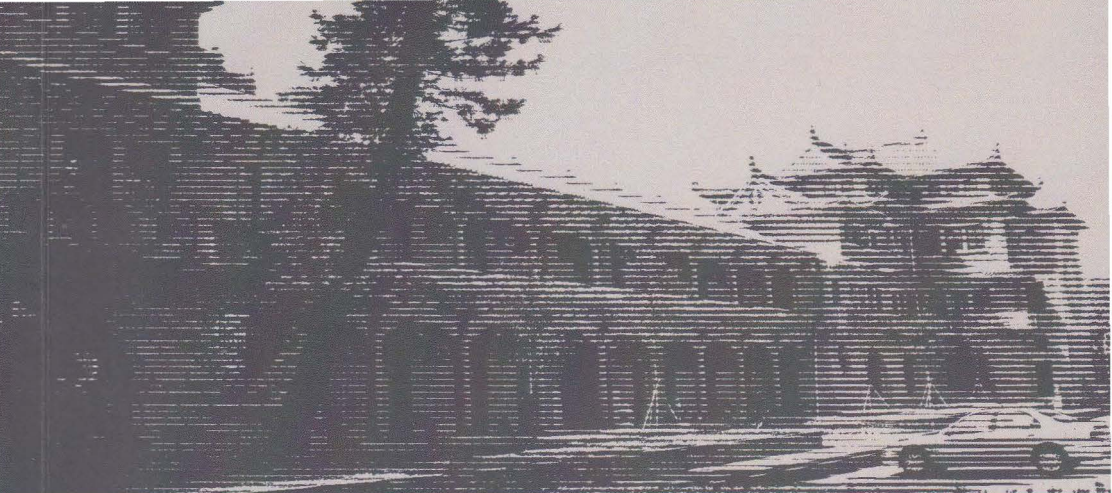




聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

3

基本神學 (二)



基本神學

(二)

香港聖神修院神哲學院

公教真理學會

聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

主編

丘建峰 吳結明

編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊

袁桑銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 賴煜清 陳麗娜 潘國忠

楊孝明 梁鳳玲 王濤博士 莫靜儀 盧秀芬

學術小組

勞伯堉神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父

蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄭麗娟修女 阮嫺玲修女

羅國輝神父 梁定國神父

吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢女士

閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

審閱小組

蔡惠民神父（教義）

鄭麗娟修女（教義）

吳智勳神父（倫理）

梁定國神父（禮儀）

李國雄神父（聖經）

基本神學（二）——普及神學教材系列 (3)

編寫：丘建峰 何奇耀

審閱：鄭麗娟修女

編輯校對：丘建峰 何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：公教真理學會

發行：公教進行社

香港中環干諾道中15-18號大昌大廈16字樓

電話：2525 7063

傳真：2521 7969

電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk

網址：http://www.catholiccentre.org.hk

印刷：明愛印刷訓練中心

版次：2014年3月初版

國際書號：978-988-8150809

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2014年2月4日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
單元一 耶穌的名號（一）	
1. 緒言.....	1
2. 單元目標.....	2
3. 導論.....	2
4. 上主的僕人.....	3
4.1 舊約中的上主僕人.....	4
4.2 耶穌對上主僕人的獨特瞭解.....	7
5. 默西亞.....	11
5.1 舊約的默西亞觀.....	11
5.2 耶穌對於默西亞的理解.....	15
5.3 耶穌如何使人明白自己的身分.....	20
5.4 人們對耶穌身分問題的反應.....	23
5.5 耶穌如何回答有關他身分的問題.....	27
6. 摘要.....	31
7. 參考資料.....	32

單元二 耶穌的名號（二）

1. 緒言.....	33
2. 單元目標.....	34
3. 導論.....	34
4. 人子.....	34
4.1 人子在舊約的意義.....	35
4.2 人子在新約的意義.....	37
4.3 人子名號的歷史基礎.....	39
4.4 小結.....	41
5. 天主子.....	41
5.1 舊約中天主之子的意義.....	42
5.2 新約中的天主子.....	43
5.3 天主子名號的歷史基礎.....	46
6. 總結.....	48
7. 摘要.....	50
8. 參考資料.....	51

單元三 耶穌的奇蹟

1. 緒言.....	53
2. 單元目標.....	54
3. 導論.....	54

4. 福音中的奇蹟.....	56
4.1 引言.....	56
4.2 整體奇蹟的歷史性.....	59
5. 個別奇蹟的分析.....	61
5.1 增餅的奇蹟.....	62
5.2 葛法翁的百夫長.....	68
5.3 安息日治癒手枯的病人.....	74
6. 總結.....	75
7. 摘要.....	77
8. 參考資料.....	78

單元四 耶穌的復活

1. 緒言.....	79
2. 單元目標.....	80
3. 導論.....	80
4. 啟示的標記——耶穌的復活.....	81
4.1 格前15:3-5.....	81
4.2 復活見證的基礎——顯現.....	90
4.3 空墳.....	95
4.4 四福音有關復活的記載.....	98
5. 總結.....	102
6. 摘要.....	104
7. 參考資料.....	105

單元五 啟示模式（一）：信仰條文

1. 緒言.....	107
2. 單元目標.....	108
3. 導論.....	108
4. 背景.....	110
5. 模式的內容和分析.....	111
5.1 視文字為啟示.....	111
5.2 救恩.....	113
5.3 回應.....	114
5.4 優點.....	114
5.5 缺點.....	118
6. 摘要.....	121
7. 參考資料.....	123

單元六 啟示模式（二）：神聖經驗

1. 緒言.....	125
2. 單元目標.....	126
3. 導論.....	126
4. 背景.....	127
5. 模式的內容和分析.....	132
5.1 以個人經驗的形式出現.....	132
5.2 神秘的天人相遇.....	133
5.3 宗教經驗即救恩.....	134

5.4 以祈禱作回應.....	136
5.5 優點.....	137
5.6 缺點.....	139
6. 摘要.....	143
7. 參考資料.....	145

單元七 啟示模式（三）：天主的話

1. 緒言.....	147
2. 單元目標.....	148
3. 導論.....	148
4. 背景.....	148
5. 模式的內容和分析.....	152
5.1 啟示作為辯證性的臨在.....	152
5.2 降生成人的聖言基督.....	153
5.3 天主的自我通傳.....	155
5.4 啟示以外無救恩.....	158
5.5 以信德作回應.....	160
5.6 優點.....	161
5.7 缺點.....	164
6. 摘要.....	167
7. 參考資料.....	168

單元八 啟示模式（四）：救恩性的歷史事件

1. 緒言.....	169
2. 單元目標.....	170
3. 導論.....	170
4. 背景.....	172
5. 模式的內容和分析.....	173
5.1 啟示以事件的形式呈現.....	173
5.2 天主的光榮及歷史的終結.....	175
5.3 以信賴和行動作回應.....	178
5.4 優點.....	180
5.5 缺點.....	183
6. 總結.....	187
7. 摘要.....	187
8. 參考資料.....	189

單元九 啟示模式（五）：人性超越

1. 緒言.....	191
2. 單元目標.....	192
3. 導論.....	193
4. 模式的內容和分析.....	193
4.1 啟示作為人性的超越.....	193
4.2 通過人對自身無限超越的體驗.....	194
4.3 持續開放及無固定的內容.....	196

4.4 人性的圓滿便是救恩.....	197
4.5 優點.....	198
4.6 缺點.....	204
5. 總結：梵二的啟示觀.....	207
6. 摘要.....	210
7. 參考資料.....	212

單元十 基本神學的人學幅度

1. 緒言.....	213
2. 單元目標.....	214
3. 導論.....	214
4. 沒有基督信仰的人.....	215
4.1 沒有基督信仰的不同形式.....	216
4.2 沒有信仰的原因.....	218
5. 教會的回應：人的不平衡.....	219
6. 信仰的三個幅度.....	225
6.1 信德.....	226
6.2 望德.....	228
6.3 愛德.....	231
6.4 小結.....	234
7. 摘要.....	235
8. 參考資料.....	237

序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是具有實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日

編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到最佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

單元一

耶穌的名號（一）

1. 緒言

這是《基本神學（二）》的第一個單元，是《基本神學（一）》的延續。我們在《基本神學（一）》裡，開始了關於天主啟示的探討，介紹了甚麼是天主的啟示，及啟示如何在教會內傳遞，就是透過聖經、聖傳和教會訓導；並就有關這些傳遞方法的神學論題，作了較深入的講解。在本書裡，我們會繼續以天主的啟示為主題，論述啟示的內容，和理解天主啟示的模式，從而探討啟示是否值得我們相信。在以下的四個單元裡，我們首先談論的是有關啟示內容，而當中最核心的部分，就是基督事件。

關於基督事件，大家已經很熟悉，因為在每個主日也有聆聽福音，而在往後這四個單元裡，從內容來說，並沒有甚麼新的東西會學到，但是，這裡學習的重點，是採用一個嶄新的角度來理解這些熟悉的經文。在這四個單元裡，我們嘗試以理性來審視這些內容，透過系統的分析，以達至神學的解釋。這種思路，與大家平日讀經時的關注點可能很不同，但這正正是一個很好的機會，學習如何去做神學反省，從而對信仰有更深入的理解。

2. 單元目標

研習單元一後，讀者應能：

- 講述耶穌自我作證的內容；
- 辨別耶穌時代不同的默西亞觀；
- 找出對觀福音內有關默西亞的聖經記載。

3. 導論

我們相信耶穌基督這個人，就是天主向我們啟示的高峰和圓滿，因此，要掌握天主啟示的內容，便要理解他的身分，明白耶穌基督到底是誰；而透過人不同的名號，正是認識一個人的有效方法。在本單元中，我們將會探討耶穌的兩個名號：上主僕人和默西亞，下一個單元，我們則會探討人子和天主子這兩個名號。在四部福音當中，這四個名號均屬耶穌的稱號，而清楚明白這些名號的含意，對於我們理解耶穌的身分，有很大的幫助。我們會把這些名號作為一個「證

據」而不是「根據」，來理解耶穌基督的身分。意思是，當我們在這單元中探討耶穌是默西亞時，我們首先要明白的，是當時人對默西亞的理解，然後再分析耶穌在運用這名號時，是與當時人的理解有頗大的分歧，從而可以讓我們進一步理解，耶穌所帶來的啟示是甚麼意思。

梵二以後，正如以往多個單元中所談到的，教會已不再是以由上而下、單向的方法來肯定啟示的內容，而是相信即使在聖經中，啟示也是透過人的有限語言來表達，也必須透過理性來加以詮釋，故此啟示的內容也需要有理性的基礎，即不違反理性，才可以為人所接受。所以，耶穌到底是誰？為何與其他宗教的教主不同等問題，我們必須要從一些可信的歷史事件，也就是以色列的歷史，透過理性的分析，才得以理解，最後才可以判斷是否可信和決定是否接受。

討論耶穌的名號，我們一方面要從他的行為來理解，一方面又要從他的說話來明瞭。也就是說，我們既要看看耶穌怎樣以言語來說明這些名號的含意，又要從他的行為來引證他是否符合這些名號的真正意義，從而有助我們明白耶穌基督的真正身分。

4. 上主的僕人



思考：聽到「僕人」一詞，你腦海裡出現了甚麼形象？

與耶穌的自我作證相關的其中一個名號，就是上主的僕人。我們先從以色列的歷史發展，看看這個名號的含意。其

後再從耶穌基督的言行，引證他是上主僕人的身分。

4.1 舊約中的上主僕人

上主僕人這名稱，在聖經之中是一個榮銜，天主稱祂所召來協助祂計劃的人為「我的僕人」。例如天主曾多次稱盟約的中間人梅瑟為天主的僕人：「以色列人見上主向埃及人顯示的大能，百姓都敬畏上主，信了上主和他的僕人梅瑟。」（出14:31）

這個稱號還見於舊約其餘不同的經卷中，而且應用在依撒格、先知等身上。為聖經的作者來看，揀選這些僕人的目的，就是要透過他們，使天主子民忠於侍奉上主，作上主的僕人。不過，以色列人自初便不忠於作僕人的召叫，對天主的僕人也不馴服受教。如梅瑟在申命紀中就這樣斥責以民：「自从我認識你們那天起，你們常是背叛上主。」

（申9:24），由於以民的不聽命，於是，天主的僕人就可以有另一種形象了，甚至是指以色列民族以外的人，例如天主曾藉異教的巴比倫王拿步高懲罰他們，使他們充軍，而拿步高王因此亦成了天主的僕人：「現在我把這些土地交在我的僕人巴比倫王拿步高的手中，連田野的走獸我也賜給他，作他的奴隸。」（耶27:6）。

雖然以色列人不斷背棄天主，但天主仍忠於自己的盟約，祂藉著先知的口，指出要為自己召選一批遺民，這些遺民要在自己的僕人新達味統治下，忠實不渝地事奉天主（則34:23）。並且，按照先知的預言，這個「僕人達味」會為以色列民帶來的，是極美好的生活。

總結以上所言，關於上主的僕人，為早期的以色列人來說，有以下的特點：

- （1）由天主所派遣或指定的；
- （2）帶領以色列獲得幸福；
- （3）天主借僕人來懲罰以色列人；
- （4）富有達味的色彩。

以上關於上主僕人的思想，後來在依撒意亞先知書中，有進一步的發揮。按照聖經學者的研究，整部依撒意亞先知書，極有可能並不是由依撒意亞先知所完成的。學者將全書分為三部分：1-39章，40-55章，56-66章。第一部分稱為依撒意亞一書，並認同此部分是由公元前八世紀的依撒意亞先知所寫成；而第二部分（40-55章）的作者，稱為第二依撒意亞，學者認為他是於流亡期間被擄至巴比倫的以色列民中的一位不知名作者；第三部分（56-66章）的作者，稱為第三依撒意亞，是充軍回國後由一位或多位作者寫成的。有關這個說法的詳細內容，可參閱本系列教材的《舊約導論》或《先知書》。

在第二依撒意亞先知的時代，由於以色列人遭遇亡國之痛，信仰受到動搖，先知指出：

（1）他們落得如此下場，並不是天主的不忠，而是因為以色列人的不忠：「你好背信叛逆，你實在可稱為『胎生的叛徒。』」（48:8）。

（2）天主並不因此而遺棄被選的僕人，反而予以寬恕：「是我叫我僕人們的話實現，叫我使者們的計謀成功；是我論及耶路撒冷說：『你必要有人居住。』論及猶大各城說：『你們要被重建，我必要重建你們的廢址。』是我對深淵說：『你必潤竭，我要使你的河流乾涸。』是我論及居魯士說：『他是我的牧人，他要履行我的一切計劃，要吩咐重建耶路撒冷，奠基重修聖殿。』」（44:26-27）

祂要藉居魯士來拯救以色列人，而居魯士也因此成為祂的僕人，同時也是祂的受傳者及朋友：「你們都集合起來聽罷！邪神中有誰預言了這事呢？『我所愛的，必實行我的旨意：攻擊巴比倫和加色丁的苗裔』」。 （48:14）

這裡的「我所愛的」，就是指居魯士，由此可見在依撒意亞先知的眼中，居魯士確為天主的朋友。天主要藉居魯士，無代價地拯救以色列，並且因此大力讚揚居魯士。在42:1-9裡，本來所指的是居魯士，但是後來對上主僕人的理解，卻發展至另一層次。

「上主僕人」概念，原是承接第一依撒意亞而來，故此有傳統「上主僕人」的色彩，但是在第二依撒意亞裡，更多是流亡時期的反省，因此有嶄新的含意的發展，而我們可以看到當中最重要三個含意：召叫（49:1-6）、使命（50:4-9）及祭獻（52:13-53:12）。

總結這個受苦僕人的形象，可以這樣說：安慰書的後半部（49-55章）預言了一位神秘的先知，天主稱他為自己的僕人（49:3,6; 52:13）。這位僕人就如聖祖雅各伯一樣，與

以他為名的民族分不開的，且繼續生活在他們中間。同樣，這位僕人亦有耶肋米亞先知的影子。不過，這僕人具有集合天主子民和教訓天主子民的使命，這點則與耶肋米亞先知不同。

再者，這僕人的忍耐（50:6）和謙遜（53:7）使他能奉獻自己的生命，並以他的痛苦完成天主的計劃（53:4-10），使萬國的罪人成義（53:8-11）。因這祭獻熙雍獲得了安慰，不育的妻子以永久的盟約重新同天主結合，成為天主所有僕人的多產母親（54:1-55:4）。

不過，當以色列人充軍回國之後，也就是依撒意亞第三的部分，他們很快就忘記僕人應以自己的痛苦，來完成普世救恩的遠景。此時的先知向以民宣告新耶路撒冷的光榮，但不再提僕人的贖罪，上主僕人的形象，又由受苦者轉變為光榮者，「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傳了油……他給我穿上救恩的衣服，給我披上義德的外衣，使我有如頭戴花冠的新郎，有如佩帶珍珠的新娘。」（61:1, 10），而以民所期待的喜樂，再不是來自忠實奉獻而湧現的生命（53:10-11）。

4.2 耶穌對上主僕人的獨特瞭解

在探討以色列的歷史傳統，如何理解上主僕人這個名號的意義後，我們進一步看看，耶穌如何與這些舊約傳統配合，特別要注意的，是受苦僕人這個傳統。首先，我們可以肯定耶穌是知道這名號本來的意義，而對於這名號用於自己的身上，耶穌既有認同，又有不能認同的地方。我們一方面

看到耶穌從不自認為先知，卻從他的遭遇和表現，處處顯示他就是那上主受苦的僕人。以下，我們嘗試分析這名號，從而理解耶穌基督的身分。

如果我們翻開福音，四部福音很多地方記載了當時的人都稱耶穌為一位先知，例如：「因為耶穌的名聲傳揚出去，黑落德王也聽到了。有人說：『洗者若翰從死者中復活了，為此這些奇能才在他身上運行。』但也有人說：『他是厄里亞。』更有人說：『他是先知，好像古先知中的一位。』」（谷6:14-15，參閱谷8:28，瑪16:13-14，瑪21:10-11，路7:16）

從以上各個章節中都可以看到，其他人都是看過耶穌的行動後，得出這人是先知的結論。因此，我們可以推想到，他們所以認為耶穌基督是先知，必然和他的行為有關。

同樣的思想亦表現在耶穌公開生活的不同時刻，例如在谷1:9-11中，當耶穌接受洗禮的時候，有一隻鴿子降臨，這反映舊約的先知傳統，就是當一位先知被派遣去執行一個使命時，上主的神先臨於他身上。又如耶穌在大博爾山上顯聖容時，那描述正反映了申18:15的記載：「上主你的天主，要由你中間，由你兄弟中，為你興起一位像我一樣的先知，你們應聽信他。」這與耶穌顯聖容時雲中的說話：「你們要聽從他」（瑪17:5）相似。由此可見，這裡是符合先知的傳統。

雖然人們稱耶穌為一位先知的記載是這麼多，但是要留意的是，在福音的記載中，耶穌從未有以先知的身分自稱，例如在瑪11:2-15中若翰的門徒問耶穌：「『你就是來的那

一位，或是我們還要等候另一位？」耶穌並沒有加以承認，他只是說：『把你們所見所聞的報告給若翰。』」

然而，耶穌不時以先知和受苦僕人的傳統，來說明自己的使命，並將這不同的傳統做了一個綜合，來解釋自己的行動。例如在路4:16-30中，耶穌有三處以先知來比喻自己的傳教生活。首先，他引依61:1-2來比對他自己的公開生活，並說「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」。其次，他對於別人說自己是「若瑟的兒子」，即認為他沒有甚麼特別時，說出了「沒有一個先知在本鄉受悅納的」，明確地以先知來自比。最後，他再引伸相關的意思，就是指出厄里亞不拯救以色列人，反而去拯救外邦人，來暗示以色列人不願尊重先知，正如他自己現今的境況一樣，結果天主派遣先知到外邦人的世界。

由此可見，耶穌雖然不以先知的身分自居，但是他所講的說話，是承繼以色列先知的傳統而來，並以此為自己的行動解說，故此不少以色列人，也會把他視為先知了。

除了言論外，還有的是行動。在瑪12:28中，耶穌聲稱：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已經來到你們中間了。」可見耶穌驅魔或行其他奇蹟，是出於聖神的工作，表示天國的來臨。這種工作，在以色列的傳統中，一貫是先知的工作。

再者，耶穌不時也被別人要求給予一個徵兆，以證明自己的言論確是源自天主的，如「法利塞人出來，開始和他辯論，向他要求一個來自天上的徵兆，想試探他」（谷8:11）。

這種做法完全與舊約的先知所遭遇的吻合，例如依撒意亞先知與亞哈次的對話中，就要求亞哈次向天主求一個徵兆（依7:10-17），可見這也是一個先知的傳統。

從以上的分析，我們可知道，耶穌雖沒有以先知自稱，但由於他的工作和使命，的確符合了當時人對先知的看法，而且他不時引用先知的傳統，來解釋自己的使命和行動。關於這一點，可特別留意受苦僕人的傳統，這是因為耶穌意識到自己的使命與受苦僕人的命運相似。從以下各點，我們可以得到引證：

（1）他與罪人的共餐以及觸犯梅瑟法律（谷2:23）正符合第二依撒意亞對受苦僕人的描述，即這個僕人雖然無罪，但是卻與罪人同行。

（2）把一切都捨棄的決心（谷8:35），正是受苦僕人的特點。

（3）經師和法利塞人對他褻瀆天主的指控（谷2:6-7），正如受苦僕人受到的指責。

（4）耶穌說出殺害先知在歷史上是常有的（路13:34），這也符合了對受苦僕人的描述，即這個僕人最終都是因為別人的罪過而受罰。

再加上他在聖殿裡驅逐商人（谷11:15-19），這些行為言論，實質一步步把耶穌基督自己推向受害的地步。那麼，耶穌為甚麼有如此的行動和言論？如果他不是對自己的使命有清晰的瞭解和準備，相信他決不會這樣說話和行動。所

以，當耶穌要執行父給他的使命時，他已經有心理準備，自己的命運將如受苦的僕人一樣，招致殺身之禍。但由於這是父的旨意，他仍然甘於接受。

因此我們可以說，耶穌一方面是一位先知，他以先知的使命來解釋自己的使命。不過，他卻超過了歷史中任何一位先知，因為他以受苦的僕人來解釋自己的命運，使自己的使命添加深遠而積極的意義，就是以自己的死亡來洗淨其他人的罪。所以，從福音的記載中，我們可以明白，耶穌對自己的理解，並不局限於先知這個身分，而是超越這個身分的。他本身就明白，自己並不是傳統中的先知，故此他雖然屢次引用先知的言與行，來說明自己的言行，卻從不明確地以先知之名自居。因為他的作為，遠遠大於一個先知。

5. 默西亞



思考：你知道默西亞這名號的真正含意嗎？你如何知道耶穌是默西亞呢？是由聖經的內容得知嗎？這對你的信仰又有何幫助？

要探討耶穌的身分，默西亞是一個不可不談的名號，但是在討論耶穌如何理解及運用這個名號來表達自己的身分前，我們先從以色列的歷史發展，看看這個名號的含意。

5.1 舊約的默西亞觀

默西亞（Messiah）源自希伯來文 *Mashiah* 的音譯，意思是「受傅者」，即接受傅油的人，而這詞的希臘文就是

Christos，即中文的基督，因此我們日常稱耶穌為基督時，其實就是指向他的默西亞、受傅者的身分。若要瞭解這名詞的涵意和它在歷史之中的發展，我們必要瞭解以色列人的政治和文化特色。

以色列人起初是一個遊牧民族，沒有自己的國家，約在公元前1250年，梅瑟帶領以色列人逃出埃及，經過曠野，才開始安定下來，慢慢建立自己的國家。從這事件中，以色列人經驗到自己的民族，是由一位大能的神所帶領，因此他們願意在西奈山上與這個他們稱為天主的神訂立盟約，從此天主成了以色列人唯一的神，以民則是天主的子民，特選的民族。為履行這盟約，天主保護他們，賜福給他們，而以色列人則要遵守天主頒佈的十誡，按照祂的精神去生活。因此，以色列的整個民族特色，包括政治、社會、文化等，都建基於祂的神權政體。

5.1.1 默西亞是君王

由於天主是超越的存有，是不可見的天主，於是祂治理和帶領這民族的責任，往往是具體地透過一些人去執行。在歷史中，首先明確地接受這項治理整個民族的任務的是君王。他們在接受了傅油後，就獲得了這個身分，接受了一項任務，要在以色列中成為上主的代理人。如果我們細看有關撒烏耳（撒下9-10）、達味（撒下2:4, 5:3）、撒羅滿（列上1:39）登位的記載，不難看到「傅油」這個行動：「以後，猶大人來，在那裡給達味傅油，立他作猶大家族的君王。」（撒下2:4）

因此，國王被稱為「上主的受傅者」，意思是一位被祝聖過的人物，是天主治理祂子民的代理人。因此所有以色列人都必須對他們服從。在達味為王期間，天主透過先知納堂指出，以色列未來的希望，是要建立在達味王朝之上（撒下7:12-16），自此，凡是出自達味的每一位君王就成為當時的「默西亞」，表示天主願意藉著他，完成對祂子民的計劃。

不過，達味之後不久，國家分裂為南猶大和北以色列兩國，而兩國最後也相繼被毀滅。公元前587年，耶路撒冷淪陷，達味王朝徹底被巴比倫帝國消滅，不少以民流放至其他地方。以民的情緒相當困惑：天主為甚麼放棄了祂的默西亞，致使所有的外邦人都凌辱他們呢？達味王朝受到屈辱，對以色列人是一個信仰的考驗，這考驗在巴比倫流亡回來，重建國家之後，仍然存在。何況，重建後的國家只得到短暫的休養生息。到了公元前333年，由於希臘亞力山大大帝擊敗波斯，建立希臘帝國，以民又再一次陷入水深火熱中，而且達味的後裔已沒法成為君王，當猶太人的領袖了。

在達味王朝積弱的時候，先知們多次嚴厲批評在位的君王並不是稱職的受傅者，但另一方面，他們亦把希望轉向到未來的默西亞，可是他們總沒有稱未來的默西亞為君王。在較後期的舊約經卷裡，先知都不再以國君的身分來描述默西亞，也就暗示了未來的默西亞，未必如以往的受傅者般，是一個政治上的君主。

不過，到了耶穌的時代，這些預言便產生了一種政治幅度，就是以民急切期待先知所預言的「默西亞」早日來臨，恢復他們昔日達味王朝的風光。所以有這個轉變，原因有三個：

（1）在羅馬人的統治下，猶太人失去了自主權，這往往令他們希望有自己君主，可以讓以色列復興；

（2）在耶穌前後的時期，猶太人普遍不滿黑落德王的統治，而黑落德本身又不是達味的後裔，這就更令人期望一位屬於達味後代的默西亞；

（3）黑落德王朝是一個傾向與羅馬人妥協的統治模式，結果令猶太的政治趨向羅馬化，而同時社會文化方面也受到希臘文化的侵蝕。這也令猶太人相當不安。

由於國家當時的屈辱，先知們從信仰幅度所期待的默西亞，一般以民都從政治性的角度去理解。這種思想，在耶穌的時代仍大為盛行，故此耶穌所面對的人，普遍都抱持這種想法。

天主以傅油祝聖君王，委任他們執行使命，去完成祂對祂的子民的計劃。如果這是「默西亞」的廣義描寫，在舊約歷史中，這名詞也被引伸到其他的人身上，例如：當波斯王居魯士打敗巴比倫人，讓以色列人可以回國，重建家園時，以色列人曾稱居魯士為「受傅者」（依45:1）。因為在以民眼中，他就如一位被祝聖的君王，專為預備完成天主計劃的一樣。

5.1.2 默西亞是先知與司祭

據學者研究，在滅國以前的以色列文獻中，沒有一處提到要為司祭傅油，但是在流亡之後，由於當時君王已不復存在，大司祭成為團體的領袖，司祭權力增大，因此在賦予司

祭職務的時候，亦同時施行傅油禮。晚期的「司祭典」團體為了強調此禮儀的重要性，將這禮儀追溯到亞郎，故此在出谷紀中出現了亞郎祝聖為司祭的禮儀，當中包括了傅油禮；聖經學者們相信，這是晚期的「司祭典」文獻所加添的，目的就是為強調傅油禮的重要，並且推展到所有司祭。因此，受傳的大司祭就成為當時的默西亞。

最後，這名詞亦引伸到先知身上，先知們雖然接受職務的時候，並不藉傅油而被祝聖，但厄里亞卻接到命令「給要代替他為先知的厄里叟傅油」（列上19:16）。這句話可以解釋為厄里亞要把自己的精神給厄里叟（列下2:9）。實在，先知們所接受的是一個精神的傅油，猶如依撒意亞先知所說：「上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜信」（依61:1）。由此可見，默西亞這個稱號，實質只是指出他是由天主派遣的身分，而所指派的職務，則可以是君王、司祭和先知。

5.2 耶穌對於默西亞的理解



思考：回憶自己曾經聆聽過的福音裡，耶穌是否自稱過「默西亞」？還是別人稱他為「默西亞」呢？你認為二者是否有分別？

明白以色列傳統的默西亞觀之後，在這節裡，我們會看到一如上主僕人的名號，對於默西亞的身分，耶穌既有認同，又有不能認同的地方，他從來不自稱為默西亞，但卻在重要的時機，對這個名號作出默認。以下，我們會作詳細的分析。

5.2.1 當時以色列人的默西亞觀

耶穌心目中所瞭解的默西亞，與他同時代的人有很大的分歧。其實，那時代的人對於默西亞的理解，也不盡相同，這與各人不同的政治背景與神學思想有關。簡單來說，他們有四種不同的取向和態度：

（1）撒杜塞人代表社會的特權階級，壟斷大司祭和司祭職務的家族，在政治上親羅馬人，因為這能保持自己的利益。對於傳統和法律，他們傾向保持原狀，不再關心默西亞是否會來臨，只重視自己的生活和權力。

（2）厄色尼人：這家族起源於瑪加伯時代，到了耶穌的時代，他們對政治與宗教都很不滿，他們不滿撒杜塞人依附政權，認為這一切都是腐化的，他們亦不同意法利塞人在社會上的妥協方式，於是逃入曠野中生活。他們仍期盼默西亞的來臨，但這卻是末世性的默西亞，就是世界的終結。

（3）法利塞人：面對政治壓迫，法利塞人以守法為生活核心，不與外族及不潔的本族人交往，以保持種族的純正。他們期望默西亞的治權降臨人間，以自己的宗教文化為中心。

（4）奮銳黨人：他們是一群狂熱的民族主義者，仰望達味王後裔默西亞，實行復興以色列民族。他們非常積極進取，希望透過武力推翻現政權，使民族回復獨立自主，恢復昔日達味王朝的光輝。他們相信默西亞治權的具體實現，是天國臨現的開端。

這一段期間，人們的信仰主要以聖經為主，因為天主再無派遣先知去傳達自己的信息，人接觸和明白信仰，得完全依賴經師和法律。不過，以民期待天主最終實踐祂的許諾，在歷史中卻從未間斷過。他們期待的默西亞可以是一位君王，也可以是司祭或先知，但是最重要的，仍是這個默西亞能推翻現有政權，建立一個新的以色列。

5.2.2 耶穌本身的理解



思考：你能想起福音中有關「魔鬼三次誘惑耶穌」的細節嗎？當中三種誘惑是甚麼？應用在今天的生活，這三種誘惑代表甚麼？

以上的討論，可以作為我們以下對於耶穌如何理解自己的身分的一個重要的引子。從以上的分析，我們理解到以色列民對於受傳者的理解，都傾向世俗君主的角度來理解。也就是說，他們期望的默西亞，都是在現世的層面上，解救他們的，或是帶領他們反對當時的羅馬人，或是給他們帶來較佳的生活。這樣理解「救主」的意義，也是相當合理的，因為即使在今天，不少人信教往往也有類似的心態，例如是希望解救自己所面對的困難，使自己有所得益等等。故此，以色列人這樣理解「默西亞」的意義，不難明白。

但是，如我們現在所知，耶穌基督要帶來的喜訊，並不是這樣的。他為我們帶來的，不是一個新的以色列帝國，而是超越一切的喜訊。然而，要當時的人明白這一點，並不容易，所以耶穌在表達自己的身分時，面對著很大的困難。因為當別人理解他為默西亞時，自然對耶穌基督有世俗的要求

與期望，而這些要求與期望，其實是合理的，因為整個以色列傳統都是這樣演繹了。

然而，耶穌所瞭解的默西亞跟他們的並不一樣。雖然我們今天沒有任何耶穌直接的說明，來支持這個說法，但是在福音中的不同地方，我們透過細心的分析，可以看到耶穌與當時代人不同看法的衝突。在這裡，我們採用瑪竇福音中，耶穌三次受誘惑這個章節，來說明這種衝突（瑪4:1-11）。

這段瑪竇福音的一個重要的特色，是將耶穌的遭遇，與舊約梅瑟帶領以民出谷時的遭遇相比照：

梅瑟	耶穌
沙漠停留40年	曠野禁食40天
「他磨難了你，使你感到饑餓」（申8:3）	饑餓的試探
「你們不可試探上主你們的天主，如同在瑪撒試探了他一樣」（申6:16）	上主的試探
「不可追隨別的神，即你們四周民族的神」（申6:14）	崇拜魔鬼的試探

聖史所以有這樣的安排，其深意即在於把梅瑟時的處境與耶穌的狀況加以對比，從而表明耶穌基督的超越性。在敘述中，耶穌所面對的第一個誘惑是變石為餅，因為當時以民心目中的默西亞，是能夠帶引他們回復昔日豐富的物質

生活，一如創世紀所描述的樂園境況一樣（創1:8-16）。但是，耶穌的答覆是父的旨意比任何物質生活更重要，因為父的旨意，才是耶穌使命的核心。以色列民期待的默西亞是現世的君王，可以讓人享受現世的福樂。為耶穌而言，默西亞更重要的任務，是把天主的話帶到人間，讓人能理解天主的旨意。這樣對默西亞的理解，實在是超出當時的思想。

耶穌所受的第二個誘惑是由聖殿跳下去，因為在舊約歷史中，聖殿本來就是天主與人同在的標記，而由聖殿頂跳下去，目的為試探上主是否在我們中間，可見這兩者對比的強烈。所以，耶穌的第二個誘惑就是面對使命所帶來的痛苦和死亡時，是否仍堅信天主與他同在，正如以色列在自己殘酷的命運之前，懷疑上主是否在他之間一樣。然而，耶穌的答覆就是：「你不可試探上主」。雖然他的使命帶來的命運並不是他所希望的，然而耶穌仍深信天主與他同在，因此自由地接受和服從這使命。

耶穌所受的第三個誘惑，是以光榮和權力去取代天父的位置。一如天主曾帶梅瑟到一座山上指給他整個福地的壯麗（申32:48-53），雖然梅瑟可以看到客納罕地，也知道這是天主賜給以民的土地，但是他在進入福地前已死去。客納罕地代表的，是人的光榮與權力，但是梅瑟仍然要按天主的旨意，在獲得這一切前，回到天主的懷抱。在這裡，天主的旨意與人世間的光榮，是一個對比，故此耶穌所受的誘惑，就是離開父而追求現世的光榮和權力。結果當然是耶穌拒絕了魔鬼的誘惑，因為人最重要的，乃事奉上主。

5.3 耶穌如何使人明白自己的身分

當我們同意耶穌與同時代猶太人所領會的默西亞並不相同時，我們進一步探討問題的核心，就是耶穌曾否明認自己是默西亞。下文要分析的是：在歷史上，耶穌的確曾經流露自己是默西亞，這名號不是出於初期教會的杜撰。所謂耶穌基督流露出自己是默西亞，是指他既不否定自己是默西亞，但是又要明確指出，自己並不是別人所想的那種默西亞。要以上的言論點成立，我們須假設三點：

（1）默西亞這名號並不是來自初期教會基於護教理由而杜撰的。

（2）耶穌的確意識到自己就是默西亞，這構成日後門徒的信仰。

（3）耶穌曾用他的方式和演繹，回應猶太人的期望。

為証實以上的假設是對的，我們現看看三組經文，分別關乎：

（1）耶穌如何論述他自己；

（2）人們對耶穌問題的反應；

（3）耶穌如何回應人們的問題。

我們從若翰派門徒詢問耶穌身分的經文，看看耶穌如何論述他自己的身分。以下的分析，主要是採用瑪11:2-6，大

家也可參閱路7:18-28，因為這兩段屬於平衡經文，即我們相信是來自同一個源頭的經文。

經文的背景是若翰被捕後，仍然聽到消息，得知不少人讚提耶穌基督的行為，並且猜測耶穌就是默西亞。當若翰聽到這種說法，便派人問耶穌，因為若翰本身的使命，就是為默西亞作前驅，所以確定這一點為若翰非常重要。若翰門徒問：「你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？」

「要來的那一位」的意思，就是指默西亞，是古經中先知預言將要來的那一位。

不過，在剖析這論證之前，我們必須清楚知道若翰洗者的身分。四部福音都指出若翰就是依撒意亞先知所預言要預備上主道路的人，因為在不同的福音中，若翰都是以依40:3節的經文作自己的宣講，可見他就是依撒意亞預言的先驅人物了。

作為先驅，若翰說：「那比我更有力量的要在我以後來，我連俯身解他的鞋帶也不配。」（谷1:7）若翰所以這樣說，因為繼他而來的默西亞，要用火來為人施洗。為了解釋這點，瑪竇比較兩個洗禮：「我要以水洗你們，他卻要以聖神和火洗你們。」（瑪3:11）。火在瑪竇福音中有詳盡的發揮：「他的簸箕已在他手中，他要揚淨自己的禾場，將自己的麥粒收入倉內，至於糠秕，卻要用不滅的火焚燒。」

（瑪3:12）這個說法，是有深厚的舊約傳統的（依41:16；耶15:7；拉3:2-3）。在這三段舊約的經文，火是象徵審判，因為三段經文的重要訊息，都是指天主要把惡人分辨出來，然後使他們喪亡，正如簸箕會把不佳的米麥簸散，惡人也會因

此被判斷出來。因此，我們可以得出一個結論：若翰洗者對自己使命的瞭解，是作審判君王默西亞的前驅，而他的問題「你就是要來的那一位」，並不是直接問耶穌的身分是否默西亞，而是問耶穌，他是否就是古經記載，要來審判，煉淨以色列子民的那位審判者。

可是，耶穌並沒有直接回答若翰的問題，反而指出自己工作的成果：「瞎子看見，癱子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊。」（瑪11:5）耶穌希望讓若翰明白，耶穌正執行的使命，就是令各種不幸的人獲得幸福。耶穌所給的答覆，也使人回憶起舊約先知所預言默西亞的工作（依35:5; 26:19; 29:18），而他只是一個服從天主旨意的僕人。因此，他一方面隱晦地指出，自己的身分確是默西亞，但另一方面，則明確地指出自己的工作就是默西亞來臨的實現。而且，這答覆比若翰的問題來得更有深度和完整，因為默西亞的來臨並不是要審判世界，天主實踐祂的諾言的方式，是透過祂的仁愛來拯救世界（若12:47）。

最後「凡不因我而絆倒的，是有福的！」是整個答覆的一個總結。有福意思指那些能分享默西亞所帶來的美好的人，亦即是說那些能分享天國的人。所以，我們可以這樣理解這段經文：耶穌希望若翰不要停留在他自己所宣講的默西亞實現的方式上，而應該首先服從父的旨意，因為天主將透過祂的聖子以人未能想到的方式去實現祂的承諾。耶穌不直接回答若翰的問題，並不是有甚麼難言之隱，而是因為耶穌的答案，遠比若翰的問題，更為豐富和深邃。

最後，我們或許會問，這章節是歷史的記載，抑或是初期教會的創作？我們相信是來自歷史中的耶穌。主要有以下兩個理由：

（1）格格不入：文中記載的是兩種截然不同的默西亞觀，一種是若翰所表達的，屬於較傳統的默西亞觀；另一種是耶穌基督的看法。我們很難想像，如果若翰洗者沒有問過這問題，聖史的作者，為甚麼要把這個與初期教會所信奉的默西亞不吻合的看法，放在他的口中。因為這樣似乎對若翰也不太公平，並且有貶低若翰洗者的含意。再者，我們至少可以說，即使若翰沒有問過這樣的問題，這個看法，也反映耶穌時代，以色列人對默西亞的看法和心態。

（2）前後一致：耶穌的答覆與他自己整個言行配合，甚至有人將他的回答當作是他幾年公開生活的一個綜合。因為綜觀整部福音中記述耶穌基督的言行，我們不難發現，這段說話正正符合他整體言行的描述。

因此，瑪竇是藉著這記載去表達耶穌是如何瞭解自己的使命，及提及自己是怎樣的默西亞。

5.4 人們對耶穌身分問題的反應



思考：在福音裡，耶穌曾經問他的門徒：「你們說我是誰？」試想想，如果今天耶穌問你這個問題，你會如何回答？你又認為，耶穌對你的回答，有何反應？

關於這個角度，我們不妨從谷8:27-30這段經文，細看當時的人對耶穌身分問題的反應。雖然同一事件在其他對觀福音中也有記載（瑪16:12-20；路9:18-21），但我們選取馬爾谷福音那一段，原因是它在馬爾谷整部福音中，可說是一個中心點或分水嶺。在結構上，整本福音前半部（1:1-8:26）的發展，一直是指向這段經文，並以此段經文作為高峰。因為前半部除了起首的1:1外，一直未有指出耶穌是誰，但卻藉著不同的事件，引起讀者對耶穌身分的興趣，直至這段才揭開這個他是誰的謎。而馬爾谷福音的後半部（8:34-16:20），則以此段作為出發點，加以解釋和發揮。

讓我們開始細看這段經文。在這段經文裡，並沒有耶穌直接承認自己就是默西亞的記載，傳統對此有兩個不同的解釋：

（1）伯多祿所宣信的默西亞，是猶太人所期待的光榮的、勝利式的默西亞，即使不是成為一個真實的君主，也可以讓猶太人獲得現世的福樂，正如梅瑟帶領以色列人離開埃及一般。正因如此，耶穌要糾正他。

（2）伯多祿的默西亞觀是政治性的，這就比光榮的默西亞更進一步，就是擁立耶穌為君王，帶領以色列人重建國家，隱含了對抗羅馬的意味，耶穌因此而拒絕這思想。

以上兩個解釋都有不圓滿的地方，因為沒有觸及到底耶穌是否接受或承認伯多祿的宣信。我們可以肯定的，是福音中沒有耶穌否認這名號的記載。如果我們參考瑪竇的記載，更可以看到，在伯多祿明認基督為默西亞後，耶穌基督的反

應，是把伯多祿立為教會的磐石。我們很難想像，如果伯多祿的說法是錯誤的，聖史會把基督對伯多祿在教會中身分的確實，放在這個位置上麼？因此，我們可以看到，耶穌並不否定伯多祿的說法，而是禁止門徒向其他人談及他這個名號。也就是說，耶穌並不否定自己是默西亞，但是同時，他也不希望門徒稱自己為默西亞。

所以有這樣近乎矛盾的做法，最合理的解釋，就是將這段經文放在整部福音的脈絡去瞭解。耶穌禁止他們與其他人談及他是默西亞，是因為默西亞的意義，非等到十字架的光照下，是沒有可能完全揭示的。意思是，如果門徒沒有見證基督的受難、死亡與復活，他們對於默西亞的意義，是不能徹底地領悟的。為當時的猶太人而言，默西亞不可能變成一個罪犯一般，受苦受辱至死的。

因此，在馬爾谷福音的前半部，聖史的記載集中在耶穌的行動上，但在這段經文之後，耶穌便開始教導他們默西亞的真正意義。這是由於耶穌的行動，只可以令門徒認出祂默西亞的身分，而只有耶穌親自的教導，才可以讓門徒明白默西亞這個身分背後的意義。

最後，這段經文的歷史性以及出自伯多祿的可靠性，有三點理由支持：

（1）例證眾多：這段經文不僅在三部對觀福音中有記載，在若望福音也有相似記載，雖然剪裁編排有很大的分別，如若6:68-71中，就讓學者認為是原有故事的變形了。若同一件事有越多的經文互證，歷史的真實性越高。這個道

理很簡單，因為我們相信不同的福音是在不同的傳統中形成的，如果是後來因應不同的個別團體需要而加入的材料，不應該出現在不同的福音中。四部福音愈相同的內容，其來源一般都較為古老，以至愈接近耶穌身上發生的原始事件。雖然若望福音有關這段記載的背景與馬爾谷福音並不相同，因為若望福音是放在增餅的情節以後，但是當中的精神與思想是一致的。

（2）格格不入：文中隨後記載，伯多祿聽了耶穌預言受苦的言論後，諫責耶穌，卻被耶穌指責為撒旦。這個被耶穌責罵的伯多祿，是如此笨拙，好像不甚了解師傅的形象，與他在初期教會中的地位並不相配，如果不是出自原始事件，很難想像是早期教會特意創作出來的。由此可見，伯多祿對耶穌身分的瞭解，的確是經過誤解而加深的。

（3）解釋的必要：在對觀福音中，接著這些經文的，是耶穌要求門徒背負十字架跟隨他的說話，這顯示了有些門徒在追隨耶穌的態度上出現了改變。若果這宣信沒有發生，我們很難理解門徒為何在起初如此熱衷跟隨耶穌，但是後來又害怕跟隨他。這唯有是因為在起初，他們誤以為耶穌是他們心目中那種默西亞，卻在當中遇上了如這段宣信的情況，令他們明白到，耶穌要成為的默西亞，與他們所理解的有重大分歧，才會令他們感到如此沮喪，甚至在最後，部分人離開了耶穌，甚至背叛他（若6:66-71）。這個宣信可以說是門徒態度改變的必要解釋。

5.5 耶穌如何回答有關他身分的問題

思考：為你來說，耶穌是君王有甚麼意思？這對你的信仰有甚麼啟發？假如耶穌降生在今天的社會裡，你認為他的「君王」身分，又有甚麼意義？

最後，讓我們透過以下的一組經文，來看看耶穌如何回答有關自己身分的問題，從中我們可以找到相關的資料，證明耶穌基督對於自己默西亞的身分的認知，與當時的猶太人的看法，大大不同。這一組的經文，主要是來自耶穌在公議會前接受審判的記載，三部對觀福音的章節分別是瑪26:62-65；谷14:60-64；路22:67-71。

當我們分析耶穌的回答，會發現馬爾谷和瑪竇的答覆可分成兩部分，第一部分是耶穌針對大司祭的問題所作的答覆，而第二部分，就是耶穌針對默西亞觀念所作的註解。在瑪竇和馬爾谷福音中，耶穌都引用了舊約的兩段經文，來為自己的默西亞身分作詮釋。這分別是「我仍在夜間的神視中觀望；看見一位相似人子者，乘著天上的雲彩而來，走向萬古常存者，遂即被引到他面前」（達7:13）和「上主對我主起誓說：你坐在我右邊，等我使你的仇敵，變成你腳的踏板！」（詠110:1）關於這兩段經文所帶出的含意，我們容後再討論，這裡先說明三部福音所記載的答覆本身各自獨特的地方。

馬爾谷福音的答案，與其他兩部不同，因為它的答案是肯定的，即直接承認自己是默西亞。一般而言，三部對觀福音中，由於馬爾谷福音是最先成書的，所以許多時候，當它

的內容有異於其他兩部福音時，往往表示這是較原始的歷史事實。

但是在這裡，如果馬爾谷福音的說法才是歷史的真實，則我們很難想像，為甚麼路加與瑪竇福音要自行創造一個模稜兩可的寫法。要明白，在其他地方，如果瑪竇與路加不按照馬爾谷的寫法，往往是有其各自的神學理由，但是在這裡，二者不同於馬爾谷福音的同時，各自又非常接近，令大部分的神學家都相信，馬爾谷福音的這個寫法，並不是按歷史事實而寫的，而是為了要表達一種神學。

耶穌在馬爾谷福音中，以「我是」來直接承認自己默西亞的身分，可以從整部福音的結構來理解。這段經文應與8:29（伯多祿的宣信）平行地閱讀。當說明耶穌是默西亞後，在前段經文中，耶穌立刻預言他的苦難，但是在這裡，耶穌卻預言自己復活的光榮。在前段經文中，耶穌禁止伯多祿與他人談及他，在這裡卻是伯多祿背棄他的時候。因此，如果8:29是整部福音前半部的高峰，14:62則是後半部的核心。在這段經文中，耶穌清楚指出他是一個怎樣的默西亞。這個「我是」，是為了呼應伯多祿在宣信中的肯定，以顯出當中更深的含意。

至於瑪竇和路加福音，其回答也值得思考。瑪竇的答覆則是：「你說的是！」這答覆很有趣，怎樣去解釋則意見紛云，有人說是肯定，有人卻認為是迴避和不清晰的答案。而路加所記載的，則更模稜兩可：「即使我告訴你們，你們亦都不會相信。」綜合兩部福音的內容，我們不難理解耶穌這樣回答的原因，即在於一般人根本不能理解真正默西亞的意

義。在一個以光榮為默西亞的本質的民族中，耶穌明白到，有關受苦至死的默西亞，是不可能為人所接受的。故此，他才採用這個近似迴避的說法。

至於耶穌答覆的第二部分，是有關人子光榮再來的預言。有關這段經文的記載，瑪竇與馬爾谷福音是相同的，二者都是採用了達7:13和詠110:1的兩段經文，代表兩個關於默西亞的傳統，至於路加福音，則只用詠110:1。對於聖詠110:1，一些釋經學家認為，這段經文主要是表達耶穌的光榮。不過，這裡所指的光榮，應該與末世光榮中再來的默西亞連結起來。要留意的是，末世並不是指世界末日，而是指天主承諾的救恩，已經藉基督實現了，這是一個「已經但未完成」的時期。

上述兩種不同的表達，都指向同一的默西亞來臨，而且互相補足。如果耶穌不是坐在大能者的右邊，他就不可能是光榮地來臨，而這解釋亦與達7:13和詠110:1的歷史背景相同。因為詠110是一篇君王登基的詩歌，所以耶穌將這兩個傳統結合起來，一方面指出他就是默西亞君王，另一方面，他藉著服從父的旨意，將默西亞王國在地上開展，這時刻亦是古經所預言末世光榮來臨的時刻。

還可以作為補充的，是耶穌與比拉多關於君王的對答（瑪27:11-14；谷15:2-5；路23:2-5）。這一組經文較簡單，因為三部福音的記載都是一致的：「你是猶太人的君王嗎？」結果答覆也是相同：「你說的是。」

從比拉多的問題，我們可知道，他關心的與猶太人的宗教領袖不同。他是從一個羅馬長官的角度，擔心耶穌是一個政治性的君王，對他的統治構成威脅。這從若19:12-15的敘述可以理解。在這一段敘述中，比拉多本來是想釋放耶穌的，但是當群眾指「你如果釋放這人，你就不是凱撒的朋友，因為凡自充為王的，就是背叛凱撒」時（若19:12），比拉多就立時改變主意，決定要處決耶穌了。

至於耶穌的答覆，雖然直接承認自己是君王，但是往後的不發一語，仍然有迴避的意味。由此可見，他似乎在同意的同時，仍然給「猶太人的君王」這名號一個與當代人完全相異的意義。

總結而言，耶穌從不直接表達自己是否默西亞，但是他不會否認。他要傳達的訊息是：他是一個標記，而人們應該從他的身上，包括他的言語與行動，明白到他就是天主預許要來的默西亞，但這默西亞為人帶來救恩的方式，卻超越了當時人心目中所能想象的。

6. 摘要

- (1) 在這個單元裡，我們探討耶穌的兩個名號：上主的僕人和默西亞。這兩個名號都有深厚的聖經傳統，前者主要代表先知，具召叫，使命和祭獻的責任；後者甚至可以代表君王、司祭與先知。
- (2) 可是在以色列舊約的歷史中，有不少僕人和君王都不稱職，終於導致他們國破家亡。這對以民是個致命的打擊，當他們對於自己的選民身分，產生了很大的懷疑時，天主藉著先知，預言了一位末世性的默西亞將要光榮地來臨，他是一位受苦的默西亞，並將捨棄自己的性命，為救贖眾多的罪人。
- (3) 透過分析聖經的內容，我們相信耶穌並沒有自稱為「上主的僕人」，因為他不想讓人誤會他只是一個先知，因為這限制了別人對他使命的認識。
- (4) 同樣地，耶穌並不否定自己默西亞的身分，但是從來沒有採用這個名號來稱呼自己。因為以色列人對默西亞的認識，往往認為默西亞會直接改變這個世界，甚至加以統治。
- (5) 我們從福音記載魔鬼三次誘惑耶穌的片段中，可以看到世俗對耶穌的期望，與耶穌真正使命之間的張力。同時，我們從耶穌回應若翰門徒的詢問時，也可以看到耶穌對自身身分的特殊理解。
- (6) 同樣地，就耶穌回應伯多祿的宣信，以及受難時遭受質問的情況，都再次印證耶穌所意識到的默西亞，與當時的以色列人，並不相同，因為他要帶來的末世性救恩，並不是以色列的現世默西亞思想所能夠涵括的。

7. 參考資料

- (1) 張春申，《耶穌的名號》。台北：光啟出版社，1990，頁29-48。
- (2) 詹德隆、張雪珠等合著，《第二依撒意亞》。
台北：光啟出版社，1973，頁58-64。
- (3) 雷永明，〈默西亞論〉，《聖經辭典》。
香港：思高聖經學會，1988，2500條。
- (4) 黃懷秋，〈默西亞〉，《神學辭典》。
台北：光啟出版社，1996，669條。

單元二

耶穌的名號（二）

1. 緒言

單元一和單元二的內容是一脈相承的，是同一個主題的不同部分，只是由於篇幅較長，故此我們把有關的內容劃分為兩個單元，方便大家學習。因此，單元二的主題仍然是耶穌基督的名號，而我們會繼續透過聖經中有關耶穌基督的名號，來理解耶穌基督的身分。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 明白聖經中有關人子的含意；
- 解說人子為耶穌基督的意義；
- 明白天主子在聖經中的含意；
- 解說天主子為耶穌基督的意義。

3. 導論

在上一個單元中，我們探討過耶穌其中的兩個名號：上主僕人和默西亞，當中又以默西亞為主要的探討對象，因為從中我們可以明白到耶穌基督如何理解自己的身分，而在本單元中，我們則會探討人子和天主子這兩個名號。

就人子和天主子這兩個稱號，按照福音的內容，耶穌對兩者採用了截然不同的態度，他經常以人子自稱，而從不稱自己為天主子。這個分別，有助我們認識耶穌基督的身分。

4. 人子



思考：在日常生活裡，我們如何稱呼「人」呢？除了「這傢伙」、「那人」外，我們還有甚麼較嚴肅的稱呼呢？這些稱呼又有甚麼含意？

除了默西亞和上主僕人外，關於耶穌的名號，還有「人子」。人子這名號是耶穌眾多名號中，最能引發意見紛云的

一個，到目前為止，釋經學家仍在探討當中的深意。然而毫無疑問，這名號是福音之中用得最廣的，耶穌採用這個名稱有八十多次，同時亦以此名號來解釋他的身分和工作。耶穌沒有直接稱自己為上主僕人及默西亞，卻常以此稱號用在自己身上。以下，我們探討人子一名在以色列文化中的意義，再看看耶穌何以採用這個名號來稱呼自己，他的目的，是要帶出甚麼含意。

4.1 人子在舊約的意義



思考：在你的記憶中，哪一卷舊約特別著重地提到「人子」呢？按你的理解，在舊約中的「人子」有甚麼特別的含意？

按照希伯來語和亞刺美語的表達方式，人子一詞，往往是人的同義詞，如「願他們感謝上主的仁慈，稱頌祂給人子顯的奇蹟。」（詠107:8），句子中人子一詞，是人類之子的意思，就是指人類的一員。按照希伯來人的思想，整個人類既來自亞當，而亞當一詞的希伯文，原意就是「人」，那麼「人子」也可譯為「亞當之子」。

不過，這個廣義的解說，後來卻演化出更豐富的內容。在達尼爾先知書第七章裡，作者當時處於教難當中，不能直接表達自己的想法，於是採用默示的文體，以神秘和隱晦的方式表達自己的思想。內容主要是一幅動人的圖像，具體描述了人間王國如何相繼滅亡和崩潰，最後由天主的王國取代。

由於達尼爾先知書成書於公元前167-164年間，如果參考瑪加伯書，會了解當時正值以色列人受色婁奇王安提約古四世的迫害，以色列人被迫拜邪神，而瑪加伯家族就是反抗此迫害的主力。默示性的寫法表面上很隱晦，但其實是一種象徵的表達，或是把現在的事情投射到未來。這種寫法，可以避免迫害，卻又把自己的意思傳達出來。

在達尼爾先知書中，作者描述人間王國是由海中出來的獸，他們一出現在天主的法庭，威力便被剝奪，天主則被描繪為萬古長存的老人。這時，有一位出現在雲端「彷彿是人子」的，他走向天主的法庭前，並領受全世界的統治權：「我仍在夜間的神視中觀望；看見一位相似人子者，乘著天上的雲彩而來，走向萬古常存者，遂即被引到他面前。」（7:13）

為甚麼在達尼爾先知書採用了「人子」而不提出「默西亞」呢？這是由於默西亞一詞的政治意味太重，為受迫害的時代來說，並不適合。反而採用「人子」一詞，因其本身的含意是極其廣泛的，就是「人」的意思，故此可免卻不必要的政治連想，較容易為人所接受。由於「人子」一詞既有很空泛的意思，經達尼爾先知書後，又添上了特定的含意，故此耶穌採用這個名號來自稱，有他獨到的深意。

不過，再進一步解釋人子一詞，在達尼爾先知書中的含意，往往就涉及一個主要的爭論：「人子」這意象所代表的，是個人還是團體呢？在達尼爾書第七章中，人子與獸對立，就如天主與撒殢對立，在異象之後的解釋文字說：這統治權歸於「至高者的聖民」（7:18, 22, 27）。那麼，「人

子」所代表的，顯然是聖民。不過，既然默可以象徵人間的王國，也可以指人間王國的領袖，那麼，我們似乎不能完全排除，「人子」也可以象徵聖民的首領，他享有天主的王國而接受統治權。故此，一個綜合性的講法是：人子是一個集體位格，他是代表聖民的一個光榮君王。也就是說，人子是一個人，不過同時在他身上，我們可以看到整體聖民的精神面貌和特質，故此他同時又能代表整體的聖民。

總括來說，達尼爾先知書中的人子，雖然不可視為默西亞，但它肯定有很強的默西亞影子，例如人子擁有光榮（7:14）、權能（7:25）和統治權（7:27）等等特性，這些都是默西亞的預像。這個關於人子的含意，我們相信耶穌基督也同樣掌握，因此當他運用此名號時，是有其獨特的意義。

4.2 人子在新約的意義

在四部福音中，人子一詞共出現八十多次，是耶穌自稱最多的名號。除福音以外，人子在整部新約中，就只有出現過三次，分別在宗7:56，希2:6和默1:13。如果大家細心看看這三個章節，都離不開舊約的引述和理解，所以要真正明白「人子」一詞的意義，便要集中於福音裡。

如果我們分析耶穌使用「人子」的方法，與達尼爾先知書中的人子作比較，不難發現，新約中人子的概念基本上是與達尼爾先知書一脈相承的，例如：新約中的人子也有光榮，權能和統治權等特徵。

（1）權能方面：耶穌說：「人子在地上有權柄赦罪。」（谷2:10）這個權柄並不簡單，因為赦罪涉及天主的權能。他同時也稱自己是「安息日的主」（谷2:28），把自己放在法律之上，等同於天主的身分，可見人子比梅瑟法律更有權威。這種說法，也是以色列人視之為褻瀆的原因。

（2）光榮方面：耶穌預言「人子帶著光榮和威能，乘著天上的雲彩降來」（瑪24:30），這明顯有著達尼爾先知書的影子。他也指出「人子坐在大能者的右邊」（谷14:62），這與達尼爾所描述的，那位坐在天上寶座的萬古常存者，互相呼應。

（3）審判權方面：「當人子在自己的光榮中，與眾天使一同降來時，那時，他要坐在光榮的寶座上。」（瑪25:31）同樣與達尼爾先知書一脈相承。

然而，耶穌理解的人子有另一新的幅度：達尼爾書先知書中所描述的人子和他要領受的光榮、王權和統治權，都只是一個神視、一個遠景，這是並未落實的，是選民相信天主的許諾，終於會來臨的。但在福音中，人子再不是只是一個預象，或一個象徵性的集體位格；天主的光榮、權能和審判權已在這個人子身上實現，而這人就是納匝肋人耶穌。

耶穌本身就是審判（若3:18），而這審判，並不是指向未來，而是我們當下是否接受耶穌基督，他就是審判了。路加說「從今以後，人子要坐在大能者天主的右邊」（路22:69）。這句話的前文是耶穌快將受審判，也就是指耶穌受難、死亡與復活的事件，令他獲得光榮。同樣地，在瑪

26:64中，「耶穌對他說：『你說的是，並且，我告訴你們：從此你們將要看見人子坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。』」很明顯，這再不是指向遠景與將來，而是因著基督已經實現了。

此外，耶穌用這名號自稱時，也替這名號加上了嶄新的內容，就是受苦的程度。這內容是猶太默示性傳統裡面未曾預見過的。耶穌在他的公開生活中，深感到他的使命就是天主僕人的使命，他要被棄絕、被處死，然後才能被顯揚，並拯救萬民。所以耶穌一方面以人子自稱，是一個光榮的人物，但另一方面亦知道自己也必須接受厄運。（谷8:31；瑪17:12, 22-23; 20:18-19; 26:2, 45）

耶穌為人子加入了受苦僕人的痛苦程度，令其他人不容易接受。因為在他們心目中，人子應該是光榮的，不可能如罪犯一般，受罰至死的。雖然如此，耶穌仍然寧願用人子這名號自稱，而不用默西亞，可能是因為相比人子的稱號，默西亞的現世觀念已深入當時的猶太文化，當中所包含的勝利君王程度，實在不容許耶穌使用默西亞這名稱。而人子的內涵較廣泛，讓耶穌在運用的時候，容易加入新的信仰程度在其中。總括來說，新約中的「人子」概念與舊約的「人子」相較下，既有其延續性，也有其突破性。這突破來自光榮與受苦，死亡與復活的整合。

4.3 人子名號的歷史基礎

人子這名號在新約中主要是出於耶穌之口，但這並不一定等如耶穌的確曾以人子自稱。因為在福音寫成的過程中，

有可能是早期教會，因著信仰的原因，把這個名號加諸耶穌基督的口中。不過，我們從以下幾個理由，可以引證這名號不是出於早期教會的創作，而是耶穌基督在歷史上真實地使用過這名號的。

（1）格格不入：在四部福音中，耶穌以此名號自稱達八十多次，但是保祿等從來不以人子來稱耶穌，原因就是當時的時代環境，「人子」這個稱謂充滿猶太人色彩，並不切合傳教的需要，因此，在外邦人的教會或受希臘文化薰陶的教會，人子一詞並不流行，這從新約除福音以外的經卷中，使用「人子」一詞的次數極少，可以看到初期教會並不傾向採用這個名號。在其他書信中，教會往往用基督、默西亞等稱號來指稱耶穌，因為這些名號更能突顯當時信仰的核心。甚至從初期教會的禮儀和訓導文件中，也沒有採用人子這名號。既然初期教會的傳統並不採用這個稱號，所以這名號出於初期教會創作的機會不大。這名號仍然在福音中獲得保留，而且出現多次，最有可能的原因，就是這個稱號確實是來自歷史中的耶穌。

（2）解釋的必要：若果耶穌並沒有親口以此名號自稱，我們將無法解釋第（1）點，即為甚麼教會要將這名號放在耶穌口中這麼多次數？為甚麼教會要傳授這名號，但又不將這名號用於信仰生活中？唯有是由於這個名號，確實是出於耶穌的口中，卻不再適合後來的傳教境況，才可以解釋這個現象。

4.4 小結

最後，或許我們會問：若果耶穌真的以此名號自稱，為甚麼他要選這名號。答案可能是由於這名號的象徵性，它並沒有具體和實際的形像，卻自達尼爾先知書後包含了末世的幅度。他可以是普通的人，人類的一員，也可以是達尼爾神視中那個完全超越的末世性的人物，他可以是一個光榮的人物，但同時必須經過受苦和死亡。

正是這象徵性的形像，正好用來指出耶穌自己本身的奧秘，他一方面是人，同時亦是天主子，光榮和苦難是一個整體。他苦難的時刻，亦正是受舉揚的時刻，所以人子這名號，可以說一方面並沒有指出耶穌的真正身分，但另一方面，它又指出了耶穌的整個生活和使命：他的公開生活、受活、死亡、光榮和復活。

人子有集體位格的幅度，所以它既指向耶穌基督，也指向整個人類的末世性命運：因著耶穌基督的逾越奧蹟，整個人類獲得了救恩，每一個人都可以分享基督末世性的光榮；只要我們效法基督這個「人子」，做一個真真正正的「人」，便可像基督一樣，獲享末世永恆的生命。

5. 天主子



思考：為你來說，天主子這稱號有何意義？如果有人自稱是神的兒子，你會有何感想？

經過了上主僕人、默西亞、人子等名號的研究，現在要進入最重要的一個名號的分析，就是天主子。在這一節裡，我們嘗試求證，耶穌是否曾經清楚表示過，他就是天主子，即使這個表示並不常見或並不明確，但是已足夠讓初期教會能藉此領悟耶穌的真正身分了，並且讓我們明白到，這名號不是出於初期教會的杜撰，就如同以上幾個名號一樣，是耶穌自己透過他的言行向我們而說的。

5.1 舊約中天主之子的意義

希伯來語對於子女的思想，不僅指直系親屬間的關係，凡屬於同一群、同一類的皆可稱為子女，例如以色列的子女、熙雍的子女、天主的兒女等（則33:17；岳2:23；申14:1）。

在舊約裡，天主之子的說法，可以有幾種：

（1）指天使：大概受古代客納罕神話的影響，舊約把天主之子視作神所生的兒子。因此，這說法有時是指構成天庭的天使（申32:8；詠29:1；約1:6）。在這三段經文中，第一段已經意譯為天使，但是在其他兩段中，很明顯看到，作者所稱的天主眾子，是指天使的。

（2）指以色列民族：「天主之子」一語，應用在以色列身上，是以父子的關係來描述雅威和選民的關係。以色列在出谷的那段期間，經驗了這種義父義子關係的真實性。「以色列是我的長子」（出4:22）、「從在埃及時，我就召他為我的兒子」（歐11:1）、「多麼願意待你像一個兒子」

（耶3:19）。從以民經驗到天主就是自己民族的父親開始，天主之子便應用在選民中的一切成員身上，但不會專指某人，而是指天主與整個以色列民族的關係，有集體位格的幅度。

（3）指以色列君王：古代東方稱國王為天子，常帶有一種神話化的看法，不過，達味和他的民族是天主的特選民族，這份關係更進一步，如納堂先知轉述天主的話：「我要作他的父親，他要作我的兒子！」（撒下7:14），此後「天主之子」也成了王家的名號，自然又成為默西亞的名號（詠2:7）。

總括來說，在舊約中，天主子這名號無論是應用在天使、以色列民或君王上，都是指一些受造物，本身並沒有任何天主性，只是在稱呼上，以類比的方式，表達天主與以色列及達味家族的密切關係。

5.2 新約中的天主子

新約中的天主子，再不是一種類比的講法，而是指天主的聖子。這概念以多種方式表達，包括明顯的：如直接稱為子或天主子；含隱的如稱天主為父、我父等。但不管以何方式，都是指向真實的父子關係。

關於天主子的稱號，不少學者也相信，並不可能是出於耶穌的，因為既然耶穌連默西亞的稱號，也以若隱若現的方式來表達，何況更具震撼性的天主子呢？所以推斷福音中關

於天主子的稱呼，極可能是來自初期教會的，是門徒在復活基督的光照下，才得以明瞭的啟示真理。

既然我們相信，耶穌不曾直接向門徒說明自己的天主子身分，那麼，門徒從甚麼事情中，逐漸領悟到耶穌天主子的身分呢？其中一項最能啟發門徒的，就是祈禱。在耶穌的祈禱文中，他常稱天主為「亞爸」，這是非常親切的稱呼，只有真正的父子關係，才可能有這樣親暱的說法，而對天主以「亞爸」來作稱呼，在以色列的歷史中，耶穌可謂是史無前例的。不過，我們都要緊記，耶穌並沒有在門徒面前，明確地承認過自己是天主子，因此門徒即使知道耶穌以「亞爸」這個稱號來稱呼天主，卻未能直接推論出耶穌就是天主子的身分。因為門徒唯有經過復活奧蹟的光照，才可能在信仰上有巨大的跳躍，明白耶穌天主子的身分。在耶穌復活之前，任何相關耶穌是天主子的證據，都是非常隱晦或間接的。由於三部對觀福音，在耶穌是天主子這問題上沒有太大分別，以下我們會集中看看馬爾谷福音，如何表達耶穌天主子的身分。

在馬爾谷福音中，這些名號記載的較少，但是每次都是重要時刻（1:1, 11; 9:7; 15:39），目的是要表達重要的思想。如第一次在1:1，目的是開宗明義指出這部福音所記載的，是有關何人的事跡，他的身分到底是誰。第二次是耶穌公開生活之前，天上的聲音為他作證說：「你是我的愛子」。第三次是耶穌在山上顯聖容時，天上的聲音又作證說「這是我愛子」。為馬爾谷來說，那是耶穌整個公開生活的高峰。至於第四次是在十字架下的百夫長，當他看見耶穌這樣斷了氣，隨之說：「這人真是天主子！」

在整部馬爾谷福音的神學和結構上，幾次提及這名號，都有其特別用意。因為天主子的名號是隱藏的，不容易明白的，為表示人對耶穌的真正身分是逐步確認出來的，對天主子的肯定首先是從若翰開始，因為若翰是預備默西亞來臨的那位，既能接連整個舊約的背景，也因為他是耶穌的親人，關係密切。跟著是他的門徒，最後是外邦人的社會。由此可見，馬爾谷是逐步地把耶穌天主子的身分揭示出來的。故此，聖史無意指出，天主子是耶穌的自稱，因為四次都不是出自耶穌之口。

與對觀福音相比，若望福音的表達有所不同，若望書寫的重點，在於神學的表達，而非耶穌生平的描述。因此若望福音是採用由上而下的角度，來說明耶穌天主子的身分，因此它從開始已指出耶穌不同凡響的身分（若1:1-3）。所以若望的描述，不再是隱約的。

由福音對「天主子」這名號的運用，我們會發現，聖史對這名號的理解，確能代表耶穌的本來身分，但是並不是一個容易理解的名號，因為在舊約裡，天主是絕對神聖和超越的，人卻是如此低下，連面見祂也不堪當；所以，天主子的一般理解，也是類比性的，完全沒有天主性的含意。因此，擁有天主身分的兒子，出現在人間，是不可思議的事，只有在復活事件的光照下，藉著信德，人才可以確認這個名號的真實意義。

5.3 天主子名號的歷史基礎



思考：對於福音中「惡園戶的比喻」，按照你自己的理解，比喻中的惡園戶、前來收租的人、園主的兒子是指甚麼人？如果你是當時的聽眾，你對於園主兒子的遭遇，又有甚麼感想？

耶穌從沒有以天主子這名號來形容自己，他只用父、子等稱呼去流露他與父的親密關係。從這親密關係，人可認出他是天主子，與天主分享同一的天主性。惡園戶的比喻（谷12:1-12；瑪21:23-46；路20:9-19）是很好的例子，因為這個由耶穌口說出來的比喻，內裡流露著父與子的親密關係。這比喻可分成幾點：

（1）耶穌講葡萄園的比喻，目的為使他的聽眾回憶起以色列的歷史。事實上，耶穌這個比喻同樣有深厚的舊約傳統，就是來自依撒意亞先知（參看依5:1-7）。葡萄園是一個常用的象徵，代表了以色列。而葡萄園內所發生，是一個充滿忠心與反叛交織的歷史；園戶毫無疑問就是指以色列人民或其首領。

（2）園主不停地派遣僕人到園戶收取果實，顯示出主人對園戶的關心，而就歷史事實而言，就是指天主派遣先知勸戒以色列民，但他們卻不斷殺害先知，背叛天主。

（3）最後在無計可施下，主人派遣自己的兒子。兒子的被派遣不是基於他工作上的職務，而是由於他與園主有密切的關係，而且是園主的繼承人，有著共同的利益和目的；園主希望他能獲得園戶的尊重。

（4）由於兒子最後也被園戶殺害了，於是耶穌問他的聽眾，應如何處置這些惡僕才公平。一般認為這個問句是本來故事的結束。

（5）今日這段經文的結束，是引用聖詠118:22-23，很明顯是初期教會對這比喻的解釋，因為這是反映初期教會的實況，目的指出在末世的時候，葡萄園不再是租給惡僕，因為他們不但沒有向園主納租，更殺害了園主的兒子。他們拋棄在外的兒子遺體，現今復活了，而初期教會因著跟隨耶穌這個兒子，而成了新的租戶。一般學者相信，初期教會覺察到自己是新的以色列，是始於五十年代初期，也就是聖史寫作福音的時期，所以在撰寫和編訂時，引用了這篇聖詠作為結尾。因此，這並不是耶穌親口所言的，而是後來聖史補充上去的，原因是基於當時教會的實況，讓比喻的意思更加容易明白。

列舉這個比喻作為耶穌對自己身為天主子這意識的論證，並不基於他引用了「子」這字眼這麼簡單，而是另有更深的意義。首先，這段福音的上文是耶穌在聖殿中驅逐商人，後果就是司祭和經師們設法要除掉他（谷11:15-19）；下文就是耶穌有關末世和苦難的言論。連結起來，可見耶穌在聖殿中驅逐商人之後，已有心理準備一如過去的先知一樣遭受殺害，但特別的地方，是耶穌在此刻沒有順理成章地把自己當作一位先知，雖然他的作為和歷代的先知一樣。反之，他在這個比喻中，引入了一個新的角色——兒子，來說明自己的情況。

兒子與先知的身分並不一樣，在比喻中，僕人只是替主人工作幹活，兒子在身分上卻截然不同。因此，耶穌雖然沒有直接指出自己是天主子，但是從這比喻中，父與子的親密關係，已經明顯地表達出來。

這段經文的歷史真實性，可由下列理由去支持：

（1）首尾呼應：這段經文與整部福音的訊息完全符合。耶穌所講的比喻是指出自己的工作，並指出自己的行動與先知一脈相承，結果這個比喻中所發生的事，與隨後耶穌的遭遇，起互相呼應之效。

（2）格格不入：以葡萄園來比喻教會，以園主象徵天主，並不常見於早期教會，反而這是舊約中以色列常用的標記。由於這並不是新約教會的標記，我們有理由相信，這並非出自初期教會的杜撰，而確實是出自耶穌的口中。再者，學者相信比喻原始的版本，就在兒子被殺後，耶穌向群眾提出問題便完結，當中完全沒有任何與復活相關的記載。耶穌基督的死亡復活，是初期教會信仰的核心，可是在比喻的原始版本中，我們看不到有死而復活的明示或暗示，所以較可信的是，這比喻來自耶穌基督復活前的宣講。

6. 總結

身分名號可以是基於關係的，例如爸爸，或是基於職務上的，例如醫生。如果是職務上的稱謂，我們往往可以透過他的工作來理解其身分。要理解耶穌基督的真正身分，不僅要從他的工作，更要從他與天主的密切關係上，才能清楚辨析。

在分析過的名號中，由於當時的人對默西亞觀念的膚淺瞭解，所以耶穌並沒有以這名號自稱，但他在行動上卻實現了一切有關默西亞來臨的預許。他的工作因此使人認出他是默西亞（瑪11:20），與他共同生活的門徒也因此宣信他就是默西亞。所以，默西亞這名號是功能性的，能讓人看到耶穌的事業，卻無指出耶穌的真正身分。故此，默西亞是屬於耶穌職務上的名號。

至於人子，這個名號是耶穌的自稱，他善用這名號來描述自己的使命，由於這名號的象徵性，耶穌使命中的複雜和矛盾因素，在這名號上得到包容和整合。這使命一方面是苦難的，但同時亦是光榮的，一方面是已經實現的，但同時亦有待將來的圓滿，因此這名號亦是功能性的。可惜的是，人子只是一個神秘性的人物，並不是耶穌的真正身分。可以說，耶穌所以用這個名號，正由於它的神秘性；初期教會不再採用這個名號，同樣是由於它的神秘性。因為初期教會在復活真理的光照下，對耶穌的身分已經清楚了解，故此神秘的名號，反而不利對復活奧蹟的宣講。

天主子卻有別於以上兩個名號，是一個本體性的名號，它的確指出耶穌的真正身分。雖然耶穌從未以這名號自居，但他卻清楚表達了這份意識。從他對天主的稱呼，宣講及以行動讓人體會天國的臨現，都顯示出他是一個不可解釋的神人整合。就是這個人，促成了新約教會的出現。

在認識耶穌基督的過程中，有一定程度的困難，因為要接受他的真正的身分，及當中為我們的意義，必須有信仰上的跳躍；即使如當時的伯多祿，也在默西亞的名號下跌倒，要經歷了改變，才可以成為教會的柱石。

7. 摘要

- (1) 在這個單元，我們討論另外兩個名號：人子及天主子。在新約裡，福音中出現了八十多次「人子」一詞，但是在其他經卷卻甚少出現。這足以證明，耶穌以此自稱，是有其歷史根據的。人子是一個舊約中常用的名號，但耶穌在運用中卻加添了受苦的含意。這既可以是個人的，亦可以是集體位格的名號，這個原是以民在期望中的光榮人子，在這一時刻已經在群眾面前出現了。
- (2) 最後來到最重要的名號：天主子。我們首先要了解，耶穌並沒有直接使用過天主子來指稱自己，因為這為猶太人來說是絕不可接受的。不過，在舊約中，也有天主子這個稱號，可以指天使、以色列民族或以色列國，但是這些都是象徵性的說法及指向集體的位格，與新約的「天主子」指向「天主的聖子」，並不相同。
- (3) 我們相信耶穌並未明認自己天主子的身分，宗徒是在復活事件後，才明瞭耶穌這個身分；不過，耶穌必定是在言行中有此隱含的意思，才可以讓門徒其後明瞭他的真正身分，而透過福音，我們相信最常呈現這個意思的地方，就是耶穌的祈禱。
- (4) 在福音中，馬爾谷福音共有四處提及天主子，除了在第一第一章第一節作為開首的說明外，其他都是在耶穌生平重要的時刻提出來的，從而顯示出耶穌的真正身分。
- (5) 關於耶穌是否意識到自己是天主子，我們可以用惡園戶的比喻來說明。在這個比喻中，主人的兒子遭到殺害，而按照學者的考訂，殺害後的說明，是初期教會的補充，故此整個比喻的原來面貌，是停在兒子被殺害的。這符合耶穌未復活前的說法，相信是來自耶穌基督，而比喻中出現的

兒子，明顯與僕人（先知）不同，由此可見，耶穌基督明確意識到自己的天主子身分。

- （6）總結來說，耶穌對自己的使命有深刻的認識，但是他的使命既滿全了一些源自舊約既有名號的預期，又有異於這些名號的深度，所以耶穌本身只採用較抽象的「人子」，而對於「默西亞」往往只用默認的方式，至於「天主子」的名號就並不採用。這要到了初期教會，門徒才明白這個身分，才是最切合耶穌的。

8. 參考資料

1. 張春申，《耶穌的名號》。台北：光啟出版社，1990，頁63-80, 91-106。
2. 雷永明，〈人子〉，《聖經辭典》，32條。
3. 黃懷秋，〈默西亞〉，《神學辭典》，669條。

單元三

耶穌的奇蹟

1. 緒言

在上兩個單元，我們透過耶穌的名號，認識耶穌的身分；這一個單元，我們則透過耶穌所施行的奇蹟，來了解耶穌行為中所表達的意思。當然，我們要真正地認識耶穌天主子的身分，最重要的是耶穌的復活，所以，在下一個單元，我們就會探討耶穌復活的奇蹟了。其實，要相信一個活生生的人就是天主，本身就需要大膽地在信仰上跳躍，而復活奧蹟，正正為這個跳躍提供了足夠的力量。如果沒有了基督的復活，我們很容易把耶穌視為一個先知、解放者而已。

因此，本單元可說是一個中途站，既讓大家進一步認識耶穌的身分，同時又趨向一個更終極的答案。我們不僅從耶

穌的名號來理解他的身分，同時也要透過他的行動來理解，其中最重要的，就是他所施行的奇蹟。當我們理解了他的言與行後，我們才能夠真正明白他一生最大的奇蹟——復活——的真正意義。

2. 單元目標

研習單元三後，讀者應能：

- 評論耶穌所行的奇蹟之歷史真確性；
- 陳述耶穌所行的奇蹟之標記性；
- 找出四福音內有關耶穌所行的奇蹟之記載。

3. 導論



思考：在日常生活中，你可有聽聞過奇蹟出現？你相信這些奇蹟的真實性嗎？為甚麼？你用甚麼理由來支持自己的判斷？

當我們要向其他人證明耶穌是神、是天主子的時候，其中一個常用的方法，就是指出在聖經中，耶穌所施行的奇蹟。耶穌曾經使癱子行走、失明人看見、死人復活、平息風浪、增餅、驅魔等等，這些神蹟可以證明他是天主子。這樣的說法，表面來看，似有道理，但嚴格地以理性分析，便出現了兩層的問題：

(1) 如何證明這些奇蹟是真實的呢？

(2) 即使奇蹟是真實的，如何從中推論出耶穌是天主子呢？

如果按照傳統的回應方法，我們的論證就是先假設耶穌是天主子，然後推論出奇蹟是真實的；既然奇蹟是真實的，那麼，耶穌自然是天主子了。然而，這是一個自我循環的論證，並不能讓沒有信仰的人信服。

再者，正如我們在修讀神學時不斷提及的，就是福音並非今日所定義的歷史文體，聖史並不是以歷史紀實的方式來寫作，內裡所記敘的事情，並不保證能符合今日真實歷史的定義。何況，對奇蹟的理解，可以因著知識多寡而有異，例如為一個原始部落的人來說，看到打火機生火也可以當作是一個奇蹟。故此，也有聖經學者認為聖經中所有的奇蹟，都可以找到合理的解釋，而不是超自然的表現。

最後，即使確實有奇蹟，也不一定是來自天主的，看看新聞，我們看到很多所謂奇蹟，都沒有提及天主。

因此，基本神學要做的工夫，首先要證明的是這些奇蹟的歷史性，即這些奇蹟真的在歷史上曾經發生；其次要分析這些奇蹟的內容，從而看出耶穌所行的奇蹟，蘊含了他身分的表達，因為我們探究中最重要的，不僅是奇蹟本身，更是它背後的意義。

4. 福音中的奇蹟



思考：在聖經裡，我們看到很多奇蹟的出現。你如何理解這些奇蹟呢？認為是科學知識不足造成的誤解？還是超自然力量所造成？還是作者的虛構情節呢？

4.1 引言

在探討耶穌的奇蹟前，我們先來分析一下，奇蹟是甚麼。奇蹟一詞本來有「奇妙的事實」的意思，即是一種我們不能理解的、違反常理與規律的事情。嚴格來說，一個奇蹟應能在細節上確認其超乎常理；然而，福音中的奇蹟在細節上相當含糊，並不足以讓我們有效地「驗證」它的真實性。福音所提及的奇蹟所以有這樣的特點，和當時的信徒如何理解這些奇蹟，有很密切的關係，以下我們嘗試從希臘文「奇蹟」一詞入手，讓我們理解當時的人，如何理解耶穌所行的奇蹟。

事實上，福音曾經使用幾個不同的名詞，來指稱耶穌所行的奇蹟：

(1) *Terata, thaumasia, paradoxa*：這幾個希臘名詞，如用英文來翻譯，就是wonder的意思，都是屬於心理的層面，指奇蹟為人帶來異於日常生活的經驗，引致人有奇異的感覺，所以也可以譯為「奇異」。不過，聖經中並不常用這幾個名詞來形容耶穌所行的奇蹟。

(2) *Dynamis, erga*：這兩個名詞可譯為「能力」，英文可譯作power，故採用這兩個名詞來形容耶穌所施行的奇蹟，指他的能力來自天主，強調的不再是事情本身的奇異性，而是指向當中的意義、含意。

(3) *Semeia*：中文的意思可譯為「標記」，即英文的sign。這就更加遠離奇蹟本身，而強調這個行為的意義了。如若2:11中，「神蹟」一詞的意思是「標記」，讓人認出耶穌是天主子的標記，所以重心不在於他實行的奇蹟，而是門徒在他所行的奇蹟中認出他的身分。

因此，我們對於聖經中耶穌的奇蹟，重點不是以奇行異事的角度來認知，而是要由事件的處境和脈絡來追溯當中的意義。因為福音中記載的奇蹟，更重要是能讓門徒認出耶穌的身分，成就自己的信仰。這也解釋了福音中的奇蹟不重視細節，反而重視目睹奇蹟者反應的原因。

所以，在福音中，可以看到奇蹟的三個特點：

(1) 奇蹟行動本身：這往往屬於最簡略或最不著意的部分，但這是奇蹟事件不可缺少的一環，所以這些行動是存在的，卻不受福音作者的重視。

(2) 奇蹟的意義：這往往是最重要的部分，也是聖史最著重的地方。當中帶出的含意，往往是強調奇蹟是天主的工作，或是天國的來臨。

(3) 群眾的反應：群眾在目睹耶穌施行奇蹟後，都感到驚異，從而產生更大的期望與要求，往往與耶穌行奇蹟的

深層意義有所矛盾，也造成了耶穌的使命與群眾的期望之間的張力。

如果我們從不同的福音來分析，對觀福音較重事件的描述，而若望福音較重視其意義，因此若望福音中會這樣說：「耶穌對他說：『除非你們看到神跡（*semeia*）和奇事（*terata*），你們總是不信。』」（若4:48）這正好針對層次（3）的群眾，可見聖史要提醒教友，不要只求神蹟，因為奇蹟本身不是意義的所在，最重要是在奇蹟中看到天主真正的工作（參若15:24），當中提到「其他任何人從未做過的事業（*erga*）」，就是指天主的工作。換言之，耶穌強調的是，看過這些工作而辨認出他的身分的人，卻不承認他，才是有罪的。因此重點並不是奇蹟本身，而是認識到這是天主的工作。

至於第（1）及（2）層次的例子，如若5:36-37中，聖史所言的「所行的這些工程」，也指出耶穌基督的身分，「是父派遣了我」，即間接指出了耶穌天主子的身分。

因此，當別人質疑：為甚麼耶穌基督是神、是天主子，卻只能施行奇蹟予一小撮的人呢？為甚麼他不救治所有人呢？當我們明白奇蹟的本質後，我們就知道，耶穌不是要立即完成所有工作，他不須治癒所有人，他行奇蹟的最重要作用，是讓我們能從他的工作中，看出他的身分。因此，他不會以奇蹟來救所有人，也因此，在對觀福音中，記載的奇蹟相當多，可是到了若望福音，只記載了七個。如果奇蹟是最重要的，為甚麼若望福音會大幅減少呢？可見奇蹟並不是福音的重點，反而是在每個奇蹟後，若望聖史都花上大篇幅的

說明，如在增餅奇蹟後的生命之糧的道理，這顯出福音要傳達的訊息，並非耶穌可以施行奇蹟，而是我們如何從奇蹟中看出基督的身分和明白當中的意義。

總結而言，耶穌基督一方面宣講天國的來臨，向人類揭示了天主對人類的圓滿救恩計劃和終向；另一方面，透過他的行動和生活，他為自己的宣講作證。由於宣講和行動都來自耶穌基督，他同時是啟示者（為我們帶來了啟示），亦是啟示的內容（我們要認識和接受的對象），因此初期教會明白到，這位歷史中的耶穌不單是一位先知或信差（啟示者），而是天主自己（啟示的內容）。

為證明以上這一點，我們在分析耶穌的名號時，已指出歷史中的耶穌的確意識到自己與父之間有一份緊密的關係，也意識到要將那份默西亞的預許實現於人間的使命。在這一章裡，我們集中探討他所行的奇蹟，看看這些奇蹟怎樣與他的宣講配合。同時，亦探究這些奇蹟，是否在歷史中曾經發生過，抑或只是初期教會的杜撰。

4.2 整體奇蹟的歷史性



思考：如果有一位非教友向你質疑耶穌行奇蹟的可能性，指出這違反常理，不合乎常識，你會如何回應他？你會如何理解聖經中的奇蹟與自己信仰的關係？

首先，在開始探究個別奇蹟的歷史性及意義之前，讓我們先從整體方面看看下列的一點理據，雖然這些理據都不能

稱為有力證據，但也可幫助我們去選擇接受或拒絕福音中有關奇蹟記載的歷史性。

（1）解釋的必要：如果耶穌沒有施行過奇蹟，我們很難解釋為甚麼當時的人稱他為一位先知，為甚麼他所到之處，也引致百姓蜂擁而至，甚至有這麼多人，捨棄自己的生活跟隨他。

（2）數量眾多：從數據方面顯示，在馬爾谷福音中，奇蹟的記載佔了整部福音約30%（678節中的206節）。在前10章有關耶穌的公開生活中（即撇除苦難的敘述），比例更佔差不多一半（425節中的206節，即48%）。奇蹟在若望福音中，也佔不少的篇幅，有學者把若望福音分為兩個構成部分，前12章是標記之書或奇蹟之書，後半部是苦難之書。由此可見奇蹟的記載，佔了若望福音一半的比重。所以，大家可想像如果除去馬爾谷福音有關奇蹟的記載，剩下來的將會是甚麼？

（3）首尾呼應：除了篇幅眾多之外，在結構上，奇蹟的記載也與其他耶穌宣講的段落互相緊扣的。如果將福音中的奇蹟記載全部除去，耶穌的宣講則無法可以理解。奇蹟和宣講在耶穌的公開生活中實是一個整體，彼此緊密地相連，都是指向同一的事實：天國的臨現。例如瑪4:23中概括耶穌的傳教行動：「耶穌走遍了全加里肋亞，在他們的會堂內施教，宣講天主國的福音，治好民間各種疾病，各種災殃。」由此可見，奇蹟是福音中的重要構成元素之一，如果把它們刪去，福音的訊息將變得支離破碎、難以理解。

(4) 很多奇蹟的故事都是發生在大庭廣眾之間，因此，在福音成書的期間，仍有很多事件的目擊者在生，可以見證或挑戰這些記載的歷史性。如果這些奇蹟沒有發生，相信福音亦不可能在猶太人之間流傳。此外，我們還可參照宗2:22中伯多祿的宣講，他公開指出，「一如你們所知道的」，是天主以德能、奇蹟和徵兆為耶穌身上所發生的事作證。同樣地，他公開指出奇蹟是眾所周知的，卻沒有出現反對或挑戰，由此可見，這些奇蹟確曾發生。

(5) 無論是黑落德王、經師、長老或耶穌的其他敵人，他們都沒有針對耶穌所行的奇蹟去反對和迫害他。他們只針對耶穌憑甚麼權威去行奇蹟。

(6) 最後，在聖經以外我們亦找到一些證明，指被釘死的耶穌「曾施行巫術」，可參閱《塔耳慕得》（即猶太人的《口傳法律註譯總集》，*Babylonian Talmud “Sanhedrin 43a”*）。

總結以上的六點，我們雖然不能夠直接證明耶穌曾經在歷史上施行過奇蹟，但是無可否認，耶穌行過奇蹟的可能性，遠比聖史虛構奇蹟的可能性為高。所以，下文由假定奇蹟的真實性為前提，再進一步探討個別奇蹟的意義。

5. 個別奇蹟的分析

以上的六點說明，為我們理解耶穌奇蹟的整體面貌，有莫大的幫助；以下我們嘗試選取其中幾個重要的奇蹟，由內容入手，讓我們可以更深入地理解耶穌施行的奇蹟，如何幫

助我們明瞭他所宣講天國，及耶穌基督的身分。對於每一個奇蹟，我們會首先就其內容加以分析，然後看看不同的聖史在這個奇蹟記述上，有何特別的看法，最後會再次使用歷史批判法的方法，來論證這些奇蹟的歷史性。

5.1 增餅的奇蹟



思考：關於「增餅奇蹟」，有人認為是超自然的奇蹟，也有人認為是群眾的互助，更有人認為是刻意安排的結果。你認為哪一個說法更加合理？

關於增餅奇蹟，在福音中一共出現了六次，是記載次數最多的一個奇蹟，其中包括：谷6:35-44；8:1-10；瑪14:15-21；15:32-39；路9:12-17；若6:1-15，以下我們主要採用瑪14:15-21、谷6:35-44、路9:12-17三段作詳盡分析。

這是耶穌公開生活中的重要事件，不過有些人視它為普通的聚餐，也有學者認為它是一個神話。視為普通的聚餐的意思，就是否定增餅一事為奇蹟，認為可為事件找到合理的解釋，例如是由於有人把自己的食物拿出來，打動別人，於是所有人都把自己的食物拿出來，做成五餅二魚的「奇蹟」。為我們今天來說，這表示人願意把自己所有的分配出來，這也算是奇蹟，不過卻不符合福音對奇蹟的定義，因為福音中的奇蹟的作用，是為說明耶穌的身分。

至於視之為神話，就是指這件奇蹟只是後來編輯者加添的故事而已，目的在於表達天主不會離棄陷於困難中的人。

這詮釋認為事件的含意重於細節，間接否定這事的歷史性。

我們先不論述奇蹟的真偽，首先要指出是這事的重要性，因為它是極罕有的例子，一件事在福音中出現了六次，在馬爾谷和瑪竇福音中，它甚至出現了兩次。那麼，在不同的福音中，這個奇蹟故事有甚麼不同的特點呢？

在馬爾谷福音中，聖史要強調的是門徒透過這奇蹟，仍然未能明白默西亞的奧秘。例如在6:52中，聖史指出：「因為他們還不明白關於增餅的事，他們的心還是遲鈍。」同樣在第二次增餅後，也有同似的表達（參考8:17-21），這是馬爾谷所獨有的。

在瑪竇福音中，這奇蹟故事的作用，是為伯多祿宣信耶穌是默西亞的鋪路（瑪16:5-12）。因此，這個奇蹟的重心，同樣不是奇蹟本身，而是它如何帶出耶穌身分這一點，才是最重要的。

路加福音的首要特色，就是只有一個增餅的記載。在故事的開端，路加說耶穌「迎接他們，給他講論天主的國，並治好了那些急需治療的人。」（路9:11）接著便是增餅奇蹟了。在這段福音的脈絡中，見到聖史將奇蹟，與天國的宣講聯結起來，奇蹟的目的明顯地是要為天國的臨現作證。

至於若望福音（參6:1-15），當中有不少獨特的地方，包括：

（1）具明確時間和地點：在加里肋亞海的對岸，時間是接近逾越節。

（2）進一步的神學思想：聖史已經注意到該奇蹟和聖體聖事的關連，因此在編輯上把奇蹟的時間指明是在接近逾越節，亦在奇蹟之後，以基督是生命之糧的言論加以講解。

（3）門徒與耶穌之間的對話更詳盡：這些對話是一種神學的論述，讓讀者加深和反省若干的神學反思，這可以是聖體聖事和耶穌本身的關係。

（4）耶穌的主動地位：無論是派餅或收集吃剩的餅，都是耶穌採取主動。這與其他三部福音很不同，原因是在若望福音中，這些餅與魚代表聖體聖血，而聖體聖血是由耶穌基督主動賜予人的，而不是人求得的。

（5）囑咐門徒離開的原因：谷和瑪的記載是耶穌催促門徒先上船離開，然後他才尾隨到對岸，但他們並無給予這特別安排一個解釋。然而，在若望福音中卻很清楚交待。由於增餅這奇蹟燃起了以色列人對政治性默西亞的盼望，並希望立他為王（參6:14-15）。因此耶穌立刻叫他的門徒離開，以避開這一誘惑。

（6）生命之糧的言論：有關增餅後的言論是若望所獨有。這是若望福音的特色，因為他重視的不是奇蹟的次數和內容，而是奇蹟所表達的意義。

（7）門徒的回應：只有若望提及這奇蹟之後，門徒之間出現了分裂，有部分門徒離開了耶穌（6:66）。

(8) 伯多祿的宣信：若望將這奇蹟與伯多祿的宣信放在較緊密的編排上（緊隨這事件和言論之後）。為若望的神學而言，每一個奇蹟代表一個標記，是一份真光，所以當人目睹後，只有接受和拒絕。這份真光是向人發出邀請，我們可以做的只是抉擇，而不能做不冷不熱的基督徒，所以有門徒選擇離開，而伯多祿則選擇了相信耶穌基督是主（6:68）。其實往後的每一個奇蹟都有這樣的安排。

四部福音還有一個共同特點，就是顯出早期的禮儀傳統對奇蹟敘述的影響。當福音仍未成書以前，教會已有禮儀生活。早期的傳道人員明顯地將奇蹟的記載和聖體聖事的建立連起來，我們把兩者平排一起參照：

	有關聖體聖事的描述	有關增餅奇蹟的描述
瑪竇福音	瑪26:26	瑪14:19
馬爾谷福音	谷14:22	谷6:41
路加福音	路22:19	路9:16
若望福音（與格前）	格前11:23-24	若6:11

不難看出，增餅的行動和聖體聖事的行動，兩者的動作很多是相同的，特別是有關麵餅的動作。在兩種不同的境況中，耶穌都是拿起了麵餅，祝謝了，擘開，分給他的門徒。分別在於晚餐的記載中，沒有魚和人群。因此，在初期傳道

人員的影響下，增餅的主題則變得次要，而他們所強調的，是聖體聖事的施行。

由此我們可進一步了解，福音中的奇蹟，即使是有真實的根據，在初期教會的心目中，其重點也不在於奇蹟本身，即並非以神異之事來吸引未信的群眾，而是借用奇蹟來讓信徒明白耶穌基督的天主性，而且這個奇蹟的標記，從此延續到教會的行動中，也就是聖體聖事中。

在分析過增餅奇蹟的內容後，我們要看看這個奇蹟是否具有足夠的論據讓我們相信，這事件確實在耶穌的生平中曾經發生過。這奇蹟的歷史性可從下列理由得到支持：

（1）例證眾多：這奇蹟是唯一在福音中出現六次的奇蹟。谷和瑪的兩次記載可能是因為來自兩個不同的傳統。第一個是來自巴力斯坦的團體，第二個是希臘化的團體。而若望福音很明顯來自一個獨立的傳統。因此，如果要否定這奇蹟的歷史性，我們必須要證明初期教會在未發展成不同的傳統之前（猶太人、希臘人、若望建立的教會）已經創作了這奇蹟，這個說法要得到明確的證據相當困難；反而相信這是真實發生過的事件，經由不同的傳統承繼下來，更合符常理。

（2）格格不入：當時門徒對默西亞的政治性理解，與耶穌基督所明白的，並不相同。因此耶穌在群眾要擁他為王時，叫門徒先走，然後自己也逃到對岸，正是避免門徒受到群眾的影響，對耶穌有錯誤的期望。所以在對觀福音中，門徒的表現往往是不瞭解，甚至被耶穌指責為遲鈍的。後來門

徒作為初期教會的信仰領袖，如果不是基於事實，沒有理由會把他們的不瞭解和遲鈍也寫出來。

(3) 解釋的必要。如果這奇蹟沒有發生，以下的問題將很難解釋：

一、在此奇蹟後，為甚麼群眾稱他為一位大先知（谷8:39），甚至是「那要來到世界上的先知」（若6:14）。同時，為甚麼群眾擁他為王（若6:14-15）。也許我們不知道具體的奇蹟內容，但是我們相信，一定是有很特殊的事情發生，不然群眾不會有這麼強烈的反應了。

二、耶穌為甚麼會催促門徒立刻上船到對岸去，而自己卻留下來遣散群眾。而事實上，若6:15提供了很合理的解答。這一點又進一步印證了第一點中，群眾擁立耶穌為王的事實。

三、雖然門徒在起初並不明白，但為甚麼後來又承認耶穌是默西亞呢？特別在馬爾谷福音中，這奇蹟是引導伯多祿走向宣信過程中的一個重要階段。由此可見這個奇蹟是相當特別的，並不可能是由聖史所虛構的。

總結耶穌所行的這件奇蹟，是一個默西亞來臨的標記，不過，在其後的歷史發展中，演化出兩個不同的詮釋。首先就是與禮儀上的結合，耶穌在奇蹟中的分餅，就是禮儀中分餅的反映。其次是把基督演繹為善牧的默西亞，視耶穌為牧者，以增餅的奇蹟來讓追隨他的人得到飽飫，從而預示了基督作為生命之糧，以自己的身體來飼養他的羊群。因此這奇

蹟為我們帶來兩個意義，第一是耶穌的真正身分，他是善牧默西亞，第二是因著的基督的臨現而帶來的聖事性救恩：聖體聖事。

5.2 葛法翁的百夫長

第二個可以討論的奇蹟，是葛法翁的百夫長，這事件可見於三部福音（瑪8:5-13；路7:1-10；若4:46-54）。很多釋經學家都對這奇蹟感興趣，原因有二：

（1）正如增餅奇蹟一樣，這奇蹟同時保留於對觀福音和若望福音兩個傳統中，是較少的例子。

（2）奇蹟的發生橫跨了兩度障礙——空間和宗教；在奇蹟中，耶穌因著一個外邦的羅馬官員的請求而醫好了一個不在場的人。

5.2.1 瑪竇的特色

瑪竇和路加的兩個記載背景大致一樣，路加的記載是在山中聖訓之後，瑪竇的記載則是在山中聖訓和醫好了一個癱病人之事蹟之後。故事內容方面亦有很多相同的因素。由此可推斷，兩個記載都是來自一個較古老的傳統。兩個記載的重點都放在百夫長態度，多於奇蹟本身，這點正如我們上文所強調的，奇蹟的重點不在於奇蹟本身，而在於它帶來的意義。

雖然瑪竇和路加兩個記載有這麼多共通點，然而，兩者亦有很大的分別：

（1）瑪竇和路加雖然都在山中聖訓的背景下敘述這故事，但是，在山中聖訓的片段中，路加對於古經的法律沒有質疑，而瑪竇卻指出耶穌不是來廢除法律，而是為了滿全整個舊約法律。（瑪5:17）

（2）在瑪竇福音中，僕人患的病是癱瘓，而路加福音的僕人則只說是「害病要死」。

（3）在瑪竇福音中，百夫長是親自來見耶穌，而路加福音的百夫長則先打發猶太人的長老，然後是他的朋友來見耶穌。路加亦沒有瑪竇所記載的最後一句說話：「你回去，就照你所信的給你成就吧！」（8:13）

（4）按學者推斷，瑪8:10節對百夫長信德的稱讚，應是故事的原始部分，而跟著11-12節有關以色列人的論斷，應是初期教會加進去的。因為路加並無這段的記載，路加雖然在別處也有同樣說話的記載（路13:28-29），但背景完全不同，如果耶穌這番說話也是奇蹟的原始部分，我們很難相信路加為甚麼會忽略，因為「福音也是為外邦人」本來就是路加福音的主題。因此，很多釋經學家相信這兩節是瑪竇書寫時因應著他面對的對象和環境才加進去的，因為今天的釋經學家相信，瑪竇福音是在猶太人的團體中寫成的，所以在此亦特別加入針對猶太人的內容。

5.2.2 路加的特色

（1）路加筆下的百夫長是葛法翁城的一個高級官員，他不是一個猶太人，但他待猶太人很友善，且有不少猶太人的朋友，他有一個鍾愛的僕人病得要死。

（2）這百夫長有聽說過耶穌和他在葛法翁所行的事（7:3）。

（3）路加福音處處表現出當時猶太人和外邦人的不相往來。例如，他的請求是透過猶太人的長老去表達，而長老們肯替他請求，是因為他對猶太人友善，且替他們建築了會堂。當耶穌接納了他的請求，他又意識到猶太人不可到外邦人家裡的禁忌，因此他便請求耶穌就地施展他的權能。

（4）他認為耶穌所發施的號令必定有效，因為他相信耶穌的權力來自天主，一切受造物都會服從，正如他囑咐下屬的指令，必被執行一樣。

（5）在路加福音中，無論百夫長或那患病的僕人，都沒有接觸過耶穌或聽到耶穌的稱讚，路加透過被派的朋友指出僕人的康復。路加這種安排，也是因應著他的書寫對象是外邦人，而他們並無接觸過歷史中的耶穌。

（6）路加在整個故事中，著重人內在態度的描寫多於治病的行動。例如：百夫長對猶太人的友善態度（3-5），感到自己的不堪當（6-7a），對耶穌權能的意識（7b-8），對耶穌的絕對信任（9）。因此，路加似乎是指出一個信德的榜樣多於奇蹟。

5.2.3 若望的特色

若望、瑪竇和路加在幾點上是一致的，包括百夫長的信德、距離的治癒等等。不過，若望福音亦有很多地方是與另外兩個記載不同的：

(1) 故事的主人翁不是百夫長，而是一位王臣。

(2) 這王臣是否外邦人並無說明，因為外邦人與否，為若望並不如路加和瑪竇般重要。

(3) 在若望福音中，奇蹟所發生的地點是加納，而不是葛法翁。

(4) 病者是主人翁的兒子，而不是僕人。

(5) 耶穌對王臣的請求反應並不友善（若4:48）「除非你們看到神蹟和奇事，否則你們不會相信」。一般相信這一節並不是原始故事的一部分，而是後期作者加進去的，針對的也是當時的群眾，指他們並不能憑信德相信基督。

(6) 在若望福音中，王臣請求耶穌到他的家，但並沒有表示他的不堪當，他也沒有請求耶穌發施號令治好他的兒子，耶穌也沒有稱讚他的信德。

(7) 若望並沒有相等於瑪竇8:11-12有關以色列的審判。若望與瑪竇一樣，在王臣與耶穌之間，並不需要長老和朋友作中介。此外，耶穌明確宣告孩子的病好了，聖史並提到痊癒的時刻。

（8）所以有這樣的分別，在於若望的重點在於表達耶穌是生命之主，因他能使人活，「活」這動詞在這片段中出現了三次（50, 51, 53），與此相對的是「死」（47, 49）。整個奇蹟的意義，在於顯示耶穌能賦予生命，奇蹟只是一個標記。

由於若望在表達形式上很大程度與對觀福音不同，因此，早期的釋經學家曾將這記載當作有別於對觀福音所記載的另一事件，不過，今天的聖經家都贊成三者是同一事件的不同記載，而瑪竇和路加來自一個共同的更古老傳統。三部福音描寫這奇蹟時，重點都在帶出信德，而不是奇蹟本身。

我們認為這個奇蹟確實發生在耶穌的傳教生涯中，可以用下列理由支持：

（1）例證眾多：這是一個同時存在於對觀福音和若望福音的奇蹟。瑪竇和路加的相似，顯示他們共同取自一個更古老的來源；若望福音的記載，雖然在文字記載上略有出入，但故事的重點基本上是一樣。

（2）前後一致：奇蹟的主題與耶穌的整個宣講配合，進天國需要信德是耶穌宣信的核心，而百夫長所表現的信德有兩個特性，a）他相信耶穌具有無限的權能，b）他相信縱使耶穌遠離病者，耶穌的話也能治好病痛，甚至復活生命。面對一個信德這樣大的人，耶穌也感到驚訝，這正顯示出片段屬耶穌復活前的，因為，若果是復活後的編寫，則應已包含了一些基督復活後的反省或信條，而不單只是耶穌的個人反應。

(3) 格格不入：向外邦人施行奇蹟並不是耶穌的一般做法，也相反他給門徒的教導，不過，一如客納罕婦人的事件（谷7:24-30，瑪15:21-28），百夫長的信德實在是值得表揚，這信德甚至超過了以色列人的信德。因此他才得到耶穌的垂青。這故事能記載下來，除非真的好像耶穌說：在以色列我從未遇見一個人有這樣大的信德，否則，我們很難理解初期教會的猶太人，為甚麼把這個故事保留在三部福音中。

除了以上幾個歷史批判法所採用的論證，我們還可以從其他的線索中，找到這是歷史事實的可能性：

(1) 耶穌曾在葛法翁施行奇蹟，但當地人卻不接受（路4:23），並拒絕耶穌（瑪11:23-24，路10:15）。因此，與葛法翁的以色列人的信德相比照，耶穌對百夫長的讚賞是可理解的。

(2) 在當時的實況中，羅馬軍隊的百夫長對猶太人的友善，並非罕見的，宗徒大事錄也有相類似的記載（參宗10:1-2）。

(3) 葛法翁是一個有軍事價值的城市，市內有百夫長是合乎常理的。

總括來說，這個富歷史性的奇蹟，被初期教會保存在對觀和若望福音裡。百夫長所表現的信德，不僅為耶穌所讚嘆，更保留在教會的禮儀傳統中：「主，我當不起你到我的心裡（舍下）來，只要你說一句話，我（的僕人）的靈魂就會痊癒。」（瑪8:8，路7:7）因為救恩的確是通過信德而完成。在這一點上，我們又再看到耶穌基督的言行與禮儀的關係了。

5.3 安息日治癒手枯的病人

最後可討論的奇蹟是治癒手枯，這同樣見於三部福音：瑪12:9-14；谷3:1-6；路6:6-11。

馬爾谷和路加的記載應較接近原始的結構，故事是這兩部對觀福音中，耶穌與法利塞人五個圍繞奇蹟而發生爭論的其中一個。因為法利塞人的傳統禁止在安息日治病，而在法律上，手枯並不是容許的例外情況。耶穌知道他們的心意，遂向他們提問：「安息日許行善呢，或作惡呢？許救命呢，或害命呢？」（谷3:3）耶穌把焦點由守法的觀點，轉到善惡好壞的觀點。如果經師們禁止在安息日醫病，就是禁止人行善。法利塞人一聲不響，因此耶穌便治好了那個手枯的人。

路加福音的片段稍為多了一點細節，開始時指出了那天是安息日，耶穌在會堂正在施教，他指明患病的人是右手乾枯，他亦指出耶穌的敵人是法利塞人和經師，更指出耶穌知道他們的心思。

在瑪竇福音中，是法利塞人提問：「安息日許不許治病」，而不是耶穌問的：「安息日是許行善呢？或作惡呢？」而瑪竇記載的耶穌，以「羊掉進坑裡」的境況來反問法利塞人，這節（瑪12:11）與路加福音另一片段的說話（14:5）十分相近，不過這裡用羊，而路加用了牛。耶穌隨之帶出結論，就是人比羊貴重得多。

這奇蹟的歷史真實性可用下列理由支持：

(1) 前後一致：這爭論在當時是非常真實的，與耶穌時代的思想和文化背景配合，因為按猶太人的法律，不僅不可在安息日治病，縱使是戰爭期間，寧可被敵人殺死，也不可破壞安息日的法律去反抗（加上2:31-38）。耶穌反對的，正是這種僵化的法律主義，因為完全漠視了法律的精神。不過，敘述的結束部分有關法利塞人的反應，似乎是後期才加進去的，即使如此，這仍該是法利塞人對耶穌的真實態度，因為他破壞和蔑視民族的法律，為這些社會上的權威人物帶來威脅。

(2) 格格不入：故事中的病人並沒有生命危險，然而耶穌卻不留待安息日之後才治好這個病人，甚至刻意將事件擴大為一個爭論，藉此指責法利塞人那種僵化的法律主義，這才是耶穌行動的中心訊息。耶穌這做法完全是反潮流的、反權威的，如果並不曾發生，初期教會並無這需要去觸怒猶太人的團體。

6. 總結

以上舉出其中三個例子加以分析，說明了耶穌奇蹟的某些特點。其實，如果我們歸納福音中的記載，耶穌所施行的奇蹟，主要可以分為四類：超越自然的能力、驅魔、治病及復活死人。整體而言，耶穌的奇蹟，是為了配合耶穌的宣講，也就是天國的臨現。最直接表達奇蹟與言論相互配合的，就是若翰派遣門徒來問耶穌的一段經文，因為在經文

中，當耶穌被問到是否要來的那一位時，他所回應的，就是指向他的奇蹟，目的正要告訴若翰，他所施行的奇蹟，已經說明了他的身分，因為這些奇蹟都印證了默西亞所預言的和他宣講的天國臨現。

故此，福音要說的就是奇蹟來自天主的大能，是新時代的標記，顯示出天國的臨現。如果我們再仔細地分析，可以看到不同的奇蹟也帶出不同的意義：

（1）驅魔：顯示天國來臨的自由，因為在俗世中，人不斷受到魔鬼的誘惑而陷於罪惡的束縛之中，但在天國中，人可以藉著基督而戰勝魔鬼，從罪惡中獲得釋放，得享真正的自由。

（2）治病：顯示天主的憐憫，因為天主對人的憐憫臨到人的身上，故此他們可以擺脫現世生命中無可避免的疾病，獲得健康。

（3）復活死人：顯示新生命，人將藉著基督戰勝死亡。

（4）超自然：天國的臨現表示整個世界也獲得天主的救贖，進入一個新的秩序，因此，即使自然界也呈現一份和諧的氣氛，聽從天主子的指揮。

綜合來說，耶穌所行的奇蹟，都是有其深意，而不是純粹以異於常理的行動來吸引群眾；如果群眾沉迷於奇異的行為時，耶穌斷不會施行奇蹟的，因為耶穌的奇蹟是他身分的標記，唯有透過他的奇蹟，認清他的身分，才能真正明白奇蹟的意義。

7. 摘要

- (1) 探討福音中敘述耶穌所施行的奇蹟，重點在於它們作為啟示的標記之一，讓我們明白到耶穌基督的身分，從而認識他所帶來的救恩、天國臨現的事實。所以，在福音中，奇蹟敘述有三個特點：就是行動本身的簡略描述、聖史對奇蹟意義的反省及群眾的反應，而最重要的是奇蹟的意義。
- (2) 繼而我們要探討這些奇蹟的歷史性，即在歷史上，耶穌是否曾真實地施行這些奇蹟呢？就整體而言，我們可以從六個論點中找到支持，前三者涉及福音本身，這包括解釋的必要、數量眾多以及與宣講緊密連繫。後三者屬於外在的證據，奇蹟多在公眾前施行、宗徒亦公開宣講及寫成文字，但反對者卻默然以對，這都能證明奇蹟的歷史性。
- (3) 在討論過福音整體奇蹟的歷史性後，我們分析和討論增餅奇蹟、葛法翁百夫長及安息日治癒枯手三個奇蹟，藉此說明福音中的奇蹟為信仰的意義，以及不同福音的神學取向。
- (4) 總結而言，每一個耶穌所行的奇蹟，都有其深意，目的是要印證他的身分，和他的出現就是天主所預許救恩的實現，也就是天國的臨現。

8. 參考資料

- （1）張春申，《耶穌的奧蹟》。台北：光啟出版社，1991，
頁71-84。
- （2）陳鼓應，《耶穌新畫像》。香港：中華書局，1991，
頁103-164。
- （3）Rene Latourelle, *The Miracle of Jesus and the Theology of Miracles*. New York: Paulist Press, 1988, pp. 53-69, 72-78, 98-101, 132-138.

單元四

耶穌的復活

1. 緒言

當我們討論到啟示的內容時，最後必然進入復活這課題，因為唯有基督的復活，才是他一切言與行所啟示的高峰和圓滿。門徒最終能夠明白耶穌的言行以至他的身分，關鍵即在於復活一事。故此保祿說：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前 15:14），正好說明我們的信仰是建立在耶穌的復活這一點上，復活成為了耶穌言與行的關鍵。

雖然我們在本單元中強調復活為啟示真理的重要，但是大家同時要留意的是，過去三個單元關於耶穌的言行，並不是「次要」的啟示內容，因為耶穌的言行，帶給我們的意義，與復活的事件互相光照，構成完整的天主啟示，因此，

福音所記載的耶穌言行，是不能替代的。正如福音中記載不少關於耶穌「顯現」的事件，這些顯現發生後，門徒所獲得的真理，都是透過憶起耶穌過去的言行而得到啟發，並且覺得對自己有很大的鼓舞。因此，耶穌復活之前的言行，為天人之間建立一份密切的關係，起重大的作用，這並非單純是由於天主的大能所造成的奇蹟，尤其是復活的奇蹟，可以達致的效果。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 評論耶穌復活的歷史性；
- 論述耶穌復活的標記性；
- 說明四福音內有關耶穌復活記載的意義。

3. 導論

耶穌復活的事實是難以解釋和接受的，這困難不獨發生在現今科學發達和著重理性的時代，即使是耶穌同時代的人，他們也無法接受。宗徒大事錄記載，當保祿在雅典宣講復活的道理後，當時群眾的反應是不可置信（宗17:32）。可見不論在任何時代任何地方，復活也是一個不容易為人接受的觀念，更不要說接受一個真實的復活個案。

既然耶穌的復活是如此難以接受，人們不禁懷疑這是否出於宗徒們的心理作用，抑或是在師傅在十字架上的失敗

後，他們為重整旗鼓而捏做出來的騙人技倆。本單元將會圍繞這主題，試圖用一種客觀的態度，看看聖經中有關復活的記載和宣信，希望從中可以找出一些結論，究竟歷史中有沒有基督復活這事的發生？它的目的和意義是甚麼？

4. 啟示的標記－耶穌的復活



思考：如果有人告訴你一件奇蹟事件，你第一個反應是怎樣？你要如何才會相信，這事情真的發生了？

雖然我們這個單元要探討耶穌的復活，但是我們不得不指出：在四部福音的記載中，都沒有直接寫出耶穌復活時的情景。現在我們探討耶穌的復活，都是由一些間接的資料來討論。為何沒有直接的復活情景呢？這個問題我們往後會探討的，但是在這裡先指出，和復活描述有直接關係的兩個名詞：「空墳」和「顯現」。因為這兩個名詞，對我們理解耶穌的復活，佔有極其重要的位置。

由於福音中沒有直接描述耶穌復活的記載，要證明耶穌的復活，我們首先要討論的，就是宗徒對於耶穌死而復活的作證，並且分析這些作證的可信性。

4.1 格前15:3-5

我們首先要處理的問題是，究竟耶穌的復活，是否歷史的事實，還是後來的信徒偽做的？因為有部分的學者，或是教外人士，會有這樣的疑問：會否門徒把耶穌的死亡，透過

自己的幻想而向外宣稱耶穌已復活呢？或者是，這個復活是象徵性的，指耶穌的思想在群眾中成長的意思呢？要答覆這個問題，我們有必要在聖經當中，找一些極古老的經文，即在時間上貼近耶穌死而復活的原始經文，而又可以證明耶穌復活事件的，才可以解決這質疑。

當我們探討有關復活的經文時，我們不難發現，當中主要有兩類型的經文，第一種就是敘述性的，也就是我們所熟悉的，福音中間接對復活事件有關的記述。至於第二類，我們可以稱為作證性的經文。前者的可靠性不及後者，因為前者可能基於信仰團體的需要而有所編改，故此我們不妨先找一則作證性的復活記述，來幫助我們證明復活並不是信徒後來的虛構。

聖經中有關復活的記載，除了四部福音外，還有非常重要的格前15:3-5：「我當日把我所領受而又傳授給你們的，其中首要的是：基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位。」

以下我們首先探討這段經文被視為非常早期基督徒見證的證據。

4.1.1 早期基督徒的見證

四部福音可說是敘述性的資料，而格前則是作證性資料。這段經文的重要性，在於它清楚表達了早期基督徒的信仰傳統。保祿所說的：「我當日把我所領受而又傳授給你們

的」，正指出保祿以下要說的内容，是來自更古老的一個傳統，他本身也是一個領受者。除這一點外，整段經文中有很多不是保祿一般慣用的詞彙，例如：「罪過」、「依照經上所記載的」，和「十二位」，均顯出這段作證並非出自保祿自己的創作，而是源於更古老的傳統。

這裡「罪過」一詞是採用複數，而保祿只有在採用傳統的講法時，他才會使用複數。「照經上記載的」（in accordance with the scriptures）共出現了兩次，這是一個很特定的用法，又與保祿一貫引用的方法不同。當保祿要引用猶太人的經典時，他通常用「法律上記載」（格前14:21），「法律」為保祿而言，就是經典了。「正如天主所說的」（格後6:16），或是「聖經說過」（迦3:22）。他自己卻不用「照經上記載的」。

此外，保祿從沒有在其他書信中使用過「十二位」這名詞，因為這個說法是巴勒斯坦所專用的。以色列人很容易明白這個詞，但是外邦人不會明白誰是十二位的，而保祿本身的傳教對象，一直都是外邦人，因此他本身並不會採用這個專有的名詞。

除了以上三個較特殊的詞彙外，格前15:3-5的整段文學形式和風格，也指向一種固定的系統敘述方式。它的用語簡明，不同的肯定句緊密地互相平行，句中有兩個動詞「死了」及「復活了」，構成了整個作證的中心，也顯示出這句是早期信條的基本結構。

除了以上的中心作證句子之外，片段還有次要的作證句，它們每一句都與首要聲明相連的，並為這件死亡和復活事件的歷史性方面和經典方面提供了證據。從歷史性的角度來講，「又被埋葬了」確立了基督死亡的真實性，因為被埋葬者，既肯定了屍體的存在，那就不是假死了，況且屍體也可以證明死的就是耶穌。而「顯現給刻法」，及「顯現給那十二位」則肯定了他的復活，因為只有復活了，才有可能顯現。

經典證據方面，死亡和復活的發生，都是依照經上所記載的。換言之，都依照天主的旨意和曾經預許的。死亡的發生是「為我們的罪過」，這點說明了耶穌基督的死亡，是有其贖罪的價值，而復活的發生則是在「第三天」，這則指向在救恩史上天主決定性地干預的日子（歐6:2）。

由於這段經文如此結構精密，加上保祿明言這並不是他自行創作的，我們可以推想到，它屬於一個已廣為流傳的宣信條文，是當時，也應該是接近最早期的固定宣信模式，因此它應該是最接近原初宗徒對耶穌基督死而復活的描述。

保祿甚麼時候獲得這個傳承呢？不同學者具不同意見，但是我們可以肯定保祿大概在三十年代或四十年代的初期接受了這則在格前15:3-5的宣信公式。這記載雖然是用希臘文書寫，但一般都主張是源於耶路撒冷的巴肋斯坦團體，理由是文中提到「刻法」和「十二位」，而「十二位」在耶路撒冷的團體中是很受重視的，在耶路撒冷這圈子以外，就不這麼重要了。

在這句傳統的宣信以後，保祿再加上顯現給「五百多弟兄」，「雅各伯」和「眾宗徒」（格前15:6-7）。這也顯示這些資料源自甚早的時期，因為全是個別的證人，而不是教會整體。經文點出個別的證人的目的，相信是一些證人當時仍在生，可以為事件的真實性作見證。

另一點可以支持這是早期傳統的作證，是在宗徒大事錄中，我們可以找到一些伯多祿和其他宗徒的宣講，它們的中心訊息，就是被釘死的耶穌已經從死者中復活了（參宗2:23-24, 32; 3:15; 4:10; 5:30-32）。以上各則，都是直接談及耶穌死而復活一事的。因此，格前這段宣信內容，和伯多祿和宗徒宣講的內容，是一致的。這讓我們有理由相信，這段宣信也是屬於早期的宣信。

4.1.2 復活事件的見證



思考：有些人會這樣形容逝去的親人：「他活在我的心中。」你認為，這是否同樣適用於門徒對耶穌復活的理解？耶穌基督的復活，只是門徒心中的重生嗎？

證明了格前的作證性經文，是一個來自早期的傳統後，我們跟著要問，究竟這種宣信或作證有甚麼意義呢？當中蘊含了甚麼訊息呢？

首先要問的是，保祿和其他早期的基督徒宣講復活這訊息時，是否只是在說明一種意願，而不是聲明一件事實；基督徒所談及的「復活」，只是他們心理上的渴望和感受，而不是真實發生過的一件事，也就是說，耶穌基督並沒有復

活，復活是虛構的，或者只是一個心理上的現象。

反對這種思想的主要理由，就是文字的一般用法。支配言語的普遍習慣清楚地指出：「天主從死者中復活了耶穌」這句作證，是一些關於事實的提供，早期的基督徒在說這一句話時，他們的確在聲明一件事實。

有些人認為，復活的宣講，只是宗徒道出了耶穌在世言行的某些意義。這理論的大意是：宣佈「天主復活了耶穌」，只是一種表達方式，目的是為了回溯、找出和聲明耶穌生命和死亡的真正價值。布特曼（**Rudolf Bultmann**, 1884-1976）是這一派的主流人物，他曾經指出，復活的宣講只是一種判斷價值，它只是解釋並傳達釘死在十字架上的真正意義。

這個解釋方法同樣違反新約復活宣講的用語。從語言的普遍習俗和文字的一般用法看，「你們釘死了耶穌，但天主卻使他復活了」這句話包含著兩件行動和事件，講者並沒有把講詞的層面從事件（你們釘死了耶穌）轉移到純意義層面（但天主卻使他復活了）。這些早期基督徒的公式說法，在提到復活時，顯然是在聲明一件緊隨耶穌之死而來的事件，而不只在說明這件死亡事件的意義。當然，第二件事件（復活）也光照第一件事件（被釘十字架）的意義。事實上，這情況在日常一般事務中也十分普遍，因為後來的事件都會澄清較早事件的深層意義，例如我們在領洗後，可能透過一些生活上的信仰經驗，更明白自己領洗的意義。但後來的事件能有解釋作用，是建基在它的真實性上。如果我們在領洗後，根本沒有信仰生活，也沒有真實的信仰經驗，那麼，即

使我們在思想中，覺得甚麼信仰經驗會光照自己的領洗，這樣得來的意義，也流於空想，全不真實。

因此，早期的基督徒在宣佈耶穌復活，是為提供一些有關於事實的消息報導，他們要指出在耶穌死後，天主使人間進入了一個新境界。但是這個與之前的世界不同，又隨著耶穌之死而來到的新境界，到底是甚麼呢？我們接著在下一節討論。

4.1.3 復活事件的內容



思考：如果有人在自己的寵物死去後，深深明白到人生苦短的道理，並且生活上有很大的改變，我們可否認為，他的寵物已經「復活」了，改變了他的人生呢？

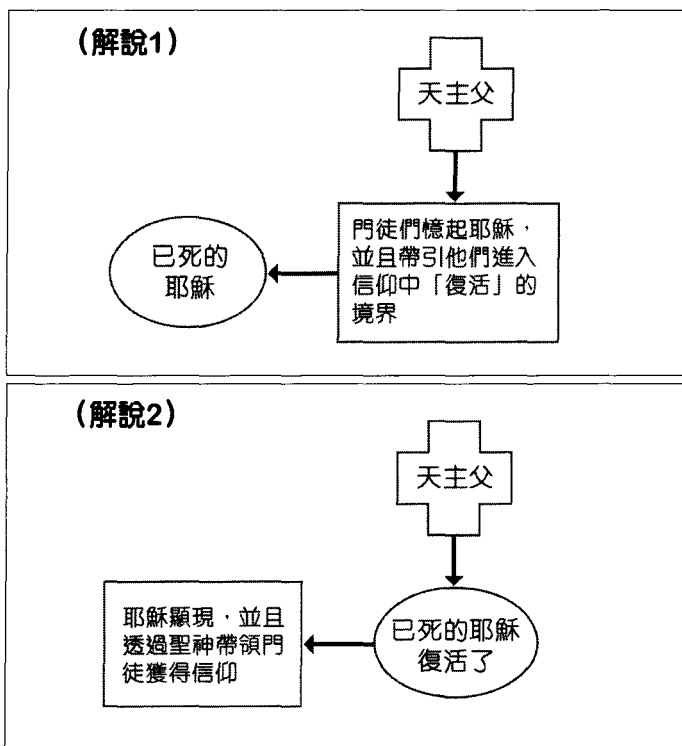
假若復活的訊息有新的內容，那末，在這個訊息中，說明了天主作出甚麼行動？有人提出以下兩個不同的假設：

(1) 早期的基督徒宣講者，是否只是為說明一些發生在他們和其他信徒身上的現象呢？在基督被釘十字架之後，天主作出了干預，把他們在精神的領域中醒悟過來，帶領他們最後以信仰回應天主的呼籲，而事實上，天主並沒有把耶穌基督復活。

在這點觀點之下，復活的陳述只是一種以戲劇性方式的宣講，目的只是要指出天主為門徒靈修生活上所帶來的轉變。所以，宣講「耶穌復活」，只是一種表達方式，所要指出的，就是在天主的恩寵的衝擊下，他們的信仰怎樣浮現。

這正如今天的人在過新生活時，稱自己為重生一樣；門徒是否也因為自己的生命有一個徹底的改變，而稱這為基督的復活呢？

（2）早期的復活訊息，是不是聲明一件關於耶穌的事實呢？在這種註釋之下，復活宣講首先是聲明一件關於已死的耶穌的事：天主干預了，把他提升（復活）到一個新的光榮生命中。然後，復活的主後來的顯現，戲劇性地改變了門徒的生命。最後，新約提及這種在信徒心中的轉變，稱之為與基督一起復活（弗2:5-6；哥2:12）。



按附圖的流程所顯示，我們相信解說1是錯誤的，而解說2是正確的。反對解說1的理由如下：

為了這樣的目的，而選擇復活的語言可謂非常奇特，也就是說，為了證明自己的改變而指出耶穌已復活，這種說法是很不合常理的。舉例來說，如果一個人因為自己的寵物狗死去，而對於生命有一個新的體會，他不會對朋友說：「我的狗復活了。」而他實際的意思，是說我有新的得著。所以，如果門徒的意思真的是這樣，它會在猶太人聽眾中造成大混亂，而且為外邦人聽眾而言，更是不可理解的。

假如早期的基督徒主要是想講述一些關於他們自己信仰之起源的故事，他們大可採用一些適合的和現成的詞彙，例如「信仰」，「相信」等詞，這些都是當時相當普遍的。在新約中，「信仰」一詞出現了243次，「相信」一詞出現了241次，可見他們都習慣使用這樣的詞言。所以，如果我們認為他們的作證只是說：天主在耶穌死亡之後，使他們在信仰的生命上獲得新的啟發和肯定，而這就是「復活」。這樣的說法，便是誤會了門徒的見證。為門徒而言，他們的首要目的，是要宣佈天主在耶穌身上所做的是，而不是要描述事件在他們自己身上所產生的變化。

總括來說，從聖經言語的一般用法，以及支配語言認知的習慣，我們可以作出這樣的結論：基督徒早期的宣講所希望表達的，正是他們經歷過的耶穌復活的事實，他們所要說的，是天主已經真實地干預了這件事，把耶穌從死者之中救贖出來，被釘死的耶穌復活了，正生活在一個新的、光榮的境界中，並且已經向那些曾經認為他死於十字架苦刑的人顯現，說明自己仍舊活著。

4.2 復活見證的基礎—顯現



思考：當談到基督的顯現時，在你心目中，這個顯現
是怎樣的？基督如同常人一般出現？還是如同
神明般耀目出場？

新約中沒有任何記錄，表明作者親眼目擊耶穌復活的經過。不同的個人或團體只是在他死亡被埋葬後，發現他的墳墓是空的（空墳），並遇見他光榮地生活著（顯現）。在這些事實的基礎上，加上其他經驗的光照下，令他們相信並且宣佈，基督已經從死者中復活了。

如果門徒並未目睹耶穌的復活，只見過復活的耶穌，我們不禁要問：門徒究竟是怎樣認出這位復活的耶穌，是甚麼帶領他們接受並公開宣佈他的復活呢？

保祿與四位聖史都指出：復活基督的顯現就是最主要的催化劑，使基督徒接受和宣講他的復活。我們會為這些復活後的相遇作詳細分析，嘗試說明他們所指的顯現，究竟是甚麼。

4.2.1 顯現的記載

新約主要採用「顯現」一詞，來表達其他人目睹復活後的耶穌。這詞展示出耶穌基督在事件當中的自發（主動）性：他出現，讓自己被他人看見。除了視覺外，福音也記載復活的主曾與門徒交談（瑪28章，路24章，若20-21章等），掃祿在大馬士革路上也聽到復活耶穌的聲音（宗9:14）。還有觸覺的描述（瑪28:9），或耶穌邀請人觸摸他，至於門徒有沒有觸摸，福音沒有記載（路24:39；若20:27-28）。

總括來說，復活的主曾經以視覺、聽覺和觸覺與見證他復活的人接觸，但在一般與復活基督相遇的報告中，它們首先接觸到耶穌基督的是視覺。在這些已經「看見」主的聲明中，它們到底想表達些甚麼？顯現的耶穌只是真理的象徵？還是說：他們看見復活的耶穌自己。如果是後者，這種看見是否包含真正的視覺特質，因而與主的相會必然引起一些可見的成分？

4.2.2 顯現的實質

有人認為新約聖經中的顯現，並不是指耶穌肉身的復活，而是象徵耶穌的真理已經啟示出來了，他們只是誤解了新約的原意。這從聖保祿的堅稱中已經可以明白：他看見復活的耶穌，「我不是見過我們的主耶穌嗎」（格前9:1）及「最後，也顯現了給我這個像流產兒的人」（格前15:8）。因此，保祿明明白白告訴我們，他是看見了耶穌基督本人，而不是單純地接受一個真理。

也有人認為：伯多祿和其他基督徒所謂「看見」了主，只是他們自己心理上的渴望和投射罷了。他們以為在純主觀的視覺中，他們「見到」和宣佈復活的基督，是因為他們需要他的復活，才能在心理上克服他的十字架死刑所帶來的恐懼。

對於這種說法，反對的最大理由是：如果宣稱「看見」復活的主，是門徒在心理上和輿論上的需要，好能紓解耶穌死在十字架上所帶來的恐懼和挫折，按照門徒的認知和相類似的傳統，他們應該會設想和宣佈耶穌是另一位致命的先

知，因為這個說法，為他們來說，實在容易得多，亦更容易為他人所接受。

試想想，當他們已在恐懼之中，仍能不依循猶太一貫的信仰傳統，大膽地創作出一個聳人聽聞的故事，說被釘的耶穌已經從死者中復活了，而且還是所預許的默西亞，這說法並不合常理。因為，他們應可預見，如果基督真的沒有復活，他們如此獨特的設想，必將面對外界更大的挑戰和衝擊。而接著發生的事可以證明，門徒因著宣講復活的基督而面對的壓迫和挫敗，不單沒有舒緩，反而愈來愈深，最後，大部分宗徒都為此而致命。因此，那些嘗試以心理的角度，解釋耶穌的復活和顯現只是門徒創作的觀點，並不合理。

然而，也有人認為，即使復活和顯現並不是門徒的創作，也不一定是客觀事實，因為，這些門徒「看見」復活的耶穌，可以是一種「內在的視覺」，就如同幽靈一樣，只有門徒可見，或是只發生在他們的腦海中，其他人是看不到的。

但是在希臘文中，「看見」這一詞通常都包括某種肉眼的看見，這暗示著門徒確實看見某些外在的東西。即使這並不表示，復活的基督像一個常人或外在的物體，可以隨時被所有人看見，但是我們可以合理地視復活基督的顯現，為某種客觀的、外在的視覺。或許，我們可稱這些顯現為「末世性的視覺」，因為基督復活的事件是末世性事件。與復活的基督相遇，其實不應視為一般在歷史時空之內的視覺，復活的基督顯示出他已超越時空的限制，現今他已在天主所創造的末世新天新地裡，時刻等候著我們。然而，這末世性的視

覺究竟是怎樣的一回事？由於這已超越了現世的一切經驗，相信只有當我們面對面見到天主時才會明白。

不過，這裡需要附帶說明，看見復活基督的顯現，與人是否產生信仰，並沒有必然的關係。雖然宗徒們的信仰是來自看見，一如若望福音描述多默在見到復活的基督之後，才進而相信（若20:18），但過程當中也涉及個人的自由抉擇，信仰並不是顯現後的必然結果，更不是一些超出他們自由意志以外，強加於他們身上的東西。就好像若望福音描述瑪利亞·瑪達肋納的遭遇，她初初看見復活的耶穌，卻未能認出他（若20:14）。一般來說，復活的顯現邀請宗徒拋去疑惑、懼怕和疑問（瑪28:17；路24:37；若20:25），從而認出復活的基督，並自由地相信他。

耶穌向門徒的顯現，與我們現代基督徒所說的「與主相遇」的經驗有甚麼分別呢？要回答這問題，我們可以從保祿書信和福音中找線索。在路加和若望福音的復活敘述中，聖史所關注的，是要指出見證人的經驗。當耶穌的門徒因聚餐和崇拜而聚集在一起的時候，耶穌就會顯現出來（路24:33，若20:29, 21:22）；在閱讀聖經（路24:27-32, 44）、赦罪（若20:23）、「擘餅」（路24:30-31）的時候，他們便會認出耶穌。

這些經驗，都有助日後的基督徒如何可以在生活中認出復活的主。今日，我們也會聚集一起、誦讀聖經、進行擘餅禮、赦罪禮等等，在這些禮儀中，我們也可以「看見」耶穌，不過這只是一個類比，而非與門徒看見復活的主的情況完全相同。再者，顯現是屬於宗徒及其同時代的見證人的獨

特經驗，這點可以在聖經中找到一定的理據：

（1）保祿寫道：「最後也顯現給我這個像流產兒的人」（格前15:8）。保祿宗徒大概是說：那次顯現之後，一連串復活的耶穌的顯現已經結束。保祿後來與主相遇的經驗（格後12:1-9）也許十分不尋常，但它們畢竟與顯現式的相遇不同。

（2）若望福音指出宗徒時代的人，可以因看見復活的主而相信，但當宗徒時代結束後，基督徒只能算作「沒有看見而相信」的人（20:29）。

（3）除了保祿之外，所有聖經中提及的復活見證人，都把復活的基督和在世的耶穌等同起來，就像耶穌的愛徒那樣，他們都身處於一個認出「是主」的境況中（若21:7）。顯然，只有那些在耶穌傳教生活期間早已認識他的人，才可體認到這個復活的基督，與之前他們所認識的、生活在他們中間的耶穌，是同一個人，兩者之間有著統一性和延續性。基於日後的基督徒並沒有機會接觸歷史中的耶穌，這份顯現和認出的經驗，不可能發生在他們身上。不管他們與復活的基督相遇的經驗，是何等的真實、直接和強烈，也與「顯現」不同。

（4）當保祿寫信給他的團體時，他從沒有對他們說：「基督已經顯現給你們了」，也沒有說：「基督將會顯現給你們」。雖然這些信徒與保祿一樣，也都藉著信仰和聖洗，分享到居住在他們之內的聖神的恩賜，與基督結合，但這明顯地與顯現事件不同，亦因此保祿從不用「顯現」一詞，來形容其他與主相遇的經驗。

(5) 路加更帶出一個訊息，說明這一小撮復活的見證人在經驗和職務上的與別不同：「天主使他復活了，叫他顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人，就是給我們這些在他從死者中復活後，與他同食共飲的人。他吩咐我們向百姓講道，指證他就是...」（宗10:40-42）。這樣看來，耶穌顯現給門徒是為了要他們建立教會、宣講天國的福音，為他作見證。

(6) 復活見證人所領受的特殊使命，符合他們與復活基督相遇的特殊本質。只有這批見證人才被召去證實那個與主相遇的經驗，並建立教會。他們這樣做，並沒有依靠其他人的經驗和證言，而是依靠自己的直接資料。日後的基督徒，包括教會的領袖，只有延續這個教會的責任，繼續傳揚復活的喜訊。因此，復活的顯現帶給復活的見證人一個特殊經驗，同時亦帶來一份特殊的職務。

除了復活基督的顯現外，另有兩個因素也促成了門徒的信仰。首先是猶太文化上對這觀念的支持，因為對於復活以及死後受審判，猶太人已經普遍接受。此外，耶穌在他的傳教活動中，也曾宣講復活的道理，以及有復活死人的奇蹟，最為我們所認識的，就是復活拉匝祿。這兩個因素，都幫助門徒確認基督的復活。

4.3 空墳



思考：在苦路禮儀中，空墳是最後一個標記。為你來說，空墳代表甚麼？它代表基督真的復活了？一個開放式的答案？一個未能肯定的疑問？

至於空墳，在過往的護教學中，往往被視為證明耶穌復活的有力證據。在過去，教會往往用很多證據去證明空墳的事實，並由此推論出耶穌已復活。然而，今天我們明白到，空墳絕對不是形成門徒信仰的一個決定性的因素，因為就空墳本身只是一個隱晦不明的現象；單憑空墳，並不能建立復活基督的信仰。如果我們再細看格前15:3-5的早期復活宣信公式，並無提及空墳。因此空墳並不被初期教會所標榜的，好作為基督復活的證據。相反，空墳本身是一個需要解釋的標記。

首先，我們可以探討的是，瑪利亞瑪達肋納個人（若20:1）或她和其他婦女一起（瑪28:1，谷16:1，路24:10）發現耶穌的墳墓已經空置的事件，到底是否確實可信的？基於下列的理由，這看來是值得相信的：

（1）如果我們引用多項證據的標準，則來自不同源頭的四部福音，都記載了空墳的發現，如谷16:4及若20:11-13，還有婦女向門徒的報告（路24:10及23，若20:18），這都顯示出空墳確實存在。

（2）如果耶穌的墳墓不是真的空了，那麼耶穌復活的宣講絕不能維持多久，至少這不可能發生在耶路撒冷，因為門徒的反對者可以馬上找出他的屍體，從而終止了宗徒有關耶穌復活的宣講。

（3）有些人認為耶穌的復活乃門徒捏造的，而如果被人發現耶穌的屍體仍然存在，則謊言將被戳破，因此門徒便設計出空墳的佈局，目的是證明自己的宣講。不過，我們要

明白當時婦女地位不高，在猶太文化中，婦女並不能算為有效的證人。因此，如果這個故事的確是由早期教會所創作，為使作證更為有效，他們應安排空墳由男性門徒去發現，而不是婦女，製造傳說的人通常不會設計一些不能從正面幫助他們的資料。由此可見，這一假設的可能性甚低，反而更加證實了這個故事的歷史真實性。

（4）早期不少猶太人否認耶穌的復活，在他們與門徒的爭論中，並沒有否定墳墓已空這一事實（參瑪28:11-15）；反對者認為屍體被盜走了，因此爭論的焦點，只是耶穌的肉身在哪裡。故此，墓穴已空的可信性，相當之高。

縱使以上幾點理由，都支持空墳是一個歷史事實，但這個事實必須透過復活基督的顯現，才可以獲得一個明確的解釋，否則它只是一件晦暗不明的事，可以任我們隨意加上其他的解釋，如盜墓者曾經偷襲（若20:2）等。不過，在若望福音中，我們找到這樣的暗示：空墳可以觸發門徒的信仰，就如那位門徒，在空墳和殮布中發現到復活的標記，「他一看見就相信了」（若20:8）。這位沒有提及名字的、只說是耶穌所愛的門徒（若20:2），早前已透過在十架下和耶穌在一起而受苦（若19:26），因著與耶穌之間的愛，他可以在空墳中，看到天主的真理。由此可見，愛可以塑造人的質素和傾向，使他可以在一些為其他人來說只是模糊和迷惑的情況中，看到生活的主的臨在。這才是我們今天探討「空墳」的一個重點，因為信仰從來都不可能有一個客觀的實證。空墳告訴我們的，正是標記的重要性，一個標記是否有意義，完全視乎領受者自己的信德。

4.4 四福音有關復活的記載



思考：在復活聖週裡，我們會讀到不同福音有關基督復活的敘述，你認為這些不同敘述有甚麼不同的重點？為甚麼會有這些分別呢？

本單元來到最後的部分，我們希望透過分析四部福音中關於復活的記載，來帮助大家理解復活的意義。由於以上所探討的問題都是分析性的，可能令大家覺得整個學習都是較零碎，那麼，我們現在看看四部福音如何敘述耶穌的復活，藉此深化對於復活奧蹟的認識。

4.4.1 馬爾谷的復活敘述

在馬爾谷福音中，關於復活的描述，可以分為兩部分：16:1-8及16:9-20。按照學者的研究，較古老的版本，應該在16:8完結，而由16:9開始的內容，應是較後期的信徒，對於馬爾谷福音的結尾不了解，而加上去的。因此，以下我們討論馬爾谷福音的復活敘述，也只按古老的版本，止於16:8。

雖然馬爾谷福音是四部福音中有關復活事件的記載是最簡短的，但它已包括了整個復活奧蹟的所有重要事件，包括耶穌從死者中的復活，空墳的發現和復活的見證等。如果說整部馬爾谷福音的骨幹是「默西亞秘密」的神學，書中有關復活事件的記載，也不可脫離這個神學角度去詮釋：事件的神秘性和奧秘性。

首先，我們要注意整部福音書原來版本的結語：「她們一出來，就從墳墓那裡逃跑了，因為戰慄和恐懼攔住了她們，她們甚麼也沒有給人說，因為她們害怕。」（16:8）聖史用這句話指出了復活經驗的神秘和震撼。一如耶穌的門徒在他的苦難時逃跑，婦女也在接觸到復活的奧蹟時逃跑。聖史的動機很明顯，就是要指出沒有人能在耶穌的奧蹟前無動於衷，人接觸到這個復活的主，必須有一個生命的轉變，而這個奧蹟只能在靜默和默觀中讓天主去光照。

另一方面，作者又指出不單只那幾個婦女，也包括每一位讀者，當接觸到復活這事件後，都應保留一種期待的心情，期待這事件能完全揭示。因此作者不單著重描寫婦女的害怕，同時也描述天主藉這件神秘的、令人震撼的事件，啟示了祂對人類的偉大作為，馬爾谷的寫作技巧就是圍繞這兩點而組織。聖史更記載了天使的說話：「你們去，告訴他的門徒和伯多祿」（16:7），希望每一個讀者都不應停留在空墳裡，而應因空墳變成一個復活喜訊的傳播人。天使要告訴門徒返回加里肋亞去，那裡是主召叫他們的地方，而主會走在他們之先，引領他們，使他們能繼續主召叫他們時交帶的使命，作「漁人的漁夫」（1:17）。箇中的過程，由空墳到信仰、宣信和福傳，就要每人自己去經歷了。

4.4.2 瑪竇的復活敘述

瑪竇有關耶穌復活的記載基本上承自馬爾谷。整個記載的高潮亦是婦女們看到空墳後的反應：「她們趕快離開墳墓，又恐懼，又異常喜樂，跑去告訴他的門徒」（28:8）。但由於瑪竇的寫作年期較晚，對象又是猶太人，因此瑪竇也

將當時猶太人對基督復活的攻擊放進記載裡，作為對復活信仰的辯護。從瑪竇的記載，可見當時猶太人對復活信仰的攻擊集中於兩點：

（1）耶穌並沒有復活，墳墓空了是因為門徒偷走了耶穌的屍體。為指出這是出於猶太人的謠言，瑪竇先在27:62-66節埋下伏筆，然後在28:11-15節清楚指出門徒偷走了耶穌的屍體之謠言，是出自司祭和長老。

（2）耶穌的復活是虛構的，門徒所宣講的信仰全是謊言。為回答這問題，瑪竇在馬爾谷原有的資料上，加上顯現給婦女和顯示給十一門徒的兩段。特別在顯現給十一門徒的一段，清楚指出門徒的信仰和傳揚基督的使命，是來自耶穌復活這真實事件。門徒負有向普世傳福音、作見證人的責任，是因為復活的主已擁有天上和地下的一切權柄。

此外，瑪竇亦有別於路加的神學，沒有記載復活後的基督升天返回天父的右邊，聖史要強調的，是基督與他的門徒「天天在一起，直到今世的終結」。因此，復活的基督無間斷地參與了整個人類歷史，與教會共同藉著傳教和信徒皈依，走向末世的終結。

4.4.3 路加的復活敘述

路加有別於前面的兩個記載，提供了一個較有組織和內容豐富的敘述。這是由於路加寫作福音前，先做了資料搜集才下筆（路1:3），從路加眾多資料編輯成書的過程中，我們可以看出路加強調的，是耶穌的肉身復活。

為表達耶穌的復活並不是甚麼離奇的鬼魂出現，路加強調復活的主有一個真實的身體，例如耶穌在門徒面前吃了一尾烤魚（路24:43）；又如耶穌在厄瑪烏路上給兩個門徒解釋了聖經和一起吃飯（路24:25, 30），都是要強調耶穌復活是有真實的身體，並不是一般當時人所攻擊的，耶穌的復活只是一個幻想。

不過，在強調復活基督肉身的真實性的同時，路加也補充復活的基督，與生前的耶穌有著一定的分別，所以前往厄瑪烏的門徒，才會同行而未能認耶穌出來（路24:15-16），直到擘餅的時刻。

再者，路加亦很強調復活見證人的重要性：在復活的記載中路加記載了一系列的復活見證人的名單，這些名單都較前兩部福音的記載詳細，例如由婦女到伯多祿，由厄瑪烏路上兩個門徒到耶路撒冷的十一宗徒。為路加來說，這些復活的見證人，由於他們與復活的基督有直接的接觸，奠定了日後整個教會的信仰基礎。

因此，為路加和初期教會來說，宗徒是基督信仰的權威和柱石。日後的基督徒，無論他們與主相遇的經驗有多深，他們也法無取代這些復活見證人的地位，因為他們沒有與歷史中耶穌共同生活的經驗，無法好像門徒一樣，在歷史中的耶穌和復活的基督間認出了那等同性和延續性。

4.4.4 若望的復活敘述

若望由於是最後成書的福音，神學思想和反省亦顯得最有深度。這裡篇幅有限，只能從以下三點，簡單地介紹若望有關復活記載的特色：

（1）「看見」和「相信」為若望有關復活的記載來說，彼此是不可分的。正如門徒到達空墳，「一看見就相信了」（若20:8），又如瑪利亞看到耶穌後，促成了她後來「去告訴門徒：『我見了主。』並報告了耶穌對她所說的那些話。」（若20:18）。若望用這種手法似乎是要肯定宗徒有關復活的見證和信仰，是真正來自他們的看見。

（2）看見空墳和看見復活的主同樣可產生信仰，不過，過程中的明白和領悟，並不是完全依賴自己個人的能力，而也是天主的意願和恩賜。例如瑪利亞要待耶穌叫她的名字，她才看見和明白（若20:16）。又如多默能認出耶穌和宣發信仰，也是耶穌主動的邀請（若20:27）。

總括來說，四部福音有關耶穌復活的記載，都肯定耶穌確實是復活了。但與此同時，聖史也透過當中的不同的編排，表達他們獨特的神學思想。

5. 總結

從以上對耶穌復活事件的分析，我們可以合理地推斷，復活是一件歷史事件，意思是指歷史中的耶穌，復活後向門徒顯現，門徒因看見這位復活的主，認出他與歷史中的耶穌的一致性和延續性，因而相信他已復活了。

然而，我們不應停留在一個歷史的層面，即不應只顧如何找到歷史的證據，來證明這是一件歷史事件。當然，這個層次的工作仍然是重要的，卻不是我們審視復活事件的全部，因為復活的事件是一件末世性事件，故此，它不僅是一件客觀存在的事件，讓我們開始自己的信仰，同時它本身已經是我們信仰的核心和對象，正如我們上文談及空墳的時候已經提及的，要關注的不僅是否有空墳的存在，而是空墳為我們來說，有甚麼意義。

基督的復活作為一件末世的事件，為人類帶來了圓滿的啟示：人原本是來自天主的創造，人最後的終向並非死亡，而是復活，人只要效法耶穌，愛主愛人，便能回歸到天父的懷抱裡，在天主的愛內永遠活下去。然而，天主造人時，給了人一份珍貴的恩賜——自由，祂容許人自由選擇自己生命的路向。

天主藉著基督的降生和死亡復活的奧蹟，把救恩帶到人間。歷史已過去了，今日的我們再無法進入過去的歷史當中。歷史遺留下來的，只是一些痕跡：聖經和教會活生生的見證，這些成了救恩的標記。標記的意思，就是指向背後那看不到的事實，正由於這些已成了不再可見的事實，歷史事件已進入信仰的層面，事件本身成了我們信仰的對象。我們只可以自由選擇信與不信：是否相信耶穌基督已經復活了，是否接受復活的主為我們的救主。因此，復活的事件不單是歷史性，也是末世性和救恩性的。

6. 摘要

- (1) 我們探討啟示的內容時，耶穌的死而復活是核心中的核心，格前15:3-5這段古老的敘述，讓我們更清楚看到門徒的信仰核心是甚麼。
- (2) 從以下幾個證據，可以證明格前這段經文是很早期的宣信經文：保祿指出是由他人傳授給他、一連串見證人的名單、古老的表達方式。對這段經文訊息，可以有不同的演繹，但是核心都是指向天主把耶穌從死者中復活，而這個復活的耶穌令門徒的生命得以改變。
- (3) 復活另一個重要的證據是耶穌的顯現，聖經中有關顯現的敘述，也突顯肉身的復活，和見證人確實「看見」復活的主。有人指這些「顯現」是門徒的心理投射或內在感受，但都不合常理。然而，我們也同意，這顯現有其末世性，並不是任何人都可以看見，亦隨著保祿成為最後一位目擊者後而結束。
- (4) 另一個重要的復活證明是空墳。過去的護教學，把空墳視為客觀證據，而忽略其信仰幅度，今天的基本神學視空墳為一個標記，需要我們以信仰來反省的標記。
- (5) 不過，空墳的存在也有客觀證據的支持，這包括例證眾多（四福音都敘述）、格格不入（以婦女為目擊者）、反對者並不爭論是否有空墳等等，都支持空墳的真實性。
- (6) 最後談及四部福音關於復活的敘述，馬爾谷福音的主旨強調默西亞的神秘，故此關於復活，也強調復活經驗的神秘和震撼。瑪竇的記載基本上承自馬爾谷，也強調復活的震撼性，但加入了面對復活的攻擊而作的信仰辯護。路加福音提供了一個較有組織和內容豐富的記載，主題方面，則

很強調耶穌的肉身復活，也補充復活的基督與生前的耶穌並不是完全一樣的。至於若望福音，強調「看見」和「相信」的關係，往往是由看見而達至相信，而在這過程中，天主促使人的領悟及人對天主的愛，就是最重要的動力。

- (7) 總結來說，基督的復活，不僅是一件歷史事件，更是信仰的核心和對象；因為基督復活也是末世性和救恩性的事件，是需要我們用信德來接受的。

7. 參考資料

- (1) 黃婉儀，〈耶穌復活與顯現奧蹟的探討〉，
《神學年刊》5期（1981），頁5-22頁。
- (2) 張春申，〈四部福音中耶穌復活後的顯現〉，
《神學論集》89期（1989），頁470-477。
- (3) 房志榮，〈耶穌的復活〉，《神學論集》36期
（1978），頁227-239。
- (4) 白朗著，香港公教真理學會譯，《復活的基督》。
香港：香港公教真理學會，1994。
- (5) 張春申，《耶穌的奧蹟》。台北：光啟出版社，1991，
頁171-220。
- (6) 惠特曼著，陳俊輝譯，《新約聖經與神話學》。
台北：使者出版社，1989，頁57-63。

單元五

啟示模式（一）：信仰條文

1. 緒言

有關基本神學的研習，我們主要有三個部分：首先是啟示真理的傳遞，這在《基本神學（一）》中已經有所說明；其次是啟示的內容，在本書的首四個單元中亦有所介紹。由這個單元開始，我們嘗試採用另一個角度來認識啟示，就是透過五種理解及反省啟示的模式，讓讀者明白，啟示的豐富和動態一面，從而探討人可以透過甚麼途徑來理解啟示，以及能更清晰地體會啟示的內容。至於甚麼是啟示的模式，我們會留待本單元的導論中，再詳細說明。

附帶一提的是，我們這五個單元所討論到關於啟示的模式，是根據Avery Dulles的 *Models of Revelation* 一書而來的，有興趣的讀者，可以直接參閱該書的有關章節。

2. 單元目標

讀者研習本單元後應能：

- 闡述「啟示作為條文」的思想和背景；
- 指出此模式的代表性觀點；
- 評價此模式的長處和短處。

3. 導論

經過過往的研習後，讀者應已明白甚麼是啟示的內容，以及啟示的內容如何傳遞。然而，啟示真理如何為人理解，最後讓人獲得信仰，仍然可以有不同的方法。這些理解啟示的不同方法，大致可分為五類，也就是五個理解啟示的模式：啟示作為條文、神聖的經驗、天主的話、救恩史、人性的超越。

用不同的模式去理解啟示，會直接影響我們如何劃定啟示的範圍。由這個單元開始，我們嘗試透過這些模式，讓大家明白，雖然大家都相信啟示，但很多時卻只能看到啟示的其中一面，而不同的啟示模式，可以讓我們更立體和多角度地探討啟示。然而，我們必須要強調，啟示並不是具體實在的東西，而是無限的天主的自我揭示，本來是人難以捉摸的，因此，如何去認知，是一門很大的學問。模式只為幫助理解，我們不應把它們絕對化，認為現實中的啟示只屬其中一種。無論側重在那一個模式，都是有利有弊，而我們就希望透過這五個單元的學習，明白到不同模式的優點與缺點。

在這個單元裡，我們首先要探索的模式，是把條文本本身視為天主的啟示。但在此之前，我們首先介紹一些評價這些模式的準則，因為在以後的單元中，我們也會經常使用它們的。這些準則包括：

（1）聖經及聖傳的基礎：任何啟示模式都應該與整個教會的傳統保持一致的，所以我們必須要看看模式是否有足夠的聖經及聖傳的基礎，這有助我們明白模式是否符合天主的啟示。

（2）內在一致性：啟示是一種真理，而真理應該可以讓人用理性來了解和明白的，故此一個恰當的啟示模式，應該能保持內在的一致性，就是沒有自相矛盾；而這個內在的一致性，同時應該是可以讓一般人明瞭的；如果模式不是一般人可以明白和了解的，這模式便失去了其理性探討的作用。

（3）可經驗的：一個可接受的啟示模式，應該為一般人所能經驗到的，因為，無論是基督徒或非基督徒，都應該可以在生活中體驗到天主啟示的存在。

（4）可實踐的：這個啟示模式對我們的信仰生活是否有所裨益呢？如果一個在理論上非常完美的啟示模式，卻對我們的倫理生活、信仰熱誠以及宗教使命都沒有任何幫助，模式便失去了幫助我們認識天主的真正作用。

（5）合理性的：如果第(4)點的指向，是較具體的日常及宗教生活，這點所指向的，就是在思想層面上的信仰生

活。如果一個啟示模式，不可以幫助我們理性地思考信仰，解答信仰上的問題，為信仰建構一個更圓滿的神學理論，這也不是一個可接受的啟示模式。

（6）有利於交談：一個較圓滿的啟示模式，應該為一般人所理解和接受，因此，可以協助基督徒與其他思想、宗教以至沒有信仰的人交談。

雖然這六條準則本身有不少抽象的地方，但是至少能提供一個較明確的標準，而往後的幾個單元，我們會以這些準則來衡量不同的啟示模式。

4. 背景

啟示是我們教會最根本的基礎，但是教會有關啟示的神學反省，一直都沒有系統性的發展。雖然在不同的教父及中世紀以前的神學家著作中，也有談到啟示的問題，可是誰也沒有對啟示這個問題，作出很深入的研究。這在天主教的神學發展，並非異常，原因也很容易明白：由於教會團體對該課題並沒有任何異議和爭論，自然就不會對這個問題加以注意，更談不上反省和研究。

話雖如此，初期教會對於啟示仍有很深的認知和體會，因為他們曾經和耶穌基督一同生活，當中不少宗徒，更是由耶穌基督公開宣講時開始，便與他一起四處去宣講。為他們來說，天主通過耶穌基督來向世人宣講，已經是無需爭論的事實。

耶穌基督既是整個啟示的圓滿與泉源，他建立教會，目的就是在他升天離去之後，能繼續在世上把這啟示傳揚出去。正如論及啟示的傳遞所說，我們天主教相信天主的啟示彰顯在聖經、聖傳和教會訓導三者之中。這個看法，在十六世紀以前，並沒有刻意說明，但是在教會內生活的人，都自然相信，自己接收天主的訊息，就是從這三者而來。

可是，由十六世紀的宗教改革開始，教會對啟示的理解開始出現分歧，於是就形成了第一個啟示的模式：把信仰條文視為天主的啟示。

5. 模式的內容和分析

5.1 視文字為啟示



思考：你認為信經是否啟示本身？教宗的通諭又是否啟示真理本身呢？大公會議的文件又如何？你採用甚麼標準來判斷？

所謂啟示作為條文，是指我們把天主的啟示等同於聖經、信理等具體用文字寫出來的東西。這個模式的起源，就是宗教改革。關於宗教改革的詳細情況，大家可以在學習教會史時慢慢研究，我們特別想提出的一點是：馬丁路德為了針對教會人事上的腐敗，而強調聖經的權威，就是所謂「唯一聖經」（*sola scriptura*）的說法。馬丁路德於1519年，身處德國的萊比錫，與教廷的代表艾克（Johann Eck）公開辯論時，提出聖經是信仰唯一根據的思想，並主張教宗、教父和大公會議的教導，對信仰都沒有必然的權威。這個說法指

出，天主的啟示只在聖經內，聖經上有記載的，就是天主的啟示，聖經沒有記載的，就不是天主的啟示。馬丁路德也是按照這個思路，指出教會關於煉獄的理論、聖母的敬禮、七件聖事的施行等，並沒有記載於聖經內，因此並不是天主的啟示。

馬丁路德這種論調，就是把天主的啟示，完全等同於聖經的文字。對於這個唯一聖經的思想，雖然天主教極不同意，然而有趣的是，教會所採取的應對手法，思路上與馬丁路德近似，也是視啟示為條文，只不過不單是聖經的經文，也包括教會的信理條文。特倫多大公會議經歷近二十年的討論，教會針對馬丁路德的挑戰，把大量教會一直堅信的道理，和行之已久的做法，以信條的方式表達出來。由於馬丁路德不承認七件聖事，於是天主教會就列明七件聖事，並且一一注明是那七件，最後指出不接受這個說法的人，就被絕罰，即不再屬於天主教教會了。二者的立場雖然是對立的，但是採用的啟示模式卻出奇的一致，就是堅持以文字作為啟示的內容，只是馬丁路德把這個文字言語限制在聖經內，而天主教卻擴展至教會的訓導。

所以，無論是那一方，在這個時期，對於天主啟示的理解，都採用了明確的文字來表達，並相信這些經文或條文，就等同於天主的啟示。馬丁路德所代表的新教，因這種思路而只肯定聖經的權威；天主教則頒佈信條，以宣示教會本身的權威。

這種以條文為啟示的模式，在梵二以前的教會裡是非常流行的。舉例來說，過去為了解決嬰兒未領洗而夭折，究竟

會否下地獄的問題，曾經有「靈薄獄」（*Limbo*）的說法，此名稱本來是邊緣的意思，是用來安置這些夭折而未領洗的嬰兒，讓他們在這裡獲得「新生」。神學家所以會創作出這樣的一個「地方」，主要是由於按照教會的訓導，未領洗者，就不可能上天堂。如果我們是以條文為啟示模式來思考的話，則凡沒有領受過天主教洗禮的人，都不能進入天堂，但是我們又意識到，部分沒有領洗的人，似乎有點無辜，例如夭折的嬰兒，但是另一方面，由於對文字的執著，堅信條文就是啟示本身，因此不能接受這些未領洗者，可以直接進入天堂，便有需要另設一個地方來「安置」他們了，這就在神學上產生了「靈薄獄」。雖然教會正式的訓導裡並沒有肯定或否定靈薄獄的說法，它在教會內一直也頗流行。時至今日，教會已指出這理論有不足的地方。教宗本篤十六世亦公開指出，「靈薄獄」並不「存在」，它之所以今日不存在，可以說是因為對啟示思考模式的改變，而不是它曾經存在過，不過現在已消失了。

5.2 救恩

在這種模式下，天主的救恩自然要倚靠這些條文，也就是聖經的經文和教會所頒佈的教理和教義。如果我們可以接受這些條文，我們就可以領受救恩。這種想法，在天主教會內，經過了四百年的滋長，變得根深蒂固。舉例來說，往日有意進教的朋友，他們要參與「道理班」，也就是我們今天「慕道團」的前身。「道理班」這個名字其實很生動地說明了我們對救恩的看法，就是如果我們可以明白了解那些道理，我們就可以進入這個教會，成為當中的一分子了。而參

加「道理班」就是學習《要理問答》，把關於信仰的內容，以一問一答的形式，讓希望進教的朋友，可以一一記憶明白。一些老教友可能在領洗前，也曾經被神父考問過《要理問答》的內容，而且要準確記得當中的「標準答案」，才可以領洗。那時大家並不覺得有甚麼問題，也未有反省當中的含意，現在學習到這個關於啟示的模式，就會明白多一點：這種做法，就是把天主的啟示視為相關的條文，而一個人有沒有信仰，就看他是否知道這些條文，能否明白這些條文的意思，並加以接受。

5.3 回應

在這種模式之下，信仰的核心是強調信德的服從。因為文字本身並不是自明的，無論聖經的內容，還是教會的訓導，內容上也有不容易明白的地方，因為涉及所表達的超性一面，有其奧蹟性；而且受到所使用的語言、文化等限制，尤其是我們對猶太文化及拉丁文化並無接觸和認識。面對這些難以明白的道理，教友可以選擇的，唯有是信或不信，所以在這種模式下，特別強調以信德來服從啟示的道理。然而，這往往產生困難，就是教友不能理解條文的內容，而對條文的確認又是這麼重視，結果就引致他們在信仰上產生困擾。在下文就會再解說這一點。

5.4 優點

這種模式在教會內長時間成為一個主流，在於它確實有不少難以取代的優點，以下我們一一加以說明：

5.4.1 聖經基礎明顯

把啟示等同於文字語言，這種理解方法，與聖經一貫的用語和思路，是相通的。在舊約裡，我們經常會看到：「上主的斷語」。這樣的措詞，正正顯示出這一段說話，是來自天主的，作者只是加以記錄。這個傳統在先知職務上就更加明顯，因為先知是天主的代言人，他們都是代表天主說話，而他們的說話記錄為文字，很自然就被視為是天主的啟示本身。再者，耶穌基督本身，也是聖言：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。」（若1:1）。這種理解天主啟示的思路，和以啟示為文字的思路，是相當一致的。

如果我們看默示文體的作品，如默示錄，當中不少內容屬於神視，就是先知或宗徒為天主所提昇，進入一個自己都不理解的境界，從而看到一些內容。如果我們單純就這個過程來看，寫下這些神視的人，其實並不明白自己所記載下來的，有甚麼意思。唯一肯定的，是這些內容是來自天主的。因此，記下這些內容的文字，也就成了啟示真理的本身。

在教會的傳統中，我們都視聖經為聖言，往往等同了耶穌基督的身分。既然聖經代表了聖言，那麼聖經內的文字，也很容易被認同為啟示本身。

即使在今天的教會訓導，仍然很重視這個模式，因此在說明訓導的內容之先，往往是引述一段聖經的文字，作為訓導的基礎，這正表示了教會也相信聖經文字本身的權威。

5.4.2 符合早期教父思想

這種理解方法，同時也為早期的教父所支持及印證。由於早期教會的語言也是很聖經化的，所以不少教父對啟示的理解，也是採用這樣的思路。例如宗徒的宣講裡，必然包括舊約的經文，作為基督是天主子的佐證，可見在早期教會，已經把聖經視為天主的啟示。又如弟後3:15-16明確指出，聖經是天主的默感而來，也可以看出早期教會對聖言的看法。因應這個傳統，教父也採用相同的方法來理解聖經，視為與天主的啟示等同。因此，這個模式具有很深厚的教會傳統，在十九世紀以前，歷史批判法興起之先，整個基督宗派都認同聖經是天主的言語，直接由天主而來的。

5.4.3 解說客觀清晰

把文字等同啟示本身，另一個很大的優點是客觀清晰。舉例來說，如果有一所學校，它的校規只得一條，就是學生的行為要符合這所學校的精神，這種說法是很不清晰的，我們會因此沒有客觀的準則，學生也不知道具體應做甚麼才符合校規，做甚麼便不符合。但當我們把校規一一列出，甚麼可以做，甚麼不可，就會很清晰了；可是，這些明確的校規，是否就等同於學校的精神？關於啟示也有這樣的情況，其中一個例子就是十誡，所有基督宗教的信徒，都同意守十誡的，原因是這是出自聖經，而且明確地以天主的命令列出來。然而，強調遵守法律的法利塞人，卻是耶穌基督所譴責的對象。

另一個客觀清晰的例子是在範圍上。當我們認同條文就是啟示，我們很容易便知道那些屬於啟示，那些不屬於，因為條文是清晰可見的。基督教派相信唯有聖經的文字才是啟示，於是任何教會所作的判斷，如果不是由聖經而來，都不是啟示真理的一部分，也自然可以不跟隨了。而天主教強調教會訓導及大公會議的文件，認為這些就是具有真理性的權威，相對之下，條文以外的團體生活，會放在較輕的一方，因為這些無形的事物，當中並沒有天主的啟示。

5.4.4 有利教會的團結與發展

這一點是承上一點而來的。由於要信仰的內容客觀明確，那麼在團體內，大家的信仰是很一致的。相信大家都懂得唸信經，並且在宣認信仰時，都明確表示出自己相信信經上的一切。於是，我們很容易就知道一個天主教徒應該相信甚麼，也很容易用這個標準來判斷一個人是否天主教徒。

反過來說，異端分子在教會亦很難存在，因為啟示的真理是這麼明確，以白紙黑字寫下來，如果不認同，就不再是教會的一分子了。例如在特倫多大公會議中，便有一條是關於聖事的信理：「誰若說：新律法（新約）的聖事，不是全由我們的主耶穌基督所建立，或說：聖事多於或少於七件者——那就是：聖洗、堅振、聖體、告解、終傅、神品、婚配七件聖事——或說：在這七件聖事中，也有不是真的，不是正式的聖事在內，那麼，這些人，都該受絕罰。」（《教會訓導文獻選集》，以下簡稱 *DS*, 1601）

當中清楚列明聖事的當信道理，信友都必須同意，不然就不再是教會的一分子，需要被絕罰了。所以，在此模式下，教會的團體性很強，而發展的方向也相當明確。

5.4.5 方便傳教

如果條文等同啟示，傳教的內容便很明顯，就是由文字而來的啟示真理，簡化為頗「具體」的信經的內容。因此，傳教便變為較具體，就是把信經的重點，傳授給別人。其實，基督教派的朋友，也有這樣明確的道理，就是「要信主耶穌，你和你的一家必得救」，他們傳教的內容也是很明確的，就是要對象相信死後有生命，這個生命一是進入天堂，一是進入地獄，歸信主耶穌，就可以升天堂了。

由於內容很明確，這有助於進行傳教的工作的，因為傳教者本身，也可以很容易掌握自己要傳遞的內容。另一方面，這亦有助判斷別人是否接受我們的信仰，因為當別人明白了信經內的重點，並願意接受時，便滿全了領洗入教的條件。相反，如果不接受信經的內容，也就等同於不接天主教的信仰，便不得受洗加入教會。

5.5 缺點

世上沒有完美的事情，這個模式在眾多優點下，仍然有其一定的缺點，以下我們就此加以分析：

5.5.1 條文成為絕對權威

當我們把條文視為啟示後，首先要面對的難題，是文字本身，其實並不是自明的；當把啟示的內容寫成條文後，便成了「死」的文字，意思是文字本身已不能夠再加解釋或補充，所以當條文的表達不圓滿時，便只有停留在模糊不清的層面了。

而且所有的文字，在它寫成之時，都有一個特定的時代和文化背景，我們是不可能漠視這一切去看待文字。然而，由於把文字視為啟示的模式，往往把文字「神化」了，許多時候在詮釋上受制於我們對「文字」的理解，結果令文字成為人的束縛。舉例來說，今天一些基督宗派往往以「你們不要與不信的人共負一轡」（格後6:14），作為反對信眾與沒有信仰或與非基督教的教友結婚的根據，但是我們如果細閱這段經文，不難發現，這段經文的重點根本不在於婚姻的問題；保祿要討論的，其實是信仰天主者與異端者的不同，而不是結婚的問題。

再者，我們所擁有的文字並不是簡單的一兩句的條文，而是一整部的聖經，和二千年的教會訓導；因此，我們還要面對的，是當文字與文字之間出現矛盾與衝突時，我們又如何處理呢？

回到以上是否可與非教友結婚的問題，其實在格前7:12中，保祿也明確指出，信友若與不信主的人結了婚，便不應離棄她。兩段同樣來自保祿的書信，並可以帶來不同的婚姻觀。所以，我們要明白條文本身的限制，如果我們把條文視

為絕對的權威，其實往往會造成無奈的約束，以及沒完沒了的爭論和矛盾。

其實，這在天主教內也有相同的問題，特別明顯是在禮儀上。在過往，我們對於禮儀的一言一行，有一種近乎咒語式的偏執，意思是我們會要求在禮儀當中，每一個姿態，每一句說話，都要一模一樣，如果所唸的經文有一句或一字不同，可能都會導致禮儀的無效。至於教義方面，由於文字的明確性，教會傾向要求每一個人都信得一致。如果讀者有機會細閱教會歷代的訓導條文，特別是在十六世紀至二十世紀中葉所頒佈的，不難發現，事無大小，教廷都會以條文的方式作判斷的。

正由於文字有了無限的權威，而同時文字本身卻非自明，及條文之間亦可能出現衝突，即使信友面對一些自己也不甚了解的條文，也只有相信。很明顯的例子如「教宗不能錯」、「聖母升天」等信理，教友未必明白信理的完整內容和真正的意思，但是在文字的權威下，他們只能夠表示自己服從這些信理。

5.5.2 不利交談



思考：如有教友提出「婦女在集會中應當緘默；她們不准發言，只該服從」（格前14:34）這段聖經，並要求以後教會內的集會，需要婦女服從，你會否贊成？

如果我們把文字視作啟示本身，它們便成了絕對的權威，亦因此使啟示變得十分僵化，容納不下對啟示的不同理

解。如果堅守這種啟示模式，視條文為絕對的權威，天主教與其他基督宗教之間的分歧，便不容易化解，教會合一的希望亦變得渺茫。進一步而言，這種僵化的啟示觀，亦使我們與其他宗教的交談變得困難。因為，我們對於這些無誤的條文沒有太多的詮釋空間，只有相信與不相信。當我們以這樣的模式與其他宗教或沒信仰的人去交談，不難想像到，我們不會達到任何成果。

我們必須明白，文字只是表達啟示真理的載體，它本身並不應該等同於啟示本身的。因此，當我們談到啟示的真理時，我們所指向的並不是文字本身，而是文字所載的真理本身，而這個真理本身，並不是文字可以完全涵蓋的。

總括而言，當我們把聖經及訓導等文字，等同於天主的啟示的話，我們可以獲得很清楚的啟示內容，但是同時，這是一種相對封閉的啟示內容。由於這種模式的明確性，引致它並不可能與意見不一致者，保持良好的溝通，於是很容易形成一個封閉的系統或團體，不利於再發展。

6. 摘要

- (1) 在以下的五個單元裡，我們探討理解啟示的不同模式，當中採用了六個準則來作為不同模式優劣的標準：聖經及聖傳的基礎、內在一致性、可經驗的、可實踐的、合符理性的及有利於交談。

- (2) 第一個啟示模式是把條文視為啟示本身，就是以聖經及聖傳中的訓導，作為天主的啟示。這模式源自十六世紀宗教改革時期，因著天主教與基督教對啟示的爭論，於是天主教強調唯有聖經和訓導是天主的說話，而基督教就堅持只有聖經是天主的啟示。
- (3) 在這個模式下，人的救恩是來自知識，因為我們一定要明白某些條文，才算是認識信仰。如果我們是天主教徒，要「學道理」，要懂得背誦某些經文。
- (4) 信友對救恩的回應，就是認同聖經的內容和教會訓導的條文，因為這一切都寫得明明白白，所以教友只有接受與否，不可能有甚麼其他可能。
- (5) 這種模式的第一個優點，是聖經和教會傳統的基礎很穩固，因為天主的啟示就等同於聖經，而聖經也是採用相同的模式來演繹天主的啟示的。
- (6) 其次，這樣的模式非常客觀清晰，因為所有的啟示內容都用文字列明，沒有任何含糊的地方，並且有很清楚的範圍，不會有灰色地帶。
- (7) 因此，在此種模式下的教會，團結力量很強，由於大家的信仰必然是很一致的，沒有異議，自然是非常有凝聚力。由於是否有信仰是非常明確的狀況，所以這樣的教會有明確的發展目標，就是向未有相同認同的人傳教，故此這種模式亦有利於傳教工作。
- (8) 不過，這種模式令文字成為了絕對的權威，這裡最大的毛病是文字本身並不是自明的；況且，這些經文和條文的篇幅很多，在大量的文字下，不同的內容和文字之間，往往有字面上的矛盾。於是我們往往要接受一些自己都不確定和明白的道理，這為靈性的成長並不是好事。

- （9）如果我們堅持把條文視為絕對的權威，便不能容納對啟示不同的理解，對於與分裂教會的合一，及與其他宗教的交談，將毫無幫助和進展。

7. 參考資料

- （1）黃鳳梧，〈梵一大公會議的啟示論〉，《神學論集》38期（1978），頁509-526。
- （2）張慧晶，〈從杜勒斯之《啟示模式》看其神學方法〉，《神學年刊》15期（1994），頁67-80。

單元六

啟示模式（二）：神聖經驗

1. 緒言

單元六要研讀的是另一個啟示的模式，這個模式與模式一可說是兩個極端。模式一把啟示視為文字，文字是外在於人的，於是啟示變得外在化。模式二則剛好相反，它把啟示徹底地內在化，認為啟示就是人內心的經驗。不過，要留意的是，這些模式只是幫助我們理解啟示的方式，並不是說一個人必須只可按某一個模式來理解啟示，所以，即使模式一和二是南轅北轍，卻可以同時發生在一個人身上。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 闡述「啟示作為經驗」此模式의思想和背景；
- 指出此模式의代表性觀點；
- 評價此模式의長處和短處。

3. 導論

從時序來說，以文字為啟示的模式，是教會自特倫多大公會議以來的主流思想，即使新教出現，與天主教發生嚴重的衝突後，二者的路向愈走愈遠，但是關於理解啟示的模式，二者沒有本質的差異，都把啟示等同於條文，只是在範圍上有所不同。可是，當整個教會都進入這種理性而僵化的啟示模式之中時，很自然便會引起反思，因此，啟示作為內心經驗的模式便隨之出現。

這種由啟蒙主義而來的啟示模式，本身也有極其深厚的歷史傳統，就是教會的隱修或神秘主義的傳統。不過，在這裡討論的，主要是十九世紀以後的神學理論，我們會把這些理論的某些思想，印證今天教會內的一些思潮或團體。我們的目的，是希望透過分析和批判，可以讓大家更清楚明白模式的特點，甚至可以學以致用，來完善自己的信仰生活。

本單元主要討論的觀點，是屬於「現代主義」的思潮。「現代主義」是教會內的一種神學思想，其目的是希望透過

人內心的經驗和發展，平衡信仰與理性之間的衝突。這種以個人的經驗為啟示的模式，在當時固然很富爭論，即使在今天，我們仍然經常面對這個問題的。

4. 背景



思考：為基督是真人真天主這道理來說，你認為弄清楚這句話的意義重要，還是背後的訊息能切實幫助你的信仰生活重要？在自己的信仰經驗中，信仰知識重要，還是信仰經驗重要？

正如模式一的情況一樣，這個模式的出現，也是和時代背景有密切的關係。到了十九世紀，人文主義冒起，社會從更根本的地方挑戰天主啟示的本質，而引出了「啟示作為經驗」的啟示模式。

在十九世紀以前，整個歐洲社會都活在教會的信仰之下，歐洲人的生活價值和方向，甚至社會經濟的活動，都要獲得教會的認同和祝福，才可以順利進行，這是一個以神為本的價值取向。但是，中世紀以後，以人為本的思想漸漸冒起，其早期的重要人物就是笛卡兒，他提出「我思故我在」的說法，本意是為找出一切哲學的基礎，也就是解釋哲學上「第一假設」的問題。然而，「我思故我在」的想法，最終產生了一個新的思潮：人作為整個世界的中心。

由笛卡兒開始漸漸形成的思潮，就是認為人的價值始於自我的思考，於是對人來說，人的理性是很珍貴的。這種思潮在法國大革命時期，達到高峰。當時的人認為，要實踐人

性的價值，必須擺脫教會的束縛，於是法國就發生一連串針對教會的法令和社會行動，為當時的法國天主教會，帶來很沉重的打擊。如果我們從思想的角度來看，這正正是教會一直奉行的神本思想，與這新冒起的人本思想的矛盾。因為當我們強調神的重要時，自然會對人的價值有所貶抑。

在這種思想的影響下，社會開始了一種否定啟示存在的思想。這也是人本思想的自然趨勢。因為在以人為本的大原則下，我們開始認定自己的行為，是由於我自己的決定，並不是來自天主的指引，那麼又何需甚麼啟示呢？再者，當我們以人的角度來看待啟示，很容易就會想到，這些所謂啟示，會否只是人自我的投射呢？也就是說，只是由於人的無知與空虛，要建立出一個神來，並且透過這個虛擬出來的神，去設立一些標準，讓人去遵守。其實，這些所謂神的話語，都只是由人而來的。共產主義認為宗教是人民精神的鴉片，就是這個思想的反映。

因此，在人本的思潮下，啟示受到更大的挑戰，就是啟示是否存在問題。正如上文所言，當天主教與基督宗派為啟示而爭論時，問題仍然局限在啟示的範圍；到了這個時候，人文主義者卻從根本去質疑啟示的存在與否。為了面對這種挑戰，教會內部也興起不同的聲音，希望可以回應這些質疑，而這就漸漸形成了另一種理解啟示的模式：啟示作為經驗。從十九世紀觀之，我們可以從更具體的歷史事件中，就是在現代主義（**Modernism**）之下，去明白這個啟示模式。

所謂現代主義，是指十九世紀末至二十世紀初，在教會內的一種神學思想，源自巴黎大學的神學家，其中最著名的是杜契斯納（Louis Duchesne, 1843-1922）。他是一位聖經學家，指出要對聖經作出客觀的研究，不可帶著既有的觀念來研習。他認為聖經記錄了天主在歷史中的啟示，但不同經卷的作者，各有自己的時代局限，所以彼此之間有矛盾，是很正常的。因此我們應該有自己的獨立思考，而不是純粹盲目跟隨前人的解釋。

當時的教會對此有極大的反應，因為這徹底地背離了教會當時所偏重的模式一：啟示作為條文。為針對現代主義者對啟示的不正確看法，教會重申梵一大公會議有關的思想，即啟示的真理來源是超性的，是永恆不變和超越時空的。面對這次危機，教宗比約十世頒佈了《可悲哀的》通諭（*Lamentabili*, 1907）。文件內容主要是指出當時一些違反教會訓導的思想與啟示論相關的條文。我們簡略地看看這些條文，但請留意，教會認定以下的說法都是錯誤的，因而有「可悲哀的」之名。

「啟示無非是人自己對天主關係的意識。」（DS 3420）
「構成公教信仰對象的啟示，未曾與宗徒們同告完成。」（DS 3421）以上兩條，同樣是指啟示並未完成。既然在宗徒時代，啟示也未完成，那些一直傳下來的啟示內容，自然就可以由不同時代的人加以增刪或不同的演繹了。

「教會所認為啟示的教義（信理），不是從天而來的真理，而是由人的理智辛勤所得的一種宗教事蹟的解釋。」（DS 3422）這說法直接否定了啟示完全是來自天主的特

性，把啟示視為人努力的成果。因為這種說法把人自身的努力放在啟示以上，是極大的錯誤。

「聖經所載的事跡，彼此可能，而且實在有互相矛盾的地方，而教會的教義——信理，皆有賴於這一切事蹟。勇敢批評者，可能認為虛偽而擯棄者，教會反而信以為千真萬確的事蹟。」（*DS* 3423）這條文的意思，是指教會把虛假的事蹟視為真實，更以此建構成整個信理，而現代主義者認為不恰當。這談到聖經真理性的問題。

「信仰方面的肯定，最後是一系列的或然性。」（*DS* 3425）由於啟示不是建基於歷史事實，於是啟示並沒有必然性，可以隨人的經驗和感覺而改變。

「信仰方面的教義，只該按著實用的意義，予以堅信；這就是說：信仰方面的教義，只是行事方面的一種吩咐下來的準則，並不是一種該信的準則。」（*DS* 3426）於是教理變成可有可無，只有自己的內心才能作一個真正的判斷。

以上條文總結了現代主義有關啟示的錯謬思想：主要以為啟示是人對神關係的意識；啟示仍未完結，不斷演進；信理的內容是宗教真理，但歷史真理則值得懷疑；以及信理不是信仰對象，只是行事實用的準則。教會與持這種思想者，並沒有對話的空間，並加以譴責。

此外，1907年9月8日，比約十世再頒佈《應牧放羊群》通諭（*Pascendi*），內容主要是勾劃出整個現代主義背後的思想基礎，從而得出一個結論，就是這種思想只著重人的內

心本性，即把信仰完全建基於人的內心感受之上，無法接納外在於人的、超越自然本性的啟示。（參閱DS 3475-3500）

教會當時壓抑現代主義的浪潮，並無因以上兩份通諭而停止，1910年12月1日，教宗再頒發一份俗稱反現代主義誓詞（*Sacrorum Antistities*, DS 3537-3550）的文件，要求當時所有在神學院授課或接受教育的人士，一律要宣發這個誓詞，否則被開除教席或學席。文件的內容很簡潔的再次指出了現代主義的重要錯誤思想。

從教會以上針對現代主義的文件，我們可見教會採用的方法是「強力鎮壓」，但教會並無正面去回答和處理現代主義所帶出的問題，特別是有關釋經、歷史性和哲學性的問題。因此，現代主義雖然經過了教會三份文件的公開否定，但它的影響力仍存在教會往後五十年的神學討論當中，因為現代主義的精神其實也有其正面價值的，它正面回應教會當時面對的難題，致力探索如何將教會啟示的思想，與當時現代世界的思潮相配合。一日教會未能給予現代世界一個合理的答覆，現代主義的精神和陰影仍將存在於教會中。

現代主義希望科學能獨立自主，意識到歷史的限制，也對人的創造力有樂觀看法。然而，教會傳統自中世紀存留下來的思想，堅持信德比理智高，理智必須要在信德的指引下才能發揮作用。此外，傳統的思想也強調啟示真理的萬古常新，當時對於啟示的理解，主要是依照模式一，啟示作為條文，而人的責任就是要謙虛地服從這些條文，因為它們是來自天主的。

5. 模式的內容和分析

5.1 以個人經驗的形式出現



思考：在你的信仰經歷中，有沒有一些很獨特、與別不同的天主臨在的經驗？例如聆聽到天主的聲音，或是看到異象，又或是得到明確的人生指引。

當啟示以文字的形式來呈現時，有學者稱之為外在的啟示，而當啟示以人內心經驗的形式呈現時，就屬於內在的啟示。從一個整全的啟示觀來說，內在與外在的啟示並沒有矛盾，因為這只是天主透過不同的方式所作的啟示。不過，如果把二者分開來看，便有助我們明白不同模式的特點，指出個別模式有關的問題及缺漏。

當我們把條文完全等同於啟示時，便會發現其中不足之處：我們可以不斷地研讀聖經，但可以完全沒有任何半點感受，未能激發信仰。對於曾經就讀於有教會背景（即指那些由修會或教會開辦）學校的人來說，就更加容易明白這一點。具教會背景的學校，往往都設有聖經科。於是全部學生都要修讀聖經，如果聖經就是啟示的話，絕大部分學生也應該會皈依了。但事實卻並非如此，反而大部分人即使在聖經科考得上佳的成績，他們對信仰卻完全提不起興趣。

由此可見，啟示不在於文字本身。從人的經驗作分析，我們能夠透過聖經激發信仰，主要是因為從中我們內心獲得一份感受：與主同在的經驗。這在聖經中也有提及：「有個

敬畏天主的人名叫里狄雅，……她一直在聽，主開明了她的心，使她接受保祿所講的話。」（宗16:14）在這段經文中，我們可以看到，里狄雅所以接受保祿的說話，是基於內心的感受，她內心與天主相交；透過這份經驗她獲得啟發，而接受了保祿的說話。又如近年重新興起的靈閱誦禱（*Lectio Divina*）的讀經方法，也是把重點放在個人的經驗上。故此，「啟示作為經驗」的模式，必然是以個人的經驗為主，而不是以文字為主的啟示形式。

5.2 神秘的天人相遇

至於這份經驗的內容，由於是個人與天主的相遇，完全是個人內心的感受，只有當事人才能體會，難以明確清晰和完整地表達出來，所以很自然帶有神秘的色彩。這在聖經中也有所描述，如聖伯多祿曾記述自己神魂超拔的經驗，令他明白天主的旨意，從而改變了對於外邦基督徒的態度（宗10:9-16），可見這種神秘的經驗的重要性。聖保祿也有多次相類似的經驗（宗22:17，格後12:1-14），他還以此教導格林多會眾。保祿指出人要在內心與天主的聖神相遇，才能真的遇上洞悉一切的天主，所以人與神在內心的相遇才是最重要的，也是難以言喻的（格前2:9-16）。

這裡明言聖神是在人的心內，而不是外在於人，因為我們在世界中看不到聖神，也不可能單靠世界的事物認識祂。我們特別可以留意一點，在整個教會的傳統中，如果我們討論人神的相遇，聖神的形象往往都會貫穿其中的。而在教會二千年的歷史中，「神魂超拔」的經驗成為我們靈修的一

個很重要的部分，如十三至十四世紀的《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*），又或是聖女大德蘭和小德蘭等等的經驗，都可以印證出，我們感受到天主臨在的經驗，往往是傾向於神秘的、不可言說的。

當然，以上提及的都是較特殊的神秘經驗。但如果我們回顧自己的生命，在自己的信仰生活中，亦不難經驗過天主的臨在。舉例來說，成人以「浸洗」的方式領洗的，領洗時被神父把頭按進水裡，當從水中出來時，不少人也覺得與耶穌基督「出死入生」了，這就是啟示的經驗。另一種近年興起的「泰澤祈禱」，以不斷重唱簡短的歌曲，讓人進入祈禱的狀況，從而感受到天主的臨在，也是一種天人相遇的經驗。

在這種啟示模式下，聖經和聖傳只是人由啟示經驗中衍生出來的註解和說明，不是啟示的本身。所以我們可以透過閱讀聖經，讓自己更認識耶穌基督，從而達到與基督相遇的經驗。唯有與耶穌基督相遇，才是啟示的真貌，至於在經驗之先の閱讀和理解，只是一種輔助的工具，並沒有啟示的含義。故此，這種啟示觀之下的啟示內容，就等同於天主在個人的心靈中的臨在，是屬於內在的神秘經驗，可以說是來自一份直覺，與外在的事物並沒有必然的關係。

5.3 宗教經驗即救恩

在這種以個人經驗為形式，而神秘經驗為內容的啟示模式下，具有這種與天主交往的神聖經驗的，就獲得天主的救恩。這種看法有其道理，因為啟示如果是真實的話，應該會

在我們生命中留下烙印，也就是與天主同在的經驗了。

近年興起一些神恩性的祈禱組織或活動，正好能印證這一點。在這些神恩性的祈禱活動中，與會者因著聖神的感召，能說「舌音」。舌音或異語神恩一般被認為是在聖神內領洗的標誌，說「舌音」者最初往往只能說出幾個單調的音節，當經常運用後，會逐步發展成為一種或幾種語言，更有舌音歌唱的神恩。舌音的語言一般人都聽不懂，但它也有語言的種種特質——輕重、句式、腔調。

我們不妨分析舌音祈禱的特性，藉以明白經驗即啟示的救恩的特點。從以上的說明，我們可以看出舌音並不是一種溝通的語言，因為別人聽到的，只是一些沒有意思的音節而已。為甚麼這種語言無法理解呢？因為它並不是為人作溝通用的，而是人與天主的對話。其他人聽到這些音節，最重要的是明白這個人正在與天主說話，所以這種語言是標記性的，而不是實用性的。那麼，這些舌音標記著甚麼呢？就是人與天主有著一份密切的關係，也就是獲得救恩了。

這種語言之恩，並不是人人可以體會的，只有當事人才可以感受到當中的真諦。也就是說，這是一份只屬於當事人本身的經驗，唯有他才可以領略到當中的感覺。因此，在經驗即啟示的模式中，能夠有這份經驗的，就等同於獲得啟示，也就是獲得救恩了。正如著名的故事「足印」，它帶出的訊息是：我們要相信，天主一直都和我們在一起，只是我們能否感受到，只要我們經驗到，就會知道，無論發生甚麼事情，天主都在照顧著我們，這就是天主的救恩了。

再把目光從個人的層面放大至團體的層面，今天我們研讀聖經中以色列人的歷史，著眼點也是他們經驗到天主。有關出谷的事蹟，在歷史上是否天主真實地降下十災禍或分開紅海已非重要的，反之，當中所要傳遞的，是以色列人內心所感受到的經驗，他們以這樣的手法，表達他們在出谷的過程中，經驗到天主無微不至的照顧。由此可見，啟示即經驗這概念，並非單純是個人性的，也有團體的幅度，因為在團體之中，能有助我們發現和體味這份神人相遇的經驗。

5.4 以祈禱作回應

如果我們說，視啟示為條文的模式，其回應是理智上的認同，那麼，視經驗為啟示的模式，最重要的回應是祈禱，也就是身心靈對經驗的投入。因為天主的啟示，從經驗方面來看，就是天主與個人的交往，天主好像自己的一個朋友，向自己完全開放，願意向我們傾訴祂的一切，也願意分享我們的感受，那麼作為摯友，唯一可以回應祂的方法，就是開放自己，向祂傾訴自己的一切，細心聆聽祂的說話，這就是祈禱了。所以我們唯有透過祈禱，才可以回應祂對我們的啟示。

雖然在這種模式中，仍然需要聖經和聖傳，但是如同上文所述，這些是相對地次要的，因為當我們研讀聖經時，最終的目的是想透過它來激發自己祈禱的情感和內容，從而回應天主，並在其中獲得與天主同在的經驗。同樣地，聖傳中不同的禮儀或經文，雖然受到傾向此模式的教友的熱愛，但是我們要明白，這些並不是他們的目的，而只是工具。

5.5 優點



思考：以經驗為啟示的角度，為我們傳揚福音，究竟是優勢還是缺點？

5.5.1 啟示與知識的截然劃分

第一個優點是很明顯的，就是把啟示從知識中截然地劃分出來。如果把啟示等同於知識的話，我們唯有在學習中，才可以接受到天主的啟示，也很難分清知識和啟示的差異。於是，我們不可避免地，以學習來代替了感受，人只要知道一些有關天主的知識，便能掌握到天主的啟示，不用再去感受天主的臨在了。如果按照這樣的模式，修讀了神學課程的人，要比一個普通教友獲得更深的啟示；修讀了神學學士課程的，又會獲得更多的啟示，如此類推。然而，我們也了解，事實並不是如此。信仰的深淺，並不建基於知識的多寡，我們也看不到歷代的聖人中，學歷高的比學歷低的人為多，例如聖維雅納（St. John Mary Vianney），他在讀書方面其實是頗有困難的，然而卻成為普世神職人員的主保，由此可見，聖德與知識沒有必然的關連。

然而，當我們把啟示視為經驗，它與知識的分別就非常明顯了。因為經驗只能夠感受，而不可以學習的，更加與文字截然不同。我們可以透過文字來激發自己與天主同在的經驗，但是這絕對不是經驗本身。正如一本教人激發鬥志的書籍，我們可能被當中的文字所鼓舞，從而行動，並且在行動中獲得真實的感受，但是我們不會把閱讀的知識，和行動所帶來的感覺混淆起來，因為二者是很容易分辨的。

5.5.2 避免信仰過度理性化

信仰是人接受天主的啟示，從而建立天人的關係，因此，信仰本來是非常個人的感受與經驗。這份天人關係，固然可以通過文字來認知和深化，但更重要的是透過信仰生活而來的。這個信仰生活，就是包括在教會內的和日常生活中的信仰感受和經驗，讓人更容易感受到天主的臨在。如果我們相信，啟示是透過教會聖傳而傳遞的話，聖傳本身就包含了教會一直以來的生活。由這個角度來看，我們獲得啟示，不一定是經由文字而來的，也可以是來自教會的團體，在團體信仰的氛圍中，我們感到天主的臨在，從而對天主產生一定的認知。也許大家也有這樣的經驗：雖然讀過不少關於耶穌基督救贖我們的道理，但是這道理最能打動自己心靈的時刻，卻是在一台彌撒、一次苦路善功、一次祈禱、一次朝聖之旅、甚至是在一次對十字架苦像上的基督的凝望之中。從苦像中，我們可以更深切地體會到，基督的苦難和自己的苦難的契合，從而更深地領悟到救恩的奧蹟。

附帶一提，如果我們採用以經驗為啟示的模式，我們更容易解釋嬰兒領洗的合理性。一般人反對嬰兒領洗，都認為他們並沒有意願受洗，所以沒有理由可以領洗。為甚麼嬰兒沒有意願呢？因為他的智力不足以認識天主的道理，自然不能夠明白啟示，也就不能領洗。這就是以文字為啟示的模式了。但是在以經驗為啟示的模式中，我們重視的不是這個嬰兒能夠有多少的知識，而是他能夠藉著領洗，經驗到基督的臨在，並且在往後的日子裡，能夠在信仰的氛圍中成長，這可以讓嬰兒深入地感受到信仰，並且讓信仰植根在心。故

此，以經驗為啟示能夠把枯燥呆板的教理，得以變成滋潤人心的甘露。

5.5.3 易於展開宗教交談

我們在上文提及當代天主教以此模式為主的團體，又以聖神同禱運動為例子，這個運動採用「聖神」的身分，是有其必然性的。因為聖神是繼主耶穌而來的，如果說耶穌基督是聖言，是啟示的圓滿，則聖神代表了通傳啟示的不同方式和可能性，也代表救恩的不同形態，而且這些不同形態的救恩，可以存在於教會的聖經與聖傳以外。按聖經的記載，聖神的型態是多變的，如鴿子、火、風等等，正正代表祂有各種難以觸摸、不受拘束、遍及普世的特性。故此，今天強調以經驗為啟示之時，很自然會傾向以聖神為對象，而聖神學的發展，也漸漸成為宗教交談一個很重要的課題。今天的教會相當重視交談，與其他宗教、與世界的交談，故此這個模式是有其可貴的地方。不過，這個模式同時也有其不足之處的。

5.6 缺點



思考：一個教友，每天只是唸經祈禱，不讀聖經，不聽神父的講道，他的信仰是否有問題？為什麼？

5.6.1 缺乏聖經根據

文字為啟示模式的聖經根據非常充分。但說到經驗，卻屬非常個人化的範疇，聖經的記載並不多。正如上文提及的聖神同禱運動，雖然他們也是以宗徒大事錄和保祿在格林多人書中的相關描述為基礎，但是相對於啟示作為文字的模式，其基礎相對單薄。也因此，我們要問，他們在這些聖經基礎之上所發展的，是否就是初期教會的原貌呢？我們並非因此否定聖神同禱運動，事實上這運動獲得了教會的認同，但是我們借用這個例子，說明了以經驗為啟示的模式，相對地缺乏了足夠的聖經根據。從聖經之中，我們看到宗徒的行動，更多是來自基督的教訓，而不是來自神秘的經驗。

視經驗為啟示模式的第一個缺點，正正是我們很難找到足夠的證據，來支持自己經驗的確實性，也就是我們所感受到的是否真實的，或只是我們自己的錯覺甚至幻覺。同樣地，當我們說個人的經驗是天主的啟示，也難以從聖經及聖傳中，找到足夠的支持，來證明這確實是來自天主的。

5.6.2 啟示與靈修難以劃分

很多時候，優點與缺點是一體的兩面。上文談到以經驗為啟示的模式，可以把知識與啟示劃分，但是這個優點的另一面，就是很容易把啟示與靈修混淆。所謂靈修，就是指我們透過各種方法，如靜坐、祈禱、默想、讀經等等，讓自己進入一個靈性的境界，也就是與天主更接近的境界。在這個境界裡，我們可以感受到天主的臨在和祂對我們的愛。這為信仰天主者，是非常重要的，因為生命的最終目標，是

要與天主直接見面，即傳統所謂的「榮福直觀」（*beatific vision*），故此靈修為每一個信仰天主者，都是信仰生活不可或缺的一部分。

然而，當我們強調天主的啟示，直接發生在人的經驗中，我們必然有一個問題：這和靈修有甚麼分別呢？如果從定義上著手，啟示是天主對人的自我揭示，而靈修是個人因著要回應天主而作的靈性上的修練，其中的主體並不相同。雖然看似有別，但是在實際上卻不易分別。因為當我們在靈修活動上有感受時，我們自己也難以定奪，這個經驗是天主向我啟示甚麼，還是我自己在靈修上的結果？

這類情形，就會產生下面的兩個缺點了。

5.6.3 信仰過度神秘化



思考：如果在彌撒後，一位教友很凝重地向我們表示，他在剛才的彌撒中，看到基督向他說話，甚至招手和微笑，我們應該如何回應這個教友呢？

在以上的思考個案中，我們很難說有甚麼確實的標準答案，因為這位教友一方面可能遇上了神蹟，是天主特意向他作啟示，準備他成就一件大事，這是絕對有可能的；也可能是這位教友有幻覺，把不存在的東西看成存在。這兩種可能性是並存的，而且我們沒有甚麼確實的方法，對此加以分別。

在這種處境下，我們面對的問題是，天主的啟示成為很神秘並且難以掌握的東西。我們很難判斷，甚麼是屬於天主的啟示，甚麼不屬於。從今天時有發生的祈禱治病的事件中，也許可以顯示在此模式下，天主啟示的神秘性。在神恩復興運動中，有為病人祈禱的做法，但祈禱後病人能否復原，卻是完全沒有把握的。如果啟示就是經驗，為甚麼有些祈禱可獲答允，有些卻不可以？雖然資深人士表示，如果一個人有信德的行為，效果一般更佳，但這並不是絕對的。在這種情況下，天主的旨意是不可知的，不是人力可以探討的，這些經驗也就愈趨神秘了。

5.6.4 個人主義與熱誠主義

當我們了解到這個模式會有極其神秘的傾向時，進一步而言，這個模式的另一個缺點，是過於個人化和強調熱誠的重要。

所謂個人主義，是指啟示成為了個人與天主之間的交流，說得極端一點，其他人沒有理解和判斷的餘地。我們再以舌音祈禱為例，當一個人獲得聖神的感召，說起舌音，除了同樣獲得神恩的人外，其他人都不會明白他在說甚麼的。即使有獲得神恩的人，向大家解說舌音的內容，其他人都只可以選擇接受或不接受，而難以客觀地判斷有關的內容，因為對於感到受召的人來說，這些內容，就是直接由天主而來的，無論我們是否明白，都是他經驗到天主的一切。在這種情況下，啟示成為非常個人的經驗，其他人是無法理解和分享的。

如果啟示就是個人的一種特殊的經驗，我們要獲得啟示，就必須投入與天主能夠交往的活動當中，這很多時候是歌詠、祈禱、默想等等，而要進入到與天主有所感應的地步，不難想像，必須要全情投入。於是，這種模式傾向要求教友投入莫大的熱情，讓自己可以進入一個極其熱誠的境界，從而可以獲得天主的啟示。有機會或曾經參與這種強調神聖經驗的聚會，一定會發現到，參與者的情緒往往都是極其高漲，可能會引吭高歌，甚至哭不成聲等等。究其原因，就是由於極其熱誠的參與，能成為自己與天主接觸的契機，觸發深切的感受。

可是，無論是個人主義和熱誠主義，它們最大的問題是不能保持與別人的溝通。在這種模式下，天主的啟示純然是個人與天主的交往所衍生的情感，所獲得的啟示，也是個人的得著而已。

6. 摘要

- (1) 第二種模式是以啟示作為經驗的模式。這種模式的起源，是由於人文主義中以人為中心的思想的方式；神學家者因此而嘗試以人的角度來審視聖經與教義，漸漸形成了教會內的現代主義。
- (2) 現代主義強調聖經的歷史性，指出當中的矛盾，由此引伸出天主的啟示並非一成不變的。由於不同時代的人有不同的演繹，甚至一個人本身的成長，也可以引致自己對啟示的不同理解，所以人與啟示是一個發展性的關係。

- (3) 教會對現代主義大加撻伐，分別頒佈了《可悲哀的》及《應牧放羊群》兩份通諭，以及反現代主義誓詞，對現代主義提出各種指責，綜合而言，就是強調天主啟示的不變性、教會對啟示的解釋權及聖經的真實性。
- (4) 回顧歷史後，我們嘗試以模式的角度來探討。從形式而言，這種模式是以個人經驗的形式來表達啟示的，換言之，就是指啟示並不是存在於文字當中，而是透過每個人的經驗直接呈現。
- (5) 就啟示的內容來說，這是一種近於神秘的經驗，因為人與天主的直接交往，就是啟示本身，那麼這種直接交往的經驗，必然是獨特的和不可言說的。天主是一個超越的存有，如果我們和祂有所接觸，必定是一種超越的經驗。
- (6) 從救恩的角度而言，能夠與天主相遇，已經標誌了人的得救了，不然后人不可能接觸天主，只有在獲得天主的救恩時，才可能有這樣的經驗。回應這種救恩的方法，就是祈禱。
- (7) 這種模式的優點，在於它能夠把知識與啟示分開，避免了過度的理性化，以及利於宗教交談。這個模式的缺點，首先是缺乏聖經的根據，又令啟示與靈修難以劃分以及傾向於神秘主義，結果就會變成了個人主義和熱誠主義。

7. 參考資料

- （1）張春申，《基督的啟示》。台北：光啟出版社，1987，頁84-86。
- （2）王敬弘，〈舌音神恩〉，《神學論集》38期（1978），頁487-503。
- （3）編譯，〈現代主義〉，《神學辭典》，396條。
- （4）王敬弘，〈神恩復興運動〉，《神學辭典》，378條。

單元七

啟示模式（三）：天主的話

1. 緒言

在探討了模式一和二以後，相信大家對於啟示模式的討論，有了初步的掌握，明白可以有不同的方法，去認識啟示。即使大家都表示相信天主，也可以有極其分歧的看法，正如以文字為啟示和以經驗為啟示的模式，彼此對啟示的了解，可謂各走極端。面對這樣的情況，自然又有新的看法出現，力圖化解矛盾，而這些新的模式，都與它的時代背景有著密切的關係。因此，在學習這些模式時，要同時兼顧模式的時代背景，這有助我們更深入地認識這個模式的特點。尤其是現、當代的社會變遷，文化更替極其劇烈，這對於不同的模式的啟發很大，所以我們看到，這五個模式，都是在現、當代出現的。但是我們特別再提一次：這些模式所展示

的天主啟示的特性，並非現、當代才有的，只是如此有系統的分析 and 表達，是在近代才出現而已。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 闡述此模式之思想和背景；
- 指出此模式之代表性觀點；
- 評價此模式之長處和短處。

3. 導論

關於第三個模式的討論，我們將先談談這個模式的歷史背景，並以存在主義的開山祖師齊克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）對信仰的分析開始，繼而帶出這模式最具代表性的神學家巴特（Karl Barth, 1886-1968）的生平和神學觀：啟示作為辯證性的臨在。這模式強調啟示的超越性，完全是天主作為主動，是祂主動向我們發言，我們才能獲得啟示；概括而言，啟示就是天主的話了。

4. 背景



思考：天主教與基督教的分別，其中一個重點是如何理解「信德」。按你的認識，天主教與基督教對信德的理解，有何分別？

從背景而言，第三個模式所要面對的，同樣是理性主義的衝擊，即與第二個模式所面對的處境相近。天主教內要面對的是現代主義，而在基督新教內，所受到的就是自由神學的挑戰。他們否定天主啟示的超性幅度，認為耶穌基督是一個偉大的改革者或先行者，認為聖經中所有超自然的記載，未能以科學解釋，因此是杜撰出來的。於是，天主的啟示祇是一個高貴而純粹的宗教真理而已，並沒有甚麼超越性。

這種說法引來基督教和天主教很大的反應，在基督教方面，就出現了辯證派的神學思想（Dialectical Theology），企圖對這種思潮加以糾正。辯證派的神學思想，雖然有些地方，由於針對自由神學的思想，而矯枉過正，變得過於極端，但是作為其中一個闡釋啟示的模式，它對於重新肯定天主啟示的超自然性，功不可沒。

由於巴特的神學，受到齊克果的影響，而且二者的進路有極其相似的地方，因此以下簡略地介紹齊克果的有關思想，希望有助讀者在下一節研習巴特的神學時，可以較容易明白。

齊克果是十九世紀最重要的存在主義哲學家，他既是基督徒，同時又是存在主義哲學的開山祖師。他在探討人的存在時，把人描述為三個不同層次：感性、理性和宗教性：

（1）感性的人，又稱為享樂主義者、又或稱為熱衷於生活體驗的人，是屬於主觀而具創造力的人，但是他們對世界沒承擔、不負責任，只覺得人生充滿可能。

（2）理性的人是屬於現實的，因此對世界充滿責任，並且明確了解人世間的道德、倫理規條。因此，和感性的人有很大的分別，理性的人了解到世界處處設限，充斥著各式各樣的不可能，而面對不可能時，理性的人可以選擇的，就是放棄，並總是為失去的事物而悲傷。在這個時候，人明白到自己的有限，而要脫離這個境況，就唯有憑藉對天主的信心，作宗教性的跳躍，進入第三個層次：宗教性。

（3）宗教性的人，就是透過信仰，相信無限的天主能令凡事俱可能；即使理性上非常明白事情是屬於不可能的，但正正只有倚靠看似荒謬的信仰，人才能重獲希望。

按照以上的思考，在《恐懼與戰慄》（*Fear and Trembling*）一書中，齊克果分析了舊約中「信德之父」亞巴郎聽從天主的指示，殺子獻祭的故事（創22:1-19）。齊克果認為，在整個過程中，如果亞巴郎並沒有道德倫理上以至親情上的心理掙扎，即顯示他根本不在乎兒子生死，又或者他已經認定，聽命於天主而殺子，是一種必須遵守的道德規條，那麼，亞巴郎的所作所為，就變得毫無意義。在經文中，亞巴郎的掙扎，正正是人性對於信仰的掙扎，而只有突破這種恐懼與戰慄，承認人的有限，才可以進入信仰的層次。

亞巴郎殺子獻祭的價值，在於他從理性的層次躍進宗教性層次，能相信天主的大能、相信荒謬、相信凡事可能、相信奇蹟會出現。換言之，齊克果認為，亞巴郎雖然在理性上經歷了掙扎，但是齊克果認為，不超越理性的話，是不會有信仰的。這種思想，正正影響到巴特的神學。

巴特是一位瑞士籍新教神學家，新正統神學（Neo-orthodoxy）的代表人物之一。他誕生於瑞士巴塞爾的一個傳統基督教家庭中，因為他的父親、祖父及外祖父都是牧師，而他的父親更是一個神學博士，故此巴特自幼即在信仰氣氛極其濃厚的環境長大。

及至1909年，巴特任職於日內瓦鄉間的歸正宗教會，擔任助理牧師，而直至巴特1921年成為大學教授以前，這十二年間，巴特都是在教會內擔任職務。巴特成為著名的神學家，並且成為新正統神學的代表人物，其關鍵在於他於1919年發表的《羅馬書釋義》（*The Epistle to the Romans*）。這本書為巴特的成名作，即使今天研習羅馬書的學者，也不能不正視此書的內容。在巴特成名以後的十年，他聯繫了一群歐洲的基督教神學家，漸漸形成新正統神學的派別，或稱為新正統神學運動。這群神學家的見解未必一致，但是對於當代的自由主義神學，均抱持批判的態度，但其批判的方式又有別於傳統的神學家，因此成為新正統。巴特另一鉅著《教會教義學》（*Church Dogmatics*），由公元1935至1962年共出版四卷，但全書未及完成，巴特已經辭世。

他的神學思想主要見於兩部著作：《羅馬書釋義》和《教會教義學》，第三種模式的啟示論，就是以他的思想為重心的。

5. 模式的內容和分析

5.1 啟示作為辯證性的臨在

這裡先說明辯證性的臨在的意思。這裡的辯證性（*dialectic*），並不完全等同於黑格爾的辯證法。黑格爾的辯證法，是指歷史的發展，往往都是以正面的發展，繼而出現負面的因素，最後二者結合，才得以進一步發展。在黑格爾這種辯證的模式背後，假設了人對歷史事件的掌握。

但是新正統神學的辯證，並不完全與上面所說的相同。如果我們返回上一節齊克果關於亞巴郎的事件，就很容易明白這個道理。在亞巴郎的故事中，正面的是人一般的倫理，就是要顧念親情，但是反面的是天主這個要殺掉自己兒子的旨意。如果我們用黑格爾的辯證法，親情與天主的旨意最後結合成一個新的因素，就是天主派天使救了兒子。

然而，新正統神學所強調的，卻是正反兩面的矛盾，及信仰作為唯一的出路。在辯證神學的概念中，我們的理智與天主的啟示，正正產生了極端的矛盾，而且當我們愈以理智去思考，我們愈不能明白天主的啟示，因為天主的旨意出於祂完全的自由，超越了人所能理解的。試想想，天主在亞巴郎和妻子高齡之時，賜給他一個兒子，又許諾他的子孫要如天上的星辰般繁多，那麼，祂沒有可能會要求亞巴郎殺掉自己這個兒子。可是，對於這種不合理的要求，亞巴郎卻服從，新正統神學要指出的，是亞巴郎最後只有放棄自己，完全的信服天主，才可以達到辯證中的合，才可以得救，也就

是圓滿了。他們認為亞巴郎所以能成為信德之父，正在於這種對不可明瞭的啟示，作出無條件的服從。

我們借用了齊克果的思想來印證巴特的說法，主要是由於巴特的述說非常哲學性和概念性，一般未修讀過哲學的，往往難以理解，因此才以這個方法來加以說明。簡單地說，這種理解啟示的模式的重點就是：啟示是超越我們可以理解的，人愈採用理性的進路去思考天主，愈加顯出天主是不可明瞭的。

5.2 降生成人的聖言基督



思考：有些教友喜歡選擇講道高明的神父主持的彌撒，認為可以多得益；但也有教友認為，天主的聖言才是彌撒的重點，任何人講道同樣可以獲益。你認同哪種說法？

由上文簡單的引言，不難明白，這個模式的形式是由上而下的，也就是指啟示的傳遞，是由天主向人的傳達，而人只是接受者。所謂啟示，就是「天主的話」（word of God），而天主的話並非指聖經所載的、天主所說的話語。天主的話的最圓滿表達，就是降生成人的耶穌基督。不過，新正統神學認為，天主聖言降生成為耶穌基督，並不是要向世人宣告新的禮儀或宗教經驗，而是直接以聖言的存在本身，向人說出天主要說的話。

故此，聖言介入歷史，卻並不為歷史所限制，祂要向人揭示自己，並且等待世人的回覆。耶穌基督的存在本身，

就是啟示本身，而聖言降生成人，就是永恆進入了時間、無限進入了有限。這個進入了有限的無限，在逾越奧跡中達到了整個啟示的頂點，並且天主在十字架上，向人說出了決定性的話：祂對人類的罪惡永遠不會妥協，卻對罪人無條件地愛和關懷。這個啟示的頂點，是要人作出最關鍵的抉擇，就是相信或不相信。一個人之能夠相信天主，在於他可以透過聖經和教會的宣講，聽到了天主透過基督聖言所要向他說的話。因此，只有令人產生信仰的，才是天主的話。而整個過程都是天主自由的行動，因著聖言而成為一份恩賜，讓人可以聽到天主的說話，獲得救恩。

如果和模式一比較，雖然二者都以耶穌基督為啟示的圓滿，但是模式一的重點，卻在於透過對這個圓滿啟示的文字解說，來掌握啟示；模式二指出，基督也是啟示的重心，但是重要的是這個啟示如何激發我們心中的感受，從而明白到當中的意義。但是，在模式三中，理解並不重要，領受者的感覺也不重要，因為啟示之為啟示，正是由於其不可理解，和不可以理性去接受；唯有接受不可理解和不可接受的，才能真正看到啟示的真貌。

再者，基督本身也是一個辯證性的存在。一方面，耶穌基督所經歷的，正正是每一個人的生命歷程：誕生、成長與死亡。因此基督承擔了人的痛苦和脆弱，並且以一個猶太普通的名字「耶穌」，來顯示他也是一個普通人，以突顯他的人性。另一方面，耶穌又是道成肉身的基督，他經歷了逾越奧蹟，經歷了苦難、死亡與復活，成為天主啟示於世的語言，所以用上「基督」一名，又突顯了他的天主性，而耶穌

基督，就是人性與天主性的結合，是絕對與有限的結合，亦是我們無法明瞭的一種狀況。

在這個模式之中，天主的話才是啟示本身，故此天主的啟示只是在耶穌基督內出現，而聖經與宣講，均是教會本身書寫或口授的話，只是屬於受造之物，並不能視作啟示本身，不過，天主應允教會在宣講和聖經閱讀時，啟示自己，故此，雖然我們也會稱教會的宣講與聖經為天主的說話，但是這個天主的說話，有別於耶穌基督之稱為天主聖言，亦有別於這個模式名稱所指的天主的話。

還有一點需要注意的，在這個形式下，天主的啟示是屬於單向的表達，即是天主自己向人傳達啟示，人只有接受或不接受的選擇而已。

5.3 天主的自我通傳

從內容而言，這個模式強調啟示是天主的自我通傳，而且是天主自由的行動，啟示本身是擁有絕對的自由，因為天主的話的主體，就是天主自己，所以天主的話就必定有絕對的自由了。

天主的說話是天主本身的自由行動，這意味這個行動本身的超越性。因為天主本身是無限的存有，是我們不可能真正明白和了解的存有，故此當我們說聖言就是天主自己，聖言也是超越的，而天主藉著聖言向我們所說的話，也就有了超越性。也因此，天主的說話這個行動，是救恩性的行動。由於天主是不可以明白的，因此祂的說話的重點也不是在於人是否明白，而是對人的判斷和救援。

天主向人說話時，一方面向人作出判斷，讓人明白自己是一個徹底敗壞的罪人，一方面也讓人看到，只有天主才是救援的根源。也因此，信仰就是聆聽天主判斷的話，同時也是聆聽天主救援的話。也有人認為這兩個意思，恰好是一正一反，而這個一正一反、判斷與救援，也是新正統神學所以被稱為辯證派的原因之一了。

為新正統派神學家而言，無論是基督教原來的正統神學（指馬丁路德等的神學）、天主教士林神學，還是現代主義，都不能揭示啟示的真貌。也就是說，無論是模式一還是模式二，新正統神學也是加以批評的，因為新正統的神學認為聖經和聖傳都不是啟示，而基督教的正統派所重視的聖經，和天主教所重視的聖傳，都扭曲了啟示的真貌。在這方面，新正統神學其實是接受了理性主義對啟示的批評，因為新正統神學家也認為，聖經和聖傳，在科學批評之下，可以看出它們都不能真正地表達出天主的說話。

如果仔細分析的話，巴特指出天主的話可以三種形式來呈現。

（1）首先是教會的講道，這是藉著人來傳遞天主的話，而宣講的根據是聖經，所以宣講者是根據聖經的內容，向當前的聽眾說明天主對人的應許。然而，巴特認為，宣講者本身並沒有把握他所宣講的，是否一定是天主的話，因為宣講並不同天主的啟示本身。這些話能否成為天主的話，只決定於天主本身的自由意志，但如何得知聽者能聆聽到天主的話？那就是當他們聽到以後，能報以信德的回應，這才是啟示的完成，才顯示出他們聽到的，是天主的話。因

此，宣講者所以有信心自己的宣講，真的能通傳天主的話，純粹是基於聖經或聖傳的內容，因為以往同樣的宣講，確能蒙天主的救恩，使啟示得以完成，因此宣講者亦期望，在未來的宣講中，會產生同樣的結果。舉例來說，神父在祭台前講道，說只要我們願意悔改，就會得救。這個說法，是建基於聖經的教訓，因為我們在聖經中看到這樣的例子，而這個說法是否真的屬於天主的話，得視乎未來我們是否真的獲救了。故此，巴特推論下去，就認為我們在這一刻，並不可能確定這樣的講道，是否真的是天主的話。

（2）天主的話的另一個呈現形式是文字，也就是指天主藉先知、門徒的見證宣講，以及對基督啟示的記載，也就是指聖經了，而天主教更包括教會的訓導在內。不過我們按巴特的原來意思，先討論聖經的問題。

巴特認為，如果我們稱「聖經是天主的話」時，要緊記這是教會在信仰上的宣認，而不是一個客觀的事實。他的意思是，聖經的內容並不同於天主的話，聖經上的文字並不是天主的話，只有在信仰的光照下，這些文字才可能成為天主的話。因為天主的話擁有絕對的自由，並且不可以為人所限制的，故此天主的話雖然借助聖經來作見證，聖經也止於見證，它本身不可以被視為天主的話本身。

故此，新正統神學家相信聖經並不是啟示本身，只是為啟示作見證。聖經所記載的，並不是天主的話，雖然天主的話只有藉著人類的語言這個媒介才可以讓世人接觸到，但是如果我們因為媒介的限制，而誤會了媒介就是內容本身，這個理解是錯誤的。真正天主的說話，是要藉著聖神的能力，才可以接觸到。

（3）由此推論下去，我們就會明白天主的話的第三種形式，是一種超越的觀念，正如上文所言，是天主的行動，而人在與基督的相遇中，在聖神的導引下，才可以經驗到這種真正的啟示，聽到天主的話。啟示並不是言語本身，也不是聖經本身，更不是訓導文件本身，而是天主與人的接觸。

不過，這個與神相遇的經驗，與模式二的神聖經驗作為啟示並不相同。在以啟示作為經驗的模式中，與神相遇是一個雙向的交流，甚至可以說是以人為主的。然而，新正統神學對這樣的模式嚴加批評，因為這種以自我經驗為啟示的看法，把啟示的權威性徹底放棄了。新正統神學相信，啟示是天主向人的自我揭示，而人永遠都沒有可能真的明白這個啟示的。

由於這種看法，因此新正統神學往往強調辯證性，也就是一個矛盾的組合，也有一些書稱為「似非而是」。就如上一段的說法，天主一方面向我們說話，但由於天主的話是絕對的超越，因此我們是不可以明白的，但是我們可以接觸到，我們可以知道這是天主在發言，為給我們救恩，但我們又不明白這個救恩的內容和意義。

5.4 啟示以外無救恩



思考：不少人主張，只要內心相信天主就足夠，加入教會及參與教會的行動並不是信仰上必須的，有些人甚至主張宗教團體並無助於信仰成熟。你對這樣的說法，有何意見？

由於新正統神學家強調天主的超越性，而這個超越性又以基督的降生為中心，很自然地，這種模式的啟示論，並不認為在啟示以外，還有任何的救恩。因此，新正統神學在用語上，特別強調「宗教」（**religion**）和信仰（**faith**）的分別。

在新正統神學的概念中，宗教是指由人力所組成的組織。由於人是有罪性而敗壞，所以任何來自人力而組成的組織，也是出於人性的虛偽和不真實，不可能達到天主的美善之處。這個指責不僅對非基督宗派的宗教，甚至對於基督宗派本身也合用的。那麼，為甚麼基督宗派內的成員，可以得救呢？這不是基督教會本身，而是由他們相信耶穌基督，而蒙受救恩，因著自己的信仰，成為義人。在這裡，我們也不難看出，新正統神學受到路德「因信稱義」說法的影響。這也是他們被稱為新正統的原因之一。如果採用巴特的用詞，他追求的並不是「宗教的啟示」（**revelation of religion**），因為宗教其實只是「啟示的宗教」（**religion of revelation**），當中首要的是啟示，即我們的信仰應該以啟示為先，啟示才是信仰的核心，而由宗教而來的一切知識和價值，不能凌駕於天主的啟示之上。然而，「宗教的啟示」一詞卻強調了宗教，但宗教只是工具，目的在於幫助我們理解啟示，從而獲得信仰，卻不能取代啟示本身。

新正統神學承認不同宗教所提倡的價值，認同它們為現實世間是有意義的。問題是，現實世間本身是不圓滿的世界，而人在原罪之後，其本質已經徹底敗壞了。故此，即使在現世間有價值的東西，為絕對而超越的天主而言，也是沒

有意義的。這樣，現世的一切與天主的世界，也是處於一個辯證的關係上，在現實予以肯定的價值，在彼世卻是被否定的。這個否定的意思，指的是由於超越與不能超越、有限與無限的原因，並不是指對錯的問題。例如在現世，愛是很重要的一個價值，但是在天主世界中的愛，是一種超越而絕對的愛，這種愛不是現實的愛可以比擬的，因此現世的愛為天主的世界來說，並沒有任何的意義，故此稱之為否定。

同樣地，宗教的被否定，也是建基於這樣的思路。不同的宗教，帶給人生不少有價值的道理，但是這些價值的意義都祇囿於這個世界的價值而已，為超越的天主而言，是沒有意義的。我們要真的接納天主的救恩，就只有接受到天主的說話，祂那超越性的說話，才可以產生信仰和救恩。

5.5 以信德作回應



思考：實踐信仰有兩個不同的幅度，一是信德的深淺，一是行為。前者強調自己對天主的堅持，後者強調人做善事的多寡。你認為二者中，何者更為重要？

按照上文的說法，我們不難明白，按新正統神學的信念，唯有信仰天主的話，才可以獲得救恩。那麼，人應該如何去相信呢？答案就是信德。從這一點上來理解，我們就更容易明白為甚麼巴特的神學，被稱為新正統神學，因為巴特對於信仰的解說，雖有異於路德以往的神學進路，但是他最後堅持的，卻同樣是因信稱義的主調。

新正統神學家認定，任何理性上對天主的理解，都是錯誤的，因此沒有可能獲得真正的答案。他們承繼了路德的傳統，認為人的理性在原罪下，已經敗壞了，所以人的理性並不足以理解天主的啟示。不過，他們並不是要否定人的理性，而只是要指出，理性無助於得救，無助於理解啟示。

既然人的理性無法真的理解天主，我們對於天主的話，唯一可以做的，就是以信德作回應。只有相信天主的絕對超越，人才有得救的可能。因此新正統神學亦強調人對天主的無限謙卑，亦只有這樣，才可以讓天主的話，真的臨在人的身上，讓人可以得救。

5.6 優點



思考：超越的啟示模式，讓人更直接地接收到天主的啟示。你認同嗎？

5.6.1 聖經基礎充分

新正統神學的說法，是和聖經一直以來的傳統相承，就是強調天主的話的超越性。這在創世紀中已經可以看到天主的話的超越性，如在創造天地時，每一個創造也是由天主的話而來的：「天主說：『有光！』就有了光。」（創1:3）

由此可見，是天主的話在創造世界，如果我們說世界是由天主所創造的，那麼，天主的話就是天主本身。這個說法，新約也加以承繼：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主。」（若1:1）這裡所用的「在起初」，

是呼應創世記的開首第一句，同樣是「在起初」。因此我們可以明白，新正統神學認為天主的話就是天主這說法，是有極其深厚的聖經基礎的。

至於天主的絕對自由和超越，我們同樣可以在聖經中找到很多支持，其中如天主向亞巴郎與梅瑟的啟示，都是天主的絕對自由的表現。當梅瑟與天主相遇時，天主是以詭異的形象出現，這正代表天主的不可見與不可測；同時，梅瑟也「怕看見天主，就把臉遮起來」（出3:6）。由於天主是絕對超越的，所以人不可能真的看到天主，這說明了天主是不可見的。至於絕對的自由，在於天主對以色列的揀選，是出於祂的自由意願，並不是任何人的祈求所達到的後果。

這裡要強調的，正是人不可能明白天主的作為，因為天主是遠遠超越我們可以理解的存有。所以在約伯傳中，最後約伯也向天主認錯，而這正符合新正統神學的看法。我們要真的有信仰，只有向天主俯首，承認自己對天主的話的不可解，才可以真的信仰天主。

至於天主的不可見，或者說新正統神學關於人認識天主的矛盾，在新約中有更多的描述，我們可參考若14:7-11中的對話。這段對話中，正好指出一個矛盾的事實。耶穌說門徒認識他必然認識父，看到他就看到父，但又指出「我在父內」，稍後甚至說明：「父比我大」。在新約中，耶穌基督與天父的關係，時常都有這種以矛盾的形式來表達的文字，這正正符合新正統神學的看法，就是天主的話是天主，而我們永遠都不能真的明白了解這天主的聖言。

由以上的引述可以看出，新正統神學所以用上「正統」一詞，是有其根據的，因為他們的神學，確實與聖經的內容有很密切的關係。

5.6.2 強調聖言與聖神的一體性

在基督升天後，聖神臨在教會與這個世界，而我們相信在末世這個時期，聖三的工作是以聖神為主的。在上一個模式中，聖神以多變的形象出現，有無限的可能。但是在這個模式之下，聖神和聖言是一體的，彼此並沒有分別。

由於新正統神學堅持耶穌基督就是整個啟示的圓滿，甚至稱耶穌基督為啟示的「客觀事實」，整個啟示就在耶穌基督在世的三十三年生活中。耶穌以前的先知只是預言啟示的將至，其後的門徒只是見證啟示的發生，都不是啟示本身，所以只有一個啟示。

至於聖神，如果用簡單化的說法，祂只是令人可以接受啟示的媒介。因為基督的啟示已經圓滿，也是唯一的啟示，所以聖神並不可能在基督以外的其他地方把啟示呈現出來，於是聖神對於啟示的作用，就是引導教友可以更深刻地感受到啟示。

新正統神學這種看法，把基督作為唯一啟示與聖神的多樣性的矛盾解決了。由於今天談及聖神，往往強調聖神在不同的地方表達出啟示的內容，甚至可能是在不同的文化與宗教中，也看到聖神的足跡。但是這個說法往往又與基督作為唯一啟示的道理有所矛盾。模式三的說法，就可以解釋這個矛盾了。

5.6.3 平衡文字與經驗的需要

在這模式中，人對於啟示的認識，並不可能脫離文字，因為無論我們是從宣講還是聖經閱讀中領受天主的話，都是來自文字的，我們可能是透過閱讀聖經，讓自己深深感受到自己的渺小與罪惡。然而，這個感受不是單純地來自人自己的，而是來自天主聖言的。只有通過文字而達致的信仰經驗，在天主的自由恩賜之下，我們才能獲得信仰，這才是模式三的啟示。

不過，在新正統神學的脈絡中，我們通過聖經所獲得的經驗，必然是負面的。因為天主的話是超越的，我們在經驗到天主的話時，帶給人的必然是人的有限和無能，唯有深深地體會到自己的無能和有限，我們才可以真心信服天主的話，可以真正接受啟示。所以，雖然模式三也同樣認同個人經驗的重要，但是這種經驗是有一定的限制，往往都是屬於負面的經驗，顯示著人的渺小。

5.7 缺點

雖然模式三有以上各個優點，但是它的缺點也同樣是很明顯的，以下作一個較有系統的說明。

5.7.1 缺乏內在一致性

這裡指的缺點在於實在的理解上，就是指在這個模式下，認為人的理性對認識啟示完全沒有作用，這種說法並不符合我們在實際生活中，對啟示一貫的理解。

如果天主的話是真理的話，我們相信天主的行為本身是有其計劃和意願的，並不是隨意和漫無目的的行為。我們可以從大自然、從祂介入歷史的行為中，看出祂的計劃，這是人運用理性的結果。雖然在新正統神學中，天主是隱秘的天主，我們永遠都無法真實地認識祂，因此我們可能有極不一樣的信仰經驗。然而，只要我們都是相信同一個天主，就不可能完全沒有客觀的標準和根據的。舉例來說，今天大部分的基督教派也視耶穌基督後期聖徒教會為異端，但是我們如果細察這個教會的興起，正正是基於創始人自稱獲得「天主的啟示」而建立的。若果從模式三去理解啟示，我們根本無從判斷這啟示的真偽；然而，這教派幾乎被一致地視為異端，由此可見，我們辨識一個信仰是否真的信仰，仍然是仰賴人的理性的，完全地否定理性，並不合符人真實的經驗。

如果我們在理論上完全否定理性的認識，在實際的層次上，就會產生矛盾的情況，沒法達到內在的一致性。部分基督教派對耶穌基督後期聖徒教會的批評，即在於該教會另有摩門經，這不合符天主的啟示。但是這樣的批評，本身就是以理性的思維來進行，從而判斷了別人的經驗並不是真實的啟示經驗。

故此，完全地否定理性的作用，令新正統神學陷入難以判斷的困境當中，就是我們在肯定自己得到啟示的同時，也不能否定別人所獲得的啟示。從極端的處境來說，每一個宣稱自己接受了天主啟示的人，都是符合新正統神學對啟示的理解。當然，我們要明白的，當時新正統神學的興起，是由於針對理性主義的冒起，所以當中有矯枉過正的傾向，也不足為怪。

5.7.2 不利宗教交談

按照新正統神學的說法，唯一的啟示來自耶穌基督，而聖經就是預示和見證這個啟示。只有接受這個啟示的人，才可以獲得救恩，其餘的人全都不可能獲得天主的救恩。如果我們採取這樣的啟示模式，實質是以非常狹隘的角度來看天主的話，這對我們與其他宗教的交談，有很大的阻礙。部分基督教的朋友，即使對天主教徒的德行有極大的敬意，卻表示這些人如果不歸信基督教，仍然會下地獄；如此的判斷即在於這種超越的信仰。

5.7.3 太強調人的被動

最後，在這種模式下，人能夠做的事情很少；啟示最大的特質是其超越性，人面對啟示，唯一可以做的，就是徹底地放下自己，信服這個超越的啟示。

在這樣的模式中，人的信仰生活往往是傾向於消極的，因為實際的信仰行為並沒有甚麼特別的意義，善行與得救亦沒有任何的關係，人的得救，就在於否定自己的一切，以接納天主的救恩，但是這個救恩又不是人所能理解的。這樣的信仰生活，往往會變得缺乏生氣及因循苟且。

6. 摘要

- (1) 模式三指啟示屬於辯證性的臨在，主要的代表神學家是巴特，而這位瑞士的神學家深受存在主義神學家齊克果的思想所影響。齊克果認為人有三個層次：感性、理性和宗教性，唯有達到宗教性才能探究存在真正的意義，而宗教性正是對於天主的不可理解的信服了。
- (2) 新正統神學的辯證，就是以人的有限理智與天主的無限超越的矛盾，作為一個絕對的對立，而最後只有人完全的放棄自己，才可以達到信仰，才能真的領受到天主之道，也就是啟示了。
- (3) 在這樣的思想下，模式的形式是由上而下的，強調的是由天主向人的傳達，而人就是接受者。其中最圓滿的啟示就是聖言的降生。耶穌基督的存在本身，就是啟示本身。
- (4) 巴特指出天主的話可以三種形式來呈現，首先是宣講，即教會在此時此刻的講道。其次是文字，主要是指聖經。但是以上兩種只是對啟示的說明，都不是啟示本身的形式。為巴特來說，啟示是一種超越的觀念，是天主藉著聖言與聖神與人的接觸，從而激發信仰。
- (5) 新正統神學在用語上，特別強調「宗教」（religion）和信仰（faith）的分別。如果採用巴特的用詞，他強調追求的是「啟示的宗教」而不是「宗教的啟示」，即我們的信仰應該以啟示為先，啟示才是信仰的核心，而由宗教而來的一切知識和價值，並不能幫助我們理解信仰。
- (6) 為新正統神學家而言，任何理性上或認識論上對天主的理解，都是錯誤的，沒有可能獲得真正的答案。既然人的理性無法真的理解天主，我們對於天主的話，唯一可以做的，就是以信德作回應。

- (7) 模式三的優點，包括具有深厚的聖經基礎、融合聖言與聖神的分歧，以及解決經驗與文字的矛盾。
- (8) 模式三的缺點是欠缺了理性的支持，難以有內在的一致性、不利於宗教交談，以及把人處於一個非常被動的位置。

7. 參考資料

- (1) 張春申，《基督的啟示》。台北：光啟出版社，1987，頁71-79。
- (2) 張旭，《卡爾 巴特神學研究》。上海：世紀出版集團，2005，頁3-83。
- (3) 谷寒松，〈自由主義神學〉，《神學辭典》，165條。

單元八

啟示模式（四）：救恩性的歷史事件

1. 緒言

啟示是天主的自我通傳，而通傳的內容是天主自己，及祂對人的救恩計劃。這些內容本身有其奧秘性，人並不容易理解和掌握。正因為啟示的內容是如此豐富，如果我們強調啟示的其中一個特性，便會發展出不同的啟示模式。學習了三個模式後，我們開始體會到，不同的模式所強調，都是啟示的眾多特性之一。模式一所強調的，是把啟示記錄下來的文字。模式二所強調的，是人對啟示所產生的深刻經驗和感受。至於模式三，則強調天主的絕對超越性和主動性。在這單元我們將要介紹第四個啟示模式：啟示作為救恩史。這模式所強調的，是天主在歷史中的行動。

2. 單元目標

研習單元八後，讀者應能：

- 闡述「啟示作為救恩性的歷史事件」此模式之思想和背景；
- 指出此模式的代表性觀點；
- 評價此模式的長處和短處。

3. 導論



思考：在教會內，我們經常都聽到別人提及「救恩史」一詞，指的是天主的救贖計劃。為你來說，這個「歷史」指的是甚麼？

「救恩史」一詞，相信大家都熟悉，也是我們經常掛在口邊的信仰術語，不過我們很少會知道，此詞可以反映出一個啟示的模式。不過，這裡先解釋一下「救恩史」一詞的含意。我們平日用「救恩史」一詞，往往是指向「特殊救恩史」，指的是天主為救贖世界的救恩行動，具體來說，就是天父創世、聖言降生和聖神臨在，都是指天主直接介入人類歷史的行為。然而，救恩史也可有廣義的意思，就是指整個人類歷史中，有天主救恩牽涉其中的事件的敘述。從這個角度理解，「特殊救恩史」可以說是一種詮釋方法，即把歷史的某些事件，解釋為救恩的行動。正如一般關於舊約歷史書的解釋，指出舊約史書往往把以色列民戰勝其他民族，歸為天主的旨意，就是一種詮釋方法了。

當然，這樣的說法並不是表示我們擁有兩個不同的歷史，即一般的歷史和救恩的歷史，而是指我們如何在一般的歷史中，看出了救恩的意義。

如果用我們的生活來解說，可能會更加清楚。一個人出生、成長、工作，到了他三十歲時，他參加慕道班，最後領洗了。當他領洗後，他回顧自己過去三十年的生活，發現在每一個重要的時刻，都是天主帶領自己，讓自己今天終於走到了領受救恩的時刻。於是，他對自己的過去，有一個完全嶄新的認識，這就是這個人對個人歷史的詮釋。我們不會因此說：這個人有兩個人生，一個是普通人的，另一個是屬於天主恩寵的。人生，仍然是一個，分別只是在於是否能夠從自己的人生中，看到天主救恩的臨在。

值得要留意的是當我們詮釋歷史時，我們必須要問一個問題：事實與詮釋有多少的差異？詮釋本身與事實不同，因為當中加入了個人的認知和感覺，自然會與事實有差異。然而，如果當詮釋已經脫離事實，這就不可以接受了。故此，詮釋不能離開事實，但我們不可以把詮釋視為事實本身。舉例來說，一個五歲的小孩子向你訴說他一天的生活，他可能會說：「今早集會正在唸聖母經時，學校儲物室發生火警，但聖母媽媽來告訴校工伯伯，伯伯很快便把火救熄了。」小孩子的說法是經過他本身的詮釋，並不同於事實。

雖說詮釋本身並不同於事實，但是我們要認識事實，不能不經過詮釋。正如上面所舉的例子，當一個受天主召叫的人，向你「詮釋」他的人生時，你只能透過他的「詮釋」去認識他的真實生平。同樣地，我們只有透過小孩子的詮

釋，才可以知道他一天發生了甚麼事情。故此，要認識天主的啟示，我們不得不依靠詮釋，然而，因為天主是超越的存有，祂要啟示給我們的真理，也是超出我們理解範圍的，要詮釋已不容易，要透過這些詮釋去明瞭啟示的真理，就更加困難了。

面對這些問題，我們往下就看看，以「啟示的事件」來說明啟示的模式，如何解答這個問題了。

4. 背景



思考：在你的心目中，甚麼是歷史事件呢？天主創造世界，是否歷史？大禹治水的傳說，是否歷史？

第四個關於啟示的模式，是把啟示視為一整件歷史事件。這個模式盛行於梵一與梵二之間，是繼新正統神學後的主流思想，並且影響到解放神學的出現，對於南美洲的政治與社會有很大的影響。

這種啟示模式又稱為歷史啟示，或者是一個讀者更熟悉的詞語：「救恩史」。主張這種啟示的模式的神學家主要是賴特（G. Ernest Wright, 1909-1974）和科爾曼（Oscar Cullmann, 1902-1999）。以下我們對幾個基本概念，略加解說，然後再就其形式、內容、救恩方式及回應方法，探討這種模式的特點。

啟示作為事件，當中包括了幾個主要的元素，首先是行動。任何事件的發生，必然是透過某些行動而促成的。這個

模式把啟示的焦點放在「做甚麼」上面，而不僅是文字、經驗等東西。

其次是時間。一件事件的發生，必須在時間之內，不然就稱不上一件事件。當行動配合上時間，很自然就成為有開始、發展和終結的事件。這也就是第四個模式對啟示的理解。啟示既不是存在於人心的一種感覺，也不是記載在文件或聖經上的文字，更加不是難以理解的、超越的天主的話。模式四的啟示觀所要強調的是，啟示是一件已經發生、正在發生、將會發生的事件。

5. 模式的內容和分析

5.1 啟示以事件的形式呈現



思考：中國人常說「分久必合，合久必分」。這句話是循環的歷史觀，還是直線的歷史觀？

人類歷史是以直線的方式運行，由開始走到終結，而天主的啟示就是在這個開始與終結中呈現出來。這裡先說明甚麼是直線的歷史觀。

在人類的不同文明中，採取直線歷史觀的相對是少數；與猶太人相鄰的各個文明，如埃及人、巴比倫人，他們都持有循環的歷史觀，就是指事件雖然已經發生，但是同樣事件將會再發生的，因為人生就是循環不息，不會終結的。印度人的循環歷史觀就更明顯，從佛教的輪迴就可以明白。在輪迴的觀念下，我們即使在這一世活得不好，我們還有下一

世，一直輪迴下去。其實，單從現世的歷史發展來看，中國人也有這樣的概念，例如「盛久必衰，衰久必盛」、「合久必分，分久必合」、「月有陰晴圓缺，人有悲歡離合」等都是一種循環的歷史觀。

以色列人由於受到一神的觀念影響，整部聖經的指向，都是遵從有始有終、單向而不可逆轉的發展。我們從創世記至默示錄，就明白整部聖經是一個發展，由世界的創造開始，直到世界的終結。其實，這種時間觀和天主的啟示有很密切的關係。因為按照古代民族一般的理解，世界是循環不息的。例如我們觀察季節的變化，很容易得出結論，世界是由生命的萌芽，茁壯成長，至繁盛，然後就是凋謝和死亡了，不過同一的過程其後又會再一次出現。所以循環的時間觀，也符合我們一般的觀察和理解。

但是在一神的觀念下，世界所發生的事情都不是無意義地循環，而是別有深意的，這就是天主的旨意了。世界所以開始，是由於天主要與人分享祂的大愛，於是人的出現是有其意義的，以色列民族的興起也有其原因，耶穌基督的降生是有其特殊性的，並且為我們開啟了末世的時期。在直線的時間觀下，所有事件都有其獨特的、深刻的意義，並且彼此呼應，在持續不斷地發展下去，直至世界的終結。

當我們持有這樣的時間觀時，過去、現在與未來的價值便有所不同了。在循環的時間觀下，過去、現在和未來的價值是相等的，因為現在的和未來的，都會變成過去，而過去的在未來也將會再一次出現。由於事件會不斷重複，自然就沒有甚麼特殊的價值和意義了。

但是，為直線的時間觀來說，每一個現在都是別具意義的，因為我們現在的行動，是繼續過去的行動而來；現在我做些甚麼，會影響到未來。每一個「現在」都是一個決定性的時刻，因為只有唯一的一次機會，我們都需要珍惜這個機會，作出決定，然後再走下去。

這樣，在循環時間觀下，人就好像坐摩天輪的乘客，即使乘客在廂內做甚麼也好，也不能影響摩天輪周而復始運作；在直線時間觀下，人好像成了競跑的運動員，我們必須找到目標，一直向目標奔跑，才可能去到終點。

還要一提的是，在直線的時間觀下，過去與現代有一種相當複雜的關係。首先，過去是現在的原因。我們現在所以這樣，是由於過去曾經發生過的某些行動所致的。其次，我們透過現在的狀況，會重新理解過去的事情，因此過去的同時在現在產生意義，並且與現在的我，向未來出發。舉例來說，如果過去我沒有修讀神學，現在的我不會在編寫這本書，所以過去是現在的原因。另一方面，今天事情的發展，又令我重新理解當初這個行動，及其在我生命中的意義。

以上是就時間與行動來說明這種模式的形式，以下開始進入有關的內容。

5.2 天主的光榮及歷史的終結

這種啟示模式所重視的，是歷史事件。它指出天主不但通過萬物，更重要的是透過歷史中所發生的事情，向人啟示自己及祂的救恩計劃。甚至有些神學家認為，只有透過歷史

事件，人才可以獲得天主的啟示。在這種思想下，救恩史的概念出現了，就是指在整個歷史中，人看到天主如何施行祂的救恩計劃。一些基督宗派認為，這個救恩史是專指以色列民和教會的歷史，因為天主介入人類的歷史，並不是無分彼此地介入，只有以色列人及教會的歷史，才有天主的直接介入，所以救恩史的範圍，也是以此為限了。

按照上述的概念，我們可以指出天主的啟示落實在以下的行動中：

- （1）以色列民的歷史，是天主啟示的早期；
- （2）基督的降生，是天主啟示的高峰；
- （3）教會的發展，是啟示的後期。

救恩史所重視的，是天主在救恩計劃中的歷史事件，而不是當中有關的宗教思想，意思是重視的是天主的行動，而不是有關的言語。換言之，啟示是在歷史當中，在天主創造世界、召叫亞巴郎、召叫梅瑟等等的事件當中，並且以基督事件為整個救恩史的高峰。

至於先知的說話本身，其作用只是預告啟示事件的發生，或是說明已經發生的啟示事件，這些說話本身並不是啟示。因此，整部聖經是紀錄了天主在歷史中的救恩行動，聖經本身並不是啟示。所以支持這種啟示模式的神學家，很容易接納聖經歷史批判法的種種意見，因為聖經並不是啟示本身，只是人的著作，有錯誤是很自然的事情。與模式一不同，這模式指聖經的重要性，只是在於它記錄了天主的作

為，並且是唯一可以解釋天主的作為的工具。例如對於基督受苦死亡復活一事，在這啟示模式下，確認為啟示的，就是此歷史事件，而不包括其他的神學解說。我們不能否定的，是這件啟示的事件，但是在每一個人心中，這個行動代表甚麼意思，就可以有不同的詮釋了。

如果我們接受歷史事件是啟示本身，正如在上一節所言，我們就必然接受歷史發展這個觀念，並且用這個觀點來理解聖經。在聖經中，我們看到整個救恩史的開始，就是天主創造了世界和人，但是在人的行動中，產生了一個嚴重的後果，令人被逐出了伊甸園，又導致天主不斷介入人類的歷史中，而最主要和直接的，是介入以色列的歷史中，藉著對以色列民所施行的救恩，天主希望把救恩帶到所有人身上。

從直線的時間觀來看，這個救恩計劃有了開始，必然有一個巔峰和完成，那就是耶穌基督了。由於啟示以歷史事件的形式呈現，天主便要親自以行動介入人的歷史當中，於是聖言降生成人，就是最合適的方法了。在天主聖三之中，為甚麼是天主聖言成了血肉？就天主聖三各自不同的特性而言，聖言是天父的獨生子，是天父的肖像，聖言亦是天主向外通傳的說話，所以聖言介入人間，最能讓人看到天主面貌，聽到天主的說話。從介入的方法來說，降生成人是最為適合的，因為由有血有肉的聖言，向有血有肉的人類，宣示天主的啟示，以他的「言」和「行」，合成一個整體，以符合人的方式，把天主的啟示圓滿地呈現出來。因此，這模式認為，為能認識啟示，真正重要的是「救恩史」本身，而當中最重要，就是基督事件：他的降生、傳教、受難、死亡和復活等等。

這樣，以歷史事件為啟示的模式去理解，整個舊約救恩史的發展，就是為了準備基督的奧蹟。這也符合希伯來書的說法：「天主在古時曾多次以多種方式，藉著先知對我們祖先說過話，但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希1:1-2）「在這末期內」的意思，是啟示是有發展性的，而到了耶穌基督向我們說話之時，就進入了啟示的末期。末期既代表最後的階段，也代表完成的階段。因為天主已經透過耶穌基督，把自己整個救恩計劃完全啟示出來，所以從此不會再有新的啟示。即使在未來，基督的光榮再來臨，也只是這末期事件的圓滿完成，並不表示再有任何新的啟示或救恩。

還要提及的一點是，在這種模式下，一切在歷史發展中有意義的重要事件，都是出於天主的意願而發生的。因為整個歷史都是按照天主的救恩計劃而發展的，所以所有重要的事件的發生，都必然有天主的旨意在其中，而人可以做的事情，就是從事件中，看到天主的光榮，明白救恩的所在，並以信德作回應。

5.3 以信賴和行動作為回應

模式四中的救恩，是天主在歷史中的行動所帶來的，因此，天主的啟示並不是一種客觀的知識，而是在歷史中的行動。有些神學家以故事來演繹天主的行動，指出整個救恩史好像一個含有特殊意義的故事，有開始、發展、高潮和結局。故事的高潮便是基督的奧蹟，我們現在身處的末世時期，就是高潮與結局之間的最後階段，而我們要做的，就是

把這個故事延續下去，緊緊跟隨天主在歷史中的作為，直至一個圓滿的結局出現，那就是整個故事大結局了。

由於這種思想的進路，加上二十世紀時南美洲的特殊情況，「解放神學」（**liberation theology**）應運而生。解放神學運動興起於1960年代末，是南美洲的社會運動與神學運動合流而成的，與社會公義等問題有很密切的關係。簡單來說，解放神學就是指透過救恩史的啟示，對現實生活的一種詮釋。

解放神學在救恩史中「看出」了天主是一個解放者，把人由束縛的狀況中解放出來。由他們所解讀的救恩史中，看到天主的行動，首先是把以色列民從埃及法老的奴隸狀況中解放出來，然後還寬恕以色列民的愚昧和心硬，一直引領他們進入福地。在進入福地後，一次又一次把以色列民由其他民族的壓迫中解救出來，並且讓以色列民準備迎接救恩的高峰：基督的降生。

解放神學家相信，天主的啟示就是祂的行動，同時就是公義的實踐。尤其在舊約中，天主的行動往往都被稱為公義的實行，所以，天主的公義和人類的公義是息息相關的，唯有在人間實踐公義，才算是真的回應了天主的救恩。這個思想，在耶穌基督身上，更加突出，因為基督的行動，也是為窮人、受壓迫者帶來解放。

瑪竇福音中有關公審判一段（25:31-46），是解放神學中最重要的其中一段聖經章節，因為此段福音說明了基督隱藏在每一個「最小的弟兄」身上。因此，我們要回應天主的

救恩，就是要幫助社會中最貧苦弱小的人，因為他們每一個都是耶穌基督的化身。

由此可見，模式四的特點，就是在歷史中看到天主解放人民的一面。為解放神學家來看，他們所理解的天主，就是解放者，而這個看法並沒有甚麼堅固的教理來支持，反而是因著他們身處的歷史情況中，所得到的啟示。在此模式下，我們對天主救恩的回應，就是相信天主的救恩是為人民帶來解放，並且用行動來把這救恩史推進。解放神學在南美洲掀起波瀾壯闊的社會運動，就是基於這樣的啟示模式。

5.4 優點



思考：你認為模式四對啟示的理解，對我們明白啟示本身，有何優點？

5.4.1 行動比語言更具說服力

按照我們一般的理解，也可以知道，行動比語言更有說服力，正如中國的古語所言：言教不如身教。曾經有神父談到父母對子女的信仰教育，指出如果父母每晚都在床前祈禱，向天主禱告，子女自然會對天主充滿敬畏，因為在小孩子的心目中，父母已經是無所不能的形象，如果他們在行動上也對天主表達敬畏，那麼天主一定是更值得敬畏的了。這個行動，遠比我們告訴天主是世界之主、生命之源等等道理，來得強烈。

即使是成年人也有相同的經驗：友情的珍貴往往透過行動來表達，一個好朋友在你失意的時候，願意長時間陪伴著你，與你一同吃飯、逛街、看電影、談天說地，這些行動比說甚麼也要寶貴。作慕道班導師的也一樣，即使所說的道理多麼動聽，自己卻對人缺乏愛心，動不動發脾氣、罵人，常常缺席教會的活動，對身邊的事情漠不關心，又如何可以為基督作見證。

同樣的道理，當我們把天主的啟示與天主的行動劃上等號，其優點是讓啟示本身更富說服力。當我們說，基督是為最小的弟兄而來，我們會很深刻地感受到那一分力量。這種力量遠比以文字為啟示來得實在和豐富。故此，特別在失落和恐懼時，強調天主的行動，能夠給予人更大的勇氣和力量，以堅持自己的信仰。

5.4.2 能在聖經中找到脈絡

採用模式四的進路，其實就是把我們今天的信仰與整個救恩史連結起來，所以這種模式可以很容易在既有的聖經脈絡中，結合今天的信仰。舊約中，無論是歷史書還是先知書，都是在演繹他們所理解的歷史事件，從而以行動回應。在新約裡，尤其是福音和宗徒大事錄，經卷的焦點都是基督如何以行動實現他的救世使命、呈現他天主子的身分，並且選定他的門徒，令他們可以繼續完成天主的救世使命。

時至今日，我們基督徒也是一如舊約的以色列民一樣，不斷就著自己身處的境況，對天主在歷史中的行動作重新的詮釋。新約所呈現的救恩史，更要求我們學習耶穌基督，以

行動實現自己基督徒使命，擔起基督繼承人的身分，在這個世界中，繼續以行動來表達天主的旨意。由於這個模式與聖經的關係極其密切，所以在神學界中，接納這種模式的神學家，往往以聖經神學家為主。

5.4.3 豐富和動態的解說

在這個模式下，我們對於啟示的理解，可以更為豐富，因為我們對於啟示的行動可以賦予不同的解說意義。如果我們採用以文字為啟示的模式，所有關於啟示的描述，就是啟示的真理，能詮釋的空間不多，我們只有接受或不接受。但是如果啟示作為事件，我們可以採用不同的解釋和說明。舉例來說，在整個救恩史的理解中，我們看到天主是解放者。但是甚麼才是真正的解放者呢？這可以因應情況的不同而有不同的解說。為南美洲的居民來說，尤其在六七十年代的南美貧苦大眾來說，解放者就是對抗大商家的人，他們甚至可以是指游擊隊。但是為今天生活在貧富懸殊愈來愈大的社會中的一位低下階層的青年人來說，解放者可能是指能帶他脫離這個困局的人。我們不會說二者誰對誰錯，因為在不同的處境下，對解放者確實可以有不同的理解。於是，在這個模式下，天主的啟示永遠都可以有一個新的演繹。

同時，這個模式對天主啟示的不同理解，並不會構成了相對主義。雖然不同年紀或不同文化的人，對天主的行動可以有不同的理解，但是這個理解必須建基於聖經所記述的歷史事件上，而不是純粹出於個人的感覺。所以這個模式又與模式二以經驗為啟示不同。在模式二中，我們對啟示的理解，可以完全是個人的主觀投射，並沒有任何的客觀基礎。

但是在模式四中，我們對啟示的理解是建基於歷史事件，在歷史事件與當前處境之間，我們可以有很多演繹的空間，但是這是一個既定的空間，而非無限制的。

5.4.4 不強調絕對的服從

在模式四之下，我們不難看到，當中的權威性，遠比模式一為輕，因為在以歷史事件為啟示的狀況下，我們對於啟示的內容，可以有較多樣化的理解，而無須以單一的方式來加以說明。教友不再需要盲目地接受由教會所頒佈的教理和信條，甚至對於聖經的教導，亦不再需要以單一而既定的方式理解。對於信仰的權威，必須要經得起教友的考驗，因為在這個模式下，任何權威都只是在演繹啟示的歷史，而不會是啟示本身。既然啟示本身也是一個行動，我們接受這個啟示，其回應也應該是一個行動，就如把這個故事延續下去。雖然我們報以信德服從的對象，不是既有的信理，但這並不表示，這個模式完全不接受權威的教導。畢竟，這個教導也必須要按照聖經中記載的救恩史的脈絡來發展，才可以令信眾服從。

5.5 缺點



思考：透過歷史中的行動來理解天主的啟示，會否產生偏差的看法？這為我們與教會內的弟兄姊妹，或是其他宗教的關係，會帶來甚麼的影響？

5.5.1 行動與言語分割

這個啟示模式的第一個缺點，就是把天主的行動和天主的言語割裂了，而這種看法並不完全符合我們的聖經傳統。按照啟示作為事件的模式，真正屬於天主啟示的就只有事件，所有關於這些事件的敘述，都只是次要的內容，如果極端一點，這些敘述全都不屬於啟示。但是我們按照聖經的記載，不難發現，天主也是以這些先知的口，說出祂自己的說話，正如我們在模式三中提及，「天主的話」這句話，常在先知口中出現。既然如此，我們如果說只有天主的行動才是啟示，這並不符合聖經的內容。

再者，在聖經當中，還有部分的經卷與歷史事件無關的，我們又如何處理這些書卷呢？特別是在舊約當中的智慧文學。而且在這些經卷中，有一些與天主的行動才是啟示的說法不同的地方。例如透過研習智慧的說話，也可以令人認識天主的啟示，而不一定是透過天主的行動：「明智人必考究歷代古人的智慧，必專務先知的預言。必保留名人的言論，必領悟比喻的妙理，必考究箴言的真諦，必玩味喻言的微妙。」（德39:1-3）在這裡，「明智人」就是「那將自己的精神，專注於敬畏至高者，專注於認識生命的法律的人」（德38:39），他們所作的，明顯是透過研究先知的預言、傳統的道理、箴言、喻言等等的「說話」，來認識天主的啟示。

因此在聖經內，除了天主的行動這個傳統，還有另一個天主的語言的傳統，也是需要重視的。若然以天主的行動作為啟示的全部，就會把這個語言的部分忽略了。正如我們在

模式一的說明，聖言同時是天主的啟示，而且分量極重。例如天主創造萬物時，也是透過聖言而行動的，而若望福音亦強調聖言的臨現人間。所以，我們如果把說話由啟示中抽出來，是不切合整個聖經思想的發展的。

事實上，行動與言語是難以分割的，因為單純的行動，雖然可以是極具說服力，但是純行動本身，往往有難以完全理解的一面。如果我們回到以色列民對天主的行動的記敘，我們不難看到，當中是加入了大量有關天主行動的說明，如果沒有這些說明，我們很難完全明白，在這些天主的行動中，究竟蘊藏了甚麼天主的旨意。這情況在耶穌的事件上便更為清晰，歷史中的耶穌不僅行動，也有不少的宣講。由此可見，言語和行動是不可能分割的，二者是在互相的補充下，才能充分表達出啟示的含意。再者，在希伯來文中有 *dabar* 一詞，其意思就是言語和事件，在同一個詞中含有這雙重的意思，也可以讓我們明白到，在舊約的傳統中，本來就是這個雙重的含意，一如依撒意亞先知所記載的天主的話：「從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來；反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命。」（依55:11）

5.5.2 難以確定事件的歷史性

這個模式的另一個缺點，就是如何確定事件的歷史真確性。在聖經的記載中，很多部分，以我們今天對歷史一詞的理解，都很難視之為歷史，例如天主創造天地、洪水滅世、出谷的記載等等。即使以歷史敘述的形式寫成的，如舊約的歷史書和新約的福音，我們也要明白，這些經卷的寫作過程中，記敘事實並不是最重要的考慮。為這些經卷的作者，他

們要記述的主要是一種信仰的反思，他們是要透過對過去事件的反省，來表達自己與天主的關係。例如在新約的記載，就耶穌復活後顯現給門徒的地點和記述，可以有所不同（瑪28:10；宗1:4）。

究竟耶穌是在哪裡顯現給門徒？為經卷的作者也許認為並不重要，因為他們最想表達的，是整本經卷中的思想。在宗徒大事錄中，由於聖史路加要指出福傳是以耶路撒冷為中心，然後向萬民宣講，因此門徒的聚集處是耶路撒冷。但為何瑪竇所記載耶穌顯現給門徒的地方，是在加利肋亞呢？

因此，我們無法確實地分辨出，在聖經的記載中，哪些能符合今天所認為的歷史事實。在這樣的情況下，我們即使強調天主的行動，極有可能這個行動本身，也是一個基於門徒詮釋後所演繹出來的「事實」，而所發生的事件是我們無法去確認和證明的。（有關聖經歷史性的課題，可參考本系列《基本神學（一）》的單元九、十。）

5.5.3 過於自由的演繹

這模式對天主啟示的理解，是透過聖經所記載的歷史事件，而這個演繹本身，並沒有必然的一套，正如我們在優點處已經提及，強調事件本身可以避免過於僵化的解釋，但是從另一個角度來看，這往往又變成了過度的自由，可以讓人對啟示本身，有太多解說了。

當然，這些沒有固定的演繹方法，有其一定的優點。問題是不同的演繹可以達到甚麼程度呢？當解放神學把基督視為解放者，並且因此而作武力的抗爭，這個演繹是否已經過

了應有的界線呢？雖然演繹有其一定的界限，因為不能離開事件本身，但是相對於教義的清晰，這種演繹的方法，是容易走向極端的。

6. 總結

總結模式四，我們可以看到，以歷史事件為啟示的模式，與模式一相比，是較為靈活，因為啟示並不是以文字為根本，文字只是媒介，事實的詮釋才是根本。雖然模式四強調歷史事件及人的詮釋，但是又不如模式二般走向極端，純然地強調個人的經驗和感受，而是以事件為基礎，作出一定的演繹。至於和模式三相比，模式四在方法論上，也是較為合理和溫和的。

不過，由於側重對行動的詮釋，我們如何處理天主的話，又如何為自己的詮釋作一個界限呢？雖然由行動而來的詮釋有一定的根據，但人的演繹可以走到很遠，如何平衡，就是這個模式未有處理的問題了。

7. 摘要

- (1) 啟示作為事件，是指天主透過在人類歷史中的行動來表達祂的啟示，而非文字語言或其他。於是，看出天主行動本身的意義，就能獲得祂的啟示，領受祂的救恩了。
- (2) 這看法與直線時間觀有密切關係，相信時間是由開始邁向終結，中間有發展和高峰的；而所有發生的事情，都是唯一的，並會為歷史帶來永久性的意義，因此必須好好珍惜。如果是用循環時間觀的文化或宗教，歷史便沒有向前推進的幅度，所有事件也在不斷重覆而變得沒有意義。

- (3) 在直線的時間觀下，啟示重視的是歷史事件，因為啟示是由事件呈現出來的，而這些呈現天主啟示的歷史，就是救恩史。為天主教的信仰來說，我們的救恩史就是以以色列、耶穌基督及教會的歷史。
- (4) 聖經的敘述作為對救恩史的詮釋，反映了救恩事件，但是並不同於救恩史本身。至於先知的說話，相比於歷史敘述，對救恩史的價值再低一個層次，因為只是對歷史事件的預言和重申而已。
- (5) 所有救恩事件中，最重要的是基督的降生、傳教、受難、死亡和復活，這是整個救恩史的高峰和圓滿。
- (6) 在模式四中，救恩是透過歷史的敘述，看到天主在其中的參與，並且由我們把救恩史延續下去。
- (7) 這種模式的優點，在於把天主啟示與天主的行動劃上一個等號，讓啟示本身更富說服力。其次，這模式可以把我們今天的信仰與整個救恩史連結起來。最後，這種模式不求絕對的一致性，只要是依據歷史事件去演繹，信仰者可以有不同的發揮，避免了僵化的啟示觀，把啟示豐富和動態的一面呈現出來。
- (8) 但是，這個模式的最大缺點是把語言和行動割裂。其次是甚麼事件才是真實的歷史事件，並不容易界定。最後，沒有要求絕對的一致性固然是一個優點，但是過於重視個人自由的詮釋，往往做成過度的自由，令人難以適從。

8. 參考資料

- (1) 「示」編輯委員會編著，《救恩史》。香港：「示」編輯委員會，1987，頁12-15。
- (2) 張春申，《基督的啟示》。台北：光啟出版社，1987，頁80-84。

單元九

啟示模式（五）：人性超越

1. 緒言

可能有不少讀者，在完成了以上四個單元後，會有點困惑：究竟啟示是甚麼一回事？這裡我們不妨引用教宗若望廿三世在梵二開幕禮時的一句話：「在信仰寶庫的古舊道理中的事實是一回事，表達這事實的方式卻是另一回事。」這句話既回答了上述的疑惑，也說明了我們這五個單元的思路。我們一直探討的，與其說是界定甚麼是天主的啟示，倒不如說是不同時代和不同的基督徒，如何理解天主啟示。過往，我們曾經嘗試把天主的啟示設限於文字之中，也嘗試把天主啟示與自己的經驗劃上等號；我們嘗試把啟示視為無可理解的存有，又嘗試把啟示定義為有形可見的歷史事件。然而，無論是以上哪一個嘗試，似乎對解釋方法都有不妥善的

地方。每一個模式的出現，都有其時代的背景，雖然背景並不決定一切，但是對不同模式構成的影響，也是不可以忽視的。到了當代，我們面對的，正正是啟示模式多樣化的情況，於是第五個模式，就有總結和回應以上四個模式的傾向。

當然，我們不是說，第五個模式是特意为回應以上四個模式而產生的，但是在反省天主啟示的問題上，作為後來者，自然要了解過去有關啟示的模式，也自然要一併面對以往啟示模式的欠缺，並且作出解決，否則就不能成一個新的模式了。

此外，我們在這個單元內，會為啟示模式的介紹作一個總結，讓大家了解今天的神學反省，如何理解天主啟示。為此，我們會透過張春申神父在《基督的啟示》一書中的綜合，總結梵二大公會議後天主教的啟示觀，讓大家可以更容易明白，今天的啟示觀，有何特點。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 闡述「啟示作為人性超越」的思想和背景；
- 指出此模式的代表性觀點；
- 評價此模式的長處和短處；
- 說明梵二以後天主教的啟示觀。

3. 導論

正如緒言所言，本單元其中一個目的，是總論以上四個模式的說法，而我們主要採用的模式，是來自當代著名的天主教神學家拉內（Karl Rahner, 1904-1984）的思想。拉內神父是德國人，耶穌會士，也是為梵二作出重要貢獻的神學家之一。在下文中，我們將會就他的神學進路，說明第五種的模式。

4. 模式的內容和分析

4.1 啟示作為人性的超越



思考：歐陽修指人生的意義，在於建立功名（立功）、留下文字作品（立言）及樹立道德典範（立德）。你認為三者之中，何者為人生意義而言，最為重要？

顧名思義，人性的超越，是指出人性雖然有限，但同時卻有追求無限的渴望。我們都知道自己是一個有限的個體，都會老去死掉，並不可能永存不朽，但是在另一方面，我們又不斷追求不朽，如中國人所說的「三不朽」，希望透過「立言」、「立功」、「立德」，讓自己在世上仍可繼續存在。由此可見，在人之內，我們其實恆常地蘊含了有限與無限。這可以說是拉內「先驗人學」（Transcendental Anthropology）的基礎，以下我們看看其演繹的內容。

4.2 通過人對自身無限超越的體驗

拉內的神學主要是建基於他的人學。他認為每個人有求知的慾望，而在每一個認知的行動中，人都可以隱約地接觸到天主。例如，當發生一些不知所以的事情時，我們會問為甚麼。當我們看到一張檯時，我們知道它是一張檯，而不是一張椅子。為甚麼我們有這種能力？今次我看到的檯是圓的，下次見到是方的，我同樣知道它是檯，為甚麼？這求知慾和認知的能力，明顯不是來自人後天得來的，拉內相信，這些都是人先天地擁有，是來自天主的。因此，拉內主張這是當我們被造的時候，天主給予我們每一個人的，目的是要我們能追求和明白天主的啟示，從而超越自我，這是人一生不斷探求的過程。當我們有能力去探究一些我們無法理解的事情時，這個探究本身，已經是隱含了超越我們自身的「奧秘」了。

拉內並不強調人的判斷，而是強調人的發問。拉內認為人在創造之初，即被賦予聆聽與發問的能力，沒有發問或聆聽的能力，人永遠找不到答案；二者是先天性地存在於人之內的（先驗性），所以人本質上可以了解天主，在於天主為了此而早作好準備，讓人能了解祂。

此外，當人發問的時候，其實內心已假設了有一個回答者，並有答案的。沒有人發出問題時，是不打算有答案的。故此問題本身，就隱含地預設了回答；同樣的道理，回答本身也是包含了問題的預設，故此不可能是沒有問題，卻只有答案的。

也就是說，當人懂得詢問一個超越自身經驗的問題時，其實這個問題本身就已經先驗地蘊含了答案，這個答案就是：有一個超越的存有，準備為我們解答；如果本來就沒有這個超越的存有，我們是不會問這個問題的。

從意志力的角度來看，我們也是有相同的超越體驗。我們可以看看一些身患重病的人，他們即使已經垂危，仍然可以保持樂觀的心態。為甚麼他們可以這樣做呢？如果從理性的角度來看，這是不合理的，如果我們明知自己的病已進入不可救藥的地步，我們只會感到沮喪。但是人的意志，可以讓人超越這些「合理」的反應，把人提升。人在疾病中更加確認自己的有限，但是不願意被這個有限打敗，又是人的一個很大的特點。所以，人是可以從中體驗到自身的超越。

愛也是體驗人的超越的一種特點。愛是沒有界限的，當我們愛另一個人，並不會預設愛的程度，同時也沒有可能設定愛一個人，愛得多深。

我們可以由以上幾點，類比地理解人與啟示的關係。啟示不再是單純的外在或內在，而是既在人的本質之內，也在人之外。天主是無限的存有，但是祂同時在我們的內心中，讓我們在追尋的過程中，能進入祂的奧秘之中。拉內的第一本書《在世界中的精神》指的精神，正正是指出人這種成為奧秘的思想。人並不單只是物質世界的一員，同時也是這個物質世界的精神，讓人可以走向無限的天主。

4.3 持續開放及無固定的內容



思考：有些人會不斷地搜集郵票，也有些人很容易沉迷在電子遊戲當中。在你的生活經驗當中，有甚麼事情令你會不斷地追求下去呢？

人的自然本性會追求自己生命以外的事物，我們似乎經常經驗到這種不斷的尋求。例如在認知上，今天當我明白了一個問題，卻引發我更多的問題；這經驗在小孩子身上就最為明顯，一個四五歲的小孩子，永遠都有問題的，即使成人如何解答，他們仍然不滿足，仍然想知道一個進一步的答案。又例如在精神上，今天我獲得上司的賞識，獲得升職，但過不了多久，我又覺不足，渴望再多升一級。這種不斷的追求，似乎只有在人生終結時，才得以止息。可見對生命無止境的追求，是人的本質。而推動人追求無限的能力，是來自天主的恩賜，目的是讓我們找到天主，正如聖奧思定所說：「天主，如果我找不著你，我的心靈永不會止息。」

與此同時，天主是無限的，擁有一個無窮無盡的內容，是永遠超越人所能掌握的，祂在每一個人之內，吸引每個人不斷去尋求祂，人生的終向可說是與主結合。然而，這是一個在世不會完結的過程，時常處於一個動態的境況之中。正如婚姻一般，夫妻的關係，是不可能永遠處於熱戀階段的，因為人一日繼續生活，兩者的關係便隨之而發展，可進可退。因此，要維繫甚至深化夫妻的關係，必須尋找不同的維繫模式，透過不斷的互相關懷，彼此的關係才能走得更遠更深。我們和天主的關係，亦是這樣，都是一個不斷尋找的過程，隨著我們對天主的認識加深，我們在生活上作出相應的

抉擇，從而改變自己；隨著自己的改變，我們更認識天主。天主是無限的，因此我們也要不斷讓自己趨向無限。

4.4 人性的圓滿便是救恩

這種人性中永無止息，不斷尋求的經驗，拉內稱之為恩寵或稱第一恩寵。我們需要有這樣的恩寵，才會開始我們不斷尋求的過程。然而，追尋只是開始，目的是預備人去接受天主的啟示，幾時人願意去開放自己，真心誠意地去尋求無限，他就已回應了天主，就能獲得天主的啟示，天主就會臨於其中，與他結合。因此，根據拉內的看法，世界上無論是哪個宗教，甚至是一些人文主義，無神主義等，都有天主的啟示。

拉內相信只要尋找，這就是回應了神的盼望。故此，如果一個無神論者真的要除掉神，把「神」這個字也從整個世界中徹底鏟除，這個意識本身就說明他就不是個無神論者了，因為事實上他也在發問是否有神、也在追求「沒有神」的證據。除非一個人再沒有問題，再沒有發問的意識，這表示他不再需要答案，結果就會對任何真理也失去興趣，生命也失去了意義，亦無法獲得天主的救恩。然而，拉內認為沒有這樣的人，即使是非基督信仰的人，或是無神論者，他們都在發問，都在追求一個答案，所以他們都已領受了一定的啟示。只不過，可能這啟示仍未概念化，不清晰，甚至是混淆的，理由是人這份內在的尋求有時被文化、環境和自己的私慾所扭曲，因此在其他宗教有時出現偶像和迷信等因素。

拉內由這個觀念出發，提出了「匿名基督徒」或「無名基督徒」（Anonymous Christians）的說法。所謂「匿名基督徒」，就是指那些在基督信仰以外，但是實質上是跟隨基督或遵照基督教訓的人。「匿名基督徒」並不自覺是基督的門徒，他們可以是佛教徒、回教徒甚至無神論者，但是他們所活出的生命，確實是按基督的路而走的。可能終其一生，他們也不意識到自己這「基督徒」的身分，唯有在與基督信仰者的對話中，他們才可能發現自身正在跟隨基督。所以他雖不承認基督是他們信仰的對象，但基督不會不承認他們，故可稱他們為「匿名基督徒」。

我們要知道，拉內的說法，是源自「基督以外無救恩」的正統思想，但是他同時意識到，第一恩寵是屬於每一個人，而不是基督宗派所獨有的。因為每一個人，都可以在自身的經驗中，體味到超越的經驗，進一步走向超越。故此，拉內雖然堅持基督是得救的唯一中保，因為，圓滿的啟示只在基督身上呈現，只有基督，才能把人性真正的超越顯示給我們，他卻不否定每一個生命中超越的經驗，都是走向基督的道路，都可以邁向天主。

4.5 優點



思考：採用這種超越性的模式來理解啟示，對我們自己的信仰成長，有甚麼正面的價值？

4.5.1 避免其他模式的缺點

以超越人性的模式來理解信仰，最大的好處是避免了以往各個模式的問題。針對文字為啟示的模式而言，模式五的進路可以避免當中的僵化，和過分集中的解釋權，因為這模式有足夠的空間，讓人對聖經及聖傳，加入自我的理解。針對以歷史事件為啟示的模式，這模式又避免了歷史的真實性問題。相對經驗作為啟示的模式，模式五補充了當中過度以個人為中心的問題，而加入了外在的歷史與團體的幅度。我們可以由以下幾個對比的說明，更了解模式五如何解決以往四個模式的問題，把各個貌似矛盾的元素，重新結合起來。

4.5.1.1 理性與超性

模式五指出，人可以用理智之光，洞悉萬物，理性與超性可以共融互聯，並非對立。以往我們過於強調啟示的超性，認為人對於啟示只能報以絕對服從，如果和理性有所衝突，也只有理性服從啟示，這可以巴特的辯證神學作為代表，要求人把理性拋棄，純以超越的方式進入信仰。今天，我們固然同意啟示是超性的，但是我們回顧歷史，發現不少教父都是社會的知識分子，他們並不是生而為基督徒，而是在理性的光照下，欣然接受信仰。由此我們可以推論，啟示本身是可以透過理性來理解，甚至進一步說，理性本身已經蘊含了啟示的本質，證明信仰與理性並沒有必然的衝突。這在拉內的先驗人學中，可以得到印證，因為在人的經驗中，必然是採用了理性的推論，才可以把經驗化為有意義的知識，但是另一方面，人的理性又必然會引發超越的疑問，而

這個向超越的疑問，正好暗示了啟示真理作為問題答案的存在。

又如教會初期與不同的文化對話，也可以看出信仰中的理性幅度。啟示的超性並不一定是相反理性的。在當代，文化基督徒的興起，也可為信仰與理性的相容，找到另一點支持。故此，啟示的超性與理性是可以在一定程度的合作，能以理性的基礎來理解。

4.5.1.2 主觀與客觀

模式五認為，啟示是有主觀性的，因為當中包容了個人的幅度。因為啟示並不是一種知識或內容，而是人意識到神存在的觀念，這種經驗是非常個人的，相信讀者自己也有相同的經驗。與此同時，個人化的經驗應該在教會內有所共鳴的，而不應純粹偏向一面，也就是說，這份個人的經驗，由於是建基於「先驗人學」，是符合人基本的特性，為每個人也相似的，那麼，彼此之間自然不應該有很大的偏離。正如教會一方面有以理性為主的教導，同時也有奧秘性的默觀隱修生活，兩者同時存在於教會內。

在認識啟示中，按照模式五，我們固然是由個人的覺醒開始，但是這只是一個開始，並不是終結。人的覺醒是主觀的，但是要把自己的覺醒，在生活中發展，達致自我的超越，卻有一定的客觀性。

4.5.1.3 言語與行動

在之前的幾個模式中，如果不是過於強調言語，就是過於強調行動，卻忽略了言語與行動的合一。行動往往可以有不同的解釋，同樣，沒有行動的言語只是一種空話。在模式五當中，行動與言語是互相配合而發展的。當我們對生命有所懷疑，當我們有一個問題時，這個懷疑本身就是一個行動了。懷疑或問題必須尋找答案，這也是行動，而行動帶來了答案，就是言語上的解釋。透過言語的解釋，我們更明白自己境況的有限，於是又帶來另一行動，發問另一個探索無限的問題。行動與言語，只是同一件事物的兩個不同面貌而已。

正如我們尋找信仰，結果以宣信作結；宣認信仰是否行動的結束？並不是，因為宣信只是行動的開始，言語只是讓我們更明白自己的行動。透過行動，我們又轉過來更認識自己宣信的內容，也就是更明白天主對人的啟示了。

4.5.1.4 超越和歷史

模式三強調人與神的絕對差距，但是天主的啟示，仍然是要在人的歷史上呈現。拉內的模式，一方面吸收了模式三所強調的天主的超越性，一方面也接受聖經的啟示，把二者結合起來。基督事件令天主成為人的一員，同時受到歷史所限制、拘束，甚至死在人類的歷史之中。不過，天主又不只存在於歷史之中，祂也是超越歷史的存有。天主若明若暗，明就是在歷史之中，暗則是超越歷史之外，這也是啟示的特色。若望福音說看到耶穌就如看到天主，這是明，意思是基

督等同天主父，當他進入人類歷史時，也是指整個天主完全地介入歷史。另一方面，耶穌也說父比我大，這就是暗的一面，目的是要強調天主的超越性，因為進入了有限的基督，必然不及無限的天主般超越。我們如果只是看到其中一面，都是不完整的，唯有兩面綜合為一，才可以明白啟示若明若暗的特性。

4.5.2 結合動態觀點

人性的超越這一個啟示模式，其中一個重大的優點或是突破，就是強調啟示的動態性。在模式一和四裡，啟示往往被視為靜止的東西，可能是一些已經寫好的文字，或是已經發生的事件。雖然個別的接收者，可以有自己的演繹，但是啟示本身並不會變化的。至於模式二和三，卻過於強調啟示於此刻所帶來的個人感受和信德，忽視了過往的天主啟示。但是在模式五中，拉內神父把動態的觀點引入啟示模式，強調啟示的發展性，而人的參與是啟示圓滿的結束。透過這個動態的觀點，我們就更容易掌握貌似矛盾的不同因素，其實是可以統一的。

這個動態的觀點，是我們今天的教友，最常聽到的「已經但未成」（already but not yet），也有稱為既濟與未濟之間。「已經但未成」就是一個動態的觀點，指出天主的啟示已經圓滿地呈現了給我們，但是在歷史發展的角度來說，我們對這個圓滿的啟示未能徹底明白和體會。如果我們只能用靜態的觀點，「已經」和「未成」是不可以放在一起的。但是在動態的觀點下，二者可以在過程中獲得統一，兩個表面矛盾的因素可以成為和諧的統一了。

採取動態觀點是當代神學的重要發展，在往後不同的教義科目中，大家都會再接觸到這個觀點，所以往後會再詳細討論。

4.5.3 人性化及強調主體性

從現代人的觀點來看，信仰往往是虛無縹緲的東西，特別是理性主義的興起，加上科學為人類帶來的巨大效益，令人對於「奧秘」，不再加以重視。在今天的社會中，強調靈性生活的人，少之又少。另一方面，西方社會近年來對既有的傳統宗教感到厭倦，不少以基督信仰為主的歐洲國家，也出現了改信的現象，不少基督徒都改信回教、佛教甚至以新紀元思想為自己的信仰。有這樣的現象，其中一個很重要的原因，是他們不能在傳統信仰中，找到屬於自己的「奧秘」經驗。他們不少是自幼領洗，可能在父母的帶領下，每星期都參與彌撒，但是就止於這些外在的行為，基督宗教沒有觸及他們內心的需要。

因此，在歐洲這個曾被天主教主宰一切的大陸，今天教友的數目大幅減少，但是天主教是否真的「大勢已去」呢？模式五可以說正好能針對當代人的這種處境，為人提供一個尋找天主啟示的出路。模式五的啟示，強調我們要由內心出發，去體味生命的奧秘，當我們愈能超越自我的限制，就愈能走向天主。這種模式，既切合人的本性，也強調人的主動性。從以上的說明可見，我們所以能夠明認天主的存在，是由我們自己的內心出發的，而且在我們的生活中，每一件小事也可以讓我們進一步體味天主的奧秘，所以這個模式是很人性化的。再者，我們能夠獲得啟示，是由於我們主動去發

掘，而不是別人所給予的，所以我們能夠有足夠的主動，體驗自己作為主體的感覺。

4.5.4 大公性

整個模式五談到的是超越自我，卻沒有太多特定的基督教教義，因此對不同的宗教來說，都是可以接受的一個模式。雖然有人指出，拉內提出「匿名基督徒」這個說法，是冒犯了其他宗教，因為把本來擁有各自的獨特思想系統的不同宗教，都歸入了基督宗教。但是拉內指出，這只是由於我們以基督思想為脈絡下，才會得出「匿名基督徒」的概念，實質所有真正宗教所信靠的，都是同一的天主。

故此，模式五的看法，由於強調方法多於內容，極之適合與其他宗教作交談，也有一個更普世的意義，從大公性觀之，遠優於其他幾個模式。

4.6 缺點



思考：從優點看來，超越性的模式似乎有很多好處。

但是，這種模式又有甚麼危險是我們必須要注意的呢？

4.6.1 缺乏聖經根據

當我們討論人性的超越，強調我們內心的覺醒之時，必然會有一個問題出現：外在的天主，還重要嗎？如果我們以聖經作為啟示其中一個重要的根據，這個問題就更加嚴峻了，因為在聖經當中，先知和宗徒的人性超越，都和天主

的特殊召叫，有很密切的關係。不少先知也有這種深刻的經驗，如耶肋米亞就強烈地意識到天主在他生命的最初階段，就已經召選了他（耶1:4-5）。

由此可見，以聖經的觀點，拉內這種以人學為主的啟示模式，並不容易找到聖經內容的根據，因為按照聖經一貫的傳統，人所以能夠認識天主，是天主用特殊和明確的方式來召叫人。如果我們從救恩史的角度來看，就會更加清楚，因為救恩史強調的，就是整個歷史都在天主的救恩計劃之下。我們如何強行把這種模式應用到聖經的內容中，往往不能符合聖經原來的含意。

如此一來，聖經本來就是一個以外在存有的天主來說明啟示的模式，如何和以內在經驗為主的模式結合，是一個很大的難題。

4.6.2 與傳統教會訓導有出入

同樣地，如果我們以此模式和教會的訓導對談，也有一個相同的問題。由於這種啟示的模式，並不強調對教義的跟隨，甚至有「匿名基督徒」的說法，即指一些雖然不認識天主教信仰，或是指不接受天主教信仰的人，我們從他們自身內在的醒覺中，也可以看到基督徒的特質。這樣的說法，明顯地與教會過往強調「教會之外無救恩」是相反的，故此這個模式往往受到堅持傳統信仰的教友所反對。

如果還記得第一個模式的優點，我們就更加明白模式五要面對的困難。在模式一中，由於視條文為啟示，信與不信

的，可以很清楚地分清。這樣既有利於自身的團結，也可以促進傳教。在模式五當中，傳教的意義何在？信仰團體自身的特點又有何意義呢？這些問題，往往令教友相當疑惑。

當個人對啟示的理解，與教會訓導不同時，問題就更加複雜了。我們在基本倫理神學和神學導論中，也探討過當神學家和教友對訓導有不同意見時，到最後，仍要以教會團體為重，而不應把自己的不同的意見，毫無節制地公開，以免為其他教友的信德帶來阻礙（參閱《基本倫理神學（一）》單元八6節、《神學導論》單元七6.3節）。問題是，當我們不再以教會團體為信仰的界線時，是否表示，我們可以自由地表達自己的異議，而不用顧及整個教會的需要呢？是否只要我能夠按自身理解的基督信仰而行，即使和教會訓導有衝突，仍然是毫無問題？

4.6.3 啟示也存在於教會以外，與基督作為啟示的圓滿有矛盾

承接上一點，更重要的問題是，如何為整個天主教的信仰定位。按照模式五的說法，耶穌基督雖然已經降臨，但是我們對基督啟示的詮釋，仍然可以繼續發展，以求達到圓滿結束的境界。如果我們從整個歷史的發展來看，基督對宗徒的啟示，看似變成是啟示的初階，而我們當代的基督徒信仰的內容，似乎應該比宗徒所領受的，更加豐富。

另一個問題是當我們把自我的超越放在這種重要的位置，似乎基督作為啟示的圓滿這一點，相對來說，並不是這般絕對和重要了。啟發我們邁向超越的，不一定基督，也可以是另一種宗教，甚至另一種哲學，都可以讓人對奧秘引起

思考，從而走進自我超越的過程中。

以上兩種說法，明顯和我們傳統的信仰，有所衝突。故此，如果一個基督徒接受了模式五，往往是把自己放在一個很難定位的位置上。究竟自己的信仰是跟隨甚麼呢？如果我們相信教會是天主在地上的見證人，但是我們又不完全按教會的訓導行事，我們所說的基督徒身分，其實有甚麼含意呢？

因此，有趣的是，有學者認為，模式五雖然令我們的信仰更容易和其他宗教作交談，但是在教會內卻變得難以交談。

5. 總結：梵二的啟示觀

以上探討了五個不同的啟示模式，它們各自都有自己的特點，亦由於對個別方面的偏重，令它們不能夠圓滿地表達出啟示的整體面貌。那麼，我們應該採用哪一種啟示模式呢？以下我們介紹梵二的《啟示憲章》，這為當代的天主教神學家，是一個很重要的文獻，因為當中的啟示觀，適切地回應了今天的需要。故此，我們在這裡借用了張春申神父在《基督的啟示》一書中對梵二《啟示憲章》的分析，總結我們以上關於啟示模式的討論。

梵二的文獻有兩個很大的特色，與以往的教會訓導文件有所不同的。首先，在《啟示憲章》中，大會借用了當代的哲學方法和人學理論，對啟示有一個較全面而完整的表達。其次，亦由於憲章中的啟示觀，是一個整體的表達，故此要

從中找到屬於個別神學家或學派的思想，並不容易，也必須要從整體的脈絡中，才可以看到其中的端倪。

說明了以上兩點，我們就可以正式進入《啟示憲章》的分析。張春申神父認為，憲章並未對啟示下一個定義，而是根據聖經的內容，把啟示的本質突顯出來，當中可以分為七點：

（1）啟示是聖三型的：意即天主父藉著成為血肉的基督，在聖神內啟示自己給人，使人認識祂旨意的奧秘。啟示的完成也是天主父在末期藉著聖子說了話，最後藉被派遣來的真理之神，圓滿地完成啟示。

（2）啟示是主動性的：意即天主自我啟示，為了祂無窮的愛情，因了祂的慈善和智慧，祂藉聖言創造、啟示祂的存在，祂不斷地照顧人類，先開始把自己顯示給原祖父母，適當的時候召叫亞巴郎，末期派遣自己的聖子。處處都肯定是天主主動地啟示自己。

（3）啟示是以基督為中心的：基督是全部啟示的中介及滿全，甚至可說是開始與完成。憲章引用若1:3肯定天主藉聖言創世。聖言即是末期成為血肉的耶穌基督，他完成了父託給他的救援工作。誰看見他，就是看見了父。他是啟示的中介，也是天主完整的臨在，以言以行，特別以自己的死亡和光榮的復活，最後藉著真理之神完成了啟示。基督的工程是決定性的，永不廢除。我們在他光榮顯現之前，不需要等待別的共同啟示。

（4）啟示是位際性的：天主藉啟示跟人交談，宛如朋友，為邀請人與祂結盟。在啟示中，天主雖是主動的，但人不應被視為單純的接收者。人不是被動地聆聽天主的說話，而是位際性的，即有一個互動的關係。如果我們把天主的啟示比喻為一種行動，而我們就是看到這個行動的人，那麼，即使天主的行動是多有意義，如果我們並不能明白和了解，這個行動的意義仍然是落空的。

（5）啟示的媒介是適應人性的：不可見的天主為了適應人性，藉著人的行動和言語來啟示自己的計劃。在救恩史中天主不只作出了偉大的行動，而且感動先知說出天主的言語。天主的行動證實了天主的言語，而天主的言語闡明了天主的行動。至於耶穌自己以言以行，以標記和奇蹟綜合了自己生命中的一切，為了適應人類而啟示天父的救恩計劃。

（6）啟示是深入內心、要求答覆的：面對天主的啟示，人應當服從，自由地將自己託付給天主，為此，聖神感動人心使人心目打開，歸向天主。

這一點要強調的是作為聆聽者的狀況。我們接受啟示，並不是指我們僅僅在知識層面的認識，也是內心的答覆、轉化、改變。如果一個人熟讀聖經卻沒有任何生活上的改變，沒有在行動上更接近天主，這樣便不能說接受了啟示。啟示固然是由天主主動向人揭示而來，但是在拒絕接受這一點上，人卻有其主動性的。

因此，對於啟示的接受，必然帶有主觀成分，而不是對客觀真理的接收。如果啟示只是一種可以客觀明白的啟示，是不可能深入人內心的。

（7）啟示含有真理：天主的啟示不只是天人相交的經驗，也有得救的真理。這是由上一點而來的疑問：如果啟示必然有主觀成分，那麼啟示還是否真理呢？這一點正正要說明，啟示仍然是真理，不過這個真理並不是數學或科學定律般的真理。事實上，自十九世紀以來，理性主義抬頭，不同人用上各種不同的理性方法，指出聖經的內容，有誇大虛構的成分，並且可以視之為神話，因此並不是真實的。然而，到了今天，我們明白到聖經的內容，是一個反省過程的結果，而不是單純的客觀描述，但這亦無損聖經的「真理性」。

以上七點標示了梵二大公會議對於啟示的整合工作，顯出憲章的基本特色：那便是平衡地融會了各種幅度。具體而論，天主聖三與基督中心、位際經驗與真理內容、言語與行動、創造與歷史、客觀的外在現象與主體的內心經驗，都能在《啟示憲章》第一章：啟示的本質中，平衡地結合起來，對於啟示概念貢獻實在很大。

6. 摘要

- （1）第五個模式稱為人性的超越，而最具代表性的觀點，均是來自拉內神父的先驗人學。拉內神父把「先驗」的觀念和人學結合起來，強調以人自身的特質，可以引伸至超驗的範疇，從而讓有限的人可以體驗到無限的可能。
- （2）拉內神父透過人的發問來連結有限的人性和天主啟示的無限。人雖然是有限的存有，但是常感受到超越有限的經驗，當人意識到這個無限的特質時，就開始尋找，讓自己走向無限。

- (3) 這種模式的優點，在於平衡各種因素、結合了動態的觀點、從人性的本質出發，因此，也適合與其他宗教作交談，加強了大公性幅度。
- (4) 不過，它並不符合聖經的教訓、與教會訓導有矛盾、動搖基督唯一救恩的觀點。如果我們接受這樣的模式，不少人會擔心我們的教會等同喪失了自我。
- (5) 最後是總結部分，梵二《啟示憲章》說明天主教當代的啟示觀，我們按張春申神父的分析，作為探討啟示模式的總結。
- (6) 首先啟示是屬於聖三型的，即聖言與聖神都是同樣重要，而兩者都是由天主而來的，天主是啟示的根源，是祂主動向人揭示自我，人並非這份啟示關係中的主導。從基督信仰方面而言，啟示的核心是耶穌基督，我們唯有通過基督才可以獲得救恩。雖然啟示由天主作主導，但啟示也是天人間的一份位際關係，人的回應也佔有一定的重要性，而且啟示雖由天主而來，卻也必須以人可以辨識的方法，才能成就一個完整而有意義的啟示。更重要的是，唯有人從自己的內心回應這份啟示，啟示才算是真的在人世獲得實現。故此，啟示不是天主向世界呈現的客觀真理，而是人經過自我的追求後獲得的一份真理。

7. 參考資料

- (1) 張春申，《基督的啟示》。台北：光啟出版社，1996，頁88-93。
- (2) **Rene Latourelle**，〈啟示的神學〉，《神學論集》03期（1970），頁95-101。
- (3) 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》1995。

單元十

基本神學的人學幅度

1. 緒言

我們正進入最後一個單元。作為一個總結的單元，我們要尋求的，不再是個別的課題，而是去探討啟示與人的關係。在過去的十九個單元中，我們採用了理性的進路，這是確保人運用理智可以去認識信仰。但是，信仰不僅是認識，也不僅是辯論，福音是為人的得救。因此，在最後一個單元中，我們希望大家可以帶點感性地理解：信仰不僅是真理，更是人所渴求的。

2. 單元目標

研習本單元後，讀者應能：

- 了解不信神的歷史及原因；
- 理解信、望、愛三德源自人的本質；
- 說明基督信仰與三德的關係。

3. 導論

在《基本神學（一）》單元一的導論中，我們已經提及有關「護教學」與「基本神學」的分別。護教學在與外教人的討論時，目的是鞏固自己所信的信仰，既以「我是真理」的角度來與他人對話，故此對話的進路往往是由上而下，即由一些已經肯定的教理推論出答案。舉例來說，其中一個用來證明天主教將會永不覆滅的，是來自聖經中所言：「你是伯多祿（磐石），在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。」（瑪16:18）正正由於耶穌已親口說過，教會不會敗亡，而到了今天，教會仍然屹立不倒，因此可以證明教會將一直存在。

這種立論的方法，首先要承認聖經的真理性，也就是說，只要聖經上有記載的，就是真理，而我們只是採用生活經驗，來驗證這個真理，就是教會是否一直屹立不倒；不然，就是要承認聖經的話是真理。

我們可以看到，這種論證，都是先有一個預設，就是相信聖經是真理。對有信仰的教友，這並不是問題；然而，

作為我們與其他宗教，或是其他人士的對話，卻會產生阻礙了。

因此，我們需要採用理性的進路，來說明自己的信仰，而這正正是過去十九個單元的工作。我們嘗試用由下而上的語言，以一個較理性的角度，來回應有關信仰的問題，表達我們的信仰。這種做法，並不是表示我們不再堅持信仰，只是採用了不同的進路來表達而已。

不過，在最後的一個單元，我們嘗試再進一步，不再單從客觀的角度來理解信仰，而是採用人學的角度，來審視為一個人來說，信仰是不可或缺的。也就是說，我們要透過現象的分析，指出人是應該有信仰的，而且這個信仰就是關乎基督的信仰。

4. 沒有基督信仰的人



思考：在你身邊，不相信基督的人，在信仰方面，有甚麼取向呢？他們是否都是無神論者呢？還是有其他關乎信仰的取向？

一般的護教學，都會探討「無神論」的問題，並且會從歷史發展的角度，說明無神論的來源。這裡，我們不採用「無神論」這個字眼，因為這字眼本身會帶來誤解，例如泛神論者是否無神論呢？在他們心目中，他們的神要比我們的還要多呢！因此，我們把討論的對象收窄，指向的是沒有基督信仰的人。

4.1 沒有基督信仰的不同形式

關於沒有基督信仰的人，我們可以歸納為以下不同的類別：

（1）否定位格神者（**Personal God**）：所謂位格，哲學上是指一個以理性為本性的個別實體。位格包括兩個特質，首先是一個無可分割的個體，他本身完整自足，同時也不可以再分開。舉例來說，一個家庭不是一個位格，即使一家人多親近，他們都可以分割開來，形成多於一個的個別實體，所以我們不會稱一個家庭為一個位格。

其次，位格是以理性為本性的，意思是位格是有自己的思想，並且可以與其他位格溝通，而理性的意義即在此。舉例來說，我們不能稱一塊石頭是一個位格的存有，因為它雖然是一個不可分割的個體，但是它卻沒有理性，即不能有獨立個體的意識，同時也不能與其他位格的存有溝通。

明白位格的定義，我們會較容易理解甚麼是沒有位格神的信仰，也就是指那些相信或信服某些規律的人。為中國人而言，很容易明白的是儒家，例如《中庸》所言：「天命之謂性，率性之為道，修道之為教。」就是很典型的非位格神的信仰了。儒家相信，人的本性就是天地運行的真理（天命），因此人只要能夠發揮自己的本性，就會做到符合天地真理的狀況，而儒家的教育、教化，就是要讓人更能走近天道，而符合天道，就是趨向圓滿的狀況。

在這種情況下，相信的不是一個有自我意識、有位格的神，而可以是一套規律、一套道理，這些道理規律沒有自

己的意識，所以《荀子・天道》也說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不貳，則天不能禍。」意思是天地自有其規律，這個規律是恆常的，不會受人的影響而改變，而人可以做的，就是跟隨它，按天地的道理來做事，那樣，天亦不能對人有甚麼額外的影響。

（2）不實踐信仰者：和第一類人不同，第二類人並不否定位格神的存在，但是在實際生活上，位格神的存在，與他並沒有關係，這類人也可以稱為「有名無實的有神論者」。今天的歐洲，有大量這樣的人存在，他們可能是出生就領洗，也曾經接受過教會的教育，對信仰有認識，甚至有認同，但是在實際生活上，並沒有考慮信仰的內容與生活的關係。

（3）泛神信仰者：這種也可以稱為宇宙無神論者，其特徵是把現有的世界視為唯一的真實，因此神也只能是這個世界內的存有，因而相信整個世界就是神，而神也是世界。泛神論又可以稱為萬物有靈論，而今天最具影響力的泛神論，就是新紀元運動（New Age Movement）。

當然，新紀元運動的泛神論，有別於傳統、民間的泛神論。所謂民間的泛神論，實質是信奉超自然的力量，認為不同的東西都可以有超自然的能力，如果我們加以膜拜，就可以獲得相關的力量幫忙，或避免相關力量的傷害。傳統對於河神、山神、土地公、灶王爺等的奉拜，就是一例。

新紀元運動同樣相信萬物有靈，但是其重點歸到人身上，即人如何借助萬物的靈力，來促使人進入一個更高超的境界，啟發人「內在的神性」，而走向神的地位。

（4）唯物論者：唯物論者和泛神論者的起點是相同的，即相信只有這個世界是真實的、唯一的存在。兩者不同之處，在於唯物論者因此推論，一切非物質都不存在；而泛神論者卻認為神已內在地賜予每一個人與物。

（5）人文主義者：簡單來說，人文主義者就是以人為本，強調人本身是可以達到自足，即使是在超越的事情上。又或者反過來說，如果人必須依靠某些外在於自身的東西，方能圓滿自己的存在，這就是一種不圓滿。

4.2 沒有信仰的原因

以上所提及的各種沒有基督信仰的人士，如果我們加以分析，會看到幾個主要的原因。

第一個主要的原因，是他們認為信仰不可靠或不真實。信仰中提及的神話，只是以一些神奇的故事，來解釋信仰的起因，藉此來安撫人心，令人可以接受自己不能解釋的事情。另外，人的負面經驗，同樣叫人懷疑信仰的真實性：如果真的有神存在，為何祂要人承受這麼大的痛苦呢？事實上，存在主義得以在二十世紀的兩次世界大戰後興起，正正是因這種思想而來的。由於在大戰期間，很多人經歷了深重的痛苦，同時也看到人性極其醜陋的一面，如集中營的冷血

屠殺，不禁令人懷疑天主的存在。存在主義以「存在先於本質」來理解人的生命，認為生命的意義只在當下，每一個決定都只是當下的決定，並沒永恆的意義，正正就是對信仰的反擊。

至於第二個原因，則在於人因著發展與進步，特別是在思想上的，而引致對信仰的質疑（可參閱《神學導論》單元十）。從西方社會的發展來看，由文藝復興開始，人本主義漸漸抬頭，人對世界的認識和掌握，同樣日益增多。與此同時，更多以人為本的思想發展出來，令人否定超越的意義，或是質疑精神上、靈性上的價值，這些都成了動搖信仰的重要因素。

在西方社會，從中世紀開始至今天，由一個完全接受的極端，走向一個完全不接受的極端。在中世紀時，人的意義完全在於宗教，人本身似乎沒有太大的意義，其意義只是為了天主而存在。但是當人文主義興起後，社會又走向另一個極端，即人的意義完全在於人本身，人本身就圓滿，就是一切，亦不需要天主了。

5. 教會的回應：人的不平衡

然而，人是否真的可以依仗自己，而獲得圓滿的生命呢？在梵二的會議中，其中一份重要的文件，就是《論教會在現代世界牧職憲章》。在這份文件的開首部分，教會嘗試分析人的現況。雖然這個分析距離現在已近五十年，但是當我們閱讀其中的內容，仍然可以獲得莫大的啟示，讓我們思考到人是否可以代替神，成為自己的主宰。

在文件的一開首，教會清楚地指出，人類思想的發展，如何影響人對宗教的看法：「今天的人類處在歷史的新時代。在這時代中，深刻而迅速的演變逐漸延伸至全球。這種演變雖是人類智能及創造力的結果，卻又反射到人類的本身、個人與團體所有的見解和志願，以及人們對人、對事所有的思想、演變和行動的方式。因而我們可以談社會、文化的演變，而社會、文化的演變又影響到宗教生活。」（《論教會在現代世界牧職憲章》4）

教會本身深深體會到這個巨大的轉變，因為在過去一百多年，教會要面對的，正正是這些變遷帶來的衝擊，而在第7節中，文件指出了甚麼是這些衝擊：「最後，連宗教生活亦為這新的局勢所牽連。一方面，人們所有尖刻的批判精神，消除了對世界的幻術觀念及尚在蔓延的迷信，而日益需求以更為位格化與更為主動的方式，信仰宗教。結果，不少人對天主的信仰更為活潑。但另一方面，有日形增多的人們，至少事實上已離棄了宗教。否認天主、否認宗教、或將天主及宗教置諸不理，已不如往日那樣，成為一件不尋常的個別事例；在現代，卻往往為人視作科學進步和新的人文主義的必要條件。在許多地區，否認天主不只限於哲學領域，而且廣泛地影響文藝、美術和以人為對象的科學及史學，甚至影響國家法律，致使許多人感到困惑。」（《論教會在現代世界牧職憲章》7）

教會並不是完全否定這種以人為主的思潮發展，因為當人善用自己的理性後，就不會為「幻術觀念」和「迷信」所迷惑，逐漸建立具自主意識的信仰，即這種信仰是建基於個

人的信念，也就是文件中的「位格化與更為主動」，指信仰是出於個人真正的意志而皈依，而不再是受到外在的影響為主。不過，在另一方面，離開宗教的人，同樣是日益增加，不再如文藝復興的時代般，放棄信仰只是個別特殊的例子。

放棄信仰的人日漸增加，其原因就如上文所談的各個因素的綜合，而文件總結地指，是人把自己看重的原因。人相信自己所發展的科學，可以解釋一切的事情，而人文主義亦是以人為本，認為人可以自主本身的一切。

不過，教會要指出的是，這種把人視為世界的中心的思想，卻令人面對很多的不平衡。憲章的描述，為我們來說，是很貼身的感受：

「猶如在一切進展中所遇到者，上述演變帶來不少困難。譬如：人們的技能是擴大了，但又苦於不能使這技能常為人類服務；對自己心靈的祕密，正在努力探討，但對處理自身問題，又往往感到彷徨無主；對社會生活定律，逐步有所發現，但又對這生活應趨赴的方向，猶豫不定。

「現代人類擁有的財富，技能及經濟力量是史無前例的，但是大部分人類卻又為飢饉貧困所折磨，而文盲又多得無數。人類對自由的體會，從未有如今日之銳敏，但又出現了新式奴役，即社會與心靈的奴役。現代人對世界的統一性，對人與人間所有必然的倚屬關係，感覺得非常生動，但又因武力的衝突而導致嚴重的分裂和敵對；因為政治、社會、經濟、種族及思想上所有尖銳的糾紛，仍然持續，還有徹底毀滅一切的戰爭危機。思想的交流雖日趨頻繁，而藉

以發表重要思想所用的名詞，卻又按照不同的理念而大為分歧。最後，人們對暫時的一切，不辭辛苦，以求取更完善的處理方式，但精神生活的進展，即又落後多多。」（《論教會在現代世界牧職憲章》4）

這是一個實況，也是我們今天處身世界的準確描寫。人類一方面感到自己擁有很多能力，但是又有極大的無力感。一方面，我們今天可以有相當適舒的生活環境，至少為中世紀的平民而言，今天的生活環境已有極大的進步，而只要經濟環境稍佳者，生活已經可以很舒適。

但是，在另一方面，我們面對大環境卻感到非常無助，整個社會對環境的破壞，是個人無法解決的。當遇上百年一遇、二百年一遇的洪水、颱風，我們對於人類自身的延續性，有很大的疑問。這就是文件中要指出的一點，即我們能力彷彿似愈來愈大，令我們覺得自己並不需要一個超越的存有；但是這些能力並未能真正地為我們帶來平安，反而引發出無力感。

另外一點值得注意的是，文件指出心靈的奴役。文藝復興的其中一個重要思潮，是人文主義，即把世界的焦點，由神轉向人，人應該為自己負責，而不僅是向神負責，人不再受神的「奴役」，而在實際的層面，就是對自由、民主的追求。這也是西方的思想發展的一個重要方向。

現代社會已再沒有奴隸制度，在大部分的國家裡，每人也享有投票選舉等公民的權利，人的地位確實是大大提升了。然而，即使我們看到人在表面上不再受到奴役，不過，

人是否真的自由呢？

今天的社會，經濟形式所構成的奴役問題，已變得非常嚴重；人因為經濟的問題，放棄自身的權利，把自己的一切都貢獻給金錢。例如在香港，工時過長是一個嚴重的社會問題，大部分人的工作時間都超過十小時，這就是另一種形式的奴役了。

另外，人為某些東西所吸引，而不能自主，也是一種奴役。例如今天社會不少人終日埋首於智能手機，上面書、微博、打機、與朋友即時通訊等等，都變成癖好，不能停止。他們花大量的時間，卻又並沒有甚麼實質的得著。類似的成癮情況，就是今天社會的奴役，並且在不知不覺間形成了。

富有與貧窮、自由與奴役等等，為甚麼今天的社會有這麼多不平衡的情況？文件指出：「誠然，現代世界所患的不平衡，是與植根於人心的基本不平衡，緊相連接的。在人性內，存在著許多互相水火的因素。一方面，由於人類是受造者，故感到自身受到多方面的限制；另一方面，又感到自身具有無窮的願望，有和走向更高級生活的使命。人類既為眾多慾念所吸引，故必須經常有所選擇，有所放棄。甚至由於自身的柔弱無能及向惡成性，往往做出本心不願做的事，又往往不做本心所願做的事。於是，人在自身內，便感到分裂之苦，而社會上如此眾多與巨大的爭執，便造端於此。」（《論教會在現代世界牧職憲章》10）

這裡指出的問題，正正切中一直以來，沒有信仰者所面對的問題，即「人心的基本不平衡」。當我們審視人的本

質，即使不從信仰的角度出發，也不難發現人的特性，如文件所言，一方面是受到不同的限制，一方面又具有走向無限的傾向。這裡指出的，其實是現代人處境中兩個很重要的狀況。人所受的限制，最大又最沉重的是死亡。在擁有宗教信仰的時代，人對死亡的恐懼，可藉宗教禮儀和信仰，得以減輕，但是當人強調自身的價值，把人放在生命的最高位置時，這個限制同時也變得沉重了。人需要面對死亡，面對自身的永恆消逝。

另一方面，人以為自己從宗教中解放出來。然而，人的本性中仍有一種追求無限的渴求，在擁有宗教信仰的時代，這個追求無限的目標，自然放在天主上。但是當我們沒有了信仰，卻仍要面對內心對無限的渴求，可以在哪裡尋找到這個超越的無限呢？

文件續指出：「許多在實際上度著唯物生活者，頗不欲正視這戲劇性的情況，或者為了遭受到眾多不幸，而無暇對這點有所思維。又有人以為自己不妨相信人們對人生所有各種意見，而博取良心的苟安。還有人希望專靠人們的奮鬥，便可以完全拯救人類，並深信人類在此世的未來王國，可以滿足人心的所有需求。同時，又有人對人生意義既感失望，因而表示讚揚另一些人的大膽思想。這些人認為人生根本毫無意義可言；他們主張由人們自行給予人生以全部意義。」（《論教會在現代世界牧職憲章》10）

文件正好指出，雖然有種種的問題存在，但是這些沒有信仰者，往往未能正視這些問題。這裡提到的各種解決不平衡的方法，其實都是由上文提及的各種思潮而來，但是都未

能真的面對今天人正面臨的困境。不過，我們仍然要回答以下的問題：「雖然如此，面對現代世界的發展，仍然有日形增多的人們提出，並以銳利的目光研究下列問題：人究竟是甚麼？痛苦、罪惡及死亡的意義何在？何以人類做出了這多進步之後，它們仍然存在？人類在付出偌大代價之後所獲致的勝利，何益之有？人對社會可能提出甚麼貢獻？人由社會可能期待些甚麼？塵世生命完結之後，繼之而來者，將是甚麼？」（《論教會在現代世界牧職憲章》10）

因此，我們在這一節中，既看到沒有信仰者的原因，同時也看到他們的困難。由文藝復興以來，不同的思潮針對天主教信仰的一些問題，提出很多質疑和排斥，並且因此提昇了人的地位，人成為了自己的主人。但是，這個提昇是否真實的提昇呢？人是否真的成為自己的主人呢？正如以上提及的各種問題，是否因著人文主義的興起，就可以圓滿地回答呢？

6. 信仰的三個幅度

為此，讓我們看看一些關於人的本質，而從人的本質入手，我們會看到，信仰並不是外加於人身上，而是由人的內心出發，是一個人的本質，故此信仰並不是把人貶低的一種做法，反而是人走向圓滿的道路。以下我們會就信、望、愛這三種超性的德行作深入的分析。

6.1 信德



思考：有人認為，強調信德是一種迷信的傾向，我們應該按照證據來判斷事情，而不應強調相信。你對這種看法，有何意見？

人是理性的動物，而我們其中一個重要的特點，是懂得發問，藉此探索世界的意義，和生命的各種可能性，令生活更為幸福美滿；人能發問，故此能夠進步。正如發明飛機的萊特兄弟，如果他們不是對人能否飛翔，產生疑問，可能今天人類仍然沒有飛機的出現。不過，人之所以有能力懷疑，其根本正在於人有能力相信。

發問是人理性的自然表現，而其背後的原因，即在於人相信事物是有條理、有原因的，而這種相信，並不是基於事實，而是一份信仰。正如一個小孩子沒完沒了的發問，背後傳達一個訊息：小孩子先天地相信，事情總是有道理的，一切都應該是有原因的，因此他們才會不停地發問。

故此，「信」並不違反理性，兩者甚至起著相輔相成的作用。信，是我們人的一個基本的特質，人的懷疑，正正是建基於可以相信；如果沒有了可以相信的對象，意即任何沒有實證的都不相信，人就只能陷於徹底的懷疑，甚至日常生活也出現困難。試想想，我們在生活中，對身邊的各種人與事，有多少的信賴呢？當我們早上乘車上班時，我們是把自己的生命交託給司機；我們從水喉中取水飲用，是相信公共衛生系統的可靠；我們在餐廳用膳或在市場購買食品，是相信他們的食物是安全衛生的。在生活上，我們本來就是依

仗種種的信任而生活，我們是憑著不同的信念而安穩地生活的。

因此，相信是人的特質，這在人生的各個層次都是如此。這個相信的特質，歸根究底是建基於人對自身有限的接納。由於我們不可能掌握一切和了解一切，所以我們願意相信，這個世界是以合理的方式運行的。特別要留意的一點是：這個相信並不是出於強迫的，而是人自願作出的相信。我們願意相信，因為我們有理性，同時我們也知道，人是要有所依靠的，無論是甚麼層次的依靠。如果生命沒有了「信」，人根本難以生活下去。

雖然人有這個本質，但是在生活的經歷上，這個本質可以日漸磨損，以至我們把「信」的對象錯置了，在我們今天的社會，不少人正面對這個處境。這種情況的發生，正如上文所剖析，是來自今天社會的各種不平衡，因而令人未能徹底領悟生命中信任的特質。結果，他們不願意相信生命中有超性的幅度，甚至對人的關係也失去信心，他們不相信世間有真愛、公義和天理，寧可相信一些可見的事物，如權力和金錢等，來保障自己的生活。然而，只有超越一切的天主才是永恆不變的，一切可見的人和事，都是可變的，都不是我們信靠的對象。如果我們只相信一些可見之物，結果換來的，只有迷惘、失落和沮喪。

人的信德，是人的本質之一，我們是願意相信的，我們可以對未能目睹的人與事，投下信任的一票，而最重要和基本的一票，就是投給永恆的天主。所以，信德是「對天主的個人依附，同時，與此分不開的，就是自由地認同天主所啟

示的全部真理。」（《天主教教理》150）信德是由人相信的本質而來，只是作出一個生命中更大的倚靠，就是把自己的一切，交託給天主。如果生命沒法活出「信」的本質，或把「信」的對象錯置了，人將永遠也得不到真正的福樂。

6.2 望德



思考：有人認為，盼望讓人可以更好地生活；也有人認為，盼望是一種安慰劑，讓人可以接受當下生活的艱苦。你對這兩種觀點，有何意見？

同樣地，我們在這裡以人的生活作為實例，說明人的本質是富有盼望的。人是有生育下一代的本能，而這個本能背後的意義，就是人的盼望。事實上，生育下一代是一件難以掌握的事情。能否懷孕是一個未知之數，能否安全誕下胎兒是另一個危機，還有更大的危機，在於兒女的成長，因為並沒有任何的保證，他們的成長會如自己所期望的一樣。即使這樣，我們仍然願意生養下一代，讓生命延續，這就是人的盼望之所在。

然而，人真正盼望的最終對象，應該是超越的存有，而非可以變更的世物。即使生兒育女最能呈現我們盼望的本質，但兒女並不一定能滿全人的盼望，當我們把一切的盼望都放在兒女身上，這個盼望更容易落空。今天的社會，很多親子間的磨擦，甚至悲劇，正正源於父母這種錯誤的期盼。

人的盼望還可以有很多種，例如盼望自己未來可以度更美好的生活、事業有成、找到理想的伴侶等等。可惜的是，

很多人都錯誤地理解盼望的特質，並不明白盼望的特點，是在於人不能掌握世事。我們需要盼望，背後正顯示我們不可以單憑自己，便能達到這份期望。如果我們憑自己的力量，就可以達到的目標，那還需要盼望呢？所以沒有人會盼望自己能安全地過馬路，或是回家吃晚飯，除非這些都變成了不可掌握的事情。

盼望，其實正代表人的有限，需要外在的機遇，才可以達成自己的期望。不過，很多人把盼望的對象，投射到有限的人和事上，可是這些都不是人真正盼望的對象，因為這些有限的人和事始終會隨時間而改變。例如一個人以為拿到好的學歷就可以幸福地生活，卻沒有想到，有學歷不一定找到一份薪酬高的工作，豐厚的收入不一定生活幸福，即使這刻感到幸福，但世事總會改變，情況不可能永遠持續下去。

還有的是，我們最終所盼望的，是如何跨越死亡。即使我們感到自己在俗世的生活很快樂，一切都在自己的掌控之下，我們仍然不得不面對死亡，這是不可避免的一個關卡。人如何可以擺脫死亡的羈絆，即在於一份超越死亡的盼望。

在這裡，我們會更清楚明白，為甚麼耶穌基督的死而復活，為我們的信仰是這麼重要。如果說所有的信仰都需要一份信念的話，我們的信仰之獨特的地方，即在於我們有死後復活的信念，因為我們相信一個歷史事實，就是耶穌基督的復活。

基督的復活標誌著人最終的盼望，確實可以獲得回應。這亦令天主教信仰有別於其他信仰，因為這個信仰確切地跨

越了人生最大的困難：死亡，並且指出耶穌基督已戰勝了死亡。

不過，這裡就回到信德的問題。對於這個復活事件，我們必須以信德來回應。雖然在過去十九個單元中，我們就天主教信仰的基礎——天主的啟示——作出很多分析，但是當中最核心的一點，卻是人對啟示的回應，每個人都要作出抉擇：你是相信耶穌基督復活，還是不相信呢？我們可以用理性提出很多證據，但是這些證據，都是基於門徒的見證。然而，他們的證供是否可信？從歷史遺留下來的一切，我們唯一可以確認的，是門徒的見證，他們甚至願意犧牲自己的性命，以證明耶穌真的復活了；而他們的見證，為很多人所相信，亦因此成就了教會二千年的歷史。即使這樣，對於他們的見證，也就是耶穌的復活，我們也無法提供令所有人滿意的證據，最終，我們只能選擇相信或不相信。

所以，人必須以信德來回應信仰，正如人必須以相信來回應生活。而當相信的對象是天主時，信德本身便也包含了未來的幅度，因為天主是永遠可以信賴的，祂所許諾給我們的救恩，必會實現；這亦是我們望德的基礎。因此，信德與望德，是一體兩面。如果我們生命中沒有「信」，我們對生命就沒有任何的盼望。如果我們只「信」有形可見的東西，我們也只能在可見的生命中有所盼望，當人面對死亡時，這份盼望亦會失去。只有「信」無限的、超越的天主，我們才會懷有一個終極的盼望：對永恆的、超性的生命有所盼望。

6.3 愛德



思考：傳統的說法，三種超性的德行中，以愛德最大。你認同這種看法嗎？為甚麼？

從上文的分析，似乎相信與盼望，已經說明了人需要信仰的原因。不過，這些原因，都及不上「愛」這個原因。愛才是生命之為生命的最大原因，同時也是關乎信仰的最重要一點。

在2004年，英國曾經以「第八宗罪」為題作民意調查，看看現代人認為甚麼是罪惡的根源，而大多數人都覺得冷漠是一種罪。所以有這種看法，正由於我們身處的世界，時常都要面對冷漠。在現代化的都市中生活，我們可以沒有建立任何人際關係，仍然生活自如。不少都市人都不認識自己的鄰居，不常與家人來往，沒有朋友，與同事亦沒有深入的接觸，整個生活，並沒有人與人之間的互動，可是他們仍然能夠生活下去。然而，這並不是人所追求的生活。

人是需要和別人保持一段良性而正面的關係，而這段關係，概括地說就是愛。人是不可以孤獨地生活的，人不可能斷絕和一切關係，而當中最明顯的，是人與人的關係。人所以視冷漠為新的罪根，即在於人感到失去了人際間的關係，將引發很多問題。

我們試想想，信任是建立在一份愛的關係之上，我們信天主，因為我們在生命中與祂相遇、交往，並感受到祂的愛；我們相信家人和朋友，因為我們彼此間已建立了一份親

密的關係。如果沒有愛作為基礎，也沒有可供相信的對象，信任也不能成立。同樣地，盼望也是建基於一份愛的關係上，沒有愛作為基礎，就沒有盼望的對象，也就沒有真正的盼望。

當然，今天的社會裡，我們可以把這些信任和盼望，放在非人的目標上，例如金錢。有人相信金錢是萬能的，而把自己的盼望全放在財富上。金錢可能是很有用的東西，但是它不能夠幫助我們面對一切，這種信任與盼望都是虛幻的，因為它們不能產生愛。唯有愛可以，而愛，必然是出於一份關係之上。金錢可以用於治療之上，令人獲得最優質的治療，但是金錢不可以幫助一個人面對死亡的恐懼，而親友的愛卻可以。

然而，一份關係意味著兩個可變個體的互動。一對夫妻可以離異，一對父子可以反目，兩個朋友可以絕交，因為每一個人都在不斷改變中。這不是對錯的問題，而是人的本質，因為人生活於時間之中，能夠隨著時間而發展、學習。當兩個人同時有這樣的特質時，關係能隨時間而改變，亦更為複雜了。

於是，唯有愛，才可以讓這種互動的關係，一直保持下去。因此，愛既是相信與盼望的原因，同時又是相信與盼望的結果。我們所以可以相信另一個人，是基於愛，而這份相信，能激發我們更深的愛。我們由於愛而產生盼望，而盼望又可以令我們更勇於去愛。

擁有一份愛，才可以把不斷變更的關係一直維持甚至深化，而當中最大的一份愛，就是天主對人的愛。在這份互動的關係中，救恩史告訴我們，即使人如何改變，天主對人的愛也是永恆不變的。這份愛的獨特之處即在於此，它所以值得我們以信德與望德來回應，也在於此。整個聖經的記載，最重要的不是其他內容，而是把天主這份無條件的愛呈現給世人，基督事件就是這份愛的高峰和圓滿。

耶穌的受苦和被處死，代表了人對於這份關係的徹底拒絕。從創世開始，天主對人不斷發出愛的召叫，人卻總是拒絕和天主保持一份愛的關係，最終，天主以人的形態來接觸人，希望人可以和自己保持這份愛。然而，人把這個降生的基督殺死了，這可視為對天主絕對的拒絕。

可是，這樣的行為也不能把天主與人徹底地分開，這事實就在基督的復活當中清晰可見。基督的復活，顯示了人盡管如何不願回應天主，天主仍然會繼續愛人，祂派遣了自己的聖子，成了血肉，親自以人的身分，代表和引領全人類以愛來回應天主。也正正由於這樣的一份愛，才改變了門徒對基督的看法，讓真正的信仰生根，並且發展。

最後，我們不妨以一段聖經的內容，來印證這個說法：「吃完了早飯，耶穌對西滿伯多祿說：『若望的兒子西滿，你比他們更愛我嗎？』伯多祿回答說：『主，是的，你知道我愛你。』耶穌就對他說：『你餵養我的羔羊。』耶穌第二次又問他說：『若望的兒子西滿，你愛我嗎？』伯多祿回答說：『主，是的，你知道我愛你。』耶穌就對他說：『你牧放我的羊群。』耶穌第三次問他說：『若望的兒子西滿，你

愛我嗎？」伯多祿因耶穌第三次問他說：『你愛我嗎？』便憂愁起來，遂向他說：『主啊！一切你都知道，你曉得我愛你。』耶穌對他說：『你餵養我的羊群。』」（若21:15-17）

在這段經文中，我們可以看到，耶穌所以把教會（即羊群）交給伯多祿，是因為伯多祿比其他人更愛耶穌。我們要記得，福音中記載了耶穌受審前，伯多祿如何三次不認主，但是在這裡，卻有三次機會表達對主的愛，基督因此把自己的教會交到伯多祿的手中。由此可見，即使人對天主有所犯錯，但是愛能夠勝過一切。同時要留意，這段經文正正是初期教會對於信仰的看法，一如耶穌基督說過，愛主愛人是誠命之中最重要的，「再沒有別的誠命比這兩條更大的了。」

（谷12:31）所以我們可以看到，對教會來說，愛比一切都重要：「現今存在的，有信、望、愛這三樣，但其中最大的是愛。」（羅13:13）

6.4 小結

人由自身出發，是可以看到信仰中信、望、愛三德的幅度，這三種德行，並不是外在地賦予人，要求人遵守，而是人發自內心的渴求。沒有信任、盼望與愛，人並不容易繼續自己的生活，更不用說度快樂圓滿的生活。因此，天主教信仰能讓人活出真正的生命，這才是信仰最重要的一點。

不過，我們要真的認識信仰的內容，不能沒有理性的思考，故此基本神學讓我們從理性的進路，來反省有關信仰的基本問題，而這個反省又會反過來令我們增強信、望、愛三德。

7. 摘要

- (1) 從護教學的角度，與外教人的討論，目的是鞏固自己的信仰，既是在「我是真理」的角度來與他人對話，故此對話的進路往往是由上而下，即由一些已經肯定的教理推論出答案。但是基本神學是採用由下而上的進路，希望透過理性來理解信仰。
- (2) 作為最後的一個單元，我們嘗試再進一步，不再單從客觀的角度來理解信仰，而是採用人學的角度，來審視信仰為一個人的不可缺。也就是說，我們要透過分析人的現象，指出人是應該有信仰的，而且這個信仰就是關乎基督的信仰。
- (3) 我們首先探討的是人為何沒有信仰，而這種情況，可以有各種形式。第一種是否定位格神者，即不相信世界存有一個具理性的個體，作為世界的根源。其次是不實踐信仰者，即指在生活上（包括禮儀、倫理方面），完全沒有實踐有關信仰的內容。其三是泛神信仰者，即相信世界本身就是神，故此萬物皆有神性，亦傾向把自己變成神。第四種是唯物論者，他們相信世界並沒有超越的存有，所有物質以外的存有，只是人的心理作用，並不真實。最後是人文主義者，他們以人作為一切事物的核心，認為人本身就可以面對一切的問題，並不需要神的幫助。
- (4) 各種不同形式的無信仰，可以歸納為兩個原因。首先是認為信仰不可靠、不真實，其內容只是神話，用以解釋信仰的起因，來安撫人心，令人接受自己不能解釋的事情。
- (5) 第二個原因在於人的發展與進步，特別在思想上。由文藝復興開始，人漸漸擺脫了宗教的限制，以人的角度來思考問題，因此漸漸產生新的想法，認為人本身可以面對及解釋一切問題。

- (6) 分析過無信仰者的特點後，我們以梵二的《論教會在現代世界牧職憲章》來說明，人本身並不能解決所有的問題。文件分析人的現況，指出今天的人類的能力確實有進步，但仍是無法圓滿地解決人最根本的問題，如心靈的奴役。
- (7) 所以有這樣的情況，文章指出是由於人心的基本不平衡。人生命受到不同的限制，卻具有走向無限的傾向，兩者之間的不平衡，造成了種種的問題。而不少人未能正視這些問題。
- (8) 人對信仰的渴望，是源自內心，而不是出於外在。只有獲得信、望、愛三德，人才可以得到真正的圓滿，而天主教的信仰，正好能回應這三種德行。
- (9) 所謂信德，是指相信是人的特質，是建基於人對自身有限的接納。由於我們不可能掌握一切和了解一切，所以我們願意相信，這個世界是會以合理的方式來運行的。最圓滿的信德是「對天主的個人依附，同時，與此分不開的，就是自由地認同天主所啟示的全部真理。」
- (10) 至於望德，是指人需要盼望，而這個盼望的背後，正代表我們不可以憑自己的力量，能達到這個期望。所有盼望中最大的，是跨越死亡的盼望，而基督的復活標誌著，這份最大的盼望終於可以獲得回應。
- (11) 最後是愛德，就是指人需要和別人保持一段良性而正面的關係，我們概括地可以稱這種關係是愛。在所有的關係中，最超越的是耶穌基督與人的關係，因為即使所有人都遺棄了他的時候，他仍然深愛其他人，這就是最大的愛情。
- (12) 愛成為教會的標記，而唯有愛，才有信與望的德行，三者構成信仰的核心。

8. 參考資料

- (1) 梵蒂岡第二屆大公會議文獻：《論教會在現代世界牧職憲章》，2013年11月8日，取自梵蒂岡聖座網頁（http://www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_gaudium-et-spes_zh-t.pdf）。

本書是《基本神學（一）》的延續。繼探討了天主的啟示，及其透過聖經、聖傳和教會訓導的傳遞之後，我們進一步探討天主啟示的內容及不同的啟示模式。

要掌握天主啟示的內容，便要理解耶穌的身分，明白他到底是誰，因為我們相信這個人，就是天主向我們啟示的高峰和圓滿。因此，本書透過耶穌的不同名號、他的奇蹟和復活事件，去認識基督及藉著他而呈現出來的天主啟示。

本書的第二部分採用了另一個進路來認識啟示，就是透過五種理解及反省啟示的模式，讓讀者可以由不同角度看啟示，從而體會啟示的奧妙和動態的一面，並明白人可以透過不同的途徑來接觸啟示，以及能更深入地領悟啟示的內容。

公教真理學會



9 789888 150809

售價:每冊HK\$70

306 6009 129