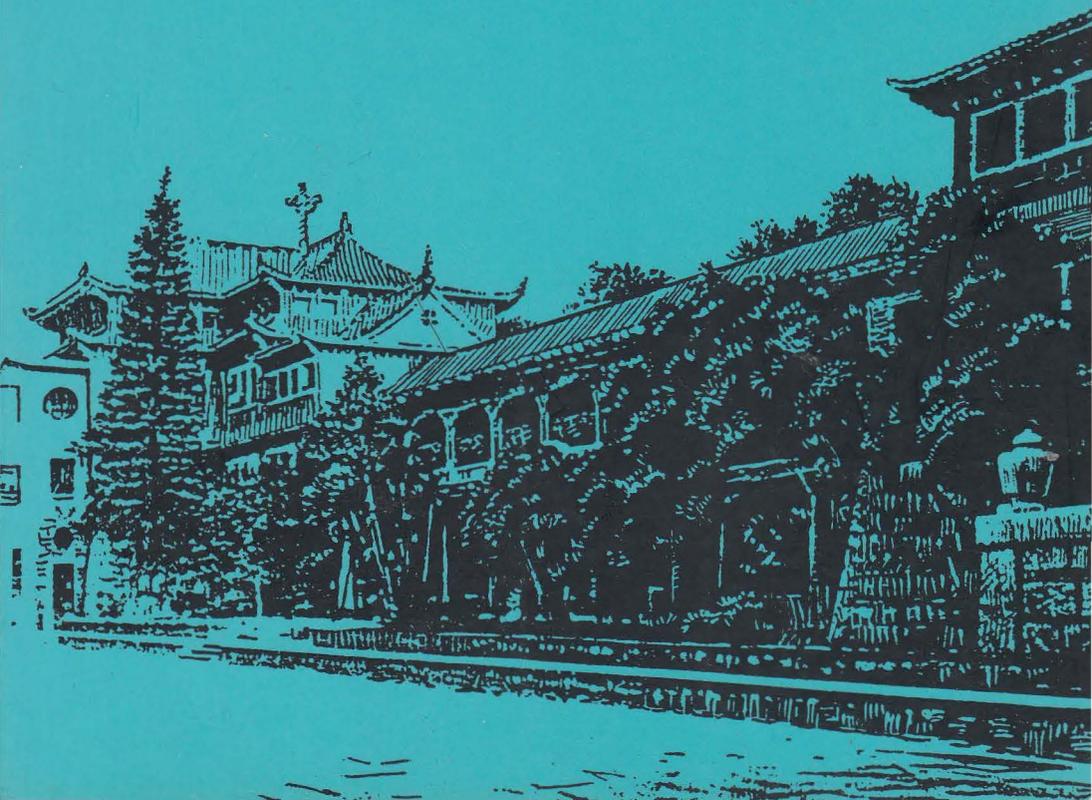


聖神修院神哲學院——神學教材 ① 韓大輝主編

# 創世論

湯漢 編著



聖神修院神哲學院——神學教材 ①

韓大輝主編

# 創世論

湯漢 編著

神學教材編寫委員會成員：

韓大輝	湯 漢	吳智勳	李子忠	李 亮
羅國輝	關俊棠	蘇國怡	李國雄	

1994 香港

## 縮略語

- DS H.DENZINGER & A.SCHÖNMETZER,  
*Enchiridion Symbolorum, Definitionem et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*  
(33rd ed., 1965)  
鄧辛格（施安堂譯），《天主教會訓導文獻選集》
- GS ECUMENICAL COUNCIL OF VATICAN II,  
*Gaudium et Spes.*  
Pastoral Constitution on the Church in the  
Modern World  
梵二《論教會在現代世界牧職憲章》
- LG ECUMENICAL COUNCIL OF VATICAN II,  
*Lumen Gentium.*  
Dogmatic Constitution on the Church  
梵二《教會憲章》
- OT ECUMENICAL COUNCIL OF VATICAN II,  
*Optatam Totius.*  
Decree on Priestly Formation  
梵二《司鐸之培養法令》
- S.Th. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*  
多瑪斯亞奎納，《神學大全》

# 胡振中樞機序

基督是人的道路、真理、生命（若14:6），祂來，陪伴人走上信仰的旅程，使能得到自由（若8:32）和豐盛的人生（若10:10）。

基督徒在跟隨和宣揚基督時，對心中所懷希望的理由，要時常準備答覆（伯前3:15）。研究神學的人一直以這種心態，在啓示的光照下，嘗試對人生經驗，作理性的探索，以回應天主的計劃，「祂願意所有的人得救、並得以認識真理」（弟前2:4）。

隨着時代的改變和梵二的更新，神學在教會內，不再是象牙寶塔內的學問，給人深不可測的感覺。各地信友對神學知識，需求日益殷切，非常值得慶幸。

近年香港亦不例外，為回應這需要，教會開辦了不同的課程，多由聖神修院學院教授們負責。學院校董會也成立了一個「神學教材編寫委員會」，為鼓勵教授們整理他們的教學資料，編寫成書，以饗讀者。

編寫神學不是容易的工作，讓我們以祈禱支持他們，並希望他們的辛勞結出豐碩的果實。天主在他們身上開始了好的工作，願天主完成它（斐1:6）。

# 編者的話

「在起初天主創造了天地。」（創1:1）聖經就是以這句簡潔、有力的話開始了整個救恩史的描述。

溯本歸源乃是人的傾向又是責任。「人從何而來？為何而生？將何去何從？」乃決定人生存意義的基本問題。聖經陪伴着人的問題，同時又給了一個方向性的答案：天主是一切萬有的根源（參閱哥1:16-17），而萬有成爲天主美善和榮耀的彰顯（參閱弗1:5-6；羅1:20）。這成爲教會不斷慶祝和宣揚的真理。在主日彌撒中的信經的第一句就是：「我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。」信仰的宣認並不完全替代人生發問，人遇有對信仰不明之處，仍有權利追求明瞭。聖安瑟謨說：「信仰追求明瞭 (*fides quaerens intellectum*)。」本書作者湯漢輔理主教以他豐富的神學經驗，藉着本書，引導讀者對創世的信理作更深的明瞭。

全書共分四章：

（一）天主創造世界；（二）天主保存和照顧世界；（三）善良和邪惡的天使；（四）人的起源和結構。每章的鋪陳都包括中國文化，聖經啓示，教會訓導和神學家的見証，深入淺出，提綱挈領，適合神學教材之用。

本書主要是為神學的初探者而寫。從作者所引用的資料及鋪陳的方式，我們可看到啓示和中國文化都有很多不謀而合的地方。在神學反省方面，作者也提出發人深省的地方，有助信徒的靈修。

兩年前，學院的校董會成立了一個「神學教材編寫委員會」，成員有：韓大輝神父（主席）、湯漢神父、吳智勳神父、李子忠、李亮神父、羅國輝神父、關俊棠神父、蘇國怡神父、李國雄神父。其目的是策勵本院的教授們，整理他們平日的教材，然後編寫成書，為華人信友團體提供神學的閱讀材料，主要的對象是神學生、神職人員、修會人士、牧民工作者等。學院也設立了編輯部，由韓大輝神父作主編，陳愛潔小姐作助理編輯，公教真理學會負責出版及公教進行社發行。這兩年教授們兼負的工作多了，導致編寫工作緩慢，幸好湯漢神父首先完成第一本書，給我們打了一支強心針，希望日後的工作更為順利。

# 目錄

縮略語	iii
胡振中樞機序	v
編者的話	vii
目錄	ix
導言	1
第一章 天主創造世界	5
1. 中國文化中的準備	5
1.1 中國神話的宇宙觀	5
1.2 儒家的宇宙觀	7
1.3 從道家至道教的宇宙觀	8
2. 聖經啓示	12
2.1 舊約司祭典的創世觀	14
2.2 舊約雅威典的創世觀	17
2.3 從舊約演進到新約的宇宙觀	18
3. 教會訓導	20
3.1 信經	20
3.2 梵一	22

3.2.1	在天主以外存在的一切，其全部 自立體都由天主自虛無中所創造	22
3.2.2	天主自由地創造世界，是出於祂 的善良	25
3.2.3	世界受造既是爲了天主的光榮， 亦是爲了受造物的幸福	26
3.2.4	天主三位是創世的唯一與共同的 本源	28
3.2.5	天主創造宇宙既不受外在壓力， 亦不受內在必然性之推動	29
3.2.6	天主創造了一個美好的世界	30
3.2.7	世界有一個時間上的開始	30
4.	<b>神學家的見証</b>	32
4.1	傳統神學家	32
4.1.1	奧思定界分「創造」與「時間」	32
4.1.2	多瑪斯調協「信仰」與「理性」	34
4.2	現代神學家	38
	<b>第二章 天主保存和照顧世界</b>	47
1.	中國文化中的準備	47
2.	聖經啓示	49
2.1	天主保存世界	49
2.2	天主照顧世界	50
3.	教會訓導	52

3.1	天主保存一切受造物	53
3.2	天主藉着祂的照顧，保護與引導祂所造化的一切	54
4.	神學演繹	55
4.1	奧思定的演繹	55
4.1.1	天主保存一切受造物	55
4.1.2	天主照顧一切受造物	56
4.2	多瑪斯的演繹	57
4.2.1	天主保存一切受造物	57
4.2.2	天主藉着祂的照顧，保護、引導一切受造物	59
4.3	一些現代神學家	59
4.3.1	天主的照顧與罪惡的關係	59
4.3.2	天意天命的意思	61
4.3.3	天主的照顧與人的祈求	62
4.3.4	天主的照顧與奇蹟	62
	<b>第三章 善良和邪惡的天使</b>	65
1.	中國文化中的準備	65
1.1	民間宗教的神祇觀	65
1.2	道教的神祇觀	66
2.	聖經啓示	69
2.1	善良天使	69

2.2	邪惡的天使	72
3.	<b>教會訓導</b>	75
3.1	梵二前	75
3.1.1	在時間的伊始，天主自虛無中創造了神體（天使）	75
3.1.2	天使的本質是精神性的	76
3.1.3	邪惡天使（魔鬼）被天主造化時，本是善良的，他們由於自身的過犯轉而為劣	77
3.1.4	由於原祖父母犯了罪，魔鬼就具有對人的某種駕馭	78
3.2	梵二及梵二後	79
4.	<b>神學演繹</b>	80
4.1	反對一般天使論的理由	80
4.2	反對邪惡天使論的理由	81
4.3	對善良天使的敬禮	82
4.4	天使論的實際意義	83
	<b>第四章 人的起源和結構</b>	85
1.	中國文化中的準備	84
1.1	中國神話的人學	85
1.2	儒家的人觀	86
1.3	道教的人觀	89

2. 聖經啓示	91
2.1 天主的肖像	92
2.2 毀容的肖像	93
2.3 基督的肖像	95
3. 教會訓導	97
3.1 梵一前後	97
3.2 梵二	103
4. 神學演繹	108
4.1 人是天主的兒女	108
4.2 人類的一體性	109
4.3 人的肉身和靈魂	109
4.4 靈魂的起源	111
4.5 人與社會政治的關係（人權神學）	113
4.6 人與社會經濟的關係（喜樂神學）	117
4.7 人與自然環境的關係（生態神學）	121
附錄：淺談佛教的宇宙觀	129

# 導言

中國人把上下四方叫做「宇」，往來古今叫做「宙」。宇和宙連結起來，卻不但是指空間時間的系統，亦包括在此系統中的一切自立體和生命。宇宙觀是給這些系統、自立體和生命所下的合理解釋。古今中外，世界各地文化都有各自不同的宇宙觀，而基督信仰亦有其宇宙觀，它在神學課本上慣稱為創世論。

創世論主要包括四部份：天主創造世界，天主保存和照顧世界，善良和邪惡的天使，以及人的起源和結構。根據天主教傳統教義，尤其梵蒂岡第一屆大公會議的訓導，我們可以把「創造」、「保存」和「照顧」的基本涵義描寫如下：

「創造」是指三位一體的天主藉着自己的自由行動，且出於自己無限美善的外溢原因，在宇宙肇始之前，沒有採用任何先存的材料，就把整個看得見和看不見的宇宙萬物，造了出來。

「保存」是指天主藉着自己的延續力量，對祂所創造出來的宇宙萬物，予以支持，使宇宙萬物的性質與能力，繼續存在。

「照顧」是指天主藉着自己的引導力量，使宇宙的

一切事物，無論在物質消長方面或道德抉擇方面，都去實現祂創造宇宙萬物的原始計劃。正如創造解釋了宇宙的存在，保存解釋了宇宙的繼續，照顧就解釋了宇宙的進步與提昇。

論及「天使」，他們是一種比人在目前狀況中更有能力的有限的純精神體，是實現天主照顧世界的使者。他們之中，有一些克服了考驗，成爲善良天使，在救恩史中擔當光榮天主及保護人類的角色；另一些則由於自身的過犯而淪落爲邪惡天使，在救恩史中爲人類成爲反面教材，拉扯陷害人遠離天主的旨意，使人更意識到基督救援的重要性。

雖然中古世紀某些神學解釋把天使的角色誇大宣傳，引起人們的反感；而現代人又由於過度偏重理性和實驗，以致貶抑或甚至否認天使的存在和角色。但聖經啓示和教會訓導明白地宣佈，這是事實，而且從理性看，在所有受造物向上排列中，人不是站在頂點上，這也不是一件不可思議的事。因此，這是一個值得正視的問題。

至於「人的起源和結構」，創世紀說：「天主於是照自己的肖像造了人，造了男人女人。」(1:27) 又說：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物。」(2:7) 其實，聖經一方面指出人的生存由神的創造而來；而另一方面卻沒有把人被造的方式揭露出來，也沒有把那透過自然進化或繁衍

的天主參與創造觀念排除出去。究竟教會訓導說了甚麼？神學家如何作出既不脫離聖經啓示及教會訓導的底線，又同時能引領現代人去接受的神學演繹？這些都是創世論必須探討的問題。

事實上，創世論今天已面臨多方面的挑戰：

**首先面臨聖經詮釋的挑戰** —— 在聖經的次序中，先是創世紀，後是出谷紀。但事實上，先有出谷的記載，然後才有創世的記載。因為從埃及的遭遇，以色列民才體會上主的救贖，再而引伸出上主的創造。今天研究神學的人不單視創世論為基督論的前導，着重基督救贖的意義和創世的意義的緊密關聯，而且也着重人神交往的宗教體驗。

**其次面臨大公會議文件註釋的挑戰** —— 現代人在接受教會訓導前，試圖仔細分析這些文件的歷史背景，研究它們怎樣產生？為何產生？主要針對的是甚麼問題？哪一點是必須堅持的信理？哪一點可以隨時代變遷而更改？所以對教會有關創世的訓導也不如以往囫圇吞棗地全部接受。

**還有面臨進化宇宙論的挑戰** —— 往昔教會訓導及研究神學者多視進化宇宙論為假說，今天卻多視為理論。德日進神父的進化理論尤其風行，所以在這種情形下，研究創世論的人亦不能不重新反省它的內容和解釋。

基於以上數項顯著的挑戰，創世論的內容，比如：天主創造世界，天主保存和照顧世界，善良和邪惡的天使，人的起源和結構等問題，均需重新編寫。正如梵二《司鐸之培養法令》說：

在講授教義神學時，首先應提出聖經論證；之後，應給修生講明東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與貢獻，以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係。然後，為能盡量完整的講明救贖的奧蹟，修生應學習以聖多瑪斯為導師，用推理方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係；應教導修生，這些奧蹟常存於禮儀行為及教會的整個生命之中，並且發生作用；修生們應學習，在啓示的光明中尋求人類問題的解答，把永恆的真理應用於現世變幻的情況上，並以適合現代人的方式傳達永恆真理。  
(OT 16)

我將依照這種方法和步驟，會合中國傳統宗教文化，編寫創世論的有關問題。

最後，衷心感謝韓大輝神父及劉賽眉修女為本書進行評審工作，以及陳愛潔小姐負責排版事宜。

# 第一章 天主創造世界

## 1. 中國文化中的準備

聖保祿說：「其實，自從天主創世以來，祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉。」（羅1:20）世上所有人都蒙召信仰天主，盡力利用天賦的智能，認識祂是宇宙萬物的創造者。我中華文化亦在源遠流長的五千年歷史過程中，透過古老神話和儒、道哲學，表達出宇宙的起源，反映神、人、世界的關係，為天主創世的圓滿啓示鋪路。

### 1.1 中國神話的宇宙觀

中國神話宇宙論不但古老，亦十分活潑。其形式可能已經脫代，但其內涵卻仍是現代人能溝通及需要的。中國神話宇宙論，以盤古的開天闢地較普遍，台灣董芳苑牧師把它介紹如下：

據傳天地渾沌時代，宇宙如同一個大雞蛋，盤古巨人就孕育在這個宇宙蛋中。過了一萬八千年，盤古忽然醒來，覺得黑暗渾沌的景象非常可惱，抓來一把大板斧用力一揮，宇宙蛋便破裂開來。突然宇宙蛋中那些輕而清的東西冉冉上

升變成了天，重而濁的東西沉沉下降變成了地。這時盤古巨人站在天地當中頂天立地，隨着自然的變化而變化。這變化是：天每天升高一丈，地每天加厚一丈，盤古也每天增長一丈。如此過了一萬八千年，天升得極高，地變得極厚，盤古的身子巨長無比，推算有九萬里那麼長。盤古做這種撐天柱地的工作非常成功，他不必擔心天地會合在一起。終於，這位宇宙巨人倒了下來，安息了。臨死時的盤古，其身體起了極大的變化，呼氣變成風雲，聲音變成雷霆，左眼變成太陽，右眼變成月亮。手足和軀體變成大地的四極和五嶽，血液變成江河，筋脈變成道路，肌肉變成田地，頭髮和鬚變成了天上的星辰。皮膚汗毛變成花草樹木，牙齒、骨頭與精髓也都變成了各種金屬、石頭與珠寶。汗流變成了雨露甘霖，而寄生在他身上的蚤虱卻因天地靈風所感而變成了人類。又說盤古的眼淚成了江河，眼睛的瞳光成了閃電。他一高興就是晴天麗日，一生氣便黑雲密佈。總之，盤古就是用他整個的軀體來美化這個世界，整個大自然也就是盤古巨人的身體。人類也因感應宇宙之靈氣才能寄生於大地，因與盤古的長相一樣，而為萬物的靈長。<sup>1</sup>

---

1 董芳苑，「從創世記一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係」，《神學論集》 n38 (1978) 468-469。參閱周聯華，《神學綱要》，香港 道聲出版社 1979 290-293。

上述神話的觀念雖屬典型的東方泛神論，指出神化身成了人和世界，卻生動地反映出神、人、世界之間的美妙密切關係。這種神話後來演變出儒家及道家的宇宙論。

## 1.2 儒家的宇宙觀

儒家對於宇宙的起源，都離不了一元或二元論，即由太極或陰陽而演變成萬物萬類。漢朝的儒家董仲舒，提倡五行之說，認為萬物之長成，先有一元，由這一元生出金、木、水、火、土。《春秋繁露》說：「一元者，大始也」。換句話說，天地最初只是由一種東西發生。

後來到了宋朝理學家周濂溪，把《易經》內的「繫辭」第十四章的哲理引伸。他解釋宇宙的起源也本着《易經》的一元論：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」意思是說，宇宙的始創，是由於變動，所以稱為易。首先有了一個太極，由太極分為陰陽兩儀，由陰陽兩儀分為太陽少陽，及太陰少陰等四象，再由這四象分為卦：乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌，復由八卦而生成了萬物。

周濂溪的弟子中有程顥、程頤，而繼二程後又有了朱熹。朱熹將前人關於宇宙起源的一元論改為二元論。《朱子類語》說：「太極非為一物，即陰陽而在陰陽，五行而在五行，萬物而在萬物，只是一個理字。因其理極，故曰太極。」<sup>2</sup>

因此，儒家宇宙論屬半神話半哲學，只肯定「創化」的現象，未解答「創化」的因由。儒家的宇宙論變化不大，故此我們這裡只給予簡略介紹。

### 1.3 從道家至道教的宇宙觀

比儒家宇宙觀更值得注意的是道家宇宙觀。約在公元前136年，也就是漢武帝奉儒家為正統的信仰前，我國學者便已發表過另一種觀點：老聃（老子）寫了論虛無、評禮教的短文，崇拜他的人都認為，這種學說甚至比五經還要好。關於老子的身世，傳說頗多，莫衷一是，至今尚未能解決，但近代人多肯定老子的歷史性，說他生於公元前六世紀，與孔子同時代，出身世家，曾當史官，中年退隱，活了頗大年紀。

研究老子思想或道家哲學，主要還是根據《老子》一書。這本書大概是戰國時代的人所編寫，全書分上、下兩篇，流傳的版本，都把「道經」作為上篇，「德經」作為下篇，所以通常又稱為《道德經》。其文字體裁頗似舊約智慧書及箴言篇。

由於老子所處時代為春秋交會、周朝封建政治崩潰

---

2 參閱周若漁，《感悟隨筆》，溫哥華 華天出版社 1969重版 189-190。

的時代。政治上，以天子為中心的封建制度已被諸侯之爭霸破壞無遺。軍事上，在春秋242年間，發生約一百二十五次大戰，戰局之大及殘忍，一次比一次厲害。經濟上，井田制度破壞，連年戰亂，民不遘生，加上重稅聚斂，貧富不均，人人苦不堪言。從社會風氣來說，工商階級興起，機詐、唯利是圖風氣大為流行。因此，諸子百家并起，在野批評時政，老子所代表的道家，正是這類人物。

《道德經》的基本觀念是「自然」，老子企圖以神秘的自然主義，去取代古代中國政治神學的基礎。「自然」就《道德經》的經文及思想淵源的推斷，可歸納出下列四層意義。

第一個層面是上古神話經驗中的自然：《道德經》中一再出現的「母」和「一」的觀念，基本上是由原始民族普遍共有的自然母神神話的觀念演變而來，以自然全體為一神秘生養不息的大母體，因此，這自然可稱為「宇宙之母力」。

第二個層面是原始科學經驗中的自然：這指自然循環、「玄」、「機」、萬物流轉等。從莊子及列子的註釋可見一斑。

第三個層面是形上思辨經驗中的自然：這指自然的命運、自然的必然性、自然的法理；老子以此為一切道理、智慧、法則的最終基礎，因此他說：「人法地，地法

天，天法道，道法自然。」此層面之自然涵義即一般人所稱的老子的「道」。

第四個層面是倫理實踐經驗中的自然：這就是所謂「德」，乃「道」的功用；《老子》的下半部「德經」是承接上半部「道經」而得名。老子的德多取喻於自然，以柔順、卑下、謙讓、虛靜、樸素、無爲、和諧等母性原理爲主要德行。

上述四個層面的自然涵義，形成一個整體性的自然觀，由神秘宇宙母力統攝萬有，並經道和德來指示聖王之統御原理。由於老子的自然之道艱深玄妙，不易知，不易行，故此至東漢末年，張角的地下革命運動，以老子化身爲大賢良師作爲號召，而公元617年在隋朝出現的《老子變化經》，更進而把老子神聖化，形容他是化身降世救人、且會復活的「默西亞」——太上老君，使道家思想走入神秘宗教的階段，繼而有方士煉丹、內丹煉氣、畫符念咒等宗教活動。這種老子的默西亞意識，正好反映出默西亞意識存在於中國文化中，有待基督宗教的默西亞觀通過其「普世性」和「末世性」予以會通、轉化、擴展及提昇。<sup>3</sup>

---

3 參閱王憲治，「道德經的自然觀及其與古代中國政治神學的關係：基督教神學的一種看法」，《神學與教會》nl (1977) 26-43。

總括來說，正如方東美教授指出的，中國先哲的宇宙觀有三大特點：

(1) 宇宙不是機械物質活動的場合，而是普遍生命流行的境界。世界上沒有一件東西真正是死的，一切現象裡都藏着生命。如果讀過《鏡花緣》這部小說，便可想像這一層。當三月三日，崑崙山上王母做壽，連北斗宮中魁星夫人、空中風姨、天上月姊、蓬萊山上百花仙子和百獸大仙、百鳥大仙、百蟹大仙、百鱗大仙、木公、金童、玉女，齊來獻壽。這種文學的幻想，把世上冥頑不靈的東西都看作活的現象，以表現出精神與物質合在一起的境界，水乳交融，生氣盎然。

(2) 宇宙的形質雖屬有限，而功用卻是無窮。世界上許多東西的功用都不在實體，而在空虛。茶壺所以能裝茶，汽車所以能乘客，房屋所以能住人，都是因為它們的內裡是虛而不實；一着實了，即生障礙，功用便甚有限。《中庸》也有「致中和，天地位焉，萬物育焉」的大道理。先哲能守中和美德，絕不偏倚，毫不狹隘，保持大本，遵循達道，在宇宙的廣場上，不但無止境，在生命的前途中，更有無窮時，真所謂「無入而不自得」了。

(3) 宇宙多帶有道德性和藝術性，故為價值之領域。老子認為，宇宙萬物尊道而生，貴德而成，道與德是宇宙的真性實相。莊子常說：「聖人者，原天地之美而達萬物之理」。漢儒雖多主張陰陽五行以形容自然之氣化現

象，卻以五行配五德。朱熹亦說：「天理只是仁義禮智的總名。」（《續近思錄》卷一）由此可知中國先哲處處要從價值的根源，說明宇宙的次序。<sup>4</sup>

從上述神話、哲學及宗教看，中國人以「人文」精神去理解神、人、世界的關係，描述的重點在於「人」，正好準備中國人去進一步接受天主在舊新約所啓示的宇宙觀，以達致天主創世的完成和滿全。我們將在下一節介紹希伯來的宇宙觀，看看它如何指向天、地、人三才交會，以「神」為重點，強調「神本」特色，為新約的「新創造」建立根基。

## 2. 聖經啓示

天主向人類啓示祂是世界的創造者。人若想見識祂的尊威，並體認自己按天主肖像而造的人格榮耀，應先開始領會祂的創造大能：

以色列的聖者、安排將來的上主這樣說：「關於我子女的事，你們要責問我嗎？或者對我手中的工作，你們有所吩咐嗎？是我造了大地，又造了地上的人；是我親手展開了諸天，佈置了天上的星辰。」（依45:11,12）

---

4 參閱方東美，〈中國人生哲學概要〉，台北 先知出版社 1974 11-22。

認識天主，就是明認祂為天地的創造者。

中國古代哲學家約略知道一些神的概念，在他們的神話和哲學裡，確實也肯定過神、人、世界的關係；然而「創造者」一詞所代表的關係，卻非他們的知識所及。連舊約時代的特選子民，天主亦只是逐步向他們啓示。當天主「以大能的手和伸展的臂」（申5:15）帶領以色列民族，脫離埃及奴役時，他們領悟到祂是位偉大的天主。當祂替他們在幾場戰役中獲勝，當祂在西乃山榮耀中顯露了祂自己（參閱出9:10-19），當祂指揮他們進入福地，他們又感覺到祂的威能，遠遠超出他們的理解力。不過，天主只是一步步地引導他們，體認到祂在一切存有中的無限威力。最後，當祂的說話使先知長老明白祂原是一切的創造者時，他們才開始明白：任何事物都沒有辦法可以抗拒祂，因為所有事物的造生和存在都倚靠祂的創化德能。

舊約天主子民的創世觀見於創世紀第一、二章，而這兩章卻分別記述兩個創世故事，即第一章第一節至第二章第四節a的所謂「司祭典」記述，以及第二章第四節b至第廿五節的所謂「雅威典」記述。

宗座聖經委員會秘書處在1948年1月16日給巴黎的蘇赫樞機的答覆指出，創世紀第一、二章的文學類型的問題，是相當模糊及複雜的。這些文學類型都不符合我們任何慣用的範疇，也不能從希臘、拉丁或現代文學派別的角度判斷。敘述部份的歷史特質既不能否定也不能全部保

留，也不能不合理地以不屬於它的文學類型的標準來評定它。如果隨便假定這些記述，不包含現代所了解的歷史，這就很容易給人一個印象：這些敘述根本沒有任何歷史性，然而，它是以簡單和形象化的語言，適應一個尚未發展的時期的智力，傳達有關救恩的真理，同時對人類和選民的起源，作大眾化的描述。（參閱DS 3863-3864）

## 2.1 舊約司祭典的創世觀

根據聖經學家的闡釋，創世紀第一章第一節至第二章第四節a 是一首聖詠，為公元前六世紀的作品。它是一班以色列司祭神學家作的。他們曾被擄去巴比倫，後被釋返回以色列；由於在巴比倫看到波斯帝國的偉大，百花齊放，因而產生豁達開朗的胸襟，寫出了這首以浩瀚天空、廣大宇宙為題材的讚主詩歌，供群眾在聖殿頌唱。事實上，在當日的禮儀中，先由領唱者唱出或朗誦出第一段，隨即由群眾齊答：「過了晚上，過了早晨，這是第一天。」然後，領唱者又唱出或朗誦第二段，再由群眾答：「過了晚上，過了早晨，這是第二天。」如此一唱一和，直至結束。因此，我們不應拿這段經文去作科學分析，卻應以祈禱讚頌及靈修的心態誦讀這段經文。因此，按基督教神學家唐佑之的意見：當你翻開聖經，真理的光跳躍在字裡行間，使你眩目。這簡賅的記載將你帶到遙遠的、古老的時代中，領你進到莊嚴、穆肅的聖所裡，你會驚異地看見創造的序幕徐緩地上昇。在聖潔的巨光中，你

只有虔恭地低下頭來，諦聽無數音樂的曲調，頌揚神無盡的奇妙。這段聖詠經文主要是說出天主是萬物的創造主，而人是宇宙的冠冕，天主所做的一切都是好的。<sup>5</sup>

這篇司祭典的描述技巧完整而有秩序。從整個故事看，不難發現其中所含的巴比倫神話因素。比如：第一章第一至二節的「深淵」一詞，即與巴比倫神話的混沌龍 Tiamat 有關。按巴比倫神話的說法，宇宙的發生係大神 Marduk 戰勝混沌龍，把他斬成兩半而達致分開天地的結果。自第一章第三節起，司祭典也深受「在上面」這一敘事詩 (Enuma elish) 的影響。不過，這些巴比倫的神話因素並未破壞司祭典的創世紀內容和獨特訊息。以下是一個粗略的比較：

創世紀 1:1-2:4a

Enuma elish 敘事詩

(1) 起初天主創造天地

(1) 太初 Marduk 與  
Tiamat 發生戰爭

(2) 地是混沌空虛

(2) Tiamat 的勢力極為  
強大

---

5 參閱房志榮編著，《創世紀研究》，台中 光啓出版社 1972 19-27；傅和德，《梅瑟五書講義》（未出版），5-19；唐佑之，《清晨的眼睫》，香港 証道出版社 1975 7。

- |  |   |
|--|---|
| (3) 深淵黑暗                                   | (3) Tiamat 為混沌龍王                                  |
| (4) 天主的神運行在水面上                             | (4) 大神 Marduk 凌駕 Tiamat 之上                        |
| (5) 天主分開光暗、天空與大地                           | (5) Marduk 把 Tiamat 劈成兩半分為天地                      |
| (6) 天主按自己的肖像造人                             | (6) 人類由 Kingu 的血造成                                |
| (7) 天主以六日創造天地萬物，第七日安息。(可能保存巴比倫人七天創造過程的回憶。) | (7) Marduk 建立了世界秩序，其旨意由天上日曆(即占星術)宣示。 <sup>6</sup> |

顯然的，司祭典的作者見證上主的先在與主權，強調宇宙是由天主創造而來，絕不是大神與混沌龍爭戰的結果。天主看見受造物極其美善，且整個宇宙有如一所崇拜天主的大聖殿，因此，天主特為萬物設立了「安息日」，以與祂交往，而人類正是天主的司祭。日、月、星辰的運行不斷重複宣示這一神聖的安息，俾自然萬物在人類司祭的領導下與造物主保持密切的來往。

---

6 參閱 ALBRIGHT W.F.著(周天和譯)，《聖經考據大全》舊約論叢(上册)，香港 基督教文藝出版社 1970 57-61；董芳苑，「從創世記一、二章創造記述正視神、人、世界的關係」，《神學論集》n38 (1978) 465-467。

## 2.2 舊約雅威典的創世觀

雅威典的年代遠早於司祭典，是雅威神學家寫於公元前十世紀撒落滿王朝代的作品。它不像司祭典描述宇宙與人類按秩序一起被造，卻把宇宙與人類的創造個別分開，創造過程又相當擬人化。在創世紀第二章第四節b至第廿五節，作者首先描述天主是設計建造樂園的工程師，樂園因乾旱而沒有長出植物來。一天，霧氣滋潤了大地，使花草果樹欣欣向榮。於是偉大藝術家的天主用濕潤的塵土塑造了亞當，並吹入自己的生氣，他便成了有靈的活人，來看守這美麗的園子。爲了不令獨居的亞當寂寞，天主運用他一條肋骨塑造女人厄娃做他的配偶，從此陰陽相配，大自然生生不息。人類成了上主在大地的代表後，就一一給大地的生物命名。上主給人充份的自由，唯一的禁令是：不可吃知善惡樹上的果子。<sup>7</sup>

這篇智慧性的作品描寫天主是工程師、藝術家，繪畫人類的有限、尊嚴及家庭的設立，也譜出大地的美麗和人類在大地的角色和限制，充份反映出神、人、大地三者的密切關係。「神」是創造的主體，「世界」的被造來自神，而「人」的被造過程可說是神、人、世界關係的綜合，因此，人具有萬物園丁和大自然司祭的稟賦，承擔着世界與神之間橋樑關係的偉大角色。

---

7 參閱董芳苑，「從創世記一、二章」，467-468。

## 2.3 從舊約演進到新約的宇宙觀

創世紀的作者（尤其是司祭典的作者）不但把近東的神話宇宙論「剔秘」（demythologized），而且賦予它一個嶄新的「盟約」意義，邁向末世「新創造」的出現。

在舊約中，「創造」的意義集中於以色列子民與神之間的立約關係。雅威是創造主，受造物都在彰顯祂的主權與榮耀（詠19:1-4；104:24；箴3:19-20；耶10:12-13），神的子民當稱頌、敬拜與順服祂（詠95:1；依40:27-31）。「創造」既與救恩史有密切關係，「創造」便須由創造主與以色列子民的立約關係去加以了解。這使「創造」的含義超越了「無中造有」（*creatio ex nihilo*）的含義。「創造」是繼續不斷的事件，為整部舊約作見證。當以色列的命運深陷混沌危機之中時，「新創造」立即發生（依43:1ff, 19-21；51:9-11；65:17ff；66:22；則36:26-28）。並且創造主將立一「新約」以維繫新天、新地、新人的關係（耶31:31-34；歐2:18-23）。由此可見，舊約的新內容就是「新以色列」的展望，新創造的發生含有末世論的意義。

這一舊約的「新創造論」委實深深地影響新約作者，並且與基督論有關。新約始終強調，只有基督——新亞當的來臨，新創造的實況才能發生。神的造化原本是完美的，然而原祖父母跌倒了：人類墮落導致人類及其所處的

世界與造物主割離，無法維繫正常的關係。然而道成肉身則肯定宣告新創造已經出現（若1:1ff），上主欲與人建立「新約」關係（希9:15），其最有力的証據是基督戰勝了罪惡與死亡（羅6:6-11；格前15:20-22）。新創造的實況完成了，墮落的人「在基督裡」兌變為「新受造的人」（格後5:17；迦6:15；弗2:15；4:24；哥3:10）。另一方面，世界也因造物主的愛（若3:16）獲得新創造的榮耀（羅8:19ff），當基督第二次降臨時，新天新地將永被建立（伯後3:13；默21:1,5）。

以上的討論已經給我們一個清楚的概念，即聖經所理解的「創造」已經超越了神話的內容，而走向一種救恩史的神學理解。新舊約的聖經都以「創造」為信仰基礎，來闡明造物主與受造物之間的關係。舊約展望新以色列的出現，上主與以色列子民所立的「約」促成此一新事實出現。新約的焦點是「基督」，祂是新創造的源頭。通過基督降生成人，神、人、世界之間關係的「新約」得以建立。所以基督信仰對創造的解釋不只是關心「開始」時所發生的事件，而是更重視「時間」內所發生的新實現。「創造」是上主不斷的行動，人與世界若在基督裡，「新創造」便發生了（格後5:17），這就是基督徒信仰經驗的高峰。<sup>8</sup>

---

8 參閱董芳苑，「從創世記一、二章」，476-478。

基督教神學家卡爾·巴特 (Karl Barth) 在《教義學》專論創造的一卷內，指出聖經的創造論特徵：盟約是創造的目的，創造是達到盟約的途徑；兩者是條件與結果的關係。<sup>9</sup>

### 3. 教會訓導

#### 3.1 信經

我們常誦唸的信經，是從宗徒時代至四世紀教會公開宣認信仰的條文逐步形成的，它的第一段是：「我信唯一的天主、全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。」這段經文反映出教會最古老的信仰和訓導，含意豐富，值得我們細細嚼嚙。

**我信：**英文 (I believe in) 在中文漏譯了一個「於」字 (in)。「於」字甚傳神，有如中文所說的「依於仁，游於藝」，有投入的意味，充份表現出「倚賴」之情，要求神人交接的經驗。

**唯一的：**不是指一般人所喜用的數字「一」，而是指上主之超過其他一切的完全、無比和突出；正如聖經所

---

9 參閱 BARTH K., "The Doctrine of Creation" part 1, *Church Dogmatics*, Vol.III (Edinburgh: T & T Clark 1958) 91-329.

說：「我是主，你的天主，除我以外，你不可有別的神。」祂的高超在於自動愛人的性格。

**天主聖父：**天主聖三是創世的唯一與共同的本源，但由於造化工程顯示了天主第一位的「生發」特性，因此人們經常把這個工程歸屬於聖父。此外，「父」亦說明天主與人的關係；人得不到父，就沒有幸福，終有無家可歸之惑。

**全能的：**也指關係；全能不是說冷酷無情，能肆意地為所欲為，而是指天主那超乎一切能力之上的拯救行動，祂帶領以色列民出離埃及、渡紅海、進迦南是一個最好的例子。

**天地萬物：**表示整個宇宙，整個世界，亦即天主以外的一切事物。

**創造：**顯然是恩典，因為純出於父愛，根本跨越了「有沒有創造者？」的問題，因為那位不需要我們的天主，卻自虛無中，沒有利用任何已有的物質，創造了天地萬物。此外，這也表示這個世界萬物並不就是上主自己，並非如泛神論的學說所主張的。

**有形無形：**指有形可見的世界和無形的天使，也指一切「可思議及不可思議」的天人交流，從創造邁向救恩的圓滿實現。<sup>10</sup>

## 3.2 梵一

梵蒂岡第一屆大公會議第三次會期（1870年），爲了譴責十九世紀所流行的異端邪說而表明教會自己的立場，宣佈有關天主創世的當信道理。這些宣佈主要是針對當日的唯物主義及泛神論。前者主張只有物質是世界的根源，後者則主張把世界萬物與天主等同起來。梵一宣佈的內容與1215年所召開的拉脫郎第四屆大公會議宣言，以及與1441年翡冷翠大公會議在歡迎雅各俾派重新與羅馬合一的文告相輔相承。奧脫 (Ludwig Ott) 在其《天主教信理神學》中，清楚地把這些宣佈列成七端「信理」，並且系統地透過聖經和教父予以証示。現在我把它們修訂輯錄如下：

### 3.2.1 「在天主以外存在的一切，其全部自立體都由天主自虛無中所創造」是信理

梵蒂岡第一屆大公會議爲駁斥古代異教、諾斯底士派與摩尼教的二元論(Gnostic Manichaen Dualism)，並譴責現代一元論（唯物論與泛神論），宣佈如下：

---

10 參閱巴特（胡簪雲譯），《教義學綱要》，香港 基督教文藝出版社 1972（再版） 10-89。

如有人不承認，宇宙以及宇宙以內精神的與物質的一切事物，其全部自立體由天主自虛無中所創造，……此人應受棄絕。(DS 3025)

這端信理主要回答「是不是神創造宇宙？」的問題，並無意回答「神如何創造宇宙？」的問題。因此，前者涉及信仰，而後者卻是一個開放性問題，容許神學家探討。天主自虛無中創造了宇宙，可以從下面的事實獲得間接的證明：雅威 (Yahweh) 之名與絕對存在都是指天主而言，其他一切事物與天主相較都不過是虛無。我們從這裡得到一個結論：一切在天主以外的事物都來自天主（依42:8；40:17）。聖名亞道納伊 (Adonai, κύριος) 表明天主是主，是天與地的所有者，因為祂創造了宇宙。只有從虛無中的造化，才能建立毫無保留的權威與所有權（詠88:12；艾10:3-10；瑪11:25）。

根據猶太教與基督教的一般想法，創世紀直接証示了天主自虛無中創造宇宙：「起初天主創造了天地」(1:1)。我們必須注意，這一基本經文完全沒有提到創造的原料。「起初」二字沒有其他的助詞，表示絕對的「開始」，意即在這時刻以前，天主以外的事物尚未存在，或在這時候，天主以外的事物開始存在。「天與地」表示整個宇宙或整個世界，亦即天主以外的一切事物。希伯來語「創造」(bara') 可以作廣義解釋，然而這個字在聖經裡幾乎成爲表示天主活動的專用詞，除了創1:27的經文外，這字從沒有表示過天主是利用某些已有的物質來創造的。根據

創1:1的記述，它只說明天主從虛無中造化了一切（詠123:8；145:6；32:9）。

創世紀所記猶太民族對天主創造天地的信仰（1:1），也見於瑪加伯下書；瑪加伯的一位母親「心中充滿了高尚的情緒」（7:21），鼓勵他的幼子慨然殉道：

我兒！我懇求你仰視天，俯視地，觀察其中形形色色的萬物，你知道這一切都是天主從無中造成的（*οὐκ ἐξ ὄντων*，*ex nihilo*）。（7:28）

祂造了萬物，只求他們各得其生。（智1:14）

祂召叫那不存在的成爲存在。（羅4:17）

祢全能的手，既能從無形（尚未成型）的原質（*ἐξ ἀμόρφου ὑλης*）中，造成了世界。（智11:18）

這一經句的上下文表示「再造」（*creatio secunda*）；同樣地，

因着信德我們知道普世是藉着天主的話形成的，看得見的是由看不見的化成的。（智11:3）

按照希臘本，

地還是混沌空虛（*ἀόρατος*）。（創1:2）

教父們視天主自虛無中造化一切的信理，是基督信仰的基礎，他們痛擊異教哲學與諾斯底士派及摩尼派的二元論。大約在第二世紀中葉，海美的牧者（The Shepherd

of Hermas) 寫道：「首先要相信唯一天主，祂創造籌劃了一切，祂從虛無中造化了萬物」(Marid.I,1)。在針對諾斯底士派與摩尼派二元論的教父們中，以安提約基雅的德斐羅、宜仁、戴都良、奧思定等最負盛名。

### 3.2.2 「天主自由地創造世界，是出於祂的善良」是信理

天主造化的動機 (*finis operantis*) 是甚麼？按照1860年科倫 (Cologne) 會議的宣佈，天主創造的動機是祂絕對的慈愛。這個動機催促天主使有限之物獲得存在，以便把祂自己的完善分施給它們。梵蒂岡第一屆大公會議宣佈：

天主憑着自己的善良與全能的力量，完全自由地從虛無中創造了兩種受造物，……並非為增長自己的幸福，也並非為得到自己的幸福，而是藉着賦予受造物恩惠，來彰顯祂自己的完善。

(DS 3002)

(天主)又由於愛，按照自己旨意的決定，預定了我們藉着耶穌基督獲得義子的名份，而歸於祂。(弗1:5)

教父們闡明，天主創造萬物並非因祂需要它們，而是要在它們身上傾注祂的恩惠(宜仁, *Adv. Haeres.*, 4,14,1-5)。奧力振說：「起初，天主創造祂願意創造的，即有理性的存在，那時，除了祂自己——祂的善良以外，沒有其他的創造動機」(*De Principiis*, 2,9,6)。奧思定說：「我們的存在是由於祂的善良」(*De Doctrina*

*Christiana*, 1,32; 35), 而在中世紀時, 多瑪斯說: 「天主並非爲了祂自己的利益, 而只因祂的善良而有所行動」(*S.Th.*,1,44,4,1)。

### 3.2.3 「世界受造既是爲了天主的光榮, 亦是爲了受造物的幸福」是信理

創世的目的 (*finis operis*) 是啓示天主的完善, 與由是而來的天主的榮耀。梵蒂岡第一屆大公會議定斷: 「如有人否認宇宙爲顯揚天主而受造, 當受棄絕」(DS 3025)。

這端信理源自1860年的科倫 (Cologne) 會議條文。雖然科倫會議的訓導不是大公會議的宣佈, 也未算是不能錯誤的道理, 但它仍是教會權威的教導, 我們應當接受。不過, 在接受這條文之前, 我們不妨先研究一下它的歷史背景。原來, 它是針對海穆斯 (Hermes) 及甘德 (Günther) 而發表的, 當時他們二人提出這樣的質難: 如果天主創世的最後目的是爲了自己的光榮, 這將是一種不可原宥的自私, 故「光榮天主」乃創世之次要目的, 而「受造物之幸福」乃主要目的。所以科倫會議的訓導主要針對海、甘二氏的錯謬, 聲言「天主的光榮」不能被視作創世的次要目的, 而該視爲最終目的; 至於我們是否要堅持「受造物的幸福」是創世的次要目的? 這似乎不是會議訓導主要針對的對象, 可視之爲附設解釋; 如找到適合的解釋, 亦可隨時代變更。的確, 梵蒂岡第一屆大公會議重申科倫條文時, 已把首、次之分的文字刪去, 只用了「藉着賦予

受造物恩惠，來彰顯自己的完善」(DS 3002) 一句話表達出來。

受造物所彰顯的天主的光榮稱為外在光榮 (*gloria externa*)。這光榮可分為客體的或隱性的 (*gloria objectiva*) 與形式的或顯性的 (*gloria formalis*) 兩種。客體光榮來自一切受造物 (毫無例外)，它們的存在表彰天主的光榮，它們的完善反映創造者的完善。聖詠說：「諸天陳述天主的榮耀」(18:2；參閱達3:52-90：少年的讚美歌；詠148)。有理性的受造物因認識天主的完善而將光榮歸於祂，就是行形式的或顯性的光榮(詠146-150：讚頌上主)。

聖經告訴我們，天主是萬物之始 (*Alpha*) 與終 (*Omega*)，起源與最終目的。

我是阿耳法 (原始) 和敖默加 (終末)，上主天主這樣說。(默1:8)

因為萬物都出於祂、依賴祂、而歸於祂。願光榮歸於祂至於永世。(羅11:36)

萬物所歸和萬物所由的天主。(希2:10)

聖經明述受造的世界應該為人類服務，把人類幸福與天主的光榮當作最終鵠的(創1:28等；詠8:6等；默4:11)。這兩個創世的目的彼此結合不分，因為理性受造

物認識與愛慕天主時所歸於天主的光榮，同時也構成了理性受造物（人類）自身的幸福。

因受造物參與天主的完善，正與天主的外在光榮相符合：受造物的完善是天主完善的肖像（客體的或隱性的光榮）；受造物的完善促使理性受造物去認識並愛慕造物主的美善（形式的或顯性的光榮）。

### 3.2.4 「天主三位是創世的唯一與共同的本源」是信理

翡冷翠大公會議在歡迎雅各俾派重新與羅馬合一的文告（1442年）中宣稱：父、子與聖神並非三個創造的本源，而是一個本源（DS 1331）。由於造化工程顯示了天主第一位的某種特性，我們經常把這個工程歸屬於聖父（信經）。

聖經強調聖父與聖子的共同行動，並把這個共同行動建立在祂們的共同本性上（若5:19；14:10）。聖經有時將創造工程歸於聖父（瑪10:25；格前8:6），有時將它歸於聖子（若1:3；哥1:15-16；希1:2）。奧思定說：「論及創造，天主是唯一的本源，而非二個或三個本源。」（*De Trinitate*, 5,13,14）

自從奧思定時代起，神學家們的一般見解是：沒有理性的受造物是聖三的痕跡（*vestigium Trinitatis*），具有理性的受造物是聖三的肖像（*imago Trinitatis*），賦有聖化

恩寵的受造物是聖三的相似者 (*similitudo Trinitatis*) (*S.Th.*,1,45,7;1,93,5-9)。

### 3.2.5 「天主創造宇宙既不受外在壓力，亦不受內在必然性之推動」是信理

梵蒂岡第一屆大公會議宣佈：天主以完全的自由，並以不受一切必然性所約束的意志，實現了創造工程 (DS 3002, 3025)。梵蒂岡大公會議所下的定斷，主要涉及所謂「矛盾自由」（即行動與不行動的自由），意即天主可以創造，也可以不創造。這項定斷旨在駁斥海穆斯 (Hermes)、甘德 (Günther) 及洛斯米尼 (Rosmini)，他們主張天主的善良使天主不得不創造。

聖經與傳承都將造化的起源，歸功於創造者的自由意志。

天上、地下、海裡和一切深淵中，上主皆能作其所欲為。(詠134:6)

因為祢創造了一切，一切都是因了祢的旨意而有、而造成的。(默4:11；參閱詠32:6；智9:1；11:26；弗1:11)

奧思定注釋聖詠第134篇第6節：「祂創造一切的原因是祂的意志」 (*Enarr. in Ps.*136:10；參閱宜仁, *Adv. Haeres.*,2,1,1；3,8,3)。外在的壓力與內在的催促都與天主的絕對存在、獨立性與自足性不相容。再者，天主的善

良不能證明創造的必要性之存在；因為由「善與人同」而來的自我授予之渴望，已在天主內涵中，以最完善的方式獲得了滿足，天主無限的善良實在是祂把存在給予受造物的緣由，但無限善良並不強迫祂非如此做不可 (*S.Th.*,1,19,3)。

### 3.2.6 「天主創造了一個美好的世界」是信理

翡冷翠大公會議在歡迎雅各俾派重新與羅馬合一的文告（1441年）中，駁斥了摩尼派的異端說：「沒有一種天性是惡劣的，一切天性本身都是良好的」（DS1331）。

這項信理的聖經基礎是創世紀：「天主看了祂所造的，樣樣都很美好」（創1:31）。天主不能創造一個倫理上敗壞的世界；正因為祂自己是絕對的聖善，也不能成為罪惡的創始者（DS 1556）。因此天主並沒有對立性的自由，也就是說，祂沒有選擇善與惡的自由。

基督信仰的世界觀主張相對的樂觀主義，認為現有世界是相對的最佳世界，因為祂是天主智慧的作品，與天主為它所預定的目的相應合。並且在它內，自然的與超自然的各級美善，聚合於一種奇妙的和諧之中。

### 3.2.7 「世界有一個時間上的開始」是信理

非天主教哲學與現代唯物論認為世界與物質是永恆的；教會則訓示我們世界並非始於永恆，而有一個時間上

的開始。拉脫朗第四屆大公會議（1215年）與梵蒂岡第一屆大公會議宣佈：「在時間之始，（天主）自虛無中同時創造了兩種受造物，即精神的和物質的受造物」（DS 800, 3002）。由此可見，教會擯棄世界永恆說。

聖經清楚地記述着，曾有一個時期，世界尚未存在，後來開始有了它：

現在，父啊！在祢前，光榮我，賜給我在世界未有以前，我在祢前所原有的光榮吧！（若17:5）

就如祂於創世以前，在基督內揀選了我們。（弗1:4）

祢自古建立了大地的根基。（詠1:26；參閱創1:1；箴8:22-23；詠89:2；若17:24）

教父們痛擊主張世界與物質永存的二元論，竭力維護世界有時間性的信理（戴先，*Or. ad Graecos*, 5；宜仁，*Adv.Haeres.*,2,34:2；大巴西略，*In Hexaem.hom.*,1,7）<sup>11</sup>

從上述梵一宣佈的七端信理和証示，可見教會當日所走的是護教路線，旨在幫助教友防範異端邪說。但今天梵二以後，教會已更新態度，向世界開放，與不同文化、人士展開交談，比如：梵二《教會在現代世界牧職憲章》

---

11 參閱奧脫（王維賢譯），《天主教信理神學》（上册），台中 光啓出版社 1967 135-149。

第44號指出，教會雖然視無神論是人類的悲劇並擯棄它，但教會仍切願聆聽無神論者，並承認連人們加之於教會的迫害，亦能使教會獲得很多裨益。

如果我們能採取梵一的堅穩立場和梵二的開放態度，面對世界，亦同時汲取早期教會信經的豐富靈修內容，加強天人關係，必能活出創世教義的真諦，促使新創造、新天地早現。

## 4. 神學家的見証

### 4.1 傳統神學家

往昔神學哲學不分家，面對的大多是偏重哲學性質的問題。論及創世教義的傳統神學家首推奧思定及多瑪斯，現介紹如下：

#### 4.1.1 奧思定界分「創造」與「時間」

奧思定（公元354-430）在米蘭當教授時，集榮華富貴於一身，但在苦悶時，卻自視連乞丐不如，因此領悟人生在世，不是為求現世的福樂，卻是為求來世永遠的福樂，而這福樂就是在於認識造物主，愛慕讚美祂。他在《懺悔錄》卷一第一章向神呼求：「祢是為祢而創造了我們，所以除非安息於祢，我們的心永不安寧。」

奧思定深受希臘大哲學家柏拉圖的影響。原來，柏

拉圖以「善」作為一切存在的歸宿，把整個世界放入「觀念」之中，而觀念之終極則是「善本身」。柏氏的觀念論其實就是把感官界和觀念界列為存在的二個階層。一切下層之物都由上層來規定，下層之所以存在都可在上層中找到對應的觀念。下層與上層唯一的溝通方法是「分受」，指下層分受上層的存在及美善。不過，奧思定亦有超過柏拉圖的地方：「善」觀念在柏拉圖哲學中沒有感情，對每個人的悟性只產生分施，使之存在，而在分施之後，就拋棄他，不予以照顧。而奧思定以「神」取代「善」觀念，祂卻是活生生在人心中活動的神，在人內心幫助人。所以神的本質是：「比人的悟性更高」，「比人的感受更深」，也存在人的最深處。

隨着神的本質問題而來的，是神的活動，也就是「創造」問題。由於神與其他存在物之間有「分受」的關係，而存在物之最終基礎是神，因此，問及神的活動就等於問及事物的存在問題。奧思定已不承認柏拉圖的永恆物質。那末，關於宇宙存在之問題他尚有兩條路可走：一是追隨「流出說」，走向汎神論的主張；一是追隨希伯來的信仰，以萬物為神的創造物，走向至上神的信仰。他以為流出說不能解釋充滿善惡矛盾的世界，故他選擇了創造說。

在創造說中，發展問題的關鍵在於討論「時間」的問題。他以為創造的發生應在時間之前，即是說，在永恆界內發生。因為創造一開始，時間就存在；而創造的發生不在時間之內。「時間」和「萬物」是一體的兩面。與這

一體相對的就是「永恆」。神在永恆中創造，造了宇宙萬物。

神的問題，在奧思定神哲學中，雖是「內心體驗」出來的。但是，神的創造、神與世界的關係等問題，卻是神哲學思考的成果。既然神不但是高高在上的存在本身，也是在人心內領導心靈的追求，以及止息人的欲求的內存之神，則神與人的關係是「我你」的關係，不是「我它」的關係。這樣，奧氏通過內心體驗及神哲學思考，發揮了教父所倡導的「天主自虛無中造化萬物」的道理。<sup>12</sup>

#### 4.1.2 多瑪斯調協「信仰」與「理性」

自中古世紀以來，基督徒之能肯定天主的存在，不僅是基督啓示的基本真理，也是一項理性真理，實歸功於多瑪斯（公元1224-1274）所倡導的「五路」。這「五路」就是透過古希臘哲學家亞里士多德向上和向外求同比異的方法，去證明天主存在的五個宇宙學論證。

這「五路」預先假設，天主的存在雖然不自動被人明白，卻可以被人明白。採取的五條向上和向外求同比異方法是：（1）天主是第一原動不動者；（2）天主是第

---

12 參閱鄔昆如編著，《西洋哲學史》，台北 正中書局 1974（三版）268-269。

一非果之因；（3）天主是必然存在；（4）天主是真善美之源；（5）天主是智慧之神。

原來，由初世紀至十三世紀，以信仰為基礎的基督教義一直是促成西方文化成長及發展的一個主流。但是到了十三世紀初葉，先後因着兩位阿拉伯哲學家阿味齊納 (Avicenna) 與阿未洛厄斯 (Averroes)，及兩位猶太籍哲學家阿味齊佈朗 (Avicbron) 與馬意末尼弟斯 (Maimonides) 的介紹，西方受到亞里士多德以理性為主的科學思想的沖擊，頓時感到信仰與理性無法取得協調。面對這個傷腦筋的重大問題，當時的學者分成兩大派：第一派可稱為「保守派」，他們認為寧可使人的理性受損，也不願放棄信仰，因而把亞氏與那些介紹及接受亞氏思想的人都視為罪犯，加以口誅筆伐，甚至欲將他們繩之於法；另一派則可稱為「進步派」，他們高呼理性至上，任何不能受理性嚴格考驗或不能提出充份證據的信仰，都不能予以接受。面對着這針鋒相對的兩大學派，多瑪斯遂把當日聖經傳統、亞里士多德哲學新探討、以及回教與猶太教哲學，綜合成一個有系統的整體，使人相信理性與信仰仍有相通的地方。

在証示天主之存在的同時，多瑪斯亦証示了「天主創造世界」這端信仰。多氏指出，天主既是絕對的和無限的，祂在自己內便擁有一切受造物的存在和美善。有限的存在均是從普遍的和最初的動因流溢出來，而這流溢方式就稱為「創造」。關於這個問題，我們必須注意三點：第

一，「創造」這名詞並非只指及這個或那個個體的存在，而是涉及一切存在體的存在；第二，「創造」是指世界「從無中」造成，離開了造物主便一無存有；第三，「創造」亦同樣地並不預設任何材料的已先存在。

明白了上述條件後，我們便不難看出「創造」應是天主的自由行動。如果世界不存在，天主仍不會缺少任何美善；即使世界存在，天主亦不會增加任何美善。所以從與天主的關係上看，受造物的存在根本是偶有的。受造物與造物主之間的關係，可稱為「分受」。這「分受」既使受造物與造物主連結起來，亦防止受造物與造物主混淆無別。「分受」是指分享天主的美善，而非成為天主的部份，亦因此證明受造物並不是神。由於不同程度「分受」天主的美善，受造物變得複雜多元。

創造如此無限地位於造物主之下，以致世界的存在並不影響天主的本體，卻又充份顯出它是造物主智慧的結晶，因此，任何事物存在之前，它早已像概念般孕育在造物主腦海中，被造物主認識。此外，世界的井然有序及邁向目標，均顯示出創造並不是盲目行動，而是天主的自由選擇和智慧安排的結果。

多瑪斯承認，如果天主可自由地願意世界存在，則我們絕對無法證明：天主必須是在時間之內抑或是自永遠便願意世界存在？這問題只能從啓示找到答案；站在理性方面，我們一無所知。

世界既以不同程度分享造物主的存在和美善，則世界上的不完善、缺陷或罪惡只是存在和美善的欠缺，故非天主所造。一切受造物依其分享天主之存在及美善的程度而排列高低，上有天使，下有物質，層巒疊嶂，彼此接連。<sup>13</sup>

嚴格地說，多瑪斯的論証天主存在的方法含有很大的弱點，那就是他所採自亞里士多德的「運動」問題，與歷史中真正的亞里士多德學說有天淵之別，因為歷史中亞里士多德所關注的「運動」只是廣義性質的運動，亦即「變化」，而多瑪斯則把亞里士多德的思想更改，把「變化」變成了特殊意思的運動，亦即「造化」，以利於基督信仰的解釋。但是，多瑪斯的綜合哲學確實為當日及後代帶來了兩點良好的結果：一方面使「保守派」人士接納自然科學，承認這是神所賜給人的美物，蔑視自然科學就等於蔑視神及神的造化。另一方面，也使「進步派」人士接納信仰，承認神不斷以祂自己的存在和活動，直接而密切地臨在於萬物中。所以多瑪斯的綜合哲學確能引領人接納自然科學及意識到神在萬物中的活潑臨在。這是一項驚人的新嘗試和成就，亦成了日後天主教的主流神學思想。<sup>14</sup>

---

13 參閱 GILSON E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London: Sheed and Ward 1955) 372-375.

14 參閱羅光等，《多瑪斯論文集》，台北 先知出版社 1975 9-12。

## 4.2 現代神學家

有關創世的現代神學，值得注意德日進神父的「進化神學」，現介紹如下：

自從1859年達爾文發表了他的《物種起源》以來，宇宙進化論成了時髦的觀點。曾留學美國且深具影響的胡適之先生，就在《介紹我自己的思想》一文中這樣說過：「達爾文的生物演化學說給了我們一個大教訓；就是教我們瞭解生物進化，無論是自然的演變，或是人爲的選擇，都由於一點一滴的變異。」不少人像胡適之先生一樣，對於宇宙的看法，只承認那「一點一滴」的變異，而否定神創造世界論；只重視宇宙「現象」的演化歷程，而忽視宇宙「本體」的探討。

儘管達爾文以後，進化論尚有不斷的發現和修正，但已被一般受過現代教育的青年和社會大眾所接納。難道上主不能通過「進化」過程去創造世界嗎？法國耶穌會神父德日進 (Pierre Teilhard de Chardin 1881-1955) 對這一問題提出了肯定的答覆：上主的「創造」可謂「進化」的另一種用語。根據這個信念，這位既忠於科學又忠於上主的學者，即通過「科學」與「神學」的分野，努力調和「創造」與「進化」的問題，發展出他的一套「進化神學」來。

根據德氏的看法，人是整個宇宙的關鍵，他是肉體與靈性的綜合，是觀察宇宙整體演化的理想着眼點。德氏

指出，物有「表」、「裡」之分，儘管表面看來，物質靜止，實際裡面有它的動力。人有意識力，生物有生命力，等而下之，也必有意識和前意識，生命和前生命。精神方面的提高和物質方面的複雜化，是同一現象的表裡兩面。在此，德氏寫出他的「複構意識定律」(law of complexity-consciousness)，認為所有物質都有兩種能量：一是「切線能」(tangential energy)，指向同一境界各物之間的結合力量，使原子與原子、人與人互相結合；二是「軸心能」(radial energy)，指向前向上的力量，從無機物變成有機物，人類意識得以提高等。

德氏又指出：人的意識有別於禽獸意識，是在於人有「意識」(reflection)——能意識到自己的意識。；這不僅是「程度」(degree) 變化問題，實際是「性質」(nature) 變化問題。他相信：這是整個宇宙史上，迄今發生的最大的躍進。此前只是「生命層」(Biosphere)，而今躍進至「心靈層」(Noosphere)，大地生了新皮膚，穿了新衣服。這種過程，他呼之為「人化」(hominization)；然而在德氏心目中，「人化」一詞是指生命進化過程中，反省意識的現象出現在人身上，且從那刻開始使人有別於動物。

人由發現自我而增進社團現象，更由社團現象推進，而達於心靈的大團結。由另一角度看：心靈層也是一個中心，宇宙內空間時間的萬物，都有向心性，逐漸走向心靈層。最後，宇宙將聚於一個焦點（終結點）。而這個焦

點，不可能是物質的，只能是有位格的。這個焦點，只能是各中心之中心，而其撮合各中心的基本力量，便是愛力 (love as energy)。最低級的無機物有其愛力，動植物有其愛力，人有其愛力，終結點當然更有其愛力。「愛」是唯一「統一化」而又「提高人格」的力量。終結點便是用「愛」逐漸實現宇宙的大綜合；到了真正「超級大綜合」的時候，那終結點既是宇宙的大結局，又是宇宙的大完成。

此外，德氏更進一步指出宇宙進化的內在中心是基督。天國就是「救恩的降凡」(redeeming incarnation)。上主通過基督，願將宇宙引向自己，而基督便是「潛入物質之中，成爲物質之一部份」的上主。因此，基督在物質之中，指導進化現象，將大地的精華吸向自己。大功告成時，便是保祿所說「上主在萬有之中作萬有」(格前 15:28)。萬物同歸於上主；一方面，萬物並不被消蝕；另一方面，萬物又真正地歸於上主。<sup>15</sup>

無可否認，從無生命跨越到有生命的領域、或從生命跨越到心智的領域的這類變化，一旦到了某一個層面或臨界點，便會發生一個跨越，即一個從零到全的突變 (mutation)。德氏的理論只能指出這些跨越的存在，尚未

---

15 參閱德日進(鄭聖沖編譯)，《人的現象》，台北 先知出版社 1972；——，《神的氛圍》，台北 先知出版社 1973。

能詳釋其跨越的過程。但德氏以「基督」與上主的「愛」為中心，確實綜合了「創造」與「進化」的問題，使現代基督徒常懷樂觀態度，看到科學與神學相輔相承，既見証上主的造化真理，亦發揮創造的能力。

德日進的進化神學不但能調協「創造」與「進化」，而且還能幫助我們就天主創世的目的提出新的思維。正如本章3.2介紹過的，曾有兩項教會訓導文獻論及世界受造的目的。第一項即1860年科倫會議的條文：

天主的光榮與人類幸福互相密切聯繫，因為藉着光榮天主，人增加自己的功勞和幸福；反過來說，天主賦給人的美善愈大，愈顯出祂的美善，也因而愈顯出祂的光榮。故二者相輔相承。但，假如有問及這兩個目的孰先孰後，答案該是：天主的光榮乃創世最終鵠的，而受造物及人的幸福則應位列其次，因為天主的光榮遠超過人的幸福。<sup>16</sup>

第二項文獻則是1870年梵蒂岡第一屆大公會議的宣言：

天主憑藉着自己的善良與全能的力量，完全自由地從虛無中創造了神體和形體兩種受造物

---

16 譯自 RAHNER K.(ed.), *The Teaching of the Catholic Church* (Cork: The Mercier Press 1967) 114-15, n187.

……。這創造並非為增長自己的幸福，也並非為得到自己的幸福，而是藉着賦予受造物恩惠，來彰顯祂自己的完善。(DS 3002)

雖然，上述兩段文獻指出世界受造的目的乃為了「天主的光榮」及「受造物的幸福」，但尚未完全清楚說明兩個目的的關係如何。是否我們承認了「天主的光榮」為首要的目的後，仍須堅持「受造物的幸福」為次要目的？抑或我們也可視兩者為同一目的之兩面，無分優次？這就是神學家們所提出的問題。

隨着時代的進展，神學家對創造目的這個問題已有顯著不同的答覆，現闡述如下：

(1) 第一個意見頗拘泥於訓導條文的文字，着重優次，認為「天主的光榮」乃創世的首要目的，而「受造物的幸福」乃次要目的，因為科倫會議明顯地說明這點。而在梵蒂岡第一屆大公會議的訓示中，「顯示祂自己的完善」是主句，「藉着賦予受造物恩惠」是副句，故由該會議條文分析，亦可獲得同一結論。

(2) 第二個意見則較着重聖經及教父的言論，認為「天主的光榮」及「受造物的幸福」乃創世的同一目的之兩面，二者無分優次，因為聖經並未明文指出哪一個目的是首要目的或次要目的：反之，聖保祿卻說過：「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮，漸漸地榮上加榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神所變化而成的。」

（格後3:18）這裡，保祿宗徒指出「光榮天主」與「分享天主美善」（即受造物的幸福）相輔相承，二者合而為一。此外，一些教父（如：尼沙的額我略，奧力振等）亦指出：分享天主美善就是光榮天主，而光榮天主也就是分享天主美善，因為光榮天主該溯源於天主聖三內在的認識與愛慕。同樣，分享天主美善亦該溯源於聖三內在的交流，故分享天主美善與光榮天主產自同一來源，是分不開的；理性受造物認識與愛慕天主時所歸於天主的光榮，同時也構成了理性受造物自身的幸福；非理性受造物則靠自身的存在促進理性受造物認識及愛慕天主，因而亦有份於光榮天主。

（3）第三個意見是較新的，試圖把德日進的進化宇宙論融合在上述第二個意見內，俾能以基督為中心，透過進化現象，表現出創世的兩個目的——「光榮天主」與「受造物的幸福」——無分優次，合而為一。根據這意見，宇宙有內在動力，不斷進化，由「宇宙層」而「生命層」，再而「心靈層」，以至人類的出現及成為萬物的中心。降世的基督則潛入物質中，指導進化現象，繼續將人類吸向自己，以期達到聖保祿所指「上主在萬有之中作萬有」的地步。所以依照這個意見，萬物以人為中心，為人的好處而存在；人愈真正參與宇宙進化就愈達成自身存在的意義，愈達成自身存在的意義就愈與基督結合，愈與基督結合就愈分享天主美善，愈分享天主美善就愈光榮天主。

首先比較第一和第二個意見，第二個意似乎較為可取，因為：

(1) 正如上述，聖經並未明文指出哪一個目的是首要的或次要的；反之，聖保祿宗徒的說話及一些教父的言論卻指出二者相輔相承，合而為一。

(2) 梵一已把科倫會議條文中首、次之分的文字刪去。

(3) 採取第二個意見的說法，似乎可以避免類似海、甘二氏所提過的質疑：如果天主創世的最終目的是為祂自己的光榮，這豈非是一種自私？固然，這個質疑是無法成立的，因為受造物不能增加天主的完善與幸福，而且由於天主的活動是至善的，祂的活動必須符合最高目的。但，在兩種可以採納的說法中，我們為甚麼不採取一種較能避免質疑的說法呢？

至於比較第二和第三種意見，後者似乎更能引導我們領悟下列三點神學意義：

(1) 創世與救贖的密切關係 —— 正如默示錄所指出，基督乃「阿耳法（元始）和敖默加（終結）」(1:8)。第三個意見之較第二個意見圓滿，在於能顯示出創世與救贖之密切關係。因為它指出降生成人的基督乃宇宙與人類的唯一中心，與整個世界緊緊相連；藉此我們可領悟出救贖乃創世的目標，而創世的觀念亦可彰顯救贖的普及性。

(2) 人與神交往的重要 —— 正如卡爾·巴特在其所著《教義學綱要》一書中所指出：當我們相信天主創造宇宙天地時，我們相信天主創造了我與整個宇宙；信仰創世，主要不是指天主與萬物的關係，而是指天主與我的交往。第三個意見比較第二個意見更清楚顯示出這點意義，因為它指出萬物以人為中心，人以天主為中心，故其重點不在於告訴我們天主為何創造萬物，乃在於天主為何造我。所以這不是神物關係的問題，而是神人交往的宗教問題；這也主要不是指世界過往的問題，而是人現在所面臨的抉擇問題。<sup>17</sup>

(3) 入世觀與出世觀的和諧 —— 基督信仰要求我們一方面要有追求上主的出世精神，另一方面又該具備尋求進步的入世責任。但如何把這兩個不同領域調協起來，而不產生矛盾呢？關於這個問題，似乎亦是第三個意見能供給我們較清晰的答案，因為它告訴我們天堂與大地不是對立的，應從建立大地而達到天堂；整個世界不斷進化，而基督就是進化過程的開始、中心和終結，因而宇宙化與基督化調和並進，互成因果；因而基督徒應徹底入世，因為他要對世事滿懷熱誠；他也應徹底出世，因為他要通過對世事的熱誠走向基督。

---

17 參閱巴特，《教義學綱要》，12。

從以上的討論可以看出，近代神學家不斷努力，他們希望向現代人解釋信仰，表示進化的宇宙觀不但與教會道理沒有衝突，反而可以調協。

此外，今天的神學由於接受挑戰而產生反省，由反省而獲致進步，故神學的視野擴大了。當解釋某端道理時，神學家已不單解釋這端道理的內容，而且還解釋這端道理與整個信仰中心的重大關係；亦不單解釋道理本身，而且也研究到道理與人生的親切關係。<sup>18</sup>

最後，讓我們學習德日進神父，以宇宙司祭的身份，向創造世界的天主，獻上他在內蒙沙漠所譜出的著名禱詞：

我，祢的司祭，將以地球為祭台，把世上的辛勞和痛苦全獻予祢，它代表着整個蒙祢召喚而存在的受造世界。

我深知，這份祭餅——我們的奮鬥——在祢眼裡原只是微小粒屑的湊合；這杯聖酒——我們的痛苦——不過是向祢眼前蒸發的飲料。但我體認到，在這開始團集的東西的深處，祢啟發出一個不可抗拒的神聖願望，使我們大家一起呼喊出：

「主，使我們合為一體吧！」

---

18 參閱湯漢，「創世的目的」，《神學論集》 n23 (1975) 41-47。

## 第二章 天主保存和照顧世界

### 1. 中國文化中的準備

「聽天命，盡人事」，是中國民間常說的話，也是一般中國人生活行事的原則。

所謂天命，是人生受天之命，須對天負責的意思。不論任何人，天都授以相稱的任務：有作君王的，有作老師的，有履行其他各種職務的，如《書經》「周書」說：「天佑下民，作之君，作之師」。莊子《天地篇》也說：「天生萬民，必授之職」。因此中國古代帝王，以為自己之取得政權，是受天命來執行撫育萬民、協和萬邦的任務，例如：武王伐紂前二年，曾會諸侯於孟津，商討伐紂之事，八百餘諸侯都主張立刻興師伐紂，武王卻向他們說：「爾未知天命」，意即天命時機尚未到，遂率兵西歸。二年後，天命時機成熟，才再會師諸侯，伐紂滅商。為此，「湯武革命，順乎天而應乎人」。古代的教育家，也認為自己是受天之命以教育萬民，促進文明教化的。

不論是君是師或是任何人，在履行任務時，必須以德為目標，就如《書經》「夏書」說：「天命有德」。因此帝王之施政方針是，仁民愛物，以德服人，即孟子所說的民貴君輕的王天下之道。作老師的，他的施教方針，以

重道爲先，即我國人所說的尊師重道。至於一般民衆，以效法聖賢爲生活目標，其步驟是：凡人希君子，君子希賢，賢希聖，聖希天，達到《易經》乾卦上所說的「聖人與天地合其德」的境界，亦即順天命的境界。

到了孔孟時代，儒家對天命的解釋更加深刻，《中庸》說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。意思是說，天命賦與人的謂之人性，人性內有理有欲。仁義禮智屬於理性部份，使人性向上發展，但須誠心修養。食色名利屬於私欲部份，使人性向下發展，必須警惕，故須藉教育和鼓勵加以修正。可見儒家的學說，是藉立誠盡性以至於順天命，正如《中庸》說：「唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。亦如《孟子》所說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」。

立誠盡性以至於順天命，是一項艱鉅的過程，經過長久的修養始能達成。孔子說：「五十而知天命」。孔子是聖賢、是教育家，爲知天命尚需要如此長久的時間，其他一般普通人就可想而知了。因此有些人對天命發生了「宿命論」的錯誤觀念，認爲人生的一切，皆依照預定的命運而發生，人力無法予以更改。當遭遇到痛苦或難以解決的問題時，就說這是命運註定如此，不如認命吧！這種錯誤思想，不知貽誤了多少人，誠屬憾事。爲糾正宿命論

的錯誤，我國古聖先賢早已為我們指出了一條明路：「聽天命，盡人事」。意思是說，我們的命運雖然操在上天手中，但也在我們自己手中，上天也要看我們如何安排我們自己的命運。<sup>19</sup>

上述中國傳統思想的天命觀未明顯地指出有位格的天，且偏重「自力」，與聖經所啓示的位格的天和兼重「他力」的天命觀，雖指向同一方向，卻仍有一段距離。

## 2. 聖經啓示

聖經的天命觀見於它對天主保存和照顧世界的啓示，現分別介紹如下：

### 2.1 天主保存世界

聖經裡有許多章節，都表明保存與創造有別。天主不但藉創造的自由行動，建立了宇宙秩序，也以一種延續的力量，去保存、支持宇宙萬物。

如果祢不願意，甚麼東西能夠存在？如果祢不吩咐，甚麼東西能夠保全？愛護眾靈的主宰！只有祢愛惜萬物，因為都是祢的。（智11:26）

---

19 參閱李善修，《天主教中國化之探討》，台中 光啓 1976 30-32；趙賓賓，《儒道思想與天主教》，台中 光啓 1960 87-92。

祢若隱藏祢的面容，牠們都要恐懼；祢若停止牠們的呼吸，牠們就要死去，就再回到牠們所由出的灰土裡去。祢一噓氣，萬物創成；祢使地面更新復興。（詠104:29-30）

天主保存世界的行動，在新約中被宣佈為基督的行動。正如創造是聖父與聖子的共同行動，同樣，保存亦是聖父與聖子的共同行動。<sup>20</sup>

我父到現在一直工作，我也應該工作。  
（若5:17）

萬有都賴祂（基督）而存在。（哥1:17）

祂以自己大能的話（基督）支撐萬有。  
（希1:3）

我們生活、行動、存在，都在祂（基督）內。  
（宗17:28）

## 2.2 天主照顧世界

天主對世界的照顧，包括兩點因素：天主對世界的永恆計劃，以及此計劃在時間中的實現。

「照顧」(Providence) 這個字眼只出現在較後期的舊約章節中，比如：約伯傳 (10:12)，智慧書 (6:7；14:3；

---

20 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），150-151。

17:2)。但舊約早就描寫上主是一位大能、智慧和善良的神，預見人類和世界的途徑，亦指引着它們邁向其目標，因此，「神的照顧」這個觀念和信仰實際洋溢在整部舊約中；從談及天主的創造、揀選以色列民，以至引領他們邁向福地，都顯示天主的慈愛眷顧，也要求人回應，信賴天主。聖詠 (9:2；26:7；40:6；71:17；72:18) 及依撒意亞先知書 (9:5；28:29；29:14)，更從救恩史的脈絡中表達了這種體驗。人對上主的信賴是基於上主在救恩史中的行動及祂既許必踐。天主的照顧，預設了天主是一位自由的位格神，因此，人亦在天主的照顧下享有自由。以色列民在充軍時期所遭遇的信仰危機，使人對神的照顧產生新的視野，從此瞭解到神的照顧不但是為個人，也是為整個選民，亦因此對神的旨意的奧妙性有了新的領悟，知道它常常超越人的估計和人力的攀登。

新約亦談及天主對受造物不停的照顧（比如：瑪 6:25-34；10:29-31）。基督的救恩行動肯定及擴闊了舊約所談及對天主照顧的信賴。天國必須通過信、望二德去期待；它不是自然演化的結果，而是天主介入歷史的自由行動。但末世圓滿的開端並不發生在歷史之外，而是發生在歷史中，且現在就開始發生。基督被釘十字架，固然是世界反對祂的途徑，卻正好顯示出，人類及其歷史的墮落亦能在天主救恩計劃中獲得調協。路加福音說：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？」(24:26) 就是這項真理的寫照。因此，初期教會宣道的中心課題是：

基督的死亡是天主的慈恩及智慧，亦即救恩計劃的啓示（宗2:23；4:28；弗1:3-4）。人能在天主眷顧的手中感到安全，並非由於世界充滿和諧、人的理智的洞識，而是因為跟隨耶穌，甘心接受祂的眷愛安排，讓祂改變一切，帶領我們抵達祂為我們安排的終點。<sup>21</sup>

### 3. 教會訓導

教會的訓導清楚見於梵蒂岡第一屆大公會議的宣佈。梵一所面對的，是兩大類偏差思想；第一類是自然神論及唯物論，它們從不同角度去否認神的照顧；第二類是宿命論及（摩尼派）二元論，它們卻否認人的自由。

按照**自然神論 (Deism)**，神對世界的關心是微乎其微。祂創造了世界，規定了法則，然後從遠處觀看這個世界按着不變的自然法則運行；只有當這個世界有毛病發生時，祂才干涉它的規律活動。這樣一來，世界好像一架神之自轉的機械，並不像神始終駕駛着的船隻。

**唯物論 (Materialism)** 直接否認一位超宇宙的位格

---

21 參閱 NIERMANN E., "Providence", *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (ed. by RAHNER K. with ERNST C. and SMYTH K.) Vol.5, (London: Burns & Oates 1970) 131-132.

性的天主之存在，卻主張物質是宇宙的根源、核心及終向。

**宿命論 (Fatalism)** 認為宇宙間的一切事情都被神或上天預定，連人的自由也被干預或取締，人只能機械式地生活。

(**摩尼派**) **二元論 (Dualism)** 主張善與惡是兩個自有的存在體，兩者有分別而永恆，因此，世人作惡不是因爲人妄用自由，而是受到惡的實有根源的推動。

梵蒂岡第一屆大公會議爲反對上述兩大類偏差的思想，宣佈了以下兩端信理。奧脫《天主教信理神學》清楚地予以介紹，並透過聖經及傳統予以証示如下：

### 3.1 「天主保存一切受造物」是信理

梵蒂岡第一屆大公會議定斷：「天主用祂的眷顧，保護祂所創造的一切事物」(DS 3003)。意即祂保存它們，不使它們重返虛無。

聖經証明天主保存世界的活動，已在本章2.1列明，如：

如果祢不願意，甚麼東西能夠存在？如果祢不吩咐，甚麼東西能夠保存？（智11:26）

祢若隱藏祢的面容，牠們便要恐懼，祢若停止牠們的呼吸，牠們就要死去，就再回到牠們所由出

的灰土裡去。祢一噓氣，萬物創成，祢使地面更新復興。（詠104:29-30）

我父現在一直工作，我也應該工作。（若5:17）

祂在萬有之先就有，萬有都賴祂而存在。（哥1:17）

祂是天主光榮的反映，是天主本體的眞像，以自己大能的話支撐萬有；當祂滌除了罪惡之後，便在高天上坐於「尊威」的右邊。（希1:3）

因爲我們生活、行動、存在，都在祂內。（宗17:28）

### 3.2 「天主藉着祂的照顧，保護與引導祂所造化的一切」是信理

梵蒂岡第一屆大公會議定斷：「天主藉着祂的照顧，保護與引導祂所造化的一切，有力地從地極的這邊直達那邊，從容地治理萬物。」(DS 3003)

聖經証示天主的照顧，已在本章2.2列明，亦可參考智慧篇（11:21;12:13;14:3）；宗徒大事錄（17:25）；伯多祿前書（5:7）。<sup>22</sup>

---

22 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上冊），150-155；RAHNER K. (ed.), *The Teaching of the Catholic Church*, 116-117.

## 4. 神學演繹

### 4.1 奧思定的演繹

奧思定由於在自己的整個生活及內心體驗到天主的眷愛和照顧，因此宣之於語言筆墨，其見証簡列如下：

#### 4.1.1 天主保存一切受造物

奧思定解釋若望福音第五章第十七節的經文說：「那麼讓我們相信天主在繼續工作吧！如果祂的工作一旦停止，萬物都將毀滅」(*De Gen. ad litt.*, V.20,40；參閱德斐羅，*Ad Hutol.*, 1,4,)。這句話充份表現出奧氏對天主保存萬物的信賴。

論及天主參與受造物活動的方式，奧思定主張，在一切自然活動中天主都直接參與，而反對那些相信天主只賦予活動力的白拉奇主義者 (Pelagians) (參閱《奧思定書信》205,3,17)。這點思想也與他的個人生命轉變及體驗有關。

教會對這一點沒有作信理的決定。但一般神學家與奧思定都一起主張：在受造物的每一個行動裡，天主都直接參與，他們反對機會說 (Occasionalism) 與自然神論 (Deism)。機會說否認受造物有一個原因，自然神論雖然承認創造工程，但不相信天主繼續對受造物有所作為。

所謂「天主的參與」(*concursum divinum*)，就是造物主與一切受造物的合作。在自然秩序裡，天主的參與又被稱為「普通參與」(*concursum generalis*)，以別於命令、勸告、威脅等「特殊參與」(*concursum specialis*)。

#### 4.1.2 天主照顧一切受造物

為貶責教外人士的宿命論、占星學、及諾斯底士派與摩尼教的二元論，奧斯定以《懺悔錄》與《天主之城》二書讚揚了天主智慧與慈愛的照顧。奧思定所提及的照顧兼具狹、廣兩義。狹義的天主照顧就是天主對世界的永恆計劃，它包含知識與意志的行為；廣義的天主照顧是指天主對世界的管理，就是天主對世界的永恆計劃在時間中的實現。同時，在駁斥上述異端中，奧思定雖然強調人必須倚靠天主的照顧，但並不排除人的主動努力。<sup>23</sup>

奧思定的演繹，在方法上顯得很具體、實際，側重倫理生活，易於了解，與大多數中國人的思維方式比較接近。但其演繹內容則比中國傳統思想的天命觀更上一層樓，突出了位格天主的先存性、全能與慈愛，也強調人必須回應天主的呼召。

---

23 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），150-154。

## 4.2 多瑪斯的演繹

在承接希臘亞里士多德哲學的思考方式下，多瑪斯及多瑪斯派見證天主的保存和照顧如下：

### 4.2.1 天主保存一切受造物

多瑪斯將天主存育萬物的理論基礎建於以下論証：天主不像人間創作者，不僅是萬物生成的第一因，也是萬物存在的第一因。因此，受造物不僅在受造之時從屬於天主，而且在它存在的每一剎那都從屬於祂 (*S.Th.*,1,104,1)。

論及天主參與受造物活動的方式，多瑪斯認為，第一因（天主）與第二因（受造物）之間的合作，不應該視如一種並行的機械性行動，而是一種彼此滲透的有機性活動。因此不能將一部份活動歸於天主，而將另一部份活動歸於受造物。整個活動由天主而來，同時也由受造物而來。然而受造物本身之隸屬天主，並不消除它成為第二因的能力。

至於在理性受造物的自由行為中，天主究竟如何與受造物合作，對這個問題，繼後的多瑪斯派神學家與摩里納派學者 (Molinists) 意見分歧。

多瑪斯派神學家認為：天主通過一種「預先的參與」(*concursum praeuius*) 或「實質的預先動作」(*concursum physicum*)，使受造物的能力從潛能變為實現；再以一種

同時的參與 (*concursum simultaneum*)，來陪同受造物於其整個活動時期。因此全部活動來自天主，祂是第一因 (*causa principalis*)，而受造物為工具因 (*causa instrumentalis*)。所謂「實質的預先動作」，更明確地說，就是「預定」(*predeterminatio*)，因其目的不僅在受造物的一般活動，也在某一種特定活動 (*determinatio ad unum*)。因此，天主所意願的結果必然產生。

摩里納派學者則認為天主直接給予的實質合作 (*physical cooperation*)，取決於人的意志之自由決定，然而不像果決於因，而像為條件所限者之取決於條件。在意志從潛能轉變成實現的那一瞬間，天主開始祂的參與。在自由決定之前，天主只在意志上予以間接的與常情的影響。可見摩里納派不贊成「預先的參與」之說，只接受「同時的參與」。許多摩里納派學者還區分「提供的參與」(*concursum oblatum*) 與「授與參與」(*concursum collatum*)。「提供的參與」是在自由意志取決以前的天主參與；「授與參與」則是意志自由決定以後，天主對完全確定的行動所授與的參與。

多瑪斯派的理論着重在天主是第一因，以及受造物完全隸屬於天主的概念上，似乎把人的意志自由減弱。摩里納派則強調意志的自由，似乎把受造物對天主的本質的隸屬性減弱。兩派神學爭辯甚久，至今仍無定論。

#### 4.2.2 天主藉着祂的照顧，保護、引導一切受造物

多瑪斯將天主照顧的理論基礎，建立在世界與其目標的彼此協調上。因萬物是按照天主的思想而受造的，萬物也以此目標為依歸，這思想自永世已經在天主以內 (*S.Th.*,1,22,1)。多瑪斯又將天主照顧的普遍性，建立在天主是萬物之源的真理上：天主是每一個個別存有的第一因 (*primum agens*)。正像本源依循一個目的而活動，受造物也順從一個目標而活動，因此都是天主照顧的對象 (*S.Th.*,1,22,2)。<sup>24</sup>

多瑪斯及多瑪斯學派的演繹非常哲學化、抽象，很難發揮牧民功能及推動倫理生活；但它在綜合信仰與理性上，卻作出了新嘗試和成就，為日後的綜合神學，開闢途徑，樹立楷模。

#### 4.3 一些現代神學家

現代神學家，如奧脫、邁克爾·施毛斯 (Michael Schmaus) 及恩斯特·尼爾曼 (Ernst Niermann)，闡釋天主的照顧與有關問題如下：

##### 4.3.1 天主的照顧與罪惡的關係

---

24 參閱奧脫，〈天主教信理神學〉(上册)，151-156。

我們宜先區分自然界的惡和倫理的惡，然後予以回答。自然界的惡如疼痛、疾病、死亡等，天主並不因惡的本身 (*per se*) 而願意其存在，也不以它們為目的，「因為天主未曾造了死亡，也不樂意生物滅絕。祂造了萬物，只願它們各得其生」(智1:13-14)。

然而天主容許有自然的惡如災禍與疾苦的存在，有其附帶的理由 (*per accidens*)，即利用這些惡以達到自然界秩序與倫理秩序的較高目的(前者如保持高級生命，後者如倫理方面的啟發)。

至於倫理的惡就是罪惡，其本質是對天主的忤逆。天主既不願以罪惡為目的，也不願以它為達到目的之手段。天主容許罪惡的存在，因為祂尊重人的自由。但是，天主具有從罪惡中產生善的智慧與能力。例如：古聖若瑟的事蹟就是；他對他的兄弟說：「你們原有意對我作的惡事，天主卻有意使之變成好事。」(創50:20) 奧思定也說，倫理上的惡最後必須為宇宙的至高目標——天主的光榮——而服務，即天主的仁慈在罪惡的寬恕中得以彰顯，天主的公義在犯罪者自絕於神及自食其果中得以表露。<sup>25</sup>

---

25 參閱奧脫，《天主教信理神學》(上册)，80-81；NIERMANN E., "Providence", *Sacramentum Mundi*, Vol.5, 132-133.

### 4.3.2 天意天命的意思

人類真正的命運是與天主共享永生，因為天主召喚並邀請所有人皈依祂，又希望所有人都獲得救恩。（參閱弟前2:4）

人類命運早已預定的意義，就是指天主的仁慈照顧，同時指祂處處施恩，特別是永生的救恩。有人以為天主預定某些人不能與祂一起享受永生，因而拒絕給他們救贖恩寵，這種天命觀是不可能的。所謂的天意天命，並非表示天主安坐天庭，眼巴巴地看着預早編排妥當的歷史一頁頁在祂的面前展開；所謂「天命」，其實是絕對尊重天主自己賦予世人的自由自主權。

對天主來說，時間的每一剎那都是現在；祂輔導人類邁向救恩是出於祂永恆不變的慈祥。每個人的生命始終是他本人要過渡的旅程，因為天主對自己以寬仁慈愛扶助的造化萬物，斷不會採取強迫性的手段。

除非天主提攜世人行善，世人根本沒有可能作出得救行為；然而天主卻容讓人類反抗祂的恩寵，拒絕祂提供的生活，甚至做出祂禁戒的舉動。既然天主創造了自由的人，就希望人自動自發地回歸於祂。

天主尊重個人自由，並不演變成祂的漠不關心態度。祂繼續流露出無限慈愛和關懷，即使世人背棄，祂亦不會改

變，連猶達斯出賣基督的時候，還是被稱作「朋友」(瑪26:50)。整部聖經，經常強調天主的仁慈善良：

我的靈魂，請向上主讚頌，請你不要忘記祂的恩寵。是祂赦免了你的各種愆尤，是祂治愈了你的  
一切病苦，是祂叫你的性命在死亡之中得到保  
全，是祂用仁慈及愛情給你作冠冕，是祂賞賜你  
一生幸福滿盈……。(詠103:2-5)<sup>26</sup>

### 4.3.3 天主的照顧與人的祈求

祈求並非是指影響天主的決定，而是承認祂的主權及顯出我們對祂的信賴。祈求並非指我們要告知天主我們有何需要，而是開放自己給天主源源不絕的恩惠。在祈求中，人與神的活潑關係逐步產生和深化，達至圓滿的共融。<sup>27</sup>

### 4.3.4 天主的照顧與奇蹟

奇蹟在福音的敘述中，佔了很大的比重。聖經所用的希伯來字是 *mopet*，指象徵式的行動；或 *ot*，指象

---

26 參閱勞朗立等主編(蔡秉正譯)，《基督的教導》，香港 生命意義出版社 1983 50-51。

27 參閱 SCHMAUS M., *Dogma Vol.2: God and Creation* (New York: Sheed and Ward 1969) 107.

徵。福音的奇蹟，必須從信仰耶穌的上文下理去理解。耶穌顯的奇蹟常與祂的使命相連，而祂的使命主要是宣講天國的來臨，並邀請人相信和接納天國的來臨。因此，奇蹟的重點不在於「奇」，更不是爲了「誇耀」，而在於它是一個「標記」，表達出天主的特殊照顧，引領人回頭，信從福音。耶穌的最偉大奇蹟，就是祂的死而復活，其他的一切教導和奇蹟，不過是這個奇蹟的預兆和期望。總之，奇蹟的目標是引領我們朝拜那位創造和照顧我們的天主。<sup>28</sup>

最後，讓我們採用一位無名氏寫及《足跡》的一番人生感悟，作為本章的結語：

有一個晚上，我造了一個夢，夢到主與我一起在沙灘漫步，細沙上遺下我們兩行足印。回首前塵，一生幻影繽紛。我發現每當我痛苦失意之時，路上却只有我孤單一人的足印。「主，我真不明白，祢為什麼在那時候離棄我？」主的回答細若空谷梵音：「至愛至寶的孩子啊！我從不捨棄你，當你看到足印只剩一行時，即是我在背着你前進。」

---

28 參閱法籍聖經學家集體創作（王敬弘譯），《天主子——救世主》，《法籍聖經學家集體創作》，台中 光啓 1969 48-51；  
祁爾里（公教真理學會譯）《科學與聖經》，香港 公教真理學會 1987 63-74。

# 第三章 善良和邪惡的天使

## 1. 中國文化中的準備

### 1.1 民間宗教的神祇觀

近代研究宗教的人士已醒覺到，不可能只從上層知識份子的想法來理解宗教傳統，也必須從沒有受過教育的下層民衆的宗教表現、習俗、風格和觀點去理解宗教傳統。因此，爲了幫助我們瞭解擁有五千年悠久歷史的中國宗教文化，我們不但要掌握儒、釋、道三家的「大傳統」，也要着眼平民百姓的「小傳統」。

中國民衆自古至今，好敬拜鬼神，求福免禍。因此，中國文化確實反映出神祇的信仰。秦家懿教授在《中國宗教與基督教》指出，中國民間所信的神祇可分爲四類。第一類是最高的「帝」或「上帝」，在上帝之下有各種自然神，正如人間皇帝統轄群臣一樣。「天」可能是周王室供奉的祖先，在周滅商後，這兩種原本截然不同的信仰崇拜混淆融合起來，因而導致後人用「帝」和「天」同指最高的人格神。

第二類是商代甲骨文中經常出現的各種天神，比如：日、月、風、雲、雪；各種地神、比如：「社」、

「稷」、河流、山川、東西王母。這眾多的神在帝的直接管轄下，受到人們不同形式的供奉敬仰。

第三類是人的遠祖，他們大都是半神半人的形像，歷代的王室都追奉他們做祖先，夏、商、周三代無一例外。夏代溯源到聖賢大禹，據說夏的祖先是石啓而生。商代的遠祖也是神話中的英雄，傳說他的母親吞吃玄鳥蛋而受孕。而周代的祖先稷，據稱他的母親是履帝的足印後受孕的。

第四類是其他祖先亡靈，地位低於那些遠祖。他們是平民百姓而不是王公貴冑的祖先。這類祖先崇拜在早期文獻中出現的較少，直到後來才廣泛流行。這類祖先亡靈或許就是所謂的「鬼」。<sup>29</sup>

當然，上述只是很基本的神祇分類概念，即使一些專門探討神祇等級和關係的書籍，亦未能澄清一切問題。對這類神祇的信仰，儒家並不鼓勵，也不承它是自己信仰的一部份。可是道教卻迎接了這種信仰。

## 1.2 道教的神祇觀

道教不但接受了這種民間神祇信仰，且為迎合老百

---

29 參閱秦家懿、孔漢思合著（吳華譯），《中國宗教與基督教》，香港三聯書店有限公司 1989 13-14。

姓這種心理，還加入了鬼神降凡的因素，設立了有系統的神仙敬禮。因此，上天神靈可以降凡成人，世上高人可以成仙，樹木禽獸也可以成精。玉皇上帝、北斗星君、三清（即元始天尊、靈寶天尊、道德天尊），為天上的尊神；八仙，為地上仙人的領袖。《聊齋誌異》所記的狐精，為民間最熟知的精靈。民間還有許多敬拜的神靈，如關公、媽祖、黃大仙，也都是道教的信仰和敬禮。而這種神仙信仰和敬禮，又使道教流行民間，兩千年不絕。<sup>30</sup> 正如第一章所提及的方東美教授的說話，中國民間的宇宙觀確是神仙流行的境界，有蓬萊山上百花仙子、百獸大仙、百鳥大仙、百蟹大仙、百麟大仙等，這些觀念還影響到中國的文學典故及建築藝術。

的確，中國名山大川的歷史，屢屢與神仙沾上關係。比如甘肅省天水附近的石門名勝風景區，便有以下「石門夜月」的傳說：

在很遠的年代，這裡並沒有高山峻嶺，只是一些土山丘陵和灌木雜草。有一年，當東海各位大仙，朝罷玉帝，駕着雲霧，飄飄蕩蕩，路經這石門的時候，正值金風送爽、丹桂飄香的八月中秋之夜。這時，一輪紅日已落下山了，可是月宮的嫦娥因為在王母娘娘的宴會上，禁不住多喝了一些玉液瓊漿，直到這時，還是醉眼朦朧，並有一

---

30 參閱羅光，《宗教與哲學》，台北 台灣學生書局 1979 42。

點東倒西歪的樣子。眼見月亮快要升起，怎麼辦呢？這不單急壞了在廣寒宮倒藥的玉兔，連走在前面的八位神仙也有點心慌。正在為難之際，只見一貫與嫦娥要好的何仙姑，站出來對大家說：「諸位大仙，看在我的情意上，還是請大家幫幫嫦娥的忙吧！」只見鐵拐李首先說道：「仙姑說得甚好，他人有誤，應當前去解除。」眾仙聽了都說下去看個究竟。八仙在山下巡看一番，個個心中有數，不約而同為月亮遲一點升起，都在各顯神通。一瞬間，只見懷抱漁鼓的漢鍾離，從華山搬來了一塊石，一瘸一跛的鐵拐李，從黃山取下了一個峰，曹國舅拿了一點峨嵋山的土，呂洞賓從泰山取回一個山頭。真是仙家妙手，沒有多少工夫，一座座氣勢雄偉、層巒疊嶂的高山，便在這裡矗立起來。這樣一來，究竟能不能為嫦娥遮住臉面呢？何仙姑急忙將她珍藏了許多年的量天尺，拿出來量度了一番。韓湘子也從他的百寶如意花籃中，摘了些仙花異草，放在上面。頃刻之間，在這高聳入雲、直插霄漢的山上，竟然長滿了參天的青松和美麗的花草。

就在這時，不知怎的，這些高聳天際的群山，卻觸怒了長期在月宮內砍伐桂樹的吳剛。他一氣之下，拿起大板斧，竟然將眾仙創造起來的一座高山，劈成兩半。這一劈非同小可，不但惹怒了山下的八大仙人，也驚醒了醉夢中的嫦娥。她醒來一看，大吃一驚，才曉得由於自己酒醉，幾乎釀成一場大禍。嫦娥趕快一邊讓吳剛仍去砍桂樹，一邊又面帶笑容，向諸位大仙賠罪。為了向所有的人們和玉帝表明她沒有耽誤月亮升起的時

間，她便悄悄地從吳剛劈開的那座山縫間，冉冉地升起來。各位大仙，本來都對吳剛的粗暴行為不滿，可是當他們看到嫦娥的這些行為後，大家也就不再計較了，且向着明媚的嫦娥揮手致意。自此，每當中秋之夜，一輪明月在石門兩峰之間徐徐升起的時候，恰似兩條巨大的出水蛟龍，吞吐戲弄着斗大的寶珠，這就是「石門夜月」的傳說。<sup>31</sup>

上述民間及道教有關神祇及神仙的宗教信仰和傳說，不但富溢人情味和倫理含義，也典型地講明神祇及神仙與上天下地的密切關係和角色；可說是中華文化的一部份，指出在至高主宰與人類之間，還有負起橋樑使命的存在體系統。這些含有神話因素的文化正等待着聖經有關天使的啓示予以淨化和成全。

## 2. 聖經啓示

### 2.1 善良天使

根據雷翁杜富 (X. Léon-Dufour) 《聖經神學辭典》，「天使」(希伯來文：Malak，希臘文：ἄγγελος) 一詞並非指性質，而是指職務；它的原義是「使者」，是「奉

---

31 參閱羅培模等編，《麥積山的傳說》，北京 中國旅游出版社 1991 36-39。

職的神，被派遣給那些要承受救恩的人服務的」（希1:14）。天使們形成一個神秘的世界，我們對他們通常是不會覺察的。關於他們的存在，聖經從未發生問題；但關於他們的道理卻有一些演變。

舊約在描述天主時，採取了東方神話中的共同特點，屢次將天主描繪成一位東方君主（列上22:19；依6:1f），宮廷的成員就是祂的僕役（約4:18）；他們也被稱為聖者（約5:1；15:15；詠89:6；達4:10），或稱為天主子（詠29:1；89:7；申32:8）。在他們當中有叫革魯賓的（此名源自美索不達米亞語）支持着祂的寶座（詠80:2；99:1），拉祂的御車（則10:1），充作祂的座騎（詠18:11）或在祂住所的入口守衛，禁止外人侵入（創3:24）；另有色辣芬（意思是燃燒者）歌頌祂的榮耀（依6:21），並在先知蒙召神視中，用炭潔淨了依撒意亞的口唇（依6:7）。在聖殿的彫像中也有革魯賓，他們用翅膀掩護約櫃（列上6:23-29；出25:18f）。如此，天上的整個軍旅（列上22:19；詠148:2；厄下9:8）稱頌天主的榮耀，執行天主的命令（詠103:20），形成天地間的聯繫（創28:12）。

但是，舊約敘述中也有一位「雅威的使者」（創16:7；22:11；出3:2；民2:1），祂與雅威並沒有區別，只因天主不讓人看到祂的面容，人只能覺察到祂面容的神秘反映。

論及天使道理的演變，在起初，天使的任務不分善惡。但在充軍之後，天使的職務和倫理品性逐漸劃分清

楚，一方面有善的天使，另一方面有撒殫和魔鬼，互相對立（匝3:1f）。爲了能更易於對抗伊朗及巴比倫的折衷主義，猶太思想在未背離一神論的原則下，借用了波斯的一些象徵，將天使界的描寫加以系統化。正如波斯的天使論，《多俾亞傳》曾引証站立在天主面前的七位天使（多12:15），他們保護人類（多3:17；詠91:11；達3:49f），將人的祈禱呈獻給天主（多12:12）。天使取得適於他們職務的名稱：辣法耳是「天主醫治」（多3:17；12:15），加俾厄爾是「天主的勇毅」（達8:16；9:21），彌額爾是「誰相似天主？」（達10:13-21；12:1）。因此，舊約對天使的存在及他們與人類的密切關係一貫肯定，但採用的表達方式難免不具象徵性，使我們不太容易給予估價。

新約也採用當代猶太的傳統，所以將天使分爲不同等級，有總領天使（得前4:16；猶9）、革魯賓（希9:5）、上座者、宰制者、率領者、掌權者（哥1:16），以及異能者（弗1:21）。

天使界在耶穌的言行中佔有一定位置。加俾厄爾向匝加利亞和瑪利亞傳達了喜訊（路1:19,26）；在聖誕夜有一隊天使到來參與（路2:9-14）；是天使報告耶穌復活了（瑪4:11；路22:43）；耶穌提到天使們時，視之爲存在體，說他們衛護人類，也常見到天主的面容（瑪18:10）；雖然天使們不知道最後審判日期，卻是最後審判的執行者（瑪13:39,49；24:31）；在罪人回頭時，他們分享天主的喜樂（路15:10）。

耶穌亦說明天使們是處於人子（指祂自己）之下的地位：祂再度降來之日，天使們將陪伴着祂（瑪25:31）；天使將在祂身上，上來下去（若1:51）；在祂受難時，天使們伺候祂（路22:43）。

初期教會在給人講明天使低於耶穌時，只將耶穌的話加以發揮。祂雖然取了人性而自願遜於天使（弗2:7），但由於祂天主子的身份，祂仍應受天使們的崇拜（希1:6f）。從復活開始，天父已讓天使隸屬在祂的權下（弗1:20, 21），因他們原是在祂內，藉着祂和爲了祂而受造的（哥1:16）。實際上他們承認祂的管轄（默5:11,12；7:11,12），並在六日作祂的侍從（得後1:7；默14:14-16）。如此，天使隸屬在基督權下，不但瞻仰基督的奧跡（弟前3:16），也被編入天主創世和救世的計劃中。<sup>32</sup>

## 2.2 邪惡的天使

我們主要是根據雷翁杜富《聖經神學辭典》中的「魔鬼」及「撒殫」二詞的演進內容，去瞭解聖經中有關邪惡天使的存在、淪落和影響力。

古代東方在威脅人生的種種災禍後面，揣測有晦暗

---

32 參閱雷翁杜富（房志榮等譯），《聖經神學辭典》，台北 光啓出版社 1990（四版） 69-71。

不明的千萬種力量存在着，而把這些力量加以位格化。巴比倫的宗教便有一套很複雜的魔鬼論，而且實施種種驅魔的禮儀；這種本質上屬於魔術的禮儀構成當地醫術很重要的一部份，當時人都以為任何疾病都是魔鬼的作祟。

舊約在開始時並不否認這類魔鬼及其影響的存在。它接受民間這方面的傳統，相信魔鬼與野獸在廢墟和曠野群居雜處：有山林怪獸（依13:21；34:13），有夜間的魑魅（依34:14）。以色列的贖罪祭禮儀規定，要把一隻公山羊，用覆手禮把人民的罪寄放在牠身上，然後把牠放入曠野，將牠獻給惡魔「亞匝則爾」（肋16:10）。以色列人同樣感到，患病的人四週有惡神在難為他。

放逐以後，善良天使與邪惡天使的分別顯得較清楚。多俾亞知道魔鬼難為人，使人受苦（多6:8），而善良天使則有抵抗魔鬼的使命（多8:3）。以色列也難免受到誘惑，遺棄造物主，像外教人一樣轉向魔鬼（申32:17），達到給魔鬼祭獻活人的地步（詠106:37）。

在猶太晚期的思想中，魔鬼的組織變得更系統化。魔鬼被視為墮落的天使撒殫（意即「仇敵」）的幫兇和助手，而撒殫被形容為魔鬼之首。但是聖經和後期的猶太思想與東方文學不同，只很簡單地談及撒殫；這種做法是為了小心衛護天主的獨特超越性，以免以色列民陷入二元論的謬論中。我們在約伯傳一至三章可窺見牠敵對的心意，牠不敢直接反對天主，至少嫉恨人，盼望約伯跌倒。

從人類的開始，蛇就扮演了一個重要角色，它是天主的創造物（創3:1），也是人類的誘惑者（創3:13），而智慧篇稱這蛇為魔鬼（智2:24）。但失敗的人類，已窺見了將來有一天，要戰勝他的仇敵（創3:15）。

耶穌的生活和作為就是為了介入魔鬼和天主之間的決鬥，親自與撒殫交手，而且獲得勝利（瑪4:11f；若12:31）。

聖經中有許多附魔者的插曲，而聖經的作者有時說耶穌醫好附魔者（路6:18；7:21），有時說耶穌驅魔（谷1:34-39），這些都是耶穌控制撒殫的記號（路13:11）。因此，以後驅魔禮儀都以耶穌的名字舉行（瑪7:22；谷9:38f）。耶穌遣弟子出外傳教前，傳給他們制服魔鬼的力量（谷6:7,13）。

宗徒大事錄有許多關於驅魔的報導（宗8:7；9:20；13:8f；16:16；19:11f）。仗賴聖神，基督徒知道辨別神類（格前12:10），不會受魔鬼的迷惑（格前12:1f）。撒殫已被戰勝，能力有限；教會全心追隨基督，抱着不折不撓之志，滿懷希望，在時間的終結必帶給撒殫和牠所有的助手最後的失敗（默20:1f）。<sup>33</sup>

---

33 參閱雷翁杜富，〈聖經神學辭典〉，552-556。

### 3. 教會訓導

#### 3.1 梵二前

教會訓導見於拉脫朗第四屆大公會議、特倫多大公會會議、梵蒂岡第一屆及第二屆大公會議。奧脫《天主教信理神學》把梵二前的宣佈列成四端「信理」，並透過聖經和教父予以証示如下：

##### 3.1.1 「在時間的伊始，天主自虛無中創造了神體（天使）」是信理

撒杜塞人否認天使的存在（宗23:8：「原來撒杜塞人說沒有復活，也沒有天使，也沒有神靈，而法利塞人卻樣樣都承認」）。各時代的唯物論者與唯理主義者也否認天使的存在。現代唯理主義者把天使視同天主屬性與活動的化身，或認為有關天使的猶太教和基督教教義是原始的多神論或巴比倫、波斯神話的遺跡。

拉脫朗第四屆大公會議與梵蒂岡第一屆大公會議宣稱：「在時間之始，祂從虛無中創造了精神的與物質的受造物，即天使與世界。」(DS 800, 3002)

在最古老的聖經典籍裡，已經提到顯揚天主與向人報訊的天使（創3:24；16:7-12；19:1f；18:2f；22:11f；24:7；28:12；32:1-2）。天使的受造間接地見於出谷紀：

上主在六天之內造了天地、海洋和其中所有的一切。(20:11)

直接見於哥羅森書：

在天上和地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在祂（基督）內受造的。（1:16，參閱詠148:2-5）

傳承自始承認天使的存在。初期教會的護教學者相信天使存在，並反駁人們說基督徒為無神論者的指責，例如：猶斯定《護教書》1:6；雅德納 (Athenagoras) *Suppl.*,10。有關天使的第一篇專論是託名狄尼修 (Pseudo-Dionysius) 所撰寫的《天上品級論》 (*De Coelesti Hierarchia*)，撰於500年左右。拉丁教父中，奧思定與額我略都曾詳論有關天使的問題。禮儀也提供了這方面的多種證明。

### 3.1.2 「天使的本質是精神性的」是信理

拉脫朗第四屆大公會議與梵蒂岡第一屆大公會議區分精神的創造物與物質的創造物，前者就是天使 (DS 800, 3002)。教宗比約十二世在1950年頒發的《人類通諭》曾指責現代一些不正確的神學傾向，因有些人質問：「天使是否有位格的受造之物；物質是否和精神具有本質上的區別。」(DS 3891) 教宗藉此重申教會以往訓導的定斷。

聖經特別指明天使是精神體（列上22:21；達3:86；智7:23；加下3:24；瑪8:16；路6:18；10:20；11:24,26；希1:24；默1:4）。

如果把猶達書第六至第七節「也和他們一樣恣意行淫」一語，加於第六節經文中所述的天使，而不指索多瑪和哈摩辣二城的居民，那末猶達書第六節似乎使天使的非物質性的道理發生搖動。如果這一解釋是正確的，我們在此獲得一項暗示，根據後期猶太教的一個普通傳說，有些天使曾與婦女發生肉體關係（創6:2）而被天主所懲罰，這種傳說曾被遠古教友們所接受。其實，猶達宗徒在此只不過向讀者指出這個傳說，用作天主公義懲罰的實例，並無意正式指示天使的本質問題。

教父如凱撒利亞的歐瑟比、額我略·納齊安松、託名狄尼修、教宗大額我略都相信天使是一種純粹的精神體。教宗大額我略告訴我們：「天使只是精神體，人則是由精神與肉體組合而成。」(Moralia, 4, 3,8)

### 3.1.3 「邪惡天使（魔鬼）被天主造化時，本是善良的，他們由於自身的過犯轉而為劣」是信理

拉脫朗第四屆大公會議（1215年）為反對加大洛(Chatars)、諾斯底士、摩尼派的二元論，宣佈如下：「惡神與其他魔鬼被天主所造時，本是善良的，但他們自己犯了罪而沉淪。」(DS 800)

聖經曉示我們，一部份天使在考驗中失敗，犯了重罪，天主懲罰他們，驅他們入地獄：

天主既然沒有寬免犯罪的天使，把他們投入了地獄，囚在幽暗的深坑，拘留到審判之時。（伯後 2:4）

至於那些沒有保持自己尊位，而離棄了自己居所的天使，主也以永遠的鎖鍊把他們拘留在幽暗中，以等候那偉大日子的審判。（猶1:6）

牠（魔鬼）不站在真理上。（若8:44）

路加福音第十章第十八節：「我看見撒殫如同閃電一般自天跌下」，與默示錄第十二章第七至九節（敘述聖彌額爾及其使者與毒龍及其使者的交戰，結果那毒龍與牠的使者都摔落在地上），按照上下文，都並不指示在時間之初天使們的墮落情況，而指示撒殫最後為基督的救贖工程所擊潰（若12:31）。

德訓篇說：「驕傲是一切罪惡的起源。」(10:15) 教父們與神學家們以為驕傲是天使的沉淪原因。

### 3.1.4 「由於原祖父母犯了罪，魔鬼就具有對人的某種駕馭」是信理

脫理騰大公會議宣佈，原罪的後果使人受役於魔鬼 (DS 1511, 1521)。聖洗的禮節說明了教會對這項道理的信仰。

耶穌稱魔鬼為世界的元首（若12,31; 14:30）。聖保祿稱之為今世的神（格後4:4）。魔鬼奴役世人在本質上已被基督的救贖工程所摧毀：

現在這世界的元首就要被趕出去。（若12:31）

基督取了血肉的本性，好能藉着死亡毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼。（希2:14；參閱1:13；2:15；若1:3,8）

在最後審判時，魔鬼對世人的駕馭將完全而永久地崩潰（伯後2:4；猶1:6）。<sup>34</sup>

## 3.2 梵二及梵二後

梵蒂岡第二屆大公會議承接脫理騰大公會議的訓導，肯定世界歷史經常受到魔鬼的影響：「人類整個歷史充斥着反黑暗勢力的鬥爭。依照基督的聖言，這鬥爭由世界肇建伊始，將延續至末日」（GS 37）。

但梵蒂岡第二屆大公會議在基督死而復活的光照下，教人不必驚懼撒殫，因為撒殫的影響力畢竟全在天主權能控制之下。梵二一再宣稱，基督已經「從撒殫權下，並從死亡之中，把我們解救出來」（SC 6）。由於基督的救贖

---

34 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），195-207。

工程，魔鬼能真正傷害的，只是那些甘願聽從他指揮的人。

福音提到附魔，講述基督驅魔之事，又把同樣任務托付給宗徒。然而教宗保祿六世於1972年11月15日接見群眾講話時指出，比物質損傷更嚴重的是魔鬼能造成倫理的災禍，因為魔鬼

絕不可靠，狡詐迷人，利用各人的感官、幻想、欲情、不切實際的推理、以及人生妥協性的非正規社交往來，潛藏到人心深處去挑起邪惡的思念……。

梵二文獻雖沒有提及天使，但1975年6月26日頒佈的《論教會信仰》諭函中，肯定天使的地位，且說明敬仰天使是我們教會的傳統。

教宗若望保祿二世於1991年10月2日接見一批捷克朝聖者時指出：

從向聖母報喜至宣佈耶穌的復活，天使在救恩史中擔當一定的角色；天使也在我們的生活中有重要的使命；對天使存在的信仰能使我們更醒覺到超性事物；請天使代禱能幫助我們邁向救恩。

## 4. 神學演繹

### 4.1 反對一般天使論的理由

有人反駁說：天使論與近代科學的宇宙觀相拒，因為近代科學的宇宙觀認為宇宙是一個受着衆多定律所規限的體系。我們回答說：不論這個近代看法具有多少的真理，它總不能把神或人的自由排除出去，也不能把受天使影響的可能性排除出去。<sup>35</sup>

另一方面，天使雖然存在，且數目可能不少（瑪 26:53），但中古世紀神學家把天使分成九品，又分三組，每組形成一個品序（Hierarchy），即熾愛天使（Seraphim）、普智天使（Cherubim）、上座天使（Thrones）；大能天使（Strengths）、德能天使（Powers）、宰制天使（Dominations）；統權天使（Principalities）、總領天使（Archangels）、奉遣天使（Angels）。這種把天使分級的思想源自新柏拉圖主義，只是昔日神學家的自由意見，今日不宜強調，以免引致無謂的爭端或非議。<sup>36</sup>

## 4.2 反對邪惡天使論的理由

有人反駁說：撒殫因一個單獨的抉擇（如驕傲）就改變他的整個性格和命運，這是不合理的。我們回答說：

---

35 參閱史特朗（蕭維元譯），《系統神學》，香港 浸信會出版社 1987（第五版） 233-234。

36 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），196-197。

那個抉擇的情況到底如何，我們不得而知，但「一失足成千古恨」，倒是人世間所常見的事。<sup>37</sup>

但天主始終是萬有的天主。所有事物的變化，最後必定化成愛慕天主者的福樂。天主創造的一切常是美善良好，這套模式一向固定不變；祂禁止惡毒、自私，卻又容許個別自由；祂不勉強受造物忠信於祂。所以，天主創造了一切天使，但祂未曾使他們成為邪惡或邪惡之源，只是他們自己墮落，正如那些自私自利抗拒天主的人一樣，是他們自行走向歧途，同時招惹那邪惡進入寰宇之內。天主肯容忍邪惡，並不是祂沒有別的辦法，而是因為祂熱愛自由。祂有能力從每一樣邪惡罪行中，得到更大的美善。這樣的美善就如同面臨艱難時的忠貞不移，亦像從千辛萬苦中磨煉出來的堅耐與慈愛，十分難能可貴。

### 4.3 對善良天使的敬禮

「怎樣祈禱，就是怎樣信仰」。感恩祭的經文多次提及天使的事跡。懺悔詞說：「為此，懇請終生童貞聖母瑪利亞、天使、聖人……。」頌謝詞又說：「因此，我們隨同總領天使，以及天上神聖……。」此外，教會的禮儀年曆亦舉行天使的慶節。所以，只要對天使的解釋不是過

---

37 參閱史特朗，《系統神學》，234。

猶不及，也把天使安置在救恩史的適當位置中，天主教信眾受到鼓勵，像呼求聖人般去懇求天使代禱。<sup>38</sup>

#### 4.4 天使論的實際意義

(1) 關於善良天使：它加強我們對天主的安排和照顧的信心；教導我們謙卑和不求人知地服務他人；幫助我們去與罪惡鬥爭；提高我們對天主的讚美和事奉。

(2) 關於邪惡天使：它說明罪惡帶給心靈的敗壞；叫人對內外各方的邪惡加強警惕和憎惡；更專心倚靠基督的救援；多與聖寵合作，一生不斷皈依天主。<sup>39</sup>

(3) 至於「驅魔人」的角色，在歷史上曾出現演變：在初期教會，任何已領洗的人都可行使這種祈禱服務，藉天主能力拯救受撒彈勢力控制的男女脫離困境；過了不久，教會很快便把驅魔職務委派給幾個人，稱他們為「驅魔人」；中古世紀期間，驅魔職務的施行質素降低，且被濫用，因此，教會漸趨向把這項職務委派給司鐸去執行；文藝復興時期，應由主教特別委派個別司鐸去執行驅魔職務，成了教會規則，但這條規則並不阻止任何基督徒藉信德和祈禱參與教會的驅魔戰鬥。

---

38 參閱 LG 10, 50。

39 參閱史特朗，《系統神學》，236-237。

(4) 我們講道時，不應把善良或邪惡天使的道理解釋得過於突出或刻意掩藏，而該既懷着信仰的態度，又具有批判精神，在救恩史的脈絡中予以適當的介紹。<sup>40</sup>

最後，讓我們採用《每日頌禱》十月二日的禱詞，作為本章的結語：

天主，祢以無比的愛心照顧人類，派遣祢的善良天使來照顧我們；求祢使我們在人生旅程上，時時處處得蒙他們的保佑，不陷魔誘而失足跌倒；並樂於與善良天使為友，相似他們，保持身心純潔，不斷尋求祢的聖容。因我們的主基督之名，求祢俯聽我們的祈禱。亞孟。

---

40 參閱 RAHNER K., "Angel", *Sacramentum Mundi*, Vol.1, 34-35.

# 第四章 人的起源和結構

## 1. 中國文化中的準備

### 1.1 中國神話的人學

中國神話中的人學以女媧氏獨力造人較普遍，董芳苑牧師把它介紹如下：

據說天地開闢以後，大地還沒有人類，行走在荒寂大地上的大神女媧覺得這天地間應當添一些東西進去才有生氣。經思考後，就取地上的黃泥塑造了第一個十分像她的小傢伙。剛放在地上，這小傢伙就活了起來。因小傢伙的形貌幾分像神，看來有管理大自然的氣魄，於是稱他為「人」。女媧又繼續塑造無數的男女，使他們分散全地。可是大地太廣大了，她忙得疲倦不堪，還是無法使人充滿在大地上。終於想出一個妙計，就是用一條繩子放進黃泥中，再用力拉出向地面一揮，落地的泥點居然也變成了人。大地很快的佈滿了人類。據說那些富貴的人就是女媧親手抔成的，貧苦人家係女媧用繩子引灑出來的。女媧的工作停止了，但泥土抔成的人類終要死亡歸入泥土，那麼，如何使人類能代代不絕的綿延下來呢？最好的辦法是設立婚姻制度，使男女互相配合，讓人類生生不息。於是女媧又做了人類第一位媒婆，也被人奉為婚姻之神。<sup>41</sup>

上述神話的觀念雖屬典型的東方人學，以擬人方式指出神如何造人，與創世紀第二章天主造人的描述很近似，表達了神、人、世界三者的區別，亦同時生動地反映出神、人、世界之間的美妙密切關係。這種神話後來演變出儒家及道教的人觀。

## 1.2 儒家的人觀

根據著名學者錢穆在《靈魂與心》的闡釋，正如其他民族一樣，我國先人早已會反問：人類肉體的短促生命，從何處去獲得不朽與永生？

首先，從流傳至今的經典及禮節得知，我國先人已有一種靈魂觀念，信有死後之靈魂，卻沒有詳細說到生前之靈魂。這是一般老百姓的觀點。

再而，從《左傳》叔孫豹與范宣子的一段對話，我們又可以看出春秋時代的知識份子對人生不朽已有兩個見解：一是家族傳襲的世祿不朽，一是對社會上之立德、立功、立言的三不朽。這一種思想與見解，直至去到孔子手裡才能組織完成，而且得到比叔孫豹與范宣子更進一步的發展。不朽與永生，本來是人類內心對自己生命所共有的

---

41 董芳苑，「從創世記一、二章」，469-470；參閱羅培模等編，《麥積山的傳說》，北京 中國旅遊出版社 1991 80-81。

一種自然要求與想望。現在既知道人的生命別無不朽，只有在別人的心裡常常的反映到，便是真不朽。

但到了孔子手裡，卻把這一個企求，倒轉來成爲一種人生的義務與責任。所以《論語》說：「慎終追遠，民德歸厚矣。」《孝經》亦說顯親揚名是爲孝道。這已不是父母祖先對其兒女子孫的一種希望與企求，而倒轉來成爲兒女子孫對其父母祖先的一種義務或責任。這一責任，依孔子意見，也並非是從外強加的，而實爲人心之自然內發的。如在嬰孩少年，對着父母兄長便知孝悌。長大成人，待人接物便知忠恕。孝悌忠恕都只指的一個心。此在《論語》裡時時提及，又總而名之曰仁。仁便是人心的互相映照而幾乎到達痛癢相關、休戚與共的境界。只以一人便可推知人人，只以一世便可推知世世。由是而有之一切，便是孔子理想中的道。故孔子又說：「朝聞道，夕死可矣。」明白了這一個人生之不朽的道理，小我的短促生命自可不足輕重了。把小我的生命融入大群世道中，便成不朽。

繼起的孟子曾說：「仁，人心也。」又補出一個性善的學說來。性只指的人心之共同處。性善便是仁，便是人心之相互映發相互照顧處。故孟子又說：「盡心知性，盡性知天。」一切宇宙人生，都在此人類自身的心上安頓。從人心認識到性，再從人之心性認識到天。如此便由人生問題進入到宇宙問題，這裡便已到達了西方哲學所謂形而上學的境界。這是孔孟以下儒家思想之主要精神，可說是一

種人心一元論。因此在中國儒家眼中，人的心身不對立，靈肉不對立。

後來理學分爲兩派：陸王的心即理，以及程朱的性即理。其實，性即藏於心之內，離了心，又何從見性？故宋代理學家雖酌取道釋來建立自己的一套新儒學，但仍皆能不背於孔孟相傳人心一元之大精神。這樣，儒家思想由身生命轉出心生命，使生命產生絕大變化和進步。指出人最先以身生命爲主，心生命爲副；後來心生命已轉成爲主，身生命爲副。今以樹作爲比喻：樹根，乃樹生命之基本，但不能以此代表樹生命；樹生命之主要表現，應在樹幹枝葉花果之不斷伸長及發展。同理，自然科學物質，只營養人類的身生命，音樂藝術文學哲理文字著述，才能營養人類的心生命。兩者各有意義，各有價值，太偏重一邊都不是。但有時，身生命和心生命發生正面衝突，則孔孟遺訓是殺身成仁，捨生取義，即教人犧牲身生命以完成心生命。<sup>42</sup>

從上述可見儒家思想不太理會人與神的關係，卻透澈發揮人與人、人與世界的關係，認爲人既區分又揉合了生命之精神層次及物質層次。如果我們能把儒家的人觀往上一翻騰，加入人與神的關係，使之既着重現生也着重來

---

42 參閱錢穆，〈靈魂與心〉，台北 聯經出版事業公司 1976:21；151-157。

世，則基督信仰的人觀與儒家的人觀必可互相照明，深入發揮。

### 1.3 道教的人觀

第一章1.3號我們已介紹了從道家至道教的宇宙觀。道教的人觀比道家的人觀豐富，秦家懿及孔漢思合著的《中國宗教與基督教》有精要的介紹，現摘錄如下：

道教和永生的追求有特殊的聯繫，這種追求是通過煉丹和養生之術求得永生，包括肉體的長生不老。然而，死亡是生命的一部份，肉體的永生似乎是異想天開。道教長生不老的觀念是這樣的：得道之人看上去似乎是死了，其實埋葬的不是他的真身，只是一具軀殼；而得道成仙的人已經升入方外的天堂，或是去到蓬萊仙島。

所謂金丹常常是由某些含有毒素的化合物如水銀、鉛、硫磺等化合而成，會引起砒素中毒。雖然服用金丹可能致死，人們還是服用，以寄希望於這種死亡只是暫時的，認為這是成仙必經的一步。事實，吞服水銀、鉛等金屬化合物雖然可以致人於死，但它們有防腐功能。

道教除了煉外丹以外，也將人的肉體視作修煉仙丹的丹爐，這便是所謂的內丹的修煉。所謂內丹的修煉即道教的養生學。根據支持這些養生方法的理論，人體分為三個丹田，即頭、胸和腹三部份。三丹田內居住有許多神靈，這些神靈可以維持和延續生命。

奉道者通過靜坐和冥想，特別是驅除內心的雜念和欲望，想像看到一束內在之光（如想像星體進入己身）等方法，就能進入一種內在的、恍惚入神的幻像境界，在體內與千百位神靈相見相交。藉着這類接觸，奉道者在神靈光照之下能得到驅魔治病的神能，甚至煉成不朽之身。

內丹的修煉實際上是人與道合的過程，這一過程經歷齋戒、禁慾、隱居等準備階段，使身心空靜，修煉內觀等法，最終得道，實現「精神的解脫」。

中國醫學和治療術能在西方引起轟動，可以看作是道教救世的一個副產品。根據源於道教傳統的有機體統一論，疾病不單是某個器官需要修整而呈現的病態，也被理解為這個有機體內各種力的平衡失調的後果。要解決的問題不僅僅是病人生的病，也是健康人生的病，因為每個人是嵌入一個大關係網之中，即嵌入一個流通於各器官、各組成部份、人體表面及環境之間的大網絡之中。這個網絡的背景包括宏觀世界與微觀世界，受着同一陰陽交替的法則影響。

現代西方醫學在控制疾病和流行病方面取得了巨大的成功。但我們的時代也是個各種文明疾病不斷擴散的時代，從營養不良到職業壓力，從含毒藥品到環境污染，文明疾病充斥現代社會。在這一前提下，不少西方醫生日益清醒地意識到，要把病人和健康的人視為一個整體來對待，並應通盤考慮人的精神、倫理、及宗教素質。<sup>43</sup>

從上述道教有機體統一論的人觀可以見到，中國的文化已反映出人類對生命提昇及發展的渴望，也包含了舊約啓示的人觀的一些因素。在本章下一節，我們將會看看舊約啓示的人觀如何視人爲一兼具精神與物質的整體，而人又如何是萬物之靈，以及人的生命如何帶有宗教性質。當然，舊約是爲新約鋪路，在看了舊約後，我們還須了解新約的人觀，看看新約如何啓示我們在基督內成爲新人。

## 2. 聖經啓示

關於聖經的人學，著名聖經學家雷翁杜富在《聖經神學辭典》中作了整體性的演釋，現輯錄如下。

依聖經的看法，人在各種不同的觀點下，表現整體性的人：靈魂是就人之有生命力而言；肉體是指人爲有朽之物而言；精神指人嚮往天主而言；身體則指表現於外而言。希臘哲學的觀點是要分析人，認爲人連結兩個世界——精神的和物質的；但聖經則是神學的，只觀察人是天主的肖像，人如何面對天主。聖經不自閉於一個純屬自然而又封鎖的世界裡，反而展示歷史幅度的全景，而歷史的主要演員便是天主；天主創造了人；爲了救贖人，天主本身竟成爲人。聖經人學與基督學結了不解之緣。聖經

---

43 參閱秦家懿、孔漢思（吳華譯），《中國宗教與基督教》 122-144。

人學能使人認知啓示中的幾個特殊時刻，將人在歷史過程中的各種行爲加以綜合。在先知時代，有亞當和雅威的僕人；時機成熟時，有耶穌基督；在一直進行着的歷史中，有罪人和新人。生活的人的純正典型不是亞當，乃是耶穌基督；不是出自泥土的人，而是來自上天的人；或更好說：亞當所象徵的是耶穌基督；地上亞當只是天上亞當的素描。

## 2.1 天主的肖像

創世紀第二章不僅提及一個人的歷史，而是有關全人類的歷史，正如亞當一詞（原義是「人」）所暗示的。在閃族的意念中，一個民族的祖先代表整個民族；所有後裔都實際由他代表；後裔也都銜接在他身上。這便是所謂的「集體人格」。依據創世紀第二章，人在亞當身上有三種主要幅度：人與天主、人與大地、人與其弟兄姊妹間的關係。

「宗教」並非是爲了補充既成的人性，而是一開始便進入了人性的結構本身。人因天主的嘯氣而被造成，天主又加添祂的「言語」，而這第一句話具有禁令的意義：「只有知善惡樹上的果子你不可吃！一旦你吃了，必然要死」（創2:16f）。人在其存在的過程中，便這樣以服從天主意志與造物主相聯。這道命令在人看來猶如一條禁令、一種限制。

其次，天主將人安置在一個美好的樂園裡（創2:9），要人耕種、守護。天主將禽獸領到亞當面前，要他給禽獸命名，藉此表示人對牠們的管理（2:19f；參閱1:23f）。意即：大自然不應被神化，而應被人管理。第七天安息日表示人工作的限度，因為人的工作應該表現造物主的工作。

兩性的基本區別便同時是社會生活的典型與淵源。天主視此性關係為男女互助；而男人在天主賞給他的女人內辨認出他自己，準備好欣然不惜交付自己；這便是愛的真諦。人與他人間的種種往還，皆以此第一關係為理想。身無衣着，男女「相對、赤裸裸的並不羞愧」；由於原先他們與天主間的融洽，圓滿無缺，因而他們的社會關係還是毫無陰影的。

上述雅威典的內容在司祭典的敘述得到肯定：人的創造是創造宇宙的極致，指出天主造人的目的：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……你們要生育繁殖……治理大地，管理各種動物」（創1:26ff）。人是按照天主的肖像創造的，能和天主舉行交談；人並不是天主，但附屬於天主，其關係彷彿父對子的關係（參閱創5:3）；其不同處，在於肖像不能離其所代表的而獨存，這正是創造的敘述中「噓氣」一詞所說的。人在兩種主要活動上扮演肖像的角色，人是天主父性的肖像，故應生育繁殖，充滿大地；人是萬物之主的肖像，故應治理大地。

## 2.2 毀容的肖像

亞當本應像接受禮品般領受天主的生命，卻偏願對他的生命自作安排，而吃了知善惡樹上的果子，想變成天主。創造伊始所規劃的理想，已不可復得。自此，人只有由罪人所提供的殘缺的肖像。具體的人的生活便是這種新情況。

亞當首先發現的是他的裸露（創3:7-11）。亞當在回答天主的質問時指控他的妻子，這指出他離棄妻子（創3:12）。之後，天主向他倆聲明今後他二人間的關係將以本能力量的標記來維繫：肉慾、統治、而及於產痛（3:16）。

由於亞當的過失，大地被詛咒；人要吃的食糧不再是大地的自然產品，而是辛苦勞力、汗流滿面的成果（創3:17f）。

人由於自絕於生命之源，只有一死。死亡原本只是走向天主的過程，今後它不再是自然現象，竟成爲不吉祥的事件，意味着懲罰、永死。這也是逐出樂園所象徵的。

亞當本與造物主融洽無間，但繼之而來的卻是一個畏懼並躲避天主的關係（創3:10）。這種對天主絕非純正的敬畏怕情是有傳染性的；它表示良心的分裂。只有內心統一的人，方能把握並控制這內部的分裂；爲聖神所光照的保祿說明此點。他在致羅馬人書裡，描寫自己的紊亂情形說：「我是一個賣給罪惡勢力屬血肉的人。我不明白我所作的是甚麼，因爲我願作的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作」（7:14f）。在人看來，他似乎毫無救藥地

走向死亡。但並非如此：因為罪人一發信德便能由肉體的控制下被搶救出來。人在此刻又回到受造物的基本態度；只是今後開始的交談乃是罪人與救主間的交談。

這位救主便是依撒意亞所描繪的「天主僕人」。因祂的服從，亞當所折斷的聯繫得以重建。天主的僕人承擔我們的苦痛（依53:3），「受盡侮辱，被人遺棄」（依53:3），當代的人在祂身上見到的只是失敗（52:14）；然而天主啓發先知的心，遠遠地望到一個人在為罪人求饒，並使很多人成義（53:11）。因了「僕人」的死，人應承認，正在人極端苦痛之際，在人被別人唾棄之際，才顯出天主行動的效果；那末，生命再不是戰利品，而是天主毫無代價地恩賜的永鮮果實。

### 2.3 基督的肖像

罪人亞當不能完全名正言順的重新成為天主的肖像，除非他按照「基督的肖像」重新塑造，即按照被釘十字架並戰勝死亡的基督的肖像重新塑造。耶穌將父的生命分給人類，這是由於：

祂是元始，是死者中的首生者……；因為天主樂意使一切圓滿住在祂內，並願藉祂使萬有都與自己重歸於好，因着祂十字架的血締結和平。  
（哥1:18ff）

語言的混亂象徵人類的分裂和離散，現在已被基督不斷賜予的聖神語言所克服；而此愛德透過各種奇恩加以表達，以光榮聖父。

在主耶穌內一切信者都是新人。信主者的生存不再是肉體控制下的失敗，而是精神對肉體的勝利（迦5:16-23；羅8:5-13）。基督徒的身體結合於取了「血肉之軀」的基督（哥1:22），由於洗禮分受基督的死亡（羅6:5f），而死於罪惡（羅8:10）。他卑賤的身體也化爲光榮的身體（斐3:21），化爲屬神之身（格前5:44）。他的心思更新了，改變了（羅12:2；弗4:23）。最後，所有受造物也抱有由奴役狀態中被解救的希望，走進天主子女的堂皇自由中（羅8:18-30）。及至那最後的敵人——死亡被毀滅時，聖子要把王權呈交天主父，於是天主將成爲萬有中的萬有（格前15:24-28）。<sup>44</sup>

從上述聖經神學得知，聖經只肯定人來自天主，兼具物質與精神，並未說明人「如何」被造；亦只啓示人的宏觀去向。因此，人的靈魂與肉身如何出現？兩者的關係如何？是否要堅持元祖父母單偶論或多偶論？這些都不是聖經要回答的問題。

---

44 參閱雷翁杜富，《聖經神學辭典》，101-106。

### 3. 教會訓導

教會有關人學的訓導可依其演變，分爲「梵一前後」及「梵二」兩大階段闡述如下。

#### 3.1 梵一前後

自1180年起，法國亞勒比根派 (Albigenses) 人士繼承了昔日的善惡二元論，主張所有物質都是罪惡，是魔鬼自虛無中創造的。稍後，法國又產生華爾道派 (Waldensians) 人士，提倡同樣學說。爲反對這些異端，1215年拉脫朗第四屆大公會議以信理方式宣佈：「我們堅決相信並坦白承認：只有一個真天主，全能的、無限偉大而無可變動的、無法予以徹悟的、全能而無可言喻的父及子及聖神……一切有形與無形的，以及神體與形體的創造者，祂憑自己的完全德能，在時間之始，自虛無中同時創造了兩種受造物，即精神的與物質的受造物；然後又創造了既是精神又是物質的人。」(DS 800)

至十九世紀，正如本書第一章所說，教會面對的是唯物主義及泛神論。前者主張只有物質是世界的根源，後者則主張世界不是由天主創造，而是由天主流出來的，以致把世界與天主等同起來。梵蒂岡第一屆大公會議（1870年）採用了十分近似上述拉脫朗第四屆大公會議的說話，重申教會的信理：

這唯一真天主，憑自己的善良及全能的力量，按（自己）最自由的主意，在時間之始，自虛無中同時創造了兩種受造物，即精神的與物質的受造物，亦創造既是精神又是物質的人。  
(DS 3001)

根據這項宣佈，奧脫《天主教信理神學》很有系統地演繹出下列一連串信理和神學意見：

「天主創造了第一個人」是信理；「全人類源於同一原祖父母」是確定意見（因它是原罪與救贖信理的必要與先決條件）；「人性基於兩個要素，即物質的身體和精神的靈魂」是信理；「具有理性的靈魂是身體的本質形式」是信理；「每人有一個個別的不死的靈魂」是信理；「每個靈魂都是天主自虛無中直接創造的」是確定意見。<sup>45</sup>

奧脫根據原祖父母「單偶論」和希臘哲學靈肉二分法及出世思想所作出的演繹，很難使今日接受進化論思想和新釋經學的人折服。我認為上述梵一的宣佈分屬兩個不同層次：（1）屬於最核心且最深入的是聖經層次，即肯定人來自天主，也是天主照自己的肖像所「創造」的，他兼具精神與物質要素。（2）涉及「如何創造」的問題，屬較淺層次，所針對的是進一步的問題，包括：究竟原祖

---

45 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），162-173。

父母的身體從動物界演變而來，抑或由天主直接造化而來？每個人所擁有的個別不死的靈魂，是否都必須由天主直接創造？原祖父母是一對（單偶），抑或是多對（多偶）？

其實，十九世紀以前，教會並沒有現代進化論的觀念，也是在當日偏向靈肉二元學說兼提倡出世的觀念的影響下，去瞭解肉身與靈魂兩部份的來源問題，更根本沒有想到「單偶論」或「多偶論」問題。故此，當日教會對這些問題都依據聖經字面來加以解釋。根據今日釋經學家的解釋，聖經對上述問題都沒有答案，因為聖經作者只告示人類有一個起始，所採用的肉體直接由泥土造化、靈魂直接由神吹的一口氣賦予，以及單偶論的說法，都只不過是思想的框架而已，可與最核心信仰層次分開。

至於靈魂與肉身的關係，希臘哲學家柏拉圖的哲學在定位宇宙時，設計了宇宙二元論：有超越時空而又真善美的觀念界，亦有受時空束縛而又缺陷多端的感官界；他在這二元世界之中安排人生，以為人的基本結構就是由觀念界的靈魂和感官界的肉體所構成。但是，柏氏的積極和入世人生，沒有使他在二元世界之中，選擇觀念界而拋棄感官界，而是促成他的憂患意識，認定「人」的根本意義，就在於把觀念界的真善美帶到感官世界來。當基督宗教吸納柏拉圖思想的同時，亦吸納了當日盛行的出世思想，以致在價值定位上，既認為觀念優於感官，靈魂貴於肉體，因而結論出：人生的意義是要用靈魂的理想來壓制

肉體的欲望，讓靈魂多一些解脫的機會。但今天因重新了解聖經而得知，我們承認有靈肉兩要素，也曉得靈魂比肉體珍貴，卻不教人棄絕肉體，而是反過來，利用靈肉的和諧，共同以人性為整體，度人間生活，作為迎接來生來世的過程。事實上，正如本章第二節所闡釋的，聖保祿講肉體與靈魂的交戰（羅7:14等），他所指的肉體並不是人體的生理結構，只是被罪惡所左右的道德困境，與二元論所說的肉體和靈魂是兩回事。關於這方面的問題，在下面要介紹的梵二訓導中將有更清楚的闡釋。<sup>46</sup>

關於那些較淺層次的問題，教會訓導隨着時代的進步，亦有了一定的進展，神學家佐爾坦·亞爾斯基 (Zoltan Alszeqhy) 於1967年出版的 *Concilium* 雜誌予以詳細介紹，王恩深簡譯如下。

科倫會議——教會正權當局談及進化主張的第一次會議是早在科倫會議席上。該會議於1860年曾稱：主張人的身體由下級動物自然轉變而來，或是疑惑人類由原祖亞當傳下，均是完全相反聖經與信仰。

梵蒂岡第一屆大公會議——科倫會議當然影響到梵蒂岡第一屆大公會議。當1869年5月的神學

---

46 參閱鄔昆如，〈人生哲學〉，台北 五南圖書出版公司 1989 139-140；244-245。

委員會開會討論和大會開會時，雖然已有人提及進化論的主張，但只注意了人類多元論。當時對二者中間的聯繫尚不明瞭。在會議的草案中，曾有人提議把人類一元定為信條，除了費羅 (Verot) 主教對多元論的地質學及人類學的理由表示奇怪之外，無人反對定信條的提議。但因大公會議的中斷，問題未得深究。

梵蒂岡第一屆大公會議後——馬上有人試分變種說為唯物及有神兩種，如邁瓦特 (G.Miwart)、勒魯瓦 (M.D.Leroy)、察恩 (J.A.Zahn) 等。有神變種說承認人與其他動物及物質世界間有基本差別。對於那些主張天主把自己造了的靈魂賦給已進化好的肉體的人，當時的聖職部曾警告他們，認為這意見是不可支持的，且相反聖經與健全的哲學。但是他們的寫作並未列入禁書內。故聖職部的警告只是一種紀律性的手段，以防止當時對於信仰有危險的宣傳，亦曾特別指出當時的進化論的學理不成熟，如日後發展到學術的程度，問題尚有再談的可能。

1909年聖經學會的回答——當年聖經學會在答覆有關於人的形成問題時，對整個教會指出，創世紀的前幾章應照字意實史來懂，包括：人的特別受造、第一位女人身體由第一位男人形成、人類一元，但是這些答案並未除掉更進一步研究的可能。聖經學會的答覆不是具有不能錯誤特性的文件，所以理論上不強求信徒們的內心接受。只是在某種實際文化環境中，信徒們應有的內心態度，避免信仰危機。而自1909年後，文化環境確

有改進，認為有神進化論與公教信仰可以調和的神學家日益增多，同時反對者在神學上也漸漸地減輕他們的反對力量。

比約十二世的面諭——教宗比約十二世在1941年11月30日給宗座科學研究院演講時，曾肯定人類與其他動物間基本的差別，但對人由低級動物而來，也認為不是不可思議的。這次演講中，教宗仍強調女人由男人而來。

比約十二世的《人類》通諭——這個通諭已不再稱女人由男人而來了，且聲稱：對人身來自先存的生物進行討論是許可的。但因這問題尚無結論，故要求我們謹慎從事，並準備自己接受教會正權當局的決定。可是通諭仍訓誨信友接受人類一元論，主要的理由是看不出多元論如何能與原罪信條調和。

比約十二世以後的文件——這些文件間接涉及進化問題。雖然容許接受人由進化形成，但仍堅稱謹慎的必要，以及認為進化論與天主教信仰調和的問題尚未解決。保祿六世在1966年7月11日給神學家的面諭中已稱進化論為「學說」而不是「假設」了，除尚堅持每個人靈直接由天主創造及原祖亞當背命對人類命運有決定性的影響外，別無異議。但對多元論，教宗仍稱現在科學的證明尚不足，如果否認原罪的信條，仍是不能接受的。

以上這些文件雖未明示出根本的改變，但改變確實發生了，比如：以前視為對信仰有危險的，現

在則不然了。另一方面，全世界的進化論觀點也有些改變。以下是雙方面改變的四點因素：

(1) 進化論的介紹有改變 —— 一百年前，進化論是無神唯物宣傳的工具，故接受它實有害於信仰，況且今日進化理論無疑地亦比以前更充實。此外，以前的神學意見，因長期受了希臘亞里士多德認識論的影響，不重視「假設」，而今日學理常由「假設」而至証實。

(2) 對科學自治更深的瞭解 —— 現代人對科學理論的價值及假設的証明，更加器重。

(3) 註解聖經學的進步 —— 直到二十世紀初，因敬重天主聖言，解經的傾向常是按字意去找歷史，未注意到創世紀的智慧特色及聖經溯源論。

(4) 對天主特別造人更深的瞭解 —— 天主特別造人的化工應懂作經過一切生物世代。如此，在宇宙進化的偉業中，每代都有份於這個連續的特別工作。<sup>47</sup>

## 3.2 梵二

縱觀梵二前教會有關人學的訓導，雖有進展，仍始終着重答覆有關人類的「來龍」問題上，卻忽略闡釋人類

---

47 亞爾斯基（王恩深管譯），「有關進化論公教道理解說的進展」，〈鐸聲〉n59（1967）70-71。

的「去脈」問題。一直等到梵蒂岡第二屆大公會議才有突破，才能既聆聽人類對自我了解的渴求，也返回聖經的啓示中。梵二《教會在現代世界牧職憲章》第一部份第一章和第二章，確從整個救恩史的宏觀角度勾劃出今天教會的人學。它強調人類是天主的肖像，擁有美妙的肉軀和心靈，生活在造物主所賦予整個人類最深切的統一方案中；它不但分析人類的社會性和個人尊嚴，亦指出人存在的真諦，以及人蒙召參與造化和救恩的使命。

首先，面對將人視作絕對的準繩，以及把人貶抑至令人感到失望的地步的情況，該憲章重申聖經的立場，給人在宇宙定位，形容人上可認識愛慕天主，下應統馭管治萬物：

聖經告訴我們：人是「依照天主肖像」而受造的；人能認識並熱愛其造物主；天主規定人是大地及萬有的主人，目的是使人統治並使用萬物而光榮天主。(GS 12)

在每一位有活力的人身上，都密切地融合着物質和精神要素：

人是由肉體、靈魂所組成的一個單位。以身體而論，將物質世界匯集於一身。於是，物質世界便藉人而抵達其極峰，並藉人而高唱頌揚造物主的聖歌。故此，人不應輕視其肉體生命，而應承認其肉體美善而重視之。(GS 14)

不過，人更因他的特殊精神、本質或通稱的靈魂，才成爲一個有活力的血肉之軀，才可以領悟人生真諦：

人承認在自身內，有一個精神的、不死不滅的靈魂；這樣的人才不會被物質條件及社會環境所造成的幻想所愚導，而能觸及事實的真相。

(GS 14)

藉此，梵二指出人的靈魂絕對沒有與肉軀相背逆，以便講明人的得救也不僅是靈魂的，且是整個人的得救。

該憲章也肯定，人類肖似天主最傑出的地方是在於他的理智、辨別善惡的良心、運用自由的能力，以及他的不朽命運。(GS 15-18)

雖然，面對死亡，一切幻想全部失敗，但擁有天主啓示的教會肯定：人是爲了一個幸福的命運而由天主造生的；這命運跨出了此世所有不幸之外。天主曾經並仍在召叫人們以其整個的人性皈依祂，與祂共融於一個永不腐朽的天主的生命中。基督因其聖死復活而教人不死，獲致了這項勝利。(GS 18)

該憲章還進一步肯定，人是天主的肖像，並不單指個別人，也包括他的社會性本質，以及與他人團結融合的愛心：

以慈父的情腸關注人的天主，立意要求所有人組成一個家庭，要求人們以弟兄姊妹之誼彼此看待，視每人都是依照天主的肖像而受造。因此，

愛天主愛人是第一且最大的誡命。人類的互相從屬日益增加，以及世界日形統一，便證明這點的重要性。何況，主耶穌曾祈求聖父說：「好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣」（若 17:21-22）。因着這些話，主耶穌為我們開拓了一個理智無從透視的境界，暗示在天主聖三的互相契合與天主義子在真理及愛德內的互相契合之間，有某種類似點。(GS 24)

這種社會性源自人類受造之初：

天主並未曾只造了孤單的人；自起初便造了「男人女人」（創 1:27）。這男女的結合便成為人與人共同生活的雛形。(GS 12)

藉此，梵二指出，男女平等，婚姻關係是神聖而高貴的，人不可折散。

此外，憲章更指出，誰想做個完整的人，想發揮本身的才幹與機會，他便需要跟其他人生活於群體的友好與合作情況中：

社會生活並非由外而來的附加品。故此，人類通過與他人的交往及互相服務，並通過與其他弟兄姊妹們的交談，始能發揚自己的諸種優點，而滿全其使命。(GS 25)

不過，任何社會生活和公共利益的追求，必須顧及個人的尊嚴與價值。

應承認、保持並促進一切私人、家庭、社團的權利及這些權利的運用。但亦不應忽略每位國民的義務。(GS75)

正如前面說過的，創世紀內有關造化創生的記錄，並非科學的人類研究，只不過是為幫助大家領悟人性狀態的基本要點。從開始，天主的計劃便願意使人成為祂的義子，分享聖三生命的滿盈歡樂。雖然人類妄用自由，自甘墮落，但仁慈的天主仍透過新亞當基督使我們領會人類召叫的偉大：

新的亞當基督，在揭示聖父及其慈愛的奧蹟時，亦替人類展示了人之為人和人的崇高使命。祂號稱為「無形天主的肖像」（哥1:15），是一個完人；祂使原罪損壞的天主肖像，在亞當子孫身上恢復起來。天主子是許多弟兄中的長子。信友迫切需要，並有義務和罪惡艱苦作戰，雖死不辭。但一經參加了逾越奧蹟，效法了基督的聖死，便加強希望而能獲致復活。這不獨為基督信徒有效，凡聖寵以無形方式運作於其心內的善意人士，為他們亦有效，因基督為所有人受死。人的奧蹟藉着天主的啓示，昭告於基督信徒，確實崇高而偉大。痛苦和死亡的啞謎，在基督福音以外，固然窒息我們，但藉着基督並在基督內，卻大放光明。基督以其聖死消滅了死亡，並以復活賜給了我們生命，使我們在聖子內，成為天主義子，並在聖神內呼號說：「阿爸，父呀」。(GS 22)

## 4. 神學演繹

根據聖經啓示和教會訓導，人學還可進一步有以下七點神學演繹：

### 4.1 人是天主的兒女

聖經一方面啓示我們，人是由於神的創造行動而來，但另一方面卻沒有把人被造的方法揭露出來，也沒有斷言，人之被造是間接的抑或是直接的。

即使聖經沒有否認人可以由猿猴祖先繁衍出來，但我們該當有這兩句限制和解釋的聲明：第一、人的來源所運行的生物發展規律，只不過是天主的方法，天主始終是創造主；第二、當人出現之時，他已不再是獸，而是一個有自我意識和自我抉擇的人，能在善惡之間，作出自由決定。

因此，天主是全人類之父，而祂所創造出來和支持的人類，都是有位格的，也與天主相像。甚至對於罪人，天主也保持着這個爲父的關係和愛心，只是罪人拒絕承認和接納這種關係。天主的一切創造也都是在基督裡，又是藉着基督而成就，那麼，那些藉着信而與基督結合的人，也都重新承認和接納天主是他們的父親，有如浪子重新返回慈父的懷抱裡一樣。<sup>48</sup>

## 4.2 人類的一體性

根據今日神學家的解釋，今日教會容許我們談到進化論，而事實上，在進化過程中，全人類是一對始祖（單偶）的後裔是不大可能的。因此，要解釋人類的一體性不必靠單偶論，只須認為人類有生理學上的一體性及心理學上的一體性即已足夠。所謂「生理學上的一體性」是指：只要生理結構相同，不相干的民族的一男一女結合起來，基本上都能生兒育女，而這樣的子嗣，又都能不停地有生殖力，且能夠使自己適應於一切風土習俗和環境。「心理學上的一體性」是指：人類在概念明瞭上、邏輯思考上、理性分辨上，都能互相交流，而且有共同的道德特性，可以實踐一種普世哲學和宗教，達致人生的共同超性目標。

至於人類各種族的膚色、軀體、和其他特徵的分歧，很多時是由於種種不同的情況與環境所造成，可以說是無足輕重的分歧，不但不足以推翻人類的一體性，且更顯人類既一體又多元的優美。<sup>48</sup>

## 4.3 人的肉身和靈魂

---

48 參閱史特朗，《系統神學》，239-241。

49 參閱同上，241-244。

傳統神學受了希臘柏拉圖二元論的影響，主張人性基於兩個要素，即物質的身體和精神的靈魂。在歷史過程中，教會還出現過一些異說，主張人由三個要素組成，即身體、動物性的魄、和精神性的靈魂。比如：亞波林派人士 (Apollinarians) 曾說，基督的人性只包括魄，而祂的神性卻有靈。君士坦丁堡第八屆大公會議 (869-870) 擯斥這種二靈說，宣佈了「人只有一個具理智的靈魂」的信理 (DS 2828)。<sup>50</sup>

聖經神學家雷翁杜富指出：

根據啓示的光照，肉體是天主所造，天主子曾取了肉體，肉體曾為天主聖神所改造。自聖經的首頁至最後一頁，肉體都表示受造物的地位；但在聖保祿的著作中，則不只有一種：肉體的確不是指惡的人性，而是指人犯罪的狀況；因此根據這一進展，肉體一詞含義模稜兩可，必須加以探討。<sup>51</sup>

至於靈魂，雷翁杜富又說：

如說人是藉生命的氣息而生活，則靈魂絕非與肉身共同組成人體的『部份』，而是指整個人。嚴

---

50 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），166。

51 雷翁杜富，《聖經神學辭典》，115。

格而論，靈魂不居住在肉身內，而是藉肉身表現自己，因身體或肉體都代表整個人。<sup>52</sup>

聖經裡若干地方對精神與靈魂的區分，比如：路加福音所說的「靈魂」與「心神」(1:46-47)，希伯來書所說的「靈魂」與「神魂」(4:12)，只是文體的並行法，並不是二靈說或主張人由身體、魄和魂三個要素組成。因此，當信友由聖洗引進的「精神」境界退出後，站在基督徒立場，我們可以說他們是「無精神的靈魂」(猶1:19)，或是在「塵世」間的「靈魂」(格前2:14; 15:44; 雅3:15)。<sup>53</sup> 無論如何，聖經對於人是否由肉身與靈魂兩個要素組成，沒有像希臘柏拉圖二元論般清楚闡明，而且這問題也不是聖經關注的重點。

#### 4.4 靈魂的起源

關於靈魂起源的問題，正如奧脫《天主教信理神學》及谷寒松《神學中的人學》所指出，有四種不同理論：

(1) **先存說**：這是柏拉圖和奧力振的看法，在靈肉二元論的大前提下，主張靈魂在與身體結合以前，已經存在，因道德缺陷而受懲罰，被困於身體肉，並在人世流

---

52 雷翁杜富，〈聖經神學辭典〉，118。

53 參閱同上，120。

浪。君士坦丁堡會議（543年）與希拉格會議（561年）都擯棄這一謬說，因為在聖經裡都查不出實據，而且這個看法把罪之起源推到一種沒有肉體卻可以受試探的狀態中，與聖經有關原罪的教導相背。

（2）**流出說**：這是摩尼派二元論和泛神論的看法，主張個人靈魂是從天主的本性中流溢出來的。這個理論與天主的絕對性不相容，也被梵一斥為異端（DS 3024）。

（3）**造化說**：這是昔日大多數天主教神學家的看法，主張每個靈魂都是由天主從虛無中所創造，創造的時刻是在靈魂與身體結合的一刹那。這個理論雖未經教會明定，卻獲得教會訓導的間接或直接支持（見本章3.1）。

這個神學意見把作為絕對第一因的天主拉低，成為相對第二因的支持，亦同時等於接受了希臘哲學二元論，認為人有靈魂和肉身兩部份，而不是根據聖經啓示去看人是一個整體。

（4）**生殖說**：這理論可分為古代生殖說及現代生殖說。古代生殖說為古時戴都良所提倡，是相當粗糙的學說，主張隨身體的胚種，父母靈魂的一部份遺傳給子女，累代滋殖。而現代生殖說則是現代神學家德日進及拉內所提倡，是較為高明的學說。德日進以其特有的地質學知識，貫通了神學、哲學和科學，認為人的靈魂，既是天主創造的，亦同時是進化的，因為天主用不着創造個別的靈魂，而是在創造了原始物質之後，由物質的內在潛力自

動地發展和進化，由物到獸，由獸到人，而且還可以在降生成人的基督內，由人走向神，以完成宇宙整體的進化目的。拉內進一步指出：我們也許可以把天主創造靈魂看成是存有物藉本質的（自我）超越（*essential self-transcendence*）演變成新的存有物，因為本質的超越事實上已包含天主創造靈魂的主要意義。靈魂有特殊的、唯一的來源，與宇宙中其他存有的來源不同，因為靈魂的自我超越就是使人成為人，即使人成為絕對、唯一、精神、個別的存在。因此，現代生殖說主張絕對的第一因（天主）與相對的第二因（父母），各按自身本質創造子女；絕對第一因以普通的參與方式，參與相對第二因的製造、進化和救援。這樣，不但沒有拉低絕對第一因的參與，亦同時在救恩史脈絡中闡釋和保護個人的整體性。<sup>54</sup>

#### 4.5 人與社會政治的關係（人權神學）

天主教會自梵二以來，視政治是所有公民的事和大眾利益的事，一直鼓勵所有信徒各按自己能力，各在自己範圍，參與國家和社會的政治生活。

---

54 參閱奧脫，《天主教信理神學》（上册），169-173；谷寒松，《神學中的人學》，台北 光啓出版社 1988 114-125；DONCEEL J.F., *Philosophical Anthropology* (New York: Sheed and Ward 1967) 464-477.

天主教神學對人性的正面和負面解釋，為西方人權和民主作出積極貢獻。正面的看法肯定「天主照自己的肖像造人；造了男人女人」（創1:27），並使他們「成爲一體」（創2:24）。因此，人人享有自由去塑造自己的生命和未來，亦有責任促進共融。負面的解釋肯定人人染有原罪，會腐化，尤其受到權力的腐化。正如十九世紀天主教史家 Lord Acton 所說：「權力使人腐化，絕對的權力使人絕對腐化。」因此，政府的權力必須予以制衡。西方現行民主政體，雖不能擔保最好的人當權，但也不會給最壞的人當權，即使壞人當權，也不會太長久。<sup>55</sup>

梵蒂岡第二屆大公會議的《信仰自由宣言》，肯定了聯合國在1948年所公佈的宗教信仰自由是一個基本人權。1971年世界主教會議的主題是「世界正義」，其結束後所發表的文獻，再擴大地把聯合國的人權宣言資料納入爲正義對象。按照聯合國宣言，人人都有信仰、言論、結社等人身基本自由；也有生存、工作、報酬、遷徙等基本生活必需的自由；還有在國家社會中投票、選舉、發表政見、組織團體等參與權利。因爲人是按照天主的肖像而造的，所以上述人權來自天主。此外，教會很清楚知

---

55 參閱沈宣仁，「政治、宗教與民主」，《基督徒與政治》，香港崇基學院神學組出版 1985 36-37。

道，在爭取更多的自由、更多的人性尊嚴時，可使用的是非暴力的抵抗，依靠的是被釘十字架上的基督。

人的尊嚴、人權、自由、民主、社會正義等偉大價值觀，本是從基督信仰而來，但在今日西方，這些價值觀已被俗化、物質化及政治化，成了人本主義價值觀；除非它們能返回到基督信仰那裡，否則將不能真正解救人類。

中國神學家張春申神父更進一步指出：

西方之肯定人權，除了建於理性之外，常以個人作為出發點；以此來處理社會問題，容易出現對立與衝突。教會訓導方面……更在人類團體中肯定個人，朝向共有與共融。因此，教會對社會問題，重視各方的權利，要求共識與交流。<sup>56</sup>

教會應如何面對政府？原則上，一方面她該站在合作的立場，與政府共同謀求人民的福祉；另一方面，如果她發現政府有相反正義和福音內涵的地方，便該擔當先知角色，提出善意而堅決的批判。

雖然在理論層次上，人的尊嚴應受到重視，且教會有責促進社會正義和共融；但在具體層次上，對「如何」促進社會正義和共融，到目前為止仍沒有人可以提出一個滿意答案。今日政治、經濟、和社會的複雜關係和急速發

---

56 摘自房志榮，《書生論政》，台北 益世評論雜誌社 1992 107-108。

展，使人難以掌握；而有關的理論和處理方案，亦多得使人無所適從。比如：若說共產主義專權，則民主主義又何嘗不是只為少數人得益？若說資本主義造成剝削，則社會主義又何嘗確保資源平均分配？上述因素為教會當局都構成抉擇上的困難。

教會作為一個組織既難以作出具體行動，責任便落在個別教友身上。個別教友要憑自己對社會的認識，在信仰的光照下，作出自己的抉擇和相應的具體行動。

將重心放在個別教友的參與上，並不等於說教會當局或教會領導可以袖手旁觀。教會當局或教會領導有責任去幫助教友認識自己的信仰內容和本質、教友的社會責任。同時，在個別教友參與的努力中，給予他們精神上和信仰上的支持，而且這份支持不應受制於政治立場是否一致。

此外，教會當局或教會領導對教內關社小組的存在，應予以關懷，協助關社小組作出負責的研究，並透過關社小組幫助教友認識政治社會的問題。這樣做，不是為教友作出決定，而是希望透過客觀認識，幫助教友自己作出更明智的決定和更適合的行動。<sup>57</sup>

---

57 參閱吳利明，「從歷史發展看「政教關係」的演變」，江大惠編，〈基督徒與政治〉 香港中文大學崇基學院神學組 1985 85-88。

## 4.6 人與社會經濟的關係（喜樂神學）

追求快樂是人類生活目的之一，不論古今中外人士莫不願意在此事上努力。然而對不同層次的快樂觀念卻分得不很清楚。有人視物質的享受為快樂，也有人視人際交誼的情趣為快樂。但中文有三個不同字眼及不同含義。這三個字眼就是：「享樂」、「快樂」和「喜樂」（joy）。凡從物質而來，經過我們五官的快感叫做「享樂」；藉人際交誼而產生的情趣叫做「快樂」；藉着上主而得到那永不改變的幸福才稱為「喜樂」。三者都是同一喜樂的三個深淺不同層面，相連而有別。的確，在全部新舊約中，喜樂與以色列或整個教會生命發生了很特殊及一貫的關係。喜樂不是信仰偶爾生出的結果，乃是人與上主整個關係中的主環。喜樂源於上主的生命，是上主恩賜的一部份，是由祂自己發出的（斐4:4）；我們靠着聖神的能力才有喜樂（羅14:17；15:13）。但喜樂不僅是上主的恩賜，也是最後幸福的一種預期；唯有在上主完全臨現的時候，才有圓滿的喜樂。故舊約中不少經文談及所預期的喜樂，帶有強烈的末世性質，看喜樂與創造及拯救分不開。（例如依6:10；12:3；65:18-20；詠126等）；而新約中很多有關天國的譬喻裡，喜樂這一觀念是與上主那不可言狀的臨在連繫起來（例如若3:29；17:13；默19:7等）。總之，聖經所謂的喜樂指向末世，藉創造及基督的死而復活，預先部份地實現在人類生命中，也保證將來圓滿救恩的實現。

聖經所指的喜樂不只是一個靜的概念，而且也是一

種動的生活：一方面深信喜樂是上主創造的恩賜，而基督的死而復活就是實現喜樂的初果；另一方面也要求人努力合作，解除一切束縛人的桎梏，開放自己給世界，接受上主救恩性的喜樂，使之達於圓滿。

著名德國基督教神學家莫特曼 (Jürgen Moltmann) 在他的《神學與喜樂》<sup>58</sup> 一書中指出，現代社會中，政治家利用體育、比賽、集郵等活動給人民一會兒精神鬆弛，資本家給工人間中放假休息，文化領導階層給市民安排娛樂節目。表面上像是很關心人民，實質上卻是一種麻醉，希望在一陣子有規律的鬆弛或休息後，可以更進一步施展壓力或榨取更多的勞力。試問：這些娛樂的目的及性質是甚麼？為人民大眾抑或為高高在上的幾個人？這些娛樂給我們帶來更大的自由抑或更大的束縛？

面對這些社會不義現象，基督徒當然不能袖手旁觀，首先因為他既是「人」，就是社會的一份子，有責任參與及推進社會正義，使上主的創造臻於完美；此外，因為他也是「基督徒」，就更該有責解除社會不義的桎梏，使基督死而復活的全面性救恩得以繼往開來。一如路加福音所說：「上主的神臨於我身，因祂給我傅油，派遣我向貧窮

---

58 參閱 MOLTSMANN J., *Theology and Joy* (SCM Press Ltd. 1973).

人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣佈上主恩慈之年。」（4:18-19）

究竟我們應如何積極參與這種社會正義的推進呢？莫特曼的文章也提供給我們「破」與「立」的路線。在「破」的方面，他清楚地指出，我們必須戒除「功利主義」及「悲觀主義」的觀點。所謂「功利主義」就是以名成利就為一個人成功的標準；而「悲觀主義」則是面對不義情況，不敢挺起胸膛，只會跪地求饒的態度。這兩種生活態度都需斬滅，因為只要它們一朝尚存，正義的社會就永不會出現，真正持久的喜樂也只是夢幻。至於「立」的方面，就是肯定每個人生活與工作的價值，使他受到別人的尊重，從而助己助人獲得人性全面和徹底的發展。

事實上，基督雖以三年傳福音事工顯赫於世；但在這之前，卻度過了三十年隱居生涯，默默的走着平凡的路，以純樸的生活去肯定生命的價值，以卑微的工作去彰顯人性的偉大。所以我們在破除功利主義後，還需積極建樹一種正確的價值觀，不以名利和成功作標準，乃以貢獻和態度作衡量，使社會上每一個人的生活及工作都獲得尊重。此外，儘管客觀的政治、經濟、社會文化不利於理想，我們仍滿懷希望，時刻透過時代的徵兆，學習乃役於人的基督為別人獻出生命，以愛代替自私，推動社會進步。耶穌會總會長阿魯伯 (Pedro Arrupe) 在他的「乃役於人的人」一文中很有力地發揮了這一思想，也很具體地給我們提供了以下三項實際的建議：（1）「度一簡樸

的生活」——這要求我們有毅力去對抗消費社會的潮流，不要向親友看齊而購置種種奢侈消費品，藉簡樸生活而產生大量剩餘物資，俾能把它們分給貧窮弟兄；（2）「不取不義的利潤」——包括我們不可只顧生產成果的收入，而忽略別人身上的重擔；也注意到，即使我們在社會中處於不高不低的地位，表面上不欺壓人，實際上我們就是以不高不低的方式維持壓迫別人的制度，或間接欺壓受害者；（3）「改革不義制度」——這是更進一步，也是最困難的一步，它要求我們投身參與不義制度的徹底改變，在意識形態上提高被壓迫者的覺醒，在技術上協助他們爭取正義成功。

憑着基督死而復活所賜給我們的信心、力量和保證，我們不但清楚地看到，而且也勇毅地邁向我們所希望的目標，人類歷史必將突破現狀，抵達圓滿的境界。屆時，如果我們仍活着，難免要工作，但這種工作已不再是束縛或重軛，乃是出於自由，發乎愛心。上主要親自拭去人們的眼淚，再也沒有哀號悲傷（默21:1-4）。我們將在依撒意亞先知所描寫的天主之城裡享受永恆自由的喜樂：

耶路撒冷啊！起來炫耀吧！因為你的光明已經來到，上主的光輝已經照耀在你身上。……萬民都要奔赴你的光明，諸王必要趨赴你的光輝。……那時，你見到這情形，必要喜形於色，你的心靈必要激動而舒暢……。(60:1-6)<sup>59</sup>

## 4.7 人與自然環境的關係（生態神學）

廿世紀的科技發展帶來了物質生活的舒適、快捷、方便與享受。然而在人類享受着這些成果的同時，整個人類世界的生態環境卻有意無意地遭到破壞、剝削和威脅。污染問題滲入土地、水源與空氣中。農藥、化學毒品及輻射透過生態循環的過程，不只殘害了自然界中的各種生物，同時也點點滴滴地經由飲水、呼吸與食物進入人體內，日積月累的為人類帶來了各種莫測的疾病與危害。人類與世界俱受着毀滅的嚴重威脅，人類也藉着自己的手摧毀世界和殘殺自己。

過去，我們在信仰上因強調上主對世界的創造，與人類受命管理世界，以為人類管理世界具有統治 (domination) 的權柄，以致忽略了基督徒做管理的工作乃是一種服事 (stewardship) 的管理而非統治的管理。這也導致了整個自然生態因為人類無止境的慾望和予取予求，慘遭蹂躪。基於此種心態的延伸，許多第一世界的強悍國家更秉持其武力、國勢與科技文明的優勢，大量向落後國家搜刮資源，並將尖端科技使用後的遺毒殘留第三世界的國家，造成了資源分配不均及遺毒殘害生態等雙重的危害。

---

59 參閱湯漢，「從神學觀點看喜樂」，〈神學論集〉 n31 (1977) 69-72。

基督徒面對今日嚴重的生態問題，應該經由信仰的理解，重新反省人類對生態環境的責任。因此，產生了「生態神學」，它主張人的倫理關係應從「人與天主」、「人與人」的層面，擴展到「人與自然」的層面上去，又主張這三方面之間的關係應保持一定的和諧。生態神學並不強調素食不素食，殺生不殺生，也不參與綠色運動。生態神學認為既然上主賜給我們有果有肉，我們就誠心領受。對滋養我們身體的，無不可食，但如爲了所謂的運動而殺生，或是濫殺，則是生態神學所反對的。生態神學主張適度的開發，而不是全無顧忌的開發。人既然成爲管家，就應運用智慧來成全自然中的平衡與和諧。生態神學雖然同感於綠色運動的生態哲學，但生態神學的關懷是全面的，不只是生態的，更是靈性的、政治的、經濟的、社會的及人性的。生態的關懷只是一個起步的工作，最後的關懷還是在人性的污染上。

生態神學強調，人類社會的和平以及人類價值的保存，有賴於人、自然及屬靈精神秩序三方面相互間的和諧，並對永不變更和高於人類的真理，常存敬畏的心。這個高於人類的真理，即是上主創造的奧秘。在東方哲學裡則稱這個超乎人的真理爲「道」。

在東方哲學的傳統裡，自然是人類精神怡然自得的依託。中國或日本的藝術，特別是美術，皆以山水爲主題。文學家常以自然界爲靈感的泉源。上主也常以自然爲背景，顯現給敬畏祂的人。梅瑟在曠野裡遇見了上主，上

主也在高山深處頒佈了十誡，上主更以彩虹作為與人類立約的記號。上主說：這約除了人之外，還包含所有的受造物。在這原則下，我們的先祖們能享受清澈的河山、芬香的空氣、美好的大地，都是因為上主、人與自然之間保持着和諧平衡的關係。

總之，生態神學強調人的責任，不但對神負責，也對人、對自然負責。因此，生態神學是以人作為其神學研討的出發點。<sup>60</sup>

教宗若望保祿二世1990年世界和平日文告，為了幫助信友正視人類活動與整個受造物的關係，很扼要地介紹了生態神學的聖經啓示如下：

創世紀中，我們發現天主初次自我啓示給人類（創1-3），重複語調是：「天主看了認為好」。在創造蒼天、海洋、大地及地上所有物之後，天主創造了男人和女人。至此語調明顯地改變：「天主看了祂造的一切，認為樣樣都很好」（創1:31）。天主把整個受造界託付給男人和女人，祂才「從祂的一切工程」中休息下來（創2:3）。

---

60 參閱戴正德，〈生態學與神學之間〉，台北 永望文化事業有限公司 1985 15-37。

亞當和厄娃蒙召分擔天主的創造計劃的展示，表現出那些區別人與其他受造物不同的才能和恩寵。同時，他們的蒙召在人類與其他受造物之間建立了一個固定關係。因照天主的肖像和模樣而造成，亞當和厄娃是要用智慧和愛心發揮治理大地的能力（創1:28）。可是，他們破壞了既存的和諧，由於有意相反天主的計劃，就是說，由於選擇犯罪。這麼一來，不僅造成了人偏離自己，傾向死亡和同胞手足的殘殺，也引起大地的「反抗」（參創3:17-19；4:12）。一切受造物變成屈伏在敗壞的狀態之下，在奧秘的方式中等待脫離控制，與天主的子女一起得享光榮的自由（參羅8:20-21）。

基督徒相信基督的死亡和復活完成了人類和天父和好的工作，「天主樂意……藉着基督使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因着祂十字架的血訂立了和平」（哥1:19-20）。於是受造界得以更新（參默21:5）。一度屈伏於罪的束縛和敗壞之下（參羅8:21），現在卻接受新的生命，「等候正義常住其中的新天新地」（伯後3:13）。因此，天父「賜我們各種智慧，使我們知道祂在基督內所定計劃的奧秘，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督」（弗1:9-10）。<sup>61</sup>

---

61 「教宗若望保祿二世一九九〇年世界和平日文告」，〈神學論集〉n86 (1991) 563-564。

該文告進一步指出：

對生命的尊敬，尤其對人格尊嚴的敬重，是對任何經濟、工業或科學穩健進步的最高指導原則和規範。

又說：

牽涉到生態問題的最深刻和嚴肅的指示是對生命敬重的缺失。<sup>62</sup>

教宗最後指出，生態危機要求人與人之間、國與國之間、及宗教與宗教之間加強接觸合作。<sup>63</sup>

教宗亦在1991年頒發的《百年通諭》重申人性的尊嚴，強調：

一個唯物的、實用的、功利的人之價值的概念不足以強化社會公義的要求。只有以一個開放的信仰態度、以一個描述超越體與我們之間的關係的信念，才可適當地達致對人的尊嚴充份了解。<sup>64</sup>

該通諭將這問題延伸至對整個受造物（包括生態的關注）和對人類後代的關懷。<sup>65</sup>

---

62 參閱「世界和平日文告」，566。

63 參閱同上，566-57。

64 SELLING J., "The Theological Presupposition of Centesimus Annus", *Louvain Studies*, Vol. 17 (1992) 44.

我們還可以運用比利時著名神學家楊森 (Louis Janssen) 所提倡的位格主義去演繹天主教的「生態神學」。楊森以「人」作為一項準則去引伸出他的位格主義。他的位格主義與個人主義不同，比較着重於人與自己、與他人、與社會及與世界的關係。這種位格主義要求每個人放開一己利益，全心謀求所有人的利益，並以之為依歸。根據楊森的描述，人有以下八大重要因素：

- (1) 人是世界萬事萬物的主體，並非客體；
- (2) 人是存在於肉體內的主體；
- (3) 人的身體不單是組成主體的一部份，也是物質世界的一部份；
- (4) 人必須與其他人溝通；
- (5) 人不只要以「我與你」的關係與他人接觸，也必須生活在適當的社會架構和制度內；
- (6) 由於天主以自己的肖像造了人，所以人蒙召去認識和崇拜天主；
- (7) 人是一個活在歷史中的個體；
- (8) 所有人基本上都是平等的，但同時也是獨特的。<sup>66</sup>

---

65 參閱《百年通論》，1991 n37。

66 JANSSEN L., "Personalist Morals", *Louvain Studies*, Vol.3 (1991) n.1, 5-16。

楊森藉上述有關人的八大重要因素去維繫人與物質世界、與社會、及與其他人之間的關係；認為人必須以社會架構和制度去調節自己的生活，而這些架構亦應符合人道。當這些架構否定人的尊嚴時，人便有責任去修改它。社會和文化的替變實有賴每個人的獨特貢獻。楊森的理論很配合梵二《教會在現代世界牧職憲章》(GS 11-39)的內容，值得推廣。

《中庸》說：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

《中庸》這段話與楊森的位格主義可謂不約而同地為生態神學提供最佳注釋。生態神學之根源在人性，人性改變方能物盡其用，盡物之性，其最終目標則是與天地參，達到天地人三才合一的共融境界。

香港中文大學崇基神學組神學生龐君華曾編寫了一篇《信經》，供1988及89兩年在該學院「環境保護黃昏崇拜」應用。這篇經文不但把生態神學的聖經啟示、教會訓導及神學演繹溶為一爐，活潑表達，而且富溢生態靈修精神，有助誦唸者提高生態覺醒，促進保護生態行動。現把它介紹如下，正好作為這本創世論的結束：

我信上主，全能的父，人和自然的創造者。  
依祂的形像，人成爲有靈性的被造物，  
依祂的旨意，人受託作大地的管理者，  
使大地得以保育，不致受到蹂躪。

我信主耶穌基督，上主的獨生子，  
曾在歷史中出現，彰顯上主的榮耀，  
透過祂的生、死與復活完成了救贖。

祂在世上的言行，爲我們留下生活的榜樣，  
祂的愛激勵我們，放下不計後果的競爭，  
以公平，公義對待他人及大地。

祂的受苦，啓迪我們，不因我們一己的私利，  
而剝奪了鄰舍和其他受造物的生存權利，  
祂的復活，使我們不因一時的挫敗而喪志，  
反叫我們因盼望，而積極面對重建大地繁榮  
的重責。

我信聖神，我們的輔導者，唯靠祂的支持，  
我們才能遵行主的聖範，實踐上主的托負，  
與上主和好，與人合作，與大地共存。

我信聖而公之教會，主的身體，  
在世上與眾信徒努力，完成上主的托負。<sup>67</sup>

---

67 龐君華，「一篇認信」，〈思〉 n13 (1991) 28。

## 附錄：淺談佛教的宇宙觀

儒、道、釋三家思想向來被稱為中國文化中盛開的三朵鮮花。本書創世論每章的第一部份只涉及儒、道兩家思想，從未談及佛教道理，因為佛教基本上否認「創造」這個概念，認為世界不是最終實體（真如）所創造的。但是，為了擴闊我們的視野，亦為幫助我們回答人們提出的疑問，我們也適宜對佛教的宇宙觀有個粗略的認識。

佛教創於約二千五百年前的尼泊爾。當時，印度還沒有形成統一的大國，尼泊爾是那裡的小國之一。王太子釋迦牟尼（「釋迦」是族姓，「牟尼」意指賢者）本是一個結過婚且有一個兒子的父親，他之所以要改變生活方式，只因為他發現了人生全然是受苦。經過六年的尋覓，他終於靜坐樹下，得到「菩提」，也就是覺悟。他從覺悟中發現了四聖諦：「苦諦」，指凡事皆苦；「集諦」，指痛苦的根源是欲望；「滅諦」，指滅盡欲望，則痛苦止息；「道諦」，指止息痛苦的八種修練方法。

釋迦牟尼的佛教精義是：「無我」、「無常」、「無因」。「無我」，即我雖是父母所生，但我的精神思慮常變，身體也常變，所以我實非我。「無常」，即認為一切都是不定的，沒有常態。「無因」，即認為世界萬物沒有第一因。

既無第一因，則世界萬物如何生成？佛教用「緣起」來予以解答，認為萬物無實體、無本質、無自我，都不過是若干「因」藉若干「緣」而生成罷了。一切都是相對待的，即此生彼滅，此有彼無。至於人，亦不過由「色受想行識」五蘊所成而已。「蘊」是指合之意，「色蘊」是人的物質部份，「受蘊」是人的感覺作用，「想蘊」是人的知覺作用，「行蘊」是人的思維作用，「識蘊」是人的心理作用。人的變化，甚至衆生的生死輪迴，都全部由一個「業」在發動。「業」在佛教理論中指「有意的行爲」。每個人的業都有其因果，而在因果律中，有二種「因」：一種是直接基本的「因」；另一種是其次附屬的「緣」，其結果則稱爲「果」。比如：撒花種在地是「因」，藉泥土、陽光等外「緣」，結果生出花來，而花便是「果」。

當人修成正果，從「業」及「輪迴」中掙扎出來，就不必再生，已脫離現世此岸的「苦海」，而抵達彼岸的「涅槃」境界。

釋迦牟尼在印度傳教時，爲了爭取更多信衆，便極力反對當日波羅門教所倡導的四姓階級制度。原來，波羅門教義認爲：有一個「梵天」存在，所有人都是他所生。凡從梵天口中出生的，是王公大臣；凡從梵天雙肩出生的，是將軍官吏；凡從他雙足出生的，是一般平民；凡出生在上述幾種不同等級的雜婚者，是賤民。佛教由提倡人人平等而至萬物平等，結果認爲不但衆生有佛性，而且萬物也有佛性，一切都是無始無終的。

佛教創立後若干年就有了分裂。一百年後還產生大分裂：一派叫「小乘」，另一派叫「大乘」。「小乘」以僧侶團體為中心，奮力親証涅槃，謀求自己的得救，觀念較為狹窄。「大乘」則擴大佛教團體範圍，也包括在俗人士，謀求「自救救人」。

佛教於公元一世紀已傳入中國新疆。公元65年，漢明帝在位時，已在江蘇省北部成立了一個佛教團體。佛教在南北朝時代十分繁盛，唐代達至高峰，在宋明朝代更同儒家結合而開出理學。今日在中國以大乘較為盛行。

從比較角度看，我們基督信仰的世界觀是直線型的，有開始也有終結；但佛教（尤其大乘佛教）的世界觀卻是圓型的，既無開始也無終結。此外，佛教的許多思想亦同屬圓型，如六道輪迴，結果，最後在人「心」這一個問題上；但基督信仰，從創世、救世以至新天地之出現等問題上，都以降生成人的「基督」為中心，因此，基督徒應從建立大地而達至天國實現。雖然佛教的世界觀與基督信仰的世界觀有天壤之別，但在主體性修練方面卻能給基督宗教提供頗有益的啓發。<sup>68</sup>

---

68 參考甘易逢編著，明鏡譯，《淺讀佛學》，台中 光啓出版社 1984再版；龔天民，《真理自明》，台北 歸主出版社 1990再版。

聖神修院神哲學院——神學教材①

## 創世論

編 著 湯漢輔理主教  
編 輯 神學教材編輯部  
出 版 公教真理學會  
發 行 公教進行社  
香港中環干諾道中 15-18 號大昌大廈 17 樓  
電話：(852) 2525-7063  
傳真：(852) 2521-7969  
電郵：bookshop@catholiccentre.org.hk  
網址：http://www.catholiccentre.org.hk

准 印 胡振中樞機  
1993 年 12 月 8 日

承 印 明愛印刷訓練中心  
版 次 1994 年 1 月初版  
2001 年 4 月修訂版 (1000 本)

國際書號 962-8417-49-5

【版權所有】

Holy Spirit Seminary College of Theology & Philosophy  
—Chinese Theology Textbook Series ①

## Theology of Creation

By Most Rev. John TONG, V.G.

Edited by Chinese Theology Textbook Editorial Board

Published by Catholic Truth Society

Distributed by Catholic Centre

16/Floor, Grand Building,  
15-18 Connaught Road, Central, Hong Kong  
Tel: (852) 2525-7063  
Fax: (852) 2521-7969  
E-Mail: bookshop@catholiccentre.org.hk  
Website: http://www.catholiccentre.org.hk

Imprimatur: Cardinal John B WU  
8 December 1993

First Edition: January 1994

Revised Edition: April 2001 (1000 cps.)

ISBN: 962-8417-49-5

【 All Rights Reserved 】

封面設計：海晏



聖神修院神哲學院  
神學教材編寫委員會

公教真理學會出版

ISBN 962-8417-49-5



306 6009 115

HK\$60.00