

神學論集

于斌



138

輔仁大學神學論集

第 138 號

2003 年冬

總目錄見 50, 100, 130 期索引

專 題

世紀神學大師的交談

目 錄

編者的話：世紀神學大師的交談.....	編輯室	485
兩個聖母學、兩樣玫瑰經		
玫瑰經年年終的思索.....	張春申	489
專 題		
盧雪所認識的拉內與巴爾大撒.....	吳伯仁譯	492
梵二的救贖觀(上)		
從卡爾·拉內的匿名基督信仰談起.....	黃錦文	509
由拉內思想談孔孟的天人關係.....	蕭宏恩	530

還原和進化的奧秘之道(上)		
拉內和德日進的基督論.....	武金正	552
德日進論「愛是能量」(上).....	陸達誠	570
信 理		
山中聖訓的智慧		
《馬竇福音》智慧導師的面貌.....	張春申	588
教 史		
五峰天主堂北賽夏傳教史初探(下)		
(1955~1970).....	簡鴻模	596
書 評		
《啓示錄》畫冊的畫和文.....	房志榮	622
卅五卷(135~138期)分類目錄.....	編輯室	635
EDITORIAL.....	編輯室	638

編者的話：世紀神學大師的交談

基督紀元的第廿世紀，在基督信仰的神學學術上，是個百鳥齊鳴、百花齊放、大鳴大放的大時代。梵二大公會議更爲這大時代裡各種聲音的正當性給了背書，不怕有心人士給他們戴上「異端」的帽子。於是，各種神學方法進程（approach）所發展出來的各種神學典範（paradigm），就在這世紀的神學學術花圃中爭奇鬥艷，使得我們對天主藉由耶穌基督帶給人類啓示的認識領域，在廣度上有了更開闊的視野，在深度上有了更全面的透視。

廿世紀這一百年裡，人們心目中稱得上爲神學家的人物不知凡幾，其中可被尊稱爲神學大師的也有不少。他們各自所用的神學方法進程不同，因之建構出的神學典範也有出入，不過每人都多少指出了人理性可達到的天主啓示奧秘的某個面向。但是，由於任何人的理性都不可能全面性地接觸到天主啓示奧秘的每個向度，我們不可能單從某位大師的神學作品中全面性地認得天主啓示。所以，以交談的態度游走於各位大師作品之間，取長截短，融會貫通，就是這個時代作爲一個神學人必須學習的功課了。

這一期，我們提出三位廿世紀稱得上是神學大師的思想，並試著在其間從事交談的工作：卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984，簡稱「拉內」）、漢斯·巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar，1905~1988，簡稱「巴爾大撒」）及德日進（Pierre

Teilhard de Chardin, 1891~1955)。

三百年前，康德 (Immanuel Kant, 1724~1804) 在哲學上從事了一項大革命¹，他把人類的理性區分出三個領域：「純粹理性」(pure reason)、「實踐理性」(practical reason) 及「判斷力」(judgment, 筆者稱之「直觀理性」)。

康德所說的「純粹理性」，我們也可稱之「認知理性」。人類經由「認知理性」運作所建構的知識，基本上是要先從感官功能所接觸到該客體事態的經驗 (sensational experience) 出發，經過觀察、描述，加上分析、綜合、推論，進而抽象出同類事態的共通性，獲得相關的普遍性知識。這種知識的表達以直接敘述為主，可達至純理論的科學真理，以及普遍有效的真理，每個人只要受過必要的教育，同樣都可以經過分析、綜合、推論等步驟理解這種真理，我們稱其為「敘述性真理」，也可稱為「認知真理」(epistemological truth)，或「邏輯真理」(logical truth)。這是人的理性 (認知主體) 對完全外在客體事態的認知活動。

其實，對人的理性 (認知主體) 來說，有些客體事態並非完全外在，人們若僅以其感官功能所得的經驗，並不能接觸得到，而是需要以每個人的「存在性經驗」(existential experience) 出發才有可能有所體悟，這存在性經驗要求每個人的自由抉擇。這一類的抉擇是屬人生存在性的信念範疇，雖然也可能獲得認知理性的支持，但是卻超越了純粹的認知理性範疇，不可能越過對存在性經驗的體悟，只以認知理性的論證來逼迫人接

¹ 有人認為康德的哲學大革命，就像哥白尼 (Nicolaus Copernicus, 1473~1543) 的科學大革命一樣重要。

受。

可見人的理性有其超認知理性的幅度，這就是康德所說的「實踐理性」及「判斷力」（本文稱之「直觀理性」）兩幅度。人若由其存在性經驗的體悟出發，經其整體理性（包括「實踐理性」、「直觀理性」及「認知理性」各幅度）全面運作，所獲得的知識，我們稱之為「存在真理」（existential truth）。這類屬「存在真理」的知識，不完全受制於人類「分析、綜合、推論」的認知功能，其表達方式無法像「認知真理」以直接敘述為主，而要以象徵性語言來表達，這種必須以象徵性語言來表達的真理，我們稱為「象徵性真理」（symbolic truth）。

因此，人們從認知理性、實踐理性、直觀理性三者中的一領域出發，應該都可以達到天主啓示奧秘的某些層次或某些面向的體悟。

教會好多世紀以來的傳統神學方法進程，大都建基於「認知理性」上，建構出的神學體系，目的是在確立「正確理論」（orthodoxy），拉內及德日進是這方面的兩種神學典範。拉內運用康德的超驗方法（transcendental method），將傳統的多瑪斯神學體系發揚光大，發展出其超驗神學；德日進則運用生物演化學說的理論做基礎，建構起其動態性的過程神學（Process Theology）。武金正神父〈還原和進化的奧秘之道〉一文，就在為兩人的「基督論」做了交談。

解放神學（Liberation Theology）是由「實踐理性」出發的一種神學典範，強調「正確實踐」（orthopraxis）在做神學工作時的重要性。本期沒有這一典範神學家及其作品的介紹，不過，這會是編輯小組以後努力的方向之一。

巴爾大撒是一位由「直觀理性」出發做神學的代表性人物。

以「審美性經驗」(aesthetic experience)來讓人體悟天主啓示的神學作品，對台灣的讀者來說，是很少接觸到的，《神學論集》也未曾仔細介紹過。本期我們藉他的學生威內爾·盧雪(Werner Löser)之口，以比較拉內與他關係的方式，把他的神學特色介紹給讀者，隨後幾期，吳伯仁神父也會繼續深入從不同角度介紹他的神學思想。

蕭宏恩教授的〈由拉內思想談孔孟的天人關係〉一文，是試著將拉內思想與中國傳統儒家思想做一交談：試圖用拉內的「超驗人觀」及「奧秘經驗」等觀念，來與中國儒家孔孟的天人合一思想作溝通交談。

本期專題，除了上述三篇之外，尚有黃錦文神父的〈梵二的救贖觀：從卡爾·拉內的匿名基督信仰談起〉，以及陸達誠神父的〈德日進論「愛是能量」〉兩文，可以看出拉內的神學中心主旨，及德日進靈修的一面。

專題之外，張春申神父續以〈山中聖訓的智慧：《瑪竇福音》智慧導師的面貌〉，發表他正全心投入研究的智慧基督論系列作品。另外，簡鴻模老師的文章是續刊〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探〉；房志榮神父繼續為「聖經與名畫」系列作品作書評。

最後，該交待的是，我們在刊首〈編者的話〉之後，立即加上特稿一篇：張春申神父的〈兩個聖母學、兩樣玫瑰經〉，以表達《神學論集》對「玫瑰經年」的重視，盼望教宗若望保祿二世所提倡的「玫瑰經祈禱的革新運動」繼續發揚光大，玫瑰經祈禱的方式愈來愈受重視，而「瑪利亞學校」在基督信仰國度裡，亦逐漸開花結果。

兩個聖母學、兩樣玫瑰經

玫瑰經年年終的思索

張春申

梵二大公會議《教會憲章》第八章可說是教會生命中的聖母瑪利亞之綜論，其中含有兩個聖母學：

第一個聖母學是「瑪利亞—教會的母親」。雖然參與討論的主教，對此分庭抗爭，結果文件中未有「教會之母」的名稱，但終究承認她是我們在聖寵境界內的母親。而且由於對決雙方的主教幾乎人數相等，僅以微小的否決票險勝。為此，會期結束，教宗保祿六世率領大會成員共赴羅馬聖母大殿朝聖，即在這個機會中，他以宗座名義，宣稱瑪利亞為「教會之母」，並且聲明，此即瑪利亞是牧者與信徒之母。這表示與大公會議所持的意義相連。不過他確是保留了「教會之母」的名稱。大公會議並承認榮福童貞在教會內是保護人、輔佐者、援助者、中保等。此是梵二第一個聖母學。

但在同一《教會憲章》第八章中，尚有第二個聖母學，這次毫無異議地，根據教父聖盎博「天主的母親，因其信德、愛德及與基督完美結合的理由，是教會的典型」的意見：

「教會默觀聖母深奧的聖德，仿效她的愛德，藉著忠實承受於天主的聖道實踐聖父的旨意，教會自己也變成了母親，因為教會以講道和聖洗聖事，把聖神所孕育、天主

所產生的兒女，投入不朽的新生命中……教會並效法其主的母親，靠聖神的能力忠貞地保持完整的信仰、堅固的望德、誠摯的愛情。」

這是梵二第二個聖母學。

然而，這與玫瑰經有什麼關係呢？我先對兩個聖母學簡單地說明。

「教會之母」可說建基於基督學上：瑪利亞是天主之母，這是古老的厄弗所大公會議的信仰。我們信徒既是基督的信徒，是他在天父內的兄弟姊妹，那麼「教會之母」也就是非常自然的事了。至於第二個聖母學，則與聖神學密切有關，法國聖經學家杜韋神父有一本小書，名為《瑪利亞：聖神與教會的畫像》可以為此說明。瑪利亞由於天主聖神庇蔭與臨在，彰顯了祂的德能，成了聖神的畫像。至於她也是教會的畫像，則需要自另一角度來說明。原來教會由於天主聖神降臨，在自己的生命與行動中也流露了聖神的德能，因而與瑪利亞肖似；但聖母是教會的畫像也是典範，因為她更為原始。

由此可見梵二大公會議的兩個聖母學，同時也可說兩個教會學：教會是基督的淨配，瑪利亞是教會的母親；教會是聖神的宮殿，瑪利亞是教會的典範。梵二的兩個聖母學，我們認為導致兩樣的玫瑰經。當然玫瑰經的形式並不改變，仍是現有的歡喜、光明、痛苦、榮福的廿端；所謂兩樣的玫瑰經，在於敬禮的兩樣靈境，此是我們需要繼續說明的，同時也值得大家反省與印證。不過兩樣玫瑰經，基本上都是傳統所謂的「經由瑪利亞，直達耶穌」。

第一樣的玫瑰經敬禮，教會經由自己的母親，直達耶穌的全部奧蹟。信徒再三重複聖母經，呼求她的保護、輔佐、援助、

代禱，為能認識、愛慕與跟隨奧蹟中的基督，分享耶穌基督的歡喜、光明、痛苦與榮福。按照一般靈修學的理論，這是所謂「明路」，注意救恩史中耶穌生平，作為自己的楷模。同時對瑪利亞參與基督奧蹟也有所認知，事實上是藉此敬禮，紀念耶穌生平。這是第一樣玫瑰經的特質，旨在瞻仰，比較傾向對歷史中的耶穌注目，較少內在的信仰體驗。

至於第二樣玫瑰經，教會經由自己的典範，如同聖母瑪利亞在天主聖神的庇護與臨在下，深信保祿宗徒所說：「所以，我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」。這即是靈修境界的「合路」。於是，聖母瑪利亞的歡喜、光明、痛苦和榮福，同樣成為我們內心的經驗了。這是第二樣玫瑰經的特質，敬禮者的靈境豐滿，較少向外分心。另一方面，卻又能與人分享；聖母瑪利亞領報之後，探訪依撒伯爾的傳神效果，大概也可預期得到。

〈兩個聖母學、兩樣玫瑰經〉，這是我們在玫瑰經年終的思索所得。二者並不衝突，然而重點不同。前者由教會之母的帶領走向基督奧蹟，後者仿效教會的典範在聖神的光照與化工下，活出基督奧蹟。

〈兩個聖母學、兩樣玫瑰經〉，這是我們在玫瑰經年終的思索所得。事實上，今年我們中有過不少省思，比如《神學論集》第136期刊出了〈響應玫瑰經祈禱的靈修革新運動〉及〈玫瑰經四十奧蹟試擬〉，根據聖經脈絡對甘端玫瑰經加以探討。本文雖短，但在年終發現另類神學反省，作為紀念。但我們更期待它能產生實際的功能，為玫瑰經敬禮創出多樣的靈境。

盧雪所認識的拉內與巴爾大撒

吳伯仁 譯¹

卡爾·拉內（Karl Rahner，1904~1984，簡稱「拉內」）和漢斯·巴爾大撒（Hans Urs von Balthasar，1905~1988，簡稱「巴爾大撒」），兩位大師都是二十世紀最有影響力的天主教神學家。威內爾·盧雪²（Werner Löser，簡稱「盧」）乃兩位共同的學生及朋友，我們可藉本文從布萊恩·胡格斯（Brian W. Huges，簡稱「胡」）對盧雪的訪問對談中，多認識一些兩位大師的關係，以及梵二對教會的影響。

胡：你是怎麼認得拉內和巴爾大撒的？

盧：我第一次遇到拉內是在1962~1965年期間，那時正值梵二大公會議的召開，我在普拉克（Pullach）耶穌會的修道院讀哲學。普拉克位置在慕尼黑南方的一個小村莊。拉內曾

¹ 本文是一篇訪問稿，訪問者胡格斯當時是波士頓學院（Boston College）神學博士候選人。原文題名“Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar: An Interview with Werner Löser”。登載於 *America* (October 16, 1999), pp.16~20。譯者吳伯仁神父，耶穌會士，現為輔仁大學神學院神學博士候選人。以下的註解，都是譯者為讀者閱讀的方便所加，原文沒有。

² 盧雪神父出生於1940年10月4日，1960年4月26日進入耶穌會，1970年7月25日領受司鐸聖職，現於德國法蘭克福聖喬治神哲學學院（Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main）擔任信理神學和大公主義神學的教授。

經在那裡讀哲學，有時他會來拜訪，告訴我們大公會議的進行情況如何³。

這段期間，拉內在慕尼黑大學擔任宗教哲學的講座教授，講授神學中心課題。在普拉克和慕尼黑聆聽拉內的演說實在是令人興奮的事，因為那時他在大公會議中扮演著重要的角色。這些演講後來集結在《信仰的基本課程》⁴這本書中出版。

1960~1962 年期間，我是一位耶穌會的初學生，那時的情況和現在是十分不同的。拉內的書不會存放在我們圖書館的架上。初學導師怕他的書有不好的影響，只有一些年長的初學生得到特別的許可，才能閱讀《神學研究論文集》⁵的第三冊，因為書中包含著一些靈修的文章，這為那時代來說，是典型的保護行為。

後來，我寫博士論文時，拉內的母親常邀請我去她在夫萊堡（Freiburg）的家喝茶，有時就在那裡遇到拉內，有與他交談的機會。我通常也會在一些神學研討會看到他。雖然我們屬於不同的世代，但是我們都是耶穌會士，所以這麼多年來，我們能夠在正式和非正式的場合中，分享我

³ 梵二期間，拉內擔任維也納客尼格樞機（Cardinal Franz König）的專家顧問（Peritus），參與大公會議。

⁴ 德文原本：Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1976)；英文譯本：*Foundations of Christian Faith* (London, 1978)。

⁵ 拉內在 1954 年出版《神學研究論文集》（*Schriften zur Theologie*）德文版的第一冊；1984 年出版德文版的第十六冊，亦即英文版 *Theological Investigations* 的第廿二、廿三冊。

們的經驗。他知道我對於他的神學有一些保留。他也知道長久以來我對於巴爾大撒的神學深感興趣。

胡：為何你選擇不跟隨拉內的神學？

盧：1965年，我完成了哲學課程，正在尋找和哲學有緊密關連的神學，這時我意識到拉內非常熟悉現代哲學家，包括康德（Immanuel Kant，1724~1804）、黑格爾（Georg W. F. Hegel，1770~1831）和海德格（Martin Heidegger，1889~1976），他們啓發了他的思想。那時，我對哲學的興趣是如此強烈，以致我想神學一定和哲學有密切的關係，是不能用別的方式來處理的。

但是，1966年我的想法改變了。有一天早上，當我在讀拉內的一本書時，有一思想突然觸動了我，即拉內的神學受到了他自己哲學思考的限制。我也瞭解到拉內不能夠回答一些神學的問題。這為我來說是一個震撼，因為長期以來，我準備自己讓拉內成為我的神學導師。但是，我發現神學需要察覺到它的出發點，就是要專注於聆聽天主的話。天主的話在以色列民族和耶穌基督具體而偶發的歷史中，啓示出來。

我開始質疑拉內的神學，他太過於專注在先驗觀念（transcendental ideas）之上，使他有困難將天主的話作為首要的對象（the primary subject）。至今，我仍然相信這是拉內神學主要的問題所在。同時，我們須承認神學的觀念是不會沒有歷史根據的。我記起拉內很重要和很著名的一篇文章〈象徵的神學〉⁶，在這文章中，他以一種特殊的

⁶ 德文原文：Karl Rahner, “Zur Theologie des Symbols,” in *Schriften zur*

方式，將有限靈性的實體（spiritual and finite realities）與歷史和物質的世界連結在一起。雖然拉內關切超驗神學，但不表示他的思想就缺乏歷史的具體性。

即使如此，當我意識到拉內神學思想的一些限度後，我請教另一位耶穌會會士，他剛完成他的神學。他推薦我研讀巴爾大撒的神學。以前，我從來沒有聽過巴爾大撒的名字，但是我到圖書館，找到了他的一本書《天主和現代人的問題》⁷。這本書使我立刻著迷。我發現巴爾大撒比拉內更具體、更試著運用天主在歷史中的言語。現在，我不會宣稱，介於拉內的超驗的神學方法進程（approach）和巴爾大撒的現象學神學方法進程之間，有多麼大必要性的差異，但這兩者的差異性確實是存在著的。因此，我就開始去讀巴爾大撒其他的書，如《聖言成了血肉》⁸和《聖言的淨配》⁹。

Theologie Band IV: Neuere Schriften (Einsiedeln, Switzerland: Benziger Verlag, 1956), pp. 275~311; 英文譯文：“The Theology of Symbol,” in *Theological Investigations Volume 4: More recent writings*, trans. Kevin Smyth (London: Darton, Longman & Todd, 1966), pp. 221~252.

⁷ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wien und München: Herold, 1956)；英文譯本：*The God Question and Modern Man*, trans. Hilda Graef (New York: The Seabury Press, 1967).

⁸ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1960)；英文譯本：*Explorations in Theology I: The Word Made Flesh*, trans. A. V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1989).

⁹ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi (Skizzen zur*

但，這只是一個開始。1967~1971 年間，我在法蘭克福 (Frankfurt) 讀神學。我依照課程的安排，也到課堂上聽課。但是巴爾大撒的思想仍然吸引我的注意力，所以我繼續研讀他的書。後來，我寫了有關巴爾大撒神學某一主題的碩士論文。

1971 年，爲了寫博士論文，我搬到夫萊堡。現任梅因斯 (Mainz) 教區主教兼德國主教團主席的卡爾·列曼 (Karl Lehmann, 1936~) 成了我的老師。他曾是拉內在羅馬和慕尼黑時的助理。但是後來他和巴爾大撒合作，一起創立一份神學雜誌 *Communio*。他和我對於巴爾大撒有共通的興趣，但他仍與拉內有所連繫。在他的指導下，我決定以巴爾大撒對於教父神學的詮釋，作爲我博士論文的主題。

當我在寫論文的時候，我到巴塞爾 (Basel) 拜訪巴爾大撒。那是在 1973 年中的一個機會，巴爾大撒邀請我跟他，以及他長期的度假同伴亨利·魯巴克 (Henri de Lubac, 1896~1991)，一起去山上度假。我加入他們的度假行列有兩星期之久。日常生活的節奏十分簡單。我們輪流每天早上準備餐點和主禮奉獻感恩祭。一天晚上，我看著窗外，似乎這將是晴朗無雲的一天。我靜靜地離開我的房間，希望看到日出。那時大約清晨三點三十分。當我正要離開的時候，我注意到巴爾大撒房間的門開著。他正在工作。通常，晚上他睡得很早，睡了短短的時間，而後很早起來工

Theologie II (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1961); 英文譯本: *Explorations in Theology II: Spouse of the Word*, trans. A. V. Littledale and Alexander Dru (San Francisco: Ignatius Press, 1991).

作。啊！他看到我正要離開房屋，就對我說：「你要到那裡去？」我回答：「我想要去看日出。」他說：「哦！我和你一起去。」因此，我們一起走上山，去看日出。

這是一次不算短的健行。一路上，巴爾大撒傾訴他對耶穌會的想法和感受。巴爾大撒於 1950 年離開了耶穌會。這是一個傷痛的事件。二十年後，當他再度回憶起這一事件，感到更為傷痛。我記得他這樣說：「我仍是一個耶穌會士，但是過著一個流放的生活。在我內心裡，這是一血淋淋創傷的情境。」正如魯巴克有回寫下：「巴爾大撒仍是一位熱誠的聖依納爵弟子」¹⁰。事實上，巴爾大撒晚年時，曾嘗試重新加入耶穌會。耶穌會總會長伯鐸·柯文伯神父（Peter Hans Kolvenbach, SJ）已經準備好接受他的請求了，但是巴爾大撒卻於 1988 年壯志未成身先死了。

胡：雖然你已經暗示，但是我仍想請問你巴爾大撒和拉內是怎樣的人？

盧：巴爾大撒於 1905 年出生在瑞士一個貴族的家庭。他在音樂、戲劇和文學的環境中成長，也喜愛音樂、戲劇和文學。他是迷人的、親切的，而且高雅地穿著。但這也是他的問題之一。因為他的家庭背景，在貴族家庭中成長和高尚的氛圍，巴爾大撒沒有太多的機會和窮人接觸。相反地，拉內是一個普通但是強壯、充滿活力的人，外表為他不是那

¹⁰ 參照 Henri de Lubac, "A witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar," trans. Andrée Emery, *Communio* 2, (Fall 1975), p.231; 此篇文章已被收錄在 David L. Schindler ed. *Hans Urs von Balthasar: His Life and Work* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), pp.271~288; 引文在 273 頁。

麼重要。拉內也是一個思想家，甚至是一個沉思者。當他談論他的思想時，不在乎別人的想法。然而，他們兩人不是那麼複雜，都是簡單和富於憐憫的人。拉內十分喜愛吃冰淇淋和作長途車子的旅行。

胡：就你的經驗來說，拉內和巴爾大撒兩人的關係如何？是否他們兩人有機會向你談論起對方？

盧：他們倆從 1930 年起，就彼此認識。他們年紀相仿¹¹，隸屬於耶穌會在德國的同一會省，但是他們在不同的地方念書。當拉內在荷蘭范侃堡 (Valkenburg, the Netherlands) 念神學時，巴爾大撒正在法國里昂 (Lyon, France) 念神學。無論如何，他們彼此了解，也經常碰面。甚至三、四十年以後，他們仍然感興趣和相互尊重地注意彼此，並在畢生中試著了解對方的思想。有時當我看到拉內時，他會問我：「你認識的那個巴仔 (Baltz)，他正在做什麼？」雖然我告訴他的，他已事先知道了！同樣地，當我遇到巴爾大撒時，他會問我：「拉內正在做什麼？」

胡：究竟拉內和巴爾大撒的神學基礎或出發點上，有何共通點？他們的差異又是什麼？

盧：有一些要點如下：首先，拉內的哲學影響來自於德國觀念論，從費希特 (John G. Fichte, 1762~1814)、康德、黑格爾，到海德格的思想。但對巴爾大撒來說，文學和音樂是更加重要的，諸如：哥德 (Johann Wolfgang von Goethe, 1749~1832)、席勒 (Friedrich von Schiller, 1759~1805)、尼采 (Friedrich W. Nietzsche, 1844~1900)，甚至是莫扎

¹¹ 事實上，拉內比巴爾大撒大一歲。

特（Wolfgang Amadeus Mozart，1756~1791）的影響。一個哲學，相對於另一個文學和音樂，兩者之間的差異，為我們了解他們的背景是相當重要的。

巴爾大撒是一位**接受性的思想家**，他渴望以現象為主來理解事物，渴望注視和聆聽、渴望觀察型狀、輪廓，而認出結構，和意識到它們內在的必須性。然而，拉內是一位**建構性的思想家**。基本上，他傾向新柏拉圖主義、理想主義和先驗思想的傳統。拉內渴望透過神秘經驗的範疇來了解人和天主的關係。的確，拉內整體的神學是關於每一個人在日常生活中神秘經驗的理論，是對於慈悲地接近我們的天主經驗的思考。

其次，拉內和巴爾大撒兩位都是生活在聖依納爵（Ignatius of Loyola，1491~1556）及其神操經驗的傳統中。這個影響，卻在不同的方向上塑造了他們的神學。對拉內來說，神操的核心在於所謂「做一個正確良好的抉擇的第二種時間上」（操 176）¹²。在神秘經驗的光照下，它亦即專注於做出實存和倫理上的決定。對巴爾大撒來說，神操的核心建基於不偏不倚地向天主開放，也就是聆聽和接受天主的召叫，而後跟隨它。按照他的觀點，神操主要的主題是「耶穌基督王國的默觀」（操 91~100）和「對十字架上基督的對禱」（操 53）。這些對於神操不同的強調，真確地符合了他們對於天主和世界接觸上不同的途徑。

¹² 參照侯景文譯，《神操—通俗譯本》（台北：光啓，2003），176號（簡稱：操 176）：「幾時因種種神慰或神枯，以及辨別各種神類的經驗，得到了光照和認識。」

第三，巴爾大撒和拉內具有同樣的歷史出發點，這出發點建基在摩里斯·布隆德 (Maurice Blondel, 1861~1949) 和他兩本有名的書：《行動》(*L'Action*, 1983) 和《書信》(*La Lettre*, 1896)。布隆德是一位法國的天主教哲學家，以他強烈和虔誠的信仰實踐爲人所知。他十分了解他那時代的神學，認爲教會和無信仰者討論時，無法保護自己的神學，因他們不會了解。所以，身爲一位哲學家，布隆德發展出一套向神學開放的哲學型式辯證法 (a philosophical form of argumentation open to theology)。他所提出的，就是所謂的「內在性的方法」(method of immanence)。

胡：你如何定義這「內在性的方法」？

盧：每一個人在他的心靈中，有一自然的傾向，渴望與神接觸。這位神，並不是一位中性的神，不是一位抽象的神，而是一位有位格的神，祂是愛。這裡有兩個本質性的要點：我們每一個人都有一自然的傾向，渴望和一位良善、慈悲的神相遇；但是，沒有人能夠靠他自己的力量製造出這樣的相遇。如果此一天人相遇真實地發生了，它是藉著這一慈悲的神的恩寵而成就的。

胡：我們所談及此一顯露的「事件」，若用拉內的說法來說，是不是天主將祂自己通傳給受造物？

盧：是的！在這一世紀中，此一宗教哲學思想已成了所有天主教思想的共通背景。但是，我們可從兩個不同的方向，來了解布隆德思想的應用：第一個途徑與馬雷夏 (Joseph Maréchal, 1878~1944) 有關；另一個途徑則與普齊瓦拉 (Erich Przywara, 1889~1972) 有關。

馬雷夏是在神秘經驗的光照下，來理解布隆德的洞察的。1927年，馬雷夏寫了有關此一主題的書《形上學的出發點》（*Le Point de départ de la métaphysique*）。在這本書中，他提供了神秘經驗的理論。神秘經驗有一介於有限和無限之間，本體稍縱即逝的覺醒，此一覺醒是神秘經驗的核心。

普齊瓦拉則是藉著強調神和祂受造物之間的差異性，來闡述布隆德的思想：神是超越、無限而神聖的存有者。相對來說，所有受造物都是有限而相對的，他們只在類比概念之下才是存有物。相對於馬雷夏強調有限與無限存有者之間神秘的結合，普齊瓦拉的神學方法進程卻堅持創造者與受造物之間的差異。的確，普齊瓦拉的主要工作是《存有者的類比》¹³。

當巴爾大撒在普拉克研讀哲學，為獲得哲學碩士的學位，他寫了有關普齊瓦拉的書一篇小論文。當拉內研讀馬雷夏和採用他的論點，亦即神秘經驗的哲學和神學，巴爾大撒則在研究普齊瓦拉和了解基於神和受造物差異觀點的哲學和神學。此兩位神學家總是在思考在神和受造物之間關係的歷史，並發展出他們富個人色彩的創造性神學方法進程。

所以，當拉內出版他的兩本書《在世界中的精神》¹⁴和

¹³ Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysik* (München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932).

¹⁴ 德文原本：Karl Rahner, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (München: Kösel-Verlag, 1957)；英文譯本：*Spirit in the World*, trans. William Dych (Herder

《聖言的傾聽者》¹⁵之後，巴爾大撒閱讀了這兩本書，並於 1937 年在一本天主教神學雜誌 *Zeitschrift für katholische Theologie* 上，發表了評論。他表達出對拉內此兩本卓越書籍誠摯的尊重，但是他也提出一個問題：是否缺乏了位際性的思考（interpersonal thinking）？這也是他們神學中一個重要的差異。

1940 期間，巴爾大撒寫了《真理》（*Wahrheit*）這一本書。在此書中，拉內在《在世界中的精神》書中處理的所有主題和問題，都以不同的方式來討論和發展。這些主題包括：人的精神是什麼？什麼是真理？什麼是自由？什麼是存有者？巴爾大撒思考位際相遇（interpersonal encounter）的幅度，基本上，人的生活就在這互動中產生。他也強調存有者的意義，是相互主體性（inter-subjectivity）。反之，拉內考慮個人行為的幅度，因此他強調存有者的意義是主體性（subjectivity）。在某一個程度上來說，他們的思想是互補的。但是馬雷夏和普齊瓦拉不同的神學方法進程，為了解他們不同的神學出發點卻是決定性的。

巴爾大撒和拉內對於教父們的工作有共通的興趣。他

and Herder).

¹⁵ 德文原本：Karl Rahner, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München: Kösel-Verlag, 1963)；英文譯本：*Hearer of the Word: Laying the Foundation for a Philosophy of Religion*, trans. Joseph Donceel (New York: Continuum, 1994)；中文譯本：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》，朱雁冰譯（香港：三聯書局，1992）。

們兩位都是屬於 1950 年代的那一批，透過對教父著作的研究，帶給天主教神學重要的革新。用一個強有力的說法，他們兩人都是教父神學家。拉內研究所有在教會內對於懺悔的問題有所貢獻的教父們的著作。他的文章是傑出的、也有學術性的內容。這些文章收錄在他的《神學研究論文集》第十五冊中¹⁶。拉內也藉著 M. Viller 更新出版《在教父時期的克修主義和神秘主義》（*Ascese und Mystik in der Väterzeit*）（*Asceticism and Mysticism in the Patristic Period*, 1939）的第二版。這是一本對於教父靈修教導的介紹。

當巴爾大撒在法國里昂念神學的時候，魯巴克和其他出名的教父學者建立了 *the Dictionnaire de spiritualité* 和 *the Sources Chrétiennes series* 的基礎。他們引領他進入教父的世界。巴爾大撒對於教父的思想深感興趣，他也出版關於奧力振（Origen，約 185~254）、額我略·尼撒（Gregory of Nyssa，約 335~394）、馬克西木斯（Maximus the Confessor，約 580~662）思想的文章和書籍。他最初的論點總是關切：是否他們的神學考慮介於造物主和受造物之間差異的神學。

胡：那麼，既然已經知道他們神學的差異性，拉內和巴爾大撒如何對梵二以後的天主教教會作出貢獻，他們又如何看梵二以後的改變？

盧：拉內對於梵二大公會議有顯著的影響。他參與大公會議和會議期間的討論，也幫助準備文件。因此，他的一些神學關注點，也融入在大公會議的文件中。

¹⁶ Theological Investigations: Penance in the Early Church (1982).

胡：特別是在《論教會在現代世界牧職憲章》嗎？

盧：是的！但是拉內對《教會憲章》和《啓示憲章》的影響更大。拉內滿意梵二的成果。梵二以後，拉內屬於那些試著執行梵二文件中的一位。他對在教會內激進改革的發展開放，並向未來看。無論如何，拉內晚年時，他對教會改革的步調越來越感到不耐煩。他深信在於現在的世界和教會訓導文件之間的鴻溝，正在不斷地加深。因此，他開放和無畏地號召在教會內許多徹底的改變。爲許多人而言，他是一個希望的記號；但爲其他人來說，他是一個威脅。舉例來說，他們害怕那些拉內所期盼看到的發展，就是那些在教會內的職務和與基督新教間合一運動領域的發展。

起初，巴爾大撒的觀點跟拉內十分接近。1953年，巴爾大撒出版了一本鮮明而激進的書《徹底破壞稜堡》¹⁷。正如此書的書名，巴爾大撒想要向世界打開教會的門。書中的許多主題，諸如：教會是一個靈性的團體；教會是一個謙遜和貧窮的團體；她和被釘的基督緊密在一起；在其他宗教和文化中認出價值和真理。這些主題爲梵二大公會議所接受，也在梵二文件中可以找到這些主題的內涵。

巴爾大撒的神學與梵二的神學相近，但他不是一位親自參與大公會議的神學家，而是從一個適當的距離來對梵二會議和其文件作觀察。但他不是以一個懷疑者的態度來觀察，而是從所寫的文章，來解釋和支持梵二的文件。但

¹⁷ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen: Von der Kirche in dieser Zeit* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1952)；英文譯本：*Razing the Bastions: On the Church in this Age*, trans. Brain McNeil (San Francisco, Ignatius Press, 1993).

是梵二以後，巴爾大撒經歷了一段個人的困難和懷疑主義（skepticism）的時期，他看到了在梵二文件的執行上，基督徒對自我的理解，以人爲中心主義和俗化上不斷的成長。

胡：是否巴爾大撒也是用這一方式來看拉內的神學，認爲拉內太專注在人學上？

盧：在這段時期，巴爾大撒將拉內等同於這些傾向。1968年，巴爾大撒寫了《基督徒見證的時刻》¹⁸這本書。此書德文版本的書名是 *Cordula oder der Ernstfall*（《科爾杜拉修女或緊要關頭》）。科爾杜拉（Cordula）是一位中世紀的修女，她隸屬於科倫（Cologne）女性殉道者中的一位。書中，科爾杜拉修女支持殉道、擁護嚴肅地見證基督徒的信仰、準備受苦。巴爾大撒主張我們基督徒的信仰必須如此嚴肅，以致於在極端的情況下，我們應接受殉道。同時，他質疑現代神學大多的型式沒有能力提供殉道的動機和力量。在這本書中，巴爾大撒個人性地攻擊拉內。從文學作品的角度來看，此書的文字是滔滔不絕的；而它的內容卻是攻擊性、具有殺傷力。從1967~1968年，由於巴爾大撒在此書的論述，他和拉內的關係受到了損傷。無論如何，往後巴爾大撒更加從正面的方向來評斷拉內。不幸地，今日教會中一些反對改革的小團體，抓緊巴爾大撒在黑暗時期的神學立場，宣稱巴爾大撒支持他們。

¹⁸ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1966)；英文譯本：*The Moment of Christian Witness*, trans. Richard Beckley (San Francisco, Ignatius Press, 1994).

胡：是否這些團體看到現代世界的趨勢，如同教宗庇護九世將十九世紀的哲學和意識型態視為威脅一樣？

盧：是的！這些小團體用他們對自己有利的眼光，來解釋巴爾大撒的神學，所以是一個單方面解釋的呈現。我相信巴爾大撒不喜歡這樣的解釋。他不喜歡膽怯或是封閉的思考。這種對於巴爾大撒神學的解釋，通常包含了強調阿里恩·斯貝爾（Adrienne von Speyr¹⁹，1902~1967）極端的宗教經驗。她是一位醫生。巴爾大撒和她於1940年間建立一個靈修的團體²⁰。

通常膽怯和反對改革的基督徒思想和行為，是建基在一種危險的末世論上。巴爾大撒思想的中心主題之一，是反對任何型式的雙重預定論（double-predestination）。巴爾大撒的神學深刻地關切天主對每一個人的愛和仁慈。他拒絕奧斯定派和楊森主義雙重預定論的主張。這個主張宣

¹⁹ 1940年，巴爾大撒回到巴塞爾（Basel），任巴塞爾大學的學生指導司鐸，認識了斯貝爾，並幫助她於那年11月1日諸聖節皈依、領洗，進入天主教教會。這次相遇的經驗，奠定了他們往後二十多年一起邁向共通靈修旅程的基石。1984年，巴爾大撒在出版《我們的工作》（德文原本：*Unser Auftrag: Bericht und Entwurf*，1984；英文譯本：*Our Task: A Report and a Plan*，1988）一書的〈前言〉，一開始就指出：「這本書有一個主要的目的：避免我死後，任何嘗試將我的工作與阿里恩·斯貝爾的工作分開」。譯者的中譯取自英文譯本第13頁：“This book has one chief aim: to prevent any attempt being made after my death to separate my work from that of Adrienne von Speyr.”

²⁰ 1945年8月5日，巴爾大撒在Estavayer-le-lac領導神操，奠定了聖若望團體的基礎。那年10月15日，他和斯貝爾一起正式建立了聖若望團體女性的一支。

稱天主已經預定了祂所創造受造物中的一部分，得到永遠的生命和光榮，而其他的則被宣判永死和地獄。事實上，有時巴爾大撒非常嚴厲地反對這一型式的神學。他總是強調天主普世性救贖的意願。

巴爾大撒不僅從教父（特別是希臘教父）學習到這一點，而且也從近代法國的男女（其中有一些是詩人）中學習。例如：小德蘭（Thérèse of Lisieux, 1873~1897）、查里斯·培固（Charles Péguy, 1873~1914）、喬治·伯爾納諾斯（Georges Bernanos, 1888~1948）和保祿·克勞德（Paul Claudel, 1868~1955）。再者，在跟魯巴克和雅伯·培固因（Albert Béguin）討論中，他了解到天主救贖全體人類的意願普世性觀點的意義和重要性。這包括了在我們的世界中所發生一切的一般性判斷。我們的世界，包括文學和音樂的世界、宗教和文化的世界，以及經由人們的努力創造出合適人生活的環境。

因為這希望的觀點，巴爾大撒晚年時，受到反對改革者的攻擊；而他也在《我們敢希望所有人會得救嗎？》²¹一書中，回答他們的攻擊。在許多方面，這一本書清楚而確定性地綜合了巴爾大撒的神學方法進程。

胡：說巴爾大撒比其他人更樂觀地來看現代歷史的趨向，是否

²¹ 德文原本：Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag, 1986) 和 *Kleiner Diskurs über die Hölle* (Ostfildern: Schwabenverlag, 1987) 英文譯本：*Dare We Hope "That All Men Be Saved"? With a Short Discourse on Hell*, trans. David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

公平？他對教會在世界中可見的未來，是否懷著很大的許諾和希望？

盧：確實是懷著很大的希望！但是他也意識到在我們世界中問題的發展。另一方面，他喜歡在每一個地方看到 (*logoi spermatikoi*) 真理的許多因素。的確！他同時看到了好的和困難的方面。

胡：對於拉內和巴爾大撒的遺產，你看到什麼？

盧：他們兩者都是屬於過去。他們的工作主要是在二十世紀的中葉。他們受到許多二十世紀初期重要思想家的影響，並與同時代的一些人一起工作，如：魯巴克、龔格 (Yves Congar, 1904~1995)、奧脫 (Otto Semmelroth)、阿諾依·格林邁耳 (Alois Grillmeier, 1910~1998)、拉辛格 (Joseph Ratzinger, 1927~)。這些人都曾透過他們的神學，幫助並準備了梵二大公會議。

過去三、四十年來，我們已經生活在了解和實踐梵二文件的時代。我們正站在他們的肩膀上。像拉內和巴爾大撒這麼好而豐碩的神學，可以作為資源和模範。

我們依靠過去的一代，不錯！但是現在我們面對新而非常根本的問題。我們需要找到新的解答。但，這十分艱難，因為我們前面有不少的考驗和錯誤。拉內和巴爾大撒合適他們的時代，但我們必須做新的事，這是我的希望。

梵二的救贖觀

從卡爾·拉內的匿名基督信仰談起

（上）

黃錦文¹

梵二的教導確認一個人非因自己的過失而未有機會聆聽福音，只要絕對地忠誠於自己良心的召喚，天主會賜給他不可或缺的信仰，使其得救，雖然方式只有天主自己才知道。但梵二文獻只肯定了這個可能性，卻未提出相關的神學解釋。拉內的匿名基督徒觀正為這教導提供一個神學上的解釋。本文作者有系統地一步步把拉內的理念細說分明，為中文讀者體悟梵二精神提供了有深度的資料。

前 言

本文的目的，是以卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904~1984）「匿名基督信仰」（anonymous Christianity）的觀念為基礎，為梵二的救贖觀作一信理的解釋。拉內認為梵二雖明言非基督徒可藉實踐良心的命令而得救，但並未提出充分的神學理據加以論證，所以企圖以「匿名基督信仰」的觀念為梵二的救贖觀提供神學的解釋。

¹ 本文作者：黃錦文神父，耶穌會士，輔仁大學神學碩士，現在於英國倫敦大學攻讀神學博士學位。

壹、重要用語

本文所採用拉內的若干哲學用語，為一般中文讀者而言，稍嫌陌生。為幫助一般讀者掌握拉內神學的要旨，茲將重要用語扼要解釋如下：

一、先驗（拉丁文 *a priori*）

A priori 可譯為「先驗的」、「先起的」、「先天的」、「演繹的」等。為與 *transcendental*（超驗的）作出區別，本文採用了「先驗」的譯名。W. Brugger 在其編著的《西洋哲學辭典》中對 *a priori* 一詞有清晰的解說。他認為 *a priori* 與 *a posteriori* 「後驗」在意義上對立。*a priori* 是指先後秩序中，由較先因素走向較後的因素。這裏的先後可包括時間的先後（今天和明天），存有的關係（因與果），或者是邏輯上的連繫（理由和結論）。按照一般的理則學原理，凡是以存有關係較先為出發點的論證，都可稱為先驗的，例如從原因或本質推論到效果或特性。自康德（Immanuel Kant, 1724~1804）以來，凡是在邏輯上不受經驗，即知覺的影響而成立的認知因素，都是先驗的。當然康德並非否認上述的認知由時間的經驗而起，也不否認人的認知源於經驗。所謂「知識論的先驗」（*epistemological a priori*）是指認知的一切先驗條件的總和，認知需靠這些條件才能成立。康德稱比較廣泛意義的先驗為「超驗的」²。

² W. Brugger, 〈*a priori*: 先起者、先驗的、演繹的、先入為主的〉《西洋哲學辭典》，W. Brugger 編著，項退結編譯（臺北：國立編譯館，1976），46~47 頁。

二、超驗的 (英文 transcendental ; 德文 transzendental)

De Vries 認為就字面意義來說，transcendental 指與超越者有關的事物或範疇，即（超越）感官世界以上的世界，所以「超驗哲學」實際上指形上學。康德認為應用純理智原則而超越經驗範圍為 transcendental，這用法與上述的意義相連繫。自康德的《純粹理性批判》以降，transcendental 的意義有了重要的改變，但仍與原來的意義保持若干連繫。康德知識論的重點在問：形上學作為一門科學是否能成立？他認為要解答這個問題，必先探究人的認識能力的活動方式，並認為這種認知的活動方式在任何偶然的經驗之先，已植根於主體的本質結構中。他稱一切知識為超驗的，因為知識不以客體為根據，而以人對客體的認知方式為根據，並探討這種認知的方式如何先驗地可能。馬雷夏（Joseph Maréchal, 1878~1944）承襲康德的思路，以相同的意義稱士林哲學的形式對象及認識能力之探討為超驗的。超驗的最初乃指何種先驗條件使認知成為可能的一種知識，發展下去，自然也指這些先驗條件本身。康德的用語中，一切經驗之先及認知之先的主體認知條件都稱為超驗的，例如超驗的想像力、感覺及理智的先驗形式³。

三、超越 (英文 transcendence ; 德文 Transzendenz)

Transcendence 在本文的意義是從存有秩序的觀點立論，指人擁有超出有形世界的特性。超出有形世界的存有者為超越者（the transcendent），本文指的是神。神是純粹的精神，擁有無限的超越性，超越一切有限的事物。人的精神因具備某方面的

³ De Vries, 〈Transcendental 超越的、超驗的、超級的〉，同上著作，390~391 頁。

超越性，能超越現象世界，走向無限的超越者——神，並與祂結合⁴。

超驗的 (transcendental) 與超越 (transcendence) 二詞在意義上一脈相承。超驗一詞在本文指較靜態的主體條件，超越則指主體走向神的動態傾向及歷程，主體因具備超驗條件，才能進行自我超越 (self-transcendence)。超驗是指主體的存有結構，超越則是此一結構在歷史時空中的具體實現，即自我超越。本文若干用語，例如 transcendental dependence、transcendental theism、subjective transcendentality、transcendental nature、transcendental revelation...等，因蘊含主體不斷向神自我超越的動態涵意，所以翻譯為「超越的」而非「超驗的」。

四、顯題的 (英文 thematic；德文 thematisch) 與非顯題的 (英文 unthematic；德文 unthematisch)

黃克鑣神父認為，拉內將人的意識區分為兩個層面或型態：「顯題的」與「非顯題的」。「顯題的」是指經過理性反省及明顯的意識型態，能以清晰的概念及語言加以表達；反之，「非顯題的」則指未經理性反省而含蓄的意識型態，無法以清晰的概念和語言加以說明⁵。

貳、拉內的形上學人類學體系

按蔡淑麗教授的理解，拉內認為在他以前的思想家，無論是以理性或感性的角度理解神，都偏向從單一角度片面地定位

⁴ Lotz, 〈Transcendence 超越性、超越界〉, 同上著作, 426 頁。

⁵ 黃克鑣, 〈卡·拉內論基督的意識〉《神學年刊》第七期 (香港: 1983), 聖神修院神哲學院網頁 (www.hsscol.org.hk), 3 頁。

神，而非從人整體的觀點定位神，因此難以彰顯人與神之間的關係。爲了要超越這種以偏概全的人神觀，拉內嘗試建立一套全新的宗教哲學，以整體的觀點重新思考「神」這個「奧秘」（拉內喜歡以「奧秘」一詞表達神），試圖重新定位神。他特別以「宗教哲學與神學的關係問題」爲出發點，希望徹底解決在他之前的思想家未能完全克服的難題⁶。

根據蔡教授的觀點，拉內在他新的宗教哲學裏，強調真正的宗教就是「能使整個人的存在與活的神連繫起來的樞紐」。在人神的會通中，一方面神自我呈現，並以人所能懂的「言語」向人啓示；另一方面，人先驗便具備了對神的順命能力。拉內以前的宗教哲學不是做形而上的反思，使神成爲缺乏意涵的空洞概念；就是狹窄地視神爲心靈的感受對象。中世紀的天主教神學雖然主張「具有創造與啓示意涵」的神，也提出「順命潛能」（*obedientia potentialis*）的理論試圖解釋神的啓示與人的認識之間的關係，但神學視野仍以反省啓示爲主體。所以，拉內試圖對天主教的神學作一個人類學的轉向（*anthropological turn*），一反傳統「由上而下」的神學建構模式，轉而「由下而上」建構天主教的神學。換句話說，是從分析人的存有結構爲基礎，以定位神及理解神人之間的關係⁷。

蔡教授認爲拉內在建構其宗教哲學時，是以「神學和宗教哲學的關係問題」爲出發點。拉內認爲詢問「神學與宗教哲學的關係問題」就是詢問構成神學和哲學的共同基礎——形上學，

⁶ 蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉《哲學與文化》，廿七卷第六期（臺北：2000），551~552頁。

⁷ 同上，551~552頁。

因而也是詢問從事這兩門學科的存有者（人）的本質。結論是關於這兩門學科的問題，從根本上講就是「形上學人類學」的問題。他的宗教哲學，不單可稱為「基礎神學人類學」，也可稱為「形上學人類學」。在他的「形上學人類學」體系裏，一方面從一般存有學的角度，論證神這位絕對「擁有存有」（Seinshabe: having being）的存有者，為要向有限的精神存有者（人）開放並顯示祂的愛，必然會藉著「啓示」（revelation）這個「自由行為」（free act），向人「彰顯」（manifest）祂隱蔽的本質。另一方面，從形上學人類學的角度，論證人是一個有限的精神存有者，在其歷史中傾聽神藉著人的言語作自我啓示。因此，拉內的宗教哲學「由下而上」為神學奠基⁸。

拉內「匿名基督信仰」的觀念建基於其人學，下文將扼要討論他的形上學人類學體系。

一、在世的精神

潘永達教授在其〈拉內的超驗基督論〉一文中，闡釋了拉內「在世的精神」一詞的意涵。拉內認為人是「在世的精神」，肉體則是精神在有限時空中的表達。人是具有肉體的精神，也是具有精神的肉體。他對人的看法是整體的，與傳統偏向強調精神或肉體的看法大異其趣。由於人是世界中的精神，而精神本身具備超越性，所以人具備超越的能力。這種能力是先驗的（a priori），是內在於人存有結構中的能力，並非由經驗中學習而獲得。基於人的整體性，人的精神並不獨立於物質而存在，人所擁有的物質部分（肉體）同時參與了精神的超越活動，物

⁸ 同上。

質不斷朝向精神的層面發展，於是人的整個存有都不斷進行超越的活動⁹。

人存有的超越活動是在歷史的時空中進行的，藉歷史的過程表達出來。正如前面所討論的，人是在世的精神，人的存在與歷史不可分割。人在歷史的過程中，不斷進行自我超越，實現自我。馬雷夏認為在人超越歷程中，理性的目的在找尋無限（絕對）的存有。拉內也認為人在超越的歷程中，對某一存有者的肯定，或某一特定的行動，只能獲得一時的肯定或有限的意義。人精神的超越性並不滿足於有限的肯定和有限的意義，而是不斷地向上追求更圓滿的存在意義。因著人這種精神的超越性，當人在肯定有限的存有者或追求有限的意義時，已隱含著對「絕對存有」（absolute Being）的肯定，因為只有「絕對存有」才能使人的超越活動得到圓滿的實現¹⁰。

在人的超越歷程中，自由意識是超越活動的根本。在歷史過程中，人藉著自由意識，在現實生活的每一個抉擇中實現自我，不斷進行自我超越，走向絕對的存有。所以人的存有結構渴求與絕對存有在永恆相遇¹¹。

人是在世的精神，在生命的歷程中不斷邁向絕對存有；因著自身精神的超越性，人先驗地向絕對存有開放，聆聽神（可

⁹ 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉《神學論集》79期（1989春），69頁。

¹⁰ 溫保祿，〈上主之言的諦聽者〉《神學論集》27期（1976春），36頁；潘永達，前引文，70頁。

¹¹ Rahner, Karl. *Hearer of the Word*. ed. Andrew Tallon, trans. by Joseph Donceel (New York: The Continuum Publishing Company, 1994), p.53；潘永達，前引文，70頁。

能以人語言的形式)所通傳的話語,因而是「聖言的傾聽者」,下文將討論「聖言的傾聽者」的意涵。

二、聖言的傾聽者

拉內在研究超驗人學所得到的結論「人因存有的超越活動,使人在歷史中傾聽絕對存有的訊息」,已超越了哲學的範圍,只能在神學的領域中才能找到答案。按照多瑪斯的哲學,人可藉「五路論證」¹²論證神的存在。但嚴格而言,縱使多瑪斯的論證成立,我們只能確定神的存在,對祂的內涵則無從認知。按關永中教授的看法,人雖然可藉類比的哲學方法得知神的某些屬性,但這些只是間接的、類比的及不完整的知識,並非對神的直接認識,因為人並不具備「智的直覺」直接認知物自身,也沒有「與生俱來的觀念」(innate ideas)去表象外物。是以亞里士多德及多瑪斯都認為,人的悟性起初有如一塊「白板」(tabula rasa),並不具備任何與生俱來的觀念¹³。由於人的理智有其極限,單憑理智的能力實無法認識神的真正內涵。所以神主動向人「自我通傳」(self-communication),啓示自己的「奧秘」(mysterion: mystery),而人在歷史時空中佇立(stand)於神之前,藉傾聽神(以人的話語)述說自身的奧秘,才能對神有較確實而完整的認識。縱然如此,人只能認識神願

¹² 多瑪斯為證明神的存在,以哲學方法「達神的五路論證」(Five Ways to God)企圖論證神的存在。他以「非必然的存有物」(contingent beings)為出發點,層層向上,推論出無限而絕對的「必然存有者」(Necessary Being),稱之為宇宙萬有的第一因,並宣稱此第一因及絕對存有者就是基督宗教所信仰的上帝。

¹³ 關永中,〈士林哲學的超驗轉向——若瑟·馬雷夏(上)〉《哲學與文化》,第十五卷第九期,49頁。

意向人自我通傳的內容而非神的全幅奧秘，因在本質上神是永恆的奧秘，人無從認識祂奧秘的全貌。如此，拉內從哲學的領域進入了神學的領域，用神學的角度詮釋人的超越活動。

康德認為人類進行認知活動以前必須具備認知條件，具體而言，認知條件便是「先驗的範疇」（a priori categories）。拉內認為人要聆聽上主的聖言之先，也必須具備先驗的條件，包括下面兩項：

其一，人的理性判斷本身趨向普遍的、一般性的存有。雖然人的理性只指向個別的、有限的存有，但一切知識都是在「存有」的整體背景（存有視域：horizon of being）中發生的，可見人的理性先驗地擁有趨向普遍存有的超越性。

其二，從人的存有結構觀點看，人的本質結構是一個先驗的敞開結構。自我敞開即自我超越，從有限存在走向無限存在。自我敞開的存有結構，就是人能夠轉向並聆聽上主神聖奧秘（聖言）的先驗條件。

拉內在《聖言的傾聽者》一書中，從神學人類學的角度，將人描述為先驗地能夠聽懂上主聖言的「此有」（Dasein）¹⁴。

按溫保祿教授的看法，拉內認為天主願意把自己的一切傳達給人，把愛情——天主自己的本體——向人傾訴。這是天主的唯一真正計畫，任何其他事物的存在，都以賜予永恆的愛為目的。如果天主對受造物的自我啓示和自我給予在祂的意願裏居首要位置，那麼人以至宇宙的結構都必受此計畫的影響，都要把此

¹⁴ 劉小楓，〈傾聽與奧秘〉《神學論集》82期（1989冬），513~514頁。

計畫反映出來¹⁵。

按潘永達教授的解釋，拉內認為人既是天主自我通傳的對象，人的本質結構在受造之初就具備了接受天主自我通傳的能力，「擁有」了天主的創造「意願」，並因這意願的推動，人對天主有份永不止息的嚮往。由於天主的召喚，人藉著精神的超越性，在個人的行為上做自由的答覆，接受天主的自我通傳。又因人的存有結構是按上主的「意願」而受造，所以人能夠在自己的心靈深處體驗到這「召喚」的奧秘¹⁶。但體驗神召喚奧秘的能力並非人的「純本性」¹⁷所應有的，而是上主的恩寵規範了及塑造了人的本性，賦予人超性的特質，使人具備了傾聽天主話語的(超性)能力，因而能體驗神的奧秘，並與祂結合¹⁸。拉內稱人這種內在的超性特質為「超性境遇」(supernatural existential)¹⁹，由於人擁有這種特質，具備了聆聽天主聖言的主體條件，拉內稱人為「聖言的傾聽者」(hearer of the Word)。

¹⁵ 溫保祿，前引文，42 頁。

¹⁶ 潘永達，前引文，70~71 頁。

¹⁷ 「純本性」(pure nature)在此只是一個神學概念，並非指實存(歷史)的人性。目的在觀念上區分人性中的「純本性」與來自天主的「超性恩寵」。歷史的人性已是「受到恩寵塑造的本性」(graced nature)。

¹⁸ 蔡淑麗，《卡爾·拉內之形上學人類學裡神的定位探微》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2000，62~63 頁。

¹⁹ Supernatural existential 一詞，臺灣學界一般直譯為「超性存在的基本狀況」，黃克鑣神父則採用「超性境遇」之譯法。「超性境遇」一詞同時兼顧文字及意涵兩方面的平衡，故本文採用之。參：黃克鑣，〈救恩的「聖事標記」：卡·拉內論基督的死〉《神學年刊》6(1982)，13 頁。

下文將討論「超性境遇」的意涵。

三、超性境遇

「超性境遇」是拉內形上學人類學中的核心概念。究竟甚麼是「超性境遇」？Existential 在海德格的哲學中譯為「存在結構」，意指每一個人存在的具體狀況。例如，海德格稱我生活於此世，我註定會死亡等等²⁰。基於天主普遍的拯救意願（universal salvific will），拉內認為人已生活在「恩寵秩序」（order of grace）中，換句話說，人的存在結構是一恩寵結構，這樣的存​​在境遇反映在宇宙萬物的結構中，同時也反映在人的本質結構內——超性的恩寵塑造了人的本質結構，賦與它超性的特質。這恩寵內在地推動他實踐天主的「救恩計畫」（economy of salvation），即聆聽天主的聖言及以降生成人的聖言（基督）為自我超越的終極目標，並在永恆中與天主結合。這樣，拉內將海德格的概念引進神學的範圍中，並稱這恩寵秩序為「超性境遇」。

人因原罪而失落了「原始正義」²¹，生活在可憐的存在狀

²⁰ Baker-Hang, 〈Existential-ell, 存在結構, 存在體驗〉, W. Brugger 編著, 前引辭典, 151 頁。

²¹ 天主教訓導權根據士林哲學的理論, 認為「原始正義」是天主賜予生活在原始正義的原祖父母一些特恩, 神學上稱之為「天性以外的賦予」或「完備恩寵」, 即剛正的特恩、長生的特恩等。在缺乏聖經批判的前提下, 似乎認為原祖父母本來生活在完美的境界, 但因原罪而生活在罪惡、痛苦中, 並需面對死亡。現代神學依靠聖經批判學傾向視「原始正義」為聖經作者藉擬人法描寫原祖父母的存在狀況, 表示在天主的創造計畫中, 人是完美的、人神能夠毫無隔膜地生活在一起, 但人同時具備了自由意志, 可選擇美善或罪惡。參: 谷寒松, 〈原始正義〉《神學辭典》(臺北:

況中，天主遂有了普遍的拯救計畫。為實現普遍的拯救計畫，天主必須將此計畫向人彰顯，最深度及最全面的彰顯便是向人彰顯自身的奧秘，我們稱為神的「自我通傳」（self-communication）。自我通傳的高峰便是神下降到人的存在結構（existential constitution）中，並在此一境遇中直接向人訴說自身的奧秘和拯救的計畫，這便是耶穌基督的降生成人（incarnation），即天主以人的方式生活在我們當中，向人類直接細訴自身的奧秘和救援計畫。拉內認為神自我通傳的兩個基本模式，是恩寵的賜予及基督的降生成人。

多瑪斯認為人的「主動理智」因其意向性（intentionality）而主動趨向存有，超越具體的事物，以絕對的存有為終極目標。馬雷夏稱理智這種動能為「智的動力」（intellectual dynamism）。這股「智的動力」雖能趨向絕對存有，但充其量只能肯定絕對存有（天主），或藉由類比的方式理解天主的某些屬性，卻無法直接認知天主自身的奧秘，因祂的奧秘常在人的認知範圍以外。為幫助人認識祂的奧秘，明瞭祂的救恩計畫，天主主動向人通傳祂自身的奧秘。

康德的知識論認為人在認知行動成為可能之先，必須具備先驗的認知條件，即先驗的「十二範疇」。同理，拉內受到康德超驗哲學的啟發，也認為人必須具備了接受祂恩寵的條件，才能接受上主的自我通傳。這是十分合理的想法，因為天主的恩寵是超性的，如果人的存有結構只有「純本性」，即只具備自然的感性及理性官能，絕不可能接受天主超性的自我通傳。所以，人的存有結構必然內含一種相應的超性能力（使人能接

受天主恩寵的主體條件或潛能)，讓人能接受天主超性的恩寵，參與祂的救恩計畫及分享祂的神性生命。傳統士林哲學稱這種能接受上主自我通傳的潛能為「順命潛能」(obediential potency)，拉內則稱這超性的內在潛能為「超性境遇」(supernatural existential)²²。

拉內認為歷史的人性從來就不是「純本性」，人的存有結構從受造之初已受到恩寵的塑造，實存(歷史)的人性是一個已受到恩寵塑造的統一本性，並非如士林神學所說的分為本性与超性兩個獨立的層面。基於天主的普遍拯救意願，人是天主救贖的對象，所以人有絕對的義務完成自身的超性目標，即接受天主的救恩，永遠與祂結合。天主的普遍拯救意願不單反映在人的存有結構中，亦反映在「存有秩序」(ontological order)中，是以「存有秩序」也是「恩寵秩序」(order of grace)。人在自由抉擇之先，已生存在天主的「恩寵秩序」中，也必然受其影響，人的存在結構(existential constitution)因而是一個超性的存在結構²³。

²² Emmanuel M. Lantin, *The Christian Mystery and Human Understanding--Rahner as a Fundamental Theologian* (Manila: East Asian Pastoral Institute, 1975), p.101.

²³ "Man is redeemed, and is permanently the object of God's saving care and offer of grace. He is under an absolute obligation to attain his supernatural goal.....It does not exist solely in the thoughts and intentions of God, but is an existential determination of man himself. As an objective consequence of God's universal salvific will, it of course supervenes through grace upon man's essence as 'nature', but in the real order is never lacking to it.....That man is really affected by the permanent offer of grace is not something which happens only

參、拉內的匿名基督信仰觀

繼拉內的人學後，下文將討論匿名基督信仰觀。

拉內的「匿名基督信仰」是他的人學中十分重要的概念，也是最富爭議的概念。不少神學家十分反對這概念，認為是「包含主義」(inclusivism)，即將一切宗教都包含在天主教之內。因拉內認為人是在世的精神，具備先驗的傾向及能力，能夠佇立於神面前，聆聽上主的聖言，因而是聖言的聆聽者。每一個人，無論他是否認識基督，或信仰任何宗教，只要無條件地接受自己的存有，及按照良心的命令生活，都是明顯地(implicitly) (例如基督徒)或隱含地(implicitly, 例如印度教徒和佛教徒)在聆聽上主的聖言及分享基督的救恩。所以其他宗教信徒甚或「無神論者」，只要按照良心的命令生活，都可以說是「匿名的基督徒」。

一、基督宗教與非基督宗教

拉內的匿名基督信仰觀念，其實與現今世界的情況息息相關。拉內認為現今世界的特點是多元並舉。身處多元的世界中，不同的「歷史動力」(historical forces)一直在影響教會，甚至成爲與教會相反的力量。教會不能再漠視它們的存在，反應設

now and again. It is a permanent and inescapable human situation. This state of affairs can be briefly labelled 'supernatural existential', to prevent its being overlooked. It means that man as he really exists is always and ineluctably more than mere 'nature' in the theological sense". Karl Rahner, "The Existential: Theological", *Sacramentum Mundi, An Encyclopedia of Theology*, eds. Karl Rahner et al., vol. two (New York: Herder and Herder; London: Burns and Oates, 1968), p.306.

法瞭解它們，成爲更高層次的整合力量。在衆多的反向力量中，教會感到最難面對和整合的是宗教多元的現象²⁴。

拉內認爲當代所有的宗教，包括基督宗教在內，所面對的共同「敵人」是人們感到不需要宗教，甚或否認宗教。這種情況對基督宗教的衝擊尤深，因爲其他的宗教，甚至伊斯蘭教，都不像基督宗教般絕對地肯定自己爲唯一的宗教——天主所啓示的唯一有效的宗教（valid religion）²⁵。

現今，歐洲已不再是世界歷史與文化的中心。爲歐洲人而言，基督宗教也不再是唯一的敬拜上主的途徑。人類生活狀況的相互交流影響了整個世界，決定了每一個人的生活。其他宗教不再是與自己無關痛癢的「異教」，而是每一個人的存在實況，基督宗教的自視爲唯一宗教的絕對要求受到質疑²⁶。

拉內宣稱他是以天主教信理神學的觀點理解非基督宗教，希望在現今宗教多元的現況下，爲基督宗教定位。對於以天主教信理神學觀點詮釋非基督宗教，是否能夠得到基督新教的接納，他不願意明顯地進行討論。另一方面，他也不打算以「實證宗教歷史家」（empirical historians of religion）的觀點提出問題，而是以基督宗教自我認識的觀點，即信理神學家的觀點提出以下四個命題，以闡釋「匿名基督徒」（anonymous Christian）的概念²⁷：

²⁴ Karl Rahner, 'Christianity and the Non-Christian Religions', *Theological Investigations V*, trans. Karl-H. Kruger (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966), p.115.

²⁵ 同上，116 頁。

²⁶ 同上，117 頁。

²⁷ 同上，118 頁。

命題一：基督宗教自視是為所有人而設的「絕對宗教」(the absolute religion)，因而認為其他宗教無法與自身享有同等權利。因為基督宗教是天主以自己的聖言親自詮釋的天人關係，並奠基於救主基督的降生成人、死亡和復活的基礎上，所以是有效而合法的宗教(valid and lawful religion)，不單是基於某一法令而產生的義務，而且是人類得救的必經途徑。另一方面，宗教的本質必包含一社會結構，換句話說，宗教只能以某一社會形式存在，即使是基督宗教，也必然以一社會形式而存在，這社會形式便是教會²⁸。

此外，拉內認為世界只有一個歷史過程，基督宗教與非基督宗教都存在同一個歷史過程中。從人類宗教信仰的發展過程看，先有原始的、隱含的信仰形態，然後逐步發展為成熟的、明確的信仰形態。在達到成熟的階段前，所有信仰都可稱為「異教徒」²⁹。但稱之為「異教徒」其實並不表示他們拒絕基督信仰，只因缺乏歷史上的接觸，以至基督宗教無法進入這些「異教」的社會脈絡和歷史氛圍中。現今西方社會已經向整個世界的歷史開放，上述意義的「異教徒」已不存在，因每一個文化與民族已經成為其他文化與民族的內在因素。「異教主義」已進入新的階段：世界只有一個歷史進程，基督徒與非基督徒都存在同一的歷史情況中，基督徒可稱為「舊的異教徒」，非基督徒則是「新的異教徒」，彼此以交談的方式往來³⁰。

命題二：直至福音進入個人的歷史氛圍中，舊約以外的非

²⁸ 同上，118~120 頁。

²⁹ 莊嘉慶，〈卡爾·拉內的「匿名基督徒」概念〉，未出版，2~3 頁。

³⁰ Karl Rahner, *Theological Investigations* V, p.121.

基督宗教，不僅具備了對神的自然知識，及混和著因原罪而來的人的各種墮落和腐敗，也包含了超自然因素，即藉由基督而賜予人類的恩寵。因此，在不否認它們內含的錯誤與腐敗的前提下，非基督宗教可視為合法的宗教，只是它們的合法性，有程度上的不同而已³¹。

本題有兩部分：其一，非基督宗教可先驗地擁有超性的、充盈恩寵的因素。天主願意全人類得救，這是天主藉耶穌基督贏得的救援，是使人聖化的超性恩寵，為人賺得「榮福直觀」的救援。救恩是為基督以前千千萬萬年及基督以後生活在不同國度、文化、時代的人而設——直至現在還有許多人未曾有機會看到新約的光輝。一方面，拉內認為救恩是基督徒所獨享的，即在基督外沒有救恩。根據天主教的訓導，人的超性聖化絕無可能只憑人的善意而獲得，必須是上主賜予世人的。另一方面，天主確實願意全人類得救。這兩個情況絕對無法互相協調，除非每個人都確實地受到超性恩寵的影響，因而與上主建立了內在的關係，但不論個人是否接受或拒絕恩寵，上主都向他自我通傳。我們有絕對充分的理由相信天主救援的意願，比人類的邪惡和愚蠢來得強而有力。天主不僅藉基督給與人得救的可能性，而且需要人使之實現。天主賜予了實質的救恩，使人類能藉正當的自由抉擇而得救。因此我們有充分的理由相信不單基督宗教外有救恩，更在絕大多數的情況下賺得人類的自由接納，而自由本身亦是恩典³²。

其二，不可簡化地視「基督前文化」的各宗教為不合法的

³¹ 同上，121頁。

³² 同上，121~124頁。

宗教。這些宗教有不同程度、不同意義的合法性，不應被排除在合法宗教以外。合法宗教是指建制的宗教，整體而言，是指人藉此正面的途徑與上主建立正當的關係，因而獲得救恩。命題的第二部分包含兩個次命題：（一）舊約及基督宗教以外的宗教相當確定地含有超性恩寵的影響；（二）在實踐的層面上，人類有義務及有權利，在特定的歷史、宗教及社會的實況中，有貢獻地活出與上主的關係³³。

命題三：假如命題二是正確的話，基督宗教不可簡化地稱其他宗教信徒為非基督徒，而應在某一方面視他們為「匿名基督徒」，認為他們與上主的恩寵全然無關是錯誤的看法。假如一位非基督信徒已經驗到恩寵，在某些情況下已接受恩寵作為他終極的、深不可測的「存在的內在目的」（entelechy of his existence）³⁴，接受他自己「走向死亡的存在」（dying existence）為向無限開放，這情況下，雖未曾外在地受到福傳的影響，但已經真實地得到啓示。上主的恩寵成為他一切靈性行動的「先驗視域」（a priori horizon），雖然未被客觀地認知，已伴隨著他的主觀意識。外在的啓示並非是宣稱一項絕對不被認知的事實，其實不過是以客觀的概念表達在他的「理性存在」（rational existence）深處已經或應該已經存在的事實³⁵。

如果某人接受了福音，已在得救的途徑上行走，另一人雖未受福傳的影響，但已經驗到基督的救恩，他們都不僅是「匿名有神論者」（anonymous theist）：前者可稱為基督徒，後者

³³ 同上，131 頁。

³⁴ 亞里士多德的哲學中，存有（being）由潛能（potentiality）走向實現（actuality）。Entelechy 是存有的存在目的，即圓滿的實現。

³⁵ Karl Rahner, *Theological Investigations* V, 132 頁。

則是「匿名基督徒」。如此，福傳並非單純地把拒絕天主的人轉化為基督徒，更是將匿名基督徒轉化為基督徒。匿名基督徒需客觀地反省其（滿盈恩寵的）存有深處的基督信仰，及在教會（具體的社會形式）宣稱信仰³⁶。換句話說，福傳其實是一個由匿名基督徒（隱含的基督信仰）轉化為基督徒（明顯的基督信仰）的過程。內在基督信仰的明顯自覺，便是個人基督信仰發展歷程的一部分，是他的存有所要求的高層發展，同時也是天主所願意的，即所有人都得救。但不能由此得出如下結論：人既是匿名基督徒，便不必或不需要明顯地宣講基督信仰。反之，下列兩點要求自覺（明顯的）的基督信仰：其一，恩寵及使基督信仰具體實現的社會結構；其二，假設其他條件相同，對基督信仰掌握得較為清晰、純正及充滿自省的人，比匿名基督徒更容易得救³⁷。由隱含的基督信仰轉化為明顯的基督信仰，需依賴恩寵及使基督信仰降生成人（具體實現）的社會結構（social structure for the manifestation of grace and Christianity）才能實現，宣揚福音喜訊的教會，便是實現救恩的社會結構³⁸。

命題四：無論現在或未來，信仰多元已是不可逆轉的事實。另一方面，基督徒絕對可視非基督信仰為一種基督信仰。上主的恩寵已臨於此世，世人未經反省或隱含地接受了恩寵而不自知，福傳的目的便是將隱含的基督信仰轉化為明顯的基督信仰。假如上述兩個說法是正確的話，教會便不會自視為唯一得到救恩的團體，而是可見的歷史先鋒，歷史及社會的建制，為

³⁶ 同上。

³⁷ 同上。

³⁸ 莊嘉慶，前引文，4頁。

明顯地表達早已隱含地存在於世界（教會內外）的恩寵³⁹。

將來，宗教多元的現象不會消失；與基督和教會相反的力量，只有到在末世才會減退。現今，相反的力量不再侷限於個人或西方社會，而更具有普世的性格。面對如此景況，教會更需學習接受和忍耐。假如基督宗教相信上主普遍的救援意願，即上主在教會被否定或失敗的處境中仍能以隱含的恩寵得勝的話，教會不應再自視為歷史過程中的一個辯證階段（dialectical moment），而應以信、望、愛超越對立。換句話說，反對教會的人其實是沒有認識到自身的真實性，他們表面上反對，其實可能已經是匿名的基督徒。教會並非是唯一蒙恩的團體，與缺乏恩寵的團體對立；而是一個能明顯地宣稱自身及他人的渴望（信德）的團體。非基督徒可能認為基督徒單憑臆測便斷定他們為匿名（未經反省）的基督徒，因而有所不滿；但基督徒不能放棄這「臆測」，雖然為他或教會而言是最大的謙卑。其實，這「臆測」是最徹底地承認上主比人類及教會來得更偉大。教會應以保祿在《宗徒大事錄》十七 23 所懷有的態度面對非基督徒：「因為我行經各處，細看你們所敬拜之物，也見到一座祭壇，上面寫著給未識之神。現在，我就將你們所敬拜而不認識的這位，傳告給你們。」基督徒應以同一的心情，以忍耐、謙卑、堅定的立場面對所有的非基督宗教⁴⁰。

人類的得救奠基於上主的自我通傳，即恩寵的賜予和基督的降生成人。無論是隱含的信仰或明顯的信仰，都奠基於天主的恩寵，沒有恩寵，沒有人能得救，這是基督宗教最基本的信

³⁹ Karl Rahner, *Theological Investigations* V, p.133.

⁴⁰ 同上，133~134 頁。

仰。下文將討論恩寵與超性境遇的關係。

二、恩寵與超性境遇

恩寵並非人性現實中一種可有可無的附屬品，也不是上主旨意的外在法律性要求。上主的自我通傳是為所有人都能在基督內達致圓滿的實現，是所有受造物的存在目的。由於神的旨意和話語即是現實，在人自由地回應前，恩寵已塑造並決定了人的「本性」(nature)，並給予人某種「特質」(character)，拉內稱之為「超性境遇」(supernatural existential)⁴¹。

拒絕這恩寵不僅會使人的本性受傷害，更會使人的存有陷入自我矛盾的景況。因為人的本性受恩寵所塑造及決定，否定恩寵等同否定自我。積極而言，當人經驗到他的超越性（無限的開放性）時，無論它是何等隱含或何等難於理解，他已同時經驗恩寵。因為人是受到恩寵的推動，才能不斷地進行自我超越，走向上主。當然，他不一定能清晰地意識到這是超越的恩寵，但卻實在地經驗它的內容。換句話說，聖言在基督內的啓示並不純是外來的陌生事物，而是滿盈恩寵的真我明顯的外在表達，最低限度是人不一貫地經驗自我超越的無限開放性。人在存有的深處，常隱含地經驗到恩寵的啓示；明顯的基督信仰啓示則是人內在恩寵啓示的明顯表達⁴²。

本文下期預告：參、拉內的匿名基督信仰觀
肆、梵二教導與匿名信仰
伍、結語

⁴¹ ".....even before he freely takes up an attitude to it, it stamps and determines man's nature and lends it a character which we may call a 'supernatural existential'." (Ibid., p.393.)

⁴² 同上，394頁。

由拉內思想談孔孟的天人關係

蕭宏恩¹

本文作者從拉內「超驗人觀」及「奧秘經驗」談人的實存體驗中所展現之超越面，藉此檢視中國儒家思想中，人之所以可能的超越根據與內存（immanent）基礎。儒家首重實踐工夫，通過「踐仁」，而遙契天命，與天相知，最後能證知天命的奧秘。

一、前言

在中國思想史上，「天」字雖然於殷商時代即已出現，直至周代，「天」才取代了「帝」而為「至上神」。而至孔子，更是賦予「天」以倫理意涵之無尚道德價值。然而，自孔子以降，經孟子發揚一系傳承的儒學，通過「人」來了解的「天」，乃在於德性上的契會，是通過道德行動的內在充實一仁、心、性、命、理、氣、良心（良知）等，即內存、即超越之形上實在一而無限向上的遙契。一方面，「天」之為道德理想之絕對價值；一方面，「天」之為道德實踐之所以可能的超越根據。如此，「天」同時是為倫理生活的理想（目的）與基礎；故而，人對「天」的體悟，確就是美善生命（生活）之根本所在。

然而，聖、賢、君子之根雖植於人之本性稟賦的生命內存

¹ 本文作者：蕭宏恩，輔仁大學哲學系博士畢，曾任醫學院心理復健學系專任副教授，現任教於元培科學技術學院。

之實在（天命之謂性），通過道德心性之體證上達於天（下學而上達）而為聖、賢、君子，指明人對超越實在之體驗的如何可能；但是，一般人並非天縱之才（生而知之者），必經好學、甚至困而學之方得以為知（體證之知）！那麼，一般人又如何可能被引導對超越實在之天的經驗或體驗呢？

中國傳統以來，儒家於德性上的說理或聖賢之道的闡揚，似乎陳意甚高，之於「為士」、「為君子」，而一般所謂「村夫村婦」所難以為知！筆者所在意的，就在於普泛社會大眾對超越實在的領會，即由理念的建立（說理、契會之道的闡揚），而至具體落實於每一個人身上的指引如何可能？

當代西方哲學家卡爾·拉內（Karl Rahner）之「與奧秘的會遇」給了筆者一些靈感。拉內相信，每一個人皆可通過自己的經驗而體驗那超越的實在，縱使個人對那所謂「超越的實在」有不同的意會，但其終究卻是同一的，為拉內來說，此「終究的同一」即為造物主、上主（上帝或天主）。因此，拉內有所謂「匿名基督徒」與「匿名基督宗教」之說。當然，這並不意味著拉內是居於排外或指向多元的立場，卻是在於一種多元合一之中庸意向的包含觀，亦即：拉內認為如果有某一宗教稱他為其匿名的教徒，的確感到與有榮焉²！

由此引申，我們不難明白，同樣的道理，在佛教徒眼中有「匿名佛教徒」、「匿名佛教」，在道教徒眼中有「匿名道教徒」、「匿名道教」等等。如此，在拉內（基督徒）眼中，孔孟儒家當然是「匿名基督徒」，孔孟儒教亦為「匿名基督宗教」；

² 參閱：武金正，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（臺北：光啓，2000年4月初版），184頁。

而在孔孟儒家對「天」的信仰中，基督徒即為「匿名儒者」，基督宗教即為「匿名儒教」。

就以上所言的基礎，本文企欲藉由拉內哲學的超驗人觀所肯定的：

「奧秘的體驗是每一個人都擁有的，因此可以『培養』發展，因為人本身就是一個奧秘，是『在世界中的精神』，亦是『聖言的傾聽者』。換言之，是能向無限開展的有限者。³」

由此，於知性上闡明儒家所言之「天」的認知，深化對「天」之信仰的情意，落實即超越、即內存之天道性命相貫通之德性行為的自然顯發。

二、超驗人觀與奧秘經驗

拉內認為「啓示」應該是「絕對者向有限精神的自我顯示」，但是這必須要有兩個前提：其一，「所有在者 (Seiende) 原則上都可以進入一場『真正的』言談，都可以了解一項對精神發出的傳言」⁴。其二，「人必須具有一種開放性，以便接受絕對稟在 (Analogia entis, Seinshabe) 用光明的言所作的自我表達。這種開放性是能夠傾聽此言的先驗 (Transzendental) 條件」⁵。這裡所謂「先驗的」，乃先於經驗而仍在於經驗界限之內者；而與其相關之「超驗的」(Transzendenz)，則意指經驗界限

³ 同上，89 頁。

⁴ 卡爾·拉內 (Karl Rahner) 著，J. B. 默茨修訂，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》(香港：三聯書店，1992 年 11 月初版)，65 頁。

⁵ 同上，68 頁。

之外者而言⁶。

拉內肯定人是在世界中的精神，「精神」(Spirit) 的表徵乃實現價值，而精神的非物質性及其單純性，即必然向絕對開放，因此，精神的實現價值亦必然地趨向絕對價值。然而，人畢竟是肉體與靈魂所結合成的一個實體，肉體是物質性的，靈魂是精神性的；精神的活動雖不內在地受制於物質條件，但並不表示物質的有限性之結構與精神的活動是相互拒斥而不相融的。物質與精神的結合，乃在於精神存在通傳於物質而共存，卻亦不排除精神對於物質的外在依賴⁷。

既然人是落於這個世界的存在，這個世界即是人體驗的場域；精神即是人之所以將己之一切經驗歸於自我，而使人「成爲一個人」的超驗構成。精神也就藉著肉體知覺，以獲得的世界影像爲媒介與世界合一。精神也就在如此的合一中，發覺其不斷超越之企向⁸。因此，精神上的超性經驗與自我所處之世界周遭的無可須與離，也就是說，只有經由人的歷史、文化、各種科學或非科學的知識—人在各時代的不同體驗與看法—才能追問那隱含於顯然內之實在，而且，人在不同的時代或階段總能提出一些新問題，由不同領域所採擷的方法，去創造新的價值與意義⁹。

⁶ 參閱：同上，iv 頁，劉小楓所撰之〈中譯本前言〉。

⁷ 袁廷棟，《哲學心理學》(臺北：輔仁大學，1985)，509~510 頁。

⁸ 武金正，前引書，43 頁。

⁹ 同上，44 頁。武金正指出：「拉內肯定：範疇性是超越的『放下』(setzend) 和『限定』(beschränkend)，……如此，範疇是精神的必要媒介，有其積極和消極面。而『身體』是最典型的範疇。換言之，範疇性是明達吾人在時空經驗所覺認並表達的事實。」

如此，精神的「開放性」橫面地向世界開展，縱面地向絕對者無限伸展。精神的開放性橫向地永遠在於未完成之主體性的自在中——自由地採取態度與決定命運——這種有限性與精神的自然開展之間所有的張力，必然引向更高的解放與和諧。就是因為人所秉俱的超越性，人即自然地（無論是否明確知道以及是否願意）迎向那無限超越的絕對¹⁰。如此，即貫通了精神開放性的橫向面與縱向面，人就在如此的存在視野內，由己身之奧秘出發，培養奧秘的經驗。

「奧秘」（mystery）意謂著超越者或超越實在對俗世所傳達的奧理或奧蹟。天主教《神學辭典》論及：

「奧秘是包圍著人和一切事物的更大境界，是人認識和選擇個別事物的先決條件；其實，在一切認知與選擇的行動中，人不斷地接觸到這更大境界，但這境界卻常保持著奧秘的特點。這奧秘就像太陽一般，在它的光照下，人才看見一切事物，但人的注意力卻不在於陽光；況且這奧秘本身如烈日，光輝耀目，使人無法正視。人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持其隱晦不可言喻的基本特徵；因此，奧秘可以稱為光明，也可以視為晦暗。¹¹」

拉內肯定每一個人都能擁有奧秘的體驗，而人本身就是一個奧秘，但人畢竟是一「有限的奧秘」，終究徘徊於光明與晦暗之間，卻必然地朝向終極圓滿的「無限之奧秘」，此由人不斷的追求行動，即可明白人的此種超越企向，而也就是在行動

¹⁰ 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，84~85頁。

¹¹ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（臺北：光啓，1998年11月修訂初版）849頁，條文：600「奧秘」。

中，人接觸到奧秘。

人是向奧秘開放的存有者，這種開放性必須展現在由認知與選擇（理智與意志）所開顯的創造行動，否則只是個體慾求的自我封閉，「奧秘」終究隱而不顯！那麼，這裡的問題是：人如何可能清楚地認出「奧秘」之更大境界，以及無限奧秘的「臨在」？即在於人的創造行動—文明的創發、文化的傳承—簡言之，即人的歷史中。拉內強調：

「人爲了佇立於一個可能啓示的上帝之前，必須求助於顯現。……顯現不僅指表露於外的感性經驗的個別感性對象，而且也指整個世界之內的在者，這個在者既包括個人的歷史，也包括人類的歷史，因爲人總是人類的一員。轉向歷史，這並非人自由和任意選擇的一種態度，這來自人所獨有的精神本性，這是從根本上賦予人的使命。……在每一次轉向對人的所有認識具有本質意義的顯現的過程中，人總是同時也轉向已經成爲歷史的東西，因爲顯現—至少作爲人本身的實在性—總是一次性的事實。¹²」

關於經驗的經驗，卻是又一次新的經驗，這又一次新的經驗可能是促發人自身再次行動的經歷；而任何的顯現（無論是過去的、現在的、甚至是未來的）皆可能促動當下自身的超越。轉向歷史，或轉向已經成爲歷史的東西，都是人或自身當下個體所處之境遇的顯現，隱含在顯現之下的，卻是那「創發」的驅力，因爲人是活在當下而迎向未來的生命。

所謂「未來的顯現」，正是自我所希望創建的未來，而非等待或只是期待的未來。真正的歷史不能只是陳年往事、不能

¹² 卡爾·拉內，《聖言的傾聽者》，211~212頁。

是等待或期待的結果，而是人或自身在其中的創作成果一人，不就是歷史的構成者，確是「造成者」！「未來」就是人創作歷史之所以可能的場域，「當下」正是創作的行動所在，「過往」即為歷史創作之所以可能的依據。實則，由歷史的進程可以見得，人是歷史的造成者，人在造成歷史的過程中，不斷地在超越己之所限；雖然有時是毀滅、墮落，但歷史的進程仍向著未來作突破，終究朝向超越的絕對而奮力。

三、天人之究

承上所言，歷史的進程終究朝向超越的絕對而奮力，這即牽涉到拉內所言之「實存」(existential)的體驗。武金正教授詮釋道：

「『實存』深具意義：是當人面對自己的有限、受威脅、犯罪、不清楚、不確定、需要救援……等，還能被提醒明認另一個(與消極面分不開的)積極面：自由、超越、恩寵……等。……在這脈絡中，實存倫理有其密不可分的基礎：在自由行為中負責任的人，如何答覆真、善的呼聲。¹³」

人「實存」中所展現之超越面之所以可能，為拉內來說，即在於來自「絕對者」一天主一之恩寵！是天主的自我通傳，表顯於人的自由行動上。因此，

「一個倫理的選擇，不僅是獨一無二的發生，又是與

¹³ 武金正，前引書，117~118頁。而所謂「實存」又是什麼意思呢？武金正詮釋道：「『實存』可描述為：一個長久、恆常的人精神有限的狀態，作為人行為的可能和本體性的預定條件。這也蘊含：人在自由行動中對自己有所發展的可能性。」(117頁)

人的歷史之實現連合：他是揀選答覆或選擇拒絕恩寵？於是，實存倫理最重要的，不是他『犯』了什麼樣的錯誤，而是他在這行動中選擇實現哪個方向：是天主的愛，抑或拒絕之？是天主的友誼，抑或成爲祂的敵人？¹⁴」

人藉著天主自我通傳的啓示，自由地實現自我超越的需求。然而，無限絕對者之天主的啓示，必要以某種象徵之媒介而落於有限受造之人的身上；有限之人在接收啓示之奧秘即因本身之有限，而產生奧秘之晦暗，卻因絕對者天主之光照而呈現光明。那麼，該如何認出這天上之光呢？前已有言，拉內提出奧秘經驗是可以「培養」的，所以拉內提倡「奧秘之教導」（Mystagogy）：

「禮儀的行動和教理講授的知識，都有其奧秘的根源，是可以學習並發掘的。於是，與神接觸的教育，除了道理的了解外，必須與行動齊頭並進，才能相輔相成。¹⁵」

就基督宗教來說，「聖經中的啓示則是天主的計畫逐漸在歷史中出現，直到完成」¹⁶。

歷史，在中國展現出一個道統的延續：堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，相繼不絕！這個「道統」使得中國文化在歷史的演進中，歷經二度之開合，乃至目前第三度之大開之歷程上，不斷找到新的發展方向而屹立不搖¹⁷！如此所顯現出的中國文化之「時中」精神，即爲此一「道統」的向外表顯。

¹⁴ 同上，118頁。

¹⁵ 同上，90頁。

¹⁶ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》659頁，條文：472「啓示」。

¹⁷ 關於「中國文化開合發展方向」，參閱蔡仁厚著，《新儒家的精神方向》（臺北：學生書局，1982年3月初版），第一章。

所謂「道統」，即民族文化之統，乃民族文化之源流在歷史中一脈相承之常理常道。中國文化之道統呈現一「天命下貫而為性」之趨勢。「天命」之觀念最早見於《尚書》〈召誥〉：「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」這裡所顯示出的乃一超越的宰制者一超越的規範或標準，人必須面對之、正視之，無由逃避，必要以「行」（崇拜、奉行）回應之！而「天命下貫而為性」的思想趨勢，顯示在三段重要的文獻上：

「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」
（《詩經·周頌·維天之命》）

「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（《詩經·大雅·烝民》）

「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。」（《左傳·成公十三年》）¹⁸

此三段文獻所表達的，正是超越主宰的天之所命（天命）所顯現之道的流行，湧現於各物性的表顯上而不已！尤其著落於人的生命上，更透顯出不同於萬物的獨特價值—德性、德行。天命在人身上的著落，是及於普泛眾民。天命的這一下貫，表達在普泛民衆之一切生活的行為道理，而這一切行為道理之準則不假外求，正是在天命所著落之處的「人性」上一正所謂「天道性命相貫通」。

天命著落於人性上之為一切規範的主宰，其外顯即為堯舜一脈相承之道統的人格典範。因此，超越主宰之天不再只是崇

¹⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1984年12月初版），100~104頁。

拜、奉行之對象，卻更是在我內、使我之生命成爲一個人之所以可能的超越根據與內存（immanent）基礎。

直至孔子，他一方面承繼了堯舜以來的文化道統，如《論語》上記載孔子之言：

「殷因於夏禮，所損易可知也。周因於殷禮，所損易可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（爲政篇）

「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（八佾篇）

另一方面，孔子也做了更進一步的開創，消弭了天、人之間遙不可及的距離，如孔子所謂「五十而知天命」、「下學而上達，知我者其天乎」等，「天命下貫而爲性」的思想趨勢於焉完成。

孔子之後的孟子，更是承繼了堯舜以來而至孔子之道統的傳承，其言：「由孔子而來，至於今，百有餘歲。去聖人之世，若此其未遠也。近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾！則亦無有乎爾！」（《孟子·盡心》）隱然有「當今之世，捨我其誰」之慨¹⁹！而孟子的這一接續，更是指明了貫通天、人之道，且指點出面對人世的有限性之因應以全天人合一之理想，如孟子所云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）孟子此言標示「盡心知性以知天」之進路，開顯「心性天通而爲一」之義理，開出「存心養性以事天」之超越的實踐進路，以及「修身不貳以立命」之具體實

¹⁹ 參閱：蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，46 頁。以及史次耘註譯，《孟子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1992 修訂四刷），417 頁。

踐以全「生之莊嚴」與「命之嚴肅」²⁰。

後世儒者即循此一義理進路—天命的逐步下貫，人心人性的逐漸上提，正是天命與人之生命的逐步結合，進入人的歷史中逐步展現人之所爲人之生命價值的實現，終而開展出中華文化之生命的長江大河！

四、對天命的遙契與證知天命的奧秘

孔子「知天命」乃通過「踐仁」的實踐工夫，以無限上達以遙契天命，而與天的相知—「下學而上達」、「踐仁以知天」—以貫通天人。孟子「以心知天」、「只心便是天」（程明道語，見《二程遺書》），但在有限的人身上，仍必須通過「存心養性」之實踐工夫以契知天命，而天人通而爲一。

然而，無論是「踐仁」或「存心養性」的實踐工夫，都必須是在個人生活的經驗內所成就，如孔子的仁教，在答諸弟子問「仁」的「因材施教」，正是直指諸弟子之不同資質及其所處之周遭情境以回應，就是指點諸弟子在其生活經驗內的體悟，以逐漸契會「仁」之真諦（體仁），以達全幅生命的朗現（一體呈現）。其中較爲明顯的是，《論語》中記載樊遲三次問「仁」，孔子以不同的語詞回答他：

「愛人。」（〈顏淵篇〉）

「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」

（〈子路篇〉）

「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（〈雍也篇〉）

這樣一個問答，固然表示出：「仁的意義並不能以字義訓

²⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，228~232 頁。

話決定」、「仁不是一個固定的德目」，以及「仁的意旨不容易把握」²¹；可是，為指點樊遲來說，孔子如此不厭其煩地在不同情境下，接受樊遲的提問並為之解惑，就是因為樊遲一直以來都是個膽氣豪壯、鍥而不捨的人，其人雖然資質並不慧敏，但從學於孔子之後，其勤學好問、好學務實的精神，卻非常人所能及²²。孔子希望藉由此等不同的應答，指點就在其生活經歷、生命內涵中，通過「仁」的領悟與切實踐履，以契會人生的根本大道。

另一方面，於《論語》〈顏淵篇〉所記載，樊遲問「仁」之同時亦問「知」（智），孔子回答：「知人。」樊遲不能了解，孔子又解釋道：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲仍然一知半解！就去問子夏²³夫子所言何義？子夏曰：「富哉，言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」子夏舉出歷史上的兩個實例，樊遲恍然大悟！之所以如此，就是因為歷史源流的中華文化之道統，正是在每一個人的生命內作用。舜與湯，乃天命之聖君；皋陶與伊尹，乃天命之賢相。其皆為儒者所言之人格典範，後世之人非模仿其行，確是習其「德」。樊遲的恍然大悟，主要不在乎子夏告訴了他什麼，卻是藉由子夏之所學，領會到夫子所言之義理，而體悟天之所命於己之生命內存的超越絕對一反

²¹ 同上，66頁。

²² 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》（臺北：臺灣商務印書館，1981年2月五版），參閱第廿一章〈請學稼圃的樊遲〉。

²³ 子夏在孔門弟子中屬「文學」之科，其論學之言皆能篤守孔門之矩矱。參閱蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，第十一章〈教授傳經的子夏〉。

求諸己，大道朗現，不假外求！

而與樊遲對比的一個例子是，孔子答司馬牛問仁：

「子曰：『仁者，其言也訥。』曰：『其言也訥，斯謂之仁已乎？』子曰：『爲之難，言之得無訥乎！』」（《論語·顏淵篇》）

「訥」是「忍」之意，乃教司馬牛忍制其言。司馬牛疑惑：難道忍制其言就堪爲「仁」了嗎？孔子並未以其它言語回應他，只是更強調「訥」之爲之不易！這是因爲司馬牛雖生於世家貴族，但其四個兄長皆驕侈暴戾，其中桓魋尤驕盈凶暴，曾欲殺害孔子，又欲害宋景公，終釀成禍亂。司馬牛見其兄長悖逆，將有覆宗絕世之禍，因而心存憂懼，多言而躁。孔子以「其言也訥」答其問「仁」，就是希望其能深思以去躁急之病。

孔子又曾以「君子不憂不懼」答司馬牛問「君子」，蔡仁厚教授指出：

「……君子爲學，反求諸己而已。苟平日所爲，無愧於心，則何憂懼之有？……如使得失、禍福、利害、死生不繫於心，則君子居易以俟命，自然內省不疚，無入而不自得。孔子說『君子不憂不懼』，是教司馬牛進德自全，並不是將心中之憂懼，強行加以排遣，而置兄弟之誼於不顧。」

可惜司馬牛無法領會，終爲外物所囿而憂懼不已，客死異邦²⁴。

上述樊遲與司馬牛的對比，亦透顯出兩重意涵。首先，在

²⁴ 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，參閱第廿四章〈憂懼而終的司馬牛〉；引言於166~167頁。

此二弟子與孔子的問答中，每一提問皆為迎向那終極的實在、向著超越絕對全然開放，企望與最終的亦為最根本的相冥合！

原本「提問」是顯然於知識的結構，分為「提問的行動」（Noesis Frage）與「所問的問題」（Noema），其二者在不斷往前探尋的行動中，廣開向度，已知的顯然愈豐富、隱藏的視野即愈悠深愈精微²⁵。而孔子及其弟子之間的問答，乃「生命」的提問，務實地就生命的臨在處（生活處境的經驗所在）發顯其實踐的疑惑，戮力於聖者之典範。

生命的提問，正是將「提問的行動」與「所問的問題」合而為一——行動即所問、所問即行動。除了如上所舉《論語》〈顏淵篇〉所載樊遲同時對「仁」與「知」提問外，於〈雍也篇〉中的記載，樊遲亦為同時對「仁」與「知」提問：

「樊遲問知，子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』問仁，曰：『仁者，先難而後獲，可謂仁矣。』」

「務民之義」與「敬事鬼神」，均乃君子所當為，而「遠鬼神」乃不藉鬼神以求外在之事功；對顯於「先難而後獲」，正是為所當為而不居功——不是「避」功，而是「先」「後」的問題。樊遲同時對「仁」、「知」的提問，孔子之答「仁」、「知」的對顯，相應於子貢所稱道：「仁且智，夫子既聖矣。」（《孟子·公孫丑》上篇）

樊遲提問的行動，並不因其所問的問題獲得解答而停止，如果就此而獲得滿全，則僅止於知識上的認知。而生命的提問，卻是「從一而終」，因為生命只有一個、人的一生僅只一次，

²⁵ 武金正，前引書，46-47頁。而「精微」之義，取自「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」（《尚書·大禹謨》）

生命的發展是不容已地朝向生命的完善與完美，雖然在時間上，樊遲先後兩次向孔子請教「仁」與「智」之義，這正是人不得不面對的「有限性」之生命（人欲之限），難免有所滯礙，使得人無法於現實上直通超越的絕對，總得循序漸進、步步為營。但是，這個「序」卻就在天之所命之每個人的生命內存處，內發地催促著我們嚮往那一切所由的天命之終極成全一人的超越性。

孔子之「仁」之不容已，而「學不厭、教不倦」（參《孟子·公孫丑》上篇），「發憤忘食、樂以忘憂」（參《論語·述而篇》）：

「若非仁心之不容已，其誰能不厭不倦、健行不息，有如不舍晝夜的川流之水呢？孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，有本者亦如是。』（〈離婁下〉）『本』是什麼？水有本源，人有本心，故『本』者，『仁』而已矣。²⁶」

孟子肯定惻隱、羞惡、恭敬、是非之心（仁義禮智四端）人皆有之，「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。」（《孟子·告子》上篇）

「是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑》上篇）

那麼，「聖人與我同類者……心之所同然者……理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅

²⁶ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，73~74頁。

我口。」（《孟子·告子》上篇）凡此，讓我們明白，「天」乃客觀之超越的絕對存有，不是理智之知的證明，卻是生命本身直指其終極成全的體證之知。此一進路，是由認知主體之智思對客觀對象的掌握與推知，轉而德性主體之德行價值的肯定與證知，這是感知生命的有限與桎梏，總在相對紛擾中不得安歇，而必要在一絕對寂靜之無限超越之境，方得安寧憩息。而人有如此的自覺，以及上達於天之所以可能，即在於天命之下貫于人之生命內存一心性天通而為一，歸結於《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」如此，天命莫測，人無法以有限之智思去測度天意，必要藉由天命的自我通傳于人之本身。

當然，這並不意味著智思是無庸的，「因為每一個心智過程（mental process）都是出於個別客體之上，是一個而無以名之的整體的共同領悟（the co-apprehension of the totality）。²⁷」無可否認的，智思可讓我們認識外在的客觀世界，而一般人皆可由對自然秩序的認知與對其和諧的感知觸發自身的超越經驗，人如能意識到其當下的經驗而反諸己，而且「接受」此臨在於己身的真實感受，即能體驗到天命或超越絕對的自我通傳，因為人本身的存在及其無可測度之奧秘，就是天命或超越絕對之自我通傳的代理（mediation）²⁸。這種「接受」，在拉

²⁷ 拉內著，陳永禹譯，〈現代人對上帝的經驗〉（“The Experience of God Today”）一文，收錄於孫志文主編，《人與宗教》（臺北：聯經，1982 第三次印行），〈引言〉於 59 頁。

²⁸ 同上，參閱 60 頁；武金正，前引書，102 頁；以及 Karl Rahner, *Do You Believe in God?* Tran. by R. Strachan (New York: Newman, 1969), pp.113~114。

內，是對天主或上帝的信仰；在孔孟儒家，是對天或天命的遙契。

五、生活在安適中

然而，話說回來，就是因為現世存在之人的有限，易受外物之慾所蔽，往往在朝向超越絕對的安適上窒礙難行！於此，我們即進入了上述所言樊遲與司馬牛之對比的第二重意涵。現在，我們可先由拉內對一名青年人的關心及對其疑惑的答覆來看。

這名青年人的疑惑在：人的幸福究竟在哪裡？因為這名青年人自認生活表面上看來幸福又美滿，可是卻無法肯定自己，自認是個「無特性的人」（nobody）！但是在追求肯定自我的途程中，卻愈來愈糟終淪為吸毒者。拉內提醒他：「你要求太多的幸福！因而屢屢失望，因為當前的社會無法滿足你。但也許你所做的，正是人所深切的冀望：現世的有限不能滿足無限的渴求。」

日常生活中及其現世中的一切幸福與美滿，不是「理所當然的」，卻是一份「愛的禮物」。拉內教導我們由日常生活之活動的豐富性，去體驗這份愛的禮物，如：工作、坐下、觀看、甚至是「笑」和「哭」等等，由日常生活的活動中感受到這份「愛的禮物」，不是現世的一些偶像或一時的快樂，卻是在精神上的愉悅與滿全，因而體驗到「精神性」在日常生活中的推動，亦即經驗到了接觸無限超越之絕對者的奧秘²⁹。

「偶像」是什麼？當司馬牛問孔子：「其言也訕，斯謂之

²⁹ 以上請參閱武金正，前引書，98~100頁。

仁已乎？」「其言也訥」這種現世日常生活中的作為，即成了司馬牛的「偶像」！他並未因夫子之言而反求諸己，只是一昧地附應於現象上的外在作為，而忽略了己身之所處，更晦暗了如此作為之所以可能之本心，及其所以當然之超越根據一天命！

如孟子所言：

「舜居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希！及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」（《孟子·盡心》上篇）

「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁》下篇）

由以上兩段孟子之言，我們可以明白，舜之所以能「明庶物、察人倫」，而成爲聖君、儒家人格之典範，不在於外在的價值標準，確在於生命內存之天所命之本心。「明庶物、察人倫」正是內發地將本心推出去、自發地擴充出來，而於外在的顯象。重點自不在舜做了些什麼，而是舜「能」做些什麼，及其「所以能」做些什麼的動力與根據，更重要的是，舜體驗到了天命于每一個人同然之本心，聽於善言、見於善行，即引發本心之源，應於物（當下所處、環境因素）自然表現天命的自我通傳。如孟子之言：

「霸者之民，驩虞如也。王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」（《孟子·盡心》上篇）

當然，聖者的心懷豈非我等一般升斗小民所能企及；但是，從另一層面來看，「爲善」或「爲不善」卻是每一個人的行事，

而非僅是聖者之事！也就是說，每一個人都可以「爲善」、每一個人也都知道不當「爲不善」；聖、賢是在於人格上的品評，成聖、作賢亦在乎個人之資質，以及天時、地利、人和，而每一個人至少可以爲君子，如果連君子都不作，就只能是「小人」了！然而，絕對沒有「天生的」小人。孟子言：

「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。……仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」（《孟子·告子》上篇）

所謂「情」，乃天命之本心本性所發出來的惻隱、羞惡、恭敬、是非之本然之情，順本然之情則可以爲善；而所謂「才」，亦就是天命之本心本性所發出來的爲善之能（良能），人皆有之，而人做出不善（不才）之事，乃物慾的陷溺，以及後天環境的習染所致，自非「才」所使然。

「情」、「才」之爲本心本性所發，只要自覺省思，便可知其所在。如果不能反求於心或棄而不求，仁義禮智隱而不顯，善、惡的距離則愈拉愈遠；這都是不能進盡其才的緣故³⁰。如同孟子所言：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（同上）

而前已有言，聖人與我心所同然，乃先得我心之所同然。這是在生命之根本處、生命之價值上的「同一性」之肯定。成聖、作賢固有所不易，非人人所能及之，但於生命之根本價值上並無二致！即使是「小人」之生命價值亦與我等同，而小

³⁰ 蔡仁厚撰述，《孟子要義》（臺北：臺灣書店，1980年初版），參閱3~4頁。

人之所以成爲小人，也就是因爲他並沒有在日常生活中展現成爲一個人之生命價值；也就是說，小人只是汲汲營營外在的現世功利價值、體膚享樂，而不覺有限之現世終無法滿全其幸福的要求，不斷地放失其心、迷失其本性，生活終不得安適，生命終不得安寧！

那麼，我等一般資質平庸之凡夫俗子如何可能不致陷溺其心、於外物所誘呢？聖人、賢者即爲我等之典範。當然，聖賢所教予我們的，絕非要我等模仿其表面所外顯於現象上的作爲，正是通過聖賢之行誼，觸動我等本心之自覺，內發而自發地隨順本然之情、爲善之良能，安適於每個人之生活處境。這種隨順本心本性而外顯的日常生活之作爲，正是人趨向生活之完善、生命之完美的超越經驗，也就是生命的奧秘之體驗。即使是「小人」，亦不乏如此奧秘體驗之企望，只在乎其是否有此自覺，意識到超越的絕對並接受之、肯認之！

六、結語

武金正教授論及：

「拉內的奧秘看法是建基於人奧秘的身上：人在自覺中認定自己是具有無限之有限。除非人捐棄精神，不然他無法完全封閉自己。那麼，人生（無論在日常生活或在特殊環境）中，總有某一種奧秘的經驗。問題是，他是否能意識到，並在反省中分辨，並評估之。³¹」

此之謂「意識」可能是隱然的（隱題的），即使是一個沒有什麼知識的村夫村婦舉目向天或呼喊「老天爺」的時候（無

³¹ 武金正，前引書，112 頁。

論是因何緣故)，除非他是因著某種私慾、私念，否則其自然地將己無限開放、向上提升，而體驗到超越的絕對，表現出一種終極的關懷與虔敬。

顯然的，這是精神推動著自我，是自我意識的投入，在自我經驗（experience of self）的同時，體驗到超越的絕對。為拉內，這是對上帝的經驗（experience of God）；為孔孟儒家，這是對天命的體證。理智之知或智測雖然可以在某種程度上讓我們經驗到作為超越之絕對的那個「對象」，但是「知識」仍屬現存之有限世界內的一部分，畢竟不就是那「對象」本身。因此，當我們在運用任何詞語或語言表達超越之絕對的時候，我們所欲指涉之實在，早已無限超越任何詞語或語言所在之概念！

在拉內：

「如魏爾（Simone Weil）所說，若有兩個人從來沒有真正體驗過上帝，那麼否認上帝的人，總要比那一位用陳腔濫調來談上帝的人還要接近上帝。這種人比較接近上帝，是因為他心裏痛苦地感覺到沒有被滿足的形上渴望，只要有這種渴望真正存在，而且被經驗到，人才能感覺到痛苦，而非用麻醉的樣子來打發這種欠缺。³²」

在孔子：

「為仁由己，而由人乎哉！」（《論語·顏淵》）

「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》）

³² 拉內著，陳永禹譯，〈上帝和上帝一詞今解〉（“The Understanding of God and the Word of God Today: Aspects of Theology”）一文，收錄於孫志文主編，前引書，〈引言〉於 78 頁。

「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不逾矩。」（《論語·為政》）

在孟子：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心》）

如果我們硬要牽出超越之絕對的實在（無限者）與人（有限者）之間的「關係」—天人關係，只能說：其間的關係僅來自無限者對有限者；也就是說，無限者永遠與有限者有關係，而有限者永遠與無限者沒有關係—是天之於人的關係，而非人之於天的關係！在基督宗教，是「與上主同在」，而由「上主之愛」的推動，使上主與人合而為一，基督即為上主之愛的表徵—基督在我內，我在基督內！而「愛」在人身上，即為「自由」所展現之於全善之意向—一人是自由的未知者，是自由的傾聽者³³。在孔孟儒家，是「天人合德」之境界，正如《易傳》所云：

「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎，況於鬼神乎？」

而人就在如此超越之絕對實在之自我通傳的奧秘內，與絕對者會晤！

³³ 參閱：拉內，《聖言的傾聽者》，第七、八章。

還原和進化的奧秘之道

拉內和德日進的基督論

(上)

武金正¹

拉內運用康德的超驗方法，將傳統的多瑪斯神學體系發揚光大，並發展出「超驗神學」；德日進則運用生物演化學說的理論做基礎，建構起動態性的「過程神學」(Process Theology)。武金正神父在為兩人的「基督論」做交談，取名〈還原和進化的奧秘之道〉，是個很傳神的題目。

導言

巴斯噶(Blaise Pascal, 1623~1662)有句名言：「心靈有其理由，而理性卻無法理解之。²」始料未及，這句話竟成為新時代靈修和知識分道揚鑣的里程碑。它點出中古世紀後人追求真理的片斷，自是留給近代二元論的迷思：人面臨思考的林林總總、形形色色的二分法，諸如「理性主義」和「經驗主義」、「有神主義」和「無神主義」……等，無形中形成一道以自我為

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 越南神哲學院成員；現任輔大宗教學系教授、輔大神學院教授。

² "Le cœur a des raisons que la raison ne connaît point", Blaise Pascal, *Penseés*, A. J. Krailsheimner (eng. tr.) (Baltimore: Penguin), 1966, p.423. "The heart has its reasons of which reason knows nothing".

絕對中心的合理化看法，此勢必與其它的觀點勢不兩立。這合理化於後現代之際，更躍居令人矚目的新潮流。

然而，當科技越倚重專業，知識便益形細分，人反而越渴求關係，越渴望人的整體性。於是人又再度傾力重建起世界、生命的碎片來。維根斯坦(Ludwig J. J. Wittgenstein, 1889~1951)就曾明明白白指出：惟當我們以神的觀點，才得窺世界的整體³。

人在尋求整體時，若採理性為根基的途徑，此時就方法而論，每種思考均需找著合宜自己的思路。基本上，有兩種主流方法：「演繹法」和「歸納法」。演繹是以普遍的原則為基礎推衍出結論，其成敗關乎每步的推論是否正確。而歸納是自各種經驗中尋得共同點，並建構假設作為其思考的準則，這方法的主要問題在於無法達致普遍性和必然性，是以，假設遂成為其「信念」的肯定。

事實上，自此兩種方法，曾萌生多采多姿的綜合和整合，例如：康德(Immanuel Kant, 1724~1804)的「超驗法」、黑格爾(George W. F. Hegel, 1770~1831)的「辯證法」、胡塞爾(Edmund Husserl, 1859~1938)的「現象學」……等等。他們的共通點，在於找出演繹法的形上學基礎，即認知的條件，或變化的普遍結構，用來指定經驗發展的方向。至於「至一」或「物自身」是什麼？帶領人類歷史的「絕對」又是什麼？是精神(黑格爾)或物質(馬克思 Karl Marx, 1818~1883)，或是從物質到生命進化之第三者的生命？則莫衷一是。

眾所周知，人如何追求生命的整體性，這向來是每位宗教

³ vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan), 1962, 6.42; 6.44; 6.4312; 6.522.

人的渴求和經驗。囿限於篇幅，本文的焦點僅著眼於拉內 (Karl Rahner, 1904~1984) 和德日進兩位。拉內探尋人生的奧秘，亦即有限與無限的會晤，也是體驗神秘還原之道；而德日進則肯定人是物質的心靈，是宇宙進化過程的成果。試問他們兩者的還原和進化的神秘之道，是否有其連關之道？其實，他們所肯定的，咸以「道成肉身」為中心，這奧秘究竟該怎樣了悟？既然兩者均認定基督是人的完美、完善形象，那麼，進化的基督論又是什麼？

全篇首先試圖了解拉內的還原奧秘之道為何；它與其基督論有何建構的關係；繼而，嘗試重建拉內的觀點，進而指出他和德日進的進化基督論有何異同處。

壹、拉內奧秘教導的基本觀念

「奧秘教導」(mystagogy) 是拉內早期翻譯並註解《初期基督徒的靈修》(*Ascese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss*) 一書時，首次碰觸的主題，但要到 1960 年才真正發展為其重要的觀念之一。在這過程中，拉內蒙受其長兄胡果·拉內 (Hugo Rahner, 1900~1968) 的若干影響。其長兄是位赫赫有名的教會史學家 (專門鑽研教父)。他曾在其《基督信仰詮釋希臘神話》著作中，點出奧秘的重要性：「奧秘對基督靈修來說，是一個原始的基礎和變動的首要因素」⁴。這些基本觀念，遂在拉內的

⁴ 參考：武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》(台北：光啓，2000)，91 頁；“Christian mystagogy is the effort to mediate to oneself or, more properly, to another in as clear and as comprehensive way as possible the experience of our pre-given pneumatic existence. Christian mystagogy also refers to the attempt to render comprehensible the fact

深入反省中，蛻變為新奧秘的教導，即「奧秘的還原」(reductio in mysterium)⁵。

還原不是憑一己的經驗，屢經嘗試和失敗 (try and error) 而摸索出來的；亦非全然被動靠類似演繹法所囊獲的結果；而是在經驗中發現並重建奧秘所烙下的痕跡，因而認出回歸奧秘所引導的路程。這乃是人生命中需要解碼的密碼。職是之故，還原的經驗是紮根於形上學思考哲學，並在信仰內作神學。而

that a person's 'mystical' experience of the spirit has been historically and irresersibly confirmed in Jesus Christ", in Paul M. Zulchner, *Zur Theologie der Seelsorge heute: Im Gespräch mit Karl Rahner* (Düsseldorf: Patmos), 1984, p.51; see: K. Rahner, "Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie", in *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1 (Freiburg u.a.: Herder), 1966, pp.269~271; see also: Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner* (Louvain: Peeters Press), 1998, pp.262~265. (Hereafter: D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*).

⁵ D. Marmion 說明拉內靈修的主要觀念時，特別綜合其奧秘主義，其包含兩方面：經驗本身和其系統的表達。See: Declan Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*, p.95, footnote Nr.165, In the words of Karl Rahner: "An experience, the interior meeting and union of a person with the divine infinity that sustains him or her and all other being", and "The attempt to give a systematic exposition of this experience of reflection upon it hence a scientific discipline. "Mysticism" in *Theological Dictionary*, ed. by K. Rahner, H. Vorgrimler, eng. tr. by R. Strachan (N.Y.: Herder), 13th ed., 1981. 如此，奧秘包含神秘的超拔和日常生活中所肯定的「神在萬物」的經驗，see: Harvey D. Egan, "Karl Rahner: Theologian of the Spiritual Exercises", in *Thought* 67 (1992) 257~270，至於還原 (reductio) 與演繹 (deductio) 和歸納 (inductio) 有何異同，參考：武金正著，〈啓示與醒悟的奧秘之道〉《輔仁宗教研究》7 (台北：輔大宗教學系，2003 夏)，45~74 頁。

該無限的奧秘，是將人的哲學思索、宗教信仰，在人的靈修體驗中結晶起來。

經驗的出發點是在世界中的精神認識自己存有。當主體透過與世界中的客體建立關係，他（她）體認到自己是具有自由的精神，即具有選擇能力的主體；故以建立關係為起點，它是接觸世界的感官質料⁶。

早在經驗主義的代表洛克（John Locke, 1632~1704）之先，多瑪斯（Thomas Aquinas, 約 1225~1274）早已肯定：「對客觀性的內容來說，人的精神甫自出生就彷彿未經著墨的白板。」因而周遭的世界，經過五官的經驗遂能成為其可能的內容，即從外在的感官成為精神的對象，繼而能形成想像和記憶，這就是理性活動的原料。如此，精神在理性活動中，將本來深根於世界的記憶引發為想像，因而超越客觀的世界界限，成為普遍真理的建構，這就是「抽象」（abstraction）的過程⁷。

如果我們將這知識論的過程置於上述的說法，有如拉內在《世界中的精神》和《聖言的傾聽者》所言的，那麼，人就成為「在此」的「精神」，有「固定」的出發點和「開放」的可

⁶ See: K. Rahner, P. Overhagen, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg u.a.: Herder), 1961, pp.49~53 (Hereafter: K. Rahner, P. Overhagen: Hominisation), "Und darum ist ihre Leiblichkeit notwendig ein Moment ihrer Geistwerdung, also nicht das Geistfremde, sondern ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst" (p.52 f.); see also: Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (N.Y.: Orbis Books), 1999, pp.188~195.

⁷ See: Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Complete English Edition in five volumes, I, 9, 79, a. 2 and a. 4 (Westminster, Md: Christian Classics), 1961.

能性，這「固定」和「開放」的活動限度，即建立在「發問」上；而提問題包含這兩個因素，因為設定了現況的問題才需要尋覓答案。

如此說來，提問遂成爲思考的「超驗條件」（transcendental condition）⁸，因爲它包含所有的知識層面，從最具體的感性到最抽象的思辨範疇，皆能置於「問題」中來了解和處理。當然，視問題爲超驗條件雖有其無窮的動態，但同時也不容忽視其具體的限度。而每個問題都有其顯題和隱題的視域。

因此，在提問題中遂呈現多面向的辯證過程：知識的客觀結構和動態的精神；生活中的存有（existential）和存在（existentiell）；超越（transcendent）和範疇（categories）；以及恩寵和自然。

總而言之，拉內奧秘之道的探索，乃是有限的奧秘（人）體驗到與無限奧秘的會晤。在該經驗中，精神本身雖是開放的，但因與世界結合，超越的活動便受到固定化、具體化。爲此，就觀念而言，精神和世界是對立的，可是在真實生活裡，卻因此張力展現了活躍的辯證；或按普齊瓦拉（E. Przywara，1889~1972）的看法，將對立視爲「內在」和「超越」關係之了解的「韻律」（Rythmus），即「存有者的類比」（analogia entis）。

這樣，無論在知識的提問或在生活中的奧秘體驗，人面對的是「奧秘」的「更偉大」（semper major），而人深入之，就

⁸ 康德賦予「超驗」一個定義：「我稱一切知識爲超驗的，此知識不以客體爲事，而以我人對客體之認識方式爲事，探究此項認識如何先天可能。」I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Werke in 10 Bde, hg. Von W. Weischedel (Darmstadt), 1968, Bd. 3, B 25.

是「奧秘的還原」。

貳、拉內的奧秘還原

從拉內的《世界中的精神》一書中得窺，他已走出哲學反省的巢臼，進而拓展到宗教學、神學的領域。有限與無限的超越成爲對奧秘開放的肯定：人是啓示的傾聽者，是在每個人的歷史中以及與他人的關懷中，認出他是被給予的，並答覆之⁹。

當人相信所願望的能得到滿全時，人就肯定「神」在他的生活中存在。換言之，如果超越是所有限度的包含者，那麼神也是所有人冀望的完滿。然而，何以人卻不能說明「神」呢？乃因人的看法是相對的，易隨改變條件的觀點而逐流。而神的「是」不若我們存在的樣子；神的「愛」也不似人愛的方式，這乃是奧秘在啓示中顯示其「否定」(via negationis)的要素。

當人在類比法中體認到神的「位格」與人的位格截然不同時，遂恍悟神的「自由」是不能被定義的。再者，人對神的見解，礙於其存有的判斷、歷史的因素……等，在在都是支離破碎、暫時的，故仍大有發展、改變的餘地。

「超越」蛻變爲「奧秘」，顯示出宗教學和神學的用意，雖然「神」在拉內的哲、神學中佔有一席之地，也經常與超越和奧秘相互運用，可是當「奧秘」的想法備受矚目，尤其與非基督宗教交談時，「神」字也與「生活意義」交相使用¹⁰。如

⁹ See: Bert van der Heijden, *Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grund-positionen* (Einsiedeln: Johannes Verlag), 1973, pp. 155~156 (Hereafter: B. D. Heijden, K. Rahner); see also: Hebert Vorgrimler, *Karl Rahner: Leben – Denken – Werke* (München), 1962, pp.51 ff.

¹⁰ See: K. Rahner, "Observations on the Doctrine of God in Catholic

此，傾聽可謂人對關懷生命的根源所懷有的一種恭敬態度；但若落實到具體的經驗和生活意義的答覆時，則不同的宗教有其差異性。甚至在天主教會內也不乏可商榷的問題，比如：如何辨別啓示的性質，以及如何評估「範疇性的」（kategorial）和「私人性的」啓示。

的確，在聖經內外都有「超拔」（ecstasy）和「榮福直觀」（visio beata）的可能性，但主要是怎樣辨別之。拉內肯定：其他的啓示和「基督徒性」（apostolic）的啓示應該有「本質上」、「品質上」的差別，因為在基督內的啓示才是完滿的¹¹。

在基督來臨之前，世界和救恩史還是開放的，因為尚未有範疇性的啓示（kategorische Offenbarung）；但在祂來臨後，基督的啓示才成爲了解和評估啓示的命令（imperative）。問題是如何了解基督的啓示爲其他啓示的標準呢？當基督徒有了信仰

Dogmatic” (pp.127~144); “Atheism and Implicit Christianity” (pp.145~164); “Christian Humanism”, all are in *Theological Investigations*, vol. 9 (London: DLT), 1972; see also: H. D. Egan, “Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism”, in *Theological Studies* 39 (1978) 399~426; see also : Elmar Klingner, *Das Absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners* (Würzburg : Echter), 1994.

¹¹ See: B. D. Heijden, K. Rahner, aaO. pp.185~199. “In Christus ihre (d. h. Offenbarung) entscheidende, grundsätzlich unüberholbare und definitive Phrase erreicht”, in Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen* (Freiburg u.a.: Herder), 1958, p.25; see: John D. Galvin, “Before the Holy Mystery: Karl Rahner’s Thought on God”, in *Toronto Journal of Theology* 9/2 (1993) 229~37; see also: James H. Wiseman, “I have experienced God: Religious Experience in the Theology of Karl Rahner”. In *American Benedictine Review* 44 (1993) 22~57.

經驗時，每一個經驗都是新的信仰經驗，均能助他更了悟基督的啓示。那麼，「新」的所指為何？原則上，在基督啓示後，沒有新的，但在每一個歷史的脈絡中，都有「新」的發現、「新」生活的表達，以及「新」的命令。

還原奧秘是新時代的神學任務，因為該神學是奧秘者嘗試將自己的經驗詮釋給人，期望與人分享。拉內的奧秘還原，顯然是耶穌會士的神操經驗，它教導人學習如何在長達四週的退省後，回到日常生活中能較容易找到臨在萬物中的天主。為此，拉內的高徒梅茲（J. B. Metz, 1928~ ）描述其老師的神學為「一種實存的自傳」，是在神內隱藏的生命史、是在宗教經驗的奧秘自傳中寫成的信仰表達。如此，遂對耶穌基督能萌生新的了解，在聖神內有了新的領悟。因為人在救恩史中是邁向啓示所預許的完滿，故勢必日復一日地更新¹²。

而這革新，梵二大公會議提供我們清楚扼要的新作風：回歸原先的啓示（福音），同時辨識時代的要求，這樣，才能「在福音的光照下作神學」。生活在這「已經」（schon）和「尚未」（noch nicht）的救恩史張力中，今日和未來的虔誠基督徒按照拉內的看法：「將是一位『奧秘者』，即他能體會到什麼；否則他就不算是真正的信徒了」¹³。

¹² J. B. Metz, "Karl Rahner: ein Theologisches Leben", in *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 305~316; see: K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg: Herder), 1958, p.135.

¹³ Harvey D. Egan, "Der Fromme von morgen wird ein 'Mystiker' sein", in *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hg. Von Herbert Vorgrimler (Freiburg u.a.: Herder), 1979, pp.99~112; see: K. Rahner, "Being Open to God as Ever Greater" (pp.25~45); "Mysteries of the Life of Jesus"; both in *Theological Investigations*,

總之，拉內的奧秘還原之道，首先是以自己的靈修生活為基礎和出發點，是以信仰和愛耶穌基督的「自傳」作為神學反省的質料。其次，這奧秘的體會，不論拉內或任何虔誠的基督徒皆肯定，需採擷傳統神學所遺留給我們的三個基本方法：「肯定」、「否定」和「超越」三者的彼此補充，作為還原之道。於是，對耶穌基督的了解和信任，是基督徒接近奧秘不可或缺的充要條件。它亦成為辨別所有宗教體驗的準則，以及每一個時代見證的動機和使命¹⁴。

參、以拉內的兩種基督論說明奧秘之道

拉內無論是哲學或神學，思考的出發點都是「人」。而人是富於理性和自由的受造物，因而賦有救恩的預先條件。雖然人有自由接受或拒絕神的恩寵和救恩，但不致影響神普遍救援

vol.7 (London: DLT), 1971, see: Titus F. Guenther, *Rahner and Metz: Transcendental Theology as Political Theology* (Boston: Univ. Press of America), 1994; see also: Richard Lennan, *The Ecclesiology of Karl Rahner* (Oxford: Clarendon Press), 1995.

¹⁴ H. D. Egan, *Karl Rahner: Lover of Jesus Christ. Mystic of Everyday Life*, p.129. "The center of my theology? Good Lord, that can't be anything else but God as mystery and Jesus Christ, the crucified and risen one, as the historical event in which this God turns irreversibly toward us self-communication... We have to remember that humanity is unconditionally directed toward God, a God which we ourselves are not. And yet, with this God, who in every respect infinitely surpasses us, with God himself, we do have something to do; God is indeed not only the absolutely distant one, but also the absolutely near one, absolutely near, also, in his history. It is precisely because of this that God as this center & the same time makes Jesus Christ the center."

的意願。這些皆在人類的歷史中發生的。而基督論正是談論這種神學人觀的實現。

拉內的基督論可簡要地歸納為兩種模式：一方面研究「降生成人」（Incarnation）的事件，並證明之為絕對的信條（definition）和不可重覆的救恩歷史事件；另一方面也點出這信仰的核心—「道成肉身」，如何觸動萬物的進化史，驅使人成為其極品，並走向完滿的重大推動力和領導力量，即在進化世界觀的基督論。

一、降生的神學是基督論的事件

拉內的早期神學，曾為文“Chalcedon, Beginning or End?”，這篇在當時可謂頗具挑戰性的文章，其實他討論此問題並非要達致對或否的結論，而是一種作神學的合宜方法論，即將一些成見放在括弧，以釐清加采東大公會議的真實訊息¹⁵。這是還原法的佳例之一。

拉內認為加采東大公會議所定義的：「一個位格」和「兩個性體」應置於其時代的「脈絡」中解讀，其著重點甚至較接

¹⁵ “Chalcedon: Ende oder Anfang?“, in *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart*, hg. Von A. Grillmeier, H. Bacht, Bd. III: Chalcedon heute (Würzburg: Echter), 1954, pp.3~49; Karl Rahner, “Current Problems in Christology”, in *Theological Investigations*, vol.1 (London, DLT), 1965, pp.149~200; see also: Karl-Heinz Ohlig, “Impulse zu einer ‘Christologie von unten’ bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, hg. von H. Vorgrimler, aaO. pp.259~273; see also: James J. Woolever, *A Critical Evaluation of the Suitability of Karl Rahner’s Sacramental Ecclesiology for a World Church* (San Francisco: Mellen Research), 1992, pp.97~105. (Hereafter: A Critical Evaluation).

近「一性論」(Monophysism) 的想法，而這派異端傾向否認基督的人性。爲此不難明白，何以晚期的經院派神學解釋加采東大公會議時，強調基督的神性高過祂的人性。這正可了解信理未經過批判脈絡的問題¹⁶。

拉內發掘其背景和問題後，繼而闡明爲何應該強調基督的真實人性。他認爲，耶穌若具有真實人性的話，那麼，祂也應該具有真人的存在(genuine humanity)；而耶穌的人性成爲「道」(Logos) 本身的受造者(created)，祂不僅是「道」在世上的一個記號(signal) 而已。職是之故，加采東大公會議的說法應置於歷史的廣泛意義和入學的深度反省中加以理解。

正如上述，拉內認爲人最大的特性在於對絕對奧秘無條件的開放，亦即對無限者的認識，是得自神的能力，而人在具體的生活中會發現，自己是不斷地邁向超越的渴望者，惟當知識和意願與無限奧秘合一，才得以圓滿無缺。這樣的神與人的合一，乃是個個宗教在靈修中的渴求和天天所致力。

基督宗教的「道成肉身」，是在人類的歷史中，是在耶穌基督身上，是神自我給予和人性最合作的高峰表達之事件。換言之：「道成肉身顯示出受造物確實本質性的整體目標，而在其之前，與之有關係的每一事物(和事件)，都只是其出顯的預報」¹⁷。

於是，爲了預防「降生成人」這樣關鍵性的重要事件受到任何的「神化」，拉內高聲呼籲並陳明我們應該重視：基督的人性乃是與 Logos 合一的「地方」(Ort)。亦即「道」在受造

¹⁶ Karl Rahner, *Chalkedon*, *ibid.*, pp.31 f.

¹⁷ Karl Rahner, *Current Problems in Christology*, *ibid.*, p.165.

物的次序中最平凡的人身上，表達絕對神自己。

爲此，不論任何人的知識，包括科學專業，在在都能助人了解自己，也洞悉神在人生的救恩表達，而人能在萬物中驚艷地體認出神的所在。拉內降生成人的探究，囊獲了一種令人驚喜的結論：「天主父恩寵的自我通傳，以及賦予耶穌的榮耀，同樣地也要賜予每一個人」¹⁸。當歷史完滿時，人性的自我超越可能性在神奧秘的圓滿中臻至其最終的目標。這是奧秘還原的終結，即與奧秘融合成爲神的榮耀。

總之，降生事件的基督論，是以真實血肉的納匝肋耶穌爲出發點和做神學的焦點。祂的日常生活令人驚訝，甚至令人費解，因爲「出奇的平凡」！而人生的種種限度和困難，祂亦不能倖免。但是，正因如此，祂才令所有的人都能認同，尤其是最卑微、最貧困者。「但，如果天主聖言，在耶穌身上成爲具體人生的話，那麼，該是對未來的人生非常清楚和深具意義的，因爲天主願意空虛自己，不是成爲其他的可能性，而只成爲那樣的人」¹⁹。「那個人」（*ecce homo*）正是在這個世界所啓示的天主。如此，「降生成人」的事實，不只是「上」與「下」的核心，也是歷史的開端和圓滿的結合，即進化觀的神與人合一。

二、進化世界觀中的基督論

拉內關心人，也注重人的來源和走向的目的。他出身於新

¹⁸ James J. Woolever, *A Critical Evaluation*, *ibid.*, p.105; see also: D. Marmion, *A Spirituality of Everyday Faith*, aaO. pp.79~87, 312~326.

¹⁹ Karl Rahner, tr. by Kenneth Baker, *Spiritual Exercises* (N.Y.: Herder and Herder), 1965, p.121.

士林思想，因此對亞里斯多德（Aristotle，324~322 BC）四因的分明和整合的活動，即「型」和「質」因造成存在，「原因」和「目的因」說明歷史發展的目的；以及多瑪斯（Thomas Aquinas，約 1225~1274）將之應用於神學反省等，均絲毫不陌生。

但針對現在科學的看法，尤其對進化論的世界觀，拉內著實費了不少功夫去了解、反省和對話。爲此，精神不只「在」世界中，卻成爲一個合體：身體（Leib）。而歷史不僅有自然史和人文史的區別，更重要的是如何整全爲一個歷史，即歷代受造物生存的意義。無可諱言，拉內並非自然科學家，但他那些著名的文章，卻企圖與自然科學界溝通，並力圖提供現代一些哲學、神學的反省²⁰。

1. 拉內理解進化觀的過程

Leo J. O'Donovan 認爲拉內戮力與進化思想溝通，其間可分爲三個階段：

²⁰ K. Rahner, "Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie", in P. Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Freiburg u.a.: Herder), 1959, pp.11~30; K. Rahner, "Theologische Anthropologie und moderne Entwicklungslehre", in *Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit, Naturwissenschaft und Theologie 3* (Freiburg u.a.: Herder), 1960, pp.180~214; K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation* (Freiburg u.a.: Herder), 1961, pp.13~90; K. Rahner, "Ersünde und Evolution", in *Concilium 6/7* (1967) 459~465; K. Rahner, "Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", in *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Karl Rahner Sämtliche Werke 26 (Freiburg u.a.: Herder), 1999, pp.174~196.

(1) 精神和物質在受造物內合一的詮釋

恰如以上所言，人是在世界的精神，尤其當我們思考之際，世界與我們同在，它或是顯題的，或是隱題的。同樣地，物質的存在也同時有動態的能量共存，使之成為有目標的存在。

(2) 精神和物質都是受造物，其存在意義即在自我超越的過程

而該動態並非「純粹」(pure)的，而是在「人身體」(Leiblichkeit)內發生的。比如：身體是物質所結合的「地方」，亦同時是精神活動的「時刻」(moment)。神學的背景是自然和超然的恩寵，尤以「降生成人」的基督論為最。

(3) 神學如何理解進化世界觀

此為拉內溝通的最後階段。而上述的兩個階段顯出「進化」，即結合以及變化中的邁向完滿。拉內分明「成為他者」(Anderswerden)和更高、更繁榮的形成(Mehrwerden)，肯定真正的進化該是「成長」，而在分界處達致其圓滿，但也是為下一個跨越的變化作準備。「變成」是從「少」成為「多」，不只是量，更在於品質的提升。這樣，所有的變化都連合成一個不斷的變化，它一方面有其開放性，但另一方面是在絕對力量的引領下，邁向存在的完滿²¹。

²¹ “Werden als Selbstüberbietung kraft des absoluten Seins schließt also die Frage des genaueren Hintereinanders der Etappen dieses nach vorne unbegrenzten Werdens nicht aus, sondern ein”, K. Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., p.77; Leo J. O'Donovan, “Der Dialog mit dem Darwinismus: Zur Theologischen Verwendung des Evolutiven Weltbilds bei Karl Rahner”, in *Wagnis Theologie*, hg. von H. Vorgrimler, aaO. pp.218 f.; see: Charles Birch, “Participatory Evolution: The Drive of Creation”, in *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972) 147~163; C. Birch

換言之，拉內認為當代的科學研究肯定了進化的世界觀，即整個的歷史是一個生命的形成，從底層到高層，從簡單走向複雜的結構，是有它堅固的基礎。因為這世界觀預定在每一個生命的階段均為物質和精神結合的過程，是其內在被賦予目的的實現，也是自我和持續往「他者」方向去的實踐。這最明顯且登峰造極的便是人類。而人格被認識為精神，乃是透過與對象的關係所作出的反省，從最具體的物質世界到其最終極的境界。

人的自我形成便是人的歷史。而此歷史在反省學習中邁向開放，每一個進步的階段，仰仗對更美好目的的決心，和與「他者」的攜手合作。拉內認為這活動是出於神的「隱藏」計畫和領導。這對人而言不可臆測的事實，彷彿是自然和恩寵、罰惡和救恩、痛苦和幸福的交錯，但這也正是人自由活動的條件。當人體認自由、學習是走向神自我通傳的救恩，他就正在進化中邁步前進；另一方面，神的救恩計畫「早晚」會完成，「不論」或「因為」人自由合作與否（in spite of, as well in and through human freedom）²²。

2. 拉內進化觀的基督論

當進化觀肯定世界是走向完滿時，那麼，打從一開始就內蘊生動的能力，來引發和推動「超越」每一個階層。以基督信

interprets the participatory evolution along with the process philosophy of A. N. Whitehead and the Process Theology of C. Hartshorne.

²² Vgl. Karl Rahner, P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*, aaO., p.77; see also: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. VI (Einsiedeln: Benziger), 1965, pp.211~13.

仰的說法，這「能力」是天主自我通傳的「禮物」(gift)，即受造物。而一到人的層面，人能積極參與該品質超越的運動。救恩史就是這參與的過程。

拉內的神學就是在「神一人」身上的體驗和說明：耶穌基督不僅是受造物的現實，同時也是其完滿的救主，在祂內，天主完成祂自我通傳的計畫。而在進化觀中，拉內解釋耶穌基督是人與神絕對完美的合一，是結合「神自我通傳的意願」和「人自我自由無限地奉獻自己」。因此，歷史性的耶穌是兩性（神和人）合一，唯一且不可重覆的，因而成為每個人「末世性」的標記和推動的動力²³。

進化世界觀的基督論是一種結合「降生成人」、「救恩史」和「末世性」的基督論，是一種總合的基督論。就創造和受造物而言，基督是宇宙性的基督。就救恩史言之，基督不僅是從人犯罪起救恩史才開啓，而是整個受造物的進化所致，因為在進化世界觀中已走向人的精神，即自我意識和自由，遂有濫用自由的可能性，亦即離棄天主而喪亡，也因此早已隱含了救恩性。當進化觀重視邁向完滿，末世性的基督顯然是十分的重要，也許是最重要的。

耶穌基督是神在世界的存在，包括祂的生活、死亡和復活。在耶穌身上，如同在每個具體的人身上，是受造物過程的美妙結合和結晶，是生命傑作的頂峰。J. A. Lyons 認為，耶穌基督的「身體」不僅是教會的奧秘性，也是宇宙性：「在一方是聖

²³ Vgl. Karl Rahner, "Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen", pp.15 f.; see also: K. Rahner, "Immanente und transzendente Vollendung der Welt", in *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, p.603.

言 (Logos)，另一方是耶穌這人，之間還有第三個基督性（如果我能夠如是說），那就是整合和整體化的基督」²⁴。

耶穌基督的生命之所以臻至完滿，乃因經過死亡進入復活，即在戰勝死亡之際，祂也得勝了罪惡的後果、濫用自由的孽果，因而進入永恒的生命。換言之，耶穌的死亡表達人善用其自由的極致，將自己完全委順於天主父的旨意——生命的絕對根源。為此，祂的死亡完成了兩個任務：蛻變有限的生命並達成完滿的生命。

在耶穌基督身上，乃是天主國圓滿的實現。祂成為受造物受造的許諾：在基督內，每一個受造物均能對超越開放，走向絕對圓滿，而對人類來說，每個人的未來都有希望邁入神化的歷史。為此，耶穌基督就是世界的元始和終結（A 和 Ω）。

本文下期預告

肆、德日進的奧秘觀之道

- 一、德日進的人觀
- 二、人的進化觀或奧秘形成的歷史

伍、拉內和德日進奧秘觀的異同

- 一、科學、哲學和奧秘的關係
- 二、奧秘的教導

結語

²⁴ Vgl. J. A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford Univ. Press), 1982, p.183 (Hereafter: J. A. Lyons, *The Cosmic Christ*).

德日進論「愛是能量」

(上)

陸達誠¹

本文作者藉《德日進與露西書信集》的內容，試圖詮解德日進的心靈世界，並以甘易達神父「貞潔與友誼」的靈修理想來描繪這情境，而結論出：對德日進而言，「愛就是能量」並不只是一句話、一個理論或信念，而是一個活生生的、存在性的經驗。

前言

衆所周知的德日進 (Pierre Teilhard de Chardin, 1891~1955) 是科學家，也是神父，但鮮有人知道他也是一位胸懷大愛的情人。作為一位科學家，他以其進化論馳名於世；而作為一位神父，他以耶穌會士的身分毫無保留地把自己奉獻於天主。他於 1899 年加入耶穌會，1911 年晉鐸，1918 年矢發末願。在風雨紛擾的一生中，無論遇到甚麼困難，他從未動搖過原初的獻身誓盟。

生長於法國克萊蒙費朗 (Clermont-Ferrand) 風光明媚的奧弗涅 (Auvergne)，少年時期的德日進即已對大自然產生一種奧秘感。對他來說，宇宙是有生命、充滿活力的，而且是人格

¹ 本文作者：陸達誠神父，耶穌會士，巴黎大學哲學博士，前任輔仁大學宗教學系主任，現為宗教學系專任教授。

化的。後來，他一再重複宇宙是有思想、有心靈、有面孔的言說²。對他來說，這面孔最終要成為基督的面孔（Christic）³。受到但丁的貝緹麗采（Beatrice）及其「永恆女性」的啓迪，德日進發展了自己的「聯結」（unitive）神學。他把但丁（Dante Alighieri, 1265~1321）的貝緹麗采詮釋為童貞聖母瑪利亞，其後這美女的形象又具體化為幾位女性。其中，我們要特別提到露西（Lucile Swan），她是德日進的一位非常特殊的朋友。他們第一次見面是在 1929 年的北京，在這個古老的京城中他們的「蜜月期」長達十二年。透過與露西的交談，德日進的創造潛能大大地開發出來。事實上，其代表作《人的現象》（*The Phenomenon of Man*）就是這時期的作品⁴。自 1932 年起，每次德日進遠遊他鄉，總會給露西寫信。他們通信期長達 23 年之久。二人往來的書信於 1993 年出版，題為《德日進與露西書信集》⁵（簡稱《德、露書信集》）。透過這本《書信集》，我們可以對二人內心乾坤略知一二。

本文的資料主要來自上述二書。第三個資料是 Henri de

² “The Mystical Milieu” (1917) in *Writing in Time of War* (London: Collins, 1968), pp.144~7.

³ “The Christic” 是德日進最後一篇文章的名稱，寫於 1954~55，收於 *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978).

⁴ 「...1940 年 6 月 18 日，他把所有手稿帶給她，他很高興這作品完成了...」見 Ursula King, *Spirit of Fire* (NY: Maryknoll, Orbis Books, 1996), p.174.

⁵ *The Letters of Teilhard de Chardin and Lucile Swan*, edited by Thomas M. King, S.J., and Mary Wood Gilbert (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1993), 以下簡稱 *Letters*。

Lubac 樞機的《永恆的女性》⁶。本文研究的主題是：德日進論「愛是能量」。沒有人會反對「愛是能量」，但是在德日進的思想裡這話究有何意義？作為一個耶穌會士和頂尖的科學家，他如何整合對天主、對物質和對女性的愛？他說的能量指甚麼？他從他的愛的經驗中如何獲益？別人又如何從他的經驗中得到啓發？在他的信念中，是否把貞潔的愛情視為人類的普遍定律？為瞭解德日進的思想，這許多問題似乎都很值得我們去深入探索。

一、愛是物質的心

在法國的博物館中，遊人總不會錯過那些名為「靜物」(la nature morte 原指：死去的自然)的畫作，它們可能是蘋果、玻璃杯、石頭。顧名思義，這些物質顯然都沒有生命。

但是，德日進並非如此看待物質。他滲透到所謂「靜物」的表層之下，覺察到原子和原子及分子之間相互吸引，永不休止。他說：「宇宙萬物是由聯結融合和生發繁衍—透過尋找彼此的元素而相遇，它們相吸相融之後，再生成新的元素」⁷。他直接了當地稱融合的原則為愛：「我深深地相信，『愛』是成長中的宇宙的最深本質」⁸。宇宙的演進可以正確地描述為「愛

⁶ Henri de Lubac, *The Eternal Feminine*, translated by Rene Hague (NY: Harper & Row, 1968). 以下簡稱 *EF de Lubac*。

⁷ "The Eternal Feminine", by Teilhard de Chardin, on page 143 of *The Prayer of the Universe* (UY: Harper & Row, 1968), selected from *Writings in Time of War*, translated by Rene Hague (London: Collins and NY: Harper & Row, 1968)。

⁸ *Letters*, p.4.

的進化」⁹。

以馬賽爾（G. Marcel, 1889~1973）的詞彙來說，德日進不把物質宇宙視為一個「他」或「它」，而是一個「您」¹⁰。這個「您」關切我，回應我，而且願意與我對話。在其詩作《物質頌》（*Hymn to Matter*）中，我們聽到：

我讚美你，為你歡呼；不是以科學權威的身分，也不是以傳道者的身分來描畫你、貶損你、毀傷你的容貌，把你視為原始的蠻力和低級的慾求，而是照你現在向我呈現的你的樣子，在你的整體性和你真正的本質內¹¹。

在《宇宙之歌》（*Hymn of the Universe*）一書中，他改變了調子：

我歡呼著稱你是神聖的氛圍，充滿創造性的力量，如同聖神拂動的深海，又如同降生聖言塑捏過並注入生命的泥土……

如果我們擁有過你，狂喜地把你抱在懷中的話，那麼我們必須在哀傷中繼續使你淨化。

你的國度包含了那些靜謐的頂峰；在那裡，聖人們思索如何躲避你；然而，在那裡，你的身軀是那麼地透明清晰、那麼地靈敏矯捷，似乎已不再與精神有所區別。

⁹ *EF de Lubac*, p.42. 在同一頁和其後的篇幅中，提及對愛—力量不同的描述，如「奇異的力量」、「最宇宙性的、最令人震撼的、最神奧的力量」、「不能抑制的力量」、「神聖的寶藏」、「創造宇宙的力量」等等。

¹⁰ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique* (Paris: Gallimard, 1927), pp. 138, 145, 292~3, 306.

¹¹ 節錄自 *Spirit of Fire*, p. 85。

那麼把我高舉吧，物質，以掙扎、隔絕和死亡，把我高舉至那些頂峰；高舉我，直到最後一刻，好使我能以完美的貞潔擁抱宇宙¹²。

精神和物質，哪一樣才是把我高舉的力量呢？它們在本質上是不是相同的？這是難於處理的二元論問題。Henri de Lubac 指出德日進是反對二元論的¹³。對這個議題，Ursula King 提出更為簡明的解釋：

物質和精神是一個單一實體的兩面。精神慢慢由物質中浮現出來，經歷物理和化學的階段，終於顯出自己的優位，精神雖極度複雜，但仍保持其一致性。世界的融合在他的經驗中，猶如天主處處都在的感覺。世界對神聖的生命不斷產生迴響。因而他可以說有一個「神聖的進化論」¹⁴。

本文的目的並非討論根據德日進對實體的內在結構是一元或二元的理論，所以我們不再繼續這個主題。然而，他對天主存在於物質世界的經驗是那麼地強烈，他能逃過泛神論的標籤嗎？德日進反對泛神論這個詞彙的一般性含義¹⁵，但他個人的靈修經驗，使他感受到天主在萬物中的臨在和運作。他是一種「自然奧秘者」¹⁶，傳承自聖依納爵神操：在萬物中皆可找到天主。因此德日進的進化觀念，乃是透過大地之母與天主的結合。他的思想是泛基督化的密契主義¹⁷。對復活主的信仰帶領

¹² *Hymn of the Universe* (London: Collins Fontana Books, 1970), p.64 f.

¹³ *EF de Lubac*, p.33.

¹⁴ *Spirit of Fire*, p.38.

¹⁵ "The Mystical Milieu" in *The Prayer of the Universe*, p.177.

¹⁶ *Spirit of Fire*, p.56.

¹⁷ *Ibid.* p.64.

他到宇宙性基督論的思想¹⁸，這個基督以充滿愛的力量來更新宇宙。

作為司鐸的德日進，在他漫長的田野調查旅程中，有時找不到祭台，也缺乏餅酒來舉行感恩聖祭，他發現了一種新的方法來舉行他的聖禮：

上主，又一次地——雖然這一次不是在埃納（Aisne）的森林，而是在亞洲的大草原中——我既沒有餅酒，也沒有祭台，我要讓自己超越這些象徵，到達物自身的純粹尊榮裡；我，祢的司鐸，要使整個地球作為我的祭台，在其上向祢獻上世界的勞動和苦難¹⁹。

他繼續寫道：

在那裡，在地平線上，太陽的光芒剛剛從東方的天際綻露，又一次地，在這團運轉的火球下，充滿生命力的地球表面慢慢甦醒，幌動起來，再次開始其令人敬畏的艱辛勞動。噢！天主，在聖盤內，我要放上這新的一天勞動所得的收成；在爵杯裡，我將注入所有今日自大地的果實所榨取的新鮮汁液。

我的聖盤和爵杯，是一個靈魂向所有力量開放的深淵，這些力量即將由地上每個角落飛揚升起，匯聚於聖神內²⁰。

¹⁸「那下降的，正是上升超乎諸天之上，以充滿萬有的那一位。」（弗四 10）*The Learning Bible*（New York: American Society, 2000）。

¹⁹“The Mass On the World” in *The Heart of Matter*（London: Collins, 1978），p. 119 f.

²⁰ *Ibid.*

這裡永恆的司祭、復活之主，透過祂的司祭把全部物質聖化成祂的神聖奧體，把祂的愛延伸到每一個角落和每一顆原子。透過祂，我們能夠瞭解為何德日進能稱物質不是死的，而是充滿生命和活力的。如果物質有心，是因為天主有「心」，那是愛之汪洋大海，祂的「心」在物質之內顫動、跳躍。司祭是聖化宇宙的特選人物。

亞洲東方的群山展示出具廣闊視野的雄偉全景，山巔成了「宇宙聖祭」的祭台，德日進在清新的空氣中以基督之名喃喃誦念聖化宇宙的禱文：作為麵餅的整個物質宇宙要成為我的軀體。誰在教會史中對神聖氛圍有過如此廣闊、深奧的視野？似乎只有那些已進入聖三內心的人，才能夠瞥見物質的神聖本質。

下面我們將研究誰在指引德日進對密契界的追索。

二、永恆的女性

但丁的《神曲》和歌德在浮士德第二部分的《永恆女性》，啟發了德日進了解永恆女性的真諦²¹。

法國聖克勞 (Saint-Claude) 的主教巴諾脫蒙席 (Monsignor Yves Patenôtre)，在德日進的《永恆女性》1998年再版的〈序〉中寫道：

閱念該書之刻，我回憶起米開朗基羅在西斯丁大殿裡畫了亞當受造的壁畫。有一個美少女，那麼貼近創造主。她是誰啊？我喜歡把她想成是智慧或創造神的女性形象²²。

²¹ *EF de Lubac*, p.37. 這裡指的是在《神曲》中的弗羅倫斯美人 Beatrice (黃國彬譯為：貝緹麗采)，以及浮士德第二部結束時合唱中「永恆的女性引導我們往高處」。

²² Yves Patenôtre, *introduction to 'L'Eternel Féminin'* (Troyes: Fatcs,

這位美少女是誰呢？不只但丁對她心醉神迷，米開朗基羅、歌德、德日進和無數其他的作家也是。但丁把她命名為貝緹麗采（Beatrice），德日進則把她改為貝緹麗絲（Beatrix）²³。

《德、露書信集》的編者 Thomas King 在〈跋〉中寫道：

1918年3月德日進終於完成了一篇充滿詩意的散文：〈永遠的女性〉。此文是送給貝緹麗采（Beatrice）的，單憑她匆匆的一瞥，即能啓發但丁開始其自地獄、經煉獄、到天堂之旅程，它也是為述說這永恆女性的靈性召喚。德日進解釋說：「當一個男人愛上一個女人，開始時，他以為他的愛情是給了一個像他自己一樣的個體，他用全力圍住這個對象，卻仍讓後者能無拘無束地與他交往。」不久，「他驚訝地發現這種力量在他內爆發的威力」，他「顫抖地瞭解」：除非「成為整個創造工程的奴隸」，他不能與女性結合。因此，永遠的女性被視為一個召喚人走出自己，進入生命的力量。

基督的福音雖然推舉童貞，但這並非意味著女性要失勢。童貞不是要把愛情由男人的心裡驅逐出去：「相反的，他的責任是繼續做一個本質上真正的男人」。「女性」被

1998) 這個關連與德日進的永恆女性第一段相互呼應：「當世界誕生時，我即開始存在。時間形成以前，天主已造生了我——雖尚未完成，但我的美麗會隨著世世代代而越見豐盈，以輔助天主的奇妙化工。」See “The Eternal Feminine” in *Prayer of the Universe*, p.43.

²³ *Ibid.* 德日進把他的新作 “The Eternal Feminine” 獻給 Beatrix（本文譯為貝緹麗絲），而非 Beatrice（1918年3月25日）。又見 *EF de Lubac*, p.16, 38。

理想化爲「童貞瑪利亞」，她鼓舞著靈魂升到塵埃之上，與天主結合²⁴。

Henri de Lubac 指出：德日進把 Beatrice 改爲 Beatrix 的原因，是他希望轉化但丁的理想貞女成爲具體的基督信仰的貞女—瑪利亞²⁵。前者罩著面紗，使人無法辨識。她只是一個象徵物，無法顯示女性奧秘的最純淨本質，她是柏拉圖式的觀念美。相反地，聖母作爲降生聖言的母親，是人性的、真實的現象。

但丁進入天堂後，聖伯納（St. Bernard）力勸他看看聖母的臉孔，「因爲那是最像基督的臉」，而且「單是藉其光芒即可使你見到基督」²⁶。

如果這個詮釋是正確的話，我們就能清楚誰是德日進的永恆女性了。而且，透過童貞瑪利亞，他反省自己的聖召，思索要如何度其獨身奉獻的生活。

1918 年，德日進在其修道生命裡踏出決定性的一步，即在耶穌會內矢發神貧、貞潔和服從的末願。這時他已晉鐸八年，末願是最後的確認，是銘刻於他整个人格之印記。慶典於 1918 年 5 月 16 日舉行，此前二個月，他經過長時間的默想和祈禱²⁷，撰寫了〈永恆的女性〉一文（3 月 19~25 日）。爲何女性使他如此感動？甚至不得不在他發貞潔願之前，不斷反省思索？

我們可以先觀察一下他最初與女性的深情經驗。毫無疑問

²⁴ *Letters*, p.295.

²⁵ *EF de Lubac*, pp.103~4.

²⁶ *Ibid.* p.129. H. de Lubac 引自但丁“Paradiso”的話語，c.32。

²⁷ 早於 1916 年 5 月 1 日和 9 月 2 日，德日進已計劃在帶著面紗的貞女前寫一些關於貞潔的東西，見 *EF de Lubac*, p.17. 他感覺他被催迫要寫這篇文章，「就好像在童貞瑪利亞的催迫影響下」。

地，首先應提及的是他的母親和一姐一妹。德日進的母親向他一十一個孩子排行第四的兒子—灌輸「基督宗教神秘靈修者深邃的愛情和對耶穌聖心終生的虔敬」²⁸。諷刺的是，她是伏爾泰的姊妹第六個直系後裔。1936年，德日進在中國接到其母的死訊時，他寫道：「我親愛的、神聖的母親，所有在我靈魂裡最好的部分都來自於她」²⁹。

他的一姐一妹也深被他重視和欣賞。妹妹 Marguerite-Marie 終生臥病在床，德日進從她身上學習到「被動的聖化」³⁰，而且為她寫了一本關於受苦意義的書。Marguerite-Marie 在母親逝世六個月後也離開了人間。姐姐 Françoise 加入了安貧小姊妹修會，到中國傳教，在上海服務直到 1911 年，不幸英年早逝。德日進對她聖德的一生時常滿懷欽佩。

德日進於十八歲時加入耶穌會，之前似乎沒有任何男女之間的情愛經驗。經過漫長的培育過程，德日進於 1911 年晉升鐸職，那時他已三十歲，兩年後去巴黎研究古生物學時，他才有了第一次的情愛經驗。這段插曲影響了他對女性特質的看法。

Marguerite Teilhard-Chambon 是德日進的表姐，比他大六個月³¹，也在克萊蒙費朗（Clermont-Ferrand）長大。兩家相距只數公里，他們的童年生活必然享有許多共同的經驗。1912 年，居於巴黎的 Marguerite 已大學畢業，並考得中學哲學教授的資格（agregation），在一所優秀的中學中任教。兩人經過長久分離後的重遇，成為德日進日後感性教育的重要事件。

²⁸ *Spirit of Fire*, p.4.

²⁹ *Op. Cit.* p.161.

³⁰ *Op. Cit.* p.162.

³¹ *Op. Cit.* p.77.

從各方面來看，這是一個年輕司鐸與其表姐之間發生的情愛經驗。Ursula King 以女性的纖細和敏銳來描述這個事件：

當他與表姊 Marguerite 邂逅之後，他才發現「理想女性」極致的力量和「永垂不朽的美麗」。Marguerite 是一個成熟的女子，儀態高尚，思想細膩，風度優雅，迷人可愛，並且信仰深厚，事主虔敬。當他們在大戰前夕相遇時，兩人深深地愛上了對方。她成了他所有想法的第一個聽眾，作品的第一個讀者和評論者。他們的情誼是理性和靈性的結合，但是 Marguerite 也是第一個把他作為一個男子來愛他的女子，透過她，德日進才完全找到了自己。

隨著這一個極高震撼力的經驗，一股嶄新的、異樣的熱火，給他帶來出神的喜悅，但也不無困難和危險。如他所描述的，不可避免地，早晚他要來到「與女性面對面」的機會。惟一令人奇怪的是，這事直到他三十歲到巴黎進修時才發生。當時他對宇宙和人性的意識已頗為完整，但他在靈性上的憧憬，仍欠缺人性溫暖的體認。發現他自己對 Marguerite 的愛和她愛自己的回應改變了這一切，這正是他所需要的力量，這力量幫助他的觀念發酵，變成更為完整³²。

這是多麼不可思議的描述！Marguerite 使其表弟揚升超拔到可以一瞥永恆女性的美麗，在那裡，他對真理得到「啓蒙」。我們可以想像那時德日進是何等的喜悅。他後來描寫道：

當那一瞥的目光落在我身上時，包裹著我沉睡的心的外殼爆裂開來，純潔的、寬大的愛情，一股新的力量透入

³² *Spirit of Fire*, p.74.

我內一也由我內冒出，我無法說明—使我感到原來我一直都如宇宙一樣的廣闊無邊，豐美富饒³³。

1914年12月，德日進被征召入伍，在前線他給 Marguerite 寄出無數的信件，後來以《塑造一個思想》（*The Making of a Mind*）出版³⁴。戰爭期間，外在的殘暴並不能阻遏他內心澎湃的情感，使他沉浸在滿溢情意的甜蜜回憶中。無數的意念如洪流般湧入他的腦海，使他完成了大量作品³⁵，這些作品蘊含了他後來一切思想的種子³⁶。

我們可以說是 Marguerite 帶領德日進沉思永垂不朽的、神聖莊嚴的美³⁷。在讚美永恆的女性時，他瞭解到獨身並不排除與另一性別的親密經驗。他用「永恆女性」的口吻敘述道：

一個傾聽基督召喚的男人，不是被召叫把愛由他心裡驅逐出去，相反的，他有責任繼續做一個具有男人本質的人，因此他更需要我，好使他所有的力量，以至他的靈魂能對神聖的熱情更敏銳³⁸。

在他晚年的傑作《物質的心》（*The Heart of Matter*）中，

³³ “The Mystic Milieu” (written in 13 August 1917). See *The Prayer of the Universe*, p.110.

³⁴ *The Making of a Mind: Letter from a Soldier-Priest* (London: Collins, 1965).

³⁵ 例如 “Cosmic Life”, “Virginity”, “The Mystical Milieu”, “Creative Union”, “The Eternal Feminine”, “My Universe”, “The Grand Monad”, “The Priest”, “In the Form of Christ” 等等。

³⁶ 見 *Spirit of Fire*, p.66。他在戰時發表的文章已於 1968 年出版，名為 *Writings in Time of War* (London: Collins, 1968)

³⁷ “The Eternal Feminine” in *Prayer of the Universe*, p.152.

³⁸ *Op. Cit.*, p. 149.

德日進說沒有男人可以找到一條路（不論為天主，或為一項可為之奉獻自己的偉大事業），使自己通往成熟、富饒的靈修境界：

通往成熟、富饒的靈修境界，除非經過「感性」的影響，其功用是使他的理解力變得更敏銳，起碼開始刺激其愛的能力。每一天都有更多無以反駁的證據證明，沒有一個男人可以完全免除女性的影響，更甚於他不能沒有光、空氣或維他命³⁹。

這次不是蘇格拉底的老師笛奧蒂瑪女神（Diotima），而是聖母瑪利亞，新的貝緹麗絲（Beatrix），要教導德日進走上追求愛情（Eros）的新徑：獨身的愛，或稱為童貞者的愛。

三、童貞是一把新火

入伍（1914年）一年半後，德日進寫了一篇名為〈童貞〉的文章。兩年後，他寫了上述的〈永恆的女性〉一文。在這三年半的時間內，他一直專注於這個題目，準備對獨身修道生活作決定性的承諾。他在貝緹麗絲（Beatrix）身上，發現她的魅力源自她的童貞的純潔，他再一次用「永恆女性」的口吻說：

³⁹ *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978), p.75. 「好像其他動物一樣，人基本上有一種由聯結而達到完整性的張力；他充滿對愛的接受力，柏拉圖在很久以前就注意到這一點。由於這原始的本能，理性和情感生命豐富的複雜性才得以開展、增長，並且變化多端。然而，不論我們靈性的枝幹長得多高，伸得多遠，它們的根仍深植在肉體裡。由於人內這些激情的貯存，人靈裡的熱和光才能升起、轉化。就在這些激情深處，濃縮著一顆日後為我們靈性發展的種子。當它得到充分蒸餾之時，它就成為生命的驅力。」
The Evolution of Chastity (1934), quoted in *EF de Lubac*, p.32.

在我吸引你以前很久，我已吸引了天主。

在人們探索我的能力及神聖化我的吸引力以前很久，上主已孕育了我，整個地、完全地，在祂的智慧裡，我已深獲祂的愛。

若沒有我的純潔的吸引，你認為天主會降下，以血肉的形象，居住於受造界嗎？

只有愛有能力撼動存有。

如果天主能夠由祂自身浮現出來，祂先要在祂腳前鋪設一條能激發渴望的路徑，祂必須在祂面前散佈至美的甜蜜香氣。

祂使我因而動起來，成為在深淵之上縈繞在暗域中發光的煙霧——在塵世和祂之間——藉著在我之內，祂可以在你們之中安居。

當我走近你的時候，你感到過強烈的感動，現在你瞭解感情的奧秘了嗎？

只有女子會那麼自然地散發溫柔慈悲和神聖的風采，你只有在她身上尋找到它們，然而，它們卻又是那樣神秘，你不能確定它們何時到來——是天主以人能感受的方式臨在於人間，並使你發光發亮。

在天主與塵世之間，有一塊相互吸引的地區，在那裡，我用熱情的聯結把二者融合在一起⁴⁰。

瑪利亞向我們說她的吸引力源自她的純潔。純潔是一面鏡子，反映出天主的內在榮美。該文提及當她接近人時，後者被

⁴⁰ “The Eternal Feminine” in *Prayer of the Universe*, p.151.

愛的強烈感覺便油然而生。這是心靈的真實安慰，對那些接受獨身聖召的人而言，這是一個相當普遍的經驗。在一個基本抉擇的大前提之下，德日進永不會讓他自己盲隨肉慾的衝動去做任何違害貞潔聖願的行為。往後他與女性所有的情誼，都受這種思維決定性的影響。

繼 Marguerite 之後，德日進陸續與 Léontine Zanta、Ida Treat、Lucile Swan、Rhoda de Terra、Claude Rivière、Jeanne Mortier 和其他女性建立深厚的情誼，但他從未改變目標：任何與女性建立的情誼，都只是爲了天主，也與天主在一起，最後匯聚到天主內。他對任何女性的愛，永遠有三個成分：男人、女人和天主，是三者結合的愛⁴¹。

三而一的愛是德日進對愛情的原則⁴²，不只爲他自己，爲修道人，也是爲整個人類，他說過：「不久，在宇宙中只有天主會爲你繼續存在，在宇宙中所有的都是童貞，是天主在我內等待你！」⁴³ Henri de Lubac 這樣解讀：

他夢想著人類愛情所匯聚的高峰是「一個完全童貞的宇宙」；這個夢想基於一個可能，即「對照著精神的物質自身亦有其透明性」。在他的思想中，「女性本質」與「性」是完全分離的，前者繼續留下，後者則會流逝過去。「流逝過去」意思是，除非完全把性「昇華」，或是「把兩性

⁴¹ 「位格性宇宙的素描」*Human Energy*, pp.76~77。「只有一個媒介可以把兩個相愛的人連在一起，就是天主」。德日進寫於1920年5月1日的筆記，引自 H. de Lubac 的 *EF de Lubac*, pp.211~2。

⁴² 「成全之愛『由三個成分構成』」見 *Letters*, p.19。關於「二而一之愛或三而一之愛」見 *Ibid.* xvii。

⁴³ 'EF' in *Prayer of the Universe*, p.151.

關係精神化」發揮到最大極限，才能使男女之情轉化為「平安的友誼」—雖然在德日進的詞彙中仍稱之為「熱情」⁴⁴。夢想一個只有守貞者生活的終末世界，最後只有貞潔的愛情，這好像是一個烏托邦。詮釋者並非沒有覺察到：

所使用的語言一步一步地揭開它的意義（甚至對異議採取開放的態度），它使人記得有一個「榮福直觀」的終極世界。後者才是女性的理想、啓示要帶領我們到達的境地⁴⁵。

德日進認為，就算該目標不能在世上普遍地達到，它仍不失為一理想。少數被選者努力體現的境界，使我們可以瞥見「性」的真正價值是甚麼。性本身不能匹配人類之愛。若對性只取純粹利用的心態，那是浪費了世間「最不可思議的美妙力量」⁴⁶。那會造成「短路」，抵消人的能量⁴⁷。性的無法控制的驅力，會把我們拖向泥濘之中⁴⁸。由此，我們可以知道德日進認為性本身一無可取，他對女性友誼的價值只基於靈性向度，目標是把這種愛匯聚到天主這個焦點上。

他以先知的口吻宣稱：在童貞內擁有天主創造的最強大的

⁴⁴ 摘自 1926 年 1 月 10 日和 1934 年 11 月 11 日給 Fr. A. Valensin 的信中。Henri de Lubac, *EF de Feminine*, p.101. 但是，德日進和露西之間的友誼在他們的晚年時似乎並不完全平靜，這部分在本文後面的篇幅會繼續討論。

⁴⁵ Op. Cit, p.103. 耶穌預言在祂再來之日人們不再娶嫁(瑪廿二 30)。

⁴⁶ "The Spirit of the Earth" in *Human Energy* (London: Collins, 1969), pp.32~4.

⁴⁷ See "The Evolution of Chastity" (1934.2) cited in *EF de Lubac*, p.52. *Letters*, p.8, 295.

⁴⁸ *EF de Lubac*, p.17.

能量，一旦被大家發現，世界將有一把新火。

那一天將要來到，在人們能管理和支配太空、氣流、潮汐、重力之後，我們也將爲了天主而治理並運用愛的能量。在人類的歷史上，那一天將是人類第二回發現火的時刻⁴⁹。

這火不是自然界的火，而是耶穌聖心散發的火焰。這火在三個世紀以前燃亮了巴斯噶（Pascal, 1623~1662）⁵⁰，現在也同樣強烈地燃亮了他的同鄉德日進。

基督，祂的心是一團火。這火有能力滲入所有的物件，並慢慢傳遍普世...

這火好像把世界的兩極拉在一起，相連起來：有形和無形的、外在和內在的。這帶領我們繼續向前走的火，使萬物燃燒起來，並使萬物得到釋放...

讓祢活火般的自我通傳並燃燒全世界吧！使祢臨在於宇宙的意識更爲鮮明。

噢！永遠更偉大的基督啊！⁵¹

⁴⁹ *Toward the Future* (London: Collins, 1975) pp. 80 f. *EF de Lubac*, p.55.

⁵⁰ 當 Pascal 在 1654 年逝世時，一張紙頭被發現縫在他的內衣上，其中留下了他感人的靈修經驗的見證。他用「火」作爲第一個字：「火，亞巴郎的天主、依撒格的天主、雅各伯的天主，不是哲學家 and 學者的天主。確實、確實、情感、喜悅、平安。耶穌基督的天主。」Pascal's *Pensée*, 引自 *Spirit of Fire*, p.231。

⁵¹ *Heart of Matter* (London: Collins, 1978), pp. 47, 55, 57. 如前所述，對耶穌聖心的敬禮是由母親灌輸給他的。他所加入的耶穌會，由耶穌那裡得到一個使命，要推廣耶穌聖心的敬禮。敬禮耶穌聖心的朝聖城市叫 Paray-le-Monial，耶穌在此曾向聖女瑪加利大瑪利顯

他認為自己的蒙召和使徒工作就是「把祢給予我的火傳佈各處」⁵²。而誰擁有了這火，誰就要把世界燃燒起來⁵³。

在以貝緹麗絲（Beatrix）開始「永遠女性」的討論中，我們說瑪利亞已取前者而代之成為新女性典範。透過瑪利亞，跟著德日進的步伐，我們試著尋找瑪利亞的魅力所在，答案就是她的貞潔。貞潔，是德日進與女性發展情誼的指標。終其一生，他從未改變過獻身修道的聖願，天主永佔優位，聖方濟也說：「我的天主！我的一切！」德日進堅守三而一之愛的觀念，從未以任何女子取代過他的天主。他永遠是基督的司鐸，在基督內，他擁抱整個宇宙。

在以下的篇幅，我們將看到德日進和露西的奇妙情誼。這個經驗帶給德日進莫大的喜悅和力量，同時也帶來大哀和巨慟，這個磨難、這個考驗是否值得？

本文下期預告

四、痛苦中的愛情

五、救贖之愛成為幸福的結局

六、結論

示，距離 Clermont-Ferrand 並不遠。這個事實解釋了為何德日進有一個妹妹和一個表姐受洗時以 Marguerite 作為聖名。

⁵² *Writing in Time of War*, p.218.

⁵³ *Letters*, p.244.

山中聖訓的智慧

《瑪竇福音》智慧導師的面貌

張春申¹

本文作者繼新著《耶穌智慧導師—智慧基督論初探》²之後，繼續以《瑪竇福音》五、六章的山中聖訓，來闡釋智慧導師的面貌，而文中的「真福八端」、「成全之道」及「天主的照顧」三方面，不僅關乎耶穌對天國的宣講，亦是處身今日的我們的真實智慧之道。

三部對照福音中，瑪竇特別重視耶穌的導師、智慧導師的面貌（參閱：瑪廿三 8~10），至於導師言論更是集中在三章聖經中（五~七章）。我們這裡只詮釋五、六兩章，因為第七章本身已是結語，內容並不嚴謹。

首先，我們介紹智慧導師出場：「耶穌一見群眾，就上了山，坐下，他的門徒上他跟前來，他遂開口教訓他們說」（五 1）。智慧導師已經入座，現在讓我們聆聽：

山中聖訓之一—真福八端

八節真福前後以「因為天國是他們的」呼應，因此聽來猶

¹ 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

² 輔大神學叢書 63，2003年10月光啓文化專業出版。

如一首詩歌，不妨試讀。八節真福可以分爲上下各四端。前四端是貧困弱小者的福音；後四端是心靈開放者的獎勵。

四類貧困弱小者是誰呢？瑪竇與路加有些差別，今天的聖經學家認爲，他們即是當時加里肋亞的貧窮人、飢餓人、哭泣人與低頭服小的人，於是耶穌以先知的口氣向他們保證天國來臨之福：貧窮人得到滿足，飢餓人得到飽飫，哭泣人得到安慰，低頭服小的人得到立足之地。

的確，這樣的真福，唯有在天國臨近的背景中始能了解，因爲天主救恩業已出現，對此深信不疑的有錢人自當施予貧窮人；有糧食的人自當侍養飢餓的人；善心的人自當擦乾哭泣人的眼淚；有權勢的人自當支持無依靠的人。所以前四端真福是在天國臨近的背景中宣告的，因爲相信耶穌將會實現他的宣講，使它不會落空。

真福八端的後半部分針對心靈徹底地開放，自人間直達天上。四類心靈開放的人是同情者、純潔者、和平者、知大義者。是的，我們改變了一些聖經原來的譯文。四種人的出發點也是鑒於救恩已在人間，且親身體驗天主的國。於是，同情者，充滿憐憫的愛心，關懷人世間的種種無奈；純潔的人態度中規中矩，判斷合乎原則，與人交往單純；和平的人非但不侵犯他人，而且與人同心協力維護社會安定；至於知大義的人，勇於爲真理作證。

同樣的，山中聖訓的耶穌向後四種人保證天國來臨，爲他們創造真福。的確，這四種人之所以能夠如此：憐憫、純潔、和平、正義，基本上已是天國來臨的成效，與其救恩的果實，因此自當成爲天主的子女，與天父密切來往。所以，後四端真福一方面表達天主的救恩德能，另一方面描寫真福的經驗。

《瑪竇福音》在八端真福之後，尚有一段與坐在山上的耶穌密切有關的真福，直接指向環繞四周的門徒與群眾，因為他們都是跟隨基督的信徒。我們先聽這段話，進而努力了解它的意義：

「幾時人爲了我而辱罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們，你們是有福的。你們歡喜踴躍罷！因為你們在天上的賞報是豐厚的，因為你們以前的先知，人也曾這樣迫害過他們。」

首先我們要問的是，這段「真福」寫在八端之後，究竟彼此之間有什麼連帶關係？表面上看，耶穌宣稱的八端真福，相信他的人也不致因此遭受辱罵迫害與壞話毀謗罷！或者還有更深的連帶關係？

是的，耶穌把聆聽真福八端的群眾與門徒比作先知那樣受到迫害。先知是聽到天主說話，而且也代天主說話的人。假使把群眾與門徒比作先知，這不正表示宣講真福的耶穌自己即是天主了嗎？由於以色列民族過去所有的先知，幾乎都爲了天主而遭受迫害；同樣的，現在相信耶穌的群眾和門徒也要爲了他，遭受壞話毀謗、辱罵迫害。

此外，我們也可以了解到，因為耶穌將被大司祭詢問是不是默西亞天主子，由於他的承認，而被視爲說了褻瀆的話。所以真福八端之後的那段話中，耶穌四周的群眾與門徒被比作先知，因為他們現在聽了天主子耶穌的話，將來還會代他說話。既然以前的先知爲了天主而遭受迫害，那麼聆聽耶穌的群眾和門徒不也將受到迫害嗎？但這是有福的，比八端真福更爲有福，因為他們如同先知一般受到迫害。如此也說明了兩者彼此相連的理由。

我們瞻想山中聖訓的耶穌，聆聽他的宣講，必須祈求耶穌，使我們深深了解他的聖訓！他的智慧！

山中聖訓之二—成全之道

山中聖訓之一，耶穌向門徒和群眾指出「天國臨近」，給予他們的真福，同時也要求他們在天父的福祐之下，活出子女般的生命。我們已經聆聽過了真福八端，並且也指出基督信徒的先知身分，他們必須準備接受困難，甚至迫害。

《瑪竇福音》在真福八端之後，為我們有次序地記下另外一部分資料，共有六條，每條都有一個共同表達的模型，即是「你們一向聽過對古人說……我卻對你們說」。這個模型清楚顯出耶穌改革家的身分，他對猶太人遵行來自梅瑟的法律予以革新。他自己說：「我來不是廢除，而是為成全」，在梅瑟頒佈的十誡上面，發揚天國臨近的完成之道。我們並不逐條按照次序講解，而是把六條按照內容分為三組綜合說明。每組都可以發現新約時代的要求。

第一組即六條之首尾兩條（21~26；43~47）：首條是舊約的「不可殺人」，但是耶穌卻連發怒與罵人也予以禁止。尤有甚者，他提出基督徒之間的和好要求，而且將此要求視為重於祭獻。並於最後一條，非但廢除仇恨，而且還要求愛仇、為迫害者祈禱，其根據即是在天之父「使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」。統觀首尾兩條之改革，建立於「天國來臨」的天主觀上。天主是父，祂要子女們和好；而且祂是博愛眾人的標準。這是新約時代的天主觀，可見，所謂「不是廢除，而是成全」的真諦，它即是自舊約到新約的完成。

第二組是中間四條的前二條（27~30；31~32），兩者都與男女及婚姻有關。有關「不可姦淫」的誡命，耶穌則要求連「注視」與「貪戀」也都禁止。耶穌的話語非常強烈，值得我們記在心中。「若是你的右眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉，因為喪失你一個肢體，比你全身投入地獄裡，為你更好。」

至於有關婚姻，那是我們天主教中非常突出的「不可拆散」，亦即耶穌禁止離婚。總之，第二組有關男女與婚姻的革新要求，基本上也在突顯天主子女之間的關係：彼此尊敬與互愛，使男女平等、婚姻堅固的理想，建立在「天國來臨」的基礎之上。

第三組的兩條是中間四條的後二條（33~37；38~48），直接關係人際關係中的誠信與互動。這方面，耶穌改革舊約的思想令人驚訝，難免為之卻步。不過我們仍該面對，即使自認力不從心。

猶太人似乎擅於發誓，而且種類繁多；基本上，這是為了使人肯定自己的誠信，應用宗教方式來做保證。不過另一方面，這反而表示了對於人性的不信任，否則何需外在的儀式以作為獲取對方的信心呢？為此，耶穌要改革。雖然舊約對古人說：「不可發虛誓……要向上主償還你的誓願」；但是耶穌的理想則是：「你們的話該當是：是就說是，非就說非；其他多餘的，便是出於邪惡」。所以「你們總不可發誓！」

這也是天國來臨時代的理想，出自救恩經驗的言行當然該是真實的。的確，耶穌的理想是非常明確的，然而處身於現實世界的信徒不免仍有顧忌，難於完成，因此教會仍須允許發誓，偶爾還得要求發誓！不過，無論如何，我們不應輕視有些「是就說是，非就說非」的基督傳人，甚至認為他們不近情理。

最後，屬於第三組的「非暴力主義」（五 38~48），它是人間互動的理想。針對那些視報復為理所當然的猶太人所堅持的「以眼還眼，以牙還牙」；耶穌卻說：不要抵抗惡人，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他。當然，我們不可咬文嚼字，但同時也得承認，真正處理好人間互動的，不該是仇恨，而是「愛你們的仇人」。否則惡性循環，永遠解決不了問題。

耶穌在真福山上的改革，不是廢除法律，而是為了成全。所以末了，智慧導師說：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（五 48）。我們今天又將如何改革自己呢？

山中聖訓之三天主的照顧

耶穌的宣講，報告新的時代業已來臨，它關乎人的生命之意義與價值，這是真福八端中所肯定的；而它也更新了人的行動之標準，這是六條新誡命中所完成的。現在，我們繼續聆聽耶穌，他將教導如何以兒女的態度與天父來往；是的，除非他是天父的獨生子，無法說得如此確切與直接。《瑪竇福音》為我們分別指出三點：與天父的親切感；向天父的祈禱；靠天父的照顧。這是山中聖訓之三。

耶穌從猶太人三種善功出發，因此傳統上三者都是為天主而做的：施捨、祈禱與禁食守齋。不過，他發現一些假善人、偽君子，他們在這三件善功的表現上，動機不正：施捨時沽名釣譽為受稱讚；守齋時故意作態為得鼓掌；祈禱時裝模作樣，為求示範。耶穌公開批評如此作秀，已得虛假光榮，但失掉真諦。他告訴門徒與群眾，只「叫你那在暗中之父看見；你的父在暗中看見，必要報答你」（六 18）。「暗中」是天父與子女

來往的場合，並不需要其他的媒介，這是「人不知、鬼不覺」，只有耶穌自己知道的「暗中」；他知道了，告訴我們；或者我們也只能靠耶穌，才能真正有善功，真正如同子女一般與天父來往，這樣的親切感，是分享耶穌自己和天父之間的親切感。

有了這樣的天父親切感，以及〈天主經〉賜與的經驗，門徒和群眾自然而然應該對於地上的事，尤其對世界的財寶，產生更加正確的態度，因為他們有天上的父在照顧。根據這樣的思考，下面我們只須引證耶穌的話，他說得如此簡明而且生動，簡直不再可能解釋，否則反而弄巧成拙了。

「你們不要在地上爲了自己積蓄財寶，因為在地上有蟲蛀，有鏽蝕，在地上也有賊挖洞偷竊；但該在天上爲自己積蓄財寶，因為那裡沒有蟲蛀，沒有鏽蝕，那裡也沒有賊挖洞偷竊。因為你的財寶在那裡，你的心也必在那裡。」

（六 19~21）

「沒有人事奉兩個主人：他或是要恨這一個而愛那一個，或者依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財。」（24）

「爲此，我告訴你們：不要爲你們的生命，憂慮吃什麼或喝什麼；……你們仰觀天空的飛鳥，牠們不播種，也不收穫，也不在糧倉裡囤積，你們的天父還養活牠們；你們不比牠們更貴重嗎？……所以你們不要憂慮說：我們吃什麼，喝什麼，穿什麼？因爲這一切都是外邦人所尋求的；你們的天父原曉得你們需要這一切。你們先該尋求天主的國和它的義德，這一切自會加給你們。」（25~33）

這是靠天主的照顧。顯然，我們需要在天父的光照之下，正確了解，實際行動。

實際上，在簡單的話語中也有三個重要思想，構成天父照顧的要求，我們必須清楚提出，否則反而誤解了它：

第一、不要憂慮得好像沒有天父，如同天主不管一樣，這是外邦人。

第二、應該先尋求天主的國和它的義德；這是〈天主經〉的教導，尤其應該做天主的旨意，願它奉行在人間。這包括自己切身的參與。

第三、這是我們特別留下使人注意的，耶穌尚說：「所以你們不要為明天憂慮，因為明天有明天的憂慮；一天的苦足夠一天受的了」（六 34）。

也許得說明：「明天有明天的憂慮」的深意，它等於在說：天天不要憂慮。但並不表示天主的照顧使人不受苦，然而受苦者仍在天主照顧下——這是真實的智慧之道。

結 語

智慧建立在真理之上，耶穌的智慧出自天國已經臨近的真理（瑪四 17），根據這個真理，生活在不同情況的人彼此互動，可以看到真福的世界實現在人間。然而，他同時也表示需要先知性人物為此遭受迫害。同樣，這個真理可以提升法律的文字命令，進入天主子女的成全境界，至少《若望福音》的智慧表示，這必須在十字架上宣告「完成」（若十九 30）。最後，耶穌滿是智慧地，肯定了天主的照顧，但這並非沒有苦，只是「一天的苦，足夠一天受的了」（瑪六 34）。

於是，建立在智慧之上的山中聖訓，引領我們自瑪竇至若望，最後即是耶穌所說的十字架上的智慧（參：格前一 18~25）。

五峰天主堂北賽夏傳教史初探

(1955~1970)

(下)

簡鴻模¹

本文作者長期關注台灣原住民宗教信仰的各類研究課題，尤其基督宗教的傳教史及其本位化方面問題的探討。本文乃以新竹縣五峰天主堂北賽夏族為主，為耶穌會早年在新竹山區的傳教活動留下很寫實的寶貴記錄。簡老師的原文相當長，我們選擇刊載傳教史的直接資料部分。原文中對北賽夏族在基督宗教傳入前歷史、文化、宗教、習俗等的介紹，於最後一節「北賽夏皈依之探討」中也可看出端倪，因此編者決定刪去此部分。當然，為作台灣原住民研究的學者來說，刪去的部分價值仍然很高，讀者若有需要，請親自與作者聯絡。本文上篇在137期，360~378頁。

三、五峰天主堂傳教史(1955~1970)

五峰天主堂開教廿五週年特刊上，對五峰的開教歷史有一段簡短的描述：

光復初期，山胞生活簡單，對天主教會而言可說是塊新生地。民國44年3月26日，五峰得天獨厚，承能通日語的孫國棟神父、葉方西修士前來開基，先是租用民房，

¹ 本文作者：簡鴻模老師，任教於輔仁大學宗教學系，長期致力研究台灣原住民宗教與文化，並在系中開設相關課程多年。

做為傳教之所。神父宣講福音，修士替人施診，以墾荒的精神，在這裡播下了信德的種子。²

竹東天主堂的紀念刊物上的記載為「1955年1月26日孫神父、葉修士前往五峰鄉開教，並設立幼稚園及診所，開始默默地為山胞服務」³。孫神父對其初來五峰的境遇的口述，則是更真實而有趣：

有一次我和費主教、喬神父到五峰來看地方的時候，有一個基督教的人，他主動找我說：「神父，我是基督教的，我可以給神父服務。」我說好啊。他就是葛廣禮，他曾到花蓮修過道，我就請他每天到竹東教堂，一個星期的功夫，我給他講天主教的道理，主要是講天主教與長老會不一樣的地方，他回去後，天天告訴人家：天主教要來。一個星期以後，我到五峰，我在聖枝主日前的禮拜六到五峰，第二天，有50人來這邊彌撒。

（一）草創期

天主教在五峰鄉的傳教工作非常順利，孫神父剛來的第二天就來了50人，且主動要求神父派人到他們的部落去傳福音，這多少歸功於基督教長老會的宣教工作，把福音的訊息傳遍了五峰鄉，連為天主教工作的人才都預備了。葛廣禮曾受過花蓮聖書學校的造就，也是長老會初傳時期的主要負責人之一，後

² 節錄自〈五峰天主堂開教廿五週年特刊〉，1970年，1頁。

³ 參閱《竹東天主堂建堂二十週年紀念特刊》（民國43~63年），6頁。該特刊所載的開教日期與五峰天主堂紀念特刊上的資料不同，五峰的特刊上寫的是三月廿六日，本文以五峰堂區的資料為據。

來因爲某些因素離開了長老會，孫神父來五峰時，他主動幫忙神父，才使天主教快速地傳開。

第一個主日來參加彌撒的那五十人跟我說：「神父，我們那邊也要有人去介紹天主教的道理。」所以葛廣禮就給我介紹 12 個人，分佈在各村，兩個月的功夫，就在五峰這裡，我給他們講道理，我用國語講，葛廣禮幫忙翻譯成泰雅語，每天五堂課，他們白天到這裡，晚上就近住親戚家。兩個月後就告訴他們可以開始回自己的部落傳教了。以後每個星期六要他們回到這裡，我給他們講星期日要講的道理，他們禮拜天再回自己的部落講道，這樣持續了一年，後來才慢慢蓋了教堂……。當時傳教員的薪水每個月 200 元。（孫國棟神父口述·2000/04/16）

葛廣禮向孫神父介紹了另外 11 人，孫神父給予兩個月的密集培訓後，即派遣他們到各部落講道傳福音，天主教到五峰傳教的訊息立即傳遍各部落，很多沒有參加基督教的，都來了天主教，有很多原來是基督教的，也來了天主教，造就了該年年底聖母無玷瞻禮日五峰原住民到竹東朝聖的盛況。竹東天主堂的特刊上記載了這段輝煌的歷史：

12 月 11 日五峰鄉約 600 位山胞到本堂朝聖，雖然尚未領洗，但都滿懷渴望真理之情，朝聖後，在本堂院子裡表演山地舞，與本堂教友共聚一堂，流露著純真互愛的精神。這次的朝聖之旅，主要得力於竹東會院喬神父的大力支持，利用竹東教堂的堂慶，調來了 12 部大卡車上山，每部載 50 人，共 600 人，浩浩蕩蕩地到竹東天主堂朝聖。短短不到一年的時間，天主教在五峰的傳教工作能有如此的規模，主要得力於初傳時期的 12 位傳教員，當時葛廣

禮、蔣忠河負責五峰，高樹榮、高達來負責花園，呂金泉、林文勝負責竹林，謝義達、秋賢男負責桃山，趙忠良負責大隘，張應輝負責茅圃，呂國器負責忠興，宋金福負責和平，高樹榮、高達來、趙忠良三位是賽夏族，其餘為泰雅族。

五峰開教時的情況，後來成為第二批傳教員的趙義文回憶道：

那時候，我還沒有領洗以前，神父來到我們大隘部落，還有一位姓葛的，他是第一代的傳教員，他跟神父去每一個部落傳教。那時候部落在舊祭場那邊，在我叔公家的客廳，我叔公家客廳很大嘛，當時他也是我們賽夏族最大的，所以我們全部落的人都來聽道理。傳教員和神父他們走路上來，好像是一個禮拜來三次，這樣子持續差不多一年，之後就到五峰天主堂領洗了。⁴

經過一年到各部落講道理之後，五峰天主堂即將為這批慕道者舉行洗禮，第一批受洗的是那 12 位傳教員，他們是先在竹東由喬院長為他們舉行隆重的授洗儀式，之後才是五峰天主堂第一批教友的受洗。

3 月 28 日十二位山地慕道者，動員協助神父到各部落傳教，他們先在竹東教堂受洗，三天後（復活節）200 位山胞領洗時他們擔任代父代母。⁵

⁴ 趙義文，1936 年生，賽夏族人，1957~1965 年任傳教員，係五峰天主堂第一批受洗的教友之一。其口述資料中提到的叔公為北賽夏族當時的頭目，名為趙錦華，1900~1958，他的領洗，對賽夏族的皈依，有決定性的影響。

⁵ 參閱《竹東天主堂建堂二十週年紀念特刊》（民國 43~63 年），7

孫神父到五峰開教一年後的復活節，在五峰舉行第一次的授洗儀式，當天有來自五峰、花園兩村的教友 207 人領洗，其中半數以上是傳教員的家人或親戚，施洗的有孫國棟、宋恆毅、師泰、駱駿四位神父。隔天有 9 人受洗，5 月 19 日有 68 人受洗，主要來自忠興、羅山、比來三部落，8 月 10 日有 2 人，8 月 20 日有 7 人，12 月 24 日有 53 人受洗，主要來自忠興、茅圃兩部落，總計這年五峰堂區領洗的教友人數共計 427 人，當中賽夏族領洗的教友人數有 123 人，餘為泰雅族，傳教成果相當可觀⁶。

隨著五峰天主教傳教的成果初步展現，五峰鄉第一座天主堂終於在是年 5 月 20 日於桃山村清泉部落落成，取名聖十字架堂，由教廷駐華公使祝聖啓用，清泉天主堂獨立成爲本堂區，宋恆毅神父被派擔任本堂神父，原在五峰傳教的蔣忠河調到清泉當傳教員，直到退休。

（二）賣油事件

這 12 名傳教員經過短期的訓練，尙未受洗即派遣出去傳教，這個方法雖很快地將福音傳遍五峰鄉各部落，但是因爲傳

頁。若依據五峰天主堂領洗資料之記錄，五峰天主堂第一次領洗時的代父母的名字爲蔣忠河、高樹榮、葛廣禮、趙忠良、張應輝、林文勝、田瑞珠、錢錦妹、趙美妹、林美妹、曾保妹、蔣長妹，六男六女，因此究竟在竹東領洗的確實名單有誰，還需進一步的查證。

⁶ 此份領洗人數的統計，是依據五峰天主堂的領洗名冊整理而得，其中不包括桃山村的教友，顯示桃山村在孫神父到五峰傳教不久後，即脫離五峰天主堂獨立成爲一個堂區，不屬五峰天主堂的管轄，因此五峰天主堂實際的轄區爲大隘、花園、竹林三村。

教員的素質參差不齊，也對傳教工作造成了某些負面的影響，孫神父到五峰傳教的第二年即發生傳教員「賣油事件」，這事件和當時天主教發放的救濟品有關。

日本據台時，本鄉還沒有傳入天主教，至台灣光復後，民國 45 年（1956），台灣原住民在神父引領下歸主，在短時間，教堂林立，教友人數更是劇增，原因何在？原來天主教到本鄉傳教時，神父們看到鄉民食物缺乏脂肪與蛋白質等營養素，衣著縫縫補補還是那件舊的，生活苦不堪言。住屋都是簡陋的竹製拌土牆。所以神父們從國外募集救濟品到本鄉。其物品有牛油、麵粉、麥片及乳酪等高蛋白質的食物。衣物有冬夏兩季，絕無缺失。鄉民們凡信教者都會領到救濟品。爲了救濟品，本地傳教士也曾發生監守自盜的糗事：他們利用半夜撬開竹製的倉庫，把救濟品洗劫而空。⁷

孫神父開始發放救濟物資是他到五峰鄉傳教後三個月才開始的，而非一來就用救濟品吸引原住民，但是發放救濟品的確達到吸引人潮的效果。五峰鄉第二代的傳教員朱添丁⁸口述道：

⁷ 參閱朱鳳生，《賽夏人》，75~76 頁。該文所提「凡信教者都會領到救濟品」的敘述有誤，初期天主教救濟品的發放是全村的，而不是只發給信教者。發給信教者是因為後來長老會跟著發送救濟品時，只發給長老會信徒的作爲有關，之後天主教的救濟品才發給信徒。救濟品不是孫神父吸引原住民信教的手段，雖然救濟品的發放的確對傳教工作有幫助。

⁸ 朱添丁，1939 年生，五峰鄉賽夏族人。1957 年繼葛廣禮之後，成爲五峰天主堂的傳教員，直到 1985 年退休，在五峰傳教了廿八年。他是唯一當過大隘村村長的賽夏族人。參閱林修澈著，《賽夏族史篇》，313 頁。2000 年北賽夏的矮靈祭，他首次擔任朱家主祭，

有很多美國的救濟物品都透過天主教來分發所有的老百姓，因為我們以前的物質並不是只有分發給信教的，反正所有五峰鄉的都有給他們，不能說是我們天主教人就多給一點，都有，都有。以前原住民因為都很貧窮，也沒有衣服穿，也沒什麼吃的東西啦，天主教有發放救濟物品，就去看一看，很奇怪，好像在那邊做禮拜，我們以為信耶穌只有一個教會，是基督長老教會，其他就沒有別的教會，但是天主教來啦，我們也是信耶穌啊！很多人到那邊去拿救濟品，有的時候碰到星期日，他們就去在那裡做禮拜。但是那些為了救濟物品才到教會裡面的，現在都沒有到教會了，所以有很多人以前都認為天主教是用這些救濟品來傳教的，這是完全錯誤的。（朱添丁 口述·2002/02/09）

賣油事件的發生，是幫神父煮飯的人和兩名傳教員聯手做的，因為煮飯的人知道倉庫的鑰匙放那兒，連夜將倉庫的油品偷出去賣給馬路邊姓彭的人家，得 3000 元後，宴請 12 位傳教員喝酒，事情因孫神父第二天一早發現後到派出所報案而爆發，那時派出所的主管是一位很好的天主教徒，他花一個月的功夫約談 12 位傳教員，調查結果證實是幫神父煮飯的人和兩名傳教員所做，其他的傳教員並未涉案，只是被請喝酒。神父本來不想追究，但是派出所主管告訴神父犯案的人不可以放了，不然以後警察在這裡沒辦法維持治安，最後這幾個人被送下山，一年後回來，從此教堂的救濟品就沒有人再來盜取了⁹。

亦通過行政院原住民委員會的賽夏語母語認證考試，在地方上相當具有名望。

⁹ 這段歷史，筆者曾訪問了第一批的傳教員，但是沒有得到確實的資料，當事者大家都避而不談。朱鳳生在《賽夏人》書中提及「好

經此賣油事件，五峰草創期的傳教員葛廣禮以家中有事為由，向神父請辭傳教員的工作，之前曾向神父推薦茅圃的青年朱添丁，由他接任五峰的傳教員工作。至此，五峰第一代的 12 名傳教員，除了蔣忠河到桃山，高樹榮留任負責花園外¹⁰，其他的傳教員全部解散。不久後，神父從教友中重新招募了一批傳教員，開始另一階段的傳教工作。經此事件的衝擊，這一年年底，五峰到竹東天主堂朝聖的人數降為 300 人，但是孫神父認為賣油事件對教會的影響不大¹¹。

(三) 建堂期

1957 年 7 月 24 日，花園天主堂落成，由郭若石主教祝聖啓用，並設立幼稚園¹²。五峰由於地勢陡斜，要在馬路旁覓得

在，孫神父仁慈，原諒其悔悟之心，並未報案。」朱添丁的訪談內容也表示孫神父並未追究。可能是孫神父未再追究，但是派出所主管堅持移送法辦，才会有此不同的看法呈現。

¹⁰ 高樹榮後來參加鄉民代表選舉，選上代表後離開傳教工作，他當過第十一、十四屆的鄉民代表，於第十四屆代表任內過逝，由其子高新順補選接棒，蟬聯三任代表職務。參閱林修澈著，《賽夏族史篇》，313 頁。

¹¹ 五峰天主堂竹東朝聖人數僅第一年的一半 300 人，可能的原因有二：一為桃山村由於路途遙遠，因此慢慢獨立發展，形成一個新的堂區，未參加此次的朝聖；二是受到傳教員賣油事件的影響。第三年開始，因五峰天主堂的教堂落成啓用，就不再組團到竹東朝聖了。

¹² 1960 年滿神父接掌花園天主堂，負責花園、竹林兩村的傳教工作。兩年後，由袁神父接任一年，1963~1968 年由麻神父繼任，但屬五峰兼管，1968 年才又獨立成爲本堂區。1976 年任神父接掌花園本堂，1978 年任神父病逝，花園、竹林又歸五峰兼管迄今。

適當的建堂用地不容易，因此孫神父以 2000 元買下了現在五峰天主堂的這塊地，因為該地坡度陡又深，神父決定用搬土填地的方式整理地基，教友們跟神父說，「神父，我們沒有錢，但是我們有力量，可以奉獻給教會……」，所以神父就請教友們輪流來幫忙搬土填地，五峰、花園、竹林三村輪流來，每天一個部落，每天六、七十個人來幫忙工作，神父告訴教友們，教堂沒有錢，但是這邊有很多的衣服，你們可以拿去，每個人一包，不是當做工錢，算是當做禮物，就這樣在各部落族人的協助下，費了一個半月的時間才完成地基的整地工程，教堂於該年四月開挖，同年 11 月 24 日宣告落成，由郭主教祝聖後啓用。

教堂蓋好之後，葉方西（布雷）修士在三個教堂設有診所，他輪流到各部落為族人施診看病，協助孫神父的傳教工作。戴神父口述道：

以前剛光復的時候，教會差不多在每個地方辦診所，而且我們有國外的藥，本來很貴的，都免費，所以病人都來我們診所。布雷修士是護士，他有三個診所，一個在五峰，一個在清泉，一個在花園，布雷修士專門幫助病比較輕的，不需要住院的。那個時候原住民很窮，所以布雷修士很忙。他星期六下午到竹東，晚上彌撒彈風琴，禮拜天彌撒彈風琴，禮拜一一早，他就坐大卡車走了。因為那時候到五峰有巴士，五峰以後就沒有了，坐凌晨的大卡車，這附近有很大很大的木材場，所以去清泉都是坐大卡車去，他睡得很少，一、二、三去不同的地方，四、五、六去不同的地方。

1957 年，第一批傳教員解散以後，孫神父重新招募了 8 位教友，給予 3 個月的講習後，派他們到各部落傳教，葛廣祥、

蘇貽德負責五峰，趙義文負責大隘，彭勝康負責花園，田義壽在竹林，一位姓林的負責忠興，還有兩位女的傳教員，至此，五峰天主堂有了2位專職、8位兼職的傳教員，8人中趙義文、蘇貽德兩人幫忙傳教工作到1965年結束，最後僅留下朱添丁、高樹榮兩位專職的傳教員，朱添丁負責五峰，高樹榮負責花園，他們兩位皆為賽夏族。這批傳教員的投入，使得天主教的傳教工作得到進一步的拓展。

那時傳教員的工作不分白天晚上，常常是拿著火把一個部落走過一個部落地去拜訪和講道，朱義德校長回想起他父親朱添丁傳教時的辛苦，有感而發：

我爸爸白天在教堂上班，晚上還要去做傳教工作。那個時代，我常常覺得我爸爸很偉大，他今天白天去墳墓埋了一個人，下了班，晚上還要到那部落去傳福音，然後晚上九、十點點火把又要從那個墳墓走回家，這個勇氣我就很佩服。我曾經問過他為什麼他不怕，我爸爸說之前他還沒有信天主教的時候，也很怕，自從有信仰之後，就不怕了，怎樣的一個轉變，當然這是他個人對信仰的堅持。（朱義德口述·2002/04/14）

另一位當時的傳教員趙義文回溯起那段山區部落傳教的往事，與有榮焉地說道：

我去講習完畢後，就去傳教。有兩個地方，就是大隘和我妹妹住的舊十八兒的地方。傳教就是我要去講道啊。利用晚上，有時候神父來，就一起去，神父累的話，就是我自己去。都是晚上去，因為白天要工作。那時經濟不好，有時候去上大隘姓錢的那個地方，都走路去。然後有一個趙家的，剛好他們還在五峰初中唸書，那時候我一個禮拜

三次去他們那邊，給他們講這個道理，了解了，所以就領洗，之後自願去當修女了。趙家有兩位修女，就是他們領洗以後，他們自己願意當修女。（趙義文口述·2002/02/08）

繼五峰天主堂建堂完工之後，各部落的教堂一一落成，1962年忠興部落教堂落成，1966年茅圃教堂落成，1970年竹林教堂落成，五峰天主堂的傳教規模大致抵定。至1970年年底，五峰天主堂共有5座教堂，登記領洗的人數共1282人，其中賽夏族佔410人，在堂區服務的兩位傳教員都是賽夏族。

四、北賽夏皈依之探討

筆者在眉溪天主堂傳教史的研究中發現，原住民的集體皈依現象與家族集體行動的習俗有關，若依此推論，則五峰鄉的賽夏族人應該是最早接受長老會的族群。因為長老會早天主教十年傳入五峰鄉，且第一位信徒朱添壽為北賽夏朱家的人，他當了牧師後，應該對賽夏族接受長老會信仰有關鍵性的影響。但是事實不然，賽夏族遲至天主教傳入後才大量受洗加入天主教會，顯示賽夏族接受西方宗教時有其特殊的考量，值得探討。

（一）矮靈祭的延續

矮靈祭在賽夏族人的心目中佔有極重要的位置，只要有賽夏人存在，矮靈祭終將被慎重地舉行，也可以說矮靈祭將與賽夏人共存亡¹³。對於賽夏族人的皈依，矮靈祭的延續是賽夏族人選擇接受西方宗教與否的重要考量，特別是為在矮靈祭典中扮演最重要職務的朱、趙兩家。朱家是矮靈祭主祭的家族，矮

¹³ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，101頁。

靈祭的舉辦，是朱家的榮耀，也是朱家的責任。趙家是北賽夏總頭目家族，是傳統矮靈祭的主祭家族，在北賽夏居於領導的地位，目前北賽夏的總頭目仍然是趙家在延續。因此，朱、趙兩家在北賽夏的矮靈祭中，舉足輕重。

長老會傳入五峰時，第一個接受福音者是朱添壽，他既是朱家人，為何朱家人並未隨其傳教而改宗，關鍵因素在於他信基督教以後就不再參加賽夏族的矮靈祭了。信基督教後就不能參加矮靈祭，這個訊息讓賽夏族人未能接受他所傳佈的長老教會。

那個天主教是後來的，基督教是先來的。我叔公是有在那個基督教，但他沒有去信基督教，等到幾年後，天主教來，就開始去信天主教了。他聽到那個朱添壽牧師，當了牧師，信基督教就沒有來巴斯達隘了。我們有信這個天主教的有去巴斯達隘，原因在這裡，所以他說那個不好。你看那個朱牧師，他的孩子全部都沒有啦！可能是這個原因，這個朱牧師，每天每天去傳教，禮拜天講道理，他就沒去巴斯達隘。我叔公沒有這樣，他當頭目，他信天主教，還是照樣參加巴斯達隘。信天主教可以去巴斯達隘，他覺得這樣比較好。（趙義文 口述，2002/02/08）

趙義文認為他叔公之所以沒有接受基督教長老會，卻選擇信天主教，並受洗成為天主教徒，主要的原因是因為信天主教可以繼續參加矮靈祭。對此，朱添丁也採相同的看法，他認為朱添壽牧師信長老會後，拒絕參加矮靈祭，這樣的行徑對其後代不好，這是賽夏族人的觀點：

神父還沒有來以前這裡已經很多基督長老會了，泰雅族的大部分是信基督長老教會，賽夏族的比較少，我們五

峰這裡有，可以說是只有幾家，也是我們姓朱的，我可以稱他是叔叔，他是賽夏族，他是在五峰很久很久以前就當牧師，這是日本人離開台灣就開始，但是那個時候不能公開地宣揚這個福音。後來他把矮人祭禁止，禁止參加賽夏的矮人祭，因為裡面內部很多問題，很多牧師都不敢參加，他始終還不敢參加，但是他太太會來，他本人不會來。因為他沒有去參加這個活動，他的後代為他不好，他的後代沒有一個人很好，雖然你信教，最起碼你那個部落應該是要協調之後，給他們祖先祭拜一下，現在就是這樣啦，如果以這規矩去做去信教的話，我想是更好，因為原住民有原住民的 gaga¹⁴，也不能就怎樣……。

身為傳教員的他，對矮靈祭的傳統剛開始也是排斥的，他認為矮靈祭的內部儀式有許多迷信，因此他很反對參加矮靈祭，特別是參與內部的祭儀，但是他並沒有告訴孫神父矮靈祭裡面的儀式及禁忌，因此孫神父對矮靈祭的態度是不鼓勵，卻也不反對，是採放任的態度，不會禁止教友們參與矮靈祭：

我們有很多矮人祭裡的 gaga，我們也沒有給他講，我剛才也講過，我對於矮人祭的儀式很多都沒有參加，因為裡面有很多的迷信，所以我不敢進入在那個裡面，因為我覺得很多對我們的信仰不好。現在我慢慢地了解，所以我們神父也說：不要說是你們山地的五峰，台灣的原住民，所有全世界原住民都有他們的 gaga，他們的規則，這個是

¹⁴ gaga 是泰雅族傳統文化的核心，很難翻譯成中文，賽夏族人常用此概念來詮釋西方宗教的倫理觀，也用之詮釋矮靈祭典中的許多祭儀、規範和禁忌。

要讓他們去保存他們的文化，當然信教是崇高的，信教是唯一的……。¹⁵（朱添丁口述·2002/02/09）

清泉天主堂的宋神父對矮靈祭則是採反對的立場，但是清泉的教友都是泰雅族的，即使參加矮靈祭也僅止於觀賞而已，無法實際參與矮靈祭內部的祭儀，因此宋神父的反對不會對五峰的賽夏族造成困擾：

以前我們這邊有一個宋神父，他一個人反對而已，他從來就沒有參加，因為了解這裡面內部的問題，所以他反對！他當然沒有鼓勵，他沒有叫他們的教友不要去參加，如果你要去，去看看就好了，但不要參與裡面的事，當然泰雅族那裡有資格參加我們內部的事，這是不可能的……。（朱添丁口述·2002/02/09）

（二）祭拜祖先

賽夏族傳統的圖騰信仰，在歷史的變遷以及外族文化的激盪影響下，轉換成對祖先的祭拜，因此，祭祖已成為賽夏族人生活的一部分，對祖先的祭拜與否也成為賽夏族人面對外來宗教時的一個重要考量。朱鳳生在《賽夏人》一書中提及：

「自古至今，本族即有奉祀祖先木主，有木主神龕，這神龕後面記載過世的祖宗前輩。日據時代有好多族民與

¹⁵ 朱添丁早期在教會工作時對矮靈祭並不熱衷，一來是年紀太輕，對矮靈祭的傳統所知有限；二來是在教會工作，也沒有機會深入學習，因此才有如此之排斥態度。如今，年逾六十後的他，榮膺矮靈祭主祭的職責，他才慢慢深入其中，了解文化與信仰之相容。

客籍比隣而居，皆同拜福德正神—土地公。¹⁶」

就賽夏族的歷史變遷觀之，賽夏族奉祀祖先牌位應是滿清時代受漢化的影響，並非其祖傳的風俗，但是在天主教傳入五峰時，賽夏族人已存有拜祖先及掃墓的習俗。

我家的祖先牌位是天主教來之前就已經有了，天主教可以拜祖先嘛！孫神父來傳教的時候，神父並沒說不要拜，但我叔公就不拜了。信了教以後，祖先不拜，可能有出問題，我爸媽不願意啦，所以叔公過世了，我爸爸就把這個拿回來拜了。我叔公是在日據時代時把祭拜祖先丟掉，搬到這裡的時候，我爸爸很會生病，好像是因為沒拜祖先的問題，後來他才用一個木板，請高阿明來寫。現在這個是有錢以後才弄得，我叔叔那裡也有，所以我們這一家就自己想弄一個。拜祖先在賽夏是很重要的……。（趙義文 口述·2002/02/08）

孫神父的傳教方式，主要以教導傳教員為主，因此對於部落內部的事務，他甚少過問。事實上，賽夏族之所以集體皈依天主教，與當時頭目所舉行的一項傳統的儀式有關，透過該儀式，賽夏族的頭目祭告祖靈，正式宣告北賽夏族的宗教信仰自由，該頭目因而受洗成為天主教徒。曾耳聞此殺豬告祖儀式的趙義文口述道：

我叔公開始要去領洗時，殺了一頭豬，表示天主教來。我們就是有外來宗教到這裡，領洗前殺這頭豬，祭告祖先，也是祈求平安的意思。（趙義文 口述·2002/02/08）
朱鳳光更斷定賽夏族人當傳教員及天主教准許信徒在家拜

¹⁶ 參閱朱鳳生著，《賽夏人》，81頁。

祖先，是導致賽夏族人紛紛改信天主教的主因：

天主教神父到本鄉傳教時，雖人地生疏，但其適應性非常強，不到幾年，人人會說一口流利的泰雅爾語。此時，大部分的本族人仍未動心，還拜祖先，及供奉土地公。但是自朱家青年才俊朱添丁當傳教士後，接著天主教的教規：准許信徒們在家燒香拜祖。此時，族民紛紛改信天主教。目前本族屬北群有 240 戶，信天主教佔九成以上，信仰基督教者唯有 10 戶。¹⁷

關於拜祖先的問題，長老教會一開始的立場是排斥拒絕的，直到最近才慢慢改變，竹東五尖教會的烏杜夫牧師提到：

長老教會到台灣以後，最大的問題就是……，跟天主教不一樣，他是變成一個本色化，本色化就是他們也可以拿香，拜祖先，這是爲了契合漢人，長老教會這個部分很晚才接受，所以剛來的時候不允許……。

（三）頭目及長老的准許

依報導人的說法，賽夏族要改信新的宗教，並不是自己個人就能決定的，要祭告祖先，取得諒解，而且必須要由頭目與長老們會商決定，甚至選擇過不同的生活方式也需要頭目及長老的認可：

老人說，信教的人如果要決定信教的話，是要由我們部落來決定，不能自己決定。本來我們賽夏族沒有說是不能信別的教的，後來天主教來了以後，很多我們的長輩，因爲他是五峰的領導，是我們五峰鄉賽夏族的頭目，他們

¹⁷ 參閱同上，76 頁。

有領導人嘛，都去開會，後來他們就決定，現在給我們祖先講，現在開始宗教自由。他也沒有鼓勵說：一定全部去天主教。如果你願意去信仰那個宗教，你完全自由。嗯……是真的，那個時候我也知道，但是那個開會我沒有去，那個時候還是小孩子嘛，還不懂事！（朱添丁 口述·2002/02/09）

趙義文認為北賽夏族人之所以那麼快接受天主教，主要的原因在於其叔公趙錦華頭目的准許與帶動：

我那個叔公很聰明啦，不是他的話，可能很慢信天主教，他就是聽道理後，感覺天主教真的很好。北賽夏信天主教是他最先，然後朱家長老也信，這部落信天主教的人就越來越多了……。（趙義文 口述·2002/02/08）

從五峰天主堂的領洗資料發現，趙錦華頭目名列第一批接受洗禮的教友之一，他的家族在其帶動下，先後受洗入教，成為天主教的重要信仰家族。趙家出了兩位傳教員、兩位修女，頭目的帶動應為主因。可惜趙錦華頭目入教兩年後即病逝，繼任的頭目趙傳沐是信仰民間宗教的，未領洗入教，否則天主教對北賽夏的影響，會更徹底而深遠。

一開始的時候，我們可以說是不太了解天主教是什麼？我們以前沒有這個宗教，雖然基督教老早就來這兒傳教，但是我們賽夏族人本來是不能信教，可以信教成為教友是經過同意，所以我們現在賽夏族的天主教徒是經過頭目的允許我們才可以信這個教，像我們大隘有兩位修女嘛！都是經過他們的同意的，沒有經過頭目的同意，雖然她們有這個聖召，她們也不能夠當修女……。（朱添丁 口述·2002/02/09）

關於改變新的生活方式，需要得到部落頭目及長老的同

意，趙義達修女¹⁸說出了她的親身經歷：

我還沒有入會以前，像我們的家族來說，當提出一個這樣的問題，說要離開家庭的時候，幾乎我們族群裡面，沒有一個人贊成，他們堅決反對，他說：「天啊！這個成何體統啊！我們家族裡面，從來都沒有這一類的思想，為什麼這兩個偏偏就有這樣的一個想法，就做出這樣的一個抉擇。」就請了那些長老們，一起開會在圓桌討論，每一個人說：「絕對不可以！」他們非常地堅持說不可以……。但是我還是非常的堅持。最後是我媽媽和另一位長輩鬆口說「就讓她吧」，就這樣放了一馬，所以賽夏族裡面是絕對不行的。（趙義達修女 口述，2002/04）

賽夏族面對新事務或生活方式的重大改變，需要透過部落長老的會商決定，天主教傳入時即是得到部落長老的信任，特別是趙家頭目的支持與首肯，甚至是親自受洗入教，這應是影響北賽夏族集體皈依天主教的重要因素。

（四）本族傳教員的聘用

林修澈在《賽夏族史篇》中提及賽夏族是氏族運作下的民族¹⁹，賽夏族人的氏族運作即是其集體入天主教的另一項重要因素，其關鍵在於本族傳教員的聘用。

依林修澈的統計，北賽夏共有七個氏族，其中趙家最大，共 103 戶，集中在大隘；朱家次之，分佈在大隘 50 戶、十八兒

¹⁸ 趙義達修女，1947 年生，五峰鄉賽夏族人，德來會修女，為現任北賽夏頭目趙山玉的妹妹。

¹⁹ 參閱林修澈著，前引書，61~161 頁。該書第三章的標題即為「氏族運作下的民族。」

17 戶、茅圃 13 戶，共 80 戶；高家共 28 戶，集中在花園村的比來部落；錢家十八兒 2 戶、茅圃 17 戶，計 19 戶；胡家 1 戶在茅圃；詹家 1 戶在大隘，總計共 242 戶²⁰。

五峰天主堂第一代的傳教員中，有高達來、高樹榮、趙忠良三位是賽夏族人，其中高達來、高樹榮住花園村比來部落，趙忠良住上大隘；第二代的傳教員中朱添丁、趙義文兩位是賽夏族，朱春景也曾接替高達來，在花園幫忙傳教工作，朱添丁、朱春良住茅圃，趙義文住上大隘，賽夏族的傳教員集中在趙、朱、高三個姓氏，北賽夏族領洗入天主教的信徒即集中在趙、朱、高三個氏族。

從五峰天主堂的領洗名冊統計，截至 1970 年止的賽夏族領洗人數為 410 人，其中受洗人數最多的是趙家，共 187 人受洗；其次是朱家，共 168 人，再其次是高家，共 43 人，這三家族合計 398 人，幾乎佔了賽夏族受洗人數的全部。其他家族受洗的有姓夏的 9 人，其中 5 人為女性，是嫁出而隨夫家受洗者，男性 4 人，其中有 2 人是小孩受洗的，因此夏家受洗的很可能只有 1 戶；另外風、錢、潘各 1 名，皆為婦女嫁入才隨夫家受洗者。

由此統計數字分析，胡、詹兩氏族僅存 1 戶，不便討論，至於夏、錢二個氏族沒有產生集體皈依的改宗現象，特別是錢家，竟然 1 戶也未受洗，此現象除了此二氏族沒有成員擔任天主教的傳教員之外，是否還有其他的因素使然，例如認為錢家

²⁰ 此戶數統計，符合北賽夏族改信天主教以趙家最多，朱家次之、高家再其次，夏家最少的受洗人數之分佈。參閱林修澈著，前引書，61~161 頁。

是平埔族的一支，具不同的文化傳統使然，值得進一步的調查研究²¹。但是從現有的數字分析，可以很清楚地發現，賽夏族氏族運作的文化傳統，確實影響到其對天主教的集體改宗行為。

（五）救濟品的發放

當提及天主教怎麼傳進五峰的，林清義長老直接反應就是「麵粉嘛！」他認為天主教「爲了要宣教就用一些救濟品之類的東西，你來了，我就給你，是這樣子。²²」這並非長老會信徒個人的看法，而是長老教會官方認定天主教山地傳教成功的主因，長老會泰雅爾中會的網站上如此記載：

1952年羅馬天主教開始進入部落宣揚福音。他們的宣教策略是帶來大量的救濟品（如麵粉、玉米粉、牛奶、奶油、衣物……等），吸引原本在長老教會的信徒。並且他們以優渥的經濟力，在各鄉鎮或交通要道興建教堂，更爲傳道人提供了生活薪資，而這些是正處於窮困的長老教會所缺乏的地方。許多長老教會的信徒爲了得到這些物資紛紛離去變成了天主教徒。救濟品的誘惑造成教會第一次的分裂。²³

²¹ 關於「賽夏族中潘、錢、根三姓氏與其他姓氏不同，是平埔族的」說法，參閱胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，19頁。

²² 林清義長老口述，2002.02.08。

²³ 參閱泰雅爾中會網站：<http://tayal.disciple.com.tw/about%20us-r.htm>。事實上，天主教的救濟物資是美國援助的，只是初期美國是透過在台的天主教福利會發放，從民國卅八年美籍瑪利諾會士高方濟創辦天主教福利會起，即由該會負責進口及配發美援救濟物資，這批美援是美國剩餘物資援助計劃所提供，因爲當時台灣也屬救濟地區。長老會則遲至1955年才開始透過台灣基督教福利會獲得協

竹東五尖教會的烏杜夫牧師更用救濟品大戰來形容當時不同教派間的宣教競爭：

坦白講，這到最後變成信徒的爭奪戰，原來的原住民信徒全都是長老教會的，後來天主教進來了之後，也就是救濟品的事件後，很多長老教會的就到那邊去了，後來當然其他的教會也是用這種方式啦。所以我們說，最先的只要是相信的，都是長老教會出來的，後來的我們就不要講了。因為這樣的關係，長老教會有一點要鞏固自己的信徒，開始跟外國的母會募款，所以我們就跟著有這個……，所以又有一些從天主教會回來了嘛，所以那時候有一些有趣的現象，就是一直跑來跑去、跑來跑去，所以我們說那是救濟品大戰。²⁴

傳教員的聘用以及救濟品的發放，的確是五峰天主教傳教初期的策略，而這個策略也確實吸引了不少的民衆湧入天主教堂。但是若因此而認為天主教是用救濟品吸引教友則言過其實，因為天主教發放救濟品與領洗入教一直是分開處理的。若論山地救濟品的發放，基督教的外籍宣教師早於光復初期就已開始²⁵，嚴格而論，長老教會最引以自豪的醫療傳教，藉醫療

助，也開始發放美援救濟物資，但是發送的對象僅限於長老會信徒，導致天主教也改以信徒為發放對象，以免重覆。如此才引發部分家庭為了領取救濟物資而分別加入不同教會之奇特現象，這種現象在九二一災區佛敎團體發送救濟物資時也曾出現。

²⁴ 烏杜夫，宜蘭南澳泰雅爾族人，竹東五尖長老教會牧師。

²⁵ 「從孫雅各、孫理蓮的敘述來看，對於山地的物資救濟與醫療服務等等，早在光復之初，就由這些外國宣教師以個人名義向母國進行各種募捐，西方國家捐贈的物品通過他們進入原住民社會時，不止於兩三年而已。」參閱謝欣育，《「原住民神學」傳道人與

行爲吸引百姓，免費給藥等行爲，亦可算是某種型式的救濟品發放，只是透過天主教發放的救濟物資數量實在太過於龐大，遠超過過去基督教外籍宣教士零星勸募所得，因而引發長老教會的誤解與攻擊²⁶。

從長老會因結婚而改信天主教的林有妹提到，會到天主教不完全是救濟品的關係，因爲基督教剛開始也有發救濟品，也有基督教信徒去幫忙天主堂挖土填地蓋教堂，可以領到救濟品，但是對長老會的信仰還是很堅定：

我爸爸說不完全是因救濟品的關係，是說信仰堅定不動搖的人也有。基督教來的時候，也有救濟品，我媽媽他們有拿到，剛開始也有。神父來傳教的時候也有，教堂幫忙蓋的也有發。

頭份賽夏五福宮的負責人夏茂隆憶起當初去五峰教堂領救濟品時說道：

不管全台灣，原住民有麵粉、衣服可以領。那些夏家很多。以前老人家有的信了就信，不信的就跟你拿麵粉、衣服給你穿，我還是不信。很多。我領歸領，禮拜天來去嘛，領到了走啊，可是我不給你信這個……。

由其口述顯示，夏家當初也是許多人都去領救濟品，但是領完了就走，不信的還是不信，夏家的人並沒有爲了要領救濟

異文化—以泰雅族長老教會爲例》，19頁。

²⁶ 長老會對天主教的誤解，可由1964年所召開的山地傳道工作會議中的討論窺知，「聽說天主教正在擬具一個十年計劃，積極地要把全省天主教化。最初五年用物資吸引教友，利用山地人的嗜好（飲酒）或弱點（貧困），供以酒類大量發放救濟品。……」參閱同上，46頁。

物品而被要求受洗入教，足見救濟物資的確可以吸引人潮，但是對引人入教並沒有積極的效果。特別是北賽夏族，天主教傳入之前，他們並未集體接受長老會；天主教來後，同樣領了救濟品，不同氏族間也有不同的回應，因此，並非單純以發放救濟物資的理由即可解釋，發放救濟物資的慈善工作與神父所宣講的博愛精神相契合，才是打動人心的主因。

（六）其他

除了上述的因素外，賽夏族人會選擇接受天主教，還有一些歷史因素使然。賽夏族近百年來，各種抗爭的事件不斷²⁷，很多族人被殺，族群之間的衝突從未平息，光復後不久賽夏族又捲入白色恐怖陰影之中²⁸，人心惶恐，造成一些靈異現象，心裡會覺得很害怕。天主教傳入時，聽到福音的訊息，會讓人感覺到舒服與平安，帶給人生積極的看法。對於天主教能安定人心，趙義達修女描述道：

日本時代有很多人被殺，再加上族群之間的關係，那個時候就可以感覺得到很多人的心是很惶恐，會造成一些靈異，會覺得很害怕，可能有這樣的影響。像我們家裡也一樣，我媽會感到很不平安，我爸爸每天也會感到很不平

²⁷ 日據五十年五峰地區就發生了李豆事件、魚籠事件、西熬事件、太平洋戰爭，死了不少人。參閱林修澈著，前引書，288~300頁。

²⁸ 即1951年8月16日「偵破」之「匪臺灣『蓬萊民族自救鬥爭青年同盟』林昭明等叛亂案」，賽夏族人涉入此「叛亂案」，使得賽夏族人被捲入白色恐怖當中。此事件雖發生於南賽夏，但是與南賽夏往來密切的北賽夏在心理層面亦受波及。此匪諜案詳見李敖，《安全局機密文件：歷年辦理匪諜案彙編（上）》，台北：李敖出版社，1991，148~151頁。

安。當天主教的神父和傳教員到部落來講道理時，聽了之後，她們會感覺到很舒服，很平安，你會感覺到啊！原來人做錯事的時候，還有悔改的時候，還可以得到諒解，所以你會感覺到生命的光明面。我媽媽就是這樣子受洗的。

（趙義達修女 口述，2002/04）

宗教能安定人心，天主教在那個動盪的年代，確實發揮了它的社會功能。而天主教的傳入，使得賽夏族藉由教會的活動，而能與泰雅族、客家人平等地相處²⁹，甚至成為天主教的傳教員，成為教會的領導者，這為飽受外來文化衝擊的賽夏族人而言，也是與有榮焉。

孫神父及葉修士入境隨俗，學習講泰雅族³⁰的話，以及對原住民的熱愛，也是造成五峰鄉傳教成功的因素之一。

「天主教在台灣成功的奇蹟，必須記得那些從大陸來的教士，他們的熱誠，他們經過了共匪迫害的磨練，如何獻身於工作，在台灣締造新的傳教事業。³¹」

孫神父的傳教熱誠，他無為而治的放任賽夏傳統文化的延續，重用賽夏族傳教員的傳教策略，也是賽夏族集體皈依的因素之一。

²⁹ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，114 頁。

³⁰ 五峰鄉的賽夏族已經泰雅化，在孫神父到五峰傳教之初，賽夏語在五峰已經很少人會講，大家都講泰雅語，因此孫神父學的語言也是泰雅語。

³¹ 董顯光，《基督教在台灣的發展》，台北：浸信會基督教文字中心，1961，173 頁。

結 論

綜合觀之，天主教傳入五峰鄉能如此順利地拓展，首要原因為基督長老教會的先傳³²。基督長老教會到五峰宣教，培養了當地的傳道人，使天主教得以藉基督教徒葛廣禮之助，迅速地將天主教到五峰的訊息傳開，這是天主教在五峰鄉的傳教工作快速發展的主因。

本地傳教員的聘任，是眉溪天主教傳教成功的主因之一，五峰也有相同的現象。但是從基督長老教會的歷史看來，本地傳道人並未能適度發揮其功能，顯見為賽夏族人而言，對基督信仰的接納與否，還有比自己人傳教更重要的考量。

天主教在北賽夏傳教成功的主因，應為孫國棟神父對賽夏傳統祭典的寬容，特別是對矮靈祭消極性的寬容態度。矮靈祭已成為賽夏族人自我認同的核心價值，對矮靈祭的寬容與共存，是北賽夏族人選擇集體信仰天主教的關鍵因素，人類學者對南賽夏向天湖聚落的研究即採此看法³³。

天主教在五峰傳教的成功，當然不能排除救濟物資的發放，但是救濟物資並非如基督教弟兄所言的天主教財力雄厚，而是導因於當時美國剩餘物資援助計劃在台灣是由美籍神父所

³² 筆者在眉溪天主堂傳教歷史的研究中，也有相同的發現，即長老教會先傳，天主教後到，卻造成部落族人集體的改宗現象。簡鴻模著，《祖靈與天主—眉溪天主堂傳教史初探》，25~70 頁。

³³ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，96 頁。該文提到向天湖的南賽夏族人 28 戶中有 26 戶信仰天主教時，提及「天主教之傳教方式比較寬容，不禁賽夏族奉行固有祭儀，基督教則對一切祖靈祭、矮靈祭與求晴祭完全禁止，故為比較保守的向天湖聚落所不歡迎。」

成立的天主教福利會取得分配權，與天主教的財力無關。況且救濟物資確實是當時台灣社會所需要，更是物資缺乏的山地部落所急需，發放救濟品的行動確實符合福音所宣講的博愛精神，因此打動了原住民的心，賽夏族人也不例外。但是五峰天主堂對領救濟品與信教是分開處理的，從五峰天主堂的領洗名冊中即可得知，領救濟品者多，領洗入教者少，兩者沒有必然的關聯。

事實上，山地傳教初傳的成功僅是台灣天主教傳教史上的曇花一現，同一個堂區，不同族群的性格與文化對基督信仰的堅持與深化，呈現出多樣性。昔日以信仰天主教為主的賽夏族人，如今信仰天主教的人口比例降到 17%³⁴。以古觀今，究竟是何因素造成，是天主教的傳教策略出了問題，還是賽夏族人本身的民族性使然，抑或是台灣社會大環境的影響，值得後續的探討與研究。

³⁴ 行政院原住民委員會，《台灣原住民生活狀況調查報告》，台北：行政院原住民委員會，1998，12 頁。該調查報告中有一項原住民宗教信仰（1996）調查表，統計了原住民各族群信仰宗教的比例，其中賽夏族人信仰天主教的人口比例為 17.46%，基督教為 8.43%，佛教為 9.11%，道教為 10.17%，無信仰者為 54.21%，賽夏族信仰人口流失之多，最為突出。

《啓示錄》畫冊的畫和文

房志榮

本文評介：何恭上編著，《圖文 啓示錄》（聖經與名畫系列7），台北：藝術圖書公司，2003年元月初版。

筆者首次會晤《圖文 啓示錄》一書的作者何恭上先生，是2001年的二二八，在台北市羅斯福路三段何先生所開辦的藝術圖書公司。在討論過他所編著的《聖經名畫》後，我似有所感地說，如果能把有關《啓示錄》（天主教會慣稱《默示錄》）一書的畫蒐集成冊，那將是美不勝收了。這一「高見」的提出，是來自筆者六十年代在慕尼黑讀書時的一次經驗。該城有名的〈老畫廊〉（Alte Pinakothek）辦了一場《啓示錄》畫展。進去走馬看花巡視一番，驚訝讚嘆之外，就是莫測高深了。但留下了一個心願：有生之日，對這部神妙莫測的書希望有個水落石出之日。

三十多年的讀經、講聖經，越讀越發覺聖經這部天書，正如教父們所說的，像天泉，像海洋，可以止渴，可以航行，但若想喝盡，要想走完航程，不但一人窮畢生之力未能竟其功，連整個人類兩三千年來也沒有走到源頭。這為我們當然更好，因為表示人類存在一天，聖經這部天書常可提供泉水，指點航線，讓我們在正途上前進，常有天糧止渴充饑。

至於《啓示錄》一聖經最後的這卷書，所以能辦畫展，正

是因為它不只說出來，還能畫出來。換句話說，就是文中有畫、畫中有文。在讀過不少有關聖經的文章之後，實在很想看到有關聖經的畫。這一想望，多少在何恭上編著的畫冊中得償（《新舊約聖經名畫》、《聖經外典》）。這些畫冊，我當初說是「值得推薦的聖經入門」。現在這本《圖文 啓示錄》，不僅是聖經入門，還是聖經詮釋。這一「晉階」，源自《啓示錄》這卷書的特質：非常入畫。許多情形下，畫可傳神，描繪出言的未盡之意，讓人透過畫面，踏入想像的豐富空間，達到心靈與既無言亦無畫的最高奧秘深切的密契。試簡述之：

《圖文 啓示錄》這本三百多頁的畫冊安排的乾淨利落、清晰易讀。左右扉頁，一邊是畫，一邊是文，畫和文都引人升向那超越文和畫的更高境界。例如《圖文 啓示錄》最初的 26 頁，就開門見山地把約翰在帕特摩斯島見到的異象的十幾個不同鏡頭，許許多多描述的對象（島上巨石，天射皓光，大眼睛，羔羊，長老，聖城，通譯天使等），及約翰本人的很多不同姿態（眺望，斜視，瞻望羔羊，沈思，寫字，跪拜，驚愕）刻劃得淋漓盡致。

從第 13 幅畫開始，本書已進入正式介紹《啓示錄》的旅程。〈油鍋燒不死約翰〉的版畫作者杜勒，把教會的古老傳統生動地刻劃出來。下一幅〈老鷹、約翰、聖母抱耶穌〉上方刻的拉丁文藝術字句是 *Apocalipsis cum figuris*，意思是「帶圖畫的啓示錄」或「圖解啓示錄」，原來這是該冊版畫的書名，也構成何君畫冊的主要源流之一，下文將介紹杜勒的生平。另一重要源流，是初次出現於第 19 幅的貝亞杜斯（Beatus）的「以弗所教會」，下文也將介紹這位更古老的畫家。

照明《默示錄》第一至第三章的五幅繪畫，全採自杜勒和

貝亞杜斯，看畫讀文，幫助讀者和看官了解所要傳達的訊息。以後第四、五兩章的九幅圖畫，也大部分採用了這兩位畫家或雕刻的作品。兩幅非杜勒、亦非貝亞杜斯的作品，一看即知：一是聯合聖經公會（United Bible Society）的《啓示錄》研習本上的「四活物與廿四位長老」；另一幅是布雷克的水彩畫：「廿四位長老摘冠朝拜」。何君給這兩幅畫所作的解釋，非常正確得體。

《默示錄》第六章共有十八幅圖畫予以解釋，正像六章導言「六印異象」所說的：「前五章還是引文，本文要從第六章才開始」。這十八幅畫中，五幅是杜勒的，五幅是貝亞杜斯的，其他八幅採自不同的畫家。布魯吉斯的「開啓第一個封印」；盧梭的持火把與大劍的「戰神」；開啓第三個封印的畫又是布魯吉斯的；「開啓第四個封印」選自一面掛毯，作者是珍·邦多爾，其作品名「憤怒的天啓」，以後還有三幅「騎在馬上的死亡之神」的畫（衛斯特，布雷克和泰納）。

揭開第五和第六個印時，與開啓前面四個封印不同，不再有騎馬的出現，而另有異象顯現出來。第五印被揭開時，出現的是殉道者的靈魂，及他們呼求伸冤的聲音。格雷考的一修長身影的畫，把這異象表現得恰當；而貝亞杜斯的一幅「祭壇與殉道者的靈魂」，則在上下兩層表達了殉道者的犧牲（鳥的奉獻）和勝利（接受白袍）。接受白袍的這一幕，在下一幅杜勒的插畫的上半截，便刻劃得十分生動：「有的取到白袍正在換穿，有的穿好在整理，也有天使催促裸身殉道者，趕緊去接受一件白袍」。

下一幅還是杜勒的同一插圖，但已被放大，以突出揭開第六個印後，天地日月所發生的大變動。何君描寫這幅畫的文字

十分成功，是文中有畫、畫中有文的一個具體範例。若需要什麼補充的話，那正可在再下一幅貝亞杜斯的「揭開第六個封印」裡找到：「當第六個封印被揭開時，大地發生了地震，太陽變得昏黑，月亮被鮮血染紅，星星從天墜下，天空如書卷一樣被捲起，山川島嶼被挪移……嘈雜喧囂的平民，以及七倒八斜的國王、高官，在混亂中不知如何自處」。這是何君的釋畫，也是釋經。

第六印揭開後，暫不說揭開第七印，那要等到第八章才說。如今在第七章先說掌四面來風的四位天使，以及給以色列十二支族的十四萬四千人額上蓋印的盛況，由兩幅畫作表達。英國劍橋三一書院圖書館收藏的一幅，把四天使把守地球的四角及地球內十二支族的名字（法文的 *La ligne Iuda Ruben*）和人群畫出。另一幅杜勒的版畫，則畫四天使吹風及一位年輕天使給人額上蓋印的動作。

現在第八章關頭就說：「當羔羊開啓了第七個印的時候，天上靜默了約半小時（因為書卷內的秘密全已揭曉）」，這時便出現了七天使和七號角，「七位持著七個號角的天使就準備著吹號角」。杜勒畫出四位天使在吹號，另三位站在天主左右，手持著號準備要吹。第九章述說第五和第六支號吹起後所發生的災難，至於第七支號，要在講完吞小書、量聖殿，及兩位見證人的異像後，才在第十一章收尾時描述。六次吹響號角都有貝亞杜斯的插畫加以描繪，又有何君的文字闡明，可以一一欣賞。餘下的十來幅不同畫家或雕刻家的作品，描繪六次號角響引起的災情，令人毛骨悚然。最後，杜勒的版畫「幼發拉底河畔的四位惡天使」分兩幅講述，前一幅是四角發聲的金祭壇，後一幅放大，以突顯屠殺的四惡神，和兩萬萬奔馳的馬隊。

第十至十三章共有 34 幅圖解，是全書最多畫幅的一部分。吞書卷、量聖殿、兩位證人，這三幕由杜勒及貝亞杜斯的四幅畫巧妙地予以表達，何君的解釋也恰到好處。第七支號吹響，便出現女人、大龍、海怪、地獸，還是由杜勒和貝亞杜斯作圖解，但也有許多其他畫家從不同的角度予以照明。到了米迦勒（彌額爾）鬥惡龍及聖喬治騎馬斬龍，又把來自東方的黑白一善惡之分和教會的古傳統，在畫中表達出來了。

第十四章的十四萬四千人與羔羊為伍，審判的宣佈，人子及天使收割莊稼和葡萄及其後果，又有兩幅杜勒、四幅貝亞杜斯的畫加以圖解，不乏創意和壯觀。

由第十五章始，又有新的異象：七位天使，七個杯爵代表七種災禍，淫婦巴比倫和馱著她的七頭十角的怪獸，巴比倫的滅亡及世人的哀悼和天上的歡慶，這樣一直到十九章中段，由杜勒的兩幅和貝亞杜斯的十二幅，以及「騎在野獸上的淫婦」和「地上淫婦之母」兩幅中世紀的畫作了圖解（十五～十六章），恐懼憎惡之感以外，也激發人對另一世界的企望，這會在以下的篇幅和圖解裡得到實現。

十九～廿章描述的就是這一景象：天上的歡樂、聖言的勝利、反基督者的敗北、千年王國和公審判等，都由杜勒、貝亞杜斯，天啓插圖、掛毯，凡·德·偉登、布雷克等名畫裝飾。終於出現天上的耶路撒冷和新天新地（廿一～廿二章）。新天新地的中心是天主的寶座和羔羊（廿一 22~23），就像打開七道印密封的書卷前有過的情景（四 2；五 6~14）。

《啓示錄》畫冊到了最後這一部分已登峰造極。陰森的貝亞杜斯不再現身，寫實的杜勒也只有前三幅畫。餘下的畫幅全是由人間走向天上，穿過短暫的隧道進入光明之鄉，在受過正

義公道的審判之後，步入輝煌燦爛的天主之城，像安琪利科、包士·凡·德·偉登、漢斯·孟陵、布茨等所描繪的樣子。尤其全書的最後十三幅，全是採自凡·艾克弟兄的傑作，比利時根特城的祭壇畫組，畫出他們兄弟二人心目中的天上耶路撒冷和羔羊頌讚。這些畫幅的安排和解釋，突顯了何恭上的功力及他滿腔的熱情。這樣美麗的新城耶路撒冷，當然非何君這樣的人莫屬。

※

※

※

下面將本書引用最多的兩位藝術家略作介紹，他們是杜勒和貝亞杜斯。

杜勒（Albrecht Dürer, 1471~1528）出生於德國南部的紐倫堡，生於斯，死於斯，但也曾到國外作藝術之旅。他跟父親學冶金，向 Wolgemut（1486~89）習畫。結婚後於1502年開辦一大型工作坊，培養出一批名手。他曾兩次到義大利旅遊（1494~95 和 1505~07），深深影響了他的藝術生涯，如在威尼斯（於 Bellini 等影響下）他發展出一種紙上著色的技巧。1509年回紐倫堡，成為國會議員，而於1512~19年間為國王 Maximilian 一世效勞。

杜勒晚年還去了尼德蘭（1520~21），與多位名家交往，他們影響到杜勒的人物畫像、構思和佈局。杜勒的興趣和文化素養一直在人、動物和大自然上，這都在他的作品中表現出來。他由教堂的祭壇藝術開始，因著空間、複雜的結構等限制，他必須把傳統的人物放進去，而予以妥善的安排。作品的特點是注意個別人的像及其特徵，加上景致、氣象，如大樹畫。杜勒的作品經過印刷而影響持久，如「默示錄」、「瑪利亞生活」、

「耶穌苦難史」（三大木刻），都成了不朽之作。

貝亞杜斯（Beatus，約 750~799）這位第八世紀後半葉的神父和隱修士，出生於西班牙的 Valle de Liébano, Santander。他曾著書駁斥異端，但其成名主要著作是《默示錄圖解 12 卷》。曾在 Florez 於 1770 年出版，但數量極小，今只在羅馬的「天使圖書館」保存一本。1930 年又在羅馬出版，1985 年羅馬的另一出版社予以再版。該書取材於教父們的連串作品，尤其是 Ticonius 的《默示錄詮釋》。其靈修路線是傳統的，雖然稍晚（即貝亞杜斯過世後一年的 800 年）人們在等待基督的再來，並相信世界的毀滅已不遠。

《默示錄圖解》最老的文本是 776~784 年的。在第十世紀擴充了很多，尤其採用了聖耶樂的《達尼爾書詮釋》。保存至今的，有自九世紀至十六世紀的卅二個手抄本和殘卷。這些資料原來是為本篤會會士讀經用的，在十一世紀也影響了為亡者祈禱的禮儀。另一個影響是在經書中畫插圖的作風，以及在建築藝術上，尤其是在西班牙。貝亞杜斯曾擔任 León 的本篤會院院長，死後被人尊為聖者。

※

※

※

看過圖畫及畫家後，現在要根據高夏芳修女的《新約聖經入門》一書，簡略介紹《若望默示錄》這卷書。高修女說這書是在一個禮儀的氣氛中，藉詩歌、神視、象徵及舊約的暗示（全書 404 節中有 278 節含有舊約的痕跡）來默觀、了解及描繪那以耶穌為巔峰及滿全的宇宙歷史。高修女分九項介紹此書：

1. 默示文學是公元前二世紀至公元後一世紀逐漸形成，上承公元前四世紀結束了的先知文學，同時也受智慧文學的影

響，而在社會動盪、宗教受迫害時，助人從歷史中發覺天主神妙莫測的計畫。其寫作的特徵是用神視、自然律的顛倒（如日、月、星出軌，大地震）、怪物出現、數字象徵、虛構主角等。至於其神學主題有超時空、超邏輯的意義：世上的事都是「應要發生的」，都是天主奇妙計畫中的一部分。常見的主題有：歷史是善惡爭鬥的場所，但其上有天主；天使與魔鬼也參與這戰鬥；末世的勝利；邪不勝正，最後勝利屬於來自天主的善勢力。

2. 《若望默示錄》與猶太默示文學的關係：初期教會曾運用猶太的默示文體，如保祿書信及對觀福音的末世言論，但《若望默示錄》卻有很多獨特而嶄新的地方，主要是因為整個歷史有了一個中心：耶穌基督。在形式上，《若望默示錄》沒有一般猶太默示文學的隱秘性，作者不隱藏自己及各團體的名字並清楚地說明，不要把書的內容封閉起來（廿二 10），反而要將之傳播（一 19）。作者稱他所寫的為「先知預言」（一 3；與廿二 7、10、18、19 首尾相應），通譯天使視自己與若望平等（廿二 9），若望自己也如此自稱（一 9）。
3. 作者與寫作時地背景：從第二世紀起，教會就把本書歸給若望宗徒，亦即《若望福音》和書信的作者。晚近的研究認為作者不必是若望本人，但應該是若望傳統中的人。寫作的地點是離厄弗所不遠的一座海島：帕特摩斯（一 9）。七封信的收信團體全在小亞細亞，這個被學者們視為「若望圈子」的活動地帶。關於時間，由書中得知，當時教會正在受迫害，或是尼祿王的迫害（64~65 年間），或是多米仙皇帝強迫人民朝拜他的肖像（十三 15，十四 9）而引

發的教難（95年前後）。文化背景一方面，本書揭示作者對舊約聖經十分熟悉，雖不直接引用，卻有很多暗示，如《出谷紀》（天主啓示己名、埃及十災、過紅海、約櫃等）、達尼爾的神視（尤其第七章）、厄則克耳（一章及十章的神視；卅八～卅九章的哥格和瑪哥格；四十～四七章的新聖殿、新耶路撒冷）。

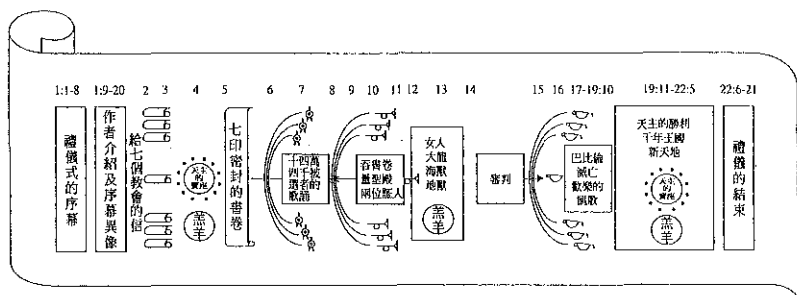
4. 撰寫特徵：風格獨特，象徵多而不亂，不易全面說明作者的寫作技巧，只能指出較顯著的以下數點：
 - a. 螺旋形的表達方式：同一主題層層上升，每高一層，對耶穌奧蹟及世界歷史多一層了解。
 - b. 提前宣告：預先宣佈將要發揮的主題，如十四 8 預報十七～十八章要描述的巴比倫滅亡。
 - c. 象徵數字：七字（七封信給七教會、七印、七號角、七杯爵）；七徵兆（十二 1～十四 20）；七聲音（十六 17～十九 5）；七神視（十九 11～廿二 5），一共合成七個七。其他還有三個半、四十二、三個六等，在聖經（如思高）腳註中都有解釋。
 - d. 正反對立：災禍與慰藉互相交替貫穿全書，特別在講七個印、七個號角、七個杯爵時，第六與第七個因素明顯地互相對立。
 - e. 連鎖發展：一系列之尾是下一系列之首，如第七印揭開引出七個天使，第七天吹號角時，天上出現大異兆。
 - f. 敘事三部曲：多次有神視，天上決策，地上執行。
5. 寫作目的及對象：當時教會內部有鬆懈及冷淡的現象（二～三章），外在有猶太人的誹謗（二 9）和羅馬政權的壓迫（六 9～11；十七 6），因此作者著書鼓勵七個教會（代表普世教會）的信徒振作精神，同時把基督奧蹟和宇宙歷史的意義和結局作了一次整體的反省。他勸人要充滿信心和智慧走今世崎嶇的路，期待在基督內的圓滿結局。

6. 如何解釋《默示錄》：在教會歷史裡，《默示錄》常是一本既具吸引力又很難了解的書。解釋的路線可歸為：
- 靈修性的：是教父們的路線，不重細節，只有救恩史的奧秘。靈修路艱辛，但最後勝利是基督的，信徒跟基督由痛苦走向光榮；
 - 先知性的：《默示錄》預定了歷史大事，須懂得解釋「密碼」才能透視奧理，中世紀有些學者走此路線，今日有些小教派也喜歡從此書裡找出未來的預言；
 - 歷史性的：不是預言未來，而寫作者當時的歷史，即第一世紀末的教會處境；
 - 歷史評論的：對體裁、寫作背景、文學特點加以研究和解釋，同時顧及聖經啓示的整體及其神學意義。

至於教會古代解釋此書的濃厚基督意識及靈修氣氛仍有價值，與現代歷史評論式的解釋合起來，才能讓《默示錄》這部書在教會及基督徒生活中萬古常新，永保其啓發性的魅力。

7. 內容和結構：書的首尾有一幅禮儀框架：一 1~8 和廿二 6~21。在此框架中的主體可分為：第一部分是寄給七個教會的信（二~三章），第二部分是默示體裁寫的各種神視（四~廿一章）。書中「七」的數字可作為分章分段的尺碼：給教會的七封信（二~三）、七個印（六~七）、七個號角（八~十一）、七個碗（十六）。全書結構請參閱下圖¹：

¹ 採自高夏芳著，《新約聖經入門》（香港：思高聖經學會，2002年出版），351頁。



8. 神學主題：沒有獨特的神學內容，只以新的方式反省和表達一些普遍的神學主題：

- a. 天主：祂「坐在寶座上，是世界和歷史的主宰」；祂周圍有廿四位長老（代表天朝聖者）和四個活物（代表最高貴的受造物）在寶座前不斷地讚頌天主，稱祂為「昔在、今在及將來永在者」（四 4-8），祂是世人的拯救者、是耶穌基督之父（一 6，二 28，三 5、21，十四 1）。
- b. 基督：本書是「耶穌基督的啟示」，以祂為中心。新約諸書中，《默示錄》用基督名號的次數最多：耶穌 9 次，基督單獨出現 4 次，耶穌基督在書的首尾前呼後應（一 2、5，廿二 21）。舊約對於天主的描寫全可用在耶穌身上，如帶領羊群到生命之泉的牧人（七 17）、掌管生命冊的主宰（廿一 27）、元始和終結（一 17，二 8，廿二 13）、萬王之王、萬主之主（十七 14，十九 16）。信仰中的尊榮的基督，就是歷史中的納匝肋人耶穌。《默示錄》把耶穌的逾越奧蹟以獨特的筆法寫成「被宰殺的羔羊」（共用了 29 次），祂「用自己的血，從各支派、各語言、各民族、各邦國中，把人贖來歸向天主」（五 9）。這不但反映了《出谷紀》和第二依撒意亞，也與《若望福音》相搭配：「看，天主的羔羊，除免世罪者！」（若一 29、36）這羔羊也向世界派遣祂的神（五 6）。基督在《默示錄》的幾乎每一頁，都以不同的姿態出現，層出不窮，多采多姿。
- c. 聖神：出現不多，但角色很重要：首先是天主的神，常被稱為

「天主的七神」（一 4 三 1 四 5）；也是基督派遣到世界上來的神（五 6）；這神不斷向教會說話（二 7、11、17、29，三 6、13、22），幫助支持教會，使她有如新娘期待新郎一樣，滿懷愛心，等待基督再來。聖神和新娘都說：「你來吧！」（廿二 17）

- d. 教會：小亞細亞的七個教會團體代表整個教會。基督出現在代表教會的七盞燈台中，表示教會是一個以基督為中心的禮儀團體（一 12~22）。七個教會的天使表示旅途中的教會與超性界的聯繫。孕婦與紅龍的異兆（十二 1~8）說明教會透過痛苦和戰鬥，使基督在世上發揮祂的救恩效力。藉著基督、被宰殺的羔羊，教會「成為國度，成為侍奉他的天主和父的司祭」（一 5~6）。舊約以耶路撒冷為中心，教會是新耶路撒冷（廿一 1~廿二 5），建立在羔羊及十二宗徒身上（廿一 14）。新耶路撒冷—教會，一方面是新娘淨配，與基督建立了愛的密切關係，這愛應永不減退，萬古常新（廿一 2）；另一方面也是一座堅城，不怕外來的侵襲（廿一 12）。
- e. 魔鬼：那欺騙過元祖的大龍「那遠古的蛇」（十二 9）仍在世界上作祟，想吞下那女人所生的孩子（十二 4），要與「她其餘的後裔，即那些遵行天主的誠命，且為耶穌作證的人交戰」（十二 17）。魔鬼的勢力有時在教會的敵人身上表現出來，比如那隻「由地中上來」的怪獸—羅馬暴君（十三 11）。不過惡勢力的勝利只是局部的、暫時的，最後魔鬼要被制服（廿 1~2、10）。隨著新天新地的來臨，天主的救恩計畫將完全實現，魔鬼的勢力將無抬頭之日（廿 11~廿二 5）。
- f. 歷史及末世：《默示錄》所描寫的時空無遠弗屆，上天、下地、過去、現在、未來，無所不包。歷史在天主的安排下逐步發展，直至到達那「全能天主的偉大日子」（十六 14）、那新天新地的來臨（廿一 1）。那十四萬四千被選者已預先嚐到新天新地的滋味（十四 1~5）。《默示錄》的末世觀是植根於歷史的，不把

人從歷史中抽離到一個非真實的世界，而是教人從天主的救恩計畫更深遠、更全面、更動態的看歷史。教會活在一個「已經」和「尚未」的張力中：她已被基督所救贖，但還要遭受磨練才能達到圓滿。生活在旅途中的教會應該敏於聆聽聖神的聲音（二 7、11、29，三 6、13、22）。整個教會的歷史就如一場禮儀的慶祝：大家聆聽天主聖言，基督在聖神內所發的聖言成為大家生活的準繩和解釋歷史的原則。這禮儀在地上開始，一直延伸到天上（廿二 6~21）。

9. 《創世紀》《默示錄》首尾相呼應：聖經以「在起初」（創一 1）打開序幕，而以「阿們。主耶穌，你來吧！」（默廿二 20）結束。正如《創世紀》一~十一章不是歷史記載，不應當做歷史書來讀，同樣《默示錄》也是超歷史的描寫。作者肯定世界歷史有一個「起初」，也有一個「終結」。他更是肯定世界及其歷史有一個中心，這中心是耶穌基督。耶穌基督是瞭解人類歷史的鑰匙，也是世界及其歷史邁向圓滿結局的保證。上述可用一簡單的圖表示意：

