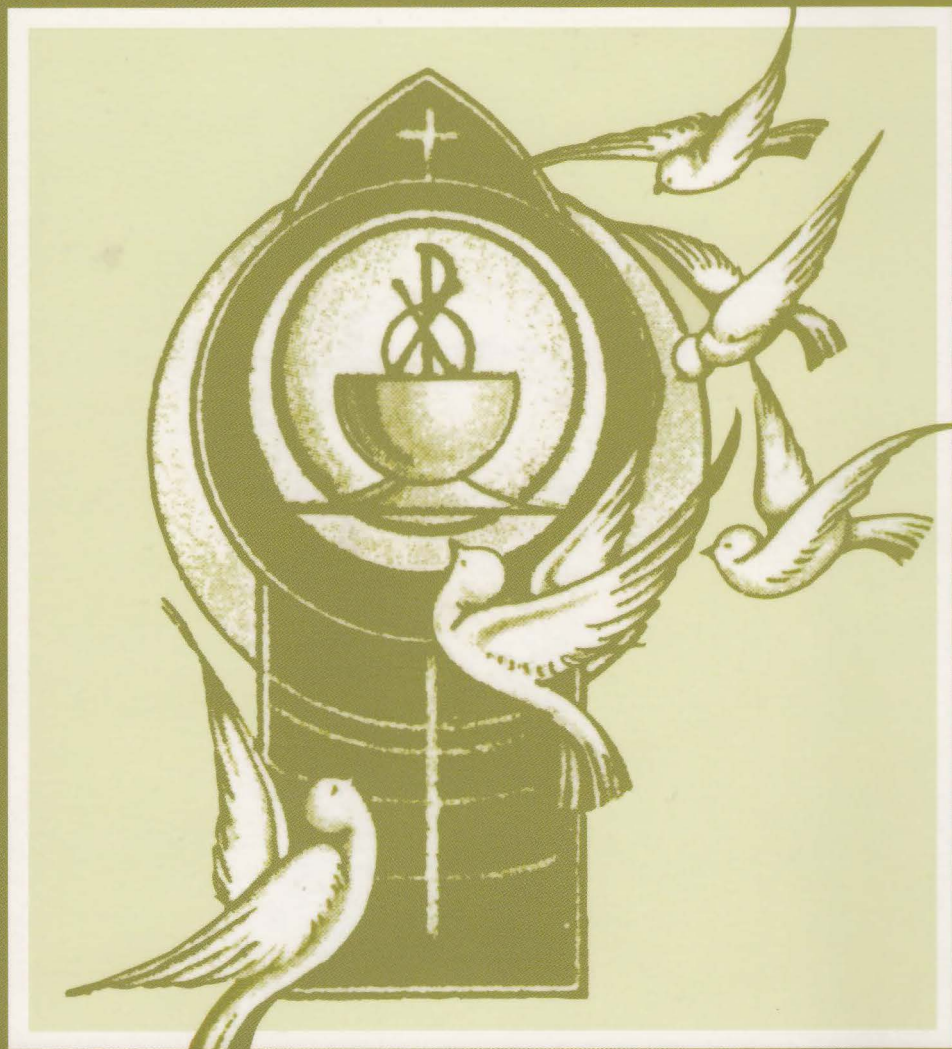


輔大神學叢書之廿二

基督的啓示

啓示論簡介

張春申 著



張春申
編著

輔大神學叢書之廿二

基督的啓示

——啓示論簡介

光啓出版社發行

*Introduction to
Christian Revelation*

by Aloysius B. Chang S. J.

目錄

第一章	耶穌的啟示	一
第二章	基督宗教與耶穌的啟示	一一
第三章	舊約與新約的啟示論	一七
第四章	教父時代的啟示論	二七
第五章	士林神學與啟示論	三三
第六章	現代啟示神學演變的歷程	三九
第七章	教會訓導中的啟示論	四五
第八章	啟示的名詞、定義和分類	六五
第九章	啟示的神學反省	七一
第十章	天主的啟示與信證神學	九五
第十一章	天主啟示概念的可信性	一〇一
第十二章	天主啟示的標誌	一〇七

第十三章	啟示標誌之一：耶穌基督的奇跡	一一三
第十四章	啟示標誌之二：聖德	一二九
第十五章	啟示標誌之三：耶穌復活	一三五
第十六章	啟示標誌之四：耶穌基督	一五三
第十七章	基督宗教與其他宗教	一六一
第十八章	中華民族與天主的啟示	一七三
後記		一七九

第一章 耶穌的啓示

我們世界上有許多不同的宗教，爲何有這麼多差異呢？其基本原因是每個宗教的教主皆有一套獨特的啓示傳諸後世；他所傳下來的啓示就構成了這個宗教對於宇宙奧秘及人生基本問題的答案。

例如：佛教是由於其教主釋迦牟尼（佛陀）在菩提樹下證道，參透了生死的意義與人生之謎，而領悟無常、無我的奧義，他的領悟是一種神秘的內在靈性經驗，並非承認來自神或上天，甚至他也並不相信「神」；他將自己所領悟的「道」——啓示，傳給後代就構成了佛教信仰的特色。

又如：回教是由於其教主穆罕默德獲得上帝阿拉的特殊啓示，他將這啓示寫成文字「可蘭經」傳諸後世，而構成了回教。因此這位教主並非依靠自己的靈性去「悟道」，而是來自神、天、或上帝的啓示，其信徒由於這個啓示而產生信仰的肯定。下面我們簡單地介紹耶穌的啓示：

耶穌此人

基督宗教的啟示既然來自「教祖」——耶穌基督，那麼耶穌到底是誰呢？耶穌是一個歷史中的人物，誕生在猶太的白冷，祂大部份歲月是生活在巴勒斯坦北部加里肋亞的納匝肋；雖然祂生於並長於猶太教的環境中，也接受猶太教的信仰，但是祂在三十歲開始宣報宗教的訊息，却因而受到猶太教的排斥。而跟隨耶穌的人形成了一個小團體，也就是未來的初期教會之核心，他們相信耶穌所宣報的訊息是來自天主的啟示，且因著這啟示而構成了「基督宗教」，是有別於猶太教，並且互相不承認是同一宗教。

耶穌時代中不同的「天國來臨」之觀念：

要了解耶穌的啟示，首先需要知道耶穌時代中有一個極重要的觀念——天國來臨。

舊約以色列人很早就有「天主的國」之概念，當他們在西奈曠野遊牧生活時，天主——雅威與以民立約，從此以後他們是天主的子民，祂降福他們、領導他們、保護他們；而以民則需遵守天主的法律。當他們在客納罕定居以及建立王朝之後，天主的國有一個塵世的代表者——人間的國王；因此以色列諸王的政權不比尋常，他們應當侍奉天主。不幸後來以色列滅亡了，以民在顛沛流離中引頸期待能夠復興，天主遂藉著他們充軍時代的先知，預報天主的

國將要決定性地來臨；充軍返國之後，尤其在受希臘帝國壓迫時代，猶太人熱切等待天主的國，天主的統治即刻來臨以結束人間所有的勢力；此後期待先知預言的心態，始終在猶太人心靈中。

在這樣的背景下，耶穌時代的猶太人事實上普遍在等候「天國來臨」。一般而論，為當時的猶太教「天國來臨」從天主一方面而言，是天主的統治、管理實現於世，祂的法律臨於人間；從人一方面而言，是人服從天主的統治與管理，人忠心於天主的法律。這是當時普遍的「天國來臨」觀念。但是猶太人中仍分成四派不同的詮釋或懂法：

撒杜塞黨派的天國來臨概念

撒杜塞黨派多來自司祭的後裔，他們特別注重書寫成文字的法律，以及聖殿的禮規。例如：法律上寫著需遵守安息日，那麼就需絕對的遵守；他們認為天國的來臨是藉著文字的法律及聖殿的禮儀；若全人類都接受聖殿在耶路撒冷祭獻，並服從法律，那麼天國就來臨了。撒杜塞黨在當時政治上是羅馬帝國的合作者；在宗教方面却是非常保守，咬文嚼字、謹守禮規。為他們代表天國、天主的統治者便是舊約中的梅瑟五書。

法利塞人

法利塞人以梅瑟的生活及傳統來解釋文字的法律，他們可說是一種法律學士；當時法利

塞學士充塞巴勒斯坦，以生活的傳統為百姓解釋文字的法律，如此遵守天主的誠命渡道德生活。他們為百姓的宗教生活很有幫助，其缺點是解釋法律時，瑣碎繁雜，有時失去精神，有時導致虛偽及表面的道德生活，而缺少對天主的誠實。總之，為法利塞人而論，天國來臨時，天主的命令、旨意臨於世，當人們渡着合乎天主命令的道德生活完備時，則天主的國來臨了。

革命派

當時有一種熱忱的激進份子主張革命運動，他們認為天主的統治便是要用武力消除從猶太到整個世界的惡勢力，以審判的姿態君臨世界；當惡勢力除掉後天國就會來臨；因此這一派人常採取武力或報仇的手段。這類宗教狂熱份子多在加里肋亞山區。每當猶太人過節時革命派人擁往耶路撒冷，對羅馬帝國的駐軍造成很大的威脅。為革命派天國來臨是天主的復仇，相反天主的人間勢力都將撲滅。

隱居派

當時在死海旁邊有一群遺世獨立的隱士，人稱為「厄塞尼派」他們不管別人怎樣生活，只管自己過著隱遁純潔的生活；他們注重遵守法律，但是却認為當代其他人對於天主的法律並沒有正確的註解；所以，他們自命清高、遺世獨立，並希望以這樣的純潔生活促成天國來臨。

由此可見，耶穌時代猶太人期待天國來臨的意識很強，耶穌便在這種氣氛中出來宣講，祂宣講的主題也是天國來臨；但是究竟祂的宣講有什麼特點呢？祂的天主有什麼新的面貌？

耶穌所講的「天國來臨」之意義

雖然舊約時代以及耶穌時代的猶太人普遍有「天國來臨」的觀念，而耶穌最主要傳報的訊息也是「天國來臨」，並且他的訊息就是基督宗教所相信的天主啓示，可是耶穌講的天國來臨與別人不一樣；那麼耶穌所講的究竟有什麼意義呢？

耶穌所講的「天國來臨」是天主創造與救援計劃的完成，天主以父親的姿態進到人類歷史中，祂關懷人、愛人、憐憫人、寬恕人，尤其與罪人、窮人、病人同在；祂決定性地給予人恩惠，引領人走向幸福的將來；祂許諾與人長相左右；祂要使整個宇宙達到美滿的境界。

這是一個宗教性的啓示，有關天主與人的來往；這是一個給人救恩的啓示，因為天國來臨帶給人新的可能、新的努力、新的將來；這是一個人類性的啓示，因為耶穌宣告的天主是人類在天大父，沒有人不是祂的子女；這是一個歷史性的啓示，因為創世之初天主早已臨在人間與大地，祂繼續不斷與人同在，而在人類有時接受、有時背叛的歷史過程中，天主許下要決定性地與人同在。現在耶穌啓示人類這個時辰到了，天主將以父親的面貌來帶領人類於

歷史中走向永恆。

耶穌所講天國來臨的要求

根據這個核心耶穌宣講天國來臨，同時他清楚提出了天國來臨的要求：要求的是信仰，相信耶穌所啟示的天主和祂實現的計劃，相信天主以簇新的態度臨到自己的生命裏；要求的是悔改，悔改是變化，將過去的天主觀、人生觀，過去肯定的意義與價值，轉變為以耶穌的啟示為中心的天主觀和人生觀。從此尋求的不是自我為中心的生活，而是承行天父的旨意，要求的是悔改者承認自己是天主的子女，其他的人也是天主的子女，在這基礎上大家是同一天父子女的團體，於是不論家庭生活、社會生活、經濟生活、政治生活，都有了一個標準。有關這一切耶穌都有建基於天國來臨的指南，構成祂的啟示。

耶穌的特殊訊息肯定了天主的真面貌，同時也指示了人的真面貌，因此天國來臨的啟示實在回答了人類的基本問題。

耶穌與當代猶太教的代表派別

耶穌的啟示核心並不摒棄文字記錄的法律和禮規，但是注意文字中的精神意義。祂去耶

路撒冷過節，同時却要求心神與真理朝拜天主。祂不為撒杜塞人歡迎，因為祂超越文字，不過祂比撒杜塞人更知道在禮儀中朝拜天主，接受天國來臨。

耶穌在有些人眼中與法利塞人相近，因為祂也為百姓註解法律，但是他不根據人的傳統，而是根據祂經驗中的天主的要求與命令。法利塞人排斥祂，因為祂有時與傳統相左。不過耶穌對於天主的命令、旨意的嚴謹態度，比法利塞人更是徹底，他比法利塞人更加要求道德。為此，他會責斥法利塞人的偽善，稱他們為粉飾的墳墓，外表潔白內心污穢。

耶穌的非暴力訓導與當代的革命派完全不同。天主是愛，天國來臨是天父的愛普臨人間，他要太陽上升光照惡人，也光照善人；因此他禁止弟子使用刀劍，他知道暴力製造暴力，惟有愛與寬恕會革命性地創造新天新地。革命派的猶太教徒對於耶穌的宣講與奇跡，一度會有幻想，期望祂是舉旗起義的默西亞，但由於耶穌的寬恕與愛仇的要求，結果對他失望。然而耶穌宣講的天國來臨，要求人心轉變，創造一個愛的世界。祂實在比當代的革命派還要徹底。

最後，在隱居派的眼中耶穌好像是一個嗜酒之徒，因為他與罪人為伍，同桌共席；他也不去注意繁文縟節的禮規，他任讓罪婦在他足前流淚；他也不叱退癩病患者；他代表天主寬赦人罪、醫治疾病、安慰憂喪；他不自命清高，然而他的精神自由，不為罪惡所染；他以身作則實踐天國來臨的要求，真是比隱居派還要純潔、卓越。

耶穌的「阿爸」經驗

爲什麼耶穌能講出這樣意義的「天國來臨」呢？是因爲祂有非常特殊的與天主來往的經驗，我們稱之爲「阿爸經驗」。「阿爸」這個稱呼在阿拉美語文中，是剛剛學會說話的小孩對父親的暱稱，是一種非常親密的稱呼；在以色列民族中從來沒有人用它來稱呼「天主」的。以民稱天主爲雅威，是崇高偉大超越的主；可是耶穌却稱呼天主爲「阿爸」。經過相當嚴格的聖經批判，今天可以肯定知道耶穌在祂的公開生活中會親口向天主稱呼「阿爸」，因爲祂意識到天主與祂的關係是如此密切，如此獨一無二；父是祂生命的基礎、是祂的根、是祂的絕對、是力量、是愛；因祂體驗到唯有天主絕對無限，使祂對世上一切人、事、物產生一種相對化的態度，因此祂能自由地面對世上有限的一切；在成功中不得意忘形，却讚美天主；失敗中不灰心頹喪，繼續承行父的旨意。祂死心塌地信賴天主，同時認真過每天的生活。天父親密地與祂同在，因而祂能自由地、信賴地、勇敢地完成使命——宣報天國來臨。

耶穌的生命與祂的啟示

由於耶穌體驗到獨特的「阿爸經驗」，因而產生與衆不同的「天國來臨」概念，那麼祂

是如何傳播這概念的呢？祂用言語、行爲、奇蹟，更好說是用祂整個生命來傳報這「天國來臨」的喜訊。

耶穌在加里肋亞開始宣講天國來臨的啓示時，最初頗爲成功，群眾喜愛祂所行的奇蹟，發現祂講話具有權威，與經師法利塞人很不同；但是實在群眾並不了解祂的宣講中所含孕的訊息，及天國來臨的要求。耶穌行五餅二魚的奇蹟之後，民衆如痴如狂心想這下好了，以色列可以復興國家了，狂熱地要擁戴祂爲王，但是祂却隱退了，因此群眾也離祂而去；不只民衆連宗徒都不了解祂的訊息之意義，耶穌遂作了一個抉擇，離開加里肋亞到當時的宗教中心耶路撒冷去宣報天國的喜訊。

耶穌走向耶路撒冷時說：「我來是爲把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！」（路十二49）這顯示祂多麼熱切地要實現宣報天國來臨的使命；祂在衆人的歡呼聲中榮耀地進入耶路撒冷，群眾把衣服鋪在地上夾道歡迎，並喊叫：「因上主之名而來的君王應受讚頌！」（路十九38）可見猶太人一直期待祂作君王，即使跟隨祂三年之久的宗徒也仍然不了解祂的訊息。最後晚餐時，宗徒們還在彼此爭論誰大誰小（路廿二24—27）。

猶太人不了解耶穌，門徒也不了解祂，那麼那些司祭、長老及法利塞人呢？當耶穌復活拉匝祿之後，這些宗教領袖立刻召集會議說：「這人行了許多奇蹟，我們怎麼辦？如果讓祂

這樣，衆人都會信從祂，羅馬人必要來，連我們的聖殿和民族都要除掉。」（若十一45—48）。當耶穌被帶到公議會前受審時，大司祭問祂：「你是默西亞，那應受讚頌者的兒子嗎？」耶穌說：「我是」大司祭遂撕裂自己的衣服說：「何必還需要見證呢？你們都聽到褻瀆的話了。」於是衆人都判定祂該死。（谷十四61—65）

所以耶穌實在是爲了祂的啟示而殉道的；當時的猶太社會中無論是宗教權威、一般老百姓、以及門徒，大都不能了解，也不能接受耶穌所傳報的訊息；有些人是惡意地反對祂；也有些人是善意地拒絕祂；至於羅馬人，如比拉多者，因爲根本不在同一的宗教背景之下，更不能懂得何謂「天國來臨」的喜訊了；所以當耶穌在比拉多面前說：「你說的是，我是君主，我爲此而生，我也爲此而來到世界上，爲給真理作證。」時比拉多却說：「什麼是真理？」（若十八37—38）

耶穌用生命來傳報天國來臨的訊息，最後也爲了這訊息而死亡，但這却是祂從天主而來的啟示，也成爲基督宗教的啟示。

第二章 基督宗教與耶穌的啓示

從第一章中已經知道耶穌用生命來傳報天國來臨的訊息，也就是祂的啓示；耶穌爲了這啓示而被釘十字架殉道，那麼祂的啓示如何構成了基督宗教的來源呢？基督宗教又怎樣發揚光大祂的啓示呢？

耶穌的啓示與祂的門徒

耶穌時代的猶太人很喜歡拜一位有名的經師爲老師，並與老師生活在一起形成一個小團體。經師將自己對梅瑟書的註解、自己的學派、道理傳授給這一群弟子，教導過程告一段落後，經師與弟子分開，弟子也成爲另一名經師，所以他們的師生團體都是暫時性的。

但是，耶穌與其門徒的團體却非常不同；首先不是弟子來拜師，而是耶穌主動召選了十二位弟子，稱爲宗徒，與祂親密的生活在一起；其次耶穌不只是授業而已，祂與團體建立了一種生活的關係，這個團體有共同的生活方式，而以耶穌的言行與祈禱爲中心。十二位宗徒看到耶穌的生活，因而改變了自己的生活，他們不但聽耶穌講天國來臨的啓示，而且牢牢記

著直到耶穌死亡他們仍將所聽到、看到的保留在自己的心靈與生活中。這個團體不因老師不在而解散，更沒有一個宗徒自己獨立出來自成經師，他們是一個恒久的團體。

耶穌復活

耶穌被釘十字架死而埋葬以後，在宗徒與那些曾經相信祂的人的生命中發生了一件驚天動地、徹底變化他們的事；他們經驗到耶穌復活了，且生活在他們中間；這種肯定的經驗叫他們開始對耶穌有了突然頓悟性的瞭解。我們在第一章中曾提到耶穌在世時宣報天國來臨的訊息，而猶太人、司祭、及宗徒們都不了解。但是當宗徒經驗到耶穌復活後，產生了很深的了悟。原來宗徒們來自猶太教的背景，他們如同猶太人都在等待天主的國來臨，也就是天主君臨人間，人人承認祂是造物主及救援者。在復活的信仰中，宗徒們同時相信猶太人所期待的天國來臨的許諾已經在耶穌的宣講、行動與死亡、復活中實現了；也就是在具體的耶穌身上天主完成了祂自己的計劃。這是耶穌復活後，宗徒們在猶太教背景中對天主啟示的了解。

教會的來源與耶穌的啟示

雖然耶穌在世時召叫了一個小團體，並有一群相信祂、跟隨祂的人，但我們不能說祂已

經建立了一個「教會」，只能說是教會的萌芽或基礎；及至耶穌死後，那些相信祂復活的人自動團結在一起，成爲信仰基督的團體，他們以耶穌的啓示作爲生活與行動的中心，這就是初期教會的雛型。

這個新興的猶太人團體，外表上並未立刻與猶太教分開；他們也上聖殿祈禱，遵守猶太人的法律；但是他們自己却挨戶擘餅紀念耶穌的死亡與復活，他們相信「天主已把釘死的耶穌立爲主、立爲默西亞了。」（宗二38）而加入他們的團體需接受洗禮（宗二41），因此，實際上已經與猶太教分開了，因爲猶太教不信耶穌。

所以所謂的「教會」，是一個相信天主在耶穌基督身上啓示祂創造及救援計劃的團體，並以此信仰作爲生活、宣講的中心，且形成一個有組織的團體；這個團體向四周傳報天國來臨的喜訊，並開始擴大。

由於是耶穌的啓示建立了教會，我們也可以說是耶穌建立了基督宗教，因此耶穌成爲基督宗教的「教主」。

教會對耶穌的啓示之發揚光大

耶穌的啓示是教會的來源，初期教會在復活的信仰下對耶穌的啓示之深悟產生了三方面

的發揚光大。

第一方面：

耶穌活著時曾作了許多事，向宗徒們說了許多話；但當時他們不甚了解。耶穌死後，宗徒們因著復活的經驗而加深及變化，開始串連起耶穌的所言所行，懂得了整個啟示歷史在耶穌身上綜合起來，他們相信耶穌的整個人與祂的言行就是天主對人類的最後啟示。耶穌生時是啟示者，復活後初期教會相信祂便是啟示，意即祂是天主最後要啟示人類的對象；「耶穌基督昨天、今天、直到永遠常是一樣。」（希十三 8），這表示天主在祂身上完成啟示計劃。

第二方面：

初期教會的宗徒與信者幾乎都是猶太人，信奉以色列民族中天主的啟示。其實耶穌自己也在猶太教的信仰背景中宣揚祂特殊的啟示，因此初期教會這樣發揮說：「天主在古時曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一 1-2）根據這個基本思想，教會視猶太教一切都是許諾，而在耶穌基督身上達到完成。他們將以色列民族中的人物或名稱，如：梅瑟、達味、先知、上主僕人，尤其默西亞，都視為耶穌的先兆，甚至視耶穌為新梅瑟、偉大的先知，稱祂為上主僕人、默西亞（基督）等等。教會也將以色列歷史中天主與其子民訂立的盟約稱為「舊約」；而在耶穌

基督身上天主與人類訂立了「新約」。至於舊約中先知的預言，教會也認為在基督的生命中完全實現了；這樣表達出了天主的啓示在歷史中的連貫性，以及天主計劃的一致性。為教會而論，聖經有兩部分——舊約與新約。兩者是相連的，舊約應在基督的啓示之光下了解的。

第三方面：

初期教會在復活喜訊的經驗中，立刻便開始向人宣講耶穌基督——天主的最後啓示；漸漸地，自耶路撒冷、猶太、撒瑪黎亞，一直經過小亞細亞、希臘、到羅馬。他們將耶穌的啓示根據不同民族、不同時間、不同的生活實況，宣講、訓導並實踐。教會宣講的成果構成了聖經中新約的資料；新約根源上來自耶穌的啓示，經過宗徒的傳授而寫成的。我們不妨說：耶穌的啓示是在宗徒的傳授中，今天還是存留在自宗徒傳下來的教會生命中。

這樣看來，教會的來源是耶穌的啓示，而耶穌的啓示却是在宗徒傳授，亦即在教會的生命中。至於聖經——舊約與新約，教會視為是天主在歷史中啓示自己的信仰記錄。



第三章 舊約與新約的啓示論

前兩章闡述了天主在耶穌基督內的啓示，教會是淵源於耶穌啓示的宗教團體，不但以耶穌的啓示作為生活，而且在宗徒時期發揚光大了耶穌的啓示。

本章講述舊約與新約的啓示論。所謂啓示論便是根據啓示的事實，說明有關啓示的一些問題：比如啓示是什麼？怎樣啓示的？啓示給誰？為什麼要啓示？舊約與新約的啓示論便是在那些記錄天主啓示的資料中，指出有關啓示的主要問題；雖然舊約與新約都非為了解釋啓示而寫的著作，不過我們尚能找到啓示論。

舊約的啓示論

舊約直接是記錄天主在以色列民族中的啓示。但是舊約各書在記錄天主啓示的資料時，不同地回答了有關天主啓示的問題，我們只是簡單地指出各書中關於天主啓示的要點：

古聖祖與梅瑟的傳承中的啓示論

1. 在梅瑟五書的前四部書中含有關於天主向亞巴郎、向古聖祖以及向梅瑟啓示的資料。

天主召叫亞巴郎遠離本鄉，天主命令梅瑟率領以色列民族出離埃及。

2. 在這個傳承中天主啟示的方式是藉著在歷史中發生的偉大與決定性的事件；尤其以色列民族，脫離埃及而成為自由民族，以及梅瑟在曠野領導民族進入福地的事件。

3. 在古聖祖與梅瑟的傳承中天主啟示自己是救恩計劃的根源；祂與以色列民族訂立盟約，要求他們遵守十誡成為祂的子民；同時也啟示了以色列人的頑強不馴時常反抗天主。

以色列民族興衰和朝代更迭傳承中的啟示論

1. 在舊約中的申命紀、民長紀、撒慕爾書、列王紀與編年紀中，含有以色列民族進入福地之後的事蹟，他們在制度方面已漸漸地由民長的領導成為王國的統治。以色列人處在四週各民族之間，尋求自己的生存與發展；於是寫出了民族的興衰和朝代更替的歷史。

2. 在這個傳承中天主始終視以色列民族為自己的子民；但是天主啟示的方式是藉著一般的天事與人事；亦即藉著風調雨順或天災人禍；藉著國家順利或戰事連綿；藉著勝利或失敗，來啟示祂的照顧或懲罰。

3. 在以色列民族的歷史傳承中，天主啟示自己是天地萬物的創造者；不但宇宙萬物而且整個人類歷史，都在祂的宰制之下；祂在歷史中，尤其在以色列歷史中實現祂的創造與救援計劃。一切都在祂的管理下；而以色列的盛衰是由於他們對於盟約的態度——他們不遵守誠

命，則遭受禍殃；他們遵守法律，則蒙恩受寵。

先知傳承中的啓示論

1. 先知傳承除了在舊約的先知書中也包含在上述的史書中。以色列民族之一大特點，便是先知。這些神秘性的宗教人物是天主子民的導師；他們監督與責斥；他們教導與要求；他們在以色列民族中與國王和司祭構成制衡性的三股力量。

2. 天主藉著宇宙間的現象，歷史中的訊號，以及特殊的異象，靈感先知使他們經驗到自己要向以色列民族啓示的訊息。先知遂根據以色列的來源以及與天主訂立的盟約，向以色列人要求正義、和平；要求忠於天主、依靠祂的力量，歷代先知傳佈了天主的話構成天主藉著先知而啓示的特殊方式。

3. 在先知傳承中天主啓示自己是宇宙與歷史的君王；尤其在以色列民族中祂有自己的計劃。以色列民族充軍之前的先知代替天主警戒、勸告、威脅、定罪；充軍之時以及充軍之後，天主的話充滿安慰與希望，許諾祂要傳告福音、許諾將來的好日子、許諾天主主要在以色列中永遠爲王。天主在歷史中的救恩計劃在先知啓示中更加清楚地啓示出來。

舊約有關宇宙與歷史的結束中的啓示論

1. 在舊約先知書——如厄則克耳、第三依撒意亞、以及達尼爾先知書中，有一部份資料

今日稱爲「默示體裁」的，一般而論是寫在以色列民族身處水深火熱、受到外族佔據而被虐待不堪之時；此時，天主子民渴望天主突然來臨，結束惡勢力漫延的人類歷史。

2. 在這傳承中天主啓示的方式是藉著以色列所受的劇苦，以及默示錄作者的夢境和神視。默示錄文學中有善惡二股勢力對抗，對抗產生在天象地理之間，產生在民族國家之間，藉著這種文學體裁，作者表達了天主啓示的中心思想。

3. 舊約默示錄傳承中天主啓示自己是創造與救恩計劃的完成者，祂定要毀滅一切惡勢力，賞賜善人永遠的生命。因爲天主是絕對的主，超越一切惡勢力，所有一切最後都在祂的權下。

聖詠和智慧傳承中的啓示論

1. 這個傳承在舊約的聖詠以及智慧文學各書中，牽涉到關於啓示的一個非常重要的問題。天主在歷史中藉著聖祖實現了偉大的事件；藉著先知講出了救援的言語；事件與言語都隨著歷史過去，但是啓示的天主永遠常在，祂的行爲與言語是爲所有以色列人民的；祂的救恩是爲團體的。聖詠與智慧傳承便是爲了延續天主的啓示。

2. 天主藉著聖詠作者歌頌自己在歷史中所舉行的偉大事功，所宣講的救援言語。聖詠大都是在禮儀中咏唱的，於是參加禮儀的以色列人民，不只因聆聽而記憶起天主的啓示，且

天主藉著禮儀中自己的臨在延續了祂的救恩性的啓示。

智慧書出於以色列民族中間的智者、哲士。天主藉著他們在時代中對救恩史以及救恩史中所有的偉大人物、光榮事件的反省，向以色列人解釋救恩計劃，堅強他們對於自己啓示的信仰。所以聖詠與智慧傳承延續了天主的啓示。

3. 聖詠和智慧傳承基本上並沒有新的啓示內容；但是記錄了天主的啓示怎樣在以色列人的生活中、禮儀中、思想中，繼續發揮救恩的功能。

根據上面各種不同的傳承，我們可以了解新約希伯來書所說：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話……。」（希一2）天主以偉大的奇跡、日常生活的事蹟、先知言語、異像與夢境、聖詠的歌唱、智者的思想，啓示了自己與救恩計劃，至於天主啓示的內容綜合起來可以歸納為四項：一——天主和祂的計劃，包括創造、選擇、盟約、許諾。二——人與他的抗命，包括罪、罰、痛悔。三——救援的經驗，包括仁慈、寬赦、默西亞的恩惠。四——計劃的過程，包括挫折、希望、末世的完成。

為基督宗教而論，舊約的啓示將與耶穌基督的啓示連貫起來，構成完整的啓示的歷史。

新約的啓示論

新約的啟示集中在耶穌基督身上，新約諸書按照不同的性質和目的宣講耶穌。爲了簡單地介紹新約的啟示論，我們根據三項重要資料——對觀福音、宗徒書信和若望著作，來說明在耶穌身上天主對人類的啟示。

新約對啟示可分爲三個時期：第一期是由耶穌親自傳授給宗徒們天國來臨的啟示，所以耶穌是啟示者。第二期是宗徒們形成的初期教會，在聖神引導下傳授給人，所以耶穌本身成爲啟示的對象；因爲初期教會就是傳報耶穌。第三期是末世的完成，那時人們將親眼目睹天主的奧跡，而耶穌就是啟示的完成。

新約的啟示論可由下面三部份資料說明：

對觀福音中的啟示論

所謂對觀福音是瑪爾谷、瑪竇、及路加福音的合稱。我們按照上述三個時期說明其啟示論。

1. 耶穌基督的啟示

舊約中天主的救恩計劃只是許諾與象徵，而現在耶穌基督藉著言語與行動「說出由創世以來的隱密事」（瑪十三35），因爲耶穌在傳福音的開始就表達了：「上主的神臨於我身上，因爲祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓

迫者獲得自由，宣佈上主仁慈之年。你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了。」（路四18—21）耶穌完成了先知的預告。

祂把天主救恩計劃的目標——天國的奧秘，告訴了祂的弟子（谷四11）；弟子在和耶穌生活共處時，如同良好的田地，等到耶穌死亡復活後都結出了百倍的果實。

2. 啓示的傳授——啓示者完成了啓示

直接聽到、看到耶穌言行的人極少，但祂的啓示却是爲全世界的，因此耶穌將傳報天國來臨的使命託付給宗徒們：「你們要去使萬民成爲門徒，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切……。」（瑪廿八19）「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音。」（谷十六15）從此，啓示者成了啓示本身，宗徒們向四週傳報耶穌；因爲聖神的光照使宗徒們了解了聖經的含意與耶穌言行的意義。

3. 啓示的完成

耶穌所給予宗徒們及教會所傳授的啓示，依然是不完全的，有關天主的及有關人的真理，仍在記號之下，但當人子在光榮中顯現時啓示就完成了。（谷十三26）所以耶穌啓示的天國來臨具有「已經」與「尚未」兩面。現在尚未完成，末日基督光榮來臨，天國才完成於人類與宇宙中。

宗徒書信中的啟示論

宗徒們在復活的信仰中向四週不同地區傳報福音，他們進入希臘人、羅馬人、猶太人；等不同的文化中間，在各種需要及實際情境下講論啟示；但是像保祿一般的大宗徒，對於基督的啟示又有深入的反省，而發揚光大。

1. 耶穌基督的啟示

宗徒書信中很少提到耶穌所說的話，但耶穌的事跡，尤其是祂的死亡與復活却佔中心地位。天主的奧秘經由歷代先知，最後由自己的兒子啟示出來；「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位。」（迦四 4—5）天主的救恩是要人成為祂的子女，在基督的面容上閃耀天主光榮的知識，並光照別人（格後四 6）。為此，保祿會將天主創造與救援之啟示歸納在基督的啟示上，「他是不可見的天主的肖像……因為在天上和在地上的一切，可見的與不可見的……都是在他內受造的……都與自己重歸於好……。」（哥一 15—20）

2. 啟示的傳授

宗徒們因著聖神而領悟耶穌的啟示後，便向外傳揚耶穌，保祿說：「天主將祂的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚祂。」（迦一 16）並使所有信仰基督的人獲得救恩（羅一 16），

因此啓示者成了被傳揚者。其實新約中所有的書信都是在實際生活的需要下，根據基督的啓示而寫的。

3. 啓示的完成

基督徒的最大希望即耶穌的最後顯現，基督已啓示了天主的救恩，所以：「你們已不缺少任何恩寵，只待我們的主耶穌基督的出現。」（格前一7）這是所有基督徒的切望，也是啓示的完成。那時，對於天主的認識將是保祿所說：「面對面」的觀看了。

若望著作中的啓示論

若望的整部福音都在講啓示，他反省耶穌所言所行，綜合起來即成爲他的啓示論。

1. 耶穌基督的啓示

耶穌是天主聖子，只有祂見過天主，所以只有祂啓示了完整的天主（若一18）。祂先用比喻、奇蹟啓示，最後是用祂的死亡與復活啓示天主創造與救援的工程，而人必須重生才能接受救援，進入天主的國（若三）。若望親自看見、聽到、接觸過耶穌，因此，他深深經驗到生命已藉耶穌顯示出來，天主對我們的愛也經由耶穌顯示出來了。

2. 啓示的傳授

耶穌基督的啓示只有少數人認識並接受，因爲很多人逃避光明，寧願喜愛黑暗（若二19），

或沒有內在的恩寵，祂說：「如果派遣我來的父不吸引人，誰也不能到我這裏來。」（若六44）。

那些少數認識並接受祂啟示的人，藉著聖神的引導而傳授啟示，並為耶穌作證，因此若望說：「生命已顯示出來，我們看見了，也為此作證。」（若一書三2）第四福音便是為了作證而寫的——「為這些事作證，且寫下這些事的就是這個門徒。」

3. 啟示的完成

雖然由於耶穌的啟示我們都成了天主的子女，但將來怎樣呢！將來我們要看見基督的真面目，同時我們也要相似祂（若一書二28，三2）。

傳統上在若望名下的「默示錄」，全部著重在啟示的完成，他將舊約的預言與耶穌的誕生、十字架上的祭獻，及祂光榮的來臨完全整合起來，基督徒由信德瞻仰著天上的耶路撒冷，期待著天主完全而圓滿的啟示。

第四章 教父時代的啓示論

信理神學的歷史家對於聖三論、基督論、救援論等等，在歷史方面有了相當詳細的探討與研究，不過對於最初三世紀的教父，甚至整個教父時代，有關啓示的言論尚未專門研究，另一方面誰若打開教父著作，可以發現充滿啓示論的資料，尤其是論到耶穌基督作爲知識的泉源這個課題。

在這一章中我們不是將教父關於啓示的思想一一縷述，只是指出他們著作中有關啓示的各種主題，以及其中的連貫性，另一方面沒有一位教父特別講解啓示本身，他們講的是天主啓示的對象——降生、救援、教會、恩寵，不過在講那些對象時，又不能不接觸啓示本身的問題。

最初三世紀的教父

在那些與宗徒時代連接的教父著作中，堅定地表示教會的教導，其來源是天主，亦即天主的啓示，教會信仰的是天主的話，基督與他的宗徒所傳授的誠命與訓諭。所有的教父承認

耶穌基督是基督宗教的泉源——唯一的導師。舊約的先知在精神上是耶穌的徒弟，至於宗徒是福音的傳報者；教會接納與傳播他們的教導，有名的安底約主教聖依納爵稱基督是啟示與救恩的總結，在祂內有生活與真理，在降生奧跡中天主聖子完成了啟示的計劃。

至於同時代的護教教父，他們雖然承認人有能力認識一些有關天主的真理，以及其他的宗教真理，但他們還是肯定，爲了真實地認識超越的天主，啟示是必須的，是天主聖言啟示了祂的父。護教教父爲了適應教外人更是提出聖言是天主的啟示者，聖言的啟示在創造時已經開始，祂向舊約古聖祖與先知發言，薰陶他們，末了在降生奧跡中完全顯揚出來，啟示人類天父的旨意和救世計劃，傳告他們信仰的道理和誠命，由於護教的需要，教父傾向於視天主的啟示爲卓越的哲理、真理的恩惠、絕對的真理；聖言是最高的師傅與教師，基督信徒是徒弟與學生，不過，聖言的道理是救援真理，仁慈之天父的恩惠，引人得到永遠生命。護教教父也愛引用舊約先知的預言，向聽衆表示預言已在教會內實現，這證明基督宗教的可信性。有名的儒斯定認爲教外人的真理之來源，一方面由於聖言的種籽播在他們中間；另一方面他們也吸取了以色列民族的思想。

前三世紀之代表性人物——聖依肋納的啟示論

第二，三世紀的依肋納由於反對當時的錯誤思想，對於啟示的連貫性與教會性，講得特別多。當時的諾斯主義視基督啟示的天主不同於舊約法律與先知的天主，依肋納因此強調天主啟示的歷史性與動態性：天主聖言自起初便在活動，祂的工程包括創造、給古聖祖顯現、頒佈法律、先知的預言、降生成人、宗徒的宣講與教會的訓導。這一切都來自同一天主聖言。天父藉聖言，實現了救恩計劃中的一切。由此可見舊約與新約連貫為一個救恩史，當然不可忽略新約的創新，也不可輕視舊約的價值，舊約與新約是天主教育人類的兩個階段——是預告基督；一是基督降生與持久的臨在。

啟示是基督顯揚天父的救恩計劃，宗徒是基督的見證人。教會自宗徒接受一切來自基督的啟示，它保存並深入了解，且直至末日絲毫不損地加以傳揚，由此可見從宗徒傳下來的教會與天主啟示之間的關係。

東西教會的教父啟示論

拉都蘭（R. Latourelle）神父綜合了東、西雙方教父的啟示論，分為十大論點。我們自他的著作「啟示的神學」中將此十點提出。

1. 啟示的題目充塞教父著作，其理由有三——第一：初期教會尚是生活在耶穌基督偉大

啟示激動之餘波中，自宗徒時代進入教父時期撞激力量尚存，於是初期教會不論在著作與組織中都反映出基督簇新的啟示。第二：初期教會力將基督啟示傳播給教外人，爲了連結雙方，遂強調天主聖言的啟示，自創造之初直到末日來臨。第三：初期教會中已有異端，如：諾斯主義對於啟示的解說有違傳統，而導致教父著書糾正。

2. 啟示與自然的知識和超自然知識——教父常常強調天主的不可了解、不可言喻，因此正確地認識天主，必須依靠天主的啟示，這是恩寵。另一方面教父也承認人憑自然的能力能夠藉著萬物認識天主及其能力、智慧、美善……等等，但是自然的知識是不完美的。

3. 啟示的「二大階段」——舊約與新約。爲了糾正諾斯派教父承認天主啟示的計劃是一貫的、連續的，爲此舊約與新約是相接的，不過同時也分別爲二者，基本上舊約是準備，新約是完成。

4. 啟示計劃的教育性——啟示在人類歷史中逐漸進展，這是天主智慧的措置，爲了教育人類逐步接受天主計劃，準備天主聖言適時降生成人，因此教父著作中常會討論聖言降生成人的適當時間問題。

5. 啟示歷史的分段——教父對於啟示歷史的分段各有不同，不過基本上以降生奧跡爲分界點。

6. 啟示與基督——基督、天主聖言、聖父的肖像，降生成人，以各種方式啟示天主的救

恩計劃。教父中對於基督的啓示有兩個傾向：一是注意藉著祂的人性，天父啓示於人；另一是視基督爲導師、真理的泉源，在祂的啓示中通傳真理，對於祂的人性之作用並不多注重。

7. 啓示的中介——基督是唯一的啓示中介，其他啓示中介是先知、宗徒、教會（保存、教導、傳播）。

8. 啓示的對象之專名——教父著作中對於啓示的對象，有很多的專名——如：「正義之言」、「基督之言」、「十字架之言」、「福音」、「宗徒宣講」、「奧跡」、「命令」、「天主的旨意與命令」、「教導」、「道理」、「信仰」、「信仰的規則」、「傳承」……等等。

9. 啓示的二個幅度——許多教父強調啓示不是人的話，是天主的話，因此，同時是恩寵。基督外在的話同時相對地給與內在的推動；後者有時便稱爲「啓示」，或吸引力、光照、內在作證。

10. 啓示的效果——護教教父注意傳授訊息，將真理傳給教外人，但是後期教父注意啓示爲人準備妥善地接受真理的心靈，以及產生來自信仰與聖神恩惠的救援效果。

一般而論，教父的思想重複聖經的內容，所以他們對於天主啓示的論點，不難從聖經中可以印證，當他們面對新的環境和其他宗教的時候，必須根據聖經而有一番反省與適應，爲此護教教父中倒有一些資料，連現代的神學家還在繼續發揮呢！

第五章 士林神學與啓示論

這章的目的並非根據神學歷史，整體地介紹士林神學有關天主啓示所有的一切言論，我們只是自十三世紀的兩位大神學家開始，扼要性地來看士林神學對於啓示的思想。分爲三段：一、聖文德與聖多瑪斯；二、脫利騰大公會議之後的士林神學家；三、十九世紀神學復興時代。

聖文德與聖多瑪斯

聖文德

教父著作，尤其聖奧斯定的著作中，啓示或指天主自我通傳的外在於人的行動；或指天主光照心靈，內在於人的行動，兩者在字彙上是並不十分的清楚的。聖文德繼承了這個傳統，但在著作中對於啓示之作爲內心的光照，更加注意。其實，兩層意義可說是天主啓示的一個行動的兩面，啓示方面是天主自我通傳。但是另一方面自我通傳同時使人在光照中覺悟，確定地相信，光照與確定包含在啓示概念中。

信仰來自外在的言語和內心的言語：外在宣講的言語進入人耳，內在聖神的教導推動人

心，如果沒有「內在的光照」，宣講者一無所成。

文德說：天主啟示人類即是與人類說話，光照人類的心靈。人類需要天主的啟示，因為人的行動處理關於自然世界的事物還有成功的可能，如果處理救援的事理那便顯得貧弱無能，需要天主啟示的指引。為此，天主聖神啟示的聖經，給與人類有關信仰與道德的教導。

聖文德關於啟示最爲令人注意的，便是繼承奧斯定傳統，看重啟示之光照人心。

聖多瑪斯

多瑪斯著作中幾乎接觸到了與啟示有關的所有問題：啟示是出自天主的愛的救援行動，賦與人類爲了得救不可缺少，以及有所幫助的光照。

啟示或是人類歷史中的重要事件，在時間中逐步推展經過不同的中介人物，以及差異的環境變遷，影響各個時代的生靈；或是天主聖神深入先知內心中的行動，透過他們的判斷傳給人類天主的話；或是基督授與宗徒的神聖道理，再由宗徒傳承下來，現在包含在聖經中，教會繼續將它宣講給所有信者；或是與各種自然知識不同的超自然知識，現世稱爲信仰知識，永遠稱爲直觀知識。在多瑪斯的著作中有系統地闡述了啟示的各種幅度，綜合前人討論啟示的豐富內容。

不過，多瑪斯在啟示問題中特別研討了直接啟示的概念。中古時代，神學家對於先知所

受的啓示分析極爲詳細，多瑪斯便以先知爲例說明直接啓示。究竟是什麼因素使先知知道自己所講的是來自天主的話呢？先知在自己的時代中看到許多事情，如同其他的人看到的一樣，但是天主直接光照他，使他在那些事情中絕對正確無誤地判斷是非，肯定事情的後果，指示應有的態度。此時，先知得到來自天主直接的啓示，因爲他的判斷、肯定、指示，完全出自天主的思念，所以直接啓示是由天主光照而產生在先知思念中的認知。大多數的人都是間接地認識天主的啓示，他們一方面在宣講中聽到來自天主的話，另一方面由於宣講者具有天主而來的標記，如：奇跡、聖德：等，使他們相信了啓示。他們內心中得到的恩惠，多瑪斯不稱它爲啓示，而更是天主的吸引、推動。

耶穌基督直接啓示宗徒，我們自宗徒的教會之宣講接受啓示，所以只能說耶穌間接啓示了我們。

一般說來，士林神學家對於啓示已經自教父時代之重複聖經記錄，而進入分析與解釋方面了。

脫利騰大公會議之後的士林神學家

十六世紀在文藝復興時代，以及基督教興起的背景下，教會中產生了許多問題，而與啓

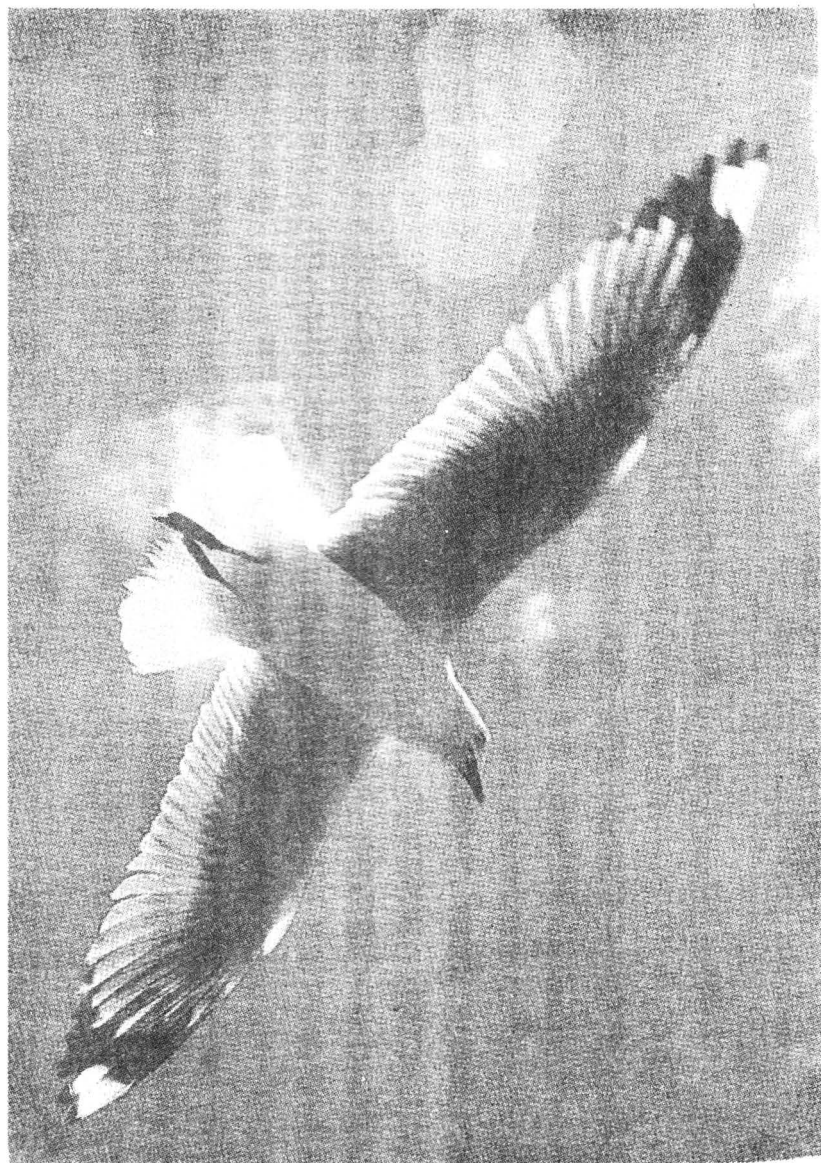
示論有關的可說有二個問題。新興基督教聲稱聖經唯一，意即天主所啟示的道理都在聖經中，而聖經之外沒有其它資料含有啟示，但是脫利騰大公會議肯定傳承也是保存天主啟示的資料。由此而在啟示論方面產生的第一個問題便是「神學的資料」(*Loci Theologici*)。聖經和聖經之外的傳承都屬「神學的資料」，神學家從資料中肯定天主啟示的內容。

第二個問題也與基督教的的神學有關。脫利騰大公會議對於信仰爭論很多，於是大公會議之後的士林神學家無不繼續分析信仰，因而啟示論都是在論信仰時附加探討的。由於基督教偏重信仰的經驗性而不重信仰的內容，脫利騰大公會議以後的天主教神學家極重啟示的客體對象，雖然其它因素並未忽視。漸漸地在神學家的眼中，啟示便是超自然的真理。耶穌會神學家索亞來斯進而強調天主啟示內含的真理的條文(*Propositions*)以及足以表達天主啟示的條文。比如：有關傳統中常說的啟示之光照，索亞來斯分之為客體與主體的兩種光照，客體的光照便是在將掩蓋真理的幕拉開，使人見到客體的真理，主體的光照是天主所賜的超自然的明悟。

總之，對天主啟示的對象的重視，以信仰條文來表達啟示的傾向，影響後來士林神學極大。

十九世紀神學復興時代

脫利騰大公會議之後，士林神學家注意啓示的客體內容。自一七六〇至一八四〇年來，神學家漸漸脫離教父與後代大神學家的傳統，反而吸收了當代西方新興的哲學。直到十九世紀中葉，經過數位教宗的推動，士林神學有了復興，而有關啓示的概念也恢復了完整。經過德國都平根學派、義大利羅馬學派、英國紐曼樞機等等大神學家的努力，可以說分立要素達到傳統的整合。比如：外在的傳播與內在的恩寵；客體的內容與主體的經驗；直接啓示與間接啓示；個人信仰的天主的話與教會宣佈的啓示真理……等等，都趨向整合。我們可以應用紐曼樞機的思想加以綜合爲五點——一啓示是宗教性的，它使人類生活聖善、得到救恩，而非增加自己的學問；二啓示是奧跡，它光照人類認識天主，然而並不使人透澈天主的奧跡；三啓示是天主的計劃，內容方面是逐漸呈現，意義方面是一步一步地在基督內完成；四啓示的內容是可以應用概念表達出來的，所以啓示含有道理；五啓示具有教條性，亦即權威，基本上是天主的權威，人有責任去接受；至於教會的權威，基本上是來自啓示、爲了啓示。



第六章 現代啓示神學演變的歷程

十九世紀的神學復興未能持續發展，而遭一八七〇年召開的梵一大公會議所忽視。此後教會中忙於相反現代主義，致使二十世紀初的啓示論顯得相當的抽象，直到第一次世界大戰之後，天主教神學經歷層出不窮的反省與挑戰，逐漸對於啓示產生了豐滿的概念。本章分爲兩大部份：(一)廿世紀初的啓示概念；(二)廿世紀影響啓示概念之演變的因素。

二十世紀初的啓示概念

梵一大公會議相反理性主義與自由派基督教思想甚烈，前者否認一切超自然因素，後者以理性主義解釋教會的一切信仰。此導致大公會議後的天主教神學家對於天主的啓示朝著一個固定方向：他們共同強調的便是啓示的超自然性，以及啓示的內容是超自然的真理，超自然的真理或者是天主的教導，或者是天主的誠命，二者都是爲使信仰的人得到永生。

神學家亦以「言語」、「說話」來說明天主通傳思念給人類的啓示行動。的確，聖經中以天主的話代表天主的啓示。但是廿世紀的神學家並不依賴聖經，而靠了名詞的分析來解釋

啟示。於是，啟示的定義便是「天主作證性的話」。說話在這裡當然是擬人化的表達，指天主向人直接顯示自己的知識之行動，給予理智超自然的光照。信仰便是答覆天主的話。由於啟示是「天主作證性的話」，作為受造之物的人，應接受祂的話之權威，如同徒弟之接受老師的教導權威。

廿世紀初的啟示概念是相當的貧乏，雖然有些因素是正確的，也是應該保存的，但是漏洞確實不少。首先是啟示的定義並不重視聖經中的有關資料，啟示之天主失掉中心地位，反而處處以啟示之對象——即客體的真理為主。其次是啟示概念中，對於天主與人之間的位際關係也不見應有之發揮。此時，神學上早已開始提出信證神學，亦即研究天主啟示的可能性與可信性。不過，廿世紀初之神學家對於這種問題，不自具體的啟示，即天主藉著耶穌基督、降生成人之天主子在歷史中的啟示出發。反而根據一個抽象的啟示定義，即「天主對人作證性的說話」，來說明可能性與可信性。由此可見，此時神學過度抽象之一斑了。因而造成另外一些神學家紛紛指斥、要求深入反省，以得到啟示的真相。

二十世紀影響啟示概念之演變的因素

推動廿世紀啟示概念之演變的有五大因素：

基督教神學

有關天主的啓示基督教神學家著作很多，研究頗深。著名的步特曼的全部神學思想以啓示爲中心。整體而論，他們不將啓示只作爲超自然的知識，啓示更是天主自我的通傳，臨在於人間，爲了援救人類，與人類溝通來往。因此基督教神學家指斥天主教在啓示概念上失落了天主與人的位際關係。他們同時強調天主啓示是事件、是歷史，不是進入歷史而本身便是救恩史。這一切不能不引起天主教神學家的注意與反省。

聖經與教父之研究的復興

實際導致天主教神學中啓示概念演變的，是聖經與教父著作的研究。當時聖經學家應用嚴格的語言學與注釋學的方法，研討了聖經中有關啓示以及與啓示相連的名詞。聖經神學家根據前面研究的結果，對於啓示有了綜合性的定義。下面五點指出聖經中啓示的意義——1. 以色列民族由於天主進展性的教育，漸漸地自黑暗進入光明；2. 天主在歷史中藉著救恩行動，啓示自己；3. 啓示方式的多采多姿、層出不窮，以及啓示表達的不同文學類型；4. 啓示計劃的一致與連貫性，但又是迂迴曲折、變化多端；5. 啓示基本上是位際性的，是動態的。

至於教父研究雖然不及聖經研究一樣進展，不過有關基督與天主的啓示，以及先知和宗徒在基督啓示中的角色之肯定，亦有相當的貢獻。

對於神學功能的反省

廿世紀初的神學受到後起的神學家之批判。自一九三六至一九三九年，教會中興起了對神學功能的討論熱潮。神學是尋求信仰的了解，信仰來自啟示。爲了確定神學的功能，不能不知道天主啟示的性質。因此，這次的討論不只肯定了神學的正確之功能，同時也肯定了啟示的性質。啟示是怎樣的呢？它是實在的，其對象是真實事理，不只是條文與概念。它是歷史性的，它是超自然的，它是生命之間的來往，因此是位際性的，它是出於天主的自由、白白賞賜的。

訊息神學與宣道神學

在一九三九—一九四〇年時代，神學界產生了一個相當實際的問題，引起大家討論是否需要將修道院中講授的神學分爲兩種神學：一是科學性神學；一是訊息性神學。實際問題的產生是鑒於牧靈界的一個現象，出自修道院的年輕神父不會講道，教友也聽不懂他們。他們講道時往往將修道院課本中的神學原本搬出來，內容抽象，並不傳報基督的喜訊，遂有人建議兩種神學之分。但是討論結果大家肯定問題之答覆不是分爲兩種神學，而是正確地把喜訊作爲神學之科學性研究的對象。神學不可能不是科學性的，但是對象該是喜訊，以基督爲中心的天主啟示計劃。修道院的神學由於研討太多形上學問題，以致培育出來的司鐸不會講出

感人的喜訊。同時爲了進一步培育宣講，神學家提出一門稱爲宣道神學的科目，研究聖經中之宣道現象。宣道者是誰？宣道的形式該是怎樣的？宣道的效果來自那裡？總之，喜訊神學之提出神學的正確對象，以及宣道神學之研討宣講現象，都與啓示概念有密切關係，因而推動了啓示神學之進展。

信理的發展問題

這是一個相當複雜的問題，簡單地說：教會自耶穌基督以及祂的見證人宗徒的宣講中，接受了天主啓示的救恩計劃。然而在歷史過程中它逐漸將天主啓示的一切，清楚明確地宣佈了應當信仰的、來自天主啓示的道理。由於教會對於天主的啓示自隱含到明顯、自直覺到概念的表達，遂有了信理的發展。神學家爲了解釋發展的過程，不能不對於天主的啓示有更加深入的研究，這影響啓示神學很多。

以上五個因素影響了廿世紀天主教啓示神學的演變。今日的啓示神學可說綜合了過去各時代努力的結果。啓示的多面性似乎都已接觸到。啓示是實際事物也是道理；啓示是救恩事件也是知識；啓示是進展的歷史也是決不變更的寶庫；啓示是天主的行動也是人的作證；啓示是真理也是天人之溝通；啓示是基督之奧跡的整體也是許多分別的奧跡；啓示是應當保管的寶庫也是應當了解與吸收的天主的話；啓示是外在的訊息也是內在的光照。天主教神學家知道多面不應分割，只能和諧地連結，今日的啓示神學便是具有這樣豐富的內容。

第七章 教會訓導中的啓示論

梵二大公會議之前，幾乎所有其他大公會議的召開是爲了針對教會中流行的錯誤道理。由於啓示道理直到十六世紀基督教興起，並沒有遭遇極大的偏差思想，所以教會訓導權關於天主的啓示，在十六世紀之前並不需要發表任何文件。本章介紹自脫利騰大公會議到梵二大公會議的訓導文件中，關於啓示概念以及相連問題的資料，分爲五部份：(一)針對基督教的脫利騰大公會議；(二)梵一大公會議的信仰憲章；(三)現代主義的危機；(四)現代教宗；(五)梵二大公會議的啓示憲章。

針對基督教的脫利騰大公會議

1. 基督教在啓示論上的異議：初期基督教有二點思想已與傳統不合。第一是人類理性由於因了亞當之罪完全敗壞，天主雖然在創造的大自然中啓示，但敗壞的理性無能獲得正確的對天主的自然知識；一切宗教知識皆藉基督的啓示而有。第二是因信成義，信仰的標準只靠聖經。未來梵一大公會將處理第一點；對第二點，脫利騰大公會議立刻加以糾正。

2. 脫利騰大公會議的訓導：新興基督教創言天主的啟示只是藉著聖經傳遞下來，大公會議便這樣公佈說：

「……這個福音先由先知們在聖經中所預許過，而且由我們的主耶穌基督——天主之子，先親口予以頒佈，後令他自己的宗徒們向萬民宣講福音，作為一切令人得救真理的泉源，以及倫理生活的紀律；同時，大會明察這真理與紀律是被包括在聖經內，以及在沒有書面（文獻）的口傳裡，這些口傳或聖傳是由基督口授而傳遞到我們手裡的……」（鄧一五〇一）。

在這段話中脫利騰大公會議沒有應用啟示的名詞，却用了「福音」，這樣顯得更是具體，更是與新約相近。福音是得救的訊息，由先知預報、由基督宣佈、由宗徒向萬民傳告。福音即是得救的真理與倫理的紀律，都包含在聖經各書和沒有書寫的傳承中。聖經與傳承同樣受到教會的接納與尊敬，因為同是信仰的標準。大公會議在此清楚地糾正了基督教的「只靠聖經」的口號。

脫利騰大公會議的文獻中，偶而還有關於啟示的其它記錄，但並非訓導的特別對象，可以不作介紹。

梵一大公會議的信仰憲章

有關啓示概念梵一大公會議的訓導包括在「信仰憲章」中。我們首先認清一下憲章面對的錯誤理論，然後介紹憲章的教導。

憲章相反的錯誤理論

梵一大公會議以為一切相反天主啓示的錯誤思想之來源是理性主義，雖然它的產生與基督教的革新不無連繫；不過，啓蒙時代的思潮也助長了理性主義，否定天主自然的啓示。理性主義只承認自然真理，排斥超自然的啓示。

在理性主義的大前提下，遂叢生了三種不同的傾向，都否定天主進入人類歷史的啓示。第一——是自然神論（*Deïsm*）與進步主義，認為理性與世界是自主的、自足的，不需要神的特別干預。第二——是自由派的基督教以及後來天主教的現代主義，將天主啓示視為內在於宇宙與人心的宗教感覺。雖然它是非常特殊的強烈，但並不超越人性之能力。第三——是絕對的進化論，索性否認了天主；雖然啓示的名詞還保存，但已經全失原意。神與宇宙不分，人的理性與神的理性本質上並不別，因此在自然的進化中理性終能認識一切。基督啓示的宗教在絕對的進化論之解釋中，只是理性進化過程之一個階段而已。

理性主義的思想曾使天主教神學家困擾，在招架局面中，產生了後來教會中所說的半理性主義，以及唯信主義和傳統主義。結果非但無法制止理性主義反而自身陷入錯誤之中。半理性主義過度推崇理性能力，雖然一方面接受啟示，承認超自然真理必須來自天主，但是另一方面却說所有啟示真理，理性不但有能力了解而且還能科學性地證明其合理性。至於唯信主義和傳統主義都是過度否定理性的能力，唯信主義認為天主啟示的事實，無法提出支持其可信性的歷史因素，因此一切唯盲目地信。信仰沒有任何理性或歷史的基礎，而傳統主義否認理性有能力認識自然宗教的真理，天主的啟示是絕對需要的，不但為認識超自然的奧跡，而且也為認識任何宗教真理。

這種情形下教會必須同時面對外來的理性主義和內在於教會的錯誤。教宗比約九世在召開梵一大公會之前早作努力，在梵一大公會中繼續維護天主啟示的教義。

憲章對於啟示的教導

梵一信仰憲章共有四章，內容很廣，為了啟示論的需要只自憲章中提出有關問題：即天主啟示的存在，以及啟示的對象、目的，和分辨啟示的標記。

有關天主啟示的存在，大公會議這樣說：對萬物根源的天主，用人的理性力量根據世上的受造物能夠確切地認識，但是天主由於自己的智慧和良善，樂意用超自然的方式向人類啟

示自己以及救恩計劃（鄧三〇〇四）。可見人憑自己的理性力量能夠認識天主，但是天主却向人類啓示了自我以及救恩計劃。如此，大公會議基本上否定了相反啓示的理性主義，不過同時對傳統主義也加以否定，因為大公會議承認人有認識天主的能力。

有關天主啓示的對象，大公會議這樣說：第一是理性能夠達到的事理。但是由於人類現在的有罪情況無法容易地、正確無誤地、確切地得以認識，因此，天主將那些真理也啓示人類。但這類事理的認識並非絕對需要啓示。第二是隱藏在天主內的種種奧理，而這種奧理除非由天主啓示給人，人的理性不能得知。所謂隱藏在天主內的種種奧理，便是天主自己和救援計劃（鄧三〇一五、三〇〇五）。如此，大公會議相反了屬於理性主義的自然神論和自由派的基督徒。

有關天主啓示的目的，大公會議這樣說：天主由於自己無限的良善，安排人類抵達超自然的目的，也就是使人類分享那完全超越人類理性所能了解的，屬神的真福（鄧三〇〇五）。啓示既是完全超越理性，那麼連半理性主義也是錯誤。

天主的啓示超越理性，但是啓示在歷史中的標誌，尤其奇蹟與先知預言，是人的理性能夠理會的。大公會議肯定了啓示的標記，特別是奇蹟和預言，人由標記的引導相信天主的啓示（鄧三〇〇九），這是相反唯信主義。

梵一大公會議頒佈的是信仰憲章，但是關於啟示雖然教導不全，但已經足夠否定一些錯誤的思想。

現代主義的危機

比約九世召開的梵一大公會議並未終止教會中關於啟示概念的錯誤，繼而在比約十世時代變本加厲地在天主教中出現了現代主義。現代主義的啟示論顯得非常突出，必須多作一些介紹。今分作三節：現代主義的來源；現代主義的啟示論；現代主義的遭遇。

現代主義的來源

西方思潮自從文藝復興以來，力主人性之自由，反抗權威。基督教在此時興起，至少在反抗羅馬教宗的權威上顯出時代之影響。繼而興起的理性主義與經驗主義，帶動西方進入啟蒙時代。啟蒙時代崇尚理性之批判，一切以理性為標準，於是進而反抗天主啟示的權威，以理性的認知為定論。之後，西方思潮稍有轉變，崇理性之外亦重情緒，此時有了浪漫主義之出現。同時黑格耳之辨證唯心論在思想界非常活躍。以上種種思潮對於基督宗教，起初是在德國境內影響不小，產生了自由派的基督教之神學。一般而論，自由派神學家不再接受天主超自然之干預，所謂天主啟示只是人性之特殊的宗教經驗，宗教真理應是合乎理性的真理。

現代主義便是天主教的神學家受到了當時各種思潮的影響，謀求將教會的教義適應現代思潮所作努力的結果，主要是在法國與英國境內。

現代主義的啓示論

最爲有名的兩位現代主義神學家——一是法國的路亞濟（A. Loisy），一是英國的鐵納耳（G. Tyrrell）。自他們二人的著作中可以見到現代主義的啓示論。

1. 路亞濟

路亞濟的啓示概念是相當反映浪漫主義的偏重直覺一面的。依他的解釋，啓示只是人與天主相連的意識，至於基督宗教的啓示，其起源與出發點只是耶穌心靈中對自己與天主的聯繫，以及對人類與天父的聯繫之感覺。不論人心中的啓示，或者耶穌心中的啓示，出發點都只是相當原始性的感覺，至於啓示的宗教發展便是人與天主聯繫的新意識，或者可說建基於原始性的感覺上，逐漸地愈來愈認識天主的偉大以及人自己的責任。

爲此，啓示只是人與天主聯繫的意識，不屬理性和科學的層面，它是在情感、宗教與倫理感、價值感、集合推動下所產的意識。那麼啓示的對象是什麼呢？路亞濟認爲那是誕生在人類心靈中的觀念，規定人與天主之間的關係之觀念，是人類信念中含有的非常簡單的觀念。

因此，在現代主義的思想中根本談不上教會接受了不變的真理寶庫。啓示的真理不全在

聖經中，不全在過去的傳承中，也不全在現在的訓導中。啟示的真理是所有信者共同分享的意識，所以在所有的信者心中。聖經與傳承只供意識的參考。總之，天主的啟示不是信仰中的道理，不是不變的真理；是直覺性、實證性的意識。啟示是常在變化中的人與天主之聯繫。啟示如同信理與神學常在進化，常在產生中。因此，路亞濟肯定了相對主義。信理是相對的，沒有絕對的啟示真理。

2. 鐵納耳

鐵納耳天性富有神秘、直覺、熱誠，雖然他承認天主啟示的超越性，但是他如此發揮了啟示的經驗性，結果導致他走上信理之相對主義。

如同路亞濟一般，鐵納耳不滿傳統對啟示的解釋，認為過於外在化、過於擬人化。傳統解釋中的啟示好像自雲端掉下來似的，相反的，啟示却是宗教經驗。基本上啟示經驗是個別的，無法通傳的。經驗啟示的先知惟一可做的是召喚，先知根據自己的啟示經驗，按照自己的培育、自己的能力、應用圖像和概念召喚聽眾。不過，召喚並非啟示經驗，它只是啟示的影像、相對的表像，決不能發展為絕對的道理。

同樣，宗徒們享有經驗性、直覺性、完整性的耶穌啟示，他們表達出來的圖像、概念成為宗徒傳承。這都是在神聖經驗中產生於人的反應。那麼啟示含有真理嗎？有的，不過只是

屬於實踐、選擇。它直接不是道理、理論。因此，在鐵納耳的思想中啓示與信理，以及神學之間存有一條鴻溝。啓示是生活的、不可言喻的；信理和神學是臨時性的註解，是有缺陷的表達。

鐵納耳著作中有些篇幅相當模稜兩可，能夠解釋為正確的思想。但是整體而論，他的啓示概念與教會所信的不同，爲他啓示不再是天主的話、具有權威的，來自天主的教導；另一方面教會的信德道理沒有絕對的內容，更非絕對的真理。

現代主義的遭遇

教宗比約十世時代針對現代主義發表的訓導文獻，共有三件：一九〇七年羅馬聖職部頒佈名爲「可悲傷」的法令，自當時的一些作家書本中提出六十五條作爲棄絕的學說。同年，教宗比約十世自己頒佈了「應牧放主羊」的通諭，整體性地相反現代主義的主要思想。末了，在一九一〇年教宗頒佈自動詔書，刊出相反現代主義的誓詞。

在聖職部纒舉的錯誤思想中有三條與啓示問題具有密切的關係，我們提出來，同時也略加說明。

第一條錯誤思想是——啓示無非是人自己對天主聯繫的意識（鄧三四二〇）。教會肯定啓示的超越來源是天主，不是出自人的意識或經驗。

第二條錯誤思想是——構成教會信仰對象的啟示，在宗徒時代過去後尚未完成（鄧三四一〇）。現代主義認為啟示在人類意識或經驗中不斷出現，甚至有新的意識。但是，教會相信天主的啟示在耶穌與宗徒的生命和宣講中，已告完成，天主救恩計劃已實現了。

第三條錯誤思想是——教會表達啟示的信仰道理不是來自天主的真理，而是理智對於宗教事蹟的解釋。現代主義認為啟示不可言喻，教會的信仰道理是相對的，按照時代需要而講的。但是，教會訓導認為信仰理是對天主啟示的正確無誤的表達，基本上來自天主。

此後在教宗通諭中再次整體地相反現代主義。有關啟示積極地肯定它是天主自己進入歷史的言語和行動，不是源自人性的意識或經驗，啟示不只是經驗而是含有理智能夠接受的真理。為了導引人類接受啟示，在歷史中具有來自天主的奇蹟和預言。人的理性能夠辨認奇蹟和預言，至於教會中的啟示不是團體意識的創造，而是來自耶穌基督藉著宗徒傳授而保存在教會中的寶藏，教會中的信仰便是表達天主啟示內容的道理。

經過一九〇七年教會訓導當局二次鄭重地發表文件，指斥當時現代主義的學說，以及一九一〇年教宗要神學教授發誓拒絕現代主義的思想，天主教神學渡過了這次的危機。

現代教宗

二十世紀的幾位現代教宗相當重視以通諭向整個教會發表重要的訓導，通諭成了教義文件，在道理方面解釋與發揮。至於判決錯誤思想的方式不再多用。這部份將三位教宗發表的通諭中有關天主啓示的思想介紹出來。

教宗比約十一

兩種對立的傾向在廿世紀前半葉相當流行——是世界性、大同性的傾向，如：共產主義、工人聯盟以及大公主義。一是尼采哲學中提出的個人性或是團體性的超人崇拜，由此產生獨裁政治與民族崇拜。教宗比約十一在一九二八年發表的通諭中相反了「汎基督主義」，因為當時有人志在聯合一切宗教，聲稱所有宗教都在引人歸向天主，恭敬祂的大能。教宗以為這種宗教無差別主義的見解有偏差，它將導向自然主義與無神主義。至於汎基督主義雖然有些公教人士為之吸引，不過汎基督主義與啓示不合。因為前者建立在自然信仰與天主的一般照顧上。至於教會相信的啓示不是一般真理，而是歷史事件，是天主進入人類歷史，在基督內完成的救恩計劃。教會的使命便是宣講與保衛啓示的真理。

至於一九三七年相反納粹主義的通諭，指斥它對啓示概念的濫用，教宗說：「在耶穌基督的福音中，啓示的高峯已經達到，祂的權威常存，這個啓示並不需要來自人力的補充，也更不接受由任何自以為是的啓示來證明和代替。當代有些發言人自稱在血統與民族的神話中

發現了那些自以爲是的啟示」。誰都知道教宗在責斥納粹主義，後者企圖濫用啟示的名詞。

教宗比約十二

一九五〇年天主教神學處在新神學之衝擊中，教宗比約十二發表「人類通諭」，討論了信理發展、可信性的理由、教會訓導權的角色與天主啟示的關係。通諭非常着重啟示的對象，稱之爲「啟示真理」、「神聖地啟示的真理」、「信仰的道理」、「信仰的寶庫」。而在欽定聖母榮召升天的信理詔書中，教宗指出教會享有欽定信理的不能錯誤神恩。聖母榮召升天「是天主啟示的真理，是包含在神聖寶庫內的真理，這寶庫是基督託付給自己的淨配——教會，要它忠實地保管，不能錯誤地使人認識。教會的訓導不是應用單純的人性方法，而是靠了真理之神的幫助。爲此，它絕對不犯任何錯誤完成了託付給它的使命，它經過世世代代將啟示真理保存得純真無缺。」教宗比約十二如此強調天主啟示的對象，不難使人想起現代主義的陰影尚在教會中呢！

教宗保祿六世

保祿六世已是梵二大公會議期間選出的教宗，他接任後的第一封通諭：「祂的教會」，對於基督訊息表示一方面應當忠於來源；另一方面應當適應潮流，因此教會必須與世界交談。教會交談的典型是天主的啟示。於是教宗在通諭中將天主的啟示作爲天人之間的交談來發揮。

「天主的啓示是天主自己主動地與人類建立的超自然關係，可以由交談來表達，在這交談中天主的話在降生奧跡，後來在福音中說了出來。……救恩史便是敘述這長久與進展的交談，構成天主與人之間層出不窮，令人驚訝的會話。在基督與人的會話中，天主使人認識祂自己以及祂生命的奧跡。……這交談是豐富的、充滿信任的。我們應該常把天父因着基督在聖神內，與人類的不可言喻和真實來往的交談，放在眼前爲能了解教會應當怎樣主動地謀求與人類建立關係。」

因此，天主啓示作爲天主聖三與人交談而論，它表示天主先愛了人類，充滿了良善與真愛，它不看人類的功德，也不顧慮得失；它是重要的，因爲有關人的救援，但又完全尊重人的自由；它不排斥任何人，毫無差別地爲所有的人；它是一條長遠的道路，顯出天主教育人類的耐心與智慧，爲了適應人類的心理成長，才逐漸地展開會話的內容。

教會的責任便是忠於天主與人交談的態度、內容與目的，同時又得在時代變遷中適應人類與他們交談。

總之，教宗保祿六世代表梵二大公會議的精神，特別指出天主啓示的位際性，啓示是天主向人類繼續不斷的救恩會話。

梵二大公會議的啟示憲章

梵二大公會議的啟示論雖然是教會的訓導文件，但是許多天主教神學家不論在準備與起草方面，都有參與，他們自己受到促使當代神學演變的種種因素之影響，協助公會議的教長，完成了這個既豐富又平衡的憲章。整個憲章都與天主啟示有關，不過，與信理神學啟示論有關係的該是第一章「論啟示的本質」和第二章「論天主啟示的傳授」，至於其餘四章更是屬於聖經的科目。

介紹啟示憲章，今分爲兩節——一、憲章的形成；二、憲章有關啟示的重要思想。

憲章的形成

大公會議教長最初收到的是一個名爲「論啟示的泉源」的草案，這草案在一九六二年大公會議的第一期，自十一月十四日至廿一日，討論了七天。教長分爲兩派：一派基本上接受草案；另一派極力反對，他們希望有一份更爲確切，更具牧靈性與更配合大公主義的文件。真正的問題在於聖經與傳承之間的關係。它敏感地牽涉到基督教的立場。問題本身並不容易說明，含有不少辯論的因素。爲此，幾乎一半與會的教長認爲在此問題上，大公會議採取固定立場是非常不智而且有害合一。同時，基督教對此草案非常重視，將它看爲大公運動的象

徵。實際而論，假使大會逐章討論草案，將造成極大的爭論，而無法得到結果。

所以教宗若望廿三世決定重寫草案，由七位樞機、教義委員會十位成員以及「促進基督徒合一秘書處」十位成員，共同組成一個所謂混合性的教義委員會來執筆。

委員會所編的第二草案是在一九六三年三月完成的，五月間教長已有所知，不少教長對之尚不滿意，要求對傳承與啓示發揮得更多，結果第二會期末經討論即刻重修。

一九六四年六月一日至六日委員會審查了第三草案的第一、第二兩章，亦即論啓示與論啓示的傳授的兩章。第三草案在大會的第三會期，自九月卅日至十月六日，再加討論。整體而論，對於草案的平衡、聖經基礎與基督中心主義，大會教長感到滿意。第三會期結束時，委員會已將大會討論時的意見納入草案，成爲第四草案，交給大會。

第四會期對啓示憲章之第四草案的修正部分，在一九六五年九月廿、廿一、廿二日三天逐節投票。十月廿九日對全部憲章逐章討論。十一月十八日，梵二大公會議的天主啓示憲章得到大會一致通過，由教宗保祿六世公佈。

憲章有關啓示的重要思想

有一個概念是公會議教長特別要求多加發揮的，即啓示的概念與傳承或聖傳的概念。我們只把啓示概念作爲介紹的對象，關於傳承，神學中另有一科，爲此我們只略爲一提。

一、啟示的概念

梵二教會憲章對於啟示並沒有給一個定義，它只是根據聖經的資料在整個第一章中提出啟示的本質。爲了顯出憲章的特色，我們標出七點來說明：

1. 啟示是聖三型的——意即天主父藉著成爲肉肉的基督，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——意即天主樂意自我啟示，爲了祂無窮的愛情，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，處處肯定是天主自己主動地啟示自己。

3. 啟示是以基督爲中心的——意即基督是全部啟示的中介及滿全，甚至可說是開始與完成。憲章引用若望福音一章三節肯定天主藉聖言創造。聖言即是末期成爲肉肉的耶穌基督，祂完成了父託給祂的救援工作。誰看見祂，就是看見了父。祂是啟示的中介，以整個的臨在及表現，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。我們在祂光榮顯現之前，不需要等待別的公共的啟示。

4. 啟示是位際性的——意即天主藉啟示與人交談，宛如朋友，爲邀請人與祂結盟，納人

入盟。

5. 啓示的媒介是適應人性的——意即不可見的天主爲了適應人性，藉着內在聯繫的行動和言語來啓示自己的計劃，在救恩史中天主不只與辦偉大的行動，而且靈感先知說出自己的言語。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的一切，爲了適應人類而啓示天父的救恩計劃。

6. 啓示是深入內心、要求答覆的——意即面對天主的啓示人應當服從，自由地將自己託付給天主，爲此，聖神感動人心使人心目打開，歸向天主。

7. 啓示含有真理——意即天主的啓示不只是天人相交的經驗，而且也是含有得救的真理。以上七點標出了梵二大公會議對於啓示的整合工作，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；客觀的外在現象和主體的內心經驗，都能在啓示憲章第一章：啓示的本質中，平衡地結合起來，對於啓示概念貢獻實在很大。

二、傳承的概念

天主藉着基督的宣講與教導，交往和行事，啓示了一切。這啓示或由宗徒的宣講、榜樣及設施傳授下來，或由聖神靈感而寫成的書信傳授下來。前者是傳承或聖傳，後者是聖經，

可見傳承和聖經是傳授天主啟示的兩條道路。

信理神學對於傳承以及它與聖經和教會訓導之間的關係，都有專科詳細討論。對於啟示論來說，我們知道了啟示的唯一泉源——天主自己，以及傳授啟示的兩條道路：傳承和聖經，已足夠了。

結 論

這一章中已從脫利騰大公會議至梵二大公會議，將重要的關於啟示的教會訓導資料，有了介紹。教會訓導是神學反省的規範，為此，我們願意將訓導文件中關於啟示的七項要點綜合一下，作為指南。

一、啟示的來源與目的——啟示是出於天主聖三，聖父是創始者，聖子藉着降生是中介，聖神是內在推動者、開啓心目、變化人靈（梵二）。啟示的目的是天主提昇人類，分享自己的美善、得到永生（梵一）。

二、啟示的性質——啟示是天主的話，彼此交談。天主的話是智慧、聖德、真理的作證，具有權威，所以人必須答覆。不是根據理性的認知，而是出於奉獻與服從（梵一、梵二）。天主藉着言語和行動啟示自己（梵一）。

三 啓示的歷史——天主自人類伊始已經開始啓示自己，繼而在久遠的以色列民族歷史中，末期藉著耶穌基督完成啓示。啓示歷史基本上分爲舊約與新約（脫利騰大公會議，梵一、梵二）。

四 啓示的對象——天主自己、祂的奧跡與救恩計劃是啓示的對象（梵一、梵二）。但爲了使人妥善無誤地認識，天主也啓示並不超越理性能力的宗教真理（梵一）。啓示的對象或內容，在耶穌與其宗徒之後不再增加新的因素（梵二）。

五 啓示、聖經與傳承——啓示由傳承和聖經傳授下來，傳承和聖經互相連結，出自同一泉源（梵二）。

六 啓示、教會與訓導——啓示的寶庫亦即聖經與傳承託付給整個教會保管（梵二）。但是權威性地註解信仰的寶庫是屬於教會的訓導權（梵一、梵二）。基本上，訓導權並不高於天主的話，而是爲聖言服務。訓導職務首先熱誠地聆聽天主的話（梵二），然後保管，保證不使啓示受到侵犯（脫利騰大公會議），並忠實無誤地陳述天主的話（梵一、梵二）。

七 啓示與信仰——信仰答覆啓示，同時自由地把自己整個託付給天主，是理智和意願的奉獻，接受啓示的真理（梵一、梵二）。作爲理智的同意，信仰肯定天主所說、所作證、所啓示的一切都是真實的（梵一）。但是信仰之同意並非由於理智得到明證，而是由於天主的

權威（梵一）。信者也接受教會欽定的信理，但同時接受的是啟示的真理、接受天主自己。信仰是天主的恩惠（脫利騰大公會議）。

以上由歷代教會的訓導文件中，特別提出有關天主啟示的七項要點。教會訓導在天主聖神的指導下，不但維護啟示的完整，而且也自明顯的啟示中漸漸發現隱含的啟示。它教導信者，具有神聖的權威。教會訓導文獻是研究神學的人必須特加重視的。

第八章 啓示的名詞、定義和分類

啓示論已經講解的七章，可說是信理神學的實證部份，它不但包括了耶穌啓示的事實和宗徒時代教會對耶穌啓示的發揚廣大，而且也包括了聖經、教父和歷代神學家有關天主啓示的概念和反省。至於教會訓導對於啓示的文獻，當然更是實證神學的重要資料。七章的內容非常的豐富，但是不免有所重複，這是實證部份應當有的現象。

信理神學有實證和理論兩大部份，我們結束了實證部份，開始理論部份之前，願意整理一下實證資料，清楚地確定一些名詞的意義，同時進一步加以分門別類。

啓示的名詞

中文以「啓示」二字來指基督宗教中天主自我通傳的事實。這二字是翻譯西文(拉丁文) *Revelatio*，按照字義解釋為「掀開帳幕」。表示將藏在帳幕之後的事物顯露出來，現在這個拉丁字在基督宗教中用來翻譯新約與舊約中「天主的自我通傳」。

至於舊約中並沒有一個專門名詞來表示天主啓示的事實，最爲普遍的是「天主的話」。

按照古代近東的觀念，話不指認知層面上的意義，而且也指行動層面上的能力。天主的話動態性地實現祂話中表達的意義。「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。」（依五五11）舊約中天主說話，通傳祂的旨意，實現祂的計劃，即是啟示祂自己。

新約中就有相當多的字彙來表達啟示的事實，拉丁字 *Revelatio* 翻譯為希臘文的 *Apokalypsis*。此外尚有相對文：顯示、曉示、昭示、指示、闡示……等等的希臘名詞用來指出天主的自我通傳。

不過不論拉丁字 *Revelatio* 或者希臘字 *Apokalypsis* 一類的字，在拉丁與希臘文化中的原意，都無法表達聖經思想。一般而論，名詞的原意是將隱藏著的事物顯示出來。而聖經中的啟示則是天主的計劃逐漸地在歷史中出現，直到完成。前者是靜態的隱藏事物之發現，後者是動態的實現計劃。

啟示的定義

天主自我啟示的事實在前七章中已經詳細解釋過，這是天主與人類之間的奧跡，顯然無法嚴格地給一定義。不過為了方便起見，我們還是寫出一個簡單的定義。

基督宗教所說的啓示是：天主聖三在創造宇宙和人類歷史中，爲了賦與救恩而實現的自我通傳。藉著言語和行動，首先在以色列民族中，末期在耶穌基督內，向人類通傳救恩；教會是接受天主救恩的團體，通過教會天主持續地向宇宙和人類賦與救恩；在聖神內，人類在歷史中藉着信仰，在永恆中藉着榮福直觀，經驗天主聖三的自我通傳。

啓示的分類

由於啓示牽涉到啓示來源者——天主，啓示接受者——人類，啓示的對象，啓示的中介，啓示的目的，所以在神學解釋中爲了教育清晰的緣故，便有了各種分類。我們根據天主、人類、對象、媒介與過程五方面，將啓示分類的各種名稱指出，同時予以簡單地說明。有些名稱會重複出現，也是難免的。

自天主方面而論

有超自然的啓示和自然的啓示之分：超自然啓示是爲了人類得救，分享永遠生命，成爲天主的子女；自然啓示是爲了人性的完成，達到受造的宗旨。超自然啓示和自然啓示在概念上是有區別的。但是事實上，在天主的創造和救援計劃中只有一個目的，便是人類的得救，享受永遠的天主子女生命。所以自天主方面而論，只有超自然啓示，而自然啓示是一個概念

而已。

自人類方面而論

1. 有公共的啟示和私有的啟示之分：公共的啟示是爲了整個人類得救的啟示，它在耶穌基督內已經完成，公共啟示的內容在耶穌與宗徒之後，不再增加。教會是公共啟示的保管者、傳授者。至於私有的啟示是一些私人得到的，內容方面不會多出公共啟示，他人也沒有責任接受。私人啟示往往產生在特殊的時代中，間接有助於信仰生活。耶穌聖心顯現給聖女瑪加利大修女便是一例。

2. 有直接啟示和間接啟示之分：啟示常有團體性，救恩史中如先知和宗徒直接自天主或基督接受啟示，而負有傳授給他人的使命，至於自先知或宗徒的傳授而接受的是間接啟示。

3. 有特殊啟示和普遍啟示之分：前者是人類中一部份的人或者個別的民族所得的，如：以色列民族；後者是整個人類所得的。自這分類而論，基督宗教中的啟示也是特殊啟示，因爲事實上只有信者得到。另一方面，基督的啟示是爲整個人類的，究竟祂怎樣接觸教會之外的人類，那是神學上一大課題。

4. 有外在的啟示和內在的啟示之分：外在的啟示是藉著宣講或其他事件，使人聆聽或目睹，至於內在啟示即是天主教在人內心之光照，開啓心目，助人信從。

自啓示的對象而論

1. 有超自然啓示和自然啓示之分：超自然啓示的對象是奧跡，天主內在的生命與救恩計劃，超越人的理性能力，除非天主啓示，絕對不能認識。自然啓示的對象是理性能夠認識的關於天主的真理，藉著創造的受造物，理性有能力認出天主存在；等等真理。不過由於人性有罪，爲了使人妥善無誤地認識那些自然真理，天主也藉超越理性自身思考之方法而啓示人類。

2. 有隱含的啓示和明顯的啓示：明顯啓示的對象自身在啓示中明白顯出，至於隱含啓示的對象是包含在明顯啓示的對象中，由教會漸漸地在自己生活中認出。

自啓示的媒介而論

有創造中的啓示，有歷史中的啓示，有末期聖言降生成人內的啓示。

自啓示的歷史過程而論

有太初啓示和歷史啓示之分。神學家過去承認原祖父母直接得自天主的啓示，稱爲太初啓示，它延續不斷在人間傳遞。現代神學似乎已不接受此說。至於歷史啓示一般分爲舊約與新約兩個階段。新約階段中有耶穌基督的啓示，宗徒傳授的啓示，以及教會保管與宣揚的啓示。因此，啓示也分爲起始的啓示和持續的啓示。普通討論的啓示是信仰中接受的，至於未

日基督光榮來臨時的啟示，已非信仰中而是榮福直觀中接受的了。有關榮福直觀，在信理神學的末世論中討論。

第九章 啓示的神學反省

信理神學包括兩大部份——實證和理論。我們以前所講的有關天主啓示的材料都可作為實證部份。現在開始天主啓示的理論部份。理論部份是神學反省，因為它對實證神學的資料再作說明與解釋，尋求更深的了解，這都是理性在信仰光照之下所做的反省工作。

對於天主啓示我們根據五部份來尋求更進一層的探討：(一)啓示——天主的話；(二)啓示——救恩性的歷史事件；(三)啓示——神聖的經驗；(四)啓示——信仰的條文；(五)啓示——宗教象徵。

啓示——天主的話

舊約中經常以「天主的話」、「天主向人說話」來表示天主的啓示，這已經討論過。現代神學便是根據這個聖經名詞，繼續發揮啓示的意義，不過，有相當不同的兩種方式做此工作：一派是極度相反十九世紀基督教自由派思想的辯證派；另一派是應用言語的現象分析之位際派。我們便把兩派的神學反省簡單地介紹出來。

辯證派

我們知道十九世紀受到理性主義影響的自由派神學，否定了天主啟示的超自然性，漸漸地將天主啟示視為高貴與純粹的宗教真理而已。遂引起了後代基督教的強烈反抗，辯證派便是在這反抗思潮中產生的神學思想，雖然它自身在糾正自由派時產生了不少極端因素，不過，導致重新對天主啟示的超自然性的肯定，是功不可沒的。

辯證派視天主的啟示為天主的話，但是竭力強調它的超越性。天主的話便是天主自己，他是絕對自由的。天主自由地願意向人說話，祂向歷史中的人類說話；但是，天主的話即使接觸到歷史，却不是歷史事件，否則天主不是超越在一切之上的了。

天主的話是天主的自由行動，祂向人說話的這件事是救恩性的，所謂救恩性的，那是因為說話的天主，一方面判斷；另一方面救援。天主向人說話時一面讓人知道人是罪人，是徹底敗壞的罪人；另一方面讓人見到只有天主是救援的來源。至於信仰便是聆聽天主判斷的話，同時也是救援的話。這裡顯出天主的話的一正一反、判斷與救援，這也是這派稱為辯證派的緣由。

耶穌基督是天主最為完美的話。天主聖言降生成人，祂並不是來宣告新的敬禮，或宗教經驗，而是由其存在本身表達了天主的話。如同石塊般地投入人類生活環境的大海，天主的話激盪起新的聲音，等待人在信仰中的答覆。耶穌基督的存在是啟示、是天主的話、是永

恒進入時間、無限降入有限。這啓示、這話，在十字架上，在逾越奧跡中達到顛峯。天主向人類說出了決定性的話：對人類的罪永不妥協，對罪人無條件的愛和憐憫。對逾越奧跡的啓示，人須要作生死之抉擇：信與不信。

天主的話、天主的啓示是在耶穌基督內出現，至於聖經與宣講是教會書寫與口授的話，是受造物，不能作為啓示本身，只是天主許諾在教會的宣講和聖經閱讀時，啓示自己。可見教會的宣講與聖經稱為天主的話，其意義是另有所指，與耶穌基督之稱為天主的話有所不同。

然而為辯證神學而論，啓示的天主同時便是隱藏的天主，因此，啓示的真理是唯一無一、無可比擬的，它同時彰顯天主却又掩蓋天主，信仰是在黑暗中與天主相見。

最後在神學用語中，辯證神學將「信仰」與「宗教」兩個名詞分辯得非常清楚地對立起來，這是不能不令人注意的。宗教在辯證神學的字彙中指的是人力所成的組織，由於人是有罪而敗壞的，那麼任何來自人力的宗教都是出於人性的虛偽不實，所有宗教都是如此，連基督教也不例外。不過，基督宗教的成員還是教會的信徒，他們相信耶穌基督而蒙受救恩，因著信仰而成爲義人。這裡也可以見出辯證神學極度強調天主的話的超越性，它並非出於人力的宗教，是逕自天主而來的。事實上，辯證神學家一般而論，對於人的理智非常貶視，認爲

它無能認識天主，天主是如此超越，若非祂自願啟示，誰也無能接觸到祂。

辯證神學亦稱爲新正統派，因爲在新時代中相反自由派，力保教會之正統道理，這派神學中最有名的神學家是巴特（Karl Barth）。

我們之所以介紹辯證派，因爲它在廿世紀上葉，以天主的話來發揮的啟示論，風盛一事，大受歡迎，不過，天主教神學方面，雖然亦受到影響，漸漸地也發現其限度與缺點。現在綜合性地提出若干正面與反面的評估，但僅是在啟示論範圍之中。

首先，必須承認辯證神學的確制止了自由派神學的洪流，將啟示概念自理性枷鎖中解除，回到聖經原來的思想。天主的話超越人的理性，而是來自恩賜、來自白白無償的神愛，不但如此，由於辯證神學的強調面對啟示，人不能不表示無條件的投誠，顯揚出天主的榮耀，這是信仰生活中非常重要的一面，對於天主的絕對服從。

但是，辯證神學接受了馬丁路德的幾項原始思想，因此，不免同時在啟示論中引申出來。比如：對於人的理性，由於如同路德一般強調其徹底敗壞，因此，否認它有任何認識天主的能力。其實不論聖經或傳承，尤其多瑪斯的神學中，有更加完整的思想。一方面理性並非如此敗壞，失掉任何認識天主的能力；另一方面却又承認爲了正確無誤地認識天主，理性具有倫理性的困難，不能達到完美的認識，必須依賴天主啟示的光照。

再者爲了顯揚天主的話之超越，辯證神學並不注意天主教在歷史中的啓示。啓示似乎是天主的話直達人心，並不進入歷史，最多碰到歷史的邊緣。有關這點，正與主張救恩史中的神學家相對，其實，如同梵二大公會議啓示憲章所說的：「這啓示的計劃藉內在彼此聯繫的動作和言語形成，以致天主教在救援史裡所興辦的工程，彰明並堅強了用言語所表明的道理及事物，而言語則宣講工程並闡明其中含有的奧蹟。」（No 2）天主的話和天主教在歷史中的工程是相輔相成的。

末了，由於強調啓示的超越，辯證神學家對於信仰的概念，只見出其答覆與抉擇。至於啓示與信仰，兩者之間的位際關係彼此來往都不重視。看來這是極端強調超越的後果，以致忽略聖經中天主遷就人類，與人類交往的特性。

現代神學根據「天主的話」這個聖經名詞，繼續發揮啓示的意義。我們已經介紹過了辯證派有關天主啓示的神學反省，現在介紹位際派的神學反省。

位際派

這派神學先是分析話、說話的現象，然後以此來說明天主的話。

說話不只是空氣中振動的聲音，而是含有內容，包括思想在內的。然而這並沒有把說話的現象表達無餘，因爲說話的是人，人有個人內在的態度，心中的秘密，往往也是藉著說話

向人啟示、通傳。同時，因為說話是在向人說話，所以具有召喚對方答覆，激動對方同感的作用。總之，說話除了內容的通傳之外，還有人與人之間互相接觸，互相交談的作用。

人類生活中有著不同目的的話，不同深度的話，有的話是為利益，例如：商業的話；有的話是為實用，例如：交換報導；有的話是為教育，例如：教師上課。以上種種不同的話主要因素在其內容，至於說話者與聽話者之間的關係，雖然互相接觸，不過往往保持中立，彼此互不干預，並不構成較深的位際關係。但是在人類生活中，還有更深的說話現象，雙方在話中彼此將自己的內心通傳，藉著說話達到您在我內，我在您內的位際關係。可能自第三者看來，雙方說話的內容並不豐富，然而為當事的雙方却是在說話中，彼此心靈接觸與會晤，結合為一體。比如一對終生相伴相愛，共渡艱難辛苦的老年夫婦，他們的喃喃私語可能空洞無物，但是他們在說話的事實中，雙方心心相印、融為一體。這種現象我們幾乎可說是人類說話的奧跡，達到了話的最高境界，最後自彼此說話達到結合為一的無話可說的境界。

位際派神學家便是藉著人類生活中的說話現象，來解釋天主的啟示、天主的話。天主向人類說話不是為了利益和實用，嚴格而論，也不是為了教育。天主向人類說話便是願意與人類溝通、來往、會晤與合一。生活的天主與人類交談，一方面表示天主自己藉著祂的說話，接近人類；另一方面，人類受到天主的話之召喚與激動，答覆天主。這樣構成天人之間的位

際關係，自人類而論，這種關係不能不是救恩性的，因為他們已經提昇為與天主對話的朋友。而且話含有思想內容、含有意義，那麼天主向人說的話，含有怎樣的內容呢？當然我們知道舊約與新約寫下了天主向人類說話的內容。其實全部聖經寫下的只是在不同的時空中，天主的自我通傳，與人締結盟約的言行。因此，我們可以如此濃縮地說：天主的話之內容，便是指出天主是打開自己與人類說話的天主。

可見，按照位際派的神學反省，天主的啓示是天主的話，天主向人類說話便是天主與人類相遇，天主的話之內容是祂對人類的愛，具體地，天主的愛便是在祂與人類說話的事實上彰顯出來。

此外，位際派的啓示論還特別注意，天主的啓示是天主向人類所說的作證性的話。

在人類生活中充滿著作證性的話。作證性的話要求別人相信，因為作證者以自己的人格擔保，所說的一切都是真實的。作證性的話往往具有這類的形式——「我對您說，請相信我」、「我保證永遠愛您，請相信我」、「我告訴您，這是我親眼所見的，請相信我」。作證性的話之內容，有的是關於未來的承諾；有的是關於旁人未見未聞之事；有的是關於無法應用哲學或科學來證實的事。可是作證者要求對方相信，由自己人格擔保，一定會實現承諾，一定見過聽過，一定親身體驗過事情的真實。所以作證性的話要求相信，而相信的人便是接受作

證者的人格可靠，同時具有一份信賴與奉獻。相信作證者對於未來的許諾，是信賴他的誠實可靠，也是奉獻自己並準備接受許諾之後的冒險。比如：結婚禮上新婚夫婦雙方作證永浴愛河，這時彼此表示信賴與奉獻，信賴對方的許諾，向對方奉獻自己的身心。婚姻如此，即使在一般的作證性的話中都要求信賴與奉獻，表示對作證者的接受。相反，如果作證的話不被相信，也等於否認作證者的人格，實在是對他的極大侮辱。

位際派的神學就是根據人類生活中作證性的話之分析，來說明天主的啟示，天主的話。天主啟示自己的話，有關祂的內在生命，以及對於人類的救恩計劃，這是保祿宗徒所說的奧跡，是人類耳所未聞，眼所未見的事理。所以，是天主作證性的話要求人類相信、接受。可說天主以自己的名擔保，以自己是永恆的真理之身份保證。人類相信天主作證的話，便是理智的服從與奉獻。在創造與救援人類的天主面前，相信祂作證的話，就是服從祂，就是無條件地奉獻自己的理智，接受天主的一切許諾及天主所肯定一切的真理。

總之，應用言語的現象分析發現話具有交談、作證、會晤的功能。神學家遂比義性地提出天主的話之交談、作證、會晤的功能，如此發揮天主啟示的位際性。梵二大公會議的啟示憲章也應用這樣的模型來描寫啟示：「所以不可見的天主爲了祂無窮的愛情，藉啟示與人交談，宛如朋友，爲邀請人同祂結盟，且收納人入盟。」（No. 2）

的確，位際派對於天主啓示的神學反省非常生活化，特別標榜天主與人之間的位際關係：「我與您」之關係。若望福音中富有這種表達方式，比如：晚餐廳中耶穌說：「你們住在我內，我也住在你們內。」（若十五：4）「父啊！願他們在我們內合而爲一，就如你在我內，我在我內……我在他們內，你在我內，使他們完全合而爲一。」（十七21，23）

不過，位際派的啓示論不免令人感到擬人化太甚，這也是所用的方法免不掉的限度。既然應用人際關係來說明天人之間的奧跡，擬人化是難免的了。與辯證派的神學反省比較，後者過於超越，而位際派則不免過於內在化，天主似乎落入人間的範疇中去了。

其次位際派的啓示神學注重天主與人類之間發生的交往事件，對於天主啓示的道理、真理的一面，往往不多注意，造成啓示論中事件與道理之間的張力。其實啓示是事件，也是道理，如果更進一步探討，能發現啓示的道理正是有關啓示的事件，而啓示的事件證實啓示的道理。

天主的啓示是天主的話，但是按照聖經思想，話不只有指陳意義的功能，且具有實踐的功能。天主的話向人類交談與作證，而且也在歷史中實踐了偉大的救援工程，因此，爲聖經宗教而論，天主的啓示是救恩性的歷史事件。有關此一幅度神學家反省很多，下面綜合幾個重要思想。

啟示——救恩性的歷史事件

宇宙的啟示和歷史的啟示

啟示論上承認天主藉著宇宙啟示自己，換句話說，人類藉著受造物能夠認識天主而服從祂。看來這是保祿的思想——「……原來天主已將自己顯示給他們了，其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他那永遠的大能和他神的本性，都可憑他所造的萬物辨認洞察出來，以致人無可推諉。」（羅一19，20）這個啟示稱為宇宙的啟示，是普遍地為整個人類的。

基督教會除了相信宇宙啟示之外，還肯定歷史的啟示，具體而論，這並不是指人類歷史而是指舊約與新約構成的歷史，教會並沒有肯定整個人類歷史是天主啟示自己的場合，或者天主教在整個人類的歷史事件中啟示自己；它只承認天主藉著舊約與新約歷史啟示了自己和祂的救恩計劃。這在我們所講的啟示論第一章和第二章中已有交代。

宇宙啟示是普遍地為人類，而歷史啟示是特殊地為教會和它的前身以色列民族的。雖然教會遵照基督的命令向普天下傳播福音、傳授天主的啟示，但是由於事實上福音過去與現在並未到達普天下，未來大概也不致如此，所以歷史的啟示實際上是特殊的。天主並未定下福音要普遍地達到全人類。另一個問題是——教會之外的救恩問題，以後將有機會接觸到的。

歷史啓示與時間的概念

時間的概念是相當艱深的，這裡大體上指出有兩種基本不同的概念：即圓週的與直線的。圓週的時間表示時間和時間中發生的一切是週而復始、循環不已的。這概念出自人在宇宙中的經驗，觀察日月星辰的運轉，寒暑的交替而得來的。一般說來，許多原始宗教以及有些現代宗教都有這樣的圓週性時間之概念。大概這也間接說明那些宗教所有的自然啓示藉著宇宙萬物，而發現終極問題的答覆，對此我們不再作更多的討論。

至於直線的時間概念乃是聖經宗教的特點之一，可說是天主在歷史中的啓示造成了這樣的時間概念。舊約和新約的偉大與決定性的事件，在信仰中都是天主的工程。祂召叫亞巴郎遠離祖鄉去建立一個新的民族；祂遣派梅瑟領導以色列民族出離埃及進入許諾之地；祂與他們締結盟約，此後在巴勒斯坦天主不斷藉著先知，以及歷史的變遷來干預以色列民族……最後，天主打發耶穌基督傳報福音，他以死亡和復活完成了天主的救恩計劃。教會從此期待的是末日基督的光榮來臨。這許多事件在歷史中連結起來，構成啓示的歷史。其時間概念是有始有終的，時間中發生的事件是一次不再重來的，所以是一直線型的時間。

歷史的啓示以及降生和末世

天主不但通過萬物而且在歷史中藉著發生的事件，啓示祂自己和對人類的救恩計劃。有

些神學家甚至認為天主的啟示只是在歷史事件中表達出來，先知的話只是預許啟示事件之發生，或者報導啟示事件已經發生。言語本身並無啟示作用，只是事件含有天主啟示的內容。由於歷史事件本身含有天主的啟示，所以根據理性也能得知啟示事件的內容。這見解雖然力圖保障啟示意義的客觀性；不過，若觀察聖經記錄，似乎表示歷史事件若無天主靈感的註解，不能成爲啟示之頻道。而且普通歷史學家如果沒有宗教的關懷，真能認出天主啟示在歷史中出現嗎？總之，還是梵二大公會議正確地指出先知的話和歷史的工程之間的關係，是天主啟示自己的相輔相成的媒介。

天主在歷史中啟示，而歷史是不斷進展的。如果我們肯定歷史是有意義的，那麼很容易接受啟示的歷史會有顛峯與目的。歷史的啟示表示天主的言語和行動「降入」人間，藉著人間的活動與世事的變遷，通傳自己的計劃於世人。那麼在進展的歷史中，天主的話、聖言「降生」爲人似乎是最適宜不過的了。自天主聖三而論，聖言是天主的肖像，啟示的高峯應該是天主內在生命中的肖像顯揚自己。自媒介而論，降生成人最爲適宜人類：有血有肉的耶穌基督向有血有肉的人啟示天父，祂的言、祂的行動、祂的整體以人的方式向人啟示。所以歷史啟示似乎是準備降生奧跡。「天主在古時曾多次並以多種方式，藉著先知對我們祖先說過話，但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話。」（希一 1， 2）

希伯來書信說「在這末期內」天主藉著自己的兒子說了話，這便是啓示的末世性，在歷史中的啓示有開始、有高峯、有末期。末期表示最後階段，同時也指完成階段。天主已將自己與對人的救恩計劃完全啓示於人了，從此以後不會再有新的啓示。即使末日基督光榮來臨，只是以另一種方式實現人類的救恩，而這救恩的內容我們現在早由耶穌基督的啓示中獲知了。由此可見，歷史的啓示、降生奧跡、末世性的啓示具有內在的連貫性。

天主藉著歷史事件啓示的後果

1. 歷史是發展性的，天主在歷史中啓示自己也適應了進展的定律。天主的啓示按照歷史中的人之進步而逐漸開展，因此有了舊約之準備以及新約之完成。有關天主的生命、祂的性質以及實現救恩的啓示，自此進展角度而論，不少現代人關於舊約天主觀、道德觀所有的種種困難，基本上比較容易解決了。

2. 天主在歷史中啓示的「降生」性，自然與歷史一般具有隨著時空消逝的一面，另一方面教會肯定天主的啓示具有超越時空的意義與價值，它繼續不斷向萬民宣講福音。這兩面究竟怎樣綜合起來？一方面不投入相對主義，認為啓示只是為某一歷史階段的人有效，另一方面也不投入絕對主義，否認天主啓示的歷史性。兩個因素是綜合的樞紐：第一便是持續的啓示；第二便是教會的訓導。原來在歷史中啓示的天主持續地啓示著後人：在歷史中所啓示

的，現在天主持續地啟示。同一生活的天主是啟示的來源。其次，教會訓導職務是天主啟示的保管者，而且它將在歷史中的天主啟示針對新的時代和新的地區來宣講。這樣，歷史的啟示並不失掉其永恆的價值，教會直到世末繼續不斷地宣講耶穌基督。

舊約和新約中最為明顯的是天主在歷史中藉著言語和行動，啟示自己和對人類的救恩計劃。自領受啟示的人而言，主要與基本的態度是信仰，以及根據信仰而實現天主啟示的要求。啟示這個名詞，在教父時代，甚至中古神學中往往也指信者內在的信仰經驗，如：感動、光照：等等。不過，在聖多瑪斯的字彙中啟示往往也指其對象，亦即啟示真理。尤其在脫利騰大公會議和梵一大公會議中，啟示的真理更加受到注意，而少言內在經驗，因而神學界中漸漸地偏重表達啟示內容的信仰條文。為此，內在的經驗和表達的條文似乎成了對立的兩面，對於啟示的神學反省也該提出這兩面來討論。

啟示——神聖的經驗

天主啟示給人內在的經驗，這是顯然的事，否則啟示將毫無作用。保祿在斐理伯講道，宗徒大事錄記了這件事。「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。」（十六：14）。可見里狄雅不只聽保祿的道理，而且內心中產生

信仰的經驗，這稱爲內在啓示，這也是若望福音所說的「父所吸引的人」（六：44）。

但是，有些現代神學家自從受到十九世紀浪漫主義影響之後，極度強調啓示的神聖經驗，以致認爲所謂啓示便是天主自己出現在宗教意識中，這是內在的神聖經驗，直覺天主的臨在，幾乎如同神秘經驗一般。至於不同宗教的道理和信仰的條文，只是人間的註解，而啓示並不在於那些人間的概念與條文。

我們必須承認天主的啓示如果沒有落空，必須在人的理智與意願中產生信仰經驗。甚至也可以說信者經驗到啓示的天主的臨在。不過，將啓示簡化爲直接經驗天主，同時排斥任何其他內容，這是極大的偏差。首先，信者經驗天主常是藉著外在或者心中的媒介，雖然媒介並不阻礙天主與人的直接融合，這是神聖經驗不易解釋清楚的特點。其次，天主啓示有其內容，藉著不同的媒介使人經驗到啓示內容，然後由人應用象徵性的言語和清晰的概念表達出來。爲此，教會中的信仰表白的條文，其內容該是來自天主的啓示，雖然象徵與概念是人間的產品。其實，誰若否認啓示含有內容，結果必將認爲各種宗教的信仰語言雖然有別，但信仰都是一樣的，這並不爲所有宗教的信者所共同承認。

天主教在歷史進展中的不同啓示，藉著不同的媒介，種種偉大的歷史事件，以及所有先知的宣告，讓人在內心經驗得到。啓示含有不同的內容，信仰經驗因此也有不同。舊約與新約

應用了豐富的象徵與概念，記錄了天主在歷史中的啟示。爲此，外在的啟示和內在的啟示是互相連貫的。爲使啟示的概念更加整合，的確同時應當注意啟示的外在媒介：宣講者、話、行動、以及信者在內心的不同經驗和感受。甚至我們可以這樣設想外在的媒介和內心的經驗都是在天主聖三的啟示行動內，因而內外互相呼應，在天主內完成了啟示的工程。

極度強調啟示的神聖經驗往往也會忽視教會團體，將信仰作爲個人的事。其實，天主教在耶穌基督內的啟示是在教會信仰中實現、保存、發揚光大。教會具有團體的信仰經驗，信者參與並分享團體的信仰經驗。雖然不失個別性，但是並不獨立自存。這種關係都未爲誇大神聖經驗的神學家所注意到的。

啟示——信仰的條文

受到十九世紀浪漫主義影響，強調啟示的神聖經驗之神學家，往往也竭力攻擊將啟示視爲信仰的條文。所謂信仰條文，在基督宗教中便是將天主啟示的內容以清楚明晰的概念表達出來。比如：有關啟示中天主聖三奧跡，應用三位一體的條文；有關啟示中的基督奧跡，應用二性一位的條文；甚至教會禮儀中誦唸的宗徒信經和尼采及君士坦丁堡兩大公會議的信經，都可以說是信仰的條文。但是，在啟示論歷史中，強調由信仰的條文表達啟示內容，可以說

是從脫利騰大公會議開始。那時，基督教始興，高唱唯信成義。至於所謂信仰僅是信賴之信，大公會議提出信理之信，與之對立。雙方的差別在於信仰的對象，亦即啓示的對象，不只是赦罪使人成義的天主，而且包含所有啓示的道理。從此，天主教神學家特別注重表達啓示內容的信仰條文，漸漸地忽略啓示神學中的其他幅度。直到梵一大公會議在信仰憲章中更是標榜信仰的條文。

天主的啓示具有內容，可由清楚的概念和條文的方式表達出來，這是千真萬確的。聖經中早已載有信仰條文。但是，神學家尙有更進一層的理論，認爲天主啓示的對象都能以明晰的概念、清楚的條文表達出來。而且認爲聖經的真理如同神學或者報導文學的真理一般，都能清楚明晰地加以陳述。

其實，天主啓示的對象是祂內在的生命，是祂的救恩計劃，是祂對人類的愛和賦與的永遠生命。這不是一套可由許多條文來說明的學問。現代神學家對於脫利騰大公會議以來，簡化天主啓示爲條文的傾向批判非常厲害，他們往往會說：啓示不是自天傳下的現成條文，也不是抽象的理論。信仰不是頭腦的工作，也不是咬文嚼字的背誦條文。也許當代的批判稍嫌過火，不過，漸漸地偏重信仰條文的神學家在天主教中幾乎已經絕跡。另一方面大家也同意，啓示具有可以理解與表達的內容，但由於牽涉到天人之間的奧跡，以及天主的生命，所以即

使應用條文表達出來，必須同時承認其不足。條文表達真理，但是決非真理的全貌。同時，由於條文應用的言語與概念受到時空的限制，不能不注意其歷史幅度，而時常加以註解。

不過，處在梵二大公會議之後廿年的今天，對此問題也許應當有些補充或修正。梵二的啟示憲章有關天主的啟示，已經糾正了前人的偏差。而廿年來，教會牧靈工作者也多隨此潮流，但不免有矯枉過正之嫌。今天年輕一代的教友往往論及信仰，有不知所云的跡象。甚至最爲基本的教理都無法說出。既不知自己所信的對象，更無法說明一些重要道理。信仰生活似乎只是宗教情緒而已！這是因爲他們在宗教教育方面缺少了學習重要的信仰條文之故。所以，今天的牧靈工作者必須了解信仰條文的功能，以補充這方面的不足。

啟示——宗教象徵

啟示是天父在宇宙與歷史中藉著行動與言語，最後在耶穌基督內因著聖神，向人類的自我通傳，這是屬於天主永遠的計劃，聖保祿宗徒稱之爲奧跡。奧跡超越理性，因此，神學反省只能在信仰之光下摸索著做些解釋，但還是發現無法完全整合的對立因素，這在上面的四講之中已經出現。比如外在與內在；位際與道理；經驗與條文；言語與事件：等等。於是神學家繼續研討、嘗試尋找一個能夠綜合啟示的各種幅度，而且比較深入地爲現代人說明啟示

的概念。最近有些神學家以爲宗教象徵是這樣的一個概念，它爲綜合啓示神學非常適當。我們分四節來介紹——一宗教象徵的意義；二聖經中的宗教象徵；三宗教象徵的功能；四宗教象徵的整合性；以上四點並非一般地討論宗教象徵，而是爲了對天主啓示繼續反省。

宗教象徵的意義

宗教領域如同人生的其他領域充塞著象徵，象徵的現象包含很多成份，其中主要的有二：一是有形可見的事物，具有自身意義與價值的事物。但是作爲象徵中的一個主要成份而論，有形可見之事物還指向別的事物，與意義和價值，這是第二主要成份。如：贈送一束玫瑰花自身具有功能與意義，但是作爲象徵而論，還能指向愛情與關懷。基督宗教的十字架在羅馬帝國時代，自身具有刑具的意義，但是在宗教領域中指向耶穌的祭獻、救援、對天父的服從。

現代一些神學家認爲宗教象徵的概念非常適合用來解釋天主啓示，啓示現象包含的很多因素中主要的是啓示的媒介以及啓示的對象。無形可見的天主藉著媒介——言語和事件、或其所事物，通傳祂自己內在的生命以及對於人類的救援。言語和事件發生在人間具有人間的意義和功能，但是在啓示現象中指向天主的自我通傳與救恩。比如：在以色列出離埃及的故事中含有天主解救以民走向福地的意義。啓示和象徵相比之下，可見啓示中的二個因素——媒介與對象，具有象徵的二個主要成份的功能。爲此，神學家想用宗教象徵這個概念來解釋天主

的啟示。

聖經中的宗教象徵

其實，聖經中有關天主啟示的記錄處處可見宗教象徵。有大自然的現象，「山上雷電交作，濃雲密佈」象徵天主威嚴的臨在（出十九：16）。有人物——默基瑟德，「他無父無母、無族譜、生無始、壽無終、他好像天主子，永久身為司祭」（希七3）。或由物來象徵，「原來他們所領的，是來自伴隨他們的神磐石，那磐石就是基督」（格前十四），磐石出水，以色列人得以解渴，基督是解精神之渴的磐石。或由事來象徵，舊約以色列逾越節象徵新約耶穌基督的死亡與復活，兩者都具救援的意義（格前十一～五）。或由真實的歷史，也可由比喻來象徵啟示中的救援，如：浪子回頭、迷失的羊……等等。

總之，聖經中充滿著象徵。先知與宗徒、基督自己都應用宗教象徵來啟示天主的內心和救恩的經驗。

宗教象徵的功能

神學家因此也問為什麼在啟示記載中充滿了象徵？宗教象徵是否能為啟示神學帶來更好的解釋？對此大概可以提出三點反省。

第一：象徵不只是一種指標，為了應用而協定的記號，如：街頭的紅綠燈而已。象徵的

事物所以爲人用來指向別的意義與價值，首先因爲它們含有觸發人性跳躍，進入別的層面的基礎。花之象徵愛情，因爲花的美麗、芬芳具有觸發人心的作用。其次象徵適合人性的結構，人是物質與精神的結合，是靈魂深入肉身的整體。由此可見，天主自我通傳，表達內在的深處，使人分享奧跡，同時變化整個生命的啓示，最爲適當的媒介是象徵，因爲象徵自有形的事物指向別的意義和價值，非常適合人性的結構。

第二：天主通傳的真理不是客體的、抽象的、科學的真理，而是位際性的、個體性的真理；一般說來，概念與條文無法完全表達出來。至於象徵，尤其不同性質的象徵，貫穿起來能夠產生透澈心靈的功能。個個象徵引發起新的發現，開闢新的視野與經驗。事實上，聖經中的象徵製造出一種不斷創新的領域與心境，最能引人經驗到天主的自我通傳以及救恩的豐富意義。

第三：象徵具有變化功能、疏導功能、治療功能、激發功能。而天主的啓示要人悔改、要人澈悟、要人釋放、要人釋放、要信、望、愛、奉獻與犧牲。不能不承認聖經中天主藉著宗教象徵而啓示，更加顯出天主的智慧與德能。

以上三點反省說明爲什麼有些神學家，應用宗教象徵來解釋天主的啓示。的確，天主藉著宗教象徵啓示，並非神學家的發明。這是聖經中的事實，如同聖經中所記載天主以言以歷

史事件來啟示一樣。不過，神學家的工作是以宗教象徵來解釋天主的啟示，使天主啟示的性質和作用更加引人入勝，而顯出真正的意義。

宗教象徵的整合性

在啟示神學的理论部份，我們前面提出四種解釋天主啟示的思潮，彼此之間對立的因素不少。有些神學家以為宗教象徵多少能夠整合前面四種思潮。不過，這是籠統的說法，有關天主的奧跡神學是永遠無法完全說清的。

1. 宗教象徵與天主的話

辯證派基本上無法接受宗教象徵來解釋天主的話，因為宗教象徵是受造物，無法表達超越的天主。不過，象徵之富有彈性，在意義上常開向更新與更深，倒能與一正一反的辯證相配，適合天主啟示對象的不可限止。至於為位際派而論，深入人性的話不能不屬象徵，天主向人說的話也是如此。藉著象徵的話，天主與人交談與相遇。所以位際派會非常歡迎以象徵來註解天主的啟示。

2. 宗教象徵與救恩性歷史事件

有人以為宗教象徵是神話，與歷史是對立的。的確，自然啟示藉著神話來表達，不過天主在歷史中的事件並非不能應用宗教象徵來說明。舊約與新約都非單純的事實報導，而是經

由先知與宗徒的話——象徵的話，來表達的救恩史。這並不使歷史性消失，反而更加適合信仰，得到救恩經驗。爲此，宗教象徵與救恩史並不衝突，而且救恩史往往含有宗教象徵。

三、宗教象徵與神聖經驗及信仰條文

象徵的功能便是超過概念與條文，因此而經驗到啓示的意義與價值，將外在啓示與內在啓示綜合爲一。自這點而論該是配合視啓示爲神聖經驗的神學家，但是另一方面，並不否認啓示具有內容，可由概念與條文表達出來，只是認爲概念與條文無法完整地表達天主啓示的真理而已。

有關天主啓示的神學反省，可說是毫無止境，因爲面對的是天主自我通傳與對人類救援計劃的奧跡，雖然宗教象徵由於本身富有動態性，而更能用來解釋奧跡。但是，我們也只認爲它比較更適合現代人的經驗而已。

第十章 天主的啓示與信證神學

我們的啓示論前面九章的材料結束了信理神學部份，以後便要進入信證神學部份。

啓示論的信證部份所要研討的是天主啓示的可信性。在神學歷史中信證神學成爲學科是在十七世紀，所以它的方法也歷經改良。爲了對於天主的啓示作信證的解釋，不能不先有些導言。這章分爲兩部份：(一)啓示論的信證神學之意義；(二)啓示論的信證神學之演變。

啓示論的信證神學之意義

教會自始便接受天主藉著耶穌基督的啓示，信仰了祂以言行所啓示的一切。信仰是從外聆聽了天主的話，內心中得到光照，體驗到天主在基督內的自我通傳。因此自由地相信天主和祂的話，這是天主與人之間的密切如朋友之來往，人經驗到這一切。自這角度而論，信仰是不證自明的。另一方面也無從證明，比如兩個朋友之間的友誼，彼此毋須證明，大家切身經驗到。對第三者基本上也無從嚴格證明，因爲他沒有經驗得到。所以教會一直到十七世紀對於天主的啓示，並沒有一門專科稱爲信證神學，那麼究竟爲什麼後來才有了信證神學？

它有什麼意義？

十七世紀以來理性主義茂盛，否定一切超越理性的事件與真理，對於基督宗教的基礎，天主教在基督內的啟示，也從各方面加以打擊，於是神學上孕育了信證神學。不過，我們必須清楚地了解它所處理的問題，以及它所處理不到的問題。

天主啟示如同上面所說是天主的自我通傳，人在信仰中經驗，這是超越任何證明的。不過，基督宗教所持的啟示是歷史的啟示，亦即天主教在人類歷史中藉著一些宗教人物與先知，以言以行自我通傳。末了，在耶穌基督內藉著祂的言行以及死亡復活，完成了啟示的計劃。既然這是歷史性的啟示，那麼在歷史層面上，應有天主啟示的痕跡或者標誌。再者既然信仰天主啟示的是歷史中的人，在他們經驗到了天主的自我通傳之後，也能在生命中產生變化、有形可見的變化。

信證神學便是一方面根據理性證明歷史啟示的概念之合理性，不是自相矛盾的荒謬之詞，至少它是可以成立的。另一方面信證神學也根據歷史的方法，首先證明天主啟示在歷史上的標誌，以及信者的有形可見之變化是可靠的、真實的。其次尚能進一層說明那些歷史因素不但可靠、真實，而且其性質是如此特殊，需要一個超越理性的解釋來說明。換句話說，那些歷史標誌應是來自啟示的天主。

如同兩人的友誼，的確是屬於他們的經驗，不須證明也無法使第三者經驗到。但是兩人的友誼尚能產生外在的行動，他們之間的形影相隨、彼此關懷互助、信禮來往、互贈禮物、事業上同心合意，生活上的互相支持，這些都是友誼的標誌。藉著標誌，合理地應說二人之間具有的友誼是可信的。雖然第三者沒有經驗到他們的友誼本身，但由於這些標誌的緣故，至少應當承認友誼的存在是可信的。同樣，天主啓示的自我通傳與人的信仰是天人之間的事，更是對沒有經驗的人無法證明，因為牽涉到的是無形無像的天主的緣故。不過，如果有人得到了啓示概念的合理說明，又明察了歷史性的跡象或標記的可靠，雖然由於他沒有經驗到天主的啓示而尚不信，至少根據理性與歷史證據，應當承認天主的啓示是可信的。

對於天主啓示的可信性之研討，就是信證神學的事。應當注意信證之「證」，不是使人經驗天主的自我通傳，而加以證實，而是「證」明啓示概念的合理性，「證」明歷史跡象或標誌的可靠性，而承認天主啓示的可信性。經驗之可能是天主的恩惠，證明則是神學性的研究。信證神學是教會在理性之前證明自己來源之可靠的科目。

啓示論的信證神學之演變

十七世紀以來神學家對於信證神學，不斷地研討與批判，這門學科的時代性非常強，因

此，歷來的演變也較大。由於我們不是特別討論信證神學，所以無法多加發揮其演變的原因，現在只是針對天主啟示的信證神學，一般性地指出幾項比較重要的變化。

第一：過去在理性主義風行時代，信證神學雖然爲了應付它，同時却無形中受了它些微的影響。因此，研討啟示的可信時顯出極大的抽象與不實。所用的啟示概念就是：「天主證實的話」。根據這個意義繼續抽象地討論天主啟示的標誌，如：奇跡、預言等等問題。結果理性氣氛非常濃厚，如同宗教哲學一般在研究神的啟示。

今日的信證神學是基督宗教的信證神學，因此不從一個抽象的定義出發，而是根據教會宣講的天主啟示來研討其可信性。研討天主在耶穌基督的生命中自我通傳的可信性，這樣將啟示拉到真實的世界中來研討，其他如：啟示的標誌，也是具體地進入福音中討論耶穌的奇跡、預言等等真實事跡。

第二：過去的信證神學研討啟示概念的合理性，以及啟示標誌的歷史性時，偏重於抽象的說理與客觀的分析，跡近宗教哲學方法。於是一切論證忽略注意人性對於啟示的存在性之關係，因此無法達到信證神學的目的。

今日的信證神學雖然方法不同於信理神學，但是嚴格地保持屬於神學科目的特性。它根據天主啟示的基本要素，反省它的可信性。我們可以例舉三個特性來看今日的信證神學。

1. 它是天主教的信證神學。所以有關啓示的定義便以天主教信仰中的啓示爲出發點。
2. 它是存在性的信證神學。天主的啓示不是外在地自天上掉下而加諸人類的。相反的，人性深處雖然在自然層面上，具有追求真善美的能力，但是另一方面却又永無止境地求不可得。天主的啓示就是滿足人性內心深處的渴求，根據這個重要因素，今日信證神學在研討啓示的可信時非常注意針對人心的存在性之渴求。事實上，除非天主的啓示能對人性的渴求帶來滿足，在概念上將會被人置諸一旁，認作多餘的，追論再承認它的合理性。同樣，有關啓示的標記之研討，也是存在性地配合人心而提出證明，這是當代信證神學的相關方法。
3. 它是科學性的信證神學。雖然今日信證神學非常注意人的主體性，摒棄純粹抽象的方法。但是它不失爲一門學科。科學性的方法是相對的：自然科學有自己的方法不同於人文科學；信證神學有自己的方法不同於信理神學，每門學科的方法必須適合自己研究的對象與目的。今日信證神學的特點便是適合天主啓示之性質，同時注意人在啓示之前的特點。

第十一章 天主啓示概念的可靠性

天主啓示的信證神學包括兩個主要課題：一、天主啓示的可靠性；二、天主啓示標誌的可靠性。我們開始講第一個主題，可以分爲三個步驟來作解釋。(一)天主啓示的概念不是不可能的；(二)天主啓示非常適合人性；(三)如果天主啓示人心應當開放與接納。

天主啓示的概念是不可能的

一般說來，第一步驟比較不重要，由於所要解釋的因素尚是相當抽象。問題便是說明我們基督宗教的啓示概念，自理性觀點而論並非荒謬不可能的，至少無法證明它是不可能的。

教會宣講的天主在耶穌基督內自我通傳的概念，理性雖然無法肯定它一定會在人類歷史發生，但是當理性自教會知道這個宗教概念之後，它能根據神性、人性、及天人之間的溝通反省與批判這個啓示概念的可能性。

一般說來，自神性而論，祂是無限的，具有超越人的理智所能認識的奧跡；祂是自由的，祂沒有阻礙自己將奧跡通傳於人，甚至與人溝通的因素；祂是智慧的，爲祂沒有什麼不可能

的事，當然也有方法使人接受自己以及自己的計劃。

另一方面自人性而論，的確人有能力些微認識有關神的存在與性質。雖然這方面的認識常是比義性的，缺而不全的。對於天主的奧跡，如果天主啟示，人在信仰中能夠比義性地接受，因此天人之間的溝通該是可能的。

恐怕爲理性而論，不容易看出神在人的理智能力範圍之外，爲什麼還要啟示，還要超越理性而自我通傳。不過，無論如何，這不是一件相反理性的事，充其量可說教會所說的啟示是一件超越理性的事而已，理性不能證明其必要。

根據上面的一些反省，信證神學可以肯定說歷史啟示的概念並非不合理的荒謬思想。理性當然無法證明歷史啟示是事實，但是也無法肯定它是不可能發生的事。

天主啟示非常適合人性

今日信證神學對於啟示概念作了理論上的反省與批判之後，第二步驟便是指出天主在耶穌基督內的啟示，對於人性而論，雖然不是絕對必要，但是非常適合。這需要一方面分析人性的一些基本現象，另一方面發現天主的啟示能夠答覆這些現象。我們簡單地從這兩方面提出一些線索。

人有能力認識天主，然而這種認識一般都是自宇宙萬物出發，因此，對天主的認識並非由於接觸天主自身，而是由於接觸宇宙萬物而得的。但是人心深處對此並不滿足。隱隱渴求一種自己能力所不能得到的，對於天主自身、天主的內心之認識。比如：人有能力認識人與宇宙萬物來自天主，但是却渴求認識天主究竟爲什麼這樣支持萬有，祂內心有何計劃。這種渴求超越理性能力的認知。

其次，人也有能力愛天主，然而所愛的天主也只是根據宇宙萬物而認識到的天主。同樣地，人心深處決不以此爲滿足。他渴求認識天主自身和祂的內心而愛祂；如同天主認識自己而愛自己的美善一樣。人的渴求似乎超過了人性的能力範圍。

人在宇宙萬物之中透過萬有認識天主、愛天主。人性並不因此滿足，尙會渴求天主自己藉著宇宙萬物通傳給人類屬於祂內心，關於祂自己的知識。如此，宇宙萬物也能成爲溝通天主與人類的特殊工具，不只是一成不變的宇宙萬物。

根據以上對於人性簡單的分析，使人不能想起聖奧斯定的名言：「天主啊！你創造我們是爲歸向你，我們的心若不安息於祢，總是惴惴不安！」由此看來，人性表示出二分特點：在認識與愛天主上它具有自我超越的傾向。它能夠得到嗎？這不在他自己，他也無法洞悉怎樣達到。

我們對於天主在耶穌基督內的啟示，在信理部份已經有充分的了解，因此可以簡單地指出啟示與人性現象之間的相關性，教會宣講的天主啟示解釋了人性之謎。

人性渴求認識天主自身、祂的內心。耶穌基督啟示人類天主自我通傳的計劃，天主自己的美善。祂告訴人類天主創造、救援、降生的奧跡。祂啟示天主的無限智慧、聖善、正義與愛情。人性渴求愛天主如同天主愛自己。耶穌基督啟示人類天主是愛，祂將愛的能力通傳於人，使人能夠成爲天主的子女，分享祂內心的愛。人性也渴求宇宙萬物能夠成爲天主與人溝通的特殊橋樑。耶穌基督在祂傳播福音時，便以宇宙萬物作爲奇跡，象徵新時代的來臨。

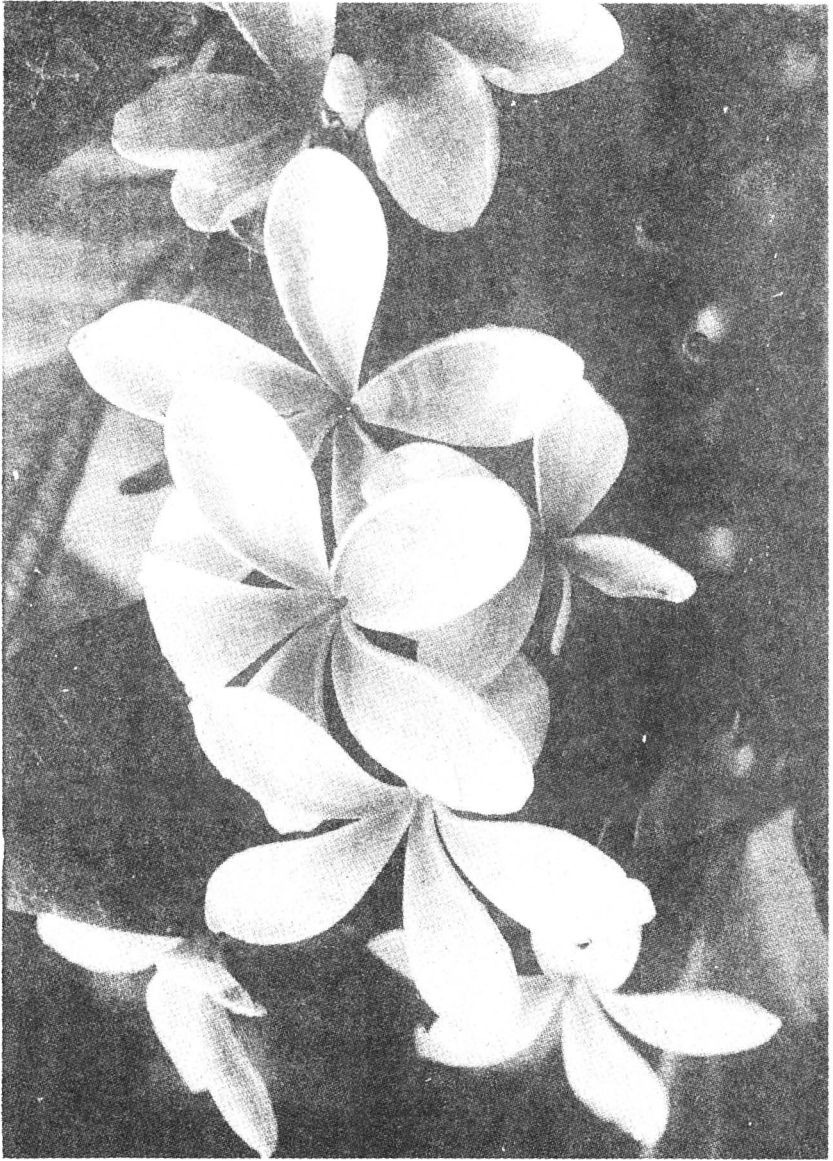
總之，基督啟示與人性的渴求非常適合，人所渴求而無能達到的，基督的啟示給與完成。啟示對於人世間的種種不平衡之現象有了解釋。對於死亡的奧秘、人類團體的終結，也有了決定性的啟示。基督的啟示同時賦與人類新的責任，接受福音的一切要求，跟隨基督天天背負十字架。寬恕仇人與彼此相愛，走向世界大同、天國末日的來臨。或者我們可以這樣解釋，人性是天主這樣創造的，爲的能夠領受祂豐富的啟示。

如果天主啟示，人心必須開放與接納

教會的啟示概念並不相反理性，而且對於人性具有完成的功能。因此，第三步驟將扼要

解釋人必須接受天主的啓示，如果天主在耶穌基督內的啓示是真實的，則人必須開放與接納。否則人將自趨荒謬的不可知論，承擔荒謬不可解釋的生活。爲什麼呢？

宇宙與人類歷史中不論在意義與價值方面，表現出某種程度的和諧、平衡與整合。但是，同時又顯露出混亂、痛苦、不平衡與分裂。這表示宇宙與人類歷史基本而論無能給與自身整體的解釋，達到完全的自足。爲有神論者、爲接受天主啓示的信徒，他們承認有神、有自我啓示的天主來給答案。不論是現代世界的不平衡、痛苦與死亡的啞謎、人類團體未來的結局，在神的宰制以及天主啓示的干預中，一定會有出路，因此，宇宙與人類歷史是有意義可解釋，有價值可追求的。但是誰若否認神的存在，拒絕接受天主的啓示，他將無法給予現代世界一個答案，他的答案大概只是宇宙與人類歷史是荒謬不可解釋的，因此，他的生活得承擔不可知論和虛無主義的後果。



第十一章 天主啓示的標誌

如果天主在耶穌基督內啓示，人心必須開放與接受。但是天主在耶穌基督內啓示了嗎？何以見得？這是信證神學應當處理的天主啓示之標記問題。事實上，這是耶穌生時早有的問題，「若翰在獄中聽到了基督所行的就派遣他的門徒去對他說：『你就是要來的那一位，或是我們還要等候另一位？』耶穌回答他們說：『你們去，把所見所聞的報告給若翰：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。凡不因我而絆倒的，是有福的！』（瑪十一2-6）

「要來的那一位」便是天主派遣的，代表天主的使者。耶穌的回答在當時的背景中表示他是天主所派遣的，因為他實現了舊約先知的預言——依廿九18，卅五5、6，六一1。不過，自信證神學而論，耶穌將奇跡作為標誌表示他是天主的使者，來啓示天主國的來臨。

天主的啓示是歷史性的，因此祂進入人類歷史自我通傳，必定在歷史中留下可見可聞的痕跡。傳統上，教會視奇跡與預言作為天主啓示的標誌。直接領受天主啓示的人，為了表示他們的真實性就以奇跡與預言的完成，作為標誌。奇跡與預言的完成，基本上來自天主的能

力。舊約的先知，新約的耶穌與宗徒，都以奇跡和預言之完成作證自己由天主派遣來的。此外，信證神學上也將天主的啟示在人生中產生之效果——聖德的生活——作為啟示的標記，而且特別把耶穌基督的整個生命看做標誌。

當代信證神學鑒於現代人面對上述的標誌，具有排斥態度，所以在分別研討標誌的可靠性之前，整體地介紹天主啟示的標誌。這樣做，也具有信證的作用。使人認識啟示標誌之意義，有助於接受啟示的可靠性。我們提出五點來總論標記——1. 標誌的奧跡性；2. 標誌的適宜性；3. 標誌的功能；4. 標誌的時空性；5. 標誌的根源。

標誌的奧跡性：

教會傳統中奇跡與預言視為是啟示的標記，但是它們本身也是天主的啟示。天主以言以行自我通傳，奇跡是祂的行動，預言是祂的言語。因此不能不加兩點注意——第一：啟示標誌不是單獨的證據，如同來自天主的印章，為證實祂所派遣來的使者。其實在使者所行的奇跡和所說的預言中，同時含有天主的訊息，比如：耶穌的奇跡同時指示天國業已來臨。第二：啟示的標誌既然也是天主在歷史中的言行，它們的性質不可與人間任何言行比擬。奇跡與預言在歷史中發生，可由歷史方法處理，研討其可靠性。然而由於此是天主自我通傳的言行，對人是恩寵、是挑戰，人必須在自我抉擇中有一答覆。這在信證神學中不可不注意的。也就

是注意信證方法的相關性。研討奇跡與預言必須加上人性主體的幅度，自由抉擇的幅度。

標誌的適宜性：

奇跡、聖德和預言三種來自天主的標誌，對於人性而論相當適宜。人性是降入物質之精神，奇跡在物質界產生標誌，導致精神的注意。人性不只是個人，也是團體，往往聖德的標誌引領團體之注意。人性有時間之歷史幅度，空間之環境幅度。預言之完成使時空中的人對預言者加以追問。自天主方面而論，奇跡彰顯能力，聖德彰顯仁愛，預言彰顯智慧，似乎亦在指出三位一體之天主。

標誌的功能：

奇跡、聖德和預言的功能並不一致，各有特點。奇跡發生於物質世界作為標誌，由於其突發性、衝擊力極大。一般人，甚至知識份子面對奇跡不需準備，立刻有所反應。然而奇跡的影響比較外在，引發反省與思考不深，因此也能曇花一現而失去標誌之功能。

聖德作為標誌是天主啓示之效果，與啓示之內容和道理密切相連。它作證啓示內容的超越性，以及啓示來自天主的可靠性。然而聖德確定為啓示的標誌之條件較多、較複雜。究竟怎樣程度的聖德可說超越人力而來自天主，並不容易確定。而且對人而論，必須具有心靈的謙虛、單純、追求聖善，才能接受聖德的標誌。

預言具有先知先覺因素，但也含有道理。預言作為標誌是在知識層面上。預言應驗、道理卓越才成為啟示的標誌。因此，如同聖德一般比較困難滿全標誌的條件，也不易為人所接受。不過作為標誌，其影響力比奇跡還要深大。

奇跡、聖德和預言之所以能夠成為標誌，因為它們給人一種張力，使安全感動搖。人在大自然中有次序之安全感，奇跡使人不安全；人在歷史中有因果相連的安全感，預言中斷歷史演變之因果，使人不安全；人在道德世界中有一股善惡發生之安全感，聖德輝煌使罪人不安，常人驚仰，也是一種不安全。天主藉著這些標誌在人間產生張力，注意祂的啟示。

標誌的時空性：

各種標誌都有自身的功能，但是由於面對標誌的人之不同，導致有效性之差異。

奇跡對於感性較強之民族效力較大，容易引人承認它是來自天主的啟示標記。聖保祿說：「猶太人要求的是神蹟」（格前一一二）耶穌之初期在加里肋亞傳播福音的成功，他的奇跡是重要原因之一。大概由於奇跡缺少給人深思的作用，耶穌自己並不重視奇跡。而十九世紀以來，在理性主義影響下，一般知識份子不願接受超越自然秩序的奇跡。至於聖德，尤其團體性的聖德，今日更加受人矚目。

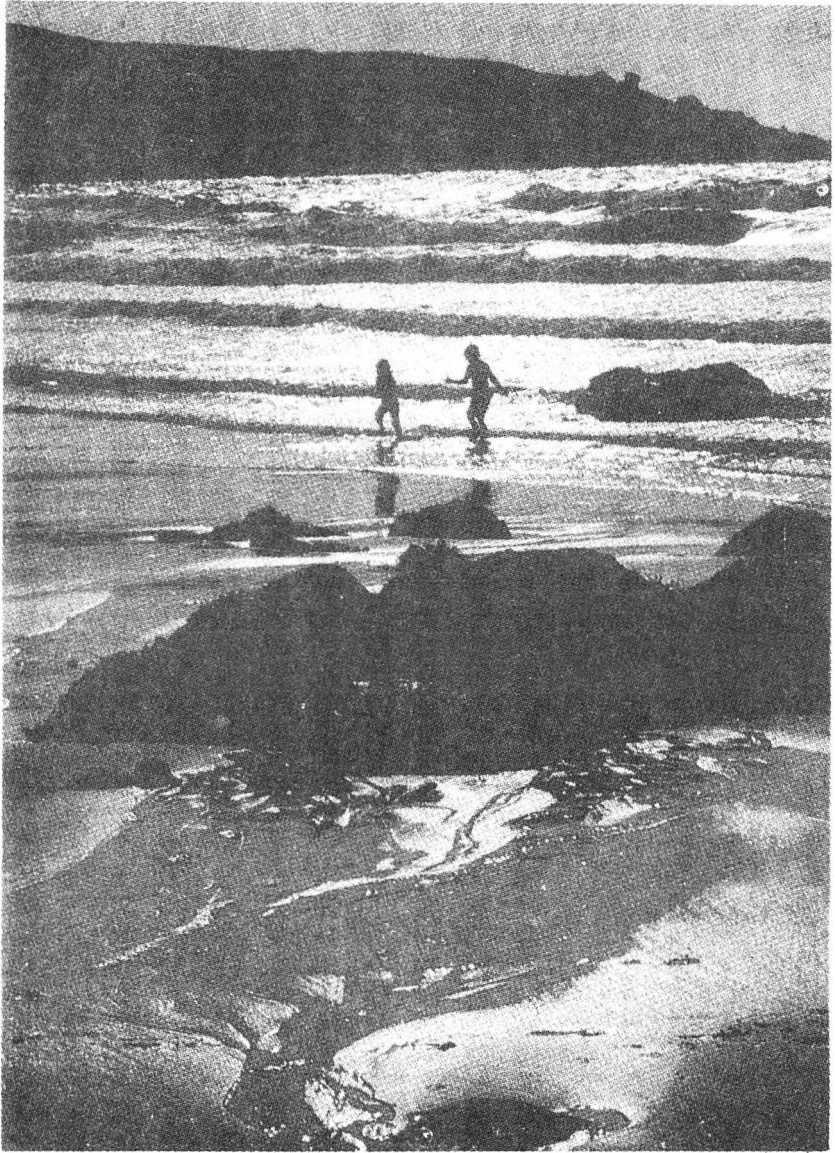
預言的應驗在初期教會的宣講中，常用來作為基督啟示來自天主的標誌。猶太人接受舊

約中先知的預言，而且肯定預言一定要應驗。初期教會處處指出耶穌基督就是先知所預言的「要來的那一位」，他應驗了舊約先知的預言，因此他就是「要來的那一位」，他是天主最後啓示自己的使者。但是，一般而論，由於預言的性質特殊，今日信證神學不太應用耶穌自己預言的應驗，而來指出他的啓示之可信性。

標誌的根源：

基督宗教宣講天主在基督內的自我通傳，信證神學對於啓示標誌不但提出耶穌自己的奇蹟、聖德和預言，而且也將初期教會以及教會歷史中的奇跡、聖德和預言提出來。不過最後會將耶穌基督的生命，整體地描劃出來，作為啓示標誌的根源。他彙集了所有標誌，由於他而有教會中的標誌，這指出耶穌是天主啓示的使者，甚至他自己就是天主的啓示。

以上五點綜合性說明啓示標誌，當然尚未肯定任何標誌的真實性，亦即標誌的歷史價值。但是也可以看出基督宗教的啓示標誌之意義和彼此的關係，構成一個內容豐富的整體。這本身已經具有了信證價值。



第十三章 啓示標誌之一：耶穌基督的奇跡

歷史啓示的可信性之一環是啓示的標記。我們的信證神學對耶穌的奇跡多加發揮，一般而論，耶穌的奇跡現代還是受到注意和討論。今分爲四部份討論：(一)比較宗教學中的奇跡；(二)四福音中耶穌奇跡的特殊意義；(三)耶穌奇跡的歷史價值；(四)自信證神學綜論耶穌的奇跡。

比較宗教學中的奇跡

研究一般大宗教可以發現它們都有奇跡的記錄。不過根據記載，它們的教祖時代對於奇跡並不重視。例如：在論語中說：「子不語怪、力、亂、神。」可見關於奇怪的事、大的能力或與平常大異的現象，孔子是不討論的。因此，假如我們與孔子談論奇跡，他必不感興趣。同樣的，書上記載釋迦牟尼的生平中，一次弟子對他說：「一位聖人在空中飛。」這應當是很奇的事了，但佛祖却說：「這位聖人在天空中飛，對於信仰實在不算什麼。假如一人已經有了信仰，看到有人在空中飛也不會增加他的信仰；相反，如果沒有信仰，即使看見有人在飛，也不會因此而信。」爲此，釋迦牟尼好像認爲奇異的事無助於宗教信仰。至於回教的穆

罕默德亦有相似的言論。不過，雖然大宗教的教祖們不重視奇跡，但後代信徒爲了誇大教祖的能力，往往會把奇蹟的記載加諸教祖身上。

至於論到教會同時代的希臘羅馬宗教，對奇跡持着另一態度。希臘人有奇跡中心，許多信者來到那裏的神廟中守齋、沐浴之後爲能晚上得夢獲到神諭。夢醒之後神廟司祭替他們解夢，奇跡便源源而來。因此，希臘民間宗教中奇跡氾濫。

所以，我們發現兩種相反的現象——一是大宗教對奇跡的冷漠；一是希臘民間宗教對奇跡的熱衷。我們要問：耶穌的奇跡面對二者有什麼特點？

四福音中耶穌奇跡的特殊意義

這部份分爲三節：一福音中奇跡的不同名詞；二對觀福音中耶穌的奇跡；三若望福音中耶穌的奇跡。

福音中奇跡的不同名詞

福音曾用許多的希臘名詞來稱耶穌的奇跡。如果我們了解這些名詞的意義，就已可初步認識耶穌奇跡的特點。這些不同名詞可分三面——即心理、本質、意念三面。在心理層面上所用的希臘名詞，中文譯爲「奇異」，由於奇跡與日常經驗大不相同，而引起心理上的奇

異、驚訝。但是心理層面的奇跡之名詞並非福音常採用的。在本質層面上所用的希臘名詞，中文譯為「能力」，由於奇跡來自天主的能力。最後在意念層面上所用的希臘名詞，中文譯為「標誌」，由於奇跡具有象徵意義。新約中奇跡有三種不同層面名詞，但是在應用上，據聖經學家的分析，心理層面的「奇異」普通不單獨出現，它或與本質層面的「能力」，或與意念層面的「標誌」相連並用。這表示福音中的奇跡主要不是在於引起好奇、驚訝，而更是要在奇跡中認出意義與來源。的確，奇跡不同於日常所經驗的事，故人覺得奇異，但目的是吸引人看出一個新的意義，也就是天國來臨。

對觀福音中耶穌的奇跡

對觀福音中耶穌的奇跡可分為四類：驅魔、治病、復活死人以及自然界中的奇跡，如：平息風浪、增餅等等。對於奇跡的意義我們先就整體而論，然後分析談論。

1. 整體而論：

奇跡有什麼意義？福音中記載說：「若翰在獄中聽到了基督所行的，就派遣門徒去問耶穌說：你就是要來的那一位，或是我們還要等候另外一位？」耶穌回答若翰弟子的話是依撒意亞先知書中好幾段話綜合在一起（依廿九18，三五5、6，六一1），都是有關天主最後解救以色列民族的喜訊，祂說：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰：瞎子看見、瘸子

行走、癱病人得到潔淨、聾子聽見、死人復活、窮苦人得了喜訊。」（瑪十一2—6）可見整體而論為耶穌自己，奇跡象徵新約時代來臨，天主預言的好日子來臨了。總之，奇跡是天主能力的彰顯，同時是標誌，指出天主的國來臨。

2. 分析而論：

天國的內涵是天主所賜的自由、憐憫、生命、和平……這些救恩出現於世就是天國的來臨的記號。我們可以分析出天國的內涵，在奇跡的象徵意義中出現了。比如：驅魔奇跡可說象徵天國來臨賜與的自由，魔鬼是壓迫人和束縛人的惡勢力，耶穌驅魔正是顯出天主將惡勢力驅逐賜人自由。至於耶穌治療病人可說象徵天國來臨賜與的憐憫，天主的憐憫進入病人身上，尤其那些不被人接受的癱病人身上。若說天國來臨是賜與生命，那麼耶穌復活死人的奇跡象徵生命克勝死亡，給與人類永恒的生命。最後，天國是和平的境界，不只是人與人之間的和平，也是整個宇宙以及天人之間的和平，那麼平息風浪等大自然奇跡，令人感到天國來臨的和諧、萬象更新。

根據以上整體和分析的說明，可見對觀福音中的奇跡指出耶穌是天主派遣來的使者，同時也指出天主在基督內的啟示。

若望福音中耶穌的奇跡

在第四福音中很注意奇跡在「意念」層面上的作用，也就是標誌性，例如：變水爲酒象徵新時代來臨；治癒胎生瞎子象徵祂是光明；復活拉匝祿顯示祂是生命。奇跡標指出祂的來源。

若望福音論及奇跡慣用「工程」和「神蹟」兩個名詞（神蹟——二15，六30，七31，十41，十二37等；工程——五20、36，七21，十25，32等）。在福音中「神蹟」這個名詞普通不出自耶穌口中，而是四週的人用的。耶穌口中多用「工程」這個名詞來指奇跡。但「工程」有時也指祂的言語。我們不能不問這樣有系統的安排，究竟有什麼緣故？

根據專家解釋，舊約中「工程」指的是天主的創造工程，或者救援工程（詠十九2，六十六5）。現在福音作者將此舊約中作爲天主創造與救援的「工程」用在耶穌口中表示自己奇跡，似乎有意表示耶穌的奇跡乃是天主在他內的工程。耶穌的奇跡是新約時代天主的新創造與新救援，耶穌自己不但是天主的使者而且是降生成人的天主子。

至於「神蹟」用在耶穌四周的人口中，那是因爲人在奇跡中看出所象徵的意義，耶穌自己不需標誌，但標誌是爲人去領會的。

這樣看來若望福音中奇跡是指出天主新創造、新救援的標誌。同時也表示在耶穌基督內天主的臨在，他不但是天主的使者，而且是天主聖子降生爲人。

耶穌奇跡的歷史價值

討論奇跡的歷史價值之前，必須提出三項假定：

假定一——討論奇跡的歷史價值不應預先採取「奇跡是不可能的」之立場，換句話說，採取理性主義以及任何否定超自然的哲學立場。如果有人認為天主啟示是不可能的，超自然的救恩事件在人類歷史中發生是不可能的，甚至天主存在是不可能的，那麼不必討論奇跡，更不必討論奇跡的歷史價值了。

假定二——我們討論的對象是四福音中耶穌奇跡的歷史價值，為此，對四福音的性質必先稍有認識，這原是神學中一門科目，稱為「福音的歷史真理」。我們承認福音作者為了適應環境可能對記述的內容稍有變化，甚至可以承認有些福音記載由於教會進入希臘羅馬文化地區，受到當地的文學影響。而且今日大家都承認四福音有關耶穌生平言行是在復活事件之後才寫的，不免受到影響。即使如此，福音中的內容並非無中生有的幻想，一切還是淵源於歷史中的耶穌，這是上面所說的「福音的歷史真理」科目詳加證實的。為此，誰若一口肯定四福音是初期教會杜撰的書籍，那麼也不必討論奇跡的歷史價值了。

假定三——討論耶穌奇跡的歷史價值應用歷史批判方法，這是一般歷史科學的批判方法。

我們分爲兩項：一外在的批判；二內在的批判。外在批判根據四福音以外的可靠歷史資料；內在批判直接對於四福音有關奇跡的資料加以批判，查考其歷史價值。

外在批判

四福音以外可以找到一些關於歷史中的耶穌之記錄，其中也有論及祂的奇跡，當然這類記錄是非常之少。

在猶太文學的「塔木耳」中記載了耶穌的處死。「塔木耳」是猶太經師編製的口傳的法律集成，那是公元二世紀後的作品。其中保存了對於耶穌處死的傳說。耶穌在逾越節前夕被釘十字架而死，死前四十天猶太官方到處派人向民衆報告，耶穌施行巫術，故要逮捕處死，如果有人要爲他辯護，官方請他出來辯護。四十天後，無人爲他辯護，耶穌因此罪名而被釘死。

這記錄是猶太文字中罕有的資料，其中所說與馬爾谷三章22—30節有相同之處。福音中說：耶穌的敵對者控告他因魔鬼之王而施行奇跡，這與「塔木耳」中所指耶穌施行巫術很是相合。由此可見，耶穌曾經施行奇跡，亦即爲他人控告的巫術。這不只福音有載，聖經以外也有記載。

當然因此尙難能證明耶穌奇跡的歷史價值，無論如何，「塔木耳」是頗有參考價值的。

內在批判

我們提出三點：1. 自整部馬爾谷福音的批判；2. 自新約中所有奇跡資料的整體性批判；3. 自稀有章節的批判。

1. 自整部馬爾谷福音的批判：

馬爾谷福音共有十六章，六百六十六節。其中二百零六節關於耶穌的奇跡，是全部福音的百分之卅一。此福音的前十章記載耶穌的傳播福音，共有四百廿五節，其中有奇跡的資料佔百分之四十七。至於與奇跡牽連的資料還有不少。由此可見，馬爾谷福音中耶穌奇跡的資料比例極大。誰若否定所有奇跡的歷史價值，幾乎否定了整部福音的歷史價值，這相反「福音的歷史真理」科目得到的結論。

2. 自新約中所有奇跡資料的整體性批判：

歷史科學提出多種肯定歷史價值的標準，這裡應用四種不同標準來批判耶穌奇跡的歷史價值。

(1) 多種傳統共有證辭的標準。這是法庭、甚至常情也應用的標準。彼此無關的傳統或證人，同樣證實的事件應當是可靠的。比如：好幾個人絕無商議之下，共同作證某一案件，那麼此一案件應當視為成立，否則難以解釋共同作證的緣由。有關耶穌施行奇跡，新約中不

同的傳統和史料都有記錄，如馬爾谷、瑪竇與路加的共有資料；若望、保祿著作、希伯來書信，這些著作中含有彼此並無影響的傳統或史料，然而都異口同聲說耶穌曾經施行過的奇跡，由此可靠地能承認耶穌奇跡的歷史價值。

(2) 突出於歷史前後脈絡、異於常例的標準。這標準假定同類事件在歷史前後的脈絡中，不免大同小異。如果某事如此突出，異於歷史中的常例，其歷史價值往往極大。因為捏造之事不免前抄後襲，無法如此突出。四福音記載的耶穌奇跡非常突出。他一句話「我願意」、「我要」，奇跡立刻產生。這與舊約記載的施行奇跡不同。梅瑟、厄里亞、厄里叟等先知跪伏祈求，再三禱告之後，奇跡才能實施。再看新約時代，伯多祿與保祿施行奇跡，因耶穌之名施行。耶穌則因著自己之力施行奇跡。根據所指標準而論，耶穌奇跡的歷史價值應當極大。

(3) 融合標準。所要批判真偽的歷史事件，如果與其他密切有關的真實可靠事件完全融合，那麼前者的歷史價值大為增加。這標準建基於歷史事件的一致性。四福音中，耶穌施行奇跡的記錄與下列毫無懷疑的可靠事件完全配合。比如：他宣講天國來臨，奇跡是天國來臨的標誌。別人感到他富有權威，這與施行奇跡時的突出態度非常相合。他仁慈、憐憫，這與他施行的驅魔、治病奇跡極為配合。總之，奇跡與耶穌的言行互相補充，構成他公開生活的整體。根據融合標準，不應懷疑奇跡的價值。

(4) 充足理由的標準。所要批判事件假使是假，不易解釋其他已經發生的事；假使是真，其他已經發生的事則真相大白。那麼所要批判事件應是真實的。耶穌生活中不少事件需要他的奇跡來解釋。爲什麼他傳播之初受到轟動之歡迎？爲什麼人們感到他有權威？爲什麼當時領導人物起來反對他？爲什麼他被稱爲默西亞？爲什麼羅馬總督釘死了他？承認他大施奇跡便容易一一回答那些疑問。

3. 自稀有聖經章節的批判：

四福音由於形成過程的特點，在裡面不易肯定地指出耶穌親口的話。事實上，也不會保存很多。爲此，批判學家指出的少數來自耶穌親口的話，對於有關事物的歷史價值之認定極有幫助。瑪十一 21—24 批判學家認爲是保存在福音中的耶穌親口的話，「苛辣匝因你是有禍的！貝特賽達你是有禍的！因爲在你們那裏所行的異能，如果行在提洛和漆冬，他們早已身披苦衣……。」如果這是耶穌親口的話，那麼他自己也公開承認施行過奇跡。既然他如此公開承認，而當場也無人起而否認，那麼耶穌奇跡的可靠性是不可否定的了。但是爲什麼這段話聖經學家認爲來自耶穌自己的呢？那是因爲苛辣匝因城除了這裡，在新約中從未再提起。這表示在初期教會中並不重要，實在沒有理由杜撰這段話放在耶穌口中。福音中既然還保存這段話，那是由於來自耶穌自己而自早傳下的緣故。

經過外在批判與內在批判的工作，四福音中耶穌奇跡的歷史價值可見一斑了。

自信證神學綜論耶穌的奇跡

前面三部份：(一)比較宗教學中的奇跡；(二)四福音中耶穌奇跡的意義；(三)耶穌奇跡的價值，都是信證神學爲了指出天主在基督內的啓示之可信性所需要的材料。現在我們綜合這些材料指向天主啓示之可信性。我們分爲四節來講：一、比較宗教學中耶穌奇跡的意義；二、耶穌奇跡是天主啓示的標誌；三、信證神學中耶穌奇跡的位置；四、天主啓示的信證神學之功能。

比較宗教學中耶穌奇跡的意義

一般大宗教可說是在自然啓示之下，反省、了解、覺悟人的得救之道。由於自然啓示中不見奇跡，因此普通宗教認爲奇跡之與救援沒有意義。在耶穌基督的歷史啓示中，奇跡正是表明救恩來自天主，天國來臨賦與的和平、正義、自由等等是超越理性的天主之恩賜。因此藉著超越日常經驗的奇跡標誌，導致信者發現新時代的意義。由此可見，面對並不需要奇跡的自然宗教，耶穌的奇跡反而能夠顯出歷史啓示的特點。我們因而也可以明瞭有些大宗教或儒家的正統人物，爲何不屑接受奇跡。他們對人生的解答是建基在對大自然的經驗之上，但不需要奇跡，甚至排斥。

至於民間宗教中奇跡氾濫的現象，也與聖經記載不同。民間宗教的奇跡往往只為解決個人的困難，尋求現世的利益。至於耶穌奇跡的特點並非解決一時之困難，而是導致對於天國來臨的信仰，這是與民間宗教的奇跡截然不同的，我們必須繼續再作說明。

耶穌奇跡是天主啟示的標誌

奇跡是天國來臨的標誌，要求人在信仰中接納，這點應該十分重視。新約中奇跡有三個層面上的作用：一是心理上的奇異反應；一是指出來自天主的能力；一是意念上具有象徵意義。一般而論，聖經對心理上的奇異反應不太重視。相反，如果群眾為了好奇而求奇跡，耶穌便加以拒絕。比如：加里肋亞的黑落德王得知耶穌施行奇跡，便想看看耶穌，尋求心理上的刺激，最後在耶穌蒙難時黑落德見到了耶穌（路廿三8、9），他心花怒放以為可以見到奇跡，可是耶穌對他並不理睬。可見耶穌的奇跡並非引起高潮使人驚奇，基本上是為指出天主的能力，要人相信天國的來臨。

耶穌的敵對者曾誣告他靠魔王的能力施行奇跡，他的答辯直截了當地肯定自己驅魔是天國已在人間的標誌（路十一14—20）。所以，四福音中的奇跡都是針對人的信心，要求在信仰中接納其意義與來源。為此，馬爾谷福音記載耶穌在納匝肋似乎無能施行奇跡，因為納匝肋人不信（谷六5）。面對奇跡不信即是看不出訊息，那麼奇跡也失去目的。耶穌並不為了

滿足人在世上的利益，甚至精神上的好奇而施行奇跡。所以，面對納匝肋人心靈的封閉和不信的態度，他沒有施行奇跡。

總之，奇跡的確與日常經驗不同，能夠引起驚訝。但其目的是顯揚天主的能力，啓示訊息。因此，奇跡是天主啓示的標誌，天主的救恩藉著奇跡得以啓示於人類歷史中。

信證神學中耶穌奇跡的位置

奇跡作為啓示的標記只是信證神學中處理天主啓示之可信性的一環，它必須整合在其它有關的資料之中。而且奇跡的價值必須與整體配合，否則也達不到信證的作用。

消極而論，耶穌基督的啓示之可信性，平常不會只因他的奇跡而為人接受。原來信仰基督的啓示必須付出代價。信仰是奉獻，準備遵守福音的要求；耶穌山中聖訓的要求、犧牲自己天天背十字架的要求、爲了福音捨棄一切的要求，甚至面對迫害與殺身的要求。這種種要求確是信仰的代價。信仰不是廉價的恩惠，必須準備徹底的自我奉獻。在信仰的挑戰之前，人自然會衡量得失。無論如何，常人不會由於一個單獨的奇跡發生而輕易接受信仰。甚至奇跡發生在他身上也不一定甘心誓願爲基督信徒。這並不太難解釋。一個真實奇跡的確帶來振撼，但是其振撼之力究竟難能抵住基督信徒應當背負的十字架之重擔。因此信證神學中奇跡不應單獨介紹，必須融合在整體之中。

積極而論，奇跡原是天主在基督內啟示的標誌，所以它得配合在天主啟示的整體之內。因此，在信證神學中必須開始就提出天主啟示的概念，同時平行地指出天主啟示不只為理性是可能，而且能夠滿足人性最深的渴求。至於奇跡，它是天主啟示之標記。奇跡的歷史價值指出天主啟示的真實性，不過奇跡不是外在於天主啟示的標誌，它本身象徵天主啟示的內容。因此信證神學討論奇跡，一方面說明奇跡所象徵的，正是滿足人性的天國來臨；另一方面指出奇跡在歷史批判標準前，理性能夠看出其歷史價值。這種整體性的處理方法，時時相關地與人性之渴求吻合，才能達到信證神學的目的。

不過，信證神學只是證明天主在基督內的啟示之可信性，亦即天主進入歷史的啟示具有理性與歷史的可靠性。這並不意味信證神學具有使人信仰的功能，信仰是天主的恩惠、是天人之間的事件，神學直接不能介入。為此，即使天主啟示的可信性清楚指示，人也未必會信，這是兩個不同領域中的事。人若由於奇跡而信，這不是信證神學的說服力，而是因為奇跡——天主啟示的標記具有恩寵性而已，這在第十二章中已經說明過。

天主啟示的信證神學之功能

根據信證神學的性質，我們可以指出它能有三方面的功能：第一：它為基督信徒自己給與信仰的理性基礎，信徒因此見出自己所接受的來自耶穌基督的啟示，並非空穴來風。基督

啓示在概念上並不相反理性，而且滿足人性。在歷史上具有標誌，指出啓示的真實性。理性基礎不使信仰增長，但是爲成熟的基督信徒是重要，他能因此說明自己信仰的來源。

第二：它爲不信而有意探討基督宗教來源的人，提供可靠的資料，但是信證神學不是一套吸引人歸依的方法，它是一門神學科目，對於信仰的來源提供一部份的解釋。

第三：在護教方面它說明信仰不是迷信。廣義的說，迷信是相反理性的，將空虛的奉之爲真實的，將偽傳的視之爲確切的。但是普通都把迷信劃在宗教領域中，有人甚至視宗教就是迷信。那麼信證神學說明了天主教在基督內的啓示不是迷信，因爲它爲理性是可能的，而且爲人性是配合的，也說明了奇跡不是迷信，因爲經過歷史批判顯示耶穌的奇跡具有歷史價值，而且是天主教在基督內啓示的標誌。



第十四章 啓示標誌之二：聖德

奇跡原是天主的啓示行動，但在信證神學中却視爲啓示標誌，因爲奇跡在歷史上留下痕跡，應用歷史的研究和理性的探討能夠肯定奇跡的真實性，因而指出啓示的可信。至於基督宗教的聖德，不論是個人的或團體的，在信證神學中也作爲啓示標誌，因爲聖德是信者接受了基督的啓示，而在生活中產生的效果。教會呈現出來的聖德光輝是這樣確定，這樣吸引人和感動人，但另一方面，那些聖者却異口同聲毫無懷疑地聲明，這一切不是自己的功績，而是來自信仰的恩賜。因此，聖德顯示出是啓示的標誌。關於這個問題，分爲三部份來說明：

(一) 聖德作爲啓示標誌的性質；(二) 聖德與信證神學；(三) 聖德標誌的時代性。

聖德作爲啓示標誌的性質

按照信證神學的目的，我們並不描繪聖德作爲嘉言懿行的故事，而是指出聖德作爲信證標準的性質。如同在前面幾章中我們應用了相關方法，現在繼續採取這個方法來介紹聖德標誌的性質。

1. 聖德是基督的啟示和信者生命的會合：基督的啟示不是一套理論，而是救恩的福音，信者接受來自基督的福音，馴服地按照它的內在要求而生活，遂反映出聖德的光輝。福音的理想實現在聖人的生命中，作證神聖的來源。

2. 聖德動搖常人「無所謂」的態度：教會每個時代的聖德之作證有所不同。原因乃是基督的啟示並非局限在固定的德行上面，而是內在的信仰經驗，按照不同的環境而實現為具體的行為。一般的德行綱目不易對出於信仰經驗的行為清楚地分類。聖人的作證顯揚出來的是感動人的美善，吸引人的價值。總之，來自基督啟示的聖德深深接觸人性，使它無法沒有回應。在普通的道德生活之前人能表示「無所謂」，面對出於信仰經驗的聖德，人無法保持中立。有人因此而走近基督，也有人却顯出敵視的態度。

3. 聖德的超越和內在：基督宗教中聖德的標誌往往自然地顯出超越常人的「過份」，但同時又保持人性的常態，這兩面在聖人生命中非常協和而絕不做作。他們的大膽與謙遜、自由與紀律、快樂與痛苦、愛情與責任、堅強與溫柔……指點出真實的人性分享了天主的自我通傳。這尤其在教會歷史的殉道者生命中極為明顯。

聖德與信證神學

教會的聖德引起兩方面的問題。首先對今日世界，雖然不必極端悲觀地批判今日世界的墮落，不過生活其中的人都能發現它在精神上並不光明，世界的確具有陰黯的一面，我們不必在此加以描寫。因此，面對聖德的標誌，自然會問究竟它是怎樣可能的？

可是，基督宗教中的聖賢之答覆，却又令人引起更大的問題。他們絕不含糊地肯定自己一無所能，耶穌基督是他們的榜樣。基督生活在他們內，他們才能脫離黑暗在光明中行走，他們也承認教會是他們的恩師，在教會的生活與禮儀源泉中吸取了來自基督的力量。

聖賢的答覆絕對不可置之不顧，而且看來該是最為可靠的解釋。否則，我們究竟怎樣解釋聖德的現象與性質呢？教會歷史中以及今日的教會中，從來不斷出現偉大的聖賢，他們超越不凡的聖德，豐滿熱誠的愛德，吸引人群的力量，神聖與人性的綜合，究竟怎樣解釋？優美的天性、適當的環境、堅強的意願等等因素，都無法令人信服地解釋聖德的來源和性質。自信證神學看來最為合理的倒是聖人自己的解釋。

所以，聖德是信仰基督而產生的效果，因而顯示出它的神聖來源，它是啓示的標誌。

聖德標誌的時代性

作為啓示的標誌聖德不若奇跡一般，予人強烈的衝激，然而聖德播出的芬芳使人逐漸感

覺，印象越來越深，而且它非常合乎我們的時代。這部份中我們從現代環境以及現代歸依基督的人，來討論聖德標誌的時代性。

1. 現代環境與聖德標誌：

現代有很多因素引人注意和渴慕聖德。

1. 現代人發現宇宙繼續不斷在擴大，自己却愈發感覺孤獨無靠，但是在聖人生活中見到了融合的人格，安頓的生命。於是在孤獨無靠中的現代人嚮慕聖德生活，探討它的奧秘。

2. 心理分析、精神病學，暴露了現代人心是多麼「貧弱」，人自己也體驗到動機不正、意念不良。於是聖人生命中的豐富，愛天主與愛人之赤誠，更使現代人心嚮往之，願意向他們學習。

3. 在現代社會中一致厭惡形式主義。對於誠實、單純、真理，雖不能至，心嚮往之。其次，現代人渴求在任何問題上具有徹底的态度，而求真求誠的精神却在聖人身上表現無遺。聖德之士是透明的、徹底的……使現代人由衷地欽佩羨慕。

4. 現代人尋求自由，然而又會濫用自由。聖德毫無勉強、自然地由內在經驗流露，走向高尚的理想，這正是現代人求之不得的。

5. 現代哲學常在討論人生的意義與價值，但是却不知怎樣生活。聖人顯出已經得到人

生真諦，在犧牲中有幸福、在捨棄中有一切，這樣的智慧真是現代人所尋求的。

6. 現代人已經不太信任言語，而要求生活，聖人的生活作證引領現代人探討作證的根源。

總之，現代人自身感受貧弱、無能、虛偽、罪惡，但是反而敏感地為聖德所吸引，聖德的標誌能為現代世界指出天主教在基督內的啟示。

2. 現代歸依者與聖德標誌：

歸依基督是非常複雜的現象，包括心理與倫理的經驗、理智和情感的動機，它由於失敗、困難；也能為了向真理開放、尋求高尚的價值。一切歸依現象常常始於一個最初的衝激或挑戰：往往便是基督信徒的作證，尤其超越的聖德。

根據一些歸依者的自傳可以綜合出下面一些共同的經驗。

1. 基督宗教如同黑暗中的光明與希望，給予他們苦悶的人生一個救恩。

2. 歸依者或在聖經中、或在宣講中，但是往往是在教友生活中認識天主的救恩，為他們這是基督宗教可信性的決定因素。

3. 然而教友生活中的聖德並非只是個人的，而且也是團體性的。與福音相合的團體生活給人非常大的吸引力，促人參與和分享。

4. 聖人身上似乎隱藏著一個「神秘的臨在」，不斷使人改變與聖化。這「神秘的臨在」是一切聖德的根源。

結 論

最後還有兩點必須聲明的，教會的聖德雖是啟示的標誌，但是這必須要求人在聖德前具有開放的態度、心靈的謙虛、倫理生活的敏感、偉大的胸懷、以及對自身有限的體驗。這一切都是人性承認天主啟示的可信性之條件。

另一方面我們果然肯定教會的聖德是啟示的標誌，不過教會並非如此單純，在它懷中常有罪惡的痕跡，因此造成教會作證的模糊不清，甚至是基督啟示的反見證，這不能不令人警惕！

第十五章 啓示標誌之三：耶穌復活

嚴格而論，耶穌死後復活是天主末世性的啓示，不是啓示標誌，耶穌復活自身需要標誌。但是爲了與前後兩章在標題方面的一致，本章仍以耶穌復活爲啓示標誌。另一方面耶穌復活顯示出基督宗教的特色，廣義而論，確是天主啓示的最大標誌。本章分爲四大部份：(一)耶穌復活的意義；(二)耶穌復活是信仰的對象；(三)復活標誌的真實性；(四)耶穌復活的信息神學。

耶穌復活的意義

聖經中耶穌的復活假定以色列民族對死人復活的信仰，爲此我們分爲兩節來說明：1. 舊約對死人復活的信仰；2. 耶穌復活的意義。有關復活問題，資料極多，只能非常簡單地介紹。

舊約對死人復活的信仰

古代東方早有「神之死亡與復活」的神話，流傳很廣。這個神話的產生是對星辰變化、季節更改的解釋。如同神明經歷死亡與復活，星辰與季節的更迭，相似神明世界的死亡與復活；雖然「神之死亡與復活」神話應用擬人方式來敘述，但是古代東方從未說過人類之死後

復活。

舊約有關人類復活的信仰產生較遲。猶太主義時期以色列民族才體會到復活的啟示（達十二1-3；智慧書與瑪加伯書），死去的人類重得生命，永遠的生命，亦稱爲肉身的復活。這個信仰顯示出天主救恩的圓滿，救恩史的終點，所以肉身復活是末世事件（參閱張春申著耶穌的復活奧蹟，輔仁大學人文學報第五期，頁七七-八二，民國六十五年五月）。

耶穌復活的意義

耶穌自己接受舊約死人復活的道理，但他講得不多。對照福音中他三次預言自己的苦難與復活，有關他的預言能夠討論的問題很多，由於信證神學並不需要去處理那些問題，所以提出若干參考資料已夠（參閱：張春申著耶穌的知識和意識，神論54期）。

究竟耶穌復活在新約中具有什麼意義？扼要地可以指出幾個重點：

第一：耶穌復活與靈魂不朽是完全不同的兩個概念。所以，教會言語中特別強調耶穌的肉身復活。按照聖經的人學，肉身是人藉之而出現於世間，而因此與周遭一切產生種種關係的軀體，它指人的整體，實現人的整體。（參閱：張春申著：「我期待死人之復活」，神論15期）。

第二：所以肉身復活不是「還魂的僵屍」。耶穌復活是他進入天主的永恒，他整個人生

活於「屬神」（格前十五44）的境界之中。究竟屬神的肉身是怎樣的，保祿雖然描寫，但是亦令人難以捉摸（參閱：格前十五35—44），後代教會所說的「神透」、「神速」、「光明」、「不死」等等，大概都是來自保祿。

第三：耶穌復活是末世事件，表示天主許諾的救恩已經來臨。自啓示論而說，耶穌復活是天主啓示的完成，救恩史業已進入決定階段。

第四：爲耶穌而論，可用保祿的話說：「論及他的兒子，我們的主耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，被立爲具有大能的天主之子。」（羅一3、4）；「爲此天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下，一聽到耶穌的名字無不屈膝叩拜，一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」（斐二9—11）

第五：耶穌復活是人類與宇宙得救的來由，因此保祿也說：「既然一個人替衆人死了，那麼衆人就都死了，他替衆人死是爲使活著的人不再爲自己生活，而是爲替他們死而復活了的那位生活。……所以誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去；看，都成了新的。」（格後五14—17）。這不但關於人類，而且也涉及宇宙，「並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平。」（哥一20）

第六：耶穌復活在信證神學上肯定了他啟示的一切，都真實地來自天主。不過有關這點必須更多、更完整的說明。

耶穌復活是信仰的對象

這部份可以分爲兩節來說明：1. 解釋「看見纔相信，沒有看見而相信」（參閱若廿7）；
2. 耶穌復活的標誌。

「看見纔相信，沒有看見而相信」

這句話是復活的基督顯現給多默宗徒時說的。所謂「看見」指的多默看見了顯現，至於相信，本書中早已多次說明，它是天主的啟示出現於人的生命而有的自由答覆。耶穌復活是天主的啟示。一個已死了的人自歷史的領域，提昇到天主的永恆境界，這是生命的天主之能力，絕對不是人類自身經驗的對象，除非天主將復活的基督啟示給人，這奧蹟無人能知道，也不能了解。所以，保祿自己雖然「看見」復活基督的顯現，但也是在信仰中肯定耶穌復活。對此，他曾說：「……天主却決意將他的聖子啟示給我，叫我在異民中傳揚他。」（迦二16）。不過事實上，不論多默宗徒、保祿宗徒或其他「看見」的人，都是在顯現時相信耶穌復活。因此，耶穌復活是信仰的對象，信者毫無懷疑地肯定復活的事實。至於「看見」顯現，能夠

不立刻相信，甚至還能懷疑。（參閱：瑪廿八17；路廿四41）

沒有看見而相信這是指後代的基督信徒，他們沒有「看見」顯現，但是聆聽了教會的作證與宣講基督復活，由於天主推動與光照了他們內心深處，遂自由地接受了這真理，在信仰中他們體驗到復活基督的臨在。

新約中很多信仰公式都是教會團體對基督復活的信仰表達。（參閱：格前十五3—5；弟前三16；斐二6—11；得前一：10；得前四14）。

耶穌復活的標誌

耶穌復活是天主的啓示，是天主提昇在死人領域中的耶穌，進入永恒生命的境界。這個末世啓示如同其他啓示，在歷史中留下痕跡，亦即啓示標誌。普通信證神學提出來的復活標誌是：空墓與顯現，以及宗徒的宣講。三個標誌的性質各不相同。有關宗徒的宣講，這不須多加證明，全部新約的資料都有記錄。信證神學處理的是空墓與顯現的真實性。

復活標誌的真實性

全部問題是在空墓與顯現上，所以我們分爲兩節來處理。1. 空墓的研究；2. 顯現的研究。

空墓的研究

四部福音都講到空墓的問題，這裡的批判工作分兩層來進行，首先看看空墓是否是歷史事實，以後再指出空墓蘊含著何種意義。

(1) 歷史平面上的問題

在歷史平面上我們先探討關於埋葬的兩個傳統，以鑑定究竟耶穌基督的埋葬屬於那一個傳統？以後再研究空墓的真實性。

在埋葬犯人的事情上，聖經裏有兩種傳統：一是猶太人的傳統；一是羅馬人的傳統。依照猶太人的傳統他們認為被釘在木架上的人都是可詛咒的（參閱申廿一 22 | 23），一個被處死的犯人應當放在他被處死之旁的一個公共場所；但是羅馬人有另一種傳統，羅馬的公民其家屬或朋友可請求私下處理其屍體。

埋葬耶穌的事情，四部福音的記載中都說有一位名叫若瑟的猶太人請求比拉多，允許他把耶穌的遺體埋葬在他爲自己所預備的墳墓裏。這記載所反映的是羅馬人的傳統，在此要注意：若瑟一定是在初期教會中家喻戶曉的人物，因爲通常在新經中清楚指出姓名的人，必定是爲當時人所熟悉的，否則不會提出，而且這人在四部福音中都有記載。至於在若望福音中關於埋葬一事，除了若瑟外還有尼哥德摩也參與其內（若十九 39），由於其他傳統中闕如，所以其確定性並不大。當時宗徒們都四散了，婦女們却在遠處觀望，她們對於若瑟似乎也不

太認識。這一切都反映出羅馬人的傳統。但是在聖經記載似乎又有另一傳統出現，即宗徒大事錄中記載保祿宣講時所提出的。這記載讓人認為耶穌的葬禮是猶太人的傳統方法（宗十三 29）。支持這看法的人也提出了在若望福音中的一些痕跡，來加強其可靠性（若十九 31），他們認為這段話與申命記中論及木架上被處死的人是可詛咒的那段經文是相對的（申廿一 22—23）。但這是相當斷章取義的看法，因為在若望同一章的下文中，若瑟的出現襯托出了羅馬傳統的清晰脈絡（若十九 38）。在這種矛盾之下，有人想要協調這兩種傳統。但這努力並不需要而且是不可能的，因為這是兩種完全不同的傳統；宗徒大事錄的記載可能已經有了保祿的神學在內，他想歸咎於猶太人。一般說來，聖經學者都認為耶穌的埋葬事件是根據羅馬人的傳統。實際上，這埋葬的事件究竟屬於那種傳統，對空墓的事件沒有多大影響。因為按福音的記載，婦女們似乎都知道墳墓在哪裏。

現在要討論空墓的真實性。對於這空墓事件，一般天主教的聖經學者都認為是真實的。這裏綜合地提出他們對空墓事件的真實性之理由。因為空墓事件對於耶穌復活事件的信證工作並非決定性的重要，所以在此不打算運用專門的術語，只是把理由列舉出來，可分八點說明：

① 「上墳」傳說的來源本來不是作證性的，因為上墳的主角是婦女們，在猶太人的傳

統習俗中，婦女們沒有在法律上作證的地位。所以上墳傳說不會是因着作證的需要而捏造的。

② 在空墓的記錄中所用的不是傳統上的「第三日」，只是簡捷地說「一週的首日」或「安息日過了」。若是用傳統上的「第三日」可能又蘊含信仰的因素，而使記錄的來源可疑。但這裏並沒有信仰的因素在內。

③ 空墓的事件在初期教會中不是屬於初傳（*Kerygma*）的一部份，（格前十五3）
5）可見初期教會並不以空墓來證明耶穌的復活。

以上三點主要在說福音中的空墓資料，不是爲了證明復活而製造而成的。相反的，爲初期教會，由於資料沒有作證耶穌復活的價值，我們反而可以斷定它的客觀價值。空墓是人所共知的事實，所以當時教會記載了下來。

④ 上墳的記錄在四部福音中枝節雖有差異，但基本上却是完全相同的。在福音歷史批判上這現象是可靠的標準之一。因爲四位聖史各自記載同一事件，甚至彼此之間尚有枝節上的差異，可見他們並未預先同謀。最爲合理的結論是他們都知道同一空墓事件。

⑤ 上墳文字帶有濃厚閃族語言的色彩，這現象表示這段經文是相當古老的。雖然古老性並不一定就能斷定這段經文是真實的，但是古老性能幫助我們看出來它的真，它是一種真實的跡象而不是標準。

⑥ 經文中也把婦女們的姓名一一指出，這現象在批判學上往往是真實性的記號，因為這些婦女定為當時人所熟知，有人懷疑一定向她們質問。

⑦ 在批判上還有一個鑑定標準，那就是看需要鑑定的事情是否和其它已經發生的事情有內在的關係。換句話說：鑑定的事一定得發生，否則其他已經肯定的事是無法解釋的。現在聖經記載宗徒在耶路撒冷宣講復活的信仰，在猶太人的思想裏，如果沒有空墓，這宣講是不可能的。他們會以墓中有屍來向宗徒駁斥。

⑧ 在瑪竇福音中記載猶太人對空墓已有謠言，說宗徒們晚間去盜墓，偷走耶穌的屍體，然後揚言祂已復活。可見當時墳墓一定是空的，否則不可能產生這種謠言。

根據上面八點，不少歷史批判學家斷定空墓是真實的。

(2) 空墓的意義

若以純粹歷史學家的眼光來看，空墓只能說是一件值得驚奇的事，是一件發生了的眞事。除此以外不能直接有其它的結論。既不能說：屍體是偷走了；但也不能說是復活了。屍體在那裡這已經不是歷史學能研究的對象，因為沒有資料。由此可見，空墓本身不能證明復活與否，它與復活事件無內在相連的關係。今日有些聖經學家和神學家說：即使沒有空墓的事件，耶穌的復活仍能是信仰的對象。

但是，事實上對於空墓產生了很多的解釋，我們在此介紹一些意見。首先介紹的是自由派的基督徒，這一派通常把耶穌基督當做一個倫理導師而否定祂的超越性，他們中有的人說：空墓傳說之產生，爲的是要肯定耶穌復活的信仰，因爲若無空墓，猶太人無法相信復活；有的人認爲宗徒們把耶穌的遺體移走，墳墓當然成空；有的人更主張是由於地震掩沒了屍體，墳墓才空。這一類的解釋全是因爲對自由派基督徒而言，空墓能有超越的意義，於是他們把空墓的歷史性完全否定了。但另一方面，基要派的解釋也是不能成立的，他們主張屍體還魂，或是屍體氣化了，這不合乎我們對耶穌復活奧蹟的信仰內涵。其實，空墓的意義實在無法單獨地成立，必須配合在一個更廣泛的平面上方才能見出。下文將加以討論。

顯現的研究

我們分三個步驟來研究顯現，首先是顯現的時間和空間；其次是顯現的性質；最後是顯現的真實性。

(1) 时空的調查

以四部福音記載的資料來看，問題並不像今日所想的一般簡單，實在有着它的困難。

以空間來看，公開顯現的地方若按路加聖史記載只是在耶路撒冷；按照瑪竇福音的記載，除顯現給婦女外只是在加里肋亞；而按照若望的敘述則有時在耶路撒冷顯現（若廿），有時

也在加里肋亞顯現（若廿一），這些都是相互交錯的，要作一個協調不是一件容易的事。有些人會經努力過，要把這些顯現地方的資料作一種諧調的連貫。他們主張：耶穌先在耶路撒冷顯現，約有八天之久，以後到加里肋亞，再回到耶路撒冷，最後在耶路撒冷升天。這努力無法使人接受，因為它內在地與福音上的一些記載互相矛盾。在路加的記載中耶穌似乎囑咐宗徒們留在耶路撒冷直到聖神降臨（路廿四46）；瑪竇、瑪爾谷描寫婦女到墳墓時，顯現的天使告訴她們耶穌將先在加里肋亞顯現（瑪廿八7；谷十六7），如何又能在耶路撒冷顯現呢？可見福音一定無意要講出確切的空間來。

論及顯現的時間，也有其困難。耶穌顯現期的日數，新經中有不同的記載。有的說是當天便升天了（路廿四）；有的說是四十天後（宗一3）；也有超過四十天的。於是在時間上也是彼此不協調。由此可見，聖史們並不打算在時間上給我們一個確定的歷史性數字，只是每個人按其神學和需要而定。所以我們應當糾正對於復活顯現有關於時空上的一般印象。福音的敘述資料中，無論在時間或是空間上並未安排一個秩序。

(2) 顯現的性質

論及復活顯現的性質，應當小心避免兩個極端：一個是把復活的顯現變得毫無內容，好像虛無飄渺；另一個正好相反，使它變得太實在，太東西化和物質化，甚至像描寫「屍體還

魂」事件一般地加以描繪。但分析福音的記載之後，對顯現的性質尚能指出一些因素。首先，在顯現中是耶穌主動地先行進入經驗者的生命中。宗徒們在心理上從來沒有想過會有這類事情發生，所以福音常描繪宗徒們的害怕。其次，按福音的記載也能看出這絕不是一種飄渺的經驗，而是實在的；這在耶路撒冷型的復活顯現描述中更清楚地襯托出來，因為在這一型中常強調宗徒認出顯現者與納匝肋耶穌是同一個人。最後，顯現常與派遣、使命相連。所以我們可說：顯現是一種真實的經驗，不是虛無飄渺的經驗。顯現者首先主動地進入經驗者的生命中賦與一種使命。

由上文的剖析，我們可以知道由於顯現的經驗如此特殊，無法用一般的經驗來說明它的內涵，只能以一些比擬法、類比法加以描繪。用一連串的對立來襯托出它豐富的內容。因此我們根據福音，一方面不可把顯現的性質描寫得太精神化、太內在化，更不可說顯現只是宗徒的信念，因為他們相信，所以見了顯現；另一方面不可過於外在化、物質化和客體化。只能說顯現是內在的，但也是外在的；是物質性的，但也是精神性的，若是一定要有限的言語來描繪，那只有借用保祿在格林多人前書中的一個形容詞：「屬神的身體」（格前十五44）。為此，福音中描寫顯現時，應用「觸摸」、「吃魚」等等的說法，那該是象徵顯現的真實而已。

(3) 顯現的真實性

顯現事件固然有其奧蹟性的一面，但也是發生在歷史平面上的，所以我們要研究其真實可靠性。首先，我們按照一位聖經學家的意見，整體地提出歷史平面上可靠的因素：耶穌確實死亡、宗徒們當耶穌一死就逃往加里肋亞、復活的耶穌基督顯現給伯多祿和宗徒們是在加里肋亞，可是在顯現中叫宗徒們回到耶路撒冷，回到耶路撒冷後發現了空墓的傳說。在那裏尚有一連串的顯現：顯現給門徒、五百弟兄……等人（格前十五 3—5）。宗徒們因著經驗到復活基督的顯現，在耶路撒冷宣講基督復活的信仰，引起一陣震動。下面我們對於顯現的真實性，按照歷史批判的方法來加以討論，這方法在討論耶穌奇跡的真實性時已經用過，由於顯現事件的重要，這裡不怕重複一次。

福音的歷史批判就是一般歷史學上運用的方法。歷史批判有標準，若滿全標準則可斷定史料所記的事確實發生過。基本的標準有四：

① 多種傳統共有證辭的標準：在聖經中有不少的書寫傳統，若是許多各自獨立的書寫傳統都共同記載並承認一事的發生，這事便是可靠的，因為若在歷史中沒有發生過，實在很難解釋為什麼這些不同的傳統都不約而同地記載這事。

② 突出於歷史前後脈絡，異於常例的標準：若是在聖經中發現一些事件和當時的歷史

脈絡前後都不配合，而非非常突出，那麼這該是在歷史上發生過的事件。譬如耶穌在祈禱時稱天主為「阿爸」，這在以色列歷史中，對一個猶太人說是不可能的，因為他們把雅威看得是如此的超越。這是突出於歷史的事件，批判學視之為可靠性的標準之一，因為以色列歷史中，絕對不會有人捏造這種事。

③ 配合標準：在耶穌生命中最為可靠的事，是宣講天國的來臨。如果在福音中有些記錄相當配合這事，那麼便有把握確定是可靠的。譬如在福音中多次記載耶穌講天國的比喻，由於天國來臨的主題是耶穌生命中最可靠的事實，那些天國比喻完全與這事實配合，所以福音中論及天國的比喻，一般說來，都是相當可靠的。

④ 充足理由的標準：福音中有一事件若是真在歷史上發生過，那麼其它許多事件都順理成章的能被解釋。反之，若那事件不是歷史事實，其它事件都成了不解之謎。在這種情形下，這事件該是歷史事實。

現在我們運用上述歷史批判的標準來鑑定復活顯現的真實性。

① 多種傳統共有證辭的標準：新約中關於復活顯現的記載有多種傳統：瑪竇（廿八），馬爾谷（十六 1-8），路加（廿四），宗徒大事錄（一 3），保祿書信（格前十五）及若望福音（廿一）。每一種傳統中都提及耶穌的顯現，若不是確有其事，如何解釋這不約而同

的多種傳統？最合理的解釋是復活顯現確實發生過的。

② 突出於歷史前後脈絡、異於常例的標準：舊約中不是沒有死人復活的啓示，但是却置於末日。耶穌死了立即顯現，這件事是中斷了舊約的傳統。在初期教會的敘述中，我們發現耶穌的復活顯現對宗徒來說也是突出的，因為他們並未等待著耶穌的復活顯現，也未宣告自己死後要立即復活。這看出耶穌復活的顯現事件是突出於當代歷史的，因此能說顯現確有其事。

③ 融合標準：福音中有些現象是與耶穌顯現相當配合的，譬如祂預言自己復活和復活死人、空墓等事件，若是耶穌復活顯現，這些事顯得更可理解。在這裏讓我們回到空墓研究中尚未交代清楚的問題上去。前面我們曾說：空墓的意義必須配合在一個更廣的平面中，才能見出。現在若是說耶穌確實復活顯現了，空墓事件與這事相當配合，也顯出真正的意義。

④ 充足理由標準：新約有不少事件，除非是耶穌顯現了，則無法有一個圓滿的解釋。我們發現教會初期宗徒宣講的內容和耶穌自己在世時宣講的內容有很大的不同。宗徒宣講的主要對象是復活的基督，耶穌時期宣講的是天國的來臨。可見在宗徒時代耶穌成了宣講與信仰的對象，這該是他們看見顯現之故。再者，耶穌復活前後，宗徒們態度的轉變是顯而易見的：由不信到信；由害怕到勇敢；由否認耶穌到爲祂捨身受辱作證……這一切若是耶穌沒有

顯現給他們，則無法合理地解釋。

在上述四種標準的鑑定之下，我們能確定耶穌在歷史上的顯現是可靠的，這是經過歷史批判之後的結論。

耶穌復活的信證神學

耶穌復活是天主的啟示、是信仰的對象。這啟示的標誌是空墓與顯現，以及宗徒的宣講。我們已經應用理性反省和批判方法說明了標誌的真實性。不過信證神學根據真實的標誌來指出復活啟示的可信性，尚有不同的方法：有傳統的純粹理性方法，有當代的相關方法。後者在討論其他啟示標誌時都已用過，現在將兩種方法針對耶穌復活來加以說明。

純粹理性方法是十八、十九世紀歐洲歷史主義潮流下的產物，在信證神學上依靠的是理性之推論和嚴格之歷史證據。相關方法是當代信證神學提出來的，在信證過程中不但提出啟示標誌的歷史事實，同時也提出其意義。整體地將標誌的歷史現象及其對人性的豐富意義融在一起。

復活的奧蹟是基督宗教的存亡關鍵，是整個信仰的根基，在下面的剖視裏，我們能發現，運用第一種信證方法是不足夠的，只有相關方法中才能完成耶穌復活的信證神學。

復活的奧蹟之標誌歸納起來有三個——空的墳墓、耶穌的顯現、宗徒們的宣講。這三個標誌經由上文的研討，在歷史平面上確是真實可靠；不過，是否能由這三個標誌立即嚴格地推論出耶穌真的由死者中復活呢？這是值得討論的。

純粹理性的信證神學只靠三個復活標誌，這會發現困難重重。首先，對於耶穌的顯現，福音的性質和記載，本身相當複雜，足使理性發生困擾。的確，批判學家承認顯現的客觀性；但是對於宗徒「看見」顯現的經驗之原因，却能夠想出不同的解釋。理性主義者曾經說過：這是宗徒飽受耶穌慘死之哀痛後而有的精神現象。對此確能加以駁斥，但究竟已進入互相辯論的領域中了。其次，空墓事件即便確實，其原因也有不同的解釋。最早猶太權威中即有宗徒盜墓之說；雖然按照當時情形簡直是不可能的，但是理性主義時代却又有其他的解釋，甚至令人啼笑皆非的解釋。不過單憑純粹理性的處理，確實不能由耶穌復活來解釋，因為這是超越理性的事件。當然宗徒在耶穌死後的轉變，以及宣講復活的信仰，這是非常有價值的作證。但是接受作證已非單純的理性態度了。為此，當代信證神學認為單純理性的方法，不適合應用在天主啓示之可信性的材料上面。天主啓示不是抽象的真理，而是救恩性的自我通傳。啓示標誌不是單純的指標，而是象徵性的記號；指標為單純理性有用，象徵的記號需要人性來發現與接納。所以，產生了信證神學的相關方法。

相關方法的信證神學，一方面並不忽略研究復活標誌的價值，應用理性反省與批判方法來確定其真實性。另一方面，特別注意標誌所指的對象及耶穌復活的意義。舊約中死人復活的信念是在答覆人生的終極問題。人性中的痛苦、對生命的渴望、死亡與死後之謎等等問題，終究會出現在人心之中。這不是抽象的空想而是存在性的焦慮。舊約啓示了生命的天主，在人心種下了永生的希望，祂要完成自己的救恩計劃，給人永生，亦即死人復活。而耶穌基督不只接受舊約啓示，而且在他整個生命中天主實現了末世的救恩，使他死而復活，「他是死者中的首生者」（哥一18）。所以耶穌復活的啓示為希望永生的人類，是一個答覆、是天主給予的保證。現代信證神學特別強調相關的對應，有關啓示標誌等等的研究與說明，都是針對存在性的向天主啓示開放的心靈，使啓示標誌接觸人性之自由，而得到肯定。本書第十二章曾經說過：啓示標誌是恩寵性的，相關方法的信證神學處理啓示標誌問題時，便是根據恩寵性原則來進行的。

本章將耶穌復活與其標誌作了說明。耶穌復活是天主啓示的高峯，為此，復活標誌的研究是信證神學的中心部份；不過高峯並非獨立，中心必須在周遭之間，所以本章仍得與前後各章連貫起來。

第十六章 啓示標誌之四：耶穌基督

耶穌基督是天父的啓示者，他以言以行，以自己的死亡與復活啓示天主的救恩計劃（參閱第一章）。但在復活信仰的光照下，教會向人類宣講或啓示的對象却是耶穌基督，因為天主的救恩計劃是在耶穌的生命中；尤其在他的死亡與復活中實現。因此，教會宣講耶穌基督就是傳授天主的啓示。所以在教會的宣講中耶穌基督、天父的啓示者成了天父啓示的對象（參閱第二章）。不過，在信證神學中耶穌的事跡和他的生命却是最為完美的啓示標誌。他是歷史上的真實人物，他的言行、生平、能夠應用歷史方法以及理性反省斷定為天主啓示的可靠標誌。我們已經介紹過二種啓示的標誌：福音中的奇跡和教會內的聖德。其實兩者的根源是耶穌基督，奇跡是耶穌的奇跡，聖德是效法耶穌。所以我們應當綜合性地解釋耶穌基督作為天主啓示的標誌，分爲三部份：(一)耶穌基督作為啓示標誌的分析；(二)耶穌基督作為啓示標誌的作證；(三)耶穌基督作為啓示標誌的可信性。

耶穌基督作為啓示標誌的分析

言與行的層面

作為啟示標誌，耶穌基督可以分別為兩個層面。首先是他的言與行的層面。他的言論就是福音，信證神學注意福音內容的卓越與智慧，在當時不同的傳統中顯出的簇新面貌。他似乎與每種傳統有相似之後，然而又不完全類同。他與撒杜塞派一般尊敬天主，參加聖殿禮儀；但是，他嚴厲要求天主之居所清潔，不受商業化的玷染。他與法利塞派一般爲了簡單的民衆而註解法律；但是他保持法律的精神，不會隅於祖傳，只注重外表而忽略內心。他與隱居派一般崇尚猶太主義的純粹不俗；但是他不自鳴清高，遺世獨立地明哲保身，因此他不計較與罪人爲伍，只求他們重歸天父之家。他甚至也與革命派一般竭力保障天主子民的尊嚴，對任何侵犯天主的神聖之勢力不遺餘力地攻擊；但是他不以流血殺戮爲方法，只依賴天主的計劃。因此他的訊息只是爲了人的救恩，爲了天主的榮耀（參閱第一章耶穌的啟示）。當時的群衆感受到他的言論富於權威，其實他只是來自加里肋亞的一個平民。今天即使不屬基督宗教的人，都醉心於福音的高超，爲此聖經常是暢銷書之一。

至於耶穌的行動，我們已經相當詳細地介紹了他的奇跡；但是他待人接物中的仁愛、單純、憐憫心與正義感能夠如此融爲一體，誠是精神生活的奇跡。最後，他爲了使命完成的死亡與死後的復活，更是決定性的標誌。

心靈的層面

不過，耶穌言與行的層面不能不引導人探索他內心的層面。雖然對觀福音不像若望福音一般專注於耶穌與天父之間的密切關係；但是也有不少資料反映出耶穌的內心層面。他常去荒野祈禱，他教導弟子的經文反映出自己與天父在心靈深處的接近；尤其面臨死亡威脅在山園中的祈禱，馬爾谷福音保存了他非常突出地稱呼天主為「阿爸」的禱聲（谷十四36）。天父是這樣密切地臨在於他的心中。

自他的心靈層面流露與發射出天主的榮耀。耶穌的行為顯揚出天主的能力，他的言語啓示出天主的智慧。他的言與行層面緊緊貼合在他心靈層面之上，兩者相聯，使人發現耶穌基督自己是天主啓示的完美標誌。「我父將一切交给了我，除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父。」（瑪十一27）因此，我們了解爲什麼他要對自己的使命和對他自己作證。

耶穌基督作爲啓示標誌的作證

顯然對觀福音不如若望福音一般地記載耶穌的自我作證，但是不少可靠的資料暗示耶穌對自己的肯定；當然，最後是指向天父。今分爲三節：一、隱含的自我作證；二、自我作證與復

活；三啓示標誌的整體之作證。

隱含的自我作證

他自己表示他的奇跡證明他是要來的那一位（瑪十一2-6）。在與法利塞人的衝突下他自己表示他有赦罪的權柄；他來召叫罪人。他是新郎（谷二1-22）。的確，福音批判家至今仍舊討論耶穌在公開生活中究竟應用了什麼名號來稱呼自己。今日連福音中耶穌常常用來自稱的人子名號，也非具有無可懷疑的確定性。不過，耶穌曾經詢問過門徒：「你們說我是誰？」（谷八29）。按照今日基督論的說法，歷史中的耶穌在他的所言所行中，隱含着自己的身份。他並非一位單純的啓示者，如同舊約中的先知一般；他還是啓示的對象。他的整個生命暗示出救恩計劃完成時，天主與人類同在。耶穌就是「天主與我們同在」：厄瑪奴耳。初期教會在復活的信仰中稱呼耶穌的各種名號：如默西亞、人子、天主子等，並非隨意杜撰，而是根據耶穌的生命；他的言與行的層面和他的心靈層面。所以，我們自信證神學的角度可說：耶穌的整個生命，對他自己的使命，對他自己，隱含地在作證。福音中有關耶穌的資料同樣向現代人詢問：「你們說我是誰？」。

自我作證與復活奧跡

由此可見，耶穌復活在信證神學中的重要了。這事件一方面肯定了耶穌言與行的意義和

價值。耶穌的言與行如同上面所說，暗示「天主與我們同在」，而耶穌復活便是天主在耶穌內永遠臨在的彰現。後者真是肯定了前者。所以保祿說：「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。」（格前十五14）。原來保祿宣講的是耶穌基督和他整個生命；教會信仰的也是耶穌基督和他整個生命。假使基督沒有復活，不是一切皆空了嗎？另一方面，耶穌復活不只是肯定他的言與行，同時為耶穌基督自己也是一個決定性的變化，他的歷史在復活事件中躍入永恆。初期教會在復活信仰中更加深刻地認識了耶穌。新約中教會稱呼耶穌的一切名號，不但都和耶穌的言與行有關，同時表達出復活基督的永恆生命。為此，自信證神學而論，相信耶穌復活便是答覆耶穌的詢問，承認他究竟是誰。

因此，信證神學無法迴避耶穌復活的問題，亦即耶穌復活的可信性。有關耶穌復活以及這事件的可信性，作者在第十四章中已經詳細討論過（參閱：耶穌的復活奧跡；輔仁大學人文學報第五期，頁七七—一〇〇，民國六十五年）。

耶穌對自己的使命，對自己的作證，誰若進入若望福音，顯然地會發現，那是重要主題之一。比如：耶穌曾說：「我行的這些工程為我作證：證明是父派遣了我……」（若五38）而全書結束之前，作者寫說：「為這些事作證的，且寫下這些事的，就是這個門徒，我們知道他的作證是真實的。」（若廿一24）。這部份的資料需要更長的研究，但不須在本書多加發

揮。

啟示標誌的整體作證

但是，對於耶穌基督作為啟示標誌的作證，以上所寫的還不完整，因為我們在他生命中舉出的是奇跡、聖德、以及他的復活。其實耶穌基督生命的整體是啟示標誌，因此，已經提出的標誌還應當整合在耶穌的整個人性上面。即使福音並不特殊強調，可是它記載的耶穌是生活在具體的群眾中的人。福音作者並不忽略耶穌的吃喝、耶穌的疲勞、耶穌需要休息、耶穌感到驚訝；他與婦女娓娓談話，他抱孩童於懷中，他教訓群眾與門徒，他駁斥學者與權威；他會震怒又是良善心謙；他能感動又能默然不作聲；他答應人的需要也拒絕人的請求……。

如果把耶穌真實的人性與普通注意的標誌整合在一起，那麼，耶穌的詢問：「你們說我是誰？」將更為引人着迷。自信證神學而論，耶穌的整體生命成爲一個完美的啟示標誌，指出他自己的身份：天主在人間的唯一無二的臨在，應用教會的信仰言語來說，他是天主聖子降生爲人。教會的信仰倒是非常適合地說明了這個完美的標誌，以及標誌中的分立而又融合的因素：超越與內在、神聖與平凡、令人驚訝與引人親近、崇高與謙下、純潔無瑕與親近罪人……。

總之，神性與人性的融合；否則怎樣能夠解釋耶穌生命整體中所有的標誌呢？

耶穌基督作為啓示標誌的可信性

耶穌基督是天主的啓示者、是啓示的對象、是上主的僕人、是天主子，這是可信的嗎？我們已經應用信證神學的方法指出了可信性的標誌：耶穌基督自己。這章的進行幾乎都是根據歷史與理性的反省。現在需要指點出來的便是面對耶穌的啓示標誌應當具有的相關態度。在我們的信證神學中一再聲明，客觀的標誌與人性的主體態度，是相關方法的兩面。這節中我們再分別述說一遍。

耶穌基督作為啓示標誌的客觀要點

在上節中已經整體地說明了耶穌基督作為啓示標誌的可信性。從另一角度來說，在他整個生命中流露出來的是美與和諧、善與摯愛、真與智慧。耶穌的生命充滿分立的因素，然而表現出圓滿的和諧。他的生命多美、活潑中有節奏、熾熱中有溫暖、奉獻中有慷慨。他的生命以愛天主和愛人為經緯，他以不同方式愛人，因為他凝結在天主的愛中，他自天父永恆的愛之經驗中流進人類渴求愛的心坎。他是真理的化身，他不需要外在的權威使人信服，他的一言一行便是智慧，尋求光明的心靈，自由地徹悟耶穌的啓示。

可信性要求的主體態度

「你們說我是誰？」。藉著福音、藉著教會的宣講、藉著信者的作證，耶穌基督的啟示標誌今日仍舊出現在人類的心靈前面。誰若認真面對這個詢問，將有受審之感。面對真、善、美的顯現，人性無法不受質詢。但是並非人人會承認耶穌是誰，不過承認的人必須備有條件。

他應是對真善美開放的人，永不滿足於有限，常是嚮往人性的無限真善美。他應該謙虛誠實，如果他發現具有相反真善美的污點，他不自衛地反抗，他不頑梗。

他應在尋找中承認自己的無能，體驗到真善美是恩惠，來自生命之源的恩惠。

也只有這種主體態度才會靈敏地認出耶穌基督的啟示標誌之可信性。

第十七章 基督宗教與其他宗教

結束基督宗教的啓示論之前，我們檢討一下基督宗教與其他宗教。在此必須聲明的，我們的方法不是比較宗教學，而是神學反省；也可以說，以天主教的神學來討論這個問題，雖然不免會用一些宗教哲學的材料。今分爲四大部份：(一)其他宗教形成的一般解釋；(二)啓示論對其他宗教的反省；(三)基督宗教與其他宗教的關係之不同理論；(四)宗教交談的新境界。

其他宗教形成的一般解釋

這裡介紹的形成不是自歷史幅度，而是根據基督信仰與宗教哲學。首先提出形成的三個層次，繼而加以綜合討論。

其他宗教形成的三個層次

1. 基本層次：

其他宗教的根源是創造與救援的天主，祂在一個民族或者一個團體的心靈深處，與他們有一不可言喻的交往，這交往超越普通的概念，我們稱之爲「救恩經驗」或「宗教經驗」。這經驗在具體的環境中常常表達出來成爲以下的二個層次。不過，在有些世界大宗教中往往

是教祖的生命中，出現極深的救恩經驗而具體地表達出來。教祖、甚至團體可以說得到天主的啟示嗎？這將在第二部份討論。

2. 象徵層次：

由於天主與人類交往的救恩經驗之神秘性，往往先由象徵來表達；象徵的特點，一方面努力表達神秘因素；另一方面也顯出表達之不足。每個宗教尤其原始宗教，保存很多的象徵，其中的神話是標準的宗教象徵。神話並非幻想或荒謬不經的故事，神話是以神明的故事表達人性的救恩經驗，往往在禮儀中以行動來表演。神話不只敘述而且演出，為的經驗救恩。

3. 制度層次：

宗教作為團體，對於神話、禮儀、其他象徵以及禁忌等等需要一致化，於是成為宗教制度。宗教制度不外是團體在生活中應當遵守的次序、在禮儀中指定的規矩與角色、在信仰中一致接受的道理，如此宗教形成為具有組織的團體。

綜合討論

1. 首先：

三個層次出現在具體的文化、社會背景之中，因此有不同宗教產生。比如：原始民族中有遊牧與農耕的區別，比較宗教學指出他們對神的概念不同。遊牧民族生活在一望無際的荒

野中，所以救恩經驗是在「天」的象徵或概念中表達出來。至於農耕民族賴地維持生命。故在「地」的象徵中表達救恩的根源。此外不同的思想也能使宗教的表達有異，比如：印度教古老經文中的泛神形態，與印度人的哲學密切相連著。宗教的不同，無論如何與客觀的環境有關。

2. 其次：

宗教形成的歷史中有進步、退化或者僵化的現象，究其原因能有很多。其中一個重要因素可能是並不按照救恩經驗而生活。宗教經驗需要培養，世俗化生活尋求感官的快樂，都能阻止宗教的進步。

宗教形成過程中一方面有傳統；另一方面有先知性人物改革宗教。

3. 最後：

按照梵二大公會議清楚的教導，教會之外能有救恩，而且我們與不少神學家持相同的意見，認為天主對於人類的救恩具體藉著不同的宗教而賜與人類。所以，不同宗教是天主用來通傳救恩的一般工具。為此，我們將其他宗教的基本層次視為救恩經驗。

啓示論對其他宗教的反省

面對其他宗教，基督的啟示宗教，尤其啟示論自然會產生一些問題。其他宗教接受天主的啟示嗎？怎樣的啟示？爲的是什麼？如果其他宗教接受了天主的啟示，來自耶穌基督的啟示又有什麼特殊價值？我們分兩節來反省——其他宗教接受的啟示；二天主在基督內的啟示之特殊意義。

其他宗教接受的啟示

1. 救恩與啟示：

我們承認其他宗教的基本層次是救恩經驗。救恩與啟示的確是兩個不同概念，在我們的啟示論中，前者是來自天主所賜的永遠生命，提昇爲天主的子女；後者是天主在基督內的自我通傳。但天主也藉著宇宙萬物啟示自己，我們稱爲自然的啟示。救恩經驗與天主交往的經驗，無論如何，假定著某種程度的啟示，否則救恩經驗無法具有超越人世，來自天主的內容。甚至我們可說，在救恩經驗中天主啟示自己；也在救恩經驗中人有信仰。爲此，我們認爲其他宗教也有天主的啟示。另一個問題是其他宗教在象徵與制度層次上，天主的啟示與人的信仰是怎樣表達出來的。

2. 其他宗教中的啟示和它的作用：

其他宗教也接受天主的啟示，那麼是怎樣性質的呢？這當然需要按照不同的宗教來作答。

猶太教是在舊約啓示的傳統中。回教與此傳統不無關係。穆罕默德又有怎樣的啓示呢？是否可說延長舊約先知的傳統呢？至於其他宗教至少可說藉著宇宙萬物的經驗接受第八章中指出的自然啓示，這是爲人類的普遍啓示。

天主在宇宙萬物中使人經驗祂的救恩。不同的宗教在自己具體的環境中藉著自然啓示來表達救恩經驗，這好像就是梵二大公會議的思想：「自古迄今，各民族都意識到某種玄奧能力，存在於事物的運行及人生的事故中，有時竟可體認此一『至高神明』或『天父』，此種意識與體認以最深的宗教情感貫徹到他們生活中；但是，與文化有關聯的宗教更以較精確的概念和較文明的言詞，設法解答同樣的問題。」（梵二教會對非基督宗教態度宣言2）。

天主教在基督內啓示的特殊意義

如果其他宗教接受啓示，那麼天主教在基督內的啓示又有什麼特殊意義呢？我們只能簡單地舉出一位基督教和一位天主教神學家的反省，同時按我們的註解來作答。

1. 基督教的白能培 (W. Paumenberg) ..

他以爲在一個普遍的教恩史中，不同的宗教都給予註解，沒有一個宗教的註解具有不能錯誤的權威。基督宗教的啓示則比其他宗教的註解最爲完美緊湊，一般自然宗教的註解由於其圓周性的時間概念，不合人性在歷史中之希望和走向圓滿救恩的渴求。白能培的答覆不能令

人滿意，因為見不出基督啟示有什麼特殊意義。

2. 天主教的拉內 (K. Rahner) ..

他以為在一個普遍救恩史中，耶穌基督的啟示構成普遍中的特殊救恩史。對於普遍救恩史之意義以及其救恩的未來結局，只有基督的啟示正確地給予決定性的註解。其他宗教的啟示之註解都不確定。拉內神父認為教會的啟示是天主制定的啟示，這個答覆保持基督宗教啟示的特殊意義。同時，並不表示人類有兩種基本不同的救恩，因為特殊救恩史是在普遍救恩中。至於制定的啟示和其他宗教的啟示的關係，多少在下一節中有所討論。

所有宗教都接受天主的啟示。由於啟示性質不同，宗教彼此有別。這是形成不同宗教的內在因素。

基督宗教與其他宗教的關係之不同理論與批判

按照基督宗教的特點自然會產生這個問題，我們介紹的四種不同理論都是來自基督教或天主教的神學：一、新正統派；二、自由派；三、完成派；四、歸化派。

新正統派

在信仰與宗教對分的大前提下，新正統派以為所有宗教都是人性的產品。人性是徹底敗

壞，所以宗教只是偶像崇拜，人類自謀福利的制度，甚至被稱為魔鬼的工具。宗教無能認識天主，也無救恩可言。唯有教會是信仰的會衆，蒙受天主的救恩。新正統派對於宗教的理論，今日幾乎極少的基督教人士尚加保持。當然它肯定天主聖言的絕對超越性，對自由派的打擊，有其時代性的貢獻。但是，有關宗教的消極批判一則與常識不合，因為其他宗教不乏聖善可取之處，有時使基督宗教人士有望塵莫及之感。再者，自天主的亭毒而言，難能相信祂會讓泰半人類陷於魔鬼工具之中。

自由派

一切宗教的本質包括基督宗教在內，自由派認為都是相同的。宗教是人對神的密切經驗。根據這個宗教經驗信者服從天主，視天主為父。宗教行為完全建立在倫理之上。純粹倫理性的愛天主、愛人，可說是所有宗教的精髓。自由派承認基督宗教最為完美、純粹，但是本質上與其他宗教並無差別。當然自由派對於其他宗教的尊重，欣賞他們的優點是值得推崇的。但是，宗教上的無差別主義與事實太不相合。基督宗教相信的聖三奧跡，聖言被遣降生成人，以及逾越奧跡，豈能在其他宗教中發現類似的信仰。即使其他宗教也不承認彼此本質上相同，宗教的特點就是自信與衆不同。

完成派

天主教與基督教中有一時代相當流行的就是完成派的理論。如同舊約的啟示準備基督的啟示，在新約中完成，其他宗教類比性地也是如此。可見，其他宗教含有足以爲福音吸收的優良因素。梵二大公會議的「教會傳教工作法令」廿二號，雖然沒有清楚地提出各民族的宗教，但是對各民族的習慣傳統、智慧、道德等等，要求教會「全盤承受過來」，這也就是完成派的思想。同樣的思想在「教會在現代世界牧職憲章」中也可見到。完成派的理論在基督中心主義的觀點下確有基礎。不過，有些顯明的事實又難以使人對它信服。在傳教史上往往面對基督啟示，困難最大的是本地宗教。這在中國歷史中也是如此，利瑪竇來到中國與佛教、道教之間格格不入就是一例。

歸化派

歸化二字具有提昇的意義，其他宗教在基督的啟示中都要提昇。一些印度神學家常說：印度教常保持自己，只是由於基督啟示的光照而更成爲印度教。意即：所有優良因素反而更加發揚光大。這類說明令人不易捉摸，另外一種說法注意耶穌基督在歷史中的決定性意義。他開啓了末世時代，其他宗教的歸化就是接受此一歷史的新階段而有所變化。宗教的整體保存，吸收的是末世幅度。對於歸化派至少可問，其他宗教提昇到基督啟示平面中，原有的因素真的還能保持嗎？印度教真的還能是印度教嗎？

以上四種不同理論都是以天主在基督內的啓示爲出發，而來研討彼此的關係，僅能在基督宗教的範圍內維持，無法爲其他宗教接受。且往往會引起極大的反感。今日神學界的注意力已經轉了方向。事實上，由於視野的變遷，所有宗教正在邁向另一境界。

宗教交談的新境界

全球宗教界，尤其在亞洲的宗教界，近年以來普遍地注意宗教交談。它已成爲神學上的熱衷問題。我們在啓示論的範圍內接觸一下這個問題，今分爲三節——天主教對宗教交談的提倡；二宗教交談的條件；三啓示論對宗教交談的反省。

天主教對宗教交談的提倡

梵二大公會議的教宗保祿六世，他任內第一封通諭的主題可說是交談、與各界交談。交談的名詞與態度常出現於大公會議中。「對非基督宗教的宣言」中，勸告信徒「應以明智與愛德，同其他宗教的信徒交談與合作」(2)。教宗保祿六世爲此設立了「非基督宗教秘書處」。至於現任教宗若望保祿二世，也在第一封通諭中提出宗教交談。

在亞洲方面，主教會議協會(FABC)首屆全體大會的宣言中，即以宗教交談爲要務。協會的「大公主義與宗教交談委員會」成立以來，有系統地爲亞洲主教主辦有關宗教交談的

講習會議。十多年來，會議所頒佈的文獻，相當豐富。

宗教交談的條件與理由

根據有關的文件以及其他的觀察，宗教交談的條件與理由可以綜合為以下五點：

1. 所有宗教都對自己的信仰具有切身的關懷，甚至自以為可信性更大。但是，同時也自認並非十全十美、毫無淨化與進步之可能。基督宗教如此，其他宗教也是如此。

2. 宗教交談原則上今日為不少宗教所接受，其理由至少有下面三個：第一：人類在歷史中飽經戰爭之苦、民族之爭、國家之爭；但是宗教之爭也是一個戰爭的來源。今日宗教界已有覺醒，必須共同謀求和平，遂見出彼此交談之需要，為創造人類的和平。第二：所有宗教對於神、對於人生、對於宇宙持有自己的信仰。但是無一宗教掌握一切，洞察所有奧秘；宗教交談具有互通智慧之功能，所以為不少宗教所能接受。第三：今日的宗教在具體的生活中都承認還不夠理想，需要淨化與治療，宗教交談有彼此琢磨的意義。

3. 宗教交談非但不要求人放棄自己的信仰，對自己的信仰疑問，而且要求忠於自己的信仰。事實上，只有精忠於自己宗教的人始能真實交談。缺少宗教經驗，彼此無從交流、交換經驗。

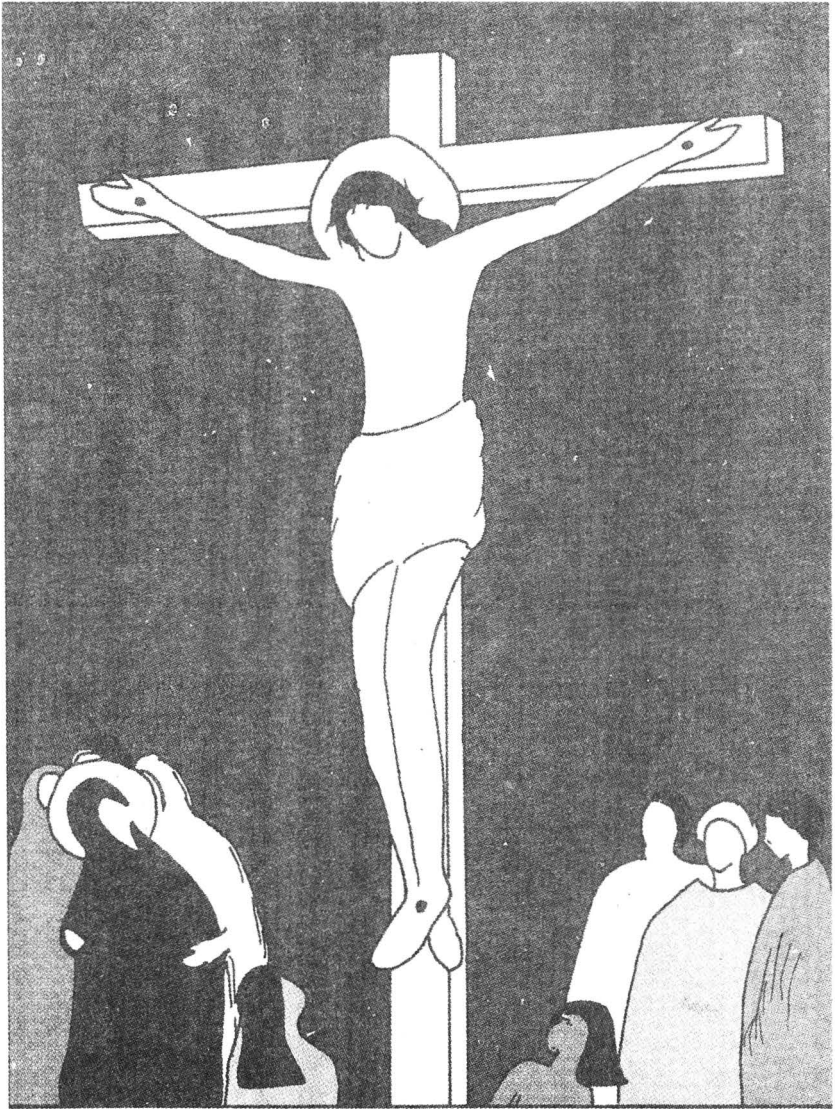
4. 宗教交談是站在平等立場上，一方面將自己的信仰介紹給人分享；另一方面聆聽對

方的信仰，促進自己反省。雙方都以尋求真理的態度、互相通傳、互相接受、彼此尊重對方的自由。

5. 宗教交談因此排斥固執、偏見、驕傲、自大。

啓示論對宗教交談的反省

的確，基督宗教信仰天主教在歷史中的啓示，但是，並不否定其他宗教接受天主的啓示，如同我們會說明過的。即使基督的啓示具有末世性質，但教會尚未徹底了解、把握一切。另一方面，其他宗教含有真的、聖的因素，能夠觸發教會對基督更深的認識，甚至發現沒有懂悟的因素。所以，平等交談不但可能，而且是有益的。尤其亞洲地區是大宗教發祥與聚集之處，宗教交談不但互相學習，而且爲人類開闢一個新境界，共同探討天主啓示的救恩計劃。



第十八章 中華民族與天主的啓示

很久以前激發我想起這個問題的是孔子的使命感。孔子居宋遭難時說：「天生德於子，桓魋其如予何？」通觀論語孔子往往非常謙虛，不作自負之辭，然而在這生死存亡之際，他却處處泰然，自信桓魋不能加害於他，因為天德在他身上。言下有他尚應當完成一個天賦的使命之意。在此以前，他在匡地同樣遇險，他說：「文王既沒，文不在茲乎，天之將喪斯文也。後死者不得與斯文也，天之未喪斯文也，匡人其如予何？」這裏孔子自比於文王；而在詩經中文王與上帝的關係不但比較其他祖宗特別密切，而且實際上已超過中介人的作爲，而成了上帝的代理人。孔子自認文王以後，天道集在自己身上；天既不毀滅此道，因此匡人也不得暗算他。換句話說，孔子負有傳播天道的使命。罕言神與天道的孔子，處於死亡邊際而確定自己與天的特殊關係，這是不引人深思的。我們的解釋是他接受過天主的啓示。啓示不必神話般的描寫。天主在孔子的生命中，也許便在五十歲時，藉著他對大自然和中國歷史的反省，讓他體驗天賦的使命，以及應傳的真理。因此，他確認真理來自上天，而他負有傳播真理的天賦使命，他接受啓示的事實，雖然上面提出的幾句話尚不易令人折服，我們却

能進一步引用中國文化的歷史和幾個神學理由來說明它的近似性。

孔子是中國歷史上第一位教育家，他把貴族專利的學問向平民傳播，他秉著「有教無類」的宗旨，不分貧富貴賤廣收學生。今日這種現象是平常的事，而在那時却是一大革命。不僅如此，他還率領學生懷著救世淑人的理想，周遊列國，栖栖皇皇，備嘗艱辛。但是另一方面，孔子的生平又好像不願與傳統相左，所謂「述而不作，信而好古」。因此在傳播真理上，如果他一反傳統而有劃時代的改革，我們認為這是來自他所接受的使命之啓發。他的使命是向黃帝子孫傳播天啓的真理。假使他不「有教無類」、周遊列國，他會如同大宗徒保祿一般感到內心的不安。為此，孔子創造性的教育，正是他曾接受了天主啓示的暗示。與孔子同時的人似乎認出這個事實，他的弟子子貢說：「固天縱之將聖，又多能也」，孔子超人之道德與才能是天賦的。而衛國儀邑封人却說：「天將以夫子爲木鐸」，那便是承認天賦孔子爲傳播真理的工具。

但是，更加強我們肯定的是孔子以後中國二千五百年文化的歷史。張其昀先生說：「孔子是中國文化的中心，自孔子以前數千年之文化賴孔子而傳；自孔子以後數千年之文化賴孔子而開。孔子的學術思想代表我中華民族的眞精神。」我們相信在二千五百年的歷史中，受孔子的地位和學說與著述影響的中華民族之道德生命是一個「奇蹟」，而此「奇蹟」正好證

實我們所說的他接受天主啓示的事實。下面我們只能簡單地敘述這個已經屬於神學範圍的反省。

孔子的得意弟子顏淵恭維老師「仰之彌高，鑽之彌堅」，孔子死後，弟子服喪三年，追念先師典型自不必說。不過，孔子僅是當時的「諸子」之一，他能像古今中外的智者一般，跟隨時間而消失，但事實却不然，他的聲望反而與日俱昇。戰國時孟子曾說：「自生民以來，未有孔子也。」進入漢代，孔子的地位受到國家欽定，他與周公並祀。果真，西漢緯書有神化孔子的傾向，其實神化一位公認負有天賦使命的人物，是一般民族共有的現象。此後歷朝都追諡孔子，確定他在道德上的地位，所謂「素王」是也。今日的教師節便是紀念孔誕。不但是中國，連日本、越南等，經中華文化薰染的國家至今都敬孔、祭孔。

同樣，孔子的學說與著述在二千五百年中，由於國家的教育與考試制度傳遍各地，無形中影響了幾乎每一個中國人。目不識丁的愚夫愚婦都知道有孔子，也多少聽到儒家的基本道理。至於孔子的著述則享有特殊地位。

孔子的地位、學說與著述滲透中華民族的文化和宗教情操。二千五百年來，至少在歷史可稽的現象上，中華民族可以說是深深感受孔子的影響，始終懷有道德生活的高尚理想，遵守天命的意志。層出不窮的志士因之而殺身成仁、捨身取義。村民農夫因之而安分守己、服

從良心……這一切實在是一個「奇蹟」。然而這個「奇蹟」的解釋，我們堅認不該是孔子自己的精神創造。任何聖賢的言行絕不能產生如此的結果。相反的，這「奇蹟」正證明了孔子接受天主啟示的事實。我們相信是他和儒家傳播的啟示真理，真正支持了二千五百年中華民族的宗教與倫理生活，創造了這個「奇蹟」，這在神學上才是合理的解釋。同時我們也因此了解爲什麼只有孔子的地位、學說和著述在歷史上佔了這樣的絕對優勢，原來這也是天主特殊的照顧。祂啟示孔子真理，並且要由他而播送給整個中華民族。所以，祂特殊照顧孔子在歷史上的地位、學說與著述。因此，祂能把接受的啟示真理流傳後世。假使沒有這個特殊照顧，我們實在不能了解爲什麼春秋時代的不少聖賢中，只有孔子在中國文化歷史上「生存」至今天。

上面一段反省比較冗長。簡單地說，我們由於二千五百年中華民族精神生活的「奇蹟」，肯定孔子接受天主啟示的事實。因此，他之所以能在歷史上享有獨尊的現象，也得到了圓滿的解答。除了孔子在生死存亡之際所說的話，除了中華民族的文化歷史，下面尚有幾個神學理由支持我們肯定孔子接受天主啟示的事實。

救恩史中天主是直接向特選的人啟示，再由他們傳授給自己的民族或團體。後者間接地接受啟示，這是最普遍的社會性原則。具體而論，對中華民族，他啟示孔子得救之道，而由

他傳播整個民族。中國人在福音傳入之前，「耳朵」因著聽到孔子傳播的啓示真理，「心靈」因著天主賦予的光照，便能致義得救。所謂孔子傳播的啓示真理，不該導致我們呆板地去搜尋信仰的條文，它更該是一種精神與實踐，也就是孔子藉之而生的信念。總之，天主拯救世人，抽象地雖然能有許多不同的方法，但是，我們認為尋常的方法是藉人救人。對於一個民族，天主更會挑選一領袖啓示他這個民族的得救之道；這是社會性的方法。而在中國，我們想祂挑選的領袖就是孔子——素王，由他傳播得救之道，所以，孔子為我們今日的教友不單是古代的一位聖人，他實在是救恩史中的先知。

其次，不少中國教友常為了古人的得救問題而惆悵，原則上這個問題早已與神學上的教外人得救問題同時解決了。今日大家都相信，教外人雖然沒有聽到福音，仍舊能夠得救。天主有救一切人的意願，也賜任何人必需的方法。至於究竟怎樣實行，神學家想出不少假設，我們不必在這裏討論。不過，神學家可以空洞地給我們不關痛癢的假設，我們自己却不可不研究在福音傳入之前，中國人究竟怎樣得了救。有人說只要按良心行事，天主自會救他。這是最簡單的解答，而且將得救問題看得太主觀。良心有錯、有對、有粗、有細，得救只按個人的良心，不但太欠標準，而且違反人類基本的社會性。至少現在我們可以這樣具體回答：在真正接觸福音之前，中國人接受孔子傳播的啓示真理始能得救。這實在是非常合理的看法，

個人存在於民族團體之間，應當遵守團體中的社會性之宗教和道德觀念。中華民族遵守的儒家傳播之大道，而此大道正是天主啟示中華民族的得救之道。爲此，古人如果履行孔子之基本信仰，就能致義得救。這在我們後人的眼中，實在顯出是最合理的對古人得救問題之答案。我們相信，事實上天主也這樣拯救了中華民族。我國的古人中許多人也是愚夫愚婦，憑自己的能力極難尋求真理。他們只是耳聽儒家傳遍各地的孔子之啟示而因此得救。

儒家的大道繼續綿延在今日的中國文化中。如果按照上面的神學反省，孔子接受了天主的啟示，那麼根據十六章所說的宗教交談之理論和原則，教會不是也該與中華民族中的儒家傳統交談嗎？這與中國教會本地化是密不可分的。

後記

爲「空中神學」，寫了啓示論的講稿之後，感到可以用來做爲上課的教材，於是稍作修改之後，再加上一些新的材料，編成了這本書。我在輔大神學院曾經教過數次啓示論，參考了不少作品，在此也不必一一都提出；主要的是拉徒萊（René Latourelle, S.J.）和杜勒斯（Avery Dulles s.j.）的著作。也得承認有些思想是我自己的反省。

參考書..

René Latourelle, -Theology of Revelation, 1968.

René Latourelle, -L'Accès à Jésus par les Evangiles - Histoire et
Herméneutique, 1978.

Avery Dulles - Revelation Theology - A History 1970.

-Models of Revelation 1983.

國家圖書館出版品預行編目資料

基督的啓示：啓示論簡介 / 張春申編著； - 再版 --

臺北市：光啓文化，民 85

面；公分（輔大神學叢書：22）

ISBN 978-957-546-282-6（平裝）

1. 啓示錄 --- 評論

241.8

85010770

基督的啓示

1987 年 6 月初版

1990 年 7 月再版

2008 年 9 月再版三刷

© 版權所有・翻版必究©

編著者：張春申

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

中文網址：<http://www.kcg.org.tw>

承印者：永望文化事業有限公司

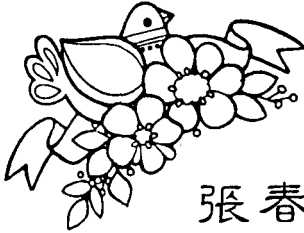
地址：台北市師大路 170 號 3 樓之 3

電話：(02)2367 3627

定價：170 元

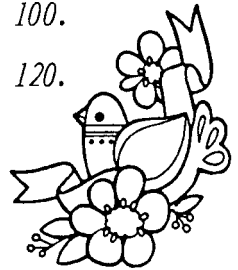
光啓書號 107075

ISBN 978-957-546-282-6



張春申神父著作專輯

10140	福音新論	NT\$ 90.
10306	耶穌的母親	90.
10756	教會的自我反省	70.
10775	基督的啓示	120.
10780	基督的教會	130.
10781	耶穌的名號	100.
10782	耶穌的奧蹟	140.
20127	修會的三願與 團體生活	150.
205112	中國靈修芻議	100.
205128	會晤基督	120.





封面設計：文惠芬

ISBN 978-957-546-282-6 \$170



9 789575 462826 00170

光啓書號 107075

定價 170元