外邦人。他見證到黑暗降在耶穌身上，也降在這個判祂為罪犯的世界之上。正是這個人聽到了被離棄及步向死亡的耶穌在喊叫。

就在這時，也只有在這時，在黑暗中，完全孤獨無助、被離棄的耶穌正被吞噬時，站在遠處的這個無名軍人，這位敵國的外邦異客，宣布了耶穌奇妙的身份：「這人真是天主子」（谷十五 39）。這是第一部福音《馬爾谷福音》的頂峰。

默西亞的秘密是通過 *Sub Contraria Specie* 的方式顯示出來的，正是這種方式相反著一般司祭、經師、路人和另外兩個罪犯的期待。只有十字架、十字架的恥辱，以出乎意料的方式向出乎的意料的人揭示了默西亞的秘密，即耶穌真正的身分。

耶穌曾長久並細心地引導門徒了解祂的奧秘。在《馬爾谷福音》及《路加福音》的第二部分，耶穌不再施行神蹟，而是集中精神，並以明確及堅定的語氣來教導祂的門徒。但他們並沒有理解十字架的奧秘，因此默西亞的秘密並沒有向他們揭示。

當我人試圖在宗教對話神學的背景下闡釋耶穌的形像時，相信對默西亞的秘密和十字架上耶穌的反省是特別有所助益。只有通過十字架，耶穌才顯出祂的身分；意謂不可能把耶穌化約成宗教概念、或任何抽象的解釋範疇。

固然在宗教神學和對話神學的領域，這種做法不單可能、合理，甚至是必然的結果；就像，以基督為解放者（宣揚天國而不是祂自己），就會想到 P. Knitter；提起宇宙性的基督，就會想到 R. Pannikar 和 T. Balasuriya；提起基督，歷史所預示的那一位，就會想到 W. Pannenberg；提起批判催化者基督（Christ the critical catalyst），就會想到 H. Küng；提起作為永生聖言的基督（與納匝肋的耶穌相區別），就想起 C. Molari 等等<sup>25</sup>。

但無論如何，我們都不能偏離作為神學中心的十字架，是十字架向我們顯示出耶穌的身分。任何一種對耶穌身分的神學闡釋，任何歸於祂名下的向度或功能，都不能離開十字架。關於宗教對話的基督信仰神學，情形同樣如此。所以一定要避免如下的情形，就是在我們尋找滿以為聰慧的解答中，「基督的十字架失去效力。」（格前一 17）

因著十字架而彰顯的默西亞秘密的神學價值，如果與初期教會「聖言的種子」這個概念聯繫起來看，就會更加清楚。「種子」在聖經中具有深刻的含義。在對觀福音的許多比喻中，種子都是「聖言」（路八 11）、「天國」的同義詞（谷四 31）。

<sup>25</sup> 有關這些作者，請參見我有關信理神學的論文 *Fondamenti teologici per il dialogo interreligioso*, Napoli, 1990.

在《若望福音》中，耶穌將自己的使命比喻為只有落在地裏死了才能結出子粒來的麥種（十二 20~24）。在《伯多祿前書》中可以看到，那不死的種子能存留至永遠，正是「傳佈給你們的福音」（一 25）。

總之，在新約中，種子在不同時候可意謂是天主的聖言、所傳的福音、天主的國，或受死的耶穌。在所有這些意象中，種子都充滿了積極的能力。一切種子中最小的必將長成為所有植物中最大的。種子（即聖言、福音、耶穌本人）雖然起初很小，但必將發展壯大。這裏的小與大推論不單是部分之於整體、百分數之於全部、個別比所有、一小塊彩片比之整幅鑲嵌細工的圖案。不是！種子具有發展、重生、變化、長成植物的內在力量。也許，正是由於這種生與死的鴻溝，種子才會有再生的生命力。因此，耶穌用「結果實的種子」這個有力的表達，來預言祂即將到來的死亡和復活。

聖言的種子遍佈世界各地的民族和宗教之中；應該從新約的背景來考慮這種情況。這些種子並不像是難以賦與任何神學意義的零散碎片，而是具有內在生命力量的個體，象徵著十字架、聖言、福音，甚至耶穌本人的內在法則。作為聖言的種子，它們也是基督的種子。

聖言的種子不僅與人類的宗教追求相關，它們更表達出在芸芸宗教中的真正基督論。在某種意義上，種子指示著十字架的奧秘臨在於一切人類現象、各種宗教經驗和宗教傳統中。正如耶穌在福音書中要求了默西亞成為秘密，那麼廣佈在非基督教世界的聖言種子也具有了隱藏及秘密的特徵。聖言的種子只有在十字架光照下，根據 *Sub Contraria Specie* 的規律，才揭示出基督的臨在。耶穌親身經歷了十字架上的恥辱和痛苦：朋友的背叛、衆人的假見證、審判官的偽善、士兵的折磨、被定罪的不公、人群的嘲弄、被釘的痛苦、不僅被追隨者所棄也被天

主捨棄，酣飲著完全的孤獨、羞辱及無助。

任何人類的苦難都可與耶穌的苦楚聯繫起來。通過這一切苦難，耶穌最大程度地顯示出聖三的互愛：在祂被離棄的深淵之中，耶穌完全信任地順服聖父，把自己交托予祂。耶穌在十字架上把生命獻給世界，正好像為羊捨命的好牧人，在祂自我奉獻的那一霎，顯示了我人所能想像的最偉大愛情。聖言的種子正是撒在痛苦中仍然完全信靠天主的人和團體，撒在能夠完全獻上自己的人身上。在這種背景下，耶穌受難前最後說的一段話（有關最後審判的一段記載，瑪廿五 31~46），才能被意會到其豐富的神學內涵和救恩之道。釋經者若只從自然倫理的角度來下註腳，就無法捕足其戲劇性鋪陳的神韻，也解釋不到它富有革命性的結論。

#### 四、十字架的宗教批判

在十字架底下，默西亞的秘密由一位羅馬百夫長揭示出來，而這人是猶太民族的仇敵、被正統宗教排斥在外的人。據對觀福音記載，在耶穌斷氣之時，聖所裏的帳幔從上到下裂為兩半（谷十五 38 以及其他福音的對應章節）。耶穌進入了只有大司祭才得進入的地方，打開了通往新的至聖所之路（希九 8），並第一個進入其中（希十 19~20）。神學家 J. Moltmann 和 P. Coda 對被釘的耶穌從猶太宗教中「被棄」這個主題進行了比其他學者更多的研究。他們闡明了耶穌如何克服了一切宗教排他性，擁抱著每個人。祂是以被天主詛咒的形式死去的，替我們成為罪（格後五 21），在城門外受苦（希十三 12），被排斥在天主子民之外、聖城之外、葡萄園即以色列之外，及被天主所祝聖的境地之外。

這樣，被釘的耶穌沉浸於至聖的臨在，因而超越了猶太宗教的局限。他使猶太人和希臘人「阻隔的牆壁」（弗二 14）拆

毀。祂叫亞巴郎的祝福遍及整個人類（迦三 14）。這樣，基督成功地與以色列內外、在教會有形結構之外的人建立關係。因此，基督信仰中對話神學的起點是正如《希伯來書》所言：「我們也當離開營幕，到祂那裏去」（希十三 13）。「讓我們走向被釘、被棄的耶穌基督，不但不再否定、譴責其他宗教，反而將之作為神學反思的廣泛領域。<sup>26</sup>」

然而，我們必須知道，在新約的衆多作者心中，基督的十字架被排斥「在外」是指被排斥在猶太教「之外」。只是後來才把十字架和猶太教的關係與十字架和各個宗教的關係相對應。以筆者看來，可以將十字架與猶太教的關係類推到十字架與各宗教的關係，原因有二。

第一個原因建基在新約中的一致肯定上：即耶穌的十字架是伸向所有人類。對觀福音中所說的耶穌是為「多人」贖罪（瑪廿六 28 以及其他福音相應的章節）是指為大眾，即所有民族贖罪<sup>27</sup>。他已經「為每個人嘗到死味」（希二 9）；天主為我們衆人將祂的兒子交出（羅八 32），祂捨棄自己為衆人作贖價（弟前二 5~6），十字架上的耶穌將吸引所有人歸向祂<sup>28</sup>。因著十字架伸向所有人、吸引所有人當然不僅停留在言語上，而是一件真切、實在、有果效的事。正如在梵二大公會議中的《現代世界憲章》所強調的：「我們必須堅信，天主以其獨有的方式，因聖神使所有人都有機會成為基督逾越奧蹟的分享者」（G.S. 22）。以筆者看來，以上的反省並不只是對憲章粗枝大葉的註釋，沒有實際的效用；相反，這闡釋反映出憲章決議的重要性

---

<sup>26</sup> P. Coda, *Evento Pasquale. Trinità e storia*, Roma, 1984, p. 64.

<sup>27</sup> G. Barbaglio, *Il Vangelo di Matteo*, in AA. VV. *I Vangeli*, Assisi 1985, p. 564; G. Nolli, *Evangelo secondo Matteo*, Città Del Vaticano 1988, p.803.

<sup>28</sup> 若十二 32：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」。

和透徹性。

要把十字架與猶太教的關係延伸至十字架與衆宗教的關係，其第二個原因是：以十字架神學作為思考路徑可讓我們對宗教重新反思，使我們得以一個新的、辨證的方式重新思考信仰和宗教的關係。基督死時被排斥在傳統的宗教之外，他一直堅持反對虛偽的宗教信仰，與當時的宗教（與政治掛勾的）權威產生了致死的衝突，他的被釘十字架是個戲劇性的終結。耶穌反對、並揭露出「宗教虔誠很容易退化為沒有根據的假設」，正如西滿家那位罪婦的故事（路七 36~50）或有關法利賽人和稅吏的比喻（路十八 9~14）等所顯示出來的。

耶穌嚴厲地批評那些淪為虛偽和表演的宗教、缺乏真誠而危言聳聽、拘泥於個人或社會習俗、自以為是、墨守成規、甚至危害人類（谷七 1~3 以及其他福音的相應章節）、或尋求政治地位（對照：路十一 46）。耶穌繼續將淪為意識型態的宗教面具揭開，就是假借天主和律法的名義標榜自己，拘泥於律法的文字、而不尋求律法的精神，想以權力凌駕於他人之上，卻扭曲了合理的宗教期望，及無法適應新的思維。

總結來說，耶穌譴責由於過分宗教熱誠而引致的內心頑硬不仁<sup>29</sup>。在福音書中，我們經常看到耶穌站在被宗教排斥的人群那邊：罪人、稅吏、患麻瘋的、妓女、病人、傷殘的、附魔的及小孩子.....等等。心硬的結果就是對那些本來需要去寬恕、去歡迎、去愛的人，加以排斥、迫害。堂而皇之的宗教形像和宗教等級在這裏扮演了重要角色，人因而失去了最為珍貴的東西：愛。

耶穌並不符合當時的人們對於默西亞的期望，祂是不同的。福音書中對耶穌與神職人員之間的批評、抨擊和爭論的描

<sup>29</sup> 參閱：谷三 5；十二 13；路六 10。

述不在少數。正是這種令人痛心的分裂，導致了幾個月後對耶穌的狂暴攻擊，並要處決祂。

同樣，今天所有的宗教，無論是基督宗教還是其他宗教，都面對著同樣的危機，就是正在變成違背人類真正福祉的意識型態。在基督宗教和其他宗教中找到這樣的例子多得很啊。甚至在 1990 年代，宗教還經常帶來折磨和死亡，而不是拯救與生命。在今天，世界各地由於宗教壓迫而發出的呻吟，正如 400 年前 Nicholas Cusano 所寫的那樣，已上達到天主的寶座前<sup>30</sup>。

然而，筆者並非沒有意識到，宗教也有許多可以肯定的方面和特點。但宗教性既然是人的現象，就有歧義的可能，蘊含著負面因素。宗教意識型態甚至可能發生畸變：「時候將到，凡殺害你們的，還以為在侍奉天主」（若十六 2）。有關宗教和宗教間的暴力問題，無論進行對話的是基督信仰神學，還是對話本身，都是無法迴避的。

依筆者看來，能夠進入問題核心正是十字架神學，它是不同宗教的信徒相互對話所不可缺少的，儘管它有時候可能讓人感到不舒服。耶穌被視為宗教仇敵而被釘的十字架，能夠超越一切的宗教的特殊性。同時，它向各宗教開展，以其內涵吸引它們，判斷它們，潔淨它們。十字架具有將真信仰與宗教偽善區別出來的力量。

## 五、十字架下的對話？

十字架神學是開放地邀請所有參與宗教對話的人，去克服裹足不前，也放棄自以為是的偏頗。我們既站在十字架下，就不能再躲藏在宗教的背後。我們應離開營幕，到祂那裏去（希十三 13），不再從正在變成意識型態的宗教中尋求安慰。參與

---

<sup>30</sup> 援引自 *De Pace fidei*, 由 H. Waldenfels 引用, *Gesù Cristo e le grandi religioni*, Napoli, 1987.

對話的人都被請來「瞻望他們所刺透的」（若十九 37），其中所要求的是一個能內心不斷皈依，勇敢地接受改變，謙遜地地接受批評的胸襟。

在十字架下進行對話會成為「互為福音化的過程」（a reciprocal evangelization），因為彼此的信仰會更加淨化，行動變得更為真誠。基督吸引眾人，使不同宗教的信徒進行對話，但我們對於這種交談最終會達致甚麼效果，並不是特別清楚。若望保祿二世曾表示過這種可能性：「非基督徒信仰的虔誠……可能會令基督徒感到慚愧」<sup>31</sup>。在十字架下沒有人是師傅，每一位都不過是門徒，首先是基督的門徒，其次是彼此的門徒，無論他們是屬於那個宗教。

在十字架上，天主通過被釘的耶穌彰顯出自身的脆弱，可以被傷害，和祂要以 *Sub Contraria Specie* 的形式來揭示自己的決定。在十字架下，對話也顯示出它的局限和弱點。宗教間的對話常常顯得根基不牢：有時動機矛盾，彼此多有偏見而了解貧乏，再者不是常有清晰規範了的目標。對話中經常會出現很強的疑心和恐懼，教會內外都是如此。教會內部擔心對話會在真理上讓步，或逐漸蛻變為折衷論或宗教無差別。其他宗教的人有時對交談不熱心、不參與或有所保留，是因為害怕對話只是一種為迎合時尚而進行的改教方式。有意義且卓有成效的宗教對話確是鳳毛麟角。大多數的嘗試都顯得膽怯，效果不彰，有時甚至認為只不過是海市蜃樓的追逐。

客觀來說，宗教對話似乎面對著一個沒有答案的兩難境地。據筆者了解，問題的徵結在於宣講耶穌基督的必要性和對話的本質之間的關係。現在看來，在某種重要的意義上，對話與傳福音之間確實存在著不可調和的分歧。「宗教對話」不能

---

<sup>31</sup> *Redemptor Hominis*, n. 6.

迴避「基督十字架所帶出及定下的判斷」。事實上，「宗教對話」存在著一條底線，超乎此，「宗教對話」就無法觸及「被釘基督的意義」了。

十字架的羞辱和愚笨，若與對話的要求比較，應該具有優先性。但這並不意味就可將對話束之高閣，或對話是件不可能而且無益的事，只不過承認對話也有其局限性，正如所有的宗教活動和神學討論都存在著局限性一樣吧了。

對話既是可行的，又是必要的，因為它不是在抽象的體系和宗教理論中埋首，而是在有血有肉、活生生的人靈裏展開。這些宗教信徒會有意或無意地受到基督十字架的感動和吸引，加入那些像耶穌一樣分擔人類苦痛的有心人中間。

## 六、針對解放的對話？

通過耶穌基督，天主不僅降生成人，而且成為嬰孩，成為平凡人的兒子，與貧窮人為伍，和受壓迫的人站在一起，祂謙遜，遭受了被釘十字架的恥辱。

耶穌確實是個憂患之人，祂的福音也是苦難的福音<sup>32</sup>。被釘的耶穌，面容憔悴、頭戴荊冠，被帶到迫害祂的人面前。比拉多說：「看，這個人」（若十九 5）。確實，他們所看到的這張不悅目、「人們掩面不顧」（依五三 3）的面容，正是受難百姓的臉，是世上所有被釘者的臉，從這張臉上能夠看到整個人類的苦難。

沒有一個人受的苦楚，不與被釘的基督相結合，或不已被祂所承擔。耶穌事實上與整個人類歷史中所有被釘十字架的人站在一起。在這十字架上，人與人的一切差異都消失了。在十字架上，基督最完滿地實現了他所選擇的人生目標：「向貧窮

---

<sup>32</sup> B. Forte, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della Storia*, Milano, 1981, pp. 262~266.

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」（路四 18~19）。

在今天，「背起我們的十字架跟隨耶穌」意味：像祂那樣作出抉擇，與被辱、被壓迫、被處死的人站在一起。今天我們從那些與基督同釘在十字架的人身上看到基督的面容；基督在平凡人的苦難中顯現。

可以肯定，即使那些並沒有明確認識基督的人們<sup>33</sup>，當他們向貧窮人付出愛心，跟欠缺者休戚與共時，就已與基督相遇，受基督讚許了。因為正是被釘的基督，在判斷著每人世上的責任、是否與惡為伍、以及在多大程度上造成了他人的痛苦；正是耶穌的苦難讓我們不得不面對罪、傲慢、不公和權力的可怕後果。人類中許多手足所遭受的苦難程度，很多時就像基督本人曾經承受過的如出一轍。

苦難，一方面揭示了基督十字架的真實性，而且祂與受苦的人憂苦與共；另一方面，苦難也構成了人類和宗教的一個沉重包袱。

宗教間的對話，如果不面對這個挑戰，對受害者的呼聲置之不理，不與貧窮者、受壓迫者站在一起，那麼將是一個悲劇性的錯誤。這種對話也將不再有神學意義，對基督徒而言，也不再具有可信性。十字架神學正是防止了對話變成一種僅僅局限於學術的玩意，一種沒有果實、滿足於自身的活動。十字架神學指出，宗教對話者的共同點是對受難者的認同，這將成為各宗教共同關心的神學交匯點。面對著一張張受苦的面容，交談不再僅是一種討論，甚至不再是宗教權威的首腦會議，而是共同的委身，標誌著人類得到解放的希望和遠景。

教宗若望保祿二世本人曾說過：

<sup>33</sup> 請參見：瑪廿五 31~46：「主啊，我們甚麼時候見您餓了……」。

「人本身是教會要完成其使命的首要途徑。我們要處理的不是普遍抽象的人性，而是真實的、具體的、在歷史中的個體。我們要與每個人接觸，因為任何一個人都被包含在救贖的奧秘中。<sup>34</sup>」

教宗所倡導的宗教對話，不只是在教義上溶合，也不是在尋求宗教折衷論或宗教無差別論的理論基礎，使這些理論找到解決方案，上述主張教宗斷然拒絕。

對話的宗旨在於相互理解，相互尊重，因而為正義、和平及世界的修好而共同努力。Assisi 或其後連串的諸多會議，目的都是倡導「和平」。每當教宗接見其他宗教的信徒，都提倡大家都要為了人類福祉而共同努力。

在這一方面，解放神學作出了寶貴的貢獻。它表明救恩史因著人類得到解放而成為具體可捉摸的事實。它指出了當地方教會與為解放而掙扎的人們站在一起時，才表達出她所關心和委身的。解放神學和對話神學的旨趣相同，只是表現了教會福傳使命中的不同向度。它們與亞洲的關係尤為緊密，在那裏它們直接面對亞洲人民所面對的挑戰：貧窮和宗教<sup>35</sup>。

值得注意，今天對解放神學所談不多，儘管教宗本人已宣布解放神學不僅合法，而且必要。可惜，對貧窮及貧窮人的教會今天著墨仍然不夠。希望的是，既然共產主義意識型態的統治已經失敗，馬克思主義不能再毒害為正義奮鬥的基督徒思想，解放神學可在所有的信徒為正義與和平的努力中重拾其尊嚴和地位。這個實踐亦需要與一切宗教的信徒和一切心繫人類福祉的人聯合起來、共同行動。

<sup>34</sup> 若望保祿二世，*Redemptor Hominis*, nn. 13~14.

<sup>35</sup> A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Quezon City 1988 ; M. Amaladoss, *Faith meets Faith*, in *Vidyajyati*, 1985 年 2 月.

## 七、被釘的基督與聖神

有時，在有關宗教對話的神學辯論中，我們傾向於毫無例外、毫無限制地把一切都歸到聖神的屬性。這樣做陷入了喪失聖神的真正神學意義的危險，使之變得抽象、不確定，以至於一切都可歸其麾下似的。現在筆者將試圖指出聖神與基督緊密地連結；聖神論與基督論，特別是十字架神學的密切關係。

從《若望福音》中我們讀到：十字架上的耶穌「低下頭，交付了靈魂」（若十九 30）。使用希臘字 παρέδωκεν（交付了）是不尋常的。在任何其他的希臘文本中此字都沒有被用來指示斷氣的意思，對觀福音使用了較常見的字眼<sup>36</sup>。在釋經者看來，「通過使用這樣不尋常的字來宣布耶穌的死亡，若望試圖告訴我們耶穌的死有將聖神應許給眾人的功效」<sup>37</sup>。

聖若望對耶穌死時情景的描述，在另外一處暗指著聖神：「有一個兵士用槍刺透了祂的肋旁，立時流出了血和水」（若十九 34）。水象徵聖神。耶穌不是這樣說過嗎：

「凡信從我的，就如經上說，從他的心中要流出活水的江河。祂說這話，是指那信仰祂的人將要領受的聖神；聖神那時還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」（若七 38~39）

在《若望福音》中，光榮的時刻就是十字架和復活的時刻。聖神真正的流溢就是耶穌的被釘及復活。聖神隨著復活基督的呼吸而來，同時我們想到十字架，聖神之水正是從其中奔湧出來。如果聖神的流溢是從十字架開始，祂就根本地與耶穌的死

<sup>36</sup> 瑪竇用 ἀφῆκεν；馬爾谷及路加用 ἐξέπνευσεν。

<sup>37</sup> B Maggioni, *Il Vangelo di Giovanni*, in AA. VV. *I Vangeli*, p. 1672。另有重要學者，如 S. Lyonnet, G. Segalla, R. Brown, C.M. Martini 以及耶路撒冷聖經等，也都同意這一解釋。

亡緊緊聯繫在一起，帶著基督逾越奧蹟的記號。

《若望福音》進一步地思考就會得到這樣的結論：聖神行動的方式與十字架上耶穌的行動並無軒輊。有關護慰者聖神的流溢，耶穌曾在最後晚餐上有兩處預言。

第一處在若十五 26~27：

「當護慰者，就是我從父那裏要給你們派遣的，那發於父的真理之神時，祂必要為我作證；並且你們也要作證，因為你們從開始就和我在一起。」

聖神不是派遣來給世界，而是給予門徒，祂來是要在耶穌與世界之間展開的大審判中作關鍵的見證，這審判是襯托著耶穌整個生命的背景。審判的結果是給世界定罪，及對十字架上耶穌的讚美。聖神的任務是要見證世界的不義，堅固門徒的使命。稍後不久，若望又回到這個主題：

「我去為你們有益，因為我若不去，護慰者便不會到你們這裏來；當祂來到時，就要指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的錯誤。」（若十六 7~8）

在這裏我們再次看到，聖神在整個人類歷史充分光照下，那不斷保持在審判中所扮演的角色，是要透過揭露這個世界的罪、虛空的驕傲和自相矛盾，來為耶穌作證。釋經者很難明確地為罪、義德和審判等術語下定義。但清楚的一點是，聖神在這個過程中與十字架上所成就的一致：即耶穌的凱旋，揭露了執意拒絕耶穌的這個世界的錯誤和不公。聖神的工作其實是延續在十字架上獲得的正義和判斷。《若望福音》其後一些敘述無非是肯定耶穌與聖神完美的結合。聖神的教導就是耶穌的教導，祂不憑自己講論，只把聽到的講出來（若十六 13~15）。

而且，聖神所講論的主題就是耶穌：「祂要光榮我，因為祂要把由我所領受的，傳告給你們」（若十六 14）。最後，聖神將引導門徒「明白一切的真理」（若十六 13）。B. Maggioni

認為希臘文 *hodgesei eis* 的意思正是：朝向及進入一切的真理。釋經者認為在這節有關聖神的啓示中，我們不是尋求新的真理，而是不斷地深化我們的理解，從表面逐漸深入，進到核心。那核心不是別的，就是耶穌。

上述對聖神角色的分析並不旨在透徹地解釋聖經的或若望的聖神論。這裏要說明的是聖神的使命從來沒有與被釘和復活的耶穌分開過。在聖言和聖神之間完全沒有某些對話神學家所暗示存在的分歧或互替性<sup>38</sup>。任何意見將聖神從事的角色，或與耶穌的角色割離開來，或使之與耶穌被釘十字架所起的作用互不相干，或企圖逐漸放棄十字架上的耶穌這個具體、歷史的事實，代之以宇宙性的基督，所有這一切觀點都是完全沒有根據的。相反，聖神正是十字架上基督離世之後才賜給我們的，正是聖神將被釘的耶穌與復活的耶穌等同起來，將被釘的耶穌與 *Pantocrator* 基督等同起？「當聖神帶領我們奔向前路，祂其實是在帶我們回到耶穌那裏。<sup>39</sup>」

我們應該永遠記著耶穌和聖神之間的親密關係，在同一位聖神的光照下，我們察覺出那些福音的預象。這些預象可能表示了聖神對各宗教的創始人，那些宗教經典的寫作，祈禱的經驗和各種宗教傳統中不同的祈禱流派產生影響。聖神使得我們接受非基督宗教世界變得可能，但不是不再理會基督，反而正是以被釘、復活的基督為起點，並繼續仰瞻著祂。

即使在非基督徒的世界，救恩也是從基督作為中保而來，這救恩「實現的超驗性神學條件」<sup>40</sup>，是在將聖神視作被釘及

<sup>38</sup> 參閱：L. Sartori, "Dio si Rivela nelle Religioni non Cristiane?", 載於 *Ermeneutica*, 1982 年 1 月, p. 3.

<sup>39</sup> G. Bornkamm, *Il Paraclito nel Vangelo di Giovanni*, in *Storia e Fede*, Bologna, 1970 年, p.142.

<sup>40</sup> W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984, p.304.

復活的基督的恩賜的神學中找到。聖神和被釘耶穌之間的特殊關係暗示著，存在另外一條途徑，可使救恩達到每一個人：

「這就是人類世界的苦難史。自從基督的十字架在地上豎立以來，在某種程度上，沒有任何人類苦難不被聖神撫慰、並與基督的十字架結合在一起。<sup>41</sup>」

甚至祈禱作為宗教對話的一部分也必須仔細考察一番。共同祈禱是否適當？我們該如何祈禱？在組織 Assisi 會議和後來其他聚會時，這個問題被提了出來。但，

「聖神扶助我們的軟弱，因為我們不知道我們如何祈求才對，而聖神卻親自以無可言喻的歎息，代我們轉求。那洞悉心靈的天主知道聖神的意願是甚麼，因為祂是按照天主的旨意代聖徒轉求。」（羅八 26~27）

筆者認為聖經中沒有其他地方，比上述章節更清楚地回答了關於宗教對話祈禱方面的提問。聖神親自督促我們採取信任的態度。看到我們理解遲鈍、猶疑不決，聖神或許會在我們的祈禱中喚醒一些連我們自己都不能完全明白的話語和願望；這就是聖神的工作。因此，祈禱被列為在宗教對話中的首要經驗之一是恰當的。至今，宗教對話會議的主要內容正是為和平共同祈禱。

我們能夠毫不猶豫地指出，共同祈禱正是不同宗教信徒聚會的目標。相互對話是在聖神的幫助和無法言傳的工作中與天主共同建立的。祈禱保證了對話的性質是屬神的，而不會成為爭奪權力、控制對方的工具。希望，借著鑒察人心的聖神的幫助，我們微弱、斷斷續續的禱告得以結出實在的果子，使得天主計劃照亮信者的路途，因為「天主使一切協助那些愛祂的人，獲得益處」（羅八 28）。

<sup>41</sup> B. Forte, *Gesù Di Nazaret*, pp. 329~330.

## 結論：三個扼要的思想

上面的反省讓我們考慮到，在參與宗教對話時，既不必要放棄，也不需要退縮個人的身分。否則不單會讓人有不安全感，甚至對自己奉獻的也感到不確定。這樣，可能導致無法完全接納對方的身分和貢獻。對話的必要前提是謙遜和對自己信仰的深切意識。

被釘的基督並不是個不方便的、令人尷尬的障礙，故而需要克服，並放棄以基督為中心的神學。相反，被釘的主一方面向我們呈現聖三的面容時，也同時揭示了與所有宗教的信者進行對話的基礎、參考軸和目標。十字架神學毫不含混地表明，天主聖三的教義是不容妥協的。天主就是天主，人就是人。這使我們確信，要參與對話，並不需要背叛自己的信仰，也不要中止信仰或認為它只具有相對而非絕對的價值。必要的是，要謙遜地認知到，天主對人類的作為並不總是被人類所知悉或理解的。

對受苦者的關心，使貧窮人得釋放，讓人類和解，乃是當今宗教對話的主要目標。通過合一的祈禱，對話的屬靈本性將得以保存和光大。

# 禧年前夕對宗教裁判所的再思

區華勝<sup>1</sup>

本文評介：董進泉著，《黑暗與愚昧的守護神－宗教裁判所》，浙江：人民出版社，1988年8月初版，1996年三刷。

為迎接貳仟禧年，除舊迎新，本文作者特選以中文寫的唯一較詳盡和系統化論述宗教裁判所的書，作一評介與綜合反省，為這在教會中難以公開談論的敏感話題，提出我們應可面對的態度與精神：坦然面對教會人性軟弱的一面，培養坦蕩的胸懷以與「其他人士」對話及修好，學習以《聖詠》五十一篇所提懺悔和謙虛的精神去面對它，天主會使我們粉碎的骨骸重新歡躍，為我們再造一顆純潔的心。

## 前 言

老實說，假如教宗若望保祿二世沒有頒佈《第三個千年將臨之際》的文告，又在文告中沒有提及天主教會過去犯的錯（35節）；假如教宗沒有毅然向人認錯求恕<sup>2</sup>，又在諸錯中特

---

<sup>1</sup> 本文作者：區華勝，澳門教區神父，曾任台南碧岳神哲修院教授。

<sup>2</sup> 意大利作家 Luigi Accatoli 從教宗若望保祿二世歷年來九十四宗文件中整理出一本書：*Quando il Papa chiede perdono*, Milano; Mondadori, 1997（《教宗求恕》，本書已有葡文譯本，由聖保祿書局出版，而本文引用的是葡文譯本）。該書分兩部分。第一部分有九章，講述天主教會從「自我為是」到若望保祿二世代表教會作「自我批判」的過程。原來1920年英國聖公會的蘭貝斯（Lambeth）會議，為基督教會的分裂向世界公然認錯，最先給各教會樹立了自我反省的榜

別指出「宗教裁判所」<sup>3</sup>，並為這一問題於 1998 年秋，在羅馬召開了一國際性的神學及歷史的聯合研討會<sup>4</sup>，相信我國天主教會誰也不敢公開談論這一如此敏感的問題<sup>5</sup>。

在歐美諸國，有關宗教裁判所的書刊可說是汗牛充棟了。但在我國，本書是唯一較詳盡和系統化的著述。

## 一、本書概要

本書一開始，作者就把歷來有關宗教裁判所的資料和文獻作一簡略而全面的介紹，繼而把宗教裁判所的起源與發展、宗教裁判所的立論依據、宗教裁判所的嚴密制度（法官、告發、偵訊、審問、刑罰、判決、火刑）、宗教裁判所的受難者等，條理分明地予以闡述，其後把西班牙、拉丁美洲、葡萄牙和羅馬的宗教裁判所分別報導，最後作者談論宗教裁判所的后遺症，和它給教會及世人所刻下的除不掉的烙痕。

爲了顧及讀者的感受，我們在本文中儘量避免引述受宗教裁判所迫害者的數目和使人嘔心的細節。

樣。其後在天主教方面，教宗若望廿三、保祿六世、若望保祿一世都相繼跟進。有關這位上任僅 33 天的教宗，編者特地引用了他跟兩位威尼斯人士的私人談話。這些談話披露了這位微笑教宗未竟的鴻圖大計。該書的第二部分有廿一章，每章討論一個問題，如十字軍、獨裁政權、教會分裂、宗教裁判所、馬丁路德、加爾略、宗教戰爭、種族歧視、教宗歷史、政教合攏主義（Integralismo）等敏感問題。要注意的是，這裡不再是教會教訓人或爲自己辯護，而是謙虛地向人求恕。

<sup>3</sup> 見《教宗求恕》，第二部分，第十二章。

<sup>4</sup> 同上，第一部分第九章；*The Tablet* (Jan. 15, 1997), p.118, "Vatican to study anti-Semitism and Inquisition".

<sup>5</sup> 不贊成教宗「求恕」的人及他們所持的理由及顧慮，見同上，第一部分，第八章。這些人中以 Biffi 樞機主教爲主，次有 Sandro Maggolini 主教及傳媒界的 Antonio Socci, Renato Farina 及《耶穌新傳》（慈幼出版社）暨《跨越希望的門檻》（台北：立緒）的編著 Vittorio Messori。

讀者在這裡最關心的，無疑是想知道作者敘事是否客觀，評事是否公允。在這麼多的歷史資料中，我想我能做的，就只有像考古學家，在一大片廢墟中篩選出一些特定的範圍發掘勘查，把所得結果與已知的標準作一比較。

不過，在未深入探究以前，我們先看看本書的大概輪廓。本書是「世界文化叢書」中的一個單元，而本叢書曾榮獲中國圖書獎，可見其學術水準是相當高的。本書所下的註有三百三十多個，而所引用的著作中有少數已譯成了中文。只可惜本書一如許多其他大陸書籍一樣，不列入名、地名的外文名稱。單靠中文音譯，除非是已十分熟識的名稱外，一般是很難使人摸出頭緒來的，這對於一本中文學術著作來說，確是美中不足之處。此外，本書沒有人名、地名的索引，使得翻查起來十分困難，這也是有待改進的地方。

## 二、宗教裁判所的受難者

現在，讓我們深入來察看宗教裁判所的受難者吧。本書作者把他們分成兩類：個人的和集體的。在個人的受難者中，作者舉出：（一）楊·胡司（John Huss, 1372~1415）<sup>6</sup>、（二）冉·達克（Jeanne d'ARC, 1412~1431）<sup>7</sup>、（三）布魯諾（Giordano Bruno, 1548~1600）<sup>8</sup>、（四）伽利略（Galileo, 1564~1642）<sup>9</sup>；在集體的受難者中，作者舉出：（五）農民—平民異端者<sup>10</sup>、（六）「巫女」<sup>11</sup>、（七）聖殿騎士團<sup>12</sup>。

<sup>6</sup> 174~188 頁，本文所有的外文名稱是筆者加上的。

<sup>7</sup> 188~202 頁，多數人稱她聖女貞德。

<sup>8</sup> 312~326 頁。

<sup>9</sup> 327~345 頁。

<sup>10</sup> 125~136 頁。

<sup>11</sup> 136~155 頁。

值得注意的是，若望保祿二世在《教宗求恕》中明明提到了（一）胡司及（四）伽利略，尤其對後者用了特多的篇幅<sup>13</sup>；但當談婦女時<sup>14</sup>，完全沒有提及巫女的事。然而，前倫理學教授海霖（B. Häring）神父的〈教宗若望廿四〉卻沒有把她們忘記<sup>15</sup>。

## 1. 胡司

本書作者稱他是「捷克民族理想的殉道者」，捷克宗教改革運動的傑出領袖、思想家和人民主義者。胡司是在康斯坦茨（Constance）公會議期間被宗教裁判所判以火刑的。當劊子手點燃了火堆，胡司高聲唱道：「基督，真天主之子，寬恕我！」火堆熄滅了，劊子手們賣力地把骨灰收集起來撒入了萊茵河。因為被燒死的異端者不應留下任何令人追憶的東西。

胡司在不久的將來可能會正式被平反。

## 2. 冉·達克

冉·達克是由於「巫術」和「異端」而受到審判的，實際上，她的唯一的「罪行」是發動法國人民捍衛苦難的祖國、反抗當時在英法百年戰爭中佔領著法國大片領土的英國人。作者引用著名政治家溫斯頓·丘吉爾在《英語國家史略》中對冉·達克生命最後一息的描述說：

「冉·達克在高高堆起的乾柴上，火焰向她伸出了長長的舌頭……她舉起用乾柴做的十字架，最後喊了一聲『耶穌！』一個在場的英兵說：『我們搞糊塗了，燒死了一位聖徒。』」（198頁）

<sup>12</sup> 156~172頁。

<sup>13</sup> 《教宗求恕》，第二部分，第六章。

<sup>14</sup> 同上，第二部分，第四章。

<sup>15</sup> 見區華勝，〈海霖教授的遺囑：《改弦換轍》評介〉《神學論集》110期（1996冬），581~594頁。

這位愛國志士的蒙難，引起了人們無限追思。伏爾泰、席勒、阿那托利·法朗士、馬克·吐溫、蕭伯納、安娜·西格斯等著名作家，把許多動人心弦的華章獻給了她。畫家、雕塑家、作曲家、戲劇電影演員等，用各種藝術形式塑造了她的光輝形像。

### 3. 布魯諾

布魯諾是意大利多明我會會士，作者稱他是文藝復興時代最卓越的思想家之一。布氏是在羅馬的花墟被燒死的，他的判決詞是由聖羅伯托·貝拉爾米諾（Roberto Bellarmino）紅衣主教簽署的。這位紅衣主教也是伽利略的主審官員。布氏犧牲時剛滿 52 歲，其中有八年在宗教裁判所監獄中度過。

據一位目擊者對臨刑前的記載：

「主教按規定方式切開喬蕭丹諾·布魯諾雙手大拇指和食指間虎口的皮膚，從而彷彿消滅了授職時進行的塗油式痕跡。此後，按撤職儀式必須履行的公式，脫下犯人的神父法衣，最後是削髮儀式。」（325 頁）

布魯諾的最後一句話是：「我自願作為一個蒙難者死去。」1889 年 6 月 19 日，在花墟刑場上建立了一座至今仍然聳立著的紀念像，雕像下面的底座上，銘刻著這樣的獻詞：「獻給喬爾丹諾·布魯諾—他所預見到的時代的人們立」。

### 4. 伽利略

有關他的事，不論教外人士或當今教宗都談得多了，我們在此無需再提了<sup>16</sup>。

### 5. 農民—平民異端者

這裡談及的歷史錯綜複雜，簡言之，是歐洲中世紀，特別

---

<sup>16</sup> 據悉，宗教裁判所的國際研討會不會討論個人案件，這要交給相關的教區或地區處理。

是十三、四世紀期間下層社會對上層社會的反叛、是兩向教會意識的對抗<sup>17</sup>、是反極權、反斂財、反腐敗的平民運動。其中涉及的社團有「純潔派」(Catharists)、「聖靈兄弟姊妹會」、「使徒兄弟會」、「鞭笞派」(Flagellants)、「神之人」、「神之友」、「智慧之人」、方濟會的「屬靈派」(Spirituals)、「小兄弟」(Fratricelli)等，這些試從原始基督教傳統汲取靈感的反叛分子，是後來宗教改革的領頭部隊。

至於這種運動所涉及的個人，則有教皇（作者給的稱呼）約翰廿二世、克萊門特五世、巴伐利亞國王路德維希（Ludwig），方濟會士神學家威廉·奧卡姆（W. Occam）、杰拉爾多·塞加雷里（Gerardo Segarelli）、多利奇諾兄弟（Fra Dolcino）等。值得注意的是，本書有關這運動描寫的細節與意人翁貝爾托·埃科（Umberto Eco）著名的歷史小說 *The Name of the Rose*<sup>18</sup>，有很多吻合的地方<sup>19</sup>。

<sup>17</sup> Anne Brenon, "Häresien im Mittelalter: 'Es gibt zwei kirchen...'" (中世紀的異端：存在著兩個教會.....), *Concilium* 33 (1997) 350-355。這本國際性的神學月刊，同時以多國文字出版。本文作者是法國人，是檔案及古文字學者。教會中世紀的異端是她研究的重點。

<sup>18</sup> Umberto Eco, *The Name of the Rose* (London: Minerva edition, 1996) pp.221 ff.

<sup>19</sup> 該書的意文原版於1980年出版，其文譯本首次於1983年出版。該書是埃科的第一部小說，剛出版即成了世界暢銷書，獲得好評如注。「魔宮傳奇」的電影劇便是根據它而拍攝的，但所拍電影因種種限制還不及原著精彩。在原著中，最值得人欣賞的是主角方濟會神父 William 與他的徒生 Adso 有關財富/貧窮、權利/服從、貞操/情慾、異端/正統等問題的對話，它反映出教會的兩派思想。這部歷史小說也可以說得是中世紀縮型的神哲學課本。作者埃科是國際知名的哲學家，歷史學家及文學批評家，任教於波倫亞大學。他與中國文化界過從甚密，是歐洲跨文化學院與中國數間主要大學計劃建立「無牆大學」的主要委員之一，見樂黛雲/勒·比維主編，《獨角獸與龍：在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，北京大學出版，

## 6. 「巫女」

作者指出，從十五世紀下半期一直持續到十八世紀下半期的迫害「巫女」事件，主要是受了《巫女之鍾》一書的影響。這本書充滿了各種不堪入目的醜事，是作者的誨淫誨盜的可恥產物，但它卻成了宗教裁判員們編寫的種種「巫女審訊指南」，成了把千萬無辜者送上火堆或絞架的理論根據。慘死在火堆上的「巫女」，一大部分是被中世紀非人的生活條件折磨得有破壞心理，甚至是病態的歇斯底里的婦女。「巫女」是被打成「魔鬼派」的主要受難者。

## 7. 「聖殿騎士團」( The Templars )

作者稱它是「並非異端的異端案件」。聖殿騎士團的正式名稱是「基督和所羅門聖殿貧苦騎士團」，它是法國十字軍在耶路撒冷建立的。克來沃修道院院長聖貝爾納( St. Bernard of Clairvanx )是這個宗教騎士團的推動者，並親自為它制定了章程。騎士團的成員要發服從、不守財、不戀色的三重誓願。

一方面由於攻城陷地，一方面由於經商謀利，一方面由於免稅特權，聖殿騎士團逐漸變成了天主教最強大、最富有的修會之一，使得法國國王腓力四世垂涎三尺。為了佔取騎士團的龐大財產，號稱「美男子」的腓力四世竟不擇任何手段，包括譏謗、密告、檢舉、迫供、刑求等，企圖徹底消滅這個騎士修會。

教皇克來門特五世是個身心俱弱的人，絕不是腓利四世的對手；他雖明知騎士團是受冤枉的，卻向後者低頭屈服，垂手把整個修會交給了貪婪無恥的暴君及宗教裁判所。到了最後，1314年3月18日，聖殿騎士團的總團長莫萊( Molay )及諾曼第的分團長儒弗魯瓦·德·夏爾尼( Geoffroy de Charnay )

在巴黎被押上了火堆。有人稱聖殿騎士團的滅亡是中世紀最大的一宗冤獄<sup>20</sup>。

### 三、宗教裁判所沒落後的教會

從黑暗的中世紀讓我們一跳跳入啓蒙期後的十九、廿世紀吧。作者在最後一章以「青山遮不住，畢竟東流去」為題，把法國大革命後宗教裁判所在艱難掙扎中走向沒落的過程，以速記的方式敘述出來。

1816年，庇護七世禁止了宗教裁判所對犯人使用體刑，並使它的訴訟程序同世俗法庭一致起來。1835年，教廷取消了各地的宗教裁判所，卻把羅馬和全教會宗教裁判所委員會保存下來，使它繼續執行開除教籍和公佈禁書目錄的職能。

1908年，羅馬和全球宗教裁判所改名「神聖法庭」（Holy Office，一般稱「聖職部」）。1965年底，聖職部改名為信理部；1966年，它取消了禁書目錄。1975年，它下令對全體教士的論著恢復書報檢查制度，並在各教區和各僧團（修會）重新設立書報檢查員職務。本書作者的敘述也在這一年劃上了休止符。

在這一百多年的歷史中，作者能把歷任教皇所作的大事精簡地列舉出來。如提到庇護九世時，作者就談《現代錯誤學說匯編》、「教皇永遠不犯錯誤」的教條及意大利統一與教皇國

---

<sup>20</sup> Andreas Beck, *Der Untergang der templer: Grösster Justizmord des Mittelalters?* Herder, 1992。作者是德國天主教徒，修神學、哲學及醫學，是神學博士及醫學博士，任康斯坦茨城主任醫師。此書是他廿多年來研究的結晶，所蒐集的參考書目（共26頁）及歷史圖片甚多。作者在序言中稱，他撰寫此書，志在為聖殿騎士團討個公道，因為它的團員是無辜受害的。作者說：「我責備當日的教會領袖們，但不反對教會。不依理責怪天主教會，遠非我的本意。我試圖做的只是協助她把未處理好的事拿出來清洗消毒而已」（10頁）。

衝突的問題。提到庇護第十時，作者就談「現代主義」、宗教裁判所委員會頒佈的「謬誤錄」，爲了反現代主義而在各教區設立的「警惕委員會」，由貝尼尼領導，志在監視各級教士的秘密組織「虔誠團」<sup>21</sup>。提到庇護十二世時，作者就談他對付共產黨一系列的措施，和打消法國工人教士制度的決定。提到約翰（即若望）廿三及保祿六世時，作者自然不能不談梵二期間教會兩派系（保守派與革新派）的互相衝突及其後所引進的改革。

作者提出很多人的名字，而每個名字的背後都隱藏著一段很長的事蹟；多納托教區神父洛倫佐·米蘭尼（L. Milani）<sup>22</sup>、耶穌會士里卡多·隆巴爾迪（R. Lombardi）、方濟會士西克斯托·佩拉亞·紅衣（亦稱樞機）主教奧塔維亞尼（Ottaviani）、弗林格斯（Frings）、弗蘭茨·卡尼希（Franz König）、弗洛里特（Florit）、貝內里（Benelli）、塞珀爾（Seper）、神學家漢斯·金（Hans Küng）、孔加爾（Congar）、施萊貝克斯（Schillebeeckx）、謝諾（Chenu）等。想來這些人的名字，在當代許多人的記憶中印象猶新。

## 結 語

總的說來，本書作者報導詳實客觀，字裡行間雖有幾句個人評語，但都不失公允。作者只在最後一章的最後一節才說出

<sup>21</sup> 庇護十世知道有這秘密組織的存在，而沒有下令禁止。在審查他的聖品案時，這是他最難過的一關，見 J. H. Heaney, "Modernism", in *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX, 991~995。又，教會領導層今日承認「反現代主義」的某些判斷，特別是當日聖經委員會的決定是錯誤的，見《教宗求恕》，194~196 頁。

<sup>22</sup> 米蘭尼神父及數位曾被教廷處罰過的人，如 Rosmini Mazzolari 及 Ferrari 樞機主教今日都有獲得平反的希望，見《教宗求恕》，47~48、194~196 頁。

了一些較強硬的話。

爲了慶祝千禧年，爲了除舊迎新，「清洗記憶」<sup>23</sup>及丟去「死人的包袱」<sup>24</sup>，爲了更明瞭教會人性軟弱的一面，爲了有更坦蕩的胸懷與「其他人士」對話及修好，我想本書是值得讀的。

在閱讀本書時，作爲教會一分子的我們，一定會感到尷尬和不舒服，但是如果我們能響應爲籌備第三個千禧年來臨而設的研討宗教裁判所問題的神學及歷史委員會，及他們所作的保證：「我們會對問題深入發掘，無論怎樣痛苦也在所不惜。」<sup>25</sup>學習以《聖詠》五十一篇所提的懺悔和謙虛的精神去面對它，天主會使我們粉碎的骨骸重新歡躍，會給我們再造一顆純潔的心。

---

<sup>23</sup> 這是若望保祿二世的口號，見《教宗求恕》，94頁。

<sup>24</sup> 語出瑞士神學家（後升樞機主教）Hans Urs Von Belthasar，同上，15頁。

<sup>25</sup> 語出該委員會的副主席 Rino Fisichella 教授，見註五。

# 禮儀的根：朝拜父

胡國楨<sup>1</sup>

本文作者根據1992年版的《天主教教理》的前言，及〈禮儀是天主聖三工程〉一條中與「天父」有關的部分，講述天主的救恩計劃與禮儀間的關係，進而指出「天主給人的祝福」和「人對天主的祝福」，也就是「天主賦予人生命及救恩」和「人對天主的感恩及讚頌」，構成基督徒禮儀的「天人間的雙向溝通」。天父正是這雙向溝通的源頭及終向。

## 前言：天主聖事性的救恩計劃

1992年，首版以法文出現的《天主教教理》，其卷二〈基督奧蹟的慶典〉開宗明義指出<sup>2</sup>：

「……天主爲了世界得救及祂聖名的光榮，派遣祂的愛子和聖神，來完成『祂旨意的奧秘』：這就是基督的奧蹟。這奧蹟依照一個計劃，在歷史中啓示並實現。這計劃是天主上智的『安排』……，教父的傳統稱之爲 *economy of the Word incarnate* 或 *economy of salvation*。」

*economy*，現代中國人一般的譯法是「經濟」，而且一般懂法大概都局限在「理財」方面。但，若只把 *economy* 這樣理解，就很難懂爲什麼「基督的奧蹟」可以稱做 *economy of salvation*。

<sup>1</sup> 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

<sup>2</sup> 見：《天主教教理》1066。

其實，最早翻譯 *economy* 為中文的人是李鴻章，他的譯法是「經世濟民」。當時他是朝中大臣，極力鼓吹中國應走西方式的治國理念，國家應有一套 *economy*（推行政策的計劃），才能富國強兵，人民安康樂利。原來如此，*economy* 原本是指一套能夠推行「經世濟民」政策的計劃。

如此，我們就很容易懂 *economy of the Word incarnate* 是指「天主令聖言降生的計劃」，而 *economy of salvation* 便是指「天主救恩的計劃」了。這就是「基督的奧蹟」。這計劃是在天主聖言降生的歷史工程中完成的，中文版的《天主教教理》把 *economy of the Word incarnate* 譯為「降生聖言的工程」，也有人會把 *economy of salvation* 譯為「救恩史」。

「基督的奧蹟」就是「救恩史」。它是個歷史事件，高峰乃是耶穌基督一生「以人的身分所活出的天主生命」。耶穌之前，它是藉「天主在舊約子民中所行的奇妙工程」預告出來；耶穌之後，它是在「教會的禮儀慶祝中」實現的<sup>3</sup>。

## 一、禮儀是天主的救恩工程<sup>4</sup>

「禮儀」是希臘字 *λειτουργία, ας* 的中譯詞，原意是「公共的工作」，「代表人民並為人民所做的服務」。若以今天台灣社會的現象來說，中央政府的「行政院會」（內閣會議）、「立法院會」，或台北市政府的「市政會議」、「市議會」等「代表人民、為人民服務」一類似的公務活動，就是所謂的「禮儀」。

在基督徒的傳統上，我們把「禮儀」懂做「天主子民參與天主的救恩工程」。我們的救主、大司祭基督，透過「禮儀」，

<sup>3</sup> 參閱：《天主教教理》1067。

<sup>4</sup> 參閱：《天主教教理》1068~1070。

在祂的教會內，偕同教會，並藉著教會，繼續實現天主的救恩工程。

初期教會在新約聖經中，已經開始採用希臘文「禮儀」這個概念來表達「天主子民參與天主的救恩工程」了。新約中，基督徒個人或團體有關「事奉天主」及「服務人群」的事工，都可稱為「禮儀」。保祿自稱是宣報基督福音的 *λειτουργόν*<sup>5</sup>，他也把各教會為救助耶路撒冷教會災荒所做的捐款活動，稱做 *λειτουργῆσαι*<sup>6</sup>。顯然，當時的教會，把「福音的宣報」及「愛德的實踐」都以「禮儀」這概念來表達的。這些行動都是「天主子民參與天主的救恩工程」。

當然，新約作者也稱敬禮天主的行動為 *λειτουργούντων τῷ κυρίῳ*<sup>7</sup>。事實上，教會藉著禮儀，尤其在感恩聖祭中，「我們得救的工程得以實現」，因此，禮儀最能促使信友在他們生活中表達並昭示基督的奧蹟，和教會的純正本質<sup>8</sup>。

## 二、天父：禮儀的根源與終向<sup>9</sup>

「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美（ Blessed be God and Father ）！祂在天上，在基督內，以各種屬神的祝福（ spiritual blessing ），降福了我們（ who has blessed us ）。」（弗一 3）

這是保祿寫給厄弗所教會書信致候詞的一部分，可能也是

<sup>5</sup> 見：羅十五 16，《思高聖經》譯為「使臣」，其實按希臘文原意是指「宣報基督福音的人」就是「做禮儀的人」。

<sup>6</sup> 見：羅十五 27，《思高聖經》譯為「扶助」，其實按希臘文原意是指「捐款救災的行動」就是「做禮儀的行動」。

<sup>7</sup> 見：宗十三 2，《思高聖經》譯為「敬禮主」。

<sup>8</sup> 見：梵二《禮儀憲章》2。

<sup>9</sup> 參閱：《天主教教理》1077~1083。

當時基督徒聚會，舉行禮儀崇拜時的祝福詞。Blessing（祝福）正是基督宗教禮儀崇拜的核心，在此，我們在紀念天父給我們的祝福（降福、恩賜）的同時，也向天主表明我們給祂的祝福（讚美），藉此可以肯定：天父正是「禮儀的根源與終向」。

### 1. 天主對人的祝福：恩賜

對天主而言，以中文的詞語來說，Blessing 可以譯作「降福」或「賜福」，是天主賦予生命的行動，而天父就是生命的源頭，祂的「降福」既是語言，也是恩賜。

從時間的開始至終結，天主的整個工程都是「降福」。自起初，天主就降福了所有生物，尤其是男人及女人，人雖因犯罪而邁向死亡，但天主卻以仁慈與人訂立盟約，使人藉信德的助佑承受了降福，走向救恩史。最後，天父藉著那為我們降生、死亡而復活的聖言，使我們洋溢祂的福澤，並藉祂（基督）在我們心中傾注那滿載一切的恩賜：就是聖神。

### 2. 人對天主的祝福：讚頌

反之，對人類而言，以中文的詞語來說，Blessing 可以譯作「頌揚」或「讚頌」，是表示人在感恩中向其造物主的欽崇及交付。

耶穌之前，以色列子民藉著法律書、先知書和聖詠交織出選民的禮儀，以紀念天主的降福，同時透過讚頌及感恩，回應天主的降福。耶穌之後，由於天主的降福已圓滿地顯示出來，並通傳給人了，所以，教會藉著禮儀、在禮儀中，稱頌和欽崇我們的天父。

### 3. 基督徒禮儀的雙重幅度

由以上對「祝福」的雙向分析，我們知道基督徒的禮儀有著雙重幅度，就是：天父無條件賜給我們屬神的福澤；我們也對祂作出信德和愛的回應。

一方面，在紀念中讚頌天父：教會為天父「那不可言喻的

恩賜」(格後九 15)，而聯合她的主，在「聖神的推動下」(路十 21)，以欽崇、讚美和感恩來頌謝天父。

另一方面，在頌揚中不斷求恩：在天主的計劃圓滿地完成以前，教會將不斷向天父呈上「祂恩賜的獻禮」，懇求祂派遣聖神降臨到這些禮品上，降臨於教會、信徒以及全世界，使天主賜與的這些恩惠，藉著結合於司祭基督的死亡和復活，並藉著聖神的德能，結出生命的果實，以「頌揚祂(天父)恩寵的光榮」(弗一 6)。

## 結 語

是的，祝福(Blessing)正是基督宗教禮儀崇拜的核心。誠如猶太人安息日餐的祝福文，包含稱頌(呼喚天主)、紀念、求恩、讚美等四要素，正是一方面在紀念中讚頌天父，另一方面在頌揚中不斷求恩。

基督徒感恩聖餐禮的祝福文(感恩經)的五大部分—頌謝詞、呼求聖神禱詞、主的晚餐紀念敘述、紀念禱詞、求恩禱詞及大讚頌詞—正是不斷重複這四大要素，亦即「在紀念中讚頌天父，在頌揚中不斷求恩」。

「在紀念中讚頌天父，在頌揚中不斷求恩」，這是從教會的角度，在禮儀行動中人所表現的作為。當然，其間所紀念的是「天父恩賜的福澤」，所以天父是禮儀的「根源」；其間，所頌揚、並在頌揚中向天父所祈求的，也是這「天父恩賜的福澤」，所以天父也是禮儀的「終向」。

天父是禮儀的「根源與終向」，呼喚天主名號就成了禮儀中對天父朝拜的中心行動了，因此，「禮儀的根」就是「朝拜父」。

# 父是宇宙人類的歸宿及目標 (上)

錢玲珠<sup>1</sup>

本文作者將彌撒及各聖事禮儀祈禱經文中，所透顯「人們對尋求生命歸宿以及對跟隨升天的基督回歸天鄉，分享基督永恆的生命」的願望，並指出一些天父圖像所透顯的意義。

## 前 言

### 一、天父是禮儀的源頭及終向

天父是原始（A），也是終末（Ω）。基督徒相信萬物都在聖神中，透過基督，由天父而來；萬物也都在聖神中，透過基督，回歸天父。今年是聖父年，正適合我們更深入探討天父與宇宙人類的關係。《天主教教理》<sup>2</sup>曾清楚點明天父是禮儀的根源和終向<sup>3</sup>，本文正是由禮儀的角度來探討「父是宇宙人類的歸宿及目標」。

當我們探索天父與禮儀、與宇宙人類的關係時，「末世」是極為重要的幅度：我們是旅途中的教會，此刻，我們已在禮儀及信仰生活中，與天上的教會共融。宗座的千禧年文告中也

---

<sup>1</sup> 本文作者：錢玲珠老師，輔大宗教學系碩士班、美國天主教大學禮儀學碩士畢，現於輔大神學院教授聖事禮儀課程。

<sup>2</sup> 《天主教教理》於1992年問世；中文版於1996年在臺、港同時出版。

<sup>3</sup> 同上，No. 1077。

指出基督徒的生活是「通往父家的盛大朝聖之旅」<sup>4</sup>。我們正走在人世的旅途教會中，天上的耶路撒冷才是我們永恆的家鄉。許多古老聖堂中的壁畫，都表達了這層意思。事實上，這個觀點一直存在於教會中。過去，禮儀不斷強調「朝聖者教會」：透過禮儀慶典使我們更認識父，並走上邁向天父之家的旅程。曾經，希臘人認為禮儀是「世上的天國」；二十世紀的東正教也常表達相同的概念。在聖經中，我們也常被教導：「我們知道，我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離」（格後五 6）；「我們在此沒有常存的城邑，而是尋求那將來的城邑」（希十三 14）。因此，如何「在世上的天國」一窺並共融於「那將來的城邑」，是每一位基督徒的本質。

## 二、禮儀與聖三

雖然本文的討論重心是天父，但聖三是不可分割的一體，因此，我們需要先探究禮儀與聖三的關係。

禮儀，是慶祝救恩工程的事件，也就是慶祝天父的奧蹟。按照教會傳統的看法，聖父是愛者，耶穌基督是被愛與還愛者，天主聖神是愛情或愛的德能<sup>5</sup>。而禮儀是感恩、讚頌，也是祈禱；其目的是光榮共融的天父，他是透過基督和聖神而彰顯。

禮儀是祈禱的泉源；祈禱又反映出救恩史中人同天主的關係。教會的祈禱主要指向天父，祈禱也主要是跟天父交談。而向天父的祈禱是納入於聖子和聖神的奧秘使命中的<sup>6</sup>。因此，在本文的探討中，不刻意、也無法將聖父單獨割離於聖三之外。

在此基礎上，本文將以禮儀年中的天父、聖事中的天父、

<sup>4</sup> 《第三個千年將臨之際》宗座文告，1994，No. 9~2。

<sup>5</sup> 台灣地區主教團，〈聖父年牧函〉《中國主教團月誌》，207期（台北：中國主教團月誌雜誌社，1998），3~12。

<sup>6</sup> 《天主教教理》，No. 2662, 2568, 2665, 2680, 2766。

禱文中的天父，和圖像中的天父四大部分，來探究父是宇宙人類的歸宿及目標。

## 壹、禮儀年中的天父

禮儀年，是教會公共祈禱的框架。每一年，基督徒團體重活以聖三為中心的神聖奧蹟。

初期教會，信友禮儀生活的中心是每年一度慶祝基督死而復生的逾越奧蹟。基督是第一個克勝死亡而復活的生命，此後，所有因他的名而領洗的人，也都要和他一樣復活。而這個每年一度的高峰事件，也在每週的主日中慶祝。主日，是最原始的慶節，也是整個禮儀年度的基礎和核心<sup>7</sup>。

經過歷史的發展，在十八世紀，爲了把基督徒的時間概念由俗世的時間概念中區分出來，因此有了所謂「禮儀年」。然而，禮儀年並不是人類時間的特殊分類，而是在人類的時間中慶祝救恩史，這是天主在創造，以及由原祖父母的墮落到逾越奧蹟事件中所顯示的<sup>8</sup>。

梵二《禮儀憲章》中，清楚地指示禮儀年是「慈母教會在一年內的週期內，發揮基督的全部奧蹟，從降孕、誕生，直到升天，聖神降臨，以至期待光榮的希望及主的再來」<sup>9</sup>。此外，也在禮儀年中敬禮聖母，並插入殉道者及其他聖人的紀念，因爲這些人藉著天主的恩寵，已經得到永遠的救恩，在天堂詠讚天父。教會以他們爲模範，通過基督，歸向天父<sup>10</sup>。

台灣地區主教團也在〈聖父年牧函〉中提醒我們：

<sup>7</sup> 《禮儀憲章》，No. 106。

<sup>8</sup> Pierre-Marie GY, "Eschatology in the liturgy", *Theology Digest* (St. Louis, MO: A Publication of Saint Louis University, Fall 1998), 256.

<sup>9</sup> 《禮儀憲章》，No. 102。

<sup>10</sup> 同上，No. 103~4。

「每一禮儀年度是我們走向天父之家的行程，在此行程中，有基督的榜樣、聖神的引導，以及聖母、聖人的陪伴，作我們的導師，也給予我們力量，克服旅途中諸多困難，勇敢邁向最終目標，在天鄉與聖父相聚。<sup>11</sup>」

禮儀年的兩個基準點是聖誕節和復活節。前者每年在十二月廿五日慶祝；後者則是春分後第一個滿月之後的主日。以此兩大慶節為基礎，禮儀年包括兩大週期：聖誕週期和復活週期。此外，則是常年期。聖人慶節和與救恩史相關的慶節，分佈在全年之中。現在，就按照這些週期，來探看禮儀經文中透顯出的天人關係。

## 一、聖誕週期

聖誕週期包括將臨期和聖誕期。將臨期始自十一月卅日左右的主日，終於聖誕夜；其中包括四個主日。將臨期有兩個特質，就是教父們強調要區別的耶穌的兩次來臨：紀念基督的第一次來臨，以及虔敬、愉悅地期待基督在光榮中的再次來臨<sup>12</sup>。聖誕期始自聖誕夜，終於主顯節或一月六日後之主日，也就是基督受洗節。聖誕期的目的在紀念基督的「道成人身」，這是救恩的開始，也是人性與神性交換的起點。聖三有了救世的計畫，聖母與聖子又順服地承行主旨，於是，事就這樣成了。

在聖誕週期的彌撒經文<sup>13</sup>中，我們可見世人在基督道成人

<sup>11</sup> 台灣地區主教團，〈聖父年牧函〉，11。

<sup>12</sup> Office of Publishing and Promotion Services, *Norms Governing Liturgical Calendars*, Liturgy Documentary Series 6 (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1984), No. 39-41; Pierre-Marie GY, "Eschatology in the liturgy", 257.

<sup>13</sup> 請參閱《彌撒經書》下列部分：將臨期：第一主日領聖體後經、第四主日集禱經；聖誕節：頌謝詞（二）、黎明彌撒獻禮經、天明彌撒領聖體後經；聖家節：集禱經、領聖體後經；主顯節：集禱經。

身的氛圍中，如何渴慕天父所在的天鄉，並亟願分享基督永恆的生命。

## 二、逾越週期

禮儀年的週期是以逾越奧蹟為中心，逾越週期包括禮儀年的高峰—逾越節三日慶典，及其之前的四旬期，和其後的復活期。四旬期始自聖灰禮儀，直到「主的晚餐」慶典之前為止，共計四十天，包括六個主日。這期間，整個教會陪伴候洗者做洗禮前最後階段的準備；也以紀念自己的洗禮和悔罪皈依，來準備慶祝逾越奧蹟<sup>14</sup>。逾越節三日慶典，包括主的晚餐、救主基督苦難紀念，及基督復活慶典的夜間禮儀。天主子民跟隨慶節的精神，一同參與基督的苦難、死亡與復活。由復活節起到聖神降臨節，是延伸五十天的復活期，包括七個主日和基督升天節。預示將要來臨的新天新地、天上的耶路撒冷。

由逾越週期使用的讀經和禮儀經文<sup>15</sup>，也可以窺見在不同日期、階段、禮儀主題中，雖有不同的表達，但都透顯出人們對尋求生命歸宿以及對跟隨升天的基督回歸天鄉，享受復活的光榮的渴盼，因為天鄉是父家，天父是我們生命的終極目標。

## 三、常年期

聖誕週期與逾越週期之外的禮儀年時段，屬於常年期。分成兩部分：第一部分是一月六日（主顯節）之後的主日（主受洗節）後的星期一，直到聖灰禮儀前的星期二；第二部分是聖

<sup>14</sup> *Norms Governing Liturgical Calendars*, No. 27.

<sup>15</sup> 請參閱《彌撒經書》下列部分：四旬期：第一主日頌謝詞、第二主日集禱經及領聖體後經、第三主日頌謝詞；復活主日集禱經及、領聖體後經；復活期：第二主日集禱經、第四主日集禱經、第六主日領聖體後經、第七主日獻禮經及領聖體後經；耶穌升天節：集禱經。

神降臨節後的星期一，到將臨期第一主日前夕<sup>16</sup>。這每週的週期，以主日為核心，慶祝主的死亡與復活，並等待他光榮的再來，帶領我們歸向天父。這也反映在禮儀經文中<sup>17</sup>。

#### 四、聖人慶節

聖人，是基督徒的生活典範。聖人慶節，是慶祝聖人的忌日而非生日，因為聖人的忌日，正是他們圓滿地完成了塵世之旅進入天國的生日。在《羅馬彌撒經書》中，聖人慶日選用的福音都是與他們和主相遇，或是與他們進入永恆的生命相關。如：僕人等待主人歸來，或是聰明與愚笨的童女……等等。當教會在禮儀年週期中紀念殉道者和其他聖人時，就是在他們身上宣揚逾越奧蹟，並表揚他們的芳表典範，以吸引眾人，通過基督，歸向天父；同時要藉諸聖者的功績，求得天主的恩寵<sup>18</sup>。

#### 貳、聖事中的天父

聖奧斯定曾指出，所謂聖事，是天主不可見恩寵的可見標記（The visible sign or form of invisible grace）。因此我們可以說，基督是基本的聖事，教會是基督的聖事。因為由基督身上，我們可以見到萬物的本原天父；而由教會身上，我們可以看見仍在此時此地生活的基督。而如何讓基督徒的信仰生命能夠展開，且不斷滋養、成長，則是聖事的功效。按天主教會的傳統，有七件聖事，含括基督徒生命中所有階段，以及一切重要時刻：

---

<sup>16</sup> *Norms Governing Liturgical Calendars*, No. 43~44.

<sup>17</sup> 請參閱《彌撒經書》下列部分：第八主日獻禮經、第十三主日領聖體後經、第廿一主日集禱經、第廿九主日領聖體後經。

<sup>18</sup> 《禮儀憲章》，No. 104, 108, 111；《天主教教理》，No. 1173。相關彌撒經文請參閱《彌撒經書》下列部分：為紀念殉道聖人(5)的領主後經、為紀念殉道聖人(6)的集禱經、為紀念殉道聖人(8)的領主後經、為紀念貞女(2)的獻禮經、聖人通用頌謝詞（一）。

它們產生、滋長、治癒基督徒的信仰生命，並賦予其使命<sup>19</sup>。按 1992 年版《天主教教理》，這七件聖事可分成基督徒入門聖事、治療的聖事，及為共融服務的聖事三大類。現在，我們就進入這七件聖事，來探究其中的天人關係。

## 一、基督徒入門聖事

基督徒的入門由三件聖事一起完成：聖洗聖事展開新生命；堅振聖事堅強這生命；感恩（聖體）聖事滋養這生命，並與基督同化<sup>20</sup>。透過入門聖事，基督徒和基督一起出死入生，掙脫黑暗與罪惡的束縛，並領受義子的聖神，成為天父的兒女，分享、接受天主的生命，並在天父真實的生命中合而為一<sup>21</sup>。這是一個死亡、淨化，重生、更新的過程。

聖洗聖事是新約的首件聖事，使基督徒邁進生命和天國之門。基督徒以聖三之名受洗，是聖三信仰的首要標記。以天父之名受洗，是認同這個名字在過去、現在及未來的歷史、臨在和活力。以基督之名受洗，是穿上基督，成為新創造。基督是與天國有正確關係的典範。基督徒受洗，是永遠進入基督與聖神。基督與聖神恆常被視為救恩工程的本質的兩個端點<sup>22</sup>。

堅振聖事使聖洗的恩寵得以圓滿。它是賦予聖神的聖事，使基督徒更深地扎根在與天父的關係中，更堅固地成為基督的肢體，更牢固地與教會聯繫，更密切地與教會的使命相結合，幫助基督徒以言以行來見證基督徒的信仰<sup>23</sup>。因此，在堅振聖

<sup>19</sup> 《天主教教理》，No. 1210。

<sup>20</sup> 同上，No. 1275。

<sup>21</sup> 《基督徒入門聖事總論》，1969，No. 1。

<sup>22</sup> Peter E. Fink, ed., *The New Dictionary of Sacramental Worship* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990), 1294.

<sup>23</sup> 《天主教教理》，No. 1316。

事中，基督徒與基督一樣，領受天恩聖神的印記，這印記標示出基督徒屬於基督，永遠是他的盟友，要在世上為基督作證，並建立基督奧體，使之日臻圓滿；這印記也標示出天主的許諾，那給我們印記、傅油的天主，將在末世的考驗中，護佑我們，因為堅振聖事的恩寵，使我們深深呼喚：「阿爸，父呀」<sup>24</sup>。

感恩（聖體）聖事是基督徒生活的高峰與泉源，因為在感恩祭宴中，基督把他的教會及所有肢體聯合於他在十字架上、一次而永遠地、呈現給天父的讚頌和感恩之祭；基督也藉此祭獻，把救恩傾注給他的身體—教會<sup>25</sup>。感恩（聖體）聖事同時也是基督徒未來光榮的保證。基督已經離世回歸天父，便在感恩聖事中賜給我們一項保證：將來與他同享光榮。參與聖事，使我們有力量跋涉今生的旅途，渴求永生，並且現在就與天上教會共融。如果我們在祭台前領聖體使我們充滿「一切天恩與聖寵」，則此聖事也讓我們預嚐天上的光榮<sup>26</sup>。

簡言之，聖洗聖事使人與基督結成一體，被稱為天父的子女。堅振聖事使人領受聖神的印記與恩寵，能建樹基督的奧體。感恩（聖體）聖事使基督徒在與基督的體血共融之後，也能彼此團結，與基督一起奉獻自己，就是把教會和世界，經由基督，奉獻給天父，並祈求更豐富的恩寵，好促使其完成聖化自己與世界的使命<sup>27</sup>。

## 二、治療的聖事

藉著入門聖事，基督徒接受了基督的新生命。但仍容易受痛苦、疾病、死亡的支配。因而可能由於罪惡的影響，被削弱，

<sup>24</sup> 同上，No. 1296，1303；《基督徒入門聖事總論》，No. 2。

<sup>25</sup> 《教會憲章》，No. 11；《天主教教理》，No. 1324, 1359~61, 1407。

<sup>26</sup> 《天主教教理》，No. 1402~05, 1419。

<sup>27</sup> 《基督徒入門聖事總論》，No. 2。

甚至喪失。但是基督徒是天父的兒女，天父不可能坐視不管，他藉基督醫好了傷者，安慰了受苦者，也赦免了人的罪。這正是今日和好聖事與病人傅油聖事的目的。

## 和好聖事

《天主教教理》中，又稱和好聖事為「悔改(皈依)聖事」、「懺悔聖事」、「告解聖事」，以及「寬恕聖事」。因為它是人因犯罪而遠離天父後，答覆基督皈依的召叫，回歸天父的路徑；它也是「頌揚」，感謝、讚美天父的神聖，及對罪人的仁慈；它還是「寬恕」，因為天父賜予懺悔者寬恕和平安；它更是和好，因為天父使罪人與他和好<sup>28</sup>。

真正的懺悔是重新釐定生活方向。這是天父主動施予的恩寵，使我們的心思慮念及行為都歸向他，並賜給我們重新開始的力量<sup>29</sup>。領受和好聖事，能得到天父仁慈的寬恕，同時與教會修好。

《告解禮典》的前言說：

「罪是對天主的忤逆，與天主斷絕友誼，『本來對天主的友誼是要我們熱愛天主，把我們完全信託於天主。』因此，罪人賴天主的仁慈懺悔，就是歸向首先愛了我們的天主聖父，歸向為我們捨身的基督，歸向豐富地傾注在我們身上的聖神。<sup>30</sup>」

在和好聖事的禮儀中，懺悔者藉天主聖言的光照來反省、洞察自己的罪過，並依靠天父的仁慈痛改前非；以祈求天父赦罪的經文，表示自己的痛悔及善度新生的意願。神父以聖三之名赦罪，赦罪經文同時指出和好是出於天父的仁慈。懺悔者因

<sup>28</sup> 《天主教教理》，No. 1423~24。

<sup>29</sup> 同上，No. 1431~32。

<sup>30</sup> 中國主教團禮儀委員會，〈前言〉《新定告解禮典》，1976，No. 5。

此感謝讚美天父，平安喜樂地重返生活，不斷在生活中懺悔、皈依，以堅忍分擔基督的苦難，力行仁愛，並遵循福音精神改善自己，在世上成爲歸向天父的標記<sup>31</sup>。

### 病人傅油聖事

疾病、痛苦常是人生的困境，重大的疾病還讓我們隱約地看見死亡，因而焦慮不安。但這也正是一個契機，讓人分辨什麼才是生命中最重要的事，而激發人追尋天父、歸向天父。

我們可由聖週四主教和其共融的司鐸們一起祝福病人聖油的經文，以及爲病人傅油的主要經文，來瞭解病人傅油聖事的意義。1970年版的祝福病人聖油經文，提及仁慈的天父不僅會藉聖子醫治人的疾苦，並派遣聖神來聖化病人油，用以強化我們的身體，除去一切痛苦、衰弱和疾病，使人得到身、心、靈魂的健康<sup>32</sup>。爲病人傅油的主要經文如下：

「藉此神聖的傅油，並賴天主的無限仁慈，願天主以聖神的恩寵助佑你，赦免你的罪，拯救你，並減輕你的痛苦。<sup>33</sup>」

傅油常與出自信德的祈禱相聯合。由於教會對基督的死亡及復活的信德，聖事方具效力，並使人對所期望的天國，藉著聖事，獲得保證<sup>34</sup>。領受病人傅油聖事的基督徒，透過聖事的恩寵，可藉著基督，爲聖化教會及人類而奉獻自己給天父。對即將邁進永生的基督徒，和好聖事、病人傅油聖事、聖體聖事（天路行糧），更組成了「準備前往天鄉的聖事」，或「完成現世旅途的聖事」。

---

<sup>31</sup> 《新定告解禮典》，No. 17~20，4。

<sup>32</sup> 感恩祭典（一），聖週四聖油彌撒。

<sup>33</sup> 〈導言〉《病人傅油禮典》，1986，No. 25。

<sup>34</sup> 同上，No. 7。

領臨終聖體也使病人參與主的死亡和他升到天父面前的奧蹟。信友領臨終聖體時，可重發洗禮誓願，因為藉著洗禮，他方能成為天主的義子，和永生的繼承人<sup>35</sup>。施行聖事時，司鐸們若能激起參禮者對永生的期望，使有信仰的人獲得鼓勵，使其他的人也想到天上之事，就真正表達出：天父，是我們的終向和永恆的歸宿<sup>36</sup>。

### 三、為共融服務的聖事

經過入門聖事，基督徒被召成聖，並向世界傳報福音。而婚姻和聖秩聖事，基本上是通過為他人服務而達至個人得救。此二聖事賦予領受人在教會內一項特殊使命，並用來建立天主子民<sup>37</sup>。

#### 聖秩聖事

為了天主子民的培育及持續的成長，主基督在教會中設立了不同的職務，來為這個共融於聖三內的團體服務<sup>38</sup>。因此，早自初期教會，便有由教會訂立某些職務，以適當地崇敬天主，並服務天主子民的例子。而由聖父所祝聖並派遣來到人間的基督，使其宗徒們及宗徒們的繼承人—主教們，也參與他的聖化和使命。主教們又合法地傳授自己的職務給教會各級屬員。這些執行教會職務的人員，自古就被稱為主教、司鐸、執事<sup>39</sup>。

我們可由聖秩聖事中，祝聖他們的經文及主教的勸勉等，看出他們的職責，和在此職務中幫助自己和別人一起走向天父

<sup>35</sup> 同上，No.26, 28。

<sup>36</sup> 同上，No. 35。

<sup>37</sup> 《天主教教理》，No. 1533~1534。

<sup>38</sup> 《教會憲章》，No. 18；〈教宗保祿六世自動宗座詔書〉《授秩禮典（一）：聖職委任儀式》，No. 10。

<sup>39</sup> 《教會憲章》，No. 28。

的向度<sup>40</sup>。當他們完成了人間的職務使命之後，天父的家鄉，正是他們渴盼與受賞的歸處。拜占廷禮的《禮儀書》之聖秩授予經文中說：

「上主，求你以聖神的恩賜充滿這位你擢升到司鐸行列的僕人，……使他在……救主基督第二次來臨之日，能前去與他相遇，並從你無限的美善中，領受他忠於職守的賞報。<sup>41</sup>」

羅馬禮的執事聖秩之主教勸勉則是：

「……希望你在末日去見天主的時候，能夠聽到他對你說：『做得好，善良忠信的僕人，請來享受你主人的福樂吧！』」

## 婚姻聖事

信友夫婦，藉著婚姻聖事，象徵並參與基督和教會之間的結合及篤愛的奧蹟。他們由天父的愛泉汲取專一的愛情，在一生相守的歲月中，忠貞不二，信守盟約<sup>42</sup>。

配偶在婚姻聖事中表達的「合意」是得到天父親自確認的。夫婦的盟約融入天父與人建立的盟約中：「真正的夫妻之愛歸宗於天父的愛。<sup>43</sup>」基督是婚姻聖事的恩寵之源。他使夫妻在愛情和家庭生活的喜樂中，在今世就預嚐羔羊的婚宴。

夫妻忠貞之愛的根源是天父對其盟約，以及基督對其教會的忠貞。在婚姻的困難中，更須宣告此一喜訊：天父以堅定不

---

<sup>40</sup> 請參閱：《授秩禮典（二）：執事聖秩授予儀式》，No. 21；《授秩禮典（三）：司鐸聖秩授予儀式》，No. 14；《授秩禮典（四）：主教聖秩授予儀式》，No. 26。

<sup>41</sup> 拜占廷禮，《禮儀書》，聖秩授予經文；《天主教教理》，No. 1587。

<sup>42</sup> 〈導言：婚姻聖事的尊嚴與重要〉《婚姻禮典》，1988，No. 1~2。

<sup>43</sup> 《天主教教理》，No. 1639；《論教會在現代世界牧職憲章》，No. 48, 2。

移的愛來愛我們，夫妻分享這愛，而這愛扶助並支持他們<sup>44</sup>。

婚姻的目的是為活出忠貞和傳衍生命的愛情盟約。這些，都可以藉著婚姻聖事慶典的頌謝詞<sup>45</sup>看出來。

當夫妻信守婚姻的盟約時，也不斷映照出他們亦當信守與天父的盟約。

\* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 \*

### **參、禱文中的天父**

- 一、感恩經
- 二、信經
- 三、天主經

### **肆、圖像中的天父**

- 一、聖堂中的天父圖像
- 二、禮儀用書中的天父圖像
- 三、禮儀用的天父圖像

**結語：父是宇宙人類的歸宿及目標**

<sup>44</sup> 《天主教教理》，No. 1647~8。

<sup>45</sup> 請參閱：《婚姻禮典》，No. 31。

# 教理講授中的天父

韋 薇<sup>1</sup>

本文作者以新編《天主教教理》有關信經中的天父重點為基礎，以「全能者」「聖三的奧秘」「創造者」「天人關係」「兩性關係」「原罪」及其他觀點為例，指出在教理講授中應如何給現代人顯示出天父應有面貌。

我們談論天父實在覺得猶如瞎子摸象，因為沒有人見過天父，不過天父在耶穌身上最完滿的啓示出來了（若一 18 ；三 16 ），因此所有重要的教理講授文件都指出「應該以基督、以三位一體的天主為中心」，教理講授的目標是認識、瞭解及體驗耶穌基督及其訊息，跟教會團體一起追隨耶穌基督，而基督引領我們到天父。

## 一、教理講授的意義

我在多年的教書和實務經驗裡發現：仍然有許多人認為教理講授是講解，是理性探討，是記憶教條；因此教理講授一向偏重於教導、講解。其實，我們需要的，是學習初期教會宗徒們最為注重的教理講授的四個要素：

- （一）宣報基督喜訊，也就是「初傳」，以耶穌基督的逾越奧蹟為核心；

---

<sup>1</sup>本文作者：韋薇，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，菲律賓馬尼拉亞典耀大學宗教教育學碩士畢，現為新事社會服務中心主任，並於輔大神學院教授牧靈與教理講授等相關課程。

- (二) 訓誨、講解耶穌的言、行和他所傳報的天國，並教導基督徒的倫理生活；
- (三) 基督徒的團體生活、禮儀及見證；
- (四) 為主，並為團體中最弱小的兄弟姊妹服務，學習上主僕人的生活態度。

教理講授是「以種種活潑、有效的方法引導人皈依，跟隨基督按天父的旨意而生活」，所以教理講授不只是信仰知識、思想的傳遞或邏輯推論，更是基督徒信仰生活的成熟發展。

我們談論教理講授中的天父，當然也需要注意到上述的要素，但因為演講的時間有限，我們只能從概念上談談「天父（母）」。

## 二、討論

請大家討論下面幾個現代人對「天主父」會有的疑問：

1. 如果天主存在，為什麼人世間有許多天災、人禍及不幸的問題？
2. 為什麼要稱天主為「父」？
3. 聖經中所描述的天主創造天地和人的情節是真的嗎？

## 三、從新編《天主教教理》的內涵談天主父

我們探討教理講授中的天主父，主要是以新編《天主教教理》為基礎的。我列出這本《天主教教理》中，有關信經中的天父的重點教理如下，協助大家掌握住要點：

- 200~202 天主是一個，是唯一，而神聖的  
耶穌以言、以行、以生活教人全心、全意、全靈愛天主  
是所有時代的天主（過去、現在、未來）

- 203~207 天主不是無名的力量  
是生活的天主、啓示了神聖本質，  
以自有者(YAHWEH)表明他是誰  
是奧秘、是超越時空的  
是存有的圓滿、完美、聖者
- 215~217 天主是真理、是忠信的天主，永遠信實（實現許諾）  
天主的智慧統治世界  
天主的真理藉啓示而彰顯，特別是藉著子—耶穌基督
- 218~221 天主對所有人的愛是永恆的，強過任何父母、配偶的愛  
天主是愛（若壹四 8, 16）  
天主派遣子耶穌基督確認了這種愛  
天主的愛以父、母溫馨的愛來描述
- 222~235 天主是一切存在的根源  
真正信仰是瞭解所有人是一體、都有尊嚴  
所相信的神是以父、子、神啓示的神
- 237~244 基督徒信心的奧秘及生命是聖三  
耶穌是天主可見的形象(哥一 15，若一 1，希一 3)
- 268~270 天主是大能的（全能）、創造、愛、照顧、寬恕
- 272~273 在惡勢力的時候，天主似乎不存在  
信心使人掌控神奧秘之力，  
基督死而復活顯示天主的大能勝過惡
- 280 創造是天主救援計畫的基礎  
基督是計畫的高峰，指出新創造的最終目標
- 283~284 肯定科學研究人的來源可增長對創造者的愛慕  
信仰肯定善的天主創造宇宙，而非因機運、命運而創造
- 288 創造與盟約交相連結，創造是盟約的第一步  
創造是天主全愛的起始動力及普世見證
- 289 以文學型體表達創造、罪的劇碼、救援的希望
- 290~294 唯有天主是創造者  
創造是聖三的工程：天主藉著子創造，聖神是生命及善  
的創造根源  
創造顯出天主的光榮及美善
- 295~300 創造不是盲目、不是偶然的

也不是在創造前就存在什麼  
 天主自由、智慧造一個有秩序美好的世界，  
 天主超越而又臨在世界

- 301~302 天主以關愛以保護及眷顧方式維繫、支持創造的過程
- 307 天主使人強有力發揮自由、責任，以分享天主的眷顧計畫
- 310~312 天主沒有創造完美的世界，這世界可成爲物質的善及惡  
 天主不是倫理的惡因，他允諾自由的光  
 允諾在惡的結果生出善(312)
- 332~334 天使在創造的曙光中呈現出來貫穿整個救恩史  
 天使的奧秘及大能，教會從中得到好處
- 337~339 世界的豐富多樣受天主所造萬物爲一美善反映出天主，  
 每一受造物的美善應受尊重
- 340~341 萬物互相依存，天主愛衆生，衆生反應天主的美妙
- 343 人按天主的肖像造生，人具有尊嚴，天主使我們唯一無二
- 357~361 人與萬物相繫，如同兄弟姊妹
- 362~364 人的身體和精神是一體，都是天主的肖像
- 369~372 兩性平等、同具尊嚴，都分享天主的肖像  
 兩性互補，並在婚姻中合一
- 373 男女都是地球管家，但非霸權控制、也不能摧毀地球
- 374, 387 人有責任及愛地球
- 397 人類起初是善、與天主、與萬物和諧，是聖（分享天主的生命）、是正義  
 罪使人濫用自由、人類祖先違抗天主、濫用自由而從恩寵中墮落
- 402~407 所有人都有原罪，人本性受傷，走向疏忽、苦及死亡，  
 傾向惡  
 耶穌基督克服罪及惡，使人從原罪的力量中得自由

天主教《天主教新要理》所陳述的內容是提供我們做參考，針對有些主題我們還需要其他教理書做輔助說明。此外，我們還需要適應本地文化，並運用活潑生動的方式協助慕道者和教友在信仰生活上成長，達到與基督同死同生、投身於天國的使命。

我們探討「天父」需對下列主題做詳細說明及補充：

### **全能者**

《天主教新要理》論到唯一的天主及祂自我啓示（200~212）是很哲學性的，我們需要深入的補充：唯一的天主，除了在以色列的歷史中啓示，也在大自然中、在先聖先賢及義人生命中啓示出來，在人的內心深處、人的良心啓示。

這位全能的天主是親近人的天主，祂使人親密認識祂，尤其是藉聖經裡耶穌的生命徹底顯示出來。耶穌宣佈上主恩慈之年、天國已經來臨，祂邀請我們悔改、信從福音；天主是親近人的天主、憐憫眾生的天主，尤其憐愛罪人、弱小兄弟姊妹，及所有在社會上受迫害、受排斥的人，耶穌帶領所有的人一同分享天國宴席；耶穌以比喻、以他自己的行為和生活啓示給我們：天主在乎我們、天主眷顧我們。

《論教會在現代牧職憲章》中，具體的說出耶穌基督「曾以人的雙手工作、以人的理智思想、以人的意志行事、以人的心腸愛天主」。聖經中有許許多多地方都表達出耶穌如何的全心、全意、全靈愛天主父，諸如：耶穌在曠野裡祈禱面對誘惑，自始至終都表達出天主是他唯一所信靠的、是不需試探的、天主超越一切安全感、權力、榮華富貴；耶穌對撒瑪黎雅婦女所說「人應以心神、以真理朝拜天主父」；十字架上的耶穌更徹底地啓示他所相信和希望的天主父，永遠是善的，祂顧惜我們、

祂會克勝惡勢力，因此人生中的痛苦都不算什麼。

《天主教新要理》218~221 號以父和母溫馨的愛、以配偶的愛類比表達天主的愛，並且強調天主的愛強過任何父親、母親及配偶的愛。因此在教理講授時，我們不要把天主侷限於特定的性別。

## 天主的奧秘：父、子、聖神

我們所相信的神是以父、子、聖神所啓示的神，聖三是三種不同形式的存在，確是同一體的，在起初就同在。我們應注意在表達聖三時，不要使人懂成天主是分裂的三面。

《天主教新要理》239 號提到：可以用父親及母親的形像顯示天主內在於世界中，以此顯出天主與受造物之間的親密，但也指出人類父母的經驗會扭曲、破壞父性母性的形像。

在 260 號特別強調我們被召叫成爲至聖聖三的寓所，很深的意義是「天主與我們同在」。

## 創造者

談到天主的創造，重點不是天主如何創造？什麼時候創造？而是應該指出創造包含什麼意義？創造爲什麼要有秩序、要有最重要的？我們的根源和結局又是什麼？

《天主教新要理》是教會文件中，清楚地肯定科學研究的貢獻、肯定研究人的來源可以增長對創造者的愛慕。我們的信仰肯定良善的天主創造宇宙，創造不是巧合、不是偶然，也不是命運安排的，創造是有計畫的，創造者是爲愛而創造。

創造本身是很有價值的，應該喜悅地欣賞天主的創造，因爲天主自己是創造者，需把創造與罪分開來看待，在教理講授中不要立刻把創造與罪連結。

聖經有關創造的文字，《創世紀》前三章佔獨特地位。《天主教新要理》特別指出：聖經以文學型體表達創造的美善、罪

的悲劇和救援的希望。因此，《創世紀》不是實況轉播、不是真相報導。302 號提到受造界從造物主手中出來時，並非全部均已完成，而是仍在過程中，天主引導受造物邁向完美的各項措施，稱為天主的眷顧。

許多人會問「如果天主存在，為什麼世間有許多天災、人禍和不幸？」「天主為什麼不創造一個完美的世界？」在 310~312 號中，《天主教新要理》給了答案：人應該以自由抉擇和愛走向終極目標，倫理的惡不是來自天主，反而天主在祂的全能眷顧中，能由受造物所造成的惡果，甚至能由倫理的惡果中生出善。我們靈修的中心就是相信天主的眷顧、相信天主允諾自由之光、允諾在惡的結果生出善。

## 天主與人的關係，兩性關係

人是按天主的肖像造生，人具有尊嚴，天主使每個人都是唯一無二的、有獨特的價值，所有的人來自同一源頭、是一體的，因此都是兄弟姐妹，彼此有連帶關係和責任。人的精神與身體也是一個整體，都分享了「天主肖像」的尊嚴。

男與女都是天主的肖像、是天主所愛，完全平等具有同等的尊嚴，此處教會肯定兩性平等，並強調兩性相互依存、互為助手、互輔互成。

## 原罪

受造的人用本身的自由，愛自己勝於愛天主，輕視天主、反對天主、對天主的愛缺乏信賴，這是人的第一罪。自從第一罪以後，世界就被罪惡的「入侵」所衝擊。《天主教新要理》特別提到罪惡的普遍性和傳衍性，人性因此受傷，走向疏離、冷漠、痛苦、死亡，並且傾向惡。《天主教新要理》稱原罪是以類比方式被稱為「罪」，是感染、是情況，而不是行為。這種釐清，可協助教理講授者傳達原罪的意義。

407 號提醒我們世界在整體上陷於為罪所奴役，基督的救贖使人從原罪的力量中得到自由，論《教會在現代牧職憲章》37 號：人處於反抗黑暗勢力的鬥爭中，必須作戰才能堅定於善、仰賴天主恩寵、不與此世同化。

#### 四、與其他觀點對話

在教理講授時，我們針對現代人所關心的一些問題，需要從其他角度豐富我們的教理內容，並與現代人對話，此處我們簡要提出：

##### \* 面對人存在性的問題：

此起源與人的關係？

天主是與人敵對的嗎？

天主是生命的掌控者、判官、監督？

天主對人有興趣嗎？

教理講授我們應該強調聖經告訴我們：是有一位存在，是一個個體、唯一而獨特的。祂愛我們、照顧我們、寬恕我們，並且是永遠忠信的。

##### \* 面對痛苦問題：

傳統記述天主的眷顧及大能，常提到災難、恐怖事件或不公義與暴力。一般人會問：為什麼人世間有痛苦、災難……？為什麼天主創造主坐視不管？

教理講授應指出全能的天主不是暴力的、不是可怕的或讓人畏懼的天主，反而是與人訂盟約（盟約是由優越地位的一方降 姿態成為平等的合夥人）的天主。

天主是忠信的，祂時時支持人及護佑人。世界上倫理的惡是來自人的自由抉擇；但縱使人選擇了惡，天主可以把世界的惡轉為有意義的、轉為善。

我們應該強調天主的全能是愛、是照顧、寬恕，而不是惡

的來源，可以引用《論教會在現代牧職憲章》37號，表達人在善與惡中繼續奮鬥，人不要悲情消極地看罪惡勢力。

**\* 從女性主義觀點：**

(1) 創造的主題—《天主教新要理》雖然強調兩性平等、互補及婚姻中的合一。但是有些地方仍用父權式宰治、控制的方式描述創造者。在教理講授時，應說明《創世紀》經文用男性肋骨創造女性的含意：不是男尊女卑的意義，也不是女性附屬於男性，而是表達男女平等、互相依存的關係，因為肋骨離心臟最近，保護心臟。有些女性神學家詮釋亞當、厄娃隱含人性的獨立自主性及分享、共融的特性，兩者都是成熟人性所必具備的人格需要。

(2) 聖三一重點不應是聖三的性別（《天主教新要理》提到父式描述聖三，也有用女性形像的語言描述天主內在生命），而是在聖三的共融及團體性。

**\* 從生態保護觀點：**

《天主教新要理》描述人與萬物的關係猶如兄弟姊妹，但是從生態保護觀點，應把人與自然的關係從人為中心轉變為以地球為中心的創造觀。論到人的使命時，應該強調人是負責的僕役，而非主宰，因此人不能為了滿足自己的需要而剝削、踐踏自然，更不能把大自然當消費品，人的尊嚴與環境的尊嚴是同受尊重的，同時，人與自然是共生共存的。

**\* 從解放神學觀點：**

教理講授時，應拒絕明示或暗示天主喜歡人受壓迫或天主容許壓迫及剝削存在，同時需強調天主是解放者，祂賜予受迫受害者力量以對抗惡，天主帶領受迫受害者共同享受天國，天主重塑弱小者的命運，基督帶領大家同桌共食，都成為兄弟姊妹。

解放神學注意到從受苦僕人的角度看天主：天主與全世界受苦、受迫害的人同在，並與受苦的人團結一起。

**\* 對原罪的解釋：**

教理講授時，尤其需避免使人錯以為罪是遺傳而衍生的，原罪是普遍性地意指人對罪的傾向，受到有罪結構牽引的傾向，人是在這罪的體系中出生。但是我們也需要指出：人雖受原罪的影響，但依賴著耶穌基督的救贖，我們有希望、並且有能力與罪奮鬥。

# 福傳談天父

## 與台灣宗教文化中天父觀的對話

（上）

莊慶信<sup>1</sup>

本文作者立於中華文化作宗教對話，分別探討了中國人的天人關係及對天的看法。並運用了中國古籍和台灣諺語，以及原住民宗教、道教、佛教、民間宗教等教理，探討台灣宗教文化中的天父觀。嘗試為基督徒在福傳的立場上，與台灣宗教文化中的天父觀作交談。

### 前 言

在這聖父年裡，讓我們在聖神的指引下，再次思考基督信仰中的天父與中華文化、台灣宗教文化裡的至上神之關係，並嘗試讓兩者作初步的對話，期望對福傳盡棉薄之力。

沈清松教授曾期待儒家從觀念的建構中走出，「在實際的行動與生命的體驗中，因共同情境的需要，而與基督宗教相逢與合作，各自仍可保存許多差異性，也可以在差異性中增加彼此的豐富性。」這相當於鄭志明教授所謂的義理式對談（學者又稱為教義式對話），以及實用式對談（學者又稱為靈修體驗式的對話）。除了這兩類型的對話之外，鄭先生還提到「主題式」對談<sup>2</sup>，學者稱為共同關懷式對話，也是十分重要的。可見

---

<sup>1</sup> 本文作者：莊慶信，輔大神學院畢，輔大哲學系博士，現任教於輔大宗教學系。

<sup>2</sup> 沈清松，〈儒學與基督宗教的會通〉《哲學與文化》18卷12期（1991

基督徒強調的宗教交談並不只限於宗教，甚至包含文化，且至少可以分成三類型。本文可說是一種主題式或共同關懷式的對話。

首先，本文將分析與台灣宗教文化密切相關的中華文化裡，上帝到底有哪些基本的屬性與角色？並探討中國人對天的關係如何。其次，從台灣諺語及原住民宗教、道教及佛教、民間宗教等方面，看台灣宗教文化中的天父觀有何特色？最後，嘗試站在基督徒的立場與台灣宗教文化中的天父觀對談，看看對福傳有何助益？並提出基督徒在福傳中應有何態度與作法？

## 一、中華文化的天父觀

探討中華文化的天父觀，可從兩方面著手，一是天對人的關係，我們將從文化裡論及上帝的屬性與角色切入；另一則是人對天的關係。

### （一）上帝的屬性與角色

根據羅光總主教的研究，古代中國人所信仰的「天」或「帝」都代表同一的「至高尊神」：至尊、唯一、無形無像、有位格等四種角色的尊神，天對人的關係則有天生人物、天監臨人物、天操賞罰；人對天的關係則為敬天、祭天、守天命。房志榮神父亦贊同此說法<sup>3</sup>。兩人舉的例證均以儒家典籍為主。李善修神父指出天對人的關係是造生人物者、管理宇宙者、愛護福祐人類者等三種角色。人對天的關係是知天、信天、畏天

---

年12月)，1085頁；又見：鄭志明，《中國意識與宗教》（台北：學生書局，1993），301~319頁。

<sup>3</sup> 羅光，〈中國對帝—天的信仰（上）〉《神學論集》31期（1979春），401~415頁。房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉《神學論集》31期（1977春），15~25頁。

(天的臨在、天曉得、呼天盟誓)、祭天、順天<sup>4</sup>。傅佩榮則將儒家的天視為造生者 (Creator)、載行者 (Sustainer)、統治者 (主宰者)、啓示者、審判者等五種角色<sup>5</sup>。

依這三組研究的成果，筆者初次重新整理中華文化的上帝觀，分為至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等八種屬性與角色。分述如下：

### 1. 至上者

夏代以前尚無直接資料與證據，到了商代的至上神—帝—已是「天上衆神之主」，發號司令、掌管風雨等大自然現象及人間禍福的「至高無上的天廷君主」<sup>6</sup>。殷商甲骨文的卜辭，「常是向『帝』問卜，不向別的鬼神問卜。」如卜辭所言「帝其降若」<sup>7</sup>。

最原始的「帝」和蒂、胎、始等字的意思大致相同，相當於天地萬物的根源和原始，是從生育萬物的功能來說的。後來，周民族繼承商人的上帝觀，把上帝作為位格化的「天上最高君主」，而「不是人間某帝王的在天之靈，也不是某一自然實體（如太陽）的神靈」<sup>8</sup>。

有些基督宗教學者曾主張道家的道就是上帝，殊不知老子把「道」說成「象帝之先」，莊子將道視為「神（生）鬼神（生）」

<sup>4</sup> 李善修，《天主教中國化之探討》（台中：光啓，1976再版），22~47頁。

<sup>5</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》（台北：學生書局，1985），75及109頁。傅氏在139~147頁探討孟子的天時，又稱為造生之天、載行之天、主宰之天、審判之天。有關儒家天觀的部分引文及內容，參考傅氏在此書中的看法。

<sup>6</sup> 詹鄞鑫，《神靈與祭祀—中國傳統宗教綜論》（江蘇：古籍，1992），45~46頁。

<sup>7</sup> 羅光，《中國對帝—天的信仰（上）》，78頁。

<sup>8</sup> 詹鄞鑫，前引書，44~49頁。

帝」，都是從存有學秩序的角度看，推知道家的「道」異於上帝、先於上帝。最近台灣基督宗教有些平信徒學者，認為老子沿用傳統天帝的概念來形容「道」在存有學上的「先在性」，忽視神性天或主宰天，而企圖以「道」概念取代上帝概念<sup>9</sup>。秦家懿也有類似的看法，主張老子的道觀念是「早期宗教信念理性化的嘗試」，道已取代了傳統信仰中的「天」，而不再是位格神了<sup>10</sup>。以上學者的共同見解是，道家的道和《若望福音》降生成人的道有所不同。若採最有利的解釋則為老子講的道是「哲學家（所謂）的神，而非宗教家所信仰的神」<sup>11</sup>。

老子的道既是宇宙萬物的根源及終極原因，同時又具有超越性（無）及內在性（有）等特性。黃克鑣神父最近根據司馬光對於《老子 42》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的注釋，認為「老子的『無』與『有』正好和聖三神學的『父』與『子』相比」<sup>12</sup>，至少此「無、有」的看法接近哲學家的神之屬性。莊子對於道的超越性，更以終極性、永恆性（超越時間）、無限性（超越空間）等特性來描繪，簡直是哲學家的至上神之寫照。如此亦可推知莊子之後的哲人把此哲學角度所理

<sup>9</sup> 傅佩榮，前引書，216~224 頁；又見：項退結，《中國哲學之路》，11 頁；李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，116~119 頁。《老子 4》：「道……象帝（指上帝）之先」即是典型例子。

<sup>10</sup> 秦家懿、孔漢思（Julia Ching and Hans kueng）著，吳華譯，《中國宗教與西方神學》（*Christianity and Chinese Religions*）（台北：聯經，1989），133 頁。

<sup>11</sup> 區華勝，〈《道德經》論及天主聖三嗎？〉，收在劉小楓主編，《道與言—華夏文化與基督文化相遇》（上海：三聯書店，1995），339~340 頁，引自杜善牧，《老莊思想分析》（台北：光啓，1975），12~45 頁。

<sup>12</sup> 黃克鑣，〈從道家的「無」談天父〉《神思》39 期（1998），54~55 頁。司馬光把「道生一」視為「自無而生有」，「道」是無，「一」是有。

解的上帝稱為「太一」的理由<sup>13</sup>。簡言之，道家的道至多只是哲學家所謂的至上神或終極實在（Ultimate Reality）。

原始儒家孔孟均篤信《詩經》和《書經》傳統所信仰的天或上帝<sup>14</sup>。受道家影響的荀子所攻擊的天，不是位格天的信仰，而是自然天，引用「天」或「帝」時，似乎承認有神<sup>15</sup>。他雖不是有神論者也不是無神論者，嚴格來說，是個不可知論者。荀子以後的儒家大多將哲學家的上帝（道、太極或太一）等同於宗教家的上帝。孔孟相信的唯一至上神還具有下列五種角色。

## 2. 造物者

孟子引用《詩經》「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」（〈告子上 6〉）。足以顯示他相信天生人物，相信萬物與人類是上天所造生的。造生人和物以後，天就不理不睬了嗎？不是的，祂同時是個關懷者。

老子、莊子均提及上帝的存有學秩序，但未在其思想體系中明說「上帝」的實際地位。莊子在內七篇裡四度使用「造物者」一詞，不是指自然天，就是指道或上帝，因所描述的造物者具有位格，所以不是自然天，而是一位「有靈明、有意志、有位格的上帝」<sup>16</sup>，是哲學家的上帝一道。

<sup>13</sup> 與《莊子·天下篇》大約同時（戰國後期）的作品，〈太一生水〉兩篇文章均以「太一」形容哲學家的上帝一道。〈太一生水〉楚簡是 1993 年才出土的郭店竹簡之一。

<sup>14</sup> 項退結，前引書，85~96 頁。

<sup>15</sup> 莊慶信，《中國哲學家的大地觀》（台北：師大書苑，1995），70~71 頁。

<sup>16</sup> 張奉箴，《中國宗教思想例證》（台南：聞道，1993），162~171 頁；又見：鄭志明，前引書，54~55 頁。

### 3. 關懷者

「人窮則呼天」一句俗語表示出中華文化把上天視為關懷人類的神。孔子看到四時運行更替不息，大自然萬物生長不停，感慨地說：「天何言哉？」（〈陽貨〉）顏回死時，孔子感傷地說：「噫！天喪予！天喪予！」（〈先進〉）可見孔子心目中的天是「監臨人物」的至上神，關切大自然的平衡，關懷人類命運<sup>17</sup>。《易傳》說「大有上吉，自天祐也。」（〈大有·象〉）顯示儒家認為上天是「愛護福祐人類者」。

老子論述的「道」造生萬物之後，「又以『德』表示『道』對於萬物的關懷與照顧」<sup>18</sup>，可知老子的道不但是哲人的神，且是個關心人世的神。「道」透過大自然具體表現出祂的關懷，因此《老子 67》說：「天將救之，以慈衛之。」

### 4. 大父母

《漢書·高帝紀》「至親莫如父子」六個字，清楚表達古代中國人重視父子親情。「一般老百姓稱『天』為『老天爺』，原因『老爺』是『曾祖父』的尊稱。因著這一稱呼，亦就證明一般中國人都承認『天』是他們的最高祖先。」可見中國人也把天視為「萬民的大父」，把這大家庭內的人當作兄弟姐妹，而說「四海之內，皆兄弟也」<sup>19</sup>。明代儒者楊廷筠（1557~1627）曾以「天主為大父母」說出他所信仰的天主之角色<sup>20</sup>。

老子思想中很注重母性，把道視為「天下母」、「萬物之母」、大地之母、宇宙之母。可見道的關懷人間世，是以母性、

<sup>17</sup> 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，21頁。

<sup>18</sup> 黃克鑣，〈從道家的「無」談天父〉，57頁。老子說：「故道生之，德蓄之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。」（《老子 51》）

<sup>19</sup> 趙賓實，《天人一家》（台北：恆毅月刊社，1977），40頁。

<sup>20</sup> 谷寒松，〈天父〉（God Father），輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》（台北：光啓，1996），48~49條。

母愛為出發點。

## 5. 啓示者

《書經·洪範》所說的「天錫禹洪範九疇」很像天主頒佈十誡給梅瑟的事件，意謂誠命規範或道德標準來自於上天的啓示。孟子接受《詩經》和《書經》的信仰，但他說「天不言，以行與事示之而已」（〈萬章上 5〉），只是含蓄地表示，上天不會主動干預人間的事物，而是透過源之於天的「道」（天道指人性和自然律），「配合人在現實世界的努力才能完成實現（祂的啓示）」<sup>21</sup>。因此，一個人只要「盡心知性」，從所言所行就可以知天，孟子所講的天已不僅是《書經》傳統而已。

## 6. 管理者

孟子引用《詩經》論及周朝滅殷商以後，商的遺民臣服於周室，呈現出「天命靡常」（〈離婁上 7〉），天命不常駐留在某皇家或某人身上，而只降臨在有德的統治者身上的現象。言下之意，上天是管理宇宙的「主宰者」、「統治者」，上天透過賞罰來管理統治世界。

## 7. 賞罰者

中國古代經典均有天操賞罰、福善禍淫的信仰<sup>22</sup>，《書經·伊訓》的「惟上帝不常：作善，降之百祥；作不善，降之百殃」就是明證。孟子的「天」對於所造生的宇宙萬物，照顧地無微不至。祂賞善罰惡，是「一切道德律的基礎和制定者」<sup>23</sup>。孟子倡導人的本心、良知「此天之所與我者」（〈告子上 15〉），類似孔子的「天生德於予」（〈述而 22〉），指出人心人性上

---

<sup>21</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，141~143 頁。

<sup>22</sup> 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，410 頁。

<sup>23</sup> 張奉箴，《中國宗教思想例證》，280~285，316~319 頁。又見：周長耀，《敬天探源》（台北：世紀書局，1981 再版），211~213 頁。

的自然道德律均由上天所制定。道家老子雖宣稱善惡的相對性，卻仍指出「道」藉著離道最近的大自然之道（天道），顯示對善人的獎賞與肯定，《老子 79》說：「天道無親，常與善人。」日後宋儒陸象山也以「天之所以與我者，即此心也。」（《陸象山全集 11·與李宰二書》）表明上天對於人類的善行與惡行，經由仁的心性之衡量，隱含著天操賞罰，扮演「審判者」的角色。

## 8. 靈氣者

中國人對非位格的「氣」很重視<sup>24</sup>，值得基督徒矚目。道家老子開了中國哲人重「氣」的先河，講大自然的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《老子 42》），講人要「專氣致柔」（《老子 12》），此氣主要是指宇宙萬物中顯出的力量，屬宇宙論的層面。儒家從孟子才開始講氣，「孟子養氣章（即〈公孫丑上 2〉）將氣宇宙論的層面，提昇到人生修養範圍之內。氣明顯地顯出道德幅度。」此氣的首要意義是能力<sup>25</sup>。

道家的莊子承接老學，發揮獨特的氣學，講人之氣，天地的陰陽之氣，而以「天地之一氣」為眾氣之源，此「一氣」又與「道」密不可分。日後宋儒張載綜合了儒道兩家對道、氣的觀點，進一步發揮「道」「氣」一體兩面的理論，道（太虛）是「氣之本體」。此時「氣」同時具有老子與孟子氣學特點，兼指人生（道德）與宇宙的一種能力。此「一氣」因著與「道」的關係，而成了哲學家的神—靈氣者。

<sup>24</sup> 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀—天地人合一》（台北：光啓，1990），65頁。

<sup>25</sup> 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》，53（1982秋），343~349。張氏說：「到宋明哲人將理氣兩分以後，氣便『失去原始的能力意義』。」應是指朱子之前，哲人的氣字仍指能力，朱子方將理氣兩分之後，才失去本義。

以上八種上帝的角色顯出中華文化裡上帝的屬性，同時也呈現了天對於人的關係。至於人對於天的關係又如何？

## （二）人對天的關係

中華文化論及人類對天的關係可歸納為知天、敬天、祭天、祈天、順天、合天等六種。

### 1. 知天

道家強調由推理認識哲學家的上帝，而講「知道」「明道」。儒家孟子講「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（〈盡心上 1〉）為日後儒家立下了理解信仰的典範。孟子從人學角度指出理解上天是人性的基本結構，而且只要將上天賦予的心或天性完全開發出來，便可知曉人性，知道人性就可以理解上天了。

### 2. 敬天

孔子的宗教思想以「敬天」為基礎，所以他說：「畏天命」（〈季氏 15〉）。朱子雖說「帝是理為主」（《朱子語類輯錄 1》），如許多宋儒一樣，想調和宗教上的上帝與道家哲學裏最高的存有一「道」，而把「上帝」看成是形上學層面的「理」。但他以「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」（〈敬齋箴〉）。為座右銘，可知他重視在日常生活中表裏一致地尊敬上帝。此看法事實上從荀子以來，已成為中國儒者平日面對上天的模式，在特定節日則以祭天來表達。羅光總主教曾指出，中國民間流行一句成語「敬天法祖」，每家供奉「天地君親師」牌位，這些都表示國人敬天的心情，重點在於「敬」。

### 3. 祭天

在中國祭天的禮儀起源甚早，《易經》就論及聖王祭天之禮，而說「聖人亨以享上帝」（《易傳·鼎·彖》）。又如漢朝開始尊崇儒學，而其祭天的祭文都以「皇皇上天」或「皇天上帝」起頭，把功德歸於上天的保祐，或將「登基的理由昭告

天」。國泰民安時，舉行郊祀及封禪大典以謝天。「皇帝對於皇天皇地祇，自己稱臣稱名，表示敬奉上天的誠意」<sup>26</sup>。直到《大清會典》的祭典中仍以「祭天的圓丘南郊為最尊，祭地的方澤北郊為次」<sup>27</sup>。古來中國人深受《易經》的天地人三才之影響，很重視宇宙間的三要素，除了人以外，天地一面指大自然或宇宙，一面天又指神性的上天。祭天表達敬意和謝意時，或者有困難時，自然會向天祈禱。

#### 4. 祈天

孔子一面承繼《詩》《書》傳統的上帝信仰，一面體驗到天人之間可以有直接的關係<sup>28</sup>，因此他經常祈禱（〈述而 34〉），甚至於在答辯時曾道出「獲罪於天，無所禱也」（〈八佾〉）。一句名言，突顯出得罪老天，而求助於世間任何大人物一無所用，只有向天禱告方能奏效。

#### 5. 順天

孟子的名句「順天者昌，逆天者亡」（〈離婁上〉）婦孺皆知。古代中國人講順天，大體上均指順著人性（即天性）行事而言。孟子就將人的存養天性等同於事奉上天，他說：「存其心，養其性，所以事天也」（〈盡心上 1〉），中庸講「天命之謂性，率性之謂道」及宋儒王陽明的致良知<sup>29</sup>，均指順天之意。即使道家講順物自然，也是順天，因這大自然也是效法

<sup>26</sup> 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮（上）〉《神學論集》17期（1973秋），413~417頁。

<sup>27</sup> 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮（下）〉《神學論集》18期（1973冬），580頁。

<sup>28</sup> 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經，1987），58~62頁。

<sup>29</sup> 羅光，〈中國對帝一天的信仰（下）〉《神學論集》，33期（1979秋），414頁。

道而成的，而道是哲學家的神。宋朝陸象山常說「無事時，不可忘小心翼翼，昭事上帝。」（《陸象山全集 35·語錄》）亦是一種順天的自然流露。

## 6. 合天

儒家孟子開創了「上下與天地同流」（〈盡心上 13〉）的最高靈修境界，《易傳》亦以「夫大人者與天地合其德」為聖人君子的最高理想。道家講「與道通為一」，在哲學家之神的意義下，也是與上天合一之意。直到宋儒張載首次正式提出「天人合一」四字，清楚詮釋了孟子以來哲人的共同夢想。這些哲人所說的天不僅指大自然的天然，也如上所言，包含神性的上天。從新儒家方東美及唐君毅的智慧結晶亦可以看出端倪。方東美建構的「生命藍圖」中不斷創進超升的人<sup>30</sup>，後來可由宗教境界的「宗教人」，超升至神性世界的「神人」，進而達致與「皇矣上帝」相似及合一的生命歷程。唐君毅把體驗宇宙生命的層次稱為「三向九境」，其中「超主客境」包含一神境、佛教境、儒家境<sup>31</sup>，亦即在將生命整合在終極實在之中。可見唐先生認為儒家的觀點與一神教的上帝觀雖有一段距離，但仍可相容。

總之，從孔孟原始儒家、老莊道家、至宋明儒者的天人之學及祭天的禮儀，均證明中國古代對「天」的信仰確實存在<sup>32</sup>。有關上帝的屬性或角色、天人關係方面，即使在今日的台灣民間傳統及新儒家傳統中，仍保存著這些成分。

<sup>30</sup> 方東美，《生生之德》（台北：黎明，1987 四版），341 頁。

<sup>31</sup> 唐君毅，〈生命存在與心靈境界（下）〉，收在《唐君毅全集》冊 24（台北：學生，1991），253~276 頁。

<sup>32</sup> 許詩莉、戴台馨，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向》（台北：輔大，1995），21~23 頁；又見周長耀，《敬天探源》，209~266，365~393 頁。

## 二、台灣宗教文化中的天父觀

台灣宗教文化中的天父觀大抵承自中華文化，可是也具有自己的特色。我們可以從台灣諺語及原住民宗教、道教及佛教、民間宗教等方面，窺其一二。

### （一）台灣諺語、原住民宗教中的天父觀

台灣諺語和原住民宗教中的至上神，最缺乏「啓示者」角色的描繪。

#### 1. 至上者

台灣老一輩的人普遍相信「天公」是至上神，但對於由西方傳入的基督宗教卻十分排斥，有童謠可證。旗津的童謠就拿上帝的名字開玩笑說：「上帝，帝上，銀票致重。」屏東的童謠：「A B C，落教的偷抓豬……，落教的偷印粿。印幾塊？印二塊，落教的拜上帝。拜幾擺？拜二擺，落教的去食屎」<sup>33</sup>。也以上帝之名來分辨基督宗教與本地宗教。這些人認為天公是國人的至上神，上帝則是西方人的至上神，未曾認真思考兩個至上神是否仍叫至上神的問題，對於原是中國人固有的「上帝」一詞也興趣缺缺。

原住民相信有至上神，但不排斥基督宗教所說的上帝，八社族（卑南族）、阿美族亦有至上神之稱呼，分別為 *Naiias*，*Iuasurai*；阿美族與雅美族均把至上神視為住在天上，除至上神外仍有衆多小神，如海神、山神、地神<sup>34</sup>。

可見台灣漢人與原住民均相信有最高的神。

<sup>33</sup> 李獻章編著，《臺灣民間文學》（台北：牧童，1978），176~177頁。

<sup>34</sup> 陳鴻榮，〈高山族的宗教〉，收在林普易、李添春等著，《臺灣宗教》，高賢治主編，（台北：衆文圖書，1995），569~579頁。

## 2. 造物者

台灣百姓普遍缺乏造物者的概念，惟獨原住民的神靈觀中確有造物主的觀念，造物主是「專司人間善惡與禍福之神」，布農族、曹族、雅美族分別稱為*Licarnin*，*Hamo*，*Tau-du-to*<sup>35</sup>。排灣族與八社族均有造物主之稱，分別為*Nakmaji*，*Maumasi*<sup>36</sup>。

## 3. 關懷者

「天公疼憨人」是一句頗具影響力的台灣諺語，客家話也有類似的說法：「憨人有憨福」<sup>37</sup>。這兩句俗諺形容上天非常關懷這個世界，格外疼愛愚人，多賜福祐給傻子，同時勸人不要玩弄小聰明，因為愚人反倒有傻福。

## 4. 大父母

國人重視親情，「誰人父母不疼子，誰人公媽（公婆）不疼孫」<sup>38</sup>這兩句諺語隱含天下父母心，誰不疼愛自己的兒孫。又因父親是威嚴的象徵，台灣傳統習俗以舅父具有極高的地位，而祖父稱為「公」，不但是父親的父親，威嚴加威嚴，且是身為子女的源頭，所以稱至上神為「天公」或「天公伯仔」或「天公祖」，台諺「天頂天公，地下母舅公」<sup>39</sup>就是最好的例子。

由於通常父親較威嚴，母親較慈祥，台灣的「通（可）無父，不通無母」這句話顯示為子女的成長，母親比父親重要得

---

<sup>35</sup>董芳苑，《原始宗教》（台北：久大文化，1991），92頁。

<sup>36</sup>參閱：陳鴻榮，前引文。

<sup>37</sup>中原週刊編輯群，《客家諺語》（苗栗：中原週刊社，1993），40頁。

<sup>38</sup>周榮杰編著，《臺灣諺語詮編》（高雄：大舞台書苑，1978），183頁。

<sup>39</sup>吳瀛濤，《臺灣諺語》（台北：台灣英文，1979四版），42~43頁。

多，因此「幼童失去母親，處境比失去父親更淒慘」<sup>40</sup>。在這種文化之下，子女心目中「母親」便成了愛的化身。在此意義之下，『天母』一詞可能比「天父」更能道出天主的愛。

## 5. 管理者

在台灣，天公或天公伯仔被視為世界的管理者，祂管理大自然及世人的命運。「人在做，天在看」是台灣常用的俗語，表示上天監視、管理人類的一切言行；「好歹由在天」一句話表達天公管理世人的命運好壞，「與天公借膽」這成語以反面說法表示人的謙虛渺小與接受上天的安排和管理<sup>41</sup>，因為根據歷代祖先的經驗與智慧得知：「人算不如天算」；而「天公伯仔」這首童謠就顯示天公管理著大自然，這童謠說：「天公伯仔，緊好天。大人要賺錢，小孩愛過年」。

然而台灣原住民的神觀則不盡然，「大體上，可說是原始的多神論。其最高的神是創造神」，創造神在創造後便退休，將統理世界的大權交給大神。大神居於上界，指揮衆神，不常降臨人間<sup>42</sup>。

## 6. 賞罰者

在台灣上天是管理者，祂監視著人類的一切思想、言行，因此閩南語說「天有目」，相信上天所監視的結果，不管好壞都記錄在帳簿上，等人類死後再算帳。再者，「天公帳簿，大冊」這句閩南俗諺的真正含意是天公是賞罰者，大小事情均難逃天眼。因此客家諺語說：「莫怨天，莫怨地，愛怨怨自己」，旨在勸人「不可怨天尤人，凡事要反求諸己。己心正，天必佑

<sup>40</sup> 周榮杰編著，前引書，194頁。

<sup>41</sup> 鄭志明，《台灣的宗教與秘密教派》（台北：臺原，1990），17-23頁。

<sup>42</sup> 邱明忠，《從樹頭公談到十字架—基督教與台灣民間宗教的比較》（台北：人光，1994），285，293頁。

之。己心不正，天必譴之」<sup>43</sup>。此外，「人害人，肉積積；天害人，一把骨」<sup>44</sup>，這句客家俗話指出，有時人在現世也會受到上天的懲罰。但是當台灣百姓感受到善人受苦、受欺凌，而惡人當道，為非作歹時，又會抱怨說：「天公無目睷」，這句閩南諺語隱含居民對上天「賞罰者」角色的期待。

## （二）道教、佛教的天父觀

道教的天父觀大抵上由道家思想轉換而成，而佛教的天父觀除了至上神及啓示者之外，都不太明顯。

### 1. 至上神

道教最早而有系統的神譜，是「南朝梁代著名的道教理論家陶宏景所撰的《真靈位業圖》」，其中分成七階層的神，以元始天尊（即天寶君）為最高，其下依次為大道君（即靈寶君）、太極金闕帝君（即神寶君）、太清太上老君等等<sup>45</sup>。在古代道教的祈禱中，也會以傳統信仰上帝的名稱「皇天上帝」向其至上神「太上道君」呼求<sup>46</sup>。道教信仰多神，但一直有「單一神教」（Henotheism）的傾向，歷代道教設法在眾神之間尋一至上神的意圖，清晰可見，可能受道家的至高無上的「道」概念所影響。

佛教不否認上帝的存在，但不承認上帝是至上神、最高的實在（終極實在）。根據羅光總主教的研究，「佛教不信釋迦

---

<sup>43</sup> 中原週刊編輯群，前引書，39頁。

<sup>44</sup> 同上，23頁。

<sup>45</sup> 羅光，《中國宗教哲學比較研究》（台北：中央文物供應社，1982），82~83頁。又見：葛兆光，《道教與中國文化》（台北：東華書局，1989），57~60頁。

<sup>46</sup> 羅光，〈中國傳統對「神」的敬禮〉，426頁。道教的禱詞如：「皇天上帝，太上道君，曾孫小兆某某，好道願得長生……。」

牟尼是『神』的降凡」<sup>47</sup>。其實，佛教的終極實在有很多名字，因教門的不同而有所差異。如，眞如、佛性、眞心、如來藏、涅槃等。從宗教語言及宗教多元論（religious pluralism）角度看<sup>48</sup>，不論是至上神、上帝、天主、天公、眞如、佛性等，均屬於終極實在。

## 2. 造物者

佛教清楚否認上帝是造物者。高楠順次郎指出「佛教中沒有宇宙開闢說，沒有神學，沒有神」<sup>49</sup>。聖嚴法師堅稱「佛教的確承認上帝的存在，但卻不相信上帝是宇宙創造主」。因為「佛教徒相信，三界之內的一切善神，包括上帝—廿八個層次的天主在內，他們都會信奉佛法，而擁護佛法」<sup>50</sup>。亦即宣稱上帝的層級低於佛的層級。佛教受中觀論的影響，至今正信的佛教均不承認「生產」、「製造」、「創造」等的可能性。

道教的至上神則具有老子的道、莊子的道和造物者之屬性，這造物者也是「大父母」的「關懷者」；由於關心人世，亦扮演「啓示者」的角色。

## 3. 啓示者

道教相信道教經典來自於天啓，把道視為最後的啓示者而說「道言」，認為此天啓的「天經」原是密封於天宮，後來氣化成文，又經五譯才成爲今日的經典<sup>51</sup>。再者，道教的至上神亦有類似基督宗教「聖三」的屬性。今日台灣道教的教義明揭

<sup>47</sup> 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，98頁。

<sup>48</sup> John Hick, *Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, 1983), pp.118~121.

<sup>49</sup> 高楠順次郎著，藍吉富譯，《佛教哲學要義—印度的、中國的、日本的》（台北：正文書局，1978），188頁。

<sup>50</sup> 聖嚴法師，《正信的佛教》（台北：東初，1965），136~139頁。

<sup>51</sup> 莊慶信，《天啓》，哲學大辭書編審會編著，《哲學大辭書》冊二，（台北：輔大，1995），873頁。

「道生於混沌之先，稱之為元始祖氣」，祖氣在「太易之世」以「一氣化三（清）」。「是道教至高無上之神，化生三清三境各歷七千餘劫四十二億年」<sup>52</sup>。最近的研究指出，道教的至上神早就偏向於「多重組合的理論」，例如「三清是將道教原本分立的三種至上神加以整合，即統理了元始天尊、靈寶天尊、太上老君等建構出新的神學系統，其『一氣化三清』的理論，對民間多重至上神觀有極大的影響力」<sup>53</sup>。從漢代以後，三清的名字不斷在變化。也許受到景教的影響，至宋朝初年它的好像三位一體的三清理論已確立<sup>54</sup>。甘易逢神父認為既然三清是絕對實體的道之表象，因此三清只是眾神，地位次於絕對的道<sup>55</sup>。再者，三清在時間中化生，與絕對的道或基督信仰中絕對的天父，迥然有別。無論如何，三清具有聖三論的痕跡，值得繼續研究。

佛教不信至上神的存在，但相信佛有三身，若把此佛視為終極實在—佛性或真如，則反而比道教更接近基督宗教的「聖三」信仰。大乘佛教的三身佛指必毗盧遮那佛是法身，法身「頗有些絕對真理的味道」；盧舍那佛是報身佛，釋迦牟尼是應身佛<sup>56</sup>。對應於聖三論，法身佛相應於聖父，應身佛相應於聖子，報身佛相應於聖神。

<sup>52</sup>張禮，〈道教〉，內政部編，《宗教簡介》（台北：內政部，1991），29頁。

<sup>53</sup>鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》（台北：大道文化，1996），17~18頁。

<sup>54</sup>甘易逢著，李宇之譯，《道家與道教》（*Taoism and Taoist Religion*）（台北：光啓，1989），87~88頁。

<sup>55</sup>甘易逢著，《道家與道教》，128~132頁。

<sup>56</sup>馬書田，《華夏諸神—佛教卷》（台北：雲龍，1993），36頁。

#### 4. 靈氣者

從道教對「一氣化三清」的一氣概念、導引、精氣神修練的重視，以及佛教對於禪坐的認真，均顯示靈氣與終極實在有某種關連性。也就是說氣與道的關連，氣與佛性的關連。尤其道教將一氣視為道的另一面，至上神的另一面相，突顯出至上神亦是靈氣者。

### （三）民間宗教的天父觀

台灣的民間宗教信仰中的神觀五花八門，參差不齊，彼此之間往往有所出入，但其中有些至上神的屬性是共同的。

#### 1. 至上者

民間對於玉皇上帝的說法，最早見於道教的《真靈位業圖》，到了唐代因古人以為食玉可以長生，玉又是「純潔清靜」的象徵，所以將文物冠上「玉」字（如玉女、玉京、玉樓），因而又稱天帝為玉皇、玉帝。後來傳統信仰的天帝和道教的玉皇合流。雖然宋徽宗曾尊為昊天玉皇上帝，但其後的皇帝祭典中仍奉祀昊天上帝而不承認玉皇<sup>57</sup>。顯然這方面有些分歧，大體上，中國官方大抵接受傳統的上帝，而民間宗教則以玉帝為上帝。

民間佛教與正信佛教有所差異，正信佛教不信佛祖是神，「然而在一般佛教徒的信仰裡，『佛』和『神（上帝）』相等，『佛』既是常存，而且又能救人」<sup>58</sup>。因而民間佛教把「部分象徵境界的佛與菩薩……視為最高的宇宙主宰。」如把佛祖釋迦牟尼轉成「民衆心目中最高至上神」；又如民間長期尊奉淨

<sup>57</sup> 呂宗力、樂保群，《中國民間諸神》（台北：學生書局，1989再版），41~43頁。

<sup>58</sup> 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，98頁。

土信仰的「彌勒佛」，也成了人間「偉大的救世主」<sup>59</sup>。

從上述民間信仰各方面可看出，「在中國人與台灣人的心靈中，對多神崇拜與祭祀有一種的不耐煩與無滿足，而想要追求一位超高、至尊、統一的絕對者」，不斷「尋找一位能使三界和合的至高神」<sup>60</sup>。

## 2. 造物者

董芳苑認為易經的太極、兩儀至八卦化生萬物之理，說明神、人、世界三者關係的一元性。「推及於民間，眾神與人也是同源……人可與天合一」，而有泛神論色彩<sup>61</sup>。所以民間信仰無形中就把人、物的源頭視同造物者。

鄭志明的研究指出，官方的至上神崇拜一直「成為民間信仰的主流，其他至上神崇拜也常假借這種信仰形態，重新進行觀念的組合，如玉皇大帝崇拜原來自道教，位階不是很高，可是在民間卻被等同於天公，視為皇天上帝，臺灣民眾喜歡稱為『玉皇大天尊』，一般比較講究的神廟大多會設有靈宵寶殿，主祀此一宇宙的最高主宰」<sup>62</sup>。這種將玉帝等同於上帝的信仰，流露出台灣人們對宇宙的主宰及造生者敬拜之情。

## 3. 大父母

台灣「現在的道教，在三清以上，供奉玉皇上帝，民間稱

---

<sup>59</sup> 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，14~15頁；又見：鄭志明，〈臺灣民間的宗教現象〉，18~19頁。

<sup>60</sup> 邱明忠，〈從樹頭公談到十字架〉，115~123頁。

<sup>61</sup> 董芳苑，〈探討台灣民間信仰〉（台北：常民文化，1996），164~167頁。

<sup>62</sup> 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，收在鄭志明主編，〈文化臺灣〉卷一（台北：大道文化，1996），12頁。又見：鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯，〈臺灣舊慣習俗信仰〉（台北：衆文圖書，1978），1~2頁。

他為天公」<sup>63</sup>，亦即一面把祂視同於上帝，一面類比為父親的父親（阿公、祖父）。此外，台灣的民間宗教（如一貫道）有的把至上神稱為「無生老母」。可見人們把上帝看成「大父母」，疼惜、愛護、關懷世人如親生兒女一般，人神之間好似有血緣關係、有親情關係一樣。

#### 4. 啓示者

「民間道教至上神系統大約以太上老君、元始天尊、瑤池金母、三清……為著。」太上老君是老子的神化，「將老子視為道的化身」；民間還常把元始天尊與玉皇大帝混合；三清即道教「一氣化三清」<sup>64</sup>。民間佛教有的寺廟同時供奉三佛（或三身佛或三世佛），「類似道教三清，成為三位並尊的至上神」<sup>65</sup>。除了民間道教的三清理論外，民間宗教「自創出新的三天主宰，如將三天稱為無極、太極、皇極等，或稱為理天、氣天、象天等」<sup>66</sup>由上述現象可見台灣民間宗教深受道教影響，普遍相信至上神是啓示者，甚至相信類似三位一體的至上神。

#### 5. 管理者、賞罰者

台灣民間相信玉皇大帝或天公「神格至尊，俗信為至高無上之神，據《真靈位業圖》所載：『玉帝居至清三元宮第一中位』，為宇宙之主宰，統率諸神」<sup>67</sup>。明代以後，「以玉皇大帝為首的新神靈系統方才形成，這系統在民間信仰中至今仍佔

<sup>63</sup> 郭和烈，《臺灣民間宗教》（台北：作者自印，1970），302頁。

<sup>64</sup> 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，13~14頁。

<sup>65</sup> 同上，14~15頁；又見：鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》，18~19頁。

<sup>66</sup> 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，26~27頁。

<sup>67</sup> 仇德哉編著，《臺灣之寺廟與神明（四）》（台中：臺灣省文獻委員會，1983），106頁。又見：Kenneth dean, *Taoism and Popular Religion in Southeast China: History and Revival* (Taipei: Institute of Ethnology, 1988), p.48.

主導地位。法力無邊的玉皇大帝就這樣端坐在天堂中央，掌管著宇宙的一切。所有神靈皆聽他調遣，自然界的一切在祂指揮下運行。」民間信仰裡的玉帝在天上神國中，從古代宗教壁畫、通俗文藝插圖、冥幣上的玉帝圖像可看出，他擁有家室、文官、武官與人間帝王的服裝一樣，身邊常跟著一群侍臣。他「位居中央皇宮—靈霄寶殿。像人間帝王一樣，每日聚集天上的文武大臣，處理天上、地面和冥界的各種事務」<sup>68</sup>。這些都顯示天公是宇宙的管理者及賞罰者。

## 6. 靈氣者

台灣民間對氣功的推崇，使得民間宗教（如天帝教）及新興宗教非常注重氣功的修鍊，認為透過此靈修工夫，比較容易進入與至上神連繫的境界。

台灣民衆對於具有至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等角色的天公抱持何種態度與關係呢？最明顯的表現在於祭天、祈天、順天等方面，每年各地的大拜拜及初一、十五的例行拜拜，是婦孺皆知的「祭天」行爲。大小拜拜時及人生轉折時的祈福消災，事業婚姻順利時的還願均是顯而易見的「祈天」行爲。

然而對天回應的極致則在於對「合天」的期待。鄭志明假設台灣的民間宗教信仰是「多元而多統」、「多體多中心」等多重至上神的現象，換言之，是「多重精神系統的複合體，多元並立而又互相統合，是多種深層的文化心理長期交織而成的混合體」。民間宗教至上神觀的合一思想，「主要是承續了儒家（筆者按：甚至道家）『天人合一』的哲學系統，將宇宙與人生貫通爲一體，人能夠與天合爲一」，此「天」可涵蓋中國

<sup>68</sup> 陳建憲，《玉皇大帝信仰》（The Folk Belief of Yu-Di）（台北：漢揚），45~60頁。

古代及儒家的天命信仰、道教的混沌信仰、佛教各淨土世界的境界信仰等三個「統」的三個「體」<sup>69</sup>。簡單地說，台灣民間信仰回應天公，表現在最高的理想—「天人合一」上。

\* 本文下期續刊的標題大綱如下，敬請期待 \*

### **三、基督徒與台灣宗教文化中天父觀的對話**

(一) 天父屬性方面的對話

(二) 人對天關係的對話：

**結語：福傳中基督徒應有的態度與作法**

<sup>69</sup> 鄭志明，〈臺灣民間信仰的多重至上神觀〉，2~43頁。