

张春申 著

# 基督信仰中的 末世论



个人—人类团体—宇宙  
↔ 已经 ↔ 尚未 ↔

# 基督信仰中的末世论

张春申 著

天主教上海教区光启社  
2004年12月

# 基督教中国化研究

第二卷

- 书 名 基督信仰中的末世论  
作 者 张春申  
教会准印 天主教上海教区主教 金鲁贤  
出版发行 天主教上海教区光启社  
地 址 上海市重庆南路 270 号  
电 话 64670200  
传 真 64670197  
印 数 3000  
出版日期 2004 年 12 月 (第 1 版 第 1 次印刷)  
印 刷 天主教上海教区印刷部  
地 址 上海市七宝镇南街 76 号乙

---

版权所有 翻印必究

# 目 录

- 1 前言
  
- 3 第一部分 导论**
- 5 第一章 基督信仰中的历史观
- 14 第二章 末世论在教会历史中的演变
- 35 第三章 否定末世论的思想
- 48 第四章 末世论与神学
- 52 第五章 末世论的方法
  
- 57 第二部分 人类的末世事件**
- 59 小 引
- 61 第六章 基督的光荣降来
- 87 第七章 肉身的复活
- 105 第八章 公审判
- 119 第九章 新天新地
- 126 第十章 人类末世事件的综合神学反省
- 131 附 录 千禧年

133 第三部分 个人的末世事件

135 第十一章 死亡的奥迹

168 第十二章 私审判

171 第十三章 炼狱

188 第十四章 地狱

203 第十五章 天堂（永福）

215 第十六章 灵薄狱

## 前 言

在基督宗教的信仰里，一提及人类的未来就不得不牵涉到所谓的“末世”；“末世”是教会用来描绘救恩史上最后一个阶段的名词，它表达：因着基督的来临及其死亡与复活，救恩史进展到最后的一个阶段，在这阶段天主的启示已经在基督身上完全展露；整个人类基本来说，已经在基督身上答复了天主，天主的救恩不会取消，从基督身上它已经永不后退地进入了人世间；但它尚未达到圆满彰显的时辰。所以末世有着“已经—尚未”的两面：天主最后的救恩已经赐下，而尚未圆满。在这当中显示出一种张力的情态。

末世论则是根据教会的信仰论及人类生命，人类历史圆满终结的一门学问。它本身涉及三个幅度：“个人”、“人类团体”和“宇宙”。

本书分为三大部分，首先是相当长的导论部分，探讨有关末世论的基本问题；第二及第三部分则将分别解释人类和个人的末世论。共分十章阐释，方法相当一致：先从圣经出发，然后根据教会训导来作信理的确立，最后是神学反省。

# 第一部分

## 导 论

## 第一章

# 基督信仰中的历史观

这一章意欲以三点来阐述基督信仰中的历史观，一方面有其开展性，另一方面又深具其一体的特色。意味着：一个启示的内涵，如此地丰富，使得有限的人在历史的过程中逐渐涵泳体会，同时也使这丰富的内涵铺张并显示于历史中。这三点即是：

- 一、天主与历史
- 二、旧约史观
- 三、新约史观

## 一、天主与历史

在基督徒信仰里，人不是单独存在，天主和人的关系也不仅是存在于人被创造的刹那；更明白地说，人刚被创造之时是天主和人交往的起点，是天主对这人创造工程的肇始点，这创造工程在人的一生中延续，在爱情的交流中完成；这爱情交流的场合，具体地点是发生在人生活的历史时间中，交流的方式因人而异，在每个人生命的旅途中借各人发生的事



件完成，于是每人的生活过程都能说是天人爱情生活的精心杰作，而且个个都别具匠心，各具风味。在过程中，天主不断地临在历史中领导历史进行，并在其中不断地自我给予，到达历史终点之时，天主要把自己完全交给人，而成为人的圆满终结！若是如此，当在我们的信仰论及人、论及人的历史、论及人类历史的最终极点时，势必无法与天主脱离关系。

确实，圣经中呈现的天主就是如同上述描绘的那样，祂不是如同形上学所形容的那种天主：与人绝对不同的一位，永远超越时间，没有过去和将来，是永远的那一位。这是一个冷然的、毫无人情味的天主。圣经中的天主是相当地亲切，富有人情味的。固然，当论到祂超越的特性时，祂确是与人不同，但这只是祂的一面；另一方面，祂又往往在时间和历史中进到人的生命里与人交往、密谈，与人产生爱情。

祂在微风中、在风暴里进到人的生命深处，在灵魂隐密处悄然细语，重新保证祂爱的许诺，并且亲自带领人往前走，不断地走到一个新的境界，直到这人崭新的一面被创造完成之时。此时是抵达许诺的高峰，许诺者最终成为许诺的内容，把自己给予人，成了人的万有。所以在圣经中的天主，不只是超越的，也是一个在任何时间中的天主，祂深富人情味，不断地进到历史，在时间中展示自己的爱情，许诺着将来，并且和人共同在爱的创造中更新一切。

由上文的描述，约略能看出圣经所启示的天主面貌，祂是尊重历史的天主。

## 二、旧约史观—末世论

旧约里呈现出来的天主，是一个在时间中不断许诺和更新的天主，祂把自己在历史中交付给人，也领导历史走向完成。

天主的这面貌借着旧约几个特殊人物生命里所发生的事情显示出来：天主召叫了亚巴郎，在许诺之前，祂要亚巴郎放弃过去所拥有的一切，离开故乡走向一块新的土地。天主不但把土地赐给亚巴郎为产业，还许诺给他一个美丽的远景和亿万的后裔。在古圣祖们的历史中，天主不断地以这样姿态出现，祂表现自己是许诺的天主，带人走向将来的、迈向人类历史的完成。古圣祖生活在这种许诺中，全心依靠着许诺，走向将来。

到了梅瑟的时候，天主对亚巴郎和圣祖们的许诺业已局部地实现，亚巴郎的子孙已繁衍万千，遍布埃及地，但是他们沦落为埃及人之奴。在梅瑟身上，天主更新了祂对亚巴郎的许诺，祂叫梅瑟带领以色列人出离埃及，脱离奴隶的身份，祂领他们过红海、越旷野，到达了流奶流蜜的福地，这是一块自由地。在这段流离旷野的日子，天主不断地再度进入祂所选的人民里，借着在生活上发生的种种事件，祂不断地告诫他们，不断更新祂和他们的关系，让以色列人日益认识与他们来往的是怎样的天主。

时间是不停留的，历史在进行着，天主也不断地在历史里启示。本来在以色列王国建立时，天主在亚巴郎和梅瑟身上对以色列子民许下的许诺业已完成，因为当时以色列人已经进入了福地，在福地建立起他们的王朝；但是，由于天主

是一个许诺的天主，祂要不断地在许诺中自我给予，也就是在这自我给予中不断地更新，走向一个更圆满的将来。为此，进入了福地之后，天主借着纳堂先知的预言，对以色列民族又启示了一个新的许诺：达味家中的王位，永不更替。即使在达味王朝的衰败时期，天主也常借着先知的预言，不断地担保这许诺的必然实现，实现在默西亚的生命里。

于是，天主许诺的内涵在历史的过程中渐形清晰，永不更替的达味王朝，最后是在默西亚的生命中实现，这是救恩史中脍炙人口的“默西亚许诺”。在充军后返回故土重建圣殿时，以色列民族的生命中燃炽着爱国爱民的热忱，基于历代对天主的经验，他们深信“默西亚主义”；在他们有生之年必能目睹天主对以色列人民这恩许的完成，而且他们认为当这许诺实现之际，就是以色列民族再度扬眉吐气的复兴日子。

在这些信念里，曾经饱尝离乡背井、妻离子散、亡国之痛的以色列民族，急切地等待这日子的来临，这种迫切的感情表达在他们的文学中，形成了今日所谓的“默示录文体”。在阅读时，读者能感染到那些洋溢在字里行间的迫切期待之情，这情感衬托出盟约民族对雅威深信不疑的依赖。由上文的描述能知道：在旧约中天主呈现的面貌是一个许诺的天主，在许诺中祂带领祂的人迈向历史的完成。

这史观浮现出旧约的历史结构，显示出天主启示的宗教里，对于时间观念与其他文化的看法截然不同。其他的文化通常都蔑视时间，认为时间是短暂的，无价值的，所以时间内的事不足以重视；启示宗教却不然，它知道天主的许诺和实现是在历史和时间中的；换言之，借着历史事件在时间中进展，天主的许诺逐步完成和实现，而且就在实现的当时又

开始新的许诺，借着这许诺和实现的交互关系，天主显示自己亲临在历史中和祂的子民一起，领导他们走向将来。

因此，在旧约时期的以色列人，经验到的是一个有历史结构的天主，祂和人的关系有着“过去-现在-未来”的结构，在这形态里，人的立足点常是在现在，现在的生活是在一个信仰的传统里，现在之形成是基于过去天主许诺的完成；但是在今日所经验到的完成不是静止的，因为天主是一个不断在行动中的天主；所以在今日完成过去的许诺的当时，祂又预许了将来。可见，这是一个不断地在赶路的天主，向将来走去，祂忠信于祂的许诺，祂亲身临在于许诺中，领导着人往前走，走向历史的完成；最后是祂自己完成了整个的历史。

在旧约里有某些概念是特地描绘这个使历史完成的天主，譬如：天主的日子；天主的震怒；审判……等等，这些概念最深处要通传的讯息是：在天主的许诺中，人类的历史要完成。这即是旧约史观，“默西亚主义”是它的标语。

### 三、新约史观——末世论

如果说旧约史观在于“默西亚主义”，新约史观一方面继承它，另一方面却使它开启崭新的阶段，即所谓“末世”。此与耶稣密不可分。默西亚意即“被傅油者”，表示祂是为天主派遣宣告许诺的救恩之来临。这个名词译为希腊文便是“基督”，具有同样“被傅”的意义。下面扼要地指出耶稣怎样为教会改变了旧约史观。

耶稣时代巴勒斯坦境内因外来势力镇压，百姓普遍贫穷，虽然也有高贵之家。其时犹太民众对自古以来的“默西亚主

义”非常活跃。所谓“默西来主义”如上文所说，有关犹太民族，甚至人类历史的信念。以色列民族的上主，亦即宇宙的唯一创造天主，祂曾经拯救过他们的祖先，许下将在历史的末期，派遣祂所拣选与傅油的默西亚来拯救他们，直到千秋万世。一般而论，当时犹太人所指的“默西亚主义”政治意味相当浓厚，代表罗马帝国的总督不能不加关注。

耶稣宣讲的独特之处，便是报告这个末期已经发轫，天主的拯救正在进行。祂说：“时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音罢！”（谷 1：15）于是一连串的事件陆续发生。祂为此指导行动纲领，但绝无政治色彩，要求的是信仰与生活的改变。信仰天主已在以色列民族中赐福，因此大家应该表现新的行径。耶稣自己召集了一小伙门徒，周游加里肋亚各地，大受群众拥戴；祂所言所行互相配合，显出不凡的权威，许多病患与残障由于祂的触摸与祝福，一一恢复健全，感觉一股神力自祂而发，这正表示天主的拯救已经来临。因此祂随时宣讲：面对拯救的天主改变生活成为新人，虽然不是系统的宣讲，却都出自一个中心思想，适合时机的行动指南。

耶稣自己接受传统的“默西亚主义”，但祂却肯定历史末期已经来临，而且拯救人类的天主正在人间运作，且祂以身作证；同时祂也为新人类勾画蓝图，它建基于天主拯救的信念之上。人类都是天主子女，虽有差别，但该互补互助；大地是天主的礼物，虽有人间的贫富，但该分享分用。祂以为以色列民族维持次序的“十诫”总归于爱天主与爱人，根据天主拯救的理念，创造和平、正义、仁爱、互助的世界；排斥仇恨、对立、冲突、战争。因此祂主张宽恕、为仇人祈祷

以及非暴力主义。

“新人类”为祂是绝对可靠的未来，因为它是拯救一切的天主所许诺的恩典；所谓拯救并非仅是免于悲痛，而且更是健全与完整。对此，虽然耶稣并不知道正确的时间表，但呼吁立即改变生活，急速参与；甚至以此“新人类”理想，为当时巴勒斯坦的犹太人提出充满希望的“准则”，以面对现实。祂没有政治方案，然而却坚持处身之道，这与同时的犹太人派别距离极大。一般而论，左右派别的犹太集团，无不鉴于以色列作为天主选民的信仰，主张用武力推翻罗马霸权，只是现实问题，使他们反应不同而已：有的等待时机，有的随时出击。由于耶稣轰动一时，普受拥护，不同派别的犹太领袖对祂都有自己的幻想，然而祂始终保持一贯立场。

但耶稣的“新人类”理想，却遭受来自主流领袖与宗教权威的敌视。祂关怀贫病弱小，同情罪犯与娼妓；祂指斥经师诠释经典的虚伪，无惧当权宫庭的施压；祂不重视传统的礼规，摆脱束缚人性的禁忌；祂往往与犹太领袖针锋相对，却经常与妇孺亲近往来。然而，祂重视梅瑟法律，又非常彻底；祂热诚祈祷，以真理与心神朝拜；祂参加耶路撒冷圣殿的典礼，却又在那里发飙驱逐商人买卖；祂亲热地称天主为父，同时显出尊敬与自由。祂究竟是谁？在敌对者眼里祂是异类，不过在祂四周的群众已经称祂为先知，甚至即是默西亚自己。

耶稣授道大概不出三年，主要是在加里肋亚省，始终吸引群众，有些政治意识极强的人表示失望。门徒追随左右亲炙教诲，同时也任助手，其中也有少数妇女，留名后世的男性有十二人。三年之中，祂应该去过犹太政教中心耶路撒冷。最后一次，祂已理会自己的和平讯息不被当权接受，仇人情

绪蠢动，不禁悲从心来，流泪预感祖国的家破人亡。祂的名声已传及京城。这次进京过节，大受朝圣群众欢迎，同时也曾与那里的经师与长老再三辩论，触及敏感问题。犹太公议会由于祂的作风极为不满，此时反而怀疑祂是危险分子，怕祂在过节时期惹出祸来，于是种下杀机。耶稣自己对此也有所闻，祂的决择是以身殉道，将“新人类”的运动信托于拯救的天主手中。令祂惋惜的是祂被自己的一位门徒出卖，不过祂并不计划逃生。

结果，耶稣是在那年犹太人庆祝逾越节，纪念祖先自由与新生之前一日被钉死在十字架上。这由罗马总督判决，但也在犹太公议会怂恿与运作之下，政治与宗教互相勾结而造成的。自他们的眼中，大概只是小事一桩，可能还出于安全的动机；甚至在人类漫长的历史中，与此在表面上相似的案件不胜枚举，所以当时罗马史家没有直接记下什么。然而，耶稣死后埋葬，直到犹太人庆祝另一个称为五旬节之间，祂的门徒重新集合，传出祂已复活，并且他们多次看见祂的显现。

死人复活是犹太教已有的信仰，这是有关人类历史末日之事。不过死后三天复活，他们自己也为之讶异。无论如何，追随过耶稣的信众逐渐在耶路撒冷结为团体，选在五旬节上根据耶稣的信念公开宣讲，兴起了一股挡不住的热潮，他们当众承认耶稣是默西亚，因为祂开辟了天主拯救人类的历史末期；承认祂是天主的儿子，因为祂特殊地称天主为父；同时他们也以为耶稣基督即将光荣地来临，完结天主的救恩历史。下面我们继续自宗徒和教会的经验简述新约史观。

宗徒与初期教会的确一度预料天主子耶稣基督，在他们有生之年完结救恩历史，虽然他们知道耶稣基督自己对于末

日并无确定的预言(谷13:32)。不过热诚与迫切的等待可见于新约有些著作之中,比如《得撒洛尼前书》、《雅各伯书》,以及对观福音的编辑资料之中都有痕迹。无论如何,虽然他们对于末日的信念不失,便逐渐地认为它的来临并不为人可推测,这也可以在新约中见出,比如《伯多禄后书》已有清楚的表达。因此,初期教会更加把注意力放在传福音上,以及宣扬基督的事工上;但同时改变了旧约史观,宣称天主藉坐在神右边的耶稣基督内主宰人类历史,从此开始了末世时代。它意即救恩计划在基督的生命中决定性地、永不改变地已经完成。

新约的最后一部书《默示录》则以特殊文体描绘末世阶段的天上与地下的呼应,被宰的羔羊基督是在光荣之中,统治人间。但此书以“阿们,主耶稣祢来罢!”结束(20:20)。一般而论,新约其他各书多少都流露新约史观具有的“已经-尚未”的张力;换句话说,即是末世的希望向度,末世论即是以此最后阶段作为神学研究的课题。



## 第二章

# 末世论在教会历史中的演变

末世信仰的启示内容，在整个教会迈向圆满的旅途上曾经有过意识薄弱的情形，这时，教会并非完全失落末世的色彩，只是由于地上教会的有限及有罪，使得它面目不清，末世的意识在整个教会生活里显得隐晦不明，出现一段衰落时期。这情况直到梵蒂冈第二次大公会议时方重现生机，恢复旧观，末世意识又再度在教会生活里彰显出来。对于在历史过程中兴衰的演变，本文分四个时期讨论之：

- 一、初期教会
- 二、中古时期
- 三、近代与现代神学
- 四、当代梵蒂冈第二次大公会议文件

### 一、初期教会

初期教会里，有两个因素使它生活渐渐失去末世的色彩，第一个因素是第一章曾论及过的圣经时代后期末日延迟之事实；第二个则是受到希腊文化的影响：由于福音传到希腊地

区，教会在当地吸收希腊文化，在转化过程里受到希腊二元思想的影响，使得末世色彩渐形黯淡。

下文就以当时教会生活中呈现的四种现象来说明这事实。这四种现象分别是：教会组织的发展；天国概念的转变；希腊时间观的入侵；个人末世论的强调。在这四种现象中，前三种是交互影响的，第四种现象则是前面三种现象的结果。

### （一）教会组织的发展

教会组织的发展与教会生活中末日延期的事实有着不可分离的关系。在某方面可以说，由于末日延迟来临，教会意识到为了生存和完成在这世上的使命，需要组织，并且为了久远之计，她发展这组织；可是，当教会的组织形成发展时，人的注意力过度集中于推动这地上组织的成长，于是相对地忽略了教会的末世幅度，末世意识在教会生活里就渐形消退、衰落。以下的讨论中，读者能更清楚地看出这事实。

“圣经时期”是耶稣复活升天后的一段时期，那时，教会因着耶稣基督的复活，充满了对末日来临的期盼，大部分的人都认为在他们的有生之年，末日必会来临；实际上在教会生活里，宗徒们和第一代的基督徒体认了末日延期的事实，这事实使得当时的教会生活有所转变，这转变在起初并不是如此清晰地呈现在当代人的意识中，只是教会生活存在性自然发展的结果。

当时，因着末日延期的事实，引起了宗徒和基督徒们的焦虑，在焦虑中，自然使教会无形地开始在本身生活里转移注意力，注意到这生活团体的牧灵工作、礼仪生活、教会的结构和组织，以及犯罪教友的忏悔问题。圣经时期末叶，这转变已多

多少开始显露，在保护的牧灵书信里反映出这教会生活的现实。到了初期教会，已经成为一件相当明显的事实了。

若是读者注意到在转变时教会在那些事情上尽心尽力，马上会得到一个结论：教会已经开始预备要在世界里扎根。事实上也是如此，这些事情是使教会在世界上扎根的原因。这段时期，教会生活开始明显地转变，但这转变尚未引起任何问题。

渐渐地，有人开始体认这转变中能发生问题，他们发觉教会组织日益发展、教会结构日益紧密，在这情况中，若是一个教会如此重视并致力于发展她的组织和结构，是否还算忠于由宗徒传下来的传统？是否依然保持她末世信仰的纯正？回顾当时的教会生活，末日对当时的教友来说，已经不是一个尖锐的问题。这现象使得一些人担心是否是由于教会对于传统不忠的结果？在反省中，这转变渐渐形成当代教会内在的危机，产生教会内的紧张。

在第二世纪及第三世纪末叶，由于蒙丹派兴起，紧张更形尖锐；蒙丹派可以说是当代不正统的圣神运动，他们否定教会一切制度和组织，认为凡与此有关的，都有违圣神和启示中末日来临的传统信仰。这异端的兴起使得危机更明显地出现。

在这紧张的情势中，由于当时教会生活里的一些因素使得教会安度危机。这些因素分别是：圣经中的圣事生活、末日概念的变化和基督复活的信仰。

首先，在教会的初期，人们认为在圣事中临在的是光荣复活的基督，若临在的是光荣复活的基督，末日已经是在圣事行动中出现了，因为复活是末日的事件；那么末日已经降临了，特别在礼仪中，在分饼时，这思想在当时减轻了对末日期待的紧张，因为末日已经在人间出现。

其次，“末日”的概念在教会生活里也起了变化。最初在圣经时期末叶，“末日”这概念内含着一种迫切性，意味着这末日的来临是很迫切的，马上就到了；但是到了初期教会却演变成一种突然性，意味着末日来临是相当突然的，所以大家应常常准备妥当。《玛窦福音》中“十个童女”以及“忠信的仆人”的比喻，都是反映当时教会生活中这种末世观，这种演变成当时教会生活呈现伦理主义的倾向，因为，若末日是猝然而降的，理当常注意度好伦理生活。在这情况下，也使教会减轻当时因“末日”问题引起的紧张，因为“末日”的迫切性消失了，代之而起的是突然性，若是教会注意伦理生活，则已是在正统的信仰中。

最后，对于耶稣复活的信仰也使得形成危机的困难削弱，因为基督的复活，我们末日复活的许诺已经有了保证，教会在当时就是借着生活中这些因素，渡过了危机。

但是上文提及的因素，只是帮助当时教会渡过了危机，并不一定有利于教会末世信仰的发展。事实上，有些因素使得末世性呈现分化的现象。本来末世本身具有一种紧张的气息，它使人觉得：末日来了，但是尚未完成。是一种“已经-尚未”的紧张，这种紧张带给基督徒活力和希望，致力于使末日早日完全来临的理想中，使整个教会在动，世界在动……是走向圆满完成的“动”；但是由于上述某些因素分化了末世性的内容，截然分割了形成紧张的两种因素。

在当时的教会生活里，由于受圣事影响，一方面认为末世的因素在今日的教会中已经出现了，特别是在圣事礼仪中；另一方面又把一些末世事件（如：审判……等）置于遥远的将来，二者间无联系，无法形成其间的紧张，教会的末

世紧张色彩日形黯淡。可见当时教会组织的发展，显示了教会团体对于初期的末世观已经有了转变，这转变虽然引起了危机，教会生活里超越这些危机的因素，却使末世的紧张消失殆尽。

## （二）天国概念的转变

按照福音的记载，耶稣基督所宣讲的“天国”，是富有浓厚的末世气息，祂宣布着：“悔改吧！天国临近了！”（玛4：17）“临近了”，带给人一种逼近气息。在祂的宣讲中曾经以多类种子来比喻天国（玛13：1~43），这暗喻了天国的动态和紧张，表示它在历史中已临在，并走向永远，因为种子是在历史中成长发展的。

保禄时期，已经相当少论及“天国”，即使提及，正如上文描述过的，它的尖锐性已经减低。及至圣教初期，已经把天国和天堂混为一谈，当时人认为耶稣基督确实建立了天国，但却是在遥远的未来才完成；今日的教会已经安然地迈入了建立天国的最后一个阶段，这时天国的末世性已消失得无影无踪。

在教会的启示信仰里，天国与天堂并非截然无关的两个概念，它们之间有关系，但是不能混为一谈，因为天堂实际上是天国的最后一个阶段，在此世耶稣建立的天国已开始，在末日完成时称它为天堂。可见天国的概念已有异于基督宣讲时之内涵。

这转变是受到希腊人的思想和后期犹太主义的影响。希腊哲学思想早期被柏拉图潮流所充斥；在柏拉图的思想系统中，精神物质的二元深深影响了教会初期的天国概念，他主张精神是永恒的、不灭的，它降生在物质之中，但还是纯粹的精神，精神是实在有的，物质只是影子，是暂时的，会消

失。在这种思想潮流的影响中，天国变成了绝对超越的：超越时间、空间；它是永恒的——而不是在历史中；但是这超越永恒的天国能降临，进入历史中，教会就是它进入历史的降生处。于是，世上的教会就是天国。这观念中的教会，只是永恒天国的降生地，她只是影子，不是实在的，本身毫无价值。这与我们信仰中“教会”的内涵大相逖庭。

犹太主义的后期，把上主日子来临的最后一段时期称之为“默西亚时期”。在历史中，这是天主绝对胜利的时期，不会再有任何的变化，人们过着的是最幸福的生活，这就是旧约思想中的“千禧年”<sup>1</sup>。千禧年有无限的幸福。教会初期受到这种末期犹太主义的影响，认为教会就是千禧年的时期，这思想把教会的末世性、成长性、等待性完全剔除了，因为末日已序幕，人已生活在末日的来临之中。

在奥斯定的思想里，能反映上文述及的种种。奥斯定的教会论是带些凯旋主义色彩的教会论，他会把教会当作末日的天国，所以主张天国已在人间；但是在教育背景上，奥斯定受到的是希腊思想之训练，这种训练影响他的教会论；若分析他的教会论，读者能发现有三种思想平行于其中而综合，这现象实在反映当时奥斯定生活时的教会实况。

首先，奥斯定主张天国是在遥远的将来，在现世存在的是教会和罗马帝国，天国今日降生其间，它本身是旅途教会。这思想清楚地反映了希腊二元论的思想典型。其次，他也主张世界中今日存在的教会，因基督的复活已经拥有永恒的性

---

<sup>1</sup> 参见本书第二部分 123 页之“附录：千禧年”。

质，教会本身就是天国，这与犹太后期的思想相当相似，是应用千禧年的概念来描绘教会与天国的关系。最后，奥斯定在其著作《天主之城》一书中，反映了教会正统的信仰。在该书中，他描绘天主之城是充满着精神性，是无形的，这是天国。“天主之城”在历史中出现与“地上之城”相对立，充满精神的天主之城常与人间恶势力对抗，形成冲突，这些冲突是历史上所有冲击的原因和形态；换句话说，奥斯定认为人间的一切冲突其实是两城之战发生在历史的形态中，在历史中出现的天主之城就是教会。在这本书里，奥斯定把天国的末世幅度，即它在历史中进展的特性，保持得完美无缺。

### （三）希腊时间观的入侵

在亚历山大城的教父们，都是在希腊的思想系统中受教育，当他们解释教会的末世信仰时，无形中受到他们原有的思想方法的影响。

希腊思想中的宇宙观是一种二元论，在论及精神与物质世界的关系时，是分立的二元，希腊人的思想方式与希伯来人迥然相异。希伯来人认为当精神降生在物质世界中时浑然成为一体；希腊人却不如此，他们认为精神降生在物质世界中时是一种堕落，在这观点下，历史是毫无价值的，时间成为无意义和空然的。

奥利振深深地浸润在这种思想方式里，他习于运用“升—降”的概念来表达这思想，他认为进入历史中是一种“降”，在解脱的当时就是“升”。他将这术语运用在神学的解释里：对他而言，在创造时，因为物质世界的形成是一种“降”，当基督再度来临重建之时是一种“升”；一切在历史中都是

“降”，当迈入永恒之际是“升”；罪是“降”，得救是“升”。在这种二元论的思想中，历史只不过是幻影一场。若是如此，救恩如何完成？奥利振运用一种大团圆的概念（Apokatastasis）来表达：在历史中，宇宙，全部的人……等等都是在一个大圈子中旋转，随着历史时间的进行，不断地旋转、旋转……到最终进入到永远中，这时是进到了绝对，人得救就在于此。

所以为奥利振而言，时间和历史中常常是“空”，是“降”；到最后旋转到了救恩中方才是“升”。在这种二元思想中，末世论的史观荡然无存。教会正统的末世论是建基于历史中，耶稣基督是历史的人物，在祂过完尘世生活后方被提升举扬，光荣地复活。我们也是如此，我们是在历史的过程里成长发展，救恩是在历史中，人的得救与否，固然与其生命末刻的选择有关，但这选择却是伊始于历史生命里，为此常带有一种紧张的气氛；是“已经”，但又是“尚未”。奥利振的大团圆学说则使这紧张消失。

奥斯定的得救论也受到这种宇宙观的影响，但是他已经略为超越了二元论，正如上文论及天国的概念；奥斯定的得救论中也容纳了数个平行但未综合的思想。奥斯定似乎肯定历史的价值，一方面他承认救恩，一个历史的过程，有所谓的救恩史，并能划分为三个时期：梅瑟法律前期、梅瑟法律后期、恩宠时期。但是另一方面，奥斯定“天主”的概念深受希腊思想的影响，他认为“天主”是永远的，不动的。若“天主”正是如奥斯定描绘一般的具有不动性，则与救恩史中呈现的天主无法调合：救恩史中的天主是不断地在历史中行动的天主。



奥斯定的乐园观也充满希腊哲学的色彩，与希腊人的“天主”概念是同一种典型；他认为“乐园”是一种超时间的，永远的生活，人犯罪方才进入到历史的时间里，进入历史是堕落，时间本身没有救恩。人虽然在历史中接受救恩，并且这救恩永远存留在人的生命里，但是却与时间毫无关系，所以救恩本身是因着人的罪进入，但是并不是降生在历史中，也不是降生在教会中，与教会结合在一起。耶稣的复活固然是发生在历史与教会中，但是永远的得救却是超越时间的。在这种思想方式中，奥斯定把万民四末，即天堂、地狱，及复活……等境界，全置于时间结束的最末刹那。奥斯定虽然没有将人类的得救以圆周性的时间观来解释，保持启示的直线时间观，但是却尚未得到完全的综合。

教会启示传统对末世的讲法是基于降生的神学，主张：末世在历史中，历史是末世性的。末世完成时是历史升入末世，或者是末世吸收历史。所以人的得救是全历史的得救，在这种信仰中，方能讲到人肉身复活之现实。

#### （四）个人末世论的兴起

由于教会内末世论的衰落，又受到希腊思想的影响，于是个人末世论日益盛行于教会现实中。

当教会的团体历史幅度渐渐分化消失，只注意到个人的末世事件，忽略了教会本身是在旅途中走向天主的教会。这情况中教会产生末世论上的伦理主义：东方教会只着重于个人的净化，个人身上的协调，度永恒的生活；西方教会则受奥斯定传统的影响，为了得救而注意教友生活中的克苦。这时又受到希腊人哲学思想二元论影响，在末世论中产生了诺思派，

强调知识、光照……等等因素，以助灵魂脱离肉身，恢复自由，进入救恩。

此时，教会团体幅度的末世论已消失在个人的末世论中。

这就是整个初期教会的现象，此现象也影响了中古时期的末世观。

## 二、中古时期

对于教会在中古时代的末世意识，我们从四个角度来讨论，前三个可以使读者清楚当时教会的生活情况。对于当时的情况，我们依次地介绍当时教会概念硬化的情形；教会生活中的通俗末世观；以及当代的历史神学；最后我们讨论在这些生活情况中，教会的神学和训导当局对末世论论及的种种。在讨论的过程里，读者自会发觉末世意识在中古时代表面上虽然晦暗不明，但是犹存在教会生活的深处。这种种现象让我们回想到基督对教会的永恒许诺。

### （一）教会概念的硬化

中古时代对于教会的概念渐形凝固与冻结，呈硬化的状态。教会概念硬化的原因，一方面固然是教父时期遗留的影响：教父时期天国概念的硬化等现象对这情形都不无关系；另一方面则是由于在神学上受到奥斯定的深邃影响；奥斯定的各种思想都相当深地影响后代的教会，在他的教会论中，直到中古时期仍保全得最好的是：教会是地上的天国。对教会的这种看法使得教会本身日形凝固。

因为若教会自视为天国，定然冻结其末世色彩，这是由

于教会认为在它的本质,基本上拥有了永远天国所有的一切,在它内一切是完美的;这样自我体认下的教会并不觉得自己在本质上还需求发展,于是倾全力于注意平面上的发展和进步,譬如版图的扩充,领洗人数的增加……等等,这种平面的发展与教会生命在深度的发展完全不同。其实,教会的本质是一个旅途中的教会,它的生命实际应当是在发展中,随着天主在基督内赐下的永远许诺而发展;这种发展是充满着末世的紧张,常在“已经-尚未”中走向更圆满。可惜这幅度失落了只留下在平面上的发展,使教会内蕴含的生命力日趋黯然,硬化了教会的概念,失落了教会的末世色彩。

## (二) 通俗的末世论

中古时代,教会自觉方面的末世论虽然呈硬化现象,但在教友间通俗的末世论却盛行着,这与当时的教会背景有很大的关系。当时的教会在平面上日益扩展,进入蛮夷地带,由于文化的差距渐渐形成各种阶级。先是有教友和神职界间的区分,神职界多是读过神学,懂得神学的人;教友则是一些俗人,这种区分在礼仪中甚为显著;甚或连神职界中亦有区分,因其家庭背景、培养、学识上的不同,分为高级神职人员及低级神职人员。在这种神职和教友对立的情况下,对教友所讲授的教义和道理都是以惊吓教友为主要目的,所以当时有人把个人末世论的材料视作宣讲的佳作,这种通俗的末世道理流行在十字军里,以及法国南部。

这类通俗的末世思想深深地影响当代的生活,这影响反映在文学和各种艺术作品里;但丁的神曲、米开朗基罗的最后审判就是当时代的杰作;奇迹故事、奥迹戏剧的普遍更不

在话下。隐修运动也受到末世思想的推动，中古时代有一部分隐修院是特别为皈依者设立的，这些皈依者多半是平日生活浪漫萎靡，而在这些通俗末世道理的宣讲中回头的人。当时不少的爱德善会也因此而成立。甚至，在当时的教会中出现了些流浪的宣道士，到处宣讲万民四末的道理，以促使人皈依天主，道明会士就是产生在这传统之中的。

这些道理的内容固然都是与天堂、地狱、审判……等境界有关，却不是在整个人类历史的幅度中去宣讲。末世的团体幅度在这种宣讲中荡然无存。

### （三）历史神学

对于历史神学的反省，当时教会保存了奥斯定留下来的框架，在这框架中去了解和区分救恩史，在历史中天主之城与地上之城相对出现，形成历史中一切冲突的原型。除了这一种历史神学外，中古时代也以天主的上智来解释历史中发生的一切，他们认为天主上智安排一切，一面是天主和基督，一面是仇敌和假基督，历史就是在这两派对立的冲突中不断地进行着。

当时有一位隐修院的院长若亚敬（Joachim of Fiore）愿意将当代的教会硬化现象和历史并置，作一个解释，在这种尝试中产生了他的历史神学，他把救恩史分为三个阶段：父—子—神。并宣称 1260 年是一个变化的时代，是一个转折点。整个教会脱离子的时代进入神的时代，这是一个全新的时代。这种历史神学无论在救恩史上或是在神学上都产生困难，因为无论在基督或是启示论上，都以子为父的最圆满以及最后的启示，从此再无其他的启示发生；若神的时代是一个全新

的时代，无疑地表达了一种新的启示产生，于是与子的启示呈对立状态。其实在启示的传统信仰中也有神的时代，但是时代并非是一个全新的时代，而是延续基督的时代，这是一个使人内在地接受基督所启示的种种之时代。所以在若亚敬的历史神学中也有相当可取的部分，由于他如此地区分救恩史使得启示信仰的末世性显出来；同时由于他在区分时并不如此截然地分为三段，因此让人看出在子的时代，神已经内在推动着，消除一切法律化和制度化的因素，以进入一个新的时代。这种说法使人看出在救恩史中有一个内在的因素推动它达到完成。

罗培脱（Rupert of Deutz）在基督论的角度下论及历史的现象，这种历史神学的轮廓相似德日进神父的学说。他宣称历史中无论有形无形，一切都统归于基督，在基督身上施行一种宇宙性的礼仪使一切在祂内统归于父。这思想相当受到后代神学家的重视，大亚伯尔和思高派的神学家都将这思想运用在基督论的反省中。

#### （四）神学与训导权

神学方面，我们提出一个决定性的人物——龙巴礼（Peter Lombardi）。在他以前，对于末世问题的讨论尚未成为系统化的状态，但他在其著作中把一切有关末世的材料系统化。

他在末世论问题的讨论上贡献颇大，由于中古时期哲学的背景从柏拉图主义进入到亚里斯多德主义中，这情况尤其影响到对末日的讨论；因为在人学上，柏拉图主义者认为人是一种精神体；亚里斯多德则主张人是形质相合的，人不只是有灵魂，而是以灵肉为形质而成的一种存在。末世论要论

及人的死亡，论到死亡的情形与人的本质有关系。

其次，亚里斯多德体系中的学问要求某种科学化的探讨；所谓科学化的探讨，指的是要进入当时的哲学范围中有系统地去证明其论题，这种方法在末世论上的应用颇为频繁；因为末世论在神学和圣经中确定的因素相当少，相对起来，想像的因素就显得特别多；在亚里斯多德的体系中，运用哲学范畴去证明的地方也特别多，譬如对肉身复活的信理，他解释肉身是质，灵魂是形，形需质方能全然实现，于是肉身末日理应复活。这种科学化的证明，由于信仰与件甚少，很容易将一些相当属于信仰的因素在解释上充满自然哲学和形上学的色彩。所以，中古时期在神学上末世论已经系统化了，在这系统化的当时，却使得信仰因素在形上学和哲学的角度去解释。

但是，末世论的系统化并不意味着有更深的末世信仰，或是说有更明显的末世幅度，当时的情况还是把末世论只视为神学上的附属品，而不是在每一门神学中显示出它的末世幅度。

当时教会训导当局对这一类的问题涉及甚少，教宗本笃十二世在《赞美天主》宪章中讨论过中间阶段的问题，文件中曾讨论人死后直到末日来临前的状态，以及有关个人性的末世因素<sup>2</sup>。1439年，佛罗伦斯大公会议与希腊人讨论合一时，也谈到双方对中间阶段的看法，材料和内容一如本笃十二的宪章。

---

<sup>2</sup>《天主教会训导文件选集》第1000-1002条。

### 三、近代与现代神学

这是一个重视历史的时代，历史哲学也各自形成。这里，我们先讨论在某些历史哲学中产生的末世论，随后讨论现代天主教和基督教神学上对末世的观点。

#### （一）历史哲学下的末世观

十六世纪到十八世纪末可归之于近代。近代的思想背景是身处于启蒙时代中，此时理性抬头，并发展到极端产生理性主义……人们开始注意到历史的现实，在这情况中历史哲学应时而生，以解释人类历史的一体性，好使人们能够以整体去了解它的方向和目的。这里我们提出来讨论的，是在人本主义和唯心主义中的历史哲学。

在以前的部分曾经讨论过各个时期对历史的看法：教父时期虽然末世性消失，但是奥斯定还是以天主之城及地上之城来解释历史的动向；中古时代是以天主上智来说明一切历史现象；现在，在近代的人本主义思潮中，是以人来解释历史，论及的是人的进步，人的精神伦理生活，这是纯粹在人本中解释历史。在近代的这思想方式中，人的圆满终结不是天主而是人，人把握住历史，他自己就是将来。这情况中末世色彩消失殆尽。

在黑格尔唯心主义的历史哲学里，主张所谓的历史是绝对的精神，在辩证的过程中，从无意识回归到它自己的一段历史。这种唯心主义的历史哲学，通常人只是在一段期间中应用；但是运用得最称心的是马克思，他运用这为基础，形

成其唯物历史辩证,主张人类在世界中,是在自己正-反-合的过程中走向圆满,这是一种唯物的末世论。

## (二) 天主教神学

由于对抗原始基督教的立场,教会内基本上在这时代里已经没有任何通俗末世论的流传,因为原始基督教的末世色彩相当地浓厚。虽然如此,对于末世论在神学上还是运用士林神学的范畴来讨论,繁琐地去分析。在启蒙运动时期和浪漫主义中,教会的末世论有了演变。

启蒙时期,人本主义方兴未艾,在这思潮的冲击中,教会开始对历史的问题面对着启示再度反省,寻思信仰中对于人类方向的信念。在这努力中,天国概念重新发现,天国概念内的末世性又重新被唤醒,但是这种苏醒宛如昙花一现,在短期中又消失无遗。对于衰落的末世色彩重新恢复,最具影响力的应归功于浪漫主义时期的几位学者的学说。

现代的浪漫主义时期,都平根学派内产生一种倾向:一方面在神学方法上意图脱离士林神学的思想范畴;另一方面趋向于反理性主义,反黑格尔的历史哲学。下面我们要介绍两位在此时代的学者。

斯坦德曼(Franz Standenmair)的神学中,常常注意到“神”的因素,在他的教会学中,注意的是教会内天主圣神的行动,这种强调显明地是针对着黑格尔唯心辩证法的历史哲学。在他的末世论里,论及历史之所以有其一体性,之所以能走向同一的终点,都应归之于神在历史中的临在;在这种大前提中,世界史与救恩史就连接起来,因为只有一个圣神,是同一个圣神的临在,于是世界史与救恩史中有它的一体性,人类的历史



与天主启示的历史中有统一性。这是全基于圣神一元领导。

斯坦德曼在这里提出了领导整个历史走向未来的内在因素，这情况下就能在每件救恩事件中提出末世的幅度，而且整个的救恩史也显出紧张的因素：一切都是已经出现，但是尚未完全；是在基督内已经开始出现，但是还在迈向圆满之中。除此之外，他的贡献更是在于综合个人和人类历史的末世论；在他以前的教会宣讲里，往往把个人的末世论与整个人类历史的末世论分开来讲，他在讨论万民四末之际，指出了每个阶段的末世幅度，这样他将个人末世论融合在人类历史的末世幅度中提出。

可惜，斯坦德曼在末世论上的这种贡献，在当时教会现实里，与人本主义对教会末世论激起的浪花一般，又遭受到昙花一现的命运；这是因为十九世纪都平根学派兴起之时，教会中同时有新士林主义的兴起，当时教会的神学研讨上依然因循亚里斯多德的思想范畴，在末世论上也不例外；所以斯坦德曼的末世论虽然为当时教会带来了清新的气息，但却未能发挥影响。

薛朋(M.Scheeben)的末世论是建基在形上学上，有人称这为光荣的神学，在他的学说里，他将恩宠生活与末日的光荣生活相连接，强调两者间的连续性，他认为今日的恩宠生活就是在走向荣福直观；荣福直观是恩宠生活的圆满境界。这种学说洋溢着末世的紧张色彩，是当时以形上学为基础讨论末世论的学者中唯一的例外。

总之，十九世纪，天主教末世论已经开始有所改变，影响教会神学改变的因素是当时生活实况的刺激；在当时，圣经注解学已经发展；当时的哲学也向传统的思想方式提出挑

战；最后，教会神学面对基督教神学的思想方式，不得不发奋图强，除旧布新。

### （三）基督教的神学

原始基督教的教义里，带有浓厚的末世色彩，路德首先宣称：“我们同时是义人也是罪人”，这是一句充满着末世紧张气息的言语，这意味着在今日的生活里，人常常是未完成的，直到末日人方能完全地可称得上是义人。对路德来说，圣言和圣事是末世的出现，只能在末世时候方得出现；他对圣言的看法，认为这是天主使人得救的审判之言；对圣事的看法，认为人在圣事内有着末世性幅度的出现。

贾尔文强调的是天主之国的神学，他认为天国在今日以不同的姿态出现在我们之中：能是社会，能是国家，也能是教会。由于天国本身是末世的，所以人类是在走向末世。可见贾尔文的神学中，整个世界是在迈向圆满的旅途中，这学说使末世色彩流露无遗。

但是到了十九世纪，自由基督教派受理性主义的影响，使基督教神学中的末世色彩全然失落，只注意伦理主义、人文主义……等。

在描写末日时辰，路德曾经也运用过《默示录》中的一些图像，因为在路德时，中古时代通俗末世论的影响犹存，对于末日来临的迫切性往往是以基督—假基督的图像来表达，路德受到影响也在表达时运用过默示的图像。但在基督教三十年内战的年代，在正统的基督教派中这图像渐渐消失，反而保存在一些非正统的教派里。

基督教神学中末世论的再兴起是在福音批判盛行于教会

之际，由韦斯(J.Weiss)和史怀哲(A.Schweitzer)重新在他们的神学中提起，影响当代的基督教神学甚远。天主教会中也有人受到他们的影响。但是这一类的末世论到晚期偏向极端，今日称之为末世主义。

巴特(K.Barth)和布特曼(R.Bultmann)对于恢复基督教神学的末世色彩是不可抹杀的两位功臣。巴特的绝对超越天主观批判了当代的基督教自由派。布特曼则不断地强调，天主的信息带给我们一个挑战，使我们去抉择。其实今日人们常提及的希望，就是教会末世思想的通俗表达。现在的世界已经由“信仰寻求了解”迈进“希望寻求了解”的时刻。

#### 四、当代梵蒂冈第二次大公会议文件

梵蒂冈第二次大公会议使得教会恢复已失落多时的末世色彩，这里我们分别介绍描绘基督徒希望的两份文件，这是在《教会宪章》及《教会在现代世界牧职宪章》中论及的。

《教会宪章》里涉及这主题的是第七章，所讨论的主题是“旅途中的教会”，这章一如《教会宪章》的其他部分，在内容上反映整个梵二的倾向，尽量地凑合多元思想。在《教会宪章》的草案中，第七章原是讨论敬礼圣人的问题，这是由于圣人敬礼的习尚渐渐由当时教会生活中失去时代性，为此教宗若望二十三世只是要提醒教会对圣人的敬礼。其实，当时圣人敬礼的式微是由教会中列品的程序有问题，本来每次的列品圣人应当是当时代基督化生活的楷模，但是往往列品者都是过去数世纪的人物，手续花费不但繁杂昂贵，又不合时代性，在这情况中，圣人的敬礼在教友生活里渐渐失落

其重要性。

《教会宪章》草案在教会论的角度上，提醒人应该注意天上教会和地上教会的联系性。在这动机中完成的作品是相当具有末世信仰的色彩，但是与会教长并不满意草案的内容，于是重新修改书写第七章“旅途的教会”。在这情况中，旅途的教会恢复了她的末世性，她在走向圆满的途中，并且以此显示出天上、地上以及受苦的教会间有所联系。

《教会宪章》提及的思想内容并不算深，反应的是一些时代的因素，它把原来在教科书中的内容，适应在教会生命中去运用。

《教会在现代牧职宪章》中涉及这主题的是引言部分和第三章。在引言部分，它论及现代人的期望和焦虑，以及今日社会、心理、宗教的演变；它强调教会本身对期望和焦虑是一个答复，对演变能给予一个解释<sup>3</sup>。在这一段内，它是基督的生命作为历史的中心来解释；换言之，基督自身是一切的解释和答复，人类的焦虑在基督内能得到回答，一切的演变若视基督为终点则能得到解释。在引言部分的答复显得相当地形式化，它只是提出现象后，直接了当地把答复的可能置在基督身上，在内容上并未深入去解释。此外，在注解教会时相当有问题，在引言中整个教会的现实好似只是一种理念，好像只是在人的平面上去解释和注解，显不出教会启示的面貌。但是，虽然这些答复过于形式化，即使对教会的注解有瑕疵，不可否认这实在是信仰中的一种解释，是教

---

<sup>3</sup> 见：《教会在现代世界牧职宪章》引言 4~10 节。

会在反省死亡各种现象时在信仰中所给的答复。

在第三章中，教会一方面承认人行动的价值标准及其独立性，一方面把人的行动在末世的幅度中注解。这两方面若只是以现象观之，是相当的对立；但是事实上它是要使人在历史现象上看出它的末世幅度。所以它在信仰中以末世幅度去解释人的行为与天国的来临并非毫无关联，并使人看出建设地上国有其末世的價值。这种解释使人看出教会末世信仰的内容：末世已经在历史中开始，而她所在的历史是末世性的。

在梵二不断地肯定与强调中，失落多时的末世色彩，又再度鲜明地呈现在教会的生命现实里。

## 第三章

# 否定末世论的思想

有两种思想典型，基本上与教会的末世论背道而驰，这两种思想就是宇宙性的“轮回论”和自然的“进化论”。本文内我们分别讨论这两种思想并指出其间的矛盾。

### 一、宇宙性的轮回论

### 二、自然的进化论

## 一、宇宙性的轮回论

要讨论宇宙性的轮回论之前，先要介绍两种时间的概念；并且要讨论到圣经中的时间概念及其变化；最后，在介绍宇宙性轮回的时间观之际，自然能显出与启示的时间观不相容之处。在讨论过程中，读者便能轻易看出轮回论和教会末世论无法相容之症结是在于不同的时间观。

### （一）两种时间观

世界上概分之，有两种时间观，一为圆周性的时间观，在这种时间观中，认为一切时间的运行是圆周性，常是周而复

始地进行着；另一种时间观是直线性的时间观，在这种时间观中，认为时间有一个开始，往一个终点进行。

圆周性时间观的来源是大自然的现象，看到四季的运转、日夜的交替……等等，给人的印象是时间在旋转，周而复始地旋转；这种时间观的性质是相当悲观的，由于一切是周而复始的运转，不会给人一种刺激想去建立一些什么或是有所成就，因为一切是徒然，时间终必转回原处。这种时间观带给人一种消极的生活态度。

直线性时间观在人类文化中很少出现，迄今只发现在波斯教和启示性的宗教中；这种时间观有其始点、进行的过程。以及终点，它是往一个目的进行的；这时间观带给人一种紧张而迫切的感受。这是一种积极的时间观，因为它有开始、有进行的过程、有其结束点；是一种乐观的时间观，在这时间观内，人能够有所建设和成就，因为不重复。

整个人类历史的时间观虽然尚多，但是基本上不这两种。

## （二）圣经中的时间观

圣经中的时间观基本上是直线型的，但是由于天主进入干预人类的历史，使这时间观的重心有了改变。我们在下文中逐步讨论之。

圣经中的时间观基本上是直线的时间观，因为在整体上它始于创造的行动，而终结于上主日子的来临，这时天主是人的绝对圆满。天主的救恩计划是在时间中，借着历史中发生的救恩事件，逐步地实践，这些救恩事件在历史中只是发生一次而不会重复。以色列民族虽然生活在近东民族的宗教文化圈内，但是他们的宗教和四周近东神话的宗教有所不同，

别具特色，他们也生活在自然中，经历着大自然的运转和变化，但是对于这一个民族，大自然的变化并非他的重点所在，它固然也有礼仪和节庆，但都不是属于大自然圆周性的节庆。在春天，他们庆祝巴斯卦节；在冬天，他们庆祝帐篷节，这都是纪念着他们救恩史中一些重要的事件。是一种历史性的、救恩史的节庆。这是旧约中的时间观。

新约时期对时间观的看法继承旧约的一切思想和概念，所不同的是，由于基督逾越事件在时间中的出现，发现决定性的救恩已进入历史中，但是却等待着圆满的来临，这圆满是在基督光荣降来的时刻，这时，普世大团圆，是历史的终结点。

基本上，新旧约对于历史有同样的三段分法，分为创世前、创世到末日，以及末日后三段。但是在时间上都常强调一种二分法，这种二分法是以上主之日为界分的重心，把今世的事实在这点上具体地区分。在时间观上，新旧约不同的地方是在于时间的重心问题，更好说，他们时间的中心有所不同。对犹太民族而言，时间界分重心在上主日子来临之时，届时天主的救恩沛然降落；直到今日，他们在信仰中期待的是在世末的一点，这和旧约时期以色列的时间重心一样，对一个有基督信仰的人，因着基督事件发生，因着祂的死亡与复活，时间的重心已经移动了位置，它不在末日，而是在基督的事件上。

时间的重点，变化点之移动，在基督徒身上产生了后果，在与犹太民族今日的现状相比之下，这后果更形显著。今日的犹太民族所期待的变化点还是在原来的一点上，一如旧约的以色列民族，所以在他们的思想里并不像我们一般已经生活在一个末世的时期里，他们的末世还是放在遥远的将来。



对于一个有基督信仰的人，因为时间的改变点已经移动到基督的事件上，所以是一群已经生活在末世时期中的人，这时期基本上对全人类来说已经是决定而不可变的。这两种不同的情况，牵涉到救恩的历史幅度。在今日犹太民族的心目中，救恩还未决定性的出现，他们还是在等待之中；对一个基督信徒则不然，基督的逾越对他们而言，是一场在救恩史上决定性的胜仗，这场胜仗带给他们信心，固然在历史中还有一些小的战争要打，但是并不会影响到整个大局。

在这种对救恩不同的意识里所怀的希望也不同：今日的犹太民族还是不断地期待末日的来临，等待那遥远的将来之到来。基督徒也希望末日的来临，但是他们期待着在基督光荣降来时带来的末日圆满，这末日的圆满在今日已经开始了，这是一个坚定不可移的基础；所以一个基督徒对末日来临的期待是建立于过去已发生的一件事上，这事件就是基督的事件。所以在某一个角度来看，这希望已经有基础，这基础使希望显得更深更强也更实在，因为这希望已经开始实现，是在基督身上已经开始实现，只等着它的圆满完成；就好比在一场战争中，决定性的胜仗打完了，胜利在望。

### （三）宇宙轮回性的时间观

我们以三种宗教教义来说明宇宙轮回性的时间观，这三种宗教是佛教、希腊宗教和原始宗教。

#### 1. 佛教

佛教的教义以四谛来说明其人生观，以三世因果、十二因缘的轮回解释人生的现象，以六道（或曰六趣）来阐述三

世因果轮回后再生的去向，这六道是属于三界的。这里我们略为介绍佛教轮回的得救观。

四谛说明佛教的人生观。谛者，审视也。佛教中作道义解，即道理教义。这四谛为佛门弟子不只是人生中的四端真理，亦是人生的枢纽。这四谛是：苦、集、灭、道。

审视世间一切，悉皆是苦，故名“苦谛”。所谓的苦就是烦恼，人生中的苦多得无法胜数，其中为人所熟悉的是生、老、病、死。推苦之来源在于“集谛”，它是讨论发生痛苦之缘因。佛教中以二缘因解之，正因为业，副因为烦恼。集为苦的根本，二者又流转为人间的因果。若知诸苦为烦恼与妄业集合而有，为了却生死，得到解脱需除业因，这是“灭谛”；若要灭需求诸于方法，于是求菩提之道，是为“道谛”，道能通达涅槃。由四谛观之，人生之苦是为因果轮回而起，故以道与灭以得救恩。这轮回涉及的三世即：前世—今生—来世。因缘则有十二。轮回之果不一定就再生为人，可能的去向有六，称为六趣：地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天。趣之所定是按人在现世的善恶，为从这轮回解脱应用“灭”及“道”。

由上面的讨论，我们可看出在佛教中，唯有在道行里能使人超越在时间内因果的轮回，脱免生—老—病—死的束缚，进入涅槃；若是一人在时间中，则他永远在轮回内，是一种不得救的情形；所以佛教的救恩不是在时间中，而是在超越时间，进入涅槃之时方能得救。可以说在佛教的思想里，时间内无救恩。

## 2. 希腊宗教

希腊宗教也是一种圆周性的时间观。基于其哲学思想的

二元论，他们强调精神界的完美及物质界的虚幻，为此对他们而言，在时间中常是一件可咀咒和痛苦的事，是被束缚的堕落状态，所谓的得救是超越时间到达彼岸的刹那。可见，在希腊宗教中，时间内也是一种不得救的状态。救恩不是在时间中，是在超越时间之时。

### 3. 原始宗教

原始宗教的时间观也是如此，在他们的宗教里划分神明世界和人生活的世界。神明世界里发生的种种以神话来表达，神话中的一切是超越时间、是神明世界中发生的事，这些神明自身也经历了死亡而有生命。人生活的世界则截然不同，人是生活在时间中，在神话宗教中把神话里的一切在礼仪中举行和实现，人借着礼仪与神互会交往。在这种宗教观里，一切有价值的都归诸于神话世界，人是不断地往神话世界里走去；自四季中的轮回、自礼仪中经验到的轮回里，超越出来。得救是在他走入神明世界之时，这世上是毫无救恩。由上面三种宗教的讨论中，我们发现宇宙性轮回的时间观在宗教里显出的特点是在时间内无救援。

讨论到这里，读者必然能领会为什么宇宙轮回的时间观与启示中的末世论无法相容。总而言之，就是因为直线性的时间观与轮回的时间观是对立的；在直线性的时间观里，救恩进入到历史中，人是在历史中得救，这是所谓的救恩之降生性。由于救恩是降生在时间中，为此他对物质和时间怀有一种亲切感，欣赏时间和物质价值，因为救恩已进入其间。相反地，在轮回的圆周性时间里，否定历史中会有救恩的发生，他们认为得救的唯一方法是超越历史，所以对于物质界的一

切，他们只认为是一场空，毫无价值可言。

生活在时间中的教会常会受到圆周性时间的诱惑，诺斯主义就是一个典型的例子。诺斯主义本来就与希腊二元论的宗教观有关，在第二世纪时进入到教会中影响着教会内的各端道理。在这里我们只讨论它在末世论时间观上产生的后果。诺斯主义否定旧约和新约间的连续性；它否定旧约中的天主所创造和救赎的一切与新约有任何的关联；所以它认为有两个天主：旧约的天主和新约的天主；在这种理论中看出来对时间的不重视，把旧约中的一切，一笔勾销。诺斯主义在基督论上也有相当大的影响，产生幻象论。幻象论否定基督是真正的人，他们认为基督只是幻象而已。其实，基督的人性与其末世论的时间观如唇亡齿寒般地密切，末世论主张救恩完全是基于基督进入时间中，是因为基督进入了时间，因此时间得救了；为此人在时间中才有救恩。若是如幻象论所言基督的降生不是真实的，时间就无法得救；若是时间未得救，我们的末世信仰就发生问题。演变、推论到最终，诺斯主义认为得救是在另一空间，在这空间中去另一个世界而得救；所以诺斯主义得救问题的重点是在空间，反映希腊人的得救论。教会的得救论主张救恩是在时间中，现在救恩已经开始，所开始的一切在未来要完成。

经过上面的剖析，更能理会两种时间观无法相容的事实，也深深地意识到宇宙性的轮回是无法与我们末世信仰内容相融合。教会的团体也应深深地扎根于自己的时间观内，免得在圆周性时间的诱惑中失去其立场，使基督信仰的内容失去其真面目，黯然失光。

## 二、自然的进化论

基督信仰并非否定一切进化论，其实它本身带有相当鲜明的进化色彩，但是自然的进化论就与它有所抵触。这里我们分为二部分来讨论和它有关的一切，首先我们介绍一般性的进化论和马克思主义的进化论，之后，再讨论它们与末世论中的种种。

### （一）一般性的进化论

这部分的重点是在于讨论人类文化中进步的概念，因为末世论本身也具有进化的色彩。如果末世论是讨论一个不断领人走向未来的天主，这天主的救恩是在历史中领导人，那么人是在建设自己，也在建设世界。在这思想内，早就存在着一种进步的动态，这也是进化论的一种；但是这种进化论和今日人类文化中的进化论并不相同。这部分我们先将末世论的进化观置诸一旁，讨论人类文化中的进步概念。

第一个阶段是在十六世纪后发生，产生在对原始基督教教义上一个基本信仰的解释。原始基督教认为在原罪后人基本上是败坏的，这思想在十六世纪之后引起了一种反作用，有人宣言谓：人是有进步的。在这时期，整个人类的历史迈进了近代文化的阶段里，人类因着理性和科学的进步，发现在历史和自然中有所谓的自然律，于是宣言：人基本上不是败坏的，他能够进步。这并非意味着自然律本身产生这种转变，其实自然律本身而论，并非迟至十六世纪末方才发现，早在多玛斯时期已承认世界中有自然律的存在。引起转变的主

因在于十六世纪末，人们于理性和科学的背景中以自然律来解释宇宙和历史；过去则将这一切归诸于天主的上智。渐渐地，当时人宣称：天主的上智其实就是宇宙中的自然律，现在是要靠人以科学与理性去发现天主的上智。

这种对进步的看法一方面不无益处：因为它等于是一种解救，把宇宙中的一切从神话中解救出来，宣称：自然本身有其规律，这种作用是相当大，使当时人从神话王国中解救出来；但是另一方面，能够把人的理性和科学上的进步来代替天主上智的可能。在这第一阶段里，尚未有任何现象显出当时人已经认为人在理性和科学上的进步能够控制宇宙，所以当时未完全取消天主上智的地位，只能说代替天主上智而已。即便如此，我们还是可以讨论：是否天主上智和自然律实际上真是相同？

第二阶段是在启蒙时代，这时正处于理性主义抬头的时机，在自然主义和理性主义潮流冲激之下，“百科全书主义”兴起。在这时代中，人们宣言的进步只是人理性和科学上的进步，从此天主在历史中的行动已经完全由理性和科学上的进步替代。在前一个阶段里尚认为天主的上智就是自然律，今日则把这一笔勾销，天主的上智这一幅度已消失无形；整个局面呈现一种全然俗化的气象，宗教是一种理性的宗教，倾向于把理性当作神道来崇拜，这一切转变的后果是法国大革命的爆发，这是一种小资产阶级的革命，这革命形成当代个人主义和自由主义的潮流。

这一阶段的转变影响了当时的宗教，在当时的宗教思想里，兴起了相当对立的 two 股潮流。自由派的基督徒几乎是当时思潮的应时产物，在这一派里，已经失去了基督教浓厚的

末世性，他们的教义完全反映当时对于进步的观点，只局限于理性和科学上的进步；整个教派呈现的是一种完全理性化的基督教，倾向于消灭基督信仰中任何超自然的因素，尽量以理性和自然律来解释它。这种情况下末世论的消失不足为奇，这一个教派在当时被称为“最进步”的宗教。

主张超自然主义的基督教神学家巴特后来激起一股新鲜的气息，他彻底地否认前文所说的一切进步概念，认为人的一切进步毫无价值；在这种学说里，巴特恢复了自由派基督徒所失落的末世论，这对当时来说，无异是一种革命性的思想，与当时的思潮背道而行。至于自由派基督徒的学说尚称不上是一种革命，勉强可称之为小资产阶级的进化而已。

总之，由于上文的讨论我们发现：就是由于原始基督徒倡言人性彻底地被原罪所败坏的教义，引起了当时人对人性的挑战，由于理性科学的发展，进步概念的呈现，人们渐渐地先以自然律来解释天主的上智，最终，干脆彻底地以科学和理性来解释一切，否定了天主的救恩在历史中的进行，使末世幅度全然消失。这种情况下人的理性和科学绝对化，把理性和科学视为人的圆满终结，当它如神明一般地崇拜，这观念与启示中的末世论水火不相容。

## （二）基督信仰和自然进化论

基督信仰是一种历史性信仰，它常常是面对着向它展示的将来，这是一种末世性的信仰，基督徒们是生活在历史中，并且在历史中往将来迈去，于是他们相信人是在时间中完成实现他自己；最后的完成和实现是在将来，因为他们深信“天主是绝对的将来”。

有人曾经认为“天主是我们绝对的将来”这说法是教会近代的发明,为的是针对马克思主义和自然进化论而提出的,因为在已往的神学中从未见过这一类的辞汇。今日的神学家们不断地宣讲:天主是我们绝对的将来,这绝对的将来,今日已临近了我们,我们有可能去接受……等等,这一切的语言都是回答自然进化论和人性对圆满的渴求而提出的。

对这些意见,拉内(K. Rahner)并不以为然,他以多种方式说明这信念实在是来自教会远古的传统中,因为教会在论及恩宠时,总以天主到最后将自己作为人类绝对的将来而自我赠予的境界视为恩宠生活的圆满;而降生的信仰实际上是基于把自己当作人类绝对将来的天主,在历史中说出了一句绝对性的话,这话使救恩洋溢人间;这句绝对性的话就是耶稣基督,祂在人间的出现犹如告诉世人,这绝对的将来已临近了我们,就在我们的生命中,人有可能去接纳祂。由此观之,把天主视为人类绝对的将来是基督宗教的本质,但是这本质免不了在教会的一段历史过程中隐而不显,到近代因着马克思主义、自然进化论,以及人生追求圆满的倾向刺激下,教会在面对圣经自我反省中再度刷新自己,把这原有的面貌呈现人世,答复当代人生命中的焦虑。所以,所谓的“绝对将来”这词汇其实与“终结圆满”是同义的。

其实,天主是人类绝对将来的信仰与历史的进步是毫无冲突的;这里所谓的历史进步是人类内在于历史所创造的进步。我们承认在我们的经验世界里,在历史的现象中,没有任何一个人能够借着信仰知道世界发展到何种程度,也无法在信仰中得知这进步的内容,没有人能在信仰中具体地知道世界现象是如何地进步,走向何处。这一切,是自然科学与



人文科学的范围。但是这信仰发现在历史现象中有一种理论，在论及人生命时把自己的理论绝对化，视为世界中独一无二的理论，这时，教会基于她的使命无法不实行先知性的批判。

因为在一方面，人在历史中本是多元的，于是历史现象的发展……等等，应反映出多采多姿的多元色彩，显出其内在的丰富性。为此，若有人将自己的学说或现象绝对化，言外之意就是排除他人的多元性，这是无法容许的，所以教会起而抗之。另一方面，基于教会本身的信仰，她深信唯有天主是人类绝对的将来，她也体认这信念本身对人类无异是一种解放，使人从某些个人的理论中解救出来，避免人将某些人为的理论绝对化，视若神明般地崇奉。所以，若在历史中有这等现象发生，基于其信仰及使命，教会是义不容辞地应提出批判。

事实上，由于天主是人类绝对将来的信仰，教会对于历史的进步，向来抱有泰然自若的态度，她从来不去干涉这进步一定要具体做些什么，因为这不是启示的内容；而且教会也鼓励人参与进步和发展的工作，因为基督信仰是一个相当积极的信仰，她深知使世界进步是人的责任；更有进者，她认为这是基督徒应当担负的责任，这与她的救恩现实是有密切的关系。因为当人类从大自然的控制和束缚中被解救出来之时，就是一种救恩的实现，人拥有更多的真自由。进步往往能发生这作用，使自然“人化”，当人在自然中得到自由之时，会有更大的自由和可能，在希望和信仰中向对绝对的将来开放。

由此可见，教会本身的信仰并不妨碍历史中的进步，反而有益于历史中的进步。她一方面鼓励自己的成员积极参与促进进步的工作；一方面阻止一些妨碍多采多姿多元开展的

绝对理论束缚人心。

总之，教会本身面对着历史现象的进步，参与这工作时，并不单单只是为真实地参加这促进世界进步的工作而辛劳，她参与的目的是更深地发自于她的信仰；因为在她的信仰中瞻仰着人类绝对将来的天主，体认到一个新的信息，这信息告诉她爱主与爱人是不可分离的；当助人在历史中进步，使人在自然控制中解脱之时是一个爱人的行动，这爱人的行动会使人更自由地向永远的将来开放而接纳天主。这是一种媒介，使人走向将来，走向天主，并接纳天主为其绝对的将来。可见，这教会对于世界的进步不但不是一种阻挡，而是一种助力，是一种解放。在她的使命感中，她一面阻止一些个别理论的绝对化，把人从这些诱惑中解救出来；另一方面她也鼓励人积极地参与拓展世界的工作。

## 第四章

# 末世论与神学

由于在全部的圣经中，启示着我们信仰的天主是一个许诺的天主，接下来我们就在这一个角度中去反省一下我们的神学：若是许诺的天主是我们信仰的对象，按理说这色彩也应该在我们的神学反省中呈露出来。我们分为两部分来讨论：

- 一、过去的末世论与神学
- 二、今日之构想及举例说明

### 一、过去的末世论与神学

圣经中所显示的天主是一个不断地在启示的天主，而人是在接纳启示的地位；但是这不断自我启示的天主，在圣经中也同时显出天主是一个不断地在许诺中的面貌，祂不只是在自我流露，也领导着我们，带领着人走向未来。更正确地：天主是许诺的天主，祂在不断的许诺中自我启示，并且领导我们走向将来，由此可知，这实在是同一个现实的两个幅度：面对着人的信仰言之，祂是启示的天主；面对着人的希望言之，祂是许诺的天主。以前在神学里，我们常把信和

望应当作为两种属性，今日我们认为它是基本抉择中的两个幅度。其实人的信仰是建基于末世的希望中，但人之有希望，则是基于天主的先启示和人在启示前以生命投顺的信仰。

过去的神学受到整个教会形态的影响，在教会硬化和凝固之时，神学也跟着硬化和凝固。末世论自然也受到影响而被冻结。在神学中我们讨论一切信仰的对象，但在讨论时并没有注意到信仰和希望、启示和许诺，原是一体的两个幅度之事实。于是，以往在讨论神学时把末世论置之于最末的一环，置之于附录的地位。今日我们发现多采多姿的天主有着多种的幅度，领会到我们的信仰是一个末世信仰，所以末世的色彩应当不断地在我们的信仰中出现。纠正过去在讨论信仰时缺乏末世幅度的缺陷；于是在信仰中，我们所注目的不只是过去天主教在基督身上为我们所行的一切，也注意到带我们走向未来的基督。

## 二、今日之构想及举例说明

过去，在讨论神学时，我们经常引用安瑟莫的一句话来作为神学的定义。安瑟莫曾经说过“信仰寻求了解”，所以神学是基于我们所信仰的作一些理性上的反省，企图去了解、去解释。今日我们可以在这定义旁放置一个平行的注解：“在希望中也寻求了解”。因为信仰固然是人的经验，但是只是人的经验之一，人的经验中还有希望。

针对人的信仰，我们能说神学以广义言之是启示的神学，研究天主启示的内容，答复人在信仰层面理性的期待；但是针对着人的希望，我们也能说神学是许诺的神学，研究天主

许诺的内涵，以满全人希望时在理性层面的需要。我们再三要声明，希望读者能常常领会到这是一件事实的两面：在许诺中有启示；在启示中有许诺。只是我们在讨论时放置的重点不同而已。

若是以上述角度来描绘神学，今日我们对于神学的方法怀有一种新的期望和构想；今日在神学上我们所期待的，不只是把末世事件反省的方式改良一下以适合现代人的需要，实在是要对整个神学在讲授时作改良。而且有一事实是应体会到的，这事实是：当我们在讨论万民四末时，不一定就等于拥有了末世的幅度，因为若是我们在静态中去讨论末日事件，它就毫无末世色彩。所以我们的新构想，是希望能把末世意识如电流一般地流通到全部的神学中。在整个的神学系统里，不断地出现许诺的天主之身影，使神学的某些因素在这许诺者的身上有所综合，使人能在过去中看到未来；在初世中显出末世；在消失中体会其成长；于是整个的神学在这一股流之中，在“存有”（to be）的幅度上渗入“蜕变”（to become）的幅度，使人领悟到之所以能蜕变，是因为已存有，而在已存有的状态中，观出要蜕变的状态。于是我们的基督徒生活、我们的教会意识，都以末世意识为中心。

现在，我们要举例说明这种构想。譬如：基督论。以前在启示神学中我们常常寻思探讨基督是何许人物，祂的使命以及祂的价值等等，于是我们的重点常常是在于强调祂是两性一位的耶稣基督，并且运用旧约中的种种名号：天主子、默西亚等等，来解释耶稣其人。这是一种静态的方法去讨论耶稣基督，在这情况之下，基督末世的来临成为一种附带讨论的资料。

今日在希望神学的角度下，把光荣降来的事件置之于讨

论的中心来介绍基督，这情况之下，基督的生命常常显示出将来的憧憬；在讨论历史中的基督时，研究者不知不觉被引走向光荣的基督，这实在是祂整个生命的意义！在这方式下，对历史中的基督的研究展开了一个更深、更广的幅度。这种讨论基督的方式是一种动态的基督论，在这情况中，我们渐渐更深的领悟，我们所认识的这位历史中的基督为什么不只是基督信仰的创始者，也是基督徒希望的来源；而且，在认识祂的在世生活之时，也方能体会到基督徒现世生活的意义，并使基督徒在一切境遇中满怀末世的希望。

## 第五章

# 末世论的方法

讨论神学需要运用语言。末世论又是一门如此特殊的学问，所以在讨论时会触及一些形容末世现象的图像，我们就从语言和图像两方面来讨论末世论的方法。分为三部分来讨论：

- 一、神学的语言
- 二、末世论的语言
- 三、末世论的奥秘

### 一、神学的语言

在神学的研讨上，不可避免地要用语言来表达一个现实的意义。在语言的表达和现实的意义间，常常会有一段距离，语言往往无法完全表达出现实的意义，因为人的语言产生概念，概念的产生来自经验，经验往往是感觉世界的产物。

神学语言要表达的是一个奥迹，神学的语言和意义中有一段差距是一种正常的现象，否则这神学本身就成问题，因为若是语言能够完全表达意义，就好像语言已经完全掌握住要表达的现实，这在人的经验中已经是不可能的事，何况是

在神学的研讨中！

虽然我们知道神学的语言和意义中有一段差距，但是要表达的奥迹事实上已经进入到语言中，启示在语言中；所以，神学的语言可以说常是在一种努力中，它努力使自己在论天主奥迹中使研究者本身走向天主。可见神学语言的本身是一种充满着动态和活力的语言，是在一种运动的状态中，这就是我们通常在传统中所谓的比义性。

## 二、末世论的语言

末世论的语言是神学语言中的一环，但是具有它特殊的色彩，这特色应该在救恩的整体背景中去领会。末世论是讨论天主和人之间一种双方契约的圆满实现，这双方契约一方面是天主把自己交付给人类，把自己作为人类的绝对将来；另一方面是人在生命中接纳这自我给予的天主，把天主视为他的绝对将来。这是末世论语言的特色，它是一种论及将来的语言。可以说，末世论是一种提前的语言；所谓的提前，并非把末日放在今日讨论和描绘，而是立足于我们的现在，在这种天人契约的背景中去讨论，在现世中给我们指出走向未来的方向，以显示出我们现世生活更深一层的意义以及生活的方向。

在这情况中，于末世的讨论里，语言的限度更大，末世论的语言和末世现实表达的意义间差距更大，语言和现实间的紧张也愈大，因为是走向未来。这时需要一些图像来补充说明语言上的不足，由于差距大，因此末世论的图像也就更多。



### 三、末世论的剔秘

虽然在上文中提及末世论的图像特别多，但是图像的存在不只是在末世论中，在别的神学部分也出现过。对于图像之所以产生，士林神学家们是在认识论的原则中去讨论。在士林神学的认识论里，主张在认识中一定有想像的存在，这想像本身就是一幅图像。我们暂且将士林神学的形上理论置诸一旁。

就今日的经验心理学研究，学者们认为在人的思想里，无论是多么抽象的概念，都一定伴随着图像。这是如此简单的一件事，原来在我们的认识中，概念和图像是并存的，但是即使概念和图像是如此地平行并存，其间还是有一段距离，这距离的大小与概念的种类有关；若是如同桌子一类的物质性概念，其间的差距就相当地小；但是若是较精神性的，如：信仰中的天主圣三，两者间的差距就相当的大了。总之，其间的差距与概念的精神性成正比。愈精神化的，差距愈大。

在这种概念与图像并行的情况中认识上所产生的问题，在于有时无法清楚地区分图像和内容，往往概念的内容消失于图像中，图像则进入内容里，这情形下，需要对于图像作批评的工作，区别出何者是图像，何者是内容，这工作我们称之为剔秘。所谓的剔秘，并非废弃一切图像，而是批判图像，在图像中认出其内容。

末世论的研究过程里，这剔秘的工作是相当重要，因为末世论的图像含有相当浓厚的神话色彩，这种剔秘的工作能够破除神话的因素，区分出图像与内容。在此还得指出，有关末世及其事件，圣经特别采用《默示录》文体，不只图像

满篇，而且内含暗语以及数字“游戏”，为当时读者大概不难辨识，但为后人，若非专家则极难完全明辨。不过此与末世论的基本要意，关系不大。

## 第二部分

# 人类的末世事件

## 小 引

在第一部分里，我们曾经简单地介绍了末世论有关的种种概念，其中论及圣经对于时间的看法，在讨论到这部分时，我们也说明在圣经的时间观里，由于从旧约迈入新约的中间阶段发生的一件关键性事件，使得它完成的重心往前移动。换言之，由于基督的复活与升天、圣神的降临，今日世界已生活在救恩的最末一段时期中，等待它的完成。

在本书里，无法以圣经神学的角度去讨论全部启示奥迹的末世幅度，基本上，启示的一切内容都有末世的幅度：它表达着过去天主所许诺的已经完成，今日进到一个新的许诺境遇中。在这里，我们所讨论的只限定在一些末日事件上。所谓的末日事件，指的是在末世时间终结时发生的事件，是整个时间终结的救恩事件，这些事件不但与我们的信仰有密切的关系，而且刺透整个信仰；因为时间是在这些事件发生时，在个人或是团体的幅度上得到圆满，而且整个时间是迈向这些事件的实现。

对于末世事件，一般的教科书是先讨论个人的末世事件，即通常我们所谓的万民四末，以后才讨论整个人类和全宇宙的终结：基督光荣地降来、审判、肉身的复活、新天新地。本书尝试把原来通用的秩序颠倒，首先讨论团体的末日事件。这种方法可以让读者意识到个人的末日事件，是协调在整个

救恩史的节奏中，一齐迈向基督的圆满。若是先讨论个人的末日事件，可能会发生一个危险，容易把个人的末日事件与全人类的救恩韵律分离，成为两个不相关的单位；个人的末日事件是归个人的，与整个人类团体的末日事件毫无关系。所以我们分为两大部分讨论，先讨论人类的末世论，再讨论个人的末世论。

## 第六章

# 基督的光荣降来

基督的光荣降来是教会相当清楚和原始的信仰。我们要分四段来讨论这现实：

- 一、“光荣降来”一字的研究
- 二、光荣降来的圣经意义
- 三、耶稣对光荣降来的意识问题
- 四、光荣降来的神学反省

### 一、“光荣降来”一字的研究

光荣降来 Parousia 一字来自希腊文，原来是当名词来运用；这个字的动词 Pareimi 本身有两层意义：第一层就是一种“在”，指的是人或者是东西的在，但是这个“在”字内涵着一些动作和行动，意思是一种“临在”或是“降来”。第二层就是运用在名词上，表达的是一种“在”的状态，是一种参观或是驾临；于是这字意内含有巡视的意思，不论是用作动词或是名词，在这些情况下都毫无宗教性的意义在内。

但是在希腊文化中运用时，已含有特殊宗教上的意义，

希腊文化中的皇上与神是有关系的，含有神性。当希腊人叙述一个皇上或是一位神明到某一地方或是城市里去，运用的就是 Parousia 这一个字。为当地文化中，一个城市不论是欢迎皇上的来临或是神明的来临，对他们来说是一件相当重要的事，应当修平路径，大事庆祝，并且给皇上献上礼品，所以为了一次 Parousia 的预备工作，人民应当认捐或是献税。

这个希腊字当在圣经的背景中应用时，有它特殊的意义，它表达基督光荣降来的救恩现实。旧约本身，没有任何一个字是直接反映希腊文化中 Parousia 的宗教意义；虽然在希伯来字中有一类“来”的字，在许多场合中运用的时候表达出宗教的意思，说明上主来临的事实，但是以文字而论，则无一个单纯的字反映这希腊文。犹太主义时代，在旧约以希腊文写成的部分里，曾经运用过这个字（见：友 10：18），但是也毫无宗教意义，只是很单纯地表达来临的现实。《七十贤士本》中，当用作动词时含有宗教的意味，但是若用作名词，则并非如此。

究竟在新约里是如何演变成有宗教意义，而运用于表达基督光荣降来的事实呢？玛窦圣史和宗徒书信都用这个字来表达基督的再临（见：玛 24：3、27、37；格前 15：23；得前 2：19，3：13，4：15，5：23；得后 2：1~8）。尤其保禄书信，除了一次用来表达魔鬼和反基督者来临外（见：得后 2：9），通常都用来指基督的来临。

对于这现象，圣经学者持有两种不同的意见：按戴斯曼（A. Deissman）的看法，把这个字如此地应用在新约的创始者身上的是保禄，他受到希腊文化的影响，把这个含有光荣来临意义的字引入；新约的其他作者都是受到保禄的影响。都彭（J. Dupont）则不表同意，他以为这主张值得讨论，因为这字

在《玛窦福音》中早已出现过，这圣史并不像路加和玛尔谷一般与保禄宗徒有亲密的来往，为此也没有受到太多影响，所以很可能早在保禄运用之前，这字已经出现在新约的传统里，因为按照古老的巴比亚（Papias）传统，玛窦一书早就由阿拉美语翻成希腊文，所以这个字不会是来自保禄，也没有受到他的影响。事实上，玛窦圣史的编辑早就在希腊文化中把人子来临的现实以 Parousia 一字来表达。况且《玛窦福音》的希腊文编者之所以选用这字，不一定是受到希腊文化在宗教意义中运用的影响，因为达尼尔先知早已运用这字的动词表达人子来临（见达 7：13）；由这些理由观之，这字表达基督的再来并非出自保禄；更有甚者，保禄运用这些字表达人子再临，也不一定全是源自希腊文化的宗教意义，因为在保禄的一篇论及人子日后来临的书信中，清楚地观出是由旧约的文学背景中写成（见：得前 4：13~5：11；出 19：16~18）体裁和结构都非常相似。这意味着，他运用这字的意思是植根在旧约的传统，而非希腊文化。

## 二、光荣来临的圣经意义

这段主要是想阐明旧约对于后来新约论及基督再来的准备工作。我们分两节来探讨。

### （一）旧约中的意义

论到旧约中的准备，我们分为三部分讨论，首先说明旧约末日来临的信仰基础；其次是论及末日来临包含的内容；最后要讨论到默示录文学对于末日来临描绘的特殊贡献。



### 1. 末日来临的信仰基础

旧约信仰的中心和基础经常是天主的主权，从达尼尔先知时，开始运用“天主之国”的名称来表达天主主权的实现。这是末日来临信仰的原始基础。

至于天主主权实现的场所，一般而论是在宇宙和创造中（见《创世纪》），但是这并不是旧约强调的重点，后者强调天主主权的实现是在历史中，特别是在以色列民的历史里，这是他们信仰的基础。在以色列人的意识里，天主主权在历史中的实现，在时间上有三个阶段：过去—现在—未来。

旧约以色列人意识到天主的主权，过去在他们当中是以“选”的行动来表达。天主选了以色列民，这种“选”在人类历史中有一种标记性，它具体地以历史中的一种形式来表达，这形式就是“盟约”。从此，以色列是一个盟约的民族，是天主的标记性民族，是选民。

旧约以色列人在自己所处的现在阶段中，也意识到天主主权的现实。在先知时期，先知和司祭们经验到痛苦时，常常回想到过去，他们领悟到由于天主主权在今日的不被重视，使得痛苦和失败荼毒民生；圣咏时期表达他们对天主主权意识的方法与先知时期确是泾渭相异，他们以过去用来歌颂君王登极的圣咏来称颂天主，表达其意识；充军时期，以色列人饱受流离颠沛之苦，痛定思痛，再三反省下，领会到以色列全体对于天主主权的不忠，产生了“余民”的思想；他们要代替全以色列人生活在天主主权前，肯定天主是生活中的主，强调天主主权在他们生活中的实现，这群人往往形成小圈子，是一个自称为“圣”的团体。

在这种步伐中，全以色列人对将来有了一个期待，这是末日的期待，天主主权全然彰显的日子，他们称之为上主之日（见：亚5：8），是一个胜利的日子（见：索1：14；依13：2~6），云彩的日子（见：则30：3），火的日子（见：索1：18；拉3：19），天动的日子（见：依34：4）和地动的日子（见：岳2：1~11）。对于将来的期待本是深植在以色列信仰的传统中，但是在公元前六十世纪之后，由于犹太人在充军时饱尝失败和痛苦，这期待更形显著。对这上主之日的概念于公元前六世纪索福尼亚先知之后，已经有普遍性色彩：这日子已经不只是为以色列人，而是为全世界的民族而来临的（见：索2：4~15）。

## 2. 末日来临包含的内容

论及末日来临的中心人物在旧约中有两个传统并存，这个传统是来自圣经的两部分资料，一部分把末日来临的中心人物置之于天主自己。以色列人在历史惨痛的经验中对王朝日益失望，所以将末日来临的中心人物放在天主自己身上，日夜期盼天主自己的来临（见：依44：6~23，46：9~13；匝1：3，16~17）。虽然以色列人对达味王朝失望，但是由旧约的记载中能看出来还是有一部分的人将未来的希望，把末日来临的中心人物置之于默西亚身上。

表面上，把末日来临的中心人物置之于默西亚的这传统似乎与新约的传统相合，因为其中末日来临的人物也是默西亚；但是并不然，因为在新约中默西亚的概念相当确定，指的是基督自己；而在旧约中默西亚这字包含的因素很广，弹性很大，指的是傅过油的人，王朝后通常是置之于达味王室

的后裔。于是在旧约另一部分资料，把末日来临的人物置于达味王室的后裔，他在上主的日子要来临，给以色列民一个新的地位（见：米5：1~5；依9：6ff）。但是达味王室的腐败影响这一群人的信心，所以在默西亚以外，他们还有一些人物与默西亚并立，好使得上主主权全然顺利地他们在当中出现，这些人物是：人子、上主的仆人……等等。

这两种传统在新约中，在耶稣基督身上综合，因为祂是天主子，也是默西亚。

在末日，以色列人期待发生的事可以分两方面来说明，其实这两件事是一事实的两面。他们所期待的，一方面是天主的审判，天主的震怒，好消除一切的罪恶；但是另一方面也是一个与天主同在，与天主团聚的日子；因为世间的罪已经完全消灭了，天主的主权完全彰显于人间，这是大团圆的时辰（见：亚1：3~2：3，2：4~16）。这件事固然也是为全世界、为整个历史的，是发生在人类史和世界史中，但是在当时他们认为主要的还是发生在以色列人民的历史中，因为他们是被选的一群。

对于天主来临的目的，以色列人也有两种看法，一种看法认为天主的来临主要是为以色列民，以色列是这事件发生的中心地带，别的民族则应走向熙雍，好分享天主在以色列民中的来临。这种观点深深地植根于以色列救恩观的远古传统中。但是当时由于启示的开展，也产生了另一种看法，他们认为天主的来临不只是为以色列人，一切民族都应受到天主的统治（见：依11：10）；但也不否定在这一切民族中，以色列有它特殊的地位。这种思想已呈现大同主义的色彩，但还是与新约的大同主义有所不同，直到基督来临这思想方完

全成熟，呈现了救恩普遍性的面貌。

### 3. 默示录的文学与末日的来临

这里，首先我们介绍默示录文体的特点；其次我们讨论到用默示录文体来描绘末日来临时所呈现的特色，这特色也就是它的贡献所在。

形成默示录文学的因素有三：先知、外来的文学和时代的背景。先知的宣讲影响到默示录文学的产生，先知们的思想方式常常是立足于今日的现况，遥望着过去的经历，基于过去的经验在今日许诺着将来，使人们期待将来的来临。默示录文学就是以色列民族经典的传统中，在被迫害的生活境遇里描绘人民对于将来那种迫切期待的心情之文学。

这种文学类型有它的特色，与先知宣讲的类型不同。先知们是生活在现在，把现在放在中心，以现在来注解并且在现在等待未来，所以他们宣讲末日的来临时是把现在放在中心，生活在现在，对于未来并不加以刻意的描绘；默示录文学中表达的心境则不然，他们所牵挂的是将来，常常把将来的图像置之于现在，不但把将来的景色放在现在并且描声绘影地去说明和解释；可见，默示录文体是以将来为中心的，达尼尔先知对四兽的神视（见：达4）、新约《默示录》中对于天廷异像的描述（见：默4），都把这种情况表现无遗。

所以，先知文学和默示录文学虽然都是论到天主主权实现的救恩现实；可是，先知们是将中心置之于现在，默示录文学则置之于将来。就是因为先知们在现在中不断宣讲在未来许诺要完成，人民在迫切的期待中产生了默示录的文体表达这种焦急的心境。这些文学体裁的来源实在并不十分清楚，

不过一定是受到当时周围近东古文化的文学体裁之影响，这种文学体裁有人说来自埃及。

其实最影响默示录文学出现的因素是时代的背景，以色列人充军返国受到空前的迫害，一心只期待天主主权的出现；何况，在以色列的信仰中，深深地相信历史中的主权是属于天主的，这事实当时却是如此的晦暗不明，于是体会到这主权正在受到罪的现实挑战；在这两种因素里，形成了默示录文体里迫切来临的色彩，催生了默示录文学，这种文学基本上解决了两个问题：在心理上解决了当时受压迫的心理；在信仰上宣信天主在历史中是实在有其主权，只是在当时隐晦不明而已。

以默示录文体表达末日来临的信仰，给末日事件带来的贡献有二：一是显示出末日来临的默西亚具有超越性，一是显出对末日来临在时间上的迫切性。这两点使旧约中对末日事件的启示内容又迈进了相当大的一步。若是把先知宣讲中末世喻为现在的末世，则默示录文体中的末世能称之为超越性的末世论。

论到末日来临的主角，在默示录的文体中从来未曾提过默西亚要在地上建立起他的主权；因为对他们而言，默西亚的主权所及之领域有超越性，他主权的施展是在地上彻底变化后的某一种超越的领域中；所以在默示录文体中论到末日来临的主角特别注意的是天主自己，也提及默西亚的来临；但是这位默西亚并不是先知文体中常提及的那一位地上人物，却拥有一种超越性，达尼尔先知论及超越性的人子不知其来源。这里应当注意到的是这位默示文体中的默西亚，固然已开始显出他有超越性，但是仍然无法与新约中的基督相提并论。

除了默西亚的超越性外，时间上的迫切性也是默示录文体论及末日来临事件时显出的特色之一。在先知的宣讲中，常常宣布天主要在时间终结之时刻来临，这只是一种宣布，不给人任何急迫的印象；但是在默示录文体中它的特点是宣言：天主立刻来临！显出了它迫切的色彩，对天主的来临之所以显得等待得如此迫切，最重要的原因是切望天主的主权能早日肯定；这种迫切等待的心理，在文学中以计算来临日子的数目字这类文学类型来表达。

可见，默示录文学不只是一种单纯的文学体裁，这体裁的本身蕴涵着丰富的内容，是在当时的时代背景中，以色列人要表达他们急切于期待天主主权，在历史中早日彰显的心理中应运而生的。

## （二）新约中的意义

在这节里，我们要讨论新约中对光荣降来的信仰内容。新约一面沿用旧约里的名称来描绘这世末的救恩现实，称它为上主的日子、审判的日子……等等；但是在这一切的名称中加入一个举足轻重的新因素，称它为主耶稣基督的日子，这是新约中对这日子了解时的特点。在用字上，通常是运用 Parousia 一字，但是也有用别的字来表达的（见：得后 1: 7；弟前 6: 14），中文译为“显现”。

对于末日来临的日子，在旧约的记载中，似乎显得相当肯定和清楚；在新约中却显得暧昧不清，譬如：若翰洗者一方面宣言基督来临时，有圣神充沛是审判之日，所以好似显出在若翰洗者的看法里，基督的来临就是旧约中预言的上主的日子（见：玛 3: 11、16）；但是另一方面，他却又遣人去

问耶稣是否就是要来的那一位（见：玛 11：3）。在耶稣基督的言论中亦然，他一方面宣讲：天国已来临了（见：玛 12：28）；但是另一方面却又只说：天国临近了（见：玛 4：17）。在宗徒的宣讲里，伯多禄曾经引用岳厄尔先知的预言来说明末世已来临的事实（见：宗 2：17），雅各伯宗徒也宣言末世来临，大同世界已届！（见：宗 15：16）但是这些宗徒们的宣讲中从来没有宣称过基督的来临就是上主的日子。于是，这日子在新约中显得相当暧昧。究竟来临了抑或是犹在等待中？

光荣来临的主角，在福音中显出所期待的是人子的来临（见：路 17：24），宗徒们更是把旧约中的两种传统综合起来归之于复活的基督；这两种传统是上文已介绍过的，一种是在超越末世论中，把末日来临的主角归于天主自己，含有一种超越性；一种则是已实现的末世论，主张默西亚在地上已拥有主权的末世思想，这两种末世主角的色彩都在宗徒宣讲的耶稣基督身上出现。至于描写上主日子来临时那些景象所应用的材料，都是沿用旧约的描绘，譬如：战争、宇宙的变动、邪神的出现（见：玛 24）……等等，对于这些末世图像在注解时，应注意到它们的文学类型。

论到这日子的性质，首先一面对它们的来临有迫切的等待，一面却又论及它的延迟；宗徒时代对这日子的来临显出迫切等待的色彩（见：得前、得后二书），这表达了宗徒时代对这救恩现实的信仰和经验；但是新约中的一些资料显示了别的一种经验：这日子延迟来临了，这事实能在童女和塔冷通比喻中领略得到（见：玛 25）。

其次，新约论及这日子，常给人一个“已经—尚未”的印象，在《若望福音》中尤其显著。《若望福音》中一面有传

统的末世论，论及末世的审判；但是一面也宣称今日已是末世。教会对于主日子之庆祝也显示出这事实（见：默1：10），当时在礼仪中，主的日子（即主日）一方面是纪念基督复活；一方面则等于把基督光荣来临提前实现。一面意味着基督已经光荣来临；进入安息中，一面则在礼仪的纪念中盼望着末日和未来，期待末日的来临，永恒的安息。最后，在新约中看出这光荣来临信仰的性质是为了现世生活的，所以在宗徒们的书信中，常常在面对基督就要来临的信仰里去判断现世生活的价值，去接受世苦、净化……等等（见：格前1：18）。

总之，在新约中对光荣降来的人物集中在人子的身上，确实的日子则尚未清楚，这来临有着“已经—尚未”的两面及“迫切性—延迟性”的色彩。最后，新约论及此信仰为的是光照及影响此世的生活。

### 三、耶稣对于光荣降来的意识问题

本段是根据天主教会内的圣经注解来讨论基督是否有光荣降来的意识？我们分为两段讨论，先讨论这困难的来源，然后我们介绍不同的解答方法。

#### （一）困难的来源

困难的产生首先来自基督论上的问题。在基督论上，一方面认为耶稣有默西亚和人子身份的意识，但是另一方面也在讨论着祂的认知问题。以往对祂知识问题的讨论是相当地生硬，常常忽略祂的历史幅度，很少将祂放在历史的平面上，当祂是一个历史中的人，只是抽象地置之于信理的平面上，原



则性地断定其知识的不可错误性。

第二个困难则是圣经上的一些材料，特别是在三组话中，使人认为耶稣意味着末日即将来临，但是事实上却是末日延迟。于是，究竟如何解释这些现象，耶稣事实上是否意识到自己是末日来临的人物：默西亚、人子？基督是否在末日来临的时间上错误了？这和祂的知识问题有何关系？

若是耶稣一方面有人子和默西亚身份的自我意识，另一方面在末日来临时间的预言上好似发生了错误，这困难如何消除？困难是在于将上述问题在圣经注解中，能得到一个综合的答复。

## （二）问题的答复

首先我们指出引起问题的三段圣经章节，其次我们要介绍三种对于这困难的答复并加以批判。

引起问题的三段圣经摘录如下，均摘自《马尔谷福音》并指出其平行部分：

谷 9：1 “……我实在告诉你们：站在这里的人中，就有几个在未尝到死味以前，必要看见天主的国带着威能降来。”（玛 16：28；路 9：27）

谷 12：30 “我实在告诉你们，非到这一切发生了，这一世绝不会过去。”（玛 24：34；路 21：32）

谷 14：62 “我是，并且你们要看见人子，坐在大能者的右边，乘着天上的云彩降来。”（玛 26：62；路 22：69）

这三组福音记载，相当清楚地显出在这一代人未过去前，末日就来临。下面我们介绍三种对困难解决的答复，有的认为是耶稣错了，有的则以为是教会的错误，最后薛纳根伯（R.

Schnackenburg) 以天国统治的角度来综合貌似矛盾的两面, 实在算是最可取的解决方法。

### 1. 耶稣犯错误: 第一种答复

这一部分的学者认为耶稣讲错了, 并且千方百计地意图解释掉其错误的重要性。有的出发点是基于对圣经不可错误性的解释: 它从两个角度看圣经的内容, 一是救恩性的角度, 一是科学性的。意思是: 论及救恩的启示, 圣经是永不会有错误发生, 但是这并不妨碍圣经记载中在科学的资料上发生错误, 因为圣经的作者都是生活在历史中, 他们的著作在科学上也反映当时人的限度。

在这大前提下, 这一部分的学者认为有关末日来临的时间是属于科学上的问题, 与救恩无关; 所以耶稣的错误是可以发生的, 而且这错误并不妨碍大局, 因为是自然性的错误, 与救恩无关。这种解释的方法绝对行不通, 因为整个旧约的背景都是在谈论上主日子的来临以及天主主权的问题, 这无法归之于自然科学的范围, 何况这主题是耶稣宣讲的目的, 是救恩史趋向的终极。

另外一部分学者的出发点是基于《马尔谷福音》, 因为它的一段记载中似乎显出耶稣否定自己知道这日子的来临(见: 谷 13: 32), 所以他们认为应当在这段福音的光照中, 纠正上面发生困难的三段记载: 换句话说, 他们承认耶稣生前说过末日迫切来临的言语, 但是他纠正过了。这种解释不是好的方法, 而且也不是根据圣经的注解方法。圣经的记载里常常会出现一些貌似矛盾的章节, 但是这就是它的特色, 应深入地综合, 绝不可如此贸然地否定一部分的材料; 这种方

法会使得圣经的启示失去它的丰富性和真实的面貌。

最后有一部分人认为，在耶稣的宣讲中有“一个中间阶段”的存在，显出祂暗示在自己死亡复活之后直到再度来临前有“一个中间阶段”的存在。他们认为：最重要的是肯定有这么“一个中间阶段”，至于时间的长短是次要的问题；错误是可以犯的，这种错误不伤大体，不必注意。这种解释困难是在于耶稣论及时间来临的迫切时，都是用“我实在告诉你们……”的语气作为开场白；若是连以这种语气为开场白的一些话都可以不当作一回事，视为无关重要，可以错误，那么，圣经中有哪一些话可以视为认真的？这种解释在圣经注解的立场上实在难以接受。

所以，无论如何，耶稣犯错误的答复是无法令人满意。

## 2. 教会犯错误：第二种答复

主张这意见的学者把耶稣宣讲的天国划分为二：在世界上的天国和末日实现的天国。在世界实现的天国于基督自己的死亡复活升天，教会建立，圣神降临的行动中完成；末日实现的天国则需要等待基督第二次来临时方才完成。所以他们认为凡是富有迫切性来临的言语都是耶稣论及世上天国的实现，对于末日光荣降来的天国，祂从来没有用过迫切性的言语来谈论过。所以一切错误应当归咎于教会，是教会从耶稣言论中取出片断，然后更是断章取义地去懂它的内容。解释为对于末日降临的迫切性言语。

这种意见也令人无法认同。首先，如此轻易地就断言教会犯了错误，这实在是太简单且武断的解答，等于对困难毫无说明。何况若是仔细地从圣经的上下文中观察那些章节，

很难指出教会犯了了解上的错误。

《马尔谷福音》第九章的记载（见：谷9：1），从上下文观之，由它被安放的位置来看，能够推知圣史已经碰到了困难，他实在不知道在这段片语中耶稣最后要讲些什么？想要请问人，但是当时在场的人多已去世；于是只有放在耶稣显圣容的奥迹前，作为耶稣这部分训话的应证。圣史未将此话置于耶路撒冷毁灭的言论之前，至少能推论出在他的思想中，耶稣的这段言论与耶路撒冷的毁灭以及与祂自己的死亡并复活的事件毫无关联。

《马尔谷福音》第十四章的记载中看出来要表达的是有形的显示（见：谷14：62），这句话无论从任何上下文中取出，都一定是反映着末日降来的现实，而且这末日来临的主角，反映的是达尼尔先知所说的人子。

最后，若是把耶稣宣讲的天国一分为二：地上实现的天国和末日实现的天国，那就失去了祂所宣讲的天国之真面貌。耶稣宣讲的天国是一个在今日已实现，但是还在等待着它完成的境界。所以这种意见，在出发点上已经失去了平衡，无法使人接纳。

### 3. 先知性的宣讲类型：第三种答复

薛纳根柏以天国统治的角度来综合这貌似矛盾的困难。他提出在在耶稣一般性地宣讲天国之时，一方面实在在耶稣的言语中看出来有一种迫切性的色彩；但是另一方面也看得出来引起我们困难的那三组圣经章节，本身没有任何迹象让我们能去肯定耶稣确定了时间的期限（见：谷12：30）。

对于耶稣宣讲中出现的迫切性言语，他认为应协调在一

个更大的系统中去了解，这就是先知性宣讲的文学体裁：因为耶稣所宣讲的天国内容，一方面是针对罪的审判；一方面是对罪的宽恕；祂对平庸的人宣布救恩已临近，告诉他们受安慰的日子已到；在宣讲天国之时，祂对聆听者引起了挑战，这挑战不是一种政治性的挑战，而是一种个人救恩的抉择，对于天国的邀请，人应有当机立断的态度；这种宣讲隐约地传递出一种迫切性的气息。

这一类宣讲的形态是典型的先知性宣讲：一面恐吓，一面安慰，远在旧约的先知身上已经出现过（见：依13：6，51：5，56：1；耶48：16；则7：1~13）。先知是在他们的时代中表达这种迫切性，不得不运用时间的幅度，其实这只是先知宣讲时的一种文学类型。他们在不断地宣讲：上主的日子就要来临！就要来临！若耶稣是一个生活在犹太背景中真实的人，受到犹太人宗教文化背景的影响；若是祂作先知性宣讲时也带有这些时间上迫切性的语气和色彩，应当是不足为奇的事。

先知的认知是相当特殊的一件事情，常是在自己现在的意识中宣讲着将来，对于将来的认知往往只是注意到在救恩史的高峰部分，他们站在现在的角度，全心注视将来要发生的高峰事件，这事件是如此地吸引他们，以致于他们无法分心确定在现在和将来的高峰事件间的确实距离，只能笼统的说：近了！所以先知们认识的重心是在救恩的事件上，对于事件发生的时间差距却不去确定；但这并不是表示对救恩事件本身不确定，而只是在对于救恩事件发生的时间上不确定。更好说，就是因为先知对于救恩事件的如此确定，又加上他们认知的样式是如此的特殊，使得他们在宣讲时论及这日子的来临充满了迫切性，使人觉得这日子好似立刻就即将来临。

耶稣在宣讲末日来临的信仰时，就是在这种先知宣讲的文学类型中表达的：一方面对于末日光荣来临的意识是如此地清晰和确定；但另一方面对于时间长短的观念又是如此的模糊，所以在这部分的言论中，使得听众觉得似乎耶稣宣布末日的即将来临，其实这只是反映了旧约先知宣讲里充满迫切气息的文学体裁。

今日有不少学者在这种意见中注解“耶稣死后第三天复活”的意思，他们主张耶稣一定确实的意识到他身份上死亡并不是结束，反而是一种胜利，是天国的来临；至于时间上的几天，是何种形式，是何种过程，这一切在耶稣的意识里都没有。所以今日许多学者认为“三天”是后来人加上的；这观点相当符合人性，因为若是一个人对他的未来太过于清楚，连几天都算得出来，那是太过于取消了他人的因素了。

总之，虽然在这里我们以先知性的宣讲体裁，或是先知的意识来解释耶稣对于末日来临在言语上显出迫切性；但是另一方面，我们得承认一个相当明显的事实，这三组圣经在初期教会团体中与今日遭遇到同样的困难，他们对于这些经文也是百思莫解；即使在这种情况下，初期教会却从来没有想到去归咎耶稣，反而朝拜祂是主，而且也不从这几组莫测高深的话里妄自推论，落得一些荒谬的结论无端而生。

今日教会应以初期教会的态度生存的典范，一方面承认自己对于这些经文无法参透，但另一方面也不可草率地就归之于教会的错误或是更甚地主张是耶稣的错误。我们讨论这些问题时应当分清古今不同的角度；今人的时间是充满形形色色东西组成的直线，我们注意到的是它的延续性，置身于其中的我们感觉到它的长短。圣经的事件固然也是发生在直

线性的时间中，但是古人的重点并不在于它的延续性，而是其中的救恩事件。生活在这种救恩氛围里的人涉及时的言语，定会使人觉得有一种迫切期待的言辞产生。伯多禄曾用过“千年如一日”（见：伯前3：8）的形容词就是在这种意义之下；当时他注意力不在时间的延续性上，只是因为耶稣已经复活，天国的救恩业已进入人间。由于天主的主权已经实现在人世中，所以圣经人物经常注意这事已经发生、已经发动，而忽略时间的延续性。所以在《致希伯来人书》中，常提醒人要注意“今天”（见：第3、4章）。

## 四、光荣降来的神学反省

对于光荣降来的神学反省，我们分四节进行：首先我们讨论光荣来临的救恩意义；描绘它的两幅图像；接着我们提出现代的解释；最后我们讨论光荣来临的信仰和教友生活。

### （一）光荣来临的救恩意义

对于光荣来临的救恩意义，综合圣经中的一切思想，要表达的只是一个中心思想。在旧约中，它要表达天主在宇宙间，人类历史中的主权终究要胜过人世间的恶势力和罪。在新约中，也是论及天主的主权，这主权的性质在基督身上逐渐显出，它政治性和国家性的色彩渐渐降低，主要是天主的仁慈、怜悯和恩宠在人间要凯旋，这凯旋在耶稣身上已经实现但是却期待着圆满；这圆满实现于不同的幅度：有耶稣个人的幅度、宇宙的幅度，以及人类历史的幅度。

以耶稣个人而论，今日祂自己也在等待中。一般人的观

念认为耶稣已经复活了，无发展的必要，这是不正确的看法，固然，在祂身上有已经的一面，因为复活的基督是已在光荣中；但是也有尚未的一面，因为在人类和宇宙尚未圆满前，祂仍在等待中，等待着与人类宇宙一起完成。在此意义下，我们看出来所谓的光荣来临，是在基督身上宇宙和人类达到圆满、是天主的主权在基督身上、是在基督的幅度上的圆满。

以人类历史中的情况观之，天主的救恩也已经在世界出现，但是尚未完成。真正的圆满是在肉身的复活和公审判之时，这是天主的救恩圆满地进入人类历史中，刷新一切，这是基督在人类历史幅度上的光荣降来。可见光荣降来和肉身复活、公审判是一回事，后者只是基督光荣降来在人类历史幅度上的出现而已。

若论及宇宙的圆满，其实就是光荣降来的宇宙幅度；今日宇宙实在已蒙天主的恩宠（见：罗8），进入新的状态中，但是直到人类历史的幅度圆满时，新天新地才能完全呈现，这时基督的光荣降来也达到圆满的境界。

这就是光荣降来所要表达的救恩意义。真正完成的光荣降来，是在人类历史和宇宙圆满之时。

## （二）光荣降来的两幅图像

描写基督光荣降来的图像通常有两幅，这两幅图像基本上都在圣经中出现，我们分别在下文讨论：第一张图像我们称之为从上到下的图像，第二张则称之为自内向外的图像。

从上到下的图像里，基督是光荣地由云端降下，降下之后是一幅充满破坏性的景象：战争、灾害、混乱、太阳失光、月亮失明……等等，是一个全然被破坏的宇宙景象。这一类的



图像，在圣经中的默示录文体里出现得相当多；这种图像给人一种印象，由于基督光荣来临时破坏一切、毁灭一切，为此，人的努力对于基督的光荣降来似乎是毫无关系的。今日人不易接受这种末日的来临观，因为人们费尽心血建设人心、发展世界，使世界日益美化及人化，若是所谓基督光荣的降来就是对苦心建设、积心经营的世界全然破坏，对今日人来说貌似是一种荒谬绝伦的意见，难以使人心服地接受。

在这种情况下，我们进一步讨论教会对末日的启示是否能够容纳另一张图像的存在？圣依纳内曾经说过：

“基督为什么不在创世之时就第一次来临，降生于世？一直过了漫长的一段时间之后方才降世？这是为了要在人类的宗教文化中有一种预备，当预备成熟了才是到了基督降生的时刻。”

这和恩宠论上的基本观点不谋而合；恩宠论上主张天主的恩宠是要人的预备，当时机成熟时，恩宠方能沛然浸润人的心灵；因为恩宠和历史是相互配合和谐，人无法要求恩宠生命能猝然成熟，是在人的准备和等待中恩宠来临，进入人生命中。基督是最大的恩宠，所以不论是祂第一次或第二次的来临，也需要在历史的平面上；即在人类的宗教和文化中作一些准备工作，在这预备成熟之时，方才是基督光荣来临的时机。在这种说法里，人的生命才有更丰富的意义，在世界里的苦心建设才有它的价值。

于是，现在我们要介绍第二张图像，这是一幅自内向外的图像，这张图像的基本信念是：本来光荣的基督早已临在人类历史和宇宙中，祂隐藏在历史和宇宙的深处，透过人的努力，不断地将基督的光荣和救恩，在人的历史和宇宙的幅度发显出来，使其愈来愈清晰明显。所谓的光荣来临是讲在

世末时分，内涵于历史和宇宙中的基督之光完全出现，使得全人类和宇宙沐浴于这光华中。所以在这张图像里，基督的光荣降来不是由云端而至，而是由蕴藏宇宙深处的状态成为刺透全宇宙历史人类，使其内含的光华，从宇宙、人类历史的内部，全然发挥无遗。

在表达教会末日时局的启示，这两张图像是可以并存的；一方面使天主的超越性显露无遗，一方面也珍惜了人在宗教文化进展上的努力。第二张图像等于暗示：当人在宗教文化的努力到达圆满的时辰，就是基督光荣地出现在人间之时。这是一幅连续性的图像：永恒与现世有其连续性。

更有甚者，在表达教会末日信仰的光荣来临之现实时，这两张图像不可废弃其中之一，因为它们是互补互成的，两张图像合在一起表达整体的事实，第一张图像是显出天主的主权和救恩超越的一面，它显出天主的救恩完全进入人间，祂的光荣完全彰显于世间，绝不是人的能力，甚或不是基督自己的能力所及的；这一切的现实只能来自外在天主超越能力，在人的言语中，以一幅破坏性的图像来通传这信念，说出天主的绝然超越性。

第二张图像加以补充，它表达着：就是因为天主是如此地丰富和超越，于是祂能容纳人的努力，祂的超越并不妨碍祂内在于宇宙中；在人的言语里，以一幅连续性的图像来表达这意识，说出了天主的全然内在性。这正是我们信仰中天主的两面，祂是绝对超越的，也是截然内蕴于人的，祂的全然超越使得人经验到祂的神圣性而去朝拜祂；祂的全然内蕴使得人体会到祂的亲切性而去接近祂。

### （三）现代的解释

我们运用德日进神父的意见作为基督光荣降来信仰的今人解释法。这里我们先介绍德日进神父的解释，然后对这解释作一个注明。

#### 1. 德日进的解释

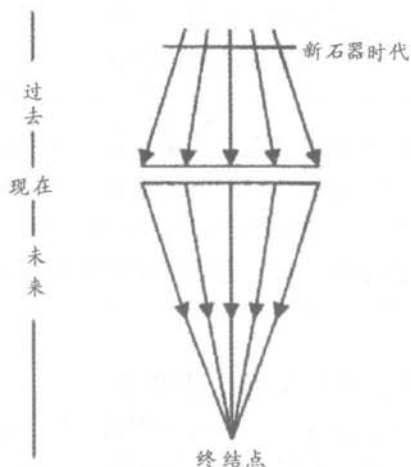
在《人的现象》一书中，德日进神父曾以“现象”的角度来讨论人，最后论到人的圆满点时，就与基督光荣降来的现实无形中遇合。《人的现象》一书共分为四篇：生命出现之前、生命、思想、生存之道，最后是附章：论基督的现象。下面我们将四篇的内容简略地作一个介绍。

论“生命出现之前”一篇中，论及最初的原料，分析物质，及大地出现的情况。在这一篇中，德日进神父以科学的立场来说明连科学家也不只从“外面”来看宇宙，暗示着他自己要从“里面”看宇宙的决心；同时他也表示，神学家也不应只从“里面”论宇宙，应表里配合，从整体来讨论。对于大地的出现，德日进神父以科学的立场称之为是由于一个“难以置信的意外事件”。

论“生命”一篇中，论及生命的来临及散布。讨论的是如何由无机物过渡到生命的境界，并描述生命初期的现象，讨论生命的基本行动、生活方式，以及“生命之树”；最后触及意识的产生及其思想出现的前期形态。

论“思想”一篇中，主要是论及思想的产生，讨论到思考的阈限时，德日进神父指出人之有异于禽兽在于人有重叠意识，即反省意识。这是由“生命层”进入“心灵层”的现

象，是一种人化的过程。讨论心灵层的散布，德日进神父画了一幅简图，我们再度简化之介绍于后：



心灵层是人能思考的部分，这群遍布大地会反省的人类，最近发现一件自思想产生以来最大的事件：人无非是“进化的自知”。人在拓展中走向终结点，人是处于进化中，这是今日大地的现况。

论“生存之道”一篇中，德日进神父的目的是想要把信仰中基督光荣来临的救恩现实，在科学的言语、人类的宇宙观里去解释。论到人的不断进化，他认为到达终结点，正要迈入之际，需要一个外来的力量使其跃进；其实这外来的力量是暗示着基督的显现，这时的境界就是我们信仰中的基督光荣降来的境界。在这篇中，德日进神父强调人类共同携手合作以形成“大综合”，并应超越集体境界以达“超级位格”，在这不断的进化、消除隔离中，最后的大地出现，此时心灵

层成熟了。它的复化和意识同时到了顶点，心灵层借外来的助力脱离物质的牵缠，进入终结点，是为宇宙的终结。此时，大地死亡，心灵层成熟，被选者得救。

最后，在附章里德日进神父指出天国有其降生的一面，基督是蕴藏在物质中，自身也是借物质显示的上主，祂渗透于物质中，内在地引导进化现象，将大地的精华在融合和升华中归向自己，走向回归父家的途径。在大结局之时，是保禄所谓“上主在万有中作万有”的境界，此时万有统归上主；一方面未来被消蚀，另一方面则又彻底地属于上主，这时真是“主权”彰显的境界。

## 2. 对德日进神父理论的澄清

对于德日进神父在解释时运用的一些辞汇和内容所普遍引起的一些疑难，我们提出来在此加以注解，以免引起误会。对于“生存之道”一篇中提出的超级位格，有人曾经怀疑是一种泛神论的形式；因为德日进神父曾说过：在爱中逐渐实现宇宙和心灵层的大综合，最后是超级位格的出现，这是一切的大综合，人也在其中，这时达到终结点。针对这疑窦，基于德日进神父曾经清楚地表示过，人进入意识中保有其不可毁灭的位格，所以不难推知这种超级位格一定不是一种泛神论的表现。

其次，有人询问若按德日进的解释，到最后，终结点出现，是来自天主的恩宠？抑或是纯粹来自进化？对于这问题的答复，我们要返回到德日进神父思想的出发点去讨论。德日进神父在开始时运用的是教父依纳内的思想，其基本信念在于：若是基督第一次来临时需要人类文化宗教上的预备，

第二次来临时一定也是如此；但是，他们也声明这种完全的准备只是一个条件而已，不是必然的；基督的来临是充满着来自祂自己的神圣自由，天主的主权彰显也全是自由的，不受任何外在条件的限制。所以大结局时，基督的降来完全是一种恩宠的现实。

由于德日进神父的解释中，注重延续性的一面，于是有人怀疑是否也能同时保持破坏的图像？不可否认地，德日进神父大部分的理论都显出其对于延续性的强调，所以他主张：教会、圣体圣事、世界……等等，在基督光荣降来时依然存在，只是以它种方式来表达而已；特别是圣体礼，一定会保有它的内容的，因为它的内容到最后就是超级位格的现实。但是另一方面，在他的理论里也保持破坏性的图像，因为在进化中有所谓的跳跃，这时危机点出现，若是未能逾越过去，则被破坏无遗，无法进到进化中。当走近终结点，进入圆满之时有一个集中点，但是在集中点上相对的有一个分离点；因为在结合的当时，常是需要经过一种死亡，一种跳跃，这是一个现实的两面：死于自己，为的是进入到一个新的层面，所以也称这点为危机点。这是一种破坏的图像，若是无法跃过则是毁灭。于是在德日进神父的解释中，是两张图像并存的。

最后，有人认为德日进神父的这种理论是混乱了科学和启示。若是要把启示的内容以科学表达出来则是一件大的错误，因为运用科学反省，即使是穷最佳学者之能力，亦无法将启示显出。但德日进神父并非如此，他只是尝试着面对科学家去解释；他宣称在科学的研究里他发现人是走向一个集中点，至于这集中点是如何出现的，它的内容如何，科学上却无能答复，这答复只能求诸于启示，反而分清楚了科学和启示的范

围；科学的能力最多只是指出方向，而启示却给予超乎人能力所能达到的答复。

#### （四） 光荣降来与教友生活

教友是“生活在世界，却不是属于世界的”；是生活在物质层面，也在福音的光照中于物质层面的生活里；是天主的主权日益在其身上实现的人；他本身是基督光荣降来的实现主体，也是媒介。

因此在我们的教友生活里，一方面应与世界上的人共同努力并肩奋斗，担负着发展世界、建设人心的任务；因为在我们的信仰中，我们领会到这些工作与基督光荣降来的救恩现实有关；这种领悟使教友们满怀信心，愈挫愈勇，努力不懈。因为我们知道，当我们在世界中投身于这工作的当时，在某种意义上，我们是使基督早日来临，促进祂的圆满早日出现。

但是另一方面，也应常孤独地面对天主，体认唯有天主是我们绝对的将来之事实，不断地在生命里实践十字架的奥迹；在生活方式上作证世物的暂时性、易逝性，并将一切希望交诸天主手里，等待着祂的主权全然在自己身上出现之时，让祂为自己证明生命中的一切（见：格前 1: 18, 4: 3ff, 7: 31）。

这两种态度只有在神修生活中方能达到综合，是一种在生活的逾越里，不断地迈向圣父的神修。

## 第七章

# 肉身的复活

肉身的复活是天主末日的救恩在人类历史幅度上的出现；其实就是基督光荣降来的救恩现实在人类历史幅度的实现，由于这信仰的内容直接涉及人，是人切身的问题，所以在教会中对“肉身复活”的状态讨论相当多。现在我们分五点来讨论：

- 一、肉身复活信仰中的困难
- 二、圣经中的记载
- 三、泛论肉身复活的救恩意义
- 四、神学传统中有关复活的肉身之困难
- 五、今日神学对传统问题的解释

### 一、肉身复活信仰中的困难

肉身复活的信仰从教会初期就受到人们非议，甚或讥笑。圣经中描写过保禄在雅典宣讲死人复活时，希腊人的反应就是一个相当清楚的例子（见：宗 17：22~32）。在希腊二元思想中，幸福是在于精神脱离肉身束缚之际，所以肉身复活对



希腊人而言是一件无意义的事，无怪希腊人对保禄的宣讲只是一笑置之。

在耶稣基督生活时，其实肉身复活的道理并不是犹太人的共同信仰，当时的撒杜塞人认为这道理毫无传统根据便大力反对。《马尔谷福音》中与耶稣的一场辩论，足以显出撒杜塞人的立场（见：谷 12：18~28）；保禄也曾运用过犹太人的这弱点，使控告他的人内部分裂（见：宗 24：21，23；6）。

近人以为肉身复活的信念是来自缺乏科学根据的古代宇宙观，那时，人们认为“极清净”的天体是宇宙中最高最美的一层，这层天体在人类救恩史及其发展之前已存在，它是得救者进入的永恒处所，复活升天的基督便在那里；死人复活之后，肉身变化得配合“极清净”的天体，永恒与复活的基督同在。他们认为这一类的观念应该随着对宇宙科学性的正确认识而消除；更有进者，他们尚可问：复活的肉身是如何的？和今日我们有的肉身有何差异？……等等问题。

至于现代悲观的存在主义、怀疑的理性主义，以及无神的唯物主义所持的反对立场，甚于他们本是无信仰者，在此我们暂先置诸一旁。不容怀疑地，肉身复活的信仰是来自圣经启示；但它从教父时期开始，希腊教父以柏拉图的思想方式来解释时，基于希腊二元论的人学，已潜伏重重的困难，至于它完全偏离信仰的重心，却是在中古时代。

问题发生在教宗本笃十二世颁布的《赞美天主》宪章，这宪章中钦定义人死后若无任何需要净化之处，则可立刻享见天主<sup>1</sup>。从此，教友们认为基督末日的降来以及肉身的复活并

---

<sup>1</sup> 见：《天主教会训导文件选集》第 1000~1002 条。

不是如此迫切的事，因为若是在义德的境界中死亡，亡者已拥有永福并且已与基督同在，别的事情都是次要的。其实，按照保禄的教导，肉身的复活是人完全分享基督的祝福及救恩。由此观之，从中古以来，教友生活中肉身复活的信仰偏离了圣经启示的重心，神学家们也不过只视它为一种附带的福乐；信仰的重心由“我期待死人的复活”移转至“我信灵魂的不死”。

## 二、圣经中的记载

圣经中有关死人复活的道理出现的并不早，酝酿于充军期间，清楚地形成于充军之后。这里分两部分来介绍。

### （一）旧约的记载

旧约所启示的天主与生活在以色列周遭之古代近东神明截然相异；古代近东神明本身都受到死亡和生命的命运所统治，近东神话中的神是先经过死亡方才获得生命。以色列的天主却是死亡与生命的唯一主宰（见：申32：39；撒上2：6），祂使人死，使人活，使人入幽狱，使人出离……（见：咏16：10~11）。总之，旧约的信仰中天主自己是生命，祂是生命的绝对主宰。

对于肉身复活信理的了解，应当协调在希伯来人的人学中，它与希腊二元论中的人学有异。对希伯来人而言，人是一个整体，肉身是人，是整体的人在血肉形态中的表达，灵魂是整体的人在生命活动形态中的表达；为此，对希伯来人而言，无肉身的人是不可想像的。在这种人学中，天主若是要圆满地赐予人类生命，一定内含肉身复活的现实。是在上

述的天主观与人学的背景中，肉身复活的启示在旧约民族中渐渐形成。

这启示是由以色列民族的集体复活开始，以后方才进到个人的幅度。依撒意亚先知将以色列民族的罪孽视为一种打击；患病，使以色列人憔悴，最后到达体无完肤的程度（见：依1：2~9），这种情况中使以色列人治愈、复生、兴起的是天主自己（见：欧6：1~2），这种描写已传递了天主使以色列复活的信仰，更清楚的是在《厄则克耳先知书》中，他以枯骨重生的神喻，写实地论及以色列民族的复活（见：则37：1~14）；固然这一切只是涉及以色列民族的将来，未针对个人的肉身复活；但是在这些预言中已通传了天主战胜死亡的象征（见：欧13：14）。发展到第四首“上主仆人”的诗歌里，对历尽痛苦牺牲生命的忠仆，天主主要使他进入光明的境界里，肉身复活的启示又往前迈进了一步。

旧约中死人复活道理确定的表达是在玛加伯时代，这是安提约古极度仇教的年代，犹太人遭受空前的迫害，加深他们有关赏善罚恶的反省，致命义人的命运使得他们不得不对生命更深度地询问下去。对这些生命的焦虑，《达尼尔先知书》以永生来使其得以超脱（见：达12：2），这永生的境界是致命者的希望所在，坚定、鼓励他们成仁取义。他们坚信：人杀害的肉身，天主主要复活他们（见：加下7：9、11、22，14：46）。

这是一个新的启示，超越原有的梅瑟五书传统，撒杜塞人因此无法接受这信仰的内容在基督身上成熟实现。

## （二）新约的记载

复活不是一种“尸体还魂”的事件，因为保禄称基督为

“死者中的首生者”(见:哥1:18),意味着祂是死人中第一个复活的人。可见复活的情况与“尸体还魂”的情况是有分别的,后者在耶稣的奇迹中已有所闻;若是同样的一回事,保禄不会说是“死者中的首生者”。在我们信仰中的死人复活是一件救恩奥迹,是整个的人分享永远生命的境况。

耶稣一方面继承了犹太人传统的肉身复活道理,一方面使这信仰的内容在祂自己身上展开崭新的一面。祂在世上生活时复活死人的奇迹,一方面固然是预指着祂自己死后的复活;另一方面也无疑地在宣告天主将死亡与生命的权能已置诸其手。最后,使得这信仰内容焕然一新的,是祂自己的复活事件。宗徒们在耶稣生前尚未真正了解耶稣的言行,但是在巴斯卦奥迹的深刻体验中,深信基督光荣地生活在他们中间,从此,复活的主是他们宣讲的中心。

初期教会的团体亦继承犹太人传统中死人复活的信仰(见:宗23:6,24:15),但是他们把信仰的基础置之于复活的基督身上(见:罗8:11;得前4:14)。《玛窦福音》曾经以默示性文体来表达这信仰的内容(见玛27:52~53),基督的复活是信友末日复活的基础和保证(格前15:20~25);在保禄的书信及《默示录》中,不乏这种以默示的文体对末日死人复活的描写(见:得前4:13~18;默20:11~15)。

《若望福音》一般来说并不强调末日,但是也保留初期教会的传承(见:若5:28,6:40、44),虽然他未发挥末日的复活,但他却在福音中表达信者已经在基督身上复活的末世现实(见:若11:23~26),信者是一群听从了基督声音的人,所以已经从死亡中进入生命(见:若5:25;若一3:14),这复活的生命产生在圣事的象征标记中,是真实的复活。其实这

与保禄的思想不谋而合（见：罗 6：1~14），他还更进一步地认为信者与复活的基督一起坐在天上（见：弗 2：6）。

总之，肉身复活的信仰有相当清楚的圣经基础，教会宣布此信仰实在是来自天主的启示，非出于错误的宇宙观之创造。

### 三、泛论肉身复活的救恩意义

人是一个复杂的整体，他内部含有许多不同的层次：肉身与精神、本质与性格、社会与个人、主动与被动等等。人的发展与完成也是因着各种不同的层次，有时间上的先后秩序以及价值上的轻重……最终是整个人的发展与完成。在个人的救恩方面，教会面对圣经的启示，听从圣神的领导，肯定义人的精神层次在死后立即分享圆满的救恩，但这并非意味人在整体上已完全浸润在天主的救恩里。

亡者与我们这世界依然息息相系，基于人类的团体性与社会性，亡者的影响依然流传在生者中，他实际上是在另一种方式下存在我们中间，与这世界密切相连。在我们的信仰里，接近天主并不等于就一定要远离世界；所以这个在恩宠中死亡的人，一方面在精神的层次上完全享受天主的救恩，但另一方面却与这世界有某种联系，以某种方式依然存在在世界中与其息息相系。这样的一个人尚未整体地得救。

这个世界，在我们的信仰中是一个有始点、有终点的世界；这始点是始于创造，它的终点并非是毁灭而是一种完成，这完成是一种分享精神成全的状态（见：伯后 3：13；罗 8：19~23）。历史就是在不断地更新创造中走向完成的过程；这完成的境界，我们称之为新天地。

人是一个具有人格的精神体，精神体的本质是趋向绝对，追求天主，在一个过程中用自由去接纳那在爱情中吸引及召叫了他的天主，并在这自由中自身不断地变化，如此在到达终点时，不是投入虚无，而是得到天主，此时即所谓救恩圆满之时。

我们在信仰中坚定不移地相信这个有人格的精神体是世界一切现实的中心，它影响物质世界的方向，物质世界在它圆满之时达到自己的完成；故此人生活在世界中绝不是孤立地、单纯地、抽象地生活着；他会影响整个历史。因为人是精神，但他是含有物质的精神，降入肉身的精神，深入世界的精神；如果精神的终点不是投入虚无，而是获得天主，分享救恩；世界的终点也就不是投入虚无，而是分享精神的完成。由此可见，世界之能走向完成，达到新天新地的境界，与其间的人有密切的关系。

所以，所谓的肉身复活，无非是整个物质世界分享精神圆满的时刻，这时天主的救恩进入了人的肉身层次；因为若是人本身是一个降入肉身的精神，在他死后，他还是与物质世界保持关系；所谓的物质世界含意甚广，能涵盖受其影响过的一切人与物，这一切都还是在世界中，未能进入圆满的救恩状态。所以一个人死后，在他个人的精神层次已经进入圆满救恩之时，其它的层次尚在等待完成中，这完成是在世末时刻，由于整个人类历史在精神层次上圆满地接纳救恩，使得宇宙进入新天新地的境界，这时整个物质世界分享精神的时刻，天主的救恩进入到人的肉身层次。

由此观之，如前文所论及的，如此复杂的一个整体——人，拥有这许多的不同层次，在死时，他能在个人精神层次上享受永福，这并不妨碍天主的救恩在其它的层次上尚在过

程中。所谓的死人复活，意味着在末日整个的人在一切的层次上分享圆满的救恩，整个人复活了！

由此我们可以知道，所谓肉身的复活指的是与基督光荣降来同一现实的另一面，是在历史终点，天主在人类前完全显示自己，人类寻觅天主的过程达到其目的，全然接纳天主之时刻，这时天主的主权在整个人类历史中彰显出来。这也是基督光荣降来在人类历史幅度中完成的时辰，祂救恩的圆满出现在人类历史中，世界也到了分享在其中人类已圆满的精神生命之时刻；于是，基督全然光荣降来时，人类历史的圆满点出现，也是物质世界成全的终点——新天新地的完成。

总之，基督光荣地降来，新天新地，和肉身复活是同一救恩现实的三面。

#### 四、神学传统中有关复活的肉身之困难

神学传统中曾经有过一个坚决的肯定：末日复活的肉身与我们现在生活在物质世界中的是同一肉身，但在精神救恩的分享上不同。这种肯定一方面积极地指出物质世界的真实性，它绝不化为乌有；但另一方面也引起不少的困难，这在于“同一肉身”要表达的是什么意思？在神学历史中，神学家千方百计地想去解释，我们介绍于后。

最哲学性的解释是运用型质论；型质论谓灵魂是型，肉身是质，型质结合为人；肉身之所以成为此人的肉身，全是靠灵魂的赋型，是这个人的灵魂赋型于一堆物质，使人成为这个人的肉身；所以肉身“同一性”是来自灵魂，物质本身是中性的，毫无区别，这解释剔除了“物质在变”所引起的困难。

部分的神学解释为保持传统的肯定，坚持要求现世肉身中的某些因素应存留在复活的肉身中，为达到这目的，有人现实地就是要求现世肉身中的一些因素死后不变地保存，以便复活时出现；有人却创造了“肉身本质”之类的概念，来表达他们认为肉身中不会腐朽，并被吸入复活肉身中的元素。其实这种种努力不过是一些中空的表面努力，完全无法解决困难。

其实一切困难的症结，是在于这些神学家都是在希腊人二元论的人学中去假设和讨论。若是能在希伯来人学的观点中去讨论，不但困难消失于无形，也能将传统的意义显出；因为圣经人学中，人是一个整体，肉身只是人在具体血肉状态中的表达，故此若是能肯定复活的是同一个人，就能说明复活的是同一肉身，而这肉身能有不同的表达方式，这其实也是保禄的教导（见：格前 15：35~49）。最后实在要表达的是：生命主宰所爱、所复活的对象是人自己，是的全人。

## 五、今日神学对传统问题的解释

今日，我们在希伯来的人学中，提出过去神学家们所提出过的相仿问题，若复活的我是同一个我，只是肉身的表达形态不同，这意味着其中有一种变化，这变化有何内容？

首先得先说明我们这肉身的意义。广义言之，肉身是我与物质世界一切关系的综合，我在这综合中表达我自己。显然地，我与物质世界的一切关系是相当错综复杂的，含有无数的不同性质：有的密切，有的疏远，有的深，有的浅……但是我就是在这一切关系的综合中，表达我的物质或是肉肉的层次，缺一则不完整。



若是肉身定义如上，则可说人死后依然保有其肉身，因为他未与物质世界脱离，依旧维系这关系，他的影响犹在世界中绵延不断，虽然形态与生前有所区别。在某意义下，可以说死人的肉身还是不断地变：从主体方面观之，人生活在世上不能毫无影响，这影响在我死后还在变化这物质世界，因人死后对物质世界的关系还在变化中，所以可以说人的肉身变化中；从物质世界方面观之：人死后犹在某种形式中与它保持联系，当世界自身由于许多不同原因在变化时，它与人的关系也在变化，这也等于说死人的肉身还在变化中。

总之，在这种解释中，我们发觉所谓人的肉身是人对于物质世界一切关系的综合，人死之后仍旧在死后的状态中保留着自己的肉身，而且这肉身是在不断的变化中。基于上面的解说，我们能说下面有关肉身复活的假设：（一）人在死后肉身立刻复活；（二）死亡后立刻复活并不取消末日的肉身复活；（三）人死后肉身可以说是不断地在复活。

人在死亡后肉身立刻复活：对个人而言，是他的肉身分享精神救恩的状态。按信仰，人死后若没有什么再需要净化便立刻享见天主，决定性地获得天主的救恩；如果人死后还在死亡中保有自己的肉身，这肉身自然分享他决定性的精神救恩，这是肉身的复活，是一个决定性地得救；生活在天主永爱中的人，与物质世界犹保持原有的关系，这些关系由于他进入了永福的境界有了基本上的变化。这是他现世的肉身，经过死亡变成了分享精神救恩的复活肉身，所以能说人在死后肉身立刻复活。

死亡后的立刻复活并不取消末日的肉身复活：因为死后状态的肉身还在不断地变化；换言之，人在死后状态中对物

质世界的一切关系还在变化中，直到末日基督来临时，经历最后一次变化，进到完全分享在基督内得救的状态，这时的物质世界是在新天新地的境界，已开始进入永福的人类，对这新天新地的一切关系是全新的，这是他们末日复活的肉身。所以虽然人在死亡后立刻复活，在末日他们还要复活，末日的复活是我们信仰的对象，神学中绝不可使其消失。

人死后的肉身是不断地在复活：在前文的假设中，我们一方面肯定人死后肉身立刻复活；另一方面说明人在末日肉身还是要经历最后一切变化而进到整体的复活中。如果在这段中间过程里，物质世界不断在朝着更深地分享精神救恩的方向在变化，死后的人对于物质世界的关系也是在变化中；换言之，他死后状态中的肉身不断地在变化，这个已经决定性地生活在永福中的人的肉身，是在不断地复活之过程里。

现在，我们可以领悟若望和保禄所谓的“我们已经与基督一起复活了”。在信仰和领洗中，我们领受了天主藉基督所赐的救恩，我们的肉身因此也分享了精神的救恩，分享精神救恩的肉身是已经复活的，由于在现世我们尚未有决定性的救恩，因此我们肉身的复活也不是决定性的。

在这种意义下去讨论肉身，保存了人在物质层次上的完整性，人在现世对物质世界的任何关系都不消减，都要分享精神的救恩。肉身经历过的一切，到末日都要进入救恩中，呈现复活的光华；这是人类历史幅度的圆满，基督光荣降来在历史幅度的出现，新天新地的完成！此时天主的主权在宇宙人类中彰显无遗。

## 附 论

1979年5月17日，罗马信理圣部发出一封《有关四末神学的几个问题》公函。文件中论及基督徒死后与末日复活之间的七点声明中，有二点在初读之下似乎与上节不合，故愿在附论中加以澄清。

其实真正牵涉到的只是本章第五部分“今日神学对传统问题的解释”，下面把这部分资料再次点出：人在末日要自现世肉身的形态变化为复活肉身的形态。现代的几位神学家对于这个变化有着不少很有兴趣的假设与解释。我们任凭记忆中的一些材料，加上个人的补充，设法混合而有系统地作些介绍。

首先，究竟什么是我的肉身呢？婴儿时期的肉身是我的肉身，少年、中年以及老年时期的肉身也是我的肉身。我的肉身包括各个时期，我不能指定某个时期的肉身是我的肉身，而认为其他时期的肉身不是我的肉身。究竟什么是我的肉身呢？难道只是皮肤里面的我的肉身，而皮肤外面的便不是我的肉身了吗？我的衣服呢？我所应用的工具呢？我的产品呢？难道便不是我的肉身吗？这一切真的可以与我的皮肤里面的一切清晰地分开吗？甚至我周围的环境，我经历过的变迁，我所属的宇宙，都不是与我的皮肤里面一切紧紧相连不能分开吗？难道我不能说我的肉身不是别的，而是我与物质世界的一切关系的综合吗？

我在这综合中表达出我自己。显然的，我与物质世界的一切关系是非常的错综复杂，含有无数的不同性质；有的密切，有的疏远，有的深刻，有的肤浅，……可是我的确是在

这一切关系的综合中表达了我的物质的层次或者血肉的层次。我是具有时间与空间性，在肉身的层次上如果要说明整个的我，没有一个关系可以遗留，否则我的肉身便不完全。

再者，人死了之后并没有与这个物质世界脱离联系，他还与此一世界保持着关系，当然，基本上在一种超过我们活着的人所能经验的形态中。因此我们可以说死人有着他的肉身，因为他保有着物质世界的一切关系，虽然这一切关系是在死后的形态中；甚至我们应当说，死人的肉身还是不断地在变化中。这可由两方面来说明：第一，从我一方面来看，我在活着的时候，对于这个物质世界不能没有某种影响，而这种影响在我死后还是在变化中；第二，从物质世界一方面来看，如果人死之后，在死后的形态中与它保持联系，那么当物质世界自身由于许多不同的原因在变化时，死人对它的关系也在变化，这又可以说死人的肉身还在变化中。

根据上面的解释，好象我们可以说：人的肉身是人对物质世界的一切关系的综合；人在死亡后，仍旧在死后的状态中保留着自己的肉身；而这肉身还在不断的变化中。若是如此，我们可以说明下面三个有关肉身复活的假设：（一）人在死亡后肉身立刻复活；（二）死亡后的立刻复活并不取消末日肉身复活；（三）人死后肉身可以说不断地在复活。

（一）人在死亡后肉身立刻复活：对个人而论，乃是他的肉身分享精神的救恩。人死之后如果没有什么再需要净化，便立刻享受天堂永福，决定性地获得了天主的救恩。那么按照上面所说，人死之后仍旧在死后的状态中保留着自己的肉身，这个肉身自然分享了他的决定性精神救恩，这便是肉身的复活。我们不易想像死后肉身的状态，可是我们可以稍微

懂得一个决定性地得救，生活在天主永爱中的人，在怎样一个状态中保留着物质世界的一切关系；他生前的对物质世界的一切关系，现在由于他进入了永福境界，而有了一个基本变化；这便是他现世的肉身，经过死亡，变成了分享精神救恩的复活的肉身。所以人在死亡之后肉身立刻复活。

（二）死亡后的立刻复活并不取消末日的肉身复活：末日复活是我们信仰的对象，神学假设绝对不可将它取消；其实死亡之后的立刻复活，并不取消末日的肉身复活。上面已说死后状态的肉身还在不断变化；即是人在死后状态中对物质世界的一切关系尚在变化中。那么究竟基督末日来临时，死后的人对物质世界的一切关系是否应该经历最后一次决定性的变化呢？我们在第五部分中说过，基督末日来临便是天主对人类在精神层次的圆满救恩，也是物质世界圆满地分享精神的救恩，这是物质世界的终点，它的存在尚有而前进圆满：这是新天新地。显然地在末日基督来临时，一切死后的人类对于物质世界的综合关系，应当经历最后一次的变化，这时，一切已经决定性地生活在永福中的人类，面对着一个圆满地分享精神救恩的物质世界。永福中的人类，对于这个新天新地的一切关系，是他们末日复活的肉身。所以虽然人在死亡之后肉身立刻复活，在末日他们还要复活。

（三）人死后肉身可以说不断地在复活：有了前面两个假设，对于这第三个假设便不难了解。一方面我们说人死后肉身立刻复活；另一方面又说人在末日时的肉身复活，因为人对物质世界的关系尚在变化的缘故。既然物质世界不断在朝向分享精神救恩而变化，那么死后的人对于物质世界的关系，也即是他的死后状态中的肉身不断地在变化；这样一个决定

性地已经生活在永福中的人的肉身，可以说不断地在复活。

根据上面三个假设，我们可以说明为什么若望与保禄写说我们已经与基督一起复活了。我们因着信仰与领洗，领受了天主藉基督所赐的救恩，我们的肉身因此也分享了精神的救恩；分享精神救恩的肉身是已经复活的肉身。当然，由于在现世我们的救恩尚不是决定性的，因此我们的肉身复活也不是决定性的。

## 结 论

有关本章第五部分“今日神学对传统问题的解释”我们尚应当有不少说明。

首先，这一部分几乎都是现代神学中有关肉身复活的信仰，为此只能在这个角度上去接受。假使我们在这些假设中，发现了相反信仰或者与信仰不能并立的因素，我们应该坚决地摒弃。

在新假设中，肉身是人对物质世界的一切关系的综合，不过我们不应忘记，人对物质世界的关系非常复杂：有的亲密、有的疏远；有的极深，有的极浅；……如果有人愿意，尚可以应用专门的哲学名词来说明这一切关系。因此，复活的肉身是人对世界的一切复杂关系的综合；虽然我们不必应用想像去描述末日复活后人对世界的一切错综的关系，但是不可忘记关系的复杂，否则很容易对于复活的肉身有一种飘渺空虚的感觉。

不过如此说明肉身，的确保存了对于人在物质层次上的完整性。人在现世对于物质世界的任何关系都不消减，都要

分享精神的救恩。肉身的全部过程，经历到的任何遭遇，它在时空中的整个历史，都要复活；这诚然是一个壮阔伟大的思想，比某些狭窄的肉身概念要强得多了。

在人对物质世界的关系中，有一层非常基本的与天地宇宙的关系，是人人都具有的；由于人人有此基本的与天地的关系，而新假设又将任何关系都属于人的肉身，那么这好像与传统中天地人一体的思想互相配合。然而由于关系的性质不同，这并不会导致泛神论的错误。

最后，我们相信耶稣基督的肉身复活，以及圣母玛利亚肉身荣召升天；我们假定按照大部分神学家的意见也说圣母“死后”肉身复活后而升天。这信仰与我们在本章第五部分中的三个假设并不相抵触。基督与圣母的肉身复活，并不因此便排斥其他的人死后的肉身复活；其实基督与圣母肉身复活的特殊之点并不是建立在其他的人还没有复活上，而是由于他们在救恩次序上的特殊地位。

耶稣基督是永远天主之子，祂的肉身也便是祂对物质世界的一切关系分享了天主子的荣耀；祂复活的肉身成为救恩的中介，因此这说明基督在宇宙中的地位。玛利亚是天主之母，由于她是最完美的得救者，她的复活肉身成了一切复活的肉身的模范。而且我们也不难再说，虽然耶稣的肉身死后已经复活，但末日祂的肉身将要决定性地复活；因为天主的救恩要经过祂对整个物质世界的关系而照耀整个宇宙。而这个圆满救恩中的新关系的综合，乃是基督末日降来的肉身。有关耶稣与圣母的肉身复活，我们只能到此为止。

罗马信理圣部公函与上文有关的，只是七点声明中的第五与第六点，现在把这两点译在下面：

第五：按照圣经的指示，教会期待“我们的主耶稣基督光荣的显现”<sup>2</sup>。这是指基督末日光荣来临，死人复活。并信这显现不同于、并迟于每人死后即刻所处的境界。

第六：教会讲授人死后的归宿时，摒弃一切企图削弱童贞玛利亚升天的唯一意义：就是童贞玛利亚的肉躯光荣为一切其他蒙选者的光荣——这是人的归宿——之先声（anticipation）。

以上大体录自1979年8月17日梁雅明神父在香港《公教报》上发表的译文，只是修改了比较重要的几处。

由于信理圣部的声明，现在必须诚实地自问：本章的神学解释与教会的声明究竟有所冲突吗？神学应当在教会道理范围之内，这是最基本的信仰态度。不过有关这个问题，本章同圣部的声明并无不合。当然这是神学领域的事，下面的说明也必须比较神学性。

首先，圣部说基督光荣来临，死人一起复活不同于、并迟于人死后即刻所处的境界。这与本章解释的人的死后复活，丝毫没有冲突，在“死亡后立刻复活，并不取消末日的肉身复活”的一段中，可以清楚地看出。这里无须重述。

其实细读圣部的公函全文，查不出清楚地禁止有人持有死后立刻复活之说，它只是要求保持末日复活的特殊意义。

其次，圣部要求保护童贞玛利亚升天的唯一意义。关于这一点声明，也可以解释“她的复活了的肉身，成了一切复活的肉身的模范”。当然，问题的症结可能是在于圣部公函中所

---

<sup>2</sup> 见：《启示宪章》一章四节。



说的：“童贞玛利亚的肉躯光荣为一切其他蒙选者的光荣的先声”。那么便得研究一下，这里所谓的“先声”有什么意义。

其实，“先声”不必是时间性的，而是属于救恩次序或者救恩计划中的“先声”。在天主永远的救恩计划中，玛利亚是最完美的得救者，她是一切得救者的模范，她是“先声”；甚至我们可以这样说，即使有人死在玛利亚之前，而且死后立刻复活，但是他们的死后复活尚未定型，仍该期待圣母的肉身升天；只有当模范、典型的肉躯获得光荣时，一切其他蒙选者的光荣才能实现，并显出天主救恩计划中的肉身复活。一切肉躯获得光荣是教会性的；只有当教会的典型，教会之母的肉躯获得光荣时，其他蒙选者的肉身，即使死在玛利亚之前，才能实现并显出教会性的肉身复活。这是公函中“先声”的意义。总之，这不必是时间性的，而是在意义上，在天主救恩计划中，童贞玛利亚的肉躯获得光荣，“先”于一切其他蒙选者的肉身复活。

其实，如果玛利亚的升天的唯一意义，只在于时间上先于一切其他蒙选者，这又有什么重大关系呢？时间的先后真的决定真正的意义吗？好多事件中，时间上先经验到的人，不一定比后来经验的人必然深刻与圆满；为此，我们应当在另一层面上，即救恩计划中，指出童贞玛利亚肉躯获得光荣的唯一意义。至于“先声”也在同一层面上加以说明。

## 第八章

# 公 审 判

在进入主题前，我们先讨论它在整个人类末日事件中的地位，期望能有助专注研讨时，也能体会到其与整个人类末日事件的关联。

通常我们把人类完成的现实以一言蔽之，称之为天国的圆满。但是天国圆满此一现实有多元的幅度：在基督的幅度上我们称之为基督光荣地降来；在人类团体性的幅度上通常我们称之为肉身的复活；而在大自然和宇宙的幅度上我们称之为新天新地。其实，这是一个信仰内涵的三面描写，这唯一的信仰内涵就是：人绝对的将来是在于天主主权中全然彰显。

在神学反省中，这三面有密切关系：在基督光荣的降来中才有肉身复活和新天新地的现实；除非肉身复活了，宇宙万物是无法展现其全新的一面。

按照上两章对于基督光荣降来和肉身复活的阐释，我们能明白其实现在基督已经开始光荣地降来，因为在复活的基督身上，天主的主权已经开始彰显，祂已经开始光荣地降来，这行动能由上到下；也能由内到外，两向并行。可见，耶稣基督自从复活以来，是在一种不断地光荣降来的状态中，往

广度及深度伸展渗透；祂是以这种形态使救恩不断地在世界出现、展开、深入，到了这一切达到高峰之际，末日来临。那时祂在今日已开始的光荣降来，便决定性地实现和完成。

若是基督复活已经开始祂光荣降来，所以我们死后的肉身也是已经开始复活，天主为王的主权在我们身上已开始施展，逐渐遍及与我们有关的一切；为此这已经开始复活的肉身也还没有完成，随着救恩史的节奏走向完成中，直到末日时分，我们的肉身方才决定性的复活。在我们肉身开始复活之际，我们迈向与自然宇宙全然和谐的境界，此时，新天新地已经开始出现，直到末日一切进入圆满，届时一番新景象，新天新地已全然降临人间。

在上文里，我们讨论过基督光荣降来——肉身复活——新天新地之间的关系，而所谓的公审判，事实上就是肉身的另一方面。换言之，在末世事件的人类历史幅度里，可以由两面来描绘这一事实：肉身的复活和公审判，这两面不但不是截然分离，甚且紧密相关。

由人类历史的救恩幅度观之，肉身的复活是一种存有的状态（esse. to be）；公审判则是一种蜕变的状态中（fieri. to become）。因为在天主的主权进入生命时，对人而言常常是面临一个危机点；当它要在人类历史的幅度上决定性的来临之际，对整个人类而言也是面临一个危机，是一种临界的状态，人类能借着肯定或否定的抉择来决定未来的命运，这时是公审判的状态，是人类肉身的复活在蜕变的过程中，决定性地等待抉择进入完成。公审判指的是那抉择的行动。我们分三部分来讨论公审判。

### 一、旧约中的准备

## 二、新约中的记载

## 三、神学反省

# 一、旧约中的准备

在旧约资料中，我们先讨论对审判的一般看法，再讨论有关末日审判的资料。

审判的字根是saphat，意义相当地广泛，有管理和统治的意思。按普通常识，一个人若是管理，则肩负主持正义之责，若是主持正义，则已经含有审判的行动。在旧约中，演变到后来也用这语根来构成“民长”一字，因为人们认为民长是主持民间的正义者，所以应以含有这语根的字来表达。最后，旧约作者把最完美审判者的画像置诸默西亚身上，他给人民带来真正的正义和最公平的审讯（见：咏72：1ff；依11：3ff）。

论到整个历史的审判者，旧约将其置于天主身上，对他们来说这是理所当然的，因为天主是万物的统治者，祂明察人心中的一切，直至隐密之处，为此祂堪为审判者，胜任审判之职（见：咏9：20，26：1）。天主的审判行动实施在历史中：在伊始，以色列人认为天主的审判只落在外邦人的领域；所谓天主审判外邦人，他们认为是使他们遭殃、吃败仗，或是这一类的事情上，这意味着天主给以色列救恩（见：创15：14；智11：18）；但是到末期，以色列在自己民族的历史里体会出天主也审判他们自己（见：智12：11~22），在不断回溯自己的民族史和救恩史时，更肯定了天主是历史审判者的地位，祂统治大地的众庶，常常主持公义，审判罪行。这信念在好几个救恩史事件的描写中显露出来，譬如：索多玛城的

被焚（见：创18：20，19：13）、洪水灭世（见：创6：13ff）、原祖判罪（见：创3：14~19）……等等。

对于末日的审判，从亚毛斯先知开始，称它为上主的日子，描写这是一个审判诸罪的日子，整个大自然也因此全然破坏，呈现一片混乱。这种上主末日审判诸罪的观点，在先知时期不断地出现在他们的言论中，他们大声疾呼上主之日来临，期望能唤醒在罪恶中生活的选民。这呼声从公元前八世纪到五世纪从未间断：始于八世纪的亚毛斯先知（11：6）；继之而起的是七世纪的索福尼亚先知（1：14~18）；六世纪的厄则克尔先知（34：17~22）；五世纪直到充军后的岳厄尔先知（2~3）。

在默示录文学里，已经把审判的主角置之于人子身上，末日是人子的审判（见：达7：11~12：21）；《智慧篇》称这日子为恶人受罚、义人得救的日子（见：智4：20~5：23）；《圣咏》的祈祷里，也显出了人心期待审判的渴望（见：咏94：2，140：13a）。

一般而喻，在旧约的记载里，描写审判之日的材料虽然有些是以默示录文学的体裁来表达，但是若与经外文学相比较尚算是简洁得多，并且也无如此浓厚的神话色彩。总之，当时的以色列人对于末日审判的事实有相当清楚和确定的概念，因为在他们的信仰里，天主主权的全然彰显是必然的事实。当时由于被选的以色列背诺毁约，破坏天主的计划，所以定会有审判；而审判的行动对于以色列民来说，主要是一个救恩的行动，它的目的无非是促使人早日悔改，这悔改最终是基于人自由的选择。因此我们能说，在旧约的记载里，相当清楚地铺平了新约中对公审判启示的路径。

## 二、新约中的记载

在新约的记载中，我们看出来旧约的预备走向完成。我们把新约的资料分为三部分讨论：耶稣的宣讲，宗徒的宣讲，以及若望的著作。

### （一）耶稣的宣讲

在讨论耶稣的宣讲时，我们运用的是对观福音的资料，一方面看出来祂继承旧约的传统；另一方面也显出祂的特色。

论及审判，耶稣宣讲的许多内容反映着旧约的思想：有个人的审判（见：玛7：2、22~23）以及团体的审判（见：玛11：21~24）；审判中有罚的因素（见：玛25：31~46）。但是在一切言论中，最重要的是《玛窦福音》中论及审判的那个著名比喻（25：31~46），比喻中齐集形形色色的人：君王、人子、最小的兄弟……等等，也写出了审判中有惩罚的因素。

有部分学者认为这比喻是圣史玛窦的创作，而非基督的原始比喻，因为它只出现在玛窦的记载中。对于这意见圣经学者认为。若浏览福音全书能发现这比喻的内容遍布各处：人子的审判（见：谷8：38），天使临在审判的场合（见：玛18：10），审判全人类（见：玛8：11~12）……等等，不胜枚举。若是如此，即使这审判的比喻是日后玛窦圣史编辑而成的，但是运用的资料是散布在耶稣平日的各种言论中，所以这比喻的内容还是反映着耶稣的思想。

一般而言，它也反映旧约中对末日审判的种种看法，但是很突出的一点是耶稣论及审判的标准。耶稣说：“……凡你

们对我这些小兄弟中的一个所做的，就是对我所做的……”（25：40）所以审判的标准是置于人子身上。固然，我们不能断章取义地认为圣经中无其他审判的标准，如：信仰（玛10：14~15）、作证（玛10：32~37）；但是这比喻的最大特色是置审判标准在人身上，而且是在最小弟兄的身上出现的人子。

对于叙说末日的文体，耶稣确实用过默示录文学来描绘末日审判的情景（见：谷13：5~27）。这部分的材料亦有人主张是马尔谷圣史的编辑杰作，但是若能深入观察分析，能够发现马尔谷这段记载在玛窦和路加中都有相似的平行资料，只是其他两部福音中是在另一上下文中出现（见：玛10：17~22；路17：22~31）；若能再进一步的分析，则显出原始资料是记载在《玛窦福音》中。这些研究的结果能给我们一个信心：虽然实际上我们无法知道耶稣是在那一种场合中宣讲的。但是耶稣确实是宣讲过，它反映着耶稣的思想，配合祂的道理；所以耶稣确实用过默示录的文体来描绘末日的景象，这是旧约经常运用的文体。

但是在马尔谷的一段记载中，虽然运用的也是默示录文体，却显出其特色，这特点出现在两个对立的思想：反基督和弟子的受逼害。这时，基督在审判中的特殊地位脱颖而出：人子在审判时有一种决定性的召集地位，祂召集一切人前来受审（见：谷13：26~27）。

总之，在耶稣的宣讲中他确实运用过旧约的言语和表达的方法，但是也有新的一面。旧约中，常常认为审判和得救都在熙雍，这是狭窄的犹太主义；基督的宣讲里已经剔净这类的言语，祂认为全民在审判前是平等的，以色列并无特殊地位，这是充满大同主义色彩的言论，而且他也没有运用过

物质性的描写来论及公审判的种种。除此之外，旧约中只是说人子是末日的审判者，但是，在耶稣的宣讲里，上主之日审判的中心是人子自己，祂不只是审判者，也是审判的标准。总而言之：为我最小的弟兄所做的，就是为我做的。

## （二）宗徒的宣讲

初期教会宗徒们宣讲的中心之一是审判的救恩事件（见：宗 17：31，24：25；伯前 4-5），由《宗徒大事录》的记载中显出人们曾经问过人怎能面对公审判？因为在公审判的时候，人是面对自己的罪之审判，这是显出天主的震怒。对这问题，宗徒们的答复通常是一致的：一方面，他们承认人自己本身面对审判毫无正义可言；但是另一方面，人也有所依恃，那就是耶稣基督。这时把公审判视为一个救恩性的行动，依赖基督得到天主的救恩，这宣讲的内容很清楚是延长基督的宣讲言论，把基督视为救恩的中心，从这角度去阐释公审判。

## （三）若望的著作

在若望的著作里，已经把公审判的内容内在化，以内心的角度去论及审判，无可否认，若望圣史也运用一些图像来表达审判的情景，但是这些图像的目的，是引人进入更深的内心层面去体认审判的事实。

若要全盘说明若望圣史对审判的表达方法，能从多种角度去分析。一般而论，整部《若望福音》，从头到尾是一场审判的布景，若望以二元对立的文学方法把这审判的思想内在化。所以，由序言开始，已经看出来对立的形态：光和暗；生命和死亡；犹太人和耶稣自己……等等；这些对立的状态在



全福音中常常在隐约间显露。

对于这审判的性质，若望圣史视之为一种辨别，一种区分为对立的两边（见：若9：39）：看见的和视若无睹的；真理和撒谎的；天主的儿女和魔鬼的党羽……这些区分，都是在光之下自行完成，耶稣就是这光，人在祂前自行选择和区分（见：若3：11~19）。所以这审判有一个特色，它无需法庭与法官，是在光前的自我审判。

基督之所以为光，不只是其言，亦不只是其行，更是祂整个存在的态度，这一切在祂在世的日常生活中展开，颠峰的显露是在十字架上的死亡，在那里祂浓缩密集地表达了自己的一生，在十字架前，人的选择是自我审判的行动，若是接受就是在人前承认祂，接受祂，即是接受天主的自我给予，在祂的恩宠里沐浴于救恩的甘霖中；若是拒绝，即是自行离弃天主，自趋永苦之径。所以这审判就在选择的瞬息，借人的自由完成（见：若3：20ff，12：48，5：19~47）。

为了衬托出这内容，若望圣史运用一种戏剧化的方式来作为其福音的文学类型。到最终，若进入作者的文学类型深处透视全文，自能意会：原来基督不是单纯地受苦，祂的受苦彰显出王者的光荣；基督在审判座上时，原来不是在受审判，而是审判众生。实在，这是一种相当于戏剧性和讽刺的结论；就是在这光的照耀下，人自行区别和审判，不需法庭和审判官，基督也没有特别做了什么，只是按祂生活的节奏，在现实中走向祂的根源——钟爱着祂的永生之父。这是一种无审判的审判，是生命的选择。

在《若望福音》中，论及审判的内容有些貌似对立的因素存在。现在我们一一列举讨论于下。

首先，这行动是审判，抑或是天主表达的爱，给人救恩的一种方式？若望圣史在阐述基督与世界的关系，曾经有部分章节清楚地说天主之所以打发基督降生，无非为审判，是为了表达和传神祂对世人的爱，圣子的降生无非是要给世界带来救恩（见：若3：17，4：42）；但是另一方面，也有其他的章节表示，基督是光，祂来是为审判，当祂在十字架上被高举之际，已施行了审判（见：若3：17~21）。

其实，若深入体会这是一事的两面表达；在一切之上应肯定父之所以派子，纯粹是为了启示祂对人的爱，但是面对着这爱情的召叫，人拥有完成的自由：当人敞开心扉，趋而迎之，则生活于爱和救恩的甘饴中；反之，若是人拒绝，则是自行审判自己的罪行。

其次：究竟是父审判，抑或是子审判？福音中曾经说过：父并不审判，祂把一切交给子，由子全权处理，子是审判者（见：若5：20ff）；但是另一面耶稣又说：审判是父的事，子不审判什么，子求父审判一切（见：若8：15）。这困难若是进入希伯来人的生活传统中去懂，则可解决，因为在希伯来人的看法里，打发者与被打发者有着某种一体性；这并不是形上学中的一体，而是在作用上的一体；所以可以说：父实在不审判，审判是作用，是在子身上出现的；但是来自父的打发，父是在子身上施行审判的作用，而其本身是审判行动的根源。所以可以说：“父不审判，祂把一切交由子”，而实在是：“子不审判什么，一切交给父审判”。

最后：究竟审判的时辰是在现在还是在永远？这审判究竟是内心的审判，还是传统的法庭性审判？因为福音中，一方面若望不断地强调“现在”，有二十九次之多（见：若12：31），

更清楚地,还说天主审判的声音在今日已经能听到(见:若18:37, 5: 25); 所以好像末日的审判已经提前在现在施行,并且有内在化的倾向(见:若5: 24, 6: 47)。但是另一面又描写传统性的永远审判,有火和罚出现(见:11: 24, 15: 6)。

对这困难,若将审判的重心置之于耶稣身上则可迎刃而解,因为若望的基督论是光荣的基督论。若望圣史笔下的基督,一方面有祂谦下的一面,因为祂是降生的天主子;但是就在同时也显出祂的光荣:这是在隐晦中的光荣。所以在晚餐时,基督祈祷曾一方面说父已光荣了祂,但另一方面又说父还未光荣祂。若望圣史的末世论是一种已经在今日实现但是尚未完成的末世论;因为基督已经受光荣而尚未完成,于是审判在今日开始,却在永远完成。

综合而论,在圣经的材料中,旧约部分把公审判集中在天主的主权,主要是说明天主审判人的罪,是一种救恩的行动;新约部分则把审判的重心放在基督身上,祂是审判的中心点;若望更深一层地指出,因为基督在现世已经开始受光荣,完成启示,于是这审判在今日已经开始,完成是在末日时分。

### 三、神学反省

我们分三点来讨论,首先分析公审判的作用和实情;其次是救恩意义;最终是在教友生活中看出它的重要性。

#### (一) 公审判的分析

一般的神学家公开地都承认公审判的存在,也解释是人类在圆满救恩前的抉择,以自由来决定是或非,接纳或审判;

但是他们进一步寻思这公审判的特殊作用，因为一方面这是一个名符其实的公审判，并非只是徒具虚名，那时一切人真地要面临危机而抉择；但是另一方面每个人在私审判时，也抉择过。所以神学家们绞尽脑汁地说明两种抉择，或者也可以称之为两种审判之间的异同。

在死亡中，每个人都面临过抉择，也运用自己的自由抉择过；这情形表示某种意义上天主的救恩在这个人身上是完成了，但是这只是在个人幅度上的完成，至于历史和宇宙的幅度上却犹在进行中。由于人在生活的时候不是抽象地单独存在，他受到环境种种的激荡，也从自身影响与其有关系的一切人、事、物等等，这影响在人死亡后并不马上停止；他抉择的结果，常常影响和他发生过联系的一切，在历史宇宙中绵延衍。换言之，基于人的团体性和社会性，人与人之间的息息相关，人类历史的最终抉择，常常和个人的抉择有关系，在这种意念中，我们讨论公审判的内容。

传统描写公审判的图像，是全人类在人子前分立于左右两边，这只是一种象征性的图像，人类历史发展有所谓最后一代人类；在最后一代人类临近历史的终结点时，面临着救恩，这时是以全人类的身份作一个抉择；全人类面临一个抉择，因为在最后一代的抉择中，蕴含以前人类抉择时的影响，由此可知，人类有最后的审判事件，这审判事件是在最后一代人类的身上实现，由于我们选择的价值观、生活方式……等等，无论好坏，多多少少都影响最后一代的人类，影响他们的选择；所以在他们抉择中的审判，无形地就是审判影响过他们的每个人，这我们称之为公审判。

因为人都有历史性和社会性的幅度，所以最后一代人类

的审判不能不含有历史性和社会性的幅度。换言之，每一个人都和他们有真实的关系，所以这审判不只是审判最后一代的人，也是真实地审判我们每一个人，因为他们都曾参与其内，所以这是名符其实的公审判。

在这解释之后，能够懂得肉身复活为何与公审判有如此深刻的关联，因为肉身复活固然是主体的个人的肉身复活；但是除了主体外，肉身也包括这主体与人类和宇宙的关系；所以当整个人类面对天主抉择之时，我的肉身也完成，完全决定，完全复活。所以在导言中我们曾经说明公审判和肉身的复活是一件事的两面，就是基于此意义。

确实，公审判是在蜕变的过程中，直到救恩浸渍透入人的每一层次：主体和各种关系，这时是复活完成的时刻，肉身完全复活的时候。于是公审判能说是基督最末刻的光荣降来，是天主的救恩进到最后一代的人中，向他们挑战，使他们作一个抉择，这抉择中蕴含我们的审判。当审判完成，人的主体和关系都在救恩中确定，这时肉身决定性地完全复活，救恩上人类历史幅度上已完成。新天新地呈现，基督的身体已全然蕴育在光荣中，于是乎基督完全地光荣降临！天国圆满！

## （二）公审判的救恩意义

公审判的救恩意义，在基督光荣来临这救恩事件的光照中自行显露。所谓基督的光荣降来，意味着祂的救恩进入到人类的每一层次，宇宙中的每一层次；当基督光荣地降入人类历史或是宇宙中每一层次之时，对人类之接受或拒绝而言是面临一种审判。不过即使现在，基督在人类历史的过程中是不断更深入地降临，祂的救恩愈来愈广也愈深，当到最后

一代之时，公审判完成，新天新地展现人间，由此观之，公审判是一个救恩性的行动，其救恩意义在于天主主权在人类历史的选择中全然彰显。

这样讨论公审判的救恩意义，可以有剔秘的作用，除去描绘公审判时不少神话性图像。确实，公审判实在是面临一个危机，因为公审判时自由是决定性的因素，为此人对公审判后的结果实实在在参与了。

### （三）公审判与教友生活

人类的生活中，人和世界和历史的关系上有暧昧的一面，因为具体地人的自由行动如何影响人类和历史是无法知道的，连天主的主权在这种人间似是而非的暧昧亦无法彰显。在《罗马书》中，保禄曾就此点讨论过，他认为天主的主权在受造物中要显扬出来，人是受造之灵，借其自由使得天主主权在受造中显示（罗8：21~23），言外之意是天主主权在此世之无法彰显。是谁使天主主权彰显了？是谁“束缚”了天主主权？这为现世生活中的人是隐晦不明；所以人出自内心要求一个公审判，使每个人对他自由的运用和其与人类救恩的关系在这时显露无遗，是破坏抑或是建设？是束缚抑或是促使天主主权显示人间？这都在公审判时真相大白。

公审判，一面可谓是天主主权的彰显；一面可谓是人的创造，人类团体的创造。因为人的抉择决定其肉身复活后的情况，公审判后的结局视人类团体的选择而定，那么在这情况下，“审判生者死者”能从两个角度解释：一为审判已死以及尚在生活的人；一为在审判中得救的人是为生者；不得救的是为死者。总之，人的一生都是在审判的过程中；人借着

自由的选择，在现在已经开始不断地受审判，这审判直到死后尚未完结，一直到公审判，那时是大地圆满，其实所谓的盖棺论定应是在此时刻。

## 第九章

# 新天新地

前面几章我们已经讨论过在基督幅度和人类历史幅度上的天主主权全然伸张时之景况；这部分，我们要讨论在宇宙中天主主权完成时之气象，圣经上描写天主主权进入大自然之情况称之为：新天新地（见：依 65：17~25）。我们分两部分来讨论这情况：

- 一、宇宙大自然的救恩史
- 二、新天新地的解释

### 一、宇宙大自然的救恩史

在宇宙的救恩史中，我们先讨论宇宙与基督救恩的关系；进而分析整个宇宙救恩史的三个阶段。

#### （一）宇宙性的基督

救恩的根源是基督，因为救恩是在基督身上进入到世界中，除此以外别无其他途径得到救恩；于是能在个人的幅度上论及基督的救恩，也能在团体的幅度上论及基督的救恩，



是否也可以在宇宙的幅度上论及基督的救恩？宇宙本为无灵之物，究竟在何种情况中是所谓的得救境界？这是现在我们要涉及的主题。

基督和宇宙的关系，基于基督论的两种不同意见，形成两种不同的说法。多玛斯为首之学派主张：天主子的降生纯粹是为了救赎，若人不犯罪，降生则失去了其内容。思高派的学者对此意见并不以为然，他们认为，具体而论，在今日的堕落秩序中，天主子的降生确实是为了救赎罪的破坏；但是，基于天主无限的美善圣和爱，人类即使不犯罪，祂依然降生。在这种主张中，理论上，多玛斯派认为大自然的创造与基督无关；思高学派则主张有密切的关系，创造中有基督的幅度。实际上由于人类已经犯罪的事实，所以在今日的秩序中，无论是多玛斯或是思高派的学者，都承认整个大自然是以基督为中心在基督内创造的，因为具体地在天主的计划中，这人类是需要救赎的人类。但是无论如何，讨论宇宙性的基督可以以保禄的思想为讨论的基础，避免涉及这两派神学的讨论。

在保禄宗徒致哥罗森人的信件中，提及宇宙性基督的概念（见：哥1：15~20）。引起保禄写这封信的动机之一，是当时在哥罗森人的教会中兴起一种对天使敬礼的热潮，并且慢慢地有本末倒置之倾向：把天使的敬礼置诸于基督之上；在这情况下，保禄提出了宇宙性的基督，说明祂在创造中占首位（15~17），并且进一步说明基督不只是在创造中，而且救赎整个的创造，所以整个的创造是走向基督的。德日进神父在其思想中吸收并且反映出圣经上的这幅度，把基督描绘成创造性的基督，祂在宇宙中据有中心地位。

所以，宇宙性的基督是圣经启示的思想，宇宙不只是在基督内受造，祂在创造中占首位；而且祂还救赎宇宙，使整个宇宙走向祂；于是宇宙的创造本身也是列于等待救恩的行列中。这是基督救恩的宇宙幅度。

## （二）宇宙救恩史的三个阶段

宇宙的救恩史大体上可分为三个阶段，我们就这三个阶段分别来讨论，这三个阶段是：原始的创造，堕落的创造和重建的创造。

原始的创造，并不是一个已经完成的创造，它也在一种动态中，是一个在进化中的创造，这种创造是在救恩的境界。由于基督在人类历史中出现之时，是整个人类圆满完成的时刻，所以这原始的创造是在进行中，走向基督的出现，等待祂在历史中出现时的圆满完成。

但是由于人的罪，整个大自然处于堕落的状态，这是堕落了创造，圣经中对这状况的描写是：地上生出荆棘和蒺藜，人要流汗劳苦工作以获取食物（见：创3：17~19）。但是在这种堕落的境界里，还保留着某些秩序，这些秩序的保留反映着天主对这堕落宇宙的仁慈和怜悯。

最后，这堕落的创造必定重建，这思想在圣经中处处反映着。基督复活的本身就是一种新的创造行为，是一件新的奇迹，祂开始恢复了原始的创造时的面目，祂不只是保持原始时的面目并使其臻于至善，全部呈现出一种新的气象，在堕落中所保留的秩序被取消了，是在走向圆满的过程中自然地废弃，这状态就是今日在圣经中所启示的，所谓走向新天新地的景况；这是重建的创造。

宇宙救恩史的完成，在于重建的创造抵达终结时分，这就是所谓的新天新地（见：依65：17ff；伯后3：13；默20~22），这是宇宙救恩的完成，届时全宇宙呈现一片祥和、端瑞之气。

于是，整个的宇宙有被人破坏消失和拒绝的一面；但是在基督的救赎中，也呈现了圆满的完成。

## 二、新天新地的解释

新天新地是描写在圆满救恩中的大自然景象，在进入讨论基督信仰中的大自然救恩观之前，我们先介绍在一般人思想中的两种大自然神学，以后我们方才讨论所谓的新天新地。

### （一）大自然的神学

在人类的文化和思想中，对于大自然和神之间的关系持有两种不同的观点，这两种潮流可以说是代表一般人对物质和精神之间关系的两种极端看法，两者均有其可取之处及其不可取之处。最后，能发现基督信仰的大自然神学是采取中庸之道，综合二者。

第一种大自然神学，我们通常称之为泛神论。这一派的学者非常重视大自然，他们认为大自然是神性的出现，大自然的节奏实在就是神的生命韵律；这种神学来自东方神秘主义的神修方法，人在自然中，回归自然，渐与宇宙成为一体，不再执有自己的位格，消失于宇宙中……中国老庄一派所谓的“与造物主游”很可能就是反映这种神修方法，把自己生命的韵律谐和于大自然的节奏，消失于大自然中，与造物主化为一，进入造物主的生命韵律中。

第二种的大自然神学是二元论，这一派的学者与泛神论学者恰好相反，他们蔑视大自然，这是来自他们二元的思想：二元思想把精神与物质截然对立，物质是全然的空虚，无意义，可变的，消失的；精神则是无上的尊高，是永恒的，这观点中的大自然是充满了邪恶，全然的罪，是一种悲观的大自然神学；这种神学渊源自希腊古文化的二元思想，诺斯派和马西盎诸人加以广扬。

其实这两种思想均有其可取之处，泛神论的优点在于说明大自然也能分沾天主普施的救恩，形成基督复活身体的最外一层；但是泛神论过于强调此点，形成了它的短处，因为它的短处，因为大自然本身不是神，本身无救恩，对于救恩，它只能分享，救恩是直接来自天主的。二元论也有它的优点，它区分了大自然和神，它说明大自然本身无神性的现实；但是二元论对于大自然的悲观态度则不可取，因为虽然大自然本身无法产生救恩，但是可以分沾救恩。

我们信仰中所谓的新天新地是综合二者而取中庸之道：一方面我们坚决地声明大自然毫无神性，救恩只是来自天主；但是另一方面这自身无救恩的大自然能够得救，它是基督身体的最外层，分享基督复活的生命；所以基督信仰的大自然神学是满怀希望而且乐观进取的，因为大自然最后是在救恩之中，分享复活的光辉。

## （二）新天新地的意义

我们常以“新天新地”这四个字来描绘大自然得救的情况，但是天地的“新”是何种意义下的“新”？我们在这一部分要探讨。

在讲到新天新地时，我们常常在神学或是宗教信仰的上下文中去讨论，所以末世论所谓的“新”，一定不是在自然和科学的平面上，怀着科学研究的好奇心理来讨论“新”。末世论的目的是在救恩的平面上给一个方向，所以是在救恩平面上的“新”。

要论及救恩平面上的“新”，就得先讨论其原来状态。现在在我们生活中的大自然是具体地在原罪后，人类堕落之后的大自然；自从人有罪之后，大自然有其罪和堕落的一面，整个的大自然被破坏无遗，但是这种破坏不是以科学的观点来说的，以科学观点而论，整个大自然的秩序犹保存得完美如初。这破坏指的是大自然内在秩序的破坏。

在原始，当天主和人之间的关系和谐之时，人是在恩宠之中；他和天主、和宇宙、和人、和大自然，都是在恩宠境界中的关系，是在一种和谐的秩序中；在这种关系里，整个世界呈现的是一种恩宠的面貌。当人犯罪堕落，失去了和谐的秩序，破坏这面貌。所以，所谓的大自然堕落和有罪，其实是人本身的罪影响人和自然间的秩序。

所以，所谓的“新”，是指人在基督内与天主从一个有罪的境界，到达一个崭新的得救和恩宠的境界中，在人与天主的关系焕然一新的当时，人和人以及宇宙大自然的关系，也就如此地更新了，是从一个破坏了和谐的秩序，回复了和谐的秩序；所以不是在自然科学或是物质上的“新”，而是在与天主、与大自然关系上的“新”，是救恩平面上的“新”。

至此，我们更能领悟为何在开始时我们一直强调，基督光荣的降来，肉身复活和新天新地是一件事实在三种幅度上的表达；当人类历史幅度上达到圆满时，基督完全地光荣降

来，这时人已全然进入恩宠状态，与宇宙的关系是全新的，此时天主的主权在世界中全然彰显。

最终，我们要运用德日进神父的日记片断来作为我们对新天新地讨论的结语，这一位对基督信仰精髓有深湛领悟的考古学家，曾被人冠之为“近代宇宙基督论”之父，端视其一生之努力亦可谓当之无愧。

1919年，德日进神父在军队中，那时的一篇日记里曾如此记载：主啊！今日，我这位祢的司祭，手边无麦饼，也无酒。我将我的手覆盖于全地面，以无垠的宇宙作为祭献的材料。实际上，穹苍不就是一块大麦饼？而大地，主啊！那不正是祢的爵，它容纳了大地和人的一切辛劳和痛苦。于是我举目向天对全宇宙说：“这是我的体……这是我的血……”又过了三年，在另一日记片断中德日进神父再度述及这一思想：宇宙是一块大的麦饼，在其中，基督的身体被祝圣。

固然，这是一种富于诗意的象征文体，但是在它的深处通传了德日进神父的神学：圣体圣事是象征基督最后圆满完成和合一的圣事，最后是全部的人类被吸收进入光荣的基督内，而人自己也完全把大自然和宇宙吸收在我们内，进入基督光荣的身体，使其也分享基督的救恩。此时，可谓是新天新地翩然降来之时。

## 第十章

# 人类末世事件的综合神学反省

这里我们尝试将基督光荣地降来、死人复活、公审判和新天新地作一个综合性的神学反省，希望对上述救恩事件获得一个整体观。

之所以能就这些救恩事件作一个综合性神学反省，是因为这一切救恩事件只是一个救恩现实的多面表达。这现实就是：天主主权最终的必然伸张，团体末世论要表达的天主在宇宙间，在人类历史中，祂的主权定然能战胜人世间的恶势力和罪。这事实基督幅度上的表达，我们称之为基督光荣的降来；在宇宙幅度上的表达，我们称之为新天新地；在人类历史幅度上的表达，我们称之为死人的复活和公审判。总之，最后要指出来的还是：究竟天主是我们绝对的将来。

这综合反省的出发点，我们置之于耶稣基督身上，到最后我们会发现，耶稣基督不只是这反省的出发点，最终还是其终止点。

基督光荣地降来：当天主的主权，在耶稣基督身上彰显之时、称为基督光荣的降来；所谓天主的主权，就是天主的仁慈、怜悯和恩宠，当其在基督身上倾注，沛然洋溢之际，乃

为基督光荣降来之吉时。

其实，基督光荣的降来，有一个过程。它在复活的基督身上已经开始，因为在基督个人身上，天主的主权已经无损地全然显出；但是这已受光荣的基督尚未完全地降来，因为基督是整个人类的首领，是整个基督奥体的头，基督的复活能够说只是整个奥体的首部进入完全的救恩之中，天主的主权已经完全在人类的首领和奥体的头部彰显，但是尚未普及全人类，未渗透至全身各部分。在这形态中我们可以说：基督已经光荣地来临了，因为祂已复活，但是尚未圆满；因为除非到整个人类和宇宙沐浴于救恩的光华中，不能轻言基督已完全光荣地降来。“完全”应当是包含整个的身体。

于是，可以说：“基督复活了——但是还在复活的过程中”。所谓“基督复活了”，意味基督本人已被高举进到永远的救恩中；所谓“基督还在复活中”意谓以整个基督的奥体来说，即整个的人类，尚未完全地进入救恩中。那么，基督是在等待自己完全地、彻底地复活，那是祂光荣降来完成之时。

由上面的说明，我们现在可以有一个清楚观念，所谓基督光荣地降来，并非基督一定是从天主的右边，由天主的高处俨然威凌的降来，实际上这只是一种表达的方式，要表达的内容是说明在这时辰在复活的基督身上，宇宙和人类的幅度达到圆满。这时是万事终结之时，天主的主权，祂的救恩全然在整个以基督为首的人类或是奥体中出现。

至于光荣地降来在人类历史幅度上的出现，我们称之为肉身的复活和公审判。也就是，人在死亡之时，若是以自己完全成熟圆满的自由，选择了天主；换句话说，他承认祂是他的天主，甘心情愿地隶属于祂的统御，这时天主的怜悯、



仁慈和恩宠浸透了他整个人的生命，他永恒地生活在天主的爱中，获得永远的救恩，这人已经是生活在复活的生命中。但是肉身一辞表达人对于物质世界一切关系的综合，就可以进一步地说，他的肉身已经开始复活了，因为这一切的关系都分享着这人已沐浴着的救恩，并且开始伸展到各幅度、各层次。

于是，可以说：“肉身复活了——但是还是在复活的过程中”。所谓“肉身复活了”，指的是人在死后，人对物质世界的一切关系都分享他决定性的精神救恩；所谓“还在复活中”，要说明这死后的人，因着他在世时对物质世界中种种所产生的影响，他和这在变化中的世界还保持着不可分开的关系，是休戚相关的；这情态我们称之为在复活中，因为这些关系一直要等到世界圆满之时方能完全地进入救恩，那时的肉身方是在圆满复活的状态。

那么，人也是在期待着，和基督一起期待自己肉身的圆满复活，在人类全体都沐浴于天主怜悯、仁慈和恩宠之际，大地反射出圣爱的光华，精蕴深彻，使得宇宙焕然一新，这时方能说肉身圆满地复活了；因为与物质世界的一切关系都进入救恩中，彰显着天主是主的主权实现。

公审判则是人类全体进入肉身复活前的团体抉择点，与肉身复活互为表里；公审判之所以可以有可能，实在是基于人类的团体性关系，是人与人休戚相关的结果；公审判是人类最后一代走近人类历史终结点，面临危机，以他们的自由作决定性抉择的过程。由于这最后一代人类是人类原始一代繁衍的结果，他们必定具有社会性和历史性的幅度，人类历史中每一代，每一个人的抉择，都带给他们不同的影响，所以当他们在做抉择，接受审判时，无形中是在审判全人类对

救恩进入人间的影响，也彰显了我们每个人的自由行动对于救恩的关系。当全人类面对天主作了这最后的抉择之时，救恩遍布每一层次，这时人类圆满了，人与物质界的一切关系进到救恩中，全人类的肉身可以说复活了，个人肉身的复活也达到圆满。

于是，天主的主权在整个人类中出现，在人和整个人类之间，人和物质世界的关系中，天主是主！祂以祂的仁慈、怜悯和爱，统御全人类。基督光荣的降来，无论在深、广度上，都达到人类全体；救恩刺透和渗入各层次，这时是整个人类的圆满。

由此可以看出，其实肉身的复活和公审判是基督在人类历史幅度上光荣降来的实现。

光荣降来在宇宙幅度上的出现：新天新地的境界事实上就是基督的光荣降来已经进到宇宙的幅度。人在犯罪堕落之前，人与天主、与宇宙之间有着一种恩宠洋溢的和谐关系。人的罪使这和谐的大自然面目全非；这大自然里的堕落面貌，简直是反映人的罪况。所谓的“新”，无非是由有罪的境界到恩宠的境界；从一种不和谐的境界到一种和谐的境界，这种转变的关键全在于人，若人在基督内回归了父家，此时有了“新”的境界，是关系上的“新”，是一种恩宠的境界。

于是，可以说：“新天新地来临了——但是还在来临的过程中”。所谓“新天新地来临了”，因为基督复活了，人的恩宠生活在世上已经在基督内有形地开始，天地人之间的和谐关系已伊始，所以新天新地已经开始来临了；所谓“还在来临中”，要说明这境界的完成，是在于全体人类的救恩完成之时。

那么，宇宙也是在期待中（见：罗8：18~21），它期待着那日，当基督光荣地来临进入到人类历史幅度之际，就是肉

身复活和公审判完成之时，天主的救恩已完全在基督内彰显于人世间的每一幅度和各层次。宇宙，期待这日子的来临咏唱着阿肋路亚，因为那时，它也焕然一新，反映着天主永恒爱情的光华；这是一个全新的天和全新的地！

总之，基督光荣地降来，肉身复活（公审判），及新天新地，是三而一、一而三的事实。是一件事实的三个幅度，天主主权在宇宙的全然出现，这是一个事实；是天主的救恩，祂的怜悯、仁慈遍及各幅度，渗透于各层次的现实。这三者间有相当密切的关系，因为：除非人类历史圆满，新天新地无从出现；除非基督已经开始光荣地降来，人类历史无从圆满；但是除非人类历史圆满，新天新地尚未实现，基督的光荣降来尚未完成。

这是天主的救恩在人类首领身上的全然出现，如保禄所言：天主是一切的一切；在基督身上称它是光荣的降来；在人类历史中称它为肉身的复活和公审判；在宇宙中称为新天新地！总之，祂是人类的绝对将来（见：格前 15：22~28）。

## 附录：千禧年

千禧年的概念在教会初期曾经出现，它的内容是指末日来临前一段时期。默西亚要先来建立默西亚王国，这王国要历经千年之久，在这段期间人间该审判的都审判了，肉身也是在复活的状态中，生活在这段期间的人是一群享福的人。在千年之末期，魔鬼，反基督者和基督再度交战，这是最末一次的战争；待这次战争完结时，一切都进入圆满。部分学者认为这是受到圣经中千年王国图像的影响（见：默20：1~10）。

千禧年概念的来源，应是犹太经外文学和拉比文学，这些文学论及末日，有两种看法：末日来审判的主角是天主自己；或是默西亚。经外文学中描写的是默西亚先来一段时期，这段时期多长并不一定，这时世界上是以以色列民为中心的享乐时期。教会在初期是相当接受这种说法，尤其在《伪巴尔纳伯书》中看得出来。在公元二世纪初期的巴比亚主教甚至描写过这段时期；到后来反对的人渐渐增加，其中反对最力的是亚历山大学派的奥力振。

对于《默示录》中千年王国（见：默20：1~10），奥斯定以神学的角度来注解。文中所谓的第一次复活指的是圣洗圣事，在某种意义上，圣洗圣事使得每个人都复活了。所谓魔鬼被束缚的一千年，指的是教会阶段，意味着世间的恶势

力在教会的救恩中无法施展其魔能。至于一千年只是一个圣经数字，用来指教会阶段的圆满数字。所谓的第二次复活，无非是指第二次基督的来临。

## 第三部分

# 个人的末世事件

## 第十一章

# 死亡的奥迹

个人在末世过程中的自我抉择终点是死亡的刹那，对于死亡问题的讨论，能从不少角度来阐述，这里是论及基督信仰中的死亡观，我们把这问题分成三部分来讨论：

- 一、圣经的启示
- 二、教会当局的训导
- 三、不同派别的神学反省

### 一、圣经的启示

圣经中对于死亡的观点有着相当大的进展，我们分旧约与新约两节说明

#### （一）旧约的记载

我们述及旧约对于死亡的记载时，秩序上有一特殊点。我们并非按旧约诸书的先后秩序，而是按照在回答这问题时的思想方式排列，以使旧约对于死亡解释的限度凸显出来；也由此领悟靠人的智能，对与生命奥迹有关的死亡问题难以作答。

我们分成四段讨论：古圣祖、智慧书、梅瑟传统和旧约末期。

### 1. 古圣祖

古圣祖们对于死亡视为一种自然的现象，这种观点在旧约古圣祖时代的描绘中显出。按照圣经批判学者的研究，《创世纪》的前十一章是该书末期的产物；最初成书的是第十一章到五十章，这部分记载的是圣祖时代的种种事迹；他们信仰的中心是许诺的天主，许诺的内容是相当有形和物质化的事物，如：福地、后裔……等等。

在这种信仰里，古圣祖们视死亡如同生命中许多自然现象之一。就像人的出生是自然的；出生长大就是婚嫁，这也是相当自然的；于是人老了或是病了，到最后死了，也是一连串的自然事件，如此而已。因此，在古圣祖的生命中，死亡只是一种普通的经验，没有超人智能的启示，与别的原始宗教之死亡观相同，毫无特殊之处。

他们通常用以表达死亡现象的言语是：断气而死（创：25：8、17，35；29，49：33）、与祖先同眠（申31：—16）、走世人应走的路（苏33：14）。不论他们是以何种词汇来表达，他们对死亡的描写终究只是在自然的情况中。对于“冥府”这个在旧约中通常与死亡相连的名词，在这部分的资料里只出现过一次（创37：35），并没有反映它和死亡的关系。可见在古圣祖时代认为死亡是最单纯不过的事情，生活得不错的人的自然完结。这现象表示若无启示，人对死亡是无再深入了解的可能。

### 2. 智慧书



在智慧书的传统里,显出人的智慧对于死亡无能力回答。圣经中的智慧书虽然成书的时间相当地晚,但是形成智慧书枢纽的思想传统却是早期发生的。由于以色列寄居过埃及,所以颇受其智慧潮流的影响;智慧潮流是普遍地存在于近东民族中,探计的尽是一些生命的现象:善、恶、生命、死亡……等等。下面我们逐一讨论受早期智慧潮流影响而形成的诸书,在这些资料里显出的共同现象是:人运用本然的智慧去追问死亡的奥迹,最后穷其能力也找不到答复。

在《箴言》一书中,主张人的幸福在于有智慧,而智慧指在这世界上何谓享福:长寿就是幸福(见:箴3:1~12,4:6);论及有些死亡,他们认为作恶的人,不信的糊涂人之结局(箴1:10~19);论到死后的情况则没有确定的答复;对于冥府,《箴言》中毫无反省。他们认为无论是好人流芳百世,或是恶人遗臭万年的声誉或行为都只是止于现世的流传(箴10:7)。在《箴言》中,显出人的智慧无法回答死后的问题。

《约伯传》一书讨论的是人生命中最尖锐的问题,在现世恶人享福、义人受苦的现象能如何解释?(见:约21,24)《约伯传》中对这问题反来复去地再提出、再询问、再辩论……最后论到死亡,只是轻描淡写为善人恶人都得走向的终点(约30:23,3:11~19)。全书中曾经有过一次触及症结的问题,但是却以祈求平安来消除了问题的尖锐性(约14:1~6);这问题在当时未能把握时机却如此草草带过,诚属可惜。总之,《约伯传》一书显出的也是面对死亡奥迹,人的智慧无能的现象。

在《训导篇》和《德训篇》中讨论到死亡的问题时,认为是一件不解而且是无出路的事,主张怀疑论,及时行乐是

他们的标准（见：德 14：11~21；训 9：1~10）。

基于上文的剖视，显出智慧前期主张人无能回答死亡的奥迹，即使提出问题来询问也不过是白费力气，绞尽人的脑汁面对奥迹，还只是茫然。

### 3. 梅瑟传统

在梅瑟传统中，对这问题的讨论产生了新的一面，他们把罪与死亡的事实相连；这新观念的产生与梅瑟传统形成时的生活实况息息相关。当时的以色列民族，已经演变为一种半游牧民族的情况，这情况使社会性渐渐出现，某些结构已形成。为了维护社会秩序和组织，法律的产生是必然的事实；违犯法律的人无形中破坏了社会的秩序，对这些人，重者则科之以死刑。这时在以色列人的生活经验中，死亡不只是生命末期的自然现象，它与法律发生关系；死亡的出现，除了认为是自然现象外，又加增了一个新的因素——法律。

这思想深深地影响着以色列人，基于这经验，他们反省到天主和人的关系，永远的生命和死亡的奥迹之间的种种。这些神学反省出现在《创世纪》前十一章的内容里。人经验到若是严重地犯了法便免不了一死，于是，他们自问整个人类生命中呈现的死亡现象，是否暗指着是由于人犯了天主的法律之后果？这反省日益成熟，表达在《创世纪》对于原罪的描绘里（创 2~3）。从此，人的死亡和人的有罪性紧紧地相连；这种思想的产生虽然是较后期的，而且是相当片面，但是它的发展迅速且广泛，圣经中不时反映出这思想。譬如：出埃及时代的以色列人之所以未能踏入福地，全部在流浪旷野时死亡的事实归之于他们的罪；也把达味及巴特舍巴所生的

第一个孩子的死亡归之于达味的罪（撒下 12: 14）。

讨论到现在，所介绍的不过是旧约中对于死亡产生的种种看法：有的认为是自然现象，所以不加以追究；有的绞尽脑汁，用尽人的智慧犹认为死亡是一个谜，于是主张把握现世；也有人基于生活的经验反省，认为死亡不只是一种自然现象，而且与罪有关系。但是这一切的思想方式只是讨论到死亡的来源问题，对于死亡后还是一个无法解开的奥秘；直到旧约末期，对于死后的问题，在启示中渐露曙光。

#### 4. 旧约末期

旧约末期正值以色列民饱受充军异域之苦，回归圣城故土之际。在充军期间极度的痛苦经验里，复活的启示酝酿着；在启示的光照下，以色列人苦思多年无法突破的死亡奥迹，现今豁然开朗。《达尼尔先知书》和《玛加伯书》中都确定地表达，死亡不是一切的结束；义人受苦、恶人享福是无法用死亡来解释或答复的（见：达 12: 2；加下 7: 9、11、22、14: 46；智 1~5）。这时，开始超越死亡的困惑和焦虑，那便是永生与复活。

总而言之，旧约的记载显出：在古圣祖时代，认为是生命自然结局的死亡；于梅瑟的传统中，认为是罪的后果；在智慧传统中绞尽脑汁无法参透的死亡奥迹，却在启示的光照中，旧约末期渐露曙光，人们渐渐体认死亡是有出路的事实，这时已临近耶稣的时期。

### （二）新约的记载

新约的资料分成三段来讨论：耶稣的宣讲、保禄的著作

和若望的传统。

### 1. 耶稣的宣讲

耶稣基督在宣讲时，对于死亡的奥迹，基本上继承了旧约末期的传统，并且祂在宣讲中把超越死亡和成为天主之子相提并论（路20：36）。论到死后的情况，耶稣宣讲的资料并不多见；但是按照圣经的记载，在生命中祂不断地表示深信自己的死亡绝对是有出路；至于祂的意识里这信念清楚的程度如何，这里不必讨论。

但是，这事实已暗示天主对于死后境界的启示在耶稣身上又迈进了一大步；分享最后晚餐之际，耶稣已经把自己的死亡与全人类未来的命运紧密相连；基于上主仆人为多人成义的身份和使命，分享基督的死亡，也要分享祂的复活。旧约中论到末世事件的一些词汇：天主的主权、审判、死亡和复活……等等，耶稣在宣讲时，已经运用在自己身上。

### 2. 保禄的著作

保禄著作论及死亡时，反映梅瑟传统的色彩，这不足为奇，因为皈依前的保禄是个道道地地的法利塞人，他的宗教背景一定深受梅瑟传统的影响，因此保禄在罪的背景中反省有关死亡的种种。

由于出发点是在于罪使得死亡进入世界。基督的救恩是在于使人看到死亡中的出路（见：罗5）。保禄于是以基督的死亡来解释人面临死亡奥迹的种种困惑。他告诉信友，基督在加尔瓦略山死亡之际，全人类的罪基本上已经全被宽恕，这时救恩已从基督身上倾注，流入世界；换句话说，死亡由于

罪恶带来的晦暗。在基督身上已经消除（见：格后5：14），全人类基本上已胜过罪恶带来死亡的幽暗。

但是，救恩在个人身上的出现，是在领受圣洗的时候。在圣事的标记中参与基督的死亡，也参与基督的复活（见：罗6：1~11）。在圣洗中已承诺，已开始的死亡奥迹是借着每日生活的“死”展开在生命中（见：罗6：13；迦5：24；格前15：31）。最后，教友生活中最彻底的死亡状态是：没有人为自己而生活，也没有人为自己而死亡，我们或生或死都是为主而生，也为主而死（罗14：7~9；斐2：17），这是生活中的逾越奥迹。

由上文的描绘，得知保禄讲论的是“神学性死亡”，是和罪相关的，基督的救恩消除的是死亡的晦暗，永死的威胁。

### 3. 若望的传统

在若望的著作中，论到死亡奥迹的出发点与保禄是迥然相异；若望是以生命的幅度来论及死亡的种种，他以为解决死亡的最好方法，莫过于接受生命，以生命来驱散死亡。对若望而言，基督本身就是生命，信仰基督就是进入生命，在生命中，死亡自然消失殆尽（若8：51~58）。

《默示录》里也论及到死亡，它把死亡分成两种，一种是受迫害而死，这不算是决定性的死亡（默2：10），决定性的死亡是那些没有被记载在生命册上的人（默20：15）。所以若望虽然不是在罪的背景中讨论死亡，但是还是一种“神学性死亡”，是永死，而不是现世生命消失而称之为死亡的自然现象。事实上，这两种死亡毫无冲突，“神学性死亡”只是更深一层地去解释生命的现实。最后必须注意，上文前后两段中

所说的“神学性死亡”意义有别。

总括而论，在新约中论到死亡，已经不只限制在生命和肉身中消失的那种自然死亡，是更深一层地论及人不得救的状况；这状况在人灵上形成两种现象，一是对生命的现实无能作更深的透视，以为现世的死亡就是生命永恒的终结点，于是对于死亡的事件充满焦虑；一是自己本身由于未能生活在天主的爱中，而呈现一种死亡的状态。耶稣基督不只是以宣讲天主的爱来消除这死亡的幽暗，助人超越死亡的焦虑，祂更进一步地以自己复活来为此事作证。

保禄和若望从不同的神学角度来论及死亡和救恩；保禄侧身于梅瑟传统中，以罪来解释死亡幽暗之所以形成，以及脱离这幽暗的事实；若望则在生命的角度上来阐释。两人的内容互补互成，从正反两面把一件生命的奥迹解释得相当透彻，使信友领悟现世的死亡不是生命的终结。

## 二、教会当局的训导

教会训导当局认为死亡是一件普遍的事实，死时人的灵肉分离，而且是救恩的决定点。下面我们分三节来讨论。

### （一）灵肉分离

这是教会文件中用来描写死亡的情况，这种描写法不可否认地，一定受到希腊人学的影响；但是运用希腊人学的描写法并不一定就包含希腊人二元论，它的内容还能保持圣经启示的人学内涵。不过，无论在那一种人学里，都承认在人身上有着某一种的“二”，不一定是两部分的二元，也能是两

个幅度。下文里我们先介绍两种不同的人学，以后再从信仰的层面尝试说明这问题。

在希腊人学里，基于其二元的哲学思想体系，主张人是由灵魂肉身两部分组合而成的，死亡时两者分离。灵魂是精神体，所以当它在肉身中时是堕落的状态；因此对希腊人而言，死亡是幸福的事，因为得到了自由，从悲观的肉身中获得解脱。

希伯来人的观点却不是如此。希伯来人认为人本身是个整体，不可分割的，但是能够有多方面的表现。灵和肉是有气息之身体的两个幅度，而不是分割的二元。与天主交往是整个的人，天主本身是生命。所谓的死亡是人进入一种与天主无交往的状态，是一种无生命的状态；整个人在这种存在的状态中，生命有无，并不在于人自身，而是在于他和天主是否仍保持关系。旧约中对于死亡喻之为影子的存在，意指死亡的人存在于与天主没有交往的地方，所以没有生命。存在的是整个的人；没有希腊思想中的二元论。

教会当局在训导文件中，运用了灵肉分离的词汇来描写人死亡时的现象，我们尝试以圣经的启示，在信仰中解释。我们分三段讨论：首先论人的存在形态；其次论身体的意义；最后方才作一个信仰的反省。

### 1. 人的存在形态

人的生活不只是一些平面的活动，还有他深度的活动，这深度其实才是一个人之所以为人的密集点，是人存在的核心，或许我们简称为“心”。通常人的一切活动根源是在这核心地带，是个人的人格所在。

人生活在世界中，从这核心产生两种方向的交往：垂直

方向上的和在水平方向上的。垂直方向，指的是人和天主的交往，人以这存在的核心与超越的天主交往，于天人交会之际，人被祝圣、提升，这时人超越自己，分享天主的生命，满足了人最深的欲求。垂直方向上的交往是浓密的，由内在地需要把这丰富的内容铺张、展示，形成了水平方向上活动的基本形态。在平面上，人和其他的人、宇宙、万物，以及历史中的一切发生关系，在这关系里人流露在核心中的存在状态，使这状态因着在展示中与历史平面上发生的一切接触、交融而愈形丰富；这些富源聚合于核心，凝聚于人格中，形成再度与超越的天主交往时的新富源。这两向的交往相辅相成，除非人在垂直面上有着浓郁的内蕴，否则就无法在平面上展示；人也除非在平面上借展示和交融使内容更形多元和丰富，否则将与垂直面的交往日益贫乏和脱离现实。人的这种存在状态，实在已足以说明何以爱主爱人基本上只是一条诚命的源由。

## 2. 身体的意义

通常人提及身体，脑海里只狭义地出现人的肉躯部分。其实身体一字更可以广面来谈论，身体是人的核心在平面上与其它的人、与宇宙接触、展示、发生关系时所必须的。这是一种物质幅度的象征，表达这个人核心的存在状态；因为这人是在生活在物质世界中，他的核心也必需物质方能与这世界中的存在产生交合点，这身体不但表达这人内在的存在状态，本身也形成互动与召叫，与历史平面上的另一个身体交会。

身体能很狭义地限定在只是人的肉躯部分，但事实上却并不止于这一点，这一点只能说是起始点，凡是因这一点与



此人形成共融、交流，渐渐产生关系，形成了表达这人核心存在方式的，都被吸收成为这个人身体的一部分。广言之，这个人的衣着、生活方式、与他人的关系、其职业、习尚、影响……等等，都形成了这人身体的一部分，表达他内心的存在状态。所以，身体能够说是以肉躯为中心形成的氛围，人在肉躯内与其他人、与物有所区分，但是他的身体并不止于肉躯部分。

### 3. 信仰的反省

死亡中灵肉的分离：在这部分的反省里，我们一方面愿意承认在自然现象中观察到的死亡现象，这现象表明有着一种分离；但是另一方面，我们也愿意保持圣经中的人学，人不是由物质与精神二部分形成的，死亡中的人还是整个的人，灵肉的分离并非意味着物质和精神间联系的瓦解。我们能够说在死亡时，人是以另一种状态与宇宙以及其他的人发生关系，这时他再也不是以一个相似他人的肉躯和一切来往、交融、联系。于是，确实是一种“分离”的现象存在，是整个的人和他的肉躯分离，这是所谓的“灵肉分离”。但是这并不意味着人与宇宙断绝关系；不，这关系不但继续存在，并且在发展中，只是人已到了他的成熟点，他与宇宙中人与物的关系已经形成而且稳固，不需要再借一个相似世上生活的肉躯来作自我的表达。这肉躯虽然在现象界消失，但身体却以某种形式存在；于是，事实上身体并未归于零，只是改变了存在的形态。在这情况中，我们所信仰的肉身复活、公审判……也易于说明。

这种解释相当符合在启示中人的本质。圣经上谓：人是

按天主的肖像受造，这肖像指的是相似天主三位间共融和爱的生活。在人的生活中，有其肉躯幅度和精神幅度，当人要完成肖像之时，需要交融，在交融中因爱逐渐溶为一体，在交融之伊始，人在尘世平面上与物质界接触，确实需要物质的象征作为起点，这象征我们称之为肉躯；但是当这关系发展、成熟、交融在动态中逐渐进行时，就会突破肉躯的限制，从时间的限制中跳跃到永恒，不受时空的限制而继续其关系，这是我们所谓的死亡状态，是一种分离，一种破坏，但是同时是跳跃和圆满。这时候整个人，也可说他的身体还是完整的，不过是从一种境界到别的一种境界而已。

基督徒们相信被天主所爱的人永远不死，因为祂本身是生命，祂的爱就是生命的通传，这是信仰的内容；最多，我们以理智去解释，但却无法证明。我们反省的关键是身体与肉躯之分；肉躯死亡，身体却常在。

## （二）死亡的普遍性

死亡的普遍性在圣经的记载有相当清楚地提及（罗 5：12；格前 15：22；希 9：27），但是圣经里论及死亡的普遍发生，并不是在生理学和哲学的角度上去讨论，更不只基于一些经验，因为经验本身是个别的，无法归纳成一个普遍的事实。圣经中论到死亡的普遍性，是在救恩和罪的角度中，它基于罪的普遍事实，推理论到死亡于是如此。

这里所谓死亡的普遍性能解释为：由于人的罪引起人类对死亡的焦虑。这事实是普遍的，因为每个人都在罪的境遇中。虽然在圣经中如此清楚地言及罪和死亡的关系，并且也启示了这件事实的普遍性。但是，若是有人问及人不犯罪是

否还有死亡的发生？圣经并不讨论这件事，因为具体地环顾今日的世界，人类对死亡的焦虑确实是来自人犯罪的后果，圣经通常不讨论一个抽象和不存在的问题。但是最可能的事实是：死亡本身确实是一个自然的现象，但是如果人没有犯罪，对于死亡的观点一定是不同的。由于圣经中尚记载着最后一代的人并不一定是经历死亡的事实（见：格前 15：51ff；得前 4：14~15），使得我们确定圣经中言及的死亡是有更深一层的意义，它是在罪的幅度中去谈论，表达的是人因罪而引起对死亡的困惑和焦虑，由于人人都犯罪，所以死亡的焦虑也普及全人类。

### （三）死亡是救恩的决定点

圣经的记载里对于这点有明显的启示（见：路 16：26；若 9：4；格前 5：10），有关教会文件在教宗本笃十二颁发的《赞美天主》宪章里曾提及：在恩宠中的人死后直接有荣福直观；在罪中去世的人死后直接进入地狱。尚有人在炼狱中被炼净<sup>1</sup>。这段文件教导死亡是救恩的决定点，人一进入死亡就决定他永远的得救或丧亡。

与信仰内容无法相容的一个思想是“轮回”的观念，轮回在今日东方人的思想是相当地普遍；这思想的产生是来自人类追求正义、追求人生命实现的最深欲求。人在生命的深度有着公平正义的渴望，凡事求的只是公正和正义，但是人在实际生活境遇里，所见所闻所遭遇的痛苦，往往让人有一

---

<sup>1</sup> 见：《天主教会训导文件选集》第 1000~1002 条。

种不公平的经验，人间的赏罚也不甚正义。探索生命奥秘的哲人与宗教家百思莫解，于是归之于前世的因缘，形成了轮回论，谓：前世种佳因，今世收佳果……这思想解决了人经验到不公平；其次，在世界上常常会有一些人功未成，名未就，尚未建业之际就弃世而去，世人们正在惋惜着某些人尚未完全发挥其潜能，兴叹着天嫉奇才，壮志未酬身先死之时，轮回论者就把希望寄诸于来生。这样解决了生命中最令人焦虑的两个症结问题。

对于这两种人在生命中的焦虑，在我们的信仰里，保持死亡是救恩之决定点的大前提中还是能解释的。关于公平和正义，在我们的信仰中，公平和正义的根源是天主；世界的许多痛苦、困难、不公平、相反正义，是罪和原罪连锁反应的后果；人的正义和公平最终是置诸于天主的照顾，当人生活在充满不公平和不正义的现象中，若犹依靠天主的恩宠，以毅力，超越感觉，不断地聆听和答复天主走向自由的召叫，从本身开始截断罪的连锁反应和罪的结果；最后，天主本身成为他的偿报，他得的是天主的生命，和天主子女的自由，这是人生命中最深度的正义和公平所在。这时是彻底地解答了人生命中正义和公平的问题：天主以自己作为人的绝对的将来，祂的自我给予是人生命中追求正义和公正的最终答复。

对于人生命完成的追求，在我们的解释中，认为当人进入死亡时，是人生命完全实现和完成的一点。因为人最后要追求的，是自我的超越，生命的完成在于得到圆满的生命。在现象里，人的实现只是这一切在物质和象征幅度中的表达；愈是丰富，愈是深入的生命，愈是有一种焦虑：无法完全发展或表达的焦虑，这是受到物质条件的限制。但是当人死亡

的刹那，已经脱离了物质条件的限制和各种罪的锁链束缚，他是最自由的时候，去表达，去选择；这时人是最圆满和成熟的一点，他选择天主之际，是超越了自己，得到了圆满的生命。人在此时真正是一个完成的人。

在我们的信仰里，当主张死亡是人救恩的决定点之际，同时也答复了人生命中最焦虑的两个问题，一个是公平和正义，一个是人追求的完成。答复的基本点在于我们的信仰常常把救恩的根源置之于天主自身，而在其他的宗教中，则认为人的得救是来自人自身之努力。轮回思想是基于一种圆周性的时间观念，基本上就与启示中得救的直线性时间观相抵触，无怪轮回思想与本文讨论的内容不相容。

最后，要声明这信仰的内容只是说明死亡是得救或是不得救的决定点，这并不等于说人在死亡时已完全停止救恩的进展；事实上，在人死亡后还是在救恩史中发展着，他的身体是不断地在复活中，他也不断地接受审判，直到天地人完全圆满和谐的那一日来到。

上文中，我们讨论了教会训导当局对于死亡的教导，并加以说明；下面我们要基于这些因素介绍对死亡的神学反省。

### 三、不同派别的神学反省

今日讨论死亡的书籍多若过江之鲫，面对物质生活的进步，工业社会的发展，人存在的焦虑日益加深，死亡是在人存在的焦虑中最中心的问题。在此潮流里，神学家们为答复人生命中的挑战，纷纷企图在信仰中去解释这事实。本文所介绍的都是信仰的角度下，神学家们尝试说明死亡究竟在

人的生命问题里，在人的救恩里的意义。对死亡的神学反省，综合起来大略可分发为三派：默示派、目的派和先知派；除这三派外，我们还要特别提出柏乐斯的思想。

## （一）默示派

在圣经中，提及默示一字呈现在人眼前的图像，是世物完全的破坏和消失，以及天主的再建造。在论及死亡时，有一部分的神学家认为，在死亡时是完全的破坏和消减，重建的工程完全是来自天主；对这一类的论释，我们称之为默示派的死亡神学，因为它的理论中呈现出圣经内的默示图像。主张这类理论的代表人物有：巴特（K.Barth）、库尔曼（O.Cullmann）。下文我们要分别介绍他们的思想。

### 1. 巴特

巴特是一位基督教的神学家，我们从积极和消极两方面来介绍他对死亡的反省。

在消极方面，巴特力拒天主教会的灵魂不死不灭论，他认为这信理的内容不是来自圣经的启示，是天主教会在历史中的发明，因为天主教会在历史中受到希腊思想的影响，把这思想内容信理化。希腊人主张死亡是一种解脱，使不死不灭的灵魂解脱肉身的束缚；而圣经上描会死亡是一种破坏，彻底的破坏。基于巴特观察在当时第二次大战中，人的普遍经验和他自己的个别经验，都认为若是按照希腊人的方法来解释死亡，实在是违背经验事件；因为在第二次大战中，人经验到死亡是一种恐怖和破坏，是一种痛苦。为了印证自己对天主教所持观点的正确性，巴特在当时提出并分辨两种不同的人学。

在积极方面，巴特运用正一反一合的辩证法来说明这思想。首先，巴特从正面肯定人的命运注定要死，人的整体注定要消失。他解释谓：人之有生命，只是在时间中；在时间的前后，人本身是虚无，所以人在死的时候是全然的消失和破坏。其次，巴特再从反面解释，他认为人不能不死，因为人的本质本来就是死，只有天主方有生命，因为祂的本质是不死，是永存不死，是永存生活的。最后，把正反两面结合起来显出他的中心思想：即然，人有的只是死亡，天主是纯粹的生命，人唯一的可能是完全的依赖天主，把希望全部放在天主身上；为此，人之能有永远的生命，全部是在于天主而不是人；于是，肉身的复活是天主完全崭新的创造。这种理论反映着浓厚的默示色彩。

通常巴特的辩证神学惯于把人和天主、宗教和信仰置于两个极端；在他的理论中，常常显出天主是如此地绝对超越，他认为信仰是天主赏赐给人的赠予，宗教却是人的产品，所以是腐败的根由。对于他自己关于死亡的反省，巴特承认让人在死亡中如此地泯灭于无，会让人觉得生硬和战栗；但是他却认为这是圣经所启示的内容，天主教会在历史的过程里曾经为了缓和这内容而创造了人灵不死不灭的信理，失落了圣经启示的内容。更进一步地，巴特以为这种恐怖和生硬的事实，能给人带来莫大的安慰，如此人方能领会自己的无能和渺小，把一切的信心和希望放在天主那里，而不依靠自己。巴特对于死亡的解释，能称得上是一种彻底的默示派。

## 2. 库尔曼

库尔曼也是一位基督教的神学家，他的思想与天主教会

有某些相近之处。神学上是一位救恩史论的学者，他对死亡的反省与巴特有相同亦有相异之处。我们先从消极和积极两方面来介绍他的理论，最后对他的理论要加以分析和批判。

在消极方面，库尔曼的看法与巴特无异，他极力拒绝天主教会所谓的灵魂不死不灭信理，也不接受希腊化的思想。

在积极方面，他与巴特看法殊异；巴特是在辩证神学的角度上去解释死亡的奥迹，保持天主和人之间截然的距离，天主是生命，人是死亡。库尔曼则不然，他在救恩史的时间观念内去阐释死亡的奥迹；对他而言，人在基督内有一种新的时间出现，是直线性的时间，即使在末日人死亡之后，人还是在直线的救恩时间中，于是，人无法在死后消失于无。

因为在他的思想里，救恩是在时间中，若人死后在基督内得到救恩，就一定仍旧存留在救恩的时间里，不可能完全消失；但是库尔曼接着说明，即使死后的人存留在救恩的时间里，还是不能与希腊二元论的人灵不死不灭信理有丝毫妥协之处，于是，库尔曼以“中间阶段”的观念来解释这现实。他主张一个人自从死亡以后一直到肉身的完全复活并没有消失，而是把在基督已获救的人从睡眠中唤醒，这是肉身的复活。

若把库尔曼的思想加以分析，立刻能领会也是一种带有默示色彩的死亡神学。因为对库尔曼而言，复活也是一种崭新的创造；如果库尔曼以为复活是一个崭新的创造就暗示着死亡是一种消失，当然在表达和言辞上没有巴特如此地尖锐；但是库尔曼的睡眠是一种与他救恩史神学体系相配合的表达方式而已，其实也是一种破坏与无，这是一种带有默示色彩的死亡神学。

以上两位神学家都是在启示信仰中反省着死亡的奥迹，



并且对天主教会的人灵不死不灭加以排斥，视为中空启示内容的希腊化信理，这里我们就这两点加以讨论及澄清。首先要澄清的是有关人灵不死不灭的信理；不可否认地这信理的叙述方式貌似希腊人二元论，但是其内容却不是希腊人学的思想，最后它要肯定的是人在死后还留在天主恩宠中的事实，这完全是圣经启示的内容；再说，人的死亡一定无法如库尔曼或巴特所主张一般地完全消失，或是睡眠式地消失；因为如果人死后是一种与基督同在的境界，意味着生活在恩宠中，这是天主许诺的实现（见：斐1：21~23），天主对人的许诺是永恒的，即使人死了，但是他犹存在许诺中。

## （二）目的派

目的派的学者主张人的生命是有方向的，它不管人是否意识到，都在走向一个目的。如果真是如此，这目的是早就在人的生命中，死亡是在人的生命走向他的目的时，或者为达到他的目的具体作用。主张这类理论的代表人物有：彼得（D. de Petter）和拉内（K. Rahner）；他们在解释死亡的现象时，也完全摒弃希腊思想的立场。

### 1. 彼得

首先，彼得肯定死亡对人是一个打击。他认为人的主体和精神是在肉体的条件内，这是一个人存在在世界上的情况；死亡对人是一个打击，破坏了人的肉躯，但是并不是在精神上没有受到任何的打击；正是基于人的肉躯受到了打击，被破坏了，因此，这个主体和世界、和人的来往也受到了打击和破坏；这时，这个人是非人化、非人性化的人。于是，死

亡确实有打击人的一面，打击的是整个人。

但是，纵使死亡使人成为非人性化、非人化，破坏人和人、人和世界的关系；但是人在死亡中得到别的一个境界，犹如保禄表达的：是在基督身体内的境界（见：斐 1：23）。这时，这个人是在基督内，而且在基督内自我表达；这种解释一方面并没有否认死亡的严重性；但是另一方面也达到了一个目的，死亡的发生使人达到在基督内的存在，形成了有效的作用。这种解释排除了希腊人的思想，承认死亡后的境界是非人性的境界，但是存留在基督内。所以，死亡是为达到在基督内存有的境界所必经的途经。

## 2. 拉内

拉内认为死亡对人一方面有破坏性，但是一方面为的是达到生命。拉内以三点来解释他的意见：时间和永远；限制和自由；被动和主动。

### （1）时间和永远

拉内对于时间和永远的关系与库尔曼不同；他认为永远不是在时间之外，更不是像今日的人所想的一般，人在时间的边际方才进入到永远。他认为永远是在时间中，它是在时间中成熟的，所以时间中常有一种跳跃性；人是在时间中活动和生存。在一切的活动中的，有一个行动使人的活动从时间中跳跃出来，具有永远的价值，这行动就是人的自由；自由的行动本身有一种真实性和价值，使在时间中的活动提升到永恒的层面。

于是，由于人的自由，人不是生活在一种圆周性的时间里，在人生命中发生过的事是真实地在生命中存留着，永远

就是在时间中。死亡也是如此，死亡在现象上显出来的是黑暗和破坏；但是就在这些现象中呈现着一丝丝的曙光，人在这黑暗和破坏的理想中，一次而永远地以自己的自由去选择，就在这选择的当时，永远成熟了。所以，在时间中蕴含永恒，在死亡中产生生命。永恒和生命是人追求之鹄的。

### （2）限制与自由

死亡的现实，在现象上貌似给人带来种种的限制，如：人的生活、事业的进展、亲友的分离……等等；人在其周围的人和物之关系，从现象上似乎都受到了某种限制；但是，在这些被限制的现象下，从另一方面观之，却是人拥有最大自由之时刻，人的自由在这时候是最成熟的时期；一方面在这点上显出人在生命中个别选择时的自由成熟度，同时人也脱离一切物质的牵制，作一个完全自由的选择，这时候人的自由是最圆满的。所以能说：死亡一方面是空虚和限制；另一方面是人生命的完成点，人在死亡时得到完全的自由。

### （3）主动与被动

死亡的现象，一方面由于是一种新陈代谢的老化、衰退现象，人受到的是外在因素的破坏，所以是一种被动的情况；但是另一方面，人在死亡时拥有最大的自由去选择，这时人所有的自由是完全的，是成熟的，是人自由去选；所以另一方面也能说是一种完全主动的情况，完全的自由、主动，不受物质的牵制，这是人在生命中梦寐以求的。

经过上文的讨论，能领会到拉内所谓：“死亡一方面具有破坏性，一方面也是人生到达鹄的之时”的真义。由此可见，死亡实在是一个奥迹，它是相当地暧昧，一方面好似是没有出路，另一方面则是人生命的成熟点。

总之，目的派的神学家都认为人的生命蕴涵着它的目的，死亡在现象上毁灭，事实上人借着死亡事件的发生，完成了生命所追求的。所以，一方面他不似默示派的学者把死亡的破坏性解释得如此地彻底；另一方面也不是附会于希腊二元论，他们承认死亡确实对人有破坏性，但是这破坏性使整个人达到人生的目的。所以，过去的一切并不因死亡而消失，而是以另一种方式存在。对于这目的有不同的注解：有人是基于圣经的启示认为人的一生若是不断地答复天主的言语就是生活在恩宠中，死亡是使这恩宠生活圆满，这恩宠是人生的目的；有人是以人学的角度观之，认为人格的完成在于人圆满自由，死亡是使得人完成。

### （三）先知派

先知派和目的派同样地认为死亡能使生命达到它的完成；所不同的是在目的派里，神学家的推论是基于对人生命里种种现象的思考和推论；在先知派里，神学家们依赖的是借着先知们所宣布的天主许诺。为此，目的派神学家主张人在死亡中得到完成是基于人内在的因素；先知派的神学家是基于相信先知们宣布死亡时人能完全进入天主许诺的内容，所以他们主张在死亡中能达到完成，天主许诺的完成，这是一个外在于人的因素，是人向外的渴求，这渴求的来源不是出于人本身，而是天主的爱。

在今日深度心理学的研究里，认为在人的内在有一种企求，企求着获得生命。先知派的神学家，就以这现象为出发点，开始反省，尝试着要给这种追求生命的现象一个基础；他们以天主的许诺来解释人心的这种现象，他们认为人的生命

一定要完成，因为天主曾如此许诺过，何况祂实在爱了我们。所以天主的许诺和爱生命走向的目的，在那里达到完成。

奥克登（S. Ogden）曾经分析过爱，他认为所谓的爱是利他的，爱人的人把存在的中心不放在自己身上，而置之于别人上。天主的爱就是如此，天主之所以为天主，是因为祂如此地将自己存在的中心置之于耶稣基督身上，使得降生的基督身上如此完全地启示出来，以致能在基督身上认识朝拜祂，称祂为天主。

基督也是因着天主在祂身上倾注的爱，才能由死者中复活；因为爱的表现之一是希望所爱的人见不到死亡，天主本身就是生命，所以天主所爱的人一定能有永远的生命；基督之所以能由死者中复活起来，基督之所以有“希望”，之所以企求生命，完全是基于天主的这种爱情，这也是我们有所依赖的缘由。

人生活的平面上，在痛苦和失败中，通常会有两种不同的经验：有时人会经验到自己是孤零零的一个，于是进入到一种静默中，在静默里自己消失、沉沦……死亡；但是，有时你会碰到一些人，他们在你的痛苦中安慰着你，把他们的整个存在，放在你的身上，专心地关怀着你。因着别人的关怀，我渐渐成长，成为一个主体，我成为我自己。这是一种在爱中的经验。

对于死亡的奥秘也是如此，人费尽心思无法参透死亡之谜，注目于天主，相信着天主的许诺和爱必然会实现，死亡正是迈入实现之关口。于是，先知派的神学家认为死亡是达到了人生的完成，因为人企求生命，在死亡时他能获得，这完全是因为天主是爱，而祂也是如此地许诺。死亡的出路，是

在天主的许诺和爱内。

#### （四）柏乐斯之假设

柏乐斯(L. Boros)对死亡奥迹的反省本来可以扫之于目的派；但在所有学说中，可能他的假设最为详细，为此，特别提出来阐释和讨论。

对于死亡的普遍性是在人经验中的事实，故柏乐斯未加以讨论；他的假设，是尝试说明为何死亡一方面在人的生命上是一种分离和破坏，一方面在人的救恩上是完成和决定点。

进到主题之前，得先界定“死亡”的意义，普通能从三个角度来论及“死亡”。

1. 在医学上论及死亡是表示这个人的生理作用停止，脑波消失之际。
2. “相对的死亡”表示人的生理作用停止了一段时期后，人或是人的精神已失散；即使人的身体仍成为一个独立体，但成为一个整体的精神已失散，除非是一个奇迹，无法再生。
3. 绝对的死亡就是真正的死了，灵肉已分离的情况。

柏乐斯要讨论的是绝对的死亡。讨论的整个过程里，他运用先验的方法，因为这个假说的建立不是靠死亡的经验。明显地，那些在思考和处理死亡问题的人中，都是一些没有死亡经验的人；因为虽然有人在死后曾经再复苏，或是经过医师或特殊医学方法再生，这都是医学上或相对死亡中的经验。这里讨论的是绝对的死亡，进入绝对死亡的人，不会再出现在我们当中。于是，讨论这问题一定不是靠经验，而是运用“先验”的方法。所谓的先验方法，是研究我们生命中

的一些行动：爱、记忆、认识；并且靠着这些研究，指出生命中这些行为“先验地”假定死亡真谛。对此方法的了解，也许在以下的说明中会更清楚。

柏乐斯假设的内容大致如下：

柏乐斯把死亡对人的影响分为两面来讨论：人有人性的一面，也有人格的一面。从人性而论，死亡确实是给人带来了破坏的现象；从人格而论则不然，因为在死亡中人的自由、人的精神是最后一次，但是也是第一次圆满的抉择，这是人格的成熟点。在这刹那之后，再也没有其他的抉择。

在人的生命过程里，人是不断地在抉择中，是一种自由的抉择；但是在抉择的当时，人还是受着一些限制，影响他抉择时的自由。在死亡中，人的抉择是有始以来最自由、最清楚、最圆满的一次，是第一次也是最后一次，这是一个最圆满的基本抉择；在这种状态中的抉择，不会有第二次的重复，因为人自由抉择的力量在死亡前面临一个全无束缚的境遇，于是全力投出，所以也不会再有第二次。如此，死亡时，人是受到破坏，但是也是救恩的完成点。我们将逐步地介绍柏乐斯的论证。一是运用哲学上的分析，一是运用神学上的印证，在这两方面的讨论之后，自能衡量出柏乐斯假设的价值。

### 1. 哲学的论证

在哲学分析的证明里，我们要介绍几位学者的思想，恰好他们也是从几个不同的现象来解释生命。

#### (1) 伯郎德 (M. Blondel)

柏乐斯应用伯郎德的动向哲学来证明自己的假说。人有理智的动态和意愿的动态，而这两种动态的分析，都暗示着

死亡中的圆满抉择。

在理智活动方面，生活的经验告诉我们，人有一种在知识上无限的追求欲，“欲穷千里目，更上一层楼”是对这种无限认知欲最好的写照。其实，这现象暗示着人的生命渴望着认识无限，这渴望是整个认知官能的本质，散布在每一个个别的认知行动中；换句话说，其实在每一个认知行动中，早已蕴涵认识无限的动向，这种倾向，人生活时，可能在他的自我意识中不太完全意识得到，但是实际上是非常真实地存在。因为当人还在世界中生活之际，常常是在认识别的事物之时自我认识，这是认知行动上的一种对立性。是我在认识，但是由于这自我意识不知不觉地在别的事物中呈现出来，所以当我在认识别的事物时，我认识自己。人发觉自己对无限有一种认识的渴望，也是在这种情况下；于是，在理智上实在是倾向于追求认识无限。

在意志活动方面亦然，人体会到自己不断地要追求世界上的善，这种追求，这种要的欲望和力量，远远超过呈现在他面前的对象；人常追求更好、更高的价值。这现象无异于暗示人在意志追求的尖端，有一个神秘的无限，冥冥中人被这无限所吸引，用尽全力去追求，于是常超过具体的、个别的对象。对于无限的追求，是意志活动的基本倾向，所以它隐藏在每一个个别的追求行动中、每一个对象内，吸引人，使人的追求隐隐地接近它。可见，人本身是被无限的善吸引，去追求无限的善，它常隐藏在对象的尖端去吸引人，人常不明个中缘由，只以为自己在追求一个具体的对象，于是全力以赴，趋向无限，但是当达到具体对象时，无限隐没了，人怅然。在这种追求的经验中，人有一虚一实的经验；似乎捉住



了它，欲又失落。就在这经验中，人不断地追求善。

这两种动态都暗示；最后人迈入死亡时有一种圆满的出现，否则人在理智、意志上的这种追求现象是毫无意义的。在死亡时，人和现状有一种分离，人在自己身上自我呈露，清楚地在自己身上认识自己在理智和意志上的意愿；这时，人清楚地知道自己在理智上渴望认识无限；在意志上渴望追求无限的善，此时，这个清晰地自我显露的我，面对无限要作一个抉择，这是在死亡时人的情况。死亡时，面对着在我前面全然展露的无限美善，我的理智与意志已无物质层面的羁绊，是完全清楚自由的时刻，是整个人最圆满自由的时辰；这时的抉择是最圆满和成熟的抉择，是整个人格的成熟点。

## （2）柏格森（Bergson）

柏乐斯也运用柏格森对于认知和记忆的分析来证明自己的假设。论到人的认知能力，柏格森以为：人本来的认知能力常常能够清楚地面对一个现象；但是在现象所表现出来的认知能力往往被限制住，并且呈现一片模糊。这现象的产生是由于当人生活在世界的时候，他的注意力往往是集中在将来的事情上，而生活在世界上的人，都有一个具体的将来，这使得人本来面对一切对象能清楚认知的能力被限定，人的视野被这具体的将来所限制。

生活在世界上的人当中，只有艺术家比较能够保持这种清楚认知的能力，因为他不把自己的将来放在心上，由于没有我们如此对将来挂虑，所以他的认知范围很广大，普通人未曾看出的种种他都能透视清楚。死亡中的情况则殊为相异，死亡中的人在世界上再也没有将来，于是一切认知的对象在他的面前全然呈现，在死亡中的现在经验里，再没有视野的

限制，一切对象：人、物、天主……等，都清楚地出现在这人之。在认知如此自由和圆满之际，人作的抉择一定是人生命中最圆满的。

论及人的记忆，柏格森认为人的生命是一股流，过去的一切都完全存留在这股生命流之中，一点都不消失。若是如此，过去生命中的点点滴滴本来都应该在我生命中存在；那么，如何解释人会忘记的现象？柏格森主张人之所以会忘记，就是因为人有记忆；记忆是人的生命现象之一，生活着的人常常是面对将来，他被具体的将来所限定，他只记忆与将来有关的事，别的则隐藏、不显明；这些不显明的事，通常我们称之为忘记。由此观之，人之所以忘记是因为有记忆，在死亡中，人无将来，生命之流中的一切在我前全然呈露，若是在此时作一个抉择，再没有一个抉择能较此时更圆满，因为过去的一切都完全呈现在我的目前。

可见，不论认知的能力或是人的记忆，在死亡前都没有一个具体的将来在束缚，或是限制它，是最自由、最广、最圆满的，这时人的选择是最自由、最成熟的。

### (3) 马赛尔 (G. Marcel)

马赛尔以爱的现象来说明死亡是人的成熟点。人通常能分为两面：人性的一面和人格的一面。论及人性，是在东西、在自然、在物的平面上去讨论；论及人格，是一个真正的我，主体的出现。人格的出现是在爱的现象中，是在“你-我”的人格方能出现，因为在这种关系中，彼此相待是当对方如一主体，而不是一样东西，这时彼此的人格完全出现；这种情况在现世生活中并不多见。完全的主体性的爱在生活中很少出现，因为人是生活在物质的世界中，充满物质幅度的一切；

人是生活在“东西”中，人对东西所怀有的，通常是占有的态度；生活在世界中的人，不免有物质的、东西性的一面，人被这一面所束缚；因此在爱的行动中，很难完全以主体性的爱去爱别人。所以人和人间爱的净化，是从占有性的爱走向主体性的爱。

只有在死亡之际，人从物质幅度进入到另一个境界，人面对的是一个主体，以前迷糊人心目的物质性、东西性都消失，出现在人前的是一个主体，这主体不管是天主或是人，这时在死亡中的人可毫无羁绊地抉择（接纳或拒绝）。以主体的爱去抉择，不参杂任何物质性或东西性在内；这是完全、纯粹圆满的主体性的爱。这时的人是一个成熟的人。

由上述三位学者从人生命现象中三个角度的分析，再加上其他我们这里不再述说的论证。柏乐斯对死亡有了这样的假设：不是在死亡前，也不是在死亡后，而是在死亡中；人的整体：包括理智、意志、记忆……等等，最自由和最清楚的出现。这是人最后的、基本的、最圆满的抉择点；除此之外，再没有其他时辰。这时人置全力于其上，孤注一掷。是一次而永远的决定点。

## 2. 神学的印证

柏乐斯运用他的假设解释过神学上不少困难问题，我们只介绍两个问题：一是死亡是救恩的决定点，一是救恩的普遍性和婴儿的得救问题。他以为在他的神学假说中，问题能得到圆满答复。

### （1）死亡是救恩的决定点

在教会的信仰中，认为死亡是救恩的决定点，这信仰是

否能合理地解释？怎样能完满地说明如何在死后人不能有所抉择？这是要解决的。

教会历史中，思高派和多玛斯派神学家曾经努力解答这个问题。思高派的学者基于其神学系统意志论的倾向，主张对这问题唯一的解释是天主定的，若不是天主定的，则死后还可以改变。柏乐斯批评思高派的这种解释是搪塞的懒方法；他认为绝对而论，当然可以把这归之于天主的定立，因为天主是一切超越的原因，但是出现在天主身上的原因也应在人身上反映出来，在人身上如何反映？为何不变？有怎样的现象？这一切思高派却未反省。其实应当解释的是：如果天主定了这信仰的内含。在人身上是如何反映出来的？思高派并无解释。

多玛斯对这信仰的解释，是基于天主完美的美善；他认为人死后天主就呈现在这人前面，祂是人追求的至善，是人追求的对象，今日全然呈现在人前。人在有限的善前，犹有自由，让人有选择的可能，但是在完全完美的善前面，人的自由无选择的可能，他已被这完美全吸引住，降服了。柏乐斯认为多玛斯的解释有瑕疵，因为不能运用在地狱的人身上，在地狱中的人与天主有一个分裂，他们无法得到至善。若是面对至善能如此地被吸引，地狱里的人怎样解释呢？他们为什么无法把其自由交付在这吸引中呢？即使天堂上的人是被全善所吸引，进一步地能问这些人的自由究竟在怎样的形态中呢？

柏乐斯认为这问题的解答，最后是放在人的自由上，人的自由就好似生命，人生活时不断地选择、选择……在死亡中，人是把生命中全部的力量放在这一尖端，孤注一掷地作了一个抉择；这时这个人的力量完全付出，因为在死亡中他

终身追求的对象完全出现在他的面前；人不能不完全把自己放在这点上全力作一个抉择。所以不是自由的消失，而是圆满的成熟。

## （2）救恩的普遍性

救恩的普遍性是教会信仰中深不可移的信念，天主的救恩是普遍地给每一个人的；但是在教会的传统里，往往以领洗作为获得救恩的方法，不领洗的人通常认为是不得救的。至于洗礼和救恩之间的种种神学问题，在此我们不拟讨论。我们只提出其间的一个困难，这困难是未领洗的婴儿得救的问题。这问题源自奥斯定与白拉奇在原罪上的争论，问题的中心在于：若是因着原罪未经洗礼不能获得救恩，未经洗礼而死亡的婴儿是否能得救？若是不能，则是不合理的，因为婴儿本身未应用个人负责的自由选择过罪的境界；何况这是有违天主愿一切人得救的意愿，因为婴儿在这情况下似乎是命定不得救，怎能说天主愿一切人得救？

对这问题引起过教会神学家在历史中相当长时间的一段争论，灵薄狱就是这问题讨论中的产物。历史中试图去消除这矛盾的方法甚多。有人主张：未领洗而死的婴儿按父母欲领洗的意念还是可以得救；有人主张：领洗而死的婴儿因其原罪无法享见天主，但是留在灵薄狱中。历史里对灵薄狱境界的讨论甚多，这些讨论的动机都是在于神学家实在也看出，未领洗而死的婴儿就如此言其不能得救是不合情理的；但是无论如何美化灵薄狱的境界，它终究是一个不得救的境界。为了综合救恩普遍性的信仰，于是又有人注解谓：在最后审判之时，连灵薄狱里的人都出来，接受最后的审判，这时方才全然决定。讨论到最后，这困难还是未获得一个令人满意的答复。

柏乐斯认为基于其死亡神学的论点，这问题可以迎刃而解。因为婴儿在生活的时候无法运用其认知和意愿作抉择，是由于生活时在物质的限制中，受到物质条件的限制，使得婴儿无法负责地自由选择；但是，这情况在死亡当儿就消失了，因为在死亡当儿一切物质条件的限制完全消失，婴儿在死亡中与成人的状态是一般的，完全自由，清楚的状态，在这情况中婴儿作第一次，也是最后一次最圆满和成熟的基本抉择，这时是如此地完全自由清楚的状态，所以这抉择是自由负责的，一次为永远的抉择。在这种解释中保全了天主普遍救恩意愿的信仰，毫无困难和例外。因为在死亡时，人完全自由和清楚地面对天主，天主常是给人一个自我决定和选择的机会，这机会是普遍性的，无一例外。所以天主的救恩也是普遍性的。

所以在柏乐斯对于死亡的假设中，这历年来争辩的问题得到答复。总之，对柏乐斯而言，可以有婴儿的死亡，但是没有婴儿样子的死亡。

对柏乐斯的假设，虽然在哲学与神学上都有支持的因素，但是还有几点值得提出讨论和批评：

- (1) 柏乐斯的死亡神学是针对死亡当儿的情况，但是否真是有死亡当儿的情况存在？
- (2) 有人认为他的假设是发展多玛斯的思想，但是否有实际的证据？
- (3) 他的假设，运用许多哲学家的理论证明在死亡中人的圆满抉择，但是我们得追问这些哲学家；如果他们论及死亡，会这样说吗？
- (4) 论及死亡问题，按照圣经的启示无论是那一派都同

意，对于一个有罪的人它是一个消极的因素，是一个打击。这一点柏乐斯虽然没有否定，但是在他的假设反映出相当积极的一面，主张在死亡当儿是人格的圆满，最自由的抉择……等等。这两面是否能完全毫无冲突地和谐配合？

上文已逐步介绍了柏乐斯的假设、证明和批判。对于这假设，千万不可误解为鼓励人在世上度一个闲散的生活，只等待在死亡中最后一次的选择。因为选择是在生命中成长的，死亡只是成熟的一点，这一点和全人格的成长有关，没有一个阶段可以忽略。这假设应当令人更重视其生命中的种种选择，因为这些选择影响生命最后的抉择。

## 第十二章

### 私 审 判

前一章论及死亡的奥秘，算是个人末世问题的入门，从本章始，我们要讨论所谓的万民四末：私审判、天堂、地狱和炼狱。最后在讨论终结时会发现，一切的绝对标准，只是天主自己。下面我们以一首新诗来作为这四末的引言和出发点。

天主是受造物末世的一切，  
祂是人的绝对将来！  
当我们得到祂的时候，  
祂就是我们的天堂。  
当我们失去了祂，与祂隔离之时，  
祂又成了我们的地狱。  
当我们被祂的临在所光照时、查问时，  
祂又是我们的审判。  
当我们被祂净化时，  
祂成了我们的炼狱。  
碰触祂，  
有限的受造物死亡，  
经过祂，



受造物在祂内到祂那里兴起。  
 这一切的实现，  
 是在祂圣子耶稣基督内，  
 祂是天主转向世界的道路，  
 祂也是末世的一切。

为此，我们能说：天堂是生活在基督永远的身体内，地狱是排斥在基督的永远身体之外；炼狱只不过是面对基督我们的爱之净化；审判则是天主的爱对人的接受与拒绝的另一面。在这种情况下，论及审判的许多问题，我们简单分为两部分来讨论：

- 一、圣经的启示
- 二、教会的文件

## 一、圣经的启示

在圣经的记载里，没有清楚地论到私审判的问题，间接地曾经提到：“在生命里，天主是我们的审判者”或是“天主是末日的审判”……等等；但是直接论到私审判的记载却阙如。某些章节有貌似论及私审判的内容，却都是说末日的审判（希 9：27~28；格前 5：1~10）。

## 二、教会的文件

教会也从未运用过训导权来定断私审判的内容，所以私审判本身不是信理的内容，虽然教会未曾用过信理上不可错误的权来定断，但是在一般训导的时候，却也曾提起过私审

判的种种。

虽然私审判的内容在圣经中未曾提及，教会也未曾定断为信理的内容，但是在一般的信友意识中，却很容易接受私审判的事实。因为在我们的信仰中，人在死亡之后，救恩是决定的；但是人在生命中，对于天主的救恩有自由去接受或是拒绝，在这情况中，人心的深处自然要求有一个时辰，能使人对生命中所作过的一切选择，能有完全彰显和流露的刹那，是所谓的私审判。

所以，所谓的私审判，一方面诚然是天主的爱，在死亡中进入个人的生命终点；天主的爱为人接受，则人得救，也能为人所绝，则人丧亡；所以在死亡中，天主的爱是人之审判，判明人的接受与拒绝。另一方面，私审判也是人一生的功过受到审判，因为死亡中的拒绝或接受天主的爱的人，是一个具有历史性的人，在他的自由中，含有过去的一切自由抉择，因此在最后的接受或拒绝中，整个人的过去一切受天主的审判。

## 第十三章

### 炼 狱

炼狱的存在是与罪的问题有关。在西方教会的观念里，人犯罪，得罪天主，就是在和天主分离的景况中，这罪的境况破坏了一切和谐的秩序。不管是天主和人、人和人、人和宇宙之间，其秩序原来是和谐的，今日却被破坏无遗；秩序被破坏之后，人应当受一种罚，这罚使这秩序恢复，这我们通常称之为罪罚。

罚通常分为两种：一种是永罚；一种是暂罚。永罚是描绘一个人永远和天主在分离的痛苦中；所谓暂罚是指罪已经赦免了，但是混乱的秩序未能立时恢复，于是人应当接受这暂时混乱分离的后果。

在罪和罚的观念中产生炼狱问题；因为在死亡的时候，有的人还有小罪，有的人未能做完补赎。教会相信那些尚有小罪的人，那些未做完补赎的人，在死后都有机会使他们进到完全的得救，这段净化的过程称之为炼狱。

因为这段炼狱的时期是死亡后，但死后已经过了救恩的决定点，于是炼狱的神学问题在于：死后尚有小罪的人如何能发痛悔？若无痛悔又如何能赦罪？死后的暂罚又是如何做

完补偿？我们把炼狱的问题分成三部分来讨论：

- 一、圣经的启示
- 二、教会当局的训导
- 三、神学反省

## 一、圣经的启示

在教会历史中，炼狱问题是天主教和基督教之间许久争执不下的尖锐问题之一。对于炼狱存在的圣经基础，今昔的观点也有不同。我们分三节来讨论：首先我们提出炼狱问题在圣经启示中两个教会争执的症结点；其次我们要特别研究在传统中认为是启示炼狱存在的一段旧约经文；最后我们进到新约的部分。

### （一）困难所在

论及炼狱在圣经中的启示，争执的症结是在于两个教会对抗经和启示之间关系的不同点。基督教强调的是“圣经唯一”，天主的启示只在圣经的记载中，教会的传统对抗经与启示的了解是不重要的。若是持此意见，炼狱就无法确定为天主启示的内容。因为在圣经中并没有清楚的记载炼狱存在的章节。

天主教会则认为启示和圣经及教会传承都有关系。在这大前提下，炼狱可以说是天主启示的内容之一。这启示蕴含在其它的启示里，在历史的过程中，借教会生活的体认和反省而日益彰显，最后确定为我们信仰的内容。因为在圣经中有一些启示是相当清楚的：天主的洁净和至圣、人的负责、人的悔改和赔补……等。在这些启示下可以进一步的推论：天

主若是洁净和圣的，所以接近天主时应当是洁净和圣的；若是人有自由，对自己的不圣和不洁应当负责；基于上述二点，若是不圣的人要接近至圣至洁的天主，若是人有自由，应对自己的不洁负责，人应借悔改和赔补去净化自己。

炼狱的道理就是在这些思想脉络中形成。由于在教会生活里，发现事实上似乎有的人在死亡时还有小罪，有的人暂罚未完；天主教会肯定有炼狱存在，使得未完全洁净的人，在死后尚有完成净化的可能，以接近至洁的天主。于是教会宣布炼狱是启示的内容，它蕴含在圣经其它的启示中，经过教会在生活体验中面对圣经其它启示的反省和了解之后，彰显出来。

由上文的叙述，能清楚看出问题的症结在于圣经和启示的关系所持的观点不同所致。自特伦多大公会议迄今，教会解决这困难的方法，都是针对基督教的困难；在神学讨论时，努力找出一些圣经的根据来保护自己的立场，企图使基督教看出在圣经中有炼狱启示的记载。在今日的讨论里，把这个问题放在一个更广的平面去解决。

## （二）旧约的记载

如上文所言，过去的神学家基于护教的立场，努力地在圣经中找到一些章节来证明炼狱是圣经的启示，有的并不如此恰合，下面我们分别讨论它们。

### 1. 冥府 (sheol)

冥府的概念本身在旧约中有过一段演变，开始时它是好人坏人都在死亡后回归之处；到新旧约相接时代，这概念有些发展，把冥府划分为两个领域：一是好人回归之处，圣经

中以“亚巴郎的怀中”比喻之（见：路16：19~26）；一是坏人聚集的地方。但是不论是演变前或是演变后，都与炼狱的概念无关；因为好人与坏人一起回归之处一定不是炼狱；而后来即使区分为两领域，也看得出来有启示炼狱的痕迹，因为在炼狱中，是人受罚和补赎的地方。

由此观之，虽然过去不少神学家认为冥府的概念是启示的炼狱的存在，实则不然。

## 2.《玛加伯下》12：32~45

在教会历史中有一段时期，不管是路德或是那时天主教神学家伯拉明，都认为这是启示炼狱存在的圣经章节，后来路德反对炼狱存在的信理时，曾以《玛加伯书》为第二纲目中的伪经作为遁辞，否定其启示性。天主教会一直到近期都以此为炼狱的启示记载，但这观点在圣经批判学和释经学发展之下，已渐形逝去。

在《玛加伯书》里，这部分记载的是一件战争的史实：当时在犹大的一次战争里，犹大一方获胜，但有人伤亡，在收拾遗体时，发现士兵们身上怀有偶像，这是夺自敌人手中；事后捐款送到圣城耶路撒冷，为这些配带偶像的伤亡士兵献祭，为了祈求天主宽恕他们的罪过。

对于这段记载，以前的神学家在骤看之下认为是启示炼狱的存在；其实在记载的结论里曾如此赞许说“这是一件神圣而热诚的想法”，并且注解着：“若是不信死人的复活，做这件事是毫无意义的”（加下12：44~45）。可见，若整体观之，这段记载的重点可能不是启示炼狱的道理，而是死人复活。

对于这段圣经，有人写了一篇文章来讨论其与炼狱启示

的关系。文中说，充其量这部分圣经只能有利炼狱的证明，却不能算是“证明”其存在，因为在这段圣经章节里所肯定的内容是：人在死后有罪（罚），罪（罚）在死后可以宽赦，对于这宽赦，活人的善工有用，而且做这善工是一件可称许的事。但这只是一段肯定并且清晰地表达死人复活信仰内容的圣经记载。不可否认的，经文中也暗示人死后仍有罪（罚），而且这罪（罚）也能宽免，但是不能就因此立刻结论是启示炼狱；更好说，在这里启示天主在末日因他人的祭献赦罪使人复活，而不是启示人死后要赔补净化未完的罪罚。

由上面的讨论来看，旧约中对炼狱的启示没有清楚的说明。至于有人认为《多俾亚传》中的一段是暗示炼狱的存在，因为在死人的坟上放一些食物（见：多4：17），请人们见到后生恻隐之心为他们祈祷。这诠释纯属无稽之谈。总之，旧约的记载中，没有关于炼狱的清楚启示。

### （三）新约的记载

一如旧约一般，过去的许多圣经学家或神学家在护教的背景中运用的一些章节，在今日的注解中都不能算是启示炼狱。

在《玛窦福音》第五章25~26节中，所谓的“……与对头和解，免得落狱，直到最后一文……”有人望文生义，想是论及人的罪必得净化方能得救，而“落狱”便以为落入炼狱。其实，这段章节对于炼狱的内容毫无痕迹，若是勉强说暗含了炼狱启示的内容，那只是推论的结果。

至于传统里常用《格林多人前书》中的一段所谓“……各人的工程，要在主的日子揭露……”（格前3：11~15）指的却是公审判的事件。

于是，新约一如旧约，对于炼狱的启示没有直接的提及，但是能够蕴含在其它的启示中，譬如：天主是圣的，人接近天主应是圣洁的等等。总之，在圣经的记载里，没有直接启示过炼狱；但是如果不坚持“圣经唯一”的原则，在别的启示来源中，我们能看出炼狱的存在，实在是来自天主的启示。

## 二、教会当局的训导

有关教会当局的训导，我们分为四节讨论。有人寻思，若是圣经中这启示并不明显，教会在何种机会中体认这是启示的一部分？所以，首先我们讨论教会发现炼狱启示的机会；其次讨论和基督教、东方教会的交谈，这在合一运动上是相当重要的一环；最后我们介绍教会训导当局颁布的有关文件。

### （一）发现炼狱启示的机会

教会在两种现象中引发对炼狱问题的反省：一是古时外教人的风俗；另一则是初期教会忏悔圣事的规则。

当时教会身处外教地区，希腊和罗马人有敬礼死人的习尚：祭死人、死人节……等等。这些风俗引起教会反省自己在生活内对亡者的态度。再者，初期教会的忏悔礼规则的一些现象，使教会本身走向这反省。忏悔礼的规则，有过一段演变的过程，最初期的忏悔礼是由神父陪同罪人到主教前领受补赎进入忏悔者的行列，待补赎做完后，方才领受罪的宽赦；到后期则演变为先宽赦罪后方才实行补赎。这两种秩序在教会生活中都发生问题：若是罪未宽赦或是补赎未做完就去世，这个人是否得救？这一些问题引起教会的反省。



反观初期教会，教友们虽然未意识到炼狱的信理，但是生活中却有为伤亡者祈祷献祭的习惯；所以可说炼狱的内容在教会一开始时，虽然未清晰地以概念来表达，但是在生活中却早已存在。及后，教会因外教人的风俗及教友生活中发生问题，种种生活的经验冲激着教会自我反省，逐渐发现信仰中启示一种境界，是谓炼狱。在炼狱中，人能完成他死前未做完成的补赎以及未被赦的罪。这种反省不只是在西方教会中进行，而是遍及整个教会；在东方教会里并不用炼狱、罚、补赎……这类的字，他们喜爱以救恩史的幅度来表达；他们宣称人死后犹在救恩秩序中，未达到圆满，等待着圆满。由此观之，炼狱的信仰内容，早就存在在教会的信仰意识中，表达在教会生活里，只是尚未概念化。

## （二）与基督教的交谈

基督教对于炼狱问题的观点有着一种演变，最起初，路德在1517年发表九十九条反对教会条文之际，其内容虽然多半针对当时的大赦施行情况，但在此后十年内，路德对炼狱问题未置可否；到1530年路德于德国奥斯堡会议结束之宣言中，已经明显地避免讨论炼狱问题，这时路德也发觉他的神学基本上是无法与炼狱的内容并存；从这时候，他开始撰写一本反对炼狱存在的书。

事实上，整个基督教派早在路德撰书之前已经否定炼狱存在的信理。而且，当时的天主教教会神学家，于路德反大赦之际，已宣称若是顺着他神学路线，否定炼狱的存在只是早晚的事，因为最后问题的症结是在恩宠的问题上，在路德的恩宠论中主张因信得救，因信成义，而且是主张外在的成

义，完全败坏的人所做的善工是徒劳无功的；若是在这样的观点下去讨论救恩，炼狱是毫无存在的余地。

我们认为，与基督教在炼狱问题上的交谈可以分三方面进行：圣经、神学、当时教会的生活。

### 1. 圣经方面

在圣经方面，教会很容易地站在护教的立场，对于《玛加伯书》的启示性、灵感性加以争辩，这争执在教会内已历百年这久，都是基于误认在《玛加伯书》中有清楚启示炼狱的记载。在今日的交谈里，这问题可先置放一旁，因为在天主教会内的神学家，几乎都同意这部分并没有炼狱问题的清楚启示。

其实这只是枝节的问题；在交谈里重点置于注解的问题上，若是过分地执着于圣经的超越性，以及圣经的唯一性，则无交谈余地。因为天主教会里一方面主张圣经的绝对超越，一方面也主张在教会的生活里去认识蕴含在字面下的丰富内容。可幸的是，今日的基督教对上述原则已改变其一成不变的态度，基于此，交谈的可能是相当地大。最后，在圣经问题上意见的分歧，其实是基于两个教会在教会学上的差异。

### 2. 神学方面

在神学上的交谈，是牵涉人和基督的关系。原始基督教的困难可从三方面讨论：

1. 基督学上的困难：在基督学上，他们认为若是承认炼狱的存在是有损于基督救援性的完整，因为若是人在死后还有未完全被救赎的现象，犹需要借着祈祷和善

工使其成全和净化，基督的救恩是否会显得不够圆满？因为除了基督的救恩外，人还需自救。

- 2.人学上的困难：基督教的人学里主张人是完全败坏的人，完全无行善的可能。炼狱问题到最后是触及人善工的功绩问题，若主张炼狱的人因善工获救，则与基督教的人学不能兼容。
- 3.天人关系上的困难：这是炼狱问题在神学上的关键问题。在基督教里，常把天主与人形成对立的状态，他们认为：若是人做得越多，天主就做得越少，炼狱是以人的善工来净化，若人做得如此多，天主哪还有进入的余地？

至于天主教方面，对于基督教发生困难的三点，似乎都认为无困难存在。我们分析于后：

- 1.在基督学方面：天主教认为不会有问题产生，因为若是人的补赎有功绩，完全是基于基督的救恩；基督教对这问题产生误会，可能是在当时的教会生活中有部分宣讲者的谬说所引起；其实在神学上，天主教的神学常常是肯定基督的救恩。
- 2.在人学方面：由于天主教认为原罪后的人虽然人性有一种受伤和变化，却并非完全败坏，人的自由意志犹存，所以人有行善工的可能。
- 3.天人的关系：天主教认为天人常是合作的，人做得愈多并不表示毋需天主，因为在合作上天主是绝对主动，天主赠予的多，人方有能力去做得多，所以在某形式中可以说：人做得愈多，天主也做得愈多。所以人的善工为炼狱中的人有用，只是因为天主先给了恩宠。

总之，在神学上，问题的关键在于基督论和恩宠论上的差异，在这问题上解决了，炼狱问题也随之迎刃而解。

### 3. 当时教会的生活

最后，当时的教会生活相当地腐败，迷信和想像弥漫在信仰生活和礼仪中；路德本身是具有深度宗教感和充满精神化的人，他见到教会当时的情况：充满想像，到处宣布炼灵的显现，并如此物质化地以金钱来拯救灵魂，他无法不抗拒这些情况；但这只是历史中的问题，在天主教会承认中世纪教会的腐败后，在交谈上不会有所妨碍。

总而言之，在与基督教的交谈里，整体而论，炼狱问题只是枝节的问题，主要的是在圣经的注解、恩宠神学和历史背景上的交谈和澄清<sup>1</sup>。

### （三）与东方教会的交谈

东方教会并非否定炼狱境界的存在，只是对于炼狱在概念上，尚有未澄清而未能完全同意之处。我们先讨论东西方在神学上的差异，以后方可进入到双方在交谈上的问题。

西方教会本身受到罗马的法律主义和希腊文化中亚里斯多德的思想结构影响相当地深，所以一般来说，西方教会的神学系统相当清楚，分析入微，且反映着一些法律性的色彩；从十二世纪以来，西方教会产生一个倾向：相当清楚地去分析“罪”，分清楚罪过和罪罚的观念，这自然会影响到炼狱问题

---

<sup>1</sup>1999年，双方对于成义已有协议，但不致有对炼狱的交谈。

的讨论。何况，在当时教会内的基督学是以赔偿论为主流，这思想潮流普遍地影响到罪—罚间的关系，于是在炼狱问题上强调的因素是罪罚和补赎；讨论的时候，由于受到亚里斯多德思想方式的影响，常常是在一种形上学的思想范畴中讨论，忽略了救恩史的层次。讨论的只止于：炼狱的本质……等等。

东方教会的思想里，并非截然地无罚和赔补的概念，也并不是在教会生活中没有炼狱的思想和内容，但是却无法接受西方教会里通用的概念和名称。在东方教会里，把这内容配合在救恩史的末世幅度中来讨论：它描写为一种等待的境界，审判前的人是在等待的境界中，天主的救恩是在这期待中出现在人的身上；他们并不反对，人死后有天堂和地狱的境界，不过直到公审判前，救恩是在进行中。由此可见，在东方教会里，对于炼狱不喜欢形容成一个境界或是一个地方，他们认为是在救恩史中，人死后的净化过程和圣化的过程，至于罪、赔偿……等概念，他们并不加以重视。可见，东方教会的信仰中并不缺乏炼狱的内容，但是在表达上注意的是：期待、神圣化，他们是在救恩史的末世幅度中去表达。东西方教会共同承认人死后未赦的罪和未做完的罚均需炼净，只是表达这内容的方法不同。

比较东西方教会的情况，发现在东方教会的思想中承认罚的存在，虽然不如西方教会的明显；但是在西方教会中，却缺乏在救恩史的末世幅度。最好的解决方法是把重心放在基督学上，因为古代的教父常以基督作为标准，如果基督在死亡的时候，先降入阴府，方才进入复活的境界。人在死亡的时候，也应当经过这神秘的阶段，进入复活，因为基督经过了这种阶段，人也应当经过。至于这阶段的情况究竟是怎样

的？教父们并没有任何的分析。

#### （四）教会文件的训导

曾讨论过炼狱存在问题的教会文件有：教宗依诺森的书信、里昂大公会议、佛罗伦斯大公会议、特伦多大公会议。

1254年，教宗依诺森四世在他给宗座驻希腊代表的信上命令东方教会接受这名称<sup>2</sup>。1274年，在里昂的第二次大公会议是一个合一的公会议，当时东方教会急切需要西方教会的协助，不得不接受在文件中一些本来不愿接受的字：罚，罚是炼净，是净化……等字<sup>3</sup>。1439年在佛罗伦斯召开大公会议，这也是一个合一的公会议，虽然在东方教会里，最不满意的是炼狱的名称以及对罚概念的强调，他们也不能接受炼狱是一个“地方”的概念；但是，在东方教会里承认人死后有一个净化的阶段，在这个净化的阶段里，别人的善工可以帮助他的完成，所以在这次公会议欲发的文告中，双方承认人死后有一个净化的阶段；净化在另一方面观之是一种罚，在这阶段里，别人的善工能协助其完成净化。至于炼狱是一个境界或者是地方，公会议的文件避而不谈<sup>4</sup>。

特伦多大公会议面临当时与原始基督教在信理上的争论，对炼狱问题提出的教导如下：首先，对于炼狱，大公会议只肯定了它的存在，认为是人死了之后有一段净化和受罚的时

---

<sup>2</sup> 见：《天主教会训导文件选集》第838条。

<sup>3</sup> 同上，第856条。

<sup>4</sup> 同上，第1304条。

候，而且在世界上的人能以善工与其通功；但是大公会议并未指定一个地方。其次，大公会议请当时的主教们在教导时应注意保持传统教父的信仰，对于艰深的神学问题，炼狱问题上不确定的因素，和有迷信色彩的道理都不需要与教友讨论，免得使纯正的信仰模糊不清。总之，对于这问题，应当避免一切幻想、想像……等<sup>5</sup>。

综合历代教会的训导，对于炼狱的问题，信仰的内容是：有炼狱的存在，而且在炼狱中，有使人净化的罚以助人得救。但是，至于是否是一个地方或是一个境界，这罚是怎样的罚，在大公会议中，历代教导中都未谈及。

### 三、神学反省

对于炼狱问题的神学反省，我们分三节讨论：首先讨论到炼狱问题本身在传统上的困难和解答；其次是关于炼狱的罚；最后我们讨论炼狱的时间问题。

#### （一）传统的困难

对于炼狱问题，传统的困难是在于罪赦和罪罚的问题上。人在炼狱中受苦，是完成了死亡时未做完的暂罚和死时尚未悔改的小罪，问题在于：罪的宽赦，最主要的是应当有自由的悔改；若是如此，小罪如何能在炼狱中被宽赦？因为炼狱是人死后的境界，这时人的救恩已被决定，忏悔的时期已经

---

<sup>5</sup>同上，第1820条。

结束，人的罪如何能再被宽赦？下面我们提出三位神学家对这困难的讨论：

### 1. 亚伦斯的亚力山大

他主张在生前无论生活如何，在人死之前天主宽赦所有的小罪，即使没有悔改的也在内。所以，炼狱中事实上并没有小罪的问题存在。

对于他的意见，普遍都表示无法赞同，因为罪被宽赦的条件就是悔改，这是无法豁免的，小罪也是如此。

### 2. 多玛斯和文都辣

他们认为人死后在炼狱中度过一段漫长的时间，在这段时间所受的苦中，小罪被赦免了。

这种说法实在并没有解决任何问题，因为问题的焦点是在于死亡的时候，人救恩性抉择的时刻已过，小罪的宽赦需要悔改的行动，即使是很长很慢的苦也需要这行动，所以问题并不是在于时间的长短，而是在于悔改行为的发生是如何可能的？

### 3. 柏乐斯

柏乐斯的假设认为人在死亡当儿有一个抉择，这抉择他强调的是在死亡中完成的，不是在死亡前，也不是在死亡后而是在死亡中完成的。

所谓的死亡中，在哲学上认为是无法自行独立，不可分离的一点。意思是死亡前人是生活着的人，死亡后究竟实在如何，我们无法得知，但是一定还存在着，所以也有死亡后。所谓的死亡中，只是一点而不是一条线，它可以连在死亡前或者是死亡后，所以称之为死亡当儿。



柏乐斯认为炼狱中小罪的被宽赦是在死亡中，在死亡中人有一个完全自由的基本抉择；死亡这当儿若是连在死亡前的线上，是在一种还可以自由抉择的状态中，如果人在此时肯定天主，选择天主，小罪就被宽赦了，这时所谓的悔改行动产生；但若死亡中的这点只是连在死亡前，就无所谓炼狱境界，但这当儿也是连在死亡后，这时整个的人面对着天主，面对着一切。在这当儿，天主对人爱情的面貌完全地呈现出来，人面对着这种爱情的流露是最痛苦的时候，他的罪在咀嚼着他、控诉着他、审判着他，这就是所谓的罪之净化，亦即炼狱。

所以按他的意见，人经过炼狱，但这炼狱是在死亡当儿实现。

## （二）炼狱的苦

过去的神学家们描写炼狱的苦，是在一种神话和图像性的火……等图像中。

今日人把炼狱的苦比喻作为一些神秘家们所谓的“夜”；神秘家们的夜，含有一种对立的状态：是一个尚未完全净化的人面对真天主的爱，经验到天主的远和近。以这种苦来描绘炼狱是相当深刻与恰合，因为在炼狱的苦是由于爱情而带来的苦，人在生活中都有这样的经验；当一个人得罪了他所深爱的人，在面对那爱他的人，看到对方爱的伟大和真实之时，这种苦是难以言喻的。死亡当儿，基督对于人爱情的真实和伟大，在死亡的人前完全展露，当人回顾自己的不洁净时，这种痛苦无边无际。这就是炼狱的苦。

炼狱中的罚不是一种法律性的罚，而是一种存在性的，因为人的形成是如此的，他以自己的心为核心，这是人的最中心点，自由抉择的所在；这心只是中心，外面尚有许多的

层次：理智、意志……等，这一切形成整个人，人在自由抉择时，选择了罪的状态，不只是中心点的选择，也广及周围的各层次；于是，当人悔改再度选择天主之时，人的中心点虽然已经回头面对天主，但是并不是每一个层次都能够马上扭转过来，这时人经验到的是罚的现实。一个有神秘经验的人有这种痛苦的经验，天主在他的面前展露，看到天主，他完全被天主所吸引住，但是他的身体还是被尚未净化的层次所牵制着，欲跃不能。这是神秘家在爱情中受的苦，是一种“心已许，而身不由己”的情境。死亡当儿，人受的苦、受的罚，差强可以此比拟，是把每一个层次转过来时所受的苦。

所以，在炼狱不只是小罪赦免，也是在受苦受罚。所谓天主的罚，是由于与人心共同形成的各个层次，未能及时与人心一起转回来面对天主时，人所经验到的不和谐之苦。人在经历这痛苦时，经历到天主的爱是如此地临近于己身，但是由于自己尚未完全净化，却又仿佛离开天主是如此地远。

### （三）炼狱的时间

炼狱和时间发生关系，是渊源于古代忏悔圣事的措施，在古代的忏悔圣事中，常决定忏悔者作一段时间补赎，这是一种法律和教会性的罚；但是在救恩的层面上，罚不只是有教会性的一面，它还有面对天主的一面，在教会历史中把这两面的性质混淆并交流，于是在炼狱的问题上产生了“几年、几月、几日”的言语。这是教会历史中的产品，并不是信仰的内容。

在梵蒂冈第二次大公会议中，慕尼黑的主教就曾经公开地反对这种说法，他认为若是教会性的罚与天主的罚在性质上未分清，能形成好似天主也是时间性的天主，因为祂的罚

是时间性的罚。

在这里，我们尝试注解今日教会中已通用的言语，企图去取消两者间的矛盾。通常时间能有好几种分类法，其中一种就是分成太阳系上的时间和心理系统上的时间。炼狱的时间能注解成为心理系统上的时间，要表达的是人在面对痛苦时的深和浅的程度。在这种解释下，炼狱时间的问题就可以有一个新解。

## 第十四章

# 地 狱

在死亡后，若是还有大罪，是在与天主截然分离的状态中，这种境界已经完全决定而无法改变，这人受永远的罚。教会信仰中称它为地狱的罚。有关地狱，我们分四部分讨论：

- 一、圣经的启示
- 二、传统中的困难
- 三、教会当局的困难
- 四、神学反省

### 一、圣经的启示

我们从旧约和新约的记载来讨论对于地狱的启示。

#### （一）旧约的记载

通常人们都认为在旧约的记载中，有两个概念与地狱的启示有关；其中的一个概念“冥府”，大都认为是预备地狱的启示，其实不然。下面我们逐步地说明这两个概念：

##### 1. 冥府

一般人通常认为旧约中的冥府就是地狱的前身，其实经过下文的分析后，能够看出冥府的概念与永远受罚的地狱概念并不相同。

冥府不是圣经民族自己的词汇，这词来自埃及，它的字根有吞、挖、求的意义。这个字本身在历史上运用时有着演变。

最初，这个字指的只是死人的居所。旧约描写死人存在的状态，称之为影子（Rephain），这是一种无生命的存在，但是却有异于哲学概念上的虚无状态。总之，影子是很稀薄的存在，它的特殊点是没有任何活动，也没有任何工作（见：训 9：10）。冥府中没有主宰，也没有神明。

旧约中对于冥府的境界，偶尔会出现一些神话性的描写，这和人的经验有关，因为在已死的人身上看到虫的出现，所以描写时认为冥府必定有虫（见：依 14：11；约 17：13~16）；他们认为冥府中的人能够醒一下（见：依 14：9~15）。保禄在书信中曾言及唤醒死人，就是反映这种思想；但是无论如何，冥府和今日所谓的地狱概念不同，因为冥府是恶人和善人死后的居所（见：训 9：5~6；依 26：12~14）。

这字到旧约末期已有演变，这时，冥府已分开和恶人死后的归处。耶稣在富翁和纳匝禄的比喻中，相当清楚地反映当时这种思想。纳匝禄死后在亚巴郎怀中与富翁死后的居所中间，有不可跨越的鸿沟（见：路 16：22~26）。在旧约末期的文学中，能看出当时认为冥府不是善人久居之处，天主最后要叫善人再度兴起（见：咏 16：10；49：14~16）。这时，可以说冥府的概念已经渐渐地走向地狱的概念；因为善人与恶人已有分隔，但却不是地狱概念的前身，因为在其中未提出“罚”的因素。

## 2. 火

“火”，或是“末世性的火”，这概念才是在圣经记载中预备地狱的启示。不论是在旧约或是在新约中，很难找到一处清楚地论及人死后立刻发生的事。因为圣经强调的是末世和末日，对于死后发生的事通常不提；所以末世的火，能够说是预备地狱的启示。依撒意亚先知论及天主最后对人的审判，提到了火（见：依66：15~16、24），火是天主审判人的罚，依撒意亚把它和新天新地的概念对立。若然，火可以说是地狱的概念。天主，是人类的主宰，对于反抗的人用火来罚他；以色列人，则是处身于新天新地的境界里。

除了火的图像外，旧约中也有直接指出在世界终结时，善人和恶人不同的下场。它以赏罚的观念来显出天主主权在末日的出现（见：达12：2，5）。

总之，旧约中对立地狱并没有特别的讨论，能够说：“天主是人类的主宰，祂是末日的赏善罚恶者”。这观念中，启示着地狱的存在，也曾经用火的图像来言及末日的罚，但是有关地狱的讨论，却是阙如。

## （二）新约的记载

耶稣自己曾经用过不同的词汇论及这种境界，有的是神话性的用语，有的则是历史上的地名。

在神话性的用语里，耶稣生前曾经用过阴间和深渊两个词。阴间在神话中是魔鬼的居所（见：玛16：18），深渊则是在阴间最下层地方，也是魔鬼居住之处（见：路8：31）。

耶稣常常用革厄纳（Gehenna）一字来表达地狱的境界

(见：玛 5：22、29，25：41)，中文可把这词译为叹息之谷，这是一个历史上的地名，在耶路撒冷京城附近的山谷，那山就是本希农山；这地方在历史上相当出名，耶稣用来譬喻地狱是最恰当不过的，因为旧约中在本希农山上，皇帝多次在此祭祀邪神，有的就竟以自己的儿女作为祭品。这些皇帝有阿哈次（见：列下 16:3）、默纳舍（见：列下 21:6）等人，约史雅（见：列下 23:10）曾经一度废止此种祭献，但不多时又重新恢复，这行动引起先知们的诅咒，在诅咒中预言说：在此山谷中，犹太子民要遭受敌人的追杀，并遭受遗弃，这山谷将成坟场和废墟（见：耶 7：31~32，19：1~7）。所以，这是一个受罚受遗弃之处，用它来比喻地狱实在恰切；至于有人传说在耶稣生活的时候，人们把尸体丢在本希农山谷中，这传说本身可疑。

新约也多处以多种比喻论及地狱，《伯多禄后书》曾经以 Tartarus 一字来表达地狱（伯后 2：4），神话中这是一个巨人受罚，捆绑巨人的地方。

总之，在圣经中常常提及对作恶的人之惩罚，通常不会谈到个人死后立刻面临的境界，因为圣经常是整体地论及赏善罚恶的观念，所以绝少提及个人。也是由于如此，在教会历史中讨论到死后的问题就会发生困难。

## 二、传统中的困难

根据圣经里与地狱有关的一些资料，在教会的历史上，一讨论到死后的问题，从教父时期伊始就不断为两个问题伤透脑筋，下面我们要分别讨论这两个问题：

## （一）火

对于地狱中的火，在教父传统里，一直认为是客体性的，甚至于圣赦部有一次在文件中，曾经宣称若有人不信地狱中有火，则可以不赦他的罪。由此观之，教会传统对于地狱里的火是相当地坚持。对于火有两派意见：

### 1. 现实派

现实派的代表人物是戴尔都良，他本身是一位法律学家，故此，他的学说呈法律化的色彩。对于地狱的火，他认为是真实的、真正的火，而且具有客体性；但是当时的人对于这学说引起的困难是：凡是在世界上看到的火都是会熄灭的，若地狱的火真如现实派所言是如此地真实，怎能解释圣经论及地狱之火是永不熄灭的，这派学者认为这问题并不存在，因为在世界上也有不会消灭的火，火山就是这类的火，这答复实际上未解决问题。

### 2. 象征派

象征派的代表人物是奥力振，他是亚力山大学派的代表人物。对于地狱的火，他的意见比后来的士林神学家更为进步，他认为火表达的是受罚，人内心的不安与忧伤。奥力振对这意见，自己小心翼翼地声明只能对教会内的知识分子论及。

## （二）永远的火

问题的核心在于一个有限的人犯了罪，怎能以永远的火去罚他？



这困难在一般的教父传统中总是避重就轻地去讨论，一方面他们肯定是永远的火，但却是相当地外在。金口若望对这个问题反问：若不是永远的火，那怎能解释有朝一日圣人和罪人不能共处的现实？奥斯定更直截了当地逃避，他反说这火就是为罚那些问这种问题的人。可见在一般的教父思想里，这问题没有获得解答。

奥力振论及得救的问题时，能说间接地答复有关永火的讨论；他有所谓大团圆的概念，奥力振主张：人，一切的人，甚至有人认为魔鬼也在内，到最后都能进入救恩的境界。若是如此，就等于奥力振并不认为有永远的火存在，因为到最后万宗归原，都在得救的境界里。这大团圆概念内容值得怀疑是否真是奥力振本人的思想，因为这内容我们得之于热落尼莫和罗非，这两位对奥力振有偏见。何况，在奥力振其他的著作中显出有相反的看法，曾经有人问过他魔鬼是否最终也能得救？他斥之为愚昧的问题。可见，上文提及的思想内容有重新商榷的必要。

所以，永远的火在教会传统中，教父们视之为无法解答的困难之一。事实上，今天有名的神学家如巴尔大撒也持此见。

### 三、教会当局的训导

在教会的文件中，对于地狱的存在公认是不争的问题，至于是否死后“立即”下地狱，则有过一度的争论。教宗若望二十二世，在亚味农流亡时期一次诸圣瞻礼弥撒宣讲中，提到过人死后并非直接进入荣福直观或是地狱的境界，因为肉身尚未复活；在这中间阶段里，善人瞻仰基督的人性，恶

人也未进入地狱，一直到肉身复活后。

若望二十二的宣讲引起当时激烈的反应，他在离世前承认错误，并声明当时只是一个单纯的神学反省，并不是宣布信仰的内容。即位的本笃十二世则清楚教导死后人立即受到永罚或是永福，所谓永罚就是失落荣福直观<sup>1</sup>；至于地狱，在教会文件中从未说过是一个地方，更似境界。

## 四、神学反省

今日人对于地狱的问题并不抱有严肃的态度，这是因为过去在教会宣讲中掺杂过多的神话因素，否定这些神话因素的当时，也否定了地狱的内容。对于地狱问题的反省，我们剔除一切神话性，而在“罚”、“永罚”、“境界”、“失去天主”、“个人负责”……等因素中严肃地去反省；因为地狱不管对于人的方面或是对于天主方面，都是严肃的问题。我们分为四点讨论：先讨论地狱的存在、它的罚、地狱的火，最后分析一些附带的问题。

### （一）地狱的存在

在教会的信仰中，地狱和罚之所以存在，是因为有罪的存在，所以我们对于地狱的反省以罪为出发点。

若是按照《若望福音》的启示，罪的产生基于“不信”，不信基督的“我是”（见：8：21~24）；这个“我是”的词汇

<sup>1</sup>《天主教训导文献集》第990条。

在《若望福音》中有特殊的功能，它反映在《出谷纪》中雅威对梅瑟的启示（见：出3：14），所以当若望运用一连串“我是”的词汇时，暗示着天主在基督身上的亲临，包含祂的宣讲、行动和生命。换言之，《若望福音》中所谓的罪，是因为不相信天主在基督身上所启示的种种；不管是言语、行动，或是生活态度上的启示；不管是在对于天主与人关系上的，或是人对天主态度上的，或是人与人以及与宇宙关系上的启示；凡是有不信基督启示的态度，就是罪。于是，若望思想中的罪，具有降生性和基督性。上文是以《若望福音》为基础对罪加以分析。

若罪如上文所言，则罪人是一个在分裂状态中的人。因为在人学上，基于天主创造人的目的，人的本质和本性基本上应当是在万物中归向基督，而在基督内归向天主的；若罪是不信的态度，则是一种反基督、反天主的态度。于是，罪人就是在分裂状况下的人，是位际关系上的分裂；这分裂不是单纯的，而是包含与宇宙以及团体的分裂，因为人具体地是宇宙和团体中与基督相遇而归向天主，于是，这分裂有宇宙和团体的幅度。

换言之，若是一个人以自己的自由意志决定采取反基督、反天主的生活态度，这个人就不只是与天主、与基督有不和谐的关系，他和宇宙和团体也产生了不和谐的关系；所以这种分裂殃及宇宙和团体。此外，分裂的存在能够是明显的、清楚地概念中表达出来分裂；但是也能够是非概念性的、存在性的分裂。人可以生活在分裂的抉择中，但是并未明显地表达在概念里。可见，有时人的罪是存在性的，不一定要明显出现在概念中；这时，人是生活在宇宙中，与团体、与基

督、与天主不和谐的境遇中。

所谓的地狱，就是永远的罪。人在死亡中，完全自由地作决定性的抉择，这是最成熟、最圆满的基本抉择；这时，若是抉择拒绝天主，人自我创造为一个罪人，他自己创造了一种分裂的境遇，永远的分裂；在基督内，在天主内，与人、与宇宙的分裂。所以，若是有人永远地在罪恶中，地狱的存在是必然事实。由此观之，通常我们所谓：天主创造地狱，其实创造地狱的不是天主，是人自己，是人自己自由抉择的后果；所以地狱是人自己创造的境界。

更深一层观之，若地狱的境界是天主与人断然的分裂，其实在现世有人已在地狱的境遇中，只是未决定性地实现，因为若是人生活在大罪中，使自己与天主、与人、与宇宙、与万物不和谐，已经是生活在人间地狱内；人是地狱的形成者，于是地狱境界本身也有着“已经—尚未”的色彩。在今世已经开始和天主决裂的人，于人的末刻，一次而永远的抉择中完全地实现。

于是地狱是存在的，它是永远的罪之境界。有位神学家说：否认地狱，即是对于自由的缺少严肃。

## （二） 地狱的罚

讨论地狱的罚包含讨论地狱的苦，因为罚是有苦的。

在正式讨论地狱之前，我们先看罚的种类。罚通常有两种，一是法律性的罚，一是存在性的罚。法律性的罚之所以产生，为的是要保存秩序，当有人破坏秩序，使这秩序失落之时就应补偿；这种罚常是外在的，和犯法行为没有内在关系，是从外加诸人身。来自天主的罚则不然，天主的罚缘由

是罪，人的罪固然有其法律性的一面，因为相反天主的诫命；但是最重要的是它还有存在性的一面，是人以自己的自由所创造的一种境界，这境界的产生，是来自人的不信以及与天主的分离；这境界深深地影响整个的人，深深地进入人的每一个层次，人的中心，以及人心的每一层次。

于是，当人的罪被宽赦之时，往往只是人的核心部分归向天主，并不是每一个圈子都立即跟随核心皈依天主；所以虽然人的罪是赦了，但是人的身心还能存留着痛苦、扭曲、阴暗的回忆，这类痛苦通常称之为罪罚。另一方面，也是人在蜕变，在从自己罪的境界的每个层次归向天主时经历的苦，由错乱进入和谐而经历苦，人在这种具体的情况下全然皈依、投顺。

由罪罚的解释，我们可以明了何谓地狱的罚，罪罚是内在于人的存在深度；地狱的罚也是内在于人的存在深度。所谓地狱的罚，是在永远的境界里人的存在和天主截然分裂，人本来被造为的是归向天主，选择天主，但却自由地选择远离天主，这与人整个存在的倾向是不和谐的，这是人在罪中的境遇，人身心所受分裂的痛苦。永远的罪，使人存在的深处受永远的罚。可见，所谓地狱的罚，是由于死罪的境遇形成的分裂而产生的痛苦。这苦我们称之为地狱之苦。

地狱的苦传统分为两类：失苦和觉苦，对于这些苦有不少的注解，现在我们介绍三种。第一种注解是相当流行：所谓的失苦就是失落了荣福直观（见：玛 25：31~46），这是从消极方面来论及地狱的苦；所谓的觉苦，就是加诸于人的，譬如：火烧……等，从外面加于地狱中受罚的人，是感觉得到的，这是从积极方面论及地狱的苦，这种注解流行于一般教理讲授中。

第二种注解认为,所谓的失苦是地狱的人失去天主之苦,是与天主分裂的痛苦;所谓的觉苦是地狱中的人与团体,与宇宙有的一种不协调,在这种不协调中,团体与宇宙加诸人身的痛苦是觉苦。

对于地狱的苦的第三种注解是比较近代,它认为失苦是消极性的苦,觉苦是积极性的,外加于永罚的人。这注解出发点是罪,如上所述,若是存在性的罪,就是存在性的罚,产生的是存在性苦。因为罪是与基督和天主分裂,而且也是在基督内与全宇宙、整个团体分裂,在这情况下,产生了苦。永罚中,人和全宇宙、全人类,以及天主失去了协调,在分裂中,这是所谓失苦。这“失”却有积极的一面,因为天主与包含在天主内的一切有客体性,是外在于人的,所失去的正是与天主与基督,与在天主和基督内的人类团体在位际关系上的和谐,所以是客体性的,这就是“觉苦”。

依照第三种注解,地狱的苦有两方面:一方面是失苦;一方面是面对一无交流的客体,产生的孤独虚无的威胁和压力,这是觉苦。譬如说:天主临在为的是要给人生命,与人产生交流,爱的交流;但是若是人失去了与天主和谐的关系,天主临在,由于人的拒绝,对这个人而言就是一种压力和痛苦;圣经上常以“天主的震怒”一词来描写这境界。这压力和痛苦是真实的,是外在于人的,于是人在永罚中经验两种痛苦:失苦和觉苦;失去天主的和谐,觉得天主临在的压力。

总之,地狱是永远的罪之境界,是存在性的永罚,产生永远的苦。所谓失苦,是指失去与天主和基督内的万有的和谐;所谓觉苦,是出现在位际关系上的威胁与恐怖。

### (三) 地狱之火

圣经曾经以许多图像来描写地狱景象，如：虫……等，这些图像可以很容易地说只是一种象征而已；但在一切的图像中，教会传统里相当特殊地注意的就是“火”。过去在教会里通常承认火的真实性，而且也愿意保持这真实性。问题于是产生：若是真火，则应有某种物质因素在，又如何能给与精神的苦呢？对这问题我们在下面图形略作讨论。

#### 1. 火的存在

火的存在在新约的记载中，是相当清楚的。(玛3: 12, 5: 22, 13: 42、50, 18: 8; 默19: 20, 20: 4, 21: 8)。

从教父时代开始，注解上都不愿把火当做一个象征，经常保持它的真实性或是客体性。

教会里曾经发生过一件事，使我们看出教会当局对地狱之火所持有的认真态度。1890年奥地利一人在告解时，承认自己无法相信地狱的火不是象征而是真实的；告解司铎把这事呈到圣赦部，圣赦部在1890年4月30日答复，若是真正不信，则可以不给罪赦。

这文件固然只是属于纪律性的文件，不是颁布道理，但可见教会当时承认地狱的火是真实的在，而且坚持。

#### 2. 神学上的困难

传统士林神学对火的真实性的反省发生困难；困难在于真实的火应该具有物质性，又如何加于精神性？

对这困难试图解答的人很多，有人认为这火是只烧肉身

而不烧灵魂。这说法产生困难，若是只烧肉身，魔鬼是否也受火烧的痛苦！而且在肉身未复活前的精神体，在地狱中有没有火烧之苦呢？另外一种说法主张有两种火：一种是烧肉身的，另一种是烧灵魂的。这些说法都无法解决问题，下面我们介绍两位神学家的努力。

文都辣主张幻象论，他认为人死后实在是地狱的火中，他承认这火是物质性的，不能给精神体带来任何的痛苦；但是精神体是在幻象中觉得火在烧自己，也实际上受了苦。这说法一方面保持教会的传统，火是真实地在烧，不是象征；另一方面在表面上也解决了矛盾；人受精神上的苦是来自幻象，而不是真实燃烧之火。

多玛斯则采取另外一种注解法，他认为人死了是真实地在火中，精神受到苦不是直接来自燃烧的火，而是人觉得自己的精神反受物质的火的束缚。所以在精神上有一种很自卑的痛苦，主体经验到的不是烧，是一种苦。

这两种注解都无法使人满意，给人一种勉强地自圆其说的印象。

### 3. 圣经中的火

地狱的火在圣经上是记载着的，为了解决上文中提过的困难，可能我们得先去讨论圣经中所谓的火是否与我们生活中的火是同一回事？

从圣经里，我们发觉火的传统常常和天主的临在、天主的运动连合在一起。下面我们从三个传统来讨论。

梅瑟五书的传统：梅瑟五书中，首先看到火的出现是在天主与亚巴郎定约，是在火中完成的（见：出 19：18）；天主



显现给梅瑟时，也是在火中（见：出3：2），显现时，这火有一个特色，它不燃烧，却吸引着人，具有一种吸引的力量使梅瑟走近它。这是在梅瑟五书传统中显出来的一面：天主是在火中临在着，吸引着人走近祂。于是，火是象征着天主的临在。但是另一方面，在《申命纪》中，也是在火中发出天主的怒，祂是忌邪的天主（见：申4：12~24，5：25），在火中消灭祭邪的人（户16：35）。总之，梅瑟传统中看出火是象征天主的临在，有时它吸引人，有时它罚人。

先知传统：在圣经中曾经称过先知“似火”（列下1：10~14），但主要指末世的火和行动（见：亚1：4~2：5），以及天主的火（见：则28：18；依66：24）。火还是象征天主的临在。

新约传统：福音中论及火与基督相当密切的关系（见：路12：49），在《默示录》中的火，冒自人子眼中（参阅默1：14，19：12）。

总之，圣经中火的传统相当久远，综合来说，火是天主的“临在”和“行动”，最后也在基督身上出现。这行动有两面：有时它吸引人接近，有时是恐怖和义怒的火。

#### 4. 对火的新注解

发现了圣经中火的这个意义之后，我们可试着对地狱的火作个注解。

首先要肯定的是地狱的火本身不只是一些没有内容的图片，它事实上是客体性地真实。但这火实在就是指天主的临在，因为天主的临在通常是天主的爱主动地进入人中；但是在人这方面，可以接受和拒绝，这抉择可能是在生命中发生，决定性的最后一次是在死亡中；人在死亡时迈入永恒的刹那，

那时若是接受了则永远生活在天主的临在和祂的生命中，这是爱火；若是拒绝，则永远面临失落天主的焦急，这就是地狱的永远的火。其实，地狱的火就是所谓的受苦和觉苦，是实在有的，也是客体性的，加给在地狱中的人痛苦。但是今日我们也知道，有关火的讨论，现代人已失去兴趣。

不过上述种种的讨论，使我们发现地狱问题的基础是在天主的问题上；若是有永远的罪，就是地狱，所以这是相当严肃的一个问题，不容我们忽略。

#### （四）附带问题

这里要讨论一些与地狱有关的附带问题。

首先提到的是地狱的所在，对于这问题，我们可以断定绝对不是时空中的一个地方，这是一种境界；若以救恩的角度观之，一切不得救的人的聚合就是地狱，或者也可以说，他们每个人都是地狱。

其次提及地狱的永远性，经过上面的讨论，可迎刃而解，因为不是天主创造一个永远的地狱，地狱是人用他的自由抉择来创造的。死时，在自由和精神最圆满成熟之时，人作的抉择就是永远的，那么，永远的地狱是人的化工。

但今天神学家中的确有相当著名人物，对于地狱永罚，如同古代奥力振一样持有异议，而教会训导似乎保持沉默。而对此，另有神学家鉴于自由意志的真实性，表示难以对永罚持否定立场。

## 第十五章

### 天堂（永福）

天堂，按传统来说是“面对面永远地看到天主”，这话虽源自圣经，但对今日的人已不甚适合，因为中古世纪的士林神学家把它以知识的角度解释，再加上民间信仰，把这境界置于物质层面。若再因沿下去，它的内容不会感动人心，所以得努力提出新的解释，适合今日的需要。天堂的永福，福在何处？这是应当回答的问题。我们分三部讨论：

- 一、圣经的启示
- 二、教会的训导
- 三、神学反省

#### 一、圣经的启示

我们分别由旧约和新约的记载来看：

##### （一）旧约的记载

对于天堂最初的启示在于“福”，旧约中的“福”是地上的幸福，这是基于希伯来人的宇宙观而形成的观念。在他们

思想里，宇宙有三层：上是天；下是阴府、海洋；人是在当中浮在水面的地上。对于雅威的超越性、至圣性如此地敏感和尊重的以色列人，一定不会想到天上去，因为天是天主所在之处，所以希伯来人的福是在地堂，在地上；后来人犯了罪失落了地堂，天主的许诺还是地上的福；福地是流奶和蜜的地方止于地上的福。这虽然是地上的福，但是不能与唯物论的福混为一谈。希伯来人的福并非只建基于物质，它与遵守天主的诫命紧密地关联，以色列民族相当清楚许诺、盟约、福地之间的关系。

对于“福”，旧约启示有转变，从地上的物质渐渐转向“与天主同在”；其实“与天主同在”是福的观念，深隐于古老的传统中，后期书写著作中表达出来（见：创3：8~9）。此部分反映“巴不得与天主永在”的心境。这段圣经的写成，受传说中两个人物相当深的影响，即厄诺客和厄里亚被雅威提升而去的事，使以色列打破以往的束缚，进一步认为福是在于天主永在的境界。充军前的《圣咏》反映出的“与天主同在是件乐事”的思想，已经深植以色列人的心灵中（见：咏63）。

至于先知传统，原则上对于“福”的观念还是在于地上的幸福；亚毛斯描写的幸福是在地上（见：亚9：13~15）；依撒意亚也是以地堂的境界来描绘末世的福乐（见：65：17~25）；但是这种描写的重点并不是表达当时人认为福只在于物质生活的丰盛。基于当时战乱年年，战祸遍地，人民饱尝国破家亡、颠沛流离之苦，所以先知体认真正的福是在于正义、和平的境界。最后以色列人醒悟，体认到当承认天主是他们的天主之时，是最幸福的时候（见：耶31：33；依40：5）。

整个智慧传统大多对于永福持有怀疑论的态度，它常常

问及人的善恶问题，以及个人的赏罚问题。经历充军的痛苦，又见到义人受苦、恶人享福的事实，于是产生对于永福怀疑的态度，主张享乐主义。除了充军返国，旧约后期成书的《智慧篇》前五章里论及永福之外，其他部分对于永福并没有清楚的答复。

到了旧约末期，对于永福的远景集中在三种希望上：与天主常在的希望、复活的希望以及永生的希望。

（一）与天主常在的希望：《约伯书》曾经描绘了极大痛苦中的态度，通传相当深的思想，很可惜为一般人所忽略。约伯在极大的痛苦中，毫无出路时，他把自己转向天主（见：约 19：25~28），这是一种“与天主同在”就是福的思想。论及罪人悔改常说“转向天主”（见：咏 51：9~10）；某些《圣咏》反映人的幸福是与天主同在，是以默想天主为快乐（见：咏 84：5~6、11~12、119），人希望与天主同在（咏 16、73：23）。至于“常”只是一个讲法，还是真有“永远”的含意？这问题在《圣咏》内无法得解答。

（二）复活的希望：旧约末期已渐渐启示永生的境界，与天主常在的“常”与复活的希望是同样的意义。

（三）永生的希望（见智 1~5）：智慧丛书中的《智慧篇》是在希腊的思想背景中完成的，这部分的经文表示有永生的希望，所谓的“永生的希望”其实就是希伯来人的“复活的希望”。

至于“永远生活”一词的内容，旧约中没有清楚的描写，但是由犹太文学和《智慧篇》中，得知它是整个人性的幸福，就如天使一般，最主要的人性幸福是“与天主同在”。

总之，旧约的启示对于永福的境界在概念上已经渐渐地

出现，但是在内容上却不清楚。能够肯定的是这境界是全人和天主永远在一起的永福境界，而不是希腊二元论中的精神世界之解脱。

## （二）新约的记载

耶稣基督本人讲到永福的境遇，通常运用两种方式：一是鼓励性的，祂告诉人在天堂上有永远生活的报酬；一是启示性的，祂也曾经运用过默示录的文学来表示永远的生活（见：玛 25：31-46）。

在新约其他的记载里，描绘永福的境界通常可归纳成为三点：看见天主；与基督同在和合一；人与人共融的诸圣相聚。

（一）看见天主：“看见”一字在旧约中的运用时常有所保留，宣称人不能看见天主，否则就会死亡；所以旧约常以“生命”、“喜宴”来譬喻这现实。但是在新约中，这字就经常地出现，对观福音里耶稣宣布真福八端时，曾宣称心理洁净的人是真福，因为他们要“看见”天主。这“看见”应当在耶稣的思想中去懂，是在天上看见（见：玛 11：27，18：10），而且按照若望的看法，耶稣所谓的看见是在基督内的看见（见：若 1：18）。由此观之，耶稣基督所谓的“看见”与“成为天主的子女”两件事是相连的。保禄书信也显出来他认为所谓“看见天主”就是永福的境界（见：格前 13：12）。若望著作相似保禄的看法，保禄所谓“面对面”地看见天主，若望说：认识是相似祂（见：若一 3：2）。

（二）与基督同在：对观福音中，当载伯德二子求禄时，耶稣虽然宣称是父的事，但是言语中显出祂对于同受一洗、共领一爵的事相当地重视；这使得他们日后能与祂同在（见：

谷 10: 35~41)；耶稣也曾对十二位宗徒宣称他们舍弃一切跟随祂的赏报，就是与祂同在（见：玛 19: 28）。在若望著作中，也记载那些留在父爱中的人，最后是与基督、与父同住在一起（见：若 14: 3、25）。保禄书信也曾以“死是为得到基督”……等类的言语，来表达永远的生活是与基督同在的事实（见：格前 1: 7~9；格后 5: 1~10；斐 1: 21~23）。

（三）诸圣相聚：在许多言及天国景象的描绘中，能见到诸圣相聚的境界。圣经记载：天国是使被选者相聚（见：谷 13: 26~27）；使四方的人相聚（见：谷 8: 11~12）；是众人大团圆之日（见：得前 4: 15~17）。

总之，新约中对于永福的启示远超过旧约，相当清楚地提及永福的境界是：看见天主，与基督同在，诸圣相聚，其实这是永福的三面。

## 二、教会的训导

我们首先提出教会文件中对永福境界的教导，之后再在圣经和神学家的反省中，去讨论这教导的真意。

### （一）教会文件

在教会历史中，清楚地提及永福的文件有三：法国里昂附近召开的维哀纳大公会议；亚味农时期本笃十二颁发的诏书；以及佛罗伦斯大公会议<sup>1</sup>。

今将三个文件的教导归纳如下：永福的对象是“看见天主”：看见天主的本质、天主自己<sup>2</sup>，这是三位一体的天主、位

格的天主<sup>3</sup>。文件中所用的“看见”一词本是圣经的词汇，它继续描写“看见”的状态：消极上没有任何受造物为中介；积极上是很清楚地看。原文用三个字来形容这清楚的程度，言其为：Openly, Clearly, Plainly, 是直观性地“看见”；在直观时没有一般神学中所谓的信仰和希望，因为所谓的信仰和希望这两个词暗指隐晦，不是完全开朗的。这“看见”的后果是愉快、幸福、平安和永恒；这种直观，按文件的指示，完全是来自天主的赠与，人靠自己的力量是毫无用处；使我们获得这直观的是“荣福之光”，是天主的恩惠。所以神学上“荣福直观”代表永福。

## （二） 教会训导文件的注解

叙述了训导当局对于永福的教导，我们进一步地讨论这信仰的根据，分为两点讨论：

### 1. 圣经的基础

圣经中“看见天主”一词是常见的，但它的内容有一演变。在旧约的记载中，古圣祖的传统里，人通常不能直接地看到天主，看到的只是一些超越的事，譬如：亚巴郎看到的是火（见：创 15：17）；雅各伯却是以梦的方式与天主晤谈（见：创 28：13）……由此观之，看到的只是一些象征，而不是面对面地看到天主本身。梅瑟传统中，有两种对立的看

<sup>1</sup> 《天主教训导文献选集》第 990、1000、1305 条。

<sup>2</sup> 同上，第 1000 条。

<sup>3</sup> 同上，第 990、1000、1305 条。



法并存：一种记载梅瑟本人只看到天主的背（见：出33：23）；另一种记载梅瑟看见过天主（见：出24：11）。先知的传统里，也有两种情况：一是厄里亚先知他与天主的交往向来密切，但当天主显现之际则掩面以对（见：列上19：3）；但是在其他先知，身上，却显出似乎是与天主直接的来往（见：编下18：18；亚9：1；则1~2）。在新约记载中，论及看见天主的部分在前文中已介绍过，就如同保禄和若望所描写的一般，是一种“面对面的”，是“认识”祂，“相似”祂。

圣经中的“看见”一辞，可在东方人的思想中去了解，在东方的思想中，“看见”一词是很亲密的意思（见：依25），是进到生活的圈子中，和祂一起。今日把看见分为：一为旁观的看见；一为瞻仰的看见，圣经上的看见是瞻仰的看见，这种看见蕴涵一种认识，是主体性的而不是客体性的认识，是一种结合，生活在一起（见：若17）。

## 2. 士林神学家的注解

士林神学对保禄致格林多人的书信中所描绘的加以反省，并注解面对天主之情的意义（见：格前13：12）。

这段经文中表示一种认识，认识的对象是天主自身。困难在于这种认识是直接，毫无中介性。神学家们思考这种认识如何可能？他们在哲学的认识论中去探求解答；他们主张：人的认识在人的心理过程上有一种印象，也有一表象。理性认识虽然是主动性的，但当外在对象进入认识时，应当创造一个印象以形成表象；于是论到对天主的认识，无论如何都会有印象和表象两种因素。荣福直观不是这回事，它是完全直接的，并无印象与表象，因为天主自己是印象和表象，所

以它不是在人的概念，在受造物中认识天主；而是在天主内，没有任何媒介。若是如此，荣福直观是一种结合。

在我们的信仰生活中，宠爱是使我们与天主结合的恩宠；在永福中，荣福直观，是天主亲自的进入，使这结合的恩宠圆满，让人直接认识天主，结合于天主，这种哲学解释显然不易明了。

### 三、神学反省

我们在人际的关系上有一些永远的经验，从这出发点对永福反省也许有用，我们分为三点尝试。

#### （一）人际中的“得救与恩宠”

人的生活是“奥迹”发生的场所，在人和人的交往中，人是彼此“救援”和给“恩宠”。这句话我们慢慢地阐述。

在人身上常有两面：人性的一面和人格的一面，人性的一面是东西的一面，物的一面；人格的一面是主体的一面，自由的一面，是“我”，有我的自由、主体、精神。

人觉得自己不“得救”，只是由于停留在“东西”的一面，只给“人性”的需要，给他一些东西，这些东西能够是非常精神化的，如：思想、爱情、关怀……等等；但是给予之时，是把对方当做“东西”一般地给。给他，为的是让对方满足一些“人性”上的要求。所以，虽然所给的内容是接近精神化的，但是由于赠予者本身未把对方视为主体、一个交流的对象；也由于赠与者自身没有尊重对方，使自己成为一个交流的对象，只是单方面，自以为是地给一些以为对方在“人性”上需要的“东

西”；于是，这个人始终是在不“得救”的情况中，是在东西的境遇里。因为人们如此对待他，只给他人性的需要，他只是得到一连串的东西，这东西能够是：物质上的食物……等，或者是一些近于精神化的语言、思想、爱、关怀……等等，但是由于他尚未与赠与的对方形成交流，所以终究是物和物的受与授。这个人，还是停留在东西的层面，他尚未由东西性升到精神性、主体性，尚未有交流，没有人格性的自由和创造的能力，只是物和物的“受—授”关系。

所谓的“得救”，是由人性蜕变为人格化，由物蜕变为主体化，由限定变成自由，由木然地“受—授”成为富有创造力的交流。这是人和人的来往，在真实的位际中形成的，这时是人和人的“得救”，彼此之间的关系是人格化的关系，已经不是在东西的平面上，已经精神化，是在交流的创造中。

这时能够说彼此是在给“恩宠”，因为在位际上彼此是给，无条件的给。所谓的无条件，并不是在量上的无限，也不是按照自己所要给的无限地给；若是如此，这种无条件还是存留在东西的平面上，不能使人“得救”。真正的无条件，是在彼此的交往中静默、聆听；在静默中聆听到对方心灵的深度；在一切面具中聆听到对方心灵的期待；在宽恕中聆听到对方深处的无奈和真诚；这时给对方主体所要的，是针对对方最深处隐藏的需要去给，这种才是有“救恩”性的给，是使人“得救”的给。

因为人的最深处隐藏的是天主的奥迹；所以只有在双方静默、注视、聆听之时，人方能碰触到双方生命深处的真实的人。这时，人是在彼此宽恕中交流着，交流的深处是在生命中的天主。这时，人超越了各种束缚，甚至宽恕罪造成的

创伤，彼此真诚地相爱，互相赠予，这时产生的是创造、生命和自由。是在罪的超越中的创造，是新的生命，从罪和罪的影响桎梏中获得的自由。这时的人是得救的人。

## （二）天主与人的得救与恩宠

天主和人来往的关系上也有不得救的一面，这不得救的境遇不是来自天主，而是来自人的有罪性，以天主本身而论，本来不会出现这种境遇，因为天主本身是一切救援的根据，祂自己本身是救恩；祂不是一个抽象的天主，而是三位一体的天主，具有位格性，是父—子—神三位。祂愿意与人有亲密的位格交往。祂愿意把人视为主体，在交往中分享祂所有的，成为天主子女而得救恩。在这天人交往的时候，由于人的有罪、人的自私、不成全、占有和利用的天性，人往往会把天主当作一个工具来利用，而不是在他生命中朝拜的对象、生命的主。

这时，人和天主交往为了达到一种得救的境界需要一个过程；在这过程中净化，把天主视为工具、占有、利用的因素，逐渐视祂为朝拜、投顺、信仰的对象；这时人自身也走向自由，与天主的交往上达到救恩性的关系。这是人生命的救恩史。

同时，由于人是生活在物质世界中，在今日世界里，天人的关系受到物质条件的限制，是在一种言语、行动的象征中进行，这象征本身有中介性、物质性、东西性。也就由于天人关系是在物质环境中形成的，于是免不了会发生人把天主当为东西来占有、利用、操纵……等情况。

得救的天人关系，一方面人不再占有天主；更好说，人以位格接受天主、朝拜天主、投顺天主，让天主拥有整个的

人。另一方面在天人交会之际，人再也不借言语、行动为中介，却直接地表达和交往。这时，人是进入永福的境界：被天主所拥有，在祂内与祂结合之时的直接来往。

### （三）永福

永福是三位一体的天主在基督内与一切的人和宇宙发生关系，它的内容最后正如圣经所言：看见天主、与基督同在、诸圣相聚……最后能用德日进的“超级位格”来综合一切。

永福的性质有三：直接的、是永远的、也是动态的。所谓直接的，意味着没有任何的占有，没有任何物质性，没有中介，也没有象征。这是我们信仰的内容，但是这种直接的状态与圣经中对于基督中保性的启示貌似矛盾。在圣经上常称基督为父的启示者，人无论在哪一种神秘生活的阶段都无法与基督无关，在永远的生活中亦然；而且这一位基督是降生成人，有血肉性的基督。这时，困难发生在永福的直接性与基督的中保身份上：因为若按教会的训导，荣福直观是直接的，毫无中介；如果这是信仰的内容，降生成人的基督，具有血肉性的基督，在永福的境界里其中介地位如何？基督的中介性在永福中依然保存，只是表达的情况不同。

在世界上，人、宇宙、万物是经过耶稣与父交往，父也在耶稣身上对人自我启示；在永福中，是天人之间先有了直接的来往，在这位降生的基督身上表达出来。换言之，在世界上是在象征中产生位际关系；在永远中这位际关系表达在象征之中，与天主圣三结合的人表达在基督的身体内，所以在永福中，直接性和教会性并不冲突。（参阅：肉身复活篇）

所谓的永远，意味爱的奥秘；如果我们真的爱一个人，我

们巴不得死亡不会临在他的生命中。天主是爱，祂是爱我们的天主，祂又是生命，是生活的天主，所以我们存留在祂内时，我们有永远的生命和爱。

所谓的动态：柏乐斯曾如此形容说：在现世，我们急急地寻觅祂；为的是得到祂；在永远的生活里，是因为我们品尝了祂。在今日，我们找了方才得到祂，所以天主为我们是隐藏的；在永远，因为已得到了祂而去找祂，所以祂是无限的。所以在永福的境界中，人是在无限的光明中，追，追。

## 第十六章

# 灵 薄 狱

灵薄狱的问题可算是个人末世论的附带一章，主要是讨论尚未受洗就死亡的婴儿之去向。这部分在教会的历史过程里，曾经一度是激烈的讨论问题，因为它牵涉到我们信仰的两个要素内含：一为天主普遍救恩的意愿，一则是未领洗人的救援。我们分三部分来讨论这问题：

- 一、历史中的讨论
- 二、问题的撤销
- 三、附带的说明

### 一、历史中的讨论

这部分要讨论在神学历史上为灵薄狱问题之发生和兴衰，然后我们在训导当局的文件光照下，讨论这问题在信仰中的严肃性。

#### （一）问题的产生

灵薄狱的问题在奥斯定和白拉奇对于原罪问题的讨论中

已经播下种子，只是尚未清楚地把这内容以概念来说明。

在奥斯定和白拉奇原罪问题的争论里，白拉奇否定原罪；他主张人的本身是好的，能够依赖自己的能力得到生命的救恩；所以，领洗后的婴儿进入天国，未领洗的婴儿进入永生。白拉奇这种主张是一种自然主义，他中空了基督的救援和生命之内在联系。奥斯定在教会信仰的立场上对这错误加以纠正；他肯定了原罪对人的破坏，主张若是要赦免原罪。只有经过领洗一途。基于此，未领洗就遭受死亡猝击的婴儿无法得救，地狱是他的归宿。但是奥斯定暗自揣度，婴儿虽未受领洗，但是亦未以自己的自由意志犯过罪，不能与大罪中死亡的人相提并论，婴儿受的苦亦不应与大罪中死亡的人相同；于是奥斯定把地狱之苦区分为二：一为魔鬼受的苦；一为未领洗的婴儿所受之苦。

在原罪问题争论的气氛里，迦太基地区会议召开，会议的立场显出基本上是同意奥斯定的意见，认为人是受到原罪的破坏，需要借圣洗圣事来宽赦原罪；但是有关奥斯定认为未领洗的婴儿要受地狱的罚，这意见教会当局的态度是相当地保留。灵薄狱问题在此讨论中播下种子。

## （二）问题的明朗化和尖锐化

这早已暗存在教会生活中的问题，在士林神学的讨论中逐渐趋向明朗。

由于一本书的翻译，引起士林神学家们讨论这问题的兴趣，这是一本东方著作 Pseudo-Diogenysius，当时将其翻译为拉丁文。书中如此论及原罪：原罪的破坏，并非积极性地使人失去人平面上的一些东西，不是一种污染或贪欲；而是消



极性地失去了天主的恩宠。在这理论的影响下，中古亚伯拉主张未领洗的婴儿不应当受到地狱的火和地狱的罚，充其量能说他们是生活在黑暗中。亚伯拉的这种思想内容，已经相当地近灵薄狱的思想。

教会当时有一些通俗思想流传着，他们认为地狱分为两层：上一层里有一些次等的苦，下一层的方是真正的地狱之苦——失苦和觉苦。由于亚伯拉的理论，他们认为未领洗的婴儿是留在上层，那里受的苦比下层的轻微得多。诗人但丁在其文学巨著中，描写这境界时，未领洗而死亡的婴儿甚至还拥有一些幸福。

就在这样的背景中，大亚伯尔首次运用了“灵薄”一字来表达这境界。在原文里，灵薄是表达一种边缘的境界。多玛斯在当时把拉丁教会中的 *Infernus* 分为：阴府、炼狱、地狱和灵薄，他认为在灵薄中只失苦而无觉苦，那里只是人受罚的地方，得不到永远的生命，但是并没有积极的觉苦。

教会内的次等神学家进一步研究这些婴儿在灵薄狱中的情景，描述说：这些婴儿在灵薄狱中，基于基督的救援，在那里也分享一些幸福，但是这幸福只是一些自然的福乐，而不是永恒的生活。

灵薄狱问题的尖锐化，是在特伦多大公会议前后，当时原始基督教以奥斯定主义为后盾，主张未领洗的婴儿一定不能得救；但是当时耶稣会的神学家认为原罪后的人还保有人的自由，于是坚持灵薄狱的存在。这争论在教会中达两百年左右。其实争论的中心并不于灵薄狱的问题，实际上是在恩宠论上，灵薄狱却只是必然的后果，这问题基本上是奥斯定主义和耶稣会神学家主张的自由意志之争。

### （三） 教会当局的训导

综合历代教会当局的文件，对于灵薄狱问题的讨论可简述如下：首先，教会当局从来未曾正式隆重地承认过灵薄狱的存在；其次，在特论多大公会议前后的争论气氛里，劝诫双方只能作为神学上讨论和交谈的资料，切勿抱有控诉对方为异端的行为。

由此可见，灵薄狱存在的问题，连在教会历史中都是争论点，所以不能将其视为信仰上的问题，圣经的记载里亦无根据。

## 二、问题的撤销

在十九世纪，教会当局对这问题讨论得相当少，可能是由于觉得缺乏启示和根据。在二十世纪，教会中差不多只有三分之一的要理宣讲课本中提到灵薄狱的存在，这三分之一的课本大部分是在耶稣会士传福音的地区内运用。无论如何，事实告诉我们，灵薄狱的问题在消失中。

问题的消失是由于神学上的讨论促成的。首先是天主普遍救人的意愿，在圣经的记载里，显出天主愿意救一切的人（见：弟后 2：4）；在灵薄狱中是不得救的境界，未领洗而死的婴儿为数甚众，若不领洗就永留灵薄狱中，这与天主愿意普世人得救的启示相违背。

其次是恩宠论上的问题，有些神学的理论主张灵薄狱有自然的幸福，这说法从恩宠论的观点来看是非常地抽象，因为灵薄狱终究还是基督内痛苦的境界，相当不合乎人性。

最后，灵薄狱问题是用来解决未领洗的婴儿原罪未被宽

赦的问题。问题的重点在于：婴儿的原罪是否必然应经过水洗方能被赦免？若是基于有些神学的假说：人在死亡中有一次完全成熟自由的抉择，则这问题已不存在，因为这时婴儿有同样的机会，自己负责的抉择终身。在其他的神学讨论里，也曾有人主张婴儿的原罪在教会的祈祷和婴儿父母的祈祷中亦可完全赦免。今日在神学上特别强调，人在死后只有两种境界：得救或是不得救，无所谓的中间境界。

在历史中，我们看出来灵薄狱问题的产生，是要避免未领洗的婴儿死后下地狱的残酷结局。在今日神学上对这问题已经找到了一条出路，所以就渐形撤销。

### 三、附带的说明

庇护十二世在一次对助产士的训话里，曾请助产士注意为初婴儿付洗。这训话的性质只是属于一种牧灵上的讨论和鼓励，鼓励助产士们尽量为初生的婴儿付洗，但不是神学上或信理上的训导。因为，过去在特伦多的会议中，有人已经提出来未领洗即死亡的婴儿及其罪赦之问题，讨论中，大部分与会教长持婴儿“不领水洗则死不得救”的意见；但是另一方面，贾及当神学家（Cajetanus）却力主“死于胎中之婴儿仍得救援”。对这两方面的争论，当时训导当局没有决定性的声明。贾氏的意见虽然大部分与会教长不接受，但也未表示是错误。

于是，我们能说对于未领洗死亡的婴儿及其去处，训导当局从未以信理的角度教导过；庇护十二世对助产士训话的有关部分，亦非信仰的内容。神学家可以不再以灵薄狱来求

解答,而且事实上不少神学家以为灵薄狱不是一个好的解答。最后,1992年颁布的,《天主教教理》不再讨论灵薄狱。

封面设计：Vincent

末世——教会用来描绘救恩史上最后一个阶段  
——天主的启示已在基督身上完全展露，整个人类已在基督身上答复了天主



天主教出版社



上海市新闻出版局

内部资料准印证(2004)第070号

工本价：6.80元