

# 宗教交談中的耶穌基督形象

武金正<sup>1</sup>

每個宗教都有其經由理性走入奧秘的特殊途徑，而在宗教交談的過程中，彼此宜儘量採用別的宗教可以接近的圖像、語言……等象徵，來表達自我對奧秘的體悟，讓對方更了解我們，這是必要的。本文作者從基督信仰的神學歷史中，給我們指出「宇宙的基督」、「人本完善的耶穌基督」、「奧秘的基督」都曾是基督徒圈內可以被接受的基督形象。那麼，在面對基督徒圈外的其他宗教信仰時，是否可以參照他們宗教的奧秘的表達方式，加以取捨？根據他們對奧秘的表達偏向，是「宇宙幅度」的，是「人本幅度」的，還是「奧秘幅度」的，而逐漸彰顯出基督的真面容。

## 導言

耶穌在往凱撒勒雅的途中，問門徒說：「人們說我是誰？」他們囊括所聽聞的說法回稟道：「有人說是洗者若翰；也有些人說是厄里亞；還有些人說是先知中的一位。」接著，耶穌便直接詢問門徒說：「你們說我是誰呢？」伯鐸因蒙天主的啓示遂明認：「你是默西亞。」（參谷八27~29）

這段經文描繪人若未真正認識啓示耶穌基督的道路，那麼，耶穌基督的面貌和形象便會因人而異，衆說紛紜。

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。

是以，耶穌基督的風貌何止萬千。它或許是信徒嘗試以一種陌生的文化思考或文學來闡揚，期間大約是在教會尚未以固定的思考模式奠定道理之前的過程，比如：希臘教父在欽定聖經正典之後及訂定幾項信理的大公會議之前，所擬的「宇宙基督化」之闡述；亦或許是以人本主義來選擇及尋找耶穌的理想形象，如：啓蒙運動所引頸巴望的；抑或許是當今的基督徒處於新的文化環境，以新時代的冀求來言明基督的。

在討論人如何認識並體驗在耶穌基督身上的「神一人」，乃是透過歷史、文化的媒介之前，首先簡要地說明神一人（God-Man）的觀念，並提出在信仰圈內和圈外所持不同了解的方法論之重點，以作為宗教交談中耶穌基督形象的基礎。

「神一人」是一個啓示的信仰主題，但若從形上學的角度觀之，也能是一個哲學思考的主要問題。所以哲學可幫助理解信仰的內容，而信仰能是形上學思考所推動的生活。在這樣的彼此互動和挑戰中，哲學—神學可成為神一人思考的基石。

換言之，當至高存有者進入有限的世界，將絕對「放下來」成為有限者，如此，祂把絕對主動性的行動置於有限的範圍內，成為極被動的被動者。若以基督宗教的語言言之，這是降生成人的神，也是神一人奧秘的啓示。祂成為像人一樣的具體，致使人能在自己的氛圍內了解並體會其存在。信徒就是相信並履行祂道路的人。這樣，「神一人」可在信徒內以不一的程度被認識，且在信徒的生活中間接地吸引他人認識祂<sup>2</sup>，當然非信徒

---

<sup>2</sup> E. Levinas, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, N. Y.: Columbia Univ. Press, 1998. "The appearance of man-gods, sharing the passions and joys of men who are purely men, is certainly a common characteristic of pagan poems. But in paganism, as the price for this manifestation, the gods lose their divinity...As the world absorbed the gods in the works of poets, so in the work, of the philosophers the world is sublimated to the Absolute. Infinite then manifests itself in the finite, but it does not

的了解程度和角色更可凸顯其多樣面貌。總之，「神一人」可藉助信徒來彰顯。

在基督宗教中，「神一人」即是耶穌基督，是天主向人類顯示其愛的奇妙方式：祂不獨降生成人，且是一個絕對的肇始，使人類歷史邁向圓滿的歷程，如此，天國經由「教會」與天主的恩寵合作逐漸得以實現並於末了達致圓滿。

然而，人類歷史中的神一人面貌經常呈現複雜多端，有的只是所發生的現象，如過眼雲煙；有的則為較長久的階段性，令人能體認其方向的意義，怪不得，人追求無限真理的過程中，咸從宇宙的美好現象肯定絕對者，即造物主，這是所謂的自然神學，因而基督就成為「宇宙中的基督」；此外，有的是人的理想境界可作為人的普遍目標，充當人類學習調整生存的標準。而耶穌基督就是人類的「人本準則」，帶動人類歷史實踐之。為此，在基督宗教史上，因著每個時代的需求互異自然萌生不同的標準面目<sup>3</sup>。

為了悟基督，原則上，我們該將歷代的體驗熔為一爐。然而這是最理想的詮釋，也是末世的想法，並非一蹴可及。其實，我們在歷史的旅程中自有其時代的冀求，也許能從歷史的需求中學習並予以蛻變之，以作為現代宗教交談中了解基督面目的借鏡。

manifest itself to the finite. Man is no longer coram Deo' (ps.54).

<sup>3</sup> 神一人的結合會有兩個極端：神完全成為人而失去神性；或世界成為神的屬性。這是在形成基督論史中的兩種異端。見 H. Schlier, "Die Anfänge des Christologischen Credo", in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg: Herder, 1970, pp.13~58；也見 E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, London: Collins, 1979, pp.439~515；W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1975, pp.45~74；W. M. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N. J.: Paulist, 1985.

換言之，我們提及「有限」和「無限」的哲學思考，亦即如何從人的經驗去接近其根源。這建構形上學的過程，雖然形成不同的「超越」說法；但在任何一個開放的思考動態中都該承認其「奧秘」的境界。而每種宗教咸以「奧秘」為中心。事實上，宗教學者以不同的概念稱呼之，例如：宇宙中的神聖（依利亞德 Mircea Eliade, 1907~1986）；或人所經驗的「奴曼」（Noumen）（奧圖 Rudolf Otto, 1869~1937）；或「道」的玄之又玄（Mysteriously mysterious Mystery 或譯「極神秘的神秘」）（方東美）……等。皆欲道盡「奧秘」本身。

如此說來，宗教之間的交談，是要了然人如何經驗其所相信的奧秘，並進一步地彼此溝通，以便對奧秘的認知開放。這是宗教交談的最終目的和冀望。

總之，奧秘是宗教交談的基礎和共同點。為此，闡明宗教交談中的耶穌基督形象，必須允許「人們」對基督的了解有不同的程度和著重點，並容許他們在基督徒的生活中獲得肯定的證據或挑戰。

本文嘗試以宗教交談的範疇來闡明基督，擬經由基督宗教史中所有重要的接觸經驗為著點，譬如：以希臘宇宙觀的方式來建構宇宙基督為例；或者以人為中心的啓蒙運動來述說基督為人本的理想等等。這些經驗皆有助於在宗教交談中表明：不論其他的宗教秉持何種看法，他們或是重視宇宙、或是人文、或是奧秘等等，基督均可藉此令其他宗教信徒得以親近祂。職是之故，基督的面貌有其宗教內、外之分，即基督徒與非基督徒之間的見地。另者，詮釋允許甚至要求在基督宗教內，根據不同的時代和文化來了解和溝通<sup>4</sup>。

---

<sup>4</sup> 「你們應該記念那些曾給你們講過天主的道理，作過你們領袖的人，默想他們的生死，好效法他們的信德。耶穌基督昨天、今天、直到永

## 一、宇宙的基督<sup>5</sup>

希臘哲學的主軸是宇宙論。人的智慧在於探尋其在了解宇宙的適當地位。如此，人在思考或建構哲學系統時皆建基於形上學，就是宇宙的「護衛者」(Dimiurg)(柏拉圖 Plato, 427~347)或不動的推動者(亞里斯多德 Aristotle, 384~322)。這「神學」(柏拉圖)或第一個哲學(亞里斯多德)所留下的最大難題是：有限和無限的聯關性何在？亞里斯多德點出了柏拉圖的缺點是未適當的了解和明證現象界和觀念界的關係；他並提供「因果關係」的连接。然而，「第二因」和「第一因」的關係又如何？是機械性嗎？如何理解無限和有限的過程？這些重要的問題，終究由斐羅(Philo, 約 13 B.C.~50 A.D.)以猶太教的創造論提出了解答，他同時也肯定宇宙的主宰就是天主<sup>6</sup>。

---

遠，常是一樣。」(希十三 7-8)這段希伯來書信強調歷史性的學習，以便辨識出耶穌基督的永恆面容。而史懷哲(A. Schweitzer, 1875~1965)在其《探詢歷史的耶穌》一書中肯定：「每個綿延的世代在耶穌內找到自己的思考，事實上如此一脈相傳才能使祂歷久彌新地活著」。見 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, N.Y.: Macmillan, 1956, p.4; 也見 J. Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, New Haven: Yale Univ. Press; G. Theissen, *The Gospels in Context*, Edinburgh: Clark, 1992.

<sup>5</sup> *Handbuch der Dogmatik*, V. T. Schneider (Hg.), Bd. 1, Dusseldorf: Patmos, 1992, "Gotteslehre" (pp.82~120); "Schöpfungslehre" (pp.153~169); 也見 R. Murray, *The Cosmic Covenant*, London: Sheed & Ward, 1992, pp.126~160.

<sup>6</sup> "Philo recognized three sources of the truths to be found in the Greek philosophers: sometimes they borrowed them from Moses; sometimes they discovered them by the light of reason; and sometimes certain philosophers received an inspiration from God, comparable to that of the prophets" in J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture: A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicea*, Vol. II,

繼而，新柏拉圖主義則更輕而易舉地與基督宗教結合，尤其是藉由 Logos 和 Nous 來說明「神—人」在耶穌基督身上合一，而毋需透過柏魯大爾克（Plutarch，約 45~125）和柏羅丁（Plotinus，約 205~270）的「流出論」（emanatio）和「二元論」（Dualism）等問題。這便是《若望福音》開宗明義，以及教父們所致力建構的宇宙基督形象。

所謂的希臘教父時代確是一個特殊的時代。一方面，教會不必擔心須奠定和保護福音的真實性，因為聖經已被欽定為正典（canonization），事實上，教父並非基督啓示的直接證人，他們已處於固若金湯的完成時代；另一方面，他們皆具備精通希臘文化、思想的背景，故可致力於將聖經的信仰與當時的哲學結合。其任務係開創信仰落實於文化，此任務雖艱鉅，但可謂是自由且富創造性的神學<sup>7</sup>。

他們的核心問題是：Logos，這希臘的主要思想，如何可勝任為神學中的「道成肉身」的新理解，並經由這樣的解釋建構堅定的道理。可以說 Logos 的宇宙哲學成為以耶穌基督為中心的神學。這樣的努力需要雙向的了解和融通。

以今天的詮釋學來說，他們一方面把握希臘的傳統，了然 Logos 的悠久的哲學史，結合自然宇宙原理和人理解道理的基礎，即辯證化巴曼尼德斯（Parmenides，約 540~480）和赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465）Logos 的兩極，令其貫通形上

---

London: Darton, Longman & Todd, 1973, p.40；也見 I. U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1988, pp.18~59；也見 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Book, 1997, pp.70~77.

<sup>7</sup> 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid*, pp.7~37；也見 J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Approaches to Understanding Its Role in the Light of Present Controversy*, San Francisco: Ignatius Press, 1993, pp.13~16.

學的系統。另一方面，教父們是知識分子基督徒的菁英，透過福音精神奠定了優良的神學傳統。可以說，教父成功地蛻變並融合兩者成爲西方文化的基礎。

爲此，他們闡揚文化也是福傳，因而涵蓋了論證和護教。除了忠於聖經外，有相當自由的發揮空間，因爲其信靠的基礎是：耶穌基督的聖經啓示和重視自然的理性。

具體而言，如同新約肯定舊約的完成乃因耶穌實現歷代先知所預報的，同樣的，儒斯定（Justin，約+165）也可將希臘哲人解釋爲道成肉身（Logos）的預報者。他一口氣將梅瑟、先知們與赫拉頡利圖（Heraclitus，約 535~465）、蘇格拉底（Socrates，469~399）等並列齊驅。爲此，他們便能以其當代的「柏拉圖中期」的思考來理解耶穌基督，遂成爲宇宙的基督<sup>8</sup>。教父們也著手說明信仰與知識不僅有形上學的差別，且有「啓示」的等級，比如，克雷孟（Clement of Alexandria，約 140~217）一方面有如儒斯定肯定哲學的知識是讓所有的人認識 Logos，但另一方面 Logos 也有其特殊的啓示行動，例如向猶太人頒佈誠命<sup>9</sup>。

宇宙基督不僅是天主從「無」創造「有」的萬物，也是宇宙秩序和諧的維持者。天主之「道」成爲人，致使天主的肖像從受損害的罪惡中恢復其真像（Athanasius）。爲此，耶穌建立

<sup>8</sup> 柏拉圖的觀念和現象界被詮釋爲從上而下的三個神性，即 The One, Intellect 和 Soul，The One 是流出的源頭，但其存在除可思索之外，理性卻是 The One 和自然生命（Soul）的中間和創造的力量。這是柏拉圖中期的主要思想。見 R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1937；也見 E. R. Dodds & Others, *Les Sources de Plotin*, Geneva, 1960.

<sup>9</sup> 見 J. Daniélou, *Gospel, Message and Hellenistic Culture*, *ibid.*, p.52f；也見 D. A. Rees, "Platonism and the Platonic Tradition", in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol.6, N.Y.: McMillan, 1967, pp.333~41.

教會便是重建宇宙之肇始<sup>10</sup>。

希臘教父終結的緣由有兩個因素：一則是政治的強烈干涉，尤其是君士坦丁大帝（Constantine I, 324~337）訂定基督教為國教的大逆轉；一則是系統化愈嚴謹、複雜，愈易喪失其靈活性，因而尋求穩定不變、屹立不搖的傳統化。

## 二、人本完善的耶穌基督

希臘教父將耶穌基督與其哲學中的 Logos 融通為宇宙的基督，亦即創造的宇宙和新天新地的再造者；而在歐洲的復興運動和啓蒙主義，耶穌基督則成為個人和人類的理想導師。這乃是肯定以人為中心並繼續發掘耶穌「拉比」（Rabbi）的地位。這是另類的基督面貌，即人本理想的典範。

### 1. 新約的拉比：耶穌是新約和舊約連貫的教師和先知<sup>11</sup>

對整個人類而言，這位完美形象的默西亞（Messiah）必須從以色列的文化和民族的「光榮」著手。耶穌基督是先知們所

---

<sup>10</sup> J. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, aaO. p.65 on Cosmic Christ: "Before all those things now attract our notice existed, God, after casting about in his mind and determining to bring into being that which had no being, imagined the world such as it ought to be, and created matter in harmony with the form which he wished to give it" (quoted from *Basil of Caesarea*, Hexaemeron 2.2)

<sup>11</sup> 見 G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress, 1993. About Jesus the teacher who has not only skill of scriptural interpretation, but charismatic authority, pp.46~75. "Whatever else may have been, Jesus was unquestionably an influential teacher. He was a popular rather than a professional figure, an itinerant master who did not deliver his message in a fixed location such as a 'school' (bet midrash) or a particular synagogue" (46); 也見 B. Chilton, *Rabbi Jesus: The Jewish Life and Teaching that inspired Christianity*, N.Y.: Doubleday, 2000.



預告的，是最偉大的先知，也是「救主」（The Lord）。祂是真人又是真天主，祂的使命是宣報喜訊，經過死而復活開啓了新生命的道路，使人類史和救恩史融合為一，邁向實現天國的途徑。

在猶太人的心目中，祂是一位偉大的拉比（Rabbi），即與其他的拉比全然不同：祂的言行具有特殊的「權威」，受傳者的權威也是天主獨生子的肯定：「我實在告訴你們」（Amen lego hymin），而民衆的回應是「阿門」（Amen）。而在拉比和先知的傳統與耶穌的教導兩者之間，得見新舊截然不同：

「你們一向聽過給古人說『不可殺人！』誰若殺了人，應受裁判。我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；誰若向自己的弟兄說『傻子』，就要受議會的裁判；誰若說『瘋子』就要受火獄的罰。」（瑪五 21~22）不過，主要還在於「成全」法律和先知的教導（瑪五 17~18）<sup>12</sup>。

總而言之，耶穌基督成爲人類完美的「道路、生命和真理」。爲此，祂不僅是猶太的拉比，也是「基督」（Christ）和「救主」（The Lord）。

## 2. 復興的「老師」（Teacher）

文藝復興（The Renaissance）時代在於選擇找尋「新人」。

<sup>12</sup> 當該問題置於宗教交談時，就會碰觸到「圈內」和「圈外」的複雜問題，尤其是宗教獨特的問題。見 G. Moran, *Uniqueness, Problem or Paradox in Jewish and Christian Traditions*, N.Y.: Orbis Books, 1992；也見 J. Hick, P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, N.Y.: Orbis Books, 1987；和其對立的看法：G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, N.Y.: Orbis Books, 1990；參考 J. MacQuarrie, *The Mediators*, London: SCM Press, 1995, esp. pp.129~155；G. H. Anderson, T. F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1981.

而耶穌就是他們理想的「個別的人」(uomo singolare)和「獨特的人」(Uomo unico)<sup>13</sup>。

文藝復興(十四~十六世紀)主要是以藝術來表達人的理想，其中尤以將基督宗教具體化為最。啓蒙運動強調人本，尤其最重要的是「人的自由」。此「自由」的廣義能在發揮理性時被辨識出來：無論是經驗主義、或理性主義、或超驗哲學、或辯證思考，咸以同樣的「理性」為基礎來反對權威和獨斷的立場。

然而，其中有些重量級的思想家給予理性當頭棒喝，他們皆為理性的絕頂天才，因而能認清其限度，如：巴斯噶(B. Pascal, 1623~1662)將「哲學的精神」(subtle spirit)和「科學的精神」(geometric spirit)對立；康德(I. Kant, 1724~1804)以人的自由來跳脫世界的理性化。於是，人本與希臘宇宙中的人對立起來了<sup>14</sup>。

然現代人的理想仍是「天主的肖像」(imago Dei)，是聖經的人學，故在基督宗教中覓得了完美的典範：耶穌基督。因為西方的文化已成為基督宗教的文化，即使雖未提及基督宗教的道理，然而，當人主張人在萬物中的地位，或強調人的自由

<sup>13</sup> 見 J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, 2 vols., N.Y.: Harper Torchbooks, 1958, I, p.143；也見 K. Burdach, "Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", in *Reformation Renaissance Hermanismus*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin: Gebruder Paetel, 1926, p.83ff；也見 E. Cassirer, *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy*, N.Y.: Harper & Row, 1963.

<sup>14</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon, 1955, "The first step which the eighteenth century took in this direction was to seek a clear line of demarcation between mathematical and the philosophical spirit. Here was a difficult and intrinsically dialectic task, for two different and apparently contradictory claims were to be equally satisfied" (p.15).

和責任，或追求死後的永生，新天新地的夢想……等等時，已涵蓋基督宗教道理的主要思想了。「祂」是歷史和生活的耶穌基督，是從誕生馬槽到被釘十字架而死的耶穌基督，也是以具體的完美肖像致使人能重建受損的天主肖像。

無論天主教或新教，均以耶穌基督為其神學的核心。可是，對耶穌基督的了解和形象著眼點卻有所不同。於中古時代，耶穌基督的天主性和人性發展成超然和自然的上下結構；而在接觸新時代以人為中心的思考時，遂轉化為以救贖論為中心的基督論。人們視耶穌基督的歷史生活為救恩史的中心，尤其視十字架復活神學為基督徒為人的要點。如此，經由內在化、主體化耶穌基督的體驗，人與神的結構信理遂被個人的熱心所溶化。而新教則賴「稱義」開始度新生活。總之，基督化亦是人性化。

其次，新時代的思想家，特別是啓蒙運動者，相信「理性」是人性作人最可靠的標準和途徑，那麼，他只要關切認識理性、發揮理性，就能顯示人性！如此說來，理性主義對天主的談論僅僅只為了證明理性的可靠性；但是不可諱言，亦有理性主義者，比如：笛卡兒（Rene Descartes, 1596~1650）、馬粒布郎雪（Nic Malébranche）、萊普尼茲（Gottfried W. Leibnitz, 1646~1716）、沃爾夫（Christian von Wolff, 1679~1754）……等等，皆為熱誠的基督徒，連被逐出會堂的猶太人斯比諾撒（Baruch Spinoza, 1632~1677）也採用高貴的語言如：「天主的聲音」、「天主的智慧」、「救恩的道路」……不一而足，來闡明耶穌基督的為人。

而經驗主義者一貫重視自然世界，將哲學的要題都寄託在自然的經驗，連政治哲學也成為自然的組織思考，故基督宗教若被納入的話，遂蛻變為「自然神學」（Deism）之神性。如此，基督的生活，尤其是福音所記載的奇蹟，雖被承認，但已

沒有哲學的一致性建構，或者被視為自然宗教的神話<sup>15</sup>。

總之，啓示和理性，逐漸地由原先的上、下結構演變成等量齊觀，甚至可互易。而當康德將理性分為「純粹理性」和「實踐理性」時，將啓示置於實踐，導致信理不知不覺淪為被淘汰或遭輕視的命運。於是，實踐理性道德遂成為人生活所應該實踐的，即宗教。

換言之，基督宗教是理性建構的啓示之整合，故躍居為諸宗教之冠，而耶穌基督，更清楚地說，歷史的耶穌成為道德完美的導師。祂重新帶來人類早已知悉，但有時卻遭輕忽其作為人該具備的生活。這樣，耶穌基督膺任啓蒙運動的理想者和導師。以下我們將以啓蒙宗教看法最具代表性之一的萊辛，作進一步的說明。

### 3. 萊辛 (G. E. Lessing, 1729~1781)

萊辛在其最後的一部作品《人類的教育》(1780)<sup>16</sup>，以命題的方式（而非證明）表達其觀點，這可算是他一生思想的結晶。該作品共有 100 個條文，闡述天主是人類和個人的教育者，因此，「教育是啓示」（§2），只要人一息尚存，天主的教育將永續，那麼，啓示就不會滯留不前。如同教育不能賦予

<sup>15</sup> 見 D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Philadelphia: Fortress Press, 1972; H. Reimarus (1694~1768) with his work, "Fragments", is often credited as the first one who leads the new critical thinking facing the traditional christology. According to Reimarus, "Jesus is quite radically de-divinized and de-supernaturalized. At most, Reimarus is a deist, who will tolerate and inactive divine reality who won't interfere with humans". (W. Thompson, *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*, N.J.: Paulist Press, 1970, p.56).

<sup>16</sup> G. E. Lessing, "Die Erziehung des Menschengeschlechts", in *Kritische Schriften, Philosophischen Schriften, Werke*, Bd. II, Zurich: Ex Libris, 1969, pp.1110~1132.

人所沒有的潛能，天主的啓示亦不給予人的理性所無法達成的（§ 4）。當然，啓示宛如教育有其歷程和秩序，能使人類從無知邁向完滿的智慧。

在這計劃中，天主特選以色列民族作為教育的對象，這並非出於他們乖順，事實證明恰好相反。正如教育幼小無知的小孩需要具體的懲罰和獎賞，天主在以色列史中也凸顯這樣的面貌（§ 16 ff）。同時，天主也採取不同的方式讓其他民族能在理性的光照下認識倫理之道（§ 20 f）。

在以色列史中，天主藉梅瑟和先知教化他們，但有如孩童時期只能接受有限之事，包括有限的導師，因此他們準備並殷切期待最優質的老師到來。

終於基督來了（§ 53），提升了人的教育品質，教人如何認識自己及永恆不滅的境界：「如此，基督是第一位把握靈魂不滅，並以身作則的老師」（§ 58）。萊辛解釋道：耶穌基督是首位實踐之師，因為無論是其內在的知識或外在的行動，均表裡一致地肯定靈魂不滅的事實，而不似哲學的思辨只能猜測、盼望，或頂多是相信而已。

萊辛不僅指出福音教導門徒和當時的民衆亦步亦驅地學習明瞭永生之道，而且聖經也成為歷代衆人堂堂正正的為人之書，即天主的啓示。當然萊辛也坦承基督所帶來的諸多高深奧妙的真理如：「三位一體」、「原罪」、「補贖」等道理，較適合思辨或奧秘，致使「學生」不易即刻了悟，但無庸置疑，它亦為理性歷久必要的學習領域。如此，人面對深奧的啓示才能認出其高貴的限度，因而對無限開放，於是才能永保「活到老，學到老」的精神。

總之，萊辛有如許多的啓蒙運動者確信「新約中的基本教材賜下應許，即一個新而永久的福音時期必定要來」（§ 86）。這便是所謂的「第三個時期」，也是天主普世教育的圓滿計劃。

然而，「最短的線總是最直接的線，並不是真的」( § 91 )，所以，在邁向百年樹人，人枉費不少歲月走冤枉路，甚至歧路，花許多無謂的氣力製造問題尋找答案。之所以會這樣，因為人是個別性的，而人人都需從頭接受教育；人也是有限的人、歷史性的人，因而對既往所發生的事情也會忘懷。惟獨我們意識到人會記憶，才會回頭學習建立更美好的將來，方能將「永恆」銘刻於心。「或許爲了這樣我會浪費時間？浪費嗎？究竟我有什麼可匱乏的呢？不是整個永恆都是我的嗎？」( § 100 )

### 三、奧秘的基督

奧秘經驗係人接觸神的經驗。它涵蓋生活中所表達的過程，皆成爲以神聖爲中心的生活。奧圖在描述這經驗的臨在時，曾提及人的兩種狀態：迷人( *fascinosum* )和戰慄( *tremendum* )。而在基督宗教的諸多神秘者的經驗中，煉路、明路和合路則是一個歷程。爲此，能與神合一乃是奧秘的最高、最深的境界<sup>17</sup>。

#### 1. 耶穌基督是體驗和了解奧秘的典範和總結

事實上，在每一個時代，每一個文化所經驗的和所表達的奧秘迥然不同；首先，教父們找出在聖經內所隱含的意義便是基督原有的啓示；繼而，在第四世紀，則強調基督在聖事，尤其在「聖體」和禮儀生活中臨在；在希臘文化背景中，該奧秘的了解則延伸到宇宙的奧秘體驗；而偽狄奧尼修( *Areopagita Pseudo-Dionysius*，約 500 )對奧秘的了解，又展現另一種風貌，耶穌基督的啓示結合了聖經和新柏拉圖主義來表達。

<sup>17</sup> R. Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its relation to the Rational*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1950; G. D. Alles (ed.), *Rudolf Otto, Autobiographical and Social Essays*, Berlin, N.Y.: Mouton de Gruyter, 1996.

此外，基督徒對奧秘的另種強烈體驗，即「愛」的了解。因此，所羅門（Solomon）的《雅歌》成爲「神和人」合一的詮釋<sup>18</sup>。神原是無法理解的，但人透過「愛情」的體驗，得以認識耶穌基督是愛的理想和對象，爲此，伯納（Bernard of Clairvaux, 1090~1153）這位最傑出的《雅歌》詮釋者說道<sup>19</sup>：

「作爲人，我能了解祂（耶穌基督），就如人與人的關係那般，而人靈（soul）的愛彷彿新娘對新郎的愛之表達和結合。」

文德（Bonaventura, 約 1217~1274）在《進入神的靈魂路程》一書中，闡明人靈的啓程乃是意識到其地方，就是在感受世界中的有形受造物。意識到其身分，意識其在受造物中居高貴的地位，如此，人更能敬畏和仰望崇高的境界，並渴求接觸無限的天主。雖然人經常體驗其限度及無能爲力，甚至陷入罪惡的危機，他仍渴盼勇往直前，乃因有一位「神一人」的領導者，由此往上攀升。對文德來說，跟隨耶穌基督的人性是最具決定性的<sup>20</sup>。

追隨基督的經驗和表達是異常豐富和多元的，但《若望福音》的語言或許可謂是首屈一指最強勁有力的。耶穌要求門徒：「你們住在我內，我也住在你們內，正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實；你們若不住在我內，也一無所能」（若十五 4）。同時耶穌基督也帶領人向天父祈求：「父啊！願他

<sup>18</sup> “The whole world is not worth the day on which the Song of Songs was given to Israel, for all the Scripture are holy, but the Song of Songs is the Holy of Holies” (vgl. Pelikan, *Jesus through the Centuries*, p.125)。

<sup>19</sup> St. Bernard of Clairvaux, *Canticles* 43.3, 見 E. Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard*, London: Sheed & Ward, 1940.

<sup>20</sup> 見 E. Gilson, *The Philosophy of st. Bonaventure*, N.Y.: Sheed & Ward, 1938; 也見 E. Cousins (ed.), *Bonaventure : The Soul's Journey into God*, N.Y.: Paulist Press, 1978.

們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我」（若十七 21）。

上面已述及歷史中的耶穌基督的兩種面貌，即宇宙性和人本性，如今再枚舉一位身兼神學家、科學家和神秘學家的學者——德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955），他的思考不僅欲圖發展一種包含宇宙和人本面向的基督論，更重要的是從一種神秘的觀點來闡述神的氛圍。這可視為基督徒和其他宗教交談的基礎。當然我們所關注的焦點只著眼於他對基督論的看法，以期能將上述的歷史系統化。

## 2. 德日進的基本命題是「生命」的問題<sup>21</sup>

在與生命的接觸和思考中，德氏逐漸地拓展一種龐大且複雜的基督論。從具體的科學對象（甚至考古的對象）到宇宙的來源和終結，亦即將宇宙論（cosmology）成為宇宙的進化論（cosmogensis），而人學則成為人類演化論（anthropogenesis），因為他肯定「基督是所有生命的來源（A）並邁向其終極（Ω）（Christogenesis）」。<sup>21</sup>職是之故，德氏的思想既是進化（evolution）——在時間、歷史中落實；又是奧秘——基本上是對永恆的關切。而他確信該「生命」是可能的，因為它由神而來，並在神內日臻圓滿。既然神是愛，那麼，生命係源自愛的分享，在愛內進展，並往神的愛內得以完成。

<sup>21</sup> 見 Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, London: Collins, 1966, p.13; "Seeing. We might say the whole of life lies in that verb - if not ultimately, at least essentially. Fuller being in closer union; such is the kernel and conclusion of this book.....Try to see, that is to say, to try to develop a homogeneous and coherent perspective of our general experience extended to man. A Whole which unfolds". Quoted text in: Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, London & N.Y.: Collins & Harper, rev. ed., 1965, p.31f.



前面我們曾提及一般奧秘經驗的三步驟：煉路、明路和合路。在福音裡，「煉路」許多時候是指能「看見」之意（耶穌使盲人看見……；但祂也指責那些固執的法利塞人有眼卻視而不見……）。德氏亦強調「觀看」是從具體到遠見，由外面而內觀的重要性。在《神的氛圍》（*Le Milieu Divin*）一書中，他肯定其目的：「為教導如何處處看見天主，尤其是在世界最隱密、最僵硬、最終極之處（most hidden, most solid and most ultimate in the world）」<sup>22</sup>。

但是，人何以無法正視事實呢？於此，擬提出德日進對罪惡的看法。

首先，從人類進化的觀點來看惡之奧秘的兩個層面：物理惡和倫理惡。物理惡乃是宇宙進化中的內在成份，即惡的發展，亦即亂的引發因而帶來死亡，它是宇宙發展的罣礙。為此，惡並非本質上的必然因素，即直接限制天主，而是受造物在邁向完滿發展所該奮鬥的阻擋。雖然宇宙在其偶然中有惡亂的因素，但這只能算是過程中的現象，因為宇宙的終極目的是走向圓滿<sup>23</sup>。

在進化的意識高峰，即人的生命，不定性的結構因素就是自由。在德氏的《在世界中的責任之革命》一文中強調：革命的進展是直接仰仗人對前途負責的意識，以及人的相互行動。

如同宇宙惡的因素一樣，倫理惡亦非形上學的，而是建基

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, N.Y.: Harper, 1960, p.15；見 R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minneapolis: Winston Press, 1981；也見 I. Lepp, *Die Neue Erde: Teilhard und der Christ in der Welt*, Freiburg i. B.: Walter, 1963.

<sup>23</sup> 見 C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. chapter 4: "The Redemption and the mystery of Evil", pp.104~145；也見 M. Brosseau, *Teilhard de Chardin and Christology*, Taipei: Fujen Press, 1970, pp.74~88.

於自由的基礎上。而人的自由乃是選擇和責任的條件，故「原罪」因而不是時間性的定位，它是人自由的由「錯誤中學習」（trial and error）規律的後果，故其在人存在之前已有存在的可能性<sup>24</sup>。如此了解惡、「原罪」和罪惡，我們遂可認出其相對的邏輯，即基督自永遠已先存，從創造之初已準備邁向降生成人：因為無論發生什麼惡事，不論如何污染波及人的存在，均需要修好和改善現況。

總之，煉路的主要意思是認出罪惡存在的奧秘，包括在宇宙和人類的進化過程中，皈依其修好和救世者－基督，及奧秘經驗的光照者。

相信基督的光照，才能在基督內認識宇宙的起源和終極的目的，即  $A$  和  $\Omega$ 。德氏認為，在耶穌基督內我們能汲取宇宙的修好和成全的啓示。祂的生命，自降生成人，歷經十字架的死亡和進入復活，乃是宇宙的進化基礎和典範。

人的意識是可能的，因為他是「人類的」，亦即是身和靈的存在。人的身體不是別的，它是物質自成一路的結晶，即小宇宙（micro-cosmos）。物質的旅程是有其目的的。在人的存有中了解人的身體需經由人的精神，相對的，身體是精神表達的「地方」（條件）。神降生成人是創造的 Logos 成爲救贖的 Logos，是天主自身投入成爲其「中心」，爲了引領生命邁向圓滿。如此，在罪惡作亂的中心，天主主動空虛自己取了人的血肉，故能助人掌控人的罪孽，並帶動進化<sup>25</sup>。

---

<sup>24</sup> 見 M. Brosseau, Teilhard de Chardin and Christology, *ibid*, p.54f; 也見 J. A. Grau, *Morality and the Human Future in the Thought of Teilhard de Chardin: A Critical Study*, London: Associated Univ. Press, 1976, p.89ff.

<sup>25</sup> "The Redeemer has been able to permeate the stuff of the cosmos, infuse himself into the blood of the universe, only by first immersing himself in

「降生成人」是宇宙成爲基督的身體（Body of Christ），它能有三個肯定的向度：是納匝肋耶穌的身體，而這具體的人成爲人類的中心，亦成爲物質的中心。如此的了解，在聖事的基督聖體遂是宇宙聖事的實在象徵。

降生成人的真實，不是一個特定的意義，也不僅是一個嶄新的開始，而是一個事件，獨一無二的啓示事件。透過它，我們能參透其奧秘：帶領世界的恩主成爲世界的一份子，然而不僅是一份子，祂是帶領整個宇宙生命生命因素，即祂自己親自經驗，與人一樣毫無二致，並擔負其重擔。具體而言，這特有的重擔是：生於瑪利亞，死於十字架上……等等。

從誕生的方式言之，宇宙的基督成爲救恩史的基督，這點非常的關鍵性，因爲若撇開之，那麼，基督宗教僅僅只是哲學思考的系統罷了，它不獨沒有生命，更甬提愛的衝力<sup>26</sup>。

在降生成人的歷史中，救贖的基督遂成爲物質的中心，因爲人就是宇宙進化的高峰，是生命組織（organic）的成熟<sup>27</sup>。

matter in order to then be reborn from it” in Teilhard de Chardin, *Mon Universe* (1924) in *Science et Christ*, Paris: Seuil, 1965, p.89; 也見 F. Bravo, *Christ in the Thought of Teilhard de Chardin*, London: Univ. of Note Dame, 1967, p.52.

<sup>26</sup> “To suppress the historicity of Christ (i.e. the divinity of the hisstorical Christ) would be made disappear into the unreal all the spiritual energy accumulated for two thousand years in the Christian phylum. Christ born of the Virgin and Christ risen from the dead: the tow form one single in separable bloc”. Teilhard de Chardin, *Introduction a la Vie Chrétienne*, p.5, quoted in: C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, aaO. p.73.

<sup>27</sup> “In order to incorporate all things into him (to use St. Paul’s expression ) and then, bearing the world with him, to return to the bosom of the Father, it is not enough, as we perhaps thought, for Christ to sanctify supernaturally a harvest of souls, it is also necessary for him to exert his creative power to bring cosmic noogenesis to the term of its natural

而成熟乃是一個成長的過程。

但這嚮往光芒之路不能沒有犧牲和棄捨，因為惡勢力阻擋進化和修好。於是，十字架成爲解救的象徵。的確，當德氏的基督論肯定其 A 和  $\Omega$  的重要性時，那麼，其歷程也應等量齊觀，這進化必須透過力爭上游方能達致進步。如此，十字架蛻變爲其真理的奧秘。

死在十字架上是在往完滿目的最有活力的象徵，它是愛的極限表達，亦即使所有的在基督內得以修和。在這事件中，我們能認出基督是所有叛逆的解放者，是進化成功的帶領者<sup>28</sup>。也是因著十字架上的耶穌，致使每個人都能認清真象，因爲人的生命是從失敗中學習，從錯誤中改善。總之，犧牲和戮力才能獲致成功和幸福<sup>29</sup>。

德氏肯定在十字架的象徵裡，痛苦、失敗有其真義，因爲它是進化的最深奧象徵，亦即復活的主日必經聖週五的痛苦，才能達致凱旋，綻放新生命的光芒。躡越奧蹟乃是人跟隨耶穌基督，也惟獨依靠祂才能戰勝人有限的事實，即死亡。

當我們真正與基督合而爲一時，被釘在十字架上的天主，因著十字架的緣故，成爲躡越人性最具強力可能性的靈修推動者。若能在十字架的痛苦和努力中力求進化，那麼，死亡便是

maturity”，見 „Teilhard de Chardin,” *Du Cosmos a la Cosmogénese 1951*”，in *Oeuvres*, vol. VII, Paris: Seuil, p.272.

<sup>28</sup> “The cross preaches and symbolizes the hard work of renunciation..., The cross is both the condition and the way of progress”, in Teilhard, *Toward the Future*, London: Collins, 1974, p.34.

<sup>29</sup> “Once we have fully grasped the meaning of the cross, we are no longer in danger of finding life sad and ugly. We shall simply have become more attentive to its barely comprehensible solemnity”, in Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, aaO., p.101f; 也見 Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, Minnesota: Winston Press, 1981, p.78f.

一扇敞開新天新地生命的門檻。

雖然德氏面對死亡，有時也不免有害怕的經驗，尤其當其年老力衰時，但他逐漸學習在無能為力中體驗與生命相通。他祈禱<sup>30</sup>：

「天主，現在我已找到喜樂，因為能採擷任何的成長方式使您得以在我內發展；祈求您使我能由衷地善用這生命相通的最後階段，消失在您內而擁有您……，請您教導我面臨死亡之際，有如實現一個相通的行動（to treat my death as an act of communion）。」

總之，一般的奧秘經驗提到神臨在於宇宙或人中間，而這在德日進的奧秘觀中，基督是中心相當顯而易見，即從創造的「聖言」開始，經過耶穌基督的救贖，引領萬物邁向圓滿。這可在德氏的《神的氛圍》一書中瞥見之，他採用三個觀念來說明人與基督合一的三個階段：集中化（Centration）、成長化（Decentration）和超越化（Surcentration）<sup>31</sup>。

「集中化」是意識到、並認出以基督為中心進而活出基督徒的成熟人格。「成長化」是要求為了天國的緣故自我開放，最顯然的比喻是一粒麥子，被埋在土裡死了，才能結出許多子粒來。而「超越化」是生命往圓滿的推動力，即基督化。這三者，我們亦可言簡意賅地說成：踰越奧蹟的過程，即生命、死亡和復活。

<sup>30</sup> Quotation after R. Faricy, *The Spirituality of Teilhard de Chardin*, aaO, p.90.

<sup>31</sup> 見 Teilhard de Chardin, "Reflections on Happiness, in *Toward the Future*, London: Collins, pp.117~120.

#### 四、在宗教交談中的基督形象<sup>32</sup>

若以持平的態度來觀察宗教和人的生命，便可認出每種宗教都有奧秘，而每個人的生命皆有奧秘相隨，它不僅是人的來源和終極，且在人的過程中能肯定之。

難怪人所探求的真理，最根本的乃是承認真理是被領悟的，是被解蔽的，是受光照的認知。而生命的意義係解答人當下的生活與奧秘的邂逅。爲此，每種宗教均是對真理的渴求以及生命圓滿幸福的道路。這些道路顯然不盡相同，但皆來自神秘，並帶領人達致目的。總之，神秘是宗教之間共同基礎，而幸福乃是人夢寐以求的目標。

問題是這神秘如何被揭露出來？它與人的幸福又有何種關係？這是宗教的核心問題，亦是宗教學、宗教現象和宗教交談的當務之急。

從不同的人類學理論觀之，宗教乃是人的自然現象。說人本身是宗教人的含意，亦即肯定每種宗教的表達皆需具體的因素，因而不能豁免於歷史、文化傳統的影響。故在自然恩寵方面和宗教所表達的信仰方面，沒有一種宗教可能是絕對的。再說，每種宗教都有其歷史性，所以都像人類一樣受限於時間的

---

<sup>32</sup> A. Kalliath (ed.), *Pilgrims in Dialogue: A New Configuration of Religious for Millennium Community*, Bangalor: Dharmaram, 2000; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, N.Y.: Orbis Books, 1997; J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, N.Y.: Orbis Books, 1991; R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, New Jersey: Paulist Press, (rev. ed.), 1999; K. W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leiden: Brill, 1987; K. J. Kuschel (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994; K. Rahner, "Perspectives for Pastoral Theology in the Future", in *Theological Investigations*, vol.23, London: Darton, pp.106~119.

規律，而其「現象」與人頗為相似，皆為前無古人後無來者。若秉持這樣的看法，那麼，沒有一種宗教可輕視或否決其他宗教的「現象」，且在判斷之前需要更細心的探詢其「本質」。

也許正因如此，特勒爾起 (Ernst Troeltsch, 1865~1923) 可說它是「主觀的絕對性」；或以潘南伯 (Wolfhart Pannenberg, 1928~ ) 來說<sup>33</sup>：

「基督宗教神學可能應該這樣想：他人在其文化圈以及不同的宗教思想和表達方面，也許能夠與同樣的神聖事實接觸，如同基督徒經由耶穌基督的教導認識聖經中的天主一樣。」

總之，在這人類宗教學的基礎上，宗教之間的彼此認識和互動才能真正的展開，方能撇開宗教的基要主義之影響。

另者，若我們走向宗教多元的神學，要求基督宗教或類似的任何一種宗教，放棄自己的救恩信仰生活的立場，而採納一種世界宗教或宇宙宗教...等。那麼，這種宗教神學徹底解決了排外的宗教看法，因為自認沒有一種宗教，一種啓示能全然表達神的絕對。結果每一種宗教都一樣，毫無二致，充其量只是多元宗教中的一種。其次，因沒有一種較高或較低的啓示，故根本談不上獨特的啓示。他們總以為在人類史中，會有偉人以神的精神和神恩作為傳達神旨意的工具。為此，耶穌基督的形象，雖沒有被完全剔秘有如極端的啓蒙運動者所為，但祂的道理已被相對化了。如此說來，多元宗教主義還需要宗教交談嗎？因為沒有立場的論談是不受重視的。

如何才能使宗教交談從狹窄的絕對真理中解放出來，而不會輕易陷入相對主義或多元主義呢？又如何才能一面承認每種

<sup>33</sup> K. J. Kuschel (ed.), *Christentum und Nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p.17.

宗教皆平等，另一方面基督宗教不放棄對自己真理之要求呢？可惜，當我們提出這些問題時，往往很容易只站在自己的立場來思考答案；如此，宗教神學易落在信理的一部分，即有關「救恩」的問題，並從自己對救恩的看法去思索、尋找自己的解答。這樣的作法彷彿在交談前已成竹在胸，早有定論了。

一個真正的交談是一種開放的過程，每種宗教的代表均有機會說明自己。如此，宗教人在與（with）他人面對面交談時方知我人「有關」（about）其宗教的認知是否正確無誤。這樣，交談的目的也是校正以便更接近真理。

既然我們所關心的是基督宗教的耶穌基督，那麼，所面臨的問題便是祂在宗教交談中將顯示何種形象？之前已點出其在基督宗教文化中的三個重要面向，即宇宙的、人本的和神秘的，如今，我們嘗試以此為切入點，且看該面向對宗教交談有何意義？

首先，我們回顧《馬爾谷福音》八章 27~29 節這段經文，耶穌非常清楚地意識到，並讓門徒道出祂的不同形象。祂將「人們」和「你們」的看法分道揚鑣。以今日的宗教學來說，便是「圈內」和「圈外」的見解。

為此，在宗教交談中的耶穌基督形象，不能單從基督徒的觀點來鎖定，應容許「人們」去發掘。故信徒所肯定的聖經中的耶穌基督，不該視為宗教交談中的絕對，以免釀成事先就橫阻他人對基督的見解，反而先該允許他們有自己的詮釋，而且任何一種詮釋都該有它的知識傳統。循此，在交談中才會有詮釋的進展，即逐漸與基督宗教所了解的融通（fusion of horizons）。

代替門徒們發言的是伯鐸，他答道：「你是默西亞」。這回答備受耶穌的肯定：「西滿你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六 17）。相形之下，圈外的



看法卻是五花八門，有的指稱一個類似的現象；有的認定一位雷同的歷史人物；有的則提出一個抽象的概念，認為祂就是其宗教觀念中的一個。

換言之，剛剛所提圈外的三個範疇相當不錯，的確有助於宗教人以自己所認知的典範、範圍來認識其他宗教的聖者。但無可諱言，唯有圈內人才能體認基督的真象—啓示的面容。當然學習認識有不同的程度，也許有其時間的過程，亦有其不一樣的目標。所以，為使他人認識耶穌基督，基督徒本身該辨別具體的場所，譬如：「傳教」和「宗教交談」。因為「傳教」的明確標的是使所有的人成為基督的門徒；而「宗教交談」的目的主要是讓圈外人能逐漸了解圈內的看法和其生活，因此，在宗教交談中耶穌基督的風貌萬千。如此，救恩的問題和交談才不致混淆討論。

其次，從上述的耶穌基督的主要面向，能體認到因著歷史中的不同需求，基督遂成為宇宙的基督、人本的基督以及涵蓋此兩者的奧秘的基督。由此可見，這些向圈外人以及周遭環境所顯示的基督面目，端視「時代」的冀求，並根據啓示的根基作為理解耶穌基督的依據。

像在希臘哲學思考中，尤其是新柏拉圖的宇宙觀，Logos是神秘和流出的通道，它被詮釋為神人合一的耶穌基督，這對任何一種看重自然的宗教切入宗教交談而言，能是啓發的佳例。又如，當代有些宗教思想家（包括哲學、神學家），致力將中國文化的某些主要觀念，如：「道」、「天」……等，企圖開創基督的另類新貌。這的確是個可喜的現象，也許需要的是將之落實在「時代訊號」中。可以說，現代人對宇宙的意識並非抽象、孤立的，而是與人的生活息息相關。

換句話說，學習發掘歷史中的耶穌基督所有的重要形象，無論是宇宙的，或人本的，或奧秘的基督，都不等於重覆或者

只是觀念的轉移而已，實實在在是有其歷史性的需求，包括歷史意識型態的批判。故我們現在與之前的作風之所以不同，乃因我們是在交談中彼此切磋進行的。

雖然無論在東方或西方均有先知性的智慧者，警告人們釐清啓蒙運動所萌生的某些極端弊病，甚至提倡以新時代的劃分法來批判或者給予嶄新的建議，即以所謂的「後現代」取而代之。可是，這些對人生的期待現象皆指向人本新的重構或發現。顯然它並非一己之見，而是該時代的當務之急。總之，重要的是我們該認出其「時代訊號」的真象，才能適時提出基督對其理想的形象。

其實，辨識當代人的困難和需求，乃是每種宗教所殷切期盼的，也是責無旁貸的。若果他們不要成爲漠不關心人的宗教，那麼，基督—新時代的人本理想形象，首先要面對的是「非宗教」或俗世的看法，如：絕對封閉，或漠不關心主義者的耶穌基督形象。而這些人通常所碰觸的層面是無信仰和信仰兩者截然對立。所以，他們對基督的看法常令信徒感到訝異，甚至震憾，難道基督徒應群起對抗之嗎？也許重要的是探詢爲何他們扭曲或極端化某一面？如何了解他們的心願？這便是針對無神論或某種意識型態的交談很重要的一步。這樣，基督的形象因所交談對象之不同，應有具體不同的切入點，如此，我們才能懷著希望有機會了解並協助他們。

另一方面，宗教之間的交談也是價值觀的互動和學習。在如此了解的前提下和合作的具體現況下，究竟耶穌基督的形象爲何？無庸置疑，無論與非宗教者或其他宗教接觸和交談、合作，基督的面貌首要具體在基督徒身上的見證彰顯出來，爾後他們才能更進一步地逐漸認識祂的形象。

爲此，基督徒本身對於認識和發現基督顯然至爲重要。當然，肯定基督是唯一的「道路、真理和生命」並不等於我們已

認識祂或擁有祂。因為只要救恩史一天未臻圓滿，人在旅途中還能繼續不斷發掘祂的奧秘臨在，故需要在每天的生活中學習與奧秘邂逅。

這樣說來，德日進的神秘基督觀能夠啓發我們，在一切受造物中能發現基督的神秘面目。而更重要的是，在意想不到之處，諸如：進化論、考古……等等也能發現基督。

總之，基督的面容是隱藏在宇宙中的奧秘，是在人生命所發生的一點一滴中所烙下的神秘痕跡。職是之故，一位名實相符的基督徒，他在任一生活崗位上均能體驗到基督，並能為祂的存在作證。

## 結語

探討宗教交談中的耶穌基督形象，我們所蘄獲的並非一個簡單的結論，而是試圖區分為圈內和圈外的看法，以作為在溝通中怎樣接近基督並真正認識祂的過程。而這個過程乃是透過基督在西方文化中的幾個重要面向，如：宇宙的、人本理想的和奧秘的基督之了悟，用以提供重視宇宙、人本和奧秘面的其他宗教，以為了解基督的借鏡。

當然在所揀選的資料中，我們的目標是邁向一個現代化和系統化的見地，即德日進的基督論觀點能重建並包含前面的兩個重點；另一方面，基督論的神學家德日進也向基督徒提出挑戰，捫心自問是否對基督現代化和整體化的基督奧秘有所體驗，若果如此，方能活出基督徒活潑的信仰，致使與他交談的其他宗教徒能因此逐漸體認基督的真面容。