

神學論集

于斌



127

# 輔仁大學神學論集

第 127 號 2001 年春 總目錄見 50, 100 期索引

## 專 題

一、中華教會本地化

二、天主聖三與和好

## 目 錄

編者的話.....	編輯室	5
「中華教會本地化」專題		
本地化的回顧與前瞻.....	張春申	7
佛教與天主教的中國本地化之路.....	金秉洙	22
和好聲中的宗教交談.....	劉錦昌	41
天主教會與華人基督新教 大公主義合一運動之探討.....	齊明	56

## 「天主聖三與和好」專題

天主聖三與今日全球化的和好.....	谷寒松	77
天主聖三與瑪利亞的共融角色.....	蔡愛美	95
聖三年談聖三靈修.....	房志榮	107
天主聖三與女性神學 並檢視其本位化象徵.....	葉寶貴	134
EDITORIAL.....	編輯室	158

## 編者的話

本(127)期是主曆2001年《神學論集》卅三卷的首期，正是我們邁向基督紀元第廿一世紀的開端。

我們相信，「本地化」及「和好」兩方面的議題，對廿一世紀初期在台灣的基督徒來說，是所需要面對的衆多議題中，最具歷史意義的。因此，本期特別設計了相關的兩大專題。

第一個專題「中華教會本地化」，以張春申神父的〈本地化的回顧與前瞻〉為首，張神父一直以來，非常關注教會這方面的發展，二十年前曾在《神學論集》42期(1979冬)發表了一篇名為〈中國教會的本位化神學〉的長文。本文的目的乃在延續該文發表之後二十年來的進一步連貫反省，有其整體性意義。文末所提本地化神學的三點「前瞻」，特別值得有識之士關注。

第二篇是由金秉洙神父博士論文《魏晉南北朝的佛教與明末清初天主教在中國的本地化：外來宗教與本土文化的衝突與融合》第三章改編而成。金神父整篇論文的主旨在說：「外來文化(包括宗教)與本土文化的接觸，必定在緊張與衝突之中所展現的親和關係下，完成融合的歷史過程。」本文是作者在用了很常的篇幅談佛教及天主教在中華文化接觸過程中的各類衝突之後，對兩教在本地化過程中展現親和力方面的回顧及反省，是基督宗教在中華文化地區繼續本地化過程的借鏡。

台灣是中華文化地區中一個多元宗教的地方，基督宗教本地化的成敗，也與基督徒能否彼此共融合一，並與其他宗教信

徒彼此信任、欣賞、和諧共處有關，若基督徒能在宗教交談的氣氛中，與共同存在這塊土地上的其他宗教達成真正「和好」的目標，真實的本地化才有可期。在此關懷下，本期特別介紹兩篇有關議題的文章：劉錦昌牧師從理論提出基督徒中各類交談的心態，進而為宗教交談提出深度的反省及可討論的方向；齊明同學則從中華文化地區的各基督教派的實況出發，探討大公合一在本地的可能性。

以谷寒松神父〈天主聖三與今日全球化的和好〉為首的四篇文章組成第二個專題：「天主聖三與和好」。主曆 2000 年是「聖三年」，共融、合一是聖三的具體象徵，和好是共融、合一的具體表現。「天主聖三與和好」於是成了輔大神學院 2000 年教學、研究的中心目標。這四篇文章就是研究的成果。

天主聖三奧蹟所透顯的和好、共融、合一，充分彰顯天主創造及救恩工程中，令所有創造物走向一體的境界，用現今流行的詞彙來說，就是「全球化」。

「全球化」是廿一世紀世界人類發展上不可避免的趨勢。谷神父首先把「全球化」的概念及其現實上的正面及負面現象做了檢討；進而指出今日全球化進程中，在經濟、政治、社會、文化、宗教各層面所需的和好。最後應用聖三的神學觀點，來分析、說明上述各層面和好的實質意義。

本期中另三篇與天主聖三共融有關的文章，簡介如下：(1) 蔡愛美修女從「基督奧體」及「教會之首」的觀念探討瑪利亞的角色；(2) 房志榮神父從舊約到新約各聖經作品出發，談論天主聖三的奧蹟，介紹三位在救恩史中的作為，也揭露三位的內在生活，這是我們靈修生活的典範；(3) 葉寶實修女則從女性思想的嶄新角度，以聖經及教會傳承中的女性圖像做為象徵，給聖三奧蹟的神學反省提出新的可行方向。

## 本地化的回顧與前瞻

張春申<sup>1</sup>

此文的刊出，目的在延續《神學論集》42期（1979冬），同一作者所發表的〈中國教會的本位化神學〉，如此可有一個廿年的連貫與整體性。

### 前言

兩千禧年之初，聖神修院舉辦這樣的一個研習會，實在很有意義。我在這裡僅是報導自己的經歷與經驗，如果能夠拋磚引玉，為基督紀元第三個千年期的神學本地化共同編織美夢，足堪滿意。因此，本文包括長短不勻的兩大部分：第一部分「回顧」固然需要大家補充；第二部分「前瞻」更是這次研習會的集體創作。

正文之前，先把三個彼此相關的名詞澄清一下。神學本地化是建設地方教會的一項工作<sup>2</sup>，它假定降生奧蹟的原則，即基本上肯定福音與文化應該是「結合」的關係。在此，我們認為不必為「文化」定義，至於福音與它的結合，至少有三個名詞值得先把它們提出來，即是「適應」、「本地化」、「福音化」。三者之間的差別，自神學而言可謂如下：

「傳道人員，根據適應之道，將自己的神學翻譯成另

---

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

<sup>2</sup> 梵二《傳教》第三章 22 號。

一文化所用的語文，可是神學本身卻仍舊是西方人的神學。基於本地化的做法，地方文化將本乎自己的思想模式，給此神學新的說明。真正的後果並不是將多瑪斯或拉內翻譯成中文，而是中國神學家在自己的文化基礎上，以另一種形式詮釋信仰；就像多瑪斯和拉內為西方社會所做的。<sup>3</sup>」

至於「福音化」誠是「本地化的後果」，因為信仰不能不同時為文化開啓新的出口或視野。耶穌會前任總會長雅魯培神父曾說：

「我們可以視本地化為福音生活和它的信息，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員不僅只以該文化表達基督經驗……且能使之變成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造該文化；帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。<sup>4</sup>」

也許梵二大公會議之後，拉丁美洲的解放神學比較符合「本地化」與「福音化」之間的關係。無論如何，這也是討論本地神學時必須注意到的事。

這樣澄清與說明之後，現在言歸這次研習會的課題，分為兩大部分：

- 一、本地化神學的回顧；
- 二、本地化神學的前瞻。

## 一、本地化神學的回顧

為使這部分的內容比較有些頭緒，我由三節陸續敘述：

---

<sup>3</sup> 引自：鐘鳴且著，陳寬薇譯，〈第三章 本地化之特徵〉《本地化—談福音與文化》（台北：光啓，1993），43頁。

<sup>4</sup> 同上，43-44頁。

- (一) 有關教會與神學本地化的幾個重要里程碑；
- (二) 本地化神學的方法之探討；
- (三) 本地化神學嘗試的成果。

### (一) 有關教會與神學本地化的幾個重要里程碑

神學本地化包括在教會本地化之內<sup>5</sup>，因此必須回憶一下中國教會與神學本地化的幾個重要日子，雖然最初「本地化」這個名詞實在尚未出現<sup>6</sup>，不過，在我們回憶時，無論如何都免不了會立刻想到這次研習會正在處理的相關事件與問題：

1. 1926年10月26日六位國籍主教在羅馬伯鐸大殿為教宗比約十一世祝聖；1946年2月18日田耕莘祭平糶機，同年4月11日，教宗比約十二世建立中國教會聖統制，這些都是中國教會本地化的重要里程碑，而且也是後人繼續不斷重述的故事。
2. 我們必須承認，中華人民共和國建立之後的五十年阻礙了中國教會正常的本地化，雖然今日看來，它為教會本地化有教訓，也有「成果」，甚至還有挑戰。我們不是為此召開會議，但若自神學本地化的角度來說，至少尚未對此事產生救恩意義的普遍反省。也許在前瞻部分可加考量。
3. 此後具有決定性的重要事件，該是1962~1965年召開的梵二大公會議了。尤其它在教會學上的貢獻。具體而論，地方教會的觀念補充了梵一大公會議的羅馬教宗神學。至於《教會傳教工作法令》第三章詳述建設地方教會之餘，同時也為神學本地化有所指示<sup>7</sup>。我們的回顧實際而論，多

---

<sup>5</sup> 梵二《傳教》第三章22號。

<sup>6</sup> 鍾鳴旦，〈序〉，前引書，5頁。

<sup>7</sup> 梵二《傳教》第三章22號。

屬梵二之後的事，雖然之前偶有蠕動的跡象<sup>8</sup>。

4. 梵二大公會議之後，神學本地化開始普遍受到注意：東亞方面，1970年春，中、日、韓、越四國，以及港、澳的主教代表第一次在香港為此集會，決定各國主教團分別鼓勵本地神學工作者對此研究，並推台南教區主教成世光為召集人。1973年各地代表在台灣召開第二次會議討論同一問題。此後不再集會，大概由於一方面決定各地自己從事此項工作，另一方面亞洲主教團協會已經建立之故。
5. 無論如何，1976年在台灣的中國主教團秘書處研究設計委員會發出一項文件：《建設中國地方教會草案》。應用我們的名詞來說，它的內容要求地方教會自「適應」走向「本地化」。有關神學本地化，該文件說：

「神學反省對建設本地教會的重要性是眾所皆知的。本位神學建立不只在領導地方教會的生活與行動上，在解決地方教會所面臨的各種困難及問題上，能給予很大的幫助，而且可以對整個教會，尤其亞洲教會的神學發展，有所助益及影響。<sup>9</sup>」

此後比較重要的事件，該是在1979年2月在香港召開過的一次「中國神學探討會」了<sup>10</sup>。

以上可以說明有關教會與神學本地化的重要里程碑，有的僅是象徵，有的確有實質。我們根據里程碑的實質，以下把神學本地化的回顧部分分為兩個階段。第一階段自1959至1979

---

<sup>8</sup> 張春申，〈中國教會的本位化神學〉《神學論集》42期（1979冬），409頁。

<sup>9</sup> 同上，432頁。

<sup>10</sup> 谷寒松，〈兩次神學會議的報告—中國神學探討會〉《神學論集》40（1979夏），222-229頁。

年，為第一個二十年；第二階段自 1979 至 1999 年，為第二個二十年。回顧部分第一段的材料，都引自我在二十年前寫的一篇長文，那時的題目是〈中國教會的本位化神學〉，發表在《神學論集》第 42 期（405-456 頁）。這裡的書面報告相當扼要，大多需要參閱該文。

## （二）本地化神學的方法之探討

1. 有關本地化神學的方法，倒是很早就開始討論了，而且非常熱烈地持續一段時期<sup>11</sup>，但自此以後到現在，似乎不再受到重視。我認為今天仍舊值得再次注意兩位神父的觀點。一位是德籍溫保祿神父，他根據梵一大公會議的訓導（DS 3016）所引申出來的三條神學本地化路線<sup>12</sup>：即「以現代中國文化表達奧蹟」、「研究奧蹟之間的連結性」、「探討奧蹟與人生的關係」。事實上，同一時期早有人構想以「孝」為本來編排中國神學<sup>13</sup>。

另一位則是谷寒松神父，他「建議將天主教之基本真理在『道』的範疇中表達：天主在古新經的啓示一道；天主因著基督一道一而在宇宙中的內在性；人類因著接受基督一祂是『道』路、真理、生命一的得救；教友在『道』中之生活與它們永遠在天主聖三中之光榮生活，這也是人『道』的完成」<sup>14</sup>。如此，啓示奧蹟都以「道」的範疇連接起來，此即梵一的三條路線中的第二條，具體落實在中國文化領域。

<sup>11</sup> 張春申，前引文，408 頁。

<sup>12</sup> 參見：同上，411-413 頁。

<sup>13</sup> 參見：同上，409-410 頁。

<sup>14</sup> 同上，411 頁。

2. 有一個非常顯明但往往被誤解的想法還值得予以強調。本地化涉及的文化該是現代的；它與傳統連接，但絕不是已被淘汰的生活方式。爲此，本地化實在即是「現代化」<sup>15</sup>。
3. 有關神學本地化在方法論上的話題，大致已如上述，綜合起來也不太困難<sup>16</sup>。今天如果真要在這方面發揮，大概應該先從神學方法論開始，但這是高難度的工作。至於那時相當特殊的一個見解，即放棄西方神學的分類，如信理神學、倫理神學、靈修學等等。或擬融合爲一、或擬另起爐灶，但當時已受簡單與合理的批判。今天看來，並不直接有關本地化的方法問題<sup>17</sup>。
4. 本地化神學的方法論，多在本文所分的第一階段受到注意。1976年之後，台灣方面神學本地化也進入第二階段，幾乎不多談研究上的方法論，除了對於本地化觀念繼續有些澄清而已<sup>18</sup>。另一方面，1979年2月在香港召開的「中國神學探討會」中<sup>19</sup>，同時牽涉對「在華人中詮釋經學」<sup>20</sup>，這爲神學的本地化工作顯然也有關係。不過，在此不擬多加介紹<sup>21</sup>。
5. 神學本地化第二階段，如上所述，不多探討方法論，但在靈修本地化方面，卻出現了一體範疇與位際範疇之分。本地化靈修根據一體範疇推行靜坐；其實一體範疇也可用在

---

<sup>15</sup> 同上，412~414頁。

<sup>16</sup> 同上，418~419頁。

<sup>17</sup> 同上，415~416頁。

<sup>18</sup> 同上，433~434頁。

<sup>19</sup> 谷寒松，前引文，222~229頁。

<sup>20</sup> 房志榮，〈在華人中談釋經學〉《神學論集》40（1979夏），245~258。

<sup>21</sup> 參閱：張春申，前引文，437~438頁。

神學本地化上<sup>22</sup>。另一方面，這個階段的神學工作者的文化觀點，顯明地自人文重點轉向社會關懷。這會在下節中適時指出。

### (三) 本地化神學嘗試的成果

爲容易清楚地簡介這節的資料，分爲三段：1.縱貫兩階段的集體成果；2.第一階段的示範成果；3.第二階段的示範成果。

#### 1. 縱貫兩階段的集體成果

這段除了介紹集體成果之外，也提出若干工具書的翻譯，雖然不能嚴格稱爲本地化神學，但對它非常重要。

首先，具有劃時代意義的是台灣台南碧岳神哲學院、台北輔大附設神學院、香港的聖神修院神哲學院，在創辦之初即以中文教學，這爲走向神學本地化跨出一大步。至於中國大陸的修院由於創辦較晚，不包括在這裡。梵二之前多以拉丁文上課，誠是本地化的極大阻礙。但此一大步的跨出也遭遇困難，主要是教授的不足。在此情況下，本國教授多忙於教學，無能兼顧寫作。即使上課內容，不免尚屬翻譯性的「適應」而已。不過應用本地語言，無形中爲本地化神學播種。

集體成果中，今日尚繼續進行的，台灣方面有輔大的《神學論集》期刊、輔大神學叢書；香港方面有《鼎》雙月刊、《神思》期刊，以及聖神修院神哲學院的《年刊》。碧岳神哲學院停辦之前，也有「碧岳學社思想叢書」。在此也得承認其中「本地化」、「福音化」的著作並不豐富，介紹西方神學思想倒也不少。

其次，中文編著或翻譯的神學工具書也得一提。聖經不在

---

<sup>22</sup> 同上，438-441頁。

話下；其他則如《聖經神學辭典》、《聖經辭典》、《神學辭典》等等。不過最令人稱許的，大概是施安堂神父一手翻譯的《天主教會訓導文獻選集》、《拉丁希臘教父神學選集》以及《教父靈修選集》；他們都是神學院不可缺少的工具。

最後，也不能忘卻的是梵二大公會議以來的教會重要訓導文件，大多已有中譯。

## 2. 第一階段的示範成果

神學本地化第一階段的作品，倒是三位前輩分別出版的三本書：成世光主教的《天人之際》、李善修神父的《天主教中國化的探討》、趙賓實神父的《天人一家》。

前兩本書牧靈意義非常之強。趙神父的書神學氣質比較明顯，方法也比較清楚。由於它相當代表第一階段的中國神學，可以略為介紹。整體而論，《天人一家》傾向於比較中國文化與基督宗教相同的思想，也即是應用前者闡明後者，所謂理智尋找或解釋信仰。首篇所稱「天學」即「天主論」，中國人所稱的「天」即至上神，祂是宇宙萬物的根源與教會信仰的唯一天主是相同的。次篇有關「天父」，趙神父非常明白地說，我國先人根據倫理推出的天父觀，與新約中的天父觀有所差異。而第三篇卻說儒家「天人一家」的思想，與基督的「天下一家」不謀而合，這似乎忽略了「天父觀」的差別了。末篇他卻以大學之道闡述天國的「新人」，他認為保祿所說的「新人」即中國儒家的「新民」等等。這樣的嘗試，足以顯出本地化的初步努力，可能批判工作略嫌不夠，因此予人更上層樓的要求<sup>23</sup>。

同一階段，對中國傳統文化中兩個重要德性「仁」與「孝」的研究，都顯出少有的深度。羅光總主教有關儒家之仁與基督

---

<sup>23</sup> 同上，427-439頁。

宗教的愛所作的研究都有可靠的基礎，發表了多篇文章，他比較了二者，當然不難看出文化與福音的來源上的差別，他說：

「一、儒家認爲仁來自天地之心，天地之心即上帝之心。教會信仰中，天主本性是愛。二、儒家認仁爲生生之理的身體力行，表現在保全及發展生命。教會則以天主聖言降生成人，予人豐富的生命，此爲愛的流露高峰。三、仁之最高境界爲參天地的化育，發揚萬物生命，達到一體之仁。在基督的愛中，宇宙與人類逐漸進入新天新地的生命境界。<sup>24</sup>」

根據這段比較，不難以「仁」表達「愛」作爲「福音化」，事實上，一首聖歌所唱「那裡有仁，那裡有愛，天主便與人同在」<sup>25</sup>。即是二者皆備的例子。

至於「孝」道，如同「仁」，都是中國文化重視的德性，經過陸續討論，不知不覺導向愛的兩條最大誡命（瑪廿二34-40），於是本地化的「孝」道不只超越歐洲文化的權利與義務，同時也不限於「父母配天」的超性動機，而是植根於內心的愛德流露。有了這樣的孝，才能超過生理的限制，突破自私，擴及人類的愛。本地化的「孝道」結合兩條最大誡命，那麼耶穌對跟隨他的人之要求（路九26），也將不難解釋了<sup>26</sup>。

另一方面，對於中國傳統文化，筆者自天主教恩計劃開始另類反省，這即是梵一大公會議所指的奧蹟與人生的關係。在此抄錄一段文字，大概足以發現那個時代注意的問題：

「在教恩史上，天主特選以色列民準備基督的來臨，同時也公佈給他們得救之道；所以這是一個『民族』與天

<sup>24</sup> 同上，422頁。

<sup>25</sup> 《泰澤共融祈禱歌詠16》，1991年再版32頁。

<sup>26</sup> 張春申，前引文，419-421頁。

主的關係。天主因著梅瑟啓示以色列民族應信的真理，應守的誠命和應行的禮儀；民族中的個人接受梅瑟的啓示而得救。這是最普遍的社會性方法；因此我們相信天主在基督福音傳入之前，對於教外民族的得救，也採取相仿的社會性途徑。具體而論，對於中華民族，他啓示孔子超自然的得救之道；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』，心中因著天主賦予的聖寵，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理式的條件，它更該具一種精神與實踐，也便是孔子藉之而生的信仰...。<sup>27</sup>」

事實上，最後提出的一個課題，在亞洲不同的文化區也在同時進行，而在中國方面，雖然不失為頗有創意的本地化神學思考，但卻也引起教會外面的反彈<sup>28</sup>。另一方面，今日宗教多元意識強烈，以及重視交談的新處境時代，大概又得尋找更為妥當的反省之道了。

我們回顧第一階段本地化神學的成果，在此結束。至於其得失如何，1979年有了評估<sup>29</sup>。

### 3. 第二階段的示範成果

雖然本文對於神學本地化分為兩個階段簡介，但二者之間也有重疊，譬如儒家與基督宗教的彼此比較，繼續是本地化神學的一個方向。房志榮神父〈儒家思想的天與聖經〉中的上帝

---

<sup>27</sup> 同上，425頁。

<sup>28</sup> 張春申、唐端正，〈有關孔子的解說〉《神學論集》7（1971春），33-49頁。

<sup>29</sup> 張春申，〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40（1979夏），231-244頁。

之比較便是一例，但文章的批判精神比前一階段來得高了<sup>30</sup>。

1976年主教團發表《建設中國地方教會草案》之後，台灣的神學界在一體範疇的靈感下，興起了一股靈修本地化的熱潮；這也受到日本教會在這方面發展的「基督徒的禪」之影響。不過，最初對禪的反應還是審慎的分辨，以及客觀的比較<sup>31</sup>。至於1978年筆者所著的《中國靈修芻議》，顧名思義便是一本靈修本地化的書，「旨在為中國教會提出一個道地的靈修，它既與西方教會的傳統不同，又與日本教會一些本位化神學家所著的『基督徒的禪』不同」<sup>32</sup>。

這個與日本「基督徒的禪」不同的「中國基督徒的靜坐」的重要發展，是在筆者1982年發表的〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉<sup>33</sup>之後。其間《中國靈修芻議》在臺灣聖功修女會的實踐與推行下，已為不少天主教信徒介紹出了靈修與祈禱的途徑。但由於「中國人的氣論」的影響，筆者更進一步嘗試將靜坐的調身、調息與調心配合於聖三模型的靜坐祈禱<sup>34</sup>。這在1997年基督年的研習會中，由李純娟修女「現身說法」，後來成文發表<sup>35</sup>。至此，靈修本地化大體告一段落，雖然徐可之神父也在這方面嘗試另闢新徑<sup>36</sup>。

但不論一體範疇，或者「中國人的氣論」，除了有助靈修

<sup>30</sup> 張春申，〈中國教會的本位化神學〉，434-436頁。

<sup>31</sup> 同上，442-444頁。

<sup>32</sup> 同上，444頁；參閱444-447頁。

<sup>33</sup> 張春申，〈近三十年來中國神學的得失〉，231-244頁；〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53（1982秋）341-368頁。

<sup>34</sup> 張春申，〈中國靈修講習會又三講〉《神學論集》60（1984夏）265-293頁。

<sup>35</sup> 李純娟，〈天主經：基督徒祈禱模式〉《神學論集》115（1998春），101-108頁。

<sup>36</sup> 徐可之，〈中國靈修未來〉上、下（台北：光啓，1997）。

本地化之外，對本地化的基督論<sup>37</sup>與聖神論也產生了些影響，非常明顯的是鄭麗娟修女 1999 年在巴黎耶穌會神學院通過的博士論文：《人在氣中，氣在人中》，副題是「在中國世界裡邁向一個聖神內的人學」<sup>38</sup>；第三章中可以讀到一個「氣的基督論」。論文由法文寫成，將來定會以中文陸續發表。

回顧這個階段的同時，不能不承認華人天主教會中幾乎沒有一個神學工作者全職投身於本地化的領域，因此缺少比較突破或創造性的思想與著作。偶而發表的文章，大多延續第一階段的模式，而且產量也不豐富<sup>39</sup>。

不過我們的介紹至此，必須清楚指出一個重要的變化，嚴格而論，它並非關於方法，而更是對於「文化」的轉變注意力。神學本地化工作 1980 年代之前，注意的往往是人文意義的文化；之後，社會意義的文化逐漸受到注意。事實上，一般所說的「本地化」往往指的是前者，後者則以「處境化」來代替。本文不擬應用兩個名詞，又是說 1980 年代之後，更是注意文化的社會意義。兩個重要事件與此有關，一是大陸的中國社會主義階段的開始，另一是台灣國民黨政府的「解嚴」。政治事件這裡沒有需要說明，但台港兩地的神學工作者的注意力明顯地因此轉變。

轉變出的成果無法整合，只能籠統地一說，事實上也難推出代表性的作品。大體而論，對於中國在共產主義下的教會，

---

<sup>37</sup> 張春申，〈一個生命的基督論〉《神學論集》112（1997 夏），171~178 頁。

<sup>38</sup> KWONG Lai Kuen, *Le Qi dans l'homme et l'homme dans le Qi, Vers une Anthropologie pneumatologique en monde Chinois*, Centre Sèvres, Faculté de Théologie. Thèse préparée sous la direction du Père Michel Fédou, S.J., Paris, février 1999.

<sup>39</sup> 參閱：輔仁大學神學院編，《神學論集 51~100 期索引》（光啓，1994 年 8 月）。

本時期歷史處境與其信仰生活，1981年元月成立的香港聖神研究中心的刊物《鼎》，一直擔任報導、分析、支持，以及批評的功能，所謂「關注新中國動態，反省基督徒使命」是也。整體而論，《鼎》可以稱為神學本地化的一本刊物，將近二十年匯集立場多元的作者群，發表非常豐富的不同類型文章。

至於台灣方面，在處境變遷過程中，神學工作者的意識也有覺醒，不免時有神學反省的文章發表，不論針對台灣時事、根據教會社會訓導發表文章，或者檢討教會自身的立場。在對也可以提出二位輔大神學院教授參與的具體成果，由於他的自出了些書。首先，筆者自己代表性的有三冊《關懷社會》<sup>40</sup>，由主教團社會發展委員會出版，所有文章都在外埠時報上發表過的。房志榮神父由益世評論雜誌社為他出版了三冊《書生問政》<sup>41</sup>，內容方面比較蕪雜，但其處境意識也油然可見。

總之，與第一階段的示範成果比較起來，第二階段的本地化神學涵蓋的內容更加多樣，不過整體來說，我們並無引人矚目的系統特色。西方人士曾經介紹過天主教的中國神學家，卻沒有具體的中國神學<sup>42</sup>。

最後，有關示範成果的簡介，由於筆者身處台灣，未能涉獵與提出香港方面的諸多作品，這也是難免的事。至於台灣方面的本地化工作的概況，1997年有一位基督教牧師曾經簡介，該文在神學與靈修之外，並且包括牧靈實踐方面的本地化，大

<sup>40</sup> 張春申，《關懷社會》（一）、（二）續、（三）結，天主教中國主教團社會發表委員會出版，1989、1990、1991。

<sup>41</sup> 房志榮，《書生論政》（一）、（二），台北：輔仁大學，1992、1995。

<sup>42</sup> Benoît Vermander, *Théologiens Catholiques en monde Chinois*, Nouvelle Revue théologique 117 (1995) 670-693 et 80-873. Odem, *Theologizing in the Chinese Context*, Studia Missionalia 45 (Gregorian University, 1996), 119-134.

概可作參考之用，為本次研習會提供一位旁觀者的反應<sup>43</sup>。

## 二、本地化神學的前瞻

本文之初，早已表示兩大部分的篇幅前後不等，因此有關前瞻部分這裡只能限於筆者個人的揣測，更應由這次研習會的成員一起提出，以期共同努力。當然，過去已經開始的工作還得繼續下去。

有關方法論，筆者仍舊以為根據梵一大公會議，由三個方向從事本地化神學的工作，也即是溫保祿神父曾經為此工作具體提供的途徑。因此，這裡只在三個方向的指南下，簡單地揣測一下。

第一：本地化該是現代化，因此中國各地的神學工作者勢必採用本地的現代思維、現代想像、現代處境的言語來解釋天主的啓示。現代不必一定與傳統衝突，其實文化具有連綿性，不少傳統的言語繼續出現於當代，雖然內涵方面也能有所演變。這個方向下的工作空間很大，而且今日正在接受神學培育的人來自中國各地、各個層面，未來的本地化神學定將多姿多采。同時福音化的效果也該大有可觀，如同過去對「仁」與「孝」所做的討論。

第二：有關啓示與蹟之間的連繫，更需由本地特質的模型來建構。西方的位格主義以及象徵主義為奧蹟之間的連繫繼續發揮功能。我們又有什麼樣的模型呢？筆者相當重視漢斯昆對我們的建議<sup>44</sup>。宗教分為「先知」、「神秘」與「智慧」三類

---

<sup>43</sup> 劉錦昌，〈台灣天主教「本位化」概況：以《神學論集》來觀察〉《神學論集》111期（1997春），19-29頁。

<sup>44</sup> KÜNG, Hans and Julia Ching, *Christianity And Chinese Religions X-XIX* (Doubleday, 1989).

模型，即使基督宗教傳統之中，先知與神秘二類確有不同的神學代表，至於智慧模型，漢昆斯卻又待中國神學來發展。的確，孔孟與宋明理學更屬智慧模型，而當代中國人素以東方智慧引人注意。其實聖經的智慧傳統，尤其在舊約中非常顯明，而新約基督論也有智慧一派，僅是尚未發揚。也許未來中國神學可以自此陸續發揮。

第三：在救恩計劃的光照下，詮釋中華民族的故事，這大概是梵一大公會議所指的第三種理性與信仰的會通之道。現代中國人民的歷史經驗不論在何處都是可歌可泣，天主教神學工作者尚未寫出來自信仰的反應與詮釋。如果我們相信天主是歷史的主宰，這裡所指的神學資料，應當是可以開墾的。比如自鴉片戰爭至 1997 年的回歸，香港的中國人是否能夠自以色列民族的故事產生靈感呢？

以上是筆者個人對未來中國神學的揣測，這次研習會之召開，一定可以集思廣義地共同前瞻。

最後，有關所謂「文化基督徒」的問題，不免也會成為我們的話題。基督教對此問題發表的言論很多；天主教方面幾乎看不到任何反應，台灣更加如此<sup>45</sup>。這已經表示天主教神學與基督教神學在方法上已有差別，而「文化基督徒」的神學更加獨樹一幟。筆者以為「文化基督徒」採取的「基督反文化」的模型，因此基本上不接受本地化神學的觀點。當然這是非常基本的差異，不過在神學研究廣闊的領域中，大家互相參考是理所當然的。

---

<sup>45</sup> 漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與爭論》（香港，1997）。

## 佛教與天主教的中國本地化之路 (上)

金秉洙<sup>1</sup>

外來宗教、文化與本土文化的接觸，必定在緊張與衝突中所展現的親和關係下，完成融合的歷史過程。本文作者透過比較佛教與天主教在中國社會的適應、融合過程和努力，來探討外來文化在中國實現本地化之路。

### 前言

湯用彤認為在文化交流上衝突是不可避免的。但它並不代表文化之間破產的局面，反而是一種「融合之路」的過程，將被吸收的預備步驟。他指出外來文化與本土文化之間交流的三個階段：

因為看見表面的相同而調和



因為看見不同而衝突



因再發現真實的相合而調和

此過程中，第一階段的相同和第二階段的衝突，是邁向第三階段真實相合之路的過程之一。到第三階段，外來文化思想

---

<sup>1</sup> 本文作者：金秉洙神父，韓國外方傳教會會士，1990年來台，在新竹教區新豐地區從事牧靈服務，1995年進入輔大神學院攻讀神學博士學位，2000年完成博士學業返韓，出任所屬傳教會的副總長職迄今。本文乃其博士論文《魏晉南北朝的佛教與明末清初天主教在中國的本地化：外來宗教與本土文化的衝突與融合》第三章改編而成。

已被吸收，加入本有的衆文化脈絡中了。不過，在這最後階段，不但本土文化發生變化，外來文化也發生變化<sup>2</sup>。當然，本文目的並不在於文化衝突本身，而在於衝突之後的文化融合過程。衝突是在文化交流過程中導向本地化之轉折點。爲此，本文的目的即在透過比較佛教與天主教在中國社會的適應、融合過程和努力，來探討外來文化在中國實現本地化之路。

### 一、佛教與天主教對本地化的看法

佛教與天主教在中國本土具有共同的命運，就是身爲亞文化（sub-culture 或外來文化），在主流（本土）文化地盤中所遭到的碰撞與衝突。中村元在比較中、印民族思維方法中，發現中、印兩種文化的交流過程和情況，可應用到中西文化交流的過程上。他說：「在接受佛教時證明的中國傳統思想的諸特徵，在他們接受基督宗教的過程中也能發現」<sup>3</sup>。即使兩宗教在中國本土克服衝突的因素和紮根成長的意圖相同，但由於兩宗教在宗教體系（制度性）和所面臨的中國環境不同，因而在本地化的內容、方法上便衍生出差別。

佛教的本地化注重於文化交流上。佛教在中國本地化的具體表現，即是佛教的「中國民族化」。方立天說：

「佛教自印度傳入中國以後，在中國封建社會的土壤上，經過『嫁接』、生根、成長，產生了自己獨特的結構，形成了具有民族特色的宗派體系，成爲中國封建社會上層建築的組成部份，和中國古代思想的重要內容。」<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 參閱：湯用彤，《往日雜稿》（台北：彙文堂，1987），151~152頁；以及筆者的博士論文第二章（本論文將以「輔大神學叢書」名義出版，其中第二章題名〈佛教與天主教在中國遭遇的衝突過程〉）。

<sup>3</sup> 中村元，《東方民族的思維方法》（台北：淑馨，1989），216頁。

<sup>4</sup> 深圳大學主編，《中國文化與中國哲學》（北京：東方，1986），398頁。

佛教在中國實現民族化的實例，即是印度佛經的漢譯（即所謂「格義」）、創經、接受王道思想、維護中國封建社會制度、開拓佛教式的孝道思想、領導中國祭典和大眾化等等。

然而，天主教的本地化觀念與傳教方針有密切關係。天主教在中國本地化的努力是在傳教學歷史中，可成爲轉捩點。自利瑪竇開始，天主教改變過去征服式的傳教方針，重視傳教地區的文化，展開適應主義式的傳教政策。但與佛教的本地化之情況相比，天主教的本地化努力太重視其傳教的效果，顯露出強壓式的傳教熱誠，反而造成與中國文化之間非常激烈的衝突。這樣的差別，始自兩宗教傳入中國本土的動機和方式，就已有相當大的不同之處。

佛教傳入中國本土時，由於中國人對印度文化的好奇心，致使中國人主動地邀請印度佛教傳教士來中國。天主教的情況則大不相同，在強烈的傳教意識和帝國主義、殖民主義的氣氛下開拓傳入中國本土之路，且展開相當積極的傳教事業。因此，兩宗教在中國生活的方式、本地化的觀念也都有所不同，前者較重視文化上的本地化，後者則注重宗教教義上的本地化。

## 二、「格義」與詮釋學

### （一）對「格義」一般的瞭解

「格義」是魏晉時代解釋佛經的一種方法，即是用中國固有的詞彙和義理、概念和範疇（特別老莊的名詞）作解釋（比附之法），助人度量經文的意義。「格義」中的格字是一個動詞，指感通之意，也就是有感於此而通於彼之意<sup>5</sup>，與「格物致

---

<sup>5</sup> 參閱：《大辭典》（台北：三民），2269頁。

知」中的格字用法相同。因此說「扞格」，就是不通之意<sup>6</sup>。《高僧傳·竺法雅傳》說：「竺法雅……以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義。……亦辯格義，以訓門徒。雅風彩灑落，善於樞機。外典佛經，遞互講說。」

上文中所說的「外書」、「外典」，都指跟佛經相對的中國書<sup>7</sup>。文中的「事數」又是何意呢？據《世說·文學篇》說：「事數謂若五音、十八入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。」所謂「事數」，或另稱「法數」即指佛法中帶有數目字之名詞，就言佛教教義的條目名相（湯用彤之語）<sup>8</sup>。因為當時大量傳入的印度佛教經典，觀念上與中國思想相當不同，待加解釋。當時學佛的中國人對中國傳統思想有一定的瞭解，他們就把佛教思想和中國傳統思想加以聯繫、詮釋，使百姓較易瞭解接受。湯用彤指出「格義」的三個層次：

- a. 「格義」是一種用來教導弟子的方法（竺法雅、康法朗等使用之法）；
- b. 「格義」是以中國的觀念與外來佛教的觀念作對比，讓弟子們以他們自己熟悉的中國固有觀念來理解印度學說的一種詮釋法。
- c. 「格義」的方法並不是簡單的、寬泛的、一般的中國和印度思想的比較，而是一種很瑣碎的處理，用不同地區的每一個觀念或名詞作分別的對比或等同。

<sup>6</sup> 參閱：周慶華，《佛學新視野》（台北：東大，1997），177頁。

<sup>7</sup> 同上，178頁。

<sup>8</sup> 湯用彤，《理學，佛學，玄學》（台北：淑馨，1992），164頁。

<sup>9</sup> 參閱：同上，274~275頁。另參閱：Kenneth K. S Chen, *Buddhism in China* (New Jersey, Princeton University, 1964), 68頁。

## (二) 「格義」與佛教

### 1. 「格義」

「格義」的倡導者是東晉時期的竺法雅和康法朗。《高僧傳》卷四〈竺法雅傳〉說：「時依雅門徒，並世點有功，未善佛理，雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之『格義』。」<sup>10</sup>

不過，據湯用彤的研究，「格義」方法的起源可追溯到漢朝。當時儒家學派的人（如董仲舒）和道教學派的人（如淮南王劉安）非常喜歡將概念與概念相比配，任意借用陰陽家的思想<sup>11</sup>。他們應用二元原理的陰陽、五行、四季、五音、十二月、十天干、十二地支等，使它們成對地相配合。竺法雅、康法朗等只是把以前的比附之法適用於佛學，並非首創「格義」之法。

### 2. 反「格義」

道安是最強烈地反對「格義」（或超「格義」）的人物。《高僧傳》說，道安在飛龍山時已鄙棄「格義」<sup>12</sup>。道安說：「先舊格義，於理多違」。其中「先舊」一詞表明「格義」方法盛行的時代多少早於道安。

那「格義」如何違背理呢？道安認為佛教經典的闡明應該要做到允當而愜意的程度。但「格義」之法只重視比附的數目（法數），卻不看重意義上的相異，例如中國的「五行」跟佛教的「四大」（Mahabhutas）<sup>13</sup>。陳勝觀認為，當時反「格義」

<sup>10</sup> 梁曉虹，《華化佛教》（北京：北京語言學院，1996），54頁。

<sup>11</sup> 參閱：湯用彤，前引書，277頁。

<sup>12</sup> 同上，164頁。另參閱：Kenneth K. S Chen，前引書，96頁。

<sup>13</sup> 參閱：湯用彤，前引書，282頁。主張反「格義」的另一位是僧叡，他於鳩摩羅什來後申言「格義為乖本」（毘摩什詰提經義疏序）。

者雖肯定「格義」的有用性，但因「格義」是不合理又學究式的，且從原典偏離，而才反對它的<sup>14</sup>。

除此理由外，反「格義」者主張「渡江棄船」（或說取魚而忘掉魚網）的觀念，認為「格義」只不過是一個過程或工具而已，一旦達成了初期的目的，就該捨棄其方法<sup>15</sup>。湯用彤舉出他們反對「格義」的另一理由，他說：「『格義』既以經中事數擬配外書，使得生解悟，並逐條著之為列，其迂拙牽強可以想見。因此而為有識者之所不取」<sup>16</sup>。

道安與竺法雅是同門同輩的大法師。但自道安以後，佛教的教義逐漸分明，世人也就了解佛教的教義與道教的老莊思想不同，且當時的佛教得勢，超越道教的地位和聲望。當有出主入奴之見，因而更不願以佛理附和外書<sup>17</sup>。

「格義」流行於東晉時期（進入南北朝之後不那麼受重視），流行的地點是河北，那是竺法雅的同學道安早年生活所在地。在西晉時期，從中國佛教的觀點來看河北地區是非常重要的。所有東晉時期的佛教，無論是北方的或南方的，均受其影響<sup>18</sup>。在中國佛教史上特別所指稱的「格義佛教」，即指此段流行的佛學思潮。雖然有些佛學者反對「格義」，但若沒有

參閱：周慶華，《佛學新視野》（台北：東大，1997），177頁。

<sup>14</sup> 參閱：Kenneth K. S Chen, 前引書，69頁。

<sup>15</sup> 同上，116頁。另參考：《金剛經》正信希有分第六說：「汝等比丘，知我說法如筏喻者，法尚應捨。」文中的筏，就是過江的木排。從此比喻衍生出佛教的「方便 upaya」說法。《莊子》（外物篇）云：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」

<sup>16</sup> 湯用彤，前引書，164頁。

<sup>17</sup> 同上。

<sup>18</sup> 參閱：同上，277頁。

譯經、沒有「格義」之過程，如何走向「中國佛教」之路？

所謂「中國佛教」(Chinese Buddhism)，則是「中國化的佛教」(Sinicized Buddhism)，用專門術語表達說是「格義化的大乘佛教」(Mahayana Buddhism)<sup>19</sup>。

日本學者 Hukunaga 相當肯定「格義」的價值。他認為「格義」的過程並不僅於魏晉時代，應該說所有中國佛教的歷史就是「格義」的全程。換言之，從印度傳來的佛教在中國歷史當中，接受中國文化、適應中國社會的一個原理就是「格義」。因此他主張我們不應該把「格義」看為佛教初期在接觸中國文化中，出現的初步、幼稚的詮釋之法。據上述的論點，他作出的結論為：「中國佛教等於格義佛教」的一種公式<sup>20</sup>。

### (三) 天主教式的「格義」

印度佛經在中國本地化的過程可分為三個階段：

- a. **間接傳教時期**：「格義」時代，亦即將原文的印度佛經用比附、比喻、對比等初步的方法來翻譯、介紹的時期。
- b. **直接傳教時期**：反「格義」時代，是把佛經的原意直接表達出來，更充實佛教教義。
- c. **本地化完成時期**：創經時代；因發現有些印度的佛教教義與中國社會和文化不容，為本地化而創造了中國的佛經。

中國佛教所創造的佛經可否稱為佛經？為本地化過程，宗教應否冒失去宗教的原始教義和主體性 (Identity) 的危險<sup>21</sup>？

<sup>19</sup> 參閱：金容沃，《東洋學如何》(漢城：Tongnamu, 1985)，123頁。

<sup>20</sup> 參閱：同上，227頁。

<sup>21</sup> 景教於唐朝傳入中國後拚命努力實行本地化，但其結果是失敗。論者認為其失敗的主因，乃過分重視本地化，具體來講，太過佛教化(借用許多佛教用語)而失去原來應有的景教特色(喪失主體性)。那是

首先，對譯經的努力，天主教與佛教有很大的差異。佛教一進入中國本土就開始著手翻譯佛經；但天主教至 1897 年尚未完成翻譯聖經的事業<sup>22</sup>。因佛教與天主教在教義、體系上，以及對傳統的態度有所不同，當然對本地化的觀念和態度亦不同，因而在接受適應異質文化上也產生出不同的速度和方法。佛教並不看重正經與偽經的區分，也沒有譯經的限制，但天主教這方面非常保守、敏感，而且當時譯經並非每個人都可自由進行的工作。

利瑪竇在 1605 年，首次收到從西方寄來的新舊約合本聖經，即狄·聖賽威理納樞機的 *Poliglotta*（《多文聖經對照本》）。中國人看到那精美裝訂的聖經，就相信一定包含高深的道理。許多有識之士無不希望能把那部用四種文字對照的八冊聖經譯出。當時利瑪竇很為難，他表達當時的感受：

「...我真不知如何答覆他們，因為他們的要求正當而誠懇...需要許多人才及時間方能完成...需要教宗的許可方可翻譯為另一文字。<sup>23</sup>」

在此情況下，利瑪竇不特意追求難求的譯經，卻重視著作教理講授的書。至於利瑪竇撰寫中文書籍中，藉中國經籍的傳統觀念和名詞術語，即以「類比」（analogy）或「比附」方式來解釋天主教教義，這種比附與佛教曾採用過的「格義」方法，

錯誤的「格義」後果。有關景教之佛教化內容可參閱：林治平，《基督教與中國本色化》（台北：宇宙光，1990），111, 113 頁；劉小楓，《道與言》（上海：上海三聯書店，1995），42~71 頁。

<sup>22</sup> 基督教雖晚到中國，卻超越天主教譯經的程度。如 1822 年於印度已出版漢譯的新約聖經。1853 年在中國出版現在通用的舊約聖經。西順藏外一人，《中國宗教史》（漢城：hanol，1996），275 頁。

<sup>23</sup> 參閱：利瑪竇，《利瑪竇書信集》（利瑪竇全集 3、4，台北：光啓、輔仁出版，1986）：299~300 頁；V. Cronin, *The Wise Man From The West*, 255 頁。

在目的和觀念上是彼此相同的。利瑪竇在《天主實義》中談到傳教的靈活性時，作了一個比喻，表達進行本地化中「格義」和「比附」等間接方法的必要性。他說：

「然上意至，則下意無所容而去矣，如縫綿繡之衣必用絲線，但無鐵針，線不能入，然而其針一進即過，所庸留於衣裳者絲線而已。<sup>24</sup>」

湯用彤亦提到文化互融的過程中比附之法的必要性，認為那是會通的基礎。他寫到：

「大凡外國學術初來時理論暗晦，本土人士僅能作枝節之比附。及其流行甚久，宗義稍明，則漸可觀其會通，此兩種文化接觸之常例。<sup>25</sup>」

#### (四) 廣義的「格義」和詮釋學

在道安批評「格義」的不確實性之後，中國佛教逐漸不重視「格義」之法。但方立天認為「即使『格義』方法被捨棄，比附方法也仍然繼續在使用」<sup>26</sup>，因他認為「格義」並不是一個特別的方法，而是一種比附思維的突出表現<sup>27</sup>。湯用彤亦說：

「因為印度那些思想範疇（事數與法數）的含義，本是不容易被中國佛教信徒們所掌握的，他們於是就用中國固有的概念加以解釋（附會），作為一種尋求較好的辦法。這種相互對比，也就是在建立印度與中國觀念之間的思想

---

<sup>24</sup> 郭憲徵，《明清天主教興衰芻議》《世界宗教研究》1993年1月，89頁。

<sup>25</sup> 同上。

<sup>26</sup> 方立天，《中國佛教研究》下（台北：新文豐，1993），420頁。

<sup>27</sup> 參閱：同上。

一致，那是並不感到奇怪的。<sup>28</sup>」

由此可推斷「格義」的普遍性，在任何不同的文化相遇時，爲了更正確的交流、溝通，必須採取共同的觀念和思維方法。

馮友蘭把中國佛教和佛學的發展分爲三個階段，其中第一個階段稱爲格義時期<sup>29</sup>。他在說明「格義」現象的必要性中，我們又可以確認在文化互融中「格義」的必然性，他寫道：

「一個人初學外國語的時候，必須先把一句外國語翻成一句本國話，然後才能理解。他學說外國語的時候，也必須把他要說的一句話，先用本國話想好，然後再翻成外國話。他的話是用外國語說的，可是他的思想是與本國語想的，所以必須經過這些翻譯程序。<sup>30</sup>」

據上述，「格義」的精神與本地化的目的無疑比相關的：

「大凡世界各民族之思想，各自關途，名辭多獨有含義，往往爲他族人民所不易瞭解。而此族文化輸入彼邦，最初均抵牾不相入。及交通稍久，瞭解漸深，於是恍然於二族思想，固有相同處。<sup>31</sup>」

在進行「格義」的過程當中，有兩種相對的看法，即肯定「格義」價值的態度和反「格義」的態度。以詮釋學的立場來看，各主張應該都有一定的論調和獨特的價值。在詮釋學的三大因素「作者—文本—讀者」(Author-Text-Reader)中，哪一個可以構成「合法的意義」(valid meaning)？最合法、最理想的詮釋，應該是「作者—文本—讀者」三方面公平地配合(三

<sup>28</sup> 湯用彤，前引書，281頁。

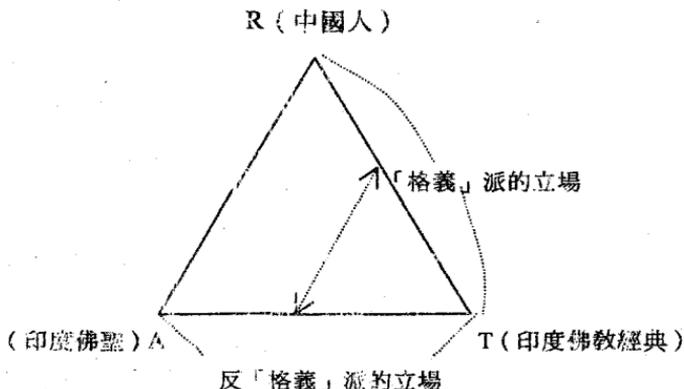
<sup>29</sup> 參閱：馮友蘭，《中國哲學史》新編第四冊(台北：藍登文化，1991)，230頁。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 湯用彤，前引書，163頁。

位一體式的詮釋），不宜讓任何一方壟斷<sup>32</sup>。

### 【詮釋學與「格義」之關係】



主張格義的學者太重視「讀者」，易犯忽略「作者」和「文本」的錯誤，引起反「格義」派的攻擊。反格義派所擔憂的，是會發生「作者及文本死了」之情況，並且擔心「格義」會抹殺原來的、歷史性的意義 (authorial intention) 之可能性。

不過，我們又不能輕視格義派所主張的價值和觀念，即是為「讀者」所著想的，把「作者」和「文本」介紹給「讀者」的溝通原理。我們亦得承認原意有時並不清楚，難以考究。特別在文化比較第四個方法時，即是不同的空間和時間的兩種文化相遇時所面臨的問題。

推動格義論者，站在傳教學的立場，欲迅速及廣泛地普及佛經。相對地，反格義論者站在護教論的立場，欲拒斥佛教教義和佛經的純粹性被俗學 (老莊之學) 污染、混雜。

<sup>32</sup> 參閱：吳慧儀，〈後現代思潮衝擊下的「文本與詮釋」〉《後現代主義——闡釋與回應》，115頁。

佛教剛傳入中國時，為模糊印度的外邦色彩（以便民衆易受容佛教），曾主動地採取依附於道教。但進入晉朝後，佛教勢力逐漸凌駕於道教之上，無需再依附道教。特別當時因非常激烈爭論的「老子化胡說」，佛道之間彼此努力爭取國教地位（諸君王的支持）和傳教效果（確保信徒），都不甘勢落。在這種社會氣氛下，佛教引用道教的經典採用「格義」之法，表示佛教傳教策略上的弱點屈服於道教的權威。因此有識的佛教徒以所認同的自主性、獨立性、優越性作為佛教內部的力動性，來抑制「格義」的擴展。

金容沃拿出「涅槃 / 無為」的一個例子來指控格義的不充分性，表達反格義者的正當性。原始佛教的涅槃較重視「苦的個人層次」，道教化了的佛教的無為卻強調「苦的社會層面」；涅槃基於「宗教的判斷」，無為的基礎在於「審美的判斷」；涅槃的對象是「苦」，無為的對象是「欲」<sup>33</sup>。

精通佛學的學者來看印度的涅槃觀念與老子的無為思想相差太多，絕不能等同視之。除此之外，「菩提 / 道」、「阿羅漢 / 道教的真人」、「尸羅 / 孝順」、「四大 / 五行」、「五戒 (Upasakas) / 五常」<sup>34</sup>、「羯摩 (Karma) / 道」等的比配（類比、對照、對比或組合成對）都有不相稱之處。

類似的情況亦發生在天主教的比附和補儒過程中。「禮儀之爭」的最大問題是翻譯 Deus（陡斯）為代表性的例子。利瑪竇剛抵中國時，羅明堅已在中國實行初步的本地化，即親佛教政策。他 1584 年於肇慶出版題名《天主實錄》（《天主實義》的前身）的一本道理書中，其內容和許多用語借自佛教，表達出

<sup>33</sup> 參閱：金容沃，前引書，154 頁。

<sup>34</sup> 儒家的五常（仁、義、禮、智、信）各自比配於佛教的五戒（不殺、不邪淫、不飲酒、不盜、不妄語）。

相當濃厚的佛教色彩。其中「天主」一詞亦是佛教的用語<sup>35</sup>。後來利瑪竇決心採取親儒反佛政策之後，引進儒家的概念「上帝」代替佛教觀念的「天主」<sup>36</sup>。

另外一個例子是《畸人十篇》中的「畸人」一詞。畸人一詞出於《莊子·大宗師》中孔子與子貢的對話：「子貢曰：敢問畸人。曰，畸於人而侷於天。故曰：天之君子，人之小人；人之君子，天之小人也。」

利瑪竇利用此句譯為天主教的「聖人」(saint)。不過，中國的畸人與天主教的聖人之間，觀念有所不同。在前者的世界裡，「天一人」的關係是對立的，否定人性和人世才能達到與天合一的境界。但天主教的聖人不應該否認此岸，且現實與天國並不是敵對的關係<sup>37</sup>。

雖然在世界諸文化中不難找到「格義」之現象，但被曲解的專有名詞、不正確的比附等，在中國「格義」過程中產生種種嚴重的副作用，則不多見於其他文明。重要的原因也許與中國文字的特性有關。中國文字與印度梵文或拉丁文不同之處，即是表意文字。表音文字所採用的宗教術語傳入中國文化界，無法憑音詮釋，故不得已用比附、類比、「格義」之法。因而表意文字無可避免詮釋的不正確性，露出表意文字的缺點。

例如，Nirvana (※→無為) (井→涅槃)的轉換過程中，前面的※過程是「格義」之法，用表意文字的詮釋法，後面的

<sup>35</sup> 「天主」是印度經典 *Beda* 中出現的最高神 *Davapati* 的漢譯。參閱：金容沃，前引書，162 頁。

<sup>36</sup> 參考：同上，162~163 頁。在《天主實義》中表達「天主」之意的名稱有許多，如：天、上帝、后帝、皇天、主宰、大主、吾主、眞主、天地主宰、天上主等。參閱：楊森富，《中國基督教史》（台北：台灣商務印書館，1991），130 頁。

<sup>37</sup> 參閱：金容沃，前引書，155~157 頁。

「#過程」是「反格義」之法，用表音文字式的詮釋。二者各有長短，但若前者不能確切表達出原意，那不如採用後者直接式的翻譯。「#過程」就是因承認中國表意文字的局限性，而採表音文字方式來補充其原意，可說是欲克服文字局限性的一個例子。

另一方面，「反格義」的動機與宗教心態有關，當反格義者擁有的宗教心（護教的心態）超越愛國心（民族主義）時，他會選取宗教的動機，而不採取民族意識。例如，吉藏雖是中國人，但他對佛教的熱誠超過民族心，因而排斥那些把老莊之學與佛教教義混為一談的見解。根據他的觀點，老莊之學只不過是與印度的外道類似的異端哲學。儒學和佛教在實踐性的道德問題上經常相反，從而引起了深刻的爭論<sup>38</sup>。

日本學者 Hukunaga Mizji 在研究中國佛教的「格義」中，發現「格義」之詮釋法並不是中國佛教固有的獨特現象。他認為人類諸文化在類似的框架中都進行著「格義」的現象，只不過程度上有別罷了<sup>39</sup>。金容沃亦接受 Hukunaga 的「格義」普遍理論，他介紹在世界文明中曾出現過的「格義」現象，如馬克斯、列寧主義在蘇聯、中國擴展的過程，又如蘇聯的共產主義在中國變成中國修正資本主義（即 Maoism，毛澤東思想）之過程，都是另一種的「格義」<sup>40</sup>。

### 三、佛教與天主教的親儒政策

#### （一）華化佛教：「大孝」

佛教和中國文化相遇時，產生不少衝突和爭議，尤其是佛

<sup>38</sup> 中村元，前引書，260 頁。

<sup>39</sup> 參閱：金容沃，前引書，227 頁。

<sup>40</sup> 參閱：同上，229-230 頁。

教受到儒家傳統思想的強烈反彈，道教攻擊佛教也多以儒學為依據，因而佛教受儒學的影響比受道教的影響更為深廣<sup>41</sup>。梁曉虹說，華化佛教的最大特色就是接受中國儒家倫理的體系：

「印度佛教一傳來中國，在許多地方就不得不與原來的倫理觀念相背離，溶進了儒家思想的成分，而佛教中國化最突出、最典型的表現就是倫理道德的儒學化。所以我們可以說，佛教自始來就不能保持它在印度的『本來面目』了，而是被深深打上了儒家的烙印。<sup>42</sup>」

初期佛教的儒學化以康僧會為代表。他用佛教的菩薩行發揮儒家的「仁道」思想，撰寫成《六度集經》。他所主導的佛教儒學化，就是接受中國儒家的政治思想和家庭倫理。前者以「忠」思想來維持中國傳統的封建制度，成為國家佛教（護國佛教）；後者以「孝道」思想來接受中國「三綱五常」的儒家倫理道德體系。但康僧會較重視前者。他所撰寫的《六度集經》中，許多故事都有國王出場，並宣揚佛教重視國泰民安，表達出佛、儒結合的政治思想。梁曉虹說：

「康僧會把儒家的社會政治理想當作佛教的最高原則，並把佛教出世主義用來為推行儒家治世安民之道服務，鮮明地體現了佛教的調和色彩，也表現了佛教適應、配合中國君主統治的政治傾向。<sup>43</sup>」

佛教走向這種與統治者合作之路，才得到中國統治者的護佑，迅速地發展到國家佛教的地位。

<sup>41</sup> 任繼愈說，佛教的中國化進行在兩方面：一方面是中國的封建宗法制度；另一方面是「綱常名教」思想。參閱：任繼愈，《漢唐佛教思想論集》（北京：人民，1991），303頁。

<sup>42</sup> 梁曉虹，《華化佛教》（北京：北京語言學院，1996），49頁。

<sup>43</sup> 同上，50-51頁。

另外，佛教的儒學化亦進行於中國民間社會，即附和中國孝道文化。儒家以孝道為重，《孝經》認為「孝，始于事親，中于事君，終于立身」，是「德之本」<sup>44</sup>。因此佛教為自身的生存和發展，逐漸適應中國的環境，容納儒家對中國孝道思想的倫理價值觀<sup>45</sup>，逐漸消除了那些與中國文化的衝突和對抗<sup>46</sup>。

陳勝觀說，佛教傳入中國後經過了三個階段才接受中國孝道的觀念<sup>47</sup>。首先，佛教徒受儒家思想的攻擊，被控「不孝」，因而佛教徒開始辯護自己的立場，說「佛教本身亦重視孝道」，且強調佛教的孝道（大孝）超越儒家的孝道（小孝）。這兩個階段都在魏晉南北朝時發生。自唐朝以來，佛教大力宣揚佛教式的孝道，並且編寫了許多講孝的佛經，如《父母恩重經》、《父母恩難報經》、《大報父母恩重經》、《佛說父母恩重經》、《父母恩重俗文》等等，宣揚應報答父母養育之恩<sup>48</sup>。還注疏《佛說孟蘭盆經》，此經被中國人視為印度的佛教孝經，經內敘述釋迦牟尼的弟子目連入獄救援餓鬼身的母親的故事<sup>49</sup>。中村元認為，佛教的中國化就是賦予家族成員的人倫關係以崇高的價值，接受以孝道為中心的中國道德倫理：

<sup>44</sup> 參閱：梁鴻飛、趙躍飛，《中國隋唐五代宗教史》（北京：人民，1994），46頁。

<sup>45</sup> 如眾所週知，唐朝的景教受到佛教的許多影響。據分析「景教碑」，發現當時景教也跟佛教一樣非常重視中國的孝道思想，以它為追求中國化之路的手段。參閱：劉小楓，《道與言》（上海：上海三聯書店，1995），52頁。

<sup>46</sup> 參閱：秦家懿、孔漢思，《中國宗教與西方神學》（台北：聯經，1993），198頁。

<sup>47</sup> 參閱：CTB，50頁。

<sup>48</sup> 參閱：同上，36-38頁。

<sup>49</sup> 參閱：方立天，前引書，704頁。

「中國的佛教被迫對公眾教授孝道，因為儒家最重要的美德正是『孝』，『孝』要求兒輩、幼者一味服從父輩、尊重長者。然而，這種觀念在印度佛教中並不存在。正如在梵文原版文獻中看到的那樣，那兒沒有這類與『孝』道相一致的詞語，而『孝』在漢譯佛經中是經常可見的。這必然是譯者附加的。<sup>50</sup>」

陳勝觀提出佛教式的孝道有三種特色，那是佛教欲超越儒家式孝道所著想的。其一，主張佛陀本身亦非常重視孝道<sup>51</sup>，因此努力指出佛經裡有關孝道的內容，強調孝道觀念並非中國獨創的德行。在佛教接受中國孝道思想過程中，唐朝僧人宗密的活動最為顯赫。他在撰寫《孟蘭盆經》時，把目連的故事引用到佛陀身上，創出新的詮釋—釋迦牟尼出家修行的原因是為報答父母的恩愛，就是施行「大孝」的說法<sup>52</sup>。當時這種的詮釋是非常進步的，已脫離印度佛教的色彩，邁向佛教的中國化之路。其二，因佛教的正經談孝道的內容不夠多，因而大量偽造有關佛教重視孝道的文學作品。其三，批評儒家的孝道只重視現世和物質方面，俗稱它為「小孝」，而佛教的「大孝」重視父母靈魂的得救，看重孝道的精神性和來世性<sup>53</sup>。

在佛教中國化，特別是在接受中國孝道觀念的過程中，孟蘭盆節是最具代表性的實例。對中國人來說，中元普度是一個源遠流長的道教民俗。但佛教東傳後，逐漸漢化並仿照中元節，

<sup>50</sup> 中村元，前引書，247頁。

<sup>51</sup> CTB, 38頁。《佛說父母恩重難報經》說：「佛告阿難，我觀眾生，雖紹人品，心行愚蒙，不思爹娘，有大恩德，不生恭敬，忘恩背義，無有仁慈，不孝不順……。」

<sup>52</sup> CTB, 29~31頁。

<sup>53</sup> CTB, 18頁。

而創造佛教式的普度亡魂日子：「盂蘭盆節」。蕭登福說：中元節和盂蘭盆節並不是中印雙方的習俗恰好如此，而是佛道二教相互模仿、相互影響的結果。盂蘭盆是梵文 Ullambana 的音譯。中國佛教徒偽撰《佛說盂蘭盆經》<sup>54</sup>，而在 7 月 15 日這天，以百味食品放在盂蘭盆中，用以供僧，救贖先祖亡魂，因而中國佛教徒也就把這天稱為盂蘭盆節<sup>55</sup>。

## (二) 天主教儒化政策

利瑪竇自親佛政策轉向「儒化」，是天主教在中國本地化過程中的一大轉捩點。後繼的傳教士和中國教友亦均遵從「親儒排佛」的方針。利瑪竇不僅改變自身形像（流鬚蓄髮、穿絲綢服裝），且傳教方式、教義教理都儒化，希望將天主教帶入中國的領導階層—士紳階級。他還將飲食起居中國化，「見人膜拜如禮，人亦愛之，信其為善人也」<sup>56</sup>。利氏刻苦研讀中國的儒家經典，取其與天主教教義相容的思想，創出新的一套傳教方針，就是與中國文化，特別是與孔孟之道及敬天法祖的基本觀念相結合的傳教路線，此即所謂「利瑪竇規矩」，成為天主教在中國本土成功地展開本地化的良好開端。

利瑪竇對儒學的這種態度，並不是欲宏揚儒家思想，而是欲藉著中國古聖賢達到基督宗教中國化，並繼而能實現中國基

<sup>54</sup> 雖它原是偽經，但由於經中談到目蓮救母的故事，較能吸引一般民衆的心理，且所說的救母事蹟，深能發揚中國孝道思想，因而宋朝以後，中元法會上，便逐漸取代了原先的道教經典。參閱：蕭登福，《道教與佛教》（台北：東大，1995），231-234 頁。

<sup>55</sup> 與此有關的《盂蘭盆經》內容如下：「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母供養，乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝順慈德所生父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。」

<sup>56</sup> 何其敏，《中國明代宗教史》（北京：人民，1994），84-85 頁。

督宗教化。實際上，利瑪竇對儒學的態度有三個過程：先通過合儒→補儒→而達到超儒，進而使中國的民衆皈依天主。侯外廬亦有同樣的看法：

「耶穌會傳教士在與反對者進行理論鬥爭時，採取了如下的策略：（一）在對儒道佛三教的關係上是聯合儒家以反對二氏，這即所謂的合儒；（二）在對儒家的態度上是附會先儒以反對後儒，這即所謂的補儒；（三）在對先儒的態度上，則是以天主教經學來修改儒家的理論，這即所謂的益儒、超儒。<sup>57</sup>」

因受到利瑪竇以親儒方針來反佛態度之影響，明末天主教三大柱石亦主張類似的儒化政策。徐光啓說：「吾嘗謂其教必可以補儒易佛」；李之藻認為天主教教義「不脫六經之旨」，力倡「天儒合一」；楊廷筠則認為天主教教義與儒家學說「脈脈同符」，「吾人不必疑為異端」<sup>58</sup>。

### 本文下期預告

#### 四、傳教方針與本地化

- （一）佛教的傳教政策：1. 大眾化運動；2. 神異的功能；3. 寺院與經濟；4. 佛教的民俗化、祭典化。
- （二）明末清初天主教的傳教方針：1. 利瑪竇的傳教方針；2. 自上而下的中國社會：自上層到下層傳教；3. 天主教中國傳教政策。

<sup>57</sup> 侯外廬，《中國思想通史》第四卷下冊（北京：人民，1995），1207頁。具體的內容可參考該書1210~1226頁。

<sup>58</sup> 何其敏，前引書，91頁。

## 和好聲中的宗教交談

劉錦昌<sup>1</sup>

本文作者身處台灣這個宗教多元的地方，期許也樂見基督徒能與其他宗教信徒彼此信任、欣賞，在和諧共處的氣氛中從事宗教交談，達成真正「和好」的目標。但基督徒中各類心態彼此的交談，也應是該重視的課題：宗教「排他主義」、「規限主義」、「多元主義」、「包容主義」，以及「以基督為中心」或「以天國為中心」的神學議題等。本文不僅為宗教交談的議題提供可以討論的方向，也提出極為深度的反省和期待。

### 前 言

在基督徒的體驗中，「和好」是福音化生活相當重要的部分，教會也在歷史中逐漸加深對浸潤整個新約內和好精神的認識，和好是「與耶穌一起的生活把信者引介到聖神的氛圍內，到基督與父的共融中；在這共融中，與其他人的互相摩擦、憎恨與拒絕根本沒有存在的餘地」<sup>2</sup>。基督的教會中更有不少基督徒接納和好禮的聖事性，即連反對和好禮為聖事之一的宗教改革派，他們也肯定和好是基督徒生命的特質。

問題是基督徒主張和好並進行宗教交談，在這樣的行動中

---

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

<sup>2</sup> 輔仁神學院著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1996），330頁。

是否將使基督信仰的獨特性消失了？或者根本就沒有所謂的特殊啓示之實在性。是否堅持唯賴基督的特殊啓示才能得救這種觀點，就被列入「宗教排他論」(exclusivism)或「宗教規限論」(restrictivism)的立場呢？

宗教交談可以在相當表面的層次進行，但是宗教交談也可以在極深刻的生命深度中發生，到底如何判斷且依照怎樣的精準來施行判別呢？本文的討論是設定在既贊同宗教交談，更主張基督徒應當見證和好的福音信息的原則上，來探討如何顯示並宣講耶穌基督。在此，筆者先講述一段從一位台灣第一代基督徒身上所聽到的見證：

邱先生是屏東鄉下一個民間信仰家庭的孩子，出生一段時間後眼睛失明了，所以從此之後他大部分時間就多半待在家中，也無法就學，祖父是乩童，二伯父也是，祖父從小就教他算命、收驚及乩童的事務。將近學成階段(他將是第三代乩童)。一日卻因台中惠明盲校校長來訪而改變了他的一生。十二歲以後他跟著盲校校長前往台中讀書，從國小一年級開始，在校中學到了許多知識、生活技能，由於校長和老師絕大多數是基督徒，他在師長的潛移默化下覺得自己也想成為基督徒，於是他轉告師長後，受了洗歸於基督名下。

那一年暑假在返家中，踏入客廳的第一步，父親就問他是否信了耶穌？邱先生一向畏懼父親不敢照實回答，接著父親又問他叫他不要再騙他(父親)了，其實父親甚麼都知道：他不只信耶穌，而且受了洗。邱先生則很好奇地問父親，父親是如何知道他受洗的事？他的父親反問他是否在當年基督徒所稱的復活節早晨受的洗。父親的回答震撼了邱先生一輩子，他堅信耶穌基督是天主子；父親向他說就在邱先生受洗當日上午，他的祖父回來告訴他父親，在做法事中他知道就在早上他的孫子被耶穌做了記號，他的孫子成了屬於耶穌基督的人，所以他信

耶穌的事，他家人並非從他的口中知道，而是他祖父（一位唄童）在法事中知道的，時間就在他受洗的當天上午，從那時開始，邱先生確信並深深體會原來成為基督徒如此特殊，是受了耶穌基督印記的人，他堅信他的信仰，但也在民間宗教的親友中與他們彼此和好相處。

## 一、基督徒信仰的認信與宗教交談

最近柯毅霖神父（Fr. G. Criveller, PIME）在《神學論叢》刊載一篇很值得細讀的論文〈從基督信仰看宗教對話—以聖三神學及基督論為基礎〉<sup>3</sup>，這篇文章提醒我們，聖三神學及基督論是基督徒從事宗教交談的本錢，這是所有基督徒信仰的根基。

但這樣的認信不只在理性知識層面，更在基督徒的內在體驗之中深深道出：「天主不是位際地與人對立，而是流在人內。天主是愛，是生命；愛和生命流在人內，成為超性」<sup>4</sup>；甘易逢神父則進一步指出宗教交談有許多種交談方式，如生命的交談、靈修的交談、神學的交談，但他認為最重要的交談，他稱之為「內在交談」—將自己的文化、身體、心靈完全奉獻給上主，讓上主在我們接觸不同的價值觀（宗教文化體系）時，可以改變我們，內在的交談是肯定在我們人性內許多好的東西，可以藉基督訓誨和恩寵的力量予以轉化，由基督為我們開啓一個新的向度，並且我們也應盡力從他人的觀點去了解他們的信仰。

我自己當然仍是一位基督徒，甘易逢神父提醒我們：「這

<sup>3</sup> 柯毅霖，〈從基督信仰看宗教對話—以聖三神學及基督論為基礎〉《神學論叢》122期（1999冬），508-535頁。

<sup>4</sup> 張春申，《中國靈修視議》（台中：光啓，1984），5-6頁。

內在的交談，乃是天主的生命與我們圓滿之人性的交談」。然而，甘神父繼續指出：

「這需要有神學、哲學與靈修上不錯的基礎，以明白看出我們朝甚麼目標、為甚麼目的、如何去做。沒有這樣的基礎，可能會像許多人一樣走錯路，因為受了錯誤理論的誘惑。<sup>5</sup>」

內在的交談是超乎語言、思想、感受層次的交談，是在我們內心、下意識、存有深處所發生的交談，在此一層次上，上智天主真正在潛移默化我們，我們在一種默然之中可以知道或感受到上主正在我們存有深處臨在，但卻無以知其所以然，這時，我們在進行一種強烈的無聲交談，這是一種深處的交談，同時也是一種被動的交談，或更恰切地說，已成為一種生命密契的交談<sup>6</sup>。

若從神學的角度來說，這是密契神學 (mystical theology) 的領域，已進入靈修靜觀極奧秘之境界。這一層次的交談需要敏銳的分辨能力，大體上是具深度靈修體驗者方能為之，保祿宗徒在《致格林多人後書》中所提及的特殊經驗，讓我們持有一種謹慎的態度，基督信仰中有些神秘體驗並非人人皆知曉。

廿世紀法國著名的新士林哲學家 J. Maritain 在《知識的等級》一書裡頭，曾勾劃人類知識的不同等級<sup>7</sup>：神學則區分為「一般神學」與「否定神學」，前者由認知之路、後者由不知之路來認識上主，就層次而言，後者較諸前者更清楚、更高。

除了 Maritain 外，上世紀在德國境內更有 E. Stein 這樣執著渴慕基督真理的殉教修女，而在法國更有 S. Weil 如此堅毅並

<sup>5</sup> 甘易達，《靜觀與默坐之三》（台北：光啓，1999），325-326 頁。

<sup>6</sup> 同上，326-327，329 頁。

<sup>7</sup> J. Maritain，《知識的等級》（台北：中正書局），389-391 頁。

以生命實踐真理的真正女強者，她們在理智上都經歷了判教的審慎過程。Stein 由猶太教皈依基督宗教，當她初讀大德蘭的作品時，即為聖師的神秘意境所吸引；至於 Weil 走的也是神秘主義路線，「Weil 的神秘主義信仰的神秘合一的對象是耶穌基督的上帝。……她認信上帝，認為惟有基督的上帝是真實的上帝」<sup>8</sup>，G. Thibon 神父曾指出，Weil 正是在人類最悲慘的條件中，看出耶穌基督的中保本質<sup>9</sup>。

身為基督徒，當我們置身於宗教交談時，我們必須自問稱呼耶穌基督為主的意義，不論初期教會殉教的宗徒們、基督徒，甚或今日仍在中共囚禁下的基督徒，耶穌基督對他們的意義是甚麼？如果猶太教和基督的福音實質一樣，那麼保祿宗徒在大馬士革路上的經驗是甚麼？他改宗到基督福音陣營，並為此受苦殉身，是否多此一舉？龔品梅樞機、張伯達神父所忠貞持守為何？只是愚忠於羅馬的梵蒂岡教廷組織嗎？

宗教交談無法捨棄最根本的問題不談。離開殉道的生命抉擇而進行交談，頗難產生真正內在的交談，Stein、Weil 所昭示的不就是這一層指向嗎？宗教交談應不是只在思想、意識形態、靈修表象上交談，而是生命取捨的交談；或許日本天主教作家遠藤周作在《沈默》、《武士》兩部小說中所突顯的信仰課題，比他後來在《深河》<sup>10</sup>這部小說裡頭所表達的宗教交談

<sup>8</sup> S. Weil, 《重負與神恩》(香港:漢語基督教文化研究所, 1998), 中譯本導言 xvii 頁。

<sup>9</sup> 同上, 法文版編者序言, 20 頁。

<sup>10</sup> 遠藤周作的小說中, 1966 年發表的《沈默》描繪在日本幕府時期德川家光禁教下, 葡萄牙年輕神父潛入傳教被捕後, 面對被迫棄教的心路歷程; 1980 年發表《武士》敘述十七世紀日本一支遣歐使節團當中二位主要人物—武士和一名神父, 歷經千辛萬苦返回日本, 武士卻受到以邪教徒身分處以死刑的遭遇, 刑前悟出基督像的意義, 而神父再度回到日本被判處火刑時, 他也體悟到「就像主耶穌死在十字架

思考得更深吧？！

誰有資格進行宗教交談，也是需慎重以對的。每一位基督徒都得面對信仰見證的挑戰，都可以進行宗教交談，前提是他 / 她需是與耶穌基督相遇的人。

## 二、和好是上主的修和

在基督信仰中，我們深知和好的工程並非出自我們人類自己，真正的和好其根源來自天主，只有天主有赦罪的權柄，和好的感動是出自天主，詹德隆神父在《與天主和好》一書中提醒我們：

「（耶穌）每次祂面臨緊張，衝突和壓力時，他總是回到內心深處，聽從父的聲音。……罪人在耶穌面前感受到來自耶穌的肯定，發現自己有希望，他才會接受耶穌對他的肯定，也接受耶穌的赦免。……我們常常得到由耶穌所帶來的肯定，……肯定天父的愛和寬恕。<sup>11</sup>」

宗教交談從這一種角度來說，具有和好行動的意義，乃是向世人表明我們與真理的關係。面對絕對真理，我們是一群領受啓示的人，有時我們自以爲了解，實則誤解啓示的內容與意義。當我們誤判、甚至曲解真理，還自以爲是替天行道時，我們多麼需要忍耐、悔改、認錯，以求寬恕；在他人對真理未明時，我們何其需要忍耐、等待，並聆聽、闡述。謙卑爲懷是基督徒應有的聖神果實。

利瑪竇神父爲中國人和後世基督徒留下的，既是神學本土化的嘗試，也是宗教交談的一種典範。在利瑪竇的背後，似乎

---

上……，一切才開始動起來」；至於《深河》是 1993 年遠滕發表的最後鉅作，呈現一種較類似泛神論（？）的思想，此書由輔大外語學院院長林水福教授中譯，台北立緒文化出版社出版。

<sup>11</sup> 詹德隆，《與天主和好：談和解聖事》（台北：光啓，1995），27 頁。

不必預設宗教多元主義的立場，但仍能與儒家進行深入的宗教交談。宗教交談的參與者，需是對自己的宗教熟悉的識途老馬。對一位（基督徒）宗教交談者而言，整個的交談生命需要是對自身信仰有最深刻的體認，進而從中流露出對其他宗教信仰的關懷和交流；即連這一點，對宗教多元論者來說也不會反對。

宗教多元論肯定有宗教信仰的終極實在（Ultimate Reality），而這終極實在與人類生命有一種聯貫性質。宗教多元論並不反對和好，也不至於否認和好是出自上主（終極實在）的修和。和好與宗教交談在本質上是屬於愛的行動，具有生命的深度和反省意識，是開放、聆聽、尊重、自信、謙卑，最後是殉道決心的生命態度；基本上，都是對人類生命的誠摯邀請，是人類對終極真理純樸的回應。

### 三、超越多元主義立場的交談

J. Hick 所提倡的宗教多元主義（上帝有許多名字），對不少的基督宗教人士造成震撼。在台灣，Hick 的說法也曾引起波盪，例如有一位基督教的牧師（某神學院的神學教授）公開在基督教的報章敘述，在他受到 Hick 思想的影響之後，他從原先正統的基督信仰轉向，而主張「耶穌基督不再是人類唯一的救贖」。

廿世紀，可以說是人類宗教來往頻繁的一個世紀，特別在二次大戰後，全世界不少地區由於移民的緣故，在一個區域中同時有好多不同的宗教信仰同時並存，讓許多人印象深刻。Hick 在英國伯明翰大學任教時，該地有來自印度、西印度群島的各種移民遷入，其中有印度教、錫克教、伊斯蘭教、激進五旬節教派信徒等，各色各樣的宗教型態集中一市，Hick 受到不少衝擊，而對基督信仰的根本教義全面加以反省。

Hick 原先出身於基督教福音派的陣營，後來在博士研究階段以「宗教認識論」為探討的重點<sup>12</sup>，他對康德的哲學著力甚多，使得他的真理觀產生「哥白尼式的革命」，他區別何謂「實體本身」（the Real as such），以及何謂「以不同方式被人理解成一系列神性現象的實體」<sup>13</sup>，並據此應用到宗教哲學的理解上，且進一步推出多元的宗教神學主張來。

我們總以為 Hick 是一位頗有洞察力的學者。他也深具人道關懷的精神，能夠同情而且深入去設法瞭解各種宗教信仰及其菁華，這是十分難能可貴之事。在宗教哲學的觀點下，他相當公平、中立地對待不同宗教，這是一名宗教哲學家在學術上本當具有的態度。但是，Hick 並不只是一名宗教哲學家，他同時又是一位基督徒神學家，他似乎把宗教哲學上的一貫主張，直接應用到神學領域內了；因此，他的基督徒神學不得不有大幅削足適履的步驟，否則二者間就顯得不聯貫。

問題是：宗教間彼此是同質的嗎？可以對同一終極實在做不同的回應嗎<sup>14</sup>？Hick 是怎麼知道，並且肯定此一基本命題的？這是一項屬於「真理中的真理」層次的肯定，而且不屬於一種自明的真理，我們不容易清楚，身為一位宗教哲學家，Hick 如何可以那麼簡易地得知此一普世真理？而身為一位基督徒神學家，Hick 又如何可以得知此一神學真理？

我們發現，Hick 嚴重地消除了基督信仰的特色。一般研究

---

<sup>12</sup> 王志成，《解釋與拯救—宗教多元哲學論》（上海：學林，1996），2~3頁。

<sup>13</sup> J. Hick, 《信仰的彩虹—與宗教多元主義批判者的對話》（江蘇：人民，1999），32頁。在認識論上，康德區分了「現象」與「物自身」，並且認為傳統對上帝存在的神學主張，基本上是一種「二律背反」的難解，Hick 承襲了康德此一論點，使得他在宗教哲學、基本神學的立場上，走向宗教多元論的說法。

<sup>14</sup> 同上，45~46頁。

Hick 的人士，都可以很明顯地看出他極大的轉變：

「在 1966 年發表的〈基督和道成肉身〉一文，標誌了他在基督論上的關鍵轉變。該文的結論是，耶穌只具有由上帝的愛所引導的人性和由上帝的愛所驅動的屬人的意志；耶穌意識到他的愛就是上帝的愛，但他並沒有把他本人當作上帝或聖子。<sup>15</sup>」

Hick 的目標是建立一種全球性神學<sup>16</sup>，他知道今日世界宗教的問題，對基督信仰形成極大的挑戰，許多宗教人士強烈感受到基督宗教所展現的排他傾向，Hick 在如此的情境中，借鑒康德哲學、維根斯坦 (Wittgenstein) 的 Seeing-as 概念，重新為世界主流宗教定位，並對基督信仰的核心教義：道成肉身、三位一體、救贖等信理，加以翻新說明。

《信仰的彩虹》一書是 1994 年，他應紐約協和神學院的 Auburn 講座之邀，與不同的哲學家、神學家以答問方式記錄而成的小書，卻可以清楚反應出 Hick 的思想脈絡。Hick 將基督信仰「聖言降生」（道成肉身）的真理，解釋成這是一種隱喻 (metaphor)、一種神話，他認為：

「這個故事，字面上並不真，因為它不可能給出一種可接受的字面的意義；但另一方面，在神話意義上是真的，因為它易於喚起對神聖者、實體的一種合適的態度，這個神聖者、實體是一切拯救性轉變的終極根源，因而以

<sup>15</sup> 陳志平，〈希克〉《當代西方著名哲學家評傳第六卷：宗教哲學》（山東：人民，1996），344 頁。

<sup>16</sup> Hick 指出自己受到 W. C. Smith 的影響，Smith 曾想建構一種世界性的神學 (worldly theology)，此種神學是建基在普遍的啓示 (general revelation) 上，而非特定宗教內的特殊啓示；Hic 的這些工作，在基督宗教內形成「哥白尼式的革命」，將那「以基督為中心」的信仰典範，轉變為「以上帝為中心」的信仰型態。

我們人的觀點看，是仁慈的。<sup>17</sup>」

Hick 認為，當我們接受此一基督信仰神話，我們就進入信仰的領域，這樣的信仰是和那些採取字面上來相信故事的人完全一樣的，因為每一種信仰形式都好比一種框架，來讓我們接受，並在這框架裡頭，我們對最終的實體作出回應，這就是信仰。

宗教多元主義的用意基本上是好的，宗教之間不好彼此敵對，宗教間不應互相攻擊，宗教間若能互重、合作，對全體人類應是十分正面的。不過令人可惜的是，像 Hick 主張宗教多元主義的學者，在談論宗教時本應展現最寬容的態度，可是我們發現當他論及教宗若望保祿二世《人類救主》通諭及新教基要主義人士的信仰時，他稱「我把這樣的上帝視為魔鬼」<sup>18</sup>。

對於所謂「宗教排他主義」(exclusivism)，宗教多元主義者也是相當排擠，這樣的多元主義實質上離排他主義並沒多遠，何況宗教多元主義者在事實上，他們在各自宗教內都需對各自出身的宗教進行哥白尼式的革命；都需要大規模地修改各大宗教教義，以便符合自己宗教多元主義的立場，如此一來，也無非進入一種獨尊裁判的型態，並不能比「宗教包容主義」(inclusivism)更超然。

即使肯定宗教多元主義的觀點，我們仍要說：拯救、救援是天主的工作，修和基本上是出於上主。既然如此，一般的宗教論述會在這方面的說詞上很小心；而宗教多元論對此不便多說甚麼。

---

<sup>17</sup>Hick, 前引書, 122~123 頁。

<sup>18</sup>同上, 21~22 頁。

#### 四、更深的宗教體驗才是

Hick 的宗教多元主義所依據的，除了若干哲學、宗教學理論外，當他批判基督信仰的核心教義時，他多是依靠聖經學者（特別是一些新約學者的研究意見）的某些成果。我們認為，身為大力倡導宗教交談的樞紐人士，他本身的信仰體驗需是最有深度的人，保祿宗徒告訴我們「基督的愛是廣寬高深」（弗三 18），一位未曾體驗保祿宗徒生命轉變、體會的人，如何真能明白他所說的究竟意義？

Hick 的基督論是本於宗教批判實在論立場所開拓的一種自由主義基督論<sup>19</sup>，這樣的基督論不是沒有偏頗的。Hick 以軸心前、軸心時期、軸心後三個時期的宗教發展去劃分普世宗教的階段性概況，並指出在軸心時期，人類宗教已呈現出救贖論結構（soteriological structure），已經能夠用術語來表達人類現實種種狀況，進而肯定終極實在及其價值。他認為這樣的救贖論是一般性的，基本主題大致相同，而人類生存也從自我中心轉向了以實在為中心（reality-centrality）這樣共同的救贖<sup>20</sup>。在如此的宗教學架構中，各種宗教的特性將剝除到剩下骨架而已，宗教的事實是否真的如此呢？

Hick 列舉近來在新約神學上的研究景況，像 P. Fredricksen、E. P. Sand、甚至 J. Dunn 等人的研究，皆向我人陳明耶穌「沒有預設自己是天主」，耶穌「這個具有超凡魅力的人……為人類的虔敬所提升，並被誇大成當前存在的基督、永

<sup>19</sup> 王志城，《宗教、解釋與和平：對 J. Hick 宗教多元論哲學的建設研究》（四川：人民，1999），252 頁。

<sup>20</sup> 林曦，《希克》（台北：生智文化事業，1997），165~167 頁。Hick 以西元前 800 年到 200 年這一段時期為宗教的軸心時期，在此之前為軸心前，之後為軸心後或後軸心時期。

恆的邏各斯 (Logos)，萬物因他而造」<sup>21</sup>，對他而言，基督信仰是耶穌的跟隨者的造神運動所形成，因此聖言降生、聖三的信理、復活的信仰頂多是一種神話、隱喻，但對人性有啓發指向的引導作用。宗教交談的工作果眞需要如此行事嗎？這樣解讀一個宗教及人類信仰，將使交談流於相當抽象、只在學術技巧上進行。

基督徒在坐禪的經驗中仍有一種區別，這樣的體會是真而誠實的，目前尚不宜冒然以多元主義的方式，硬去消彌當中的差異性，宗教交談可以開始也應該開始，只是我們不必過於著急想儘速來促成甚麼，基督徒當相信我們應等候聖神的工作。

在《星語—沙漠的來信》中，加勒度 (C. Carretto) 曾描述一段宗教間的門戶之見。加勒度和一位穆斯林小朋友亞達拉曼及其家人是好朋友，這一戶人家是很虔誠的伊斯蘭教家庭，有一次，亞達拉曼跟他的忘年之交加勒度一塊時卻哭了，他流淚的原因，是因為有人告訴這純真的小朋友，所有基督徒都要下地獄，幼小天真的亞達拉曼因為不希望他的基督徒朋友下地獄而哭泣，加勒度告訴他的小朋友，「回去祈禱，我也要在這裡祈禱，不要忘記對上主說—我自己也會說，讓所有的人都得救」<sup>22</sup>。加勒度提到因著這件事，讓他想起四十年前當他尚是小孩子時，有一位基督教弟兄在他家鄉推銷宗教書，由於門戶之見，他們曾用石頭丟那位弟兄的往事，半世紀過後事情有所不同<sup>23</sup>：

「聖神的一線靈光，啓發了整個宇宙，舊的世界逐漸

---

<sup>21</sup>Hick, 前引書, 116~117 頁。

<sup>22</sup>Carlo Carretto, 《星語—沙漠的來信》(香港: 公教真理學會, 1981 再版), 103~108 頁。

<sup>23</sup>同上, 110~111 頁。

死去，而新的已出現了。現在我們有新的關懷、新的需要和新的力量。……真理和仁愛也開始努力朝向宗教合一的目標前進。……宗教合一的運動，已開始鬆解那最複雜的結。」

德日進 (de Chardin, 1881~1955) 在《人的現象》及《神的氛圍》中，都提到基督現象、期待基督光榮的來臨，新的氛圍是神化的作用，是宇宙發展的圓滿告成<sup>24</sup>：

「至於這件非同小可的事在甚麼時候、在甚麼形式下發生呢？福音告訴我們……我們只應期待著它。這個期待……是具有最高度基督化作用的，或許也是我們的宗教最傑出的特點吧？」

這位被稱為先知的思想家再度提醒我們<sup>25</sup>：

「我們身為基督徒的人，該毫不猶豫伸手去把握這股需要合作而且為我們也是必要的力量。我們應該參與那使現代人深感世界遼闊、精神界偉大，及新真理的神聖價值的企願（這本質上的確是宗教性的企願）；不然，錯失了它，我們自身的前途也就完了。在這裡，我們這一代的基督徒，再一次學得怎樣期待。……世界所等待的這顆『星』，雖然還叫不出它的名字，雖然還不能正確地曉得它真正超越性，雖然還分辨不清它那極靈奇神聖的光線，無疑的，它必然是我們所希望的基督。」

## 結 論

廿世紀末葉的基督徒神學在「世界性的神學」、「第三眼神學」、「宗教神學」的運作方式下，似乎大多捨棄「以基督

<sup>24</sup> De Chardin, 《神的氛圍》(台北:光啓, 1986 修定本), 172 頁。

<sup>25</sup> 同上, 176 頁。

為中心」的傳統，而走向「以天主為中心」的新趨勢。這些神學潮流為適應多元宗教趨勢以及全球化浪潮，高舉「以天主為中心」的大旗，看起來似乎是一種明智的抉擇，也是識時務的表現，可以避開基督信仰中最受人詬病的基督論和聖三論中的難題，只在天主論上討論「有」與「無」或「位格」與「非位格」這些較偏哲學的範疇，這樣就比較容易受到認同，又不怕被貼上排他的標籤。一時之間，「以天主為中心」就成了神學、宗教學內的顯學或熱門。

問題在於：缺少了基督論及聖三論，而只剩下較偏哲學範疇的天主論，這對基督徒神學來說，還算是基督信仰的神學嗎？Hans Küng 晚期的神學路線，不正是我們覺得惋惜的嗎？沒有耶穌基督我們果真可以活出「有神論」（theism）的信仰內容來嗎？沒有聖神的引導，我們可以真實地認識耶穌基督是誰嗎？

法國哲學家巴斯卡（B. Pascal, 1623~1662）提醒我們：「亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主，不是哲學家的天主」。猶太教、伊斯蘭教及基督宗教的上主看似相同，果真相同嗎<sup>26</sup>？

筆者提出一連串的問題，並非斷言任何結論，而是在我們邁步進行宗教交談時，期待我們更是不斷深入我們的信仰傳統，與主耶穌有更深的生命交流，讓天主聖三在我們內對我們說話。C. W. Troll 神父在一篇論基督徒與穆斯林的文章中，曾引 Talbi 的一段話說<sup>27</sup>：

「對話是對耐性的一個拖長考驗。……到光明領域的

<sup>26</sup> 教宗若望保祿二世在《跨越希望的門檻》一書中，對於猶太教、伊斯蘭教與基督宗教的關係，有他自己的分辨，雖然我們也可以說這是教宗個人的見解，卻十分值得我人參考，見該書中譯本（台北：立緒文化事業，1995），123~134 頁。

<sup>27</sup> C. W. Troll, 〈基督徒與穆斯林的關係〉《神恩》27 期，60 頁。

道路是長遠的，上主選擇了神秘的帳幔來覆蓋它」。

耶穌以他真實的生命，跟猶太教徒進行了扭轉式的宗教對話、交談。從外表來看似乎是失敗了，而且賠上了生命。不過，耶穌基督真正掌握了猶太教的本質，並且明白猶太教的不足，所以耶穌向猶太教徒表示，他來不是為廢棄猶太律法，乃是真正的成全。主耶穌並非為了建立一個新的宗教，而是彰顯上主的啓示；基督徒不僅需要與世界宗教交談，也需要與基督宗教本身交談，他的交談主要是一種聆聽與祈禱的生命，不斷從耶穌基督吸取真理之聲，讓基督的靈帶領以誠實和真理來敬拜上主，在浸浴上主氛圍內，與其他宗教的真實敬虔者交流。

宗教交談需要有一種共修、傾心祈禱，大可在更多的靜觀中無言地交談，讓我們同享「與造物者遊」、「與道同體」的滋味，讓那不可說的境地彷彿包圍我們，我們在其中，而我們內在也完全被充滿。我們或許可以不太具有基督「宗教」的形式，但卻是需要完全基督化的，唯有基督化才能為他人而貧窮自己、倒空自己、讓基督在我裡面生活，如此，是軟弱的也是剛強的，是貧窮的更是富足的，是可以交談的。

# 天主教會與華人基督新教

## 大公主義合一運動之探討

齊 明<sup>1</sup>

本文作者藉重新檢視華人基督新教的歷史、發展、特質、現況等，作一清楚的界定與介紹，以此出發來為天主教會與華人基督新教的大公合一運動提出可供交談的方向及應注意事項。本文為了解華人基督新教以及對本土教會之內在交談上，具有相當重要的參考價值。

### 前 言

基督教會分裂的現象在初期教會已經開始出現(格前十一18~19; 迦一6~9)，但沒有成立分裂的團體。及至第十一及十六世紀，因意見的不同而造成大規模的分裂。既有分裂的事實，就必須承認一定有過罪惡的介入，但應歸罪於誰，只能混統地說出：「有時雙方都難辭其咎」<sup>2</sup>。這是談大公主義交談的先決認知。

許多世紀以來，天主教因過分強調合一，而阻礙了多樣性的發展，其實多樣性正是完滿的至公性所不可缺的。直到梵二前夕，才發覺一律化及中央集權的做法害了教會的真實至公

---

<sup>1</sup> 本文作者：齊明，主曆1990年在基督教永和教會(地方獨立教會)受洗，現為台北信友堂會友，曾任職基督教農職會輔導四年，目前肄業於輔大神學院神學系。

<sup>2</sup> 房志榮，〈梵二以來大公主義的天主教原則〉《神學論集》65(1985秋)，尤其參考「二、天主教如何看分離的弟兄」。

性。這一發現在梵二大公會議中變成了大覺大悟，覺悟到多元與多樣來自天主的創造及基督的圓滿，而表現在不同國家、不同人群及個別的人身上<sup>3</sup>。

我國的合一運動，與歐美西方國家的處境不同。我國有著完全不同的種族文化、宗教傳統、歷史經驗以及眾多的現實處境問題。尤其在台灣地區的教會又更有其多元化與複雜性。因此，筆者針對台灣天主教教會與基督教教會合一交談的探討，是有其必要性。

筆者礙於學識有限，在文中盡量避免神學相關問題的比較或辯論，僅就大公運動精神的相關方面做個務實性的探討。

至於名詞方面，請容許以華人基督新教的立場詮釋：

- **基督教會**：泛指基督宗教的所有教會。至於十六世紀西方教會分裂後「更正教」的部分，就使用「基督新教」之名稱，以示區別。
- **華人教會**：同時指台灣、海外、中國大陸的華語系統之華人專屬教會。
- **地方教會**：泛指未有國外差會宗派背景的華人教會。所以，基督徒聚會所、真耶穌教會、基督徒禮拜堂（國語禮拜堂）、靈糧堂……等，以及獨立組織的、本土興起的教會系統均屬之。
- **宗派教會**：或稱「西差會」，例如信義會、浸信會、台灣長老會、衛理公會、聖公會、循理會……等。雖然她們大多早已三自化<sup>4</sup>，有著相當的自主權，但在神學或組織上仍然或多或少受到外國宗派的影響。
- **靈恩教派**：大多數的靈恩教會都有美國五旬節教派的背

<sup>3</sup> 同上，「三、大公主義與大公運動」。

<sup>4</sup> 三自：即自立（自理）、自養、自傳的本土化教會。

景，但是靈恩教派在神學思考上（理性）較不重視，反而很難明顯界定他們的立場。充滿著自由精神（隨聖神引導），在華人之中，是成長較快的教會之一。

筆者在收集台灣教會資料時，發現 1949 年以後的台灣新教教會，可資參考的資料非常有限（尤其是福音派或基要派之教會系統）。所以，將會以較大篇幅簡介 1949 年以前的基督新教發展狀況，以便延續遷台以後的發展方向。資料介紹也會偏重於屬靈觀、本土化的部分，作為華人教會在大公主義交談時的參考。

## 一、1949 年以前的中國基督新教教會

我們先從中國基督新教早年傳教與合一的歷史關係上來回溯，或許能有些靈感啓發。

1842 年以前，除了少數新教傳教士以經商之名駐足於廣州，或澳門、南洋群島等處，進行小規模之宣教活動以外，新教傳教士不能以傳教名義進入中國境內。及至 1842 年南京條約訂立後，傳教士才得到保護，絡繹不絕地來到中國。前後到達中國的新教各國宗派多達一百三十個以上<sup>5</sup>，而同一宗派裡又有不同的西方國家差會。

繼 1900 年義和團<sup>6</sup>這一龐大反教的排外事件，以及前前後後無數次的教案（教難）之後，又再一次蔓延全國、規模更大

---

<sup>5</sup> 詳細可參考：楊森富，《中國基督教史》（台北：台灣商務，民 81 再版）之第十二章。

<sup>6</sup> 1899 年開始之義和團事件中，基督新教傳教士有 188 人死亡，基督徒死亡人數高達五千人。天主教方面，死亡的有主教 5 人，教士 48 人，教友一萬八千人。後來導致八國聯軍陷京、辛丑和約賠款……等。可算得上是中國人的大悲劇。現在卻成爲中共政府的民族英雄。

的反教事件，即 1922 年的非基督教運動（簡稱非基運動）。這個運動與五四運動的精神有著因果關係（但是不是本章的主題，這裡就不再多談），當時全國的知識份子充斥著社會主義思想與列寧的反帝國主義理論。所以，李文森（Joseph R. Levenson）曾經這樣指出：「十九世紀中國人反基督教，是因為她與傳統中國相違背；但二十世紀中國人的反教，卻是指其與現代科學相衝突」<sup>7</sup>。直到 1927 年蔣中正清黨，掃除共產黨份子及壓制社會運動，以及宋美齡帶領蔣氏皈依基督新教，非基運動才告結束。

新教爲了回應當時社會界、學術界對基督教的責難，又要劃清基督教與帝國主義的界線以利宣教事工，所以產生了第一次的新教教會的合一運動。這個運動的形成，應該追溯到 1877 年在上海召開的「全國傳教士會議」；以及 1890 年再次在上海召開的「第二次全國傳教士大會」，當時資料顯示已有外國傳教差會 41 個，西教士 1296 人，華人傳道 1657 人參加。及至 1907 年「基督教百週年紀念大會」時，資料顯示參與的有 63 個外國傳教差會，西教士 3445 人，華人傳道 9904 人<sup>8</sup>。在這一次百年紀念大會上，全體的參與者通過一個重要的議案：宣教士最終要建立一個完全有自主權的自治及自養的中國教會<sup>9</sup>。參

<sup>7</sup> Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A trilogy* (Berkeley, California University Press, 1965), p.123.

<sup>8</sup> 詳細資料參考：湯清，《中國基督教百年史》（香港：道聲，1987 年初版）之第七章。

<sup>9</sup> 三自教會的構想早已是西方傳教士的共識，並不是中共所發明的。早在 1906 年由上海開北長老會兼國禎牧師發起的「中國耶穌教自立會」的組織，得到各地基督徒的響應。至 1920 年召開第一次中國耶穌教自立會全國聯合大會，並成立總會。最順峰時期會有六百多間教堂。最著名的有真耶穌教會和聚會所（當時稱小群教會），另外還有山東泰安馬莊的耶穌家庭。

與這些過程裡的教會，有著各種不同的宗派及差會。

關於宗派合一方面，1918年4月開始，長老宗、公理會、倫敦會三宗派商討合併的可能；後來逐漸擴大到凡願意參加的宗派均受歡迎。及至1927年共有十九個宗派參加，統一建立中華基督教會，在宗派名稱之前冠以「中華」二字，並於當年九月召開第一次正式的全國大會，成立總會，使得中華基督教會成為中國最大的「宗派」。但是後來，仍因母國差會隸屬關係錯綜複雜，被美國平信徒宣教調查團指控為不真實的合一。無論如何，這可以說是華人教會合一的典範。

在事工合一方面，最重要的要算中華續行委辦會於1922年五月在上海召開的「中國基督教全國大會」，與會出席的中西代表計有1180名，決議成立「基督教全國協進會」，負責聯絡、計劃、調查、研究等工作。在抗戰前，該會共有16個宗派參加。往後數年間，協進會與地區性教會推動了許多事工發展，如：協和大學、江西黎川的農業改革、華北農業服務處……等。

當時在平民教育、農村改革、醫療服務、社會福利、災難救助等等方面，大多是由超宗派的事工性機構（台灣稱：福音機構）與地區性教會合作，頗具成效。這個情況與今日的台灣教會仍然相同，並無太大分別<sup>10</sup>。

至於屬靈觀方面（神學觀），對於教會的合一非常具有關鍵性。早在十九世紀就有許多傳教士朝本色化方向努力，避免使中國人產生誤會，妨礙福音工作的推展。二十世紀初，有許多的中國基督徒學者，試圖朝禮儀本色化努力，並撰寫詩歌、禱文、儀式，也有若干的成就。例如：詩歌本《普天頌讚》所收集中國信徒創作的歌曲，成了膾炙人口的作品。有關神學本色化內容極多，不便在此探討。我們之所以要拉到當時基督徒

<sup>10</sup> 梁家麟，《福臨中華》（香港：天道書樓，1995年再版），160頁。

與社會關聯性的問題，因為這個問題就會牽扯出屬靈觀（神學觀），直接影響到遷台以後的教會。

十九世紀來華的基督新教傳教士，多半帶著歐洲的敬虔主義及美國的奮興運動之神學思想，他們都是強調世界的腐敗、個人靈魂得救的重要，及對永生的盼望、重視聖經研讀、相信聖經唯一。至二十世紀來華的傳教士，不少是受到社會福音的神學影響，認為福音除了靈魂得救之外，也要求肉身幸福的社會關懷<sup>11</sup>。例如吳耀宗、趙紫宸、吳雷川等人，就深受到社會福音的影響。

中國信徒所認為的社會福音與美國的原版不盡相同。在中國的現實環境中，不會有人像美國人那樣天真，以為天國可以實現在地上。所以，三十年代以後，大部分的信徒對於社會的參與，都不抱著太大的期望。漸漸與福音派的思想相同，認為人犯罪後，整個社會都是罪惡，唯有傳福音，靈魂得救才有意義、才是根本。所以，梁家麟教授曾指出：「當時中國並無真正的社會福音派，而真正左右基督徒行動的抉擇，並不是西方的神學型態，而是適切性的現實考量」。

1949年大陸淪陷。而吳耀宗早於1947年就表示支持中共。1950年經由周恩來總理欽點吳耀宗、劉良模等五人作為基督教代表，成為日後的中國教會領導人。隨後，吳耀宗等人在「周總理的啓發下，在政協宗教組負責人陳其瓊同志的支持下，認識到基督教是不平等條約的產物，故不為人民所接受……過去帝國主義利用基督教的事實……」<sup>12</sup>。

<sup>11</sup> 這裡指的不是教會一向在做的救濟、社會服務等的工作。而是指社會正義、人權保障、教育普及、制度改革、實現基督愛的精神……等。

<sup>12</sup> 詳見刊載於中國基督教三自愛國運動委員會1982編刊，鄧裕志，〈基督教的傑出思想家—吳耀宗先生〉，71頁。

## 二、1949 年以後的中國大陸家庭教會

家庭教會何以成爲中國大陸基督新教的主流？這就需要了解他們的事奉觀以及訓練模式。其實，他們是二十及三十年代教會本色化的延續。

至於當時中共政權對於宗教政策與教會管理的部分，就不在此多說。我們的主題要放在教會的發展模式及屬靈觀方面的探討，以便成爲瞭解與大公交談的參考。

1950 年間，有許多的教會領袖遭受苦難，在逼迫中殉道。他們的忠心成爲日後青年人服事的好榜樣。1958 年後，有組織、有成規的教會被毀，造成平信徒領袖的興起，在家庭中暗暗地發展教會，這就是「平信徒運動」、「家庭教會」。他們堅持「人人事奉」的原則一直持續至今，這也是家庭教會增長的秘訣。家庭教會中也興起一大批遊行佈道者，他們清楚神的呼召，走十字架的道路，發展了一套前所未有的培訓和宣教模式<sup>13</sup>，在全中國各地展開佈道、植堂的工作。最重要的是，聖靈藉著神蹟奇事彰顯上帝的同在，這是文革期間及文革後期上帝復興中國教會的方法。

如今，教會界一致公認家庭教會是中國大陸基督徒的主流，因爲她代表了福音的大能，又展現了基督教在中國本土化的可能性。爲了擺脫西方的教會制度、組織影響，以及中共政府的逼迫，家庭教會被迫走向屬靈發展的路線。因此有人說：中國的家庭教會反映了新約教會的一種模式，像極了新約初期教會的環境。

各地的家庭教會的神學立場並不一致。倪柝聲的屬靈觀，

---

<sup>13</sup> 詳細參考：趙天恩、莊婉芳合著，《當代中國基督教發展史》（1949~1997），中福出版社 1997 初版。

對於多數的家庭教會影響深遠，但也摻著改革宗神學的影子。近年來，中國家庭教會又受到海外靈恩運動的嚴重影響，有正面的也有負面的，這是神學上的問題。中國福音會的創始人趙天恩牧師在他的書中曾經說道：「中國教會的經歷，特別是家庭教會興盛的經歷，對西方傳道人的訓練模式和事奉觀提出了反省的機會；也就是說，對目前自由世界採行的神學教育是否正確、有效，提出了嚴肅的挑戰」<sup>14</sup>。這一番話就正好點出了現在華人新教教會所朝的方向，無論是中國大陸、台灣及北美地區的華人教會皆然。

至於中共官方三自教會的部分，他們更是堅定地朝向中國本色化與「社會主義相適應」的基督教神學發展<sup>15</sup>。這方面，天主教會應該是更有經驗，在這裡就不再多談了。

### 三、1949年以後的台灣福音派教會

我們必須回溯到1930年開始。當時中國基督新教有幾位很特殊的屬靈領袖，一方面對當時基督新教教會造成很大的屬靈復興；另一方面又為淪陷後的家庭教會預備了受苦的屬靈觀。其一是山東長老會的張靈生和張巴拿巴，他們深信當時的中國教會大部分與聖經相違背，於是開始獨立傳教、建立教會，名稱**真耶穌教會**。抗戰後，該教會及祈禱處共有一千處，信徒約八萬。其二是由倪柝聲所建立的聚會所，稱**小群教會**，1949年已有七百間教會，擘餅人數七萬。

另一位重要人物是北京基督徒會堂的王明道。至於佈道家王載、宋尚節等，都在當時對中國教會產生極深厚的影響，並

<sup>14</sup> 同上，742~744頁。

<sup>15</sup> 詳見《丁光訓文集》，金陵協合神學院出版。

塑造了日後信徒的屬靈觀和信仰模式<sup>16</sup>。他們多數都不接受固定薪津，唯仰賴信徒之愛心奉獻（神的供應），過著全憑信心的聖潔生活。並且他們當初都是不滿原有的宗派形式而脫離自創教會，故此，他們對於外國禮儀和神學思想反叛較大，有相當程度的本色化。

這種的傳道人模式在當時很吸引人，也頗受國人的尊敬。

遷台以後的台灣初期教會，除了台灣長老會、聖公會……以外，幾乎大部分都仿效這樣的模式。

我們這個時候就需要來看一下美國的保守派神學（基要主義）對台灣教會的影響。因為從那時開始，美國保守派教會就一直支持台灣的各教會，不論是經濟上、培育上，當然還包括政治上的依存關係。況且，美國保守教會的支持是不會太在乎是否能夠介入組織的，而純粹是爲了福音傳播的因素。這也正符合台灣當時富有拓荒精神的新教教會。

美國的保守的基要主義反對的是自由派，但是，美國的自由派不完全等於歐洲的自由神學，雖然兩邊的神學立場有些類似。基要主義與自由派的爭執焦點主要在於聖經。

基要主義（Fundamentalism）：我們在這個主題上需要稍微深入一些，因為這個神學背景關係著瞭解與交談的對象。基要主義的特性是在北美發展出來的，它最大的影響力在美國，她是以奮興佈道作爲宗教傳統的國家。最早源自於 1920 年代，爲了要反對北美浸信會的新神學（自由神學）及現代文化中之世俗化。

---

<sup>16</sup> 部分教會隨政府遷台後，許多的屬靈教導仍然延續著這樣的屬靈觀，甚至宗派教會亦然仿效。倪柝聲全集、王明道的著作及宋尚節的詩歌，都是各教會所鼓勵的讀物。至於聚會所，直到現在還以該書爲除了聖經以外，基督徒行事之最高指南。

基要主義的特徵是：1、是個福音派基督徒；2、反新神學，相信傳統超自然的基督教；3、反現代主義或某些世俗的文化。所以我們可以說，基要派就是強硬的反對新神學的福音派基督徒。但基要派這個名詞不容易界定，用的人也不很嚴格，所以我們最好使用「基要主義」一詞，較為恰當。例如：有人認為基要派是指強硬反對新神學的白人福音派信徒；而美國黑人福音派教會，在形式上是屬於奮興派，教義上屬基要主義，倫理上則反對現代世俗文化。但他們不會稱自己為基要派。在聖潔運動與五旬節運動中，這些教會也會使用基要主義的神學論調，但是他們通常會與基要派教會劃清界線。

基要主義有五個基本主張：1、聖經無誤；2、基督的神性、童女生子；3、代替贖罪論；4、基督的復活；5、基督再來。還有一個非常重要的思想，就是前千禧年觀及時代論<sup>17</sup>。而其中最大的衝突就在「聖經是上帝所逐字默示的」。

比如：這個聖經觀曾在美國聯合長老教會引起了很大的爭議，造成紐約協和神學院與長老會保持距離，以及普林斯頓神學院許多基要派教授離開，另外創辦威敏斯德神學院，並也造成「美國聯合長老會」分離出「正統長老會」<sup>18</sup>。

三十年代，基要派力抗新神學，尤其是道德淪喪的問題。他們攻擊：學校教授進化論、共產主義、天主教、吸煙、飲酒，甚至跳舞、打牌、看戲等。從二十到四十年代，基要主義的教派漸漸茁壯。六十年代前後，正式分裂出「福音派」，此時才開始有名稱之別。八十年代以後，不論是真正的基要派或基要主義思想的福音派，也漸漸地關心政治及社會問題，希望重建

<sup>17</sup> 詳見楊牧谷主編，《當代神學辭典》上册（台北：校園，1997年初版二刷）之「基要主義篇」。

<sup>18</sup> 摘自林鴻信，《教理史》下（台北：禮記，1996年二刷），314頁。

美國的社會道德標準。不可否認的，他們是美國社會一股安定的力量。基要神學（Fundamental Theology）<sup>19</sup>的部分，就不在此討論。

福音派（Evangelical）<sup>20</sup>：嚴格來說，福音派早於基要派。福音派神學與正統基督宗教的傳統和中世紀的思想原有著密切的連續關係。但是，十九世紀後期，自由神學的壓力越來越大，那時已存在的福音派神學又越來越弱，處於挨打之際，因而興起了基要主義，強烈的反對自由派和現代世俗化的思想。至六十年代，「新福音派」又漸漸地與保守的基要派分離出來。然而影響華人教會的神學觀，大多是這種「帶有基要主義的福音派」神學。其發展過程在上節已經提過了。

所以，現在我們可以說，福音派是「比較開明的基要主義」，與「保守的基要主義」劃清界線而分離出來（這名詞與德國的路德會為主的教會無關）。福音派內部實際上又分別有保守的「聖經絕對沒有錯誤」（Inerrancy）及開明的「聖經真確性」（Infallibility）兩個系統。開明派不滿狹隘的神學，另外成立富勒（Fuller）、三一（Trinity）、郭登康維爾（Gordon-Conwell）三所神學院。

二十世紀中葉開始，福音派神學經歷了更新的時刻。英國學者努力於釋經的工作；美國學者致力於系統神學、護教學及倫理學；荷蘭與門諾會發展社會關懷。

時代主義（Dispensationalism）<sup>21</sup>：認為神對世界有一完整的計劃，按部就班地實現在不同的時代中。神的計劃不會受挫折，且已經顯明在聖經中。誰能把聖經事件歸類於相符的計劃

---

<sup>19</sup> 楊牧谷主編，前引書，「基要神學篇」。

<sup>20</sup> 同上，「福音派神學篇」。

<sup>21</sup> 同上，「時代論神學篇」。

及時代來解釋，他就能按著正義來分解神的道。

他們主張將聖經分為「七時代」，也主張「前千禧年說」，而最關心的是：這個恩典時代在甚麼時候完結，好引入基督再來的新時代。至於解釋聖經上常會有偏頗的傾向，對於比較富象徵意味的末世論經文堅持直解法。對於比較寫實的記述，又認為經文背後具有豐富的預表意義。其大本營就是達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）。該神學院在北美華人圈中知名度極高，許多華人牧者來自達拉斯神學院的培訓，因此，該神學院對華人教會影響很大。他們通常都是比較認真的基督徒，給人的感覺是保守、熱誠、勤讀聖經、關心神的國度、熱切遵行大使命，在歷史上曾推行讀經運動、宣教運動、擴堂建堂、推廣平信徒神學訓練等，對華人教會有相當的貢獻。

以上就是大部分華人教會的神學背景。但是筆者在前言部分就已經提到，要收集早年台灣福音派教會的發展資料，非常困難<sup>22</sup>，我們也就從這樣的歷史背景來瞭解新教教會。

1949年大陸淪陷，被迫從大陸撤退的各大宗派教會也紛紛前來台灣進行宣教工作。其中也有一些由國人自創、自立、自養、自傳的教會興起，初期主要大多集中在說國語的族群（閩南語部分早已有台灣長老會的基礎）。而這些教會系統至今仍然在持續成長中，已然成為台灣教會的主流地位。其中緣由，很值得我們多些探討。這些基要主義福音派教會有幾個特別需要介紹的，如下：

---

<sup>22</sup> 以《台灣教會面面觀》—1980的回顧與前瞻一書為例。該作者史文森在1980年對台灣教會近況普查所遭遇的情形可見一斑。該書緒論第8頁，「訪問聯絡方式與反應」提到有三分之一的教會拒訪，理由有：一、認為教會研究是人為的工作，太不屬靈；二、不願意暴露自己教會的短處；三、害怕政治問題。

### (一) 靈糧堂

由趙世光創設於大陸的自立教會，遷台復會後第一任牧師寇世遠在牧會十五年後，寇監督退休，另外成立基督之家教會，也相當成功，由鄧昌國接任牧師。靈糧堂目前的主任牧師周神助，近十餘年來的努力，可以說是獨立教會當中的奇葩，教會界公認是當前地方教會的主力代表。目前（1999）靈糧堂的國內分堂有三十一座，北美有十一座，東南亞與澳洲也都有分堂，主日禮拜人數估計約二萬一千餘人（不包括海外人數）<sup>23</sup>。是研究華人教會史的學者一直在注意的目標。

### (二) 真耶穌教會

1917年創設在北京，1927年就到台灣植堂，並且迅速的擴展，遍及中部和北部地區，其最大之總會設於台中，在過去五十年的增長，是完全沒有接受西方援助的獨立教會。他們過去不與其他的國台語教會來往。真耶穌教會看重長老、執事的職分，同時也實際的發揮他們的功能。最值得強調的是：根據1979年的統計，他們已經在世界十個國家中參予宣教的工作，且有126個教堂、佈道所和祈禱院。（欠缺最新的資料）

### (三) 聚會所

可以說是台灣第二大的本土教會（僅次於台灣長老會）。是由一位就讀於福州聖公會三一書院之青年學子－倪柝聲發起，他對基督教西方模式產生抗拒，並感到極大的不滿，認為當時的教會及牧者的行徑，不符合聖經的教導<sup>24</sup>。於是在1920

<sup>23</sup> 摘自靈糧堂，《靈糧周刊》1075期（2000,10,15）15頁，統計摘要。

<sup>24</sup> 有關倪柝聲的神學觀研究可參考：東海大學舉辦1999神學講座，《倪柝聲思想與中國教會研討會論文集》，1999年11月27-28日。

年發起教會獨立運動。1926年在上海成立第一所地方聚會處，1946年開始植堂台灣。最新的統計資料（1999年）該教會在台灣有626所聚會處，會友八萬一千餘人。1997年領導人李常受弟兄去世後，聚會所似乎改變閉鎖封關的態度，主動與外界教會接觸，至於將來發展狀況如何，值得觀察。

#### （四）基督徒禮拜堂（國語禮拜堂）

她創立之初也是一所完全起源於台灣本土的教會，是由一群由大陸流落來台的外省人所組成的。堅持一切遵行聖經原則——「以經解經」，並自稱是地方教會，以地方街市名稱命名。對於西方傳統兩千年的神學爭論及教會歷史所形成的傳統，毫不堅持。最早是在1946年由吳勇長老建立「林森南路禮拜堂」。嚴格的說，吳勇是位平信徒，並未受過任何的神學教育。從那時開始直到現在，在禮拜堂系統內所有的教堂都沒有按立牧師，遵循聖經原則，以長老治會，也鮮少有人受過西方的神學教育。甚至在前二十年間，他們還曾經反對「神學」，認為只要建立與神的單純關係就好<sup>25</sup>。非常強調信徒的信心與生活見證，過著聖潔、虔敬的基督化家庭生活。到1999年為止，已經有22所教堂及1間美國分堂，固定禮拜人數約四千餘。目前仍然不斷的在增長中<sup>26</sup>。

<sup>25</sup> 詳見林治平主編，《台灣基督教史—史料與研究回顧論文集》（宇宙光傳播中心發行，民87年初版），293頁。直到今天，林森南路禮拜堂中許多參予事奉的人，包括一些主要聚會的講道者，仍然是一些沒有受過神學訓練的人在擔任相當重要的責任。

<sup>26</sup> 詳細資料可參考：同上，289頁。

## (五) 獨立性地方教會

不屬於任何宗派，自創的教會。目前沒有詳細、完整的統計資料可查，但是由神學院應屆畢業生的表態可見一斑。超過一半以上的神學生，都希望能有「自立門戶」建堂、植堂的可能（很像台灣中小企業的創業精神）。

## (六) 神學院

神學院的部分，因礙於篇幅有限，就不在這裡介紹了。整體的說，也都是以福音派自居（台灣長老會的神學院除外）。師資方面，有些由教會的屬靈領袖兼任，較有學術水平的師資大多數來自美國三一、達拉斯、富勒等。課程多重於聖經研讀，以及牧靈實務、社區福傳技術……等。

[表一] 1999 年台灣教勢報告統計資料<sup>27</sup>

台灣基督長老教會	1208 會堂	224817 會友
聚會所	626 會堂	81383 會友
中華浸信聯會	192 會堂	22641 會友
台灣聖教會	90 會堂	21687 會友
靈糧堂	31 會堂	20160 會友
台北地方教會	26 會堂	8706 會友
台灣信義會	45 會堂	7300 會友
中華循理會	61 會堂	6188 會友
錫安堂	23 會堂	4964 會友
台灣貴格會	39 會堂	4503 會友

<sup>27</sup>

這是一份經過正式統計的資料，本文摘列前十名，真耶穌教會無資料故不列入。摘自《基督教論壇報》1795 期（2000 年 5 月 2 日）。【報導】根據 2000 年福音運動委員會朱三才牧師所做的統計資料。

據統計：至 1999 年底截止，基督新教台灣地區共有會堂 3609 所，比前兩年增加 90 所。會友人數 570,222 人。其中還不包括真耶穌教會、安息日會、基督末世聖徒教會（摩門教）、統一教等泛基督（教）徒。也不計算兒童、少年主日學人數（新教通常沒有兒童、嬰兒洗禮，故不計入）。

據報，如果按照歐美一些國家的算法：加上五歲以上的主日學兒童人數以及天主教會和真耶穌教會的泛基督徒人數，應有百萬之譜（佔台灣人口比例 5.32%）。我們是否能從上述資料中，認知出些許脈絡，以作為天主教會的交談策略參考。

筆者用了許多篇幅，並不是要介紹華人基督新教的教會發展史，而是希望突顯一個特徵：台灣及海外華人的基督新教教會主流，已經從宗派或西差會逐漸轉向本色化的「獨立地方教會」，並且越來越多的年輕傳道人，從事拓荒植堂，建立獨立的新教教會。這已不再是以往新教因為神學觀念的紛歧而造成分裂的情況，而是在傳福音、建立教會的神學動機之下所形成的潮流趨勢。

這種現象有喜有憂，喜的是教會數量以細胞分裂式的快速成長，憂的是許多傳道者對於信仰神學的根基與了解不夠徹底，以及個人聖德考核的問題。這個危機在中國大陸家庭教會中已經發生了，為數還不少<sup>28</sup>。

但是，有一個現象，這些年來，這些獨立教會（派）如同早年在大陸的情形一樣，希望籌組類似聯合會、協進會的組織，以便更密切地交流。在《教會的合一》書中 23~24 頁也列舉了各國發生的相同例子，相信在不久的將來，會有成果的。目前仍以 2000 年福音運動委員會為中心。這與將來大公主義交談合一，具有著正面的意義。

---

<sup>28</sup>

詳細可參閱《中國與福音》月刊，中國福音會出版。

#### 四、天主教會與華人基督新教的合一與交談

筆者認為，今日天主教會在華人新教信徒的觀念中（不論是傳道人或平信徒），與早年在中國大陸的誓反、抗羅或早年歐洲的對立現象相較，已經改善許多，雖然有少數意識型態仍然存在某些傳統教會中，但畢竟是極少數，筆者相信這是個好現象。過去多年來，許多有關教宗的言行，是一個很大的因素。筆者建議，天主教會與福音派新教教會的交談，應該注意的幾個重點如下：

福音派教會之間所持的屬靈觀（神學）有些差異，近年來已經有些溝通、交換心得，漸漸有所謂的「共識」，但是離系統化還很遠，早年他們可能也不想做這類的工作。因為，他們認為怎麼「傳福音」、「帶人信主」、「建立教會」，應該是第一優先。系統神學聽聽就好，概略知道有些什麼即可。我們可從以往的幾個現象略知一二：

1. 每次有各國來的講員，宣講有關「教會增長」的主題，就會全場坐滿了各種宗派或獨立教會的傳道人或長老，動輒千人；相較之下，神學研討會就乏人問津了；
2. 各福音派神學院所開設的課程、教會歷史和系統神學的課程，與社區宣教和聖經研讀的課程，比例懸殊。幾乎聖經每單卷都是一門課，宣教神學（海內外宣教）、聖經輔導、社區工作、佈道講道、個人談道、醫院監所服事、教會管理學、兒童主日學師資訓練、青少年工作、師母訓練……等，都是有關宣講福音的方法課程，可謂是洋洋大觀。而神學院的延伸神學制（夜間神學），每一學期都有近千位學生選課<sup>29</sup>。太多是想學些教會牧養、輔導、福傳、植堂

---

<sup>29</sup> 以座落於台北汀州路的「中華福音神學院」為例；根據該校吳獻章主

拓荒的「方法」。所以與他們交談時，盡量避免提到神學、傳統等議題，可從「廣傳福音」的角度交換意見，他們會很有興趣促膝長談的。

### (一) 天主教可以提供新教在與本土文化交談上之助益

原本「地方教會」指的是沒有宗派背景，而且也不屬於任何大型的教會系統，是由傳道人或平信徒自組的獨立教會。但是當年的一些獨立地方教會系統的教堂越來越多，信徒人數也衆，已巖然成爲一個本土宗派之勢。所以，現在的「地方教會」應該重新定義了。或者乾脆稱爲「本土獨立宗派」。

衆所皆知，天主教會在教會本土化與文化適應的研究上很有成果，是基督新教望塵莫及的。但是卻有「重中輕台」之嫌。這方面的研究需要有相當的學術、文化基礎。這兩年來，新教已有共識，基督新教的中原大學、東海大學頻頻向教會、團契呼籲，希望有文哲史學術背景的年轻人獻身。這與獻身傳道的人才背景有關，過去獻身幾乎都是「成人聖召」，而且大多是理工背景的學經歷，很少有文哲史的學識，通常經過三四年神學訓練就上場服事，甚至有的大型教會系統自己成立類似門徒訓練的機構（或神學院），重方法而輕理論，根本談不上「文化」交談。筆者以爲，天主教會可以從這方面的師資及書籍交流作爲對談的方式。這樣，可以徹底化解新教對天主教會拘於傳統、教會訓導、教宗體制、西方歷史恩怨、普世救恩，甚至聖母論的誤解。我相信，這樣的對談會是最根本的合一<sup>30</sup>。

---

任所提供之資料顯示，該校校本部的延伸學制（夜間神學）每一學期約有七百名選課者，如再加上外縣市之推廣課程，每學期約有一千人入學選課。是目前台灣最具規模、影響力最大的神學院。

<sup>30</sup> 詳見房志榮，〈大公主義〉《神學辭典》21，（二）。（2）天主教在大公主義上的第二個努力方向是神學交談，藉以完成完滿的共融……

## (二) 交談的模式應觸及本土與華人教會的特質

交談的方式應該避開以往的西方大宗派間的模式，因為不可否認的，在華人新教當中，這個模式行不通<sup>31</sup>。不論是台灣、中國大陸、海外都一樣。所以筆者在本文中，焦點都集中在華人教會裡，較為務實，絕少提到「普世教協」（WCC）。

事實上，天主教會要面對的，是一堆群龍無首的教會群，而誰又不能代表誰，誰也沒有參加普世教協的資格或意願（台灣的ECC會議已有先例）。所以，筆者建議在大公主義的課程中，除了相關普世教協對談的內容之外，還應該加上華人教會的對談研究，介紹華人主流教會發展與特質的課程，使得每一位信徒都能成為交流的觸角<sup>32</sup>，可謂是「人人交流」、「人人傳道」<sup>33</sup>的平信徒運動。

## (三) 與靈恩派教會的交談

至於靈恩派教會，在台灣及北美地區華人當中正在快速的成長。有許多傳統的教會裡，為了適應趨勢，也滲入部分靈恩運動的聚會方式。他們的信徒與傳道人經常會提到聖靈感動、聖靈醫治、聖靈帶領……等等見證，很容易分辨。

特別要注意的是，他們不提神學，甚至反神學。與他們交

---

合一不是靠妥協來達成的，而需共同研究聖經和歷史，來發現那個基層的真理——它超越歷史中的分裂。

<sup>31</sup> 詳見房志榮，〈台灣的大公運動〉ECC，《神學辭典》23，40頁。

<sup>32</sup> 摘自《教會的合一》44頁，……精神的大公主義，那是說以聖德的生活，和祈求合一，去推進大公主義。這是每個人都可以實行的一種大公主義。

<sup>33</sup> 見房志榮，〈大公主義〉《神學辭典》21，UR 法令以及以後的發展三個方向。（1）精神復興——在教會的教育體制裡，把大公主義放在基督徒（教友=平信徒）身分的重要位置上……。

談應該暢談「我的見證」，得救後的改變、某些人的神蹟、神的恩賜等等，避免說神學、歷史，讓他們覺得我們是弟兄姊妹，是一主、一信、一洗。誠如《合一中的教會》一書中對美國五旬節教會交談的情形一樣<sup>34</sup>。

#### (四) 事工上的合作與合一

有關福音機構方面（為某種特定事工而成立的福音性機構）。基督新教在這方面有很傲人的成果，例如：晨曦會禱、戒毒、更生團契監獄事工、路加團契的醫療人員事工、特恩團契的文字福傳事工、伊甸傷殘福利、得勝者教育協會、工業福音團契、救世傳播協會……等。這些機構不論在教會界或社會界都普遍受到稱讚，有相當的成果。天主教會的相關人員（平信徒或司鐸）可以參與服事，他們會接受的。一方面可以相互切磋<sup>35</sup>；另一方面又達到事工的合一性。

福音事工的合作，與牧師和司鐸合作困難的先例不同<sup>36</sup>。因為福音機構以事工為導向，不會牽扯很多的神學、牧靈的敏感問題，很適合成為合一交談的重點。由梵二大公會議於1964年公佈之《大公主義》法令中，對於「大公主義」這四字的界定可見，大公主義的首要目的是推動基督徒的合一，而不僅是在傳揚福音上的合作<sup>37</sup>。可是，我們可以看到在1910年普世宣

<sup>34</sup> 參考《合一中的教會》，148頁。

<sup>35</sup> 房志榮，〈大公主義〉，前引書，（二）（1）精神復興還有另一個重要因素：參考各基督教派的優良傳統來豐富天主教的神學、靈修、歷史，及祈禱生活。

<sup>36</sup> 見《合一中的教會》，125頁。個人主義—神職人員有的時候是神的工作及使命的最大阻礙。

<sup>37</sup> 房志榮，〈大公主義〉，前引書，（一）（1）。

教大會的舉行，與會代表故意避開信理及教制問題，而集中精神討論對世界宣教的工作<sup>38</sup>。以及斯德哥爾摩，烏普撒拉總主教－蘇特邦提出大會的口號：「教義使人分裂，行動使人團結」可知，連基督新教自己內部的合一都要從事工（宣教）開始。再者，《合一中的教會》一書 31 頁，作者將協會會章功能經過琢磨後，認為清晰地看到了七點「外在合一」的焦點。也都是事工上的合一。無怪乎東正教會代表在 1991 年坎培拉大會上，提出那八點事項<sup>39</sup>。

## 結 語

《若望福音》主耶穌的祈禱：「願眾人都合而為一！父阿，願他們在我們內合而為一；就如你在我內，我在你內」（若十七 21）。基督徒明白，主耶穌的意願是信徒們要合而為一，不是分成各會各宗。因為這不是一位宣道者、總主教或教會主席的意願，而是主耶穌基督的意願。所有基督徒應該認真地接受其權威性，因為這並不是一種可有可無的選擇。但現在並非如此，所以基督徒要承行基督對教會的意願，使失去的合一性回復過來<sup>40</sup>。

願我們的華人教會及普世的基督教會很快地會有這麼一天。願聖靈的大能臨在我們當中，使大家認出我們原是弟兄姊妹，也都是主基督的門徒！阿們。

---

<sup>38</sup> 摘自《合一中的教會》，26 頁。

<sup>39</sup> 詳見同上，37~38 頁。

<sup>40</sup> 同上，4 頁。

# 天主聖三與今日全球化的和好

谷寒松<sup>1</sup>

「全球化」是當今世界人類發展上不可避免的趨勢。本文作者首先把「全球化」的概念及其現實上的正面及負面現象做了檢討；進而指出今日全球化進程中，在經濟、政治、社會、文化、宗教各層面所需的和好。最後應用天主聖三奧蹟的神學觀點，來分析、說明上述各層面和好的實質意義。

## 引言

本論文假定於本屆神學研習會的其他論文已談論了有關天主聖三（三一上帝）各類議題，並提供了豐富的說明、解釋及反省，而將焦點集中於應用這些先決的反省，來說明在今日全球化及其需要的和好議題上。

本論文分三個步驟：首先說明什麼是「全球化」（globalization）；其次要指出全球化所需的和好；最後闡釋天主聖三的奧蹟如何協助面對全球化所需的和好。

## 壹、何謂「全球化」

按照學術界的描繪，「全球化」是一個古老的理念，也是一個新的詞彙，它有正面及負面的現象，而且也有經濟、社會、

---

<sup>1</sup> 本文作者：谷寒松神父，耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士，額我略大學神學博士，輔大神學院信理神學教授。神學著作有《天主論、上帝觀》、《神學中的人學》、《基督信仰中的生態神學》等。

政治、文化、宗教各方面的幅度。

## 一、「全球化」是一個古老理念，也是一個新詞彙（概念）

### （一）「全球化」是一種古老的理念

**聖經中：**聖經描述以色列及人類在發展及萎縮、進步及退步、墮落及革新的過程中，面對三種張力<sup>2</sup>：(1)群體（social）與個體（individual），也就是社會與個人之間的張力；(2)全球（global）與地方（local）的張力<sup>3</sup>，也就是全球中的萬邦與在巴勒斯坦以色列天主選民之間的張力；(3)普世性（universal）與個別地域性（particular）的張力，也就是普世性的文化及宗教與以色列個別地域的文化及宗教之間的張力。

**教會歷史中：**耶穌基督所建立的信仰團體，首先在耶京奠定其內幕生活及宣教基礎，其次在猶太及撒瑪黎雅的傳教，然後從猶太文化跨越到希臘羅馬文化，再由羅馬帝國突破到日耳曼民族的領域，最後從一元性的西方文化越過到多元性的世界文化，直到今日從基督宗教獨立、自主性進入宗教交談、合作的領域。在如此的歷史過程中，教會日益成爲全球化的、包容性的宗教信仰團體。

**學術思想中：**自然科學自十九世紀以來，應用一種普世性的學術言語，如 DNA、交通標誌的紅綠燈、愛因司坦的  $E=MC^2$  等；社會科學越來越意識到人類社會問題的普世性；人文科學試圖建立一個「全球倫理」<sup>4</sup>及宗教之間的共融基礎。學術界過去雖不用全球化的概念，但事實上不斷在全球化的路上前進。

<sup>2</sup> 因篇幅有限，我們不列出有關舊約與新約的聖經章節。

<sup>3</sup> Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997) .

<sup>4</sup> 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》（台北：雅歌，1995）。

**中國傳統思想中：**不同的民族均表達天下一家的理念，就如中國《禮運大同篇》所說的「大道之行也，天下為公」；或如傳統所言「四海之內皆兄弟」的理念，以及最包容性的說法——「天地人合一」的宇宙觀。

以上四方面簡短的描繪，表達了「全球化」是人類思想文化中早有了的理念。

## (二)「全球化」是一個新的詞彙(概念)

「全球化」(globalization) 這個詞彙是 1959 年在英國首次提出，然後國際性的學會(如：1972 年羅馬俱樂部<sup>5</sup>、1987 年世界環境與發展委員會<sup>6</sup>)、個人學者及教會的文件等不斷運用，成為今日人類的常用詞彙之一。

「全球化」在經濟、社會、政治的層面上，亦帶來普世性的組織，如：聯合國(United Nations, UN)、國際貨幣基金組織(International Monetary Fund, IMF)、世界衛生組織(World Health Organization, WHO)等。

「全球化」在科學、文化、宗教的層面上，在資訊爆炸的時代中，促進更多的組織、協會及聯盟的建立。

## 二、「全球化」的正面及負面現象

### (一) 正面現象

**在經濟方面：**全球化藉著多方面的投資，跨國的貿易交往，減少了絕對的貧窮，是不可懷疑的事實。但並非說徹底的除去絕對的貧窮。

---

<sup>5</sup> 米多斯(D. H. Meadows)等著，朱岑樓，胡薇麗譯，《成長的極限》(台北：巨流，1973)。

<sup>6</sup> 世界環境與發展委員會著，王之佳，柯金良等譯，《我們共同的未來》(台北：台灣地球日，1992)。

在社會方面：全球化增加了中產階級的人數，即：更多的人可以享受社會移動性（social mobility）及體驗到更廣泛的國籍及國際社會接觸的機會。

在政治方面：全球化提高對國際法律重要性的意識，並促進對人權的關懷。同時應承認，全球化對傳統「民族國家」（national state）的制度提出挑戰，換言之，傳統「民族國家」的制度無法跟上全球化的步伐。

在文化方面：全球化提高了普通知識的水準<sup>7</sup>，減少了文盲的人數，給予更多的人藝術欣賞的機會，並增加了對男男女平等的普世性認同。

在宗教方面：全球化不只在基督宗教之間加強大公主義合一運動，也在宗教與宗教間倡導交談與合作<sup>8</sup>。

## （二）負面現象

1992年，有178個國家的代表在巴西里約熱內盧（Rio de Janeiro）舉行全球生態環境高峰會議，肯定1987年所頒發《我們共同未來》的研究中所指出「可持續的發展」（sustainable development）的今日全球性發展的基本原則<sup>9</sup>。

1997年6月23~27日，有115個國家的元首、行政院長或總理在紐約針對五年前的高峰會議進行研討。檢討結果如下：

- 1) 雖然人類清楚的意識到生態環境的重要性，但實際情形卻越來越惡化。
- 2) 貧富差距越來越大。
- 3) 國債的問題：有一些國家根本無法償還國債。

<sup>7</sup> 根據內政部 89~88 年度最新統計資料，台灣地區 15 歲以上之識字率為 95.3%。

<sup>8</sup> 世界宗教會議（The Parliament of the World's Religions）。

<sup>9</sup> 世界環境與發展委員會著，王之佳、柯金良等譯，前引書。

- 4) 失業成爲普世性的大問題。
- 5) 因爲全球化非常強調普世性，因此造成某些種族、宗教團體地方性的抵抗、封閉。

換言之，如果我們把今日全球人類依比例縮小爲一百人的鄉村，可產生如下的情況<sup>10</sup>：

- 21 位歐洲人，8 位非洲人，57 位亞洲人；
- 52 位女性，48 位男性；
- 30 位白人，70 位其他膚色人種；
- 30 位信仰基督，70 位信仰其他宗教；
- 89 位異性戀者，11 位同性戀者；
- 6 位佔有全世界 59% 財富（全爲美國人），50 位貧糧不足；
- 80 位居於一般水平之下的住所；
- 1 位處於臨終狀態，1 位即將誕生；
- 70 位不識字，1 位（僅有一位）擁有大專以上的教育程度；

### 三、全球化的描述性定義

#### （一）全球化（globalization）

- 1) 整體性的意義：全球化指全人類的生活在經濟、政治、社會、文化、宗教各方面越來越休戚相關、輔助、參與、共融、交談的過程。
- 2) 經濟、貿易、工業方面的意義：全球化指國際貿易的增加，市場跨越國家界線。資本、原料及新的技術流通全球（global capital, global sourcing, global technology）。

#### （二）全球地方化（glocalization）

glocalization 爲近代學術界所創的混合性新字彙，包括拉

---

<sup>10</sup> 爲避免篇幅過大，在此不提出太多的統計資料。

丁文的 *globus* (全球) 及 *locus* (地方)。一方面欲表示全球化及地方性二者應相互補充，即在全球化的過程中也應注重地方性的特色。另一方面也強調全球性的因素落實於個別的地方區域中。

## 貳、今日全球化所需的和好

在以上描述的背景上，第二步驟應特別注意今日全球化的龐大過程，及所包含的不整合、不和諧、不平衡的片面情況。一般而言，「和好」指個人、社團、國家及宗教團體為解決片面情況所做的努力。下面的描寫，以經濟、社會、政治、文化及宗教五個層面來發揮：

### 一、經濟層面

今日人類在自由經濟資本市場主義的氛圍中，將高所得 (high profit) 作為經濟生活的指導力量及目標。此種「高所得主義」帶來在世界能源利用、產品分配、經濟決策的參與、土地保有權等方面，呈現不平衡、不公道、不合乎人性尊嚴的情況。因此，面對此實況，從 1987 年以來，聯合國、學術界、基督宗教中的主流教會，日益認同以上所提到的「可持續的發展」(sustainable development)<sup>11</sup>。

此概念的意義，即「是一種可能性，也是一種變革，它不僅針對開發中國家的貧窮提出對策，同時也為已開發國家的未來提供一個發展的方向，它可以為全人類建立一個更加繁榮、更加正義和更加安全的未來」。

換言之，「可持續的發展」是嚴格地考慮地球上的能源、無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度發展。

<sup>11</sup> 米多斯 (D. H. Meadows) 等著，朱岑樓，胡薇麗譯，前引書。

因此一般譯為「永續發展」並不正確，因英文中的「-able」是「可…的」之意。再者，「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。此種發展包括全人類中的「相互依存」，即「參與並分享」（participation and sharing）。

## 二、政治層面

嚴格觀察全球在政治上的權力實況，不可懷疑大部分的政權集中於北半球，而且這些「已發展的」國家，運用各種不道德雖合法但不公道的手段，如：武器買賣（1987年全世界已達一兆美元）、低價竊取能源、支持專制的軍政府，避談民主思想及政治原則的進入等，來利用在「發展中的」國家。

更具體來說，全球在政治方面所需要的和好，可有以下的方向：亞洲北半球的國家，如日本、中國等，要與南亞的國家建立一個相互尊重、寬恕、共同負責新的政治制度。歐洲在過去殖民地的歷史中一直利用非洲的能源及人員，而不夠協助其成熟的民主發展，因此使非洲停留在種族主義的政治情況中；顯然的，歐洲有神聖的政治責任突破過去的歷史包袱，與非洲國家共同建立地中海南北整體性的政治制度；此新的政治體系，為明日人類成為亞洲、歐非洲及美洲三個大政治體之一，並為全球的政治平衡有益。美洲從地圖上看，應包含南北的政治整體；許多人認為，美國應少主導世界，而多多協助拉丁美洲。

總括來說，全球國家需要多方面的和好。

## 三、社會層面

直至今日，人類歷史包含許多種族之間的對立，形成歷史的傷口，渴求治癒。膚色的不同往往帶來排斥的心情，顯然人類尚未達到「四海之內皆兄弟」的理想。除了少數的例子外，

人類社會從原始至一個地球村的今日，都有重男輕女的傾向，藉各方面的女性運動，努力達成真實社會平等的目標。

由於以上所描繪政治、經濟不平衡的情況及工業生產快速自動化，造成國際社會千千萬萬的人，特別是年輕人的失業，因而也向全球人類提出改變價值觀的挑戰。

世界人口已超過了六十億，但全球的人口分佈並不平均，甚至成長率也不平衡，因此許多學者、社會團體、國家機構及宗教團體提出人口成長控制。事實上，為控制人口成長的方法有三：自然節育、人工節育及墮胎。因此在人口控制方法上需要溝通、瞭解，共同保護那些尚未出生的胎兒。

#### 四、文化層面

文化<sup>12</sup>有地方性與全球性的兩面，此兩面涵蓋有「多」與「一」的張力：地方性的文化給予人固定的模式及價值觀，使人感到穩定及安全，但也有局部性多方面的限度；全球性文化的特點是強調超越地方性不同文化的特殊點，而強調普遍人性的共同因素。在全球化的過程中，要避免全球性與地方性兩方面的極端：

- 1) 太強調地方面，就會偏向種族中心主義 (ethnocentrism) 或種族優越感，而回到地方文化原初的情況，就是原始主義 (primitivism)，尋找其中的架構或意義來支持現代生活。
- 2) 太強調全球面，就會走向一元化 (uniformism) 的人生方式，失掉地方性多采多姿的豐富傳統，不分辨地接受全球性資訊文化，而失去自己的立場。

---

<sup>12</sup> 在此不討論文化的意義，而將文化視為某些領域（社會風俗習慣、思想、學術、藝術、修養、倫理等）的整體狀況。

地球村需要一種世界性的語言，來援助人們之間的溝通與彼此瞭解，一心一意地攜手同行邁向人類更光明的明日。此理念要求突破自己本位語言的限度，「跟」其他語言的人們建立起兄弟姊妹般的「好」關係。

人類的倫理道德傳統包含兩個層面：

- 1) **普世性**：包含全球性的倫理<sup>13</sup>基本原則，如：人生的神聖不可侵犯性、人的尊嚴、良心的權威、人權及人的責任等等<sup>14</sup>。全球倫理與人的責任，幫助人再一次瞭解在人類生活中所應有的倫理觀與實行。舉個例子，就如在不同文化與宗教傳統所強調的「己所不欲，勿施於人」，這幫助棄絕個人和團體的自私，不論是思考種族的偏見、藐視女性或弱小者，或是對自然生態的破壞。
- 2) **地區性**：因某一國家或種族的特殊歷史及社會環境，主張普遍性及全球性的基本原則，不可一概而論地運用地區性的社會中，如：某些國家不接受聯合國在1948年頒發的《人權宣言》，因為此種宣言干涉專制政府的作風；或某些種族維持一夫多妻制，是因為重男輕女的觀念，同時也將多生育凌駕在女性尊嚴之上；或者某些國家雖然客觀的憲法肯定國民的平等，但事實上，在傳統的民間生活仍保留奴隸制度或社會階級。如此的觀念需要客觀而普世性的倫理原則來修正。很多人認為需要宗教信仰的力量，來促進更完整的普世人類社會倫理觀。

---

<sup>13</sup> 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，前引書。

<sup>14</sup> 互動會議（Inter Action Council）於1997年所發表：《人的責任之世界宣言》，是為紀念1948年《人權宣言》50週年，向聯合國所作的建議。

## 五、宗教層面

越來越多的人贊同龔漢斯 (Hans Küng) 的名言<sup>15</sup>，即：除非在宗教與宗教之間有和平，人類達不到真正的和平。事實上，1993 年所召開的世界宗教會議發表《全球倫理宣言》，其中強調一切宗教有共同的金科玉律，即「己所不欲，勿施於人」，並可提供信心的意念、意義的基礎、終極的標準、靈性的歸宿。

1997 年世界各宗教領袖，其中包括台灣的聖嚴法師，在義大利舉行一年一度的和平會議，面對地球上的飢餓、暴力、生態等問題，進行意見交流，並決定藉宗教間的尊重與合作，攜手為世界的和平努力，突破排他主義 (exclusivism)。在全球化的社會中，許多宗教團體建立不同的國際性組織，如：普世基督教協會 (WCC)；來自 14 個國家的佛教領袖 1998 年 4 月 7 日在日本京都舉行第一屆世界佛教弘法大會；來自 55 個國家的代表參加 1997 年 12 月 9 日在伊朗的德黑蘭召開世界伊斯蘭教會會議。

在近代的哲學、宗教、神學思想日益多元的潮流中，有人卻走向基要主義 (fundamentalism)，其原因如下：首先，對聖經恭敬，強調字面不誤性，無法接受現代的聖經解釋學及其所包含的聖經批判學；其次，在思想變化快速及多元化的時代，有人無法應付，深感不安故而握住聖經字面的意義，尋求可穩立的安全感；然後，實用主義、唯物論、俗化主義及相對主義等瀰漫世界，有人無法忍受，因而回歸絕對準則、穩固不搖的基礎—聖經及教會教條主義。面對以上五方面的實況及其所包含的和好需求，以下嘗試從天主聖三 (三一上帝) 的奧蹟來指出解答的方向。

---

<sup>15</sup> 孔漢思、庫雪爾編著，何麗霞譯，前引書。

## 參、天主聖三奧蹟如何協助面對全球化所需的和好

為清楚起見，本神學反省跟隨以上五個層面來發揮，可稱其為「應用天主聖三論」（applied Trinitarian theology）<sup>16</sup>。這些反省的基本原則有三：

首先，天主聖三「是」一個天主（trinity-in-unity），而且一個天主「是」天主聖三（unity-in-trinity）。東方教會是從具體的救恩歷史中所體驗到的父、子、聖神為出發點，來說明三位一體天主的奧蹟；西方教會卻從一個天主的性體為出發點，來解釋一個天主內的三位，就是一體三位的天主。平心而論，東西方教會兩種傳統論點，都各有所長，但最深處應達平衡，即：天主（上帝）為「一中有三、三中有一」的活生生、無限、絕對的愛之奧蹟。以下就是以此為基本的神學原則，來面對今日人類全球化的張力。

其次，天主聖三在參與<sup>17</sup>人類的歷史中，啓示父、子、聖神三位的具體面目，並非說三位的行動各自獨立，而是一個行動中有三種特色，換言之，在神學反省中維持活生生奧妙的愛的張力，如中國傳統思想所謂的「陽—陰—合」（父—子—聖

<sup>16</sup> (1) 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權促進和平：1968年至1999年》（台北：光啓，1999）。

(2) 谷寒松、趙松喬合著，《天主論，上帝觀：天地人合一》（台北：光啓，1992），384-393頁。

(3) Robert J. Schreiter, "The New Catholicity: Theology between the Global and the Local" (Maryknoll: Orbis Books, 1997).

(4) Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997), pp.439-537.

(5) David S. Cunningham, *These Three Are One: The Practice of Trinitarian Theology* (Malden, Massachusetts: Blackwell, 1998) .

<sup>17</sup> 谷寒松、趙松喬合著，前引書，347-354頁。

神)的動態的相互寓居的生命奧蹟<sup>18</sup>。

最後，人是天主聖三的肖像<sup>19</sup>，即天主交談的對象、管理受造界的助手。

## 一、在經濟層面上

近代教會的社會思想，強調人的財產有個人面與社會面。如果太強調個人面，便走向自由資本主義的路線；如果太強調社會面，便走向共產主義，二者都是不平衡、不合乎人性的極端。

人類自古以來尋找在個人所得及群眾公益之間的平衡，此平衡的基礎，在於人類本身個人面與社會面是無法分開的一體兩面。基督徒相信，實現社會正義所要求的平衡的力量，是來自天主三位(多)一體(一)的奧蹟。

聖經及教會的社會思想一直肯定：地球屬於全人類，又屬於個人。換言之，全球的能源是為支持全人類及個人而使用的。此原則要求擁有財產及產品一個更公平的分配。此要求好似超過一般倫理道德的能力，即今日人類雖然有足夠的知識、技術及工具來解決全球上的經濟工業最嚴重的問題，但是人類卻沒有足夠的共同意願下決心行動，因此更需要一種超過人本身的理性及良心的力量，就是宗教信仰的力量，基督徒稱其為天主聖三(三一上帝)。

過去，許多學者提到「經濟」及「生態環境」<sup>20</sup>之間的張力，往往是經濟勝過生態環境，後果是今日人類日益意識到環

---

<sup>18</sup> 同上，357~359頁。

<sup>19</sup> 谷寒松著，《神學中的人學：天地人合一》(台北：光啓，1990)，179~191頁。

<sup>20</sup> 谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》(台北：光啓，1992)。

境受破壞的事實。因此，某些國家的政府及非政府組織（NGO）盡力將經濟發展及關懷生態環境加以整合，使其「相互寓居」。如此人類才可達到「可持續的發展」。

## 二、在政治層面上

人類在民權方面奮鬥的歷史，堅決地肯定越來越民主化的事實，至於促進日益民主化的動力何在？可提出下列數點：首先是來自希臘人，特別注重、強調每個人都有獨立思考及追尋真理的能力。嚴格而論，真理不屬於任何一個獨特的階級，這也是啟蒙運動和理性主義特別發揮的論點。

其次是在舊約和新約的啓示中，不斷地肯定人身上帝的肖像，是他最神聖尊嚴的基礎。每個人都可和天主直接的往來，而且還代替天主管理整個宇宙萬物。如此的靈神導致人人都是平等的，人人都具有共同的使命，處理人生中、宇宙間的事物，促進和平<sup>21</sup>。

最後，世界各地教育的普及化，也是促進民主重要的良好條件。無論男女老幼，人人都可以接受教育，藉著教育的普及，民智大開；更多的人有機會、有能力參與整個社會的生活；更多的人，願意在自由與平等的基礎上，貢獻自己的智慧和技能，造福桑梓。

在整個人類民主化的過程中，我們可以看到不同的上帝面貌，隨著時代呈現自己。在猶太宗教的思想中，強調天父是根源，好像比子及聖神都更大，結果產生了「附屬說」（subordinationism）。但教會也一直在努力，維持一個比較平

<sup>21</sup> (1) 輔仁大學若望保祿二世和平對話研究中心編輯，《尊重人權促進和平：1968年至1999年》（台北：光啓，1999）。

(2) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1998），Peace 246「和平」。

衡的信念，那就是父、子、聖神是完全平等的三個關係，一起共同行動；是絕對愛的奧蹟的給予、接受與合一。

從以下的分析可明顯看出，事實上政治生活與社會生活，是整體無法分開的。

### 三、在社會層面上

以一般中國人的看法來說，人的社會面有大我與小我兩個平等的幅度，我們試著採用「輔助原則」(principle of subsidiarity)<sup>22</sup>來加以更詳細的說明。

何謂「輔助原則」？這是個體與社會的平衡原則之一：由人性尊嚴來說，個人與社會的價值應屬同等，必要時，社會有義務謀求個人的福利，推動個人自我實現；個人也有義務支持社會的成長發展，兩者應相互輔助。由實際情況來說，個人與社會往往兩相對立，不易達到理想的平衡關係。我們用下列兩個步驟詳加說明社會方面的輔助原則：

- 1) **由大到小**：社會結構建基於家庭，家庭是社會的細胞。家庭提供個人成長決定性的氛圍，社會有責任特別輔助個人建立健全的家庭，在食衣住行育樂各方面補充家庭的不足。中國傳統社會中強調「五倫」（今天有人提倡社會責任，而加上了第六倫），家庭即佔其三，可見家庭在社會上的重要。今日社會日趨複雜，倫常難持，社會當為夫婦提供進修機會，為忙於事業的父母照顧被忽略的子女。一個健全的社會，父母對子女無保留的愛是不可代替的因素，若缺乏被愛的經驗，就無法學會做人。
- 2) **由小到大**：家庭有責任為社會給予子女以人格全面和正常的培育，也有責任向四周家庭開放，而不只在家族、

---

<sup>22</sup> 谷寒松著，前引書，179~191頁。

親戚中往還，因為相鄰家庭「休戚與共」，每個家庭都彼此開放，社會才能安定、健康。此即中庸所說：「修身、齊家」之後當「治國、平天下」的道理。

從基督徒上帝觀來看，人類生活當中，個人、男女性別、小團體，甚至整個國家、民族，都有其獨特性；但是個人、男女性別、小團體……也要和其他的個人、男女性別、小團體……走向共融互愛的境界，成爲一個人類的大家庭。也唯有天主聖三，父、子、聖神的共融，才能促進民族之間的共融、宗教之間的共融、基督徒之間的共融。

#### 四、在文化層面上

在科技及經濟發展的巨大衝擊下，人類生活不僅方式在變，人際關係在變，連人生價值觀也不斷在變。本論文以生活品質範疇<sup>23</sup>來嘗試指出，今日人類的文化生活以天主聖三爲理想，走向更圓滿的和諧。

人類的生活品質究竟如何？是大衆一致關切的問題。尤其近幾年來，中國人越來越意識到，應該以中國人的眼光或中國民情，來看生活品質。中國傳統思想生活中，對生命的奧蹟，具有深刻的體驗，並且形諸於觀念，那就是陰陽的思想。

中國傳統文化裡所說的陰陽，是指「接受的陰」，和「給予的陽」；在陰中有陽，陽中有陰，同時並存，生生不息。在目前工業化影響下的社會，似乎過分強調陽的給予因素；卻忽略了陰的接受因素，如此對合一共融會產生相當負面的影響。在基督信仰裡，天主的奧蹟有陽(愛的給予)、陰(愛的接受)、

<sup>23</sup> (1) 谷寒松、趙松喬合著，前引書，391-393頁。

(2) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》(台北：光啓，1998)，Life, Quality of 107「生活品質」。

合（愛的合一）三面。爲了邁向高素質的生活，努力恢復、發展生命的三面奧蹟，是值得注意的課題。

如果我們將上帝的奧蹟，以母親的圖像來說明，預料將會爲生活素質帶來新的因素：柔和的、溫馨的、充滿慈愛的、佈滿生命活力的。試觀今日社會，實在需要如此的上帝面貌。過去那些過分機械化、僵硬、剛烈的生活方式，亟需新的調適和注入。讓我們的社會更充滿祥和、溫情，真正達到「富而好禮」的美好境地。

今日許多人常以生活品質來衡量人生的優劣。一個素質高的生活，儘量地相似天主聖三的「一、真、善、美、聖」的圓滿生活。由人類生活平面而言，品質的程度以三個標準來衡量：

- 1) **合適的均衡** (right proportion)：指一個有機體組成元素之間互賴、平衡的程度。如：一個人的家庭、事業(學業)、感情、宗教生活，分配得當、互相補充就是均衡。
- 2) **動態的整合** (dynamic integration)：指一個生命體中的諸多元素，因某一中心價值凝聚成一個整體的程。如：基督徒認爲，達到最高整合的人是耶穌基督，因爲他的整個生命(生活)完全凝聚在自己與天父愛的關係中；又如：一國人民高度認同自由、民主、人權等人本價值。
- 3) **創造的彈性** (creative flexibility)：指一個生命體按著本性，面對外在變遷環境及內在狀況時，調適的能力及程度。如：一個人可以在面對人生一連串的生、老、病、死過程中，有所體驗、成長，不至於被牽制、擊倒，便是有創造的彈性表現。

綜合看來，一個人如果同時擁有這三個要素，就有所謂的品質了，若缺乏其中的一個，就不怎麼完美了。並且，均衡、整合、彈性的程度越高，品質也越高。假使將品質的含意延伸到基督宗教的信仰上，那麼，完美圓滿的品質就是合一、真、

善、美、聖的天主聖三奧蹟。

如果以這三個標準的最高境界而言，從基督的信仰來看，那就是圓滿、無限的奧蹟——上帝。祂在愛的給予、接受、合一上完全平衡發展。祂雖然是父、子、聖神三位，但卻是一個天主。祂在主動參與人類救贖的過程中，愈來愈走向合一、整合的最高境界，就是新天新地的來臨。

## 五、在宗教層面上

今日人類日益意識到宗教與宗教之間的交談與合作的重要性<sup>24</sup>，近代神學界從不同的角度解釋基督宗教與其他宗教的關係之意義；神學家們或「以教會為中心」(ecclesio-centric)，或「以基督為中心」(christo-centric)，或「以天主為中心」(theo-centric)，或「以天國為中心」(regno-centric)，或「以救恩為中心」(salvation-centric)來指出在人類歷史中不同宗教相互存在的神學意義。

觀察人類宗教生活，大體而言，某一宗教對其他宗教在態度上可分為三種模式<sup>25</sup>：即「排他模式」(exclusivist model)、「包容模式」(inclusivist model)，以及「多元模式」(pluralist model)。

基督宗教及其神學界，如同其他宗教一樣，過去的傳統較趨向排他性的態度。梵蒂岡第二屆大公會議開啓向其他宗教包

<sup>24</sup> (1) 教宗若望保祿二世，《教主的使命》通諭（台北：天主教中國主教團秘書處，1992），No. 55~57。

(2) Jacques Dupuis, SJ., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Books, 1997)。

<sup>25</sup> (1) 武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》（台北：光啓，2000）。

(2) 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，Theology of Religion 277「宗教神學」。

容性的開放態度。近年來一些神學家們採多元模式，他們認為如此才能與其他宗教深入交談。基督教主流教會及神學家們，大體上不接受此種主張及態度，因為不夠完整地表達基督宗教信仰中的唯一、獨特性：耶穌基督—真天主又是真人，人類的救主。

以下在包容模式中，以天主聖三的內在奧蹟，嘗試描繪基督宗教與其他宗教共存的神學意義，如此各宗教可踏上明日和好的路途。

在說明天主聖三內在奧蹟，神學家們提供「彼此滲透、相互寓居」<sup>26</sup>這概念來表示聖父、聖子、聖神三位的「並立並存、互滲互透、互通互交」，這是以最密切的方式在彼此內，成爲一體的上帝。

以此三位一體的神學思想模式，肯定基督信仰中的唯一、獨特的奧蹟，就是耶穌基督，以及聖神在人類宗教歷史中的運作，以類比的思想來說：某些宗教較包含了天父的奧蹟性及根源性的面目；某些宗教較帶有天主子的降生及道成肉身的面目；某些宗教較涵蓋了天主聖神的內在面。如同在天主聖三內有「三」、有「一」，即三位中又有愛的共融，同時又保存每一位的唯一獨特性，類比地說，在人類宗教之間存在著相同狀況。

爲達到此宗教間共融、交往的理想，應不斷謙遜地聆聽、承認自己的有限性、和好、溝通、交談及行動合作。如果各宗教團體如此努力，全球人類可走向和平，這就是天國。

---

<sup>26</sup> 本概念若以拉丁文表達，較動態的詞彙爲 *circumcession*，較靜態的詞彙 *circumcession*；若以希臘文表達則爲 *perichoresis*。

# 天主聖三與瑪利亞的共融角色

蔡愛美<sup>1</sup>

本文作者從「基督奧體」及「教會之首」的觀念探討瑪利亞的角色。作者首先說明共融中的天主聖三生活，以及與瑪利亞有關的「共融教會的觀念」；其次由「新女人」與「童貞聖母」這兩種角色探討瑪利亞與天主聖三生活間的關係；最後敘述瑪利亞在教會中的角色，也就是「諸聖」中的「上主婢女」。

## 前言

梵二大公會議《教會憲章》的「教會學」強調「共融的教會」(communion)，這教會就是「天主子耶穌基督的奧體」(Mystical Body)，而「教會之首」(Head of the Church)就是耶穌基督自己。

本文將從「基督奧體」及「教會之首」這個觀念中擷取重點，進一步討論瑪利亞在這「共融」中的角色。換句話說，本文要說明「基督奧體」及「教會之首」與「天主聖三」(Intra-Trinitarian)之間的關係，並探討「教會之首」與其「奧體」之間的共融關係，以及瑪利亞在這「共融」中的角色。

首先，筆者將說明共融中的天主聖三生活，以及與瑪利亞有關的「共融教會的觀念」(ecclesio-communio)。其次，瑪

---

<sup>1</sup> 本文作者：蔡愛美，聖母無原罪傳教女修會(MIC)會長，菲律賓華僑，曾在加拿大修讀神學，並獲得美國宗座聖母學院(IMRI, Dayton, Ohio)的碩士學位，論文乃研究萬金天主(聖母)堂與信仰本地化的課題，現任教於輔大神學院。

利亞是按天主肖像而受造，成了與主相似的「新女人」(new woman)與「童貞聖母」(virgin-mother)；因此，筆者將從這兩種角色探討瑪利亞與天主聖三生活間的關係。最後，筆者將敘述瑪利亞在教會中的角色，也就是「諸聖」中的「上主婢女」(Handmaid of the Lord)。

## 一、天主聖三關係與共融的教會學

### (一) 天主聖三的關係

在梵二發展「教會學」之後，「聖母學」必須從「基督奧蹟」與教會的角度探討之<sup>2</sup>，即聖母學說必須以基督與教會學為中心，且一切與聖母有關的信仰宣示應與「基督，即所有真理、聖潔與孝愛的泉源」<sup>3</sup>有關。

然而，梵二卻未特別說明聖母的天主聖三層面，直至1974年頒佈的《聖母敬禮宗座勸諭》中，教宗保祿六世才就天主聖三的層面，提及部分聖母敬禮的原則。

天主聖三這個最深的奧秘，是由耶穌基督親自啓示的。1992年頒佈的《天主教教理》262~263號，也以下列文字確認了這一點：

「天主子的降生給我們啓示：天主是永遠的父，而子與父同性同體，就是在祂內及同祂一起，同是唯一的天主。」(262)

「聖神是由父因子之名(若十四 26)並由子『從父那裡』(若十五 26)被派遣的，顯示給我們：聖神和父與子是唯一的天主。」(263)

<sup>2</sup> 參閱：《教會憲章》，52~69。

<sup>3</sup> 同上，67。

為闡述天主聖三的教義，教會各時代都必須制定一套術語，以使這一流自哲學的觀念更容易瞭解。舉例來說，「本體」為「神聖存有」（Divine Being）的一體（Unity）；「位格」（person or hypostasis）被用以區別聖父、聖子與聖神間的真正差異；而「關係」（relation）一詞被用以說明三者之間的不同處，在於三者間的特定關係。

主曆 675 年，督肋打第十一屆教會會議宣佈「聖三」間的相互關係：

「就位格的『關係名稱』（relational name）而言，聖父與聖子有關，而聖子與聖父有關，且聖神與兩者皆有關。雖然我們從關係的角度稱呼這三個位格，但我們仍相信單一的性質或本體。」（DS 528）

事實上，除關係的「相對」（opposition）外，天主是唯一的。（DS 1330）

聖奧斯定在其有關天主聖三的論述中，便進一步將聖父與聖子間的關係視為共融，也就是聖神運作的基礎：

「聖神以從聖父為出發點為首要原則，而這為聖子所帶來的永恆恩賜，使聖神得以藉聖父與聖子的共融開始運作。<sup>4</sup>」

天主聖三內在的運作方式，仍是神學無法掌握的奧秘，但若借用「創造與救恩計畫」中的共融關係來作類比的話，多少可幫助我們一窺這「愛」的絕對奧秘。

在梵二後，有些神學家針對共融與教會及瑪利亞間的關係提出不同詮釋。諾曼（Naumann, R.M.I., 1999）曾在其博士論文《聖母學與教會學的整合》中，以宏觀方式介紹了相關的神學論著，尤其論文的第六章，說明現代教會學及「整合聖母教會

<sup>4</sup> 奧斯定：《論聖三》15, 26, 47，請見《拉丁教父學》42：1095。

學」<sup>5</sup>對共融所作的詮釋：

首先，諾嫚修女專注於現代教會學對共融的看法，而其來源為三個權威文件：(1) 1985 年「特別主教會議」的報告文件；(2) 1992 年的 *Nota*<sup>6</sup>；(3) 1992 年教宗若望保祿二世批准的新《天主教教理》。

而後，她以宏觀方式介紹了當今教會學對共融的不同觀點，並匯整了現代教會學論述中關於共融的代表性詮釋，且各詮釋均以天主聖三、聖體與瑪利亞層面為重心。

最後，諾嫚修女介紹了坎特尼屈神父在其「聖母教會學」(mariological-ecclesiological) 中關於共融的部分，且主要基礎為他講道的內容(1964 年 10 月至 1965 年 1 月)，以及他所成立的「國際 Schoenstatt 運動」基金會。諾嫚修女也在之後說明教會的共融有何意義及應用。

## (二) 共融的教會學

筆者在此將不重複上述關於共融的神學基礎，及其在天主聖三、教會與聖母方面的意義。然而，筆者必須指出諾嫚修女在此議題上的重要發現，以透過對教會學共融觀念發展過程的探討，使瑪利亞與教會學共融觀念間的關係更為密切。

首先必須指出：「特別主教會議」的報告、*Nota* 及新《天主教教理》等三個權威文件，都主張「共融」是梵二所強調的基本概念。教會共融的來源是組成橫向面(與他人的共融)的垂直面(與天主的共融)。對感恩(聖體)聖事、主教制度與

<sup>5</sup> 這是坎特尼屈神父(Father Kentenich)所提出的學說，英文稱作 Marian Integrated Ecclesiology。

<sup>6</sup> 見 1992 年 5 月 28 日的 Congregation for the Doctrine of Faith 會議的文件：*Letter of the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church Understood as Communion*。

宗座等相互交織的現實而言，共融具有絕對的普遍性。感恩聖事就是共融的根源與中心，並象徵且建立了基督團體中信徒的一統性。瑪利亞與教會結合，而身為貞女和母親，她是教會的原型與典範；她的聖潔也使他超越了教會的奧秘。

其次，還應指出的是：摩勒（A. Möhler）、摩特曼（J. Moltmann, 1926~）、古鐵熱（G. Gutierrez）、鮑夫（L Boff）、姜森（E. Johnson, 1941~）、辛得勒（D. L. Schindler），以及許多其他神學家，都曾對「共融」提出過不同的詮釋。諾妮修女認為這些詮釋「多元且複雜，且幾乎涵蓋了任何可能的看法，但卻極少提及教會的瑪利亞層面」。為方便讀者，筆者摘要出部分詮釋的要點：

1. 摩勒不僅是現代教會學之父，也是共融教會學的先驅。道爾（Doyle）曾寫道：

「在摩勒所提出的共融教會學中，奧妙的共融與主教制度得以建立關係。由教父作品所見證、並經早期大公會議制訂的信理，並非是抽象的主張，而是在奉行基督徒生活時的，足以表達真髓的規範與約束。」

上述詮釋其實與教會在關係（感恩聖事為無形且重要的，層級架構為有形的）與參與上的身分有關。

2. 摩特曼強調天主聖三在歷史上的角色，並企圖透過個別教會建立解放的神學及教會學。古鐵熱與鮑夫則視共融為具基礎團體的實驗因素，即解放神學的重心。古鐵熱認為共融就是與窮苦人團結一心。鮑夫進一步指出瑪利亞與「窮苦人的教會」間的關係，是與窮苦人結為同心的關係，也就是頌揚上主（*Magnificat*）中瑪利亞所唱的正義解放之歌。她的貧困並非罪人之貧，而是一個受造物在領悟其限度後的喜悅之言：上主已為她在她體內行神蹟。
3. 上述想法受到了所謂第三世界國家中女性運動神學家的

贊同：

「若我們心中的瑪利亞形象，反映了任何年齡女性眼前的典範，那我們便可以問：對世界上的受害女性而言，什麼才是有意義的典範？團結同心的第三世界女性就是：在監獄被虐待和蹂躪的婦女；那些住在城市貧民窟中，靠出賣孱弱靈肉餵飽孩子的婦女；或那些眼看孩子投入殺戮戰場或離家謀生的婦女。頌揚上主 (*Magnificat*) 就是那個有意義的典範。」

蕊爾 (Katheleen Coyle) 將瑪利亞與受苦難的女性做一關連。她深信：

「在今天，我們更須強調在天主神聖創造行動中的孕育、創造及治癒各層面，並將女性的豐富和影響重新注入教會生活。教會需要我們在諒解與愛上的天賦直覺與能力。現今的世界似乎受制於支配、全面戰爭、軍國主義、飢荒與貧窮的父權模型，而基督徒女性主義者正將瑪利亞奉為大愛的表徵。」

姜森則進一步凸顯「聖母神學的基本問題，即與瑪利亞有關的言論之性別 (gender)」。她表示：

「與瑪利亞有關的陳述有一象徵性架構，也就是這些陳述雖然談的是女性，但最後終究會回到教會，而在這個由虔誠信徒組成的團體中，女性是一個參與的成員。換言之，除了那些將瑪利亞與耶穌基督做一關連的陳述外，關於瑪利亞的言論最後其實都與全人類有關。」

因此，在性別平等的議題上，她不僅會從社會的角度加以探討，也以教會中關於瑪利亞的言論 (及女性) 檢視之。

4. 辛得勒在其共融教會學中專注的是瑪利亞的臨在。他說明了這個觀念的普世性。他以婚姻形象為例指出：

「對基督徒而言，這是一種透過基督與教會建立的婚姻關係，而對象就是基督及由天主聖三和基督之愛所建立的教會，且此婚姻唯有在瑪利亞的爾旨承行（fiat）下方能實現。」

辛得勒眼中的共融還具有宇宙性及末世性：

「共融的觀念具宇宙性及末世性。有鑑於此，共融教會學堅稱……教恩根本上具社會性及降生性：教恩包含了個人的一切，即其肉體與現世活動，且教恩應從現世便已經開始。」

5. 諾嫻修女也選擇了其他幾位當代學者：東正教神學家吉若拉斯（J. D. Zizoulas），以及早期天主教共融教會學的代表龔格（Y. Congar, 1904~1995）與魯巴克（H. De Lubac, 1897~1990）。

吉若拉斯認為從共融教會學的角度觀之，教父學本體論思想的最大貢獻就是天主聖三的主。他寫道：「存在即生命，生命即共融，且真正的存在均需共融。」

龔格將天主聖三中神聖團體（divine societas）的內在生命過程，視為透過生命的分享迎向人類。教會本身也因而就是「神聖的團體，即主以生命迎向人類，並將人類帶入主內」。對龔格而言，傳統教父學與現代教會學間最大的不同處，在於前者包含了人學，而後者僅是一個系統理論、法規出版品……；傳統教父教會學的人學就是人類共融……。

魯巴克的教會學基本上植基於聖體中：「基督可說將其相互託付；教會創造了感恩聖事，但感恩聖事也創造了教會」。雖然他表示一切教會均包含了感恩聖事，但感恩聖事教會學一詞卻「不足以解釋教會的一切，尤其是教會的架構，因為此架構的存在，是為滿足未來教會的需求」。

魯巴克發現在這個時代中，回歸「奧體」的聖事起源有其必要性。換言之，若基督是主的聖事，那對我們而言，**教會就是基督的聖事**。虔信者可真正在相互中存在，而對那些在相互的愛與善中存在者，那就是一切的善。

從上述的介紹中，我們得知諾曼修女宏觀地匯整了各共融觀念的發展過程，她的結論是：**共融使教會的奧秘得以呈現**。由於教會共融植基並遵循共融中的聖三的內在關係，因此教會共融的垂直面流自橫向面。正如天主聖三一般，每個人都不同，且教會的成員也是如此，但在主內的結合與凝聚，卻使彼此間總是有所關連。這種教會學的共融帶來了新的關係與責任，以及參與教會的新方式。瑪利亞也存在於救恩奧蹟與教會團體的核心中。

在眾多神學家中，巴爾大撒（Von Balthasar, 1905~1988）的教會思維最能凸顯瑪利亞的層面。巴爾大撒論及**教會內在身分的兩極性：瑪利亞原則與伯多祿特權原則**。

在瑪利亞原則方面，他強調瑪利亞在教會降生奧蹟中的存在，其實超越瑪利亞為「預像」或「母親」等靜態認知。整體教會學生活的普愛、保護與指導型式，就是瑪利亞爾旨承行最完美的實踐。瑪利亞原則是共融的內在形式……：她的肯定態度……以純共融的形式成為教會基礎。

瑞特辛格（Ratzinger, 1927~）在其〈梵二教會學〉一文中也曾提及瑪利亞的層面。瑪利亞的母職是「教會」一詞最完美的人性實踐（personal concretization）；在她說出「是」的一刹那，她就代表了以色列，以人的形式親自代表以色列，而就在那一刹那，教會誕生了。在以上神學思維下，筆者將專注於瑪利亞在天主聖三與教會學層面的「共融」觀念中有何角色。

## 二、瑪利亞在共融關係中的角色

### (一) 天主聖三共融中的瑪利亞角色：童貞聖母

到目前為止，本文都是從共融的角度探討天主聖三內在生命與瑪利亞間的關係。新《天主教教理》721~726 號說明了：聖神如何為完成使命而準備、實現、顯示並帶領瑪利亞與基督共融。然而，我們應將瑪利亞限制於「聖三共融」中的特定角色，意即受造物與造物主之間的關係，也就是瑪利亞與聖三天主間的親密關係。

首先，由於瑪利亞是依主肖像所造且與主相似的女性，因此她是一個人，也擁有人類共有的人性，即一種新亞達、新女人及衆生之母與其他「自我」（若瑟、耶穌當時的人們）間的關係<sup>7</sup>。這是三位一體的主絕對自我啓示的前兆：由聖父、聖子與聖神共融的三位一體。

其次，在造物主與受造物的方面，由於瑪利亞是依天主的肖像與神態所創造，因此她實踐了她的角色。對三位一體天主的肖像與神態而言，因為瑪利亞實踐了母親與貞女的角色，所以這位新女人是一種愛的共融關係。

依照天主（即天父、造物主）肖像和神態所造的瑪利亞，也被形容為新厄娃。長久以來，在信仰與基督反省的傳統中，「亞當 / 基督」常被與「厄娃 / 瑪利亞」做一關連。瑪利亞被敘述為新厄娃，且此一類比有許多的意義，而我們最感興趣的，是瑪利亞在成為以上所提的完全啓示後，是否屬於舊約《創世紀》中「原始福音」所稱之女人<sup>8</sup>：此一啓示與瑪利亞在救恩奧

<sup>7</sup> 參閱：《天主教教理》726。

<sup>8</sup> 教父們稱創 3 15 為「原始福音」：「我要把仇恨放在你（蛇、撒旦）和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟。」

蹟上的參與有關。由於瑪利亞回歸至「創造之初」，因此她已超越了《創世紀》提及的限制。造物主在其心智和胸懷中，依天主的肖像及神態將瑪利亞創造為新厄娃與新女人。

重新檢視「頌揚上主」這首歌時，會發現瑪利亞曾在依撒伯爾面前唱「全能者在我身上行了大事」（路一 52）。因瑪利亞的爾旨承行，使得至聖者或至高者的兒子的受孕得以實現（路一 32）。在體認天主給予她的恩寵後，納匝肋的瑪利亞在時期一滿（迦四 4）時受孕並奉獻自己，人類史上的救恩奧蹟就此展開。瑪利亞與天主間的共融塑造了她的事工與生命。

瑪利亞的天主之母（Theotokos）的角色，使她因而成爲童貞聖母。因她的爾旨承行，即「願照你的話成就於我吧」，聖三天主與人類之間展開了一項新的盟約。這項新盟約將從聖母中開始，由天主子耶穌基督的肉軀履行。瑪利亞的母職與生命的奧秘（自她的孕育直至過世）間，發生了一種特別的共融。此外，瑪利亞的母職透過耶穌基督被引入天主與人類的盟約中，並得以延伸至諸宗徒與全人類。因此，她不僅是天主子的母親，也是全人類在靈性上的母親。

聖神對納匝肋童貞女的介入，使聖神的作爲在救恩史上達到巔峰<sup>9</sup>。福音曾寫道「聖神要臨於妳，至高者的能力要庇蔭妳」（路一 35），且瑪利亞「因聖神有孕」（瑪一 18, 20）。透過聖神的介入，童貞瑪利亞受孕且被聖化。她成爲聖神永遠寓居之處。因此，一個充滿光榮的泉源注入瑪利亞，她也被敬稱爲「充滿恩寵者」（路一 28）。聖神以豐厚恩寵充滿瑪利亞的心，使她有力量接受並履行天主的意願。

瑪利亞非常清楚她是因天主的國而獲選爲童貞聖母，因爲她問天使「這事怎能成就？因爲我不認識男人」（路一 34）。

<sup>9</sup> 《聖母敬禮宗座勸諭》，1974，26 號。

目前已確知瑪利亞是透過自由意志選擇成為童貞母親，而下決心履行天主的意願。對瑪利亞個人而言，在自由意志下獲選為基督的母親最為珍貴，瑪利亞的童貞因而也成為主的誠心恩賜。透過聖神的作為，瑪利亞的決定與聖父及聖子合而為一。

在所有女性中，瑪利亞獲得聖寵，也因此「與人類最接近，因為她與天主最接近」<sup>10</sup>。接近與結合都是源自共融的同義詞。羅倫廷（R. Laurentin）進一步說明接近的觀念：「瑪利亞不僅與聖三天主最接近，她還是天主聖三的核心」。他分析如下：

1. 瑪利亞與天主父最接近，因為天主父透過積極的參與，使她成為基督的真正母親。瑪利亞藉此父權顯現了最深遠且重要的層面：女性、母性與普遍性；
2. 瑪利亞與聖子最接近，因為她給予聖子肉軀，並將其與人類結為一心，他也在其中成為司祭與祭品（希五 11）。更重要的是，他在瑪利亞與受難救贖間建立關係；
3. 瑪利亞與聖神最接近，因為聖神透過她使天主降生於世，以做為她的信仰與童貞的卓越果實（瑪一 18；路一 35）。祂表現了無限大愛的極致，在可能的限度內按自己的肖像造就了她，並使此得救的受造物充滿光榮與神恩。

## （二）共融教會中的瑪利亞角色：諸聖中的上主婢女

在天主教的《信經》裡，我們宣報**教會是神聖的**，且相信**聖神、聖教會和諸聖的共融**。耶穌在復活後，派遣聖神將「門徒團體」孕育為基督的圓滿。這表示凡被聖神聖化的人，都可透過「共融」分享基督的身體。如此被聖神聖化的榮耀，以聖父對其聖子耶穌基督的召喚（聖召）為基礎（格前一 19），形成了一個團體。尤其是當此團體為舉行感恩聖事而聚集時（格

<sup>10</sup> 《教會憲章》，54 號。

前十 16)，會在基督內形成一種結合（凝聚力），並同心和諧享有相同的愛。

團體成員共同成長、工作、生活與受苦的程度，說明了源自聖三天主的活力。這個恩賜使團體成員凝聚在教會中，並展現了源自聖神的基督自我奉獻（Kenosis）。聖三天主在教會中的存在，唯有「互相的存有」（a being for one another）一詞才足以形容。自我交流的三個位格，藉由耶穌基督展現為一體，也就是圓融且唯一的天主。若此天主的恩賜就是教會共融的精髓，成員的關係與架構其實就是一種互相的存有。在吉濟拉斯（Zizioulas，一位東正教神學家）的共融教會學中，教會中的瑪利亞層面被稱為「教會性的存有」（ecclesial being，即 *anima ecclesiastica*），以強調共融的「本體（存有）意義」（ontological meaning），這是教會聖三導向與根源的基礎。

瑪利亞全心應允擔任基督母親的意向充滿了聖神。自教會展開之初至中世紀為止，這個意向代表著「教會性的存有」依其自由意志同意成為「互相的存有」。瑪利亞以上主婢女（路一 38）的身分同意成為天主的自由伙伴。她選擇讓天主善用她；「妳將懷孕生子，並要給他起名叫耶穌」（路一 31~35）。谷三 31~35 敘述了瑪利亞如何事奉其子。由於瑪利亞的存有充滿祝福，因她「聽從而遵行天主的話」（路十一 28；二 19~51）。最後，她在十字架旁陪伴其子，以擔任新的角色：門徒的母親，也就是天主之子、信眾與教會之母（若十九 25~27）。

瑪利亞以上主婢女及教會性的存有等方式，慈愛地回應了天主讓基督自我奉獻的召喚。因此，瑪利亞在教會共融中的角色，主要在於靈修與禮儀生活，且兩者皆以基督及聖三為根本。在教會的靈修生活中，瑪利亞將其心與聖經緊緊相繫在一起。在禮儀生活中，瑪利亞受到崇敬，並在代禱中被請求保護並引導聖家。

# 聖三年談聖三靈修

房志榮<sup>1</sup>

本文作者引用聖經章節，從舊約到新約，說明人們在與天主靈修交往中，逐漸認出天主聖三觀念的發展過程。在舊約各書中，均已普遍地提及「天主的神、言、智慧」，暗示了聖三的奧蹟。而新約所有作品都提及「父、子、聖神之名」，也都講「三位在救恩史中的作為」，偶然也揭露三位的內在生活。

## 前言

天主聖言降世的第三個千年期即將開始，教宗若望保祿把今(2000)年這千禧年定為「聖三年」，是繼過去三年的基督年、聖神年及天父年而作的一個綜合：我們要根據聖經的啓示占仰天主聖三的奧蹟，並把它在日常生活中活出來。聖三奧蹟在舊約中是隱含的，只在新約中才明白地啓示出來。先有主耶穌在福音中的言說，後有《宗徒大事錄》、若望、保祿及其他宗徒的宣講。因此今年的幾篇根據聖經談天主聖三的文章就按照上述的次序逐步介紹。

## 一、舊約中聖三奧蹟的暗示

聖經的第一卷書《創世紀》第一章的前三節，很巧妙地暗

---

<sup>1</sup> 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面很廣。

示了天主的三位。「在起初天主創造了天地」指父。「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行」提到天主的神。這「神」是希伯來文有名的一個字眼 ruah。指風、氣、神，包括了物理界、生理界和精神界。所以這一節經句也能譯成：在黑暗的深淵上颳著天主的風，或天主的氣息像一隻大鳥翱翔在混沌的水面上。在以後的啓示及新約的光照下，也能譯成「天主的神」，第三節「天主說：有光！就有了光」。這個「說」當然是天主的言。可見天主是以神和言創造宇宙萬物。

人墮落後，天主由造主轉變為救主。首先救他的子民脫離埃及的奴役，經過曠野，走向自由<sup>2</sup>：

「上主在他們前面行，白天在雲柱裡給他們領路，夜間在火裡光照他們……白天的雲柱，黑夜的火柱，總不離開百姓面前。」

然後，在過紅海時，「上主在火柱和雲柱上，窺探埃及軍隊，使埃及的軍隊混亂」<sup>3</sup>。雲柱與火柱是上主的雙臂，用來光照、領導他的子民，也用來懲罰固執於惡的法老及不肯悔改的惡人。

選民佔領了天主許給他們的土地以後，有二百多年之久沒有君王，沒有統一的領導，只有對上主的信仰使他們連合為一個天主的選民。這是以色列民族史與世界其他民族的歷史很不同的地方。像巴比倫、亞述、波斯、埃及、中國這些古文明國，沒有國王，就沒有歷史。以色列卻不是這樣。他們從亞巴即到梅瑟，五六百之久度著游牧生活，固然無國王可言。即便與天主訂立盟約，佔領福地之後，仍然沒有君王，只有天主是他們

---

<sup>2</sup> 見：出十三 21-22。

<sup>3</sup> 見：出十四 24。

的王，正如基德紅民長所說的<sup>4</sup>：

「我不作你們的君王，我的子孫也不作你們的君王，唯有上主是你們的君王。」

上主治理他的人民是藉著自己的神降在各民長身上<sup>5</sup>：

「上主的神降在他〔第一位民長敖特尼耳〕身上，他作了以色列的民長，出去作戰，上主把厄東王交在他手中，於是四境平安了四十年。」

「上主的神充滿了基德紅，他一吹號角，阿彼厄則爾人便應召前來跟隨他……米德揚在以色列子民前屈服。再沒有抬起頭來。基德紅在世時，境內平安了四十年。」

其他的民長，如依弗大<sup>6</sup>、三松<sup>7</sup>也都受到神的感動。

第一任國王撒烏耳最初是個充滿神的人，「天主的神突然降在他身上，他就在他們中間出神說起妙語來」<sup>8</sup>，他也因上主的神降在他身上而打了勝仗<sup>9</sup>。可惜，後來因了嫉妒，他受到惡神干擾<sup>10</sup>：

「從那一天起，撒烏耳常嫉視達味。第二天，惡神由天主那裡降在撒烏耳身上，使他在屋中發狂。」

並不是天主的神變成了惡神，而是人的自我中心，把別人的善看成自己的惡，就是讓惡神來佔據自己的心。說「由天主那裡」來，是說天主的神明辨善惡，判斷公正。在此以前，天主已選

<sup>4</sup> 見：民八 23。

<sup>5</sup> 第一位民長敖特尼耳的記載：民三 10~11；基德紅：民六 34 及八 28。

<sup>6</sup> 參閱：民十一 29。

<sup>7</sup> 參閱：民十三 25；十四 6, 19；十五 14。

<sup>8</sup> 見：撒上十 10。

<sup>9</sup> 見：撒上十一。特別請閱此章註 3 思高聖經給「天主的神」所作的解釋。

<sup>10</sup> 見：撒上十八 9~10。

了達味代替撒烏耳爲王<sup>11</sup>：

「撒慕爾拿起油角來，在他（達味）弟兄們中給他傅了油。從那天起，上主的神便降臨於達味。」

可見是天主的神在領導以色列的民長和國王。

在約五百年的王國時期（1040~587 B.C.）中，與國王同時出現的是先知。先知成了啓示宗教的一大特徵。所謂啓示就是天主向人說了話，發了言，而先知就是天主的代言人，這樣突現出天主之言之重要性。天主向先知傳達信息的方式或是耳語，或是神視<sup>12</sup>：

「萬軍的上主在我耳邊宣誓說：那許多房屋必將成爲廢墟；巍峨華麗的，必無人居住。」

「一淒慘的神視顯示給我：搶奪的儘量搶奪，破壞的儘量破壞。」

「我那被碾軋的百姓，我那禾場上的子民！凡是我由萬軍的上主，以色列的天主所聽到的，我都告訴了你們。」

耶肋米亞用更生動的筆觸描述天主給他的使命<sup>13</sup>：

「此後，上主伸出手來，觸摸我的口，對我說：看，我將我的話放在你口中；看，我今天委派你對萬民和列國，執行拔除、破壞、毀滅、推翻、建設和栽培的任務。」

「爲此上主這樣說：你若回來，我必讓你回來，使你能在主在我面前；你若能發表高尚而非荒謬的思想，你就可作我的口舌，使他們轉向你，而不是你轉向他們」。

至於，厄則克耳已把天主之言說成一卷書，吞到肚裡。上主的

---

<sup>11</sup> 見：撒六 13。

<sup>12</sup> 見：依五 9：廿一 2；廿一 10。

<sup>13</sup> 見：耶一 9~10；十五 19。

話傳給他<sup>14</sup>：

「人子，你要聽我向你講的話，你不要叛逆，像叛逆的家族。你要張口，把我給你的吞下……我遂張開口，他便使我吞下那卷書，並向我說：人子，要吞到肚子裡，要把我給你的這卷書充滿你的五內。我遂吃了，這卷書在我嘴裡甘甜如蜜。然後他向我說：人子，起來往以色列家族那裡去，向他們宣講我所說的話。」

天主的神領導著以色列的領袖（民長及國王），天主之言透過先知傳達給人民。另有一個歸給天主的特質是智慧。到了舊約末期，智慧漸有位格化的趨勢，有時是「天主之言」，有時是「神」<sup>15</sup>：

「智慧在街上吶喊：我要向你們傾吐我的心意，使你們瞭解我的言詞。」

「在她內的神，原是聰明的，至聖的……。」

在此作者用廿一個屬性描述智慧之神，兩個或三個一組，循著一種上升的局勢：物理的、倫理的、遠眺的、神靈的，按照希臘及希伯來文化的慣例。直至本息拉把智慧說成「受造於萬物之先，明達的智慧從永遠就有」<sup>16</sup>，而跟創一 1~3 的「天主」、「神」、「說」接上了頭，又使我們想起《出谷紀》中的雲柱與火柱<sup>17</sup>：

「我由至高者的口中出生，我的寶座是在雲柱之上，我繞行周天，走遍深淵的深處，在滄海的波濤上。」

天主的神、言、智慧在舊約中均已普遍地提及。究竟只是

<sup>14</sup> 見：則二 8；三 2~4。

<sup>15</sup> 「上主之言」見：箴一 20~23；「上主之神」見：智七 22~30。

<sup>16</sup> 本息拉是《德訓篇》的作者，本節見：德一 4。

<sup>17</sup> 見：德廿四 5~9。

天主的特質、屬性，或另有所指，將在新約裡慢慢啓示出來。

## 二、對觀福音及《宗徒大事錄》中的聖三

全部新約佈滿了天主三位的行動和啓示，這裡只把三部對觀福音及《宗徒大事錄》中，直接或間接提及天主三位的章節篩選出來，以體會出天主的救恩的確是用至聖聖三密切合作的方式，由主耶穌予以完成，然後由伯鐸（偕同其他宗徒）向耶路撒冷的居民宣講，再透過首先為此信仰殉道的斯望德，而向外邦人傳揚開來，這信仰一直是三位一體的天主的信仰。

### （一）耶穌使命的始終及復活後的交代

無論是三部對觀福音，或教會歷來的禮儀中，耶穌的受洗及顯聖容都有詳細的報導，而大受重視。受洗是在受命傳道之初，顯聖容則在宣道之末，受苦受死之前。這兩次奇異事件的發生，都是因了那既可親又可畏的天主聖三奧蹟，介入了人世的時空。這一干預，這一介入，都是因了納匝肋人耶穌才有可能，因為他是我人中的一員，又是來自聖三奧蹟中的一位，且看耶穌受洗和顯聖容在對觀福音中的描述。

關於耶穌受洗，瑪竇寫的較長，共用了五節（三 13-17），但在寫天主三位的啓示時，與馬爾谷和路加沒有多大分別<sup>18</sup>。唯一不同的，是馬爾谷和路加都記載說天上的聲音直接向耶穌說「你是我的愛子，我因你而喜悅」，瑪竇卻說「又有聲音由天上說：這是我的愛子，我所喜悅的」，好像是在對在場的其他人（尤其是對若翰）說的。無論如何，這異象是天主聖三的繪聲繪色的一幅畫：鴿子代表聖神，聲音來自天父，愛子是耶穌。

耶穌顯聖容的一幕在三部對觀福音中描繪的相當接近，連

<sup>18</sup> 請比較：瑪三 16-17；谷一 10-11；路三 21-22。

節數都相同，都是九節<sup>19</sup>。這一幕與耶穌受洗的一幕，一前一後，把耶穌宣講的使命框在天主聖三的支架中，充分表達耶穌的救世使命離不開天父的委託和聖神的蔭庇。在受洗時是鴿子的雙翅，這裡顯容時是一團雲彩，而當初來自天上的聲音，現在來自這雲彩，所說的話基本上相同：「這是我的愛子，你們要聽從他」（谷九7）。「你們要聽從他」這句話是新的。

待耶穌復活後，在離世前向宗徒們的交代是要等待父的恩許，即耶穌要遣發來的聖神，聖神是自高天而來的能力（路廿四49），佩上了這個能力，宗徒們就該到普世去宣講，給人付洗，勸人遵守耶穌的訓誡：「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」<sup>20</sup>。因聖三之名是指受洗者與父、子及聖神從此建立起個別來往的關係<sup>21</sup>。「因父及子及聖神之名」這一格式出自狄達刻<sup>22</sup>。

## （二）伯鐸耶京宣講果然以聖三為主題

聖神降臨以後，伯鐸和其他十一宗徒即刻向耶京的衆多朝聖者宣講（宗二14），其主要的題材之一是天主聖三的救恩<sup>23</sup>：

「這位耶穌，天主使他復活了，我們都是他的見證人。他被舉到天主的右邊，由之領受了所恩許的聖神；你們現今所見所聞的，就是他所傾注的聖神。」

聽衆很感動，問宗徒們該作什麼。伯鐸答說<sup>24</sup>：

<sup>19</sup> 參閱：瑪十七1~9；谷九2~10；路九28~36。

<sup>20</sup> 見：瑪廿八19。

<sup>21</sup> 參閱：格前十二4~6；格後十三13。

<sup>22</sup> 約50~70年間，安提約基雅教會有關信仰與禮儀的文集。

<sup>23</sup> 見：宗二32~33。

<sup>24</sup> 見：宗二38~39, 41。

「你們悔改吧！每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。因為這恩許就是為了你們和你們的子女，以及一切遠方的人，因為都是我們的上主天主所召叫的。……當天就有三千人領了洗。」

以後伯鐸和若望在聖殿裡治癒了一個胎生的癱子，乘大家驚奇不置時，又講了一篇有力的道理，「聽道的人中，有許多人信從了，男人的數目，大約有五千」（宗四 4）。但是在權的人卻把宗徒們帶到公議會，由大司祭加以申飭，不許再用耶穌的名施教。伯鐸和宗徒們回答說<sup>25</sup>：

「聽天主的命勝過聽人的命。我們祖先的天主復活了你們下毒手懸在木架上的耶穌。天主以右手舉揚了他，叫他作首領和教主，為賜給以色列人悔改和罪赦。我們就是這些事的證人，並且天主給那些服從他的人所賞的聖神，也為此事作證。」

伯鐸這兩次宣講了聖三的救恩外，向人民要求的是悔改、受洗，以得罪赦<sup>26</sup>。在三千人歸化後，即刻建起信者的團體，以聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。一切所有皆歸公用，把財產變賣，按照每人的需要分配<sup>27</sup>。五千人歸化後，重點更放在財產分享上<sup>28</sup>。伯鐸首次宣講的最後一句話，更是向著未來開放：「這恩許就是為了你們和你們的子女，以及一切遠方的人」（二 39）。下一段將說出這救恩如何達到遠方的人。

---

<sup>25</sup> 見：宗五 29-32。

<sup>26</sup> 參閱：宗二 38；五 31。

<sup>27</sup> 參閱：宗二 42-47。

<sup>28</sup> 參閱：宗四 32-35。

### (三) 伯鐸向外邦人宣講依然以聖三為主題

在基督信仰向外傳出以前，先有設立執事的敘述，其中斯德望成了為這信仰犧牲性命的第一人。他在公議會裡的講道，是一篇精采的救恩史大綱<sup>29</sup>。大司祭、長老和經師受不了斯德望責斥他們的話，向他咬牙切齒<sup>30</sup>，「斯德望卻充滿了聖神，注目向天，看見天主的光榮，並看見耶穌站在天主的右邊」<sup>31</sup>。這是教會第一位殉道者所體驗的天主聖三。

宗一 8 所規劃的福傳路線是：由耶路撒冷開始（一至五章），擴至全猶太（八 1）和撒瑪黎雅（八章），直到地極；九章的保祿歸化是一個遠準備；十章的伯鐸在凱撒勒雅の意大利營百夫長科爾乃略家中講道才是天主向外邦人打開福音之門的第一步。這篇講詞中，伯鐸提出天主（父）、聖神和納匝肋的耶穌<sup>32</sup>：

「天主以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使他巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同他在一起。」

全部聖經不容易找到這樣豐富濃縮的一節經句，把天主三位的主動、把耶穌一生的所作所為、把魔鬼對世人的壓迫、把一切人的治癒、把厄媽奴耳說成「天主同他在一起」都說出了。

伯鐸回到耶路撒冷後，遇到猶太基督徒的非難，怪他不該進入外邦人的家，且同他們吃飯<sup>33</sup>，伯鐸不得不予以答辯。幸虧當時一同去凱撒勒雅の還有另外六位弟兄，他們可以為所發

<sup>29</sup> 見：宗七 2~53。

<sup>30</sup> 見：宗七 51~53。

<sup>31</sup> 見：宗七 55。

<sup>32</sup> 見：宗十 38。

<sup>33</sup> 見：宗十一 2~3。

生的事作證。答辯中，伯鐸回憶當時所發生的事，把向外邦人宣講福音的新路線最後歸給天主（父）的救恩計劃，至於敢給那些外邦人付洗，是因為聖神已先降臨在他們身上。這不是偶然的，而是主（耶穌）已預先說過的。伯鐸的這一回憶錄，可說打開了日後萬世萬代向外福傳的門戶<sup>34</sup>：

「在我開始講話時，聖神就降在他們身上，有如當初降在我們身上一樣。我就想起了主所說的話：若翰固然用水施了洗，但你們卻要因聖神受洗。所以如果天主賜了他們同樣的恩惠，如同給我們信主耶穌基督的人一樣，我是什麼人，能阻止天主呢？聽眾的反應是：原來天主（三位）也恩賜外邦人悔改，為得生命。」

### 三、《若望福音》及書信中的天主聖三

在寫「若望著作的天主聖三」這部分之前，我先讀了《融》58期（2000年六月）的兩篇談論聖三奧蹟的文章：李秋迪的〈探索天主聖三奧蹟、決志活出基督徒特質〉及心竹的〈在天主聖三內生活〉，心中十分高興。首先因見到平信徒的主內兄弟姐妹有如此成熟的靈修，其次由於他們把讀經與生活打成一片，讓天主聖言灌溉心田，結出豐美的果實<sup>35</sup>。心竹的一篇所引的《若望福音》和書信的章節，與本文要詮釋的大致相同。因此本文的重點放在《若望福音》和書信的結構上，以體會耶穌和宗徒若望是在怎樣的上下文裡說出父、子、聖神，即天主聖三的奧蹟，及其與我人的關係。

<sup>34</sup> 見：宗十一 15-18。

<sup>35</sup> 參閱：依五五 10。

## (一) 《若望福音》和書信的脈絡意義

耶穌或宗徒們的每句話，都是我們生命的活泉，一如伯鐸向耶穌說的：「主！唯你有永生的話，我們去投奔誰呢」<sup>36</sup>？但我們的生命不只是話，還是歷史。廿世紀的神學特別提出「救恩史」的說法，就是這個緣故。所有的四部福音都把耶穌的生命之言放在他生活的歷史背景裡。我們除了聽懂天主的話，深入其意義外，如果也知道一些降生聖言的生活背景，及聖經著作的次序和構思，一定有助於我們進一步的體悟。

為較完整地體驗若望著作的豐富和深湛，穆宏志神父在1999年出版的《若望著作導論》<sup>37</sup>是一部值得參考的書。僅提出與本文有關的福音結構問題，即刻可發覺福音書的大部分：「神蹟之書」（一 19~十二 50）與「光榮之書」（十三 1~廿 31），把耶穌、父、聖神安排的十分恰當，讓我們先認識「在人間搭起帳棚的降世聖言」<sup>38</sup>，經由這聖言我們認識父：「誰看見了我，就是看見了父」<sup>39</sup>。最後才有聖神來溝通、合一、安慰、辯護等的章節<sup>40</sup>。

《若望壹書》在穆神父的書中也有詳盡的介紹。就其結構或脈絡來說，書信分三個層次說明與天主相通的條件，分別在三段中發揮，即：一 5~二 28；二 29~四 6；四 7~五 13。談到聖神和天主聖三的，也在書信的結尾時，亦即：三 23~24，四 11~13，五 5~8。下文將把福音和書信的這些章節略加解析，最後並把《默示錄》廿二章作為結束。

<sup>36</sup> 見：若六 68。

<sup>37</sup> 台北：光啓，上下二冊共 441 頁。

<sup>38</sup> 見：若一 14。

<sup>39</sup> 見：若十四 9。

<sup>40</sup> 參閱：若十四 16~17, 25~26；十五 26；十六 7~11, 12~15。

## (二) 耶穌口中的父、護慰者、世界和門徒

這裡要引用的《若望福音》中的五段話，分別出自若十四 16~17；25~26；十五 26；十六 7~11；12~15，都是主耶穌在晚餐廳中與門徒們親密交談中所說出的肺腑之言。把中華民國聖經公會於 1990 年出版的共同譯本《約翰福音》的這五段話連續地讀下去，並且不只讀一遍，會很有趣地體驗到：這是主耶穌親口在講聖神學、聖三學，同時也講了聖神和聖三與世界的關係，與門徒的關係。

「我要祈求父親賜給你們另一位護慰者，讓他永遠同你們在一起。他是世界不能接納的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他；你們卻認識他，因為他留在你們左右，甚至在你們裡面。」（十四 16~17）

耶穌向父求來「另一位護慰者」，因為耶穌自己曾是門徒們的保護人<sup>41</sup>，今後聖神要接替保護者的角色。世界不能接納真理之神，看不見他，也不認識他，因為世界沒有信德，基督徒卻有這信德，因此體驗到聖神在其左右，在其心中，就是說聖神的行動主要是在人的內心：堅定信心，為主作證。

「當我和你們在一起的時候，對你們說了這些話。但護慰者，父親以我的名義派來的聖神，會教導你們一切，並使你們記起我對你們說過的一切。」（十四 25~26）

這裡耶穌把他自己的教導及未來聖神的教導作一比對。後者的特點用「一切」二字說出：聖神將教導一切，使信徒記起耶穌所說過的一切。聖神是耶穌事件的精準詮釋者，為今日的世界作適時的講解，記起應該記得的事。十五 26 是本段的一個撮要。

---

<sup>41</sup> 參閱：若十 11~12；十七 12。

十六 7 的主旨是：門徒們該為耶穌的離去高興，因為耶穌回到父那裡就會打發聖神來，聖神將教導他們一切（十四 26），並把他們引向整個真理（十六 13），而共同為耶穌作證（十五 26）。8~11 指出聖神的指控角色：罪在何方？正義在何方？誰被判決？聖神會一一指證：猶太在權者所代表的世界認為信耶穌有罪（九 34），聖神將反過來使人明瞭：不信耶穌才是罪<sup>42</sup>。正義是在耶穌的一方，當他經過死亡回到父的光榮裡，門徒們的肉眼看不見耶穌時，他已勝訴了。最後世界幻想判了耶穌死刑，其實當他被舉起時，今世的元首被逐出了（十二 31~32）。

最後十六 12~15 說出聖神的另一角色：他要把耶穌的啓示予以延伸，就是說，保持其現實性。雖然耶穌把他由父所聽到的一切完全告訴了他的門徒（十五 15），他還有很多事想告訴他們。只不過現在不是時機，為門徒們來說，那是太重的負擔。聖神的角色是光照門徒和後來世世代代的信友，在信仰中不斷翻新對啓示的了解。整個的真理是指耶穌，因為耶穌就是真理（十四 6）；聖神將使世世代代的信友了解耶穌的言行舉止、死亡和復活（十四 26）。就像耶穌不講他自己，而只講由父所聽到的<sup>43</sup>；同樣，聖神也不講自己，而只講他所聽到的。這樣，啓示起源於父，由子實現，由聖神完成。

### （三）《若望壹書》及《默示錄》中的聖三

若壹三 23~24 的主旨是：天主（父）的命令是要我們信他的子耶穌基督，並彼此相愛。誰遵守這雙重命令，就住在天主內，天主也住在他內。「我們所以知道他住在我們內，是藉他

<sup>42</sup> 參閱：若八 24；九 41；十五 22~24。

<sup>43</sup> 請參閱：若七 17~18；十二 49；十四 10；八 26~38。

賜給我們的聖神」<sup>44</sup>。這裡父、子、聖神都完備了，啓發我們的彼此相愛。四 11~13 把這一相愛的命令用以愛還愛的內心推動說出，並說彼此相愛使人體驗到看不見的生活的天主<sup>45</sup>。

在五 5~8 中，7~8 二節該是「作證的有三個：就是聖神，水及血，而這三個的作證是一致的」。水指耶穌的受洗，血指耶穌十字架上的自我祭獻。都是感人至深的見證，但還得有聖神在人內心作證。結果是「人的證據我們接受，但天主（父）的證據更大，因為天主的證據就是他為自己的兒子作證」（五 9）。又是耶穌、聖神和父。

《默示錄》最後一章說，天主和羔羊（耶穌）的寶座在城中間<sup>46</sup>：

「聖神和新娘（教會）都說『你來吧！』凡所見的（教外的各民族）也要說：『你來吧！』凡口渴的（人間一切有急須的人），請來吧！凡願意的（人得作出抉擇），可白白領取生命的水。」

這裡有天主，有羔羊，有羔羊的新娘，有聖神，有教會外所有有急須的人，只要他們願意，都可免費汲取生命的活水。

#### 四、保祿四封大書信中的聖三

所謂的保祿四封大書信，按時間和地點來說，都寫於保祿的第三次傳教旅程中，及《格林多前書》公元 55 年寫於厄弗所（他於 54 年抵此，在此居了二年又三個月）；《格林多後書》公元 57 年底寫於馬其頓；《迦拉達書》可能寫於 57~58 年間，地點大概也是馬其頓；《羅馬書》寫於格林多，時間在 57~58

<sup>44</sup> 請見：若壹三 24，並參閱：思高聖經註。

<sup>45</sup> 請務必讀思高聖經在四 13 後的詮釋！

<sup>46</sup> 見：默廿二 3, 17。

年間。下面由這四封書信所引的章節以出現天主聖三之名的為限，都是一些意義豐富的章節，有思高聖經的註釋可供參考。

### (一) 人的身體與天主聖三的關係 (格前六 11-20)

格林多是一座商業大城，世界大碼頭的各種毛病那裡都有，正如格前六 9 所說，「淫蕩的，拜偶像的，犯姦淫的，作樂童的，好男色的」。保祿向格城的教友寫說：「你們中從前也有這樣的人，但是你們因著主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了。」六 11 這一節像是一個標題，下面 12-20 節發揮這因基督之名，因天主的聖神洗淨的人身與天主聖三的關係。

首先是一般社會的生活態度：我喜歡的有什麼不可以？「食物是為肚子，肚子是為食物」，保祿一一予以駁斥，然後把人的身體提到基督、聖神，和天主（父）的層次<sup>47</sup>：

「人的身體不是為了淫亂，而是為主，主也是為身體。天主既使主復活了，他也要以自己的能力使我們復活。……那與娼妓結合的，便是與她成為一體……但那與主結合的，便是與他成為一神。」

最後說人的身體是聖神的宮殿，是用高價買來的，「所以務要用你們的身體光榮天主」。

為光榮天主，自己的力量不足為憑，「除非聖神感動；沒有人能說『耶穌是主』」（格前十二 3），因此必須與天主聖三合作<sup>48</sup>：

「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，

<sup>47</sup> 見：格前十二 13b-17。

<sup>48</sup> 見：格前十二 4-5。

在一切人身上行一切事。」

以後保祿向格林多人解釋他改變了計劃，並不是反反覆覆，他可呼求三位一體的天主為證<sup>49</sup>：

「天主向你我保證，我們生活在基督內；他把我們分別出來，在我們身上蓋了他的印記，並且賜下聖神在我們心裡，作為他為我們所預備的一切的擔保。」

## （二）為救身體，須有身體（迦四 4~6；羅八 14~17）

在保祿的思想裡，身體佔有重要的地位，另一方面他也不停留在身體上，卻向前推進，由人的身體進到人的神靈，必經之道就是耶穌基督。在保祿書信裡很少提到耶穌的在世生活，但在迦四 4 卻很難得地看到他寫出「生於女人」這四個字。這個女人當然就是指耶穌的母親，納匝肋的瑪利亞。保祿不得不提女人，是因為舊約等待的時期一滿，天主要派遣自己的兒子降世時，曾選了納匝肋的瑪利亞給他的兒子一個身體，讓兒子用這身體承行天父的旨意，救贖人類<sup>50</sup>。

天主不但派遣自己的兒子到世上來，還派遣了自己兒子的聖神到我們心裡來，使我們能從心裡喊說：「阿爸，父啊！」這一美麗的呼聲今天已譜成優美的歌聲，在泰澤及世界各地日以繼夜地不斷上升天庭，把我們與天主三位的聯繫表達出來：我們是向天父呼喊「阿爸！」這父首先是聖言的父，聖言成人後也成為我們的父，而我們可以這樣呼喊，是因為聖神在我們心裡推動著我們。

這一點在羅八 14~17 說的特別清楚而生動：

「凡受天主聖神領導的，都是天主的子女。其實你們

<sup>49</sup> 見：格後一 21~22，《現代中文譯本》，參閱：十三 13。

<sup>50</sup> 參閱：希十 5~10。

所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此我們呼喊：『阿爸，父啊！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女。我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的承繼者；只要我們與他一同受苦，也必要與他一同受光榮。」

這一段話裡，天主出現四次，聖神出現三次，基督也出現三次（後兩次是代名詞：「他」即基督）。可見我們跟天主的子女關係，或作天主的子女，離不開天主三位的操作。

### （三）肉身的歸宿是復活（羅五 5-8，八 9-11）

在上一段末講我們是天主的子女時，加上了一個新概念，即「承繼者」：「我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者」（羅八 17）。承繼什麼呢？承繼產業。這產業在舊約裡是許地、福地、聖地（申四 21）。到了新約，產業泛指天主的恩惠：天國（瑪廿五 34）、永生（瑪十九 29）。就是說，天父把一切恩惠都賜給了他由死者復活的兒子，再經由兒子賜給所有的信眾。保祿在《羅馬書》五章和八章要講的就是這一點，但他特別強調聖神的角色。先講天主的愛和基督的死<sup>51</sup>：

「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了...基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。」

然後講基督的復活和未來身體的復活，二者都靠聖神的德能<sup>52</sup>：

「你們已不屬於肉體，而是屬於聖神，只要天主的聖

<sup>51</sup> 見：羅五 5-8。

<sup>52</sup> 見：羅八 9-11。

神住在你們內。誰沒有基督的聖神，誰就不屬於基督。如果基督在你們內，身體固然因罪惡而死亡，但神魂卻賴正義而生活。再者，如果那使耶穌從死者中復活者的聖神住在你們內，那麼，那使基督從死者復活的，也必要藉那住在你們內的聖神，使你們有死的身體復活。」

最後這一節（羅八 11）中文譯文不大好懂，但對基督的復活與父及聖神的關係，卻是關鍵性的一節經句，也是保祿講天主聖三極重要的一席話，在此略加澄清。「那使耶穌從死者中復活者」和下面的「那使耶穌從死者中復活的」兩句，都是指天主父而言。前一句的聖神是指父的聖神住在我們內，後一句的聖神已住在我們內，父要藉這住在我們的聖神，使我們有死的身體復活起來。可見是父使基督、使我們復活，但常藉著聖神，我們經由基督與天主聖三打成了一片，在今世，在來生，這就是作天主的承繼人，作基督的同承繼人的解釋。

餘下的幾處都是保祿給收信者的規勸，在這倫理部分也常以聖三為依歸，如「天主的國並不在於吃喝，而在於義德、平安以及在聖神內的喜樂；凡是按這原則事奉基督的，才為天主所喜悅，為眾人所稱許」<sup>53</sup>。在結論開始，保祿不忘喚起收信人的回憶，「因為天主賜给了我恩寵，使我為外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成為可悅納的祭品」<sup>54</sup>。最後他表示願與大家共勉：「弟兄們！我因我們的主耶穌基督，並因聖神的愛，請求你們，以你們為我在天主前的祈禱，與我們一起奮鬥」<sup>55</sup>。從以上這些經句略能領悟，保祿為何有那麼大的心火及勇氣，原來他常與天主聖

---

<sup>53</sup> 見：羅十四 17~18。

<sup>54</sup> 見：羅十五 15~16。

<sup>55</sup> 見：羅十五 30。

三在一起。

## 五、四大書信外保祿其他著作中的聖三

在前一篇看過保祿四封大書信也是較長的書信中所提及的天主聖三奧蹟後，這一篇要看保羅的其他書信。《希伯來書》雖屬 Corpus paulinum，但非保祿所寫，留待下一篇再看。餘下的是得前後，四封監獄書信和三封牧函。

這些保祿著作中同時提及聖三之名的章節以《厄弗所書》最多，這將是本文第一和第二項的研讀資料。最後第三項則以得後和《弟鐸書》中的一些經句作為結束，可以說是以聖三的體驗給保祿書信作了一個綜合。

### （一）我信天主聖三（弗一 3~14；二 18~22）

弗一 3~14 是一首內容極為豐富的詩歌。恩高聖經給這 12 節經句的標題是「基督萬物的元首」，而在註腳中稱之為「含義極深的讚美歌，保祿神學的綱要」。的確如此。另一方面，有名的法文大公譯本 TOB 卻把這 12 節經句稱為「一份無邊無涯的恩寵」，也很有道理，這恩寵當然要歸給三位一體的天主。這首詩歌頗像我們所誦念的宗徒信經：開始提及天主聖父，中間有六條信理說及耶穌基督，最後才講聖神、教會、罪赦、復活、長生。

不同的是：這首詩歌把天主父和耶穌基督一直很親密的放在一起：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美！他...在基督內.. 祝福了我們」（3）；「他於創世以前，在基督內已揀選了我們」（4）；「預定了我們藉著耶穌基督獲得義子的名分」（6）；「我們在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖、罪赦」（7）；「為使我們知道，他旨意的奧秘，是全照他在愛子

內所定的計劃」(9)；「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」(10)；「我們也是在基督內得作天主的產業」(11)；「為使我們這些首先在基督(默西亞)內懷著希望的人頌揚他(天父)的光榮」(12)。

以上由3節到12節，除了第8節以外，沒有一節不是把天主和耶穌(愛子、基督)放在一起，是一個非常有趣的現象。下一個值得注意的現象是：在這天父和耶穌基督的親密關係中我們站在哪裡，或佔有什麼位置？只須把這十節聖經再讀一遍，不難發現「我們」出現在每一節，並且好幾節中不只一次，連第8節(沒有「基督」的一節)也出現二次「我們」。由此再繼續默想這十節中的「我們」與父、與子有什麼關係？這一默想可延伸到13~14節所說的聖神。

弗二 18~22 可解釋我信天主聖三中的「我」字(或我們)是指誰說的。在前面11和12兩節中已提到「我們」和「你們」，前者指猶太信徒，後者指由外邦歸化的信友(見思高聖經註)。如今在18~22節中繼續予以發揮，並說得更清楚：「藉著他(基督)我們雙方在一個聖神內，才得以進到父面前」(18)；「靠著他(基督)，你們也一同被建築，因著聖神，成為天主的住所」(22)。猶太人和外邦人代表世世代代分裂的人群(如海峽兩岸的華人)。只有靠著基督，因著聖神，才能成為天主的一家人。

## (二) 由聖三信仰所發的三重祈禱

(弗三 14~19，四 4~6，五 18~20)

首先，保祿屈膝向天父祈禱，所求的是天父藉著他的聖神堅固信友們內在的人，即格後四 16 所說的新人。其次，保祿向天父祈求，使基督透過信友們的信德住在他們心中。心是在人的內部，這樣與上節所說內在的人又關聯起來。心表達愛，基

奮住在心裡，人就能在愛德上根深蒂固，奠定基礎。在此，保祿繼續解釋他所祈求的是厄弗所信友能和所有的聖徒領悟基督的愛比天高、比地廣、比海寬、比陰府深（參閱：約十一 7~9）。這樣他們才能獲得天主的全部豐滿（參閱：哥二 9~10）。

在書信的規勸部分，保祿懇求（勸勉）信友要與他們所接受的聖召相稱，然後用一首禮儀歡唱曲強調合一的重要（弗四 4~6），其韻律是三一，三一，三一。一個身體，一個聖神，一個希望（4）；一個主，一個信德（此處指宣信），一個洗禮（5）；一個天主和衆人之父，他超越衆人，貫通衆人，在衆人內（6）。在 4 節裡提聖神，在 5 節裡提基督（主），在 6 節裡提天主和衆人之父，然後說天主父在一切人之上，透過所有的人來行動，在一切人的最深處，一如聖奧斯定所說，天主比我最深處更深。

最後，保祿告訴信友們要向誰祈禱，要如何祈禱（弗五 18~20）：「不要醉酒，卻要充滿聖神」（18）。這在西方語言特別易懂，因為酒是 spirit，而聖神是 Spirit（S 是大寫）。又要以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，互相對唱，在心中歌頌讚美主（基督）（19）。心中充滿聖神，口中唱著各種歌曲，一啓一應，歌頌讚美主耶穌，是多麼美好的經驗。一切事上，任何時間，都要憑主耶穌的名感謝天主父（20）。我們基督徒的祈禱就在於充滿聖神，憑耶穌的名，以聖詠、詩詞及屬神的歌曲，時時處處，在一切事上，向天主父說出我們的感謝。

### （三）末世來臨前的天主聖三信仰（鐸三 4~7；得後二 13~14）

由監獄書信到牧函，我們引鐸三 4~7 中保祿向當時的牧者有關天主聖三所寫的充滿熱情的話。這些話我們每年在聖誕節期中一再聽到，從不生厭，因為說出了我們心中最深的感觸。

首先，這裡把天主父也稱為救主：「但我們的救主天主的

良善，和他對人的慈愛出現時」(4)，這出現的慈愛十分具體，就是成了我人一員的耶穌(聖誕節)。其次，他肯定我們的重生是藉著聖神和洗禮(參閱：若三)：「他救了我們...是出於他的憐憫，藉著聖神所施行的重生和更新的洗禮」(5)。再進一步解說，聖神之來是透過耶穌：「這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上的」(6)。最後，說明這一切都是為使我們獲得永生：「好使我們因他的(即基督的)恩寵成義，本著希望成為永生的繼承人」(20)。

得前是保祿所寫的最早的一封信，得後則是後人託保祿之名，並運用保祿慣用的詞彙所寫的信。得後第二章是全信主要的一章，用以糾正當時信友以為主即將再度來臨的錯誤期待(見：思高聖經註)。二 13~14 是作者轉向忠實的基督徒，稱他們為「主所愛的弟兄們！」然後說他該不斷地為他們感謝天主，「因為天主從起初就揀選了你們(或使你們成為初果)，藉聖神的祝聖和信從真理而得到拯救」(13)。可見父的揀選、聖化及信徒的得救，都是靠聖神及他們的信從真理(耶穌)。

下一節便說出父與宣道者、與信友及與耶穌之間的關係：「為此，他(父)也藉著我們宣講的福音召叫了你們，為獲得我們的主耶穌基督的光榮」(14)。這光榮本是耶穌基督的，即他復活後的光榮。但他邀請所有信友與他分享這光榮，就是在聖神內現世與他過同樣的生活，來生參與他的榮福(參閱：得前二 12；得後一 10)。

## 六、保祿以外的宗徒書信中的聖三

若望書信已和《若望福音》一併討論，因此這裡所說的保祿以外的宗徒書信，不包括若望書信。在其他書信中同時提到天主三位之名的有：希二 3~4，十 29~31；伯前一 2，二 3~5，

四 14；猶 20~21。讀這些章節即刻可以體驗到它們的說法和氣氛是那麽不同。這沒有什麼奇怪，因為保祿書信是新約中最早完成的作品，然後是三部對觀福音，最後是若望著作及其他的宗徒書信。但在表達對天主聖三的信仰上，這些書信所說的，與前面的新約作品是一致的。下面我們看看這些書信中的特別氣氛和說法。

### （一）新舊約對比中的天主聖三（希二 3~4，十 29~31）

東方教會一直認為《希伯來書》為保祿所寫，但此一書信與保祿其他書信的許多不同，是無法否認的。因此奧利振認為，思想是保祿的，但由他的一名弟子執筆，至於這弟子是誰，奧利振也不知道（是阿玻羅？是息拉？）。亞歷山大利亞的克來孟在先，中世紀的一部著作在後，猜想《希伯來書》是保祿的信，在他死後，路加把它譯成希臘文。書信的內容是把新約與舊約相比，把耶穌與天使、梅瑟、大司祭相比，而肯定前者的絕對優越性。

希二 3~4 便是在第一章說過基督遠遠超過衆天使後，再說違反了藉著天使所傳的話的人受了報應（指西乃山的啓示，參閱：迦三 19；宗七 53），我們如果違反，更將如何：

「那麼，我們這些忽視這樣偉大救恩的人，怎能跳脫懲罰呢？這救恩原是主親自開始宣講的，是那些所講的人給我們證實的，又是天主以神蹟、奇事和各種異能，以及照他的旨意所分配的聖神的奇恩，所一同證實的。」

在書信快結束時，作者又用非常接近的模式予以警告，就是把三位一體的天主與舊約的梅瑟法律相比，而說踐踏聖子盟約的血，輕視賜人恩寵的聖神，必要落在永生天主的手中：

「誰若廢棄梅瑟法律，只要有兩三個證人，他就該死。那麼，你們想一想：那踐踏了天主子，拿自己藉以成

聖的盟約的血當作俗物，而又輕慢了賜恩寵的聖神的人，應當受怎樣更厲害的懲罰啊！...落在永生的天主手中，真是可怕！」（希十 29-30）

這些話的口氣果然與保祿書信中所表現的不一樣，而所假定的氣氛和背景也不同了。如果說是保祿的一個弟子所寫，就更易懂。第一段裡（二 3-4）提及主親自開始宣講（福音書），那些聽講的人給我們證實（《宗徒大事錄》），天主以神蹟、奇事、異能及聖神的奇恩一同證實（《宗徒大事錄》、保祿書信，尤其《格林多前書》與《羅馬書》）。至於第二段（十 29-31）假定保祿去世後多年，那些信了基督的猶太人（尤其司祭和法學士）有返回猶太古教的誘惑，作者才提出這樣的警告。

## （二）蒙召選、獻祭、為主受辱（伯前一 2，二 3-5，四 14）

伯前是宗徒時代的一本小教理書，用以說明基督徒生活的重點。雖然有學者說此書信非伯鐸所寫，但所舉理由都不足以證明。我們可認定傳統的說法，即羅馬皇帝尼祿教難前（63-64年間），伯鐸在羅馬（五 13 的「巴比倫」所指）寫成此信。下面所解釋的三處有天主三位之名的章節，逐步說出基督徒的蒙受召選，成為聖神的殿宇，為獻上中悅天主的屬神祭品，並為基督之名受辱受苦，以光榮天主。

「你們被召選，是照天主的預定，受聖神祝聖，為聽從耶穌基督，並分沾他所灑的鮮血」（一 2）。短短的一節經句，不但把天主、聖神、耶穌的名字都提出，並說出了每位在救恩上的特色：父預定、召選；聖神祝聖；基督流血捨生，吸引我們聽從他。召選的主題在整封書信有一重要角色：因基督是從永遠被選者（一 20，二 4），基督徒才被召選形成一個聖善的

國度<sup>56</sup>。

「你們已嚐到了『主是何等的甘飴』。你們接近了他，就是接近那為人所擯棄，但為天主所精選、所尊重的活石。你們也就成了活石建成一座屬神的殿宇，成為一班聖潔的司祭，以奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神的祭品。」（二3~5）

稱耶穌活石，表達了對新聖殿的期待<sup>57</sup>，活字是指耶穌的復活，耶穌復活後給人新生命，信友們也就成了活石，建成一座屬神的殿宇。這裡屬神二字不含象徵意義，好像指謂看不見的事實，而是具體地指謂聖神所建所住的殿宇。「一班聖潔的司祭」更好譯為「一個聖潔的司祭團」，司祭在舊約中，是指以色列子民在萬民中所扮演的中介角色。在此是指整個教會是一司祭團，而非指個別信友的職務。

最後，伯前指出為基督之名受辱罵是件好事，因為光榮的神，即天主的神，會停在受辱罵的基督徒身上（四14）。這是指依十一2所說的「上主的神，智慧和聰敏的神，起見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神。」更有耶穌的話作後盾：「因為說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話」<sup>58</sup>。

### （三）在聖神內祈禱、常在天主的愛內靠主耶穌的仁慈 （《猶達書》20~21）

《猶達書》是一部默示錄形式的小書（只有一章），書中多次引用非正典的古籍，如《哈諾客書》、《梅瑟升天》等，大概寫於公元80~90年間。這位猶達不是路六16所說的十二

<sup>56</sup> 見：伯前二9，參閱：一15~16。

<sup>57</sup> 參閱：依廿八16。

<sup>58</sup> 見：瑪十20。

宗徒之一的那一位，而是谷六 3 所提及的耶穌的兄弟之一。把這只有 25 節的新約末期的小書看一遍，所獲得的印象，跟看保祿書信很不一樣，但跟看伯後十分接近，後者在今日學者的研判下，認為是公元 125 年前後寫成，是新約聖經最後完成的書信，比《猶達書》還要晚三十來年。伯後引用《猶達書》或與之有關的地方有十多處，比方伯後二 10 中的「衆尊容者」的奇怪稱呼，由猶 9 來解釋就知是指墮落的天使。

但猶 20~21 有關聖三所說的一切，都和保祿及伯鐸的傳統完全一致，雖然說法也有它特別的滋味。首先，在第二節的致候辭裡，仁慈指父，平安指子，愛情指聖神。在此的祝福，就是祈望父、子、聖神，三位一體的天主，把仁慈、平安和愛情豐富地賞賜給收信的人一天主之所愛、耶穌基督所保存的所有蒙天主召叫的聖徒。

20~21 兩節說明三位所謂的不同角色是可以互換的（天主對外的一切行動都是如此）：祈禱是在聖神內，聖神是人靈性生命的氛圍；愛情這裡指向天父；天主的愛是愛天主，也指被天主所愛；仁慈則說是耶穌基督的。這些話是在第三次稱收信者為「親愛的」之後<sup>59</sup>，勸他們要把自己建築在至聖的信德上。把信德稱為至聖的，很少見，但很真實，因為我們整個的超性生活和修德的基礎都奠基在信德上。在講完在聖神內祈禱，天主的愛和基督的仁慈後，用一句「入於永生」結束了給「親愛的」信徒所作的勸勉。

## 總 結

以上六篇講天主聖三的文章，放下舊約的聖三奧蹟暗示不談以外，餘下的五篇都取自新約，而分為四個範圍：福音書，

<sup>59</sup> 第一次在 3 節，第二次在 17 節。

《宗徒大事錄》，保祿書信，其他宗徒書信。所引章節都提及父、子、聖神之名，都講三位在救恩史中的作為，偶然也揭露三位的內在生活（特別是《若望福音》）。現在統觀一下，我們會發現以下的情形：

1. 福音書中（如：瑪廿八 19；路廿四 49；若十四 16~26...）都是耶穌親口在講父，在講他自己（子），在講父的恩許和子要差遣來的聖神—自高天下降的德能。
2. 路加把福音中講的聖神在他的第二部書中（《宗徒大事錄》）繼續予以充分的發揮，可謂天主聖三奧蹟的初傳（*kerygma*）。在讀《宗徒大事錄》時常要問自己：是誰在講？是講給誰聽？講的什麼？所講的道理跟我、跟今天的信仰有什麼關係？
3. 保祿書信關於聖三的道理講的最多，既豐富，又多樣性，那許多說法和互相關聯的句子常出乎我們的意料之外。
4. 其他宗徒書信或著作（包括《若望壹書》和《默示錄》）講一樣的聖三大道，但口氣和溝通的背景不同，因此也另有一番滋味。這些多如雲的證人，這麼美的五色繽紛，確實把聖三靈修點綴得合乎每個人的需要。

# 天主聖三與女性神學

## 並檢視其本位化象徵

葉寶貴<sup>1</sup>

本文作者首先指出當代神學界談論天主聖三課題的傾向，不太著重以分析角度來看「父、子、聖神」三位的內在本質，而更強調三位在救恩工程中的功能關係。而後介紹當代歐美女性神學家對傳統聖三神學的批判；指出解說聖三奧蹟時，應將象徵由字義中釋放出來，才能找到這象徵的真實意義，且事實上在聖經和教會傳承中，其實有不少的女性圖像。最後，作者使用陰陽太極來詮釋聖三與宇宙創生的關係；不過，作者由女性主義神學角度觀之，《易經》在義理的解釋與運用上，仍然完全落入陽剛為強、君父權威至上的架構中；為此，重新檢視東方文化的本位化象徵，以促進女性主義神學與東方文化之交談，著實有其重要性。

### 前言

當代人深深受到資本主義消費社會之影響，一切價值都是功利傾向，就是宗教信仰也不例外。基督信徒信仰的核心是聖三的天主，如果問一問今天的基督徒，天主聖三為他／她是誰，這種本體論的問題為絕大多數人來說，意義不大，他們反而會更感興趣地問：天主聖三在我的生活中會為我帶來什麼好處？

---

<sup>1</sup> 本文作者：葉寶貴修女，瑪利亞方濟各會傳教女修會會士，輔大神學院神學系碩士畢，現與蔡愛美修女合作於輔大神學院開設「女性神學」合作研究課程。作品散見於教會內各大期刊。

這可真是個大哉問！究竟對現代人而言，聖三的天主與人有何關係？特別是對當代的女性而言，「父、子、聖神」相當男性化的聖三圈子，把女性完全排除在外，這樣的聖三形象，對女性而言，能滋養女性的信仰生活嗎？而就東方女性而言，怎樣的聖三象徵，更能滋養信者的生命呢？

基於上述來自聖三與現代人的一些互動關係，本文將就「天主聖三之當代議題」、「天主聖三與歐美女性主義」以及「天主聖三與陰陽太極」三部分，來探究天主聖三與現代人的互動關係。

## 一、天主聖三之當代議題

當代對於非常學術性的聖三神學，普遍存在著不滿意的現象。想了解今日聖三學的發展，首先必須找出「不滿意」的起因，並正視其問題之所在。

### （一）基本問題之所在

天主聖三的信理在神學的學術研究中，所呈現的最基本問題是：在基督徒信仰的整體信理中，聖三學顯得相當孤立，不能與其他領域銜接起來，特別是這端信理似乎與信徒的信仰生活無關。因此，湯姆斯·馬徐（Thomas Marsh）在他的《天主聖三》一書中引用拉內（Karl Rahner）的話說<sup>2</sup>：

「好像天主聖三的奧秘，只為自身而彰顯。而且即使讓我們認識了祂之後，事實上還是禁錮在祂自身內。我們雖然對此信理述說了不少，但就事實來說，此端信理似乎與基督徒的信仰無關。」

<sup>2</sup> 參閱：Thomas Marsh, *The Triune God - A Biblical, Historical and Theological Study* (Dublin, Ireland: The Columba Press, 1994), 163.

拉內反對以太學術性的方式來呈現聖三的信理。也因此馬徐主張：為釐清當代聖三學的基本問題，應將神學家所論述的「天主自身」與「天主與我們的關係」分開來。天主在自身內，是父、子、神，是聖三的；但是，天主與我們人類的溝通，卻常是單純的、唯一的。這種天主內外的分別，拉內稱自身內的天主為「內在的聖三」（Immanent Trinity），而稱那外顯的，我們所經驗到的天主為「外顯的（或功能的）聖三」（Economic Trinity），拉內主張這位我們所經驗到的、關懷我們的天主，是一體的、單一的天主，而非三位的天主<sup>3</sup>。

以上只表達了問題的徵兆，問題真正的根源卻是來自第四世紀的辯論：有關天主的主體與位格之間的辯論。這辯論是隱含在「天主一體三位」的格式中的。馬徐認為，本質上天主的一體與三位的區分是邏輯思考上的區分，但當此邏輯區分變成是真實的區分時，問題也就產生了<sup>4</sup>。

如果我們注意到「一個天主」的表達，其意義在尼采大公會議（325 A.D.）之前與之後有明顯的改變。在之前甚至追溯至新約時代，天主常是指「天父」。在尼采大公會議之後，則是指「天主的本體」。聖奧斯定將天主本體（divine substance）做為起點來詮釋聖三神學，因而推動了拉丁傳統聖三學走上這條道路。

聖三學的「序論」，一開始就描述父、子、聖神是「一個天主」，因為他們是「一個天主本體的聖三」，基於此論點，也就宣稱「三位完全一樣」，不再有任何區分。「唯一的天主」（The one God）意指其神聖的本體，是一個神聖的天主本體，行動一致，如同是「一個原則」貫穿三位。

---

<sup>3</sup> 參閱：同上，164 頁。

<sup>4</sup> 參閱：同上，165 頁。

神學家所主張的天主本體與位格之間沒有真正的區別，這可以是不滅的真理。但值得注意的是，在區分三位時，使得天主本體的外顯變得不可捉摸，但事實上只有一個原則在運作而已。三位的區分只在天主自身內，在內在的聖三內，並不存在於與我們有關的外顯的、功能的聖三。就如同拉內所說的：「基督信徒在他們的具體生活中，幾乎都是一神論者」<sup>5</sup>。

如果我們回到在落入邏輯抽象的對於主體與位格的聖三學辯論之前的古老傳統對天主聖三的認識，或許可以找到較真實地認識聖三的途徑。也就是在新約時代以及尼采大公會議之前的傳統，甚至於直到第四世紀，信者所認識的「天主」就是「父」，他在永恆中導引「子」和「聖神」，而後二者以親密關係回應父。三者互動關係中，形成了神聖的團體，也就是天主聖三。聖三在自身內是內在天主生命的流溢，由父到子到聖神，再回流至本源天父，在永恆的共融中不斷地流溢。同樣的，外顯的天主也透過子在聖神內流溢，到我們受造物之中，再經由聖神，透過子回歸父。這就是在基督信徒的祈禱中所呈現的天主與人的關係。

外顯的天主是我們對天主所有認識的基礎與出發點，而對拉內來說，外顯的天主與內在的天主，二者沒有區別。他說：「功能性的聖三是內在的聖三，而內在的聖三也就是功能性的聖三（The Trinity, 22）。二者沒有實質上的區別。」拉內的主張，解決了自尼采大公會議以來的冗長聖三辯論。也為務實的現代人開出一條重新認識聖三天主的道路。

## （二）當代特殊的議題

當代的多元方法論反映出現代人的多元化知識。當代神學

<sup>5</sup> 參閱：同上，166頁。

也不例外，採用多元化之知識與方法，以呈現當代之神學。這種以各種不同的方法來研究神學的獨特風貌，與傳統神學使用統一的方法，截然不同。當代的聖三學也是一樣，神學家們跳出了傳統神學的唯一方法論，以多樣的方法來探究聖三。馬徐在統觀當代的聖三議題時，提出下列的議題，認為這些是今日聖三神學所特別關注的<sup>6</sup>：

- 本質 (Nature) 與位格 (Person)
- 聖神學
- 聖三與社會
- 聖三與性別語言

本文將只就女性神學的角度進一步探討女性神學如何研究聖三學，因此其他議題將不在本文的探討範圍內。

## 二、天主聖三與歐美女性神學

目前在歐美的女性神學中論述聖三學的，仍以美國的女性神學家居首位，這可由一位德國的女性神學家筆下得知。德國女性主義神學家依利撒白·溫德爾 (Elisabeth Moltmann-Wendel) 在論及三位一體時提到<sup>7</sup>：

「美國的女性主義神學家們，幾年前就已開始研究著名的基督教象徵的原初內容，而且質疑僅僅適用於父權制的三位一體詮釋學。」

而在美國的女性神學家中，依利撒白·強森的 *She Who Is* 一書<sup>8</sup>，又是代表之作。以下討論女性主義神學的聖三學詮釋，

<sup>6</sup> 參閱：同上，174 頁。

<sup>7</sup> 參閱：E.M.溫德爾著，刁承俊譯，《女性主義神學景觀》(香港：三聯書店，1994)，216 頁。

<sup>8</sup> Elizabeth A. Johnson, *She Who Is - The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1997).

將以強森的理论為主，來加以申論。

強森一開始申論傳統聖三學，論點與馬徐相似。她引用了拉內另一段有趣的描述來表達傳統聖三學與現代人信仰脫節的現象，拉內說<sup>9</sup>：

「如果有一天，人們在早晨閱讀報紙時，發現一則有關天主第四位已被發現的消息，其震驚的程度大概比不上梵蒂岡宣布有關性倫理所引起的騷動為大。聖三的象徵距離大部分人的信仰生活太遠了。」

拉內及當代的神學家，以與現代人的生活脫節作為對傳統聖三學的批判，而女性神學卻以另一個角度來批判傳統的聖三學。馬徐認為，女性神學不能苟同的是性別語言的表達，但是強森卻更深入，直搗象徵的核心，指出聖三「父、子、神」象徵的運用深深地危害著女性。她認為這種「父、子、神」的象徵被用來作為父權制迫使婦女成為附屬品的工具。這種運作方式採取兩個途徑：一是透過「父」、「子」的男性形象，另一是透過統治模式中固有的「父—子」階級形式<sup>10</sup>。因此強森把傳統的聖三象徵，從「形象」與「結構」兩角度上作了深入探討，來批判傳統的聖三學。

### （甲）形象

由女性主義的觀點來看聖三，第一個浮現的困難是使用排斥女性的男性形象。聖三使用男性形象的象徵，隱含指出男性的神性本質，並暗中排斥女性可能成為天主的肖像。

如果不加以批判，承認男性是聖三的本質，會導引至一種社會性的效果，使男人扮演天主的角色，而女人代表附屬的、有罪的人類。因此，強森綜合了婦女們所提出的各種不同的可

<sup>9</sup> 參閱：同上，192~193 頁。

<sup>10</sup> 參閱：同上，193 頁。

能性，試圖來解釋這一端古老的信理<sup>11</sup>：

1. 使用兼具男女兩性的形象；
2. 使用不帶有性別的個人形象（朋友、救贖者）；
3. 使用非人格化的用詞；
4. 使用聖經的語言（如：阿爸、僕人、護衛者），或者是引申非父權意義的耶穌基督的父親等。

下文將申論較為一般女性主義神學家所偏愛幾個形象。

## （乙）結構

在傳統聖三學的詮釋中，至高天主要透過中介作自我通傳。聖三因而有所謂「第一位是神聖的本原」；而，聖言和聖神則如同是「聖父伸向世界的雙手」。這模式隱含著附屬性，第二、第三位可說只是第一位的代表，永遠不可能等同於第一位。因此聖三的結構是一種階級式的結構，而非平等的、有互動關係的結構。

在尼采大公會議的辯論中，聖三「三位均等，彼此又不同」得到了肯定。但後來的神學發展，卻呈現出「那自有者天父是一切的原則，是聖三的本原」。

傳統神學堅持「父—子—神」的傳承派遣關係，確實有其聖經上的根據：在《若望福音》中確實提及了「父派遣子」和「父、子（或由父）派遣聖神」相關說法<sup>12</sup>。但是如果以聖經的整體性來看，這些神學家其實是有意地只選取「父、子、神」這個模式，事實上，聖經仍存有其他型的模式。比如《路加福音》中，並非父派遣子，而是聖神派遣耶穌向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放<sup>13</sup>。強森引用了莫特曼（Jurgen Moltman）

<sup>11</sup> 參閱：同上。

<sup>12</sup> 參閱：若廿 21；十四 16。

<sup>13</sup> 參閱：路四 16~20。

的著作，指出若將聖經豐富的經文資料重整，可以顯示出多種不同的派遣模式<sup>14</sup>。

在復活之前，常可看到「父—神—子」的模式。聖神在耶穌的出生、受洗、十字架上交付生命以及復活時，都有積極的角色。耶穌可以說是在創生的聖神活動下生活。

在復活之後，秩序上就變成「父—子—聖神」。耶穌現在成為賦予生命之神，在各宗徒團體中，他參與派遣聖神。

最後，如果我們注意到末世受造物的提升，這模式又變成「聖神—子—父」。因聖神成了新受造物的創生力量，並帶給萬物更新重生。在最後的這個模式中，聖神的能量並非來自父或子，而是光榮的天主之神。由祂，父與子接受他們的光榮。

傳統聖三學在結構上有其內在的困難。天父在聖三關係中，只是給予，並不接受任何來自子及聖神。而聖神只是接受，完全無法給予什麼。但在女性主義的經驗反省中，愛與被愛的互動關係，是愛的本質中一個重要的因素，只有在愛的付出與接受的互動關係中，愛的表達才得以滿全。

但事實上，傳統聖三學也隱含了一些真理：堅持聖三三位是平等的，其不同處是在彼此之間的關係。聖奧斯定認為：在天主內，無先無後、無前無後、沒有時空上的距離，是結合在一起，不可分離的。三位寓居在彼此之中，有活力地運作著<sup>15</sup>。因此，三位之間就不必然要有主從的從屬關係。如果聖三的語言有其整體性，那麼基本上，這端信理是要維護對「聖三是共融團體」的認知。

在傳統模式中，這種不對等的聖三關係，自然產生父、子、神之間的不平等。子及聖神都不得參與分享父的權威。所有一

<sup>14</sup> 參閱：Elizabeth A. Johnson，前引書，195頁。

<sup>15</sup> 參閱：同上，196頁。

切權威來自第一位，來自在神聖金字塔頂端的聖父。這種模式很清楚地與教會和社會中的父權結構相關，而且會助長此結構的功效。

我們多少可以看出傳統神學熱衷於此結構的用心。因為在潛意識裡，他們認為如果一人在眾人之上，所有的權威由此而來的階級秩序不能維持的話，一切將陷入混亂，個人的身分將無以辨認，而和諧也將不復存在。所謂基於位際間互動的關係，共同負擔責任的共融模式，是不被認同的。

既然傳統聖三的象徵，在形象和結構上都有其限度，強森就進一步試圖將象徵由字義中釋放出來，為尋求象徵的真義，並尋找富有女性的隱喻<sup>16</sup>。

### （一）將象徵由字義中釋放出來

聖三奧蹟的象徵來自救恩史的經驗。因此談論此奧蹟時，不停留在字義上，而是使用類比法，在經驗中去詮釋。

初期教會的基督徒，以他們以色列的天主（「雅威—神」的傳統）來象徵天主。在不背離此傳統的基礎上，他們注意到同一位天主透過耶穌基督的使命，不斷與他們往來。在耶穌死後，他們再次經驗到同一天主透過聖神的力量，繼續在他們之中與他們往來。在上述的每一經驗中，他們都經驗到奧秘的天主以各種特殊的方式，在歷史中與他們交往。

第一世紀初期教會團體所寫的聖經，並不包含任何已發展的聖三的信理，而是宣告並慶祝天主透過耶穌基督在聖神內，使人類得釋放，使宇宙能修和的大好消息。所以聖三的天主所要表達的是：來自一個天主的，人類所經驗到的三種不同對天主奧秘的宗教經驗。

---

<sup>16</sup> 參閱：同上，197~201頁。

有一個途徑可使聖三學變得有意義，那就是：去探討初期教會歷史中的宗教經驗，尋找後來的概念化解說，以及其在特殊文化氛圍中的經驗，最後找出對奧秘天主的三重經驗，以作為今天瞭解天主聖三的出發點。

今天的信者與第一世紀的信者無異，我們所有思想都是由世界出發趨向天主，而不是反其道而行。我們由生活中的具體經驗出發導向天主時，所經驗到的三重天主的經驗，應該也是天主自身的特性。就如同拉內所說的<sup>17</sup>：

「天主在與我們的關係中，並非置身度外，以致於我們所經驗到與天主來往關係，只是在我們受造物一邊而已。相反的，我們信仰經驗中的三種特性，指出這三種特性應該也是天主的特性。」

當然，我們以人類的認知能力、語言與經驗，是無法認知內在的天主的。我們的經驗只是指出：透過耶穌在聖神內認識到那奧秘的天主，真的是憐憫的、釋放的天主。

認定有關描述天主聖三的語言，是一種宗教經驗的解說語言，提供了女性神學反省的出發點。三重交織在一起的，與那神聖奧秘者來往的經驗，指出智慧者天主並不是一體的阻礙，而是與我們、與祂自己的鮮活的奧秘關係。

### 隱晦的說法

描述天主聖三的神學用詞，實際上是隱晦的。三位的「位」字，最早是用希臘字 *hypostasis* 來表達。這是一個當代語詞（英語及中文皆然）無法譯出的哲學用語。它的最接近意義是指一種穩固的基礎，在這基礎上，存在物可以建立並發展；或者是指一個事物的最根本實體。拉丁文以 *persona* 來譯此希臘字，意義上已稍有改變。*persona* 意指個體的核心，不過仍有哲學的

<sup>17</sup> 參閱：同上，200 頁。

意涵。到了理性主義時期，person（位格）已被解為個人的自由與意識的中心。當代的個人主義者以及後現代哲學，更主張獨立的位格是徹徹底底關係性的。現代人論及「天主是三位」時，腦海裡浮現天主的形象是：三個獨立有個別意識的個體，他們內在是相互關聯的，看起來是「一個」天主。

不論以傳統哲學，或是以當代個人主義者來了解，「位格」只是間接的，隱晦地描述天主。在聖三的象征中去了解位格，使人混淆不清，無以掌握它的真義。

這種隱晦不清楚的現象不只出現在「位格」的說法上，也出現在數字三位一體的「三」與「一」之中。這些數字本來並非積極地在詮釋天主的屬性，而是消極地要除去一些非天主的屬性。提到數字，自然會聯想到數量。因此，2 或 3 必然比 1 多。但在天主內，三位加在一起並不比其中的任何一位多。這與人間經驗不同，在人中，一個人確實比三個人少。因此可知，當我們論及「一體」的天主時，是有意去除天主內的分別，而強調天主內在的一體。當論及天主「三位」時，是有意去除天主的單一，而強調其內在的共融。當以數字描述天主時，不能存有數量的概念，應如同聖奧斯定所說的<sup>18</sup>：

「在至高的聖三內，其中任何一位與三位加在一起是一樣多。同樣的，其中任何兩位加在一起也不比另一位多。祂們在自身內是永恆不變的。所以，祂們在彼此內，三位在一位中，一位在三位中，三位在三位中，三位是一體。」

因此，當我們談論天主是「三」「位」時，是以人性結構來談，所表達的意思是：天主「好比」三位，「好比」三位之間的三重關係。

---

<sup>18</sup> 參閱：同上，204 頁。

總之，聖三的天主不僅僅是隱晦不明的，更是不可被認知的。認知天主的不可被認知，實在是一種最珍貴、最深度的認知。

## (二) 尋找象徵的真義

女性神學談論天主聖三的第二步，是與其他神學對話，在後古典神學的範疇內，將聖三象徵重新定位。

二十世紀的神學企圖將聖三的象徵拉回到救恩的基本經驗中，並將信仰的力量由那隱晦的語言中釋放出來，以一種全新的方式來描述天主聖三。

神學家巴特 (K. Barth) 認為，天主的自我關係，就如同天主自己內在的能量變成了天主的外顯。在啓示中，天主啓示祂自己而不是啓示另一事物。因此天主啓示自己時，我們經驗到父、子、神。這啓示表達了天主在自身內的相遇<sup>19</sup>。

拉內以睿智的洞見，將聖三放入先驗神學 (transcendental theology) 的範疇內。基督信徒在聖神內經驗基督，可解釋為天主的自我通傳。在降生和恩寵中，天主將聖神通傳給受造物。耶穌的降生與全人類的蒙受恩寵是極為接近的。天主在自己的位格中，將自己通傳給受造物是如此絕對，以致於沒有第三者可以介於天主與受造物之間，更好說是天主將祂自己作為禮物給了受造物<sup>20</sup>。

巴特與拉內的解釋，仍然不脫傳統神學的巢臼，將天主第一位置於優先地位，而將第二、第三位置於從屬的地位。因此二者能否逃避「附屬主義」的批判，值得觀察。

莫特曼與鮑夫 (Leonardo Boff) 雖然提出另類的解釋，但

<sup>19</sup> 參閱：同上，205~206 頁。

<sup>20</sup> 參閱：同上，206 頁。

仍然有其困難之處。

莫特曼不將聖三視為絕對的主體，而認為天主內在生活包含了人世間以及其中的一切喜樂與痛苦。救贖屬於天主自身的歷史：天主將自己的兒子交付，其子在服從中背起了十字架，在十字架上，二者以不同的方式受苦。十字架是聖三的事件，祂開啓了一個門戶，讓受苦的世界得以進入天主內，最後將被救贖進入天主的末世勝利中<sup>21</sup>。

莫特曼將聖三解釋成與人休戚與共的伙伴關係，令人激賞。但是他提及天父將耶穌交付，就好像是說耶穌是死在他父親的手中，似乎將一切的罪過歸給耶穌的阿爸，而抹去了人類不正義的一面，很難被接受。

解放神學家鮑夫認為：聖三一開始在自身內，就不是孤立的一位，而是一個團體。我們在歷史中所經驗的天主聖三是本源的，是中介的，是自由釋放的力量，猶如一個愛的團體。在團體中是完全平等，相互往來且互相尊重的。聖三的象徵因而被認為是人類所期待的最理想的模式<sup>22</sup>。這解說為兄弟姊妹平等釋放的社會奠立了基礎，是對不正義的統治的批判模式，並且提供了企圖改變的靈感。

但無論是莫特曼或是鮑夫的解說，都對聖三象徵的解放特性太樂觀了。歷史一再地呈現出父權階級制的教會和社會是何等容易地附著於聖三的信仰當中。直到今日，人類尚未經驗到一個如二者所說的整合的、和諧的社會模式。

女性神學在以上幾位當代名神學家的詮釋中，找不到聖三象徵的真義。

---

<sup>21</sup> 參閱：同上，207 頁。

<sup>22</sup> 參閱：同上，208 頁。

### (三) 女性隱喻

天主聖三是基督徒一神信仰的特殊象徵。就象徵而言，人類藉此經驗到有活力的、釋放的、有創造力的天主在人類歷史中鮮活地與人來往。透過這經驗，信仰團體開始信任天主確實以這種方式在各處更新、釋放，與人類歷史一起哀傷，一起歡樂，深深地鼓動著整個世界。

聖三的象徵意義，與女性主義者所堅持的價值，如互動、關係、平等及多元性的團體等，有極高度的共鳴。

強森認為，透過神學的探討，她找到了一個結論。也就是說：聖三的位格已超越了男性與女性的範疇。因著女性的位格，天主的每一位格也可以女性比喻來表達，強森並嘗試去找尋表達的可能範例<sup>23</sup>。

在聖經和傳承中，事實上同一個詞在聖三的三位中是可以彈性使用的。比如：「智慧」。聖奧斯定認為，可以使用較不具位格化的字詞，如：智慧，「天主是智慧，子是智慧，聖神是智慧，三位並非三個智慧，而是同一智慧」。他也認為三位可以都是光，而且是同一個光<sup>24</sup>。

即使使用「母親」一詞，也不必由第一位排除。當依撒意亞先知以及其他聖經作者，以比喻來描述自有者天主強而有力的、悲憫的母愛照顧時，早期敘利亞基督徒就將聖神視為母親。而中古世紀的神秘傳統中，甚至發現「母親」適用於耶穌及整個奧秘的天主聖三之中。朱利安（Julian of Norwich）寫道<sup>25</sup>：

「我知道以三種方式來默觀天主的母性。第一種方式是我們生命受造的基礎（我們的創造者）；第二是取了我

<sup>23</sup> 參閱：同上，211 頁。

<sup>24</sup> 參閱：同上，212 頁。

<sup>25</sup> 參閱：同上。

們人性，也就是母性恩寵的開始；第三是在不斷付出中的母性。就在這三種方式中，因同一恩寵，萬物是透明的，它的寬、廣、高、深永無止盡，這一切都在同一愛內。」

因此，基本上並不須要常以「父、子、神」的模式來描述天主聖三的奧秘。雖然長遠以來，這排斥女性的聖三名號在禮儀、要理及神學中廣泛被使用，已使人覺得一切是如此自然而少有反省。

總之，我們更應清楚地使用女性形象，來打破那深種在潛意識中持有男性聖三形象的意識型態的人；換言之，描述聖三時，最好的方法之一是：**使用女性的形象，使用其在痛苦世界之中救恩奧秘的象徵。**以下即試著以「智慧」及「女性」的形象來描述「天主聖三」：

### 1. 神聖智慧在世界內，與世界同在

天主是智慧之神，寓居在世界的中心和邊緣，不斷地創生新生命。風、火、土、水以及五彩繽紛是祂的象徵。

天主是智慧的兒女，是先知。智慧自己在人類中選擇了帳棚，寓居其中，並教導人正義的途徑。智慧之神耶穌，以其死亡與復活，使普世男女分享了透過慈悲、喜悅與犧牲之愛，所全然改變了的世界。

天主是神聖的智慧，是浩瀚的生命之淵，是不可知的不可知者。她是所有存在的總合，是萬物的母親與創造者。她寓居在不可接近的光中，沒有這不動軸心，世界將無法運轉，不能舞蹈。沒有這靜默，世界將無音樂，沒有語言。神聖的智慧是隱藏的天主，是絕對的奧秘，是愛的神聖奧秘，透過歷史，啓示她對世界的治癒與解放。

### 2. 神聖智慧在她自身內

傳統神學在談論聖三時，大部分都是由天主與人類的關係

引至天主的內在關係，由功利到本體；由外顯到內在的聖三。而內在的天主聖三仍然保持是個奧秘。所有在心理層面、社會中及自然界的類比用詞，只是用來解說此奧秘。

傳統聖三學稱聖三為「父、子、神」，是用人間男性的父子形象來表達聖三關係的一種象徵。因此，以強調「女性有同等人性尊嚴」的觀點來看聖三，我們也可嘗試以女性的比喻來描述那不可描述的聖三。

透過神聖智慧外顯在降生和恩寵中，因而我們也能談論有關她的內在關係，也就是充滿生命的自有者母親，她至愛的孩子，以及她們之間的互愛關係；或者是充滿生機的智慧深淵，她的言及生命力；或者是「聖神」、「智慧」和「母親」在環抱彼此的關係中。透過智慧降生在十字架上所締結的共融，以及由智慧之神所釋放的自由，使得那些受苦者與神聖的生命、與至高的希望相結合。歷史世界在其時間中，與永遠生活的神聖智慧交織在一起。

使用上述的語言，呈現出婦女豐盛的尊嚴和給予生命的能量。在此，神聖的奧秘以女性的型態出現，神聖的祝福變成來自女性的禮物。如此的天主象徵，明顯地讓女性感應到人性生命的豐富成長的召喚，成為富創意的，敢自我表達的，在人間的破碎、暴力與肆意破壞大自然當中，建構愛的聯盟。

#### (四) 來自象徵的啓示

從女性神學的立場，以女性的比喻出發來描述聖三，可清楚地看出古典聖三信理的中心概念，含有女性觀點的意涵。

天主是三位，表示出天主本質上是關係性的。關係的而非孤單的自有，是天主本體的核心。再者，三位的關係也指出其關係並不是階級的統治與順服的關係，而是徹底的平等，相互尊重的關係。最後，聖三的天主更是滿盈的慈悲，是世上的一

切罪惡與受苦的釋放的愛。如此慈悲與愛的天主，也賜給人力  
量去為同樣的方向而努力。

### 1. 相互關係

「友誼」是建基於相互信賴的基礎上。而友誼的獨特，在於它基本上是在共同的興趣、嗜好上並駕齊驅，並且共同分擔責任。成熟的友誼是向他人開放的，其基本上是友善的。

古典神學對以「友誼」來描述聖三的關係，抱持懷疑的態度，因為他們害怕這種互相對等往來的關係，會使三位之間的區別消失。但事實上，在愛內，共融與互異是相互有關而非彼此對立排斥的。成熟的友誼更增強了彼此的獨特性。

猶太教與基督徒信仰傳統，基本上都含有天主對世界的友誼的意味。因此，智慧的聖三，也可以以友誼來描述。賦予人能力的聖神，在順利與困頓的環境中與我們為友，使世世代代的人成為天主的朋友。智慧耶穌是降生的神聖友誼，款待所有的人，歡迎所有的人進入他毫無歧視的餐桌，甚至接納客納罕婦女生病的女兒（瑪十五 21~28）。他稱跟隨他的男女為朋友，而不是孩子、僕人或門徒（若十五 15）。我們多少也可認出，那些人會回稱耶穌為「朋友」。充滿愛的智慧母親，以友誼之愛接觸普世及其中的每一個體，並渴望宇宙萬物樣樣都好！

以智慧的比喻及友誼的關係作為聖三的象徵，可提供「父、子、神」聖三一男性的、階級的、排他性的一關係的另一種選擇。使聖三的象徵因而更溫馨，更涵蓋了普世人類的經驗與渴求。

### 2. 真實的平等

上述的神學詮釋以女性經驗的觀點，確認「關係」是一切存在的中心，但是這關係性也有其危機。此危機源出於婦女有不太容易與他人建立關係的傾向，也就是說太注重他人的需要

或太倚賴他人的指導，以至於個人的核心混亂了。女性主義神學家盧德（Rosemary Radford Ruether）描述女性應尋找新的關係模式，拒絕性別和男性中心的刻板印象，她主張<sup>26</sup>：

「真實的友誼並不是兩個半人之間的關係，而是在兩個完整人格之間的關係。只有當壓迫和排斥停止在交往中施暴時，才有真正的友誼。我們尋找一種人際關係的新概念，那是一種不競爭，沒有高下階級，而且互相提攜的關係。真正的友誼關係不僅將人聯合起來，而且幫助人建立個人的獨特性。」

在這一點上，古典信理與女性主義的觀點再次不謀而合。歷經數世紀對於聖三三位之間從屬的關係的辯論，更肯定了三位之間不同，但絕對平等的關係。三位是同樣永恆的，就如同火不能沒有光與熱而獨自燃燒。三位在神聖性、偉大和愛中是一樣平等的，套句聖奧斯定的話<sup>27</sup>：

「聖三是平等的，因此就其神聖性來說，父並不比子偉大，父、子一起也不比聖神偉大；或甚至三位中的任何一位，也不比聖三自身卑微。」

聖三的象徵顯示出一個平等的團體，這與女性主義所秉持的人際關係的最深和諧是一致的。聖三之間不是階級高下的不同，不是統治與被統治的關係，而是一種平等共融的關係，這模式更反映出在許多研究中所指出的女性在世界中常有的存在方式，也就是一種共融的關係。這關係使個人在團體中能有其主體性的成長，也能透過成員的努力使團體更為茁壯。因此，個人獨特性的發展，並非透過關係的擴張，而是透過深度陪伴的力量。這種尊重個別差異與相互平等的互相陪伴關係，實在

<sup>26</sup> 參閱：同上，219 頁。

<sup>27</sup> 參閱：同上。

是聖三象徵的最佳寫照。

### 3. 包容多元的團體

神聖的智慧是三位之間的互動、平等與共融的關係。這共融是指相互有關的共融，而非使獨特性消失的共融。強森認為可以以三重交叉的螺旋來比喻這種多元共融的關係。就生物學而言，雙重螺旋鍊—染色體—攜帶了人類的所有遺傳基因，這實在是生物中最奧秘的形式。每一螺旋並非來自另一螺旋，而是個自獨立的結合，且是以旋轉舞蹈式的、一分一合的方式運轉，因此而產生新的生命。三重螺旋的形象具體呈現了這種給予生命的運轉方式。這形象也指出聖三奧秘的豐富性，向內是平等運行的共融，每一位是不同的，結合在一起就成了生命的本源。

天主內的螺旋動力，向內、向外、向前導引創生宇宙，並非由於需要，而是出於友誼，出於自由、豐盛的友誼的流溢。世間的破碎與罪惡，正反映聖三的真實，而且已經在聖事中，在友誼裡，在治癒與正義的獲取過程中，反映出聖三的生命之舞。

聖三的象徵，指出人間團體的最高理想與價值，奧秘的聖三是批判父權結構的先知！

## 三、天主聖三與陰陽太極

強森主張以三重交叉的螺旋來比喻聖三的多元共融關係，讓我聯想到在東方文化中，或許也可以以陰陽太極來表達聖三的創生宇宙。如果真能以陰陽太極來了解聖三的宇宙創生，或許更能為東方人在聖三信理的了解上開出另一扇門。

《周易》是一部東方人試圖解說宇宙創生及其演變萬化的書。其形成脈絡，上應追溯到伏羲—女媧時代，再沿黃帝、堯

舜禹，夏商周到春秋秦漢，而具完成。在這個歷程中，後人只記得有個簡單的「八卦」符號時代，卻忘記了陰陽理論發展的重要內容。

本文將嘗試由「易」、「易有太極」、「一陰一陽之謂道」以及「生生之謂易」來看太極陰陽與聖三。

### (一)「易」之三義

論及《周易》之「易」，《周易·乾鑿度》一書提到：「易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。」也就是說易含有「簡易」、「變易」與「不易」三層意義。此書又詳細解釋此三層意義<sup>28</sup>：

「易者，其德也。光明四通，簡易立節，天以爛明，日月星辰，布設張列，通精無門，藏神無穴，不煩不擾，澹泊不失，此其易也。」

也就是說，以「簡易」的角度來看，易之德創生、蘊育萬物，確實可用來形容滋生萬物的聖神<sup>29</sup>：

「變易者，其氣出。天地不變，不能通氣，五行迭終，四時更廢，君臣取象，變節相移，能消者息，必專者敗，此其變易也。」

「變易」之氣出與不出，影響天地、五行、四時與人文至深。聖言取了血肉，降生成人，改變了天、地、人之間的關係，為天、地、人帶來了調和的新關係。因此，「易」之「變易」可用以解說聖子對於宇宙之救贖。

<sup>28</sup> 參閱：江國樞，《易學—研究基礎與方法》（台北：學易齋，2000），95頁。

<sup>29</sup> 參閱：同上，95頁。

「不易者，其位也」<sup>30</sup>。不變者，是其本源，也可說是「易」的不變本體。這「不易」之「易」，也可視為天主之本體，聖三之第一位。

綜觀以上「易」所內含之三層意義，可以之解釋聖三的三位一體的內在關係。「易」本身含有三義，可意指聖子與聖神自永遠即與天主本體同在，天主自永遠即內含三義，內含三位。

## (二) 易有太極

既然「易」所內含之三層意義可以解釋聖三的內在關係，則「易」的外顯太極陰陽的比喻，或許也可用來解釋外顯的聖三。

易學專家江國樑認為，太極本身就是一個有限的整體，它是一個大宇宙；地球是一個宇宙，稱中宇宙；人也是一個宇宙，稱小宇宙，細胞也好，蛋白質分子也好，原子、中子也好……都是一個宇宙，稱微宇宙。說其大，無限的宇宙就是一個宇宙總體，它是「太極」的全方位的無限重疊變化，稱「無極」，老子謂之「道」<sup>31</sup>。

明顯地，由以上這段大小宇宙的解釋文字看得出來，易經哲學是無神觀的。不過，我們也不必就因而將之歸為無神論，因為基本上，易學是在哲理上解釋宇宙的創生，而不論證有無神的論題，因而我們仍可引用《易經》的解說，引用東方人的宇宙創生說，來述說聖三的創生萬物。

以江國樑的說法，「太極的全方位的無限重疊變化，稱無極，老子謂之道」，則這無極，這道，應該就是易。「易

<sup>30</sup> 參閱：同上。

<sup>31</sup> 參閱：同上，41頁。

有太極，是生兩儀。」表達了內在之聖三與其外顯之發生。很巧妙的是，在《易經》中也用了「生」字，易「生」了兩儀，表達得與父「生」子、「生」聖神有極其妙似之處，都指出兩儀並非「易」之所造，而是「易」之所生，是與「易」原為一體的。所以說，「易」與太極、兩儀的關係，就如同天主內在與外顯的關係一般，是源出同源，原為一體的。

### (三) 一陰一陽之謂道

那麼何謂兩儀呢？兩儀即陰陽。「一陰一陽之謂道」在論及易與兩儀，習慣說「陰陽」、「一陰一陽」，總是先「陰」而後「陽」，從來沒聽人說過「陽陰」，先陽而後陰。由這種習慣性的說辭中，更可見出在殷商時代，或者更好說在伏羲—女媧時代，人們就以「陰」先「陽」後來描述兩儀。陰與陽同等，或甚至陰比陽先的概念，早已存在古代人們的心中。

古代人通過對於宇宙萬物相對現象的直接觀察，得到「陰」「陽」的概念。《朱子大全·易綱領》一書中提及：「盈乎天地之間，無非一陰一陽之理」，在古人心目中，天地、男女、晝夜、炎涼、上下、勝負……，幾乎生活環境中的一切都體現出普遍的、相互對立的現象。根據這種直感與觀察，古人將宇宙間變化萬千，紛紜複雜的事物分為「陰」「陽」兩大類，一陰一陽衍繹為爻、卦，可以道盡宇宙間的千萬變化，因此說一陰一陽之謂道。強森認為可以以三重交叉的螺旋來比喻聖三之間的多元共融關係，在此筆者認為，我們也可以「一陰一陽」的消長互動關係，來比喻聖三的生命創生與運轉的方式。

不過，在符號的爻、卦進入繫辭的義理解說時，陰陽的平等關係已漸次削弱。當「陰陽」宇宙創生的兩股力量以

乾坤兩卦代表，並以繫辭解釋其涵義時，陽尊陰卑的情況就明顯出現。以天象徵乾卦，以地象徵坤卦，就明顯地標示出陽尊陰卑的情境。反而在象數之學中，不似義理之學，保有更接近遠古「陰陽」，陰先陽後的傳統。

北周時衛元高的《元包》一書，其卷前的目錄是：「太陰第一，太陽第二……」；這書的八卦次序與帛書一樣。帛書《老子》甲乙兩本皆〈道〉在下，〈德〉在上，而此書陽卦在下，陰卦在上，正與帛書相符<sup>32</sup>。象數之學，一向被視為占卜、數術之學，是被所謂的正統義理之學所貶抑的，這也多少符合了女性被父權結構所排擠的原則，在這被排擠的象數之學中，反而保存了更古老的傳統。

#### (四) 生生之謂易

一陰一陽之謂道，道之運轉，帶動生命的運轉，生生不已，大小宇宙因而形成，無限重疊變化是為「無極」，太極與無極，又已然回歸「易」，因此說「生生之謂易」。宇宙萬物生生不已的一切，終將歸於「易」，歸於生命之本源。就如同子、神帶給並滋養宇宙萬化之生命，最後終將統合一切歸於天主本源。生命的一切誕生、成長與滋養，已是天主生命的彰顯，生命的終向是回歸生命的本源，聖三的天主。「生生之謂易」在簡短數語中，道盡了外顯的聖三與聖三的本源，巧妙地互擁為一。

「易有太極，是生兩儀」、「一陰一陽之謂道」、「生生之謂易」，《周易》之中的這些經典之言，蘊含著極為豐富的宇宙萬物的創生之言，也可作為東方人了解天主創造天地、滋生萬物的另一套表達語言。

<sup>32</sup> 參閱：同上，242頁。

## 結 語

使用《周易》的陰陽太極來描述聖三與宇宙創生的關係，由女性主義神學的角度來看，要相當費力地才能在「陰－陽」的先後秩序上，看出在古遠的時代裡，「陰」與「陽」是對等的兩個創生力量。至於《易經》落入義理的解釋與運用時，就完完全全落入陽剛為強、君父權威至上的架構中。因此，使用東方的哲理來詮釋信仰，幾乎無可避免的會落入父權結構的巢臼中。以女性自覺的角度來看東方哲理思想，處處可見濃厚的父權意識型態。不過女性主義神學也不必自絕於東方文化之外，反而以女性尊嚴的角度，重新檢視東方文化的一切，更能促進女性主義神學與東方文化之交談。