

卷  
六

# 信理神学

卷六：成义和末世



薛迈思著  
宋兰友译

生命意义出版社

卷 六  
成义和末世

# 信理神学

## 卷六 成义和末世

薛迈思著      宋兰友译

本书由德国朋友赞助翻译，世界各地朋友赞助出版费，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.慨然豁免版权费，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。

生命意义出版社

# Dogma

Michael Schmaus

*Volume six*  
Justification and  
the Last Things

We wish to thank friends in Germany for covering the cost of the translation of this volume and friends in many parts of the world for financial help in its production. 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 these benefactors.

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

## 个人的成义：研究法序言

## I 个人救恩的第一章

- |              |    |
|--------------|----|
| 1 绪论         | 3  |
| 天主的普遍拯救意愿    | 3  |
| 预定论          | 5  |
| 沦亡           | 8  |
| 2 天主救恩计划的实现  | 12 |
| 现恩           | 12 |
| 恩宠对於拯救行动的必要性 | 13 |
| 恩宠的绝对恩赐性     | 28 |
| 3 人为成义所作的准备  | 31 |
| 圣经           | 32 |
| 教会的教导        | 33 |
| 悔改就是准备       | 34 |
| 神性与人性行动的结合   | 50 |

## II 成义的状况

- |                |    |
|----------------|----|
| 4 恩宠是在救恩内与天主结合 | 61 |
| 概念             | 61 |
| 参与天主的盟约        | 65 |
| 新秩序            | 66 |
| 新生命            | 67 |

天主的内居性	69
罪的宽恕	72
<b>5 内心的革新和罪人的圣化</b>	<b>90</b>
圣经	90
教父	95
教会的训导	96
宽恕和内心的革新	97
两面成义	99
神学辩论	100
<b>6 成义是成为子女和朋友</b>	<b>103</b>
基督是众人的兄长	103
参与耶稣的儿子身分	105
儿子也是承继者	108
是天父而不是圣三的儿子	110
与天主的友谊	110
<b>7 成义：「个人—存在」方面</b>	<b>112</b>
导言	112
超性及伦理德行的区别	113
信、望、爱	114
伦理德行	148
圣神的礼物	150
<b>8 成义涉及存在方面的问题</b>	<b>153</b>
关于成义肯定和不肯定的问题	153

成义状况内的平等与不平等	161
义德可能丧失	163
III 义德的果实	
9 个人与团体	169
成义是一份礼物	169
成义是一项责任	171
善工是天主临在的标志	172
追随基督	173
10 与人的活动有关的团体	175
历史情况	176
成义的社会力量	177
社会行为是个人对个人的接触	177
社会活动即投入团体	181
社会对个人的贡献	183
基督徒式的社会生活	185
对於物质世界的态度	187
11 功绩	189
名词解释	189
圣经	190
教父	191
教会的教导	191
功绩的意义	196
功绩的基础	197

功绩的阶段	199
相宜的功绩	199
<b>IV 末世：人的最终命运</b>	
<b>12 末世论与创世论</b>	203
<b>13 世俗和圣经的末世论</b>	206
<b>14 天主之国和教会</b>	220
天主的统治是一个末世事件	220
教会在天主之国内的角色	223
布特曼的末世论	231
教会和整个创造在成全的路上	232
<b>15 基督的来临</b>	242
事实	242
圣经	243
教会的训导	244
来临的时间	245
先兆	251
<b>16 死者的复活</b>	255
问题	255
问题的意义	256
圣经	258
教会的训导	260
基督学的基础	261
持续和变更	262



<b>17</b>	<b>世界的审判</b>	<b>272</b>
	题目的重要性	272
	圣经	273
	事件	275
	审判的内容	275
	审判和基督的来临	277
<b>18</b>	<b>最后的圆满：人类</b>	<b>279</b>
	成全的人类	279
	在基督和在圣神内的满全	280
	走向天主圣父	282
	受光荣的人与物质世界的关係	286
<b>19</b>	<b>从个人的角度看最后成全</b>	<b>292</b>
<b>20</b>	<b>死亡</b>	<b>294</b>
	死亡与罪	294
	死亡是与天主的相遇	295
	恐惧与希望	298
	在死亡中的最后决定？	299
	结局	301
<b>21</b>	<b>死亡与复活之间的生命：不朽</b>	<b>305</b>
	圣经	305
	教父	308
	教会的训导	311
	悬疑：灵魂的不朽和死者的复活	312

<b>22  私审判</b>	317
问题	317
圣经	318
教会的教导	318
性质和意义	319
<b>23  死后的净炼</b>	322
合一的问题	322
圣经	323
教父	324
教会的训导	325
净炼的意义	327
净炼与补赎	331
生者死者的共融	333
<b>24  地狱</b>	336
地狱的教义招诽谤	336
圣经	337
教义的发展	339
教会的教导	341
地狱的性质	341
<b>25  天堂</b>	350
问题	350
「天堂」(或「天」)这个词	350
天堂与基督创造的生活形式	351

天堂是与天主面对面的会晤	354
教会的训导	358
会晤天主的性质	358
其他问题	363
<b>人名索引</b>	<b>371</b>

## 个人的成义：研究法序言

人透过教会并在教会内，会晤既带来救恩，也是救恩本身的耶稣基督。救恩包括与天主和好，基督就是通往天主的道路；救恩也包括与自己和与他人和好。一个人能走上这条道路，并因此而能找到救恩，这是恩宠使然。天主以各种不同的方式，向人显示救恩。当祂逾越自己的超越性以创造一个与祂完全不同的实体时，只要这是一个爱与仁慈的行动，这就是一个恩宠的行动。天主不断的创造活动，发动内在于世界之内的种种动因，作为它的超越根据，并引导它趋向终极的圆满，以表达祂持续和丰沛的恩宠（详尽的讨论见《信理神学》卷二，第六章：创造的概念，生命意义出版社，香港，1993年）。

不过，除此之外，天主也一再向人施予恩宠，尽管人背叛祂，把自己关闭起来，天主仍然一次又一次走向祂；主动接触祂，领祂踏上与祂自己并与祂永恒的根基：天主，修和的道路。天主的盟约，在不同的历史阶段，以最有创意的具体方式，达成这个目标。天主之爱的深度，从祂忠于祂与人订立的盟约一事上显示出来。祂一再宽恕与祂立约却不断地背约弃信的人类。最后，祂更派遣祂唯一

的儿子来，与人订立新而永远的盟约。祂以这个新的形式，建立的祂自己的统治（国度），这是祂的恩宠，在人类历史中最高的形式。这就是使祂儿子降生成人。天主坚决地把人类历史和宇宙，在作为整个人类——实在是整个创造——的代表基督内，和祂自己再度结合起来；同时，在基督自愿的决定下，人类也把自己交在天主手上，再度向天主投降。但是，在基督内发生的一切，必须具体地在每一个人之内实现，以成为拯救人的力量：普遍的救恩史，必须是为每个人而设的具体救恩。

基督留在教会内，他的临在可随时为教会、天主子民、基督自己的奥体，带来救恩，直到时间的终结。透过教会之言和象征的行动，耶稣基督——或天主圣父透过耶稣基督——向外伸展，在圣神内接触人们，使他们能和自己共融。人们以信仰，回应教会宣讲的言，并在信仰中，享用教会的象征，藉此而与天主建立活泼的共融。

直到基督第二次来临以前，天主与人的关系史，包括耶稣基督的生命、死亡和复活，以及派遣圣神，将不会以任何新的言、行，提升到更高层的天主自我启示。不过，这个普遍的救恩史，是世界历史向前发展的冲力，它向前推展，努力吸引人投入它朝向将来奔流的大流中。按原来的普遍救恩史的本意，不会有人必须停留在这个向前奔流的运动之外，任何被吸引进它之内的人，都在这个大流之内，策划他个人的救恩史。这样，他是朝着透过耶稣基督

并在圣神活泼的爱之内，与天主面对面交谈的生活方式发展。天主召唤人走向这样的将来，就是恩宠正确的意义。

中古的神学家称之为超性恩宠。我们知道，在公元500年间，「超性」一词，在新柏拉图神学的圈子内是流行用语，虽然在意义上有些差别。在现代，超性一词，并不表达天主的超越性，它也不表示，天主最后为人设计的生活，人不能凭他自己的自然资源取得，必须依赖天主的赐予。超性恩宠的意义是指天主召叫人分享祂自己的圣三生活。这包括两个元素，一是本质的，另一是客观的：天主圣父，偕同祂的圣子，在圣神内，怀着恩宠转向人的行动；人转化为天主圣三的肖像（人不只在普遍的神圣生活上肖似天主，更在圣三的内在生活上肖似祂）。

至此为止，我们讨论的救恩过程，只不过是概括性的大纲，还有许多复杂的问题有待讨论，而且有些问题，因为与当时讨论的题目无关，或者轻轻带过，或是略而不提。例如：我们只讨论过，按照天主自己所订下的规则，救恩透过在教会内宣讲的天主之言和圣事的施行而来。但除此之外，还有其他的方法，例如对于那些尚未受教会的宣讲感化的人所采用的方法。

认为非基督徒不是成义者，这种想法是不真实和不合乎正义的，或者以「无名」的基督徒称没有受洗的人，以便保存「基督信仰是得救恩的唯一途径」的信念，然而拒绝相信非基督徒可得救恩，这也是不对的（即使这个名词

表示，所有人与基督都有关系，因此都是潜在的基督徒，或者表示非基督徒，可能是基于他们的宗教信仰，在为他人服务上，有能力承担责任和过正当的生活，我们也没有理由，只为增加我们基督徒的数目而称他们为基督徒）。

因此，以下的篇幅应该仔细讨论以下的问题：一个人，在教会内或外，有或没有基督信仰，或甚至凭他的非基督徒信仰，如何与天主普遍的救恩活动有关：这样的人在成义之前，他自己的生活态度是怎样的？他过去的生活，与他的成义有什么关系？当他认真地与天主建立关系后，他的生活会有怎样的变化？

另一方面，应该扼要地讨论，有关恩宠的论文，通常讨论的问题是些什么？虽然这些资料，按此套书的基本大纲，已在有关圣事的讨论中处理过。无论如何，为了清楚了，也为了系统上的秩序，我们是不应该忽略任何常见的论题。反而，应该加以适当的讨论和充足的参考资料，使读者可以一目了然。

我们可以从以下三个大题目探讨过这些问题：一、天主按祂永恒的计划接触人，和人的回应；二、成义的状况；三、人只是一个开始，当然这开始的目标是指向完成，我们可以加上第四个大题目：末世。不过，有关成义的末世元素，会另辟一个特别的部分，专门讨论。

# I

## 个人救恩的第一章



## 1

## 绪论

## 天主的普遍拯救意愿

天主、我们的救主的意愿是所有的人都找到救恩和认识真理（弟前2:4）。因此，天主愿见每个人幸福，祂这个永恒的意愿，是整个救恩的背景。因为，尽管旧约和新约都证实，天主朝向人类团体，但祂以每一个人作为祂的爱的焦点，这些不是一个个孤立的个人，而本质上是团体的成员，无论是整个人类团体或新约团体即教会的成员。天主对每个人的永恒拯救意愿，就是神学上所谓的预定(predestination)。它的目标是实现个人与天主的相遇、个人在爱中进入完美的人性团体，因此，它可说是一种特别形式的天主助佑。

天主的拯救意愿不排斥任何人，反而，指向每一个人。天主这个拯救意愿的普遍性，与祂的救赎意愿的普遍性是一致的。圣经证实耶稣基督的生命和拯救行动的普世

#### 4 个人救恩的第一章

效能，以及耶稣对所有人的意义，也符合天主的普遍拯救意愿。天主的普遍拯救意愿，基于一份爱。这爱使祂从一开始便创造了一个与祂自己完全不同的实体的领域。因为根源于天主，所以万物都印着天主这份爱。既然每一个存有都从天主这份绝对是恩赐的爱中，取得它的存在，如果天主不想每一个受造物得到福泽而是灾难，这就是一个矛盾了（的确，这无疑是以魔鬼的特性赋予这个作为世界的终极根基的天主）。因此，明确地证实天主这个普遍拯救意愿的圣经章节，是无须解释的。不过，那些告诉我们，天主召叫人追求的是什麼极限的经文，却超过了我们的常理所能理解的范围之外（参阅格前2:9；依64:4；弟前2:1-7；4:10）。没有人知道，天主为爱祂的人所预备的是什麼。

如果旧约和新约的许多章节，特别是若望福音（参阅若6:44；6:65；8:43-47；12:39f.；15:25；13:18），似乎都记载了天主对某些人，表示了特别的拯救意愿——甚至在人选方面显得相当专断，预定他们永恒的幸福，我们实在不能忽视，与这些章节辩证式地对立的另一些经文。后者从不同的角度看事物。天主的拯救意愿，直接指向所有的人，但并不强迫人接受救恩。人是自由的。天主拯救人的意愿，对每一个人不过是一个挑战，向人表示他应该决定，他要选择与天主并与他的兄弟姐妹面对面地交谈的永恒模式，还是选择骄傲的孤立（参阅若3:19；5:40；12:43；19:9；9:41；6:29；12:47）。圣经并没有揭开天主的召唤与人的回应，这

两者相遇之间的轻纱。反而，圣经突出在某种情况下的每个元素，使人可在那种情况下，毫无困难地认出，天主对他的唯一意愿。

## 预定论

在教父时代，基督徒深信天主希望每个人皆得救恩的意愿的普遍性。不错，在与白拉奇斗争的过程中，奥思定似乎被逼采取极端的立场，认为在天主方面，对某些人有特殊的拯救意愿。因此，他强调天拯救意愿的普遍性，和普遍地赐予所有人的恩宠，以致从很不自然的角度解释弟前2:4：祂愿意所有的人都得救，并得以认识真理。教会对奥思定这个理论保持缄默。稍后，在九世纪，隐修士郭士加也提倡同样的观点，甚至更极端（DS 621ff.）。<sup>①</sup>

任何错误都一样，即使错误也有其真理的成分，从奥思定和郭士加的理论中，我们也可以找到真理的成分：天主给人预定的救恩，并不排除人的自由意志，反而包括人的自由，并且判定，凡是不拒绝救恩者，皆可得真正和具体的幸福。后脱利腾期神学家，致力于分析这个天主的拯救意愿的理论所包含的专有名词，区别所谓「完全」(total)和「部分」(partial)预定的不同。如果因为人远离天主，结果是天主预定的救恩，达不到预期的目标，这是「部分」的预定。如果不受阻挠而能达至预定目标的，这就是「完全」的预定。

## 6 个人救恩的第一章

天主预定给人的救恩的本质，就是分享天主生命的结构：这生命是永恒和不变的。但这不变性，对人并不象一个残酷的命运一般，重重压在人的头上，因为人的自由决定，与完全的预定配合：天主可同时意欲，自由的行动和自由本身。最后，我们只能说，预定是一个人所不能参透的天主的奥秘（参阅脱利腾大公会议，DS 1540, 1565f.）这不是一个象物理、化学和数学的题目一般，人可以仔细计算的，它的深度交织在爱和信任的关系之内（伯后1:10; 伯前5:5ff.）。

至于人的自由与天主的预定，如何配合的问题，在神学史中引起一个难题，至今仍没有令人满意的答案，这就是：我们怎样解释完全的预定和人拒绝救恩的难题。在此，我们以前所触及的一个问题也出现了，而且比以前更复杂：我们怎样解释天主预知受造物的自由行动的问题。在后脱利腾的神学，出现了两个不同的学派：多玛斯学派和摩里纳学派(Molinist)。

根据多玛斯学派的观点，人可获得最后的圆满，因为天主预定人可无条件地获得救恩。天主这个预定，完全不是基于天主预知人的功绩(*ante praevisa merita*)。意思是说，天主完全不是根据人的功绩而预定人的幸福。根据天主旨意一项无条件的决定，祂命定给予人祂为人所预定的恩宠，这些恩宠必然可领导这人达到他最后的圆满。这派的神学家对于这些恩宠，提出多种不同的解释。他们的理

论（是否可以归于亚奎纳本人名下，是有可商榷的余地），董思高有清楚的说明，到道明会士潘涅兹时，这派达至最后的发展。

第二个学派：摩里纳学派，他们的理论，大约是今日大部分神学家所接受和提倡的。这派人士认为，人之所以能达到最后圆满这个完全的预定，根本是基于他可预见的功绩。天主知道每一个有理性的受造物，在每个对他的救恩具有关键性的重要时刻，可以做些什麼，和实际上做了些什麼。至于天主怎样知道，这一派不同的支持者有不同的解释。天主在一次深不可测的决定中，从我们可能达到幸福的多种方式中，选择了我们生活于其中的具体程序。这程序可为每一个理性的受造物，带来获得救恩的机会。天主要每个人获得永福，这是真的。但是，祂也知道个别的人，会不会接受祂为他们提供的获得救恩的机会。祂所预定的这个具体的救恩程序，也包括预定每一个拒绝接受救恩的人将受的永罚。

至于神学史上有名的有关恩宠之爭(1582-1610)，时至今日，仍找不到解决之道。因为圣经所蕴含着的辩证性，多玛斯学派和摩里纳学派，都很容易援引圣经来支持他们的理论。不过，这只代表，在这个问题上诉诸圣经是没有用的，因为圣经有关天主普遍拯救意愿的言论，根本不考虑恩宠这个问题。两个学派包括对方杰出的神学家，就是说，在多玛斯派里，包括在其他问题上同意摩里纳派观点

的神学家。教会既没有接纳，也没有禁止他们的理论。似乎，多玛斯学派的理论，看来比较难和圣经所表达的天主统摄一切的观点协调。它的优点是有系统的一致性，但这使人不禁要问，这只是名义上的还是一个真正的神学解答。

## 沦亡

如果深入地探讨这个完全预定论，我们难免要面对这个问题的阴暗面，就是天主永恒地拒绝的判令（沦亡）。毋庸置疑，这些拒绝天主的邀请，不愿走向终极圆满的人们，是天主永罚：沦亡所指的对象（公元853年桂利斯会议，DS 621-624；华伦斯会议，公元855年，DS 625-629；特别参阅脱利腾大公会议，第六次会议，典章17, DS 1567）。对于这一点，我们也可以引述玛窦福音：「可咒骂的，离开我，到那给魔鬼和他的使者预备的永火里去吧！」（玛25:41；参阅若17:12；犹13）。当然，耶稣在此所说的，是一个假设的事件，或者是一个真正的将来的事件，仍有争论的余地。

如果在天主方面有永罚的判令，那么我们可以说，每一个个案，都是基于祂对于罪人的罪恶和永不悔改的顽固的预知。相反，威力夫、赫士和加尔文的理论却不能符合圣经。在荷兰的加尔文派内曾经发生过激烈的争论，持堕落前神选论者(Supralapsarians)认为，无条件地预定入地

狱，与神预知亚当堕落无关，而持堕落后神选论者(infralapsarians)却认为，这完全是基于神预知亚当的堕落。

天主教会的信仰是，天主从不曾因为专断或根据原罪，判定某些理性受造物永罚之死罪，但从一开始，祂只下令永远处罚那些由于自己的错而犯了严重的罪，并死于己罪者。天主爱祂所创造的一切，祂不愿意毁灭任何受造物；祂不喜欢见到死亡或地狱，相反，祂耐心且宽容地等待罪人的回头（伯后3:9）。（罗9-11章不能视为支持相反的理论。这几章是有关谁是启示的承受者，而不是有关永恒的救恩或永罚的问题。）

虽然主张天主无须预知人罪而肯定、无条件地判人沦亡，这样的理论，一直都被视为错误的理论，有些天主教神学家却认为预定升天，独立于天主预知人的功绩之外，这无疑赞同一种消极的沦亡论。换言之，他们认为，无论天主预知人罪与否，有些个人并不列在预定升天的人数之中。

这样的人应该算作属于沦亡的，因为凡是不曾预定可达成圆满的，必定不可避免堕落于永罚之中。

支持这套理论的多玛斯学派人士，被指责为加尔文主义者，他们的答辩是：虽然不被选中获赐永福者和那些实际被预定将受永罚者，他们最后的结果其实是一样的。不过，两者在逻辑上的区别是值得注意的：在前者，天主的旨意不是直接指向个人的福祉；后者，天主的旨意是即时

和直接指向他的永罚。抽象地说，我们可以想象一个脱离痛苦的存在，但还是被排除在被选者之外。但在眼前的救恩现实中，一个人被排在被选获赐永福之外，必定招来他的永罚。这样一来，这一派所面对的问题是，他们所辩论的不被选之说，怎能和天主判定普遍得救恩之说调和。再一次，我们也是要问，这是一个名义上的还是一个真正的解答。

要正确地掌握这个问题，我们必须从一些完全确实的事实开始。我们肯定，天主的爱拥抱所有的人，除非是因为人自己的过错，否则没有人会沦亡的。从这些事实可知，天主会影响每一个人，好使他能踏上他的救恩之道。每一个人都获赐求得圆满和永福的恩宠。如果他不运用这恩宠，他仍然保有它，但是为他招至永罚。在这一点上，有两个疑难一直不能解决的：如果不依靠受造物，天主怎样预知这人（受造物）的自由活动？另外是，既然认知和意愿在天主内是相同的，两者怎样在天主内交互作用？

要注意的是，圣经并没有给我们提供任何讯息，暗示或明示天主预定被选获赐永福者的数目。现代的释经学研究显示，玛窦福音的几段经文（20:16; 22:14; 19:23f.），不能作为这个问题的答案。



## 注

- 1 参阅：邓辛疾、萧默治著，集信理伦理大成，施安堂译，天主教会训导文献选集，1975，台北，240-5页。

## 2

# 天主救恩计划的实现

### 现恩

天主为推行祂永恒的召选的谕令，激发罪人走向祂的救恩。这种催逼的力量，就是我们一般所称的现恩(actual grace)。当然，从活动的意义上说，一切恩宠都是确实和活动的，但是神学家习惯把恩宠分为现恩和常恩(state of grace)。所谓常恩是指持久地与天主共融的状况，而现恩是指暂时性的，趋向一个拯救行动的超性冲力。在此，「确实」(actual)这个字的意义，与普通的用法有点不同，这里是指与某种确定的情况一致，或至少相符的一项行动或解释。另一方面，我们假定：朝向救恩的行动，是慎重地展开，不是武断而是符合当时实际情况的。这样，「确实」的普通涵义，也可从恩宠的神学术语反映出来。

现恩包含两个阶段，天主在人身上的活动，和人的改变，在天主的活动下，发而为某种确实的行动。为了清晰

起见，神学家又把现恩分为有效恩宠(efficacious grace)和充足恩宠(sufficient grace)，启发恩宠(stimulating grace)和辅助恩宠(assisting grace)、先至恩宠(antecedent grace)、随同自由意志之恩宠(concomitant grace)和后至恩宠(subsequent grace)。无论如何，恩宠总是一样的。现恩这个名词反映恩宠在人之内的各种不同的作用。人接触恩宠后，或是与它合作，使它达成目标，或抗拒它，使它不能发挥效能，甚至对人的一生产生有害的影响。

有关现恩的神学解释，可说是众说纷纭。摩里纳派认为这是人的认知和意愿的下意识过程。这个神秘的下意识领域，对于意识生命的正直和成效，具有决定性的作用，因为这是有意识决定的初步决定。这里所涉及的，是人性的内在生命的进程。多玛斯学派认为恩宠是源于天主的活动，以奔流的方式——即迅速地上升和快速过去——向人传达一种活力(质素)，由此而激发人的精神。天主也促使人性的潜能，透射祂自己的荣耀和威能。这种情形，会一直在天主不断在现恩之内，有实效地临现于人时，持续不断地发生：这样一来，非受造和受造的恩宠是永远不能分开的。

### 恩宠对于拯救行动的必要性

没有天主的主动，在人方面的任何朝向永福——即与天主交谈——的活动都是不可能的。

## 圣经

耶稣要求他的门徒修行比经师和法利塞人所修行的，更深的德行（玛5:10）。如果人是被名利的欲望所占有，他是不可能修行这种德行的。的确，要实现这德行，必须有天主、至善者的全能（玛19:23-26；谷10:23-27）。单靠自己，人没有这种创造力，带来这种圣善，来建立天主的国。因此，人只能祈求天主为他而使天国盛行（玛7:7-10）。天父透过基督和圣神，建立祂的国度（路11:13）。只有受基督召叫的人才能成为他的朋友：没有受到邀请，任何人都不能选择作基督的朋友（若15:16）。他带领每一个人去找圣父，除了他，没有人可以接近天父（若15:1-5；参阅 6:44f.及路1:45-55）。

保禄是大力宣讲这种恩宠的人，他强调没有这种恩宠，任何人都不能踏上救恩之道（罗3:22-28）。一切都有赖于天主的仁慈（罗9:16）。永生是恩宠，不是自发的受造本性所结出的果实（罗6:23）。堕落的人是罪的奴隶（罗6:17；8:5-8）。人要想收获永生就得在圣神内播种。只有圣神可给人这种生命（迦6:7f.）。是天主主动在每人之内开始拯救的工作（斐1:6）。只有祂才能使种籽发芽和生长（格前3:6）。没有天主的光照和爱，基督的工作，会仍然停留在不可理解的阶段：只有得到圣神启发的人，才能认出天主赐予他的礼物；对于其他的人，启示天主的智慧和威能的基督讯息，只不过是愚昧和软弱（格前2:10-16；参阅格

前1; 罗1-2)。只有在圣神的启发下，人才能尊称耶稣为主——即与基督建立活泼的关系（格前12:3）。只有在圣神内，才有富创意的、对生命有实效的行动（弗3:9f.）。每一个朝向救恩的第一步都是恩宠（宗16:14; 斐1:29; 2:13, 若6:44）。人信仰基督是降生的天主子，这信仰不是由人的工作所致而是天主的工作（弗2:8f.）。对于基督的真正了解和对他的应允：「是」，都不是靠人的本性，而是来自天上的天父（玛16:17）。

## 教父

我们会很自然地认为，初期教会的教父们，会经常引述圣经的言论。不过，在与真知派对抗的年代，他们有必要发展圣经的见证。他们最关心的是强调意志自由——伦理的二元论——以对抗真知派的本体二元论。不过，他们并没有仔细区别，人本性的自由和作为天子女的自由。在与亚略主义对抗时，教父们宣布，圣神是使人圣善的原则：这样一来，圣神的神性，是由于祂使人圣善这个事实而确立的。

从奥思定的神学中，我们见到有关自由的言论，忽然改变了。为了对抗白拉奇主义和他有关自然伦理的理论，奥思定把重点，整个放在恩宠上（路德和其他宗教改革派人士称他为恩宠圣师而引述他的言论）。奥思定坦白地承认，他的前辈在有关自由的问题上，比他更深思熟虑，因为在他们的时代，真正的恩宠之争尚未开始。希腊教父有

关自由的理论，与奥思定有关恩宠的说法，都依赖他们有关圣经的辩护，但两者之间所造成的紧张，无形中给将来的神学，指出了一条可行的道路。

到现在为止，整合这两个元素以得出一致的恩宠观的工作，仍然只是部分完成而已，其中的原因相当复杂。在脱利腾大公会议时代，天主教会为了对抗宗教改革主义者过份强调恩宠而牺牲了自由，自己却反而走向另一极端，过分提倡自由意志。除此之外，天主教神学也出现了一些相反的学派，从不同的程度强调恩宠或自由。

## 罪与自由

我们知道，圣经证实人需要恩宠，但这并不漠视人的创造力。要明白这一点，应该注意以下几点。圣经所宣讲的救恩是平安、天主与人协调、人与人之间和谐相处。即使在我们自己的经验之内，我们也知道，只有当一个人，在一个自由地自我交付的行动下，向另一个人开放时，两人的共融，才有可能出现。由于天主的超越性，只有天主采取主动，人与天主之间的协调，才可能出现。人由于他受造的本性，他是没有能力，掌握天主的超越性，只能准备自己，任由向他开放的这个超越性来措置。只有当天主激发人，向人启示祂自己时，人才能把自己奉献给天主。但是，即使如此，人也常因为罪而自困。罪是指盲目，实在是死亡（弗2:1, 5; 哥2:3; DS 372, 1526）。罪人的意志被罪

所控制；他不能冲破他的自我幽禁。这实在是在救恩史内尚未得救的人具体的情况（奥思定，路德）。

圣经中有不少章节呼吁人朝向天主、做补赎、保存赤子之心、受洗。但圣经也有不少章节说明恩宠和天主主动的需要。这两种观点都是对的；救恩是天主的工作，但人也需自愿地决定，选择天主才能获得这救恩。天主的全能，如何与人的自由协调，这要在别处讨论，在圣经里，似乎无视于这两者的矛盾。

### 教会的教导

在历史中，教会一直纠缠在这个对人类的幸福如此重要实际又如此矛盾的情况中。圣经一再强调个人自由的真理，有时甚至强调个人因素与天主全能之间有内在相连性。面对白拉奇派的自然伦理，不但是奥思定，甚至一系列的北非主教会议（特别是公元418年的迦太基主教会议，这是由当时的教宗祖辛模所批准的会议），特别教导恩宠的必要性(DS 225-230)。五世纪中叶前后，由亚奎坦的颇士伯，汇编了一份教会宣言目录，收集了时至当年的各教宗发表过的言论、由罗马批准的非洲主教会议的决定和在礼仪中宣读的信仰宣言。这份汇编是天主教有关恩宠的经典教导，但不是一份定论性的文件(DS 240-248)。

脱利腾大公会议旧事重提。我们知道，尽管宗教改革主义者并没有否认恩宠的必需性，反而过份强调它，脱利

腾大公会议对这个问题的处理，却非常切合实际。教会坚决地排除任何白拉奇或类似白拉奇观点。后者在极后期的经院神学中可以明确地见到，不但是路德，还有其他宗教改革派人士都认为，那是天主教的教义。此外，大公会议也对恩宠作了清晰的区分，清除了这个概念所包含的许多不明确性（参阅DS 1521-1527, 1551-1556）。

### 自由的类别

为了理解天主教有关恩宠的教义，让我们先看看自由的类别。除了社会和政治自由之外，还有所谓「形而上—心理」的自由（选择不同对象的能力）和末世（终极）的自由（天主儿女的自由）。圣经并没正式地证实人有选择的自由，但假定人拥有这种自由，因为只有假定人有选择的能力，才可能讲罪和责任，偿报和惩罚，特别是讲天主在历史中的活动，和透过这活动，产生了人与天主的盟约。另一方面，圣经明确地证实天主儿女的自由，即末世的自由：只有那些能行善，能事事中悦天主的人，才有真正的自由。

根据圣经，人因为罪而丧失的，是这种末世的自由。罪人被自己这种倾向罪恶的倾向大大地削弱了，他选择邪恶而不向善：他被罪的势力所操纵，甚至可说是罪的奴隶，罪在他的生命之内生根，已到根深抵固的地步。他的意志已被罪恶所左右了（即所谓奴隶意志 *servium arbi-*



trium)。堕落的人，他的自由只能透过恩宠而复得。因此，只有受到恩宠所驱使的人，才有真正的自由可言（若8:31-36; 迦5:1; 2:4）。

圣经所讲的自由是恩宠的果实。这包括脱离罪、法律、死亡和撒旦控制的自由。这是由圣神在讲道和教会的标记（圣事）所授予人的（罗8:2; 格后3:17; 迦5:13; 罗6:11）。这是圣经提到「主的神在那里，那里就有自由」（格后3:17）所指的自由。真正的自由，保禄指出，不是滥用自由，不是随心所欲的护身符；这是指牺牲自我，为兄弟服务的自由（迦5:13）。伯多禄后书也有类似的自由论（伯后2:19）。<sup>①</sup>

在历史上，因为不能区别不同形式的自由，曾经导致严重的误解，同时，在神学历史中，当我们面对罪消灭自由的理论时，我们应该问，这里所指的，是那一类的自由。脱利腾大公会议引述圣经，说明人如果没有基督，只好作罪的奴隶（罗6:20, DS 1419），但人的自由并未被消灭，只不过大大地被削弱了。可以说，奥思定之后，在初期及中世纪初教会多次的主教会议中，对于两种不同形式的自由，也有过模糊的区分，但从来不能作清晰的区别。不过，我们却可以从这两种不同的自由来解释大公会议所发表的言论。实际上，也只有这样，才可以理解厄利斯主教会议（约于公元475召开，见DS 330-342）、奥良会议（529, DS 378, 383）、桂利斯会议（853, DS621-624）和华连西

亚会议(855, DS 625-633)，一面强调因罪而失去自由，另一方面却指出所保留的自由，这种表面看来似是矛盾的言论。

脱利腾大公会议异常清晰地确定，虽然末世的自由失去了，但选择的自由却保留。不过，大公会议指出，即使这种选择的自由，也已经被削弱：罪人所有的，与脱离罪的人所有的「形而上一心理」的自由不同。在第六次会期的第一次会议中，大公会议宣布：「然而〔就是说，虽然罪人被罪奴役〕他们的自由意志〔即圣祖们的自由意志〕，纵使是减弱和不稳定，绝对不曾被毁灭。」<sup>②</sup>有关成义的教义却是这样的(DS 1555)：「任何人，如果说，亚当犯罪之后，人的自由意志是被毁灭和丧失，或者说，这只是一个没有真正基础的空洞名词而已；甚至，这个虚构的概念，是由撒旦带到教会里来的，这个人应受绝罚。」公元1520年6月15日，教宗良十世的训令：*Exsurge Domine*，否决了它所谓的路德之说：「人犯了罪之后，自由竟只是一个没有意义的名词；当它实行它能力之内的事，它是自杀式地犯罪」(DS 1486; 亦参阅 DS 2004, 2311, 2438)。

脱利腾大公会有关恩宠的绝对需要的定义，与它有关自由的教导比较，更显得意义深长。很明显，大公会议的关注是两方面的：一方面保障罪人所保留的人性尊严；另一方面强调天主主动性的绝对需要。即使是罪人，他仍然

是一个人，这表示，即使在有罪的情况下，他仍然是一个自由的行动者：从这个理论说，大公会议是忠于基督传统和当时的时代精神。文艺复兴推崇和提倡人的尊严；然而，大公会议也能协调改革派人士的口号：「只归光荣于天主」。这并不否定受造物内在的、与他受造的存有本身不可分割的尊严。大公会议也否定自然主义者各种形式的乐观论调，却肯定罪人保留了选择的自由和被削弱的自由意志。

### 恩宠的治疗功能

罪使意志的活动力僵化；或者用一个机械的比喻，意志的自由运作，被阻塞。尽管自由活动形而上的可能性仍然保留，实际上，意志再也不能作出一个真正自由的决定。这样一来它变成了情欲的玩物。如果要使意志保留下来的「形而上—心理」的自由潜能，再度发挥作用，就得先治疗它的软弱。

恩宠的治疗功能这套神学理论，从奥思定至多玛斯亚奎纳，一直在发展。恩宠实施治疗和提升两种功能。在治疗方面，恩宠推动和加强意志，使它能实现它的内在潜能。我们记得，天主不断地协助受造物的发展，就是说，在人性的活动之内，不断有天主的助力。我们前面也讨论过，受造物的每一项行动，也包括人的自由活动，都是天主的活动，因为整个受造物式的活动，从它全部的幅度而

言，既是天主也是受造物的活动——当然各按其本分的方式。天主的合作，并不是天主的恩宠治疗功能之外的特别行动，这实在是一个行动的合作功能和治疗功能。从整体来说，在一项行动内，同时达到合作、治疗和提升的功能。或者更好说，在天主一项单独的行动中，祂向人通传祂自己（提升的恩宠），藉此而治疗被削弱的人性和使人凭他自己的资源而作出的行动，达到应有的效用。就是说，天主这一个赐予恩宠的行动，促使人的意志，进行自由的、救赎性的活动。

脱利腾大公会议没有说明，罪对意志造成的确实伤害是什麼。因此，神学界对于意志被削弱的范围，有不同的说法。在宗教改革时期，改革派人士深信人的选择力已被毁殆尽，可以说人完全丧失了选择的能力。

### 路德的理论和天主教会

虽然有不少条文似乎指向路德持上述的极端观点，不过现代学者对此并不是这样肯定。无论如何，他自己并没有宣讲这个极端的观点。即使他讲被奴役的意志，这也不是正式地否定人选择的能力。从他所主张的基本存有的神学方向看来，路德对于人的选择力的形而上学问题，不会感到有兴趣，他只关心人这方面的救赎活动。在他看来，人选择的自由，如果没有恩宠的帮助，不曾把人提升向天主，它会产生反效果，会变成徒劳无功的事。只有在恩宠的帮

助下，人使用他的选择能力，把自己提升，趋向天主，人这种选择力才有价值可言。

这正是古代教会提到，人因为罪而失去自由的神学文献所指的意思。在以上提到的「汇编」(Indiculus)第一章有这样一段：「由于亚当的罪，所有的人丧失了他们的『自然能力』和他们的单纯。如果仁慈天主不以恩宠提拔他们，他们是不能凭自己的自由意志，把自己从这丧失中提升的」(DS 239，参阅DS 243)。文献引述教宗依诺森一世的话，说罪人的自由永远被剥夺，如果基督的来临，不曾把他提升，他就要永远受制于使他堕落的势力之下。

脱利腾大公会议有关形而上的自由的教导，对于意志受罪所奴役的实况，有深刻的意义。由于这种形而上的自由，人不是象一个无生命的木偶，任由天主摆布，相反，天主的振发，使他能在这种自由之下，奋发他自己。的确，人的选择力一旦恢复，他甚至可以拒绝天主的恩宠，因为他不是被恩宠所控制，也不是完全被天上的意志所覆盖（参阅1653年驳斥杨森主义的某些观点，DS 2001-2007）。

### 纯本性

教会的信仰当然不止于以上所说，因为教会强调，堕落的人，可以藉他本性的能力，因此是在没有天主的超自然恩宠下，认识天主的存在和行善。至于有关天主存在的知识

（梵一的一条信理），教会并没有提及这种知识的救赎性质。行善的可能性却一直都是教会普遍的教导（参阅DS 1927f., 1930, 2439, 1624）。要明白这教导的真义，有一点不可不知，一种本性的道德形而上可能性，不表示有道德的事实存在。

卡则单(Cajetan)提出的神学理念：纯本性，可作为这种说法的根据。不过，这只是一个所谓神学理念而已，对有关的神学问题和思考，只能提供参照的作用。在历史之内，根本没有所谓纯本性这回事：全人类都朝向基督，并透过他与天主建立对话的关系。人或是实践这个圣召，或是拒绝它！这其中并没有中间的路线。不过，事实上，人类从来不曾有过一无恩宠的时代。

白悟思(1531-1589)认为没有信仰的人是没有恩宠的人，他这思想是错误的，这错误的观点又引出另一个错误：那就是，所有无信仰者和异教者的一切工作都是有罪的，哲学家的德行其实是恶行（DS 1925, 参阅DS 2308）等言论。承认异教者的善是属于古老的后宗徒期传统。殉道者儒斯定以下的观点，在前奥思定期的教父之间是很流行的：

基督是圣言（真理, logos），整个人类参与基督之内。他是天主的首生子。这是我们所领受，并在早期向你们解释过的信理。那些按此「真理」生活的

人（就是说、与圣言协调），就是基督徒，虽然他们曾被视为无神论者，就如希腊人之中的苏格拉底、赫拉克杜斯和他们这一类的人，或是非希腊人之中的亚巴郎、安纳尼亚斯、尼里亚等，他们的名单太长，行事太多了，简直不能胜数。此外，就是那些基督以前的人，他们不曾按照「真理」（圣言）生活的，都是狡猾的人，和谋杀按照「真理」生活的人们。另一方面，按照「真理」生活的人，过去如此，现在亦如此，他们是基督徒，他们无须恐慌或焦虑(*Apology*, 46)。

到奥思定的时代，情况有些改变，不过也不是很好的改变。当然，他和白悟思不一样，他不至于说凡是无信仰者的工作，都是罪行，哲学家的德行也是邪恶的，也不武断罪人或罪所奴役的人所做的一切都是罪恶。他承认异教者也可以做好事，不过这是从世俗的标准而言。奥思定这样解释：

有许多人（包括男人和女人），他们在现世生活中的行为，都可说是善人。他们为了实际的目的而遵守法律，孝敬父母。他们也没有犯离婚之罪。他们既不偷也不谋财害命。他们也不作假证据诬告他人。他们都按他们自己的方式、遵守了法律的规

定。不过、他们不是基督徒，他们通常会象那些自命不凡的人那样自负地说：你们以为我们是盲目的吗？再有，因为他们不明白，他们这样做的目的是什麼，所以他们的好行为可说是徒劳无功的。在今日这段读经里，我们的主给我们讲这个有关他的羊和门比喻，他的羊必须从这门进入羊栈。因此，异教者可以说：我们善度我们的一生。但是，如果他们不是由门而进入羊栈，又有什麼值得使他们自傲的呢？（「若望福音评注」45, 2）。

奥思定评析圣詠21篇时，他的观点更尖锐：

有许多人对自己的工作很自负，你也会遇到许多异教者不愿意成为基督徒，因为他们认为善度此生就是他们最大的满足了。他们说善生是最重要的。基督对我有什麼教导呢？……在信仰面前，没有人可以仰赖他的善工。面对信仰，无论这些善工在人看来是怎样有价值，但它们仍然是没有意义的。在我看来，这许多的精力和时间，都浪费在错误的方向上了。使一件工作有价值的、是它所指向的最后目标。信仰指出这个最后的目标。一艘船的掌舵工作，可以说是一份荣耀的工作，但如果掌舵者失去方向，他掌舵的工作做得再好又有什麼用呢？如有



人问他：你航向何方？他说：我不知道。或者，不说他不知道，但说，到那个码头，可是（因为方向错误）他却触礁了（「圣詠评注」2, 4）。

按这两段文字，我们可以自问奥思定是否忽略了一个事实，即所有真正行善的人——那些生活对社会有真正贡献的人——无论他们知道与否，他们实在是朝着他们最后的命运走去。

似乎，白悟思悲观的言论，也从奥良主教会议（529, 法令第22条, DS 392）找到支持。会议宣称，人，从他自己而言，只不过是一个骗子和罪人，因此，如果没有恩宠，人似乎没有任何行善的可能。看来，奥思定的言论，影响了奥良会议的法令制定，所以应从奥思定的意思，解释这次会议的言论，就是说，在没有恩宠下所做的工作，如果不是指向人最终目标的，就是不真实的，而且是罪行。当然，在这种理论和上引的奥思定理论的背后，我们看不到「自然」与「超自然」的区别，因为这思想要到十三世纪，在亚里士多德哲学帮助下才能发展出来。在奥思定时代，神学家只能区别内在于世界之物和超越世物的东西而已。

不过，如果从奥良主教会议所面对的争论看，我们对这条法令，可有更透彻的了解。这次会议是直接针对白拉奇的异端的，所以特别强调恩宠的需要。另一方面，在十

六世纪，禁止白悟思的理论时，教会所排斥的，是主张人性彻底腐败的理论。不同的争论，往往导致教会会议不同的重点。

对于奥良主教会议，这点尤其应该说：它并不声明人凭自己的力量，可做和不可做的是什麼，只提到他实际上所做的事。其实，具体活着的人，当他只凭自己的能力行事时，他所成就的，只是罪和虚伪。人在被罪腐化的情况下，只凭他自己的能力，没有恩宠的帮助所做的一切，都是罪；人之内的善都是来自基督的恩宠。<sup>③</sup>

最后，如果要了解白悟思的错误，不能不细读这份宣判他错误的文献(DS 1980)。文献指出，其中引述和排斥的、他的某些观点，如果按其正确的意义了解是可以成立的。不过，从白氏所宣传的，和这些言论在当时的情况之下看来却是错误的、是异端、是可疑的、鲁莽的、引起诽谤的、是违反宗教虔敬的。但判罪的文告并没有指明所排斥的论点，而这一连串贬斥的形容词，也没有特别针对那一个论题。

## 恩宠的绝对恩赐性

恩宠的教义发展到恩宠是不能凭人的功绩而赚取时，人对恩宠的需要可说是达到最高的极点了。人需要某些东西，这东西对他犹如日用粮一般重要，然而，他却不能凭自己的能力而取得。恩宠对于人是一个生死攸关的问题：然

而，他不能凭自己的努力取得。他必须学习接受恩宠是一份礼物这个事实，最主要的原因是天主是绝对的超越，无论人尽多大的努力，也不能支配天主（参阅罗2:3; 9:16, 18; 11:6, 36; 弗1:4, 11; 2:8ff.; 弟后1:9）。因此，不曾得到圣神光照的人，不能认识天主和祂的圣名，他也不能讲天主垂听的话。只有洞悉人心灵深处的人，熟悉天主的语言：他可教导我们如何向天主倾诉，讲天主垂听的话。这正是基督与天父交谈的话；不过，基督对天主所说的一切，都可以综合为一句话：「父啊！」同样，我们对天主所说的一切，也可以这个字总括（玛6:9）。但只有得到圣神训练的人，可以称天主为父。只有透过基督，直接呈达天主的话，才得到天主俯听：天主听取基督之名。但只有得到圣神光照的人，才能称耶稣为基督（格前12:3; 2:11; 迦4:6; 若4:23; 16:24f.; 参阅奥良主教会议, DS 388ff.; 373, 脱利腾大公会议, DS 1526）。

启示天主恩宠的绝对恩赐性和必须性，目的并不是要显示人本身的脆弱。不过这是要提醒人，他是受造物，和预定给他的无限可能性，虽然他不能凭己力，去实现这些可能。这些向人开放的、无限的可能性，促使人超越他自己和重返他自己，藉此而指向一个绝对的将来。他超越自己去迎接这个将来，因为他是被领导而走向它的。

## 注

- 1 参阅 H.R. Schlette, *Der Anspruch der Freiheit* (Munich, 1966)。
- 2 这一段及其他脱利腾言论皆取自《教会教师》(*The Church Teachers*, St. Louis: Herder, 1955)。
- 3 参阅 Henri Rondet, *The Grace of Christ*, trans. and ed. Tad W. Guzie (Westminster, Md.: Newman, 1967), pp. 156-161。

### 3

## 人为成义所作的准备

罪人所保留的争取自由的能力，对他有深远的影响。他不只是受到恩宠的召唤，不得不趋向天主而已；他受召唤和受激发去作一个重大的决定。当天主转向他：罪人时，虽然他有责任转向天主，但采取主动的，还是天主。他得到接受或拒绝天主的能力。如果他决定接受天主，他就是预备与天主永久修和。这项准备的工作，是由人和天主一同做的。天主并不是单方面行动。

宗教改革派（新教）人士所提倡的唯独靠恩宠，显示一个事实：天主采取主动。不过，这个口号没有带出的一点是：人必须自愿让天主的恩宠抓住他，天主的主动才能达到它预期的目标。我们可以说，这个口号带出一个「天主与人」的情况，但是这并不表示天主与人是平等的伙伴者。天主与人并不象一个工作组中的两个成员般，对等合作。其实，任何简明的口号都很难避免引起误解。

## 圣经

在旧约和新约中，人与天主达至永远修和——即人得到成义——所必须的工作，都统称为「悔改」。人不断受召悔改，悔改的希腊字是*metanoia*。这个字在圣经的用法，与经外的用法不同，在圣经，包括旧约和经师的词语，这个字意指回归天主，或皈依。站在旧约的顶峰和新约门槛上的若翰洗者，曾以严厉又令人振奋的语言，呼吁人皈依天主。旧约的先知行列，到他而达至高峰，他与他们最显著的分别是，他的宣讲有迫切性，他宣称天主的国已临近。不悔改的人，将不能获得将要来临的默西亚所带来的救恩，而且还要受天主的审判（玛3:2, 4:17; 3:7-12; 路3:11）。顺从若翰的召唤而悔改，就是接受他的洗礼（谷1:4; 路3:3）。这样，悔改的意向，是既象征也同时肯定了。

耶稣自己也呼吁：「时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧！」<sup>①</sup> 他更以此呼籲，开始了他的传道活动。这一段话综合了基督的生活、讲道和工作的意义，天主的国——天主的统治——和人的悔改相提并论。先知预言和若翰最后宣布的，作最后决定的时刻，已经来临。凡是不能回应这召唤，继续过以前的生活的人们，将要被排斥在天国之外，而且，还要遭受天主的审判（玛12:41; 路11:32; 18:10-14）。

悔改包括消极和积极的元素。消极的元素是指无条件地脱离有罪和相反天主旨意的一切、自大和骄傲。所有对

於金钱、权力、特权和性享受的欲望，都阻碍悔改（玛21:33-46; 谷12:1-12; 路14:12-24; 20:9-19）。悔改的积极元素是信仰。

初期教会重申耶稣的召叫，呼吁悔改，这从宗徒大事录的记述可清楚地见到（宗3:19; 26:20; 20:21, 特别是2:38）。在若望和保禄的著作中，悔改的字眼退隐到幕后，但处处可见到悔改的事实，并以不同的方式表达。在若望福音里，悔改的内容，包括在他那个广包的概念：信仰之内。在若望看来，信仰就是一个人摆脱反对天主的一切的一种根本的态度；表示人离开邪恶和黑暗而朝向救恩、光和在耶稣基督之内显现的生命（若3:36; 8:51; 12:47; 14:21, 23）。宗徒时代，在若望默示录里，充满了悔改的最后呼吁，直接向那受了洗，但他们已失去最初的热切，甚至冷却的人们讲话，提醒他们最后的审判已接近眉梢。作者以强而有力的想象力，督促他们悔改（默2:4-6, 21; 3:3, 19; 9:20f.; 16:9, 11）。

在教父时代，悔改的需要和重要性，可见于慕道的组织和教会的补赎规则。

## 教会的教导

脱利腾大公会议时期，宗教改革主义者认为，人性已被罪彻底地破坏了，面对天主，人就好象一个没有生命的木偶，不能凭他自己的力量，进行任何活动。大公会议为了

反对这种言论，在一份信仰宣言中指示，成年人必须为自己的成义所作的准备工作是些什么(DS 1554-1558)。我们不能确定，路德曾否宣扬大公会议判定为谬误的言论。根据其中一项解释，路德极端强调人的被动性，他甚至认为信仰宣言的公式应该是：人性的「我」并不相信，而是「它」在人之内相信，因为圣神在人之内表现信仰的行动。但根据另一个解释（这是相当可能的解释）。路德被恩宠的力量感动得五体投地，并深深体验到作为一个罪人的无助，他以传道人的热切而宣讲，不是以神学家的冷静和理性而分析。这样，为了现实存在的理由，他特别加重人的败坏性，但无意以此作为一条教义。如果这个解释是对的话，那么脱利腾大公会议针对这一点的绝罚，并不涉及路德。无论如何，判罪并不是表面的形式而已，因此，虽然路德的教训的本义符合圣经，必定是他在用字（如果不是他的义理）上招至摈弃。或者他的词语，导致误解的可能性很大，以致造成被鑑用的机会。而且，大公会议判定为谬误的理论，在当时确实是以信理言论的形式出现。

## 悔改就是准备

### 信仰

我们说过，在悔改中，积极的时刻就是信仰。现在，我们要深入分析这一点。根据谷1:15，悔改和信仰合组成一个单一的行动。信仰不是皈依的后果，而是它的根和基础。



有大量的圣经章节，证实信仰对于救恩的根本重要性。信仰在救恩的奥迹之内，把旧约和新约联接起来。旧约相信一位救赎者的来临，他将承担重要的拯救工作。旧约的「圣事」是信仰的记号，是表达和宣认相信天主许诺的记号。这些记号，不是救恩的根源，但它们象征以色列的信仰（罗4；迦3:6-9）。希伯来书、罗马书和迦拉达书中，赞美亚巴郎是旧约的信仰模范。他是所有信徒之父。

自从永生的圣言降生为人之后，信仰不再繫于天主许诺之言，而寄于在基督内显现的圣父的圣言：救恩在他内出现。根据新约的见证，救恩临现于基督，这信仰本身有它拯救的力量。虽然若望和保禄的著作，是信仰的这种拯救力量的主要见证，其实在对观福音之内的证据，也俯拾即是。当然，对观福音的信仰概念，与保禄的信仰观相比，是比较简单。在对观福音中，信仰就是在具体的需要上依赖天主，全然信赖祂（玛6:30；路12:28）。在旧的盟约之下，从不同的方式，在不同的深度下所经验的这位天主，现在透过耶稣基督而行动（参阅谷4:40；路8:25）。人们透过信仰治病和行奇迹的耶稣，寻求天主的帮助（谷2:5；5:34；10:52；玛8:10；路17:19）。福音不厌其烦，一再劝告信友培育这种信仰（谷5:36；9:23, 24；玛17:20；谷11:22 f.）。透过信仰治病和行奇迹的耶稣，接受耶稣全部奥秘的种籽，已悄悄地撒下了。信仰朝向无条件地接受隐藏在耶稣内的奥秘发展，密切地与耶稣宣讲的发展相连。对观福

音所讲的是对福音和对耶稣的信仰（谷1:15；玛18:6）。初期教会逐渐定型后，越来越清楚显示，信仰是由它的内容标明的：信仰正确的东西是最重要的。在团体内迅速出现的无数错误的信仰形式，使教会越来越重视宣讲正确的内容。这个发展，在保禄和若望的著作中，特别清晰可见。

### 保禄书信所讲的信仰

保禄宗徒对于信仰拯救力的印证，可综合如下：透过复活，天主肯定了被钉的基督，就是唯一带来救恩者，是基督、是救世者。当人在信仰中掌握基督时，他便可获得由基督带来，并在他内临在的救恩。在保禄看来，救恩最主要的是我们与基督的关系，因此，保禄的信仰讯息，只应该从基督这一方面解释。人在信仰中把自己归属于耶稣基督的救恩行动之内。保禄有关这个问题的言论，是一种新颖的救恩方式，直至那时尚未在历史中出现。

直到那时为止，人对救恩的希望，与他在伦理方面的努力是分不开的。保禄的救恩讯息，与当时所相信的救恩的施予者：犹太教颇有出入。犹太教不但是他所处于的生活背景，同时他自己的思想也是由犹太教所塑形的。犹太教自称完全和彻底地掌握天主的旨意，因为它拥有梅瑟的法律。而且，它的信徒也相信，可以藉实践法律而获得救恩。基督针对他们这种极端强调人的伦理成就和尊严，以获取救恩的观点，开创了另一条新的救恩之道——其实是唯

一和必须的救恩之道。只凭自己的力量，人无法贡献任何积极的救恩因素。他只能在信仰基督中紧握在耶稣基督内提供的救恩。

保禄宣讲的信仰相当复杂。这包括信仰的行动和内容，以及内容与行动的结合。就信仰的行动而言，保禄认为这是指皈依，即离开自己一向所走的道路而转向天主。这是人根本和统一的立足点。不过，信仰也包括其他个别的行动，例如信仰所宣讲的真理、服从信仰的要求、决定追随基督、信仰天主和信仰基督。在保禄的著作中，这所有的元素都是彼此相关，有时其中一两项会比较突出。信仰是人接受福音和领受洗礼，被称为有信仰者，并与无信仰者有所区别的一个重要的分水岭（罗3:22；格前1:21；14:22；格后6:15；迦3:22；得前1:7；2:10, 13；得后1:10；格前6:6；7:12-15；10:27；14:22ff.；格后4:4；6:14f.）。

保禄宣讲的信仰也有其特别的内容，虽然每个信友接受的程度不同，但信仰的内容是全面的，广包一切。正如各人的信仰行动的强度不同，各人对信仰内容的理解也不一样。信仰涵盖整个福音，特别是耶稣基督的救赎性的死亡和复活这个中心讯息（得前1:9f.；格前15:18；罗3:22, 26；迦2:16, 20；3:22；斐1:27；3:9；哥2:5；得后2:12f.；罗4:2-5；10:9；格后4:13f.；格前15）。信友必须公开宣认这特别的信仰内容（罗10:9f.）。最短的宣信公式是：「耶稣是主」（格后9:13）。

因为信仰有确定的内容，保禄有时可以以知识代替信仰；就是说有关信仰基督从死者中复活后再也不死（罗6:9），和使主耶稣复活的那一位，也要使我们与耶稣一同复活等知识（格后4:14；参阅格前8:4；迦4:8；得前4:5；得后1:8）。信仰提供一位被钉死的耶稣（格前2:2）、将要来临的审判和最后的完成（得前5:2；得后2:6；罗2:2；8:22, 28；13:11；格前6:2, 3, 9；格后5:1, 6）和痛苦的末世意义等多方面的知识（罗8:28；格前15:58；格后1:7；斐1:19）。信仰可使信友有清明的思想和完全的明悟，并可指导他的生活。

服从在保禄的信仰概念中也是很主要的。这是基于信仰来自聆听这个事实（罗10:17；格前15:1f.；罗1:5；16:26；格后10:5, 7, 15）。不过，信仰不是可换来应该得赏报的表现或成就。只有天主的恩宠可使人成义（罗3:24f.）。天主在人的信仰中采取主动（罗8:30f.；迦4:9；格前8:3；斐3:12）。不过，虽然是天主主动，人是否在信仰中接受或在无信中拒绝救恩，最后仍然取决于他自己的决定（罗1:18；16:19；10:16；11:20, 30f.；15:31, etc.）。

信赖也是信仰的一项重要元素，因为我们此时此地信仰中所处的实况，仍是不可见的未知数；只有在将来才能显露出来（罗4:3；3:6）。信仰与信赖是互相连锁的（罗4:迦3；希1:8-12），信友对绝对将来的希望有一个坚实的基础，因此，他可免于在死亡中被毁灭的焦虑（得前4:13；格后5:1-8）。

虽然罗马书和迦拉达书可说是对信仰的拯救力量，作有系统的评论，哥罗森书和厄弗所书论信仰也很有启发性。哥罗森书描写耶稣基督是至圣者最圆满的具体体现，信仰只能从他而来。厄弗所书指出，信仰是通往天主救恩之道，通往圣神的保证、光荣和满全（弗1:13; 1:19）。透过信仰，耶稣基督在信友心中有活力地临在（弗3:17）。透过基督内的信仰，我们可仰赖天主和有信心地走向祂（弗3:12）。信仰是塑造人日常生活的力量和友爱之源。信仰是合一的维繫力（弗6:23; 4:5, 12）。

至于信仰与成义的内在相连性，保禄没有提出任何答案。这个问题在他的时尚未发生。无论如何，信仰是由天主产生的行动，由人在自由抉择之下实行。透过这项行动，就象透过一个媒介一般，人可以掌握在耶稣基督内启示的救恩。在这一点上，伯多禄前书的神学与保禄的理论是相同的。<sup>②</sup>

### 若望福音的信仰论

根据若望福音，信仰是获享永生不可或缺的条件（例如：若4:15f.; 5:24; 6:40, 47; 11:25f.; 20:31; 若一5:13）。若望福音是为给我们作证而写，好使我们能信仰耶稣就是默西亚、天主子，好使我们透过这信仰，因他的名而获得永生（若20:31）。凡信仰被举扬（在十字架上）的耶稣的人，将不会被毁灭，反而在耶稣内获得永生。凡信仰耶稣的，

将不会受审判，凡不信的已被审判，因为他不信从天主的独生子之名（若3:15, 18）。不信仰是真正的罪（若16:9; 参阅6:36, 65; 8:45; 10:26; 11:24f.）。凡信的人，要因为他的信仰而得到圣父的宠爱（若16:27）。基督就是光。凡相信光的，也要成为光明之子（若12:36）。凡相信耶稣是默西亚的便是生于天主的（若一5:1）。如果不是那信仰耶稣是天主子的人，可以征服世界，还有谁可以？（若一5:5）在若望的著作中，信仰的行动也和它的内容分不开，在此，信仰的理性元素，比在保禄的著作中，更被忽视。信仰就是「看」。

### 信仰的范围

在历史中，有过不少人讨论，获取救恩所需的最低限度的信仰是什么。希伯来书11:6说：「没有信德，是不可能中悦天主的，因为凡接近天主的人，应该信他存在，且信他对寻求他的人是赏报者。」那么，根据希伯来书，信仰天主的存在和祂的公义是最重要的。不过，这样的信仰，只是对那些尚未被基督的救恩触及的人而言，对信友是不足的。因此，我们不应该排斥亚洲那些伟大的伦理系统（也许是无神论的）的成员，他们拥有成义信仰的可能性。因为承认不由人自己控制的良心的权威，虽然他们不自觉，他们这样也是不明确地承认了，天主在良心内向他们启示祂自己。

## 唯独靠信仰？

在宗教改革的时期，主要的争论集中于：是否唯独靠信仰建立人与天主持久的交谈这问题上。肯定的答案根据罗马书3:28，说我们因信而成义。路德加上一条条件「唯独」(alone)。不过，这既不是一个完全的革新，也不是真正的错误，因为在1483年出版的圣经译本将迦2:16译为：「只是因着信仰而成义」(justified only by faith)。圣经的三个意大利文本（热那亚，1476；威尼斯，1583和1546）也作了类似的翻译。多玛斯亚奎纳在注解第前1:8时解释，成义不是遵守法律的后果，而是只透过信仰而接受成义。白拉美(Bellarmino)枢机在他的著作《论成义》<sup>③</sup>中引述一系列教父和教会文献，证实「唯独靠信仰」这条公式的存在。从这条公式的使用上说，很明显，是不能只从字面解释而完全不注意它的全部内涵。这里所要强调的，是人只靠恩典而成义，而不是但凭他自己的努力。

为了理解保禄的言论，我们应该注意，他是对着两组不同的听众，对每一组的重点各有不同。首先，他是对于那些直到当时为止，仍是救恩的承受者，其次是对新的天子民。对于第一组人，因为他们乐观的伦理思想（和他自己早期的神学和个人经验），特别在罗马书（罗10:6-11）和迦拉达书中，他坦率地强调，救恩只在基督内，并透过基督而来，同时这救恩也只能靠信仰而获取。但保禄从来无意削弱或抑制人在道德上的努力。反而，在他看来，信

仰是一个动力，决定一个人的整个生命和渗透他的全部行动。对于终于接受信仰的新天主子民，保禄以同样的热切坚持，如果没有爱，即使最完美的传统也是一文不值的（格前13章）。真正有价值的信仰是能产生爱的行动的信仰（迦5:6, 25; 罗8:4; 12:1f.; 弗2:2f.）。保禄甚至可以说信仰的一种「工作」（得后1:11）——即一个表现活的信仰的行动。根据保禄，必须有异常的准备工作的，以应付危险的情况——包括末世时面对那位不可知者的时刻；但每时每刻，世界的最后灾难都可能来临。信、望、爱就是受洗者在末世时的武器（得前5:8; 参阅得后1:4; 斐1:29; 格后4:13）。保禄直接劝谕受洗者的数不清的鼓励，都是属于这种末世的劝勉（例如格前7:19; 9:24-27; 10:12; 13:2; 罗6:12-23; 斐2:12; 3:12-16; 弟前1:5）。

如果雅2:14-21宣布只有信仰是不足够的，这段经文与保禄的冲突只是表面的。很明显，这从雅各伯书的上文下理可见到。雅各伯引导他的读者注意最后的审判。这审判的标准就是天父的旨意。不过，团体在抗衡天主的旨意。这种抗衡，不能由对耶稣基督的信仰调解。团体无疑已摆脱了它生活在旧约心态的时代所保持伦理乐观主义，深信救恩不能透过法律的工作而来，只能在人把自己完全地向耶稣基督交出自己时获得赐予。然而，团体却被这信念所误导，认为既然工作不能制造救恩，那工作必定是多余的。这样一来，团体陷于致命的错误中。它的信仰无效，



甚至是僵死的信仰，因为它不在行动中生存。这样的信仰在面对审判时是没有价值的。可见，雅各伯并没有小看信仰的重要性，相反，他要求团体在生活中表现它的信仰，要使信仰有活力。

耶稣自己也曾宣告爱使人成义：天主的爱和近人之爱，代表公义的满全（路7:47；玛22:34-40；谷12:28-34；路10:25-28；若一3:11-4:21）。此外，他又说爱就是悔改（路15:11-34）。他所反对的，是形式主义，「不是凡向我说：『主啊！主啊！』的人，就能进天国；而是那承行我在天之父旨意的人，才能进天国。」（玛7:21）可见在耶稣看来，信仰等于皈依天主。

### 信仰与洗礼的关系

圣经提出另一个问题：信仰与洗礼的关系。很明显，这两者共形成一个统一的整体（谷16:16），其中信仰是较清晰和形式化的元素。这是因为事实上，语言是洗礼圣事的形式元素。正如宣道的救恩之言，在救恩的标记（圣事）实施时，取了具体可见的形式一样，信仰在接受洗礼时形体化。保禄认为洗礼必须由信仰而来，并由信仰滋养：因此信仰必须在圣事中体现。在迦拉达书他说：「其实你们众人都藉着对基督耶稣的信仰，成了天主的子女，因为你们凡是领了洗归于基督的，就是穿上了基督」（迦3:26f.；参阅罗6:1-11；格前1:13）。信友透过接受以具体形式显示信

仰的圣事，获得在圣事内的救恩（参阅巴西略，《论圣神》，12）。

### 脱利腾大公会议的教义宣言中的信仰

教会与改革派神学辩论时，界定信仰对于成义的根本重要性，同时也解释了产生救恩的信仰。因为这事对于教会的自我理解和合一交谈都很重要，我们需要在此引述大公会议的这份文献。大公会议在第六次会议（第八章，DS 1532）有以下的解释：

但当（保禄）宗徒说人之「成义」，「是藉信德」而且是「白白地」的（罗3:22, 24）时候，那么，这几句话的意思，应该是为公教会，常常同意所坚信的，所表达的，那就是：我们之所以要说，成义是藉信德，那是因为「信德是人得救的开端」，也是一切成义的基础与根由，盖「没有信德，是不可能中悦天主的」（希11:6），也不能分享天主子女的荣幸；但我们之所以要说：「白白地成义」，那是因为成义之前，不分信德或作为，什么都不足以争取那成义的恩宠；盖「既然是恩宠，那就不是出于作为，不然，恩宠就不算恩宠了」（罗11:6）（见施安堂译《天主教会训导文献选集》，台北，1975，二版，443-4页）。

在同一轮会议中，又从导致成义的全部复杂的人性行为，讨论信仰（见第六章，DS 1526）：

几时人们，为天主的恩宠所激动、所佑助，领悟由「听道」（参阅罗10:17）所听到的信理，自由地转向天主，相信那由天主所启示的所预许的，是真实的，（且）尤其是相信：不义者，藉着天主的恩宠，藉着那「在耶稣基督内所蒙的救赎（罗3:24）而由天主，成为义人；又几时罪人明了自己是罪人，从那有益地为天主公义所打击的怕惧上，回心转想天主的仁慈，而起了希望之念，信赖天主，将因基督而垂怜他，并开始爱慕基督，犹似一切义德的泉源，且因此而透过一些悔恨与憎恶，也就是藉着那在领洗前所应做的忏悔（参阅宗2:36）而离弃罪恶；最后，几时人们立意领受圣洗（圣事），开始度一个新的生活，并遵守天主的诫命，那时，他们就受到准备，归于义德了（见施安堂译，《天主教会训导文献选集》，台北，1975，二版，440-41页）

同时，大公会议强调人不是唯独靠信仰成义；只是信赖天主的信仰是不足够的。第九条法令(DS 1559)说：「如果有人说，罪人只靠信仰而成义，他的意见是说，获得成

义的恩宠，是不需要其他的合作，人也无须下决心预备自己和接受这恩宠，这人应受绝罚。」在法今第十二条(DS 1562)也说：「如果有人说，成义的信仰就是坚信，天主为基督的缘故，仁慈地消除人的罪，或者说坚信只有信仰使人成义，他应受绝罚。」大公会议在第九章有更精楚的解释(DS 1533)：

应该相信，除非为基督的缘故，出于天主自愿的仁慈，否则罪是不曾，也从来不曾被消除的。不过，不应该说：凡是自夸有信仰，自知己罪已获赦免和唯独依赖这份信心者，他的罪已获得赦免或曾经获得赦免。这种空洞的，不是针对天主的信心，只是异端主义者和裂教者的信心，实际上并不存在于我们的时代，不过是以尖锐的论点，攻击天主教会的异端。

最重要的是，仔细研究大公会议的文献，检查它所界定的教义，它的判罪是针对什么人。首先，我们应该强调，大公会议并没有，也不能排斥信仰之内包含的信任或信心的元素，不过是将信仰置于成义过程内的正确位置。会议所排斥的，是在天主面前这种自以为是的傲慢的自信心。

根据大公会议，信仰有它确定的内容。这一点也符合

保禄书信和若望福音的教义。信仰是肯定，在耶稣基督内所通传的福音（救恩的讯息）。首先这是一个信仰原则（*fides generalis*）。不过，大公会议也强调个别和确实的信仰条文（*fides, actualis et individualis*）。根据大公会议，一个承认自己的罪并肯定耶稣基督的人，会经历心灵上的干扰，因而肯定天主会为基督的缘故而消除他的罪。在信仰中，人看自己，犹如天主看他一样，他承认自己是一个罪人。

按脱利腾大公会议的解释和理解，信仰是通往基督之道的开始。这是通往基督的第一步，不多也不少，不过，它并不停滞而力图超越自己。大公会议描述一个人，如何在信仰的推动下，完全转向耶稣基督。如果没有这种内在的推动力，信仰是僵死的，也无助于免除天主的审判。大公会议所描写的这种信仰，是救恩的开始，但不应把它与死亡的信仰混为一谈。相反，这是促使人向前的动力，是救恩过程的开始。实在，它就是这过程本身。因为它不是一种态度或姿态，在整个导向救恩的过程中，它不可以和其他必须的态度分开。其实，它一直是整个过程的根基。信仰是那种活的动力，创生其他所有的、大公会议提到的态度——希望、爱、悔改、信心——同时继续支持这些态度。

我们可以说，最初，大公会议给信仰的本质下定义，不过，随即转向信仰在生活层面的实践问题。圣经的作者

都不考虑信仰的本质及其决定因子等问题。他们，尤其是保祿和若望，专注于信仰的生活实践。因此，脱利腾大公会议所描述的由信仰而发展出来的元素，在他们的著作中，都与信仰本身有关，也就是与生活的信仰有关。大公会议了解信仰，并不视它为一个人藉此使自己值得成义的活动，这种有条件的信仰观完全与大公会议无关。信仰使人接受由天主而来的成义。

以为大公会议相信罪人的成义是信仰和工作的结果，这是误解。相反，大公会议认为信仰是成义的开始，但不是任何一种信仰都导致成义这后果；只有生活的、活跃的信仰才能导向成义。因此，信仰常使人持续与天主对话的基础旺盛，正如一棵树的根，常是树的生命与成长的资源。大公会议提到的其他各种态度，都由这根所滋养。它们都是这生活的信仰的外在形式和表达，反过来，透过它们，信仰可得满全。

有些人问，脱利腾大公会议的教义，是否真正与改革派的信仰神学相反。为了解决这个问题，我们应该正确地理解路德的「唯独靠信仰」这条公式。左艾斯(W. Joest)有以下的解释。

在信义宗的信仰概念中，「唯独靠信仰」绝不可能表示没有悔过、没有敬畏天主或不弃绝罪……没有爱和希望……。从这些元素中抽取出来的信仰是不

可想象的。信仰这种极端的功能是基于信仰是把个人的能力和无能，完全放在天主的真实、力量和恩宠之中。那是在这种信仰、唯独在这种信仰之内，才能产生悔过、爱、希望和服从意愿。当然不应把这一切和信仰，看作成义的条件，而应该视为信仰内的生命。从信仰而言，它不是成义的一个条件，而是对成义的接受。按信义宗的理解，信仰是无条件、充满信心地把自己交给天主和祂的许诺这彻底的、生活的过程。举凡悔过、爱、希望和服从的意愿，都包括在这个彻底的、生活的过程之内。<sup>④</sup>

从以上的解释，「唯独靠信仰」这条公式的意义，与大公会议的教义，并不相反。至于说信仰是成义的意向或条件——任何一种说法都表示信仰是由天主产生的——或者说信仰的特色就是接纳成义，这些都是次要的问题。在这些只有细微差别的观点内，仍然维持最主要的观点：成义是天主赐予，没有人可以强取。

大公会议构思会议所颁布的法令时，必然会考虑，这样描述信仰的言论，使读者只能从信仰是独立于上述元素之外的一种态度或意向而了解；这样，在大公会议的词语来说，这就是一种僵死的信仰。大公会议是从这些言论所表达的字面意义而排斥它们的；不过，从整本书或整篇讲道辞的上文下理而言，这些言论是有它们合理的意义的。

再者，大公会议不曾绝罚任何人，除非他把信仰，孤立于大公会议所提及的其他元素之外；的确，除非他坚持，这样孤立的信仰是不可争议的，否则，他不会受绝罚。在这个背景之下有关信仰的辩论，有两个不同的神学概念出现。大公会议所了解的神学比较形而上化和概念化，改革派的神学比较生活化。任何人，只要他从形而上学的范围考量，他必定倾向多玛斯亚奎纳，把信仰看作由意志指挥的理性活动。按这观点，大公会议所提及的各种态度，就是由信仰这个根源所产生的，不过，它们不是构成信仰的元素。就信仰的生活观点而言——即从信仰的实践本身开始的观点——如果没有其他的元素，我们不能想象信仰如何可以确实地实践。

大公会议考虑到改革派从生活层面看信仰的理论，如果从形而上学的层面考虑，必定会引起误解，所以它的立论就是针对这一点的，也许这个背景，有助于克服两者之间的对抗和误解。无论如何，大公会议也非常关注信仰的生活实践问题。这点我们从下一部分讨论成义的成果时可以见到。至于「唯独靠信仰」这个公式，从它的作者的原意了解，实在不是使教会分离的爆炸性的问题。

## 神性与人性行动的结合（恩宠与自由）

### 有效恩宠与充足恩宠

天主每一项施予恩宠的行动，从它的本质而言，根本就是



有效的；每一项都可产生一种效果——例如，认知和意志的先意识行动，确定的倾向和情绪反应。如果在人这方面的救赎性行动，是属于天主所预见的目标，它实际上也在恩宠的影响之下进行。在现代的神学中，这恩宠就是从精确意义说的有效恩宠(*gratia efficax*)。如果这项行动并没有进行，这里所涉及的恩宠就是未有效的恩宠(*gratia inefficax*)或充足恩宠(*gratia sufficiens*)。问题是：精确意义的有效恩宠，如何与未有效的恩宠区别？或者有效恩宠与只是充足的恩宠，有何不同？如果恩宠达到天主所预见的目标，这其中的原因是在天主或在人方面？或者我们可以问：天主恩宠的有效性与人的自由决定之间的关系，应该怎样解释？

### 圣经对有效恩宠的印证

圣经可以证实，天主对人的关注，因为人的顽固而达不到预期的效果，这一类的事件，是无可置疑的（参阅玛11:21-24; 23:37; 若8:21-59; 9:25-41; 5:30）。宗徒大事录常提醒人对于恩宠应负的严重责任，正是应该从这个意义了解。任何人，拥有恩宠而不用于救恩的事上必会为自己招来毁灭（罗2:4-11; 格后6:1; 参阅宗7:51）。恩宠越大，责任也越大，因此拒绝它的人的罪也越深重（若15:22-25; 参阅26:24）。另一方面，圣经也证实恩宠的克服力（若10:24-29; 15:16）。凡是信仰基督的，都是「天主的化工，是在基督

耶稣内受造，为行天主所预备的各种善工」(弗2:10)。保禄赞颂使他成为宗徒的恩宠，以辩证的方式，描述天主恩宠的力量，与他自己的自由决定，交互作用的情形：「然而，因天主的恩宠，我成为今日的我；天主赐给我的恩宠没有落空，我比他们众人更劳碌，其实不是我，而是天主的恩宠偕同我。」(格前15:10)

### 教会的训导

脱利腾大公会议在第四条法令(DS 1554)讨论成义，充份考虑圣经所证实的情况。

任何人，如果说，人的自由意志，受天主所感动和激发，但在处理和备准自己，接受成义的恩宠这项赞同的行动中，完全不曾与天主激发的召唤合作，又说人不能持异议，如果他愿意，他也只是象一个没有生命的物体，他不能做任何事，他是完全被动的：让这人受绝罚。

恩宠以不同的方式，发挥功能，这点可解释如下：有些恩宠，虽然是真正的恩宠，只是充足而已，也有些恩宠是有效的。后者也不剥夺人的自由。在圣经提到恩宠的战胜力量时，它也同时在证实人的自由。不过，圣经并没有尝试整合这两个元素。对于圣经来说，救恩既是恩赐也是人的

工作。救恩并不依赖人的意志，而有赖天主的仁慈（罗9:16），然而，人必须象选手一般努力竞走（格前9:24-27；见格前15:9f.）。人的救赎行动也由天主发动。不过，人是否要被天主激发而采取行动，也在于人的自由决定。保禄写给斐理伯人的信上说：「为此，我可爱的，就如你们常常听了命，不但我与你们同在的时候，就如今不在的时候，你们更应听命。你们要怀着恐惧战慄，努力成就你们得救的事，因为是天主在你们内工作，使你们愿意，并使你们力行，为成就他的善意。」（斐2:12f.）

我们不能机械地了解天主成就人的这种行动。天主的活动与祂自己并与人的本性符合。天主激发人的心灵，促使人自己发乎行动。天主对人的影响，不是压迫似的，而是诱发人的活动力。天主越在一个人之内活动，就越能诱发人自己采取行动。

脱利腾大公会议强调，人虽然不曾因为罪而完全丧失了他的自由，他也不能凭自己的力量，在没有恩宠下，从事朝向天主的活动。不过，另一方面，大公会议根据圣经，宣称人可被恩宠感动而促使自己行动，在恩宠的仁慈之下，他也不象被踢的石头那样滚动。可是人的自我活动，也不是首先由恩宠的原动力发动，然后，人就从静止转为活动和完成的状态。其实，恩宠在人的整个活动过程中发挥作用，但是人的行动，仍是一个自由的行动，为了对这个奥妙的辩证，有正确的了解，有一点不可忘记：人

的自由总是受造的自由；即一个依赖天主全能的自由，由天主的全能所造和所限制。由这关系的两极形成的矛盾，不能由天主与人的泛神混合，或由夸大天主的全能以致变成只有天主行动的原则而解决。产生人的活动的恩宠有双重的功能：它使人能作一个自由的决定，同时它使这决定朝向天主。

为对抗在宗教改革时代出现的观点：人在恩宠的影响之下，不是一个行动的「我」（一个有位格的活动中心）而是一个被强迫的它（一个没有生命的物体），教会提出，人虽在有效恩宠的影响下仍保持自由（DS 1521, 1555; 参阅DS 2002f.）。不过，教会并没有处理，天主与人的活动，天主与人的自由，如何整合而成为一个在进行的行动。用经院学派的词汇，如果说天主是以第一因(*causa principalis*)行动，人则以第二因(*causa secunda*)行动，那么，应该有些指示，表示人和天主行动的方式。但是教会并没有披露由天主和由人产生的统一和整合的救恩活动，究竟是怎样的。

### 恩宠之争论：多玛斯学派和摩里纳学派

脱利腾大公会议之后，神学界提出以上的问题，不同的学派，各按其预设原则，作出不同的答案，特别是我们以上接触过的多玛斯和摩里纳学派。在此，我们不讨论他们的讨论（恩宠之争：1582-1601）的历史发展，只综合这两个

相反的理论。多玛斯学派认为，有效恩宠和充足恩宠存在于天主自己之内。有效恩宠是基于它自己而有效，是由于它自己的内在结构。它是确实而内在地与无效恩宠或者只是充足恩宠，有分别。这是一个从天主而来的运动，透过它本身的内在力，以不能错误的确定性，引领人的意志赞同。它掌握人的意志和发动它（物理动力），领导它达成预定的行动。充足恩宠只是一种超自然装备的形式而已。有效恩宠不只是从超自然的提升力转移，而是从静止发而为行动。从天主而来的行动，超越人的决定。多玛斯学派称此为：物理的预先推动(*praemotio physica*)。因为这行动指向一个完全确定的行动，所以也称为：物理的预定(*praedeterminatio physica*)。「充足」恩宠确如其名，赋予行动完备的能力，但非行动本身。它与有效恩宠密切相连。如果自由意志不抗拒它，有效恩宠是常随它而至的。由天主而发动的意志的预动并不取消或消灭人的自由。因为天主可以按第二因的本性，发动第二因本分的行动。「预动」不但能促使人的意志行动，而且是自由地行动。天主造成人性行动的「本身」（行动的「何」）和行动的「如何」。意志在天主「预动」的影响之下，如何保持它的自由，这是我们所不能理解的（当然，预动的优次并不是与时间而与本体有关）。

奥思定的理论与多玛斯学派的理论是相关的。多玛斯的「身体」的预动，取代他的道德影响。他认为天主唤醒

人内心的爱与好善之情。

摩里纳学派与和谐派和多玛斯学派对立。这两个系统对于这个问题，本质上没有什么不同。摩里纳学派认为，有效恩宠的有效性，不是由于它自己的内在力，而是某些内在于恩宠本身的东西，即意志自由地同意的结果。天主对于有效恩宠的结果是绝对肯定的，因为祂知道人面对每一个分施恩宠的可能时会采取什么行动，这样，祂确知某个人在面对恩宠的分施时，基于他与生俱来的自由，会对某一项恩宠，表示赞同。和谐派与严格的摩里纳学派，最大的差别是，这一派认为有效恩宠是与接受者所处的实况调和的恩宠。虽然意志的赞同，是这种恩宠有效的原因，不过，摩里纳学派仍然相信，救赎的活动，是恩宠和意志的共同效果——的确，首先是恩宠，其次是意志，或得到恩宠指示的意志。并不是说，意志必须得到恩宠一些特别的指示，才能从它已开始的情况，继续活动，以完成该项行动。受到超自然影响的意志可为自己的行动，提供动力，这是由于恩宠本身的动态本性。

多玛斯学派和摩里纳学派都声称自己依据圣经、教会的教义法令和神学传统。多玛斯学派以天主的全能为出发点，分清楚意志与恩宠的关系，是由于天主是天主，受造为是受造物的事实。不过，可以说，多玛斯学派不能保存意志自由的概念。而且，在它强调天主的全能时，它或是给罪的形成，归于来自天主的原因，或是把有罪的行动，

完全与天主的全能分开，因此与它的基本立场矛盾。最后，按多玛斯学派所解释的充足恩宠，其实不是真正充足的。另一方面，摩里纳学派为了正视人的自由，似乎不能充分正视天主作为行动因的重要性。

所谓综合论（由亚丰索力哥里及赎主会会士所提倡）是企图综合两个系统的优点和除去其暧昧之处。根据亚丰索力哥里，充足和有效恩宠，从其本性而言，根本就是有效的。一个是「非必然有效恩宠」(*gratia fallibiliter efficax*)，另一个是「必然有效恩宠」(*gratia infallibiliter efficax*)。充足恩宠，基于它的本性，从它的本质之内产生效能，主要产生较轻易的救赎行为，例如祈祷。因此，在他看来，在分施救恩时，祈祷是重要的关键。祈祷不但是达到必然有效恩宠之道，它本身就是恩宠的目标。

在评论这两个主要学派或倾向之前，我们首先应该承认，两者的神学出发点都是合法的，我们不能说多玛斯学派更倾向于以神为中心，而摩里纳学派倾向以人为中心。因为人的自由是一个启示的真理，分析和证实它，这本身就是正确的神学要务。另一方面，全能的天主是那位不断通向人的天主。神中心和人中心是不可分割的。恩宠与自由的问题，代表一个特别的事件，是在受造存在根源内的矛盾，所表现的一个尖锐的形式：这是依赖和受造的独立之间的矛盾，特别是完全的依赖和自由之间的矛盾。如果我们思考整个真实界，我们会发现，这个矛盾是一点也不

意外的，我们知道，甚至天主的三位一体的生活，也是由相对性合组而成的。我们可以把多玛斯学派和摩里纳学派，看作理解这辩证性的实相本身所需的两种努力。多玛斯学派以天主的全能这个启示的真理为出发点，从而而探讨人的自由，终究使后者消失在暧昧中。摩里纳学派从相反的方向进行。最后，我们必须求助于天主本身不可参透的奥秘。天主是在人之外。因此，祂的作为与人不同。祂的活动类似人，即类似受造物，但在很大的程度上与任何受造物不同。因为这样，我们对天主所构想的意象或有关天主行动的概念，都是不完全的，有关天主的知识，总是流入对祂的不可知之深洞里。正如卡则单所说，人的思想就在这种体悟下找到安宁。

## 注

- 1 圣经章节取自《圣经》思高圣经学会译释，香港，1968。
- 2 参阅Otto Kuss, *Der Roemberbrief* (Regensburg: Pustet, 1957), pp.133ff.。
- 3 “De Justificatione,” 1, 25 in *De Controversiis*, vol.4。
- 4 “Die Tridentinische Rechtfertigungslehre”, *Kerygma und Dogma*, vol.9 (Göttingen, 1963), p.64。



## **II**

### **成义的状况**

## 4

# 恩宠是在救恩内与天主结合

### 概念

恩宠在有罪的人之内活动的目的，是使他脱离罪建立他与天父及其他所有人之间的和平关系。这是透过基督达成的目标，天主藉着人对基督活泼的信仰，发动人朝向这目标，即使当他对基督的信仰不明确时也一样。世界以基督为中心的本质是：一切——包括行动和既定的恒态——朝向天主，事实就是参与耶稣基督与天主的关系之内。人与天主持久的结合（成义）就是成义的正确意义。

新约有关恩宠的概念是相当全面的，恩宠不但指个人与天主的正确关系，同时亦指天主仁慈地送给人类的全部礼物。个人与天主的正确关系，个人救恩，是普遍救恩的组成部分。这概念在巴特(Karl Barth)的著作中可清楚地见到，对于他来说，「成义」一字不但是耶稣基督的救赎行动，同时也是个人在救恩内与天主结合。

保禄和若望是圣经作者中，最常反省恩宠这个题目的。在保禄看来，恩宠是在耶稣基督内启示天主的光荣。天主的爱可从基督事件证明：当我们还是罪人时，基督为我们死了（罗5:8）。透过服从这位新亚当，我们所有人都可上达天主之前（罗5:12-21）。恩宠是我们「存在」耶稣基督精神之内的经验：这是在基督内生活，或基督生活在我们内。天主透过基督在圣神内通向人，把人彻底改变，使人成为基督的弟兄和天主的子女。一切恩宠都是朝向来世的：人一生中所接受的每一个恩宠，都是最后圆满的储存，将会在复活时实现。保禄有关恩宠的一切言论，可以「罪人成义」这话概括。

若望以「永生」表示恩宠。根据宗徒大事录，恩宠意指天主的喜悦，存在于为耶稣复活作证的人之内。将人託于天主的恩宠，表示把人交于仁慈天主之手（宗14:26）。在宗徒大事录，恩宠一字不但指天主的特别恩赐，亦指救恩的普遍状况（宗13:43）。

在后圣经期的神学中，恩宠这概念有非常极端的发展。这主要与「常恩」(habitual grace)和「现恩」(actual grace)的问题有关；就是与天主建立的正确关系的状况，和天主赐予人的礼物与当事人的改变之间的关系。引起这种发展的关键是，大雅博和多玛斯亚奎纳把亚里士多德的概念，应用到恩宠的概念上。

在这个发展中，有以下几个重要的阶段。为了对抗摩

尼派的二元论，里昂的宜仁从圣言降生和救恩史方面考量，提出一切整合于基督的教义(*anakephalaiosis*)。他也指出所有人，由于按天主的肖像而受造，普遍地肖似天主，但由于洗礼而特别地肖似天主，是所谓超自然的肖似，这与前者的自然肖似是不同的。戴都良却以本性和恩宠的概念，说明这种肖似的不同。亚历山大里亚克莱孟根据伯后1:4的思想，而讲作为天主子女的身分。在第四世纪的许多神学讨论中，伟大的希腊神学家亚纳达、尼沙额我略和纳西安额我略，提出人的「神性化」的问题，到现在，这仍是东方教会有关恩宠概念的中心思想。在把柏拉图的思想，引进基督徒有关救恩的教义中，圣经有关天主子(若1:14)、众多弟兄中的长子(罗8:29:哥1:15)及圣神居住在人之内等章节，都成了这个神性化的理论基础。

在拉丁教父时代，奥思定为对抗爱尔兰隐修士白拉奇，构思了一套独立的神学理论。奥思定主要是根据他的原罪论处理恩宠对于救恩的重要这个问题。他所创造的新名词如：自由意志决定之前的先至恩宠(*gratia praecedens, operans*)与随伴及支持自由意志行动的后至恩宠(*gratia subsequens, cooperans*)对于后世的神学很重要。他提出一套有关预定和恒守至终的教义。

在中世纪，从十三世纪开始，有关恩宠的教义，有重要的，系统化的扩展。针对隆巴圣神居于人之内——因此是针对一个狭义的人格化观点——的理论，多玛斯亚奎纳借用

亚里士多德的形而上学的理论解释恩宠，认为恩宠是一个超自然的「常」恩，类似灵魂的根本性质。

在十三世纪，「常恩」与「现恩」的区别已固定——这两个词汇在脱利腾大公会议之后逐渐普遍。常恩过去称为：*gratia gratum faciens*（使人中悦上主的恩宠）。董思高接受了常恩的理论，不过他从爱——德行——解释常恩。他的主要贡献是天主接纳（人类）的道理，这套理论在他之后数年间非常流行，不过常被误解和误用。

在宗教改革时期，恩宠的神学集中于讨论罪人的成义问题，一方面是加尔文和慈运理所主张的绝对预定论，另一方面是路德所讲的基督的功绩和透过信仰基督而蒙受恩宠。在脱利腾大公会议的第六次会期特别讨论和澄清改革派人士提出的问题（见成义法令，DS 1520-1538）。脱利腾大公会议的法令并没有透彻地处理天主教有关恩宠的教导。和所有在它之前的大公会议一样，它把注意力和精力，都集中于教义某些备受攻击的观点上。这就是说，因为当时的神学情况，大公会议集中于驳斥和申述某些重要的信仰问题，其他因为没有受攻击，便被作为次要问题处理或被搁置。因此要彻底了解天主教的恩宠教义，我们必须看教会的整体教义，不能只看脱利腾的法令。

值得一提的是，后脱利腾期在恩宠争论中所提出的问题，一直没有解决，不过，由于多玛斯与摩里纳的讨论，有关恩宠的神学系统却建立起来了，在这个对抗的时期，

与这个题目有关的名词也扩大了，「充足」和「有效」恩宠正是在这时开始使用的。稍后，在与杨森的争论中，又构思了「纯本性」以指示人性中，既不属于原罪又不属于恩宠的部分。这样一来，更清楚地划分「自然」与「超自然」是很自然的推理结果，与之相随而来的危险是把自然与超自然，看作两个分开的领域，只是表面的结合而已（外在论）。

以上讨论的许多要点，在这套书卷五论及圣事时已经预先触及，<sup>①</sup> 以免有关圣事的讨论，只是纯形式而没有实质的内容。在处理圣事时所讨论过的，不必在此详细重述，不过，为了有一个整体的透视点，应该重述卷五论及的一些要点。尤其是因为成义和救恩，并不只限于圣事的领受者，重述的必要性就更大。

## 参与天主的盟约

第一点要指出的是，由天主恩宠与人的决定促成的，在救恩内与天主的结合，就是参与普遍的救恩之内，或用耶稣的词语，就是天主的国。这参与先假定了罪人的完全转化。这里的「转化」是基督信仰中最重要的概念，是指一些在不同层面的过程。最完全的转化是质变（transubstantiation，或译本质变化），是在耶稣基督复活中出现的最重要时刻。每当人在信仰中转向基督时，一个最有意义的转化也跟着发生了。以下的一节我们会讨论这时所发

生的转化是什么。所谓参与天主的国就是被接纳入新的「盟约」或新的秩序内。

可见转化是从新颖的概念表达，与新颖有关。根据圣经和教会的教父们的神学，随着基督的来临，一个新的纪元，引进了人类的历史，但并不与先前的脱节。不过，这种新颖性只不过是一个开始，还不是结束。结束尚在期待中：将在最后——即在人达到满全和圆满的最后年代。但这个结束将是一个没有结束的结束，这所有的方面，可用：「许诺和实现」，「实现和许诺」这个短式表达。

## 新秩序

旧约已经宣布了这个新秩序（耶31:31-40；出36:26；依43:19；岳3:1f.）。在新约这是一个新的盟约（例如玛26:28）。那些在信仰中进入新盟约的人成为新人（格后5:17；弗2:10-15；4:24；迦6:15；哥3:3）。「所以谁若在基督内，他就是一个新受造物，旧的已成过去，看，都成了新的。」（格后5:17）。这样的人有新的心神（罗7:6）。如果他的「外在的人」衰败甚至消灭，他也无须烦恼。他「内在的人」却日日更新（格后4:16）。这个新秩序的基础是人带着基督和天主的肖像这个事实。这个事实包括个人和整个人类，因此，也包涵人类和宇宙的全部历史（迦6:15）。新秩序在世界历史终结时，达到它最后的形式（默3:12；5:9；14:3；21:2, 5）。

教会的教父们受这思想所启发。亚历山大里亚克莱孟说：「完人——姑且用这个词，整个基督——是不能分割的。他既不是野蛮人、不是犹太人，也不是希腊人，既不是男也不是女，他是新人：在圣神内完全转化了」(*Protrepticus*, 11)。精修者马西翁也说过类似直率的说话：「受圣神按天主的肖像形成的人，彻底地成了一个新人」(*Capitula theologica*, II, 27)。根据亚历山大里亚的济利禄，迷失的人之子，必须与那个以耶稣基督作头的新人、那独特的躯体结合，才能找到通往天父之路（例如：*In Ps* 45,19）。这新人在圣神赋予生命的大能影响下，成长而达至满全，不过，这满全的幅度却隐藏在天主的奥秘之下。人革新的过程，要从成义的行动开始，不过，自此以后，是一个不断强化的过程。人之内这种不断革新的过程，与永新的天主永恒地趋向人的行动配合。永恒的天主，永远是人的「新」又「新」。

## 新生命

圣经以生命的新颖性说明这个新秩序。在圣经里，成义是生命的复始和持续，虽然其形式，不断在变换，根据创世纪，人可以从他们的历史开始时，得到成义，可惜还是失去了。真正的生命是不朽的、满全的、天主的生命。它在基督内启示，虽然仍被遮盖；因此，凡是把自己完全交给基督的人，不但可以见到这生命，甚至可以进入它内（若



一1:2; 若1:14)。耶稣在把自己交给天主，并在不变的忠诚中为弟兄服务中，达到这真正的生命。不错，象他所代表的人一样，他必须付出必死的惩罚这个代价，经历痛苦和死亡；不过，这样，他获得了真正生命的胜利。对于他来说，复活的生命不只是永远持续的生命，而是最圆满、最丰盈的生命。因此，圣史若望可以藉他之口而说：「我是生命」（若14:6）。因为基督是整个人类和教会之头，他将引领人进入由他的复活所塑形的新生命之内（宗3:15; 希2:10）。这是他来临的原因：好使所有人能获得生命，并获得圆满的生命（若3:5; 10:10; 14:19）。的确，全部若望福音都是拯救生命的讯息（若20:31）。对于保禄也一样，耶稣基督的讯息，就是生命之言（哥3:3f.）。凡是在信仰内与基督结合的，都是从死亡中转化入生命的（罗6:1ff.; 若3:15 f.; 3:36）。

不用说，这生命的讯息，与古代许给人不朽生命的神话，或者，我们现代致力延长人的寿命许多年或数十年的讯息，是完全不同的。这是有关生命的丰盈和强度。这里并没有许诺，不是凡与基督结合的，便可逃避死亡；相反，他必须经历死亡。但是，透过信仰基督，人可以有能力自愿把自己的生命，作为一份礼物，奉献给天主，并为服务他的兄弟姐妹而生活；而且，藉着服从天主的旨意，把死亡本身，与他的人性自我，加以整合。这样，透过他的历史存在的解体，他可以分享耶稣基督的复活生命，这

生命最终将要深化一切的生命力。

以上各点都是圣经所宣讲的生命概念的重要元素。以下我们要更精确地讨论。

## 天主的内居性

新生命自然包括新的接触。如果人本质上是一个社会性的存有，他的存在本质上是「同生活」（与他人有關係的生活），那么，强化他的生命表示强化他的社会元素，是合理的说法。这种關係性不只是扩延同时也深化。最主要的，这涉及人朝向天主的超越倾向。首先，人在信仰中抓住耶稣基督。基督把圣神赐予那与他结合的人。这与基督结合的人，是与天主处于正确的關係下，这也形成与其他受造物，特别是其他人的正确關係。在卷五我们已讨论过与基督共融，以及最终与圣神亲密共融，各有关的要点。因此，我们只须在此强调成义内的个人的元素，至于天主对于人的实况所做的史无前例事，以及天主圣三的完全平等的道理，已由希腊和拉丁教父讲过，甚至由罗马礼仪的公式表达：透过基督在圣神内达于圣父。成义者这种存在结构，和圣经所写的相符。在有关恩宠的教导中，这是以天主圣三的内居性(indwelling)表示。耶稣曾说过：「谁爱我，必遵守我的话，我父也必爱他，我们要到他那里去，并要在他那里作我们的住所」（若14:23，亦参阅罗8:39；格前14:25）。

当然，天主圣三临在于成义者内，这不能从区域的临在了解，这只是一种位格的临在。在这临在中，天主朝向人，向他启示自己，抓住他，把他提升列自己的生命之内。

如果我们重温本书卷二、卷三<sup>②</sup>有关这个题目的讨论，这种「位格」的临在就比较清楚了。不错，天主圣三的活动，作为世界的有效因，是一个单一的行动。不过，神圣的使命是属于形式因，因此是在一个不同领域内的作用。

我们知道在新约内一个同一的概念是一位圣者派遣另一位。不过，永远不会说圣父是被派遣者，总是圣子受圣父派遣。圣神有时受圣父派遣，有时受圣子派遣，有时是由圣父透过圣子派遣。这些「派遣」或「使命」，就是天主把自己传达给祂的受造物的方式。

天主作为「父」的身分，是由于祂在一个知识的行动中生了子，并将自己通传给予这个事实而确定；祂又在一次爱的行动中与圣子共发圣神。同样，圣言的位格等于他由圣父所生这个事实。当圣父派遣圣子来屈就耶稣这人，并以同样的方式把自己通传给耶稣时，耶稣的位格就与永恒圣言的位格等同。这样一来，永恒圣言的圣父，同时也是耶稣这人的圣父。因此，虽然有内在性，天主的永恒父职，直接指向历史的父职。

如果圣父是这样成为耶稣的终极原则，那么，我们应该说，圣父派遣圣子的行动，要在复活基督内才达到高

峰。只有在随着复活而来的转化出现后，圣子圣言的派遣，才算达成目标。

不过，我们不能孤立耶稣，把他与其余的人类隔开，这就导致派遣圣神到世上来、到教会的团体来，并透过教会达到其余的人类。是圣神使人团结起来，因为他就是结合圣父与圣子那份爱。因为圣神，耶稣和人类共形成一个「我们」。

圣神的位格在于出自圣父与圣子这个事实。因此，凡是生活在他的影响之下的人，都被召集，即使只是以比喻的形式，进入圣神与耶稣这人相结合的关系之内，耶稣的心神是彻底投向圣父的虔敬的心神。

那么，「使命」的概念，是指从圣父，透过复活的基督，在圣神内通向人的救恩运动；然后，由被圣神攫取的人透过圣子，返回圣父的运动。这样一来，这使命便蒙上末世的特色；世界朝向它最后完成的运动，是指天主的内生命持续外延的运动。这些运动以绝对的将来为其目标，到那时，即如保禄所说，天主将是一切在一切之内（格前15:23）。

这样表达天主圣三的内居于人，似乎并不需要特别把圣化人的职务，特别归于圣神名下。这是西方神学有关天主圣三的说法，较近于希腊概念。

如果我们界定，在圣神内透过耶稣基督与天主的接触是成义的一项元素，我们要注意这是一个静态的解释。这

个接触的意义和它的本质，都促成它是一个动态的元素。这是不断地发生的事，因为天主不断地活动。成义的状况实在是：它常在被造的过程中；天主透过基督在圣神内把自己送给人，这是一个不受干扰的活动。天主给予人恩宠，这是一个不停的活动，就好象祂的创造也是一个不停止的活动一样。

在这个行动里，圣父和圣子不断地共发圣神，这里包含了派遣圣神到成义的人之内和圣神在这人之内工作，正如生圣子也包含降生，圣子降生为人。这些使命是不相同的，但相似。天主三位的自我通传，以在人与天主永恒地对话中达至最后的圆满。这样一来，它是通往天主之道。蒙受恩宠的人是在透过历史走向天主之旅中。天主对于他来说，既是临在也是将临。

## 罪的宽恕

天主向人自我通传和把救赎的恩宠，赐予人，这从一个特殊的状况：罪的宽恕中表达出来了。当然，这个主题在探讨圣洗圣事时已经接触过了。不过，宗教改革派人士提出的许多难题，不能在那个范围之内详细讨论，而且，还有一系列的问题，在讨论教会的圣事性时也不曾直接地提出。

## 成义

首先，我们必须看看旧约和新约对于这个主题的印证，这在圣经是称为「成义」。在旧约，这个字主要是用在法律的意义，是指一个法律程序，是一个法律判断。同样的意义也在新约中出现。在罗马书（4:4,5）中，保禄曾说：「给工作的人工资，不算是恩惠，而是还债；但那没有工作，而信仰那使不虔敬的人复义之主的，这人的信德为他便算是正义，这才是恩惠。」在另一处他又说：「天主在基督内使世界与自己和好，不再追究他们的过犯，且将和好的话放在我们的口中。」（格后5:19）

不过，我们要说的，不是圣经只注意成义的一个法律的、纯外在而没有内在的意义。相反，很明显，在圣经内，天主的话是有力的，可以实现祂所说的一切。天主的话也不是纯言论，而是有创造力的话。当天主宣布一个人公正，祂也同时使他成为义人（参阅依44:22；詠32:5；51:3 f.）。

## 从罪救赎出来

在新约，赦罪的许诺，排在耶稣工作单子上的第一位（参阅玛1:20f.）。因此，赦罪在默西亚带来的救恩中占了最重要的地位。宣布罪之赦是初期教会讲道不可或缺的内容。赦罪是人在信仰中投向基督的第一个果实（宗2:38；5:31；8:22；10:43；13:38）。这里所指的，是消除罪债；罪是指我们

必须支付的债项，而罪的宽赦表示罪所欠的债项已被取消。

除非听众有强烈的罪恶感，否则宣讲罪的赦免是没有意义的。当这罪恶感的假设，是基于事实，尤其是当人备受罪的重负所折磨而深深渴望宽赦时，赦罪的宣布才能在人的内心激发共鸣。当然，希望得到宽恕之心，自古而然，所不同的是，这希望寄托于一个特别的历史情况和个人身上；此刻再也不是一个将来的许诺，而变成了一个可以触摸的实相，由天主透过耶稣的使命，亲自带来。这也不是一个偶然或者暂时性的行动，而且是天主恩宠的工作，是默西亚时代的特色。与默西亚有关的赦罪，对于犹太人来说是很陌生的。他们反而希望毁灭罪人和不正直的人，从而把罪从人类社会中剷除。

在治愈瘫子的事件中，耶稣以宣布这人的罪已获赦免作为事件的序言，这个奇迹对观福音都相当详尽地记载了（谷2:1-12；玛9:1-8；路5:17-26；亦参阅路7:36-50；19:3-10；23:39-42）。

保禄讲宽恕（哥2:13；3:13；弗4:32）、天主「不再追究他们的过犯」（格后5:19；罗4:8-11；参阅伯前4:8）和罪的赦免（罗4:7；哥1:14；弗1:7）。这些章节显示，其中一节不能和另一节对比。在保禄看来，人在天主面前是一个负债者，而他的债务被划入总帐簿内。天主撤回祂的要求；祂豁免、祂放弃惩罚。这是一个赐恩的行动，祂对罪人作了

价值判断，并使祂所说的，发生确实的效用，改变了罪人，使他再也不是罪人而成为一个新人。保禄就是从这个角度讲解除、洗净、净化和脱离罪（见格前6:11；罗6；7:24；弗5:26；希9:28；亦见伯前3:21）。

宗徒（保禄）讲到透过参与耶稣的死亡而获得罪的赦免时，也有同样的倾向。耶稣以他的死亡，承担了天主在人首次犯罪之后所发的诅咒。他成全了受苦和死亡之律，藉此而废弃了它。耶稣的死亡，透过信仰和洗礼而对人发生效用。受洗的人因此而归于哥耳哥达死亡的活力，在他身上的亚当的罪性也因此得到转化。只要人透过信仰和圣事，参与耶稣的死亡，他也要被从罪中释放（罗3:25f.；哥2:13）。

根据若望的福音，耶稣是除免世罪的羔羊(1:29)。这羊的意象可能是指巴斯卦的羔羊，或指每日在圣殿内奉献的两只羔羊。很可能，天主的羔羊这个短句也不是若翰洗者自己创造的，初期基督徒团体以他的名义说出来，证明若望圣史所信仰的那些真理。在若望福音里，也可见到洗涤罪污的短句（若13:10）。耶稣对门徒说：「你们因我对你们所讲的话，已是清洁的了。」（若15:3）。这一句话不但证实了赦罪的事实，也证实赦罪的工具：即语言。这赦罪的语言，是有效的语言，是有精神力量和动态的语言。根据若5:24，信友已护得了罪的赦免。



## 会的训导

析论的方法。我们前面已强调过，脱利腾大公会议有关恩宠的宣言，必须连着宗教改革的辩论理解。为了完全和有系统地陈述天主教有关恩宠的教义，我们应该把脱利腾的宣言，与整个天主教传统，即在教理、讲道和全部教会生活综合起来看。

因为大公会议的意向是按当时的需要，表达圣经和传统的教导，所以应该从圣经和历史的角度看它的宣言。脱离这根源寻求解释，必会招至误解的危险。脱利腾的法令，并不代表在会议中许多次讨论的结论，而是启示与信仰整个发展的结论。不过，以上的考量，并不等于说，学术的释经和历史的调查研究，居于教会的训导部之前。这两方面的研究只表示，教会训导部的宣言，由于是教会在某一个特别的时期的信仰表达，是配合教会生活和讲道的历史特色而构思，同时也需要历史研究方法协助解释。因此，我们已一再强调过，最主要是区别大公会议的意向和宣讲的态度。大公会议不能脱离现实，它必须采用当代的思想模式和成语，用适合当时的特殊情况的方式，以宣讲天主的自我启示。永恒的神性与有时间性的人性是不能相混的，虽然这两个元素是非常密切地相连。

基于以上的考虑，在陈述大公会议的教导之前，扼要地概述大公会议所处理的论题，是有必要的。

改革派人士的论题。在宗教改革期间，流行着一种说法，认为由于原罪，人的本性已经完全堕落了。根据一般的解释，这套神学主张，最初的罪人成了死亡的奴隶，成了邪恶和罪的奴隶。他已死亡；他的意志是不自由的。

要注意的是，脱利腾大公会议反对这个因罪而完全失去自由的说法。要了解大公会议的教训，最重要的是记得，改革派人士和大公会议对于自由的观点是不同的。当大公会议提到持久的自由，它是指一个本体的、心理上的自由选择。当改革派人士提到因罪而失去的自由时，他们是指存在上的自由。这个从本体论的角度思想和从存在的角度思想之间的不同，带来了无数的误解。因此，在它的驳斥中，大公会议保持它自己的自由定义，因为改革派有关丧失自由的论题，并没有清楚界定自由的概念，因此，它也可按本体论的自由解释。其实两个自由的概念是互相交织，很不容易区别。

改革派的神学特别着重强调由天主消除人的罪。问题是怎样了解罪的赦免；很多时候，改革派人士只是从不归咎的意义上解释。就是说，罪的赦免是：圣父从天上俯视耶稣基督，只见到他的爱与服从。基督站在有罪的人之前，好象一面盾牌，天主圣父再也见不到人们的罪。在俯视祂的爱子时，为了爱子的缘故，祂宣布罪人无罪和成义。成义就是为基督的缘故而不再归咎于人。

不归咎的概念是圣经提及的成义的一个元素，但这不

形成整个的成义。脱利腾大公会议宣布，简单的不归咎的教导是不充足的。近年来有关改革派神学的研究，对于大公会议判定谬误的理论，是否确实是改革派人士的理论，曾经引起激烈的辩论。这些论题，都可从改革派人士的著作的用字中见到。就字眼而言，大公会议当年也曾作过一些澄清，特别是那些可能引起严重后果的教导。但仍然有必要检查改革派人士，特别是路德，所理解的不再归咎的意思，是否正是大公会议所判定为谬误的意思。

为了解决定这个重要的问题，我们需要从两方面考虑。首先，我们应该考虑，路德并不是以一个神学家发表神学理论的态度和立场讲话，不是仔细衡量，并从各方面考量用字和立论根据，却以一个宣道者的心情，选择、强调和宣讲。但是将一个特别的言论，从整体中抽出来加以强调，结果是整体的其他言论要受到忽略或抑制。第二，当改革派人士单方面地强调不再归咎的元素时，他们必须暗示成义的过程，是天主自由地、有创造性地、主动地施恩于人——这也是脱利腾大公会议所关注的一点。他们认为在这件事上，是天主说了这赦罪的话。他们的观点可能是受后期的经院学派的影响。艾里路(Peter Aureolus)、圣波申的杜兰德(Durandus of St. Pourcain)、渥涵的威廉(William of Occam)以及在某种程度上包括比尔(Gabriel Biel，但不包括董思高)等人，在十四、五世纪曾宣讲非本有的(外加的)不再归咎的理论。在强调天主的自由

时，他们甚至提出天主的「自由意志」之说。

在检查改革派人士其他偏于一面的言论时，我们不要忘记，他们认为天主宣布罪人成义之言，不只是分析的言论，而是有创造性的言论。当天主宣布一个罪人是义人时，他不只是名义上的义人而是「实质」的义人。天主的判断改变了实相。根据路德，成义包含两种成分：宣布一个人成义和把一个人从不义变成义人。这个转变应该是随着宣布而来。人在天主的判断后转变为义人。天主的宣布与人的转化是不能拆开的，但两者应该清楚地区别。整体而言，这是改革派的理论，虽然脱利腾大公会议指责这是片面的言论，实际上，从本质而言并不与大公会议的教义相反。

分歧。 不过，如果忽视两套神学的整体概念的分歧未免草率。脱利腾大公会议的神学优次是本体（形而上）的观点，这到了多玛斯亚奎纳已发展成熟。改革派人士的神学优次是一个「个人—存在」的观点，它本身也有一段很长的历史。两种思想模式并不能准确地区别，因为其中之一，常常包含另一个的某种元素；然而两者的确也表现出很突出的分歧。大公会议从本体的幅度探讨罪的概念——赦罪也正涉及这个幅度——基督教神学却偏离这个幅度，专从「存在一个人」的层面处理这个问题。

根据大公会议的教导，人被罪所控制，陷于有罪的情

况脱身不得，逐渐远离天主——这都应从本体（形而上）的层面而不是心理的层面了解——要由天主亲自克服。改革派神有关赦罪的言论，虽然也注意天主与人的关系，但并不涉及这个幅度。当天主宣布宽赦之言时，人便脱离他的旧我。根据路德，宽赦之言是直接指向重生、圣化和新生。人透过天主，在圣神内获得脱离被罪所束缚的意志，顺从天主。这改变完全是由天主宣布罪人成义而促成，从伦理、心理和存在的层面出现。它表现为信、望、爱的果实。这也是天主的工作；成义和新生是天主恩宠的一项结合的行动。圣化是赦罪的后果而不是它的一个元素，更不是宽赦的基础。

路德指出，虽然赦罪和新生是不可分离地结合在一起，出现在已重生的个人身上的新生标记，不能作为相信他的义或他的安慰的根据。基督徒所得的安慰，完全是基督自己的工作。另一方面，我们也不能因为重生者的缺点和不完美，而怀疑他的成义。面对基督徒在日常生活所犯的罪，视赦罪等同新生，无疑会破坏赦罪的安慰和破坏他认为自己已被天主所爱和所占有的信心。<sup>③</sup>

天主教和基督教人士都注意到，罪作为在历史内发生的事件，是不可能取消的。在这一点上，两个神学主流都同样重视。同时，大家都相信，在历史之内的某一个时期的一项行为所涉及的失败，也不被赦罪所废除。已成义的罪人仍然是一个罪人，意思是他依然负着过去所犯的罪的

罪债。基督教神学比天主教神学更强调这个事实。

后期基督教思想。在历史的发展中，早期的基督教思想也不断扩展，也许也有不少修正。从后期的基督教思想中，我们找到「成义是与天主共融的感受」这样的主张（见薛理马赫）。另一个解释是源于康德哲学，认为成义是指诚实的人，努力做一个高贵的人，是指一个有原则、正直地尽自己责任的人。

改革派人士的神学在巴特和现代路德研究中继续发展和更新新。

教会训导的内容。脱利腾大公会议界定的成义定义，不但有覆盖罪或不再归咎的意思，而且是真正地消除罪。有关原罪的法令(DS 1514ff.)宣布，在洗礼中，原罪的罪咎已被除去，透过洗礼，一切都除去，不过罪的真正本质却仍遗留下来。天主并不憎恨重生者之内的任何东西，因为「那些藉着洗礼，已归于死亡与他同葬的人们，决不会受罚了」；他们不是按肉身的欲望而生活，他们已脱去了旧人，穿上那按天主肖像所造的新人。在大公会议第六次会曾对整个问题，提出详细的讨论。第七章：

成义不只是除去罪而已，这是人的内心，由于自愿接受恩宠与恩赐而获得圣化和革新，因此，人

由不义者而成为义者，由敌人而成为朋友，「好使（人）因祂的恩宠成义，本着希望而成为永生的承继人」（铎3:7）。这成义的原因是这样的：最终的原因当然是为天主和基督的光荣以及（人的）永生。但成义的有效因是仁慈的天主，因为是祂无条件地洗净了我们，并祝圣了我们，且在祂内，（我们）受了恩许圣神的印证和傅油；这圣神就是我们承继权的保证。而（那使人成义的）功绩因（meritorious cause），却是（天主自己的）极爱的独生子——我们的主耶稣基督，因为当我们还是（天主的）仇人时，因着对我们的伟大的爱，用自己极神圣的苦难，在木十字架上，为我们掙取了「成义」（的大恩），并为我们，补偿了（我们对）天父（所欠的罪债）；同样，那成义的工具因（instrumental cause），是圣洗圣事，那就是「信仰圣事」；若没有信仰，任何人都不能成为义人。最后，唯一的正式因（formal cause）是「天主的义德；这不是天主因之而成义的义德，而是祂藉此而使我们成为义人的义德」，即祂当作礼物赐予我们的义德，藉着它我们的心神得到革新。我们不仅被认为义人，且我们真的被称为义人，也真是义人，我们每个人都根据圣神按自己的意愿，传授给我们的尺度，并按我们每个人的准备和合作的程度，在

自己之内获得自己义德。虽然，如果人不曾获分赠我们的主耶稣基督的苦难功绩，必不能成为义人；可是，这正是不义者成义时所发生的实况：当天主的爱，因着主耶稣的苦难功绩，由圣神倾注于成义者心中，并停留在他们之内时，不义者就成为义者了。因此人就在成义时，连同罪之赦免，一併领取那藉耶稣基督所加入的：信、望、爱、三德(DS 1528-1530)。

另外，在第十六章有这样的言论：

为此，我们自己的义德，也不是由我们建立起来的；我们也不要不认识，或不顺从天主的义德；因为我们之所以要说「我们的义德」，是因为我们藉那依附在我们内的义德而成义，因为它依附在我们之内；而我们之所以称此同一义德为天主的义德，是因为这义德，由天主藉基督的功绩所赋予我们（DS 1547；亦参阅第十四次会议第二章DS 1671 f.）。

要正确了解大公会议的教导，我们要强调，只有当我们看到赦罪有很大的价值后，有关赦罪的争辩，才值得进行。对于这一点，大公会议和改革派人士的看法是一致



的。但赦罪的价值，也在于人是否认为罪是一个灾难。如果只把罪看作一个自然或道德事件，这是不能了解罪深不可测的深度。从「自然」来看，罪可说是生活中的必须，甚至是有价值的一部分，就象深入泥土里的根，是植物生长为有活力的生命的一部分。在此是完全没有伦理的考虑，当罪整合于经验内，作为强度生活的工具后，罪可算是达到实现它的目标了。

如果把人看作在个人的良心上有实现价值的责任，罪的伦理内涵才出现。于是善与恶互不相容的情况才显露，而人也面对不容情的「你必须」的挑战。没有什么东西，它本身是这样好的，以致它可以使罪变成义。纯粹从伦理的角度看罪的人，可以作这样的结论：只要能从理性上定罪，那么罪就已经被克服了。这样人就可以脱离罪而向善，在抗拒恶而趋向善的过程中他为他的生活建立新的开始，和为实现将来的责任，储存道德的资源。

不过，无论这种伦理上的回头是多么真诚，人还是体验不到罪的全部邪恶，因为这只能从罪的宗教后果上理解。但这种知识，不能凭人的努力取得，只有眼睛被天主开启了的人才能获取。

天主从耶稣被钉死的事件上，启示了罪的全部破坏力，哥耳哥达山上的死亡，显示出在天主眼中的罪究竟是什么。

人只能以信仰衡量罪。在信仰的光照下，人才可以看

到罪是人反叛天主、创造者、全能者、圣者；是人反叛真理和爱。人有能力作出这种反叛，因为他参与天主的自由。人如何可以使用这份自由，去进行这件荒谬的、使自己脱离天主的权威，使自己自主和自足起来，这是人永远参不透的奥秘。只要人是受造的，由超越的天主以不断的创造行动造成，只要人的活动，也全依赖天主，那么，罪就是人以受造物的身分，并以天主的肖像和天主的反映，在反叛他自己。

罪除了以上所说的、对个人生活的影响之外，罪还有宇宙性的后果。由于罪是自我扩展，自我夸耀，罪也与团体隔绝和孤立。罪损害我们的人际关系，特别是亲密的人际关系：表面看来，罪似乎可以建立一种互通的关系，其实是假的。事实是罪破坏真正的人际关系，即使这是一种互惠的人际关系。再者，因为人只能联同或为受造的东西而犯罪，他这样做无疑是把对方捲入他自己的自毁行动中。他的自我扩充和自我夸耀为世界带来混乱。

赦罪的意义。天主赦罪，首先是指天主除去人反叛天主时为自己招来的罪债，因此，罪只能被天主的行动所克服。在仁慈的赦罪行动中，天主其实已撤销了人的罪。这当然不表示天主不把罪看得很严重，不表示祂认为罪是无伤大雅的事，根本不预定罪会对人造成真正的伤害，或认为罪是不值得重视的事情。正好相反，这表示天主能正

视罪的可怕性和它的深不可测性，要透过基督赦免人的罪。只有透过哥耳哥达山上的十字架，罪才可得赦免。天主施行于十字架上的、作为有罪的人类代表的基督身上的，恩宠的法律，伸展到个别的罪人。在赦罪时，哥耳哥达的恩宠实现在每一个人身上。但它对每个人的救恩效用，却要看每个人，在天主恩宠的感动下，是否愿意在信仰中把自己交给基督，以他作为自己的代表，服从天父的法律，并在信仰中，归依基督，并以基督作自己在天主面前的代表。

透过赦罪，因罪而招惹的负债也清除了。当然，我们已说过，罪作为一个历史事件是不能抹除的；历史是不能扭转的。天主赦罪也不消除在历史中犯下的那个罪行的后果——即身、心的损伤或倒向罪的倾向。脱利腾大公会议宣布，被赦罪者罪的负债已洗去，它的后果——即朝向混乱的自然倾向——并没有除去。从某种意识上说，这种倾向可称为罪，因为这是罪的结果，而且再度倾向罪(DS 1514)。

成义是（朝向）赦罪（之途）。尽管大公会议特别强调赦罪的本体实相，它也没有反对改革派人士如此重视的成义概念。它所反对的是：「人的成义只是由于耶稣基督义德的名义」(DS 1561)这样的言论。大公会议的定义是指天主使人成义并宣布他为义人(DS 1528)，但正是这个宣布同时造成成义的状况。天主的宣布不是宣布已成为事实

的成义结果，而是它的基础。根据大公会议，成义是由天主至高无上的行为创始的，是天主对罪人进行审判的结果。因为这涉及天主至高无上的行动，所以我们不能随便把它看作一种法律意义，就好象这是世间的一项法律行动一样。相反，它的影响是它所说的一切；这效果正是透过天主至高无上的行动产生的。

不过，我们应该指出，大公会议强调这项神圣行动的效果——罪的赦免及人的转化——与行动本身相等，这是错误的。强调的重音出于大公会议的护教立场，它不只在纠正方面，似乎显得偏错，尤其在判决错误教导方面，更是如此。不过实际上，大公会议并没有指明这错误的教导，是出自那一位改革派人士。如果它曾经这样做的话，它所宣判的错误，将只是那些指定的言论的用字所包含的意义，而不是作者在这个范围内的全部教导。

在此，我们看到整个信理发展史所运用的方法，因为这是人们对话的特质。为了保卫受到威胁的真理时，在宣讲时往往会过份强调，以致使它脱离真理的整体。这样的表达，固然给人印象深刻，没有被忽略或遗忘的危险；但它也要经过一段很长的时期，才能回归真理的整体，重拾它恰当的透视点。我们在讨论悔罪圣事时（卷五），已经见到脱利腾大公会议是如何强调在成义过程中天主审判的行动。

「既是义人也是罪人」。正如我们只有在信仰中才能

真正体会罪本质的可怖性，因为它是一个奥秘，同样，赦罪的意义，不能从经验中确定，必须在信仰中掌握。不错，根据圣经所说，生活中有迹象显示，人是否生活在天主的爱中，其中最主要的，莫过于兄弟友爱（若一3:14-23）。不过，如果见不到这些标记，也无须怀疑，因为赦罪是天主的事，绝不是人活动的成果。罪债的消灭是不可察觉的。我们已指出，因为人常常企图逃避天主的管治和为自己自主的、自我炫耀的生活，因为放纵的情欲——私欲偏情——植根于他的本性之内，在已成义的人之内，仍有罪债的残余。他是个义人同时也是个罪人，不是指他仍然承受着他的罪行的欠债之重负，而是说，他虽然摆脱了罪咎，但他仍然保留罪开始和倾向罪的元素。他是成义又还是罪人，这个情况不是从本体（形而上）的意义了解，而是从一个具体存在的，历史的意义了解。只要人一日尚在朝向天主之旅，一日尚有趋向圆满的热切希望，他就需要不断地祈求赦罪。这项祈求也包含在耶稣教导门徒诵唸的经文之内。

在礼仪中常有祈求赦罪的祷文出现，从这个事实，我们便可知道，教会是如何有意识地、把实际有罪的情况，与有关赦罪的教训，接连起来。路德的这一句话：「是义人同时也是罪人」，如果不是从本体的意义了解，是不在大公会议的判罪之内的。只从具体的意思了解，这表示，人的义德是从上而赐予他的，他的生活是一个日日死

于罪而重生于义的生活，成义的人仍常常处于再堕落于罪之中的威胁。如果我们从纯法律的、本体的意义上了解路德的话，这是异端的说法，因为它否认赦罪的真实，或者从夸大的意义了解也是不对的，因为这样赦罪变成一个希望而不是已实现的实相。这种夸大的解释，并不能表达路德的真正意义，虽然他确实的言论，有时也有这一类的絃外之意。值得注意的是，一直以来，神学家对于路德自己怎样了解这话也有不同的意见。在此，天主教提出大、小罪之分。只要犯罪的倾向是指小罪，它并不毁灭人与天主的共融，成义的条件也不会受损害（参阅脱利腾大公会议第六次会议，第十一章，DS 1536；亦参阅迦太基大公会议，418年；DS 227ff.）。

## 注

- 1 *The Church as Sacrament* (Kansas City and London: Sheed and Ward, 1975)。中文译文：《信理神学》卷五，生命意义出版社。
- 2 参阅：《信理神学》卷三，（香港：生命意义出版社），pp.211ff.亦参考《信理神学》卷二，（香港：生命意义出版社），pp.101ff.。
- 3 参阅E. Schlink *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Munich, 1940)。

## 5

# 内心的革新和罪人的圣化

在宗教改革时期，内心的革新和罪人的圣化，是当时激辩的题目。有一个时期是辩论重生的问题；有时却争论内心革新与成义或宽恕的关系。不过，无论是什么，最主要的是内心的革新和圣化与宽恕是分不开的，于是，问题是这两个元素之间的因果关系。

### 圣经

首先，我们要看看圣经的证据。在圣经讲内心革新和义人圣化问题的，主要是保禄和若望，前者讲新生命，后者却讲重生。伯多禄前书提到参与天主的本性，也应该归入这个范畴。

根据若望，凡是不追随肉身的意愿——即爱自己——而信仰天主的说话的人，天主要给他们力量，使他们能在基督内，成为天主的儿女（若1:12）。人藉生于天主而成为天

主的子女（若1:13；若一5:1, 18）。这生于天主的意象，取自神秘宗教，是较深奥的讲法，最好用以下的类比表达：正如人从他世上的母亲，取得现世短暂的生命——即从受造的自然而来的力量取得他的生命，同样，他也可从天主的生命，取得天上的永恒生命，也就是从天上的力量，取得永生（若3:3ff.）。成义的人在基督内透过基督而生活（若6:57）。耶稣基督的拯救力量，充塞他整个人，永远成为他属于耶稣的记号（若17:19）。透过基督，他肖似天上的天父（若一3:2）。在基督内的生命，也是在基督的神内的生命，因为这是在基督内，被复活所圣化的生命。

保禄常讲在新秩序和新创造之内的恩宠（格后5:17；迦6:15；弗2:10；4:23f.）。新秩序的出现，假定旧的结束，新的秩序是从旧的死亡中冒升。旧秩序——即导向死亡的有罪的生活方式——透过分担耶稣基督的死亡而消失，取型于基督内的、新的生活方式，要从分享他的复活而开始。人在基督内接受真正的救恩和成义。基督的圣善，变成了人自己的圣善的类比，这样一来，在人之内可真确地印上基督的记号。保禄在格前6:11这样说：「……你们因着[我们的]主耶稣基督之名，并因我们天主的圣神，已经洗净了，已经祝圣了，已经成了义人。」（参阅格前3:17；6:19；哥3:9）。保禄写给罗马人的信上这样说：「天主的爱，藉着所赐与我们的圣神，已倾注在我们心中了。」（罗5:5）在保禄看来，整个受造物都印上了基督的记号。基督是整个受



造界的头，万物都刻上了他的印记。从某种意义上说，万物都有一个以基督为中心的结构。不过，成义的人印上基督的记号却从另一个意义上说的。也许我们可以这样说：对于其他所有受造物，我们可以说，某某曾经从这里经过，我们可以从一些迹象得到结论，知道是谁经过。仔细观察受造物，我们可以辨认那降生、被钉、复活、受光荣的天主子，曾经过大地，并与万物建立了一种关系。但是，只有在恩宠内的人，可以成为将要来临的基督，和透过他的死亡和复活而受光荣的基督的肖像。深入观察这人的存有，我们可以找到基督的肖像（迦4:19；格后3:18；4:4；哥1:15；3:10）。

不过，在此我们似乎应作进一步的区分。被钉和复活的基督的记号，可从受洗者身上找到（罗6）。然而，没有受洗的正直的人，也有基督的记号。只是有关基督在他内形成的方式，却一无启示，不过他与基督的相似，绝对不是一种表面化的相似。没有受洗的正直的人，在很真实的意义上，参与耶稣基督的生活，因为成义只能透过耶稣基督而来；不过，他被纳入基督的死亡与复活的领域的方式，和受洗者的，是不同一类的，但是如何解释他与基督的关系，我们却如堕入五里雾中，无从着手。

曾经是与基督隔绝的人，受洗后完全转化成另一个人，保禄称这个极端的变化为天主的新创造。这里所见到的改变，并不只是从已有的好变得更好；而是一个重生的

新创造。人完全脱离旧的束缚，进入一个新的现在，而且更重要的是他正朝向一个新的将来（参阅格后4:6）。成义的过程不是带来了一个截然的中止，而是在持续之内的中止。

保禄用了穿衣服的比喻来说明义人如何在基督内取形：他说凡是受洗归于基督的人，就是穿上基督（迦3:17）。这个意象使人想起在伊甸园发生的事。创世纪形容首批人犯了罪之后是赤裸的。当他们尝试遮掩他们的裸体时，天主帮助他们用兽皮做衣服。我们曾经指出，这故事的要点可能是伊甸园里这个两个人，再也没有足够的自主力，可以在真诚的爱中把自己交给对方；因为自主力被削弱了，他们只好在情欲中彼此占有。

根据保禄，穿上耶稣基督的人，是一个得到一个新名字的新人（哥3:9f.; 弗4:22f.; 罗13:14）。穿上新衣——即基督——后，他便可以天父家庭成员的身分，被带进天主的家里（若14:2）。我们可以从形而上或存在的层面了解这衣服的功能。这衣服，把人罩在只有天主认识的、他人格的永恒奥秘之中，但它又同时启示他是天主的儿子。穿上这衣服，在恩宠内的人，可以参与天上的婚宴（玛22:11; 默3:4; 3:18; 6:11; 7:10, 13）。同时，这衣服有意表示，人再也不是他的情欲（私欲偏情）的猎物，再也不陷于世界的破坏势力之下；相反，他已活在耶稣基督影响力所及的范围之内。虽然他还不是他自己完全的主人，但已有足够的自

主力，可以在爱中把自己交给天主和他人。

此外，伯祿也使用重生的意象：新人是得到重生的人（铎3:4f.）。

伯多祿前、后书指出另一种影响，见伯前1:3ff.：「愿我们的主耶稣基督的天主和父受赞美！他因自己的大仁慈，藉耶稣基督由死者中的复活，重生了我们，为获得那充满生命的希望，为获得那为你们已存留在天上的不坏、无瑕、不朽的产业，因为你们原是为天主的能力所保护，为使你们藉着信德，而获得那已准备好，在最后时期出现的救恩。」或者，伯前1:22f.：「你们既因服从真理，而洁净了你们的心灵，获得了真实无伪的弟兄之爱，就该以赤诚的心，热切相爱。因为你们原是靠天主生活而永存的圣言，不是由于能坏的，而是由于不能坏的种子，得以重生。」

伯多祿后书的写作风格近于希腊文化，用了希腊的概念：「因为我们认识了那藉自己的光荣和德能，召叫我们的基督，基督天主性的大能，就将各种关乎生命和虔敬的恩惠，赏给了我们，并藉着自己的光荣和德能，将最大和宝贵的恩许赏给了我们，为使你们藉着这些恩许，在逃脱世界上所有败坏的贪欲之后，能成为有分于天主性体的人。」（伯后1:3-4）。为了驳斥怀疑派和愤世派的否定言论，伯后再次宣信基督第二次和天主的国的来临，这是基督徒期待已久的天主的许诺（伯后1:16; 3:3ff., 13）。书信

采用希腊哲学的词汇，表达这些希望。多世纪以来，希腊哲学也致力寻求人与天主的关系。根据柏拉图和他的学派的思想，神圣的本质和人的本性，并不是绝对不相同的，只要能了解两者的共同点，人便可以认识他自己的本性的价值。根据斯多葛派的观点，从泛神论的意义上说，人是神的一部分。神秘宗教许诺，可以引导人与神结合。希腊和犹太教都受这些思想所影响。

根据新约的宣讲，只有天主亲自保证赐予这份恩宠，人才可以与天主共融（若一1:3; 3:1; 若1:12; 罗5:5; 迦4:6）。伯多禄后书强调参与天主的本性是一份恩赐，并强调它的末世性。根据伯多禄前书，得到重生的人，形成一个特选的种族、王家的司祭、圣洁的国民、属于主的民族（伯前2:9）。<sup>①</sup>

## 教父

从四世纪开始，教父以相当强烈的字眼，描写成义者内心的转化，例如：「神化」(deification)、「神似」(god-like)。根据许多教父的意见，天主成为人，好使人能成为天主。这种说法，无疑是受了新柏拉图和真知派思想的影响。不过，天主成为人这个实相，其内容教父们得自圣传。

按真知派和新柏拉图主义的说法，「神化」是人被提升至神的领域的结果。但是，教父们却相信「神化」是由

于天主下降在历史中，藉基督圣化人的结果。这位基督就是被钉死并受光荣的基督。因此，人的「神化」与一个历史事件相系，它必须以天主降生成人和进入时间及世界之内为先决条件。

教父们相信，人参与天主的本性，并不是由于他脱离他受造的本性而来，天主与人之间的分别，并不因为人的神化而被消灭，相反，他们的分别反而因此而更清晰。他们常用火和铁的比喻来说明这一点：铁放在火上烧，取了火的本质而变得火一般红，同样，成义的人取了天主的本质而变得象神一样。成义的人被称为「天主的承受者」(God-bearer)，因为他们整个人都被天主的神性所渗透了。同样，他们又以太阳比喻恩宠，因为太阳使整个人通透光明了（巴西略），或者，恩宠象衣橱里的香气，渗透了橱里面的衣服（亚历山大里亚济利禄）。

## 教会的训导

脱利腾大公会议特别解释人的圣化，认为人内心的转化和圣化，与罪的宽恕是分不开的：「谁若说：人之成义，或是由于基督义德替人赎罪，或只由于罪过之赦免而不需要由圣神所倾注并长居人内心的恩宠与爱，或者使人成义的恩宠，只不过是天主的善意而已，那么，说这种话的人，应受绝罚」（DS 1561；参阅1524, 1528-1531）。可以说，大公会议看成义的全部情况包含三个元素：天主宣布祂宽

赦罪；天主的宣布除去人的罪债；人内心的革新和圣化。宗教改革派神学对于天主教会这方面的训导是赞同的。

## 宽恕和内心的革新

在此，罪的宽恕与内心的革新之间的关系，似乎出现了一个很真实的问题。我们前一章引述的文献（脱利腾大公会议，第六次会议，第七章）肯定，天主的义德——不是使祂成义而是祂使我们成义的，因此也是我们得自祂的义德——是使我们成义唯一形式的因。自从1546年11月，大公会议有关这个题目所拟定的第三份法令之后，大公会议一直沿用亚里士多德有关因果的词汇，以免引起误解。会议指出，在人之内找到的义德，由天主所造，亦反映天主的义德，实在是人成义的一个形式因而不是有效因。这是因为人的义德与天主的义德，只是一个类比并不相等。

因为不能准确地界定形式因和有效因。在合一的交谈中，造成许多混乱。最主要的原因——再强调我们以前提出的论点——可能是，脱利腾大公会议从形而上学的层面处理这个问题，但改革派神学却从存在的层面看这个问题。正确地了解，脱利腾的理论是：天主只透过祂的义德使我们成义，祂的义德是成义的形式因，这并不与天主藉祂创造之言，消除罪的言论矛盾，这里所说的罪，从最深的形而上的意义而言，是指内在于人的罪债，这样一来，天主便能从内在，在最深的形而上意义上转化人。这种转化包

括，在人之内造成相似天主的肖像。于是，罪人成了「圣人」（或神圣的人），但不是说他再也不是过去那个犯了罪的人，也不是从此不受罪的诱惑，而是，他内在的存有反映天主的神圣。形式因的说法并不解释，这种内在的革新是如何发生的，它只说明它的结构，它所包含的是什么。这种内在的神圣，我们称为圣化恩宠。

至于有效因，脱利腾大公会议的教导和路德有关成义和重生的说法，并没有分别。差别是在形式因这个范围内——不是说，路德的理论，与脱利腾大公会议的理论，有何不同，而是他不曾在这方面提出理论。我们在前面曾经指出，形式因的道理是以亚里士多德的概念表达。如果认为亚里士多德的哲学不是一个适当的神学工具，那么，有关形式因之说，自然不会出现。

似乎改革派的神学，主张革新纯粹是人的作为，或者只是在存在层面上的革新，如果是这样，那么，大公会议所主张的更新是天主宽赦的基础，就是荒谬的说法了。但是，即使从脱利腾大公会议的意义来说，在存在层面上的革新，仍然是宽赦的后果。按大公会议的精神，这两者的关联，无论在什么情况下都应该坚持。

从成义的人身上反映出来的天主的圣善和义德，是与基督有关的。同时，对于受洗的人士来说，它也有教会的性质。

## 两面成义

许多大公会议的神长，和根据大公会议定论而讨论的神学家，都持两面成义的观念。一是天主由于耶稣基督（的功劳）而把人视为成义，一是内在于人的成义。将基督教在此的观点，尤其加尔文后期的观点，提出的大神学家是施里班度(G. Seripando)。他特别强调，人内在的成义的不完美和不完全，应由基督的义德填满和改善。他说成义的人，除非他能完全依赖基督的正直而不信任自己的，否则他不可能有什么希望。

两面成义的理论，代表一种妥协，它在天主教和基督教圈子内，引起激烈的争论。大公会议强调我们的成义只有一个形式因的说法，是非正式地否定两面正义的理论。大公会议第六期会议，典章十(DS 1560)上说：「谁若说：人不靠基督为我们所挣得的义德而成义，或说人由基督的义德，形式地成为义人，那么，这种人应受绝罚。」（亦参阅DS 1523, 1528f.）

按照大公会议，恩宠由基督不断地灌注给人(DS 1545 f.)。义人义德的基础，建立在历史的和灵性的基督身上，因此，可说是在一「他」的义德之内。因此，基督的义德，是人的义德之内的一项元素，但不是它的形式基础。我们可以从类比而不是等同的意义上说，基督的义德是人的义德。从资源的角度，我们可以称人的成义是「外在」的。但从外而来的成义，植于人之内而属于人，但不是人



所占有之物，不是象物件一样，他可随意弃置，而是一份确实可得的礼物，不断地以给予恩宠的方式赐予他，他应该对这礼物负责任（第六期，第十六章，DS 1545f.）。因为人的成义，是从他自己之「外」赏给他的，那么，达到完全的，就是那内在於他的，努力地朝向或渴求（超性和实体的）圆满的质素。

### 神学辩论（未有答案的问题）：

大公会议界定内在于人的义德，是成义独一无二的形式因。会议并没有解答罪的宽赦和内心革新之关系的问题，对于这个问题，不同的神学派别，曾经提供了不同的观点。

多玛斯学派认为，圣化恩宠，本质上就是内在地、与罪相反的，因此，即使天主的全能也不能把它们连起来。多玛斯学派的理论更进一步说，罪已被圣化恩宠的注入而毁灭了。这样，他们是暗示了一种因果而不是一种暂时的相关性。

根据其他的神学家，主要是唯名主义者，认为圣化恩宠是天主消除罪的条件和机会，天主透过倾注恩宠而彻底地消灭罪。董思高认为，恩宠和罪，本质上并不互相排斥（如果从它们的本性而言）。不过，如果考虑它们的「伦理—宗教」性质，似乎罪与恩宠，同时存在人之内是不可能的，因为罪是指对敌，而恩宠是指与天主的友谊。

我们曾指出，大公会议并没有正式提出：天主透过灌

注圣化恩宠而带来成义的行动。因此，如果基督教神学不能接受多玛斯学派对于这个问题的观点，也不会造成合一上的问题。

我们知道，在十二世纪，隆巴把圣化恩宠和爱，看作同一回事；同时更把这爱与圣神相等。他说，天父在处于恩宠之内的人之灵魂内，燃起的是爱，也就是圣神。在他的教导内，受造和非受造的恩宠是不分的。虽然他的神学从十二至十六世纪，都有很大的影响，但他这个理论并没有深远的影响力。不过它开创了从个人的层面，以恩宠是天主向人的自我通传来看恩宠的先河。与这个把圣神与人的内心转化等同的观点相反的，是认为圣化的恩宠不是天主自我通传本身，而是它的效能。

我们记得十三世纪的习性论(doctrine of habitus)是直接反对隆巴的理论的。按习性论，恩宠是人内在的性质(属性)，象一个客观的决定(习性)。这个解释，主要是由多玛斯亚奎纳加以发展，强调恩宠的固定本质。文德从「柏拉图—新柏拉图」的模式看恩宠，认为这是不断地从天主灌注到人身上的光，这个恩宠的概念，着重它的动态本质。从作为属性看恩宠，它就是形式而不是内容。作为内容，它却超越世上一切形式。

经院哲学只承认人性功能原则的运动力(惯性活动)，多玛斯学派的神学解释恩宠是一种本质的力量(本有习性)，不只赋予人实行一项特别的行动应具备的意向

和方便，同时确实赋予他一个新的超性存在模式。因为一切存有都倾向活动，这个新的存有模式，自然倾向于新的行动模式。

有些神学家认为，人在恩宠状况下的存有模式，是一种爱的性质（habitus，习性），他们所根据的是圣经和一些教父，特别是奥思定的理论，他们认为圣化恩宠和成义者所拥有的爱，也有同样的效能。这种恩宠实现的场所就是人的意志。大多数多玛斯派学者认为恩宠与爱有确实的区别（参阅格后13:13；弟前1:14）。不过，无论我们怎样解释人的这种情况，我们可以肯定地说，这代表与天主的某种相似性。照奥思定和中古神秘灵修者的解释，这是肖似圣三内的爱。在恩宠状况下的人，他反映着父生子那种有实效的知识，和父与子共发圣神的那种有实效的爱。

无论这种肖似，如何亲密切维系人与天主，这种关系，绝对不可能造成人的存有与天主的存有大混合。这是一个精神上的伦理结合，而不是一存有之间的一个泛神结合。厄克(Meister Eckhart)正是因为宣传这样的存有大混合而被教宗若望二十三世(1316-1334)，在一道敕书中判罪（见 *In agro dominico*, 1329）。

## 注

- 1 参阅K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe* (Freiburg, 1967)。

## 6

# 成义是成为子女和朋友

### 基督是众人的兄长

在圣经里，基督多次被称为人们的兄弟，而人亦被称为他的兄弟。在圣经使用这个字以说明基督与基督徒，以及基督徒之间的关係以前，「兄弟」这个字在古代曾经过很大的发展。在希腊—罗马世界，这个字连同姐妹，是一个尊称。斯多葛派哲学更加深及推广此字的涵义，称众人为兄弟，因为众人都是唯一神的子女。古典拉丁文称同胞或朋友为兄弟。

在旧约中，天主子民的成员彼此以兄弟相称，但兄弟这个字的涵义在新约达到最丰富的涵义。以基督为轴心而形成的新团体，越紧密与基督结合，兄弟在基督徒的意义就更深刻和更独特（见谷3:31-35；玛18:15, 21；罗9:3；路8:21）。试读希伯来书的析论：

其实，那为万物的终向和万物根源的天主，既领导众子进入光荣，藉苦难来成全拯救众子的首领，也是适当的，因为，祝圣者与被祝圣者都是出于同源；为这个原故，耶稣称他们为弟兄，并不以为耻，说：「我要向我的弟兄，宣扬你的圣名；在集会中，我要赞扬你。」又说：「我要依靠天主。」又说：「看，我和天主所赏给我的孩子。」那么，孩子既然都有同样的血肉，他照样也取了一样的血肉，为能藉着死亡，毁灭那握有死亡的权势者——魔鬼，并解救那些因死亡的恐怖，一生当奴隶的人。其实都知道，他没有援助天使，而援助了亚巴郎的后裔。因此，他应当在各方面相似弟兄们，好能在关于天主的事上，成为一个仁慈和忠信的大司祭，以补赎人民的罪恶（希2:10-17）。

在此，希伯来书说明，信仰基督的人成为他的弟兄的原因。这是因为拯救者和被拯救者，都是出自同一位天主，这个不爭的事实，虽然两者的方式，各有不同。保禄在罗马书上对这一点有更清楚的说明：「因为他所预选的人，也预定他们与自己的儿子的肖像相同，好使他在众多弟兄中作长子。」（罗8:29）<sup>①</sup>人互为弟兄，因为天主子成了人，是众人的弟兄。他就是众人的兄弟情谊的人性根据（参阅玛25:34-40）。

## 参与耶稣的儿子身分

与降生为人的天主子建立弟兄关系，这表示成义者已被收纳，可进入耶稣与天父的父子关系中。天主只有一位永生之子：基督是唯一的独生子（希1:6；若3:16）。透过降生，这位唯一的独生子同时也成了整个受造物的首生者（希1:6；哥1:15），在众兄弟之间的首生者（罗8:19-29），第一个从死者中回来的那一位（哥1:18）。他的子身分扩展至包括无数的子女的子身分，不过，这些人的子身分，和永生的天主之子的子身分不同——这种身分是耶稣的子身分的类似。与耶稣共融和肖似他，是参与耶稣基督与天主、天上的父亲，这种父子关系的基础（若1:14）。这是耶稣基督降生成人的目标和终点。保禄致书给罗马人说（8:26ff.）：

同时，圣神也扶助我们的软弱，因为我们不知道我们如何祈求才对，而圣神却亲自以无可言喻的歎息，代我们转求。那洞悉心灵的天主，知道圣神的意愿是什么，因为他是按照天主的旨意代圣徒转求。而且我们也知道：天主使一切协助那些爱他的人，就是那些按他的旨意蒙召的人，获得益处，因为他所预选的人，也预定他们与自己的儿子的肖像相同，好使他在众多弟兄中作长子。天主不但召叫了他所预定的人，而且也使他所召叫的人成义，并使成义的人，分享他的光荣（亦参阅格后3:18）。

保禄对迦拉达基督徒这样写（迦3:26-27）：「其实你们众人都藉着对基督耶稣的信仰，成了天主的子女，因为你们凡是领了洗归于基督的，就是穿上了基督。」

在厄弗所书中，我们可清楚地见到，永恒的救恩计划的目标，正是这子身分：

因为他于创世以前，在基督内已拣选了我们，为使我们在祂面前，成为圣洁无瑕疵的；又由于爱，按照自己旨意的决定，预定了我们藉着耶稣基督获得义子的名分，而归于祂，为颂扬祂恩宠的光荣，这恩宠是祂在自己的爱子内赐予我们的。（弗1:4-6）。

凡是参与唯一永生之子的儿子身分者，必定能分享祂永恒的圣神，这样，他便在圣神内，与他们合而为一：

因为凡受天主圣神引导的，都是天主的子女。其实你们所领受的圣神，并非使你们作奴隶，以致仍旧恐惧；而是使你们作义子。因此，我们呼号：「阿爸，父呀！」圣神亲自和我们的心神一同作证：我们是天主的子女。我们既是子女，便是承继者，是

天主的承继者，是基督的同承继者；只要我们与基督一同受苦，也必要与他一同受光荣（罗8:14-17；参阅迦4:1-7；希2:10-14；3:6；4:16；玛6:9）。

若望就是从这一点看到人的改变，人是从作世界的奴隶，被带到作天主子女的情况。若望一书写得很清楚（2:29-3:10）：

你们既然知道他是正义的，就该知道凡履行正义的，都是由他而生。请看父赐给我们何等的爱情，使我们得称为天主的子女，而且我们也真是如此。世界所以不认识我们，是因为不认识父。可爱的诸位，现在我们是天主的子女，但我们将来如何，还没有显明；可是我们知道：一显明了，我们必要相似他，因为我们要看见他实在怎样。所以，凡对他怀着这希望的，必圣洁自己，就如那一位是圣洁的一样。凡是犯罪的，就是作违法的事，因为罪过就是违法。你们也知道，那一位曾显示出来，是为除免罪过，在他身上并没有罪过。凡存在他内的，就不犯罪过；凡犯罪过的，是没有看见他，也没有认识过他。

孩子们，千万不要让人迷惑你们！那行正义的，就是正义的人，正如那一位是正义的一样。那犯罪



的，是属于魔鬼，因为魔鬼从起初就犯罪：天主子所以显现出来，是因为消灭魔鬼的作为。凡由天主生的，就不犯罪过，因为天主的种子存留在他内，他不能犯罪，因为他是天主生的。天主的子女和魔鬼的子女在这事上可以认出：就是凡不行正义的和不爱自己弟兄的，就不是出于天主。

永生圣言的子身分和义人的子身分，最主要的分别是，后者是天主白白赐予人的礼物。义人得到天主接纳而为祂的义子（迦4:5）。不过，这种被接纳而成为天主子女的情况，与任何世俗的领养的意义，有根本的不同。在人的领域里，领养是在法律的层面发生的，限于外在事物的交换和传达，但是接纳，从天主方面而言，是一项超性的行动，把人根本地改变了（希4:12f.）。

天主子女的身分确立了一种共同性和肖似性。超越一切差别，甚至使天主子民结构内层系式的级别，也变成次要的。

## 儿子也是承继者

凡是成为天主子女的，也要成为祂的承继者，人藉着与基督同为「同承继者」而成为天主的承继人（罗8:17, 29; 迦4:7; 铎3:7; 伯前1:23）。天主子女获赐的这份承继权，其实是指人最后的成全，是在绝对的将来时，人与天主毫无阻

隔地交谈，与死去的兄弟姐妹无间的共融。这承继权不只是一个空洞的许诺，而是一个储存。因此，从这个意义上说，子身份含有末世的性质（参阅罗8:20-23）。凡是被接纳为天主儿女的，就有权怀着无条件的希望和期待将来的圆满生命。这希望，建基于天主的许诺，它不会变成绝望。

承继权的肯定和保证将来会本利偿还的储存，标志着天主子女的生活，是充满爱、信赖和脱离死亡的恐惧而获得自由的生活。天主的子女不是儿童，他们是自由的人，拥有世界和天主的自由。他们可以真诚和充满信心地呼唤绝对和超越的天主为他们的父亲。天主亲自赐予每个成义者权利和责任，在团体，不只是在宗教和教会的范围，同时也包括相应的世俗团体管理所订定的规范之内，有独立的行动。保禄曾经指责格林多人，因为他们的行为一如初生的婴儿（格前3:1；参阅13:11）。耶稣基督把我们从小童的情况释放出来，这是他仁慈的表现（迦4:1ff.；参阅弗4:14；罗8:15f.）。同样，当天主派给子女痛苦时，他们应该仰赖祂。他们越能在理性和爱之下，交出自己，向天主投降，他们就更能分享祂的自由，并在自由中更接近祂。因为十字架常是走向天主的一大步，而且这是走向祂唯一的道路。

## 是天父的而不是圣三的儿子

天主在创造界之内所作的一切工作，皆以天主圣三以独一的原则下进行的。按这个道理，我们可以问，成义者是天主圣三的儿子还是三位超性位格的第一位的儿子。尽管人在恩宠之内的转化，是圣三各按其独特的个别性的工作，这是无可置疑的，不过，成义者是透过耶稣基督而为圣三第一位的儿子。<sup>②</sup>在恩宠之内的人子女身分，是建基于参与降生的圣言的子女身分，因此，如果基于上述的道理而说，成义者是圣三的儿子，这是与圣经互相矛盾的。解决这个困难的方法是，区别有效因和形式因。

教父们常强调，被天主接纳为儿子的义人，与天主独生的永生之子，形成天父的唯一的儿子。根据亚历山大里亚的济利禄，基督派遣的圣神，结合了基督的爱，把我们所有的人转化为一个天上的人，耶稣基督。精修者马西翁（约580-662）称基督的时代，为人类聚集起来，在圣言内被圣化的时代。

## 与天主的友谊

圣经提及在恩宠之内的义人，是天主儿子的经文，远比提及人与天主之友谊的经文多和重要。提及被选为天主朋友的经文，在旧约出现，比在新约更频密（德6:14-17；出33:11；智7:14）。基督称祂的宗徒为朋友，不过，他所用的「朋友」这个字，它所包含的伦理意义比形而上学的意义

更多。例如他说（若15:13-16）：「人若为自己的朋友舍掉性命，再没有比这更大的爱情了。你们如果实行我所命令你们的，你们就是我的朋友。我不再称你们为仆人，因为仆人不知道他主人所做的事。我称你们为朋友，因为凡由我父亲听来的一切，我都显示给你们了。不是你们拣选了我，而是我拣选了你们。」耶稣的朋友，是天主的家人（弗2:19；参阅雅2:23）。

在十四世纪，有些奥秘灵修者，修道人士和平信徒，称为天主之友（苏叟、滔略、厄克和在十二世纪的里霍的艾里）——不过这些人与另一些亦以此自称的异端分子（北赫、毕登派）不同。

## 注

- 1 参阅J. Ratzinger, *Die Christliche Bruderlichkeit* (Munich, 1960)。
- 2 参阅本书卷三：《天主与祂的基督》（生命意义出版社，1994年）311-314页，亦参阅本书第四章。

## 7

# 成义：「个人—存在」方面

### 导言

直到现在为止，我们的讨论是从形而上的基础，论成义者内心的革新。现在，我们从我们所生活的人性范围，处理这个题目。教会基于圣经有关的章节，以及由这些圣经章节发展出来的传统，深信天主在向人通传祂自己的同时，也带来了治疗——不但改变了人的形而上本质，也改变了人的力量。成义者获得超性和伦理的德行。尽管一个罪人转变成一个新人，这必定涵盖整个人，但在整个过程中，不同的元素仍历历可见：圣化的恩宠是基础，其次是与之相连的德行。

用教会和神学的语言说，这是一个这些德行「注入」的过程。就是说，人性的力量被天主所渗透，并且转向天主发展，不过，人并不完全脱离考验、磨难和诱惑的重负。因此，这里所说的德性，与亚里士多德伦理所讲的德

行的意义不同。德行在此是指，人性的力量逐渐朝向肖似天主的方向发展和成长。这样一来，德行是正确行为的助力；不过，从更高更特别的意义上说，德行是圣化人的活动的条件。

## 超性及伦理德行的区别

通常，我们把德行分为超性及伦理德行。所谓超性德行是：信、望、爱，就是人受约制的能力，可使成义者能接受天主、祂的圣言，能仰望祂，信赖祂和努力追寻祂、爱祂。用亚里士多德的语言，我们可以说，天主是这些德行的物质（具体）和形式的对象。

所谓伦理德行，按经院学派神学家的理解，是指那些受天主约制的人性力量，帮助人在信、望、爱之下，妥善地掌握日常生活的情况，使他能在每一种情况下，顺应他与天主的共融而行事。在此，这些德行的物质（具体）对象是受造的东西，形式对象是天主。在伦理德行这个大题目之下，还可以分为四枢德，即最重要的基础德行。

维也纳大公会议（1311-1312, DS 904）和脱利腾大公会议（DS 1530f.）根据圣经宣布，在天主的圣化行动下，成义者获赐特别能力，可在信、望、爱之下度圣化的生活。其实，脱利腾大公会议这个有关成义的教导，与宗教改革主义者所提出来的重生的概念，并没有很大的差别。改革派说的重生是指天主亲自在人之内使人成义的行为。

## 信、望、爱

保禄在罗马书中综合人这个新的存在领域如下（罗5:1-5）：

我们既因信德成义，便是藉我们的主耶稣基督，与天主和好了。藉着耶稣我们得因信德进入了现今所站立的这恩宠中，并因希望分享天主的光荣而欢跃。不但如此，我们连在磨难中也欢跃，因为我们知道：磨难生忍耐，忍耐生老练，老练生望德，望德不叫人蒙羞，因为天主的爱，藉着所赐与我们的圣神，已倾注在我们心中了。

义人在信、望、爱中，透过基督，在圣神内朝向天主走去。虽然他已经和天主共在，他同时也受天主召叫，走向天主，天主不只是在他内心临在，就象临在于约柜一样；天主也站在他面前，召叫着他。耶稣基督就是道路。这条道路必须不断地在信仰中掌握。信仰的果实是希望和爱。信仰是一切的基础。

脱利腾大公会议强调信仰是一切的开始、根和成义的基础，这表示，信仰不但是导向成义之途，信仰在成义者之内，成为他的义德的基础。如果说义德是在我们内单一的「本质因」，而在形式因内也包括信、望、爱三种，这样的说法，并不与脱利腾大公会议的教导矛盾，因为信、

望、爱并不是新的元素，而是我们称为成义的这个实相的描述。既然信仰是希望与爱的基础，那么爱是信仰的条件（得前1:3; 5:8; 哥1:4f.）。希望是直接指向将来。只要它与信仰和爱保持密切的关系，它也必联同二者朝向将来。信、望、爱可说是一个朝向将来的实体的全面。

### 信仰是成义状况的一项元素

既然信、望、爱是基督徒生活的首要原则，这属于伦理神学的范围，应在这门学问之内，详细地讨论。不过，为避免「神学」这个形容词，为这些德行带来纯形式和名义的性质，有几方面是必须强调的。我们前面已说过，信仰是由天主带动而走向耶稣基督的运动。同时，信仰也是天主促成的行动，在这行动内，人紧依附基督、这位朝向天主并被天主所抓紧的基督。信仰是永远地超出自己朝向耶稣基督的运动和与他共融的生活。与耶稣基督接触和共融，自然意味着由圣神激发而与天父的接触。

赞同基督，也包括赞同他的教导，因为耶稣的讲活与他的人是分不开的。他是永生之父在世上所讲的圣言。天父在历史之内宣讲祂的圣言、这穿上耶稣的人性的圣言。天主的自我启示，由耶稣在世时传达给人，那是由天父亲自讲的翻译成人的语言的圣言。鑑定和接受耶稣的话，当然就是思考和接受由天父讲的圣言（若1:12）。多玛斯亚奎纳界定，信仰是由意志发动理性而表示赞同的活动，是根



据天主的权威而接受天主所启示的真理。他这个定义是正确的，但并不全面。因为信而为真的，事实上就是深信降生为人的天主圣言这人，就是真理。信者不会随便或首要地在信仰中，赞同某些真理或真实的言论，无论这是怎样的必要；相反，他会赞同一个活生生的、真实的人。他不是以主体对待一个对象的态度，对待他所肯定的内容；这是个体与个体之间的接触——不过，这是由基督主动的接触。不过，在把信仰看作两个个体的接触的同时，我们仍不可排斥理性的成分，只要这理性成分，是由基督向人传达的永恒天主救恩的法令。

同样，在圣经里，信仰的特质是：信仰使人明察，给人带来智慧，同时，信仰也使人能在服从中交出自己（参阅弗2:4-9；3:1-10, 19；若6:45；罗1:5, 17；3:28；迦2:16）。信仰就是肯定未见之事，和一个隐藏的实相的真理（希11:1）。厄弗所书这样写（3:14-19）：

因此，我在天父而前屈膝——上天下地的一切家族都是由他而得名——求他依照他丰富的光荣，藉着他的圣神，以大能坚固你们内在的人，并使基督因着你们的信德，住在你们心中，叫你们在爱德上根深抵固，奠定基础，为使你们能同众圣徒领悟基督的爱是怎样的广、宽、高、深，并知道基督的爱是远超人所能知的，为叫你们充满天主的一切富裕。

人要认识在耶稣基督身上显示的天主之爱，就必须摆脱自己心灵的暴戾和专权，并把自己知识的力量，交到圣神的手中。只有在服从中把自己的精神，交给天主的圣神，人才能获得力量，看清在基督内，既是隐藏又是暴露的众实相。「我们固然是在血肉中行事，却不是按照血肉而交战，因为我们作战的武器，不是属于血肉的，而是凭天主有力的武器，足以攻破坚固的堡垒：攻破人的诡辩，以及一切为反对天主的知识所树立的高寨，并掳获一切人的心意，使之服从基督；并且我们已准备停当，及至你们完全服从时，来惩罚一切的不服从」（格后10:3-6）。人在信仰中放弃他迟钝的意志（罗9:32; 10:2）。他在服从中向天主交出自己所掌握的实相，和他的本性所经验的实相是很不同的。甚至当他在信仰中能「看见」，但事物仍然是模糊和怪异，是既熟悉又不熟悉（格前1:18-31; 格后5:7）。

信仰这种双重性质，最主要是基于天主自己是一位隐蔽的天主这个事实，祂以一个超越的实相，存在于人之内。不错，祂不断地在爱中转向人。但这爱是一份谨慎的爱，而天主的隐蔽性是爱的谨慎性的一个元素。常常，本体地临在的天主，只为那些向祂开放的人，从存在的层面临在。我们可以说，对于一个不在信仰中向天主开放的人，他是可能假定天主是不存在的。希伯来书列出一张有信仰的人们的清单，证实天主自我启示和人的回应的历史，以亚巴郎为首和信者的典范，不仅在后期犹太主义内

如此，在初期教会亦如此：他的信仰是信仰本身的模式。亚巴郎的流浪和以色列穿过沙漠之旅，是预备和预示日后在基督身上发生的一切。客纳罕地是将来世界的现世意象。耶路撒冷是将来的城市的影子。人透过信仰见到这些相连性，当然不是实际地参与：信仰是认识同时也是不认识（希11:3, 8）。

信仰是建基于未知者，这些未知者要等到将来才显现出来。但是，虽然信仰者是以未知作为基础，将来在一个很真实的意义已经来临，因为未来的年代的精神力量已经在工作（希6:5）。天上的城市已由耶稣基督的血奉献了（希9:24; 12:22f.）。人在信仰中遥知这个城市，但是它的隐蔽会使人怀疑，他唯一的自救之途是依赖天主的许诺。在天主有关绝对将来的许诺光照之下，现在所拥有的承继权，被视为现世的福佑，同时是将要来临的一切的草图。有信仰者根据这个草图，预期最后的圆满：他的存在，与天主的许诺不可分地相系。他的朝圣之旅完成之后，他要在他由天主许诺的引导下抵达的城市歇息。因为末世的圆满，要在人从死者中复活时出现，对于未见之事和将来的信仰，变成了对复活的信仰。信仰存在于，尚未圆满的现在与圆满之将来之间的时期。

在圣经和礼仪中，信仰的理性元素，常由光和明亮的意象代表。在经外的文化中，光也占了重要的地位，也是指得救的希望：救主往往被描写成光的携带者，而得救却

被形容为得到光照。在旧约，光是幸福和救恩的象征，而且常与生命相提并论。在后期犹太主义的文学中，出现光与暗尖锐地相反的比喻：这种喻象最常见于谷木兰的文献里，有光之子对抗黑暗之子。光与黑暗的二元论也是真知论主要的元素。在新约中，光被视为救恩的象征，这与耶稣基督密切相关。光是天主和基督的领域，同时，在这个意义上，光也是善和正义的幅度。黑暗，作为撒旦的领域，象征邪恶和无神，即使撒旦有时也会乔装光的天使（路16:8）。光的象征，最经常和明确地在若望的著作中出现，它使人想起真知派和谷木兰的文献（见若3:19ff.; 8:12; 9:5; 12:36; 若一1:7; 若一2:8-11）。保禄也有采用光的象征。透过基督，光流入黑暗之中（格后4:4f.; 得前5:4ff.）。天主已把我们 from 黑暗的领域救出来，把我们安置在祂爱子的国内，好使我们能在光的领域内，分享圣人作为天主子女的承继权（哥1:12f.; 弗5:8-14; 得前5:5; 罗13:12; 亦参阅伯前1:9）。那些信仰基督的人要向前走，朝向光的完全启示（宗22:4ff.）。

论及信仰在成义的形式结构内的位置，有一个问题会提出来：一个堕落于大罪之中失去信仰的人，是否已把自己和基督并和天主隔绝。脱利腾大公会议说有一种「被毁」的信仰、一种「死亡」的信仰，是不受爱所滋养的。根据雅各伯，魔鬼也可有这种信仰（雅2:17ff., 26）。一个人，如果他对耶稣基督没有一点爱意，他如何能在信仰中

达到耶稣基督，并透过他达到天父，这是不可思议的。这只能是一种惯例表现，没有诚意，完全表面化，根本不可能有任何真正的把自己交给天主的意念。虽然这种「死亡」的信仰对于救恩是没有作用的，它仍然是天主的礼物，因为它仍可能是服从天主的复苏。在圣经里，这是使魔鬼战慄地臣服天主之路。无论如何，我们必须指出，在每一个大罪里，信仰都会受打击，是活的信仰的缺失。

如果信仰是与基督共同存在，那么，在某种意义上，信仰也是与基督并与天父同心，赞同由天主而来的一切，包括整个创造，这样一来，从它最根本的意义上说，信仰并不表示在人的思想这方面的一种限制，反而是思想的扩展和释放。在信仰把我们与耶稣基督相连的情况下，我们得到保证，在面对人生最终的问题时不致于错误。因为人只能在自我超越后，才能达到他自己的真我，所以，信仰是获得生活的真我之道，在信仰中，人才可以真正地拥有他自己，才能自立。

### 希望是成义状况的一项元素

在人的一生中，人主要是生活在期待将要来临的一切，无论是忧是喜的期待之中，感到他必须尽力塑造将来的事件。他永远不会对现况感到满足，反而，他不断受召向前走，去把现在重组成更新、更好的形式。他必须生活在一个进化的运动之中。在某些极端的事件上，进化的过程乘

承了，而且必然秉承一种革命的性质。马克思的哲学为人这种不断地在历史之内组织将来的活动，提出一套理论。它有希望的轮廓。

希望的这种活动，是人最根本的活动。我们所用的「基督徒的希望」，与努力朝向将来这个世俗的概念，并不冲突；不过，它不只在从上至下的垂直层面，同时也在从左至右的水平面，超过一切世俗的希望。它越过历史之内的一切可能的结构，并指示它自己朝向创造和人生的最后形式。作为一种超性的德行，希望肯定它是来自天主的秩序，深信当人接受天主的召叫，抱着希望生活，天主策划的最后秩序必定会实现。服从这份召唤也包括人最高的活动。怀着活泼的希望，人不但等待将要来临的一切，人也可塑造它。这种活泼的希望，对于基督徒在历史之内的生活是如此重要，没有它，基督徒的存在根本不可能实现。

基督徒的希望是经外的文化中也可以找到类似的模式，不过它的原型，主要见于旧约。人活着一天，他就怀有希望（训9:4）。不但在有需要时，同时也在幸福的时候，人也对天主怀有希望。不错，天命并不启示给人，但人肯定天主对他的爱和保护。他并不把他的信任，寄託在他自己制造的保证上，而放在天主手上（亚6:1;依19:3; 32:9 ff.; 箴14:6; 16:9; 詠33:10）。只信任天主、深不可测的天主，人控制世物的力量，对这位天主全无作用的，信任祂

人才能从生活的焦虑中解脱（依7:4; 12:2; 詠46:3; 箴28:1）。最后，希望直接指向期待中的默西亚，希望他来满足人们的一切需要。

在新约，希望也被视为天主的恩赐。人应该积极塑造自己的将来，这个挑战是激烈的，因为基督已经带来了一个新的纪元，在此，所有人都要在信仰中，追随救恩史的大流。不过，这只不过是开始，世界的形式是「进展中」，完成尚须时日（格前7:31; 15:32; 罗6:1-23; 8:18）。邪恶的势力，曾经受到致命的打击，但它诱人犯罪的能力，仍未被消灭：基督徒已踏上征途，但尚未达到目的。尽管我们已得救，我们仍然生活在希望中——因为已实现的希望就不再是希望了。我们如何能继续希望一件已经摆在我们面前的事？当我们对见不到的事保持希望，我们显示了我们的坚忍（罗8:24f.）。凡是在信仰的昏暗中，掌握了基督的人，他就是在努力走向基督向全宇宙公开地显示他自己的境界。这种活泼的希望，是人类一切活动，用之不竭的精力之源（参阅得前5:8; 哥1:4f.; 伯前1:11f.）。

希望不是一个空虚的信心，相信人必能从历史的困境中求生。带着对绝对将来的希望而生活在历史中，我们不必焦虑地问自己，将有什么事发生？基督徒所希望的，是面对面地会晤主，和虽然隐蔽但常在历史中临在的天主：这样，他不但希望获得个人及团体生活的圆满，也希望宇宙最后的圆满（铎1:2; 2:11; 3:7; 弟前4:10; 希6:18f.; 7:19;

伯前1:3; 哥1:5; 宗23:6; 24:15; 格前15:19)。基督徒所期望的永生，是一种摆脱了一切压迫，和达到圆满的生活，是个人和团体与天主交谈的爱的生活。生活在这个仍然由死亡统治的年代，基督徒寄望于一个由生命统治一切的年代。这希望使他与痛苦维持一种新的关系。在痛苦中，他经验到现在与将来、旅途与天上的家之间的痛苦的张力。在希望的力量下，他把目光定注于天主和忍受他的痛苦，直到天主来解救他的一刻为止（格后4:7-5:10; 6:4-10; 弟前4:10; 斐1:12-26）。希望是这种给他憩息和安全感、平安和喜乐的力量之源，在世上的考验、悲伤、挣扎、挫折和悲剧中，常使他能作一个新的开始（罗5:4; 12:12; 15:13）。希望对于死亡也能发挥力量，死亡的恐怖是世上任何力量都不能有效地对抗的（这证明所有世俗生命的短暂性）。任何人，如果不能把死亡整合到他的生命中，他只能怀着希望的影子而已——而且最后连这一点影子也没有——虽然，他对将来可能有很多憧憬，期待许多祝福（得前4:13; 斐1:20）。

对于绝对将来寄于极大的希望，这不是因为灵修上或奥秘上的动机而抗拒或贬抑现在。相反，由于现世生活是将来的跳板，这个事实更增加了现世生活的重要性：永恒已在时间之内出现了。在对将来寄于希望之下，有一个永无止息的挑战：受圣化和回应那属于基督信徒的圣召（若一3:3; 弗4:1-4; 铎2:11; 伯前1:13f.）。但这个圣召并不是



在世界之外，而在世界之内达成，而且是藉塑造世界的行动来达成。人绝不能在骄傲的孤芳自赏的情况下，却在为他人服务的工作下，找到他的真我。我们在为近人服务时与基督共融，并在人类生活的每一个领域之内，促成正确的人性秩序。至于组成这秩序的内容是不可预测的；它会随着历史的进步而改变。因此，对于将来的希望，要人不断地注意历史情况的要求，要人愿意为满足这些要求而改变自己。

服从历史的召唤是为生活在历史中的人服务。如果我们满足于现状，认为面对绝对的将来，思考现状是没有结果的，这样，希望之德行也是不能存在的。基督徒生活在这个世界，却无时不意识到自己对世界严肃的责任，和那份绝大的内心自由。寄望于来生，赋予他一个在言论与行动上的自由精神（格后3:12），甚至到甘心为了基督而付出生命（宗7；玛10:28f.；弗1:18；伯前3:15）。

这种活跃的希望所产生的韧力，使人能在面对任何打击时，不轻言放弃，这种坚忍力是透过信仰耶稣基督而得自天主（伯前1:21；路24:26；哥1:25ff.；弟前1:1）。即使基督徒的希望，失去了一切现世的基础后，它仍然可在信仰中，找到具体而确实的扶持。罗马书是这样写的：「望德不叫人蒙羞，因为天主的爱，藉着所赐与我们的圣神，已倾注在我们心中了。」（罗5:5f.）

## 爱是成义状况的一项元素

概论。在救恩历史中，天主的道路就是爱的道路：天主与人在救恩史中的对话，就是爱的对话，甚至当祂以法官的身分出现时也不例外。根据若望，天主的全部表现都是爱（若一4:16）。因此，我们也可说，永生圣言成为人，他是爱在历史中实现——或者，按奥思定的说法，他是爱进入时间之内。这爱应该是天主的创造性活动进入人性存在的领域。

保禄形容得救的人是「在基督内」的人。「在基督内」这个词含有动态的意义：它表示参与基督的生活。如果耶稣基督，特别是受光荣的基督是天主的爱在历史中，那么，参与他的生活，就是参与在他身上实现的天主之爱。这参与要藉信仰而实现，他在天主创造性的恩宠影响之下，彻底地向耶稣基督交出自己，以致他的存在，变成他与基督的共同存在，同时以决定性的方式，实现普遍存在的意义，也就是共同存在的本意。在这信仰之内，正如脱利腾大公会议指出（DS 1526），爱已经开始以萌芽的形式运行了。在成义的过程中，它逐渐发展成为完美而持久的形式。

人这种转化的过程，教会形容为天上的爱倾注于人身上（DS 1530f.）。就是说，得救的人，在圣神内，藉着耶稣基督与天主结合，此后，人由爱激发、并以爱为根基的活动，将由天主提供冲力。救赎或成义与爱是不能分割的

(DS 1561)。出于人方面的爱，是回应由天主之爱所给予的冲力(若一4:19)。当天主——爱的本身，绝对的「你」——无限地给予恩宠的冲力时，人与天主之间的爱的共融便出现了。圣经的训谕：「存留在爱内」(若一4:16)，或「生活在爱中」(弗5:2)，应该从这个角度了解。基督曾经许诺，凡是向天开放的，爱将存留在他内，这许诺与圣经的命令是互相关联的(若一4:6f.)。在完美的爱中，成义或救赎，达到高峰。那么，缺乏爱就是缺乏救赎的象征，因为罪常是爱的缺点。罪的严重性，是由这缺点的范围衡量的；它也是判断人牵涉的罪之深浅的准则。

无论个人的存在是在得救或未得救的情况，爱常是个人存在的圆满实现，因为爱不是许多行动之一，而是使人之所以为人的那种行动。虽然不是每个人都可被看作爱的圆满表现，不过，只要人能以一个人的身分，在他所有的人性活动中，实现他自己，爱也参与这每一个真正的人性行动之内。个人自我的实相，透过爱而存在。透过救赎，人处于某种特殊的状况，他可用有意义和有创意的方式，以实现爱作为他个人存在的主力。他脱离了罪的束缚，这罪主要是对权力的欲望和对自我的支配。救赎的行动，使人为自己而从自己解放出来：从他自己解放，因为罪阻止他实现他作为一个人的存有；为他自己，因为他现在有能力实现他的真我。这种解放包括释放自己以便与他人接

触，与他人一同生活。既然朝向他人和向他人开放，本质上是属于人的人格，那不可能有一种真我的解放，基本上不是拯救人所失落的这种向他人开放的本质。得救是为他人而得救。

因为人的开放，不但朝向他人，同时也朝向天主，得救的爱也是——根本是——朝向和接受天主。得救的人，本质上是生活在一个三重的活动内：向天主投降、接触人性的「你」、争取自己的存有。但这三个活动不是真正分离而独立的；这三者是一个行动的三重幅度。人的意向，有时向这个，有时向那个，总之，所强调的是方向；如果总体行动不被毁灭，没有一个幅度是可以被完全排斥的。

圣经。 天上的爱，倾注于人，这由圣经所描写的圣神的倾注所证实（宗2:18; 罗5:5）。在神学和教会的传统中，圣神的特色是联接父与永生圣言之爱的记印和表达。按这观点，不断地给予人动力的神圣的活动，就是从天父发出，透过降生和受光荣的耶稣基督，在圣神内给予人的动力，因为人是与天主结合的。人回应这些神圣的动力，就是服从圣经的训导。这些训导不但来自耶稣基督自己，同时也来自他的第一批门徒。实际上，保禄宗徒的全部著作，都是劝勉人以爱回应天主的爱。其中最强而有力的、最发人深省的劝勉可见于格林多前书第十三章——这和第十二章有关团结与和平的劝勉是一脉相承的。

承受了特别神恩的格林多团体，由于某些人的信仰宣讲而面临裂教的危机。保禄肯定而且赞扬他们的信仰和他们的特别神恩，不过他也同时强调，如果他们不是以爱贯彻他们的一切行为，他们这些特恩会对他们的救恩，构成危险，他详释了爱的定义。只有爱才能缔造团体和协调：只有信仰和望德是不够的。但是，制造团结与协调的爱德，必须透过十字架的形式而获取：创造性的爱，必须是分担耶稣基督的生命与痛苦的爱。透过这种爱，人才可以超脱自我同时也达到真正的自我。

在福音中，爱德后来主要是从追随耶稣基督而讲：作为基督门徒的，必须回应天主的爱（谷12:28-31，及平行文）。门徒的爱应该由宽恕（玛18:35）、分担彼此的重负、甚至爱仇敌等行为以证明（路6:35）。后者直接与旧约的观点相反。旧约所教导的爱只限于对个人的同胞和种族（玛5:38-45）。对观福音却强调，真正的爱只能从分担基督的十字架而得（谷5:10; 8:34; 13:30）：爱从十字架获得真实的意义。从基督的十字架而来的动力，足以转化人。只有爱才能把一个人从仇恨转变成爱，一个只追求自我的人变成关心他人的人，一个控制者变成一个服务者。爱仇就是基督为了人而在十字架上奉献自己的那种爱，因为在他的死亡中，天主重新与脱离祂并与祂为敌的人修和。

第四福音把与基督一同进入世界的爱的新元素，明确而有力地带出来。若望论述基督的话说：「我给你们一条

新命令：你们该彼此相爱；如同我爱了你们，你们也照样彼此相爱。」（若13:34）这条训令清楚地指出，人类历史的一个新纪元，已经透过耶稣基督而预示了，在这个新时代表里，人们将不会四分五裂而要被聚集起来，组成一个人类大家庭。当人们彼此以兄弟相待——那时，只有那时救恩才会显示出来。爱一天尚未见成效，人们就一天仍留在罪恶之中，和在暴虐的统治之下，压迫和恐怖仍然横行无道。

耶稣基督引进人类历史的秩序，给人类带来新的可能性，但也加给人类新的工作。因为新秩序不会自动产生的，不过却提供了新人类合作的可能性：只要人愿意参与基督的生命，承担创造性的爱的重负，它的目标必能达到。新约的作者们充份意识到，完全实现这新秩序的困难；这正是圣经再三提出警告的原因。不过，这些著作清楚地指出，没有人能给基督作证，除非他能在世界上实现基督带来的爱和他对门徒的要求。任何人，如果拒绝承担此重负，却仍然相信自己属于基督，他不但是严重地欺骗自己，同时更侮辱了基督的名字（特别参阅雅1:22-2:26；若一4:19ff.）。无论怎样完美的传统，如果没有爱，它对于救恩就是一文不值。

从以上的讨论，有两点是值得注意的：第一，只有完美的爱才可有基督徒存在可言；第二，只有参与天主的爱，才能称为基督徒的爱。在此，我们见到爱的价值和它

的绝对性；同时也可见到爱的创造力。

专有名词。 在新约著作中，表示天主对人的爱和人天主的爱希腊字并不是eros（人性之爱）而是 *agape*（灵性之爱）。在旧约的希腊文译本中，除了在箴言有两处之外，其余的也用了 *agape* 这个字。更奇妙的是，先知：欧瑟亚、耶肋米亚和厄则克耳以及雅歌的作者，他们却常用人性之爱的意象来描写天主与人的共融。虽然 *agape* 一字在日常用的口头语中也很普遍，不过，我们不能明确地证实，这个字在七十贤士本之前的经外文学中使用。但是，在七十贤士本中，它有新的意义。

在旧约中，*agape* 可以指性爱，也可以指天主对人和人对天主的爱。如果是指天主的爱的话，在人这方面，这就是人对于天主的恩慈，慇懃和忠诚的回应。通常这个字是指对天主崇拜的仪式；但它也有伦理的内涵：爱成了实现与天主盟约有关的责任。最根本的规则仍然有效：以忠诚对忠诚（创15:1-6；申11:22-32）。这样，难免有表面化的危险，或法律主义和只着重崇拜的仪式等流弊。

在另一方面，对近人的爱，旧约的信仰显示对外族和外乡人异常谨慎和保留，与此明显相反的是他们对同族人的兄弟之爱（肋19:17；德25:1）。（在谷木兰团体内，这种对外人有保留的态度，达到最至极的发展，甚至演变成真正的憎恨。）基督爱仇的命令就是在这种背景之下作的，

这使他的命令更显得意义深长。

虽然这两个字有许多相同点，人性之爱有一点是与灵性之爱形成强烈的对比的。相传「戴奥尼—奥菲」，神秘的祭酒仪式中，人性之爱(eros)是指一种激情的渴望——往往有邪魔的势力——笼罩着人全部的意识。透过性的狂欢，引导人「与神灵接触」。根据柏拉图，人性之爱是伦理之美的资源；它是走向永恒的存有和真善的引导者。出于需要和困乏，这种爱凌驾享乐而在创造的狂喜中达到顶点。亚里士多德认为情欲之爱是指令存在的宇宙力量；薄天诺认为这是促使人追求与神共融的动力。

新约所讲的，人与天主之间的真诚共融是完全没有人性之爱的成分。这是最理想的行动。不是每一个对基督说：「主啊！主啊！」的人可以自称为基督的门徒，只有那些实现天父的旨意者才是。这旨意常以爱为最终的目标，而且也是爱本身的表达。

神学的发展。 神学面临一个如何把圣经的讯息，与希腊有关人性之爱的说法并列的困难。这是福音与希腊哲学接触的一个特别个案，而且是一件特别重要的事，因为这与基督徒存在的全部意义有关。

首先，安提约基雅的依纳爵，他干脆把福音的灵性之爱 and 人性之爱置于对立的地位，不过这观点很快就被修正了。与真知派和新柏拉图主义的对话，为神学在理解新约



有关爱的讯息，带来丰富的后果。有两条路线出现了。一是传统的圣经路线，另一是亚历山大里亚路线。宜仁及其他神学家，例如戴都良，把爱置于知认(gnosis)之上。亚历山大里亚的克莱孟却认为爱是完全的知识的先决条件，同时也是知识的表征。在他看来，爱是从幻象到简朴的信仰的一步。对于真知者，爱可以成为一个安全和持久的支持，因此，他从此可不必犯罪了。真知者不是为任何酬报而行动，即使选择知识不能为他带来什么幸福，他仍然会选择它。克莱孟这些概念，引起了许多争论，即使在他死后多时仍未停止。

另外一位主张知识先于爱的人物是奥力振。他努力协调希腊有关人性之爱的理论和圣经有关灵性之爱的教导。他认为灵性之爱是属于「天上」，而人性之爱是属「普通」的。他的理论对于这两个名词有重要的影响：*eros*一字逐渐被用以描写天主的爱和天主对人的爱。这是从爱的内在的和感情的性质而言。奥力振认为，享见天主是人最高的目标。*Agape*被解作净化的过程，因此是通达享见天主之路（彭迪古也持同样的观点，精修者马西翁亦然。根据他们的看法，爱是灵魂的倾向，因为爱，人选择有关天主的知识，并置之于其他一切存在的事物之上）。教父时代另一个有关爱的教导是：爱是真正的圆满（基索东、狄奥古斯、斐奥多、格西安）。

尽管受真知论的影响，圣经有关爱的观点仍然是主

流。教父普遍地认为爱是天主的恩赐，透过圣神的灌注而传授给人；这份礼物，针对人的力量，向所有人提出要求，要人回应。基索东和奥思定强调爱不寻求酬报，而它就是自己最大的酬报。

奥思定对于这个问题，也和他处理其他的神学问题一样，努力调和新柏拉图思想和圣经思想。他说爱是人最根本的力量。既然只有天主是因为祂自己的缘故而被爱，那么朝向天主的真爱，作为一切幸福之源，必定也以创造界，作为它的对象，因为创造界是天主之爱的产品。当天主走向创造界时，爱从天主而下降，爱在人对天主和近人的爱中，上升至天主。奥思定藉这个公式，用新柏拉图上升和下降的概念，表达圣经的讯息。

最后，在奥思定的思想中，爱的意义源于他以爱为感恩（圣体）圣事的中心。由于圣体的庆祝（感恩祭），被视为基督徒参与耶稣基督的死亡，这爱与人在历史之内的情况整合，这样一来，他有关爱的说法，就不致于陷于新柏拉图的抽象推理。奥思定指出，如果参与者不曾进入基督的自我奉献的爱之内，或者并不能从他们的团体生活中，实践这爱，这圣体的礼仪是没有意义也没有效果的。爱的神学在奥思定教会概念中，扮演着一个基本的角色，因为教会就是不断以基督团体的身分，在感恩祭的庆祝中实现自己的那个团体。爱参与基督的爱之内，是教会生活的根本组成部分。爱是教会不休止的自我体现。

法官伪狄尼修的理论，代表了爱的神学之发展重要的一步。他提出一个狂喜的神化之爱的概念。虽然他也引进更多的新柏拉图元素，他的理论却不可称为新柏拉图化的圣经讯息。在柏拉图和新柏拉图的思想中，爱者并不真正走出自己以便把自己送给他所爱的对象：你，反而在爱的过程中意认到自己的神性。伪狄尼修所了解的狂喜(ecstasy)包含真正的走出自己而通达神性和人性的你。而且，爱天主的这个人，他的神化，并不象新柏拉图主义所说的，是局限于人自己的本性之内发生，而是在一个他提升自己的活动中发生。与这个解释相连的，是另一个概念，就是理性受抑制，它的活动被爱所抑制：爱在理性的黑暗中达到圆满。

爱的概念在教父神学中，有两种趋势在发展，即自然的(physical, 身体的)和出神的(ecstatic, 忘形, 狂喜的)两种。前者, 爱被视为一种自然力, 在天主的恩宠下, 展露为自我之爱, 近人之爱和天主之爱。从每一个存有都有寻求自己的善, 这种自然和必要的趋势而言, 在爱自己 and 爱天主之间, 有一种根本的相同性, 因为天主是人最高的善。第二种即这个出神的概念, 忘我是真爱不可或缺的条件, 人在爱中, 摆脱了对自我一切的依恋, 走出自己而迷失在他所爱者之内。在第一种爱的形式中, 对方常是因为某种善而被爱, 在第二种形式中, 对方完全是因为本身的缘故而被爱。第一派思想的代表人物是圣维克多的

休格、隆巴；第二派思想的代表人物是艾德默、安瑟、伯纳、亚培拉、圣维克多的利哲、圣堤里的威廉和最特别的是亚西西的方济。

坎特布里的安瑟提出，在人的内心有无我之爱和自私之爱的矛盾。多玛斯虽然倾向第一种形式，他仍然努力寻求两者的协调，他把爱与友谊相等，友谊以寻求所爱者之善为愿，这是一种精神上的交换。在他的概念里、因为天主是普世的天主，祂可被视为幸福的对象而被爱。

在董思高的思想里，天主是固有的爱。在他看来，天主的爱是狂热的，这与圣化的恩宠，只有形式上的区别。他认为爱是无条件地比知识优越；爱是完美的本身。爱从它正确的意义说是为它自己的，董思高甚至说，爱者是准备为天主的缘故而同意使自己成为不存在（如果这样的一种东西是可能的话）。对近人之爱，应该尽可能象天主的爱一般，同时也应为天主的缘故而爱近人。

根据亚维拉德兰（即大德兰），真正的天主之爱的本质，在于自我的彻底投降，无条件地把自我交给天主。在十七世纪出现了与宁静主义(quietism)的对抗、主张身体或自然之爱的理论的神学家薄士奎、反对范耐龙有关纯天主之爱的说法。范氏认为在这种爱中，灵魂大可以漠视救恩（换言之，这是爱的永久状况，希望当然要被排斥在外）。他的理论被教会排斥(DS 1327-1337, 1349)。无论如何，一种绝对漠然的爱，即使是一件偶然的事件，似乎也

是不可能的。

在近代哲学中，爱这个问题是在人本主义这个重要的专门名词之下提出来的。<sup>①</sup>

爱作为诫命。既然与圣经有关的爱，不是一种人性方面的经验，而是朝向行动的一种天赋的力量和冲力，这是可以命令的。爱只能藉行动以证实它的正确性（若一3:18；雅1:25ff.；格后8:7f.；罗13:8-11）。正如天主的爱，在耶稣基督身上在历史和时间之内，降生成人，以便把人从黑暗的势力拯救出来，那么，由天主在耶稣基督内赋予人的爱，不是也应该在行动之内实现吗？只有这样，爱才能成为一种具体的力量。爱的诫命是其他一切诫命的总和。耶稣说：「你应当全心、全灵、全意、全力爱上主、你的天主。第二条是：你应当爱近人如你自己。再没有别的诫命比这两条更大的了。」（谷12:30f.；参关玛22:36-40；路10:27；雅2:8；罗13:8ff.；迦5:14）。

虽然爱是可以命令的，但爱不能与其他的诫命矛盾。爱是天主结合的人们活动的最高原则，但只有这个原则，不能恰当地处理生活的一切具体情况，因为在一切具体的情况中，爱所指示的行动，并不完全清晰。有时一项行动，最初看来象是爱，但揭露真相后原来是损害爱的，有时的情况却相反。此外，一项爱的行动，对某一个人有益，可能对另一个人有害。因此，爱不但应该从个人，也

应该从团体的透视点来看。诫命就是从这个意义上给爱指示和支持。

天主和教会的诫命，基本上应该从解释和指导爱这个根本的诫命了解（虽然，正如董思高所说，在特别的情况下，一条正面的诫命可能阻止爱，因此，在某种方式下违反人的良心）。<sup>②</sup> 例如第四诫，解释父母和子女相处之道。第六条诫命说明不同性别的人之间的关系。第七条诫命解释一个人应该如何处理另一个人财物。第八条解释人应该怎样彼此相待，因为事实上，人是应该在理解和信任中互相维系。

爱是渗透一切的基本原则。诫命是爱明确而详尽的决断，虽然是在人之外，但并不违反人的本性。在此，在外在和内在的合法性（他律相对于自律）之间的此或彼的二分法是不存在的。当一个义人服从诫命，他就是在与基督并与天主共融中实现他自己。服从诫命，只要这些诫命是成就爱的指示，就等于自我体现；违反诫命表示伤害自己。

我们已指出，诫命和由诫命而引申的法律，不可能是对每一个可以想象的情况的指示。诫命对良心有约束力，良心应由诫命所塑造的；但有些特殊的情况，法律不能充份地解释，或甚至根本不能预见，一个在爱中塑造的良心，必须独立而成熟地作决定。这时，我们可以见到天主儿女的自由已实现了。

当然，在此所触及的天主儿女的自由，不能看作解脱一切诫命的自由，或赋予特权，轻视法律和诫命。相反，这表示人脱离了自私自利的束缚。保禄所宣讲的自由更进一步，涉及赋予人力量，使人能对人生的具体情况，不只是个人的，更包括政治、经济、和一般社会情况，作出决定。基督徒有责任实践伦理的原则和诫命（他作为一个成人的责任正在于此）。因为他们对于具体情况确实的责任，往往不是自明的，对于何者才是正确的问题，往往意见纷纭，就是说，对于何者能促进人性的价值和自由、往往没有定论。

个别的诫命并不因为建基于爱而失去其迫切性和令人信服力；另一方面，爱也不会因此而失去它的照明力。建立在爱之上的诫命是彻底的，而在诫命的架构之内实现的爱，也不致于过激和多变。

爱可说是团结的基础和诫命最深厚的发动力。爱与法律互相阐释，互补其短。法律是爱的启示，服从是爱的一种表示。爱与法律的正确而有序的关系，使爱成为法律之主，却不是法律对爱发号施令。

虽然法律与诫命的意义相近，但两者是不相同的。在诫命这个字里，个人的成分可从发施命令者和服从者之间的关系中见到。但在法律这个字里，却完全没有这种成分，法律有几乎是绝对的客观性。诫命必须有颁发命令者才能实现，法律却可独立人之外，藉它内在的权威而施

行。如果只从这个角度看法律，法律极有转变成法律主义的危险，就是说，只为实现法律而实现法律。因此，应该从法律这个词汇的本源和旧约虔敬的思想了解法律，这是很重要的。

对于旧约的信友，给予法律，不但为了执行，同时也为了恩宠，而且两者是同时发生的。从旧约发展到新约，时间改变了，法律也被提升了，或者用另一个方式说，人从法律主义的束缚中解脱，但不致于演变成无法律主义。在旧约，虔敬主要是在于服从法律，因为人从法律背后见到的是神圣的「你」(the divine Thou)；在新约，这也包括信友与基督的交往，或与神圣的「你」的交往，这交往是透过诫命而产生的。诫命或法律，都有助于促成天主与人的一次有意义和拯救性的交往，达成天主与人性的「你」的一次有创意的交往。因此，法律是为爱而服务的。

因此，在爱的领域内，诫命是不可或缺的。但是，纯法律主义却贬抑个人的精神意义，因为按后者，最理想的是一切自由地向着它们的目标发展。当法律和结构，被视为最高和最后的价值时，人被削弱了，人性也败坏了。在这种法律主义流行的社会里，压抑、怨恨、甚至奴役便应运而生。

从以上的讨论我们可以见到，由耶稣基督预示的纪元不是没有法律的年代，即使保禄提透过耶稣，法律结束



了。其实透过耶稣基督，法律失去了过去的本性而成了社会秩序的辅助。的确，法律就是耶稣基督和他的团体之爱的法律。不只在爱基本和中心的法律里，同时也在阐释爱的个别法律里，不断有新的启示，告诉人在基督内的新生活，如何在历史和在人與人、人与天主之间的关系中实现（罗13:8f.; 迦5:14; 6:2; 格前13:1f.; 若13:34; 若一3:23）。

天主之爱。与天主之爱有关的一个难题是：——灵性之爱是否可作为爱天主的模式——就是说，人超越他自己，使自己完全处于为「他」服务和使「他」更丰盈的境地。既然天主只能给予人而不能接受人任何馈赠，人只能以人性之爱的形式爱天主，就是说，人只能超出自己走向「他」，以便取得「他」而达到自我的圆满。

要解决这个难题，我们应该记得，对天主之爱要服从天主之言以实现；在这服从中，人对天主的渴望得到转化和提升，人可在天主之内达成他的自我。不过，我们也不要忘记，在旧和新约中，对天主之爱也包括在人这方面接受天主。爱天主的人必定会寻找天主，在自己的生命中，为天主抽出时间；也会聆听天主。他服从天主的统治，把自己整个存有，寄託在天主身上，无条件地把自己交给祂。拒绝一切有违天主旨意的事，一切可能妨碍他与天主共融的事。除此之外，为了爱天主，他更甘心情愿地交出他的三个意愿：即求利、求权和骄傲（玛6:19-24; 19:23-26;

路11:43; 12:33f.; 若5:44)。我们对天主的爱最严峻的考验来自诱惑、烦恼、侮辱以及现世生活中所遭遇的痛苦和危险（玛10:17-42; 罗5:3f.; 8:35-39; 得后1:3ff.; 弟后3:10）。

在此，基督徒所说的「轻视世界」的真正意义就很清楚了。世界不是从柏拉图的二元论解释，根据这套哲学，物质，这个世俗的存有是不值得人努力去挣取的，他应该竭尽全力去求取的，是灵性的存有。基督徒的真正轻视世界的意义，只能从末世的意义了解，而现世的价值，也要在永恒的光照下看。就是说，当基督徒必须在天主和世界之间选择其中之一，例如象殉道者，必须在天主和国家之间选择一个，他必须选择天主，当然如果他是忠于天主的话（玛22:15-22; 若一2:12-17）。

正如通向天主的道路，常是通过基督，同样，对天主之爱，也常透过基督而表现。基督是天父的爱子（弗1:6; 哥1:13）。他的全部生命，都在于实践天主的旨意，在团体中与基督结合的人，也包括在他向天父臣服的行动之中。

爱近人。对天主之爱从对近人之爱中实现和显示它的真实性：只有这样，心才能免于自欺的错误。另一方面，近人之爱要从对天主之爱中取得它的深度和得到最后的保证。这种关系，雅各伯书和若望一书讲得最清楚（雅1:19-2:13; 若一4:7-21; 若一2:7-11）。爱近人并不是指感情的流泻；这是严肃和不感情用事的，真诚、机智和谨慎的，但

不是有限度的爱——它的神圣根源使它不致于受局限（宗26:25；弟后1:7；罗12:8；格前9:23）。慈善的撒玛黎雅人的比喻（路10:30-37）和耶稣有关审判的讲话（玛25:34-40）清楚地指出，对近人之爱藉回应实际的需要，和实践本身的责任而证明它自己。它与实际的情况是分不开的。那些忽视眼前的需要而等待将来的挑战的人，就如慈善的撒玛黎雅人比喻中的法利塞人那样，是被判定有罪的，他在有关审判的讲话中也宣布：凡是拒绝帮助眼前的近人的，就是拒绝天主子（玛25:41-45）。

在我们这个时代，对近人之爱的方式，远比古代多，这由农业社会和工业社会之不同可以想象。如今对近人之爱必须包括社会每一方面的活动，因为社会的目的是在于谋求人的尊严、普遍的自由、个人选择他自己命运的权利。同时，对他自己、他的社团甚至整个人类的命运，有表达意见的权利，他也应该有权控制对于谋求自由所必须的实际物资。但这表示，对近人之爱，如果不想让它蒸发成纯精神空谈，就必须在政治、社会和经济的层面实现。这点我们可从现实生活中得到证明。对近人之爱如果不受自律所约束，不以为谋求他人之善而限制自己，对近人之爱只是空谈而已。无私的爱，只能透过参与耶稣基督的十字架才可能实现。当然，这并不是说，这种爱只能在基督徒的团体之内实现：因为耶稣的职务涵盖整个历史；他的十字架——极端地、不计后果地为他人而存有——正在整个

人性领域内，以或强或弱的程度展开工作。不过，在信仰中把自己交给基督的人们，却是得到最强的爱的动力者。他们也受託，承担特别的责任，如果他们拒绝实现责任，后果也是特别严重的。他们负有代表整个人类的使命，他们应该去实现基督的威能并在各处宣扬它。这意味着他们永远不应以历史的现状为满足，不能休止，应该常常奋发向前，直到基督徒这件工具、这永不完美的爱，在天主的协助下，在绝对的将来，进展至成熟的境界为止（格前13:9-13）。

真确的爱所指定的行动往往是不很清楚的。对于某一个人或团体是爱的行为。对另一个人或团体，可能是缺乏爱或是一项不正义的行为。只有一种批判性的爱——不是盲目的和不可辨别善恶的爱——可以评估当时的情况，辨别何处在何种程度上施行爱，在什么情况下应该撤回。因为禁止或撤消有时也可以是一种爱的行动，尽管压抑者和被压抑者表面上是对立，但就两者都可从这种压力得益而言，他们都能使自己脱离专制的势力和占有，最后双方都能在自由和有尊严的情况下，作真正的人性的接触。

为了争取人性尊严的利益而作的革命性的改变，往往有因为暴力而伤害爱的危险。不过，也有非常极端的情况，奴役和恐怖的统治，只能用革命的手段制服。在这种情形之下，这些手段可以——其实应该——以批判性的爱执行，否则这将是爱的缺失（更详尽的分析，可参阅伦理神

学；亦可参阅以下讨论的末世论）。

总而言之，兄弟之爱是基督徒唯一正确的态度，因为只有这种行动才能与在他之内发挥作用的新生命力配合。因此，象基督徒整个朝圣之旅一样，基督徒兄弟之爱是在十字架的标记之下的。这是去服务、牺牲、宽恕、尊重、同甘共苦、维护正义的意愿，并一心一意去重修这个由于天主的仁慈和祂的基督牺牲的死亡，而建立起来的团体，及团体内被破坏的一切。把每个人分成友敌对等的二分法，非敌即友，这不符合基督徒的精神。<sup>③</sup>

爱关心对方的人格，他的整个人，而不是他的价值——经济的、理性的或精神的。因此，爱能把自己交给贫、病者、不合意者、患不治之症的病人。爱并不把对方当作一个实习德行的机会：对方是一个「你」，应该为了他本身而爱他，因为爱从他身上听到天主的呼唤。

爱仇。在此，我们应该再强调，基督徒的使命，不是只限于对某一群人。否则，这是基督纪元的一个倒退。基督徒的使命是普世性的。当然，这并不表示一个小组的成员——例如家庭、个人的同事——应该受排斥。爱近人首先就由亲及疏之爱（迦6:10）。但爱的普世性要求基督徒并不止于一己之敌人。基督徒之爱这个特点使它成为一条「新」的诫命（玛5:38-48）。

从纯自然的层面考虑，这样的—一个要求是不可理解

的。这不是出于要藉避免冲突而保存自己生活之内的平安而引发的；这种想法完全出于基督，这由他与法利塞人的对抗可见。他命令他的追随者要甘于忍受世人的仇视，要以祝福对待咒骂，要为憎恨他们的人做好事：嘱咐他的殉道者为迫害他们的世界祈祷，凡此种种，都与一个乌托邦无关。耶稣充份认识这个世界，然而他召叫门徒爱世界。他这样做是非常清醒、客观和肯定的，他既不是愤世嫉俗，也不是默许邪恶，却抱着惊人的坚定和独立性（玛5:38-48）。的确，我们只能从相信一个新的世界情况，已经由他牺牲性的死亡创造出来的角度，了解这条诫命（参阅若一2:7-11）。

爱天主与爱近人的关系。虽然爱近人是基督徒爱天主的证明，然而，把爱天主，完全包括在爱近人之内，这是歪曲了对天主之爱。天主不但是爱的动机，同时也是它的内容。这是爱天主的特点，天主不但从内在与人共融并密切地生活在人之内，祂同时也是一个在提升人的「你」(Thou)。既然生活的天主，并不静止于祂的本体领域之内，反而在存在的层面上把自己交给别人，为了人的救恩而向人开放自己，别人也应该回应天主，彻底地向天主开放，向天主投降，把一切完全放在天主手上。

我们不能利用对近人的爱作为我们与天主交往的工具：任何人，永远不能被用作一种工具，他本身就是一个

目标。不过，在把近人作为爱的目标时，天主也以一个广包的目标的形式临在，这也是信者所设想的。因此，天主不能被排斥在对近人之爱外。天主是一切爱无始的根源，所以在所有人性之爱内运作。只要不明言否定天主，每一次真心而有效的兄弟之爱，必定能得到天主的祝福。

只有在把人不看作受造物时——就是说，不能明白人与天主有本质的关系时，对人的爱，才可能不包含对天主的爱。反过来，只有人所爱的，是一位抽象的天主——就是说，不能把天主看作创造者，对天主之爱，才可能不包含对人之爱。因为由于天主的创造和拯救意志，天主常是为人、为全人类、为每一个人的天主。因此，爱天主必无可避免地广包爱世人，因为天主愿意并召叫人获取救恩。这两种爱是不能分开的——更不会是其中之一不利于另一个。这种情形，只能在特别推崇和强调近人之爱，排斥对天主之爱时出现——当这爱是明显地或至少刻意地反神的；或者，从另一方面说，当对天主之爱，排斥对近人之爱——即缺乏或是有意排除人性之爱时，这种情形才可能出现。因为天主与人、创造者与受造物之间的联系是不可解除的，爱的一个行动，同时包含天主和人，即使最初的意向或重点或感受，在一个时期，比较倾向天主，在另一个时期却更倾向人。

对自我之爱也应从这个角度了解。把一切追求自我成全的希望，从爱排除，这不是基督徒的自爱，而是空中楼

阁的幻想。因为人是天主的造物，并因此而本质地向天主开放，人必须透过向天主投降而达到更高度地实现他自己的存在。人若否认这样的自我发展，他就是否认创造者；他也不可能完全并时常把自我发展排斥在他的爱之外。即使常属于幕后，希望总是爱的基本元素。

爱是末世性的力量。圣经只许诺爱有一个永恒的将来（格前13:12f.）。信仰和希望属于在逐渐消逝的世代，信仰和希望也会随着这个世代的过去而过去。爱是唯一能从死亡的世界活过来的生命力。而且，在过渡的期间，爱把将来的永恒性，投射到现世的暂时性的形式中。在爱中，人与人，人与天主的完全共融，已经以隐蔽的形式开始萌芽。因此，爱可说是绝对的将来，在此时此地的开始，同时也是我们不断地投身于其中的运动。

从某一个意义上说，人在爱中从平面和向上地超越自己：向上，是指他舍弃自我而投向在他之内而又超越他的天主；从平面，是指当发自永恒的爱召唤他，他能在历史中走出自己的小圈子而走向天主。在历史中实现的爱，都是朝向绝对将来内的完美之爱的一步。天主是人的绝对将来；爱是那股真正活动和演进的力量。因此，爱的每一个缺点，都是朝向绝对将来的阻碍。不实践爱就是犯罪。<sup>④</sup>



## 伦理德行

成义者，在世界之内，在每一个具体况下，藉着努力达成日常生活中种种要求和事件，而与天主共融。传统的教训提出四种基本的行为模式：明智、勇敢、正义和节制。这四项基本的德行（四枢德）源于斯多葛学派的伦理，经过基本基督学的修正，被基督徒的神学吸收。四枢德是人与天主结合的四种基本的方式且能满足现世行为的要求。

按以上的分析，我们知道一切现世的情况，都源于天主，并只能从这个角度了解它们的实况，所谓正确的行为就是天主式的行为。这包括对事物的批判和默许：这有赖于智慧。

正确的行为必须靠毅力和勇敢维持，因为人在生活中必须面对许多危险：正直必然涉及冒险。服从天主的人不会被恐惧压倒；他不会在危险的情况之前退缩，反而会偕同基督，坚守立场，奋力克服恶劣的环境。

因为正义的维护涉及人与人之间的关系，因此，这是一个社会政治的问题，爱与正义有关。尽管，正义与爱是可以而且应该有区别，事实上，两者是分不开的，因为两者互相需要而且彼此渗透。爱创造有利于正义发展和盛行的气氛；使人有能力分辨何者是公正的，并能下决心维护他人应得的东西。没有爱，正义是没有生命的，如果只求正义而不顾及爱，必定不能维持正义。要得到正义，我们必须同时追求爱。爱与正义之间任何明显的对立，必定

是出于由罪造成的自我中心和自私。这将从客观的秩序遭受破坏，或人们从事非分之求，或者有人违反人性尊严的合法要求等事实表现出来。要在一个缺乏秩序的世界实现正义，我们必须有平衡的合法的利益。

在此我们需要节制——明白自己的道德责任之所在，决心发展完成此责任的具体条件。如果我们要为争取社会正义而工作，必须有高度的专长和广博的知识，加上严谨的判断。只是善意是不足够的；的确，没有知识必定会带来灾祸。

无论人是如何关心、如何努力地从事社会改革的工作，他永远不能达到他可以说：「完成了」这一天。他在世上的工作是永远做不完的，历史的运动要求人以新的、合时的结构，取代过时的旧结构。在这个无止休的运动中，人就是它的规范。这论点与希腊哲学的原则：人是万物的度量衡有关，但不相等。我们应从人是受造物的角度看这个论点。人是由天主所造，并受召走向天主，走向一个绝对的将来：这样理解的人，的确是万物的度量衡，这是说人的行动是无止境的，因为天主是无限的。人的圣召就是：不急躁、不焦虑、不恐惧，以坚忍和耐力，尽全力达成摆在他面前的工作。

可见以上所分析的四枢德，并不是行为的特别指示；而是使一个人有能力的动力，使人能在基督内、偕同基督，带着爱心，实践现实生活情况所要求人的一切。

## 圣神的礼物

义人重生的信念，在圣神七恩的教导内，在神学上达到圆满的发展。我们前面已解释过，希腊和拉丁教父都认为，圣神是结合人与基督，并透过基督结合人与天父的那份赐予人的力量。在神学史的发展中，神学家检验了圣神在人之内工作的种种不同的方式。

依11:2是有关圣神的说法的基础。经文提到「上主的神、智慧和聪敏的神、超见和刚毅的神、明达和敬畏上主的神，将住在」要来临的默西亚内（在原文中并没有提到虔诚的神恩）。因为基督，人类的头，拥有一切的神恩，并不是为他自己，而是为我们，因此，这些赋予基督的神恩，也可以伸展到在恩宠状态下的人。圣经证实，基督要把新生命丰富地赐予信仰他的人（若10:10；哥2:9-12）。此外，保禄也指出，成义者可以直接经验到圣神在他之内的工作（格前12）。

在神学史中，有不少理论是专门解释圣神的恩赐的。如今系统神学一般都接受亚奎纳所提出的概念：圣神的恩赐在人的内心，缔造人与天主之间特别的内在关系，准备人的心灵，使他们能经验友善和令人满足的神性动力，使他们不但不感到陌生和恐惧，反而能感受圣神活泼和喜悦的回应。圣神的恩赐在人的灵魂内，触发人接受天主临在——祂的声音、手、意志——细腻的灵敏性，以使我们在极困难和困惑的情况下，也可以辨认真理和做我们应做的

事。

强调在圣神恩赐的运作中天主的活动，并不抹杀人的活动。人的行动，由天主诱发和支持，参与神性的活动并从这种活动中获得生命。这种由天主带动的人的活动，当然不能和外在的活动相混：其实这是人全部力量的综合和激发。可以说，这是最大程度的神性活动，依赖最大程度的人性活动。虽然天主在神恩内的活动是单一的行动，但以种种不同的方式运作，以配合在不同环境之内的人，例如以智慧、辅导、知识等不同的方式运作。

## 注

- 1 M. Scheler, M. Blondel, G. Marcel; J. Ratzinger in *Lexicon für Theologie v. Kirche*, IV (Freiburg, 1961), 1032-1036; P. Rousselot, *Pour L'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (Paris, 1933); A. Nygren, *Eros und Agape*, 2 vols (Güterloh, 1930-1937).
- 2 Cf. J. Grundel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 39,5) Münster, 1963; W. Dettloff, *Die Lehre von der acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*

- (*Franziskanische Forschungen*, 10) Werl, 1954; B. Haring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg, 1966.
- 3 E. Stauffer, "Agape" in G. Kittel, *Teologisches Wörterbuch zum Nuen Testament*, 1 (Stuttgart, 1933), pp.20-55.
- 4 Cf. V. Warnach, "Agape" in *Lexikon für Theologie v. Kirche*, I (Freiburg, 1957), 178-180; *idem* in *BW*, 1959, 502-542; *idem*, "Agape," Düsseldorf, 1951; *idem*, "Love," in H. Fries, *HThG*, II (Munich, 1963), 54-75. Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe: Die Theorie der Liebe bei dem hl. Bonaventura* (Rome, 1946); R. Spiazzi, *Teologia della carita* (Rome, 1957); K. Rahner, J. Ratzinger, H. Christmann, W. Heinen, "Liebe," in *LTK*, VI (Freiburg, 1961), 1031-1041; T. Ohm, W. Zigmerli, N. A. Dahl, R. Mehl, "Liebe," in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV (Tübingen, 1960), 361-369; C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament, Analyse des texts*, III (Paris, 1958-1960).

## 8

# 成义涉及存在方面的问题

成义涉及存在的几个问题，例如肯定和怀疑、得救和沉沦、成义的等级等，都很值得讨论。以下我们会分别讨论这些问题。

## 关于成义的肯定和不肯定的问题

### 圣经的辩证性

圣经和教父都论及成义的肯定性和不肯定性。觉得自己被提到三重天上去的保禄（格后12:1-5），写信给格林多教友说（格前4:3-4）无论是受他们或人间法庭的审断，对他来说都是小事，他甚至也不审断他自己，「因为我虽然自觉良心无愧，但我决不因此就自断为义人；那审断我的只是主。」他在另一处（格前9:26f.）也说：「所以我总是这样跑，不是如同无定向的；我这样打拳，不是如同打空气的；我痛击我身，使它为奴，免得我给别人报捷，自己反

而落选。」（亦参阅斐1:3f.）在写给斐理伯人的信（斐2:12）上，他警告他们勿妄尊自大。说他们应该「怀着恐惧战慄，努力成就你们得救的事」；就是说，应该时时战战兢兢，常以自己是否做得足够为念。

但另一方面，圣经提到所有人的救恩时，却又是如此的肯定，和一派事实如此的态度，以致根本没有焦虑或怀疑的余地。照圣史的证实，凡是信而受洗，皈依天主的人，必要得救（谷16:16）。这些话明显而直接，绝不转弯抹角，也没有反覆思考和推敲，更没再三反省和分析，任何人都可以直接应用到自己身上。山中圣训也清楚而确定地说，凡是服从这条或那条命令的，就可分享天国（玛5:1-12）。保禄自己也是充满喜乐与自信。他以高昂的情绪欢呼：「因为我深信：无论是死亡，是生活，是天使，是掌权者，是现存的或将来的事物，是有权能者，是崇高或深远的势力，或其他任何受造之物，都不能使我们与天主的爱相隔绝，即与我们的主基督耶稣之内的爱相隔绝。」（罗8:38f.）

全本新约都充满了这种感恩、平安和喜悦之词。在旧约，强烈的喜悦之音也随处可闻（例如：德30:22-25；训9:7f.; 11:9f.; 詠32:7; 37:4; 68:4; 100:2-5; 等）；不过最圆满的喜悅是与基督共融。喜乐是他留赠给他的门徒的遗产：「我对你们讲论了这些事，为使我的喜乐存在你们内，使你们的喜乐圆满无缺。」（若15:11; 17:13）。这喜乐是每

个人在圣神之内所接受的部分（迦5:22；罗14:17；15:13）。保禄教导哥罗森基督徒欢欣地感谢天主圣父，是祂使他们「有资格，在光明中分享圣徒的福分」（哥1:12；参阅若一1:3f.）。喜乐不会因为忧苦而消失。的确，痛苦应该为基督徒带来喜乐，因为这是与基督共融的记号，是指向将来的幸福的指标（若16:20ff.；玛5:11；罗12:12；宗15:31；13:52；格后7:4）。圣经的重音不是落在召叫人恐惧和战慄，而是落在召叫人在基督和天主内喜乐（格后13:11；得前5:16；斐3:1；4:4）。

另一个表达基督徒对救恩的信心的字眼是平安。当然，这不是指个别人士的性情而是指世界的一种状态。平安是人与天主维持正确关系的条件：这应该带来人与人之间有秩序的关系（格前14:33）。如果一切秩序井然，一切各安其位，这便构成救恩整全和健康的状态。在新约，平安与救恩有相同的意义：只有天主能带来救恩。最后，救恩，与平安一样，是人与人之间的协调。救恩要透过人与天主和平相处而获得，却透过人与天主为敌而失去。救恩包括人与和平的天主共融（罗15:33；16:20；格前14:33；得前5:23）。因此，平安是恩宠（格后1:2；迦1:3；弗1:2）。天主已透过耶稣基督与人修和了，所以基督就是我们的平安（斐1:2；路1:78f.；宗10:36；弗2:14）。基督工作的特色就是带来真正的平安（若14:27；16:33；参阅路7:50）。个别的人虽然处身于世界的不协调和一片混乱之中，仍可分享基



督这份平安。

尽管和平之言代表人与天主的修和，这也可指安全感。新约书信的读者和作者，都很关注分享天主在基督内赐予的平安。在保禄，若望及伯多禄的书信中所讲的平安，很明显不单指事态的客观状况，也没有任何迹象显示，发信或收信人是生活在恐惧之中，或者他们是被排斥在基督的平安之外。例如在斐理伯书中所描述的，基督的平安就是良心的平安，这是非常特出的说法：「这样，天主那超乎各种意想的平安，必要在基督耶稣内固守你们的心思念虑」（斐4:7；参阅罗14:17；若14:27；16:33）。

但是，如果基督信徒的基本态度不是焦虑或恐惧，而是喜乐和信心，这些感受并不是基督团体不可或缺的记号。如果这些感受不是必须而可以不存在的话，那么没有它们，并不表示没有基督的共融。天主可以取消它们。最明显的例子是在耶稣死于十字架上之前，就在他进入永生的倾刻，他却被抛入被彻底地遗弃的情况（玛27:46）。另一方面，平安和喜乐也不是与天主共融不变的标记；这些感觉可能是虚假的，由于它们可能存于不敏锐的良心内（耶6:14ff.; 8:11ff.）。

## 教会的训导

圣经所描述的平安与喜乐的图画，一方面，使我们有妄自尊大的危险，另一方面，脱利腾大公会议宣称：「没有特

别的启示，任何人，不是必须也不可能对于成义的状况，有肯定的信仰」（第六次会期，第九章，DS 1533f.）。会议强调，任何人，自夸他的罪已获得赦免，肯定自己已获赦恩，他的罪是不曾也得不到赦免的。虽然没有基督徒会怀疑天主的仁慈，基督的调停，圣事的力量和有效性，但是面对自己的软弱和对于接受恩宠的准备不足，他难免战慄和恐惧。因此，没有人可以有百分之百的信心，他已达到了成义的状况（亦参阅法令13, 14, DS 1563ff.）。

在这个问题上，大公会议所否定的，有以下几点：我们凭着充满信心的信仰而不是信仰的成果而成义；每个人必须相信，他自己的成义，一如相信已启示的信仰奥秘；没有这信仰，他不能成义，或者反过来，有这信仰，他必定无可置疑地获得成义。不过，这并不表示，大公会议主要强调赦恩的不肯定性，宣扬恐惧和焦虑，是基督徒唯一正确的态度。大公会议所排斥的，是一种虚假的肯定。不过，会议并未明确地界定不肯定的限度。在反对错误的同时，大公会议也间接地承认，除了虚假的肯定之外，还有别的可能性。

换言之，脱利腾大公会议无意消灭人对天主的仁慈所寄予的信心；它所反对的是一种自满的夸耀。大公会议只排斥基于骄傲或无为的自信；但并没有指明，每一种自信中都是骄傲或无为主义的作祟。不过，会议却暗示，那时有一种狂妄的自信在流行着——或至少在宣扬这种自信的

理论之内。

为了理解大公会议所作的宣言，区别几种不同的肯定是有用的。对于成义，我们实在不能象在信仰中对启示真理那样肯定，因为在成义的情况中，常有个人的、存在的成分加入。我们也不能有对最高的形而上学和数学原则的肯定，或感官可以观察的事物，观察与对象相符那种肯定。不过，对于成义，我们可有对人际关系那种肯定。这种肯定，经院学派的哲学和神学称之为「伦理」肯定，它的基础是人性的可靠性和忠诚性。这对人生活的指示是足够和需要的。在人的伦理行为中，我们根据的，是他的可靠性和忠诚性。伦理肯定可以达到，例如在友谊或者爱中——没有任何怀疑的余地。大公会议是绝对不反对这种肯定的。

### 合一的观点

信理神学史近年致力于研究，脱利腾大公会议判为错误的改革派的观点，是他们的恩宠神学中，偶然或附带的成分，还是基本的或者至少是重要的成分？研究改革派神学的学者不认为这是改革派恩宠神学的基本或重要成分。他们认为改革派并没有宣讲一种虚假的信仰，他们所讲的，也不是大公会议所指责的那种夸张和伦理上的无为主义，而是一种与很深的罪恶感结合的肯定的信仰。这些学者指出，改革派其实并不提倡大公会议所指责的，以认知性的

「信仰—知识」，作为肯定的救恩的基础。基于此，有人问，大公会议的判罪，是否基于一个误解。不过，这个可能性并不大，因为事实上，大公会议所宣判的，正是改革派神学的程式和路线所发展的结果。

从正面说，大公会议教导人应该完全把自己交给天主，然而对自己的软弱，却无可或忘，因此，人应该常常兢兢业业，无时不在恐惧和战慄中度日。这样，人的信赖，当然不能放在人自己的行动上而只能寄託于天主的仁慈上(DS 1526, 1533f., 1536-1539)。在这一点，大公会议的说法，与改革派以激烈的形式表达的观点：救恩不能来自人的努力和争取，但有赖天主的恩宠，并不矛盾。人可以无限地信赖天主；的确，如果限定这份信赖之心，无疑是冒犯天主的尊严。人从信赖天主中获得来自天主的肯定，他的信赖越深，他的肯定也越强。这种信赖之心，从人性的自我的核心发出；这是人向天主彻底地投降。人的保留越少，人越可以感受到他与天主之间的融洽。这信赖最深的意义和它最后的成义，是察觉事实上，这种毫无保留地、信赖地向天主交出一切的态度和行动，是由天主的行动所促成的。这里所说的肯定，是属于生活的、个人的层面，而不在形而上学的、抽象的领域内。

大公会议这个理论是在向法利塞主义宣战，这种心态，是每一个世代的人都要面对的诱惑。这就是耶稣在法利塞人和税吏的比喻中所描述的态度——法利塞人，自觉他

比其他所有的人、罪人更优越（路18:9-14）。如果这种自以为高人一等的人对自己非常自满、自信，他所面对的危险将更大。他会相信他可拥有天主作为他的所有物，可以把天主当作物件使用。这样，天主被置于为人服役的位置，专为满足人的要求而服务。

当人对天主的经验，被视为天主临在的保证时，其危险更大，重点将落在经验上，经验变成了一切。这种情形最极端的例子就是，唯以宗教经验是尚、是求，天主本身的真实性反而忽略了（没有天主的宗教）。另一概念与此极端近似，以为成义不是仁慈的天主，在恩宠中与人作拯救性的接触，而是有关天主对人的救恩有何价值的概念。这是一种新的概念主义和唯名主义。纯结构的成分，凌驾，其实剔除本质的元素。这样一来，使人成义的天主，变成人用以理解和掌握他自己的工具。这样的成义概念，即使无神论者也可接受。

总览历年来流行的宗教虔敬行为，我们可以看到，肯定和不肯定的救恩，与有关婴儿洗礼的信理教导之间，清晰地显示这种辩证性的关连。结果，基督信仰越来越使人觉得是一套艰深的指示和规则，而不是全面地转化人的生活方式，不是一个产生救恩与平安的恩宠事件。

## 成义状况内的平等与不平等

圣经不但讲到一种本质的平等，同时也讲到人所得的不同等级的成义：例如塔冷通的比喻（玛25:14-30）；葡萄树和不结果实的葡萄枝的比喻（若15:1f.）；以及多得宽赦的罪人因为她爱得多，但那少得赦免的，是爱得少的事件（路7:47）。保禄注意到基督徒团体的根基的成长之律，他在写给格林多基督徒的信上这样说：「为此，我们决不胆怯，纵使使我们外在的人日渐损坏，但我们内在的人却日日更新，因为我们这现时轻微的苦难，正分外无比地给我们造就永远的光荣厚报，因为我们并不注目那看得见的，而只注目那看不见的；那看得见的，原是暂时的；那看不见的，才是永远的。」（格后4:16ff.）带来成长的，是天主自己。没有人可以使种籽成熟（参阅格后9:10）。伯多禄劝诫基督徒「要在恩宠及认识我们的主，和救世者耶稣基督上渐渐增长」（伯后3:18；参阅宗22:11）。

当然，当我们讲成义的等级时，我们不是指赦罪的程度。我们所指的是人内心的革新和所出现的圣化情况，包括这过程的形而上时刻（圣化恩宠，肖似天主），不过也有存在的时刻——即更伟大的爱、更深的信仰、更强的希望。这后者只可视为人对于天主的活动的回应。从完全的成义而言，这些不同的等级是次要的，因为主要的分别是罪人和已被宣布为合义者之间的分别。

根据改革派人士的观点，每个人的成义都相同，因为

这不过是宣布成义或成义的结果：罪的赦免而已。这只是人被赦免或不被赦免的分别而已（这也是古代若温派人士的观点，约流行于380年）。

脱利腾大公会议界定，虽然正义在本质上是没有什么区别的，个别人士所表现的正义却有强弱之分，而且，每个人内心的义会逐渐强化（第六期会，第七章，DS 1528f.；第十章，DS 1535；亦参阅法令24及32条，DS 1574f.）。改革派人士的理论，被大公会议这些言论，彻底否定；其实，改革派人士最关注之点，大公会议已经论及。改革派的错误是不能中肯地区别不同强度的成义。相等的正义只是对着旧亚当的死亡和在基督内的新人的复活而言，因为藉着宣告义德，罪确实得到赦免，罪人转化成义人。成义的人所参与的，常是同一个奥秘的救恩、同一个救恩的实施、同一的基督苦难。但是，这个参与可以在不同的程度上实现，这完全在于个人的接受。每个人不错是拥有整个基督，但拥有的强度却有别。在此，人的责任有它最重要角色要扮演：「唯独靠信仰」这句格言仍然是真的，不过，「你的创造者在没有你的合作下是不会救你的，」这话也同样真。在此，我们再次面对一个辩证性的真理。此外，我们也可从形而上的层面，见到革新或重生（圣化的恩宠）的差别，这是改革派人士所不曾考虑的。肖似天主也有不同的清晰度，而且也可在个别人士之内增强。

## 义德可能丧失

### 圣经

从保禄的书信中，我们常可感受到一种指示和命令的张力。一方面，他赞美天主的恩宠，它的力量，足以拯救罪人；另一方面，保禄警告，人一旦接受了，就应该善加保存，不能浪费。成义者应该保存新生命直到最后，这不是自动出现的事，人必须时刻不断地努力。保禄和初期的团体，眼看着一些人被从有罪的情况救出后，不久又故态复萌，背弃所得到的恩宠，他们一定很震惊。保禄对基督徒郑重地警告：

当你们还不认识天主的时候，服事了一些本来不是神的神；但如今你们认识了天主，更好说为天主所认识；那么，你们怎么又再回到那无能无用的蒙学里去，情愿再作他们的奴隶呢？你们竟又谨守某日、某月、某时、某年！我真为你们担心，怕我自己白白地为你们辛苦了（迦4:8-11；参阅格前5:1-8）。

保禄告诉格林多人，他们受洗后，不应该再象洗礼以前那样过日子，不能再度不洁、崇拜偶像、淫乱、放荡、偷窃、贪婪、酗酒、亵圣、行骗和施行邪法（格前6:9ff.；迦5:19ff.）。任何人，受洗后仍过着违反天主法律的生活，就



是过着欺骗的生活，是一个骗子。他违反自己与天主新建立的共融，扔掉天主的轭，重返邪恶之路，受制于恶势力之下（罗6:11-14）。在福音中，金钱、野心和热衷权力，都是最大的诱惑根源（玛6:24-34；路16:9-13；11:43）。

若望说生于天主者不犯罪，也不能犯罪，因为他是天主的儿子（若一3:9），他并不是在证实成义不能丧失这个事实，他只是在说，成义不能与罪相容。一个已成为天主的儿子的人是没有罪的。当然，如果一个天主的儿子犯罪——若望所指的是仇恨的罪——他就不再是天主的儿子，而成为邪恶之子了。天主的儿子能否做出这种抗拒天主的事呢？一个曾经验过天主之爱的人，能否似没经验过一般行动呢？我们希望说不可能。一个愿意背叛天主之爱和向仇恨投降，憎恨自己弟兄的人，他就是谋杀者；在他内没有永生（若一3:15）。

### 教会的训导

加尔文主张那些预定可得永远幸福的人，再也不能够犯罪：如果一个人皈依之后，仍然犯罪，这是他尚未真正得救而成义的象征。按路德的观点，只有放弃信仰之后，成义的状况才会失去。天主教神学家摩里纳(Molinos, 1628-1696)，他是知名的聆听悔罪的司铎和神师，在他的著作：《神师》(*Der geistliche Führer*)上说，在爱恒定状况之内的人再也不能犯严重的罪（参阅DS 2201-2269）。

脱利腾大公会议说成义的状况是可以失去的，事实上，人在犯大罪后就失去了成义的状况（第六次会期，第十五章DS 1544）。根据这个理论，大公会议反对说，只有违反信仰才是大罪，恩宠的状况，只能在放弃信仰后才失去等言论（法令27f., DS 1577f.）。要明白大公会议的教导，我们应该记得，义人是已被天主从自我奴役的情况救出，而置于与天主共融的状况之内。但是这位天主是隐蔽的：那些完全信赖祂的人们所赢取的一切，要等到绝对将来来临时才完全启示出来（斐3:21）。因为天主的容颜是被遮蔽的，它不能象在绝对将来那样，紧紧地抓住人的心灵。在现世生活中，人为的形式可能侵犯人内在的视野，以致天主的临在完全向他隐蔽起来。现世的繁华和美丽对于人的引诱是很大的，因为人心对此有自然的倾向，更加上人的自我本身的易受影响性（不受约制的情欲），其引诱力更甚。人一天尚未经验在死亡中的最后转化，尚不能与基督一同说：「完成了」（若19:30），他与基督的共融，就要不断受威胁，他就要不断地对抗世界的入侵和保卫他自己内心摇摆不定的勇气。

大公会议宣称，人不只因为放弃信仰，也因为每一个大罪而促使成义的情况失落，大公会议并不否认，每个大罪都是缺乏某种形式的信仰，因为罪是不能和一个生活的、有实效的信仰相容的。一个犯大罪而反叛天主的人，是以行动否认天主至高无上的权威、统治权和天主的爱。

而且，每一个大罪，趋向更彻底的否定天主。尼采这番话最明显不过：「不可以有神的存在，因为人绝不容忍有这样的一个见证者」(*Thus, Spoke Zarathustra*)。

圣经强调信仰对于救恩的重要性，并从缺乏信仰的事实上看到天主的审判。「信从子的，便有永生；那不信从子的，不但不会见到生命，反有天主的义怒常在他身上。」(若3:36; 若一5:1, 4f.)

如果我们要了解改革派人士的理论，我们应该记住，他们并不把信仰看作接纳天主的启示为真理。从他们整个思想体系我们可以看到，信仰在他们来说是人无条件地、信赖地把自己完全交付于天主和祂的许诺，这种彻底的生活方式，这种生活方式也包括悔改、爱、希望和服从的意志。

### *III*

## 义德的果实

## 9

# 个人与团体

### 成义是一份礼物

与成义者的新情况配合的，是新的行为：蒙恩的情况要求一系列不断以神圣的模范作为模式的行为。谷士对于这种由成义引发的生活方式，有以下的描写：

支配着保禄宗徒的思想与生活的基本经验，就是他这种「信仰—知识」，相信并认识天主透过耶稣基督，给予所有愿意接受的人救恩，这救恩是透过信仰和洗礼而给人的。保禄一再以新的程式和不同的意象，表达这个基本的信念。他称信友为义人（格前6:11；罗3:24；5:1, 9）；说他们已经和天主重修旧好（罗5:10）；他们是透过基督与天主修和的（罗5:11）；他们业已得救，或者已走向最后的救恩（格前1:18；格后2:15；罗5:9, 10）。他们因着主

耶稣基督之名，并因我们天主的圣神，已经洗净了，已经祝圣了，已经成了义人（格前6:11）；他们已解脱了罪的束缚（罗6:18, 22）。基督使我们自由（迦5:1）；他出了高价，把我们赎回来（迦3:13; 4:5; 格前6:20; 7:23）。信友都成了天主的子女（迦3:26; 4:6f.; 格后6:18; 罗8:14, 16f., 19, 21; 9:26）；他们是天主的承继人，与基督同为承继人（罗8:17）。他们已经与基督同死，也要与基督同生；他们是受洗归于基督，穿上基督；如今他们是在基督内成了新受造的人（迦6:15; 格后5:17）。他们拥有圣神，他们所接受的，是来自天主的圣神（格前2:12）。天主把祂的圣神赐给他们（得前4:8），祂派遣祂圣子的圣神到他们心中（迦4:6）作为抵押（格后1:22）；他们得到圣神的果实（罗8:23）。他们都接受了作义子的精神（罗8:15）；他们都因一个圣神受了洗，成为一个身体（格前12:13）；天主的圣神住在他们内（罗8:9, 11）。他们都是天主的宫殿，天主的圣神居住在他们之内（格前3:16）；他们的身体也是住在他们内的圣神的宫殿，他们从天主那里接受了圣神（格前6:19）。他们因圣神生活（迦5:25），并由圣神所引导（罗8:14）。保禄一再用以上和类似的意象，清晰地说明：信友确实拥有救恩，这是因天主的爱、恩宠和

仁慈，白白地赐予他们的。<sup>①</sup>

## 成义是一项责任

另一方面，保禄也再三劝告他的读者，千万要保存已经接受的恩宠，直到永远。在恩宠内的人，再也不会由肉身的欲望领导，或者由他自己受制于自私和骄傲的欲望所领导，反而由本身就是爱的圣神领导（迦5:22, 25; 6:2; 格前3:3; 9:21; 罗8:1-19）。那些接受天主统治的人，他们应该在这个绝大部分敌视天主的世界内，使天主显示并使人们信服祂。这人的社会行为——他的婚姻生活、他在其所属的大或小的团体内的行为；他对于财物的操守——是也应该由他与基督的共融所决定（罗:6; 7:4ff.; 8; 格前6; 10:14-33; 12; 15:18; 迦3:3; 5:16-6:10, 弗4:2-5; 5:1f.; 哥3）。这一切的目的就是成圣（罗6:22）。保禄对得撒洛尼人所给的教训，对所有人都有效：

天主的旨意就是要你们成圣，要你们戒绝邪恶，要你们每一个人明瞭，应以圣洁和敬意持守自己的肉体，不要放纵邪淫之情，象那些不认识天主的外邦人一样；在这样的事上，不要侵犯损害自己的弟兄，因为主对这一切是要报复的，就如我们先前已说过，已证明过的，因为天主召叫我们不是为不洁，而是为成圣。所以凡轻视这诫命的，不是轻视

人，而是轻视那将自己的圣神赋于你们身上的天主  
(得前4:3-8)。

保禄明确地指出，在两性与商业事情上必须具有正确行为的命令的严重性，他警告那些重犯过去在这两方面的错误的教友，他们将不能承受天主的国。

有时，保禄说明新生活对人的要求，就是成义者应为天主结的果实（罗2:13; 6:21f.; 7:4; 15:18; 迦5:22; 斐1:11, 22）。善工的概念在保禄的作品中并不缺乏：「原来我们是他的化工，是在基督耶稣内的受造的，为行天主所预备的各种善工，叫我们在这些善工中度日」（弗2:10）。

## 善工是天主临在的标志

天主在义人身上造成的超性的肖似天主，已经为圣化人的行动，提供了动力，不过，特别是天主自己，透过基督，在不断地催促人采取正确行动的圣神内，与人紧密结合。天主可从基督徒的行动见到，不过，象所有的天主显现一样，从基督徒行动上见到的天主显现，仍然蒙上一层纱。生活在恩宠之内的人，应该是基督写给所有人的「介绍信」（格后3:2; 4:2）。他应该以他的生活，为天主作证。

当人在恩宠之下以天主子民的成员身分生活，他所做的一切，都应该表达成员的本色。从某种意义上说，他所



属的教会，是他活动的主题，因为他被包围在教会团体之内，同时也由团体所支持：因此，个别的自我，从更大的，广包的教会吸取营养。同时，个人的行动，从另一个方向，返回教会团体，所有与天主结合的人，有时直接，有间间接，在不知不觉的、神秘的、精神的活动中，互相结合。每一项善行加强人的团体，正如每一项有罪的行动，隔绝行动者一样，而已经作下的恶，象被掩盖的火一样，在团体之内闷烧。而且，在恩宠下的人每一善意之举，因为它是由基督所做——也就是由天主，透过基督在圣神内而做的——对于人朝向绝对将来的演进，作出贡献，因为它推动天主的计划，因此，基督也以整体基督的身分，朝向圆满迈前一大步。

## 追随基督

如果基督真是成义者行为的基础和原则，那么，他的生活，必有基督追随者的特色（耶稣基督的奥秘和他的典范是相同的：他既是奥秘的有效原则，同时也是成义的恩宠生活的规范）。当然，追随基督并不是在一切事上，细緻地效法他。这是承担服从和爱天主、为自己的弟兄服务和自甘为他们而牺牲。这正是耶稣当年从生活中体现，并在一生的某些事件中特别显示的，如何在具体的情况中实现爱（参阅罗5:1-4；斐2:5-9）、追随基督就是达成牧养的爱，这在耶稣的一生中，并不是一个抽象的规范，而是一

个生活的历史形式。因此，耶稣的行动，不是基督徒生活的一陈不变的模式，而是出于爱去塑造和光照良心的动机。

## 注

- 1 *Der Roemerbrief* (Regensburg, 1957), pp.396ff.

## 10

# 与人的活动有关的团体

生活在成义恩宠之下的人，以种种不同的爱的行动，保持他的状况。重要的是，人存在的社会层面，并不是由外在的压力或原则形成，而是出于人的本性。人的生活是一种共同的生活。这不是依赖个人的意愿，他是否要象一个有社会性的存有一般生活，因为忽视或牺牲他的社会存在，都与他的本性矛盾。他只能在与他人交往之中发展他的真我——他必须与团体的许多人交往。这些交往有助于引发潜伏在人以内的潜能，如果没有这种释放，这种创造性的行动，这些潜能就要永远不能发展、不能使用。人性的接触，把隐藏在人无意识的自我深处内的东西，引发出来，显露在光之下。

个人与社会的關係是互助的。我们不能把它看作个人在社会的地位而已。个人完全投入团体之内，在团体内受命并被它所标志。人与团体的關係，是构成他的本质、他

的存在和他的生活的元素，不过，这个社会元素并不代表他存有的全部。人的自立只能在自我投降中达到；另一方面，自我投降，只在人能完全掌握自己、能自立时才可能完成。社会并不是一种气氛，不是促使个人发展的气氛。社会是由个人塑造和形成的。它是由各种关系达成的统一，是它所有成员的生活方式。

## 历史情况

梵二认为人是社会形式的基础、承受者和目的。大公会议不只是静态地——即所谓横切地看由个人所组成的团体，更动态地看团体，认为团体织入整个历史大流之内。这个解释不但顾及个人生活在团体内的地位，同时也看到他们生活在一定的时间之内，强调每一个人的生活，都受到他生于斯、他的责任系于斯的历史情况所决定。历史情况藉种种压力——文化、科学、经济、科技、社会结构；藉成功或失败的政治活动；透过每个时代的资源所产生的「生命意识」、它的希望和怀疑，在人身上留下它的印记。总而言之，这是人被塑造的「氛围」。不过，大公会议又强烈地指出，个人不只是经济、文化和政治发展的产品而已，因此，它激烈反对从经济和唯物的角度，解释人这种极端的观点。如果人在很大的程度上被他的时代所塑造，他那个时代的发展必与他密切相关，他也应该充份掌握他的时代的一切，以便保存他的自我，更进而给他的时

代，留下他个人的记印。因为完全地、毫无保留地投入他的「氛围」，就是彻底地被环境塑造和左右，这其实是违背他的真我，表示他只是终日浑浑噩噩地、半清醒地度日。

大公会议推崇那些使世界改观的人，呼吁每个人保持高度感恩和批判的精神，采纳或保存时代的各种有价值的元素，推翻任何不能引导人走向救恩的结构。这样，他是有创造性地创造历史并给传统加入新和不同的元素（参阅论教会在现代世界牧职宪章）。

## 成义的社会力量

因为社会性内在于人的本性，一个人既不可能也不被允许过纯内在的生活。成义者自然被吸引走向他的弟兄和世界。这种「与他人共同生活」的模式，是适合人的本性的，是由于创造的秩序——即人与他人和世界的相关性——而来，并由圣化恩宠的独特性所证实。成义是一个只能在团体之内发生的事件，对于团体也扮演着一个重要的角色。成义的运作必须朝向团体，否则会变成一个抽象名词，而人也要被痛苦地分裂为受造物和成义的受造物。

## 社会行为是个人对个人的接触

生活在恩宠中的人，他的社会活动，可从两方面进行，不过两者的区别并不特别明显：就是个人对个人的接触和在

团体或社会里的生活。生活在社会内并为社会服务，其实永远不能取代「我—你」的接触，否则，从各方面专注地投身于建设社会秩序的人，会见不到个人与爱；而他所致力于建设的社会秩序，会成为一个价值、成为他所追求的目的而不是他所用的工具。

秩序和自由，必须在具有相当张力的关系下共同存在；如果没有这种张力，其中之一会被毁灭，或至少被削弱。全面的秩序就是自由的死亡——就是自由的人性价值的丧失——正如无限制的自由就是秩序的结束，同时也就是每个人的自由的结束。因为一个人无限制的自由，关系着他人的丧失自由。如果个人对个人的接触要成为事实的话，非得相当程度的秩序和最低限度的社会法则的约束。

接触的个人，如果双方信念，无论是政治、宗教或商业、社会或文化方面的不同，甚至相反，会引起特别的困难，如果双方不能容忍，个人对个人的接触就不能实现。所谓容忍，并不限于表面的意义，更包括双方的互相尊重。但是问题马上出现：如果真理有先行权，而且应该纠正与它相反的错误，错误的一方面就不可避免受到反对或被驱逐。

就是这样，由于宗教，政治、社会或经济的不同而产生了众多敌对者，他们的不容忍，可能爆发暴力和战争。一个人对他所拥护的真理越重视，他要打倒「敌人」的冲动就越强。这样看来，似乎唯一的选择是：一方面是容忍

和对真理漠不关心，另一方面是不容忍和热爱真理（在宗教的领域内，这种不容忍最坏坏的例子，是宗教调查局的存在）。如果这是真正的选择，很明显，人不能一方面和平共处，另一方对真理真诚地维护。可见，这两个选择并不是真的。

解决难题之道是：应该分清楚，不是客观的真理而是人，才是首要的。这假定，最后的分析是，实相是建立在人身上，而一切都是为人而服务。当然，我们不可能把人和物分开，因为人有一个倾向是朝向物，并有意在精神上渗透物，在实用上尽量运用物。但是对象是为了人，而不是相反的情况；人作为一个人，永远不是一个对象而是主体。因此，一个人对另一个人的尊敬，首要是针对一位「你」，而不是针对对方所代表的物。

应该指出的是，事实上根本没有百分之一百错误这回事：在每一个错误中都有真理的微粒。错误的生存力正是来自这个事实。

把这个原则，应用到我们有关错误的宗教训导上，我们有以下的观察：这真理的微粒，应该从整个真理的複合体抽出来，放在最前面和加以强调。无疑，这过程必然导致相当程度的片面性；但与此同时，真理的某些元素，也有机会显露出来，否则它们可能永远埋在总体真理之下。因为它在整体之内的地位不显著，这个真理微粒需要加以重点地宣讲。尊重另一个人包括认出他的理论之内所

包含的这个真理的微粒。把错误和犯错者分开，否定错误而接受犯错的人，这个原则当然不适用于有意识地 and 坚持地违反真理的人，因为一个故意违反真理的人，他是在放弃他在精神上的可塑性和人性特质本身。

梵二在〈信仰自由宣言〉中明确地讨论容忍的问题，清楚地区别错误和犯错者。不过，要了解大公会议这套理论，我们首先应该注意，会议所讲的真理，不是抽象的实体，而是确实存在或不存在于人的思想里的东西。人可以凭他的本性求得这真理，奉为个人行事为人之原则。这样一来，尊重人的尊严必同时包括尊重他的信仰，因为这信仰反应真理的整体或至少其主要部分，或其浓缩的形式。

基督徒应该实践的爱德是不排斥任何人的，不过，由于个人在思想和心灵上的局限性，他当然不能普爱每个人。他应该由近及远，由亲至疏，并且关心由天主亲自使他们互相亲近的人（无论他们在身体上离他是远或近，这并不重要）。因此，基督徒无论处身于何地，无论在何处营生，他们对弟兄们的关注都是热切的。天主并不站在我们身边，等着我们去接触祂，我们要在与他人接触中找到祂。当我们从他人身上听到天主的召唤，我们回应祂，进入祂的爱之内。这样，我们无形中参与按照人类的需要，恢复世界秩序的工作，尽管我们所投入的力量，看来似乎没有什么意义。在履行我们当前的责任时，我们就是在完成天主爱的工作，同时，我们也是在把自己日常生活的、



视野狭窄的活动，转化成某种对于永恒非常有价值的东西。我们就是这样，在恩宠的力量感动之下，在我们的行动中，成就了真正的人性。

自不待言，在个人对个人的接触中，不能固定一个人永远是施予者，而另一个人永远是接受者。在每一次人与人之间的接触，双方都既是施予者，又是接受者。

## 社会活动即投入团体

在恩宠下的生活，只在个人与个人的接触中结果是不够的；在恩宠下的生活，应该参与团体的生活，并透过活动，投入社会而显露它的动力。

团体可分为两种不同的形式：自然的团体，和人为了某种目的而建立的团体。前者由于人的本性而产生，包括婚姻、家庭、种族和国家。每个人都生于这些团体之内，他永远不能真正从这些团体跳脱出来。即使对其中一个怀有敌意，并与之分开，在某种意义上，他仍然是它的成员。但是，这些自然的团体也是在历史之流里，因此它们的形式，经过千百年之后，也有相当大的改变。它们也没有任何标准形式，在现实中，它们的形式无疑要由许多因素所决定，特别是社会和经济的因素。

由人建立的团体，它的基础是在一群人，为了一个特别的目标而自动组成的。个人加入或脱离，完全由他自己决定；他可能被接纳，也可能被驱逐，这些团体通常表达

了在某一个时期的某些需要，或某些文化或专门的企业或事业。这些团体的成立，最主要的是认为一群人比一个人的单独活动，能更有效地为人的需要服务，团体的数目和多样化，也和团体创办人的兴趣一样众多。

梵二有关团体的讨论，充份参照我们这个世代的思想精髓，承认现代科技和工业进步，为人类团体的发展和塑造，带来极大的潜力。科技和工业，把分散在许多不同地区的人们聚集起来，结果，人的社团化越来越普遍和加强：朝向社会化的发展影响着整个人类。在遥远的将来，可能有普世的人类大家庭出现，当然，在以后的几十年内，这种想法仍然被讥为海市蜃楼，但现在我们已看到不少迹象，这个远景可能最终会实现。

当这个所有人的伟大团体——人类的普世大家庭——实现时，必须有组织和社会结构；这些东西，现在只在那些忧苦者的期待和希望，非常模糊的概念中出现而已。不过，这个普遍的团体，一定不会取代现存的未达至完全的团体而出现，特别不可能取代自然的团体。反而，相信后者会对整体有所贡献，同时也可从中得益。现在，我们还不能构想将来的团体的具体形式：在以后的世代里，它会逐渐取型，不过必定会常常新颖、常常不同。现在往往在将来批判性的眼光下出现，而将来已渐露曙光了，最后会取代现在——这就是说，在历史中，永远不会有一个最后的决定。

另一方面，梵二强调人格无可取代的尊严：人既不是一种功能，也不是纯功能性的。可是，梵二也要求人，每个人投入团体生活中。每个人都应该对团体的共同生活，作出他个人的贡献，无论是在政治、文化、学术或社会方面；这种贡献应该发自每个人的内心，因为他是团体的成员而不只是旁观者而已。

人是在投入团体而不是脱离团体的生活中，逐渐发展成为天主永恒计划中的那个人。其中，大公会议提到一些特别的服务形式，例如：学术和教育的发展、文化的散布和普遍的克服文盲等。至于人应有的倾向，梵二提到创新和勇于冒险的精神。大公会议也不曾忘记提醒教友应该保持批评的态度，不过，应以团体的利益为出发点，否则，这就要流为玩世不恭和破坏性的批评。有建设性的批评应该是有活力的，慎密周到的关怀。人类身、心发展的基本工作，必须由全体通力合作才能达成（参阅教会在现代世界的牧职宪章）。

## 社会对个人的贡献

如果我们从另一方面看个人与社会的关系，并问个人可以合法地向社会提出什么要求，第一个回应常常是「自由」。梵二非常强调人的自由（见教会在现代世界的牧职宪章）。①

有鑑于人从未象现代这样关注自由的意义，新的社会

心理奴役的形式，层出不穷。大公会议指出，人有责任以追求自由作为人类最基本的善之一。大公会议更强调，为了追求自由，人必须冒险：人不能因为错误的谨慎而放弃奋斗、争取和努力；因为人的尊严只能透过自由而实现。缺少冒险的元素，人性的潜能不能达到完全的发展。我们看到，呼吁人大胆冒险，是大公会议最独特的风格。

现代人受制于各种不同的政治和经济压力。似乎，科技的进步、传媒的发展，人口的增长和流动性，这些都倾向于削弱人的自由。但人终究是人，自由是永远不会完全被消灭的。

梵二承认，圣经所宣讲的天主子女的自由，与现代所讨论的自由的意义不一样，在圣经，自由表示脱离罪的束缚，摆脱一切不利于自由的自我中心、骄傲、自私以及类似的坏习惯和态度。因此，梵二是充份意识到它有关自由的教导，不应只是一套哲学或政治理论，而是一个神学的肯定，是一个信仰的言论，是在圣经中只是一些模糊的影子的思想的进一步发展。圣经间接地证实梵二所宣讲的自由，因为圣经以多种不同的方式，带出人的自由的真理，特别是指出，人是自由和自主的天主在世上的肖像。

与自由这概念密切相关的，是社会对于人的认可。每个人都需要他人对他的活动，作某些肯定。由于人的不确定性和易于犯错的倾向，一个人往往要依赖他的弟兄的批评和嘉许。批评性的嘉许或肯定性的批评，对于一个人的

成长是不可或缺的。社会有责任给予它每个成员，这种鼓励和认可，无论他们在社会中的地位如何。

梵二指出，每个人都有权利过真正的人性生活，无论是物质的需要或追求良好声誉和同济的尊重，或保留私隐的权利。梵二也承认，要在我们的社会中，达到这种真正的人性生活的要求，必须经过长远的社会改善。大公会议谴责任何社会、政治或文化的歧视；指出无论是基于性别、种族、社会地位、语言、国籍、社会阶级、肤色或宗教而产生的歧视都是应该谴责的。

## 基督徒式的社会生活

我们的讨论又把我们带回以前提过的一问题：基督徒应否把某些特别的社会形式——文化的、社会、学术、教育、商业和政治生活——带到世上，以使世界配合他们的信仰。答案应该是否定的，因为基督来不是制造特殊的社会结构，而是引进天主的国——就是说，要建立爱与真理的统治。教会的工作也不是建立这种结构。不过，由于教会的历史性和它在世上的存在，教会不应该遗世而独立，也不能漠视世俗的秩序。因为如果基督徒有责任除去世界上的邪恶影响力，这并不表示，他们应该脱离这个世界，相反，他们应该以世界团体的成员和创造者的身分，参与塑造世界的工作，由于人在救恩事业上的团结，与天主结合的人知道他自己有责任塑造人的环境，使每个人都能体现他对天主

的信仰而不致于遭遇太大的困难。基督徒应该提供有利的环境，使追随基督不是一件在道德上不可能，而且实际上已变得容易的事。

尽管在一个不友善或敌对的环境，基督信仰可以激发人最深的力量，因此，一个信仰团体所给予的强大支持是不容忽视的。人的自由是受造的，因此，它有局限性：必须从不断地练习中发展，客观的环境对于自由，可能是一个帮助，也可能是一种阻碍。当然，自由的实践，并不等于批准种种变化多端的行动，都是合法的行动，这是决定何者是对何者是真正的人性价值的能力和责任。

造成真正存在形式的方法之一是，有建设性地批评违反或贬低人性价值的实际情况：对于信者来说，标准就是他的信仰。如今，基督徒的解决之道，只能见于对政治、经济、和文化情况的分析。事实上是没有任何一个解决是清晰和绝对正确的。我们生活在一个多元社会，这个事实促使信者必须与自称为无神主义者共同努力（因此基督徒不能实施他们由信仰所启发的概念而不遭反对），但这并不表示他们可以放弃努力。反而由于这些反对，他们必须尽最大的努力，达成更完全、更完美的成就。信友在信仰中推行他们的世界使命时，必须容忍——即尊重他人的良心。基督徒的首要工作是向世界宣讲它的命运，和它只能透过基督而得救这个事实。当世界反叛基督的讯息，使他们只能透过痛苦而作证时，基督徒不应该感到奇怪。相反，他们

应该继续向一个常常忘却基督的世界，宣讲天主的旨意，应该努力与在他们自己和在他人之内的罪搏斗。挫折应该只是重新开始的理由。信仰天主的人，应该在这种有建设性的张力之下生活，为达到这个永远不能达到、但永远不能放弃的目的，尽量扩展他的各种能力。

### 对于物质世界的态度

人生的团体幅度包括对物质实相的坚定态度。因为人生的正确秩序，不是在某种精神领域，而是在物质世界中出现和维持的。物质东西有为人服务的功能，但这要看它们是否得到正确地处理。不过，如果要正确处理物质，人必须对物质有正确的认识：因为违反物质的本性而使用物质，人不但不能得到他所预期的服务，反而会受伤害甚至毁灭。天主出于对人的关心而把物质世界交给他，并指示他如何运用物质而得益（创1:28f.）。尽管创世纪的记述，并没有明确地提到科学或前科学的知识，不过已经隐藏在字里行间，而且对这一类的知识，完全没有任何限制。其实过份谨慎或迫切地约制知识的追求，反而违反圣经的原意和人求知的精神。因为人是朝向永恒的，不只朝向永恒的天主，同时也朝向世界之内的永恒。创世纪指出，人作为一个人，他的俗世知识的标准和意义。这种不是指表面和明显地实用的知识，而是从广义的说，包括整个人类历史，探讨和寻求个人和团体的潜力和满全。按这个标准，

科学和学术，都是为人服务的，同样，基于这两者的技术发展，也是如此。从它的根源而言，世界是天主的世界，从人塑造它的努力而言，它也是人的世界。

天主的世界与人的世界，互相交织而或为一个真正的世界。保禄要求基督徒，在信仰耶稣基督并在这信仰的滋养下，由知识、理解、判断的指导，基于有责任心的自由和合作，去改变、渗透和塑造这个世界（格前2:4）。只有这样才能证实，超越世界的天主，是世界的天主和在世界之内的天主，也只有这样，人才可以在政治、经济和社会结构内，经验天主有实效的临在。所有塑造世界的工作，都可说是预期的绝对圆满的提先实现。如果放弃对于整合的追求（虽然永远不能成功，人仍须不断地追求整合），信仰和知识，教会和社会，基督和世界，就要分裂为两个相对的领域，而前者就要失去它的真实性和公信力。

在这个讨论中，非人性的生命形式，植物，特别是动物，至少也应该提及。正如那些鲁莽和任性地破坏物质世界资源的人，是在伤害天主的造物一样，任何人，冷血地伤害一个有生命的东西——促使一只动物痛苦——是犯了严重的罪。一头动物，因为人的贪婪和运动而受残酷的虐待，牠的嚎叫，就是牠向天主对人提出的控诉。

## 注

1 亦参阅「梵二」见于*LThK* (Freiburg, 1968) pp.242-529。



# 11

## 功绩

### 名词解释

成义的果实对于救恩有价值：这是「功绩」。功绩这个词在教会的语言中，占着相当重要的地位，而且容易引起误会，应该准确界定。功绩可以指两重意思：指有功绩的行动本身，也可指行动内在的价值。

功绩可以分为应得功绩(Condigno)和相宜功绩(Congruo)两种。第一种是因为行为有价值，是天主嘉许的；第二种是出于天主的仁慈而允许的。在此，我们不要忘记，人不能对天主提出任何依法而有效的要求。因为酬劳是由天主给的，常常无限量地超过人所应得的，「功绩」这个字，只能作为类比的用法。因为天主的超越性，以及人与天主之间的不平等性，功绩这个字，严格的说，是不能出现在人与天主的关系之中。天主教神学一直在讨论与功绩本身有关的问题，不过，除此之外，这个题目并不迫切。

## 圣经

虽然「功绩」一词不能在圣经里找到，但经常提到的奖赏、报酬、冠冕、胜利者的奖品，这一切都为后来有关「功绩」的教导和神学铺了路。在旧约，天主所保证的奖赏是恩宠的奖赏（依49:4; 61:8）。天主选择人去执行任务，是基于祂自由的判断，而不是按照人的功绩（创6:8; 12:1ff.）。同样，以色列子民的拣选也不是基于功绩的概念（申7:7f.; 出33:19; 欧1ff.）。

功绩的思想在犹太主义中形成，人遵守诫命使人有资格向天主提出要求。虔诚者遵守法律，因此而累积了功绩而天主，按他们的说法，就计算这些功绩。人信赖行为与报酬等值。最后，法利塞人这种宗教，发展成为一种自救的宗教。不错，耶稣也讲过奖赏和报酬，但是他猛烈地反对法利塞人认为他们有权要求偿报和行为与报酬等值的理论。每一个偿报都是一项恩宠（玛5:1-12; 5:46; 6:1; 6:19ff.; 10:41; 25:14-46; 谷9:41; 10:28-31; 路6:23; 6:32-38; 17:10等）。因为天主是主，受造物对于祂没有任何权利。

保禄以最强烈的词语，反对人可以凭藉他自己的努力，获取救恩这种思想。不过，他相信，天主按每个人的工作，报酬他，对于那些锲而不舍地追求光荣、荣誉、和朽的人，祂赐予永生，但是对于那些与真理为敌，投向邪恶的人，祂给予相应的果报（罗2:6ff.）。报酬是按每个人的工作而施予的（格前3:8, 14; 9:24-27; 格后5:10）。不

过，人不应该以追求奖赏为目的，应该事事取悦主（哥3:23 f.; 参阅宗11:16ff.）。

奖赏的反面就是审判。保禄劝告他的读者生活小心谨慎，不要丧失作为基督徒的特恩，为自己招来审判。

## 教父

教父们证实了应受褒赏的善工，也解释过他们所讲的「应受褒赏」的意义。「功绩」一词源于西彼连和戴都良。而且迅速流传。戴都良和西彼连采用商业和法律的概念和用词，发展了一套有关功绩的教义。奥力振曾经指出这个自救概念的危險；他强调永生不是天主偿还给人的债款。奥思定前所未有地把有关功绩的教导，与恩宠的教义紧密地相连。他甚至把功绩看作恩宠的另一种表达；他为后世的教会和神学留下了一个清晰的功绩概念是：我们的「功绩」，是天主所赐的礼物，或者说，天主算作我们的功绩的，其实是祂给我们的礼物。

## 教会的教导

路德相信义人有责任从事对于人的最后审判有价值的工作，但是，他否认人可从这些工作获得功绩的说法，因为他怕这会导致人从他自己的工作，而不是从天主的恩赐寻求帮助、安慰甚至救恩。

脱利腾大公会议详细考虑奥思定的思想，不过，也没

有忽略路德的观点。在第六次会期后大会发表以下的讲话（第十六章，DS 1545-1549）：

为此缘故，对所有成义的人们，不拘他们常保持他们所领取的恩宠，或是他们仍复得他们所失去的恩宠，都该谨记保禄宗徒的话：「在主的工程上该时常发愤勉力，因为你们知道，你们的勤劳在主内决不会落空」（格前15:58），「因为天主不是不公义的，甚至于忘掉了你们的善工和爱德，即你们为了他的名，在过去和现在，在服事圣徒的事上所表现的爱德」（希6:10）；以及「千万不要丧失那使你们可得大赏报的勇敢信心」（希10:35）。故此，为那些行善到底（玛10:22）而寄望于天主的人们，（天主）展示了永生，并把永生作为恩宠，藉耶稣基督，慈悲地预许给祂（天主）的子女，「作为赏报」，按天主自己的许诺，要忠实地赏报义人们的善工和功劳（见奥思定，can 26及32）。原来，这就是（保禄）宗徒所说的那个正义冠冕，那就是主，正义的审判者，在他打完好仗，跑完赛程之后赏给他的冠冕，且不但赏给他，也赏给一切爱慕祂来临的人们」（弟后4:7f.）。基督耶稣，好比「各肢体的头」（弗4:15）与「葡萄树枝的树干」（若15:5）；他既亲自不断地把德能注入

「成义」人身上，而这种德能，常在他们行善工之前、当时及之后（须臾不离），否则的话，他们就不能做任何中悦天主的有功事宜(can.2)。是故（成义）人自己，应该相信，不再缺少什么了；他们该想的是：先按他们的生活处境，在天主内做事（行善工），以满全天主的法律，然后（如果他们在恩宠内逝世）（默14:13），那么，他们就会真正地，及时争取永生(can.32)，因为基督——我们的救主说过：「谁若喝了我赐给他的水，他将永远不渴；并且我赐给他的水，将在他内，成为涌到永生的水泉。」（若4:14）

为此，我们自己的义德，也不是由我们建立起来的；我们也不要不认识，或不顺从天主的义德（罗10:3）；我们要说「我们的义德」，是因为我们藉那依附在我们内的义德而成义(can. 10, 11)，而我们称此同一义德为天主的义德，是因为这义德，由天主藉基督的功绩赋予我们。

但这也该不说：虽然，按圣经所戴的这个善工，即基督所预许的，「谁若给这些小子中最小的一个，一杯凉水喝……他决失不了他的赏报。」（玛10:42），而且，保禄也证明说：「为我们这现时轻微的苦难，正分外无比地给我们造就永远的光荣赏报」，但这不是说：一个基督徒该信赖自

己，或在自己内而不在主内自夸（格前1:31；格后10:17）；盖天主对众人的善真大，竟愿意把祂自己的各种恩赐，作为他们的功劳(can.32)。

其实，「我们众人都犯许多过失」（雅3:2；can.23）；正如每个人，应该有慈悲、有善心、同样，每个人该在主前，该注视严厉的审判；人即使自问良心无罪，却任谁也不要判断自己，因为人之一切生活，不该以人的判断去审查与判断；这是天主的事；天主「要揭发暗中的隐情，且要显露人心的计谋，那时各人，才可由天主那里获得称誉」（格前4:5）；又如圣经所载：「祂（天主）要照每个人的行为予以报应。」（罗2:6）

以上的言论并不在于提出一个新的救恩形式，人但凭自己的努力便可得救。大公会议提出恩宠是不可能「赚取」的，因为功绩是基于天主的力量，这似乎已消除人可自救的可能性。大公会议也同时指出，只要是天主在人之内行动，人可以作出值得获取救恩的行动。人只能在天主的创造力之内才有创造力。由天主管理和属于天主的人的工作，首要的行动者是天主；因此我们称之为「功绩」的工作，其实是天主的工作。人的工作分沾天主的价值、尊严和威能，绝不可能因为天主透过人性的软弱而工作，或者从人的工作可以找到人的不完美，这等事实而认为人的

工作受到天主伤害。由于天主的慈恩，祂准许人参与天主拯救的创造活动。天主的行动，同时也是人的行动；但是人的有功行动，是天主的作为。

如果不是天主自己曾经许诺过，我们根本不敢非分地希望，天主要赏报义人的作为；我们的希望寄託在祂这番话上。同时，这赏报是一份恩宠。善工是天主亲自在处于恩宠之下的人之内，不断地唤醒的那份爱的象征。不过，这并不表示，外在行动本身的价值是无所谓的。爱必须客观化，必须实现它自己。由于人是由肉身和灵魂合组成的，人不能产生纯精神的爱。他的爱必须在世界之内的活动中实现和客观化，即从关心他人，从制定世俗的秩序上表现。因此，如果天主要表扬在人的爱内所完成的人的工作，这表示这人的爱能获得天主的嘉许，表示祂并不忽视这工作，不认为这不过是一些琐碎而无意义的事，反而祂接受人的爱，并接受这爱的各种象征——善工。除此之外，还有别的可能吗？这爱是来自那些与祂降生为人的儿子共融的人们。最后，如果我们仔细分析「功绩」这一词的本身和它的隐喻，我们会发现，所谓善工的「功绩」，是指天主接受透过基督在圣神内奉献给祂的，祂的受造物对祂的爱。这就是成义者，在基督内，偕同基督，回应天主自己的爱。同时反过来，由于人回应天主的爱，人更能接受天主的爱。

## 功绩的意义

从「功绩、赏报、补偿」是天主许诺的赏报，分析这概念，可以避免把自私和自我追求的成分，引入人的行动之内的危险。圣经藉着意象和比喻以说明功绩的意义。功绩主要不是指天主对于人在行善时所忍受的痛苦和困难，所作的外在和物质的报酬；这是善行本身的内在成果。因此，一个渴望见到正义流行的人会得到满足；纯洁心清的人可得享见天主的赏报；缔造和平的人，可以象天主儿女一样，平安地生活在天主的家中（玛5:6-9；参阅若二8 f.）。我们越慷慨地回应天主在我们之内的行动，回应祂对我们的要求，我们更能加强我们对天主的敏感度；因为天主曾答应过，当人能透过参与天主给他的爱的力量内，向爱开放自己时，他自己的爱的能力会增加。因此，他的赏报是接受天主的程度增加，知识增加，他的爱更有生命力，他在信仰中把自己交给天主的能力增强。当然，在这一生中，我们的爱不能超出自私；最后的成全要留待绝对的将来。

如果只把功绩看作一个对永生的要求，这是不能正视这种现世的内心共融：这会是一个不合法的外表主义。赏报不是天主与人之间的交易；而是天主在自由地赠送的恩宠这份礼物中，把自己送给人。天主的行动就是使人越深切地向天主开放他自己，他就越能深切地把他自己交出来而完全没有损害他自己的自由。天主本身就是这份赏报。



把希望得到这份赏报解释成争取报酬，这无疑是在剥夺了爱的内在性质，友谊的深度和团体的动力。最后，希望得到赏报，是希望我们能更完全地进入天主自己的圣善之内，并进入与祂交谈之中。教宗圣良（卒于461）在一次关于斋戒的讲道（讲道92）中说：「爱天主者只求能取悦于他所爱者。我们可以希望得到的赏报，还有比爱更大的吗？既然爱是天主这样重要的本质，这爱不就是天主自己吗？」

当然，以上所说的一切，并不表示，象一切好的东西一样，天主许诺的赏报，是不可能被误解和被滥用的。有一个危险是，被误导的基督徒可能希望累积功绩作为与天主讨价还价的根据，利用他的善工作为天主应该马上救赎的一种保证。无疑，这一类的概念，与圣经经文的意义和教会教导，相去太远了。

## 功绩的基础

如果我们仔细分析功绩的基础的话，这整问题就更清晰了。超越的天主，因为我们对祂的爱、这份由于祂的力量而存在，并由于祂的力量而在善工中实践和表达出来的爱，进而激发人更大的爱，并向人通传祂自己。这个事实并不是自明的。祂这样做，完全基于祂的自由决定，祂答应过要这样做，祂实现了祂的诺言，只因为这份诺言而已，任何人都不应该这样自我陶醉，以为他自己的善工能有这样大的作用。换言之，如果义人的善工是有功劳的，

这是因为天主使这些工作成为善的工作，因为祂这样安排了一切，使我们能透过我们的善工，「赢得」我们最后的圆满（玛20:2-16；弟前4:8；希10:36；雅1:12）。当然，这许诺与成义的果实有关，这果实就是与基督有内在关系的行爲，且透过他而与天主圣父有关；因此，是在「恩宠的情况」下实行的。

根据董思高，全能的神圣的意志所享有的自由，对于讨论功绩这个问题是最主要的。因此，他特别强调天主的接纳。他认为天主的自由，与一些肯定的原则相连。居住在人之内的爱就是天主接受人的工作的原因，这是因为天主是爱的本质。一个内心有爱的人，天主基于祂肯定自己的基础，接纳他、爱他。因此，功绩的基础，在于人的意志和由于爱天主的习惯而产生的行为之间的关系，当然，天主必先使这项行为是一项善的行为。

董思高之后，这个天主接纳的元素，变成了极度复杂和参差不齐的许多理论的主题。在过份强调天主的绝对权力和祂完全的独立之下，学者甚至可以从理论上推出天主接纳的一个不正直的人的工作，因为接纳或不接纳，完全在于祂的旨意（见John of Bassolis, Francis Mayronis, William of Rubion, William of Occam, Gregory of Rimini, Gabriel Biel等人的观点）。<sup>①</sup>

## 功绩的阶段

脱利腾大公会议以下的法令，是指个人的圣善和人在恩宠的情况下所做的工作，在不同阶段中从内在成熟的程度（第六次会期，法令32，DS 158）：

谁若说：已成义人的善工，是天主的恩宠，而不也是这已成义人的功绩，或说：已成义的人，由他藉天主的恩宠并藉耶稣的功绩——（因他是基督的活肢体）——所行的善工，并不真正地得以增加恩宠，而且（即使他在恩宠中逝世），也不会因此善工而挣得永生，也增添荣耀，那么，说这种话的人，应受绝罚（参阅DS 1548, 1545）。

要了解这段话，我们应该记得，大公会议在此所想的，主要是恩宠的客观元素（圣化恩宠），不过它没有忽略个人的成分，即天主向人的自我表达。天主的自我通传可以增加，并不是因为天主加强了祂的爱，而是因为人日益加强（由天主促动）接纳天主的爱。

## 相宜的功绩

以上讨论的，是所谓应得的功绩(Merit de Condigno, deserved merit)。至于相宜的功绩(merit de congruo, fitting merit)，教会并没有明确的说明。按天主的仁慈，人

可以预想，天主不会让他处于他没有力量维持基督徒本分的情况，如果他应躲避罪恶，天主不会不给他所需的有效的恩宠。已成义者可以为他人争得功绩，这就是所谓的相宜的功绩，就是在他可为自己争得功绩的情况下，以相宜的功绩的形式，为他人争得功绩，特别是，因为天主的仁慈，他可以希望为他人争得皈依天主的恩宠。

有关功绩的教义指出一个事实，人是一个旅行者，常常生于现时，目光朝向将来。他运用赐给他的各种可能性建造将来。但是，将由天主亲自使人的努力，达到圆满的阶段。唯有天主可以这样做。

## 注

- 1 W. Dettloff, *Die Entwicklund der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologie* (Munster, 1962).

## *IV*

# 末世：人的最终命运

## 12

# 末世论与创世论

这套书是基于一个信念：基督的工作只是一个开始，基督引发了一个发展，它的全部动力都是指向最后的将来。世界的创造本身就是一个庞大的进化的开始，它预定的方向是朝向一个运动的出现，这个运动将透过基督，在绝对将来时在整个创造的成全中出现。末世论是这全套六册信理论文的主题，而将来的透视贯穿此六部书。

在本书这最后的一部分，我们专论末世这个题目。末世(eschatology)这个字是指，有关人类历史和每个人生命所朝向的最后事件和情况的道理。末世论与创世论正好对称，创世论是有关最初的事情（创造，人类的堕落）的道理。从我们在这几册书的全部取向，我们可以看到，末世论不能看作其他神学分类的附录：它是整个神学的基础。每一篇神学论文，既然它是朝向最后的事情的，它必有末世的性质。创世论和末世论是不可分地连在一起的。

万物都是为了将来而受造的，过去的每一件事也是为将来而发生的。一切都依赖那个结局，也为它而服务。没有东西是为它自己的缘故而发生的；一切都向前超越它自己。从一开始，创造就是受命朝向最后的结局。在基督内达到的最后完成是从一开始已预定了、整个世界史和救恩史，合成一个进入将来的不能改变的运动。在天主一次永恒的决定后，这运动即与预定的结局再也分不开了。

这个过去与将来、历史与先知一致的神学理论，不但可以更正过分狭隘地评价过去——好象这是唯一的价值标准似的——同时也纠正片面地评估将来的作风——好象将来是可以任意塑造，完全不必参照过去似的。基督信仰立于其上的过去——基督——显示趋向将来的步骤，这将来其实已临在信仰之内。将来是过去的意义和目标；过去是将来的光和冲力。「黄金时代」并不留在过去而是在将来，在绝对的将来内。

基督徒的末世论与现代人对进步的迷信，这个欧洲历史观的主流，最大的分别是末世论的超越性。欧洲的历史观主要是相信历史不断向前发展，以实现一个以人的自由与平等的理想为基础的社会。人的这个理想是由纯理性塑造，由科技和工业推进，科技与工业，都是它的产品。不过，这个演进的信仰忽略了，科技进步不能保障文明，其实不能，为整个人类文明，特别是伦理、宗教、自由和正义，提供规范。<sup>①</sup>

注

- 1 参阅 J. Fetscher and W. Post, *Verdirbt Religion den Menschen ? Marxistischer und christlicher Humanismus* (Dusseldorf, 1969)。



## 13

### 世俗和圣经的末世论

相信人不断地朝向一个终极的将来推进，这个信仰，在历史中，特别在我们这个时代的各种不同的未来意识里，都可找到它的类型。因此，比较基督徒和非基督徒的末世论是有用的，不过，我们当然不可忽视，基督徒末世论和非基督徒末世论之间，有根本的差别，甚至有基本相反之点。这基本的差别可说是内在超越末世论和纯内在末世论之间的不同。虽然在非基督徒的意识型态里，对将来的希望是很清晰地表明的，它是一个完全包含在历史之内的发展。另一方面，基督徒的启示有关将来的希望，却是世俗所有关于未来的考虑中最彻底的，因为根据基督徒的信仰，将来不能缩减为，只是历史中的一个特别的社会、经济和政治秩序而已，儘管它也包括这样的一个社会形式。

在神学以天主启示为基础，研究朝向绝对将来的道路时，它不但提供资讯，同时也提出一个动机和冲力。因为

对于基督徒的信仰理解最重要的，不只是有关将来的知识，同时也是走向将来的活动。神学从世界朝向人性化前进的意念上，拟想世界的转化，深信儘管人的许多失败和挫折，人希望在将来达到圆满的理想，最终会得到满足。这个信念基于一个肯定的信仰，相信社会和世界最后的形式，将不会是人努力的结果，而是已得到保证的，天主的礼物。因此，将来的特质，不是纯内在于世界或历史之内，而是逐渐进入超越，在这个超越里，历史和人类——其实是整个宇宙——要跨越他们自己。这超越使人的将来有一种绝对（终极或最后）的性质。

「绝对」(absolute)在此并不是指一个永恒的静止：它意指这将来的至极性。最后的目标不是一点，而是一个范围，是世界和人类，不断地成长而达至圆满的境界。如果我们从为人预备将来的这位天主就是爱这一点看，这不是永恒地静止的将来的实现就鲜明了。这样一来，爱就是人的绝对将来。最后、将来和超越的生活形式，就是以爱交换「爱」——即我们称为天主的；「爱」把自己送给人，人回应这「爱」。随着「天主就是爱」这项启示日渐加深，它的包围网也日益全面化，人的爱的回应，也不断地强化和扩大。因为天主从本质和真实的意义上说是永恒的，这个交换就是永无止境的。

在宣讲这个绝对将来的同时，神学当然不会排斥世俗对将来的希望；这些希望包含在神学的视野之内，不过这

只是初步的。神学不应忽略内在的、世俗的希望，因为不可能在宣扬天主时不同时讲天主创造的人的自由、尊严和热望。天主，因为祂赐人整个创造，所以祂常是「为人的天主」。天主与世界，天主与人，是不能分开的，我们不能提到一个而不提另一个。天主常是在世界内的天主，天主在历史和在个别的人之内；而世界却常是来自天主、透过天主和在天主内的世界。

只有一种完全抽象和不真实的神学观才会只讲绝对将来，而完全不注意，人类和个人，为抵达那里而必须行走的道路。人为建设一个更好、更适合人类的生活方式所作出的努力，都正指出这个旅途的方向。因为这个缘故，神学必须关心世俗的事务如经济、社会、文化和政治，因为这一切都是在创造的范围之内，同时也是人——有意识或无意识地——实现天主给他的管理大地资源的任务（创1:28 ff.）。不过，我们应该立刻加上一个理论：提倡绝对将来，无形中也使其他的希望相对起来，因此，虽然一般都承认，对世俗的关注，确实属于神学的范畴，但也是有限制的。神学必须反对每一个使社会、经济、文化和政治绝对化的企图。奥思定曾提出一个问题：「你为什么要把大地变成神？因为它出产丰富吗？那么透过劳苦使大地更为丰富的人，为什么不视为神呢？——事实上他们耕种大地而不崇拜它。」（见*City of God*, vii, 23）。

神学应该反对天主之国等于地上之国的任何说法，无

论后者是从什么角度了解。这种认同无疑是后退至旧约或前基督信仰的世俗宗教。在世俗宗教中，国家就是宗教，每一个国家都有它自己的神，每一个神都有祂的国家。政治与宗教辐合，因此，对神的攻击，等于对整个国家的攻击。

在旧约时代，宗教团体同时也是政治团体（神权政治），宗教从国家的政治事件产生。这种宗教与政治领域的重叠，首先在基督徒的启示中被推翻。这点从发生在比拉多身上的事可看得很清楚。耶稣与公开的权力，无论是旧约的神权政治，或罗马帝国之间的致命冲突，是起于耶稣拒绝承认政治是绝对的——他拒绝服从世上的权力，拒绝服从这权柄对他使命所作的判断；耶稣回答比拉多说：「若不是由上赐给你，你对我什么权柄也没有。」（若19:11）「我的国不属于这世界」（18:36）。

虽然这些话反对把天主之国与世上的国等同，但这并不表示切断两者的每一种关系。因为它的受造性质，世俗有某种程度的自主权。这点梵二曾清楚地指出。但是，与这种自主权——同时也由于它这种受造的特性——并存的，是它对天主的从属。一切事物和事件都在祂的管制之下，后果就是难以准确界定的，在从属和自主之间的矛盾。

我们可以了解，教会经过了一段长时间的发展，才成功地在这两者之间取得平衡，但是还不时偏重强调其中的一面；一时是独立，一时是自立。耶稣已经原则上消除的

这种教会与国家的认同，到了中世授职权之争时，又有再度出现的危险。不过，因为统治者安于他们世俗的任务范围，基督所宣布宗教独立于政治之外的原则才成事实。同样，当教宗们把他们的活动，固定在信仰的领域之内，政教的彼此独立也得到确保。

经过许多世纪，到了十九世纪初，一个新的危机又在—一个所谓全备主义(Integralism)运动中出现了，这个运动的主要目标是保护信仰的意义和力量，以对抗当时流行的自由主义和现代主义。不过，它的后果是教会的极权主义，误解了世俗事务的独立性，并因此而极不公义地限制了人的自由。无论如何，有一点必须强调的，世俗的领域，也在天主的法令之下，因此，不能以漠视神存在或反宗教的态度管理。全备主义者所忽视的一点是，在信仰的领域里，必须按世俗事务本有的原则，判断世俗事务。因为这个缘故，它代表重返旧约秩序的复古运动。<sup>①</sup>

无可否认，马克思主义，带来了强大的动力，使人类朝向一个历史社会秩序发展，挣脱了许多旧的暴君和不公义。不过对于有信仰的人来说，问题仍然是，无神主义的倾向可否与马克思的社会原则分开？到底，在马克思的哲学里，个人是否被社会所牺牲了？

由于世俗的受造性，它准许甚至要求神学的探讨，因此，神学按世俗与天主的关系，它对绝对将来的影响，衡量世俗的秩序，这与神学的本质是不矛盾的。但是，如果

神学要从世俗的历史中，寻找只在绝对将来才能找到的完美形式，这是不合理，同时也是不合乎神学本性的冒险行为。这样做无疑是忘记了历史是道路而不是目标——这甚至更可说是忽略了内蕴和超越的不同。

另一方面，如果社会秩序要避免自闭和惯性地局限于过时的结构之内的危险，不停的社会批判是必须的。所谓「政治神学」应该是承担这项职务的神学。这个名称常会引起误解，这是因为它可能与过去的政治神学的形式相混，认为教会与国家、政治与宗教相等。现代的政治神学拒绝这种认同，反而提倡相反的观点。所谓「末世的情况」(eschatological condition)，意思是指基督徒望德的绝对性，和世俗希望的相对性或暂时性。综合这两种元素可作为批评社会的准则。有两个洞见是很重要的：世俗的组织，只有暂时的性质，但这暂时性是，应该是它们朝向至极将来的序幕。这两个洞见保证暂时的世俗秩序绝无演变为绝对将来的可能。要知道，自由、正义、和平的世俗意义，与这些词的「末世的一神学的」意义不同。同时，我们也肯定，政治骚乱和世上的不公义，并不能阻止天主的国和它的绝对将来之来临。

让我重複：如果我们认为这两个领域完全不相干，这将是个很不幸的二元论。同一位天主和圣神，创造了这两者；世俗的文化，只要是真正合乎人性的，应该表达象征天主临在的创造性的爱。但是，和平的新人，带着完全的

自由和自发性而来临——换言之，希望在进化的过程中，罪最终要被克服——这种乌托邦式的希望，无疑是一个幻想。绝对的将来，不能与这样的一个世俗的天堂混为一谈，因为这样做等于忘了天国的超越性。<sup>②</sup>

所有的世俗结构，都是预想将来会出现的结构的模式。政治神学是对人类当下的社会和政治情况一个批判的诠释。它是基于一个正确的假设：天主（和基督）的救恩不是纯粹个人和私人的事件，而是可以公开宣讲，并对社会秩序有实效的（并不是齐克果所说的，只是纯个人的内在性）。因此，政治神学必须检验社会与福音之间的冲突，已达到或可能达到什么程度。它所强调的「末世情况」，禁止把有关发展的抽象人道主义思想，视为最终的真理，因为这些理论，只把个别的人，视为建筑想象的将来所需的物质材料而已。

政治神学极力按照人性尊严的标准，和改善环境的愿望，审断当时的政治和社会恶习，它的方向是完全正确的。因为这样，它是履行每个信友应尽的责任，在面对不人道的压迫时，出来仗义执言：「不准你这样做」（参阅玛14:4）。政治神学表现最正确有力的，是宣讲福音是社会的批判和历史的塑造压力，和排斥一种「友—敌」对立的历史塑造元素。但是，如果政治神学超越了作为一个批判的角色，企图提供正面的解决问题方针，和有约束力的指示，它是采取一个很有争议性的方向。因为事实上根本没

有基督徒的政治或文化这回事，从严格的意义上说，也没有所谓基督徒社会或经济的秩序，同时，无论是神学或任何一种灵修运动，都不会有一张塑造现时社会的蓝图。

在「现代」这个阶段将尽，一个新的年代正开始的时候，我们看到两股难以协调的力量，正在争持不下：

（一）由科学、经济和科技促成的急速社会化；（二）对于个人的自主与自由的关注。结果是，这种互相争持的张力，从多个不同的方面表现出来。一方面，这是支配现代思潮的、自古而然的信仰与知识冲突的复苏。由于科学和技术知识的进步，加速了人标准化的进程，这很难与个人信仰与生活风格的多元化主义调和。权力越来越集中在少数专家手上，而其他大部分人只好袖手旁观。另一方面，个人新获取的自由，也抗拒在社会内的划一化。研究未来的科学（未来学，我们这个世纪的新兴科目），其部分工作是，检查由人自己开创和推进的种种发展，对于人的生活有什么影响，因为这种发展，现在已经反过来控制人；并且决定如何预备迎接一个由科学与技术控制的未来，使人仍然可以保持他的人性。

但是，最根本的问题仍然是，怎样阻止强权成为合法的现象，个人如何得到保护，免受强大的社会结构所侵袭。我们可以按圣经的意义回答这问题：透过有权势者的自我约束，透过个人的放弃权力（苦行主义、悔改）。当然，我们可以问，这种期待是否过份天真。但是要公正地



分配世上的物质，不是也要运用权力吗？这样——按黑格尔所提倡的观点——权力是对的。也许，透过自由竞争和永久的、彼此的制度控制，权力的滥用可受到压抑。

政治神学提议以「正义的革命」对抗剥削和压迫，就象教会过去所说的那种「正义之战」那样，我们应该小心，这是否以一种形式的压迫取代另一种，因此也是在伤害爱和正义。要推翻庞大的、根深抵固的、已制度化的，妨碍人的价值的机制，必须诉诸革命化的工具，这种说法几乎是无可厚非的。不过，要肯定事实果然如此，除了所谓透视未来的神恩之见外，至少也应该有广泛的专业评估和审慎的神学考量。

天主之国与世上之国的统一性和区别性，从耶稣基督的一生，清晰地反映出来。在他内，永生的圣言成了血肉，塑造世界和历史。在耶稣基督内，透过耶稣基督，世俗的历史，成了不变的天主的法令。然而，天主仍然是天主，世界依然是世界，天主的创造在历史之内发展，而历史却被纳入天主的生命之内。这套天主之国的概念，与奈斯多利的二元论和神人一性论(monophysite identity)两者都相反。

要强调的是，人在世上的工作对他的要求越大，他越难抽身离开世界；如果人为了世物而失去自我，这实在是一个致命的错误。防止之道是把自我意识、默想、默观和科学、技术及工业的行动结合起来。<sup>③</sup>

我们前面说过，如果政治神学根据它的爱与公义的原则而提供具体的解决方案，政治神学高估了它自己的可能性。这也违反梵二的教导。梵二评论教会处理伽利略事件，和1864年教宗碧岳九世的「谬说提要」时，维护世俗领域的自主权，虽然指出其相对性和局限性，并说它受天主权威的管治，却没有说它该受教会的管制。

不过，我们不清楚，有多少政治神学的代表们肯定，某个具体的社会秩序，是唯一符合人性和基督信仰的；因为在政治神学界，通常存在着相当大程度的多元论。以下引述的梅兹(J.B.Metz)的话，可从这个角度理解：

因为这个末世的条件，对社会提出「批判—辩证」的根据点而不是抗拒点。它所根据的许诺，并不是一种空泛的宗教远景的期待；不只是规范思想的定性的概念，而是行动的命令，对于我们的时代，既有批判的，也有解放的作用；既是回应也是使命，要使这些概念在现代的历史情况之内有效，使它们成为「必须执行的真理」。过度强烈的辩证，导致社会进程与救恩进程相连——或甚至使两者合而为一——那就会与两者的本质背道而驰。<sup>④</sup>

从整体来看，政治神学虽然区别了天国与世界、救恩史和世界史、信仰和政治，它还要面对另一个危险，就是

它倾向于做出一种错误的等同，而以神学的（末世的）模型来判断历史，因而一方面，过份削弱它相对的自主性，另一方面，缩小历史内「伦理—宗教」的运作幅度，由人的自由对天主之国造成的障碍。这个倾向的后果是一种夸大的世界乐观主义。基督徒应该对作为罪的来源和场所的世界说不，但同时也应该对作为天主的创造的世界说是。基督徒与「世界」的关系是辩证性的。

常可能，而且很可能发生：有深厚信仰的人，对具体、复杂的社会情况，作出不同的判断，因此对必须作的社会及政治的措施，有不同甚至相反的结论。梵二承认这种多元论是可能的，呼籲信友彼此容忍（见「论教会在现代世界牧职宪章，76」）。

梅尔(H.Maier)对于这个问题有以下的说法：

信理对政治的要求是单一的，但教会的历史事实让我们看到一个更多样的图画。在历史中，教会不但是植根于社会，同时也脱离社会，有时是两种现象同时出现。它的多样化的社会表现，容许互相补足的立场，它和当代世界的关系可以呈现以下的矛盾：认同与远离，参与和独立。教会可以象初期的基督徒那样，对它采取对立的态度；也可以象早期的隐修主义一般把自己孤立起来；教会可以象安博那样，纠正和管理世界；它可以象额我略一世那样

保卫它脆弱的结构；或者如一些改革派的教宗在神职人员任命权之爭期间，自由地批评它，改革它；象路德那样接受它的痛苦；象加尔文和依纳爵那样，转化它。

教会从来没有以整体的身分与它所有的成员按同样的程度，投身于暂时的事务。常会有些信徒，脱离当时的社会结构，以便寻求实践基督徒生活的新形式，攻击固有的制度，利用先知现象作为核心压力，解除与社会的旧联系以便容纳新的。但是，教会并不纯然生活在一个末世的将来，在一个远离社会的制度之内，也不完全独立于它的历史和政治世界的形式。对于教会，它的时机常是君士坦丁和额我略七世的：它可以希望与国家和社会结合，但它也不必害怕与它们分离，因为它的救恩超越信众的希望，和无信仰的国家的恐惧。<sup>⑤</sup>

有人可能会问，进入绝对的将来，是否表示人类历史的完结。答案可以同时是是和不是：是，就历史以它现在的形式，将达到一个结束而言；不是，就历史的运动将不会结束，只是采纳另一种形式而言。如奥思定所说：它将进入一个没有终结的末期。当邪恶、罪和死亡及一切与之有关的势力：战争、压迫、憎恨、谋杀、妒嫉、焦虑、饥饿和怀疑，完全被克服，那就是结局。这个结局将给世界

本身带来一个新的形式。最后的状态将不是一个运动的停止，而是生命强度不断加深以向前推进的运动。

## 注

- 1 Cf. O. V. Nell-Breuning, "Integralismus" in *L ThK*, V (Freiburg, 1960), 717f.
- 2 Cf. C. Schmitt, *Politische Theologie*, ch. 4 (Munich-Leipzig, 1922); K. L. Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Basel, 1939); J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Munich, 1954); A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus*, I (Tübingen, 1959); C. Bauer, *Deutscher Katholizismus* (Frankfurt, 1964); J. N. Moody, "Church and Society," in *Catholic Social and Political Thought and Movements 1784-1950* (New York, 1953); H. Barion, *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II Vatikanischen Konzils in Epirrhosis, Festgabe C. Schmitt* (Basel, 1968).
- 3 Cf. W. Heisenberg, *Das Ganze und der Teil* (Hamburg, 1969).
- 4 Zur Theologie der Welt (Mainz-Munich, 1968), P.106.
- 5 "Political Theology?" in *Stimmen der Zeit*, 183 (1969), 82f. See also Maier's "Kirche-Staat-Gesellschaft," in *Hochland*, 60 (1967-1968), 201-220, and also his *Der*

Christ in der Demokratie (Augsburg, 1968). See H. Hoefnagels, *Kirche in veränderter Welt* (Essen, 1964); K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche "Zukunft des Menschen,"* in Garaudy, Metz, Rahner, *Dialog* (Hamburg, 1966). See J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-Munich, 1968); "Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit," in *Concilium*, 4 (1968), 403-411; and "Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis: Drei Diskussionsthesen," in *Schöpfertum und Freiheit*, Dokumente der Paulusgesellschaft, XIX, Kongress von Marienbad (Munich, 1968), 29-41.

## 14

# 天主之国和教会

### 天主的统治是一个末世事件

圣经以多个不同的片语描述这最后的、动态的将来。对观福音称之为天主之国或天主的统治；若望以永生名之；在保禄，这是新创造（及天主之国）；默示录的作者却说这是新天新地。不过，这些描述，最基本的意义是一样的，就是以王国这个词所表达的意义。既然构成天主之国最重要的元素，在本书的前几册已详细讨论过，这里，我们只须重温其中几点，并作一些补充。

天主之国在历史之内开始，却在终极的将来，达到它最后和完全的形式（参阅玛5:20; 7:21; 18:3; 19:23f.; 21:31; 22:12ff.; 23:13; 若3:5）。这一点，在几段经文中讲得很清楚，例如：祈求天国来临（玛6:10）；描述在天主之国的末世宴（玛8:11; 22:2-13; 25:1-12; 谷14:25; 路14:16-24; 22:30）；天主之国与永福相等（玛5:3-10, 19; 13:43; 路12:32,

37)；天主的统治与基督的第二次来临同时显露，并带来审判，将好人与坏人分开（谷9:11；玛16:28；13:30-50；25:31-36）。因此，圣经主要是把后历史期写成新世代，以天主的统治为其特色（谷10:30；路18:30；24:34f.；参阅罗12:2；格前1:20；2:6；3:18；格后4:4；弗1:21；希6:5；迦1:4；若8:23；9:39；11:9；12:25-31；16:11；18:36；若一4:17）。不过，天主之国在现时已经开始进入这世界。这两个时期；在历史之内和终极的将来，「隐蔽」和「公开」两词并不能恰当地说明两个时期的相对性。较正确的说法是：天主之国已经开始，它的威力已经开始发挥效用。但是，这国度将来的形式，绝不是只把现在的情形显示出来这样简单。

天主之国已经在历史之内施行，这是由于它已透过耶稣基督而存在这个事实（谷1:14）。这并不是说，它本质的实相，已经完全内在于世界：它的全部时期都是一个「内在—超越」的事件。这样，它是既可见又不可见：在所有表达真确的爱的时候可见；从它是天主的自显而言，它是不可见的。耶稣是天国的先知同时也是它的表现。在他推行世上的职务时，他曾经藉他成全（全德）的生活，把天主的统治带来，也就是透过他为拯救人而服从天主、他的言行，最重要的是透过他在哥耳哥达的死亡和他的复活。透过他的死亡，他战胜了反对天主的势力（见信理神学卷三，见前引）。耶稣以他的复活向我们启示：当人毫无保留被本身就是爱的天主占有，当他绝对不为天主的统治，



设下任何障碍时，他就知道，在等待着他的，究竟是什么了。人成为他真正的自己，同时彻底地为他人。当耶稣的历史存在，转化为光荣的存在时，天主的统治即已实现和启示了。透过这转化的力量，耶稣已成为神（Pneuma; 格后3:17）。

他并不是只为自己而接受这光荣的，他是为了整个受造界（罗8:29; 哥1:15, 18; 默1:5; 格前15:12ff.）。全部人类历史、整个受造界，都跟随他，走上他走过的道路，走向他受光荣的存在。因为耶稣的死亡和复活对于天主统治的重大意义，我们可以理解，为什么门徒在圣神光照下，反省他的言行时，天国的题目逐渐减退，而以宣讲耶稣的死亡复活代替它。在保禄的书信中，还常提及天主之国的来临（格前6:9f.; 15:50; 迦5:21; 弗5:5; 得前2:12; 参阅哥4:11; 弟后4:1），不过在这同时，保禄也证实基督的国已来临（哥1:12; 罗14:17）。基督凭着十字架的胜利，进入他的国度和征服邪恶的势力（弗1:20-23; 4:10; 斐2:10）。不过，最重要的是，在人类历史终结时，耶稣要把他的国交到天父手中（格前15:24-28; 参阅希12:28; 伯后1:11; 雅2:5; 默11:15-12, 20）。耶稣的统治，是最后确立天主圣父的统治的工具。

天主的统治给人带来他的救恩——就是说，一方面是一个人圆满的自我得以实现，同时也是为他人而存有，达到圆满的阶段。为人的救恩而服务的神圣新秩序，也要因此而

具体呈现。虽然天主的统治，已在历史中撒下了未来的种子，而且也从这个意义上是隐蔽的，不过，那些有眼睛可看得见的人，可以掌握它。天主之国的奥秘，包括可见和不可见的，弱的和强的。对于那些只能见到现世事物的人，它是不可见的，因为它的可见性和世上物品的可见性不一样。它的力量，也和世界的力量不相同。它的可见性和力量，都在另一个领域之内，伸展到另一个幅度里。它就如天主在耶稣基督之内的临在一般，可见同时也不可见。它的标志就是耶稣带给人的宽赦，以及他使人饱餐、治病和使自然为人服务的力量。这一切很明显就是富创意的爱的工作。

天主的统治是从上、从天主而来的礼物，人也只能以接受礼物的方式接受它。人不能赚取这份礼物。不过，人对它有最彻底的责任（谷1:15；路13:1-4）。只有那些饥渴义德、手洁心清的人——缔造和平者、贫者、悲伤者、一切不被世上的光荣所迷惑的人——可以进入天主的国。这个进入天国，表示作出选择基督这个最彻底的、至极的决定（谷8:34-38；10:23-29；路9:59；14:26-32；16:13f.；玛6:24；8:21f.；13:44ff.；22:2-5；若一2:15ff.）。

## 教会在天主之国内的角色

虽然教会不能与天主之国相等，但教会在天国内，扮演一个确定的角色。首先，我们必须强调的是，耶稣基督，教

会的头，不只宣布了天主统治的来临，他也是天主统治的体现；是这统治在历史之内的出现。这一切对于教会，基督的身体都有它的意义。教会是天主统治的开始，因为这是那些在基督的信仰内结合的人们聚集之所，并以基督为他们首生的长兄，把他们的信赖託于天主圣父。再者，教会是天主统治的象征和工具：象征与工具在它之内合而为一。透过它的生命，透过它宣扬天主之言，透过它的圣事标记的建立，透过追随它的头，走上十字架的道路，教会促成天主之国的存在。或者更好说，是天主自己成就了这一切，在历史内透过教会，建立祂的统治，以团体的形式，使它成为祂不断的救恩式的临在，一个有效的标记。因此，教会不断地祈祷：愿祢的国来临。

不过，我们对教会的视野，应该超越以上所说的一切。对于整个人类，教会有一种代表的功能。可以说，透过每一个信仰的行动，透过每一个真正人性的愿望、期待和梦想，人类又向最后的将来跨前一步，在这个最后的将来，天主之国要达到它成全的形式。

象征和标记的时代将会过去。天主的统治最后的成全，表示人与人之间的团结达至圆满，社会达至圆满，人与天主的交谈圆满实现。如果我们问：这个绝对的将来与我们的历史，怎样联系？我们的答案，一般而言，是持续同时也不持续，两者的关系，我们不能确实地界定。无论如何，我们必须谨慎地区别天主之国与一切世俗的秩序与

结构，虽然两者都属于天主意愿并使之存在的创造，天主也在两者之内临在和运作。只要它们都是为个人和团体服务，它们就是有创造性之爱的表达；但是它们属于一个逐渐消失的世界，是为一个短暂的生命服务。它们既不是永恒，也不是不改变。因为它们的意义在为人服务上，它们应该随着人的改变而改变（某种政治、经济和社会结构，可能在一个年代为人的人性和尊严服务，但在接着而来的一个年代可能是一个障碍。在这种情形之下，它们必须改变，或者让位给新的结构。例如，如今，再也没有人怀疑民主是最适合人的政制）。

没有任何世俗结构或秩序，可以用最完美的方式，产生人所期望的效果。因此，一切的秩序都在不断的改变中，需要进一步的发展。偶然一种更好的形式会冒现出来，不过大部分的发展，都是缓慢和渐进的演化过程。因为一个更适合某一个时代的新秩序的构造，要淘汰过时的形式时，它可能透过高压和剥削的手段，也可能采取恐怖和破坏和平的手段。至于是否准许使用暴力以达到改革的目标，却没有一个简单清晰的答案。根据山中圣训的教导（玛5:3-48），非暴力似乎是最理想的方式。不过，正如我们曾指出，我们不能排除，为了建立更合乎人性的秩序，可能必须使用强力以对付强力，以暴力的工具，对付不证自明的压迫。

无论如何，在现世，终不会达到一个处境，可称为唯

一的最完美的基督徒生活方式。这根本是不可能的。人能做的只是努力建造符合正义与爱、自由与人性尊严之原则的社会秩序；至于这种秩序，当然不可能只是单元而是多元的（参阅：论教会在现代世界牧职宪章，64）。

最后的，超越的目标是天主之国，渗透万物和成为万物的条件，并引导万物趋向它们的成全；这就是爱的统治。

我们已说过，教会不等于天主之国，教会是天主之国表达的工具和地方。不过，天主之国不断发展和成长，在基督第二次来临时，达至成熟和圆满，而那时候教会之所以是教会的使命才宣告完成。教会常不忘自己的暂时性，并以各种不同的程式宣讲这一点。梵二则以「旅途中的天主子民」描述教会（见「教会宪章」，48ff.）。

教会明白自己是个朝圣者，正踏上基督向世界显示他容颜的年代之旅，这表示它会随着时代的方式而变动，它要逐步深入基督的奥迹之内，并以人们可以理解的语言和思想模式，诠释这奥迹的讯息。这也表明它能摆脱周遭的环境强加于它的相反的意识型态和概念，虽然这些与它相反的东西有时可能有用，但可能造成伤害；再者，当它一旦发现，历史中的政治社会形式，对于它的使命阻力甚于助力，它应该能毅然决然地把自己与它们的联盟切断。在演进（这也是它的本性的一部分）的过程中，教会不能停留在某一阶段或进程点上，它应该不断努力向前，求取实

现它不能完全达到的真我。但是，在天主的恩宠下，当它达成它应达成的阶段——即一个团体，它的团员都带着有创意的爱的标记，都生活在一个受祝福的团结之中——它就再也不是教会了。

普世的教会对于世俗的社会有一项任务，这就是我们所赋予神学的任务。教会必须敢言同时也应该投入社会，指示什么是生命的基本人权和身体的福利，自由和人性的尊严。教会必须对恐怖的战争和军备加以定罪（论教会在现代世界牧职宪章，79-82节），对抗饥饿、苦难、文盲和压迫（见83-93节）。但是，教会作为天主子民的整体和为教会发言的圣统制，是以一种和神学所拥有的不同的权威，在基督的命令下，宣布他们的讯息。当社会情况不利于人的价值时，是教会的先知职要求它负起批判社会的责任。「政治神学」说教会这项功能是对的。

不过，如果只把教会看作一个批判组织，这未免过份强调教会这项任务了，且有否定教会的根本使命，即宣布基督讯息之嫌。不错，在每一个时代，教会都应该仔细衡量它宣布它的末世讯息的社会情况，但是讯息的内容才是最重要的。用一把批评的利刀，解剖每一个时代的每一种社会形式，并不是教会的工作；这样评价世俗的社会，对于圆满实现个人或社会作为一个整体的人性生命并没有助益。这并不是说，在违反人性的情况出现，需要有人或机构发表评论时，教会可以默许或视若无睹。或者在这种情

况下，教会只作柔弱的抗议或模棱两可的讲话；相反，它应该义正词严地发言，义无反顾地采取行动。

但是，当教会超越为维护正义与爱、自由和人性尊严，为反抗压迫和剥削而奋斗的职责，冒险去提供经济、政治和社会结构的方案，它比神学在同一件事上，更甚地超越自己的本分而干预一个它不在行的领域。经过一段长时间的奋斗和经历了许多悲剧后，教会终于在梵蒂冈第二届大公会议中，反对全备主义和宣讲世俗相对的自治。教会对于不公义和受压抑的社会情况，有一个消极和有限的任务；就是警告应负责任的掌权者，督促他们提供补救和抗衡的办法，并向所有人宣布，如果他们不尽全力改善现状，他们也有同流合污之罪。至于应采用的工具，必须的纪律和防止的措施，却不在教会的管辖范围之内，而属于专业人士和专家的工作。<sup>①</sup>

终极的将来最明确的记号就是无条件和无保留的爱。即使在历史的过程中，人与人之间的爱，也使遥不可及的转化变成可能。我们甚至还未开始知道这份转化力量的深度，这份属于爱的转化力量我们称之为天主——因为天主是有渗透力的、全能的爱本身。当天主在整个团体之内，成员之间的人际关係，将在本质上与历史中任何时代的人际关係都不同。这种影响力，也不只限于人际关係，更伸展至人与物、物与物的关係。在圆满状态下的天主统治，它的第一个模式就是复活的基督。但是把主要的重点放在物

质世界的一个特别的形式上，这会歪曲至极将来的意义。因为与天主交往，和在祂内人与人的交往才是最主要的。这种垂直式和水平式的交往是一个独特的事件，因为人所承受的是爱本身，同时他也赖此而生。整个物质世界也要纳入这爱之内。

教会在第一世纪非常热切地宣讲，全人类和整个创造都朝向由基督创发的圆满实现发展（例如罗马克莱孟一书15:3; 42:3; 克莱孟二书6:9; 11:7; 12:1f.; 17:5; 巴尔纳伯书7:11; 21:1; 牧者海美，1X, 12:5, 8; 15:2f.; 等）。不过，这个全体终结的观点，后来逐渐被强调个人的命运所取代了。

许多世纪以来，神学一直不再讨论基督整体的问题而继续关注个人的问题。的确，只有到了我们这个时代，由于重新燃起的，对圣经神学的兴趣和历史研究的结果，加上哲学的新发展，学者再次把注意力放在整体的实相上。在这个总体的观念之下，个人既不曾被忽视也不曾被覆盖；但是认为他不是以一个孤立的实体而生活，也不能以此身分而达到圆满，他只是社会的成员之一，一个与其他成员一同生活的成员。

这套说法近年来发展日越清晰，同时也是梵二所接受的。教会在中世纪，受形势所逼，特别强调个人的命运，现代，由于对人类家庭有新的理解，教会从整套启示的内容中特别带出集体成就这个概念，因此达到圣经所要达到的远景：重点放在社会而不是个人身上，尽管个人仍然是



很重要。

因为教会与天主之国的密切关系，在提及一个时不能不也提到另一个。结果，教会趋向将来的历史活动，与天主之国进入世界的行动难以分辨。天主之国在绝对将来内的完全实现，对于教会的命运有决定性的重要；教会作为一个拥有层系结构的团体，当历史结束时，它也要结束；因为天主之国的标志和媒介，在将来那个完全的境界内已经没有需要了。但是，既然教会这个团体，它的成员是在天国的统治下，并进入其中，这教会是不会随着历史的结束而结束的，相反，那时它将达到它的圆满。

从这一点，很明显，所有寻求天主的人，都属于这个将来的团体，不只是那些生活在教会之内的受洗成员而已。这也表示，一直到历史的结束，教会仍然是天主之国的有效拯救标记和促使天主统治来临的工具。直到历史的最后时刻，教会仍须透过它的宣讲之言，关心标记的制定及关心如何追随基督在世上为天主作证，虽然它的讯息常保持不变，它必须常以不同的方式表达，使人容易理解。

因此，教会是从各种不同的方式上，标志着它的末世性的。由于教会向世界显示与世界不同的那些事理，证实天主已在基督的超越性之内显现并仍隐蔽地在它之内起拯救的作用，教会的贡献是：使世界意识到它并不是朝向任何一个将来发展，它倒象小河流向无边无际的大海，以受造的整体，从将来的动力，一直投入召唤的天主怀中。这

样一来，教会的末世性质，包括整个受造界的末世性质。在这个整体的运动中，教会是领航者也是中保。

## 布特曼的末世论

除了以上所陈述的多种层次的末世概念之外，还有另一种流行的末世思想系统，是由布特曼所提出的。尽管要解释他的神学并不容易，因为他的表达有时很模糊，总的来说，他的末世学基本原理就是：福音的特质是召叫人作出抉择。他的视野并不指向将来而是指向现在，而现在却应该以信仰的力量去征服。人受福音的讯息所召叫，去把自己从怀疑、软弱和罪之中拯救出来，而这样上升至有真正意义的存在。耶稣在这方面给我们作了重要的榜样，因此，他可说是开创了一个新的纪元。在布特曼的神学中，肯定福音内容是否反映真实的事件——例如，复活是否指一件真实事件，不是必须或甚至不是重要的。最重要的是福音动力性；它的内容，在布特曼看来，是纯神话性的。不过，如果我们站在耶稣复活事件的影响之外，即使耶稣确实在历史中某一小时复活了，这对我们也没有什么用处。唯一有意义的事实是，我们不断与福音接触，不断地追求新的生活。

要评估这套末世论，首先要指出一点，它的本质违反圣经，因为圣经所表达的是真实的神学而不是有名无实的。不过，布特曼提倡一个福音取向，对我们很重要：福

音不只是资讯的来源，或有关过去发生的事件，而应该使聆听宣讲这些事件的人，实在参与那救恩事迹——即在哥耳哥达的死亡和复活，耶稣基督的整个生命——因此，不只是提供理性的洞见，也应激发人回应基督。

当然，如果我们把耶稣基督的复活，看作一件资讯，对我们自己全无关係，它对我们是没有价值的，这是一点也不错。但另一方面，如果不把福音看作有关真实事件的宣讲，福音是无意义的。虽然梵二没有明显地提到布特曼的神学，大公会议重视各种真而有活力的理论中所包含的拯救力，因此，从这一点而言，梵二也支持布特曼解释中的末世元素。我们曾经指出，教会深知自己是基督藉之而工作的最初和普世的圣事。教会应被视为，它自己也认为，自己是普世有效的救恩标志，包含一个社会性的身体和层系式的结构，耶稣带着救恩透过它而接触人。无论教会做什么，这都是它普世的拯救力量的表达。

## 教会和整个创造在成全的路上

### 旅途教会在历史中留下的记号

梵二常用「旅途教会」以代替较早期所用的「战斗教会」。后者表达一个事实，世代以来，教会只能透过不断与人们搏斗，才能带给他们救恩，原来这就是搏斗的目的。但是，它强调搏斗，可能造成误会。由于它的任务，并由于它的本性，教会并不停留在它自己之内，安于现

状，安于一个封闭的社会。相反，它是新约的天主子民，和旧约的子民一样，在许地的荒原上流浪，在历史内生活、工作；但它永远不能安定或停息在历史中的任何一点上，时常都要在「旅途上」。

旅途中的天主子民的意象，引发多个不同的方面。首先它指向时间的过程，然后是在时间内的事件，最后它指出：天主子民的形成，常是在一个过程中，永远不能达到完成的阶段。它象人本身，他从童年成长至成年至最后成熟，总不会失去他最初的特质，但常常承受新的外貌，和进入新的命运。

## 历史的道路

第一个元素：穿过许多世纪和许多千年的道路，是根本的。在无数年之后的结果，就是为耶稣基督来临的准备。结局是与天主的对话，天主在基督内显现。在这第一个阶段，教会不能中断它自己的旅程，也不能结束它，教会必须不断地努力向前，即使感到疲累也不能放弃。

但是主基督已为这个艰苦的历史之旅预备了贮粮。这就是圣体的祭献餐。教会在感恩（圣体）圣事的庆典中，一再找到到它的存在和使命的意义。藉着圣体圣事，它不断地革新自己的天主子民身分，它在很奥秘的形式上，亦是基督的身体。当教会举行纪念主的庆典时，它集合自己的资源以便再向前冲刺，朝向遥远的目标。它得到保证，

它将不会湮没在历史的洪流之下，成为一个世俗化的社会或文化结构，它会一直活到它最后的时刻。

将有最后的时刻，这不是一件自明的事，而是一个启示的真理，虽然我们无从知道这最后的时刻何时到来。在那个时刻，整个受造的实相将启示它自己——或者，更好说，当基督，以及天主教在基督内，亲自突破祂的超越性而显现时，整个受造的实相将被启示。教会，我们已说过，到时将除去它在历史中的形式，只成为一个人类的友爱团体，完全向天主投降，天主是每一个人的爱，并与每个人在最完美的关系结合。不过，这并不是一个静态的情况：人们将继续在知识、爱、在彼此欣赏和互相交换中成长；就是说，这个旅程将从将来那个时刻开始，超越我们经验的历史，一直持续下去，永无止境。

### 教会活跃旅程

教会的旅程，不只是一个走过时间的旅程而已，就好像我们走过一个国家或穿过一座森林一样；教会在这旅途中，充实它所经过的时代。所有的世代都充满教会传递给人们的救恩礼物。教会的工作常与哥耳哥达、与复活的早晨相联，因此，也和绝对的将来相联。没有这种历史关系，教会将成为一个没有意义的结构。基督的力量，从受光荣的主注入教会之内。这些活动——从过去进入现在，超越现在而进入将来，从上至下——是不能分开的，它们互相补足，

形成一个单一的实相，即耶稣基督临在教会之内，在那里工作，并召叫它向前发展的实相。

从教会传达于历史年代的救恩内容看来，这些历史年代不再是过去、现在和将来的承继线——这些分段的线已被抹去。哥耳哥达和复活早晨的事件，不只是过去的事件而成了永远的拯救的现在，因为现在从这两个事件取得动力。同样，将来也不是简单的将来，不是一个在视野的范围之外的一段遥远的时间，而常是，已经是奥秘地临在的现在。因为过去的基督和将来的基督，是同一位基督：他常是既是过去、也是现在，同时是将来的基督。

梵二在以下一段文字中提到这种关系：<sup>②</sup>

基督从地上被举起来，曾经吸引众人归向祂（参阅若12:32，希腊本）；从死者中复活（参阅罗6:9），把自己给予生命之圣神派遣给弟子们，并藉着圣神把自己的身体，就是教会，定为拯救普世的圣事；坐于天主圣父之右，仍继续在世界工作，引人加入教会，通过教会与自己紧紧相连，以自己的身体养育他们，使他们能分享祂的光荣生命。所以我们所期待的复兴，已经在基督内开始，因圣神的来临得以推进，并在教会内继续着，而在教会内我们靠着信德，深悟现世生命的意义，我们对未来的福乐怀着希望，完成天父在现世所託给我们的事

业，履行使我们得救的工作（参阅斐2:12）。

因此，世界的末期为我们已经来临（参阅格前10:11），世界的再造已经是决定的事实，并且在某种意义下，确实已经提前实现于今世；因为现世的教会已经拥有圣德，虽不完善，却是真正的圣德。可是，在那充满正义的新天地出现以前（参阅伯后3:13），旅途中的教会，在其圣事上，及其属于今世的制度上，仍将带着它今世易逝的面目，仍旧存留在不断呻吟痛苦、期待天主子女在受造物当中的显扬（参阅罗8:19-22）。（教会宪章，48）

### 旅途教会的演进和自我更新

因此，教会知道自己是在成长中的教会。当它把救恩带给每一个时代时，它自己也在发展。它给自己的是一个辩证式的存在，一个在现在与将来之间的辩证。当它远离它的主，飘流在这个世界的形式之内时，它仍不能忘记将来；它等待将来临的时刻。它度过许多世纪，逐渐在基督内达到更大的成熟，对基督的了解更深（信理），在基督内的生活更圆满（伦理和崇拜）。它不能不在旅程中与人类作有成果的对话——不同人生观的人，不同的文化、社会和经济背景的人，不同的宗教信仰和不同政治团体。它必须使它讯息的本质保持不变，常活动和生活在新的文化和语言形式中。因为它必须答覆许多问题，那是它自己不是一开

始就完全明白，而必须奋力学习的问题。

这表示必须改变，表示有必要不断地反省自己的形象。因为有一个危险是：它可能僵化或被世界的元素所蒙蔽而失去自己的本质，甚至还有落入罪之中的危险。因此，教会必须常处于需要使用世界和需要抽离世界之间的张力之下。它必须常常从世界抽离以便留在耶稣基督之内，然而，也必须离开耶稣基督走进世界，以便把基督的讯息带给世界。它应该反省它自己的核心：耶稣，同时常常向外伸展以便宣讲基督。它必须既是属于世界的，同时也不属于世界的。只有一个「世界—非世界」的教会，才是属于确实的历史的教会。但教会将永远不能达到这个辩证的完全境界；它将常是本质地不成熟的。不成熟和可有缺点的教会，与世界的不完全和可有缺点是相通的。

这表示教会应该不断更新自己：这不只是在某段危机时期的工作，而是对教会的一个永远的要求，它必须离开世界同时也必须使用世界。会变得俗化的危险，不能一味靠脱离世界而克服，因为这样最终要放弃它向世界宣讲基督的任务。教会永远不停的自我更新的模式就是耶稣基督。

### 成全的初阶

尽管整个运动的目标是指向成全的团体，历史的进程实在是：在最后的时刻来临以前，大部分人先已来到天主面



前。我们以下会更清楚地见到，按教会的教导，在人们死亡后与最后结局之间，这些人度着与不再隐蔽的天主以及他们彼此之间，密切交谈的生活(DS 10000f.)。他们的团体并没有达到圆满的成全，因为这要等到所有爱天主的人从死者中复活并组成一个兄弟姐妹的团体后才能达成。因此，有关这些已到天主那里的人们情况，我们还能用「尚未」这两个。只有等到所有预定属于最后团体的人们，得到肉身的转化后，天堂才达至最大程度之圆满。

### 诸圣相通

旅途中的信友，向前遥望已达目的者时，后者也回望走在他们之后的兄弟姐妹。旅人和已经达到目的地的人们之间这种密切的关系，我们称之为「诸圣相通」(communio sanctorum)。这个述词，首先在里美西安纳的尼西达士(Nicetas of Remesiana)的著作中出现，后在四世纪，在宗徒信经里引用。原来这词本来是指圣物的分享，而不是人的共通或共融。不过，它很快就取了第二层意义，兼指圣者的团体和圣德的共通（见教宗碧岳十二世，《基督奥体通谕》；参阅格前12:25ff.; 罗12:4; 15:3f.）。

梵二的教会宪章有这样一段（见49节）：

直到主在威严中与众天神降来（参阅玛25:31），并且摧毁死亡，一切都屈服于主的时候（参阅格前

15:26-27)，基督徒的一部分正在现世旅途中，另一部分已经度过此世而在净炼中，再另一部分则在光荣中，面见「三位一体天主真像」；可是，这一切人却在不同的等级与方式之下，共融于同样的爱主爱人之德，向我们的天主歌唱同样的光荣之曲。因为凡属于基督的每一个人，具有祂的圣神，聚集在一个教会之内，彼此都依附于主（参阅弗4:16）。所以，旅途中的人，和安眠于主内的弟兄们之间的联系，绝不会中断，而且，按照教会永恒的信仰，这一联系会藉着精神财富的相通而加强。因为天乡的圣人们与基督之间密切联系，使整个教会在圣德的基础上更形坚固，使教会在现世奉献给天主的敬礼更加尊贵，并且多方面协助教会的扩建工作（参阅格前12:12-27）。因为他们荣归天乡，面见基督（参阅格后5:8），通过祂的关系，和祂在一起，在祂内，不断地为我们转求天父，把他们在世上靠着天人之间的唯一中保耶稣基督（参阅弟前2:5）所立的功劳献给天主，在世时，他们在一切事上服侍天主，在他们身上，为基督的身体——教会——补充了基督的苦难所欠缺的（参阅哥1:24）。所以，他们的手足关切之情，大大地扶助我们的软弱。

大公会议提到，教会诸圣对于那些仍在旅途中的人们那项双重的功能：模范和帮助。模范：诸圣是天主对万物的作证；隐蔽的天主在他们身上启示祂的临在和祂的容颜，透过他们，祂向我们其余的人讲话，引导我们走向祂的国度——就是说，将有一天会包括全人类的爱的国度。帮助：透过由他们发出的爱的力量，并透过他们代我们向基督的转祷，这些已得救者帮助那些仍在旅途中的人们。

根据教会的教导，世上的旅者和天上已得救者之间的关系，可从两个层面表达：敬礼和祈求。

对诸圣的敬礼和祈求是从三世纪开始实行的。罗马的依玻理首先证实教会的这个措施。最初这与殉道者、宗徒和先知有关，不过从四世纪以后，扩大至对精修者、贞女和天使。从一开始，在敬礼基督和诸圣之间，有很清楚的区别。不过，讲到底，敬礼诸圣是光荣天主的一种表示，为天主的缘故他们才获享光荣。他们是指向他们自己之上的天主的，而我们光荣天主是为天主自己的缘故，并不可能有什麼在天主之上。

对诸圣的敬礼，目的常是为了天主的光荣，是天主亲自拣选了人，接纳他到自己的生命之内。因此，诸圣并没有取代古代诸神所留下的空位，我们并不当他们为神。当我们呼求称这些圣人，这表示旅途中的教会意识到它自己与那些已在基督内的人们，是一个团结的「我们」。这个「我们」超越个人，在「我们」内的诸圣有一个独特的意

义，因为不但是他们对基督的爱，同时也包括他们对仍在旅途中的弟兄之爱，已经净化，完全没有自私和虚荣的杂质。这样一来，包括旅者和得救者的「我们」这个团体，可以特别热切地透过基督，把自己奉献给天主圣父。

我们可以问：圣人们是否需要以特别的方式，使诸圣记起那些仍处于危险之中的旅者，才可以帮助他们。答案可以是：向（这些）作为天主家庭成员的，且已达到天主之家的诸圣祈祷，表达出旅者的感恩与希望。他们的目的不是引起诸圣的注意或兴趣，反而是打开求恩者的心，以便赞美天主和引发他们对天主的感恩。前面提过的转祷的道理，在此也用得上：祈祷不是引起诸圣的注意的工具，而是准备求恩者的心灵的工具，使他们能参与诸圣透过基督而与天主的对话。

在诸圣相通的范围之内，玛利亚有一项特殊的身分。

## 注

- 1 参阅 E. W. Bockenforde, "Politisches Mandat der Kirche?" *Stimmen der Zeit*, 184 (1969), 361-373; J. B. Metz, "Politisches Theologie," *ibid*, 289-308.
- 2 这段梵二宪章的引言取自中文版《梵蒂冈第二届大公会议文献》，中国主教团秘书处出版，1975年，台北。

## 15

# 基督的来临

### 事实

创造的最后成全将是一个漫长过程的结束。这将不是一个事件而是一次个人的接触——即基督的来临。当我们讲基督的第二次来临时，我们所说，不是一个空间的事件，而指一次个人的经验。正如基督从地上升天，并没有从一个特别的属于他的地方离开，所以他回到地上时，他也并不是从一个特别的地方来到整个世界。

永生圣言第一次来临时，他取了与一个人的特别关系，并透过他与全人类以及其余的受造物建立关系。在他从死者中复活时，这人从他的人性中，经验到他与永生圣言的特殊关系的最后结果。透过复活，在耶稣这人之内所发生的改变是：他的生命与一切历史存在完全切断，此后，再也不能在历史之内被直接觉知。基督的再来表示，他受光荣的存在模式将是直接而可见的，因此，没有人会

见不到他。这假定全人类也要经过一次转化，进入能认出光荣的基督的情况。这种转化的能力，并不属于受造物的爱，只属于天主的爱。不过，人性之爱的转化力，使我们肖似天主之爱的创造力所包含的奥秘。

## 圣经

基督将在他最后的自我启示中「再来」，这个希望和基督徒对基督复活的信仰，形成整个宗徒宣讲的核心。门徒与基督告别后（宗1:11），从橄榄山上下来，满心怀着对他再来的希望（参阅罗4:18）。这份期待，使他们能坚忍地为信仰基督而受苦（玛10:16-23；谷8:34-38；13:9-13；路9:23-26）。耶稣的死亡，对他们来说并不是分离，因为他的生命在复活之后仍然继续。同样，他在橄榄山上升天的离去也不是最后的。虽然在历史的过程中这是最后的，与他们分离的他再来时，要主持世界最后的秩序（谷14:61f.）。对于基督再来的希望，不只表示希望他能再见他们（门徒），同时这也是对最后完成的期待。信仰他的人们的特色可说是：他们把心寄托于主的来临（弟后4:8）。他们这一群的渴望，超越现世的一切希望和梦想，他们的灵感来自那祈祷：「愿祢的国来临」（玛6:10；参阅格前16:22；宗2:20；十二宗徒训言10:6；宗22:17-20）。在这份希望中，基督徒达到一种天主赐予的坚忍，绝不是一般的忍受可以比拟的（格前1:7f.；铎2:11-14；得前4:15-18；得后1:3-12）。

耶稣将来的自我启示，要揭露历史和宇宙中隐秘的一切。按玛窦的描述，人子的标记，要在天上显示出来，这当然是比喻的写法；所谓人子的标记，我们应该解作，带着威能与光荣而来的耶稣本人。当受光荣的这一位一出现，没有人可以逃避他的视线，也没有人可以抗拒他的决定（玛24:30）。他的来临常被称为Parousia（基督再来）——取自一个专门名词，专指主或王子威严地来临（玛24:3, 27; 格前15:23; 得前2:19, 3:13; 雅5:7f.）。

初期教会期待，主的来临会解除信友在世上的需要。但是，没有一个世上的主可以令人逃脱罪、死亡和恐惧死亡的痛苦。要解除这一切痛苦，基督徒寄望要来临的主（斐3:18ff.; 1:6）。我们发现牧函用了（弟前6:14; 弟后1:10; 4:1,8）「显现」(epiphany)这个字，取代了「基督再来」(Parousia)这个词语。基督将来的来临，会带来最后和最圆满的救恩。那将是个喜乐的日子，主的日子（格前1:7 f.; 3:13; 5:5; 格后1:14; 6:2; 得前5:9; 得后1:7; 斐1:6, 10; 2:16; 弟前6:14; 哥3:4）。保禄用默示文学的字眼描写基督的来临——例如：伴着威严的号角声而来。它所象征的，是基督以不可抗拒的力量控制、领导历史和世界，直至圆满的结局（格前1:7f.; 3:13; 4:5; 5:5; 15:30-53）。

## 教会的训导

基督第二次来临的教义，包括在教会的信经里(DS 10-76)，

并由1215年召开的拉特朗第四届大公会议(DS 801)加以解释和界定。希望基督来临，在礼仪中出现无数次。特别是在感恩祭中，这希望和信仰，更不断地出现和不断地宣讲。

## 来临的时间

对于基督第二次来临的时间，在历史出现过不少的争论。对这个问题，我们一定要保持开放的态度。圣经没有给我们任何线索。基督也特别拒绝指定一个时间（谷13:22；玛24:36-44；25:1-40；参阅宗1:7；得前5:1；伯后3:10）。不过，在此我们可以参照有关天主之国来临的言论，这个问题与天主之国密切相关，因为后者是在耶稣基督内诞生的。

无论如何，有几个问题与基督的再来有关，是值得探讨的。将来（或后果或一致）的末世论（特别是史怀哲、雷易斯、梅尔赫、捷克生、马丁、龚梅尔、居尼伯、高居尔）支持以下的观点：耶稣和他的门徒那时本来相信，天主直接的干预很快就会来临，到时，天主主要统治全世界，耶稣将是这个新世界的头（首领）。但是，因为耶稣体会到他必须在这个新世界出现以前死去，他就只能希望死后不久，即再回来管理这个新世界。他把自己的这份希望传给他的门徒。因此，首批基督徒曾肯定他们会见到基督回到世上来的日子。当他们这个期望落空后，他们才逐渐校



正他们的崇拜和行为，以配合长期的等待。耶稣的死亡和复活的神学，就是这个延迟了的基督再来的后果。

有相当数量的耶稣语录可给这个理论有力的支持（玛10:23至此章的完结；玛16:27f.；24:32ff.，审判的讲话；13:28-31；路21:20-23；玛26:64；耶稣在审判他的人面前的讲话；参阅谷14:62；谷9:1）。不过，另一方面，这个理论却和圣经的某些明确地把第二次来临，推到遥远和无尽的将来等言论相反——例如提到教会之内一个很长期的发展（玛21:33-44；谷4:30ff.；路13:31f.）。再者，提及外邦人受邀请进入天主之国（玛21:33-44；谷12:1-11；路14:15-24；20:9-18）。又提及福音应该被广传至整个世界（玛24:14；2:13；28:18ff.；谷13:10；16:15-18）。许诺派遣圣神来以不可见的方式代表基督，似乎也是指向同一方向。

既然这些章节都没有令人满意的一致解释，只把它们解作期待一个最近的将来，这未免过份武断。

「后果」（将来）末世论的倡导者特别着重新约对耶稣复活的见证。<sup>①</sup>死亡与复活教义，很明显，不是由于期望不能实现的后果；相反，这是组成新约启示的基本组成部分。这是期待基督再来的基础而不是这期待的结果。它是历史的一个转折点。它对于基督徒的信仰是如此重要，他们要不断地以它作为焦点。耶稣的第二次来临是将来一个重要时机，基督徒的目光，定注在这个将来，因为这是由耶稣的复活所肯定的。

基督将要来临这是毫无疑问的了；唯一的问题是来临的时间。尽管相当重要，这个有关时间的问题还是次要的。这和耶稣已复活并藉他的复活，启示人类的复活这个事实比较起来，它的重要性显然小得多了。由耶稣的复活所引进的时代，可用简单的「现在」一词概括，因为藉这个事件，耶稣已把人类带进一个新的纪元。

人心急地期待人类复活，好比重要的一仗得胜后人们便期待整个战争的结束一样。用「基督再来」的延迟来，说明初期基督徒对复活的希望，在神学上已失去很大比重，虽然仍保持某些心理学上的意义。

剩下的两个问题是：其中之一是马尔谷第十三章的所谓对观的默示录(synoptic apocalypse)；另一个是保禄有关基督再来的道理。

马尔谷所记载的基督再来的说话，本身并没有文学的统一性：这是由一个编辑集合所有单独的和一组组的言论，合编而成。虽然都取自真正出自耶稣之口的言论，但最后一位编辑显然是受早期的基督徒教理和初期教会的经验所影响。这一章的经文没有意图提供任何有关世界末日的警告性先兆，相反，这是一些从末世的角度，督促人警醒的教训。路17:2-37这一段经文的性质也一样。

保禄书信清楚表达了主很快会来临的希望。不过，如要从这些书信中找出一套正式的教义却是不可能的。另一方面，基督经验对宗徒们的转化作用既然那深，如果主的

再来，不曾出现在他们一生的希望的水平线上，那才奇怪哩。对保禄来说，再也没有别的比这次经验的回忆更令他感动。在他的书信中，这形成他的读者和他自己保持忠信最迫切的动机。他以这个希望安慰和支持在各种诱惑中的信友（得前2:19; 4:15; 格前1:8f.; 7:26; 10:11; 15:51; 16:22; 哥3:14; 罗13:11f.; 斐1:1,6,9; 2:12-16; 4:15; 弗4:30; 弟前6:14; 弟后1:12, 18; 4:1,8; 铎2:13; 希10:25,37）。

以下各段经文对评估他的思想路线是很重要的。公元52年的得前4:3-5, 11; 公元58年的得后2:1ff.; 罗2:13f.; 8:10-20; 公元56年的格前7:25-35; 15:5ff.; 公元57年的格后5:1-10; 最后约公元63年的斐1:20-23。在较早期的书信中，读者的注意力，很清楚是被引向基督的再来，不是指向在基督来临以前个人的死亡。这个希望的焦点，不是在于个人——而是在于整个人类或至少在于整个团体上。在得撒洛尼前书，他所致书的这个得撒洛尼团体，非常关心在基督第二次来临前死去的人们的命运，他安慰他们说，那些在他们以前死去的人将不会受损失。基督再来时会唤醒他们，至于那些仍然活着的（保禄把自己——至少以「我们」一词的形式——算作他们之中的一个）将会改变。这两组人都要获得圆满的生命。在格林多前书和罗马书也有同样的教导。

在斐理伯书，宗徒提到他很有信心的希望，他深信透过死亡，他可以直接与基督共融。他渴望离去并与基督一起。这对他似乎比长寿更可取，虽然他看到还有重要的传

福音工作有待完成。在此，保禄很清楚地说明的这个希望，在格林多后书已可以识辨，但在斐理伯书以前的任何书信都不曾这样清晰地陈述。在这一点，有人以为宗徒在斐理伯书的末世观，和他在这以前各信所表的末世观，是有矛盾的，而解释说他的思想，从犹太的末世观，发展到了更近于希腊的观点。不过这个论点，没有充足的根据。虽然格后5:1-10这段经文的意义，有可争议之处，不过经文的确表达宗徒对死亡的恐惧，和与此同时出现的是他对死后能达到基督再来时可得的满全的期望。保禄在斐理伯书所预期的与基督共在，如果没有一个彻底的改变是不可能出现的，虽然它的圆满形式要等到审判之日才能出现。可见，在格林多后书所暗示的说法，要到斐理伯书时才第一次清楚地解释。

这并不表示保禄的末世论有任何根本的改变，这从他在斐理伯书中的言论可见。在此书中保禄提到基督再来的日子，基督将以拯救者的身分出现，他将「改变我们卑贱的身体，相似他光荣的身体」(2:20f.)。同时，斐理伯书也明确地说明，最后的救赎，只能等待基督再来的日子才可得。在解释这些个别的经文时，我们不可忽略它们的写作背景。例如保禄向得撒洛尼团体保证已死者的命运，但是他这话，不能被视为他有关基督再来这个问题最完全的理论，他只想强调那能给团体带来安慰的一点。这言论很明显，并不包括保禄对这个题目的全部观点。因此，在斐理

伯书中清楚地陈述的理论，虽然在得撒洛尼前书中并没有明确地说明，但很可能已经暗示了。

当保禄越来越多地经验到他传教活动的挫折与失败，而且日益意识到自己的时日不多，他才更担心自己个人死后的命运。在斐理伯书（同时也在格林多后书）他尝试回答这个问题。因此，他在这些经文中所说的，是补充他在其他书信中有关基督再来的解释而不是与之相反。在个人的命运对他不致成为一个难题时，他未有机会反省这个问题。不过，在他所有的书信中都提到这个信念：只有在基督第二次来临时，才会带来最后和彻底的救赎。当保禄讲到他自己的死亡，且清楚而肯定地期待它会在基督来临前发生，而仍然毫不迟疑地宣讲基督的来临是满全的时刻，从这个事实我们可以结论说，即使在保禄早期的书信里，在强调他希望能活着见到基督再来的同时，他必须在基督再来前去世的思想也不是完全绝迹（亦见弟前6:13-15；铎2:13）。

新约其他作者在这个问题上并没有脱离保禄的观点和精神。他们称基督引进的这个时期为最后的时期（伯前1:20；4:7；犹18；若一2:18）。他们都不关心基督第二次来临的日子是近或远，只督促基督徒坚忍和警醒（雅2:7f.；伯后3:1-14）。伯多禄后书以强硬的字眼，答覆那些嘲笑者的问题：「那里有他所应许的来临？」他们说一切都没有改变，一切都照旧。伯多禄却说天主计算时间的方式与人的

不同：对天主来说，一千年犹如一日。天主在延迟祂的审判，耐心地等待罪人的悔改。

## 先兆

尽管不能给基督再来定下日期，圣经却指出了一些先兆例如向全世界传福音、犹太人归依基督、教会受迫害、反基督者的出现、宇宙的剧烈痛苦等等。

这些先兆并不按事件发生的先后排列，它们是历史时间终止之点。另一方面，最重要的标记是犹太人与基督的关系。教会受压迫的时期，集中在反基督者出现的时候。这个反基督时期，按保禄和若望的描述，在后期的犹太主义期间，已有提过，以色列预期会面临邪魔猛力的攻击。

根据圣经，最突出的标记之一就是自由与爱，将在基督的追随者之间存在。这个理想的强度和力量，会逐渐增加，直到世界的终结。

耶稣离开时，并没有留下一群对自己的将来，一无所知的门徒（谷4:17; 13:13; 玛10:22; 路6:22）。他曾警告他们说，那称为「仇敌」、「诱惑者」和「控诉者」的，会不遗余力地毁灭天主的圣者。无论人在其他方面的分别是多么大，人都会联合起来，反对这种说法：这世界并不掌握最后的答案，也不是最后的实相，但最后和重要的实相是天主的光荣。当罪和痛苦的份量已满盈，最后的时刻便会来临。每一个迫害者都要受天主的审判；他的行为也要

受天主的判决（玛24:10f.; 斐1:28; 得后1.3ff.; 伯前4:17 f.）。这样，信友的痛苦就是生产新世界的分娩之阵痛。

对于信徒，最坏的打击，不是针对他的生命而是针对他的信仰。这样打击会产生可怕和悲剧性的后果（得后2:2; 弟后3:1-9; 若一2:3-28）。许多假领袖会出现，并会向人许以救赎。他们会伪装救世者，这样，人们便以为他们可以不再需要真正的救主基督。因此，需要有辨别神类的恩赐；没有这种识辨力，基督就会被假救主所取代（谷13:5f., 21ff.）。特别是保禄和若望，藉旧约的主题，以生动的图象描述了这些威胁信者的危险。在得撒洛尼后书，保禄说那破坏者、无法无天者、敌对者，要坐在天主的殿中，对抗天主的圣者（得后2:1-14）。若望则提到假基督（若一2:18, 22; 4:3; 若二7）。最后，在默示录中，若望描写两只恶兽，代表联合起来迫害信徒的暴力和政治高压手段。学者一直都不能决定，两位圣史提到的「敌对者」和「假基督」是否指各代的某些个人或运动。也许我们可以说，所描写的假基督精神的特别表现，在历史中的某些时期，可能在许多个别的人身上见到。

最重要的一点是，这破坏者——即假基督——企图制造以现世为中心的世界秩序和价值标准，把天主和基督，排斥在人的视野之外，甚至使之成为事实上不可接受者。假基督企图透过他在人类事务的每一个领域中所达成的巨大成就，说服人接受他。<sup>②</sup>

默示录描述的另一个与神秘的恶兽相反的景象是千年和平（默20:1-10）。这段经文，加上了旧约的数段经文，引起了所谓千年说(Chiliasm)或千年王国说(Millenarianism)。这学说忽略了一个事实，默示录这部书根本是与一个景象或幻象有关。似乎最可接受的是奥思定的解释，他认为所谓「千年」是由基督引进的纪元，在这期间——即在主复活与主的第二次来临之间的时期——罪的力量已经被击破。

仔细研究基督第二次来临的这些先兆，我们不但不能从这些先兆找到任何有关时间的线索，甚至不能对我们的问题，有任何帮助。这些先兆只不过显示，人类历史如何在那些寻求天主和只追求世界的人们之间，持续下去并不断扩展。对于信徒，圣经之言就是力量和安慰的泉源。基督快离开他的门徒之前，他揭开了将来的布幔。他们所见到的，就是他所背负和死于其上的十字架，而这十字架，此刻已成为他们的十字架了。他明确地告诉他们，他向他们启示他们的将来，是为等到事情发生在他们身上时，他们不必害怕。

对基督和天主的信仰，并不是为在世上造成无烦恼的情况。人愈来愈需要对抗人性的自私和追求自我，这无论是对基督徒或对于自称为无神论或反基督徒来说都一样。圣经没有暗示最终的圆满来临的日子和时辰，这并不重要。最重要的是对这个绝对将来的肯定。基督的信徒和信



仰天主的人，他们都应该抵抗太泰然无事地信任这个世界，它的文化和进步的诱惑，以致把灾祸看作偶然的意外，把主来临的思想推到意识的边缘，推到一个遥远和不肯定的可能性。

基督的第二次来临将带来历史和创造的终点。最后的圆满，是物质同时也是社会的（但不是纯集体的）事件。只有在创造发展至相似它的头时，这表示肉身的光荣和所有人在团体之内再结合时，创造才达至完成。因此，在死者复活和最后圆满之前，没有人是生活在最后的幸福之中。

## 注

- 1 见《信理神学》卷三（香港，生命意义出版社，1994），3-19, 38-45。
- 2 See. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg, 1958); J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Regensburg, 1967; O. Küss, *Biblische Untersuchungen*, 3).

## 16

# 死者的复活

### 问题

在他最后的启示中，基督召叫所有的人和整个创造到他身边，要把他们领到父那里。这表示他召叫整个创造，活至它圆满的、最后的、完全的形式。从消极的角度说，一切伤害生命的、违反团结的，都要永远排斥在团体之外。这召叫强大的压力——它是富创造力之爱的力量——是没有人或物可以抗拒。他召叫每个人进入的团体真正的生命，与基督自己的存在模式相符。这就是复活教义的意义；对于每个人来说，绝对的将来，就是按照受光荣的基督的模式而转化的生命。

对于每一个人，死亡是他短暂的、历史性的存在，不可扭转的结束。同时，这也是朝向绝对将来重要的一步——这是绝对将来的开始。人与历史进程的分开，不是毁灭之举，而是在一个转化的情况内，新生活的开始，那么，我

们的问题是：肉身与灵魂的关系怎样？

传统的教导是这样的：虽然在死亡时，人的灵魂不象他的肉身那样被毁坏，它仍经验剧烈的转化。因为这个在死亡中与它的肉身分离的灵魂，在本质上是朝向物质的——换言之，是朝向身体的——它如何可以在脱离肉身之后仍然活着，这是一个参不透的奥秘。它本质的结构需要一个肉身，它只能与一个在新存在模式下的身体，获得新生命时达至成全。这样一来，即使在死后，灵魂度着与天主对话的高度充实的生活，这位天主就是爱的本身，灵魂所过的生活，直到死者复活之前，仍在一个「尚未」的情况下的生活，期待最后的、获得肉身存在的日子来临。对于这个传统的教导，有些问题，我们要在下一节提出来讨论。

## 问题的意义

有关死者复活的信仰，是基督信仰一个根本的记号。基督徒对将来独特的希望，是所有对将来的希望中，最彻底的一种。按启示的教导，肉身可得救赎；完全的儿子身分，有赖于肉身的救赎（罗8:19, 24）。复活的基督，既是救赎的典型，也是所有其他人复活的成因（罗8:29；格前15:20f.；哥1:18）。他是第一个从死者中回来的。在他身上所发生的，也要在所有基督徒身上发生（希2:10）。基督与基督徒的复活，是如此紧密地结合，我们甚至可以说，如果基督徒将来不从死者中复活，那么基督就没有复活（格前15:

13)。这样，人也不能得救了。救恩表示与复活的主结合，并透过他，所有人与天主修和也彼此和好，而且，这并不单指精神上的，同时也从实际的、肉身的意义上说。

任何人，如果不接受基督的复活，必然会认为肉身的复活是荒谬的。从自然的层面，我们所见的，只是生与死这个永恒的规律：说人的肉身将可一直活下去，这是在人的理性所能领悟的范围之外。因此，我们见到思想自由的犹太人，讥笑复活的喜讯（玛22:23-33）。从格林多前书我们也可以见到，倾向精神的希腊人，是多么难肯定肉身的复活，是将来的实相而不是一个比喻的说法，要掌握复活生命的独特模式，也是一件非常复杂的事。

事实上，精神的升华和粗糙的自然主义解释，两者都未能抓住复活的要点。在柏拉图的思想中，肉身被视为灵魂的牢狱。希腊人的混合主义，后来全面发展为真知论(Gnosticism)，认为肉身是情欲之所在地，因此本身就是恶的——很自然，这样的肉身将会回复生命是很值得怀疑的。

保禄在雅典的第一次讲道，充份地显示了有关复活的道理所遇到的困难。当他来到代表希腊文化的高峰，四周充满了希腊自然宗教的思想和偶像的城市、雅典附近的阿勒约帕哥讲道时，他宣讲一位统治历史的天主，说祂就是他的听众所尊崇的不知名之神，雅典人不置可否地听着。但是当他逐渐引领他们离开他们所尊崇的自然，超越他们的日常生活经验，去信仰一位离开这世界、有大能、将在

复活时冲破自然束缚的天主时，他们再也不相信他的话了。他们忍不住笑起来，并赶他走（宗17:32；亦见宗26:8, 23f.）。

由于复活信仰在基督信仰中所占的中心重要地位，否定基督信仰，必然特别集中于否定复活的教义，这是可以理解的。即使在教会初期，真知派人士西苏士(Celsus)讥笑复活信仰为无稽之谈时，奥力振已尽了最大的努力，为这端信仰辩护。奥思定也指出，在基督信仰中，最受争议的是有关从死者中复活的教导(*On Psalm 88:36ff.*; *Sermons*, 2-5; *On the Trinity*, 4:23)。

## 圣经

在旧约第一次清楚地提到从死者中复活的章节是达尼尔书12:1ff.（依25:8；依26:9-21；依53:8-21并不是指复活的，约19:25ff. 也不是；如果根据原文，则37:1-14也不是）、智慧书的作者在写4:20-5:14（参阅加下7）时，可能想到从死者中复活的说法。在公元前二百年，复活信仰并不是旧约信众的普遍信仰，但不久之后，这信仰便广泛地流传了（特别见于厄诺客书及艾斯德尔第四书）。在基督时代，正统的信徒都确信复活的教义（若11:24；玛22:23-33；路20:27；谷12:18-27）。旧约的天主子民所遭遇到的被蹂躏的经验，有助于复活信仰的传播。在这世上，善人似乎常受苦，而坏人却常得意，很明显，在现世是没有公义可言。

为了抗拒他们对于天主的公义所产生的绝望，他们寄望于将来，希望在现世得不到正视的事，在死后会得到公平处理（依26:19; 53; 达12:2, 3; 加下7）。但是预期的赏善罚恶，只能在人死后，仍有肉身生活的条件下才能算是圆满。

新约记述耶稣如何肯定和阐释他那个时代很流行的旧约复活信仰。他特别说明，复活并不是重返死前的历史存在，而是进入另一种生命，但它的实际情况对于世人却是一个奥秘。此外，他更把复活信仰，与他自己的位格相连。人是透过信仰他而得到保证，死后有新的、转化的肉身存在。这份对他的信仰，是在饮食他的体和血中具体而有活力地实现。领受他的体和血的人，他们可得到保证，在末日将会复活（若5:24-30; 6:54-57）。

新约另一个有关死后生命的清晰记述，可见于保禄的格林多前书第十五章。透过洗礼，人得到保证，可以分享耶稣基督的死亡与复活。甚至在他们现世的存在中，受洗者已处于由复活的主亲自营造的天上的共融之中。在这个团体内，他们拥有作为这个家庭的子女和公民应有的一切权利（弗2:11-20; 希11:13; 哥2:2f.; 弗1:19-23; 斐2:9ff.; 若14:2ff.; 罗4:17; 8:11）。当基督在他最后的显现中再来时，在洗礼后开展的一切，将完成和达至完美（斐3:20f.; 得前4:14-18）。

因为在圣经里，从死者中复活，常以古代的词语表

达，是属于一个如今已不存在的世界观，所以我们应该仔细区别讯息的内容和它的表达形式。圣经以华丽的意象描述复活：号角声，海洋的震怒、星星从天上堕下，坟墓自开，整个大地战慄。这些意象取自耶稣和门徒那个时代流行的末世文学的世界观；根本就是一种文学形式。如果我们不考虑这一点，我们无形中剥夺了福音的一切可信度。这些意象必须诠释；它们的意义在于，人的历史存在，转化进一个新的、「肉身—精神」存在（艺术家当然只能按圣经的意象描绘复活）。

不只是基督徒，所有的人都要进入复活中（若5:28f.; 宗24:15; 格前15:22; 玛13:41）。复活制造生命的最后情况。死亡将永远被毁灭。

## 教会的训导

在教父时代，有不少关于复活的解释。复活的信仰，也常由殉道者的事录、墓窟上的铭文和绘画，对于亡者遗体的尊敬等行为证实。

从一开始，教会已公开地反对任何把复活这个重要的将来事件精神化的倾向——其中尤以宗徒信经、亚达纳信经、君士坦丁堡大公会议(381)和拉特朗大公会议（1215; 见DS 11-76; 150; 801; 462; 540; 684）特别清晰地强调这点。追思亡者的感恩祭（弥撒）的经文，尤其是颂谢辞更是如此。

教会的教义，不但肯定复活的事实，同时也强调这位复活者也就是同一位历史人物（参阅DS72; 76; 485; 684; 801; 854）。不过，教会并没有解释这两者等同的方式。有时教会提到肉身的复活（意思是指作为一个有身体存有的整个人），有时却指死者的复活。随着教义的发展，复活者与历史人物的等同越来越受重视，这是因为马尼基、亚比真、喜达利和比利斯里安等异端，对身体所持的否定概念，在普遍流行的缘故，他们都认为身体是罪与邪恶的所在地。

## 基督学的基础

如果接受人的存在，在死后持续下去的说法，这很难和一种相信将来只有灵魂生活的人学协调。在基督徒有关人的概念中，身体与灵魂，形成一个紧密的结合，因此，相信人继续在一个已改变的身体形式内存在，这似乎是比较合理的说法。例如保禄，没有身体的持续存在的说法，就曾使他感到极度不安（格后5:5-9; 斐3:21）。

所有人，不只是已受洗的，都归于从死者中复活的范围，因为即使未受洗者，也与基督有潜在的关系，是潜在的基督徒。他们都牵涉在基督的洗礼之内，将以受洗者同样的方式与基督有关。在洗礼中开始的，将要在复活中达到完成：在此，我们可以见到复活生命的动力，是如何永恒地影响着已受洗者，和最后在复活中达至完成。受光



荣的生命，是「在基督内存有」的最高形式。但由于世界以基督为中心，未受洗者也是生活在复活的主有效的影响范围之内，这种关系，也需要达至最后的成熟。

## 持续和变更

与复活教义有关的、严重的问题，可以置于「持续」与「变更」这两个关键性的词语之下讨论。

复活信仰远离精神主义同时也远离物质主义。它并不主张灵魂与身体分离后，再次交回给身体，好象灵魂是一个真人似的。我们已指出，这样的解释，违反圣经有关人的统一性的教导。根据圣经，是人本身要从死者中被唤醒。

肯定在复活中被唤醒这一点，暗示已死者的复生。但是复生(reanimation)（或复苏，resuscitation）这个字并不能传达全部的意义，因为在死亡与复活之间，人在一个中介的情况中持续活着。这样一来，复活只能意指从一个存在模式转化至另一个。至于转化的方式却是一个奥秘，因为这是在我们经验的领域之外，我们只能以我们经验的范畴不完全地表达。不过，我们的经验，的确能透过一个我们熟悉的比喻，为我们提供一条路向。人的身体不是常一样的，不是静态的，相反，在人体内，不断有细胞新陈代谢的活动在进行。化学和生物学，在某种程度上可以解释这个神秘的过程。人体内不断的改变是如此彻底，以致

在一个老年人的身体结构内，完全找不到他五岁时的身体素质了。但是，最奇异的是，他仍然是同一个人。很明显，在这一切的改变之中，有某些不灭的素质留存下来。

称这永久不变的元素就是灵魂，这无疑是过份机械化的解释；这等于假定，在灵魂与身体的结合中，有些身体的成分可以除去，由其他的代替而灵魂不受影响，这我们知道不是这样的。这永远不变的元素可以恰当地称为「人」(person)或人性的「我」。这元素是有自觉的，尽管体内的身体物质不断地改变，这元素自觉它是过去的孩童所做的事和现在的老人所做的事的承担者。这种持续性，是透过「我」而不是透过一直相同的身体而确定的。它表现在人的记忆力，在平安或不平安的良心和在持久的身体结构上，同时，「我」在不断的改变中保持它自己，而且在记忆的增长和理性的发展下，「我」日益丰富和渐趋成熟。

死亡中止了这个不断的改变。但是，之后，根据复活信仰，出现另一个改变，这次是彻底和完全的。它并不是一个在自然生命的规律之内的事件，而是一个神圣的转形，是我们称之为天主的创造性之爱的新工作。

保禄说这个神圣的创造性活动的后果，是与我们任何生活经验不同的存在。他描写这种新生命的格林多前书十五章里，充满了难题和疑点，是历来精神主义和自然主义者争论不休的题目。既然我们经验的范畴不适用，这是

不可能描述的存在；我们所用的字眼，只不过是暗示，指示一个方向而已。

保禄极端不同意复活的身体与此生的身体无异之说法，他也不赞成说，脱离罪而复生的复活已是过去的事（弟后2:17f.）。复活是一个超越精神主义与自然主义概念的事件。任何描述复活身体形式的尝试，只不过是奇异的想象而已。

保禄描述复活身体的质素是属灵的，不变的，有威力和光荣的。不变在他看来是一个卓越的善。一切都必须过去——生命是一个连续的分隔——这是深刻的痛苦之源。生命的短暂和人没有能力把这种「不断消逝」的情况，整合于他整个生命之内，这是罪的一个清晰的标记。复活的身体将没有痛苦和悲伤的经验。这种光荣的情况，是天主光荣的反映（罗1:23; 8:29ff.; 格前2:7; 格后2:18; 4:4, 6; 得后2:14）。根据保禄，美也是复活身体的基本性质。这身体不是一个神圣运作自然演进的产品。这个转化是天主的工作，将透过主的临在而带来的。

保禄所说的种子埋在土里，不久长成一株大树的比喻，是说明世上的身体与复活身体的差别，这是一个令人印象深刻的比喻，但不能过份依赖，因为种子的改变是由于种子内的定律，暂时性的身体，转化成超暂时性的身体却不能由自然律解释。他综合复活身体的性质说，这身体是属灵的，可与复活基督的相比，复活基督是圣灵，即属

灵的存有（参阅罗8:9ff.）。这并不表示属灵的身体与真实的相反：事实是，人的精神从这身体内透视。

这一点使人想起爱的力量，爱能引发身体内奥妙的转化；在复活身体内透射的爱，不只是受造的爱与知识而已，这是天主的圣神自己的爱和知识。圣神的可能性——非创造之爱的可能性不是我们所能知道的。保禄借用了「天上」一词以形容将由死者中复活的身体（格前15:40）。这一词不能为我们提供任何正面的概念，只能强调这身体的「他性」和优越性。无论如何，经验也可给我们一点线索；当一个人完全投入精神境界时，这种出神的神态，可从他脸上看出来；同样，在一个爱人脸上也可见到爱的欢愉。当然，在这背后，有生理的过程，但最后还是精神的经验，从身体的形式上显示。

也许「光荣」两个字更能恰当地描述在复活生命内的身体，被爱所渗透，并由已达至完全成熟的人格所塑造。我们不必奇怪，在此，我们是面对一个奥秘，因为即使我们所熟悉的「物质」，仍然不能用精确的科学定义界定。其实，我们能解释精神，几乎比解释物质更成功。

尽管在时间之内的生命与复活生命的差别是如此大，我们却不能说，后者是一个全新的创造，因为仍然有持续性；复活的人与历史的人是同一的。至于这同一性应如何解释，这是一个尚未解决的问题，也是讨论复活的基本神学问题。要回答这个问题，有两方面是需要考虑的：首

先，在生命的历程中，组成个人生命的元素完全改变而他的身分却纹风不动——我们已讨论过了。第二，与第一点有关，灵魂是把物质塑造成身体的活力原则——身体是由灵魂塑形的物质。

这里有一个问题：为了保持来生的身分，复活身体是否必须由某些现世身体的物质成分组成，或者只以灵魂作为形式和活力原则已足够。十九、二十世纪的许多神学家采纳杜兰德（St. Pourcain卒于1334）的意见，只有形式已足够。如果同一的灵魂，再现于一个身体，而这身体的物质又是由灵魂赋予活力的话，教会认为复活者的身分与世上的人同一的说法已有保证，只要这由灵魂赋予活力的物质，是灵魂的肉身媒介，这人就可说：这是我的身体。

这个解释可避免由科学引起的许多困难——例如，神学家问，天主为我们的新存在创造身体时，到底祂是用我们现世身体中的一个原子或部分原子（也许取自头脑），还是用全新的物质，其实这是没有什么关系的。当然，同一解释排除尸体重获生命力的可能性的论题，因为后者与我们所经验的，肉身朝向腐化和解体的肉身运作规律有矛盾。其实，我们很可以问，既然，就现世的身体而言，天主无意让分解成为它的最后的情况，祂为什么让人的身体腐化？

上述解释，也绝对不与圣经和教会训导相反，后者正强调死后的生命，即强调转化入新的存在。这种转化高深

的性质，可由复活的主的事实推断，我们知道门徒们多次不能立刻认出复活的主来，在有些显现中，他们甚至一度怀疑他是否与尘世的耶稣是相同的。如果复活只不过是重返较早的尘世存在，就不会出现这种辨认的困难。但是，如果转化是一个关键的话，相同之点何在的问题仍然不能解决。

再者，即使我们认为亚里士多德有关灵魂是身体根本形式的说法，不能令人满意，以上有关身体常处于不断更新状态的观察，也可以解释，尘世的人和受光荣的人之间的相同点，是由灵魂的统一性而保证的理论。人体在现世的一生中所要求的与它自己的同一是最严格的。不过这种同一是一个误导人的外表，因为在这个看来是固定的人体形式之内，改变是从不间断的。另外一点值得注意的是，血肉的人与他自己的同一，不能解释成物质元素的同一。此外，既然复活的身体，是由充满天主之爱的人的灵魂赋予活力，灵魂必能把身体的功能，推至圆满。因此，有些人类学家主张，现今的人，仍在进化的过程中，尚未达至圆满，这个理论还有讨论的余地。

复活是新的——即受光荣的肉身存在的保证，这个解释必然引起这事件何时发生的问题。如果我们说，这将在时间终结时发生，那么有关复活信仰的言论，必定会失去部分的威力，它在信徒心中所发挥的效能也要减少；如果我们把它推算至百万甚至亿万年之后，对于这事件的信仰，

当然也会消失在意识层面之下了。

这个问题，如今常与个人的复活，将在他死后立刻发生的理论相连；这可否与教会训导、圣经和基督信仰的整体相容？这个理论否定，由死亡转入新生命时所出现的身体与灵魂分离。

其实，从身体与灵魂分离的角度解释死亡，也不是教会具有约束力的教导。教会有关这个题目的言论，只肯定人死后持续的生命；并没有明确说明，在死亡与复活之间的生命，应该只从灵魂的不朽性理解。教会有关灵魂不朽的官方文件（参阅DS 1000f.），借用希腊思想形式以解释人死后的生命（这个说法，绝不威胁灵魂不朽的教义，自不待言）。不过，教会并没有明确而正式地教导，在普遍复活之前，人的继续存在，只是属于灵魂的生命，并无肉身成分。人死后，虽然他尘世的身体埋在坟墓里，逐渐腐化或在火葬中被焚毁，而他却马上获得一个新的、有物质的存在。这个理论并不与启示的真理有抵触。当然，这个即时转化是不能证明的，不过，以下的论证，可以支持这个理论的可能性。

死亡时，人进入完满的境界。但是直至灵魂与身体处于分离的状态，它（从本体上以及存在上）仍有缺陷，因为灵魂的根本结构不可抗拒地要求和物质合成生活的整体。圣经特别强调这种结合，身体如何与灵魂分离，这的确是一个神学难题。现代有些神学家，特别是基督教神学

家，主张人在死亡中完全死去，不只是他的肉身的存在而已。他们指出，人死后他的某部分仍然活着，这样的理论既不能正视死亡，也不能正视复活。

对于这个完全死亡的理论，神学家提出多种不同的解释。有些人认为人在死亡中完全被毁灭，由天主在他复活时从记忆中重新再造，天主把他组合成一种与他的尘世存在相符的成熟状态。有些人却认为死亡是进入熟睡的状态，在基督来临时才被唤醒。在第二种解释中，存在的持续性得到保存，另一方面，人的不完美性也显示出来。

至于人在死亡中沉睡的理论，有一点应该指出的，它代表一项对人真正的关注，值得认真思考，不过，作为一个结论，它是难成立的，因为它的论证只偏于一方面。我们可以找到圣经的章节，支持这个在死亡与世界完结之间有模糊存在的理论。前一种论证却没有对这些章节作出交代。此外，我们也应该考虑，到时，直视天主将使人处于狂喜的心境下，他不期待灵魂与肉身的复合，而完全接受一个超离肉身的灵魂和安于享见天主的荣福状态之中。

一个充份照顾各方面的考虑的结论是：每个人的死亡构成一个不能理解的、由天主的爱使之有效的转化，但不是由经验所能证明的，人将化入一个新的存在模式，不是纯精神而是同时有物质和精神的。

另一个认为死亡本身构成复活的理由是：我们不能把我们的时间概念，应用到来世。对于尘世的生活，时空的



概念是主要的；我们不能没有时空而活下去。但是，关于天上的生活，我们应该说还有一个「尚未」和「后来」，却不能说有百万或千万年的等待时期。

最后，要知道，如果没有这个理论，从死者中复合将失去在圣经中见到的决定性，将纯粹成为意外地附加于信仰的附属品。

我们必须避免给予这个转化的人性存在一个量的性质和空间的伸展。可以估量和测量，因而加以控制的，都在这个新存在的幅度之外。因此，许多在历史中逝世的人，会否排挤仍然活着的人，这问题是完全没有意义的。在世的和过世的人互争空间是不会发生的，因为受光荣的人的新生命的模式，完全与我们所知道的不同。不过，死后持续生存的人，因为他们不象天主那样无所不在而仍留在创造界作为受造物，与时空还该有某种必须的关係。他们可以与任何时空有关系而不被束缚在历史之内某一个特别的时间和空间。<sup>①</sup>

如果接受个人的复活，在死亡的时候发生，普遍的复活（众人的复活）仍可保留它的重要性，正如公审判的意义和重要性，也不会因为在它之前有无数的个人的私审判而丧失或减弱。这是对所有较早的转化的肯定，它集合所有已被转化的人，领他们进入一个完美生活的社会。最后的圆满，将不会在一个纯精神的气氛下出现，而在一个动态的实况的背景之下出现，尽管这实况是属于灵性的。在

将来那个社会里，将没有任何欠缺，凡得救的都会出席，没有人会迟到。在他们之间，充满着不断加深的手足之情。<sup>②</sup>

## 注

- 1 有关死亡与来生的讨论，详见本书第21章「死亡与复活之间的生命：不朽」。
- 2 参阅 E. Gutwenger, "Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu," in *ZKT*, 1 (1969), 32-58。

## 17

### 世界的审判

#### 题目的重要性

我们知道，整个人类历史，包括历史内的个人，正朝向一个最后的和一个无限的将来推移，但我们没有办法知道，个人或小团体在这个历史舞台上所扮演的角色是什么。没有一个人在达到他生命的极限时已完成了他所有的计划，或实现了他全部的希望：当生命来到它不可挽回的终点时，它总是尚未完成的。再者，我们常意识到，许多东西，在我们一生的岁月中，似乎都在施行一种消极的影响，可是在世界历史的最后透视点下，确实是积极和有效益的，反而，许多看来是可取的、有利的，却会妨碍我们的进展。只有基督对世界的判断，才能提供一个有效的解释。在世界之内找不到判断：要从历史之内，寻找对历史事件的价值和意义的判断，其实是一件徒劳无功的事。基督在第二次来临时将执行审判，这审判包含两种意义：

(一) 启示功绩和罪状，(二) 决定相应的命运(赏和罚)。这审判将是全人类的审判(伯前4:17)，但它对每个人的作用都不一样。对于基督徒和那些寻求天主的人，这将是一个成全；对于憎恨天主者，那将是个定罪的审判。

在基督徒古代的传统中，强调审判的日子，就是主将带来救恩的日子，预期基督来临的基本心态是希望。但在中世纪，基督以法官的身分再来，详细检验人生命中的每一个细节，这个概念开始发挥越来越强的影响力。这无疑与基督信仰的焦点，已转移到个人的灵修生活的事实有关，这种趋势的后果是对灵修进展的忧虑。这样一来，初期团体所表现的信任和自信心的特色，逐渐暗淡，转变成在主的日子来临之前的恐惧和战慄，这从圣歌：「主怒之日」可反映出来。

## 圣经

对天主最后的公审判的信仰，在全部新、旧约都可找到。这是教会的福音和基督徒信仰的基础。在旧约，一切苦难都被视为天主的审判。不过，它们最终的严重性，不在它们本身，而在它们所象征的意义，因为它们指向一个将来，那时天主将收回祂的爱和使人接触不到祂——人最可怕的灾祸。旧约的审判概念，在基督身上达到高峰，他是预定为使许多人跌到和复起(路2:34)的那一位。任何人，如能在信仰中投靠基督，并透过他，转向天父，他便可脱离

自己的罪的束缚和豁免受审判；但是，任何人，如果他拒绝基督，他已经受了审判，因为他停留在罪之中，因此在审判之下（若5:25; 12:37-48; 16:11）。在新约也和旧约一样，历史中一切邪恶，都被解释成最审判来临之前，天主的警告；听取这些警告的人，可逃避最后的判罪（玛7:21-27; 25:31-46）。

这个日子一定会到来，只是时间尚未确定而已。如果天主把日期推延，那是祂的耐心，祂愿意给人悔过的时间（宗10:42; 17:31; 24:25; 罗2:4-8; 格后5:10; 得后1:5-10; 伯前1:17; 雅2:13; 宗6:10; 10:6; 11:18）。默示录的作者，以充满威力的意象，描述这最后审判的情景。

有时，圣经形容天父是这位法官（例如罗2:5f.; 3:6; 14:10; 格前5:13; 希12:13; 伯前1:17; 默6:10; 11:18），有时基督是法官（若5:22, 27-30; 玛7:21ff. 13:41; 25:31-46; 罗2:2 f.; 16:3, 6; 14:10; 格前1:8; 4:4f.; 5:13; 格后5:10; 得后1:5-9; 弟后4:1, 8, 14）。为解决这个表面的矛盾，我们要记得：天主透过基督完成祂的工作，基督唯以实践天父的旨意为要务（若5:19-22; 宗10:42; 17:31）。因此，是天主对人的行为和命运，作最后的判断，不过，祂是透过基督讲话的。那么，在那个时候，讲话的是基督，而这神圣的讲话，是决定性的。在它之前，一切都得静默。在他们的一生中，人们可以说许多空洞的话和对他充满敌意的话，他总是静默，但是，到了审判的时辰，只有他在讲话，整个

宇宙都必须静听。

## 事件

特别是在默示录里，审判的过程，是以许多神话的意象描述的，有时甚至非常戏剧化。审判是在闪电的照明之下出现的，在顷刻间，每个人都可以看到整个人类历史和每个人——特别是他自己，在这个历史大流中所占据的部分。同时，他也能正确地判断他所看见的——即按天主的救恩计划而判断一切。这样，就在这个绝对清明的神光照耀下，每个人，不但达到圆满的知识，同时也得到鼓励，即时服从这个审判。从天主的真理发出的光照是如此强烈，任何人都不能抗拒它的作用。再也没有隐藏的事，再也没有暧昧不明的事；一切都在清明的知识之光下无可遁形（格前4:3 ff.）。圣经以「一切都记录在生命册上」的意象以说明这种情形（默13:8）。审判的标准是爱，即从耶稣基督身上显示的爱。这不是一个客观的标准，而是一个生活的、历史的人，是永生的圣言，成了人并因此而成了全人类的代表。这表示，每个人的生命、每项行动的意义和每个机构，都要按照它所给予其他的弟兄的服务而鉴定。

## 审判的内容

公审判就是把在历史中，从开始到结束，所发生的一切，所思想的、所推行的、所做过的一切，公诸于世，揭示一

切好的、坏的，指出它对于世界历史的意义。我们可以问，事实上，天主已经个别地审判了每一个受造物，这会不会给公审判带来一个难题，似乎没有什么剩下来留待公审判进行审理了。不过，在这以前进行过的无数的私审判，将不会重审或纠正；只是肯定而已。如果我们考虑到，在私审判中，重点是在个人的责任，而在公审判，重点是在历史之内，个别的思想、抉择、趋势所造成的功过，这个困难便可迎刃而解。

世界的审判，将公开个人在世界历史中所经历的挣扎、失败、胜利、反叛和臣服。每个人都会看到，对于他自己和其他每一个人，基督所指定给他的情况，是一个正确的情况。天主的公义，将以它无限的完美，在整个世界面前，呈现出来。因此，人受伤害的公义意识，永远不能在历史的过程中得到满足，可以期待审判的来临。在历史之内，公义永远不能以完美的模式实现，人只能努力地争取它。有时，当所有要求公义的条件已实现，但它的效果却是破坏。但最后的审判将带来完美的公义。因此，在这一生，在恶意或不恶意的不公义所引起的痛苦和混乱中，我们还能带着信心向前看，期待一切将在最后和无条件的形式下拨正的时间到来。过去已悔改的罪也将会公开。不过，它们将不是带来羞辱和迷乱的机会，反而透过它们，我们能看到天主从人的反抗中带出善，使这些罪成为光荣天主的工具。

审判世界另一项重要的元素，就是显露在世界史内所有事件的历史后果——成功或失败——客观的对或错。不过，我们应该分清楚，一项行动的意向和客观形式，因为在两者之间，不只有区别，而且还有张力，甚至对立。尽管是出于最好的意向，做出来的事，可以是灾祸性的；尽管是出于最坏的意图，它的效果也可以是有益的。意向的性质是由行动者的纯正和正直而决定的；客观的价值，却由该项行动对于整个秩序的影响而定。

最后审判将启示所有人的文化、科学、艺术和哲学创造的真正价值。人从事这些创造，可以是出于利他的意向，或是卑鄙的自私自利。凡是科学的、工业的和政治的组织；宗教教育和系统；精神、伦理、宗教和爱国运动的求善的力量，或无成果；个人和国家之间的接触的重要性；教会与国家、教会内各小团体之间的斗争的结果；教派和异端的意义；战争、革命与和平条约的重要性等，许多曾被以为能施展追求善的巨大力量，却将被看出是无效的、无意义或有破坏力的；许多曾被判为无用或不重要的，是危险、不成功或有毁灭性的，在最后的透视下，将会被看出是非常有益的。

## 审判和基督的来临

基督在最后的自我启示中，以复活的主的身分来临，届时，他将审判世界。同时，所有的人必不可避免地见到，



整个创造的发展，包括它所有的善与恶，都在他内，达到高峰，因为他就是创造的头和目标。因此，历史所朝向的绝对将来，就是基督最后启示的时刻。不过，这个时刻并不是这个运动的结束。从此以后，邪恶将由人类的团体中除去，而在这个由爱形成的团体之内，运动的本身，将不受干扰地、无止境地发展。

## 18

### 最后的圆满：人类

#### 成全的人类

在世界接受审判的同时，成全的人类团体也有它的开始了：从那一刻起，人类便是一个成全的社会团体。在它漫长的过程中，组成它历史质料的一切，它所欲望和所梦想的，在焦虑和流血中——在难以想象的牺牲、惊人的努力、无数的成功与失败、无穷尽的学术研究、艺术的努力、社会和科技的发明、政治策划、在希望也在怀疑中所追求的——总之对个人、对人的团体和整个人类社会有价值、有尊严的一切，将要在将来的那一刻，达到它最后的成熟。不过，这个圆满，不只是由于人的意向、关注和努力所达至的结果，同时也是天主的恩赐。克服罪之后，天主无疑也肯定了，爱和公义将要持续，并要成为唯一有效的动力。

## 在基督和在圣神内的满全

天主要透过祂的圣神完成这一切。根据神学，圣神就是在天主的内在生活中父和子的「我们」；由于圣神的特质，圣神与创造有一种特殊的關係。天主把圣神赐予教会，作为教会内在生命的动力，圣神也为世界朝向最后与天主接触的运动，提供提升的动力。圣神抓紧人心，把他们团结起来。圣神是将来成全的团体生命的动力。在一篇阐释雅歌的讲道辞中，圣额我略这样写：「因为他们是维系在唯一的天主内，虽然大家天隔一方，却共合成一个实相。因此，按宗徒的说法，都共拥在一个和谐之中藉着同一个召叫所带来的希望，在圣神的团结内，成为唯一的爱和合一的心神。这份美丽光辉的维系，就是天堂的光荣本身。」

当圣神带来他所有的创造行动，在整个历史的过程中所指向的最后圆满时，那将不只是启示一些早已以隐蔽的方式完成的东西，而是以意想不到的方式，启示这个在历史中开始的过程所达到的高峰。这圆满可能曾被期待和希望，同时也是出乎意料之外的、令人惊讶的东西。这在历史之内的开始、完成，却从来不曾超越历史的一切，此时将形成一种转化，渗透人类社会和每个人的最深处。

我们已讨论过，这个转化，如何触及人这个精神肉身合一的整体，但我们要再强调，根据保禄，参与复活基督的光荣，是最重要的救恩效益之一——其实是一个得救的人的最后光荣，如何在某种意义上与复活之主的光荣相同。

基督将把我们这卑微的身体转型，用这种使一切都属于他的能力，给这身体一个象他自己的身体那样华丽灿烂的形式（斐3:21）。转化的力量，象永不枯的泉水一样，从基督流到已达完美的人身上（格后3:18；8:12；得后2:14；1:9）。对于这份光荣的期盼，有助于消除使徒对于救恩的疑虑。人在面对种种逆行倒施、痛苦、死亡所表现的邪恶势力时，这种疑虑的压力，往往是颠覆性的。在人这一生中，将来的光荣仍隐藏在人生不断的挣扎之内。我们只好暂时从这世界的声色抽离，专注于信仰的景象，才能看到，信徒经历眼前的一切，作为趋向将来的光荣的前驱，在对将来的一切，怀着希望、渴求和期待下奋力向前。我们也看到，天主的创造，在现阶段，尚未达到它的目标，但要在圣神不可思议的领域内，在一个不能在这世界的限制内解释清楚的领域内，追求来生的圆满；最后，天主要带领祂所召叫的人，到达他们最后的结局，因为祂不会让祂所开展的工作达不到完成。<sup>①</sup>

圣神把所有人结合在基督内的工作，是这麼彻底，甚至我们可说在祂内人类成了一个人。在那一刻，当所有受召的人，最紧密地与他结合时，复活的基督将第一次成为整全的基督。他将是众兄弟中的首生者，是团结的人类的头。

我们曾指出，进化的目标是指向基督并在他内密集：他是历史的顶点和高峰。他的生命力，是无数形成世界满

全的个人，发源的中心。在将来成全的时刻，这些个别的形式，将再度结合成一个有位格的整全，即耶稣基督。这个结合不会是在一瞬间发生的事件；在多元化和个别化的外层下，它是一个不断地成全的过程。自基督时期以来，有另一种动力，与一切物理、化学、生物和心理的定律，同时在历史内运作，那就是他的光荣之力量。这力量不是受造的，完全不在我们的知识和控制的范围之内，在末日大家会看出原来它是唯一预备将来的力量。

我们的概念和语言，都不适合用以描写基督与成全的人类之间的结合。一方面，所有构成将来团体的个人，必须有作为一个大有机体的器官或功能的特性；但另一方面，每一个个体，却仍然是一个个别的行动核心，能爱和建立友谊。这结合是在我们经验所知的有机体的结合、我们所熟悉的爱与友谊的共融之外。人们透过这个共融，与基督并彼此结合，不受任何自私、野心、占有欲、焦虑或懈怠的有害势力所威胁。在这个团体内，每个人都要保持他自己的独特性，而且要达至其最圆满的发展。

## 走向天主圣父

虽然成全者与耶稣基督的共融是不可形容地紧密，这还不是那最后的完成：它最后的目标是圣父。保禄在格林多前书(15:24-28)提到这一点，他说复活的主自己和整个宇宙，都要交到圣父手上。密集在基督内的团体，生活在无条件

地、无止境地、向天主交出自己在的情况下。天主是促成所有人在基督内友爱地结合的那一位，因为是祂召叫人在绝对的将来聚集在祂身边，这样祂可以直接向他们启示自己并把自己送给他们。

我们要了解：天主的这活动，不只是平常的、在历史的自然过程中的活动，更是导向历史的最后目标，即导向祂自己的恩宠的工作。从这个意义，我们可以说，天主在爱中寻找人，并在历史和每个人隐蔽的深处工作，提升一切受造物，积极地使它们走向超越人类历史的将来。因此，很明显，在天主超越活动的力量下，人类历史可以超越自己而走向绝对的将来。天主超越一切自然事件的工作，把创造聚集在耶稣基督之内。就象天父召叫耶稣基督，把他吸引到自己之内一样，天主圣父也在耶稣基督内，并透过他，召叫整个人类和整个创造，进入祂自己之内。

人完全地向天主作自我投降的结果就是崇敬、朝拜、爱、喜悦和平安。在这样的交谈中，天主向人启示自己，这种方式，对于人是不陌生的，因为这正适合人此时已获复活的光荣生命。天主向人倾注祂自己隐蔽的实相和光荣，使人浸淫在满溢的喜悦之内。人与天主的交谈只有满足，绝不会有失落之虞，反而不断地强化。我们没有什么理由假定，人类在基督内、透过基督投入天主，体会到丰盛、满足、喜悦、知识与爱而这经验竟是划一不变的。我

们应该意识到，我们与天主的交谈，已经在进展之中，而且这进展的强度是不断增加的。天主可以用恒古常新的深度向人启示自己，而且，因为祂是无限的，这个过程也将永无止境。因为祂的无限性，祂的奥秘也是无可穷尽的。因此，每一个有关天主奥秘的启示，常是使人讶异、丰富的一个新资源。人的生命将是永不相同、不断地进展、不断经历新颖和完全幸福的生命。天上团体的生命，代表一种无止地发展的活动，与历史的活动完全不同，没有反覆也没有障碍。

圣经以「城市」的意象，描述人类这种聚集在基督内与天主对话的圆满生活。至于那些仍在历史中走向天主的人们，就是那群由历史塑造同时也塑造历史的朝圣者，他们的名字也被引入天上之城的名册内（弗2:19；斐4:30；路10:20；宗3:5；3:12；13:8）。天上之城是旅途中的人们所走向的天乡（若14:2f.；宗6:10；8:13；11:10；13:12, 14；格后5:1-4；伯后1:13f.）。这个家现在仍不可见，但有一天它要完全显现出来（希12:22ff.）。地上的耶路撒冷是它的象征（默14:1；玛18:20；若14:18）。神学家用了数不清的形容词来形容那些天上城市的住客所享有的礼物，例如：光荣、丰盈、安全、肯定、平安、喜乐和光明等。这城市的特点是，这里将没有圣殿。将来再也不需要一个地方奉献祈祷、一个地方纪念哥耳哥达、一个地方庆祝复活节。不过，崇拜的祈祷将持续不断：这种情形的象征是若望在他

的神视中见到的情景：在新天地里的圣殿（默2:19; 6:9; 7:15; 9:13; 14:3, 17; 15:5; 16:1）。这两句话——将有和不会有圣殿——其实并不矛盾。在将来那个完美的团体之内的人们，他们将生活在无须中保而与天主直接交谈的境界，因此，再也不需要一个地方聚集起来，为他们的信仰而举行庆礼了。

在教父时代，及在中世纪期间，似乎在普世的救恩史之内，社会性的救恩比个人的救恩，更受重视。克里霍圣伯纳(1090?-1153)曾经这样写(*Third Sermon for the Feast of All Saints*):「我们有很多人已在玄关等着，等待弟兄们到齐。他们不会留下我们而进到那圣所里，他们那些圣人，不会丢下属于他们的人们。」薄士奎(J. B. Bossuet, 1627-1704)从基督中心的角度表达同样思想：「当圣人的数目齐全后，耶稣基督才达至他完整的自我。」(*Elevations sur les mystères*, 18, 6)。诺威克的朱利安(Julian of Norwich, ca 1342-1413)也说过：「天主的旨意是：我们应该得到平安与憩息。这样，对基督的渴求，将得到满足。因为这份对基督的渴求——这份爱的期待，一直要维持到我们见到末日的时候。我们将得救，将要成为基督的喜悦、他的幸福，我们之中有些人仍在此，有些尚未来；有些要在那天才来到。因此，在现世，这是他对我们的渴求和爱的期待；是他要聚集我们所有人在他之内，进入我们无穷的幸福……」<sup>②</sup>



在这个绝对的将来内，人类圆满可从以下三方面达到：所有的个人将进入团体之内；每个人都要达至他最完全最有活力的自我实现；最后，全人类完美的自我实现，要在每个人及整个团体的自我超越，而在与绝对的「你」完全的共融中，达到圆满。这种自我超越，要在所有人在基督内结合、在他无条件地把在他内的所有人，完全交出，放在天主手中的时刻才能完成。人类圆满的特色是：每一个个别的元素，将与其他二元素完全整合。三者之一绝不会被其他二者危害或减弱；反而，每一个都将协助其余二者达至它们满全和本分的完美。

## 受光荣的人与物质世界的关係

圣经描写的世界是一个善恶相克的世界，一方面它不象希腊世界观中的封闭的宇宙，而是天主的创造和天主送给人的礼物，是人事奉天主的工具；另一方面，这世界也同时是罪的住所，是魔鬼和无神者的领域。人在世界上占着举足轻重的地位。他需要世界作为他发展自己的场所，而世界也要在他之内才能达到顶峰。因此，现实应该从人存在的角度解释。我们不能在讲世界时不讲人，反过来的情况亦如此：人是：「在世界内」的人。这样，「宇宙—本体」观必须与「人—存在」观结合。也许我们可以说，希腊的世界观，必须与圣经的世界观结合而以圣经的为主流。

在历史中，这两个世界观一直争相为主。在「宇宙—本体」世界观占优势时，它妨碍了信仰与神学的发展；但是，如果偏于一面地强调「人—存在」的世界观时，信仰也要受挫，因为这时也会忽视存在在创造中的基础。纯本体的世界观妨碍通往将来之路；纯存在的世界观却除去人所由来的道路。本体观包含的神学涵意是：人不能把他自己，或他的世界，投射到一个他自己设计的将来，但必须接受给予他的、当下的存在形式的局限。

以复活的基督和他受光荣的身体，高效能的动力为基础的受光荣的人类，这概念牵涉到他与物质受造物之关系的问题。受光荣的人不能过一种超宇宙或离世的生活。他不能过与世界没有关系的生活，因为他仍然留在创造之内，在知识和行动上与世界相连。

如果，一方面，我们的最后成全，不是在我们所知之外的情况，另一方面，它不可以在空间的范畴内理解，那么，我们必须探索，一个受光荣的人，他应该怎样才能与物质世界，维持一种真正的相互关系。世界是否应该从复活基督的角度解释？这样的概念是否根本不可想象？自然科学当然不能给什么答案。宇宙经过万亿年的膨胀和收缩的跳动，以后仍继续下去？或是宇宙正迅速地朝向普遍的冻结——所谓僵死？或者，地球和宇宙的星河及超级星河，会否在一次巨大的灾难中毁灭？

圣经启示，人和物质世界的命运是分不开的，其中尤

其以创世纪第二、三章，罗马书第八章，特别值得注意。圣经不只指出，人与世界有關係，它还赋予人一项责任，去管理大地，也禁止人为了自私的目的而忽略或剝削物质世界。每次对物质世界的濫用——每一项残忍、贪婪、专制的行动，都会减低人，无论是个人或团体层面的生活质素。世界，在开始时由天主造成后，经过了万亿年的朝向人的发展，人从某种意义上说，是宇宙发展的成果（这一句话的涵义已经讨论过）。但是，大地之子应该种植大地；在人与大地之间，有一种确定的關係。人越努力探求地球的知识，研究它的规律与法则，他越能把物理、化学、生物和心理的资料，运用在他的技术和医学上，取得更大的进展，而他自己的获益也更大。一切技术的进步都能促进人类的团结。凡是从科学和社会的层面，或强或弱地改变个人或民族生活的，都能抗拒人的偏激倾向和有助人创造一个有秩序及和平的世界。

这世界既是天主亦是人的创造品。在整个大地和人类发展的过程中，双方常是互相制约和支持，而人居于领导的地位自不待言。人每次带进世界的进步，必定也会给整个世界发展，带来改变。新的力量，特别透过耶稣基督而开始运作。我们应该记得，基督复活的身体，尽管处于受光荣的情况下，仍是我们的世界内的一个实相，保持与整个物质世界的联系。然而，它却不是从低层向上进化的产品，反而是从上而下的介入。

这并不表示，当物质世界落入受光荣的基督的影响之内时，它是受制于一股陌生的势力之下，因为它内在的历史发展，根本是被引向这目标。我们不可忘记，在历史的过程中，物质一次又一次地牵涉于天主的国内。在基督降生成人时，在圣事中——特别是在感恩（圣体）圣事内，当饼和酒，质变成基督的体和血。当然，物质不能从它自己之内带出这些形式，一切都有赖天主的安排，祂按自己安置在物质之内的物质律而工作，使之朝向已预定的目标推进。那么，所谓的内在历史发展就是：天主以世界演化为基因，以创造活动本身为次因，引领物质朝向一个目标进展，这个目标是它所奋力争取的，但是但凭它自己的法则与工作，永远不能达到的。就这样，天主促动物质，配合它本有的动力，推向它本能所能达到的领域之外。

因此，如果人受召作为物质世界之主，而物质是命定为人服务，我们的问题是：在绝对的将来内，这种关系将有什么改变？

按保禄宗徒的想法，在将来那个秩序之内，物质将会继续为人服务，不过服务的确实形式，我们现在还不能确知。无论如何，我们可以说，物质不能在历史之内，达到它最圆满的潜能，它也不能达到授命于它的——在自由与平安内最完美的生命中，为人类服务。这并不是由于在自然本身之内有些什么欠缺，而是与人的无知、软弱、冷漠和滥用自然的力量有关。保禄在罗马书内这样写：

凡受造之物都热切地等待天主子女的显扬，因为受造之物被屈伏在败坏的状态之下，并不是出于自愿，而是出于使它屈伏的那位的决意；但受造之物仍怀有希望，脱离败坏的控制，得享天主子女的光荣自由。因为我们知道，直到如今，一切受造之物都一同歎息，同受产痛；不但是万物，就是连我们这已蒙受圣神初果的，也在自己心中叹息，等待着义子期望的实现，即我们肉身的救赎（罗8:19-23）。

在将来的完美社会里，物质不再受控制而不能完全发展它的效力；将来它将与受光荣的人完全配合。不过，我们不能更详细地解释这种完全配合的情况。我们能否期望物质也达到人体那种光荣的情况？物质可能达到类似受光荣的基督和团结在基督内的人类的存在模式，这也不是荒唐的幻想。无论如何，物质完全不受天主之国的影响和改变，那是不可思议的事。

当圣经说：「这世界的局面正在逝去」（格前7:31），这表示，物质世界也在朝向一个我们尚未知的情况发展。那来自天主圣神而在每个人之内，特别在忠心追随基督的人之内工作的精神力量，也在物质宇宙中工作。

无论世界将以怎样的最后形式出现，受光荣的人类和物质世界之间有什么维系，物质一定继续保留人印在它上

面的记印。物质一直以来都是人自我实现不可或缺的原  
料，同时将保持它与受光荣的人类的关系，这表示物质世  
界将不会毁灭。基督的教义是：世界虽然有开始，它将不  
会有终止，但它会获得我们尚不能知道的最后形式。正如  
人类团体一样，世界的最后形式，将是朝向一个无止境的  
将来的存在（参阅伯后3:10-13）。

## 注

- 1 参阅 O. Kuss, *Der Roemerbrief* (Regensburg, 1957-59),  
p.620
- 2 *Revelations of Divine Love*, trans, James Walsh, S. J.  
(Saint Meinrad, Ind.; Abbey Press, 1974), Thirteenth  
Revelation, ch.31.

## 19

### 从个人的角度看最后成全

毫无疑问，圣经最大的重点，是放在人最后成全的全面景况上——基督的第二次来临，死者的复活，世界的审判，天主之国最后的形式——而不是放在个人的最后成全上。在这个范围之内的许多迫切的神学问题，仍然没有定论，因为圣经对这些问题是沉默的。不过，有一点是清楚的，普遍的末世论，凌驾于个别的末世论之上。我们从保禄致得撒洛尼人前书知道，当地的基督徒很担心那些在基督来临之前去世的基督徒的命运。虽然他们的疑虑得到解答，但普遍的末世论与个别的末世论之间的张力，自古而然，直到现在仍得不到舒缓。我们也可以假定，这是没有令人满意的答案的。

现代，有不少天主教神学家，假定从死者中复活的过程，从耶稣的复活和玛利亚肉身升天以来，一直不曾停止过，因此，他们试图从这个假定回答以上的问题。他们引

述圣经记述主死时，「坟墓自开，许多长眠的圣者复活」（玛27:51ff.）的经文，支技他们的言论。但这段经文实在是太不确定了，不足以支持这样的理论。也有些人从我们以上讨论的角度看这个问题，认为对于个别的人来说，从死者中复活，不是在将来发生的事件，而是他生命结束时的事件，到那时，他在世上的历史性存在，要按复活之主的模式，转化成受光荣的存在。即使我们认为，在死亡之后再没时间的延长，我们仍需要考虑，这理论是否违反保禄在格林多前书提出的教导，他认为那些在耶稣基督来临以前离世的人，他们的复活，要在主将来出现的那个时辰。此外，还有团体的问题：既然将来的成全，不只包括肉身的成全，同时也包括在团体之内的生命的成全，而团体要在最后一批被选者加入后才能获得它真正的形式。我们可以推断，人在死亡中——即从世上的「身体—灵魂」的存在中解脱时——进入生命一个新的阶段；这阶段仍是一个尚未成全的阶段，因为仍然拥有朝向最后将来的情况推进的希望和许诺（这种「个别」的来世论包括有关死亡的解释、审判和最后阶段。在讨论这些问题时，我们必须记得在成全的团体内的生命才是个人最终极的生命）。



## 20

### 死亡

#### 死亡与罪

为了解释，把人领向他的历史存在之外，开始他圆满的永生的各项步骤，我们应该先看看原罪和耶稣基督拯救性的死亡。圣经从生物的观点看死亡时说，这是人的生活动力的终止；但是，死亡也被称为天主的行动；也就是天主对有罪的人类的审判。

本书的卷二和卷五已讨论过原罪和天主的审判等概念，在此，我们只须重温讨论过的要点即可。

有关原罪，我们不能假定，如果人不曾犯罪，他就能永远生活在世界上：这样的观点只是幻想，不是圣经的言论。相反，所谓原罪是指第一个人，由于他的罪，他失去理解死亡是属于他人性的一部分的能力，他本应在服从与爱下，接受死亡是天主所指定的命运，把它整合于他个人的存在之内，藉此而宣认天主是主。第一批人类使他们自

己所失去的，影响到整个创造，而成了每一个人存在的实况，因此，在基督来临以前，所有人，从这个意义上说，都是属于罪的势力之下。

## 死亡是与天主的相遇

基督在完全的服从天父下接受了死亡，带来了一个新的历史情况。至圣者在承认天主是主下，接纳了死亡，这位圣者，只有他是真正的生命，他把死亡变成他生命的一个元素。他自愿接受死亡，这是他终身服从天父的总和及高峰。在这项高峰行动中，他绝对地提升自己，因此也圆满地实现了自己。他的复活为此作证。

随着这个事件的来临，一个新纪元在人类的历史中展开。我们可以略为改动赖纳的讲法，说基督藉他对天主的服从与爱，形成一股新的动力，恒常在历史之内运作；这个自我的投降是爱最大的证明。因为在耶稣的服从之内，他的复活与死亡结合，由此而产生的，他的死亡与复活的奥秘——既是天主的恩宠也是人的服从的奥秘——这奥秘纳入人类历史之内，成为一个救恩的新原则，作为人类生命一个新潜力。但是，为了这使潜力伸延到每个身上，人必须向耶稣基督交出自己。任何人，当他被天主的恩宠感动，在基督的信仰中交出自己，他就是向这原则的效用开放，天主也要在圣神之内，把自己馈赠给他。这一切为这个人的一生，尤其是为他最后在基督内、偕同基督的死

亡，作了妥善的装备。这样，基督藉以在哥耳哥达成功地向天主父交出自己的动力，才可达到最大的强度，不过，还没有达到基督亡死最后的目标，即在受光荣的肉身内复活。

基督死亡的动力，在个人的死亡之内，并不能忽然达到最大的强度；这个高峰，要在人的一生中，经过一段很长的前奏。第一步就是在信仰和洗礼中，参与耶稣基督的死亡，正如罗6:1-11所写的一般。然后要经过其他的圣事，特别是感恩（圣体）圣事而加强。同样，人生所有的考验、疾病和其他的痛苦，也促使人更深地投入基督死亡内。如果我们只从生命不过是死亡过程的延长，这无疑地错误地把死亡神秘化。但是，如果机械化地看死亡，认为死亡只不过是生命的停止，这也同样是错误的。死亡是常出现在人生命中的一种现象；的确，我们人性的特点之一就是常面对死亡。我们的生命是一个逐渐朝向死亡的生命：人的一生，就是在时间与永恒之间的一个辩证的过程。在一生中逐渐成熟的，最后必在结局时实现。苦难与痛苦是这种情况的表现，都是我们逐渐死亡的征兆（格后4:7-18）。

死亡成了人与天主的会晤：天主是锲而不舍地召唤人的一方；人却是应该服从这召叫的一方。人绝不可能逃避这个召叫。垂死的人必须独自会晤天主。他再也不能向他所爱的人求助，因为他已离开了他们的视听范围。他孤独

地死去。对于死者和留在世上的人来说，死亡的孤独是彻底的。分离的痛苦是生者与死者之间的维系，最后的和无效的表达。<sup>①</sup>

当人在死亡中听到天主的召叫时，他会经验到自己的受造性、他的有限性，以及人的存在的短暂性和易逝性。生命的现世形式，锲而不舍地朝向它在死亡内的结束。死亡也不只是打开一扇门，垂死者随便跨过去，开始他在来世的生活；死亡是人一个奥秘的转化。到此时，世上再也没有力量能为他挽留或召回，他以前所习惯拥有的存在形式。在死亡中，人永远离开历史、他的家庭和朋友圈子。这是死亡苦涩的痛苦；这痛苦也为死亡带来补偿和赎罪的性质。在世时经历无数要僭越天主的诱惑的人，在死时要经验最后的屈辱。常常企图跨出自己局限性的人，死时毫无抵抗地被困在这些局限内：他将面对他用尽气力也不能跨越的局限（格前15:26）。如果人能与基督同声说：「我父！不要照我，而要照你所愿意的。」（玛26:39）他就是甘心情愿地在服从中接受死亡这种意义。任何人，如果能在这种心态下死去，他会让天主的统治在他之内自由施行。人对死亡的接纳，能使在现世的生活建立天主之国的机会大增。在死亡中，人明认天主对人的生命，有至极和终极的处理权。可见，这最后的臣服，包含崇拜的行动。

天主在人的死亡中向他发出的召叫，是一种爱的召

叫，是邀请人参与天主的生活。教会在它的圣者死亡之日，庆祝他们的新生。基督亲自以他的天父代表的身分前来，预备带领他自己的人，进入自从升天后，他一直生活在其中的光荣之内（希2:10; 3:6; 若14:2f.; 格前5:17）。圣经偶然也传达这样的思想，指出人的一生，是朝向天主之旅，死亡就是返回天父家。因此，垂死者可以和基督一同说：「父啊！我把我的灵魂交託在你手中。」（路23:46）或者，和保禄宗徒一同说：「我渴望求解脱而与基督同在一起」（斐1:23; 参阅格前11:26; 16:22f.; 宗22:21; 十二宗徒训言10:6）。

## 恐惧与希望

了解天主的召叫是爱的召叫，这理解并不能消除死亡给人的严酷感；即使信友也不免要在恐惧中等待死亡的来临。的确，信友内心的恐惧，必然比无神主义者或虚无主义者更大，因为后者对于死后的问题，已有一个自以为满意的答案。他们主要的遗憾是死亡使他们必须放弃已开始的工作，或留下一些重要的事务不能完成。但是，信友看死亡是人面对天主的时候，是他一生所走向的一刻，是他一生在永远不能松弛的张力中不断预期的。当他等待天主向他宣判时，他的焦虑只能在爱与信赖中克服。忠心的基督徒之死，是在主内之死（得前4:16; 格前15:15）。这样的死亡将不会带来判罪，因为凡是生活在基督内，并且信仰他的

人，必不会死（若11:25f.; 参阅弟后2:11; 罗6:8）。

尽管天主是个永远参不透的奥秘，有信仰的人，了解天主召叫的意义，不致掉入绝望的深渊。当基督必须离开他的门徒时，他对他们说：「你们要信赖天主，也要信赖我。」（若14:1）在那个时辰，基督向他们保证，他们将获得生命，且获得丰富的生命。他从未答应过他们，在时间之内，他们会全无烦恼，只答应他们，在天主内幸福的生活。这样，焦虑要变成自我警惕的期望：主要来临。在若望一书中，清楚地表达了耶稣对他门徒的劝告，要他们对天父和对他自己，保持信心，他说：「在爱内没有恐惧，反之，圆满的爱把恐惧驱逐于外，因为恐惧内含着受审判的痛苦；那恐惧的，在爱内还没有圆满。」（若一4:18）因此，在面对死亡时，人只须保持信心和希望，就能克服不可避免的、死亡的恐惧。

## 在死亡中的最后决定？

保证人在死亡的那一刻，还有最后的机会，可以透过悔改、悲痛、爱、信、望、朝拜而获得进入天主之国，这是否是无稽之谈？在死亡来临时，人性的能力已进入衰落，或瘫痪的状态。经验显示，在严重的疾病侵袭之下，我们可以说，这是死亡的先兆：人的肉身日渐衰败，人的意志力随之日渐衰弱，人几乎不能有意识地服从天主的旨意。

对于这个问题，我们可有以下的说法：从神学的角度

而言，既然死亡是会晤天主，就是天主召叫，人以服从、爱和热衷回应，如果在死亡的一刻，人还有一个可能——虽然表面看来不太可能——对他的最后命运，作重要的抉择，这是很令人惊讶的一回事吗？我们无须排除心理的因素，仍然可以支持这一点。当然，这个争论，不能由经验来解决，因为人心理表现之外的内心感受，只有那经历过死亡，直到最后一刻的人才知道。可能在身体与灵魂逐渐分离的过程中，发展一种特别的意识，把人带到一种他对天主说「是」或「不」的情况。在这一刻唤叫人，天主可能给他异乎寻常的帮助，使他可以决定，进入天主的生命。

我们可以相信：正如耶稣在哥耳哥达之死，人一生努力寻求天主的效果——服从、爱和交出自己——最后都凝聚于人死前最强烈的完全交出一切的行动中。这并不只是一种学术的推论，而是符合圣经内的天主形象的。给予人恩宠，使他有能力回应的天主，绝不会在人必须作最后抉择的困难时刻，抽回祂的支持。天主对人的召叫，在祂这方面来说，是一个至极的自我馈赠；然而，如果人在这最后的情况，拒绝天主和团体的生活及团体与他的交谈，选择冷漠而孤独的自治，天主的自我馈赠便告无效。但是，在这个无可逃避的痛苦时刻，一生拒绝天主的人，竟接受天主的自我通传，这也不是不可思议的事。无论如何，可以肯定的是，作这样一个决定的恩宠，一定不会缺少。这个

终生反对天主和反对良心的人，在最后的时刻竟然作逆转的决定，这是需要消耗很大的精力的；如果这件事发生了，这人一生的种种行动，都要从这个最后的决定中，取得最后的肯定。有信仰的人，不需要完成这样的逆转决定，他会比反对天主的人更轻易地克服在最后一刻的危险，跨过死亡的门限，去迎接与哥耳哥达的主共融的命运。这样一来，他达到了一生中，在种种考验和痛苦的挣扎下一点一点地预备好的境界——他最后的、满全的自我。

## 结局

死亡造成一个结局的情况。在死亡中，人离开了旅途的情况，进入结局的情况。圣经相当清楚地指出，在死亡那一刻之后，再没有任何选择，接受或反对天主的可能了，这个决定是在生存的时候，特别是在临死的那一刻作的，这决定一直维持到永远（路16:19-31；玛25:1-13；若9:4；迦6:9；格后5:1-10；玛10:28；参阅紧接讨论灵魂不朽的章节）。

在教父们的作品中，提到亡者时，必定加上他们「在平安中安息」，或说他们「生活在天主之内」。这种说法，充份反映出他们相信，结局的情况在死亡后出现。在殉道者的行实中，我们可以找到数不清的例子，譬如说殉道的日子就是出生的日子，或者是进入基督的光荣和永生的福乐之中的日子。

既然死亡标志着人的生命最后的成熟，我们可以说死



亡就是人最后的自我实现（这当然和极端的自主，与天主切断关系，一个人冷漠和违抗死亡的态度相反）。属于天主，向祂开放和服从祂最后召叫的人，才达到彻底的自我实现。在无条件地向天主投降之下，他达至他成全的自我。

天主的爱无穷尽，这概念的渗透性很强，我们可以理解，怎麽历史中曾有人在它的影响之下，会相信：反叛天主的人，跨过死亡的界限之后，仍可得到另一个抉择的机会。天主永恒的救恩计划，是不能在任何情况下失败的。在古代的教会内，奥力振，还有其他受他影响的神学家（例如：盲者迪姆斯、尼沙额我略和在较轻程度上的安博），略为修正他的观点，认为人死后，天主给他另一次皈依的机会，而人这时将不能保留反对天主的立场，因为这时他已经能透彻地看真理了。根据这套理论，当有人生活在坚定地反叛天主的状态，救恩不能算是完成的。奥力振这个普遍复兴的思想，源于他的基督学观点。

奥力振的普遍救恩的理论，受到大多数教父反对。君士坦丁堡大公会议（593年）宣布（条文第九），奥力振认为恶魔和不信天主的人，他们所受的惩罚，经过一个时期后可以停止，他这理论是违反信仰的（DS 211；亦参阅《赞美天主》宪章，1336年，DS 530f.；以及佛罪伦斯大公会议，DS 593）。

生活在时空的范畴之内的人，要相信人的抉择或人的

命运的终极性是困难的，这从轮回之说和投胎的信仰，广泛地流传的现象反映出来。这个轮回的概念，似乎是远东民族最具特色的思想，不过在欧洲也可找到（参阅德国古典文学中所包含的神哲学思想——莱兴、歌德）。

这似乎是人永远要面对的一个诱惑，常要把他对周围的大自然的经验，应用在他自己的生命上。他从自然中观察到一个春、夏、秋、冬循环不息的规则，见到新的生命常跟随着死亡；但死亡常带进新生命。不过，他们不能充份地体会，大自然的物质形式与人的生命，有着根本的不同，因此相信他自己的生命也是这样周而复始。这种信仰最具体的表现就是人死后转生的轮回和投胎再生之说。这种思想源于亚洲，发展于印度的吠陀教，更由佛教的推广和发扬光大。它从东方流传至希腊世界（柏拉图主义和新柏拉图主义）。透过薛理马赫而进入基督教某些圈子内。

虽然这思想以各种不同的方式出现，共有的说法是：分离的灵魂在另一个新的、类似或不类似以前的依附体出现，这个过程一再重複，直到灵魂，在几乎不能实现的将来，得到完全的净化，脱离一切罪恶的痕迹为止。根据这个理论，出生其实就是再生。在印度，再生的轮回实在是一个负担，它不断地循环是由于业——即人由于他的善行和恶行所种下的业所决定。痛苦是前生的恶行遗留下来的惩罚。

在德国古典文学所见到的再生的概念，源于一种不同

的生命观，整个存在的圆满和对立，不能在一次的生命中完全实现。在西方的系统里，与印度相反，再生是起于表达生命无尽丰富性的希望。尼采把这种万物周而复始的思想，溶入他的超人的概念里。在他看来，超人就是人类进化的产品，他超出善恶、真理和道德，整个的现实世界，都掌握在他创化的手里。

人在死时所进入的结局，不应从坟墓的结局了解，而是一个新生命的结局性，它的强烈，超越在时间内所经验的生命的全部条件。人在死亡的范围之外，留在一个强化的活跃情况下，完全脱离了他的历史存在，但仍然在无止境改变中。

## 注

- 1 见 K. Jaspers, *Philosophy*, 2, 2.21.

## 21

# 死亡与复活之间的生命：不朽

### 圣经

对于人在死后与复活之间的去向问题，按教会有关不朽的教义，教会相信，在这两者之间，有一个过渡的阶段。对于那些已得救，但必须洗净他们的罪的人们，这个时期他们处身炼狱。至于其他的死者，或是已经在忍受绝罚的痛苦，或已在享受永远的福乐。享受永福的，是享受与天主面对面的直接对话。以下我们先陈述有关这个过渡情况的事实资料，然后讨论在这个范围内出现的问题。

圣经所给的暗示，最初是很模糊的，直到旧约的后半部才逐渐清晰。许多世纪以来，一直支配着旧约的，是人的灵魂肉身统一的概念，这使他们很难想象，人死后的生命是怎样的。不过，人虽回到他原来的尘土而他仍继续某种形式的存在，这个信念是一直存在的（创15:15；28:8；35:18, 29；49:33）。死者下降到地下的阴府（Sheol）（例如

创：37:35；依38:10；詠16:10；若14:18）。死者如何能一方面在他们的坟墓里安息，一方面在阴府里过一种没有快乐，象幽灵一般的生活？这是一个不能从逻辑上解答的问题。同时，尽管善人与恶人的生活显著不同，但无论是善或恶人，他们在阴府的情况是：「难道在坟墓里还有人称述你的仁慈 难道在幽暗处能有人明了你的奇迹？或者在遗忘区还有人晓得你的正义？」（詠88:12, 13）

真正的不朽并不只是持续的存在，而是与天主接触。在圣经里，不可毁灭和 不朽，所指的并不是同样的一件事。并不生活在天主之内的亡者，必然经验到他们自己的「死亡的存在」，他们自己的「不存有」，他们成了幽灵式的、他们所不能逃避的不真实之物。亡者的命运，在希腊化的时代，首先在旧约中提到，按柏拉图的概念，神创造人是为了给他一个肖似他自己的不朽的存在（智2:10-23）。亡者是在平安之中，因为他们是在神的手上（智3:1-9；参阅谷12:38-45）。不错，在这些章节里，并没有提到灵魂的不朽，不过，却提到一种死后的生命，不但是 一种持续的存在，而且是在会晤天主中达到真正的不朽。死后复活的信仰，从这时开始，在圣经内，越来越频密出现，直到基督的时代，这已成为正统的犹太主义的信仰了。这信仰并不排除灵魂在复活前有一种生命的可能性，正如一些智慧文学所提示的。

新约充满了复活的许诺和希望，不过，与这一些章节

同时存在的，还有其他提到死亡与复活之间的过渡期的章节——例如路加的这一段：「我告诉你们做我的朋友的人们：你们不要害怕那些杀害肉身，而后不能更有所为的人。我要指给你们，谁是你们所应怕的：你们应当害怕杀了以后，有权柄把人投入地狱的那一位；的确，我告诉你们：应当害怕这一位！」（路12:4,5）不错，这两节经文都没有直接提到，灵魂在死后的生命；但有提到死后有持续的生命，却完全没有提到自死者中复活的事。也许与路加平行的、玛窦的经文，可以当作对路加经文的进一步解释：「你们不要害怕那杀害肉身，而不能杀害灵魂的；但更要害怕那能使灵魂和肉身陷于地狱中的」（玛10:28）。富翁和乞丐拉匝禄比喻，是一个很好的例子（路16:19-31）。富翁和拉匝禄都到了阴府，但是在很不同的地方，因此，虽然他们可以交谈，拉匝禄却不能前去帮助富翁。在这个比喻中并没有提到公审判；这里所讲的末世是属于私人的。

不过，问题依然存在：我们怎样想象死亡之后，在复活之前的，仍然持续的生命。在此，路23:42f.这段经文很重要。悔改后的盗贼对基督说：「主，当你来为王时，请你纪念我！」他得到的答覆是：「我实在告诉你：今天你就要与我一同在乐园里。」他得到比他所要求的更多：耶稣向他保证，就在那一天，他将与耶稣并与天主一同在乐园里——就是说，一个使人心旷神怡的地方。这盗贼对这个

世界没有什么可指望的了，但他寄望于在这一切事件之后的生命。耶稣的话告诉他，他这个希望不是一个幻想。斯德望临死时所说的话，也是指向同一个方向：「主耶稣！接我的灵魂去吧！」（宗7:59）这个祷文的格式，有希腊色彩，但它所表达的信仰，是对基督的信仰。

我们知道，对于保禄来说，主再来的希望，是他一生最重要的希望。只有在最后的阶段，当他在罗马狱中，他才真正面对他会死于基督再来之前这个事实，他感叹地说：「我渴求解脱而与基督同在一起」（斐1:23）。换言之，死亡对他来说不是什么，正是到主那里。可以说，保禄在格后5:2-10，对于死后和复活之前的生命已有所说明了。虽然保禄宣讲众人从死者中复活，以上两段经文，特别是取自斐理伯书的一段，也不应该被忽略。保禄并没有提供一套合逻辑而有系统的末世论。他按实际情况的需要而把重点或是放在死者的复活，或是放在死亡后的生命上。

## 教父

从圣经经文的情况来看，教父们对于这个问题的看法参差不齐，而且不够清晰，这是很自然的。对于最早期的教父来说，最主要的问题是：既然不朽是天主的本质，那么，人的灵魂的不朽，与天主的永恒性怎样区别呢？另一个问题是，灵魂不朽是属于灵魂的本质或是一项特别的恩赐。

除了这两个问题之外，基本的问题是：灵魂存有的本身，是一个来自并返回天主的动态，或是某些停留在它自己内的东西；因此有没有一个中立的存有，特别是：不朽的不是一个救恩的果实，只由耶稣基督单独赢取的？

有些教父似乎认为灵魂不是本质上不朽的。教会历史家欧瑟比（卒393）报导，阿拉伯有些人主张，在生理死亡的一刻，灵魂也跟着终止，但当它在肉身复活中与身体复合时，它也重获生命，此后便永存不灭。这个暗示灵魂的本质可能不朽的说法，教父们是不接受的。

宜仁的主张可说是典型的二世纪教父的主张。他认为灵魂的不朽是以天主的旨意为基础，并且由于圣神的临在而保持。这主要是在于与天主的接触，这接触是富有救恩意义的，不只是死后仍继续保持生命而已。

戴都良是最先尝试解释「不朽是灵魂的本质」的一位，他在他的论证中采用了柏拉图的概念。把希腊思想中的肉身灵魂二元论和圣经的灵魂肉身统一论对立起来，是错误的，其实我们在希腊思想里也可找到圣经的灵魂肉身统一论。在希腊思想家之中，只有柏拉图发展了这种灵魂与肉身二元的概念，而且，他是在把希腊的神秘宗教理性化的过程中，宣讲这套二元论：他的这个理论，其实很难推广至更广泛的圈子。不过，戴都良却确实是学了柏拉图。另一个影响他的因素是从虚无的末世学而引起的冲动。这种虚无主义正威胁基督徒普罗大众，因为他们期待



的基督第二次来临，迟迟未实现，而复活的希望也未能得到满足。在柏拉图哲学和怀疑主义双重影响之下，从三世纪开始，在基督徒的世界内，逐渐发展有关灵魂自然不朽的学术讨论。在戴都良之后，继往开来的有罗马的依玻理、诺华丹、西彼连、尼沙额我略以及最重要的人物：奥思定。

对于如何解释，圣经似已提出，但不甚清晰的死后与复活之前有生命的概念，教父求助希腊哲学。这样在圣经萌芽的概念，藉着希腊哲学而发展成完整的一套灵魂不朽的教义。但是这教义，不能说是从希腊思想借来，不合法地插入基督徒思想内的外来元素。在这过程中，柏拉图的概念，只是用来阐释在圣经中并不清晰的道理的工具而已，所得到的结论是：人死后继续生活，因为只是身体被毁而其他的保留，这却保留的，就是教父们称为灵魂的。

根据这个解释，教父们最后得到的结论，不是有关不朽的生命的的事实，而是有关天主教在人继续享有生命这件事上所赐予人的恩宠。教父对于死后生命的纯粹延长，并没有赋予什么特殊的价值！整个事件的重心是会晤天主。因此，在早期的教父时代，对于这个问题，有两个明显不同的理论。其中之一主张人的灵魂，作为人格的承受者，死后立刻升天或下地狱，如果有需要的话，会有一个净化的过程；另一派却认为亡者的灵魂，必须在一个地方生活，直到复活为止，只有这时才分为善或恶，被选和被永罚。

## 教会的训导

自从奥思定时代以来，基以有一个有关灵魂本质的概念，教会对于不朽就是会见天主的教义，有越来越清晰的发展。因此，当十四世纪，教宗若望二十二世在亚薇农多次的证道中提到，被选的灵魂，要到最后审判和肉身复活后，才得享见天主的荣福，神学家都大感惊愕，因为这表示，灵魂到那时之前，一直只拥有不完全的幸福。教宗的证道激起了很大的反响；而且，在激烈的争论之下，大家都忽视了一个事实，教宗其实是提到一个理由很充份的神学命题的一方面，即：我们最后的满全，要透过基督的第二次来临而达成，因为只有这次的来临，才能带来身体的光荣和成全的团体。不过，从神学的基础而言，这些证道被拒绝，是有道理的，因为它们非常片面（当然在整个对抗中，渗透了不少政治的考虑在内）。教宗打算撤消他的言论，不过他在发表撤消论之前去世了。

教宗的承继者教宗本笃十二世（1336年）在他的《赞美天主》宪章中解释，死者灵魂，只要他们无须炼净，他们在死后立刻可得享见天主的荣福，另一方面，那些死于大罪者，将立刻受永罚(DS 1000f.)。

第五届拉特朗大公会（1513年，第八期会议）宣布灵魂不朽为当信的信理(DS 1440)，阐释和澄清了圣经所蕴含的思想。由于这项规定明确而清晰，以致有一个很长的时期，神学有关末世的言论，忽略了教宗若望二十二世所关

注的那个问题。只有在现代，这个题目才再度提出来详细讨论和得到应有的重视。

## 悬疑：灵魂的不朽和死者的复活

如果灵魂不朽的教义，是享见天主的经验，而死者复活的教义，是新约主要的许诺，两者并列，造成一个困难的矛盾。一方面，我们不能认为，复活是享见天主后与天主共融的一个无关重要的后果；另一方面，我们也不能把享见天主看作一个不重要的、不太有意义的过渡阶段。这两种教义应如何协调？也许这很难从纯逻辑的方式着手，而需运用辩证法。当然这并不表示脱离严格的逻辑，而是我们知道，没有辩证法，在神学上是无法取得成就的。

另一个困难是我们较早前已触及的灵魂与肉身，即与物质的基本关系。这关系构成它的本质。我们可以想象，灵魂可以在坟墓之外，在失去属于它本质的元素下存在吗？这是否表示，丧失了它作为肉身的形式的意义？这好象教会有两条互相矛盾的教义：（一）灵魂是肉身的形式，（二）灵魂是不朽的。

我们在前面曾指出，一大组基督教神学界从全面死亡的理论解决这个困难（即没有不朽之说），其实，这并不能解决困难。我们要再强调的是，按基督徒的观点，死亡是从灵魂持续的生命转变而言，这并不表示打开一道进入一个新存在形式之门，而是指整个人的彻底转化。它终

极的意义，不在于这是世上生命的结束，而是随之而来的审判。在这审判中，人最后的情况立刻分晓，或是被永罚或是与天主共在。除了这个终极的事件之外，其他似是重要的一切，都要弃之于黑暗之中。

至于灵魂梦幻式存在的理论，有些神学家认为复活与死亡之间，有一个过渡的阶段，不过，这与天主教圣经所说的，死亡的睡眠是不同的。无疑，教父们和教会的礼仪，的确常用睡眠这个意象。不过，它的涵义，应该在这个片语之外：从它的上文下理，这里所说的睡眠，是指死者的平安。这一类的词汇，并不能作为神学上的分析或阐释的用语，只能用作对现象的描述。<sup>①</sup>

对于这个问题，我们最关心的是，找出人性的灵魂，在享见天主中的非物质生活，与那属于复活最后圆满境界的身体的光荣，这两者之间的分别。有数个观点有助于澄清这个问题。

我们曾提过，在灵魂脱离身体时，并不失去它最基本的与物质的关系。它并不曾变成纯精神，就是说，与物质完全没有关系；相反，它与整个物质世界仍保持联系：它仍然「属于世界」。不过，由于脱离属于它的身体，它经历一个彻底的改变，以致它再也不能发挥它所以为一个身体的原形的功能。不过它仍然是一个人的灵魂，注定必须再成为一个身体的魂，那就是达至完全状态的复活而光荣的身体的魂。

我们在前面曾经指出，灵魂掌握物质而合成单纯统一的实相，是在精神主义和物质主义争论之前已确定的事实。灵魂按它所掌握的物质定律，形成它自己。这表示，享见天主的灵魂，在物质中表现和表达它自己时，就如一个已与天主共融并在和天主的对话中完成了自己的灵魂。灵魂在物质内的这种自我表达，使物质成为灵魂的透视，这灵魂是已按照天主的爱与真理而塑造的。这就是人受光荣的状态。

在彻底向天主投降之后，灵魂即刻进入高度活跃的生命。在这种生命中，它当然不可能缩减为它的多种元素之一。当它在这状态之下，超越自己而走向天主时，它的自我实现，达到在尘世生命中绝不可能达到的程度，因此，它也在前所未有的强度下，超越受造的物质。凭藉天主自己的动力，它生活在圣神高度创造性的实相之内。既然它是一个受造物，并生活在完全向天主投降的状态下，它的存有和它的投入活动，都是由天主亲自促成的。与所有受造者的活动一样，它的活动既完全受受造物，同时也完全受天主所影响。

灵魂向天主所作的自我投降，必须由天主亲自带动，否则不能达到它最终的目的。是天主亲自带灵魂超越它自己的能力，去掌握它趋向的物质。灵魂与物质联系而不能拥有自己的肉体，带有一种非实现的，或尚未实现的元素。并不是这里所提的时间，象我们的历史内的一种循规

流逝的时间，而是一种类比的说法。从我们的时间范畴的角度，我们可以问：至极圆满的时期，何时来临。但灵魂自己并不提出这个问题。因为灵魂已没有量的持续，只有那来自灵魂与物质的超越关系的质的差别。

根据以上的考量，我们可以有些线索去鉴定享见天主与从死者中复活之间的关系。这种关系，我们说过，是该按圣经，并强调从死者中复活的信念解释。生活在享见天主的境界中的灵魂，充份肯定，在自己之内尚未体现的一切，已在天主之内实现了。我们可以依照现世的思想模式，用比喻的方式说，灵魂在等待和希望这圆满的實現。与天主交谈是身体受光荣的前奏，因此，涉及人的整个存有。享见天主和从死者中复活，形成一个有组织的整体，即使从它们的实现上说，两者并不相等，但（按我们的时间概念）在不同的时期出现灵魂把已经开始，尚未达至完全的圆满，纳入和整合于它的整个存在之内。在此，我们可以倒转保禄的一句话。依旧在世上的保禄必须说：「不是好象我已达到了」，但生活在享见天主的境况下的灵魂却可以说：「好象我已达到了」。

与天父交谈是在基督内，并透过基督与灵魂的合为一体而完成的。这种合为一体具有如此的深度，以致我们可说二者几乎为一了。成全的灵魂，体验到基督是它的根源，它动态的存在之根，并在基督内经验它生命的成全就是受光荣的身体。

以上的说法，和较早引述的理论不同，较早理论认为复活在死后立刻发生，因此我们也该承认主观的肯定与客观的实现之间是有分别的。不过，基本上说，此一不同没有什么实质的意义。重点是在身体受光荣上。但是根据以上的考虑，这不只是一个值得注意和令人好奇的元素：这是一项要求，它是在永生的人之幸福中的决定性因素。

## 注

- 1 Oscar Cullmann, *Resurrection, ou immortalité, de l'âme ?* (Paris, 1960).

## 22

### 私审判

#### 问题

人死后立刻面对他最后的命运，从这个理论，自然引出；人死后立刻面临审判的推论。其实，人已在圣洗和悔罪圣事内，参与天主对罪人的代表：耶稣基督的审判。因此，从天主的观点，祂已经审判了罪人：这是一个既成的事实。另一方面，应该注意的是，在圣洗和悔罪圣事内确定的罪之赦及随之而来的内心革新和圣化，必须保存，直至生命之末；同时，我们知道，人未必成功——至少不是全部。从天主方面，祂不曾预定成义是一个部分的行动，而是完整和完成的。但是从人这方面看，我们必须考虑，由于人性的软弱和顽抗，天主预定完美的行动，最后并没有实现。在审判时，人在圣神内的生命，要受到检验，要审断关于罪的宽恕、与天主及基督共融这几方面，人处在什么境地。



## 圣经

象有关灵魂不朽的言论一样，私审判的问题，在圣经里是很少提出来的。圣经的确曾经很严肃地提到，每个人都要按他的工作而受审判；人必须为他所做的事，提出解释。但是，圣经并没有明确地说，死后立刻有一个审判。不过，在旧约和新约中，都有些经文暗示，义人和罪人，死后立刻进入不同的境界。例如贫穷的拉匝禄和富翁的比喻（见路16:19-31），耶稣对悔改的强盗的说话（路23:43），以及保禄对斐理伯人表示，他渴望离去以便和基督在一起（斐1:23）。另外保禄在格后5:6ff.中所写的很可能是私审判（但希9:27f.提到的，却与耶稣基督再来的审判有关）。

正如关于死后灵魂不朽的问题一样，关于私审判，一世纪的教父们，在著作中表现相当大的不肯定和不清楚。不过，从四世纪开始，我们发现教会越来越清晰地接受这是一个事实（参阅基索东即金口若望，特别是奥思定）。

## 教会的教导

私审判的事实，并不曾正式地在教会的教导中宣布。不过，宣讲人死后立刻进入最后命运的言论，却蕴藏这些教导（里昂大公会议，DS 464, DS 693；特别是《赞美天主》宪章，DS 530）。可以说，在教会每日的福音宣讲中，重点很快就放在私审判上多过放在公审判上。

## 性质和意义

至于私审判的意义，这和有关公审判的意义同样模糊。私审判的概念，和以上讨论过的，人死时有一个最后的机会，可以决定是否选择生活在天主内的说法是一致的（除在形式上或有不同，在内容上完全一样）。因为在这个最后的表态中——他最后向天主投降或拒绝祂——人看见了自己是与天主结合或与祂隔离的。他采取一个属于天主或敌视天主的姿态，在这样做的时候，他也是在审判自己。这是自我的审判也是天主的审判。首先，是天主给人作最后选择的恩宠：接受这恩宠的人就是藉此而把自己完全交给天主；拒绝这恩宠的人，就是从天主面前转身离去。当我们反省恩宠并不只是一件有价值的「东西」，而是天主向人的自我通传时，这一点就更清楚了。如果人接受天主的自我通传，那么，他就永远属于天主；但如果在这最后的时刻，他拒绝天主的自我通传，他就永远与天主分离。天主不会再送出祂自己；他将永远背向天主。因此，在人的自我审判时，天主也发出祂自己的审判。

第二点：在这个审判中，人放弃以他自己作为衡量一切的标准，接受在耶稣基督内出现的天主的标准——就是在耶稣内实现的天主的爱、神圣和公义。人不能把世俗的动机和范畴，带到死亡的边缘，在此刻，他必须判定，他这一生所做的一切，在天主计划的光照下，他必定可判断，他和他的弟兄们犯的罪。这表示，最后的、决定性的审

判，决定他最后命运的审判，不是象一股外来的强压下来，人无法逃避的力量；相反，这是在天主的光照下，他自己清楚地看到，并且可以肯定或否定他所作的选择。坚决地、毫无异议地，他接受爱的永恒生命，或反叛和自我隔绝的永恒生命。

即使我们反对临死的最后决定这个理论，私审判也应该这样解释。在那一刻，人站在天主面前，承认自己的一切，正确地、毫无偏见地，他肯定地知道自己是属于天主的，或是疏离天主的。他一生中所有的动机和行动，虽然他过去曾经忽略了不少，在这一刻都一一呈现在他眼前。神智清明地觉知每一个决定，和从这些个别的决定中谱出的他的一生。这种觉知并不是一个结算的过程：最重要的事是在这一刻，灵魂是否发现自己是在信仰和爱的情况下。可能由于悲伤和悔过，一个人可以为他所犯的最可怕罪，求得宽赦而能在这关键时刻，象一个充满爱与信仰的人一样站在天主面前。只要一个人在临死的一刻，赤裸裸地看见他自己——没有任何他迄今为止，一直沿用的为他的行为辩护的藉口——他毫无遮蔽地见到他自己的真面目，这样，他就是自己的判官。只要他在天主的光照下审判他自己，再不能躲避在黑暗或阴影中，他就是在自我审判中，为自己带来天主的审判。在这种真理的光照下，他也能认出他的命运的正确性，并能很迅速、很全面地默许它。

很明显，审判之言有双重意义：它可能是释放的，召

叫人走向完全和满全；它也可能是定罪，是一项判罪。审判同样是针对义人和罪人。但对于那些已经在圣洗中、在悔罪圣事、在忏悔和在良心的命令下，接受了天主审判的人，私审判，是一次解放。因为这样的一个人，他已经承受了天主对他的审判——这审判此刻的意义就是罪的赦免和内心革新。对于那些生活在天主的公义之下，不断地在信仰与爱中，把自己交给天主的人们，私审判，只能带来自由。在他们看来，天主在时间内一切审判的意义，都在救恩的事实内，最清楚表现出来了。

## 23

### 死后的净炼

#### 合一的问题

无论人在临死时是否有机会作最后的选择，是否在死后立刻承认自己是属于天主，我们还可以问以下的问题：人把自己交给天主的爱是否这么强烈以致足以清除他灵魂之内，一切敌视天主的东西？一方面，这个问题涉及死亡与复活之间的过渡时期；另一方面，它也牵涉一个合一的问题：炼狱的存在和性质。

滥用大赦的做法固然使基督教神学反对天主教有关炼狱教义的情绪加剧，不过，这也触及一个更深刻的原则问题。改革主义者的一个中心思想是：悔过的罪人接受了天主的成义恩宠之后，永罚的罪债已完全被除去，无论在此生或来生，再也没有暂时的惩罚必须承受了。与基督同死者，已脱离罪而成为义人（参阅罗6:7）。这个前题使基督教的神学不可能接受死后还有净化的概念。

无论如何，基督教神学或天主教神学，都不能否认，人对于他自己的行为，有不可逃避的责任，因为如果逃避这责任的话，他的真正人性也要同时被毁。恩宠永远不是机械化地工作的，常与人的人格结构配合。毫无疑问，直到一个人死的那一刻，仍有许多人性的弱点和不完善，缠绕着他。问题是：这些过失，在个人临死作最后的决定时，或在爱中向天主交出一切时，自动除去；还是，按照灵性生活的定律，必须有一个痛苦的净炼过程。天主教有关炼狱的教导，是围绕着这个问题发展的。

## 圣经

圣经如有关于人死后净炼的解释，当然先肯定人将来和天主共同的生活上。无论是旧约或新约，对于这个题目，只作过一些暗示而已。在旧约玛加伯书下篇（加下12:40-45）有一段与这个问题有关的叙述。犹太的部队从阵亡的士兵身上，找到偶像的符籙，士兵们为亡者的过犯祈求完全的赦免。然后士兵们募集了二千银「达玛」，送到耶路撒冷作赎罪祭的献仪。圣经作者在评论这件事时说这「是一件很美妙高超的事，因为表示他深信复活；如果不期待那些死去的人还要复活，为亡者祈祷，便是一种多余的事。相反，他正认为那些善终的人，会领受超等报酬：他的想法是圣善而虔诚的。」（亦参阅德7:33）

在新约，我们读到耶稣讲过有些罪，无论在今生或来

生都不能获得赦免。这就是出言干犯圣神的罪——即刻意否定耶稣和他的工作（玛12:32；参阅谷3:29；路12:10）。耶稣这些话意味着，有些罪在来世得赦免。他的听众在此可能想到玛加伯下篇。

保禄在他致格林多人前书上说：

因为除已奠立了的根基，即耶稣基督外，任何人不能再奠立别的根基。人可用金、银、宝石、木、草、禾秸，在这根基上建筑，但各人的工程将来总必显露出来，因为主的日子要把它揭露出来；原来主的日子要在火中出现，这火要试验各人的工程怎样。谁在那根基上所建筑的工程，若存得住，他必获得赏报；但谁的工程若被焚毁了，他就要受到损失，他自己固然可得救，可是仍象从火中经过的一样（格前3:11-15）。

当然，这段经文不是直接证明有炼狱的经文。不过，可以从此推论，尽管一个对信仰有疏忽的人，在主的日子来临时可得救，但这无疑象从一间着火的房子内抢救一样。

## 教父

在古代的教会里，净炼的思想是连着补赎的性质发展的。我们已经指出，对于一个已受洗，因为大罪而被逐出教会

团体的人，他是否能做足够的补赎，除去罪债，而可再次被接纳到感恩祭里来，对这问题，那时仍存在着相当程度的不确定性。罪人在这情形之下可以安慰自己说，死后仍有净炼和补偿的可能。向教友指出有这个可能的文字，通常充满神话性的概念，对于净炼是在审判世界时发生或是死后立刻发生，也没有清楚的指示。有关这个问题，东方的神学家和西方的神学家（奥力振、尼沙额我略、戴都良、西彼连、安博、拉当司、奥思定和亚尔的凯撒里）有显著的分别。因此，保禄的著作更显得重要。教宗圣额我略一世（d. 604）得到广泛的教友接纳有关炼狱的教义，不少已离世者的行实及显现的资料，主要是从他来的，今日传到我们手中。

## 教会的训导

教会对于这个问题的想法，是透过多种不同的方式表达的。早在二世纪，已有证据显示教会为亡者祈祷，到了三世纪，开始在感恩祭中为已离去者祈祷。渐渐地，为亡者奉献感恩祭越来越普遍。从四世纪以还，礼仪的经本，对这个问题有清楚的说明。

天主教会与东方教会和誓反教抗争时，清晰地教导有关炼狱的教义（参阅里昂第二届大公会议，DS 856ff.；佛罗伦斯大公会议，DS 1304），脱利腾大公会议不只清楚说明炼狱的事实，同时也说明抗拒这项信理的危险（DS



1820)：

公教会既因圣神的默导，由于圣经与教父在历届圣公会议中自有相传的传统道理，以及由于最近这次大公会议所传授，教训人说：有一个炼狱（参阅1580），而且，被拘留在那里的灵魂，可用信友们的善工，尤其是用那（为天主所）悦纳的祭台上的弥撒圣祭，来予以救助，故这圣公会议，命令主教们，要把那由圣教父与圣公会议所传授的有关炼狱的道理，教训基督徒们，要教他们予以相信坚持，还要用心地设法，到处予以宣讲。但在乡下人前面，若举行开演讲，切忌涉及艰深难悟的问题，因为这对民众的教育不会有益，也不会增进他们的虔诚。同样地，对那些不一定的，或带有虚伪外表的（学说），也不得予以张扬与讨论。诸凡有关好奇的、迷信的、或带着营利性质的学说，应被视为信众的恶表与绊脚石，一律予以禁止，不得宣讲！……

（亦见DS 1487-1490; 1000; 1867.）

东正教会和其他东方的分离教会，并不曾完全否定净炼。在东方的神学家看来，亡者是处于一个过渡的情况。除了一般都认为死后立刻进天堂的殉道者和圣人之外，其

他脱离身体的灵魂，会停留在冥府，一直到复活的时候。但是，对于那些在信仰中睡去的义人，这是一个光明、舒适和平安的地方，对于被判罪的灵魂，这是个绝对黑暗的地方。前者并不等于天堂，后者也不是地狱。在这个在死亡与最后审判之间的过渡时期，那些在生前尚未完成足够补赎的人，他们可能有机会达到光明、生命和完全摆脱他们的焦虑；但这不是凭他们所做的补赎或忍受的惩罚，而完全依靠、唯独依靠天主的仁慈。

## 净炼的意义

首先，我们应该指出，关于炼狱，我们没有直接的天主启示，有关炼狱的时间、地点和它存在的模式，我们都得不到启示，我们可以说，在炼狱的人们是困在一个“地方”，但我们不能按现世经验的范畴界定它（说他们被困的地方，与他们过去的暂时生活有相连的关系，似乎并非不可能）。在炼狱的时间，不能与亚里士多德的概念相联；但是，如果用奥思定的时间范畴，我们可以从责任、强度和成熟的角看炼狱的生活。此外，还有炼狱的时间的长短问题。教宗亚历山大七世(1655-1667)正确地反对没有人必须忍受炼狱二十年以上的说法。当然，这并不表示他这样是支持炼狱时间可长过二十年，他只是反对任何以时间的模式表达炼狱。在炼狱的灵魂与整个创造保持一种关系。

炼狱其实是死后的一种生活方式，在此，人与天主有一种特别的關係。这种生活模式对我们是一个深沉的奥秘，我们只能根据圣经有关成义、死亡的意义、罪的宽赦、天主的爱与正义的基础而探讨它的意义。

首先要强调的是，在炼狱中的灵魂，生活在天主的平安与爱之内。他们最后的生命抉择是与天主共融和他们自己完全的圆满，但他们尚未准备好接受一个没有中介的与天主面对面交谈的境界。我们要记得，即使生活在天主恩宠下的人，在一生中仍然要面对诱惑，无论他们是怎样热切地奋斗，天主的宽赦和与之而来的内心革新是如何肯定，他们仍不能避免人生的起伏。正如脱利腾大公会议宣布：「已成义的人若没有天主的特恩，不能毕生连小罪也不犯一个。」(DS 1573)

人即使在恩宠的状态下，他朝向自我中心（情欲）的趋势，也会继续存在，人际關係纠缠不清，包围着整个人类的混乱情况，在在都象沉重债项，重重地压着人的行为。人的事务，几乎普遍地受了这种以空洞的自负、骄傲、冷淡的和缺乏爱的形式表达的自我中心所染污；人变得多变、不忠心、残酷、怨怼、狭隘和刚愎。我们的伦理——道德情况，不但受我们表现出来的、自觉的行动所决定；而且，现代的深度心理学指出，人隐藏的半意识、下意识动机，甚至可达到自我决定地全面指导一个生命，陶成全部性格的地步。往往，行善的意向，反而逐渐导至邪

恶的后果，因为没有适度的调节。这样一来，因为社会和经济制度的复杂性，爱反而产生不公正、关心他人的行动变质，成为自私自利的行径。

在人的性格里，德行与过错是错综复杂，往往一个美质，可能源于某些弱点；结果，它的发展必定是个艰苦历程。例如刚愎可能发展成一种被信仰点亮的力量，一块最有收获的良田。因此，有许多错误，如果要除去，会连带也毁灭与它们并存的德行。莠子的比喻，应该从同时存在于个人和世界之内的善恶的关系了解。在最后的审判中，天主会用祂无所不能的爱与公义的双手，拿起这个纠缠不清的人性大网，一把善从恶的纠缠中，巧妙地抽取出来，使它们发放纯净的光。这个过程，将会深入人的自我最隐蔽之处。

即使罪已被宽赦，每个人对于自己透过罪引进世界的混乱，仍须负起责任。人的言行，超越它们表达的时刻：超出言行表达的形式，它们的影响力，更是远在表达者的控制之外。天主在世界的影响越大，世界的秩序越能维持。在人拒绝天主时，他也同时打开了混乱、不公正、骄傲和憎恨的大门；相反，在他向天主开放自己时，天主管理的力量，也随之进入世界。因为天主永不会剥夺人的自由，祂只在人心向祂开放时，进入人和世界之内。我们可以说，人的一生，他的生命与死亡，会影响到整个历史，甚至整个创造，在他从历史分离出来之后，他的行动仍在

继续起作用。

按这种想法，我们可以看到，人很难在他在世上生活期间，达到天主所计划的完全成熟的目标。于是有人问：死亡能否提供一个机会？我们在本书的卷五，病人傅油的部分曾经提出，病人傅油圣事使人在死亡时达到生命的高峰：无条件地服从天主的旨意（见《信理神学》卷五，生命意义出版社，1995）。但是，即使是这样，我们还是不能百分之一百肯定，人在死亡中达到成熟的顶峰。不过，我们绝对没有理由主张，通往天堂的道路一定要经过炼狱。这个相当普遍的想法是由不适当的牧民实践引起的；但却没有任何教会正式教导这样讲过。究竟有多少人，死后随即达到他的满全并已有准备，与天主面对面交谈，这是我们无法知道的事了。如果天主在人死时预备了这个可能，这是一个特殊的恩宠。

当人在死后完全意识到天主对他的意义是什么，同时又清楚地知道，自己尚未预备好与天主面对面交谈，这必定是很痛苦的经验。他此刻对天主炽热的爱使他陷于绝大的焦虑之中；当他以活力向天主开放自己，而天主更密切地向他通传自己时，他受压缩的感觉会渐渐消失。这正是灵魂净炼的过程：人性的「我」，逐渐被神圣的爱笼罩着，人逐渐挣脱自困的牢狱，越来越有能力接受天主的自我通传。意识到自己被天主埋藏在祂之内，这使他经验到既痛苦又欢欣，而且这痛苦与欢欣又不断同时增长。因为

当他对天主的爱越来越强烈时，他便越因为不能以完美的方式与天主交谈而痛苦。然而，当他一步一步离开自己而走向天主时，他的喜乐也一步一步加强。当净炼的过程已届满，人终于摆脱他的自我——自由了，因此，透过纯真而完全的爱，人终能达至他的本来面目，他的真我。这样，他达到了他在整个人类团体之内正确而恰当的地位。

## 净炼与补赎

我们以上所描述的痛苦如果达到极点，神学家称之为「失苦」；这是地狱中的苦。问题是：在这之外，有没有另加的惩罚，即所谓「觉苦」。如果有，这种痛苦与失苦的关系怎样。首先，我们应该明白，失苦的惩罚就是在于「意识」因为人经验到他不能，没有能力与天主进行完美的交谈，而且，这种无能的根源是在他自己之内。他这种内心痛苦，却同时又充满喜悦的信心，他深信天主正在预备他承受圆满的爱。

至于在这内在的痛苦之外，是否还加上外来的痛苦，这个问题与我们较早讨论过的罪之惩罚的问题有关：只有内在的惩罚，还是另有附加的惩罚？我们前面已说过，天主的惩罚，常是罪本身的恶果的漫延，罪使受造物受到种种压缩与局限。既然惩罚溯源自罪的本质，也就是来自天主的旨意。因此，没有内在或外在之分。

火的惩罚绝对不是天主教有关炼狱的教导，不过，我

们不能说，经历净炼的灵魂，完全丧失与世界的关联。我们在讨论灵魂不朽时所说的一切，当然都可应用于受净炼的灵魂。不过，当净炼的过程在进行时，灵魂与世界的关系，并不以纯爱表达。因此，它朝向世界的倾向，要因为它自己内在的局限性而受损害；反之，它经验到世界是一个压缩和限制的元素，因为它不能在纯爱中转向世界。它与世界的关系是一种双轨的、神秘的关系。

如果我们从教父和稍后的神学作品中，常见到有关火的意象，这是因为在圣经里，火常是天主的象征，圣经也以火象征圣神。同时，在人性的经验中，身体活力的加强或减弱，与燃烧的生理过程有关。

从以上分析，我们可以看到，净炼就是逐渐从朝向罪的倾向中解脱出来。那么，我们可否或应否把净炼，解释作为补赎罪遗留下来的惩罚而受的苦？反对这观点的一些天主教神学家认为，在人死的一刹那，由于他对天主那份强烈的爱，他最后的一些罪都已拔除。因此，炼狱主要是一种情况，在这种情况下，人不能见到天主，这是为他过去的一生所犯的罪而该受的惩罚，他经验到这种等待的痛苦，这比世上的任何痛苦更痛苦。

这观点基于一个不能证明的命题。应该考虑的是，虽然在死亡之后，灵魂再也不受制于世上的事物，因此，再也没有离弃自己或天主的问题了，但是它自立的能力，却不是自然而然地成全的。我们不可能假定，它拥有完全的

自立而可彻底地把自己交给天主，尤其是这种自立的强度，也可能受灵魂与世界的关系所伤害。这将有赖天主光照灵魂的程度——这正是我们无法知道的。这套理论以一个「身体—灵魂」关系的特别概念为基础，但这概念并不是自明的，我们如接纳这概念，先该肯定，在世上生活时，身体常是削弱人的自立的根源。

在一些相关的教父作品及礼仪文献中，罪的拔除和惩罚和罪的赦免有关。从天主的爱及人的尊严的立场而言，灵魂完成了净炼的过程，爱已达至完全成熟后，灵魂与天主直接交谈——这时天主直接启示祂自己——这是再恰当不过的事。完全的净炼表示成全的爱，即不被任何趋向罪而遮蔽的爱。

同样，净炼的过程对于历史有它的意义，因为透过它，天主对世界的管治扩大了，祂以更深切的爱，进入创造界。炼狱的净炼过程，修补了罪在历史中造成的破坏。人痛悔他的罪对天主的爱造成了障碍，他就这样参与这个净炼的过程。

## 生者死者的共融

以上所引述的玛加伯书下篇，特别强调为死者祈祷。深信生者能够帮助死者，这信念也可从教父的著作和礼仪的经文见到。这信念的基础是诸圣相通的教义，团体的每个团员在圣神之内，紧密结合，以致任何人的一动一静——他讲



话或保持静默，他的憎恨或他的爱，都深深影响团体中的每一个人。保禄把天主子民的关系比作身体之内的不同器官，当然这不是从组织上讲的团结，而是指他们之间深厚的兄弟情谊，天主可透过一个人而把救恩，传达给另一个。这种关系不会被死亡破坏，因为死亡只能接触人的身体而不能影响人格的临在。是圣神把信众结合成一个庞大的社团，他们的力量即源于这个事实：地上的行路人和已亡者，由一股内聚力结合起来，这种维系，超过任何生理上的维系。

透过这方法，地上的行路人的爱与忠诚，常象流水般，注入已亡者内，使他们也感受到喜乐、安慰及帮助。至于怎么样的帮助，这要看我们怎样解释炼狱。如果认为这是承受天主某些惩罚，那么，我们有理由相信，生者，由于他们与基督的共融，可以代亡者参与补赎的行列。这理论假定，天主接纳生者代替亡者所作的祈祷。为已亡者求取大赦这个题目，也可从这个角度理解。在求大赦时，我们可以祈求天主赦免亡者应受的惩罚。不过，天主如何答应这些请求，我们无从知道。我们也永远不能在时间上作任何决定。我们如果想处理这个题目，我们就会面对把炼狱机械化和质量化的危险。

如果把炼狱看作一个净炼的过程，生者可以给予亡者的帮助包括：透过爱而参与这个痛苦中，在祈祷中，希望获得天主的恩宠，可以渗透隔开他们与亡者的布幕。净炼

的过程本身仍然持续，离去的灵魂不能脱离它。希望他们能免除净炼的过程，无疑是剥夺他们达至完美成熟的爱的机会。按教会的训导，为亡者祈求大赦的传统，应该从炼狱是一个净炼的过程了解。这是向天主的祈求，希望天主能预备已离去的灵魂，使他们可以配合祂救赎的计划，接受补赎和爱，这并不是机械化地「缩短」在炼狱的时间。

教会有关诸圣相通的教导不可排除在炼狱之内的亡者，可以帮助生者。

最后，每一个净炼和生者与亡者的每一种联系，它的原则总是基督。净炼和补赎，只能「在基督内」，透过参与祂赎罪性的死亡而做。这项真理，包含在教会有关炼狱的教义之内，并由这教义启示出来，正如教会其他有关救恩的教义一样。

## 24

# 地狱

### 地狱的教义招诽议

整个创造都在朝向那个绝对将来发展，它要来到它受光荣的主面前而达至天父。圣经曾对那些脱离这个朝向成全之流的人们，提出紧急的警告，指出可能有人情愿选择，只为自己而生活，排斥在一个情似乎足的团体内与天主共融的生活。这样的生活，我们称为地狱。

虽然有关地狱的教导，在基督信仰中并不是核心的教导，但仍然是一项基本的元素，因此，这项教导，应该列为基督信仰中，最棘手的问题。从天主全能，祂愿意所有的人都得救的观点来说，竟有人处于不完全和受折磨的情况，这不啻是基督徒世界的莫大难题。然而，正是为了人的救赎，基督把死亡揽在身上。拒绝信仰基督的人，停留在历史中的世界救恩之外；他的生命，最终在无意义中结束。

让我们首先看看圣经的经文，然后研究教会的训导；最后尝试解释地狱的性质，和处理与这端教义有关的一些最重要的问题。

## 圣经

我们已经注意到，旧约有一段很长的时期，对那些离世者的命运，甚少提及。一般都认为，在阴府里同时住着好人与坏人：所有人都要进入阴府——无论是帝皇或乞丐、地主或奴隶、老或幼、义人或不义者。阴府是一个聚会地，亡者在此只有幽灵式的存在。这里是休息，没有痛苦，也没有幸福。这种情况，几乎很难称为生活，尽管在此的居民也感受到爱与恨，他们也不是毫无意识：那些在尘世中很亲近的人，在此也彼此认识。他们似乎也能在他们的情况下，被某些事件所激动。这些思想，仍可在犹太人的神学中找到，一直到希腊时代以前，也占了旧约信仰的大部分。我们也曾注意到，在旧约中，源于希腊时代的作品，以及与耶稣同时代的人，都相信离世的义人的灵魂，前往天主那里，而那些心目中无神或反神的人，他们就要在阴府受罚了（依24:21f.; 15:11; 66:24; 达12:2; 加下6:26f.; 智4:19; 5:3-13）。

因为本希农(Hinnom，希腊文，Gehenna)之子之谷，自古以来，一直被视为邪恶之地，受神报应之所（耶7:32; 19:6; 依66:24），有人相信，这个地方，在最后审判时会裂

开，它惩罚的火会吞噬反叛的以色列人。不死的虫和不灭的火，变成了地狱概念的中心（友16:17及达12:2可能是对地狱的解释，不过肯定是谷9:47f.所指的）。到了基督徒时代，Gehenna这名词仍被用来代表永火。

在新约，Gehenna（地狱）这个字是指永罚之地，不只是为魔鬼和他的使者而预备，同时也为所有拒绝信仰、拒绝皈依和受判罪的人而设（玛25:41；5:29；13:42；22:13）。若翰洗者和耶稣两人都讲过，那些不回头的人要永远受永火之罚（玛3:10ff.；5:22；13:42, 51；18:9；路3:7, 9；谷3:28）。地狱也常被写成黑暗的、哀号和切齿的地方（谷9:42-48；玛5:29f.；7:12f.；8:12；13:41f.；18:8f.；22:13, 31；24:31；25:3, 30）。这是难以想象的折磨，为逃避它而作的任何牺牲都是值得的（玛5:29f.；10:28；路16:19-31）。耶稣曾经这样描写最后审判：

当人子在自己的光荣中，与众天使一同降来时，那时，他要坐在光荣的宝座上，一切的民族，都要聚在他面前；他要把他们彼此分开，如同牧人分开绵羊和山羊一样：把绵羊放在自己的右边，山羊放在左边。……然后他又对那些在左边的说：可咒骂的，离开我，到那给魔鬼和他的使者预备的永火里去！……这些人要进入永罚（玛25:31ff., 41, 46）。

在此，我们看到管制宇宙和天使的力量的耶稣，用晚期犹太默示文学的词语宣讲一个普世的审判，它的标准是爱德。

根据保禄，这审判将为堕落者带来灾祸和永远的毁灭（得前5:3；得后1:9；弟前6:9），绝对的毁灭（罗9:22；斐3:19）。至于毁灭的工具，他没有说明。保禄的作品常提到被判罪的人，是在天主的义怒之下（得后1:7-10；2:3-10；罗2:5, 8；3:5；9:22；格前3:17；弗5:6；迦6:7；哥3:6）。他们必须生活在悲伤和受折磨之下（得后1:6-9；罗2:6-9）。他们的存在不是生命而是死亡（格后2:16；7:10；罗1:32；6:16, 21, 23；8:6, 13）。他们被排斥在天主的国之外（迦5:21；格前6:9；弗5:5）。他们要被逐离主之临在和他威能的光荣（得后1:9；罗3:23；参阅伯后2:3f.；2:18；3:6f.；犹7）。

在默示录中有些章节（14:10；19:20；20:10-15；21:8），地狱是被写成一个有烈火和硫磺的地方，就如旧约的索多玛和哈摩辣两城的命运一样。在若望的作品中，我们找到罪导致永远死亡的概念（若一5:14-17）。正如「生命」是与基督共融一样，「死亡」就是指这共融的解体。

## 教义的发展

在后宗徒期，出现了有关地狱中受惩罚等问题的讨论：什么时候开始，延持多久，是怎麼样的。即使在基督后的一世纪，已有一种思想开始流行，就是认为地狱之惩罚，不

只在最后审判时施行，其实在这之前已开始了：失落的灵魂已经在承受地狱的折磨。至于地狱持续的问题，亚历山大里亚克莱孟可能是第一个认为地狱的痛苦应有一个限期的人。不过，在这个论题上最具影响力的代表人物是奥力振。他的观点，也被教父如：尼沙额我额、安博、西彼连、依拉利等接纳；同时，直到294年，耶罗也支持这个理论。不过，在公元543年在犹斯帝皇帝主持下的君士坦丁堡会议中，教会拒绝这思想，排斥奥力振的理论(DS 403-410)。然而，这概念仍然不公开地流行着。东方的金口若望（基索东）和西方的奥思定，清晰地宣讲，地狱是永远持续的；不过，他们两人有时也接受惩罚有某种程度的减轻。

从教宗额我略一世(590-604)开始，地狱之苦由罪人死亡之日开始的说法，逐渐流行，直到1336年，更成为当信的信理。许多教父也讲地狱之火，但是一个隐喻，例如奥力振、安博、耶罗、尼沙额我略等，在他们看来，这是良心受到极度折磨的比喻。不过，纳西安额我略、金口若望（基索东），特别是教宗额我略，却从很真实的角度解释这个火的意象。这样真实地了解地狱的惩罚，越来越有详细的描写，这不但缺乏圣经的基础，而且也不符合有关地狱的启示的真正意义，使它变得难以置信，甚至在某些方面显得可笑。

## 教会的教导

有关地狱的题目，在教父时代的发展，可说相当复杂，由此可见，教会训导的发展是缓慢而且步履维艰。地狱的存在，早在「达玛所的信仰」(c. 55; DS 15)和亚达纳信经(DS 72, 76)中有肯定。拉特朗第四届大公会议(1215; DS901)，里昂大公会议(DS 856)和佛罗伦斯大公会议(DS 1351)也在宣言中提到它的存在（亦见脱利腾大公会议，DS 1575）。它永恒的持续性，也常在这些宣言中提及，而且在驳斥奥力振的理论中加以审定(DS 411)。教会有关地狱的教导，在教宗本笃十二世所发表的《赞美天主》(*Benedictus Deus* 1336年，DS 1000)宪章里，可说是达到高峰。宪章宣称，犯了大罪的灵魂，死后被掷于地狱，在那里忍受永远的折磨。

## 地狱的性质

教会没有正式的教义说明在地狱忍受的惩罚是什么。不过，教宗依诺森三世(1194-1216)强调，这痛苦是两面的，一方面是丧失享见天主的机会，另一方面是某些身体方面的痛苦。

### 地狱是一个罪恶生命的总结

任何有关地狱性质的解释，首先应该注意：天主有关地狱的启示，并不是向我们描述一个在我们经验之外的情况，



而是向我们发出一份警告：至死不改地抗拒天主的救恩计划，并且不能达到天主为他预定的，生命满全的人，因为他生活在恨而不是爱之中，他应该期待今世之后一种惩罚的可怕生活。我们永远不应该怀疑这个警告的严重性。

有一点很重要的，地狱一词并不意指一个特定的地方。永绝者，从某一个意义上说是困于一个地方，因为作为受造物，他们不是无所不在的。但对于这种限制的性质，我们不能作任何描述或推论。任何企图把地狱定于某地点，只能削弱它的意义和天主有关地狱的启示的严重性，其实这也与有关的启示矛盾。当圣经用了「地方」之类的字眼，这应该解作借用当时流行的世界观的词语。作者的目的是用当时的词语发出警告：凡是为了实现自己的目的和计划，刻意把自己和天主及其他人的爱切断的人，死后必须接受——更好说他自己选择怎样的生命。如果从各种形式的罪——自我中心、恨、对权势的贪婪、残暴——了解罪是一个爱的失败，那么，地狱可解作这种情况的最后定案。这是和天主并和其他人彻底的、极端的自我隔绝，是自我崇拜最后的、终极的发展。

透过以上种种分析我们也不能，达到地狱奥秘可怖的深渊；它仍然是参不透的。我们不能说它包含在身体的折磨之内，或一个普遍的灾难之中，不过，如果我们要对它的可怖性有一点了解，这些在历史和个人生活中的经验，是有用的辅助。如果没有圣经那些有关地狱的生动而清晰

的讲话，没有人会构想地狱的可能性。

另一点要提出的是：人带着地狱在他自己之内；他不是被投入地狱之内，好象被投入深渊一样，是他自己创造它。说人在地狱内也就是说地狱在他内。当一个人是无尽的憎恨、嗜血的残忍、残暴、剥削和压迫的咎由自取者，这些行为在他心内的邪恶趋向，就是地狱的写照。地狱就是这些习性，最后在他性格内凝聚。如果一个人在死时仍不能摆脱它们，他自己也在它们之内僵化了。这僵化就是地狱。

若望宗徒看到罪的根源在于不信仰基督、这降生成人的爱（若一2:6; 2:8-11; 4: 11-16; 5:14-17）。这点有各种不同的表达方式。保禄在他对恶分类（迦5:19-21）时，列举了一系列违反信仰的行为。

神学家从评估客观与主观的情况——即行动的内容和行动者的意向——解释大罪，他们的努力，取得某些有意义的结论。不过，我们对于这个问题是不可能确实结论的。主观的情况包括掌握行动的意义和情况，以及自由意志的程度——现代心理学指出，在具体的情况中，正是这些元素是最难估计的。我们对于行动的内容——即它对团体生活或世界秩序所产生的后果——其实也没有任何肯定的标准。至于罪的严重性，事实上也有许多不确定的，边缘的情况。

一个垂死的人下决心反对天主，并一直维持这种自以

为是的心态，他无疑是在有罪的意向中僵化了。如果问，在人死后，他可否脱离他的罪，答案应该是，从本体的层面而言，他仍然保有本体的可能性，因为自由与人的本性是分不开的；但是，他再也没有存在的心理能力，因为缺少皈依的恩宠。他最后在死亡中所作的自我肯定，发展为憎恨天主。这个理论，与主张只有正式的憎恨天主才导致地狱的说法相反。不过，主张已定型的反叛天主，在该人死亡时发展为憎恨天主这种思想，并不包括人死后会犯新的罪；但是，有罪的情况，在人死时已推到极点，此刻它的后果是不可改变的了。

### 失去天主是不可弥补的残缺

这种僵化的情况对人有不可估计的影响。作为一个受造物，他是为天主而受造的。当我们说，他的存在是一个「同活」——这是说，是一个在关系网之内的生命——这个词应该从纵和横的关系了解：人的生命本质上和必须是一个与天主一同在天主内并透过天主的存在。因此，在对天主说不，表示对他自己说不。在这个拒绝中，人伤害他自己根本的本性；他分裂成对抗自己，没有能力达到自我的成全和成熟；在这拒绝成为最后的拒绝之后，他就永远停留在这种状态中。如果一个人在一生的某个阶段，认识到他的发展不完全，他可以期望在他余下的日子里，以他自己的努力，将促使他达到成熟的阶段——有更丰富的知识、

更广泛的经验和更好的技术。他生活在对将来的希望中。但一个永绝的灵魂是没有这种希望的，因为没有什么他可以希望会改变他命运的了。他的存在是没有希望也没有意义的存在。

他对天主彻底的反叛，也是对爱本身的反叛，这表示他是被困在自我之内，不能与任何其他的存在展开对话。在永绝者之间不能组成团体；每一个失落的灵魂都存在于如此无情的隔离之中，他甚至不能注意到是否还有其他灵魂存在地狱里。在这种情况下，没有任何含有社交性质的活动：即使他能意识到其他灵魂存在，他也不能与他们建立关系。圣经以黑暗和死寂来表达这种情形。以彻底的方式反叛天主因而离弃天主的人，他最后要发现天主也离他而去。天主定他罪的判决，也就界定了他的生命：离开我！

## 地狱之火

失去天主是地狱最主要的经验元素，现在，我们的问题是：有没有次要的惩罚，感觉上的痛苦。如果圣经讲到地狱时常以火形容，我们不要忘记，与这个字同时出现的，还有「哀号、切齿和不死的虫」等字眼——这些都属于同一类的文学意象。那么，火是指一个真实的事件或是一个隐喻？我们知道，在教父时代，火这个字多次指永绝者的悔恨——在此，我们也应该注意，圣经也多次用火象征天

主的临在。因此，在这里，我们可以说，火首先指永绝者生活在天主不可改变的、不可逃避的审判的临在之下。但是，这审判应该怎样解释呢？

如果我们觉察到天主的审判对被永绝的灵魂加以约制，那么我们可以对所谓感觉上的痛苦也有所了解。他的内心是麻木不仁的，因为不能爱，他不能接触任何其他的人。人性的生活包括：这个人可以展露和发展他自己，走出他自己而朝向团体，朝向一个人性的「你」，和一个物质的世界。但永绝的灵魂不能这样做，因为他被困在自己之内，因为他憎恨天主。

这样一来，永绝的灵魂便成了受造界的俘虏。他被困在他自己与天主创造的世界隔绝之内。我们曾经说过，物质世界的全部意义都在它为人的服务，或人对它的管理上。但失落的灵魂被幽禁在他的自我隔绝之内，以致他不能和世上的东西整合，也不能利用它们以求取他自己的满全。他这样无疑是四面受敌，他既不能接触它们，但又不能抗拒它们的吸引力。我们可以想象，当基督第二次来临时，世界将会转化成透射天主之爱的透明体。失落的灵魂，将感到双重的隔离和彻底地与世界为敌。我们可用这个意象来形容：一个囚犯，被幽禁在一个无窗无门的房间里，没有希望、不能逃避地永远永远生活在这里面。

## 地狱的永恒性

可能地狱最主要的问题是它的永恒性。过去有些神学家是根据以下的论证而讲地狱的永恒性的：罪是无止地冒犯天主；因为人的本性是有限的，所以人不能因为罪而被无止地强烈地惩罚，他必须被无限延长的方式惩罚。根据这个意见，因为罪是人的行为，罪是有限的，但因为它与天主有关，罪便是无限的。不过，人因为他有限的本性，不能作无限的补偿，因此，地狱的惩罚在时间内应该是无止的。

董思高对这观点提出异议。他说我们不能说罪是无止地冒犯天主，因为人是有限的，他不能作任何无限的行动。这样一来，如果罪无限的性质是基于它与天主的关系，那么，惩罚也应称为无限的，因为，正因为，它也是来自天主。

地狱是无止的另一个原因是，为那些选择了地狱的人来说，罪是无止的。一个永绝的灵魂，永远不能也不会脱离罪。固然，他憎恨他自己破碎、丧失的情况，对自己只有厌恶。他不能发挥他本来对天主的倾向。反抗天主成了他本性内不可抗拒的压力，这种强烈的欲望，会无情地把他消耗殆尽。

以上有关地狱的永恒性，主要不是从持续的量方面讲，而从罪人最后的自我实现讲。罪人，由于他的骄傲和自我中心，永远把自己隔绝在有创造性的爱之外。地狱和

它的永恒性，都是由人而不是由天主创造的，这是在一个由天主创造的世界内、利用天主所赐的礼物创造的。因此，每一个永绝的人，忍受地狱之苦，的确是咎由自取。

## 天主与地狱

我们从两个意义说天主与地狱的存在有关：第一，祂并不阻止人在罪中实行他的自由意志；第二祂并不给永绝者悔过的恩宠。对于第一点，天主造人以自由；人在自由中参与天主自己至高无上的自主。无论面对怎样的危险，天主总是尊重人的自由；祂不会强迫任何人。于是有人问：有没有在一种自由里人不会犯罪的，或者不利于人去犯罪的？但事实上，自由并不在于有能力犯罪。已给人的自由，使人甚至可能反叛天主，这是自由最彻底的形式；它显示天主把自由放在很高的地位，表示祂不会赋予人任何自由，除非是最彻底的。

至于第二点，我们很难相信人的永罚是决定性的。无可否认，天主可以给人一份恩宠，以致人无须失去他的自由而能放弃他的自我崇拜而投入天主的仁慈之内。但是为什么天主不给这份恩宠，我们不知道。但如果我们想象地狱是永绝者哀求天主，但天主猛力掷他回去，说：「太迟了！」这无疑是神话式的地狱概念。事实上永绝者不要天主，也不要爱，因为他们不能：这是地狱至极的痛苦的奥

秘：人再也不朝向天主。我们只能说，在人这种绝对终极的命运里，充份显示了人的责任至极的、不可估计的严重性。

至于地狱的持续性，有人可以提出这个反驳：如果有人承受这种惩罚而最后不能革新自己，这惩罚是无意义的。但地狱的意义不在于人的改过，而在于启示天主是神圣、是爱、真理、公义和绝对的天主。被永罚者在这个启示中是处于负面的地位。一个人绝无反悔地决定排除天主而生活，他同时也决定选择荒谬作为主观生活的满全，这个事实正启示了一个有意义的、完整的生活，只能在天主内与天主共度。

总之，有关地狱的启示，应该从严正的警告和劝戒，鼓励我们迈进创造最后的意义，不要因骄傲和自我中心而使自己 and 人类的团体，并和天主分离。如果认真地思考耶稣所说，永罚是一个真实的，而不只是假设的可能性，那么，圣经的章节和教会的训导，就是一个很严重的警告。任何对这问题再进一步的推论，最后必涉及一个困难和富挑战性的神学工作。此外，在考虑圣经有关地狱的警告的同时，我们也应该考虑圣经的许诺：人透过参与基督富创造性的爱内，从一切现世经验的地狱——从绝望、从罪的深渊和它的折磨——中被拯救出来。



## 25

# 天堂

### 问题

天堂，按其最完全的意义是指整个得救团体彼此共融，并与面对面相见的天主共融。在这一章，我们将按圣经和传统所提供的线索，评论个人在这个完全的团体之内的生活。我们曾一再强调，直到复活以前，人与基督并与天主共融的将来，还不是完全圆满的天堂；就是说，这时，天堂仍然是「尚未」。我们首先从讨论圣经的天堂概念开始，然后讨论天堂生活的个人元素。

### 「天堂」（或「天」）这个词

旧约与新约，以不同的意义使用「天堂」或「天」这个字。它是指诸天的拱形；指天主的住所；祂的宝座；祂专有的神圣气势；符合祂身分的地方。当天主与人讲话时，天堂便会打开（玛3:17；若12:18；伯后1:18）。降生成人的

圣言，从天上来到地上；他从上而来，他的敌人从下而来（若8:23）。他被再提升天。他将从他天上之城，再次进入世界，改造它并使它转形（默19:11ff.）。他从天上派遣他的圣神（玛3:16；宗2:2；伯前1:12）。这些圣经章节并不表示，天主的存在，是困在一个特别的地方，而表示祂对于整个世界及全部历史，那种至高无上的权威，并指祂对世界活跃和动态的统治权。天堂这个词是指质；主要是指统治全部人力和宇宙动力的神圣力量；因此是一个象征天主的字眼。

## 天堂与基督创造的生活形式

信友将上天堂，这个许诺表示他们将前往天主那里；但并没有特别指定一个居所。升天，并不是指任何空间的移动，而是指一种圆满的生活型态，与天主共存的生活。天堂一词是从存在和本体的意义上说的，是指基督透过他的复活而创造的一种生活形式。基督的复活，标志着天堂的开始；它的成全，就是在信仰基督的团体全体成员，即基督的奥体，达到成全的时候。

天堂代表在这一生已开始的一切之完成。在天堂生活和地上寻找天主者的生活之间，有彻底的不连接性，但同时又有一种根本的持续性。这两种生活的差别包括两点：地上生活是隐蔽的，天堂生活是开放的；前者是一个开始，后者是完成。信友已经与基督结合，但尚未启示这生

活将是怎样的（若一3:2）。当基督在光荣中启示他自己时，他们的希将会实现（哥3:4）。那时旅途将结束。人在死亡中来到他的天父家中（若14:2）。在此，他已达到他的目标，来到他的家乡，再不是一个陌生人，而是安居在天父的住所里的子女（格后5:4）。

保禄和若望都用了许多意象，描述天堂生活中的基督元素。天堂被称为与基督共在（若14:3）。基督是生命、道路和真理。相反，罪人却听到：「我从来不认识你」（玛7:23; 25:12; 路13:25），也就是说：「我不要与你有任何关联。」地狱就是被排斥在与基督共融之外。主以下这番话可说总结了得救与永罚的意义：「到我这里来」和「离开我」。永远与主共在，实在是保禄最热切的希望（得前4:17 f.; 得后2:1; 罗6:23; 斐4:19; 哥13:2ff.）。他在描写今世人与基督的共融时惯常说基督在人内，人在基督内。在描述在天上的团体时却常用与基督「同在」（斐1:23; 得前4:18; 5:10; 格后12:4）。

在耶稣的山中圣训中，这个最后与基督会晤的许诺，包括在对飢渴慕义的人们的邀请内（玛5:6; 参阅玛11:28; 若7:37; 斐4:14; 6:35）；这也包括在耶稣增饼使飢饿的群众吃饱的事迹内（谷6:34-44; 8:1-9; 玛15:32-39; 14:13-21; 路9:10-17; 若6:1-14）。特别是感恩的圣餐，是飢渴者预嚐永远的饱饫：基督与他教会的成员，爱的共融之永恒幸福。在圣体圣事中，主把自己送给属于他的人们，不过，这是

隐藏在一个标志之下的。他这项自我餽赠的行动，是朝向公开交出自我的过程发展的。圣体圣事为我们天上的会晤，作好准备。在此，人飢渴爱的团体生活，达至最圆满的发展。与基督的会晤，使人对生命的飢渴，获得永生的满足。他对真理的追求，也在真理，即基督的纯光照耀下，达至圆满。

保祿所说的，纳入基督奥体圣洗和圣体圣事所开始的过程，也要在这个会晤中，达至最后的圆满。不过，在基督奥体内，个人保留他自己的尊严和身分；他得到一个只有他自己才知道的新名字（默2:17）。一方面，我们没有任何词汇可以解释，人与基督这种亲密的共融，另一方面，我们也无法说明每个成员的自主是怎样的。不过，我们知道，与基督共融的人，是按照复活的主的模式而塑造的。

无论如何，这种亲密的共融，也不表示，基督再也不是这个从这亲密的爱中找到欢怡的人之主了。他们各自的本性的差别，其实并不会消除（路19:25；玛24:47；25:21 ff.）。默示录中的神视者，见到一个奇异的景象，众圣徒向那被宰杀，但仍活着的羔羊，献唱一曲永恒的赞歌——就是说，受光荣的主，藉他的死亡，换取光荣的永生，如今把它转赠给他的成员（默5:1-14）。

## 天堂是与天主面对面的会晤

我们终于见到基督，是真理、生命与光，并与他结合，这当然是基本和决定性的，但还不是成全的人性完全实现的最后一步。基督仍如他在尘世生活中一样，是人与天主父之间的中保。

当耶稣说，他是道路（若14:2）时，这话的意义不是暂时性，不受时间限制，这是一份永恒的邀请。他召叫人在这条就是他自己的道路上行走，人们藉在信仰中转向他而接受这邀请。他一日尚在晦暗的信仰中与基督结合，他一日仍未能看清这条道路的性质；但在天堂的光里，他会直接经验到一个事实，在基督内，他有能力取得他的本性所追求的天主的实相。基督领导人走向天主圣父。他是天主子，他有权处理天父家中所有的一切；他可以邀请一位客人，到他父亲的家中而不怕父亲会拒绝他的客人。他可以邀请他的朋友来参加天主的家宴，而且，透过这些邀请，他向朋友们传达天父的爱，并由此而传达爱与被爱的幸福（谷10:14；玛12:28；22:1-14；路12:37；22:26ff.；若13:1-17；14:2）。天主，创造之爱本身——世界、历史和每一个生命的非创造的基础；一切事件的作者，永远临在世界之内，然而，永远超越世界；隐蔽者，然而，可从无数的标志中经验到祂；召叫者，但永远不强迫我们回应祂——这样的一位天主，要在那个幸福的时刻，把祂自己送给人，永远地和他面对面相见。因此，祂将以人所追求的那位「你」的

身分，来到人面前，是人倾全力、全心、全灵，人最根本的结构而朝向的那位「你」，是人在现世生活中，无论他有意识地或无意识地追求的那位「你」。达到他存在的最后圆满的人，在与耶稣基督、天主自己的永恒之子的共融中，完全把自己交给天主。

这样一来，天堂可说天主与人的互爱。圣詠的作者说，财富、权势或享乐，都不能使人幸福，只有天主能，因此，人最大的不幸就是失去天主。

在天上除你以外，为我还能有谁？

在地上除你以外，为我一无所喜。

我的肉身和我的心灵，虽已憔悴，

天主却永是我心的福分和磐石。

看，远离你的人必将趋于沉沦。

你必消灭一切背弃你的人民。

亲近天主对我是多么的美好：

只有上主天主是我的避难所。

我要在熙雍女子门前，

把你一切的工程宣传。

（詠73:25-28）

在圣经和后期的神学著作中，这种互爱是称为天主的神视（或直观天主）。看见天主，隐蔽的这位——凝视一切存有、一切动的超越基础，这决定所有人的命运的神圣

奥秘——在圣经内、外，常是人的一个普遍的目标（出33:17-23; 詠17:15; 若14:8）。这份渴求是人一生都得不到满足的（出33:19-23）；保禄以下这些话是千古不变的真理：「在预定的时期使人看见这显现的，是那真福，唯一全能者，万王之王，万主之主，是那独享不死不灭，住于不可接近的光中，没有人看见过，也不能看见的天主。愿尊崇和永远的威权归于他！亚孟。」（弟前6:15f.; 参阅若1:18）

人不能看见天主、一切存有的至真实者和实相本身的基础，这个事实是由于天主的超越性，是因为天主超越一切受造物。尽管人有肖似天主的本性，但理解天主并不属于人的本性。人对于与他本性相近的东西，也没有直接的理解。在天主的奥秘之外，只有经天主启示，人才能掌握其他的受造物。许多教父——特别是奥思定——都认为，虽然人拥有直观天主的能力，但这能力受到罪极大的削弱，只有被恩宠治愈后，人才能再见到天主（存在的基础）。多玛斯亚奎纳认为，人是预定朝向面对面亲见天主的，但他没有能力，实践天主赋予他的这种内在的倾向（本体—存在的基础）。新经院学派的神学家坚持，直观天主纯粹是超自然的事件：即使不是由于人有罪的情况，只是人的本性，人也没有能力可以直接见到天主。不过，他们也认为，人有接受这种享见天主的恩宠的潜力（服从性的潜能）。

无论如何，在人之内有一种不可消灭的饥渴，一份不可洞悉的期望，要认识宇宙之内这位存有的奥秘，这是无可否认的事实。天主向人启示自己的时候，人性这种基本的愿望，便可得到满足。基督来临其中一项主要的许诺就是：天堂的生活主要包括直接见到天主。尽管旧约曾经有这样的记载：「人见了我，就不能再活了。」（出33:20）基督却宣布：「心里洁净人是有福的，因为他们要看见天主」（玛5:8）。在这次的会见，将没有云雾、不必反映、不需人的概念介于人和天主之间，天主直接向人显示祂自己。在这种天堂生活里，人要象天使一般，不断地直接见到天主的容颜（玛18:10）。这种荣福，只会赐给那些毫无保留地把自己交给天主的人。只有那些心里洁净的人才获准直接见到天主。在我们这个充满意象和影子的世界里，我们不能想象，这个将来是怎样的。「可爱的诸位，现在我们是天主的子女，但我们将来如何，还没有显明；可是我们知道：一显明了，我们必要相似祂，因为我们要看见祂实在怎样」（若一3:2）。在这次直接见到天主时所得到的有关天主的知识，与我们在世上所有的天主知识，非常不同，我们没有范畴可以描述直观天主的知识。保禄用成人的知识和小孩子的知识比喻两者的差异：「当我是孩子的时候，说话象孩子，看事象孩子，思想象孩子；几时我一成了人，就把孩子的事丢弃了。我们现在是藉着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面的观看了。我现



在所认识的，只是局部的，那时我就要全认清了，如同我全被认清一样。」（格前13:11f.）在他看来，直接看见天主就是人所达到的、最后的成熟。

## 教会的训导

教会常肯定有永福这回事，同时也强调它是永恒的。这是教会教义的一部分（见佛罗伦斯大公会议，1439年，DS 1304f.）。教宗本笃十二世在1336年1月29日发表宪章，宣布人死后立刻或经过炼狱的净炼后，得享直接看见天主，而且得永远享受此荣福(DS 1000f.)。这份《赞美天主》宪章，不只是一份有关人的将来的客观言论，同时也是一份邀请，呼籲人在充满悲伤与痛苦、受压迫和灾难的世界里，千万不可向怀疑低头，要努力争取在天主内的幸福和喜乐的生活，因为天主就是爱。

## 会晤天主的性质

如果只从客观的角度看荣福直观，我们必不能了解；我们应该视它为天主与人之间，喜乐与生命的互赠，是人脱离了自我中心的困境，向天主完全开放自己，而天主却在完全无阻碍的情况下，把自己送给人。虽然「直观」(vision)这个词含有理性的内涵，但我们应该从圣经的背景看这种会见。按圣经，这是指向共融的行动。这是位格性的、存在性的事件。一位有位格的天主，不可能是一个人可以随

意处置的对象，人不过是一个受造物，天主永远是主，是自由地交出自己的主，是自我奉献的爱。

再一次，如果我们认为这样的受造物与天主的会晤，削弱天主的超越性，我们就错了。天主超越受造物在于祂是天主，如果祂放弃这种超越性，祂再也不是天主了。这概念是不可思议的。严格地说，天主并不揭示祂的奥秘。我们用人性的意象，描述天主使人能享见超越的祂，我们能这样做，只是因为人是按天主的肖像而受造的，同时，人藉着与耶稣基督的共融而转化，并因此而能直接享见超越的天主。在这个过程中，人并不是转化成了天主，而是被提升，是他的人性得到提升。

中古的神学家称人所秉赋的这种能力为光荣之光，说天主使人分享祂的能力，转化他的认知与爱的力量，这样，他能以属于天主的知识与爱，去认识和爱。只有在拥有这种光荣之光后，人才能站在天主面前，而不致于被天主强烈的爱与光毁灭（出33:21）。

中古和稍后的神学家讨论，这种直接会晤天主行动中认识的成分或爱的成分佔多。其实，如果我们了解，直接会晤天主，是在存在层面上的接触而不是一种客观的理解，我们就明白，这项讨论是没有意义的。至于重点应放在理性或意志的活动上，这完全在于我们的人学优次——就是说，我们对于人的观点，是着重理性还是意志。实际上，我们可以说，直接看见天主以及与祂互爱，可以在人

心灵的最深层，在亚里士多德哲学未使爱和知识分家的深层里出现。根据圣经，看见天主的，是人的心，心是整个人的中心，在那里认识和爱根本分不开。保禄说，知识有消失的一日，爱却永远长存（见格前13:8-13）。我们也应该记得，见到的实相是爱的本身，它只能在一次没有媒介的互爱中被人见到。

因为在我们人性经验中，互爱要以语言表达，或至少有语言相随，我们可以比喻的说，人性的我与神性的你之间的互爱，有交谈的形式。这是透过耶稣基督、偕同他在圣神内进行的交谈。我们知道，降生成人和受光荣的主，是永生的圣言，也是永恒的回应：天父在永恒中所说的圣言，和天父永远接收的回应。因此，我们与天主的交谈，是参与永生圣言与天主圣父在圣神内，在圣三内的知识与爱的互动之中。

尽管耶稣许诺，我们将会见到天主，他却把重点放在天主的他性上，例如祂的权威、神圣和祂的公义。我们曾经指出，由于天主不变的超越性，即使在与祂直接会晤中，祂仍然是终极的奥秘；一个永远不能参透的无底的奥秘。由于人对于宇宙终极的奥秘，有一份无法遏止的饥渴，我们可能以为人永远不能参透这奥秘是一出悲剧。在此，我们不要忘记，这里还有人永远不知足的崇拜的需要。如果凝视天主，构成人最大的幸福，那么见到他的至爱超出他自己，应该也是他最大的幸福。人受造而且注定

必须达到一个超出自己的命运，现在能与有位格的真理和爱至极的奥秘对话，他感受到幸福的满足。因为人对于天主的敬仰是无条件和绝对的，我们称这种情愫为崇拜。人与天主交往的这两种元素：崇拜和爱，不但不会互相否定，反而是互相依恃。人，超越自己而朝向爱，在绝对的爱内找到他的幸福。他的幸福不是别的，正是他能经验这爱是比他更大的实相（参阅默4:11; 5:9ff.; 7:9ff.）。

基督，作为中保，他使人与天父团结；同样，作为所有人的兄长和他的身体：教会的头，他使人们彼此团结。正如绝对隔绝是地狱的基本元素；同样，受祝福者亲密的结合，也是天堂的基本元素。天堂不是得救的人独自与天主生活的情况，而是他在得救的兄弟姐妹的团体中，与天主一同生活，在天主内见到他们，在他们内见到天主。

圣经用了团体的宴会来形容天堂生活的这种元素。教父时代，团体的概念很受重视。教父们强调，没有团体，天堂的圆满也不能达到。安博和奥思定是特别强调团体的重要性的两位教父。安博认为，世上的朋友在天堂共聚，是构成天堂之幸福的主要元素。耶罗也认为，进入天上团体的人，虽然会遇见生前从未认识或听闻的人，但他们的友谊，会带给他们更大的幸福，而且是世上的爱所不能给予的幸福。天上的团体，一一除去妨碍世上每一种结合，即使是最亲密的爱和最深厚的友谊的障碍。世上的一切自私和愚昧、软弱和疲累、时空的限制等，全部都要消失。

不过，即使在此，仍然有限制，因为没有任可一个「我」，能在完全的结合中，与「你」相混不分。「我」依然是我，「你」依然是你。这样，即使在这最后的结合中，每一个灵魂对于每一个灵魂，仍然是一个奥秘。即使在天堂的生活中，每一个人都有他奥秘的身分是专属于他自己的，他人永远不能完全渗透。但是，正如天上的灵魂不会因为天主对他仍是一个奥秘而痛苦，他也不会因为他人最深的身分，对他仍是一个奥秘而悲伤，因为他再也不会因期望占有他人而烦恼。相反，他明白，他人的奥秘，正是他人得自天主无价的永恒性的人格，这知识正是他喜乐的泉源。即使在天堂里，敬畏的元素，仍然是构成爱的元素之一。

虽然圣经没有提到，旧雨新知会在天上重逢，但在耶稣答覆撒杜塞人的责问时已暗示了这一点。他们企图以一个在世上先后嫁给七个兄弟的妇人，死后应属于那一个兄弟的妻子的难题，逼他踏入自我矛盾的陷阱。他并没有否定她将在天上重见她七个先后死去的丈夫，他只是说，在天上将没有嫁娶（谷12:18-27）。

另一个天堂生活的元素来自与基督的共融。他是新创造的首生者，是永远临在于世界的受光荣者。他的复活生命显示有一种与世上的存在模式完全不同的生命，但他并没有在升天后，完全脱离世界和人类的历史。每当两个或三个人，因他的名字而聚集在一起起时，他必来到他们中

间；他也以特别的方式，临在于感恩祭中，在其他的圣事以及宣扬天主圣言的活动中。然而，与此同时，他也坐在天父的右边，在历史和人的心灵内，实施他的权能和召叫人类走向终极的将来。在天父预定的时刻，他会审判人类的历史。

天堂的生活也包含一种宇宙性。那些在圣神之内，在与天主圣父的互爱中与基督结合的人们，参与基督与世界保持的关系之中；这是分享天主创造的喜乐。得救者可以透视世界的奥秘，明白世事的关联。透过他们在基督内对于世界所存有的爱，他们能对世界，产生一种影响：因为在爱中拥抱一切时，他们能使这一切，向在人类历史中工作的天主之爱开放。因为，尽管天主是无所不能的，祂永远不会用暴力来勉强世界顺服祂，因此，使受造界向天主开放的工作，无疑是在世界朝向最后的圆满演进的路上，推展了最重要的一步。

## 其他问题

### 天堂的等级

在此，我们还有几个问题需要处理的。第一，有关天堂生活有否等级。天主把自己完全送给得救者，但他们接受祂的能力，各有不同。虽然成全对于每个人，本质上是一样的，都是与天主直接接触，但每个人经验天主的强度却有差别。圣经证实了天堂上有等级，但马上纠正世俗对此的

错误观念。这里并没世俗世界所流行的社会阶级。相反，在世上居首位的，在天上居末席，在世上居末席的，在天上要居首位（路6:20-25；谷10:31；玛20:16；6:3-11；参阅19:28；16:24-27）。从这意义上说，得救者在天上组成将来的无阶级社会。当宗徒们审判当年审判他们的判官，或当贫苦和受压迫者分享天主的光荣，那些在世上享受荣华富贵的人们，却被投入绝望的黑夜或悲伤和失落的生活时，世上的关系要出现大逆转。按神学的传统，有些身分会有特别的徽号（光圈）：殉道者、贞女、圣师（默14:4；玛10:32；达13:12；谷8:35；10:35-39；13:9-13；玛5:11f.）。

决定天堂的等级的准则就是对基督、对天主和对兄弟的爱。每个灵魂能得到喜乐和成全的程度，也就是按他爱的能力。他不能接受更大程度的喜乐；的确，他也不能期望更大的，因为如果天主把的超过程度的喜乐强加于他，这不但不是他的幸福，反而，爱对他更大的要求会压碎他的心灵。正因为每个人都找到适合他的度量，每人都能为所有其他人的幸福而欢欣喜悦。

### 恩赐和偿报

天堂的生活既是恩赐又是偿报。首先，这是恩赐，不过，这也是天主偿报在世上服从祂召叫的人们。一生在信望爱中度过的人，无疑是实践他在天堂所达到的成全生命的德行。天主答应与这些在恩宠的协助下作好准备的人，展开

永恒的爱的对话。天主对人的行为的偿报，和他暂时性存在的功绩不应视作两件彼此外在东西，好像是人忍受了痛苦而天主从外边另外给他一个偿报。其实偿报的意义是：人在尘世所渴望与寻求成全的爱，却从来未能如此圆满地求得，而现在（在天堂上）才得到成全。

### 平安和喜乐

在教会的礼仪中，我们经常会接触到「永远安息」这样的字眼。我们求天主仁慈，赐予亡者安息。这个词与喜乐一样，很有意义。安息于天主并不是消极地停止劳动，就象我们经过一整日辛劳工作后休息一样。天堂的安息使人能按他的本性和他喜欢的方式活动：这是朝向爱的活动。在此，完全没有辛劳或困难，一切都是在欢怡和心灵平安下完成的。天堂既是最强烈的活动，同时也是最高形式的安息，因为所牵涉的，是爱最大的实践。基于上述的了解，天堂的幸福，不是一种无所事事的幸福。

对观福音以摆脱现世生活种种灾祸和痛苦，比喻天堂的生活。末世的生活会带来基督教导师徒祈求的东西（玛6:13）：脱离诱惑、罪、痛苦和死亡的束缚。回忆在世上所犯的罪，只有加强天堂上的幸福：因为过去的威胁和恐惧越大，得救的喜乐也就越强。撒旦的力量要被破坏，得救者再也不用怕邪恶的威胁（玛12:24-50），天主的仁慈已征服了它（玛5:5-10；谷10:24ff.；路6:20-26）。



保禄在警告和提醒信友提防现世的诱惑和痛苦时，插入他对天堂的希望（得后1:6; 2:16; 罗2:6-11; 8:1ff.; 格后4:10-18）。

## 永生

在圣经和教会的其他文宪，提到天堂的「永生」时，当然是指这种情况的无限持续性；但更重要的是说明天堂生活的性质已达到最大的强度。得救者在天堂里，再也不需要惧怕将来；他们的幸福生活是无穷尽的。不过在此，「永恒」有更深的涵义。正如地狱固定了罪的情况，同样，天堂也是爱达到最后的固定。天主亲自促成得救者，动员了心和灵魂最大的力量，义无反顾地把自己完全交出来，彻底地向天主投降。得救者知道——这正是他们的幸福不可或缺的成分——他们永远不能脱离天主而堕落了。他们经验到与天主并与所有圣人的共融，是一个决定性的安全处境。

得救者再也不犯罪了——就是说，他们永远不能反叛天主、团体或他们自己了。事实上，这「无能性」就是最高形式的「有能力」。因为当人全情投入他本性所趋向的目标而全无障碍时，这是自由的精华。他的行动，与他最深的本质，完全一致，因此，他是可以完全做一个真我。

有些神学家认为，得救者按他们的能力，参与天主生活的强度是一定的，永远无增减。他们的论点是根据天主的纯一性：天主是不能部分被知；人一旦直接享见天主，

他是见到祂的全部。他们认为，天主的纯一性，使荣福直观不能增也不能减；而且，既然，服事的可能性，随着死亡而结束，他对天主的爱，也不可能有更进一步的发展了。

这两个论点都不能令人信服。因为天主的纯一性绝不意味著直接见到天主的人，一次就见到天主的全部。再说没有任何服事，爱也可能有成长，因为这可以纯粹是天主的恩赐。似乎很明显，天主愿意祂的造物有成长（世界的整个演进正显示了这一点），很可能，甚或可以肯定，祂不断向每个人，展示祂深不可测的奥秘新的深度，同时，人在他与得救团体其他成员的对话和他自己对宇宙的知识上，不断地接触到新和奇异的经验。

这样，得救者从生命到生命，喜乐到喜乐，爱到爱——从一个美转到另一个，从一个讶异转到另一个——因为他们有能力不断深入地渗透人性和世界的奥秘。这不一定是说在天堂上有时间的纪元，反而，这可以是天主对存有和爱的启示，给得救者带来一连串的喜悦。这可以一直发展或发生，因为任何受造物都不能完全认识无限的天主。中古一位神秘主义者曾说过：「在直接享见天主时，人会不断地发现新的奥妙、新的喜乐和新的真理。如果他再也找不到新东西，永恒就到了终点而天堂也再可称为天堂了……因为天主是一个永不干枯的活水的泉源。」<sup>①</sup>

既然天堂最后的完成，必须在全体灵魂都生活在光荣

的境界之后才出现，我们可以看到，很明显，直到这时刻来临以前，所有受祝福的灵魂，都是生活在一种前天堂的情况。我们所有的语言很难描述这种情况，不过，可以说的是，已达到身体光荣境界的基督和人们，他们都期待全人类和整个创造最后光荣的来临。在前引的书《天主之爱的启示》(*Revelations of Divine Love*)中，诺威克朱利安这样写：「基督、作为我们的头，他已受光荣并且不再受苦。但从他的身体——他所有成员的大组合——而言，他尚未完全受光荣也不是完全不再受苦。他过去在十字架上的期待和渴望——（如果我没看错）这愿望、期待和渴望，从无始以来已存在他内；如今也有，将来也会有，直到最后一个灵魂获救进入他的福佑之内为止。」<sup>②</sup>

当我们说某人上天堂，我们的意思是说，他被提入受光荣的团体之内：我们不应该把天堂或地狱，看作一个地方。属于天堂所专有的空间幅度，完全在我们的经验范畴之外，而且不是我们所能体会的。不过，天堂所达到的最后的圆满，也不属于奇迹的范围：相反，这是在精神、知识和爱的自然领域之内的满全。因此，天堂不外是在光荣的地球，或光荣的创造之内光荣之人类的将来。

人类的全部历史，都朝向这个绝对的、终极的将来进展。当人在圣神之内，透过基督走向天主时，这一天就要来临，那时，最后的满全将出现，但不是结束。因为进化将不断地继续下去，而且没有了历史发展少不了的物质和

伦理上的缺点和灾祸。这正是纯喜乐、受启迪的知识和真福之爱。此时，人类将臻于成全，但不是达至孤寂绝顶的高峰，而如进入充满无尽的、不断扩散、荡漾着欢乐的田园。来自天主，并以祂为不竭之源的世界，也是一个不断朝向天主和投入天主，并投入它自己的运动：在生命与时间的种种不确定的情况下，信仰确保这希望的肯定性。整个过程充满奋斗与混乱，但人类历史的目标将达成的信念，照亮全程，将来必有：天主的临在、完全的公义与修和，以及以爱为动力的深厚和全面的手足情。

## 注

- 1 H. Seuse, *Das geistliche Leben* (Salzburg: A. Aur, 1936), pp.455f.
- 2 Walsh, 见前引, 97页。

## Index of Names

Abelard	亚培拉	135
Albert the Great	大雅博	62
Alphonsus Liguori	亚丰索力哥里	57
Ambrose	安博	325, 340, 361
Anselm of Canterbury	坎特布里安瑟	135
Arians	亚略	15
Aristotle/ Aristotelianism	亚里士多德/哲学	62, 97, 98, 131
Athanasius	亚达纳	63
Augustine	奥思定	5, 15-17, 21, 24-27, 55, 63, 102, 133, 191, 208, 217, 253, 258, 310, 311, 318, 325, 340, 356, 361
Baius	白悟思	24, 25, 27-28
Banez	潘涅兹	7

Barnabas	巴尔纳伯	229
Barth, Karl	巴特	61, 81
Basil	巴西略	96
Bellarmino	白拉美	41
Bernard of Clairvaux	伯纳	135, 285
Biel, Gabriel	比尔	78, 198
Bossuet	薄士奎	135, 285
Bultmann, R.	布特曼	231-2
Cajetan	卡则单	24, 58
Calvin, -ist, -ism	加尔文/派/学说	8, 64, 164
Cassian, John	格西安	132
Chrysostom	基索东 (金口若望)	132, 318, 340
Clement of Alexandria	亚历山大里亚 克莱孟	63, 67, 132, 340
Clement of Rome	罗马克莱孟	229
Council of Constantinople	君士坦丁堡 大公会议	302, 340
Council of Florence	佛罗伦斯大公会议	302, 325, 341, 358
Council -4th Lateran	拉特朗第四届 大公会议	260, 341

- |                   |          |  |
|-------------------|----------|--|
| Council           | 第五届拉特朗   | 311  |
| -5th Lateran      | 大公会议     |  |
| Council of Lyons  | 里昂大公会议   | 318, 325, 341  |
| Council of Trent  | 脱利腾大公会议  | 8, 17, 18, 20,<br>22, 23, 29, 33<br>-4, 44-50, 52-<br>4, 64, 76, 78-<br>9, 81-83, 86,<br>87, 89, 96-99,<br>113-4, 125,<br>156-9, 162,<br>165, 191-4,<br>325-6, 341 |
| Council           | 梵蒂冈第一届   | 24   |
| -1st Vatican      | 大公会议(梵一) |  |
| Council           | 梵蒂冈第二届   | 176-7, 180,  |
| -2nd Vatican      | 大公会议(梵二) | 182-5, 209,<br>215, 216, 226,<br>228, 229, 232,<br>235-6, 238-40   |
| Council of Vienne | 维也纳大公会议  | 113  |
| Cyprian           | 西彼连      | 191, 310, 325,<br>340  |

Cyril of Alexandria	亚历山大里亚 济利禄	67, 96, 110
Diadochus	狄奥古斯	132
(Pseudo) Dionysius the Aeropagite	法官(伪)狄尼修	134
Duns Scotus	董思高	7, 64, 100, 135, 198, 347
Durandus of St. Pourcain	杜兰德	78, 266
Eckhart	厄克	102
Eusebius	欧瑟比	309
Fénelon	范耐龙	135
Francis of Assisi	方济亚西西	135
Friends of God	天主朋友	110, 111
Gnosticism	真知派	15
Gottschalk	郭士加	5
Gregory Nazianzen	纳西安额我略	63
Gregory of Nyssa	尼沙额我略	63, 310, 325, 340



- |                          |          |  |
|--------------------------|----------|--|
| Hippolytus of Rome       | 罗马依玻理    | 240, 310   |
| Hugh of St. Victor       | 圣维克多休格   | 134-5  |
| Ignatius of Antioch      | 安提约基雅依纳爵 | 131  |
| Integralism              | 全备主义     | 210, 228   |
| Irenaeus of Lyons        | 里昂宜仁     | 63, 132, 309   |
| Jansenism/-ist           | 杨森主义     | 23, 65   |
| Justin Martyr            | 儒斯定      | 24   |
| Loisy                    | 雷易斯      | 245  |
| Luther/-anism            | 路德/学派    | 15, 17, 18,<br>20, 22-3, 34,<br>64, 79-81, 98,<br>164, 191 |
| Marxism/-ist             | 马克思主义/者  | 210  |
| Maximos the<br>Confessor | 马西翁精修者   | 67, 110, 132   |
| Metz, J. B.              | 梅兹       | 215  |
| Millenarianism           | 千年王国说    | 253  |
| Molinism/-ist            | 摩里纳学派    | 6, 7, 13, 54,<br>56-58, 64                                 |

Molinos	摩里纳	164
Nietzsche	尼采	304
Origen	奥力振	132, 191, 258, 302, 325, 340, 341
Pelagius/ Pelagianism	白拉奇/主义	5, 15, 17, 18, 63
Peter Aureolus	艾里路	78
Peter Lombard	隆巴	63, 101, 135
Photius	斐奥多	132
Pope Benedict XII	教宗本笃十二	311, 341, 358
Pope Gregory the Great	教宗额我略一世	325, 340
Pope Innocent I	教宗依诺森一世	23
Pope Innocent III	教宗依诺森三世	341
Pope John XXII	教宗若望二十二	311
Pope Pius IX,	教宗碧岳九世	215
Pope Zosimus	教宗祖辛模	17
Prosper of Aquitaine	颇士伯	17

- |                                    |                  |   |
|------------------------------------|------------------|---|
| Rahner, Karl                       | 赖纳               | 295   |
| Reformers/<br>Reformation          | 宗教改革/者           | 48-50, 64, 76<br>-79, 113, 158,<br>161-2, 325 |
| Richard of<br>St. Victor           | 圣维克多利哲           | 135   |
| Schleiermacher                     | 薛理马赫             | 81, 303                                       |
| Schweitzer, A.                     | 史怀哲              | 245   |
| Seripando, G.                      | 施里班度             | 99  |
| Shepherd of Hermas                 | 海美, 牧者           | 229   |
| Synod of Arles                     | 主教会议, 厄利斯        | 19  |
| Synod of Carthage                  | 主教会议, 迦太基        | 17  |
| Synod of Orange                    | 主教会议, 奥尔良        | 19, 27, 28                                    |
| Synod of Quiercy                   | 主教会议, 桂利斯        | 8, 19   |
| Synod of Valencia                  | 主教会议,<br>华连西亚    | 19  |
| Tertullian                         | 戴都良              | 63, 132, 191,<br>309, 325                     |
| Theresa of Avila                   | 亚维拉德兰            | 135   |
| Thomas Aquinas/<br>Thomist/Thomism | 多玛斯亚奎纳/<br>学派/学说 | 6, 7-8, 21, 41,<br>50, 54-58, 62,             |

		64, 79, 100-2, 356
William of Occam	渥涵威廉	78, 198
William of St. Thierry	圣堤里威廉	135
Zwingli	慈运理	64

## 人名索引

## 三划

大雅博	Albert the Great	62
马克思主义/者	Marxism/-ist	210
马西翁精修者	Maximos the Confessor	67, 110, 132
千年王国说	Millenarianism	253

## 四划

巴尔纳伯	Barnabas	229
巴特	Barth, Karl	61, 81
巴西略	Basil	96
比尔	Biel, Gabriel	78, 198
厄克	Eckhart	102
方济亚西西	Francis of Assisi	135
天主朋友	Friends of God	110, 111

## 五划

白悟思	Baius	24, 25, 27-28
白拉美	Bellarmino	41
布特曼	Bultmann, R.	231-2

卡则单	Cajetan	24, 58
加尔文/派/学说	Calvin, -ist, -ism	8, 64, 164
尼沙额我略	Gregory of Nyssa	63, 310, 325, 340
尼采	Nietzsche	304
白拉奇/主义	Pelagius/ Pelagianism	5, 15, 17, 18, 63
艾里路	Peter Aureolus	78
史怀哲	Schweitzer, A.	245
主教会议, 厄利斯	Synod of Arles	19
主教会议, 迦太基	Synod of Carthage	17
主教会议, 奥良	Synod of Orange	19, 27, 28
主教会议, 桂利斯	Synod of Quiercy	8, 19
主教会议, 华连西亚	Synod of Valencia	19

## 六划

亚培拉	Abelard	135
亚丰索力哥里	Alphonsus Liguori	57
安博	Ambrose	325, 340, 361
亚略	Arians	15
亚里士多德/哲学	Aristotle/ Aristotelianism	62, 97, 98, 131

- |                  |                                    |  |
|------------------|------------------------------------|--|
| 亚达纳              | Athanasius                         | 63   |
| 亚历山大里亚<br>克莱孟    | Clement of<br>Alexandria           | 63, 67, 132,<br>340  |
| 亚历山大里亚<br>济利禄    | Cyril of Alexandria                | 67, 96, 110  |
| 西彼连              | Cyprian                            | 191, 310, 325,<br>340                                      |
| 圣维克多休格           | Hugh of St. Victor                 | 134-5  |
| 安提约基雅依纳爵         | Ignatius of Antioch                | 131  |
| 全备主义             | Integralism                        | 210, 228   |
| 圣维克多利哲           | Richard of<br>St. Victor           | 135  |
| 亚维拉德兰            | Theresa of Avila                   | 135  |
| 多玛斯亚奎纳/<br>学派/学说 | Thomas Aquinas/<br>Thomist/Thomism | 6, 7-8, 21, 41,<br>50, 54-58, 62,<br>64, 79, 100-2,<br>356 |
| 圣堤里威廉            | William of<br>St. Thierry          | 135  |

## 七划

- |           |                                      |     |
|-----------|--------------------------------------|-----|
| (伪)狄尼修·法官 | (Pseudo) Dionysius<br>the Aeropagite | 134 |
|-----------|--------------------------------------|-----|

坎特布里安瑟	Anselm of Canterbury	135
伯纳	Bernard of Clairvaux	135, 285
君士坦丁堡 大公会议	Council of Constantinople	302, 340
佛罗伦斯大公会议	Council of Florence	302, 325, 341, 358
里昂大公会议	Council of Lyons	318, 325, 341
狄奥古斯	Diadochus	132
杜兰德	Durandus of St. Pourcain	78, 266
纳西安额我略	Gregory Nazianzen	63
里昂宜仁	Irenaeus of Lyons	63, 132, 309

## 八划

拉特朗第四届 大公会议	Council -4th Lateran	260, 341
第五届拉特朗 大公会议	Council -5th Lateran	311
欧瑟比	Eusebius	309
范耐龙	Fénelon	135
罗马依玻理	Hippolytus of Rome	240, 310



- |           |                           |  |
|-----------|---------------------------|--|
| 宗教改革/者    | Reformers/<br>Reformation | 48-50, 64, 76<br>-79, 113, 158,<br>161-2, 325  |
|           | 九划                        |  |
| 施里班度      | Seripando, G.             | 99   |
|           | 十划                        |  |
| 格西安       | Cassian, John             | 132  |
| 真知派       | Gnosticism                | 15   |
| 海美牧者      | Shepherd of Hermas        | 229  |
|           | 十一划                       |  |
| 基索东(金口若望) | Chrysostom                | 132, 318, 340  |
| 脱利腾大公会议   | Council of Trent          | 8, 17, 18, 20,<br>22, 23, 29, 33<br>-4, 44-50, 52-<br>4, 64, 76, 78-<br>9, 81-83, 86,<br>87, 89, 96-99,<br>113-4, 125,<br>156-9, 162,<br>165, 191-4,<br>325-6, 341 |

- |          |                           |                |
|----------|---------------------------|----------------|
| 梵蒂冈第一届   | Council                   | 24             |
| 大公会议(梵一) | -1st Vatican              |                |
| 梵蒂冈第二届   | Council                   | 176-7, 180,    |
| 大公会议(梵二) | -2nd Vatican              | 182-5, 209,    |
|          |                           | 215, 216, 226, |
|          |                           | 228, 229, 232, |
|          |                           | 235-6, 238-40  |
| 维也纳大公会议  | Council of Vienne         | 113            |
| 郭士加      | Gottschalk                | 5              |
| 梅兹       | Metz, J. B.               | 215            |
| 教宗本笃十二   | Pope Benedict XII         | 311, 341, 358  |
| 教宗额我略一世  | Pope Gregory<br>the Great | 325, 340       |
| 教宗依诺森一世  | Pope Innocent I           | 23             |
| 教宗依诺森三世  | Pope Innocent III         | 341            |
| 教宗若望二十二  | Pope John XXII            | 311            |
| 教宗碧岳九世   | Pope Pius IX,             | 215            |
| 教宗祖辛模    | Pope Zosimus              | 17             |
| 颇士伯      | Prosper of<br>Aquitaine   | 17             |
|          | 十二划                       |                |
| 董思高      | Duns Scotus               | 7, 64, 100,    |

- |       |                  |   |
|-------|------------------|---|
|       |                  | 135, 198, 347   |
| 奥力振   | Origen           | 132, 191, 258,<br>302, 325, 340,<br>341   |
| 隆巴    | Peter Lombard    | 63, 101, 135  |
| 斐奥多   | Photius          | 132   |
| 渥涵威廉  | William of Occam | 78, 198   |
|       | 十三划              |   |
| 奥思定   | Augustine        | 5, 15-17, 21,<br>24-27, 55, 63,<br>102, 133, 191,<br>208, 217, 253,<br>258, 310, 311,<br>318, 325, 340,<br>356, 361 |
| 杨森主义  | Jansenism/-ist   | 23, 65  |
| 雷易斯   | Loisy            | 245   |
| 路德/学派 | Luther/-anism    | 15, 17, 18,<br>20, 22-3, 34,<br>64, 79-81, 98,<br>164, 191  |
| 赖纳    | Rahner, Karl     | 295   |

- |       |                 |                            |
|-------|-----------------|----------------------------|
| 慈运理   | Zwingli         | 64                         |
|       | 十五划             |                            |
| 潘涅兹   | Banez           | 7                          |
| 摩里纳学派 | Molinism/-ist   | 6, 7, 13, 54,<br>56-58, 64 |
| 摩里纳   | Molinos         | 164                        |
|       | 十六划             |                            |
| 罗马克莱孟 | Clement of Rome | 229                        |
| 儒斯定   | Justin Martyr   | 24                         |
| 薛理马赫  | Schleiermacher  | 81, 303                    |
|       | 十七划             |                            |
| 薄士奎   | Bossuet         | 135, 285                   |
| 戴都良   | Tertullian      | 63, 132, 191,<br>309, 325  |

信理神学 (卷六)  
Dogma (Volume six)

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

一九九六年八月出版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀ 版权所有 ● 翻印必究 ▶

