

神樂會集

子成



123

輔仁大學神學論集

第123號 2000年春 總目錄見50, 100期索引

迎接 2000 禧年特稿專輯 (續)

目 錄

編者的話.....	編輯室	5
迎接 2000 禧年特稿		
2000 年大禧年祈禱文.....	若望保祿二世	7
在他，只有一個「是」 聖經中基督的彩石鑲嵌畫像.....	黃克鏞	11
保祿的「降生」基督論.....	黃懷秋	34
拉內人學與方東美生命哲學對談 、基督信仰的普世神觀在中國.....	武金正	54
今日俄羅斯東正教.....	樂峰	75
別爾嘉耶夫的基督徒人學思想.....	劉錦昌	96
彌撒禮儀中的講經事工.....	王春新	119

廿六屆神研會專題演講(續)

父是宇宙人類的歸宿及目標(下).....	錢玲珠	135
福傳談天父(下)		
與台灣宗教文化中天父觀的對話.....	莊慶信	145
EDITORIAL	編輯室	158

編者的話

本（123）期是2000禧年《神學論集》卅二卷的首期。我們把教宗若望保祿二世親撰的〈2000年大禧年祈禱文〉置於篇首，開宗明義地點出我們願意為上（122）期以「迎接2000禧年」為主題的特稿專輯，做為跨年續編。

在上期〈編者的話〉中，我們試著分析出：下一世紀基督宗教的神學思想，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」。對此神學走向，我們在上期中提出張春申神父兩篇「聖母論」文章為信理神學上的代表；本期我們繼續提出兩篇「基督論」的代表性文章，為紀念主耶穌誕生2000年大慶，素描出本地神學之「基督畫像」。

第一篇黃克鏢神父的〈在他，只有一個「是」〉，乃作者取材於聖經中的基督畫像，以《格林多後書》一章18~20節為骨幹，加上舊約和新約的一些其他經文，反思並描繪出的基督的真確圖像，作者稱之為聖經中基督的彩石鑲嵌畫像，實際上，這圖像呈像的基督面貌，便是基督對天父旨意所作唯一的答覆，也就是一個「是」。因著這答覆「是」，天主在盟約中的一切恩許，便成了「是」。即將邁入廿一世紀的我們，也應效法基督，不斷以祈禱與行動，向天父回答那唯一的「是」。

第二篇黃懷秋老師的〈保祿的「降生」基督論〉，肯定保祿談論基督確實是由「復活」為出發點，是「由下而上的基督論」，與若望說耶穌是從先存天主聖言降生談起不同。但作者仍肯定保祿也談「降生」基督論，亦即「十字架的降生」。換言之，保祿書信從來不提先存的基督，卻在被釘十字架的基督

身上，看到天主的完全顯現。在十字架上，天主父與子的關係得以完成：子完成父的使命，彰顯天父的愛；父完成對子的派遣，名符其實地成為「那派遣我的父」。

武金正神父的〈拉內人學與方東美生命哲學對談〉，摘自《人與神會晤：拉內的神學人觀》一書的最精華部分加以改編而成的。作者以拉內的「匿名基督徒」或「匿名基督宗教」基礎的「普世神觀」為前提，與方東美先生的生命哲學做了一個深入而淺出的對話。在這裡，讀者可發現作者展現了不同於張春申神父在〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉〈中國教會與基督論〉〈一個生命的基督論〉中，跟方東美生命哲學交談的另一種風味。

對以中文讀神學的天主教讀者而言，東正教會及他們的信仰及神學思路相當陌生，房志榮神父推薦樂峰先生的文章，給我們簡介了蘇聯瓦解後的俄羅斯東正教會現況。東正教會十年來在俄羅斯確實開始復興了，雖與1917年十月革命前的情況相比尚有相當大的距離，但基督宗教存留在俄羅斯文化中的寶貴精神遺產，不久必定會發揮影響力。樂峰先生此文，有助我們對當今俄羅斯東正教會現況作一鳥瞰式的認識，在此背景下，繼續細讀下一篇劉牧師介紹俄羅斯思想家別爾嘉耶夫的「基督徒人學思想」，可更具體了解東正教在廿世紀時的神學思路。

經驗告訴我們，彌撒講經是信仰培育的撒種事工，也是建立信友團體的共融凝聚力、決定教會活力與發展的關鍵因素。一則好的講經，其所宣報的信息，常能大大提升聽眾參與聖祭禮儀的熱誠。我們在此特稿專輯的最後一篇，為講經者提供改寫自王春新執事近著《傳報喜訊：天主教彌撒禮儀中的講經》之第十一章，改名為〈彌撒禮儀中的講經事工〉一文。期盼在邁入廿一世紀的前夕，每位聖職人員在講經事工上都有所進步，帶動教會興旺。

2000 年大禧年祈禱文

若望保祿二世 親撰

一、聖父，您應受讚美，
您的仁愛無限無量，
竟願把您的唯一聖子賜給我們。
祂因聖神的德能攝取人性，
在童貞瑪利亞的無玷母胎中受孕，
兩千年以前，
誕生在白冷城。

祂成爲我們人生旅途中的伴侶，
並對我們的歷史賦予新的意義，
這歷史是我們在辛勞和苦難中，
以忠信和愛心，共同完成的旅程，
邁向新天新地的旅程，
在那裡當死亡一旦消滅時，
您將成爲萬有中的萬有。

至聖聖三，您是唯一至高的天主，
願讚頌和光榮永歸於您。

二、聖父，求您施恩，
使這大禧年
成爲世人深切皈依的時刻，
歡欣回到您的懷抱。
願這一時期，
人與人之間重修舊好，
國與國之間恢復和平，
把刀劍鑄成鋤頭，
使槍砲聲化爲和平的樂曲。

聖父，在這大禧年中，
願我們聽從聖神的聲音，
忠實地追隨基督的道路，
勤於聆聽您的聖言，
常接近聖寵的泉源。

**至聖聖三，您是唯一至高的天主，
願讚頌和光榮永歸於您。**

三、聖父，求以您聖神的德能，
強化教會對新福傳的承諾，
在世界每條道路上，
指引我們的腳步，
使我們以實際生活宣報基督，
引導我們在此世的朝聖之旅，
走向天上的光明之城。

願基督信徒表現出愛心，
愛惜窮困和受壓迫的人民，
與有急需者結為一體，
廣為推行慈善事業；
對所有的人慈悲為懷，
願他們自己也能由您獲得罪過的赦免和寬恕。

**至聖聖三，您是唯一至高的天主，
願讚頌和光榮永歸於您。**

四、聖父，求賜您聖子的所有門徒，
淨化他們的記憶，
並承認他們的過失，
而能合而為一，
好使世界相信您。
願各大宗教的信徒，
熱誠推動彼此的交談；
願所有的人民都能發現作您子女的喜樂。

願聖母瑪利亞、您忠信子民之母的代禱，
結合宗徒們、殉道聖者，
以及各時代、各民族中義者的祈禱，
為使我們每個人及全教會，
使這聖年在聖神內，
成為重獲希望、充滿喜樂的時期。

**至聖聖三，您是唯一至高的天主，
願讚頌和光榮永歸於您。**

五、全能的聖父，

宇宙和人類的造物主，

經由永生者、基督，

時間和歷史的主宰，

在那使萬物聖化的聖神內，

願讚美、尊榮和頌揚歸於您。

直到永遠。

阿們。

在他，只有一個「是」

聖經中基督的彩石鑲嵌畫像

黃克鏞¹

本文作者應編者邀約，為主耶穌誕生 2000 年大慶而作的「基督畫像」素描之一。作者以《格林多後書》一章 18~20 節為骨幹，描述基督的真確圖像，便是對天父的旨意作唯一的答覆，也就是一個「是」。藉著這個「是」，天主在盟約中的一切恩許，便成了「是」。身為廿一世紀基督徒的我們，也應學習基督，不斷以祈禱與行動，向天父回答那唯一的「是」。

前 言

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

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

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

以下是把這幅彩石畫連貫和鑲嵌起來的經文：

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

保祿寫這段經文的目的，本來是為了解釋自己改變傳教行程的原因；但在有意無意中，卻給整個基督奧蹟作了精簡的綜合描述²；這描述也包括了基督徒的靈修生活。筆者感到耶穌生平的核心要素，便是祂對父所作無條件的「是」；因為這「是」，天父的一切恩許便能在祂內成為「是」；同時，藉著祂，信徒也可以滿懷信心地向父回答「阿們」。為此，基督奧蹟一面是天主對世界說的「是」，同時也是耶穌本人向父回應的「是」；正是祂向父作的「是」，使天主對世界的恩許成了事實。

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

² 另外一個例子是斐二 5~11；保祿在給予信友有關基督徒生活的勸勉中，留下對於基督奧蹟極重要的經文。

這幅基督畫像很能與廿一世紀的時代特色配合，現代人推崇理論與實踐的一致，尋求信仰與生活的合一；因此，公元 2000 年的基督畫像不但該當作爲崇敬的對象，也該提供信友生活的典範。本文描繪的畫像指示基督對天父的回應，是信徒向父回應的典型及原動力；爲此是一幅把信仰與靈修配合的畫像。

其次，梵二以來，教會強調聖經對禮儀、靈修，及神學的要性，這幅基於聖經的基督畫像也提示信友們，聖經才是認識基督的重要途徑。

此外，廿一世紀也是宗教交談，及神學和靈修本位化的時代，我們的畫像標榜基督對天父的旨意無條件的順從，正好與孔子的「知天命」及老子的「觀道」、「應道」互相映照。爲此本文描繪的畫像，可以稱爲公元 2000 年的基督畫像。

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

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

一、「天主的一切恩許在他內都成了『是』」

聖言成了血肉

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

祝福錯給了雅各伯時，他也無法收回，只好把另外一個不是屬於長子的祝福賜給厄撒烏。

《創世紀》記載，天主以說話造成天地，這表示上主的話具有創造的能力；祂的說話便是事實，兩者間沒有什麼分別。不但創造時，即使在歷史中，天主的話也繼續發揮它的活力，使預告的事情得以發生。舊約以「慈愛與真誠」視為天主最基本的屬性³，「真誠」也可譯作「忠誠」，指忠於自己的諾言，亦有「絕對可靠」的意思。天主藉依撒意亞先知告訴我們，祂言出必行，理由是祂的話本身具有完成任務的能力，譬如：

「雨和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之生長萌芽，……同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來；它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依五十五 10~11）。

救恩史可視作天主的許諾在時間中逐步實現的過程；天主以說話作許諾，祂的話就如聖事一般，蘊涵著一股力量，使許諾的內容在歷史中實現。在救恩史的高峰，天主的聖言在基督身上成了血肉。藉著降生奧蹟，天主把祂的聖言，即許諾的來源和實踐許諾的動力，毫無保留地賜給了世界，和人類立下不可解除的契約。透過聖言的降生，天主一切恩許的話，在基督身上都成了事實。為此，《若望福音》序言中，形容降生的聖言「滿溢恩寵和真理」，按照聖經學者布朗（R. Brown）的解釋，「恩寵和真理」正好反映舊約用以描述天主的「慈愛與真誠」⁴；表示降生成人的基督，圓滿地顯示了天主的這基本特性。

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

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

婚姻盟約

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

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

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

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

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

按照希臘教父們對降生奧蹟的了解，透過聖言所取的人性，我們每一個人也以奧秘的方式，與基督結合，參與這婚約⁶。

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

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

因此，在福音中，耶穌屢次把自己比作新郎的臨現（谷二 19；瑪廿二 2；廿四 1~13）；而保祿更明白地把基督與教會的關係，比作丈夫與妻子的關係（弗五 25、32）；《默示錄》也描述羔羊與新娘舉行婚禮的盛況（默十九 4~10）。從舊約先知們預告的婚姻盟約來看，天主的許諾的確在基督內成了「是」。

血的盟約

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

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

《希伯來書》也從盟約的觀點詮釋耶穌的死亡。按照猶太傳統，盟約必須以血訂立。昔日西乃山盟約便是由梅瑟以牛羊的血，灑在約書和民衆身上來訂立的。但這盟約已被廢除，由基督的新約取代。這新約不是以牛羊的血，而是以基督本人的血來締結的（希九 11~15）。爲此，在最後晚餐建立聖體時，

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

耶穌拿起盛了葡萄酒的杯說：「這杯是我給你們流出的血而立的新約」（路廿二 20）。

盟約是由雙方訂立的，耶穌的死亡一面是祂代表人類作的奉獻，但同時也是天父的交付。教父奧力振詮釋《創世紀》亞巴郎祭獻依撒格一幕時，看到天主憐惜了亞巴郎的兒子，但日後卻沒有憐惜自己的兒子⁸；奧力振深受感動地引述《羅馬書》說：

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

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

二、「在他內只有一個『是』」

基督的回應

保祿在《厄弗所書》以「奧秘」（mysterion）一詞綜合了全部救恩史及基督的奧蹟（弗一 9~10）。這「奧秘」包括隱藏的一面，即天父永恆的救恩計劃；也有彰顯的一面，即這計劃藉著基督事蹟在歷史中的實現。為此，保祿稱這「奧秘」為「天主的奧秘」（哥二 2）或「基督的奧秘」（弗三 4；哥四 3）。天主的救恩計劃和一切恩許，在基督內都成了「是」，但並不表示這一切是機械式地自動發生的。天主的救恩計劃在

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

基督身上實現了，這是因為「天主子耶穌基督，並不是『是』而又『非』的，在他只有一個『是』。」基督一面是天主給予世界的「是」，使祂的恩許成為事實；但基督也是回應天父的無條件的「是」。這兩者是同一個「是」，因為正是祂向父作的「是」，使天主對世界的恩許成為「是」；這表示天主許諾的實現有賴基督自由的回應。為此，《希伯來書》作者引用《聖詠》四十篇描述基督的生平：「天主！我來為承行您的旨意」（希十7）。

為了回應父，履行祂的旨意，基督首先是一個聆聽者。就如依撒意亞先知引述「上主僕人」的話說⁹：

「吾主上主賜給了我一個受教的口舌，……他每天清晨喚醒我，喚醒我的耳朵，叫我如同學子一樣靜聽」（依五〇4）。

這「上主僕人」必須以「學子」的心態聆聽天主的旨意，然後實踐這旨意。為此《希伯來書》告訴我們，基督本人也須經歷學習的經驗：「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從」（希五8）。

受洗時的啓示

耶穌開始傳教生活時，前往約旦河接受若翰的洗禮；在那裡發生了意義重大的事件。受洗後，耶穌看見天開了，聖神有如鴿子降在祂上面，又有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」（谷一11；路三22）。這從天上來的聲音與舊約聖經有關，第一句引用《聖詠》第二篇，說明耶穌是天父的兒子；「愛子」的稱呼表示耶穌是天父獨特的兒子¹⁰。第二句

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

¹⁰ 依據一些《路加福音》古老手抄本，那來自天上的聲音引述了《聖

來自依撒意亞先知有關「上主僕人」的第一首詩歌，暗示耶穌便是先知預告的「上主僕人」¹¹。那從天上來的聲音的第一句是有關耶穌的身分，第二句格外顯示祂的使命。馬爾谷和路加記載這聲音時用了第二人稱，表示這兩句話是向耶穌本人說的，是天父給祂的隆重啓示。

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

拉內（K. Rahner）對這問題有獨到的見解，他的基本理論是依據了聖多瑪斯的一個哲學原則，即「存有」（being）與「認知」（knowing）的一致性，亦即「存有」包含了對自己本身的「認知」¹²。基於這原則，降生奧蹟可從兩方面去了

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

¹¹ 這第二句來自依四二 1：「請看我扶持的僕人，我心靈喜悅的所選者。」參閱：Raymond Brown and others, eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Chapman, 1989), p.599.

¹² 對於拉內有關基督的意識和知識的反省，參閱：Karl Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ", in *Idem, Theological Investigations*, vol. 5, (New York: Seabury Press, 1966), pp.193~215, at p.205；黃克鏞，〈卡·拉內論基督的意識〉《神學年刊》7 (1983), 3~20 頁。拉內有關這問題的扼要介紹，可見於〈耶穌基督〉，輔仁神學著作編譯會編，《神學辭典》（台北；光啓，1996），391 頁。聖經學者布朗對拉內從信理神學角度得到的結果表示贊同，參閱：Raymond Brown, "How Much Did

解，從「存有」的層面看，降生便是聖言成了血肉，在白冷誕生；從「認知」的層面看，降生奧蹟是指耶穌對自己身分的了解，或祂的「自我意識」。爲此拉內主張，耶穌有關自己身分的意識，是降生奧蹟所包含的必然因素。

但這不是說，耶穌一出生便知道自己是誰。拉內把人的意識分爲隱含與明顯兩個層面，認爲基督也像常人一般，在開始懂事以後，祂的自我意識漸漸由隱含的層面，透過學習和反思，達致明顯的層面¹³。在開始時，祂感到自己與天主有一種獨特的密切關係，然後藉著祈禱和聖經的指引，以及透過與外界的接觸，才漸漸以「父」的稱呼解釋這獨特的關係¹⁴。

童年的耶穌大概已開始以父子的關係了解自己的身分，路加記載耶穌在十二歲那年，隨同父母往耶路撒冷過節時，透露了自己與天父的獨特關係。至於耶穌對自己使命的了解，也有漸漸發展的過程。在開始傳教生活時，耶穌很可能尚未明確知道，自己該以什麼角色去完成祂的使命。不少聖經學者主張，受洗時的啓示對耶穌本人有重大的意義；那從天上來的聲音一面肯定了祂作兒子的身分，一面以「上主僕人」的角色啓示祂作默西亞的使命¹⁵。

Jesus Know-- a Survey of the Biblical Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967), pp.343 f.

¹³ K. Rahner, "Dogmatic Reflections on the Knowledge and Self-Consciousness of Christ", pp.210~212 ; 拉內認爲在這種意義下，基督的自我意識有真正的發展過程。

¹⁴ 布朗認爲福音的敘述告訴我們，耶穌常意識到自己與父的「獨特關係」(unique relationship)，但布朗也提示這種基本意識與它的明確表達是有分別的。他對於福音中有關耶穌作天主子的各種表達有詳細的討論；參閱：Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist Press, 1994), pp.72, 82~89。

¹⁵ 參閱：C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (New York:

曠野中聆聽與抉擇

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

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

按照聖經學者的解釋，耶穌在曠野受到的三個試探，主要是有關祂作默西亞的使命。試探者引誘祂迎合大眾的期望，作凱旋式、顯赫的默西亞；但在聖神的引領下，基督悉心聽從父的聲音，決意選擇以「上主僕人」的姿態，履行祂作默西亞的使命¹⁶。在對抗魔鬼的試探時，耶穌引用聖經話語應對，這是很意思的，這表示在曠野的寂靜中，耶穌不斷聆聽和默想天主的聖言，以聖言作指引祂步伐的明燈。

《希伯來書》指證：

Macmillan, 1970), p.105 ; Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1971), p.55.

¹⁶ 參閱：Joseph Neuner, *Walking with Him: A Biblical Guide through Thirty Days of Spiritual Exercises* (Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1985), pp.6~8 ; 作者指出耶穌在曠野裡作了有關自己使命的重大抉擇。

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

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

以祈禱和行動回應父

受洗時的啓示和退隱曠野的經驗，給耶穌的傳教生活定下了明確的路向；但由於試探繼續發生，曠野的經驗也須經常維持。爲此，我們看到耶穌表露了對曠野的偏愛，福音多次記載，耶穌獨自退到曠野祈禱。經過一天的宣講和治病的辛勞後，祂退到荒野僻靜的地方，單獨祈禱直至深夜；清晨又起來，獨自到山上祈禱；有的時候徹夜不睡地祈禱；連日間宣講時，也找些時間到僻靜的地方，在那裡獨自祈禱。在經過了一段忙碌的日子後，祂會避開群衆，帶領門徒到荒野的地方去稍作休息和靜養。曠野對耶穌有一種特殊的吸引力，怪不得有聖經學者指出，曠野是耶穌傳教生活的精神背景¹⁷。

在這些寂靜獨處的時刻，耶穌是在實踐依撒意亞先知有關「上主僕人」的描述：每天「如同學子一樣靜聽」（依五〇 4）。耶穌每天重複靜聽受洗時從天上來的說話：「你是我的愛子，我因你而喜悅」。祂不但聆聽，也在祈禱中不斷加深當日在曠野所作的回應。可惜福音沒有記載，耶穌在獨自祈禱時說些什麼。但有一天，當祂結束祈禱時，門徒上前請祂教他們祈禱，

¹⁷ 參閱：Ulrich Mauser, *Christ in the Wilderness* (Naperville IL., 1963)；作者認爲《馬爾谷福音》便是圍繞著曠野這圖像寫成的。

祂遂傳授了那篇寶貴的「主禱文」：「父啊，願您的名被尊為聖，願您的國來臨」（路十一 2）。這禱文的內容明顯地與耶穌宣講天國的使命有關，可見祂在祈禱時也念念不忘父授給祂的使命。

耶穌在祈禱時表露祂對父的回應，最明顯的時刻便是受難前在山園作的祈禱。《馬爾谷福音》告訴我們，那時耶穌開始驚懼恐怖，心靈憂傷得要死。祂本能地向父祈求：如果可能，使這時辰離祂而去，「阿爸！父啊！一切為你都可能；請給我免去這杯罷！」但祂立刻加上說：「但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四 36）¹⁸。這山園祈禱意義重大，可說綜合了耶穌在傳教生活時，在祈禱中向父所作的一切回應及交付。《希伯來書》對於耶穌自我交付的祈禱也有動人的描述：

「當他還在血肉之身時，以大聲哀號和眼淚，向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求，就因他的虔敬而獲得了俯允。他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從。」（希五 7~8）

耶穌一面以祈禱向天父回應，一面也以行動回應；忠實履行父交給祂的使命。開始傳教時，祂聲明自己是被天主派遣向貧窮人傳報喜訊（路四 18）；為此，祂周遊各地，以言以行宣講天國，便是為了實踐父賦予祂的使命（路四 43）。在傳教中，祂說明「先知不宜死在耶路撒冷之外」（路十三 33），也知道自己要在那裡接受先知的命運；就是為了完成父委託的使命，

¹⁸ 「阿爸」（Abba）是阿蘭語，耶穌的母語，是小孩對父親的親切稱呼。耶穌創新地首先以這名稱向父祈禱，顯示祂意識到自己與父獨特的密切關係。參閱：J. Jeremias, *New Testament Theology*, pp.61~68; James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM, 1975), pp.22~24。

「他遂決意面朝耶路撒冷走去」（路九 51）。

受難前與門徒吃最後晚餐時，「耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，……知道自己是從天主來的，又要往天主那裡去」（若十三 1~3）。祂以依依不捨的心情向門徒道別；但在席間耶穌毅然決然地說：

「我不同你們多談了，因為世界的首領就要來到，他在我身上一無所能，但為叫世界知道我愛父，並且父怎樣命令我，我就照樣去行；起來；我們從這裡走吧！」（若十四 30~31）。

話語間表露了捨生取義，視死如歸的氣概。

耶穌被釘在十字架上，飽受肉體和精神的痛苦和打擊，不自禁地向天主哀號：「我的天主，我的天主！你為什麼捨棄了我？」（瑪廿七 46）¹⁹ 雖在這極度的憂苦中，耶穌仍以委順的態度向父作出最後的交付：「父啊！我把我的靈魂交托在你的手中」（路廿三 46）。斷氣前，祂可以心安理得地說：「完成了」（若十九 30）；父交給祂的使命全部完成了。的確，死在十字架的耶穌基督，「並不是『是』而又『非』的，在他只有一個『是』。」為了這「是」，「他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」（斐二 8）。

《希伯來書》這樣描述耶穌在十字架上的祭獻：「他藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主」（希九 14）。在耶穌開始傳教生活時，聖神引領祂聆聽和回應天父的聲音；當耶穌在十字架上垂死時，也是這同一的聖神引領祂向父作完全的奉獻。

¹⁹ 這經文是《聖詠》廿二篇的開端，聖史記載耶穌在十字架上說了這句話，意思是說祂在十字架上垂死時在誦念這首聖詠。這聖詠以哀怨開始，繼而表達對天主的依賴和求助，並以讚頌結束。雖然如此，聖詠開場白的哀呼，也確實表達了耶穌當時內心極度的沈痛。

「知天命」

綜觀基督的一生，其最顯著的特點是向天父不斷的聆聽與回應，忠誠地履行父委託給祂的使命。假如要把耶穌和孔子相比，我認為這種深刻的使命感，是他們二人格外相似的地方²⁰。在一段扼要地敘述自己人生歷程的話語裡，孔子有「五十而知天命」（《論語·為政》）的名言²¹；對這句話的解釋曾引起不少的爭論。羅光總主教認為孔子說的「天命」有兩種：「一種是上天所授一個人的使命；一種是普通貧富壽夭的命」²²。「五十而知天命」，格外指洞悉上天所賦予的使命。

孔子對於天賦使命的意識也可以在另外一句話看到²³：「天生德於予，桓魋其如予何！（《論語·子罕》）」這裡的「德」是指孔子異於其他人的一種獨特性質，這「德」是爲了履行上天賦予的特殊使命而賜的；孔子的看法與古代「天命有德」的傳統相符²⁴。不但孔子本人自覺有天賦的使命，當時的人對他也有同樣的了解，例如儀封人告訴孔子的弟子：「天下無道也久矣，天將以夫子爲木鐸」（《論語·八佾》）。

孔子所說的「知天命」也包括順應天命的意思，這種上天賦予的使命感催使孔子培養「學而不厭，誨人不倦」（《論語·

²⁰ 有關孔子富使命感的特點，參閱：章政通，《孔子》（台北：東大，1996），122~123頁。

²¹ 「吾十有五而志於學，三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩」（《論語·為政》）。

²² 羅光，《儒家生命哲學》（台北：學生書局，1995），323頁。

²³ 這是當孔子離開曹國，到了宋國，正與弟子們習禮於大樹之下，不知何故，宋國的司馬桓魋，竟企圖殺害孔子，弟子們勸他趕快逃走；孔子的回答充分表現了強烈的使命感和大無畏的精神；見《史記·孔子世家》。

²⁴ 參閱：傅佩榮，《儒家哲學新論》（台北：業強，1993），131頁。

述而》)的精神，及達到「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」(《論語·述而》)的境界。由於孔子對於自己的使命滿懷信心，他甚至被人稱為「知其不可而為之者」(《論語·憲問》)。

耶穌的生平也可以歸結於「知天命」這句話，祂一面悉心體會天父的旨意及賦予祂的使命，一面以絕對委順的態度回應和實踐這使命。為了完成父委託的使命，耶穌可說是鞠躬盡瘁，死而後已；充份表現了儒家「內聖外王」的理想。

三、「也藉著他我們才答應『阿們』」

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

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

在子內作子女

保祿說明我們是在基督內受造的(哥一 16)，也是在基督內被揀選及獲得義子的名分(弗一 4~6)；天主的計劃是要我們與祂兒子的肖像相同，使祂在眾多子女中作長子(羅八 29)。在《迦拉達書》保祿指出，天主派遣祂的兒子到世界上來，是爲了使我們獲得義子的地位；成爲天主子女的明證便是

領受祂兒子的聖神：

「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位。為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」（迦四 4~6）

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

《若望福音》記載，耶穌和撒瑪黎雅婦人談論活水及真正的朝拜。祂指出在默西亞來臨的時刻，「那些真正朝拜的人，將在神和真理內朝拜父」（若四 23）²⁵。這句經文曾引起不少的爭論，按教父們的詮釋，這是一句具有聖三含義的經文：這裡的「神」不是指人的心神，而是指天主聖神；「真理」也不是指人的真誠，卻是指基督本人²⁶。近日不少學者也重新提出

²⁵ 這句譯文與思高版本不同，思高譯本把原文“en pneumati kai aletheia”譯作「以心神以真理」朝拜父，是有問題的（見下文）；但譯本的注釋②卻與經文意義接近：「...說明在默西亞時代，應『以心神以真理』朝拜父，即是說：在默西亞時代，人人都要賴聖神的恩寵，成為天主的子女（三 5~6），以子女孺慕孝愛之真情，朝拜天父（羅八 15, 16, 26）。」

²⁶ 教父如亞大納修、巴西略、安博等，已對這經文給予有關聖三的解釋；參閱：Athanasius, *Ad Serap.*, I, 33: PG 26. 545；Basil, *On the Holy Spirit*, 26, 64: NPNF VIII, 40；Ambrose, *On the Holy Spirit*, III, 11, 73, 85: NPNF X, 145, 147。一位中世紀本篤會修院院長魯柏特

這經文的聖三意義²⁷。這經文的意思是說，真正的朝拜者必須在基督內成為父的子女，並藉著聖神的啓發，參與耶穌作兒子的心態，和祂一起朝拜父，親切地呼喊：「阿爸，父啊！」

在解釋這段聖經時，布朗認為耶穌和撒瑪黎雅婦人的談話是前後呼應的；耶穌許下要賜給的活水，便是真正朝拜的水，這活水格外指天主聖神²⁸。為此，教父安提約的依納爵說，聖神有如泉水，在我們心中不斷潺潺流動，默默地邀請我們和基督一起，回到天父那裡去²⁹。真正的祈禱是聆聽聖神以無可言喻的歎息在我們內的禱告（羅八 26）。

向天父給予的名字回應

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

論及在基督內只有一個「是」時，我們看到耶穌格外向天父在祂受洗時給予的啓示作回應。那從天上來的聲音說明耶穌

（Rupert of Deutz）給予「在真理內朝拜父」一個很好的註釋：「『在真理內朝拜父』究竟有什麼意義？無非是說住在祂的子內，呼喊父」（*In Evan. S. Ioan.*；PL 169, 363）。

²⁷ 參閱：Brown, *The Gospel according to John*, pp.180~181；Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Vol. II, *Le croyant et la vérité* (Rome: Biblical Institute Press, 1917), p.676。有關這句經文的解釋，也見於敝作，〈活水—聖神的圖像〉《神思》36（1998年2月），42~47頁。

²⁸ Brown, *The Gospel according to John*, pp.176~178, 180~181；也參閱：de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, Vol. II, pp.682~696。

²⁹ Ignatius of Antioch, *Rom.*, 7, 2；PG 5, 694；參閱：Abhishiktananda, *Prayer* (Delhi: ISPCK, 1967), p.8。

的身份和使命，顯示了祂特殊的名字——「兒子」和「僕人」；耶穌的傳教生活及苦難聖死，便是向這雙重名字回應的具體表現。其實，天主也給了我們每人一個特殊的名字（personal name），這名字表示祂對我們的召喚和賦予我們的使命，也反映祂給予我們每人的不同神恩，使能相稱地履行祂的使命。由於基督徒是在基督內蒙召的，信徒的特殊名字應該是參與了耶穌本人的某一特點，或從某一角度反映祂的容貌。

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

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

「滌除玄鑒」

我們以《格林多後書》的經文作為反思的主要題材，這段經文集中於一個「是」字；因此，「聆聽」與「回應」便成了討論時的主要詞彙。但筆者有意提供一幅聖經中基督的彩石鑲嵌畫像，我們也可以試試從「觀看」的角度來欣賞這畫像，基

督既是我們回應天父的典型，我們必須仔細觀看祂的畫像。首先要從聖經觀看，這也是本文採取的主要途徑；聖經好比一面鏡子，反映出基督的面貌。但我們也可以從另外一面鏡子，即自己的心靈觀看，因為基督的容貌也呈現在潔淨的心靈。而且這兩面鏡子是互相關連的；必須有潔淨的心靈，才能看到聖經中基督的面貌。

老子說「滌除玄鑿，能無疵乎？」（《道德經》十章）³⁰。按照高亨的注釋，「玄」是形而上的意思，「鑿」是鏡子；內心的光明有如形而上的鏡子，能照察事物³¹。莊子亦以心譬鏡：「聖人之心，靜乎天地之鑑，萬物之鏡也」（《天道篇》）³²。老子所謂「滌除」，是指洗垢和去塵，即擺脫欲望和雜念的困擾，保持內心的明淨自由，達到清心寡欲的境界。一旦心靈清澈明淨，便可以「觀道」及「應道」了。

耶穌在山中聖訓提出真福八端，其中一端是：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。這節經文並未把心靈比作鏡子，但可說是一種隱喻。受了這經文的啓發，聖奧思定多次談及必須淨化「心靈的眼目」，使能觀看天主³³。聖額我略尼撒在注釋真福八端時，便明白地把人的心靈比作鏡子，並說：當這鏡子潔淨時，靈魂本身的美便會呈現出來，同

³⁰ 參閱：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，1997），82頁；通行本作：滌除玄「覽」，陳鼓應據帛書乙本及高亨之說改作「鑿」。高亨指出，「覽」應讀為「鑑」，「覽」「鑿」古通用（同上，84頁）。

³¹ 高亨，《老子正詁》（台北：新文豐，1993），24頁。

³² 佛教禪宗也以心比作鏡，北宗六祖神秀和尚有這首證道偈子：「身是菩提樹，心如明鏡台，朝朝勤拂拭，莫使惹塵埃。」見：吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》（台北：商務，1969），26頁。

³³ Augustine, *Serm.*, 88, 5.

時也反映天主的容貌³⁴。

保祿在《格林多後書》也用了鏡子的圖像，並談及心靈和聖經的關係；他說猶太人在讀聖經時，就像有帕子蒙蓋在他們的心上，使他們無法在聖經裡看到基督的臨在；但當人轉向主時，帕子就會除掉。我們便是以揭開的臉面，即以不被帕子蒙蔽的心靈，看見主的光榮如同反映在鏡子裡一般³⁵。保祿指出這種觀看會產生同化的作用，使我們漸漸變成與主同樣的肖像，光榮上加光榮（格後三 14~18）。那在我們心中呈現的主的肖像與每人的專有名字有關；因為那在我們內呈現的，格外是天主願意我們從一個特殊角度反映的基督面貌。

為了對基督的「是」表示認同，及藉著祂向天父答應「阿們」，我們必須對基督本人有深刻的認識，為此，我們該勤於觀看基督的畫像，要以淨化的心靈從聖經觀看。教父們把聖經的意義分為兩種：「文字意義」（literal sense）和「精神意義」（spiritual sense）³⁶。「精神意義」的精華格外在於發現某段經文有關基督的意義，即體認基督在聖經各部份的臨在³⁷。要

³⁴ Gregory of Nyssa, *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, Ancient Christian Writers, no. 18 (New York: Newman Press, 1954), p.149. 參閱：黃克鏞，〈早期希臘教父神秘思想《神學論集》〉116（1998夏），282~283頁。

³⁵ 格後三 18 的希臘原文“katoptrizomenoi”一詞，有觀看及反映鏡中的雙重意思。

³⁶ 嘉先（John Cassian）依從奧力振，把聖經的意義主要分為「文字意義」及「精神意義」兩種，但再把「精神意義」分為三種（即：tropology, allegory, anagogy），便有聖經的四重意義；參閱：Conf., 14, 8, 1, in *John Cassian: The Conferences*, Ancient Christian Writers, no. 57 (New York: Paulist Press, 1997), pp.509 f.

³⁷ 奧力振也稱這種與基督有關的意義為「主的意義」（The Lord's meaning）；參閱：On First Principles, 4, 2, 3, in *Origen* (New York: Paulist Press, 1979), p.181。《路加福音》記載，復活的基督已指出

觀看聖經中的基督畫像，只停留在聖經的「文字意義」是不夠的，必須通過字面的意義，進入精神意義的領域，達到有關基督本人的意義。這不是個人讀書或研究的結果，而是聖神的恩賜。本篤會靈修傳統的「聖經誦讀」（lectio divina），便是要每天以祈禱的心態閱讀和聆聽聖言，盼望藉此獲得聖神的光照，領悟聖經的「精神意義」。爲了在聖經中默觀基督的容貌，「心靈潔淨」（purity of heart）是必需的條件³⁸；眞福八端的「心淨者乃眞福」，與這種透過聖經的默觀格外貼合，因爲基督的畫像會藉著聖經的說話，反映在他們心靈的鏡子裡。

結 語

這幅聖經中的基督彩石鑲嵌畫像，是以保祿書信的一段經文作基本架構，並以聖經其他部份作描繪的題材，鑲嵌而成的。這畫像顯示出基督一面是向父無條件的「是」，一面也是父給予世界決定性的「是」；這兩者是同一個「是」，正是因著基督本人的「是」，才使天主對這世界的一切恩許都成了「是」。面對這畫像，作基督徒的眞正意義便是藉著基督，在聖神內，向父回答「阿們」。我們回應的「阿們」，首先是對基督的「是」作答的，即認同和參與祂的「是」，和祂一同向父回應；若非藉著基督，我們也不能向父說「阿們」。爲此，本文描寫的基督畫像，既是信友敬禮的對象，也是默觀和模倣的典型；顯示信仰與實踐的一致性。

聖經有關祂的意義；在與前往厄瑪烏的門徒同行時，耶穌從梅瑟及衆先知開始，把全部經書論及祂的話，都給他們解釋了；門徒的反應是感到心熱如焚（路廿四 27-32）。

³⁸ 在《訓話集》第一篇裡，嘉先提出「心靈潔淨」作爲隱修生活的近目標，這「心靈潔淨」包括內心的和諧與寧靜，也可譯作「清心寡欲」；參閱：John Cassian: *The Conferences*, pp.39-75。

爲紀念公元 2000 年而作的這幅基督畫像，不同的作者對此畫像可有不同的看法。我認爲除上述特色外，這幅畫像格外該有以下兩個特點。首先該是一幅從聖經取材的畫像，熱羅尼莫聖師曾說：「原來不認識聖經，即不認識基督」³⁹。過去，天主教對聖經甚是忽略，梵二帶來轉變，把這教會擁有的信仰和神學的泉源，以及祈禱和禮儀的寶藏，不但公開給信友們享用，更推薦爲靈修生活必需的滋養和主要工具。但可惜梵二以來，信友閱讀聖經的實踐尚未普及，這是 2000 年教會人士必須多加努力的一點。

其次，2000 年也是宗教交談，及神學和靈修本位化的新時代，2000 年的基督畫像也須向這些趨勢開放。透過宗教交談，我們一面可以彼此學習，一面也可以加深對自己信仰的了解；本位化更是使基督信仰在東方紮根不可缺少的條件。但正如東方教會所繪畫不同的基督像，常保持相同的基本輪廓，這幅用作宗教交談及本位化的基督畫像，也須保持一些恆常的基本因素，即保存聖經的要旨和精神；否則便不能稱爲基督畫像了。《希伯來書》指稱：「耶穌基督昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三 8）；對信徒來說，聖經描繪的基督畫像是萬古常新的。

³⁹ Jerome, *Comm. in Is.*, Prol: PL 24, 17 ; 見：《天主的啓示憲章》，25 節。

保祿的「降生」基督論

黃懷秋¹

本文作者肯定保祿談論基督確實是以復活為出發點，而不像若望一樣，說耶穌是先存天主聖言的降生。但是，作者仍肯定保祿也談「降生」基督論的，是「十字架的降生」。換言之，保祿書信從來不提先存的基督，卻在被釘十字架的基督身上看到天主的完全顯現。在十字架上，天主父子的關係得以完成：子完成父的使命，彰顯天父的愛；父完成對子的派遣，名符其實地成為「那派遣我的父」。

「天主派遣了自己的兒子。」（羅八3；迦四4）

前 言

保祿到底有沒有降生基督論呢？

讓我們先解析一下所謂「降生」（incarnation）的含義。降生暗示一種「上／下」的空間變換：一個本來屬於天上的神聖存有，在某一段時間裡，「降」到人間，以人的存有方式生活，之後又「上升」復歸於本來就屬於祂的天上境界。

與空間因素相對應的是時間因素。因而降生預設「先存」（pre-existence）：一個「後來」在人間生活的人有一段「先

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

前」的歷史：在祂降到人間之前，祂一早（=自永恆²）就已存在於天上。

這是當我們想到「天主子降生」時腦海中呈現的藍圖，這是《若望福音》給我們所勾畫的藍圖。降生的主角是一個自永恆就已存在的存有，因而它與天主一起共久長，是祂的「言」，祂的創造性原則，與身為「父」的祂相對應的「子」。「子」與「父」一起在永恆就已同在，因而他也是天主。這是整本《若望福音》的出發點（一 18：「那在父懷裡的獨生之天主」），也是它所導向的最終結論（廿 28：「我的主，我的天主」），在整個新約基督論的發展上最富突破性。

基督宗教發展於猶太一神論的脈絡中，對於基督耶穌的定位，可以說到這時才塵埃落定。證據顯示，在《若望福音》之前，新約文獻中，還未有稱呼耶穌為天主的記錄³。

這篇文章想追問的是：比若望的成書早了近半個世紀的保祿書信，到底有沒有降生的理論？又或者，他可曾用另一種與若望不大一樣的說法，傳達一種可與後來典型的降生論相比擬的思想？

有兩篇經文特別引起我們的興趣。這兩篇經文都採用了「派遣他自己的兒子」（羅八 3；迦四 4）這種獨特的講法。有人以為這是一句描述天主子降生的前保祿的傳統⁴，換句話

² 先存有許多層次，如觀念上的先存（柏拉圖的觀念），相對的先存（舊約中的智慧相對於整個受造物的先存）等。這些「先存體」其實並未進入基督宗教的絕對神祇的境界。唯有若望發展出的「永恆先存」的聖言的觀念，才是「自起初」即已存在的神聖存有。

³ 保祿從不稱耶穌為天主（羅九 5 亦不能算是例外），牧函只稱救主。

⁴ E. Schweizer, "Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Gal.iv.4 f., Roem. Viii.3f., Joh. iii.16f., I Joh.iv.9", in *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft* 57(1966), pp. 199~210.

說，這裡所講的是先存的派遣，可以比諸若望的耶穌對天父說的話：「就如你派遣我到世界上來，照樣我也派遣他們到世界上去」（若十七 18）。到底這兩篇經文該怎樣詮釋呢？我們可以找到一種更早期的降生論嗎？

一、保祿的基督論

可以很確定的一點，保祿基督論的出發點，是復活，而不是降生。

（一）復活基督論的出發點

基督宗教以基督復活為始點，基督論也以復活為始點。門徒在經過基督復活的體驗後，才真正成為基督徒，才得以用一種可以稱做基督徒的眼光來看待他們的師傅，才理解到他就是主、默西亞、天主終極救贖的時刻。早期基督論把所有注意力集中在復活上，復活的一刻就是他被「立」為默西亞的一刻。

有兩篇經文很清楚地顯示出早期這種高度集中於復活的基督論。第一篇是伯多祿在聖神降臨當天的談話（宗二 14~36），整篇講話只有三個主題：復活=聖神=末日（可以被解讀為同義詞）。復活被宣佈為救贖性事件（末日），因為基督的復活被經驗為聖神能力的傾注。也可以說，因為基督徒經驗到從基督身上傾瀉的聖神之能力，他們乃知道基督已經復活（他已上昇諸天）了，因而，他已被「立」為主，為默西亞。

另一篇經文在《羅馬書》一 3~4。學者認為這裡登錄了一個很古老的傳統，而保祿在登錄這個古老傳統的同時，也許還作了少許補充⁵。無論如何，保祿基本上是同意這句話的暗示

⁵ 對於傳統的範圍，和保祿所作的補充，還有許多不確定的因素。一般來說，兩段平行的經文（按肉身...按至聖神性...）應屬傳統的範圍，它們被一頭（他的兒子）一尾（我們的主耶穌基督）兩個基督

的：復活被視作基督生命中（在他天主子的身分上）的一個重要時刻，因為「由於」（或「自從」）從死者的復活，基督乃被「確立」或被「指定」為（有大能力的）天主子。可以說：天主子是從末日（而不是永恆）的角度來說，因為基督的子性是從復活開始的，或至少自復活開始得到很大的提高⁶。

保祿書信和這些早期基督徒的做法一致，復活是他談論基督的出發點；這種例子可謂不勝枚舉。保祿稱呼基督最主要的名號：主，就是指復活的主基督。事實上，保祿在大馬士革路上遇到的，就是復活基督的面容（格後四 6）；而他從天主手中奉令傳報的，也是基督復活的福音（迦一 17）。所以保祿宣講復活的救贖性，基督復活使人成義（羅四 25），復活不僅是基督戰勝死亡的一刻（羅六 9），也是眾人將要復活的希望（羅十五 20~23）。保祿承認，在他所接受的傳承中，基督復活是最首要的一項（格前十五 3），它真實與否可以建立、也可以毀滅他對天主整個作證的可靠性（格前十五 15）。

總言之，保祿所宣講的基督，首先是復活的基督，而不是先存的基督；而他口中的天主子，也首先是從末日的角度、而不是永恆的角度來看。

（二）復活與死亡的一體性

保祿的基督論，一方面以復活為出發點，另一方面卻沒有把復活分離成一件獨立事件。他強調死亡和復活的一體。這是保祿身為十字架神學家，與之前的基督徒傳統最大的不同處。

名號包圍著，這兩個名號，還有「大能」的描述語可能出自保祿的手筆。在傳統上加上「大能」二字，保祿稍稍緩和了傳統中的「立嗣論傾向」。

⁶ 前者是傳統的看法，後者則是保祿在加上「大能」二字之後比較和緩的講法。

可能是基於先前傳統的忽略，保祿乃更在意於強調基督十字架之死的救贖性。無論如何，在保祿神學中，十字架與復活有時相提並論，但更多時是互相涵蓋：十字架意涵復活，復活也預設十字架，二者同是天主恩寵的時刻。因為復活的恩寵之所以因「一人」而獲得，正是基於這「一人」的正義和服從之結果（羅五 15, 18~19）。在保祿的詮釋下，十字架之死不僅是基督子性（聽命）的最高表徵，也是天主父愛的具體顯現（羅五 8），它就和從前灑在贖罪蓋上的羔羊血一樣，讓人成義（羅三 25），基督的死，是替罪人成為罪的一刻（格後五 21），由於他死於罪（羅六 10），因而戰勝罪惡，也戰勝死亡。

保祿之為死亡及復活的神學家，由此可見一斑。死亡和復活，不僅是他基督論的出發點，甚至可說是它的全部。他談論的基督，就濃縮在這一點上。

（三）歷史的耶穌

歷史的耶穌，保祿卻很少談起。

很難說保祿不知道歷史耶穌的事蹟。證據顯示，保祿知道歷史耶穌所說的一些話，並且視之為基督徒倫理行為的準則（格前七 10；得前四 15）。有些人推測，保祿固然沒有見過歷史耶穌，但他在第一次往耶路撒冷拜會宗徒的那十五天內（迦一 18），對於耶穌生前的一切，必定打聽清楚。這固是推測之辭，卻也合情合理。

不過，保祿得天主的干預在前。天主啓示的確鑿性，可以抵銷一切歷史的勘察。所以，必須補充的是：假如保祿真地在歸化後往耶路撒冷追問歷史耶穌的事蹟，此舉絕不是為了要「證明」他的啓示，而是在屈服於天主啓示的大前提下，再設法深入這一位被啓示為「主」的基督耶穌之歷史行事，因為那是天主啓示的脈絡。換言之，耶穌生前說什麼做什麼，都是在大馬

士革啓示的大前提下被理解，而它本身卻不屬於這個啓示的內容。

和福音的基督論不一樣，保祿可說是毫不注意耶穌生前的言行。前者透過復活的視野記敘基督的一生，而基督生前的一言一行也反過來顯示復活所確證的末世性救贖。保祿所採取的卻是另一條截然不同的進路，對他而言，毫無疑問地，耶穌是一個人，在他救贖性地釘死在十字架之前，曾經有過一段人間的歷史，但**這一段歷史卻都濃縮到它最重要的一刻裡**。在大馬士革，天主啓示被釘十字架的耶穌之復活的救恩性，因而從死者復活，就是那個稱為耶穌此人一生的最高峰，透過它，保祿整體地把握基督的事件。

（四）基督的先存

新約早期的基督論，基本上是後存的，而不是先存的；是復活基督論，而不是降生基督論；是末日的，而不是起初的。對寫作於 50 年代的保祿而言，這種描述基本適當。在保祿書信中，整個基督事件都濃縮在他從死者中復活的那個時刻。

不過有幾首詩歌似乎不在這個規律之內（斐二 6~11；哥一 15~20）。從時間的考量看，〈斐理伯詩歌〉最引人注目，不過詩歌類型自有它的表達方式，與簡約濃縮的初傳文體不可同日而語。

也有人以為先存的因素，早已暗示在「天主子」（「他的子」，或「子」）的名號裡，不過這正是本文所要探討的。一般來說，當基督徒聽到天主子的名號時，心中便會湧現一種模式：若望的模式。但是若望的模式，卻不是最早的模式，更不是唯一的模式。保祿書信中稱耶穌為「天主子」共 17 次，比起稱耶穌為「主」的 230 次來說，並不算多。按照鄧恩（J. D. G. Dunn）的分析，保祿書信中稱耶穌為「天主子」共出現在四種

不同的場合⁷。耶穌的天主子性與下面四種情況有關：

1. 末日的場合

期待天主的聖子從天上降來（得前一 10）；天主子將屈服於天主父（格前十五 28）。

2. 復活的基督與信徒的關係

信徒被召與天主子合而為一（格前一 9）；生活在對天主子的信仰內（迦二 20）；天主子的神在我們心中呼喊阿爸（迦四 6），如此乃肯定我們天主子女的身分；因為我們已被預定是與他兒子的肖像相同（羅八 28）。

3. 十字架上的天主子

天主不憐惜自己的兒子（羅八 32）；藉著他兒子的血與我們和好（羅五 10）；天主子愛我，且為我捨棄了自己（迦二 20）。

以上三種天主子的時間指涉都不限於復活的一刻，卻都以復活（與十字架結成一體）為出發點，它們也不必有先存的暗示。唯一有可能指向先存天主子的是第四種用法。

4. 被派遣的天主子

「天主派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來」（迦四 4）；

「他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，為了罪，在這肉身上，定了罪的罪案」（羅八 3）。

現在，我們可以轉向這兩節經文。

⁷ J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (London: SCM Press, 1980), pp. 37-38.

二、「天主派遣了自己的兒子」

差不多完全一樣的話，分別用在《羅馬書》和《迦拉達書》，裡面同樣有四個因素：天主、派遣、自己的、兒子。如果這裡所說的兒子是先存的兒子，那末這個派遣的動作就暗示了天主子的降生。

(一) 天主子

一提起天主子，基督徒幾乎本能地聯想起信經中「受生非受造」的天主聖子。毫無疑問，自從〈尼西亞信經〉選擇了用「天主子」來傳述基督的身分，它便一躍而成爲基督徒傳統中最重要⁸的基督名號，因爲它（似乎比「言」）更能適切地表達出「父子」這兩個神聖位格之間的關係，以及「子」和「父」一般無異的天主性。在尼西亞的脈絡中，「天主子」自然隱含著先存性，問題是，先存的含義是否必然蘊含在聖經所有天主子的稱謂中？

證據顯示，在較早的時代，這個詞彙有很廣泛的應用性⁹。不僅猶太以外的文化（從希臘神話的英雄，到埃及的統治者，再到古代諸位哲學家，都會被稱爲天主子），就連號稱一神信仰的猶太宗教，也很隨便地使用天主子這個名字：天使、以色列、君王、以至義人都是天主子。如此「浮濫」的用法顯示，

⁸ 在尼西亞以前，「天主子」和「言」可謂分庭抗禮。與亞略的抗爭中，「言」讓位給「子」，再加上亞大納削強調救恩論多於宇宙論，尼西亞因而確立了「受生非受造」的信仰公式。自此，「天主子」一詞不論在東方還是在西方，都成了表達基督徒信仰最標準的公式。

⁹ O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959) pp. 270~305; O. Michel, "Son of God", in C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (4 vols.), III, pp. 634~648.

這個詞彙的字面意義不是要傳達的重點，所謂「生」也可以有身體以外的另一種意義。以色列人明明知道自己不是天主的兒子，所謂「在曠野中，我召喚了我的兒子」或「你是我的兒子，我今日生了你」，所表達的只是某種獨特的關係之開始。

同樣的情況出現在早期的新約文獻。在《馬爾谷福音》，天主子是最重要的信仰宣佈，不因為它出現頻繁，而因為其位居樞要（一 1；十五 39）。但馬爾谷顯然沒有先存的思想，他的福音始自約但河的洗禮，不過這毫不削弱他對耶穌之為天主子的宣信。可見「天主子」這個名號本身和先存沒有必然的關連性，而最早的基督徒，在天主子的信仰中，也不必先有先存的期待。其實，為耶穌同時期的一神信仰者而言，相信一個從天主而來、與天主有某種特殊關係的「天主子」，比相信今日基督徒信仰中的天主子容易得多。

因而沒有先存概念的馬爾谷，仍可以以宣佈耶穌基督天主子為第一要務（一 1）。不僅如此，馬爾谷似乎還在對抗另一種在他以前、比他更為原始的天主子概念：以奇蹟神能顯示其神聖性的「神人」天主子（“divine-man” son of God）。馬爾谷強調意志，耶穌是在意志上，而不是在神力上顯出其神聖性；而透顯其天主子性的「高峰」時刻，也不在奇蹟的場合，而在十字架上（十五 39）以及與十字架密切相關的另一個時刻：山園祈禱（十四 33~36）。換言之，馬爾谷努力建立的，是一種痛苦的天主子模式。

馬爾谷的天主子模式很可以和保祿的相比〔上一節：十字架的天主子〕。我們在下面將會討論，這兩位最早期的苦難神學家，他們都在基督十字架之死上，看到神性的最高彰顯，這是他們稱耶穌為天主子的意思。但在現階段，我只想說：「天主子」這個名號本身，可以不帶任何先存的思想，也就是他與天主父子的關係只是表達某種親密關係的說法。事實上，《若

望福音》之前的基督徒作家，大都是從這個角度去理解耶穌之爲天主子的。

(二) 派遣

這兩句經文，雖然幾乎一樣，卻用了兩個不同的字去傳達「派遣」的意思。《迦拉達書》用的是 (ex)apostellein，《羅馬書》則是 pempein。就意義來說，它們可以算是同義詞。

在古典希臘文中，apostellein 和 pempein 都用來表達派遣的意思。二者的差別只在於 pempein 指的是派遣的事實，而 apostellein 則強調派遣者和獲得充分授權的被派遣人的關係，還有被派遣人的職務和任命¹⁰。七十賢士譯本採用 apostellein (700 次) 大大多於 pempein (26 次)，而被派遣的 (不管人或物) 通常都不在視野之中心。只有派遣的事實和派遣者本人才是重要的。根據學者雷思多夫 (K.H. Rengstorf) 的研究，包括古典希臘文和七十賢士譯本，這兩個字本身並沒有什麼特殊的宗教意味 (即使先知的派遣亦然)，倒是事件的境況以及被派遣者的服從 (一種面對神聖的態度)，給整件事添加了神聖的色彩。

到了新約，apostellein (135 次，不包括其複合字 exapostellein, 13 次) 和 pempein 並用 (80 次)，意義幾乎相同。不過，就前兩本對觀福音來說，apostellein (瑪 21 次，谷 21 次) 出現的次數大大多於 pempein (瑪 4 次，谷 1 次)，後者幾乎都是集中出現在路加和若望文學 (路 10 次，宗 12 次，若 33 次，默 5 次，其餘 15 次)。我們想說明以下幾點：

1. 這兩字本身的意義只是「派遣」。它們可以應用在各式各

¹⁰K. H. Rengstorf, "Apostello (pempO), exapostello, apostolos, pseudapostolos, apostole", in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1964), I, pp. 398-447.

樣的派遣場合中：若翰派遣門徒（路七 20）；耶穌派遣十二人（瑪十 5）；國王派遣僕人（瑪二二 3）；甚至黑落德派人殺死白冷的嬰孩（瑪二 16）。就其本身來說，不一定屬於宗教性的派遣。

2. 即使在對觀福音，耶穌也曾說過他受天父的派遣：「誰接納我，就是接納那派遣我來的」（瑪十 40；谷九 37；路九 48）¹¹；又說：「我被派遣，是為以色列家迷失的羊」（瑪十五 24）；最後，在一個比喻中，他用兒子為喻說明自己乃天父最後的派遣（瑪廿一 37；路十二 6；路二十 13）。暗示在這裡的是：被派遣者的權威；在某個程度上，被派遣者甚至可以說代表了派遣者，是他的具體呈現¹²。有兩點需要補充：一方面，耶穌自覺到自己來自派遣者天主的權威，另一方面，我們不能過分誇張這種權威，這裡沒有任何被派遣者的先存性的暗示。事實上，在對觀福音，耶穌沒有任何神聖天主子的自稱。
3. 《若望福音》發展出新的講法。最富特色的是一種稱呼天主的公式：在耶穌口中，天主多次（共 26 次）被稱為「那派遣我的」（ho pempas me），有時延長為「那派遣我的父」（ho pempas me pater）¹³。「派遣我的」變成了天主（在與耶穌的關係下）的另一個別名，相對之下，耶穌則是「天主（或父）所派遣的」。《若望福音》所強調的，無疑是父與子基本的統一，因為父所派遣的是絕對的

¹¹ 路加還加一句：「拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」（路十 16）

¹² 對觀福音，每逢提起天主的派遣，都用 apostellein 這個字（而不是 pempein），前者所包含的權威性意義非常清楚。

¹³ 既是公式，便不可能有其他講法。「派遣我的」從來不說成 ho aposteilas me。

「子」(the Son)¹⁴，而父派遣子是「派遣他到世界上來……為叫世界藉著他而獲救」(三 17)。換言之，奉命受派遣的子是與父同在天上的子，即「那自天降下而仍在天上的人子」(三 13)。這樣，派遣便完全等同為降生。這是《若望福音》派遣的「高度」，吊詭地，這種高度卻不內在於派遣的詞彙中，而是由於它所出現的脈絡。正如雷思多夫所說：

「不是說這兩個詞彙形成了若望基督論。因為，即使在《若望福音》，它們基本上還不能算是神學詞彙。反而，因為它們被用到這種特別的脈絡中，它們乃從其平素的意義中被抽出來，而得到宗教意義的填充。¹⁵」

以上的研究顯示：「天主派遣自己的兒子」這種講法是中性的。雖然在《若望福音》，派遣無疑被等同為降生，但這是由於若望基督論的灌注，不能視為理所當然。換言之，這句話出現的場合對它的解讀有決定性的影響，我們現在就試著去解開它在《迦拉達書》和《羅馬書》的脈絡。

三、迦四 4~5 及羅八 3~4

在這裡，我們要看一看「天主派遣他的兒子」這句經文在《羅馬書》及《迦拉達書》的用法。我們的目的，不是要對這兩組經文作詳細的詮釋，我們只想經由檢視這句話所出現的場合，來決定保祿的意向、他想傳達的訊息。根據書信寫作的順序，我們應該從《迦拉達書》開始。

¹⁴ 若望的「子」是絕對的，稱為“the” Son，與天主父“the” Father 相對，關係互相涵蘊，父涵蘊對子的關係，子涵蘊對父的關係。

¹⁵ K.H. Rengstorf, “Apostello (pempO)”, p. 405.

(一) 迦四 4~5

聖經學家通常把迦四 1~7 視為一個小段落，它位於《迦拉達書》的教義部分，是其中的一個小環節。四 1 的「繼承人」回應前一句「承繼的人」（三 29），而後者又等同為「亞巴郎的後裔」。亞巴郎的後裔，是《迦拉達書》一個主要的題旨（迦三 7~9, 14, 16, 18, 29）。屬於亞巴郎的後裔，就可以繼承他的恩許，對《迦拉達書》來說，只有基督才是亞巴郎的後裔，因而人人都要經由他獲救。

四 4~5 回答人如何繼承產業的問題。首先是一句時間子句（4a 「時期一滿」），帶出天主關鍵性的救援行動（4b 「天主就派遣他的兒子」），再來是平行的兩子句，以分詞開首，形同「定義」式地界定上一句「天主的兒子」（4cd 「生於女人，生於法律之下」）。第 5 節再加兩句平等的目的子句，說明整個天主救援行動的最終目的（5ab 「為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位」）。最後四子句（4c~4d，5a~5b）共同構成一組簡單的交叉平行（chiasm: 4c:5b, 4d:5a）。如下：

4a 時期一滿

4b 天主就派遣他的兒子：4c 生於女人

4d 生於法律之下

5a 為把在法律之下的人贖出來

5b 使我們獲得天主子的地位

「生於女人，生於法律之下」，並非為補充說明天主的派遣行動，亦即「生」與「派」並非同一件事。事實上，「生」

(genomenon) 在這裡說的不是耶穌的誕生 (birth)¹⁶，更不是降生 (incarnation)，而是他乃一個「被 (女人所) 生」之人 (one who has been born [by a woman]) 的事實¹⁷。換句話說，這裡強調的是天主子與一般人相同之處，而不是與他們之間的相異。

4c 「生於女人」點出耶穌乃一個人，4d 「生於法律之下」點出他生而為猶太人，在結構上，4d 與 5a 相呼應：生於法律為把法律之下的人救出來；同樣 4c 與 5b 呼應：生於女人的兒子使我們成為兒子 (繼承人)。

對保祿神學來說，法律與罪惡固然不能算是同一件東西，但二者卻經常相伴相隨。那裡有法律，那裡就有違法 (羅四 15)，法律以監視人的身分操控人，使人不得自由，形同奴隸 (迦三 24)，只是它本身卻沒有救贖人的能力，使人不犯罪，反而處處以法律的身分咒罵人 (迦三 10)；另一方面，它又與人心中的罪性相勾結，最後結出死亡的果實 (羅七 5)。所以基督的救贖即在於「由法律的咒罵中贖出我們」 (迦三 14)，而這正是他被「派遣」的目的。

由此可見，迦四 4~5 的基本論題是救援論。在保祿神學中，基督是在十字架上終止一切奴役人的力量：罪惡、死亡與法律。在十字架上，他為我們成了「可咒罵的」 (迦三 14)；也就是「他替我們成了罪」，好叫我們可以「成為天主的正義」 (格後五 21)。「為我們」這句基督論公式充分說明救援的力

¹⁶ 「生於女人」也與童貞受孕無關，保祿只說耶穌為女人所生，沒有說這個女人怎樣生他。就時間上考量，保祿可能並不知道童貞受孕的傳統。

¹⁷ Dunn, *Christology in the Making*, p. 40; 相反 R.Y.K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (The New International commentary on the New Testament, Grand Rapid: Eerdmans, 1988), p. 182.

量，而派遣所指向的便是這件救援行動。

「生於女人，生於法律之下」是基督在完成這件救援行動時的狀態。邏輯地說，基督在完成這件救援行動之前已經是天主的兒子（天主派遣自己的兒子，為……），然而，從動態的立場看，只有當他在十字架上贖出世人之時，他才充分達成他被派遣為天主子的任務。

和羅五 10；八 32；迦二 20 一樣，迦四 4~5 可以歸屬於「十字架上的天主子」系列。和大部分新約神學家一樣，保祿的基督論是以救援論為出發的，他首先注意的是天主子的工作。而身為苦難神學家的保祿，他把十字架放在首要的位置，這是基督救贖的高峰，因而也是他顯示自己為天主子的時刻。至少在這裡（也許在其他地方亦然），保祿沒有注意耶穌在十字架以外的行動，也沒有理會他在「生於女人」這種狀態以外可還有另一種狀態。這是視野的問題。降生的問題在他的視野之外，倒不是說他反對這一種視野。

（二）羅八 3~4

在討論完因信成義（羅三 21~31）之後，《羅馬書》繼而闡述因信成義的後果。消極地說，成義的人免除死亡（羅五）、罪惡（羅六）和法律（羅七）的奴役，積極地說，成義的人領有聖神，在聖神的領導下，努力奔赴末日終極的救贖（羅八）。羅八 3~4 位於第八章的開首。由於緊接著第七章（論法律），第八章一開始時還多次回顧上一章談到的法律問題。八 3a 提到法律的無能便是一個例子（回到七 5），但八 3 並非重複七 5 的理論，法律的無能只是個出發點，在這個前提下，保祿提出天主回應法律無能的措置辦法（3b~e）¹⁸。

¹⁸「天主卻行了」這句為思高所加。羅八 3~4 的經文，一開始就出現一個文法上的破格（anacolouthon），保祿的思想似乎接不起來。因而

八 3b~e 說明天主的措置辦法。那就是：「天主（派遣自己的兒子，以罪惡肉身的形狀，爲了罪奉獻犧牲）在肉身上定了罪的罪」。這是一句長句，主動詞出現在句子最末（天主... 定罪之罪），在主詞和主動詞的中間，插入了一個分詞子句（派遣...）、兩個前置詞短語（以...，爲...），它們補充了主句的內容，說明天主定罪之罪的方法。經由派遣自己的兒子爲罪奉獻犧牲這個行動，天主得以完成祂救贖世人的大計，因爲定罪之罪的目的，正是「爲使法律要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上」（4ab）。最後兩句目的子句，說明整個天主救援行動的目的。如下：

3b 天主：經由派遣自己的兒子

3c 以罪惡肉身的形狀

3d 爲了罪奉獻犧牲

3e 在罪身上定了罪的罪

4a 爲使法律所要求的正義成全在我們身上

（4b 不隨從肉性而隨從聖神生活的人）

羅八 3~4 和迦四 4~5 有許多相似的地方：兩段經文都提到法律，又都以救援論爲目的。在羅八，法律的無能（羅八 3a）是天主派遣行動的原因，所謂無能，是對罪的無能，法律無能抑制罪惡的勢力，許多時它甚至做了罪的幫兇（羅七 8）。因而天主子的被派遣，是「爲了罪」（羅八 3d: *peri hamartias*），也就是爲處理罪的問題，爲戰勝罪，或如同某些學者所主張的，

大部分翻譯本，爲著譯文的流暢，都必須作出一些補充，來填補這個空隙。

這裡影射舊約的贖罪祭¹⁹，就是說基督為罪祭獻犧牲，一次地「死於罪惡」（羅六 10），「好叫我們不再作罪惡的奴隸」（羅六 7）。天主子戰勝罪惡的方法竟是「死於罪惡」！也就是說：他採用的是一種最極端、最吊詭、最軟弱，但同時也最大能的方法：以死亡戰勝罪。「因為已死的人，便脫離了罪惡」（羅六 7）。原來罪惡奴役人，是奴役「屬血肉」的人（羅七 14），對死人卻無能為力，所以面對死亡，罪惡反而潰不成軍。天主子在十字架上，以最極端的方法擊敗了死亡，完成了天主的派遣，也達成了他奉派遣的目的。

因而，在這段經文中，所謂「天主的派遣」，也和迦四 4 一樣，是指十字架的派遣，或更好說以十字架為指向的派遣。最後一句：「在肉身上定罪的罪」（羅 3e）也抓緊十字架的主題。「在肉身上」解釋天主定罪的方法²⁰。天主對人格化的「罪」進行宣判，並且執行處決，殺死了奴役人的罪，是在基督被釘十字架的肉身上完成的²¹。因而，基督在十字架上戰勝罪惡（雖然只是原則上；因為在十字架得勝的範圍以外，罪惡仍然囂張），而因著十字架，「隨從聖神」（羅八 4），和基督一樣「死於罪惡」（羅六 3）的人也能「在新生活中度生」（羅六

¹⁹ 七十賢士譯本多次用 hamartia 翻譯希伯來聖經的贖罪祭，肋四 24；五 11；六 18；詠四十六。因而思高翻譯為「當作贖罪祭」。

²⁰ 「在肉身上」形容動詞「定罪」（天主在肉身上定罪），不形容名詞「罪」，說天主只定罪「在肉身上的保祿書信中稱耶穌為「天主子」罪」，無疑限制了天主定罪的範圍。Cf. Fitzmyer, *Romans*, p. 486. 相反 J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (Word Biblical Commentary 38a, Dallas: Word Books, 1988), p.439.

²¹ 也有學者把在「肉身上」的定罪詮釋為基督降生時所取的「人的血肉」（如 Cranfield, Lagrange, Zahn 等），但這詮釋法很難配合保祿神學的一般取向，保祿一向把基督的救援行動連於其痛苦、死亡、與復活。因而我們採納大多數學者的主張，把這裡的肉身理解為基督十字架的肉身（如 Dunn, Kaesemann, Benoit, Fitzmyer 等）。

4)，並成全「法律所要求的正義」（羅八4）。

因而被釘的基督，是「帶著罪惡肉身的形象」（羅八3c）。這裡和「生於女人」（迦四4）一樣，肯定的是基督的人性，而不是他永恆的子性。鄧恩（dunn）以為這是保祿亞當基督論的一部分²²。「形象」（homoïoma）意即「相似」或「摹本」，因而基督和「罪惡肉身」（定向於罪的人類）相似但不完全相同，而二者之間不同之處即在於他「不認識罪」（格後五21），但卻「成了罪」，如此才能「定罪之罪」。他以人的身分經驗罪的結果（死亡），接受但同時也解除了「法律的咒罵」。

因而羅八3，也和迦四4一樣，應該被歸類到十字架的天主子，而不是降生的天主子之列。事實上，我們懷疑，寫作在50年代的保祿，到底有沒有發展出後來的永恆神子降生的思想。就連楷西曼（E. Kaesemann）也承認，降生這個典型地屬於若望的主題，在保祿思想中並不常見；並且在寫下羅八3的派遣經文時，保祿所關心的主要對象是十字架而不是降生²³。費茲瑪雅（J. Fitzmyer）論「帶著罪惡肉身的形象」時所說的話，值得在這裡原文照登：

「這裡所肯定的是：子救贖性地接受人的情況。這是在保祿作品中**最接近降生概念**的說法，後者卻是若望述說基督的來臨的另一種講法。所謂『派遣』可以指**整個救贖性的降生**，但更好從它的最高峰，即十字架和復活去理解。²⁴」

²² Dunn, *Romans 1-8*, p.438.

²³ E. Kaesemann, *Commentary on Romans* (London: SCM Press, 1980), pp. 216-217.

²⁴ Fitzmyer, *Romans*, p. 485: "What is affirmed here is the soteriological assumption of the human condition by the Son. This is the closest expression in Pauline writings to the idea of incarnation, which is

換句話說，這裡指的是整個基督事件，不過基督事件卻是從它最關鍵的時候來把握；為保祿來說，那是十字架。在十字架上，天主派遣了自己的兒子；在十字架上，基督也完成了他被派遣的任務。他甚至可以說是（降生在）十字架上的天主子。

四、結論：保祿的「降生」基督論

開始之時，應該先提示兩點保祿思想的特色。這兩點看起來有點矛盾，甚至互相排斥的現象，卻是保祿思想的關鍵所在。

毫無疑問，保祿是個絕對的一神信徒，一如傳統猶太宗教的一神論，歸化前如此，歸化後也一樣。他曾很清楚地給格林多人提示過，儘管其他人有許多「神」（gods），他卻「只有一個天主（God），就是父（the Father）」（格前八6）。因而天主只有一位，既是唯一的源頭，也是終極的歸向。也儘管這「唯一神」旁邊還站著「一個主」，先前唯一神的唯一性卻未曾受到任何的威脅。

那稱為主的耶穌基督不是天主（the Father）²⁵，卻是唯一天主的最佳說明。值得一提的是，保祿神學中幾乎沒有天主論，他的天主論都用基督論的言辭來說明。換言之，**基督和天主縱然有別，基督徒卻只有經由基督才能進入天主的奧秘**：正如基督的死亡顯示天主的愛，基督的復活也啓示天主的能力²⁶。用另一種說法講，在死而復活的基督身上，天主自顯為父（愛與能力）；基督乃天主父性出現的場所；在他身上（尤其是他的

otherwise a Johannine way of expressing the coming of Christ. The "sending" might thus refer to the whole redemptive incarnation, but it is better understood of its climax in the cross and resurrection."

²⁵ 保祿從不稱耶穌為天主，他的天主只有一個，就是父。

²⁶ 參閱：黃懷秋，〈保祿和天主的父性〉《神學論集》121期（1999秋），325~350頁。

死亡和復活)，天主進入人間。

現在我們可以回答本文開始時所提出的問題了：保祿到底有沒有降生基督論呢？

可以說，他沒有若望式的降生理論，不過他卻用另一種方式表達了一種可能是更早型的「降生」思想，這一種思想，或許可以稱做「十字架的降生」。

提起降生，我們習慣性地想到若望式的。若望用永生天主子自天上降生人間這種時間空間的對比，企圖藉著這種象徵手法，表現出基督存有的深度。可是，我們很容易被這種時空的講法所限制、甚至誤導，以為這是傳述基督的唯一講法，並且忽略了時空其實只是一種象徵，而降生最主要的肯定原來是「神成為人」，或說「道成肉身」，亦即神在一個人的主體內完全彰顯，人神在一個主體內成為一個。

保祿書信，從來不提先存的基督，卻在被釘十字架的基督身上看到天主的完全顯現。在十字架上，天主父子得以完成：子完成父的使命，彰顯天父的愛；父完成對子的派遣，名符其實地成為「那派遣我的父」。

拉內人學與方東美生命哲學對談

匿名基督徒的普世神觀在中國

武金正¹

本文摘自作者的近著《人與神會晤：拉內的神學人觀》²一書的最精華部分加以改編而成的。題目是由編者代擬，「前言」乃編者針對書中相關重點所做的撮要，希望能夠幫助讀者很快進入本論主題，欣賞作者以拉內的立場與方東美生命哲學所做的對話。在這裡，讀者可發現除了張春申神父在〈位際範疇的補充：中國神學的基本商榷〉（《神論》32期）、〈中國教會與基督論〉（《神論》37期）及〈一個生命的基督論〉（《神論》112期）中所表現出與方東美生命理念的那種交談特色之外，作者展現了另一種的交談風味。

前 言

「匿名基督徒」或「匿名基督宗教」是拉內（Karl Rahner）神學人觀的高峰理念，他的宗教交談觀也以作為這理念基礎的「普世神觀」為前提。要談拉內的普世神觀，應從對「在教會外沒有救恩」的理解方式談起。

¹ 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南哲一神學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。作品包括《解放神學：脈絡中的詮釋》；以及四十餘篇文章，散見 *Nouvelle Revue de Science Missionnaire*; *Dinh Huong, Dan Chua Au Chau, Thoi Diem*；《神學論集》；《哲學與文化》...等。

² 本書已編入「輔大神學叢書」第50號，將於2000年四月由台北光啓出版社發行。

在教會歷史上，對「在教會外沒有救恩」的理解方式，具體來說，有三類的主張：排外主義（exclusivism）、多元主義（pluralism）、包含主義（inclusivism）。

排外主義者簡單明白地主張字面上的「在教會外沒有救恩」。當代神學家有，巴特（Karl Barth，1886~1968）的辯證神學、克蘭默（H. Kraemer）的傳教神學屬於這一類。對他們來說，基督的教會及救恩只屬於那些少數明顯被選定的人，強調基督宗教與其它宗教之間的斷裂，因為世界已腐敗，而完全無法獨力走向天主。

多元主義者的準則是「在邁向唯一天主的得救道路，所有的宗教皆平等」。希克（John Hick，1922~）為代表神學家。他們把傳統信理以哲學反省為基礎所肯定的「以基督宗教為中心」神學理念，轉到以宗教經驗為出發點的「以認識天主為中心」的宗教看法，強調所有的宗教都事奉和圍繞天主。「天主是愛，對任何人都有普世救恩的意願」，因此，所有宗教在救恩的道路上皆有平等的途徑。

早期，教會官方一貫所採的立場都是排外主義的「在教會外沒有救恩」，雖然教會中偶而也會出現另類「天主願普世得救」的聲音，亦即提倡「基督宗教救恩有包含性」的主張，但經常都被壓抑在邊緣或被掩蓋起來了。

但，1492年歐洲人發現美洲之後，對原有排外性的救恩思考模式的重新反省，在道明會及耶穌會的大學中被推動，影響了五十年後的特利騰大公會議（1547）。因此，特利騰文件強調了包含性的信仰：「信德」是「人救恩的開端」，也是「一切成義的基礎與根由」³。

梵二大公會議繼續發揮這一救恩觀，因而對其它宗教呈現充

³ DS 1532.

滿張力的兩種看法：「圓滿說」（Fulfillment Theory）和「基督奧秘臨在說」（Presence of the Mystery of Christ）。「圓滿說」肯定其它宗教為接受福音的準備者。而「基督奧秘臨在說」則肯定其它宗教的價值，因為直到人接受福音為止，這也是基督賜予人恩典的若干方式之一。大體而言，兩者都肯定在有形的教會外，宗教人在基督內有獲救的可能性⁴。這就是**包含主義者**對「在教會外沒有救恩」的理解方式。

上述排外主義者將拉內的「匿名基督宗教」推到多元主義的一邊；相反的，多元主義者又將拉內推向一種現代化的排外主義者。平心而論，他們所批判的，許多是誤解，因為他們認為只能站在二擇一的立場而已。

其實，拉內的立場是介於兩者之間的平衡之路，他的「匿名基督宗教」應屬包含主義者的行列，修正了排外和多元主義各自的偏差之處，致使其觀點能成為這兩極端的中庸之道，或者為排外和多元的辯證之合。

拉內「匿名基督徒」或「匿名基督宗教」的人觀，強調「人存在的目的乃是邁向天主，並與天主合一。這種瞻仰天主的願望，或是向無限開放的靈修意願，是人的特點」。如此，天主其實就是所有人類的普世之神；降生成人的天主，就是與全人類同在的天主；在耶穌基督內降生成人的天主之神，也是引導世界之神。

於此，天主聖三有兩個幅度：一是天主自己內在的奧秘；一是人類歷史所表達出來的奧秘，就是生命的泉源、生命的救贖和生命的圓滿。的確，我們人無從得悉天主自己的奧秘是什

⁴ see : J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N. Y. : Orbis, 1997), chap.5: "Theological Perspectives Surrounding Vatican II", pp.130~157.

麼，但經由啓示，奧秘遂揭露出來。拉內對這樣兩層面的聖三奧秘有一個確認：聖三的救恩就是聖三的內在，而聖三的內在也就是聖三的救恩。如此，在匿名基督徒的生命中，聖三的「內在」和外啓是分不開的，因為都無法認出來。然而，神的經驗是人生命中具體的肯定性：爲了能是天主，天主應該是某人的天主（God-of-someone）。

總之，拉內的宗教觀緊隨著梵二大公會議所肯定的，將傳統的說法「在教會外沒有救恩」予以探究、評估、轉化於更廣、更深的天主觀：聖三愛的奧秘願意所有的人皆得救。這乃是現今宗教交談的基礎。

本論：拉內普遍神落實在中國文化的反省之嘗試

在此，我們首先回顧拉內「匿名基督徒」的觀點：它被視爲是人類對普遍救恩的肯定，以及用來說明普遍神的信仰能賦予每位宗教人生活的意義；其次，試圖尋找中國人對生命的見解，囿於篇幅，在此僅對方東美先生的思想，作爲拉內思想的互動和補充。冀望透過方氏和拉氏的交談，期使拉氏的宗教觀能落實在中國文化。

一、回顧拉內的宗教觀和神觀

如上所述，拉內匿名基督徒的看法有他自個的脈絡。的確，拉內所論的匿名基督徒是在基督宗教神學的範圍內，且是給基督徒論述其它宗教。顯而易見，若正確了解拉內思想的話，不難發現這乃是一位天主教神學家的觀點，故不能以非基督教人的著眼點來定位他。

然而，雖然是次要的，但是這對宗教交談卻有莫大意義的，亦即，試問拉內這樣的論點，如從其它宗教的角度來看，會有何轉變（transformation）？而這個轉變若用另一個哲學系

統，尤其是東方哲學系統，會有怎樣的會通？將呈現何種面目？如此，可進一步地探詢：對其它宗教而言，拉內所了解的普遍神有何面貌？如果與普遍神相遇，那麼，他對這普遍神的看法又作何解？這些問題引發更基礎的問題，諸如：哲學和神學的相關問題；對「當事人」（insider）和「局外人」（outsider）有何轉變的關係？.....等等。

其實，拉內的觀點是肯定基督宗教對神的觀念。因此，他的哲學論證以及神學反省，都非天主存在的證明，或許更確切地說法，是對其所信仰的神所作的合理化。事實上，傳統所謂的天主存在的證明，並不是說當這些論證成功了或未被推翻，神才存在；相反的，神的存在乃是屬於信仰的肯定，如安瑟倫所言：對神理性化只是信仰尋求理性的幫助，僅僅肯定信仰而已。

如此，任何一種用人的理性來接近神，都是有限的看法，因為理性無法完全了悟神的奧秘。而以理性接近神，按照傳統的說法，有三種不同的途徑：即肯定、否定和超越。

前面所述的「排外主義」、「包含主義」和「多元主義」，統言之，只是人對得救的看法，而這些見解確有它不同的觀點和範圍。若絕對化任一看法，自然就走偏了。正如前述，拉內的神學觀念，經常為其它觀點所誤解，無論是排外、包含或多元，因為它們在解決問題時皆沒有連貫性的看法。誠如上面所言，拉內以其中庸之道能明白三者的立場，並試圖將他們聯合成為一種更廣泛的觀念，更落實在有意義的生命信仰中。

也許更確切地端視拉內的觀點，我們可以將生命的意義視為有限和無限的合一，因為關於有意義的生命這問題，首先是看到人生命的面貌、價值觀以及他渴望圓滿的一面，正是這樣對生命的反省，也能領導我們，尋找並肯定普遍神。祂就是人生存的最終肯定。

就拉內來說，人的生存和其生活的力量，都是被賜予的，而人的存在乃是在世界的精神存在。這認知是一份自然的禮物，或者說是自然的恩寵，也是人在宇宙中的地位。

在這樣的自然恩寵中，人能辨識出天主已恩賜人尋找神的普遍可能性，並在人生活的具體環境中，能發掘與神會晤的可能性，這乃是普遍得救的基礎。而在這所給予自然恩寵的基石上，天主遂用不同的方式，來引導人走向普遍的得救。

以一位基督徒的觀點來看，拉內肯定耶穌基督是唯一不可收回，從天父派遣來的中保，人經由祂並在祂內獲得救恩，也是經過耶穌基督所許諾的聖神，帶領每個人走向救恩的道路。的確，拉內這樣的肯定，是將結構的基督論和規範性的基督論連結。

緊接著，拉內論到匿名的基督宗教，乃是針對基督徒，是自他們的信仰來看天主救恩的普遍性，而這普遍性的基督宗教是建立在隱匿的天主、在奧秘的聖三、在天主愛本身。可是，每種神學反省都需要理性的協助，特別是哲學的方式，所以拉內非常熱忱地建言神學應擁有多元的哲學方式，特別是當神學落實在不同的文化背景時。其實，拉內這樣的肯定，只是延續聖儒斯定的傳統看法，就是肯定人的 *logos* 乃是參與天主的 *Logos*，人的智慧便是參與天主的智慧。當天主的智慧啓示出來，能涵蓋所有人的智慧層面。梵二大公會議說得更明確：

「人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性。」（GS 22）

若我們真的認真思考拉內的建議，那麼，我們對東方文化，尤其應該具體地落實在中國文化。職是之故，在此特選當代中國哲學家著名的思想家之一方東美先生，作為協助宗教神學的思考，而這也是實現拉內的意願。方氏之所以雀屏中選，

乃因他嘗試將中國哲學作合一的反省，尤以「生命」為中國哲學的基礎和中心。而當我們了解中國思想對生命的見解，亦可將此生命的看法與基督宗教對生命的觀點，宛如拉內上面所討論的連合。

也正因透過對生命的看法，我們能尋獲生命的泉源，即生命奧秘自己。這樣，我們企盼經由拉氏和方氏對生命的獨到見解，能肯定普遍神是生命的泉源，而經由祂，任何人、事、物方有其存在的可能性，也能目睹從多方面來確定信仰。

二、方東美先生的生命哲學

我們對方東美先生的思想是以「生命」為思考的核心，因無法鉅細靡遺地探究其思考的全面，故在此不涉及他多面的哲學，也不談論他哲學的淵博看法。

方氏的生命哲學之基礎，在於「大道生生不息的創造歷程，蔚成宇宙的太和次序。⁵」而生生不息的生命根源，是自無限的奧秘流衍出來的，並逐漸回歸其圓滿的源頭。這就是造化的過程，在這樣的存在生命過程當中，遂在「自然」顯示出來他的善和美。

方氏將自然分別為兩種：一為「原其始」；另一為「要其終」，如此，在「原始」和「要終」之間，蔚成宇宙的太和次序⁶。方氏認為此觀點在中國《易經》闡述得最精采：「成性存之，道義之門。⁷」

⁵ T. H. Fang, *The Chinese View of Life* (Taipei: Linking Co., 1980); 馮滬祥譯，《中國人的人生觀》（台北：幼獅，1988），14頁；也參考：方東美著，《生生之德》（台北：黎明，1970），277頁。

⁶ 方東美，《中國人的人生觀》，14頁。

⁷ 易經繫辭上傳，方東美在英文詮釋為：“The fulfillment of Nature which is life in perpetual creativity is the gate of wisdom bodying forth the value of Tao and the principle of righteousness”（p.13）。

而人生活存在是該自然的一部分，也在其範圍內參與自然連貫。如果人因某種緣由認為他與自然不同，即是視自然為一種機械性的自然而已，而人就是自由的特權者，那麼，他與自然的相遇將困難重重。

反之，若他能投身於此大化之流，那麼，他不但與自然連合，更能成為自然的共同創造者。方氏用極為優美的詞藻描述之：

「正如同一滴雨水融入河流，即能一體俱融，共同奔進，『自然』與個體相遇前或會覺得個體多餘，但一旦水滴融入河流渾然同體，即能變成波瀾壯闊的一部份，浩然同流，這時你中有我，我中有你，猶如甜蜜的愛侶一般，心心相印，足以譜出共同心聲。⁸」

而人本性是參與宇宙生命的一個特別的方式，因為他是有靈的存有者，如此，任何一個思維行動都在智慧導引下行事，或是用方氏的話說：

「他的生命感應能與大化流行協合一致，精神氣象能與天地上下同其流，而其盡性成物更能與大道至善相互輝映。⁹」

如果人意識到其知識的能力和尋覓善行，那麼，他就是與自然翕合，而這相合的事實亦是發揮他個人的自由，使其意願能與自然相通。自然常在造化的過程中，因而，他也保持創造的一面。這樣，人和自然形成協合一致的整體，彼此相互支持，於是，我們可以明白何以方氏再三地反對將自然視為機械性的自然，乃至將做人的自由和自然截然分開。

每當人很誠懇時，他就是真實的，他與自己並與自然也能

⁸ 方東美，《中國人的生命觀》，14頁。

⁹ 同上，15頁。

合一。當他使自己的生命富意義，他方能幫助他人的生命具有意義，亦能協助所有受造物有意義的生存。那麼，他遂與天、地成爲一個「浩然同流」，這樣的爲人即可稱爲理想的精神人格，儒家稱之爲「聖人」；道家叫他爲「至人」；墨家則呼之爲「博大完人」。

那些成功偉人，乃因他與大道合一，大道是其修養的伙伴。若人以個別方式參與大道之際，人遂變成像天、地那般偉大，因爲他在其份內發揮最極致的可能性。的確，在道的率領下，萬物在其份內作他自己，而當他們達致最高峰時，那麼，每個都回歸自己的根源，也是他本來生存的命運。孔子的卓越看法很值得重視：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，孔子相信天命是善的，因爲是上天恩賜的，一步步地滿全它，就是人在宇宙中該有的義務，亦即效法天的德行。

總之，中國的特殊看法是將人視爲小宇宙，人是宇宙的反映，宛如孩子是母親的翻版。而大地之母常給予生命、養育生命，並滿全生命；同樣的，人在大生命的洪流中，也能將其精神落實在宇宙中，而成爲具有結合生命的意識。不僅人而已，所有有靈的存有者也在其份內參與大宇宙，於是非常有趣的，方氏所提到的一本中國的傳統小說《鏡花緣》¹⁰，便可充分瞭解這一層：

「當三月的春天來臨時，西方的王母娘娘，在崑崙山上設宴作壽，一切自然萬有與超自然萬有，像小神仙們，半神半人的少女們，大自然的眾神、妖怪，以及所有奇奇怪怪的神仙們一包括北斗宮的魁星夫人，空中的『風姨』，天下的月姐，蓬萊山上的百花仙子、百獸大仙、百鳥大仙、海中的百介大仙、百鱗大仙、和木公、金童、玉女等等一

¹⁰ 同上，34頁。

所有不同類型的生物都來參加獻壽盛會」。

以上方氏所提的自然的擬人化，不禁讓我們聯想到聖方濟亞西西（ St. Francis of Assisi ， 1181~1226 ），在他與自然的關係中，也以不同的對象擬人化，例如：花、草、鳥、太陽哥哥、月亮妹妹。總之，宇宙對他們而言，絕非一個機械性的宇宙，連周而復始的韻律，如：四季、日、月.....，也能與生活連繫，給生命傳達訊息，如孔子所說的：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」¹¹ 在宇宙運行的基礎，就是對生命的關懷，如同墨子所言：「天欲其生惡其死。」¹²

總而言之，方東美綜合對宇宙包容生命的不同看法，歸結成如下這一論點：「宇宙是一個包羅萬象的廣大生機，是一個普遍瀰漫的生命活力，無一刻不在發育創造，無一處不在流動貫通。」¹³

人與宇宙成爲一體，乃因他參與整個自然的普遍生命，而這普遍生命如何能在其人格當中表達出來，端視他的領悟以及接受生命的力量，這便是中國人對「心」的看法。按照方氏，「心」不能與「身」分割，不能是二元論，而是將人不同的層面聯合起來，使人成爲一個整體，套句方氏的話來說，心代表了：(1)精神的作用；(2)理知的核心；(3)良知的本質；(4)感情的源頭；(5)斡旋的官能。事實上，「心」是所有這些整合的一體¹⁴。

然而，方氏也承認在中國歷史中的哲學家，很少能將上述對心的見解，系統地彙整起來。所以他企圖將上面所提的對心的五種看法，作一系統的連貫。

¹¹ 《論語》陽貨篇，十九章。

¹² 《墨子》天志，梅貽寶先生英譯本，第七篇，廿六章，136頁。

¹³ 方東美，《中國人的人生觀》，36頁。

¹⁴ 同上，63頁等。

方氏也非常關心中國哲學家對人本性的看法，他將它歸納為五種學說¹⁵：

- (1) 性善論（以材質本於天，根於心，隨順理義為說），如：孔子、孟子為代表。
- (2) 性惡論（以百體之欲違悖理義為說），如：荀子、杜牧。
- (3) 性無善無惡論（以生之自然超越理欲為說），如：老子、莊子。
- (4) 性有善有惡論（以理氣之相待，雜染不淨為說），如：公孫尼子、楊雄。
- (5) 性三品論（以智能材質之稟賦品級不同為說），如：王充、韓愈。

上述的人性說明，方氏認為最有問題的即「性本惡」的論說。他以為這個說法是將人性和比它低一層的「情」（如：感情）混為一談，顛倒前後，率性就情，犯了邏輯上混淆的錯誤。

方氏以為其它三種理論，皆有可能肯定第一種理論（性本善）的某一部分，因而有些亦被承認。而性本善對方氏而言，才是代表中國哲學家想法的論說，遂下了一個結論：

「如果我們在評價心性的善惡前，能先將心理的全部歷程作一種縱貫觀察，便可得到很重要的結果，那就是由天地生物之仁心來推測人心之純善，更從人心之純善，我們可以進一步欣賞讚嘆人性之完美。¹⁶」

方氏視生命為所有宇宙的命脈，故生命的精神遂成為他非常關心的題目。而生命的精神不僅讓人有一種對生命美善的靈感，他也不斷地將「部分」和「全體」予以和諧，有如希臘哲學所主張的。他非肖似現代歐洲思想家的看法，而是如何把對

¹⁵同上，66頁。

¹⁶同上，69頁。

立的二分連結。事實上，他就是主要在連貫中建立，或是發現一個彼此相因、同情交感（sympathetic harmony）的和諧中道。

生命的精神就是等於創造性，也是對超越來源的發現，讓人的精神能認出他自己何去何從，因而邁向圓滿的命運。如此，人生命的精神在宇宙和他自己的密切連貫中存在，彷彿愛人和被愛者之間的濃郁親蜜，毫無隔閡。所以他引述一些原典作為例證，如「人與天調，然後天地之美生。¹⁷」又如「天大、地大、人亦大。¹⁸」再如「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。¹⁹」此外，「夫帝王之德以天地為宗。²⁰」另外「大哉！堯之為君，惟天為大，惟堯則之。²¹」

一般而論，在整個中國哲學的發展中，天人和諧的關係在中國的看法是多采多姿的，方氏將它歸納為六個模式²²：

(1)人類參贊化育，浹化宇宙生命，共同創進不已。

人是天地之間的存有者，而在其間和諧生存，所以人參與宇宙生活而成為共同創進不已者。這個看法是原始儒家所主張的。

(2)環繞道樞，促使自然平衡，各適所適，冥同大道而臻和諧。

道是將生命流到每一個存有者，而陰陽對立的力量保持彼此的和諧，如此，每個存有者有其獨特的存在，然而同時也能與一切萬物萬有有了自然的和諧，整個擁有這樣和諧的關係，乃因都歸回大道。「所以不論從那一方面來看，宇宙與人，乃

¹⁷《管子》，五行篇，卷十四，四十一章。

¹⁸《老子》，廿五章，許慎《說文》更引申之說：天大、地大、人亦大，故天象人性。

¹⁹《墨子》，天志。

²⁰《莊子》，天地篇，卷五，十二章。

²¹孟子，《滕文公上》。

²²方東美，《中國人的人生觀》，92頁等。

至與一切萬物萬有，都是廣大和諧的關係。²³」此乃道家的主張。

(3)人與宇宙在兼愛之下和諧無間

天志是生活和愛中的意願，它雖然是在每個存有者之上，然而也能參透在他們之中。人被召叫在愛中生活，因此他能肖似造物者本身，遂被許為「兼士」(comprehensive man)；可是他也有可能扭曲生命的目的成為自私的人，因而在傾向破壞中生活，那就會被斥為「別士」(differential man)。這觀念原是墨子的看法。

(4)天人合一（人與自然合一）的縮型說

人的生命和宇宙是和諧的，因為人認出他是大自然的一個複製。如此，在和諧生存中，人歸屬自然的關係。這原是漢儒的看法。

(5)人與宇宙對「天理」的一致認同

宇宙中的理是一個有規律正確的道理，賜予人使人能將自己的生命認同這個天理。這天理亦是金科玉律。可是，在實際生活中，人的慾望會背離中道，因而跌倒淪入墮落的生活。如何真正理解這天理，不同的哲學家所持的說法迥異。這就是宋儒時代的說法。

(6)在自然力量相反相成，協然中律下的和諧

人與宇宙和諧產生一體創進，這個說明是從陰陽運轉學來的。如果一陰一陽的運轉創進，能以陽剛的原創力引發陰柔的孕育力，則令人行善避惡，生命充沛；但若陰陽只成為相互干擾的敵對力量，則生命力必將委靡不振，相互抵銷。他們以為「人性」並非完全是善的，所以人類必須先調養自然中的仁，使美善繼續發揮。這樣他的生存乃成為一個共同創進者。這是

²³同上，94頁。

清儒所主張的。

當人確信生命是神聖的，是在全部生命的參透生命，就是從大道或絕對者或是天而來的，並時時刻刻受養育，在過程中發展，好能邁向圓滿，亦即回歸奧秘的玄。而人的存在被賦予精神，能意識到他是宇宙生命的參與者，以及共同創進者，使美善的價值觀更進一步地凸顯出來，於是他認清自己是宇宙的精英，是大宇宙的小宇宙，藉著它意識到身兼神聖生命的義務，而帶回至高、至上的奧秘。方氏說：「我們尊敬生命的神聖。我們站在整個宇宙精神之前，呼籲大家本於人性的至善，共同向最高的文化理想邁進。²⁴」

以上我們闡述了方氏對生命哲學的說法，雖然極為多面、複雜無法盡書，幸虧他將其思想濃縮在一個有系統的模式「人與世界在理想文化中的藍圖」，使我們有跡可尋。而這藍圖出現在其不同的著作中，也經常被提及，可謂他思想的整合。

的確，從這份藍圖可見其思想的不同層面，亦有不一樣的思考方向。從奧秘到宇宙最低層，同時是自底層回歸奧秘。然人在這個「縮型的」宇宙的解說中，被體認為朝聖者：人從源自奧秘的生命，建構生命的方向為超越的生命，回到人起初被給予的目標。

人的生命從最低到最高的層面，有兩個階段：一為自然層次；一為超越層次。在自然層次包括：物質世界、生命世界、心靈世界；超越層次包括：藝術境界、道德境界、宗教境界。

當生命從隱藏的奧妙流露出來，參透生命到最低層，成為人的活力，而人被召叫往共同創進，使宇宙從自然帶回超越。在這樣的努力中，他從「自然人」到「符號人」，進到「有情

²⁴Thome H. Fang, *Creativity in Man and Nature* (Taipei: Linking, 1980), p.149.

人」，再躍進「理性人」和「神性人」。在此過程中，人不但參與創造的生命，也聖化生命，驅使生命回歸原來的奧秘²⁵。

三、拉內的人學與方東美的生命哲學之反省

(一) 接近的觀點

1. 肯定人的生命是一份恩賜

拉氏和方氏兩位思想家皆肯定人的生命是一份恩賜，而人也體認到這份禮物的寶貴，故提出如何讓生活更富意義，更活出豐盈的生命。

這樣，人生是在自然中生存，也共襄生生不息的生命，使生命邁向天命，如此，人俱意義的生命遂變成共同創造，於是如同天地的偉大無比，人在其範圍內亦偉大。

2. 人是在世界的精神

兩者都肯定人是在世界的精神，因為人雖然與自然同體，但人的精神常被引導、被帶領與絕對者或奧秘合一。於是，他發現在生命的旅途中，與宇宙和諧乃是表達人的智慧和愛德；也是這樣，他能發掘在世界中被給予的真善美是自然的恩典。從自然引領到超然乃是人特有的層面。

3. 人的生命乃是朝聖的生命

拉氏和方氏兩位在反省人的本身時皆發覺，人的生命乃是朝聖的生命。而該生命是落實在具體的因素中，包括具體的歷史和文化。然而，這些具體的成份，能令人回到奧秘的某一個階層，因為人本身的生命是往美善發展，是希望能與生命最圓滿的奧秘合一。另一方面，人也體認他所擁有的一切都是從奧秘

²⁵方東美，《生生之德》，264，341頁；參考：谷寒松，《神學中的人學》（台北：光啓，1996），111頁。

本身流露出來的，不啻給予人也給世界，使人認知他在世界的義務，乃在於轉化世界，邁向超越的方向。

雖然拉氏肯定的自然和超然的秩序涵蓋基督宗教的看法，但想必他也會讚賞方氏在自然秩序的：物質世界、生命世界、心靈世界；或者超越世界的藝術境界、道德境界、宗教境界的思想，因為方氏的看法與德日進的見解頗有神似之處，而拉氏在諸多之處都極為重視德日進的說法²⁶。

4. 生命是邁向圓滿的生命

兩位思想家皆認為生命是邁向圓滿的生命，因此都向那些封閉生命者挑戰。因為封閉將失去生命，且使生命喪失意義。反之，當人肯定生命富有意義時，那麼，生命意義遂成為肯定普遍神或絕對奧秘的存在。

如此，無論用什麼名稱稱呼人類為偉人，譬如：儒家的「聖人」，道家的「至人」，墨家的「博大完人」，或者基督宗教的「聖人」，他們皆於不同的環境，於不一樣的歷史脈絡中，與至聖相連的證人；亦即若任何人臨在奧秘的經驗中，都能成為一個典範，備受尊重。

總而言之，奧秘的經驗，乃是人類與奧秘的根源接觸，使人類達致做人的最高境界。

（二）可爭議的觀點

方氏認為東西方思想最有爭議的，乃在於兩個基本的主題：二元論或是邏輯思考的二分法；以及有關人性基礎的原罪。

²⁶see : L. J. O'Donovan, "Der Dialog mit dem Darwinismus zur Theologischen Verwendung des Evolutiven Weltbilds bei Karl Rahner", in H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie*, op. cit. pp.215f; see also : K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, op. cit. pp.75~89; see also : L. Roberts, *The Achievement of Karl Rahner* (N. Y. : Herder, 1967), pp.160~64; 也參考：方東美，《生生之德》，355頁。

以下我們將嘗試提出拉內的看法，或許方先生所認為的差異不一定是一個決論。

1. 二元論或清晰分明的思考

不可諱言，在西方哲學思想中，有些觀點的確是確切的二元論，如：柏拉圖、笛卡兒，或是當代的實證主義……等等。而他們的邏輯基礎的確是基於二分法的方法論。

然而，無論是在西方或是東方，都有此可能性；反之，亦有不易被歸入二元論的，尤其是神秘經驗，或是辯證法。

但是，如果有人將任一思想置於排外的靜態模式中，那麼，不論此模式被稱為什麼，皆易陷於二元論的危險。相反的，若一位思想家向無限開放，則其思考便有動態的尋求，同時也是立基生命來追求真理。

事實上，正如上面所討論的，拉內認為人是在世界的精神，他尋求無限。因而，雖然精神和世界都屬於人的基本存在，但不能就此視之為二元論，因為人的生命對拉內而言，是自我超越，邁向絕對的奧秘。

在該過程中，於片碎經驗中整合人生的意義。因此，在了解人時，拉內一方面需要認清人是誰？但在認知的歷程中，也需要邏輯理性的一面，否則無法知悉人是誰；他需求什麼樣的價值判斷……等等。邏輯思考確能幫助人認清，但並不等於二分法。這樣，拉內一方面肯定人尋覓真理；另一方面他也肯定邁向絕對奧秘的真理，可經由多元的生命來了悟。

總而言之，方氏上述的二元論或是二分法，不一定歸屬那種文化，重要在於是否看重生命為生命的活躍運轉。那麼，任何一個思考好似生命一樣，超越自己，邁向圓滿的根源，都是生命真實的朝聖者。

也許在拉氏和方氏之間，有個關鍵性的問題，就是奧秘的

神與有限的存有者有何關係？這關係是否是「泛神論」(Pan-theism)或是「萬有神在論」(Pan-en-theism)。對拉氏來說，這兩種看法之間需要予以確認和選擇，否則後果不堪設想。然而，對方氏而言，他雖然以為「萬有神在論」比「泛神論」有其優先性，但事實上，他並未明確地把兩者截然分開。方氏覺得「萬有神在論」只是現代用語替代傳統的「泛神論」。或許在這樣具體的語言當中分別兩者，我們方能清楚方氏所提及的邏輯思考吧²⁷！

2. 人性的善惡？

方氏所提的另一問題，乃是有關人性的善惡，或是他明顯地指出所謂的原罪。他彷彿了解基督宗教的原罪為人性惡的看法。這在中國哲學中有類似的，即荀子的見解。而方氏認為荀子的觀點是一種對人本誤認的思考，因為將人性與更低層的層面認同。

的確，對一位非基督徒而言，不容易真正明瞭原罪究竟是什麼；甚至在基督徒的神學史中，對原罪顯然也有不同的見解和立場，如：奧斯定的傳統和多瑪斯的就有很大的差異；再說，傳統對原罪和今日解放神學所了解的原罪，亦有其不同的時代性。

總之，當神學認為惡不是一個本質上的存有，那麼，它就不能成為人性的基礎。於是，任何的基督宗教對原罪的了解，都說明人現況的後果，而非其原因，是引發出來的，而不是必然的。

²⁷方東美，《生生之德》，329，358頁。K. Rahner, *Foundations of Christian Faith* op. cit. pp.127f; K. Rahner & H. Vorgrimler, art. "Pantheism", in *Theological Dictionary* (N.Y.: Herder, 1965), pp.333~34; see also: P. D. Molnar, "Can We Know God Directly? : Rahner's Solution from Experience", op. cit. p.255.

進而言之，按照基督宗教，人原先受造，有如一切萬物都是美好的，包括人獨特的自由。然而，唯當人能選擇好的或壞的時候，自由才算真正的自由。本來人性是往好的需求，但是當他在某種選擇中判斷錯誤，就是將好像是好的，視為絕對好的事實。那麼，他的選擇顯然有誤，而錯誤的選擇，自然該接受錯誤的後果，這就是罪惡闖入人生命中的時刻。

如此，原罪不能等於人性本惡，然而當人或是人類的歷史，有了錯誤的選擇，那麼，他往後的抉擇很多時候，因而不能有很清晰的方向，特別是當他將不同的目的混淆了。在此，如果只肯定人絕對能，也該做好事，這樣的看法，或許過於樂觀，甚至脫離了人的事實。

於此，尚可提及一件事實，就是方氏將人的氛圍分成兩個層次，即自然層次和超越層次。不知他何以這樣分？或許他認出人在自然生活中，也有這樣的兩方面，因而偶爾難免會對這兩層面產生混淆的見解，以及判斷錯誤的可能性嗎？

3. 面臨的難題

雖然，上面我們討論方氏和拉氏對生命的基本看法，也找出共同點，但仍該提出一些需要克服的難題。

首先，方氏雖認為人的生命觀亦能是宗教觀，但宗教人是否輕易認同之，或者承認多少？頗值得商榷。因為宗教除對終極關懷外，還包括具體的崇拜生命行動（禮儀）和團體的互動，也包含傳統。這過程是信仰的傳承，它能賦予哲理和智慧貫通的活力。

其次，拉氏的聖三使人擁有生命的意義，和方氏生命哲學的連貫，經由以上所提的問題，再衍生另一難題：「當事人」（Insider）和「局外人」（Outsider）彼此了解的差異：雖然兩者均重視人生命的意義，皆肯定人玄奧的根源和往圓滿的目

的，但如更進一步地說明，尤其是宗教的道理，若非該宗教的成員，便分道揚鑣，也不易了悟，這是「當事人」和「局外人」的基本問題。比如：中國哲學的「玄奧根源」也許能與基督宗教天主「三位一體」的啓示相比，但若承認三位一體的道理則唯獨基督徒吧！

然而，在宗教與哲學的關係；在宗教之間彼此聆聽了解宗教的根源、奧秘的神聖者，遂呈現更多樣的面貌，希望在「那遙遠」能合一。

結 語

在研究拉內推展大公會議性和宗教交談的過程中，我們也特別關注拉內神學看法的歷史脈絡，並指出雖然「天主願意普世得救」有其聖經、神學的根據，但在基督宗教的歷史中，與另一個主流思想「在教會外沒有救恩」經常呈現張力，甚至有時發生嚴重的衝突。

此衝突和張力也在另一個討論層面延續：即拉內的立場被另外兩個較極端的排外主義和多元主義所誤解和批判。而拉內在接納挑戰的過程中，不斷地努力改善自己的看法。

拉內的宗教觀是基於天主聖三的生命，如此，人的生命乃是分享奧秘的生命。至於如何了解這生命，則可以以不同的方法來表達。於是，關懷生命能是東、西會通的主要題目，經由哲學遂能踏入宗教之間的交談。

而方東美先生的生命哲學是中國哲學對生命的概論之一，包括道家、儒家、墨家，而他稱之為一種倫理精神中的「三家一體」，即皆對生命關懷，但亦有其相異的觀點，此在方氏所彙整的可見其融通，同時又有其分別。在其另一著作曾嘗試將佛教納入，於是，方氏的生命哲學能作為三教：儒教、道教和佛教，以及由中國傳統所引發的新教派，共同思考的基礎，

並能幫助其建構教理，因此，可謂在中國宗教交談中扮演著紮根的角色。也許在方氏生命哲學的討論中，其它文化也因著關心生命的意義，因而能規避文化的成見，且皆因關懷「生命」因此找到哲學或神學的焦點。

在將方氏的生命哲學和拉內的人類學連結時，我們提出了兩者的異同，期使拉內能與中國思想接觸，作為更廣泛交流的準備。然而，我們亦提及一些需要克服的問題，比如：神－哲學相關問題、其基本詮釋學的架構等等。

總之，在生活中能體認生命的「禮物」，並愛慕、懷抱走向圓滿的希望，在拉內的心目中便是基督徒的見證，此包含明顯的或匿名的基督徒。也許宗教之間對生命所肯定的意義，是最上乘的交流基礎。

今日俄羅斯東正教

樂峰¹

本文乃房志榮神父推薦，給中文讀者簡介蘇聯瓦解後的俄羅斯東正教會現況。本文作者自稱是以北京中國社會科學院、世界宗教研究所研究員身分撰寫此文，該研究所方針是「以馬列主義的指導，要求研究人員用歷史唯物主義、客觀態度、科學精神研究宗教問題」。

本文顯示東正教會十年來在俄羅斯確實開始復興了，雖與1917年十月革命前的情況相比，尚有相當大的距離，但基督宗教存留在俄羅斯文化中的寶貴精神遺產，不久必定發揮其影響力。我們以這樣期待的心情，繼續邁向著重心靈與宗教交談的廿一世紀。

蘇聯解體後，俄羅斯在各個領域發生了劇變，東正教也不例外。現以幾個方面談談俄羅斯東正教的現狀。

一、俄羅斯東正教的基本狀況

俄羅斯人口約1億5000萬，其中有教徒7000萬左右。教徒主要為俄羅斯人、烏克蘭人、白俄羅斯人、格魯吉亞人、亞美尼亞人。

俄羅斯東正教會的最高領袖是牧首²，現任牧首是阿列克西

¹ 本文作者：樂峰，1930年生於山西省洪洞縣，1953年畢業於北京外國語學院。曾任北京大學哲學系宗教學教研室主任，並於1989年赴蘇聯訪問講學。現任北京中國社會科學院世界宗教研究所特約研究員，兼北京大學宗教學教授。主要著作有《東正教史話》《基督教千問》等。

² 編者註：「牧首」是東正教對「宗主教」的譯稱。325年尼西亞大公會議時，教會有耶路撒冷、羅馬、君士坦丁堡、安提約基雅、亞

二世。教會最高權力機構是全俄東正教地方主教會議，它的執行機構是主教公會。教會總部設在莫斯科郊外扎哥爾斯克大修道院。

俄羅斯東正教有許多教派組織，如俄羅斯東正教會、舊禮儀派、教堂派、反教堂派、真正東正教基督派、屬靈基督派、反儀式派、安息日會、莫羅勘派等。

教會有都主教區 1 個（聖彼得堡教區），主教區幾十個；有大小主教百餘名，低級神職人員不計其數；有教堂數千座；有修道院 50 多座，在此過修道生活的有萬餘名修士和修女；有神學院 10 所，在這裡學習的有數千名學生；在國外有 7 個督主教區，它們分別設在西歐、中歐、東歐、美洲。教會還選派學生出國留學深造。

教會出版各種宗教書刊，發行到世界各地。教會經費來源有二：一是教會自辦工廠，生產和出售宗教用品，每年收入達數百億盧布；二是教徒自願奉獻和聖禮獻儀的收入，數目也相當可觀。

由 1961 年起，俄羅斯東正教會正式加入世界基督教聯合會，積極參加國際舞台的活動。蘇聯解體後，俄羅斯東正教的迅速復興和發展受到全世界 15 個獨立東正教會的歡迎和支持。

二、俄羅斯國家領導人對東正教的態度

俄羅斯國家領導人葉利欽總統，與前蘇聯國家領導人戈爾巴喬夫，在對待宗教和教會問題上的思想是一脈相承的。他們都主張對宗教和教會要實行寬容政策，但葉利欽的宗教感情要

歷山大里亞等五大牧首（宗主教）區。俄羅斯原屬君士坦丁堡牧首（宗主教）區轄下，於 1589 年建立自己的莫斯科牧首區。

比戈爾巴喬夫更為深厚。這從下列報導中可以清楚地看出：

路透社莫斯科 1991 年 4 月 7 日電：「俄羅斯聯邦共和國領袖葉利欽星期日率領俄羅斯高級官員參加復活節禮拜。此為俄羅斯東正教會一個最重要的日子。這位前蘇聯最出名的政治家午夜後站在莫斯科宏偉的埃皮法尼大教堂一個特別位置的正中部分。他和其他嘉賓，包括總理帕夫洛夫和莫斯科副市長斯坦克維奇，將燃著的蠟燭放在牧首阿列克西二世面前的一個鍍金的架上，表示虔誠。」

《消息報》記者 1991 年 5 月 23 日採訪葉利欽時問：「最近一個時期人們看到一些俄羅斯政府官員及政界要人出席由電視台轉播的東正教儀式和慶典，成了一股時髦的潮流。看到這些現象後，宗教徒和非宗教徒都在問，國家許多領導人，其中也有葉利欽在內，都轉向了上帝，這究竟有什麼目的？有什麼原因？」

葉利欽答：「我自幼受過宗教洗禮，我的名字及出生年月日都記錄在教堂的領洗簿上，我的祖父母是教徒，我的父母也是教徒。我本人從小學到大學不斷接受過分的意識形態化的教育，即無神論教育。我總是經常聽到、讀到對東正教及其教會的不公正批評和指責，這種教育是一種嚴重的錯誤和不公正。我對東正教會及其歷史、道德、仁慈的傳統，以及它對俄羅斯精神生活所作出的貢獻表示敬意。今天，俄羅斯東正教會在這些領域所起的作用與日俱增。我們有責任使教會重新恢復其權力。我在教堂內，總是手執一根蠟燭，教堂內長達 4 個小時的宗教禮儀並不使我感到乏味，我的妻子也有同感。當我離開教堂時，好像有一種光明的新思想進入我的心靈。」

因此，葉氏在聖誕節和復活節之夜參加宗教儀式和接受莫斯科東正教牧首阿列克西二世的祝福，也就不是偶然的了。

塔斯社莫斯科 1991 年 7 月 10 日電：「全俄東正教會牧首

阿列克西二世在葉利欽宣誓就任俄羅斯聯邦共和國總統後，首先向他致賀詞。」牧首說：「人民選出了您，您身負重任，您不僅在人民面前，而且在上帝面前都擔負有責任，您接受的不是榮譽，不是特權，而是責任。至於說教會或宗教聯合會及其未來，那麼我們希望俄羅斯新任總統能有助於恢復教堂，恢復教堂素來的神聖，恢復修道院，並讓俄羅斯人參加它們的重建和恢復工作中去……。在您上任的第一天，請接受我們衷心的祝賀和良好的祝願。」接著牧首給葉利欽畫了個十字，並把致敬信呈交給他。最後，俄羅斯聯邦共和國總統葉利欽發表了綱領性講話，其中講到：「我們國家復興的基礎是人的精神解放、信仰的真正自由和完全放棄任何意識形態的強制。宗教界在這一進程中佔有特殊地位。」

新華社莫斯科 1992 年 1 月 7 日電：「莫斯科隆重慶祝東正教主降生節。今天是俄曆 12 月 25 日（公曆 1 月 7 日），即東正教最主要的節日——主降生節³。十月革命後，這一節日沒有再大規模慶祝，但蘇聯解體後，俄羅斯廢除了十月革命節，決定重新大規模慶祝東正教主降生日，並為此放假兩天。葉利欽總統親自去莫斯科大教堂參加祈禱儀式，在他的帶動下，數以萬計的莫斯科市民從中午到晚上紛紛去教堂參加宗教活動。」

法新社莫斯科 1993 年 1 月 7 日電：「葉利欽總統由夫人奈娜、副總統魯茨科伊和首席法官陪同，來到莫斯科主教教堂參加主領洗節祈禱。葉氏手持蠟燭，站在過去只有沙皇作祈禱時才能涉足的聖壁右側。這是他第二年參加全俄牧首阿列克西二世主持的聖誕節祈禱。葉氏自 1991 年競選總統時，就與牧首建立了密切關係。教會公開支持葉利欽，號召教徒投他的票，

³ 編者註：「主降生節」就是「聖誕節」。東正教會所使用的曆法乃十六世紀西方曆法改革之前所用的舊曆（儒略曆）。

為的是讓葉利欽保證將教堂和修道院還給教會。葉氏已於1992年11月將俄羅斯最負盛名的教堂—莫斯科紅場上的瓦西里升天大教堂以及克里姆林宮內的其它7座教堂交還教會。葉氏還在同月簽署的法令中，規定所有教堂不得用於非宗教活動。」

法國《學習》雜誌主編卡爾韋在《十字架報》上著文說：「1994年初，俄羅斯總統葉利欽在俄羅斯聯邦共和國下院提出的新年諮文」，其中有這樣一段話：「進行宗教間和教派間的對話，將是復活後的俄羅斯的基本國策之一。我們的國家從意識壟斷走向多樣性文化，必須在一個世俗化國家中，實行宗教間和教派間的對話。今天，在各個不同宗教和教派之間，實行睦鄰友好、相互理解和相互幫助的政策，至關重要。同樣重要的是，俄羅斯政府也必須實行一種和諧政策，創造一個多民族和多宗教的祥和環境。實際的而不是口頭的拋棄國家無神論政治，實行各宗教和教派之間的對話，擺正俄羅斯各教會和各宗教團體相互之間的關係，都是為了保持國內民間和平和維護社會全面安定的重要條件之一。要為嚴格尊重一切人的信仰自由並確實保護各教會和宗教團體的人員和財產權利而努力工作。」

1994年9月台灣《中央日報》載文說：「俄羅斯總統葉利欽一再宣稱，他與東正教有密切關係，他經常會晤宗教界的領導人，遵守宗教習俗。今年的復活節，他在總理和莫斯科市長的陪同下，再次去莫斯科的大教堂，並與俄羅斯的宗教領袖閒話家常。電視對此都加以報導並廣為宣傳。」

三、俄羅斯東正教發展近況

在葉利欽上述思想和政策的指導下，俄羅斯的宗教情況很快便發生了根本性的變化，無神論在思想領域內喪失了其主導地位，代之而起的是宗教。這主要表現在以下一些方面：

1. 教徒人數不斷增加

蘇聯解體前，由於戈爾巴喬夫宗教政策的改變，致使東正教徒人數大增，據統計，由五千萬增加到七千多萬，佔全蘇聯總人口的四分之一，出現了宗教熱。蘇聯解體後，這股宗教熱在俄羅斯又繼續了兩、三年，東正教徒仍大幅度增加，由四千萬增加到七千萬左右，佔俄羅斯總人口的二分之一。近年來，宗教熱有些降溫，加入宗教的人相對減少了，但仍有不少年輕人繼續要求領洗，成為上帝的兒女。

2. 教堂內外盛況空前

在俄羅斯政府的支持下，全俄成千上萬的教堂都被迅速修葺一新。許多雄偉壯觀的大教堂到處可見。教堂內掛有大幅油畫、聖像、雕像，千百隻蠟燭閃閃發亮，照得幽深古老的教堂更加肅穆。教堂內金碧輝煌的裝飾在長明燈的輝映下耀眼奪目。教堂的一些設備實現了現代化，顯得格外豪華美觀。

前來參觀和祈禱的人絡繹不絕，其中除了虔誠的老教徒外，更有許多為趕時髦脖子上掛著十字架、身佩護身符、唱著讚美詩的年輕人。眾多教堂內各種宗教活動長年不衰，例如主日禮拜、受洗禮、安魂祈禱、婚禮儀式、出售聖物等。信教父母懷抱著嬰兒排隊前往教堂接受洗禮。身穿神袍的主教、神父們口中念念有詞。唱詩班的歌聲在教堂內裊裊不絕，把信眾引入一個美妙聖潔的世界。

3. 東正教領袖地位提高，作用擴大

蘇聯解體前，東正教領袖的地位並不高，作用也不大，只是當局的附庸和傳聲筒，絲毫沒有一點獨立性。蘇聯解體後，其地位得到了提高，被選為議會議員，其作用也增大了。例如，1994年9月俄羅斯總統葉利欽與議會發生矛盾和衝突時，為避免俄羅斯陷入內戰和出現大規模流血衝突，東正教全俄牧首阿

列克西二世出來充當調解人，親自出面會見葉利欽總統，提出了緩和雙方矛盾的方案，調解俄羅斯總統和俄羅斯議會之間的衝突。最後，雖然調解沒有取得成功，但這一事實本身就說明了俄羅斯東正教領袖在目前國家政治生活中的重要地位、威望和作用。

4. 政府官員熱衷於宗教活動

近年來，俄羅斯政府官員每逢大的宗教節日都積極參加宗教活動，接受主教的祝福。參加者上至政府領導人，下至一般公務員。此外，他們還有責任邀請教士參與社會政治活動、開辦教會學校以及向電視觀眾發表演說，擴大東正教文化宣傳。

5. 俄羅斯共產黨傾向宗教，疏遠無神論

當前俄羅斯共產黨與葉利欽總統在對待宗教和教會的態度上是相吻合的，他們都擁護宗教和教會，反對無神論。據《莫斯科新聞》週報 1994 年 8 月 28 日載文說：「俄羅斯共產黨否定無神論，主張同俄羅斯東正教會就政治、軍事、意識形態、教育等方面的問題進行最廣泛的合作。該黨認為把東正教當作『新俄羅斯』的國教是可能的。俄共對神職人員敞開大門，同古老信徒派教會也保持著良好關係。」

又據俄羅斯《莫斯科真理報》1995 年 9 月 20 日載文說：「在對待東正教及其神職人員這件事上，俄共領導人不僅積極支持復興東正教，他們還尋找一切機會強調自己忠於東正教各級教會。」

6. 東正教進入俄羅斯軍隊

據報導，1994 年 3 月 2 日，俄羅斯國防部長格拉喬夫與東正教全俄牧首阿列克西二世簽署了一項聯合聲明，格拉喬夫正式宣布：「俄羅斯軍隊將與東正教會攜手合作，共同致力於對軍人的精神道德教育和愛國主義教育以及對軍人的社會保護

工作。」

至此，俄羅斯東正教會獲得了合法的軍人教育者和指導者的地位，堂而皇之地進入俄羅斯軍隊。隨著蘇聯的解體，前蘇軍的政工體系徹底瓦解了，這給東正教會在社會舞台上的活動提供了機會。

如今，俄羅斯國防部指示部隊各級領導協助神職人員的工作，為其在軍內的活動提供各種方便。對聖彼得堡地區某炮兵師的調查表明，目前有 7.8% 的軍官信教，士兵中教徒佔 19%，33% 的官兵參加宗教活動，公開聲明自己是無神論者的只佔 2%。

另據報導，東正教會正在向部隊發放三百萬冊《聖經》，基本上可做到人手一冊，並在軍人工作委員會裡設立了宗教事務處，軍事院校裡也準備設立宗教研究室，開設宗教歷史課程等等。

7. 宗教政黨成爲俄羅斯政壇的一股力量

蘇聯解體前後出現了一批宗教政黨，它們成爲俄羅斯政治舞台上一股不可忽視的政治勢力，其中影響較大的有「俄羅斯基督教民主運動」、「俄羅斯基督教民主聯盟」、「基督教企業主協會」、「俄羅斯東正教君主立憲黨」、「人民東正教運動」、「東正教信徒黨」、「東正教青年運動」、「教會與改革運動」。

這些宗教政黨由兩部分人組成，一部分是知識界人士，他們轉向了宗教，想在宗教裡尋求「全人類的精神價值」。他們的目的不是傳教，而是從事社會政治活動，想以宗教思想改造現實社會，借宗教的力量實現自己的政治主張，在政府機構裡和議會裡佔有一定的席位。

另一部分是教會人士，他們主要從事傳教活動，擴大宗教

力量。他們的宗旨是，要保持教會的獨立性，反對教會與政府合作，攻擊教會依附於國家。這兩部分人有一個共同特點，即反對共產黨，反對社會主義和共產主義，反對無神論，主張恢復傳統的精神文明—東正教，建立政教合一的國家。

8. 宗教節日取代革命節日

蘇聯解體後，有兩個革命節日為宗教節日所取代。一是東正教的復活節取代了「五一國際勞動節」。眾所週知，五月一日是國際工人團結的日子，也是過去蘇聯最大的節慶之一。每逢此日，蘇聯各城鎮和鄉村都舉行閱兵或民間遊行，廣大勞動人民歡天喜地熱烈慶賀這節日。如今，這節日為復活節所代替，俄羅斯政府及教會認為復活節不僅是一個宗教節日，而且也是俄羅斯一個悠久文化傳統的日子。因此政府決定予以恢復。

二是東正教的主降生節（聖誕節）取代了「十月革命節」。大家知道，十一月七日為蘇聯的十月革命節，每逢此日，蘇聯政府和人民都要在莫斯科紅場舉行閱兵和群眾遊行，全體蘇聯人民喜氣洋洋地熱烈慶祝這個偉大的節日。如今，這個節日為主降生日所代替，俄羅斯政府決定重新大規模慶祝東正教主降生日，並為此放假兩天。這說明政府對此節日的重視。

9. 宗教教育事業在擴大

在俄羅斯政府的大力支持下，東正教教育事業不斷擴大。除了自辦神學院外，許多教會可自由興辦主日學校，培養傳教人才，還可派教士到國立大學、中學，甚至一些廠礦、企業、部隊宣講宗教和神學課程。

教會於 1993 年在莫斯科新成立了俄羅斯東正教大學，其任務不是培養神職人員或宗教學校的教師，而是培養一批高水平的學術人才，準備弘揚東正教精神，挖掘東正教文化遺產，

提高全俄羅斯民族的素質。

10. 宗教書刊日益增多

據報導，1991年八一九事件以前，在蘇聯各大城市無神論書刊滯銷，書店內無神論書籍和小冊子堆滿了櫃台，無人問津，而宗教書刊則成了熱門貨，供不應求，宗教書籍一到門市部，很快就銷售一空。如今宗教書報雜誌、小冊子和宗教年歷充斥著俄羅斯城市的街頭。

此外，許多俄羅斯官方雜誌也充滿了宗教內容和色彩，比如兒童刊物《少先隊員》大量登載聖經故事，宣揚「上帝的愛」；青年刊物《接班人》、《青春》爭相刊登宗教作品；《文學學習》雜誌連載《新約》；《莫斯科》雜誌專門開闢了「家庭教堂」欄目；全國最大的文學刊物《新世界》變成了「宗教哲學雜誌」。可以說，今天許多俄羅斯官辦的報刊雜誌都在不同程度上刊登了東正教和耶穌基督的題材。

從以上情況可以充分看出，在宗教和教會有了自己的社會地位和權力後，整個東正教及其教會就出現了興旺的勢力。但論其發展規模和程度，如果與1917年十月革命前的情況相比，尚有相當大的距離。

四、俄羅斯學者對東正教觀點的改變

在俄羅斯國家領導人宗教思想的影響下，許多俄羅斯學者的東正教觀點發生了巨大變化。以原蘇共中央社會科學院科學無神論研究所所長加拉賈為代表的許多學者，根據國家領導人對宗教和教會的新思想和言論，改變了自己的宗教觀點。

（一）在宗教理論方面

學者們以前認為隨著社會主義的勝利，東正教很快就會消亡；現在認為那是一種幼稚可笑的想法，實際上東正教會長期

存在，只要有人存在的地方，就會有宗教。

他們過去認為東正教只有消極性，甚至反動性，而無積極性；現在不同了，認為東正教有很大的積極性，是俄羅斯精神生活中不可缺少的東西。

他們以前認為東正教是社會主義社會發展的障礙，所以對它加以限制和批判；現在認為東正教既然現實地、客觀地存在於俄羅斯社會之中，就說明它有合理性，是人們的社會需要。

過去他們認為，東正教是社會上的落後思想、小資產階級心理、官僚主義、特權思想及民族主義產生的溫床；現在他們認為這種觀點是很錯誤的，應當把他顛倒過來，這些社會問題才是產生宗教的土壤和條件。

以前他們認為信仰東正教會妨礙人們參加社會生產勞動；現在認為雖然宗教和唯物主義在世界觀上是對立的，但它在實際生活中並不影響人們積極參加社會生產和社會活動，它鼓勵和號召廣大教徒積極參與社會建設。在社會建設過程中，教徒出了許多先進工作者和積極分子，就充分說明了這一點。

（二）在宗教政策方面

1. 學者們過去擁護蘇聯當局對宗教、教會、神職人員、教徒實行的限制、控制、歧視、打擊，甚至取締的政策，支持各級蘇維埃政府的規定；信教者不能當蘇維埃人民代表，認為他們是落後分子、二等公民，不能在政治上享受平等待遇。現在他們認為那種政策是極端錯誤的，應當徹底否定，應當對教徒與非教徒一視同仁，應當承認信教者與不信教者同樣享有政治上的平等，應當恢復那些曾受打擊、迫害的某些教派領導人士、持不同政見的教會人士、信教的科學家、作家、詩人、醫生、大學教授和大學生的名譽。
2. 學者們以前贊同蘇聯當局對宗教設施實行的沒收、關閉、

拆除和破壞的政策。在斯大林、赫魯曉夫、勃列日涅夫三個時期，以種種理由為藉口關閉了大批教堂，被關閉的這些教堂，有的被改為博物館、工廠作坊、倉庫，有的被拆毀後修建了機關用房等等。他們在其著作中對此大書特書，大加讚賞。現在他們認為這些作法都直接違背了列寧關於宗教、教會和教徒問題的下列基本原則：「保障公民有真正的宗教信仰自由」，「承認一切公民有舉行宗教儀式的自由」，「宗教信仰是公民個人的私事」，「實行教會同國家分離」，「必須避免傷害教徒的宗教感情」，「禁止用行政命令的辦法對待教徒群眾」，「必須堅決鏟除任何企圖用關閉教堂、修道院等行政手段同宗教信仰鬥爭的作法」，「要保護具有歷史、藝術和考古價值的教堂、修道院」。

雖然蘇聯憲法也明文規定了保障蘇聯所有公民有宗教信仰的自由和權利，但實際上並沒有付諸實施。現在，他們積極建議：必須徹底廢除錯誤的政策，保護群眾的宗教信仰自由，向教會歸還教堂、修道院，修復被破壞了的宗教設施，平反受害教士的冤假錯案，允許人們自由進出教堂，恢復教徒的正常宗教生活，恢復神父、主教的職權，保障神職人員和教徒的切身利益。

（三）在宗教作用方面

學者們認為蘇聯理論界過去在宗教的作用問題上發表了錯誤的論述，認為「宗教歷來起著反動的作用」，「宗教在過去和現在都是進步和科學的敵人」，「宗教是一種階級異己現象」，「宗教是一種社會機體病態」，「宗教是一種社會罪惡」，「宗教是一種社會的破壞因素」等等。以俄羅斯科學院歷史學家、宗教學家克里巴諾夫教授（他是前蘇聯宗教新法規的起草

人之一和顧問)為首的一些學者,依據戈爾巴喬夫的新思維和葉利欽的言論,就宗教在歷史和現實中所起的作用發表了看法,認為基督宗教(主要是東正教)不僅起過宗教作用,而且也起過社會政治作用,因為它是俄蘇歷史、文化、政治制度許多世紀以來發展道路上的具有重要意義的里程碑。具體而言有如下的肯定作用:

1. 當歷史上的俄羅斯及蘇聯國家遭受瑞典國王查理十二世(1707年)、法國皇帝拿破崙(1812年)和德國元首希特勒(1941年)三次外來侵略時,東正教會號召廣大教徒團結起來,拿起武器,一致對外。特別應該指出的是,在偉大的衛國戰爭年代,教會和神職人員發揚愛國主義精神,動員廣大教徒群眾募捐國防基金,並用它組建了以亞歷山大·涅夫斯基命名的飛機戰鬥大隊和以德米特里·頓斯基命名的坦克縱隊,抗擊德國法西斯軍隊。教徒和非教徒一樣在前線共同浴血奮戰,在後方忘我勞動,為保衛祖國立了功。
2. 廣大信教和不信教的勞動者,為了自由、平等和幸福,進行了歷史上第一次社會主義革命,肩並肩地共同勞動,為建設自己的國家作出了貢獻。
3. 全國各宗教體在捍衛和平事業方面,在締造和平的活動中,反對核威脅、主張核裁軍;在為人類生存而進行的鬥爭中也作出了貢獻。
4. 宗教神職人員為人道主義,為各國人民之間的公共關係,為支持蘇維埃國家內外政策而開展的各項活動,是值得稱讚的。
5. 今天,絕大多數教徒都願意接受改革,對發揚民主與公開性作出了一定的貢獻,對加速實現國家經濟發展計劃起了積極作用,這也是應該肯定的。

6. 宗教與農民起義的關係極為密切，17~18 世紀，俄國許多農民起義都與宗教息息相關，如 17 世紀，俄國多次農民運動就是打著東正教舊禮儀派的旗號進行反沙皇政府鬥爭的；又如 18 世紀，舊禮儀派在頓河流域參加了哥薩克農民起義，反對沙皇獨裁統治者。
7. 10~17 世紀，修道院是俄羅斯的文化中心，在這裡培養了眾多的學者，為後來俄羅斯文化教育的發展奠定了基礎。教會不僅有大量的物質財富，如土地、房屋、生產資料，同時也有豐富的精神財富，而且精神財富是主要的，如宗教哲學、宗教文化、宗教倫理、宗教藝術。

總之，這些學者一致認為，無論過去還是現在，都不能否定宗教在俄國和蘇聯都有積極作用，現在應還它以歷史的本來面目，並對其大加弘揚。

（四）在無神論教育方面

許多學者在蘇聯時代配合官方的宗教政策大力進行反宗教宣傳和無神論宣傳，支持官方成立的一系列無神論宣傳機構和無神論宣傳網（如全蘇政治和科學知識普及協會、蘇共中央社會科學院科學無神論研究所、蘇聯科學院下屬的宗教和無神論研究機構、蘇聯各高等院校設置的科學無神論教研室），撰寫出不計其數宣傳無神論的書籍和小冊子，出版了眾多有關無神論的書刊，在大專院校開設了反宗教的無神論課程，在報紙上發表大量的無神論文章，以便限制宗教的影響。

他們認為，在那個時代，無神論教育是限制宗教、消滅宗教的一付靈丹妙藥，或者說是最有效的途徑。蘇聯解體前夕，在戈爾巴喬夫新思維的影響下，這些學者對無神論的認識發生了很大變化，認為「蘇聯進行的無神論教育雖然付出了巨大的代價，但仍沒有取得成效。因此，必須重新考慮和審查我們在

無神論理論和實踐方面的方針和政策，我們不應當固執地堅持錯誤，而應當勇敢地改正錯誤，我們不應當落後於現實，而應當面對現實，我們必須打破僵化的教條，清除我們頭腦中一切錯誤的東西，我們必須按新的思維方式對待無神論的歷史、理論和實踐，改革整個無神論的教育體系」。

爲此，他們很快在行動上付諸實施，首先把原蘇聯無神論科學研究所改名爲「蘇聯宗教與無神論研究所」。蘇聯解體後，在葉利欽思想的影響下，這些學者對無神論的看法又發生了根本性的變化，認爲過去在蘇聯搞反宗教的無神論教育和宣傳是完全錯誤的，不符合蘇聯的國情。因此，今天在俄羅斯不但應當取消無神論的教育和宣傳活動，而且應當復興存在了一千年的俄羅斯東正教，因爲它是俄羅斯傳統文化的重要組成部分，是俄羅斯民族的真正精神價值。據俄羅斯科學院學者最近說，爲適應俄羅斯形勢的發展，已取消了「蘇聯宗教與無神論研究所」。

五、對俄羅斯東正教的看法和估計

近年來，俄羅斯東正教發生了劇變，其發展趨勢究竟怎樣？這是一個值得注意的問題。俄羅斯東正教的發展趨勢不僅取決於它自身的因素和條件，而且也取決於社會環境的因素和條件。這些主客觀因素和條件也都在不斷變化中，有時還可能出現某種意想不到的突發性事件，這都會增加對俄羅斯東正教發展趨勢預測的難度。

根據當前俄羅斯由社會主義變爲資本主義、由公有制變爲私有制這一歷史發展趨勢，根據俄羅斯總統和政府對東正教和教會的態度以及國際環境，筆者提出幾點看法和估計：

（一）俄羅斯東正教將進入相對平穩發展時期

蘇聯解體後，俄羅斯出現了空前的「東正教熱」，或者叫「宗教復興運動」，這不僅是對過去幾十年來「左」的宗教政策和手段的懲罰，而且也是原來意識形態崩潰之後，人們面向宗教尋求精神支柱的一種反映。

據從俄羅斯歸來的人說，近來「東正教熱」開始降溫，進教堂的人相對減少了。原因是多方面的，其中一個重要原因，就是一些生活水平下降、對現實不滿、思想很苦惱、很空虛的人，他們先是進教堂，做祈禱，求上帝施恩惠，後來覺得進教堂，求上帝保佑也解決不了問題，索性不去了。

這樣的人相當不少，尤其知識分子比較多。俄羅斯這股「東正教熱」在持續相當時間後，基於上述原因及其他原因，必然會緩慢地趨於消退，出現相對的冷卻狀態，進入平穩的發展時期。今後俄羅斯東正教教徒的人數還會增加，但幅度不會太大，特別是在知識界。

（二）俄羅斯當局取消無神論政治

蘇聯解體後，俄羅斯政府適應形勢的需要，取消了反對宗教的無神論政治。分析起來大致有以下一些原因：

1. 過去在理論指導上出現了錯誤

早在二〇年代這種錯誤就已存在。當時斯大林提出了社會主義建設時期階級鬥爭日益尖銳化的理論，這種理論認為社會主義越是取得勝利，階級鬥爭越是激烈。這種觀點不僅反映在對待宗教、教會和教徒的態度上，也反映在對無神論本身的理解上。無神論者強調無神論與宗教是勢不兩立的，兩者不僅在世界觀上對立，而且在政治上也是對抗的，主張無神論必須同宗教進行鬥爭。後來甚至認為社會主義的蘇聯已經消滅了人剝削人的現象，消除了社會對抗，自然不可避免地導致宗教危機

的加深和宗教影響的縮小，最終導致宗教的消亡和群眾性無神論社會的建立。

在這種理論的指導下，前蘇聯理論界逐漸離開了馬克思主義關於科學無神論的觀點，違背了馬克思主義關於宗教的基本觀點，而隨意向宗教宣戰。馬克思主義宗教觀認為，向宗教宣戰是一種愚蠢的舉動。用行政命令的方法去干涉群眾的信仰，用抽象的、口號式的宣傳去攻擊宗教，用不慎重的語言去刺激群眾的宗教感情，這並不是宣傳無神論，而恰恰是幫助宗教，助長人們的宗教熱情。

2. 過去在政策上發生了矛盾和對立

十月革命後，在斯大林時期，1936年蘇維埃社會主義共和國聯盟憲法規定：「為了保證公民信仰自由，在蘇聯實行教會同國家分離和學校同教會分離。承認一切公民有舉行宗教儀式的自由和進行反宗教宣傳的自由」。

在赫魯曉夫時期，1959年蘇維埃社會主義共和國聯盟憲法規定：「為了保障公民的信仰自由，蘇聯實行教會同國家分離和學校同教會分離。承認所有公民都有舉行宗教儀式的自由和進行反宗教宣傳的自由」。

在勃列日涅夫時期，1977年蘇維埃社會主義共和國聯盟憲法規定：「保障蘇聯公民有信仰自由，即信仰任何宗教或不信仰任何宗教、舉行宗教儀式或進行無神論宣傳的權利。蘇聯實行教會同國家分離、學校同教會分離」。

從以上三個不同時期的宗教政策，可以清楚地看出它們之間有一個共同的特點，這就是宗教信仰自由和無神論宣傳自由的矛盾和對立。這種矛盾和對立表現為：一方面宣布宗教信仰自由，另一方面又限制、打擊、取締宗教，把宗教視為敵對勢力；一方面宣稱教會同國家分離，另一方面政府又對教會嚴加

控制，並使教會聽從其指揮；一方面允許教徒舉行宗教儀式，另一方面又關閉、沒收、拆毀宗教活動場所（如教堂、修道院），取締、逮捕神職人員；一方面提出不要傷害教徒的宗教感情，另一方面又大張旗鼓地宣傳反宗教的無神論，刺激他們的宗教感情；一方面號召教徒與非教徒要團結友好，共同建設國家，另一方面又不尊重和保護教徒的宗教信仰自由，挑動非教徒群眾批鬥教徒群眾。

中國政府的宗教政策吸取了前蘇聯的經驗和教訓，在 1982 年制定的憲法中只提公民有宗教信仰自由，而不提無神論宣傳自由問題。這樣就避免了政策上的矛盾和對立。

3. 過去在實踐上採取了錯誤的作法

首先是急於求成：在斯大林時代，急於建成社會主義，企望奇蹟立刻出現，在無神論教育方面也希望出現奇蹟，於是出現了消滅宗教的積極分子。在赫魯曉夫時代，急於使共產主義的理想完全實現，指責無神論宣傳工作沒有成績，不能令人滿意，提出加快消滅宗教的措施，大搞反宗教運動，每年關閉大批教堂、修道院，限制教徒在教堂過正常的宗教生活。在勃列日涅夫時代，急於建成發達的社會主義，繼續強化無神論教育工作，縮小宗教的陣地。

其次是片面性：只講宗教、教會、教徒的消極、落後方面，不講他們的積極、進步方面，不講他們是愛國者、勞動者，不講他們同無神論者一樣反對社會上的各種醜惡現象，不講他們擁護蘇聯共產黨和社會主義，不講他們擁護和平，反對戰爭。其結果，嚴重挫傷了廣大教徒的積極性。

再次是簡單、粗暴：在對教徒進行無神論教育時，不是按照宗教信仰自由的原則辦事，不是耐心地說服教育他們，不是關懷、尊重、幫助、照顧他們，而是一味指責、歧視、排擠他

們，甚至進行批鬥，把他們推向與蘇聯政府為敵的對立面。馬克思主義歷來認為，用簡單、粗暴的方式去反對群眾的宗教信仰，用漫罵的語言去批判宗教，用鎮壓的手段去對待神職人員，非但不能使人們擺脫宗教的影響，反而會進一步地鞏固和加強他們的宗教信仰和宗教感情。這一點在「文化大革命」中，我們深有體會。

總之，前蘇聯的無神論政治違背了宗教信仰自由原則，傷害了廣大的信教群眾，破壞了具有千年歷史的宗教文物和建築藝術，給國家和人民造成了不可估量的損失，其後果是很嚴重的。

因此，蘇聯解體後，俄羅斯當局理所當然地要拋棄這種有害的無神論政治，恢復作為俄羅斯傳統文化和具有精神價值的東正教。

（三）在俄羅斯有把東正教作為國教的趨勢

目前俄羅斯東正教會某些人已不再滿足於現狀，有些人已走得很遠，他們的權力欲越來越大。教會牧首主張：俄羅斯東正教會要全力發展自身力量，使之成為有重大影響的獨立的社會力量，不是其他政治派別控制宗教，而是用逐漸強大的宗教力量影響社會的進程。

俄羅斯東正教會不久前決定：「神職人員非經教會首腦同意，不得參加地方人民代表的選舉」。可見教會已不滿足於一般的人民代表，教會還要求從根本上改變國家與教會的關係，兩者應是平等的，教會絕不依附於國家，而是完全獨立自主的。

更有甚者，有些人已公開要求掌握政府部門的領導權，一些業已成立的東正教政黨要求在俄羅斯實現神權政體，回到舊沙皇時代。

上述種種跡象表明，一些人想恢復東正教在俄羅斯的國教

地位。看來，這絕不是他們的夢想，而是有它一定的社會現實基礎的。如果事態進一步發展，很有可能把東正教作為國教重新恢復起來。

（四）大俄羅斯民族主義還將繼續反映在宗教問題上

俄羅斯在沙俄帝國時代，就推行大俄羅斯民族主義政策，認為大俄羅斯民族是高等民族，其他少數民族是落後的低等民族，因此它天然地應該統治其它少數民族。

由於有這種大國沙文主義的理論，它制定了吞併其它民族領土的政策。在沙俄帝國時代，先後吞併了許多周邊國家。在蘇聯時代，又吞併了波羅的海三國：愛沙尼亞、拉脫維亞和立陶宛。

在沙皇專制時代，沙俄帝國是個政教合一的國家，東正教又是它的國教，在政治、經濟、文化、法律、宗教等方面享有各種特權，成為國家機器的一個組成部分，成為沙皇專制統治的工具。東正教作為大俄羅斯佔統治地位的宗教，雖然也允許其他宗教存在，但往往使它們處於不平等地位，甚至歧視、排擠和打擊它們。因此，在沙俄帝國沒有宗教平等，更沒有宗教信仰自由。

十月革命勝利後，根據列寧的指示，蘇維埃政權取消了大俄羅斯民族主義政策，實行了俄羅斯各族人民一律平等的政策，同時廢除了政教合一制度，制定了政教分離政策，取消了東正教的國教地位和特權地位，所有宗教一律平等。列寧去世後，蘇聯幾屆領導人破壞了這一正確的政策，恢復了大俄羅斯民族主義政策，繼續歧視、排擠和打擊其他宗教，從而引起了尖銳矛盾。蘇聯解體前夕，雖然公佈了新的宗教法，但這種宗教不平等關係依然沒有得到根本的改變。

蘇聯解體後，當前俄羅斯東正教作為一個大宗教，其地位

非但沒有下降，反而更加提高。俄羅斯宣傳工具有傾向性地報導東正教的消息，而對其他宗教則避而不談。

莫斯科伊斯蘭教中心主任拉維·蓋努特丁不久前說：「在俄羅斯這個國家裡，至今仍在奉行沙俄帝國的意識形態，即只有東正教才是特殊的宗教，即國教」。目前在俄羅斯一些地區，穆斯林與俄羅斯當局鬧矛盾、鬧獨立，除了歷史的、政治的和經濟的原因外，恐怕還有宗教的原因，即他們所信奉的伊斯蘭教受到歧視、排擠和打擊。

現在看來，這種大俄羅斯主義和大宗教主義不但沒有減弱，而且還在繼續增強。

別爾嘉耶夫的基督徒人學思想

劉錦昌¹

繼上文樂峰所作〈今日俄羅斯東正教〉，讀者得一窺基督宗教存留在俄羅斯文化中的寶貴精神遺產及其影響力。本文將更進一步以本世紀最具特色的神、哲思想家別爾嘉耶夫，具體介紹其基督徒人學思想，以具實了解東正教當今的神學思路。

引言 簡介別爾嘉耶夫

本世紀俄羅斯思想家別爾嘉耶夫（Nikolai Berdyaev, 1874~1948）是一位頗有特色的哲學家、神學家，可惜在台灣甚少被注意或提及，筆者初次接觸這位大思想家，是大學時期在項退結教授《現代存在思想家》一書裡頭得知。項老師提到別氏是七十年代俄國知識分子、大學生所熱愛的作家，且別氏的思想成為當時俄國道德再生運動的支柱²，後來讀趙雅博神父

¹ 本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士、輔大神學院神學碩士畢，現任教於台南神學院，並為輔大神學院神學博士候選人。

² 項退結，《現代存在思想家》（台北：現代學苑／先知，1974再版），再版序9頁；項老師於《現代存在思想家》一書再版時加入介紹Berdyaev的專文。在台灣最早介紹別爾嘉耶夫思想的人，可能是已故的名教育思想家田培林教授，在1954年以前就撰寫一文〈巴達耶夫和他的思想體系〉刊登在《大陸雜誌》五卷四期，後來收集在田氏遺著《教育與文化》（下）書中。【參：田培林，《教育與文化》（下）（台北：五南圖書，1985五版），780-797頁】。

本文以下所引用項教授的文字，均採用台北東大圖書（1986年版）的《現代存在思想家》一書。

所著的《存在主義論叢》，書中又再度看到 Berdyaev 的名字與思想簡介，可惜當接著要更進一步找尋有關他的資料就不是那麼容易了，彼時坊間只有三、四本別爾嘉耶夫著作的中文翻譯作品³。近年來，我們發現中國大陸的學者似乎頻頻出版別氏的著作，1998年恰為別爾嘉耶夫逝世五十週年，或許這些書籍趕著出版是為紀念這位大師的卓越貢獻。

有關別爾嘉耶夫在思想史上的重要性在此稍予簡介。我們今日熟悉的拉丁美洲解放神學家 J. L. Segundo，他在巴黎 Sorbonne 大學所寫的神學博士論文就是專門研究別爾嘉耶夫的思想⁴；項退結教授也說：「許多俄國人把他（別氏）看作新時代的先知」⁵；而劉小楓在別氏的思想自傳《自我認識》中譯本前言裡頭，告訴我們一段有關別爾嘉耶夫的趣事與榮譽：

「1947年，第二次世界大戰剛結束不久，英國劍橋大學擬頒授榮譽神學博士給一位同時代的基督教思想家，以誌基督教思想界在本世紀初以來的混亂和殘酷的時代啓為維護自由、維護上帝之愛而付出的思想抗爭。獲得提名的有瑞士新教神學家卡爾·巴特、俄國思想家別爾嘉耶夫和法國具天主教背景的哲學家馬利丹。這三位思想家均著述豐富，在思想界功績卓著，且分別傳承了基督宗教思想的不同傳統：卡爾·巴特傳承路德的福音主義傳統；

³ 當時台灣所發行別氏的作品計有：《人在現代世界中的命運》（光啓版）、《奴役與自由》（長鯨版）、《馬克斯共產主義之本源》（黎明文化版）、《俄國思想史》（政工幹校），以上資料參看項退結，《現代存在思想家》，224頁；其中《俄國思想史》此書幾乎無法購得，至於別爾嘉耶夫不同的中文譯名也出現在各譯本上。

⁴ 王崇堯，〈J. L. Segundo 的釋義學循環〉《神學與教會》（24卷2期），227頁。

⁵ 項退結，〈寫在前面〉，參 Berdyaev，《人在現代世界中的命運》（台北：光啓、先知聯合出版，1974），4頁。

馬利丹傳承托馬斯·阿奎那的理智主義傳統；別爾嘉耶夫則通過一種創造性的綜合，傳承了德國的思辨神秘主義和俄國的東正教神秘主義，並參與了基督宗教存在哲學的發展……。別爾嘉耶夫獲得了劍橋大學的榮譽神學博士學位……。別爾嘉耶夫是本世紀最有影響的俄國思想家……，思想的突出特徵是馬克思主義與基督宗教神秘主義之間的衝突：別爾嘉耶夫早年對馬克思主義哲學有興趣，不久便發生了思想轉向：從馬克思主義轉向自由主義的哲學。……他的自由主義哲學的基礎是基督宗教的神秘主義。……其資源是從波墨、巴德到謝林的基督宗教的思辨神秘主義傳統和陀思妥耶夫斯基、索洛維約夫的俄國東正教神秘主義。從馬克思主義到自由主義哲學的「轉向」，乃是自由理念日益奠定在基督宗教神秘主義思想傳統之上。⁶」

中國學者雷永生在所著《別爾嘉耶夫》中，則形容別氏說：

「從 20 世紀七十年代起，……一些作者認為他是俄國本世紀僅有的少數真正的哲學家之一。蘇聯解體後，俄羅斯及獨聯體的一些國家仍在持續地重新發表他過去論著，他的作品成為學界研究的熱點之一，大多數研究者都把他的精神產品視為俄羅斯思想寶庫中的珍貴遺產。⁷」

閱讀過別氏作品的人，可以感受他的思想與文字似乎散發一種吸引力，國內已故社會主義專家鄭學稼就說別氏的論述對讀者具有啓示性，而且可以發現他思想的獨立性⁸；蔡英文教授

⁶ 劉小楓，〈中譯本前言〉，參 Berdyaev，〈自我認識－思想自傳〉（上海：三聯書店，1997），1~2 頁。

⁷ 雷永生，〈別爾嘉耶夫〉（台北：東大圖書，1998），2 頁。

⁸ 鄭學稼，〈譯者序〉，Berdyaev，〈俄羅斯共產主義之本源〉（台北：黎明文化，1978 再版），1~2 頁。

也曾指出別氏的文字中帶有光芒⁹。別爾嘉耶夫的思想涉及領域甚廣，本文只討論他在人學幅度的言論，特別專注別氏對人的本質、自由、人的命運、成爲基督徒的意義等方面作反省。

本論 別爾嘉耶夫的基督徒人學思想

一、別爾嘉耶夫的思想大貌

要認識別爾嘉耶夫的思想，不能不讀他的《自我認識－思想自傳》一書；在其自傳中我們會發現，別氏最後的哲學是集中探討末世論的課題，我們知道別氏向來重視宗教哲學與歷史哲學的思考，而宗教哲學及歷史哲學的出路何在？端在人類整體的結局之圓滿上，這是基督信仰中末世生命幅度的內容，也是人類命運新的精神力量的轉化之所在。

F. Nucho 在《別爾嘉耶夫的哲學》書中提到，研究別氏哲學的方法仍需注意到，貫穿他整體思想的基本弔詭（fundamental paradox）－自由與必然之間的衝突，他的存在式自由哲學，就是環繞此一基本母題不斷尋找出路¹⁰；而 G. Seaver 在《別爾嘉耶夫思想導論》一書，則將別氏思想畫分五個範疇來討論：人與上帝的關係、人與基督的關係、人與他人的關係、人與自我的關係及時間到永恆的關係，但是 Seaver 指出，其實別氏的中心思想乃在「人的神性與人性」（Divine-Humanity of man）對立問題上¹¹。

從上述的研究者文中，我們可以感受到別氏思想存在著一

⁹ Berdyaev 著，蔡英文譯，《奴役與自由》（台北：長鯨出版社，1978），2頁。

¹⁰ F. Nucho，《別爾嘉耶夫的哲學》（NY: Anchor Books, 1966），8~9頁。

¹¹ G. Seaver，《別爾嘉耶夫思想導論》（Plymouth: James Clarke, 1950），11頁。

種對立衝突的辯證性，他的基本思想就是在探討人的本質究竟是什麼？而他便是從神學、基督信仰、哲學、俄羅斯文化歷史發展等切面中，去尋根溯源為能瞭解真相。

別爾嘉耶夫曾自述：

「我的思想一貫屬於存在主義哲學。在我的思想中可以找到諸多矛盾：精神掙扎的矛盾、自己生存的矛盾。這些矛盾一一困擾著我，無法用邏輯的統一掩蓋得住。思想中真正的統一關連於個體人格的統一。這不是邏輯的一，而是生存意義上的統一。生存性彰顯矛盾。……我以為，人終究是矛盾的，且懸置在對立的兩極上。¹²」

由於他的哲學一反學院式的哲學，雖然別氏自認他的哲學是存在哲學，其實與歐美流行過的存在主義所探索的方式有所區別，既不是論述式，也非戲劇或小說的表達方式。他表示幾乎「從來不屬於任何一個學院」¹³。他行筆類似箴言般自由流露，隨心伴意完全不受拘束。

他的作品¹⁴不時展現多重主題，例如《奴役與自由》一書既討論了生命哲學，實在也是一本社會哲學的書籍；《自由的哲學》是別氏第一部宗教哲學的著作，卻也涉及了一種對精神自由之深思，同時別爾嘉耶夫指出，這部書所討論的也是直覺

¹² Berdyaev, 〈代序—我思想中的諸多矛盾〉，參《人的奴役與自由》（貴州：人民出版社，1994），代序2頁。

¹³ 同上，代序5頁。

¹⁴ 自傳中別氏曾經表示，在所寫的作品中他比較得意的有下列書籍：《創造的意義》（1916）；《歷史的意義》（1923）；《論人的使命》（1931）；《（人的）奴役與自由》（1939），此書表現別氏的極端思想；《末世論形上學的經驗》（1947），此書充分反應別氏形上學。上列第一、二本屬於別氏早期成果，第三、四本乃在巴黎克拉馬（Clamart）時期的作品，第五本則屬晚期著作。參：《自我認識—思想自傳》，276~277頁。

的哲學、人學的哲學¹⁵。從這些跡象顯示，別氏思想豐富，舉凡歷史、文化、社會、宗教哲學、哲學人學以及若干神學課題，都在他的關心項目中，而且這一切基本上也證明了他的心從來沒有離開祖國俄羅斯過，他告訴人們要了解他的思想，不能抽離他的周遭環境¹⁶。

項教授也指出「別氏的基本觀念則已在他的幾本重要著作中表達得相當清楚，尤其在《創造行為的意義》、《歷史的意義》、《人之使命》、《自由與奴役》四本之中」¹⁷，項教授他將別氏思想歸納為七樣基本觀念¹⁸：

1. **人本主義的悲劇**：人類若放棄精神價值，將淪落在自然、機械奴役之下，成為反人本主義的後果。
2. **對象化與奴役**：對象化就是物化，乃忽略人位格的創造性、自由與精神性，將人神化造成「非人」現象。
3. **人性化、位格、創造與自由**：恢復位格尊嚴、固有地位，方能產生人性化、自由。
4. **個人與人類史的命運**：強調個人的重要性，人的神性與人性對立又同時展現的過程構成歷史。
5. **過去、現在、未來與永恆**：歷史的意義在使世間的時代性得以分享永恆的完美性。
6. **神與空無的基礎**：受 Boehme 影響，主張神是愛、也渴望

¹⁵ Berdyaev, 《自由的哲學》(上海：學林出版社，1999)，導言 1。

¹⁶ 對於別爾嘉耶夫整體思想的認識，除了 Nucho, Seaver 等人的著作外，近年來中文的書籍裡，有雷永生的《別爾嘉耶夫》及其相關著譯研究(如：〈精神的苦鬥—別爾嘉耶夫的走向基督教之路〉《基督教文化評論》7期，1998年8月，258~269頁)、汪建釗編選的《別爾嘉耶夫集》(上海：遠東出版社，1999)，以及前面所提及項退結的專論等出版，值得有興趣者參考。

¹⁷ 《現代存在思想家》，238 頁。

¹⁸ 同上，239~254 頁。

人的愛，神自由地創造世界，也是空無的基礎。

7. **基督宗教、教會與世界末日**：信仰基督宗教，但批判教會組織，強調基督教會末日的完成。

汪建釗在《別爾嘉耶夫集》裡，則提出五項探討的主題¹⁹：

1. **俄羅斯靈魂的界定**：強調俄羅斯文化的特性與宗教感，俄羅斯人有強烈末世意識，渴望完美新天地。
2. **知識分子的精神危機**：普遍具有流亡、孤獨、無根性、對上層社會反動，對下層社會的無知、無奈。
3. **個性、自由、創造**：人的個性人格能否實現與（精神）自由密切相關，自由是創造性、個性力量的顯示。
4. **人的精神拯救**：上帝需要人，人也需要上帝來提升自己，成為完善、精神的新造之人。
5. **認識自己（自我認識）**：人的生命乃一條創造性，對抗與掙扎的精神歷程。

至於雷永生的《別爾嘉耶夫》此書，乃目前為止中文書籍中研究別氏思想最完整的作品，雷永生所囊括的範圍，基本上不出上述項、汪二位的論題之外，當然雷氏的討論詳盡多了。

二、論人的本質

雷永生指出：「人的問題是別爾嘉耶夫哲學研究的起點，也是他的哲學之核心內容」當中主要涉及的尤其是人的本質、人的命運、人的解救這些課題²⁰。

「人是甚麼？」這是西方哲學人學（philosophical anthropology）思考的焦點，對於人本質的探討自然牽涉到人的命運、人的解救（救贖）或出路等問題。別爾嘉耶夫對人的

¹⁹ 汪建釗編，《別爾嘉耶夫集》，編者前言：4-16頁。

²⁰ 雷永生，《別爾嘉耶夫》，71頁。

本質思考相當獨特，他從「人格」（個體人格）此一角度來思索。在《人的奴役與自由》²¹書中，他就人的人格特性開始展開談論，別氏認為人乃世間最幽邃的謎，人因為他是一個人（a person），擁有人格（personality）所以才產生了謎，人格是人成為人的特異性之所在，人渴望尋求了解他自己，這也是哲學認識的根源，人在自己的內在深處發現自己具有二重性的矛盾存在；別爾嘉耶夫指出人由兩種途徑認識他自己，且經常陷於此一狀況²²：

人的自我認識

從上認識： 從人自身的神性源頭（人自身的光亮、向上超越之力量）

從下認識： 從人自身的魔性源頭（人的幽黯、潛意識中之自我中心）

別氏更列舉哲學思想史上幾位大家的說辭，顯示像巴斯卡（Pascal）以及十九世紀的杜思陀也夫斯基、祁克果、尼采等頗具反省深度的思想家，他們對於人的本性裡頭此一雙重性、基本矛盾的透視；但是也因為人的內在有此一人格核心、壯偉的本質，人格彰顯他是一主體（a subject）、理性存有（rational being）、自由存有（free being），人格乃是我整個的思考、我整個的意志、我整個的感情、我整個的創造行為；人格同時也是倫理性的與精神性（靈性）的²³。

²¹ 此書的譯文我們參照《人的奴役與自由》（由俄文中譯）、《自由與奴役》（蔡英文由英文中譯）及註23由R. M. French的英譯版本。

²² 《人的奴役與自由》，3頁；《奴役與自由》，21頁。

²³ Berdyaev, 《奴役和自由》（Glasgow: The University Press, 1944 reprinted），pp.24~25。

1. 人的對象化景況

由人格自我認識往下沈淪所產生的，是罪性的事物，用別氏的話來說，就是奴役、非人化的現象。別氏曾經強烈表示他獨特的社會哲學與人學觀點：

「面臨世界，個體人格意識與惡的生存相關。惡發揮著社會定型化的作用，個體人格則反抗世界惡的統治。個體人格是選擇，選擇即抗爭—抗爭世界奴役，抗爭人對世界奴役統治的順從。²⁴」

接著他指出個體人格的塑造乃在與罪惡、環境的衝突，也就是說，人格須對罪敏感，不能無視於罪惡與犯罪現象的存在，否則就導致罪的人格化。罪的普遍化會扼殺、削弱人格的懺悔意識和責任感。人可能犯罪，但這不是說他整个人格就是惡的，我們不能將人視為罪惡的化身，別氏慎重提醒我們：「人的個體人格不能社會化。人的社會化只能是部分的，人若社會化就無法拓展人格的深度、良心及與生命源頭的關連」²⁵。

人的個體人格不能對象化（objectivization）與外在化（exteriorization），不然將產生奴役的現象、人性的疏離及人格的摧毀²⁶。從知識論上，別氏認為客體世界乃主體的產物，但是客體的對象化過程卻可能奴役主體人格：

「當主體的精神失去自己真正的家園，阻隔了與上帝的關聯，一味沈溺於自己的造物—客體時，...於是主體人的本質—精神便失去其固有的品質而墮落。²⁷」

²⁴ 《人的奴役與自由》，39 頁。

²⁵ 《奴役和自由》，57~58 頁。

²⁶ 同上，64~65 頁。

²⁷ 《別爾嘉耶夫》，118 頁。

別爾嘉耶夫認為，人有三種狀態，三種意識結構²⁸：

1. **統治者**：具有為自己生存的意識，經由奴隸而生存。
2. **奴隸**：缺乏自由人的意識，精神被異化，為他人而生存的意識。
3. **自由人**：為自己而存在，且走出自己、走向他人及一切。

別氏指明人的存在狀況乃一方面渴望自由，一方面喜歡當奴隸的矛盾現象，而人的最大墮落在於人是暴君且始終趨向成為暴君。

別爾嘉耶夫的思想，來自他的生命歷程：

「經歷了我的祖國和全世界的災難性時代。我目睹了整個世界的毀壞和新世界的產生。...經歷了三次戰爭（其中兩次可以稱作世界性的）、兩次俄國革命（小的和大的）...經歷了放逐...坐過四次牢...被流放到北方三年，險些被永遠遷移到西伯利亞；被從自己的祖國驅逐出來.....²⁹」

他表明自己具有公民義務感，卻不是從事政治活動的人，關心社會問題卻是屬於非社會的；所以他深刻認識人性，知道奴隸的意識、統治者意識與自由人的意識之真正區別，體會人格在自我認識時，對象化過程中會產生的罪惡掙扎，以及精神解放的重要性。這麼說是否要認定「對象化」應該就是不好的？不，對別氏而言，人的主體其精神的認識作用必然經過對象化，但是當人的精神對象認知化為對象、客體時，若主體不受客體奴役，就不會產生對象化的奴役狀況，所以關鍵是在主體自己是否受自己意向的對象左右³⁰。

個體人格的對象化可以呈現多方面，例如在哲學領域內也

²⁸ 《人的奴役與自由》，41~43頁。

²⁹ 《自我認識—思想自傳》，緒言3~4頁。

³⁰ 《別爾嘉耶夫》，119頁。

會有人的對象化的奴役情況產生，別氏認為從柏拉圖以降，傳統的形上學專注在存有論（ontology）問題的思考上，一直延續到今天仍然主宰著人們，以為概念世界與普遍共和才是真實的³¹；別爾嘉耶夫則主張自由高於存有、存在主義哲學才是真實正確的，靠著理性不能沈思精神，理性將生命導向客體對象，他呼籲精神才是主體、自由以及創造的行動。

除了哲學－存有論的對象化奴役情境外，還有宗教信仰上、受改造過科技性的自然，與社會（學）等對人的奴役；此外，更有國家、革命、文明與文化及自我等對人的對象化奴役諸現象³²。其中別爾嘉耶夫敘述「人受上帝的奴役」此說法時，值得我們謹慎面對，基本上，我們發現別氏深刻體認到上帝是精神、自由、奧秘（God is Mystery）、愛及解救者，上帝不是統治者卻是主體，乃脫離對象化而存在的；不是上帝奴役人，而是神學使上帝偶像化來奴役人³³。

2. 非人化

在別爾嘉耶夫所寫《人在現代世界中的命運》一書中，他討論了「非人化」（dehumanization）的現象。本書是別氏對當今世紀弊病所給予的一種思想診斷，書籍寫作的背景正處二次大戰爆發前夕，彼時俄羅斯、德國、義大利皆在極權主義當政宰制之下，至於東方的日本也是軍國主義氣焰正盛，他發現人類正在面臨非人化時期的開端，而非人化的獸性行為，有其思想及人性論幅度的根源，身為哲學家的他，想為人類的滅絕性集體傾向把脈並尋找藥方，反人性的非人化時代風潮或說「獸化運動」，正是這位宗教哲學家思想診斷切入之所在。

³¹ 《人的奴役與自由》，55-56 頁。

³² 《別爾嘉耶夫》，122-144 頁。

³³ 《奴役和自由》，82-83 頁；《人的奴役與自由》，64-65 頁。

別爾嘉耶夫認為，「非人化運動之所以產生，是因為神的肖像在人身上已經黯淡，人們已經失去基督信仰所啓示給人的：人乃神的子女的感覺」³⁴。他指出非人化其實就是一種非基督化，非人化明顯地表現在兩方面，此即科技主義與走向自然（主義）。當人類非人化時，「人已經失蹤，留下的只是人的某些機能而已。把人分解為某些官能便是科技文明的初果」，當人肖似他的新神明—機器時，人便消失了，不再是人，別爾嘉耶夫重申「人不能是自然或機器的肖像。人是神的肖像」³⁵。

非人化的過程也滲透在文學、哲學的領域內，十九世紀以來的實證論、觀念論、唯物論、哲學自然主義等思潮，皆反應了非人化運動已經普遍流行在文化圈中，甚至不知不覺地成為人們的價值觀。

非人化更是顯示在歐洲宗教信仰與神學裡頭，別氏認為「巴特（K. Barth）的辯證神學就是非人化的基督宗教」，因為巴特的神學雖對神的熱切信仰仍在，但他所信的神與人之間隔著一道深淵。別氏指出巴特的上帝仍存在著，巴特的世界與人類卻是無神的。

別爾嘉耶夫順道批判聖多瑪斯學說中也隱藏某些非人化的思想³⁶。站在整個思想受非人化現象影響的觀點下，別氏也提醒我們連自由主義也只是限制在「一度世界」的幅度內；個體人格所擁有的真正人性自由則非如此。

別氏告訴世人真正的自由，不可建立在社會實證的基礎觀點上，不可以為社會是人生的根源，或以為「社會至上」，我們應該思想自由的精神基礎是甚麼，他指出「自由必先設定選

³⁴ 《人在現代界中的命運》，36頁。

³⁵ 同上，37頁。

³⁶ 同上，42~43頁。

擇真理的前提」，別氏特別陳明基督信仰啓示並肯定人類同時屬於精神王國與自然的社會，基督信仰且堅持此兩者不能用同一尺度衡量，他歎息我們是生活在一個放棄啓示與精神自由的時代，別氏認為堅持人類具有上帝的形象乃最重要的³⁷。

別爾嘉耶夫堅定地告訴世人，世界生命中需要一種新的力量，而「唯一足以挽救世界空前危機的力量是基督宗教」³⁸。基督信仰可使世界再度人性化—神人一體的基督完成的工程，只有在基督—神人合一者之內，人類才能獲救³⁹。基督宗教將再度成爲人類唯一、最後的避難之所，但這須以一種融合人格與團體動力的社會主義的方式，真正基督化並在聖神新而有力形式下顯露的生命才有可能⁴⁰。

3. 人的解救之道

從個體人格對象化、非人化的問題所引伸的就是人的解救，而人的解救首先是精神的解救，有了精神的解救，其它的奴役現象才能消失，因爲人的各種奴役都經由人的意識，是以若不先消除奴役性的意識，就無法達到消除各種奴役的狀況。人的解放、解救，並非只是將精神從物質奴役狀態下救出，我們人類的精神既可以受到物質的奴隸，也可以受扭曲的精神所奴役，而扭曲的精神其對象化會造成更嚴重的奴役事實；別氏指出，基本的二元對立不是指精神與物質對立，而是自由與奴役的根本對立⁴¹。

因而對別爾嘉耶夫而言，人的解救至少需經歷兩種階段：

³⁷ 同上，54，57頁。

³⁸ 同上，7，131頁。

³⁹ 同上，130頁。

⁴⁰ 同上，130~131頁。

⁴¹ 《別爾嘉耶夫》，145頁。

首先需有「精神的中心化」，即排斥對象化而恢復人的自由主體性，從對象化世界的奴役之中脫離出來，能夠自覺到精神在我人身上的真正地位，改變我人精神所受扭曲的景況，這是我們較易體會走向精神之路的初步解救階段，然而經歷此一階段的解放卻仍是受限重重，初步的解放可能產生新的奴役現象，這時往往容易脫離具體世界而走向抽象的觀念世界，受普遍觀念所宰制，並極易進入自我中心主義⁴²。

可見，人格的脆弱性，所以不能只停止在初步的解救階段上，需進行最後的解放—通過人的精神與上帝的精神聯合，向上帝求救，使得人真正可以朝向比人自己的精神更深的源頭，使得人的精神得以昇華，找到最純正可靠的保證，在不斷被淨化中達到最後的解救⁴³。

在面對非人化問題時，別氏主張基督信仰乃現今世界一股新的力量，但是別爾嘉耶夫也曾提醒我們，基督宗教雖然是出自上帝的啓示，然而純淨的天啓也曾攙雜人性墮落的因素，所以基督教會界在歷史上有犯錯的可能性，基督教會並非上帝也非基督本身，裡頭具有喬妝神聖的東西⁴⁴，所以人的精神解救不能是在基督教會組織制度上，而是需尋找到最純正的上帝精神，別氏指出「在基督以外，失落的人，沒有救援可言」，基督是人性尊嚴、自由、創造性唯一的保障，保障人類真正以人性來對待他人⁴⁵。

我們需防止別氏向來擔心的「所有宗教都為反對奴役而奮鬥，甚後又建立客體（對象）化的新奴役」這樣歷史重演的悲

⁴² 同上，146頁。

⁴³ 同上，147頁；《人的奴役與自由》，222頁。

⁴⁴ 《人在現代世界中的命理》，119~120頁。

⁴⁵ 同上，126頁。

劇，而要真正將上帝的精神成爲談論的前提，沒有這前提就無從談論整體的真理，但是別爾嘉耶夫又醒說「關於上帝，關於精神，關於真理的神話之現實性是不能也無須證明的。這是最後選擇的問題，它以自由爲前提」⁴⁶。

他認爲人類精神的解救是一種對整體真理的愛好與認識，「統一完整的真理就是上帝」，對真理的認識即是向神性生活邁進，唯有經由精神的認識才能認識真理，精神的認識是一種「神人認識」，是依靠整體的精神進行的認識；哲學所追求的真理是通過精神體驗才能產生，而他所主張的正是「真正的存在主義哲學是精神的哲學」⁴⁷。

三、人的自由哲學

在別爾嘉耶夫的心目中，哲學研究的對象是作爲精神實體的人，而「作爲精神實體的人，其固有的本質就是自由」⁴⁸，因著人有此一自由，他可以選擇、創造；創造幾乎可以視爲人的另一本質。當別氏對馬克斯主義失望並轉向基督信仰後，曾經表達自己的宗教體驗感⁴⁹：

「我是信教的自由思想家。我的思想是自主的，完全自由的……我有宗教的體驗，這種體驗很難用語言表達出來。我沈醉於深處，在奧秘的世界、一切奧秘的存在面前生成著。每一次對它具有穿透性的刺激都使我感覺到，世界的存在不可能是自我滿足的，不可能在它之後，沒有大的深刻的奧秘、神秘的意義。這奧秘就是上帝，人類不能發明更高的詞了。只能在表面上否定上帝，在深處否定祂

⁴⁶ 《別爾嘉耶夫集》，226 頁。

⁴⁷ 同上，228 頁。

⁴⁸ 《自由的哲學》，中譯本前言 6。

⁴⁹ 《自我認識—思想自傳》，179~180 頁。

是不可能。」

在宗教思想方面德國的 J. Bohme (1575~1624) 之學說以及基督徒神秘主義者對別氏的影響很大⁵⁰，別爾嘉耶夫認為「人所面臨的一切問題，是關於上帝的問題」，但是他警告世人，沈思上帝是不能採用與上帝不相像的理性概念來沈思，有關上帝的真理只存在於啓示神學裡頭，他指出要「建造上帝存有論是不可能的」⁵¹；上帝是精神，唯有用精神體驗的象徵語言方能談論上帝，別氏述說動態地觀點才能理解上帝與人的關係，至於靜態理性方式地理解上帝乃不可能的，而基督宗教的聖經則具有高度戲劇性與動態化，這才是沈思上帝的途徑，靜態的存有論方式是屬於古希臘哲學的⁵²，而非基督信仰的。

在《自由的哲學》書中他討論人的本質：自由。但是深入探討人的本質，便觸碰哲學人學，別氏認為哲學無法脫離宗教，《自由的哲學》是他完全轉向宗教後寫作的理論座標，要深入理解人不能離開自由與基督信仰對人性的陳述；以宗教為基礎的哲學才能透過宗教得以把握生命的奧秘，而這種哲學就是自由的哲學。但是人的自由、精神解放，不是自己可以完成的，救贖端賴神子基督，人的救贖也有賴教會。別氏特別看重基督信仰中的自由以及教會的神秘主義，從人的宗教哲學角度仰望，這是人的自由真正之出路。

1. 基督教會的神秘（密契）主義

別爾嘉耶夫的密契主義傾向十分明顯，F. Nucho 曾經指出別氏的哲學思想主要是受 V. Solovyev (1853~1900)，J.

⁵⁰ 同前引書，193頁。

⁵¹ 《別爾嘉耶夫集》，231頁。

⁵² 同上，232頁。

Boehme，康德、祁克果等人所影響⁵³，其中 Solovyev, Boehme 兩人可以說都是密契主義者，而祁克果雖然談不上是密契主義者，但是卻有濃厚的基督教主觀主義、存在主義色彩，強調個人主體性（subjectivity）的經驗，至於康德則是倫理的主觀主義，對於主體自由堅持到底。

別氏在如是的思想影響下發揮自由的真諦，並從自由的觀點述說宗教—基督宗教的意義，他指出基督「復活的奇蹟，只有自由才能明白」，基督宗教是十字架上的真理之宗教、是自由的宗教，所以十字架的真理只能自由地來接受無法強迫⁵⁴。

別氏認為宗教信仰乃永遠處於神秘主義、自由意志選擇、自由之愛這種神秘主義深處，倘若斬斷此一密契主義的根源，宗教便失去其全部的花果；而我們要成為自由的人唯有透過基督，「沒有基督就是奴役和強制」，他堅信整個教會是建立在愛的自由之上，教會生活是神秘的生活，因為只有作為神秘的存在，才能舉行基督教會的全部聖禮，才能實現生者與死者的教會（聖徒）相通，教會只能以神秘地來接受⁵⁵；他重申教會是自由和神恩的教會，教會本身不可能成為國家，也不可能服從於國家，教會將成為一個地上與天上的天國，新郎與新娘結合變成自由和神恩屬於基督的⁵⁶。

他稱此為教會的密契主義，只有這種密契主義方能具有歷史中和改變此實存世界相關連的奧秘，真正的密契主義不是避世乃需改造世界⁵⁷。在宗教生活內，人透過一種回歸到存有的

⁵³ F. Nucho，《別爾嘉耶夫的哲學》，31~48 頁。

⁵⁴ 《自由的哲學》，203 頁。

⁵⁵ 同上，204~205 頁。

⁵⁶ 同上，210 頁。

⁵⁷ 同上，215 頁。

最後奧秘—密契主義而獲得新的生命，宗教體驗就是必然與終極奧秘碰觸，神秘的會遇將人帶到與神性的上帝面對面，別氏認為密契主義乃使得宗教開花結果的土壤⁵⁸，密契主義其最大的奧秘與奇蹟，是將餅和酒再實現成爲基督的血和肉，這是在宇宙中世界的神秘改變，而其奧秘不是人的理性所能認識的，「只有通過教會，存在的再實現，變化的奇蹟、自由和神恩的奇蹟才能變成現實。只有教會才有神恩的、自由的、超自然的秩序」，他更指出「只有教會的神秘主義是歷史的肉體的神秘主義」⁵⁹，只有教會的神秘主義確認肉體的價值，期待肉體的改造（復活），也唯獨在教會的密契主義中，男性與女性適當結合；真正的密契主義才能將歷史的教會和宗教信仰結合，並深化宗教體驗，別爾嘉耶夫主張教會與密契主義是相互作用，使得「教會意識成爲更加神秘的，神秘主義成爲更加教會的」，他堅稱教會自身就是完全密契主義的，教會的生活就是密契主義的生活⁶⁰。

別氏對於密契主義給予最高的評價，他曾經如來此形容密契主義⁶¹：

「人們常常忘記神秘主義是一個學科，通向神秘主義的心醉神迷的道路不是混亂和愚昧，而是神志清明和外觀裝飾。神秘主義是以加強而非削弱意志、能力爲前提，不是以熄滅智慧之光爲前提。所有偉大的神秘主義者都是這樣教導的。神秘主義在任何意義上都不是角落頹廢，而是增強生長。」

⁵⁸ Berdyaev, 《自由與精神》(London: Geoffrey Bles, 1935), 239 頁。

⁵⁹ 《自由的哲學》，216 頁。

⁶⁰ 同上，219 頁。

⁶¹ 同上，228 頁。

他提醒我們說教會的密契主義首先是自由的密契主義，這就正如教會的哲學是自由的哲學一樣，自由是密契主義生活的目的與終點，也是此生活的基礎與開端，自由的奧秘即真正密契主義、真正哲學的真諦⁶²。

別氏所謂的教會，一般而言並非指羅馬天主教或者宗教改革後的更正教會，他所指的主要是他自己出身的東正教，雖然東正教常常表現出保守主義、禁慾主義色彩，顯得關閉自封的感覺，別爾嘉耶夫曾經批判東正教會背離基督精神，但是終其一生他深具東正教信仰風格也以此嚴厲批評天主教會與更正教會，他對東正教—俄羅斯宗教有極深入的研究⁶³。

別氏告訴我們他個人之所以受基督信仰是因為基督宗教是神人的宗教，他說道：「我之成為基督教徒，並不是因為中止了對人，對人的價值和最高意義，對人的創造性自由的信仰，而是因為我找到了這種信仰的更深刻和更本質的根據。……我的信仰……是建立在神關於人所想的基礎上。」這是一種奧秘與啓示—上帝在人中誕生，而人也在上帝中誕生⁶⁴；東正教神學一真具有強調與奧秘、密契與基督生命結合的傳統，這也是別氏以外當代俄羅斯東正教神學家像 S. Bulgakov, V. Lossky 等人一致的見解，Lossky 更認為密契神學乃指導一切神學論說的基礎，是密契神學將神學引向冥思如此才使得神學成為神學，「神學不過是神秘經驗的理論表達」⁶⁵。

2. 自由與創造

在人學思想上別爾嘉耶夫經常談論創造此一主題，創造是

⁶² 同上，232 頁。

⁶³ 《別爾嘉耶夫》，44~45，48~49 頁。

⁶⁴ 《自我認識—思想自傳》，172~173 頁。

⁶⁵ V. Lossky，《東正教神學導論》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），中譯本導言 XVI。

上帝的本性，但是人也具有這一特性，區別在於上帝的創造是絕對意義上的，而人的創造只是相對意義的，人不是絕對的所以不具絕對能力，人永遠是在上帝中被創造而已，不過我們不能忽略人在宇宙中的特殊地位⁶⁶。

上帝創造的宇宙是一個開放的存在，因此也只有開放的存在才能給人類的創造活動提供廣闊的空間，對別氏而言他所謂的創造，主要是指人的心靈、精神的創造，人具有此精神創造的作用，可以讓人超越現有世界去實現更加完滿的宇宙和諧之力量；換言之，人類的精神昇華是最重要的創造，有這一創造性的流露才有神人合一，所以合一是精神性的，人唯有在精神中才能與上帝合一⁶⁷。

能夠活動地創造乃人的天職，也是人的責任與義務，別氏認為聖保羅關於各種恩賜（神恩）的教導所處理的就是有關人的創造性活動的問題；他指出創造包含變化與成長，真正的創造並非進化，更是超越了革命，「進化是必然性，創造則是自由的」，創造乃決定（命定）的缺席⁶⁸。

別氏進一步主張「自由是精神的自由」，自由的基礎不在我們的意志而是在精神⁶⁹。自由的理念是基督宗教若干領導性的理念之一，缺乏了自由此一理念，則世界的創造、墮落、救贖等成為無從理解，而信仰的現象就停留在不可思議，但是要注意精神的自由其宗教問題，是無法以一種理性的哲學來解決的⁷⁰。

⁶⁶ 《別爾嘉耶夫》，86~87頁。

⁶⁷ 同上，89頁。

⁶⁸ F. Nueho，〈別爾嘉耶夫的哲學〉，99頁。

⁶⁹ 《自由與精神》，117頁。

⁷⁰ 同上，119~120頁。

別爾嘉耶夫區分兩種人的創造型態：一種是作為主體的人改造客體對象的創造，這是將主體力量融入客體對象中，是一種物質性的創造，實際上也是主體力量的客體對象化，他認為這正是人的墮落，人的本質性創造卻物質化了一精神被物質化，一種精神墮落的異化現象⁷¹；另外所指的是精神性、個性與自由的創造，他堅持「創造活動只內在地作為自由和獨立之力為個人所具有」，他認為上帝具有個性是造物主，而人也具有個性是創造者，創造是個性化同時又是自由的⁷²。真正的創造活動不是決定論的、非進化的、也不是必然的，乃是自由。

人的創造本性是上帝所賜給的，但是自由則是深不可測的最後奧秘，理性更是無法觸及，他發語說自由是存在無根據的根據，一切存在發生之前的自由紮根於非存在—「無」之中。因此我們對於這種自由無法形成概念，別氏指出原初的「無」是最大的自由⁷³；別氏從存有論立場述說自由，以「無」詮釋最大自由—非存在，在此我們可能很難進行思考而只可意會。

結 論

別爾嘉耶夫夫人是一位有著強烈末世意識的宗教哲學家，她在《自我認識—思想自傳》裡頭，表達了他最後之哲學。一般在哲學中不談末世論，由於他深刻的基督信仰，而提出一種積極的創造性的末世論，此種末世論要求改造世界，將被對象化的世界轉變成為具有主體性的自由王國，迎接基督所戰勝的死亡⁷⁴，他認為明示歷史終結的世界末世論的歷史哲學，才是真

⁷¹ 《別爾嘉耶夫》，86~87頁。

⁷² 同上，90~91頁。

⁷³ 同上，94~95頁。

⁷⁴ 《自我認識—思想自傳》，283~284頁。

正的歷史哲學，歷史的終結是創造的主體性戰勝對象化⁷⁵；末日是神一人的事業，缺少人的自由則不可能完成⁷⁶。

別氏的末世論與人學思想乃一貫相承，人類是在自由創造、自己的歷史命運中，來回應上帝對他所說的話⁷⁷。天國是透過人的自由與真正的創造行為來到現在，使得此刻變成永恆，而當我們深深體驗到上帝的光明產生了喜樂之時，我們進入永恆，在我們從事精神的革命、精神的活動，體驗到改造世界的聖神降臨時，就是我們替天國來臨作預備⁷⁸。

別氏在俄帝時期大學尚未畢業，就因參與民主示威活動被捕下獄、遭流放，但是他不斷寫作出版與深度的批判見解，到了1920年曾經被莫斯科大学歷史—哲學系選舉為教授，並逐步踏入世界哲學家之林，他的作品表達了高度的創造性、先知的遠見、知識分子的良心、信仰的獨特思考，他的教會密契主義思想也反應一種積極的末世論傾向，其中散發自由、創造的芬芳氣息，並帶領人親近基督信仰面對非人化的世界，使人預嚐天國與永恆的滋味，揭舉人的精神解救之道。

1947年獲得劍橋大學名譽神學博士學位，並受提名為諾貝爾獎候選人，可惜隔年因病逝巴黎而未果；他的一生顛沛流離卻真誠敢言，時常發令人深省之語，雖然在神學上未必所言皆真，倒也值得斟酌參考。

⁷⁵ 同上，288頁；另參《人奴役與自由》，238頁。

⁷⁶ 同上，291頁。

⁷⁷ 《別爾嘉耶夫》，178頁。

⁷⁸ 《現代存在思想家》，254頁。

彌撒禮儀中的講經事工

王春新¹

經驗告訴我們，彌撒講經是信仰培育的撒種事工，也是建立信友團體的共融凝聚力、決定教會活力與發展的關鍵因素。一則好的講經，其所宣報的信息，常能大大提升聽眾參與聖祭禮儀的熱誠。本文作者有感於此，在其近著《傳報喜訊：天主教彌撒禮儀中的講經》的第十一章中²，為講經者提供了講經前的準備、講經中的發揮、講經後的評估等應有的事工。

前 言

彌撒禮儀中的講經者代表天主成爲「傳佈喜訊，宣佈和平，傳報佳音，宣佈救恩」的使者（依五二7），他懷有基督的權威，是天主的代言人和天人之間的橋樑。

如今我們即將邁入廿一世紀，深感許多方面雖處在社會大染缸裏，卻對時代的徵兆不夠敏銳，與時代脫節，尤其在講經方面無法提升信友的靈修生活。拉內神父（Karl Rahner, 1904~1984）認爲當今教會內極待解決的問題，就是所謂「講

¹ 本文作者：王春新修士，馬來西亞甲柔教區司鐸候選人，已於1999年12月27日晉任執事職。準鐸培育的基本哲學及神學訓練，分別在台南碧岳修院及台北新莊的台灣總修院完成，以優秀成績畢業於輔仁大學神學院研究所，獲頒神學碩士學位，是位不可多得的年輕華裔聖職候選人。

² 本書已編入「輔大神學叢書」第49號，於2000年3月由台北光啓出版社發行。本文乃編者將該書第十一章摘要刊出。

經之困難」³：講經的更新是目前教會當務之急，教會不能不重視講經的復興，因為有好的講經，教會才會興盛。

作為現代的講經者，為改善、更新講經事工是非常迫切的，重新使天主的話成為生活的，有效力的，能夠直穿人的靈魂和骨髓，且能分辨心中的感覺和思念（希四 12）。為達到此一目標，在準備講章的時候，必須注意以下三個步驟：講經前的準備、講經中的發揮、講經後的評估等過程。

一、講經前的準備

講經前的準備工作是聖職人員牧靈工作的一環，現任教宗若望保祿二世與聖職人員見面的許多場合中，不忘提醒他們重視主日講經的準備工作，他希望講經者珍惜天主所託付的使命，勸勉聖職人員為了那些渴慕真理的羊群，要好好準備主日的道理，飽足信友在靈性上的需要⁴。

準備講經的過程，是十分艱辛的。那是一番生命的經歷。不過，即使再艱辛也得付出生命的代價，教宗保祿六世《在新世界中傳福音》的文告中，語重心長地勸勉聖職人員應重視講經的事工，他說：

「教友們聚在一起彷彿一個巴斯卦的教會，慶祝在他們中間的主的節日，他們從講經中期待良多，並且也將獲益匪淺，只要講的道理簡單清楚、坦誠、適合聽眾、徹底根據福音教訓……，一定會產生很多生動的及團結的堂區及其它團體。」⁵

³ Karl Rahner, *The Renewal of Preaching: Theory and Practice*, *Concilium*, Vol.33 (New York: Paulist Press, 1968), p.1.

⁴ John Paul II /Ad Limina Address: 'Priests, Their Life and Ministry', *Origins*, Vol.28.No.5 (June 18, 1998), p.74.

⁵ 《在新世界中傳福音》43。

以下我們將要探討四點原則：默想經文、找出主要思想、寫下信息、熱切祈禱，能幫助我們在講經以前，按部就班地準備一篇講章。

1. 默想經文

上台講經以前，要一遍又一遍地誦讀彌撒選讀的三篇經文，讓經文在我們的心中反覆思想，就像聖母瑪利亞一樣，她因驚奇牧羊人對她所說的一切事情，就把它們「默存在心中，反覆思想」（路二 18~19）。有優秀講道者認為這種默想是在選定經文以後，停留在「潛意識沈思」（meditation）的長期享受過程，以便能真正聽到經文說的是什麼。他們對學習講道的神學生和年輕牧師建議說：

「親愛的弟兄們，讓我們盡力被福音浸透。我總覺得，當我能夠浸潤在經文裏的時候，我就能夠講得最好。我喜歡取一段經文，找出它的意義和關係等；在它裏面沐浴過後，我喜歡躺在它裏面，讓它浸透我。⁶」

在默想經文的過程中，首先聆聽祂在我們內的聲音，然後才提出問題，特別是使用 5 個 w（who? where? when? what? why?）來提出兩個基本問題。第一，經文的意思是什麼？講經者要把握聖經原作者的含意，就必須設想自己回到經文的歷史和地理環境中，回到其文化背景中，甚至回到當時作者的思想、意思與目的中。

在聖神的光照和帶領下，懷著祈禱的心情來瞭解經文，我們可以問第二個問題：經文本身要說的是什麼？它對我們今日的世代要說些什麼？經文對聽眾的生活有什麼樣的關係？兩千年前所寫下來的經文，對我們講經者、聽眾，以及這個世界有

⁶ Spurgeon, C.H., *An All-Round Ministry, A Collection of Addresses to Ministers and Students* (U.S.A.: Banner of Truth, 1960), p.124.

什麼啓示？透過長時間的默想，親身體驗經文所隱含的意義，連貫三篇讀經的內容，不斷發掘經文的意義，找出它「今日」的信息。

2. 找出主要思想

主日彌撒感恩聖祭中的三篇讀經，是為配合禮儀年度的慶祝而編纂的。因此，每一篇讀經都可以有一個主要思想。講經者要透過默想以後，不斷向經文中啓示的對象—耶穌基督，自問：「您在說什麼？您的重點在哪裏？您要對我們此時此地的人啓示什麼？」

從三篇讀經中找出主要思想，即使只有讀經一與福音是前後呼應的，讀經二內容的含意是獨立的，儘可能從三篇讀經中，擬定一個明顯確定的主題。成功的講經者提醒：不論經文的篇幅長短，生動或枯燥，都應只能在聽眾面前表達一個主題：「每一篇講章應當只有一個主題，這是講經第一條最大的誡命！」⁷

一篇 10~15 分鐘左右的講經，只足以發揮一個主旨，也就是一個主要思想。宗座聖經委員會的文告，體認到這一點：

「在講經的過程中，不可能對聖經經文作太過仔細的解釋；因此，只能解釋經文的中心思想，就是在團體或個人的層面上，最能啓發信仰和最能激勵基督徒生活成長的那些思想。」⁸

的確，我們不可能在有限的時間內同時表達數個思想，如果我們這樣做，就很容易分散聽眾的注意力，一瞬間，便忘了講經的信息。因此，傑出的講經者為要達到一篇有效的講經，

⁷ Pitt-Watson, Ian, 'Toward a Practical Theology of Preaching, the 1972-1975 Warrack Lectures', *A Kind of Folly* (Westminster: St. Andrew Press, 1978), p.65.

⁸ 《教會內的聖經闡釋》（1993），118 頁。

使信息直達人心，他會懂得如何將三篇讀經的思想融匯貫通，而不是在講經的時候，從讀經一開始解釋到福音，好似每一篇經文是毫無關係而獨立的。

3. 寫下信息

從經文找出主要的思想，或是一個恰當的主題以後，是否將講章一字不漏地完全寫出來，各講經者的看法因人而異。依筆者之見，我們應該避免兩個極端：一方面是完全即席講經；另一方面是受講章的約束。

根據一些有經驗的講經者的觀察，好的即席講經是不多見的；而一字不漏地唸講章，對這個時代的聽眾是毫無吸引力的，因為人們期待講經者與聽眾之間有一種直接性的接觸，就是臉對著臉、眼對著眼的關係（eye-contact）。

筆者認為有一種最好的方法，也是目前講經者最普遍使用的方法，即把講章簡化為幾點摘要或是大綱，隨身帶上講台。這種方法避免我們一字不漏地看講章誦讀，好像老師在課堂上照本宣科一樣，面無表情，沒有適當的動作表達，導致聽眾更無法集中注意力；另一方面，將簡短的摘要擱置在講台的正中央，眼睛隨時可以對焦在聽眾和摘要上，以免一時緊張而呈現腦袋空白的窘境，或是對講經內容掛一漏萬的情況。

4. 熱切祈禱

講章寫好之後，接著是虔心誠意的祈禱。無庸置疑，一位帶有天主能力與權威的講經者，不但從默想經文中，找到主要的思想後，擬出一個主題，還要謙卑地跪在天父面前，求祂繼續指引，與天主保持密契的結合，在祂內湧出活泉。

講經者唯有虔心跪在天主面前，方有能力傳揚祂的話語，使祂的信息成為我們內在的信息，讓祂抓住我們，然後，當我們講經時，它既不是出自我們的摘要，也不是來自我們的記憶，

而是出自那召喚我們實行祂宣道職務的聖言本身——耶穌基督。

上講壇前的 15~30 分鐘之內，應以祈禱平息自己的心靈，不應被吵雜的瑣事干擾或頻頻與人寒暄，使準備講章的整個過程，自始至終都在祈禱的氣氛中，在天主聖神主動參與和帶領下進行。並可以再次流覽講經摘要，以便加深講道的熟悉度。

現在一切準備工作告一段落，那麼這時候就可以懷著天主的能力上台講經了。

二、講經中的發揮

祈禱使講經產生極大的效果，聖職人員應從講經的準備工作起，直到登上講壇的那一刻，持續著祈禱的心情，因為一位熱誠祈禱的講經者，天主聖神一定會充滿，他被賦予從上而來的能力，持續聖神熱火在我們心內的燃燒，催迫著我們說出真理之言，直到我們經歷了祂的話在信友裏面爆炸性的能力。

講經者深深體會到天主的信息，在我們裏面有如焚燒的火或是發酵的酒，那麼，壓力就開始在我們裏面增強，香醇的酒就在聽眾的心中發酵著，此時，按照我們所準備的講章，祈求聖神使我們藉著天主的話，能在人心中產生感動與震撼的能力，使聽眾因而被天主的真理所吸引，靈性能被挑旺起來，基督徒的價值觀也提升，願意按照天主真理和旨意的要求去生活和行動。

在講經時，我們要先引起聽眾的興趣，也就是從他們已體驗過、有興趣的事物中進入他們的心。抓住聽眾的注意以後，我們開始發揮主題，解釋天主的聖言。這聖經的教導必須和今天的生活是相連的，我們必須讓天主的話融入生活，激發聽眾的情感與意志，能主動地決定把信仰生活出來，也就是信仰的

實踐⁹。今以四點要素說明之。

1. 引起興趣

在進入正式主題以前，引起興趣的目的，首先是將聽眾從外面吵雜的世界拉到聖堂的講壇上，然後盡全力讓他們將注意力集中在講經者身上，引用小故事或一小段與講經主題有關的趣聞，說服聽眾繼續聽下去，暗示他們下面還有更精采的內容。

開場白的技巧是非常重要的。至少有時候我們應該懂得從環境開始說起，或從我們的主題開始，而非馬上從聖經開始，因為如此我們就是從人們的生活處境著手，與他們的生活產生直接的關係，而不是從我們希望帶領他們到達之處開始。

其實，一位用心的講經者，周遭有太多太多題材是與主日讀經、教友生活息息相關的，進而可以引起他們的注意和共鳴，可以藉近期內各報章媒體爭相報導的新聞，諸如全球金融風暴、梵蒂岡與中共建交的問題、2000年總統大選的公投入憲、影歌星拍寫真集潮流、Y2K的千禧蟲危機、最近的代理孕母的爭論等等著手。但這些與我們生活息息相關的熱門議題，似乎不會在講經中被提及。

我們光是在「信友禱詞」提出意向為受難者祈禱是不夠的，因為聽眾對天主，對周遭的生活環境產生許多的疑慮和挫折，他們期待講經者能從信仰的角度去反省，幫助他們分辨天主在這時代中的旨意，他們熱切期盼內心的疑問在出聖堂以前，得以解答。講經者一方面要貫通聖經的世界，同時要努力

⁹ 美國耶穌聖心會的會祖愛德·彼德菲修女（Sister Ida Petcrfy）設計的「整體性教理傳授」的五個步驟：引起興趣、主題發揮、融入生活、信仰實踐、複習與結論，增進學員信仰知識和信仰實踐。這種教學法觸及整個人的五大學習機能：想像、理解、感情、意志和記憶。筆者覺得這種教學法，不但對我現在的兒童要理班有顯著的啓發和幫助，同時也應用這些步驟在設計一篇講章上。

掌握和明白今天的世界。

我們相信，如果一開始無法集中聽眾的注意力，那麼接下來的主題就會事倍功半，很難有顯著的講經效果，因為聽眾在講經開始後的三分鐘內，會自動決定是否有興趣繼續聽下去，或是將耳朵關閉。

2. 主題發揮

有了明確的主題以後，講經者可以採用與聽眾對話的方式。這種講者與聽者，或作者與讀者之間的對話，在聖經中屢見不鮮。舊約中《瑪拉基亞先知書》是典型的例子（參：一 2；二 17；三 8 等）。

新約中，耶穌在發揮一個主題，或傳達一個重要思想時，也會採用與聽眾互動來往的方法。祂用簡單的比喻來吸引聽眾的注意，從而去思考生命的意義。例如：慈善的撒瑪黎雅人的比喻，耶穌問：「你以為這三人中，誰是那遭遇強盜者的近人呢？」（路十 36）還有園戶的比喻：「當葡萄園的主人來時，他要怎樣處置那些園戶呢？」（瑪廿一 40）或者，在洗完宗徒的腳以後，祂問他們：「你們明白我給你們所做的嗎？」（若十三 12）耶穌的宣講活動中，提供會眾許多對話的機會，祂特意使他們加入對話，期待他們的回答，藉此瞭解聽眾的想法。

除了耶穌，精通對話方式的高手應該是使徒保祿。尤其在《羅馬書》中，處處可見他曉得猶太人反對他的議論，並予以對話的方式來答覆他們（羅三 1~6，27~31）。另一處，他見到雅典人在宗教信仰上的無知，滿城都是偶像時，他心裏非常的「悲憤又著急」（宗十七 16~21），於是保祿帶著誠懇的語調，向他們發揮耶穌基督的福音及復活的喜訊，使那些哲人感到非常新奇，而願意繼續聆聽保祿的勸勉。

發揮主題時，講經者必須要注意自己的語調，態度一定要

誠懇熱切。一位聖職人員如果在主題發揮時，心裏充滿天主的愛和熱火，表現出關切聽眾的態度，坐在底下的聽眾是可以感受到的，因而也會作出熱烈的回應；若講經者是冷漠無表情的，聽眾的反應自然也是冷淡的，對他講的道理就漠不關心了。

還有，講經者要切記：勇敢說出真理。往往因為講經者要迎合聽眾的喜好或需要，他們喜歡聽什麼就說什麼，使天主所啓示的真理遭到蒙蔽。我們要瞭解在講經的內容上，信息主體是沒有變更的，可是在傳達與溝通技巧上，是可以有所調適的。

保祿使徒勸勉弟茂德：

「你要努力在天主面前，顯示自己是經得起考驗的，是無愧的工人，正確地講授真理之言。至於那凡俗的空談，務要躲避，因為這些空談，多使人趨於不敬。這些人的言論如同毒癌，愈爛愈大……」（弟後二 15~17；四 5）。

保祿很清楚知道自己是宣講天主真道的受託人，忠實傳講天主他傳講的，不是憑自己的言論和智慧，而是天主聖神在他內的能力和催促：

「我們不是宣傳我們自己，而是宣傳耶穌基督為主……不在於智慧動聽的言詞，而是在於聖神和祂德能的表現……。」（格前二 4，13；格後四 5）

耶穌也得罪了一部分人（經師、法學士和法利塞人等），但祂仍然公開宣講，祂講出他們所痛惡的真理，並且責備了他們的行爲，如果在別的地方，一個人要設法不得罪任何人，不過，如果真理中可以生出絆腳石，我們寧願要真理，而不要絆腳石了。這提醒我們要忠實地傳講天主交託給我們的話語，以滋養祂的子民。

3. 融入生活

講經者要充分瞭解、認識他的聽眾，以他們能夠明白的語

言，用簡單直接的方式，將天主的話講出來。聽眾當中，有各式各樣的家庭背景、不同教育程度、性別、年齡、職業，甚至部分聽眾是外勞或弱勢族群，講經者要敏銳於每個人的不同特質，不論聽眾的身分背景如何，都應將講經的主題融入到他們的生活中。

其實，聖職人員在準備講章以前，透過平日的家庭拜訪、善會組織的聚會、禮儀崇拜等等，嚴格來說，應該已稍微認識自己堂區的教友，因此，在講經時更要針對這些教友的背景來傳達天主的信息。亞當斯（Jay E. Adams）認為，其實聽眾會感受到講者是否擁有多於他在講經時所傳講的資料，產生了一種「貯存的力量」（reserve power）之效果，使聽眾更信任講經者所傳講的。

新約中除了耶穌外，聖保祿使徒是適應聽眾能力最強的一位宣講者。在他每一篇宣講的信息中，不論在信息主體、結構、支持的資料及風格語調上，均能很適切地配合每一種獨特聽眾的需要，將信息融入到聽眾的生活層面。保祿在給格林多教會的書信中，表達他願意爲了大眾能夠認識耶穌，針對聽眾的實際情況，可以調整自己的意願。他實在履行了他自己的教訓：

「我原是自由的，不屬於任何人；但卻使自己成爲大眾的奴僕，爲贏得更多的人。對猶太人，我就成爲猶太人；對於在法律下的人，我雖不在法律下，仍成爲在法律下的人，爲贏得那在法律下的人；對那些法律以外的人，我就成爲法律以外的人，爲贏得那些法律以外的人；.....對軟弱的人，我就成爲軟弱的，爲贏得那軟弱的人；對一切人，我就成爲一切，爲的是總要救些人。我所行的一切，都是爲了福音，爲能與人共沾福音的恩許。」（格前九 19~23）

研究保祿使徒講章的曾立華牧師，對於保祿高度的適應能力，有一段評價：

「他具有控制場面的技巧，能應變惡劣的處境，從被動轉變為主動，他敏銳於聽眾之背景和需要，深入認識其聽眾的心態，進入到他們的生活中，使聽眾能在某方面產生共鳴，並予以適當的回應。」

從這段評價中，曾牧師認為保祿的講詞可以包含四個主要特徵：1.和解撫慰性的；2.有面對困難的勇氣；3.尊重他的聽眾；4.對所傳信息裏的真理保有信心¹⁰。可見，保祿不愧是一位符合天主和聽眾的傑出講道者。

今日的講經者面臨眾多的外在因素的挑戰，他不能喜歡講什麼就講什麼，而不理會聽眾是否了解，更不能傳達一些與聽眾生活毫無關係的信息。的確，除非他的講經內容合乎聽眾的需求，不然講經信息是無法聽進教友的心裏。

我們每一次講經，都要以一個肯定和具建設性的目標為主旨，這樣的講經就自然積極而且有方向了，因此，讓聽眾能從三篇讀經的信息中，找到適切時代的教訓，講道是永不能與時代脫節，我們讓聽眾明白我們所講解的道理不僅是應時的（timely），也是萬古常新、超越時空的（timeless），能切合任何時代的需要。

4. 信仰實踐與總結

在講經中，我們絞盡腦汁、想盡各種辦法來吸引聽眾的注意力，然後我們開始發揮講經的主題，將天主的信息融入到他們的生活中，最後在講經結束以前，不可忽略了提醒聽眾要採取行動，在生活中實踐剛才三篇讀經所教導的一切。

古代拉丁修辭學家西塞羅（Cicero）在其著作《演說家》（*The Orator*）中曾說：「擅長演說的人，說話除了必須能夠

¹⁰ 曾立華，《講道職事的重尋》，166，174頁。

教導、取悅，還能夠說服。¹¹」聖奧斯定引述西塞羅的格言，並將它應用在講經者是為教導人的理智、娛樂或鼓舞人的情感，以及說服或感動人的意志去實踐真理的要求。他認為教導是有必要的，娛樂猶佳，但說服則是一種勝利。可見，任何一種形式的演說，其最終目的即感動人去採取行動。

講經的其中一項目的，也就是說服聽眾回應天主的要求。我們不僅期望聽眾會瞭解或記得我們在講經中所教導的，而且更期望他們能採取一些行動。斯托得牧師說得好：「沒有呼召（summons），就沒有講道（sermon）」¹²。

基督教的講道是非常重視聽道後的生活實踐，即決志（commitment）或皈依（conversion）。同樣，禮儀中的講經不光是宣佈理論，或討論某項疑問，更重要的是講經者要清楚地指出信友在生活中如何實踐所教導的，將真理活用出來¹³。

耶穌不論面對任何一種人，每講完一個比喻或是教導真理後，一定會提醒人去實行效法，例如祂講完了慈善的撒瑪黎雅人的比喻後，問說：「你認為這三個人當中，誰是那個遇到強盜的鄰人呢？」法學士回答：「是憐憫他的那個人。」耶穌挑戰人的回答：「對了，你也照樣去做罷！」（路十 25~37）。天主藉著講經者在我們心內敲門，按我們心內的門鈴，促使我們從祂那裏接受永生的信息，祂要求我們採取立場，沒有所謂保持中立的，必須引起兩種極端的反應：一是拒絕，一是接受。

總之，聽眾除非使客觀的真理落實到一個人的信仰經歷中，使真理在我們的生命中「內在化」，從而令信仰知識與靈

¹¹ 楊克勤，〈西塞羅與奧古斯丁的修辭學〉《道風》漢語神學學刊（半年刊），1996 春，第四期，84 頁。

¹² 斯托得，《當代講道藝術》，249 頁。

¹³ Charles E. Miller, *Ordained to Preach*, p.92.

修生活能融合起來，才不致落入理論層面，而真實地成爲「表裏合一」的成熟基督徒。

講經結束以前，可以重述以上的一至兩個要點，不要結束得太突然。這樣重述有助於加深他們的印象，提醒聽衆去回憶講經的主題。新約使徒們不怕合宜的重複。保祿說：「我把這話再寫給你們，對我並不困難，對你們卻是有益的」(斐四1)；伯多祿對聽衆也是這樣做：

「縱然你已知道這些事，已堅定在所懷有的真理之上，我還是要提醒你們。我以爲只要我還在這帳幕內，就有義務以勸言來鼓勵你們，激發你們。」(伯後一12)

結論不必太長，普遍上都是以一段禱詞做爲結語，例如：「求主幫助我們，去克服生活上種種的誘惑，賞我們力量與恩寵面對種種困難」等等，有經驗的成功講經者知道：這樣的禱詞還不能算是一個完整、令人滿意的結論，如果將禱詞放在講經後的信友禱詞中，更爲恰當¹⁴。

講經者在結論時，常犯的毛病就是不知該如何做結束，甚至有時候以爲講經已接近尾聲，怎麼還會聽到新的思想。的確，如果結論準備得不好，就會在終點線上徘徊，並且使聽衆急得想要離開。

綜覽以上，爲能達到一篇有影響力的講經，筆者認爲持守「一則故事，一個主題，不超過十五分鐘」爲原則，是非常重要的。一切講經的內容，應用在聽衆身上時，首先要情境化 (contextualize)，要合時宜 (contemporize)，要個人化 (personalize) 及個別化 (particularize)，最後，激發他們採取行動，在生活中成爲基督的見證人。

¹⁴ 同上，p.101.

三、講經後的評估

從講章的準備工作到登上講壇，將一篇信息傳播給在場的每一位基督徒，再從講壇下來，講經者終於鬆了一口氣。其實，嚴格來說講經並沒有劃上句點，只是暫時告一段落，因為講經的結束，意謂著聽眾要去落實在日常生活中的開始；而講經者個人卻要對講經做評估和反省。

首先，講經者要在天主面前靜下心來，謙卑地向天主獻上感恩讚頌的禱聲，因為是祂賜予人宣講祂福音的權利，成為天人之間的橋樑。如果在講經的事工中有怠惰疏忽之處，請求天主的原諒，並祈求祂派遣聖神在聽眾的心中運作，使講經的成果落實在生活中；最後，可以請教一些教友對於自己剛才的講經的看法和感受。

以下提出兩點講經後具體的有效建議，提供講經者參考：

1. 自我評估

講經以後，個人有必要在祈禱的氣氛中，問自己三個問題：當我在講經時，我是誰？我在哪裏？我正在做什麼？這些問題幫助我們反省，自己是否善用天主所給予我的講經權利，實現了耶穌託給我們的這些使命嗎？

教友參加教會禮儀的聚會是因為聖言的感召，他們相信天主聖言是他們生活的中心，透過聖職人員的口得到靈性方面滋養。講經者的使命在藉天主的話打碎鑽石剛硬的心，醫治受傷破碎的心。

可是，有些講經者擅於使聽眾大感不安，抨擊教友的種種不是，卻忘了要安慰那些被他深深攪擾的人。例如，有時候會聽到聖職人員在講經中批評那些不進堂的人，可是坐在講經者面前的教友是一群熱心善良，平時都進堂的人，為什麼反而被批評，而那些不進堂的教友，根本聽不到、也感覺不到講經者

的訓勉和不悅。

講經者在講壇上的種種表現，有些時候自己無法看清楚，或是意識到有哪些方面的優缺點，如臉部表情、措辭方面、肢體語言、主題結構、生活舉例等等，我們需借助於聽眾的提醒和指正，如果聖職人員組織聽講的教友成立「聖言智囊團」，幫助我們評估講經的效果，就更能發揮其講經後檢討的作用。

講經以後，我們會面對四種教友的反應：

第一種，認為講經好，彌撒後就直接向聖職人員反應；

第二種，認為講經效果不怎麼好，直接向聖職人員指正；

第三種，不論講經講的好不好，他總是一句「很好！」

第四種，不會表示任何意見，或許在講經者背後會批評。

通常我不必去詢問以上第三種類型的聽眾，即那些從不說出真心話，對你講經的表現總是肯定：「說得非常好，不過（停頓了一會）.....」，當你問他「好」在那裏時，他卻啞口無言。我們可不能忘了耶穌的警告：「幾時眾人都誇讚你們時，你們就有禍了，因為他們的祖先也同樣對待了假先知」（路六 26）。

講經者非常期待教友給予建設性的指導或批評，但教友卻往往不好意思，怕得罪講經者，只好應付一下。海畢爾斯牧師（Bill Hybels）說得好：

「每一位講道者或多或少都會受到聽眾的批評。除非我在最恰當的時機，用最恰當的問題問對了人，否則不論我多麼願意聽到有建設性的批評，都不會有有人給我這類的評語。¹⁵」

講經者有必要審慎考慮被詢問的對象，他必須是一位具有洞察能力，勇敢指出是非的，又是一位可以信任的人。

此外，還應鼓勵聽眾對講經有任何意見，可以直接去跟聖

¹⁵ 比爾·海畢爾斯等，《如何講道》，189頁。

職人員反應，幫助他們成爲更傑出的講經者，這也可以說是教友應盡的責任。我們相信，聽衆的鼓勵是精神上的支持，指正卻是實際行動上的提醒。

2. 儲存講章

聖職人員平時忙於從事牧靈工作，難得抽出數小時準備星期天彌撒禮儀中的講經。彌撒禮儀中的讀經是每三年（甲、乙、丙年）循環一次，有些講經者會取出講過的講經內容，翻修以後，再加上新的資料，重新對會衆傳講天主的信息。聖職人員往後若能完整保存所有的講章，以便在忙碌的牧靈工作之餘，可以重新翻出舊的講章，添加一些新的體驗和看法，一定有助於未來準備一篇更豐富的講章。

講章的儲存內容會隨著個人的講經歷練而增加，不斷革新自己的觀念和知識，就如同在神學的薰陶過程中，不斷透過參考、思索、收集資料，以增加對天主和對人的認識。

另一方面，講經者經過自己、他人、「聖言智囊團」或「研經小組」所回應的問題與結論，記錄下來，真的受用無窮。許多時候，聽衆給我們點出自己在講壇上所沒有意識到的缺點，或者他們對講經內容的認同，都有助於我們改進將來講經的技巧，更激發講經者繼續不斷地往成全的途徑邁進。

結 語

講經是以基督的信息爲其講經的中心，內容的焦點是傳報基督的踰越奧蹟，以聖經爲真理的依據，並針對聽衆的實際生活環境的情況，明白他們的感受，帶著誠懇熱切的感情和態度，以對話的方式，幫助信友瞭解天主在信息中的啓示，並在日常生活中回應天主的邀請。講經者，您準備好自己了嗎？

父是宇宙人類的歸宿及目標

(下)

錢玲珠¹

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。本文上篇在122期，551-563頁。

參、禱文中的天父

在禮儀的其他禱文中，我們也處處可見天父的蹤影，和天人之間的關連。

一、感恩經

感恩經是感恩祭宴中最重要「主禮者的禱詞」，也是整個感恩祭宴的中心與高峰。感恩經包括許多部分，每個部分，都與天父相關²：

在頌謝詞中，教會藉著基督、在聖神內，感謝天父之創造、救贖和聖化的工程。

在呼求聖神禱詞中，教會祈求聖父派遣聖神聖化餅酒，以成為基督的體血。

在建立聖體聖血敘述中，基督十字架上的祭獻，以聖事的

¹ 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。

² 《彌撒經書總論》，1980，No. 10, 54。

方式，臨現於餅酒形下；這是天父救贖工程的高峰與踐履。

在紀念禱詞中，教會將聖子為使人與天主修好的祭獻，呈獻給天父。

在求恩禱詞中，天上人間共融的教會，一起祈求天父垂顧。

在聖三頌中，教會藉著基督，在聖神的共融中，把一切崇敬和榮耀，歸於天父。

感恩經第三式更清楚地表達了回歸生命本源的祈求：「將來在天國，永遠同享你的光榮：……我們要親眼看見你、我們的天主。³」

二、信經

信經是信仰的核心，表達基督徒信仰的內容。通常使用宗徒信經和尼西亞信經。信經是彰顯天父的光榮，並表達對他在基督身上的救恩工程之讚美和感恩。在洗禮和感恩祭宴中誦念信經，是基督徒團體在天父及他人前宣認自己的身分，並願在聖神的德能中，以基督的伙伴自居，並依福音精神而生活⁴。

在早期的教會中，信經是在洗禮中使用的，成為提醒人記得天父的標記，因為基督徒是奉天父的名受洗。直至今日，在成人入門聖事的整個過程中，信經的授與及信仰的宣認，仍是不可或缺的一環。

在尼西亞信經中，天父是萬物之源；基督為了救援我們，道成人身、受難、死亡、復活，並且是末世的審判者。聖神過去透過先知說話，現在仍臨在於教會中，引領我們透過基督，回歸天父。天父也在基督和聖神內，走向我們⁵。

³ 感恩經第三式，No. 116（為亡者祈禱）。

⁴ Peter E. Fink, *The New Dictionary of Sacramental Worship*, 303.

⁵ 同上，1295~6。

三、天主經

天主經是耶穌親自教給我們的祈禱文，也是基督徒最常運用的祈禱文。包括七個祈求。前三項祈求是求天父的光榮；後四項祈求是向天父表達我們的心願。

天主經是教會最卓越的祈禱，本質上扎根於禮儀祈禱中。它是日課主要時辰及基督徒入門聖事的組成部分。領洗者學習，並能夠以天父必會垂允的唯一聖言呼求他，因為聖神傅油的印記，已不可磨滅地印在他們身為天主子女的整個存有上。天主經更被納入感恩禮中，顯示出其各項祈求的「末世」特質，對主深深地期盼，「直到他再度來臨」⁶。

當我們向「我們的父」祈禱，就是偕同子和聖神朝拜他、光榮他。而當我們祈求天父時，天國的象徵使我們想起生活的盟約奧蹟。父家是我們的家鄉，是悔改之心促使我們歸向天上，歸向天父。天國是父的居所、我們真正的家鄉、我們的歸向，我們永遠屬於它⁷。

天主經是所有禱文中最完美的，既教我們祈求，也培育我們的信仰情操。難怪戴都良會說：「主禱文確實是全部福音的撮要」⁸。

肆、圖像中的天父

天主子民對仁慈大父一直有著無限孺慕之情，這神人關係除了在聖經、聖人傳記、神學著作、禮儀年、聖事以及禱文……中可以尋到蛛絲馬跡，還有藝術上的表達。

傳統上，教會藉著各類形象、方式，來描繪心目中的天主。

⁶ 《天主教教理》，No. 2768~71；2776。

⁷ 同上，No. 2789, 2795, 2802。

⁸ 同上，No. 2761, 2763。

我們可以透過在聖堂中、禮儀用書中，及祈禱中所使用的天父圖像，來瞭解在世代代的信友們眼中、心中的天父，以及其間蘊含著的極豐富的神學意義。

一、聖堂中的天父圖像

梵二以前，在聖堂中陳顯聖父的圖像是十分普遍的。迄今我們仍可在許多古老的聖堂中，看到這些在信仰上以及藝術上的重要寶藏。但在歷史中，天父的圖像不是一成不變的。正是在這些多元的表達中，我們能瞭解當時的天人關係。

在教會之初，天父從未以人的形象出現。因為當時基督徒相信天父的真實面貌，人是不得見的⁹。因此多半以雲端伸出的一隻手，或象徵天鄉的光榮之曼朶拉（mandorla）來表達。我們可以由一些古老的聖堂中找到證據。

在義大利東北，距威尼斯不遠的地中海沿岸，有一個城市拉文納（Ravenna），被稱為「馬賽克的首都」（Capital of Mosaic），因為全城中處處可見以馬賽克鑲嵌成精采壁畫的聖堂。在這些聖堂中，我們見到的天父，常是一隻雲端中伸出的手。譬如在享有盛名的維他聖殿（The Basilica of St. Vitale）中，就有許多這類的表達。在這座築於第六世紀的聖殿的聖所（Presbytery）右側牆上，有一幅半圓形的聖像，描繪亞伯爾的祭獻與默基瑟德的祭獻¹⁰。在他們祭獻的祭台上方，雲端中伸出的是天父悅納的右手。在這幅祭獻圖的左上方，有另一幅圖像，描繪的是天主召叫梅瑟¹¹。在火荊棘中脫鞋的梅瑟，正

⁹ 參見：出三 6。

¹⁰ 參見：創四 4；《天主教教理》，No. 2569。《創世紀》前九章把人類與天主的關係描述為亞伯爾向天主祭獻首胎羊隻；參見：創十四 18-20。

¹¹ 參見：出三 1-6。

轉頭望向由他右上方雲端中伸出的降福的手。在這半圓形的壁畫對面的牆上，也有一幅半圓形的馬賽克壁畫，主題是亞巴郎的兩個故事：天主藉著三個旅人顯現給亞巴郎，預告他將得子；及亞巴郎獻子¹²。在亞巴郎獻子圖中，亞巴郎正舉刀要祭獻獨子時，回身聆聽天主的召喚。此時，天父由雲端伸出指示的右手，來阻止他。在此圖的上方，有梅瑟在西奈山上領受十誡的圖像。在此圖像中，天父由雲端中伸出右手，遞給梅瑟一幅卷軸，象徵十誡。

在拉文納城郊的嘉西聖亞博那聖殿（The Basilica of S. Apollinare in Classe），是與維他聖殿同一世紀、同一出資者興建的聖殿¹³。在此聖殿頂端半圓拱壁聖所（apse）中的馬賽克鑲嵌壁畫，是拉文納馬賽克藝術晚期的作品。在貝殼形的主要壁畫中，天父的右手在雲端伸出，指向其下由寶石鑲嵌的金十字架，在十字架的正中間，有基督的頭像，彷彿天父的手在暗示基督在大伯爾山上的榮顯聖容。在聖所右側牆上，也有一幅祭獻的壁畫，包括了舊約中的三個祭獻：亞伯爾、默基瑟德和亞巴郎的祭獻。天父的手由帳幔之後的雲彩間伸出，正在降福他們。

此外，在羅馬的聖殿中也有類似的表達。在築於第一世紀，並重建於第四世紀和十九世紀的聖格來孟聖殿（The Basilica of San Clemente）就是一例。它的半圓拱壁聖所中的馬賽克鑲嵌壁畫的主題，是人類及萬物的救贖，這救贖是由基督十字架上的犧牲而來。因此，在這幅聖像的頂端，是象徵璀璨的天國的 mandorla，其間，天父的右手拿著一只榮冠，指向懸

¹² 參見：創十八 1-15；廿二 1-18。

¹³ Gianfranco Bustacchini, *Ravenna: capital of mosaic* (Ravenna, Italy: Salbaroli Publications), 26.

於十字架上的耶穌基督，以光榮他。羅馬的巴西德聖殿（The Basilica di Santa Peassede）聖所拱壁的聖像中，基督手持書卷，乘著雲彩降來，其上是天父在雲端伸出右手，握著榮冠，彷彿正要給基督加冠¹⁴。

羅馬的四大聖殿之一，聖母雪地大殿（The Basilica of Santa Maria Maggiore），也有相似的表達。在正殿頂端的半圓拱壁聖所中，主題畫是在天鄉，基督為聖母加戴榮冠，天使及聖人們簇擁在周圍。在其上，是花彩斑斕的 mandorla，象徵著不可見的天主，也參與其中，光榮聖母。同樣，羅馬四大聖殿之一的聖保祿聖殿（The Basilica of San Paolo fuori le Mura），在十三世紀的聖所拱壁鑲嵌畫中，基督左手扶持展開的書卷，右手降福眾人，兩側環立著宗徒們。其上，也是美麗非凡的 mandorla，象徵天父在高天不斷遣發聖神，使我們認識基督，獲享永生¹⁵。

對天父比較特別的表達是聖母雪地大殿中的一幅預報救主基督誕生圖，圖中天父是以基督的形貌出現在雲端的 mandorla 中，正對著聖母吹出一口氣，在這道氣中，聖神以鴿子的形狀朝向聖母飛去。

當然，我們也不可忽略在梵諦岡希斯丁聖堂（Sistina Chapel）中天花板上米開朗基羅的經典之作：創世紀的畫像。圖中天父以白髮白鬚的飛行之姿，創造天地與人類。充滿力與美的動態軀體，顯示出天父的力量與其時時處處的臨在。

而在斐冷翠（Florence）的聖母新聖殿（Basilica di S. Maria Novella）中，一幅十五世紀的聖三像裡，天父以老者之

¹⁴ 羅國輝編著，《在地若天》（香港：香港教區禮儀委員會，1999），41。

¹⁵ 同上，34。

姿出現，面容慈祥悲憫，頭頂金色光環，身著紅袍，肩披深藍外氅，雙手扶持著十字架上的基督，而聖神居於二者之間。這樣的圖像，倒是我們不陌生的。

二、禮儀用書中的天父圖像

中世紀的禮儀用書，常常不僅有文字，也有許多彩繪的圖像及圖案。其中，當然也有對天父的描繪。如 1395~1455 年使用的彌撒經書中「預報救主基督誕生」的圖像，天父是以基督的形象出現，右手持書，書卷上寫著 A 和 Ω，表示他是時間的開始與終末；他左手下俯，正遣發聖神，使聖母受孕。他身著紅袍，右肩斜披藍色外氅，頭上有以紅色十字架為中心的金色光環，在他身體四周，也有向外輻射的金色光芒。他背後是象徵天鄉的藍色襯底¹⁶。

在 1412~1468 年使用的彌撒經書中，也有聖三（Trinity）的圖像。髮鬚灰白的天父端坐在中心，龐大的身軀由頂到底，幾乎佔滿畫幅。他身穿紅袍及寶藍色外氅，雙手扶持著十字架，十字架上懸著的是正在為救贖我們而流血犧牲的基督。聖神如鴿，棲於基督頭頂的金色光環上。天父頭頂，也有著同樣的以紅色十字架居中的金色光環。天父伸開的雙臂，環抱著整個十字架、基督和聖神。天父的身後，圍繞著一道金色光圈，並有無數白金色光芒，向外輻射而出。在光圈之外，是代表天國的藍色¹⁷。

此外，在紐約皮朋莫根圖書館（The Pierpont Morgan Library）的收藏中，也有一些例證。在 Abbey of St. Peter, Salzburg, Austria, 1050 年的福音集（Gospel Lectionary）的聖

¹⁶ *San Marco: I Codici Miniati*, Firenze (Italia: Bonechi Edizioni "Il Turismo" S.r.l, 1996), 4.

¹⁷ 同上，14。

神降臨節（ Pentecost ）圖像裡，天父隱藏在雙層的藍色雲彩中，雲彩的外緣，是火焰狀的紅色光芒¹⁸。在同一地區的 1070 年代的福音集的聖斯德望殉道圖像中，當斯德望被衆人以亂石投擲致死時，天父的右手以降福之姿，自藍色多層波浪形的雲彩中伸出¹⁹。1240 年代，在法國巴黎的舊約小插圖（ The Old Testament Miniatures ）中的創世紀圖像，是十分可愛的。在四格連續圖像中，我們可以看到天父創造魚和鳥、創造動物和亞當、創造厄娃及天主的警告，以及人的墜落。而在各幅圖像中，天父的形貌一如熟見的基督，清楚表達出天父與基督的合一性，和天父是藉著基督來創造²⁰。

1435~40 年代，義大利米蘭（ Milan ）的聖詠團歌書中的基督受洗圖像，天父出現在藍色雲彩中，與基督容貌相似，也同樣頂著十字架居中的金色光環，天父目光垂視著正在受洗者若翰洗禮的愛子基督，並伸開雙手為他祈禱²¹。1546 年羅馬用的日課經（ The Farnese Hours ）裡，一幅以創造為主題的圖畫中，天父被描繪成一位精壯有力的男子，屈膝飛翔在空中。他雙臂向前後平展伸出，食指指向前方。左右簇擁著一群小天使，背後是一圈金黃的光暈²²。於是，我們眼中所見，是一位充滿力與美的造物主。

三、禮儀用的天父圖像

泰澤祈禱在本地教會逐漸受到更多人的注意及喜愛，而在

¹⁸ Jeffrey Golick, ed., *Illuminated Manuscripts: Treasures of the Pierpont Morgan Library* (New York: Abbeville Press Publishers, 1998), 70.

¹⁹ 同上，94。

²⁰ 同上，26。

²¹ 同上，53。

²² 同上，24。

這種類形的祈禱中，聖像是常被用來佈置祈禱場地的重要元素，十字架更是其中的焦點。最普遍被喜愛和使用的十字架，就是曾在亞西西召喚聖方濟的達米盎（Damiano）十字架。在這個十字架頂端的半圓形中，有天父的右手，伸出二指，指向其下張開雙眼、熱情地注視世人，並為他們被釘在十字架上的基督，以及復活後在天鄉仍然奔走不停的生活的基督。這表達基督被天父的右手由死者中復活起來；也可以被視為天父正降福耶穌所有的作為²³。

此外，十五世紀初俄羅斯有名的聖像畫者 Andrew Rublev 的經典之作聖三像，也是常在禮儀、祈禱中被運用來幫助人誠心朝拜、祈禱的圖像²⁴。

由以上在不同時代、景況中表達的諸多天父的圖像，我們可以看見天人關係及天父在信友們心中的形象：他既是創造萬物生命的來源，也不斷祝福萬物的生育、成長，更是萬物投奔的終向和歸宿。

結語：父是宇宙人類的歸宿及目標

在人間的禮儀中，我們預嚐那天上的，參與那在聖城新耶路撒冷所舉行的禮儀，過去、現在與未來在當下合而為一；天上、人間亦融於一堂。地上的過客，隨著禮儀年的節慶循環，在禮儀中一次次重溫天父創造與救贖的奧蹟；在聖事中，經驗與天父「你在我內，我在你內」的共融合一，及豐沛的恩寵；

²³ Michael Scanlan, *The San Damiano Cross: An Explanation* (Steubenville, Ohio: Franciscan University Press, 1983), 13.

²⁴ 此幅聖像及其說明請參閱：谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀》（台北：光啓，1992），251~58；Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of icons* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989), 198~205.

在禱文中，品味天父的全能、化工與恩慈；在圖像中，激發對天父深刻真摯的感情。

在許多中世紀聖堂的馬賽克鑲嵌畫中，左側有白冷城，右側有耶路撒冷城。救主耶穌基督誕生在白冷，那是他道成人身之救恩工程的開始；他在耶路撒冷自獻生命於十字架上，這是他的救恩工程的完成。我們小小羊群中的每一隻小羊，都要跟隨頭羊——我們的主基督，在這「已經開始、尚未圓滿完成」的救恩旅程中，走向新耶路撒冷，那是救贖之後的新天新地，也是天父等待著、迎接著我們的美麗、永恆的天鄉！

福傳談天父

與台灣宗教文化中天父觀的對話

（下）

莊慶信¹

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。本文上篇在122期，574~595頁。

三、基督徒與台灣宗教文化中天父觀的對話

上述中華文化及台灣宗教文化中的至上神觀，若與基督信仰中的天父觀比較一下，哪方面相當接近？哪方面差距比較大？有無交談的餘地？是否有助於基督宗教的本地化²？這是以下試著對談的重點。

（一）天父屬性方面的對話

至於對聖父、聖子、聖神的中國式理解，秦家懿要我們反省中國人講「天」就像基督徒講「天父」一樣普遍，但今日對太空的探險會不會失去部分表達終極實在的能力？是否要考慮採用「太極」或「太一」取代天或天父？以方東美所講的「神

¹ 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。

² 谷寒松、趙松喬，《天主論·上帝觀—天地人合一》，389，394頁。

人」取代聖子？以張春申所講的「聖氣」取代聖神³？這些問題都和天父的屬性有關，值得探索。

1.至上者：上帝、天、太極、無極、真如、聖極；道、聖言、神人、聖道

從這屬性我們可以看出，儒家的天（上帝）、台灣民間信仰的天公、甚至原住民的至高神，都屬於宗教家的至上者（至上神），與基督信仰的天主最為接近；而道家開始主張的「道」「太一」或「太極」，則可解讀為哲學家（形上學）的至上神。雖然道教常用「一氣化三清」來表達宗教家的至上神，亦與唯一的道密不可分，這種表達方式近似西方基督徒哲學家所探索的上帝；與儒道兩家相比，佛教的「真如」只能視為哲學家的終極實在或神聖者（the Divine）。道家與佛教的這方面看法深深影響幾千年來的中華文化，最明顯的是宋明理學以來的中國哲學家大都將宗教上的神與哲學上的神劃上等號，試圖化解其間的對立，而且傾向於把宗教上的位格神看成非位格的哲學家之神，以致過分強調上帝的非位格性。

張春申神父曾闡釋、分析人類表達天主的兩種模型：一是位格性（或位際性）的模型，如天父，另一是超位格性的模型，如上主是我的力量；天主是海，人是小水滴。中國偏重超位格型，而基督宗教偏向位格型⁴。雖然基督宗教信仰傳承裡含有此兩模型，但是偏重位格模型是無可否認的事實。既然在信仰傳承中一直同時保有這兩種模型，今日在本位化的時代趨勢下，華人基督徒是否可以考慮同時接受超位格的至上者一道，在「道」字前，加上一「聖」字，而以「聖道」詮釋聖三的第二位。1984年謝扶雅就提出以「聖道」取代天主教的「聖言」、基督教的「道」以及自己早期提出的「洛戈斯」（Logos）一

³ 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》，258~263頁。

⁴ 張春申，《中國靈修芻議》（台中：光啓，1978），9~16頁。

詞⁵。以「聖道」一詞類比於中國道家甚至後期儒家的「道」概念及通俗的「言」。由於當代哲人方東美在他建構的生命藍圖中，「神人」一詞出自莊子，早被道教理解為有高深道行的真人或聖人，因此以「聖道」一詞形容聖子比「神人」更為恰當。再者，後期儒家把道家慣用的「太極」「無極」兩詞融入了新儒家思想裡，此兩詞同時涵蓋理性與體證兩層面，基督徒或許可參考此兩詞而以「聖極」來詮釋「聖父」。簡言之，基督徒可由啓示的信仰路線切入，以上帝、天主等位格模型稱呼聖父，以聖子、聖言等稱聖三的第二位；同時由人類的理性（形上推理）或宗教體驗路線切入，而以「聖極」「真如」等超位格（非位格）模型詮釋聖父，以「聖道」詮釋聖子。此兩路線在福傳中是並行而不悖的、不可偏廢的。

萊布尼茲（G. W. Leibniz）曾嘗試調和中國的「上帝」、「天」、「太極」概念，與西方哲學的「上帝」概念。利瑪竇在中國的時代，亦曾用類似的手法，未採中華文化固有的「上帝」「天」二詞，而改稱「天主」，主要理由可能是「中華民族在最初的歷史據裡，所表現的宗教信仰，集中在尊神『上帝』或『天』上面，同時也表現在相信別的神靈上面。所信的神靈，在尊神『上帝』以下分為上下神祇，到了春秋戰國，除山川神靈以外，又有許多動植物的精靈，而有鬼怪」⁶。為了區別起見才參考改名的，當然人間語言均有其限度，即使「天主」一詞亦有不周延的地方，例如，佛經裡宣稱有許多天主，那些天主只是善神、衆生而已⁷，並非不可思議境的真如。同理，以上所

⁵ 謝扶雅，〈聖言與道的和合〉《神學論集》60期（1984夏），183~187頁。

⁶ 羅光，《中國宗教哲學比較研究》，70頁。

⁷ 聖嚴法師，《正信的佛教》，136~139頁。

嘗試的「聖極」「聖道」非位格模式，也有類似的顧慮。

孔漢思（Hans Kueng）也叫我們反思「對於道家和基督[教]徒，道即神的最終實質（終極實在）尚未為人所知」，如今面對世界痛苦與災禍的事實：

即使在中國也到處能聽到怨聲。人們難道不是更有理由超過艾怨去控訴，向蒼天指控那負責人間秩序與和諧的神聖的基本原則？至於人們把這個基本原則叫做天、道、上帝、太極還是神，無關宏旨⁸。

2. 造物者：造物者、道、理、太極、創造主

從天父的這個角色看，道家率先以「造物者」稱呼祂，儒家則把天視為造生人類和萬物的至上神，但未曾以位格化的名字稱呼上天，甚至常以「道」「理」「太極」等非位格的名字替代。儒家、道家、民間宗教、原住民都相信至上神是造物者，基督宗教則很重視造物主的信仰，特別強調天主從無中創造。可以說本地的造物者概念全包含在「創造主」概念中，但從台灣諺語未曾談到這屬性，似可推知本地民衆不太看重這屬性。此外，佛教不相信造物者的影響力也不容輕忽。福傳時，雖然對於山區、鄉村或哲學界，宣稱天主是造物者可能奏效；但對人口密集的都市叢林而言，人們普遍缺乏大自然的體驗，太強調天主是造物者，似乎起不了共鳴。

3. 關懷者：天、道、天公

從這角色看，儒家與道家的至上神（天或道）都和天父同樣關懷人間世，而中華文化的「人窮則呼天」與台灣的「天公疼憨人」都隱含上天特別關懷弱勢者之意，極接近聖經中窮人的天主之形象。

國人雖然無法像以色列人得到天主的直接啓示，「仍能由

⁸ 秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》，171-186頁。

大自然及人性中獲得那樣純粹正確的信仰」，但我們不得不承認「儒家論天的終點恰是聖經講上帝的起點」。尤其從「上帝是愛」及「愛上帝與愛人絕不可分」兩特點來看⁹，這正是台灣宗教文化所缺欠而基督宗教可貢獻的部分。從這角度看，墨家的「天」思想，雖備受儒家的排擠而未能在文化上發酵，反而比較接近「天主」的概念。其實關懷者與「大父母」兩角色密切相連。

4. 大父母：老天爺、天公、天公伯、天公祖、無生老母、天父、天母

中華文化和台灣的宗教文化均把至上神視同父母的角色。在父性角色方面，稱至上神為老天爺、天公、天公伯、或天公祖，一面蘊含天人關係有如一家人的親密；可是另一面由於在父系社會制度的影響之下，多少也含有威嚴和「敬而遠之」的意義。至上神的父性意義這兩方面，與聖經舊約中的天主觀相當接近。新約中「對上帝所啓示出來的最大特性是稱上帝為父」（如，瑪五 16，六 6；若三 16，廿 17；若壹三 1），而耶穌以親暱的「阿爸」一詞稱呼天父，更顯示父子的親近關係¹⁰。大體上，台灣「天公」的概念與新約的天父觀有點類似，可是新約中「浪子回頭」比喻中的慈父是台灣天父觀中需要補強之處。

至上神的母性角色也備受國人的肯定，道家始祖老子推崇至上神的母性，民間信仰把至上神稱為無生老母，台灣俗諺也偏重母親對子女的親情。曾有學者研究聖經及教會傳承，而指出聖詠（詠一三一 2）、依撒意亞（依四十九 15）、東方教父尼撒的額我略、聖奧斯定、聖安瑟莫、聖女大德蘭、密契大師艾克哈特、聖伯爾納德、聖方濟沙肋爵等傳統中都「贊同把天

⁹ 房志榮，〈儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較〉，25頁。

¹⁰ 同上，33~38頁。

主比作母親」，重視天主的母性。其中以聖安瑟莫為典型的代表，他曾在禱詞中說：「主天主，您是偉大的母親」，清楚表述天主的父性形象，然因天主帶給我們新生，他主張「母性」更適合形容天主¹¹。只是今日基督宗教的主流傳統以天主的父性觀點佔優勢，比較忽略天主的母性，所以中國「老子的『道』那種溫柔體貼的母性，正好給予基督宗教所強調父的圖像一個補足」¹²。或許因為聖父與聖母名詞相對之故，一行禪師與一般非天主教徒一樣，誤以為天主教將聖母瑪利亞抬到與天父同等的地位，但他說的「其實父與母是一體的兩面。父親比較著重表徵智慧與了解，母親則著重愛與慈悲」¹³，卻可以拿來詮釋天父的屬性，而同時以天父、天母來描繪天主。

因此，在台灣想把福音傳開，萬萬不可小看天主的母性，甚至在詮釋福音裡的天父時，亦可同時引用「天主是愛」及浪子回頭比喻中的「慈」父，偶而勇敢地稱天主為「天母」「我們的天母」或「大父母」。不論天父或天母，均是一種人間的語言，一種類比的、象徵的、隱喻的宗教語言¹⁴，此二詞所表達的部分與實際的天主相同，部分又有所不同。實際上，這兩個名字都只是借用日常語言而成為宗教語言、象徵語言而已，象徵語言再好也無法道盡天主的真象。再者，從文化層面或心理層面看，福傳時，最好兩詞交互運用、平衡地詮釋，或者連用稱為「大父母」「天父母」，就能打動更多人的心。

¹¹ Margaret Hebblethwaite 著，黃美基譯，〈天主的母性〉《神學論集》62期（1984冬），623~629頁。

¹² 黃克鏞，〈從道家的「無」談天父〉，57頁。

¹³ 一行禪師（Thich Nhat Hanh）著，薛絢譯，《生生基督世世佛》（*Living Buddha, Living Christ*）（台北：立緒，1997），39頁。

¹⁴ 谷寒松，〈天父〉，48頁。

5. 啓示者：天、上帝、默現天、天父；三清、三身佛、聖三

爲儒學最困難的莫過於至上神的啓示者角色了，除古老的文獻《書經·洪範》外，儒家典籍未曾明說上天的啓示角色，至多相信上天早已將人性或倫理自然律賦予人類而已。難怪梁燕城認爲「中國天主教學人多主張『天』或『天道』觀是承接古代詩書的上帝觀而來，是有位格的主宰，由此以通多瑪斯派的上帝觀。」簡言之，天主教學人認爲「天」或「天道」與西方的上帝觀雷同。當代新儒家則認爲「道」與「上帝」是迥然有別的概念，他們反對天主教學者的說法，認爲「中國賢哲們在先秦時代已轉化了詩書中的客體性上帝，變成由主體（性體）以通道體的『天道』，上帝的位格已被化掉，發展爲天道概念……天主教人士談天道的位格，是張冠李戴，偷樑換柱，硬把多瑪斯的一套代入中國文化。」梁先生肯定中國天主教學者對於會通基督信仰與中華文化的努力，以及所發現的天道的一些位格性，但「未顧及新儒家們的感受」，且以多瑪斯及亞里斯多德的一套來解釋傳統哲學，有些不妥。而建議以區分「默現天」與「朗現天」兩概念來解決。認爲原始儒家所體驗的是「默現天」，隱含位格的「天」，而基督信仰的位格上帝則是「朗現天」¹⁵。

從隱含或明顯啓示的角度看，儒家確實屬於「默現天」，而基督信仰屬「朗現天」，只是兩者對於宗教家的上帝在表達與體驗上有程度高低的差異罷了。孔孟與荀子之後的儒家在表達方面最大不同點是，孔孟未曾將客體性的上帝轉變爲道體。值得一提的是，谷寒松神父參考儒道的陰陽觀，詮釋聖三，以陽爲父，是愛的給予；陰是子，是愛的接受；「合」是聖神，

¹⁵ 蔡仁厚等著，《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（台北：宇宙光，1985），291-308頁。

是愛的合一¹⁶。此陰陽神學的本位化嘗試，國人易懂易接受。至論道教的觀點，道教徒相信經典是天啓的，且佛道兩教分別有三身佛及三清的教義，尤其是三身佛對應於聖三論，法身佛相應於聖父，應身佛相應於聖子，報身佛相應於聖神。可見國人並非全然無法接受啓示的概念。因而在台灣要宣揚三位一體天主的信仰，並不如想像那麼困難。當然三身佛與三清也有部分不同於聖三論，可是若依宗教語言或拉內（K. Rahner）的包容論（Inclusivism）¹⁷來解讀，佛道兩教的觀點不也多多少少隱含天啓的聖三論之真理嗎？

6. 管理者與賞罰者：天、天道、天公、天帝、天主

中華文化裡以「天命（上天使命）靡常」或「天命（天賦於人）之謂性（人性）」兩種說法，表述上天管理的角色；台灣民間普遍相信天帝是世界的最高管理者，民間俗語更以「人在做，天在看」「天有目」二句，形容天帝隨時管理著世人的思言行爲。這和天主的屬性幾乎雷同。

中華文化和台灣宗教文化都相信上天的管理角色，經常表現在賞罰者的角色上。國人普遍相信良知（仁心）、天理良心是上天制裁的一種方式，是道德的基礎。古人信上天福善禍淫，道家講天道常站在善人的一邊，台灣俗語以「天公帳簿」表現出，上天根據人類的行爲給予賞罰。這和基督宗教的信仰何其相似。但不同的是基督信仰相信天主對善人的賞報將是末世的永生及新天新地的天國，而惡人的懲罰則是永遠的懲罰；台灣民間受佛道兩教的影響，相信善人將在現世得到賞報，死後往生爲更好的世界；惡人將受現世的處罰及死後之罰，然而惡人

¹⁶ 谷寒松，〈天主聖三〉（Trinity），輔仁神學著作編譯會編譯，《神學辭典》，93~95頁。

¹⁷ M. Peterson, et al., *Reason and Religious Belief* (N. Y.: Oxford Univ. Press, 1991), pp.228~230.

只要在下輩子能改過遷善，就有機會脫離此罰，與基督信仰的永罰大不相同，其中的差別耐人尋味。

7. 靈氣者：聖神、聖靈、靈氣、聖氣

從中華文化來看，儒家從孟子開始到宋明理學家，都強調氣，大都將氣視為一種天生的能力。而道家不管老子或莊子都關注氣在宇宙及人身上的重要地位，單看道家「道」的深層結構，無、有與氣三者，其中蘊含三而一，一而三的屬性，屬於超位格的模式，恰與位格模式的聖父、聖子、聖神彼此對應。至論今日台灣民間對氣功的推崇，使得民間宗教（如天帝教）及新興宗教因倡氣功、靜坐的靈修工夫易與至上神連繫，教務蒸蒸日上，這是福傳者不可低估的事實。1982年張春申神父早就指出以中國的氣論來形容聖經的神，更符合舊約聖經論及的神，因為中國的氣不但「字源上極為接近」，而且是一種「動態」的「能力」，可以「聖氣」或「靈氣」來稱呼聖神¹⁸。

（二）人對天關係的對話：

1. 知天

中華文化強調從存養心性、發揮人性潛能，就會知道、知天。梵二後的基督宗教在各方面的進步是有目共睹、有口皆碑的，然而不論在牧靈上或福傳上，似乎仍逃不出以教要理、背聖經以知天為重點的窠臼。國內知識分子所熟悉的「養性以知天」的傳統或許可作為福傳的另一管道。

2. 敬天

中華文化及台灣文化普遍強調「敬天」的現象，接近舊約的天主觀。若而能以新約的「天主是愛」及天主希望人類愛主愛人的新觀點來補充。敬天與愛天就能取得平衡，信仰自能日

¹⁸ 張春申，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，354~359頁。

趨成熟、堅定。

3. 祭天

古代中國，祭天的機會一直未開放給平民；近代西風東漸，基督宗教隨而傳入之後，百姓開始重視祭天，但仍限於民間宗教或道教的初一、十五及家庭式的祭天祭地，而無法參與集體的、大團體的祭天大典。民國以來，知識界標榜科學萬能而邈視宗教，長期壟斷教育界，因此于斌樞機雖力倡開放全民的祭天敬祖，一直仍未獲得知識界的支持，以致效果不彰。基督宗教的感恩祭或禮拜正好可補國人這方面的不足。

4. 祈天

僅由文獻上看，孔子可說是祈禱的啓蒙師。但直到今日，在台灣的人們祈禱只知求恩（祈福避禍）、感恩，而不知祈禱時還可以崇拜上天、頌揚（讚美）上天、向上天懺悔¹⁹，後者正是基督宗教可使台灣信徒的禱告內涵更爲豐富的方式。

5. 順天

中華文化中的順天，以依順大自然的自然律及人性上的倫理自然律爲主要訴求，以爲人類只要能依循人性、順物自然（物性）、存心養性就是順天、事奉上天了。基督宗教也講這些律則，但更注重「翕合主旨」，聽天主的話，聽聖經或耶穌的教導。古代墨子也有類似的說法：兼相愛就是順天意，墨子學說早已式微，或許今日我們該一面反思是否教會過去忽略了中華文化式順天的價值，一面學習基督宗教的跟隨基督，以符合天主旨意。

6. 合天

天人合一是中華文化裡宗教的特色，從孟子到今天的新儒家，甚至道家，或隱或顯地再三表述人要與上天、大自然合一

¹⁹曾仰如，《宗教哲學》（台北：台灣商務，1989），55-58頁。

的民族集體願望。顯然「聖經表達天人之間的基本範疇是位際關係」，而「一體範疇是中國文化的特性」，表達天人之間的基本方式是『合』『一體』，由於天的生生之德流行萬物而形成宇宙，以致我們能與天地人和諧合一²⁰。基督宗教偏重位際關係的合一，中華文化首重「非位際」關係的合一，彼此正好相輔相成。若只重前者，則有輕視自然生態而不講環保的危險；若只重後者，則因過度強調與天地為一體，而反倒忽略了關懷他人的義務。「當我們說神或佛宛如具有位格時，不可忽略他也『不僅僅』具有位格」可能也具有「超位格」或「非位格」，這正以「超越、無限、絕對」表達神的屬性，而教人「打破偶像」的深意²¹。因此，要在台灣傳福音，前後兩者並重，人與自己、他人、大自然、上天關係的重建，實是當務之急。

蔡仁厚（當代新儒家）在一次研討會上與梁燕城、周聯華對話，討論「關於宗教的會通問題」，蔡先生曾提及一個會通的難題，就是儒家講「人皆可以為堯舜」，佛家講「人皆可以成佛」，基督宗教能不能講「人皆可以成基督」²²？其實這極富挑戰性的問題是靈修層面的問題，也是「合天」的課題，而非存有學層面的問題。房神父講「人人可為基督」²³，並非毫無根據，先由信仰角度切入，可發現除了傳承中基督徒常以「肖似基督」互勉外，耶穌也說過：「我是真葡萄樹……你們住在我內，我也住在你們內。正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實」（若十五 1~4）。當然從存有學角度看，人與神是迥然不同的；但因人性中已有接納的潛能，人類可從靈修角度

²⁰ 張春申，《中國靈修芻議》，142~159頁。

²¹ 傅佩榮，《會思想的蘆葦》（台北：業強，1989），126~130頁。

²² 蔡仁厚等著，《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》，1~29頁。

²³ 房志榮，《儒家思想中的天與聖經中的上帝之比較》，39頁。

切入，體驗到天人一體，經驗到「人人可為基督」。在科技發達的今天，新儒家論點依然呈現出對「合天」「天人合一」的極深渴望。可見即使科技進步神速，電腦資訊及網際網路日新月異的今天，福音仍有偌大的傳播空間，福傳依然大有可為。

結語：福傳中基督徒應有的態度與作法

根據上述的對話結果，筆者嘗試綜合出八點來回應下列的問題：基督徒面對台灣其他宗教的神觀，應抱持怎樣的態度與素養？什麼是我們該學習的？而我們又能貢獻些什麼？

1. 開放心胸，以尊重的態度接觸本地文化與其他宗教的神觀。
2. 運用理性，以信仰為出發點，分析、理解本地文化與其他宗教的神觀。
3. 細心對話，以交談方式釐清雙方神觀的差距與相似點。
4. 天主屬性方面，要注意中華文化及台灣宗教文化中神的屬性有至上者、造物者、關懷者、大父母、啓示者、管理者、賞罰者、靈氣者等八種，並檢視其中是否可以找到天父的記號。宜多關注其中的至上者（哲學家的神）、大父母、靈氣者三種屬性的福傳價值與重要性，要謹慎地運用。同時以基督信仰中的天主屬性來補充本地文化對關懷者、啓示者、管理者、賞罰者的不足，這是基督宗教可共貢獻的部分。
5. 就哲學家的神之角度而言，考慮以聖極來詮釋天父、天主、上帝；就宗教家的神或基督徒的角度而論，可考慮以聖道來詮釋聖言（道）；平衡地以大父母、天父、天母來詮釋天父；以三清及三身佛來解釋天主在其他宗教所做的準備工程；以聖氣來詮釋聖神（聖靈）的角色。
6. 由非位格的角度出發看聖三，以聖極、聖道、聖氣來詮釋聖父、聖子、聖神（聖靈）；而從位格的角度切入，以大父母、聖子、聖愛解釋聖父、聖子、聖神（聖靈）。並與聖神一起

思考：這樣新詮釋對長遠的福傳工作有何正面和負面影響？

- 7.就人對天關係而言，本地宗教文化中的「知天」、「順天」（率性養性）、「合天」是值得福傳人學習的重點；而基督徒的「敬天」（愛天）、「祭天」、「祈天」、「順天」（跟隨基督）四方面則可深化本地基督徒的天人關係，拉近本地民衆與天主的距離。
- 8.以認真的態度，再次思考張春申神父所提出的位際範疇與一體範疇的建言，是否在實際福傳當中，能學習本地宗教文化裡所渴望的「天人合一」的那種一體神觀，而與傳統所偏重的位際神觀取得平衡點。

最後，筆者願以傑爾曼和哈特曼（ M. Gellman and T. Hartman ）在《神的名字》一書中一段問答做結論，與主內兄弟姊妹彼此共勉。

神爲什麼需要一個名字？這道理很簡單。因爲我們想要和神說話，所以我們需要給神取名字。...基督宗教認爲神的主要名字，是像《希伯來聖經》中的 YHVH 一樣的，但是基督宗教卻將這個名字分成三部分，叫做三位一體。對基督徒來說，神的第一個名字爲『聖父』...神的第二個名字爲『聖子』...神的第三個名字爲『聖靈』（聖神）...

許多宗教對創造這個世界的的神，用一個名字，作爲未來愛望的神，則用另一個名字...有些神的名字能讓我們記得神的愛永遠和我們在一起，即使我們看不到祂，一如我們看不到彼此所愛的人一樣。事實上要看到神之名，最好的方法就是看著你所愛的人的眼睛，神所有的名字都寫在他們的眼睛裏²⁴。

²⁴ Marc Gellman and Thomas Hartman 著，楊秋生譯，《神的名字》（ *How Do You Spell God?* ）（台北：立緒，1997），28-31頁。