

卷二

信理神学

卷二：天主与创造



薛迈思著
宋兰友译

生命意义出版社

卷二：天主与创造

信理神学

卷二：天主与创造

薛迈思著

宋兰友译

本书由爱尔兰、德国及世界各地朋友赞助翻译及出版费用，谨此向各有关人士致最大谢意。並承蒙版权持有人Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A. 慨然免版权费，特此致谢。敬请本书读者为本书各有关赞助人、译者及发行人祈祷。

本冊再版幸獲德國友人贊助印刷費，不勝感激。

生命意义出版社

Dogma

Michael Schmaus

Volume two
God and Creation

We wish to thank friends in Ireland, Germany and other parts of the world for financial help for the translation and production of this volume. Our thanks also go to Copyright holders: Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A. for permission to publish the Chinese edition of this book without payment of royalties. We ask readers to pray for our benefactors.

We thank German friends for funding the reprinting of this volume.

Originally published in English by Sheed and Ward, London

Chinese edition published with permission of the copyright holders Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A.

目 录

导言

I 旧约的天主概念是理解基督的先决条件

- | | |
|-----------------|----|
| 1 唯一的天主 | 1 |
| 旧约的一神信仰 | 1 |
| 耶稣的父 | 10 |
| 2 启示的天主的奥秘：祂的名号 | 13 |
| 3 天主是生命 | 30 |
| 天主的位格性（祂的知识和旨意） | 33 |
| 4 天主生命的结构 | 56 |
| 天主的「形而上本质」 | 69 |
| 教会的教义 | 72 |

II 天主是创造者

- | | |
|------------|-----|
| 5 天主是创造者 | 77 |
| 圣经资料及其神学发展 | 77 |
| 教会的宣讲 | 89 |
| 6 创造的概念 | 99 |
| 创造者天主的概念 | 100 |
| 受造世界的真实性 | 109 |

VIII

7 天主的宠佑 116

8 人 131

9 物质与生命：进化 145

 单偶说 157

 人的基本要素 162

 附录 170

III 首罪和原罪

10 首罪 177

 罪本身 177

 罪的后果 188

 判罪 190

 教会的训导 196

 自然和超自然 197

 原始状况和它的失落 200

 原始状况的延续期 205

11 原罪 208

 原罪这个词的意义 208

 原罪的事实 209

 圣经 209

 圣经教导在宗徒以后的神学中的发展 216

 教会的原罪教义的发展：脱利腾大公会议 219

 原罪的性质 231

 原罪的可能性 234

 原罪的后果 237

IV 天使

12 善良天使的救恩工作	251
天使存在的圣经根据	251
天使的本性或存在	258
教会的训导	259
天使的位格	259
13 魔鬼	265
他的存在	265
灾祸性的影响	276
人名索引	279

导言

这套书卷一讨论基督徒信理神学的基础。从本册（即卷二）开始，讨论神学的各项主题。自从十二世纪的隆巴(Peter Lombard)时代以来，神学的惯例是从天主的教义开始，讨论天主三位一体。不过，如果我们要带出基督信仰以基督为中心的架构，我们就应该以基督的事件为出发点，然而，我们不可能讲耶稣而不讲他与天主、他与世界的关系，因为这些都是了解他的言行最主要的先决条件。因此，虽然全部书都以基督学为基础，但我们必须从讨论天主和世界开始，不过是透过耶稣基督的事件而看这些问题。因此，这里有关天主的讨论，是为了解耶稣基督是天主子。我们首先讨论旧约的天主概念，另外加上新约的几点观察。为了顾全问题的全面性，我不打算在本册全面讨论圣三教义，因为这个问题要留待卷三处理耶稣的救恩之言时提出来。无疑，这个步骤将涉及某些方法上的困难，不过这一类的困难，无论我们从那里开始都是无可避免的。为了显示基督徒神学以基督学为中心的宏旨，这样的安排似乎是弊病最少的做法。因此，本册讨论天主与创造不是为这两个问题本身而讨论，而是以基督学为出发点。严格地说，这是讨论基督学之前的序幕。

I

旧约的天主概念
是理解基督的先决条件

1

唯一的天主

圣经并不为我们提供有系统的天主教义。圣经所做的，是为一个民族在某些情况下经验天主的事件作证。本书以圣经为出发点，以教会的教义为圣经内容的演绎，这样的编排，只是秩序的问题。圣经内大量的资料，本书也将有所取舍，选出最具决定性的章节，其余的，则按着它们与这些章节的关系，顺序排列，这样可以显出教会教义的形成及其发展的不同阶段。

旧约的一神信仰

旧约信仰的基础，就是对那生活的、普遍的、有位格的力量所表现的独特性，保持不变的信心。这位有位格的力量，提昇世界，在任何情况下绝不受制于人，却在人类的历史中活动，祂的名字就是「天主」。信仰只有一位提昇世界的天主，这信仰从普遍的多神主义的包围中发展出

2/舊約的天主概念

来——这是旧约的基本成就。创世纪追溯这份对雅威独特的信仰，直至人类的开始。宗教历史学的研究证实，我们没有证据可证明，圣经这段有关信仰唯一的真天主的记述，是由一种原始的有关「神圣力量」的概念，演进而来的（见Mircea Eliade）。不过，根据出6:3的记载，无论是亚巴郎、依撒格或雅各伯，都不知道「雅威」这个名字，他们称天主为「至高的主」(El Shaddai)。又从出3:13的记载，我们知道雅威这个名字，直到梅瑟的时代才得到启示。那麼，我们应该假定，很可能，以一神为至高者的崇拜是圣祖时代的特色。圣祖所认识的天主是至高的、最有力量的主。渐渐地，他们开始以雅威这个名字称呼祂（创14:18-22）。就这样，初期的一神崇拜发展而为严格的一神信仰。对于梅瑟以及他以后的世代来说，只有雅威才是天主，祂不只是以色列的天主，同时也是至高无上的神祇。

雅威不是一位国家的神祇。祂比世界优越；祂的力量是有限的，超出祂自己的人们之外。祂对于自然也有支配力。作为唯一的真神，雅威不能容忍其他的异神。「我是上主、你的天主，是我领你出了埃及地、奴隶之所，除我之外，你不可有别的神。」（出20:2f.；申5:6f.）^①除了雅威之外，没有其他的神。所有神话的神祇的种种性质，都在雅威之内统一起来。最有意义的是，一神信仰似乎不是理性思维的结果，而是透过经验而来，由以色列人对那唯

一的、全能的天主的经验而产生。从埃及被奴役的生活解脱出来、西乃山上的事件，这些都和他们对某一位和某一种力量——独一无二的、比世界优越而且不可抗拒的那一位的经验有关，祂就是天主。这种从历史经验产生的一神信仰有一种实际的，或伦理的性质。人们一再受崇尚雅威者如：撒慕尔、达味、厄里亚、厄里叟等召叫，去宣认唯一的天主（特别参阅列上18:21-40）。

从厄里亚的故事，我们发现人们仍然普遍相信，其他国家的神祇也有相当的力量。因此，他们堕落的危险仍然存在，而讚美以色列的天主比其他神祇优越的圣经章节和诗篇，也反映某些不确定的元素仍然存在。可能这只是诗体的写法，无论如何，到了先知的时代，与雅威同时存在的其他神祇，受到全面的排斥，雅威是唯一真神的地位，也完全肯定了。这些强烈地强调一神信仰的先知的例子是：依 2:8-18；6:1-3；10:12；19:1-3；耶 2:11；5:7；14:22；10:9f.；申 4:39；6:4；32:39；依 40:21-28；41:29；43:10f.；44:8；45:5, 14, 21f.；46:9。

作为先知时代特色的严格一神信仰，是从梅瑟时代已有的信仰自然地发展而来的。虽然犹太人民需要经过许多世纪的时间，才能掌握只有一位真天主这个事实，但是讚美唯一的天主、祂的力量比世界的更大，而且不可以抗拒等歌颂之词，却从很早就有。他们在很早的时期已讚美祂的真实性和伦理上的神圣性，祂的公正和对盟约的忠诚。

4/舊約的天主概念

他们对天主这种独特的动态意识，比对祂的本性任何抽象的推理更强得多。先知借用诉讼程序，审断雅威和其他部族所信仰的神祇，肯定只有一位天主这个事实。只有雅威才是真实的，其他的神祇根本就不存在。例如依撒意亚的弟子曾经这样说：「上主，以色列的君王、救主、万军的上主这样说：『我是元始，我是终末，在我以外没有别的神。谁相似我？让他前来伸述，让他说明，给我拿出证据来！谁能从永远预言未来的事，请他告诉我们快要发生的事吧！你们不必惊慌，不用害怕！我不是早已告诉过你，早已宣布了吗？你们是我的证人，在我以外还有别的神吗？决没有别的磐石！我一个也不认识！』」（依44:6-8；亦见依45:5f.；45:18-24；耶10:10-16）。我们以后讨论天主的名号时会再讨论这个问题。

一神信仰也是后期的犹太信仰的核心信理。每个以色列男子，每天必须诵念他们所谓的「Shema」（译者注：等于我们的信经）两次，以宣示他对上主的信仰。希腊化的犹太信仰也强调这条教义，因为他们在多神教的世界包围之下，必须加倍努力保存传统的信仰（见智13）。斐洛提倡的「神圣的言」(divine Logos)的学说，并不是从严格的一神信仰偏离出来的。从新约所记的一神信仰较后期的发展看来，我们应该强调，旧约的天主是有位格的神。

新约承继了旧约的一神信仰以作为它固有的传统的一部分（见谷12:29；格前8:4；雅2:19；弟前2:5）。新约的天

主是圣祖的天主（宗3:13；5:30；22:14），以色列的天主（玛15:13；路1:68；若8:41f.；宗13:17；希11:16）和教会的天主（宗15:14f.；希4:9；11:16；伯前2:10）。那么，在初期的犹太基督徒来说，多神教不是一个严重的危险。对于那些从异教转到基督信仰的人来说，耶稣是他们从多神教走向唯一天主的道路（迦4:3；得前1:9；格前10:14；12:2；哥2:8；宗14:15ff.；格后6:16）。同样，初期教会由外邦归化的基督徒团体，也不断面对倾向某一类多神教的诱惑。因此宗徒和他们的同工，不但要在他们向外邦人传教的讲道中，对抗多神教，同时在他们教导和训诲从外邦归化基督徒时，也不忘反对多神教。我们一次又一次见到基督徒的福音传道员，谈论多神教的问题——在雅典、吕斯特辣和厄弗所（宗17:24f.；14:15；19:26）。他们把崇拜偶像者和无神主义者归为一类。这些神祇都没有真实的存在（迦4:8f.）；他们是无物（格前8:4；10:19）。在此，新约的概念是直接取自旧约的。崇拜偶像就是藐视唯一的真天主，这必会导致向邪魔的势力臣服（格前10:7；迦4:8；罗1:28-32；格前10:20f.）。基督的工作就是把我们从这些神祇的掌握中解放出来，使我们脱离世界的自然力量的奴役。不过，即使多神教对初期基督信仰一直是一个危险，从各方面包围着他们的诸神，却从来都不是基督徒的神祇。对于他们来说，只有一位真天主（格前8:4f.），祂就是旧约启示的天主（玛15:31；路1:68；谷12:35f.；宗3:13；5:30；

6/舊約的天主概念

22:14；格后6:16f., 等)。除了唯一的真天主，基督徒不能崇拜或信仰任何其他的神祇，既不能崇拜邪神的偶像或它的肚腹或世界的势力，也不能信仰神化的罗马皇帝（玛6:24；路12:19ff.；斐3:19；格后6:16；迦4:8-11；谷12:17）。在以上这些章节里，同时强调经济与文化生活、世界的政治以及服从唯一的主、天主。这是为天主的服务：把一切属于祂的归还祂，只服从祂和依靠祂，甚至在最困难的情况下、甚至在面临死亡时也要忠于祂。对于耶稣和初期教会来说，这就是一神的真正意义。^②

在初期基督信仰中，这项对唯一真天主的信仰，绝不是某些有趣的资讯中一个项目，或某种哲学灼见；这是无条件的宣认及委身的对象。它所发挥的力量，从宗徒的行实和殉道者的表现，可以清楚地见到。在此，我们见到他们为宣示唯一的天主而喜悦与感恩，他们也充份意识到，在他们周围反对他们的多神教文化将会带给他们的后果是什麼。只有一位天主——即祂的独特性——这个事实意涵着祂有普遍性。初期教会毫不妥协地排斥其他的国家神祇。

古代的作家常基于政治的理由而为多神教辩护。例如在第二世纪的摄西氏(Celsius)指责人们信仰唯一的神就是反叛政府。他认为不同的国家崇拜代表各国的特色。任何人攻击这些崇拜，无疑就是攻击罗马帝国，因为帝国最大的成就，是使许多国家，在一种政治之下结合起来，却不

致于丧失他们自己的独特性，而在宗教上，最适合的表达方式就是罗马的万神殿。因此，意图除去国家的众神，就是攻击罗马最高权力的特性和宪法。一神的概念之不可能，就如要亚洲人、欧洲人、利比亚人、希腊人和野蛮人接纳统一的「法律」一样不可能。只有对人性完全无知的人才能维持这种观点。这样一来，是否只有一神的问题，变成了一个政治问题，而在决定宗教问题上，政治声称它有首席权。

事实上，信仰唯一的天主并不是没有政治后果的。初期的基督徒作家答覆异教者的反对时指出，正是由于这一位神创造了人各色各样的性格，和众多的民族；也正是由祂召集众多的受造物，趋向那绝对的将来，使所有受造的个人和团体，都能达到最后的成全而不致于丧失他们的个别性。从严格的一神教信仰而言，众神都是唯一的天主的敌对者，或是对世上那种神秘的力量错误的解释。多神教认为这种力量具有种种不同的形式。

我们从圣经所读到的，教会已经藉多种宣示信仰的形式（信经）表达出来了，例如答覆和反驳多神教、真知论、摩尼教或某种形式的二元论等言论，对一神信仰的挑战和威胁的信经（参阅DS40ff.；457ff.；685；790；800；854；1330；1333；1336；1731；2902；3021）。③

我们以上讨论人对唯一的天主的经验，与此相联的是人对天主全面统治世界的力量的经验。如果我们只把这种

8/舊約的天主概念

力量，看作天主旨意的许多性质之一，我们是否能正视圣经所特别强调的、天主的这种力量呢？在旧约，天主的力量在某种意义上是代表天主的神圣性，使祂与其他神祇不同的，正是祂这种无限的力量：正是这种力量使众神在祂面前，形同无物，只不过是人的发明而已。在探讨有关天主全能的圣经言论时，我们不妨再强调一次，旧约的这份信心，不是哲学反省的结果，而是来自直接的经验。天主的力量，首先从祂在历史中所作的拯救性的干预经验到，其次是从祂在祂所创造的世界之内的创造工作中体验（创18:14；49:24；申32:4,30；33:29；出15；约34:10-18；26:5-14；38:4-12）。祂行动的方式，在人看来是很奥秘的，有时甚至近乎恐怖（约34:22-33）。特别是圣詠集有不少诗篇是描述对天主威能的体验。天主最古老的名号——至高的主(El Shaddai)、天主(Elohim)——也表达了天主是生活的、全能的、没有人可以抗拒等等这几种天主经验（创17:1；35:11；43:14；49:25）。当然，旧约中也有不少有关天主力量的言论是属于教义性的。不过，我们也可以毫无困难地肯定，即使这些言论，还是来自人对天主经验的反省（耶32:17, 27；约42:2；詠113；135:5）。④天主不需要任何帮助（依44:24），也不知道有什麼阻力（依43:13）。一个表示祂的全能的特别辞句是「奇妙的事跡」（创18:14；詠77:15；35:15）。

七十贤士本圣经常用希腊字Pantokrator表示「天主无

限的力量」，而拉丁文通行本圣经则以Omnipotens这个拉丁字来表示。前一字涵有动态的意思，后一字却有静态的涵义。前一字意指无限的、有威力的行动，后一字意指神圣的力量，是天主的性质之一。我们应该从这个意义了解天主无限完美的活力，伸向非神圣的领域，伸展到每一个不是内在地不可能的事物内。不过，应该强调的是，天主自己才是衡量可能性的标准。因为祂超过我们的理解范围，我们根本没有能力界定何者可能，何者不可能（参阅Karl Rahner）。

在新约，天主的力量是从身体的治疗和罪的赦免这两方面表现的（玛19:26；谷14:36；10:27；路1:37；弗3:20）。使一个罪人转而为义人的力量，与创造这个自然世界的力量，相差无几（谷2:1-12）。基督运用天主无限的力量，施行他的救赎工作（玛28:18；谷16:17f.；若1:3）。他全部的力量是从他的父那里得来的（若5:19-22）。他受天主委任，施行充满威力的救赎工作，从而把人的救恩史，带向满全的境界。他这些充满威能的作为，就是将来天使使世界成熟的预象——基督光荣的生命，就是人未来生命的模式。一般认为在新约中，天主的力量比在旧约的隐蔽。其实在此，天主的力量看来甚至是软弱的。当天主在耶稣这个人内进入人类历史，临在人们之间，祂把祂的力量留在门外（参阅Romano Guardini），祂空虚自己，承受了人性的软弱（斐2:7）。在耶稣内，天主成了一个如此

10/舊約的天主概念

无助的人，以致人们可以把祂、祂所派来的这一位，带上法庭，判他有罪和处死他。不过，天主的力量不会永远隐蔽的。那个时候要来临，历史将要完成，那时，天主的力量要以完全的爱与真理的形式，在整个宇宙内确立起来。最后，圣经所印证的天主无限的力量，是应该从末世的角度了解的，否则这是极端的不真实和不可信的。

教会有关这事的教义，就是不同形式的信仰的宣言（参阅DS 11；44；45；75；125；163；683；800；851；1338；3001）。教会对天主的力量的信仰，亦可见于教会正式公布的祷文内。有意义的是，东方教会在这方面仍然强调天主全能的作为(Pantokrator)而西方教会却继续强调天主全能的存有(Deus Omnipotens)。

耶稣的父

旧约的天主子民所经验到的天主是生活的、充满恩宠的，是藉着参与人的事务而创造历史的那一位。新约的讯息，肯定了旧约所表达的天主经验。但在新约里，我们看到如此强而有力地参与人的事务以确立古代盟约的是耶稣的父。用初期教会会议的语言，以及为这些会议铺路和后来解释这些会议的神学语言来说，耶稣基督的父，就是三位而一体的神圣生命中的第一位。按这种说法，「天主」一词並不指圣三本身而是指圣三的第一位。旧约所说的唯一

的天主，在新约也简单地称为天主。「天主」一词是很少用在耶稣身上的（不过参阅罗9:5；若1:1；20:28；若一5:20；铎1:3）。这一词也从来没有用在圣神身上。至于所宣认的生活的、唯一的天主，新约肯定地告诉我们，是祂派遣祂的儿子，耶稣确实是从祂而来的，在他死后，天主再使他复生。因此，对于新约来说，就是这位天主带来人类的救恩历史（宗3:12-26；4:24f.；弗3:9f.；希1:2）。以后我们会详细讨论「天主子」一词的意义。

旧约和新约同时证实只有一位天主，以及新约证实耶稣是天主子，这个事实给宗徒以后的时代，带来了最大的神学难题。有一个很长时期，神学似乎不可能调和一神信仰与耶稣是天主的形而上学概念。两者似乎互相排斥。历代的神学家费尽心力，才解决了这个表面看来似不相容的矛盾。这个长期的努力的转折点就是尼西亚大公会议(325 A.D.)厄弗所(331 A.D.[333])和加采东(451 A.D.)大公会议。

12/舊約的天主概念

注：

1. 本书的中文圣经引述取自中文圣经，思高圣经学会译释，香港，1968。
2. E. Stauffer in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, Stuttgart (1930-), III, 102.
3. 中文译本见：施安堂译，《天主教会训导文献选集、邓辛疾、萧默治集信理伦理大成》（简称DS），台北，1975。
4. 圣詠的号码根据思高版圣经。

2

启示的天主的奥秘：祂的名号

我们无论在那里都不能直接见到天主，但是历史和大自然，使我们经验到祂隐蔽的、动态的临在。构成以色列这个民族的那些事件，可说是以色列人的真正天主经验。不过，即使在这些经验中，天主也很少让人直接见到祂，甚至也不让祂最亲近的朋友理解祂；即使他们这些人也要靠象征作为他们接触天主的媒介。这是无可奈何的事，同时也是极端痛苦的经验。因此，在旧约那些属于希腊化时代的经卷里，我们看到以色列人原来对于天主那些动态的、生活的经验，转变成静态的教义，这也不是没有原因的。

当梅瑟对天主说，如果祂真能得到天主的恩宠，他恳求天主与他同行，指示他应走的道路。他得到的答覆是：

「我必亲自去，使你获得安所。」梅瑟对上主说：
「你若不亲自去，也别叫我们从这里上去。人怎样知道我和你的百姓在你眼中得宠，岂不是因你与我

们同行，而我和你的百姓有别于地面上所有的人民？」上主回答说：「连你所求的事，我也要作，因为你在我眼中得了宠，我提名选了你。」

梅瑟又说：「求你把你的荣耀显示给我。」上主答说：「当我在你前呼喊『雅威』名号时，我要使我的一切美善在你面前经过。我要恩待的就恩待，要怜悯的就怜悯。」又说：「我的面容你决不能看见，因为人看见了我，就不能再活了。」上主又说：「看，靠近我有个地方，你可站在那块磐石上，当我的荣耀经过时，我把你放在磐石缝里，用我的手遮掩你，直到我过去。当我缩回我的手时，你将看见我的背后，但我的面容，却无法看见。」
(出33:14-23)①

这段经文说明认识天主就是经验到祂的恩宠，但这经验永远不能发展成为亲眼见到祂。本体论主义以及它的多个流派，主张人的心灵可以直接见到天主，他们的学说是错误的（见A. Rosmini, V. Gioberti；见DS 3201-3241）。

要获得有关天主的知识，必须对天主的名号有所认识。在我们的经验中，无名的就是不认识，就是陌生人。因此无名的天主就是不认识和陌生的天主。当天主在葛勒布山附近，从燃烧的荆棘中显现给梅瑟时，他正在为他的岳父、米德杨的司祭耶特洛放羊。天主宣布，祂下来是要

把祂的子民、圣祖的后裔，从埃及的奴役中解放出来。祂给梅瑟的任务就是执行祂的计划。梅瑟表示自己力有所不逮，但天主向他保证：「我必与你同在。」梅瑟对于这个许诺仍不满意，因为他能预见，当他把天主的计划告诉他的同胞时，他们必定会问：这天主是谁？到底，他们在埃及认识不少的神祇。梅瑟问这位向他显现的天主，他应该怎样回答这个问题。以下就是出谷纪第三章所记述的，天主对梅瑟确实的自我启示：

天主向梅瑟说：「我是自有者。」又说：「你要这样对以色列子民说：那『自有者』打发我到你们这里来。」天主又对梅瑟说：「你要这样对以色列子民说：上主，你们祖先的天主，亚巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字，直到永远；这是我的称号，直到万世。」（出3:14-15）

以上一段经文常被人从希腊的形而上学的角度来分析，好像天主应该从绝对存在界定，但这样就只能从希腊的自体论了解。希腊的形而上学，其实已反映在七十贤士本的翻译里了，因为这个译本用以翻译「我是自有者」这一句的字眼，与希伯来文本用的字眼有出入。后者不错也包含形而上学的思想，但这不是希腊式的存有形而上学，

16/舊約的天主概念

而是所谓旧约式的「我—你」形而上学。如何以希腊的形而上学表达这种「我—你」式的形而上学，总是一个很大的问题。西方神学肯定是这样做了，而且这也成了西方神学的特色。然而问题仍然是，我们的得——这是无可否认的——是否也同时是我们不可避免的失；至少西方人所追求的清晰是部分达到了，却有一个危险，这可能不能掌握这一句的全部真理。天主这个自我启示的意思是指，天主是「真实」的那一位。祂的真实使祂与其他的神祇截然不同。其他的神祇是无物——是如此不真实，以致生活的天主，至少从先知时代开始，不但已被称为众神之中的至高者，而且是「唯一」的天主。以色列人被禁止崇拜雅威之外的其他神，甚至不能把他们看作低于雅威的神来崇拜。雅威的独特性是绝对的，与其他众神相反，祂没有一个女神作祂的配偶。虽然全部有性别的，都是祂所创造的，但祂本身是没有性别的。这位唯一的真天主，不但是一个不可变的存有，祂同时也临在于祂的子民之中，在他们之间行动，是人类历史仁慈的创造者。祂希望与祂的子民完成一项盟约，而祂永远是盟约中忠实的那方（申7:6ff.；23:6；依49:15f.；54:5-8；63:9；耶3:12；欧14:15f.）。

即使祂的盟友：以色列子民不忠信，祂和他们所订立的这个盟约也不会落空。盟约将永存不灭，因为有天主不变的忠诚。因此，雅威的话表达了天主的活动，和祂与选民活跃而充满恩宠的关系。我们可以说，天主最大的特色

是，祂常临在祂的子民之间，是他们的拯救者，协助他们，陪著他们走过历史的全部兴衰。祂是厄玛奴耳，「天主与我们同在」（依7:14）。祂超越一切，没有任何东西比祂更伟大。祂一直与圣祖同在，並以祂召叫和领导亚巴郎、依撒格和雅各伯同样的仁慈和忠诚，与祂的子民同在，这些事实都可证明祂不变的忠诚。此刻，祂又要领祂的子民，走向一个将是他们最后得救的将来。可见，天主这个自述，是属于救赎史的，不是包含希腊形而上学意义的公式。如果一个人像天主答覆梅瑟这样答覆他人，我们可能会说这个答覆表示拒绝。这答覆等于说：我是我自己。这表示读者要切断他与询问者的谈话。但从天主来说，这答覆正表示相反的意思：它表示天主是我们常可依靠的那一位，因为祂常在祂子民之间，对他们一贯的忠诚不变。祂常在守候著，人们需要祂时可随时呼唤祂。祂的力量与祂的忠诚是一致的，由于「雅威」一词涵义如此丰富，人们常常呼唤雅威的名字，根据厄则克耳，祂与子民讲话时也自称雅威：「当我引领你们进入以色列地域时……你们该承认我是上主。」（则20:42, 44）先知文学和圣詠集都充满了「天主与祂的子民同在」的天主观（参阅依7；14f.）。

唯一的天主，祂是无可匹配的，是最丰盈的，这些思想也可由另一个名号表达，那就是「厄罗因」（Elohim中译：天主）。我们可以把「雅威」看作天主自己的名字，

而厄罗因是祂的屬名。这个希伯来字是复数，这表示，一切神圣的，都集中于雅威身上。凡是属于神的元素，全都在祂之内统一起来。「厄罗因」这一词表达在崇拜中所表现的虔敬。它比「雅威」更能表达天主的伟大的崇高性和人在天主面前的敬畏。单数的「El」（厄耳）也是意指天主的名词，强调祂的力量，不过这个词也用以指导教者的诸神。如果是指真天主，通常加上其他的词以便识别。另外相当常见的天主的名称是上主(Adonai)，这也指天主的至高主权。天主是至高的主，上主。有类似的意义，重点略有不同的另一个名号是「Shaddai」，强有力者。以上这几个称号都显示旧约对天主的经验，不是柏拉图的至善或亚里士多德的不动的动者：旧约的天主是创造和控制人类历史的主。「雅威」一词也涵有超越的思想，不过，「有作用的临在的天主」的想法占优势，因此，有另一个名称补充，那就是「Kadosh」，圣者。从天主是不可接近而言，祂是神圣的。

因此，旧约所用的天主的名字显示这位天主是很近的，甚至临在，同时也是不可接近的和遥远的。不可接触天主的经验，不是指在形而上学的意义上与祂的受造物隔离——即在存有的形式上与受造物不同——而是指天主不受罪的束缚的自由和祂对子民的裁判（祂为了召叫子民恢复忠诚和重获恩宠而对他们的裁判）这两种状况的隔离。总之，我们可以说，在希腊化时期以前成书的经卷，多谈

及动态的天主，而在希腊化时期成书的经卷，只表达祂的临在。圣经以「隐藏的天主」表达天主这种超越与内蕴结合的情况（格前2:7, 9, 10；玛11:25；依45:15）。以色列的子民一次又一次经验到他们的天主奥秘的特性。尽管他们（尤其是他们的领袖）与天主的维系是多麼密切，尽管是这位天主使他们成为一个民族，他们仍发现祂的计划是不可预料和不能参透的。当天主准许异教者战胜祂自己的子民，而让异教者嘲笑他们：你们的天主在那里（詠115:2）时，天主的奥秘对于他们是一个很惨痛的经验。更难堪的是他们也问自己：我们的天主在那里？（出17:7）依撒意亚对天主的奥秘，有深切的感受，在六世纪，他其中一个无名的弟子，更进一步探讨这个问题，他藉一个辉煌的景象表达天主的奥秘，甚至「色辣芬」(seraphim)也高呼：「圣，圣，圣！万军的上主。」（依6:3）

虽然临在于历史，但天主与其他的真实体是完全不同的，祂完全在其他的真实体之外（依5:19；12:6；40:25；45:15）。最后，我们还是不能说祂是谁。即使在困境中，我们能经验到祂的关怀和恩宠，祂常与我们同在；但祂自己是什麼，我们不能知道，祂的名字也一样。祂告诉我们祂的名字，但其中包含一些矛盾，使我们不得不说祂对我们是无名的（民13:17f.）。一方面，人可以呼唤祂的名字；另一方面，祂是什麼，人却无以名之。人可能经验到天主的不可理解性。祂令人敬畏的奥秘，甚至令人焦虑至绝望

20/舊約的天主概念

的边缘，这焦虑来无踪，去无影；人总是找不到造成这些「黑夜」的原因，但他们却被不可穿透的黑暗所包围。这样的天主经验，在约伯书中有清楚的描写。我们发现人的推理在这时是完全无用的；人唯一可做的，只是向这使人自由的奥秘投降而已。

在新约，天主奥秘的特性，表现得更强有力。因为在此，祂是以三位的形式向我们启示的。第一届梵蒂冈大公会议解释天主圣三的奥秘生命时指出，如果没有天主的启示，人的理性是不能发现天主奥秘的；同时，天主的启示，即使已启示了出来，人也不能用理性的真理表达（参阅DS 3015ff.）。

那麼，这位奥秘的天主，竟准许人称祂为父亲，这是太令人惊奇和使人喜悦了，这事虽然旧约也曾经有过，不过在新约特别强调（弗2:18，罗8:15-17, 23-30）。耶稣甚至宣称「父」是天主最主要的名号，不过，这名号仍然充满奥秘性。教会对于这个事实的感受，从它最主要的庆礼：感恩祭（即弥撒）中可以见到：「我们既遵从救主的训示，又承受了祂的教导，才敢说：我们的天父……。」

旧约的人们並不认为，他们努力以人性的方式描述天主，会危及祂的超越性。旧约用许多拟人法描写天主，这並不表示他们认为天主和其他的真实体是同一类，他们认为祂是一个生活的「你」。他们不是要把天主变成一个人的形象，而是要讚美祂是真正生活的，有力量的那一位。

他们只能像我们讲述一个人那样讲述祂。他们也没有想到把祂定位于某一地方。尽管古代的概念，大地像一个平面的盘，置于大水之上，天是一个穹苍，把上面的水关著，他们却从来不曾把天主限定在一个特别的地方。祂常常临在各处：就算是逃到天涯海角，人也不能逃避祂。祂深入人心的深处，祂的统治，达到最远的天边和地极（编下6:18；约11:7-9；26:5f.；詠139:1-16）。

虽然我们在这一章讨论旧约的天主概念，只是作为了解耶稣的基础，我们应该注意到，新约的天主概念，不只和旧约的不冲突，而且肯定和发展它。这一点从天主创造的爱表现得更清楚。天主进一步推行祂的救恩计划，派遣祂的儿子到世上来，使它成为无可阻挡的必行大计，它的范围遍及宇宙，而使绝对的将来，不但得到天主的力量与忠诚所保证，同时也由人的开放和接纳所确定。

稍后，在分析耶稣基督的救赎性的讲话时，我们将讨论那些在本质上超过旧约的元素。在此，我们只是扼要地指出，新约如何肯定旧约的天主启示。耶稣假定以前的了解，然后以权威性的解释，带出它的真正意义。耶稣的听众，都熟悉直到他们那个时代为止的天主自我启示，因此他可以利用他们这些知识，作为他讲道的基础。他的山中圣训，和他不断地批评形式主义，纠正了当时的人对旧约的天主概念增添的许多枝节和歪曲，恢复它原来质朴之美和活力。新约讚扬天主对世界、对自然和历史至高的主

权，因此强调祂的超越性。这表示，尽管祂与人很亲近，但从祂派遣祂的儿子的的事实，可见这位天主仍是遥远的、不可理解的「祂」。也许我们可以举几个例子说明这一点。在默示录，我们读到：「愿恩宠与平安由那今在、昔在及将来永在者……看，祂乘著云彩降来，众目都要瞻望祂，连那些刺透了祂的人，也要瞻望祂，地上的各种族都要哀悼祂。的确是这样。阿们。我是『阿耳法』和『教默加』，那今在、昔在及将来永在的全能者上主天主这样说。」（默1:4, 7f.）最后，天主对若望说：「记住！我快要来。我随身带著报酬，要按照各人的行为还报各人。我是『阿耳法』和『教默加』。最初的和最末的，元始和终末。」（默22:12f.）保禄宗徒对于天主任意选择或拒绝这种不可理解的奥秘，感到震惊（罗11:33-35）。他看到一切的根都在天主之内，一切都从祂而生，也为祂而生。我们不能和天主抗辩（罗9:20-24）。天主的旨意在自然和人的历史之内是至高无上的（格前15:28；格后12:8；默4-11）。在新约，天主是至圣的那一位，人只能敬畏祂。依撒意亚「圣、圣、圣」的呼声，在若望的神视中，由宝座前的四个活物不停欢呼圣、圣、圣而响应（默4:8f.）。若望见到这个景像在「天堂」上出现，这是在受造物之上，专门为天主保留而属于神圣的领域。至圣者要为祂的殉道者报仇。如果现在祂保持缄默，就让事情发展下去，祂这样做只是要等被选的见证人数达至完全（默6:10）。玛利亚在她

讚美天主的大能和伟大，祂的公义和审判、祂不变的忠诚（詠111:9）之余，加入信仰的宣言：祂的名字是圣的（路1:49）。天主的神圣，曾在基督内揭示出来，使人一旦从「世界」解放出来之后能参与其中。由于祂的超越性，天主对于人永远是一个奥秘。没有人能预测，天主为祂所爱的人所预备的是什麼（格前2:7-10）。即使天主启示祂的奥秘的方式，也被奥秘所包裹；因为这奥秘，即天主，不会在人之前透显出来，却以仆人的身分，分担普遍的人们的忧苦与贫病。这奥秘也不能毫不隐蔽地显出它的丰盛和深奥的光辉，因为，为了要向人显示它自己，它必须使自己空虚，取了人的形体、语言和行动。除了在耶稣之内自我启示所必须有的贬抑自己之外，天主还使自己承受我们人性上软弱和易受伤害的情况，正是因为这样，他使人难以了解。天主的奥秘，在耶稣的日常生活中，在他的言谈和缄默中、在他的来去、愤怒和宽恕、他的受苦和面对死亡中揭示出来了。但这並不表示，我们听到一些我们以前不明白的东西，现在我们明白了，「解释」了这个奥秘：天主和自我启示，只能使人更明显地见到它的深奥。这在隐蔽的启示，它的后果就是：一方面群众对耶稣的言行，感到惊奇，另一方面却完全不能了解他的讯息。即使门徒，直到圣神降临以前，也不能明白耶稣的工作。天主在祂的公开启示中的隐蔽性是如此深地浸在奥秘之中，即使在耶稣内启示的神性也是如此充满奥秘性，以致天主的智慧竟

24/舊約的天主概念

被人嘲笑和斥责为愚昧。因为人只能依赖他自己的知识和洞悉力，也只愿意接受可以合理地解释的事物，所以在这种人看来，天主不可想像的奥秘是无意义的废话。这种心态的极端表现就是把自称为天主子的耶稣处死。如果我们要掌握这使我们困惑的天主奥秘，我们的确需要天主的光照。只有受圣神光照的人，才能认出天主所赐予我们的礼物（格前2:12）。

以上探讨新约有关天主的超越性的教义，应该以旧约和新约所宣扬的天主的恩宠和救赎性的临在补充。「其实，祂离我们每人并不远，因为我们生活、行动、存有，都在祂内。」（宗17:27f.,保祿的讲道）。根据新约，天主对人充满爱和关心；即使认识天主也不过是接纳天主的恩宠而已（格前8:3）。天主认识祂自己的子民（弟后2:19）。凡是爱天主的人，天主便认识他；否则，他不可能在爱中投向天主（格前8:3）。在此，天主是我们的安慰者。不过，亲近人的天主也是审判的天主；因为祂透视一切，对一切一目了然（希4:13）。幸好，看透隐蔽的一切的是我们「在天的父」（玛6:4, 6）。我们看到天主知识带来治疗和安慰最明显的证据是：「在这一点上我们可以认出，我们是出于真理的，並且在他面前可以安心；纵使我们的心责备我们，我们还可以安心，因为天主比我们的心大，他原知道一切。可爱的诸位，假使我们的心不责备我们，在天主前便可放心大胆；那麼我们无论求什麼，必由

他获得，因为我们遵守了他的命令，行了他所喜悦的事。」（若一3:19-22）纽曼也曾这样说：

无论你是谁，天主总是单独地对待你。祂「以你的名字召叫你。」祂看见你，了解你，祂洞悉你的内心，知道你所有的特别的感受和思想，你的气质、喜好、优点和缺点。祂见到你欢乐的日子，也注视你忧苦的岁月。祂体谅你的希望，谅解你的诱惑。祂关心你种种的顾虑，你心灵的全部起落，祂也记怀。祂数过你头上的每一根头发，身体的每一次脉搏。祂环抱你，拥你入怀中，祂把你高举又把你放下。祂注意到你每一种神色：微笑或流泪，健康或害病。祂关注的眼神不离你左右；祂听到你的声音、心跳和你的一呼一吸。你爱自己不如祂爱你这样深切。你躲避痛苦，但祂更不愿见到你受苦；如果祂把痛苦加于你，那无疑是你把痛苦加于自己，如果你是明智的，应该从痛苦中得到教训。②

奥思定也说过类似的话：

你尝试探测海洋的深度——有什么比人心更难测？③如果深渊是不可估计，我们不是可以把人的心，看作深渊？……人可以讲话，可以用手势，动

作和别人可以听懂的话，表达他自己：但谁的思想我们可以参透？谁的心我们可以窥探？人内心的冲动是什麼？他能做什麼，实在做了什麼，在内心打算做什麼；他深心所想的，不想的又是什麼？……一个人的灵魂之内的秘密是这样的深藏，他的思想甚至他自己也不知道。④

教父们激烈地反对尤诺密(Eunomius)的理论，他说天主可从受造物方面了解。基索东说这是无神的论调。⑤「你所了解的不是天主」，奥思定也说。⑥这种对天主的无知不是一个知识有限的人的无知，而是一个知得太多的人的无知，是博学的无知。奥思定认为，无知比有知识更能认识天主。⑦

天主与人的亲近，在耶稣基督内，以更明确的方式实现了。像旧约一样，新约也告诉我们，人有理由信仰天主，祂内在又超越世界，因为祂是不变的、永恒的，又因为祂的爱与忠诚。雅1:17告诉我们，在天主，我们的父之内，没有一丝变化，也没有转动的阴影。保禄也在罗马书中，详细讨论天主不变的忠诚。因为天主是永恒的，祂超越所有的年代，我们这有限的生命是必定会朽坏的，我们可以寄望于永恒的生命。永恒的生命包括参与天主的生命。天主的永恒生命不是向后追溯到远古的过去，直至时间的开始；或向前伸展到时间终止的将来，这是指生命与

存在的满全。这满全在时间之内从它本身产生，永远存在，以作为时间之内的事件的基础。耶稣基督来临后，这一切有关天主的超越性的言论都证实了。不过，在此同时，旧约所印证的天主，在基督内，前所未有地亲近人，甚至超越它原来的程度，也就是说，新约超越了旧约所告诉我们的天主。不过更重要的是，新约所讲的天主进入人类的历史中，成为一个活跃的历史主题，召叫人参与神圣而满全的生命。

神学以我们有关天主的知识，类比天主存在的形式。我们对天主的认识，不是只有一个意义的，是属于类比性质，就是说，我们有关天主的言论，永远不会像我们所讲的经验资料那样真。如果我们称天主为「父」，我们是说出了有关祂的某些真理。同时，我们所说的，有关祂的真实，在祂之内，和我所经验到的父性，完全不同，可说是我们完全不认识的。第四届拉特朗大公会议在1215年宣布，受造物与创造者之间的任何相同点没有一点不是被更大的不同点所充满(DS 806)，这宣言强调，在不相似点出现时，未必见到相似点，然而，相似出现时，不相似点必然出现，而且程度更大。因为受造物与创造者之间的不相似，我们最后还是不能说天主到底像什麼。

这个事实使奥思定在精神上受很大的困扰。他企图从知识方面解决这个难题。他说一方面，在天主面前我们只能保持缄默，因为我们不知道祂是什麼，另一方面，这种

对天主的无知，可以称为对天主的黑色的知识，因此，我们可以，而且应该谈论祂。不过，一切有关祂的言论，都必须从静默和无知中形成，而且要一再返回无知的境地。结果就是：我们可以给天主许多称号，而事实上，我们必须给祂许多名称。每一个名字表达天主的一种不同的活动，或不同的一面；但应该明白，天主是无名的，因为任何名字都不能表达祂的真正本质。

如果我们对我们有关天主的知识假定太多，我们是不能解决这个问题的，但如果我们抱著事事不可知或怀疑的态度，我们也会失败，这样我们是否定人认识天主的能力。古代的基督徒神学，企图以所谓的三种神学的认知法，掌握这个矛盾，就是：肯定法、否定法和超越法。肯定法是肯定天主的某些活动或特性，例如祂的仁慈或拯救行动，或祂的存在。否定法就是否定凡是以描述受造物的方式描述的不真实的天主知识。例如，如果我们说受造物的存在是真的，「真的」这个字，有我们从经验的资料中得到的，相当确定的意义。如果我们把从经验中所认识的实相，应用到天主身上，那麼，我们既不能说祂是存在，也不能说祂是真实，这样一来，祂的存在，真实，甚至祂成为一个人，都必须以高度辩证的方式，同时肯定和否定，否则我们会按受造物的意义看天主的存在、真实或位格。凡是我们所了解的天主，就不是我们所了解的天主。这个肯定与否定的辩证，必须与我们用超越法知识

模式结合。当我们否认天主的一种性质，我们所否定的，不是那性质的绝对形式，而是它在受造物内的形式。相反，在第三阶段，我们上到这性质的绝对模式就是只属于天主不属于受造物的模式的阶段。这种超越法不只说明，在我们所知的受造物的成全与天主之内的成全之间，有一种相符性，同时也指出，在天主之内的成全，是以不同和绝对的形式存在的。圣多玛斯指出：「有关天主的属性，包括两方面：一方面是这属性所象征的确实的成全，例如善、生命等，另一方面是指象征的模式。前者是真正属于天主的，主要是用以描述天主，其次才用来描述受造物。至于象征的模式，却不是天主恰当的属性，因为这些属性有一个象征模式是属于受造物的。」^⑧

注

1. 圣经，思高圣经学会译释，香港，1968。
2. *Parochial and Plain Sermons*, Vol. III, No. 9(1891), pp.124-125.
3. 释詠76, 80.
4. 释詠41, 13.
5. “On the Incomprehensible” (论不可理解的那一位) Migne, *Patres Graeci*, 48, 711ff.
6. *Sermon*, 52, 61; 117, 37.
7. *De Ordine*, I, II, 16.
8. *Summa Theologica* (神学总论) Ia, 13, 3. Trans.F.C. Copleston in *Aquinas* (Baltimore: Pelican Books, 1961).

3

天主是生命

在整个救恩史中，生命与死亡是最主要的主旨和动机。人逐渐走向一个再也没有死亡，只有丰盈生命的将来，这是天主的许诺，也是我们的希望。这许诺和希望的保证就是：天主是一位生活的天主，这是一个事实。从祂是生活的真天主而言，祂与偶像是截然不同的（耶10:10-16）。在旧约中，所谓「生命」，不是一个推测：旧约的人们掌握和经验到的天主是一位生活的、临在的、有影响力的天主。因此，旧约的以色列人最古老和最肯定的信念是天主是生活的（见创16:13）。祂讲话的声音，清晰地从火和云和闪电的雷声中传出来（申5:23）；特别是在危急中，祂是及时的帮助。因为我们深信，祂就是生活的那一位，我们可以向祂祈祷，我们的心渴望祂（詠42:2f.）：在圣詠中，祂是诗人一再呼求的生活的天主（詠42:3；84:3）。天主在历史中所施展的无穷的力量，显示祂的生命是无穷的，没有任何终止也无需任何开始：既不能被切断，也不受任何

东西危害。这一点，天主的生命与人类脆弱的生命有很大的不同。天主是没有死亡的：祂並不受制于有死亡的无常性（申8:3）。相反，祂是一切生物的创造者（创2:7；詠104:29f.；36:9-10）；人类由于天主的气息而成为有生命的存有（创2:7）。当祂收回祂的气息，他们就会消灭（詠104:29；依42:5）。天主，唯有天主是生命与死亡之主（申32:39f.；撒上2:6）。厄则克耳对天创造生命的力量，作了最美丽的证言（见则37:1-10）。

天主的生命是属于精神的生命。我们不容易讲出「精神」这一词的意义是什麼。在旧约中，这个词的意义和我们所了解的不同。在旧约，「精神」是源于天主的一种力量。随著旧约的启示逐渐发展，「言」、「智慧」与精神的分别也逐渐明显。于是，我们现在所了解的「精神」的意义也慢慢形成了。让我们在此指出身体与灵魂、物资与心灵的分别。这对于基督徒对人的理解是重要的；不过在旧约，这些名词，有一个很长的时期都不是很明确地区别的。一直到希腊化时期，当时的著作才区别身体与灵魂，认为这是两个分开的原则，其中一个是会消灭的，但並不殃及另一个的不灭性。我们稍后再讨论这个问题。

奥思定坦白承认，他对于精神的了解是来自柏拉图和新柏拉图哲学。我们可根据多玛斯，从「返回自己」和「自我反省」的能力，区别物质与精神的存有。多玛斯认为，一种东西的真实程度，在于（或按比例）它可能「返

回自己」的程度。^①因此，人可以知道的客观实相，並不只是物质的东西实在的样子；客观实相的全部意义包括理性在操作时给予的感官资料的无素——即主观性的元素。根据多玛斯，不只是理性有返回自己的能力，意志也有（意志返回之点是理性的出发点），精神的主观性必须在意志内完成。这样，主观性就变成「自觉」性，自己拥有自己。自我反省是的精神的标志：精神在不断返回自己中在自己之内。^②精神的自觉性是由不断地掌握自己而来：静态的元素是动态不断地产生的效果。因此，我们可以说，在它的存有里有一种分异出现，因为在这过程中有一个交谈的元素出现。精神存有的特性是主观性，在多玛斯看来，主观性不只是代表一个较高层次的存有：它是另一种类的；物质存有只能透过它而找到自己。非精神性的东西，只能透过和在人性精神内达到它们真正的存有。因为天主是绝对自觉，並不受制于任何外在的压制，我们应该说，祂的自觉达到绝对的程度，不是在一种不能动的、僵化的情况下，而是在不断地返回自己的活动之中。多玛斯说天主是最完全的返回自己的存有的那一位。^③天主可以绝对的形式向自己呈现，在这种情况下，祂是无条件地自觉，自己绝对的拥有自己。我们以后会见到，存有的这种交谈性对于圣三的教义是多麼有效用。

天主的位格性（祂的知识和旨意）

我们在圣经里接触的天主，是一个有位格的实相。所谓「位格」(person)绝不是圣经的词语，而是出于拉丁文（由希腊文 *prosopon* 翻译过来）。它用在神学中是与基督学及圣三的教义有关。就它本身来说，天主的位格（甚至一般有位格的或个别的存有），是从经验天主的启示而来的，并不是哲学思考的结果。人与在人类历史强而有力的、行动的天主接触，人所经验到的祂这个实相，就是我们用 *person*（位格）这个拉丁词语所表达的内容。至少在某种程度上，位格这一词是适当的，它可从天主的活力、祂在历史中有威力的作为，祂的独立性和祂的自由等这些角度，突显天主的真实。希腊哲学并没有发展我们所了解的「位格」的内容。基督徒神学必须以圣经所描述的天主经验为基础，赋予这个词：位格以及和它相应的另一个词：*ousia*（拉丁文 *natura*，性体）适当的内容。这部分的工作，全仗戴都良与奥思定的努力。位格的第一定义是由波厄底西(Boethius, +526)所作。他给基督学的「位格」所界定的定义是：位格是具有理性本质的独立体。在十二世纪，圣维克多的利哲(Richard of St. Victor)修改这个定义，连著圣三教义说，因为天主的三个位格不是「个别的独立体」，他给位格的定义是：「位格是具有思维本质及不能沟通的存有」(The immediate existence of an intellectual being)。根据这个定义，天主是一个有三种不同

的存在活动的理性存有——这个定义也有它本身的困难。

无论「位格」的概念对于神学是多麼重要，它后来又变得怎样的不可或缺，我们都不应低估它所带来的困难。就学者（尤其是东方的）对位格这概念的抗拒，我们也许应该问，我们仿效圣经越少用它是否越好呢？就让这概念所包含的内容表白它自己。当然，如果我们要讲清楚基督学和圣三的问题，我们不能完全避免使用位格的概念，因此，我们应该记得，过去甚至现在，仍有人批评这个词语是由我们对人的经验产生的。应该在它与人性相联处，作某种程度的分界，因为这种相联，足以破坏它的无限性。我们知道，不只是东方的思想家，甚至有些基督徒思想家——特别是那些奥秘灵修人士——认为把位格的概念，应用在天主身上，是危险的，他们甚至认为不可能。

天主不是一位而是三位，这个事实使我们不可能按「位格」在我们日常生活中的意义把它应用到天主身上。的确，天主的三个位格性使我们在神学上使用位格的概念非常困难；然而，我们前面已说过，正是神学使它成为不可或缺的概念。维克多利哲也因为这些困难才修改它的定义。在此，类比的观念显得特别重要。就是说，天主有位格，和说一个人有位格不同，当我们在讲天主时，就不能把这种意义的位格应用到人身上。不过，在此同时，我们必须肯定天是有位格的——与位格的人性意义不同。这种辩证的说法，可以导致三种后果：或是完全否定天主的位

格，或是太狭隘的理解，或是不以反省的方式把这个概念应用到天主身上。

把位格的概念，应用到天主身上时，我们必须考虑在祂重返自己的过程中出现的自觉性的元素和存在主义哲学所指出的开放性元素。绝对的存有从它的开放上拥有位格。在天主来说，位格表示绝对有意识和绝对自我开放，因此是在最大程度的成全下有位格。天主的存有的开放性，最强而有力的表现是在天主自己之内，天主三位交换生命。这开放性也在创造、降生成人和世界最后完成，「末世的事物」上表现。

我们以「位格」一词所指的意义，就是圣经描述的天主生命的形式，它证实天主威能的行动，使万物有始有终（创1:1-2；2:4；谷13:32f；希1:2；11:3）；天主洞悉一切和爱一切；天主作决定、愤怒、公正、仁慈和忠诚，许诺和威胁；天主的圣意是肯定一个自我。不过，圣经否定天主有吃、喝或睡等需要。天主不会疲累（咏121；依40:28），因此，祂是祂所特选的子民最可靠的盟友。在圣经里，从没有用「它」来表示天主，天主常是一个「我」。祂和以色列订立盟约（出19:1-6）。祂的「我」的特性，在依撒意亚40-49章强调一神信仰的言论中最突出。人的特徵是从他是天主的肖像而言（创1:26f；9:6）这也暗示天主的位格。当然，正是在此，旧约的作者必须用拟人法才能适当地强调天主有位格的本性。这点在禁止造神像的诫命上

就最明显不过了（申4:9-24），旧约的作者很少把天主描写成一种人的样子。在描写神显时，作者崇敬的态度也有同样的用意（出24:10f.；依6）。我们找不到一段经文是很详尽地描述这种奥秘事件发生的经过的。圣经同样清楚地强调天主的「他性」和「位格」（户23:19；撒上15:29）。

当圣经以上述的方式，强调天主的位格，却不使用这个词语，它的目的明显不是在构思形而上学的架构，而要带出至圣者的宗教和伦理意义。天主是罪的相反。这样一来，祂与所有的人是完全不同的（欧11:9）；然而祂是人性行为的原型（肋19:21f.；20:8）。

全部圣经里都充满这样讲天主位格的章节。在新约，天主的位格的说法，在证实基督来临的章节中达到高峰。

天主的位格从两种基本的行动表现：就是认识和意愿。圣经基于天主子民对天主的历史经验，以各种不同的方式，表达了一个信念：天主对自己有意识，祂彻底地认识自己。天主对自己有充分的意识，这是因为祂是超越世界的，也因为祂有位格。天主这种自我意识的外在表现就是启示。在启示中，祂向人讲话——警告、命令、判断、安慰和赐恩。天主的自我意识包括意识到自己与世界不同並高高在世界之上（若8:42-47；15:18-21；18:36）。表达天主的自我意识最有活力的形式就是那些「我是」的言论。在旧约，这些言论只属于雅威，而在新约则属于由雅威派遣的耶稣。天主对自己的了解，不能在形式上完全与

祂的自我意识相等，两者相似而可识别。这些自我了解可见于玛11:27；若10:15；格前2:10ff.。只有天主认识祂自己（玛11:27）。与泛神主义和十九世纪的唯物主义相反，天主教的第一届梵蒂冈大公会议宣示对天主的自我意识和自我了解的信仰（见DS 3001-3003）。

天主的知识不只涵盖整个真实界，它有创造力，它也不是源自祂所认识的受造的东西。祂並不是透过观察受造界而认识它。圣经特别强调天主渗透将来同时涵盖过去。依撒意亚曾这样报导祂：「我是上主，这是我的名字；我决不将我的光荣，让与另一位，决不将我应受的讚美归于偶像。先前的事，看，已经成就；我再宣告新近的事，在事未发生之前，我先告诉你们。」（依42:8f.）天主的知识，首先是通向人。在这过程中，天主永远不是只从理论上认知，祂的认知常常同时是行动。圣经特别强调天主看透人的灵魂深处（詠7:10；箴16:2；耶11:20；玛6:4,18；宗1:24；15:8；罗8:26）。在人之内没有任何深渊是天主不能达到和不能以祂的知识渗透的。人不能躲避祂（詠139）。特别是在圣詠中，天主的全知是信仰的动机和希望的基础。「上主由高天监临，注视亚当的子孙，他由自己的居处，视察大地的众庶：他既创造了众人的心灵，当然知晓人的一切言行。」（詠33:13-15）在詠44:21f.，有这样的祷文：「如果我们忘却了我们天主的圣名，並举起我们的手朝向外邦的神明：难道天主究查不出这事？因为他洞悉人

心的隱密。」另外，在詠90:8有：「你把我們的罪過全在你的面前擺出，在你儀容的光輝前，我們的隱惡全露。」在箴16:1f.是：「內心策劃在於人，應允卻在於上主。對自己的行為，人都自覺無瑕；但審察心靈的，却是上主。」此外，在德17:1-13是这样写的：

上主用尘土造了人，又使人归于尘土；给他限定了日数和时期，赐给他治理世上事物的权力。按照自己的本性，赋给他德能；依照自己的肖像，造成了他。使一切生物都畏惧他。使他能制服禽兽。
*（天主又从他，造了一个与他相似的伴侣），赐给他们理智，唇舌眼目、耳朵和能思想的心，使他们充满知识与理解力。
*（给他们创造了精神的知识，使他们的心富于辨别力），使他们能分别善恶。天主又把自己的灵光放在他们的心中，为将自己伟大的工程，显示给他们，好使他们能讚美他的圣名，
（光荣他奇妙的化工），並传述他伟大的工程。他赐给他们理智，又赐给他们生命的法律，作为产业；和他们立了永久的盟约，使他们认识（正义和）自己的法令。他们的眼目看见了他伟大的光荣，他们的耳朵也听见了他庄严的声音。天主对他们说：「要戒避一切不义！」並吩咐他们，每人要关心别人。他们的道路，时常在他面前，丝毫

隐瞒不了他的眼目。

*是指拉丁译本才有的辞句。

(亦参阅德39:19f.；耶11:20；17:10；玛6:4, 6；路16:15；宗1:24；15:8；罗8:17；若一3:20；希4:13)

天主的知识对于我们人类和整个受造界，都有存在上的意义。我们可以用多玛斯的说法解释：天主的生命，基于祂重返自己的事实。天主以永不休止的动态自觉。在这重返自己的过程中，祂完全理解自己，以致祂的自我意识，自知和自我理解，共成同一个生命的精神行动。在天主自己之内並不包含任何祂不理解的成分。在圆满和动态的自觉下，並在绝对自由的决定下，祂把自己倾注于不是祂自己的外物内，从而带出完全与祂不同的东西，祂凭祂自由意志的一个行动，把与祂自己不同的东西，收入自己的知识内，或者说，这与祂不同的东西，从祂的知识中获取它的存在。这样，与祂不同的东西，是在祂重返自己的行动，带入祂对自己的认识中，因此它也是返回天主，这个循环运动的概念，源于新柏拉图思想，贯穿多玛斯的全部著作——虽然有时不明显，不过仍持续不断。

以上的分析显示，天主与世界的关系，不是像一个知识的主体与它认知的客体那种关系，也不是一个有兴趣的旁观者；相反，祂是带著关怀与爱，直接参与。根据圣

40/舊約的天主概念

经，天主认识世界这个事实，表示天主明认这世界是属于祂的，是祂所关爱而且由祂所选择的（创1:31；18:19；出33:12；申11:13-15；亚3:2；欧13:5；耶1:5；约31:6；箴31:23；弟后2:19；格前8:3；13:12；迦4:9f.）。天主注视祂的受造物，不是以冷漠的眼光，而是充满创造意念的、爱的目光（出32:12；迦4:9；弟后2:19）。同理，天主所不认识的，表示天主所不明认是属于祂的，是处于祂的审判之下（约34:21ff.；詠139；玛25:12）。

对于受造物来说，在天主的视线之下，表示他不是孤立在广大、陌生、与他毫无关系的宇宙之内；这个宇宙，无论他怎样越来越有效地控制它，它惊人的威力，对他来说是一个威胁。天主关爱的注视，向每一个受造物保证，它在天主那里有它的家，它的生命有意义也有价值。因为天主对自己的认识，是祂的创造活动的基础，因此，所有的受造物可说是类似祂具体实现的思想与知识——即它们的客观真实性类似祂的思想与知识的实现。另一方面，这世界的客观真实性是它能被认识的先决条件，是在受造界之内建立「主体—客体」关系的准备。

十六、七世纪的神学家特别注意天主对于非神圣实相的知识，对于这个问题的说法，最主要的有两派，就是莫理纳学派(Luis de Molina)和多玛斯学派，因为这个问题对于神预先命定的问题很重要（神预先命定的问题以后讨论），应该在此扼要地讨论。这问题是：天主怎样知道自

由的人潜在的行动——就是说，如果具备某些条件，人就会作出，但事实仍未作的自由决定。这个问题，一直到十六世纪末才受人注意。莫理纳认为天主透过「中介知识」(scientia media)知道人的潜在的行动意念。莫理纳用这个词来说明介于纯可能的知识与真实的知识之间的神圣的知识。真实的知识假定天主的意志的抉择，因为在非神圣的领域之内，一切真实的东西都是天主自由抉择的影响所致。莫理纳认为他的中介知识的理论所根据的事实是：天主临在于人整个存有之内，包括他所有的、无论是多麼隐蔽的潜能，就是说，天主认识每个人，知道他在任何情况下将要自由地做的每一件事。莫理纳称这种完全的知识为：supercomprehensio（超性的理解）。莫理纳的这个理论，使他成为莫理纳派的创始人。这一学派不久演变成许多不同的学说（例如：苏勒兹、亚丰索力哥里等人的理论）。另一方面，多玛斯学派却认为天主对于人自由的、潜在的行动意念有认识，这认识就是祂对真实体的知识。就是说，他们这一派从天主旨意的约束力，解释天主对于这些行动的知识。这一派的主要代表是潘涅兹(Bañez)。莫理纳派面对的问题是如何解释中介知识，而多玛斯派的难题如何保存人的自由。

表现天主的生命另外一个形式，根据圣经的印证，就是天主的旨意。其实圣经更强调这一点。肯定天主的知识，主要是肯定祂的旨意不是一种盲目的力量，而是有目

的活动。天主的旨意，在圣经里是以力量、神圣、公义、慈爱的形式表达的。祂的旨意是拯救的旨意，是创造——总而言之，是爱的旨意。天主在重返自己的活动中自觉，这不只是透过知识，同时也透过爱——一如多玛斯所强调的。这种不受任何东西所威胁或恐吓的绝对自主，正显出天主与不是祂自己的一切有分别。天主的旨意也和我们前面所说的天主的知识一样：天主在祂动态的自觉中，把自己倾注入不是祂自己的东西内，祂是在创造非神圣的真实体，同时也把它纳入祂旨意的保存力和活动之内。这样，非神圣的真实体，就由天主的一个自由决定，收入自觉和存在的神圣活动之内。受造物本体的善就是由此而来的。

一般认为，在旧约中所见到的天主，对受造物的态度严厉多于爱。这样的分别，并不能说中事情的要害，因为在旧约中，我们也看到不少把天主的旨意，解释为天主对世界的爱的章节。不错，这要在新约中才达到最高峰，不过旧约也预言过这是将来的许诺，虽然它在旧约时代从未实现。新约明显地说，天主就是爱本身（若一4:7f.）。在旧约中，我们找不到这样的句子；无论如何，旧约可说是天主关心人的一个证据。

甚至在旧约，我们也可以从两个层次看到天主就是爱：第一，天主是人类救恩的施予者；第二，有明显的证据，以近乎拟人法的方式，证明天主对人、对团体和个人

的爱。从第一个层面说，天主所做的，没有一件事不是为了拯救人类。天主的创造活动本身就是拯救的工作。它是开始，是第一步。然后继续在召叫亚巴郎的计划中展开。把以色列人民从埃及的奴役中解放，带领他们进入福地，天主的拯救行动达到第一个高峰。以色列人民对于拯救的天主，有如此深刻的经验，他们甚至声称他们整个民族的存在，都有赖于天主的拯救力量。天主是救主。祂本身就是恩宠。不只是祂的礼物是喜乐，祂本身也是喜乐。祂是整个救恩的中心。那麽，更奇异的是，以色列所经验到的天主的超越性、他性和陌生感也是很强烈的——「看见天主的面容的人不能活下去。」但是启发这种极端的奥秘感的，是离他们很远的天主，同时也是亲近他们的天主。出谷纪对于天主之爱这种辩证性有清楚的说明：

他便呼喊「雅威」名号。上主由他面前经过时，大声喊说：「雅威，雅威是慈悲宽仁的天主，缓于发怒，富于慈爱忠诚，对万代的人保持仁爱、宽赦过犯、罪行和罪过，但是决不豁免惩罚，父亲的过犯向子孙追讨，直到三代四代。」梅瑟急忙俯伏在地朝拜，说：「吾主，若是我真在你眼中得宠，求吾主与我们同行；这百姓固然执拗，但求你宽免我们的过犯和罪恶，以我们为你的所有物。」（出34:6-9）

44/舊約的天主概念

(亦参阅出6:1-8；3:13-15)天主的挑选和盟约，表达了祂赐予救恩的旨意，天主的选民明白，他们蒙受了特别的恩宠，但是世上的其他人们也是天主关怀的对象。他们明白，被挑选，是作其他人的代表，同时他们也意识到他们的任务，就是向所有人宣扬天主的伟大和爱。天主拯救的意愿不是特别的——不是在有限的范围内，而是普世的。不过，它在历史的某一点开始干预，它的力量从此透射，影响整个受造界。这就是以下这一段经文的意义：

你们亲自看见了我怎样对待了埃及人，怎样好似鹰将你们背在翅膀上，将你们带出来归属我。现在你们若真听我的话，遵守我的盟约，你们在万民中将成为我的特殊产业。的确，普世全属于我。但你们为我应成为司祭的国家，圣洁的国民。你应将这些话训示以色列子民（出19:4-6）。

人们知道他们负有特殊的责任，因为他们是被挑选的。这种意识，申命纪有特别的说明：

你们要谨守遵行，因为这样，在万民眼中，才能显出你们的智慧和见识，他们一听到这一切法令说：「这实在是一个有智慧，有见识的大民族！」有那个大民族的神这样接近他们，如同上主我们的天

主，在我们每次呼求他时，这样亲近我们呢？又有那个大民族，有这样公正的法令和规律，如同我今天在你们面前，所颁布的这一切法律呢？你应谨慎，加意留心，不要忘了你亲眼所见的奇事，终生日日不要让这些事远离你的心，並要将这一切传于你的子子孙孙……那麽你们应该谨慎，不要忘记上主你们的天主与你们订立的盟约，不要制造任何形状的神像，有如上主你的天主所禁止的，因为上主你的天主是吞噬的烈火，忌邪的天主（申4:6-9, 23-24）。

圣经记载，天主说亚巴郎是万代的福源（创12:3），这反映旧约人民对救恩普遍性的了解。不过，依撒意亚和他的弟子也证实，救恩是媒介性的，只是选择其中的一个民族，而不是所有的民族，以便透过这个特选的民族，把救恩赐给其他人（依2:2-5；42:1-7；49:1-6）。有些先知——特别是欧瑟亚——藉婚姻和婚姻生活表达雅威和以色列订立盟约所形成的亲密关系（欧1-3；耶3；则16:23；依50:1；54:5-8）。天主救世的意愿出于爱（出33:19；34）。这一点与天主在盟约中仔细的以确定的法令约束以色列的事实並不矛盾。法令规定，以色列人应该遵守规则，但盟约的整体是出自天主创造性的爱。天主答应他们，将来生命会达至圆满。我们从新约知道，这个将来不是旧约的人们

所想像的，是在历史之内的，相反，它是在历史之外和超越历史的，因此它会带来成全。梅瑟先知曾热切而清晰地描述天主的爱所包含的什至是激情性质。欧瑟亚特别指出天主之爱的深度：「我不再按我的盛怒行事，不再毁灭厄弗辣因，因为我是天主而不是人，是在你中间的圣者，而不是伏于城门的仇敌。」（欧11:9）天主爱的方式与人类的不同。祂爱因为祂是天主而不是人。祂的爱不会被情绪和怀疑所限制，也不是对他人之爱的反应，因此不会依赖他人之爱，天主藉实行无条件的爱而显出祂是天主（见耶12:31）。依撒意亚把天主的爱与母爱相比（依49:15,亦见54:5-8）。在41:10，天主鼓励祂的人民说：「你不要害怕，因为我与你在一起；你不要惊惶，因为我是你的天主；我必坚固你，协助你，用我胜利的右手扶持你。」成书于希腊时代的智慧书，根据创造的概念，证明天主的爱，跨越国界，虽然祂事实上只挑选了一个民族：

但是，你怜悯众生，因为你是无所不能的，你假装看不见人罪，是为叫罪人悔改。的确，你爱一切所有，不恨你所造的；如果你憎恨什麼，你必不会造它。如果不愿意，什麼东西能够存在？如果你不吩咐，什么东西能保全？爱护众灵的主宰！只有你爱惜万物，因为都是你的。你那不死不灭的生气在万物之内；因此，你逐步地惩罚墮落的人，要他们想

起所犯的罪恶，藉以警告他们离弃恶事，相信你，
上主（智11:24-12:2）。

天主的爱，首先是对团体，以色列子民（申7:6-8；23:6 f.）；相应地，天主等待他们的回爱（申6:4f.；11:13；亦见肋19:18；玛22:37ff.；谷12:29-34；路10:26ff.）。不过，个别的人也得到天主创造性和拯救的爱（咏8；箴15:9）。因为天主的爱，所以祂不变的忠诚和关怀得到保证（依49:15；54:5-8；41:10；63:9）。因此，圣咏集的作者一再重复，个人可以带著希望和信心向天主投降（咏23；27:1-3, 10；34:9；31；33；35；42；46；54；62；71:1-11；91；86；111；102；103；121；123）。同样，天主之爱也在痛苦之夜临于人。对于那些向天主无条件地投降和为祂而承受生活磨难的人，他的痛苦只表示，表面上向恶势力屈服而已。事实上，他更深刻地经验到天主的爱，他将获享永恒的生命（智3:4-12）。天主的爱也从它的诚恳和富创意的忠心显露，因为它事实上激发和唤醒人去爱天主。最后，所有人性的爱都是天主的工作（申30:6）。

对于贫困和有罪的人，天主的爱是以慈悲的形式表现出来。虽然旧约常强调天主的严厉和公正，这是为了教育的理由，不过，在信徒看来，祂的爱与关怀总是最明显的。依撒意亚说：「因为你是穷苦人的屏障，是患难中贫乏人的屏障，避风暴的藏身处，避炎热的荫凉所。」圣咏9:

48/舊約的天主概念

19的崇拜者说：「困苦的人绝不会被遗忘，穷人的依靠永不会丧失。」（亦见詠12:6；35:10；46:6-9）。贫者、寡妇、孤儿都是受天主特别保护的人。天主立了许多保护他们的诫命（例如出22:21-27；耶7:5-7）。压迫他们的人要受严厉的处罚（耶5:26-29；则16:49；亚8）。

天主对罪人的爱是同情、仁慈、忍耐、体谅软弱、宽仁、缓于发怒（纳4:2；编下30:6-9；耶18:5-11；米7:18-19）。「那里有神相似你，赦免罪恶，宽宥他的基业——遗民的过错，不坚持愤怒于永远，反而喜爱仁慈？你必再怜悯我们：将我们的邪恶踏于足下，将我们的一切罪过投入海底。」（米7:18-19）依撒意亚也描述天主对罪人的宽赦：「上主说：你们的罪虽似朱红，将变成雪一样的洁白，虽红得发紫，仍能变成羊毛一样的皎洁。」（依1:18）天主的宽赦假定罪人的回头（耶3；4；35:15；拉3:7；匝1:3；依44:21f.；55:6-9；欧14）。应该注意的是，天主对罪人的宽恕常重开通往天主所许的美好将来之门。尽管国家与个人的背叛，天主并不收回祂的许诺：祂仍然要与祂的子民保持对话，天主不会退缩；总要找新的途径继续救恩的对话。天主所立的盟约，直接指向将来，而且永远保存，因为在祂这方面一直忠于祂的许诺。这就是天主宽赦罪的意义。

虽然天主之爱的真正和最后的意义，只有在新约才显示出来，不过旧约时代，最能显示天主与祂的子民之关系

的特点和天主之爱的性质的，就是「父亲」这个字。以色列是雅威的儿子。在此，儿子有「集体」的意义（出4:22；申14:1；32:18；欧11:1；31:20）。雅威是以色列的父亲（申32:6；詠89:27；多13:4；詠2:7；耶31:9）。作为一个父亲，祂关心祂的子民，同时祂也是他们的主（依63:15f.）。因此，当以色列背离天主，他们与天主的隔离就更显得严重；那是背叛他们的父亲。天主自己要祂的子民像呼求父亲一般呼求祂（德23:1-4）。这种父子关系的基础，在旧约的作者看来，是在于以色列人被天主挑选，有时也认为是由于创造的事实使然（申32:6；64:7f.；拉2:10）。对父亲不只应该爱，同时也应该尊敬。这概念同时包括天主的亲近与疏远，内在的爱和令人敬畏的超越（拉1:6）。

旧约特别强调的天主的正义，似乎总是与祂温厚的爱相反。不过，这是人们所讚颂的，天主为正直的人所保持的公道——是圣詠集生动地描写的希望（詠7:12；10:7；145:17ff.）。在另一些地方，旧约描述天主的正义是赏或罚。这里我们遇到难题了。问题是，正义是否应该看作与天主之爱矛盾！或者爱是否损害天主正义？这两个真理会不会互相抵消？这个观念在天主之内引起矛盾。比较好的说法是，正义是当受造物在某种情况下，爱必须采取的一种方式。如果天主对一个人施予爱而被他拒绝，爱仍然是有效用的，但在这种情况下，它只能表现正义的功能。拒绝天主之爱的人也被这份爱所排斥。天主的

爱对于客观的情况是公正的；或者说，因为它施予人，它对该人当时的情况是公正的。

我们可以分辨天主的正义是富创造性的、或立法性或赏报性的。当天主创造非神圣之物时，赋予它有限度的祂自己所代表的绝对价值，这就是创造性的正义。当祂在受造物内建立某些内在的法律，特别是当祂向人颁布诫命时，祂所表达的是立法性的正义。这些诫命並不违反人的本性，而是帮助个别的受造物达成它自己的存有。诫命的作用是帮助遵守者实现自我。服从天主的诫命表示人只是按他的本性行动——是真正人性的方式。如果从「天主的诫命就是为了表达祂的爱而设的方式」看，这一点就更明显了。从这个角度看，天主的诫命不是意在约束和压抑人，相反，这是为了把人从生活的压力下释放出来。如果把诫命看作约束或压抑人的法律，这是因为我们眼光浅短的自我中心，不能明白什麼是真正的人性生活方式。赏罚的正义是指天主赏善罚恶的正义。有关赏报概念的解释，读者可参阅以后有恩宠与末世的讨论。

下面我们扼要讨论另外两个问题。第一，天主对邪恶的处罚，是外在的还是内在的？所谓内在的处罚，是指人因为罪而违反自己本性的后果。外在的处罚是指天主在一个自由和特殊的决定下，从外在加于人的。最后，两者的分别，可以减到最小的程度，因为任何外在的处罚（如果有这样的处罚的话），应该是一种已存在的违反人性的情

况，持续的发展，当我们讨论到末世——即一般所指的天堂与地狱的条件时，我们会再仔细讨论这个问题。

最后的问题是我们的生活经验，与圣经的天主正义的教义相反。往往是好人受苦，而那些枉顾他人权利的人却生活舒适。这个问题一直在干扰著人。我们必须承认，事实上，好像天主完全不关心人，好像祂很专断地给一些人受苦而另一些人幸福。这可导致人不但怀疑天主的公正，甚至祂的存在。如果我们只从眼前的一个特别的时刻看这个问题，那是不会有令人满意的答覆的。应该从创造演进的过程和个人在这个演进的过程中发展的角度，透视这个问题。只有在绝对的将来出现的最后完成中，我们才能回顾，我们在历史之内经验的事件的真正作用，是属于救赎性的或死亡性的。我们以后也会再讨论这个问题。

经验告诉我们，或似乎告诉我们，对抗天主的正义，似乎就是对抗天主的爱。人类的道路，是如此浸满了血和泪，是否有一个邪恶的、无法无天的计划，在支配著世界的全部历史，这个问题必定会有人提出来。不断的痛苦，罪恶猖獗，虐待人畜，肆意的破坏以及我们所经验的死亡，似乎都在反抗天主是善，甚至天主存在的思想。除非基督徒这位天主是残酷的，否则祂一定是不存在的。这个问题根本就不能满意地答覆，同时，它对于信仰天主实在是一个沉重的负担，不过有几件事是指向一个解决的途径。如果我们区别自然的痛苦和内在于罪的邪恶，这似乎

有助于澄清这个问题。实际上，这两个问题是不能完全分开的，不过为了解释，我们可以加以区别。自然的痛苦，只能从事物的整个秩序的范围之内了解，而且应该动态而不是静态地看，就是说，从整个现实，整个创造界的演进来看，一个存在为另一个服务，一种受造物必须被另一种使用消灭，这是进化的后果。这种互利互用的功能，这种个体处于整体之下的情况，当然不能回答我们的问题，不过这至少指出，痛苦不是完全没有意义的，个体的痛苦，可能从整体中找到它的意义。

当然，这里有真正的困难。我们所涉及的是个体为整体的牺牲，如果是生命的最低形式的问题，这个理论是完全站得住的。但一旦转到动物的世界时，它的说服力就减少了。每个动物都有某种意识的中心，因此，无可否认的，是一个个体，既使它本质上与人完全不同。似乎很难想像一个动物应该这样牺牲，应该完全与幸福无缘。如果我们考虑到人，这个问题就更难解决了。进化的透视点只在某种程度上对我们有帮助——我们明白，在谈到人的命运以前，我们应该从绝对将来的角度看他，因为它影响他的全部历史。只有从绝对将来反溯，每一个体的意义才显示出来。为此，耶稣基督的十字架就非常重要了。耶稣基督、人类、整个受造界的代表，自愿承担死亡，作为趋向完全和丰富生命的过渡。若望的默示录宣称没有人能打开用七个印密封著的历史书卷，因此，没有人可以回答这些

为什麼和什麼理由的问题时，他清楚的点出，耶稣的死亡在这方面的意义，只有被宰杀然而仍活着的羔羊，他不只战胜死亡而且透过死亡，获得真正生命，只有他才能打开用七个印密封的书卷。默示录（第5章）所描写的这一幕，暗示开启书卷——揭示历史的真正意义——的意义重大，整个天庭都欢腾，不错，十字架本身仍然是一个参不透的奥秘，罪的奥秘。这把我们带到最后一个问题：为什麼天主准许罪？在不否定人的自由的情况下，天主还是可以创造人不可能在它之内犯罪的世界。这个问题是没有一定的答案的，不过我们可以假定，人的自由，即使是最极端的形式，在天主看来仍然是一个如此可贵的善，值得冒险，甚至在被人滥用的危险下也值得赐予人，藉著它，人可以参与天主的至高的权力。

最后，让我们谈谈天主的自由。天主施予人的爱，或者更好说，祂把自己赐予人，是完全出于祂绝对的自由。天主不是被逼做任何事，既不是因为实现祂自己的内在需要，也不是因为外在的压迫。这一点，当然，祂与人是完全不同的。为了他的自我实现，人需要不断地作决定——虽然他是自由地实行，但这是一种内在的压力——去超越他自己，因为他只能与他的同类共同存在才能达到真正的自觉。人不能完全自觉，只能逐渐地，透过不断地、常常重新返回自己而达到自觉。天主的绝对自由，虽然这与人的有冲突，不能把它看作专断。这不是一种反复

无常的自由。与这相联的问题是：什麼是善？什么是恶？什麼是救恩？什麼是绝罚？我们知道，人的原祖要自己决定什麼是真和善（创3:5）。这是他们的过犯：只有天主才能判定什麼是真、是善。不过，这答案並不能解决我们的问题。可以说，某东西是善，因为天主说是，是恶，因为天主说它是恶。如果是这样，答案不是来自出问题情况的内部，而是从外在的和天主专断的决定，其实，天主是基于祂自己的存有，是善和真的存有而宣布，什麼是善和真的。我们不能从希腊的哲学肯定这点。但从「我—你」的形而上学，我们可以看到，这是旧约的基础。照这种形而上学的说法，一切的存有的结构都是交谈式的，无论我们认为各种存有的差异是纯逻辑上或形式上或实质上的差异，照多玛斯的说法，天主不断重返自己的行动，与人的完全不同，比人的强度更大更深切，这表示祂认识和爱自己。这假定祂是可知和可爱的，祂拥有超越的「真理—存有」和「美—存有」的属性。因为天主是我们不能参透的奥秘，我们常常不能肯定，具体的善和恶是什麼（董思高对于这个天主概念的看法和多玛斯很不同）。我们在下一章会尝试澄清一些有关天主概念的问题。

注：

1. *Summa Theologica*（神学总论）I, q. 14, a.2, ad 1；*In Quatuor Sententiarum*, I, 17, 5, ad 3.本书以后引「神学总论」（简称ST）的章节皆取自：*Summa Theologiae*, ed. Black-

friars in co-operation with Eyre and Spottiswoode,
London, and McGraw-Hill, New York.

2. *ST*, I, q.14, a.2, ad 1.
3. *ST*, I, q.14, a.2.

4

天主生命的结构

现在我们要看天主生命结构的某些方面，特别是有关天主的永恒性、普遍的临在、不变性和单纯的一致性。

天主的永恒性的意义，最简单的，我们可以说是无始和无终。更深入的说，是指天主是完全超越时间之流。时间是按照我们的经验和观察而划分为以前、现在、将来三个范畴。只有当这些时间的范畴是内在于人，是在他的结构之内，这样的测量法才有可能成立。每一个人的时间概念都是客观的事件和主观的经验的综合。这表示必须有经院学派的客观性和现代（康德）的主观性的某种形式的综合。

圣经强调持续性——一段不可量度的时间——而不重视无时间，因为无时间就是没有以前和未来这两段时间。原因是，以色列人透过对天主的生活经验，而不像希腊的哲学透过抽象的推理，掌握天主的永恒性。旧约表达永恒的词语是暧昧不明的，不过最迟在第二依撒意亚时，他们

已清楚认识，永恒生命是天主的特性。天主的永恒性使祂与受造物——特别是人——截然不同，受造物是脆弱的，会衰老的，暂时性的。宣扬天主的永恒性是呼吁人相信，祂与异教之神不同的独特性和「他性」；呼吁人在面对祂所派来的困苦时，保持信心和忍耐。天主在一切之前和之后存在：祂是无始无终的，在历史中是最先和最后（依41:4；43:12）。梅瑟的胜利之歌讚颂「上主为王，万世无疆！」（出15:18）托彼特讚美天主说：「永生的天主应受讚颂，他的王权永远常存。」（多13:2）圣詠集特别多讚美永生天主之词，例如詠9:8「上主却为王于永远，安置宝座秉公审判。」（亦见詠10:16；33:11；90:1f.）詠90篇一开始就写：「吾主，从永远到永远，你作了我们的靠山。群山尚未形成，大地震球尚未生出，从永远直到永远，你就已经是天主。」詠93:1f.：「上主为王，以尊威作衣冠，上主身著德能，腰束大权。他奠定了大地尘寰，大地尘寰不再摇撼；你的宝座由太初即已建立，你的存在，从亘古即已开始。」（参阅詠102:12f.,25-28；詠135:13；146:10；德18:1；39:20）天主是如此高居于时间之外，以致一千年在祂眼中不过一日（詠90:4；102:26ff.）。

天主存在于时间之外，就是说祂並不受制于存在的过程。祂没有过去或将来，只有现在。在祂自己内祂没有历史（以后我们会讨论当天主成为人后祂是否有一段历史）。因此，天主不回顾过去也不期望将来。波厄底西对

永恒所下的定义是最传统的：「在顷刻间完全掌握无止的生命」^①。这个定义指出，天主就是那绝对满全的存有；因此祂再也不能从任何形成的过程中接受什麼，也不能在瞬息间失去什麼。如果我们强调多玛斯所说的事实，天主在重返自己，就是在完全自我反照（与其他存有的部分自我反照不同）的行动中完全自觉——就是说，如果我们明白祂的存有是动态的——那麼，我们可以说，天主的永恒性是一个无止的事件，亦即没有结束的时间，但也没有任何改变的涵义。这样，我们可以把天主的永恒性看作最初的历史和最初的时间。这种解释有一个危险，那就是使天主满全的存有（即祂的绝对自觉）模糊了。另一方面，我们应该强调，天主的永恒性，不能只从消极方面了解，例如把它看作无时间，而应积极地看作绝对的满全。天主这绝对的满全与受造物的时间，有一种内在的、活力的关系，这是不可或缺的：受造物的时间源于永恒性，因此，天主是时间之主也是历史之主。

我们所谓的时间，根源于一个事实，那就是天主在自我空虚之中，把自己倾注于非神圣的存有内。祂这种自我空虚，在永恒的言成了血肉的事件中达到最高峰。天主自我空虚的后果就是，天主进入时间和历史之内，却不必交出祂的永恒性（奥思定）。天主成为暂时性有它的意义和作用，那就是使暂时性的受造物能分享永恒性和天主的绝对满全的存有。「永恒」的生命不是别的，就是参与天主

的绝对满全的存有。

天主的无所不在也应该这样了解。这表示空间的范畴，也和时间的一样，不能应用在天主身上，同时，天主也是受造物的空间之主。空间是由天主所创造的，祂把自己倾注于空间之内的非神圣的存有内，同时保留祂对空间的主权。

我们曾指出，当圣经描述天主在某一个特别的地方出现时，圣经似乎把天主固定在一个地方。例如：在燃烧的荆棘中，在西乃山上，甚至说天主在「天堂」上；然而，在圣经内，创造的每一部分都证明祂的临在。这种辩证性的情况应该解作圣经希望藉此表达生活的天主，内在于世界同时也超越世界。按照我们人性的理解，如果一个真实是真正活著的话，它必在此时此地呈现在我们之前。因为圣经作者只能以人的语言通传，他们只能用天主在此时此地活著来表示生活的天主。实在，我们应该说，根据圣经，天主在米索不达美亚与雅各伯一起（创28:13f.），在那里，祂成了人类活动的隐蔽的证人（创31:3），祂与若瑟一同居留在一个陌生的国家（创39:2），与雅各伯一同南移到埃及（创46:4）。无论是天界或耶路撒冷的圣殿都不能困住祂（列上8:27），整个大地也不能容纳祂。反而，祂充满大地（耶23:24）。天堂是祂的宝座，大地是祂的脚凳（依66:1）。没有人能逃避祂，即使下到阴府（詠139:8）。祂既亲近又遥远（耶23:23），祂的目光无所不达（德5:3，亦见德

16:17-19；智1:7；8:1；依3:8f.；亚9:2-4；玛5:34ff.；宗17:28）。如果我们认为，这是假定天主处于任何地方，无论是在天上或在一个神圣的地方，我们就完全误解圣经的意思了。这並不排除天主可以随意以特殊的方式怜悯人，或祂永恒的恩宠，以特别的威力，沛降于某地的人们。圣经以古代的世界观讲天主内在和超越世界。我们不难找出这些言论的真正意义。正是因为这些看似矛盾的经文，使我们不得不探索作者的用意，这样，我们就能发掘经文的真正涵义了。

自从教父额我略一世以来，神学的一贯做法是分辨天主对受造物的三种不同的关系。第一种是支持存有，就是天主使万物存在，並在不断的创造行动中保持它们。第二种是普遍的活动力。祂作为至高的创造者，祂充塞万物之内，特别渗透在人们的行动之中；祂赋予人和物活动的力量；祂创造世上的力量，並使世界运行。最后，祂透过无所不包的知识临在于万物之内，完全洞悉受造物的存有与活动。以上这些言论，同时包括天主临在的动态和本体的元素。如果我们不能从积极方面看天主无处不在的存有和意义的满全，我们对天主无处不在的了解就不免偏于消极。我们前面已指出，物质的东西与精神存有的区别，在于它们的自我反照的能力。只从精神存有的不扩延性和物质东西在空间的扩延性而区别精神和物质是不足够的。这种概念可追溯到笛卡儿，它的蔽病是太局限于物体的表

面。精神存有能自我反省，凭它自己並在自己内自觉，这是物质的东西所不能的。当我们说天主不在空间之内，我们是说祂是绝对地非物质。这表示祂无条件地重返自己，因此也是无条件地自觉。从这一点，我们应该说，在时间之外和在空间之外是如此密切相联，任何一种情况都不能脱离另一种：两者皆源于天主在同一动作内的完全自我反省和完全自觉，绝无先后可言。只有当天主自愿地把自己倾注于非神圣的存有内，时空的真实才存在。如果真实是时间性的，它必然也是空间性的，因为时间测量空间的改变。

天主对于时空的最高主权的意思是：因为形成对于时空之内的受造物是基要的，人的历史由天主领导，最后进入绝对的将来。因为一方面祂对时间有至高的主权，另一方面，祂临在于时间内，天主才可以计划旧约所证明的救赎性的将来，和代表天主所有自我空虚的意义的将来，並把它带向满全。

天主的永远不变与祂的永恒性及无空间性密切相联。在圣经里，以色列人对于这一点的信仰，完全来自经验而不是凭推理。因为天主永远不变，我们可以依赖祂。玛拉基亚记载天主这样说：「是的，我是上主，决不改变」（拉3:6）。在户籍纪也有类似的话：「天主不像人能食言，不像人子能返悔。他说了岂能不做，许了岂能不行？」（户23:19）在圣詠也有：「我说：我天主，莫让我

中年夭折，但愿你的岁月永留万世万代。在最初你奠定了下地，上天也是你手的功绩。天地必要毁灭，而你永远存在，万物必要如同衣裳一样衰败，有如衣服更换，都要新陈代谢，但你却永存不变，你的寿命无尽无限。」（詠102:25-28）「上主使异邦的计划无绪，使万民的策略废去。上主的计划永恒不变，他心中的谋略万世常传。」（詠33:10-11）

初期的教父，为天主的不改变性、永恒性以及不受空间所限而辩护，並以此对抗当时的真知论（或诺斯底主义）、斯多葛派和摩尼教的泛神论和二神论的主张。以下引奥思定的文章以说明这一点：

总之，他们声称，如果我们接受不断地重复改变模式的循环假设——无论世界是一直保持完整，或是不断地在时间的每一次循环中，解体又重新组合，天主便可避免受人指责，说祂是无始的过去和散漫的无所事事者，或是轻率大意的创造者。如果我们不接受这个定期循环的模式，我们只好接受无限分异的、任何知识或先在的知识都不可能理解的事件。

异教者企图用这些论证，把我们带离纯一信仰的直道，叫我们随著他们不断地打转。即使理性不斥责他们，信仰也要嘲笑他们。不过，有赖上主我

们的天主助佑，清晰的推理，打破这些诡辩所造成的不断循环的大轮。

这些选择打圈子的错误而不愿走真理的直道的人，他们最基本的错误是：他们但凭他们自己脆弱的人、变幻不定的人性的头脑，去量度天主无限宽敞、绝对不变的心思，这心思可以计算那不能计算的。

这些人，套用宗徒的说话：是以他们自己和自己比较，结果什麼都不明白。当然，每一次这些哲学家决定做一些事时，他们必须构想新的决定，因为他们的心思变幻不定，而他们以为天主也一样。他们对天主完全没有概念，错把自己当作祂，原该以天主量度天主，他们反而以自己量度自己。

不过，如果说，当天主不活动时，祂会受一种影响，当祂工作时，祂又会受另一种影响。这在我们看来，实在是不可思议的，很简单，因为根本不能说天主是受影响的，根本不能说，本来不存在的东西，可以存在天主的本性之内。

受影响的必会有改变，无论有什麼改变都可说是可变的。这样一来，人再也不可以想像，天主在閒暇中是处于不积极、不活动、惯性的状态，而在工作时是处于劳苦、努力或热切的状态。因为祂知道如何在活动中歇息，在歇息中活动。对于每一件

新工作，祂不是应用新的，而是永恒的设计。祂也不为任何过去的静止而后悔，更不会因此而被激励创造前所未造的。

至于祂「以前」的閒暇和「后来」的活动——我不知人是怎样了解这一点的——的确，这里所说的时间必定不是指祂而是指那些「以前」不曾存在但「后来」存在的东西，因为在祂内並沒有「后来」的选择修正或否决以前的决定。祂是在同一的、永恒的、不变的活动下从事创造的。如果说祂创造的工作「以前」不存在，那麼它们「后来」的存在就是从它们存在的那一瞬开始。②

在信仰的宗教优先来说，天主是不可变的真理，似乎造成不小的困难，因为这很明显地意味不变和无生气。但在智慧书中我们读到这一段：「实在，智慧比一切活动更活动；她是如此精纯，能渗透深入一切……她虽然是独一无二的，却无所不能；她虽恒存不变，却常使万物更新。她世世代代，进入圣善的灵魂，使他们成为天主的朋友和先知。」（智7:24,27）

奥思定以下的一段文字对于这一点的看法，很有教育性和启发性：

那麼，我的天主是什麼？不是主天主吗？岂不是

主，岂不就是我们的天主吗？你是最伟大、最好、最威武的全能者，最仁慈、最公正的，全然隐蔽又全然临在，最美丽和最强壮，最持久然而又最奥妙的，永不改变却改变一切，永远不新也永远不旧，却使一切更新，使骄傲者衰老而毫无知觉；即使在工作，也永远在休息；聚集一切到祂身边，却一无所需；保持、成全和保护一切，创造、滋养和使一切完美；尽管不需要任何东西，却不断在寻找。祢爱但不受激情所限制，祢是妒嫉的，但不恐惧；祢可以经验返悔但没有悲伤，愤怒然而不被愤怒所干扰。祢可以改变祢所做的事，但祢的心思永不变。祢的确找到和收回，祢所做的永不会落空；祢永无需要，但为祢的收获而欢欣，祢不贪婪然而对一切都有兴趣。人應獻給祢的比他们应向祢爭取的多，然而谁拥有的东西不是原属于祢的？祢不欠缺任何东西，然而祢付予祢的受造物好像祢欠了他们似的。祢宽恕祢的受造物对祢的负欠，然而並不因此而损失。除了这一切，我的天主、我的生命和我神圣的欣悦，我还能说什麼？真的，和祢说话的人能有什麼可说呢？然而，多言者全然不诉说有关祢的任何事，他们是可悲的，尽管多言，他们与哑吧又有何分别呢！③

天主是不变的这个事实并不等于祂对人没有反应，或祂不进入人类的历史。相反，圣经常叙述天主临近或隐退，安慰人或在历史中施行爱护或惩罚的行动。天主是以祂自觉所表现的完全的自由进行这一切。自从世界创造以来，天主不变的爱意一直朝向祂的受造物，祂一直不断地把自己交给受造物。现在受造物这方面的问题是：天主怎样和受造物交往？他们是否接受祂，是否向祂开放？受造物接受天主的爱，在耶稣基督本身和在他死于十字架上的最高服从行为，表现得最深切。因此，天主可以把自己，连同透过复活以表现拯救的动态力量，交给死于十字架上的基督。因为耶稣基督是人类的代表，天主把自己交给基督时，就是把自己交给全人类。透过在哥耳哥达竖立的十字架，人类得以和天主修和。奥思定在《训导22,6》的一句话最贴切：「当你改变，祂也改变。」

人不能凭着他的宗教行为而改变天主的心意，只是他使他自己堪当接受天主的礼物。祈祷，特别是每一种祈祷所包含的恳求的意向，表示人承认自己的局限性、软弱和有罪。同时，他确认天主是仁慈的，宽厚的，可以满足他所祈求的一切。恳求不能成为人支配天主的力量或魔术，凭著它，人就可以向天主予取予求。相反，这是天主手中的一件工具，使人供祂使用，就是准许祂把自己交给人类。人类历史的任何情况都不曾出乎天主的意料之外：从祂的拯救力量而言，没有一个情况比另一个更有利。但人也不

是在任何时候都有能力，或同样自由地把自己託于天主的拯救行动下。人的自由行动，当然也是天主的礼物，因为凡是非神圣的，都是天主自由的一种表现。不过，在创造者与受造物奥秘的交互行动中，人的反应是自由的。

从人这方面说，因为事实上不是在每一种情况下，人都能力接受天主的礼物，所以天主与人之间的接触，也不能有相等的价值。不过价值的差别，往往由于受造物这方面所造成；然而在天主这方面，天主有时可以，有时却不能接触人，这也不是绝不可能发生的事，它的意义也不能说不重大。因为既然天主创造的意愿是一片爱心，祂绝无意毁灭人的自由，祂尊重人的自由，如果门不为祂而开，祂是不会夺门而入的。因此，我们可以说，天主固然不在自己内改变自己，祂实在也在某种程度上在人之内改变祂自己，从祂的拯救行动而言，无论在什麼時候，总是不变地朝向人的，只是有时成功，有时却失败。

在此，附帶一提天主本性的不变与祂的决定的不变，这两个概念的分别。天主无论怎样也不改变祂的本性，但从祂对世界所订的计划而言，祂是自由的。当然，祂一旦决定了一个确实的世界计划，这也是不改变的（参阅有关创造的教义）。我们必须坚持天主既是不变也是自由的，虽然矛盾，但事实如此。

在最后的结构元素，即天主的單一里，这种情况达到顶点。如果我们强调单一的特性，这表示我们把存有最典

型的多元的倾向，归于统一。

排斥分异，我们就是肯定在天主内结合一切矛盾的齐全。天主就是用这种方式，胜过我们全部的理解，使我们无法渗透祂的奥秘。^④我们应该注意，事实上，天主的单一性在天主圣三内不是最极限的。教会主张在天主之内有完全的统一，不过位格保持分别（DS 1330）。天主的单一性基于祂存有的绝对齐全。根据天主单一的原则，天主是完全与祂自己同一的。我们应该仔细探究这种同一性。多玛斯亚奎纳认为，在天主之内，所有特性、活动都相同的，我们只能讲一个实质的分别。他认为这种分别，其实是因为天主的齐全是如此的齐全，我们每次只能用不同的概念和词语来描述天主的工作和语言。董思高认为，这种真正的相同，会把天主各种不同的特性的真正形式，变成没有分别的一律性。如果我们要保持一种有实质分别的教义，我们只能假定，我们所归于天主的这些特性，是根源於天主之内，並因为这样，天主才能有这些公正、忠诚或仁慈的行动，否则天主的活动和特性，不能存在于祂内，即不能存在于它们真正的形式之内。董思高相信他可利用这种所谓形式的区别来解决这个问题。所谓形式的区别就是指天主不同的特性或属性和活动，是在纯形式下与天主相联，因为它们的区别性是从它们的纯形式了解的。天主的无限性可以防止它们转为真实的区别性。同样，董思高也假定天主之内有某种区别。他相信只有这样他才能保全天

主生命的实质齐全，同时也可以藉天主的无限性避免假定天主内有分异的危险。

无论我们怎样解释天主的单一性，我们都不能假定天主只是一个混合和固定的实体。这是毫无疑问的，因为，让我们再次引述多玛斯的名言，在我们自己和天主之内，在理性和意志的活动里，有某种「周行」。我们已指出，根据亚奎纳，^⑤意志回到理性的出发点。在某种意义上，我们可以假定，在天主之内，在知与被知之间也有区别。如果我们接受亚奎纳的说法，这也可应用在解释真正的相同性：如果我们接受董思高的形式的区别，这就更明显了。

天主的「形而上本质」

在历史上，有人提出，是否有一个有关天主的定义可以综合所有关于祂的言论。这样的定义应该立刻显示天主的真正存有並显示祂与其他的存有截然不同。如果有这样的一个基本定义，我们必须像了解我们以一个字对人、风景或一个历史时期所下的定义那样了解它。自从中世纪以来，这个基本的定义，就是我们所谓的：「天主的形而上本质」。天主属性的综合，就是所谓「天主的物质本体」。其中最重要的天主的属性我们以上已提过。我们说过，因为我们有关天主的知识只能是类比性的，这些属性之间，常呈现某种张力，以致我们可以讲天主之内相反的性质和

活动的融合。

自从奥思定，特别自亚奎纳的时代以来，界定天主的系统化公式，只有某些细节上的差别而已，这些系统化的公式有：天主是真理、绝对的存有、存有本身、实体存有、纯动等，並从这些定义讲天主的形而上本质。其他的神学家如董思高等，则努力界定天主的形而上本质的意义。按照董思高，这包括极端的无限性或绝对的精神性。不过，神学家的努力没有达到很大的成功，虽然有他们不可抹杀的价值。「存有本身」这个概念，应该从天主与人在本体上的不同来了解。在每一个非神圣的实相里，本质与存在是有区别的，这点我们前面已说过。在天主内却没有这种区别。祂不是存有的某物，而是纯存有本身：祂並不「拥有」祂的存在，祂是祂自己的存在。

现在的问题是：这个天主的形而上本质的定义，源于希腊思想模式，可以满足我们的要求吗？这个定义可否概括其他有关天主的言论？可否作为推演其他有关天主言论的基础？它能否恰当地区别天主与受造物？毫无疑问，这个定义可以满足最后的要求，但不能满足首两个要求。即使我们借用近代的存在主义哲学，指出「开放」是绝对存有的属性，也很难从这种开放推演出圣经所肯定的、天主的那种开放。我们也不能从这个定义看到，天主按祂拯救的意愿，自由地作出什麼决定。这概念只能帮助神学家，根据学者对于天主启示的了解，作一些神学言论和指出对

于天主的拯救行动的价值。

亚里士多德的存有哲学，对于更深入的了解圣经有关天主本性的言论，帮助不大。借用希腊本体论的益处，不足以弥补必须付出的相当大的损失。其实，在圣经里，我们也可找到希腊概念以外的另一种存有的概念，这种概念假定「存有本身」之内有一种交谈式的区别，这种区别构成圣经里的「我—你」言论的背景。我们可以有根据地说，在圣经里蕴藏著一种「我—你」形而上学。不过，它的发展，在本书的范围之外，在此，我们只约略提到而已。不过我们也不能过份草率地批评使用希腊哲学有关存有的概念，因为虽然它只能帮助我们有限度地了解圣经的言论，但它的价值是无可否认的。我们应该感谢从奥思定至亚奎纳的神学家的努力和肯定他们的成就。界定天主为一个纯存在，使祂的创造活动的事实和圣言成血肉的历史事件，更奥秘和更惊人。亚奎纳解释天主为绝对的存有，他给我们解答了在基督之内把祂自己送给我们的这一位是谁的问题。他的答案清楚地表明，天主与我们经验到的其他所有的实相截然不同之处。这样，我们可以深入地了解，天主把自己当作礼物送给祂的受造物，这是怎样的一种自由和对受造物是多麼大的恩宠——我们对我们称为天主的这个完美的存有了解越深，这事越显得不可思议。这个天主的形而上本质的定义，到目前为止，差不多所有的神学家都接受，我们自不能轻易摒弃，不过应该把它和圣

经所提供的「我—你」形而上学一同了解。

教会的教义

教会曾在一系列的正式宣言中说明以上所讨论的有关天主的言论。为了对教会的信仰有一般性的概念，让我们讨论教会众多的信仰唯一天主的信仰宣言中，最重要的两篇。第一篇在公元1215年在第四届拉特朗大公会议宣布（在第十二次全体会议上），另一篇在1870年第一届梵蒂冈大公会议上宣布。第一篇宣言（为反对当时二元概念，见DS 800）：

我们坚信並真诚宣认只有一位真天主，祂是永恒、无限、不可变、不可理解，全能和不可描述的：圣父、圣子及圣神：三位但是一个本质和一个本体或性体。

第二篇信仰宣言（DS 3001）：

神圣、大公、从宗徒传下来的罗马教会深信和宣认只有一位真和生活的天主，天地的创造者和主。祂是全能、永恒、不可衡量、不可理解的，在理性和意志上是无限且最完全的。因为祂是一个独特的精

神独立体，绝对单一和不可改变，我们应宣示祂真正地和本质地与世界完全不同，祂完全自足、自觉、不可言喻地高居于万有、或在祂以外，一切可以想像的存有之上。（亦参阅DS 3021-3025）

以上这两篇宣言有很大的不同。在1215年拉特朗大公会议时，最重要的问题是天主圣三的教义。大公会议讲到唯一的天主和三个位格的天主。第一届梵蒂冈大公会议并没有讨论圣三的教义。因而，这篇宣言以相当抽象的方式讨论天主的真实性。梵蒂冈大公会议主要是对抗十九世纪的物质主义和泛神论。面对著这两个运动，宣言特别强调天主是神这个事实，强调祂绝对的完美和祂与世界的截然不同。另一方面，第四届拉特朗大公会议却关心如何确定三个位格天主的信仰。不过，两届大公会议都没有局限于作形而上学的言论；即使在用字上是纯形而上学的，但它的内容是与救恩史相连的。形而上学是救恩史的背景，因此有关救恩史的言论，蕴藏著形而上学的言论。

注：

1. *De consolatione philosophiae*, v.6.
2. 取自 *Saint Augustine, The City of God* (圣奥思定, 天主之城), Books VIII-XXVI, trans. Gerald G. Walsh, S.J., and Grace Monahan, O.S.U. (New York; Fathers of the Church, Inc., 1952), pp. 277-279.

3. *The Confessions of St. Augustine* (忏悔錄) trans. F.J. Sheed (New York: Sheed & Ward, 1943), p.5.
4. Aquinas, *ST*, I, a. 12, 1 and 3; Nicholas of Cusa, “coincidentia oppositorum” ; F. Lotz.
5. *De potentia*, 9,9.

参考资料:

- Eichrodt, W. *Theology of the Old Testament*, I. Philadelphia. Westminster, 1961.
- Mouroux, J. *The Mystery of Time*, New York, Desclée, 1964. Part I, ch.1.
- Rowley, H.H. *The Faith of Israel*, Philadelphia, Westminster. 1957, ch.2 ; see also Macquarrie, J. *Principles of Christian Theology*, New York, Scribner's, ch.5.
- Tillich, P. *Systematic Theology*, I. Chicago, University of Chicago Press, 1951.

II

天主是创造者

5

天主是創造者

圣经资料及其神学发展

了解耶稣是救主的第二个先决条件是信仰天主是创造者。以色列人第一个兴趣不是在世界的起源；他们的兴趣是在雅威在救恩史中的行动，同时，那些有关世界起源和至高无上的天主的圣经章节，应该连着救恩史来看。这些圣经章节告诉我们，这位召叫亚巴郎和其他的圣祖；这位在梅瑟时代把以色列人从埃及的奴役中救出，把他们造成一个民族；这位派遣祂自己的儿子耶稣基督，这位透过这些事件打开绝对将来之门的天主，就是世界之主。这位威严的天主充满仁慈；然而祂也是祂的子民的法官。祂答应与他们同行，仁慈地陪同他们进入实现他们全部希望的将来，这位天主是可以无条件地信任的。我们可以说，旧约的创造故事支持圣经记载天主救恩的计划(von Rad)。在先知书、圣詠集、历史书所记载的各种有关创造的言论，都是呼吁人们宣认唯一的真实和生活的天主，以对抗其他的神

祇；这些言论是为了加强人们的信心和信仰，尽管他们是在经验着灾祸、罪和毁灭。其中最长的一段经文是第二依撒意亚40至66章，出自一个不知名的作者手笔（亦参阅编上16:30ff.；亚5:8；9:5；耶10:1-16；哈3:3-19；米2:2ff.；创14:19-22；24:3；列上8:12,53；詠19:1-7；33:6f.；146:6；104；德42:15-26；43）。在这些经文中，有关天主的创造活动的描写，性质很不同，所用的动词，有指塑形、形成、塑造、造成等。

创世纪首两章特别详细记述世界源自天主的过程。首先我们要探究这两章是如何写成的，它们写作背景很重要。经文出自人们对于他们与天主所订立的盟约的信仰，出自不同的作者手笔，是以色列历史的两个传统之一的一部分。现代一般的意见是这两个传统是由一位编者，在以民充军巴比伦期间或重返之后不久，合编在梅瑟五书内的。第一段经包括创1:1-2:4a；第二段由2:4b-3:24。第一段经文称为司祭典，而第二段是雅威典，称雅威典，因为在这段经文中，天主的名字几乎全部是「雅威」，除了这两个传统之外，汇编入梅瑟五书中的还有厄罗因典和申命纪学派。

雅威典的时期可能是在撒罗满时代，而司祭典则很可能在巴比伦充军期间或返国之后不久，出自司祭圈子——可能是厄则克耳先知的那个圈子。我们可以假定梅瑟五书的核心可追溯到梅瑟时代，甚至梅瑟本人。我们也接受这

个核心是由两个主要的传统传递下来的说法。在传递的过程中有不少的加添和发展，直到最后约在梅瑟之后350年，在撒罗满时代形成雅威典最后的形式，而司祭典则大约在梅瑟之后950年，在巴比伦充军期间形成。我们可以想像，这两段经文是这样形成的：有一个民族竟只崇拜唯一的神而排斥当地人所崇拜的其他神，这是闻所未闻的事，因此，以色列人不断受到诱惑去崇拜邻近文化所崇拜的自然神祇。当他们所认识和受召追随的这位生活的天主，似乎完全不遵守祂的许诺时，这诱惑就更大了。天主所许诺的「福地」並沒有成为事实。尤有胜者，即使在与天主订立盟约的时期，罪、犯法、灾难和困苦围绕着他们。人们开始怀疑，这位天主是否真如梅瑟所证实的那样有威力呢？异教人的神祇看来不是更有威力吗？这种推测，当异教的神祇节节战胜，而以色列的天主似乎不能保护祂的子民免受邻国的蹂躏时，显得更有影响力。在这种困惑的情况下，有思想的人，在天主圣神的推动下，开始问如何保持他们对唯一天主的信仰，问世上的邪恶和破坏从那里来的？以色列的天主是否真如祂召叫他们崇拜祂时自称的那样威武，那样统治一切？他们是否真诚遵守了祂的诫命：在我之外不可有别的神。正如先知和圣詠集的诗人讚美天主是天地的主宰，创世纪的这两段经文也唱出同样的讚美之辞。

创世纪这两段经文的性质是很不同的。不只是外在的

结构不同，写作的目的也不一样。雅威典是在追问邪恶的来源，是来自一个原始的恶的原则或来自天主本身？在第一章内的司祭典尝试回答的问题是，这位希望人崇拜祂是全能的主，祂是不是这位威能的主宰？两段经文都写了罪恶的来源和天主有至高无上的主权的教义。

在司祭典来说，训导是最重要的。不过，它的训导不但含有指导的意思，也包含呼吁的意味——就是有生活性。第二段经文的呼吁性是很突出的，是以教育故事的形式表达。我们可以说。第一段经文是推理式的生活化经文，而第二段是生活式的教义化经文。确实的说，只有第一段印证创造，第二段只是顺便提及世界的来源；它最主要的兴趣是问：在一个由天主所创造的善的世界里，邪恶从何而来？即使是第一段经文，作者也不是旨在报导世界创造的经过，而是印证世界是由天主而来的信仰。作者运用他所有的科学和文化的知识，以他对天主的信仰为基础，解释他认为世界应该是怎样形成的。但他的主旨其实不是在说「怎样」，而在说世界是由天主而来，他强调，因为是这样，所以天主对于世界有至高无上的主权。

因此，如果我们问，作者或众作者如何可能知道世界的起源，我们不能——也不需要——意指一种原始的启示，「从一代传到下一代」。作者只不过从默想人和人与天主的关系而得出他在经文里告诉我们的结论。他尝试——基于人们从西乃山上的经验所得到的天主的概

念——追溯亚巴郎以前，超出可能有任何文字证明以前，直到人类的开始，无论是多少千万年以前的情况。

他追究种种起源，这是推源学的方法。虽然这段经文很重要，不过大家都很熟悉，所以不必在此引述。当作者说：「在起初天主创造了天地」，他明显是指那绝对的开始——除了天主之外，一切都不存在的最初的时候：是天主自己设定的开始。因为天主说了祂创造性的话，非神圣的，直到那一刻尚未存在的，便存有了。作者以「天地」两个字指宇宙。他用来表示创造的动词是barah，这个字本身並沒有直接从无而创造的意思，不过如果给它较圆满的意义，则可包含从无而创造的涵义，这是司祭所用的神学语言中的专有词语，只用来指神的操作。在旧约，这个字一共出现了四十七次，其中二十次出现在第二依撒意亚40-46章。只有在较后的希腊化时代，天主创造世界在圣经里才解释作直接「从无创造」的意思：在加下7:28，一位玛加伯母亲警告她的幼子提到天主的全能时，有「从无中造成」的句子出现。在此，我们不能给这个词语纯哲学的意义，这其实是一种意象；因此，「从无创造」这个词语並不暗示，「无」可解作天主塑造世界的一种基本物质。它所意指的是，在天主之外，不存有非神圣因或典型因或最后因：世界的创造，除了天主全能意志之外，没有任何先在的条件。

· 当经文肯定天主以祂的言创造世界，这是表示一个事

实，交谈构成天主与世界的关系的基础。天主创造世界，并不只是为了拥有它，而是要与它互相通传、彼此交谈。这一点，除非我们把人看作创造中的基要元素，否则是没有意义的。这也暗示，创造之内没有人是没有意义的。在此我们也可看到位格本体论的雏形，而使旧约思想与希腊思想迥然不同的「我—你」形而上学也已经出现了。如果我们从：「大地还是混沌空虚，深渊上还是一团黑暗，天主的神在水面上运行，」这一段得到天主必须与混沌势力奋斗的印象，我们应该注意，这是神话概念的痕迹。这暗示作者对于混沌的危险有所认识，这是形成事物，奠定其秩序的创造者，不断地抑制的势力。特别强调天主创造太阳、月亮和星辰是有深意的；这明显是对抗占星术，因为它在当时以色列人邻近的部族间很流行。

如果作者写天主在每一个创造的活动之后，接着宣告那是「好」的，他所谓的「好」，一定不是形而上学的善的意思，而是功能的意思——就是说，它能够获取天主要它获取或达到的状况。强调世界是「好的」是很必须的，那些与天主订立了盟约的人们需要听到：邪恶不是来自天主的肯定；只有好是来自天主。这段叙述的作者并不探索罪的根源，就如雅威典的作者也不这样做一样。不过从第六章开始，我们看到，他们对这个问题有兴趣，而他们也并不是肤浅的乐观主义者——这一章出期不意地评论世界的罪和败坏。司祭典的作者明显是熟悉雅威典的；我们有一

个印象是：他尝试从神学上修改它拟人法的词彙。关于罪的起源，他似乎认为他不需要加上什麼，因为在雅威典里已经详尽地讨论了。

综观创世纪的第一章，我们可以说，它是在写救恩史的导言。它指出天主是宇宙的主。作者讚美祂是全宇宙的天主而不只是以色列本土的天主。一切都在祂之下，一切都应该服事祂。不过，为什麼祂准许祂所选的人遭受痛苦，这个奥秘却没有解答。

作者用了「一周」的意象来写他的故事，又以安息日作为结束，这可能与他的救恩史的思想有关。在大难临头的那一年(589B.C.)，当国家所有的领袖，有财富和有才学的人，都被充军到巴比伦时，圣殿的敬礼停止了。那些留下来的和那些被充军巴比伦的一样，没有礼仪：他们只能回复祖先的习惯：个人祈祷。这段经文提到安息日，似乎在提醒它的读者，即使被禁锢，古代的天主的法律也不能忘记或废弃，这段创造的记述，目的是作救恩史的导言，这是有很重要的后果的。作者回顾遥远的过去，是要人基于过去，展望将来会有什麼发生。创世纪既然如此关注历史，它的方向是朝向将来。我们可以推想这段记述的作者是属于厄则克耳和第二依撒意亚这个圈子的，那麼，他们所写的东西，应该直接含有来世的意义。第二依撒意亚和厄则克耳都致力于把当时那些绝望的以色列人的注意力，拉向一个有救恩的将来。

依撒意亚预言一个新天新地，一个全新的创造要出现。在此我们看到一种原始学，描述事物的开始，紧紧地与末世学相连。当天主首先创造世界时，祂设定它的方向是最后的将来，尚未实现，这是先知们常用来安慰被充军的人们的前景。我们甚至可以说，作者追溯过去，是为了要从那里找到天主许诺的那个欢乐的将来，这个不是永远不能实现的将来，它一定会成为一个事实。

创世纪的经文以及在圣詠集及先知所暗示的说话，表达了人们对天主和祂持续的创造活动的信仰。虽然天主在一个行动中创造了世界，祂的创造性的活动並沒有停止。在历史中发生的一切也是祂带来的。从这样看，创造的动态性质就更明显了。对创造的信仰必须随时准备接受新的、将要来临的，必须准备接受将来。在万亿年前，天主在一个动作下创造了世界，然后就收回祂的影响，这种自然神论不是圣经的信仰。天主的创造活动是从两方面持续下去的。每一个受造物在任何一刻存在都是因为天主持续的创造活动，同时，天主的创造活动不断地从已存在的事物制造新东西。世界不断地在活动，因为它从所谓的天主的深处上昇，和不断向水平面发展，朝向现实更大的圆满。不过，在智慧书中，也有强调静态的存在而不是这种继续转形的过程。从这些章节，我们看到希腊思想的影响。不过，这些经文也证实天主是世界之主，虽然它们的焦点是在世界当下的美和光辉。不过如果智慧文学中有关

创造的经文强调宇宙学，它们也不曾忽略救恩史。它们也抗拒希腊文化崇拜世界本身的秩序和美的倾向。他们的神只是表达这种崇拜世界的方式。智慧文学一方面反对这种崇拜，一方面在印证的美和光辉之余，强调世界是受造的这个事实：就是说，它证实世界的根源是天主和在世界之内所经验到的超自然的元素（参阅德42:15ff.；43；37；2:5ff.；箴8:22ff.；智9:1-9；约37:14f.；10:8-9ff.；9:5ff.；28:22ff.）。这些章节是作者在一个神话的环境内，剔除神话的努力：这是他们的生活实况。

新约首先肯定旧约所说的：我们从对观福音和宗徒大事录中都看到这一点。在此，世界的创造也是看作救恩史的开始（参阅宗4:23-30；14:15；玛11:25；路10:21；宗17:24，玛6:26-34；5:45），全部新约都强调天主的创造活动的末世方向。这在默示录特别明显，在这部书里，依撒意亚的新天新地的说法再度出现（默21:1）。保禄用不同的前置词表明天主的创造活动绝对没有先决条件：「有谁会知道上主的心意？或者有谁曾当过他的顾问？……因为万物都出于他，依赖他，而归于他。愿光荣归于他至于永世」（罗11:34, 36）。

根据宗徒大事录的作者，保录在阿勒约帕哥讲道（宗17:22-34），像旧约的先知那样也讲世界的创造；不过他给创造的概念，加上全新的元素：即以基督为中心。这点我们前面已提过，不必再赘述。他第一次触及天主的创造活

动，以基督为中心的讲道是在格林多前书(8:6)，不过，特别在哥罗森书、厄弗所书和希伯来书中，直接宣请整个创造以基督为中心。保禄把这种以基督为创造的中心的说法，应用到当时有关救恩史的旧约思想上。天主在救恩史中的活动，由创造开始，在基督来临时达到顶点；因此，创造实在是基督事件的开始。基督事件不是加到天主的创造计划之中的某些东西：它从一开始就是这计划的中心。天主把自己倾入非神圣的真实之内的决定，在耶稣基督内达到它的目标、它的终极意义和它的顶点。其他的一切，只不过是这个神圣的自我奉献的先决条件或效果而已。这样，保禄从基督学的角度看真实，符合旧约和新约所表达的救恩史的范围。

在这种以基督为中心的观点内，新天新地的意义就显得明确而具体了。它是指在复活的基督内显示出来的宇宙和人类历史的形式。新天新地就是按照复活基督的典型而转化的天与地。为了清楚地了解这里所指的新天新地的意义，我们应该先看看「旧」的天和「旧」的地：开始与终结相联，在发展的过程中形成一体。我们只能从这个角度看才能真正了解圣经有关创造的描写。

在宗徒时代以后，圣经的创造教义与二元论、泛神论、物质主义等世界观搏斗之下，有了进一步的发展。具体的说，这种发展是由于与斯多葛派、亚里士多德学说是和新柏拉图思想的接触而引起的。当这种情形继续下去，以

基督为中心的创造观逐渐失去它的活力，而另一方面，斯多葛派的思想：一切事物之内皆有一定的目标与秩序，大行其道，不过，救恩的元素从来不曾被遗忘。这时学者特别着重从无创造的概念：二世纪的思想特色是：把圣经有关圣言的先验存在的教义，转形为臆测世界的来源，结果导致在教会内严重的基督学辩论。在发展圣言在创造架构内的地位之理论时，教父们力抗多神主义和天主与世界混合不分的泛神论，而为一神信仰辩护。这种工作大部分是护教者，例如雅典的亚瑟纳哥拉斯和儒斯定等教父做的。另一方面，宜仁有关创造的教义是完全以基督为中心的。他特别强调基督在人和世界的救赎计划中的中心地位，以致不能容纳宇宙内的消极情况，甚至不能容纳人的罪，但有赖他，特别是他，显示创造者与救赎者——天生的结合，开始与终结的结合，以及在耶稣基督内统合整个创造的思想。非洲的戴都良曾批评宜仁的思想过分理想化。在亚历山大学派的代表人物中，我们也可找到其他有创见的创造概念。根据亚历山大里亚的克莱孟，天主在一个动作中在同一时刻创造了整个创造：然后，个别的人与物，在历史的过程中逐渐出现，但不是进化式的，而是一直以来已经完全存在的东西，逐渐展露而已。亚历山大里亚的奥力振假定有一个精神本质的先验世界。物质的创造是为了惩罚和教育堕落的神体。世界的进程，是天主的统一，逐渐展露为复杂，然后这又返回天主，回归祂的统一之内。

在西方，奥思定有关创造的思想成了权威。受新柏拉图思想影响的他，假定存有不同的层次，从精神到物质。他把世界的创造，归于天主的意志和爱，避免了新柏拉图思想的泛神论倾向。为对抗摩尼教的二元论，他主张世界有位格的神圣原则只是一个。他也主张时间是与世界同时创造的，他这种说法特别重要，否定天主把世界放进时间之内，就好像放进一个预先存在的架构里。同时，他综合旧约的智慧教义和柏拉图的理念，而得出他有关天主的教义，这是开纪元性的成就。因为新柏拉图思想对他的影响，救恩史在奥思定的思想中並不占着重要的地位。他取自新柏拉图思想的概念：「受造物参与神圣的存有之内」，对于中世纪的影响很大。

在十三世纪的神学中，我们应该提到多玛斯亚奎纳与圣文德的创造概念，前者是亚里士多德新柏拉图思想路线，后者是奥思定新柏拉图思想路线。多玛斯亚奎纳从因果的范畴看创造；不过他没有完全放弃柏拉图的参与概念。他有关创造的概念有两项元素是特别有意义的。第一是他认为世界的时间性的开始，是信仰的真理而不是哲学的真理，这点他与奥思定的看法是不同的。第二，他认为世界是自主的。意思是说，世界依赖天主，同时拥有它自己的存有和活动。这思想后来证明非常有效。方济式的神学强调世界依赖天主甚于它的自主性。另一方面，方济会士这套神学比多玛斯的，更详尽发展隐藏于本体论的创造

神学之内的救恩史思想。不过，我们应该坚持，多玛斯并没有忽略救恩史的思想。因为着重新柏拉图的概念，认为万物根源于天主，是祂自由和创造性的意志和爱的结果，而万物最后都回归天主。这个世界的循环运动的思想，（从天主而来和回归天主）对于多玛斯和对圣文德同样重要，不过后者没有特别强调。此外值得一提的是董思高，他强调天主的创造计划的绝对自由。中世纪没有一位神学家能像他这样强调天主的自由而又不致于变成一个专横的天主概念。

在宗教改革时期，有关创造的教义并不是一个特别具争论性的问题。

教会的宣讲

基督徒的教会、这个由基督建立并由他的圣神激励的信仰团体，常常宣认它对天主创造世界的信仰。在宗徒时代的初期教会，已经有以基督为中心的信仰公式，宣认世界是透过基督，从天主而来的（在此我们亦可以再提格前8:6）。渐渐地，这些信仰的公式，以及一般的神学，开始忽略创造教义之内的基督学成分。其中的原因是，基督徒要强调唯一的天主、父的创造活动，并以此创造教义，对抗异教者有关神不存在的指责。

我们前面已指出，有一条公式，对于早期的基督徒信

经的发展很重要；希腊文的信经称天主为：「Pantokrator」（威能者），说祂创造了世界並统治它，拉丁文信经称天主为「Omnipotens deus」（全能者），前者表达一种确实的动态元素，后者表达静态的概念。此外，在信经中，在天主之后加上「父」一字，因此，所有的信经，包括「宗徒信经」和「尼西亚信经」，全以天主三位的拯救活动为最重要的元素。信经的架构包括天主圣三的临在。在信经内，不像路司帕的圣福京斯及圣若望达马森之后的神学那样，首先是天主圣三，然后是圣三共同创造工作。反而，圣三每一位格有不同的工作：圣父造成天地、由圣父派遣的圣子救赎世界；由圣神最后完成。信经是这样描述天主在救恩史中的活动的：创造是天主与人交往的历史的第一阶段。这是创造与救赎和最后完成之间的连续性。然后是一系列实现的过程。天主的工作不能与祂分开而独立自主的，应该继续从天主那里获取存有，在此，我们可以见到圣经的一些明显的影响，在圣经里，「天主」这个字通常是指第一位，教会的信仰宣言也保留这种用法。並不是首先从一般的意思讲天主，然后才分别父、子和圣神的概念。信经所讲的唯一的天主是指圣父。另外还有一点：所有的信经都表达教义而不是信条。不过，信经不只是教导式的，同时也是戏剧式的，是重演信仰。信仰唯一的天主表示信者向他所信仰的天主投降(DS 1-15；DS 54)。

在教会的历史中，除了信经之外，还有别的方式表达它对创造者天主的信仰(DS 800；3001-3005)，人的理性常要面对的诱惑是把世界与天主、天主与世界视为一体，和把世上的恶归于一个邪恶的原则。自从文艺复兴和人文主义兴起以来，人不断倾向于把世界看作一个自明体，它不能追溯到它本身以外：人再也不问世界的来源问题，因为他再也不觉得这是一个问题。现代的科学发现和发明，加上希腊的自然主义的复苏，是促成这种新的世界观和生命观的主因。为了平衡这种心态，教会不断地宣讲天主既是遥远，又是亲近的，教会的唯一天主的概念是：天主在创造中活动而又超越创造这两概念的结合；它宣称，以祂的创造意志管理宇宙的天父，就是一切有形无形的万物的创造者。

因为信仰天主创造世界对于全面了解基督信仰，尤其是了解耶稣基督很重要，让我们在此提出教会一些重要的教义言论：

教会的训导处否决二元本体论的各种形式，这种理论主张世界是两个原则：一善一恶组成的。为了答覆奥力振派（他们的理论不一定可追溯到奥力振本人），梅尔纳教长曾在公元543年在君士坦丁堡省主教会议上（他的决定似乎得到教宗维其留批准），反对一种基于柏拉图—斯多葛思想形式的「哲学—神学」系统。根据这种理论，世界之内的全部事件都有它们自己的内在法则；因此不能容纳天

主的自由创造活动。这次主教会议的宣言是很重要的：「任何人，肯定相信天主的力量是有限的，或相信天主只是照他所能理解的方式创造，他应受绝罚。」(DS 411)。不久，在葡萄牙巴格召开的主教会议，判决特殊的「摩尼教—真知论」思想系统为异端，这种思想是由比勒西连开创的，不过在他死后(A.D. 385)才完全发展。这套学说，在很多方面和以上提及的奥力振派相似，可能是它的根源。这一派认为魔鬼是物质的创造者和邪恶的自体。灵魂是神圣的；它在身体之前已存在，它被困于身体是因为罪而受惩罚。这些错误，都反映当时的思想，给教会一个很好的机会，坚决地反对贬低物质，特别是人的身体，强调一切物质原有的形式都是好的，因为一切都是来自同一的创造者(DS 455-457；462f.)。

在中世纪，亚比真派复兴久已绝迹的摩尼教，並准许潜伏的异教再度兴起。教会的回应是1208年教宗依若森三世的信仰宣言，驳斥物质是恶的，是由撒旦从无中创造的说法。这一派相信基督没有真正的身体，只有一个幻象的躯体；认为物质的世界是应该排斥的。这份宣言也驳斥加达利和卫登申的异端，因为他们严厉地反对教会展示权力及世俗化，并因此排斥所有身体和物质的东西，认为这是恶的，驳斥的字眼显示，到此时为止，教会最初的信仰宣言已经历了不少的改变。教宗依诺森三世的信仰宣言指出天主圣三是世界的创造者。宣言主要的部分如下：

（我们）心里相信，而以信德来领悟，以嘴巴来承认，以纯朴的言语来肯定：父及子及圣神是三位，一个天主，完整的（天主性的）、同性同体的、同永远同全能的圣三，而在圣三中每一位——不拘那一位——（都是）圆满的天主（且是三位一体的天主），一如《我信天主》（宗徒信经），《我信一个天主》（君士坦丁信经），《不拘谁愿意》（亚大纳削信经）所包括的。我们的心里也相信而我们的嘴也承认——我们所讲的，父及子及圣神——是一个天主也是创造者、制作者、掌管者而且天下万物，不拘是肉体或神体，也不拘有形无形（或天上的，空中的，水里的，或陆地上的），祂都（随时随地）予以安排处理。

我们相信：无论新约旧约（即不管是梅瑟先知的，或宗徒们的法律）的作者，都是同一个天主；祂在圣三内存在，一如上面所说的，从无中创造万物。
(DS 790)

第四届拉特朗大公会议以启示的真理，作为反对亚比真和卫登申的理论，因为他们主张黑暗之神与光明之神对抗：而物质和恶是来自黑暗之神：

（天主是）一个万有之原：一切有形与无形的、以

及神体与形体的创造者；祂以自己的完全德能，同时在时间的开始时，从无中创造了神体与形体，即天使与世物；且到后来，造了人类，具有灵魂与肉体，好像集神体形体之大成。(DS 800)

里昂会议也表达了类似的信仰，佛罗伦斯会议(1439-1442)在1442年2月2日，颁布《请歌颂主》诏书(Cantate Domino)：

(本会议)极其坚决地相信、承认、並宣讲、一个真天主、父及子及圣神，是一切有形与无形之物的创造者：当祂愿意，就因自己的善良，创造了一切有形与无形之物：的确，受造之物，都是好的，因为它们都是由至善——天主——所造；但它们都是可能变更的，因为它们从无中受造；而且，教会肯定，没有个性体是恶的，因为一切性体，既是(出自至善——天主的)性体，自然是好的。(DS 1333)

在1870年，第一届梵蒂冈大公会议第三轮会议上，教会决定了反对十九世纪的物质主义和泛神论的最后宣言：

唯一真天主，以自己的善良及其全能的德能，按

(自己)最自由的主意，从时间的开始，就从「乌有」中，创造了有形与无形的受造物，那就是天使与世界，且于最后，还创造了由精神与肉体所组成的人类，作为精神与肉体的公物（或译：好像是集灵肉之大成）（见：第四届拉特朗公会议 DS 800）；（天主）这样创造（万物），不是为增加自己的幸福，也不是为争取自己的幸福，但（愿）藉祂所赐予受造物的美善，来显示祂自己的完善。（DS3002）

大公会议宣布的法典如下：

谁若否认一个天主——有形与无形之物的造主与上主，则应予以绝罚。若不以为耻，肯定，除物质之外，一无所有，则应予以绝罚。

谁若说，天主与万物，是同一性体或同一本质，则应予以绝罚。

谁若说，有限之物，不管是形体、是神体，或至少神体，是从天主的性体流露出来的，或万物都因自我显示或自我发展而为天主的本质，或天主是「全有」或「无限有」，那就是那因自我决定而造成（组成）各种不同种，不同类与不同个性的万物，则应予以绝罚。

谁若不相信（不信认），世界与在世界的一切，以及精神与物资的一切之物，是由天主从无中造生，或说天主，在意志方面，被迫而不是自由的，而是被迫去创造（万物），也是被迫去爱慕自己。

或否认世界之被造，是为天主的光荣，则应予绝罚。（DS 3021-3025）

这些教会文献，超出了圣经所记载的说话，同时解释创造的事实和动机和它背后的目的。有意义的是，从第四届拉特朗大公会议到第一届梵蒂冈大公会议，教会的教义言论，例如教宗依诺森三世的信仰宣言，把创造世界的行动归于天主圣三。在这公式里，天主圣三是创造世界的唯一的原则；我们再也看不到天主圣三个别的功能。救恩史的概念也只占较轻的地位，当然，并未被完全忽略。教会在礼仪中诵唸宗徒信经和尼西亚信经，可以平衡这个偏差。

教会一直关注六或七日一周的意义，更甚於它对创造事实的兴趣。当托勒密和神话的世界观，被哥白尼的概念取代后，这个问题就有特别的意义了。因为圣经宣认世界是从天主而来，圣经的信仰证言是按照古代的世界观表达的，问题是现代的世界观（例如哥白尼的，或更新近的）可否与圣经的相容。世界观是否可以和信仰的宣言分开，或者我们是必须在圣经的信仰证言和现代的其中一种世界观之间，选择其中之一？这个问题在伽利略的案件中显得

特别尖锐。要经过一段长期的神学发展，神学和教会宣言才能承认，圣经的表达模式和它的内容之间，有差别存在。1901年6月13日，宗座圣经委员会发表一份声明时，确认了这种差别，强调从内容的观点而言，那些教义的元素对于基督徒是必须的。在此，声明对信仰宣言的模式和它的内容，作了间接的区别(DS 3512-3518)。宗座圣经委员会秘书处在1948年1月1日给巴黎的苏赫枢机的答复，非常重要，摘录如下：

至于梅瑟五书的作者问题，圣经委员会在1906年6月27日宣布的训令中已承认，认为梅瑟曾引用成文资料和口传的传统，著述他的作品，同时后来也经过不少的更动和增添，这样的意见是合法的。如今再也没有人怀疑这些资料是确实存在的，也没有人不承认，梅瑟法律在后来的社会和宗教情况的影响下，即使它的历史部分，也不断有所增加。天主教的学者应该毫无偏见地，在积极的态度下，用批判的方法和相关的科学成果，探讨这些问题。这样的研究，毫无疑问，一定能弄清楚，梅瑟作为其作者和立法者，对这作品所下的工夫有多大，和发生的影响有多深。至于创世纪首十二章的文学类型的问题，是相当模糊和复杂的。这些文学类型都不符合我们任何惯用的范畴，也不能从希腊—拉丁或现代

文学派别的角度判断。叙述部分的历史特质既不能否定也不能全部保留，也不能不合理地以不属于它的文学类型的标准来评定它。如果随便假定这些记述，不包含现代所了解的历史，这就很容易给人一个印象：这些叙述根本没有任何历史性，然而，它是以简单和形象化的语言，适应一个尚未发展的时期的智力，传达有关救恩的真理，同时对人类和选民的起源，作大众化的描述。(DS 3863)

碧岳十二世在两份文献中，表达了他对这个问题的立场，第一份是1943年9月30日发表的*Divino afflante Spiritu*（圣经注释通谕）主要讨论圣经的文学类型，然后是1950年发表的*Humani generis*（论与天主教教理基础相反学说通谕）。要了解教会的这些宣言，我们应该记得，教会最基本的关注是人的救恩和真理。不过，表达的方式是可改变的。

6

創造的概念

天主創造世界的信仰，啟發了我們對天主和對人的了解：這是很重要的，因為它闡明了天主與世界、天主與人的關係。只有透過真正的創造教義，我們才能了解恩寵、超自然、一切要達到最後完成的許諾等意義。創造的教義，必須聯着現代問題的多元化來分析。科學、哲學和歷史，都提出許多前所未聞的問題，有關世界觀與信仰的關係、物質、人與物質的關係、世界的進化——特別是人的進化、宇宙與人的年齡、世俗文化的意義、政治和社會鬥爭的意義等問題。神學也前所未有地責詢科學：在神學與科學之間存在着一種結構性的關係，這是隱藏在天主創造世界的信仰里。神學當然不能也不應該聲稱對現代人感到興趣或困惑的問題，都有答案——如果神學真是這樣宣稱，它無疑是放棄它的任務和超越它自己的範圍了。

信仰天主創造世界，意味着某一個天主的概念和對於世界和人有特別的想法。

創造者天主的概念

創造的教義假定了一位天主與世界分開，是超越自由、獨特、全能、他性的。說世界是被造的，表示一切非神聖的真實體在沒有任何非神聖的先決條件下存有：天主就是祂自己之外的一切的作者。非神聖的存有與神聖者有一本體上的差別。一個有限的實體只不過具備存有和分享存有，它本身是不存有。實體的存有與實體的本身是不同的。只有在生存中，存有才能獲得它完全的身分。非存有是絕對不包括在生存的存有之內。不過，一個特殊的實體，只要它參與生存的存有內它便有存有，它的存有是由生存的存有授予它。一方面，一個實體的存有意味著天主的存在，並指出朝向祂的途徑；另一方面，這存有是天主給予實體的禮物。^①

天主並不受任何在祂之外的東西感動而創造世界。祂的行動的基礎，只在祂自己之內。天主的存在是必須的——就是說，祂不可能不存在；祂存在因為祂是天主這個事實。祂是絕對的存有，是存有本身。祂的「天主—存有」(God-being)就是祂的存在；祂的存在就是祂的「天主—存有」。因為，正如我們前面所解釋，祂的存有是精神的，祂由於存在的需要而存有，祂也是自由的：在祂內，「自由」與「必須」相合。天主的自由並不涉及祂的存在，好像祂可能消滅那存在似的。天主的自由是指祂內在的自我肯定，指祂是否要創造任何與祂完全不同的東

西，和祂要怎样处理它们的决定。至于天主为什么要决定制造一些完全与祂自己不同的东西，这是一个深奥的奥秘。祂在自己之内是成全的，祂没有必要藉创造的活动以获得满足。天主以三位交互通传的方式，度祂自己的神圣生活，祂不需要藉一个完全与祂不同的真实体来完成、补足和成全自己。祂是无限的。一些有限的东西可以和无限并存吗？有限可以和无限同时存在吗？它会不会必然被无限的动力所吸收？我们是否应该说，或是「只有」无限，或「只有」有限存在——即使有限有能力无限地增加？如果天主是无限的，又如果祂的创造是有限的真实，那么，在受造的存在和基督徒有关创造的教义之间，有一个基本的不能解决的问题。

天主的生活是交谈性的。交谈是在圣三之间一种爱的交换中发生。稍后我们要讨论天主，圣若望称为爱的这一位（若一4:8），在一个带着爱的自我觉知的动作，和一种带着爱而自我理解的动作下，形成一位永恒的儿子，作为祂自己准确的肖像。父和子在互爱中互相肯定，彼此在肯定对方之下肯定自己。父与子的这种交互的自我肯定，我们称之为圣神，这就好像天主对自己并对自己交谈式的生活说「是」。这种神圣互换的生活既不能亦无需使之丰富或加以完成。

当天主设想祂自己以外的生命，当祂透过创造而确立祂自己之外的某些东西，祂是设想和愿意它只是祂自己交

谈式生活的反映。现在我们再重温亚奎纳的理论，我们可以说：天主父，是无起源的，反而是给予起源者，是「天主重返自己」，在这个返照自己的有成果的动作中，祂形成自己的儿子，告诉他这个永恒的计划和对世界的意向，全是祂自由的决定。这个计划和意向，得到子的同意和接纳。在父和子的共同的「是」——即在圣神的「我们」，就是圣神——之下，这个计划和意向肯定下来。这样一来，天主对世界的计划和意向，有一种内在的三位一体的结构。天主的创造计划和行动，假定祂的三位一体的生活。这並不表示，父、子、和圣神像一个小组一般，一同计划和制造世界。初期教会一方面驳斥多神主义，另一方面批评无神论，他们强调（特别是奥思定强调和讨论）三位一体的天主创造世界，是按活动的单一原则创造。在我们讨论一个性体和三个位格的关系时，这个理论比较清楚。另一种神学的的讲法更清楚，首先考虑天主的性体，然后了解位格是在一个神圣的本质之内，在某种程度上的区别。这样，天主可视为活动的单一原则。三个位格藉一个性体行动，这性体是他们活动的原则。即使我们更倾向于强调天主的至一，根源于第一位神圣位格——圣父——正如希腊教父神学常见的观点一样，甚少认为天主的至一，是根源于祂的性体，这项信理仍然是可以理解的。因为这样，就是三位神圣位格的一个单一行动，只要是一个单一行动是从父传给子和从父和子传达给圣神，行动的内

在结构就更明显了。

这信条也不妨碍我们接受在圣神的创造行动内有三位一体的结构这种说法。与世界相反，天主在祂的行动中启示祂自己是一个单一的原则。不过，从天主这方面看，这是一个有着三位格结构的神圣行动。在此，我们肯定要面对天主的单一与天主有三位格之间的不可解除的张力。我们不能过分强调天主在创造中的单一性而忽略了三位格的方面。因为这样就暗示，三位格的元素，可从创造的教义中除去，可从整个基督徒思想的根基上除去而不会为基督徒的信仰带来任何损失。这种抽取，不只从枝节的问题上与圣经冲突，更触及基督信仰的基础。一致的创造行动的概念，使唯一天主的教义和圣经所证实的一神信仰更明朗。不过，我们不能过份强调单一性而忽略了天主生活中的交谈结构。

虽然天主自由地决定创造世界，我们前面已指出，我们不能把这个自由的决定看作一个武断的行为。自由的天主不是专断的天主：从某一个意义上说，祂是受祂自己神圣的本性所约束的。那麼，我们应该问，天主决定创造世界的动机是什麼，这个问题只能从圣经给我们的全幅天主的图画回答；然而即使在全幅图画的光照下，我们也只能尝试找一个不甚明确的答案，因为在世界的根源处，是天主的自由意志的奥秘，是天主本身的内在奥秘，是我们的眼睛所不能穿透的。不过，如果我们尝试找一个答案，我

们可以从新约称天主为爱这个事实开始（附带一提：如果我们把这一句倒转：爱是天主，这与圣经不相符，只是想像出来的古代希腊的鬼神。这样的一句话授予一个强有力的人性经验一种神性，而它本身是神话性的说话）。

有关这短句的解释，似乎可从圣经印证天主关心和爱护祂的创造的经文中找到。如果我们说爱是天主决定创造世界的动机，这也和这幅全面的图画相符。如果我们认为创造是人类救恩史的序言，这就更有意义了。这样，我们就要问：使天主决定创造世界的爱是怎样的爱？首先，我们可以分别两种不同的爱：欲爱和纯爱(Eros & Agape)欲爱是通向被爱的「你」，以便把对方纳入自己的生命中以使自己更丰盈。纯爱是通向被爱的「你」以便把自己的生命充满对方的生命。第一种爱，可说是我们的贫乏的产物；第二种爱却是我们的富足的产物。

至于天主，严格地说，只能是第二种爱：纯爱。圣经的确暗示爱是天主决定创造世界最初的动机。智慧书有这样的话：「的确，你爱一切所有，不恨你所造的；如果你憎恨什麼，你必不会造它。如果你不愿意，什麼东西能够存在？如果你不吩咐，什麼东西能够保全？」（智11:25f.）箴言也肯定这事：「上主所造的各有其用意，连恶也有不幸的一日。」（箴16:4）（亦参阅罗11:35f.；默1:8）。在梵一（第一届梵蒂冈大公会议，下同），教会宣认信仰天主创造世界是绝对自由的，善是天主创造世界最深切的动

机。

爱是天主创造行动的动机，这个概念需要进一步的分析。爱这概念也包括：爱者有通向对方的「你」的能力；换言之，他有展开交谈的能力。这也意味着爱者进一步的意识到自己的一切，因为这样，他深信他可以把自己送给被爱的「你」而不致于侵犯对方的自由。同时被爱的你能够接受並能够明白这份爱的礼物。由此可见，如果我们不能透过信仰而对天主的内在三位一体的生命有所认识（当然除此之外，我们还可从启示中知道这种内在的神圣的交谈），天主的创造行动是很难或不可能解释的。天主交谈式的生活是以三位一体的形式，在无限深刻的情况下过的。现在，天主创造世界的行动就是讲述自己和向非神圣的领域倾注自己。从这个创造的行动，祂带出一个新的交谈情况，因为这是由祂内在神圣生活的交谈表达的爱力所达成的；然而，与非神圣，即有限的存在交谈时，天主只能以有限的方式，不符合祂自己的方式表达祂自己。只有在祂的第一位、在祂的圣言——「子」——的内在生活中，天父才可以贴切地、详尽无遗地表达祂自己。向非神圣的真实讲述和倾注自己，是祂的自我表达，这只能是父在子内那一个贴切而神圣的自我表达的一个不完全的意象和反映而已。透过並在纳匝肋耶稣内，天主创造了完美的交谈环境，这同时也是祂在一开始时已计划的。因为耶稣、圣子，是属于这种关系——即交谈的关系——在这种

关系中，永恒之言与父一同生活。这样一来，在耶稣这方面，从所谓下面，他可以从双重的意义上和父交谈：父直接向他说话，他无条件地回应父。因为他是所有人的代表，只要所有人透过他，接受天主的拯救之言，並透过他在信仰中回应这言，他们就是透过他被吸引来与天主交谈。至于物质的世界如何藉它与人的关系而在这交谈关系之内，留待稍后讨论。

同时，透过与天主交谈，人有能力带着爱和他的兄弟互相对话：在圣经里，耶稣被称为所有人的兄弟，所有的人，围绕着他，形成一个大家庭，他们的父亲就是天主（希2:11f.）。在此，我们接触到爱的最深切的奥秘，这应该被视为天主决定创造世界的动机。尽管，从形而上学的角度看，祂的绝对成全是不可能有任何发展，也不能以任何方式使祂丰富，祂既没有过去也没有将来，很明显，也是完全与祂的本性相符，祂可以也要接受从非神圣的领域而来的，对祂的肯定，不只是从祂对自己（透过圣神）而说的「是」而已。天主要在祂的自我奉献的爱之中，使非神圣的真实，有机会在满全的交谈中，分享祂自己内在的神圣生活。

对于受造物来说，天主的自我肯定也是有两方面的。第一，天主以类比的方式，透过和在有限内肯定自己。第二，这种在有限之内实现的自我肯定，提昇到内在的神圣自我肯定，就是在圣神内，並进到天主的自我理解之中，

即是圣子之内。这对于受造物，恰当的自我实现有无可估计的重要性。让我们在下文详细讨论这一点。

如果我们从柏拉图或新柏拉图派所讲的神是至善(summum bonum)，它的本质就是不断地倾流出自己这种概念看天主创造世界的绝对自由，那我们对天主的绝对自由的了解，就不够正确。认为天主是自我扩张的善(bonum diffusivum sui)，这种概念是从美立阿斯维克道(约280-363, Marius Victorinus)的神学进入中世纪的方济会思想的。虽然这一句有被解作泛神论的嫌疑，他自己却不是从这个角度了解的。稍后，这一句只用在从哲学探究「爱是创造世界的动机」这个启示的真理上。这一词语，主要是藉新柏拉图的词汇，表达圣经所讲的天主的自由。最不恰当之处是它不能传达天主的位格性：更可使人误解天主是一个物质的真实体，而不是一个「你」。可见它在神学上的用途，全看它是否正确用在圣经的「我—你」形而上学的范围内。

从以上的分析，我们可以明显地看到，天主必须召唤祂所制造的实相前来，祂不能创造而不与祂的受造物有任何关系。从这个意思，我们可以说创造是为了天主的光荣；这是它的第一个目的，祂所创造的一切，都不过是祂自己的一个不贴切的反映，因此，一切都参照祂。这种参照不只从客观的意思了解——是天主的意志——也应从主观的意思了解——是内在于受造物的任务，是它作为受造

物的特质。受造物与天主的关系，是天主的意愿，如果没有这种关系，受造物不能成为它自己。就在它重返自己的同时，受造物本质上就是转向天主，尽管它自己並不意识到这一点；因为在这时它转向天主是不自觉或下意识的。只在受造物有意识地吸取他们的存在固有的意义，到他们的自我发展内——即有意识地转向天主——他们才完全符合创造的意义。如果在创造内不存在这种受造物主观而有意识地转向天主的可能性，创造是不可理解的。因此一种纯物质的创造概念，完全没有精神的原则，这不是创造的真正意义。这论点並不排斥天主创造的自由：天主是自由的概念意味着祂所做的是有意义的。圣经内的各书卷，尤其是圣詠集，常提及创造的目的就是：全世界都一起歌颂天主，全世界都是对天主的讚颂。

连着这个意思，天主的行动的末世性就很清楚了。当天主自由地，带着爱把自己倾注于非神圣的真实内，这些由祂所制造的实相，就有一个开始和一个路程要走；它们不会立刻达到顶点。在耶稣这个人内，天主的自我奉献统合起来而达到顶点，天主的意向也达到它的目的。严格的说，这只能是指复活的基督：其他所有的受造物只能从分享耶稣的复活中达到他们的目的。这种参与可分为几个阶段：它的开始是信仰基督，结束是每一个个体和整个物质的宇宙的身体光荣。天主创造性的活动，打开了通往绝对将来的道路。那是通向无数的万亿年的道路的开端。

在此我们再看到，神学的言论，主要不是与世界的本性有关，而与世界的进程有关，从它的开始到它的绝对将来，到它最后的完成。在神学，追求自然事物的知识，只是为了它对我们了解的进程和目标有用而已。

当天主透过创造打开了通往绝对将来之门时，祂在冒着很大的危险。通往绝对将来之路不是一条可以强迫人去走的道路；这必须是人自愿去走的。但这份自由包含人可以拒绝走这条道路的可能性。这必须是一个不断与天主交谈的旅程；这种交谈的形式，与人们彼此交谈的形式无异。与天主交谈是天主创造性的活动的意义。基督这个人和他的事件，是衡量这交谈对于天主的重要性的标准。我们会在另一处讨论它的伟大，和它内在的自由所涉及的危险性。掌握世界基本的基督中心结构，有助于我们明白，在基督学的探讨结束时，如果把天主与世界、绝对和相对、绝对的存有和天主救赎性的历史行动，截然分开，并不符合圣经所描绘的天主形象。

受造世界的真实性

现在我们讨论创造概念的另一个涵义，即它所包含的人的概念和我们所经验到的实相的概念。首先，虽然这种说法看来很怪异，但我们要强调世界的「真实的性质」。世界的存有来自它分享天主的存有。它不能与天主相混同。天

主是在世界之外，然而世界与祂密切相联。在受造物来说，属于天主就是与分离的和个别的存在，独立与不独立，牢不可分地相连。如果我们只看到与天主的关系，我们可能削弱受造物的真实性：如果我们只看到分离的存在，看到独立，我们就失去了事物的受造性；我们就把神圣性让与受造物。独立性——即个别的存有，这是内在于受造物本身——是它的受造性的一个基本元素。当神学分析受造物的意义时，应该同时强调，依赖和不依赖天主，但这都不是它两种独立的性质，而是它作为受造物的属性，两者互相配合、渗透和支持。受造物是在它的独立中不独立和在他的不独立中独立。天主的创造活动就是天主释放受造物进到它自己分离的真实内，进入它的独立内，它的个别存有和自由内，于此同时使它与自己相联。因为受造物与天主有关系，神学言论，可以也应该是有关于它们以及它们与天主的关系的言论，但因为受造物是独立的，也可以有不属于神学的有关它们的言论。分析创造概念带出的结论就是：对于受造物，我们必须有非神学性的言论。

随着创造概念的发展，神学本身合法地要求对受造物作非神学性的言论。这些非神学性的言论有种种不同的幅度——哲学、科学和一般文化的。这些言论可以，也应该以创造概念的神学分析为基础，这也是我们积极配合和发展创造的先决条件。我们以下会看到，创造是以世界的形

式，以人应该塑造的环境的形式，交託给人，好使人自己也成为一个受造的创造者。创造的概念，不只是有关世界的理论性的言论，同时也是有关我们自己创造性地处理它的言论。

世界因为它与天主的关系，所以世界是指向天主的。这就是梵一所说的人对于天主有自然知识的原因（见DS 3001f.）。梵一排斥当时存有的一种观点，认为唯一的真天主、创造者和主，是理性的自然之光，是不能透过受造物而被确实地认识的(DS 3026)。梵一的立场符合教会有关创造的概念。因为受造物继续倚赖天主，我们不能把天主的创造活动，限制于或降低到构造世界这个层面。世界，正因为它是受造的，它必须继续倚赖天主，倚赖这位不断地维持它的存在的天主；内在于世界的各种力量，不断地由普遍的神圣创造活动超越地包围和支持。世界是不断地朝向天主，因为它永远不能不做受造物，它不能独立于天主之外而有任何发展，因为不倚赖天主与它最深的存在是矛盾的。在世界之内不可能发展一个像天主那样属于自己並为自己而存在的存有。

如果受造物有他们自己的个别的真实性，那麼，他们也有内在的个别的活动性。存有本质上意味着活动，对人是一种，对物质是另一种。对于受造物来说，活动表示自我实现。在天主方面，祂的活动不是为了祂自己的改进，纯粹是表达祂的成全，人只能透过活动实现他自己，这是

表达他在那个时候所达到的成全的程度。他必须在自由中向外伸展以达到他在将来的范围内的真正的存有。他只能在绝对的将来中肯定地达到这种程度，在那时，整个世界和个别的人，都要按复活基督的模式而转化，都由天主接纳，进入与祂和其他人永远的交谈中。但这活动也要受制于管治一切受造物的法律——这活动的确是属于受造物的活动，不过，也依赖天主，而且是由祂所制造的。

这个同时是依赖又同时是自我活动的问题，在人的自由活动上就变得很尖锐了。在此，出现一个问题：为什麼同样的活动，可同时由天主做又由人在不受限制的责任下去做。许多世纪以来，神学家一直努力回答这个问题，尽管用过多少不同和矛盾的方式回答它，总之，没有一个答复是完全令人满意的。其中以莫里纳学派(Molinists)和多玛斯学派对于解决这个顽固的问题所作的努力最超卓。无论我们尝试提供什麼答案，我们一定不能忽略任何一个元素的价值，那就是：天主普遍的创造活动和受造物的个别活动——自由。认为人的自由的价值（这是现代人自我理解的产物），在神学上的比重，应该比天主的普遍创造性更大，这是错误的。圣经同时证实天主的普遍创造性和人的自由，而且，虽然它没有明确强调「心理—形而上」的自由，而强调脱离罪的束缚的自由，但是，这种「心理—形而上」的自由是隐藏在它所有关于自由的章节里。如果没有心理上的自由，圣经所作的有关责任的重要和影响深

远的言论，就不会存在了。不只是个人，而且整个受造界永远的命运，都系于人的决定，因此，必须尝试协调人的自由和天主的普遍创造性，无论那一方面都不能忽略。很可能，只靠逻辑是不能解决这个问题的；我们只能期望辩证法会有帮助。辩证的思想过程，可以从有关人性自由的启示开始，然后展示自由人，即使在他的自由决定中仍然要依赖天主；不过顺着这个推理进程，最后，天主的普遍创造性仍然模糊不清。或者试从天主的普遍创造性出发，在展示受造物的个别自由活动，人的自由却要变得模糊不清。一般来说，天主的普遍创造性，正因为它是如此超越我们所能掌握的范围，在受造物领域里，它好似不存在。这至少表示，天主可以使人在完全依赖祂的情况下仍然不致于丧失他的自由。

神学家称在受造物个别活动之内的天主的普遍创造性为：天主的自然协助(*concursum divinum naturalis*)，而在神学上的共识是：天主影响受造物的每一个决定。这个论点是从世界的受造本性简单地和必然地推论出来的。

与受造物的独立存有与活动分不开的是它的独立的价值。每一受造物都有它自己的不可消灭和不可毁坏的价值，只是因为它存在；而这种个别的价值由天主继续在创造。这并不表示，受造物可以脱离天主或他可以凭他自己生命的资源，存在和发展他自己的潜能。除了天主之外，任何受造物都不能完全靠他自己而存在。即使是「存有一

善」(being-good)，受造物也是完全依赖天主，祂的善是他成全的形象。「存有一善」给人带来奇妙的，同时也是危险的可能性，使他企图完全依赖自己的资源去经营自己的生活——就是说他有能力去犯罪。在这种有罪的反对天主的行为上，他不只违反天主的旨意也违反他自己的本性：当他利用自己的「存有一善」的情况作为享受自己和世界的机会，完全不顾及天主，「存有一善」的真正意义是被曲解和毁灭了。從「存有一善」这件事上，我们可以再一次清楚地看到，每一个受造物 and 整个的世界的末世性。因为受造物在历史之内「存有一善」只是的初步，在它之内有朝向成全的力量和倾向，有朝向那个特别属于他的「存有一善」最完全的形式。但这种形式，只能在受造物肯定地、无条件地、由下而上、从左至右地与天主相联时才能达到。这要在他最后参与复活的基督光荣的生命时才能实现。

天主的普遍创造性和受造物对它的接受，是天主拯救人的起点，是祂在启示内的活动和祂的拯救作用的出发点。人与基督的友情，使他能真切地经验到天主普遍的创造性，他甚至可以和保禄宗徒同声欢呼：「我生活已不是我生活，而是基督在我内生活。」（迦2:20）展望将来最后的成全，我们也想起保禄书信的另一段话：「……有妻子的，要像没有一样；哭泣的，要像不哭泣的；欢乐的，要像不欢乐的……因为这世界的局面正在逝去。」（格前7:29）

ff.)

世界是出自天主的爱，这对于世物彼此之间的关系是非常重要的。如果我们要形容人与天主的关系是由下而上、是垂直的（这是高或深的空间意象），那麼我们可以想像受造物之间的关系是从左至右、是平面的。组成这个世界的万物之间差别很大，然而各种世物都紧密地彼此相联。它们形成一个有关系的统一大网，一个包容一切的一致性。特别是人与人之间，有更亲密的关系，所以我们可以说一个人类的大家庭。创造包容一切的统一性，在人类的领域里，是而且应该成为一个友爱的结合。在人这方面，人与物质的世界有着特殊的关系，这个物质的世界是天主分配给他们的一份礼物和任务，这点留待以后讨论。

注：

1. 参阅：多玛斯亚奎纳著：*Summa contra Gentiles*, II, 22, II, 23；及F.Lortz的著作。

7

天主的宠佑

由于某种特殊的原因，天主创造性的爱引发了宇宙和人类历史的开端，並透过持续的创造活动，继续维持它们。这表示天主创造性的关怀，伴着宇宙朝向祂为宇宙预备下的目标演进。而且，天主的关怀，不但指向受造界的整体，同时也指向个别的受造物，特别是人：天主创造的计划是一个救恩的计划。天主为整个宇宙、宇宙内个别的存有所订的永恒计划和临时的措施，在神学上统称为「天主的宠佑」(divine providence)。圣经证实，天主的爱是祂的创造计划与活动的动机，同时也证实，从宇宙创造的开始到它的最后完成，天主不断地关怀它。圣经的证实，意味着无论是整体的宇宙或是单独的个体，都还未达到它们最后的形式。它也意味着天主仍然活跃地参与宇宙之内。天主的关怀，不只是以爱的眼光，注视着万物而已，而是不断地为了它们的缘故而活动。证实以上所说各点的圣经章节太多了，我们反而很难只选择其中一两段。

天主积极的关怀，不只沛降于人类的历史活动，同时也惠及自然的事件。在这两个领域之内所发生的一切，都是由天主所带来的，即使是人的自由行动。对于前一章所讲的天主对受造物的协助(*concurus divinus*)的理论，天主宠佑的概念，还可作以下的补充：天主的活动是为了人的救恩；的确，是为整个宇宙的救恩。因此，自然与历史并不是互不相干地平行发展的；它们不断地互相影响。人是自然的命运；同时在一种互惠的关系下，自然反过来也成为人的命运。在祂的宠佑下，天主是自然和历史之主，同时也是对人类关怀备至的父亲。当旧约一次又一次重述天主在历史中所做的事件，和祂不断为人做的事，旧约的目的是感恩同时也要激发人们对天主的感恩之心。这样，我们看到，世界事件的最后目标是天主的统治——就是说，天主是绝对的爱和力量，祂支配着历史。每一个独立的事件，包括那些看来似乎是邪恶的事件，在这个神圣的综合大透视之下，都有它自己的作用，因为邪恶表面的胜利，只能从创造最终的意义解释。在受压抑困苦中，人可以得到教训，世界在它仍然与天主疏离的情况下，常有可能失败和被毁灭。

先知们对于天主宠佑的历史行动的证明，特别感人，尤其是依撒意亚、厄则克耳和达尼尔三位先知。在这个时期的世界历史是，征服者亚述，消灭了古代近东的政治结构以便建立他的王国，依撒意亚（或他的弟子）竟能从这

段可怕的毀灭工作中，领悟到天主的一个长远的计划；天主之国，一个和平和公义的国度来临（依2:2ff.），就是这些世界事件的意义。他看到天主怎样领导历史朝向祂所要的终向；因为即使祂准许居鲁士被祂所赋予的空前绝后的胜利，照耀得像一颗流星似的，祂也不过利用他来耗尽那个时代的资源（依45:1ff.）。同一思路的是厄则克耳(38 ff.)，即使与天主为敌的塑造历史的力量，除了为祂的计划服务外，也一筹莫展。最后是达尼尔先知，他称讚天主是历史的主宰：

愿上主的名，从永远直到永远受讚美，
因为智慧和能力都属于他。是他变更
四时季节，是他废黜君王，也兴立君
王，赐智者以智慧，赐识者以聪敏，
是他启示隐秘深奥之事，洞悉暗中
的事，因为光明居于他内。（达2:20ff.）

全部历史的目标就是耶稣基督。尽管有不忠、不信、背教、崇拜偶像和背叛启示者本人，天主仍然达成目标。因此，即使当人在逃避天主时，他们仍是在为祂和祂的计划服务。即使当人行恶，虽然他们不知道也没有意图，他们仍是在把天主的救恩计划推向圆满。最清楚同时也是最可怕的例子就是新约的盖法。他以一个执行先知任务——

即宣布天主救恩訊息的先驅者——的身分宣布：「叫一個人替百姓死，以免全民族滅亡，這為你們多么有利」（若11:50）。蓋法企圖從政治的立場證明，判基督的死罪是公正的；但聖神利用蓋法作為工具，從他的話，引出完全相反的意义。蓋法是一個滔天罪行的發言人，但利用這個罪行，天主達成了人的救贖（若11:49-52）。這是說，天主所「意願」的，必會發生（民9:5）祂「不意願」的必不會成功（依7:7）。最後，任何排斥天主的決定都不能奏效（依8:10）。

只從集体的意思了解天主的寵佑，而忽略它對個人的意义，這並沒有正確了解舊約。個人不曾在團體里消失，就好像他是一粒麥子或小沙似的；天主關注特別的事件和個別的人。同時，這是信者可以常記的：天主令人可察覺地進入一個人的生命，保護這生命和領導它，好使人能信任祂和感謝祂。在基督徒的观点里，严格的說，是沒有意外之事的，也不相信有一種與天主為敵的魔鬼的力量，自發地、專橫地在發生作用。不信有這種力量，即使神祇也在它的控制之下，但它在以色列鄰近部族的宗教里，占着很重要的地位。另一方面，耶肋米亞說，人的一生活，都包圍在上主的關注之內（耶1:5）。祂預定了人一生的歲月（約14:5），決定他每一個步驟，即使是生命中黑暗和莫測高深的事件，也是來自祂（依45:5ff.）。上主的方式是人所不能理解的（箴20:24）。

这样的说话是来自生活经验而不是推理。在旧约和圣詠集中的祈祷（参阅詠23；37:23f.；39；73:23f.；54）里，个人在生活中对天主的经验特别明显。这里有一个因素应该特别强调。在圣詠集里，天主对祂「自己的」和对祂所有受造物的关心，不只可从祂为他们供应生活所需可见，同时也从祂把自己送给人可见。这种深刻的宗教情感，从一位圣詠作者的说话中见到：「上主，你是我的产业，是我的杯爵，我要得你的基业，有你为我守着。……我常将上主置于我眼前，我决不动摇，因他在我右边。」（詠16:5,8）

正直的人受苦的经验，在旧约对于宠佑的信仰来说，是一个不小的问题。只要痛苦是被看作罪的惩罚，痛苦是可以这样接纳的，但人越来越清楚地看到，正直的人也遭受打击，他们对于宠佑的信仰就越来越动摇了。在面对这种困惑的情况，人只好安慰自己，说可能有隐藏的罪，犯者自己不曾注意到，但天主知道，因此要承受惩罚。这样的解决办法不能维持太久。人对于天主的宠佑，一方面可经验到爱，另一方面也可经验到正义。人的视线，越来越朝向将来，首先是在世界之内的将来，渐渐地转向一个超越世界的将来。我们从成书于希腊时代的旧约经卷中，可明显地见到人们对于来自超越的宠佑的希望。这种超越性也是这些经卷的特色，我们可以推测，是受了希腊，特别是柏拉图哲学的影响。不过这种看法也不会与圣经受默感

而写成的信念矛盾，因为默感保证真理，但不保证作者所写的作品是出自「启发」或「奇跡」的根源。再说，了解这种种影响，对于解释经文的原义会有帮助。在新约，天主的国的超越性，带来完全的突破。希望现在变成了对绝对将来的希望。当然，宗徒们希望复兴地上的达味王国，仍然流露着旧约的心态。耶稣逐步地领导他们，转化这种期待为期待历史之外的将来。新约处理这个题目最主要的经文，可从玛窦福音找到：

为此，我告诉你们：不要为你们的生命忧虑吃什么，或喝什么；也不要为你们的身体忧虑穿什么，难道生命不是贵于食物，身体不是贵于衣服吗？你们仰观天空的飞鸟，牠们不播种，也不收获，也不在粮仓里屯积，你们的天父还是养活它们；你们不比它们更贵重吗？你们中谁能运用思虑，使自己的寿数增加一肘呢？关于衣服，你们又忧虑什么？你们观察一下田间的百合花怎样生长：它们既不劳作，也不纺织，可是我告诉你们：连撒罗满在他极盛的荣华时代所披戴的，也不如这些花中的一朵。田地里的野草今天还在，明天就投在炉中，天主尚且这样装饰，信德薄弱的人哪，何况你们呢？所以，你们不要忧虑说：我们吃什么，喝什么，穿什么？因为这一切都是外邦人所寻求的；你们的天父

原晓得你们需要这一切。你们先该寻求天主的国和它的义德，这一切自会加给你们。所以你们不要为明天忧虑，因为明天有明天的忧虑：一天的苦足够一天受了。（玛6:25-34）

耶稣这些话的中心思想有这个建议：先该寻求天主的国和它的义德，这一切自会加给你们。那麼，天主的国，就是宽佑的终极意义或目标。耶稣以肯定天国的临近开始他的讲道（玛4:17）。天主的国已藉着他建立起来了。天国要从他开始向整个创造伸展。所有的人，整个宇宙，都要在天主的统治下。天主的统治，是在耶稣基督的生命、死亡和复活中奠定的，直到天主是在一切之内的一切时，天主的统治就要像芥子一样，长成为一棵大树，达到它最后的形式了（格前15:28）。

当人在爱中把自己交给天主时，天主对人的统治就建立起来了。妨碍天主之国的是罪。拒绝接受天主之言，在受迫害时屈服，对世上的财物贪婪、自私而对他人的需要，视若无睹等等所表现的自我中心，都是天主之国的障碍。整个历史的过程，都是指向天主的统治最后克服罪的胜利。这胜利要在审判之日出现。不过，这並不表示，向那一天演进的种种事件，隐藏着一个善逐步战胜恶的过程。相反，历史的活动不断有起落。在最后的将来，彰显天主之爱的创造计划，再也不被世物所遮盖而要完全启示

出来。期待着这一天的来临，若望以整个教会之名祈祷：
「主耶稣，请来！」（默22:20）^①

天主的宠佑是指向末期的一个神圣的活动，因此包含末世的性质。虽然我们不能说，天主不关心人在这个世界的命运，不过，天主的宠佑最后的目标是指向最后的完成：世上的一切，都是为预备这最后之完成而设的。尽力建造天主之国的人，天主会给他所需的一切。当然，人不知道他所需的是什麼：只有天主知道。当圣经讲到饮食和衣物时，我们不应只想着天主对我们的自然生命的协助。一切的最后完成所必须的条件才是关键之所在，人只凭他自己是不能确实地肯定这是些什麼：一切受造物的价值，只能从回溯中估计，在末期的时候，追溯前事而评定。因此，宠佑不一定带来富裕和安全，天主可能给人送失败和欠缺。天主宠佑的实现，可能不表示我们的努力有结果，或我们的人际关系达到圆满。人的努力最美丽的产品可能砸碎。同时，「为什麼？为什麼？」的问题，似乎没有答案。虽然我们有许多问题，似乎都没有最后的答案，但我们确实知道，真正的进步是天主之国的成长和人朝向这国度的发展。财富、金钱、成功，可能妨碍也可能有助于我们的成长，看来是一个逆境，其实可能是祝福。对天主的恩宠有信心表示对天主的奥秘有信心。

因此，宠佑对于人，无论是个人或集体，並不是在历史之内的某些永久的俗世的安全；然而，在极不安全之下

的人，却受到天主关注的力量所保护（罗8:28-39）。宠佑运作的方式是模糊不清的，我们不能测验宠佑，因为这是属于救恩的奥秘的一部分。我们只能在信仰中趋向天主的宠佑，我们对它也没有经验的知识。的确，我们偶有机会窥见它的奥秘。当我们突然见到那些纠缠不清的人际关系，出现了有意义的模式时，我们确实经验到宠佑的力量。有时，我们的计划遭受意外的延迟，最后发现这是为了实现更高层次的计划和实现我们全部的希望。或者，突然间，无形的手，把许多礼物交到我们手中，是我们从人性的角度所不可能期望得到的。这些礼物给我们带来新的机会，或者，这些神秘的手，抢去我们心爱的东西，我们一生的机会。不过稍后我们会发现，如果保留这些机会，反而不利于我们的发展。^②约伯在泪涟涟中说的话：「即使他杀我，我仍寄望于他。」（约13:15，根据拉丁通行本的译文；参阅格后4:16f.；路12:4；詠23:4）是圣经所描述的，人在面对绝望和毁灭时表现的最坚强的信心。

即使我们不知道天主的宠佑运作的方式，我们仍然知道，天主为自己所订的目标一定会达到。尽管在有自由的人这方面如何阻挡，人类的历史总是朝着天主为它决定的目标移动。天主这个决定是绝对自由的。在祂对宇宙的永恒计划中，祂是不受任何不可改变的命运所牵制，也没有任何在祂之上的法律约束祂。

在教父时代，尼沙的额我略、达办狄奥铎和奥思定激

烈地对抗星占学的迷信。星星不是在天主之上；反而是天主的光照耀它们。当然，这观点与相信在天体与人的将来之间，有某种不明确的关联但不取消人的自由的观点，互相矛盾。这种观点，只是出于人与宇宙有密切关系的看法。不过，无论天主对于宇宙的计划是如何的不可改变，它本质上和在因果之鍊内不可避免的自然律不同。它也不同于那不可逃避的命运，在它神秘的操作中，给人指定他在整个宇宙的组织中的职务並处处监视着他。信仰天主宠佑的人，意识到他是在一位慈爱而全能的天父手中，这位父亲领导每一个人（即使他的境遇很困难）朝向救恩。天主——爱——把人的命运，握在祂强有力的仁慈的手中，在此，即使是死亡也会变成通向伟大和丰富的生命之门。伯多祿宗徒这样告誡我们：「将你们的一切挂虑都託给他，因为他必关照你们。」（伯前5:7）他的教导实在是基于他对天主的真实经验而不是夸大之言。

相信天主的宠佑不应该使人的能力瘫痪。反而，这应该是对人的挑战。因为人知道天主不断地在人所制造的一切之内活动，他可以把他的每一个行动，看作与天主的每一次接触。这样一来，世界就不是绝对客观的。它获得一种个体性，不过，在这个过程中，它的客观的真实，既不受威胁也不会被毁灭。由于天主赋予人的自由，信仰天主的宠佑並不夺取人创新的能力，不剥夺他的冒险精神和创造力。其实，这一切是由天主的活动所发动的。这样，

便不断有新的政治、社会和文化生活的方式发展。如果要使人的自由和尊严保持完整，教会本身就不能被任何一个社会或经济或政治系统所束缚。当然我们应该考虑，事实上，一种社会系统要经过一个相当长的时间才能发挥最佳效用。不过，由于文化、科学或科技情况改变，社会系统不但会变成绝对化，同时也有害。什么时候，这些系统或结构应由新的取代，这是一个非常难确定的问题。再者，我们必须接受一个事实，一个保存到现在社会系统，那些采用这个系统的人一定不肯轻易放弃，一定会极力维护它，因为它曾经被证明是有效的。另一方面，一个新的社会系统却是未经试验，因此是相当冒险的。尽管有这种困难，我们应该强调人类共同生活的种种不同的方式——政治的、社会的、文化的——都不断地在改变中。这些形式的不断改进对它本身是基要的。

至于天主的宠佑与人的创造力之间的关系，让我们在下面引述格丁尼(Romano Guardini)的话：

一些怪异的事发生了，可是当我们面对冷硬的现实时，它已不存在了，但不能说这是一个魔术的世界，它只是充满活力而已。相信天主的宠佑并不等于把艰涩从世界抽离。世界仍然是原来的样子。宠佑意味着有它的自然事实和种种可能性的世界，不是封闭而是在一个力量的手中，并为一个比它更伟

大的心灵服务。无活力的物质律，一旦有了生命，它不会不适用，一如当人的心和思想忙于建立它们的世界时，身体成长律也不会不适用。它们仍在那里，不过为更高的目标服务。当你一旦发现这个较高的目标，你就了解这些动力和法律为它所提供的服务。宠佑表示世界上的一切保持它们自己的本性和真实，但为提昇这世界的最高目标「爱天主」而服务。

但是天主对祂收为子女的受造物这份爱，像一个人对他挚爱的人那份爱一样有活力。一个父亲对孩子的爱，从各方面：它的发展、它的运气、它永不改变的活动和决策促逼着他。同样，天主对人的爱也同样活跃和常新。整个世界也纳入天主对人不断的关注的轨道之内。天主的关注涵盖整个世界：它的过去和现在、在每一分一秒迅速消逝的它的存在和活动。

因此，世界在每一瞬都在更新之中。每一瞬只有一次存在。它不在以前也不在以后存在。它从天主永恒的爱发放出来，为了天主子女的缘故，它收纳一切的存有、一切已发生的和一切正在发生的。一切发生的，都是由天主、由祂的爱而来。这爱召唤我，向我挑战。我应该活着、活动和成长，那是祂的旨意。我应该成为祂要长成的那个人。世界只

能透过人——即透过我而达到它应达到的成全。^③

从这观点来说，天主的宠佑，不只是天主给人的礼物，也是祂给人的一项任务。

在此，求恩的祈祷值得特别注意。天主在我们的祈求下，赐予我们许多东西，这符合祂的宠佑的构想，但这不是说，我们可以影响祂的决定，只是以这种方式承认祂的主权和表达我们对祂的信仰。求恩的祈祷並不表示我们必须告诉天主我们需要什麼，或我们对祂施压力，要祂对我们做什麼，不做什麼。求恩的祈祷只是人向天主丰盈的恩宠开放而已。当我们向天主求恩，就是表明我们对祂的态度，是表达人与天主的活跃的关系，是一种「我—你」的关系。人可以这样向天主开放自己，只是因为他得到保证天主是向着他的，并相信天主不会漠视他。因此，是信仰使人可以发出求恩的祈祷。

虽然对天主宠佑的信仰，在教会内一直都很活跃，但在最初，它和后来神学所订定的格式相去很远。教会最早期的神学家主张，天主在一个持续的创造行动，制造了一切，包括人的自由行动，这种学说使讨论天主宠佑的问题，显得不必要。尽管如此，早期教会还是给我们留下一系列有关宠佑的论文，例如：赖坦图(Gregory Lactantius d. after 317)、马思里亚的沙威安(Salvian of Massilia, d. 480)、尼沙的额我略(Gregory of Nyssa, d. about 408)、

欧瑟比(Eusebius of Caesarea, d. 407)戴陶铎(Theodoret of Cyrus, d. 458)、基索东(Chrysostom, d. 407)等教父的作品。奥思定在他的「天主之城」中指出，犹太人的国家和罗马帝国都在天主的宠佑之下，並得到他们应得的一切。以上提及各人的作品，主要是讨论，世界上的邪恶，不只是罪，同时也包括痛苦，如何与信仰天主宠佑调和。他们特别强调人的自由和最后的完成。

教会在反对二元论或宿命的概念时，曾不止一次表达它对天主宠佑的信赖。在561年在Prague召开的主教会议(DS 459)、在反对卫登申的信仰宣言(DS 790)、反对卫基夫的宣言(DS 1156, 1176f.)，和最清楚的是在梵一中，教会表达了对天主宠佑的信仰。在梵一宣称：天主保护祂所创造的一切，以祂的宠佑引领他们，祂的宠佑的威力，从世界的这一端达到另一端，温洵地安排一切（智8:1）。的确一切在祂的注视之下，展露无遗（希4:13），即使是在受造物的自由下所做的事，也在祂的关注中(DS 3003)。

我们提过，在创造的记述中，人的创造是主要的事件。提及创造物质，只不过为表示创造的物质是为了人的缘故，在创造记述里，並沒有提到天使的创造。不过，圣经有不少经文描写天使对救恩史的影响，这些经文就是我们对天使的知识来源，为了正视圣经对人的创造的重视，以及人的重要性，以下的各章我们要首先讨论人，然后物质，最后讨论天使在救恩史中的意义。

注：

1. 参阅思高版中文圣经
2. H.E.Hengstenberg, *Die Göttliche Vorsehung*, (Regensburg, 1940).
3. *The Living God*, trans. Stanley Goodman (New York: Pantheon, 1957).

8 人

在此，我们只从人是被造和开创历史的角度讨论人，就是说，不在此讨论神学的人学，这要留待讨论教会时才提出来。不过，以下有关人的讨论，可作为神学的人学的基础。第一个论题是：人是受造物。这意含着每一个受造物之内都有的依赖与独立的张力，他对天主的依赖和他自己独立的活动与价值。我们前面说过，因为人的本质包含独立的活动与价值，人也和每一个受造物一样，可以从非神学的角度加以讨论。从神学的角度说，最主要的问题是人与天主的关系，也就是人的救赎问题。至于人的本性，也只是在解释人与天主的关系时附带提出。因为人与天主的关系和其他受造物与天主的关系不同，我们必须解释人与天主的特殊关系及其基础。

天主创造人和天主创造物质的意义是不同的。物质是由天主从无中创造的。天主创造物质不需任何非神圣的先决条件。人，在另一方面，按照圣经的印证，是由已存在

的物质形成的，从这个角度说，从无中创造之说对于人是不适用的。

从他的根源来说，人与其他的受造物有着不可分解的关系。第四届拉特朗大公会议(1215)和梵一都间接提到这个事实。不过，人与其他的受造物之间，也有着基本的、不可缩小的距离。圣经从人来自大地、与大地联盟、最后又回归大地的事实看这关系；并从人是创造的高峰的事实，看人的优越性。因此，圣经称人是天主的肖像，人受天主所委任，管理大地。我们可从以下几方面看人与其他的受造物的区别。我们前面说过，天主最深的至极存有是交谈。父融入祂与子的交谈之中。这交谈伸展至我们称为圣神的天主自我肯定中。现在，藉着一个不可理解的、奥秘的、在降生为人的事件达到高峰的行动（参阅斐2:7，「他空虚自己」），天主把自己倾注于非神圣者之内，结果就是这神圣的交谈，从有限的人性反映出来。这并不表示，在神圣与人性之间有一致性，或者人性交谈的结构与神圣交谈的结构相符；而是，天主不断地、活跃地与我们有限的人性世界联系，并把它吸入祂自己内在的神圣交谈之中。天主不是藉吸入有限的真实体以充实祂自己内在的神圣交谈。不过，祂是有意使祂与有限真实体的交谈，以类比的方式代表内在神圣的交谈。天主这个意向，要求有限的真实体，有能力与祂交谈，并以无限的强度和祂交谈。就这样，天主的自我倾注，在圣言成了血肉中达到圆满。

如果父与子的交谈在圣神之内进行，那麼，天主在永生之子的降生中空虛自己，表示现在，这交谈扩大了，扩大到我们的有限世界来了。结果就是：父透过子向我们的有限世界讲话，而我们的有限世界反过来，也透过子把自己交给父。这样一来，耶稣这个人就是每一个人的意义和标准。甚至，如果一个人达不到耶稣就是达不到一个人的标准，如果他与耶稣建立伙伴关系，他便体现人本身。人就是那个与耶稣有密切关系，受天主邀请成为交谈对象的受造物，他已经能並继续与天主交谈。其他的受造物透过人而与天主交谈。圣经一再要彰显人的尊严、天主对人的关怀、人把自己奉献给天主的责任、人的失败、天主无限的仁慈，祂不断召喚人重返祂自己——天主——这样，人便重返人自己人性的存有。

这就是圣经描述人在特别的方式下出于天主的用意。圣经认为这是人的尊严和天主对人无限关怀的证明。我们在讨论普遍的创造时指出，在圣经的第一卷书：创世纪中，我们读到两个有关万物源出于天主的记述：雅威典和司祭典。这两份记述，虽然观点不同，都证实人是源自天主。两段描述都致力于表达人在创造中的特殊地位。不过，司祭典从一个与雅威典很不同的角度，带出它的印证。因此，我们应该分别研究这两份记述。

司祭典的记述如下：

天主说：「让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，叫他管理海中的鱼、天空的飞鸟、牲畜、各种野兽、在地上爬行的各种爬虫。」天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。^①（创1:26—27）

首先，应该指出的是，这段经文不是原始的天主启示的证明，而是在信仰之内所作反省的结果。以色列人对天主和对他们自己的经验，特别是对天主爱的关怀与祂惩罚性的公正的经验，使深思的信者体会人不是天主，同时，人永远不能脱离天主的关怀而生活。这表示，一方面，人永远不必生活在天主关注的眼光之外；另一方面，他没有能力脱离天主。结论就是：与天主交谈，无论人能从中获利或遭殃，这是人根本的性质。正是由于这种对天主威严和祂不间断的活动的经验，促使人意识到人是由天主创造的，但他与其他的实相不同。回顾盟约时代以及在这以前的、没有文献可供佐证的黑暗时代，圣经作者已明白，从一开始天主已计划了人的救恩，同时，每一个灾祸必定有它的原因，这必不是来自天主。作者希望藉他对人源于天主的印证，描绘那个开创之旅，就是人自己也在福佑之旅中，按照天主的许诺，它将导向一个受祝福的将来。他细緻的描述，並不是为了要提出一个有关人之来源的理论，或展示他的知识，而是要呼吁他的同辈，忠于这位从一开始就

计划了与以色列人民结成盟友的天主。这种盟友的关系，特别要求在以民这方面的感恩，因为在开始时，天主不只和以民联盟，祂也是人类唯一和普世的天主。祂曾领导人类的历史，来到一个阶段；以色列人以特别的方式，成为「祂的」子民。如果说人的创造是将来之旅的开始，这只是一个片面，甚至是错误的创造观，只是专注于创造的行动本身，不能超越它而看将来。人的创造也和宇宙的其他创造一样，是朝向末世的。如果我们不注视将来，有关人的创造的论述是盲目的。旅程开始只是为了它最终的目的。这目的不是一个意外的附加品而是计划中的第一件事。人类的创造是为了它的将来。

我们一旦开始解释以上所引的这段经文，我们立刻就面对「亚当」(Adam)这个希伯来字。我们通常把它解作第一个人的名字。但它的原意有集体的人的意义。这经文的意思是：天主既创造了植物和动物，祂也创造了人或众人。我们从后面的一章可知道，圣经的观点是人类全体源自一个名叫亚当的人。不过，我们也可以说，圣经的作者以亚当一个人代表人类全体。

司祭典的论述达到高峰是当它肯定人是天主的肖像。似乎作者要以这话，一方面否定人是天主——在异邦人的领域内常有这种说法——而另一方面，强调人与天主密切联系；天主就临在人之内。这样一来，这一句话印证了天主的内在性和超越性。天主以复数自称是很特别的。这可

能只是一个文法的格式，如果是这样，它就没有什麼涵意。不过，这也可以表示，天主用「我们」是表示祂自己与天界，也许是天使的联合。如果这个解释是正确的话，那麼人作为天主的肖像的身分，就多少減弱了，因为这样，这一句的意思就是人与其他的天界存有相似。圣经的作者似乎要给予人特殊的尊严；但他同时又怕人会以为他自己就是天主。古代东方有把统治者神化的做法，因此，作者的顾虑不是没有道理的，用「肖像」一词似乎足以说明这一点，人是天主的肖像是指那一方面呢？创世纪清楚地指出，作为天主的肖像是从功能上而不是本体上了解。创世纪认为作为天主的肖像不是从人的存有上看，而是从人的作为上看，是属于行为方面的。人是天主的肖像在于他管理大地的功能上。人受委託去治理。他应管理海中的、天空的和地上的飞禽走兽，大地是在他之下。他受召参与天主自己的领域内。他以尊贵光荣作冠冕（詠8:6）。我们稍后会看到，创世纪对人是天主的肖像的这个解释，並不包括它的全部涵意。在新约，耶稣被称为天主的肖像，其他的人是在耶稣基督内参与天主的肖像。这样，肖像的功能性质由本体性质加以补充。男和女都同样分享天主的尊严。人是天主造的一个双面印：男的和女的。从经文这个暗示，我们可以察觉作者对那个时代压抑妇女的抗议。男性的不同与他受委派管理大地的任务是密切相关的。人应该充满大地，因为这是治理大地的先决条件。大

地是为了支持人而造的，就是为了这个目的，人作为大地之主应该种植和照料它。

以人作为大地之主这个设计有重大的意义。它的目的，第一是人在地上的管理活动。不过，这种活动必先假定知识。即使这一点不在经文之内，但它也与经文一般的意义相符。经文本身对于人的活动和追求知识，並沒有加以限定，不过有一个准则：人的活动必须推展人的生命。人属于天主，和受天主委任管理大地，这是不能忽视的。因此，当人在控制大地时，他就是在实践天主的命令。另一方面，如果人让大地以它的荣耀与财富支配他；当他不但不做大地之主反而沦为它的奴隶，他就不服从天主了。如果我们要找一个词彙表达创世纪所谓的人与大地的关系，工匠(homo faber)是最适合的。不过应以可喜爱的人(homo amanu)加以补充。两词相合，可以受祝福的人(homo orans)表示。人是应该成就和塑造天主交託给他的大地。他应该承担一项创造的功能。不过，这样他也不能以绝对的创造者自居。他是一个受造的创造者，而他的工作就是给予万物形式而已。在从事这项工作中，他同时也塑造自己。这样，当人领导着大地朝向它完全的形式的同时，他也塑造他自己的形式。人是一个自我超越的存有，他走出自己——超越自己——走向世界，这样，他就是走出自己而迈向天主。另一方面，人不能在走出自己迈向天主而不同时也走出自己而步向世界。如果他尝试走出自己

而走向天主时不同时走向世界，那麼他的走出自己而迈向天主就意味着他不服从天主。倒过来，如果他走向世界而不继续走向天主，他就是僭取天主身分而活动而不是以一个受天主委託的受造物本分工作。这样，人的自我形成和世界形成之间的关联就很清楚了。人在世上，並不是以一个自足的主体方式存在，完全和一个被认知和被塑形的对象相反。即使他在塑造他的真正形式，也就是在逐渐展示他的存有时，他也只能在並透过塑造世界的活动中完成。从这个意思说，人是他自己和大地之受造的创造者。

当以色列人民生活 在极受压抑——在被充军巴比伦的时代——他们竟能以之这样崇高的词彙描写人，这是非常不寻常的事。因此，这段经文对于受压抑的人们，可能是一个很大的安慰。因为它指出一个事实，天主曾赋予人不可破坏的尊严，一种不是从外在加于人的尊严，而是内在于人之所以为人的根源上，是外在的压抑所不能褫夺的。

雅威典较古老的经文是这样的：

在上主天主创造天地时，地上还没有灌木，田间也没有生出蔬菜，因为上主天主还没有使雨降在地上，也没有人耕种土地，有从地下涌出的水浸润所有地面。上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔内吹了一口气，人就成了一个有灵的生物。（创

2:4b—7)

这一段经文显示人与土地的关系，比司祭典的经文所描述的更亲密。在地上还没有植物，因为尚未有人存在去耕种土地。那么，人的创造是为了耕种土地。在前一段（后一段也是）经文里，人是创造的目的。在这一段（也就是较古老的这段）创造的目的是耕种土地。当然人有比这更大的意义，因为受命耕种大地，他同时也被任命为大地之主，根据雅威典作者的意思：

世界尚未像创世纪第一章那样，被看作一个宇宙的系统，以大地作为人与兽居住的低层，以天堂作为天上的存有和天主自己居住的高层；並有天体和穹苍，陆地和海洋的区分。相反，在这里，世界是人最直接的居处。它是人的世界，只要它直接而具体地肯定人是在此居住及工作的存有……只有透过人，世界才变得完全，没有人，它只不过是一片风景而已。②

可见，雅威典的创造描述，是以人为中心的。他的陈述直接指向人。没有人，大地就不成形和荒芜的。

描绘以地上的灰土形成人这幅图画有两层意义。它意指构成人的质素，同时又指明人的可消灭性。有人可能会

问天主用来形成人的灰土的性质是什麼？经文並沒有说明。因此，我们不必根据这段经文，反对自然科学的说法，就人的身体而言，是由有机的性质或动物的王国发展而来。虽然圣经对于这种说法没有提出任何支持，它也没有任何反对它的说法。在这幅图画里，最主要的是证实人的脆弱。在圣经里，灰土是可灭的象徵（詠22:30）。人是生于土的（智9:15；7:1）。他应该永远不忘记他的根源。他的命运就是脆弱与死亡。偶然，灰土也意指人与天主的距离，或是地府的元素（詠22:30）。人是如此脆弱，如果天主把祂的气息收回，他就要消灭了（约34:14f.；4:18-21）。如果天主不把脸转向他，人的计划就要化为乌有了（詠104:29；146:4）。正如人来自灰土，他也须归于灰土（创3:19）。人受委託耕种大地和照料大地，大地要再度接受人到它怀里，对着他的脆弱来说，人对天主的荣耀的经验就更强烈了（约4:19）。用灰土形成的受造物，在天主从他的鼻孔中吹入一口气，他就成为人（詠104:29-30；约34:14；训12:7）当天主收回祂的气息，有生命的存有就要枯萎、消灭。透过吹入这生命的气息，人就相似天主。兽类也有生命，但天主只把祂的气息吹入人之内。也许我们可以说，如果司祭典的作者藉天主肖像的概念，表达人和天主的亲近，那麼雅威典的作者也用天主的向人吹入生命的气息表达同一个意思。他们所表达的内容很近似，表达的方式却不同。③

如果把吹入人之内的生命的气息，看作创造人精神的灵魂，这未免超出经文了。雅威典的作者比司祭典的更接近拟人法。不过，我们不能因此而认为雅威典作者的天主形象更天真。他同样认为天主是尊贵和威严的。在雅威典的叙述中，天主是上主，人对祂应无条件的服从，祂决定人和世界的命运。不过，雅威典最主要的是表达天主对人的亲近。他的天主不像一个东方的王国那个伟大的君王，高居于人不可仰视的高处。祂也和异教者的神祇不同。祂充满恩宠地接近人。祂同情人。在雅威典的作者来说，把天主人性化的危险，很明显不比把天主对人的友谊变成严肃礼仪的危险更甚。

女性的创造是在一段特别的经文中描述的，以下就是这段经文：

上主天主说：「人单独不好，我要给他造个与他相称的助手。」上主天主用尘土造了各种野兽和天空中的各种飞鸟，都引到人面前，看他怎样起名；凡人给生物起的名字，就成了那生物的名字。人遂给各种畜牲、天空中的各种飞鸟和各种野兽起了名字；但他没有找着一个与自己相称的助手。上主天主遂使人熟睡，当他睡着了，就取出了他的一根肋骨，再用肉补满原处。然后上主天主用那由人取来的肋骨，形成了一个女人，引她到人前，人遂说：

「这才真是我的亲骨肉，她应称为『女人』，因为是由男人取出的。」为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。当时，男女二人都赤身露体，並不害羞。（创2:18-25）

天主要解除人的寂寞。虽然根据司祭典，天主认为整个创造是好的，雅威典的作者说亚当的寂寞是一个真正不幸福的景况。这是亚当应该脱离的景况，女人就是他的解放者。可能只是与天主的维繫，不足于解除亚当本性的寂寞感。天主自己肯定这一点，因此祂着手挽救这个情况。根据圣经的描写，天主创造野兽是要给人提供必需的协助。祂，照故事所说，作过数个尝试以解除亚当的寂寞。每一次祂把祂所造的，带到亚当前面，让亚当决定那是否可作他的伴侣，以解除他的寂寞。每一次亚当都以给这些野兽起名字以表示他的决定。名字表达受造物的本性。如果受造物要成为亚当的助手和同伴，这应该从名字的相近性表示。亚当给带给他的每一种受造物一个适合它的本性的名字。但是，天主要听到的名字，这个表示亚当认为是属于他同类的受造物的名字，并不出自这人的口。这是否表示天主这方面的失败，祂好象要经过几次不成功的尝试才能创造女人？完全不是。动物是来自天主的事实以后详述。创造动物也是天主的意愿。因此，这不是失败的事业，不过这应该在创造人的故事的背景下详述。在受默感的作者

笔下，天主向人屈尊求教。祂把祂的工作交给人类判断，以便领导他体会到，他所冀求的伴侣不是出自动物的世界。只有一个在尊严上与他相等的受造物才能做他的助手和伴侣。因此，创造野兽的叙述，是用来作真正的主旨——女性并不在男性之下，而与他平起平坐——的架构。

无论我们说女人的创造是从男人的肋骨而来的意义是什麼，从东方特殊的心态来说，描述女人的身体和生理起源不是叙述者的原意。经文并不是旨在详细地叙述事件的经过：它并不打算告诉我们创造女人的方式。不过，它有意告诉我们天主要把她造成什麼。作者写她是男人的完成，她与他一同寻求一种根本的结合。为什麼提到肋骨，或作者要以肋骨表示什麼，到现在为止，我们还不能作适当的解释。无论在圣经内、外都找不到与这段经文近似的叙述。不过，作者所要表达的意思是可以确定的：他要肯定男女最基本的平等，同时他要说明两性相吸的原因。根据他的叙述，人类最根本的制度之一，男女之爱达到完全的婚姻，是根于人的起源。古代常见的两性同体的概念，明显不是圣经作者的想法。我们也可以认为，这是作者对当时流行的观念的抗议。在那时的女人，通常被视为男人的所有物，也被他们当作物品对待。我们的这段经文宣称，女人是一个完全的人，与男人有同等的尊严，赋有自由、抉择的能力和責任。她不是一个客体而是一个主体。圣经的作者说，虽然男人和他的妻子赤身露体，他们却不

害羞，这表示一个事实：男人与他的妻子，意识到他们以特别的方式，在完全的信任中，毫无保留地结合成一体。同时在意识到这种关系时，他们能自由地交出自己而又完全保存自己的个别性。在新约，基督补充创世纪的论述，宣讲一种有意义的守贞的生活。

注：

1. 英文引述取自：Wolfgang Trilling, *Im Anfang Schuf Gott* (Leipzig: St. Benno Verlag, 1964; Freiburg: Herder, 1965), p. 62.
2. Wolfgang Trilling, *Denn Staub Bist Du* (Freiburg, 1965), p. 22.
3. 同上，p.26.

9

物质与生命：进化

基督徒神学的观点和其他二元论哲学和宗教不同，不会因为重视精神而轻视物质或把物质看作一个恶的原则。因为物质的存在是由天主而来，而且天主认为整个物质的创造都是好的。物质不能有它本身的意义，只能对人而有意义。它是天主关怀人的一种表示。物质代表人生活的空间，它对於人体的构成也有贡献。人可以透过自己的身体，和大地並和物质结合；甚至，照圣经的说法，人从泥土而来，将来也要回归泥土。由於物质有表达天主对人的关怀这种作用，我们不能只从物质本身的意义了解它，我们应该认清它本有的记号性和象徵性。对於人来说，物质是一个指向天主的记号。对於天主来说，物质表达了他对人的关怀。在圣言之内，物质自然的记号和在意向上的力量，提高到一个新的层次。因为降生成人的圣言和他所有的行动，都是天主临在这世界的记号，在死者复活中，物质分享了被选者的光荣，同时，在这个光荣的情况内，它

获得了永恒的存在。即使像许多基督徒所相信的那样，物质有一个开始，它将没有结束。而且，物质不会永远以现在的形式存在，而要在一个转化的情况下存在，这对我们而言是充满神秘的，是我们不能以现有的工具描述的。

在教会的生活里，物质扮演着一个特别的角色，它以特别的形式，担负着神圣的救恩和恩宠。

根据现在一般人所主张的进化论，物质是从很简单的结构进化到越来越复杂的结构。成长对它是基要的。生命的起源代表物质进化过程中的一个特别的开端。生命是否只是物质的一个特别的结构，是它表达自己的方式，这是科学的问题而不是神学问题。在过去，在护教的观点下，为了解释生命的来源，神学家认为天主的干预是必须的，现在，我们可以说，神学家引用这种天主干预之说，只是为解释人的灵魂的来源——即使这样，也是从很有限的意义上说——但不是为解释生命的来源。更详尽地描述物质从最原始的状况，经过宇宙万亿年的历史，进化到今日无数的形式，这是自然科学的工作，不是神学的。神学只须决定，在进化和创造之间並沒有矛盾。创造是进化的先决条件。它不能被进化所取代。即使天主创造的原质会进化，这也不能排除天主；因为天主仍然内在於祂的受造物内，作为在一切之内活动的力量。不过，天主也不因此而排斥第二因，即祂注入受造物之内的精力。反而，这些都是经祂的普遍运作而成为事实的。

基於聖經有關人的起源的敘述，天主教會和它的神學，一直以來都反對人是从动物世界演进而来的进化论。问题是：聖經的記述，是否排斥每一种形式的进化论？无论如何，它排斥那个极端的、无神的进化论。按照这理论，人只不过是大地之母的一个自然的孩子，是她孕育的和她的创造力的表现。现代的马克思主义者支持一种极端的无神进化论，这是辩证唯物论的基础和真正的要素。劳动是很重要的因素；被视为人背后推动力，劳动使人成为人。我们可用手为例解释这一点：它是劳动的工具，也是劳动的产品。与这些主张並行的是一种信念，认为可藉某种心理的和机械的策划，把现代人转化成一种新的存有，同时在经济上，可把他当作一个抵押品来处理。

不过，我们认为宾治(Ernest Benz)说得不错：

自从进化论在自然科学界流行以来，（在人类学和宇宙学方面），就出现了这些改变。

按神学的概念，人是个发展完全的存有，被安置在一个发展完全的世界里，就好像一个房客，搬进签了合同的，新近完成的组合公寓里一样；与此相反，人类学和宇宙学的结论是：不只是人类本身，是这条长不可测的生命发展锁鍊的一部分，而且，现代人的意识，仍然在不断地发展。同时，人不只是在改变他的环境；他对自己不间断的进化，

也起了直接的影响。「一个不断在改变的人，在一个不断改变的世界里，在一个由人转化的世界里」，这个意象是今日神学再也不能忽视的。

当越来越多存在主义哲学家和神学家，不断地撤销历史而取有时间性的辩证时，人类学却打开新的历史幅度：它探索千千万万上古史及史前史；为人从前人或近人的动物，发展到成为人类的过程，带来了曙光。

在这一段时期，神学家忙於研究人当下抉择的问题，忘记了研究将来的意义，其他的自然科学，反而以使人震惊的迫切程度，探究人的将来——因为，实在，我们现在所有关于人过去发展的知识，使我们不得不追问人的将来。

希望是神学的原动力，但神学任由它投向俗世性的运动，例如：马克思主义和共产主义等。神学反而沉缅於默想存在与死亡的关系，热烈地研究邪恶和原罪等问题。人类学，一门自然科学，现在却努力希望回复它应有的地位。①

现在大部分的天主教神学家认为，温和的进化论与圣经有关人的创造的记述是不矛盾的。温和的进化论在三方面与极端的进化论不同：它以人为整个进化过程的高峰，並追溯到天主的创造意志。它同意，虽然人的身体和心

理，是由一个不断进化过程发展而来，但人的精神並不如此；人的精神，在有机生命某一个发展阶段中，由於一种特别的神圣创造意志而来，作为存有和活动的一个新原则，它不是从前一个发展阶段，衍生出来。照这个理论，圣经有关人创造的记述，证实人在世上出现的这个事件，而不只是证实人与天主的某种关系。不过，它並沒有解释这个身体和生物的出现。它也不提供有关第二因的资料或天主：第一因，在世界之内运用第二因的过程。它所关心的，不是从科学的角度解释这过程，而是印证天主的创造意志。圣经的印证，目的是为确定人与天主的关系，天主对人的行动和人对天主的责任，这是基於他是根源於天主的缘故。照这种说法，圣经报导人的创造，以便从人与天主交谈和人的救恩的角度，决定人与天主的关系。印证人的救恩包括印证救恩从开始到结束的方式，因为救恩在历史之内发生，有开始也有最后完成的结束。

经过长时期的谨严的辩论之后，教宗碧岳十二所颁布的《论与天主教教理基础相反学说》通谕（*Humani generis*, 1950, 见DS 3895ff.）准许在神学讨论上，有限度地接受，进化论不与信仰冲突。从那时起，温和的进化论才不被视为与信仰冲突的理论。不过现在，也和以前一样，有不少神学家反对温和的进化论，认为这是科学上不能证明、神学上站不住脚的理论。通谕强调，进化论是一个假设，尚不能确实地肯定。

进化论在几百年前认为与信仰矛盾，或至少对信仰是危险的，现在却被视为神学上的可能性，这并不表示神学向科学的要求屈服。在这所有的问题中，我们应该首先辨别什么是神学所关注的问题以及表达这关注的方法是什么。神学对这件事的兴趣是在於人在世界上的地位，长期以来，神学家所忧虑的是，人从动物进化而来的假设，会毁灭或危害人的特殊地位。科学所提出的论据，使神学有需要调整它的立场和更明确地界定它的范围。只在经过不少奋斗之后，神学终于承认，它的关注，可以和表达的方法分开而不损害神学所肯定的人的独特地位：即使我们接受人由动物进化而来是一个天主所意愿的事件，那麼，人的特殊地位仍然是可理解和可保证的。我们不必奇怪为什么神学没有早点作这种区分，因为以前似乎没有这个必要。无论如何，当科学发展给神学带来越来越多迫切的新难题时，它不会随便退缩到现在已站不住脚的立场，而会去寻求并获得更深入的自我了解。神学必须克服的危机，是属于成长的危机，是人的发展甚至他的信仰言论的发展，最基要的一部分。

现代科学基於化石和文明的遗迹，把进化论的理论应用到人身上，要从神学或哲学上解释，某些已发展的东西，如何从未发展的东西，形成它自己，或是一个较高的阶层，如何从较低的阶层产生，或如何跨越存有与存在每个不同的阶层，过渡到另一个，这的确不是一件简单的

事。不过，认为进化是一个事实的人，不能怀疑这些问题存在，即使它无损於理论的有效性。从神学的观点来说，我们仍然可以说，天主赐予非神圣的真实体发展的力量，祂自己推动、维持和以超越的方式支持受造物的因果关系，这样，藉神圣的活动，受造物就能从内在超越自己，和提昇到较高的阶层。因为天主给予受造物力量，使他们能越过自己，不断地达到存在和存有的一个新和较高的阶层。

进化论清楚地指示非人性的世界朝向人发展的趋向。人由动物世界演进，这不但假定动物的身体形式有更高的发展，同时也假定行为的心理模式，也在逐渐发展。这些模式的发展，由精神推动，是人的活动的先在条件，是人的助力同时也是推动力。从本体论上说，动物初步的精神阶段，与人所特有的精神性有关联但有分别。人的精神性，代表新颖和独立，是不可以看作动物心理的持续，虽然精神性假定了它的发展。对这种精神性的唯一的解释就是：由於天主的创造意愿，人以只适合他的方式起源。

这个解释假定了一个有关人的特别概念，这是不能由进化论而来的。不过，天主创造了精神，这也不是对祂的受造物一次前所未有的干预。精神不是某些从天堂降下来闻所未闻的东西。应该连着「次人」和「前人」的生命形式来看它。它是在宇宙的进化过程达到高峰时出现的产物，然而它也是新颖的。进化集中於人、精神和位格。我

们可以借用德日进（他的观点我们在下一章详论）的词汇，形容这是一个集中化和位格化的过程。由於人有分享天主生命的圣召，这过程推动人朝向耶稣，超越历史的耶稣而向新天新地进展。天主，站在时间的开端，就是拥有自己的真实的那一位，^②在等待着祂的受造物来临，以便把它吸纳入祂自己圣三生命的灵动之内。受造物在一次强烈的向上突破下，藉塑造了更复杂的受造物、结构和更高度组织的生命形式，有更完全的头脑和神经系统，而达到为它预定的目标。这样，天主预设的内在质素，成为精神起源的基础，也在不断地发展的过程中。人类与天主一同期待，最后的完成来临，那就是由第一元素开始的活动最后的完成。精神在天主计划的有机体内，按祂永恒的创造意愿，在祂预定的一刻，诞生而成为一个新的原则。世界整个进化的目的，配合天主永恒的创造计划，促进人类精神的起源。这进化是朝向人类的。当科学根据资源断言它不能肯定这个结局，並且认为从科学上说这是巧合时，神学可以指出，藉神学的反省，可以决定也许科学不能决定的事。如果有一位创造者，计划和管理一切，那麼一个很明显的结论是：进化是导向一个目标的。从这观点看，结局是一个信仰言论，因此也具有信仰言论的奥秘性。

精神的创造，为世界的进化带来了一个新的原则。这种说法，有意义地修正「人与动物，在物质和作为工具的性质上是相同」的论调。精神不像一个房客搬进一间公寓

那样进入身体的有机组织内；它在有机体内以一个活动的原则出现，转化它，使它屬於精神的法律管辖之下。一个屬於精神法律之下的有机体如何能转化，这是一个高度的奥秘。很明显，我们必须假定身体与精神之间有一种联系：精神能与物质连接，物质也能和精神相连。精神把人的特性，加於一个相连的有机体的身体部分。至於人的出现，这是一个进展缓慢的过程。

人是天主创造的高峰，这不只是天主的创造意愿的结果，同时也是受造物秉承了内在意义的后果。我们可以说，人从这个天主一直在维持和支持并带领它趋向内在满全的世界中生长出来。我们可从一个双重的意思：即心理和认识上的以及本体上的意思，说人涵摄在进化的世界中所有的一切。在心理方面，人凭理性可以达到受造物的全体和把它们组合在自己之内：在具体的现实中分散和众多的，他可以在精神上把它们统合起来。从本体方面，人把受造物所有的完美，集合在他自己之内，他是地上所有的受造物中最完美的。从某一个意义上说，所有其他的受造物都是人的芻型；即使最完美的动物也不能拥有人所拥有的一切可能性。物质和生命所有其他的组织形式，都在人的结构内出现：物理和化学法则，或生理和心理的法则，在人之内和之外皆有效。③

进化是朝向人发展。这种说法有助於回答精神灵魂的起源这个严肃的问题。问题是，如果不包括灵魂，我们可

以讲人的进化吗？事实上，人与动物有本体上的不同，正是因为这一点，这使问题显得更重要。其实这问题是：天主与人如何能一同工作？如何能一方面有天主的影响，另一方面又能保持人作为受造物的独立性而不致於被天主的普遍活动所淹没？受造物如何能活动而又不失去他对天主的依赖和他作为受造物的特性？说精神灵魂起源是一个例外，这无疑是对抗极端的一元进化概念，否定这概念所提出的，整个世界是一个同源发生的有机体，由一脉生命之流所贯穿，向上演进经过几个阶段而达到它最高的形式。温和的进化论並不认为世界是一个完全的、结构紧密的整体，永远不会有任何不适当的生物出现。这套学说认为世界从一开始，就是有可能形成新的东西而又不致於脱离它的存有或自主性。其实世界的目标就是要产生新东西。它只能藉着它的新颖，在本体和意义上达到圆满。换言之，世界的本质就是生生不息。如果这新颖性不在恰当的时候出现，世界就要停留在未完成或残缺的状态。在受造界内这种互相关联性就是天主的创造意愿的一个元素。精神灵魂透过天主的创造意愿，在特别为它设计的有机体内发生，与它的身体组合，这其实是天主的合作的一个极端的例子。导向精神灵魂发生的整个进化过程，都是由天主的活动维持，甚至影响的，不过即使是这样，也不致於消灭精神灵魂相对的独立性。可见从一开始，进化的目标就是人。

不过，如果天主的合作只是一般性的，进化也不能达到这个目标；必须有天主的特别行动。创造灵魂时，必须有特别强的神圣助力；不过，这事不会发生在进化过程之外，我们知道，整个进化过程都是天主所维持，而是在世界之内的。没有天主的特别活动，进化不能达到它的目标；因此是天主亲自完成这个进化过程的。在这件事上，天主的活动，从某种意义上说有范畴性而没有超越性。尽管有人认为精神灵魂不是进化的自然产物，只要进化的目标是人，我们仍然可说整个人的进化，正如我们可以说，天主的协助和由天主所维持的世界进化，在人的起源这件事上一同达到目标。天主与世界以不同的方式参与这个过程：世界以第二因参与，保证了它的持续性；天主以第一因参与，保证转化到一个新的、不是派生的形式。

如果我们肯定在人的起源内，天主和受造物一同工作，我们不是否决自然科学的有效性，只是加上一些东西，使这个不完全的科学，变成完全。这个合作的学说，也排除了人的起源是偶然的，或由自然之神而来的说法。根据偶然论，只有天主的行动而没有受造物的参与，受造物只是天主活动的渠道；受造物犹如一条管，透过它，神圣的活动之流，流到一个特别的时间内。根据自然神论（这是十七、八世纪的自然科学家普遍接受的），天主创造了世界之后就不在世界之内活动了；每一个事件都应由世界之内的原因解释。就自然神论所给的全部解释而言，

它否定天主的活动和受造物作为一个受造物的特性。偶然论抹杀了受造物的独立活动，否定第二因，而自然神论却否定第一因。④

因为精神与人的受造同时在受造界出现，於是世界出现了一个新的情况：受造物明白它自己是被造並承认天主是创造者时，它才能意识到自己的存在，在人内，受造物成了天主的伙伴，个别的人，只能从限定他自己是什麼、不是什麼（特别是针对其他位格存有而言）而确定自己的位格。同时他也应该明白，自己是独立存在的个体，也与他人互存的个体。这表示，作为一个主体，他把在他周围的非人性的存有，看作客体，但把与他同类的人看作其他的主体。「主体—客体」的关系，随着人的起源而进入世界，主体之间的交互关系亦然。

多谢德日进，我们如今对宇宙的进化有一个特别的概念。即使他不能从科学上证明他所有的言论，只能把它们看作一个伟大远景的一部分，但这些言论仍然有充份根据的，而且富有启发性。有学者反对他所提出的「进化过程，从开始至基督第二次来临而达到顶点」之说，但这个统一的理论，的确是触及基督徒信仰重要的元素。不过，这些反对，也不破坏德日进给我们描绘的整个图画，首先，要理解德日进永远不是一件容易的事，因为他以「生死都无愧於作为一个天主教神学家」的操守作为他做人的原则，所以他从一开始就在一个非常明确的大前题之下讲

话。因此，他那些看来是模糊不清和不肯定的言论，应该从基督信仰的角度解释。无可讳言，他的理论对于一些难题，例如罪、自由和相关的问题的解释，不能令人满意。我们知道，教会认可的其他神学派也有同样的困难。我们只须看看莫理纳学派与多玛斯学派之争就可见一斑了。例如，多玛斯如何能为人的自由辩护而又能维持天主宠佑的教义，就是一个很大的难题了。即使接受和承认多玛斯理论的神学家，也深信他这个维持人的自由的理论，不能令人满意，尽管这样，他们看不出有什么理由要放弃多玛斯的整个神学系统。因此，对于德日进的全部概念，我们也可以采取同样的态度。他整体的观点是可理解的。因为他认为进化的过程和全部实相的超自然关系，是一个庞大的统合系统。从某个意义上说，这可作为宇宙的一元解释，因为德日进认为，神学原则地涵摄、广包和统辖一切。

单偶说(Monogenism)

近代神学与自然科学的接触，引出一个问题：人类是起源于一双父母或更多父母。在较早的世纪，这个问题不会在神学的领域内提出来，因此，虽然我们可以问：脱利腾大公会议是否有意提出这个问题，但事实上它却没有发表有关这个问题的公开言论，因为在那时，这还不是一个严重的问题，在教宗碧岳十二世的《论与天主教教理基础相反

学说》通諭有以下一段：

關於多偶說（按當時的說法）還有其他的推測，這使教友沒有選擇的自由（例如假定人在身體方面是源於動物世界）。基督徒不能支持一種理論，說亞當的時代之後，地球上有某些種類的人，他們不是由亞當和他的後裔傳遞下來的，或提議，亞當這個名字，是我們原祖某些群體的名稱。我們很難看到，這些觀點，如何能與教會有關原罪的教義調和，這端教義是聖經和聖徒向我們保證的，並由教會向我們傳達的，原罪是犯了一條罪的後果，這是在確實的歷史事實中，由一個名叫亞當的人所犯的，這是寓於我們每一個人的一種「專有物」，因為這是由他傳下來的(DS 3897)。

這段文字沒有直接反對多偶說或支持單偶說。不過，通諭指出，聖經（通諭所指的經文是羅5:12-19）和脫利騰大公會議所頒布的原罪的教義，很明顯是不能與多偶說調協。為了更深入了解這個命題，讓我們先看看脫利騰大公會議是否有意正式教導：原罪是由同一原祖的後裔傳遞下來，或是大公會議的目的是反對白拉奇派，認為亞當所留下的禍害，只是立了一個壞表樣的觀點。其實通諭並沒有明確指出，如果我們可以顯示，多偶說可以和教會有關原罪的

教导相容，我们是否可以接受这套学说。通谕也没有假定，如果多偶说能与原罪教义相容，教会基於什麼理由反对这学说。在此，也许我们应该看看保祿所作的，亚当与基督的比较。

保祿称基督为人类的第二位祖先，他是从精神上说的。因此，即使他与其他所有的人没有生物或遗传上的联系，他也可以实现他的功能：天主委派他作所有其他人的救赎代表，因为他在整个受造界之内的地位。同样，我们也许可以辩论说，一个人也可以作天主指定的，所有其他人的代表，这样，在他和其余的人之间会有一个快乐和绝望的团体。乍看来，这个理论是很吸引人，我们不要忘记，亚当与耶稣之间基本的结构和历史的分别。整个受造界——它形成的过程和在这期间所发生的人类历史——从一开始就是以基督为中心的。我们不能把这样的地位赋予亚当。因此，如果我们要讲亚当的行为对於其他所有人的拯救或祸害的后果，我们必须假定亚当和其他所有人之间的联系，和基督与人类的联系不同，而亚当的后果也应该是传递的。这当然不表示，亚当的罪像某些生物元素那样遗传下来，或是像物质的遗产那样，承继下来；这是说，他的后裔基於他们在生物上与他的相联性而分受他的罪。教会以罗5:12-19为有关原罪的论证。这段经文看来似乎很接近於单偶说，除非我们假定，保祿只是随手引用旧约，其实並不以它作为他的理论的骨幹。就创世纪的第一、二章

而言，我们找不到任何单偶说的真正线索。不过，我们似乎可从创世纪第三章找到，因为作者似在这一章里，解释人的宗教情况，他们的罪以及他们坠落的情况。和古代东方的社会和宗教思想模式一样，作者认为第一人集合人的各种性质於一身。在他笔下的第一人，是个具有人类各种特性的具体的人。对他来说，亚当有全体的意义。仁彭士(H.Renpens)以下一段文字值得参考：

无疑，一段古文必与古时的一项教训有关，它的要旨经过反复的思考、推敲之后终於成为教义。但我们是否宣称这段文字是某种思想发展的起点，而这种思想终於形成了信理条文，和我们是否要从一段古文中看到已经完成的信理条文，这是完全不同的两回事。后者无疑是我们的附会，加上太多我们自己的思想了。但另一个极端却坚持，只要该段文字内见不到清楚的条文，就代表这段文字绝不包含教义，这种说法也太牵强，不能深入经文的涵义，是从经文里见到太少了。就圣经而言，因为这是第一部用文字表达天主伟大事迹的书，我们不但要注意那些经过慎密思考的条文，同时也要考虑达到这些条文所作过的努力和尝试。往往一个仍在酝酿的思想，要经过发展的时期，与它所解释的事实有不少参差，因此，最后透过概念所表达的思想，必定比

真实狭窄得多。⑤

我们可以用「起源范围」的说法作为这个问题的答案。根据现代科学家的意见，人类起源的范围一定很小。天主选择一个数目很小的生物圈子，人从其中一个单一的有机体中传递，而且获准有精神从它之内提昇，而其余的同类，或是从一个不同的方式发展或是消失。

天主没有必要准许精神从每一个「前人」的有机体产生，即使这个有机体已达到某一个程度的组织和物质结构。不过我们可以说，虽然数种存有的形式已发展到那个阶段，精神的创造已是顺理成章的事，但事实上，天主没有在它们之内创造精神。这点我们可用淘汰的概念来解释。那些不能达到它们的目的的品种，代表自然的滑落。科学可以证明，人类出现的时候，是可以科学方法测定的，人出现在一个确定的时期，虽然是很小的一群。但科学不能靠它自己的资源，说明这些起源者是如何开始的。即使科学能确定一条持续不断的形态连锁线，它仍不能决定，那一个环节，是最初的，再也不是动物的人类，开始出现的环节。即使在将来，自然科学也不可能决定。它可以指出什么时候可以第一次观察到人的出现，但不能指出事实上人是在什么时候第一次出现的。神学坚持传统的立场，说天主只在其中一种已达到某种组织阶段的生物圈内，创造了精神。它这样做不是出於哲学的反省，或由於

科学的观察，或直接的启示，而是由於信仰的推断。

人的基本要素

当我们连着创造的教义而说身体与灵魂，是人的基本成分，我们只是间接触及人的根源。这个问题虽然是屬於形而上学的，但有存在上的后果，天主给予人的结构，是人比其余的受造物更优越的根据。要更深入了解身体与灵魂的交互关系，我们必须参照进化的概念。人不是由两种元素组成的受造物，而是一个单一的存有，在他之内，物质与精神根本地结合。从物质与精神这两个原则，生出第三种与它们完全不同的东西。在进化的过程中，每一个相继的阶段都包含比前一阶段更多的东西。从较小的到更大的。如果我们讲进化，我们必须假定，每一个新发展确实有更多的生命、力量和活力。我们已注意到，一个很难解决但很重要问题是：一个比较落后的东西，如何能产生更进步的东西。这首先是一个哲学问题，不过对神学有根本的意义。要使这过程成为可能，必须有一个与受造物完全不同的真实者，在受造界内的种种事件背后，不断地供应世界新的精力。这个真实者，在世界之内活动，然而与它不同，除非它是绝对的存有，否则它不能供应这种精力。我们称这绝对的存有为生活的天主。祂不断赐给世界新的生命力，这样，世界向前推进的自然冲力，使它能达到更

完全的存有。天主賦予新生命力，不只使物質在量上有增加，同時也使物質更趨向自主。物質變得更豐富同時更複雜。在這種複雜的情況下，物質不斷找到更大的力量確定它自己。如果我們接受這個解釋，那麼，進化是否仍可从普通的意思了解，或者我們應該講一個不斷地持續的新創造。

我們可以保留進化這個詞，如果這是指受造物 and 神聖的活動的綜合。我們假定，絕對存有的活動，在受造物的活動內強化，因此後者的深度增加。可以想像，當物質向前沖，達到某一點，在絕對者賦予的新生命力和精力影響下，它可以努力越過它以前的存在形式。只靠自己，物質不能達到一個新的形式，但這可由絕對的存有賦予。多瑪斯亞奎納認為，到了某一點，靈魂可以從物質的潛能上昇。我們說這種賦予的新穎性——從物質跳脫，然而不是由物質所造的——是天主帶出精神靈魂的創造活動。當絕對存有這樣賦予物質新的生命和精力時，我們就有人的精神靈魂的創造了。這樣，在不消滅精神與物質的根本差異下，我們可以看到，靈魂是物質渴望擢昇的進化最高階段，但這必須依賴天主的超越活動。物質必須有某種結構讓精神靈魂依存；沒有身體就不會有靈魂。靈魂不是在一个非物質形式之內的精神體，而是在一个由物質所要求並刻上它的記印的形式之內的精神體。反過來，靈魂在物質上行動；身體是靈魂向外的自我表現。以上的說法，是綜

合了多瑪斯亞奎納及史紹尔(Hermann Schell)的思想和德日进有关进化的讲法。很明显，一方面，随着人的起源，进化已达到它的顶点，但是，另一方面，从这一点，一个新的推进原则开始工作。进化的概念，使我们能深入地看宇宙的自然结构，同时能掌握建基於人学本体论上的「形成过程」，这是人最基要的同时也是人的特色。进化的概念也暗示人追求永远更新之将来的愿望，与日俱增。

当我们强调人是由身体和灵魂构成时，我们必须解释这个最普遍的说法，因为这話並不能突出身体与灵魂的区别。身体当然是由精神塑造的物质，而灵魂是物质所制约的精神。因为它和物质的这种关系，精神成了人的灵魂；也因为它与精神的这种关系，物质成了人的身体。身体与灵魂结合以形成我们称为人的这个真实体。我们已说过，圣经提到人的这两种元素但没有明确地加以区别，也没有提出任何有关身体与灵魂的正式教义，在希腊化时期的著作中，这个区别才比较明显。虽然是附带的，但圣经也在某种程度上提到这个区别，例如圣经讲人牵涉在物质世界内，或提及他受制约的命运，或描述天主与人的谈话。人是天主创造了一个身体，同时向这个身体吹入生命气息的结果。

当基督说整个人都服从天主时，他是指一同组成人这个整体的身体和灵魂。天主对这两个元素都必须负责任（玛10:28）。因为人有一个身体，他生活在历史和自然之

內，並受它們的約束。雖然他的身體在外表上可以消失，人不會失去他對自己的把持力。天主可以把整個人，身體和靈魂投入毀滅中。當聖經偶然提到身體、靈魂，和精神，它似乎是假定人有一個三分的結構（得前5:23；希4:12），它不是指人性內的三種不同的元素，而是以不同的說法解釋精神的靈魂各種不同的工作，因為聖經特別關心救恩史，它所用的「肉身」或「靈魂」或「身體」和我們從形而上學的观点講到人時用這些字的意義不一定相同。例如「肉身」在保祿的作品中並不指物質的身體而指與天主疏離的，在罪的束縛下的整個人。道德和宗教的行為模式——例如崇拜偶像，無節制、爭辯、發怒——屬於肉身的工作。「靈魂」這個詞也應該連着救恩史了解：它意指與救贖相連的整個人。如果我們要在聖經里找身體與靈魂二分的出處，我們不應只檢查它的字眼，也應該考慮它們的上下文。我們已說過，我們不能說創世紀第二章描寫天主向人吹氣是指一個精神的靈魂，不過我們可以说，我們後來對人的精神的靈魂所作的解釋，是創世紀創造敘述的擴充。聖經說人的精神靈魂給予生命，同時也傳達思想與理解、意志與渴望、感受和覺知（申34:9）。喜樂和平安（詠86:4；94:19；耶6:16；哀3:17）、期待與愛（詠63:2；雅1:7；3:1）、悲傷和痛苦（約27:2；詠42:6f.；11；43:5）、增恨和輕視（依1:14；詠11:5；耶15:1；則25:15；36:5）、厭惡和憎惡（約10:1；耶6:8；則23:17）都是靈魂的經

驗。對天主的渴望，藏於靈魂深處。它可以把自己提昇到天主之前（詠25:1；86:4；143:8）它也可以等待和寄望於天主（詠33:20；130:5f.）；它渴望和等待天主（詠42:1f.；63:1；84:2；119:81；143:6）。靈魂蒙受天主的安慰、歡躍、憩息於天主（詠34:2;35:9；22:20；63:8；103:1f.；22；104:1；35；依61:10）。不過我們不要忘記，在舊約中，直到希臘時期，人一直被視為一個單一體，並不是包括幾個不同元素的结构，而是一個有多方面和功能的單一體。在希臘時期以前，我們找不到提及一個獨立於身體並和身體不同的原則的聖經章節。那麼，我們必須問：希臘概念，特別是柏拉圖的概念，對於這個有關人的解釋，是否有影響。這個假定，也不會和聖經是天主所默啟的信念矛盾；如果是有影響，我們認為希臘哲學的作用只不過是接生婦的作用而已。按希臘哲學，靈魂的各種功能，雖然密切相聯，但是相當清晰可辨的原則。新約肯定人有一個賦有理性的精神靈魂，例如格林多前書(2:11)比較人的精神和天主的聖神，正如只有人的精神知道人內心所發生的一切，也只有天主的聖神能洞悉天主隱秘的生活。因為聖神，天主存於自己之內；聖神就是「在內」的神聖者。在聖神內，天主向自己說「是」。同樣，人的精神「內在」於人。在他的精神內並透過他的精神，他臨現於自己之前，擁有自己，因為他不斷走出自己和重返自己。認識他自己的精神表示這人進入自己之內，認識自己。

在这里，我们不讨论人的精神灵魂的特性甚至也不讨论它的不朽性。人的灵魂之不朽这问题所包含的困难是：新约的许诺指向整个人的转形，以及死者复苏是连着耶稣复活，而不是灵魂不朽。在连着教会的教义而讨论神学的人学时，我们会分析这个问题。现在我们只想指出，人的精神灵魂与动物的灵魂是不同的。有关动物的灵魂，动物行为心理学有越来越详尽的研究。人的精神灵魂与动物灵魂的不同，从人的精神能反省自己，並从人可以「站在自己之上」和「与自己对立」这些事实可见。人的精神也可以藉概念了解和启发整个现实、整个宇宙。动物不能反省，它的觉知也受一定的时刻和所处的环境所限，即受它的生物心理的存在所限。^⑥

人是他自己，就是说他存在於一个由他的精神塑形的身体内。同时，从他的身体的存在超越自己朝向自然、另一个人：「你」和人的团体。这样，身体就是一个媒介，是表达人的个人性和自我存有的媒介；同时，身体也表达了人与宇宙的联系，他对历史的参与。我们可以看到人是一个受造物而不是天主，因为他会疲倦、害病和经历身体的死亡。相反，人重返天主、重返生命的圆满和他的救恩，是从他可以克服死亡和疾病上预示的。罪和救恩的奥秘，也是有躯体的人的奥秘。两者都在身体之内发生也对身体产生影响。天主子自己以身体的形式出现，给历史一个新的开始（若1:14）。信者在洗礼这个身体方面的事件中

与基督融合，他必须藉他的身体证明和实践他对基督的爱。基督徒的主要庆典：圣体圣事，是一个身体的事件，在庆典中，参与者经验到属于基督的身体和逐渐深入基督身体内的奥秘经验。

人从他的身体存在，在某种程度上经验到他是历史的产物，同时也是历史的创造者。他受召整个人：身与心去接受和占用历史事件而不是与自己的存有疏离。同时，他也受召协助人类历史，为人创造适当的生活模式和幅度。

我们可以更进一步澄清灵魂与身体之间的关系。因为灵魂，物质才用来塑造人的身体。灵魂决定物质的形式，结果，它成了有生命的人的身体，但不是植物或动物的物质的身体，不再与灵魂联系的物质，即使它的身体形式继续存在一个时期，例如切断的肢体，它已不是人的身体了。灵魂是人之所以为人而不是其他东西这个事实最基本的原因和解释。人的行动之所以称为人的行动，甚至是吃、喝等身体的功能，多少也和动物同样的功能有差别，这完全是因为人有灵魂的缘故。

根据圣经，身体不是我们所拥有的那个在我们的真实存有之外的物体。它不只是我们存在的自然基础和我们所依靠的工具，它也是我们的存有活着的形式，是表达我们个人存在所必须的。我们生命的意义是由身体体现的。因此，我们不应轻视身体，视它为灵魂的牢狱，或害怕它，把它视为精神的敌人。但也不能从物质的意义上把它与人

本身同等看待，以为人可以从物质事件中找到他生命的目标和意义。身体是精神和个人生活的承受者，这身体服从天主的召唤，因为它是天主的肖像这个事实而获得尊严。第四届拉特朗大公会议（1215年，见DS 800）教会当局在指出天主是一切（包括人）的创造者时，附带地肯定人是由身体与灵魂组成的信仰。维也纳大公会议的训示指出，身体和灵魂在人之内有真正的统一，理性的灵魂是人的身体的基要形式(DS 900-901)。

身体与灵魂形成存有的统一，结果身体的和精神的事件，对人有统一的影响，同时，身体与灵魂亦互相影响。圣经称身体与灵魂的统一为人的「心」。它也用这个字指人的位格。人首先从圣经，不是从哲学，掌握他是一个人，即掌握他自己的位格。根据圣经，心是生命的中心，在心中，人拥有他自己，这是人最深入的内在领域，在心中，人意识到自己的存在，也从此产生他的一切决定，勇敢与无畏在心内居停；人靠他的心而战胜危险；关怀、慈祥和喜悦都是由心里发出来的；悲伤和痛苦居住在心墙之内。感受和激情、愿望与渴慕，尤其是爱，都活在心里。我们善和恶的思想，我们自己设计的幻象，我们的判断和判罪都是来自我们的心。所有的计划、抉择都出自这颗心。心是人的自我向外朝向天主和抓住祂的器官，同时，人的心也在不信仰时背弃天主；这是天主进入人的地方。天主藉着祂赐予新心的人而转化人类。圣经这个心的概念

是身体与灵魂统一的内在根据，历代的神学家如：安提约基雅的依纳爵、奥思定、圣文德、杜灵则的依丽莎白、大郭德、方济沙雷、巴士葛以及纽曼等，都非常重视圣经所讲的这个心的概念。如果精神或身体被视为或被当作分开而独立体来看和处理，这就不免否定人统一的本性。这将是：把身体用作享乐的工具，和不把它当作自我奉献的工具。如果劳动力按供求定律处理，就好像对待动物或机械一样，人的身体就被破坏性地割离精神，再不是有尊严、权利、感受和目标的个体自我的一部分了。

附录

关于人的起源问题，我们要附带补充的是：圣经没有直接和正式地证实天主创造精神的灵魂。不过，从分析圣经所得关于人的概念，我们是可推断有这样的一个神圣的创造活动。因此，圣经给我们的人的概念，是信仰天主在适当的时候，带出第一人的精神灵魂的先决条件，就是说，由于天主永恒的创造意愿，祂准许精神的灵魂，从适合的物质结构引发，而不使它只是这些结构的一种表象或一个副现象。

我们可以恰当地假定，对第一个人的灵魂是真实的事，对每一个精神的灵魂也是真的，虽然我们没有正式的教义肯定这一点。直到现在，大部分的神学家都相信，在父母

的细胞结合，以及制造一个新的人所必须条件齐备时，天主便创造这个精神的灵魂。这个概念，称为创造说，是从肯定身体和精神的存有之间有根本的分别而来。发生说是另一个理论，现在越来越受欢迎。根据这个理论，在生殖时，父母给这个新生的孩子生殖细胞和精神的潜能，这些东西的混合，制造这个新生的孩子的灵魂。奥思定自己一生都在发生说和创造说这两者之间犹豫不决（並承认他对这个问题一无所知）。发生说的危险是，它可能减低人的身体和精神生命的分别，虽然教会没有正式的教义，它曾在一系列的言论中，暗示采取创造说的倾向（见DS 360-361, 381, 1007, 1440-1441, 2015, 2017, 3220f.）。关于创造说，我们要说的是，即使天主直接创造每一个孩子的灵魂，父母是真正的生殖者。在生殖的活动中，父母不但与形成一个身体有关，同时也与形成整个人有关，与形成这个孩子有关。因为他们是受造的父母，没有天主的帮助，他们不能达到他们的目的：在这件事上，因为这目的是独特的，他们需要天主特别的合作。不过，我们应该说，天主从不拒绝协助，不过，即使天主与父母一同工作，我们还是应该说，孩子的存在，完全从父母而来，也完全从天主而来，每一方面是以不同的方式工作。因为我们必须假定，天主为每一个特别的身体，创造一个适合的灵魂，孩子生於父母这个事实表示，他们不只对他的身体性质有责任，对他的精神性质也要负责任（遗传的意义）。除非我

们相信自然神论，否则我们不会认为天主的帮助是一种冒犯。如果世界事件的进化概念包括创造一直不断地在发生，新的东西不断开始存在，那麼，在不断有新东西出现的受造界内出现的那个新东西是人的精神灵魂时，这不过是一个特别的事例而已。

注：

- 1 Ernst Benz, *Evolution and Christian Hope*, trans. Heinz G. Frank. Copyright © 1965 by Nymphenburger Verlagshandlung GmbH., Munich. English translation © 1966 by Doubleday & Company, Inc. Reprinted by permission of Doubleday & Company, Inc.
2. 在廿世纪初提倡一套进化论的神学，与德日进的理论有非常重要的相似之处。参阅H. Mynarek, “Grundlegung einer naturtheologischen Anthropologie,” in *Theologie und Glaube*, 56 (1966), pp. 225-243.
3. H. Dolch, “Der Mensch in der werdenden Welt,” in *Lebendiges Zeugnis* (Paderborn, 1961), pp. 7ff.
4. *Ibid.*, pp. 17f.
5. *Urgeschichte und Heilsgeschichte* (Mainz, 1959), p. 221.
6. See H. Autrum, *Tier und Mensch in der Masse* (Munich, 1966).

第二部份参考资料：

Mouroux, J. *The Mystery of Time*, New York, Desclée,

1964. Part I, ch. 2; see also Macquarrie, J. *Principles of Christian Theology*, New York, Scribner's. ch. 10.
- Rahner, Karl. "The Order of Redemption within the Order of Creation" in *Mission and Grace*, I. New York, Sheed and Ward, 1964.
- "Monogenism" in *Theological Investigations*, I. Baltimore, Helicon, 1961.
- Renckens, H. *The Religion of Israel*, New York, Sheed and Ward, 1966.
- *Israel's Concept of the Beginning*, New York, Herder.
- Schoonenberg, P. *Covenant and Creation*, London, Sheed and Ward, 1968.
- Teilhard de Chardin, P. *The Phenomenon of Man*, New York, Harper Torchbook, 1961.

III

首罪和原罪

10

首罪

罪本身

现在我们讨论一个最具争论性和现代讨论最多的问题。我们要从人所犯的第一条罪和它的后果开始。圣经有关伊甸园的叙述中，即所谓乐园叙述中讲到这首罪。当然「乐园」(paradise)这个词并不曾出现在希伯来文圣经里，它是在希腊译本中开始引用的。

上主天主将人安置在伊甸的乐园内，叫他耕种，看守乐园。上主天主给人下令说：「乐园中各树上的果子，你都可吃，只有知善恶树上的果子你不可吃，因为那一天你吃了，必定要死。」（创2:15-17）

在上主天主所造的一切野兽中，蛇是最狡猾的。蛇对女人说：「天主真说了，你们不可吃乐园中任何树上的果子吗？」女人对蛇说：「乐园中树

上的果子，我们都可以吃；只有乐园中央那棵树上的果子，天主说过，你们不可以吃，也不可摸，免得死亡。」蛇对女人说「你们不会死！因为天主知道，你们那天吃了这果子，你们的眼就会开了，将如同天主一样知道善恶。」女人看那棵果树实在好吃好看，令人羡慕，且能增加智慧，遂摘下一个果子吃了，又给了她的男人一个，他也吃了。于是二人的眼立即开了，发觉自己赤身露体，遂用无花果树叶，编了个裙子围身。当亚当和他的妻子听见了上主天主趁晚凉在乐园中散步的声音，就躲藏在乐园的树林中，怕见上主天主的面。上主天主呼唤亚当对他说：「你在那里？」他答说：「我在乐园中听到你的声音，就害怕起来，因为我赤身露体，遂躲藏了。」天主说：「谁告诉了你，赤身露体？莫非你吃了我禁止你吃的果子？」亚当说：「是你给我作伴的那个女人给了我那树上的果子，我才吃了。」上主天主遂对女人说：「你为什麼作了这事？」女人说：「是蛇哄骗了我，我才吃了。」

上主天主对蛇说：「因你做了这事，你在一切畜牲和野兽中，是可咒骂的；你要用肚子爬行，毕生日日吃土。我要把仇恨放在你和女人，你的后裔和她的后裔之间，她的后裔要踏碎你的头颅，你要伤害他的脚跟。」后对女人说：「我要增加你怀孕

的苦楚，在痛苦中生子；你要依恋你的丈夫，也要受他的管辖。」后对亚当说：「因为你听了你妻子的话，吃了我禁止你吃的果子，为了你的缘故，地成了可咒骂的；你一生日日劳苦才能得到吃食。地要给你生出荆棘和蒺藜，你要吃田间的蔬菜；你必须汗流满面，才有饭吃，直到你归于土中，因为你是由土来的；你既是灰土，你还要归于灰土。」

亚当给自己的妻子起名叫厄娃，因为她是众生的母亲。上主天主为亚当和他的妻子做了件皮衣，给他们穿上；然后上主天主说：「看，人已相似我们中的一个，知道了善恶；如今不要让他伸手再摘取生命树上的果子，吃了活到永远。」上主天主遂把他赶出伊甸乐园，叫他耕种他所由出的土地。天主将亚当逐出了以后，就在伊甸乐园的东面，派了「革鲁宾」和刀光四射的火剑，防守到生命树去的路。（创3；1-24）

首先，我们应该讲讲文学类型和叙述文一般的意义。作者很明显要说明人的历史，尤其是人与天主的历史是怎样开始的。他觉得他有责任这样做，因为他作为它一分子的以色列人和天主之间，从西乃山的事件开始，在许多世纪以来，就存在着一种亲密的维系：首先在一次难忘的经验中，经验到天主，接着又接触到祂是拯救和医治的天

主。然而，尽管是这样，现在，罪和灾祸统治着以色列。这怎么可能呢？恶从哪里来？这是作者最感兴趣的基本问题。他的答案是：恶不是由天主，而是由人的行动来。于是他的叙述变成了维护天主，向人呼吁抵抗罪和更新他们对天主的信赖。作者毫无疑问深信他是在讲述一个确实的事件。他手上有古老的传统可供使用。当然，我们不必假定这些传统一直可以追溯到他所描述的那个远古模糊的时代；那个时代根本没有记录！问题是，他是否真可以记述一些确实的东西，还是记述他自由的想像，因此，不比他那时的异教邻居流传的神话更值得接受。他所给我们的叙述，在经外找不到相同的部分，但可以找到许多独立的主题。作者借取过来，纳入他的叙述中。同样他也自由而独立的组织和编排他所找到的以色列传统，因此，我们应该把这段叙述看作他自己的作品。他不只是一个编辑，同样也是个真正的作者。

他的叙述，是经过默想当时在他的族人之间流行的，有关天主的想法而来的。他所写出来的，是经过他以一个以色列信仰团体成员的身分所选择的。这至少在本质上，叙述中的确实事件是由受默感的圣经人物所证实的。新约为我们提供最后的保证：只在基督的光照下，或在保禄宗徒对基督的宣讲的启发下，我们才能肯定，伊甸园叙述的背后，是在一个确实的事件，这个事件就是罪。这是雅威典这个叙述的主旨。对他来说，主要的事是宣布，在人类

历史的开端，发生了触犯天主法律的事件，这次的触犯为人带来了毁灭，同时也是以后无数的罪的根源。我们不应该忽略，事实上加音和亚伯尔，巴贝耳塔和洪水的故事，都是在雅威典的历史观点下所写的。为了标明这一类的叙述的特色，学者给它们一个特别的名称，叫做智慧叙述，因为这一类的叙述，与在撒罗满时代特别盛行的以色列古典的智慧文学，有密切的关系。^①

我们对这段叙述的解释，当然只着重重要的几方面。作者一开始就肯定，天主在很早很早的时候已经很关心人。他描述天主如何在荒芜的环境中建造一个可以耕种的、水源充足，种植丰盛的园子给人居住，以表示天主对人们的关心。这园子是仁慈的天主送给人的礼物。但这不是一个幻想的神奇乐园。被天主安置在园里的人不是终日无所事事，游手好闲的人。他们必须照料园中的一切，必须耕种。在此，雅威典用了一个与司祭典类似的题材。既然园子是天主送给人的礼物，那么人就是受委任作园子、大地的种植者。生命树生长在园子中央，这是含有深意的。这很明被视为人所渴望的不朽的象征。这种渴望在东方的神话中是一个很普遍的主题。此外，也提到知善恶树。这棵树在故事发展的过程中，扮演特别的角色。不过，我们很难确定这是否只是一个象征，而不只是训导的格式而已。也许生命树和知善恶树是同一棵树。

这个灾难性的事件，从天主的一条诫命开始。这条诫

命反映天主是人类之主和监护者。同样这也是一个告诫，並提醒人注意天主。这表达了一种关注的爱，常要保护人以免他们受到祂自己的伟大所伤害。人与天主的关系是亲密的；这从天主把生命的气息吹入人之内的过程中表现。但这种亲密，是人伟大的尊严，但也是他的危险。这个天主的肖像，他可以忘记他只不过是一个肖像而企图与天主相比。无论如何，诫命的目的不是要立一个禁忌。人被委任去耕种和管理整个世界；没有一个区域是例外的。人也没有被禁止进入任何地方。

为什麼这两个人要受诱惑，这是一个深奥的奥秘。在那时——进化过程开始了万忆年之后——由于天主的特别行动，创造可能已打开了心灵的眼睛，能反省它自己，它透过人並在人之内意识到人是受造的，是天主的肖像。当然我们不能不切合实际地解释在这个时期，人的意识是在怎样的阶段。不过经文也在某种程度上暗示人对他自己的受造性质和对天主作为创造者的性质，有直觉的预感，或直觉的意识。正因为人这样地意识到自己与天主的亲密关系，这种自我反省反而成了人的一种诱惑。

在新约的光照下，我们可以说，即使第一批人，尽管他们与天主很亲近，他们仍然生活在信仰之中。渴望看见与信仰是不可分的；信者的生活不是固定的，那是充满活动和不安，全力向着迎面而来的真实走去的生活。在人之内有一种不可抗拒的朝向遥远的将来的渴望。这种向外伸

展和奋力寻求天主的情形，不能说不存在于第一批人的生活中。在他们之内有一不能满足的渴求。内在于人的自我意识和他自我反省的能力，也可以从相反天主意愿的方向实现，因为他有与生俱来的自由。自由是天主所给的最高贵的，但也是最危险的礼物。天主「竟敢」赐予人分享祂最高贵的属性，分享祂的至高权柄；虽然祂不能委派人代表祂的全能，祂可以赐人分享它的机会。但在我们这个事件上，事实证明这个礼物太大了，接受者的软弱承受不起。

学者常指出，在逐步展示罪的叙述中，作者用了最精湛的心理学术手法，描写了人的第一项罪行是怎样犯的。因为在写罪，所以引进了蛇。他可能认为在故事中，蛇可以是真实而不必是一个象征。因为在那个时代，野兽会讲话并不是什麼不寻常的事。蛇唤醒了女人的三重愿望：性、美、和追求善恶的知识，或是追求像天主一样。作者引进蛇可能有几个动机。也许他有兴趣描写，当人面对从草丛里爬出来的蛇时的恐惧和敌意：这可能显示，蛇对人的行为，可从历史开始的时候找到根据。这是推源学的解释。这是说，作者尝试从远古的历史中找出人对蛇和蛇对人的行为的原因。不过，这种解释只是很表面的。我们应该考虑一个事实，在客纳罕的宗教里，蛇是一种神圣的动物，因为牠的智慧和医治的力量而受崇拜。牠有最高的、神圣的知识的秘密。为了反对这个神话，作者解释蛇不是医治

而是伤害人的动物；它不能带来生命反而带来死亡。蛇的主题成了整个旧约的信仰法律：「除我之外，不可有别的神」的反面格式。在此，作者可说是在提倡剔除神话的神学。

虽然在故事中，蛇先向女人下手，但女性比较容易受诱惑不是这个故事的主题。这整个情况最可悲的是：这女人本来是为了协助男人追求圆满的生活而创造的，这是为什麼天主要把她送给他。但是这礼物变成了为他带来灾难的因由。天主赐予人大量的恩宠，但人把这些祝福变成他自己的不幸。在此我们看到护教的倾向，驳斥天主应对世上的罪恶负起责任的说法。

至于罪的类型，我们应该分别内在和外在的形式。在内在的形式来说，人类受了蛇引诱而不信任天主。蛇要破坏天主的计划和毁灭人；阻止人继续听从天主的话。牠把要相似天主的愿望，种在人们心里。天主，在另一方面，是被写成一个妒忌的存有，在祂的自我中心之下，祂要收回人的伟大，这原属于祂，但人也有真正的权利享有的属性。这样，不服从、骄傲、和不信任就是造成人的罪的因由。特别是这种不信任把人推向灾难。在全部旧约中，我们都看到它的活动和它所带来的后果（例如：德2：6-13；3:26-28；11:14f.）。以下是德训篇：

骄傲的开端，始于人背离上主，始于人心远离自己

的创造者，因为骄傲是一切罪恶的起源；固执于骄傲的人，散布可憎恶的事，有如雨点，最后必使他丧亡。为此，上主降下奇灾异祸，把他们完全消灭。上主推翻傲慢君主的宝座，使谦逊的人坐上他们的宝座。上主拔除傲慢民族的根苗，在他们的地方，却培植谦虚的人。上主推翻了异民的国家，将它们毁灭，直到地基，将他们由本国逐出，尽行消灭，并将他们的纪念，从世上除去。天主消灭傲慢人的纪念；心地谦逊人的纪念，反被保留。为人，不应生骄傲；妇女所生的，也不应发愤怒。（德 10:14-22）

（参阅德 23:27-29；玛 19:23-26；路 15:18,21；若 4:27；若一 3:8；若 8:34）

我们不知道首罪外在的形式是什麼。我们没有理由相信那是一个性的罪行。天主自己把女人带给男人，明确教导他们要生育繁殖，充满大地。祂要男女成为一体。整个叙述并没有一处可作与性有关的解释。我们也不能把蛇看作性的象徵。不错，蛇常是男性的性象徵，但我们已说过，在客纳罕的宗教里，蛇是智慧和产生生命的男女神的象徵。蛇所唤醒的知善恶的愿望，在罪里有着很重要的作用。「知善恶」的说法无疑暗示两者的不同，不过它还有

更广泛的意义。在希伯来思想里，「知」是指实践和知识，所谓实践是有实效的，是指能控制和命令所知的东西。这样一来，人的知识越丰富，他安排东西的能力越大。在欲求知识背后，是争取控制事物的权威，自治和无限制的力量愿望。即使这个知识的对象是「善和恶」，这两个词也应该从更广泛的意义了解。在旧约的语言里，「善和恶」这公式可指整个真实，指在人的领域之内所能找到的一切。在此，最中肯的解释是管理人的生活。这并不表示道德不包括在内。不过，道德只不过是整个人整个领域的一个元素而已。既然人的全部领域，管理人的生活，是由天主的创造活动决定了，那么，当人要知善恶时，他无疑是要决定管理他自己的生活和排除天主的影响。他要为他所有的活动，立定一个标准。他宣布完全自治。只有人才想去衡量一切事物拒绝承认天主是他的生活的规范。这样说来，知善恶是反神的态度，吃或不吃树上的果子，只不过是这态度的一个象征而已，人，只不过是一个受造物，如何能产生企求完全自治和脱离天主这种愿望，这实在是一个很深的奥秘。雅威典所提供的解释是这样的：他说人有肖似天主的特性。与天主相似，这种相似就是人甚至可以向「成为天主」的诱惑屈服的理由，也是他要像天主一样安排事物的根本原因。但是，另一方面，他不过是一个贫乏的受造物而已。如果他企图克服他的受造本性，和扩大在他之内的神圣的元素；如果他寻求超出他的受造

范围之外，扩大他之内的神圣生命，那麼，在他之内的神圣的火花，便在一个神秘的颠倒中变成他的毁灭。史戴尔(Stier)对这段雅威典的经文，有以下的看法：

那的确是雅威典独到的眼光，看到人是这样（创11:1-9，建造巴贝耳塔）的有能力，或被驱使去超越自己，以僭越但以极真诚的态度，行暴君的统治，最终仍不免被摔在天主手上，成为世上的罪人。但我们不能因此而把亚当，第一人，看作是一个典型，不能把他变成每一个人。亚当不只是一个「人」的象徵而已。但我们仍可以说，雅威典所描绘的第一人亚当这个传统的自然图像和他的活动及命运（格前15:45），可从历史人物的自然、活动和情况中找到——这两个人互相凝视。如果我们认为雅威典是撒罗满或紧接他之后的时代的产物，那麼我们可以假定他把他当时同辈人的一种图像吸进这个初人的图像中。这个时期，生活的神圣秩序，正经历俗化的过程，权力变成专横的，智慧变成理性主义的。他以对立的姿态，对抗那个放纵时代的乐观主义，宣布整个傲慢的人性是处于被毁灭的命运之下。②

罪的后果

罪给人带来灾祸。让我们扼要地说明这灾祸。两个罪人的眼睛的确开了；他们获得了知识。但这不是一种使他们丰盈的知识，反而是束缚和禁锢他们的。他们所得到的知识，不能带给他们控制世界的资源和动能；反而，这知识是「感到赤裸」的同义字。「赤裸」在此有较深一层的涵意，不只是「没有衣服穿」而已，它意指悲惨、贫穷和无助。「赤裸」羞耻和匮乏，软弱无能和不足（参阅则16:8-13, 39；欧2:3）。两人不但不能像天主一样对自然有控制力，反而掉进无助和悲惨之中；与他们所期望的正好相反，这就是他们在天主面前感到羞耻的原因。在祂的计划中，他们应该是征服受造界的主人。现在他们必须在祂面前承认他们的罪状。这样一来，现在与祂的亲近里包含着可怕的成分，他们不能忍受祂的凝视和祂的声音。他们企图逃避这个无人可逃避的祂，当树木的响动告诉他们，祂的临在时，他们的恐惧增加了。在至圣的临在之前，反叛天主的怨恨，揉缩成恐惧。再细读这段经文，我们可以看到人性无助的情景。圣经描序蛇是聪明的，照蛇所答应，人也可变成聪明的，但没有，他变成赤裸和羞耻，两个人相对，都发觉彼此的赤裸。在一同犯罪的时候，产生了对彼此的疏离，新的羞耻经验使他们互相排斥。

他们的羞耻与性和性欲有关，但这只是次要的。他们互相感到赤裸的羞耻，首先是由无助的经验滋长的。罪像

一种异己的力量，侵入两个罪人的生活；现在他们被罪的力量所控制，也不能自主了。本应管理世界的人，甚至连自己也管理不了。由于他们的无能，亚当和厄娃发现他们再也不能有效地对付性欲邪恶的吸引力。在性欲之下，邪恶优势的力量，以可怕的方式表现，这并不表示，性欲首先被罪所唤醒，或性欲本身是邪恶的，而是说，罪开释了性欲，从与整个人调合的情况，变成自主自治的情况。亚当与厄娃发现，他们面对严重的诱惑，再也不爱和尊重对方是个人而把对方当作物件来使用。性欲在他们之内发生作用，驱使他们追求自己的满足。他们在面对对方时感到羞耻，因为他们感到自己再也不能尊重和爱对方，反而被一种无形的力量驱使把对方当作一种工具，互相利用以达到彼此的满足。肉欲的满足是由于一种爱的接触衍生出来的。结合他们的力量，再也不由人格决定而由物格决定了。他们是从很深刻的意义上彼此裸露。当然，他们可以遮盖自己的身体和约制他们不规则的欲望，但他们不能隐藏和克服他们占有对方的欲望，和面对这欲望时的无助，他们彼此占有的欲望此刻是在罪的支配下。在犯罪以前，他们没有想到要向对方隐藏任何事，因为他们之间的关系是包含每一种幅度，当然包括性在内，即使性也纳入天主的爱之内。互相信任和尊重的经验，是由一种真正的爱的交谈所满足的。他们面对彼此的纯真，是以他们在天主面前的纯真为基础的。但现在这种安全感和开放，已是属于

过去的事了。

判罪

在以上这种种情形之下，亚当和厄娃是站在一位查问和审判的天主面前，互相推诿过错。亚当对天主说：「是你给我作伴的女人给了我那树上的果子，我才吃了。」他好像有责怪天主的意思。那女人也一样，她责怪蛇。两人都企图推诿罪的责任，但他们都不成功。亚当和厄娃，以及蛇都要受天主的判罪。而且，每个人都要被他领入歧途的那一方所惩罚。如果我们从雅威典的字面去解释天主的判决，我们可以看到，作者似在宣布一种本性的改变：蛇和女人的本性和本质的改变。对于这一点，亚奎纳的观点是很有启发性的：

有些人说，现在是凶残的动物，在那个时候可能不只对其他的动物，就是对人也是很驯良的。这其实是不合理的。因为人的罪不至于影响那些现在是互相残杀的野兽如狮子和鹰等，把牠们从过去以植物维生的情况，改变成现在彼此残食的情况。^③

创世纪并没有告诉我们，蛇在结构上有所改变。正如我们前面所指出，作者所想的，是实实在在的蛇。不过这段叙

述有更深一层意义：人与天主关系是主要的关键。根据作者，世上很明显地有一种反对天主的力量。我们曾指出，他可能从以蛇为象徵的异教崇拜上，见到种种明显的证据。至于这些偶像崇拜本身是否由一种与天主敌对的力量所设计，这又是另一个问题。智慧书解释死亡是透过蛇而来到这个世界上的（智2:24）。它似乎从蛇身上看到魔鬼的象徵。不过，雅威典却没有推出这个结论，这点我们可以相当清楚地从经文中见到。

天主对蛇的诅咒同时也伴着一个许诺。问题是：我们可否据此而推断蛇这一类是被征服，正如经上所说，蛇只能伤害人的脚跟，而蛇自己的头部却被踏碎。表面看来，这种分别给人的印象是蛇可能被毁灭了，人只是受伤。但仔细看看，却可看到一个很不同的意义。因为即使蛇只能损伤人的脚跟，牠可以从伤口注入毒液，这伤口可能成为致命的伤口。这样一来重点不应该放在成员的身体而在攻击的类型上。蛇可以而且会咬人的脚跟，但人会踏碎牠的头。当我们统称人是蛇——魔鬼的力量的敌对者，这也暗指人类的弱点。这是一个有罪的族类。不过，正是由这弱的一类可以征服蛇，在创世纪的经文中，有一个人物显出来，他将不会承继人类的弱点。这人物是谁，当然这要到新约才清楚。既然在这段经文里暗示了将来的救恩，那麼这里的天主的许诺之言，就被学者称为「前福音」。

至于女人的判罪，我们应该指出，她本性也没有被罪

改变。即使没有罪，怀孕和生产本身对人的身体都会带来痛楚，所改变的是女性的性情和机智。由于罪带来身体上的软弱，她没有能力使客观地发生在她身上的东西，在爱中达到成全，并把它融合到她自己整个存有里。而且，她与她丈夫的关系，在伦理上已改变了，不是在生物方面的改变。由于她自己的欲望的缘故，她没有力量抵御她丈夫的肉欲。同样，由天主创造的男女性的分别，导致男性对女性的压抑。女人由天主以和男人平等的身分派来，解除他存在上的寂寞，已被贬为丈夫的奴隶和他的肉欲。在创世纪这个论点里，我们不能不看到对压抑女性抗议。

在亚当的判罪里，我们也没有见到，土地的实质因为罪而有所改变；工作根本不是罪的后果。即使在犯罪以前，男人也必须耕种和照料大地，而这当然包含相当程度的辛劳。但他与大地的关系，却在两方面受到影响。首先，大地也很神秘地分享由罪对人类的存在所造成的压缩性。当然这种神秘的关系不能用概念表示。它的灾难性的后果是，男人由于他的自私，他对权力的贪婪，他的傲慢和他的贪财，他滥用大地。与它天赋的任命相反，大地被剥夺了供应人类一切所需和未受损害的资源的能力。由于人破坏自然的罪行，结果他必须强取大地上的一切。人运用天主所立下的自然律来剥削大地，这并不能使他的暴力方法成为合理的行为。他对自然律的知识，使他能侵犯自然，干扰它整个系统（例如使大片土地变成荒无之地）。

与此相联的是，由于人的智力和道德力量减弱，那些使每个人都能充满创造的欢愉和塑造世界的精力，并不能有效地运用。人必须不断地激励自己去完成他的任务。这从人一旦遭遇失败就完全放弃的情形可以明显地看到。天主所判决的死刑，没有立刻执行，这对于人是个致命伤：他必须在死亡的判决下生活。到时候他的生命会自灭。根据雅威典的叙述，天主警告人，他一旦吃了知善恶树的果实，他们必定要死，这包含一个许诺，如果他们能约制自己不去吃它——例如他们不试图自治而承认天主是他们生活的规范——他们不一定死亡。这样说来，按照雅威典，人受制于死亡，完全是由于他们不服从，这也是他们不服从的后果，第一批人似乎有生物生命无止境的远景。当然，如果我们仔细研究这事，这种纯朴的想法就不是这样明确了。我们不应该把脱离死亡和我们通常所熟悉的永远存在的生命形式相混；但转化到另一种形式的存在，也不一定充满痛楚、折磨、暧昧、夭折等在我们的经验中，与死亡分不开的东西。在这段经文里所看到的对生命无穷尽的期待，和东方思想的生命无穷的希望相似，这是圣经内外无数文学作品和文献常见的期待。

不过，这样的期待是不能实现的。无论人的努力是多大，多长久，都不能产生永生。人必须注意，并时时提高警觉，他是有限的。如果他跨越这些有限性，他不能得到什麼，反而会毁灭自己。这段经文包含这几种不同的涵

义：如果我们发现很维安于这种限制，这是由于我们在道德上的软弱。死亡属于人的本性；生于尘土上的逃不过毁灭的命运。人的自我，他的个体性，必须在他被造的情况下经验死亡；生命力有耗尽的时候；然而，这是一个挑战：我们是否能在服从地、怀着爱心地把自己奉献给天主的心态下经验死亡。人越少受罪、骄傲和自我中心的束缚，他就越能投向天主而以天主的旨意为他自己的意愿。照雅威典，如果人没有犯罪，他必能毫无保留地——充满爱和服从地——接受他在世上的存在形式的转形。这不一定表示他在世上的存在形式是无止境的，也不表示准许他以这种存在的形式，一直生活下去，而表示他无须为死亡而焦虑，表示他不会毫无准备地死去，特别是，他不必害怕被召至天主面前：人与天主之间保持一种交谈式的友谊，他没有理由恐惧祂。其实不是死亡本身而是濒死的经验令人恐惧：如果人一直不知道有死亡这回事，他对死亡的经验会很不同。因此，如果人没有犯罪，他可能免受一般所描写的「死亡」的痛苦。人和一般的生命的转形，被罪所干扰了，已改变的是人面对生命的终极和转形时的伦理和宗教态度和方式。不过，我们必须指出，如果人没犯罪，他可以毫无保留地接受，他的本性对于达到他个人成全所要求的一切。

为了更详细地解释我们所说的罪的后果，让我们扼要地解释「人所生活的世界」所指的是什麼。这个问题不容

易回答。从思想史上，我们知道，人们认为他们所居住的世界，包含两种成分：客观的和我们对它的接触，就是一方面是现存的，一方面是我们自己的意识，我们不能知道或觉知世界的本身。我们所接触的，常是我们所认识和由我们对它的知识所决定的世界。康德和亚奎纳都同意，只有我们所认识的世界，才是我们的世界。这表示我们不能客观地了解世界本身；它只能基于我们努力所作的判断而了解。世界就是所给予我们和我们自己组织的产品。从简单的日常经验中我们可以证实这个理论。爱和友谊给予人一个透视点，使他对世界有新的看法，在这种情形之下，他是从世界与另一个人的关系上经验世界的，这样，他所经验的世界，对他是一些不同的东西，一个爱者会从世界中发现新的意义新的深度。

从这种世界观，我们可以更深入解释雅威典这段经文。他所描写的第一人的世界，和他自己的世界结构是一样的，也和我们的世界一样；如果有不同，这不同就在人的经验和实践的知识。圣经使我们从生活和经验上看到这样的差别。人可以也应该以不同的权威和力量，並以比他们实际所有的更深刻、更强的摄收力，使世界的东西成为他们自己所有的。经文的叙述者所提到的改变，与人的意识状况有关。根据圣经，人的意识状况被罪改变了。最重要的是它由罪所决定。圣经的作者深信，由于罪，人的意识失去了它全部力量。罪，因为它表示人与天主之间的破

裂，也造成了在人自己之内的破裂；因为有罪，他只能以一个破裂的人而存在。这样爱的治疗力也减弱了。

教会的训导

教会基于圣经所记述的首罪，在信理的历史发展过程中，作了它最基本的信仰宣言。神学对这些宣言，作过种种不同的解释。教会对于人最初的情况，以及罪的后果所作的信仰宣言，对于我们全面了解基督信仰是非常重要的，因为由这些信仰宣言，便产生了教会有关原罪的宣布。原罪的主题以及首罪和个人的罪的主题，是理解耶稣基督的活动和他这个拯救者的背景，当然，我们不应该忽视，事实上，教会训导部的言论，例如有关旧约和新约的，都是很严肃和与救赎有关的。迦太基会议(418)，奥良第二届会议(529)，特别是脱利腾大公会议(1545-1563)，以及圣经委员会1909年颁布的教令，宣称最初的无罪（无辜和不朽）、正直、完全自由的意志、公正、恩宠和圣善是特别的恩赐(DS 222, 239, 242, 370, 371, 383, 389, 621, 1511f., 1521, 3525)。在对抗提贝(Michael de Bay) (DS 1901-1980)以及比斯托雅主教会议(DS 2616)时教会强调这些恩赐，不是属于人的本性而是天主白白赐予的礼物。

自然和超自然

要了解教会在这方面的教导，我们首先应该讨论一个概念，这概念在神学中个有重要的地位，历来神学家对它也作过不少有系统的探讨。但时至今日，仍没有清楚的说法，这就是「超自然」的概念。过去所谓超自然是指比自然优越的一切。那么，超自然不是指那些超越的、奥秘或玄妙的；自然也不是那些正常的和平常的。了解自然与超自然的困难由于我们对于比较的基础，也没有清楚和中肯的概念。如果我们从经验描述自然，这过程在神学看来，最困难的是，我们不能确定，我们在经验中接触自然，已在什麼程度上受超自然所影响。在现实里。从来没有纯自然的情况，因为从一开始，天主已邀请创造朝向超自然的最后目标前进。由此可见，自然的问题或自然律，在不同的时候，有不同的答案。明白这种情形，我们可以说，神学习惯把自然这一词，界定为：凡是附属于一种东西或一个人的本质，凡是由这本质引发，和促使这本质完全的质素，就是自然。在这个定义里的亚里士多德的概念：本质，与圣经的存在概念不同——亚里士多德形而上的存有与圣经的形而上的位格不同——但这是很重要的字眼，因为在希腊哲学里，最重要的就是本质。因此，在神学史中，在亚里士多德哲学影响神学很深的时期，有关超自然与自然的分别，曾有详尽和深入的研究，依照这个说法，一切超自然的，必胜过自然的本质和它的种种可能性。用

普通的神学词彙，超自然就是由天主仁慈地加于自然的东西，这是白白赐予的礼物，不属于自然的，这样的一个超自然的定义，乍看来是令人满意的。不过实际上它是犯了概念模糊的毛病，因为我们永远不能中肯地界定：物和世界的自然本质是什麼，因为我们只能根据所有事物照自己的本质而行动(*agere sequitur esse*)的原则，从经验的功能，返推它们本质的基础而达到它们的本质。但在科学里，我们的知识（经验的）不断增加。

无论如何，这种形式的区别，只在自然和超自然的概念之间存在。必须从概念上区别的，永远不是，实际上也不是分开的。从一开始，天主就要建立超自然的幸福。要肯定这一点，我们只须想想天主的宇宙计划是以基督为中心就够了。

这种说法其实已超出形式概念的区别而进入决定超自然的内容的阶段了。超自然的最后形式，就是由基督促成的受造物：人与天主的交谈，这时天主要完全显露出来。凡是朝向这方面的一切，都属于自然的幅度，物质世界本身也要纳入这个幅度里。从内容来说，我们可以从超自然开始，了解超自然的意义，就是从圣经所教导的，人已获救的存在，或人在基督内的存在开始。在分析这种存在时，我们可以除去所有对于救恩或在耶稣基督内的存在是基本的要素，剩下的，就是自然。这样说来，超自然就是界定自然的准则，当然，我们要再强调，这也不一定非得

到绝对肯定的结果。只有一件事是肯定的：即使人不和天主结合，即使是不蒙受恩宠的人，他仍是一个人。他並不因为丧失恩宠的元素，或失去「在基督内」的元素而失去他的人性。

超自然与自然的关系，在现代，这是一个引起许多争执的问题。超自然绝不能离开自然而了解。自然是天主所预设的超自然的、救赎恩宠的承受者。恩宠並不破坏自然，反而假定自然，提昇自然和使自然成全。这是很容易明白的。自然，因为它是根源于天主，所以也向天主开放。天主可以影响祂的造物而不毁灭他们，因为第一个个别的受造物完全地、实质地依靠天主。正是天主的这种继续创造的影响，保存了受造物的存在。天主超自然影响其实是对受造物的一份邀请，请他进入祂三位一体的生命内。此外，受造物也受召准备以受造物的身分，接受和听取这召唤。当然，也常有召唤，召叫人放弃人性的自主和骄傲，进入爱，因此是叫人牺牲和自我投降的召唤。这种牺牲和自我投降的最高形式，就是耶稣基督在十字架上的死亡，这个形式将在他的光荣生命里达到圆满（参阅基督学）。

神学问：向天主开放的自然，是消极地接受超自然还是积极地向这召唤伸展。如果只是消极地接受，那麼超自然在某种程度上就是一个外来客入侵自然了。如果只是自然积极地向外伸展，那麼，超自然再也不是一份礼物了。

要回答这个问题，我们不能从抽象的概念着手，应该以具体而实际的方式。第二个选择应该是指：当人向外伸展时，他是积极地适应天主，就是与天主交谈。当然，他不能只凭他自己的能力达到目的。这样，超自然，严格的说，是指天主召叫人朝向某些与人的本质相符的东西，但他不能只凭伸展他自然的力量而达到目标，这可能也是多玛斯亚奎纳的意见，不过，他的解释和我们的不一样。

也有神学家把超自然分为严格（实质）的超自然和偶然（非实质）的超自然。这种区分是由于与基督教、拜安主义(Baianism)和杨森主义(Jansenism)的争论而产生的。所谓严格的超自然是指超自然的秩序，和参与天主的圣三生命，这不是凭自然的能力所能达到的；偶然的超自然是指在超自然的形式之内发生的，以奇跡的方式恢复的自然秩序；例如：奇跡地治愈一个病人。

原始状况和它的失落

从教会的教义，我们知道，天主立意要初民是神圣和正直的，但是由于罪，他们招来天主的判罪和不悦。天主预备给人的神圣和正直，是天主白白送给人的礼物，雅威典描述天主对人的友善态度就是一个很好的暗示。更重要的是，从旧约向前朝向新约看，我们可以说，耶稣基督重建了初民所放弃的一切，而且还远远超过那时的情况。这

样，从透过基督而来的新秩序和新创造，我们可以推论，原属于初民，但因为罪而失去的是什麼。

天主教神学的传统一贯假定，初民除了正直和神圣，即与天主保持真正的友善关系之外，还获赐所谓超自然的礼物如：诚实、免除痛苦和死亡、免除无节制的欲望和无知。在过去，神学对这些恩赐有过份夸大的描写，但进化的概念，逐渐取得优势，我们不得不面对亚当在理性和文化上是否很优越的问题。我们应该承认，赐予初民恩宠是不需要有特别的理性或文化的成就作为基础的。而且，恩宠，因为是超自然的，超过即使是最高度发展的人的意识。所谓超自然的礼物，是基于天主计划和赐予人的神圣和正直的本质，和一切由此而引发的活动，这点和旧约所描述的初民的起源和形成相符，与新约的教导也相容。如果人不曾拒绝天主，在他之内的神圣和正直必能影响他的生活，使他与自己、他与他的弟兄、他与整个物质环境的关系，完全协调。但事实不是这样。因为罪的缘故，天主赐与人的恩宠，只能很零碎地发生效用。它要到耶稣基督第二次来临，死者的复活时才能发挥完全的效用。复活的基督，就是一个完全属于天主的人，与天主共融的模式。

以下让我们讨论天主赐予人的各种礼物。有关死亡的问题，我们在前面已讨论过最基本的几方面了。死亡属于人的本性。但作为罪的后果，死亡加上一种惩罚的性质；就是说，本来属于人的本性的短暂性，现在更混合了焦

虑、痛苦和明显的荒谬，至于免除痛苦和疼痛，是过去神学赋予初民的特色。我们知道，痛苦和疼痛，意味着我们生物和理性生活上的改变，同时也妨碍更进一步的发展。在某种意义上说，疼痛是有机生命所不可避免的，因为它是危险的失调的警告，否则这些失调便会在不受阻止的情况下，继续隐蔽地进行它们的破坏工作。但疼痛是对有机体的一种阻止性的改变，由这种改变而引起痛的感觉，痛的程度视感觉的强弱而定。根据雅威典，由于人的罪的缘故，他必须在一种新的方式下经验疼痛：它的强度受他对天主的爱程度所影响。圣经宣称，一个人充满爱天主之情——就是说，如果他直觉地生活在这爱之中，疼痛不能穿透他，不能完全把他压倒。日常生活中爱的经验，可以说明这一点。一个爱者可能在痛苦中，也可能经验着一种身、心的酷刑，但如果他整个存在完全被另一个人、一个「你」所佔有，他深心有一份喜悦是他的痛苦所不能接触到的。可以说，他完全被祂的爱所溶化以致除了爱之外，他排斥其他的一切。乐园可能不是人与疼痛完全绝缘这种迷人的情况。根据多玛斯亚奎纳，伊甸园甚至长了荆棘和蒺藜。^④不过，有意义的是，多玛斯又加上一句话，说这些原不是为人而设的。人犯了罪以后，自私地滥用和剥夺天主任由他处理的物质世界。这当然严重地伤害了世界的情况，反过来，也影响了人类的生活。这样，在人之内发生了改变，间接地导致物质世界的失调，而这一切又反弹回

人身上。

从以上的讨论可见，有关人的原始状况的教义，根本不触及各种自然科学的理论。圣经不是人类文化史的教科书，而是处理人与天主之间的关系，是导向救恩还是导向灾祸的问题。当然，作者必须从他自己对文化历史的知识宝库中，借取表达这些思想的工具。

另一个问题是：初民是否装备特殊的知识。圣经对于这点没有表示任何意见；它只是向我们保证，即使在自然和动物世界的威力包围下，人不可能没有危险，但他仍可凭直觉地来去自如。创世纪也不反对初民是处于理性的曙光之下的观点。他的确有些知识，当然，如果他突然被移植到像我们这样科学技术高度发展的世界里，他会狂乱。虽然有些知识，但他几乎什么都不明白。不过，如果他有些知识的话，他所知道的就是重要的原则。亚里士多德形容人是理性的动物；就是说，他是一个追求事物的原委和努力按照这些原则生活的存有。这就是第一个人的情形。他与天主的关系使他努力去追求和发掘（虽然只是模糊的）他的存有的超越根据。根据圣经，这种能力被罪削弱了。

最后要谈的是不受性欲或不规则的性欲（无节制的性欲）支配的问题。欲望可以从两个阶段看。第一是指感觉愿望的官能。这愿望是自发自动的，是在思虑和意志的自由决定之先。即使在思虑和决定之后，它仍然可以与意志

决定相反地坚持着，因此，它可以妨碍自由和思虑。这种倾向和人的「肉体—精神」本性，同是天主所造的，因此它本身并不是邪恶的。但是，只要愿望倾向一个善，而人对这个善的肯定是不规则的，因此也是有罪的话，性欲便提出一个倾向恶的诱惑。这就是第一个人本应免除的第二个阶段。

让我们进一步解释性欲。在希腊哲学的影响下，性欲与按理性的判断的愿望相反，这个解释是基于身与心，感觉与理性相反的原则。这种张力，是古代希腊思想的特性。但按圣经的启示，邪恶的根是在感觉的范围之内这种说法，不是完全正确的。根据圣经，人的罪不是根源于超自然的二元论而是根源于救恩史内的二元论。照保禄的说法，罪的倾向来自整个人的自我。无节制的欲望在于，事实上，人有拒绝天主和使他自己独立的倾向，也在于人的自我举扬和自我奉献给天主这种伦理宗教二元论。因此，摆脱无节制的欲望的束缚，从它的结构而言，表示人性的全部力量结合起来，导向虔敬天主的生活。至于它的物质内容，这表示摆脱种种败坏的束缚，例如：脱离反抗天主和把自己封闭在自我中心之内，对抗自己的弟兄；也脱离对所居住的世界施暴的倾向，最后，是脱离人之内的感情与理性的对抗。应该指出的是，最后这一点——常被人再三和过份狭窄地强调——是属于脱离性欲束缚的自由，这是透过在希腊哲学的协助下诠释启示而来的。同时，我

们也应该承认，这份礼物，创世纪只是暗示而已，即提到两人发觉自己赤身露体时感到羞耻的章节。这节经文的解释，前文已交待过，在此不再赘述。另外保禄在书信中，也参照了这节经文。根据保禄，无节制的欲望与罪有密切的关系。在犯罪以前和没有罪的时候，它并不存在。参照这两节经文。脱利腾大公会议宣布，混乱的欲望起于罪也导致罪。这不等于说：我们可以说信理神学所肯定的，第一人没有被混乱干扰的束缚，就是一个脆弱和自我力量被扭曲的生命。初民有享乐、理解和爱的能力，但他们是生活在他们整全的位格存有之下。

原始状况的延续期

还有一个重要的问题。神学下过不少反省工夫的问题是：首批人是直接受主召喚，去度恩宠的生活，还是在他们经过考验之后才赐予他们；就是说，到底与天主亲密来往的生活，确有其事，还是这只是天主的意愿。接受考验和天主确实为了人将来的绝对幸福而计划並创造整个宇宙，其实并不矛盾。也许对于最后这个问题，我们可以说圣经对于这个问题没有给我们任何讯息。不过，我们可以合理的假定，第一批人在他们可以反省自己和天主时就朝向天主。这样，在那一刻，当一个适当地发展的有机体意识出现的时刻，人认识到他自己是一个受造物，是整个创造的

代表时，他朝向天主。在这时候，人经验到他们自己就是事物的准则。的确在这一点，他们並沒有完全被骗。因为天主的确有要人作为一切事物的准则的意思。不过在这同时，他们可能抗拒这个思想。他们自己有一个准则——天主是他们的准则。如果这个理论是对的话，那麼，原始状况可以有的恩宠，永远没有客观地实现；或更好说，原始状况的正直，一直没有客观地实现。脱利騰大公会议以「失落」形容原始状况的恩宠。但我们不能从反面了解大公会议的意思，因为在那时，这个问题没有在会议中提出。而且，即使第一批人没有接受天主预定给他们幸福的礼物，「失落」这个词还是有意义的。

有些人认为，人並沒有招致严重地失落救恩。这个观察很重要，天主並沒有忽略对罪人的救赎。当然，天主也没有赐予人失去的恩宠，因为历史不能重复的，但祂却赐予一个新的开始。天主在判罪时也许下将来的救恩。这样，即使在他们成了罪人之后，人也不会被逼在没有恩宠下生活。天主的许诺不断地伴着他们。

有关人类的年代的问题不在我们讨论的范围之内。圣经也没有提供任何资料，因此，神学不够资格处理这个题目。如果正如自然科学不断地评断的那样，现代是人类最伟大的年代，神学当然没有理由去反对。在人的范围之内有关人的言论，是不会招来危险的。

注:

- 1 Trilling, *Den Staub Bist Du*, pp.95f.
- 2 *Adam*, p.18.
- 3 *ST*, I, q.96, a.1, ad 2.
- 4 *ST*, I, q.69, a.2, ad 2 ; II, q.64, a.2.

11

原罪

现在我们讨论一个对理解基督信仰很重要的问题：原罪。第一批人本应接受天主预定给他们作为他们后代、作为整个人类的代表的恩宠：他们却以整个人类的代表而失去它。这就是我们所说的，承继恩宠的意义了。这样，有关这承继的——即「原一罪」的事实和本质的问题就出现了。

原罪这个词的意义

正如教宗碧岳十二世说，原罪的教义，是基督信仰不可或缺的内容；如叔本华所说，即使它不是基督信仰的心脏和中心，它也是其中的一块基石。直到今日，有关原罪的本质，在神学上仍未达到一致的见解，这个事实促使讨论与此问题相关的其他问题，出现不少困难。有关原罪的理解，是从教会里逐渐发展出来的。今日神学连着进化的概

念讨论这个问题，而且，现代的这些讨论，充满革新的生气与活力。特别是原罪的本质和原罪与人类第一个人的关系，成了争论的焦点。

在处理罪这件事以前，我们应该先弄清楚罪这个字在「原罪」这个复合词里的意义。罪这个字在这个复合词里，应该从类比的意思了解。从普通的字义来说，罪是指自由地、自愿地违抗天主的命令，违抗者对他这行为就负责任。根据这种说法，原罪这一词所表达的不是一条罪：因此我们可按日常说话的方式否认原罪，只要这不会引起人误解这不包含任何罪的意义。原罪应该是个人抉择时所处的情况。如果我们从类比的意义上说原罪是一条罪，我们的意思是，按普通的语法，原罪相似同时也不相似罪。在此也和神学的其他问题一样，我们应该更强调它的不相同之处。它的相似点应由更大的不相似点加以限制。就是说，原罪是一个奥秘；我们不能彻底理解它。问题是在信仰的明暗对照之下。因此，我们也可以说，像天主教在基督内的自我启示一样，原罪也是一个招来诽谤的根源。

原罪的事实

圣经

首先，让我们先处理教会有关原罪的教义和它的神学发展

的圣经基础。接着陈述教会的教义。我们一向对原罪的解释：人的情况是基于第一人的罪，这个解释不能在旧约雅威典的智慧叙述文中找到。特别是罪的一般状况与首罪之间的内在联系，更从来没有强调。罪的一般状况是一个经验和事实(见创6:5；8:21；约4:17；14:4；25:4；列上8:46；依64:5；德8:5；17:20；箴20:9；詠130:3；143:2)。至于说在乐园所犯的罪所带来的后果是死亡，这种说法，在德训篇25:23和智慧书2:8f.最先出现——就是说最先在受希腊思想影响的作品中出现。在旧约也找不到原罪的教义。不过旧约的确包含几个后来发展的出发点：亚当开始犯罪，坏表样的影响，罪的普遍性，人与人之间的一致性。

在新约的情形也差不多。我们发现，保禄的罗马书中的一段，可作为原罪的思想及其后来发展的基础。这段经文是：罗5:8-21:

但是，基督在我们还是罪人的时候，就为我们死了，这证明了天主怎样爱我们。现在，我们既因他的血而成义，我们更要藉着他脱免天主的义怒，因为，假如我们还在为仇敌的时候，因着他圣子的死得与天主和好了；那麽，在和好之后，我们一定更要因着他的生命得救了。不但如此，我们现今既藉着我们的主耶稣基督获得了和好，也必藉着他而欢跃于天主。

故此，就如罪恶藉着一人进入了世界，死亡藉着罪恶也进入了世界；这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪：成义也是如此——没有法律之前，罪恶已经在世界上；但因没有法律，罪恶本不应算为罪恶。但从亚当起，直到梅瑟，死亡却作了王，连那些没有像亚当一样违法犯罪的人，也属它权下：这亚当原是那未来亚当的预像。

但恩宠决不是过犯所能比的，因为如果因一人的过犯大众都死了，那麽，天主的恩宠和那因耶稣基督一人的恩宠所施与的恩惠，更要丰富地洋溢到大众身上。这恩惠效果，也不是那因一人犯罪的结果所能比的，因为审判固然是由于一人的过犯而来，被判定罪；但恩赐却使人在犯了许多过犯之后，获得成义。如果因一人的过犯，死亡就因那一人作了王；那麽，那些丰富地蒙受了恩宠和正义恩惠的人，更要藉着耶稣基督一人在生命中为王了。这样看来：就如因一人的过犯，众人都被定了罪；同样，也因一人的正义行为，众人也都获得了正义和生命。正如因一人的悖逆，大众都成了罪人；同样，因一人的服从，大众都成了义人。法律本是后加的，是为增多过犯；但是罪恶在那里越多，恩宠在那里也就越格外丰富，以致罪恶怎样藉死亡为王，恩宠也怎样藉正义而为王，使人藉着我们的主

耶稣基督获得永生。

这段经文显示，保禄的中心思想并不是罪而是透过耶稣基督而来的救恩。涉及罪是因为对救赎的感恩。保禄以罪作为透射天主光荣的一个黑暗的背景。他提到罪，就好像一个人在罪的深渊里被天主一把提上来，此刻在回顾过去，一面庆幸自己脱险，一面又充满获救的狂喜与感恩。在此值得一提的是，解释圣经所记的初期历史(创1-11)时，我们必须考虑的推源法。能自由地去维护自由、生活在基督内，被从毁灭的势力下拯救出来，内心充满各种程度的神圣的恩赐和受到圣神的推动，保禄回顾历史不禁要问：以天主的圣善，在基督以前的灾难情况，怎可能出现呢？罗马书第五章的解释，是他在深切信仰基督之下写的。在他看来，基督所带来的光明越大，在他之前的时代的黑暗，在救恩史的对照下就更显得黑暗。也许在罗马书第八章(8:34f.)，是他充满信仰基督拯救活动的经验最好的写照。因此，宗徒的出发点是他对基督的经验。他所写的亚当的罪及其不断的影响，是他尝试说明没有基督的人的情况。

以下让我们引谷士(Otto Kuss)对罗马书第五章这几节很全面的解释，这是一段很详尽的释经：

只要人反省他自己的存在，他立刻发现自己正面对着罪和死亡这两个事实。首先，他会把它们看作

生命中一些干扰性的事实。但信者却特别有兴趣知道，对于这个问题，福音间接或直接对他说什麼。保禄把罪和死亡这两个真实境况，纳入他的神学生命观里，这生命观是由涵盖一切的两极：「亚当的灾难区——基督的救赎区」所决定。综合旧约和当时的反省，保禄必定会把罪与死亡归入亚当的灾难区。罪和死亡的确恰当和正确地代表亚当区的灾难性质，罗5:12(故此，就如罪恶藉着一人进入了世界，死亡藉着罪恶也进入了世界；这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪：成义也是如此)追溯所有人的死亡到亚当，以便更明确地藉基督显示生命：真正的、永恒的、为一切人预定的生命。罗5:19(正如因一人的悖逆，大众都成了罪人；同样，因一人的服从，大众都成了义人)——至少在构式上超过5:12——不但谈到所有人都处于透过亚当而来的死亡的权限之下，同时也说所有人都「成了有罪的」。如果我们孤立地看19a，也许还可有别的看法，但连着19b看(在此清楚地显示基督是预定的、为许多人带来「义」的绝对和唯一的因由)，显示这里所说的许多人基本上的「罪性」，必定追溯到亚当。第三段经文：格前15:21, 22里所讨论的，只是有关死亡而不是罪的承继：「因为死亡既因一人而来，死者的复活也因一人而来。就如在亚

当内，众人都死亡了，照样，在基督内，众人都要复活」。根据15:21，人的身体的死亡，要追溯到亚当去找原因。在15:22，死亡所包含的范围似乎扩大了。这可能表示整个灾难，毫无例外地，在亚当内，打击所有的人。这「死亡」应该和透过基督而来的救恩，放在同一个层次上了解，基督的救恩，意涵着复活和生命。

如果把整个问题再看一遍，我们可以见到几个重要有原因，促使保禄这个理论，超过当时一般对于人被彻底毁灭的根源和性质的看法。保禄讲到原罪，他为后来的原罪的教义，提供了中肯和坚实的基础。检查一下与旧约有关的经典，例如犹太的伪经——特别是默示文学——经师的教导和斐洛的宗教哲学，我们发现，在此，大体上说，我们多少可以讲有关「原罪」教义的前题，但是找不到任何清楚而确实的结论。只宣讲原罪，这种绝望对于一个没有任何方法解除这个精神负担的年代，实在是难以承受。对于这绝望的情况，只在这里那里，找到一些暗示而已。保禄首先能更深入地正视这个黑暗，因为他相信同时也知道，光已战胜了黑暗。他从救恩已在耶稣内成为事实的透视点看天主、人和世界。他可以毫无保留地、有效地处理他那个时代的重大的宗教问题，因为他从上而不是从

下接触他那个时代和所有时代的需要。他获得对耶稣基督的信仰，同时他也能看清楚被天主遗弃的世界的真面目。他从这知识的光辉面回顾过去，发现他看来如此光明的现在之前的时代更黑暗。从这里就很清楚了：恩宠是保禄有关罪的神学的中心概念，而保禄主要的书信提到有关罪的整个问题，只不过是救恩教义的背景而已。如果天主不惜牺牲一切以便拯救人，这毁灭一定是非常严重的。只有对耶稣基督所带来的后果，有全面的知识，宗徒才有能力和勇气，正视人在基督来临之前的情况：救恩的信仰，透过耶稣基督，已成了一个真实，这是保禄有关「原罪」的「教义」的源头。宗徒对于进一步反省这个问题的细节，可能遭遇的难题，或者后来的神学对这个问题所作种种精密的推敲，都不感兴趣。这是保留给后来的教义发展的范围。奥思定在他所处的信理学史的特殊情况下发展的原罪教义——当然是根据他对罗5:12d不太正确的理解——「有罪」的性质，由亚当传给所有人，这种说法，首先明显地提出来……这样，便打开了以后这样解释罗5:12d这一句的释经之门(即使放弃了奥思定的解释之后亦如此)，但罗5:19所包含罪的传递性的意思却是很明显的。①

这个解释预先假定了基督的救赎工作。並以此为它的基础。即使我们不认为罗5:19是原罪正式的证据，我们也必须承认，这一节经文指出教会后来的教义方向，因此，它是一个恰当的出发点。即使从哲学的角度看罗5:19，我们仍可假定个人之罪的论题，是由亚当之罪引进和引发的，教会正式的解释，仍保证其他解释的真理，例如：每个人，由于他进入人的社会，他便成为罪的势力的对象，便有罪性。保禄宗徒也认为，所有的人，属于本性上的罪性，是由于亚当的堕落。这点从厄弗所书可见：「就连我们从前也都在这样环境中生活过，放纵肉身的私欲，照肉身和心意所喜好的行事，且生来就是义怒之子，和别人一样。」(弗2:3)在保禄的书信中，个人的罪性如何与亚当的罪相连，这是悬而未决的问题。因此，我们所得到的结论是：罗马书也和其他的保禄书信一样，並沒有正式发展后来脱利腾大公会议所陈述的原罪教义，原罪的教义，是他默想耶稣基督之前人类的情况而得出来的结果。耶稣自己並沒有教导：因为亚当的罪，所有的人都在有罪的制约之下。

圣经教导在宗徒以后的神学中的发展

最初，保禄的原罪神学並沒有在宗徒以后的神学中进一步发展。不过，在护教的理论中，我们见到「亚当的堕落和坏表样遗传下来」的概念。宜仁认为，堕落延祸人类，因为首罪的缘故：整个人类在亚当内反叛天主。戴都良也讲

一种开端的罪(primordiale delictum)。奥思定对于教会以后在原罪义方面发展的方向，有非常重要的影响。由于他与白拉奇之争，他宣称，因为首罪的后果，所有的人都成了天主盛怒所指的对象。奥思定特别强调性欲，但并没有把它和原罪视为同一物。他以从宗徒时代已开始的婴儿洗礼，作为他的原罪论的证明。他引用罗马书，特别是罗5:12。他认为是原罪直接和最接近的证明。不过，奥思定更强调：基督曾经前来拯救所有的人(绝无例外)，所以必定有一个原罪，这种想法。就是说，整个人类都需要救恩。对于这一点，我们从圣经里找到明确的证据，从圣经的普遍证明开始，奥思定问：为什么人需要救恩？他们必须从什么被救拔出来：很明显，是从罪救拔出来。②人，每个人，如果他们不透过基督与天主修好，他们就是与天主隔离。从这一点看来，罪的神学的出发点，再也不是反省亚当犯罪以前的情况和罪对他的后果。在此，原罪论的基础，只是人普遍需要救恩这个事实。这样一来，奥思定讲原罪，不是为讲它的理论，他认为原罪更深刻地解释了圣经所讲的普遍真理：「救恩的需要」。即使小孩子也只能透过耶稣基督到天主跟前；他们一天不与耶稣基督结合，一天在他们与天主的结合之间，就存在着障碍。这障碍如果不是原罪，是什么？既然为小孩子来说，个人之罪是不可能的了。那么，奥思定并不是从原罪开始，然后想办法证明所有的人都有罪。反而，他从所有的人都需要救恩开始。至

于亚当的罪如何有这样长远的影响？他是从亚当是人类的代表，和人类本有的一致性这两方面看。

在希腊教父的神学里，重点是放在自由和个人的责任上。不过，他们认为，亚当的罪是形成世界这种灾难性的情况和人的不幸和悲惨的情况的原因。与奥思定——拉丁思想体系有关的人物是安瑟(又译安瑟莫，Anselm)。他的理论对后来的整个神学都很重要。他认为原罪的本质是人应有的正义的缺失，而人性的败坏，是由于这缺失或丧失而引起的。亚培拉(Abelard)否认亚当的罪传递给所有人的说法，他和基索东一样，只承认人承继了惩罚。另一方面，安瑟的思想，在十三世纪由经院神学、方济会士和道明会士更进一步地发展。文德也和多玛斯亚奎纳一样，区别原罪的形式和物质元素。他认为首先是人失去了原始的义(justitia originalis)，其次是我们没有节制的性欲。不过他认为这两个元素基本上是一致的。多玛斯亚奎纳更进一步，他说首罪涉及每个人，因为犯首罪的是所有人的原始父亲。董思高(John Duns Scotus)认为原罪的形式元素是一个缺失，是丧失原始的正义，而物质的元素包括获取原始正义的责任。在董思高看来，没有所谓人性的败坏的问题。十四、五世纪的唯名主义神学主张原罪是由天主直接转嫁于所有人的。

路德重返奥思定的主张，但比他进一步，直接把原罪和性欲视为一物。加尔文(Calvin)原则上同意路德的主张。

总的来说，宗教改革者的神学把重点放在人完全败坏的理论。在启蒙时代的基督教神学(例如李星Theodore Lessing)里，只把原罪的教义当作人类原始的野蛮状况和人直到现在仍保有的感觉力。与路德的正统神学平行的是近代的基督教神学，他们以传统的原罪教义有关罪的性质，很难解释为理由，普遍地放弃这条教义。例如巴特(Karl Barth)，他认为传统的原罪教义本身是一个矛盾。他所了解的「原罪」是每个人应该自己负最大的责任的，是他个人有罪的行为。

教会的原罪教义的发展：脱利腾大公会议

天主教的原罪教义，是圣经的起源故事发展成为天主教会信理的一个特别的教育例子。教会第一次宣布原罪教义是在418年迦太基会议。这是第一个处理*vitium originale*(原罪)这个专有名词的会议，虽然这不是由该会首先发明的。这个名词的前身，可从戴都良的词彙里可找到，而特别是*peccatum originale*(原罪)一词，在会议以前，即397年以前，奥思定已使用了。奥思定和他以后的神学家，以及教会的教导一样，从来不从*vitium originale*这词了解亚当的罪，它常指由亚当的后裔所犯的罪。

迦太基会议的宣言是针对英国的隐修士白拉奇(Pelagius)和他的弟子赛勒西(Caelestius)的。在五世纪初，白拉奇追溯自君士坦丁以来，极度的俗化侵入教会是导致道

德疏松的原因。他强调在人的意志之内向善的力量。他的弟子把老师的教导系统化，首先在罗马，接着在北非大力推行。根据白拉奇，罪只不过是个人私人决定；从作为亚当的后代的基础上讲罪的遗传是不可以接受的。亚当的罪对人所产生的败坏影响，只是属于坏表样的影响而已：不过，人的性欲和他的有死性，和犯罪以前的亚当是在同一个层次上的。即使亚当没有犯罪，他还是会死去的。因此，一出生的婴儿，和亚当犯罪以前的情况是一样的。由于他的自由，人是可以同时也应该行善。

由两百位北非主教参加的迦太基会议驳斥白拉奇的理论，并维护原罪教义，引证教会所实行的婴儿领洗以证明原罪是一项真实的罪行——这使白拉奇相当为难。会议也引用罗5:12和创世纪第二、三章。因为当时所用的是拉丁文的罗马书，当时的讨论也转到「in quo」的译文上——就是指它相对意义而不是指它的因果意义。至于婴儿领洗，无可否认，这是在较早的时期开始施行的，不过在此，教会比神学的解释更先进，因为到那时为止，教会的实践，还没有一套中肯的神学基础。迦太基会议的主要文献是在法典2(DS 223)里，因为脱利腾大公会议的法典4几乎是一字不改地引述了法典2，所以我们不必在此分别引述这两条法典。

有意义的是，迦太基会议声明，在人之内有原罪，这罪来自亚当。但传递的方法和原罪的本质，会议并没有更

精确的界定。教宗祖辛模(Pope Zosimus)核准法典3、4、5的议决，后来这些法典合称为Indiculus (法典小汇编)在引证古代所实行的婴儿领洗时，会议引用了洗礼经文中的字眼：*in remissionem peccatorum* (赦免罪过)。因为婴儿不可能犯个人的罪行，在洗礼中被洗去的罪只能是原罪。在引证罗5:12时，会议再次依靠这一句的传统解释——一个正确的传统，虽然拉丁文的译文与希腊文的字眼不相符。

第二个与原罪的问题有关的会议是529年召开的第二届奥良会议(DS 371-392；特别是371f, 378, 383)。这次会议的第二条法典(DS 372)记录了有关原罪的重要言论，这些言论后来脱利腾大公会议也转录了，其中只作了一些不重要的修改而已，所以在此也不必分别引述。不过，会议的第一条法典(DS 371)是应该在此引述的：

如果有人说，不是整个人，即不是身体和灵魂，由于亚当所犯的罪而「转为更坏」，而相信灵魂的自由不受影响，只是身体受制于性欲，他是受了白拉奇的谬误的误导和与圣经的话矛盾，「谁犯罪，谁就该丧亡」(则18:20)；以及：「难道你们不知道：你们将自己献给谁当奴隶而服从他，就成了你们所服从者的奴隶。」(罗6:16)和「人被谁制服，就是谁的奴隶」(伯后2:19)。

这段文字並不包括任何不重要的问题，我们的问题是：「整个人、身体和灵魂转为更坏」以及「人的自由，灵魂的自由，不受影响」这些句子是什麼意思。自由受损伤的程度有多大？要回答这个问题，我们应该仔细研究这会议的法典8(DS 378)和法典13(DS 383)。根据这两条法典，意志受到原罪的伤害，它的自由被削弱而倾向邪恶。不过，虽然损伤不轻，但自由並未被摧毁。在那时来说，这是很大的创新，与从奥思定以来的传统矛盾。根据这个由奥思定开始，薄士伯(Prosper of Aquitaine)大力推广的传统，罪大大削弱了意志，使它软弱无能：它成了罪的奴隶。因此我们只能说一个奴隶性的自由(servum arbitrium)。不过无论奥思定或他的忠实追随者薄士伯，在讨论自由意志的丧失时，都不是意指形而上的心理自由被毁灭，奥思定再三强调，这种自由並未损伤。不过，人再也不能有建设性地运用他的自由意志了，就是说，他不能运用他的自由意志去实行善。那麼它是用来做什麼呢？意志再也不用它来做当做的事，这种自由是指什麼自由？我们必须承认，从有意义地，或更正确的说从救恩式地使用自由来说，自由意志其实是消失了。这个理论，似乎与圣经完全调和，特别与保祿的思路协调。在保祿看来，自由是属于救恩的善。它只能透过耶稣基督重建，透过他，人可以回复真正的自由。这种说法，当然意味着在基督的拯救行动以前，人有某些自由。不过，那不是去做应做的事的自

由，只是去犯罪的自由，是一种破坏性的自由。这样说来，意志是被罪所禁锢了。

第二届奥良会议的法令，中世纪很少有人知道。是在宗教改革以后的时期，这些法令才被神学家所发觉和加以使用。

脱利腾大公会议为天主教会提供了一份标准的原罪教义法令。因为这个问题的重要性，让我们引述其全文(DS 1510-1515)：

我们的大公信仰必须保持纯正、健全、不可动摇和不含错谬。没有这信仰，我们就不可能取得天主的欢心(见希11:6)。基督徒不应该被各种教义之风所飘荡(弗4:14)。但那狡滑的蛇，人类永远的敌人，和许多其他的邪恶，干扰我们今日的教会，挑起旧的冲突，开始新的矛盾，提出了有关原罪及其补救的问题。因此，在圣神领导下，合法地召开脱利腾大公会议……本会议希望藉此机会，召回迷途的教友，加强那些支持教会的信众的信心；同时，在追随圣经、教父、经核准的会议、教会的判断和同意之下，本会议谨此宣认、颁布原罪教义如下：

1. 任何人，如果不公认：第一人亚当在乐园违抗天主的诫命后，即失去构成他的正义和神圣；由于犯了这罪行，招致天主的盛怒和义愤，因此遭受

天主预先警告过他的死亡的后果，同时受制于从那时开始掌握死亡的权势者之下(见希2:14)即在魔鬼的权势下；而「由于这罪行，亚当整个人，身体与灵魂，转为更坏」(见174:371)。这样的人，应予绝罚。

2. 「任何人，如果断言亚当的罪，只伤及亚当本人而不延及他的后裔」，只有他自己丧失他从天主得到的正义和神圣，而不涉及我们，或者当他被不服从之罪败坏后，他「传递给整个人类的，只是死亡」和「身体的惩罚，而没有把灵魂的死亡即罪本身，也传给全人类。」这样的人，应予绝罚。因为他违反宗徒的说话「就如罪恶藉着一人进入了世界，死亡藉着罪也进入了世界，这样死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪。」(见罗5:12；175:372)
3. 任何人，如果说亚当这罪行是原始的，是由生育而不是由模仿传递给人，是在每个人之内，是由人性的力量，或者透过一个补救者，可以消除，但不是透过唯一的中保，我们的主耶稣基督，即用自己的血，使我们与天主修和，並成了我们的正义、圣化和救赎(见格前1:30)的基督的功绩，予以消除；或者，任何人，如果说基督耶稣这种功绩，不能透过教会的方式，合法地施行的圣洗

圣事，应用于成人和婴儿身上：这样的人，应予绝罚。因为「除他以外，无论凭谁，绝无救援，因为在天下人间，没有赐下别有名字，使我们赖以得救的。」(宗4:12)同时：「看，天主的羔羊，除免世罪者！」(若1:29)。「你们凡是领了洗归于基督的，就是穿上了基督。」(迦3:27)

4. 任何人，如果他否认婴儿该受洗礼，虽然婴儿的父母已经受洗，「或说婴儿受洗固然为赦免罪恶，婴儿并不从承接亚当任何原罪必须经过重生的洗礼以涤除」，才能获得永生；因此，对他们来说，洗礼——为赦免罪过——的形式，不能看作是真的，而是假的形式而已：这样的人，应予绝罚。因为宗徒说过：「就如罪恶藉着一人进入了世界，死亡藉着罪恶也进入了世界；这样，死亡就殃及了众人，因为众人都犯了罪」(见罗5:12)，这话只能按全世界的天主教会一向的解释而了解。由于这信理，并按照宗徒的传统，即使是婴儿还不能犯任何本罪时，仍须接受洗礼。从很真实的意义上赦免罪恶，这样他们可以透过重生而洗净他们从出生而沾染的一切。因为「人除非由水和圣神而生，不能进天主的国。」(若3:5)
5. 任何人，如果他说，透过我们的主耶稣基督在洗礼中赐予的恩宠，原罪的罪性也不能除去，甚至

说：不是一切含有真正和确实的罪恶性质的东西已被除去，只不过被刷洗去或不曾注入，这样的人，应予绝罚。因为天主对于重生者一无所恨，因为那些藉着洗礼归于死亡与基督同葬的人，决不会受罚了。(见罗6:4；8:1)他们不是按身体的欲望行事，而是脱去旧人，穿上按天主而造的新人了(参阅弗4:22ff；哥3:9f.)。他们已再造为纯洁无瑕的，再也不是可厌恶的，而是天主可爱的儿子和承继人了，并与基督，同为承继人(参阅罗8:17)，因此，再没有什么可以阻挠他们进入天堂了。本大公会议认为并公认，性欲或犯罪的倾向，仍留在已受洗者内；但因为留下是为提供考验，它已没有力量伤害那些不同意它和那些藉基督耶稣的恩宠，勇敢地抗拒它的人。再者，那些完全遵照法律的人将得到花冠(弟后2:5)。至于性欲，宗徒有时称之为罪(见罗6:12ff.)，本大公会议宣称，天主教会从来没有了解它就是罪，但因为它是从罪而来，并倾向罪。任何人，如果他认为相反的才是真，这样的人，应予绝罚。

脱利腾大公会议后不久，教会的训导处再次处理原罪的问题，这次是针对提贝的某些相反的理论。提贝认为与其说原罪是堕落的本性的一种情况，不如说原罪是人的意

志的颠倒。他认为每个人生来就有倾向罪的意志，可以由在纯爱中有意识地转向天主而改正过来。根据天主教的观点，自愿的元素，并不在每个人之内，而在人的始祖亚当自愿的行为之内。教宗碧岳五世在1567年判以下的理论有罪：

「自愿」并不属于罪的本质和定义；也不是罪是否属于自愿的问题，而是原因和起源的问题(DS 1946)。因此，原罪真正具有罪的本质，而与它所根源的意志，没有任何关系，也没有参照它(DS 1947)。原罪由于婴儿惯性的意愿而为自愿的，而且它也惯性支配婴儿，因为在婴儿的意愿里，没有相反这意愿的自主权(DS 1948)。同时，在这种惯性的意愿支配之下，如果婴儿在没有领受重生圣事以前死去，在他确实使用理性时，他实在可憎恨和亵渎天主，反对天主的法律(DS 1949)。

和初期教会不同，脱利腾大公会议在对抗白拉奇等人时，并不着眼于原罪的现实性，反而着重应该如何理解原罪的意义。正是这个问题引起了特别的困难，因为路德把奥思定的理论推向极端，夸大了原罪的效果。不过，也有些与会的神长认为，在改革派，尤其是路德的概念和天主

教神学的概念之间，没有实质的分别；实际存在的差异，是属于表达的公式之不同而已。路德与后期的经院神学的许多相同的观点，他根本是由这种神学(特别是Gabriel Beil的神学)训练出来的。他认为整个天主教神学已落入白拉奇思想的深渊里，因此，重返圣经和圣奥思定的教导是当务之急。

大公会议(1546年6月17日; DS 1510-1516)要尽快颁布原罪的教义。这可能是它直接引用迦太基会议(418)和第二届奥良会议(529)的文献重判已被判的白拉奇的理论是错谬的原因。在解释脱利腾文献时要注意原罪的教义，是从人原始的情况和他堕落的神学表达的，这样，中世纪有关罪的教义是指失落神圣和正义，并连接奥思定的理论：所有从亚当传递下来的人都该受死的永罚。脱利腾反对说只有人的困境是由亚当而来，但附于每个人的罪却不是。在法令第三部分的一个从句(DS 1513)里，会议对于原罪的统一性或多元性，以及原罪传递的方法这个问题(中世纪和在这次会议上都有讨论)，表明了立场。会议说亚当的罪原来是一条，原罪是由生育而不是由模仿传递的，它是在每个人之内，是他的本罪。这最后一点与白希士(A. Pighius)和其他的神学就明显地不同。根据他们的看法，亚当的罪是过去的一项行动，它是罪只是在它是一项行动时，不过它仍然发挥一种道德的作用：罪恶感，而且是注入所有人内心的一种独特的罪恶感。白希士相信，只要能区别罪的行动

和罪恶感，他就能回答这个问题：一个人如何在不能进行犯罪的行动时，仍可成为一个罪人。大公会议有关原罪的公式，强调罪的根源的一致性，但同时也以罪附于每个人而强调它的多元性。不过，在第三部分，会议不再把重点放在每个人由亚当的罪传递而来的罪性上，而强调由耶稣基督而来的救恩的需要。在脱利腾会议，和在保禄的神学里一样，原罪的教义只不过是背景。我们甚至可以说，在脱利腾也和奥思定一样，原罪教义，只是作为解释所有人需要救恩的基础。在第四部分是为婴儿领洗辩护(DS 1515)，很明显是反对成年后再领洗。此外，除非现在婴儿内有些东西必须由领洗洗去，否则婴儿领洗是没有意义的；换言之，除非有罪在婴儿之内。这个思想与奥思定的很相似。事实上，第四部分的内容，与迦太基会议的法典2没有多大分别，而法典2是深受奥思定思想影响的。

现代神学主要是脱利腾文献所包含的元素，这些元素也支持与进化论有关的讨论，这点我们前面已提过。此外，一个问题是：亚当是否是一个历史人物——即使在非常遥远的过去里——他是一个人还是代表一个文学结构。与这问题相联的是：到底人类是起源于一对父母(单偶说)或是多对父母(多偶说)。现代神学正确地强调，如果要向现代人宣讲原罪是值得信仰的，那么就应以现代人认为值得信仰的方式，表达我们所了解的原罪的意义。脱利腾在说明亚当的罪传递给所有人的那段文字中，并没有回答——

甚至没有处理我们提到的问题。不过我们前面也曾指出，脱利腾不可能对当时不曾问题的问题，表示正式的立场。这个与进化论有关的问题，在最近才出现。不过即使是这样，我们偶然还发现，近代有些神学家认为，原罪是第一人持久和影响深远的坏榜样，这并没有反映在脱利腾的教导里。如果这种说法在教会之内流行的话，不只是脱利腾的教导要改写，甚至信仰的宣讲也要有深远的改变。这样的改变必然使教会的自我理解，产生矛盾，因此，教会自己或神学如果接受这种说法，就不得不放弃传统的信理——就是说，不能不放弃教会一直以来所信仰的。像这一类的「再思」必定会严重地打击现存的信仰世界，它的后果是不堪设想的。当然，我们可以建议，在神学上区别信仰表达方式与信仰的内容可以为教会改变原罪的想法，提供一个合法的理由，因为在解释一端教会的信仰宣言时，应该区别作这宣言的意图和宣言的文字构式：后者是，而且应该是套上当时的语言文化的。语言，作为人和人的社会自我发展的一种元素，是不断在改变的。因此，我们可以说原罪的理论是一代代传递下来的，不必被脱利腾的表达方式所固定。不过，近代神学家所提议的这种原罪的解释，对脱利腾文献，未免过份断章取义了。因为大公会议所要表达的，就是亚当的罪，遗传给每一个人这个事实，而不只是一个影响人的榜样而已；因此，在这端信理来说，宣言的内容和形式的区别所引出的结论就是：亚

当的后裔有罪的状况，就是大公会议所表达的内容。因此，如果我们否认人有罪的状况，大公会议的宣言就失去意义了。无疑，对于我们这个问题，是神学思考而不是情绪的反应才是最重要的。

原罪的性质

至于原罪的性质，教会並沒有详尽的、正式和有约束力的教导。这样一来，我们面对一个不小的困难：教会的教导，确定人处于有罪的状况，但对这个事实的性质，却没有贴切地、正式地解释。结果是：我们知道有原罪这件事，但我们不能确知原罪是什麼。因此，在教会有关原罪的教导里，有一不可避免的、不肯定的元素。这在脱利腾的教导是如此，在保禄宗徒的教导也是如此：大公会议有关原罪教义的宣言，是要根据圣经以确定，在没有基督的情况下有关人的救恩。

关于原罪的本质——问题的核心——也许我们可以这样看：圣经、奥思定、中世纪的神学家，以及脱利腾大公会议都一致宣称，每个人要趋向基督。没有基督，人仍属于悲惨的状况，原罪的状况就是属于没有基督的状况。这是断绝了透过信仰和圣事与基督建立的生活和拯救的关系（没有领洗和在开明悟以前去世的儿童，他们得救的可能性，以后会讨论）。中世纪和现代神学从人丧失神圣和正

义——即圣化恩宠，根据天主的旨意，这是每个人应有的恩宠——而解释原罪，他们所考虑的，只是恩宠客观而非个人的元素。不过，我们知道，恩宠涉及与天主的关系(非创造的恩宠)和它客观的那一面：圣化恩宠(创造的恩宠)。说一个蒙受恩宠的人是生活在与基督、与天主建立的「活的关系」之下，这和天主教的教导是不矛盾的，反而这是它的一个基要的元素。这种「活的关系」将在光荣的生活中达到圆满。那么，恩宠包含一种个人的和客观的元素，但个人的元素较高，在原罪本质的定义里，这个元素应该特别强调。这不致于否定传统的(自安瑟以来的)，神学有关原罪本质的概念，只是把它置于正确的位置。客观的元素依赖个人的元素：失去个人的元素，客观的元素事实上不存在。

原罪表示人自闭于自己之内，因为他的软弱和没有能力去爱和沟通，他不能冲破他自我禁锢的围墙。只要人在精神上的不成熟使他不能作一个真正的决定，他仍然不能体悟他的情况；但他一旦能作一个有意识的决定，这个在原罪之下的人立刻经验到自己没有能力追求超越。只有天主主动在祂创造性的爱下，打破这自我禁锢的墙，打开通往真正自由之门，才能有改变。由于原罪的后果，天主必须在每个人之内作新的突破：祂可在任何一刻，透过基督事件而作这个突破。基督开启了一个新的纪元；但它必须在每一个人身上个别地实现，才能对他产生拯救的作用。

那麼，人在原罪中的情况，可说是「无能力交谈」的情况。从原罪的个人元素方面说，原罪是缺乏与天主交谈的意愿和能力，结果，缺乏与自己的弟兄作友爱和利他（不只是漫无目的的閒谈）的交谈能力和意愿。这是没有能力做一个真正的同伴。因为他与耶稣，这个为他人而存在的人没有维系，人对他自己不能与他人联系，对他自己骄傲自大和自求隔绝，感到满足。他是在罪的力量的统治下。

犯罪的倾向（性欲）也应该从原罪综合的本质看。中世纪的神学並沒有忽略这一点：它称性欲为原罪本质的物质元素。

亚当的坏表样在原罪的本质的定义中也占有重要的位置。坏表样提供犯罪外在冲动：这不只是给人描绘一幅有趣的图画而已，这是给人呈现一个动态的实相。教会的训导当局排斥白拉奇的理论，主要是它提供隔离，和不正确地与整体分离，脱离整体而独立。但如果坏表样的力量与原罪的定义相联，这和教会的教导是不矛盾的。

从进化的观点来看，由于原罪的结果，在进化过程中的人——按天主自由的旨意指向基督为目标——並不朝向有基督救恩的将来。他的结构使他在向前进化时，偏离进化最终和最深的意向，虽然他自己未必意识到这个偏差。尽管他在生物、理性的文化方面的进步，他仍难免被抛离进化最深远的目标，这个超越它的自然发展的目标。

原罪的可能性

问题仍然是这种由于缺乏与基督，並透过基督与天主父的拯救关系，如何可以称为罪的问题。绕着这个问题，原罪的奥秘显得更深了；不过，我们仍可尝试回答这个问题。我们可以说，天主看人是个整体，一个大家庭，因此，在人类之间，就有一种一人为全体、全体为一人的团结。这个思想在整个圣经秩序来说是最根本的，由此而引伸出代表的法律，根据这种法律，在某种情况下，一个人可以代替另一个的位置。在圣经的救恩史中，有无数这种代表的事件在发生，有好的也有坏的。最重要的代表行动已经由並正在由耶稣基督做了。他使天主、绝对者、在这世界上向我们清楚地显示出来，好使我们可以透过他而达到天主。透过耶稣，我们可以听到天主对我们的召唤：耶稣自己接受了这个召唤而传达给我们，因此，透过他，我们也能走向天主。但是任何人，如果不透过耶稣基督去找天主，他必定离开天主很远，被禁锢在纯受造物和在他自己之内，他不能超出他自己。然而，如果他要建成他的自我，他就必须超出自己。他必须把自己留在后面，以便达到在他之前的天主。既然这只能透过耶稣基督才能做得到，这不能离基督而完成，那麼对于人来说，没有基督的世界就是把天主关在外面的世界。

这种情形的根由，其实是在另一个代表性的行动、一

个负面的行动上：亚当，有罪的人的原祖，堵塞了通往天主之路。在最初，世界是透过他而达到天主的，但因为是在亚当之内，人把自己关闭起来，隔离天主，再也不能通向天主，人停在一个很远的距离之外，除非透过基督，他不能达到天主，他们被禁锢在世界和他们自己的自我之内，在他们的自我提拔和自我肯定之内，因为除非他们走那条就是基督的道路，否则他们找不到天主。亚当作为代表的功能是如此重要，以致他不但堵塞了他自己遥望天主的视线，同时也阻塞了全人类的视线。这种情况，也包裹在天主对人的救恩计划的奥秘之内——对这一点，我们是无资格置评的。

人与亚当的关系，除了从人的团结性表现之外，还从人的历史性表现。人的历史性表示人常是历史的产物。当然，他也是历史之主，他创造和塑造摆在他面前的历史。不过他对历史的主权是很有限的，无论在什么时候，他发现自己总是在一个既定的社会职务内，在一个既已定了形的社会里。就这样，人是历史的受造物也是历史的创造者。他可称为受造的历史的创造者。亚当的罪阻挡了人通往天主之路，这一点从人实际上被他的历史塑造这个事实可见，这不只从内在于历史，同时也从超越历史的意义而言。

这一类的反省，突出了原罪之内个人的元素：就是说，人在原罪的情况下，不能和天主维持一种生活的关

係，因为他不能和基督维持一种生活的关系。不过，客观的元素也不曾忽略，只不过退到次要的位置而已。人是为天主而创造的，天主也声称人是属于祂的，失去了正确的天主关系，对于人来说这实在是一个真正的打击。

当脱利腾大公会议说原罪不是透过模仿而是透过生育而传递的，它的意思绝不是指生育的过程，就是传递原罪的工具。这是进入人类的团体和参与腐败的情况，这腐败是透过亚当的罪和失去正确的天主关系而进入历史的。失去正确的天主关系是普遍的——保禄直率地讲罪的力量——但是它个别地影响每个人自己的命运和存在。

即使不假定一个构成亚当代表所有人的神圣命令，我们也同样可以解释所有人都牵涉在亚当的堕落之内。亚当在人类历史开始时的行动，在历史中生根成为一个灾祸的先决条件（见Karl Rahner），並由此而继续不断地在历史中发生影响。不过，要正确地了解这个主张，我们还须更全面地发展有关起源和它的全部涵义的神学。

我们在讨论进化论时已指出，教会对于多偶说或单偶说，並沒有作正式的决定。无疑，《论与天主教教理基楚相反学说通谕》(Humani generis)提到，天主教信徒对于这个问题和人在身体方面是由未发展成人的有机体进化而来的想法，应该谨慎处理，通谕的劝谕是很有意义的。通谕似乎看不到多偶说如何可以和脱利腾的原罪教义协调，我们是否可以问，如果我们同意，当这份通谕颁布时，似

乎没有协调的可能，但时间可能改变实际的情况，即使到现在，我们再也不能非常确定地否决多偶说。

作为实际上参与首罪的原罪教义，是否必须采取单偶说而反对多偶说，这是个还没有定论的问题，是否只有一个选择，或是接受原罪教义而反对多偶说，或接受多偶说而反对原罪教义。我们没有理由相信我们是面对这个两难的问题。现代大部分的科学家支持人类来自不止一个始祖的学说。他们认为现在所见的人类，源自一些原祖，一小群(即使只是很小数目)的人。如果这学说可以被证明是正确的话，那么，我们可以声称，无论是一个或许多或全体初民都曾犯罪，原罪是一个普遍现象的说法，仍然可以维持。根据传统的神学，我们可以把第一个罪人视为天主用以代表将来的人类，或我们可以用现代的解释，说首罪是植根于历史的一个灾祸性的先决条件。

原罪的后果

在神学里，原罪的本质和原罪许多复杂的恶果是分开的。这种区别，尽管基本上是正确的，但不能确实地实行，因为性欲被视为原罪的一个物质元素同时也是它的后果。即使「缺乏正义」也同时被视为原罪的本质和后果(天主的审判)。如果第二届奥良会议和脱利腾大公会议有关原罪的文献所指的都是：最初亚当整个人性都转向更坏的情况，他

的意志也受了损伤，那麼，这言论也适用于全人类。最主要的是，天主的愤怒——祂惩罚性的审判，打击罪人。原罪对于自然界也有影响。这些影响是指会腐朽、可消失、无知和性欲。

我们可以说人的自然力量本身並沒有被原罪减弱，因为他的理解或记忆力，或精力都没有消灭，相反，自从第一人出现以来，在生物和理性方面的力量，都在稳定地增加，因为进化一直持续不断，即使进度缓慢，它总是向着更高的高峰推进。

我们应该再申明，「死亡」对于保禄来说，除了只是生物的死亡的意义之外，还有更深刻的意义。当然，死亡是指世上生命的结束，但也指永恒的死亡——被天主遗弃——这两个意义综合是指全面的死亡。这死亡威胁在原罪的范围之内的人，只有透过基督才能征服它。因此，人性的败坏包括失去与天主建立的拯救关系，失去这种可以帮助人生活在真正的友爱之中，使人能有意义地运用他的自由，能整合他的全部经验和奇遇的动力。其实正是这种动力使人能以他个人的方式，接受死亡和痛苦，知识和愿望，并使这一切成为真正的自我实践的一部分，而不只是获取一些客观的对象，和经验一系列的事件而已。即使一个已摆脱了原罪皈依基督的人——一个新的受造物——在他之内也没有这种力量，使他可以不经挣扎地达到这样的整合。

中古神学认为无知和性欲是原罪的特别后果。^③他们所说的无知不等于没有教育：无知是随着知识的增加而越来越沉重地压在所有人身上的重负。因为知识越增加，人越不能吸收它的全部范围。的确，现代一般都承认，即使是专家，也不能完全掌握他的专业不断地递增的知识，更不用说掌握他那一行业的知识了。不过，神学家所说的无知，与这种不全面的理解不同：它甚至可以在一个拥有全部现代科学知识的人的头脑中出现。这是旧和新约所说的「愚蠢」，是所谓的愚昧。这种愚昧和一个人既不与天主联系，也不按天主的智慧判断，和这个人本身、和创造界、历史事件和这个世界，包括世界之内的种种安排都有关系。这样的人缺少一份智慧，这份智慧在面对整个物质进步时，能察觉和认识世界与它的第一因——绝对者——以及真正的将来的关系，就是说，它能洞察世界的终极意义。他的愚昧也出于一个决定：它在某种程度上与拒绝爱相同。这种愚昧，正表现于今日的唯物主义、怀疑主义、无神论甚至真知派中。当然，我们不能忽视，事实上，愚昧者照例不承认自己是愚昧的。在另一个极端，是看去是愚昧，其实不是愚昧的现象——在十字架上显示的天主的愚昧。基督的十字架，在那些心灵仍被禁锢在世界之内的人看来是愚昧的，但是这十字架正是天主的智慧，因为它打开了通向绝对者之门。

至于性欲，让我们参照以上关于这个题目的讨论。在

此，我们可以强调，性欲是指在一个人之内的破裂，是在人的团体内，一个人对另一个人的疏离和敌意；它表现在残酷、好残杀、贪权，专横、暴虐、懒散和懦弱上。当然，透过耶稣基督，克服这个敌人而通向真正人性的、友爱的生活之门已打开了。不过，人只能得到有限的成功；因为性欲之火仍在他之内闷烧——犯罪的欲望仍在支配着人——已堕落的人，即使他与基督的维系已恢复，他仍然只能不完全地控制自己，他不能把从他自己的本性深处上界的，或从他的环境，流入他的意识之内的一切，加以整合。要透过基督奉献自己给天主，要在对近人的爱中，在友爱地塑造世界的工作中，並要藉此以体现他自己的过程中，逐步地达到个人的整合，这是终生的工作。稍后，以基督事件为基楚而讨论神学的人学，我们会再详论这一点。

因为原罪的问题，如今已从这许多不同的角度提出来讨论，而且也提出了许多互相矛盾的解答，我们必须扼要地简述一些与传统的解释不同的，最有特色的观点。我们不能涉及所有差别不大的观点，只能介绍最重要的一些，例如：单偶说对多偶说，亚当的历史性，一条原罪的事实和性质。

耶稣会士奥匝其(Alszeghy)和费克(Flick)，^④额我略大学教授，他们假定，在一切真实体特有的进化过程中，人从较低层的有机体发展，也许，甚至在数个不同的时期，

冒现出来，同时，人类作为一类，它的发展，也许像一个人一样，从小孩子逐渐长大为成年人。因此，人可以存在一个很长的时期而不使用理性和自由。在他们进化为人的过程中一个特别的阶段，人发展了一种辨别善恶的能力。在自愿地选择善的情形之下，他们可以更推进他们自己以及整个创造的进化，但他们不服从天主。就这样，罪进了世界而成了它的主人。不过，天主没有放弃祂让人分享祂的生命的计划，祂用另一种方法，透过复活的奥秘，达成祂的计划。

两位神学家並不忽略圣经和教会的教义，他们假定人在进化之流中，是预定了超自然地与天主沟通，但由于他的顽抗，他不能达到这个阶段：因此，乐园只是虚有其表的，不是真实地存在。首罪引出所有其他的罪，並曾把所有的人类推到违抗天主旨意的境地，这是由于人不能自愿地抓住朝向在进化之内的人性存在更高层次发展的机会。至于原罪的传递，是用圣经的「共同人格」的概念解释。第一个罪人是整个人类的代表，因为即使不是所有人都是他的后裔，他们仍然是从还未演进成人的相同的原质发展出来，並有同样的，参与天主的生命的命运。在此单偶说对多偶说的问题是不存在的。

对于这个解释，我们最主要的保留之点是，它似乎未能完全正视脱利騰大公会议所界定的「人的原始状态」。

施谋达(P.Smolders)^⑤的出发点是：全人类都受召参与

基督身体的全满之内。个人或团体的每一项行动都是为了达到这个目的，而罪的真正性质就是人不能实现这个圣召的状况。后果就是他把自己关闭在自己之内。原罪是指每个人不寻求与天主沟通只追求自我实践的途径。原罪的基础就是现在已无可挽回的那一步，那是在人类开始的道路上的第一步，是违抗天主和进化的一步。

奥匝其和费克的理论，藉共同人格的概念解释原罪，施谋达却指出开始的第一步的重要性，它决定以后相继而来的一切，但不是由在它以前的任何先在的东西所决定。这两种说法，原罪的传递稍微离开了生物的范围。

施谋达更进一步指出，首罪的灾祸并不排除后来的罪与这灾祸的合作。亚当的子孙不但承继了他们祖先的罪，同时更在一个更高的文化阶层和更成熟的自信，更成功地控制自己和世界的情况下，不断地延续和发展它。罪咎与人类的进化一同生长和发展。这样解释原罪并不需要单偶说的理论。

孙仁伯(P.Schoonenberg)，耶稣会士，^⑥强调罪的社会性和宇宙性。他反对罪只是进化过程的副产品，而随着这过程的演进，罪会逐渐消失等说法。罪有普世的意义；它是世界之罪(见若1:29)。这是人类有团结性的一种后果。世界之罪包括个人的行为以及它们所引发的有罪的情况。每一个自由的行动都是一个邀请，邀请其他的人自由地、自愿地反应。每一个有罪的行动，把他人置于一个较少自

由，和较大地助长犯罪的情况。孙仁伯区别有罪的情况和在一个助长犯罪的情况下生存的条件，他称后者为「人性存在的情况」，他把这种情况和原罪看作相同的东西(只有某种程度的分别)。他有时把它看作没有爱的能力、邪恶的倾向、隔绝和恐惧、世界的分裂和绝望，有时却看作失去恩宠的生命、超自然生命的死亡。不过，他到底把这些元素看作助长的情况的内容或结果，或者其一是结果，另一是内容，我们很难弄清楚。我们也很难了解世界没有恩宠的情况，如何引出了一个助长犯罪的情况，成为个人存在的情况。他主张：「人的内在情况，是由外在所决定」，但这个主张如何能解释脱利腾教义所讲的，在每个人之内存在着一种罪的情况，这也是一个困难。

孙仁伯最重要的主张意味著「亚当的」影响，可以等于世界的影响。与早期神学中的古典的原罪教义相反，他认为圣经有关罪的教义，全部与个人的罪行有关。奥思定在他与白拉奇的辩论之中首先这样说：罪有一个历史。我们应该了解罪在进化过程内的动态。它总是与天主对抗；与天主透过救恩史施予恩宠的世界对抗，同时，在这一切之内与基督对抗。它从亚当开始，在基督被钉死时达到最高峰。原罪的情况，已逐渐普遍化。这个主张是对的：原罪永远不曾脱离普遍的人性情况单独地出现(其实，奥思定就是强调这一点)，而它在杀死耶稣的事件上最强有力地表现了这种特性，不过，我们认为这观点没有充份注意与原

罪相连的首罪，並不充份地承认原罪的普遍性——即对救恩的普遍需要。

赫克(H.Haag)^①说圣经只证实罪的侵入，它相当程度的扩展和人无能力摆脱它的束缚。如果脱利騰大公会议对于原罪的说法，超过这个范围，那就应该按新的释经学来解释。在此，有一个事实是被忽视了，那就是，教会的教义有发展的可能性。赫克认为脱利騰大公会议这种说法与这个教义可发展的概念和可能性矛盾，因此也与教会的训导局矛盾，在解释教会任何有关信仰的决定前，我们都应该探讨这决定的意向，分辨言论的形式与它的中心思想，但根据脱利騰大公会议，在每一个个人抉择以前有一个内在的犯罪条件，这是我们对于这个问题应该接受的最低限度的教会教义。说原罪是首罪在人身上的邪恶力量，无论我们说这首罪的推动力是多麼强，这种说法与脱利騰有关原罪的教义不符。

与这种广泛的概念相关的，让我们看看荷兰的教理对于原罪的解释，在此，原罪的概念是归于「罪的力量」的题目之下。这种说法，与孙仁伯的理论，有许多相同之处。这部书认为世上每个人都是降生为人的天主子的弟兄。人人内心都有一种很深的内疚感，这是在他们应做抉择，並为自己的抉择负责任之前出现的。不可避免的战斗，几乎没有人愿意见到恶毒的爆发，傲慢的殖民地主义和种族主义，自我中心和不能彼此相爱的人——这一切都

显示：「全世界都在天主的审判下」(参阅罗3:19)这句话的真理。创1-11章没有历史性，只是象征性的叙述，包含整个人类历史的核心，包括它的将来，同时描写罪的现象。亚当、加音、诺厄和那些建造巴贝耳塔的人，都是人类本身的代表。罗马书第五章指出，罪和死亡对人类的统治是多麼全面，而恩宠与修和，连着永生是如何大量地透过耶稣而来。其他的一切，都是文学形式而不是讯息。虽然我们不应忽视首罪的意义，主要的问题不是人犯了罪，现在他堕落了，而是他现在犯罪而堕落，这是一个有关罪的问题而不是进化或堕落的阶段。环境中的罪，透过表样，更透过强制力影响人。它破坏人对价值的知觉，特别是爱的能力：这样，罪的力量便形成了。结果是，每一个属于人类的一分子都接纳了一种根深柢固的违抗天主的情绪，深潜于他的每一个抉择之内，在他的每一个行动上发挥作用。在面对真正的爱时，他总会退缩。圣经並沒有追溯整个人类是从亚当传递下来，它同样也没有明言整个人类从一个人承继了邪恶。反而，罪是从各方面来的，从人与人交往的各种方式上出现。罪影响所有人，这不是由一个亚当在一开始时触犯了的，而是由亚当、人、每个人触犯的。在奥思定时代(约400年)开始把人从圣经和经验得知的这种普遍的罪，称为「原罪」。而过去提到原罪，多半与儿童相联，近年的趋势是把重点放在成人上。原罪是指整个人类的罪。在每一项个人的罪中，原罪也占了重要的分量，

而且只有在个人的罪中，它才有具体的形式。洗礼就是祝圣不断与个人之罪斗争的生活。

这个解释以罪适应进化过程，但不致于倾向自然而遗弃它的宗教意义，而且主张罪是一个在人之内操作的实相。罪的社会性以及奥思定所强调的人的团结性也特别重视。^⑧罪也是基督救恩活动的黑色背景，因此，这也是它在救恩史中正确的位置。不过，罪的开始似乎不受到重视。此外，还有一个问题就是：只是象征地解释创世纪前十一章是否与脱利腾大公会议的意思相反。^⑨

至于基督教神学家，我们只提提巴特和田立克。巴特反对说亚当的罪的后果，像一个重轭一样，压在人的头上。他认为每个人都应该对他自己的行动负责任。自从亚当以后，每个人都一次又一次地犯了罪。巴特甚至谈到从人性生命的有限性导生出来的超验的、罪的倾向。

田立克认为圣经有关亚当堕落的记述是象征每个人从实质到存在的转化。他所谓的实质是潜能的一种先历史的情况。堕落是这潜能具体化。在这不可避免的转化中，人从他自己的实质游离。这样，原罪应该就是这种存在的自我游离的悲剧性罪恶感。耶稣基督是唯一的一个人，能在自愿的自我实现中克服这种自我游离，他因此成了所有人的榜样。虽然田立克公开反对摩尼教的学说，但在这个问题上，他似乎与摩尼教的理论很接近。

注

- 1 *Der Römerbrief, Übersetzt und Erklärt* (Regensburg: Pustet, 1957), pp.272-274.
- 2 *Sermo* 293, 11; *PL*, 38, 1334.
- 3 A. Kraus, *Vom Wesen und Ursprung der Dummheit* (Cologne, 1961).
- 4 “Die Erbsünde in evolutiver Sicht,” in *Theologie der Gegenwart*, 9 (1966), pp.151-159, and *Il Creatore: L'inizio della salvezza*, 3d ed. (Florence, 1964).
- 5 *Theorie und Evolution* (Essen, 1963).
- 6 *Theologie der Sünde* (Einsiedeln, 1966).
- 7 *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart, 1966).
- 8 See M.Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus* (Regensburg, 1963).
- 9 P. Lengsfeld, *Adam und Christus* (Essen, 1965).

本部分参考资料

- Burke, P. “Man without Christ” in *Theological Studies*, March 1968.
- Davis, C. *Theology for Today*, New York, Sheed and Ward, 1963.
- de Rosa, P. *Christ and Original Sin*, Milwaukee, Bruce, 1967.
- Dubarle, A. M. *The Biblical Doctrine of Original Sin*, New York, Herder, 1965.
- Rahner, Karl. “Concupiscentia” in *Theological Investigations*, I, Baltimore, Helicon, 1961.

248/首罪和原罪

Schoonenberg, P. *Man and Sin*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.

IV

天 使

12

善良天使的救恩工作

天使存在的圣经根据

在我们分析基督事件以前，还有一群在救恩史中很重要的受造物应该讨论的，他们就是天使。天使的创造，在圣经里没有明确的证实，不过他们以天主的受造物、祂的使者和执行祂的旨意者的身分，在救恩史中出现。当他们首先在历史中出现时，天主与人的交谈已经开始了。和在经外的文献中出现的无数的神灵不一样，这些天使没有他们自己独立的、与天主平行的活动范围，和所有其他的受造物一样，天使是为基督而受造的；基督是他们的主和头（哥1:16）。如果不明白这一点，天使可能是危险的根源：他们可能被置于与基督同等的地位（罗8:38；参阅哥2:18f.）。无论天使的地位是如何崇高，基督是在他们之上（希1:4f.）。

和其他的创造一样，我们只从天使与救恩史的关系上讨论他们。与他们有关的本体论，我们也只讨论对于理解

救恩史有帮助的那些方面。圣经提到天使，不是为了补足我们对于创造的知识，只是为了他们与人类的关系。否则那是纯属于天使的自体论。在教会的历史中，从来没有忽视这种救恩史观。不过，应该注意的是，中古神学有关创造的部分，讨论天使的问题，主要是为了解决形而上学和认识论的问题。根据亚奎纳，天使也属于以基督为首的奥体内，而且即使是他们的神圣，也是由基督印上的。圣十字若望认为，天主子降生为人，为了聚集得救的人类和天使到教会里来。谷沙的尼格拉(Nicholas of Cusa)认为教会是天主透过基督，团结天使和人，合组而成的。

在中世纪时，「天使」一词是用来描述一个使命，而不是用来解释一类型存有的质素。这个使命当然与救恩史有关。自从中世纪以后，「天使」这一词就一直用来描述一类型的存有。

天使的存在是由圣经所证实的，不过我们也可以问，他们的存在是否可由自然的理性而得知。对于这一点，我们知道，从经外的文献，我们见到无数有关「天使式」的存有的记载，他们通常是以半神半人的形式出现：这些通常都是世界和神的神话和多神的图画中主要的成分。希腊哲学接受天体由无形体的理性管理的说法。这样看来，这些存有，是古代宇宙观的元素，同时因为与这宇宙观密切相连，所以这种世界观一旦成为过去，相信这些元素存在的理由也跟着消失。这些经外的、对天使式存有的信仰，

不是原始启示的残余——我们常强调，我们没有根据可以接受一个原始启示。那么，我们必须说，这些天使式存有，是人的心灵意象和愿望，投射到一个神话世界的图画中；然而，我们可以看到，亚里士多德接受无形体的理性，是由于形而上学玄想的结果。希腊哲学肯定存在的等级里，思想是在物质之上，他们所构想的等级是：物质、物质内的理性、纯理性。异教的天使形式和圣经的天使的分别是如此大，我们很难说，我们可以从自然知道天使的存在。和经外的那些概念不同，天使完全属于圣经内所见的一神世界，是天主的拯救计划的元素。因此，我们不得不承认，我们只能从天主的拯救计划的范围之内认识他们的特殊存有——就是说，只基于天主的启示。奥思定说得对：我们只凭信仰而知道圣经的天使存在。进化论为现代人带来一个不小的难题，因为如果在整个进化事件里，人，特别是耶稣基督，是一切所朝向的高峰的话，那就很难在这个过程中为天使找一个位置了。自然的理性不能证明他们的存在，我们只能接受这是一个奥秘。进化论很明显只限于「物质—理性」的世界，虽然我们可能从天使参与救恩史这件事上，看到一个进化的元素：无论如何，他们和创造的最后完成有关。

圣经证实，从充军巴比伦时期开始，天使的活动有异常的增加，很明显这与巴比伦的宗教世界接触有关。巴比伦的影响，在圣经里是有迹可循的，这又把我们带回一个

经常讨论的问题：如何区别圣经言论的形式和内容。这个问题，教宗碧岳十二世在他的圣经注释通谕(*Divino afflante Spiritu*)里，第一次在教会内正式提出来，这对于解释有天使出现的经文特别重要。只把圣经内的天使形式，看作是一些神话人物，从剔除神话的角度而把天使看作天主运作的象征，这未免太极端了。不错，在不少经文里，天使可以当作一个象征看，但不是所有的天使经文都可以从这个角度看的，虽然在一些经文里，提到「上主的使者」，好像只是在证实天主在历史中的伟大运作和统治。例如：有些希伯来文的经文说天主在工作，但在七十贤士本里，却翻译成一位天使在工作（例如出4:24；约20:15；参阅詠8:5；约1:6；詠97:7；138:1）。在另一些经文里，「上主的使者」是指天主自己，祂在人类的历史中行动和塑造它（参阅创32:22—32；22:11f.；出3:2；14:19；23:20—23；匝1:8—14；2:2f.；4:1—6等）以这种方式示达天主的活动，可能是出于对天主临在的敬畏——人不敢直接与祂接触。在较后期的圣经经卷中，天主再也不直接向先知讲话，祂透过一位天使讲话（参阅则40:3；43:6f.；47:3—6）在很多经文里，我们很难肯定，到底一项活动，只是由天主所创造的天使做的，或是天主自己的活动，天使只是一个象征。最后，我们从基督那里可肯定天使的存在。因为新约记述基督自己证实天使的活动，所以，我们可以根据基督的证实，看旧约和新约所记载的天主透过天使而做

的拯救工作。

当然，厄则克耳所描述的重要的神视（则1:4—29）不是对天使而是对天主的神视。先知所说的，在这个神视里的四个活物——严格的说，並沒有直接描写他们——意指流畅无阻的活动，超人的力量，个体的存有和天主的聯繫。四个活物的四个不同的面貌是特别的力量的象徵。先知很明显是借用巴比伦神祇的混合形象。从发现的工艺品我们可以看到，那时有多种不同的混合：鹰头人身、人头牛身和类似的混合体动物。通常有翅膀的狮子是用来承托天主宝座的动物。甚至还有一个四面的巴耳像。在若望的默示录里，四个活物有四种动物的形状（默4:7）。在这一套象徵里，人代表思想，狮子代表力量和威严，牛代表繁殖，鹰代表迅速（本来蛇在此是一个生命和死亡的象征）。鹰是天主的和平守卫（出19:4；申32:11；詠17:8；36:7；57:1；61:4；63:7；91:4）。自从宜仁以来，四个活物被广泛地视为代表四部福音。在旧约中，天使被称为使者，因为他们所负的使命（创19:1；28:12；32:1f.；詠103:20）；被称为人，因为他们的外形（创18:2, 16；19:10, 12）；被称为天神，因为他们与天主的关系（列上22:19；参阅撒1:3, 11；欧12:4；亚3:13；6:14；詠24:10；46:7, 11）。在充军以后的时期，天使被称为「天主的众子」（约1:6；2:1；38:7；智5:5），在这方面，伪经与圣经的文学一致。所有这一切都显示，圣经从邻近的文化里，借用

了不少当时流行的概念。

天使也被形容为没有形体的存有（多12:19f.；创21:17；詠78:25；智16:20）；因此感官是不能察觉他们的。

圣经里找不到任何推测或想像的天使显现的方式。我们知道他们的数目是很大的，而他们形成一个天庭——当然完全在天主唯一的权威之下（约1:6-12；2:1-7；4:18；詠89:8）。他们执行天主委派他们的任务，为个别的人同时也为以色列全国服务（编上21:12f.；多3:24；达14:34f.；加下11:6）圣经提到全体天使，也提到个别的天使的名字（弥额尔、加俾额尔、辣非尔）。

在很多方面，新约对旧约的天使经文，已进行了剔除神话的工作。它有关天使的言论比较少也比较有节制。不过，即使在新约里，天使也是天上的使者，他们给人带来神圣的使命。当他们出现时，通常是以穿白长衣的少年的形式（谷16:5；玛28:3；路24:4 若20:12；宗1:10）。他们的数目也是很大的（玛26:53；希12:22；宗7:53；玛25:31；26:53；路2:13f.；弟前5:21；伯前3:22；希12:22-24）。特别的是，他们随着基督事件，从开始一直到完成。在预报若翰洗者的出生和他的一生时，上主的天使自称他是加俾额尔（路1:11-20）。同一位天使也向玛利亚报讯，说她将成为天主之母（路1:26-28）。有一位天使向若瑟保证在玛利亚内成孕的，是出于圣神（玛1:20-25）。上主的一位天使向白冷草原上的牧人宣布耶稣的诞生，又有一大队天军，

讚颂天主的光荣（路2:9-15）。一位天使指示若瑟带着玛利亚和婴孩逃到埃及，等危险过后，又给他们新的命令返回以色列（玛2:13, 19）。在橄榄园中，如果圣子要求，父会不调动十二军以上的天使来使他脱离所加于他的折磨吗？但如果是这样，经上所记载的又怎能实现呢（玛26:53 f.）？有一位天使从天上显现给在痛苦中的耶稣和安慰他（路22:43）。在复活日清晨，当妇女们发现坟墓空了都很震惊，两个人穿着耀目的衣服站在她们面前，向她们宣布主的复活（路24:1-7）。若望也提到天使（若20:12）。当主在最后审判来临时，众天使要陪同他一起来（谷8:38；玛25:31；路9:26）。人子要派遣他的天使，吹响号角，由四方，从天这边到那边，聚集他所拣选的人（玛13:39,41,49；24:31；谷13:27）。

根据基督的见证，儿童有他们自己的天使在天上（玛18:10）。基督自己作为天主子，在他降生以前和他被提昇到天主的右边之后，他都超越所有的天使（谷13:32；弗1:20f.；哥1:16f.；2:10；希1:4-14；2:1-9；伯前3:22）。由基督建立的教会和天使一起，讚颂天主为人订立的救恩大计（弗3:10；弟前3:16）。天使为人归于天主而欢庆（伯前1:12；3:22）。根据若望的默示录，天使在救恩史中负有全面的职务。不错，很可能接获七封信的七位天使不是天使而是主教，但是，在全部书里，描写天使的活动的篇幅不少，而且鲜明生动。

当然，无可否认，圣经所描写的许多动物不能证明天使的存在。因此，我们可以问，向玛利亚报讯的天使是否只是比喻的写法，代表天主对于童贞玛利亚的影响。不过，当耶稣说孩子们的天使常见天父的面（玛18:10），或当他在橄榄园时说他可以求父调动十二军以上的天使，我们不能说这只是一些受时间限制的概念，这应该是表达他自己的信心的说话。

至于宗徒时代之后，有关天使的教义的发展，我们要强调的是，教父们反对真知派的思想，强调天使是奉命为耶稣基督和教会工作的受造物。教父们认为在旧约时代天使的工作是预备基督的来临。在新约时代，他们为由基督建基的天主之国服务，一直到它的最后完成为止。教父也证实从很早的时代开始，已有人相信天主的一位天使，陪伴着每一个人，从他出生至死。

天使的本性或存有

从教父时代一直到四世纪，天使的出现，一直被解释为天使拥有非物质的精神体。不过他们的非物质性是由希腊神学家尼沙的圣额我略第一次特别强调。伪狄尼修(Pseudo-Dionysius)首先提出有系统的有关天使的教义，当然，在这套言论里，新柏拉图思想的影响，清晰可见。他有系统地构想纯精神性的天使的理论。很多教父讲九队天使歌

唱班，这种说法，经过伪狄尼修而普遍地流传。另一个普遍的说法是天使一共可分为三组。在更早的时期，宜仁也讲有七队天使歌唱班。在中世纪，亚奎纳特别提倡纯精神体的天使的理论，不过，方济会也接受天使有精巧的身体的说法。不过，亚奎纳的概念是教会普遍接纳的。

教会的训导

第四届拉特朗大公会议(1215)综合了圣经和传统有关天使的教义。大公会议反对泰利(Cathari)的二元说，坚持最重要的信仰是：天主是一切非神圣的真实唯一的根源，精神和物质世界——即天使和人的世界，都是祂创造的。在这端教训里，天使的存在是信仰内容的一部分，不过，他们的纯精神性却没有明确地列成条文。梵一只是重复第四届拉特朗大公会议的教训。

天使的位格

自亚奎纳以来，一般都接受天使是纯精神体的说法。这是神学的解释天使的活动和存有的出发点。纯精神性自然意味着主体性和位格性；就是说，自觉和自我超越。我们前面曾强调，精神存有从他自我反省的能力表现自己。我们如何解释一个纯精神的受造物，这仍是一个奥秘。在我们

的经验中，我们只能达到精神存有和物质的结合——我们自己的身体。对于天使，我们可以说他们是有限的受造物，是纯精神体；他们的有限性从他们能自我反省的事实表达。因为自我反省，所以是自觉的。他们的自我反省出现于他们与其他的受造物，其他的天使接触时。一个天使，从他与另一个天使的「你」并列，与他直接面对而重返自己的过程中，实现他自己。因此，他需要有其他同类的受造物。对于天使来说，共在——主体交往——是根本的，就如人一样。当然，天使与人不同之处是，他们的主体不是从身体的幅度体现的。然而，这种无肉身性并不表示天使不能和物质有關係：我们从他们在救恩史中，负有合作的这个事实，可证明他们与物质有關係，这证明他们与人类的历史有关，并与天主的救恩计划配合。这样，天使的自我超越应该双重方向的：朝向天主和他们的兄弟天使；朝向人和物质。他们与天主、与他们同类的受造物、与人的關係，在实行时的表现是深切的，与他们特有的智力和意志结构相符，也与他们的救恩职务相称。

天使的知识所涉及的形而上的问题，不属于本章的讨论范围之内。不过，在此要特别强调的是，圣经以无数比喻证实的，他们特殊的渗透力。当圣经描写他们有许多眼睛时，圣经是在说明他们透彻而锐利的洞察力。当然，他们不能渗透天主，因为只有天主的圣神才能渗透祂自己（格前2:10），他们也不能洞察人深藏的思想，除非天主向

他们启示（这表示人与天使之间可有亲密的关系），他们的知识与天主的全知不同，就如有限与无限的不同一样。他们的有限性意味着他们的知识可以在救恩史的过程中增加，不过增加的程度在于天主向他们的揭示和救恩史本身的进展。

天使的自由与坚强的意志和他们全面的知识是一致的。由于这种含有渗透力的理解和强大的意志，他们作决定不须犹疑不决，无须思前想后，而能以最集中、最明智和最大的肯定抉择，而且永不必反悔。

他们高度理性化的生活，与他们与天主的密切聯繫是相呼应的。当然，即使是他们也不能直接默观天主，除非天主赐予他们特殊的恩宠。其实天主毫不隐蔽地向他们呈现自己，曾号召了他们与祂交谈。这种直接的、生活的交往，与他们参与基督的救恩是一致的，就是说，他们深深地介入由基督完成的救恩事件之内。旧约和新约都向我们保证，天使见到天主的容颜（依6:2f.；达7:10；玛18:10）。他们被带到不可直视的天主的临在之前，这在若望默示录中的见者，只能远远地注视而已，因为那时天堂之门为他打开了（默4:5f.）。根据若望默示录，天使获享永远讚美天主（默4:5f.）。他们的崇拜是以三次颂唱圣！圣！圣！以及胜利的诗歌和圣詠集来象徵的（默19:6；参阅依6:3）。

彼得申(Eric Peterson)说天使向天主上昇并从而实现

他们自己的存有，以下是他的说明：

智力所接触的纯精神，他们的本性是超自然地朝向天主，他们不是那种固定地、麻木地朝拜天主的存有。他们特殊的本性，不是由他们的固定而是由他们的活动标示的。「不断地煽动他们的翅膀」，依撒意亚在描述他那次肃穆、威严的神视时，首先这样描写天使，煽动翅膀和用翅膀盖着他们的脚——非常有意义的奥秘的象徵——配合着圣！圣！圣！这特色的欢唱，都象徵天使特殊的本性。换言之，不停的欢唱是这些天使最主要的本性。我们不是说，用我们人类的类比的说法，天使世界的一部分是被选定负责不停地在上主面前欢唱的职务。的确，这是不可忍受的想法，要永远不断地做这样的事，实在是不可想像的。事实上，我们这里所关心的是完全不同的事。我们不是从完全抽象的方式讲一般的，唱歌的天使，而是讲他们的本性包含不断地唱出讚美那位圣！圣！圣者之歌的天使。这种欢唱是构成他们的本性的终极部分，就是这种倾流性使他们成为天使而不是别的受造物……①

在复活与耶稣基督再来之间的救恩时期，天使配合天主的指示，协助和保护教会，整个人类和个别的基督徒。

我们不应夸大或贬低他们的效力。正如他们曾陪同基督（通常是隐蔽的）度过一生，他们也同样临在教会生活之中，但不取递教会成员的责任。

从教父时代开始，教会深信教会的崇拜是参与天使在天上的崇拜，同样，他们也分享教会的崇拜。至于护守天使，请参阅第七章有关天主恩宠的讨论。

天使在天主的命令下所施行的救援工作，使我们有信心在祈祷中恳求他们的帮助。向一位生活在与天主交谈中的受造物祈祷的问题，以后讨论教会的性质时，我们会详细讨论。教会本身在它的成员死亡，进入与基督完全的共融时，也呼求天使。

至于在圣经中记录的大量天使出现，最好的解释是：他们使人的理解与爱，能符合天主的救恩计划；或者说，天主藉着他们，不断地提昇人的精神。人在天主这种运作下受感动，以他自己心灵的官能和综合的能力，把这一切翻译到他自己的幻想世界里，以类比的方式，表达这个天主所造成的经验。因此，天使的出现——天使的现象——不只是一个纯客观的、外在的事件。反而，这常是经人客观化的事件。这是客观的事件与创造性的主观经验综合。因此，天使出现，应该解释作：类似圣者的异常显现。

264/天使

注：

1. *The Angels and the Liturgy*, trans., Ronald Wall (New York: Herder and Herder, 1964), p.44.

13

魔鬼

他的存在

和人一样，天使也有能力拒绝天主的邀请，拒绝进入与祂交谈而没有阻隔的亲密之中。教会的正式教导也包括有些天使的确拒绝天主的邀请。我们很难说是否有一个特别的考验导致这个拒绝：可能我们的答案必须是是否定的。我们的确不知道任何可能的试探，其种类和持续性，也不知道有关的罪的性质；启示只给我们一些暗示而已。如果一切罪都始于骄傲（德10:12f.），那么魔鬼的罪也应该是因为骄傲而犯的。得撒洛尼后书曾指出，「敌对者高举自己在各种称为神或受崇拜者以上，以致要坐在天主的殿中，宣布自己是神。」（得后2:4f.）可能这罪是：撒旦是如此被他自己的荣誉所蒙蔽，即使他是受造的，他仍否认他必须依靠天主——拒绝做一个受造物而力求只有天主才配有的自主。和人的情形一样，我们也须假定魔鬼在他开始存在的那一刻，就面对他是否愿意接受他的受造身分的问题；而

他当时就拒绝而反叛了天主。可能撒旦主要不是因为知道他将要服从降生为人的天主子，而决定背叛天主的。当然他主要是由于自己的骄傲而背叛天主的。他攻击天主普遍的救恩计划，特别是这计划的高峰：耶稣基督。撒旦在高度的专注与最强大的意志力下所作出的这个决定，是永远不会撤销的。

在圣经里我们接触到许多章节证实有邪恶之神存在。这些章节显示与经外有关魔鬼、妖怪和其它恶毒的受造物，有密切的关系。这些鬼怪经常伺机伤害人，不过也可以遏制并用魔术收买。这些流行的概念常在圣经中出现，但都不是志在证明魔鬼的存在。我们应准确地区别一项言论的内容和它的表达方式。不过两者之间的分别有不明确的元素也是在所难免的。

圣经证实魔鬼以及一些邪魔的言论，本质上与世俗的邪魔概念不同。根据世俗的概念，邪魔是一种迷一样的、不可解的、怪诞而通常有破坏性的、非位格的力量。它是世界之内的邪恶、非位格的精神动力。不过，根据圣经，撒旦是有位格的反对天主的力量。印证这种力量的旧约经文并不多；即使它有不少章节是讲到魔鬼的，它的目的，也正是反驳异教者对于这些邪魔的信仰。其中最好的例子就是在充军巴比伦时期写成的多俾亚传。以色列人，生活在异域，在他们与四周的迷信接触中，自然免不了受到无数的诱惑，因此，最重要的是遏止这些迷信的侵蚀，和不

断地革新他们对赐予恩宠的、保护他们的、生活的、唯一的天主的信仰。这就是多俾亚传的要旨。

我们可以说，在旧约中有四卷主要的经书有涉及魔鬼的信仰：约1:6ff.；匝3:1ff.；智2:24；肋16:7ff.。要解释这几节经文不是一件容易的事。第一段以诗的形式描写撒旦如何想尽办法证明约伯的虔诚是虚伪的。第二段撒旦极力阻挠人在犯罪后获得赦免的机会；他被写成反对怜悯和同情的，人的敌对者——因此是团体、国家和司祭职的大敌，因为天主恩宠是透过司祭职传达的。当然，他知道天主的力量比他自己的大。智慧书的那一段是对创世纪第三章的批评。根据这一节，把人领上歧途的是魔鬼，他用谎言，所以他能成功。他使人对天主产生怀疑，暗示天主以哄骗和自私的方式，剥夺亚当和厄娃享受禁果之后可得到的幸运。他利用狡诈和暧昧的言词使他们认为吃了禁果之后只会使他们眼睛开而已，他刺激他们对自己的评价，並答应吃了禁果以后他们就像天主一样。在最后一段经文里提到「阿匝则耳」，他被写成一个有位格的存有，在一个象徵的礼仪中，人们的罪传递到他身上。这不只是为象徵除去他们的罪，同时也表示把罪放回它原来所属的地方——回归阿匝则耳。阿匝则耳可能等于撒旦。

在解释这些章节时，我们不应该忽略一个事实，通常令天主愤怒的，偶然也是撒旦的愤怒。这里有一个问题是：撒旦是否是公正的天主惩罚的象徵，或者，他是否是

执行天主的判罪的工具。这些经文中有不少是倾向后一个解释的。

在旧约中似乎只有一个魔鬼：撒旦。这个字最初是表达一种功能，但它不久就变成一个堕落的天使的名字。「撒旦」意指敌对者，敌人，在一次公正的庭讯中的控诉者：撒旦反对天主，企图导人入迷途。在七十贤士本，这个字译成：diabolos，意指诽谤者、欺诈者、说谎者、制造混乱者。当旧约讲到魔鬼的门徒时，那是指服从他的人。

泛阅旧约我们会发现，魔鬼並不佔据旧约信仰的中心。灾祸和不幸，不是被看作魔鬼（他必须用魔术来迷惑）造成的破坏，而认为是由唯一的、生活的天主而来的痛苦。旧约的信仰集中于这位活跃的、赐予恩宠的天主，自从亚巴郎以来，祂已透露了祂要以全新的方式来拯救人的意愿，祂曾把祂的人民从埃及解救出来，给人留下永远不会磨灭的经验。如果祂的计划受阻挠，那是由于人的过错；撒旦只是扮演一个次要的角色而已。虽然「撒旦」这个名字不常在旧约中出现，但在新约却很常见，尤其在玛窦福音、路加的两部书和保禄较早期的书信。基督常与撒旦的统治斗争，特别是一次象征天主之国的突破——驱逐撒旦（路11:20）。根据保禄，耶稣基督已战胜了敌对的势力和它的权势。新约讲到一个几乎有组织的魔鬼的王国——虽然它的内部充满斗争，但它看来似乎有一个首领。这首领称为贝耳则步（Beelzebub或Beelzebubul）（玛

10:25；格后12:7；默12:7ff.；玛12:24ff.）。魔鬼似乎是一个数目众多的社会，但是在对抗天主时，他们是一致的，他们也一致对抗天主在历史中的每一次出现（对此，在每个社会似乎都有一定的判定标准）。在圣经里，邪魔的数目是军旅（谷5:9）。我们不知好和坏的天使的数目是多少，不过假定堕落的天使的数目较大，这似乎很难和有一位威严与爱的创造者的说法调协，这也和旧约中只有一个撒旦的证据不符。

教会不止一次宣称邪恶之灵存在，我们前面曾指出，初期教会排斥任何形式的二元论；因此，我们知道即使确实有邪魔，他们也不会被看成是敌视天主的邪恶原则或与祂平等的存有。反而，他们是堕落之灵，是天主准他们在世上作恶的。有关邪恶之灵的主要文献是在第四届拉特朗大公会提出的(DS 800)。大公会议并没有正式证实这些邪恶之灵的存在，只是假定他们与善灵同时存在。这次会议肯定，除了天主以外，一切都是受造的。如果世上有邪恶，这是由于个别受造物的自由决定。魔鬼和其他的邪魔，在天主造他们时都是好的；那是由于他们自己的邪恶决定，使他们邪恶。他们诱惑人，企图把人拉进反抗天主的邪恶圈子里来。因此，会议的法令暗示，强有力的灵，他们的邪恶决定先于人反对或倾向天主的决定。这邪恶是人的罪的初稿。

这教义由教会的训导部宣讲：从一开始，世上已经有

有位格的力量反对天主。这就是在历史中不断有憎恨、反对、欺骗和破坏发生的原因，这是与一切理性矛盾的。

在圣经里，反叛精神生活的本质，是用各种不同的形象来表示的：例如黑暗、镣铐、呼号和切齿等。在讨论四末及处理地狱的问题时，我们会详细讨论这点。

灾祸性的影响

无论如何，最重要的事，不是有关地狱的超自然记述，而是了解邪恶之灵造成的灾祸性的影响，与世界，特别是与救恩史的根本关联是什麽（参阅玛4:1-11；格后12:7；路22:31；得前3:5；若8:44；伯前5:8；雅4:7；弗6:11,12）。自从永生之言降生成人之后，撒旦反对天主和人的活动，特别激烈地转向耶稣。撒旦企图用狡计、欺骗、诈术、最后用暴力毁灭耶稣的工作。耶稣来是为了毁灭撒旦的工作（若一3:8）。他並沒有落在撒旦的势力范围之内（若14:30）。的确，随着耶稣的来临，魔鬼知道他毁灭的时刻已到（谷1:23-28；1:24,39；3:11f.；5:1-12；7:24-30；玛8:16；8:28-34；9:32f.；15:12-28；路6:18）。耶稣拒绝让他自己的威严和有威力的工作，由不洁之灵证实，也不愿让他隐蔽的神性，透过这种耸人听闻的方式，透过魔鬼的工具，显示出来（谷1:34），魔鬼无疑是相信天主的，但他憎恨耶稣，在他之前战悚（雅2:19）。

邪恶之灵企图使耶稣不忠于他的使命：当他准备自己，开始公开的讲道活动时，在沙漠中，诱惑者前来找他（谷1:12f.）在第一个诱惑（玛4:3f.；路4:3f.）里，撒旦利用耶稣当时所处的情况，在四十日禁食之后，他饿了。撒旦向他挑战：如果你是天主子，命令这些石头变成面包。诱惑不是提议耶稣满足自己的饥饿，而是企图说服耶稣利用他的使命，满足自己肉身和世俗的需要，误用它以获取自己的利益。耶稣拒绝用他的使命来为世俗的目的服务。他要宣扬的天主之言凌驾一切之上。在第二个诱惑（玛4:5-7；路4:9-13）里，魔鬼建议耶稣行一个惊人的奇绩——从圣殿顶上跳下去。他甚至引用圣经的话来向耶稣挑战，藉此证明他自己是神学家：「他为你吩咐了自己的天使，他们要用手托着你，免得你的脚碰在石头上。」——他引用天主自己的话来扰乱耶稣，使他对天主不忠。最奇异的事是，撒旦表现得很虔诚的模样：他向耶稣提出一个简易的方法，使好奇的追求感官满足的群众看和听到，能看和听是什麽一回事，並由此使他们相信他是默西亚。但耶稣拒绝了，他说：经上记戴，你不可试探上主你的天主！旁观者不会真正被魔鬼提议耶稣做的事所说服而相信基督；反而，他们会被吓呆了，不知如何是好，这将对天主之言的错误宣讲。这不会导致真正的皈依和革新，因为皈依和革新只能透过良心负责任地决定悔改和补赎而来。在第三个诱惑（玛4:8-12；路4:5-8）里，魔鬼向耶稣显示这个世

界的榮耀和權勢，並答應如果他肯向撒旦俯首稱臣，這一切都送給他。在前一次，撒旦扮虔誠者，現在他以世俗之主自居。這個誘惑與耶穌的使命正面衝突；他來不是為了建立地上的王國和它的榮耀及權勢——他的國不是屬於這個世界的（若18:36）。他嚴厲地排斥撒旦是很有理由的，因為這個誘惑直接與他的使命的核心衝突。這個提議不是叫他把世俗的權勢，引進天主的國，而是要他以天主之國換取這世界的王國。

這些誘惑值得詳細討論，因為這也是教會常面對的誘惑。即使耶穌在開始公開講道時克服了它們，但他的一生仍在與邪惡的勢力搏鬥中度过。當然，本質上，它們已被克服：「撒旦如同閃電一般自天跌下。」（路10:17f.）驅逐他的時機已來臨（若12:31），甚至分担耶穌的使命的門徒，也可以用他的名字驅魔（谷3:15；6:7,13；瑪10:1-8）。當他派遣十二位門徒出去傳道時，耶穌也同時給予他們驅逐不潔的邪魔的力量，這表示，沒有這力量就不能宣講天主的國；同樣，隨着宣講而來的，必定也是這種力量。

魔鬼在促使人離開天主時所造成社會秩序的破壞，也會在人的身體內發生影響。耶穌看到惡魔不只在製造仇恨、自我中心和錯謬，同時也造成很多身體上的疾病。當然不是每一種疾病和災禍，都被寫成是魔鬼直接的影響，但這是一個被疾病和痛苦控制的世界，最後還是在魔鬼的

掌握之下。他对人的控制达到最高峰时就是我们所说的附魔。这时人的活动力和意志力都瘫痪了，他由一些外在的力量所控制，促使他去破坏，甚至自我破坏。耶稣命令这些不洁的邪魔离开，他们就离开了——他们服从比他们更有威力的那一位。我们从马尔谷的福音中看到最生动的驱魔的描写：谷5:1-20（参阅路8:26-39；11:21ff.；谷7:24-30；玛15:21-28；9:32-34；8:16；12:22-37；路11:14-23；4:41；8:2；16:9；13:10-17）。这些驱魔不只是战胜魔鬼的外在力量而已，这是爱和善战胜憎恨和邪恶。有些人认为耶稣这种行为是适应当时流行的观点或是医学知识不足的象征。事实上，附魔常从一定的疾病表现的，不是很容易明确地区别附魔和疾病。我们也很难靠普通的观察决定是否是被附魔。不过，对于一个信仰基督的人来说，基督是思想和判断的标准。尽管驱魔的事对他可能很奇异，但基督徒的判断以基督的判断为依归，基督的判断是他超自然地转化的存在，理解和发展的基础。耶稣的行为，不能随便解释成适应他的时代的魔鬼神话；与魔鬼的斗争和基督的一生是分不开的。耶稣一再宣称他的使命不只是教导、立表样、带来新生命；同时还应该毁灭一种邪魔的力量，他是一个反抗天主的个体。同时，我们不应该忽略，耶稣从来不使用魔术的手法，只是向邪魔发出一个命令而已（相反，从纯存在的角度解释，我们可以看到魔鬼只是在人之内的邪恶的形象而已）。

魔鬼有很多助手帮助他在世上工作。若望对这一点的说明很有说服力。经师和法利塞人，以及被他们领入歧途的人，必定反对耶稣，因为他们都是魔鬼之子（若8:44），魔鬼在他们心里种下不信仰的种籽。他是个假先知，是谎言之父，而他们竟是如此深地被他所蒙蔽，他们竟然认为耶稣是附魔，他的话是亵圣（若7:24；8:48, 52）。当撒旦向那些被他误导的人建议，为了天主和祂的启示的缘故，他们应该把耶稣处死时，邪魔的背叛，达到了最高峰。在这里，魔鬼乔装成保卫天主的拯救机构的保护者——他所能作的最狡滑、最歪曲的欺骗是把耶稣说成他的仆人（玛12:22-32；谷3:22-30；路11:14-23；玛9:34）。把基督钉死的，可能是人，但在这个可怕的事件背后还有另一个。那是撒旦——从一开始就是一个谋杀者和骗子——向犹达斯提议背叛耶稣（路22:3；若6:72；13:27）。那些参与的人都是撒旦的追随者。

耶稣从来不曾让他自己被拖离他的任务。他也不曾准许自己以恨还恨，以暴易暴，或以谎言和欺骗对抗狡计和阴谋；他永远不以虚假回报虚假。反而，基督的十字架是爱的极端表现：透过十字架建立了天主的统治，而一切违反天主的统治要摧毁。魔鬼自从耶稣死后，所有的力量都被夺去，虽然耶稣的死亡表面看来好像是他的胜利。因为天主「赦免了我们的一切过犯；涂抹了那相反我们，告发我们对诫命负债的债卷，把它从中除去，将它钉在十字架

上。」(哥2:14)祂解除权威和王权的势力，以十字架的刑罚羞辱了他们；祂透过基督战胜了他们。透过基督的死亡，推倒了那挥动死亡旗帜的魔鬼；但祂也要拯救那些因为恐惧死亡而终生受制于魔鬼的人(希2:14f.)。

自从耶稣的死亡与复活以来，魔鬼和他的追随者就像被击败的军队。然而，他们仍可以制造不少麻烦。只要基督和他的工作，在教会继续存在一天，撒旦毁灭基督的企图，就会以对抗教会的方式继续下去。他可能从内部腐化教会，使它不忠于它的使命，或邀请它更依靠世俗的工具以完成它的工作而不依赖福音本身(罗1:16)。他可能从外在折磨它，阻扰它的工作。这两种方法新约都有纪录(参阅格后12:7f.; 6:14ff.; 格前10:20; 玛13:19; 谷4:15; 路8:12; 伯前5:8; 得前3:5; 2:18; 玛13:37ff.; 12:43ff.; 弟后2:26; 格后11:13f.; 宗5:3; 格前7:5; 弟前5:15)。魔鬼要像筛麦子一样筛那些宗徒们(路22:31)并在教会之内挑起纷争和分裂(罗16:17; 格后11:13ff.)。个别的基督徒也会受撒旦的攻击和迫害；他不只必须和在人的自由内生根的邪恶或在他自己存在之内的邪恶倾向搏斗，更要与他自己要追求邪恶的、亵圣的个人意志搏斗(弗6:11; 伯前5:8ff.)。人需要有圣神所赐予的明辨的能力，才能识别看似光明的天使，是天主的使者还是撒旦的使者——表面的圣善是真的还是虚假的(格后11:14)；因为撒旦的行为和表现，可能与圣人很相似，使人很容易混淆。根据若望的默

示录，魔鬼在末日会特别展示他的威力。他会展示令人眩目的光华，使甚至极有善意的人，也会被他那种高超的欺骗技巧所蒙骗（弟前4:1；默12:7f., 12f.；19:20）。

附魔代表邪魔的一种特别的活动的形式。神学家通常分别三种不同的附魔的形式：各方面受攻击(*cum insessio*)着迷(*obsessio*)和附魔(*possessio*)。在第一种，受害者受撒旦施加种种外在的折磨。着迷是他的身体某些器官被魔鬼利用来作工具。附魔是一个人成了一个没有意志的物体，是魔鬼活动的工具。任何一种形式的附魔都很难凭表面的观察看出来。教会对于附魔当然是很谨慎的，尤其是在检验个别的案子时是非常小心的。很多疾病显示在过去曾被视为被附魔的征兆。过去认为是受魔鬼干扰的情况，现在也认为是自然的现象。即使在最严重的被附魔时，魔鬼也不能直接控制人的理性，或是侵入人的自我，以使他 and 受害者完全成为一个人。无论如何，我们同意云格夫(*Winkelhofer*)的说法。

似乎特别是现代，魔鬼在缠附一个人时，采取非常谨慎的方式。圣人可能识破他的诡计，也许可以在当时当地逼他现身。在那些国际性的罪犯身上，似乎可以见到被附魔的跡象，因为他们好像被驱使和着了迷的人似的，被一种自己构想的意识型态，不受约束的逻辑所控制着，他们的行动原则是对人冷

血的憎恨和残酷。所有不安分的计划，除了谋杀之外就没有别的目标，所有不安分的活动，所有处高位的人所犯的隐蔽的罪行，都由他们的地位掩盖起来——这些人在家庭或友爱团体内都没有根的，因此不受任何东西监视或约束；这些人是最可怕的。他们被撒旦所缠附的可能性是很大的。因为圣经，特别是在新约中我们看到，在历史中，邪恶特别显著时，就是魔鬼出现的时候。①

尽管对魔鬼有这许多警告，不过新约清楚地指出，基督徒不必在魔鬼面前发抖。任何人，只要他信仰基督，他已脱离撒旦的统治了。保禄写信给厄弗所人说：

你们从前因着你们的过犯和罪恶是死的；那时你们生活在过犯罪恶之中，跟随这世界的风气，顺从空中权能的首领，即现今在悖逆之子身上发生作用的恶神。就连我们从前也都在这样环境中生活过，放纵肉身的私欲，照肉身和心意所喜好的行事，且生来就是义怒之子，和别人一样。然而，富于慈悲的天主，因着他爱我们的大爱，竟在我们因过犯死了的时候，使我们同基督一起生活——可见你们得救，是由于恩宠（弗2:1-5）。

(参阅宗5:16；8:7；16:16-19；26:18f.)。信仰基督的人不会在恐惧邪魔之中生活：邪魔不能伤害他，除非他给邪魔机会(弗4:27)。从最后这段分析中我们知道，即使是魔鬼，也要成为救赎信仰基督的人的工具(格前5:5；格后12:7)。因为凭着他的友爱和虔敬的爱，基督比世上的邪魔更强(若一4:4)。在一切防备魔鬼的警告之外，是保禄充满信心的胜利之辞：无论是崇高或深远的势力，都不能使我们与我们的主基督相隔绝(参阅罗8:38f.)。信仰基督的人，就是天父的子女，天父保佑人类，是各种灵体全能的主(玛24:36；25:31ff.；谷13:27；默7:1-17)。

注：

1. 见A. Winkelhofer, *Satan*, pp.125f.

人名索引

三划

- | | | |
|---------|---------------------|-----|
| 大郭德 | Gertrude the Great | 170 |
| 马思里亚沙威安 | Salvian of Massilia | 128 |

四划

- | | | |
|------|------------------|----------------|
| 巴特 | Barth, Karl | 219, 246 |
| 文德 | Bonaventure | 88-9, 170, 218 |
| 尤诺密 | Eunomius | 26 |
| 方济沙雷 | Francis de Sales | 170 |
| 巴士葛 | Pascal, Blaise | 170 |
| 比勒西连 | Priscillian | 92 |
| 仁彭士 | Rempens, H. | 160 |
| 云格夫 | Winkelhofer, A. | 276, 278 |

五划

- | | | |
|--------|--------------------------|--|
| 加尔文 | Calvin, John | 218 |
| 尼沙额我略 | Gregory of Nyssa | 124, 128, 258 |
| 圣十字若望 | John of the Cross | 252 |
| 白拉奇 | Pelagius | 158, 219-20, 221,
227, 228, 233,
243 |
| 白希士 | Pighius, A. | 228 |
| 圣维克多利哲 | Richard of St.
Victor | 33 |
| 史绍尔 | Schell, Hermann | 164, 172 |

史戴尔	Stier	187
田立克	Tillich, Paul	74, 246
冯拉	Von Rad	77

六划

亚培拉	Abelard	218
亚丰索力哥里	Alphonsus Liguori	41
安瑟	Anselm	218
多玛斯亚奎纳	Aquinas, Thomas	29, 31, 32, 39, 41-2, 54, 58, 68-71, 88- 9, 102, 115 注 1, 163-4, 195, 200, 202, 218, 252, 259
亚里士多德	Aristotle	71, 86, 88, 197, 203, 253
亚瑟纳哥拉斯	Athenagoras	87
亚历山大里亚 克莱孟	Clement of Alexandria	87
达办狄奥铎	Diodorus of Tarsus	124
安提约基雅依纳爵	Ignatius of Antioch	170
李星	Lessing, Theodore	219
伪狄尼修	Pseudo-Dionysius	258
孙仁伯	Schoonenberg, P.,	173, 242-44, 248

七划

君士坦丁	Constantine	219
------	-------------	-----

杜灵则依丽莎白	Elizabeth of Thuringia	170
伽利略	Galileo	96
谷士	Kuss	212, 247注1
纽曼	Newman, John H.	25, 170
谷沙尼格拉	Nicholas of Cusa	252
犹斯定	Justin	87

八划

波厄底西	Boethius	33, 57
依诺森三世	Innocent III	92, 96
宜仁(旧译 依莱内)	Irenaeus	87, 216, 255, 259
叔本华	Schopenhauer	208
苏勒兹	Suarez	41
苏赫枢机	Suhard, Cardinal	97
美立阿斯维克道	Victorinus, Marius	107

九划

欧瑟比	Eusebius of Caesaria	129
若望达马森	John Damascene	90
施谋达	Smulders, P.	241-2

十划

宾治	Benz, Ernst	147, 172注1
格丁尼	Guardini, Romano	9, 126
莫理纳	Molina, Luis de	40-1, 157

282/人名索引

- | | | |
|-----------------|------------------------|---|
| 祖辛模 (教宗) | Zosimus (pope) | 221 |
| 十一划 | | |
| 基索东 | Chrysostom, John | 26, 129, 218 |
| 维其留 (教宗) | Vigilius (pope) | 91 |
| 费克 | Flick | 240-1 |
| 十二划 | | |
| 提贝 | De Bay, Michael | 196, 226 |
| 斐洛 | Philo | 4 |
| 董思高 (旧译
史葛度) | Duns Scotus, John | 54, 68, 70, 89, 218 |
| 康德 | Kant, Immanuel | 56, 195 |
| 梅尔纳 (教长) | maenna (patriarch) | 91 |
| 十三划 | | |
| 奥匝其 | Alszeghy | 240-2 |
| 奥思定 | Augustine | 25-7, 31, 33, 58, 62,
64, 70, 88, 102,
124, 129, 170-1,
217-9, 222, 227-
9, 231, 243, 245,
253 |
| 路司帕圣福京斯 | Fulgentius of Ruspe | 90 |
| 路德 | Luther, Martin | 219, 227 |
| 奥力振 | Origen | 87, 91 |
| 赖坦图 | Lactantius,
Gregory | 128 |

- | | | |
|--------------------|-------------------------|------------------------------|
| 赖纳 | Rahner, Karl | 9, 173, 236, 247 |
| 摄西氏 | Celsius | 6 |
| 十四划 | | |
| 赫克 | Haag, H. | 244 |
| 碧岳五世(旧译
比约五世) | Pius V | 227 |
| 碧岳十二世(旧译
比约十二世) | Pius XII | 98, 149, 157, 208,
254 |
| 十五划 | | |
| 潘涅兹 | Bañez | 41 |
| 德日进 | Teilhard de
Chardin | 152, 156-7, 164,
172, 173 |
| 额我略一世 | Gregory the Great | 60 |
| 十七划 | | |
| 赛勒西 | Caelestius | 219 |
| 薄士伯 | Prosper of
Aquitaine | 222 |
| 戴都良 | Tertullian | 33, 87, 216, 219 |
| 戴陶铎 | Theodoret of Cyrus | 129 |

INDEX

- | | | |
|-------------------|--------|---|
| Abelard | 亚培拉 | 218 |
| Alphonsus Liguori | 亚丰索力哥里 | 41 |
| Alszeghy | 奥匝其 | 240-2 |
| Anselm | 安瑟 | 218 |
| Aquinas, Thomas | 多玛斯亚奎纳 | 29, 31, 32, 39, 41-2,
54, 58, 68-71, 88
-9, 102, 115 注 1,
163-4, 195, 200,
202, 218, 252,
259 |
| Aristotle | 亚里士多德 | 71, 86, 88, 197, 203,
253 |
| Athenagoras | 亚瑟纳哥拉斯 | 87 |
| Augustine | 奥思定 | 25-7, 31, 33, 58, 62,
64, 70, 88, 102,
124, 129, 170-1,
217-9, 222, 227-
9, 231, 243, 245,
253 |
| Bañez | 潘涅兹 | 41 |
| Barth, Karl | 巴特 | 219, 246 |
| Benz, Ernst | 宾治 | 147, 172注1 |
| Boethius | 波厄底西 | 33, 57 |
| Bonaventure | 文德 | 88-9, 170, 218 |

Caelestius	赛勒西	219
Calvin, John	加尔文	218
Celsius	摄西氏	6
Chrysostom, John	基索东	26, 129, 218
Clement of Alexandria	亚历山大里亚 克莱孟	87
Constantine	君士坦丁	219
De Bay, Michael	提贝	196, 226
Diodorus of Tarsus	达办狄奥铎	124
Duns Scotus, John	董思高(旧译 史葛度)	54, 68, 70, 89, 218
Elizabeth of Thuringia	杜灵则依丽莎白	170
Eunomius	尤诺密	26
Eusebius of Caesaria	欧瑟比	129
Flick	费克	240-1
Francis de Sales	方济沙雷	170
Fulgentius of Ruspe	路司帕圣福京斯	90
Galileo	伽利略	96
Gertrude the Great	大郭德	170
Gregory of Nyssa	尼沙额我略	124, 128, 258
Gregory the Great	额我略一世	60

286/人名索引

Guardini, Romano	格丁尼	9, 126
Haag, H.	赫克	244
Ignatius of Antioch	安提约基雅依纳爵	170
Innocent III	依诺森三世	92, 96
Irenaeus	宜仁(旧译 依莱内)	87, 216, 255, 259
John Damascene	若望达马森	90
John of the Cross	圣十字若望	252
Justin	犹斯定	87
Kant, Immanuel	康德	56, 195
Kuss	谷士	212, 247注1
Lactantius, Gregory	赖坦图	128
Lessing, Theodore	李星	219
Luther, Martin	路德	219, 227
Maenna(patriarch)	梅尔纳(教长)	91
Molina, Luis de	莫理纳	40-1, 157
Newman, John Henry	纽曼	25, 170
Nicholas of Cusa	谷沙尼格拉	252

Origen	奥力振	87, 91
Pascal, Blaise	巴士葛	170
Pelagius	白拉奇	158, 219-20, 221, 227, 228, 233, 243
Philo	斐洛	4
Pighius, A.	白希士	228
Pius V	碧岳五世(旧译 比约五世)	227
Pius VII	碧岳十二世(旧译 比约十二世)	98, 149, 157, 208, 254
Priscillian	比勒西连	92
Prosper of Aquitaine	薄士伯	222
Pseudo-Dionysius	伪狄尼修	258
Rahner, Karl	赖纳	9, 173, 236, 247
Renpens, H.	仁彭士	160
Richard of St. Victor	圣维克多利哲	33
Salvian of Massilia	马思里亚沙威安	128
Schell, Hermann	史绍尔	164, 172
Schoonenberg, P.,	孙仁伯	173, 242-44, 248
Schopenhauer	叔本华	208
Smulders, P.	施谋达	241-2
Stier	史戴尔	187

288/人名索引

Suarez	苏勒兹	41
Suhard, Cardinal	苏赫枢机	97
Teilhard de Chardin	德日进	152, 156-7, 164, 172, 173
Tertullian	戴都良	33, 87, 216, 219
Theodoret of Cyrus	戴陶铎	129
Tillich, Paul	田立克	74, 246
Victorinus, Marius	美立阿斯维克道	107
Vigilius (pope)	维其留 (教宗)	91
Von Rad	冯拉	77
Winkelhofer, A.	云格夫	276, 278
Zosimus (pope)	祖辛模 (教宗)	221

信理神学 (卷二)
Dogma (Volume two)

著者: Michael Schmaus

译者: 宋兰友

出版者: 生命意义出版社

通讯处: 香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九九三年七月初版

一九九六年十月再版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀版权所有●翻印必究▶

