

天主教思想譯叢 · 神學系列

耶穌基督的天主

—— 對三位一體天主的默想



若瑟·拉辛格 著

漢道 譯

耶穌基督的天主

對三位一體天主的默想

若瑟·拉辛格 著

漠道 譯

香港原道交流學會

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心

天主教思想譯叢——神學系列

香港原道交流學會

意大利瑪柴拉塔利瑪竇研究中心 聯合編著

主編：蔡惠民 耿占河

Catholic Thought Collection in Chinese Translation

Co-Sponsored by Yuan Dao Study Society, Hong Kong.

Centro Studi Li Madou, Macerata, Italy.

Cheif Editors: Choy Wai Man, Geng Zhan He

耶穌基督的天主——對三位一體天主的默想

若瑟·拉辛格 著

譯者：漢道

校對：耿占河

執行編輯：閔興業 鍾鳳如

出版：原道出版有限公司

地址：香港新界屯門青楊街8號得利工業中心A座3樓12室

版權所有：原道出版有限公司@2013

Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigen Gott

by Joseph Ratzinger

(Kösel-Verlag, Neuausgabe 2006)

ISBN 978-3466367160

Translated by Mo Dao

Proofread by Geng Zhanhe

Executive Editors: Min Xing Ye, Rubie Chung

Published by Yuan Dao Publishing Company Limited

Flat 12, Block A, 3/F., Tak Lee Industrial Centre,

8 Ching Yeung Street, Tuen Mun, N.T., Hong Kong.

All Rights Reserved@2013

ISBN 978-9881640642

譯叢學術委員（按姓氏漢語拼音順序排列）：

意大利艾米利-羅馬尼神學院	奧覓德（Antonio Olmi）
香港聖神修院神哲學院	蔡惠民
台灣輔仁大學	陳德光
中國武漢大學	段德智
德國波恩大學	顧彬（Wolfgang Kubin）
台灣輔仁大學	谷寒松（Luis Gutheinz）
中國人民大學	何光滬
中國湖北大學	康志傑
意大利羅馬社會人文科學院	穆拉（Gaspare Mura）
中國社會科學院基督宗教研究中心	任延黎
德國慕尼黑哲學院	史培雷（Jörg Splett）
德國波恩大學	瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）
德國北萊茵西法倫州天主教學院	維爾德福爾（Armin Wildfeuer）
德國華裔學志研究所	魏思齊（Zbigniew Wesolowski）

編輯委員會（按姓氏漢語拼音順序排列）：

蔡惠民	陳開華	付元虎	耿占河	顧孝永	黃漢婷
靖保路	康志傑	柯毅林	孫旭義	田書峰	張文西

目錄

耶穌基督的天主——對三位一體天主的默想

德文零六版前言	i
序	ii
第一章 天主	
一. 天主有名	1
二. 三位一體的天主	12
三. 造物主天主	23
四. 約伯的問題	32
第二章 耶穌基督	
一. “祂從天降下”	41
1. 《達尼爾先知書》第七章裡的獸與人子	45
2. 作為精神性事件的下降	48
二. “……而成為人”	51
1. 耶穌的童年	52
2. 納匝肋	58
3. 公開生活與遁身隱跡	61
4. 死亡與復活	64
三. 與聖父同性同體	66
四. 祂如聖經所載，從死者中復活	73
第三章 聖神	83

德文零六版 前言

這些有關天主聖三和天主在基督內降生的默想，在神學和宣道與神學和虔信之間架起了橋樑。他們之間的關係，在今天比在任何時候都更為緊密，但卻總是處於彼此分離的危險之中。

第一章的默想旨在把對三位一體之天主的信仰從理論性表達轉化為與個體性生命息息相關的靈性認知。第二章的默想所要探討的是“祂從天降下”這種固定的表達模式；並從耶穌之人性的具體內容出發去闡釋“祂成為人”這句話。有關主之復活的默想，使基督論得以圓滿完成。最後一個默想轉向了聖神的主題，它是在面對歷史哲學的希望和在神恩復興運動中出現的有關聖神的新經驗而進行思考的。



序

一九七三年春天，我在雷根斯堡（Regensburg）的聖埃梅拉姆（Emeram）教堂做四旬期的講道。對我來說，這是一個在實踐中檢驗我剛剛在《教義與宣道》（*Dogma und Verkündigung*，慕尼黑1973年）中所闡述的一些原則的良機。這本小書的第一和第三章就是一些當時講道的修訂稿。它們分別建基在我從前所寫的《在今日宣講天主》（*Verkündigung von Gott heute*）一書中已概述過的主題上。第二章則取自於我在一九七二年十二月份在弗賴堡（Freiburg）講過的有關將臨期的默想。其中還包括我一九七五年在雷根斯堡紀念尼西亞大公會議時的講道，以及一篇在巴伐利亞電台所做過的有關復活節的演講。當我在巴德英瑙（Bad Imnau）、克隆修院和瑪利亞拉赫（Maria Laach）講避靜時，曾按不同的順序使用過這些文章。正是在那個時候，這些篇章才得到了統一，並得以現在的這種形式呈現給讀者。儘管由於內容來源的不一，有很多不完美之處，但我仍然希望，它們能夠在神學和靈修之間建立一座橋樑，並幫助我們領悟教會所宣認的信仰。

一九七六年，聖伯多祿與聖保祿瞻禮
於龐特林（Pentling）

若瑟·拉辛格

第一章

天主

一. 天主有名

我們都記得，尤里·加加林（Yuri Gagarin）——人類歷史中第一個到太空旅行的人——從太空旅行回來後特意強調說，他沒有在任何地方看到過天主。然而，即使是在那個時代，稍微有點頭腦的無神論者也明白，這並非一個有力的否定天主存在的論證。用不著加加林說，人們也知道不可能用手去觸摸天主，也不可能用望遠鏡看到祂；祂不住在月球上，也不住在土星或其他星球上。況且，此次太空旅行，儘管對於人類來說是一次偉大的成就，但與浩瀚的宇宙相比，不過是離開自己的家門向前邁了幾步而已。再說，它所提供給我們的對宇宙的認識也遠不如我們已通過計算和對宇宙的

觀測所知道的多。

讓我們體會更深刻的，是“天主缺席”這種令人困擾的感覺，這種在今天深深地印刻在我們每一個人心中的感覺。這在下面這個有數百年之久的猶太古老寓言中表達了出來：一天，耶肋米亞先知和他的兒子成功地通過幾個詞語和字母的正確組合，創造了一個活人。在魔像戈倫（Golem）——這個為人所造的人——的額上有用來揭示創造之奧秘的話語：雅威是真理。這句希伯來文由七個字母組成。而後，魔像從其額上的七個字母中去掉了一個，於是就成了以下這句話：天主死了。先知和他的兒子立即驚恐萬狀，問魔像到底發生了什麼事。這位新人這樣回答說：“自從你們能夠創造人之後，天主就死了。¹我的生命就是天主的死亡。一旦人無所不能，天主就毫無所能了。”

1 參閱W. Kern, “Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus”, *Stimmen der Zeit* 190 (1972), pp. 219-229。在該文中，作者詳盡地描述了這個故事的歷史背景和細節。它是在十三世紀初寫於朗其多克（前法國南部一省）的偽經。其作者被認為是講解密西拿（譯者註：希伯來文原意為“反覆背誦”，是猶太教拉比律法的重要彙編，猶太教律法書的補充）的老師，猶大·本·巴提拉（Juda ben Bathyra）。Kern指出，我們在此所發現的無神論的諷刺，在中世紀有關魔像（Golem）的傳說中是很特別的，而在其他的記述中，重複創造的能力則被視為顯示天主的偉大。也可參 G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Zürich, 1960), pp. 234, 209-259；H. Thielicke, *Der evangelische Glaube I* (Tübingen, 1968), pp. 328-331。我認為，我們可以在普魯士的桃樂西婭公爵夫人（Duchess Dorothea of Prussia: 1531）所著的祈禱書裡，找到另外一個特別值得關注的例子。這個例子顯示出，在宗教傳統中會出現無神論的問題。在這本書裡，第6首聖詠第7-8節（“我已哭泣疲憊，每天夜裡，常以眼淚浸濕我的床鋪，常以鼻涕流透我的被褥。我的眼睛因憂傷而昏盲，因為仇敵眾多而衰老。”）被改寫成以下這句話：“此刻，與其繼續受你折磨，我寧願你不存在。”這裡，

在這個於中世紀所構想出來的古老的猶太故事中，科技時代中的現代人的苦惱盡顯無遺，他們的生活就如同噩夢一般。現代的人對世界擁有一切的權能。人們認識世界的運作功能，並知道控制其運作的規律。知識就是力量。人彷彿能夠拆卸了世界，再把它重新組裝起來。對人來說，世界就是一個為他所用的和令之為其服務的功能系統。在這樣一個被徹底識透的世界裡，沒有天主介入的空間！真正的幫助只有在人自身那裡獲得，因為唯有人有控制世界的能力。但是，沒有權力的天主就不是天主。無論在哪裡，只要是人自己獨霸權力，那麼天主便不能於彼處有立足之地。在這些思考中，有關認識天主的問題中的一個基本事實變得清晰起來。我們看到，對天主的認識最終並不是一個純理論的問題，而首先是一個與生活實踐有關的問題：它在於自我與世界以及自我與本己之生命之間所建立起來的關係。權力的問題僅僅是一個層面，一個人在其與“我”、“你”、以及“我們”之間的關係中——在被愛和被棄的經驗中——所做的抉擇，才是決定對天主認知的更為基本的先決條件。這些在我、你與我們的相互關係中的基本經驗和抉擇，決定著人怎樣去看待那位絕對的「他者」之於人和先於人的臨在：祂是一個對手、一種威脅，還是可以信賴的依靠？也正是這些決定了人，是一直拒絕這種“見證”，還是能夠在尊重和感恩中對祂說“是”。

天主所加給人的痛苦成了人希望天主不存在的理由（見 I. Gundermann, *Untersuchungen zum Gebetbüchlein der Herzogin Dorothea von Pseussen* [Köln-Opladen, 1966], 插圖2〔祈禱書第39v頁〕）。

因為這種思想引領我們走向有關天主的問題中的最真實的、最基本問題，而且這個問題要比爭論天主是否存在更為基本。故此，我願意從宗教史的觀點來更清楚地加以闡明這個問題。在人類的宗教史中——人類的宗教史完全等同於我們的思想史，甚至這種等同在進入高度文明時期依然如此——天主總被描繪成一個無處不在的眼，也就是說被描繪成一種注視。²這種古老的觀念存在於眾所周知的基督宗教藝術繪畫的“神眼”裡：天主是眼，是注視。然而這背後所要表達的仍然是人的原始情懷：他知道自己被認識。人知道，絕對的隱蔽之所是不存在的。他的生活時時處處都公然於一種注視之下，他根本就沒有辦法躲避它。人們知道，自己的生活就是被注視。在舊約聖詠的最美的詩篇中，有一首以祈禱的形式表達了這種信念，表達了這種伴隨人整個一生的信念：

上主，你鑒察了我，也認清了我：
我或坐或立，你全然認清了我，你由遠處已明徹我的思考。
我或行走或躺臥，你已先知，我的一切行動，你完全熟悉。
的確，我的舌頭尚未發言，上主，看，你已經知悉周全。
你將我的前後包圍，用你的手將我蔭庇。

2 有關宗教史方面的更豐富的資料，可參閱 R. Pettazoni, *Der allwissende Gott* (Frankfurt, 1957)。關於實際問題，可參閱 E. Biser, “Atheismus und Theologie”, pp. 89-115，見 J. Ratzinger 主編的 *Die Frage nach Gott* (Freiburg, 1972), E. Biser, “Atheismus und Theologie”, pp. 85-119。

這是超越我理智的奇事，也是我不能明白的妙理。

我往何處，才能脫離你的神能？我去那裡，才能逃避你的面容？

我若上升於高天，你已在那裡，我若下降於陰府，你也在那裡。

我若飛向日出的東方，我若住在海洋的西方，
你的雙手仍在那裡引導著我，你的右手還在那裡扶持著我。

我若說：願黑暗把我籠罩，光明變成黑暗將我圍包；

但黑暗對你並不朦朧，黑夜與白晝一樣光明，黑夜對你無異光明。（詠 139:1-12）

正如我所說過的，人能夠從完全相反的角度，來理解這種時時處處被注視的狀態。人可以把這種注視看作令自己反感的自我暴露，他可以從中窺見一種威脅，並會感到自己的生命空間受到了限制。這種感覺可能會導致憤怒，會上升為一種與那“見證人”之間的激烈抗爭，因為人感覺到見證人嫉妒其自由及其無拘無束的意志與行動。不過，也能產生完全相反的情形：作為為了愛而被造的人，人可以在處處環抱著自己的這種“臨在”中，發現其庇蔭之所，而這庇蔭之所本來正是人之本性所孜孜以求的。他可以從中找到一種超越其孤獨的方法：孤獨，是人所無法根除的，而且孤獨完全與人之存在的本性相抵觸，因為人的存在深深地呼喚著一個“你”，呼喚著一種“共在”（*Miteinander*）。在這個隱藏的臨在者身上，人可以找到那使他信賴的基石，而此基石是讓他生活下去的理由。有關天主問題的答案就在這裡，此答案取決於，人從根本上是如何看待他自己的生命：他是不

願意被看到，願意獨自一人呢——“你們會像天主一樣”？還是——不管他自己是多麼不完美，甚至正因為他是不完美的，所以才特別需要——去感激那擔負和支撐著他的所有孤獨的那一位？在這兩種結果中，無論最終那一種實現，都必然取決於其他諸多因素。它們取決於一個人的“我”與“你”之間那些最深刻的經驗：在人看來，“你”是愛，還是威脅？它們還取決於天主最初是以那種面貌顯示給人的：祂像是一位帶給人恐慌的監督者，時時刻刻考慮如何無情地懲罰？還是像對人望眼欲穿的愛的創造者？它們還取決於人在其生命過程中，對自己早期經驗的接受或轉化的方式。

上述思考使以下這個事實變得清晰起來：我們不可能把對天主的認知的問題與天主是誰或者是什麼的問題彼此分開。換言之，我們根本不可能先開始證明或否認對天主的認知，然後再去思考祂是誰或者祂是什麼。天主形象之內涵，是對天主的認知能否發展的決定性因素。對天主的認知與天主形象之內涵和人類生命的基本決定是如此之深地交織在一起；而這種生命中的基本決定又決定著是否關閉或者開啟人的認知視野，以致在現實的生活中，那些純理論的東西根本就沒有任何說服力。

討論了這些問題之後，我們可以提出這樣的一個問題：聖經中的天主是怎樣的呢？祂到底是誰？在聖經新舊約啟示的歷史中，《出谷紀》第三章所記述的天主在梅瑟面前的自我啟示，不斷地且越來越多地顯示出是一個決定性的事件。注意，該段記述的歷史與地理背景是十分重要的。其歷史背

景在天主的話裡表達了出來：“我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦”。（出3:7）天主是其子民權利的捍衛者。祂通過對抗有權勢的人來捍衛弱者的權利，這才是祂真正的面孔。這是舊約中立法的核心，舊約的立法自始至終把孤兒、寡婦與移民置於天主的親自保護之下。這也是耶穌宣講的重心。祂本身也走進被告、囚犯與垂死者的毫無保護的處境之中，並且正是如此才將他們領進天主的保護之中。祂澄清安息日之意義的努力就屬於這種情況（提出這個話題只不過是為了再給出一個例證）。在舊約中，安息日是受造物獲享自由的一天，是人和動物，奴隸和主人休息的日子。這是所有受造物在不自由與不平等的世界中重新建立兄弟友愛之團體的日子。在安息日，受造物短暫地回歸到其出發點。在安息日，因著天主本身的自由，一切都是自由的。耶穌在安息日的所作所為並不是違反安息日，而是為其原本的意義抗爭，為把這一天保留為天主之自由的日子而奮鬥，好使它不在那些詭辯家的手中完全走向其反面，弄成被雞毛蒜皮的小事所折磨的日子。³

《出谷紀》第三章的事件發生在曠野裡。曠野是梅瑟、厄里亞和耶穌被召叫和準備其使命的地方。一個人如若不從日常繁務中抽出身來，從沒有直面獨處之挑戰的經驗，就不會經驗到天主。如果從第一種角度——從歷史的角度——來看，我們可以下這樣的結論：貪婪和自私的心靈不能認識天主。那麼從第二種角度——從環境的角度——來看，喧鬧、漫

3 參閱 Th. Maetens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste* (Mainz, 1965), pp. 114-147.

不經心與不專注而四處遊蕩的心靈也發現不了祂。

現在，讓我們回到問題的關鍵。天主告訴了梅瑟祂自己的名字，並如此解釋道：“我是自有者”（*Ich bin der ich bin*）（出3:14）。⁴這個事件的意義無限深遠。在這個事件之後的整部信仰史，包括耶穌自己對天主的宣信，都不過是對這句話的一再闡釋；而每次再闡釋都使這句話獲得新的深度。無論如何，一個事實自很久以來就已經變得很清晰，即此種解釋使“雅威”這個名字從彼時存在的其他的“神的名號”中脫穎而出。這個名字不是眾多名字中的一個，因為擁有此名號者與其他擁有相似本質的眾神並不相同。祂的名字是一個奧秘，祂的名字使祂無與倫比。“我是自有者”：這意味著祂的臨現與親近，意味著祂對於現在和將來的權力。天主沒有為“永恆之前所發生的一切”所束縛，祂永遠都處在“現在”：“我是（我在）”。祂既先於一切世代，也是一切世代的同時代者。我可以在此時此地向這位天主祈禱：祂屬於“現在”，並且會回應我的“現在”。

幾個世紀以後，即在以民充軍的末期，另外的一個層面成為了關鍵，即那剛剛還大吹大擂而宣稱雅威死死了的世界的權勢，在一夜之間被推翻了。消逝的是他們，而存留的是雅威。祂“存在”（*ist*）。祂的“我存在”（*Ich bin*）不僅僅

4 有關這一名字的解釋，尤其可參閱 R. P. Merendino, *Der unverfügbare Gott: Biblische Erwägungen zur Gottesfrage* (Düsseldorf, 1969); T. Schneider, *Plädoyer für eine wirkliche Kirche* (Stuttgart, 1972), pp. 24-31; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, 2nd ed. (Freiburg, 1972); J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 10th ed. (München, 1970), pp. 84-102。我之所以在名字與數字之間做了區別，是由於我的學生 C. del Zotto 所給的建議。

是天主當下的臨在，同時也是祂的持久不變性。祂臨在於每一個剎那，昨天、今天與明天，祂都存在。永恆不是過去，而是恆常支持我們的一種無條件的、絕對的確實可靠性，一種持久不變性（*unbedingte Verlässigkeit, Beständigkeit*）。天主“在”（*ist*）：在這個我們常常傾向把流行與善、現代與真相混淆的時代裡，這個事實又再次觸到了我們。然而，時間不是天主，天主是永恆；時間一旦被朝拜，便成了偶像。⁵

在此，需要提出另外一個更為基本和普遍的問題：“天主的名字”到底意味著什麼？在舊約裡，天主接受名字的事實，難道只能是對多神論世界的回憶嗎？而在這個多神論的世界中，以色列的信仰是否曾經不得不持續地努力抗爭，最終成功地形成了其獨特的信仰形式呢？在早期遺留下來的許許多多的文件中，有為數眾多的天主的名字，而這些名字逐漸隨著舊約信仰的發展而一一消失的事實，似乎贊同上述觀點。只有雅威的名字保留了下來。可是，十誡的第二條卻告訴我們，在耶穌時代之前很久以來，這個名字就已經不再被稱呼了。新約也不知道天主確切的名字，特別是在希臘文的舊約裡，雅威之名已全然為“上主”的指稱所取代。不過，這只是一個方面。的確，當脫離了起初的多神世界的時候，天主的各個名字隨之消失了。可是，另一方面，“天主有名”的思想卻在新約中佔有重要的地位。從不同的角度來看，若望福音第十七章都可以被看作新約信仰發展的高峰。而在這短短的一章裡，“天主的名”就出現了四

5 參閱 J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung* (München, 1973), p. 407.

次。這一章的主要部份是圍繞第六和第二十六節所展開的。在這兩節裡，耶穌證實，祂的使命在於向人類宣講天主的名。這裡，耶穌以新梅瑟的姿態，完全而真實地實現了，在曠野中那焚燒的荊棘叢中，其以隱秘和不完全的方式所開始的事實。

那麼，“天主的名”到底意味著什麼呢？也許我們從對立面看會更好地理解它的意蘊。充滿神秘的《默示錄》講到，天主的敵對者是怪獸。這個作為反對勢力的怪獸沒有名字，而只有一個號碼。先知說，這個號碼是“666”（默13:18）。它是一個號碼，並且會使人成為號碼。有過集中營經驗的我們知道這意味著什麼：集中營的可怕就在於它抹煞了人的面孔和歷史，使人成為一部大機器中可替換的零件；人單單被等同於他的“功用”。今天，令我們感到害怕的是，集中營不過是個序曲，機器的普遍性法則可能會將集中營的結構強加於整個世界。因為當“功用”獨霸天下的時候，人也只好淪為一種“功用”了。人所創造的機器，如今竟反過來將自己的法則強行加在人身：人必須把自己變成可以用電腦來閱讀的東西。只有將自己數位化或變成一堆數碼，才能實現這種目標。而人身上其他的一切都變得無足輕重。凡沒有“用”的東西都沒有任何價值。怪獸是號碼，並且會使人成為號碼。但天主卻有一個名字，並且以名字稱呼我們。祂是位格，也尋求位格；祂有面孔，也希望我們有面孔；祂有一顆心，也尋找我們的心。為祂而言，我們並不是世界這架大機器中的功用，恰恰相反，正是那些沒有“用”的人才屬於祂。名字意味著可以呼喚，意味著團體。為此，基督是真正的梅瑟，是對天主之名的啟示的圓滿完成。祂

沒有給天主起新的名字，祂做的更多：祂本人就是天主的面孔，就是天主的名字。祂使天主成為可呼喚的“你”，可呼喚的“位格”，可呼喚的“心”。祂自己的名字“耶穌”將那焚燒的荊棘叢裡的神秘之名引向其目的地。現在已經很明顯，天主並沒有全部說完祂該說的話，而只是暫時中斷了祂的話而已。這是因為“耶穌”這個名字的希伯來語的詞形隱含著“雅威”，並添加了另外一個意義：天主拯救。因著耶穌，“我是自有者”這句話現在意味著：我是拯救你們的那位，祂的本質就是拯救。

在公教日曆裡，三月八號是聖天賜若望（Johannes “von Gott”）的紀念日，他創立了仁愛兄弟會（*die Barmherzigen Brüder*），此會時至今日仍然在關懷病人。從他歸依的那刻起，他就把自己的生命以無以倫比的方式完全奉獻給了別人，即那些在時代中遭受痛苦、被遺棄和最貧窮的人——精神病人和妓女；他努力幫助他們，以使他們獲得新的生命。他的信件流露出他令人激動的熱情，在此種熱情的驅使下，聖天賜若望為服務受壓迫者鞠躬盡瘁：“我是在債務累累中工作的，並且由於基督的緣故，我成了‘囚徒’。經濟債務如此可怕地重壓著我，以至於使我常常不敢出門，因為怕碰到我所深陷債務的索債。可是，每當我看到有那麼多弟兄和近人受苦而不堪重負，被身體或精神的痛苦所壓迫，而我卻愛莫能助時，我就會極度悲傷。不過，我依靠基督，因為祂瞭解我的心。”⁶人們給予這個人一個別名“屬於天主

6 引自誦讀日課中聖人慶節專用部份 *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum II*, (Typis Polyglottis Vaticanis, 1972), p. 1282；參閱 O. Marcos, *Cartos y*

的人”（*von Gott*），這對我來說意義很深刻。在這個為他人“蠟炬成灰淚始乾”的生命中，以一種無與倫比的方式照耀出天主是誰，焚燒的荊棘叢中的天主是誰，耶穌基督的天主是誰：祂是那些無權無勢者的保護，是永恆者，是緊緊站在身邊者，是有名者，是給予人名字者。願我們能夠成功地越來越成為“屬於天主的人”（*von Gott*），以能更深入地認識天主，並進而成為別人藉以認識天主的道路。

二. 三位一體的天主

很多時候，我們有口無心地畫聖號和呼求天主聖三之名。本來，每次畫聖號都意味著更新我們的洗禮，是在重溫使我們成為基督徒的話語，是將那曾在洗禮中賜予我們的恩寵融入到我們自己的生命——這恩寵是在我們沒有協助和思考的情況下給予我們的。受洗時，施禮者把水倒在我們頭上，同時說：“我因父、及子、及聖神之名給你授洗。”教會是在呼求天主聖三之名時，使一個人成為基督徒的。教會從其存在之初就以這種方式表達了她視為基督信仰中最根本性的關鍵因素：對三位一體的天主的信仰。

這多讓我們掃興！它離我們的生活太遙遠了！這樣的信仰是多麼無意義而又不可理解！然而即使是簡短的經文，我們仍然期待在這簡短的經文中隱含著充滿吸引力的

escritos de Nuestro Glorioso Padre San Juan de Dios (Madrid, 1935) ° H. Firtel 所作關於聖天賜若望的生平簡介，參 P. Manns, *De Heiligen* (Mainz, 1975), pp. 481-484。我之所以援引聖天賜若望，是因為我講道的今天正是他的紀念日。在此，我特意以他為我上述觀點的具體例證。

東西，充滿令人激動的東西，隱含著與人及其生活有直接密切的關係，且關係重大的東西。然而這取決於以下所要說的內容：在基督信仰中，最核心的既不是教會，也不是人，而是天主。基督信仰所努力的根本方向，不是我們自己的希望、恐懼或願望，而是天主，是祂的尊威和權能。基督徒的首條信仰和基督信仰的根本方向就是：天主存在。

但這是什麼意思呢？在我們的世界，在我們的日常生活中，這又意味著什麼呢？首先，這意味著：天主存在，“眾神”因而就不是天主。所以，人只當朝拜天主，而非別的神。眾神豈不是已死了很久了嗎？這豈不是非常明顯的事實，因而沒有任何內涵嗎？可是，無論是誰，只要清醒地觀察一下眼前的事實，就會用一個反問來回答：在我們的時代裡真的沒有偶像崇拜了嗎？真的沒有絲毫背向天主或在天主之外的偶像崇拜了嗎？在“上帝死了”之後，眾神豈不是帶著可怕的力量捲土重來了嗎？路德在他的《大教理問答》（*Der Große Katechismus*）中以令人印象深刻的方式表達了信仰與偶像的關係：“有一個天主意味著什麼、或者天主是什麼？答：有一個天主，意味著我們因之而該備有一切善，並在一切痛苦中有安慰。因此，有一個天主，無非就是全心信賴祂。正如我經常所說的，只有發自心底的信賴與信仰才能使天主成為天主，偶像成為偶像。”⁷那麼，我們信賴什麼、相信什麼呢？金錢、權

7 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen, 1952), p. 560。該文中的問題最近已由Hacker神父進一步說明，見 *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz, 1966), p. 21。因此，我們無需在此深入討論。

力、榮譽、輿論與性，難道不是已經成為掌權者了嗎？人們不是在這些權勢面前屈膝叩拜，將之如同神明一樣侍奉嗎？假如這些邪神被推下神壇，世界豈不要改觀？

因此，天主存在意味著，真理與正義的權力高於我們所有的目標與利益；意味著世上沒有價值的東西也有其價值；意味著對天主真正的朝拜在世界上是存在的。真正的朝拜使人不為功利主義所操控，並且唯有真正的朝拜才能夠使人擺脫偶像的專制。天主存在還意味著，我們都是祂的受造物。雖然我們僅僅是受造物，卻是真正來自於天主的受造物。我們是祂所鍾意的受造物，並且是為永恆而造，甚至那些也許不怎麼令我們喜愛的鄰居也是如此。人並非是偶然來到世上的，也不是通過簡單的生存鬥爭而得以存在的——儘管鬥爭引領我們走向勝利，符合存在的目的，並使人有能力去達成目標——而是來自天主創造性的愛。天主存在——我們應該在以下這個意義上來強調“存在”這個詞：天主真的存在，即是說，祂工作、祂行動、且有能力行動。祂既不是一個遙遠的根源，也不是我們人類要實現超越的一個不確定的方向。祂沒有由於世界這架大機器都在獨立運轉著而退役，而變得毫無作用。世界是、並且仍舊是屬於祂的世界；祂的時間是現在，而不是過去。祂能夠行動，並且現在就在我們的生命中，在這個世界上非常真實地行動著。我們信賴祂嗎？我們有沒有把祂看作為我們日常生活與計劃裡的一個真實存在？我們有沒有理解十誡中前三誡的意義？十誡是對人生活的根本性要求，它與主禱文的前三個祈求相對應：主禱文的前三個祈求重述了十誡中的前三誡，並願意使之成為我們生活與精神的基本方向。

天主存在——基督信仰又補充道：天主是父、子和聖神，三位而一體。這個基督信仰的核心被一種尷尬的沉默籠罩著。教會豈不是因而冒了太大的危險？我們豈不更應該讓天主在祂的不可接近性裡保持著祂的偉大與不可企及的特徵嗎？對我們而言，這些事到底能否真的具有意義呢？的確，這款信條是，而且將持續是對天主作為“他者”的表達，表達天主比我們無限偉大，無限地超越我們所有的思想與存在。但假若這個信條對我們來說沒什麼重要性可言，其內容就不會被明確地啟示出來。是的，這個奧跡之所以能夠以人的語言形式表達出來，因為它已經進入到了人的思想與生命之中，儘管人類對其的領悟尚微乎其微。

這又意味著什麼呢？讓我們從天主所開始的地方開始。祂自稱為“父”。人的父性（*Vaterschaft*）可以幫助我們理解天主是誰。然而，如果父性不再存在，即真正的父性——不只是作為一種生物學現象，而且也作為一種人性的與精神性的現象——不再能被經驗到，那麼，把天主當作父來談論也就成了空談。充滿人性溫馨的父性一旦消失，我們就不可能再談論和思考天主。事實上，那在很大程度上死去的並不是天主，而是在人內的某些東西，即讓天主生活於這個世界上的先決條件。我們在今天所經驗到的父性危機是威脅著人類的人道主義或人文主義的危機。假如父性僅僅被視為不包含充滿人性溫馨要求的生物性巧合，或者被視為應當予以拋棄的霸權專制，那就說明人類存在的基本結構遭到了破壞。是的，如要做完全的人，就需要真正意義上的父親。信仰已經揭示出了什麼是真正意義上的

父親：一種對他人的負責——不是統治他人，而是給予他人自由，使他人成為他自己；一種愛——不是想佔有別人，也不是以給他人自由為藉口，而單純使其保持現狀，而是願意讓他遵行那隱藏在自己最深處的真理，這真理來自於他的創造者。當然，只有當一個人接受他自身孩子的身份時，這種父性才可能存在。人們能夠成為真正父親的內在條件是對耶穌的這句話的肯定：“你們的父只有一位，就是天上的父”（瑪23:9）。這不是對別人的統治，而是對真理的負責；這種負責也就是當一個人自由地把他自己交付給天主時，他也能夠使別人獲得自由，就是說讓別人成為他自己。這種負責也是在天主內毫不自私，只為他人的，——在天主內他能夠找到他的自我。

我們也需要考慮以下這點：其實天主在聖經中首先以“父親”的圖像出現的事實，同時隱含了另一很重要的內容，即母性奧秘的根源也是祂自己。母性的奧秘不過是以祂的父性為榜樣，不可以脫離父性來闡明或扭曲母性的奧秘。在此，我們可以理解“人是天主的肖像”的真正和實際的意味。人並非是抽象性的天主的肖像——這只能把我們導向一位抽象的天主。人是在具體的真實生活中做天主的肖像的，這具體的真實生活就是關係：在具體生活中，人是父親、母親和孩子。當我們將這些稱謂應用在天主身上時，它們就是“圖像”。這些稱謂之所以是“圖像”，是因為人是“肖像”。這些稱謂是“圖像”，是因為在這些“稱謂”中有一種與“稱謂”本身所包含的內容相匹配的實際要求。這些稱謂是“圖像”，而這些圖像又要求一種“原像”，好能在這些“圖像”中使自己成為天主的臨

在，否則這些圖像也能成為天主的死亡。人能成為人，與他對天主的認識是不可分離的，因為人是天主的肖像。人性一旦被摧毀，天主的肖像就會受到牽連。父性和母性的毀滅——我們更願意把父性和母性放進試管裡，或者至少願意將之縮減到一個生物性時刻，這個生物性時刻與人是否是人根本無關——與人的“兒女性”之毀滅密切相聯。而人的“兒女性”從一開始就應該避免要求與父母擁有完全的平等關係。完全的平等性是一種傲慢的計劃，這種計劃願意使人超越生物領域，同時又想讓他完全成為生物領域的奴隸；這觸及到了人類存在的底線，也觸及到了思考天主之能力的底線：假如天主不再被描繪成圖像，那麼祂也就無法再被思考。假如人的思考盡其所能地使天主的形象不再能夠被描述的話，那麼“天主存在的證明”對他來說就根本聽不進去了。

當我們如此批判時代的時候，誠然是不應該誇張的。一方面，我們不應忘記，今天仍然有許多模範父母，並且像柯查克（Janusz Korczak）與德蘭修女這樣的偉人也在我們的時代中作證，既使不具備生物學上的父性和母性，真正的父性和母性亦能夠得到實現。可另一方面，我們還需保持現實性：天主之肖像的純然實現總有例外的時候，因為天主透過人所反映出的肖像常常被玷污和扭曲。為此，空幻的浪漫主義說：“不要再給我們講什麼信理、基督論、聖神論和聖三論了！只需宣講天主是父，宣講所有的人都是弟兄就夠了，因為我們可以像弟兄般生活而無需那些玄虛的理論——只有這些才是要緊的。”此番話似乎言之有理，但這真的是對待人這個複雜的存有的正確方式嗎？

我們是如何得知何為父性，何為兄弟情的，以至於我們可以如此信賴父母之情與兄弟之誼？在古老的文明中，必定有純然信賴“在天之父”的感人見證。然而隨著發展與進步，宗教的注意力很早就離棄了“天父”，轉向了那些漂浮在表面的力量。在歷史的進程中，人的形象，連同天主的形象，都變得模糊了。我們知道，希臘人稱他們的宙斯為“父”。但對他們來說，這個詞並不意味著信賴，而是對神之面貌的深重的歧義性的表達，是對世界之恐怖性與充滿悲劇的歧義性的表達。當他們稱呼宙斯為“父”時，意味著宙斯只是像人類那樣的父親：當他心情好時，他會很和善，可在本質上，他卻是個自私自利者，是個暴君，反覆無常，令人摸不透，並且充滿危險。希臘人正是如此體驗統治世界的神秘力量的：一些人被選為它的寵信，而對於其他人，則任其饑斃、為奴、或者喪亡。世界之“父”，就像我們在生活中所經驗到的那樣，是人性之父親的反映：偏心而又令人畏懼。我們在這個遠離父性世界的時代所熱情呼籲的“兄弟友愛之情”（*Brüderlichkeit*），在我們的經驗裡真的不會被扭曲並能使我們充滿期待嗎？據聖經記載，世界歷史上的第一對兄弟名為加音和亞伯爾；在羅馬神話中，與此相應的是羅慕路斯與雷穆斯。這些故事是很流行的，其主題彷彿就是對“兄弟情誼”之讚歌的一種殘酷的諷刺，而這個主題是建構在真實的事實之上的。一七八九年（法國大革命）以來所發生的一切，難道不是給這個諷刺性滑稽作品增添了新的表現形式，以及更為恐怖的特徵嗎？這一切豈不是再次證實了遠比“加音與亞伯爾”的故事所預示的更多內容，超過了這個故事本身包含的內容嗎？

不過，我們怎麼知道父性是一種可以信賴的善呢？我們又是怎麼知道天主——儘管從一切跡象來看是這樣——非但沒有戲弄世界，反而忠貞不渝地愛著它呢？為證明天主愛著世界，天主必須自我啟示，並且得推翻那些圖像，建立新的標準。而這一切都在祂聖子基督身上得以實現。基督在祈禱中將其整個生命放進了真與善的深淵——即天主——內。只有通過這樣的天主子，我們才能真正明白天主父是誰。那些在十九世紀批評宗教的人聲稱，宗教是人們為了使世界變得可以承受，而把自己最美最善的特徵投射於上天的產物。然而，當人們過去把自己的東西投射於上天時，在天上叫“宙斯”，在天上曾經瀰漫恐怖。但聖經裡的天父卻不是人類父性在天上的反映，聖經裡的天父所樹立的是全新的形象：其形象是對人類父性的神聖批判。天主確立了祂自己的標準。⁸

如果沒有耶穌，我們就不會知道真正的“父”是誰。這在祂的祈禱中已經清楚地顯明出來，祈禱是其存在的支撐部份。一個不經常深入父的耶穌，一個不經常在內心深處與父交流的耶穌，將會是一個與聖經和真實歷史中的耶穌完全不同的人。祈禱是耶穌賴以生存的核心，祂是透過祈禱來理解天主、世界和人類的。以天主的眼光去看世界，並依照此種眼光去生活，這就是跟隨耶穌。是耶穌為我們澄清了全然依靠“天主存在”這個觀念而生活的意義。也是透過祂，我們明白了，何謂把第一塊石板上的誠命奉為首要誠

8 以下內容的主要依據，我已經在 *Dogma und Verkündigung* 一書，第94-98和101-104頁有過論述。

命。是祂使“天主存在”這一表達擁有了意義，也是祂彰顯出了何謂天主的存在。

不過，這裡還有一個問題：耶穌處在與天主不斷交流的祈禱中，並以此為其生命的根基，否則，祂便不會是本然的祂。但這是不是說，此種情況對於耶穌所與之交流的父也是一樣的呢？即如果父不與耶穌交流，亦會成為與父不同的存有嗎？或者這種交流只是與祂擦身而過，只流於表面而不會深入到祂內呢？答案是：正如對子來說與父交流是理所應當的事，同樣對父來說與子交流也是理所應當的事。假如父不與子交流，祂亦將不會是本然的祂。耶穌不僅僅是外在上接觸父，而且祂具有天主的神性，祂是子。在世界未造之前，天主就是父與子的愛。祂之所以能夠成為我們的父親以及一切父性的標準，正是由於祂本身就是永恆的父。天主的內在奧秘在耶穌的祈禱中彰顯了出來：我們可以從中看到天主本身究竟怎樣。信仰三位一體的天主無非就是信仰耶穌的祈禱所揭示出的一切。天主的三位一體在祂的祈禱中顯示出來了。不過，我們會問，為什麼會有三位一體呢？按照我們前面的理解，兩位一體才應該是合理的。那第三位又是從哪兒突然跑出來的呢？對這個問題，我們必須加以特別的思考，現在只是略有提及。應該說，純粹的“兩位一體”根本不存在；因為兩位要麼會在對立中各自保有其自身，要麼會彼此消融：前者不會產生真正的合一，後者則不會產生“兩位”。我們嘗試不要太抽象地進行闡述：父和子不會真正成為“一”，否則他們就會彼此消融在對方內。他們面對面地存在著，因為愛建立在面對面的關係上——在這種關係中，雙方面對面的關係不會消失。倘若他們中的每一位都保持

著自我，且不相互排斥的話，那麼他們的合一就不可能在各自的自私自利中得以建立，而是在他們的“生生不息”（*Fruchtbarkeit*）中才能建立：在這種“生生”之中，他們相互給予而不失其自我。他們之所以是一體，是因為他們的愛是生生不息的，因為他們都出離了自身。他們是在天主第三位裡相互給予的；也正是在這種給予中，他們成為他們自己，並結合為一。

現在，讓我們回到前面的話題：父在耶穌的祈禱中變得更清晰明瞭，耶穌的子的身份亦被辨認出來，並且他們之間的一體性也清晰可見，即三位一體。因此，做基督徒就意味著參與耶穌的祈禱，進入到祂的生活模式裡，即祂的祈禱模式。做基督徒也意味著與耶穌一起呼喊“父”，在聖神的合一中成為孩子，成為天主的兒子——也就是天主——聖神使我們成為我們自己，並因而也將我們融入到天主的合一中。做基督徒還意味著以上述生活模式為中心點，並從此中心點出發來觀看世界。從此中心點出發，我們才會變得自由與堅定，並充滿希望和安慰。

至此，我們又回到了這些思考的出發點。我們曾在不知情的情況下因父、及子，及聖神之名受了洗。如今，許多人在質疑這樣做是否合適。我們可能有這樣的印象，就是在給孩子領洗時，是我們先行做了決定，而將洗禮強加給了他，可本來這是只有當事人自己才可以做的決定。在我們看來，這種先行的決定似乎在生命的核心範圍裡，侵犯了人的自由。這種負面的心理，表現出我們對基督信仰本身的懷疑：我們非但不覺得它是一種恩寵，反而覺得它更像一種負

擔——一種只可由人自己才能要求的負擔。然而，我們忘記了，我們的生命以及隨之而來的一切，也是在沒有提前諮詢我們的情況下給予我們的：一個人在誕生時，不僅被給予了生物性生命，而且也被硬塞給了語言和時代，以及這個時代的思想及其價值觀。沒有一種生命不是與某些未經同意就同時被給予的。因此，問題不是是否有某些未經同意就預定給予我們的事物與我們的生命一起賜給我們，而是到底是哪些事物未經同意就與我們的生命一起被賜予。如果洗禮給予我們的是永恆之愛的深深愛情，那麼，還有什麼能比這個恩賜更為寶貴和純潔的呢？生命中未經同意就預先給予的東西，只就其本身而言沒什麼意義，並有可能成為可怕的負擔。但我們可以未經別人同意就給予別人生命嗎？只有當生命本身是可讚美的時候，即只有當生命是被一種超越世上一切可怕之物的希望所支撐的時候，未經別人同意而預定給予別人生命才是可讚美的。⁹

教會一旦僅僅被視作偶然性的機構，信仰的預先給予就成了問題。然而，那相信教會並非只是一個機構，而是愛的恩賜（在我們還沒有生命之前就已經在等待我們）的人，才會認識到最美好的使命莫過於為人準備已經預定的愛——唯有提前預定的愛才能使提前預定的生命恩賜具有正當性。因此，我們需要從天主出發，重新去學習理解做基督徒的意義：做基督徒就是相信天主的愛，並相信天主是父、子和聖

9 我在“Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche” (*Internationale katholische Zeitschrift* 5, 1976: 218-234, esp. 232ff.) 一文中，詳細地介紹和論證了這一觀點。

神。只有如此，“天主是愛”這句話才有意義。倘若祂在自身內不是愛的話，那麼祂就完全不是愛；但如若其自身就是愛的話，祂就必定是“我”和“你”，並因而是一體：三位一體。讓我們祈求祂開啟我們的心目，好使我們能夠從祂出發去重新理解做基督徒的意義，並從而重新理解我們自己，並使人類得以更新。

三. 造物主天主

馬丁·布伯（Martin Buber）在其哈西德的故事中，敘述了未來的拉比肋未·伊扎克（Levi Jizchak）首次拜訪拉比尼克勒斯布賀的施邁勒克（Schmelke von Nikolsburg）的故事。肋未·伊扎克是那樣深切地渴望深入瞭解那終極的事實（*Letzte Wirklichkeit*），縱然遭到其岳父的反對，他依然踏上了旅途。待他回來後，其岳父盛氣凌人地責問道：“你到底從他身上學到了什麼？”肋未·伊扎克回答說：“我學到世界上存在著一位造物主。”老人於是叫過一個僕人來，問他說：“你知道世界上有一位造物主嗎？”“知道”，僕從回答說。可是，肋未大聲嚷道：“當然了，所有的人都這樣講，可是，有人完全領悟了嗎？”¹⁰那麼，就讓我們在下面的默想裡，試著深入地“學習”一下天主是造物主的意義吧。

這到底意味著什麼？首先，這意味著基督信仰與全部真實的存在有關。基督信仰完全與理性息息相關。基督信仰所

10 M. Buber, *Werke III, Schriften zum Chassidismus* (München-Heidelberg, 1963), p. 323.

提出的問題，關係到每個人。然而如今，天主存在的證明甚至在神學裡都被宣佈為無效。可以肯定地說，我們給出的這些證明往往很膚淺，對更為深層的問題和事實缺乏深入思考。關於這更深層的問題，我們已經在前面的兩個默想中談到了。還有一點可以肯定，就是我們在思考這些證明時，我們的思考方式不是全部無懈可擊的。最後值得注意的是，“證明”這個詞在科學思想中的意義，是肯定不能應運在證明天主存在這一背景中的。關於這點，我們有必要做些糾正。

如果我們完全成功地解決了上述的諸多問題，那麼將產生極為豐盛的成果：即信仰將被納入到所有人所共有的理性領域中。然而，如果上述問題沒有獲得解決，信仰便會被降低為一種“局部的東西”，並因而淪為人類眾多傳統中的一種——即只有某些人有這種傳統，另一些人則有其他的傳統。於是信仰便從真理轉變為民俗了。它從一種就自身內部已經獲得論證的“必要事物”，而淪為一種可買賣的商品，並且不會給人帶來絲毫的喜悅。然而，信仰的喜樂主要在於認識到這信仰並非某個隨隨便便的普通事物，而是真理的珠寶。

如果今天從造物主的角度去看世界，那麼世界應該比以往任何時候都更透明，更清晰明瞭：曾經在我們看來死的物質，如今我們卻認識到，它是充滿精神的整體。那些緻密的岩石，那些石塊，我們越深入認識它們的深層結

11 W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze* (München, 1969), pp. 118, 293ff.

構，便越會發現它們變得越來越透明，上面的孔洞也越來越多；物質明顯地離我們越來越遠，然而精神卻越來越以戰勝者的姿態向我們走來。隱藏在深層結構中彼此之間的複雜關係中的精神，使我們卑微可憐的精神感到既慚愧又興奮。海森堡在與他朋友的對話中，以一種令人印象深刻的方式堅持了下列的觀點：當現代物理學形成時，另一種進程同時也在平行地發展著：即衝破實證主義式的自我滿足，而實證主義式的自我滿足，禁止物理學家探討天主的問題。他指出，對真實及其底層的認識，強逼人去探尋那支撐此真實的秩序。在此對話中，他們用“中心秩序”（*zentrale Ordnung*）這個符號來指謂“天主”這個詞所本有的意涵。這個謹慎而模糊的概念的真實底蘊會在這種情況下呈現出來，即當我們不可避免地去問，此種秩序是否能夠超出其存在而自我實現，是否具備一種令人聯想起某種類似於人的品質：“我們無法否認事件或事物的中心秩序，那麼你或者我們可以直接接近這種中心秩序嗎？我們能否直接與之建立關係，就像我們能夠與他人的靈魂直接建立關係那樣呢？假如你問我這個問題，我會給出肯定的回答。”¹²據此，海森堡毫不猶豫地將“中心秩序”的問題與羅盤的問題聯繫了起來：當我們在生活中尋找道路時，應該遵照羅盤的指示。¹³事實上，關於“中心秩序”的談論已然指向某種像“羅盤”一樣的事物，指向一種要求和參照標準。如果海森堡沒有在非常具體的結論面前被嚇退，此結論遠遠超越他在觀察世界秩序時的出發點，那麼，結果就是：基督信仰

12 同上，第293頁。

13 同上，第291，294頁。

鼓勵人們依從這個中心秩序。“一旦指引羅盤的磁力停止的話——這磁力只能來自於中心秩序——我擔心某些可怕的事情會發生，它們甚至比集中營和原子彈更恐怖。”¹⁴

我們說得有點兒遠了。基督信仰不但不相反理性，反而支持它，也支持它對於整個存在所提出的問題。可是直到不久之前，對信仰的指責仍舊很流行，說信仰敵視進步，指責它煽動起人們對科技的仇恨。然而，懷疑科技所帶來的“祝福”，如今已蔚然成風，於是，我們又聽到了與前面的批評截然相反的批評：批評基督信仰的格言“讓大地臣服”以及基督信仰使世界除魅化的同時，使人們形成應該無節制地控制和剝削大地的思想，並因而導致對科技的詛咒。在此，我們不必去討論基督徒究竟在哪方面可能會犯上錯誤，重要的是要知道，上述兩種批評都是對基督信仰之要旨的誤解。的確，信仰把世界交在了人手上，並由此催生了新時代。不過，信仰常常把統治世界的問題與天主的創造及創造之意義的問題相聯繫起來。信仰促成了科技研究與探尋，因為它向人解釋世界的合理性及其以人為本的方向來規劃世界。但它堅決反對單純地從功用和利益的角度來進行思考。信仰要求人超越即時性利益而去探尋整個存在的根本。信仰保護觀察和聆聽的理性的權益，使觀察與聆聽的理性免於工具理性的侵害。

14 同上，第295頁。關於這個問題，請參閱我的文章：“Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde.” 見：*Ich glaube: Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, ed. W. Sandfuchs (Würzburg, 1975) pp.13-24.

在此，與此相關的另一個問題也變得清晰起來：即對天主創造世界的信仰並非是一個純粹的理論，也不是一個關於世界在久遠的年代怎樣形成的問題；它關係到現在，關係到面對真實世界的正確態度。在基督信仰之創造理論中，很關鍵的一點就在於，創造者和救世主、元始和終末的天主是同一個天主。當這種合一遭到破壞時，異端邪說便會接踵而至，信仰的大廈便會自行崩潰。儘管破壞此種合一的誘惑總以新的形式表現出來，但它實際上由來已久，無論其怎樣變換形式，都是萬變不離其宗。在初期教會中，首次賦予這種誘惑一種迷人的外表的，是小亞細亞的馬西翁（Markion）。他反對普世教會所肯定的耶穌與舊約之間的統一。他提出異議說：既然新約明確指出，猶太人認識耶穌基督的父親，而他們又不認識祂的天主，那麼，舊約的天主便不可能是耶穌基督的天主。耶穌所啟示的是一位全新的、不曾為人所知的天主，祂與舊約中嫉妒、憤怒與復仇的天主毫不相干。耶穌基督的天主，是愛、寬恕與喜樂的天主；祂的天主不再恐嚇，是純粹的希望與寬恕。祂只是個“好天主”。耶穌來是為把人類從“舊天主”及其法律中救出，並交給賜恩的天主，而這位天主就顯示在耶穌身上。馬西翁的所作所為不但是對舊約的天主的誣陷，也是對天主“失敗”的創造的誣陷，因而是一場為建立新世界而反抗天主之創造的革命。¹⁵

15 關於馬西翁的第一次介紹，參 H. Rahner, “Markion”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., 7 vols. p. 92ff；也可參閱 J. Quasten, *Patrology I* (Utrecht and Werstminster, Maryland, 1962), pp. 268-272。關於馬西翁的基本資料，參閱 A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, 2nd ed. (Leipzig und Berlin, 1924)；還可參閱 Harnack, *Neue Studien zu Marcion* (Leipzig und Berlin, 1923)。

只要對我們時代的思想發展留心觀察，我們就會發現，從很多方面來說，它都可以被稱為是馬西翁思想的捲土重來。這些發展當然與馬西翁的思想有所不同，但正是這些不同之處，首先會跳入膚淺的觀察者的視野。這些觀察者可能會指出，對造物界的拒絕，直接導致了馬西翁神經質般地對身體的仇恨，而這種仇恨顯然與我們時代的觀念相去甚遠，認為這種仇恨身體的思想是典型的“黑暗的中世紀”思想，並為普世教會所繼承，然而它恰恰是我們今天所克服的東西。我們當然可以問，假如中世紀的人並不深愛受造界、物質和身體，他們怎麼可能去建造那些大教堂，去創作那些音樂呢？這種爭論當然並沒有觸及到問題的核心。事實上，馬西翁與所謂的“諾斯底”主義風暴對造物主以及對其創造界的拒絕，推動了輕視身體的苦行主義與玩世不恭的縱欲主義。事實上，這兩種主義都表現出對身體、人與世界的仇恨。表面上看起來，它們是兩個相反的極端，事實上卻非常相近，因為二者的基本態度是盤互交錯的。對走上歧途的仇恨受造界的苦行主義來說，身體就是一隻骯髒的蛆殼，只配受輕視和虐待；同樣，根據縱欲主義的基本原則，身體只是軀體，只是單純的物體。將身體從倫理和心靈的領域中剝離出來，就是將身體從人內的人性和精神性尊嚴中剝離出來。既然身體只是一個簡單的物體，一個東西，那麼人的生命便是廉價的和惡的。如此以來，縱欲主義與馬西翁思想豈非不謀而合？我們豈不是在神學裡也發現了化了妝的類似主張嗎？它們將身體從人的領域中剔除，將身體物化，隨之而來的是鄙視身體。在這種神學裡，天主不可以與身體有任何關係，諸如生自童貞女和對主之復活的宣信中，有關身體的一切問題都被認為是愚昧幼稚的想法，而束之高閣。天主能夠

變得如此具體，如此物質性的思想，亦被憤怒地嚴加拒絕。

但我們仍然沒有說完這種思想的全部範圍。只要人輕視自己的身體——無論他是苦行主義者，還是縱欲主義者——他就是在輕視他自己。就像苦行主義敵視受造界一樣，縱欲主義亦必然促使人仇恨他的生命，因而仇恨自我及其整個存有。這就是這兩種觀點在生活之中之破壞性力量之所在。如果一個人自我感到羞恥，他便會想著摧毀身體與世界——可恥的牢獄，以擺脫此種卑賤。人之所以呼喚另一個世界，是因為他仇恨造物界，仇恨那對這一切負有責任的天主。這就是何以諾斯底派在思想史上首次成為徹頭徹尾的革命意識形態的原因。¹⁶但這種意識形態的革命並不是歷史上曾多次出現的政治或社會爭鬥，而是更為基本的東西：是一種對實在物本身的憤怒；人在自己的生存經驗中，學會了這種憎恨。在對自己身體的鄙視中，人與存在本身之間的關係徹底被破壞，因為對他來說，存在不再是天主的創造，而是“現存的東西”，是應該摧毀的東西。在革命的意識形態上，馬克思與馬西翁立場極其相近。革命因而從一種政治性工具蛻變為一個宗教性的偶像——這種革命已經不再是針對某種政治事件的鬥爭了，而是發生在兩種“神”之間的、反抗實在界本身的鬥爭，作為“現存的東西”的實在性，必須要受到踐踏，好為另一種完全不同的事物創造空間。也因此，關於倫理價值的討論，將永遠不會僅僅被限定在關於道德的討論上——有關倫理價值的討論總是會變成關於形而上的爭論。

16 有關諾斯底派的革命特徵，參閱 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist 1 & 2/1*, 2nd ed. (Göttingen, 1954); E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (München, 1959).

當家庭、父性和母性被視為自由的絆腳石而遭到誹謗，當尊重、服從、忠誠、耐心、善良與信任被認為是統治階級的發明，當我們把仇恨、無信與背逆當作使人自由的品德去教導孩子們時，造物主及其創造物本身便處於危機之中了。倘若如此，整個受造界便會為人所建造的另外一個世界所取代。依據此種邏輯，只有仇恨才是朝向愛的道路，但這種邏輯是以自我毀滅的反邏輯為先決條件，因為當整個實在界被貶抑、造物主被貶損時，人就斷了他自己的根。現在，我們站在一個更低的層面上來看，好能更具體地看清事實：比如環境問題明確地告訴我們，倘若與大地作對，人類就不可能生存，因為人類必須依賴大地而生存。其實這項真理適用於整個實在界，可是我們依舊不願意承認這個事實。

我們先前在討論海森堡論述的思路時，所沒有給出更進一步的具體論證的思想，在這些論述中逐漸清晰起來：即受造界不僅僅是思辨性理智所關注的物件，也不僅僅是用來觀察或讚賞的東西，它是一個“羅盤”。¹⁷前人們有關於自然法的討論，這種說法如今已成為被嘲笑的對象。“自然法”這個詞的確曾經在很大程度上被濫用了，但其核心思想依然有效：有一種由“自然”與“創造”的羅盤而來的法律，它使一種超越各國立法機構的民法成為可能。存在著的這種從自然而來的法律，它先於我們的立法，並提醒人——並非

17 在這裡，對有關創造神學的應用，我們只是略微提及；進一步的討論，建議參閱 P. Schmidt 神父精闢的分析：“Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde”, *Internationale Katholische Zeitschrift* 5 (1976): 1-14; G. Martel et, “Der Erstgeborene aller Schöpfung”, 同上：第5-29頁；以及 R. Buttiglione 和 A. Scola 的“Von Abraham zu Prometheus”，同上：第30-41頁。

人突發奇想的東西就都能成為法律——有些律法，雖可稱之為“律法”，卻不是“正當的”，而是非正當的。由於自然是被創造的，所以它本身就是律法的泉源，它指出不可逾越的界線。這個問題的現實性是顯而易見的：只要我們把謀殺無辜的生命宣佈為正當的事情，我們便是把非正義變作正義。只要法律不再保護人類生命，這個法律就要被質疑。這並不意味著，我想把基督教所獨有的倫理在多元社會中強加給所有其他人士。這裡所關涉到的是“人性”，即人之內的人性。無論誰要以解放自己為由，宣稱要踐踏受造界，那都是自欺欺人。我們進行如此激情的討論，與這裡所涉及到的問題的深度有關：即是否只有當人掙脫受造界的鎖鏈，並將其視為奴役者而將之拋棄時，人才算獲得自由呢？如果是這樣，他豈不恰恰因而否定了自我嗎？這個爭論最終只能是在有關人之為人的爭論中才能徹底解決。基督徒不能說因為別人無論如何不贊同他的倫理價值，所以他不參與這個討論。這是對這個問題所涉及的廣度的誤解，也是對基督信仰之廣度的誤解，基督信仰的廣度遠遠大於一個社團的價值系統：它是一種對人之所有層面的責任。基督信仰對人的這種全方位性的責任恰恰來自於下列事實：即人的解放者不是別人，正是他的造物主。

在此，另外一種觀點也變得清晰起來，這個觀點可以很清楚地說明今日人類的處境。當我們盡可能地、以默默而保險的方式阻止人進入新生活的道路時，在我們的此種努力中豈不隱藏著一種對未來的深深的恐懼嗎？在這種恐懼中，似乎有兩種不同的因素。首先，生命的恩賜不再對我們顯得有意義，因為恩賜的意義消失了；對於自己生活的失望越

來越明顯，這種對自己生活的失望使我們不願忍心把黯淡的人生之路強加於他人。其次，在這種恐懼中，顯然也有一種對競爭的恐懼，對他人強加給自己的限制的恐懼。於是，對於我們來說，他人和新人成了威脅。而真正的愛是一種死亡事件，是在他人面前或為了他人而自我捨棄。但是，我們不願承受這樣的死亡。我們只願意保持繼續做我們自己，盡可能地要享受一種不分享和不被干擾的生命。可我們卻意識不到，或者不願意意識到，我們對生命的貪戀正在摧毀我們自己的將來，並且我們的生命本身也落在了死亡的手裡。

談到這裡，與此相關的最後一點也進入了我們的視野：就是對造物主天主的信仰，同時也是對良心內的天主的信仰。因為祂是造物主，祂在良心裡接近我們每個人。一個人究竟如何理解自己是受造物的，這在對良心的信仰中表現得淋漓盡致。良心超越法律：它區分非正義的與正義的法律。良心意味著真理的優先性。即良心並不是一個可以任人隨意曲解的原則。它表達了我們相信，人生來就有一種對真理的神秘認識。在良心中，我們獲享了真理。因此，良心也要求我們要一直尋求真理。

我信天地萬物的創造者。讓我們向這位創造者祈禱，以“學習”這條信理的意義。

四. 約伯的問題

人是天主的肖像。舊約的天主不容忍任何其他的肖像。在耶路撒冷聖殿的至聖所裡，不像其他民族的寺廟那樣立著神的雕像，而僅僅有一把空的寶座；在這寶座裡有刻著祂聖

言的十誡板和存放著瑪納的罐子。¹⁸這就是祂的圖像：代表著祂的全能及其至高性的空寶座；表達著祂聖德的言語，祂的聖德願意寓居在人之內；還有祂的餅，這餅是祂對受造物及歷史之權力的標記，也是表達其善的標記——因其善，萬物賴以生存，為了萬物，祂將世界變成宜居之地。所有這一切都指向了人：人應該做天主的寶座及其言語的居所；人賴受造物的美善和那使受造物變得美善的那位而生活。人是天主的肖像，且只有人是。

當我們這樣深入地思考時，會感到驚慄。感謝天主，祂一定會使我們的生命中有受祝福的時刻。在這些時刻中，某些出自天主的東西會透過人而顯示出來：在歷史所遺留下的偉大的藝術作品中，我們可預先感知到天主創造性的想像、創造者聖神及其永恆的美善——這美善超越一切人間言語，且遠超一切人間邏輯計算。不僅如此，而且從更深的層面上說，我們在一個人的善良之中——那只是單純的善良，不去詢問為什麼，或者為了什麼目的而善良——能夠體驗到天主本身。一天，一位目擊者向我講述了一些亞洲女孩的故事，這些女孩經受過許多痛苦，後來獲得修女們的接待和照顧，她們因而把修女們當作天主一樣看待，因為她們說，沒有人能夠這樣善良。

18 《希伯來書》第九章第四節，就是如此描述至聖所裡所存放的東西的。有關聖殿不同階段的歷史實況，最重要的資料有 A. van den Born 和 W. Baier 的研究：“Allerheiligstes”. in *Bibelllexikon* (Einsiedeln, 1968), ed. H. Haag, 2nd ed., p. 48.

感謝天主，天主會在人身上透示著自己。但在我們的經驗中，更多的卻是反面的東西；人的生活對外所證實的是，在宇宙中存在著是一個魔鬼，而非一位善的天主，或者至少是一種亦惡亦善的東西。人否認了受造物所趨向的天主的存在。也許，這就是那些“天主的證明”之所以往往最終起不了作用的真實原因：那透過受造物的縫隙所射進來的光，往往為人所遮蔽。我們根本不需要重提那些可怕的名字：尼祿、希特拉、史太林，單去想想我們與其他人的經驗，想想我們對我們自己的經驗，就足夠證實這點了。除卻人類的一切罪責以及由此而來的黑暗之外，還有那些無辜者所遭受的無法理解的痛苦——從約伯到陀思妥耶夫斯基，再到奧斯威辛，響起了一種反對天主的極為可怕的控訴聲，而且越來越尖銳。約伯無法接受他的朋友們在解釋其痛苦時為天主所做的辯護，此種辯護無非是直到那時，在以色列依然被受尊崇的“智慧”，按照這種“智慧”，痛苦乃罪惡的懲罰，而富有則是善行的賞報。這樣的世界，就像是由一個嚴格的正義系統——懲罰和賞報的結構——所組織而成，儘管我們往往無法認清此種正義背後的理由。約伯帶著無辜卻遭罰的情緒強烈地反對天主的這種形象，因為他自己的經驗與此截然不同：“善人惡人，他一概滅絕。若天災突然降下使人猝死，他便嘲笑無罪者的絕望。大地落在惡人的手裡，蒙蔽判官臉面的，不是他，是誰呢？”（約9:22-24）他反對那種認為自己處在天主之無所不在的庇護之下，而信賴天主的詩篇（詠139）¹⁹，他擺出了自己完全相反的經驗：“可是我往東行，他不在那裡；我往西行，也找不到他；往北找，也看不見

19 請參閱在第一篇默想中所說過的內容。

他：往南去，也見不到他。”（約23:8-9）人面對生命時悠然而生的那份喜樂在這種經驗中破碎了：“你為何叫我出離母胎？不如我那時斷氣，無人見我”。（約10:18）

在約伯的呼喊背後，站立著千百萬在奧斯威辛集中營的毒氣室中及在極左或極右專制制度的監獄內死去的無名人士。控拆者的聲勢越來越浩大：“你們的天主在哪裡？”毫無疑問，這種話往往是一種挖苦，而非真的對人類痛苦之可怖心存敬畏之情。不過，這種控訴是真實存在的。天主你在哪裡？你到底是誰？為什麼你要保持緘默？

只有天主自己能夠回答。然而祂沒有用一次而永遠完成的方式來回答人類的問題。祂雖然沒有給出那種我們能夠將之擺在桌面上、用計算器來核實的答案，但祂也不是完全保持緘默的。然而，最後的話語，祂還沒有說出來。在耶穌的復活事件中，天主的講話只是個序言而已。天主的講話不僅常常要求人用理智去理解，也要求人以心靈去回應，要求人以整個自我去回應。在約伯那裡，事情是這樣開始的：天主介入了辯論，然而祂沒有站在為祂辯護的人那邊。祂將這種辯護視為一種對天主的褻瀆，將之完全拋棄掉，因為這種辯護把祂描述為一位精於計算善惡，而嚴格執行以牙還牙、以眼還眼之交換性正義的殘酷執法者。那冒犯天主的，並不是約伯的哀呼，而是那些人的無情，他們認為，恐怖的冷血報復就是天主的本來面貌。但約伯並沒有聽到解釋，天主只是讓他意識到了他的渺小及其觀察世界的短淺視野。他由此學習到平靜、沉默和希望。他的心胸只是變得更加寬廣，此外無他。這種沉默的謙遜行為，是邁向智慧的第一步，這對我

們來說也是重要的。然而，一個醒目的事實是，在世上受苦而抱怨天主的人只是一小部份人，其他大部份對天主橫加指責的人，往往是那些未經苦患、袖手旁觀痛苦者的人。經受痛苦的人學會了觀察。每個人都和天主有他自己的故事，我們不可能把人當作一個模子裡造出來的商品那樣來數算。在這個世界上，讚頌天主的歌聲來自那些在火窯裡受苦的人：火窯中三聖童的故事所包涵的真理遠勝一切飽含學問的著述。²⁰

天主給予約伯的答案僅僅是個開始，是天主通過其獨生子耶穌基督的十字架與復活的行動，而給予的答案的預示。在這裡，天主給予人的答案是人的理智所無法證實的。天主的回答不是一個解釋，而是一個行動。祂的回答是一種“一同受苦（*Mit-leiden*）”²¹——並非單純的情感，而是一個真實的事實。天主的慈悲成了血肉。它被稱為鞭笞、刺冠、十字架和墳墓。祂與我們一同受苦。這究竟意味著什麼？這又能意味著什麼呢？我們可以通過那些著名的描繪被釘者的畫像或聖母懷抱其死去的兒子的聖母憐子圖去領會。在這些畫像前和在這些畫像裡面，人意識到了痛苦的轉化：他們領悟

20 在此，我重複了我曾在 *Dogma und Verkündigung* 一書第331-339頁中的論述。

21 校者註：拉辛格在這裡將一個德文單詞做了拆解。這裡的德文詞是 *Mit-leiden*。*Mit-leiden* 是將德語詞 *Mitleiden* 拆開來寫，中文一般譯作“同情”。*Mit* 等同於英語中的 *with*（與……一起），*leiden* 的意思是“受苦”。拉辛格將 *Mitleiden* 一詞拆開寫，目的為強調天主面對人的苦難，不是高高在上的無動於衷，也不只是一種感情活動的“同情”，而是一種在耶穌的十字架上所表現出來的具體的行動“一同受苦”（*Mit-leiden*）。鑒於德語詞 *Mitleid* 的字義更接近佛教詞彙“慈悲”，因此，本文校訂者建議用“一同受苦”一詞來翻譯拉辛格所使用的這一單詞。

到，天主就寓居在人類的痛苦中，而且正是在其痛苦中，人與天主結合為一。我們不是在談論一種“安慰”，因為這種經驗製造了對受苦者的愛，就像我們在聖五傷方濟各和圖林根的依麗莎白身上所看到的那樣。被釘的基督沒有將痛苦從人間消除，但祂卻藉著自己的十字架改變了人類，使人類能夠向他受苦的弟兄姊妹敞開心懷，並藉此使二者得以淨化和堅強。正是由祂產生了对“那些比我們弱勢的人的尊重”，而這種“尊重”在異教的人道主義裡是不存在的，而且在那對被釘者的信仰停止的地方，這種“尊重”也會消逝。我們難道沒有在國家的衛生事業，或疾病防治設施所存在的問題中逐漸認識到，有些東西是我們無法買得到的嗎？難道不是現代社會的轉型，使我們慢慢地看到了信仰曾經帶來的這種轉變？而且這種轉變不僅僅是蒼白空洞的“安慰”嗎？

我們還要進一步地講，十字架並不是天主在耶穌基督內所給出的最終答覆。墳墓沒有禁錮住祂：祂復活了，並且天主是通過這位復活者向我們發言。那個奢侈揮霍的富人在地獄裡央求，求准許拉匝祿顯現給他的弟兄，並警告他們不要步其後塵，淪入恐怖的境地。他想：“倘若有人從死者中到了他們那裡，他們必會悔改。”（路16:30）然而，真正的拉匝祿已經來了，他就在這兒，並且對我們說：現世生命不是一切，還有永生。今天，甚至在神學裡說這種話都是非常不受歡迎的。談論彼岸，像是對此岸的逃避一樣。但如果這是真的，我們難道能夠棄之不顧嗎？我們能夠將之視作一種安慰而避開它嗎？豈不正是永生賦予人生命以嚴肅性、自由和希望嗎？

人是天主的肖像，但這種肖像是通過各種各樣的畸形顯示給我們的。“人是天主的肖像”這種說法的純真意義，只能運用在耶穌基督身上：祂才是修復天主的肖像者。但我們透過祂看到了什麼樣的天主呢？許多人根據一種被誤解了的神學，看到一種完全錯誤的形象，即一個要求其獨生子流血的殘酷的天主的形象。他們所看到的是約伯的朋友們所理解的天主的形象，並在恐懼中背離了這樣的天主。但反過來的形象才是正確的！聖經裡的天主並不要求人祭。當祂出現在宗教史中的時候，人祭便停止了。在亞巴郎將手伸向依撒格之前，天主已開口阻止了他；山羊代替了孩子。對雅威的敬禮，正是開始於亞巴郎用他的服從和信德，來取代其祖先的宗教所要求的首生子的祭獻；外在的代替物山羊，無非是對這個深刻的過程的表達——它不是一種替代，而是帶領我們走向那真正的祭獻。²²人祭是以色列的天主所深惡痛絕的：那要求人祭的摩洛克神（**Moloch**）是假神的化身，它和對雅威的信仰針鋒相對。²³為以色列的天主而言，並不是使人死亡才是真正敬拜天主的行為，而是使人生活。正如里昂的依勒內的這句名言：*Gloria Dei homo vivens*，“天主的光榮就是活人”，這才是天主所要求的朝拜和“人祭”。²⁴但在

22 這些簡短的論述無法道盡依撒格之祭獻及其作為基督之預象的神學意蘊。如想深入研究這一問題，請參閱L. Massignon, “Die drei Gebete Abrahams”, *Internationale katholische Zeitschrift* 4 (1975), pp. 19-28.

23 參閱W. Kornfeld, “Moloch”, in *Bibellexikon* (Einsiedeln, 1968), ed. H. Haag, 第二版, 1163頁之後及此頁所列書目。

24 *Adv.haer.* IV 20,7 (*Sources Chrétiennes* 《基督教資源》100) 648, 100。
（校者註：《基督教資源》乃雙語對照的教父文集。此文集由著名神學家Jean Daniélou, Claude Mondésert 與 Henri de Lubac 整理。）

這種情況下，主的十字架又意味著什麼呢？它是那種完全接納人的愛的形式，因此，這種愛甚至下降到了人的罪惡和死亡中。這樣，愛成了“犧牲”。這種愛是一種無限的愛，將人——迷失的羊——背在祂的肩上，穿過其罪惡的黑夜，將之送到天父的懷抱。從此，一種新的痛苦的形式出現了：痛苦不再是詛咒，而是轉化世界的愛。

第二章

耶穌基督

一. 祂從天降下

在“尼西亞”²⁵信經有關基督的部份中，首先將基督描述為：“唯一的主……天主的獨生子，祂在萬世之前由聖父所生。祂是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。祂是聖父所生，而非聖父所造，與聖父同性同體，萬物是藉著祂而造成的。”信經所陳述的這些事實發生

25 有關尼西亞——君士坦丁堡信經的歷史與內容，請參閱 J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3rd ed. (London, 2006); W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Ökumene* (Freiburg i. Ue. 1973); G. Baudler, W. Beinert and A. Kretzer, *Den Glauben bekennen* (Freiburg, 1975), pp. 34-91.

於我們的世界存在之前。而世界存在之前所發生的與塵世的耶穌相連接的橋樑，是用下面這句話表達：“祂為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下。”

新的德文譯本忽略了“下”（*Abstieg*）這個詞，無疑這是因為這個詞看起來會給當代造成很多理解上的困難。它會給人帶來的反感。我們可以從兩個方面來看。首先，它引起這樣一個問題：天主是否因此將自己變得依附於人，並因人而改變自己呢？偶然的東西能夠成為永恆者行動的原因嗎？天主及其行動的根由，難道有時候能是天主之外的東西嗎？天主能夠——甚至說可以——“不是為了自身的緣故”而行動嗎？或者說，有沒有可能，當天主為了人的緣故在行動的時候，恰恰是因為自己的緣故而行動？這才是真正符合其神性的行為？

第二種讓人覺得反感的原因，並不像前一種那麼深刻，然而，正因為如此，這原因才顯得更加明顯。尼西亞信經的此種陳述，豈不是以三層的世界觀，即那屬於神話的世界觀為預設的前提嗎？這難道不是假定，天主生活在高高的雲層之上，而人卻生活在低處；並且，地球是宇宙的底端，天主必須降到地球上，才可以恢復宇宙本來的秩序嗎？

事實上，這裡還隱藏著一些更為深刻的問題，而這些問題會在很多方面使上述的問題得以解決。我們並不喜歡那種某個人降臨到他處的想法：我們不願意“俯就”，更願意“平等”。比之“祂從天降下”（*descendit de caelis*），我們更加喜歡讚主曲裡的話“祂從高座上推下權勢者”（*deposuit potentes de sede*）——儘管事實上此二者不可分離，因為那

位降世的天主，就是那位推下權勢者的天主，是使“最後的將成為最先的，最先的將成為最後的”的天主。不過，我們更願意撇開降世的天主而獨自去推下權勢者。那不再有“高處”（*Oben*）與“低處”（*Unten*）之別的世界觀；那在一切方面都平等的、及沒有確定的參照標準的世界觀。這種世界觀，並不純粹是指外在的世界是如此，它也與一種看待現實世界的新態度相吻合，對持有此種態度的人來說，“高處”與“低處”的觀念是虛幻的，並且他們願意為了平等、自由和人的尊嚴而推翻所有在“高處”的事物。

事實上，我們可以下結論說，如果天主從天降下了，如果祂現在就在“低處”，那麼這“低處”也就成了“高處”，並且原來的“高處”與“低處”的分裂格局也被打破了。那麼，世界觀與對人的看法就隨之轉變了。而這種改變正是由降世的天主所帶來的。

所以，我們首先應該堅持的就是這條無可改變和不可取代的信理：祂從天降下。而這反過來也意味著，天主和耶穌基督的“高”、“光榮”和“王權”是的確存在的；祂的言語、愛情與權力的絕對“至高無上性”，也的確是存在的。“高處”是存在的，它就是天主：信經中第二條信理並不廢除第一條信理。即使降到最低處，即使變得最為卑微和默默無聞，天主也依然在真正的“高處”。在闡述救恩史之前，這條基本的信條就已經被有力地確定了下來：天主存在（*Gott ist*）。我們首先必須記得，萬物由之而來的那位的不可侵犯的尊威；當祂的尊威被忽視的時候，天主的降世就不再顯得偉大，而且會被那些漫無目標的、不斷循環反覆的同一事件所導致的單調乏味所吞沒。當這種尊威被忽視的時

候，歷史這部長劇與個人生活這部短劇，就會變得不再令人期待，也不再有意義。這不但不能使人變得偉大，反而會使人變得渺小；因為人也同樣不在世界的“高處”，而只是世界驗證其自身之可能性的遊戲中的一種。用尼采的話說，人不過是“一種還沒有取得其定義的動物”而已。

無論誰願意理解天主的下降，首先必需得領會“天”（*die Himmel*）這個詞所指出的“高”（*Höhe*）的奧秘。焚燒的荊棘叢的奧秘就出現在起初——那令人敬畏的權力，確立了必須遵從的法則。但這焚燒荊棘叢的火，並非斯多葛派所理解的那種“世界之火”，因為從這火中發出了一個聲音，通過這種聲音我們獲知，天主聽到了被奴役者的呻吟及以色列痛苦的哀號。這火本身就是天主的下降，他與那些絕望者同在。因此，可以說，在我們的思考中所得出的第一個結論就是：那種從地理位置意義上所說的，由世界中較高的一層進入到它較低的一層的意義上的下降，實際上並不存在。事實上，有一種更為深刻的東西，這種東西應該通過宇宙的圖像獲得表達，即天主之存在進入到人之存在的運動；或者更好說，是從光榮進入十字架，俯就向那些“最後的”，並從而使之成為“最先的”運動。只有當一個人順著整部舊約和新約去縱觀“下降”（*Abstieg*）這個詞的漫長歷史時，他才能夠領悟其深邃的意味。在舊約和新約的記述中，這個詞起初就像一股涓涓細流，然後如同一條越湧越闊的浩浩蕩蕩的江河，不斷將各個溪流與小河納入自身內。首先，在巴貝耳塔的故事中，我們會看到天主的“下降”。這是一種在憤怒中的下降。之後，在焚燒的荊棘叢的故事中，這種憤怒的下降讓位

給另外一種出於同情和愛的下降。在這些思考中，我想分別從舊約和新約裡選取兩篇代表性的記述，儘管它們事實上並沒有運用“下降”這個詞，但卻在天主下降之主題的敘述中，具有特別的重要性。現在就讓我們來看這兩篇記述。

1. 達尼爾先知書第七章裡的獸與人子

現今這種文本形式的《達尼爾先知書》，成書於西元前一六七到一六三年之間，即希臘國王安提約古四世厄丕法乃（Antiochus IV. Epiphanes）逼害以色列信仰最為強烈的時期。在這種極端的困厄中，天主子民的信仰及其對世間歷史所懷有的信心與希望，似乎最終歸於荒誕。在這時，先知獲得了一種全新的、觀看整部歷史的神視。充軍以後，以色列所希望的光榮沒有實現。它依然是一個弱小和從屬於別國的民族：它沒能成功地重新取得獨立。厄則克爾先知所預言的壯麗的新聖殿，沒有建成；以色列費盡千辛萬苦，僅能夠構築了一座貧陋的替代品，遠遠不能相比先前之聖殿的輝煌。萬民向以色列的朝覲也沒有實現。相反地，在自己的苦難中，以色列開始散落到其他民族當中。亞歷山大大帝與繼之而來的希臘王國的擴張與勝利，使以色列所有試圖改善其境況的希望徹底破滅了，以致在以色列中爆發了懷疑主義：如果說約伯還敢於與天主戲劇性地爭鬥的話，那麼，到了訓道者那裡（譯者註：聖經《訓道篇》的作者），就只有無奈地絕望了——“萬事皆虛”，人只能隨遇而安。最終，希臘文明成功地滲透到某種程度上的“真空”內，這個“真空”也情願為這種世界級文化的理性敞開心胸，而這種文化使權勢和成功合理化。只有那些向希臘文化的精神自由而完全地開

放的人，才有機會獲得成功；歷史所走的道路是邁向進步，這是明顯的事實。作為一種令人厭惡的異教禮儀，割損禮消失了；一些體育場被建了起來，並成了新興的人文文化中心。漸漸地，進步的希臘諸神逐漸取代了雅威。

在這種情形下，對於那些仍舊留在以色列的少數信徒，對於那些沒有理解什麼叫進步的少得可憐的一小撮信眾來講，安提約古四世厄丕法乃是那歷史中反對天主的勢力的象徵。達尼爾稱之為“說著大話”的“小角”（達7:8-11）。事實上，他不過是個區區的郡國國王。但令人義憤填膺的是，連這樣一個“小角”，竟然也可以嘲弄以色列的天主，並踐踏它的信仰。神視者把此種暫時的磨難與整個歷史的進程聯繫了起來。這個“角”屬於第四個王國。世界歷史被相繼從海上升起的四個獸統治著。然而，世界最終還是交由那位自上而來的“相似人子者”掌管。這段內容中的關鍵就在於此種對比。直到那時，統治世界的權勢仍然是從低處，從海中上來的獸，而海是一切邪惡、恐怖與危險的象徵。但在眾獸的對面卻站著人——站著以色列；這人自上而來，來自天主的領域。在先知看來，歷史在某種意義上重複了受造世界的過程，就像在《創世紀》中所展示的一樣。起初，居住在世間的是野獸，但人卻在天主制服了混沌的力量和限定了海洋的範圍之後，最終被指定為統治世界的王。因此，就在以民患難當頭之即，達尼爾發出了這樣的訊息：不要害怕，即使那些獸可以在現時得勢，但在歷史中的將來必要完成創造的許諾。²⁶

26 關於這一點，請參閱 N.W. Porteous, *Das Buch Daniel*, 2nd ed., ATD 3 (Göttingen, 1968), 第74-96頁，特別是第79頁。

人子的形象表達了遭受逼害的以色列的希望。結束亞歷山大天帝的統治後，出現了希臘王國褻瀆天主的勢力，在此將之描述為自下而來的獸。這人子的形象成了天主在人子耶穌基督內下降之信仰的一個基本前提。這些都屬於解釋我們信經中此條信理意義的背景。從這裡來看，這條信理所要表達的是：與那自下而來、並用狂妄的暴虐行為蹂躪毀滅世界的獸的勢力作對的，就是從上而來的“人”。這種對比既包含著“人”的無能，但也包含著他的勝利。他之所以無能，是因為他並非野獸，他沒有“貪吃的嘴”、“鐵牙”、“銅爪”和發出震耳喧囂的“角”——面對這樣的武裝，他如同一個被送入虎口的獵物，是一個註定喪亡者。不過，此種形象也表達了他的勝利。因為最後，是“人”做了獸的君王，並以一種特別的力量，就是那賜予他的心靈和精神的隱秘力量，馴服了它們。權力最終屬於他：這也同時表示“權力”被轉化了。

耶穌、天主之子，是作為人而來到野獸中間的。正是在人的軟弱中，祂確立了天主的尊威。也是通過這代表軟弱的符號，通過這與野蠻完全相反的符號，祂代表了天主的尊威。祂雖然來到了野獸中間，卻沒有使自己成為野獸，也沒有採用牠們的行為方式；而且，祂被吞嚥了。但祂正是以如此的方式戰勝了牠們。祂所接受的失敗，就是另外一種力量的勝利：在這個世界上，還存在著一種不同於野蠻的東西，存在著一種“愛到底”的愛（若13:1），這種愛使人成為真正的人。

祂以人的形象來到了野獸中間。這意味著祂尋找那些與

祂站在一起的人，那些信賴“從上而來的人”的力量的人，並因此使自己獲得救贖的人。

2. 作為精神性事件的下降

在《希伯來書》第十章中，有一種對於聖子降世事件的最深刻的闡述。在這一闡述中，所有有關空間的想像都消失了，因此，在對“降世事件”的默觀中，聖子的位格性和精神性的內容就得以完全彰顯。《希伯來書》的作者首先重申了他的基本思想：為建立或調和天主與人之間的正確關係，動物的祭獻並不適宜。他這樣說，是為了繼續下面的內容：“為此基督一進入世界便說：‘犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來為承行你的旨意。’”（希10:5-7）藉著《聖詠》第四十篇七至九節——這幾節被解釋為耶穌在進入世界時所做的祈禱——《希伯來書》的作者提出一個真正的道成肉身的神學，其中沒有任何分層式的宇宙的跡象。或者更好說，在這裡，“下降”（*Herabsteigen*）與“進入”（*Hereingehen*）被理解成了祈禱的過程；並且，此種祈禱又被理解為真實確定的過程，被理解為貫穿於其整個存在的過程；在祈禱中，整個存在都開始行動，並將整個自我交付出來。在此，基督“進入”宇宙，被理解為一個自願的和按照字面意義來理解的事件；並同時被理解為，在許多聖詠中所顯露出的那種虔誠信仰和思想的真正實現。

現在，我們來仔細地默觀這篇聖詠的內容及其在新約

中的轉型。這篇聖詠講述了什麼呢？它是被天主從死亡中復活起來的那位所做的感恩祈禱。²⁷ 然而，因著他對虔敬的理解，這位祈禱者是不會通過動物的祭獻而感謝天主的，沿著先知的傳統，他意識到：“犧牲與素祭已非你所喜，就開了我的耳朵。”（詠40:7）換言之，天主所喜歡的並非東西，而是人的耳朵，即他的聆聽、服從，他的全人。人真正的感恩，即那與天主相配的感恩，是進入到天主的意願當中。

《希伯來書》將《聖詠》第四十首中的這些話，看作聖父與聖子之間對話的清晰展示，而這種對話就是道成肉身。因此，該書的作者認為，道成肉身是在聖三內的一個精神性事件。由於耶穌之圓滿實現的啟發，《希伯來書》的作者只改了一個詞。代替《聖詠》第四十首中的，從聽覺意義上講的“耳朵”一詞，他談到了身體：“你給我預備了一個身體”。這個“身體”就是指整個的人，是與自然人性的結合。如此，服從便具體化了。在最大限度地實行服從中，服從不再僅僅是一種聆聽的行為：它成了肉身。聖言的神學由此也變為道成肉身的神學。聖子對聖父的自我交付，從天主自身內的對話中流露於外，成了接受成為人的受造物，並更進一步地犧牲了這一受造物。這個身體，或者更確切地說，耶穌的人性，是服從的產物，是聖子回應天父之愛的果實。因此，可以說，耶穌是祈禱的具體化。從這種意義上講，耶

27 “死亡之域”在舊約中指“陰間”（亡者的國度）。參閱 H.-J. Kraus, *Psalmen I* (Neukirchen, 1960), 第305-310頁以及307頁中引用的部份。只有在新約中，通過與基督真實的死亡和復活相聯繫，這篇聖詠才獲得其圓滿的實現。通過把道成肉身放在天主內在的交談之後，《希伯來書》中的這一個道成肉身的陳述才取得了另一種新的幅度。

耶穌的人性是一個徹頭徹尾的精神性的事實，並且從其本來來看，耶穌的人性也是“神聖的”。

如果我們這樣思考的話，就會看到道成肉身事件中的自我貶抑和十字架事件中的下降，與聖子的奧跡有著一種極為深刻的內在對應關係。聖子，就其本質而言，就意味著其自我的給予與交還——這一行動使子成為子。當聖子成為受造物時，就是“服從至死，且死在十字架上”（斐2:8）。這樣，《希伯來書》便沒有停留在高深的奧跡中，而是直接轉向我們：我們不能通過使自己自給自足而成為天主，也不能通過企圖使自己從一切限制中徹底地解放出來而獲得完全的獨立而變成天主。這種企圖會由於其自身固有的矛盾而失敗，因為它終究是不現實的。我們是因著分享聖子的“出生”，因著變為“孩子”和“子”，才“成為”天主的。當我們進入耶穌與聖父的交談中時，當我們同聖父的對話深入到我們日常生活中的“身體”（*Fleisch*）裡時，我們才能“成為”天主：“你給我預備了一個身體……”。

我們的救贖意味著成為“基督的身體”，與基督本人相似：每天從祂的角度出發來接納我們自己；每天的生活都是回報；每天將我們的身體奉獻為聖言可以下降的地方。我們是通過跟隨基督——下降和上升（*absteigend und aufsteigend*）——來相似祂的。所有這一切都被一個簡單的詞表達了出來：從天降下（*descendit de caelis*）——它是針對基督講的，因而也是針對我們講的。這條信理是用言語表述不盡的，它從言語指向了身體。只有通過從言語到身體，從身體到言語的運動，我們才能夠真正地領悟它。

二. “……而成為人”

對天主降生成人的確認是基督宗教信經裡的中心條目。歷代神學家的神學思考都是圍繞著這個主題，嘗試在此條信理的光照下，去理解天主與人的奧秘。我們無意在此提出這些廣大高深的問題。我只想尋找一條神學小路，好能使我們仔細並深入淺出地學會理解這一信理所含內容的偉大與高深，並與我們的生活息息相關。我們將會展開如下的思考：一方面，我們可以從那些支撐人存在的基本因素來思考人類的存在，比如精神和身體、造物主和受造界、個體與團體，以及歷史——我們生活的領域；然而，除了容納個體的這些宏大而廣泛的結構之外，我們還可以想到，個體不曾一刻完全地擁有過他自己的生命，因為即使在個體內，生命也是在時間內延伸的，這個時間性結構的全部時間的總和才構成了這個人。然而，生物與精神之間所特有的人性連結，就是在個體的時間性中發生作用的：人的時間展現為童年、成年、老年和死亡的生物性過程，並且他的生命也是在這些生物性的階段中展開的。在中世紀和現代的早期階段裡，當人們在思考耶穌的人性時，人們的虔敬更喜歡研究這種生物性過程；在談論“耶穌生命的奧跡”時，他們是指耶穌的塵世及歷史之路的不同階段。²⁸默觀祈禱，以及由之而來的經過冥想的畫作，都饒有興致地專注在耶穌生命的塵世性階段上，好能近距離地體驗那不可測量的奧秘，即當我們說“天主子成為人”時所宣認的那個奧跡。但是，試圖去做類似的事是

28 關於耶穌之歷史的更好的概述，請參閱 A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm : Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg, 1975), pp. 716-736.

完全不可能的嗎？讓我們摸索著向前邁進幾步——更多的，我們也做不來——並思考一下：耶穌按照童年、成人和死亡的階段經歷了祂的人性生活，這到底有何意義？

1. 耶穌的童年

祂成了孩童。成為孩童是指什麼呢？²⁹首先是指對別人的依附、依賴，需要別人的幫助和支援。作為一個孩童，耶穌不僅是來自天主的人，也是來自他人的人。祂在一個女人的母胎中成長，並由這個女人取得了血肉、脈搏的律動、神情和語言。祂是從其他人的生命那裡獲得生命的。這由他人所獲取的自身的來源，所指的不僅僅是種生物性的東西。這也意味著，耶穌從那位先於祂的人那裡，特別是從祂母親那裡，領受了思維和行為方式，即一切影響其靈魂的東西。這還意味著，當祂接受祖先的遺產時，祂也在自己內同時接受了其走過的崎嶇蜿蜒的道路，這條路從瑪利亞上朔到亞巴郎，最後到達亞當。祂自己承擔了這部歷史的重負，並通過自己的生命與痛苦轉化了它，將它從一切對天主之計劃的否認和扭曲中帶到一個純粹的“是”之中：“天主子耶穌基督，並不是‘是’而又‘非’的，在祂只有一個‘是’。”（格後1:19）

耶穌將孩童在人生中的地位提到了非常高的位置，是一件顯而易見的事情：“我實在告訴你們：你們若不變成

29 在此，我們只是用默想的方式看這一問題，而不是用哲學的方式深化這一問題。更加深入的分析，請參閱 F. Ulrich: *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit* (Einsiedeln, 1970).

如同小孩子一樣，決不能進天國。”（瑪18:3）對於耶穌來說，“孩童”並非是人類生命中一個臨時的過渡階段，並非單純地從其生物性誕生事件之後，身上不帶有任何從前的痕跡。相反，人身上特有的東西，正是在孩童時期形成的。因此，誰遺失了童年中特有的東西，便遺失了自己。從這個角度出發，我們可以非常人性地，非常設身處地地思考，在耶穌的記憶中，祂的童年時光必定是如何幸福；因此對祂來說，童年是多麼寶貴，祂一定是以極其純真的方式度過了童年。我們也可以由此學習尊重孩童，他們需要我們在其無助時特別加以愛護。首先，我們必須要問：在耶穌的思想中，童年所特有的而且是不可或缺的東西是什麼呢？很明顯，耶穌並不是要對小孩子進行浪漫的頌讚，也不是要對童真下一個倫理判斷。其實，這裡所涉及到的是一些更為深刻的東西。

我們首先該當思考的是，那具有神學意義，並且在神學中佔有中心地位的耶穌的名號是“子”。正如一般經驗告訴我們，決定性的問題可能是從語言學的角度來看，這個詞是在耶穌生平的哪個階段的自我介紹中所形成的？然而毫無疑問，這是嘗試單單通過一個詞來概括耶穌的生命所給出的整體印象。祂生命的指向、根源，以及祂生命的目標——這些因素都影響了祂的生命——全都叫做：“阿爸”——“親愛的阿爸”。耶穌知道祂從來不是獨自一位。直至祂在十字架上最後的呼喊，祂的全部存在都是一個指向另外一位的延伸，祂將這位稱作“父親”。只有這樣，下列事實才成為可能：當人們選擇用以表達耶穌之尊號時，那些諸如“國王”、“主”等其他表示權力的類似稱呼，

最終沒有脫穎而出，被選中的是那個可以被譯為“孩子”的詞。不過，我們仍然可以肯定，耶穌之所以在講道中如此著重強調“成為孩童”，是由於“成為孩童”與祂最個人性的奧秘，即祂聖子的身份（*Sohnschaft*）之間有一種深度的關係。祂最崇高的尊榮，即祂的天主性，最終並非一種自我佔有的權力。祂的尊威建基於這樣一種事實：祂的存在朝向另一位，即朝向天主父。

若亞敬·耶肋米亞（Joachim Jeremias）曾美妙地指出，耶穌所理解的“成為孩童”，意味著學習呼叫“父親”。³⁰ 只有將這一點與耶穌論及“子”的思想放到一起閱讀時，我們才可以瞭解，在這個詞彙中蘊藏著多麼廣泛無邊的能量。這裡，我們又遇到了我們在前面的默想中所思考過的，有關天主聖三和創造者天主的問題。人想要成為天主，而這也的確是人生命的終極目的。然而就像與樂園中的蛇的永恆交談中所表現的，如果人嘗試通過下列方式來實現這個目的，即如果人嘗試通過將自己從天主及其受造物中解放出來，將希望寄託在自己身上或者自己之內，簡言之，假如人完全通過自己的努力試圖成長，將自己徹底解放，完全將“成為孩童”作為自己的存在方式拋棄，那麼，人便會以墜入完全的虛無而告終，因為人在相反自己本質的真理，而這個真理意味著“仰賴”。只有當人維護“成為孩童”這一最核心的意義時——就像耶穌所示範給我們的怎樣做“子”——人才能夠同聖子一起進入到“天主的存在”中。

30 參閱 Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, vol. I, *Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh, 1971), pp. 154. “重新成為小孩子”，是指重新學習叫“阿爸”。

當然，以上所述只是最基本的思想。在耶穌對窮人的稱讚中，祂所指的“成為孩童”的另外一層意思清楚地表現了出來：“你們貧窮的是有福的，因為天主的國是你們的”。（路6:20）在這端真福裡，窮人代替了小孩。這裡仍然不是耶穌浪漫化貧窮，也不是祂對窮人和個別富人所做的倫理評斷。事實上，這裡所涉及的，是有關如何做人的深刻道理。“成為窮人”為我們指出了“成為孩童”的意思：從自己的角度出發，小孩子一無所有。他靠別人而生活；他既沒有權力，也沒有財物，但他恰恰因此是自由的。他還沒有任何可以掩飾自己的地位的面具。人所面對的兩大誘惑就是佔有和權力，人會因之而成為他自己的財物的囚徒，並會將自己的靈魂賣給這些事物。假如一個人不能在擁有財物的同時，依然保持是“窮人”——窮人知道世界掌握在天主手中，而不屬於自己——他便遺失了他的“童真”；而“成為孩童”卻是進入天國的不二法門。斯蒂利亞諾斯·阿爾加納基斯（*Stylianos Harkianakis*）曾指出，柏拉圖在《蒂邁歐篇》中談到了對一個非希臘人的諷刺性宣判，這個非希臘人認為希臘人都是“老玩童”（*aei paides*：永遠的小孩）。柏拉圖並未將此作為一種指責來看待，反而認為這是對希臘人的性格的誇獎。“無論如何，非常清楚的是，希臘人是願意成為哲學家的民族，而非技術至上論者的民族。因此，他們願意成為永遠的孩童，驚訝地觀看著人類存在之最高狀態。只有明白這點，我們才能解釋這個意味深長的事實：儘管希臘人有不計其數的發明，卻沒有將它們落到任何實際的用處上。”³¹

31 S. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus* (München, 1975), pp. 60。

這裡指出了希臘精神與福音訊息的類似，與我們生活息息相關的東西也凸顯了出來：人對事物的驚奇感是不應該消失的；這種驚奇和聆聽的能力不但是對事物之功能的探尋，而且也是對宇宙之和諧的感知，也要欣賞那些在人的實際應用中無用的事物。

我們必需更進一步地默思。我們發現，“成為孩童”意味著叫“父親”；但我們還應該說：“成為孩童”也意味著叫“母親”。倘若我們抹煞這個事實，我們就抹煞了孩童耶穌的人性，只留下邏各斯的“子”的身份，但邏各斯的“子性”正是要通過耶穌的孩童性才展現出來。巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）十分絕妙地闡述了這個思想，很值得把他的話完全引用過來：“聖體聖事（*Eucharistie*）表示感恩。耶穌不斷地通過奉獻祂自己，並通過將祂自己作為禮物獻給天主與人而表達感恩，這是一件多麼美妙的事啊！祂在感謝誰呢？祂當然是在感謝天主父，感謝那贈與一切的終極原型與泉源……但祂也真地在感謝那些可憐的罪人們，因為他們願意接納祂，並讓祂進到他們卑陋的住所中。祂還感謝其他人嗎？我認為這是一定的，祂還在感謝那位窮困的婢女，因為祂是透過聖神的庇蔭而從她那裡取得血和肉的……耶穌從祂的母親那裡學到了什麼呢？祂學會了說‘是’（*Jawort*）。這並非隨隨便便的那種‘是’，而是一種不知疲倦、勇往直前的‘是’。我的天主，不管你願意什麼，‘請看，主的婢

我個人認為，柏拉圖原先在《蒂邁歐篇》裡的這段對話（埃及司祭和梭倫之間的對話，見《蒂邁歐篇》第22號）中強調的重點與斯蒂利亞諾斯指出的不盡相同，不過，我們不必在此討論這一問題。

女在此，願照你的話成就於我吧！’這就是耶穌從祂人性的母親——即普世之母（*Catholica Mater*）——那裡，所學到的普世性的祈禱。這位母親在祂之前來到了世上，並為天主所啟發，第一個說出了這句新而永久的盟約的話。”³²

在斯蒂利亞諾斯·阿爾加納基斯的評論中，我們可以發現這樣的註釋：孩子的邏輯具有那麼純淨和令人信服的形式，相比之下，一切理性的辯證都不過是蒼白的抽象概念，缺乏孩子看事方式的那種清晰度：“有一次，一位阿索斯山隱修院中的修士向我解釋說：‘我們敬禮天主之母，並把我們的全部希望都寄託在她身上，因為我們知道她能成就一切事。你知道她為什麼能成就一切事嗎？因為她的兒子還沒有把從她那裡借來的東西還給她，所以不會讓她的願望得不到實現。祂從她那裡借了肉體，祂肯定使這個肉體神聖化了，可祂卻還沒有將之還給她。這就是我們之所以在‘天主之母的花園’裡感到安全的原因。’”³³

32 Hans Urs von Balthasar, “Haus des Gebetes”, in W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen* (Mainz, 1975), pp. 11-29。引言見第25頁及之後數頁。

33 S. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, pp. 65。譯者註：阿索斯山是希臘北部馬其頓的一座半島山，被東正教認為是聖山，由二十座隱修院管理，被認定為隱修院自治州。根據傳說，聖母和若望在乘船從塞浦路斯到拉撒路（Lazarus）的途中，由於天氣不好，漂流於此。當聖母在島上散步時，曾聽到聲音說：“將這塊地作為你的產業和花園，作為那些尋求得救的人的天堂。”從此，該島便被命名為“天主之母的花園”。

2. 納匝肋

納匝肋的形象被那些“納匝肋派”³⁴的畫家們（*die Nazarener*）扭曲了。這個村莊的名字在很大層面上代表著對耶穌生活的一種篡改，使之充滿了實際上並不存在的浪漫情調，使耶穌的生活變成了田園牧歌式的小市民的生活。然而我們必須拒絕這種改變，因為它貶抑了奧跡。我們敬禮聖家的由來，雖然往往被歸於下面的法令上，但事實上並非如此。這種敬禮由拉伐爾（Laval）樞機於十八世紀在加拿大發起，為的是號召平信徒發展出一種自我負責的精神。拉伐爾樞機在那時“認識到需要為殖民地的人民建立一個穩定的社會結構，好使他們不致由於缺乏根基和傳統而淪落。他沒有足夠的司鐸去成立一個以聖體聖事為中心的團體……因此將所有注意力都集中了在家庭上：引導祈禱生活的責任被委託給了一家之父。”³⁵正是通過納匝肋，住所與家庭才被視為教會，並且家長負有司祭的責任。耶穌是作為猶太人在“外方人（異教徒）的加里肋亞”成長起來的。祂雖然沒上過學，卻在家裡學得了聖經的知識；在這個家中，天主的聖言有其一席之地。³⁶路加福音中的暗示

34 譯者註：“納匝肋派”是人們給一批在一八一零至一八二零年間，在羅馬的德國畫家所起的綽號，有嘲笑意味。他們一心想復興中世紀和文藝復興時期的宗教藝術。

35 T. Maertens and J. Frisque, *Kommentar zum Messbuch I* (Freising, 1965), pp. 166.

36 有關耶穌的青少年時代，可以參閱B. Schwank根據考古發現所做的精彩描述。參閱“Das Theater von Sepphoris und die Jugendjahre Jesu”, *Erbe und Auftrag* 52 (1976) pp. 199-206。不論是對耶穌時代的猶太教所做的有價值的修正，還是對有關耶穌的現代的猶太教的研究，這篇文章都有可取的價值。R. Aron, *Die verborgenen Jahre Jesu* (Frankfurt, 1962) 這本書也非常值得一讀。

也許很簡潔，不過卻足夠讓我們認識到負責、開放、虔誠和正直的精神；正是這些精神影響了這個團體，並使之成為真正以色列的實現。無論如何，我們能通過耶穌的工作看出來——祂深諳聖經，如同經師一樣認識聖經，也熟悉經師的傳統——在納匝肋公共生活中的學習是非常富有成效的。在大部份基督徒都不得不生活在“異教徒的加里肋亞”的當今時代裡，難道這對我們來說沒什麼啟發意義嗎？只有普世教會意識到，它那不可見的根是深深紮在納匝肋的氛圍中，它才能夠成長和發展。

另外一個層面也同樣重要，就是在“庸俗的納匝肋派”的鼎盛時期，在納匝肋真正奧秘中所包含的極其深刻的內容，卻被其同時代的人悄然地得以重新發現。他就是加祿·富高。當他尋找“末席”的時候，他發現了納匝肋。在聖地朝聖期間，納匝肋對他的影響最深：他沒有感覺被召“在耶穌的公開生活中去跟隨祂，深深觸動他心靈的是納匝肋。”³⁷他願意跟隨默默無聞、貧窮和工作的耶穌。他願意按照字面的意義去實現耶穌的這句話：“你幾時被請，應去坐末席”。（路14:10）富高明白，耶穌是第一個以生活來解釋這句話的人。他知道，耶穌甚至在赤身露體、一貧如洗地被釘十字架之前，祂就已經在納匝肋選擇了末席。加祿·富高首先於一八九零年在雪地聖母的嚴規熙篤隱修會（*Trappisten*）找到了他自己的“納匝肋”。不過，僅僅在六個月後，他又重新在一個更加貧窮的修道院中，即

37 M. Carrouges, *Charles de Foucauld. Forscher und Beter* (Freiburg, 1958), pp. 120.

敘利亞聖母聖心熙篤隱修會中發現了它。在那兒，他給他妹妹寫到：“我們在農場幹重活，幹活期間，我們可以祈禱和默想，它對靈魂的健康有無限的益處……只有當你從自己的經驗中得知做一塊麵包的辛苦時，你才能真正理解一塊麵包的意義。”³⁸

在追尋“耶穌生活之奧跡”的足跡時，加祿·富高發現了工人耶穌。他遇到了真正的“歷史中的耶穌”。一八九二年，正當加祿·富高在聖母聖心會裡工作的時候，瑪爾定·凱勒（Martin Kähler）的決定性的著作《所謂歷史的耶穌與歷史學和聖經中的基督》（*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*）在歐洲問世了。這本著作是關於歷史之耶穌的爭論的第一個高峰。富高小兄弟在敘利亞的隱修院中對此一無所知，但透過他進入耶穌在納匝肋的經驗，他對歷史的耶穌的瞭解要比那些學術討論帶給世界的東西更多。通過在生活中默想耶穌，富高為教會開創了一條新的道路。因此，與工人耶穌一起工作，並深入納匝肋，成了工人神父們的理想與實踐的起點。這使教會重新發現了貧窮的意義。對於今天的教會來說，納匝肋仍然在釋放訊息。新約不是在聖殿裡或聖山上開始的，而是在童貞女的住處，在工人的家中，在一個被遺忘的地方——“異教徒的加里肋亞”、一個沒有人會認為能從那裡出什麼好事的地方開始的。教會常常只能從這個地方重振旗鼓，在這裡汲取營養。如果在教會內，納匝肋不能成為一個活生生的事實，那麼面對我們時代的反對金錢勢力的呼聲，教會就不能提供一個正確的答案。

38 同上，第134頁。

3. 公開生活與遁身隱跡

耶穌在進入公開生活之前，首先經過了靜默、學習和等待的時期。對耶穌來說，做人也意味著參與公開生活所能帶來的喜樂和成功，參與那導向成功的人類工作的幸福。當然，這同時也意味著分擔與公開生活緊密相連的重負和風險。從事公共事務的人，他為自己所贏得的不只有朋友，也將遭遇反對、誤解和冒用。他的名字和話語可能會被各種派別隨意使用。反基督的人帶著基督的面具，並且會像魔鬼利用天主的話——聖經——那樣來利用基督（瑪4:1-11；路4:1-13）。因此，公開生活也常常意味著孤獨。這似乎有些矛盾，然而，這就是發生在耶穌身上的事實：祂雖然交了一些朋友，卻未能避免友情的背叛和面對那些雖滿懷好意卻生性軟弱的宗徒們的不理解。最後，祂在橄欖山園中孤獨恐懼的時刻，祂的門徒們卻沉沉入睡了：祂最內在的東西並沒有得到理解。

除了這種不被理解的孤獨，耶穌還經受著另外的一種孤獨，即祂的單獨性。祂是從一個別人無從企及的地方展開自己的生活的，這個地方就是祂與天主的獨處。聖蒂埃里的威廉（Wilhelm von St. Thierry）關於人所說的這句話最適合祂不過了：“凡與天主在一起的人，從來不會感到比他單獨時更少的孤獨。”³⁹在四聖史當中，路加對這個主題的論述最為深刻，我想簡要地分析一下《路加福音》中的三段重要章節。不過，在此之前，我們要首先來看一段《馬爾谷福音》

39 同上，見引用，第168頁。

的章節，因為它顯示出，儘管路加特別強調這一點，但這仍然屬於四聖史所共有的傳統。

我們開始來看一下《馬爾谷福音》第六章四十五至五十二節（參瑪14:22-33）。這段福音所講的是，耶穌在分餅後隻身上了山，以便去祈禱。門徒們坐船要通過海上。祂獨自一人呆在陸地。那時門徒們正在湖中努力地前進，因為他們遇著逆風。耶穌在祈禱，並且是在祈禱中“看見”他們在“艱苦地搖櫓”，因此祂朝他們走去。這些章節顯然充滿了教會的象徵：門徒們在海上遇到了強烈的逆風，而主則與父在一起。但決定性的一點在於：當祂祈禱的時候，當祂與父在一起時，祂並沒有離開門徒們。祂在祈禱中“看見”了他們。幾時耶穌與父在一起，祂就臨在於教會之內。這裡，主的第二次來臨的問題在聖三論的層面上被深化與被轉化了：耶穌在父內看到了教會，並且藉著父的能力，藉著那從祂與父的交談中所獲得的力量，祂臨在於教會內。正是祂與父的交談，祂在山上的退隱，使祂臨在於教會內，並且反過來也是如此。我們可以說，教會就是聖父與聖子之間交談的物件，並因此，教會紮根在天主的交談中。

在《路加福音》中，我所要介紹的章節中，首先是耶穌對“十二人”的召叫（路6:12-16）。根據《路加福音》，他們的被召叫是耶穌徹夜祈禱的結果。在此我們會想到聖盎博羅削的警句：“耶穌整夜醒悟為你祈禱，而你為自己的得救又做了什麼呢？”這段敘述和《瑪竇福音》中所講的相同的事件之間的區別，是特別有啟發意義的。在《瑪竇福音》中，對十二人的召叫緊接著耶穌對門徒們的勸告：“你們應

當求莊稼的主人派遣工人，來收他的莊稼。”（瑪9:38）因此，對十二人的揀選便像是對這種祈求的首個回應。如此看來，是耶穌自己預先以天主的權威應允了其門徒們的祈求。在《路加福音》裡，對十二人的召叫是以主在山上的祈禱為背景的。所以，設立宗徒使命的地方，嚴格來講，是耶穌與父單獨的交談，是在神的交談中設立的。或者與此相反，一個明顯的事實是，宗徒使命產生於一個神學性場所內，是聖子的意願與聖父的意願交流的結果，並且它將一直在這種交流中得到庇蔭和保護。

第二段《路加福音》的章節是路加版的耶穌顯聖容的故事（路9:28-36）。按照《路加福音》的記述，耶穌是在祈禱時顯聖容的：“正當祂祈禱時，祂的面容改變。”在祈禱中，耶穌奧跡的核心顯露出來了，並且我們看到了祂真正是誰。人們將這個故事稱為，提前投射到耶穌塵世生活中的復活記述。然而，也許人們應該如此說才更正確：一個“復活顯現”，一個從父而來的顯現——並且在光明中（光明來自父）——之所以能夠在復活前就發生，是因為復活的內在根基已經存在於塵世中的耶穌身上，即祂將自己整個存有的核心完全沉浸在與父的交談中，這種沉浸既是聖子的光榮，也是其聖子身份的內涵。所以，祂的苦難和死亡意味著，祂整個的塵世性存在完全傾注到了愛的對話裡，被完全地融化到愛的對話中了。

由此，我們可以肯定，路加將耶穌的祈禱提升為基督論的核心範疇，並從這個角度出發描述了聖子的奧跡。加采東（Chalcedon）大公會議借希臘哲學本體論的方式所表達出

的事實，在路加那裡用一種人格性的形式，從塵世耶穌的歷史經驗角度出發，得以表達出來；事實上，這完全符合了加采東大公會議的表達方式。這一點在我們所選的第三段章節中得到了印證，即伯多祿對耶穌宣信的那段核心性章節。《瑪竇福音》將這段故事放在斐理伯的凱撒勒雅境內，並將之與主將授予伯多祿首席權的許諾聯繫了起來。而在《路加福音》第九章第十八節中，伯多祿的宣信則源自耶穌的祈禱，並且是對耶穌祈禱的回應。因此，可以說，伯多祿的宣信是完全領悟了耶穌祈禱時所發生的事情。“有一天，耶穌獨自祈禱，門徒同祂在一起，祂問他們說：‘眾人說我是誰？’”這句話的矛盾是顯而易見的。當耶穌“獨自”時，門徒同祂在一起：這種有意為之的矛盾顯然說明，路加並非在單單地敘述一連串偶發的歷史事件，而是在陳述撰寫神學。那些不理解耶穌之孤獨的人，把祂張冠李戴了，但伯多祿的宣信卻指出耶穌的特質，伯多祿的宣信是洞徹了真正引導耶穌的東西：祂與聖父單獨的交談。因此，如果我們需要讓信仰成長的話，就得參與耶穌的孤獨，即是說，當耶穌獨自同聖父在一起時，我們要陪伴著祂。

這種隱遁是耶穌公開生活的中心，耶穌的公開生活正是在這種隱遁中涵蓋了整個世界的公開生活。祂也是從隱遁出發走向了人們，與人們同在。並且同樣，人們也是在這種隱遁中走向耶穌的。

4. 死亡與復活

是人，就意味著他在走向死亡；是人，就意味著必須

死亡；是人，就意味著他是一種矛盾的事物：一方面，從生物學的角度看，他自然而然且必然要死亡。可另一方面，在生物性的人身上也開啟了一種精神的核心，此中心在渴望著永恆，如此便使死亡顯得不太自然，甚至不夠合理；死亡似被逐出愛的王國，像是對那在本質上朝向永恆的聯繫（*Kommunikation*）的斷裂。

在這個世間，活著就意味著死亡。因此，“祂成為人”，便也意味著祂走在了朝向死亡的道路。在耶穌內，人之死亡所固有的矛盾性達到了極點，因為祂的整個存在都處於一種與聖父對話交流的狀態中，這樣，死亡在祂內所形成的絕對孤寂便顯得根本不可理解。再者，在祂內，死亡有其完全的必要性。因為我們已經看到，與聖父同在是之所以祂不被理解和在其公開生活中變得孤獨的原因。祂被處死，是這種不理解與被不理解的人所遺棄的最終與必然的行為。

這也許會有助於我們或多或少地理解，耶穌死亡的更深的神學層面。因為就人而言，死亡往往既是一個生物性事件，也同時是一個精神性及人性的事件。在此，用於溝通的身體這一工具的毀滅，中斷了祂與聖父的對話。當身體這一工具被摧毀時，那建基在此工具上的精神活動便會同時消失。就是說，這裡所被摧毀的要比任何人的死亡更為嚴重，因為那被打斷了的對話，事實上是整個世界的軸心。耶穌臨終時的呼喊出自《聖詠》第二十二首：“我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？”它為我們指出了這個事件的深不可測性。不過，就是這一對話是使耶穌變得孤獨，是其死亡及死亡之巨大恐怖的原因，它同樣也是耶穌復活的原因。因

為正是通過復活，耶穌的人性存在才被帶進聖三永恆的愛的對話中。祂的人性存在再也不會腐朽了，它已跨過死亡的門檻而重新站立起來，並取得了它的圓滿性。

因此，只有復活能揭示出信經中這條信理的終極和決定性的涵義：祂成為人。現在，復活告訴我們，這句話永遠是正確的：即祂是人。祂永遠是人。藉著祂，人類的存在被允許進入到天主本身的存在之中：這是祂死亡的果實，我們在天主內。天主既是絕對的“他者”（*der Ganz-andere*），也是絕對的“非他者”（*der Nicht-andere*）。⁴⁰ 當我們與耶穌一起呼喊“父親”時，我們是在天主內發出這樣的呼喊，這就是人類的希望，基督徒的喜樂和喜訊：即使在今天，祂依然是人。在祂內，天主真的成了那位“非他者”。人，這個荒謬的存在，不再是荒謬的了；人，這個無助者，不再是無助的了：我們要歡欣鼓舞，因為祂愛我們！天主竟這樣愛了我們，甚至讓祂的愛子取了肉身，並保持為肉身的人。這喜樂應當在我們內成為最強烈的動力和最強大的力量，應該引導我們將它分享給別人，好使他們也能在那為我們升起的光明中歡欣鼓舞，並在黑夜中向世界宣佈白日的到來。

三. 與聖父同性同體

一九七五年，在很多地方都慶祝了首屆普世大公會議，即尼西亞大公會議（325年）的召開。此次大公會議藉

40 關於這一點，請參閱 Hans Urs von Balthasar, “Evangelium und Philosophie”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), pp. 3-12.

著“*homousios*”（與聖父同一性體）這個哲學詞彙在信經中的使用，把耶穌的天主性確定為教會不可放棄的信仰。今天，我們再次處於基督論的爭論之中，因此，紀念尼西亞大公會議有著切實的現實性意義，因為今天有些觀點似乎要表明，尼西亞大公會議已完全過時，已沒有現實意義了。這些觀點具體如下：離我們如此久遠的詞彙，對於今天的我們還有意義嗎？他們的問題還會與我們有關係嗎？他們的答案還能夠幫助我們嗎？慶祝過去的事還有什麼用處嗎？我們豈不是更需要好好準備自己以面對現在和未來嗎？一個人越是走近尼西亞大公會議，他的疑慮就會變得越大：此次會議確定了耶穌的聖子身份，可不正是耶穌的聖子身份使耶穌離我們遠去，並使祂變得不可接近了嗎？我們在今天所能夠理解，卻也使我們感到憂慮的，難道不正是作為人的耶穌嗎？既然將熱情投注於人性是如此地適合於歷史中的現代，那麼，現在不正是離開那神聖的光輝，而滿懷熱情地轉向作為人的耶穌的時刻嗎？尼西亞大公會議的核心語詞是“*homousios*”——耶穌與聖父同性同體。這豈不是又一次加強了我們的疑慮嗎？這不正意味著，信仰被哲學化了嗎？也許在過去的時代這是無可避免的，但在今天，它和我們有什麼關係呢？我們正處於這樣的一個時代，它要求我們放棄追問有關耶穌之本質（*Wesen*）的問題，而只專心研究歷史中的耶穌，那麼，這豈不是既符合當今的聖經學潮流，又很時髦嗎？這豈不是已經將信仰的問題完全委託給尋求本質的希臘哲學了嗎？

假如一個人不停留在膚淺的表面問題上，他很快便會遇到這些反問：我們在上面所提的問題，縱然看起來已經很

清晰明白，但最終這豈不是對我們所面對的偉大奧跡的逃避嗎？在加采東大公會議（451年）之後，教宗良一世詢問主教們對於此次大公會議的決議的想法。在約二百八十位主教和隱修士的回覆中，有三十四個署名的回覆被保存了在所謂的“教宗通諭抄本”（*Codex Encyclius*）中。而其中一位表明自己觀點的主教的話，大致點明了整個文件的精神，他說：“*piscatorie et non Aristotelice*”⁴¹——主教應該像漁夫，而非像亞里士多德（哲學家）那樣回答問題。這句話很可能出自一位尼西亞大公會議的神學家，它展現出了一種態度，為主教們指出了一個方向：即如何面對導致亞略異端的誘惑。他們對學者們越來越精細的問題並不感興趣。那令他們感興趣的是被這些學術問題所遮蓋起來的簡單的東西：他們關心的是那些單純的人所關注的簡單而基本的問題。人類的反思在表面看來常常處於變化之中，然而這些基本問題卻沒有改變，因為人性的基本特點和人之存在的基本核心總是一樣的。我們的問題越接近這個核心，便越接近人性的核心，也就越簡單，越不會顯得過時。

“*Piscatorie et non Aristotelice*”（漁夫，而非亞里士多德）：我們難道不該問問真正的耶穌是誰嗎？祂是不是人？或者祂是否比人更高級？這樣的問題難道與我們沒有關係嗎？只有當我們將第二種可能性視作不可能的事，並提前摒棄它時，這種問題才可必定與我們無幹。然而，假如祂真的僅僅是一個人，就像我們中的任何一個那樣，那麼，曾經會

41 有關對“教宗通諭抄本”的詳細研究及其神學內容，請參閱 A. Crillmeier, *Mit ihm und in ihm*, pp. 283-300.

是怎樣，現在又會是怎樣呢？人們能夠許諾對這樣的耶穌永遠懷有熱情嗎？我們對耶穌所懷有的熱情豈不是靠信仰所放射出的光芒滋養嗎？許多世紀以來，是信仰放射的這種光芒一直在賦予信仰一種重要價值。可是，當信仰發出的這種光芒消失時，這種熱情豈不也迅速地煙消雲散了嗎？假如只有作為人的耶穌的信仰被保留下來，那麼人對耶穌這個人的興趣便不會存留太久。出自基督教體系且對哲學懷有好感的卡爾·雅斯培（Karl Jaspers），試圖通過將耶穌視為標準的人來保持耶穌的重要性，但他所保留下來的，事實上僅是一個特殊的存在，一個無法為其他人的生命提供任何直接性指導方向的存在。如此，那保留下來的，只是一個很空洞的東西，並且最終對我們來說，根本沒有任何意義。這是“耶穌主義”的唯一結局：當我們只想堅守耶穌這個“人”的時候，我們最終連“這個人”都會丟失。

在每個時代都使耶穌成為重要而無可取代的，恰恰是因為祂曾經是聖子，且現在依然是聖子，並且天主在祂內成了人。天主沒有抑制人；相反，正是天主使人變得無比珍貴，將其變得無限的重要。將天主從耶穌身上移去，並不意味著發現了作為人的耶穌，反而意味著為了配合自己所發明的、壓低耶穌身份的目標，而消滅了耶穌。“耶穌是誰”，這是一個“漁夫的問題”，而不是一個使我們感到陌生的本體論哲學的問題。沒有任何一種變化可使這個問題變得過時或不重要。只有當耶穌是天主的時候，只有當天主在祂內成了人的時候，才会有某種事情真的在祂內發生。也只有如此，訓道者悲觀的懷疑論調才會被推翻：“太陽底下無新事。”只有當耶穌的確是天主子的時候，有些事才真的已經發生

了，“故事”才真的出現了。而這種存在或本質（*Sein*）才是決定一切事物命運的“大事件”。

然而，為什麼亞略所給出的答案，在他同時代的人眼裡顯得那樣有說服力呢？為什麼他如此迅速地把整個知識界的輿論拉到了自己的陣營中呢？他成功的原因與促使今天的輿論認為尼西亞大公會議已過時的原因是一樣的：亞略願意保護天主之觀念的純粹性。他不願意將道成肉身這種“天真的事情”強加給天主。他確信，天主的觀念和天主本身，無論如何都得徹底地從人的歷史中清除出去。他還確信，世界最終必須自己管理自己的事，而且不可能觸摸到天主，這樣，天主自己當然也就由於祂的崇高而無法接觸世界了。大公會議的神學家們認為這是無神論；而且他們的判斷是正確的，因為一個人所無法觸摸到的天主，一個實際上在世界上沒有任何影響力的天主，便不是真天主。可是很久以來，我們豈不是在不知不覺中又回到了此類無神論中嗎？我們不是也覺得，天主下降為人是無法接受的事嗎？我們不是還覺得，如果將天主放進世界，人就真的不知道該如何是好嗎？這難道不是我們以如此大的熱情來轉向“作為人的耶穌”的原因嗎？但這豈非意味著，我們已經接納了一種給人帶來絕望的世界觀嗎？因為倘若天主在世上沒有權力，而只有我們自己才有這種權力，這樣當一切偉大的宣示與許諾都如雲煙消逝之後，除了絕望，還剩下什麼呢？

“*Piscatorie et non Aristotelice*”，說得好——我們可以如此說；尼西亞大公會議的神學家們真的是像漁夫，而不是像哲學家那樣提出了他們的問題。也就是說，他們提出了我們

的問題，而且這是一些最為深刻、永不過時的問題。不過，他們是不是也像漁夫那樣“回答”了問題呢？他們的回答是不是哲學性的嗎？“*homousios*”難道是一個漁夫的答案嗎？它豈不屬於亞里士多德的回答，因而屬於過時的回答嗎？一切似乎都在為這種判斷辯護。這個詞到底在講論什麼呢？

在信經形成的過程中，在眾多關於耶穌奧跡之信仰的名號中，有一個漸漸脫穎而出，成為可包含其他一切名號的中心，它就是“聖子”這個詞。這個詞源於耶穌自己的祈禱行為，並且指向祂最內在的本質核心。就人的觀點來看，當我們用這個詞去稱呼天主時，這個詞依然只是一個形象詞（*Bildwort*）而已。那麼，這個詞的內涵到底有多大？究竟在多大程度上，我們可以且應該按照字面的意義去理解這個詞？整個世界的改變，以及我自己和所有人生命的改變，都將決定於：這到底是宗教詩，還是最為嚴肅的陳述句。其實，尼西亞大公會議的神學家們只是想用“*homousios*”這個小小的詞來簡單地將“聖子”這個形象詞改變成抽象的概念而已。這個詞語肯定了一些非常簡單的事實：“聖子”不僅僅是一個比喻，而更是一個按照字面意義來理解的事實。在聖經的核心思想中，以及在它為耶穌基督所做的見證中，我們都必須從字面意義上來解讀聖經。這個詞要從字面意義上去理解——也就是說，稱耶穌是（與聖父）同性同體者。但這並不是將哲學放在了與聖經等同的位置上，相反，卻是在保護聖經不受哲學的攻擊。在詮釋學的爭論中，它保護了聖經的字面意義。實際上，尼西亞大公會議的神學家們在此所作出的，是一個“漁夫”的回答：這個詞，按照它字面的意義被接受了。如是寫，就如是地接受。尼西亞大公會議

所做的定論，異於人們在爭論某個概念時所做的選擇。它的大膽之處在於，這個定論是從概念的爭論出發，領人邁向了這個詞的核心。這個詞就是要從其最單純的意義來理解，而在其簡單之處蘊藏著令人激動的地方。它不是一種思想，而是一個事實。聖子的確是聖子。殉道者們是為了這個真理而致命的，歷代的基督信仰都是依靠這個真理而生活的。只有如此的事實才會萬古常新。⁴²

那麼，是什麼因素使教會有勇氣來確定這一信仰呢？誰或者什麼可以指給我們走向這一信仰的道路呢？在結束這些思考時，讓我們來聆聽主親自給予的答覆：“父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啟示給小孩子。是的，父啊！你原來喜歡這樣。我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啟示的人外，也沒有人認識父。”（瑪 11:25-27）這段話又有何意義呢？首先，這段話是在談論非常簡單而清楚的事實：天主只能通過天主來被認識。除了天主自己外，誰也不能認識天主。而天主認識自己的行為，同時也是作為天父的天主之自我給予的行為，是作為聖子的天主之接受和回報的行為，這是一種永恆之愛的交換，是永恆的給予和回報。正因如此，那些“子所願意啟示的人”才能夠認識天主。聖子的這種意願並不像世間的暴君和當權者們所有的那種任性。聖子所鍾意的人，是那些贊同祂的人，是那些通過天主的憐憫而主動像子一樣生

42 參閱 The International Theological Commission, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln, 1973), 第61-67頁，尤其是第65頁。

活的人——這樣的人沒有拋棄做孩童的奧秘，他們還不是成年人，尚未自立；若不然，他就無法去叫“父親”，無法感恩，也無法回報。所以，在幼年和認識之間有一種隱秘的關聯，這並非因為基督宗教是一種憤世嫉俗或一群蠢人的宗教，而是因為只有那些認同聖子意旨的人才能認識天主。那一心想做成年人的人，是在讓自己成為天主，如此便把他自己連同天主一併丟棄了。可是，幾時他能稱呼“父親”，他的子性就會出現，認識與自由也隨之而來，歸屬於天主，我們的得救就在於此。

“*Piscatorie et non Aristotelice*”：尼西亞大公會議的神學家們沒有羞於歸屬那“幼稚的群體”，他們因此能夠分享天主的嘉賞。聖子的意願會在這種嘉賞中被揭示出來，並會成為勞苦者的救贖。讓我們祈求聖子允許我們也能夠居住在祂的意願之中，並藉著祂這與聖父同性同體的聖子而成為子，從而領受獲救的自由。

四. 祂如聖經所載，從死者中復活⁴³

如今，有關耶穌從死者中復活的激烈爭論再次爆發，並深入到了教會的內部。引發這場爭論的原因，不僅在於傳統價值所面臨的普遍危機，而且尤其在於有關耶穌復活的傳統講授方式。聖經文本必須被翻譯，不僅是從語言上，而且是從思想上，使它從過去進入現代。現實很清楚

43 L. Scheffczyk 整理了在德語界內較新的作品，參閱 *Auferstehung: Prinzip christlichen Glaubens* (Einsiedeln, 1976)；有關釋經學方面的討論，尤其可參閱 B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité* (Gembloux : Duculot, 1973)。

地告訴我們，關於耶穌復活的聖經文本，今天似乎也需要被翻譯，在這個翻譯過程中，有很多習慣的想法要拋棄。當我們把那些對耶穌復活的記述進行比較的時候，這種印象就會變得更加強烈。當關於耶穌復活的這些報導之間的區別進入視野的時候，就會清楚顯示，這些報導本身都在嘗試用言辭來表達所發生的事件。然而很明顯，對於這個事件來說，日常語言並不能提供足夠的表達方法。因此，在耶穌復活的報導上，如何區別表像與實質的問題是不可避免的，並且斷定何者是編造，何者是忠實的翻譯，也不是件容易的事情。

在這段思考中，我不會嘗試去討論今天那些與此相關的具體理論；我要做的，是盡可能積極地找出聖經報導中顯而易見的重心。讀新約的人會很容易發現，關於耶穌復活有兩種不同的報導。其中一個可以叫做“宣報的傳統”（*Bekennnistradition*），另一個可以稱為“敘述的傳統”（*Erzähltradition*）。格林多前書第十五章第三至八節是前者的例子；後者則可在四福音對耶穌復活的記述中找到。這兩種傳統形成的方式是非常不同的，其所涉及的問題也很不一樣，它們都有各自的目標和使命。與此相應的是，每個傳統都有不同的要求，這對於聖經的闡釋及其訊息的核心內容是十分重要的。

我們可以從敘述傳統中窺見宣報傳統的源頭。在敘述傳統的報導中，當厄瑪烏二徒返回耶路撒冷時，十一位宗徒用一種歡呼詞歡迎他們：“主真復活了，並顯現給西滿

了。”（路24:34）這個宣報也許是現存最早的耶穌復活的文本。⁴⁴不管怎麼說，傳統的形成是以這種簡單的宣報開始的；而這種宣報在門徒的集會中逐漸地形成了一種不變的組成部份，並形成了固定的表達方式。現在這些固定格式的宣報是在宣信主的臨在、是表達希望、同時也是信徒們之間的識別性標記。基督信仰的宣信就是這樣開始的。在傳統形成的過程中，保祿在《格林多前書》第十五章三至八節所保存的宣信形式很早就出現了，這種傳統很可能是在世紀初三十年代就已在巴勒斯坦被忠實地傳遞了，而保祿也同樣忠實地將它傳遞了下去。我們今天所謂的“信仰知識”，在這些古老的信經文本中只不過扮演著次要的角色而已，其實際目的，正如保祿所強調的，是堅守基督宗教信仰的核心，因為一旦缺少這個核心，信仰與使命將會變得一文不值。

敘述傳統是由另外一種動因促成的：對耶穌復活有更近距離的觀察及提供更多細節的需求不斷提升。之後不久，一種為基督信仰辯護的需要隨之而來：反駁懷疑，反駁那些我們在讀福音時所能感到的種種攻擊，例如，要對抗已經在格林多教會中開始出現的曲解。由於上述的這些需要，形成了福音中這些更加深入的傳統。所以，每種傳統就其本身而言都是不可或缺的。儘管如此，我們也可以看到，在這二者之間存在著等級之分：宣報傳統要高於敘述

44 關於這一點，請參閱 H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln, 1968)，特別是第7頁；另參閱 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I* (1971), p. 291.

傳統，因為宣報傳統才是那真正的“信仰”，是後世進行闡釋時的標尺。

因此，讓我們試著更確切地理解一下保祿所持守的“基本信經”。如果在發生分歧時想做出最終的決定，那麼就必須從這裡著手。保祿（或更好說他的信理）是以耶穌的死亡開始的。值得注意的是，在這段言簡意賅的文字裡，他又附加了兩句話來補充“祂死了”這個資訊：第一句是“照經上記載的”。第二句是“為我們的罪”。這又有何意呢？

“照經上記載的”這句話，將基督的死亡事件放進了天主與其子民的舊約歷史背景中。基督的死亡並非一個與任何事物都沒有關係的偶然事件，相反，它處於天主與人類交往史的背景之中，並從中取得了它的邏輯和意義。這是聖經的話語得以實現的一個事件，一個包含著邏各斯（*logos*）和邏輯性的事件，一個出自聖言，又歸於聖言，符合聖言並實踐聖言的事件，它源於天主在人間所許諾之聖言的實踐。第二句話告訴我們，我們如何才能更加具體地理解這種“言出必踐”（*Worthaftigkeit*）的許諾：基督的死亡是“為了我們的罪”。這個簡式信經的表達形式取自先知書（依53:12；另見依53:7-11）。在這裡指向聖經的舊約章節並非毫無目的，而是瀰漫著一首舊約的旋律，從早期出現的對基督復活的“見證集”（*Testimoniensammlungen*）⁴⁵來看，當時的基督徒們是熟悉這首旋律的。這就使耶穌的死亡出離了受詛咒之死亡的軌道，而死亡來自於知善惡樹，來自於人願意與天主平等

的僭越。人僭越的結局是，他仍然是糞土灰塵，並沒有成為天主。可是耶穌的死亡卻截然不同。它不是在執行那人重新投回到地上的審判，而是一個愛的行動，這種愛不會讓其他人閉嘴，不會使人生失去意義和永生。耶穌的死亡並沒有落在樂園出口處的判決上，而是落在了在受苦之僕人的詩歌上。既然耶穌的死亡是按照這些言語完成的，那麼，祂的死亡便是萬民的光。耶穌是在贖罪祭的背景中、為創造修和而死亡的。耶穌的死亡是死亡的終結者。因此，準確地講，這個簡式信經在“基督死了”這句短語後面所附加的雙重闡釋，就將十字架指向了復活。這裡所講述的，根本不只是闡釋，而是事件本身的內在組成部份。

在格前15:3-8中，“為我們的罪死了，接下來的是“祂被埋葬了”，很生硬，沒有任何評語。我們只有在上下文裡解讀這句話，才能理解它。首先，它說耶穌真實地經驗了完全的死亡。祂被安放在墓穴裡。祂下至陰府，降入下界。後來，教會的信仰非常深入地思考了耶穌的死亡經驗的奧跡，並從耶穌的勝利這一角度出發去理解歷史和世界的延伸範圍。⁴⁵今天，我們面臨著另外一個十分急逼的問題：墳墓在信仰中有沒有扮演著什麼角色呢？它與主的復活有關聯嗎？這就是今天開始產生分歧意見的關鍵。

45 關於早期基督徒的見證文集，請參閱 J. Daniélou, “Das Leben, das am Holze hängt”, in *Kirche und Überlieferung*, ed. J. Betz and H. Fries (Freiburg, 1960), pp. 22-34.

46 有關耶穌降入陰府的問題，主要參閱 Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage* (Einsiedeln, 1990)，以及“Spirit and Institution”, trans. Edward T. Oakes, SJ, *Explorations in Theologie 4* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), pp.401-414.

問題的爭論涉及到了基督信仰之訊息，到底要求何種真實性？在這個問題上，有一些很有啟發性的思考：屍體復活的奇蹟有什麼意義？誰才有資格獲得這種機會？難道這種與自然法的衝突符合天主所說過的話嗎？與自然法的衝突會不會使我們直接錯過了，與此時此刻的我們息息相關的事物呢？

然而，與此相反的重要問題也立刻浮現了出來。當耶穌復活的事件在門徒們身上轉變為一種不斷被派遣的使命的認識，轉變為耶穌對我們所具有永恆意義的認識時，難道這意味著是避而不談復活事件的真實性問題了嗎？對耶穌復活的信仰會使人喪失對現世的關懷嗎？假如我們對於所謂的屍體復活的奇蹟不屑一顧，並拒絕信仰的話，這實際上不正是一種對身體的蔑視嗎？而這種蔑視既相反基督信仰，又相反人性。在這種思想背後豈不潛藏著那種否認天主能夠在世上行動的懷疑主義嗎？倘若人的身體真的沒有得到任何許諾的話，那麼這樣的許諾到底是什麼呢？

當然，我們必須承認，在這個簡短的信經裡面沒有談到空墳。事實上，它的關鍵並不在於墳墓之空，而在於耶穌曾躺在那裡。我們還得承認，如果一個人只在墳墓的基礎上去理解耶穌的復活——這樣，復活便被視為埋葬的反面——便與新約的訊息不相符合，因為耶穌並不是從死亡中返回者，並不像納因城的青年和拉匝祿那樣，先被召回到塵世的生命中，後來又在一個徹底的死亡中結束了這個塵世的生命。耶穌的復活也不像我們今天所說的那種又一次逃過了醫院裡的鬼門關，日後又在某個時刻以一種不可挽回的死亡終止了生

命。這種不同不僅是由聖史，而且也是由我們的信經內容本身所澄清的，方法是通過一個希臘詞來描述復活後的耶穌的顯現：“ω φ θ η”。在德語中我們通常將它譯為“祂顯現了”，不過下列譯法能更準確些：“祂讓自己被看到”。這種表達方式說明了，在此所涉及的是非一般的事情，即耶穌在復活後，已屬於那為我們的感官所無法正常觸及的真實界。只有如此，我們才能解釋所有聖史所共同報導的：耶穌沒有被認出來。祂不再屬於那種能夠為我們的感官所感覺到的世界；祂現在屬於天主的世界，並且從此只有當祂允許自己被看到時，人才可以看見祂。而且，這種看的行為，要求人心靈與精神的投入及其內在的開放。即使在我們的日常生活中，這種看的行為也不是我們平常所想像的那樣普通。兩個同時觀看世界的人，很少會有相同的看法，因為觀看的行為往往與我們的內在角度有關。由於各人情況不同，一個人可以發現事物的美，或僅僅是事物的用處。在另一方面，一個人能夠從人的臉上讀出其憂愁、愛、隱藏的困苦和虛偽，但也可能對此毫無覺察。所有這些情感，都會以感官所能夠察覺出的方式顯露於外，但只有在有心靈參與的感知過程中才會被察覺到。當一個事物的可感覺性隱藏得越深的時候，完成這個過程的挑戰就越大。復活之主的情況與此相類似：祂將自己呈現給世人的感官，祂要求人不僅僅用感官，而且用超過純感官的眼睛去看。

因此，整篇章節（《格林多前書》第十五章第三至八節）都要求我們承認，復活的耶穌肯定不是如同那些從死亡中再活起來的人那樣生活。祂超越了物理和化學所能度量的空間，祂生活，乃是由於神性的力量。儘管如此，那個

生活的人還是真正的祂，還是那個兩天前被判死刑的耶穌。這段聖經用兩個彼此分開而又緊密連結的句子，極其明確地表達了這一點。首先，聖經上說：祂“且照經上記載的，第三天復活了”，接下來是：祂“並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位”。復活與顯現被清楚地區分開來，成為宣信中獨立的組成部份。我們不能將復活簡化為顯現；顯現也不是復活，而只是其反映。首先，復活僅是關係到耶穌自己的事件，是發生於祂與聖父之間、並在聖神的能力之中的事件；之後，這件發生在耶穌自己身上的事件與人類發生了接觸，因為是祂使這一事件變得能夠為人所經驗。

在此，我們又回到了關於墳墓的論述上，並且現在我們能夠給予答覆。墳墓並不是耶穌復活訊息的中心點，復活資訊的中心點是擁有了新生命的主。然而，墳墓也不能夠從這訊息中被排除掉。如果這篇惜字如金的章節特意地提出了耶穌的埋葬，它顯然在很清楚地表明，埋葬並非是耶穌塵世道路的最後階段。因為緊隨其後的話語——耶穌“照經上記載的，第三天復活了”——影射了《聖詠》第十六首第十節，而這節聖詠對宗徒來說是主要的聖經證據。根據宗徒大事錄所遺留給我們的早期基督徒的講道詞，這節聖經被認為是“照經上所載”這句話的最重要的參考。這一節是這樣說的：“因為祢絕不會將我遺棄在陰府，祢也絕不讓你的聖者見到腐朽。”猶太人認為，屍體會在埋葬後三天開始腐壞，聖經的話在耶穌內得到了應驗，因為祂在腐壞開始之前就在第三天復活了。有關耶穌之埋葬的話語與在之前有關祂死亡的話是相輔相成的：所有的一切都是在聖經的框架中發生的。雖然耶穌經受死亡走向了墳墓，卻沒有走向腐朽。耶穌

的死亡是“死亡”的死亡。死亡的權勢能摧毀身體，使人化為塵土，然而耶穌的死亡卻進入了天主話語的庇護中，因此是進入了生命的富裕中，生命從死亡手中奪取權柄。⁴⁷

死亡的權勢被征服了，而且這種征服已經不可逆轉。這種對死亡之權勢的征服正是聖經見證的核心因素——因為假如每個人都確知耶穌依舊躺在墳墓裡，那麼宣報耶穌的復活，就完全是不可能的事。這不僅對於我們的社會似乎是不可能的事——因為根據我們的社會對“復活”概念的理論性研究，在復活的事件中，身體根本無關緊要——且這對於猶太人的世界來說也是不可能的事，因為在猶太人看來，人不能與他的身體分離，人就等於他的身體。因此，那宣認這一信仰的人，並不是在宣佈某種罕見的奇蹟發生，他是在宣講天主的能力，是在肯定天主雖然尊重他的創造物，卻並不受死亡之統治律的束縛。今日世界的基本樣態當然是死亡，但對死亡的征服——事實上，不僅僅是思想上對死亡的消滅——卻是今天的人所強烈渴望與尋求的，正如從前的人一樣。耶穌的復活告訴我們，這種征服在事實上是可能的。死亡並非屬於受造物和物質的結構中的根本性和不可改變性的因素。耶穌的復活也自然告訴我們，最終跨越死亡的門限所依靠的並不是精湛的醫學方法與某種技術；對死亡這個門限的跨越，只能通過天主聖言和愛的創造性力量。只有這些力

47 參閱 J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (Stuttgart, 1966), pp. 37-54；有關“第三天”，主要參閱 K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Freiburg, 1968)；J. Blank, *Paulus und Jesus* (München, 1968), pp. 163-156；討論保祿對於耶穌復活的信仰（第133-183頁）。

量才足夠強大，以至於能夠根本性地改變物質結構，並從而可衝破死亡的藩籬。就此而言，在這個事件所蘊藏的無與倫比的許諾中，也包含著一個特別的要求，即一種派遣，一種對人類存在與世界的完整的詮釋。

總之，我們首先可以說，我們對耶穌復活的信仰是對天主的真實存在的宣信，也是對祂的創造，以及對祂無條件地對受造物和物質之肯定的宣信。天主聖言真實地深入到了肉體內，祂的力量沒有止步於物質的界限，祂的力量擁抱一切。為此，聖言召叫我們履行的責任也深入到了物質與身體內，並在困境的考驗中依然停留在那裡毫不退縮。最後，耶穌復活的信仰，與天主真實的能力和人的責任範圍有關。天主的能力意味著希望與喜樂：這是復活節所啟示的、給人帶來拯救的訊息——復活節使我們能夠在世界中高唱亞肋路亞，哪怕世界籠罩在死亡厚重的陰影之下。

第三章

聖神

我們信父、子和聖神，三位一體的天主。我們對於父和子知道很多，大可展開討論，但對天主聖神卻知之甚少。在教會的歷史中，呼求聖神者不乏其人，但如此興起的運動往往使教會更加不敢輕言聖神。

這得歸因於摩尼教之父摩尼（216-274或277）。他曾冒充自己是“護慰者”（*Paraklet*）——聖神的化身，並由此奠定了他高於基督的地位。⁴⁸從此，黑暗的陰影便籠罩了

48 關於摩尼與摩尼教，參閱A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Gütersloh, 1965), pp. 207-210；H.-C. Puech, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., 6, vols. pp. 1351-1355.

整個中世紀的教會歷史：這個僭越的高等神聖，儘管其野心受到了抵制，但卻給基督信仰蒙上了一層黑霧，成為揮之不去的陰影。西元第二世紀時，由於種種原因，在小亞細亞的教會裡（中）蔓延著一種“靈性運動”——蒙丹異端（Montanismus），其在西方最博學的代表是偉大的教會作家戴都良（Tertullian 約160-220）。蒙丹異端的道理致使他蔑視“有罪的教會”，這種態度最終將他變成自負和憂鬱的道德主義者。

十二世紀時，義大利南部的一位虔誠的隱修院院長若亞敬·菲奧雷（Joachim von Fiore, 1130-1202）對聖神做了最具吸引力的描述。他深深地意識到了當時教會的不足之處：猶太人與基督徒，天主的舊民與新民之間，由於彼此分裂造成的仇恨；東方教會與西方教會的敵對；神職人員與在俗信友之間所存在的嫉妒；以及由教會人士所表現出的權力慾和自我美化。教會的這些不足之處使他堅信，這種狀態不可能是主的教會在世上的終極樣態；在基督於世界末日再度降臨之前，天主必定會在世界與歷史中採取新的措施。他渴望他的教會能夠真正地與新約、先知預言、以及人心最深切的嚮往相吻合；他渴望一個沒有法律和規戒的教會，一個猶太人與異教徒、東方與西方，神職人員與在俗信友都能以真理和愛的精神生活在其中的教會，好使天主對其所創造的人類的旨意能夠得到真正圓滿的實現。他的新觀點（Vision）由此誕生了，他嘗試在其觀點（Vision）中，以天主聖三的形象為基礎來闡釋歷史的節奏：繼舊約聖父的王國與作為聖統制教會的聖子的王國之後，是聖神的王國；這第三個王國將是自由和普世太平的王國，大概將於一二六零年來臨。

對若亞敬來說，這些想法要比純粹的對未來進行猜想更好，因為那只是對現時之不完美的慰藉。在他看來，這些觀點具有實用性特徵，因為他相信自己已經覺察到，他沒有很徹底地將不同時期截然分開。他看到種種重疊，新事物的誕生是紮根在舊事物中。他發現，在信仰和先知們的虔敬中，新約已經在舊約中存在了，並且在隱修士的生活方式中，未來的教會業已延伸到了當前的教會中。這有兩種含義：首先，一個人可以面向未來，向未來邁進，在歷史的進程中就像站在自動扶梯上，可以隨著歷史的潮流向前行走。其實，他本人就曾嘗試如此做，他創立了一個新興的隱修團體，這個團體應該成為走向新時代的先驅，要撞開未來的大門，大踏步地走進去。在第二點中，他清晰表明，他是如何思考未來的。他所根據的是《默示錄》第十四章第六節所說的“永恆的福音”，這為他而言，無非就是耶穌基督的福音。所以，聖神的工作及其福音在此就意味著第一個福音，即山中聖訓，它應該被完全地實行出來。要把按照字面意義所理解的福音轉變為完全精神性的基督教會，這就是他的觀點（Vision）。

若亞敬通過呼求聖神的最終來臨所表達的希望，給世界帶來很多的麻煩，使世界變得不再平靜。首先是那些方濟會士，他們在自身的改革運動中看到新的教會已經開始。然而，在修會內不同派別中所產生的爭執，使若亞敬的希望失去了靈性的光輝，使它變得更加強硬、更具攻擊性。後來意大利的一些政治派別也都用這種希望來進行政治變革。這裡，我們沒必要詳述該思想的後續發展史，不過，值得注意的是，希特勒和墨索里尼通過不同的途徑借用了若亞敬的遺

產：“第三帝國”（*Drittes Reich*）、“元首”（*Führer*）這些口號的運用，就是明顯的例證。馬克思主義也經由黑格爾將若亞敬的思想納入了自己的體系：例如，在勝利中前進的歷史，將準確無誤地達至其目標的思想。還有，救恩將在歷史中最終實現的思想。⁴⁹

在此，對若亞敬詳加敘述是有其意義的，因為在他這裡，能夠使人以一種特別的方式，對談論聖神所帶來的機會和危險一目了然。在若亞敬的思想中，有一些具有指導性意義的東西，他願意在此時此地開始實現真正的“精神性”的基督宗教，他不是聖言之外去尋找這一精神性的基督宗教，而是在聖言本身內的最深處。如此看來，早期方濟會士把若亞敬的理論視為聖方濟形象的先知性預知是不無道理的，因為實際上，聖方濟以最美甚至唯一正確的方式回應了若亞敬。聖方濟用自己的生命將若亞敬之事業中的“靈性”（*Geist*）與“魔性”（*Ungeist*）加以區分，而這一點是後來者們所無法做到的。

聖方濟的座右銘是“不詮釋”（*sineglossa*），活出聖

49 有關若亞敬·菲奧雷及其影響，請特別參閱 E. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (Stuttgart, 1934); K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1953), pp. 136-147; A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929; Darmstadt, 1954), pp.269-284。有關方濟會神學對若亞敬思想的接受和改變，也可參閱 Joseph Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (München und Zürich, 1959)。聖依勒內在其概述的歷史神學中，持有截然相反的論調，參閱 R. Tremblay 的博士論文 *La Manifestation et la Vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon*, *Münsterer Theologische Studien* 41 (Münster, 1978)。

經的教導，尤其是毫無例外地活出山中聖訓的教導，而不刻意地尋找任何藉口。他願意從文字意義上來理解聖言。那在若亞敬那裡被種種主觀猜想所扭曲的東西，在亞西西的聖方濟那裡變得一清二楚，這也正是他的光芒得以照耀千百年的緣故：聖神的基督教會是活出聖言的基督教會。聖神臨於聖言內，並沒有遠離聖言。聖言是聖神的寓所；耶穌是聖神的根源。我們越深入耶穌，就越深入聖神，從而聖神也就越深入我們。這也揭示出了若亞敬的錯誤，即那種幻想著脫離聖子而自我超越的教會，並把一種不理性的期待，包裝成真實而合理的計劃。

到此為止，我們已經看到了聖神學的基本輪廓。我們曾講過，我們不是通過遠離聖子，而是通過深入聖子來看見聖神。若望在其對復活的耶穌首次顯現給十一位宗徒的記述中，通過一個極具表現力的圖像解釋了這條真理：聖神是聖子的氣息。一個人是藉著進入聖子的呼吸之中，藉著聖子的吹氣而領受聖神（若20:19-23）。所以，聖依勒內對歷史的聖三性之闡釋要比若亞敬的更恰如其份。在依勒內看來，從父到子，再到救贖工程，再到聖神，並不是一種上升的趨勢。天主三位在歷史中行動的方向與此恰恰相反：在起初，聖神是作為人的嚮導和指導者而臨在的，而且幾乎察覺不到這種指引和帶領。祂引導人走向子，並藉著子走向父.....

這種見解與教父們對聖神本性的討論一致。不像“父”和“子”那樣，天主第三位的名字並非特定意義的表達，而是對天主所共有的那位（*das Gemeinsame Gottes*）的稱呼。

不過，這也顯示出天主第三位所獨有的特性：祂就是“共有的那位”，就是父與子的合一，在位格之內的合一。父與子是通過出離他們自身而彼此合一的；他們是在天主第三位內，在他們給予行動的成果中合一的。

誠然，這些論述不過是管窺之見而已。我們只能通過聖神所完成的事工來認識祂，除此之外，別無他途。這就是聖經從不直接描述聖神本身的原因。聖經只告訴我們，祂是怎樣降臨到人身上，怎樣區別於其他的神靈。

現在，我們來看一些這樣的章節。在初期教會於聖神降臨節誦讀的福音中（若14:22-31），猶達斯·達陡（Judas Taddäus）問了主一個問題，這個問題也是我們大家都會以某種方式提出的問題。達陡以為，按照耶穌的意思，祂只想把復活的自己顯示給門徒們，為此他問道：“主，究竟為了什麼你要將你自己顯示給我們，而不顯示給世界呢？”耶穌似乎在迴避他的提問：“誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到祂那裡去，並要在祂那裡作我們的住所。”然而事實上，這恰恰是在回答祂的門徒以及我們所提出的有關聖神的問題。一個人不可能像陳列商品那樣來展示天主聖神。只有那在其自身內懷有聖神的人，才能看見聖神。“看”與“來”，“看”與“住下”，在此相互關聯，密不可分。聖神住在耶穌的話語中，人不是單單通過說話，而是通過遵守和生活耶穌的話才可擁有聖神。聖神居住在生活的聖言內，祂就是聖言的生命。

早期教會主要是通過參照《聖詠》第六十八首來進一步深化這個道理。這首聖詠被視為是對基督升天和派遣聖

神的頌歌。教會參照舊約的文本，將梅瑟上西乃山詮釋為聖神降臨（五旬節）的預像。梅瑟上了西乃山，這不僅是一種外在的過程，也是一種內在的過程。他與天主單獨相處。正是由於他處於高處、雲端，與天主單獨地、面對面地相處，他才能夠以話語的形式——引導人的話語——把聖神帶給人。聖神是他上升與獨處之體驗的結果。從新約的角度看，梅瑟的道路以及從他而來的聖神的恩賜，即律法之言，都無非是發生在耶穌身上的事件的預像和原型。耶穌確實是提攜著人的本性，即我們的肉身，穿越死亡的雲層，而來到天主面前，將人引進祂與天主的對話中。聖神是因著耶穌的升天而降來的，祂是耶穌勝利的成果，是耶穌愛——十字架——的成果。

就此而言，我們可以嘗試，或多或少地講論一些有關天主內在的奧秘。父與子是純粹的相互給予和彼此交付的行動。在這一行動中，他們所結出的果實，就是他們的合一，即他們全然的合一；但在此合一中，他們本身既沒有被削弱，也沒有消失在對方之中。對人而言，給予和交付自己往往意味著十字架。在世界上，聖三的奧跡就表現為十字架的奧跡。這奧跡是富有成果的，聖神就來自於這些果實。

當若望說，聖神在歷史中的工作，就在於使人想起耶穌所說的一切時（若14:26），他是在著重強調聖神並不寓居在聖言之外，而是居住在聖言之內。耶穌告訴我們，聖神不憑自己講論，祂所傳告的都是由耶穌所領受的（若16:14）。祂可以通過自己對耶穌所講過的話的忠誠，而被

認出來。這裡，若望創建了基督論與聖神論，並將二者完全分開，視為兩個平衡的學科。當基督說“我的教訓不是我的”（若7:16）的時候，也表明了祂是誰。這種自我空虛和毫不為己的行為，就是祂在世界面前為自己作的見證；而反基督者，卻正好可以從其只因自己的名而宣講的事實中被辨認出來。對聖神來說也是如此，祂顯示出自己是三位一體的神，是三個位格而又一體的天主的神；祂不是以分離的和可分離的自我而出現的，而是將自己隱藏在子和父之內。因此，不可能發展出一套獨立的聖神學，這種“不可能性”恰好屬於聖神的本質。

在若望的時代，人們對聖神的問題爭執不休。正是在這種背景下，若望特意提出這些論述，以將之作為區分天主之神與邪惡之神的記號。諾斯底派的那些“偉大的頭目們”之所以能夠吸引人們的注意力，正是由於他們是以自己的名義宣講，他們使自己出名。他們能製造轟動，是由於他們總有新奇的、超越聖言之外的東西可講：比如他們說耶穌實際上根本沒有死亡，當人們以為祂懸在十字架上時，祂其實正在與門徒們跳舞。而第四部福音卻反對諾斯底派這種新奇的言論，反對他們以自己的名義講話；因此，第四部福音故意採用了“教會”的複數形式（*den kirchlichen Plural*），即講話者融入到教會的“我們”之中。這種方式確實給講話者一種權威感，使其不會被輕視。在若望書信中，也保持了同樣的模式。作者被簡單地稱作“長老”，其敵對者是“*Proagon*”，即“越規者”（若2:9）。就像其書信一樣，整部《若望福音》只是在回憶，正因此，它才被稱為聖神的福音。它之所以新穎、深

刻、且富有成果，恰恰是由於它沒有思考新的體系，而是在回憶。作為父與子之間合一的聯繫，聖神的本質就是一種以回憶的方式所呈現的“無我”（*Die Selbstlosigkeit des Erinnerns*），而這種無我就是一種真正的更新。聖神式的教會就是一個在回憶中使自己的理解不斷更加深入的教會，是一個不斷更加深入地進入聖言的教會，是一個因此變得越來越富有生命力、越來越強大的教會。真實的忘我，是出離自我而走向整體，這就是聖神的標記，就是三位一體本質的圖像（*Abbildung seines trinitarischen Wesens*）。

現在，我們簡要地看一下保祿的著作。在格林多團體中，保祿為信徒們所擁有的聖神的恩賜而感到孩童般的喜樂，但是這個團體卻開始威脅到那更本質的事物。人們都希望超過對方，他們的注意力越來越趨向於表面的現象和外在的事物，並且開始分幫分派。與此相反，保祿展示了自己獨到的見解：只有一種恩賜是重要的，就是愛（格前 13）。沒有愛，其他的一切什麼都不算。而愛是在合一中表現出來的，它是宗派主義的反面。愛表現為相互的建樹和支持。那建樹者是聖神。哪裡有分裂，哪裡就滋生憤怒、嫉妒和敵視，在那裡就沒有聖神。沒有愛的知識不會出自聖神。保祿與若望的思想在此相合，因為按照若望的思想，愛表現為“死亡”。而這恰好是保祿有關基督的身體所表達的觀點。⁵⁰

50 關於這一點，可參閱我的文章“Der Heilige Geist als communio: Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus”, in *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, ed. C. Heitmann and H. Mühlen (Hamburg and München, 1974), pp. 223-238；我建議大家完整地閱讀這部著作，因為其

在另一點上，保祿也大致與若望相同：若望稱聖神為“*Paraklet*”，意思是辯護者、協助者、護衛者與安慰者。因此，聖神與“魔鬼（*Diabolos*）”相對立，魔鬼是“控訴者”、“誹謗者”，即“那日夜在我們的天主前，控告我們弟兄的控告者”（默12:10）。聖神是“是”，正如基督是“是”一樣。與此相應，保祿還特別強調喜樂。聖神——從這個角度出發，我們可以說——是喜樂和福音之神。因此，分辨神類的基本規則之一可以這樣來表述：哪裡充斥著悲傷而沒有歡樂，哪裡就肯定沒有聖神——耶穌基督之神——的臨在。與此相反：喜樂是恩寵的標記。誰從內心深處擁有輕鬆快樂，誰在痛苦中並不喪失喜樂，誰就離福音的天主，離天主的聖神、即那永恆喜樂的聖神不遠了。

中許多作者都談到了聖神。M.J. Guillou 所著的 *Les Témoins sont parmi nous: L'Expérience de Dieu dans l'Esprit Saint* (Fayard, Paris 1976) 是一部討論聖神論的非常重要的作品。

這些有關天主聖三和天主在基督內降生的默想，在神學和宣道與神學和虔信之間架起了橋樑。他們之間的關係，在今天比在任何時候都更為緊密，但卻總是處於彼此分離的危險之中。

第一章的默想旨在把對三位一體之天主的信仰從理論性表達轉化為與個體性生命息息相關的靈性認知。第二章的默想所要探討的是“祂從天降下”這種固定的表達模式；並從耶穌之人性的具體內容出發去闡釋“祂成為人”這句話。有關主之復活的默想，使基督論得以圓滿完成。最後一個默想轉向了聖神的主題，它是在面對歷史哲學的希望和在神恩復興運動中出現的有關聖神的新經驗而進行思考的。

—— 若瑟·拉辛格

售價：每冊HK\$40

 原道交流學會
YUAN DAO STUDY SOCIETY

 利瑪竇研究中心
CENTRO STUDI LI MADOU

