

增修版

天地人合一

谷寒松 著

天主论 · 上帝观

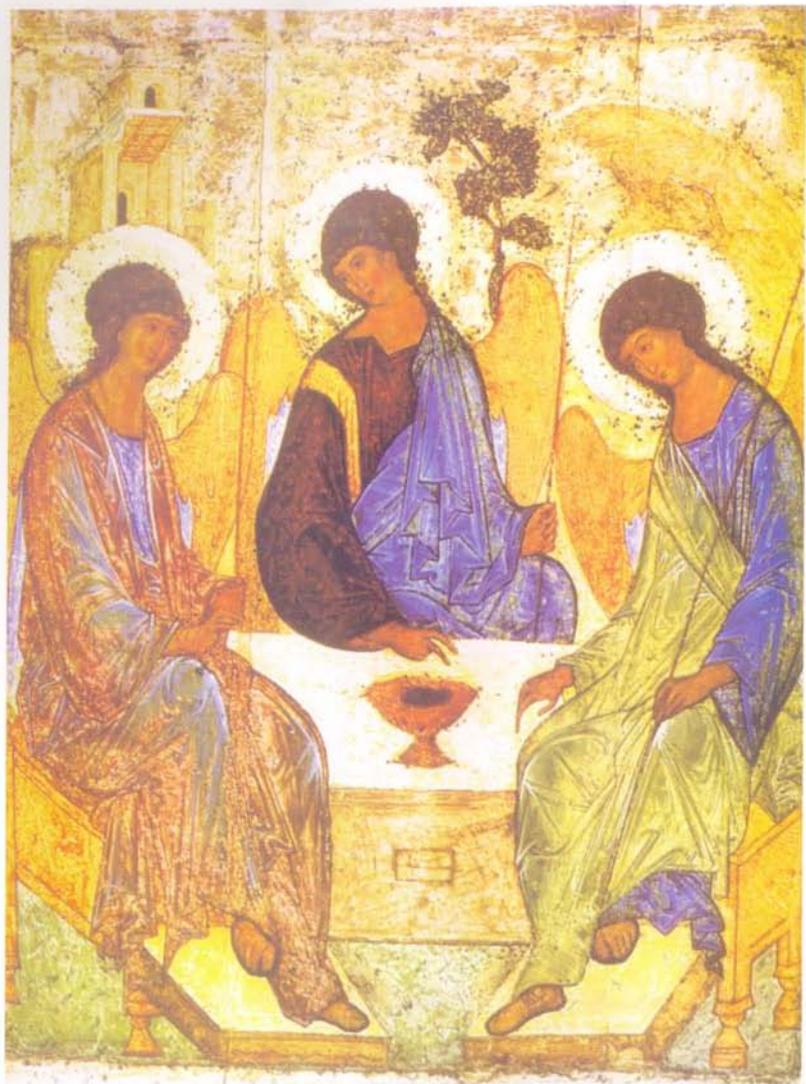


天地人

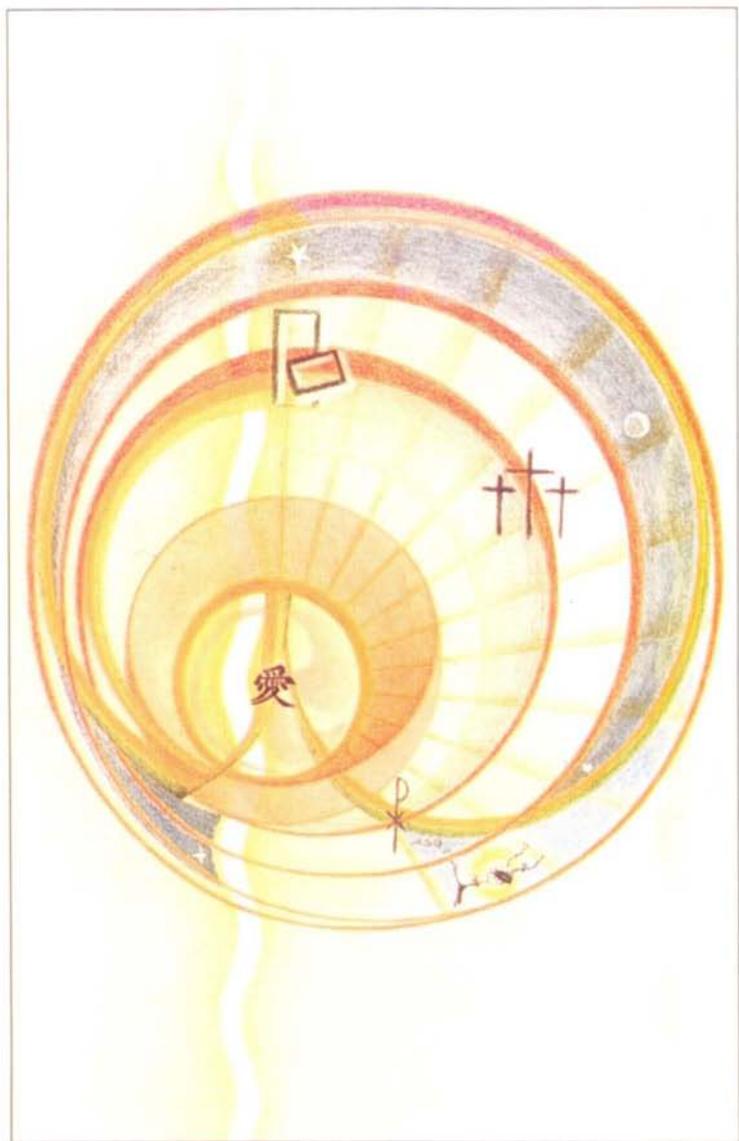


生活品質

(参阅卷首)



天主圣三的默想
(参阅第231页)



天主奧迹的默想
(参阅第381页)



天鹰星云内星星的产生
在柱状体的深处，有密集的气体
和灰尘，最高的一柱有三个光年
之高度。

天地人合一

天主论·上帝观

谷寒松 著

The Mystery of God
Heaven-Earth-Human
—God—

天主教上海教区光启社
2003年12月

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

天地人合一
天主教论·上帝观

谷寒松 著

天主教上海教区光启社出版、发行

2003年12月第1版 第1次印刷

印数 3000册

上海重庆南路270号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市闵行区七宝镇南街76号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

| | |
|------------------|----|
| 天地人图解 | |
| 出版前言 | 1 |
| 原序 | 3 |
| 本书研读指南 | 5 |
| 圣经新旧约各卷名称及其简称对照表 | 7 |
| 参考书目 | 11 |

前 言

| | |
|----------------------|---|
| 壹、从来没有人瞻仰过天主 | 2 |
| 贰、认知上的困难 | 3 |
| (一)百忙主义 | 3 |
| (二)图像主义 | 3 |
| (三)实证主义与科学主义 | 4 |
| (四)心理学 | 5 |
| (五)无神论 | 6 |
| 叁、愚人在心中说：没有天主！ | 6 |
| 肆、从看得见的美物，去发现那看不见的美善 | 6 |

第一篇 绪论

| | |
|------------|----|
| 第一章 体验天主 | 11 |
| 第一节 体验是什么？ | 11 |
| 一、狭义的体验 | 11 |
| 二、广义的体验 | 12 |
| 三、更广义的体验 | 12 |
| 第二节 如何体验？ | 15 |

| | |
|-----------------------|----|
| 一、十九个问题····· | 15 |
| 二、统计分析····· | 17 |
| 第三节 若干“天主问题”的出发点····· | 19 |
| 一、良心的事实····· | 19 |
| 二、万物的奥妙····· | 20 |
| 三、恶性的事实····· | 22 |
| 四、心理的经验····· | 23 |
| 五、存有及非存有的经验····· | 27 |
| 六、爱的经验····· | 28 |
| 七、美的吸引力····· | 29 |
| 八、人的存在动力····· | 30 |
| 九、特殊的经验····· | 32 |
| 第四节 宗教体验中的天主面目····· | 34 |
| 一、宗教比较····· | 34 |
| 二、泛神论····· | 36 |
| 三、宗教体验····· | 38 |
| 研究反省题····· | 40 |
| 第二章 认识天主····· | 45 |
| 第一节 认识的特色····· | 45 |
| 一、从狭义到广义····· | 45 |
| 二、从个体到共融····· | 46 |
| 三、从形下到形上····· | 47 |
| 第二节 “知天与合天”研究的结果····· | 48 |
| 一、意见综合整理····· | 48 |
| 二、中国本位思想与基督信仰的结合····· | 50 |
| 第三节 类比的道路····· | 52 |
| 一、人世之间的类比····· | 54 |
| 二、人与天主之间的类比····· | 54 |
| 三、奥迹····· | 57 |

| | |
|------------------|----|
| 第四节 天主存在的论证 | 58 |
| 一、论证的基础 | 58 |
| 二、三种哲学性的论证 | 59 |
| 第五节 天主圣三(三一上帝)奥迹 | |
| 在宇宙内的痕迹 | 64 |
| 一、从人与人的来往中 | 64 |
| 二、从个人内在的生命中 | 65 |
| 三、从宇宙万物中 | 65 |
| 研究反省题 | 66 |
| 第三章 无神论 | 71 |
| 第一节 无神论的定义及形式 | 71 |
| 一、无神论的定义 | 72 |
| 二、无神论的形式 | 73 |
| 第二节 无神论的起因 | 77 |
| 一、神话 | 77 |
| 二、极端的一神论主义 | 78 |
| 三、知识和信仰的区分 | 78 |
| 四、生活的经验 | 79 |
| 五、政治因素 | 81 |
| 六、深隐的因素 | 82 |
| 第三节 对无神论及虚无论的反应 | 83 |
| 一、在积极方面 | 85 |
| 二、在消极方面 | 86 |
| 三、信仰的步骤 | 86 |
| 研究反省题 | 87 |
| 第四章 神学研究方法提要 | 91 |
| 第一节 方法中的幅度 | 92 |
| 一、普世性本地化 | 92 |
| 二、交谈共融 | 93 |

| | |
|------------------------|-----|
| 三、人的存在,神的答复 | 96 |
| 四、过去现在未来 | 97 |
| 五、神修生活 | 97 |
| 六、理论与实践并重 | 98 |
| 第二节 整体方法:理论与实践并重 | 99 |
| 一、基本原则 | 99 |
| 二、本论内在结构 | 103 |
| 研究反省题 | 103 |

第二篇 旧约启示中的天主观

| | |
|-----------------------|-----|
| 第一章 天主启示自身的奥迹 | 109 |
| 第一节 启示的方法 | 109 |
| 一、天主行动 | 110 |
| 二、天主说话 | 110 |
| 三、神视、梦 | 110 |
| 四、天主显现给人 | 111 |
| 五、在宇宙中的启示 | 112 |
| 第二节 启示的历史 | 113 |
| 一、先祖的体验 | 113 |
| 二、梅瑟的雅威 | 114 |
| 三、达味(大卫)的天主 | 120 |
| 四、派遣先知的天主 | 124 |
| 五、重建熙雍的天主 | 134 |
| 六、天主是充满荣耀和光荣的天主 | 137 |
| 七、唯一而超越的天主 | 140 |
| 研究反省题 | 144 |
| 第二章 天主创造和保存天地 | 147 |
| 第一节 天主创造天地万物 | 147 |
| 一、宇宙来源的神话及学说 | 148 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 二、天主以言语创造 | 150 |
| 三、天主创造 | 151 |
| 四、天主从虚无中创造 | 158 |
| 五、万物有时间的开始 | 159 |
| 六、创造的目的 | 161 |
| 第二节 天主保存宇宙尘寰 | 162 |
| 一、依靠天主扶持,否则归于虚无 | 162 |
| 二、永不疲倦困乏,智慧莫测高深 | 162 |
| 三、天主参与一切 | 163 |
| 四、宿命论毫无立足余地 | 164 |
| 研究反省题 | 164 |
| 第三章 旧约对“三位一体”天主观的预备 | 167 |
| 第一节 雅威“父亲” | 167 |
| 一、早期 | 167 |
| 二、放逐前后 | 168 |
| 三、晚期 | 168 |
| 第二节 雅威在以民中行动的四种媒介 | 169 |
| 一、雅威的使者 | 169 |
| 二、雅威的神 | 169 |
| 三、雅威的言语 | 170 |
| 四、雅威的智慧 | 171 |
| 研究反省题 | 171 |

第三篇 新约启示中的天主观

| | |
|-----------------------------|-----|
| 第一章 耶稣世上生活中的天主观 | 175 |
| 第一节 耶稣的世上生活与喜讯的宣扬 | 176 |
| 一、耶稣的名字 | 176 |
| 二、耶稣的天主是寻求丧亡者的天主 | 177 |
| 三、耶稣所教导的是一个要求悔改和信仰的天主 | 178 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| 四、天主是耶稣的父亲····· | 179 |
| 第二节 耶稣与圣神(圣灵)····· | 180 |
| 一、权威和动力····· | 180 |
| 二、褻渎圣神····· | 181 |
| 三、耶稣是一位神恩者····· | 182 |
| 研究反省题····· | 183 |
| 第二章 耶稣复活后初期教会的天主观····· | 187 |
| 第一节 耶稣的复活和天主的奥迹····· | 187 |
| 一、坐在天主的“右边”····· | 188 |
| 二、天主的“肖像”····· | 188 |
| 三、耶稣是“天主子”····· | 189 |
| 四、新约作者称耶稣为“主”····· | 192 |
| 五、新约中六次记载称耶稣为“天主”、“上帝”····· | 193 |
| 六、《若望福音》的特殊看法····· | 194 |
| 第二节 初期教会对圣神的体验····· | 196 |
| 一、保禄书信中的圣神观····· | 197 |
| 二、《宗徒大事录》中的圣神观····· | 201 |
| 三、若望著作中的圣神观····· | 207 |
| 研究反省题····· | 211 |
| 第三章 新约天主观的突破:父、子、圣神····· | 215 |
| 第一节 新约天主观的特色····· | 215 |
| 一、在基督内的创造····· | 215 |
| 二、创造者是“三位一体”的天主····· | 219 |
| 三、天主是爱····· | 219 |
| 第二节 三个具有代表性的信条····· | 220 |
| 一、《玛窦福音》28:19····· | 221 |
| 二、《格林多前书》12:4~6····· | 221 |
| 三、《格林多后书》13:13····· | 222 |
| 第三节 初期教会是否相信“天主圣三”····· | 225 |

| | |
|---------------|-----|
| 一、圣三 | 225 |
| 二、天主的性体 | 228 |
| 研究反省题 | 229 |
| 天主圣三的默想 | 231 |

第四篇 教会思想历史中的天主观

| | |
|-----------------------|-----|
| 第一章 古代的天主观 | 241 |
| 第一节 思想及社会背景 | 241 |
| 一、希腊哲学思想 | 242 |
| 二、诺斯底主义 | 243 |
| 三、多神论 | 244 |
| 四、犹太教 | 244 |
| 五、无神论和唯物主义 | 244 |
| 第二节 异端与澄清 | 245 |
| 一、信仰准则 | 245 |
| 二、异端 | 246 |
| 三、教会及神学家的澄清 | 251 |
| 第三节 古代圣三论的整体观 | 265 |
| 一、三个阶段 | 265 |
| 二、东方西方教会圣三论的比较 | 266 |
| 三、教会文献中圣三论的综合 | 268 |
| 研究反省题 | 270 |
| 第二章 中古时代的天主观 | 273 |
| 第一节 思想及社会背景 | 273 |
| 第二节 异端与澄清 | 274 |
| 一、异端 | 274 |
| 二、教会及神学家的澄清 | 275 |
| 三、教会信仰的宣告 | 285 |
| 第三节 东西方教会圣神论的比较 | 288 |

| | |
|----------------------------|-----|
| 一、两种出发点 | 288 |
| 二、“及由于”辩论的历史 | 288 |
| 三、大公会议的澄清 | 291 |
| 研究反省题 | 293 |
| 第三章 近代的天主观 | 295 |
| 第一节 思想及社会背景 | 295 |
| 第二节 异端 | 296 |
| 一、静态的泛神论 | 296 |
| 二、动态的泛神论(唯心主义) | 296 |
| 三、三位一体神学上的偏差 | 297 |
| 第三节 教会当局的训导 | 298 |
| 一、科隆地区会议(1860年) | 299 |
| 二、教宗庇护九世 | 299 |
| 三、梵蒂冈第一届大公会议的天主观和创造论 | 300 |
| 研究反省题 | 305 |
| 第四章 梵二前后的天主观 | 307 |
| 第一节 思想及社会背景 | 307 |
| 一、工商业发达 | 307 |
| 二、神学复兴 | 308 |
| 三、圣经学异军突起 | 308 |
| 四、走向自由民主平等 | 308 |
| 第二节 梵二的天主观 | 309 |
| 一、《教会宪章》 | 309 |
| 二、《牧职宪章》 | 310 |
| 三、《启示宪章》 | 312 |
| 四、《礼仪宪章》 | 312 |
| 第三节 梵二后的天主观 | 313 |
| 一、教宗保禄六世 | 313 |
| 二、教宗若望保禄二世 | 316 |

| | |
|--------------|-----|
| 三、新的面目 | 321 |
| 四、妇女 | 324 |
| 研究反省题 | 325 |

第五篇 系统说明

| | |
|---------------------------|-----|
| 第一章 天主, 祢如何行动? | 331 |
| 第一节 天主圣三行动的意向(意图)程序 | 331 |
| 一、天主圣三绝对自由爱的计划 | 332 |
| 二、以耶稣基督为中心 | 332 |
| 三、以圣神为天主圣三爱的计划的动力 | 333 |
| 四、天主圣三爱的计划中的秩序 | 333 |
| 五、末世圆满 | 333 |
| 第二节 天主圣三行动的实现程序 | 334 |
| 一、时空框架 | 334 |
| 二、积极参与 | 335 |
| 三、关系平衡 | 335 |
| 四、全福境界 | 335 |
| 第三节 天主圣三行动的三个幅度 | 336 |
| 一、不可分的三个幅度 | 337 |
| 二、有区别的三个幅度 | 337 |
| 三、天主是否会变 | 338 |
| 研究反省题 | 339 |
| 第二章 天主, 祢是谁? | 341 |
| 第一节 阳—阴—合(父—子—圣神) | 342 |
| 第二节 三一真神 | 344 |
| 第三节 圣三是“三个”位格 | 345 |
| 一、位格说明 | 345 |
| 二、神学澄清 | 346 |
| 三、位际关系 | 347 |

| | |
|-------------------------|-----|
| 研究反省题 | 349 |
| 第三章 天主,祢是什么? | 351 |
| 第一节 “三位一体”是否矛盾 | 351 |
| 一、难题所在 | 351 |
| 二、难题解答 | 352 |
| 第二节 天主圣三内在奥迹 | 353 |
| 一、在时空限制中说明无限的奥迹 | 353 |
| 二、天主是唯一的神 | 354 |
| 三、天主是两个内涵“生发” | 354 |
| 四、天主的三个关系 | 357 |
| 五、天主圣三内所谓的“第四个关系” | 358 |
| 六、天主圣三内四个特征五个表记 | 359 |
| 七、综合图表 | 359 |
| 研究反省题 | 361 |
| 第四章 融会教义活出信仰 | 363 |
| 第一节 文献撮要及短型定义 | 363 |
| 一、文献撮要 | 364 |
| 二、短型定义 | 368 |
| 第二节 落实在信仰生活中的天主观 | 369 |
| 一、上帝与人的恐惧 | 369 |
| 二、上帝与今日人类生活 | 371 |
| 三、上帝与中国基督徒 | 374 |
| 研究反省题 | 378 |
| 天主奥迹的默想 | 381 |

图表目录

| | |
|--|-----|
| 〔表一〕科学语言与神学语言的对立····· | 5 |
| 〔表二〕我体验中的天主是····· | 16 |
| 〔表三〕世界各大宗教对神的不同体验····· | 39 |
| 〔表四〕中国人最难接受的天主观念····· | 49 |
| 〔表五〕中国传统思想与基督信仰相遇的特殊现象····· | 51 |
| 〔图六〕人世之间的类比····· | 54 |
| 〔图七〕类比法意义综合说明····· | 56 |
| 〔表八〕无神论、有神论、反神论定义····· | 72 |
| 〔图九〕理论实践相互寓居图····· | 102 |
| 〔图十〕雅威希伯来文子音字母····· | 117 |
| 〔图十一〕雅威典的创造论····· | 153 |
| 〔表十二〕虚无的种类····· | 159 |
| 〔图十三〕生生不已的生命线····· | 196 |
| 〔表十四〕保禄书信三处神恩综合表格····· | 199 |
| 〔图十五〕路加描绘的圣神降临中心思想表····· | 206 |
| 〔图十六〕若望著作圣神观····· | 208 |
| 〔图十七〕天主圣三综合图····· | 224 |
| 〔图十八〕马西翁和华伦丁的天主观····· | 249 |
| 〔图十九〕亚略派的天主观····· | 250 |
| 〔图廿〕尼西亚大公会议的重要教训····· | 255 |
| 〔表廿一〕安提约基亚、尼西亚、亚历山大里亚会议有关 <i>ousia</i> , <i>hypostasis</i> 运用的注解····· | 257 |
| 〔图表廿二〕奥斯定的圣三论····· | 262 |

| | |
|---|-----|
| 〔图廿三〕多玛斯绝对、相关的解释 | 278 |
| 〔表廿四〕本质性和概念性行动 | 281 |
| 〔图廿五〕多玛斯内涵生发和万物的联系 | 282 |
| 〔图表廿六〕多玛斯、文德思想传承表 | 284 |
| 〔表廿七〕天主事实上、本质上和宇宙有区别 | 301 |
| 〔图廿八〕内在与外在的光荣 | 304 |
| 〔图廿九〕太极图 | 342 |
| 〔表卅〕位格的五要素 | 345 |
| 〔表卅一〕人的位格与天主位格的比较 | 346 |
| 〔图卅二〕甲乙丙丁相等 | 352 |
| 〔表卅三〕三个关系 | 357 |
| 〔图卅四〕爱的奥迹 | 357 |
| 〔表卅五〕主体、关系、生发、爱的区分 | 358 |
| 〔图卅六〕一个天主；两个生发；三个实在、对立、有区别的关系； 四个特征；五个表记 | 360 |
| 〔图卅七〕历史文献撮要表 | 364 |
| 〔表卅八〕短型定义 | 368 |

天 地 人

—— 图 解 ——

《天主论·上帝观》在改版时，特邀瑞士人张澄德修女
隐修院院长兼艺术家，尝试以此图像来表达天主圣三无限
奥迹的神学思想。

自古以来在中国思想文化的背景上，以天、地、人为三才，宇宙万物的
变化，以天心赞天地之化育而生成。今日基督信仰在讨论天主时，亦不得
不论及地与人。希望以此阴、阳、合的图像，以及莲花、山水，借着不同的
颜色，来表达天主圣三（三一上帝）与我们同在，并走向无限圆满的奥迹。

我们看图中的颜色与记号，黄色代表“阳”，橘色代表“阴”，阳中有阴，
阴中有阳。红色代表阳、阴、合的圣神，包容一切的一切，充满宇宙中爱的
力量。莲花的顶上有一条浅绿色，从代表阴的橘色而下，这指出天主子降
生为人的奥迹。上面两条红线无边无际，一直延伸到无限的生命力……
八瓣莲花的标记，代表了人生活品质的八个圆满范围，莲花中有四种颜
色：“深蓝色”表示我们是天主的子女，分享天主的生命；“水蓝色”表示我
们领洗，归于耶稣基督；“赤色”表达信仰的神秘奥迹；“粉红色”表达人性
的温暖与共融。这四种颜色融合在花瓣中表示：社会、环境、物质、政治、
思想、艺术、伦理、宗教的均衡、整合及弹性。

底层下面有水表示生命的来源与象征，水有动态与温和的形象。莲
花两旁有着如同半月形的绿，以六种颜色（红色、黄色、米色、青咖啡、青
绿、深绿）表达宇宙大自然中的生命（轻柔、美丽、幽默、交谈与共融）整合
于天主圣神的居所中，盼能带给读者一种宁静和平的信仰喜悦，以及对天
主圣三（三一上帝）的敬慕之情，因为“喜乐于上主，就是我们的力量”（厄
下 8:10）。

天地人三部曲总论

(代出版前言)

“天、地、人”是中国传统世界观中的三个主要元素。此种世界观表示天界通过人类的媒介，而与地界相互交流、来往。而“天”可以用“阳”表示，地可以用“阴”代表；人类不只处于二界之中，并参与了阴阳二界所形成的动态宇宙生命。

就基督宗教的观点而言，天乃是三位一体的天主；地是自然环境及其中所有的被造物。人类是天主照着自己的肖像所创造的，他们必须靠着大地所提供的资源来生存。当我们思考人类生存中不可缺少的三要素（即提供温暖的能源，水和食物以及空气）时，就必然产生下列天、地、人之间互相交流的认识：太阳能有如“阳”，代表三位一体的天主奥迹中的“父”（这是我们在《天主论·上帝观》一书的第五篇中所作的讨论）。水和食物都来自大地，所以有如“阴”代表耶稣基督，天父之子，人子和大地之子，因祂将自己完全给予人类，所以成为人类生命的粮食和灵性上的滋养。而空气和呼吸有如“气”，代表充满一切的圣神之力量。因此，宇宙和人类都紧密地连结在天主圣三的神秘中。

在本丛书的第一部《神学中的人学》中，我们尝试从神学的角度来了解人类。人类是从大地而来的（这是本丛书第三部的主题），而人类的出现是经由天主圣三的爱和创造性的大能（这是本丛书第二部的内容）在长期的演化过程中所促成的——

包括数百万年之间的突变、演化和适应过程。在第三部《地的神学：基督信仰中的生态神学》中，我们探讨人类与整个自然环境的多元关系，这是现代人极其关心的迫切问题。

当我们运用所谓“典范的改变”(Thomas S. Kuhn 所提出的)和(波)(Alvin Toffler 所倡导的)的概念来看人类的演化时，我们便可以把人类在不同阶段中的演化过程描述为一种动态的过程：在所谓“第一波”的阶段中，人类活在时间的周期中，与大自然紧密连结在一起。在这个阶段中，人类以狩猎和农耕为主要活动。现代人类处于“第二波”的阶段中。此阶段，人类发展了自然科学、工艺技术、经济活动和直线时间(linear time)的观念，并对大地和自然环境带来某种程度的破坏。同时，现代世界逐渐出现了“第三波”的迹象：地球上的人类渐渐意识到全人类之间的相互关系；也渐渐兴起一种人类与整个宇宙生命不可分的整体观念；渐渐强调人类与自然生界之间更自然和友爱的关系；重视诸宗教之间的对话关系；经济发展也超越了过去不断追求无限增长的观念，而达到一种更合乎正义、更能维护大自然的原则(亦即所谓“可持续的发展”(sustainable development)的原则)，为的是保护大地的自然环境——人类共同的家。

如果编纂天、地、人三部曲的神学努力能够对人类理想的实现——即对三位一体的天主所寓居的新天新地的理想的实现——有所贡献，那么，这些努力就不算枉然了！

原序

中国传统的文化，特别强调“天人合一”的美好境界。但是在环保意识高涨的现代社会，“地”的重要性，日益突出。这也就是作者再三揭橥“天地人合一”理想的主要动机，以及撰写人学、上帝观、环境神学三本套书的基本态度。

三位一体的奥迹，是基督信仰团体的中心。我们深深体验到：祂就是人生命的根源；祂始终在人的生命深处，引导着人走向无限的生命。生活在此时此地的信仰团体，理应不断地反省：信仰天主的中国基督徒，生活在如此历史悠久的文化传统中，他们所信仰的上帝到底是如何的面目；如何帮助他们更深刻地认识、体验上帝；这是当前中国（以及世界各地）神学教育工作者刻不容缓的努力课题！

不可否认地，生活在每一个场合中的基督徒，往往过于按照自己的文化模式，去描绘他们所信仰的真神。事实上，启示中的上帝，在历史中，不断地向各地的教会自我通传，提出各种发人深省的表白，进而要求人类悔改、革新及成长。以中国为例，常常将天主归纳在整个宇宙的一体中，比较容易忽略天主启示中，父、子、圣神三位一体的上帝；其次是过分强调伦理道德的外在行为，反而忽略了天主在人心深处爱的驱动力。当然，中国传统的信仰，仍然是以祈福免灾为中心，在如此的背景中，培养朝拜及赞美天主的宗教气质，是需要不断努力的！

本书的撰写，原则上是从看得见的走向看不见的。我们经过万物，尤其是经过人，走向天主的奥迹；按着旧约的启示、新

约的启示，以及教会思想历史中的天主观，由浅到深，从外向内，逐一分析解说。希望这样的说明，能在整个中国地方教会的成长过程中，有所贡献。也盼望读者们，能借着研读本书，而更进一步地了解及体验天主的奥迹。

这本书原是根据本人十多年上课的纲要，为试将东西文化中有关“万有真原”的思想融于一炉，特邀曾是我“辅大”学生又是国文老师的赵松乔先生，共同研讨整理撰写成书，志此圣职人员与教友合作的成果。

此外，还特别感谢张春申神父，不辞辛劳地审阅，提供宝贵的修正意见。也谢谢“辅大”的曾淑媛、杨淑芳和陈瑞堂三位同学，利用课余时间，协助誊写文稿，贡献意见。很感激姜其兰小姐以特殊的细心再作最后的修订与校对。光启出版社（台湾）的积极合作予以出版，也于此一并致谢。

愿主耶稣基督的恩宠，和天主父的慈爱，以及圣神的共融，常与你们众人同在（格后 13:13）。

谷寒松

1989 年秋于辅仁大学

本书研读指南

- 一、“天主教论”为神学中的一门课程,因为天主上帝本身是基督信仰中的基本奥迹,说明此种奥迹,也是培养基督信仰团体的主要工作。本书为便利读者,研修的益处,特别将重要的圣经经文,以及教会训导等文件,明列示出。其余的有关经文、文件,仅列经节数码而已。
- 二、圣经诸书简称,均采自天主教思高圣经,附一“引用经书简字表”(思高圣经 1977 页)。先列出简称,随后以阿拉伯数字标出章节(如:若 3:16,即《若望福音》第三章第 16 节)。其余教会训导文件方式雷同。
- 三、参考书目只是一些入门的基本资料,其它与内容直接相关的参考资料皆列入正文注内。全章诸注,列在研究反省题后,读者可依序自行查阅。
- 四、为便利阅读外文之名与书名,我们采用横式排印。
- 五、本书为帮助读者,深入了解上帝的奥迹,特别附列图表。我们相信,理论性的整体天主奥迹,若辅以具体的图像,必能增加认识及体验的果效。盼望读者反复运用,切勿等闲“视”之。
- 六、每章结束,列有研究反省题。主要目的是帮助读者作全盘性的整体复习,进而养成神学反省的习惯与能力。大抵而言,一般神学虽然是学术性的工作,以思考为主,比较倾向静态;但是神学也有动态的一面,那就是落实在实际的信仰生活中。事实上,宗教生活的应用,涵盖的层面极广,包括

各方面的体验与行动，祈祷、默想自然也是。所以在本书的第三篇及第五篇后，我们特别提出两幅默想图，目的也是尝试突破神学的只是限于思考的旧习。

七、如此的神学研究，尝试强调理论与实践的内在密切关系。经由理论的研究，亲身的实践，帮助我们对“场合”有更深入的了解。使我们更容易面对地方教会、社会环境，和整个中国的现况，进而关怀世界人类未来走向。也使我们的神学思想，真正落实在基督化生活的实践中。

八、为了方便基督新教的神学生阅读，所以在下页特别列出天主教与基督新教的圣经新旧约各卷名称及其简称对照表。盼望能对各位有所帮助，继续同心合力，迈向更合一的明日。

圣经新旧约各卷名称及其简称对照表

旧约

| 天主教名称 | 简称 | 新教名称 | 简称 |
|------------------|----|-------|----|
| 创世纪(共 50 章) | 创 | 创世纪 | 创 |
| 出谷纪(40) | 出 | 出埃及记 | 出 |
| 肋未纪(27) | 肋 | 利未记 | 利 |
| 户籍纪(36) | 户 | 民数记 | 民 |
| 申命纪(34) | 申 | 申命记 | 申 |
| 若苏厄书(24) | 苏 | 约书亚记 | 书 |
| 民长纪(21) | 民 | 士师记 | 士 |
| 卢德传(4) | 卢 | 路得记 | 得 |
| 撒慕尔纪上(31) | 撒上 | 撒母耳记上 | 撒上 |
| 撒慕尔纪下(24) | 撒下 | 撒母耳记下 | 撒下 |
| 列王纪上(22) | 列上 | 列王记上 | 王上 |
| 列王纪下(25) | 列下 | 列王记下 | 王下 |
| 编年纪上(29) | 编上 | 历代志上 | 代上 |
| 编年纪下(36) | 编下 | 历代志下 | 代下 |
| 厄斯德拉上(10) | 厄上 | 以斯拉记 | 拉 |
| 厄斯德拉下(13) | 厄下 | 尼希米记 | 尼 |
| ("厄斯德拉"亦称"乃赫米雅") | | | |
| 多俾亚传(14) | 多 | X X | X |
| 友弟德传(16) | 友 | X X | X |
| 艾斯德尔(10) | 艾 | 以斯帖记 | 斯 |
| 玛加伯上(16) | 加上 | X X | X |
| 玛加伯下(15) | 加下 | X X | X |

| 天主教名称 | 简称 | 新教名称 | 简称 |
|-----------|----|-------|----|
| 约伯传(42) | 约 | 约伯记 | 伯 |
| 圣咏集(150) | 咏 | 诗篇 | 诗 |
| 箴言(31) | 箴 | 箴言 | 箴 |
| 训导篇(12) | 训 | 传道书 | 传 |
| 雅歌(8) | 歌 | 雅歌 | 歌 |
| 智慧篇(19) | 智 | X X | X |
| 德训篇(51) | 德 | X X | X |
| 依撒意亚(66) | 依 | 以赛亚书 | 赛 |
| 耶肋米亚(52) | 耶 | 耶利米书 | 耶 |
| 耶肋米亚哀歌(5) | 哀 | 耶利米哀歌 | 哀 |
| 巴路克(6) | 巴 | X X | X |
| 厄则克耳(48) | 则 | 以西结书 | 结 |
| 达尼尔(14) | 达 | 但以理书 | 但 |
| 欧瑟亚(14) | 欧 | 何西阿书 | 何 |
| 岳厄尔(4) | 岳 | 约珥书 | 珥 |
| 亚毛斯(9) | 亚 | 阿摩司书 | 摩 |
| 亚北底亚(1) | 北 | 俄巴底亚书 | 俄 |
| 约纳(4) | 纳 | 约拿书 | 拿 |
| 米该亚(7) | 米 | 弥迦书 | 弥 |
| 纳鸿(3) | 鸿 | 那鸿 | 鸿 |
| 哈巴谷(3) | 哈 | 哈巴谷书 | 哈 |
| 索福尼亚(3) | 索 | 西番雅书 | 番 |
| 哈盖(2) | 盖 | 哈该书 | 该 |
| 匝加利亚(14) | 匝 | 撒迦利亚书 | 亚 |
| 玛拉基亚(3) | 拉 | 玛拉基书 | 玛 |

新约

| 天主教名称 | 简称 | 新教名称 | 简称 |
|-----------|----|---------|----|
| 玛窦福音(28) | 玛 | 马太福音 | 太 |
| 马尔谷福音(16) | 谷 | 马可福音 | 可 |
| 路加福音(24) | 路 | 路加福音 | 路 |
| 若望福音(21) | 若 | 约翰福音 | 约 |
| 宗徒大事录(28) | 宗 | 使徒行传 | 徒 |
| 罗马书(16) | 罗 | 罗马书 | 罗 |
| 格林多前书(16) | 格前 | 哥林多前书 | 林前 |
| 格林多后书(13) | 格后 | 哥林多后书 | 林后 |
| 迦拉达书(6) | 迦 | 加拉太书 | 加 |
| 厄弗所书(6) | 弗 | 以弗所书 | 弗 |
| 斐理伯书(4) | 斐 | 腓立比书 | 腓 |
| 哥罗森书(4) | 哥 | 歌罗西书 | 西 |
| 得撒洛尼前书(5) | 得前 | 帖撒罗尼迦前书 | 贴前 |
| 得撒洛尼后书(3) | 得后 | 帖撒罗尼迦后书 | 贴后 |
| 弟茂德前书(6) | 弟前 | 提摩太前书 | 提前 |
| 弟茂德后书(4) | 弟后 | 提摩太后书 | 提后 |
| 弟铎书(3) | 铎 | 提多书 | 多 |
| 费肋孟书(1) | 费 | 腓利门书 | 门 |
| 希伯来书(13) | 希 | 希伯来书 | 来 |
| 雅各伯书(5) | 雅 | 雅各书 | 雅 |
| 伯多禄前书(5) | 伯前 | 彼得前书 | 彼前 |
| 伯多禄后书(3) | 伯后 | 彼得后书 | 彼后 |

| 天主教名称 | 简称 | 新教名称 | 简称 |
|-----------|----|------|----|
| 若望一书(5) | 若一 | 约翰一书 | 约一 |
| 若望二书(1) | 若二 | 约翰二书 | 约二 |
| 若望三书(1) | 若三 | 约翰三书 | 约三 |
| 犹达书(1) | 犹 | 犹大书 | 犹 |
| 若望默示录(22) | 默 | 启示录 | 启 |

参考书目

为了清晰和实用起见,我们将书目分为两节排列。第一节是有关绪论的参考书刊,第二节是属于天主论各部分的研读书籍。在每节之中再分成两个范围,一是主要读物,其次是研究题材。其它与内容直接相关的参考资料,皆列在正文的注内。

壹、绪论部分参考书刊

一、主要读物

(一)中文

梵二大公会议文献,《论教会在现代世界牧职宪章》4~10号,天主教上海教区光启社,2001,147-153。

德日进著,郑圣冲译,《神的氛围》,台北:先知,1973。

弗兰克尔著,谭振球译,《从集中营说到存在意义》,台中:光启,1973。

方东美著,《中国人生哲学概要》,台北:先知,1974。

罗光著,“中国对帝一天的信仰”《神学论集》31期(1977春),77~103页。

甘易逢著,明镜译,《凝视天主》,台中:光启,1980再版。

天主教教务协进会著,“天主为人是‘可及’的”《天主教教理》卷一第一部分第一章,台北:天主教教务协进会,

台湾主教团, 1996, 15~20 页。

武金正著,《人与神会晤》,台北:光启,2000。

温保禄著,《信神的理由》,台北:光启,2000。

(二)西文

Baltazar, Eulalio R. "The Philosophy of Process." *Teilhard and the Supernatural*, Part II. Baltimore: Helicon, 1966, pp. 77~209.

Lonergan, Bernard. *Method in Theology*, London: Darton, Longman & Todd, 1971.

Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions*. N.Y.: Oxford University Press, 1976.

Küng, Hans. *Does God Exist? An Answer for Today*. London: Collins, 1980.

Kessler, Hans. *Gott und das Leid seiner Schöpfung: Nachdenkliches zur Theodizeefrage*. Würzburg: Echter, 2000.

二、研究题材

(一)中文

张春申著,“位际范畴的补充:中国神学的基本商榷”《神学论集》32期(1977夏),313~332页。

王宪治著,《道德经之自然观及其神学意义:中国本色化神学方法论之探讨》,台南:东南亚神学研究室,1978。

(二)西文

Robinson, John A. T. "The End of Theism." "The

- Ground of Being." *Honest to God*. London: SCM Press, 1963, pp. 29~44, 45~63.
- Nakamura, H. *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu: East-West Center Press, 1964.
- Cox, Harvey. "To Speak is a Secular Fashion of God." *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. N.Y.: Mac Millan, 1965, pp.241~269.
- Shih, Joseph. *The Notions of God in the Ancient Chinese Religion*. Numen, 1969.
- Cauthen, Kenneth. "Science, Philosophy, and Theology: A Methodological Proposal." "The Three-fold Root of the Doctrine of God." *Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future*. Nashville: Abingdon Press, 1969, pp. 49~89, 131~158.
- O'Grady, John F. "Man and his Changed World." "Traditional Images of God." "New Images of God." *American Ecclesiastical Review* 163 (1970), pp.1~10, 73~80.
- Jordan, David K. *Gods, Ghosts and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Lee, Jung Young. "The Yin-Yang Way of Thinking: A Possible Method for Ecumenical Theology." Anderson, Gary H. and Th. F. Stransky, eds., *Third World Theologies*, Mission Trends 3. N. Y.: Paulist Press, 1976, pp. 29~38.
- Cox, Harvey. *Religion in the Secular City: Toward a*

Post Modern Theology. N. Y.: Simon and Schuster, 1984.

Küng, Hans and Julia Ching. *Christianity and Chinese Religion*. N. Y.: Doubleday, 1989.

三、有关无神论的参考书刊

梵二大公会议文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,19~21号。

李震著,《近代无神主义的形成》,台南:闻道,1967。

John W. Montgomery 著,王秀谷译,“上帝死去运动,神哲学批判”《神学论集》11期(1972春),43~80页。

谷寒松著,“无神论与基督徒”《神学论集》30期(1976冬),475~491页。

李震著,《人与上帝》,台北:辅仁大学,1986,1~44页。

奥脱著,王维贤译,“有关无神论的参考书”《天主教信理神学》下册,台中:光启,1969,776~781页。

贰、本论部分研读书刊

一、主要读物

(一)中文

圣经神学辞典编译委员会译,《圣经神学辞典》,台中:光启,1980。

天主,1号

雅威,7号

天主的语言,8号

神(气),35号

人父与天父,6号

天主的旨意,10号

创造,11号

光荣,115号

奥脱著,王维贤译,《天主教信理神学》,台北:征祥、光启,1969。

第一编,唯一天主与天主三位一体, 23~132页。

第二编,创造者天主, 135~207页。

周联华著,“神观”、“圣父”《神学纲要》第一卷,台北:道声,1979。

宋兰友译,《合一教理》卷二,香港:香港公教真理学会,1980。

六、以色列的天主, 18~40页

七、耶稣的天主, 41~69页

十、天主、圣子、圣神, 182~197

张春申著,“旧约的天主观”《神学论集》62期(1985春),593~611页。

(二)西文

Barth, Karl. *The Doctrine of God*, vol.2. *The Doctrine of Creation*, vol.3. *Church Dogmatics*. Edinburgh: Clark, 1957, 1958~1960.

Rahner, Karl. "Theos (God) in the New Testament." *Theological Investigations*, vol.1. London: Darton, Longman & Todd, 1961, pp. 79~148.

Kittel, Georg. "Theos (God)." "Ktizo (to create)." *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.3. Michigan: W.M.B. Eerdmans Publishing Company, 1964, pp. 65~119, 1000~1035.

Tillich, Paul. "Being and God." *Systematic Theology*, vol.1. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, pp. 163~289.

Baltazar, Eulalio R. "Application of the Philosophy of

- Process." *Teilhard and the Supernatural*. Baltimore: Helicon, 1966, pp. 213~325.
- Rahner, Karl et al., eds. *Sacramentum Mundi*, vol.1, "Creation." pp.23~37. "Evolution." pp.283~297. "God." pp. 381~406. vol.3. "Trinity." pp.295~303, N.Y.: Herder and Herder, 1968~1970.
- Schillebeeckx, Edward. *God, the Future of Man*. N.Y.: Sheed and ward, 1969.
- Rahner, Karl. *The Trinity*. N.Y.: Herder and Herder, 1970.
- Westermann, Claus. *Creation*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Segundo, Juan Luis. *Our Idea of God*. N.Y.: Orbis Books, 1974.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM Press, 1974.
- . *The Trinity and the Kingdom of God*. London: SCM Press, 1981.
- . *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.
- Hill, William J. *The Three-personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1982.
- Wainwright, Angela W. *The Trinity in the New Testament*. London: S.P.C.K., 1982.
- Ruether Radford. Rosemarie. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon, 1983.

- Kasper, Walter. *The God of Jesus Christ*. N.Y.: Crossroad, 1984.
- Boff, Leonardo. *La Trinidad: La Sociedad y la Liberacion*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Oden, Thomas C. *The Living God, Systematic Theology*, vol.1. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Soelle, Dorothee. *Thinking about God: An Introduction to Theology*. London: SMC Press, 1990.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. N. Y.: Crossroad, 1992.
- Greshake, Gisbert. *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder, 1997.
- Cunningham, David S. *These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology*. Malden: Blackwell, 1998.
- Kwong Lai Kuen. *Qi chinois et anthropologie chrétienne*. Paris: L'Harmattan, 2000.

二、研究题材

(一)中文

- 房志荣著,“儒家思想的天与圣经中的上帝之比较”《神学论集》31期(1977春),15~41页。
- 张雪珠著,《天主被钉在十字架上吗? 介绍并评论摩特曼的圣三十字架神学》,辅仁大学神学院研究所硕士论文,台北,1977,特阅40~48,131~144页。
- 张春申著,“中国人的气论与神学上的几个课题”《神学论集》53期(1982秋),341~368页。
- 赵君影著,《西洋现代哲学家的上帝信仰》上、下,台北:中华

归主协会，1984。

利玛窦原著，蓝克实、胡国桢译注，《天主实义》，Matteo Ricci. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. E. J. Malatesta Ed., St. Louis: The Institute of Jesuit Sources in Cooperation with the Ricci Institute, Taipei, 1985.

马萨琪著，苏粤海译，《圣神是谁？》真福丛书之一，台北：真福，1988。

钟金星著，“中国人该如何接受三位一体的道理？”《你们说我是谁》，上海：佘山神学院，1999，98～110页。

(二)西文

Mühlen, Heribert. *Der Heilige Geist als Person*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1963.

Guelluy, Robert. *Le Mystère Chrétien: La Création*. Tournai: Desclée, 1963.

Murray, John C. *The Problem of God*. New Haven and London: Yale University Press, 1964.

Robinson, John A. T. *Exploration into God*. London: Stanford University Press, 1967.

Panikkar, Raimundo. *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*. N. Y.: Orbis Books, 1973.

Sears, R. Th. *Spirit, Divine and Human: The Theology of the Holy Spirit of Heribert Mühlen and its Relevance for Evaluating the Data of Psychotherapy*. Doctoral Dissertation, N.Y., Bibliography, pp. 490～506.

- Montague, George T. *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. N.Y.: Paulist Press, 1976.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Ebeling, Gerhard. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. 3 vols. Tübingen: Mohr, 1979.
- Mackey, John. *The Christian Experience of God as Trinity*. London: SCM Press, 1983.
- Johnson, Elisabeth A. "The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female." *Theological Studies* 45 (1984, 3), pp. 441~465.
- Burns, J. Patout and Gerald M. Fagin. *The Holy Spirit, Message of the Fathers of the Church* 3. Wilmington: Michael Glazier, 1984.
- Subhash Anand. "The Trinity as God in History." *Vidyajyoti* 48 (1984), pp. 167~177.
- Gelpi, Donald L. *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. N. Y., Lanham: University Press of America, 1984.
- Concilium*. (February 1985), *Monotheism*.
- Ward, Keith. *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions*. London: Darton, Longman & Todd, 1987.
- O'Carroll, Michael. *Trinitas: A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*. Wilmington: Michael Glazier, 1987.
- Torrance, Thomas F. *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.

Hanson, Richard P. C. *The Search of the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318v381*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.

Kelly, Anthony. *The Trinity of Love: A Theology of the Christian God*. New Theology Series 4. Wilmington: Michael Glazier, 1989.

Gunton, Colin E. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

如果读者想要找更多、更完整的西方语言参考书籍，请参阅 *Ephemerides Theologicae Louvaniensis* 神学杂志中的每一年的神学著作参考书目，标题都用拉丁文：

- 有关“绪论”部分，请查考“*Variae Religiones*”和“*Theologia Fundamentalis*”两个标题；
- 关于“天主的奥迹”和“本论”的其它部分，则查考“*De Deo Uno et Trino*”和“*De Deo Creante et Elevante*”两个标题以下的书目。

前
言

壹、从来没有人瞻仰过天主

我们确实生活在一个瞬息万变，深受科技思考控制的年代，当人类第一个太空人成功返回地球后，他竟然趾高气扬地说：“在浩瀚无边的穹苍中，我真的没找到上帝，上帝是不存在的！”我们不能否认，他没看到天主，这是千真万确的事实，但是他的结论就未免太牵强附会了。圣若望宗徒也有类似的体验，他说过：

从来没有人瞻仰过天主……（若 14:12）

但是他却为天主的存在勇于作证，至死不悔。甚至在他的福音中，再三强调：我们可以看见天主！

斐理伯对祂说：“主！把父显示给我们，我们就心满意足了。”耶稣回答说：“斐理伯！这么长久的时候，我和你们在一起，而你还不认识我吗？谁看见了我，就是看见了父；你怎么说：把父显示给我们呢？”（若 14:8~9）

至今感人肺腑，沁人心脾。

圣保禄为了劝勉他的爱徒弟茂德，自然而然地露出，他对天主尊崇和敬爱的情怀，他说：

……真福，唯一全能者，万王之王，万主之主，是那独享不死不灭，住于不可接近的光中，没有人看见过，也不能看见的天主。（弟前 6:15~16）

在一般中国社会中，人们不一定会有如此清楚肯定的说法。中国传统的思想，有天、地、人三者的观念：人是天地之间的中介，人也是天地之间的交往点，人如同天地的镜子，人更是体验上帝存在的特殊媒介！。大体而论，中国是一个“敬天”的民族，在古典著作中，虽然看不到“神造万物”的说法，但不能否认其中到处流露着造物主创造的思想，俯拾皆是。诸如：

天生烝民，有物有则，民之秉彝；好是懿德。（《诗经·

大雅烝民》)

可惜后来俗化思想盛行,在儒家思想的主导中产生了“天人合一”的思想架构,渐渐忽视了造物者的存在,而想由人的一面,去谋求与大自然、造物主的合一。

贰、认知上的困难

生活在现代的人们,虽然充满着焦虑和矛盾,但也试图从各方面去寻找上帝,接近天主。可是事实上仍然有以下的几方面认知上的困难:

(一)百忙主义

现代社会一切讲求速率,人们的脚步无形中也跟着加快。整天为着生活而奔波,为赚更多的钱即使鞠躬尽瘁,也在所不辞。“我很忙!没时间!”变成了人与人交谈的口头禅,也成了社会地位成功人物的象征。人都在忙着,谁也不敢闲着,仿佛你闲着就成了无能的人。试图终日为名、利操劳,谁又肯费心思索一些比较重要的人生根本问题?更遑论天主的存在!中国名诗人陶渊明那种“采菊东篱下,悠然见南山”的悠闲情怀,是值得生活在忙碌中的人们多多仿效的。《大学》上不也有“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”的名训吗?事实上,现代社会上,也有许多人,特别是年轻人,已经在更努力地往人生的深处去找寻。

(二)图像主义

科技的发达,文明的进步,尤其是大众传播媒体对人们的影响,似乎一天比一天重大。电视广播、报章杂志、漫画书刊、录像带、CD、电脑网络等借着各种管道,以新颖、美观、动人的方式吸引控制着人们的感官。在我们的思考领域中,无形中制造了一些

图像层面(layer of images),使我们的的心灵,从浅层到深层,很难互通。这也是今日世界人心日益茫然、徬徨的主要原因。

(三)实证主义与科学主义

现代人一般的观念是,除非经过五官的体验,那不是真正的知识。除非运用逻辑分析、归纳方法所得到的论证,其余的都不是可靠的、有价值的知识。所以上帝存在的问题,自然而然就成了理性推理以外的非理性感觉的事实。只能够说在这个世界上有信仰者的存在,但一般人却不容易接受信仰者所相信的教义,这就是实证主义所造成的误导作用²。现代科学大师爱因斯坦(Albert Einstein, 1887~1955)在1937~1941年之间,曾经写了一篇文章:“科学与宗教”。在这篇论文中,爱氏主张:知识与信仰之间没办法调和的冲突。但是他也从四个角度上去攻击人格神(位格神)的观念:第一、这个观念对宗教,不是非有不可的;第二、它是原始迷信的产物;第三、它自相矛盾;第四、它与科学的世界观相抵触³。

另外我们也可以在科学语言与神学语言的对立上,清楚地了解,人们在讨论或接受天主存在的事实上,所遇到如〔表一〕所列的必然困难⁴:

〔表一〕科学语言与神学语言的对立

| 科学语言 | 神学语言 |
|-------------------------|--------------------------------|
| 1. 为生存提出最基本的需求。 | 1. 为人生提出最圆满的美景。 |
| 2. 强调理论性,正确性。 | 2. 强调实践。 |
| 3. 问是什么? | 3. 问做什么? |
| 4. 在有限的时空中,持续不断地研究发展。 | 4. 终极关怀,最高目标。 |
| 5. 客观的依靠事实,且是可试验的思想。 | 5. 有主体性、历史性、不能重复的、唯一不二的经验。 |
| 6. 研究大自然宇宙的结构,属于自然科学部门。 | 6. 吸引人整体方面的答复与投入,属于艺术方面美、善的部分。 |
| 7. 现在的事实。 | 7. 未来的目的。 |
| 8. 描写、解释的言语。 | 8. 邀请、劝勉、鼓励的话语。 |

(四)心理学

从心理学的观点来看宗教的神,有人竟然认为这完全是人类所制造出来的产物,宗教纯属幻象性的投射作用。弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856~1939)在《图腾与禁忌》一书中,把宗教比作小孩对父母的依赖,人长大成熟后,自然就会摆脱一些儿童期的行为与观念。人类发展到“科学时期”之后,必然会面对自己,肯定自我,取代宗教中对天主的信仰和依靠。弗氏更刻薄地说,宗教不但是个人神经病忧郁症的表现,也是社会性高度的神经病症。所以他肯定地下结论:“宗教是一种社会性的幻想,企图来解决人类内心对生存的怕惧。”

事实真的如此吗?人们都这样想吗?我们可以从台湾国际教育研究委员会所作的一项问卷调查报告得知其中梗概⁵。问题中有关宗教方面的项目,非宗教信仰者多数认为:有人接受宗教,是因为个人感情方面的失败所导致而成的。

(五)无神论

过去几十年来，认为天主不存在所持用的各种方式，真是光怪陆离，百象杂陈。不可讳言地，无神论的论调，造成了人们对天主的疏离。宗教的退化，人与天主的垂直关系被贬低了，但是相对的人与人的平行关系，却并未改善。无神论的影响，似乎也对有信仰的人，造成相当的困惑和迷惘，我们不能忽视这一个问题，本书将另有专章叙述（第一篇第三章），在那里我们将作更详尽的说明与论述。

叁、愚人在心中说：沒有天主！

不论中外古今，总有些人不相信上帝的存在，他们的理由几乎千篇一律：“看不见，摸不到，等于零”。然而，每当我们面对井然有序的宇宙，壮丽瑰奇的山河……时，我们不能不联想到那就是造物主的创造与安排。好像我们在画廊里面对着一幅杰出的作品，我们不能不联想到画家是谁？我们有权利知道，也有义务知道。

肆、从看得见的美物，去发现那看不见的美善

旧约《智慧篇》的作者说得好：

凡不认识天主的人，都是真正的愚人，因为，他们未能从看得见的美物，去发现那自有者；注意了工程，却不认识工程师；反而认火、风、流动的空气、运转的星辰、洪流的巨涛、天上的光体，为统治世界的神。如果有人因这些东西的美丽而着迷，奉之为神；那么，他们就应知道：这些美物的主宰更是美丽，因为，全是美丽的唯一根源所创造的。如果有人惊奇这些东西的力量和效能，就应明白：创造这

些东西的更有能力；因为，从受造物的伟大和美丽，人可以推想这些东西的创造者。不过，这种人的罪尚较轻微，因为他们寻找天主，也有意找到，却一时误入了迷途：这或许是由于他们所见的世物实在美丽，因此在专务研究祂的工程时，只追求外表；但他们仍然不能推辞无过：因为他们既然能知道得如此渊博，甚至能探究宇宙，为什么不能及早发现这些东西的主宰？（智 13:1~9）

圣保禄也追随智慧篇的作者，从看得见的美物，去发现那看不见的美善，祂就是万物的创造者：

其实，自从天主创世以来，祂那看不见的美善，即祂永远的大能和祂为神的本性，都可凭祂所造的万物，辨认洞察出来，以致无可推诿。他们虽然认识了天主，却没有以祂为天主而予以光荣感谢，而他们所思所想的，反成了荒谬绝伦的；他们冥顽不灵的心陷入了黑暗；他们自负为智者，反而成了愚蠢。（罗 1:20~22）

梵蒂冈第一届大公会议（Vatican I, 1869~1870年）在《天主之子》宪章中，更重申宣示天主圣教会天主存在独一无二的信仰⁶：

圣而公的、由宗徒传下来的罗马教会，相信并明认：有一个真的、生活的天主，天与地的创造者，又是天与地的主宰，是全能的、永远的、无限的、不能予以彻悟的、在理智与意志以及在一切美善方面，是无限的；祂既是独一无二的，完全单纯的，是不能变的神体，那就应该被宣称为：论事实论本质，都与世界不同（有区别），在祂自己内以及由祂自己，是至福的，且是无言可喻地超越在除祂以外所存在的，所能想像的万有之上。（DS 3001）

因此我们论释天主的奥迹，一定是从看得见的走向看不见的，我们经过万物，尤其是经过人，走向天主的奥迹。我们这样描绘说明，完全是依靠一个基督信仰的立场。这个信仰是绝对

可能的,更是有充分理由的,但绝不是完全依靠逻辑推论的结果,反而是一个人整个的基本抉择。天主论(上帝论)就是要深入浅出地说明神的奥迹。在传统的神学课程中,天主论(上帝论)包括:天主三位一体,天主创造者,天主提升者,及天使论。但是我们却以五篇来发挥本论释:

第一篇 绪论

第二篇 旧约启示中的天主观

第三篇 新约启示中的天主观

第四篇 教会思想历史中的天主观

第五篇 系统说明:

天主,祢如何行动?

天主,祢是谁?

天主,祢是什么?

注 解

- 1 参阅:谷寒松著,《神学中的人学》(台北:光启,1990再版)。
- 2 Cf. B. Casper, "Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein", J. Ratzinger (Ed.), *Die Frage nach Gott, Quaestiones Disputatae* 56 (Freiburg: Herder, 1973), pp. 27~42.
- 3 爱因斯坦著,刘君灿译,《人类存在的目的》(台北:晨钟,1976), 31~39页。
- 4 Cf. Kenneth Cauthen, *Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future* (Nashville and New York: Abingdon, 1969), pp. 82~83.
- 5 对该项调查作答的对象,选定为台湾28所大专院校的男女学生,发出的问卷5,000份,回收4,385份。
- 6 施安堂译:《天主教训导文献选集》(台北,1975),第3001条,以后本书均简称DS若干。

第一篇

绪论

在本绪论中,我们要研究讨论一些有关天主论(上帝观)的入门问题:首先以审慎、客观的态度去深入地反省,人是否能够体验到天主的存在?其次再探讨,人类在体验中是否真的能够认识天主。当然我们更要面对一个事实,在这个大千世界中,不少的人认为没有神的存在,人生全是虚无飘渺,我们又该如何去应对作答?因此本绪论共分四章,依次论述。

第一章 体验天主

大抵而言,体验二字给人的印象好像简明易懂。但是当我们愈思考愈接触,便愈会发现其中蕴藏了不少的妙理。为了精确地认识,因此先说明体验的本身是什么?然后再看如何去体验神的存在?在这项解释中有两个原则要说明:一是这项体验到底具有什么特别的因素?二是在这体验中,神又具有如何的面貌?其次,我们再扩大论释范围从整个人类去鸟瞰,人对上帝的问题会提些什么问题?最后在祈祷、灵修氛围里,去揣摩天主唯美至善的真相。本章共分四节:

第一节 体验(experience)是什么?

我们从三个步骤来阐述体验的真义,从狭义到广义,再从广义到最广义去发挥¹:

一、狭义的体验

狭义的体验,就是一般所谓的“经验”。如果我们反省到人的理性生活,我们自然会发现,就如同学者较详细说明的:人内在的意识动力(dynamism of consciousness)²,很明显地,包括五个相互渗透、不容颠倒秩序的基本因素:经验、了解、判断、决定、行动。

经验是人类接触万物的初步阶段,也是一个基本入门的相遇。我们可以从两个角度去衡量:一方面是从外在的万物临到人们内在的意识世界;另外是以人为主体的,迈步走向芸芸众生。如果人只停留在初步经验的平面上,他可能经验到不少的新鲜事物,但那只如同过目云烟,毫无实际效用,不能发挥经验中的潜在能力。

如果你要发挥经验的潜在能力,那你就必须走向了解的过程,然后再作明智的判断,最后决定付诸行动。也只有如此,这个经验才真正是属于你的,一切整合融会在你生存的时空中,这就进入了广义的体验境界。

二、广义的体验

人无论经验些什么、想些什么、做些什么,往往是整体性的临在,整个人在活动。换言之,是涵盖他思想、情感、目标理想、价值判断的临在。人绝不可能只是经验,而没有其它的过程!譬如一位年轻的母亲初次分娩,当她知道她所生的是个男孩的时候,她不可能只是经验到生理上的生产过程而已。她更会联想到许许多多,尤其是在中国传统古老的社会中,重男轻女的观念,让她喜悦万分。她在亲朋好友中,无形中伦理关系、社会地位提高改善了!她更肯定自己存在的价值,她也仿佛看到了自己美好的未来。从这个例子中,可以让我们举一反三,了解到广义的体验,是涵盖整个人丰富的存在,绝不是残缺不全的!我们需要从狭义的体验(经验),走向广义的体验。

三、更广义的体验

人除了经验以外,更是整个人整体性地活动。但是我们必须再次放开胸怀,扩大视野去面对人的过去、现在与未来。这

个历史发展的过程与幅度,包含了无数过去的经验所累积的智慧和结晶。当我们赞赏一个人很有经验的时候,通常意味着对他过去的经验敬佩信任,现在的判断正确无误,未来的发展充满着希望。这是整体性的、历史性的发展,着重过去,但也对现在、未来具有无限的渴望。我们从过去、现在、未来三方面去说明:

(一) 论过去

1、从个人来看

我们常说某人做事经验丰富,通常是指当事人过去阅历渊博,在他的心胸里蕴藏着无数的经验。这些智慧的结晶,自然而然成为他为人处事上丰富的统一力量和意志性的动力。也就因为他经验丰富,当他接触新的事物时,他具有某种他人所没有的标准来整理化合,如此他的体验更内在化了!

2、从团体来看

人既然是生活在各种关系的领域中,自然要在与别人的共融中成长。我们也看到某些团体的确具有自己独特丰富的经验。就如同中华民族,历史悠久,地大物博,凡是中华民族的成员,也都认为自己家世渊远,见解不凡。无形中,在中国的这个大团体中,这种体验成了一种共同标准,以整合一切新兴的事物观念。由此我们要提醒注意,如果中国人民只重视现在与未来,却忘记了辉煌的过去,那难免就会丧失某些衡量新经验的标准,那实在令人惋惜不已。

(二) 论现在

现在是最真实的,也是过去与未来的润滑动力。如果人类没有现在的体验,那人类的过去或是未来,都将如同空中楼阁,

海市蜃楼一般。

1、从个人看

我们现在从信仰的层面来举例说明：就如一位信友，现在和未来的希望理想，都如同无根的浮萍随意流失。一个人自称为基督徒，但对耶稣基督的信仰，现在却不能把活泼生活的体验呈现出来，他只是生活在过去教会信仰的概念中，对未来自然也毫无盼望。试问这样的基督徒，当然就是难让他去宣扬耶稣基督的福音了！因为他根本缺乏现在活生生的动力，其余的也就不必谈了。

2、从团体看

如果一个信仰团体，不能体验到现在的社会趋向，人性需求，他们又如何去透视未来，掌握未来？说得清楚些，现在的体验就是过去的经验和未来的渴望，最落实最实际的交界点。必须经验现在，了解现在，才能对未来作出最好的判断决定。这对信仰团体而言，是相当重要的关键问题，不能不戒惧谨慎。

(三) 论 未 来

未来仿佛是人类体验中最迷惘的一部分，但并不是说人对未来绝对没有体验的可能性。对未来的体验，是涵盖在一种对未来的渴望中，是在日常生活中对明天会更好的一种渴望与期盼。俗语常说：“生活得很有意义！”言下之意，也是对未来的远景充满了无限的憧憬和希望。未来就如同人对空气的需求，事实存在，人人需要，但却最不容易观念化、语言化。

第二节 如何体验？

在说明描述体验意义的基础上,我们再进一步探讨,在我们个人的体验中,是否真的会有天主的出现?如果真有,祂又是一位怎么样的天主?

一、十九个问题

在以下我们所列的图表中,包含着十九个问题,皆询问在您的体验中,天主是怎样的天主?如果读者愿意的话,欢迎您逐题反复自问,帮助您更深入地意识到您本来的体验³。

使用本表时,请读者参考应用以下的注解:首先请注意有三个可能性,左边的分“很”、“尚”、“不太”三个程度,右边的也是。如果您的答复不属左也不属右,那就请在“中”的这一格勾一个“√”。譬如第一行的整个句型是:“我体验中的天主是很容忍的,欢迎我的。”如果您同意,就请在左边的第一格“很”下勾“√”,其余的依此类推。

二、统计分析

在台湾经济发展与生活品质研究中⁴,调查者对下列论点的同意度为:

1、科学技术越进步,越能使我体会到神明(神)的力量。

| | |
|-------|-------|
| 非常不同意 | 5.9% |
| 不同意 | 26.7% |
| 有点不同意 | 17.7% |
| 有点同意 | 19.1% |
| 同意 | 25.9% |
| 非常同意 | 3.4% |
| 其它 | 1.3% |
| 平均数 | 3.5% |

2、经济发展与科学进步,导致对人的罪和善恶标准有不同的看法,这使我觉得要解决人的罪和有一个善恶标准,就需要有神明(神)。

| | |
|-------|-------|
| 非常不同意 | 3.2% |
| 不同意 | 24.0% |
| 有点不同意 | 20.9% |
| 有点同意 | 19.4% |
| 同意 | 27.4% |
| 非常同意 | 3.9% |
| 其它 | 1.3% |
| 平均数 | 3.63% |

- 3、经济发展、科学发达使我们感觉到我们的生活所做的都有限,这使我觉得需要有精神上的寄托(神明)和一个无限的力量支持我们。

| | |
|-------|-------|
| 非常不同意 | 0.9% |
| 不同意 | 10.4% |
| 有点不同意 | 10.9% |
| 有点同意 | 24.1% |
| 同意 | 42.1% |
| 非常同意 | 10.9% |
| 其它 | 0.6% |
| 平均数 | 4.32% |

- 4、我认为事业成功,能使我们成为更有办法的人,所以不需要有什么宗教信仰。

| | |
|-------|-------|
| 非常不同意 | 9.4% |
| 不同意 | 44.3% |
| 有点不同意 | 24.3% |
| 有点同意 | 8.6% |
| 同意 | 12.0% |
| 非常同意 | 1.4% |
| 其它 | — |
| 平均数 | 2.74% |

从以上的统计分析里,我们明晰地看出,在所调查的人员中,绝大多数的人涵盖地体验到:有一股力量,一个标准,需要寄托!人绝不可能只靠自己就能独自生活圆满的。读者对于以上多达1400位社会上各阶层代表的回答统计,是否也能认同呢?

第三节 若干“天主问题”的出发点

(人为什么会问有关天主的问题?)

人类在生存的时空领域中,为什么一直都在探询有关天主问题的答案,在描述这个主题的时候,有两个目标需要厘定:

- 一般人的日常生活体验指出,神的临在,千真万确,具有信证的目标。换言之,就是指出相信神的存在,和一般人的体验,是分不开的事实,特别着重发挥广义体验中天主的真面目。
- 在从事某一方面神学研究,描述天主奥迹时,事实上已经间接地在发挥一种天主的真面目。各种不同的体验,如同轮轴似的,最后却一致肯定:上帝是实在的神,不是一种幻想。我们体验的天主,更不只是一种概念或幻想,而是一个千真万确、言之有物的事实。

一、良心的事实

中国文化中最宝贵的特质,就是强调人有良心。良心指的是本然之善心也,也就是人所有的本来的善心。良心乃是对我们的言行举止,以及我们对本分实践与否的一种实际判断标准。人在行善做好事时,内心舒畅泰然;但人在为非作歹时,内心愧疚不安。这种感觉,一般称为良心发现,因为普通所说的良心,就是伦理善恶的标准。这个判断的尺度,是不可侵犯的最高权威,绝不是人所能凭空杜撰的。良心不但能指导个人的言行,更是社会安定的主要力量。

除恶就善,取是舍非,是人人应该尽的本分,是与生俱来的。就在这类体验中,人已经深深地被触及到那光明的临在。

如果在人们的体验中,能继续发挥体验的潜能,经历一段必然的过程,自然而然,就会去问良心是什么?良心是哪来的?一个绝对奥秘的问题,就如此归根究底地呈现在我们的脑海中了。

二、万物的奥妙

在前面我们已经提到智慧篇作者的动人反省⁵。圣保禄在雅典也同样公开地宣示自己的信仰,为耶稣基督从死里复活的大好信息作证。他的话语正是人类共同的体验:

创造宇宙及其中万物的天主,既是天地的主宰,就不住人手所建的殿宇,也不受人手的侍候,好像需要什么似的,而是祂将生命、呼吸和一切赏给了众人。祂由一个人造了全人类,使他们住在全地面上,给他们立定了年限,和他们所居住的疆界;如他们寻找天主,或者可以摸索而找到祂;其实祂离我们每人并不远,因为我们生活、行动、存在,都在祂内。正如你们的某些诗人说的:“原来我们也是祂的子孙。(宗 17:24~28)

以上所描绘的信念,基督宗教代代相传地宣讲,在梵蒂冈第一届大公会议中,仍然依据此一基本信念,重申人的理智,能从万物去认识天主,肯定天主的存在:

同一“慈”母圣教会,坚信并教诲人,说:天主——万物的本末——终始,用人本性的理智之光,从受造物方面,能确切予以认识;因为“自从天主创世以来,祂那看不见的美善……都可凭祂所造的万物,辨认洞察出来”(罗 1:20)。但祂的明智与善良,乐意用另外的超性途径,向人类启示了自己,并启示了自己意志的永远决策,盖(保禄)宗徒说:“天主在古时,曾多次,并以多种方式,借着先知,对我们的祖先说过话,但在这末期内,祂藉着祂自己的儿子,

对我们说了话”(希 1:1~2)。

(DS 3004)

固然,这该归功于天主的启示,使人人对那属神的,对那人的理智本身不是不能获知的事理,即使在人类的现在情况里,也都能容易地以正确无误的坚确性,予以认识(见:《圣多玛斯神学大全》一,第一题第一节)。可是,启示,并不因此缘故,而应被称为:绝对必要的;但天主由于自己无限的善良,曾安排(曾提拔)人,抵达超本性的目的地,也就是为了使人类,分享那完全超越人理智所能明了的、属神的真福;那就是(经上所记载的):“天主为爱祂的人所准备的,是眼所未见,耳所未闻,人心所未想到的”(格前 2:9)。

(DS 3005)

谁若说,一个、真天主,我们的造主与(上)主,借着祂所造的万物,不能确切地,为人理智的本性之光所认识,应予绝罚。

(DS 3026)

梵蒂冈第二届大公会议在《启示宪章》中(1965. 9. 18),仍然一脉相承,继续揭示此一信仰:

天主愿意借启示,把自己以及其愿人类得救的永远计划显示并通传与人,“就是为使人分享天主的美善,这美善完全超过人类智能的领悟”。

神圣的公议会承认“天主,万物的根源及归宿,借人类理智的本性之光,从受造物中确实能够被认识”(参阅罗 1:20);但仍训示说:“关于那些原本为人类所能通达的天主事理,而在人类现实的状况下,能够容易地、确切地和无疑地被所有的人认识”,仍当归功于天主的启示。(DV 6)

三、恶性的事实

为什么人生不如意之事十之有八九？多少人又问为什么在世上会有扰攘不安的情事？为什么会有痛苦，疾病和死亡？上帝真的允许罪恶与痛苦存在吗？神是罪恶的根源吗？常常有人问，善良的天主为什么创造了如此败坏的世界？有时，人的痛苦如同浮沉在苦海中，无法自拔；放纵恶性的行为，仿佛人们的整个思想、生活都被其束缚着。正义之士常常会在失望，甚至绝望的哀痛中，发出怒吼，他们说：如果真有天主存在，绝不会再发生如此的坏事⁶！

二次世界大战时，在某处集中营，纳粹军官当众绞死三位无辜善良的百姓。其中两位很快断气身亡，唯有一位青年，痛苦地挣扎了半个多小时才瞑目安息。群众亲眼目睹这惨绝人寰的酷刑时，有句低沉哀痛的话从耳后传来：“天主！祢到底在哪里？！”这与《圣咏》作者的哀叹，几乎不谋而合：

我的天主，我的天主，祢为什么舍弃了我？祢又为什么远离我的恳求，和我的哀号。……至于我，成了微虫，失掉了人形；是人类的耻辱，受百姓的欺凌。凡看见我的人都戏笑我，他们都撇着嘴摇着头说：他既信赖上主，上主就应救他；上主既喜爱他，也就该拯救他。（咏 22:3, 7~9）

谁也不能否认，有恶性的痛苦存在。虽然有人消极地否认神的存在，但从积极方面去面对痛苦，也有它深刻的意义与价值。许多人在痛苦的深渊里，常有“平时不烧香，临时抱佛脚”的心态。痛苦也常使繁忙的人类，比较慎重地面对人生的基本意义。痛苦更有净炼的作用，在这个过程中，人愈能看清人心最深处的问题。

四、心理的经验

(一)惧 怕

恐惧害怕乃是人之常情。惧怕是一种周期性、持续的、不真实的,并且通常对某些想法、情况以及外界的物体,有强烈的情绪上的不愉快,甚至痛苦的感受。人通常在面对三件大事时,好像开始感觉到个人的无奈与不安:

1、人是有限的

人面对井然有序的宇宙大地,反而更加感到个人的渺小,如同沧海一粟。从他内心的深处自然觉得自己不是自有的——由自己而来的——反而是由祂而来的。如果人类真诚地面对自己,应该承认,人类对自己的存有,没有最后绝对的把握,那种恐惧害怕,常常持续地在人心中盘旋。如同哲人所说:“人好像被投入虚空中!”在这个体验中,有人就渐渐伸手去寻找那个最后的寄托。

2、人的罪

事实上,人犯罪时就侵犯了自己良心的判断。而且许多人认为,人不但得罪了自己的良知,同时也开罪了一位比人更大的奥秘。每当犯罪违背这项绝对的标准时,所产生的反应就是害怕。人在良心不断的责备中,绝对得不到心灵上的平安,可是人一直在寻找那真正心灵的平安。除非人找到那最后的依靠,否则绝对是无济于事的。

3、人会死

从古到今,人人都想要逃避死亡,但是最后人人都要面对死亡。中国的秦始皇,派遣童男童女,到海中仙岛找寻长生不

死的药丹，就是最好的例证。人们每每想到死亡时，就会坐立不安，愁肠百结，那是人类最悲哀的结局。

人类常要面对人的绝对有限、罪恶痛苦的深渊、死亡的威胁。多少智者绞尽脑汁，想尽办法逃避走脱，但正如《圣咏》所说的：

人在富贵中绝不能久长，将与牲畜无异，同样死亡。

（咏 49:13）

人们在这种困境中，除了内心的焦虑不安，也不得不问：为什么会如此？如何才能得到真正的生命、平安、幸福？此时此刻，人已经接触到天主问题的边缘了！圣奥斯定曾经说过：“我们的心得不到衲，就惶惶不安！”⁷

（二）基本的信赖

1、个人方面

在人心中有一个基本的依赖的态度，那就是一直在肯定生活是好的，中国传统的思想也是如此肯定“人生是善的”（Life is good.）。那意味着：人从早到晚，为人行事，都有一股奥妙无比、合乎理智的氛围和力量，支持着你，激励着你，让你勇往直前，努力向上。这股基本的信赖，是从哪里来的？绝不是我们个人所能创造的，而是一种比我们伟大，而又支持我们活生生的冲力，无论人多么软弱、悲观，人还是会继续奋斗努力不懈。试问是什么力量能让他如此？这就是我们所说的那股巨大无比、无限至上、值得我们依赖的根源力量。

2、社会方面

人是属于社会的，人绝不可能离群索居。人心灵上最大的期望就是共融，两人和乐地相处。小孩从幼到大，在家庭、在学校、在社会，在在都需要依赖父母的养育，师长的教导和朋友的

鼓励。具体而言,根据学者的研究,人一般性的常识,至少有百分之八十,是从他人学习而来的,那也就是对其他权威的基本的信任。唯有这种态度,你才能有学习的效果。

在人的成长过程中,除非你能真诚地信任别人,谦逊地服从权威,似乎你不能度过一个完整的生活。譬如人是在一个家庭中出生的,家庭是人世间社会的雏型,也是人相遇的第一个社会,然后学校、社团、国家推而广之。试问人间是否真有一股力量,潜移默化地让你信赖,值得你信赖依靠?虽然这个社会充满太多的不值得信赖的人、事、物,但是你仍然信任你的父母、师长、朋友……这种完全向善值得信任的力量是哪来的?根源又是什么?

3、宇宙方面

人在某方面来说,是依靠着宇宙,人进入的世界是一个比他早存在几十万年的世界。当他进入这世界时,他便受到这个世界种种力量的滋养、影响。的确,这宇宙比人先存在,常支持着人!人是被“抛入”宇宙的,也分享宇宙的各种成果,人在生存之初就得依靠着宇宙。

人生活在大自然的环境中,我们一直相信地球环绕着太阳循环,绝不会脱离轨道。物质的宇宙,充满了无限的宝藏,有着使用不尽的能源和潜力。我们活得自然愉快,对这个宇宙有着无限的依赖,我们相信人与万物能和谐地相处在一起。没有这种信念,你绝对生活不下去,你也绝不能只靠自己而生存,必须对自己、对社会、对宇宙要有一种基本的信赖。

最后,我们要郑重地请问,这种“一切都是美好的”基本信任和依赖,是从哪里来的?其基本根源又是什么?

(三)潜意识及无意识的动力

按近代心理学家的解释,本我是人格结构中最原始的部

分。本我之内包括一些生物性或本能性的冲动,此等冲动亦即推动个人行为的原始动力。弗洛伊德称此原始动力为欲力(libido),就是性欲的力量。但是他的门生亚德勒(A. Adler, 1870~1937)与荣格(C. G. Jung, 1875~1961)却发展出不同的理论。亚德勒主张名与利是原始动力,强调个人意识的“力争上游”(striving for superiority)才是行为的主要内动力。他不像弗洛伊德那样重视生物性或本能性的因素,转而强调人格发展的社会因素。

荣格是瑞士的心理学家及精神科医生,对分析心理学十分有贡献。他的学说超越了心理学,并影响了人类学、哲学及神学等其它领域。现在我们依从本章论释的基本观点“人类如何发出对天主的问题?”将他的思想整理归纳为以下的五个步骤:

1. 他强调人类行为中,有心灵意识与潜意识的部分,但认为人类的行为除了刺激之外,还有其它的因素。诸如需求、感情、冲动、判断等……他认为这许多因素中,有一个中心的力量,能使各种不同的因素整合为一体,人渴望去自我实现(self-realization)。这股中心的力量,具有始与终的两面,是开始的动力,也是完成目标的冲力。
2. 在他一生的研究中,发现真我象征(self-symbol)与无限神明的象征之间,有很多相似雷同之处。人类描写自我时,常常运用自然界的景象与实物,同样在宗教体验的描绘上也是如此。譬如我们赞美心地光明的人,常用青天白日;对有品德,受人仰慕的人美称高山景行。狮子是万兽之王,自然也引用到人间的权力象征。在宗教体验方面,先知厄则克耳用四个轮子,代表天主的大能(则 1:15~21)。圣母在法蒂玛显现时,路济亚所见的旋转太阳,以及圣母祷文中的黄金之殿、晓明之星,与犹太人视天主为犹太王国的狮子一样,都有异曲

同工之妙。欧洲古老的哥德式教堂的彩色玻璃窗，每当艳阳高照时，五彩缤纷的图案，仿佛将人内在的心灵与无限的神明，紧紧地融合在一起，奇妙无比。

3. 荣格认为，人类在其深层的潜意识里，具有一共通的基底，他称之为“集体潜意识”。集体潜意识中包含了各种“原型”(archetypes)，这是心灵的真正基础，也是制造象征的所在；而在人生各种原型中，有关天主奥秘的原型，是最基本的，也具有管理的作用，换言之，就是原型中的原型。
4. 这个最高的原型，不是人的理智所推论的结果，而是完全深植在人们的潜意识内。荣格根据他的临床经验，35岁以上的心理病患，他们通常所提出的最后、最深的问题，常是宗教性的。他们在自己意识的平面上，所面对的问题是，他们是否愿意接受在潜意识中已存在的、一直在推动人类，走向无限奥秘的最高原型。
5. 这个具有无限奥秘的原型，可以落实在不同的名称和想像中。那就要看人在他的具体的宗教历史中，有什么思想、名称、概念、想像、图像，可以具体表达他对这无限奥秘原型的体验和感受。

总而言之，荣格认为人的心灵深处和无限神明之间，有相通点。借着原型，人与神有了交往点。他相信宗教在人类生命中扮演着重要的角色，因为经由宗教体验，可以使人们有能力表现出潜意识的需求。

五、存有及非存有的经验

存有的原始意义是指真实的存在，因此存有者首先指存在者。广义来说，存有者也包括可能者。我们愿意从多方面来说明：

“我们在这里！”在宇宙中，有我们个别的存在，这是不可推翻的事实，但是我们不能否认的，我们也不能常常在这里。过去的不在这里，未来的也不在这里，这与我们现在绝对的在这里，其中并没有必然性的因果关系。我们不是必然的在这里，涵盖意谓些什么？值得我们去推敲。

往过去看，我们必须承认，我们是从别的力量而来的，绝不是自有而来的。同样地，未来不在这里，我们称之为死亡。死亡从古到今，关系到每一个人，是人人关切的大事！面对不在这里的未来，有两种可能性：一是未来完全是绝对空虚的；或是事实存在，只是目前没有彰显表现出来而已。

譬如，当一个人进入一间完全陌生的黑暗房屋时，他可以说，里面根本没有任何东西存在，但是他也可以说，我看不见任何东西，但并不否认有物品存在的可能性。我看不见是因为屋内的物品，外在的形体没有显露表现而已。话说回来，人类生活在宇宙中大房间内，说未来绝对的虚无，那是他个人的主张。我们必须尊重他的感觉。

但是事实上，绝大多数的人类认为，未来的不在这里，是包含着某种事实，那就是永恒的存在。就像过去的不在这里，我们接受相信那个一脉相承的力量，一直延续到现在。同样的，未来的不在这里，让我们更明显地看到，人不再只是依靠现在存有的力量走向未来，也是依靠着在未来中的奥秘的吸引力，走向未来。

六、爱的经验

人人都承认爱有许多种：父母对子女、子女对父母、夫妻及手足之间、朋友间、对社会、对国家的热情均称为爱。对动物或事物的喜好，通常也称为爱，这是爱字的广义用法。狭义的爱，是指意志之肯定价值，并创造价值的原始力量⁸。

古往今来,多少诗人、文豪赞美爱的伟大!许多可歌可泣的爱情故事,至今仍然被人歌颂传扬。爱是建立人类和睦相处、安居乐业最主要的动力,正如《雅歌》8:6~7所说:

请将我有如印玺,放在你的心上,有如印玺,放在你肩上,因为爱情猛如死亡,妒爱顽如阴府:它的焰是火焰,是上主的火焰。洪流不能熄灭爱情,江河不能将它冲去……

圆满的爱要求一切的一切。世界上任何真实的宗教,都异口同声地肯定,爱是人生最基本珍贵、值得追求的动力。释迦牟尼慈悲为怀的面目,给人类带来了一个喜讯。伊斯兰教中的伊斯兰这个字的本义,就是爱。中国传统儒家思想所提倡的仁和爱就有相通之处。在真正的爱与被爱之中,男女之情、朋友之义、人与万物之间的和谐安详,处处都让人类对现在、未来充满了希望与光明。这股无限的力量、爱情的氛围笼罩在人的生活时空中,因此许多人赞成《若望一书》作者所说的“天主就是爱”(4:8)。

七、美的吸引力

每当我们徜徉于湖光山色中,面对青绿的稻田,葱郁的树木以及起伏的山峦,或者是汹涌的波涛,你会有些什么样的感受?碧空中横卧的彩虹,夜晚的皎洁月色,点点星辰,使你不得不沉思默想,这一切太美好了!无论我们欣赏大自然的美,人的美,或者艺术品的美,一个正常的人,首先的反应就是惊讶赞叹,哑口无言。这一切实在比我伟大,强烈地吸引着我,我实在无法控制它,而且我只有心悦诚服地承认、接受、赞美它的存在和神圣。换句话说,美的吸引力是天主的秘方!当真正的美,真正地呈现在我们面前时,我们似乎只有五体投地,毫无其它的选择可言⁹。

八、人的存在动力

(一)中国思想

中国思想比较依据灵性的体验,是由人而神,下学而上达的寻求。如同孟子所说:

尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心篇》上)

尽其心,知其性,至于知天,是哲人按照他的理性反省到人生基本的因素,肯定人的心、性和上帝有密不可分的关系¹⁰。

(二)超验思想派

人如按理性(理性、意志)本身内在动力的方向走,他最后就达到面对面享见天主的目标:这是人心深切的渴望。

1、从理性方面来看

消极地说,如果一个人对自己的生活缺乏责任感,也不关心道德的层面,他就没办法,借着理性的动力来探索上帝的存在。因为他既无法真正明白人的本性,自然更谈不到去认识神了。理性本身内在动力的目标,就是使人能面对面地见到生活的天主,好清楚地认识祂。不论人是否清楚意识到理性的这导向,也不管人能意识到的深度是多少,反正,每个人理性的最深渴望是认识无限,享见神的容貌!《出谷纪》的作者早已在书中,表达了人们的这种渴求(见出 33:18~23)。在其它的宗教里,这类的呐喊也是很普遍的。

2、从意志方面看

有一些人是以意志的动力作为对天主问题进行反省的出

发点,布隆代尔(M. Blondel, 1861~1949)就是这些学者中著名的一位。他分析所有宇宙内的行动,在人的经验平面上他发现一个特殊的辩证事实:一方面是罪和死亡,而另一方面不可怀疑的,人是有着自由意志的。这是事实!这自由意志使我们所做的一切从刹那进入了永恒,具有了绝对的价值。于是有着矛盾:一方面人是走向死亡、虚无;但另一方面,又经过了人自由意志的选择,人所做的事具有了绝对性和无限性。这辩证在受造物的范围内无法协调。

布隆代尔想了好久,最后创造了一个新的词汇来表达他的结论,这字是“纯粹的行动”。这是一种完全洁净的、不会消失的、完全自由和绝对的行动,是人经过存在的核心作了一个基本抉择而产生的!换言之,布隆代尔是假定人在追求上总是竭尽心力的。若是人尽心竭力地追求,他即在自己的意志和行动的动力中逐渐上升,直达绝对无限的动力和行动。这就是我们所谓的“神”或是“天主”。

3、从人心的倾向来看

人心的倾向是在人体验中所经验到的最普遍的动力。人心通常是追求着幸福、平安、喜乐、安全、友谊、爱情、和平、协调、真善美,以及不死不灭的生命。这可以说是在积极地追求着救恩!无论谁,他最深的动力就是追求。在生活里,有的人不管他是如何积极地追求在生命中的一切;但是,可能一辈子都未平心静气地回到内心的深处,体会那股追求的力量来自何方。但是,在生活的韵律里,有些人不免要问:在千变万化的世界里,在万事万物中,我究竟要些什么?我不断地在组织、制造,究竟有些什么意图?这类问题,在人心深处不断地向人提出挑战。他们被一句话震荡着:

人纵然赚得了全世界,但是却赔上了自己的性命,对他又有什么益处?(谷 8:35)

就在这个关键的时刻，人们实际上已经接触到天主的问题了。最后：我们内心最深的“我”寻求着一个“祢”，没有一个“别人”能完全满足我们内心的这个追求。我们的“小我”思慕着一个“大祢”，一个完美而且完善的“祢”，一个被我们崇拜，使我们超越，祝圣我们，充满亲切和满溢生命的“祢”。

九、特殊的经验

最后在结束本节之前，特别提出一些在社会上人所共知，而又无法否认的事实。这些现象是人的科学新知所无法解释答复的，许多人不禁好奇地要问：那奇怪的力量到底是从哪里来的？

（一）乩童等等的现象

在台湾各地，每逢民间传统的神诞建醮时，常常会看到许多光着上身，以刺球或魃剑劈背，全身抖擞又血迹斑斑，眼睛半闭站在神舆后面，威风凛凛地随着出巡的人物，这就是乩童，乩童又称做僮乩或是童子。乩童是一种自信神灵附身，并处于恍惚入迷状态(ecstasy)，作预言乩示的巫师¹¹。

一般在民间宗教信仰中，多数信徒相信乩童是人神之间的媒介。他在两个世界中，借着各种形式和方法，尽力地表达他在神的领域中所感触的一切。当他充当媒介时，他是完全不自主的，有一股无形的力量操纵着他，仿佛整个身心处在恍惚的境界中。这个事实，我们很难分析具有多少的心理因素和文化背景，但事实确切，人们又该如何去解释这种现象为什么会存在呢？

（二）台北的一位医生

住在市区的一位急功好义的医生，他是热心的佛教徒。经

常积极地参与信徒的诵经法会，每个月参加两次，他都能体验到一股神奇的力量附着在他的身上。他从来不会画画，可以说毫无美术的技能与涵养；但是在信徒诵经祈祷声中，那股神奇的力量自然降临在他身上。平常惯用右手的他，如今却灵巧地运用起左手画起画来，在完全宁静的气氛里，一幅一幅精美的作品，呈现在大众的眼前。

当人们访问他时，他坚定地说：“我是完全跟随神的力量去做的！”在台湾，医生具有相当的社会地位，也必须具备各项优越的条件。这位医生真实的现象，我们很难去分析哪些是他个人记忆所遗留的因素？哪些又是外在无限力量的支援？

(三)一些心理现象

梦，根据学者通常的研究，认为梦是在睡眠之中，部分脑机能活动的精神现象。人在睡眠时，大脑皮质部，即主观判断、推理等高层思考活动的部分休息了，而较原始的脑机能却仍在继续活动，因而产生梦的境界。

但在一般社会中，我们常听到托梦或梦中显现的事实。譬如在海港，一位年轻的船员太太，突然在梦中看见她的丈夫全身是火。结果事后查证，她的先生的确不幸在那个时刻，在挪威的海上航行时遇难身亡，在这里我们不能不问，这又如何解释呢？

又如：人常在催眠过程中问及有关天主的问题；中国常说“说到曹操，曹操就到！”的巧合；还有，当人突然觉得莫名其妙的清醒、目瞪口呆……等等奇妙的经验，实在是很难运用人的理智，以及科技的知识去作圆满的解释。虽然许多科学家见多识广，但他们仍然对以上的现象大惑不解。面对这些现象，也可能有人不禁要问，这些力量到底从哪里来的？

第四节 宗教体验中的天主面目

所谓宗教体验,可以从两方面来描述:首先作概括性的宗教比较,然后再详细说明宗教体验的特有因素:

一、宗教比较

宗教,religion,这个英文字,来自拉丁的 religio,具有与神来往或神人之间关系的意义。宗教的定义随着各人不同的体验,而见仁见智,各说各话¹²。宗教是人类与神交通时的感情、行为与经验的累积。宗教与整个人类有血肉相连的关系,但是因为人类生活、文化、历史背景的不同,所以宗教体验,自然也就不同了。

中华民族自商周以来,宗教的气息就非常浓厚。他们的宗教意识以三类神明为对象,但是扮演最高主宰的仍然是上帝,祂是启示者也是审判者。天与帝可以互换使用,天是万物的本原,天在生人时,同时也赋给人道德的本性。春秋战国时代,天的概念丧失了本有尊荣的地位。天的概念又被人重新赋予新的理解,新的体验,众说纷纭,莫衷一是。虽然如此,天创造万物、天操赏罚大权的传统观念,仍然深植在每个中国人的脑海中。儒家思想中的天,是个有灵的主宰,生生不息,具有位格性,但也强调经由人类的努力,可以达到与天合一的最高境界。道家以“道”为宇宙万物的根源,“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《道德经》42章)。道常变动,乃生万物。

儒道两家虽然对天的体验出发点不同,但是两家却都以“气”为万物构成的要素,中国古代的思想家,许多都是从气的角度去说明万物的根源和结果的。在一般的民间宗教体验中,

无论信徒所敬拜的神明是何方神圣,最后都体验到这神明是一种无限真实的寄托,也是一种伦理道德的标准,更有一股保佑平安,诸事顺遂的力量¹³。

对印度宗教来说,早期吠陀的宗教特色是趋向一神,甚至是一元论者,虽然神的名字很多,但神却是唯一的。后期吠陀强调宇宙灵魂与绝对合而为一,绝对进驻在每一事物之中,内在于众生之内,是不死的内在指导者。摩揭陀人的早期宗教思想,最重要的是相信业与轮回的教义,个人之生死、死生就是轮回,轮回与生死都是受个人的业力所支配的。而业力之形成与运作是得自创造主的思想,与信仰者虔诚的信心相结合而成的。笈多时代(笈多王朝 Gupta Dynasty,约公元四至八世纪),倡导敬爱信仰神的理念,即是以有利的言行,泛爱众生,宽恕他人,以神为人格神,为活生生的救世主,要相信神的恩惠¹⁴。

同样发源于印度,而又超越印度传统宗教的就是佛教,佛教又有小乘及大乘两大宗派之分。小乘佛教强调依靠自力,以智慧达到“觉悟”,才能脱离“恶业”之果,严格而论,不完全否认他力。大乘佛教强调人类相互的关系,人绝不是孤立的,得靠他力的引度。佛陀是救世主,倡导慈悲与爱。尤其是大乘佛教,在汉朝传入中国以后与道教信徒,建立了极友好的关系。一方面适应了中国的固有思想和精神,而全盘中国化了,但另一方面;它深入了民心,深深地影响了中国人的宗教思想¹⁵。

伊斯兰教是第六、七世纪,先知穆罕默德所创的一种宗教。他宣扬一神教义,并自认为是神的使者。伊斯兰教的基本教义是认主独一,知主公道,信服圣人,命人行好,止人干歹,远奸近贤。伊斯兰教信徒对神的体验,认为:有,确然实有;未见,从未得见;唯一,无二;绝对,无偶;无始,万始之始;无终,万终之终;无方位,无处非其方位;无所不在,无所在;无形,无色,无味;无相似,无相类;无如何,无比拟;有神则物生,有物则神显。

他们也始终认为,由人类的五种感觉器官所感觉出来的,

甚至依靠理智所想像出来的,都不是安拉(阿拉),安拉是人类无法了解其奥秘的一种精神体。伊斯兰教的圣典《古兰经》,强调神为宇宙的创造者,有绝对的权威。神是公正的,仁慈的,神盼望人在世时能洁身自守,死后才能入天国。伊斯兰教徒也深信神是最后的审判者,天堂的天使也会随时记录人的善恶诸行,所以尽力为善助人的人,一定能得到神的信任和善报的¹⁶。

以上简单扼要地将各大宗教对神的体验做了概括性的比较之后,我们总括来说¹⁷:

东方宗教比较趋向一体性的、内在宇宙的、心理体验的、非位际性的。

犹太教、基督宗教、伊斯兰教比较倾向以神为中心、在历史中、靠启示答复、位际性交谈式的。

最后我们必须强调,每一个宗教对神的体验,有它的可贵处,更有它的不可替代的特性。我们只能用各种不同的描绘,去表达对绝对无限奥秘的体验。今日各大宗教的信徒,必须要有彼此学习、相互尊敬的心理基础,唯有如此,才能在不同的路途中,走向本原。

二、泛神论

在东西方宗教比较研究中,自然而然会遇见一个共同的现象。一般学者,称它为泛神论(panteism)¹⁸。泛神论一词,源自两个希腊字:pan(所有的,全部的)与theos(神)。泛神论认为神与宇宙之全体为同一的,并否认神为一种与世界有别而单独存在的精神实体。换句话说泛神论认为,只有唯一的实体或大自然,即一个由其自身而存在的绝对永恒、无限、非位格的存有。

具体而言,我们可以将它的特色,从如此的角度来说明。人类面对天地人合一中的“一”,基本上有三种不同的立场:第一种立场是绝对二元论(dualism),就是认为最后一切的存有,

不是一而是二，亦即是绝对的善和绝对的恶，二个绝对对立的原理。第二个立场是一神论(theism)基本上肯定，无限的神创造有限的万物，把一解释为一个无限的神在爱中与有限的受造物合而为一。此种立场，我们亦可称为相对的二元论，在无限与有限的整合中，仍然保存无限与有限的个别差异。第三种立场，就是本段专门研究的泛神论，他们否认以上所谓的，无限与有限的个别差异，把一切归纳为绝对的一。

泛神论具体的模式，基本而言，大略分为静态式泛神论与动态式泛神论两大类。静态式描写万有的状况；动态式叙述万有的过程。

1、静态式泛神论

我们跟随传统的观点，分为三种：

(1) 万有神论

主张宇宙万物和神浑然成为一体，万物皆具有神性。

• 万有在神论

就是所谓 pan-en-theism，主张一切万物，都存在于神内，甚至一切都称为神。综合而言，以神为最后的原理。

• 神在万有论

就是所谓 theo-panism，主张神存在于万物中，甚至和万物变为一个。综合而言，以万物为最后的原理。

(2) 唯物泛神论

企图使神完全消失在物质世界中，那就是一般所谓的唯物论(materialism)。

(3) 唯心泛神论

企图使神完全隐藏在精神世界中，那就是一般所谓的唯心论(idealism)，有人也称之为泛理主义(pan-logism)。

2、动态式泛神论

(1) 流出泛神论

主张个人灵魂是从天主的本体流出来的学说。主张事物从不变的绝对者流出,主要的意义不是创造,而是从本质完全一样的根源,自然地流出。

(2) 进化泛神论

认为神(精神体)透过世界的变化过程,逐渐实现自己各方面的潜能,达到圆满的自我理想。

在以上描述有关泛神论的多种形式中,有的是比较哲学性的,而有的却属于宗教性。哲学性的,一般来说,思想因素多;宗教性的,大抵而言,体验因素居多。事实上,宗教体验的内涵,真是多姿多彩,而宗教体验的层面,也相当多元化,虽然有时乍看,似乎相互矛盾冲突,但是在今日宗教交谈的友好气氛中,泛神论的思想潮流,是在各大宗教比较之后,值得研究分析的重要课题。何况在我们走向体验天主,认识上帝的道路上,泛神论的主张,是必然面对的问题之一。

三、宗教体验

我们生活在奇特的时代中,一方面寻找自己的根源,一方面又要努力奔波自己的生活现实。在宗教研究和宗教生活中,也有类似的冲突和紧张。心理学、现象哲学以及比较宗教学已经花了很长的时间,去寻找一些共同的因素,而这些因素是人类各种不同宗教传统的基础。一个人可以用很多不同的方法,来比较各种宗教的传统,然后描述他们在哪些事上是相同的,在哪些事上又是不同的。例如一个人他可以把基督信友对三位一体神的观念与伊斯兰教一神的观念加以比较,当然也可以

把不同宗教传统的信友对神的体验和来往加以比较,我们不能否认的,各种宗教体验必有它的特殊性。

但也有许多的学者认为,所以宗教上的神秘和高峰经验,基本上是一样的!不同的是因为时、地不同而形成的地方主义。所有宗教在本质上,常常有其相同之处。多少宗教中的圣人和思想家,他们都体会到所有对神和神的经验的描述都是不完美的。那用来描述那个经验的语言及宗教象征,都是次要的和外表的,因为神超越一切¹⁹。虽然如此,我们仍尝试利用以下表格,作为世界各大宗教民族对神不同体验的综合说明:

〔表三〕世界各大宗教对神的不同体验

| 根 | 道 | 浩然之气 |
|----------|----------|---------|
| 超越我们 | 与我们同在 | 在我们内 |
| 无(日本 MU) | 语言 | 领悟 |
| 沉默 | 对话 | 内在和谐 |
| 万有真原 | 万物形成过程 | 一体 |
| 目标 | 道路 | 希望 |
| 仁(以仁为本) | 智(因智以知仁) | 勇(勇以行仁) |

我们虽然综合为以上三个类型,但是它们之间并不具有排斥性。您可以选择您认同的任何一个类型,或者其中的某一个单项。从历史演进的过程来看,事实上每一个宗教,并不固定在某一个类型,它的重点会随着时空而有所转变。但是对一位基督徒而言,当他看到这三方面的体验时,他会逐渐地认清天主圣三的真正面貌,或是对天主父、天主子、天主圣神有个别而丰富的体验。

我们肯定世界各大宗教,都有他们与神来往的独特体验,但是也有共同互通的本质:那就是人与他所信仰的神之间的一种对话和沟通,那就是我们所说的祈祷。祈祷是人跳出了自我走向永恒,向绝对自我开放。不单信徒可以祈祷,就是一个无信

仰的人也可以祈祷,因为当他“问天”、“呼地”或者向着一个超越自我,不可捉摸,而又若有若无的“第三者”表示愤慨、感叹、仰望的时候;又当他在静观生命的奥秘,或在庄严的宇宙中,怀着高山仰止的惊讶之情时,他已在作一些无声的祈祷了²⁰。

近年来,基督宗教各界的祈祷方法,日益精进。许多热心信友也在其它宗教的祈祷方式中,寻找奔赴天主的途径,效果颇为良好。有灵修学家主张,以七个步骤来体验基督信仰中天主的奥秘。这个方式简单易学,从表面的意识,引领人到达更深的意识;也可以说从自我为中心的意识,到达另一个超越自我的意识——基督的意识,然后在天主父内获得更深的意识,祂是一切意识最终的根源。这个方法过程,很能帮助我们体验无限真神的奥秘。

第一步:我起程寻觅我的内在。第二步:我完美地意识我自己。第三步:从这意识的深处,我向基督的意识展开。第四步:我憩息在祂人性和天主性的满盈中。第五步:我与祂一起奔向父。第六步:在父内,如同在我的根源内,我失去了自己……第七步:终于,在祂迸射喷涌的圣神中,我回身转向受造物……我既已寻得了根源的蹊径,便向所遇到每一个人指路²¹。

中国人的民族性是会安心祈祷的,如历代虔诚的佛教徒多注重修行打坐,吃斋念佛。如今只要我们能具有祈祷的真心诚意,肯静下来收敛心神;然后反省自己心灵的空虚,怀着依赖上帝的恩爱之情²²;我们必定能跳出自我,默想生命的奥义。最后我们一定也能见到神的真正面目。

研究反省题

1. 在我具体的生活中,上帝的问题如何发生?
2. 依你的看法,现代的中国人如何问天主的问题?

3. 圣经作者们应用许多图像,来表达他们对天主的体验(比如:天主是我们的泰山、磐石等等),我用什么图像来叙述“我的天主”?
4. 从第四节综合各种宗教体验表里,你的体验比较接近哪一种?
5. 从弗洛伊德研究潜意识层面起,我们愈来愈感到人的心理结构确实复杂。个人和民族的心理结构,必然相互影响,甚至进而影响其个人与民族的神观,你认为你自己的心理特色,如何影响你的天主观?
6. 中国传统思想怎样影响我对“上帝”的看法?
7. 为什么很多人说中华民族缺乏很深的宗教感?(别的民族,譬如印度民族则似乎相反。)
8. 有人说我体验到天主,有人说我知道有天主,这两个说法有什么异同?是否能够证明神的存在?

注 解

- 1 E. Schillebeeckx, "The Authority of New Experience," *Jesus: An Experiment in Christology* (London: Collins, 1979), chapter, 1. pp. 30~64.
- 2 参阅: 谷寒松, "信理神学方法的再反省"《神学论集》73期(1987秋), 395~397页。
- 3 参阅: 谷寒松指导, 辅大神学院研究小组, 《知天与合天: 辅仁大学天主教同学对天主的认识与体验》(1983年), 107页。
- 4 台湾地区神学问题研究小组(TARGTI)编, 《台湾经济发展与生活品质, 研究工作中的报告 II》(1982年), 128~129页。
- 5 参阅: 《智慧篇》13:1~10; 另可参照《约伯书》38:4~37。
- 6 Hans Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung: Nachdenkliches zur Theodizeefrage* (Würzburg: Echter, 2000).
- 7 奥斯定著, 应枫译, 《忏悔录》(天主教上海教区光启社, 2001)。
- 8 参阅: 谷寒松, 《神学中的人学》, 第四篇第二章“人的性别”, 227~239页。
- 9 Hans Urs von Balthasar 主要相关“审美神学”方面的著作, 作者的主要思想, 在说明生活的天主, 以祂爱本身的美, 启示给人, 因此引起人最自由的接受与答复。
- 10 成世光, 《止于至善》(台南: 闻道, 1982), 5~7页。
- 11 董芳苑编著, 《台湾民间宗教信仰》(台北: 长青, 1980), 150~168页。
- 12 宗教辞典编辑委员会编, 任继愈主编, 《宗教词典》(上海: 上海辞书, 1981), 712~713页。
- 13 H. Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (London: Collins, 1980), esp. pp. 587~612: "The God of the Non-Christian Religions."

另参阅:

- 成世光,《天人之际》(台南: 闻道,1979),13~18页。
- 成世光,《止于至善》(台南: 闻道,1982),8~14页。
- 罗光,“中国对帝一天的信仰”《神学论集》31、33期(1977春、秋),77~103,399~417页。
- 房志荣,“儒家思想的天与圣经中的上帝之比较”《神学论集》31期(1977春),15~41页。
- 张春申,“中国人的气论与神学上的几个课题”《神学论集》53期(1982秋),341~368页。
- 傅佩容,《儒道天论发微》(台北: 台湾学生书局,1985),271~279页。
- 14 李志夫译,《印度通史》上、下册(台北: 国立编译馆,1983),有关印度各王朝宗教简介。
- 15 甘易逢编著《浅谈佛学》(台中: 光启,1983)。
- 16 马明远编著,《伊斯兰教》(台北: 沙特阿拉伯王国驻台文化参赞处,1982)。
- 17 R. C. Monk and Others, *Exploring Religious Meaning* (New Jersey: Prentice Hall, 1973), pp. 371~374.
- 18 布鲁格编著,项退结编译,《西洋哲学辞典》(台北: 华香园,1988二版),394~396页“Pantheism 泛神论”。
- 19 Paul Marceau 著,天放译,“基督信友对神的经验”《神学论集》37期(1978秋),315~332页。W. Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1984), pp. 79~87.
- 20 中国台湾主教团教育文化委员会编,徐锦尧主笔,《蜕变》(台北: 光启,1987),44页。
- 21 甘易逢著,明镜译,“意识奥理的七步骤”《神学论集》30期(1976冬),583~592页。
- 22 李善修,《天主教中国化之探讨》(台中: 光启,1976再版);张春申,《中国灵修刍议》(台中: 光启,1978)。

第二章 认识天主

我们愿意以五个步骤,来说明认识天主的主题。首先要标明认识的特色,之后,借一份具体的研究报告,来了解中国人如何认识天主?在这样的描绘中,我们会发现一个基本的问题:人在认识天主的过程中所关切的基本因素,就是所谓的类比,在这个基础上,人的思想是可以踏上所谓的天主论证之路的。当然,最后经过类比、心思的净化,人自然就能看到天主的奥秘,在宇宙内所留下来的痕迹。

第一节 认识的特色

一、从狭义到广义

在神学中的人学研究中,已经指出人在比较动态的状况中,具有五个幅度方面的关系:物质幅度,生物幅度,精神幅度,大我幅度,超越幅度,各有其内在的根源,五者互相渗透,彼此消长。

同样人的意识动力也包括五个彼此相互关联,而且各具特色的基本因素(经验、了解、判断、决定、行动)。

狭义的认识,包括了解和判断。了解就是明白,看清某件事物的真相,纳入理智的范畴,内在人的认识主体内。判断包

括了解和肯定(affirmation),简言之,判断就是认识主体中的一种肯定,把所认识的客体真相和认识主体,决定性地结合在一起。

广义的认识,意谓认识的主体,是在多幅度及多关系中去运作发展。人在面对相当抽象的事物时,仍然离不开时空框架的限制,同时当他在推论某一事理时,多少受到个人内在身体健康、心理情绪,以及外在社会因素具体环境的影响。换言之,如果有人在具体生活的历史过程中,颠沛流离,辛苦备尝,多少痛苦悲伤,残留在他的记忆中;在这种心理的背景下,绝对会影响他面对人生最终极关怀的大事,更会直接影响他对神的开放的态度。人没有体验到被爱的温馨,事实上他很难去享受无限神明的爱。

在从狭义走向广义的认识过程中,我们很清楚地看到认识包括理论与实践两方面的幅度,关系至为密切;是相互寓居,彼此辅助的¹。

二、从个体到共融

在传统理性主义思想中,思想家往往将个别主体,当作确定性主要的来源及标准。理性主义形上学的基础,是主体和本体。但在世界思想日趋多元化的今日,传统的以个人为中心的思想范畴,已经不能满足人类对整体的认识。更由于近代在自然科学、人文科学、哲学……等不同的学术领域的新发现,使得另一种思想典型愈加兴起²。

许多学者越来越肯定地走向较为动态的思想领域,在这个典型里,各种传统思想的主要因素仍然存在,相互会通、消长、作用。在如此的思想氛围中,认识不只是个别主体的行动,反而是休戚相关的、互为辅助的、分享共融的行动。职是之故,这个行动意谓着包含某种实践,所以现代的一些学者,以为认识

就是共融性的实践(communicative praxis)³。

三、从形下到形上

人的认识有不同深度的层面：自然科学研究五官中客体的分析。人文科学较深入研讨人内在的心理因素和社会关系。哲学寻找在科学形下所涵盖形上的根源及目标。形上学是追究宇宙万物的根本理由，从一切万物的基本上着想。换句话说，形上学就是探讨事物的永恒和普遍的学问。

自从康德开始公开提出反对并否认形上学以来，近代哲学除了士林哲学以外，几乎没有一派不对形上学采取某一方面的保留和怀疑。尤其是当代的新实证论，更是宣布了形上学的死刑。加上近代自然科学的进步，以及形上问题说辞的分歧，使得有些学者，认为这些有关探讨事物永恒性和普遍性的学问，变得相当玄妙。

事实上，近代自然科学以及人文科学愈发达，人类追求自我根源的渴望愈强烈。存在主义的产生就是明证之一。

上面我们已经描述：认识包含了解和判断，判断又是一种肯定。这种肯定必须要求一些证明。为了证明神的存在，我们不能用科学上的实验，因为神的问题超乎形色之上；我们也不能用数学上的公式，因为神是没有质量的。事实上，为了说明神的存在，哲学方面的论证最可靠。哲学的分类又以形上学为最高，形上学的理由也最恰当。因为形上学追求万物的根源，自然而然就上溯到造物之主⁴。

第二节 “知天与合天”研究的结果

认识上帝与人的成长过程密切有关。生活体验愈丰富,认识上帝愈清晰。上面的研究报告,我们选定人的感受供您作为参考⁵:

一、意见综合整理

在一般天主教的天主观中,您认为最难让中国人欣然接受的是什么样的天主?

根据青年同学们问卷答复,综合整理如下:

- 从虚无中创造万物,并和人有位际关系的天主。
- 三位一体的天主。
- 天主第二位圣子降生成人,成为我们的救主天主。
- 宽恕我们罪人的天主。
- 叫死人复活的天主。

为了让读者更清楚地了解,中国人最难接受的天主观念,研究小组取了三种对象不同、内容相关的问卷调查,综合列表如下,供您参考:

〔表四〕中国人最难接受的天主观念

| 优先次序 | 1977年 辅大学生 | 优先次序 | 1980年 辅大学生 | 优先次序 | 1980年 神学生 |
|------|----------------------|------|----------------------|------|----------------------|
| 1 | 我们是罪人 | 1 | 三位一体的天主 | 1 | 三位一体的天主 |
| 2 | 从虚无中创造万物并和人有位际关系的天主 | 2 | 天主第二位圣子降生成人成为我们的救主天主 | 2 | 叫死人复活的天主 |
| 3 | 天主三位一体的奥迹 | 3 | 从虚无中创造万物并和人有位际关系的天主 | 3 | 天主第二位圣子降生成人成为我们的救主天主 |
| 4 | 死后的肉身复活 | 4 | 叫死人复活的天主 | 4 | 宽恕我们罪人的天主 |
| 5 | 天主第二位圣子降生成人成为我们的救主天主 | 5 | 宽恕我们罪人的天主 | 5 | 从虚无中创造万物并和人有位际关系的天主 |

图表注解

- 1977年的辅大同学,对“我们是罪人”采取极大的保留态度,认为这是他们最难以接受的概念。但是三年后,1980年的辅大同学与神学生,对罪的感受,迥然不同,认为这是信仰内在的问题,并不是最难以接受的。
- 1977及1980的辅大同学与神学生,对五项最难接受的天主观,排列优先次序,相当不同;但对“三位一体的天主”却比较一致,认为是最困难接受的概念。

二、中国本位思想与基督信仰的结合

基督信息可以适应各种不同的文化,这是无可置疑的。一方面,牧灵工作者向人宣讲福音时,必须先认识对象,自我调整,才能与之接近,使之领受。换句话说,基督信仰为在某些人中深深扎根,碰到他们的文化,必会谋求融入。另一方面,浸润在当地文化中的人,碰到基督信仰,也必会因为某些冲突而有所挣扎、分辨、探索,从而创造出新的文化;也就是说,基督信仰所担负的使命,是成全各种文化,而不失本有之内涵与特质。

我们说过中国文化的特色,是重视以人为中心的伦理道德。这伦理生活的要求、道德的观念,要靠诚意、正心使之表现于生活之中。而如何达于化境,就有赖长期修养,获致人性内在的和谐了。面对这样的文化,带有西方色彩的基督信仰,如何融入,即是我们今日地方教会的课题。

在提出融合之道以前,我们愿将本研究所显示,中国传统中某些思想碰到基督信仰时,所产生的一些特殊现象,先以〔表五〕忠实地列出。

〔表五〕中国传统思想与基督信仰相遇的特殊现象

| 题号 | 题 目 | 人数 | 百分比 |
|----|--|-----------|------------------|
| 13 | 当您在生活中发生了深切无可明言的痛苦时,您的态度通常是怎样的? (3) 全心祈求天主 | 181 | 61.56% |
| 14 | 在您作重大的抉择或计划时,您心里的第一个反应倾向于: (1) 以自己的良心为主 | 191 | 64.97% |
| 15 | 一般中国人对神的概念是怎样的? (5) 赏善罚恶、降福消灾的神 | 143 | 48.63% |
| 22 | 在您向天主的祈祷中,您觉和谁较有来往? (1) 就是天主 | 148 | 50.34% |
| 25 | 您对天主的信仰是否影响了您的生活? (2) 稍微受到影响 | 201 | 68.37% |
| 26 | 您在生活中向天主祈祷多半倾向于: (1) 祈佑 | 191 | 64.97% |
| 30 | 您觉得中国人通常以什么态度来敬神? (1) 敬而远之 (2) 求降福消灾 | 32 224 | 10.88% 76.19% |
| 31 | 天主教所信仰的天主,您认为哪一方面的天主最能吸引中国人? (1) 藉着基督的启示而出现的伦理道德这一方面的天主 | 129 | 43.88% |
| 35 | 您所体验到的天主圣神,多半如何参与您的生活? (1) 祂光照我的心灵,呼唤我的良心 | 102 | 34.69% |
| 37 | “天主圣言成了血肉降生人间”,您认为是什么意思? (2) 天主的精神、能力降在耶稣基督这个人身上 | 83 | 28.23% |
| 44 | 天主教的教义中,您认为最难让中国人欣然接受的是什么? (4) 我们是罪人 | 100 | 34.01% |

注: 题目下带号短句为答案之一,右即回答该答案人数。

从〔表五〕中可以看出,在基督信仰下,中国思想中的几个特殊名词不断地出现,例如:良心、伦理道德、赏善罚恶、降福

消灾等等。这些名词都代表了中国文化的重要传统,年轻一代既然仍受影响,传扬福音时,就不能忽视。

那么,如何善用祖先的宝贵遗产,使能发扬基督的真道?有不少先进者已多方研究。我们发现可行的途径似是:先做概念的比较,如分析福音所说的“爱”与中国所说的“仁”,福音所谓的“圣神”与中国所谓的“气”等等的异同;再作思想的对照,就是探察基督信仰所云位格、启示、召唤与中国所云一体、和谐等等思想的离合点;然后,取用概念相同、思想相合的中国惯用语汇与象征,在生活实况中具体表达基督的思想与精神。

以上结论使我们想起,1976年出版的《建设地方教会草案》中,有一段宝贵的资料:

1. 透过天主的启示加强中国文化的天道信仰。
2. 以福音精神充实及圣化中国传统的人文精神和道德意识。
3. 融合中西传统思想之菁华,为世界开辟新机运。
4. 在社会快速工业化过程中,协助中国传统的道德观适应新的环境。

如此明确、具体的建议,使我们对地方教会的发展,怀有无限的希望。但愿所有天主子民,早日有此共识,进而携手戮力,使那美丽的远景能真正在我们的地方教会中实现⁶。

第三节 类比的道路

一个婴儿在未出生之前,在母胎孕育中,母亲的爱滋润他,包容他,孩子却看不到母亲;等他出生后,他才慢慢看到母亲慈祥的面貌。人也是一样,人在生活中被那无限的奥秘所包容滋润,但是人却不能直接看到祂真正的面貌,好像中间有一层布幕遮掩住,一直要等到死亡后,才能享见大慈大悲的天主⁷。

天主是绝对无限的，人如何能以思想来把握住天主？诚然，如《道德经》所云：“道可道，非常道，名可名，非常名”（《道德经》第一章）。

可见在有限与无限间有着一种张力，若要讨论这种张力，首先要看人表达意义和言语的关系。通常人们以下面的几种方法来表达意义和言语间的关系：

- 同义同声的言语使用法(univocity)

譬如说，“人”。我们讲：张三是北方“人”，李四是南方“人”，都是以“人”这个字来表达同样的事实。

- 同义不同声的言语使用法(synonymity)

譬如说“天”和“乾”指的是同一回事，但是并不同声。这类的字甚多，譬如：“地和坤”；“上帝和天主”……等。

- 不同义同声的言语使用法(equivocacy)

用的虽然是同一个字，但是表达的意义不同。如：“高”这个字的运用，能说：泰山很高，或是：高××先生。

- 类比法：

类比法是一种很特殊的方法，它内蕴着一种辩证性；是肯定，也是否定，稍微差强地说，是一种同义也非同义的同声使用法。这方法在通常的事上常常运用，也在论及天主的上下文中运用着。

的确，在许多人的感受上，天主的奥迹是抽象的、深奥的和不可言喻的。但是为了认识天主，最直接具体也是最常用的方法，就是“类比法”。什么是类比的说法呢？类比(analogy)包括三个因素：肯定、否定与卓绝的肯定。我们对天主的认知，应把三者集合在一起，在人有限的思想下，对超越人意念的那奥秘的认识，才算稳定。

人在宇宙和人的经验中，明了他的价值和美善，并肯定天主具有这一切美善。但人要否定哪些东西呢？我们应摒弃在宇宙和人生经验中有限和拟人之事，这些事物实在与天主奥迹

不相称,我们都应该否定。如此我们对受造物的性质作一净化;因为上帝具有一切受造物的美善,但是神所有的美善的方式,远远比受造物来得超越卓绝,天主内在的一切美善,都是绝对圆满无缺的⁸。

一、人世之间的类比

在常人生活平面上,这种类比的运用是常见的,譬如说:“泰山很高”,和“于先生的修养很高”,这两个“高”字表达的内涵,在某种意义下是相同的,但是从另一个角度来看又是不同了。前者是指在度量上的高,后者则指的是一种精神状态,在涵养上的深度。由此可见,有交合的部分,但是并不完全相同。

〔图六〕人世之间的类比



二、人与天主之间的类比

在论及天主的上下文中,类比的运用对读者来说也是相当熟悉的。由于天主是这样的绝对、超越,如此地充满动力和无限,是常新的、生命之源,人实在无法用任何词汇来完全表达祂。但是祂又是在人的历史中,藉着耶稣基督把自己启示给了我们。这启示的主,需要用一套言语来表达,来说明祂自己,来使信友们尽可能体会、了解、洞察天主的奥秘。在论及天主的上下文中运用这套言语,可分三个步骤,经过这三个步骤使人大概知道他要认识的对象究竟有何种面貌?这三个步骤就是:

1、肯定法(the way of affirmation)

肯定法是讲论这对象是什么！如天主是万物的创造者，所以祂和受造物必有相同点，否则，人无法对天主有认识的起点。（参阅若一 1:1~4；希 1:1~2）

2、否定法(the way of negation)

在肯定了祂是什么之后，马上又追加叙说：其实祂也不只是什么！这能以中国传统中形上学“无”的思想来表达⁹。因为受造物是有限的，天主是无限的，于是在某方面固然祂与受造物有相同点，但却没有受造物的缺陷和有限，这在描写受造物的观念中是无法说清的。于是我们说：祂也不是什么。教宗依诺森三世，曾在拉特朗第四届大公会议中（1215年11月11~30日）教导说：“在造物主与受造物之间，若指出相同点，应同时指出更不相同的地方”（DS 806）。

3、卓绝法(the way of eminence)

这是运用否定法后更积极的一面，意谓祂不但是什么，也不但不是什么，而且还超越什么。换句话说：祂简直是完全别的一位，是别的一种存有(totally different being)，是超过人们的想像、了解、推理的能力的，在祂面前人的言语显得十分多余，人最好只是朝拜和赞美。

梵蒂冈第一届大公会议，《天主之子》宪章中教导我们时所说的，就是卓绝肯定天主的至真至善至美：

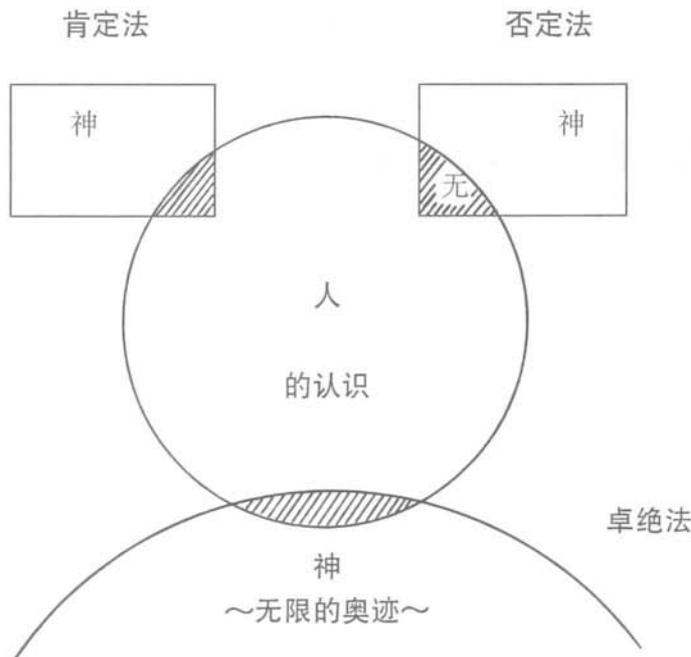
[有一个完善的天主，与世界不同]圣而公的、由宗徒传下的罗马教会，相信并明认：有一个真的、生活的天主，天与地的创造者，又是天与地的主宰，是全能的、永远的、无限的、不能予以彻悟的，在理智与意志以及在一切美善方面，是无限的；祂既是独一无二的、完全单纯的，是不能变的神体，那就应该

被宣称为：论事实本质，都与世界不同(有区别)，在祂自己内以及由祂自己，是至福的，且是无言可喻地超越在除祂以外所存在的、所能想像的万有之上。(DS 3001)

现在我们用一个例子，来说明上面三个步骤的运用。譬如：天主是真善美，这里用的是肯定法，因为人们多多少少都知道何谓真善美。这是人在生活中常接触到的。所以有此一说：天主是真善美，人们就从经验中给了天主一个轮廓。但是天主也不完全像人类想像中的那种真善美，因为人的知识是有限的，而天主的真善美超过这种有限，所以说：天主不是……用的是否定法。最后论及天主的真善美是绝对圆满的，完全超过人思想中想像的，这是所谓的卓绝法。

下面利用图表来综合说明类比法的意义：

〔图七〕类比法意义综合说明



三、奥迹

在详细地说明类比之后,自然就是碰到现代人们常用的一个词汇——奥迹(mystery)¹⁰。奥迹往往会给人一种神秘的感觉,是人所不能完全了解的。一般而言,不能了解,不能解释的就是奥迹。事实上,如此诠释奥迹二字的意义,就未免过于简单化,缺乏深入探讨奥迹最神圣的内在意义。

(一)从天方面来看

天主是奥迹,就是说天主的性质,是唯一绝对,超越万有的动态存有。天主的神能,无所不在,无所不能。祂绝不是人的有限思想、理智、意志所能控制、管理的对象。换言之,祂绝不是人所能面对的客体。天主是不用计划的、不可管理的、不能操纵的宇宙造物者。祂虽然是那么超越伟大,但是祂仍然自我启示,在爱的氛围里亲临于万物的历史中,去拯救人类,走向光明的未来。

(二)从地方面来看

在万物之中,有一种生生之德。这种奇妙的动力,催促着万物去追求更美好、更圆满的理想境界。人类不断地迈向进步和谐中,苟日新,又日新,日日新,人类永远生活在希望里。但是谁也不能否认,在这个世界上,仍然存在着一股破坏秩序、生命、未来的恶势力,它使人们濒临痛苦、绝望、压迫、不义、罪恶、死亡……等种种的不幸。我们也可称它为恶性的奥迹。它是阻碍人类进步幸福的头号敌人。

(三)从人方面来看

人往往以敬畏的态度,面对天、地的奥秘,那真是令人胆颤而又醉心的体验。但是当人们面对恶性奥迹时,也常有恐惧害

怕、无能为力的遗憾。人若是以信仰的态度，去接近天、地的奥秘，生活在爱的氛围里，那他才能真正地体验到天、地、人三者的至高奥迹。事实上，人愈接近这个奥迹的内层，愈喜欢运用神秘、奥秘、奥妙、奇妙、玄妙、神奇……的词汇，来表达他内心的无比震撼的感受。

奥迹不是人的理智思考所能完全剖析的课题，也不能完全容纳在人的理智推论中。这也就是为什么一般人，将奥迹了解为不可认识的对象的理由。奥迹不仅仅是一种神秘的体验，更内涵天主实际参与人类救恩计划的动态事实。虽然一般社会大众多用神秘、奥秘来表达他们的赞叹，但是我们认为奥迹二字，更具动态的幅度。奥迹是类比思想相当具体的应用表现。说实在的，人们在日常生活中，很少运用类比这个词汇，多半使用奥迹来表达对天主神秘的体验，其实奥迹二字，就已经是最好的类比应用了。

第四节 天主存在的论证

一、论证的基础

传统的实体形上学，主要探讨“是什么”，询问：人、生命、精神、神……究竟是什么？比较静态，不太容易表达世界上比较动态的一面。而且，实体形上学的出发点是哲学性的，而不是神学性的；乃是基于人的理智思考，以哲理为基础，而非以天主的启示为准绳¹¹。因为上述的弱点，许多学者越来越肯定地走向较为动态的“关系形上学”。这并不是意味着否认传统实体形上学的价值，而是因为思想典范的转变，神学家尝试从另一个角度解释天主的奥秘。天主存在的论证，基本上也如同现

代多数神学家所走的方向,采用实体形上学与关系形上学互相补充的说法。学者有许多的说法,我们概略地归纳为下列三种:

二、三种哲学性的论证

(一)存有哲学

譬如,我在所以有我,我的存有是一件千真万确的事实,不是抽象的观念,而是由直接的体验所确知的¹²。存有是理智生活的条件,也是感情生命的基础。所以认识论以“存有”为对象,形上本体论也以“存有”为主要内容。从事实问到原因。这是人人都有的基本思想路线。存有哲学所探究的是:为什么有存有物?他们为什么存在?论证的路线从果溯源到因:

1、宇宙论的论证

中国古代学者常称宇宙为天地万物,《易经》上所讲的宇宙变化,也就是讲天地万物的变化。宇宙是林林总总各种物质体的总和,当人们面对海阔天空的大千世界时,不禁要问,为什么会有存有物而没有虚物呢?事实上,人们惊讶地看到承认有存有物,但不了解为什么有?本来是可以没有的¹³。

Why are there beings and not nothing?

人的理智的确有限,我们亲眼目睹了各种存有物。但是我们也真的难以理解,那存有物所以存有的奥秘和力量。在如此的状况下,人只有以下三种可能的态度:根本不闻不问,信口开河地妄加否认,心悦诚服地承认宇宙有一个无限的奥秘。

2、目的论的论证

大抵而言,我们将万物称为一个宇宙,人们常会好奇地问,万物的繁衍不息、井然有序,到底为了什么?万物与宇宙的根

源,又是什么?为什么会是一个条理分明的宇宙,而不是一个混沌不开的宇宙¹⁴?

Why is there a cosmos and not chaos?

借着现代自然科学的努力研究,愈来愈多,愈来愈丰富的大自然真相,呈现在人们的眼前,真让人目瞪口呆。诸如:奇妙的原子结构,伟大的生命繁殖过程,中程或远程的目标。目的论论证的主要问题就是:难道这些秩序、结构、有目的过程,都是毫无理由,全属偶然的?目的论的答复是否定的!这些全不是偶然来的,而是有一个无限存有精心设计组合的。

(二)主体哲学

主体哲学的中心焦点就是:有认识的、有自由的、负责的人本身。和上面说明的存有哲学,最大的不同是:存有哲学特别注意人所面对的存有物;主体哲学特别强调有哲学思想者就是认识的主体本身。接下来,我们引用康德(Immanuel Kant, 1724~1048)的概念为例:

1、从纯理性批判来看

康德希望指出理性的更大作用,把它的地位提高到非纯粹的知识之上。他以为我们所获得的知识,都必然会受到感官狭径的歪曲。所以“纯粹”的理性,不从感官而来,并且是独立在一切感官经验之外;纯粹的知识生来就具有,不需要经验作为阶梯,它是天赋的心灵形式¹⁵。

康德的先验分析论,早已使任何学术性的形上学,成为不可能。接着,他在先验辩证论中,探讨一些支配推理思考的“理性概念”(Vernunftbegriffe)或概念时,遂正面攻击当时的理性主义的形上学,并且指出这种形上学的理性推论只是一种超验的表象(transcendental appearance)而已。它们是从一些虚伪的推理演绎出来的下面三个观念:宇宙论的观念,即作为

所有现象之总体的世界观念；心理学的观念，即作为思想主体之绝对统一体的自我观念；神学的观念，即上帝观念，以之作为我人所思想的一切对象之无条件的最后条件。

这些观念有其积极意义，它们乃是作为规范的认识原则，也就是说，它们在继续不断进展的思想中，推动我们趋近于绝对的统一系统，虽然我们永远无法达到这个目标。然而，思辨的理性无法找出这些观念的矛盾，因此神的观念仍是纯理性的理想(Ideal der reinen vernunft)，此一说法遂为“非理性形上学”开启了一扇大门，此种形上学企图证明自由意志、灵魂的不朽性，和神的存在皆是实践理性的要求和假定(postulate)。因此我们肯定地认为，神的观念，是纯理性的准则和理念¹⁶。

God as regulative idea of pure reason.

2、神是实践理性的要求和假定

人不能纯粹依靠理智的思考，正如孔子所说的：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思；无益，不如学也”（《论语·卫灵公》30章）。所以人常常会自问：我应该去做些什么？中国传统的哲学是先讲“行”而后讲“有”；欧洲传统的哲学是先讲“有”而后讲“行”，行是很重要的！人理智追求真理，意志追求道德；前者是知，后者是行。

实践理性，由字面看“实践”二字，是“去做”的意思。而做的行为，关系着人的道德、伦理问题。康德的实践理性批判，便是康德讲论的道德哲学。

康德的道德哲学，讨论的主题是“意志自由”、“灵魂不死”、“神的存在”，此三者是人切身问题，实践理性的重要条件，分述如下：

· 康德认为人的理性直接告诉人“应行善避恶”，此良心律是千真万确的，为实践理性的无上命令(categorical imper-

ative),人有遵守此良心律的义务。

- 但人有自由,虽然人的理性,明认此规律的存在,而人屡次故意地为非作歹,违背此规律。其原因,人有意志的自由,意志能决定做任何自己愿意做的事件,不管它是善或恶。
- 人既能遵守此良心律,行善避恶,或故意违背此“无上命令”,行恶避善;在道德的观念上,人应该负道义的责任,而接受“行善受赏,作恶受罚”的处置。
- 事实上,现实的生活,屡次见到违背良心律的恶人,安享福乐;遵守“无上命令”者,遭难受苦——此一现象,康德认为必不是事情的最后结果。换言之,现世生活的结束,不是人最后的结束,必在肉身死亡后,该有一个灵魂存在;此灵魂不死不灭,他要等候人现世生活后的最末裁判,真的受赏或受罚。
- 世人皆有良心律,此无上命令,不是来自普通世间的人,必来自至高无上的神。换言之,只有最高的神才能付给世上每一个人“行善避恶”的良心律。也只有此最高的神能或在生前、或在死后赏赐或处罚世间“行善避恶”或“行恶避善”的人们。故世间有一位最高的神存在着¹⁷。所以我们说,神是实践理性的要求和假定。

God as postulate of practical reason.

(三)精神哲学

1、说明

有的哲学家特别强调一切存有物质中的一体性。从古代以来,最普遍的主张,就是所谓的唯心论,认为一切最深的真相就是精神,也可以称为生命。宇宙的物体,不是精神体,但是不能说是没有精神。首先我们人就有精神,而且也可以说是精神体;其他物体的生命,也都具有精神的特色,不能一切以物质而

论。精神哲学主张，人不但是形体物，还是生活物。人对自己、对大自然还有认知的能力，有抽象观念、共相观念。人能自我反省、自我意识，可认知无形之理。

人的精神是由身体彰显而出，因为人的心灵和身体相互渗透。心灵的活动便借着身体的神经和器官进行。心灵思维的本质远远超越物质和时空以外。而且，人有自由，自由乃受心灵主宰，心灵本体便是自由，自由不受物质的限制，心灵也就是精神。中国儒家哲学传统，也肯定心灵为精神，理学家习惯称心灵为“神”。老子以“道”为无物，“道”就是精神。宋朝的名儒张载，更以为气的本体为神，神指的就是精神¹⁸。

2、坎特布雷总主教、安瑟莫的主张：假定存在哲学所肯定的实相

安瑟莫主教，是从信仰的立场推论，肯定精神充满万物之间，甚至包括人的理性思想概念在内。他认为：在人的概念世界中，有一个特殊的概念，它是比一切的概念更伟大更绝对的概念。这个概念，无所不包，更是无法想像的。因为安瑟莫的思想绝对肯定了精神的至高无上，自然而然，也就指出这个绝对精神本身的存有，是一个不可推翻的记号。他甚至认为“即使是愚蠢的人也确信”我们的思想中有这样的概念存在。

以上系统的论述，严格而论，虽然不是一项所谓神的存在的论证，但却是一个神的存在的记号。因为在我们的思想中，对天主存在记号的描绘，往往不是论证性的，反而是一种内在意念的呈现与表白¹⁹。

第五节 天主圣三(三一上帝)奥迹 在宇宙内的痕迹

按照以上的研究,我们发现中国人最难接受的天主观,就是三位一体²⁰。事实上,在不少基督徒信仰中,天主圣三的奥迹是相当抽象的和不可言喻的,并且和他们的实际生活很难拉上关系。但是三位一体的奥迹,无论人们如何不容易去深入了解,它总是基督信仰的核心²¹,也是最深的教理。我们依据古代教父们、中古时代神学家及灵修神秘家直到今日的宗教心理学家的研究心得,而尝试以象征图像来发挥圣三的奥迹。在下文我们建议如此解析:天主是爱,三位一体的奥迹就是无限爱的奥迹。在这无限爱的奥迹内,父是爱的给予者,子是爱的接受者,圣神则是爱的合一者。这父、子、圣神因爱而是一体的奥迹,就是人类历史的来源、推动力与目标。

这样的说法若还感到抽象,可从三方面帮助读者体验圣三奥迹在宇宙的痕迹:

一、从人与人的来往中

1. 给予者(父),接受者(子),礼物、恩惠(圣神)。
2. 个体的存在(父),双方的归属(子),结合为一体(圣神)。
3. 给爱者(父),受爱者(子),爱(圣神)。
4. 我(父),你(子),我们(圣神)。
5. 丈夫(父),妻子(子),孩子(圣神)。
6. 亚当(父),厄娃(子),亚伯尔(圣神)。

7. 亚当(父),亚伯尔(子),厄娃(圣神)。

以上的各种观点是依照各神学家宗教生活的体验和文化背景的影响而发挥的,但有不同的神学家从不同角度来看,而指出以上观点有其太物化的趋向或限度。

二、从个人内在的生命中

1. 人内在的三种官能: 记忆(父),理智(子),意志(圣神)。

2. 人内在的三种力量: 存有(父),认识(子),意愿(圣神)。

3. 人内在的三种行动: 精神(父),内在言语(子),爱(圣神)。

4. 人内在的自我意识: 内在的意识动力(父),聆听言语及判断(子),自由决定(圣神)。

5. 人的内心(父),人的身体(子),人的灵魂(圣神)。

人类文化宗教历史中,人人对内在生活敏感度不同,而有些人可从内在多元及丰富的因素比较容易想到天主圣三。

三、从宇宙万物中

阳 阴 合

1. 太阳(父),阳光(子),温暖(圣神)。

2. 烛焰(父),烛光(子),热(圣神)。

3. 树根(父),树枝(子),果实(圣神)。

4. 水泉(父),江河(子),滋润(圣神)。

有人主张中国古书中,也有三位一体的初步思想。比如我们借用佛家的“体、相、用”三种概念来类比性地讲论天主圣三的妙理²²:“体”指本体,佛家也称为“真如”,是指天主奥迹的根

源及事实,即是“父”;“相”指具体地在外在所呈现的形象,在基督信仰中指道成肉身的耶稣基督,天父的启示者;“用”是功用,指圣神在万物中的运作,换言之,是将天父及子内在化于宇宙万物中,也可称为氛围、气氛。这是一个年轻神学家值得参考的神学尝试。在近日中国基督宗教还有些神学家靠着《道德经》、儒家的传统及今日中西哲学交流的灵感等继续研究较为本地化对天主圣三奥迹诠释的可能性。

此外,要想协助身处中国文化下的同道们接受圣三的奥迹,我们认为同样也得了解他的思想背景、信仰历程及对天主特有的经验,使能按照自己信仰的方式,体会到奥迹中的天主圣三。

最后,我们要强调:理论的说明固然重要,最重要的还是如何在自己的生命中,去体验天主圣三的作用。毕竟外在给予的推理概念,只飘浮于人的意识中,对生命很难产生深刻的影响²³。

研究反省题

1. 我们认识行动的特色,必然影响我们对天主的认识。有的人倾向抽象性、理论性、演绎性;有的偏重具体性、实用性、归纳性。你认识自己的行动,比较趋向哪一种?
2. 今日的学术知识范围,愈来愈大,神学也在内。一个人不可能认识一切,所以彼此交换的需要,日益显著。你认为神学家,应该和哪一些学科和学者,密切合作?
3. 现代人强调学术科际合作,你认为在神学范围以内和以外,应该如何与别的学术,进一步地合作共融?
4. 你自己认为最难让中国人接受的天主,是什么样的天主?
5. 天主教的思想历史中,在认识无限奥秘的过程中,一直

强调使用类比法。为什么新教的思想家,大抵而言,不喜欢运用类比法?

6. 在你具体的信仰生活及神学思想中,你何时何地运用类比的思想?
7. 你认为天主存在的论证,哪一个论证的效果最大?哪一种思想类型,比较接近你的思考内涵?
8. 现代中国人,可能比较容易接受哪一种天主论证的类型?
9. 你认为在宇宙中那么多的现象中,哪一种比较容易帮助你认出天主真正的面目?
10. 虽然有那么多的论证,指出神的存在,但是为什么还有人怀疑神的存在,甚至怀疑人生的意义?

注 解

- 1 谷寒松,“信理神学方法的再反省”《神学论集》73期(1987秋),389~405页。
- 2 谷寒松,《神学中的人学》再版,第五篇第一章“神学史上思想典型的转变”,263~286页。
- 3 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status Theologischer Theoriebildung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1978)。武金正,《解放神学:脉络中的诠释》(台北:光启,1993初版二刷),第五章“寻找中国脉络中的解放神学”,第二节“哈伯玛斯(J. Habermas)的沟通行动论”,第三节“解放神学讨论批判和沟通的关系”。
- 4 罗光,《实践哲学》(台北:先知,1976),37~58页。
- 5 谷寒松指导,辅大神学院研究小组,《知天与合天:辅仁大学天主教同学对天主的认识与体验》(1983年),49~51页。
- 6 同上,57~59页。
- 7 C. Zuckmayr, *Der Rattenfänger* (抓鼯鼠的话剧)。
- 8 · 谷寒松,“天主圣三奥迹中的天主圣神”《神学论集》48期(1981夏),233~243页。
· 布鲁格编著,项退结编译,《西洋哲学辞典》二版(台北:华香园,1988),“Analogy, 类比”,51~54页。
· W. Kasper, *The God of Jesus Christ* (N. Y.: Crossroad, 1984)。
- 9 Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980), p. 214。
- 10 K. Rahner, “The Concept of Mystery in Catholic Theology”, *Theological Investigations*, Vol.4, pp. 36~73. W. Kasper, 同注8, pp. 128~130。

- 11 参阅：温保禄，《信神的理由》（台北：光启，2000）。
- 12 多玛斯证明天主存在的五种方法：1. 有行动；2. 有效原因；3. 不必然及必然的；4. 存有物不等的层次；5. 万物中的目的。
- 13 M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Anchor Books, New York.: Doubleday, 1959)。
- 14 希伯来文《创世纪》第一章第2节的 tohu-wa-bohu 就是“混沌”的意思，意谓一个“尚未组织的、尚未形成的最原始的状况”。
- 15 威尔·杜兰著，陈文林译，《西洋哲学故事》（台北：志文，1980），255~296 页。
- 16 同注 8，“Critical Philosophy 批判哲学”，137~140 页。
- 17 张振东编著，《西洋哲学导论》（台北：学生书局，1981），184~185 页。
- 18 罗光，《生命哲学》（台北：学生书局，1985），157~169 页。
- 19 同注 8，“Ontological Proof 存有论证”，385~386 页。同注 9，esp. pp. 130~139。
- 20 参阅：钟金星，“中国人该如何接受三位一体的道理？”《你们说我是谁》（上海：佘山神学院，1999），98~110 页。
- 21 Gisbert Greshake. *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997), pp. 244~266。
- 22 同注 20, 106 页。
- 23 谷寒松指导，辅大神学院研究小组，《知天与合天》，63~65 页。
谷寒松，“天主圣三奥迹中的天主圣神”，同注 8。

第三章 无神论

在上一章里，我们描写如何体验上帝的存有，也说明了人从体验走向认识神的大道。但是环顾四周，为数不少的人却正在走向相反的途径——无神之路，他们不认识神，甚至妄加否认，采取全盘否定的态度。如今我们必须面对今日世界日益流行的普遍现象——无神论，作一系统分析与反应。现在以三个步骤来阐述，首先说明无神论的主要形式，此后详细检讨无神论的起因，最后提出对无神论的反应与指正。

第一节 无神论的定义及形式

今日的无神论形形色色，从可有可无的态度到完全否定，甚至到攻击任何宗教信仰的立场，其影响之大相当惊人¹。它不只是毁灭传统的宗教信仰的道德原则，甚至妄想改造人性，建立新的秩序和价值体系。梵蒂冈第二届大公会议（1962~1965年），曾对此一问题，作了详尽的剖析²：

……无神论一词泛指极不相同的事实。有人公然否认天主，有人则认为人不可能对天主有所肯定；另一些人则尝试以绝不相宜的方式研讨天主，致使天主这问题根本失掉意义。又有许多人擅自越出了实证科学的界限，试图专靠实证科学来对天主有所说明，或者，反过来，拒绝承认任何绝对真理。还有人对人的价值，予以过分的夸张，致

使信仰天主一事,显得毫无意义;对他们来说,肯定人要比否认天主更感兴趣。更有人替自己捏造了一个他们所不愿接受的天主,而这天主同福音内的天主全不相像。最后,另一些人根本无意谈天主的问题,因为他们对宗教似乎从未感到任何不安,亦不明了何以必须注意宗教问题。此外,无神论有时出自人们对世间的不幸所做的强烈的抗议,有时却为了人们对某些人性的价值,极尽崇拜的能事,居然认为这些价值是绝对的,而将这些价值误认为是天主。现代的文明亦往往令人难以走近天主。这并非现代文明本身固有的恶果,而是因为这文明令人过度为尘世所牵连……

一、无神论的定义

按今日宗教社会学和宗教哲学,并在基督启示的光照之下,我们应区分和澄清下列几个名词所代表的意义。

〔表八〕无神论、有神论、反神论定义

| | | |
|-----|-------|-----|
| 无神论 | 不信 | 无宗教 |
| 有神论 | 信仰(信) | 宗教 |
| 反神论 | 反信仰 | 反宗教 |

有神论,在思想价值的平面上,视神为世界的创造者和天主。信仰,原则上是个人自由的态度,是整个人间最高价值的关系。宗教,这里所说的是狭义的宗教;是有神论和信仰在时空中的具体化、制度化。有神论、信仰、狭义的宗教,可统称为广义的宗教。

无神论,否定神;狭义言之:在他思想价值观中没有神的

概念。无信仰是对信仰的匮乏，缺乏对超越价值的奉献，和自由决定的关系。表达不信的方式甚多，我们将在下一段论及。无宗教主义是对宗教的匮乏；广义言之，无宗教主义包含无神论、无信仰和狭义的无宗教主义。

反神论，是以反抗的态度向有神论挑战；反信仰，是以一种反抗的态度向信仰挑战；反宗教，是以一种反抗宗教的态度向宗教挑战。广义的反宗教主义包括反神论、反信仰，以及狭义的反宗教主义。

二、无神论的形式

在比较详尽地研讨各种无神论的现象时，我们发现，每一种无神论都具有一个中心的思想观念。

（一）实践无神论

实践无神论是在实际生活上，生活得像一个无神论者。所以，纵然在理论上接受神存在的概念，但是，在他的具体生活上却看不见任何来自他信仰的影响，是一个有名无实的有神论者。在具体的生活上毫无影响：在我们生活、家庭、团体、国家、重要的决定上，从来没有正视过神的存在。所以神的概念在人生活的事件上，不占任何角色。实际来说：不论有神与否，人的生活依然故我。在这种生活形态里，天主实际上是死的，虽然在他的概念里，天主好似依然存在着。再进一步来看：这种无神论遍及今人的生活中，普及的程度实在令人吃惊，沉缅声色之娱，物质消费和享受的情态遍及各处。这是接近实践无神论的状况（见咏 10:4；14；53:2）。人依靠的不是天主，而是他自己的马（依 30:16）；信任的是他自己，而不是雅威的诺言（耶 17:5）。

实践无神论常常暗示着转向虚假、偶然、暂时的神像，如：

战争、富饶、政治权力、财富、名誉、发展……等等。这是一种内容中空的有神论，是在新旧约中先知们为了保全雅威唯一绝对的尊威，不遗余力所攻击的对象。从社会调查中看出，实践无神论可能与中国社会中的人文主义和唯物论有关。调查指出，人们今日的价值体系，依次是：家庭——幸福及安全——世界的和平——内在的和谐——舒服的生活……等等³。

(二)人文无神论

这类无神论的最基本态度，是以人取代神。为此，人从不给神留任何余地！有时也会成为一种反神论。人文无神论可由几个角度来说明。首先在理论方面：人根本不需要关于神的任何假说。在感情方面：他们主张一定没有神的存在，否则，世界上哪会充满着恶？卡缪认为若是在这情况下还有神存在的话，那简直是“荒谬之神”了！再由自由和权力意志方面看：一定没有任何超过人的神存在，所以尼采、萨特……等人的主张，人是自由与意义之本源。最后由伦理方面观之：如果神存在的话，无疑，人应对这神负责，那在这负责的行为内，就已包含了这人对自我的最深疏离了。于是，神是无法存在的。主张这种方法的有费尔巴哈，他以“人类即新神”的说法来强调这个论点。

(三)宇宙无神论

各种宇宙无神论，最基本的理论是一样的。它们认为宇宙（具体而言就是世界）是唯一的现实，除此以外，别无现实的存在，宇宙人类就是存有。宇宙无神论，我们以为在中国的思想史中亦若隐若现。譬如有人把宇宙、万物、神，浑然视为一体，于是万物皆“圣”，均具有“神性”⁴。精灵论、物质有灵论是属于这一类的。古今哲人中，能在斯多噶、王阳明、斯诺萨、黑格尔等人的思想里找到这些痕迹，而民间普及的印度宗教信仰、道

教的生及生命的核心观念里也有这种色彩。也有一些人想,世界上没有任何神明,一切都是物质,物质是唯一的存在,于是想取消任何非物质的因素。这一类的人是纯粹的无神论者。因为只有物质存在,生命没有其它的原理,没有任何神的干预。这一类的思潮,我们可以在古希腊的原子主义,及费尔巴哈……等人的思想中发现。

(四)理论性的无神论

他们以为世界上的一切,能够也应该可以由宇宙内的各种定律来解释说明清楚⁵。这种为人治学的态度,涵盖三个层面:

1、科学主义

以今日进步的科学研究为主,说明大自然、人的存在、生命的种种现象。他们认为,除了五官所能接触的世界以外,没有其它值得人类重视注意的事物。弗洛伊德将宗教视为人类基于心理的需求所产生的观念,就是例证之一。

2、封闭的理性主义

封闭的理性主义认为理性是人类认识的唯一泉源,感觉认识中的感觉,只是含混而迷糊的概念。譬如笛卡尔,就是以数学原理为基础,采用演绎的方法。简言之,封闭的理性主义,是把知识局限在人类利用概念及推理的特有思想方式上,并且把这种认识,视为一切认识及一切存在的最高标准⁶。

3、不可知论

这是一种哲学主张,认为超感觉之物是不可知的;因此否定形上学成为一门学问的可能性,更否定神的可知性。不可知论并不否定在人类的经验领域之外,可能(甚至可以想像)存有某物,然而(对人类的心智而言),一个(超越的)存有物存在,尤

其是人们对它的本质之确实认知能力却被否定。因此人类知识限制在这个物质世界中,对于超越者的知识,由于无法体会类比知识的可能性,充其量只能留待非理性的直觉、感受或“信仰”去解决⁷。

(五)政治无神论

在人文无神论中,那些力主若神存在,则与人的自由、权力意志或人的伦理上的圆满有冲突的学者,有朝一日取得政权,统治国家时,一定强有力地攻击宗教和神。

(六)虚无论

着重对人生意义的追求,人生虽不是浮萍,但是却有一份浓郁的飘浮和空虚的感觉。正如古波斯诗人罗拜杰中的句子所云:“茫然入尘世,如水向前流,不知缘何来,不知水源头。茫然入尘世,如风之吹颭,掠过沙漠与大荒,不知复吹向何方?”他们否定人生意义,甚至抛弃对人生意义的追寻,这就是我们所说的虚无论(nihilism)。但是必须澄清的,那不是有神论者的空虚感。有神论者的空虚感是宗教成长过程中必经的阶段。

虚无论者,否定了人生的意义,等于把人扔进虚无迷幻的深渊大海中,甚至走向绝望失落的途径。生活在极端的悲观主义里,否认一切人类在人生旅途中所依靠的无限大能。当然在芸芸众生中,我们很难去清楚地分辨谁是虚无论者,在学术思想界,亦复如此。但是我们绝不能掉以轻心,因为这股思想逆流,已为人类带来了莫大的误导作用。

第二节 无神论的起因

整体而言,无神论并不是原来就有的,而是由于各种错综复杂的因素所造成的。其中最重要的原因,就是人们对于宗教,尤其是在某些地区,对基督宗教的误解蔓延而成的。因此有信仰的人们,对无神论的产生,的确负有不少直接或间接的责任。信徒对信仰生活的忽视,对教义所做的虚妄诠释,或者是自己在宗教、道德及社会生活上,没有做出好的榜样,处处都会使未信的人们产生怀疑甚至妄加否认神的存在。

其次有政治上的、理智上的、心理上的、哲学上的,也有神学上的原因,这一切起因在今日已经不是个别单纯的存在着,却都是混合而且彼此掺杂着。下面我们试从各方面来说明这些起因:

一、神 话

首先,神话能是无神论的起因之一。在历史上我们观察到一件简单的事实:许多原始宗教的教主们,是以一种非理性的或是过分拟人化的方法,来把神介绍给同胞。有时这些现象不只是在原始宗教中,在别的宗教中也有,甚至在中国远古的宗教神话故事中也看得到。于是生活在这些宗教境遇中的知识分子开始考虑了:这些神话真实的成分有多少?或者只是一些用来控制群众,恐吓儿童的故事和恶梦?在这种情况下若走到极端,这一群知识分子在否定那些非常特殊的神话,连带的也将神的存有,一并否定了。于是神话成了无神论的起因。

二、极端的一神论主义

基督徒的信仰,基督徒的神,虽然和神话描写中的神全然不同。但是在基督徒的文化中,新旧约中的一神论,在某种形式下,好似接近上面说过的那些外邦人的神话!这现象使得有些在精神生活上非常高超、纯净和细腻的人,否定了基督徒的天主观和宗教制度⁸。这也形成了无神论的起因之一。

三、知识和信仰的区分

无神论更深远的起因,似乎是蕴涵在中世纪末叶对于信仰和知识的区分中。当时认为知识最确实的形式,是来自客体本身的显明性。信仰虽然也是理智的行动,但并不是最确实的,因为它缺乏内在的明显性,它靠的只是天主启示的权威而已。信仰的内容,因为是奥迹:像三位一体、降生、恩宠……等等,所以没有清晰明显的可能。一个人的理智能接受这样的信仰内容,是因为天主也向他显示了祂的权威。因此圣多玛斯说:“除非人的理智看到某一信仰是应该相信的,理智无法接受。”⁹

在传统的信证神学中,在信仰行动前先要了解一些因素。这一连串的因素是基本神学的主题,譬如:历史性的启示有无可能?若是可能,是否可信呢?耶稣基督是天主的使者吗?祂的宣讲和奇迹在历史的平面上能证明吗?圣经又是怎样的一本书呢?……等等诸如此类的基本问题。对这一类问题的知识,只能说是伦理性的确定。信仰是绝对确定的,因为是恩宠通过意志而影响理智接受¹⁰。所以在信仰的层次上,理智是意志的俘虏,这只是因为在意志上有“虔敬愿意信仰”(pius affettus credulitatis)的态度¹¹。

在这些分析下的结论是：根据多玛斯的思想，在信仰的平面上，理智从他们已内在的本性中疏离了，所以信仰和理智好像是对立的。这理论深远地影响以后数世纪，直到今日。这对立使得理智要求着得到自身的独立自主，这倾向导致科学的发展，这发展在有的人的思想中走向极端，于是成了否定宗教和信仰的意义的人文科学主义。这又是一种无神论的起因。

四、生活的经验

人在世界上生活的各种经验，也会是无神论的起因之一。首先是一种相对和暂时的经验，毕竟是否真有一个超越的奥秘？这经验是否是确实的？不会是一种主观主义吗？有时候人对自我的体验倒像是被织入一个大的宇宙或大自然有机体里，他觉得自己这样就是圆满的和被珍爱的，他也不觉得在这有机体上之需要有一个天主。但是另外有一些人，他们却有着完全不同的经验，他们也认为自己的经验是相当确实的。究竟哪一种人的经验才是真确实的呢？可能无神论是相当正确的，可能黑格尔的精神发展辩证法是真实的。

基本上，人的经验是无法完全解说的。对在人类生命中这种不能完全解答的问号，我们岂能就简单地以“神”一字了结？或者是我们应该对这种人类天性中的奥秘完全地肯定及尊重？对这问题海德格尔的意见是：对于人本质的定义，永不能是一个答案，而只能是一个问题¹²。

其次是一种矛盾、纷乱和分裂的经验，在人的生活中，人常面对着三种问题：在存在平面上对于病痛和死亡的困扰；在精神平面上对于荒谬无意义和孤独的困扰；在伦理平面上对于罪和罪恶的困扰。在这一切问题前人觉得恐惧和焦虑。这恐惧和焦虑能使一个人完全失望。于是有人问：“若是有天主，祂怎能如此忍心地让人类历史中发生这一切不幸？祂怎能残酷

地让人肩负这沉重的生命担子呢？”最后，结论就出现了：

“神到底是不愿意，还是无能力阻止恶的发生？如果祂无能力阻止，那祂就是无能的；祂若有能力加以阻止而不阻止，那祂就是邪恶的。祂若能够阻止，而且愿意阻止恶的发生，世界哪里来的恶？”

这岂不是引出了无神论的逻辑推论¹³。

接着我们要论及的是一种责任和自由的经验。若是没有神能把人从不幸中救出来，人就得自己掌握住他的命运和将来。这种自由是不允许任何一位像立法者一般的天主来干涉和限制的！也不允许要求人要交出一份良心的帐目。如果神是实有的，人对世界的责任就消失了，也毫无内容了。不少人在放弃宗教的当时有着一种体验，他们经验到自己好像是从一种压力中被释放出来。这释放使他对这世界有了一种新的约定，是自由和责任感的约定。

最后，在人的生活中还有一种怀疑论和不可知论的经验，这经验也能使人成为一个无神论者。这经验的来源是因为在世界上对立多元的思想潮流日益增加，在这些多元的哲学思潮、生活方式、价值系统之前许多人无所适从，对这新兴的多元意识无法抗衡，于是，只有从这时空及思潮中退出。所谓的退出就是力主怀疑论与不可知论。这退出究其根源，多多少少受到结构主义和科学主义的鼓励和支持，因为结构主义是想在世界内在的系统和结构上发现其最终意义。而在今日，极端的结构主义，在哲学方面，有关神的超越现实是以怀疑论和不可知论的观点来解释。科学主义却使人把注意力全部集中在有形的、可见的、可感觉到的，以及已显出的世界中。于是在怀疑及不可知的论点下，无神论就如此形成了。上面介绍的都是生活的种种经验中引起的无神论。

五、政治因素

政治因素也会引起无神论的产生。由于圣经的启示和希腊人对于真理和知识的探索,基督徒们发展了今日的科学精神。由于有这种科学精神,才产生了今日的文明,和与它有关的一切。例如复杂的社会大机构,经济权柄和生活的奢侈……等等。基督宗教的国家借着这种科学精神及勤奋的工作,发展得很快,且日益茁壮。早在几世纪前,他们已经利用其它国家民族的资源来发展自己的国家,他们运用高压的手段为的是得到这些资源。所谓的高压是包含着不公正、屠杀、利用、暴力、镇压、以及贬低当地的知识分子……等等不光明的手段。

在这情况中,基督徒们建构了一些天主的假面目,这事实,以宗教社会学的观点来看是最自然不过的了。他们这样做,为的是给这些不公正的社会结构一些合法的气息! 今日有一些我们用来传播福音的框架,即和那种使人无法接受的社会秩序紧密地结合在一起。就是这样,问题发生了: 因为基督宗教的国家为了统治上的便利,塑造了神的一些面貌,并且在这框架中宣传着福音。

为此,如果有人叛乱,反对政府和国家,他同时也背弃了基督徒的神。那我毫不觉得惊奇,因为在这些国家中,神的真正面貌已经被统治者歪曲了! 他们为了掩饰自己在政治结构上的不公正,无法不创造一些神的假面貌来自我辩护。他们不断攻击宗教的原因实在是来自这类政治性的宗教缘由,他们在当时情况中认为: 宗教是属于意识形态的上层结构,是能过去的,是来自人类所受到的疏离压迫,在这种疏离过去了之后,宗教也该有个结束了。于是无神论就如此产生。

六、深隐的因素

若是论及导致今日无神论产生的最深隐因，绝不是在于教义上、政治上或是社会上种种因基督徒的有罪或是错谬态度的后果。在我们深入探讨后，恍然大悟。原来，对犹太主义和基督主义怀有最深破坏性的，莫过于唯物或是唯心一元论，它们是从内在彻底地相反犹太基督徒的神观。梵蒂冈第一届大公会议的《天主之子》宪章，对“天主”有着如下的教导：

有一个真的、生活的天主，天与地的创造者，又是天与地的主宰，是全能的、永远的、无限的、不能予以彻悟的、在理智与意志以及在一切美善方面，是无限的；祂既是独一无二，完全单纯的，是不能变的神体，那就应该被宣称为：论事实论本质，都与世界不同（有区别）。在祂自己内以及由祂自己，是至福的，且是无言可喻地超越在除祂以外所存在的，所能想像的万有之上。（DS 3001）

这是我们信仰中的神观不可缺的内容。这内容在它本身具有着一种张力，这张力是天主的绝对超越，超越得与受造物如此截然不同的张力。天主是绝对超越的，受造物却是如此的偶然、有限。在人的思想、伦理道德及信仰生活中，人不容易将这些张力整合，反而更易于走向任何一种唯心或是唯物的一元论。确实，在一元论中，逻辑系统是比较容易建构起来的。理论的架构也比较明显，通传起来也比较容易。这种一元论才是我们信仰上的威胁，它似是而非的面貌，使接受的人走向无神主义。

在古今哲人中，主张唯心的思想家有：巴美尼德斯（Parmenides）、伯罗汀（Plotin）、斯比诺萨（Spinoza）、王阳明、费希特（Fichte）、黑格尔（Hegel）……等等。

主张唯物的思想家有：古希腊原子论者、麦特利（La Met-

trie)、费尔巴哈(Feuerbach)、狄德洛(Diderot)、巴克宁(Bakunin)……等人。

第三节 对无神论及虚无论的反应

在介绍了各种无神论的形式,以及形成无神论的主要起因之后,我们现在要进行的工作,是设法了解那些反对无神论的主要意见。在这些意见中他们试图从各方面去消除反抗有神论的主张。包括:从宗教社会学、深度心理学、科学主义、对恶的经验、人文主义、政治经济的不正义、虚无主义、不可知论、怀疑论……等等。

我们承认,我们无法以有说服力的、具有内在明显性的合理逻辑论题,来剔除无神论。我们也没有积极的、令人信服的、合理的明显性,去澄清无神论的论点是站不住脚的。因为最后无神论者之所以选择无神论,是基于一种基本抉择。这种抉择并没有办法以合理的内在明显性来反证的。

事实上,有神论毫无用武之地,也不能反证。马丁·布伯(Martin Buber)的故事把这事表现得很清楚:一位博学的启蒙运动者听到 Rabbi Levi Jizchak of Berdithcev 的消息,便去拜望他。当他进到拉比的房间时,听见他一面走一面在沉思中说:“但是,祂毕竟是真的!”(他是在讲着他信仰的真理)。那位学者听到这话就颤抖着,拉比转向他,非常平静地说:

“我儿!那些梅瑟法律的学者,那些你笑过他们,认为他们在你身上浪费不少唇舌的人,他们实在无能把天主和祂的王国放在你面前的桌子上,老实说我也不能。但是,请考虑一下:可能那是真的!”¹⁴

面对如此严肃的问题,我们必须再次声明:在第二章“认识天主”的阐释中,我们竭尽心智地表达出,人透过理智,能够

认出天主是绝对存在的。信仰符合人对自己最深和最彻底的询问。对天主的信仰是一种绝对个人的、自由的、不可追悔的、负责的向生活的天主圣三完全投顺和献身。这投顺和献身,包含着一种完全的信任,是一种超过理性的全然信赖。于是,更好说我们在这里,是解释我们对天主的体验。在历史批判思想的光照下,面临着虚无主义、不可知论及怀疑论,我们接受一个事实,这事实是:从人的体验看来,对于信仰本身,人的理性不能要求一种内在的明显性,和有说服力的基础。我们接受这个现实:人类存在的本身,实在是大有问题的。

另一方面,我们能从超验法(transcendental method)指出:绝对的怀疑论、实用主义,或是康德的“批判”,把人的认识及决定狭义地限制在直接、可感觉的经验中,而否定了他自己在人类意识动态上的能力。这是人类在认识上最内在的结构,它包含着一种隐密的需要。人需要有形上能力的可能。就是说:在理智上,人的理智能有行动,是先假定都有一个绝对基本的普遍概念:就是“是”(即:存有)。在意志上,人也需要有一个绝对的价值,作为标准。否则,难以对一个有限的价值,作一个决定。这是所谓“有形上能力的可能”的需要!至于是否把这两种假定当作一个现实,那是属于人自由选择的范围了¹⁵。

在梵蒂冈第一届大公会议文件的光照下¹⁶,我们经过反省作出具体的结论如下:

- 人类的知识是有能力从偶然的现实中得到客观和需要的真理的。借此能到达一个批判的实在论,但是并不是所有的人都能够借这能力而到达。进而言之,人能合理地指出“万有真原”——上帝的存在。祂是人类最高价值的根源和标准。

更具体的有神论的假说指出信仰的合理性。这假说能表达在下述几个简短的形式中:

- 若是天主存在,对于充满问号的人类,存在的最终来源

已经不成问题了。因为天主是一切存在的基础，是存在本身。

- 若是天主存在，那么人类存在的现实就是相当有把握的。天主是一切现实最终的堡垒。
- 若是天主存在，那不断发展的现实就是不会没有目标的。天主就是它们最终的目标。
- 若是天主存在，那出现在存在与不存在的边缘上的世界现实，就没有归于虚无的危险。天主是所有存在现实的本身。

在这假说的背景中，我们能更进一步说：

一、在积极方面

1. 天主的存在能给人类的生命一种最内在的合一与认同，这能攻破所有虚假和死亡的威胁！因为天主是人存在的最终和绝对的泉源。
2. 天主的存在应该给人类生命一个最终的意义，相反空虚、空无、无意义和荒谬的威胁。因为天主是人存在的最终意义。
3. 天主的存在应该给生命带来一种益处和价值，排除一切罪恶、毁灭、消失的威胁。因为天主是最终的价值，拥有人存在的一切希望。
4. 天主的存在是这样的：
 - (a) 祂不为时空所限制。
 - (b) 祂并不像一个自然神论的天主，高高在上，远在世界之外，就像一个绝对对立的“东西”一般。
 - (c) 祂是绝对超越和内在的，无限和绝对的存有，但是却出现在有限和相对的现实之中。
 - (d) 是一切中最真的事实：在最极致的意义下，祂是“万有天的核心”。

二、在消极方面

1. 天主的存在指出所有的现实：无论是我、是宇宙、是社会，都无法与其根源一致。
2. 天主的存在指出：有限的现实本身不能当作自己的基础，也不能说明自己的意义和目标。所以无论在本质上或在存在上，它都需要一个绝对和最后的基础、意义和目标。

三、信仰的步骤

1. 是属于位际的平面。在这平面上不只是有客观的理论判断，也有价值判断。这些价值判断假设包含着潜意识的评价、本能的驱使、价值的倾向、兴趣……等等。
2. 包括整个的人。
3. 是非常合理的，因为是基于人类存在的可疑点。在今日，我们应该找出引起争论点的可能性。
4. 是一个过程。不断地由不信走到信，从迷信到信任，由怀疑到安全，从理性主义到完全信任地向绝对超越的奥迹开放。
5. 接受信仰上的挑战。

由上文对无神论的探讨，无形中对于我们自己的信仰有着一种挑战。这挑战也可当作读者们研究反省之用¹⁷：

1. 我们需要一个批判性的自我反省，我们应当自问：
 - 我们对天主面貌的了解(描绘)是否是成熟的？我们能不在人类的理智前面合理地解说祂？
 - 我们的生活是否真实地证明了天主的存在？无可推诿的一事实是：不论基于多少其它理由，如在政治上、伦理上的、社会和经济上的……事实上，基督徒是引起近代无

神论的原因之一。

2. 为了要在理论上回应无神论,我们需要知道无神论的理由、起因和形式。
3. 我们需要有内心开放的态度,因为之所以产生有神论和无神论两种不同的基本态度是基于人的基本抉择!这一类的事无法仅以理智的辩论加以解决。
4. 我们更需要有一个谨慎的鉴定:与各种无神论,不论是交谈或是合作,一定是有意义的吗?问题在于应当如何准备?而且决定是在什么条件下,在哪一个层次上进行交谈和合作?

总而言之,我们针对虚无论的反应,是肯定事实的意义,和人生的意义(life is good)。面向无神论,我们绝对肯定神是活着的,而且神也是绝对无限的爱的奥迹(God is love)。

研究反省题

1. 说实在的,在我的生活中,是否有无神论的现象呢?
2. 在我们今日的中国社会上,哪一种无神论产生的影响最大?哪一种是比较少看到的?
3. 有不少人主张某一种的无神论,我们不敢说他们完全错了,你认为他们在哪一方面有道理呢?
4. 如果无神论在某一方面有道理,为你个人,或为信仰团体(教会),会带来什么样的挑战?
5. 和各种无神论者交谈时,你认为应该具有什么样的态度?
6. 请你反省,在你认识的人当中,他们对神的态度如何?

注 解

- 1 · 李震,《人与上帝》(台北:辅仁大学,1986),1~44页。
- 谷寒松,“无神论与基督徒”《神学论集》30期(1976年冬),475~491页。
- W. Kasper, *The God of Jesus Christ* (N. Y.: Crossroad, 1984), pp. 16~46。
- H. Küng, *Does God Exist?* pp. 189~424。
- C. Fabro, *God in Exile: Modern Atheism* (Westminster, N. Y.: Newman Press, 1968)。
- H. De Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* (N. Y.: The World Publishing Company, 1950)。
- 2 《论教会在现代世界牧职宪章》,19~21号。
- 3 Wolfgang L. Grichting, *The Value System in Taiwan 1970* (Taipei, 1971), p. 351。
- 4 请与本篇第一章第四节有关泛神论的解说相互对照,观念必能更加清晰深入。
- 5 每日新闻科学记者合著,叶松龄译,《向神挑战:改造人类生命的科学》(高雄,1974)。
- 6 布鲁格编著,项退结编译,《西洋哲学辞典》二版(台北:华香园,1988),“Rationalism 理性主义”,445~446页。
- 7 同上,50~51页。
- 8 J. A. T. Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press, 1963); L. Dewart, *The Future of Belief: Theism in a World Come of Age* (N. Y.: Header and Herder, 1966)。
- 9 S. Th. II. II., q.1, a, 4, ad 2。
- 10 S. Th. II. II., q.2, a, 9, ad 3。
- 11 De Ver., q.14, a, 1c: III. Sent., d, 23, q.2, a, 3, ad 2。
- 12 M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Anchor Books, N. Y.: Doubleday, 1959)。

- 13 曾仰如,《宗教哲学》(台中:光启,1974),125~139页,“无神论的证据”。
- 14 Buber, M., *Works* (III, Munich-Heidelberg 1963), p. 348。
- 15 Lonergan, B., *Insight: A Study of Human Understanding* (N. Y.: Philosophical Library, 1964)。
- 16 DS 3004~3005。
- 17 《论教会在现代世界牧职宪章》,21号。

第四章 神学研究方法提要

任何学术工作，都有它固定的领域和特殊的属性。每种学术领域内也都有它本有的规律和发展的步骤，有时强调归纳，有时侧重演绎。天主论当然也不例外！在这一章里，我们比较具体、清晰地说明，本论释的思想脉络，以及资料结构的基本动机。虽然方法是为了达到某种目的所进行的方式和步骤，但它并不是最重要的问题。可是在现代的思潮中，也应该注意方法的运用，正如孟子所说：

离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆；师旷之聪，不以六律，不能正五音；尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。（《孟子·离娄上》一章）

我们了解，在思想发展的过程里，本身已经涵盖思想内的基本和先验的因素。换言之，人之所以能够认识和描述天主的奥迹，是因为人们已经拥有具体的体验、特殊的人生观、肯定的信条，和行动实践的计划。基于以上的理由，天主论也以如下的步骤去阐释神的奥迹：首先我们提出一些神学方法应该涵盖的幅度，其次再详细地介绍理论与实践的相互关系，进而说明本论前后五篇安排的内在结构。

第一节 方法中的幅度

一、普世性本地化¹

(一)普世性神学就是天主的知识

普世性神学就是天主的知识。在客体的意义之下,天主的知识是指以天主为对象的知识;而在主体的意义之下,则指天主自己所拥有,且又借着圣宠传授给人的知识。天主将自己启示给人的时候,祂的启示方式是适合每个人的情况的²。反过来说,也就是因为每个人的形体和心灵体验大不相同,所以基督徒都有自己的神学思想和对上帝的体验。哪里有基督徒反省自己的宗教体验,那里就有基督徒在发挥自己的神学思想。

但是基督徒的神学工作者,必须在研究神学时,把握以下三项重要的因素:

1. 站在学术平面上,坚持启示真理的精义,也就是实证神学的工作。研究圣经与教会内各种文献,提出符合圣经、训导权所肯定的信仰内容。
2. 运用推论的方法,追根究底,逐步推向比较系统化、连贯性的论释,了解、说明在实证神学工作中,所定断的信仰内容。
3. 具体地运用所认定的信仰内容,真正地落实在现代的社会中。信仰生活化,生活信仰化,是最后的努力方向,做盐做光,影响社会,改善社会。

任何神学工作者,在发挥个人神学思想时,应该注意以上的三个基本因素,否则难免会误入歧途,造成不必要的误导作用,不可不慎。

(二)仿效和适应

本地化基督信仰每传到一个地方,通常都要经过两个阶段:仿效和适应。由仿效到适应,是显示地方教会逐渐成熟的象征。所谓适应,就是教会本地化的问题。其实教会本地化,从有教会以来就在每个不同的时空中展开,在希腊地区形成希腊化教会,在罗马帝国形成罗马教会……但在历史过程中,由于教会中人为的缺失,在某段时间内似乎丧失了这个重要的特性。直到梵蒂冈第二届大公会议,教会本地化才再度受到各界的重视³。最近几十年,各地方的教会,在本地化的努力上,都有了相当令人鼓舞的成就。

中国教会最近也体验到神学本地化的重要性,地方教会的各界人士,在不同的领域中积极地努力参与,透过中国的语言文字、固有观念、传统思想、风俗习惯来表达教会的共同信仰。今日中国的思想,包括大文化和副文化两个层面,如何运用传统的一体范畴、阴阳互补、心善论、良心观、天地人三才以及天下为公的和谐模型,去具体地配合普世性的三个神学要素,是值得重视和努力的工作⁴。如同一个人的人性,是存在于一个具体的人身上,又如同中国文化是具体地存在于次(副)文化中。同样的普世的方法,应该落实在具体的地方性基督徒的反省中。更实在地说,是落实在个人和社会的现实生活当中,这是我们相当强调的方法之一。

二、交谈共融

在今日的社会和世界中,交谈(dialogue)已成为普遍使用的常见词汇。交谈二字,一般而言,是指人与人之间语言的交往,也是彼此认识的首要条件。借着交谈,人们相互共融、给予、接受。交谈也因着主观客观的条件,有了不同的发展深度。

最高的境界是在共同的行动中彼此尊重,将个人的思想、体验、目标毫无保留地通传给对方。至于信仰上的交谈,所指的是基督宗教各教会间,彼此分享对基督信仰的理解、表达、体现而谋合一的行为。基督徒们在从事神学思想工作时,要特别注意各方面的交谈。梵二以后,教会曾举办了多次的研究会议,专家们也发表了相当丰富的著作报告,提供我们研究参考,更可以在梵二有关的文献中,找到共同的指南⁵。

(一)与社会交谈

社会包括经济、政治和文化等生活。真正的交谈,不只是在语言、观念方面认识社会的概况;更进而要求整个人对社会抱着无限的关注,具有挑战性的投入,全心全力的参与,甚至共同的付诸行动,和平而具有建设性地从事社会的改革工作。神学工作者,如果热心参与社会生活,了解社会的发展实况,那他所从事的,就是实在的场合神学(contextual theology),使神学能够真正地适应某一种特定境况,譬如社会状况、政治状况;也进而能够提出完全符合基督福音精神的主张,影响社会,引导社会。例如:美国主教团和一些其它国家主教团,最近所发表有关和平、正义与经济发发展的牧函,对各国社会造成了相当正面的影响⁶。

(二)基督徒之间的交谈

生活的上帝,经过人具体的行为说话。上帝也经过人的有限,甚至分裂、敌对的行为讲话。如果从这个角度来说,基督徒十六世纪以来的分裂现象,也不是完全排除在上帝无限爱的奥迹以外;从某一方面来说,也具有它特殊的神学意义。事实上,不同的基督徒团体,在四百多年的漫长岁月里,养成了一些习惯,也发挥了一些思想的基本倾向,具体地在教会生活中表达出来。今日的基督徒,在从事神学的工作思考时,就不能不针

对这一个具体的事实,作更多更深的交谈。在一个信仰基础上,却有多元化思想的发展,我们更应该加强彼此认识,善意地进行沟通。

在交谈中彼此以同等的地位相处,明智而有耐心地进行沟通的工作。在完全和谐、合作、兄弟友爱的气氛中交谈,正如圣保禄宗徒所说:

凡事要谦逊、温和、忍耐,在爱中彼此担待,尽力以和平的联系,保持心神的合一。(弗 4:2~3)

唯有如此,才能促使全体基督徒之间,兄弟般的情谊,完全流露洋溢出来。也唯有借着彼此尊重相互友爱的交谈,能促使教会按照上帝仁慈的旨意,趋向于完整的合一。

(三)与其它宗教交谈

随着时代的快速发展,人类的结合日益密切,各民族间的交往更是日益增加。教会自然也要用心考量,她对其它宗教的态度。在今日的教会中,有一个基本的信念,被大家所认定,那就是各民族原是一个团体,同出一源;各民族也同有一个最后的归宿,就是万有之神。祂的照顾、慈善的实证,以及救援的计划,普及万民万族万地。也就是说,在每个不同的社会里,各个不同的宗教中,万有之神都在推动广扬祂天国来临的伟大理想。

何况每一种宗教思想,信仰生活,都局限在一个有限的时空内。一个神学工作者,不可能完全透视一切无限的奥迹。因此神学工作者,必须具备开阔的胸襟,正如中国俗语所说:有容德乃大。他应该进一步地去了解其它宗教的思想基础、礼仪规范、教理教义。抱着尊敬谦卑的心情,接受体验其它宗教的生活。也唯有如此,你才能接触到,在他们生活中,工作的上帝的真正面貌。所以基督徒神学工作者,要主动积极地和其它宗教界交谈,借着深化的交谈,更能让我们的思想概念,完整而能

实用。

综合来说,交谈共融是相当重要的工作条件!与社会的交谈,与基督徒之间的交谈,和其它宗教的交谈,是一体三面的行动,我们也可以称它为共融性的实践(communicative praxis)。

三、人的存在,神的答复

人生活在现实的情景中,面临的疑难实在千头万绪。无论从宇宙观、人性论、生命精神、道德观念、艺术理想、政治信仰等任何一方面去探寻神,总有丈二和尚摸不着头脑的怅然感叹。但是神学工作者,往往能够运用智慧,从千头万绪中理出一些头路。他们在人的存在所涵盖的问题中,从两个方向去寻求问题的答案:

首先是从具体的生活历史中,探索个人与团体与社会种种问题、张力与困难,找出人类的终极关怀(ultimate concern),进而得到一个信仰圆满的答案。那个信仰中的答案,就是自我通传的三位一体的上帝。这也是保禄·田立克(P. Tillich)所倡行的相关法(method of correlation)⁷。

另外一个思想的方向,是从人存有本质有关的一些特性出发。换言之,人所以能够推论思想、追求价值、止于至善,是因为某些本然的因素。譬如拉内主张:人在事物中的精神,按着内在的动力,一直在不断地思想超越自己,也一直在尽力地追求绝对的奥秘。这奥秘可能会发言,人在完全虚心地聆听祂的自我启示。藉着天主的自我通传与爱的召唤,那潜伏在人类内心深处的动力,就会达到无比圆满的境界。这也就是拉内所发挥的超验法(transcendental method)⁸。

四、过去现在未来

神学研究是以在历史中，并透过历史显示自己的天主为对象，所以神学是经常与救恩史有关的。传统的神学，重点放在研究过去。如同一般的历史，是研究人类过去有影响力的事实，以显示人的意义和价值。过去的历史遗留下许多足迹，可供人类追索、探究。同样的，神学亦如此，凡是与救恩史有关的民族、人物、地理、文字记载……等等，都是我们研究的对象，自然而然地偏向过去的人、事、地、物。这原是无可厚非的，何况人的存在，往往依靠记忆，记忆使人的生活过程，变为一体。反过来说，记忆丧失，也会导致自我意识模糊。神学工作者，事实上极其需要整个信仰团体记忆中的认同。

他首先必须站立在一个相当稳固的基础上，知道自己是谁，更知道自己所信仰的是什么。但另一方面，人不能完全依靠记忆生活，他必须面对现在，为未来设想。神学工作者，在发挥自己的神学思想时，不仅要注意过去和本源，也要有继往开来的精神。不断地以同样的努力，注意现在的社会生活，也要迈向未来的发展取向。简而言之，神学工作者，需要特殊的智慧、较多的时间去发现天主在未来的面貌。天主是过去的天主，也是现在的天主，更是未来的天主，天主永远是崭新的。

五、神修生活

人除了生活的空间，更有内在的幅度。人透过信仰，答复上帝的召唤，欢迎天主的圣言进到他内心，指引他。这个时候，天人真的合一了！借着洗礼，人被接纳到教会的团体中，并接受圣神的恩赐，使他成为上帝的儿女。随着生活的体验，不断地成长，这就是我们所说的神修生活。神修生活，事实上就是

人和神的生活化的来往,而且是一个自知如此而又自愿如此的来往,而且随着岁月的增长日益成熟圆满。

神学工作者,在探索上帝与人类交往的过程中,他必须要注意,这位自我通传完全是爱的上帝,如何在人内在的最深处工作着?祂怎样接近人、指导人、培养人、锻炼人、提升人、责备人、安慰人、鼓励人、光照人、吸引人。在这样的过程里,我们自然又能体验到上帝的另一种面貌。孟子,也曾有类似的体验:

天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身。行拂乱其所为;所以动心忍性,曾益其所不能。
(《孟子·告子下》十五章)

在基督的信仰中,保禄宗徒表达同样的体验:

那么,谁能使我们与基督的爱隔绝?是困苦吗?是窘迫吗?是迫害吗?是饥饿吗?是赤贫吗?是危险吗?是刀剑吗?正如经上所载:“为了你,我们整日被置于死地,人将我们视作待宰的群羊。”然而,靠着那爱我们的主,我们在这一切事上,大获全胜。(罗 8:35~37)

这种体验,正是现代神学工作者理应注意发展的方向;也就是关注整个人类内心深处,渴望与神交往的幅度。如同一些神学家所说的,神学应该是一门祈祷、朝拜、赞颂的学问。

六、理论与实践并重

在一般神学传统的研究方法中,往往特别注重理论发展,而忽视实践力行。近代的神学工作者,不少的专家,却主张实践力行在先,理论研究其次。在如此尖锐对立的状况下,教会当局始终抱持理论与实践并重的观念:在理论中有实践,在实践中有理论。这个整体观念,相当重要。职是之故,我们特别另设一节详加说明。

第二节 整体方法：理论与实践并重

首先提出一些基本原则⁹，然后按照这些原则，进而解释天主奥迹本论释的排列结构。

一、基本原则

(一)注意彼此渗透相互寓居的五个整体因素

人类的意识动力包括五个彼此相连，而且各具特色的基本因素——经验、了解、判断、决定、行动。事实上神学方法中理论(了解、判断)与实践(决定、行动、经验)内在的关系，至为密切。学术性神学不应与实际世界、社会环境、教会生活脱离隔绝。

回顾往昔，过去的神学方法由理论出发，应用到基督化生活的实践中，不容易呈现显著的效果。今日有些神学家有鉴于此，极力主张神学当由默祷及践行体验生活的天主为起点，然后再反省，理解行动中教会的奥迹，与福音的真义；他们愿意与穷苦贫困的人们一起默想、聆听、实践天主的圣言。

综合而言，神学工作并不限于一种方法。神学工作者应当学习彼此尊重彼此所运用的方法，进而沟通、了解、共融。未来各种形态的神学，不论从理论走向实践，或由实践走向理论都应当包含上述的五个因素，而理论与实践，则是必须涵盖的两个基本层面。

理论与实践的密切不可分，颇为类似中国的阴阳观念¹⁰。正如宋儒邵康节所说：“阳不能独立，必得阴而后立，故阳以阴为基；阴不能自见，必得阳而后见，故阴以阳为唱……”（《观物外篇》）。更相似圣父、圣子、圣神三位，并立并存，以最密切的方

式,在彼此内成为一体(circumincession)¹¹,当然更具有动态性的辩证作用¹²。

(二)以实践力行印证理论基础,走向更“广义的体验”

本世纪以来,合一运动兴起,不仅仅是基督宗教间的“合一神学”,将神学方法引入新的里程碑;在基督徒与非基督徒的沟通上,也必然包含信理神学方法上的改变。如佛教的禅定、顿悟等的修持与内境,促使神学方法注意体验的过程;伊斯兰教信仰与社会生活不可分的密切关系,也影响到注意宗教生活与家庭、社会、政治生活的合一;非洲民间宗教,着重在团体共融中体验生命的活力,也影响到今日神学注意团体生活体验的重要。

体验是相当迫切需要的,也是人类接触万物的初步阶段。综合而言可以从两个角度去思量:一方面是从外在临到人们的内在意识中;再一方面是以人为主体,走向外在的大千世界。而理论就是将事实引到主体,实践却是将主体领到四周的社会中。这是密切不可分割的关系,缺一不可。人从狭义的体验,走向广义的体验,甚至迈入更广义的体验,理论与实践都是不可缺少的基本条件。只有理论基础(了解、判断),没有实践力行(决定、行动、经验),那人类只有停留在初步的相遇阶段,不可能有更高更好的体验,那更谈不上认识的境界了。

(三)科际整合建立本地化、场合化神学

广义来说,神学是理论,属学术无疑;但以研究角度来说,有实证神学、信理神学与实用神学。虽然我们可以透过向上的探讨与向下的证明两种方式,进行理论的查证的工作。但是事实上也极需要通过教会的实践,诸如信仰生活、灵修生活、使徒工作、见证生活,鉴定理论是否与现实社会脱节。我们一再发现完整而富于活力的神学,是绝对不能与实际生活脱节的。我

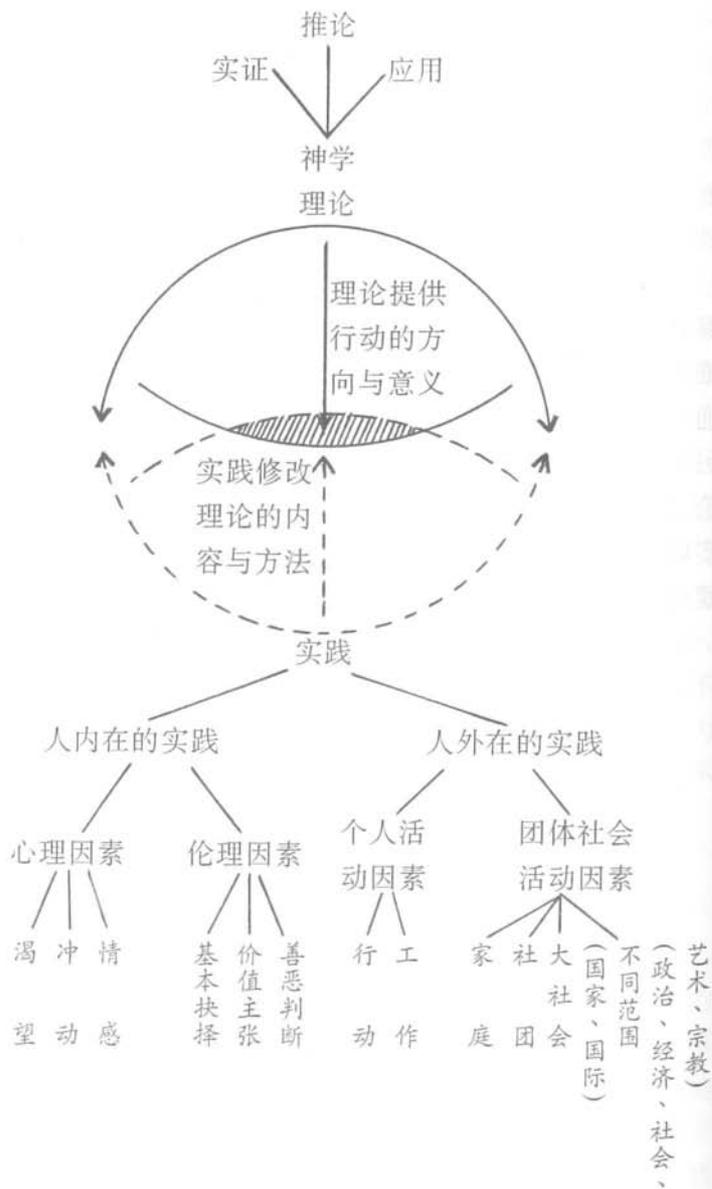
们必须把主体带到主体以外的世界中。

再者,面对日趋繁复的世界,个人无法了解所有的问题。必须由社会学家、哲学家、心理学家、文学家、艺术家、历史学家、经济学家、政治学家、人类学家等等多种专业知识的人,按每人能力共同参与神学反省;甚至要联合信仰实践者、使徒工作者,乃至其它宗教信徒,在更深的默祷气氛中,一起体验、相互沟通、彼此修正;使这项以教会名义为人类全体所做的使徒性服务,成为一项科际、乃至实践完全整合的团队工作。

今日神学教育若仍以理论为主,是否会有助于神学生融入具体生活,使其产生整体性的基督徒见证?若不能达此目的,谁来负责?神学教育工作者是否该与其他培育、领导者有所沟通?那些只靠个人兴趣研读神学而无团体支持者,又当如何?另外,神学院过去一直有其固定的研究内容,如启示论、基督论、教会论……若关心实践,是否当面对教会实践上所遇到的实际重大问题,来反省信仰的传统内容?凡此种种,如果都能顾到,大家所渴望的本地化、场合化的神学就能诞生了。

(四)综合图表

〔图九〕理论实践相互寓居图



图表注解

- 理论与实践相互影响,彼此消长,相互寓居。
- 理论与实践交会的部分,在今日的学术理论中,实在难以解释,分析到底。
- 神学工作者,个人与团体,都在具体的生活中,不断地去寻求平衡、整合、弹性,来避免极端的态度,或是重视实践忽视理论。

二、本论内在结构

基督信仰中的天主论,系天地人三部曲中论天的一部,前后共分五篇。我们首先从体验、实践出发,也就是第一篇绪论所阐述的主题:体验天主、认识天主、无神论、神学研究方法提要。

然后再追本溯源,探寻整个信仰团体,在历史发展过程中,所认识的上帝,而且定断有关上帝的信理。第二篇旧约启示中的天主观,第三篇新约启示中的天主观,以及第四篇教会信仰历史中的天主观,正是基于此一信念所发挥的重点。

基于以上稳固的基础,我们特别尽力,寻找一个比较系统的解说,以便能够和整个神学界,有一致而整体性的了解,这就是第五篇系统神学的反省。最后再走向实践体验,正是本书的结束篇章。我们运用辩证螺旋性的神学思想方法,完全是一种抛砖引玉的尝试,尚请各位多多指教!

研究反省题

1. 在上面所提出的基本原则(普世性本地化、交谈共融、人的存在,神的答复、过去现在未来、神修生活、理论与实践并重)中,你认为哪一个原则,在你个人生活和地方教

会里比较难以实行？

2. 一般而言，不少的神学工作者，好像在实行团体合作上存在一些困难，你认为问题的症结到底发生在哪里？
3. 如果团体合作，会带来哪些具体的益处？
4. 在传统中，神学往往是一门相当独立的学问，在今日讲求科际合作研究 (interdisciplinary cooperation) 的思想中，神学该如何重新调整适应？

注 解

- 1 我们使用“本地化”一词,是因为意义比较客观,“地方”二字包括整个的社会生活,也包括所谓的场合(context)。“本位化”在今日的语言中,难免给人一种过于主观的印象,所以我们为了避免误会,不予采用。基督教神学工作者所使用的“本色化”,我们也相当认同赞成。
- 2 拉徒莱著,王秀谷等译,《神学:得教的学问》(台中:光启,1974),19~25页。
- 3 中国台湾主教团秘书处,《建设中国地方教会草案》(台北:天主教教务协进会,1976)。
- 4 张春申,“中国神学中的一体范畴”《神学论集》32期(1977秋),313~331页。张春申等,《教会本位化之探讨》(台中:光启,1981)。方东美,《中国人生哲学概要》(台北:先知,1974)。
- 5 参阅:梵二大公会议文献,《论教会在现代世界牧职宪章》、《大公主义法令》及《教会对非基督宗教态度宣言》等文件。
- 6 U. S. Bishops Pastoral Message and Letter, “Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and the U. S. Economy”, *Origins*, vol. 16, No. 24, November 27, 1986.
- 7 P. Tillich, *Systematic Theology*, I, 10th ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), Introduction, Experience and Systematic Theology, pp. 40~46. The Method of Correlation, pp. 59~66.
- 8 K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (N. Y.: The Seabury Press, 1978), Introduction, pp. 1~23. Chapter I, The Hearer of the Message, pp. 24~43.
- 9 谷寒松,“信理神学方法的再反省”《神学论集》73期(1987秋),389~405页。
- 10 Cf. Jung Young Lee, “The Yin-Yang Way of Thinking: A

Possible Method for Ecumenical Theology.” G. H. Anderson, Th. F. Stransky (Eds.), *Mission Trends*, No.3, *Third World Theologies* (N. Y.: Paulist Press, 1976), pp. 29~38。

- 11 辅大神学著作编译会,《英汉信理神学词汇》(台北:光启,1986)。
- 12 C. Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundation* (Orbis Books, N. Y.: Maryknoll, 1987), esp. pp. 221~232。

第二篇

旧约启示中的天主观

在第二篇中，我们要述说旧约的天主观，以及旧约对“三位一体”天主观的预备¹。旧约的天主观，除非在新约的光照中去探讨，是无法得到清晰的领悟的。但是旧约中述及的宗教体验及这些体验的表达方式，都能帮助我们体认天主的属性和祂的创造行动。这种探讨，也能帮助读者准备好一种进入新约之天主奥迹启示的心灵状态。

述说旧约启示中上帝的面貌，原则上可以运用两种方式：第一种方式是依据主题来说明天主的内涵。譬如从天主的名字、天主的存在与本质、天主的属性、天主启示自己与在宇宙行动中的方式去着手²。第二种方法是我们本篇所采用的，尽量按照以色列子民认识天主的历史过程，逐渐描绘展现天主的奥迹。从祂召唤亚巴郎（亚伯拉罕），梅瑟（摩西）领导以色列人民离开埃及开始，一直到人类信仰日渐成熟，具有相当完整的天主观为止。

如此动态的描绘形容，对于个人信仰的成长具有莫大鼓舞的力量。也可以借着以色列子民与上帝相遇的过程，帮助个人以及团体，反省自己认识天主、信仰上帝的心路历程。旧约启示中的上帝观，给予我们极为丰富的意义和启发的作用。我们更可以借着以色列子民的体验，比照自己对天主的体验。换句话说，一个信仰的团体，不一定从一开始就会具有完美整体的天主观，在这一方面，以色列的历史给了我们相当的激励。上帝并不急于完全展现自己的面貌，祂是永恒时间的主宰。祂有充足的时间，借着天人的往来相遇，慢慢掀开自己神秘的面纱，让你心悦诚服地体验祂的爱，认识祂的真、善、美、圣。

第一章 天主启示自身的奥迹

上帝在人类历史当中，在每个民族历史中，推动和实践祂的救恩计划。为使整个人类了解祂的爱的行动，所以祂特别选定以色列民族，作为祂启示和实践的对象。基于以上的理由，我们首先描写天主启示的方法，随后我们特别依据以色列的历史进展，以五个步骤，慢条斯理地形容天主的面貌。相信在如此的描绘中，我们也不难见到相当整体性的上帝观。

第一节 启示的方法

今日世界，相当注重大众传播媒体。在传播中，将音讯传达到受播者途中的工具或方法，日新月异，一日千里。但是我们常常忽视，媒体本身也具有资讯的功能。当你在表达，选择运用媒体的时候，就已经显示出你选择运用的基本态度了（the medium is the message）。

天主是至超越的，人之所以能认识天主，完全是由于天主主动地先自我启示；所以我们首先要讨论，天主自己启示给以色列的方法。同样的，天主在自我启示所用的方法中，已经涵盖显露了自己的真正的面目¹。正如圣保禄宗徒在《希伯来书》开宗明义所说的：“天主在古时，曾多次并以多种方式，借着先知对我们的祖先说过话”（希 1:1）。

天主以行动、说话、显现、神视，以及在宇宙中的启示等多

种方式,来启示展现自己大慈大悲的面容。

一、天主行动

天主对以色列子民的自我启示,最基本的是借着在以色列子民历史上的救援行动逐步展开。以色列的民族史,严格而论,就是一部宗教史——天主关爱人类的救恩史。我们将天主在以色列历史中的行动,分为以下几个阶段:祂召唤先祖、祂解救子民、祂建立王国、祂派遣先知、祂重建熙雍。至于每个阶段的史实和神学意义,以后将在第二节更详尽地说明。

二、天主说话

旧约中的雅威,好像是一个喋喋不休的天主。祂借着先知们,不断地对以色列人说话,再三地声明自己与以色列间不寻常的关系(依 6:8; 耶 1:9, 20:7~9, 23:29, 28:11; 户 12:7~8; 出 4:16, 7:1; 亚 3:7~8)。通常是以西乃山的约书为谈话的内容(出 6:8),先知们在宣告天主言语时通常是用“上主这样说”或是“上主的断语”这一类的格式。前者在《耶肋米亚先知书》中出现了 157 次左右,在《厄则克耳先知书》中出现了 125 次左右;后者在《耶肋米亚先知书》中出现了 180 次左右,在《欧瑟亚先知书》中有 1 次(欧 6:5)。

三、神视、梦

神视在旧约中的功用,是用来补充天主借着语言启示的不足。神视把启示的内容,具体地加以发挥及描绘。这描绘再发展和铺张,就形成了默示神视的文学类型。最著名的一处是依撒意亚先知蒙受召叫的神视(依 6:1)。于公元前约 750 年完成

的《亚毛斯先知书》中，也一连串记载过五个神视(亚 7:1~3, 7:4~6, 7:7~9, 8:1~3, 9:1~8)。

梦和神视²并不相同，旧约中的梦，在古圣祖时代曾经被视为天主启示的方法之一(创 20:3, 28:12, 31:11, 37:5, 40:8)。虽然有少数先知怀疑梦的真实性(耶 23:25~28, 27:9)，需要分辨、整理。但一般而言，仍然将神视与梦视为天主启示的方法，正如《户籍纪》所记载的：“上主说：你们听我说，若你们中有一位先知，我要在神视中显现给他，在梦中与他说话”(户 12:6)。

四、天主显现给人

以色列的天主是一位无限至高的活神，祂能运用各种的方法，来表现祂亲自的临在。譬如，天主亲自显现给亚巴郎：

亚巴郎九十九岁时，上主显现给他，对他说：“我是全能的天主，你当在我面前行走，做个成全的人，我要与你立约，使你极其繁盛。”(创 17:1~2)

天主召唤梅瑟，亦复如此：

上主的使者从荆棘丛的火焰中显现给他；他远远看见那荆棘为火焚烧，而荆棘却没有烧毁。(出 3:2)

上主同梅瑟面对面地谈话，就如人同朋友谈话一样……(出 33:11)

但是在旧约中，有另外一个传统，因为上帝是属神的、无法目睹的存在，所以人无法真正看到祂的面容。

又说：“我的面容你绝不能看见，因为人看见了我，就不能再活了。”上主又说：“看，靠近我有个地方，你可站在那块磐石上，当我的荣耀经过时，我把你放在磐石缝里，用我的手遮掩你，真到我过去。当我缩回我的手时，你将看见我的背后，但我的面容，却无法看见。”(出 33:20~23)

似乎旧约圣经中的上帝，永远是位隐藏的大神，以色列伟大的先祖梅瑟只能看见祂的背后，先知依撒意亚（以赛亚）也仅能看见祂衣裳的边缘（依 6:1）。虽然在旧约圣经中有两个不同的传统，但我们必须肯定，没有一个章节，能清楚地刻划表现出天主的真正面貌³。

五、在宇宙中的启示

古代大部分地方性的宗教，他们崇拜的神，多半是代表各种自然力人格化的神。例如巴比伦的三位主神就是太阳（Shamash）、月亮（Ishtar）和水（Ea），如今这种现象仍然极为普遍。但是我们信仰的上帝，却是创造天地万物无所不能的大神，蓝天白云、日月星辰、花鸟鱼虫、飞禽走兽，无不是祂的造化，受祂的孕育。所以旧约圣经有许多章节，清楚地表示上帝与宇宙大自然密不可分的关系。上帝是借着宇宙大自然向人类自我启示、满有大能的神。

你们举目向上，看看是谁造了这些呢？是祂按照数目展开了祂的万军，按照次序一一点名，在这强而有力和威能者前，没有一个敢缺席的。（依 40:26）

《圣咏》的作者（譬如第 8；19；29；104；148 篇等）也一直采用诗歌的体裁，赞美亲临宇宙的神能。巴比伦王拿步高将三位信仰天主的青年，投入火窑中。他们虽然面对痛苦难熬的火刑，可是他们仍然唱出赞美天主化工的诗歌（达 3:51~81）。真的，正如《箴言》作者所说的，凡不认识天主的人，都是愚人！因为他们竟然不能从看得见的美物，去发现那无所不能的上帝（智 13:1~10）⁴。

第二节 启示的历史

以色列民的历史,和天主的救恩史是齐头并进的。天主借着以色列民历史中的人物、史实和启示,实践祂拯救人类伟大的计划。所以,要认识了解天主救恩的计划,必须先从认识了解以色列民的历史开始。这是相当重要的步骤。圣经的旧约,正是以色列民历史最好的典籍,我们理应细心地研究默想。

一、先祖的体验

以色列……的救恩历史,是从天主主动召唤以色列之父亚巴郎揭开序幕的:

上主对亚巴郎说:“离开你的故乡、你的家族和父家,往我指给你的地方去。我要使你成为一个大民族,我必祝福你,使你成名,成为一个福源。”(创 12:1~2)

亚巴郎相信了上主,当他离开哈兰的时候,他已经是 75 岁高龄的老人。在亚巴郎的信仰体验中,上帝是许诺必践的大神,是要求人们绝对信服的上主。

亚巴郎相信了上主,上主就以此算为他的正义。

(创 15:6)

亚巴郎所认识的天主,更要求信仰祂的人,牺牲自己的一切。甚至命令亚巴郎将自己的独生子依撒格作为祭献的礼品(创 22:1~2)。他毫不疑虑地去做了,完全听从天主的旨意,天主再次降福他说:

因为你作了这事,没有顾惜你的独生子,我必多多祝福你,使你的后裔繁多,如天上的星辰,如海边的沙粒。你的后裔必占领他们仇敌的城门;地上万民要因你的后裔蒙

受祝福。(创 22:16~18)

亚巴郎的儿子依撒格,所体验的天主,是一般的、普通的,我们甚至可以说是极为平凡的。在淡泊无奇的日常生活中,信仰神的临在祝福。天主不一定常用特殊的行动启示自己,祂只是在平凡的生活里,慢慢地显示自己的大能。

但是依撒格和他妻子黎贝加,所生的两个儿子(厄撒乌和雅各伯)中的雅各伯,就大不相同了。雅各伯的一生,的确丰富多彩,他以诡计巧夺属于长子的祝福。这个事件,也表示天主在召唤人时,并不一定按照人的风俗习惯和传统规矩,上帝的行动是有目标的。祂也经过人的智慧,不断地向前推动祂的救恩计划,建立团聚祂未来的子民,变成以色列十二支派的基石。

雅各伯的上帝,愿意有一个民族慢慢地诞生。在雅各伯与天使搏斗的夜晚,天主赐给他一个新的名字——以色列(创 32:23~32)。以色列的意思,就是“雅威”上主的力量。雅各伯的十二个儿子,正是以后以色列十二个支派的根源。雅各伯在救恩史上,始终占有极大的地位和影响。天主也一直耐心地眷顾祂的子民,若瑟就是很好的范例(创第 37~47 章)。

二、梅瑟的雅威

(一)天主是一个“我”

“我”的概念是人由生命中“你—我”的经验里获得的。旧约启示的天主是一个主体的“我”,这形式表现得最清楚的,莫过于天主说话的时候。旧约里天主在说话中行动及工作,借着说话,天主教训及领导以色列的领袖。祂恐吓但是也许诺,祂创造也统治,祂判决但是也祝福万民。天主在说话的时候,常常用“我”这个第一人称代名词来称呼自己。本来,在希伯来文里通常不用代名词,所以那常用的“我”,十分清楚地要强调,雅威是一位。

在西乃山，雅威对梅瑟的自我介绍是：我是天主，你的天主，是我领你出了埃及地，奴隶之所，除我以外，你不可有别的神！（出 20:2~3）

可见雅威在启示时，自显为与人交往的“一位”，是一个主体的“我”。第二依撒意亚也多次重复这说法（依 43:11、25, 48:15, 51:12）。《创世纪》的作者称人为天主的肖像（创 1:26），“肖像”最后意味着天主与人的“你—我”关系。旧约也多次应用“心”一字来暗示天主是“一位”。对一切民族而言，“心”表示人的中心、意志、理性和感情所在（创 6:6；撒 13:14；耶 3:15, 6:8, 15:1, 31:20；咏 23:11；约 36:5……）。在《欧瑟亚先知书》里，天主不断地运用这个字来自我表达：

厄弗辣因！我怎能舍弃你？以色列！我怎能抛掉你？我怎能使你如同阿德玛，待你如同责波般？我的心已转变，我的五内已感动。（欧 11:8）

若是我们把这类感人的话，与天主绝对超越的性质相连，发觉这位绝对超越的天主，是一位绝对自由的、含有细腻的爱的光荣君主。这位充满荣耀、爱和自由的天主，愿意启示自己。这是祂的奥妙计划（弗 1:3~14）。

（二）上帝的名字

以色列人也和其它原始民族一样，认为名字代表一个人的一切。它代表有此名字者的本身，因此名字表达性格、角色等等。没有名字的人，不但缺乏存在的意义，并且不能算是真正的存在者（创 2:18~23, 27: 36）。名字就等于一种力量。天主在完成创造时，给受造物：日、夜、天、地、海取名（创 1:3~10），祂委派亚当为每一个走兽起名（创 2:20）。那么旧约中，天主自己有什么名字呢？以色列圣祖们，也以不同的别号，来称呼他们心目中所敬服信仰的天主：

1. 闪族中普通名字：ÉL, ELOHIM

- EL 这个称呼,几乎是指所有闪族的神祇。作为专有名词,指的是一个高高在上的大神,好像中国的“老天爷”、“天公”、“玉皇大帝”似的,仿佛有些太崇高,使人敬而远之。所以为了具体化、地方化,以色列民的圣祖们就在 EL 之后加上了不同的称呼。如: EL ELYON——至高者天主(创 14:22)、EL ROI——看顾人的天主(创 16:13)、EL SHADDAI——全能的天主(创 17:1,35:11,48:3)、EL BETHEL(创 37:7)、EL OLAM——永恒的天主(创 21:33)。
- 值得注意的是,EL ELYON——至高者天主,是亚巴郎的神,也是撒冷王默基瑟德的神(创 14:20~22)。这个事实不仅证明以色列民族的天主是“审判全地的主”(创 13:25),而且证明天主愿意在以色列民族以外被承认为天主,并且受到崇拜。不过这个事实可说是例外的;大部分的情形是:外邦人的众神不是神(耶 2:11;列下 19:18)。
- 旧约中与 EL 意义相同,并且共同的名字是 ELOHIM。后者是前者的复数;这种复数用法,并非是一个“尊位多数”。在希伯来文中根本没有“尊位多数”,也不是一个多神教的遗迹,因为在以色列民族的心理中,对这样重要的问题,如此含糊,是不可思议的。这一个复数形式的定义,可能来自闪族的普遍观念,他们以为神是具有各种复杂的力量。

最后,在旧约中,EL 和 ELOHIM 事实上只有当祂以雅威 YAHWEH 之名启示自己给祂的子民时,才能认为是真天主⁵:

天主训示梅瑟说:我是雅威。我曾显现给亚巴郎、依撒格和雅各伯为“全能的天主”(EL SHADDAI),但没有以“雅威”的名字将我启示给他们。(出 6:2~3)

2. 以色列民族中特有的名字 YAHWEH

天主在以色列民族中特有的名字是雅威 YAHWEH;这

个名称从何而来？为了让读者清楚地了解，我们比较详细地说明如下：

- YHWH 其实是从动词——HAWAH 而来的，意思是“我是”，或是“我临在”、“我永在”⁶。按照后来犹太人的传统，以色列民很尊重这个名字，认为不可公开地宣讲这个奇妙的名称，于是用了四个字母(TETRAGRAM)—YHWH 来代替祂：

〔图十〕雅威希伯来文子音字母

H W H Y

- 按希伯来文书写习惯，是从右向左横写，那这四个希伯来文的子音字母，若以英文音译就是 YHWH，读作 (Yahweh)。犹太人认为这个名字极为神圣，读经时因为避讳直称，所以用另外一个名称 Adonai 来代称。后来的人又把 Adonai 一字中的稍为改变的元音字母插入 YHWH 中就成为：YeHoWaH⁷。
- 在《出谷纪》3:13~15 中，天主回答的“Eyeh asher eyeh”三个字，英文是“I am who I am”，Eyeh 是单数的第一人称，意思是：我是；asher 是关系代名词。如果把 eyeh 当作单数的第三人称，那就成为 YHWH (Yahweh，雅威) 了。
- 雅威的主要意义，若按希伯来文（不是按希腊哲学、形上学）来解释⁸，以及以色列的救恩史来说，雅威就是：祂在这里，祂与我们同在，祂现在动态地临在，祂将来也与我们

同在⁹，祂是完全自由的，是人不可操纵的神。

| | | | | |
|-----|------------|------------|------------------------|---------|
| | 在这里 | 同在 | 动态地临在 | 将来要在 |
| 不定式 | to be here | to be with | to be actively present | will be |

(三)天主是解放的天主

梅瑟是以色列最伟大的民族英雄。他出生在一个被压迫的民族中(出 1:8~22)，靠着法老女儿的保护，不但由水中被救，获得生存的机会(出 2:1~10)，而且还接受了完整的宫廷的教育。梅瑟并没有因为自己优越的地位，而忘记了自己民族的痛苦。他尽力地捍卫希伯来人，但也因为如此而亡命异乡，漂泊在旷野之中。就在这个艰难险峻的时刻，天主显现给他。将自己的名字和救赎计划启示给他，让他知道他的使命，就是救自己的同胞，脱离埃及法老的奴隶统治。

梅瑟接受天主的召唤后，第一个付诸的行动，就是解救自己的同胞。他勇敢地站在法老的面前，述说天主的伟大，和自己的坚定信仰。法老不信，百般刁难，天主为了达到解救子民的目的，不得不展现祂大能的手臂，给予埃及人十次致命的打击(出第 5~12 章)。天主是解救的天主，以色列人借着天主的大恩，梅瑟的领导，终于摆脱了奴隶的束缚，走上了自己光明的道路。

(四)上帝是逾越的神

天主是解救的天主，祂为了保护以色列子民，藉着祂上智的干预，终于摆脱了埃及法老的压迫。其中干预行动最显著的一次，就是第十次：消灭埃及人的长子和一切头胎的牲畜(出 11:5, 12:12, 29~30)。天主吩咐梅瑟，要把羔羊的血，涂在门框和门楣上。天主在那天夜里，走遍了全埃及，杀死了埃及内所有的长子和头胎的牲畜，可是却越过了涂有羊血的以色列民

家。这对埃及人来说,是一次空前绝后的浩劫;但对以色列民而言,却是严肃而隆重的拯救记号(出 12:27)。

雅威上主为了保护天主的子民,自己亲自逾越了以色列民各家的门楣。借着第一次的逾越,以色列子民才能真正地脱离奴隶的困境。这是以色列救恩史上的伟大事迹。天主使他们从奴隶走上自由,更使他们从埃及经过红海,走向自由,横越沙漠,进入雅威许诺的福地——流乳流蜜的地方。天主的子民,虽然在旷野中盘桓了四十年,经历了无数的危机、叛变、背教,此起彼伏,但最后终于都越过了、解决了。上帝是真正逾越的神。

(五)雅威是建立盟约的神

在以色列宗教生活的经验中,有一个轴心,这轴心就是盟约¹⁰。在信仰的过程中,以色列渐渐明白,雅威对整个个人类及全世界的计划,在这个计划里,以色列占有中心的地位。雅威拣选了以色列,巴勒斯坦是以色列的乡土,雅威是他们真正的大神,西乃山的盟约,天主所颁布的法律被视为以色列的宪法(出 19:1~9, 20:3~17, 24:1~11)。西乃山的盟约是一切其它盟约的典型。

这盟约是雅威主动和人建立的。因这条约的订立,替人类开展了一个远大的前途。在盟约的行为上,祂透露了自己的心意——对人类无限的爱情和全能。在早期,天主曾和诺厄立约(创 9:8~17),也与亚巴郎言定许诺(创第 15 章)。在西乃山盟约之后,天主许给达味鸿恩(撒下 7:1~16)。在先知书中,也屡次提到盟约(依 49:1~9, 55:1~5; 耶 31:31~34; 则 16:16, 34:23~32; 欧 2:20)¹¹。

总而言之,盟约乃是双方性的。雅威必然忠实地履行祂的许诺(出 19:4~6),同样地,以色列子民更应当遵守约定,力行天主所颁的法律。否则就如《民长纪》2:20 所言:

因此上主对以色列民大发忿怒说:因为这百姓违犯

了我与他们祖先缔结的盟约，没有听从我的声音。

三、达味(大卫)的天主

(一)建立王国

在现代释经学及历史研究的平面来说，以色列离开埃及，到建立王国的过程，是相当复杂的。在这里我们根据圣经的字义，简单地综合说：以色列子民，离开埃及，越过沙漠，在若苏厄的领导下征服客纳罕，进入福地。十二支派在舍根举行会师，重新订立以色列子民与雅威上主所立的盟约(苏 24:2~27)。若苏厄死后，以色列进入民长(士师)时期，民长不是民选的，也不是世袭的职位，而是天主的召唤，主要在领导选民歼灭敌人，渡过危机。诸如德波辣和巴辣克、基德红、三松，撒慕尔是最后一个民长。

在民长的推动下，以色列民安物阜，成为一个相当团结、民主、自由的社会。但是在国际的大环境中，以及培肋舍特人的日益猖獗，甚至毁灭了史罗城，夺去以民的约柜后，充分暴露了以色列民长制度的无能。以色列子民愈来愈体认到民长和先知，不能应付危机四伏、千变万化的国际情势。为了生存，延续命脉，他们迫切地需要成立一个国家，推选一位新的领袖：

以色列众长老便联合起来，往辣玛去见撒慕尔，对他说：“看，你已经老了，你的儿子们不走你所走的路。如今请你给我们立一个君王治理我们，如同各国一样。”

(撒 8:4~5)

撒慕尔听了极为不悦，他认为雅威是唯一的国王，不需要另外立王。在祈求天主与在人民的坚持下，他终于选立撒乌耳为以色列的第一位君王(撒 10:17~27)。以色列的君主政体，正式由他开始确立奠定，这是以色列民历史的重大转折点。

撒乌耳与撒慕尔的冲突，以及日后的妒恨达味(大卫)，导

致撒乌耳悲剧的收场。撒乌耳自刎身亡后，以色列各支派便在赫贝龙拥护达味为王（撒下 5:1~5），他是以色列王国真正的建立者。让我们慎重地反省这段史实，我们不能不赞叹天主的伟大，如此蕞尔小国，竟然能够建立一个独立自主的政治体系，实在是不可思议的。从此以后，以色列的宗教体验，也把君王的名号，应用在对上帝的称呼上了：

上主为王，以尊威作衣冠，上主身着德能，腰束大权。
祂奠定了大地尘寰，大地尘寰不再摇撼。（咏 93:1）

请在万民中高呼：上主为王！祂稳定寰宇，使祂不再动荡，祂以正义公道来治理万邦。（咏 96:10）

我是上主，你们的圣者，以色列的造主，你们的君王。

（依 43:15）

另外，在咏 98:6b, 24:7~10, 29:10, 47:3~9, 48:3, 74:12, 84:4; 依 6:6, 52:7; 耶 10:7, 10; 索 3:15; 匝 14:9; 拉 1:14 等章节中，均有类似的表达¹²。

（二）许诺一位伟大的后裔

在以色列的传统中，有一个代代相传的新希望，深植在每一个天主选民的心灵里。那就是伟大的天主，必然会差遣一位伟大的人物，来拯救、关爱、治理祂的子民。地上的万邦万民都要归顺祂，譬如雅各伯在祝福十二个儿子时，很早就提到这一个新希望说：

权杖不离犹大，柄杖不离脚间，直到那应得权杖者来到，万民都要归顺祂。（创 49:10）

以后雅威也借着纳堂先知向达味说：

我要作他的父亲，他要作我的儿子；若是他犯了罪，我必用人用的鞭，世人用的棍，来惩戒他；但我绝不由他收回我的恩情，就如在你以前由撒乌耳收回我的恩情一样。你的家室和王权，在我前面永远存在，你的王位也永远坚定

不移。(撒下 7:14~16)

这是圣经中早期明确地预言,未来的默西亚¹³,是达味的后裔。以色列民期待“雅威”上主所派遣的,是一位受傅者,他名叫默西亚,也叫达味之子,或是君王默西亚。就因为这个许诺,天主对达味特别关爱,也一直延展到他的后代身上。也因为这个许诺,使以色列子民,日夜期盼着伟大的默西亚的来临。

(三)天主是仁慈、慈悲、怜悯关心、恩待人的神

在描写天主的仁慈时,圣经作者所使用的名词,都是取自人的意识和经验。诸如达味和战士乌黎雅的妻子——巴特舍巴发生奸情之后,巴特舍巴怀了孕。达味满面羞惭无地自容(撒下第 11~12 章)。《圣咏》第 51 篇,在信仰团体之中,把它归于达味在纳堂先知前来指责他与巴特舍巴犯奸之后,所作的一篇忏悔诗歌。全诗结构精巧瑰丽,达味交叉使用 HSD、RHM 两字,充分表达出他内心对天主仁慈的丰富体验。

旧约圣经也特别用这两种说法,来描写天主的仁慈。每种说法各有其不同的韵味:

1. HSD: 父性的爱,指天主对以民永恒不变的,有创造力量的爱

第一种说法是用“盟约的爱”(HESED)这个名词来表达“良善”的深度。当两个人彼此以良善的态度相对待时,他们不仅互祝平安,同时亦忠于对方,这是因为他们有内心的承诺,也是因为他们要忠于自己的承诺。这是因为“盟约的爱”是以诚作基础,所以它又含有“恩宠”或“爱情”的意思。虽然所谓承诺同时具有道德和法律的意味,但这不改变以上对于“盟约的爱”所下的定义。

在旧约圣经里,当 hesed 这个字用在天主身上时,它总是与天主同以色列民族所订立的盟约有关。在天主方面,这个盟约乃是天主给以色列民族的礼物和恩宠。不过,既然是一个盟约,这就表示天主业已承诺要信守这个盟约,因此“盟约的爱”

又取得了一个法律的内涵。在天主方面,只要以色列民族毁约,不信守它的条款,天主便无须实践其法律上的承诺。但是,就是在这里,当“盟约的爱”被免除其法律上的义务时,显示了它的更深邃的一面:显出其原来的面目,就是说,它是“给予”的爱,比叛逆更有力量的爱,是比爱更有力量的恩宠。

面对着无信的“我的儿女们”(参阅哀 4:3、6),天主的忠诚,简单地说,也就是对祂自己的忠诚。这由 hesed 与 emet(=恩宠与忠诚)两词屡屡相联出现,可以为证。因为在旧约里,这两个字可视为同义字(参阅出 34:6;撒下 2:6,15:20;咏 25:10,40:11~12,85:11,138:2;米 7:20)。

以色列家族,我做这事并不是为了你们,而是为了我的圣名。(则 36:22)

为此,以色列民族虽然因毁弃盟约而满被罪恶,不能基于法律上的公义,向天主要求“盟约的爱”;但他们能够继续,也不能不继续,怀着希望和信心去获得它,因为信守盟约的天主是真正地,为自己的爱负责。这种爱的结果是宽恕和复义,就是重建内心的盟约。

2. RHM(母胎): 天主的母性之爱

在旧约的词汇里,用以界定“仁慈”的第二个字是 RAHAMIM。这个字与 hesed 有不同的韵味。hesed 所强调的是对自己的忠诚以及对自己的爱之负责态度(这个态度具有阳刚的特性)。rahamim 按其字根系表示一个母亲的爱(rehem=母亲的子宫)。从母子之间的原始联结点,产生了母亲与其孩子之间的特别关系,一种特殊的爱。我们可以说,这种爱完全是一种恩赐,不是报答,它乃是内心的一种不得不然的倾向,即内心的一种迫切的需要。它可以是“盟约的爱”之阴柔一面,以别于其阳刚一面。在这个心理背景之下,rahamim 影响所及可包括如下各种性情:良善、细心、忍耐和决心宽恕别人的那种了解。

当旧约圣经用 *rahamim* 这个字来谈论天主时，它正是指向天主的以上各种属性。《依撒意亚先知书》记载：

妇女岂能忘掉自己的乳婴？初为人母的岂能忘掉亲生的儿子？纵然她们能忘掉，我也不能忘掉你啊！

（依 49:15）

这种忠诚而不能被打倒的爱，由于母性的神秘力量，以种种不同的方式，表现在旧约圣经里：它表现为从危险中，尤其从敌人手里，解救出来的救恩；也表现为对个人及对整个以色列民族所犯的罪的宽赦；最后它表现为决心履行其（末世的）诺言和希望，不论人对天主是否忠实。正如《欧瑟亚先知书》所记载的：

我要从心里疼爱他们。（欧 14:5）

在旧约圣经的用语里，还有其它的说法，以不同的方式表达同样的基本内涵。不过上述的两个名词特别值得注意，它们很明显地显示出其原始的拟人化一面¹⁴。而达味的体验，却是颇具代表性的描绘。

四、派遣先知的天主

达味逝世以后，撒罗满继位（列上 1:39）。在他登位之初，南方的埃及一蹶不振，北方的亚述帝国仍未强大。由于他善于利用国际情势，所以造成撒罗满王国极为辉煌的时代。他建立了圣殿，对于以色列敬拜雅威真神的贡献功不可没。撒罗满死后，国家却发生了分裂。这就是历史上有名的南北分裂：北国以色列与南国犹大。

政治上的分裂，同样导致宗教上的差异。事实上，达味及撒罗满在世时，各国的信仰与神道，就纷纷地传入以色列王国。梅瑟以来，为消灭邪教和异端所作的努力，几乎功亏一篑，土崩瓦解。国外的神道，五花八门，以色列宗教所遭遇的危机，日益

严重。就在这个危机四伏的关键时刻，伟大先知——天主发言人——的时代来临了。以色列子民借着先知的不断激励，培养了纯正的信仰，坚决反对多神的异端，也使以色列子民，进而体验出他们所信仰的上帝，不但是勇往直前的神，也是日新又新的天主。

（一）宗教革新

当撒罗满年老的时候，这些妻妾迷惑了他的心，勾引他去崇拜别的神……（列上 11:4）

撒罗满王晚年时代，由于他的妥协放任政策，使得各种不同的神道，源源流入国内。他竟然不能阻止新后建立崇拜偶像的庙宇，甚至供给后妃们崇拜各式神道的祭品，实在荒唐可悲。他死后，南北分裂，到了北国依则贝耳的时代，腓尼基巴耳教侵入，引起了不少的冲突和悲惨事件，这也是以色列充满灾难的时期。圣经中不少的章节记载了当时先知们仗义直言的英勇事迹，如列上第 13~15 章等等均是。

当阿哈布为王时，他竟然要为邪神建立寺庙（列上 10:30~33）。先知厄里亚临危受命，挺身而出。厄里亚名字的意思就是：“我的上主是雅威”。厄里亚严厉地谴责阿哈布和依则贝耳的恶行，甚至在加尔默耳山与巴耳教的先知比试（列上 18:21~40）。天主俯听了先知厄里亚的祈祷，以色列民在愤怒中，把那 450 个巴耳先知全部杀掉。随后天降甘霖，也结束了以色列国长达三年的久旱不雨。

以后的欧瑟亚先知，步武前贤，继续执行天主代言人的神圣使命。他借用婚姻，来象征以色列民对雅威上主的不忠。雅威上主是忠信的，而以色列却是不忠的妻子。欧瑟亚是以色列第一个，以婚姻来形容以色列子民与雅威上主之间所建立的盟约的先知。他坚决地以为以色列的国破家亡、信仰危机、道德沦落，是一个十分怜爱自己妻子的丈夫，为希望妻子回头改过

所给予她的一些惩罚。《欧瑟亚先知书》的主题，多是描写以色列子民，在宗教信仰方面日渐堕落，不断地走向外邦人所崇拜的偶像、假神。他虽然严厉地指责以民，但他仍然安慰鼓励他们，因为天主永远是仁慈和善的（欧 14:5~8）。

历代先知不断地攻击异教、多神教的偶像崇拜及敬奉外邦邪神等事。他们常遵照西乃山盟约的精神（出第 20 章）、上主圣洁的教义（依第 6 章，43:8~13）、偶像乃虚无的道理（依第 46 章；巴第 6 章），及崇拜邪神使人道德堕落等原理，来对抗异教。

圣经作者，尤其是历代先知不断讥讽异教人，因为他们敬拜木、石、金、银，人手制造的神像（见咏 115:4~8, 135:15~18；巴第 6 章；依 40:18~20, 41:6~7, 42:17, 44:9~28, 45:16~20, 57:3~9；耶 10:3~11, 第 44 章；则 6:8；智第 13~15 章等）。

关于多神教，圣经上最严厉的批评是《圣咏》第 96 篇第 5 节所云：万邦的众神尽属虚幻，但上主却造成了苍天¹⁵！

先知们再三提出的劝告呼吁，以色列！你要听：上主我们的天主，是唯一的天主。你当全心、全灵、全力，爱上主你的天主。（申 6:4~5）

至今仍然深具警戒之意，影响后代甚巨。

（二）促进正义

以色列真正完美的宗教生活，是让雅威天主在盟约中，借着法律，做唯一的神，唯一的上帝。雅威的诫命，如果真能成为以色列子民，言行思虑的准则。那以色列的生活，才能真正走向安康、和平（shalom）的境界。事实上，每一个人民，都应该拥有为他生存所需要的基本条件，诸如食、衣、住、行、育、乐六项基本需求的满足。也只有如此，才有真正的美满、幸福的生活可言。正义的真谛包含两个层面：第一个层面是基本正义，就是以以色列的上帝，祂能影响人类每一个层面的每一种生活。祂渴望天主的选民，每一个人的个人生活、家庭生活、团体生活、

社会生活,要真正力行上帝的旨意,遵守祂盟约中的法律:

如果你们听从这些法律,谨守遵行,上主你的天主,必照祂向你祖先起的誓,对你守约施恩。祂必爱你,祝福你,增加你的人数,在向你祖先起誓,许给你的土地上,祝福你身生的子女,你地内的出产、五谷、酒、油,以及牛羊的生产。(申 7:12~13)

第二层面是这基本正义的具体表达。

以上的基本正义,必须要彻底、具体地落实在重要的社会问题上,方能发展人类互助、合作、服务、牺牲的道德力量。使智者、强者、富者去扶助愚者、弱者、贫者;男女之间具有彼此尊重的素养;人与人之间协同合作,大家都能遵守法制规范,这也就是我们所称的,正义的第二个层面:具体的正义。如果违反以上所说的重要原则,譬如众暴寡、强凌弱、压迫女性、奴隶制度、利用法律作奸犯科等不合理的事情,这都是我们所称的具体不正义。先知们谆谆告诫、反复叮咛的就是消灭社会上具体的不正义,促进以色列子民过着以正义为准则的生活。事实上,正义对以色列天主的选民,具有救恩、幸福、和平的多种涵意。天主要求的是:

只应追求公道与正义,好叫你能生存,占有上主你的天主赐给你的土地。(申 16:20)

然而上主仍然等着向你们施惠,仍高兴向你们表示怜爱,因为上主是正义的天主,凡依赖祂的人是有福的。

(依 30:18)

凡要夸耀的,只应在“知道和认识我”这件事上夸耀,因为在地上是我,上主,施行仁慈、公道和正义。(耶 9:23)

但是历史告诉我们,以色列,天主的选民,并未完全遵行天主的旨意。以色列、犹太南北两国的社会上,充满了邪恶暴力和不合理的现象。先知们声色俱厉,所谴责的就是这些:

他们的行为不能使自己归向天主,因为邪淫的心神潜

伏在他们内，致使他们不认识上主。（欧 5:4）

上主这样说：为了以色列再三再四犯罪，我不收回成命，因为他们为了银钱出卖义人；为一双鞋，出卖无辜的人。他们把穷人的头踏在尘土里，侵夺卑微人的权利；儿子与父亲走近同一少女，以致亵渎了我的圣名；他们靠近每个祭坛，躺在抵押者的衣服上，在他们的神庙内喝剥削来的酒。（亚 2:6~8）

虽然如此，可是先知们仍然苦口婆心，重申天主仁慈的许诺，要求以色列子民遵行正义：

正义的功效是和平，公平的硕果是永恒的宁静和安全。（依 32:17）

人啊！已通知了你，什么是善，上主要求于你的是什么：无非就是履行正义，爱好慈善，虚心与你的天主来往。

（米 6:8）

（三）照顾贫穷困苦的人

我确知上主必为受压迫的人伸冤，也必为贫穷的人主持正义的判断。（咏 140:13）

在旧约的圣经中，虽然有各种不同的传统记载，和书写方式。但是却一致显示，雅威上帝对贫穷困苦的特别关注（申 15:1~11；约 29:12~17；咏 69:34, 72:2、4、12~24；箴 14:21、31；依 3:14~15, 10:2；耶 22:16；匝 7:9~10 等）。这是雅威行动上的主要特质，祂喜欢走近贫苦的人，站在穷困人群的中间，与他们同行。面对物质文明日益进步的今天，我们必须特别留意上帝照顾贫穷困苦人的心愿。重视贫穷的问题，也就是时下所谓的：

“preferential option for the poor.”¹⁶

我们进一步地去观察上帝雅威的行动，我们会立刻发现，祂实在愿意做人类中每一个人的天主。祂渴望人们都生活在祂的正义保护中。所以严格来说，在祂的心中，绝对没有偏爱

和成见,人人都是平等的、尊贵的。在祂的慈爱里,更没有高等次等之分。若是从人的方面来看,有些人在他们的具体生活中,好像根本不需要雅威的救恩;但也有些人,实际地体验到,他们多么渴求天主的拯救、照顾、宽恕、护佑,甚至为他们发言。

既然天主爱世上所有的人,祂更愿意和每一个人同行,那祂当然“首先”走向贫穷人的需要。虽然每个人都需要,但是因为贫穷的人,“首先”承认自己需要祂的协助,自然而然地,天主“首先”去帮助那些需要祂帮助的人,这也是人之常情。这绝不意味着,天主不照顾富有精明、才智双全的人。简而言之,那些真正体验到需要雅威上帝的慈爱的,无论是在物质、心理、良心、社会关系、政治方面,都是祂最乐意最“优先”关爱的对象。

你们应保护受苦的人和孤儿,为贫穷与可怜的人主持正义。(咏 82:3~4)

(四)生活的天主

天主不喜欢任何人丧亡,祂造人的目的是为他(她)的生存。天主曾为人立了地堂和生命树,树上的果实使人“永远生存”(创 3:22)。即便应该禁止犯罪的人以自己的方法接近生命树,但以后天主仍不放弃保证给人生命。天主给祂的子民提供了“生命的道路”(箴 2:19f;咏 16:11;申 30:15;耶 21:8)。

这些道路是上主的“法令和规定”;“遵守的人必因此获得生命”(巴 3:14)。因为这些道路是正义的路,而“正义引向生命”(箴 11:19),“义人必因忠信而生活”(哈 2:4),反之恶人将由“生命册”上抹去(参阅咏 69:29)。这种生命在以色列的想望中,只是现世的长寿。然而,一如土地是上主所赐予祂子民的土地,同样,如果以色列忠信不渝,天主便为之保留的“生命和长寿”(申 4:40f),代表世上唯一的、“远超地上一切国家”(申 28:1)的幸福。

这生命虽然完全活在世上,但首先并不由世物滋养,而是由亲近天主开始。祂是“活水之泉”(耶 2:13,17:13)、“生命之源”(咏 36:10)、“祂的爱情胜于生命”(咏 63:4)。义人也宁愿一生居住在祂的殿宇中,胜似其它一切幸福。对先知们说来,生命便是“寻求上主”(亚 5:4;欧 6:1~2)。

以色列因罪而从死亡所得的生命经验,多于她由现世幸福生活所得的。因为即便在死亡中,以色列仍然发现天主不断召叫他们走向生命。厄则克耳在充军的痛苦中宣称天主“绝不喜爱恶人丧亡”,却召叫他“改邪归正以便生存”(则 33:11);他知道以色列好像一群尸体,但他宣报天主要把气息注入这些枯骨里,它们便要复活(37:11~14)。可见在罪恶与死亡不可分解的铁律间,存有一条裂痕,人能够为自己的罪恶而死,但仍能期待某种生命。

安提约古·厄丕法乃的迫害证实了先知的观点,指出人为了忠于天主可以一死。这种为天主而受的死,不但不使人远离天主,反而借着复活引人达到生命:

天主要将灵魂和生命还给他们……他们要畅饮永不涸竭的生命。(加下 7:23~26)

他们从长眠的尘土中“将醒起来”、“发光有如穹苍的辉耀”(达 12:2)¹⁷,迫害者却将沉沦于“永远的恐惧中”。

(五)神圣的天主

因为是我上主领你们由埃及地上来,为做你们的天主:你们应是圣的,因为我是圣的。(肋 11:45)

天主有很多属性,可以代表祂的本质。但是最具有代表性,并足以包括其它属性的,可能就是天主的神圣性¹⁸。

天主的神圣表示什么?在此我们且注意一下文字的用法。因为圣经文学中的“圣”与中国经典中的“圣”有不同的含义。中文的“圣”主要有两种意思:一指学问的造诣极深;二指人格

的修养到了极点。因此可以说：中文的“圣”停留在人的层面；但是圣经中的“圣”则上指神的幅度。在旧约希伯来文的用法上，“圣”(qodesh, qadosh)具有两种含义：一、上帝自身是最真最善最美的，综合而言，祂是最神圣的。二、凡是一切直接的、以特别的方式归纳到上帝的领域内的，我们也称之为圣的。

这个神圣美善的天主，选择了以色列人，做祂“特殊的产业”，“司祭的国家”和“圣洁的国民”(出 19:5~6)。以色列既然是神圣天主的产业，同时也是“属于上主天主的圣民”，如同《申命纪》上很多地方所讲的：

因为你们是属于上主你天主的圣民，上主你的天主由地面上所有的民族中，拣选了你作自己特属的子民。”

(申 7:6)

另外也可以参阅：申 14:2, 21, 26:19 等处。这个召选使得以色列，与其它民族有别。以色列既属于神圣的天主，那么以色列也应该把这个神，当作生活的准则。因此《肋未纪》和别的旧约书卷一再强调天主是至圣的，以色列子民也应该是圣洁的。

你们应该表现为圣洁的，你们应该是圣的，因为我是圣的。(肋 11:44)

你告诉以色列子民全会众说：你们应该是圣的，因为我，上主，你们的天主是圣的。你们每人应孝敬母亲和父亲，应遵守我的安息日。我，上主是你们的天主。你们不要归依偶像，也不要为自己铸造神像；我上主是你们的天主。(肋 19:2~4)

万军的上主必因正义而受尊崇，至圣的天主必因公平而显为圣。(依 5:16)

上主，愿苍天称赞你的奇事，圣者的集会赞美你的忠义！在云彩之中，谁可与上主相比？天主的众子，谁能同上主相似？在圣者的集会中，天主令人惊恐，祂伟大可怕，

超过祂四周的神圣。(咏 89:6~8)

圣！圣！圣！万军的上主！祂的光荣充满天地！

(依 6:3)

(六)忌邪义怒的天主

不可叩拜这些像，也不可敬奉！因为我，上主，你的天主是忌邪的天主；凡恼恨我的，我要追讨他们的罪，从父亲直到儿子，甚至三代四代的子孙。(出 20:5)

看哪！上主的名由远方而来，祂怒火如焚，浓烟冲天；祂的口唇满了敌忾，祂的舌头有如吞噬的火焰。

(依 30:27)

这是一种拟人法的描写，其实它所表达的，是雅威，是至圣、绝对的天主。所以祂彻底地反对和惩罚罪恶，连外邦人也不例外(创 13:13, 18:20; 依 1:10, 3:9, 26:11, 42:13; 申 18:12, 4:24, 5:9, 6:15, 32:16; 亚 2:1; 则 16:42; 智 5:17; 出 34:14; 苏 24:19; 玛 1:2); 雅威之所以发怒是因为人不遵守盟约，怀疑雅威的能力(出 32:7; 户 25; 申 11:16, 29:19; 依 9:11, 10:5, 14:6; 耶 4:4, 17:4; 则 5:13, 7:13, 25:17; 欧 5:10, 8:5; 匝 1:15)。

由于具体的宗教经验，旧约中并不将雅威义怒的描写，置于最重要的地位，在先知的训导里也不是信仰的中心。圣经中对天主忍耐的强调，使得对天主义怒的描绘得以缓和(户 14:18; 耶 15:15; 岳 2:13; 纳 4:2; 鸿 1:3; 咏 86:15, 103:8, 145:8; 箴 15:18)，雅威常强调自己的不计以往(耶 3:12)及绝大的仁慈(依 54:6~8)。

……雅威，雅威是慈悲宽仁的天主，缓于发怒，富于慈爱忠诚……(出 34:6)

这一切与祂的怒气比较，后者显得无足轻重。仿佛又把前面的易怒、忌邪整合在雅威上帝圣爱的奥迹中。但不能否认的是，这些现象又显出雅威是具有无限生命的天主。祂实在关心

人的一切行为，旧约的作者以优美的文学技巧，通传给读者一些本来是相当抽象的信理内容。今日人对天主的问题相当敏感，论及天主时，宣讲者一方面固然应消除其神话性的因素，但是另外一方面，也不可将天主原有的面貌，弄得模糊不清。

(七)走向未来的天主

在旧约圣经中，“上主的日子”一概念的产生，充分表达了以色列子民，对天主的期盼。天主不仅仅现在临在，将来亦必临在。祂是现在的上帝，又是未来的天主。上主的日子，是天主显示自己的威严和公义的日子。先知们经常预报上主的日子，有时描写这日子，如同世界末日的审判。有时把这日子与默西亚的来临连结起来，也有时描写得有如天主的战斗和胜利。以色列子民，虽然多次叛离了天主，但是他们从历史的体验中，仍然相信，上帝会宽恕他们，会重新救援他们。天主即使在义怒中，仍然慈悲为怀：

……我愿在那些时日之后，与以色列家订立的盟约——上主的断语——就是：我要将我的法律放在他们的肺腑里，写在他们的心头上；我要作他们的天主，他们要作我的人民……（耶 31:31~34）

以色列罪恶深重，内心外表都破坏了天主的诫命。天主是公义的，选民一样要接受惩罚，要毁灭败亡。但事实告诉我们，以色列即使到了山穷水尽的时刻，天主仍然赐给他们新生的希望：

我要把你们从异民中领出，从各地聚集你们，领你们回到你们的地域。那时，我要在你们身上洒清水，洁净你们，净化你们，脱离各种不洁和各种偶像。我还要赐给你们一颗新心，在你们五内放上一种新的精神，从你们的肉身内取去铁石的心，给你们换上一颗血内的心。我要将我的神赐予你们五内，使你们遵行我的规律，恪守我的诫命，

且一一实行。(则 36:24~27)

这是走向未来的天主,给以色列子民最伟大的神的许诺。未来的日子,只要天主的选民,恪遵上帝的诫命,未来的一切都是美好的(依 2:1~5; 米 4:1~3; 依 60:3,66:22; 匝 8:3,20~22,14:16~17)。天主是走向未来继续创造的大神(依 45:6~8,18,21~24)。天主更借着先知依撒意亚,庄严隆重地宣布:

因为有一个婴孩为我们诞生了,有一个儿子赐给了我们;祂肩上担负着王权,祂的名字要称为神奇的谋士、强有力的天主、永远的父、和平之王。祂的王权是伟大的,达味的御座和他王国的平安是无限的,祂将以正义与公平对王国加以巩固与保持,从今时直到永远:万军上主的热忱必要完成这事。(依 9:5~6)

伟大的上帝,因着祂的热忱,必要完成这伟大的许诺。在第二依撒意亚中有四首“上主仆人”的诗歌:依 42:1~9,49:1~9,50:4~11,52:13~53:12。综观这些诗歌的内容,也同样涵盖着,雅威上主走向未来的幅度。这不但是以色列子民的福气,更是人类最大的盼望和寄托。

五、重建熙雍的天主

以下的历史事件,都和熙雍¹⁹有不可分的关系:

- 公元前 931 年,是以色列民族衰亡的开始,且往后的数百年,以色列内忧外患,接踵而来。
- 公元前 721 年,亚述王攻陷北国首都撒玛黎雅城,将近三万的选民被迫迁徙,北国随之而亡。
- 公元前 597 年,巴比伦王国攻耶路撒冷,犹太国投降,贵族和技术人员勒令充军巴比伦。
- 公元前 587 年,巴比伦再攻圣城,城墙被拆。圣殿付之一炬,犹太人第二次被充军,犹太国宣告落幕。

表面看来,以色列民族似乎陷入万劫不复的绝境。但是事实上,大慈大悲的天主并未弃之不顾,祂仍然用祂的大能,庇护着祂的子民,祂一直在开展新的场合,新的生命。

(一)复兴以色列

因为上主必定要重建熙雍,且要显现于自己的光荣中。(咏 102:17)

领导以色列难民最伟大的先知厄则克耳,是和耶苛尼雅王一起,随同第一批难民同时被掳的(公元前 597 年)。厄则克耳是司祭之子,生活严肃,行动积极,充满了先知精神。他继续培育以色列子民的信心,他不断鼓励流落异乡的同胞们说,天主一定会再施恩德,拯救他们重返故乡的。他代表整个以色列民族,向大公无私的天主忏悔。在如此深入的真诚的宗教体验中,他再度体认到天主的仁慈美善,和既往不咎的胸怀。他得到天主的启示(则 37:1~14)——枯骨复生的神视,使他心中惊喜若狂,更增加了他的勇气和信心!

我要在异民中显示我的光荣,万民要看见我所施行的惩罚,看见是我举手打击了他们。从那天起,以色列家族必要承认我,上主是他们的天主。异民也要知道以色列家族充军,是为了他们的罪恶,因为他们违背了我,我遂掩面不顾他们,把他们交在敌人手中,全都丧身刀下。我按他们的罪过和恶行对待了他们,掩面不看他们。为此吾主上主这样说:现今我要转变雅各伯的命运,怜恤以色列家族。为我的圣名而大发妒火。当他们安居自己的地域中,没有人来惊扰时,他们将忘记自己的耻辱和违背我所犯的一切抗命之罪。当我从各民族中把他们领回,从他们敌人的地方聚集他们,在众异民眼前,在他们身上显圣时,他们必承认我上主是他们的天主,因为我将他们放逐于异民之中以后,又把他们聚集在自己的地方,一个也没有留在异

民中。我不再掩面不看他们，因为我将我的神已倾注于以色列家族——吾主上主的断语。（则 39:21~29）

以色列子民以往的罪恶，先知虽然一再提到，绝不隐瞒；但是先知所宣示的，不是罚恶却是天主的再救赎，死里重生的新希望、以色列民族的再复兴：

以色列群山，你们要给我的百姓以色列生出枝叶，结出果实，因为他们快来到了。看！我偕同你们、眷顾你们，使你们得以耕种、得以播种，在你们那里增加全以色列家族的人数，使城邑再有居民，废墟得以重建。我要在你们那里，使人和牲畜的数目增多，他们要增加繁殖；我要使你们再有居民，如同昔日一样，优待你们胜过先前，如此，你们便承认我是上主。（则 36:8~11）

（二）建立人类的新希望

天主委托先知们，将祂对人类的计划逐渐地启示出来。每个民族都将他们本国所发生的事记录下来。唯有以色列民族，注意到所发生事情的意义及将来可能有的结果。因为按先知们的教导，掌管人类历史是大能的天主。

选民犯罪作恶，遭天主谴责；敬拜邪神，更遭上帝严惩。以民的许多朝代兴盛又衰落，唯有宗教屹立不摇。先知们对那些忠诚敬拜天主的少数选民，加以鼓励（参阅依 10:20~21），振奋他们的精神，并向他们保证，天主所以惩罚他们，完全是出自爱心；若他们心甘情愿，由天主手中接受惩罚，这惩罚反而成为恩惠，天主定会实现祂的许诺。

由于先知们的预言，以色列人对默西亚即将来临的希望，日渐加深稳固，许多人竟因此而重振他们对天主的热心。旧约的最后一位先知达尼尔曾预言²⁰：

我仍在夜间的神视中观望：看见一位相似人子者，乘着天上的云彩而来，走向万古长存者，遂即被引到祂面前。

祂便赐给似人子者统治权、尊荣和国度。各民族、各邦国及各异语人民都要侍奉祂。祂的王权是永远的王权，永存不替；祂的国度永不灭亡。（达 7:13~14）

我们综观以色列的历史，从亚巴郎蒙受天主召唤、离开乌耳开始，到梅瑟领导出谷、若苏厄占领福地、达味建立王国、南北分裂、巴比伦充军，一直到劫后余生，重返故土……这弱小的民族竟能够历经数千年而流传不已，实在让人赞叹上帝的奇妙大能。以色列子民虽然作恶多端，违背天意，但是他们仍然相信，体验上帝是生存力量最大的泉源：

难道你不知道，或者没有听说：上主是永生的天主，是创造地极之主吗？祂总不疲倦，决不困乏，祂的智慧高深莫测。祂赐给疲倦者力量，赐给无力者勇气。少年人能疲倦困乏，青年人能失足跌倒；然而仰望上主的，必获得新力量，必能振奋高飞如兀鹰，疾驰而不困乏，奔走而不疲倦。（依 40:28~31）

借着以色列子民的历史发展史实，我们能够肯定地相信，唯有雅威上帝，才是人类永恒的希望。祂是昔日的主，也是今日的主，更是明日的主，祂将永受钦崇，大受显扬。

因为从日出到日落，我的名在异民中大受显扬，到处有人为我的名焚香献祭，并奉献洁净的祭品，因为我的名在异民中大受显扬——万军的上主说。（拉 1:11）

六、天主是充满荣耀和光荣的天主

在以色列民族长期与天主的相遇中，雅威上帝逐渐展现出祂的真正面貌。以色列子民在旧约圣经中，特别使用 KABOD 一字，来表达他们内心的丰富体认²¹。在希伯来文原意中荣耀本来有“份量”的意思，讲的是一个事物或存有物的重量、重要性、财富、价值、光荣、尊敬、权柄……等等（创 13:2, 31:1, 45:13；

列上 3:13; 约 19:9, 29:1~25; 依 16:14, 17:3, 35:2, 60:13, 62:2; 咏 8:6, 21:6, 66:2, 106:20, 115:1; 编上 16:28; 编下 32:33)。这个字有两个互相补充的意义:

(一)天主的至圣和绝对的权柄与存有

圣经中依 35:1~4; 户 14:21; 咏 29:1~3, 97:1~6 都描写上帝的尊严、能力,与圣德的光辉。威严、光明、能力、表现这四个观念,与天主的光荣是不可分离的,而且是同时存在的,也不是依次而有的。这是希伯来文的特色,是其它文字所无的。就因为如此,其它任何文字,不能将这个希伯来名词,圆满地表达出来。在希伯来人的观念中,天主的光荣是一个比较动态的观念。

(二)天主的 KABOD 是显现给人的荣耀

天主光荣显现的对象,经常是人,几时天主显示光荣,天主就必然有救赎的行动。

1、经过宇宙的形象及历史中的行动所显示的荣耀

雅威往往用两种方法来显示自己的荣耀:一种是祂运用各种形式显现自己的荣耀,因为雅威早已临在于人生活的世界里,与人同在。当祂被认出来之时,天主的荣耀就显现出来(出 24:16~17; 申 4:11, 5:22; 出 29:43, 40:34; 肋 9:6, 23; 户 14:10, 16:19, 17:7, 20:6; 列上 8:11; 则 2:2, 9:3, 10:18, 43:25; 咏 97:6)。其次,雅威的动作和化工本身也显露出祂的荣耀(出 14:18, 16:7; 咏 19:2, 96:3, 72:19, 104:31, 113:4; 依 35:2, 62:7)。

上主的声音响彻水面,天主的雷鸣在显示庄严,上主临到澎湃的水面。上主的声音具有威权,上主的声音具有庄严。(咏 29:3~4)

上主的光荣要显示出来,凡有血肉的都会看见:这是上主亲口说的。(依 40:5)

无论在哪一种情形下,天主都显示祂关爱、眷顾、拯救、圣化、治理祂的子民。正如上帝自己所说的:

他们要知道:我上主是他们的天主,将他们领出埃及,寓居在他们中间。(出 29:46)

2、以色列的答复

以色列瞻仰雅威的光荣,是从国王的光荣那一观点出发的。先知看见主的宝座崇高,祂的王袍长尾铺满圣所,色辣芬天使侍立左右高呼着祂的光荣(依 6:1~3)。天主的光荣是吞噬的火,也是赤裸裸地揭露受造物的污秽、虚无和极端脆弱性的圣德。天主的光荣凯旋了,但并非要摧毁受造物,反之,它要净化大地,使之再生,也愿充满大地。厄则克耳所见的异象,指出天主的光荣离开圣殿的超越性的自由(则 11:22~23),而后光照圣神所更新的团体(则 36:23~25,39:21~29)。

《依撒意亚先知书》最后部分,将天主光荣的两方面连在一起:天主固然在圣城中为王,这圣城是祂以大能所复兴,并以其鉴临所光照的:

耶路撒冷,站起来!大放光明吧!因为你的光明已经来到,上主的光荣已经照在你身上。(依 60:1)

耶路撒冷眼见自己在大地上成为可赞美的(依 62:7;巴 5:3)。天主的光荣由耶路撒冷照射天下万邦,他们都要目迷神眩地奔向耶路撒冷(依 60:3)。在流亡时期的先知书里,在王朝时代的圣咏里,在各默示录里,天主的光荣达到了一种普遍的幅度,而有末世的风味:

我要聚集各种语言邦国,它们都要见到我的光荣!

(依 66:18)

在光芒四射的背景中,出现“既无美姿,又无光荣”(依 52:14)的雅威仆人的容貌,这一角色所接受的使命便是将天主的光荣照射到地极:“你是我的仆人,我要在你身上显示我的光

荣”(依 49:3)²²。然而承认并颂扬天主的光荣、原是人的天职。旧约歌颂造物主的光荣、歌颂国王的光荣、歌颂救主的光荣、歌颂以色列圣者的光荣(咏 147:1)。旧约痛斥那遮掩天主光荣的罪恶(依 52:5; 则 36:20),也愿见到上帝的光荣被整个宇宙所承认。

天主,愿祢的尊高,彰显于天,愿祢的光荣,普临尘寰!
天主,愿祢在天上备受举扬,愿祢在地上彰显荣光。

(咏 57:6,12)

上主,愿祢的一切受造物称谢祢,上主,愿一切圣徒们
赞美祢,宣传祢王国的光荣,讲述祢的威力大能,让世人尽
知祢的威能,和祢王国的伟大光荣。(咏 145:10~12)

七、唯一而超越的天主

在以色列的历史发展中,最让以色列子民感到震荡痛苦的经验,就是第六世纪巴比伦充军的悲惨史实。我们可以运用宗教生活主要的三个因素:教义信条、伦理规范、礼仪崇拜,来阐明这个震荡痛苦的内涵意义。第一,就教义信条而言,以色列子民面对巴比伦帝国泛神论的气氛,不得不起而捍卫自己信仰的对象。第二,从伦理规范来说,外邦的生活方式,缺乏盟约法律的精神,与以色列时时强调盟约的观念相当不同。第三,以礼仪崇拜为准,在异乡外方,根本没有耶路撒冷圣殿礼仪崇拜的氛围。

就在如此艰难险峻的环境中,一些思想家,譬如厄则克耳先知和所谓的第二依撒意亚,他们面对如此截然不同的社会背景和历史变故,于是痛定思痛,做了一些基本的宗教反省。经历了漫长的历史过程,以色列子民终于从痛苦中领悟,蜕变突破,产生了一个本当成熟的天主观,也就是我们所描述的唯一而超越的天主。

(一)唯一的天主

旧约的天主论是一种一神论,所谓的一神论意味着他们信仰的内容是唯一的真福。换言之,他们认为除了天主以外,没有别的神。这是旧约新约共同的基本信仰,但是这信仰的内容由经验形成概念,由模糊到肯定,却经历了一段相当长的宗教反省过程。从梅瑟时期开始,雅威的造形就不甚清晰(出 20:3),在以色列民族的观念中,他们祖先的天主——雅威,一方面肖似客纳罕地方的最高神明(EL);另一方面却是半游牧民族的特别神。所以以色列在占领了福地之后,受到了四周的物质文明、宗教观,以及敬礼的习俗的影响,慢慢地开始崇拜巴耳、阿斯坦以及腓尼基——亚述——巴比伦的神明(民 2:11~13,3:7,11:24;列上 14:22~24,16:31~34;列下 3:27,21:2~7)。

在这段宗教腐败的时期,先知们群起而攻之,竭力反对这种对异神的敬礼。众所周知的厄里亚和巴耳先知们的斗法大会,就是最好的写照(列上 18:21~40)。在厄里亚大获全胜之时,“雅威是天主”的声音震撼了犹太地域(列上 18:39)。整个旧约与此相对应的是:“万神尽属虚幻”(亚第 1~2 章,9:7;欧 2:2~5;依 2:8~18,第 6 章,10:10,19:3;咏 96:5),“外邦人的神都是虚无”(耶 2:5,10:8、15,14:22,16:19),“别的神是非神”(耶 2:11,5:7)……等思想。

加以第二依撒意亚先知的强调(依 41:28,43:10,45:21;耶 10:6~8),以色列信仰中,绝对的唯一天主论逐渐成熟。

为叫从日出到日落之地的人都知道:除我之外,再没有另一位。我是上主,再没有另一位;是我造了光明,造了黑暗;造了幸福,降了灾祸:是我上主造成了这一切。诸天请由上滴下甘露,望云彩降下仁义,愿大地裂开生出教恩,愿正义一同出生!我上主创造了这事。(依 45:6~8)

每日当以色列民诵读《申命纪》时，唯一天主的信仰再度刻划在以色列人的心灵上(申 6:4)。近东古老民族都有不少歌颂神创造工程的神曲，但是，以色列在唯一天主的信仰中，体认到雅威和那些神明有着本质上的差异。因为雅威是唯一的，由此可见无论是哪种宗教和文化中的泛神论和多神论，都与我们的信仰内容无法相容。

(二)至超越的天主

在说明了旧约的唯一天主论后，我们要说明以色列如何在历史过程中，体认这个唯一天主的超越性的。对于雅威的超越性，以色列人从两种经验中去体认和综合：祂超越空间，祂更超越时间，祂是至圣的。

1、天主超越空间

以色列人在生活中，发觉周围近东的神祇，都只属于某一个固定的地区，但是他们的雅威却不是如此。祂不只是以色列祖先，在游牧时期或半游牧时期的保护神，祂也不限于某些地域、人民和国定的界限。于是，他们领会到雅威本身是超越一切界限的神，没有一个国家的神，能和雅威比较。祂是如此地宽、广、高、深，不能为人世间所完全包容和限定(亚 9:3；咏第 139 章；列上 8:26~27；约 11:7~9；智 1:1~7)。为此，米该亚和耶肋米亚先知说：对天主而言，即使圣殿成了一堆废墟，也无妨碍(米 3:12；耶 7:12)；太阳和月亮只是服役于宇宙的光体(创 1:14~19；依 40:26, 45:12)；万民与雅威相比也不过只像是一滴水 and 一粒沙(依 40:15~18)……

由这些经文传递出，以色列人体会到他们的雅威，本身是超过一切创造的神。万物绝对不是从祂身上流出来，而是被祂所创造，于是雅威绝对超越一切的受造物、一切地方、一切空间、一切宇宙。

2、天主超越时间

以色列也体会到，雅威不但超越空间，也超越时间。祂是永恒的，有充沛生命力的天主。围绕在以色列民周遭的神祇，因为是属于宇宙的，在宇宙内，因此，也隶属于时间的过程。在古代近东流传下来的神话里，传说这些神祇也诞生也死去；雅威并不相同，祂没有开始，也没有终结（哈 1:12；依 26:4, 33:14, 40:28, 44:6, 48:12；耶 10:10；申 33:27；达 12:7；咏 9:8, 10:16, 29:10, 90:2~4, 9, 93:2）。世界始于天主的创造（创 1:1；依 40:23），但是创造者天主的生命则不属于宇宙内的这些限制，祂本身是生活的天主，是永远生活着的！（耶 10:10）

渐渐地，以色列人领悟到，雅威自身生命的圆满，是祂之所以是永恒的根由。任何事，连人的罪恶在内，都无法减损这有无限活力的生命（约 7:20, 35:6），也没有任何事能增加些许这生命本身的活力（约 35:6, 22:2；匝 7:5；依 1:11）。这种说法易于使人产生一种错误的印象，似乎雅威是永恒静止不动的；其实在圣经中，希伯来人常常以一种充满生命力的描述，来描绘雅威。旧约的作者很少提及雅威静止不变的一面（撒上 15:29；拉 3:6）。相反，他们不怕把一个富于人情味的雅威，活生生地隐现在旧约章句的深处。旧约的字里行间，也不缺用于描绘雅威感情表现的各种方法（创 6:6；出 32:12, 14；撒上 15:11；耶 4:28, 26:3, 19, 31:20；欧 11:8）。

这种描绘生动地表达了以色列人信仰的内容：他们所信仰的天主，是一个无法言喻难以描绘的，充满生命力的雅威。祂的生命力，是绝对超越时间界限的，为此祂是永远的现在，这现在包含过去和将来。为此，在时间中不断变化的受造物，无法尽包这活泼的生命。换言之，雅威是如此地丰富，在祂内蕴涵着无数的变化，而却不属于变化。总而言之，祂是一位绝对超越的天主！

研究反省题

1. 你认为通常中国历史中,神用什么方法来启示自己?
2. 天主用各种特殊的方式,去主动接近每一个人,而你认为天主接近你的特色在哪里?
3. 以色列祖先对雅威的体验,和中国一般的宗教体验,最明显的相同处和不同点何在?
4. 在梅瑟出谷体验中的天主,就是一位解救的天主!这个体验和你的宗教信仰生活,有什么关联?
5. 从达味以来,以色列逐步发挥默西亚的图像。在中国历史上,或是你个人的生活中,是否对未来也有类似的图像?
6. 在旧约先知宗教体验中,雅威是促进正义的天主。你以现代人对正义的解释,和先知们所强调的正义,可否作一综合性的比较?
7. 上帝在以色列子民充军之后,重建了他们的宗教生活。这样的事实,给我们面对日益复杂、多元化的人类,有什么启示?
8. 现代人很少使用光荣来描写天主的面目,你用什么现代的、比较本地化的说法,来表达这种体认?
9. 一般中国的宗教体验,多半是把神归纳到宇宙内,是比较一体性的。我们身为中国基督徒,如何将唯一、绝对超越的天主观,更加具体地落实到本地化中?

注 解

- 1 梵二,《启示宪章》第一章,2~6号。
- 2 思高圣经学会编著,《圣经辞典》(香港:思高圣经学会,1975),659~660页,975~976页。
- 3 参阅:玛 17:2~9;若 1:18,6:46,21:1,14;弟前 6:16。
- 4 参阅:罗 1:18~21。
- 5 圣经神学辞典编译委员会译,《圣经神学辞典》(台中:光启,1980),1~5页。
- 6 有学者提出 HAWAH 在古代闪族语言中,可能代表闪电雷霆之神的动作:降下、吹。
- 7 “示”编辑委员会编著,《救恩史:从耶稣到亚巴郎》(香港:明爱印刷训练中心,1987),55~57页。
- 8 关于雅威的名称,在历史上有多种的解说。思高圣经中译为“我是自有者”就是其中之一,我们认为这种译法,比较富有哲学性的意味,但是并不能完全顾及梅瑟当时的救恩景况,和符合希伯来文本本身的特色。因为在希伯来文中没有一个抽象性的哲学性的名字。读者可以参考:依 52:6;《若望福音》中“我是”的经节;玛 26:20;默 1:48,都是以具体行动的含义,来应用之。
- 9 在新约中,四十多次用了雅威(主、上主)此名称,大部分是指向未来:将来要与我们同在的神。
- 10 房志荣,“古代近东的盟约制度”《神学论集》7期(1971春),1~6页。罗兰德富著,扬世雄译,《古经之风俗及典章制度》(台中:光启,1981)。韩承良,《出谷纪释义》(台北:思高圣经学会,1984)。
- 11 耶稣实现人与天主之间的圆满的“新盟约”:有羔羊的血、有盟约的血(玛 26:28;路 22:20;格前 11:25)。
- 12 新约的作者,一方面把天主的王权放在耶稣基督身上(若 18:36~37),另一方面把它归于天主(父)(玛 5:35;弟前 6:1~

- 17)。
- 13 同注 2, 1089~1091 页。
- 14 若望保禄二世 1980. 11. 30, 第二个通谕,《富于仁慈的天主》(台北: 中国台湾主教团秘书处, 1981), 特别研读第三章及第 52 注, 13~19 页, 71~75 页。
- 15 同注 2, 229~231 页。
- 16 J. Eagleson, P. Scharper (Eds.), *Puebla and Beyond* (N. Y.: Maryknoll, 1979), *Evangelization in Latin America's Present and Future: Final Document of the Third General Conference of the Latin American Episcopate, Puebla, January 27~February 13, 1979, esp. Part VI, Chapter 1, A Preferential Option for the Poor*. D. Dorr, *Option for the Poor: A Hundred Years of Vatican Social Teaching* (Dublin, 1983). 保禄六世,《八十周年公函》, 1971 年, 23 号。请参考: 第一篇第四章注 6 的文件, 及第二章, 87~95 号。
- 17 同注 5, 9~13 页。
- 18 同注 2, 660~662 页。同注 5, 647~651 页。夏伟,“旧约伦理特质及其在基督徒伦理生活的应用”《神学论集》72 期(1987 夏), 233~248 页。
- 19 同注 2, 900~901 页。
- 20 葛立模编辑,《预许的默西亚》(台中: 天主教教义函授中心, 1980)。
- 21 同注 2, 220~222 页; 并同注 5, 282~287 页。
- 22 耶稣基督是天主雅威的“光荣”之化身: 玛 2:13; 得前 2:12; 路 2:9, 9:32~35; 若 1:14~18, 11:14~18, 12:28, 17:24; 格后 4:6; 默 21:23。

第二章 天主创造和保存天地

以色列信仰的天主观，是借着对在历史中雅威救援行动的反省慢慢产生的。以民自己体认，他们之所以能侧身于近东强有力的政权里，只有雅威的全能可以解释（出 20:2；申 26:5~9；苏 24:16~18；撒上 12:6；耶 16:4, 31:2；欧 2:17, 11:1, 13:4）。以色列的神学家，在雅威的救援和照顾的创造行动里，一日比一日更清楚地领悟到，雅威所创造的不只是为以色列的，它包含整个世界和宇宙；因此天下万有，是统属于雅威的，是祂所创造及保存的。严格而论，在以色列的经验里，雅威的创造行动就是祂救援计划的内在因素。这一切是以色列，在它的信仰过程里，经历那漫长的旷野路途后领悟出来的。天主是一切民族、一切目标、任何时代的创造者和保存者！

第一节 天主创造天地万物

我们预备分六个步骤来说明：首先观察以色列四周近东民族，有关宇宙来源的神话及神学；其次说明天主借言语创造的事实；再解释动词 bara 的意义；进而叙述天主从虚无中，创造一切的伟大事工；万有时间开始；最后阐述天主创造的目的。

一、宇宙来源的神话及学说

这主题详细的讨论¹，是属于宗教历史或哲学历史的范围。神话本身并非毫无意义，它对团体生活的影响相当大，带给平常的生活一个稳固的基础。因为神话的内容是解释万物的出生，以及万物和神的关系，这些知识，对于日常的生活是十分重要的。可以说，是形成一个民族生活的、人生价值观的基础。所以，每一个民族和宗教，都有他们论及宇宙来源的神话，这神话通常我们称之为创造论。

(一)创造神话的神

创造神话中的神，是一个有位格的造物主，在这点上以色列和四周的民族没有分别。但是在整个的创造论里，却有着它的特殊点：以色列创造论里的雅威，绝不是一个受造的神，也没有自发论的色彩。换言之，在以色列民的信仰里，一切都是雅威创造的。除了雅威所创造的受造物以外，不可能有任何自动生出的存有物。而雅威的创造与其他神祇是截然相异的，祂是由虚无中创造了一切。

(二)神话中描写的四种创造方法

1、生产式的创造论：创 2:4a (toledot)

它运用“族谱”的形式来说明天地的创造，谓之曰：“这是创造天地的族谱”。在人知识的范围里，生产可以说是最高等的创造工作。美索不达米亚、埃及、以及中国都有相同的宇宙起源论。中国的创造论，能在“盘古开天辟地”的神话中窥得其端倪。盘古本人被喻为首生子。《道德经》42章中所谓的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，或曰：“天下有始以为天下

母”；其所谓：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，自宋明理学家认为天地开始以前只有一气，气氤氲激荡而生天地阴阳，……诸如此类的言语及想像，都可能是在中国文化中反映生产式的创造论。

2、战争式、胜利式的创造

巴比伦的创造神话，描述在远处(Enu-ma-elish)神与神之间的战争。他往往把这战争分为两期，在第二期结束时方有世界的创造。马尔杜古(Marduk)将女神帝哈玛(Diamat)打死后，把她的尸体分成两半，撑起一半来变成天，另一半则是地，以后方是星辰和人类的创造。在《创世纪》中可能留有这种战争式创造神话的痕迹，它称之为“深渊”(创 1:2)。但是根据学者的研究，《创世纪》里的中心传统比巴比伦的神话来源更古老。中国的盘古开天辟地的创造神话中似乎也留有战争或创造神话的痕迹。他曾以自己的身体撑住创造的天地，按《五运历年纪》的记载，他死后的尸体分割如下：“气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为国土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽”。中国古代也用无形无像的昏暗混沌为天地的开始。

3、工作式的创造

描绘这类创造的方法有二种：一是描写在创造中的分离工作，譬如《创世纪》中天主对穹苍和深渊的分离，昼和夜的分离……等；另一种是以“人是由土形成的”这类的言语，来说出工作式的创造。据宗教学家和考古学者的探讨，在古埃及和非洲尼罗河上游，很早就有陶匠神话的流传，《创世纪》中雅威的创造故事很可能是受到它的影响。

4、以言语创造

在以色列民周围的神话里，传统很早就有以言语创造的类型存在。但是以色列人在运用时，有其在信仰中所赋予的特色，使得它远超过其它古老宗教的思想局限。在以色列民的宗教体验里，他们的创造论特别强调言语的创造，在下文里我们将要特别提出这类的创造来讨论。

二、天主以言语创造

天主“说”有光，就有了光(创 1:3)。在《创世纪》第一章里曾经八次，用过这种说法，来表达天主以言语创造的事实(创 1:3、6、9、11、14、20、24、26)。经过今日的释经学者研究，发现《创世纪》第一章成书时期，是以色列人放逐后。旧约的记载反映出在以色列人的宗教体验里，从亚巴郎开始一直到在巴比伦放逐的时期，雅威的话在他们当中从未间断过。这话，一如雅威自己曾经说过的，不能空空地返回，一定要完成派遣它的使命(依 55:11)。天主的言语在历史过程中不断地启发民长，领导先知，批判以色列的行为，……这现象显出了这言语的创造性(亚 5:8,9:6; 依 17:13,40:26,41:4,44:27,48:3,13,50:2; 咏 104:5~9, 147: 4,148:5; 约 38:11; 友 16:14; 德 39:17, 42:15, 43:5, 10, 16:26)。

在《智慧篇》作者的祷告里，也言及天主以言语创造的事实(智 9:1~2)。在《圣咏》中，对这事实有如此一个优雅结论：

因天主的一句话，则诸天造成，因上主的一口气，万物生成；因祂一发言，万有造成，祂一出命，各物生成……

(咏 33:6,9)

据学者的研究，公元前三千年左右，在古埃及有卜大(ptah)神创造宇宙说。据记载，卜大神以口给万物起名，万物

于是被创造。换言之，世界是由卜大神的理智、精神以及口舌所创造的。这类神话普遍地流传在美索不达米亚地域，但是在描述上并不是如此清楚。《创世纪》第一章的作者，是否知晓了古埃及的创造神学传统而加以延用，至于此点，今日无法得到精确的历史资料。

但是，即使如此，《创世纪》第一章还是有它独特的领悟——言语的创造性。所以往往在记载一事实(创 1:16~18)之前，定有一个注释(创 1:14~15)以显出雅威言语的创造性。譬如：“太阳”、“月亮”在以色列四周的信仰中是神体，在《创世纪》第一章中以色列民纠正这种观念，在注解里称其为“光体”，说明太阳、月亮也是受造物之一；并说明在宇宙中它们的两种作用：一方面是光体，另一方面是借其区分“昼夜”、“日月”、“季年”，以此协助奠定以色列祭祀大典中之日历。

上文的分析能使我们清楚，《创世纪》第一章作者的独立思想。这里蕴含着他们的言语神学，指出受造物的言语性。说明人在言语的氛围中，渐渐成长的事实，是以言语来表达自己并且化身在言语里。言语是在“你—我”的关系中方有意义；就是借了“你—我”的交往，人才能成为真正的人。这种人间言语的创造能力的来源，实在是分享天主言语的创造力。因为，人的言语是天主圣言的回音。

三、天主创造

为描写雅威的创造动作，旧约作者，特别运用了一个特殊的动词 bara。这个动词是专门只属于描述雅威的创造动作，不能运用在其他存有物上。由此可见，在希伯来人的思想里，雅威的创造是如何特殊的一桩事。这动词在旧约里出现 48 次²之多，通通是指有关天主的创造工程。

《创世纪》第一章的作者，和第二依撒意亚先知书的作者，

大体上是同时代的人，都是放逐巴比伦的犹太信徒。《创世纪》的作者，注意的是万物的开始；第二依撒意亚的作者，却把重点指向未来圆满的救援。其实最先运用 bara 一词来说明雅威对祂选民的创造，只是在第二依撒意亚先知书之中（依 43:1, 15）。开始它指的是救援历史中，惊人的新创造行动，以后方才运用来指出雅威对宇宙的创造。它意味着雅威不只是创造宇宙的起始，也创造它的完成；雅威创造了整个宇宙过程的出发点。在这出发点上虽然有时间的伊始，雅威的创造行动本身，却没有时间的限制，因此这创造的行为是过去的，也是现在的——更是未来的。这言语的创造，肇始于绝对的虚无和自由，祂创造时毫不费力，也不用任何原料。

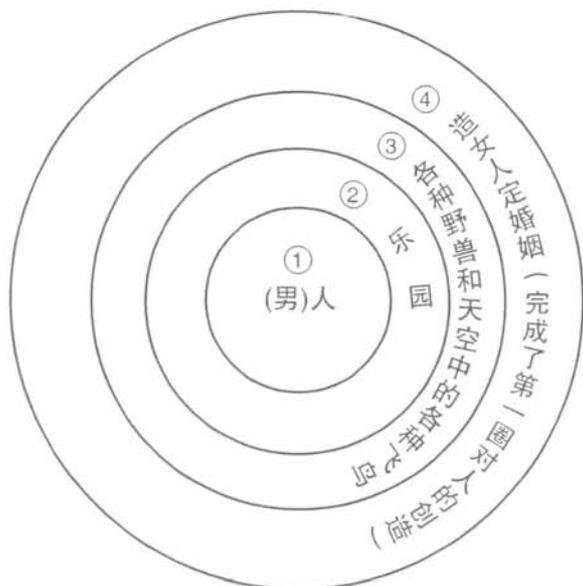
为了更具体地阐释天主的创造，bara，我们稍微注解《创世纪》第一章到第二章的构造：

（一）《创世纪》中的雅威典

《创世纪》中的雅威典，是相当古老的传统（创 2:4b~25）。作者是一（群）居住在内陆的人，他（们）的文笔活泼，且富有人情味。在文体上采用较生动的故事直接的描绘，这类型的描绘我们称之为“溯源预言（retrospective prophecy）”。它没有意思要给我们一个严格的历史性报导，而是答复作者生活时，几个迫切的问题。譬如：人究竟是恶的或是善的？从何处来？在世上又有什么任务和使命？男女间的吸引力来自何处？女人的尊严……等等。

在《创世纪》里雅威典的作者以陆地作为出发点（创 2:4b~25），在创造的工程中，人是第一个，在人的周围雅威逐步创造了形形色色的万物。

〔图十一〕雅威典的创造论



图表注解

- 请注意第三圈：只有陆地的动物，显出作者们是群居于内陆地带，只注意到内陆的动物类。
1. 对于创造人的描绘，雅威典的作者，大概运用了古埃及和美索不达米亚的神话故事，来表达他们信仰领悟。更好说在作者潜意识中，已经有埃及的陶匠，用旋转圆板造成人的那首“致陶神之歌”存在。这是在他生活的环境中，早已普遍流传的一种通俗创造图像。一日当作者在反省中，彻悟雅威对人的创造，是整个的人，包含这个人的物质和精神的角度。于是作者自然地运用在潜意识里原有的创造图像来表达他的信仰领悟，宣称：“上主天主用地上的灰

土形成了人,在他的鼻孔内吹一口生气,人就成了一个有灵的生物”(创 2:7)。上文中所用的动词“形成”(yasar),原文是用来描写陶匠的工作。

2. 对于乐园的描绘也是一种拟人法,它的境界完全反映出,居住在沙漠地区的人,日夜向往的理想住所。这段的中心意义,是传递作者对于“人性善恶问题”的领悟。作者在信仰中,体认到人性在雅威的创造计划里是善良的,在宇宙中能获得他真正的幸福,完全的和谐在人的身上,充满了天主的许诺和希望。更好说,作者在信仰中,相信人的理想境界,在历史的终点时,一定能获得。但是,他却将这理想境界置之于历史的开端,称其为“乐园”(依 25:6~8; 玛 22:2~10; 若 6:51~54; 格前 15:54~55; 默 7:16~17, 21:4)。

论到人的使命,《创世纪》用“耕种者守乐园”(创 2:15)的言语来描绘人与乐园的关系。它说明:一方面不只享用乐园和地上的物质、植物及动物。另一方面,也应当看守乐园。这意味着人不只是有权利利用地上的种种,也应保护它,因为人需要自然的环境来滋养其生命。这实在触及今日人类对环境污染责任的神学基础,颇能令人深省己身的职责。

3. 在这理想境界里,作者描绘人和天主的友谊。他将此作为这境界中最宝贵的恩惠。在雅威与人的来往中,我们发现盟约思想的模型:天主首先提出要与人订立盟约的建议,祂提出盟约条件的内容;人自由地签定了,但是又失约,人受到处罚,却又再得到新的预许。经过圣经学者的研究认为,这是作者在以色列民族的神学反省里,将西乃山盟约的体验,追溯到人类的原祖和雅威的往来上。由此可见以色列的信仰是肇始于盟约的体验,慢慢地推想到创造的问题。雅威典的作者,很明显地将天主创造人的化工,整合在盟约的来往里。对于“知善恶树”的描写,显然地是受到

当时普遍的智慧潮流影响。

4. 对于女人的创造,雅威典的作者,传递着一个非常重要的讯息:在天主的创造中,女人和男人基本上是平等的。在当时,这是一个相当超越时代的思想:一种在女性尊严上的社会精神革命。因为重男轻女的观念,在当时早就根深蒂固地衍生在以色列的习俗民情中。在这一段里,雅威典的作者也说明男女互相吸引的来源,是因为二人本是一体,来自同一的亚当,所以二人有成为一体的吸引力和动力。

综合言之,雅威典的作者,在《创世纪》中,以拟人法宣布雅威创造一切的信仰(创 2:4b~25),也能当作描绘原祖背命和人类初期罪恶的引言。在某种意义上,《创世纪》的前十一章,是古圣祖事迹、出谷以及西乃盟约的序曲。在数百年后,一些思想家,要以比较学术性的方式,来叙述同样的信仰。

(二)《创世纪》中的司祭典

《创世纪》中,有另外一个源流描绘创世论,这源流我们称之为司祭典(创 1:1~2:4a)。司祭典的作者们,是一些相当注意礼仪生活的神学家,居住在沿海地域。这部分材料,显出比较客体性,且系统化的描述,它的编写让人觉得像是一首圣歌似的,可以说是一部信仰反省的杰作。

1、天主是中心

“天主一说一看”,在这部分资料里,明显以突出天主是中心的地位。文中不断地重复“天主一说一看”,这类言语,形成了这部分的构造、格式和框架。文中显出天主根本不必和别的神战斗,也不需要任何原料,只要天主愿意,以言语一说出,万物就存在。这表示司祭典的作者,彻底排除任何一种“流出说”,或是“出生说”。在这部分显示的天主观,是相当成熟和纯

净的。

虽然在表达的过程里，作者从未用过哲学上的第一因，或是第二因的术语来表达。但是他们的天主观，已相当明显地，显示出天主是绝对第一因的内容。天主让一切的受造物，各依其能力来行动，但是他们最终的基础，绝对是在天主身上。每次的创造完成后，司祭典的作者描绘天主欣赏其作品说：“天主看了……认为好！”（创 1:4、10、12、18、21、25）最后还加上一个结论说：“天主看了祂造的一切，认为样样都很好！”（创 1:31）。这些言语中通传了一个相当重要的信理内容：天地内的罪恶不是来自天主。由此观之，二元论在我们的信仰启示中，毫无立足余地。

2、混 沌

在以色列四周的思想和宗教神话里，常常有一种混沌（chaos, tohuwabohu）在创造前出现，是所谓的无形的空虚。在其它宗教中，他们的神祇，是由这混沌中渐渐浮显出来。在浮显之后，这神就得与此无形的空虚混沌战争，在战胜后方能控制和统治这混沌。司祭典中创造的天主则与这情况截然相异，祂具有绝对的威严和德能。祂不但不是浮显于混沌中，亦无需战争；祂只需发言，万事随即就绪。祂以言语的创造打破了世间的混沌。

3、六 天

作者以六天的方式，描写天上地下万物的受造，是以拟人说法表达他的信仰。从太初混沌，一直到人的出现，这一切假定天主创造者，为万物存在的基本原因（就是绝对的第一因）。祂首先以时间的创造，分开光和黑暗，其次则使空间出现。空间中先是：水—穹苍—水，以后是海洋陆地。此时宇宙间时空的分割工程已就绪。于是开展装饰的工程：以光体、动物装饰

一切。最后达到创造的高峰：人类的被创造。然后就是漫长神圣的安息日³。

在《创世纪》里，司祭典叙述各种动植物被创造时，未运用过动词 bara，也没有说到任何的祝福（创 1:25）。但是在描写天主决定创造人的时候，却运用一种隆重的方式，展开其描绘：天主要按其肖像造人，且要其管理及统治其它受造物（创 1:26）。它三次运用 bara 一字来说明天主对人的创造，并且提出这是天主的肖像⁴。

4、“第七天”

司祭典的作者如此说：

……到了第七日，天主造物的工程已经完成了，就在第七日休息，停止了所做的一切工程。天主祝福了第七日，定为圣日，因为在这一天，天主停止了祂所行的一切创造工程。（创 2:2~3）

第七天没有所谓晚上与早晨，这是等于说第七日是天主的“现在”。

这一节圣经，是注解司祭典创造论的关键，司祭典的作者把全部的创造工程，放在六日工作及一日安息的框架里。为的是要给以色列的礼仪生活和普通生活节奏一个印证（出 20:8~11），说明以色列是如此地效法了天主，连整个生活的韵律都是在天主内的。他更进一步把第七日祝圣为安息日，使其完全属于天主，属于一个与以色列订有救援和创造盟约的天主。司祭典的作者们曾经六次用了“过了晚上，过了早晨，这是……天”等言语（创 1:5、8、13、19、23、31）。

这格式反映在当时圣殿中的礼仪生活实况内。司祭典的作者，编写《创世纪》时，在圣殿里已经有了早晨与晚上的全燔祭祀（出 29:38~42；户 28:2~8）。晚上的祭献为的是纪念晚上出埃及的奇迹（申 16:6），早晨的祭祀为的是纪念西乃山上的盟

约(户 28:6)。每天举行这祭献是一种追念礼。重演以色列的救援工程。这些文学的框架,对我们通传了下述的信理内容:创造工程是天主救援计划的内在因素,在以色列的哲人中并不把历史中的救援和创造,划分为两种前后的行动、两个层次或是两个阶段。对于他们来说,他们都把它归之于这一位充满全能和慈爱的上帝唯一和自由的行动。

四、天主从虚无中创造

天主的创造是从虚无中的创造。这描述可说是,旧约天主论及创造神学的结论。固然在以色列的思想里,从来没有“虚无”这类的抽象名词和概念。但是在《创世纪》里用过“以言语创造”、“混沌、黑暗、深渊”、“洪水、灭世”……等名词,在其深处要表达的,不过是这种绝对虚无的境界。事实上也除非如此,天主就不是真的天主,受造物也不是非必然的受造物(contingent being)。

在论到“天主从虚无中创造”这个主题之前,应讨论有关“无”的种种。对于“无”,通常我们可从两面来讨论:从思想表达(语言、说法方面)的方法或是存有的角度。在思想表达的方法里,能运用哲学的抽象法或是拟人法。圣经中对“无”的思想表达,在初期一直是运用拟人的方式,而到了旧约末期,受到希腊文化的影响,方才渗入了一些抽象的概念来表达。在存有的角度上来看,“无”又可分为“绝对的无”和“相对的无”。所谓“绝对的无”,是永不能有的“无”;“相对的无”,意味着今日尚未“有”,但是明日可能会成为“有”。圣经中言及天主从虚无中创造的“无”,是后面所指的这种存在性的相对的“无”。为帮助读者了解虚无的种类,我们以一图表来分析之:

〔表十二〕虚无的种类



本来相对的“虚无”是一种哲学的概念，来自希腊的哲学思想，被运用在由希腊文写成的圣经中。它先假定了“存有”和“存有物”。在《智慧篇》曾如此描写着：“祢全能的手，既能从无定形的原质中选出了世界……”(智 11:18)。原质一词在当时意味着“万物无形之成分”；《玛加伯书》中的“从无中”造成(加下 7:28)，描绘天主是从相对的虚无中创造了万物。在这样的信仰基础上，以色列子民和基督徒及伊斯兰教徒，都不能接受任何的泛神论。

五、万物有时间的开始

《创世纪》一开始就提出天主创造的工程，“起初，天主创造了天地”(创 1:1)。这个工程标明一种绝对的开始，由此为起点，一切时间都归于受造物的范围中。《创世纪》的作者，彻底地肯定天主的超越性。“上主天主创造天地……的时候”(创 2:4)。说明天主在此时间之前早已存在。凡是在时间内持续展开的一切，都属于天主永恒的计划。先为人类创造了万物，继

而引导人的命运,趋向一个永恒的目标。

时间是天主的工程,作为攸关我人类历史的一种框架。《创世纪》的七天,无疑地具有一种教育的目的。敦促人圣化安息日,也提供人一种有关宗教时间的看法,万物在时间内逐渐完成圣化⁵。圣经的作者们,深深体认到,时间与空间肇端于天主的创造。在天主未创造万物以前,既无时间,也无空间可言。时间和空间只当作虚空,要劳上帝以祂的造物,尤其是人来补充,使人终归能承受祂的永恒性。

时间并不是一个空洞的形式,也不只是一种分秒和分秒的重叠,而是尘世延续的标准。就如实际所呈现的:最先是一种宇宙时间,以人类的来临为中心,继而便是一种历史时间,人类在此时间内世代相传,走向自己的目的。天主对宇宙时间和历史时间而言,是绝对超越的。人生活在物性时间、想像时间、心理时间、甚至宗教时间内,但天主却生活在永恒内,绝对的现在,绝对的临在中。

圣经的作者,使我们更深地了解,上帝的时间观,绝对超越人类度量的时间观。他将上帝超越性的意识,与天主介入历史中的确切性,完全协调一致。上帝是超越的神,也是在历史中自由行动的神,上帝永远世世常存,自古直到永远,昔在!今在!永在!⁶!

吾主,从永远到永远,祢作了我们的靠山。群山尚未形成,大地寰球尚未生出,从永远直到永远,祢就已经是天主……因为千年在祢的眼前,好像是刚过去的昨天,好像我夜里的一更时间。(咏 90:1~2、4)

我的日子如日影倚斜……然而上主啊,祢永远常存!

(咏 102:12)

六、创造的目的

在旧约圣经中,关于创造的道理,很显然的不是抽象的奇思异想,而是具体的宗教信仰。主要在激发人类,答复天主爱的呼唤。人们经由创造的奇工妙化,进而发现天主无限的美善和大能:

因为,从受造物的伟大和美丽,人可以推想到这些东西的创造者。(智 13:5)

旧约圣经的作者,仿佛不用“目的”、“目标”的词汇,来直接答复天主创造的目的。他们反而提到受造物的目的,就是光荣歌颂无限美善的天主(参阅约 37:7;咏 103: 20~21,148:1~2;依 6:1~4;则第 10 章)⁷。

严格来说,天主雅威的创造,和天主启示的方法,有着血肉相连,密不可分的关系。祂从虚无中创造了一切。在旧约时代,说出创造道理的本体的,乃是玛加伯七位致命者的母亲。她对她那行将致命的最小的儿子说:

我恳求你仰视天,俯视地,观察天地间形形色色的万物!你该知道这一切都是天主从无中造成的。

(加下 7:28)

天主创造天地万物,绝不是为了增加自己的幸福,更不是为了争取自己的私利,祂是真正大公无私的。祂愿意把自己的完善通传给祂要创造的万物⁸。

旧约在创造里所见的,首先是天主计划及救援历史的开端,是天主所建立伟业中的第一个行动。以后在以色列历史中,各种行动还要源源不绝地继续下去。换句话说,创造行动只是天主在爱中自我给予的整体计划中的一部分。天主的创造行动,涵盖在更大的救恩计划中。我们也可以将这创造行动,视为天主救恩计划中的近程目标。一个更伟大更奇妙的远

程目标,必须经过近程目标的完成,方能完全实现。天主救恩的历史,绝不会停留在眼前,祂更要朝着末世圆满的境界前进。天主创造的目的,显然只是一个副目的,工具目标而已。

第二节 天主保存宇宙尘寰

一、依靠天主扶持,否则归于虚无

这信仰其实是从另外一面,来描绘天主创造宇宙的信仰内涵。从绝对虚无中,被创造出来的万物,常常是需要创造者天主的支持的,否则万物就只能又归于虚无。由此观之,天主的创造行动和保存、治理、照顾世界的行动,是无法分割的。这是同一个行动的几面,进一步来说,保存、治理和照顾世界的行动和工作,能够说是天主在“现在”的创造行动。对于一个如此绝对和超越的天主,祂的行动不像受造物的行动一般,得分为几个阶段进行:有创造、有保存,有管理……等等。

以色列人在他们的宗教经验里,首先体会到盟约天主的照顾、关怀,支援、解救、慈爱,以及历史上的种种领导。在这些体验里,以色列人方才慢慢地了解天主的创造工程。(请参阅申 11:14~15; 约 37:1~13; 咏第 24, 46 章, 74:16, 104:27~30, 136:8, 145:15; 依 46:9~11; 达 2:20~22 等经文。)

二、永不疲倦困乏,智慧莫测高深

在《创世纪》司祭典的记载里,似乎会给人一个“自然神论”的印象(创 2:3)。司祭典说天主创造宇宙以后,就开始了祂永恒的休息,好似天主不再工作。这正是自然神论的核心思想。

其实这是一误会。司祭典的作者,在此处无意论及有关天主保存管理,以及照顾世界的信仰。他们只是要给以色列的安息日,一个神学上的基础,把它建立在天主创造的奥迹上。司祭典作者的天主观,不可怀疑的,绝无自然神论的色彩。这能在同时代的《第二依撒意亚先知书》中,所表达的信仰里反映出来。他们的天主一定是一位永生的天主,创造地极的主,永不会疲倦和困乏,并且有莫测高深的智慧(依 40:28~31)⁹。

三、天主参与一切

天主的照顾是普遍的,遍及一切的受造物,它是一种直接、实际和普遍的支持。这行动我们也可以称为“天主的参与”(concursum)。换言之,无论我们生活、行动、存在都在祂内。论及受造物的行动时,应该辨别在此行动内,受造物本身的能力,和来自那内在天主的支持。(受造物本身,我们通常称之为第二因,天主则是第一因。)它们并不是一种平行的机械性行动,因为二者间有本质上的区别,更好说是一种彼此的渗透,它们各采用自己的独特功能使整个受造物活动。第一因是天主赋予并支持万物的存在的存有。第二因是受造物各按自己的能力实现天主的行动。

在这里,我们运用一些抽象的言语把天主和受造物的共同创造,作一个简要的分析。圣经里,通常不会运用这类的概念。希伯来人,惯常以普通生活圈子里的家常话,来表达这深邃的意义。实际上,在绝对创造者天主和受造物真正自由的合作、参与的问题上,假若只是用客观本质性的分析,一定无法达到让人满意的答案。若是运用生活平面上的位格,或是“你—我”的位际关系为出发点来讨论,就会比较容易进入。因为在经验里我们体会到,受造物越接近绝对创造的天主,就越自由,这是在“你—我”的关系中方能清楚说明的。启示中的天主就是这

样的一位天主。

四、宿命论毫无立足余地

在这种创造论中，宿命论是没有立足余地的。虽然基督徒们，在口头上也口口声声地，用一般的习俗俚语来把他们生命中的困苦、灾祸、恶运归之于“命运”。似乎假定了在天主照顾、保存和治理的行动以外，尚有一个超过人力、异常残酷的权柄存在着。事实上，这都是些无意识的言语，经由上述的剖析，更清楚地能领会到宿命论所以毫无立足之处的理由。

现代进化思想的发展，虽然绝对不是圣经的内容。连在《创世纪》描绘天主创造工程的两章里，也毫无意愿要涉及此事。因为十九、二十世纪新兴的进化问题，只是科学、哲学以及部分信理神学的对象，但是圣经的信仰并未反对进化的定律，何况它本身的重要思想，也很合乎进化的看法¹⁰。在这一章里，我们寻获旧约经文内隐藏的天主面目。祂是绝对超越万物的唯一的天主，但也是绝对临在于万物内的盟约的天主。祂是唯一的创造、支持、管理以及照顾天下万物的天主，最后祂要亲身完成宇宙的过程。

研究反省题

1. 今天社会普遍强调有效的目标管理，可是我们看旧约的作者，好像没有清楚地描写天主创造的目的，为什么？在他们的宗教文化中，又如何去表达天主创造的目的？
2. 现代的科学文明，对神话采用相当保留，或反对的态度。但是宗教界却一直在运用神话，请问为什么？在你的实际宗教生活中，又有些什么神话的因素？
3. 中国的传统思想比较倾向一体范畴，很少讲到神直接创

造；然而旧约作者却强调上帝以言语创造。试问这两种显然不同的观念，如何影响两方面的文化及宗教生活？

4. 在女权运动高涨的现代，旧约作者一方面强调天主按照自己的肖像创造了人，有男有女，男女平等。但另一方面不可否认的，也有重男轻女的种种说法，请问如何使这两方面协调配合？
5. 创造行动的天主，在第七天休息了，祂所涵盖的意义是什么？对今日忙碌的人类，又有些什么启发的意义？
6. 旧约中说：天主从虚无中创造；《训道篇》作者又说：“虚而又虚，万事皆虚”（训 1:2）；《道德经》曾说：“无，名天地之始”（第 1 章）；佛教强调解脱。而另一方面，整个旧约圣经的上帝启示，一上来就描写雅威积极肯定受造物的真、善、美。请问如何去整合这些不同的思想传统？
7. 《道德经》常常爱用水、深谷来象征至高的道。旧约的作者，却比较喜欢以火、山来描写雅威的尊严，我们如何去促进这两个宗教文化的交流会通？
8. 俗话说，时间就是金钱，事实上，今日的基督徒，也参与如此紧张忙碌的社会生活。我们要问，从信仰和神学的立场，如何从忙碌狭隘的时间观，走向更丰富的完整的时间观？
9. 社会上不少人，具有宿命论的态度：“生死由命，富贵在天”。在旧约圣经信仰的基础上，我们如何去净化提升宿命论的观点？
10. 旧约的信仰，和有神论的宗教，如伊斯兰教、犹太教，原则上信仰是一致的。但是这样的信仰，好像和佛教真正原始的道理，趋向绝对的一元论（absolute monism），有基本的差异。我们应该如何继续与其它各宗教交谈，共同推动人类的和平？

注 解

- 1 参阅：房志荣，“创世纪前 11 章中的叙述部分”，《神学论集》11 期（1972 春），1~22 页，特别参阅 3~5 页；罗光，“中国古代创造天地人物的神话”，《神学论集》20 期（1974 夏），273~283 页，特别参阅创造天地的神话，274~279 页。
- 2 最多在：创 1:1、21、27（三次），2:3 下，5:1 下，6:7；第二依 40:26、28，41:20，42:5，43:1、7、15，45:7（二次）、8、12、18，48:7，54:16（二次），57:19，65:17、18（二次）。
- 3 这七日创造工程的描写，其实是角锥形的，为了让读者清晰了解，特别绘制图表，刊载在《神学中的人学》，第二篇第一章中，请对照参阅。
- 4 参阅：谷寒松，《神学中的人学》（台湾光启社版），第三篇第三章“人是天主的肖像”，179~191 页。
- 5 同上，300~308 页。
- 6 思高圣经学会编著，《圣经辞典》（香港：思高圣经学会，1975），334~341 页。圣经神学辞典编译委员会译，《圣经神学辞典》（台中：光启，1980），637~639 页。
- 7 新约有关光荣颂赞天主创造的经文，如：路 2:13~14；默第 4 章，5:11~14，第 19 章等。
- 8 参阅：梵蒂冈第一届大公会议，《天主之子宪章》，DS 3002，施安堂译，《天主教会训导文献选集》，734 页。
- 9 在耶稣基督的言行中，有些能够印证这一事实。当犹太人批评祂在安息日治病时，祂曾经以此为自已辩驳过，祂说：“正如父到现在一直工作着，我也如此”（若 5:1~9）。
- 10 同注 4，71~124 页。

第三章 旧约对“三位一体” 天主观的预备

旧约圣经的作者们，从来没有提到三位一体的天主，这完全是新约以后的神学思想。虽然旧约圣经，从未使用“三位一体天主”这六个字。但是如果站在新约耶稣的启示，和圣神在初期教会中的体验立场上；我们再去详细地研读旧约圣经的著作，自然就会发现，其中隐藏了三位一体的痕迹和要素。在旧约圣经的著作中，有一些观念、词汇，就是后来初期教会，运用描述天主父、子、圣神（圣灵）奥迹的基本素材。

第一节 雅威“父亲”

一、早期

在以色列信仰中，他们称雅威为父，纯粹是由于天主自由地选择了以色列为祂的子民，并且立了盟约，不断地临在于他们之中照顾他们。

你对法老说：上主这样说：以色列是我的长子。我命你，让我的儿子去崇拜我。你若拒绝放他们走，我又必要杀你的长子。（出 4:22~23）

放逐前的先知时期,父的称号已经开始在民间普遍运用了(依 1:2; 欧 2:1, 11:1~9)。当时也有称雅威为国王的父亲的记载(撒下 7:14; 申 14:1, 32:1~4),这种用法,在字面上表达,雅威愿意将国王收纳作为自己的嗣子,不断地指导他、护佑他。内涵的关系实在极为密切。

二、放逐前后

以色列在公元前 721 年,亚述王攻陷北国首都撒玛黎雅城后,三万选民被迫迁徙;随后公元前 597, 587 年二次充军巴比伦,都是以色列子民莫大的浩劫和灾难。天主的选民,痛定思痛,于是对天主的体验更加深化明悟,尤其是在祈祷中,更表达了他们对天父的忏悔和期待:

从今以后,你要向我喊说:“我父,祢是我青年时的良友。”……我曾想过:多么愿意待你像一个儿子,赐给你赏心悦目的土地,列国中最美好的领土!我以为你会以“我父”称呼我,不会转身远离我。(耶 3:4, 19)

他要称赞我说“祢是我的大父,是我救恩的磐石,是我的天主。”(咏 89:27)

类似的经节尚有耶 2:27, 31:9, 20; 依 43:6, 45:11, 49:15 等处。

三、晚期

雅威是父亲,是以色列整个子民的父亲,到了以色列晚期,更是达到体验的最高峰:

如今求祢从天垂顾,从祢光荣的圣所俯视!祢的热爱,祢的大能和祢的同情心在哪里呢?求祢不要停止祢的慈悲,因为祢是我们的父亲;亚巴郎虽不认识我们,以色列虽不记得我们,祢上主却是我们的父亲,“我们自古以来的

救主”就是称的名！（依 63:15~16）

类似的经节还有依 64:7；多 13:4；德 23:1、4；智 18:13 等处。

第二节 雅威在以民中行动的四种种媒介

一、雅威的使者

雅威的使者，在旧约的描述里，显得高于其他的天使，占有特殊的高位。他帮助以色列人（出 14:19, 23:20, 32:34；户 20:16），保护和领导义人和先知（创 24:7、40；列上 19:5；列下 1:3、5），同时他也是一个施行惩罚的使者（撒下 24:16~17；列下 19:35）。在旧约记载里，发现有的时候，这使者和派遣他的雅威成为一个（创 16:9、13, 31:11、13）。学者们在研究上述种种情形后，认为在古以色列时期，宗教思想是相当具体，他们运用上文中，对雅威使者的种种描述，来表达他们在信仰上一个相当重要的领悟。因为他们领悟到，不可测量的雅威，渗入了人类世界和历史中。到后期雅威的神渐渐地替代了雅威使者的角色。

二、雅威的神

“神”一字本身拥有相当丰富的内涵。但是在本文中，我们只能把焦点放在对于天主三位启示的准备上。在旧约里所描绘的“神”是见不到、听不到的，但却是充满了活力如风似气般的雅威动力，而人常是住在雅威这直接行动的范围（智 1:7；咏 139:7）。

这神是雅威的神，祂启示以色列的领袖，坚固他们（民 3:

10,6:34,11:39,13:25,14:6,19,15:14;撒下 11:6;列上 18:12;列下 2:16)。祂是先知们的助佑(户 11:25~29,27:18;撒下 10:6、10,16:14;撒下 23:2;编下 20:14;则 2:2,3:24,11:5)。祂要住在将来的雅威仆人默西亚(依 11:1~5,42:1~9)和先知(依 61:1~3)内。默西亚时代本身是一个充满神的时代(依 32:15~20,44:3,59:21,63:14;耶 31:31~34;则 36:24~28,37:14,39:29;岳 3:1~2;盖 2:5)。

在旧约里还把“神”和“言语”一起称为启示的媒介(撒下 23:2;依 59:21;匝 7:12;箴 1:23)。由上文的叙述可以知道,神是雅威在人类历史中,尤其是在以色列历史中的动力和能力。祂是雅威救援、创造和领导以色列的无名无位格的氛围,在旧约中,对于神的启示只限于此。

三、雅威的言语

在上文里,我们已经讨论过雅威“以言语从虚无中创造”的信仰。本文要讨论的是旧约的言语,如何预备新约的天主圣言,这圣言就是耶稣基督。在旧约中几乎有四百次左右以断语的格式表达“雅威的言语”(dabar)。天主的言语通常有三个作用:创造、指导以色列民,以及光照先知们。创造的部分以前早已提及,本文稍微要发挥的是指导与光照的作用。

首先,从旧约的记载中,能看出语言在历史中指导着以色列人的足迹:借着梅瑟在西乃山上盟约的订立,开始一种言语的交往(出 19:20;申 34:10;出 20:1,24:3,4,8,34:1,27),十诫其实就是天主的十句话。圣经上是如此地描写着:梅瑟“把盟约的话写在版上”(出 34:28),这十句话是以色列品格的标准,它使以色列成为雅威的特殊选民(申 4:5)。

换言之,雅威的言语是以色列的生命和希望(撒下 3:10,9:27,15:26;撒下 7:4;耶 1:4,5:14;欧 6:5)。其次,雅威的言语不

断地光照和启发先知们(依 5:9, 21:2、10; 则 2:8, 3:12、24, 10:5, 33:22; 耶 1:11, 14:14, 15:19, 23:21、32, 26:12、15), 在这情况下先知的言语及象征性的行动, 方能说是表达天主言语的内容(列上 11:29; 依 20:1; 耶 19:1; 则第 4~5 章; 欧 1:2~4)。其实在旧约里天主的“言语”比“神”更显得位格化, 在我们的天主观里, 雅威言语的观念, 具有举足轻重的地位。

四、雅威的智慧

“智慧”, 也是旧约中较位格化的概念, 和日后三位一体的天主观有关。天主的言语和智慧是相互渗透的, 在古以色列的思想里, 智慧一词, 通常只是运用在与道德有关的范围内。直到放逐以后, 以色列对自己的天主观加以反省, 方才发现智慧和天主间的关系(耶 10:12; 约 6:12~25, 第 28 章; 智 7:22、30, 第 8~9 章; 箴 1:20~23, 9:1~6; 德 1:4, 第 24 章)。在一些圣经章节里, 圣经作者论及智慧时, 似乎已将其视作一位。虽然这位格化已清楚、真实到何等程度, 今日无法知晓, 但是智慧位格化的启示, 已由隐含状态渐渐展露呈现出来¹。

研究反省题

1. 以色列是以父为主的社会体系, 所以自然地以父亲称呼雅威。如果另外有一个社会, 是以母为主的社会体系, 我们是否也可用母来称呼雅威?
2. 以色列的救恩体验, 是雅威主动的行动, 动态性的临在, 所以用言语来形容祂的推动力量。如果有另外一种的体验, 是比较静态的, 譬如东方社会, 那该用什么象征和原型来表达天主三位一体的奥秘?
3. 在希伯来文中, 所谓的神(ruah), 是阴性的(英文

she)。有一些女神学家,依靠这个文法中的事实,不断地强调在基督信仰中的圣神(圣灵),应该是属于阴性类的,这样的推论是否正确?

4. 在我国传统的社会中,极为强调做人的智慧,多方面相似旧约的智慧传统。但另一方面,以色列的智者,发挥了一个特殊的智慧观,试问这个特殊的智慧观,对天主奥迹的启示和描写,有些什么承先启后的作用?
5. 中国人相当困难接受三位一体的天主观念,到底又是什么原因?

注 解

- 1 在耶稣基督身上,雅威的“言语”和“智慧”化身成人(若 1:1~18;哥 1:15;希 1:2)。

第三篇

新约启示中的天主观

张其成

在教会思想的历史中,有一句名言:“新约涵盖在旧约中,旧约却在新约中彰显”。我们的信仰,有追根究底的基础;也有迈向未来的展望。旧约启示中的天主观,为我们奠定了根深蒂固的基础,但是新约启示中的天主观,却是我们现代基督徒最高的信仰准则。若是运用语言学加以注释,新约信仰团体的言语,就是准则性的言语(referential language)。换句话说,举凡神学思想、训导文件,最后都应归纳整合在这项准则性的言语中,如此才是正确无误的。

人类所应用的言语,有很多层面:一是日常生活中的言语,二是科学性的言语,三是哲学性的言语,四是宗教性的言语。宗教性的语言特别喜欢运用象征、神话等方式来表达。我们清楚地发现,教会内的训导者和神学家们,常常依靠某一种哲学性的言语,来诠释天主启示中的奥迹,我们通称之为辅助性的言语(auxiliary language)。

但是在新约时代信仰的团体中所使用的言语,一般而论,不是科学性的言语,也不是哲学性的言语,反而是日常生活中的言语,加上宗教信仰的体验。

本篇在旧约启示天主观的基础上,着重新约时代信仰团体准则性言语的研究的归纳,特别分为三章论述:首先述说耶稣世上生活中的天主观,其次再研讨初期教会的天主观,最后总结新约圣经天主观,作一鸟瞰性的分析。

第一章 耶稣世上生活中的 天主观

耶稣是在祂的尘世生活中，启示着天主。可见若是一个基督徒，要更进一步认识我们的天主是怎样的一个天主，只有先进到耶稣的生活里去探讨¹。为此我们的出发点就放在耶稣的尘世生活里。在正式进入主题前，先要说明在这探讨过程上的一些特色：一如读者们所知，四部福音基本材料的来源，是宗徒们在各个教会中，对复活基督的宣讲。

这些口头宣讲，经过了几十年，在一个错综复杂的过程中，逐渐成为一段段的成文文件；被圣史收集，经过编辑，方成为今日的四福音。因此如果要找出在历史中，耶稣基督的言和行，需要大费周章。但是这并非意味着，新约的内容纯属虚构，在历史上毫无价值。

以上种种只不过是要说明，四部福音是在复活的经验和信仰中，面对一些教会现实的需要，宣讲历史中耶稣的言和行之产物。如果我们要进入耶稣言行里去寻觅祂所启示的天主，这位耶稣，应该是最原始的。在历史中行动的耶稣，是在复活的信仰中，宗徒们宣讲的基督的最原始的一面。因此在探讨的过程当中，我们要借重圣经注解。

其次在新约里，有不同的文学类型，有属于史料记载的、有属于宣扬喜讯的、有属于宣信方式的，也有的是已经渗入神学反省的部分。所以要找到在历史中耶稣的身影，不能不考虑

到：新约的文学类型、生活实况和各圣史的编辑神学。

更何况希伯来人的文学有一个特色，他们通常不会运用一些抽象的概念，来说明耶稣基督所启示的天主。一如：今日他们所常用的一些语汇，譬如：“一位”、“体”、“关系”等等，却运用拟人法，来说明天主的奥秘。事实上，耶稣基督本身是这启示奥迹的焦点，因为一方面耶稣以言以行，向我们述说天主奥迹的内容；而另一方面这奥迹本身，也不断地向我们启示着耶稣是谁。祂常是我们进入到圣三奥迹的关键。

第一节 耶稣的世上生活与喜讯的宣扬

耶稣并未运用一套神学言语来启示天主父，祂运用的是祂一生的事迹：祂的言语、祂的行为、祂的生活态度、祂的苦难、祂的复活等等。这一切都是在宣扬父的行动。只要注意一下福音中的耶稣，我们就能够发现祂倾全力启示和宣讲祂自己在人中的特殊点。这也是祂和当时的法利塞人、犹太人发生冲突的关键，最后，也是构成祂被钉十字架上的首要症结²。

一、耶稣的名字

耶稣，是以色列社会中相当普遍的男性名字。梅瑟的继承者若苏厄，希伯来文写成 Yehoshua (Yahweh+yeshua)。Yeho 就是雅威 Yahweh；yeshua 是 yasha 动词的名词，意为救援、救赎。当两个字结合时，某些字母产生变化，最后成为 Yeshua，雅威救援。希伯来文，意为天主拯救了末世的选民。往后希腊文译成 Iesous，拉丁文译为 Iesus，英文译成 Jesus，中文译为耶稣。

新约福音的作者，在福音开始之时，就明白宣示耶稣的意义：

看，你将怀孕生子，并要给他起名叫耶稣。

(路 1:31)

满了八天，孩子应受割损，遂给他起名叫耶稣，这是祂降孕母胎前，由天使所起的。(路 2:21)

她要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因为祂要把自己的民族，由他们的罪恶中拯救出来。(玛 1:21)

二、耶稣的天主是寻求丧亡者的天主

在福音里我们曾经看过不少的比喻：亡羊的比喻(路 15:4~7)、失钱的比喻(路 15:8~10)、债户的比喻(路 7:41~43)、浪子的比喻(路 15:11~32)³、家主的比喻(玛 21:1~13)、法利塞人和税吏的比喻(路 18:9~14)。这些比喻都能令那些聆听耶稣宣讲的人，体会到天主是一个寻求丧亡者的天主。在这些比喻里，耶稣要显示的，是天主充满爱情的一面。祂向丧亡的人、在困苦里的人、犯过罪的人，怀着无限的慈爱。

总而言之，祂是站在穷人中间的天主，这与当时在法利塞人的法律主义中所显示的天主面貌截然不同。在税吏和法利塞人的比喻里，耶稣指出了在天主前外表循规蹈矩、自庄自重的法利塞人，更需要天主的怜爱和宽恕(见路 18:9~14)。祂暗示着实际上每个人都需要天主的慈爱，天主也无条件地要广施慈爱。

祂表示在天主心目中，不分法利塞人、撒玛黎雅人和外邦人，也不分义人和罪人。就是这样，耶稣渐渐启示了天父的真面目，也启示了人在天父前的真面目。如此当耶稣在世生活时，祂借着与贫穷人，与被驱逐的人，与当时社会所轻视的人来往，启示了一个崭新的天主，这位天主，是一个在人群中生活着和工作着的天主。山中圣训的部分，论及天主对人类的照顾(玛 6:25~33)。在这一段言论中，我们能领会耶稣所宣扬的天国，这是一个天地人合一的境界；是因着天主父主动的爱和支

持,使得人能克服恶势力,获得日日新的精神境界。这是人心最深的渴望和需求,也更是人类所追求的圆满所在。

三、耶稣所教导的是一个要求悔改和信仰的天主

若翰洗者被捕以后,耶稣走遍各处宣布天国的来临,并要求人悔改(谷 1:14~15)。这要求,与当时许多犹太人对默西亚的憧憬大相迳庭。他们期待的是一个在政治、物质方面的解救者,耶稣却刺透这渴望,进到更深的层面。祂要帮助人类,真实地面对三大难题:接受有限、罪的赦免、征服死亡。这三大难题,比政治性的默西亚,来得更重要。

人面对耶稣的宣讲,需要一个基本的力量,就是信仰。以信仰和信赖,获得天主的扶助和救援(玛 9:22; 谷 5:34, 10:52; 路 7:50, 8:48, 17:19, 18:42)。这信仰的伊始,在于人和耶稣相遇的刹那。耶稣在祂的宣讲和奇迹中,已经开始启发人们归向天主的信仰。在耶稣身上呈现出天主的标记,祂是一个解救者、治愈者、宽恕者的天主,是一位能驱魔、能使人从死者中复活的天主。耶稣宣讲福音时,信仰的种子,已隐隐地播在听众的心田里,但尚未萌芽。人们称耶稣为先知(路 7:16)、默西亚(玛 11:4~6)、天主子(玛 14:33; 谷 15:39)。在这些称号中,多多少少有初期教会,对复活的耶稣基督的信仰。

如果我们分析一下,天主如何经过耶稣接近人,那么,就可以看出这蕴藏着天主圣三的奥迹:天主、耶稣以及祂身上射出的一股能力(谷 5:30; 路 6:19, 8:46),耶稣复活后,这力量被视为“圣神”。

四、天主是耶稣的父亲

在四部福音中耶稣 174 次称天主为父。对观福音和《若望福音》，除非经过精细的研究，我们很难分辨出，哪些是耶稣生前的部分，哪些是在复活后信仰中的言语。但初期教会一些主要的言论和传承，一定都归于生前的耶稣。《马尔谷福音》记载，耶稣在山园祈祷时，称天主为“阿爸，父啊！”（谷 14:36）在阿拉美语中，这是家庭圈子里，日常惯用的昵语，是父子间的亲密称呼。在犹太人的心目中，天主是绝对的超越。一个犹太人，绝无可能以这种称呼来呼唤天主。若耶稣以这称呼来呼唤着父，通传了祂内心的一种体验，体验到祂和父有一种特殊的关系，是唯一的和特殊的亲密关系。这种经验让祂胆敢称天主父为“阿爸，父啊！”这称呼也包含了，祂对父无条件的奉献和服从。

因此，耶稣也曾以：若不成为孩童，无法进入天国的教训来启示我们，应以何种关系，来和生活的天主接近（玛 18:3；谷 10:15；路 18:17）。但是当耶稣向我们启示天主父时，祂很技巧地区分了我们与父的关系，与祂和父之间的关系。祂暗示着我们之称天主为父，是与耶稣之称天主为父，实际上是有区别的。基督复活后，这一点日益明显，宗徒们也逐渐明白，我们和父的关系，与耶稣与父的关系实在不同。这在祂于复活当天，对玛利亚所说的话中，表达得相当透彻（若 20:17）。耶稣在世界上生活时，常常一个人独自去祈祷⁴；这种行为令人觉得祂是生活在父的氛围里。宗徒们被感染了，请耶稣教他们祈祷，耶稣教他们的是对父的祷告，一种最完美的祈祷方式（路 11:1~4；玛 6:9~13）。

若略为检查有关的记载，我们会发现耶稣在世生活的时候，从来没有和祂的门徒们一起念过天主经。虽然如此，复活

后,整个的教会,却常在圣神内,藉着基督,偕同基督,向父如此祈祷着。路加圣史在默观耶稣,描绘耶稣的一生时,论及耶稣的祈祷,他这样描写着:“耶稣因圣神而欢欣”(路 10:21~22)⁵。这一句话,虽然也有路加编辑神学的因素,却也是以一种方法通传对耶稣的经验。可见,耶稣给门徒们的印象,是一个常常在圣神中,向父祈祷着的耶稣。今日,我们很难确定,对于耶稣和父的关系,宗徒们体验到何种的程度;对于耶稣在世界上,论到祂和父之间的关系,是超乎人所能把握住的范围。

可见若是我们真要体验耶稣与祂父的关系,只有借着默祷和瞻仰,进到耶稣的心灵状态中,变化我们的心灵如同耶稣的心灵。在这种变化中,体验着耶稣和父的来往;在这样的体验里,我们方能名副其实地与耶稣一起称呼:“阿爸,父啊!”此刻在生命的深处我们也许能稍微体会到我们和父的关系,但是还是无法用概念和理论去表达。为此,若我们愿意更深刻地认识父,认识父和子的关系,认识我们和父的关系,只有进入到耶稣的言行和祈祷中,否则是不容易达到的。

第二节 耶稣与圣神(圣灵)

耶稣在世的时候,祂很少直接提到圣神,尤其是有位格的圣神。所以在这里我们运用新约记载中,所显示的一些痕迹,来探讨耶稣和圣神之间的关系⁶。

一、权威和动力

权威和动力,这两个词是在圣经中,常常用来描写耶稣事迹的两个词汇。尤其在《马尔谷福音》中,常常运用权威(谷 1:22~27,2:10)、能力(谷 5:30,6:2,14,12:24;路 5:17)来表达耶

稣行奇迹以后,给人的一些体验。可见在最老的传统里,没有运用圣神一词,来表达耶稣身上的力量;却用权威和能力这两个词汇,来表达这种对于圣神的原始经验。在耶稣与法利塞人争论驱魔能力来源的部分,曾经运用过天主的“神”一字(玛 12:28),但是在该处,希腊原文里“神”一字并没有冠词。这表示玛窦在此,并不是狭义地表达圣神,只是要表达经验到耶稣有超人的权柄。在其它福音的平行处,可以印证这个事实。其它福音运用“手指”(路 11:20)来表达同样的意义。在旧约里面,“手指”意味着天主在宇宙内和救恩史内的化工(咏 8:4,144:1;依 17:8;出 8:15,31:18;申 9:10;达 5:5)。

二、褻渎圣神

按照今日释经学者的研究,好像福音里只有这一次记载了耶稣论及圣神;并且是一个狭义的、有位格的圣神。福音中有这么一段记载:在耶路撒冷的经师们毁谤耶稣,指控祂依靠魔王的能力来驱魔时,耶稣在回答中宣称唯有褻渎圣神的罪不得赦(见谷 3:28~29;玛 12:31~32;路 12:10)。在这一段圣经中,耶稣警告那些绝对不肯接受祂凭超人的权威和能力行事的人。祂警告他们:这无疑就是反对天主和圣神。这圣神,本来就在人心中工作,使人能向天主开放,接受祂的启示。由此观之,这实在是在圣经里,唯一的一次耶稣直接论到圣神。

至于其它论及圣神的篇幅,大部分是在耶稣复活之后,宗徒们在圣神的体验中,回顾历史中耶稣的言行,加上的注解(谷 13:11;路 11:13)。也有的是宗徒们在遭受迫害的时候,体会到坚强和扶助他们的圣神,于是将这经验广为通传(谷 13:11;玛 2:20;路 12:12)。对圣经略为熟悉的读者,会发现在《路加福音》中论到圣神的章节,与其它对观福音平行的部分相比较,可看出那只是《路加福音》在编辑时,圣神神学的痕迹。例如:在一

段有关恒心祈祷的劝谕里，路加把《玛窦福音》所谓的“好东西”（玛 7:11）注解成为圣神（路 11:13），诸如此类的情形，在《路加福音》中屡见不鲜。

三、耶稣是一位神恩者

虽然在最初的传统里，圣史们并没有把耶稣在世上行奇迹治愈人的能力称之为圣神。但是在整部福音中，却把耶稣描写成为一个充满圣神的宣讲者，和行奇迹者。换言之，把他描写成一个神恩性的人物。这现象在整部福音中呈现，尤其出现在对耶稣受洗奥迹的一段描写中⁷。

初期教会，宗徒们在宣讲的需要中，形成了对耶稣受洗奥迹的整体描绘，并且进一步运用在付洗的象征内。在领洗的要理讲授中，它要说明信友们是天父的儿女，也领受了天主的神（罗 8:15~16；迦 4:6）。领洗本来就是效法着耶稣的洗礼，于是耶稣是洗礼的根源；我们之所以能够领受圣洗，是因为有耶稣领洗的奥迹在先。耶稣受洗时，在他身上发生的种种，也必在我们身上重新出现。

耶稣领洗这段奥迹的内容之一，是要告诉我们，耶稣在约旦河领洗，就是公开表示他有先知之神，也是神恩性的人物。从此正式施行，他宣讲天国来临的使命，开始救恩的新纪元。鸽子在旧约中，是以色列子民的象征（欧 11:11；咏 68:19；歌 2:14,5:2,6:9）。新约的教会，在圣神（圣灵）丰富的经验中，相信基督徒团体在圣神内所集合的新以色列，这个新以色列，也如同耶稣一样，是神恩性的团体。

耶稣受洗之后，玛窦、马尔谷两位圣史记载，圣神立刻引他到旷野里去（谷 1:12；玛 4:1）。马尔谷记载的圣神，显得相似旧约中所描写的，是一种力量和能力（参阅则 3:14；民 3:10,11:29,14:6；耶 20:7）。《路加福音》则更明显地强调，耶稣不只是一

个神恩者，祂简直就像是圣神的主人。

玛窦有一次就提出过，耶稣是真正有圣神的人（玛 12:17～21 平行于依 42:1～4）。但是路加更清楚地描述了这一点（路 4:14～21 平行于依 61:1～2）。在整部《路加福音》中，最后一次提到圣神的经文里，给人一个印象，好像是路加故意提出了天主圣三之间的关系（路 10:21）如果我们把对观福音其它平行的部分作一比较，却发现《玛窦福音》只字未提。可见这只是路加的圣神神学，他愿意强调圣神的事工。

基于上面的讨论和分析，我们得知耶稣自己，只有一次清楚地论及圣神。最老的传统，并未清楚地称耶稣行事的能力为圣神；但是，把耶稣视为一位神恩性的人物，一位拥有圣神的人。路加却更清楚地描绘，祂不只是一位拥有圣神的人，而是圣神的主人，换言之，圣神是耶稣的精神。

研究反省题

1. 拉丁民族在为男性施洗时，有时就用耶稣作为他的圣名。日耳曼民族、中华民族却没有这样的习惯，请问为什么？在这背景里所隐含的宗教态度又是什么？
2. 耶稣曾经运用比喻、故事和格言……宣讲祂的福音，试问这福音的中心概念，究竟是什么？
3. 今日社会中，有些基督徒将耶稣视为社会、政治的改革者。究竟耶稣当时如何去参与罗马帝国的社会和政治生活？
4. 耶稣的生活行为，总给我们一种相当稳重的感觉。祂从不猜忌怀疑、犹豫不决、事后懊悔……祂这种生活态度的基础，究竟在哪里？
5. 耶稣和所谓的罪人、穷人、社会边缘人有很亲密的往来。这样的友谊，会给我们如何的启示？祂到底是一位什么

样的天主？

6. 圣神充满耶稣，另一方面耶稣发出圣神，我们如何从神学的角度，去整合这两方面的论点？
7. 基本上，耶稣生活在父和圣神的氛围中，同时也接受当代的宗教制度。这样的事实，为今日的教会生活，带来哪些自我反省的素材？
8. 基督徒的宗教生活，和亚洲一般的宗教生活有什么异同？严格而论，基督宗教的特色究竟是什么？
9. 耶稣亲密地称呼天父为：“阿爸，父呀！”，在这样的称呼中，耶稣所表达的真实涵义是什么？在我们中国的思想传统中，可以用哪些象征或原型，来帮助表达耶稣本来的用意？

注 解

- 1 如此地探讨,绝不是从零开始,逐渐发挥有关天主的知识。若从基督徒本身而言,我们已经生活在基督信仰的团体中。在这个团体中,再次重新研究耶稣的天主观,显而易见地,教会信仰团体,直接间接地影响了我们的研究。
- 2 请注意,我们真实的出发点,不是耶稣对自己的了解,反而是耶稣自己亲身对天父的体验及意识。在如此的出发点上,已经涵盖两个相互有关的趋向:一是由上而下(耶稣是由天父派遣而来的),二是由下而上(耶稣又回到天父的身边)。
- 3 浪子的比喻的高峰在第20节b~c,说:“他离得还远的时候……热情地亲吻他”。教宗若望保禄二世,《富于仁慈的天主》第四章5~6号。
- 4 谷 1:35,6:46,14:32~42;路 3:21,5:16,6:12,9:28~29,11:1。
- 5 玛 11:25~27,此祈祷虽有《若望福音》的风格,但无疑的两福音的独立传统。另参阅:若 10:15,1:18,3:31~35,3:11,8:38。
- 6 参阅:王敬弘,“马尔谷和玛窦福音中的圣神”《神学论集》39期(1979春),11~12页;“路加福音中的圣神论”《神学论集》40期(1979夏),135~147页;“若望福音中的圣神”(上、下)《神学论集》41、42期(1979秋、冬),305~322页、457~475页。
- 7 谷 1:9~11;玛 3:13~17;路 3:21~22;若 1:29~33。参阅:张春申,“耶稣受洗奥迹的解释”《福音新论》(台中:光启,1973),78~91页。

第二章 耶稣复活后初期教会的天主观

在这部分,我们要探讨初期教会如何体会、宣扬和陈述天主的奥迹。基督信仰的产生源于三个事件的发生:(1)耶稣在世的生活和受难;(2)复活耶稣的显现;(3)对圣神的体验。这三件事实,是初期教会在宣讲福音时,不可或缺的因素,也是基督徒,论及天主奥迹的标准。在这些标准里,初期基督徒的生活团体,日益深彻地渗透到天主的奥迹中。同样,这也是我们信仰生命深入的必历程。

现在我们就应用初期教会流传下来的宣讲和陈述资料,来研究我们信仰的天主观。全文分两部分述说:首先研究耶稣复活对于了解天主奥迹的重要性;其次,研究教友在初期教会生活中,所体验到的圣神行动。

第一节 耶稣的复活和天主的奥迹

耶稣的苦难和复活,是了解天主奥迹的主要关键。在新约的记载里,通常以两类文字类型,传达耶稣的喜讯:一是书信,一是福音。这两种文学类型所宣传的喜讯,拥有一个共同的核心:耶稣受难—复活—升天。这逾越的过程,是初期教会一提及基督时,必定包含的原型。无论人们用什么名号来称呼祂,

或默西亚、或人子、或天主子……在最深处都是愿意表达纳匝肋的耶稣,虽然死了,但是祂却复活了,而且坐在天主的右边。

在这时期,对于耶稣基督与父之间的关系,很少能像教父时期一般,运用比较系统化的神学方式来反省和表达。通常只是运用充满象征性的文学,以及一些拟人法的文学类型,来表达复活的耶稣基督和天主父的关系。下文我们要渐次介绍这些表达方式:

一、坐在天主的“右边”

这句话源自《圣咏》110篇,在新约中屡次运用这种说法(参阅罗 8:34;格前 15:25;哥 3:1;弗 1:20;希 1:3,8:1,10:12,12:2;伯前 3:22;宗 2:34,5:31,7:55)。这句话意味着复活的耶稣,已经被提升到天主的尊位,坐在天主的右边¹,分享天主的威权。天主要复活的耶稣,和祂一起“坐在苍天之上的最高处”(咏 113:5),这是一种犹太人惯常运用的表达法。

这说法是表示耶稣和雅威之间,有一种亲密的关系,但是却不断定这关系的性质。换言之,这句话并不以狭义的神学词汇,来说明雅威和复活的基督是完全同等的、一体的,或是仍有区别。通常新约的作者,不应用哲学或形上学的概念,来说明耶稣基督和天主父之间的关系。

二、天主的“肖像”

在《希伯来书》中,作者曾以“天主光荣的反映,本体的真像”(希 1:2~3),来描绘复活的基督。在《哥罗森人书》中,保禄则称祂为“不可见的天主肖像”(哥 1:15)。其中表达两个主要的意义:一是耶稣基督与天父之间的独一无二的关系;二是耶稣基督在受造物中的地位及使命。若望也同样地表达如此的

意义,他说:“信我的,不是信我,而是信那派遣我来的,看见我的,也就是看见那派遣我来的”(若 12:44~46)。

虽然新约的描述,常以作用的角度,来阐明耶稣复活对于全人类的影响,很少去分析耶稣和天父的关系。不过在上述引用的几段记载里,已明显地启示了这关系本身的性质。新约在描绘“肖像”的章句里,易于使人联想到《创世纪》里的一些情况。在《格林多人前书》说到“肖像”(格前 11:7),是反映着创世纪中,天主对人的创造工程(创 1:27)。它意味着创造工程的高峰,是耶稣的复活;人的创造,只是为这高峰铺路(罗 4:17;创 1:3;格后 4:6)。如此,经过了神学家的反省,和几届大公会议中的研究,我们发现“肖像”一词的内涵,实在很丰富。这么一来,“肖像”对一位基督徒而言,并不是我们通常所懂得的一种静态的像,却是内蕴着生命动力的一种实现。

三、耶稣是“天主子”

这描绘把我们带进天主和耶稣基督关系的深处。在希腊文化地区,也有所谓“天主子”的说法,但是和旧约犹太思想中的截然相异。希腊文化中的“天主子”,是被神所生的超人,虽然受到神的特殊保护,但是和那一位神并没有本质或存有同等的关系。他们没有任何盟约的联系,和应尽的义务,是独立的。但是初期教会,称耶稣为“天主子”,并不是像希腊文化地区所称的那种“天主子”。为了能把这内容说明清楚,我们暂且分为两部分进行:首先解释天主子比父小的观念,接着探讨天主子与父同等。如果从受造物比较静态的、强调在质量上耶稣基督与天主父是否同等的问题,那就会相当令人难以理解。所以我们应该从无限的、神的奥迹本身来说明,也就是从比较动态的、属于爱的关系的不同上来表达。

(一)天主子好像比父“小”

首先我们先将有关系的经节列出：

| | |
|-----------|-------------|
| 若 6:57 | 子因父而生活 |
| 若 4:34 | 完成父的旨意 |
| 若 5:19、30 | 子由父而作 |
| 若 8:49 | 子尊敬父 |
| 若 8:55 | 子认识父，遵守父的话 |
| 斐 2:5~11 | 子空虚自己，听命至死 |
| 格前 15:28 | 子要屈服于天父 |
| 希 5:7~8 | 子从苦难中，学习了服从 |
| 若 12:27 | 求父救子脱离痛苦 |
| 若 14:28 | 父比子大 |

以上所列的经节中，清楚地表达出天主子比父小的观念。然而我们同样在耶稣受诱惑的记载里(玛 4:1~11;路 4:1~13)，也能发现蕴含相当丰富的神学内容，探讨“天主子”是什么意思？

圣史们把当时不正确的天主子观念，放在魔鬼的言语里表达出来。魔鬼在前两次使用诱惑的言语里，已经反映出来，这是一个完全独立、不属于天主、任意运用自己权柄的“天主子”。但这类型的“天主子”，是耶稣所摈弃的。在第三次的挑战里，更显出了魔鬼所称的天主子的全貌，他是一个充满了物质、政治气息的天主子，是一位充满世俗思想的天主子，宁愿为崇拜受造物而与天主分裂。耶稣的回答，更清楚地说明，祂与这类的天主子绝对无法共存的立场(参阅玛 4:10)。

在受诱奥迹的描述中，有两个现象可当引人注目：首先，在整个记载里，没有用过天主的名号，通常耶稣称天主为“上主，天主”；其次，耶稣答话的圣经章节，明显地是经过选择。圣史特别选择这些古经，为的是要衬托出“子”是属于“上主，天

主”的主权之下。在这些经文里，显出在初期教会意识里，认为天主子的听命、服从、被贬抑……等等，都与天主子的尊威毫无矛盾和冲突。

由新约整体观之，所谓耶稣为“天主子比父小”的意义，可以由两个角度来阐明。首先，从人的一方面观之，耶稣是比天主父“小”，这点相信读者已经相当清楚。但是，更进一层说，以天主奥迹方面观之，耶稣也是比天主父“小”。这类说法完全不涉及质或量上的大小，而是按圣三内在生活生发的前后关系而论，因为子是由父所生，父是万源之源，祂是子的根源。

由上文的分析我们无法否认在初期教会信仰里，有“天主子比父小”的概念存在。但是这只是新约中启示“父—子”的关系的一面。它还有另一面的存在，这一面强调的是父子间的平等关系²。

(二)天主子与父同等

在新约中有许多种方式，揭示出天主父与耶稣同等的关系。耶稣启示自己与父的关系时，曾说过：“父将一切交与我，除父外，无人认识子；除子及子欲启示之人外，亦无人认识父”（玛 11:27）。祂也曾经表示过，父已经给祂天上地下的一切权柄（玛 28:18）。这两段经文，与达尼尔先知中的人子神视（达 7:13~14）相互呼应。

上述一类的经文，要说明耶稣之所以能有这种尊威，之所以能坐在雅威的右边，只因为祂“认识”父。“认识”一词的原意，是全部存有的互相寓居，是一种彻底的互相渗透和完美爱的支持。最后要达到的，是一种相互的完全认识，所谓的：“父认识我，我也认识父”（若 4:14）。表达的是父子间最亲密的合一，是一种你在我内，我在你内的合一（若 17:21）。这种父子同等的关系，在新约其它记载中也屡见不鲜（斐 2:6；希 1:3；哥 1:15~20, 2:9）。

四、新约作者称耶稣为“主”

新约中称基督为“主”(Kyrios)的名号,其实是以另一种形式,暗示这种平等的关系。由于应用次数的频繁,反映出这名号,在当时教会生活中,是相当普遍;同时,也反映出这信仰的内容,在初期教会的生活里,已经根深蒂固。几乎在新约每一部著作中,都有如此的称呼:

玛 7:21, 22, 8: 2, 6, 25, 14:28, 30, 20:23, 25:37

谷 10:51, 16:19

路 2:11, 26, 5:8, 11:1, 19:8, 20:42, 22:44, 61, 24:3

若 4:49, 6:34, 9:38, 13:13, 20:28, 21:7

宗 1:6, 21, 2:36, 4:33, 7:59, 9:5, 10:4, 11:17, 15:11, 26,

16:31, 19:5, 20:21, 26:15, 28:31

罗 1:4, 7, 5:21, 6:23, 7:25, 13:14, 16:20

格前 1:2, 5:4, 6:11, 8:5~6, 11:23, 12:3

格后 1:2, 4:5, 8:9, 13:13

迦 1:3, 6:14, 18

弗 1:2, 3:11, 5:20, 6:24

斐 1:2, 2:11

哥 1:3, 2:6, 3:17

得前 1:1, 2:19, 4:1, 2, 5:9, 23, 28

得后 1:1, 2:1, 3:6, 18

弟前 1:2, 6:15

伯前 1:3, 3:15

雅 1:1, 2:1

伯后 1:2, 8, 2:10, 3:18

犹 4, 17, 25

默 17:14, 19:16, 22:20, 21

在这么多的章节中，新约教会绝对肯定地宣布：耶稣是主。也就是意味着耶稣就是雅威，或者完全属于雅威的³。

五、新约中六次记载称耶稣为“天主”、“上帝”

新约著作中，有六处经节记载，直接称呼耶稣为“天主”。我们按照新约著作的最近研究，可以肯定地说：

ho(冠词)+theos(天主)=ho theos (the God)。那是专门的名词，表示就是天主父。有关经节分别说明如下：

- 罗 9:5:

……祂(基督)是在万有之上，世世代代应受赞美的“天主”。〔天主前没有冠词。〕
- 若 1:1:

……圣言就是天主。
〔“天主”在希腊原文，是述词，意为属于天主性体的，所以可译为：“圣言就是天主”。〕
- 若 1:18:

……身为“天主”的……
〔没有冠词，有的手抄本没有这句话。〕
- 若 20:28:

我主，我“天主”！
〔有冠词，是呼格+我的。〕
- 若一 5:20:

我们也知道天主子来了，赐给我们理智，叫我们认识那真实者；我们确实是在那真实者内，即在祂的子耶稣基督内，祂即是“真实的天主”和永远的生命。
〔有冠词，形容词+天主。按上下文意思，可能指天主父，也可能指耶稣基督。〕
- 铎 2:13:

期待所希望的幸福,和我们“伟大的天主”及救主耶稣基督光荣的显现。

[有冠词,形容词+天主,是说耶稣基督是天主,也是救主。]

在这几段新约里,明显地表达出,新约作者和初期教会的信仰,这信仰内涵是耶稣基督和天主父同等。

六、《若望福音》的特殊看法

若望著作,多次或隐或显地表达出,耶稣与父平等的事实。在记载耶稣治好无助的瘫子之后,若望便描述犹太人,积极地想杀害耶稣的动机,因为祂不但在安息日治病,称天主为父,并视自己的工作为天主的工作,简直是与天主认同成为同一的工作者(若 5:16~18)。这些事情,是促使犹太人杀害耶稣的主因。因为这种称天主为父,视自己与天主同等的态度,在犹太人的天主观中,是一件褻渎的事,理应被处死以示众(玛 26:62~65)。

《若望福音》中还有一个特色,圣史常运用“我是”言语辞,来表达耶稣与雅威同等的事实。“我是”(ego eimi)一词,在圣经中初次出现是在《出谷纪》,雅威用它来向梅瑟自我启示(出 3:13~15)。在释经学上,这词有很多的注解,有人以形上学的意义来解释,有人认为雅威用这词来自称,为的是避免说出自己真正的名字等等。事实上,要懂得这个词的涵意,应该从希伯来人的思想方式,和《出谷纪》的上下文着手。

在希伯来人的思想里,“我是”并不是表达抽象的“存有”。他们用这个字,来通传一种具体的经验,意思是“我在这里”、“我临在”、“我使某件事物存在”……从《出谷纪》整体的记述观之,这句话运用时,要表达的意思是“我和你们在一起”(出 3:12)、“我使你们存在”,“我就是你们祖先的天主,亚巴郎的天

主,依撒格的天主和雅各伯的天主”(出 3:15~16),“我和你们一起往将来行走”。在若望圣史,把这名号运用在耶稣基督身上,显明地是蓄意要反映《出谷纪》中的内容。下面我们要介绍部分《若望福音》中,一连串“我是”的运用:

在海上行走时,门徒们害怕,耶稣向他们说:“是我(ego eimi)……!”反映的是与人同在的天主(若 6:20)。

祂以“我是生命的食粮……”来表达,在祂身上雅威自身要成为维持人神性生活的食粮。换言之,雅威在耶稣内保存我们(若 6:35、48、51)。

祂以“世界的光”来自我比喻(若 8:12,9:5),暗示自己是圆满的法律、智慧和天主的言语,因为在旧约里,以色列子民的“光”是法律、智慧和天主的言语(训 2:13;德 4:18~19,6:23;咏第 119,105 篇)。在这里,耶稣表示自己才是“真光”(若 1:41~51,12:35~36),因为天主是光,而耶稣是天主光明在世界中的显现(弗 5:8~14;斐 2:15~16;弟前 6:15~16;若一 1:5)。

耶稣也以善牧自居(若 10:11、14)。在旧约里,善牧是雅威自己,祂自称为以色列的牧人,祂要亲自牧放他们、保护他们、喂养他们(依 40:11;则 34:11~16,23~31)。在旧约中也预言过未来的牧人(依 9:1~6,则 10:1~9),这预言是天主对梅瑟祈祷的答复(户 27:15~17)。这预言今日在耶稣身上实现,雅威要藉着耶稣牧养祂的百姓(玛 2:6,9:36,25:31;谷 14:27;路 15:4~7;希 13:28;伯前 2:24~25)。

与犹太人辩论时,耶稣也曾经自我肯定说:“我是那一位”(若 8:24~28,13:19,18:5)。这种自我肯定的方式,暗示着这位耶稣基督,与《出谷纪》中显示自己名字的雅威是同等的。但是这不是表示祂与雅威是一位,因为耶稣很清楚强调祂来自天主,是雅威在人类历史中的显现。从这些强调里也可以看出来,《若望福音》强调的是同等,但是有区分的两“位”。

面对拉匝禄的坟墓,耶稣隆重地宣布:旧约活生生的天

主、胜过死亡的上帝就在这里，说：“我就是复活”（若 11:25）。

最后，“我是道路、真理、生命”的自称，可以说是若望一连串“我是”的综合。这句话在若望神学中的意思是：耶稣基督是启示天主父的，祂本身就是这启示。换句话说，祂本身就是真理。若是真理就能给人带来天主父的生命，这生命就是光和爱。于是耶稣成为整个人类通向天主父的道路。可见“我是”，在耶稣的言语中，一方面表示自己与天主是同等的，但是另一方面又表示这同等，并不是毫无区分的一位。

在这信仰内容澄清之后，我们发现流传已久的一个通俗概念，应当加以修正：在新约的启示中，父—子—神之间的关系不是一个三角形，而是一条生生不已的生命线。

〔图十三〕生生不已的生命线

天主父 → 耶稣基督天主子 → 圣神 → 我们

第二节 初期教会对圣神的体验

在救恩史中，很早就预言了要将圣神赐予选民的恩惠。不论在旧约传统中，或是犹太教的传统中，都有这样的痕迹。依撒意亚在晚年时，预言默西亚要领受天主的神（依 11:1~2），第二依撒意亚，也预言上主要把祂的神赐给人（依 44:3）。厄则克耳先知，则多次提到未来选民，所领受的新精神（则 36:26~27，37:14，39:29；耶 30:33）。岳厄尔先知，通常人们称他为圣神先知，因为在距圣神降临事件发生前四百年左右，他已描绘圣神降临在宗徒身上的意义（宗 2:17~21；岳 3:1~5）。

在这种背景的准备下，整个救恩史迈入了新约的阶段，预

言实现的时期临到人间。下面我们就借着分析新约的记载,使圣神在初期教会生活中的行动彰显出来。我们选用最具代表性的三个传统来作分析:保禄、路加和若望⁴。

一、保禄书信中的圣神观

(一)pneuma 的三种使用方式

保禄论及圣神,常常使用希腊文的 pneuma,在详细研究中,我们清楚地了解 pneuma 有三种使用方式:

1、pneuma

这个词,就是中文的“神魂”,“心灵”,“心神”,“精神”,“心情”,“心”,“心思”(迦 6:18; 格前 2:11、12, 4:21, 5:3、4、5, 7:34, 16:18; 格后 2:13, 4:13, 7:1、13, 12:18; 罗 1:9, 8:16; 斐 4:23; 费 25; 哥 2:5; 弗 4:23; 弟后 4:22)。这一种用法,是属于人学的范围,指出人身体内在组织的成分,和人的精神因素:

愿赐平安的天主亲自完全圣化你们,将你们整个的神魂、灵魂和肉身,在我们的主耶稣基督来临时,保持无瑕可指。(得前 5:23)

pneuma 表达人和神的连贯性,和旧约圣经上 ruah 的观念,基本上是一致的。表达人整体的和雅威上帝,有密不可分的亲密关系。

2、to pneuma

to 是冠词,中性的,天主圣神是主体性天主的神:

你们已不属于肉性,而是属于圣神,只要天主的圣神住在你们内。谁若没有基督的圣神,谁就不属于基督。如果基督在你们内,身体虽然因罪恶而死亡,但神魂却赖正义而生活。再者,如果那使耶稣从死者中复活的圣神,住

在你们内；那么，那使基督从死者中复活的，也必要藉那住在你们内的圣神，使你们有死的身体复活。（罗 8:9-11）

另外可参阅：格前 2:11、14, 3:16, 6:11, 7:40, 12:3；格后 3:6, 6:3, 13:13；罗 9:1, 14:17, 15:13, 16, 19 等处。天主圣神就是出于天主的圣神（格前 2:12；斐 3:3；得前 4:8；罗 8:9, 11；斐 1:19；格后 3:17；迦 4:6；罗 5:5）。每次该注意保禄书信的上下文，以便分析其意义。

这个用法属于“神学”，和前者不同，就是描绘基督宗教生活的来源，和最深湛的推动力。意谓将基督徒的新生活和上帝最深的奥迹结合在一起。反过来说，也就是天主最深的奥迹，皆充分展现在基督徒的实际生活中。

3、pneumata

多数表示各类的神恩（格前 2:13, 9:11, 10:3, 4, 12:1, 14:1, 15:44, 46；罗 1:11, 7:14, 15:27；弗 1:3, 5:19；哥 1:9, 3:16），或有此神恩的、属神的人（迦 6:1；格前 2:13, 15, 3:1, 14:37）。使用时，多半没有冠词。耶稣本来是一位神恩性的人物，初期教会的神恩者，在某一方面相似耶稣，而且又是一切神恩生活的模范。换句话说，在某一面表现充满神恩的耶稣的面目。

（二）三处“神恩”的比较

接下来，我们将整个的保禄书信中，提及神恩的三处，作一综合表格，以便读者比较，和进一步的研究：

〔表十四〕保禄书信三处神恩综合表格

| 格前 12:8~10 | 格前 12:28~30 | 罗 12:6~8 |
|------------|-------------|------------|
| (1) 智慧的言语 | (1) 宗徒 | |
| (2) 知识的言语 | (2) 先知 | (1) 说预言 |
| | (3) 教师 | (2) 服务 |
| (3) 信心 | (4) 行异能的 | (3) 教导 |
| (4) 治病 | (5) 治病的 | (4) 劝勉 |
| (5) 行奇迹 | (6) 救助人的 | (5) 施予(分给) |
| (6) 先知话 | (7) 治理人的 | (6) 监督 |
| (7) 辨别神恩 | | (7) 行慈善 |
| (8) 说各种语言 | (8) 说各种语言的 | |
| (9) 解释语言 | (9) 解释语言的 | |

(三)神恩面面观

保禄在论明各种神恩时,从牧灵的立场与地方团体的需要面讲起:

1. “语言之恩”(格前 12:10、28、30, 13:1、8, 14:2、4~6、13~16、18、23、26、39; 罗 8:26~27)。
2. “先知之恩”(格前 14:1, 11:4~5, 12:28~29, 13:9, 14:3~5、15、19、22、24~25、29~33)。
圣神充满宣扬福音者(得前 1:5; 格后 12:12; 罗 15:18~19; 迦 3:5)。
3. 保禄一方面赞美神恩,另一方面却将神恩整合于教会制度之内。最大的(格前 12:31a)“神恩”是爱(格前 13:1~

13; 罗 5:5, 8:9, 10; 迦 5:22)。圣神使信友获得自由(罗 8:2; 迦 5:18, 2:4, 4:21~31), 圣神是信友的新氛围, 亦是他们自由意识生活的最深动力(得前 1:5; 迦 3:5, 6:1; 格前 6:11, 12:13, 16, 19; 斐 1:27; 哥 1:8; 弗 2:18, 22, 4:30, 5:18, 6:18)。

4. 圣神临在的效果是仁爱、喜乐、平安、忍耐、良善、温和、忠信、柔和、节制(迦 5:22~23, 25; 罗 14:17)和爱德(哥 3:14; 罗 5:5)。保禄以爱德作为辨别神类的基本原则。
5. 不可否认, 在教会内亦有假神恩(得后 2:1~2; 格后 12:2~3)的存在, 不能不加以辨别厘清。

6. 两个辨别神类的标准⁵:

- 热心与正确的信仰在一起(格前 12:3; 若一 4:1~3; 斐 2:5~8; 格前 1:18~31)。
- 神恩的整体性
一切的神恩是和谐的, 在人身上助其成长(格前 12:4~7, 12~30; 罗 12:4~8; 弗 2:18~22, 4:4~5, 4:6~25; 哥 3:11, 15; 迦 3:28)。

7. 保禄认识三个深度不同的圣神行动:

- 圣神是基督化生活最深的动力。
- 圣神促进信友团体之整体化。
- 圣神针对团体的好处, 施予不同的神恩。

靠这三个不同行动, 保禄视圣神为:

- 圣神是“一位”(格前 2:10, 11; 迦 4:6; 罗 8:9, 11, 15; 弟后 1:14; 格前 6:19, 2:13, 3:16; 罗 8:26~27)。以上的章节很明显的表示圣神是“一位”。但是保禄多次把“罪”(罗 5:21, 6:12, 7:12, 20), “肉性”(罗 8:6~9), 或“法律”(罗 7:7, 22; 迦 3:24)当作“一位”, 所以上面关于圣神的记载, 不完全清楚地指示狭义的“一位”。
- 圣神是氛围、能力、动力, 是天主父藉着复活的基督,

在信徒中行动。祂是天主“父”的圣神(格前 2:10~14, 7:40, 3:16, 6:19, 12:3; 迦 3:14; 罗 5:5, 8:9~11; 格后 1:21, 22, 3:3; 得后 2:13)。祂是基督的圣神(迦 4:6; 罗 8:9~11; 格后 3:17; 斐 1:19)。

- 圣神不同于天主父和耶稣基督:

圣神是“初果”(罗 8:23), 是“抵押”(格后 1:22, 5:5; 弗 1:14)。基督藉着圣神而行动, 但不能说圣神藉着基督来行动(罗 15:18)。基督是新生命(斐 1:21; 迦 2:20; 哥 3:4), 圣神是此生命的“活力”(弗 3:16~19)。

- 格后 3:17 的注解:

“主就是那神, 主的神在哪里, 那里就有自由。”在这里, 保禄好像把基督和圣神视为一位。在历史上, 对于这一经节, 有不少的注解。从上下文来说, 我们认为比较合理的解说是: 保禄将梅瑟视为旧约时代的代表, 而耶稣却是新约时代的代表。如果有人跟随梅瑟, 专从字面了解经书, 那根本就无法深度地把握经书的真义和精髓。但是人要是借着信仰, 接受了耶稣基督, 就能从耶稣的精神中, 深入地了解圣经的真谛和精义, 也只有这样的人, 才能获得真正的自由。从如此的观点中, 我们就不难发现, 保禄所说的是, 耶稣基督带来圣神。

二、《宗徒大事录》中的圣神观

许多新约注解家, 称《宗徒大事录》是一部圣神的福音。本文基于篇幅上的限度, 对于《宗徒大事录》, 无法提供一个在注释学角度上较为详尽的讨论。只有在假定这一切的前提下, 我们直接陈述原文内有关圣神的训诲⁶。

圣经学者在研究后, 多半主张原来《路加福音》与《宗徒大

事录》，是一个著作的两部分。这本书的主题是论及基督运动的启发，全书分为两部分：首先论及耶稣往耶路撒冷的路程，在耶路撒冷的死亡，以及光荣的复活升天；其次论及圣神降临后，宗徒们充满圣神的德能，为基督作证，直至地极的史实（宗 1:8）。第二部分，就是今日所谓的《宗徒大事录》。

（二）《路加福音》

《路加福音》强调耶稣诞生、成长、生活在圣神氛围中、最后许诺（路 1:15、35、41、67、80，2:25~27，4:1、14、18，10:21、11:13……）。

看，我要把父所恩许的，遣发到你们身上；至于你们，你们应当留在这城中，直到佩戴上自高而来的能力。

（路 24:49）

（二）《宗徒大事录》

《宗徒大事录》中，路加描写圣神在初期教会发展中的行动：

1、圣神行动的一般性记述：

- 1:5：若翰固然以水施了洗，但不多几天以后，你们要因圣神受洗。
- 2:4：众人都充满了圣神，照圣神赐给他们的的话，说起外方话来。
- 2:38：伯多禄便对他们说：“你们悔改吧！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受恩惠。”
- 4:8：那时，伯多禄充满圣神……
- 6:10：但是他们敌不住他（斯德望）的智慧，因为他藉圣神说话。
- 8:15~17：他们（伯多禄与若望）二人一到，就为他们

祈祷,使他们领受圣神,因为圣神还没有降临在任何人身上,他们只因主耶稣的名受过洗。那时,宗徒便给他们覆手,他们就领受了圣神。

- 8:29: 圣神就向斐理伯说:“你上前去,走近这辆车子!”
- 8:39: 当他们从水中上来的时候,主的神把斐理伯提去,太监就再看不见他了。
- 9:17: 阿纳尼雅说……扫禄兄弟!……发显给你的耶稣打发我来,叫你看见,叫你充满圣神。
- 10:44~45: 伯多禄还在讲这些话的时候,圣神降在所有听道的人身上。那些受过割损与伯多禄同来的信徒,都惊讶圣神的恩惠,也倾注在外邦人身上。
- 11:24: 因为他(巴尔纳伯)是好人,充满圣神和信德,如此有许多人归附了主。
- 13:2: 他们敬礼主和禁食的时候,圣神向他们说:“你们给我选拔出巴尔纳伯和扫禄来,去行我叫他们行的工作。”
- 15:8: 洞察人心的天主,已为他们作了证,因为赐给了他们圣神,如同赐给了我们一样。(宗徒会议时,伯多禄答辩的话)
- 15:28: 因为圣神和我们决定,不再加给你们什么重担,除了这几项重要的事。
- 19:2: 向他们说:“你们信教的时候,领了圣神没有?”他们回答说:“连有圣神,我们都没有听过。”
- 19:6: 保禄给他们覆手,圣神便降在他们身上,他们就讲各种语言,也说先知话。
- 20:22~23: 看,现在,我为圣神所束缚,必须往耶路撒冷去,在那里要遇到什么事,我不知道:我只知道圣神在各城中向我指明说,有锁链和患难在等待我。

- 20:28: 圣神既在全群中立你们为监督, 牧养天主用自己的血所取得的教会, 所以你们要对你们自己和整个羊群留心。

由上面的经文, 读者们就能强烈地体会到, 圣神行动的力量和功能。

2、圣神降临特殊性的描绘(宗 2:1~13):

圣神降临事件的描绘, 是圣史以一种文学类型, 来表达合祂的信仰和神学。他愿意借此, 向读者说明, 圣神降临到整个初期教会的奥迹。其实在《宗徒大事录》中, 路加曾经多次记载圣神的降临。这些记载意味着, 在教会的创业时期, 圣神不断地临在教会的深处领导着大家(宗 4:8, 6:3、5、10, 7:55, 8:29, 11:28, 13:4, 15:28, 16:6, 20:28)。路加把这种在初期教会中, 圣神常常临在, 领导着教会的事实, 综合起来把它描写成为一天的事, 称那天为“五旬节日”(宗 2:1)。

这种文学技巧在路加的著作中, 是相当特殊和普遍的。在他的福音中, 也常把一些事件时空化: 他把耶路撒冷, 描写成为救援历史的中心; 耶稣显现给宗徒长达四十天之久(宗 1:3), 然后被举升天(宗 1:9; 路 24:51)。在其它福音中, 记载复活后, 耶稣马上就遣发圣神(若 7:29, 20:22; 玛 27:50~53); 但是路加却戏剧化地, 要以具体的描绘, 来表达那不可见的, 非人力所能掌握的圣神降临奥迹, 所以有了传统的“四十天”……等字句的出现。不过对于圣神降临的事件, 路加实在是运用了最适合当代教会的表达方式。

在圣神降临的事件中, 有语言之恩的记载。这记载, 一方面固然是反映初期教会中, 充满语言神恩的现象; 另一方面则是要表达, 福音如何藉圣神的德能, 传入了世界各种不同语系的地区。之所以将圣神降临事件置于五旬节日, 一来是因为当时犹太教习俗, 是在巴斯卦节后的第五十日, 纪念天主在西乃

山上颁布法律(出 19:18~19);再加上在宗徒时代的犹太思想里,西乃山上颁布法律时,有风、有火、也有舌头,而且传说天主的圣言分成七十个舌头,这七十个舌头分布于天下七十个国家民族上,于是每个民族,都能以自己的语言,聆听天主的法律。这两个传统影响路加表达的方式,形成描绘圣神临在的基本文学典型。

综合而言,圣神降临的记载(宗 2:1~13)有如一首交响乐的序曲,它包括主导旋律(Leitmotiv),就是圣神降临于宗徒时代的教会身上。我们以下页的图表,指出路加在描写圣神降临中,所运用的不同的思想层面:

(图十五)路加描绘的圣神降临中心思想表



出 19:16~24

出 24

参阅:

思高圣经 104 页

以色列旷野行程图

五十天

犹太宗教
礼仪

逾越节

五旬节

帐篷节

出 12

肋 23:10

申 16:1~8

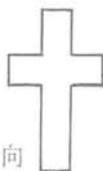
肋 23:16

申 16:9~12

肋 23:33

申 16:13~15

路加神学



耶稣升天

耶稣走向
救恩中心
耶路撒冷

体验复活
的耶稣
在世约
四十天



往普天下
到巴勒斯坦
在耶路撒冷

路 3:21~22 路 4:14

耶稣受洗 路 9:51

路 22

23

24

路 24:

50~53

新以色列 / 新子民
圣神领导信仰团体

则 36:26~27

岳 3:1~5

宗 2:1~13

路加和保禄对于圣神的神学看法大同小异,保禄多半描述圣神在信友身上的作用,《宗徒大事录》却阐述圣神在教会团体发展过程中的作用和行动。

(三) 结 论

- 圣神是初期教会生活的基本动力和氛围。
- 信友们借着洗礼领受圣神(宗 1:8, 2:33)。
- 圣神是传教方向的指南(宗 10:19, 11:12, 16:6~10, 21:4, 11, 23:9)。
- 天主父藉着耶稣基督赐予圣神。
- 圣神充满了每一位福音宣讲者(宗 4:31, 7:55, 13:4, 9, 11:28)。

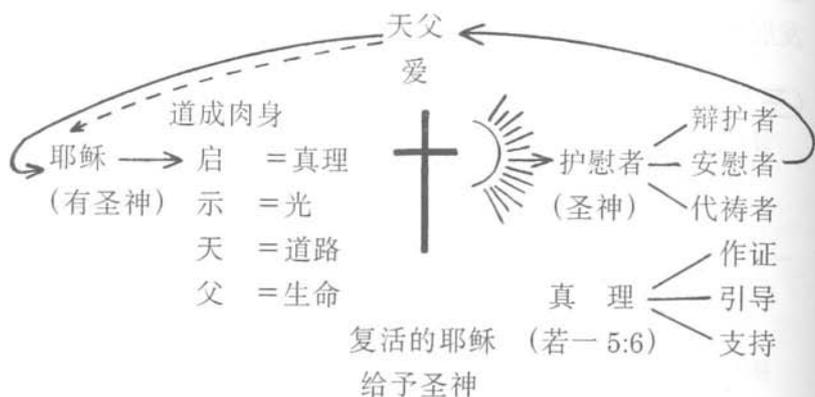
三、若望著作中的圣神观

(一) 入门说明

若望的圣神观,应该在若望的神学,和历史背景中去了解。所以我们首先看若望神学的信仰世界观,再论及若望福音中的真理之神及护慰者,最后作一个简短的结论。

若望的著作是一部深湛的神学著作,非我们的言语一时所能言尽。所以我们综合若望神学中信仰世界观要点,以图表说明如下:

〔图十六〕若望著作圣神观



| | |
|--------------|---------|
| | 1:22 |
| | 3:34 |
| 若 1:32-----> | 4:13~14 |
| | 6:63 |
| (耶稣有圣神) | 7:37~38 |
| | 19:30 |
| | 20:22 |

“天主父(ho theos)是爱”(若一 4:8)的事实,是新旧约启示的高峰。圣言之所以降生成人,为的就是要给人类启示这意想不到的奥迹。为此,若望神学中,基督就是启示天主者。换言之,基督本身就是真理。若望常运用一些对立的言语,来衬托出这思想。譬如说:光和黑暗、生命和死亡、真理和谎言、爱和憎恨。而在若望描绘中的圣神,使这一切在基督身上启示具体化、今日化。换言之,圣神的角色,是使天主父及基督的光—生命—真理—爱能通传,并实现在信友的身上。最后,在若望

的神学中,由于针对当时诺斯底主义的异端,也初步反省了信仰知识的来源和其性质。

在这种若望神学和历史背景上,我们要进一步地讲解,圣神本身的作用和行动。

(二)圣神是真理之神

在若望的看法里,圣神是真理之神(若 14:17, 15:26, 16:13)。所谓的“真理”,指的不只是一般的知识和教导(若 8:40, 45, 16:13),而是指出,天主父本身是存有的这个事实。由于天主父本身是真理的根源,所以属于真理的人,是出于天主父的(若 18:37; 若一 2:21, 3:19; 若 7:17, 8:47; 若一 3:10, 4:1~3, 5:19)。因此可以说,天主父本身是“光”,光照一切,使人认识真理(若一 1:5)。由于“圣言”的降生,在人世间的出现,这事实通传给了世界;天主父存在的事实在通传之际,圣言本身也成了真理(若 17:7, 14:6, 9~11)和光(若 8:12)。

圣神的角色,是使天主父和耶稣基督的“真理”和“光”,具体地在现在实现出来,这时圣神也成了真理(若一 5:6)。耶稣基督在世上对天主父的光—爱—生命和真理已全盘地启示了,祂显示给门徒们祂从父那里所接受到的一切(若 13:15)。因此,从启示本身而论,圣神的来临,并没有添增什么,祂主要的作用是使聆听的人,更深地深入和了解这启示的内容(若 16:12~14)。

(三)强调辨别神类、提出两个标准

论及神类辨别的需要和方法,若望与保禄持有同样的观点(格前 12:3),他也提出了道理的真确性和爱,来作为辨认的标准(若一 4:2~3, 12~13; 格前第 13 章):

你们凭此可认出天主的神:凡明认耶稣为默西亚且在肉身内降世的神,便是出于天主;凡否认耶稣的神,就不

是出于天主,而是属于假基督的;你们已听说过祂要来,现在祂已在世界上了。(若一 4:2~3)

(四)爱是天主最深的奥迹、圣神为此作证

可是在若望的神学里,圣神虽然是出自天主父(若 15:26, 14:16、26),而且是来自耶稣基督的派遣(若 15:26, 16:7~8, 20:22),却不能称之为“爱的神”。因为在若望神学中,爱是天主最深的奥迹,只能指天主父本身。但是从来没有人看见过天主父(若 1:18; 若一 4:8),还爱的奥迹是在耶稣基督身上显示给人的(若第 13 章)。圣神的角色是为这奥迹作证的,使人能认识天主父,和祂所派遣来的耶稣基督(若 17:3),所以祂本身不是爱之神,而是为这爱作证的。

(五)圣神是护慰者

除此以外,若望也称圣神是“护慰者”(若 14:16、26, 15:26, 16:7),这意味着圣神是一位扶持者、帮助者、赐给助佑者(若一 2:1)。耶稣基督本身,也曾经被人称过为护慰者,这称号表达着祂转求的身份(罗 8:34; 希 7:25)。护慰者这个词,囊括了在新约中论及圣神常用的一些词汇及其内容。譬如:鼓励(格前 14:3; 斐 2:1)、劝勉(罗 12:8; 弟前 4:13, 6:2; 宗 13:15)、劝戒(铎 1:9)、规劝(铎 2:15)、劝慰(希 13:22)……在困苦中是护慰者圣神,把耶稣宣布的福音和救援,实现于人身。祂就是以这样的方式,使耶稣基督启示的天主奥迹,日益深入教会生活中。

(六)圣神是和好与平安之神

若望认为平安,就是耶稣所祭祀的果实(若 16:33),与世界所谓的平安意义不同。旧约视天主的临在,为平安最大的恩惠(肋 26:12; 则 37:26)。若望则依据旧约的这种观念,给人们指出,平安的根源与事实,完全是耶稣亲临同在的结果。这是若

望神学相当突出的观点。当门徒们与耶稣即将别离的前夕，处处充满着悲愤忧愁，耶稣却安慰他们说：

我把平安留给你们，我将我的平安赐给你们。

（若 14:27）

耶稣更明白地指出，祂给人类带来及留下了和平，而这种和平，是世界所不能赐予的和平：

我给你们讲了这一切，是要你们在我内得到平安。在世界上你们要受苦难；然而你们放心，我已战胜了世界。

（若 16:33）

（七）结 论

可见在若望的著作里，隐约地显出，圣神是从天主父藉着耶稣基督而来的“一位”。祂和天主父和基督，是同一个奥迹，同“一体”⁷。除上之外，在启示的过程里，圣神常有祂独特的使命。祂使信友们渐渐地从内在去认识启示、体会启示、生活在启示中。所以更好说，祂是一个氛围，在这氛围内，天主父藉着基督继续启示自己。圣神光照人，使人认识耶稣基督及天主父。圣神把信徒逐渐地引入天主的启示，有着活泼的了解，因此祂亦是神学知识的导师。

在研究过保禄、《宗徒大事录》以及若望著作的圣神观后，读者对于启示中的圣神观，基本上已经有了一个通盘的整体认识，这时可以说，已经走近了，进入天主圣三整体奥迹的门槛。

研究反省题

1. 旧约中的以色列，如同其它的闪族一样，非常强调一神一位论。初期教会在天主观上，有些什么革命性的突破？
2. 初期教会，如同耶稣使用父、子的词汇来表示耶稣和天

父的关系。这个说法，究竟表示什么意义？是否可以使用其它的词汇，来表达同样的意义，如阴阳、母女……？

3. 在新约不同的著作中，有耶稣小于天父的说法。很明显，这和教会的信仰（父、子同性同体）不合，面对这个难题，试问我们该用什么神学方法去说明？
4. 按照初期教会的体验来说，基督信仰中最重要的特色是什么？
5. 保禄、路加、若望的圣神观有什么异同？又为了什么而有所相同，也为了什么而有所不同？
6. 哪一种圣神观，比较合乎中国本地化的宗教体验？
7. 初期教会在宣扬新的天主观时，遇到了什么困难？今日的我们，又碰到些什么困难？
8. 按照初期教会对圣神的体验来说，圣神的内涵非常丰富。在社会日趋多元化的今天，我该如何去分辨圣神的工作？
9. 有人说，在中国文化和教会中，先知神恩并不特别显明。为什么会有人如此说？在今日的教会生活中，又有些什么根据？
10. 在中国传统思想中，有“气”的概念。那在你的信仰体验中的圣神，是否相似这样的“气”？

注解

- 1 关于“右边”参看：创 48:13~20；咏 80:18, 45:10；列上 2:19。
- 2 教宗亚德拉二世，督肋打第十一届会议，公元 675 年，DS 536~537，“同样，因为是天主，所以祂与父平等；但因为祂是人，所以祂比父小。”施安堂译，《天主教会训导文献选集》，205 页。
- 3 参阅：“Jesus as Lord”，*Theological Dictionary of the New Testament* III, 1068~1095。
- 4 G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York: Paulist Press, 1976)。
- 5 参阅：圣依纳爵，《神操》，“辨别神类的规则（甲组及乙组）”。此规则是为个人内心方面的辨别神类而写的。保禄宗徒特别提出的是团体的。参阅：房志荣译，《圣依纳爵神操》（台中：光启，1978）。
- 6 王敬弘，“宗徒大事录中的圣神”《神学论集》47 期（1981 春），13~29 页。
- 7 佛劳伦萨大公会议（Florence, 1439~1445 年）中也曾论及此一观点说，天主内的一切，除了关系的对立外，是完全一致的。参阅：DS 1330 条。“位”、“体”以及以后的“性”、“三位一体”等字放在引号内，是因为这些词汇，不是圣经本有的语言，而是教会思想家所应用的哲学概念，来表达对天主的体认。是在教会历史中，不断演进而形成的。

第三章 新约天主观的突破： 父、子、圣神

在描写旧约天主观时，我们曾经说过，旧约是“三位一体”信仰的预备。旧约著作中，一些观念、词汇，就是后来初期教会运用描述天主观的基本素材。经过研究耶稣世上生活中的天主观，以及耶稣复活后初期教会的天主观之后，在本章内要作综合性的探讨。初期教会对“天主圣三”的信仰，实在来说是一项突破性的发展！首先我们说明新约天主观的特色，然后再介绍三个具有代表性的信条。最后我们要提出一个值得你在经纬万端中，仔细推敲的课题：“天主圣三”或是“三位一体”的天主观，是是否能够真正地表达初期教会对天主的信仰？

第一节 新约天主观的特色

我们曾讨论耶稣世上生活中，以及耶稣复活后，初期教会的天主观。下面我们要在这些背景上，讨论新约中对天主的启示，也就是要指出新约天主观的特点：

一、在基督内的创造

在初期教会里，他们深深地体会到，自己是一个新受造物

的事实(格后 5:17; 迦 6:15; 弗 2:10、15, 4:24; 哥 3:3、10; 若 3:5)。为此,他们有着日日新的渴望,这个渴望表示:我们常常追求着一种新的创造,新的改造机会,期望着经验到一种新的存在。这种经验是来自天主父在耶稣基督内的启示。换句话说,就像雅威自由地进入以色列民的历史中,创造了以色列;同样地由于耶稣基督的宣讲、行动、死亡和复活,祂替人类制造了一个新的机会,使人与天主重归于好。由于人与宇宙的休戚相关,这种受造物的具体经验,使人领悟到不只是人,整个的宇宙和万物,都是在基督内,不断地更新(格前 8:6, 15:45~49; 哥 1:15~20; 弗 1:10、20~22, 4:8~10; 希 1:2; 若 1:1~4)。在分析下列经文后,读者更能体会这内容:

(一)《格林多前书》

在《格林多前书》里,保禄表达这思想说:

可是为我们只有一个天主,就是圣父,万物都出于祂,而我们也归于祂;也只有一个主,就是耶稣基督,万物藉祂而有,我们也藉祂而有。(8:6)

在这一段里,“万物藉着基督”指的是基督是创造的媒介,“我们也……”这“我们”指领过水洗的教友。

(二)《哥罗森书》

在保禄致《哥罗森书》中,有一段赞颂辞(1:15~20),本来是初期希腊教会礼仪生活中的圣歌。这首圣歌的主题是赞颂基督是万物的创造者(哥 1:15~18a)及世界的救援者(1:18b~20)。在保禄的神学中,并不区分基督降生前,及降生后的行动,他注目的是在逾越奥迹中的耶稣,祂是唯一的。具体的可经验到的基督,只是一位。所以对保禄而言,祂的创造救援行动,只是同一启示过程中的两个阶段而已。在分析一些有关的介词之后,这首圣歌的中心意义便彰显出来:

“祂是一切受造物的首生者”，这里首生者的意义，并不是说，耶稣基督是所有首生受造物中的一位。而是指出祂在万物中独占首位(哥 1:18a)，这也就是《哥罗森书》中所谓的：“祂在万有之先就有”。“在祂内”原文是 en auto, “en”有两种用法：一个是用以表达工具因的介系词(等于藉着)；一个是用以表达地方的介系词。若将他们作为一个表达工具因的介系词，这一句话可以解释为：基督是万有生命的媒介，是天地的存有，以及存在的中保。因为创造工程往往在“现在”，所以保禄可以说：“万有都赖祂而存在”(哥 1:17)。若将其视为表达“地方”的介系词，就可以说：“基督是万物的中心，是万有的调和点和焦点”。

“一切都是藉着祂而受造的”(哥 1:16)：这一句指出基督在创造时的媒介作用。在当时的人都认为，《哥罗森书》内提及的上座者掌权者……等，是宇宙内不同层次的各别掌管者，在保禄的信仰里，表达这些都是藉基督受造的。

“一切都是为了祂(eis auton)而受造的”(哥 1:16c)：这一句话的内涵相当丰富，它包含着三个互补互成的意义：基督是万物的末世主(弗 1:10、20~22, 4:10)，是万有的继承者(希 1:26)，是天上地下万物的目标。祂吸引万有，祂是宇宙过程的圆满。

(三)《希伯来书》

在保禄致《希伯来书》里，有一段很隆重的序言(希 2~3)。在这序言里，有三句相当有分量的话——“天主立了祂，为万有的继承者”(希 1:2b)，“天主藉着祂造成了宇宙”(希 1:2c)，“祂以自己的大能的话支撑万有”(希 1:3c)。“天主立了祂，为万有的继承者”(希 1:2b)，这句话要表达的可能是讲，耶稣基督被高举到天父的右边(希 1:3d)，因此成为万有的继承者。之所以能如此，因为“祂以自己大能的话支撑万有”(希 1:3c)。

“造成”在希伯来文是 bara, 所以, 希 1:2c 清楚地表达, 基督是雅威创造行动的工具或媒介; 希 1:3c 所表达的是, 天主以言语创造的大能。在这里, 《希伯来书》的作者把雅威的言语, 放在基督的身上, 说: “天主藉着祂造成了宇宙”。“支撑”, 原文运用的时态是现在分词, 表示基督藉着祂的话, 永恒地保存万有, 这意味着基督末世的王权在创造万物之际其实已经肇始了。

(四)《若望福音》

《若望福音》序言的基础, 很可能是当时一首通俗的圣言赞美歌(若 1:1~4)。《若望福音》的作者, 以旧约的言语和智慧的传统思想来纠正诺斯底派的二元论。受到希腊文化洗礼的新柏拉图派犹太神学家斐罗, 认为天主和万物间, 有一个非神非人的中保, 他称之为“道”(Logos)。《若望福音》的作者, 运用此词汇先净化它的内容, 宣布它与天主同等, 然后说明“万物是藉祂而造成的”(若 1:3a), 并且强调“受造的没有一样不是由祂而造成的”(若 1:3b)。

前一句指出, 一切受造物是藉圣言受造的, 而圣言本身却不是受造物, 祂是唯一创造的媒介。圣言在若望的思想里, 不只是创造的媒介, 也是人的生命和光, 这就是所谓的救恩。因此, 对若望而言, 创造和救恩是不可分的, 换言之, 创造和救援是同一启示奥迹的两面。

在上文中提及的在《哥罗森书》、《希伯来书》、《若望福音》中的章节, 都含有古老圣歌的成分。它们的主题, 是一种宇宙基督论, 这宇宙基督论的形成, 是希腊文化中的 Logos 思想, 和旧约传统的汇合。初期教会, 很早就将宇宙基督论、光荣基督论, 以及救援基督论融为一炉。这样对基督的创造行动, 才有一个较整体的了解。它表达无论是创造、降生为人, 耶稣在世的生活、死亡—复活—升天、末世的新创造等等, 都是同一的天父在基督内的救恩工程。

在上文里，已将天主第二位，在创造工程中的一切，描绘得相当详细。下面将要讨论到，“三位一体”的天主，在创造工程中的相互合作。

二、创造者是“三位一体”的天主

新约中全盘继承旧约里，雅威创造天地万物的信仰。在耶稣基督的启示里，雅威是天主父，是三位中的第一位，所以在新约的信仰里把创造的工程最后全归属于父（玛 11:25, 13:19; 宗 4:24, 14:15, 17:24; 罗 11:36; 格前 8:6, 15:28; 格后 6:18; 弗 3:9; 希 1:2; 默 4:8~11）。《默示录》中也曾经九次用过“全能者”的称号，它表达着在历史过程里，从始到终的完成都是在天主父无比威能的手中（默 1:8, 4:8, 11:17, 15:3, 16:7, 14, 19:6, 15, 21:22）。

直到宗徒时代以后的教会，在信经里尚用“全能者”的名号。可见在我们的启示信仰中，创造工程的最后根源是天主父。这根源在第二位圣子耶稣基督的身上启示出来，所以在时间中的创造工程里，祂占有中心的地位。这内容在前文中已有较详尽的描绘，此处不再赘述。

耶稣启示着天主父，在基督内的启示和行动，藉圣神深度化和内在化。圣神是天主第三位，通常祂不是直接可触及的对象，而是使天人合一的氛围及媒介。这是在新约中，圣神的行动和作用，教会信仰中曾经宣称：“万有是圣父藉圣子在圣神内造成的”。

三、天主是爱

旧约中论及的天主，和新约中论及的天主，在许多属性和行动上是一致的。对于二者的共同点，此处不拟再重复。新约中的天主论，有一个鲜明的特色，就是“天主是爱”。这可以说在耶

稣的启示中,是一个宗教革新(若一 4:8,16)。在新约中启示的天主(就是天主圣父),是一个宽恕人的天主,祂是慈悲的,是至善的、慈爱的,是充满爱情的天主;祂是恩宠的天主,给予人希望和平安,祂安慰人,是救主,祂愿意一切的人得救。这几乎是超乎人们想像的一位天主。新约中能如此地描绘,实在是基于宗徒们,对于耶稣基督的认识。在这认识中,信仰天主对人的爱,因此作证这样的天主,是实际存在的天主(若一 4:16a)。

天主对人的爱,是绝对自由的;人对天主的这种爱,是无权要求,而只能谦虚地接受。祂运用与祂全然不相称的受造物,来启示其奥迹(格前 1:18~25, 1:26~29; 格后 12:9, 13:4; 玛 11:25)。这行动,使人领会一切有血肉的人,在天主前无所夸耀(格前 1:29)。因为与父同等的圣言,居然成了血肉(若 1:14)。祂空虚了天主的形体,取了奴仆的形体(斐 2:5~8; 格后 8:9),使得天主的奥迹,在我们眼前揭露,从此我们方才知道天主实在是怎样的一位天主。

天主是永恒不变的爱,祂爱的计划在人类历史中逐渐展露显现。耶稣是这过程的中心及焦点(谷 1:15; 罗 10:4, 5:8; 若一 4:9; 铎 3:4; 若 3:16, 13:1),我们在圣神内分享天主爱的生活(罗 5:5),好叫天主成为万物中的万有(格前 15:28)。

第二节 三个具有代表性的信条

对于新约中论及圣三的这许多章节里,具有代表性的信条一共有三个,分别记载在玛 28:19; 格前 12:4~6; 格后 13:13; 在下面我们要分别加以讨论:

一、《玛窦福音》28:19

《玛窦福音》保存了初期教会，在圣洗礼仪中通用的信条格式。最初在教会生活里，宗徒们只以耶稣基督的名（宗 2:38, 10:48），或是以主耶稣的名（宗 8:16, 19:5；格前 1:13, 15）替人授洗。一般而论，以耶稣名字授洗，就足够清楚地，使人们把教会的洗礼，与其它宗教的斋礼加以区别。但是在希腊文化地区里，传扬福音的人，渐渐觉得需要更清楚地以三位的名来付洗，以表达其信仰内涵。在这种礼仪生活实况中，产生了以天主父、耶稣基督、圣神之名付洗的礼仪经文，并保存在《玛窦福音》的这部分记载中。

在当时人的思想里，名字不单单是一个称号，它也是表达那存有物的所在。于是，若是他的名字在那里，表示他也在那里（户 1:2~42；耶 14:9；默 3:5, 11:13）。那时如果在一个人的身上，呼喊天主的圣名，就表示这个人是属于天主的（撒下 12:28；依 4:1, 44:5）。再加上以色列人认为，天主的名字，其实就等于天主自己（出 3:14；咏 28:1；依 12:4, 20:23；申 12:5；玛 6:9；若 12:28, 17:6；希 13:15；斐 2:9；默 3:12, 14:1, 22:3）。

在这种思想背景中，如果我们在福音的记载内，得知初期教会是以天主圣三的名，替万民施洗的。那就表示，他们对于圣洗圣事信仰的内容是：受洗的人在圣神内（迦 4:6；罗 8:15），藉着耶稣基督（罗 6:3~10, 8:29；迦 2:20）已经全归于天主父。若是如此，我们的领洗即相似于耶稣的受洗（玛 3:13~17）。耶稣的受洗，是圣洗奥迹的根源，而我们只不过是分享这奥迹。

二、《格林多前书》12:4~6

在《格林多前书》里，保禄虽然一开始按圣三区分为“神恩”、

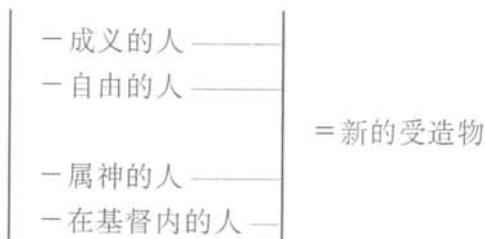
“职分”及“功效”，但是不久，又将三者混合而用（格前 12:10），并归之于天主父（格前 12:28~31）。其实在这一部分里，对我们最有价值的资料，在于读者能看出，即使是在演讲式的辩论里，保禄还自然而然地想到，父—子—圣神三位。这意味着保禄深信：若是要真正明白教会生活里，多元性神恩的现象，除非回到天主奥迹的本身，是别无他途的。这奥迹就是天主父、耶稣基督及圣神。

三、《格林多后书》13:13

在《格林多后书》，记载的是一个相当长的祝福词，另有一个比较短的祝福（格前 16:23；迦 6:18；斐 4:23；得前 5:28；得后 3:18）。很明显的，格后 13:13 的祝福包括三部分：

（一）耶稣基督的恩宠

罗 1:5、7, 3:24, 5:2、20；迦 4:5；弗 2:10；



（二）天主父的爱

若一 4:8；弗 1:3~10

（三）圣神的相通

相通表示团聚（宗 2:42），汇合或合一（格前 1:9；若一 1:3；斐 1:5, 2:1）、关系（格后 6:14；若一 1:6~7），参与或分享（智 8:

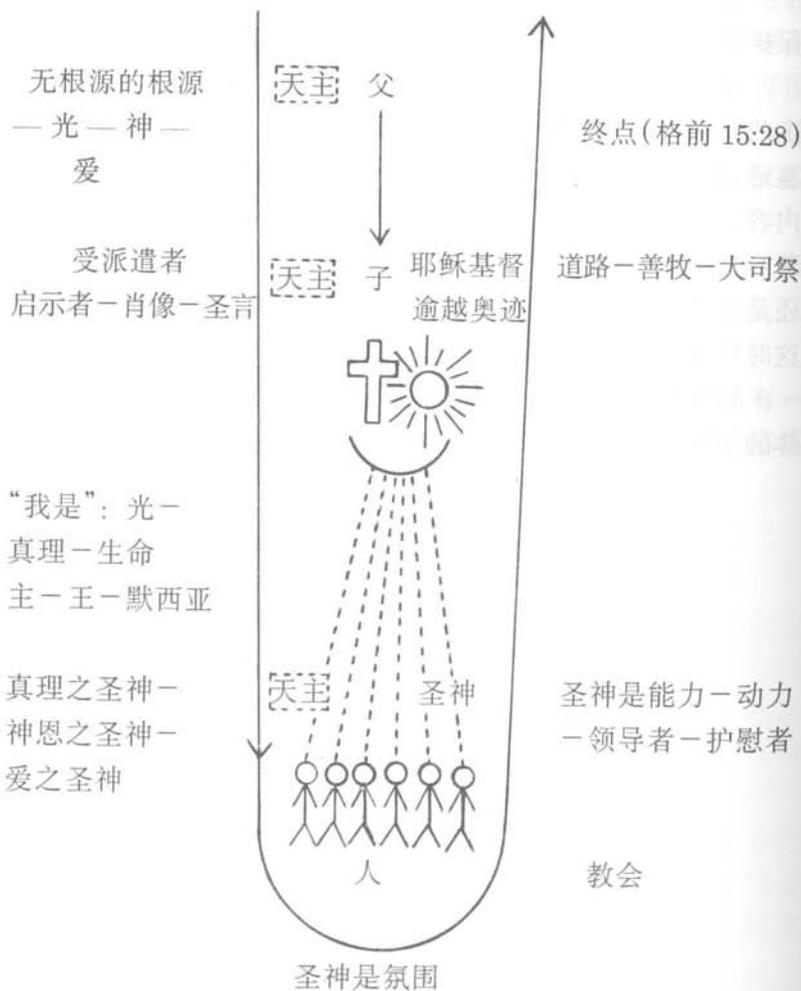
18; 费 6; 斐 3:10; 格前 10:16)。

这一段祝福词,可以说是一条相当隆重的信条,也可说是保禄神学的综合。

虽然每一个时代,都应当以自己的概念和思想,来表达天主的奥迹,同时在每一时代的表达中,教会也都依赖训导权的鉴定,使自己确知所表达的,就是天主藉着耶稣基督,所启示的内容。但是终究启示的源泉,还是自圣经中流出。故此,面对着当代生活的挑战,询问天主的奥迹,对此世代的意义时,最终还是应当回到,启示的根源——圣经中去反省,找出天主要在这时代中所展露的面目。

现在我们就先用一个综合的图表,来帮助我们得到一个整体的了解。

(图十七)天主圣三综合图



第三节 初期教会是否相信“天主圣三”

一、圣 三

(一)新约中提及天主圣三的章节

玛 28:19

路 24:49

若 14:16~17, 26, 15:26, 16:7~11, 12~15

宗 2:32~33, 38~39, 5:31~31, 7:55~56, 10:38, 11:15~17

罗 5:1~8, 8:9~11, 14~17, 14:17~18, 15:15~16, 30

格前 2:6~16, 6:11, 6:15~20, 12:3, 12:4~6

格后 1:21~22, 13:13

迦 4:4~6

弗 1:3~14, 17, 2:18~22, 3:14~19, 4:4~6, 5:15~20

得后 2:13~14

铎 3:4~7

希 2:2~4, 10:29~31

伯前 1:1~2, 2:4~5, 4:14

若一 3:23~24, 4:11~16, 5:5~8

犹 20~21

在列出如此多的章节后,我们发现新约主要的著作,几乎都提到“天主圣三”。意思是说,我们有一个多样的证据(multiple attestation),可以证明,初期教会,普遍肯定天主圣父、圣子、圣神“圣三”的信仰。我们该仔细阅读及默想这些经文,培养我们对于天主圣三的正确信仰。没有任何大公会议的训诲,或神学家的深妙理论,能够代替这基本的、充满活力的启

示。这启示是教会信理的标准和根基(准则性的语言)。

(二)天主观的革新

新约的一位论,沿袭旧约的天主观,在耶稣身上,对这一位的天主观启示了真实的意思。《申命纪》中的“听”(shema),综合了旧约的信仰,它说:

以色列,你要听,上主,我们的天主是唯一的天主,你当全心、全灵、全力爱上主你的天主。(申 6:4~5)

《依撒意亚先知书》多次继续强调天主是世界唯一的神,在祂以外没有别的(依 40:25,43:10~12,44:6~8,45:3,5~6,14~22,46:5,7,9,48:11)。在耶稣生活时,一位经师曾问及耶稣,一切诫命中首要的一条为何?耶稣用来答复的就是《申命纪》的这段记载(谷 12:29~32),这一切的现象表示,在耶稣生活时代的犹太人,很清楚地相信:天主是一位的天主。这种天主观在新约其它地方,也屡次出现过(若 17:3,5:44;格前 8:4,6,15:28;罗 3:30,10:12;迦 3:20;弗 4:4~6;弟前 1:4~5,1:17,6:15;得前 1:9;雅 2:19;犹 25;默 15:4;宗 17: 25),但是并不妨碍三位一体的启示内容。

因此,在新约中显出圣史们,一方面运用传统的说法,如:“祖先的天主”(宗 3:13,5:30,22:14)、“以色列的天主”(玛 15:31;路 1:68;宗 13:17;格后 6:16;希 11:16)、“亚巴郎、依撒格、雅各伯的天主”(谷 12:29;路 20:37;宗 3:13,7:32;玛 22:32)、“我们的天主”(谷 12:29;路 1:78;宗 2:39,3:22;格前 6:11;得前 2:2,3:9;得后 1:11~12;弟前 1:1;希 12:29;伯后 1:1;默 4:11,5:10,7:3,12:10,19:1~5)、“我的天主”(路 1:47;罗 1:8;格后 12:21;斐 1:3,4:19;默 3:12)。但是另一方面,他们也用“主耶稣基督的天主父”(罗 15:6;格后 1:3,11:31;弗 1:3),或者是:“我们的主耶稣基督的天主”(弗 1:17)这一类的说法。

由上面的分析,我们可以下结论,在耶稣基督的启示里没

有一个笼统、模糊或抽象的“一个天主”的看法。反而是具体的，在人类历史中行动着的一位，祂就是在耶稣基督身上，显示给世界的天主父。这是新约中的启示。但是，在传统的神学中，许多论释，把启示中的三位置之一旁。在实际运用时，统统当作为“一个天主”。这态度影响了天主论、创世论、恩宠论和末世论，也影响了历代教友的神修生活。迄今，天主三位一体的信仰，在教友生活中尚未达到意识化的程度。这现象可能是来自教会对信友大众神学教育上的不足。

耶稣使天主圣三的奥迹更明显化，祂使人意会到一个天主有“三位”。在耶稣基督的生活里，祂渐渐地把旧约中的“一位天主”、“雅威”启示为天主父。新约运用的词汇是天主(ho theos)。它指出天主父，就是天主第一位。这是一个新的启示。因为耶稣这项新的启示，促使犹太人决定钉死耶稣。耶稣的被钉，除了宗教制度和政治的问题之外，最重要的是，祂修正了犹太人传统的、绝对一位天主的信仰。

由圣经的记载里，显出耶稣基督生活时，屡次以言语、以态度来通传新的天主观(玛 26:62~66; 若 8:59, 10:30~31, 19:7)。耶稣复活后，初期教会在圣神的光照下，日复一日更清楚地看出来，耶稣启示的天主观，有着一个改变。在天主的奥迹内，不只是有天父，也有子和圣神。启示中的天主，虽然是“三位”，却是一个奥迹、一个事实，是“一体”的真天主。启示中的天主，是一个完整的天主，祂不但在向外的行动中自我表现，也拥有其内涵。

为此，论及天主的奥迹时，不能断然地分割为两部分：一个是真实的，天主的内在奥迹；一个是向外的，天主在历史中的行动。耶稣降生为人的奥迹，把天主奥迹的整体，完全启示给了我们。换句话说，在永恒生活中，和在人类历史中的天主是一致的，这是“三位一体”、奥迹的天主。

二、天主的性体

关于天主“性体”的问题，新约的作者很少提到。因为通常新约运用动态的拟人法，来表达初期教会的信仰。在伯后 1:4 中，虽然提及因领洗分享“天主性体”，按圣经学者的研究，这是一封后期方才完成的书信，作者已经受到相当多的希腊文化影响。但是虽然在全部的圣经中，“分享天主的性体”的言语只在此处出现，其内容却分布在圣经中其它章节内（若一 1:13, 3:2、9；若 15:4, 17:22~23；罗 8:14~17）。

在这些章节里所表达的内容，是相当符合希腊“本质—本性—本体”论的思想的。保禄书信中，多处也有近似这思想的说法。譬如在论及外邦人的得救时，他认为从创世以来，天主永远的大能，以及天主性都能凭所创造的万物认出（罗 1:20）。为此，外邦人也能认识天主；若是如此，如果外邦人否定天主，无法进入救援，那全是咎由自取。

论及耶稣基督，他也曾经说过，祂具有天主的形体（斐 2:6），在基督内有整个圆满的天主性（哥 2:9）。这一切，其实都是从各个角度，去说明了“天主是什么”？其实“天主性”一词是在人静态的思想里塑造出来的概念，是运用一种抽象的推理，来描绘天主三位的生活奥迹；它要表达的，是在天主内的生活中，融合三位成为一体的合一性，使三位成为一体的、唯一的天主奥迹。

在希腊的思想潮流中，只要想到“神”这个字，就会联想到“多神一体”的神，这是一种彻底的泛神论。“神”或是“天主性”对希腊人而言，是表示宇宙万有的集体性。多神论（polytheism），指出宇宙中的天主性，是无法并存的。人类宗教历史的现象，为我们说明一件事实：多半的人意识到他们是继续不断地，在追求一个有位格的绝对对象，追随的是一个“你”，绝对的一位。天主在耶稣基督身上的启示，满足了人的需求和渴望。

实在，在我们的信仰中，我们交往的对象，是有位格的天主，三位一体的奥迹：父、子、神。若是这启示真能满足人最深的渴望，表示出启示的天主，实在是人真正的救援。传统上所谓的“天人合一”，表达的是基督救恩积极的一面，若以前面的图表来说明，可以说：天主邀请人分享祂“由下往上”的生命过程。这邀请对人来说，是人最高的尊严所在。

研究反省题

1. 初期教会，肯定一切都在基督内创造。在中国本地的传统中，是否有一些思想，帮助我们理解、认同这样的信仰？
2. 为什么初期教会，特别强调天主是爱、耶稣是爱、圣神是爱？
3. “因父及子及圣神之名受洗”，是从希腊文翻译而来的，是否有一个更好、更符合中国传统思想理念的说法？
4. 在你的信仰体验中，你比较倾向父、子、圣神三位的天主，或是倾向一个天主？这与你的灵修生活，和投入社会有什么关系？
5. 天主圣三这个说法，为什么有时会造成天主三位一体的思想误差？
6. 为什么有许多基督徒好像生活在一位一体的天主观中？
7. 每一个时代应该重新再问：启示中的天主三位奥迹，在我们这时代中是什么意思？给我们生活解答什么？带来什么希望？怎样把天主圣三的奥迹，当作我们信仰生活的中心？
8. 启示中的天主，和现代中国人的思想观念，有哪些相互吻合的地方？启示中的天主，又在哪些方面，能够答复满足中国人的渴求及愿望呢？

9. 初期教会的天主观相当丰富,内在包括许多张力,常常超过人的表达,而在你的信仰思想和生活体验中,又会产生哪些比较偏差的看法?

天主圣三的默想

—— 图 解 ——

我们人类与上帝之间，有最密切的关系，“因为我们生活、行动、存在都在祂内”（宗 17:28）。因此，我们喜欢知道天主是谁？天主是怎么样的？但是天主的奥秘，“除了子和子所愿意启示的人以外，没有人认识父”（玛 11:27）。子将天主启示给我们，父、子及圣神。虽然这是一个启示，但是天主是奥秘的，这启示只能略微表示天主的本性而已。

不少艺术家，想把耶稣基督所启示的，用绘画的方法表现出来。虽然这样的作品和圣经的话，不能把天主的奥迹完全表达出来，可是仍然可以帮助我们更接近上帝的奥迹。

一幅很有名的三位一体圣像，就是东欧人 Andrej Rubljëv，在 1400 年所画的。那时东欧境内战祸连年，民不聊生。东欧的这位艺术家要在画面上表现的，是要人效法天主圣三和和睦生活的榜样。

※ ※ ※

他画了三个有翅膀的人，代表天主。一切受造物中，人是最好的天主肖像，因为他是按照天主的模样被创造的（创 1:27；格后 3:18），特别也因为天主的圣子降生为人取了人性。

天主不是三个天主，而是一个天主！可是又要承认我们所说的，有父、子、圣神的分别。这些分别是在彼此对立的关系上，但这又是永远分不开的团体。

※

※

※

这张像的基本构图方法，是长方形、圆形和三角形。中间的那一位，他的位置是在长方形构图中间的直线上。两旁二人的头部，各在长方形构图的交叉线上。用交叉点作中心，如果画一个圆形，可能这三位都包含在内，圆形是一种天主的象征，是表示一致和永远。

在这一张像里面，我们也注意到一个等边三角形，这也是三位一体古老的象征。该图中间的人，上半身两旁的线条，配合三角形的两边。三角形下面一条线，就是桌子上面的一条横线，旁边两人坐在三角形基座的两个角上。

※

※

※

图中三位的姿态，彼此都有关系。中间那一位的头，和他头上的树，都是向着左边的。右边弯着身子的那位和他后面的山，都是向着左边的。左边的那一位，他基本的姿势，和头上的房子是直的，但是他的头是向着右边另外的两位。我们也注意到他的手、腿、脚都向着右边。中间的人，上身也是向着右边。让我们现在看三位的手势，左边那位手掌在怀中，手指向着右边作降福状。中间者的手指，以同样的姿势向着右边这位，他接受左边那一位的降福，又转到右边那一位。右边那位手指的姿势，是将这个降福又转到左边的那一位，他们不是在一起没有关系的三位。作者借着他们彼此相向，身体的姿态，将他们连成一起，成为一个团体。

※ ※ ※

在三位中间的桌子上，有一个圣爵。作者重视这一件主要的东西，所以他把圣爵的形状，三次呈现在画面上：先有圣爵，以后在桌面上，由左右二人的腿和膝部形成另一圣爵图形，又由左右两个足垫处，形成另一个圣爵的形状。

※ ※ ※

让我们注意圣像上的颜色，三位共有的颜色，就是蓝色。三位翅膀空隙处都有浅蓝色。中间一位的衣服上，有最深的蓝色，另外两位衣服上的蓝色比较少。在这张画上，最强烈的颜色，就是中间那位穿深红色的。他的深红色的衣服上，画有一条金黄色的带子，这会使深红色更加突出，显得格外强烈。一切的颜色都很调和，表示快乐的浅色也比较多。

※ ※ ※

刚才我们论到圣像画面的结构和色彩，现在让我们来说明圣像的内容和神学。

这张圣像使我们想到亚巴郎迎接三位客人，就是迎接天主（创第 18 章）。我们是耶稣基督的信徒，自然会想到三位一体的天主。头上的光圈，有很白很亮的强光，这表示天主是光（若一 1:5）。三位分享一样的光。三位的脸都是一样的年轻，表示在三位一体的天主内，无前无后，无大无小，是昔在、今在、永在的。这年轻的三位，具有融合两性的力和美。在天主内没有男人和女人的分别（迦 3:28；哥 3:11），而是融合在完满的一体内。

※ ※ ※

三位围绕在一张桌子旁，在桌上有一个圣爵，有他们共有的食粮。三位衣服上都有蓝色，三位都带着一支权杖，这表示三位同一个天主性，但是仍有三位的分别。三位的翅膀，也同样是金色的。

※ ※ ※

左边的那位象征天主圣父。他的上身坐得比较直。他手中的权杖和头上的房子都是直的，这都强调那一位上身直的姿势。他的外表是金红色的。这颜色和直的形状都表示他是起源，是一切生命的本源。父生子，父发言，父藉着圣子因圣神创造天地万物。

后面的一棵树，就是亚巴郎的客人在树下休息的那一棵树（创 18:4,8）。

左边的那位，祂衣服上只有一点浅蓝色，因为天父“住于不可接近的光中，没有人看见过，也不能看见的”（弟前 6:16）。在最后晚餐时，斐理伯求耶稣说：“主，把父显示给我们”，耶稣回答说：“斐理伯，谁看见了我，就是看见了父”（若 14:8~9）。在基督内，天主显现给我们。“圣言成了血肉，寄居在我们中间，我们见了祂的光荣，正如父独生者的光荣，满溢恩宠和真理”（若 1:14）。祂是天主本体的真像（希 1:3；哥 1:15）。

※ ※ ※

因此，中间那一位，就是代表天主第二位，祂的衣服上，蓝色显得特别突出，意思就是天主在耶稣基督内为我们显现出来了。上衣另一半是深红色的，使我们想到，耶稣基督十字架的

牺牲。在他后面的树木，使我们想到乐园中的生命树(创 2:9)和耶稣的十字架。有一个古老的传说，耶稣的十字架，是用乐园中生命树的木材做成的。

※ ※ ※

右边的那位代表天主圣神。祂的姿势表示：完全的牺牲和服从。祂脸部的表情，表现良善和安慰，圣神就是安慰之神。祂的外衣是绿色的，表示圣神充满天地，祂的德能，养育生化万有，使万物充满生生之德及浩然正气。

※ ※ ※

我们默想了三位的特点，同三位内彼此的关系，就是牺牲、服从、感谢、爱的关系。天地万物都参与这个三位一体内的生命，天地万物要和圣子和圣神，把自己献给父，服从祂，和圣子圣神感谢祂所赐给的生命。圣子和圣神要把天地万物带到父那里去，就是到阿爸父的居所去。

※ ※ ※

在桌子上有一个充满血的圣爵，就是耶稣基督牺牲的记号。虽然只有天主圣子降生做人，但是耶稣救世大业，就是天主三位在永远爱中所决定的。我们看到这张天主三位的像，好像在讨论救赎大业的计划。如同一切的生命，从圣父那里开始，同样，救赎大业也从父那里开始。圣父的手指，很坚决地指向圣爵。是一个命令，也可以说是一个邀请。圣子了解这个命令，祂将头倾向圣父，表示同意接受。天主圣神就是护卫者，表示祂同意合作的态度。救赎大业要在十字架上完成。十字架

的木头已经准备好了，它也和圣子一起倾斜面向着圣父，表示同意接受。

依撒意亚先知问默西亚：“你的服装怎么成了红色，你的衣服好似一个踏酒醉的呢？”默西亚答复他说：“因为唯独我一人践踏了酒醉，我的人民中，没有一个与我在一起”（依 63:2~3）。

※ ※ ※

在三位的面容上，我们注意到良善，但是也有忧伤。这表示对十字架的痛苦，他们作了严酷的决定。这忧伤也表示当时东欧人受战乱之苦，如同开始已讲到的。我们想像这画像中，天主的忧伤也表示出作者的忧伤。仿佛在他的生活中，受了很多的痛苦；但是他依靠着信仰过了艰难险峻，又因着天主的精神，他接受了这些痛苦。

※ ※ ※

我们继续从这幅圣像看去，只有一个入口，就在画像的下方。因为三位的翅膀将后面都围了起来，好像是一道墙。从圣像下面看，在两排足垫中间有一个空隙，那就是狭窄的入口处，如同圣爵形状。由下向上扩大，那向两旁伸展的线条，直到祭台那里。祭台面也有圣爵的形状，在祭台上继续哥耳哥达的祭献，借着这个祭献，我们参与三位一体的生命。

※ ※ ※

东正教把殉道者的骨骸，一小部分放在祭台前面中间。我们不但借着礼仪，参与三位一体的生命，也将我们整个的生活，作为祭品，如同致命者，为天主作证到死。我们因天主圣父，及

圣子,及圣神之名领了洗,要为三位一体的天主作证。我们看到圣像的入口,经过圣髑,到了祭台上,这表示我们如同致命者,要分享耶稣基督的牺牲,和参与天主三位的交谈。

※

※

※

圣神叫我们向圣父说：“阿爸,父呀!”(罗 8:15)

因着圣神、藉着耶稣基督、我们去父那里,参与天主三位一体的圣宴。

全能的天主圣父,
一切崇敬和荣耀,
藉着基督,
偕同基督,
在基督内,
并联合圣神,
都归于祢,
直到永远。
阿们!

第
四
篇

教会思想历史中的天主观

旧约启示中的天主观，精微奥妙幽深透彻，给人一种既博大又精微的感受，天主有时远在天边，可是有时却也近在眼前。新约启示中的天主观，是以耶稣基督为启示者（祂是人，也是天主），藉着耶稣的言行，于是有了最大决定性的突破。父、子、圣神三位一体的信念，日渐稳固发展，成为初期教会坚信不移的信仰准则。不可讳言地，这项信理神学的发展，正向人类的语言、灵修以及社会生活，不断地提出各种不同而又崭新的挑战。

每一个时代应根据它特有的文化背景，以当代的思想、语言、社会体验，重新诠释旧约、新约所启示的天主观。也唯有如此，才能将天主圣三的信理奥迹，落实在具体的、地社会和文化的脉络中。抚今追昔，不少的思想家、神学家，殚精竭虑、呕尽心血，不断地探索着这一伟大的圣三奥迹。我们生活在今日中国的基督徒们，更应该步武前贤，在本地化的大前提下，从我们自己的文化背景，生活体验中，去发挥能吸引中国人，而又深具实际生活意义的天主观。

如果我们要从事这项庄严而又伟大的圣工，毫无疑问的，我们必须走向历史。回顾基督信仰的大团体，在古往今来中，对于天主观到底面对些什么问题和挑战？为什么教会能在历史的风暴中，屹然决然地坚持在耶稣基督的启示中，所肯定的天主奥迹，就是父、子、圣神三位一体的中心信仰？为了帮助读者系统地了解，所以我们分成古代、中古、近代及梵二前后四个阶段来说明。

第一章 古代的天主观

在这一章,我们要先介绍古代思想和社会的背景,因为这是引发当时天主观不同思想及发展的最基本因素。以后我们再简述当时有关天主论的异端,和教会的立场,最后作一综合性的结论。

第一节 思想及社会背景

本章所涉及的社会背景,是公元第二世纪以后的几个世纪。生活的环境,是罗马帝国所统治的地中海沿岸。公元第一世纪时,罗马帝国的繁盛达到最高峰,然后日渐衰微。长达一百年的战事,使得罗马帝国东、西两边都受到日耳曼民族的威胁,人力与资源受到压榨,结果引起经济的危机。皇位操在军人手上,同室操戈,民不聊生。君士坦丁大帝在公元306年即位,为罗马帝国带来新的气象。他雄才大略,政绩卓著。但在他死后,罗马帝国又走向分裂倾亡的旧路。

君士坦丁大帝于公元312年,颁布《米兰诏书》,认定基督宗教为合法的宗教,并且于325年召开尼西亚大公会议,彻底审查争论,另外迁都君士坦丁堡,把罗马的政教文化推广到东方,这都是他的丰功伟迹。罗马人在文化上的成就,几乎是套用希腊的模式。罗马人除了强调法律和政治管理之外,也相信每样东西都有不同的神来代表。甚至在人一生当中,所发生的

许多事件,也都受到神的影响。当罗马势力扩展时,希腊的宗教也更具影响力,罗马人甚至把许多希腊神认同为罗马自己的神明。希腊文化思想,对罗马帝国的影响,可见一斑。

在这个辽阔的帝国内,多宗族的汇集,多语言的沟通,甚至多宗教的信仰,使得罗马文化具有相当的多元性。但是希腊思想,却是整个罗马文化的母体(matrix)。就在这个社会背景上,我们要较详细地介绍当时的一些思想潮流。事实上本文内,所讨论的一切思想和一切学说,都是混淆地存在于当时的社会环境和基督徒的信仰生活中。有的相当模糊不清,经过教会在历史过程中不断地反省和讨论,方才形成个别独立的思想。有关当时的思想背景,我们分五点来介绍:

一、希腊哲学思想

希腊哲学开始是探讨客观世界的本质是什么?他们努力去寻找宇宙中的“一”,就是说一个支持形形色色之多元现象的根由。先是注意外界的大自然,后来转移到人类的本身。希腊哲学鼻祖泰利斯(Thales, 624? ~546 B.C.)主张宇宙的本原物质是水,水是触发一切存在者生成变化的唯一实在。巴美尼德斯(Parmenides, 544? ~460? B.C.)认为唯一的实在,宇宙的本质,就是“存有”,绝对不掺杂“非存有”在内;“存有”是绝对实在的,“非存有”是不实在的,也就是无。

苏格拉底(Socrates, 470~399 B.C.)关心的是“灵魂”,希望使灵魂趋于至善。他站在理性主义的立场,认为灵魂的核心在于理性,而理性最主要的固有功能,就是为善恶培养深邃的智慧。柏拉图(Plato, 427~347 B.C.)强调观念(idea)本身是永恒的存在,“善”的观念是超越一切的最高观念,个体虽然有生有灭,但观念却永恒如一;人虽然有生有死,人的观念却永恒存在。亚里斯多德(Aristotle, 384~322 B.C.)体认到每一个

存在无疑地都有他自己的目的,在他自身里面。但是“神”是绝对的目的,所以祂包含一切较低的目的;祂是绝对完美的,也是一切运动和变化的原因。也就是如此,祂是第一运动者,所以祂自己是不动的(*motor immobilis*)。

综合而言,希腊思想历史中的天主观,从早期浓厚的位格性宗教情操,逐渐走向比较哲学性、位格性不明确的统合观念中。巧合的是,在中国思想发展史中,也有类似的历程:一般学者同意,早期的中国人对神的观念,相当清楚地肯定有位际性的面目。孔子也接受周代对天的信仰,信仰天主是人间的主宰,虽然他对天的详细性质,并未做详尽的谈论。后期的中国思想家,也如同希腊人一样,把祂归并在一个综合的观念中。但是我们千万不要忘记,一般民间的百姓,仍然生活在多“神”的、位格化的现实里。

二、诺斯底主义

在希腊哲学思想的影响中,产生了诺斯底主义。希腊思想非常强调理智、知识和默观。在当时比较悲观的社会氛围中,人人渴求借着知识(*gnosis*)得救,从此可以了解为什么诺斯底主义的思想,渗透了当时一切其它的学派,也进入到教会中,影响了基督徒的信理神学。我们在教会里称受到诺斯底主义影响的思想,为诺斯底派¹。诺斯底主义最基本的思想是最高的神,完全和宇宙万物隔绝,祂和物质世界毫无关系,是绝对的神。祂与万物的中介是“言语”,这中介是来自唯一的存有物,通常祂的作用有两个:一方面祂证明了唯一神,与万物之间是有距离的,互不相关;另外一方面,祂本身就是唯一神与宇宙连接的桥梁。

在这样的思想影响下,当时教会在第三及第四世纪之间,产生了摩尼派。摩尼派的教主是摩尼(*Mani*, 215~275 左

右)。摩尼派极力主张极端的二元论,认为宇宙万物是由二元组成,这二元他们称之为神:善神和恶神。人类历史,就是善神和恶神斗争的历史。

三、多神论

当时教会所处的环境中,有种种自然宗教的多神论,如同我们民间宗教。严格而论,这些所谓的“神”,多是由人而神化的,目的在祈求国泰民安,驱邪纳福。当一个多神论的信徒接受基督信仰成为基督徒的时候,他自然而然地把信仰中的父、子、圣神三位一体的天主当作三个天主,这种背景很可能也影响到当时的信理神学。

四、犹太教

教会内的基督徒在教会初期时,有相当多的是犹太教的归化者,他们有着深远的犹太教思想背景。在犹太教中雅威是一位一体的天主,雅威是一位,只有一个天主。这种天主论,在犹太人心中根深蒂固,对教会的影响是不可忽略的。当时教会的礼仪、祈祷以及思想都显明地受到这种一位一体天主论的影响。

五、无神论和唯物主义

在当时的思想背景中,虽然没有“二十世纪一般清楚的无神论和唯物主义的存在,但是它们存在的事实是无法否定的,于是它们也影响到了当时信理神学的发展。

第二节 异端与澄清

在上文描述的思想背景中，我们要讨论在第二世纪教会的生活里，有关天主论方面产生的异说，以及教会当局的答复²。这一部分我们分为三点讨论：首先，我们要介绍当时教会中的信仰准则，其次我们介绍当时教会神学家和教会当局的答复。

一、信仰准则

在当时的教会里，除了有许多信条的存在之外，还有一些所谓信仰准则的出现。这信仰准则的目的，是为了表示基督徒信仰的重点和中心，也为了说明由宗徒传下来的真正信仰所在。当时记载这些信仰准则的文件相当多。

譬如：圣克莱孟教宗在致《格林多前书》中，就曾经说过：“我们信仰的不是只有一个天主、一个基督、一个倾注恩宠于我们的圣神吗？”安提约基亚的圣依纳爵主教在他给厄弗所人、马尼西人、脱拉里亚人、斯明纳人的书信中，都提过基督的信仰准则。相传圣史若望的弟子，圣鲍理嘉在他的祈祷中也提到了父、子、神的关系³。儒斯定的《辩护真教书》里，也多次提到我们的基本信仰在于：我们深信耶稣基督是真天主的儿子，我们深信我们拥有先知的圣神⁴。

除了这一些资料之外，在当时教会生活里，有所谓的宗徒书信。这里面记载的，可能是最古老的信仰准则了。上面这样写着：“我信父：管理宇宙者，耶稣（我们的救主）及圣神（护慰者），圣教会及罪之赦。”⁵在这短短的几个字里，它包含了当时教会生活里的信仰内容。圣依雷内在他的驳斥异教人书里，所表示的基本信仰，正如宗徒书信中所描述的一般。他叙述从宗

徒及其门徒传授下来的信仰说：

有一个天主，全能的父，祂造了天地海洋，以及海中的一切；我们还相信有一位天主子，祂为了我们的得救，降生为人取名耶稣；我们还相信圣神，祂藉着先知们预言了天主的措施。⁶

由上面的一些记载，我们已经能够对初期教会生活里的信仰准则，得到一个大概的认识。

二、异端

无论是圣经的记载，或是初期教会的信条和信仰准则，在开始都是用拟人法的文学方式来表达。用一些普通生活上的语气，来说明耶稣基督的启示。当然这一类的言语适用于希伯来人的生活背景，但是对希腊人来说却是不够的，因为它并不能够解答哲学和形上学里的难题。信仰是为普世的，它不被时间和空间所限制。这意味着它也应该能够解答，在希腊罗马文化中，哲学和形上学的形式下，所引起的有关信仰的难题。

在教会传入了希腊罗马地区之后，当地皈依的教友们，自然会要求以形上学的用语，来表达信仰的内容。在这样的情况之下，教会的神学家尝试着以客观的概念，用当代的形上用语来讲解、保护启示的奥迹，这种工作是相当艰巨的。他们一方面得排除当时在教会生活中，受到文化背景的影响所产生的种种异说；另外一方面又得吸收异说中有用的思想和概念，运用这些思想和概念来表达圣经中的信仰内容。

天主的奥迹，是绝对超越一切的，但是另一方面，人的语言也是相当有限的。人常依靠着某些基本的世界观、人生观、和价值判断来生活。这也就让我们了解，为什么在教会中，古往今来，自然有些信徒，所发挥的信仰观念，会有某些差误的原因所在。虽然我们称他们为异端，但是千万不要忘记，他们仍然

是我们的弟兄姊妹。他们的品德、学识、精神，仍然有值得我们学习效法的地方。我们应该从教会认为他们观念有差误的所在，进一步深入地探求原委。如此才能帮助我们，在中国文化的背景下，去发展合乎圣经启示，而又本地化的信理神学。

基督信徒团体肯定地宣信，耶稣基督是真天主也是真人。在犹太人的一神论，和希腊宗教哲学所强调“一”的背景下，古代教会中，有一些神哲学家，在他们的理论中，开始否认耶稣真天主的面目，以下我们将介绍一些错误的学说：

(一)天主一位一体论

这个思想的来源，是希伯来的信仰，和希腊人的思想综合而成的。Monarchianism 这个字是由希腊文两个部分所组成：monos 意为唯一，archein 是做君主的意思，整个字义就是唯一的君主。现在我们要介绍几种不同的一位一体论，如能力的一位一体论(dynamic monarchianism)，形式一位一体论(modalist monarchianism)，和夸大的形式一位一体论(exaggerated monarchianism = Sabellianism)。

1、能力的一位一体论

能力一位一体论的学者，极力主张基督是一个纯粹的人。天主的能力在祂内以特别的方式在行动，祂本身没有天主性。祂的一切所作所为，都是由于天主加于祂的特殊神力。因此，这学说保持了天主唯一性的原则，但实际上却摒弃了基督的神性。

2、形式的一位一体论

这一派的学者，主张唯一的天主，是以不同的方式启示给人。普拉塞亚(Praxeas, 约三世纪初)主张，天主创造者的能力，是不可分的。所以耶稣基督，是和天主父一位一体的，同一个创造者。在这样的观念下，产生了圣父受难的学说，这个主

张在历史上被称为天父受苦主义(patripassianism)。因为若是如此,在十字架受难的耶稣基督,也可以是圣父,更好说是圣父以圣子的形式表达而已。因此这个学说取消了圣父圣子间的区别。

3、夸大的形式一位一体论

萨培里(Sabellius,约250年歿于利比亚)是这一派的代表,他认为天主只有一个位格,可是有三个角色。所谓的三个角色是:唯一的天主是圣父,祂是宇宙的创造者和统治者;圣父在救恩历史中以救主的角色出现的时候就是圣子;祂在圣化的工程中,以推动感化分施神恩的角色出现时,就是圣神,这是天主自我启示的三种不同形式。

不可讳言地,这种思想很能引起中国教友的认同,因为我们也强调万有归一的观念,结果很容易导致将父、子、圣神视为天主奥迹本身以外的现象,只不过是救恩历史当中,所出现的三个面目而已。在这样的看法中,严格而论,圣三反而不是天主本身内在的奥迹,这就是此种理论基本的错误所在。

平心而论,这些异端不能够说完全是空穴来风,因为在他们的学说里也实在提出了一些圣经的根据(依45:5,44:24,41:4;默1:8;若10:30,14:9~10)。问题是在于他们,对于这些圣经的意义,并没有深入地研究和注解,只是断章取义地去解释。在这些理论中,基督与圣神,不被承认是天主圣三中的一位,反而只是一位一体天主的出现。

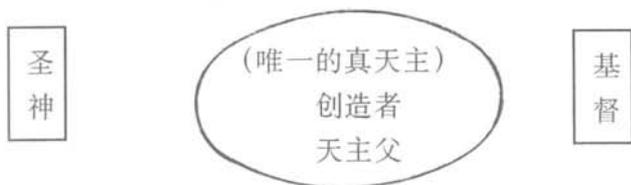
(二)附属说

附属说是当时有关天主问题的另一种异端,它和萨培里夸大的形式一位一体论,刚好是完全相反的学说。它承认天主内有互相区别的三位,但是反对第二位和第三位与圣父是同性同体的。对于附属说的异端,我们以几个代表人物来介绍:

1、马西翁和华伦丁

马西翁(Marcion,约85~160)和华伦丁(Valentin)是第二世纪诺斯底派的代表人物,他们思想的共同点是:都主张耶稣基督和圣神,与创造者天主不同体,也不同性。

[图十八]马西翁和华伦丁的天主观



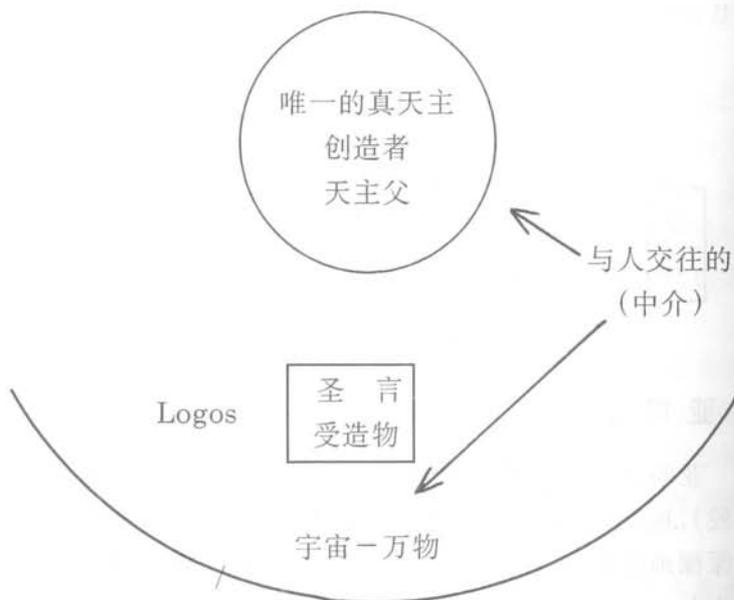
2、亚略派

亚略派的异端是开始于亚力山大的司铎亚略(Arius,336年歿),他约在公元312年担任亚力山大里亚某堂区的本堂。他深深地受到犹太思想家斐罗(Philo,50年歿)的影响。斐罗认为Logos(道)是第一个受造物,是天地人间的中介。这一派异端非常影响到教会内对于父、子关系上的神学反省。他们是以诺斯底派多神论,以及新约中拟人的说法,作为整个思想背景。在圣三的神学上,他们要反省的基本问题,是论及在救恩中的启示工程,以及在作用上基督和父的存在关系。亚略说:“我们朝拜祂,并不是因为祂是天主,而是因为祂在一切受造之上。”⁷很明显的,这思想否定了基督真正在天主的平面上,因此基督所给与的救援,也失掉真正的价值。

这一类的问题以前在宗徒时代的教会里,从来没有讨论过。亚略派在他们背景中反省着,主张圣言不是永恒的圣言,也不是圣父所生的。祂是圣父在创造万物之前,由虚无中所“造”的,于是在本质上父与子不相同,因此子不是天主。其实

亚略派的思想,是一种本地化的神学反省,想把福音带进希腊文化宗教的脉络中。

[图十九]亚略派的天主观



3、马赛道尼派

马赛道尼派,是来自君士坦丁堡的主教马赛道尼(Macedonius, 364年歿)。他们将附属说的主要思想,运用在圣神上。这一派的结论是,圣神也不是天主,是一个受造物,由父所造的。在这样的主张中,就否认了教会最深的奥迹,意思是说,如果圣神不是天主,教会就不是分享父与子的内在生命的团体,只是一般的受造物。

在上文里,我们介绍了第二~三世纪在教会内论到天主论的主要异端。下一部分,我们就要讨论在当时的教会神学家及训导当局对于这些异端的回答。

三、教会及神学家的澄清

在这一部分里,我们举一些例子来说明,面对着当时的异端,教会当局和一些教会神学家们,所持的态度。在介绍的过程里,我们的重点是,按着整个思想发展的过程去介绍,所以不免把教会神学家和训导当局的定断交互混合。事实上在一个信理的定断上,教会训导当局,和教会神学家的角色是分工合作、相辅相成的!定断信理的职责,是在教会训导当局的特殊训导权上。

神学家们一方面借着研究反省,显露启示中所涵盖的意义,来帮助训导保护信仰;另外一方面说明教会定断信理的意义,确定信仰的准确性。本文要介绍的一些教会思想家是儒斯定、依雷内、戴尔都良、教宗狄奥尼修、达马苏、圣奥斯定以及波哀丢斯。在当中我们也介绍两个大公会议对于圣三论的定断:尼西亚大公会议和君士坦丁堡第一届大公会议。

(一)儒斯定

儒斯定(Justin, 165年殉道)的思想,从表面来看相当接近亚略的附属说。论及圣三,儒斯定在他的宇宙救援附属说里,曾经一方面努力去保持耶稣基督天主性的权柄和权威;可是另外一方面他却只把圣父视作唯一绝对的主体,他认为子及圣神是属于第二及第三等,出于天主父的意志。虽然儒斯定反对犹太教和天主一位一体论的说法,但是他整个思想系统,是沿袭柏拉图的思想方式。在他的思想中,他认为父离人世太远,居住在不可名言的无垠奥秘内。于是在这样的前提下,降生于人间的圣言,就相似于马西翁的第二等天主运用在圣神身上就成了马赛道尼派的学说。

基于这几点,有人以外表来定断儒斯定的思想,认为他是

接近亚略的附属论。不可否认的,在儒斯定的理论里,他尚未清楚地区别救恩工程,和天主三位内在的关系。但是至少,他坚决地保存着耶稣基督天主性的权柄和权威,换言之,他坚决主张耶稣基督是天主。这和附属论又是截然不同的。

(二)依 雷 内

依雷内(Irenaeus,约140~202年)在与诺斯底主义的辩论中,是一位功臣。在他的反省里强调圣子是永恒地生自天主父,换言之,他特别重视天主的唯一性。这方面使人误认其为天主一位一体论的拥护者,其实他的思想也是在摸索中。一方面他以圣经为反省的准则,描写救恩历史中的天主三位,他以为圣子和圣神实现天主的启示⁸,犹如天主父的“手”。⁹

另一方面,他虽然也主张圣子是由圣父所生的,但是他却认为如此神圣的奥迹,不是人能有资格去以理智渗透、探求的,所以最好只以敬畏的心来接受。

(三)戴尔都良

戴尔都良(Tertullian,约160~230年),是西方教会天主圣三论的创始人之一。他坚决反对天主一位一体论,在他的学说里他主张天主是神体,唯一的神体,但是并不等于说是“一位”。他认为:天主是救恩历史中的三位,借着救恩历史三位的行动,我们方才能体会天主内在生活里三位间的关系,是以何种形式存在的。他认为天主三位的内在生活秩序,确定了祂向外的救恩行动。

在戴尔都良的著作里,我们发现他也讨论到圣三神学的基本难题,这难题就是怎样解说天主三位间的合一和同等。在他的理论中,他以圣子和圣神在救恩历史中的受遣为出发点开始推理。戴尔都良认为:圣子和圣神是在救恩史中,因着救恩的差遣,得以完全的实现。如果这真是戴尔都良的看法,那么他

的学说便会流于类似附属论的学说：因为好像子与神的实现是在救恩史的过程里，而不是在圣三最初的生活内。于是子和圣神只是圣父的两个部分¹⁰。

事实上，戴尔都良在反省的当初，并未能清楚区分圣子和圣神的内涵出发，及其创造行动之间的区别。在这情形下，他无法避免呈现附属论的色彩。除了附属论的色彩外，他的学说也使人觉得接近一位一体论的异说，因为他认为天主是神体，但是这个神体也有祂特有的表示实体，这表示的实体就是子和圣神。若是如此，子和圣神，好似和天主父，不在同一个平面上¹¹。

虽然戴尔都良也曾经用过日光和果树的比喻，来论及父、子、圣神之间的关系。可是对当时的人来说，这样的比喻并不能够回答所有的问题。平心而论，戴尔都良的学说里虽然有他的欠缺，不免留给人一个错误的印象：有时偏近附属论；有时又偏近一位一体学说，但是他仍旧是在信理的正统思想中¹²。

(四)教宗狄奥尼修

教宗狄奥尼修(St. Dionysius, 258~268 任教宗)，为了澄清在当时东方教会中，对于三位一体信理思想上的争论，曾经写信给亚历山大城的主教。狄奥尼修教宗在这一封信中，提醒要保存信仰上平衡的状态：他强调天主有三位，三位是一个天主的信仰。这封信在尼西亚大公会议前，是教会声明三位一体信仰的重要文件(参阅：DS 112~115)。

这是正直的，讨论(如何)驳斥他们；盖他们把天主教会所宣讲的最伟大的“一神”道理——(一神体制)——拆散分裂成为三个德能，三个分开的实体(hypostasis)及三个天主性体。因为我们听说：有些在你们那里施训、宣讲圣道的人们，竟成为这种意见的导师：我可以这样说，他们确是攻击萨培里的谬论中心(却过了火)。原来，萨培里亵圣妄言：子就是父，父就是子；而他们却恰恰相反，他们

好像宣讲三个天主，因为他们把一个天主，分成彼此完全分离的三个实体。其实，圣言必须与万有的天主(父)合而为一，而圣神亦(必须)留住天主(父)内：如此，三位的天主合为一个万有的天主，这就是说：三位好像都在顶点，总归于一个全能的天主。

原来马西翁的主张是愚蠢的，他把一体分成三个原始；这固是魔鬼的而不是基督的真实徒弟的道理，或是说：他们的邪说与教主的教训完全不合。的确，他们明知圣经上固有所记载圣三(的道理)，但“三个天主”，无论在旧约上或在新约上，都没有讲过。(DS 112)

(五)尼西亚第一届大公会议

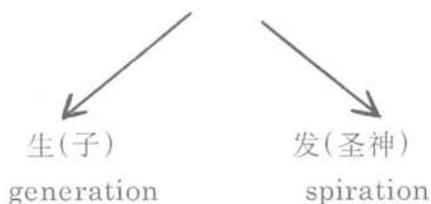
尼西亚第一届大公会议在公元 325 年于小亚细亚的尼西亚(Nicaea)城召开。这是在亚略异端的威胁中，教会召开的第一届大公会议。参与的重要人物中有亚大纳修(Athanasius, 295~373)。当时讨论的中心问题在于耶稣基督的天主性。对于尼西亚大公会议我们要分两部分来介绍。第一部分我们介绍在尼西亚大公会议里信理的教训，以及在这个大公会议里所具有的特色；其次我们要介绍在这次大公会议中所引起的一些问题(参阅：DS 125~126)。

1、尼西亚大公会议的重要教训

尼西亚大公会议采用凯撒勒雅的安瑟伯(Eusebius of Caesarea)的信经，并加深“同实体”(传统翻译“同性同体”)面对亚略的错误主张。其教训可以归纳为四条，为说明便利，特别先列图如下：

〔图廿〕尼西亚大公会议的重要教训

生发(procession)



- 子的永恒“生发”：所谓子的永恒生发，意味着子的生发，不受一切时空和变化的局限。问题的焦点在于，这生发是“创造”还是“生”。
- 子的生发就是“生”：祂是父所“生”的，而非所“造”，是真实的由天父实体所生，所以是一种真实的生。生是生物界基本的事实，意谓某一种生物，是由另一种生物而来。将“生”字以类比应用在天之父的奥迹中，真正要指出的是由父而来的。换言之，父是子真正的根源。大公会议以实体(ousia)的概念来排除亚略异端创造的出生思想，在大公会议中强调祂是独生子，以表示耶稣基督称天主为父，与我们称天主为父是有差别的。
- 父与子是“同实体”的：大公会议谓：

耶稣基督是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。(DS 125)

这都表达着：祂和父是“同实体的”(同性同体的)(homoousios)。同时在文件中谴责了天主子是可以变化的异端(参阅：DS 126)。

- 父藉子创造万物：大公会议这样表达着：

我信全能的父，天地万物，无论有形无形，都是祂所创造的。……我信耶稣基督，万物是藉着祂而造成的。(DS 125)

尼西亚大公会议里,对于子已经清楚地说出了,祂是在永恒中由父所生的,是与父同实体的,父藉着子创造万物,这就是我们信理的内容。

2、尼西亚大公会议的重要特色

- 尼西亚大公会议,排除了犹太教和诺斯底派的天主一位一体论。在天主论上这是一个非常大的进步,因为从此净化了犹太基督徒天主观的包袱。
- 教会训导权在尼西亚大公会议里,第一次运用哲学和形上学的概念(ousia 实体),来维护传统的信仰。这种方法打破了三百多年来教会以圣经的拟人法,来宣扬启示信仰的习惯。这种创新,当时引起了许多教会内人士的不满。
- 尼西亚大公会议直接地定断了,天主父与天主子有相同的完全一样的实体。在这种定断里,同时暗含地定断父子实体是“一致的”。这种种的定断为的是要强调只有一个天主性,如果不是一致的实体,那么无异于主张有两个天主。

3、概念的澄清

尼西亚大公会议首次运用实体(ousia)一致来说明传统信仰。对这个字的来龙去脉,及引用后的争论我们简述于后:

需要澄清的概念有二个:就是 ousia 和 hypostasis。在说明这个概念的过程中,下面的四位教父特别有贡献:亚大纳修(Athanasius, 295~373)、巴西略(Basil, 329~379)、纳齐盎的额我略(Gregory of Nazianz, 329/330~390)、尼沙的额我略(Gregory of Nyssa, 335~394, 巴西略的弟弟)。为了更清楚起见,列表如下:

[表廿一]安提约基亚、尼西亚、亚历山大里亚会议
有关 ousia, hypostasis 运用的注解

| | Ousia | hypostasis |
|-----------------|--|-----------------------------------|
| 268 年安提约基亚会议 | 位格-自立体 (subsistence) | 位格、自立体 性体、实体 <small>混用</small> |
| 325 年尼西亚大公会议 | 性体(nature) 实体(substance) | 转变其意义为专称〔位格〕, 但尚未成形 |
| 362 年亚历山大里亚地区会议 | 性体(nature) 本质(essence) 实体(substance) | 位格(person) 自立体(subsistence) |

图表注解

- ousia 在 268 年的意义是位格、自立体;但在 325 年尼西亚大公会议时,ousia 已经相当清楚地表达“实体”的意思,以后这个意义没有改变过。
- hypostasis 在第三世纪,有时表示是性体、实体的意思,有时也有自立体的意思,但是到了第四世纪时,却愈来愈清楚地走向位格、自立体的意义。
- 主要的转变,有两方面:从 ousia 方面看,它本来指出“自立体”的意义,慢慢走向右边 hypostasis 的意义范围中。而从 hypostasis 方面而言,它本来指出“性体”、“实体”的意义,却也逐渐走向左边 ousia 的意义范围中。

4、引起的问题:对 homo-ousia(同实体)的争论

尼西亚大公会议的神长们,清楚地肯定父、子有相同的、一致的性体。但是他们所使用的 homo-ousia 却带来一些引起争议的问题,为什么会发生诸多的争议?原来 homo 在希腊原文中有两个意义:第一个意义是“相同”或“相似”(homoios,

specific); 第二个意义是“一个”(numeric)。如果他们把 homo 和 ousia 连在一起, 这个字所表达的概念, 也同样有了二个意义: 第一个意义是类似方面的一致性(specific identity), 第二个意义是数字方面的一致性(numeric identity)。

因为当时在教会内, 有一些人本来就反对天主子与天主父是同等的, 尤其是反对父与子是“同体的”, 所以他们就在尼西亚大公会议所用的 homo-ousios 的字面上大作文章, 采用第一个意义, 即“相同”的字义, 完全不接受第二个意义, 就是“一个”的信念。而且也有一些人甚至反对使用 ousia 表达父、子的关系, 所以教会内, 就产生了以下四个重要的派别:

- Homo-ousians (同体派、同性同体派)(就是正统派)
- Homoi-ousians (Homoe-ousians (实体相似论派)
- Homoians (相似派)
- An-homoians (亚略派)

前两个是接受用 ousia 来表达父子间的同体, 后两者则否。四派中只有同体派, 是保持了教会的正统道理。在此我们不必详细说明二百多年辩论的具体过程, 最重要的是在君士坦丁堡第二届大公会议(553年), 才定断了天主父、子与圣神数字方面的一致性说:

如果谁不信父及子及圣神, 共具一个性体(physis)或实体(ousia), 且共具一个德能, 一个权力, 而那应受钦崇的是一个共同性体的圣三, 是在三个位格内的一个天主性体, 那么, 这样的人, 应予绝罚。因为(只)有一位天主父, 万有都从祂而造生的; 也(只)有一位主耶稣基督, 万有是藉祂而造生的; 还有一位圣神, 万有都在祂内。

(DS 421)

(六)君士坦丁堡第一届大公会议

君士坦丁堡第一届大公会议(381年)的主要目的是要纠正

反圣神派的错误。反圣神派是半亚略派的一种，他们的学说是以附属说作基础的。主要的学说是视圣神为受造物。君士坦丁堡第一届大公会议针对此错误，定断圣神与父、子的同实体性，说明圣神是真天主，是天主的第三位。对于这一次大公会议，我们分两部分来介绍：首先，我们要介绍在这届大公会议里信理方面的教导；第二部分我们介绍在这次大公会议里面的特色。

1、大公会议在信理方面的教导

- 我信圣神，祂是“主”：这个“主”是与天主父、天主子在同一平面上的“主”。
- 是“赋予”“生命”者：大公会议，要说明圣神不是受造物，祂与基督一般，是创造者，是赋予生命者。
- 由父所“发”：意味着圣神拥有天主的性体，因为祂是由天主父所“发”的，于是祂不是造物，因为祂如天主子一般，是以父为祂生命的根源¹³。
- 祂和父及子同受钦崇，同受光荣：这一句的内容，意味着再度强调圣神也是天主。
- 祂曾借先知们发言：这说法来自凯撒勒雅的安瑟姆的信经。一如旧约中雅威借先知发言，同样在新约中圣神借着宗徒们发言。在旧约的观点中，发言者一定是上主天主，因此发言的圣神也是天主（参阅：DS 150，即今日弥撒中的信经）。

2、大公会议的主要特色

- 这一次的大公会议，运用实体一字，平息了教会内的神辩论和党派之争：由于尼西亚大公会议，运用实体性体一字，引起教会内有党派的纠纷。这些事情的发生，使得以后的大公会议，不再以狭义的哲学术语，来表达信仰的内

容,而恢复了原来的方法,运用圣经准则性的表达方式。这两届大公会议可说是互补互成的。

- 在 381 年的大公会议里,保护了教会本身的生命动力——圣神。基督徒的信仰意识,敏感地察觉到反圣神派在信仰上形成的危机。因为如果圣神不是真天主,那么领洗、信仰生活、教会中的神恩等等,都不是在基督内分享圣父的生命。这时,基督徒的生活无疑是一种空洞而无内容的生活。
- 这届大公会议借着它的信经,深刻地影响了教会的传统信仰。一直到今日,一切主流派的基督徒们运用着这个信经,当作我们宣信的内容。
- 在 381 年大公会议时,东方教会的天主论也已经渐形成熟。

(七)教宗达玛苏

教宗达玛苏(Damasus, 366~384 任教宗),在 382 年召集罗马地区会议,排除古代反对三位一体信仰的各种学说。他强调:父、子、圣神之间的位格虽然有差别,但是都是同一性体,具有同一权能、同一尊威,是常存在的。同时他极力反对一切有关子与圣神是受造物的学说,即否定基督和圣神的天主性的一切异端(参阅:DS 152~177):

谁若不说:父及子及圣神,具有一个神性、权力、尊威、能力,一个光荣、主权,一个王国,且具有一个意志与真理,那么他是异教人。(DS 172)

谁若不说:父及子及圣神,是真的三位,是平等的、常常生活的,包含有形无形的一切,拯救一切者,那么他是异教人。(DS 173)

教宗如此的宣告,虽然不是定断的信理,也不是在大公会议中隆重地宣布,但是却表达了当时教会信仰的主流信念。

(八) 圣奥斯定

1、生平及神学说明

圣奥斯定(St. Augustine, 354~430),在北非的努米底亚省的塔加斯特,也就是今日的阿尔及利亚诞生。家庭体面但不富有,父亲是外教人,母亲莫尼加(Monica)却是极为热心的教友。年轻的圣奥斯定,好学、任性、狂热,沉迷于享乐。他被摩尼教蛊惑,前后长达九年,天主救援的工程确属奇妙,在他母亲莫尼加不断的祈祷下,387年34岁的奥斯定,终于被天主的圣宠战胜,领洗加入圣教会。从此以后,他为了维护天主的真理不遗余力,直到生命的最后一分钟。《忏悔录》一书,更是他名满中外,家喻户晓的一本代表作。他的著作浩如烟海,尤其是关于圣三的道理,更是不胜枚举¹⁴。

奥斯定的圣三论,为教会圣三神学开拓了一个新纪元。他主要的特色,是运用人内在心理中的因素,来表达天主圣三的奥迹,他也采用关系范畴,说明天主内位格的真谛。虽然这并不是一个十全十美的圣三论,但是也是奥斯定的精心杰作。他论圣三,空前地,不以天主父、子、圣神的关系为出发点;而以唯一含三,单纯的天主性为出发点,如此一来,附属说就从此被根本地推翻了。他不仅接受圣神昭示我们的一切,他进而又运用理智,尝试进入奥迹的核心。400年时,他在《忏悔录》里指出:具有存在、认识和意愿的人,是圣三的肖像¹⁵。为使读者更易明白,我们将奥斯定的圣三论以图表示之:

〔图表廿二〕奥斯定圣三论



| 灵魂的三个(属性) | 三个“能力” | 天主三位 |
|------------|---|------------|
| esse - 存有 | mens - 精神 (memoria)(记忆) | 圣父 |
| nosse - 认识 | notitia - 内在, 言语 (intelligentia)(理智) | 圣子 |
| velle - 意愿 | amor - 爱 (voluntas)(意志) | (圣神) 恩惠 |

图表注解

- 从比较静态的角度上看,基本上两个图表是相互补充的。奥斯定强调人的心理,有三个能力,就是记忆、理智和意志。这三个能力依靠灵魂的三个属性:存有、认识、意愿。
- 从比较动态的角度上看,奥斯定主张天父如同人在记忆中,包括整个丰富的生命。同样的,但是类比地说,天父以记忆涵盖无限丰富的生命,意思是说祂就是根源。如同在人的平面上,精神靠着记忆,创造一个内在的言语或思想。类比地说,天主父因为是精神的根源,产生一个内在的肖像。换言之,天主父产生一个内在的、完全表达自己的言语,这就是所谓的一天主子。结果是,父在子内,完全看到

自己的面目。按照奥斯定的心理模式,意志是人精神生活合一的力量,因此力量运用在天主圣三的身上,就是父和子借着意志、相互合一的爱,发生圣神。

2、评估反省

接着我们要进行评估与反省,借着这个过程,我们要指出奥斯定圣三论的特殊贡献,和一些应该补充的地方:

甲、优点

- 他是第一个用人的内在生活体验去发挥圣三的奥迹,这是每个人都能亲身领会到的。正如他说的:“祢的父,祢造了天地,祢用以造天地的智慧,就是子。祂从祢所生,等于祢,并且和祢是同样永远的……为了我相信天主有三位,我在祢的圣经里,寻求圣三的迹象。”¹⁶ 奥斯定不像其他思想家,多用大自然的比喻说明,如太阳、阳光、温暖、水泉、江河、滋润等等。
 - 他用人内在自我意识中心理的因素,来诠释圣三的奥迹。意思是说,人的心理因素,是天主圣三创造的痕迹及回应,因此人的内在心理生活是天主圣三生活的肖像。
 - 他也很清楚地指出,爱不必是内在的,也是向外超越自己的行动。他所标榜的爱,是一种超性的爱。奥氏不仅要追求认识真理,还要自己爱,和引人爱真理。
 - 在人类有限的思想范畴中,我们只能用多种的角度去描绘天主圣三的奥迹,奥斯定的圣三论已为我们指出了许多不可缺少的范畴。
 - 《圣三论》是奥斯定关于神学最渊博的著作,写作的时间长达十六年,全书十五卷¹⁷,内容精湛丰富,别开生面。他为天主圣三的奥迹,指出了—一个开朗的、强而有力的观念,开启了一条新的坦途。他的贡献和影响是深远的,一直到今天,历久不衰¹⁸。
- 因此我们无论运用何种模型、图像、比喻来阐明天主圣三的奥

迹,都会有“仰之弥高,钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后”(《论语·子罕》10)的惘然。但是从事神学工作者,毫无异议地势必绞尽脑汁,采用一切可能的方式和途径,帮助此时此地的教会,更有意义地生活在父、子、圣神的新生命中。基于如此庄严的使命感,我们也可看出圣奥斯定在圣三神学的理论中,有一些值得补充的地方:

乙: 弱 点

- 圣奥斯定由于一生很深的心理体验¹⁹,他自然而然地强调人内在的生活。也因为这个缘故,他可能不够注意,人生其它重要的层面,譬如人与人之间社会性的交往、物质的实际存在。
- 因为他深受柏拉图主流思想的影响,所以他很强调不死不灭的精神界。当然也就是因为这个原因,他的圣三论,就缺乏具体、动人的救恩历史性。
- 他发挥天主内在的精神生命,借着心理上三个精神性的能力,来表达天主圣三的关系,难免使圣神成为比较趋向抽象化、哲学性的概说。就如他所说的,人的记忆和理智,是意志行动共同的基础。同样的,他也认为父及子是圣神的共同来源。这样的说法和东方教会圣经准则的语言,就有了某一方面的距离。

(九)波哀丢斯

波哀丢斯(Boëthius,大约 480~525)是拉丁思想主流的哲学家。他在西方思想界最特殊的贡献,是有关位格主体的解说。他认为:圣三的奥迹中,很清楚地把父、子、圣神和位格亲密地连结在一起。在如此的架构中,自然强调天主父、子、圣神每一位独特的主体性。

天主三位独特位格(主体)的思想,必然与西方的奥斯定和晚期东方的学者,比较强调性体共融及关系的思想,产生某些出入。所以波哀丢斯有关位格(主体)的杰出贡献,就没有受到

当时教会应有的重视,教会深怕波氏的思想,会产生天主三位三体的误导作用。不可讳言地,波哀丢斯补充发挥了古代的思想理论,把自己独特的思想,留传给中古世纪的神学家,影响不能不说是相当地深远。

第三节 古代圣三论的整体观

一、三个阶段

我们回顾一下,圣三论的发展历程,大约分为三个阶段:

(一)第一个阶段

特别阐释天主奥迹中的“三”,反对一位一神论。一位一神论的思想背景,是由旧约思想和希腊文化的背景综合而成的。

(二)第二个阶段

注意保护、解释天主父、子、圣神之间的平等关系。亚略派认为基督不是真天主,而只是一个受造物。这是教会中最危险的异端。尼西亚大公会议的召开,适时地绝罚了亚略异端,清楚而坚定地宣信:

我信唯一无二的主,耶稣基督……祂是圣父所生,而非圣父所造,是与圣父同实体的(同性同体的)……

天主有三位,是同等的,一个实体的!因为在那个时代,亚略派的思想逆流,在东方和西方又有死灰复燃的趋向,所以教会的思想,不得不特别强调天主内在一个绝对的生命奥迹,一个实体。

(三)第三个阶段

在这个阶段里,教会的神长和神学家们,注重研究三位之间究竟有什么区别?希腊的教父采用对立的关系,说明天主圣三彼此之间的区别:给予、接受、被发。换句话说,在一个天主内在的生命中,有生者、被生者、被发者。奥斯定的圣三论,就是这个阶段中的代表作,他要解释在一个天主奥迹的性体中,究竟有什么三方面的区别?奥氏一方面也步武希腊教父,采用关系解释奥迹。但是他独特的贡献,是在应用人内在的心理因素,去发挥天主圣三之间的区别,这就是他所谓的“心理圣三论”(psychological Trinitarian theology)。

二、东方西方教会圣三论的比较

(一)东方教会

东方教会一般神学的思想,是以启示及救恩史中的“三位”为推理的出发点。在他们的信仰生活当中,天主圣三生动地生活在他们的周围。如同一个生活在圣神的氛围中,藉着基督迈向天主父的实际生活体验。是非常具体的,绝对不是抽象的;是投入历史,绝对不是远避现世;更是热心参与,绝不徒托空言的。所以在东方教会隆重的礼仪经文中,清楚地表达:

在圣神的共融中,藉耶稣基督,赞美光荣天父。

随着时代的演进,以及各种思想逆流的出现,东方教会为了澄清教会的信理,他们才论到三位在本质(essence)、性体(nature)及实体(substance)方面的一致性。一般来说,他们把天主的一致性,归于天主父为唯一的根源,天主父是第二和第三位的唯一根源。第二位由父所生,第三位是由父藉着子而发的(不是“及子”)。以后更进而主张“天主三位之间的交流论”²⁰,希腊文是 perichoresis;拉丁文有二个翻译,一个是比较

静态的 *circuminsessio*, 一个是比较动态的 *circumines-sion*。是指圣父、圣子、圣神三位, 并立并存, 以最密切的方式在彼此内, 成为一体的天主。譬如在礼仪中, 他们清楚地表达对天主圣三如此的信仰:

愿光荣归于父, 及子, 及圣神!

比较晚期的神长及思想家们, 更特别注重父、子、圣神的内在关系, 但仍然保持早期教会重视启示及救恩历史性的特色。面对亚略派等思想的挑战, 他们进而发挥天主圣三彼此渗透、相互寓居关系中的一体性。由此, 他们又同时主张天主圣三, 在奥妙的共融中, 向外的一致行动性。但是东方教会, 比西方教会更肯定天主圣三, 在一致的行动中, 仍然保有三个不同的面目。晚期的东方教会思想家, 也开始强调天主最深的绝对的性体及实体, 这和西方教会的主张, 有了某些相似处。

(二) 西方教会

西方教会的圣三论, 如同奥斯定等……他们是以三位的内在生活为反省的出发点, 以性体的一致性作为推理的开始。西方教会就是拉丁教会, 由于地理位置, 和历史渊源与初期教会的关系, 并不那么直接密切, 所以比较早走到由性体发挥天主圣三奥迹的思路, 自然而然地, 由一个性体走向三个位格化。一般而言, 西方教会的天主圣三论, 比较抽象不太具体, 比较远避现实缺乏投入历史的精神。也常常是有本位主义, 脱离积极参与、实际行动的倾向。

事实上, 自从奥斯定圣三神学出现后, 在教会内一直到今天, 天主的唯一性、一体性渐渐成为信仰神学的中心。教友们也愈来愈只向“天主”祈祷, 这位天主在教友单纯的信仰知识里, 仿佛只是一位一体的天主。对于天主圣父, 永恒救赎人类的计划, 耶稣基督降生为人的奥迹, 以及圣神特殊临在的体验, 缺乏独特和鲜明的亲身体验。三位天主似乎只是在圣三的内在生活里,

才有价值,在外在的活动中,天主好像只是一位而已。

在如此的历史过程中,教会的圣三奥迹,和我们的具体生活,慢慢地产生了距离,甚至相当脱节。事实上在我们的信仰团体中,如此的天主圣三论,代代相传,给教友们的感觉,好像我信天主存有就是了。至于是一位、两位、三位,那就不是那么重要了,这些伤脑筋的问题还是留给神学家们去讨论吧!这样说来,天主圣三不再是信仰、灵修的核心了,这是值得我们去重视的危机!

总而言之,东西方教会在神学历史演变的过程中,有完全相同的信仰立场,这是毫无异议的!但是由于文化背景、历史因素的不同,因此在思想方法上也有了不同的出发点。东西方教会的主张,绝不是对立的,反而是相辅相成的。若是从比较的立场去衡量,以教会的信仰、灵修生活来看,东方教会的出发点比较适合恰当,也比较接近新约初期教会主要的启示内涵。不少的中国人难以接受一个有“位格”的天主,尤其是三位一体的、绝对超越受造物平面的天主。我们赞成将天主奥迹之生活体验列为优先,但是同时也不可忽略神学反省的重要性。

三、教会文献中圣三论的综合

君士坦丁堡第二届大公会议(553年),相当清楚地综合了东方教会与西方教会对天主圣三奥迹的不同传统主张。从圣父、圣子、圣神三位出发,来强调祂们之间的一个性体:

如果谁不信父及子及圣神,共具一个性体(physis)或实体(ousia),且具有一个德能,一个权力,而那应受钦崇的是一个共同实体的圣三,是在三个位格内的实体,那么这样的人,应予绝罚。因为(只)有一位天主父,万有都从祂而造生的;也(只)有一位主耶稣基督,万有是藉着祂而造生的;还有一位圣神,万有都在祂内的。(DS 421)

以后到了多雷铎(Toledo)第十一次地区会议(675年)时,再度精细地注释天主圣三的道理。首先强调:天主父,不从任何开始,而圣子却从祂诞生;还有圣神,也是从祂(父)所发的。为此,祂(父)本身就是整个天主实体的泉源与开始(DS 525)。

其次承认:子出自父的实体,没有开始,在万世之前受生,而不是受造,子与父共有—个实体,为此父是永远的,子也是永远的。是完全的父,完全的子,父在无贬损无分割的情况下,生了子,因为只有—个天主实体,故不能产生—位不同等的子(DS 526)。

接着讨论圣神是圣三中的第三位,与父及子,共是—个同等的天主,共有—个实体,也共有—个性体。圣神既不是发自我而成为子,也不是发自我,而成为受祝圣的受造之物,而是由父与子共发的(DS 527)。最后总结天主圣三的奥迹说:

这是圣三论传承上的说明:圣三不该被说、被信为“三重的”,而该被说、被信为“圣三”而已。这也不能是正确的说法,说:圣三在—个天主内,但该说:—个天主圣三。在三位的名字关系方面来说,父对子,子对父,圣神则对父与子而言。

这三个关系,就是所谓的“三位”,但被信为:—个性体(nature)或实体(substance)。我们讲“三位”,而不讲“三个实体”;但我们讲:—个实体,而有三位。因为父之为父,不是对己,而是对子而言;子之为子,不是对己,而是对父而言;相仿地,圣神之为圣神,也不是对己,而是对父与子而言,因此,圣神被称为父与子之神。

同样,当我们说“天主”时,不是对个别的(—位)而言,如同父对子,或子对父,或圣神对父与子—样,而是整个天主(—体)而言。(DS 528)

这是综合西方教会天主论,最有系统的宣告,多雷铎的会议虽然是一—次地区性的会议,但是它在天主圣三论的思想文献

中,却是相当重要,不可忽视的。

研究反省题

1. 希腊罗马的文化思想,直接影响了教会对天主奥迹的解说。在这个背景下,你认为中国文化思想,可能影响中国教会对天主奥迹解说的程度如何?
2. 如同古代教会面对新的思想挑战,他们永远坚持信仰的准则,当作圭臬绝不动摇。现代的中国基督徒,针对同样的挑战,又该运用何种语言方式,去表达教会对天主圣三信仰的准则性?
3. 每一个文化体系,都具有他们的特色,及某一方面的有限,不一定能完全表达对天主圣三信仰的整体性。如今我们想,在中国的文化思想范畴中,大概在哪一方面比较接近天主奥迹的核心,又在哪一方面比较不容易表达得完全?
4. 古代的教会采用关系、位格、性体,相互寓居、彼此渗透等概念说明天主圣三的奥迹。是否我们在中国也可以尝试运用,譬如阴、阳、气、生命的思想模型,来发挥天主圣三的奥迹?
5. 在研究古代教会的天主观中,我们清楚发现两个重点:一个强调内在天主的奥迹,另一个重视救恩历史性。我们在具体信仰灵修生活中,该如何重新整合这些重点?

注 解

- 1 历史学者一直在努力寻找,诺斯底主义具体形成的步骤。我们目前所了解的诺斯底主义,是比较间接的。
- 2 奥脱著,王维贤译,《天主教信理神学》上册(台中:光启,1967),88~91页(一至三)、92~93页(一至七)、106~107页(二)。另参阅:施安堂译,《希腊拉丁教父神学选集》(台北,1972),880~890页“综合性目录”、“天主圣三(一至四)”。
- 3 施安堂译,《希腊拉丁教父神学选集》,同注2,25,第80条。
- 4 同上,第113、117、150条。
- 5 施安堂译,《天主教会训导文献选集》(台北:1975)(以后简称DS),第1条。
- 6 同注3,第191条。
- 7 以下是亚略的基本主张,如:
 - (1) There was a time when the Father was solitary; the Son did not always exist.
 - (2) The Logos was created by the will of the Father before times and aeons.
 - (3) The substances (ousia) of the Father, the Son and the Spirit are divided, different and separated in nature and they differ from and do not participate in each other.
 - (4) God should create us through him as through an instrument.
- 8 圣依雷内,《驳斥异教人书》三书8:3,四书38:3。原文摘自:Patrologiae Graecae, Latine tantum Editae, Tomus V.
- 9 圣依雷内,《驳斥异教人书》四书2:1。
- 10 同注3,第376条。
- 11 同注3,第374条,第375条。

- 12 同注3,第337条~378条。
- 13 本次大公会议,按着东方教会的传统,并未说圣神是由父“及子”所共发,这是神学历史上,相当有名的争议的问题,也就是“及子”(filioque)的问题,我们将在第二章详细说明。
- 14 同注3,“神学综合性目录——圣三论”,1694~1682条。
- 15 奥斯定著,应枫译,《忏悔录》(天主教上海教区光启社,2001),251页。
- 16 同上,247~248页。
- 17 The Trinity (De Trinitate), Book I-XV (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1962)。
- 18 圣奥斯定在神学上的影响至为深远,随后将在第二章列表说明之。请看[表廿六]。
- 19 《忏悔录》一书,是了解奥斯定心理历程的最佳著作。
- 20 奥脱著,王维贤译,《天主教信理神学》,同注2,125~126页。

第二章 中古时代的天主观

一般而言,中古时代的教会和社会中,对天主本身的存在和属性,少有争论。真正争论的问题有两个:一是比较无限创造者和有限受造物之间的问题,二是天主内在生命的描绘与了解的问题。前者为中国建立基督化神学思想相当重要,后者是发挥基督徒灵修生活的关键所在。本章依然先介绍思想及社会背景,异端与教会的澄清,最后就东方教会与西方教会的圣三神学,做一比较。

第一节 思想及社会背景

在这一部分,我们无法详细说明中古世纪七百年来的教会及神学历史。基于解说的需要,我们选择几个实际的例子,来说明天主论方面主要的变迁。当时的教会是文化以及文明的媒介及领导者,换言之,当时的社会是一个“神化”的社会。当时领导神学界的是经院派的思想潮流,它不只是接受了奥斯定学派传下来的柏拉图思想传统,同时也因阿拉伯哲人的一些哲学家,譬如亚维衬那(Avicenna, 980~1037)和亚威洛哀(Averroes, 1126~1198),使得亚里斯多德的思想加入交流。中古世纪的末叶,不论在政治上、在哲学上、在科学上,已开始铺平迈向俗化运动的路途,形成了今日人文主义和文艺复兴运动的先锋。在天主论的信理神学上,当时还有三个问题未能全然澄清,这些问题形成了许多派系间不断的辩论,这三个问题是:

1、内在的矛盾

“三位一体”的信理，好像有内在的矛盾，三位之间有实在的区别，但三位中的每一位都和唯一的天主性一致，如此又似乎是应该有三个天主性。

2、圣神出于父及子，或是父藉子？

圣神究竟是出于天主教父和子？或是出于父藉着子？

3、内在与向外的和谐性

圣三的内在生活和向外行动，其和谐性究竟如何？

第二节 异端与澄清

一、异端

当时在教会中，天主论有关的争论有二：二元论和天主教四论。

(一)二元论

十一世纪至十三世纪时，古老的诺斯底派和摩尼派的二元论又死灰复燃。广义的二元论，指实在界存在着许多对立，通常指一元论的另一极端，就是肯定纯粹不相关的二元性。诺斯底派与摩尼派的二元论，认为宇宙间有两个非被造的永久起源：以善来自善的起源；恶来自恶的起源。物质是由魔鬼从虚无中创造的。中古时代在法国南部以亚勒比城(Albi)为中心，有亚勒比根派，主张宇宙二元论、基督幻象论与厌世论。

(二) 圣四论

有关天主内在的生活,若亚敬(Joachim de Fiore,约1130~1202)提出一个有问题的说法。他主张在天主内,除了圣父、圣子、圣神三位以外,还有第四个实体,那就是天主的性体。若按若亚敬的主张推论,结果在天主内就有“四个”一体(quadernitas)了¹。

二、教会及神学家的澄清

在这一部分内,就如前文的讨论,我们是按照历史的发展介绍教会训导权的定断,以及神学家们的反省。读者们自然能分清在信理的定断上教会训导权的权威,与神学家的反省之间,可信性与正确度,是有程度上区别的。

(一) 拉特朗第四届大公会议

拉特朗第四届大公会议(1215年),是由教宗依诺森三世所召开的。在这届大公会议里强调,天主从虚无中创造,以及天主三位一体的信理,前者为的是排除二元论的异端(DS 800);后者为的是排除天主圣四的异端(DS 804)。在这一届大公会议中颁布的信理,成了日后经院神学家讨论天主论的基准点。

我们坚决相信并坦白承认:只有一个真天主,全能的、无限伟大而无可变更的、无法予以彻悟的、全能而无可言喻的父及子及圣神。虽有三位,却共有一个本质(essence)、一个实体(substance)、或一个完全单纯的本性(nature)。

父无由而(自有),子只由父,圣神则由父及子:父没有开始,常常没有终结。父是生者,子是受生者,而圣神是受发者:(三位)都是同一性体的,同等的,同是全能而同

是永远的。

一个万有之源(principium):一切有形与无形的,以及神体与形体的创造者,祂以自己的完全德能,同时在时间的开始时,从无中创造了神体与形体。即天使与世物,且到后来,造了人类,好像集精神及肉体之大成。

原来天主所造的魔鬼,以及其他恶魔的本性是善良的,但他们因自己的恶意而成为恶者。人却因恶魔的唆使而犯了罪。

这个圣三,按共有的性体而论,是分不开的,而按三位的特性而论,是有区别的。祂首先由梅瑟、圣先知们以及其他忠仆,依照非常精密的时间程序,向(历代)人类,传授救援的道理。(DS 800)

但我们由于会议的赞同,我们相信,并与彼得隆巴一起承认:这某种无上的“有”拉丁文(res),无法予以彻悟的、也无言可喻的“有”,实实在在就是父及子及圣神:这无论是按一起而言,或分别而言,总是三位,所以,在天主内,只有圣三,没有“圣四”。

因为三位中无论哪一位,都是那个“有”(res),即共有一个实体性、一个本性、一个性体。唯有这“天主性体”是一切的共有的原始,除此以外,便不能还有别的原始。而且,这个“有”,不是生者,也不是受生者,也不是受发者。而父是那生者,子是那受生者,圣神是那受发者,因此区别是在位格方面,统一是在性体方面。(DS 804)

(二)圣多玛斯·阿奎那

圣多玛斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225/4~1274),是意大利的贵族,但放弃了一切荣华富贵,进入了道明会。圣召的过程极为曲折动人。他是圣大雅博(Albert the

Great, 约 1193~1280) 的学生, 曾在科隆、巴黎、那波里等地教书。最后几年担任教宗的顾问, 在往里昂第二届大公会议(1274 年)途中去世。圣多玛斯身材魁梧雄伟, 平日却寡言好深思。

他接受、融会、修正亚里斯多德的哲学, 创造有秩序、深刻的道理著名于世。他是上承教父们神学家中最伟大的一位, 被誉为“天使圣师”。圣多玛斯的《驳异大全》(*Summa Contra Gentiles* 另名《护教大全》)和《神学大全》(*Summa Theologica*)最有名。他发挥了奥斯定的圣三论, 并且比较详细地解说, 天主两个内涵生发的不同理由, 同时他把天主的内涵生发, 借着创造、差遣的行动与受造的历史连接起来。

1、思想体系

甲、基本观念澄清

多玛斯进一步尝试解释, 三位一体信理中, 在逻辑上好像矛盾的地方。也就是说在一般的信仰中, 我们说圣父是天主, 圣子是等于子, 子也等于圣神……

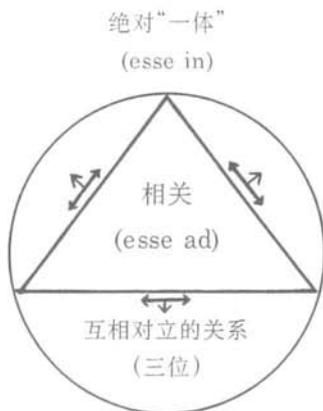


如此推论的结果, 必然与教会传统信仰圣三的道理, 大相径庭。但是又如何去解说, 三位之间有实际的分别, 却又只是拥有同一的性体? 多玛斯运用存有的两面, 就是相关和绝对的角度, 来解释三位一体的信理, 本身并无逻辑上的矛盾。

因为论及三位有实在的区别, 是在相关的平面上, 就是所谓的“esse ad”; 而祂们之所以有同一的性体, 是站在绝对的平面上说的, 就是所谓的“esse in”²; 相关的平面与绝对的平面, 是两个不可交合的平面, 为此在逻辑上并没有矛盾的地方。这

个解说是神学家们原则上都接受的,对于多玛斯的解释,我们尝试以图表达如下:

〔图廿三〕多玛斯绝对、相关的解释



至于圣三内在生活和外在行动间的和谐问题,多玛斯已经开始明白,能以天主的内涵生发,是创造行动的最深根由为出发开始反省。若是如此,万物之所以应回归天主父,也是由于他们被创造的最后根源是父。但是多玛斯的反省只到此为止,他并没有进一步地去发挥这个思想,最后他又重蹈古人覆辙,简捷地以传统的归名法去解释。综合而言,就是将天主圣三向外的一个行动,多面表现,归纳到天主三位不同的名下。

面对着两种貌似对立的解释,多玛斯运用亚里斯多德的系统哲学作为其理论的骨干,奥斯定的圣三论作为其外衣,创造了他自己的圣三神学。

他的思想发展经过一个过程,最初论及“圣子及圣言”之间的关系,是在诠释彼得·隆巴(Peter Lombard, 约 1095~1160)所著的《格言录》(*Sententiae*)一书。当时他认为圣子圣言不能放在同一个平面上运用,只有圣子能够表达祂自立的性质。这意味着在他的圣三论里,当解释父子的关系时,“子”是最重要的。

在《论潜能》(*De Potentia*)一书中,多玛斯领会到言语的基本特色,是一种关系。这时在他的神学系统中,渐渐地把圣言及圣子放在同一平面上交换使用。最后,在他的《神学大全》(*Summa Theologica*)一书中,由“言语”的概念推论出,在精神中繁衍的观念,从此多玛斯的论释运用“圣言”一词的范围远远超过“圣子”。

多玛斯大胆地运用人类的心理,去形成圣三论的系统神学解释,主要是有关天主内两种生发的问题。

他尝试运用理智和意志,来解释天主内的这两种生发。他认为其中之一是相似人的理智,另一是相似人的意志。两种生发都各有其存在及其活动的最后主体(*principium quod*),就是我们称之为个别的位格,但都具有同一的存在和行动本原(*principium quo*),这本原就是天主性。从不同的层面来看,这本原在第一种生发里,显出相当类似理智的特色,而在第二种生发里却相似于意志。现在我们要分别描述两种生发:

乙、第一种生发

曾经有人批判多玛斯的理论,倾向于理性主义和本质主义。实在地说,多玛斯是从精神体内在的两个能力:理智与意志出发,强调精神体内在的言语及整合。多玛斯认为:在第一个生发的活动中,父生内在的言语,是祂完全的自我表达。

换句话说,父是天主内生命的第一个行动主体,子则是祂的对象,性体是这生发、行动和存在的本原。就是说:这产生是一种透过同一性体形成的行动,是一种主体对主体,位格对位格的行动,在这情形下性体位格化。严格而论,性体本身没有产生行动,是父本身在产生。

为了清楚说明圣子生发时的天主性特色,应当强调父子的同性同体。在此情况之下,我们能够清楚地了解多玛斯在圣三神学上,对于生发的反省,能让我们看出,父之产生子,是有异于诺斯底主义无意义的流出,和视圣子为受造物的亚略异端。

丙、第二种生发

在描述圣神时,多玛斯原则上追随圣奥斯定,从精神内在的能力出发。就是说:如同天主子,经过理智内在的言语,圣神是靠着精神体的意志而发的。换言之,天主绝对的精神,认识者天主父,与被认识言语之间的结合,完全是在爱中结合的。天主父在生子时,也赋予圣子发圣神的能力。职是之故,多玛斯在这个传统中,将天主父和天主子当作好像完全平等的来源。就像父和子深奥的共融,是充满喜乐,最高的幸福。

但是如此父与子是平等的来源思想中,多玛斯也如同圣奥斯定一样,感觉到此一思想与圣经传统不完全一致的现象。因为新约圣经中一直在肯定,天主父是圣子的根源,也是圣神的根源,因此奥斯定自己修正他对圣神生发的说明,在《圣三论》第15章中,他说:“圣神是以父为根源的”³。同样的,多玛斯也修正他原来认为父子完全一致的说法,认为:“父是天主圣三的根源”⁴。

丁、本质性和概念性行动

所谓本质性的行动(essential act)是先于三位存在于天主内。至于所谓的“先”,不是时间上的“先”,而是人概念上的“先”,是来自天主性本身的。

所谓概念性的行动(notional act),是由一个或是两个主体所生发的。这种概念性的位格行动,能够有两种方式表达:主动或被动。换句话说,是生或是被生;给或是接受。将其运用在圣三论上,可以这样说:在父子的关系上,从父的一面来看是主动的产生,在子的一面来看是被动地生;在父子和圣神之间的关系上,在父子一方面来看是主动地发出,在圣神一方面来看,则是被动地发出。

多玛斯运用概念性的行动,来描写三位的关系,以及祂们之间主动和被动的产生和发生性。本质性与概念性行动之间的区别,在现实并不存在。前者给行动一个纯粹的本质,后者

则限定行动的本质是什么？他们之间的差别可以这样描述：本质性的行动不产生任何自立体，和本质全然一致。概念性的行动，则以产生另一位，作为它的目标。本质性的行动是概念的行动的本原，而这本原在其存在和活动的最后主体中达到完成。本质性和概念性的行动，就像性体和位格一般，是彼此相关相系的，它们表达三位一体天主静态与动态的两面，这三位借性体中的互相交融而结合。

〔表廿四〕本质性和概念性行动

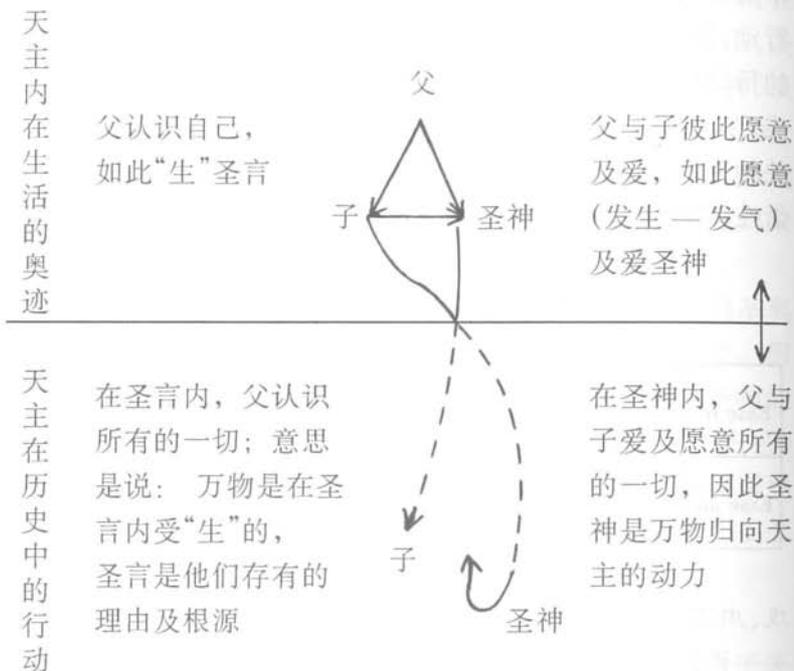
| | | | | |
|---------|--------------|-------------------------|----------------|-------------------------------|
| Esse in | 性体 nature | 本质性的行动 essential act | 本质 essence | 存在和活动的本原 principium quo |
| Esse ad | 位格 person | 概念性的行动 notional act | 关系 relation | 存在和活动的最后主体 principium quod |

戊、内涵生发和万物之间的联系

论到天主圣三的内涵生发和万物之间的联系，多玛斯认为在圣三的内在生活里，父认识自己，在认识自己当中生圣言。而在救恩的历史中，父在圣言内认识所有的一切，即万物是在圣言内受造的。圣言是他们存在的理由和根源，圣神也是如此。在圣三生活内，父和子彼此愿意和爱，在愿意和爱当中发生圣神。在救恩史中，父、子在圣神内愿意有世界万物的存在。再次地说，如同在天主内，圣神是父及子愿意共融的结合；同样的，圣神也是万物和天主结合的力量。

由此可见，天主内涵出发是创造⁵万物最深的理由，此内涵生发也是万物归向天主的最根本理由。为使读者更清楚了解，现将多玛斯对于天主圣三的内涵生发和万物的联系，绘图如下：

〔图廿五〕多玛斯内涵生发和万物的联系



2、评估反省

甲、优点

- 多玛斯是重视传统的人物，也是上承教父神学家中最伟大的一位学者。他以当代从希腊传进来的亚里斯多德哲学概念，重新反省在基督信仰传承中的天主圣三奥迹，是众所敬佩的伟大贡献。他对每一个时代的基督徒，都有重大的启发意义。
- 多玛斯以改良亚里斯多德的哲学，创造有秩序、合逻辑的道理闻名于世。他强调运用科学方法研究神学，承认理性的权利，但也坚持将理性无条件地为信仰天主服务。他尽量地解答一些逻辑上的矛盾与难题，几世纪以来，被赞誉

为“天使圣师”。

- 将天主向内向外的行动,多方整合融通,产生和谐而不矛盾的理论架构。尤其是他以天主的内涵出发,为创造行动最深的根由,开始论释天主圣三的奥迹,贡献最大。使得后代的基督徒信仰团体,对天主圣三奥迹的认识,不再停滞在完全抽象的平面上,而能走在更具体、更生动的大道上。

乙、弱 点

- 多玛斯的天主圣三论,是以人内在的精神体:理智和意志两部分为出发点。因此论释的结果,可能不够明显表达启示性救恩历史行动中,天主圣三的真正面目。
- 虽然多玛斯依照传统圣经强调,天主父是天主圣三的根源。但是综合而言,他的圣三论,仍然不能完全摆脱比较抽象、封闭的观念范畴。
- 由于多玛斯天主圣三神学基本的论点,导致他的天主圣三论,比较难以肯定天主父、子、圣神个别和万物之间的关系,再加上倾向归名论,因此和我们基督徒实际的灵修见证、入世生活有了距离与隔阂。

(三)圣文德的圣三论

圣文德(St. Bonaventure, 1217/1221~1274, 又译波那文都拉),方济会士,他是十三世纪的著名神学家,有“炽爱圣师”的美称。他不像多玛斯只跟随奥斯定的心理圣三神学,他反而从奥斯定的第二个圣三论的模型,继续发挥,就是从爱的奥迹出发。奥斯定认为爱有三个要素:爱者、被爱和爱本身⁶。圣父就是爱者,圣子是被爱者,圣神就是爱的合一。如此论述,比较清楚表示,天父是爱的最后根源,天主子是接受爱,和父一起发出圣神。

在描述圣多玛斯与圣文德代表性的天主圣三神学主张后,特别将他们的思想传承,以图表说明如下:

以上是教会团体思想家的努力,协助信仰团体及教会训导权,继续宣讲天主启示中的真面目。

三、教会信仰的宣告

(一)拉特朗第四届大公会议

拉特朗第四届大公会议(1215年),对圣事生活、神职人员的培育革新以及推动社会正义,均有明确的规定。而其中所颁布的“信仰宣言”,尤其对天主圣三的正确主张,提出重要的指示:

为此,虽然,父是个别的一位,子是个别的一位,圣神是个别的一位,但(这三位)不是个别的实体,而父的实体就是子的实体,也就是圣神的实体。按公教会的正统信理,相信圣三是同实体的。盖父从永远生子时,就把自己的实体给了祂,诚如祂亲口所证实的“那赐给我的,超越一切”(若 10:29)。

既然父的实体,是不能分开的,完全纯一的,那就不能说,父把一部分的实体给了子,而把另一部分的实体,保留给自己。也不能说:父在生子时,曾把自己的实体,传于(圣)子,而不保留给自己;否则的话,父就不再是实体了。由是观之,子虽在受生时,领取父之实体,但丝毫无损于父之实体;这样父与子,共有同一实体;如此,父与子及父子所共发的圣神是同一个“有”(res)。(DS 805)

这次大公会议的信仰宣言,为我们从事神学反省,指出了两个特别值得重视的原则:

甲、相同与更不相同的原则

在造物主与受造物之间,若能指出他们有共同相似的地方,应同时指出他们之间有更不相同的地方(DS 806)。

乙、类比的原则

一方面肯定受造物,与创造者天主圣三,有相同的地方,否则的话,根本不可能论及有关天主圣三的奥迹;另一方面,我们应该常常注意,在论述天主圣三奥迹中,要否定有限的、拟人的、相似受造物的因素。换句话说,就是我们要不断地净炼我们的思想,实在地说,天主与我们有相似的一面,但是同时有更不相似的一面存在。

(二)里昂第二届大公会议

里昂第二届大公会议,是公元1274年,在法国召开的。圣多玛斯原是本届大公会议的顾问,不幸在路途中病逝。在天主三位方面,本届会议,一方面继续传统的说法;另一方面在圣神的来源部分,有了与东方教会合一的准备,我们将在下一节特别详加说明。

(一般性宣言)我们相信圣三:父及子及圣神,一个全能的天主,且在圣三内,有一个完全的、同本质的、同实体的、同永远的、同全能的天主性;祂(天主圣三)具有一个意愿、一个权能、一个尊威;祂是一切受造物的创造者;天下万物,无论有形无形、也不拘形体、或神体,由祂而出、在祂内、藉着祂而存在。我们相信,在圣三内的任何一位是真的、圆满的、完全的天主。(DS 851)

(三)佛罗伦萨大公会议针对雅各卑派的文告

公元1442年,《请歌颂主》诏书中,针对雅各卑派的文告(DS 1330~1331),大概是圣三论最详细的综合:

由我们的主教主之言所创立的罗马圣教会,坚决地相信、承认并宣讲一个全能的、不能变的、永远的真天主,父及子及圣神,共有一个本质而(分为)三位:

父是不受生的,子则由父所生,圣神则由父及子所共

发。父不是子或圣神；子不是父或圣神，圣神不是父或子，而父只是父，子只是子，圣神只是圣神。

唯有父从自己的实体生子，唯有子是只由父所生者，唯有圣神是只由父及子同时所共发者。这三位是一个天主而不是三个天主：因为三位共有—个实体、—个本质、—个性体、—个天主性(divinitas)、—个无限、—个永远；那里没有互相对立关系，那里—切都是—个(unum)。

(DS 1330)

这是一篇伟大的天主观和传统的圣三论的宣告，我们要特别注意其中的一项重要概念，那就是：天主内的一切，除了关系的对立外，其它都完全—致。换句话说，天主父、天主子、圣神个别的三位，有实在区别对立的关系。此次大公会议突破了传统在位格方面的限制，将位格视作—个理性的自立体。如今我们清楚地体验到，在绝对天主的平面上，位格不但是自立体，也是关系的互通。如此的原则，也将位格思想带入更有朝气，和比较整体性的新境界。

基于天主—性，整个的父在子内、也在圣神内，整个的子在父内、也在圣神内，整个的圣神在父内、也在子内。

(DS 1331)

父是无本原的本原……子是有本原的本原。

(DS 1331)

天主圣三是我们生存的最深奥迹，所以和中国信徒息息相关。我们中国信徒可以从过去的西方信理历史学习，但不—定要应用他们的出发点及推理方法。

第三节 东西方教会圣神论的比较

一、两种出发点

东西方教会圣三论的不同,主要关键问题在于:究竟圣神是由父独发的?或是由父及由子所共发的?事实上,这个问题在圣多玛斯和圣文德时代,尚未定论。东方教会传统思想特别强调,人在历史中的言语,如同人外在的言语,常常需要借着呼吸实现。东方教会的思想家,从如此具体实例出发,去体认圣神的根源。父是内在的根源,祂向外派遣祂的言语,就是子。为完成祂的救赎工程,祂需要圣神的协助。在这样的思想中,圣神很明显的是由父而发的,也是藉着降生为人的子而给予的。所以他们不用“及由子”的说法,而用“由父藉子”的观点,来表达对圣神根源的认识⁷。

西方教会,基本上从内在的精神生活及言语出发,强调内在的精神体,再加上当时罗马帝国西部,还有亚略异说的存在,于是不断地强调“及由子”的表达方式,造成了东西方教会圣三论的主张不同。

二、“及由子”(filioque)辩论的历史

(一)君士坦丁堡第一届大公会议

公元 381 年,君士坦丁堡第一届大公会议,所公布的君士坦丁信经(DS 150),论到圣神时如此说:

又信圣神,祂是主及赋予生命者,圣神是由父而发的;祂与父与子,同受钦崇,同受荣耀。

虽然信经是一切基督徒信仰的表白,但是很明显的,公元381年的君士坦丁堡信经,并没有“及由子”的说法。

(二)各地区性教会会议

在一些地区性的会议中,西方教会慢慢开始将“及由子”的字样加入有关的信仰宣告中。

1、多雷铎第三次地区会议

例如多雷铎第三次地区会议(Toledo III, 589年)就开始说:

我们确信:“父”是那(位)从自己的实体,产生与自己同等同永远的“子”,但祂自己是生子者(genitor),并不是那“受生者”(natus),即不是不受生的受生者(natus ingenitus)。而是论位:父是那位生子者,子是那位受生者;但(父与子)二位共有—个实体:子是出于父,而父自己,不出于任何(原始)。

“子”没有时间的开始,也无所逊色,因为子与父是平等的,同是永远的,存在于一个天主的实体。同样,我们该相信“圣神”,该宣讲圣神,祂是由父与子所共发的,而与父与子,共有—个实体;但在天主圣三中,圣神是第三位……祂与父与子,共有—个天主的本质。因为这是圣三:—个天主,是父及子及圣神。(DS 470)

2、多雷铎第十一次地区会议

多雷铎第十一次地区会议(Toledo XI, 675年),特别列出圣神的来源说:

我们也信圣神;祂是圣三中之第三位,与父及子,共是一个,同等的天主,共有—个实体,也共有—个性体。但祂,即不受生,也不受造,而是由二位(父与子)所共发的,

是父与子之神。又信：这一位圣神，即不是不受生者，也不是受生者：假设我们说，圣神是不受生者，那么，我们就说：有两位父了。假设我们说，圣神是受生者，那么，我们就说：有两位子了。可是，圣神，也不只是父的神，也不只是子之神，而是父与子之神。

圣神，不是由父发出而进入子的，也不是发自子而成了圣化受造之物，而是由父与子所共发的，因为，圣神被认为：是(父与子)二位的爱与圣德。

为此，这位圣神，被信为：是(父与子)两位所派遣，一如子为父所派遣一样，但祂并不小于父及子，如同子，因其所取的肉体——(肉性)，被视为小于父及圣神。(DS 527)

3、公元 796 年的一次中欧地区会议

796 年，一次中欧的地区会议，在皇帝大加禄的推动策划下，也如此表示：

父是真天主，实际而真实地是父……祂从自己，即从祂自己的实体，没有时间，没有开始地生了真实的、永远的，与自己同等而同实体的子。

子是真天主，实际而真实地是子：祂在万世之前，没有时间，没有开始而由父所生……而且，从来没有“无有子的父”，也从来没有“无有父的子”……

圣神是真天主，实际而真实地是圣神……祂不受生，也不受造，而是没有时间，无可分离地，由父与由子所共发的。祂在过去、现在、将来常与父及子是同一实体的，同是永远的、平等的。从来没有“无有圣神的父与子”，也从来没有“无有父与子的圣神”。(DS 617)

这也许和后期的亚略思想的再度出现具有密切的关联。教会特别强调圣神不但是由父，也是由子而发的，绝不是完全为了反对东方教会。

4、公元 897 年东方教会召开的地区会议

897 年,东方教会君士坦丁堡宗主教傅西(Photius)召开地区会议,宣布拉丁教会所定圣神是“由父及由子”所共发的信理为异说。

(三)教宗本笃八世

教宗本笃八世(Benedict VIII, 1012~1024 年任教宗)正式在 1014 年,将“及由子”列入弥撒信经中:

……我信圣神,祂是主及赋予生命者,由圣父圣子所共发。祂和圣父圣子,同受钦崇,同享光荣,祂曾借先知们发言……

(四)东方教会

1054 年,东方教会君士坦丁堡宗主教弥盖·塞鲁来(Michael Cerularius),决定性地拒绝“及由子”的说法,于是东西方教会正式分裂。

三、大公会议的澄清

(一)里昂第二届大公会议

1274 年,在法国里昂召开的第二届大公会议,对于天主圣三的信理,作了下列的定断:

- 圣神是由父及由子所共发的(DS 853)。
- 圣神是永恒被“发生”的(spiration)。
- 圣神从永世之初,借一次共发,而非两次共发,出于父与子,父与子为同一本原而非两个本原(DS 850)。
- “由父及由子”的意思是圣神的发生是一致的,有一个本原,有两个发生者:父及子主动的“发生”(spirare)圣神。

应注意：在唯一的“发生”圣神中只有一个“esse in”（一个本原，一个行动），但有两个“esse ad”（两个发生者）。

（二）佛罗伦萨合一大公会议

佛罗伦萨合一大公会议，是1439至1445年，在意大利召开。这个合一的大公会议，说明了三位一体的信理。是随着里昂第二届大公会议的教导。在这里，我们只列出面对希腊人的合一文告（DS 1300~1302），这个文告愿意把拉丁教会的“由父及由子”，和希腊教会的“由父藉子”协调一致：

（父与子共发圣神）所以，我们因父及子及圣神的圣三之名，由这佛罗伦萨大公会议核准，我们定断这个信仰的真理，俾所有基督信徒，都该予以信仰与接受，并该这样承认：圣神是永远地出自父与子，且同时从父与子，拥有自己的本质（essentia）及自立存有（esse subsistens）。而永远地从父与子，即从一个原始，从一个嘘气所发。

（DS 1300）

为此我们宣布：那些圣师以及教父所说的，圣神由父藉子所发，应如此领悟，即：“子”，按希腊人，“子”是圣神之自立体的“原因”（aitia），按拉丁人，“子”是圣神之自立体的“原始”（principle），如同父一样。再者，父因为把——一切所属于父的——除了父性以外——在生子时都给自己的独生子，所以“子”在永远生于父中，也永远由父接受发圣神的“能力”。（DS 1301）

此外，我们还定断：为了宣布真理起见，并为当代的需要，这“及由子”（filioque）字句，合情合理地，被加入信经。（DS 1302）。

从以上三段大公会议的宣告中，我们清楚地体认到，希腊语言与拉丁语言的不同。更具体地说，希腊文比较精致地表达圣父是无本原的本原，就是所谓的 arche，英文就是 origin；圣

子是有本原的本原,就是所谓的原因 *aitia*,英文就是 *cause*。拉丁教会却把两个意思皆称为原始 *principium*,英文就是 *principle*,意为本原、原理。

佛罗伦萨合一大公会议最大的贡献,就是了解双方教会所使用语言的不同,进而原则上彼此接纳。所以教会双方都承认“及由子”是合理的。当然这并不是说,东方教会已经将“及由子”列入他们的信经里,事实上一直到今天,他们仍然维系着他们古老的传统思想。换句话说,教会在信仰的表达方式上也许略有不同,但并不意味着信仰内容的不同,反而更说明了,在信仰的表白上,存有多元化的表达方式而已。

研究反省题

1. 中古时代教会思想家,运用哲学概念说明天主圣三的奥迹,这样的作法有什么优长和缺点?
2. 中古时代教会思想家,原则上运用两个模式,那就是精神和爱,来阐述天主圣三的奥迹,你比较倾向哪一种模式?
3. 除了以上两种模式外,你认为还有其它的模式可以运用在解释天主圣三的奥迹上吗?
4. 在中古时代的大公会议当中,你认为哪一些宣告和说明,特别对天主圣三的奥迹,具有时代性的意义,或者具有推陈出新突破性的观念?
5. 东方教会,西方教会,为什么在圣神的问题上,争辩了那么久?到底是人为的有限,不能清楚表达,还是天主圣神借如此的争辩,要启示我们些什么?换句话说,是不是争辩的本身,只有消极的一面,还是具有更积极的意义?
6. 在中国文化的传统思想背景上,曾有人提出运用“气”,

来解释圣神本身及作用,你认为如此的尝试,在哪一方面合乎你的体验?又在哪一方面可能不一定能帮助你认识和接受圣神?

注 解

- 1 相关资料可参阅 DS 803~808 中的相关说明。
- 2 拉丁文“esse”意为存有;“ad”是一个介词,表示相关的意思;“in”也是一个介词,是指出存有内在绝对自主的一面。
- 3 奥斯定,*De Trinitate*, XV, 17, 26。
- 4 多玛斯, I. Sent., d, 28, q. 1, a, 1: III. Sent., d, 25, q. 1, a, 2。
- 5 多玛斯分两种创造的概念: (1) 主动创造 (*creatio activa*): *productio entis ex nihilo sui et subjecti* 从存有物的本身及质料的虚无(指在一切存有物开始前的彻底虚无)所制造;又说: *emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus* 整个存有物由普遍的原因的流出,这原因就是天主(S. Th. I, q. 45, a. 1c)。(2) 被动创造 (*creatio passiva*): *creatio... non est nisi relatio... ad creatorem ut principium sui esse* 创造不是别的,就是对创造自己存有根源的关系。
- 6 奥斯定,*De Trinitate*, VIII, 10, XI, 2。
- 7 Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. III (New York: The Seabury Press, 1983)。本书对东西方教会有关圣神论的历史与比较,相当具有权威性。

第三章 近代的天主观

近代的天主观,是产生在一个多元思想的背景里。所以本章我们先介绍近代天主观产生的背景;之后再介绍在这背景中,产生的错误思想和教会的澄清;最后我们要特别讨论梵蒂冈第一届大公会议,有关天主论文件中的一些概念。

第一节 思想及社会背景

近代欧洲的思想,是处于一种百家齐鸣的状态,在中古末叶兴起的人文主义、文艺复兴运动以及俗化运动,到近代还没有结束。他们是以人为整个人生宇宙的中心,在这样的思想氛围中,产生了理性主义、科学主义、主观主义。一元论也以两种方式在近代的思想界里呈现,这两种方式是唯心和唯物。

今日唯心论又分二种:一种是静态的唯心论,一种是动态的唯心论。静态的唯心论主张唯有精神是存在的,原则上这种主张和王阳明(1472~1529)的学说相同。动态的唯心论以黑格尔(G. F. W. Hegel, 1770~1831)为代表,他把万物视为精神绝对化的过程媒介。他们认为精神在个人内,在社会、艺术、宗教和哲学中渐渐成为自己,变化为神。唯物论和唯心论持相反的主张,他们认为只有物质是绝对的,视物质为神。

最后,“进化主义”是黑格尔的辩证法、达尔文的进化论以及唯物论的混合。海克尔(E. Haeckel, 1834~1919)是进化主

义的代表人物。他们主张有一个不是来自创造的永恒物质，一切生物，包括植物、动物、人的身体、灵魂，都是从这永恒物质机械性地演化出来的。在这种思想背景中，产生下面我们要介绍的异端。

第二节 异 端

一、静态的泛神论

静态的泛神论，主张万物都是绝对的一体。代表人物是斯宾诺沙(Baruch Spinoza, 1632~1677 犹太人)的泛神论，影响了莱辛(G. E. Lessing, 1729~1781)的天主三位论：天主圣三是人的自我意识之绝对化表达。在莱辛的宗教相对论中，基督只是受造物而已，并不是天主内的一位。

二、动态的泛神论(唯心主义)

(一)谢 林

谢林(Fr. W. Schelling, 1775~1854)运用演绎法，来讨论天主圣三，他以绝对精神的自我认识为出发点向下推论。他认为绝对精神本身，必定视自己为客体，使自己在宇宙中完全实现。所以按照谢林的看法，天主本质上，需要宇宙使祂成为三位。

(二)黑格尔

黑格尔主张天主是一个生活的、生生不已地自我实现的本体。通常有生命的本体，一定会衍生祂的生命力，祂需要向外

表现,于是产生了有限的存有物。在这种情况下,有限的存有物,是精神本体的过程因素。在这过程中有限的自我渐渐变成了无限。按黑格尔的看法,天主圣三是这“成为过程”里的因素,他把天主父,比喻为绝对的精神体,子是绝对精神体在有限的宇宙内自我实现的行动,圣神则是精神体圆满的自我意识。

三、三位一体神学上的偏差

(一)士莱马赫

士莱马赫(Friedrich D. E. Schleiermacher, 1768~1834)也属于浪漫主义时代¹的人物。论及信仰真理的标准,他认为应该以宗教经验和主观感觉为主,而不是精神体为主。这样一来,三位一体论失落了客观真理的价值。

(二)罗斯米尼

罗斯米尼·塞尔巴蒂(A. Rosmini Serbati, 1797~1855)认为人的理智,在启示的基督上,能够真正地理解天主圣三的奥迹。就是说天主三位,是存有的三个最高等的实现形式。这三个最高等的实现形式是:实在性(reality)、理性(ideality)和伦理性(morality)。这种说法可以称之为“半理性主义”(semirationalism)。他思想的出发点是个人与社会,其目的是意欲提高个人与社会的生活,并使其趋向圆满。

为了达到这个目的,他力倡伦理生活,以为伦理是基督教化生活最重要的平面,若是推动伦理及文化的进步,就等于促进天国的到来。换句话说,他认为人,伦理文化的圆满,就是天国的到来,宗教、哲学、神学的功能都只是为此。在这样的思想里,他无法接受传统的圣三论,他以为基督只不过是人的历史经验,圣神则完全是属于人的内在情绪。

(三) 安东·袞德

安东·袞德(A. Günther, 1783~1863)的圣三论,是以黑格尔的思想为基础。他认为绝对的精神体,是在一种自我发展过程中首先透明自己,然后把自己对立,最后主体和客体综合。他运用的是黑格尔的相对辩证法,以天主父代表肯定,天主子代表否定,天主圣神代表综合。

| | |
|-------|------------------|
| 正(肯定) | (thesis-天主父) |
| 反(否定) | (antithesis-天主子) |
| 合(综合) | (synthesis-天主圣神) |

这种说法最后是一种三神论(tritheism),安东袞德否认了天主三位(向外)活动的一致性。

(四) 海 穆 斯

论及创造的行动,袞德和罗斯米尼都主张,只是基于天主的良善,使得天主自己不得不创造。在这种思想形式中,袞德否认天主三位向外活动的一致性。他认为创造只是第二位的工程,圣化和归依则是第三位的职责,与其他二位毫无关系。海穆斯(G. Hermes, 1775~1831)受到这两位学者的影响,主张人受造的目的,不是为了使天主得到自己的光荣,就是说人并不是天主得到光荣的工具。对这个意见袞德也相当赞成,他认为如果天主创造万物的最后目的,是为了祂自己的光荣,那就是一个不可原谅的自私。

第三节 教会当局的训导

教会训导当局对于上述错误的理论加以纠正,我们把有关的地方会议介绍如下:

一、科隆地区会议(1860年)

科隆(Cologne 德国)地区会议斥责泛神论,宣告天主创造万物的自由,创造的动机和目的。

二、教宗庇护九世

甲、斥责理性主义

教宗庇护九世(Pius IX, 1846~1878)在《你杰出的》简诏中(1857年6月15日)斥责袞德(A. Günther)的理性主义及天主圣三论(参阅:DS 2828)。

乙、谴责夫洛夏每的理性主义

教宗庇护九世以《在最严重错误中》公函(1862年12月11日)公开谴责当时慕尼黑(München)大学教授夫洛夏每(Jakob Frohschammer, 1821~1893)的理性主义(参阅:DS 2850~2854)。

丙、谴责泛神论

教宗庇护九世以《一切邪说谬论汇集》(1864年12月8日)(DS 2901~2980)斥责了当代最普遍的一些错误的命题,譬如一般泛神论思想:

没有至高无上的、极明智的、极具远见的与万物不同的神明;而“天主”就是万物的性体,所以是千变万化的,且,“天主”在实际上,就在人内,就在世界内,而且,万物就是“天主”;万物就有天主的性体本身;天主和世界,是同一(东西)——“物”;因此,精神和物质、强迫和自由、真和假、善和恶、公义和不公义,都是同一东西。(DS 2901)

丁、反对二分法的宇宙观

庇护九世,也针对当时与泛神论持相反立场的异说:主张将

人与天主的领域，截然分成二个部分，否认天主在人内或宇宙内一切的行动。对此，他同样严格地加以训斥（参阅：DS 2902）。

三、梵蒂冈第一届大公会议的天主观和创造论

梵蒂冈第一届大公会议（1869～1870年），是教会历史上最重要的几届大公会议之一。在这一部分里，我们要讨论梵蒂冈第一届大公会议文件中的天主论和创造论：

【有一个完善的天主，与世界不同】圣而公的、由宗徒传下的罗马教会，相信并认明：有一个真的、生活的天主，天与地的创造者，又是天与地的主宰，是全能的、永远的、无限的、不能予以彻悟的，在理智与意志以及在一切美善方面，是无限的；祂即是独一无二的、完全单纯的，是不能变的神体，那就应该宣称为：论事实论本质，都与世界不同（有区别），在祂自己内以及由祂自己，是至福的，且是无可言喻地超越在除祂以外所存在的、所能想像的万有之上。（DS 3001）

我们根据以上大会所宣告的重要提示，特别说明以下几个要点：

（一）天主是不能变的精神体

所谓不能变的精神体应该分为两面来解释：一面是消极的不变性，一面是积极的不变性。基于多玛斯的理论，天主是绝对不能变的精神体：天主的内在生活是绝对不能够改变的。多玛斯所以这样定论，因为他把他整个的圣三论，建立在天主的纯粹实现、绝对单纯和祂的无限完善上。

以这种理论的形上学来看，改变是包含着潜能、组合与不完美。所以对多玛斯来说，天主的内在生活，是绝对不能够改变的。这只是一种消极的不变性。这种不变性的主义，没有考

虑到天主第二位和第三位的差遣。也没有把生活的天主圣三，自由启示的行动，作为神学思考的出发点。

至于积极的天主不变性，是按照圣经的启示，天主的爱藉着耶稣基督的降生、死亡与复活的奥迹，在人类历史中表达。而且经过圣神抚触人心，天主的爱是绝对的，圆满无缺的。但是所谓天主三位，在受造物幅度上的变化过程，是一种类比性的说法。因为天主三位，在受造物幅度上的变化，一方面和我们的变化过程相似，另一方面却绝然不相似。因为天主之所以为天主，是因为祂是一个与我们有绝对区别的另一个存有。

教会论及三位的创造，曾经这样说：“父、子、圣神并非创造诸物的三个本原，而是一个本原”。庇护十二世把本原更详细地解释，他把本原解释为“主动因”(DS 3814)。在这里除了“主动因”的一致性之外，天主圣三的每一位，能够按照祂的特殊性，和受造物有实在的，而且彼此之间不同的关系。在这种关系里，就会产生所谓的对比性的变化过程。这变化的过程，是绝对的爱发生在受造物的幅度上的现象。

(二)天主事实上、本质上和宇宙有区别

梵蒂冈第一届大公会议在这里所谓的区别，我们特别以下表显示：

〔表廿七〕天主事实上、本质上和宇宙有区别

| 天主 | 宇宙 |
|---------|-------------|
| 自有存有(物) | 分享存有物 |
| 无限存有(物) | 有限存有物 |
| 绝对存有(物) | 相对存有物 |
| 必然存有(物) | 可能存有物 |
| 存有与本质一致 | 存有与本质有形上的区别 |

强调区别不是忽略天地人合一的观念,而是提醒我们在合一当中,不能否认区别的存在。

(三)天主创造的目的

1. 天主凭着自己的良善,与全能的力量,完全自由地,从虚无中创造了两种受造物。并非为增长自己的幸福,也并非为得到自己的幸福,而是借着给予受造物的完善,来彰显祂自己的完善(DS 3002;3025)。在这一份梵蒂冈第一届大公会议的声明中,首先我们先要分辨清楚:

{ ——— 动机 ———
——— 目的 ——— } 一个行动的不同角度

{ ——— 动作者的目的(finis operantis)
——— { 动作本身的目的(finis operacionis)
——— 作品的目的(finis operis)(狭义) } } finis operis
(广义)

2. 一般而言,动机是指激发行动或发生动作的原因,是推动人行动的内在因素。目的意味着非一切的行动意愿所指向的价值、理想和事物,是人行动所要达到的终向。譬如,一个人很想更深认识天主(动机),遂努力研究神学(行动),以便获得更多有关神的知识(目的)。

动机: 在生活中,我们都曾经历过引起行为的动机很多,有基于生理需求的动机,如饥饿、渴、疲倦……也有属于心理需求的动机,如爱、归属、安全感、自尊……等。然而对天主而言,因为祂就是绝对无限爱的奥迹,所以祂的一切计划和行动都只源于一个“爱”的动机;天主的一切创造和救赎工程是出于天主绝对自由的爱之决定,没有别的理由,只因为“爱”。

目的：可细分为(甲)动作者的目的：指行动主体借着动作所要达到的价值和成就。(乙)动作本身的目的：是行动主体透过动作本身所产生的价值或成就。(丙)动作成果(作品)的目的：就是行动者借动作所产生的客体成果，以其存在答复行动者的指望。换言之，动作者的目的是与动作成果的目的相连的。例如：一位基督徒由于对天主及教会的热忱(动作者的动机)，愿意研究神学，以便更有效地服务教会(动作者的目的)；借着神学的钻研，增加了信仰的知识(动作本身的目的)，终于培育成一位优秀的牧灵人员，有助地方教会的建设(动作之作品的目的)。事实上，它们只是同一整体的几面，彼此不能分割。

目的又可分为近程目的、中程目的和远程目的，它们构成一个整体，在同一的过程中，逐步迈向最终的目的。

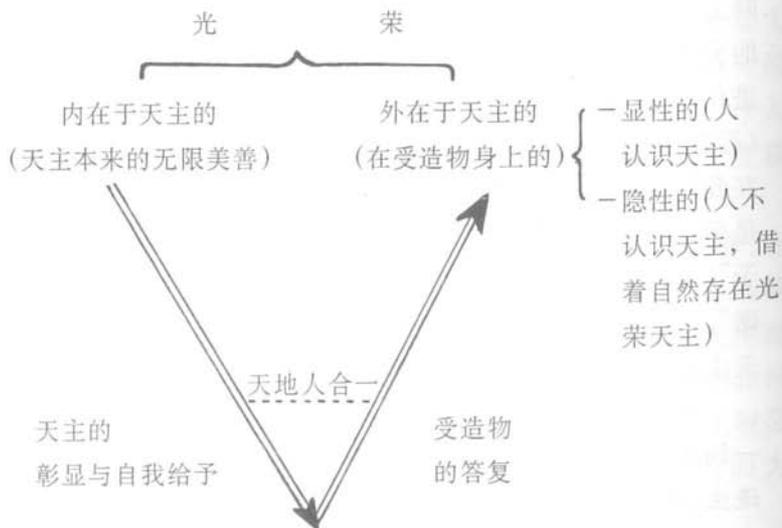
3. 综合而言，天主创造天地万物，推动救恩史的唯一动机，只是“爱”。祂的最终目的就是新天新地的圆满到来，天地人合一的圆融实现。然而在这“近程”中，天主首先展开了祂的创造工程，从虚无中创造了万有(近程目的)。接着，天主子自己降生成人，进入人类历史，与人同行，使人更深地认识了天主的爱是何等广宽高深(中程目的)。天主一直参与着万有的进化，直至末世圆满，天主成为万有中的万有，创造工程完成(远程目的)。以上是从过程面来描写天主创造的目的。现在我们试从内在面来看天主创造工程的目的。因为天主就是爱，所以创造者天主创造万物的目的是为爱的“自我给予”。而创造行动本身的目的就在爱的“生命通传、交流和共融”。受造物本身的目的便是“分享天主的爱和生命”，参与天主爱的奥迹，在自己身上彰显天主的光荣。

谁若不相信，世界与在世界的一切，以及精神与物质的一切之物，是按照他们的整个实体由天主从无中(ex nihilo)造生，或说天主以不完全自由的意志、必然地创造万物，如同

祂必然地爱自己,或否认世界之被造,是为天主的光荣:则应予绝罚。(DS 3025)

4. 经院神哲学将“光荣”分内在的和外在的光荣。所谓天主内在的光荣是来自天主自己的显现,把原来的无限美善分给受造物,并在受造物身上彰显,这是天主内在的光荣。所谓天主外在的光荣是来自天主之外的,是受造物对天主自我显现的答复,这答复能来自无理性的受造物,和有理性的受造物。来自无理性受造物的可称之为隐性的(objective)光荣,因为它们以其存在本身及其洋溢的完善,反映创造者天主的光荣。来自有理性受造物的是显性的(formal)光荣,因为他们能以理性认识天主的美善,而将光荣归于天主。为此依雷内(Irenaeus)曾说:“充满生命的人是天主的光荣”²。他的意思是说在生活的人身上,天主显示着自己的光荣,因为当人以其整个存在答复天主之时,就是光荣天主。为易于了解起见,绘图如下:

〔图廿八〕内在与外在的光荣



(四)天主用祂的眷顾,保护祂所创造的一切事物

在梵蒂冈第一届大公会议的文件中,这一句话能够这样来解释:因为人的思考是在时间的范围里,所以不知不觉地把天主的创造行动,放在受造物的开始。而开始另外一种行动就是保存、眷顾、治理及完成的工作。从神学的整体观而言,应注意下面两个可能发生的不恰当的想法:

(a) 自天主圣三内的存有来说,有两个错误:

- 把时间的限制归于天主存有上。
- 把天主的行动过分拟人化,忽略了天主是绝对的第一因,绝对单纯的存有。祂的行动和属性,是完全与天主的存有一致的。

(b) 自天主圣三在人类历史过程中的爱的行动来讲,必须注意这说法是类比的。

- 一方面肯定天主圣三,在历史过程中,实实在在地行动;
- 一方面要否定,因为祂是无限绝对爱的奥迹,所以祂的行动(眷顾、保护……),和受造物不一样。
- 换句话说,祂并不必如同人类夙兴夜寐,惨淡经营般地行动。进而言之,祂的一切行动,从深处观之,都是祂无限绝对的临在,和爱的表现。我们人是有限的,在有限的概念上,为了帮助认知,才把如此的临在,分成好几个不同的行动。

研究反省题

1. 近代的人类社会,存在不少无神论现象,或是无所谓主义,抱着可有可无的态度。但事实上,又有不少的信仰团体,包括伊斯兰教、基督宗教等,都不断地肯定创造天地万物的神绝对存在。试问如此的肯定,会对人类社会

- 生活带来什么益处？另外，在某一方面，会有损害吗？
2. 基督徒们的天主观，和本国民间宗教的神观，究竟有些什么异同？
 3. 在东方的文化背景中，相当强调天地人合一的观念，比较排斥分立的思想。基督徒们依据新旧约的启示，如何去作进一步的整合，一方面强调合一，而另一方面又注重其间的区别？
 4. 我们常常以有限的思路，来探求无限天主的奥迹。因此把许多有限的、有区别的行动，无形中也运用在天主无限的行动上，诸如天主创造、保存、眷顾的行动等。请问如此的运用方式，事实上涵盖些什么神学上的问题？
 5. 近代的教会当局，多半面对西方思想家的意识形态进行对话，比较少提到东方（中国、印度）或是南方（非洲、拉丁美洲……）的天主观。这样的事实，又如何影响教会训导文件中的天主观？
 6. 梵一大公会议的天主观，对中国文化思想及社会生活，会带来何种程度的贡献、协助、修正及挑战？
 7. 尼采宣称上帝已经死了，弗洛伊德把神当作人类下意识的反射作用。这些立场，在哪一方面包含一些值得我们注意的思想，而又在哪一方面是我们基督徒绝不能接受的？

注 解：

- 1 布鲁格编著，项退结编译，《西洋哲学辞典》（台北：华香园，1988二版），466~467页“Romanticism 浪漫主义”。
- 2 依雷内的话出自 Avd. Haer. IV, 20, 7 有关光荣的说法，读者或许认为，这不是一个通俗的说法。事实上这是教会信仰团体，在聆听旧约、新约作者的宗教体验之后，所运用的表达言词。本书在第二篇旧约启示中的天主观中，曾详加讨论，希望多加反复参阅。

第四章 梵二前后的天主观

梵二大公会议(1962~1965年)在教会的历史上,是最“开放的”,也是“最有效”的大公会议之一。正如教宗保禄六世(Paul VI, 1963~1978任教宗)所说:“梵二本身就是一件不朽的事实”(1965. 12. 15);且其成就确实非常可观,不仅文献众多:四部宪章、九项法令、三篇宣言;且其内容、精神,更令人兴奋!梵二大公会议的召开,给教会开辟了新的里程碑,相信在天主圣神的领导及推动下,必定会迅速地结出更丰硕、更美好的果实。本章原则上讨论二十世纪前后的天主观,以梵二为基准点,作梵二前、梵二后的讨论。

第一节 思想及社会背景

一、工商业发达

十九世纪由于工商业的突飞猛进,使得多数的社会群众,越来越与教会远离。产生这种现象的原因很多,诸如泛神、无神论、人本主义、科学主义的影响流传,使得人们逐渐远离宗教的薰陶。过去以为人们生活贫困,遂致对宗教漠不关心,但事实上生活水准提高后,有些人反而为了追求物质生活的享受,对超越的事理更加冷淡。虽然表面看来,教会的前途暗淡无

光,但是天主的救赎工程从不因环境的影响,退缩不前,反而更加积极有为。

二、神学复兴

本世纪最令人欢欣鼓舞的事迹,莫过于神学的复兴。圣教会的传统道理,自数世纪来逐渐晦暗不明,但经由神学家们的努力,又使它重现光明。另外一方面神学家也努力答复唯物哲学的问题,使人们了解圣教会的信仰,对人世间的困苦,绝非漠不关心。在教会学科各个领域内,神学研究工作者,通力合作,使教会的信仰与现代科学,与历史批判的发明融会贯通,毫无抵触。同时尽量运用现代知识界所易领会的话语,阐明教会上帝信仰不变的信条。

三、圣经学异军突起

圣经学的复兴也是特点之一,教宗庇护十二世(Pius XII, 1939~1958年任教宗)在他著名的《圣神嘘气》(*Divino Afflante Spiritu*, 1943年)通谕中,邀请圣经学家利用批判学、考古学等的进步所提供的一切新方法,以便对圣经作更精确的认识。由于圣经学的发达,也使得基督信仰团体,重新体验深思,旧约圣经、新约圣经中的天主教观,也就是说重新寻找启示中的天主之原始面目。事实上,旧约和新约启示中所显示的上帝,祂积极参与救恩计划的每一个过程,祂是生活的天主,更是满有大能的上帝。

四、走向自由民主平等

自由民主平等的思潮,推动着人类继续走向尊重人权、幸

福、均富的境界。这是一种进步,但也满布着矛盾与痛苦:这是世界走向日趋团结的时代,但也是国家主义加剧的时代;是包容、自由、民主和摆脱殖民主义的时代,但同时也是暴力、极权和奴役的时代。事实上,人权民主的最深基础,必定涵盖在天主的奥迹中,在人世间时时与人同行的天主,亦是按照自己肖像创造男女的上帝。教会信仰团体体验到天主圣神丰富的恩惠,信仰团体更逐渐领会到教会和耶稣基督与圣神的关系;也就是天主圣三的面目,愈来愈清晰地呈现在本世纪的教会信仰和灵修生活中。

第二节 梵二的天主观

梵二大公会议,是二十世纪教会生活中,非常重要的大事。大公会议本身认为是应天主圣神而集会,愿向万民宣布福音,这福音就是天主如此爱护这个世界:

天主竟这样爱了世界,甚至赐下了自己的独生子,使凡信祂的人不至灭亡,反而获得永生。(若 3:16)

梵二既然是以圣经的启示,来觉醒和复兴她整个教会的生活。因此她的特质,不再是纯理性方面的哲学论证,反而是福音性的天主父、子、圣神在人类中的象征。所以梵二很少提到天主圣三内在的生活,却不断地强调救恩历史中的天主圣三。

一、《教会宪章》

梵二《教会宪章》(简称教会)在绪言中,如此宣告¹:

圣父委托圣子在世应完成的工作结束之后(若 17:4),五旬节日圣神被遣来,永久圣化教会,使信仰的人,藉着基督,在同一圣神内,得以走近圣父面前(弗 2:18)。圣

神就是生命之神，奔向永生的水泉(若 4:14, 7:38~39)，圣父藉着祂，使那些因罪恶而死亡的人得到生命，直到他们有死之身在基督内复活之日(罗 8:10~11)。圣神住在教会内，又住在信友的心里，好似住在圣殿内一样(格前 3:16, 6:19)，在他们中祈祷，证实他们义子的身份(迦 4:6; 罗 8:15~16, 26)。圣神把教会导向全部真理(若 16:13)，团结在共融和服务的精神内：用圣统阶级和各种奇能神恩，建设并督导教会；又用自己的成果装饰教会(弗 4:11~12; 格前 12:4; 迦 5:22)。圣神以福音的效能使教会保持青春的活力。不断地使她革新，领她去和净配(耶稣)作完全的结合。实际上圣神和教会都向主耶稣说：“请来！”(默 22:17)

所以，普世教会就好像“一个在父及子及圣神的统一之下，集合起来的民族”。 (教会 4 号)

在论天上教会与旅途教会共融中说：

基督徒的一部分正在现世旅途中，另一部分已经度过此世而在净炼中，另一部分则在光荣中，面见“三位一体的天主真像”…… (教会 49 号)

宪章继续指出：每一个基督徒都有他的圣神，基督徒通过与圣神的关系，和祂在一起，在祂内祈求天父。

二、《牧职宪章》

梵二文献中，第二个基本文件就是《牧职宪章》(简称现代)，其中同样有圣经天主观的说法。尤其是绪言的头几句话，就自然地列出圣经当中的天主面目：

我们这时代的人们，尤其贫穷者和遭受折磨者，所有喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑。凡属于人类的种种，在基督徒心灵内，莫不

有所反映。教会是由团结在基督内的人类所组成。他们在走向天父之国的旅途上，由圣神所领导，并接受向人类宣报福音的使命。因此，教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切的联系。（现代1号）

《牧职宪章》特别关心基督徒的合一，人类的统一，自然把这“一”归纳到天主圣三，一个爱的奥迹内：

以慈父的情肠关注人人的天主，立意要求所有的人组成一个家庭，要求人们以弟兄之谊彼此看待，每人都是依照天主的肖像而受造的。天主曾“由一个人造了整个人类，使他们住在全地面上”（宗 17:26），并召叫他们趋向一个宗旨，就是天主。

因此，爱天主爱人是第一条最大的诫命。圣经教训我们，爱天主不可能同爱人分离：“其它的任何诫命，都包括在这句话里，就是爱你的近人如你自己……所以，爱就是法律的满全”（罗 13:9~10；若一 4:20）。人类的互相从属日益增加，以及世界日形统一，便证明这点的重要性。何况，主耶稣曾祈求圣父说：“好使他们合而为一……就如我们原是一体一样”（若 17:21~22）。因着这些话，主耶稣为我们开拓了一个理智无从透视的境界，在天主圣三的互相契合与天主主义者们在真理及爱德内的互相契合之间，暗示某种类似点。

这类似点昭告我们一项事实：在这大地上，唯有的人是天主为人的本身而喜爱的受造物。故人类唯有忠诚地舍己为人，始能达到圆满。（现代24号）

在论及教会在现代世界内的任务时，首先讨论教会和世界的关系，说明教会在天主圣三内的生活：

起源于永生圣父之爱，为救主基督创建于时间内，并在圣神内团结为一的教会，其宗旨是人类来世的得救，故这宗旨唯有来世始能圆满达成。（现代40号）

三、《启示宪章》

《教会宪章》与《牧职宪章》，是梵二文献中的两大支柱，其它的文献均根据《教会宪章》与《牧职宪章》延伸发挥应用。诸如《启示宪章》(简称启示)在讨论启示的本质时，自然就提到圣经中天主圣三的本有面目：

天主因祂的慈善和智慧，乐意把自己启示给人，并使人认识祂旨意的奥秘(弗 1:9)。因此人类藉成为血肉的圣言基督，在圣神内接近父，并成为参与天主性体的人(弗 2:18; 伯后 1:4)。所以不可见的天主(哥 1:15; 弟前 1:17)为了祂无穷的爱情，借启示与人交谈，宛如朋友(出 33:11; 若 15:14、15; 巴 3:38)，为邀请人同祂结盟，且收纳人入盟。

这启示的计划借内在彼此联系的动作和言语形成；以至天主在救援史里所兴办的工程，彰明并坚强了用言语所表明的道理及事物；而言语则宣讲工程，并阐明其中含有的奥迹。关于天主以及人类得教的深奥真理，在基督内照射出来，基督是全部启示的中介及满全。(启示 2号)

四、《礼仪宪章》

《礼仪宪章》(简称礼仪)在提到礼仪与教会奥迹时，同样重申礼仪是信友表达基督奥迹最隆重的方式：

借着礼仪，尤其在感恩庆典中，“履行我们得教的工程”，因此礼仪最足以使信友以生活表达基督的奥迹，和真教会的纯正本质，并昭示给他人。原来教会的本身就是属人的同时也是属神的，有形兼无形的，热切于行动，又潜心于默祷；存在于现世，却又是出世的。

不过，其属人的成分，应该导向并从属于神为的成分，

有形的导向无形的,行动导向默观,现世的是为了我们所追求的未来的城邑。所以,礼仪既能使教内的人,每日建设成以吾主为基础的圣殿,成为在圣神内的天主的住所,而达到基督圆满年龄的程度,奇妙地鼓励他们宣扬基督;礼仪又能把教会显示给教外的人,好像树立于各国之间的旗帜,将散居的天主儿女,齐集麾下,直到同属一栈一牧。

(礼仪2号)

第三节 梵二后的天主观

梵二以后有关天主的神学思想,颇为丰富,我们特别选择以下四种,作代表性的介绍:

一、教宗保禄六世

完成梵二的工作,人人有责,使梵二推行的革新能够实际影响我们的生活,这是大会重要的指标。教宗保禄六世最大的责任,就是领导教会实践梵二的革新精神和具体计划。

(一)《天主子民的信经》(1968年6月30日)

教宗保禄六世(Paul VI, 1963~1978任教宗)在信德年闭幕典礼中宣布了《天主子民的信经》:

所以我们信天主在永恒生子;我们信子,天主的圣言,在永恒受生;我们信圣神,是发自父及子的永恒之爱,而非受造的一位。因此在彼此永恒而相同的天主三位中,充满唯一天主的生命和真福,自有而非受造者所特有的尊敬和光荣。为此必须“在三位中钦崇唯一的天主,在天主唯一的性体中,钦崇天主的三位”。

我们信我主耶稣基督，祂是天主子。祂是永恒的圣言，在万世之前由父所生，与父同性体，万物是藉祂而造成的……我们信圣神，祂是主及赋予生命者，祂和父及子，同受钦崇，同享光荣。祂曾借先知们发言；祂是由基督在复活和升到父那里以后，派遣给我们的；祂光照、圣化、保护并管理教会，只要教会的成员不远离圣宠，祂便净化他们。祂的工作深入心灵深处，使人能适合回答基督的召唤：“你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样”（玛 5:48）²。

以上《天主子民信经》的表白，虽然不是定断的信理，但是教宗在革新信仰生活一年的结束，如此隆重地宣布，有他特殊代表性的意义。换言之，他运用教会最高训导权的地位，为信仰团体作综合性的声明，以为信仰团体主要教义。他如同耶稣所说的，好像一个家主，从他的宝库里，提出新的和旧的东西（玛 12:52）。

（二）《在新世界中传福音》劝谕（1975年2月8日）

教宗保禄六世论到宣讲福音的内容：

宣传福音主要是以简单及直接的方式，在圣神内向耶稣基督所启示的天主作证；证明天主在祂的圣子内爱世界；祂在降生的圣言内使万物生存，召叫它们进入永生。这样可能为很多人证实了的天主是他不知其名而崇拜，及由于感觉偶像的空虚而内心深处寻求的不知名的天主。如果能够这样证明造物主，为人不是一种无名及渺茫的能力，也是充分地宣传福音。祂是父亲：“……使我们得称为天主的子女，而且我们也真是如此”。如此，我们在天主内彼此是弟兄姊妹。（26号）

论到宣讲福音精神时重申：

没有圣神的行动，宣传福音是不可能的。天主圣神在

纳匝肋耶稣受洗时降在祂身上，同时圣父的声音——这是我可爱之子，我所喜悦的——外表显示出选择耶稣及派遣祂。“耶稣由圣神引领”，在祂开始传道以前，在旷野中经历决定性的战斗及极度的考验。祂“以圣神的能力”回到加里肋亚，开始在纳匝肋讲道，将依撒意亚的一段圣经引用在自己身上：“主的神在我身上”。

随后祂又宣布说：“这段圣经今天实现了”。祂向祂即将派遣出去的门徒们嘘气说：“你们领受圣神吧！”是圣神的安慰使教会滋长。圣神是教会的灵魂，是祂给信友们解释耶稣的教训，及耶稣服务的深远意义。而今天也如同教会开创时期一样，圣神在每位容许祂占有及领导的宣传福音者身上行动。圣神启示人自己不能发现的言语，同时圣神也准备听众的心灵开放及接受天主圣言及宣布的天国。

宣传福音的技术固然好，但是即便最进步的技术也不能代替圣神安祥的行动。宣传福音者最完备的准备如果没有圣神也不能发生效用。没有圣神，即便最动人的辩论术对于人心灵也是无能为力。没有祂，以社会学及心理学为基础，最发展的计划也很快地无用武之地。

现在我们在教会内生活在一个圣神特宠的时代。不拘在什么地方，人们都在设法更清楚地认识祂，正如圣经中所启示的。人们感觉在祂的启示之下十分幸运。他们聚集在祂的四周，需要让祂领导。如果说圣神在教会全部生活中，有特出的地位，那么祂是在宣传福音的任务上最活跃。宣传福音工作在五旬节早晨隆重地在圣神启示之下开幕，并不是偶然的。

(75号)

从以上的文件中，可以充分显示教宗保禄六世继续发挥梵二的天主观，也就是在救恩历史中的天主奥迹³。

二、教宗若望保禄二世

教宗若望保禄二世(John Paul II, 1978~ 任教宗)在他的通谕及许多道理中,不断地述说天主的奥迹。他继承梵二的精神,努力推动教会的革新,他以中央牧人的身份,向今日生活多元化的人类宣讲福音。

(一)《人类救主》通谕(1979年3月4日)

这是教宗若望保禄二世思想的基本蓝图,他在《人类救主》通谕的7~12号中,论及救赎的奥迹,是以耶稣基督为中心:

当我们从大公会议的训导,重新反省此了不起的文件时,我们连一刻也不忘耶稣基督,生活天主之子,成了我们与天父的和好。是祂,也是祂一人,满足了父的永恒的爱。那父性自起初就表达在创造世界,给予人创造的一切富裕并使人成为“稍逊于天主”、在人“照天主的肖像和模样”被造之中。祂,且唯有祂满足了天主的父性,和人以废除第一次盟约,以及天主以后“多次与人订立盟约”,而所舍弃的爱。

世界的救赎——造物因而更新的这爱的惊人奥迹——是,从根本上,在一个人心中——长子(基督)的心中的正义的圆满,为使它能成为许多人心中的公义,他们自永恒被注定在长子内成为天主的子女,并被召获得恩宠和爱。借着在加尔瓦略山,耶稣基督——一个人,童贞玛利亚之子,被认为是纳匝肋若瑟之子——“离开”世界的十字架,也是天主永恒父性的清新表示,天主在基督内再与人类,与每一个人接近,给予他至圣的“真理之神”。

这个在救赎奥迹上烙上不灭印记的天父的启示和圣神的流露,说明基督的十字架和死亡的意义。创世的天主被启示为救赎的天主,“忠于自己的”天主,并且如祂的创

世之日所启示的，忠于爱人和爱世界的天主。

凡含有正义的事，祂不会放弃对它的爱，因此“为了我们（天主）使祂（圣子）不认识罪的成了罪”。假如祂没有罪的却“成了罪”，为的是启示比整个创造还大的爱，这个爱就是祂自己，因为“天主是爱”。

况且，爱比罪、比弱点、比“受造的空虚”更大；它比死亡更强；它是常准备起身而宽恕，常愿起立而迎接浪子，常追求“天主子女的显扬”，他们被召到光荣中，就是受到显扬。此爱的启示也被描写成仁慈，而在人的历史，这种和仁慈的启示取了形体的名字：就是耶稣基督。（9号）

教宗灵活运用圣经的话语，和历史中救恩神学补偿论的一些概念，来表达他对天主圣三的基本认知和解说。强调耶稣基督的爱和仁慈，是人类历史的转折点和重大转机。

（二）《论现时代的教理讲授》劝谕（1979年10月16日）

教理讲授一向是教会首要的任务之一，而在基督复活后、升天前，耶稣给宗徒们的一项最后嘱托，就是往普天下去传播福音。教宗强调耶稣基督是我们唯一的师傅：

世界主教会议第四届大会多次强调，所有真正的教理讲授应以基督为中心。我们在此不妨陈述“以基督为中心”的两个意义，这两个意义彼此不冲突，也不排除，而是彼此互补的。

我们首先要说，在教理讲授中心，我们找到一个位格，即纳匝肋耶稣的位格，祂是“天父的唯一子，充满圣宠和真理”，祂为我们受苦而死，与我们永久生活。祂是“道路、真理及生命”，而教友生活在于“追随基督”。

教理讲授的首要目标，正如圣保禄及现代神学所惯用的词汇，乃是“基督的奥秘”。讲授教理，乃是引领人在各个幅度追究这奥秘：“使他们明白……天主内在的奥

秘。……能同众圣徒领略基督的爱是多么宽、广、高、深，并知道基督的爱是远超过人所能知道的……并充满天上的一切富裕”。这也是在基督的位格中，揭露天主在祂内所完成的一切永久计划。也是设法了解基督的行动及语言的意义，及祂所行的奇事，因为它们一方面隐蔽，一方面揭示祂的奥秘。在这种意义之下，教理讲授的决定性目标，乃是不只使人与耶稣基督接触，而且也与祂相通和亲密交往，只有祂能引导人在圣神内爱圣父，并使我们分享圣三生活。

(5号)

(三)《富于仁慈的天主》通谕(1980年11月30日)

教宗在描写他的思想基本蓝图之后，继续发挥天主仁慈的面目：

虽然“天主住在不可接近的光明中”，祂借着整个宇宙对人说话：“自从天主创世以来，祂那看不见的美善，即祂永远的大能和祂为神的本性，都可凭祂所造的万物，被辨认审察出来”。这种用人的理智，借着有形世界里的生物作媒介，得到有关天主间接而不完整的知识，远非以“面见天主”圆满的境界可比。

圣若望写道：“没有人见过天主”，这是为强调“只有那在父怀里的独生子，才把父启示给我们”。这种“启示”乃是有关天主性体的最深奥秘的启示——一体而又三位，被“不可接近的光”所围绕着。

可是，由于基督的启示，我们特别在天主对人的爱中认识祂：即在祂的广爱世人中认识祂。也就是在这里，祂的无形的性体，在一种特殊的情形下，变成可见的了，其可见的程度远远地超过了借着其它一切受造物所显示出来的天主性体：天主性体是在基督身上，借着基督，借着基督的行动和言语，最后借着十字架上的死亡及复活，变成

可见的了。

(2号第一段)

(四)《人的工作》通谕(1981年9月14日)

在以上的通谕背景中,本通谕专门讨论人的工作,教宗为纪念“新事”九十周年(1891~1981),特别说明在历史的现阶段中劳资之间的冲突、工人的权利和工人灵修的因素:

人因工作而参与造物主天主自己的行动的真理,耶稣基督特别予以宣扬——在纳匝肋,许多最初的听众对耶稣“惊讶地说:祂这一切是从哪里来的呢?所赐给祂的是什么样的智慧?……祂不是那个木匠吗?”,因为耶稣不但宣讲而且用行动表达祂的“福音”,即托付给祂的永恒智慧的话。

因此,那也是“工作的福音”,因为祂所宣讲的就是祂自己,一个工人,一个像纳匝肋若瑟一样的木匠。假如我们在祂的言语中找不到工作的特别命令——反而是在有一次祂禁止别人太忧虑工作和生活——可是基督自己的生活就是最好的宣讲:祂属于“工人界”,祂尊敬人的工作。

可以说祂以爱来看人的工作和各种不同的工作,在每一种形态的工作上,祂看到人相似造物主,及父的天主的特殊面目。不是祂说:“我父是园丁”吗?不是祂多次在祂的训导中,提到在旧约《创世纪》里已说过的有关工作的基本真理吗?

(26号)

(五)《家庭团体》劝谕(1981年11月22日)

1980年世界主教代表会议,是教会深切关心家庭的标记。而《家庭团体》劝谕,是该次会议的资料及整理。首先论到今日家庭的光明面和阴影面,第二部分指出天主对婚姻及家庭的计划:

天主依照祂自己的肖像造了人:“借着爱”而使人存

在,同时“为了爱”而召叫人。

天主是爱,而在祂内过着一种位际相爱共融的奥迹。依祂自己的肖像造了人类,并继续使之生存时,天主在男人和女人的人性里铭刻了爱和共融的圣召,也赋予他们能力和责任。因此,爱是每一个人基本的和天赋的圣召。

(11号)

(六)《主及赋予生命者—圣神》通谕(1986年5月18日)

《人类救主》是以基督为中心,《富于仁慈》是以天父为中心,本通谕则是以圣神为中心,发挥他的天主观:

事实确是如此,我先前发表的《人类救主》及《富于仁慈的天主》两个通谕,其动机与灵感来自这段劝告:“我们的得救大事因子而完成,而父派遣子来世上,为的是世界藉着祂而获救”,以及“一切唇舌明认耶稣基督是主,以光荣天主大父”。从这劝告而来,现在再论及圣神的通谕。圣神发自父及子,与父及子同受钦崇和赞美:祂是天主第三位,是基督徒信仰的中心,是教会革新的泉源及动力。这通谕是拟自大公会议成果的核心,因为借着大公会议,由于讨论教会本身,及教会在世界的训导文献,推动我们借着福音、教父们及礼仪,更深入领悟天主圣三奥秘,经由基督在圣神内,归向圣父。(2号第三段)

(七)《论救主之母》通谕(1987年3月25日)

救主之母在救恩计划中有其确切的地位,教宗也基于此一体认,反省圣母在基督奥迹中的角色:

“愿我们的主耶稣基督的天主和父受赞美,祂在天上,在基督内,以各种属神的祝福,祝福了我们”(弗1:3)。《厄弗所书》中的这几句话,启示天主父的永恒计划,祂在基督内救赎人的计划。这是普世的计划,有关所有依天主的肖

像和模样造成的男人和女人(创 1:26)。

有如大家都包括在天主“于起初”的创造工程中,大家也自永恒就包括在天主的救恩计划中。此救恩在“时期一满”,在基督最后来临时,要完全被启示。事实上,天主祂是“我主耶稣基督之父”——这是同一书信中的第一句——“在创世之前,在基督内已拣选了我们,为使我们在祂面前,成为圣洁无瑕的。祂又由于爱,按照自己旨意的决定,预定了我们藉着耶稣基督获得义子的名份而归于祂,为颂扬祂恩宠的光荣,这恩宠是祂在自己的爱子内赐予我们的;我们就是全凭天主丰厚的恩宠,在祂爱子内,藉祂爱子的血,获得了救赎和罪过的赦免。”(弗 1:4~7)

(7号第一段)

(八)《论社会事务关怀》通谕(1987年12月30日)

本通谕虽并不特别阐释天主观的因素,但事实上却处处存有教宗所论释的天主观。他在通谕结论的祝福词中说:

在至圣天主圣三的面前,我将本篇通谕,托付给圣母玛利亚,我愿邀请所有的弟兄姊妹,主动关怀投入促进真正民族发展的伟大事业中。 (49号第四段)

三、新的面目

基督宗教的神学,在教会的历史中,是从欧洲开始发展。自从十九世纪以来,充满活力与热忱的传教运动,使得基督宗教在世界各地广传。亚洲、非洲和拉丁美洲的地方教会依次成长。他们逐渐体认到神学本地化的重要,重新运用自己本地的神观,和启示中上帝的面目比较对照。本书中曾不断提供中国教会有关天主圣三的体认与反省,故在此不另专论。只是介绍非洲、拉丁美洲和亚洲有关天主观的特色:

(一)非 洲

综合非洲不同种类的神观：上帝是唯一的、最高全能的、起初就有的、永存不亡的、不可测量的；祂是伟大的至一、伟大的精神、充满生命者、存有的泉源；祂是创造者、管理生命者、决定万物的力量；祂是我们的主、祖先的祖先、非洲的天主……

大抵而言，天主完全临在生命奥迹中，是人类生活团体中最高慈爱的力量和精神。在今日非洲不同种族的地方教会中，部分学者正运用如此的神观翻译圣经⁴。

(二)黑 人

黑人的天主观，有其痛苦的内涵，满布被奴役压迫的惨痛体验。他们心目中的上帝，是属于社会边缘人的天主，更是支持社会边缘人的上帝！祂参与了黑人们每一阶段的痛苦历程，也渴望他们早日脱离苦海，为平等美好的明日继续奋斗！肯定黑色是美好的，是天主所创造的，祂是一切黑人最大的后盾⁵！

(三)拉丁美洲

从拉丁美洲数百年来历史发展而言，原始民族、列强殖民地、独立自主建国各个阶段，基督宗教一直在宗教文化上享有特殊地位。教会与政府之间的关系极为密切，是一个深受基督宗教信仰影响的大社会。然而事实上，在拉丁美洲的社会中，一般而言，贫富之间的悬殊，社会的不公不义，却是特别的显著。

因此在这样的背景上，拉丁美洲对天主面目的体认，是从事实出发，他们认为：天主是站在贫穷人身边的天主，是以穷人为优先的天主，是解除罪恶、解除种种窒息人性障碍的天主。拉丁美洲的神学，直称耶稣基督为解放者，是充满希望的天主，更是以耶稣基督为中心的天主。因为唯有藉着祂的死亡和复

活,然后人类才可以从罪及罪的后果中,完全获得拯救。所以唯有依靠耶稣基督,才能使人从死亡中得到生命,将不义化为正义,从非人成为真正的人。耶稣基督藉着圣神,将我们带到天父和世人面前,使我们与天父和好,也与世人相交往来⁶。

(四) 亚洲

亚洲地区对天地万物主宰的体认,丰富多元而又悠久。限于篇幅,我们仅就印度,作一概略性的说明:

印度是历史悠久的国家,印度河流域的文化,据考古学家的考证,已有五千年以上。印度的地理环境,似乎是宗教信仰易于产生和普遍流传的重要因素之一。在世界历史中,我们还很难找到另一个国家像印度一样,如此长期孕育在宗教影响力量之下。当然现代的印度,如同许多历史悠久的国家,也在改变中,但是早期吠陀的宗教,他们相信在多神中,有一位最高的真福。由于他们崇拜自然,又称为自然神。趋向一神教,甚至是一元论者,也含有宇宙一体的观念。虽然神的名字很多,但神却是唯一的。

到了印度教时期,他们进而归纳宇宙的力量为:创造(sat)生命、参与(cat)生命和保护(ananda)生命三类,各有一神掌管主宰。要以神为人格神,为活生生的救世主,要相信祂的恩怨。……从以上的叙述中,我们发现印度宗教主要的特色:一方面是绝对超越的;但另一方面,神也是助人解脱远离幻象世界的。大抵而言,印度的神观,与耶稣基督降生为人的神观,在某些层面是不易配合的⁷。事实上,近代的印度人,一般而言,对耶稣的生平言行,颇有好感,例如印度的圣雄甘地先生,就是其中的代表人物。

四、妇 女

世界各地重男轻女的观念,如同人类的历史一般古老。譬如印度早期吠陀神学的性质,完全偏重阳性,而阴性的神却属于附属地位。中国、以色列亦不例外。旧约中的十诫,将妻子当作男人的产业,与房产、田地、仆人、婢女、牛驴同列。虽然在以色列的文学中,有德波辣、雅厄耳、阿塔里雅、胡耳达、友弟德及艾斯德耳等杰出的妇女领袖,甚至在“箴言”八章 22~31 节中认为:女人是天主智慧的肖像,但仍掩不住重男轻女的思想观念。

新约时代藉着耶稣基督的福音传播,女性的地位有了基本上的转变。在福音记载中,充分显示耶稣对妇女的重视,妇女们首先报告了耶稣复活的喜讯,更具有特殊的意义。但历史的演变,教会也如同人类的大社会,以男性为主。虽然在教父、中古时代也曾有以母性、妇女的角度来探讨天主奥迹的,但是一般教会的主流思想,至今仍未完全接受来自妇女角度的思想。

随着时代的进步,妇女求知的欲望日益提高,在研究圣经、神学、哲学、人文科学和自然科学的各界,杰出的妇女比比皆是。因此在今日教会的大团体中,妇女的发言愈来愈强,也愈来愈有影响力。她们在研究圣经时,必然注意到有关妇女的记载,而且从妇女的角度,再次研究圣经中的中心主题,她们自然强调妇女在释经方面的贡献和调整。

因着她们的努力研究,使我们更容易觉察到,过去教会团体重男轻女的思想应用。强调天主是父,耶稣是男人,导致整个天主观是阳性的。结果以父、子为主要的思想范畴。如今借着妇女神学家的努力,也有男性神学家(譬如:鲍夫)⁸,将天主的面目,扩大范畴使其多元化、多样化:有父、子、圣神传统的范畴,也有母、女、圣神的新体认……也有互相通流的天主,如

阴阳神学的尝试,我们将在第五篇中做一比较开放的阐释。

研究反省题

1. 二十世纪圣经学复兴,学者利用批判学、考古进步的新方法,对圣经中的天主观作了更贴切的体认和阐明。试问,这对梵一天主观,提出何种挑战和反省的余地?
2. 二十世纪中发生了两次世界大战,烽火连天伏尸千万。在如此惨烈的经验中,不少的人丧失了对天主的信心,认为如果有天主存在,绝不可能让如此惨绝人寰的事实发生;但是也有另一些人,却更肯定自己对天主的信仰。试问我们该用何种天主观,来整合这两种对立的反应?
3. 一个信仰团体具有什么教会观,往往多少也会影响到人的天主观,譬如教会是金字塔模式,那天主自然就高高在上。梵二采取了一个崭新的抉择,愿意教会如同耶稣所说:要做世界的盐和光,和社会群众紧密地结合在一起。试问,这样的抉择如何影响了教会的天主观?
4. 梵二的文献:四部宪章、九项法令、三篇宣言,给人的印象是开放、进步、民主。请问,在这里涵盖什么样的天主观?
5. 回顾历史,教会的天主观确实深受犹太人和西方人的影响。在今日的世界,许多地方教会开始起步,以他们的文化思想体验来反省上帝的奥迹。如果在两种背景中的天主观有所冲突,那该如何整合?
6. 基督宗教的思想家,常常是男性的,所以天主观也比较倾向阳性的、刚性的神学思维。如果今后女性神学家积极、大量参与神学研究的行列,你想基督信仰中的天主观、上帝的面目,会成为什么样的面目?

注 解

- 1 中国台湾主教团秘书处编译,《梵蒂冈第二届大公会议文献》(天主教上海教区光启社,2001),2~3页。本书所用梵二文献译文均采自该书,请自行查阅对照。
- 2 参阅:中国台湾主教团教义委员会,《天主教的信仰》(台北:上智,1982),253~262页。
- 3 《在新世界中传福音》(台南:闻道)。下面所提到的文件如:《人类救主》、《论现时代的教理讲授》、《富于仁慈的天主》、《人的工作》、《家庭团体》、《主及赋予生命者——圣神》、《论救主之母》等,均为中国台湾主教团秘书处出版。
- 4 参阅:Karl Müller, Theo Sundermeier (Eds.), *Lexikon Missionstheologischer Begriffe* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987), pp. 7~16。
- 5 同上,437~443页。本处所指黑人是以肤色为主,包含世界各地黑人。
- 6 同上,247~260页。
- 7 同上,152~164页。
- 8 参阅:Leonardo Boff, *The Maternal Face of God* (San Francisco: Harper & Row, 1987)。

第五篇

系统说明

天主圣三的奥迹,在有些人的体验中,是相当鲜活具体的,祂似乎充满了一切。但不可讳言的,在某些人的感受上,天主圣三的奥迹却是抽象的、深奥的和不可言喻的,正如老子所云:“玄之又玄,众妙之门”。事实上,天主圣三的奥迹是基督宗教信仰的中心,是救恩的泉源,是永生的圆满!所以我们锲而不舍地从旧约、新约和教会信理历史中的天主观,去寻求了解,深入探索。目的就是帮助读者,对天主圣三信仰的内涵,作进一步的理解,并且能引起信仰生活深一层的共鸣和体现。

本篇是作者意图对教会已定断之圣三奥迹信理,作一系统的解释。故我们必首先假定某些条件:

- 我们假定“从人到天”的思想途径(人地天合一),因为人是天主的肖像,而大自然是天主创造的痕迹,因此我们先从人的体验方面来探讨,然后再由大自然方面加以补充说明。《神学中的人学》一书可帮助读者了解“从人到天”的思想途径。
- 我们从救恩的天主圣三,诸如天主创造天地、亚巴郎蒙召、梅瑟出谷、达味建国……耶稣诞生……复活升天、五旬节圣神降临的历史事实中,循序渐进地走向天主(内在)奥迹的真相。
- 我们应该注意:无论用何种理论,最重要的是面对今日人生及信仰生活的实况,去体验天主圣三的奥迹。换句话说,人会在自我的生活中,体验天主圣三的奥迹。综合而言,我们的今日人生及信仰生活,就是神学反省的主要氛围,我们希望在系统说明中的上帝,也能面对、答复现代许多人无神论的困惑和疑难¹。
- 本书一如《神学中的人学》书中,针对人的主题所提出三个问题:人,你从何处来?人,你是谁?人,你是什么?

现在我们亦复如此,也以三个问题来描述天主圣三的奥迹:

天主,祢如何行动?

天主,祢是谁?

天主,祢是什么?

注 解

- 1 参阅: Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad Publishing Company, 1984), 特别注意 315~316 页。

第一章 天主，祢如何行动？

天主做了些什么？传统性的答复是天主先创造，然后才有救恩史的工程。如同先有舞台的建立，然后戏剧随之演出。这就是一般所称的第一种观念，创造是首要的行动。但自从十九世纪以来，有的学者特别强调救恩历史的概念，把创造行动视为次要的，附属的记载。主要的记载是从亚巴郎的蒙召和出谷开始，这就是与前者不同的第二种概念，解救以色列才是主要的行动¹。直到最近，不少学者对第一和第二种观念，认为有补充的余地，主张要用整体性的观念，来看天主的创造和救恩的行动²。我们在以下的论释过程中，将以三个步骤来叙述，天主做了什么？

第一节 天主圣三行动的意向(意图)程序

天主圣三完全是与众不同的，祂是绝对的真善美，祂是永远生活的。由于圣三外在行动的样式，和内在生活是一致的。如此我们绝对不可以把天主的行动，按照人时空的限制，设定先后程序。但是我们在此特别强调“意向程序”，是从圣三本身的奥迹为出发点，以人的有限信仰思考，采用类比的说法，来设想祂做了什么？严格而论，本章所论及的意向程序、实现程序、三个行动幅度是密不可分的，但是为了说明清楚，所以先谈意

向程序(order of intention)。天主圣三行动的意向程序,具有下列五个因素:

一、天主圣三绝对自由爱的计划

在基督宗教信仰中,最基本的、不可测量的、不可理解的,我们只能怀着朝拜的、感恩的心情去接受的,就是上帝的爱。由天父藉着圣子(圣言)在圣神内,完全自由的决定,“向外”给予,让普世人类参与祂爱的合一计划。正如《若望一书》4:8所言:“天主(父)是爱”。这启示在圣神的光照下,正是教会信友生活、灵修最大的泉源和动力,也是世人接受基督宗教信仰的最佳媒介。

二、以耶稣基督为中心

天主圣三爱的计划,是以降生为人的圣言,耶稣基督为中心。天父要向受造物自我给予,就派遣了祂的独生子进入其中。只有耶稣基督,是这爱的给予的媒介与表达者,耶稣基督才是万物的模范因(exemplary cause)。《哥罗森书》1:15~20节写得最为传神,基督就是万有的根源与终向:

祂是不可见的天主的肖像,是一切受造物的首生者。因为在天上和在地上的一切,可见的与不可见的,或是上座者或是宰制者,或是率领者,或是掌权者,都是在祂内受造的:一切都是藉着祂,并且是为了祂而受造的。

祂在万有之先就有,万有都是赖祂而存在;祂又是身体——教会的头:祂是元始,是死者中的首生者,为使祂在万有之上独占首位。因为天主乐意叫整个的圆满居在祂内,并藉着祂使万有,无论是地上的,是天上的,都与自己重归于好,因着祂十字架的血立定了和平。

三、以圣神为天主圣三爱的计划的动力

起初天主造了天地,大地还是混沌空虚,天主的神在水面上运行。天主的神——天主圣神——是创造行动的氛围,弥漫大地的浩然正气;更好说是人内在的爱、温暖、力量、关怀、合一;……而且是宇宙中活生生的力量,是人与人共融合一的集中力。圣神更是教会有力的完成者,教会由于圣神的临在和活动,充满了活力和天主的德能。圣神创造、赋予生气、领导并完成教会,教会由祂得到起源、存在和支持,综合而言,天主圣神是天主圣三爱的计划的动力和氛围。

四、天主圣三爱的计划中的程序

父的本性是爱,最高度“存有”的本身,就是爱,在爱的计划中,内涵丰盈而博大。我们采用拟人的说法,描绘其中因素之间的程序。具体而言,天主愿借着爱,使天下万物在基督内合而为一,这是第一程序。此处所谓的“第一”,不是强调时间上的首位,而是生命上的意义,为了达到合一之爱。紧接着,有了人的到来,我们称之为第二程序。基于人类的诞生,因此也相继有其它受造物的存在……在各个不同层面上的受造物,按如此的程序,继往开来,循序渐进。

五、末世圆满

从天主来看,创造者的目的,就是绝对爱的给予的圆满实现;从受造物来看,受造物的目的便是分享这绝对爱的圆满实现。创造行动本身的近程目标,是使受造物存在;中程目标便是保存受造物,及人类历史的过程;至于远程目标,就是新天新

地。这新天新地,虽然在行动程序上,放在最后,但是在意向程序来看,却是放在一切其它的前面。换句话说,就是首要的因素。新天新地来临的时刻,那就是末世圆满最高境界的实现。这是我们共同努力、期盼的一天,上帝既然许诺,祂必实现许诺。

第二节 天主圣三行动的实现程序

在说明意向程序之后,接下来描绘天主如何实现祂的爱的计划,这就是所谓的行动实现程序(order of realization)。天主在时空中行动,祂参与受造物在各个幅度上的历史过程,而且有祂的目标,我们以四点作较为详细的说明:

一、时空框架

时间在不同存有物演变的过程中,均有它独有的特质,愈靠近生命精神,尤其是爱,愈是集合的、凝聚的。换句话说,时间愈在物质平面,愈是缺少中心主力;愈到精神层面,愈有整体崭新的面貌呈现。也唯有在爱的行动中,存有物方能真正明显地超越时空的先后大小领域,走进绝对永恒的现在。空间与时间有不可分的关联。从时间而言,天主圣三的行动起自天地万物的创造,经天人交往的历史,终于天国圆满的实现;从空间来说,神的世界在穹苍之上,天人交往的特定领域,新天新地的境界。在在说明时空的重要。天主爱的行动,虽然超越时空,但祂却在时空中与天地万物同在。

二、积极参与

宇宙渐渐地形成,是因为天主圣三的主动参与,祂是“绝对第一因”。参与的意义是无限绝对的上帝,运用各种不同的深度,临在天下万物的每一个进化过程。祂在虚空中创造一个原始的潜能。祂以普通的参与,支持着整个救恩计划的进行。祂以进化的参与,来设置植物、动物的到来。祂以特殊的参与,建立一个位际关系,就是人类的诞生。祂以救恩的参与,运用多种不同的方式推动人类救恩的历史。最后全能的真神,利用末世的参与,圆满地显现,为世界人类带来新天新地。

三、关系平衡

在关系界中,有物质幅度关系、生物幅度关系、精神幅度关系、大我幅度关系、超越幅度关系等等。人是由这先存的幅度关系的某一部分凝聚而成。藉着三位一体的上帝所建立的爱的关系的临在,使这自始至终,彼此互属的幅度关系,从内在的根源中渐次展现。事实上,最深的内在根源关系,就是超越幅度,也就是三一真神,父、子、圣神,以无限的爱与人所建立的密切关系。这五种幅度彼此互相沟通、影响、交融、同化。每一个幅度,必有参与其它幅度的行动,每一个幅度都有把自己所含的意义,表达在另一个幅度上的需要。它们完全是整体的、不可分的,更是五者相互平衡的。

四、全福境界

人与其行动之对象的关系越强,则其自身的存在感也就越强;真正的全福能使人生的意义,得以圆满的实现。唯有那使

人的关系得以圆满的境界,才能是人的全福。真正的全福不一定要求客观世界,或神本身的改变。只要人改变,也许已是改变了人与大自然宇宙、人与人,甚至人与神之间的关系了³。这是三一真神,在人类历史中最后的目标,虽然在意向程序是第一优先。正如《格林多前书》15:28 所言:

万物都屈伏祂以后,子自己也要屈伏于那使万物屈服于自己的父,好叫天主成为万物之中的万有。

《默示录》21:1~7 更具体地描绘全福境界的完美:

随后,我看见一个新天新地,因为先前的天与先前的地已不见了,海也没有了。我看见那新耶路撒冷圣城,从天上由天主那里降下,就如一位装饰好迎接自己丈夫的新娘。我听见由宝座那里有一巨大声音说:“这就是天主与人同在的帐幕,祂要同他们住在一起;他们要作祂的人民,祂亲自要‘与他们同在’,作他们的天主;祂要拭去他们眼上的一切泪痕,以后再没有死亡,再也没有悲伤、没有哀号、没有苦楚,因为先前的都已过去了。”

那位坐在宝座上的说:“看,我已更新了一切。”又说:“你写下来!因为这些话都是可信而真实的。”祂又给我说:“已经完成了!我是阿耳法和敖默加,元始和终末,我要把生命的水白白地赐给口渴的人喝。胜利者必要承受这些福份:我要作他的天主,他要作我的儿子。”

此外,《默示录》22:1~5 也有类似永远福乐的记载。

第三节 天主圣三行动的三个幅度

在说明天主圣三行动的意向程序、行动程序之后,我们发现天主圣三爱的行动中,亦有三个不同的幅度存在。换句话说,我们绝对不可以,也不能够将时空中的天主圣三奥迹,爱的

行动混合而谈,一概而论。我们以三个思想来说明这三个不同的幅度:

一、不可分的三个幅度

依据圣经与教会的训导,天主圣三在向外行动时,是以一体行动的。简言之,就是一个爱的行动!整体性的、彼此不分离的,但却各按其位格的特色来行动,所以万物皆留有圣三的痕迹。在神学历史中,曾经对此问题有过不少的解释方法,我们只能运用有限类比的说法,来说明此绝对的爱的奥迹。基于此一需要,我们划分三个幅度,以便比较详细地解释天主行动的真相。

二、有区别的三个幅度

(一)在上帝奥迹中的两个“生发”

第一个生发的是:父生子

第二个生发就是:父藉子发圣神

这两个生发就是所谓的内在的天主圣三(immanent Trinity),也是以下要描写的两个差遣,以及天主在宇宙行动中的核心奥迹。

(二)在自由爱之决定中的两个差遣

我们怀着朝拜的心情,从天主的救恩史中的两个差遣为出发点,来认识天主的生活行动。借着两个差遣,天主绝对的爱的奥迹出现在受造物中。换句话说,永恒今在的天主圣三,因着这爱的决定,让受造物分享、参与祂最深、内在、神圣爱的生命。从受造物而言,我们称之为两个差遣,亦即天主圣言第二位来到人间,降生为人,圣神随之降临。综合而言,两个“生发”

是天主圣三爱的奥迹本身,两个“差遣”本质上与“生发”为同一个奥迹,但应加上天主圣三有关救恩计划之自由爱的决定。此自由爱的决定是我们朝拜、赞颂、感谢、永远惊讶不完的对象。

(三)在时空中的行动

如果要解释救恩历史,必然要牵涉到时空的概念和内涵,事实上,圣神具体地在人的每个生活时空中行动。是祂,在人类的历史中,展现出不断的光照、感动、劝勉、启发的幅度;也是纳匝肋人耶稣,展现出除了罪以外,和我们一样生活作息的幅度;更是父、子、圣神在具体信仰团体中,展现出不断临在的幅度。总而言之,虽然是三个有区别的幅度,但绝非分裂的、孤立的。基于以上的解说,我们接着要探讨天主是否会变的问题。

三、天主是否会变

(一)类比的重要性

天主圣三的奥迹,深奥而不可言喻,唯有应用“类比法”,才是比较恰当的方法。我们已在第一篇绪论中,详加说明,请读者前后参照。

(二)天主绝不会变

变化是人以及其它一切事物的基本特性,因此它一直是学者努力了解的主题,变化和存有之间的关系便成了主要的论点。变化是由已经成功的“实现”,及尚未实现的“潜能”所组成的。变化有内在原因,也有外在原因,当然也有变化的目的存在,还有不同的变化形成。如果深入研讨,世界上必须有一个绝对不变、超越一切变化的最后基础。亚里斯多德称它为“不动的主动者”(unmoved mover)。多玛斯更进一步找到独立自存的存有(上帝)的概念,它即是变化的最初起点,又是变化

的最终目的⁴。从以上的基础中,我们认为:

1. 天主绝不可能时有时无,祂昔在今在永在,绝不如受造物是从虚无中创造的。
2. 上帝的本体至高无上,绝不会改变,正如雅各伯所说:
一切美好的赠与,一切完全的恩赐,都是从上,从光明之父降下来的,在祂内没有变化或转动的阴影。(雅 1:17)
3. 天主是最单纯的,所谓“单纯”,乃不从部分合成之谓。如同以上所言,任何变化,都有预先意含着变化的潜能。天主是纯实现的,没有任何潜能,所以祂是永不改变的。祂绝不像受造物,是从某一种的潜能,慢慢实现自己的存有,也就是一般所称的进化变。
4. 天主是万有的,祂是一切万物之源,一切都是从祂而来的。所以祂绝不像受造物,因为缺乏某些而有了变化,亦即俗称的附体变。

(三)天主也会变

1. 天主在祂绝对自由的救恩计划中,因为祂是心甘情愿的,完全自由的,所以我们说天主也会变。诸如耶稣降生为人,圣神降临就是最好的例证。
2. 在第三个时空幅度中,才有所谓丰富的行动,我们应该特别留意。绝不可将上帝,放置在受造物有限的时空框架内,天主仿佛也受到时空的限制,那就差之毫厘,失之千里了。换句话说,在描写宇宙行动的变化中,不仅要注意时空的意义与内涵,也要兼顾第一和第二个幅度。唯有如此方能兼顾周全,准确地表达天主的真相⁵。

研究反省题

1. 人在行动之前,按正常情况,往往先定好目标,然后按

目的计划,付诸行动。我们如何按人的行动模式,应用在天主行动的幅度上?

2. 人在计划中,往往将最后的目标,放在第一优先,那么在天主爱的计划里,最大的目标是什么?
3. 为什么行动的程序和意向的程序,好像是顺序倒置的,是否在我们人生具体的生活中,也是如此?
4. 我们如何应用参与的概念,来说明天主救恩过程中的行动内涵?
5. 有人主张天主内在的三位,“是”救恩历史中的三位,如果太强调“是”关系,那意味着上帝必然来到历史中。另一方面,若根本不强调“是”关系,那就将天主内在奥迹和救恩历史中的天主,划分成毫无关系的两面。我们如何应用神学上的解说,去阐明“是”的真谛?
6. 绝对的天主,如何实实在在参与受造物的变化过程,天主本身是否也跟着改变?

注 解

- 1 譬如 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, I-II (London: SCM Press, 1977)。
- 2 譬如 Claus Westermann, *Creation* (Philadelphia: Fortress Press, 1974)。
- 3 温保禄讲述,李秀华笔录,《救恩论入门》(台北:光启,1985), 41~71页。
- 4 参阅:布鲁格编著,项退结编译,《西洋哲学辞典》(台北:华香园,1988二版),78~79页“Becoming 变化、变动”。
- 5 参阅:谷寒松,《神学中的人学》(台北:光启,1990再版),第二篇第二章之综合图,139页。

第二章 天主，祢是谁？

在人类的历史中，天主愿意向人揭示祂自己是谁，在这漫长的启示过程中，天主永远走在人前，引导人进入祂无限奥迹的堂奥中，慢慢地揭开自己神秘的面纱，展露祂的面容。首先天主向亚巴郎启示自己是唯一无二的神，与人往来宛如朋友，建立你—我之间爱的关系。时期一满，祂就派遣了自己的儿子到世界上来，天主子耶稣基督以其整个生活给人显示出天主是父、是爱。门徒们在对耶稣逾越奥迹和圣神降临的体验交织中，恍然顿悟我们所信仰的唯一天主，是一个爱的奥迹，在同一奥迹内，父、子、圣神三位是一体；也就是说，绝对无限爱的奥迹，是“一”而又“三”的天主。我们得承认有限的人无法完全洞悉圣三内在的奥迹，但正因着这奥秘是如此美善醉人，深深地吸引着我们不得不往深处继续追寻。

在本章里，我们尝试以中国“阴、阳、合”的范畴图像，类比地描写天主圣三内在的奥迹。这是儒道佛三家所提供丰富宗教哲学传统中可以发挥许多不同解释中的一个。本章也阐述三和一的奥义，最后讨论圣三的位格。

第一节 阳—阴—合(父—子—圣神)

〔图廿九〕太极图



在中国的文化思想里,有一个极为生动传神的图像——阴阳太极图¹。整个太极以圆形表示,是一个整体,圆常表示无始无终,周行不息。圆中又分黑、白两部分,白色代表阳,黑色代表阴,但非绝对的,因白中带有黑点,黑中也含白点,表示阳中有阴,阴中有阳。阴阳两半是以一起伏的曲线结合在一起,阴阳相交极富动感和交流感。

我们所信仰的绝对无限爱的奥迹——“一”而“三”的天主,在这无限的奥秘内,有着对立的张力与合一的和谐²,即父——爱的给予者,是无根源的根源,父生子,父把一切(除了父性外)全部都给予子³。子——爱的接受者,是有根源的根源,子由父而来,也要回到父那里去。在父子互爱的交流激荡中,在给予和接受的关系中,蕴含着合一的动力,趋于完全的共融——圣神。圣神是合一的生命力,使相爱的双方结合成为“我们”的一体,但又各能保持独特的自我,彼此渗透交融,又不消失自我。在人类生活中的爱之奥秘就在此:超越自我,成全对方,共同创造新的生命。

现在,我们也许可以这样类比地说:太极的整体就是无始无终、永远现在的唯一天主。“阳”象征父,即爱的给予者,代表阳刚之爱,但在阳刚中也包含阴柔,即在爱的给予中也有接受的一面。“阴”象征子,即爱的接受者,代表阴柔之爱,然在阴柔中也含阳刚,即在爱的接受中有给予。因为爱与被爱、给予与接受原是一个奥秘的两面,是一个互动的生命,没有阳也就没有阴,没有阴也就没有阳。阴阳是相生相成的,父子的关系也是相生的。“合”象征圣神,即阴阳相交合一的动力,是爱的奥迹合一的面目。在阴阳互动的过程中,万物化生,“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(《道德经》42章),表示阴阳为一切生生的本源,是万有生命的两个原理。为此,我们可以说,在万物内都存留着天主圣三的痕迹,天主寓居在整个的宇宙中。

我们把如此富于生命力的太极图,应用在天主圣三奥秘的解释上,一方面确能帮助我们更深入地领悟圣三的堂奥,而且以一颗中国人的灵思与圣三相遇,实在倍感亲切!同时,若以此充满灵气的东方图像回馈普世教会,相信定必有它独特的贡献和价值。但另一方面,我们也得承认任何人间的图像和象征,都无法完美无缺地把天主圣三的内在生命淋漓尽致地表达。我们需要对这些图像有所否定、净化提升并超越它的限度,才能更卓绝地进入圣三的生命中。譬如,我们应排除太极图中阴阳所指向的性别区分,因为在天主无限爱的奥秘内并无男女性别之分。我们也不应把阴阳两部分太物化,视为形下的东西,因为它们原是形上的图像,象征一个动态的生命,涵盖两股独特而又不可分的力量。此外,初期教会和圣经都一直采用父子关系的图像来描述天主的奥迹,此乃基于当时社会是以男性为主,这种传统说法固然有它的历史价值,我们应予尊重和接纳,但不能太绝对化,毕竟这仍是人间有限的表达。如果今天有人感到亲密的母子(母女)图像更能帮他体验天主爱的奥迹——爱的生命之交流、共融、合一,我们也不应排拒。正因

为天主的奥迹是如此丰盈,即便穷尽人间一切语言图像,仍无法尽述天主富饶之一二。最后,面对这无限绝对爱的奥迹,我们要低头朝拜。

第二节 三一真神

- “一”及“多”是人类思想基本问题之一,面对如此重要的问题,思想家如何去精确地说明“一”及“多”的涵义?一种说法是绝对的一,一种说法是绝对的二,还有第三种说法就是多元论。我们在解说天主圣三奥迹时,应该应用两个说法,才能表达教会传统的信仰:

圣三“是”一个天主(trinity in unity)

一个天主“是”圣三(unity in trinity)

此外,在第四篇教会思想历史中的天主观中,我们曾经详细解说东、西方教会圣三论的不同处:

- 东方教会是从具体的救恩历史中,所体验到的父、子、圣神为出发点,来说明“三位一个天主”。
- 西方教会是从一个天主的性体为出发点,来说明一个天主内的三位,就是“一体三位”。
- 东方教会将“一”归纳到天父,因为是祂生子,祂藉子也发圣神,所以祂是子和圣神的根源,天主奥迹合一的基础。因此毫无异议地将天主的一,归到天父身上。
- 西方教会却将“一”放在天主的性体上,是比较抽象的、哲学性的论点,不怎么清楚地表达具体生动的救恩体验。所以在说明天主圣三的奥迹上,也就难免具有比较抽象的意味。
- 平心而论,东西方教会两种传统论点,都各有所长,若能彼此对照,必能发挥相得益彰的效果。问题主要决定在我们是哪个角度,去说明天主圣三的奥迹?但是我们要特别提醒注

意的是,要避免有“除了天主圣三,还有其它所谓‘天主性’”的论调,好像在天主爱的奥迹中,还有“第四位”天主的存在。

第三节 圣三是“三个”位格

一、位格说明

天主是三个位格,当然是从人的位格事实出发,以类比的思考方式,去推论上帝的位格。我们也唯有运用此一方式,才能清楚明了位格的真相和意义,进而体认到人位格的有限性和不圆满性。在人学中,有关人的位格,曾整体地以五个因素说明位格的意义⁴:

[表卅]位格的五要素

| | | |
|-------------|------------|---------------|
| 较 静 态 | 自立体 | sub-sistence |
| | 统一(性)(整体性) | in-sistence |
| | 个体(性)(独一性) | solo-sistence |
| 较 动 态 | 关系(性)(位际性) | con-sistence |
| | 行动者 | ek-sistence |

在上帝方面,祂有关系(三个实在有区别的关系)、自立体、行动主体(一个行动,三个行动者);彼此渗透,相互寓居。人是有限的、整体性的一个单位,然而天主却是父、子、圣神彼此渗透,相互寓居的爱的奥迹。换句话说,父、子、圣神不是三个单独整体,绝不是三个天主,而是一个天主。为了帮助读者综合,特别以下表对此说明:

〔表卅一〕人的位格与天主位格的比较

| | 人的“位格” | 天主的“位格” |
|-------------|--|---|
| 较 静 态 | sub-sistence (自立体) in-sistence (整体性)} solo-sistence (独一性)} | sub-sistence (自立体) “peri-sistence”}彼此渗透 “tri-sistence”}相互寓居 |
| 较 动 态 | con-sistence (关系) ek-sistence (行动者) | con-sistence (关系) ek-sistence (行动者) |

二、神学澄清

我们从有限多数人的位格出发,抽取位格的普通概念。如果在神学思辩上,将此抽取方法直接应用在天主圣三的平面上,结果将父、子、圣神当作完全一样的三个位格。但是此结论完全不符合天主圣三的奥迹,即父、子、圣神是三个实在有区别的爱之关系。所以,在无限的天主奥迹平面上,不能直接应用受造界平面上的普通概念(共同因素)去了解天主圣三的奥迹。

父是一位,子是一位,圣神是一位,这个说法所涵盖“一位”的意义,并不一样。因为父、子、圣神之间,本来就不同,但人类在有限的思考范畴内,不得不运用位格的概念,去解说天主圣三的奥迹。事实上我们几乎不能不承认,这种说法,是有缺失的,不是十全十美的。所以一些神学家们为了避免以上的缺失,误认三个位格是三个天主,因此斧底抽薪,根本避免使用位格的概念,而改用其它说法来代替,诸如:

1. 巴特(K. Barth)说:天主内在“位格”是存有的形式(a mode of being)。
2. 拉内(K. Rahner)有三种说法,尝试避免使用“位格”一词;

- 有区别的自立形式(a distinct mode of subsistence);
 - 有关系的具体存在形式(a relative concrete mode of existing);
 - 临在的三面形式(a triple mode of being there)。
3. 汉斯·昆(H. Küng)认为天主内的位格:
- 天主比位格更丰富(God is more than a person);
 - 天主不能不如位格那么丰富(God is not less than a person);
 - 天主是超位格的(God is transpersonal)⁵。

以上相当抽象的神学描绘,提醒我们在无限的天主奥迹平面上的位格,与有限人生的位格,是绝对不同的。一般而言,神学界大致认为,除非有足够的理由,否则最好不用位格概念来描写天主是谁。因为以上相当抽象的说词,事实上难以表达启示信仰中,和人类建立亲密关系的父、子、圣神,如何可以作为召唤和答复、爱的往来的主题;又如何能做人类祈祷诉求的对象;所以虽然在运用位格概念的过程里,要注意它的类比性。但在表达基督信仰中的天主圣三,位格仍然是不可替代的基本概念。

三、位际关系

在解释圣经中基督的启示,和教会传统的信仰时,我们始终强调的是:天主只有一个,是独一无二的;若是在解释的过程中,天主不只是一个而成了三个,那就完全不对了。耶稣告诉我们天主的特点是:父、子、圣神;教会传统一直以三位一体来表达天主内在的关系,更以位格的概念来说明天主圣三的区别性。若是从以上位格的说明,我们就能够体认位格丰富的意义和内涵,在天主内圆满卓绝的平面上,满有彼此渗透相互寓居的奥秘。

以往在教会的神哲学思想中,位格的概念,往往集中在自立性、整体性、独一性和行动主体性方面。如果我们以此为思想范畴,所谓位格,自然就是两个主体之间的交往、对话。这也是西方基督徒常用的灵修方法,亦称之为位际的方式。

但在东方的灵修体验中,往往强调的不是分立而是一体,不是对话而是渗透,不分你我而是合一,祈祷往往是向内的,是对天主的一种体验,是天地人合一,相互寓居的体验⁶。

直觉上,彼此渗透相互寓居,仿佛不是对话式的、主体与主体之间的交谈。如此的位际关系,我们可以称之为“超位际关系”,就是不强调对话式交往的关系,但是由于基督信仰的特质,我们不可把它叫作“非位际关系”。这种超位际关系(一体性关系)可以和一般位际关系互相补充。

基于以上体认,如果我们把位格的涵义,不集中在某一项特定因素上:如自立体、整体性、独一性、位际性、行动主体性,而是从五个因素综合而言,那从天主与我们的关系来看,就不需要超位际关系的概念,因为位格本身包括某一方面的交谈,也含有彼此渗透、亲密临在(你在我内,我在你内)的关系。

所以无论何种方式,都是位际关系,而且在天主绝对的奥迹而言,父、子、圣神彼此渗透相互寓居,是位格卓绝的真相表达。因此从人而论,具有天主与人的关系临在,也有人与人之间的关系来往,多少含有主体与主体、主体与个体的区别性在内。

事实上人是有限的,唯有藉着耶稣基督的降生为人,使整个人类分享了天主的救恩,建立了与天主来往的关系,超越某些位格来往的藩篱。所以基督徒们,也能分享与天主彼此渗透,相互寓居的亲密关系,这是人类最大的福份和机缘。

研究反省题

1. 如何才能妥当地描述天主和人的位格,其中的相通和不同处?
2. 在中国传统的思想背景下,如果不用位格的概念来描述天主圣三的外在行动,那你将采用什么概念说法,来代替位格原有丰富的意义?
3. 在东方世界,宗教体验极为浩繁,其中有的特别强调一元论。在这个背景下,自然有人说无限的奥迹是非位际的。你认为基督徒面对如此的体验,会有什么感受和回应?
4. 为什么在描述天主内在的生活时,有作者主张可以将父、子、圣神的来往,当作超位格的来往?其中所表达的真正涵义又是什么?
5. 如果运用比较丰富的位格概念,那又如何去说明位际关系的意义?
6. 交谈式的位际关系,和彼此渗透相互寓居的位际关系,二者究竟有什么不同?是否基督徒可以选择其中之一,来表达基督信仰丰富生命的意义?

注 解

- 1 Ching Yao-shan (景耀山), *Unity of Opposites: A Chinese Interpretation of Newman* (Manila: Cardinal Bea Institute, 1987), 特别参阅 pp. 4~13。
- 2 王敬弘, “天主按照自己的肖像造了男和女; 为中国人寻找一个天主圣三的象征”《神学论集》79期(1989春), 37~52页。
- 3 譬如 F. X. Durwell, *Le Père-Dieu en son Mystère* (Paris: Les Editions du Cerf, 1987)。
- 4 参阅: 谷寒松, 《神学中的人学》(台北: 光启, 1990再版), 第三篇“人, 你是谁”, 第二章“人是‘一位’(位格)”, 175页。
- 5 参阅: Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today* (London: collins, 1980), pp. 631~635. *Concilium* 103, *A Personal God?* (Edinburgh: T. & T. Clair, 1977)。
- 6 参阅: 张春申: 《中国灵修刍议》(台中: 光启, 1978), 27~34页。

第三章 天主，祢是什么？

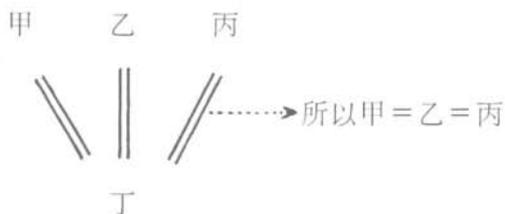
在进入主题之前，以往我们曾经参照圣经的教训，和一般宗教的体验，认为天主是生命、神是道、上帝是绝对的一、神是光、上帝是爱、天主是精神，……这是所有基督信徒一致公认的基本答复。接下来我们分别以系统神学的方式，进一步说明天主是什么。首先指出好像有矛盾、有问题的三位一体；其次尝试天主圣三内在系统的解说。

第一节 “三位一体”是否矛盾

一、难题所在

就一般数学逻辑而言，有以下的基本原则：如果甲等于丁，乙等于丁，丙等于丁，那结论是甲也等于乙，乙也等于丙，甲乙丙丁统统完全一样，这是众所周知的基本常识。但是就说明天主三位一体的奥迹而言，天父是天主，天主子也是天主，天主圣神也是天主，若是按照以上数学逻辑推论，那天主父是天主子，天主子是圣神，结果三位就完全一样，毫无区别了。

〔图卅二〕甲乙丙丁相等



如果依照以上的推演,那在天主父、子、圣神之间就完全没有区别了。另外按照如此的结论,仿佛除了父(甲)、子(乙)、圣神(丙)以外,还有第四个(丁),就是所谓的天主性。事实上,按照一般数学逻辑所描述的天主圣三,完全不合乎圣经和教会的基本信仰,这就是我们必须注意辨明的所在。

二、难题解答

1. 数学逻辑,在有限的事物比较中,是正确的。但是在无限的奥迹里,必须要运用类比的思想来发挥,方能有拨云见日之效。
2. 一般而言,往往在不知不觉中,将父(甲)、子(乙)、圣神(丙)当作三个独立单位来比较。但在真正的天主奥迹中,祂们是绝对分不开的,是三位彼此渗透相互寓居的。
3. 在以上数学逻辑比较中,虽然有甲、乙、丙不同的名称,事实上结论却是甲 = 乙 = 丙。易言之,他们是完全相同的单位。不过在天主无限的奥迹内,绝不能说父、子、圣神如同以上结论所说的是完全相同的。我们说父、子、圣神是三位,乃是运用位格的概念,以类比的方法,说明天主的奥迹,也就是父有父性的位格,子有子性的位格、圣神有圣神的位格。父、子、圣神是有区别的。

4. 从以上的数学逻辑推论里,自然而然就会产生将父(甲)、子(乙)、圣神(丙)和第四个所谓天主性(丁)互相比较。若单纯就数学观念而言,就有了第四个单位的存在。但是在天主无限的奥迹内,除了父、子、圣神以外,绝没有第四个存在。谁也不能否认人在有限的思想范畴内,不得不如此设想,事实上在无限的奥迹内,绝不是如此的¹。

第二节 天主圣三内在奥迹

一、在时空限制中说明无限的奥迹

因为我们生活在时空的范畴内,从有限的体验,来认知事物。因此也就难免在论无限上帝的奥迹时,将某些因素分开,排列在时间的直线上:

- 比较动态的说法:天主的奥迹(先)有生发,(再)有关系,(才)有位格……等,相当显著地将三个因素,排在时间先后的顺序中。若是将此三个因素,置于空间的范围,那就是我们所谓的天主性。
- 比较静态的观点:天主的奥迹(先有)天主性,(然后)将父、子、圣神排列在此一空间中,(以后)再以生发和关系来说明祂们三位之间的生命。

在这里,我们的系统说明,也难免受到时空框架的影响。但是基本上必须特别清楚意识到此一事实,那就是天主圣三内的奥迹,绝对是圆满的,永远现在的。我们虽然运用生发、关系、位格、天主性来解说天主内在的奥迹,但并不意谓有时空的先后顺序,纯粹是为了解说的明畅而已。

二、天主是唯一的神

这是一般宗教所共同认知的基本事实,最高的神应该只有一位。这也是基督宗教一致肯定的,如同圣经上所说的:

以色列!你要听:上主我们的天主,是唯一的天主。

(申 6:4)

我是上主,再没有另一位;除我以外,没有别的神;虽然你还不认识我,我却武装了你,为叫从日出到日落之地的人都知道:除我之外,再没有另一位。我是上主,再没有另一位。

(依 45:5~6)

我与父原是一体。

(若 10:30)

我们从静态的体验来看,天主就是“一”,上帝就是“道”;若是从动态上去说明天主的奥迹,祂就是一个现在正在实现中的事件。而以哲学的概念来表达,就是通常所谓的 *esse in*,是站在绝对的平面而言,指出祂们之间有同一的性体。拉丁文 *esse* 意为存有,*in* 是指出存有内在绝对自主的一面。

三、天主是两个内涵“生发”

(一)生发(*Procession*)

如果从思想的历史着手了解,至少可从四个角度来说明。此处所用的生发,包括两个爱的内在动态关系:子是产生的,圣神是发生的。“生发”二字是由产生的生、发生的发结合而成的综合概念。

1、东方教会传统

东方教会神学传统,一般而言是以天父为唯一的根源和出发点。第二位是父所生,第三位是由父藉着子而发的,天父是子的派遣和圣神遣发的根源。所以东方教会在解说天主内涵

的生发时,重点放在天主父和天主三位交流的论点上。简言之,东方教会没有把内涵生发的意义,具体落实在救恩历史中。

2、士林神学传统

士林神学传统比较倾向以天主内在的天主性,来说明内涵的两个生发。譬如从圣奥斯定以后到二十世纪的神学家们,比较常用来发挥天主圣三的图像,就是以人内三种官能、三种力量、三种行动来说明。就如三个力量而言(存有、认识和意愿):整个存有是一个行动,好像是父,祢是一切的根源;认识是子的来源;意愿是圣神的来源。又如三个行动(精神、内在的言语和爱):每一个人都有精神,有如父;人内在的精神发出内在的言语、概念、范畴和了解时,此为圣言,就是子;在人的行动中也有意志,决定的一面,这就是爱的流露,完全相似圣神。一般而言,多是从性体方面去说明其中的蕴涵²。

3、亚洲思想背景(印度、中国)

一体范畴是中国文化的特性,表达天人之间的基本方式是“合”、“无间”、“一体”,天地人合一是中国思想追求的生活目标,这与基督的信仰是相辅相成的。中国人说天的生生之德流行万物,遂成宇宙;以基督信仰来看,生生之德,通过复活的基督,贯注一切;天人一体的基础是耶稣基督,宇宙整体的基础也是耶稣基督。中国人也强调生命中的“气”;以基督信仰来看,这“气”就是圣神,就是推动宇宙运行不息的力量。

4、爱的奥迹

我们尝试从爱的本身来说明两个生发,这和以上论述是相互补充的。爱的奥迹的主要特点,是强调圣经的启示:天主就是爱。父的本性是爱。爱的本身,其实就是圣经及历代大公会议中屡次赞扬的天主性。祢是完全与众不同的,绝对的真善

美,是永远生活的。经过启示,我们才恍然大悟,最高“存有”的本身,原来就是“爱”。天主父是绝对爱的“自我给予”,子就是这绝对爱的“自我接受”,圣神就是这绝对爱的“自我合一”³。

天主,实在是一个绝对的爱,是“自我给予”、“自我接受”和“自我合一”的无限生命爱的奥迹。

(二)说 明

在爱的本身内在生命中,基本上具有两个行动:

1、展开(expansion, “ek”-stasis)

展开意谓爱的给予,具体地说就是天主父将一切,毫无保留地给予出来。教会信仰团体,称这爱的给予为生,这也就是我们所描述的第一个生发。这爱的完全给予,在第一个动力中,含有接受与答复两个幅度。这爱的接受与答复,就是被生的,在教会信仰来看,就是被生,具体地说,意谓子是由父而生的。

在爱的第一个行动中,具有爱的给予,和接受与答复两个幅度。在如此说法中,父是给予者,子是接受者。在给予中有接受,在接受中有给予,如同中国的阴阳,在阳(给予)中有阴(接受),在阴(接受)中有阳(给予)。

2、集合(contraction, “in”-stasis)

集合就是天主奥迹,在爱的行动中所表现的第二面,意谓父子的合一,也就是一般所谓的爱的合一。教会信仰团体,将爱的合一称之为“发”,亦即我们所描述的第二个生发。意思是说,父和子之间展开,绝对包含父与子之间的集合。既然展开包含集合,生也同样包含发,所以子由父而生,包含父与子也发圣神,因为父与子是合一的。如果我们将“集合”应用在救恩历史受造物的平面上,圣神就成为受造物及救恩历史中合一原因,使受造物和父子完全合一。

四、天主的三个关系

这两个内涵生发包含三个彼此之间有对立、又确有分别的关系。为了便于读者了解,以两个图表示之:

[表卅三]三个关系



[图卅四]爱的奥迹



在结束本段以前,我们以四个角度利用图表,再次说明主体、关系、生发和爱的区别:

〔表卅五〕主体、关系、生发、爱的区分

| 主体 | 关系 | 生 发 | 爱 |
|----|-------|----------------|------|
| 父 | 关系(阳) | 父的特殊面 = 主动的产生 | 爱的给予 |
| 子 | 关系(阴) | 子的特殊面 = 被动的产生 | 爱的接受 |
| 圣神 | 关系(合) | 圣神的特殊面 = 被动的发生 | 爱的合一 |

请读者注意阴阳合的思想运用,其目的乃帮助我们了解:在给予中有接受,但在接受中也有给予。两者是彼此渗透的,绝不是对立的、二分的。

五、天主圣三内所谓的“第四个关系”

在神学历史及一般对天主圣三的想像中,很容易产生一种所谓的“第四位”的概念,即:两个内涵“生发”除了父、子、圣神三个关系以外,尚包含(导致)第四个实在的关系,就是父藉着子(及由子)发圣神的关系。换言之,就是天主父与天主子向圣神主动的关系。按着这种主张,第四个实在的关系应该是“第四位”。但在教会的正统信仰及神学分析中,在天主圣三中没有所谓的“第四位”。如何较整体性地解释:为何没有“第四位”?神学上解释的主要原则是:在天主圣三内的“一位”是一个有实在区别“对立”的关系,如同以上所解释的。所谓第四个实在的关系不是“对立的关系”,因为此主动发生和“父的特殊面”与“子的特殊面”是一致的,没有真正的区别或对立,因此不能成立所谓的“第四个关系”,或是“第四位”。

六、天主圣三内四个特征五个表记

1、特征(proprietates)

指出天主父、子、圣神三位中, 某一位独有的特殊之处:

- 无起源(无本源 inascibility) } 父的两个特征
- 主动产生(active generation) }
- 被动产生主动答复(passive generation) } 子的特征
- 被动发生(passive spiration) } 圣神的特征

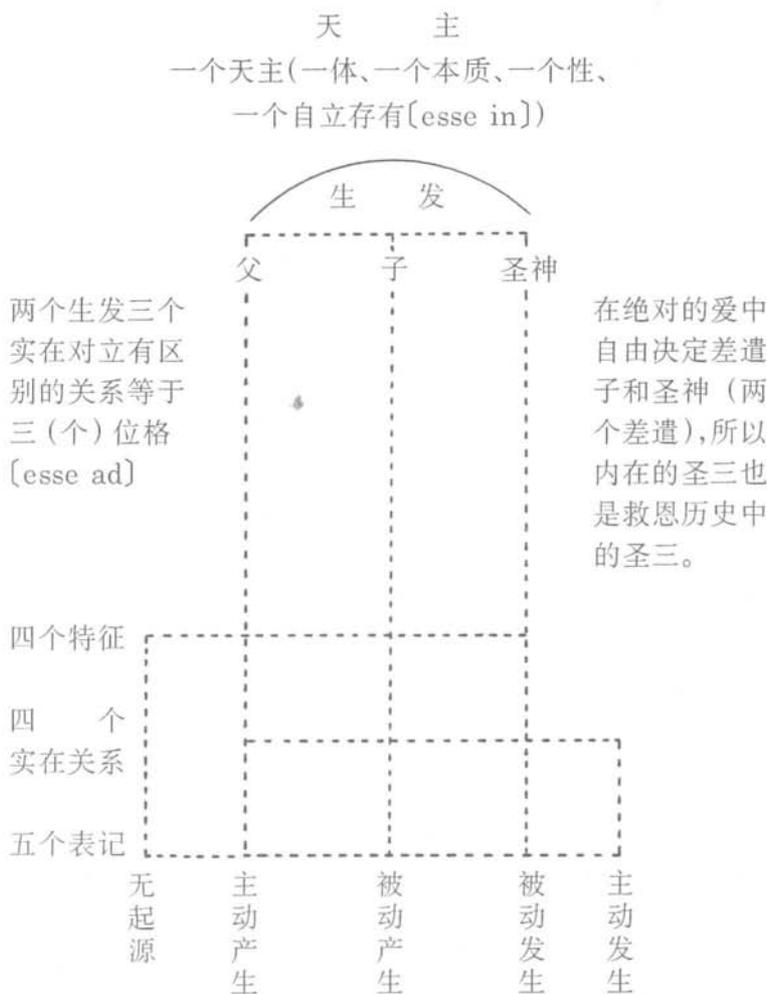
2、表记(notions)

提出天主父、子、圣神三位中, 共同或有区别的特殊处。易言之, 五个表记包括上面四个特征, 比较着重其中的区别。如今再加上一个父与子共同的因素, 就是祂们主动的发生圣神, 就是所谓的主动的发生(active spiration), 这也是父与子共有的特征, 我们合称五个表记。

七、综合图表

在唯一的天主, 两个生发及三位的事实信理下, 我们可以得到一个结论: 三位彼此之间有交流、渗透和寓居。为清楚起见, 可作下列的图表:

[图卅六]一个天主;两个生发;三个实在、对立、有区别的关系;四个特征;五个表记



研究反省题

1. 在一般中国的社会思想中,比较强调实际运用、具体表达。譬如就科学而言,应用科学盛,理论科学少,就是明例。在信仰的平面上,信徒常问我信天主到底有什么用? 很少问我信的天主究竟是什么? 在如此的基本思想趋向中,如何影响神学工作者对天主的说明?
2. 为什么总有人觉得三位一体是有矛盾的? 理智上认为天主是一位一体的,或是三位三体的,天主三位一体好像与一般逻辑推理不合。试问这样的看法,真正的问题症结到底在哪里?
3. 在描述天主内在的奥迹时,有人从天主性出发,有人从三位着手,也有人从生发立论,更有人从关系发挥。请问我们该用什么思想方式,来说明这些不同的论点,并且进一步指出其中正确的地方,或是缺失的所在?
4. 在现代教会日趋本地化的时刻,我们本应聆听本地的思想内涵,吸取菁华,使福音更容易在当地生根。请问在中国文化中,有哪些素材可以帮助我们述说天主的奥迹? 阴阳合的理念可以帮助国人认知体验天主内在的奥迹吗?
5. 为什么在天主的奥迹内,一面说位格就是关系,三位就有三个关系;但是另一面按系统的解释,却有四个关系,如何说明这第四个关系,不是新的第四位?
6. 神学历史中,神学家一直探讨天主内在的特色,认为有四个特征五个标记,其中所含的意义是什么? 和我们又有什么切身的关系?
7. 我们在系统说明中提出三个问题: 天主,祢如何行动? 天主,祢是谁? 天主,祢是什么? 尤其是第三个天主祢

是什么的问题,比较抽象难解,所以许多人认为没有必要提出,结果造成天主圣三慢慢隐没了。请问你以为如何?

注 解

- 1 参考:教义圣部,1972年2月21日,《论天主圣三及基督的奥迹》。DS 1330~1331,DS 804。DS 综合性目录: B, 1, 天主(按其性体)只有一个; B, 2, 天主(按位格而言)有三位。
- 2 参阅:谷寒松,“天主圣三奥迹中的天主圣神”《神学论集》48期(1981夏),233~243页。
- 3 参阅:张春中,《中国灵修刍议》(台中:光启,1978),第三讲“天主圣三”,27~34页。谷寒松,“圣三的奥迹与人生”《神学论集》25期(1975秋),377~388页。

第四章 融会教义活出信仰

信仰是了解，它可以帮助我们体验认知，在人类历史中启示自己的天主圣三。信仰也是一种相遇，借着启示记录，更能使我们与三一真神亲密地生活在一起。不可否认，本篇系统说明的前三章，在描述注解天主圣三内的奥迹时，比较倾向抽象化的言语，类似辅助性语言。大抵而言，似乎与我们的日常生活相关不大。现在，我们运用另一种方式，先从教会启示的记录中加以综合整理，然后以系统神学式的短型定义，来答复本篇所探讨的三个问题：天主，祢如何行动？天主，祢是谁？天主，祢是什么？

第一节 文献撮要及短型定义

我们尝试在旧约、新约，及《天主教会训导文献选集》中，找寻有关天主圣三的特性和作为。借着这些启示性的记录，帮助我们更深入地，默想体验天主圣三伟大的奥迹和爱的行动。以下的表列虽然不一定十分周全，但我们尽量把握要点，加以撮要，梵一及梵二有关的文献，前已详注，此处不再赘述。

一、文献撮要

〔表卅七〕历史文献撮要表

| 性质 | 神学意义 | 圣经及训导当局 |
|---------|--|--|
| 无所不在的天主 | 天主不但充满大地,并且超越大地,因为祂是纯精神体,所以不受任何限制。天主超越任何界限,因为祂是绝对的无限,祂对一切的受造物拥有完完全全的自由。 | 出 13:14 咏第 139 篇 列上 8:27 耶 23:24 箴 15:3 |
| 全能的天主 | 天主是万物的创造者,更是万物的根源。万物所有的,天主不但全有,而且达到无限。尤其是在耶稣死亡复活的过程中,祂所彰显的大能及爱的力量,足以使万物无一不在祂爱的氛围中。 | 创 35:11 耶 32:27 玛 19:26 路 1:37 整部圣经、信经 全是有力的佐证 |
| 全知的天主 | 天主在无限的光明中,对自己完全的透明。祂更主动完全地渗透到万物中,因为天主的爱是无限的爱。所以祂的全知,就成了祂参与照顾人类历史的基础,不但没有限制人的自由,反而更扩展了人的自由。 | 约 34:21~22 咏 7:9, 第 139 篇 耶 11:20 智 1:7 罗 11:33~36 DS 3001,3003 |

| | | |
|-------|---|---|
| 仁慈的天主 | 天主的仁慈广施大地万物,祂的一举一动都是出自祂对人类的慈爱。天主的爱,不断滋润苍生,特别是对软弱无助、犯罪堕落的人的爱,更是无微不至。爱比死亡更有力量,爱比罪更有力量。耶稣的逾越奥迹,是天主爱人类最高峰的表现。 | 出 34:6 申 31:6 咏 144:8~9 145:9 路 1:76~78 5:35~36 15:7 耶稣的比喻及 对罪人的言行 罗第 9~11 章 弗 2:4 希 2:17 若一 4:16 |
| 永恒的天主 | 天主是存在者,祂的存在就是祂的本质,祂的本质就是祂的存在。因此祂绝对超越一切有限的过程,天主是永远现在的、绝对的现在。祂是今在、昔在、将来永在的天主。 | 出 3:14 咏第 90, 102 篇 玛 16:16 弟前 1:17 伯后 3:8 默 4:8 教会礼仪祈祷 中更是多见 DS 3001 |
| 正义的天主 | 天主千方百计流露祂的爱,为使人类受益,使万物蒙恩。是善必赏,有罪必罚。祂一切向外的行动和内在的旨意,无非要使人人成义。天主对人类关怀的最高表现,就是藉着耶稣基督被钉死在十字架,使得整个人类得以成义。 | 出 9:27 咏 89:15 147:6 依 9:6, 11:31 45:8, 60:13 61:3, 10 62:2 耶 23:6 玛 5:6 罗第 1~11 章 DS 1529 |

| | | |
|-------|---|---|
| 神圣的天主 | 天主是最完全的,是有限的受造物所无法接近的。但祂绝非只是隔离或超越了一切,祂实在拥有一切的富裕生命。祂具有绝对不可侵犯的尊威,但祂又是吸引人一切的根源。 | 咏 99:3、5、9 依 5:16,6:3 若 17:11、19~24 伯前 1:15~16 2:9~10 弟前第 6 章 默 4:8 |
| 荣耀的天主 | 天主是一切真、善、美的根源,天主的荣耀也是受造物光辉的泉源。天主的荣耀是显示祂的尊严、能力、圣德的光辉。祂吸引自由的受造物归向祂的光荣。新约的启示,便是将天主的荣耀与耶稣的人性连结在一起。天主的荣耀完全临在耶稣的身上,尤其是耶稣复活的奥迹,将天主的荣耀发挥到最极致。 | 出 19:12 33:21~22 若 12:32 格后 3:4~4:6 罗 6:4 得后 1:8~10 铎 2:13 |
| 忠信的天主 | 天主在爱中实践祂的诺言,祂忠实地履行祂与以色列和人类的盟约。在全部救赎史中,天主的忠信永恒不变,而人类却常常表不忠。耶稣基督为忠信坚持到死,我们必须依靠祂的忠信,为能与祂同生同王。 | 出 34:6 咏 36:6 格后 1:19~20 得前 5:23~24 得后 3:3 希 10:23 |
| 无限的天主 | 是类比的、否定的说法。要表达的是最后卓绝的、积极的、不可言喻的、不可操纵的、不可计划的、丰富的、圆满的、爱的奥迹。 | 整个旧约、新约启示中所涵盖的奥迹均能表达此一天主的属性 DS 3001 |

| | | |
|---------|--|---|
| 不可见的天主 | 表示天主不是人的五官内的有限客体，祂是和可见的万物完全不一样的实体。但是我们在耶稣基督的身上，借着信仰清楚地看到天主真正的面貌。 | 出 33:18~23 若 14:9 弟前 6:11 DS 800, 3001 |
| 永不改变的天主 | 天主在自己绝对的奥迹中，是绝不可能有所谓受造物变化。祂绝不受任何外在的影响，使自己得到本身所没有的。但在绝对的、自由的、爱的行动中，天主能参与人软弱、需要支持的生活。 | 户 23:19~20 谷 13:3 雅 1:17 |
| 隐而不现的天主 | 人们常问：“天主！祢究竟在哪里？”有时天主所包含的面目，好像是根本不存在似的。事实上，祂是在主动地、默默地邀请自由的受造物去寻找祂的玄妙。祂也曾经借古今中外的圣贤伟人们美好的生活见证，显示祂的存在和大能。耶稣钉死并被埋葬后，好像祂已经不存在了，但最后我们终于明白，祂的爱永远是支持天下苍生的。 | 咏 22:2~3 依 45:15 55:8 玛 11:25 罗 11:33 |
| 智慧的天主 | 基于天主圆满的自我透明和祂在万物中爱的参与行动，祂一方面能够体察宇宙和人类的整体性，另一方面祂也能细心地注意宇宙人类历史个别的具体面。天主智慧表现的最高峰，就是耶稣基督降世为人，保禄称基督为“天主的智慧”就是这个道理。因为天主把自己的智慧藉着基督的死亡、复活给人全然启示了。 | 智 7:7~30 箴第 8 章 格前第 1~2 章 格后 3:18 哥 1:15 希 1:3 |

| | | |
|-------|---|--|
| 愤怒的天主 | 不是爱的对立,反而是天主爱的热忱和激烈的表达。换句话说,愤怒的天主面对受造物的自由行为、内在反应和关怀。耶稣基督,是使人类脱免愤怒的最大保障,使我们真正成为得救的人! | 箴 14:29 15:18 依 30:27~33 玛 5:22 罗 5:9 格前 13:5 哥 3:8 弟前 2:8 铎 1:7 |
|-------|---|--|

二、短型定义

本表以综合性的定义来答复三大问题:

[表卅八]短型定义

| 定 义 | 说 明 |
|----------------------------|---------------------|
| 爱的事件 (an event of love) | 给予、接受、合一 (阳 阴 合) |
| 永远现在的 | 绝对超越时空的限制 |
| 绝对生命的道 | 真、善、美、圣 |
| 万物的创造者 | 生生之德 |
| 与我们同在的 | 厄玛奴耳——雅威 |
| 在我们内的 | 万有中的万有 |
| 在我们前面的 | 许诺的、末世的、常新的 |
| 三位一体的奥迹 | 彼此渗透、相互寓居 |

第二节 落实在信仰生活中的天主观

人类历史中的各大宗教，共同认定神明是人类生活的主宰，祂无所不在，且包容一切。无论哪一种宗教，以及历代的神学家，都勤勉不懈地，运用一切智慧和言语，去做系统的说明与发挥。如今我们愿意将以前诸篇所叙述的三位一体的上帝观，具体地落实在今日的社会生活中，尝试以三个步骤作进一步的剖析。

一、上帝与人的恐惧

(一)有限

综观今日世界，科学愈发达，文明愈进步，人的内心却日益空虚，更觉得人生渺茫，无所归宿。为什么今天许多人的内心，竟会产生如此虚无的感觉？其中最主要的原因，就是人体验到自我的有限。因着如此深刻的认识，事实上不少的人们，需要一个真正的超越“有限”的“无限”寄托。

从基督宗教信仰的观点而言，这个人们所向往的无限寄托，就是我们所称的万有真原——照顾保存一切万事万物的天主；更具体地说，祂就是我们在旧约和新约历史中所记载的，经常特别照顾贫穷和绝望人们的天主。祂值得我们信赖依靠，也唯有祂能让我们走向永恒无限的未来。

(二)罪恶

上帝创造天地，原来一切都是美善的，因此我们坚定地相信：“人生是善的！”但是不幸的是，人类在起初却犯了罪。人们放纵自己的情欲，违背了良知，事实上是违反上帝美好的计

划。从此人类必须面对一个基本的难题,就是如何解决犯罪的事实?

有的人主张:人可以依靠自己的力量解决罪恶的压力。因此不少人经常自我安慰,或者将自己的过错合理化,甚至自我麻醉逃避现实。但事实上,如此的方式,并不能解决罪恶的难题。许多具有宗教体验的人士,异口同声地认为人绝不能依靠自己的努力,从根本上去解决犯罪的问题。

他们认为,人们犯罪就是执意去违背一个比自己更伟大的真善美境界。所以要解决犯罪的行为,必须面对,符合这个真善美整体力量的标准和本原。在基督信仰中,这个力量的泉源、行为标准,就是启示中三位一体的天主。而且在旧约圣经、新约启示中,最动人心弦的就是天主对罪人的宽恕,祂的慈爱美善,包容一切的罪恶过错。

所以我们认为,面对人类内心的恐惧,如果要想彻底克服,最可行的途径,就是相信、接受那启示中的上帝,三位一体的天主。因为祂最能接纳罪人,也最能宽恕罪人。也就是因为我们经常面对不断地宽恕我们的天主,所以我们也能经常宽恕别人的过错。唯有如此,才能将人类犯罪的事实,拨乱反正,做到弊绝风清的美好境界。

(三)死 亡

人的空虚,来自有限及罪恶的具体体验,但是人们尚可将其抛诸脑后,置之不理;但是人类面对死亡,却总有万般的无奈和焦虑。如同许多哲人所说:人的一生都必有“铁定会”死亡伴随着。面对死亡,是人生最大的迷惑,也是人人皆必面临的结局。

从古到今,人类不知做了多少对抗死亡的尝试与努力,运用各种的方式,延长人类的生命,但是到头来,一切都是枉费心机。人类的平均寿命,虽然增加,但是人人最后都要死,无一幸

免,无一饶存。正如近代哲学家提醒我们的:人从出生就开始走向死亡(M. Heidegger)。

每一个人都要面对一个基本的问题:那就是死亡!对人类而言,这是最有限,最无奈的黑暗势力,万事皆空的铁定事实。不少的学者和慈善人士,协助人们面对死亡,解除死亡的恐惧,但是在社会上,却有不少的人,视死如归,勇于接受。其中最主要的原因,就是他们秉持一个信念:死亡不是人生过程的结束,反而是整个人生的转折点。

在基督信仰中,我们更能肯定,死亡是一个转折点,因为永远生活、创造生命的天主,照顾保存整个人生。尤其是在耶稣基督死亡复活的过程里,具有上帝对死亡确定性和创造性的答复。天父使耶稣从死人中复活,确定性地进入末世的永恒境界。

生活在基督复活信仰中的基督徒们,相信耶稣临在于每一个人的死亡中,成为每一个人战胜死亡的力量。就是这股宏大的动力,驱使人类在爱中,跟随耶稣基督,相信也能跟祂一起复活,一同进入天父的光荣中。唯有藉着祂,才能在普世人类心中化育、鼓舞,朝向天父不断成长、迈进,彻底击碎死亡的黑暗与势力。

二、上帝与今日人类生活

(一)由孤独到共融

现代人拥有的财富、技能及经济力量,是史无前例的;同样的,现代人心的动荡不安和生活激变,也是前所未有的。人摆脱不了都市化的影响,在大都市生活的人,几乎完全让人类自己所创造的各式各样的产品,和现代紧张生活步调所牵制。过度机械化的工作和行为,迫使人们生活日益形同机器。

人与人之间疏离冷漠,人与大自然之间也是格格不入,许

多人似乎对上帝毫无感觉。人类几乎无法避免孤独的痛苦,所以许多人士竭尽心智,倡言与人共融的精神,诸如基督徒基层信仰团体就是一例。共融的氛围,是教会和修会生活一直所强调注重的。不论在政治、经济、文化、宗教等层面上,由于国际往来的密切,事实上,可以乐观地预见明日的世界,各民族国家,甚至整个大人类,将比现在更共融。

但是从另一个角度来看,我们必须肯定,尊重每一个地方性的独特性,这是千万不能忽略的。如果从基督的信仰,再反省如此的现象,我们会逐渐发现,三位一体天主的面目,会适时展现。换句话说,一方面我们认定,人类是天主的肖像,每一个人都有其独特性。正如在三位一体上帝的奥迹中,父、子、圣神都有祂独特的一面,但是同时天主圣三又是一个爱的共融,一个完全绝对爱的奥迹。

从如此的基督天主观来看,人类生活当中,个人、小团体、甚至整个国家、民族,都有其独特性;但是个人、小团体……也要和其他的个人、小团体……走向共融互爱的境界,成为一个人类的大家庭。也唯有天主圣三——父、子、圣神——的共融,才能促进民族之间的共融、宗教之间的共融、基督徒之间的共融。

(二)从君主到民主

人类在民权方面奋斗的历史,坚决地肯定了愈来愈民主化的事实。至于促进日益民主化的动力何在?我们愿意举出下列数点:首先是来自希腊人,特别注重强调,每个人都有独立思考及追寻真理的能力。严格而论,真理不属于任何一个独特的阶级,这也是启蒙运动和理性主义,特别发挥的论点。

其次是在旧约和新约的启示中,不断地肯定人是上帝的肖像,是祂最神圣尊严的基础。每一个人都可以和天主直接地往来,而且还代替天主管理整个宇宙万物。如此的精神,导致人

人都是平等的,人人都具有共同的使命,来处理人生中、宇宙间的事务。这样的心理基础,是人类走向民主平等最重要的根基。

最后,世界各地教育的普及化,也是促进民主重要的良好条件。无论男女老幼,人人都可以接受教育,借着教育的普及,民智大开。更多的人,有机会有能力,参与整个社会的生活。更多的人,愿意在自由平等的基础上,贡献自己的智慧和技能,造福桑梓。

在整个人类民主化的过程中,我们可以看到不同的上帝面貌,在随着时代呈现自己。在犹太思想中,强调天父是根源,好像比子、圣神更大,结果产生了“附属说”。但是教会也一直在努力,维持一个比较平衡的信念,那就是父、子、圣神是完全平等的三个关系,一起共同行动;是绝对爱的奥迹的给予、接受与合一。

(三)从失望到希望

关系、结构、过程三个范畴,乃是人不可分的三面实相。在现代的思想潮流中,学者们不断地强调,人是在过程中。过程包括大自然进化的因素,人类的历史脉络,社会的兴衰存亡等层面。事实上,今日人类正面临多元的资讯(第三波)、核能过度发展和有限的环境资源等困境。

不少的人对朝夕共处的世界,由不满到失望,最后产生绝望。如此沮丧的气氛,逐渐造成社会性的恐惧,如同黑影笼罩着整个群众。不少的善男信女,社会公益团体,振臂疾呼:保护生态环境,谨慎使用核能!他们进而以实际行动,促进“正义和平与环保”,这些善心人士和团体组织,据了解并不全是具有宗教信仰的。

在基督信仰的光照下,我们发现一个事实:生活在人类过程中的天主,好像一股取之不尽、用之不竭的力量。祂是一切

希望的泉源,就是我们所称的天父上帝。在人类历史中,我们清楚地见到死亡和复活的逾越。不少的人在死亡中创造了崭新的生命;多少人为了真理、自由,及更理想的世界,牺牲了生命,唤醒了更多的人勇往直前。由于他们的牺牲奉献,促使人类重新考量周遭的价值,譬如人权、和平、环保……我们在如此奥妙的逾越过程里清晰地察觉,经过死亡而复活的耶稣基督,祂真正伟大的慈善面貌。换句话说,复活的耶稣基督永远与生活在痛苦奋斗中的人类,站在同一战线上。祂的为人类死亡和光荣的复活,如同替人类播下一颗永不灭亡、充满希望的种子。

在人类奋斗的英勇事迹中,多少英雄志士,面对艰难险阻、摧残挫折、牢狱迫害、甚至酷刑死亡,他们都毫不畏惧,面不改色,正如文天祥《正气歌》所云:“鼎镬甘如饴,求之不可得”。试问这股正义的力量,来自何处?又如《玛加伯下》第七章所记载的,母子八人壮烈殉难的史迹,更能证明此一事实。这一股磅礴力量,就是在基督信仰历史当中,我们所体验的,圣神角色的临在所致。

三、上帝与中国基督徒

(一)教会本地化

中华文化的菁华,以天地人合一为中心思想,再由法天产生人道,作为我们为人处世之道。这与天主教的信理神学和伦理神学颇相符合;如果有人协助促进中华文化,就是宣扬天主教义的初步工作。不过中国文化所讲的天地关系,比较注重现世生活。

我们要以天主教天地人的关系和启示,予以补充和圣化,使中国文化提升到整个和圆满的境界。基督信仰的上帝观具有两个幅度:一是普世性的,另一方面就是地方性的。换句话说,一方面上帝包容一切,涵盖普世,所以福音也会传入中国;

但另一方面,上帝也是具体地临在于具体的时空中,所以祂的福音也要本地化。

教会的普世性,如同梵二文献所说:普世教会就好像“一个在父及子及圣神的统一之下,集合起来的民族”(教会4)。

但教会也有具体性,就是在此时此地的地方教会。十几年以来中国地方教会决定以“建设地方教会”为各种工作的指标。“地方教会”的概念,在梵二大公会议的文件中早已出现,而在强调个别与地方教会的特质声中,渐渐地更受注意。所以建设地方教会,并非只是教会内部的建设工作,而是要求教会更彻底地面对社会。

在建设地方教会草案中,具体而明晰地指出未来教会本地化的努力方向:

- 透过天主的启示,加强中国文化中的“天道”信仰。
- 以福音精神,充实及圣化中国传统的人文精神和道德意识。
- 融合中西传统思想之菁华,为世界开辟新机运。
- 在社会快速工业化过程中,协助中国传统的道德观适应新环境!

(二)基督徒的合一

推进所有基督徒之间的重新合一,乃是梵蒂冈第二届大公会议召开的主要目的之一。耶稣基督所创立的教会只有一个,是唯一的;基督徒共同的使命,也只有一个,都是同一个圣神所赐予的(格前12:4)。所以我们宣讲上帝的福音,也要求我们合一(格前1:10;若18:21~22)。但是合并不是统一,如同在上帝的奥迹内,有父、子、圣神实在区别的三位,一个爱的奥迹。

同样地,在多元的基督徒团体制度中,理应活出一个奥迹,那就是在共同信仰的天主内谋求合一。我们愈宣讲如此的三位一体上帝观,就是在绝对爱的奥迹中给予、接受、合一;我们就愈能培养出,促进基督徒之间成熟完美的上帝观。我们拥有

一个至善至美的天主,三位彼此共融和谐的天主;上帝绝不喜爱分裂纷争,祂愿众人都合而为一。

中国未来的走向,或许可以在思想多元化的发展中,保存精神内涵的合一性,日求发展茁壮。基督徒在建设新中国的努力中,最大的贡献,莫过于给社会大众,带来新的希望与力量。就如同在天主爱的奥迹中,有无限的张力,同时又具有和谐的统一性。盼望未来的中国社会,能学习生活在多元的张力中,同时又能体验到在张力中的和谐感²。

(三)参与社会建设

在基督信仰中,天主和世界万物均有密不可分的关系。耶稣基督是整个人类的中心,基督徒团体——教会,愿意将天父、耶稣、圣神的临在,明显地扩散到每一个人的生活中。因此基督徒,与生俱来的使命,就是积极参与社会各项的建设,遵照耶稣的指示,要做社会大家庭的光和盐,更要做人中的酵母,只问耕耘,不问收获。

初期教会本来是一纯粹宗教信仰的团体,但后因基督宗教成为罗马帝国国教,所以走上了神化的过程,教会领导政治、经济、文化、社会等各种生活。近代由于理性主义的影响,社会生活的诸多领域,也因而逐一由神化教会的管理下走出,各自建立起相当独立的结构与领域,这就是我们所称的“俗化过程”。

生活在现代世界的人类,愈来愈敏锐地察觉到,在如此繁杂的社会中,事实上存在着各种不同的领域。诸如政治领域、经济领域、艺术领域、宗教领域……不胜枚举。领域虽然不同,但若说彼此之间的关系完全隔绝,那又与事实不符。因为每种范围都是人生的一面,是相对的,而不是绝对的。换句话说,就是承认各种领域相互有关,而且都与宗教有关。

基督徒凭借着自己对天主圣三的信仰,愿意将基督的福音、爱的奥迹,通传到每一个领域中,不论是政治、经济、文化或

艺术……也唯有如此，才能将不断创造的天主，解救人类疾苦的耶稣基督，还有鼓舞圣化我们的圣神，持续不断地播种到社会的每一个角落中，更唯有如此，社会国家的建设才能落实在富足安康的境界中，世界才能真正走向和平幸福的康庄大道。

(四)提高生活品质

在科技及经济发展的巨大冲击下，人类生活不仅方式在变，人际关系在变，连人生价值也经常在变。人类生活的真正品质到底如何？是大众一致关切的问题！尤其近几年来，中国人愈来愈意识到，应该以中国人的眼光或中国民情，来看生活品质。中国传统思想生活，对生命的奥迹，具有深刻的体验，并且形诸于观念，那就是阴阳的思想。

中国传统文化里所说的阴阳，是指接受的阴，和给予的阳；在阴中有阳，在阳中有阴，同时并存，生生不息。在目前工业化影响下的社会，似乎过分强调阳的给予因素；却忽略了阴的接受因素，如此对合一共融会产生相当负面的影响。在基督信仰里，天主的奥迹，有阳（爱的给予）、阴（爱的接受）、合（爱的合一）。为了迈向高素质的生活，努力恢复、发展生命三面的奥迹，是值得注意的课题。

另外传统思想重男轻女，以父为主的社会环境，和基督信仰主要的概念，有所雷同。但是在近代的社会趋势中，女性基督徒，愈来愈积极参与各个领域的活动，贡献显著。传统的以父、子为主的思想体系，是受到某个社会的影响而作的有限言语表达，不一定是启示的内容。换句话说，那只是神学上类比使用的术语而已。如果有一些神学家，采用母、女的图像，类比地运用在天主奥迹的说明上；我们不应该毫不考虑地加以拒绝，反而值得我们共同去探讨研究才是。

如果我们将上帝的奥迹，以母亲的图像说明、预料将会为生活素质，带来新的因素：柔和的、温馨的、充满慈爱的、布满

生命活力的。试观今日的社会,实在需要如此的上帝面貌。过去那些过分机械化、僵硬、刚烈的生活方式,极需新的调适和注入。让我们的社会更充满祥和、温情,真正达到“富而好礼”的美好境地。

今天许多的人,常以生活品质来衡量人生的优劣。一个素质高的生活,必须合乎三个标准:

- 各种组成因素平衡(right proportion);
- 生活整合程度完美无缺(dynamic integration);
- 对环境变迁及内外在的挑战,调适能力高强(creative flexibility)。

如果以这三个标准的最高境界而言,从基督的信仰来看,那就是圆满,无限的奥迹——上帝。

祂在爱的给予、接受、合一上完全平衡发展。

祂虽然是父、子、圣神三位,但却是一个天主。祂在主动参与人类救赎的过程中,愈来愈走向合一、整合的最高境界,就是新天新地的来临。

祂更是在人类的历史进程中,尊重人的自由抉择。不断地适应我们每个人的需求,祂能经过人的罪恶,创造新的生命。

祂持续不断地,参与在人类各个生活层面上。祂也会调适我们个人成长的过程,和某一民族文化的发展,这就是生活素质最极致的表现。

研究反省题

1. 在慕道者听道的过程里,一般而言,都是从旧约第一章研究讲论天主的事,如此似乎不够尊重慕道者已有的对天主的体验。在培养个人、团体信仰时,该如何将教会的信仰与个人已有的体验基础配合?
2. 在礼仪的经文中,教会大部分均向天主或上主(就是圣

父)祈祷诉求,比较少向圣子,更少直接面向圣神,为什么教会有如此的祈祷倾向?

3. 为什么在民间宗教信仰中的神观,往往和某些特定宗教标准经文内的神观,有一些出入?在基督宗教信仰内,也有如此距离,为什么?又如何去解释这些出入?
4. 在每个基督徒个人的信仰旅程中,对天主体验各有不同,你如何描述你自己的天主,祂有一个什么样的面目?
5. 我们在基督宗教信仰的历史中,清楚地看到不少不同的教派出现。在如此分裂的历史的出发点上,彼此之间有什么不同的上帝观?特别是在不同的教派生活中,又展现了什么不同的上帝面目?
6. 常言道:基督宗教分裂是一项灾祸、不幸,但时过境迁,我们愈来愈体验到在祸中有福。因为在多元的教会团体传承中,才能展现出更丰富的上帝面目。我们要问:什么才是圣经信仰准则所肯定的面目?
7. 基督徒面对其它宗教的神观,例如佛教、伊斯兰教等,应该具有何种态度与素养?什么是我们应该学习的?而我们又贡献些什么?
8. 如果我们将信仰历史文件中的天主,和中国宗教历史中神观比较一下,在哪一方面两者相当接近,而在哪一方面又有相当的距离?
9. 按照圣经作者的观点,他们所信仰的真神雅威,和祂的以色列子民,无论在政治、经济、文化、生活都有密不可分的关联。但是综观教会的历史,中国的历史也有如此的现象,就是有时把宗教放在政治、经济……以外的世界。人们强调“政教分离”,到底是为了什么?
10. 降生为人的圣言,和降临的圣神,圣化世界入世到底;但从另一方面看来,又是绝对的奥迹,与世界截然不同是出世(超世)的。基督徒个人与团体,该如何培养既入世

又出世的平衡观念？

11. 教会历史中,有时好像过分强调出世,因而也养成一种出世的灵修方式。今日的教会,在梵二突破性的灵感推动下,愿意发挥积极入世的服务精神。试问:这会影响到整个教会的灵修生活和灵修方式吗?如何影响?
12. 今日教会愈来愈成熟地肯定,每一个信徒都是教会主要的成员,每一个信徒都分享教会入世的使命,在这个基础上,信徒灵修应该涵盖哪些主要的灵修因素?
13. 灵修生活往往有信理的基础,西方有它的基督信仰基础,东方也有自己的思想理念。如果基督徒继续发挥东方灵修的方式,那么应该注意哪一些基督信仰的基本因素呢?
14. 面对整个中国的社会现况,基督徒们的上帝观,究竟对整体发展有何种程度的贡献?

注 解

- 1 赵松乔编著,《珍惜今天,明天会更好——台湾天主教的前途与命运》(台南:闻道,1987),42~47页。
- 2 为了让读者,能更深入地了解基督徒的合一,特别请参阅以下两篇文章:房志荣,“梵蒂冈第二届大公会议以来,大公主义的天主教原则”《神学论集》65期(1985秋),461~496页;谷寒松,“福音传播工作与大公主义”《福音文集》(台北:中国台湾主教团传教委员会,1987),188~199页。

天主奥迹的默想

——图 解——

图中的黄色,代表天主,圣父。流动的线条,黄白相间,布满画面,作底,是想表达那鲜活之爱、生命与光明的万源之源。祂就是如此无形无像、超人知觉地处处都在,祂永在宇宙的根处支持、保育着一切。其中突显而摆动的白色粗线,指天父创生的爱。在奥迹的正中央,写着一个“爱”字的地方,白线摇曳而过,黄色显得最深,说出:这无处不在的天主圣父,即是天主奥迹的核心、爱的泉源。

虽画者无心,图内却显出一个事实:正中黄色图形,象征母亲子宫孕育的胎儿。如果读者喜欢这样默想,就可如此意会。因为由神学严格分析起来,生命既源自天主,就可以称祂为我们的“母亲”。

在天主奥迹的核心深处,父因爱的完全给予而生了子,子是父爱的完整接受者。所以天主子耶稣基督屡道:“我说的,是我在父那里所看见的”(若 8:38);“谁看见了我,就是看见了父”(若 14:9)。橙色圈环就代表子,天主第二位。

也在同一个中心,父子的爱:圣神,藉子由父发出,并使父子结合在爱内。红色宽环就代表圣神。

这父、子、圣神三位的超绝奥迹,因爱的满溢,而创造了宇宙;并从无限深处涌出,把自己传给表层的有限受造物。

绿色,由大大的“人”字左边一撇,与摆动的白线、橙色的内环、及红圈交会的地方开始,向着记号移动,又继续朝三个十字架上行,或随人字右边一捺旋转于外圈代表的是创造行动及受

造的宇宙万物。这受造宇宙由物质到生命,包括创化的颠峰:高贵、独特的人类。

天主父、子、圣神共同完成的宇宙创造,是父无言的计划,由子表达,圣神使之完成。所以圣经说:“在起初已有圣言……万物是藉着祂而造成的”(若 1:1~3)。

在天上和在地上的一切,可见的与不可见的,或是上座者,或是宰制者,或是率领者,或是掌权者,都是在祂内受造的:一切都是藉着祂,并且是为了祂而受造的。祂在万有之先就有,万有都赖祂而存在。(哥 1:16~17)

橙色辐射光芒,发自橙色内圈,就表示一切存在祂内,在父之圣言内。

宇宙最肖似天主的“人”,天主珍爱有加,又因人有限度,在旅途中难免迷途,于是,“当时期一满,天主就派遣了自己的儿子来,生于女人,生于法律之下,为把法律之下的人赎出来,使我们获得义子的地位”(迦 4:4~5)的记号,就在表达降生奥迹。由绿色笼罩,是说基督“使自己空虚,取了奴仆的形体,与人相似,形状也一见如人”(斐 2:7)。所以这时天主性(橙色)隐而不见。

耶稣真是“厄玛奴耳”,与我们同在的天主。祂的人生道路直指耶路撒冷,那个祂终被仇敌钉死十字架上的地方。表现出天主了解人的软弱无知,同情人为罪所奴役的苦痛,愿在那象征天主临在之地,慷慨担荷人类罪恶的一切苦果;以便人类普遍获得释放,欣然奔赴光明,酣饮天主永不涸竭的生命甘泉。三个十字架指出祂的死亡,那里的绿色益加深了,祂人性的发展达到了极致。

于是,第三天的早晨,祂复活了,图中空坟表示:耶稣基督死亡与复活的逾越奥迹,显出了祂的天主性。那就是:在坟墓碰到象征天父的黄色之处,橙色出现了。天父举扬了耶稣,使祂由死亡中,经由死亡,升抵光荣与永生之境。

如果我们跟着耶稣基督走,我们就能随祂一同复活,一同进入天父的光荣中。图中复活后的耶稣,人(绿色)而天主(橙色)的耶稣基督,在“人”字左边那撇接近尖处进入了奥迹的中心。

红色代表的圣神,伴随着天主的创造行动,庇荫玛利亚,纳匝肋的童贞女,使天主子得以降生成人;祂以德能与使徒的活力充满耶稣,推动祂承行父的旨意(路 4:1~12);祂在普世人类心中化育、鼓舞,使向着天父不断成长、迈进。

巴斯卦奥迹可说进一步为祂打开了进入人心的所有门户,于是“圣神降临”发生了。红线就表示圣神那无边无量的活力:祂支持人类,环抱整个宇宙(图中表现在淡色环区外的第二道红圈上)。这一切都因耶稣的死亡复活而成为可能。

耶稣死亡与复活的果实:“新的创造”于焉展现。图上以淡色环区代表,在两个圣神的红圈之间。整个的天地万物由是在父、子、圣神之“神的氛围”中生存、悸动。画者试图以黄色底、橙色光芒及红色环圈表达。

这也是教会的领域与使命:在天地万物之间作“天主的国”或“神的氛围”可见的标记。

末世事实表达在:“人”字的右边一捺,通过代表降生奥迹的“捺”,飞旋拥抱了整个宇宙,表示基督“第二次来临”是天主爱之救援计划决定性实现的时刻。到那时,人类必会经过一个不可知的美妙跳脱,看见墨暗尽消,光明一片。人类发展既达到了圆满,万象也将各归其所,和谐共存。图内,除以星星、月亮表达;画者,是养蜂专家,特别在“新天新地”(默 21:1)绘出她心爱的蜜蜂,栖息枝上,也说尽此意。

最后圣神(红线)环拥一切,表示万物都要被祂引入圣父、圣子之爱的最深、亲密之共融中。这就是圆满的永福。

跟我们一同默想而渐感兴味盎然的读者,必会注意到:整个构图包括着一个发自极深处的向外旋动,以及又回归天主奥

迹深处的向内回转。这生动地表达出基督徒信仰生活的真实经验。一个基督的追随者走向天主的奥迹，就是一个“内在而不断深入的路程”：来自天主奥迹深处的圣子、圣神，引领人从表面的意识，到达更深的意识。

也可以说从自我为中心的意识，到达另一个超越自我的意识——基督的意识，然后在天主父内获得更深的意识。祂是一切意识最终的根源。

这不可能是刻意之作，而该是天主加添的恩赐。画者自己也这样承认。

同样，也非出有意，中央摆动的白线两边，表达出神学上意味深长的差异：右边，代表天主创造并通传以爱的世界；左边，则指出最深的、超越的天主三位一体奥体之本身。换句话说，应当承认天主绝对超越，其创造纯出自由，即使没有人类，祂仍然存在；另一方面，祂又普在人类的生活中，与人有着互爱、亲密的关系。

注：本图由瑞士籍张澄德、伯美娟两位艺术家与谷寒松神父共同设计。由张澄德修女绘图。

作者簡介

谷寒松神父，奥地利籍耶稣会士，罗马宗座圣经学院圣经硕士，额我略大学神学博士。现任辅仁大学神学院信理神学教授及研究所所长、神学著作编译会主任、中国（台湾）麻风服务协会理事长、中国台湾生态关怀者协会理事、天主教新事社会服务中心主任委员。神学著作丰富，散见于教会内外各大书报期刊等。



內容提要

基督启示的父、子、圣神的天主，是一切宗教信仰团体最关切的奥迹，更是基督信仰的基本奥迹。

本书经由理论的研究、现身的实践，使神学思想落实在基督化生活的实践中，进而培养基督信仰的团体。

本书首先从人类具体现况出发，试图在圣经著作和历代神学家的系统诠释里，寻找天主真正的面貌。其次，透过系统神学的方法，就“天主，祢作什么？”“天主，祢是谁？”“天主，祢是什么？”三方面，更深入地阐述天主圣三的奥迹。且辅以具体的图象及研究反省题，以增加读者的认识及体验的效果。

本书系《天地人合一》三步曲中的第二部，与《神学中的人学》、《基督信仰中的生态神学》为一系列著作。