



聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

04

基督信仰中的人學



基督信仰中的人學

香港聖神修院神哲學院

聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

主編

丘建峰 何奇耀

編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊

袁燊銘 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 潘國忠 楊孝明 梁鳳玲 盧秀芬

學術小組

勞伯堦神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父

蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄺麗娟修女 阮媽玲修女

羅國輝神父 梁定國神父

吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士

閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

審閱小組

蔡惠民神父（教義）

鄺麗娟修女（教義）

吳智勳神父（倫理）

梁定國神父（禮儀）

李國雄神父（聖經）

基督信仰中的人學——普及神學教材系列（4）

編寫：廖潔珊

審閱：鄭麗娟修女

編輯校對：丘建峰 何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：cert@hsscol.org.hk

網址：<http://www.hsscol.org.hk>

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2017年2月第二版

國際書號：978-988-77627-4-4

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2014年9月23日

版權所有

特價：每冊 HK\$70

目錄

序.....	i
編者的話.....	iii
單元一 「基督信仰中的人學」是什麼？	
1. 緒言.....	1
2. 單元目標.....	2
3. 導論.....	3
4. 人與天主的關係的學問.....	6
5. 探究的進路——方法論.....	9
5.1 歷史性的資料.....	9
5.2 歷史性的方法.....	10
6. 亞當和基督.....	12
6.1 亞當為人的開始.....	12
6.2 基督為人的終極意義.....	15
7. 聖詠第八首中的人.....	16
8. 摘要.....	18
9. 參考資料.....	19
單元二 為何要從神學角度討論人？	
1. 緒言.....	21
2. 單元目標.....	22
3. 導論.....	22

4. 人的起源問題.....	23
4.1 神話學上人的起源.....	24
4.2 哲學上人的起源.....	29
4.3 科學上人的起源.....	32
5. 從考古學看人的早期歷史.....	35
6. 為何要從神學角度討論人？.....	38
7. 摘要.....	40
8. 參考資料.....	41

單元三 天主創造的人類

1. 緒言.....	43
2. 單元目標.....	44
3. 導論.....	44
4. 人的本質.....	44
4.1 以色列民看人的構成.....	44
4.2 希臘文化下看人的構成.....	48
4.3 新約中人的本質.....	51
5. 人：天主的肖像.....	53
5.1 舊約：天主的肖像.....	53
5.2 新約：基督——天主的肖像.....	56
6. 「內在的人」.....	58
6.1 保祿的「內在的人」.....	58
6.2 教父的「內在的人」.....	60
7. 摘要.....	63
8. 參考資料.....	63

單元四 人的特性（一）：兩性、自由、罪

1. 緒言	65
2. 單元目標	66
3. 導論	66
4. 男人和女人	66
4.1 男人和女人的被造	67
4.2 生育繁殖——兩性的結合	69
4.3 「你—我」關係——人性的團體幅度	70
4.4 天主的代理人	70
5. 自由	71
5.1 自由和選擇	72
5.2 自由和渴望	75
6. 罪：「肖像」的磨滅	77
6.1 原罪在聖經中的意思	78
6.2 罪的社會幅度	81
6.3 罪的不可迴避性	81
6.4 天主恩寵的普遍性	82
7. 摘要	83
8. 參考資料	84

單元五 人的特性（二）：生命的恩賜、死亡與復活

1. 緒言	85
2. 單元目標	86
3. 導論	86

4. 生命：天主的恩賜.....	87
5. 死亡的奧秘.....	91
5.1 罪與死亡.....	91
5.2 死亡是什麼.....	93
6. 人的復活.....	96
6.1 聖經的基礎.....	96
6.2 基督復活的事實.....	97
6.3 死者如何復活.....	100
7. 摘要.....	101
8. 參考資料.....	101

單元六 在基督內的人

1. 緒言.....	103
2. 單元目標.....	104
3. 導論.....	104
4. 人的召叫.....	104
4.1 雅威典的報導.....	105
4.2 司祭典的報導.....	105
4.3 小結.....	107
5. 基督——人的真理.....	108
5.1 基督——最後的亞當.....	108
5.2 基督——天主的肖像.....	111

6. 新人——基督的肖像.....	111
6.1 新人的誕生.....	112
6.2 新人的成長.....	115
6.3 效法基督.....	118
6.4 在等待的世界中生活在基督內.....	120
7. 摘要.....	121
8. 參考資料.....	122

單元七 人的超性

1. 緒言.....	123
2. 單元目標.....	124
3. 導論.....	124
4. 「本性」與「超性」.....	125
4.1 「超性」的定義.....	125
4.2 討論的由來.....	126
4.3 中世紀以後的發展.....	126
5. 聖經的觀點.....	127
5.1 舊約的概念.....	128
5.2 新約的概念.....	131
6. 教會的觀點.....	134
6.1 初期教會至十九世紀.....	134
6.2 十九世紀以後.....	137

7. 不同模式的解說.....	138
7.1 士林神學的說法.....	138
7.2 新士林神學的說法.....	140
7.3 拉內的說法.....	142
8. 摘要.....	143
9. 參考資料.....	144

單元八 從人是「天主的肖像」看人性的尊嚴和責任

1. 緒言.....	145
2. 單元目標.....	146
3. 導論.....	146
4. 聖經中的論證.....	147
4.1 「天主的肖像」與人性尊嚴的關係.....	147
4.2 「天主的肖像」揭示為人的尊嚴.....	149
5. 在教會傳統中的表述.....	150
5.1 東方教會傳統.....	151
5.2 西方教會傳統.....	152
5.3 在當代神學中的討論.....	154
6. 教會文件如何說人.....	155
6.1 梵二前的教導.....	156
6.2 梵二後的教導.....	160
7. 摘要.....	164
8. 參考資料.....	165

單元九 進化論

1. 緒言.....	167
2. 單元目標.....	168
3. 導論.....	168
4. 達爾文的進化論.....	169
4.1 什麼是「進化」？.....	169
4.2 在達爾文之前有關「進化」的討論.....	170
4.3 達爾文的進化論內容.....	170
4.4 進化論所引起的爭議.....	172
5. 教會就人類進化的科學論據所給予的訓導.....	173
5.1 教會的立場.....	174
5.2 學說、自然與啟示.....	175
5.3 教會的指引.....	176
5.4 小結.....	179
6. 德日進的進化論.....	179
6.1 背景.....	179
6.2 宇宙進化論.....	180
6.3 神學進化論.....	185
7. 摘要.....	186
8. 參考資料.....	187

單元十 基督信仰中的人學的幾個參考

1. 緒言.....	189
2. 單元目標.....	190
3. 導論.....	190
4. 奧思定的人觀——人的罪.....	190
4.1 天主的公義.....	191
4.2 原罪.....	193
5. 多瑪斯的人觀——人的內部結構.....	194
5.1 人的身體與靈魂.....	194
5.2 人的認識活動和能力.....	197
6. 拉內的人學——人是超越的存有.....	198
6.1 人性的定義.....	198
6.2 人是「超越的存有」.....	199
6.3 人是天主自我通傳的事情.....	202
7. 潘能伯格的人學——由下而上的人學.....	203
7.1 降生的人學中心論.....	204
7.2 天主的肖像——人的獨特性和對大地的管理權.....	205
8. 摘要.....	207
9. 參考資料.....	208

序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是有實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日

編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到更佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

單元一

「基督信仰中的人學」是什麼？

1. 緒言

人總喜歡發問，今天與往昔都一樣。我們應該不會對以下的問題陌生：「生存的意義是什麼？」「生命值得嗎？」「哪些是生命中的重要的事情？在哪裡可以找到它們？」也許我們都問過這些問題。

每一個人，因著生活、教育和信仰等的不同，在回答這些問題時，都會得出不同的答案。也就是說，不同的思想和處境造就不同的人觀。在不同的時代，很多人為了要明白人多一點而作出探究和貢獻，他們當中許多都有宗教的背景，包括不少基督徒。基督信仰有其對人和生命的一套獨特理解。簡單說，「基督信仰中的人學」，就是在基督信仰的語境下，討論人的一門學問，是在其信仰內容的框架下，反

省人之所以為人，也就是說它是一門神學研究，屬於教義神學的一科。

本書總計有十個單元，大致可以分為四個部分。

第一部分：屬於導論部分，包括第一和第二單元，主要介紹「基督信仰中的人學」是怎樣的一個課題，並簡單說明處理這課題所採用的進路，以及它與其他學研究的關係。

第二部分：包括第三至第五單元，主要探討人性的本質和內在結構。

第三部分：包括第六至第八單元，我們會從人具天主肖像的獨特之處，看他的特殊召叫，並探討其超越性，以及人性的尊嚴。

第四部分：包括第九和第十單元，我們首先會以進化論為例，看基督信仰對人的理解曾面對的衝擊；之後，我們會選讀幾位不同時代的著名基督徒神學家對「基督信仰的人學」的貢獻，並以此深化讀者對這課題的認識，以及作為對全書的總結。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 掌握「基督信仰中的人學」所要探討的問題是什麼；
- 認識研習本學科的方法論。

3. 導論

從字源學上來說，人學（anthropology）一語是來自希臘文字根‘*anthro-*’（人）和名詞‘*-logy*’（學/學問），即「人的學問」。簡單地說，人學是一門討論「人是誰」、「人是什麼」的學問；也即是就人的本性、其意義和目的作反省。

然而，人學卻不是唯一一門探討人的學問。生物學也討論人，其中解剖學就是關於人在物理上的結構；生理學、胚胎學和許多別的學科，同樣是就人體機能作探討。再者，人的行為亦是多個學科的研究對象，例如心理學和社會學即是。

那麼，今天說的「基督信仰中的人學」，到底是怎麼一回事呢？「基督信仰中的人學」又處於神學的什麼位置呢？

首先，神學與宗教學等科學性學科有明顯的分別。宗教學包括的如宗教社會學、宗教心理學、宗教歷史學和比較宗教學等研究，甚或還包括聖經詮釋、新舊約聖經形成的研究和教會歷史。它們研究的範疇，與神學部分研究範疇是相同的，但是它們採用的方法，以今天的用語，就是「科學化」，主要的意思是指這些學科重視的是客觀性。它們要求就宗教行為、歷史事實、聖經字詞的意思以至個別歷史及文化處境的探究，需具有客觀的解說和分析。

那麼「神學」又是什麼呢？正如我們在《神學導論》中的介紹，從廣義的角度來說，「神學」一詞是指信者對信仰本身的反省和思考，所以神學不是那麼關乎個別專門課題的學科，而是對天主在基督內的啟示的整體思考；而從狹義來看，則是指我們從不同的課題入手，研究的對象仍是整個基督的啟示，只是各自從其特有的觀點出發，探究整體啟示內的某個範疇，例如：教義神學、靈修神學、牧民神學、倫理神學和禮儀神學等。因此神學不是討論個別，而是整體。

因為基督信仰啟示的整體，都繫在復活的基督這人身上，而天主的話語，最終就是耶穌基督這人，因此神學關注的不是資料和數據，而是一個人，所以它並不是一門科學，至少不是我們今天所理解的「科學」。然而，在中世紀時的歐洲，神學被視為科學，用的字眼是*scientia*，是一門知識性的學科。

過去的許多個世紀，神學的特質都被說成是「信仰尋求明瞭」，但是我們要留意的是：神學所關注的真理，不是一個可以被分拆成許多部分的真理；這一點與科學截然不同，神學要在耶穌基督內，討論天主啟示給人的整個喜訊。再者，神學企圖要表達的真理是耶穌基督這個人，因此，它不但是是一個只要求明白的真理，而且還是一個要求回應的真理，正如我們要真正認識一個人，便必須與他交往，所以當我們說真理就是耶穌基督這人，就代表，我們還需要回應。所以，神學與科學的不同，還在於它含有一個十分強烈的「主觀性」，就是信者本身如何回應這真理。

正由於神學加入了這個「主觀性」的幅度，由近代開始，神學家已漸次明白到在基督信仰中，人學的重要，並且漸漸有一個全新的取向，認同神學也必須包括如何在基督的光照下，學習認識人和這世界。不過，這並不是要說，神學與天主無關，只是在角度上與過去的看法有所不同。今天的神學，更希望從人的角度出發，藉人與天主和世界的關係來講論天主，而這關係的中心，就是主耶穌基督。因此，廣義而言，神學都包含了人的幅度，即基督信仰對人的解釋，換句話說，就是如何在人與天主的關係下，看人和環繞著人的這個世界的學問。從相反的方向看，同樣地，人學也必須包含神學的幅度，因為如果人學完全不討論天主，不理會人與天主、與世界的關係，這門人學並不完整，亦不能為各種有關人的問題提供終極的答案。

由此，我們就可以說「基督信仰中的人學」的兩個意義，首先，就其廣義來說，所有基督信仰中的神學內容，都包含了人的幅度，都屬於「基督信仰中的人學」的範疇；其二，從其狹義來說，「基督信仰中的人學」可以被理解為，把對人的討論，放在認識基督和基督信仰的層面上來。從後者看來，「基督信仰中的人學」是任何一門神學的基礎，例如是教會、聖事、倫理德行和靈修生活等等的神學意義。

「基督信仰中的人學」並不是近代才突然出現的一門神學課題，在教會過去的神學傳統裡，同樣有不少關乎人學的探討，但是教會較古老和經典的人學，往往預設了人的受造和存活是藉著天主和祂的恩寵。這種說法的權威性，在十八世紀以後，遭到啟蒙運動以來的思想以及科學研究的衝擊

下，已經難以為一般人所信服，特別是沒有信仰的人逐漸成為世界的主流，這種表達方法就更不容易與教外人交談了，但是不容否定的是，它今天仍在教會內普遍流傳，同時也有其珍貴的價值。

在這一章裡，我們會先瞭解「基督信仰中的人學」到底本質上是一門怎樣的研究；其次，我們會探討做這樣的學問用的是怎樣的進路；最後，我們會認識天主創造中的兩個重要人物——亞當和耶穌基督，他們可說是人的原型，亦將會是我們學習人學的主要對象。

4. 人與天主的關係的學問



思考：關於人，天主說過什麼？做過什麼？反過來，關於天主，人說過什麼？做過什麼？

曾聽過有教友和神學生問，我們有工作、讀書、優閒、飲食等方面的神學嗎？他們這樣問，反映的可能是他們心中的渴求。

嚴格來說，「神學」是關於天主的，這從字義上來看已經很清楚。我們在《神學導論》中已經有所解說，「神學」就是天主為了我們揭示其自身。所以，應該只有關乎天主的神學，它是一門學習天主啟示自己的學問，它本質上是人認識基督信仰的學習，而信仰要求人回應天主的自我揭示。所以，聖安瑟莫（Saint Anselm of Canterbury, 1033-1109）曾說：「信仰尋求明瞭」（faith seeks understanding），即信賴天主，並尋找更明白祂，這包括：祂的本質是什麼？祂

的創造是什麼？祂有何計劃？祂與創造，尤其是與人的關係如何等等？

因此，我們可以得出第一個簡單而基本的結論，就是神學在探討神的大前提下，我們不能不講論天主。如果缺少了天主的元素，那就只剩下「一學」，不代表什麼意思。就是英語的字義也一樣，“theology”一字，少了“theo”就只剩下“logy”；成了一個沒什麼意義的詞了。

那麼，我們上文提到的「工作、讀書、優閒、飲食等方面的神學」，就沒可能成為神學研究的一部分嗎？也不是，如果它們都與天主的啟示有關係，這是有可能的。也就是說，當我們說神學中包含了天主與人的關係，而在人的那一方，其行為與神是有關係的話，那同樣可以成為神學的一部分，而「基督信仰中的人學」探討的內容，主體是人，是人與天主的關係，絕對是一門神學的學習。

到這裡，讓我們回到「人學」的研究對象的討論上，「基督信仰中的人學」要研究的對象是人，這甚至可以說包括所有事情。歸根究底，我們對自己是十分好奇的，總希望知道多一些關於自己的事，所以有對人，包括自己和他人的研究。許多大學的課程都有人文學科和藝術，全都是關於人的，例如：人與他們的成就、他們的文化、語言、歷史、法律、政治、經濟、建築、心理、生理、犯罪學、哲學等等的學習。這些學科，都可以說是為認識整全的人類的某些部分的有效途徑，但都不需要或未必需要從天主那裡出發就可以進行學習，所以，它們不是神學。

可是，關於人的一件重要事情，就是人與天主的關係，這就不能只靠人自己就能講論的。因為，天主不像某事某物，矗立在我們面前，任由我們探究、觀察和發現。祂的超越性不容許我們這樣做。那麼，我們就不能講論天主嗎？也不是，因為天主曾藉著其他事物向我們揭示和講述自己。所以，簡單但確實地說，在本質上而言，「基督信仰中的人學」就是關於人與天主的關係的學問。它要研習的內容是在相信天主創造世界的前提下，認識人是什麼、他的存在目的和終向，並由此與基督建立更親密的關係，也藉與基督的關係與天主所創造的萬物，有合適的關係。

按照上文對人學的解說，也許讀者會問，這是否代表，非教友就沒有學習人學的需要，或說，此人學與他們就沒有關係？我們的看法是：未有信仰的人，只要曾經想過「人是從哪裡來的」或「人最終要到哪裡去」這些問題，卻不能在生活中尋找得到答案，而且為此感到苦惱痛苦的，其實都需要研習「基督信仰中的人學」，因為，不走向終極的價值，他們問的問題，始終不能解決。他們的需要和失落，在神學家本篤會修士聖比德（**Venerable Bede**, 672-735）的一篇文章中，表達得生動而實在：「當我們今天與昔日知識缺乏的年代的人比較人的生活時，我感到就好像是一只孤獨的麻雀，一瞬間飛越宴會廳，那裡是你在冬季與鄉紳和顧問宴饗的地方。宴會廳裡的壁爐溫暖著房間；可是外面寒冷的暴風雨雪正怒吼著。這只麻雀從一個房間的出口，快速地飛過，又進入另一個的房間。只要牠在房間裡，牠仍受到保護，免於寒風雨雪的傷害，但在短時間的安逸之後，牠突然對自己是從哪裡來的問題感到迷茫。同樣，人在地上生活的時間也

很短暫，我們不知道這生命之前發生了什麼事情，也不知道往後會怎樣。所以，如果這學問能揭示一定程度上的知識，那麼，我們便應該跟隨它。」（譯自 *Ecclesiastical History of the English People*）

故此，「基督信仰中的人學」雖然是神學中的其中一門學問，卻不是只限於信者研讀的。任何對人生有所惑、有所感的人，也應該參詳這課題，並且必然會有所得著。

5. 探究的進路——方法論

當我們要探討認識人與天主的關係，必須按天主啟示的內容才能夠有真正的認識，而這就涉及歷史性資料與歷史性方法兩個與方法論有關的問題，就是指我們要透過聖經及其所蘊含的啟示真理，認識人是什麼。

5.1 歷史性的資料

根據基督信仰，現在天主對人的救贖啟示的紀錄，都記在舊約和新約的聖經之中。關於這些經卷，有一點我們要注意的，就是它們並不是教科書，這一點在《聖經導論》中已經有所說明，而無可否認，歷史上每一時期的基督徒，實際上都曾經犯過視聖經為「教科書」的毛病，就是每當遇到信仰上的疑問時，他們就會往聖經的經卷裡找尋「答案」，把它們視作百科全書式教科書。這其實是對聖經不正確的理解。

在自古以來的教會歷史裡，基督徒都覺得自己受到聖經的困惑，因為，他們不一定能在聖經中找到他們預期可得到的東西。其實，我們並不用感到困惑，只要我們放下偏見和不正確的假設，自然而然，聖經中的智慧，便會浮現在我們眼前。

如果聖經並不是教科書或百科全書，它又會是什麼呢？從表面看來，它像是一座圖書館，收藏著多部經卷，也不是一人、一時、一地的著作。事實上，英語中 **Bible** 一字是希臘文複數的 *biblia* 的字譯，正正是「書本」（眾數，即 **books**）的意思。我們可以形容聖經為一座小小的圖書館庫藏，就是以色列人或猶太人的民族精選著作，記載著從主前 1200 年左右，到主前 100 年左右（舊約），這個民族一千多年來的文化歷史；並加上在主後 50 年至 100 或 120 年（新約），少於一百年期間的一部分猶太人（指基督徒）的事跡。

為基督徒而言，天主正正透過這些包括相當廣泛文體的著作，借它們的作者所寫的文字，向我們揭示天主自己。

5.2 歷史性的方法

聖經這部書來自以色列民族，因此內容或多或少，都會反映他們的歷史、文化與觀念。所以，天主是藉著以色列的歷史，並且更重要的，是耶穌基督在歷史上的行實，以及宗徒目睹他的言行以後，在歷史上所作的回應，來向我們揭示祂自身。因此，我們說天主的啟示是歷史性的啟示，正是基於這個幅度。由此，我們總結和學習人與天主的關係，可

以說基本上是根據天主在人類歷史上所作出的一切行動，而當中的主要內容，就是在聖經上有關天主啟示的記載。

當然，我們還有一個優勢，就是經歷了二千多年歷史的教會，她由宗徒傳下來，從來沒有間斷。宗徒們代代相傳，把來自降生的聖子的教導加以傳播，這不僅在教會內，也在教會外宣揚，使天主藉以色列、耶穌基督和門徒的歷史見證，以及他們對天主啟示的明瞭，也向不同世代和不同地域的人宣講。教會的聖傳與訓導，一方面是向人講述天主自我揭示的內容，另一方面亦保護著天主親自啟示的真理的唯一性和真實性。

所以，在這書內有關人學的探究，其基礎與重心都是天主在歷史中的啟示。我們藉學習聖經所記載的歷史和二千多年以來教會對信仰的詮釋，嘗試為信仰內的人學，梳理出人的本質。

然而，我們說「歷史」這個用詞也與一般的理解稍微有別。因為嚴格來說，「歷史學」有其特定的研習範圍或領域，也要按其本身的一套特定的研究方法與技巧，同時對歷史的真實性，要求亦很嚴格。所以，如果我們說天主的啟示是歷史性的，也許會令讀者產生一個誤解，把聖經內所有的內容，都視為歷史事實，但是這並不是我們提到「歷史性」的意思，相信讀者在研習過本系列中各本有關聖經入門的教材，以及《基本神學》裡有關聖經的真理性的討論後，應當不會有此誤解。在本書裡，我們引用的聖經包括聖詠等，它在表達上並不是採用事實的歷史性，所以有關歷史事實的呈現，並不是那麼直接明顯的，這是我們要留意的。同時，即

使是那些以較「歷史性」形式出現的經卷，在理解時也要細心辨析其歷史性。

總括而言，我們不完全拒絕「歷史性」這個用詞，用於描述天主的啟示上，因為它的確與過去在歷史上出現過的真實事件關連，並且原則上開放給人作專業的歷史性探究。

6. 亞當和基督



思考：人類的起源是什麼？我們是否可以從聖經中得到啟示？同樣要問，人類的終結是什麼呢？這個過程的結局會如何？歷史的目的又是什麼呢？

6.1 亞當為人的開始

當我們認清，人學是研習人與天主從起初到終結的關係的種種時，我們便很容易找到兩極的位置，作為研習人學的範圍，那就是亞當（起始）和基督（終結），而這兩個重要的人，也是以後各個單元裡的重要解說對象。在亞當身上，我們可學習到人與天主首要的和開始時的關係；而在基督身上，我們可以徹底地檢視人與天主的最終關係。

在創世紀中，亞當的出現不僅僅是第一個人，也是人的原型或代表。事實上，希伯來文的「亞當」本身就是「人」的意思，它是一個集合名詞，意指包括男和女的「人類」。亞當在創世紀的首二章中，以受造物的身分登場，而這正是我們與天主的第一個關係：造物者與受造物的關係。聖詠第

一百篇說：「他造成了我們，我們非他莫屬。」（詠100:3）這正好指出人不是天主，而是天主所創造的。這是我們一定要牢牢記著的，這是一個基本的真理，否則，一旦我們忘記了或忽視了，後果可以是很嚴重的，就如在創世紀第三章記載：「蛇對女人說：『你們決不會死！因為天主知道，你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡。』女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，且能增加智慧，遂摘下一個果子吃了，又給了她的男人一個，他也吃了。」（創3:4-6）

這裡不但說明人竟聽蛇的說話，不服從天主，於是犯上叛逆的罪，它更要表達人想要得到智慧，要成為天主。想要成為天主就是不願接受自己乃受造物的身分，忘掉天主創造的恩德，破壞人與天主原初擁有的和諧關係，這就連他與整個創造的關係也打亂了。

這只是人的故事的開端，人的構造的基礎。就好像許多優秀的故事，它的開始必然呼應它的結局；像許多優秀的建築，它們的根基都建構得妥當，為要支撐起整座建築物，所以原祖作為人類的起始，與人類的發展與終向，關係密切。人是天主的受造物，在這方面本來無異於任何一樣在宇宙間的事物。然而，按創世紀第一章的創造故事，人的地位超然，他在一切受造物之上，被賦予管治受造物的權利和義務，而且他的受造被賦予目的和終向。在創造的報導中，這些都給我們暗示了。我們姑且簡單看一看人的受造過程。

在聖經創造的第一個報導中記載說：

「天主看了他所造的一切，認為樣樣都很好。」（創1:31）

「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。」（創1:27）

「到第七天，天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定為聖日，因為這一天，天主停止了他所行的一切創造工作。」（創2:2-3）

在創造的第二個報導中，提到天主給予人：

（1）工作：「叫他耕種，看守樂園。」（創2:15）

（2）命令限制：「只有知善惡樹上的果子你不可吃，因為那一天你吃了，必定要死。」（創2:17）

（3）伴侶：「上主天主遂使人熟睡，當他睡著了，就取出了他的一根肋骨，再用肉補滿原處。然後上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人，引她到人前，人遂說：『這才真是我的親骨肉，她應稱為“女人”，因為是由男人取出的。』為此人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。」（創2:21-24）

由此，我們看出了一個脈絡，彷彿一切都在天主的計劃之中，這計劃遙遙指向一個終結。總之，人類是被投進到歷史之中，定向前進。

6.2 基督為人的終極意義

天主的計劃，一直到基督的來臨才完全揭露開來，基督就是「最後的亞當」。尤其重要的是，基督在他的光榮中，代表著任何關於人的神學的目標。那就是在他內，我們看到人與天主的關係，最終將是一份父子的關係，並且藉此而分沾了天主的神聖性：「因為我們認識了那藉自己的光榮和德能，召叫我們的基督，基督天主性的大能，就將各種關乎生命和虔敬的恩惠，賞給了我們，並藉著自己的光榮和德能，將最大和寶貴的恩許賞給了我們，為使你們藉著這些恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能成為有分於天主性體的人。」（伯後1:3-4）

上文曾說，人是受造物，不是天主。但天主為了使人分沾祂的福樂，派遣了聖子降生成人，因此耶穌基督既是天主，也是個真正的人，他跟我們任何一個人都一樣。雖然他也是天主，可是他沒有把持自己天主的身分，反而謙虛自下，單單以人的身分，活出人真正的本質，帶出人終極的意義。

亞當和基督因此是人學研習的兩端，保祿宗徒曾說：「經上也這樣記載說：『第一個人亞當成了生靈』，最後的亞當成了使人生活的神。第一個人出於地，屬於土，第二個人出於天。那屬於土的怎樣，凡屬於土的也怎樣；那屬天上的怎樣，凡屬天上的也怎樣。我們怎樣帶了那屬於土的肖像，也要怎樣帶那屬於天上的肖像。」（格前15:45; 47-49）

這番說話正好是我們學習本書的重要指引。

7. 聖詠第八首中的人



思考：有些人主張人生來是惡的，所以要加以管制訓練，才會變得高貴；也有人認為人生來是善的，只要引導本性，就會變成好人。身為天主教徒，我們應該如何理解人的本質？

關於天主的啟示對人有什麼意義，聖詠第八首是一個相當合適的反省，因為它一方面清楚地回顧人的受造情況（亞當），另一方面，又指向新約的新人（耶穌基督）。所以，我們在這裡特地默想這首聖詠，作為揭開人學學習的序幕。

「上主，我們的主！你的名號在普世何其美妙！」
（詠8:2a, 10）

這篇聖詠的首句和末句，都是讚美上主的詩句，體現了人與天主的關係，由始至終都以天主的創造恩寵為中心。

聖詠作者繼續說：「你的尊榮在天上彰顯光耀。由赤子乳兒的口中，你取得完美的讚頌。」（詠8:2b-3）就是最渺小的一員都知道天主的恩寵。在新約中，耶穌亦曾說天主不是向有高深學問或有智慧的人，而是向弱小者揭示祂的奧秘：「耶穌發言說：『父啊！天地的主宰！我稱謝你，因為你將這些事瞞住了智慧和明達的人，而啟示給小孩子。』」（瑪11:25）正如在《神學導論》中論及研習神學的態度，在這裡，我們也重提一次，這也是研習人學的態度，就是要謙遜，因為人在天主面前是極其渺小的。

不僅與天主比較時人顯得渺小，就是在天主創造的其他受造物前，人也是微不足道的：「當我仰望你手指創造的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？」（詠8:4-5）不但昔日的聖詠作者曾發出這樣的感觸，就是今天的天文學家和研究太空科學的人，當他們凝視奇妙浩瀚的太空天際時，他們也同樣會發出這些疑問和讚嘆。但在這些驚訝背後，人又感到某程度上的沮喪，他覺得自己站立在一個偌大的舞台上，但地位低微，生命彷彿毫無意義。

但這並不是聖詠作者的全部意思，因為他除了一開始就指出謙遜之外，他憑著在天主內的信仰，知道在人性內有一份自豪。他說：「竟使他稍微遜於天神，以尊貴光榮作他冠冕。」（詠8:6）因著人的弱小、屬地上的或更好說是屬灰土的，當然較在天上的渺小。

聖詠作者把人與天神作比較，固然是要人謙遜，明白有超越自身存在之物，不要自尊自大；可是，天主卻「令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下。」（詠8:7）使人的地位高於其他的受造物，又是要告訴人，他本身有其價值，並非一無是處。

所以，聖詠第八首的作者用反論的技巧，向我們揭示關於人的奧秘：渺小卻偉大、卑微卻莊嚴，而最重要的是，這一切都在讚美天主的前提下進行。

這首聖詠經常在新約中被引錄或間接提及，例如，在希伯來書2:6-9；格前15:27-28和弗1:22，都是用來描述人類

歷史中最重要的人。這些經文的作者（保祿及別的）所指的對象，當然是耶穌基督，所以亦有學者稱這篇聖詠為「默西亞聖詠」。這大概是因為在第5節「人子算什麼，你竟對他眷顧周詳」中「人子」的說法，是耶穌在福音書中最喜歡用來自稱的名號。

新約作者以這首聖詠的內容引申到耶穌身上，目的是要把一個關於人性的形容，轉變為一個預言性的默西亞。因此，這聖詠不僅是為我們述說人的一般情況，而是特別地說那「人」——耶穌——我們的楷模。所以，一般的人，我和你和每一個人，現在都被賦予一條跟隨耶穌走過的道路，一個他曾到過的地方。

首先他在弱小者當中，走上空虛自己的道路（斐2:7），取奴僕的形體，讓自己變得卑微，並在十字架上蒙羞死亡。之後，藉著復活並提升到天上，而進入他的尊榮光耀的終點。在天上他坐在父的右邊，期待著世界的終結，所有的東西都在他的腳下。

耶穌基督是最後的亞當，因此他是人類嶄新而完美的典範，為我們所有人展示了走向人性圓滿的計劃。

8. 摘要

- (1) 在這單元裡，我們介紹了「基督信仰中的人學」是怎樣的一個課題，它要探討的，是在人與天主的關係下，人的各種問題。而我們所採用的進路，是離不開人類歷史的，就是我們要透過聖經及其所蘊含的啟示真理，認識人是什麼。

- (2) 我們藉聖詠看過了亞當和耶穌基督，這兩個在聖經和人類歷史上，影響人類命途至深的鮮明人物。這些資料都旨在引導我們好好準備在信仰的角度下探討人。

9. 參考資料

1. 谷寒松，〈神學中的人學——天地人合一〉。
台北：光啟出版社，2008。
2. 谷寒松，〈基督徒人學〉，《神學辭典》。台北：
光啟出版社，1996，438條。
3. 谷寒松，〈人：你究竟是誰？——系統說明思想基礎〉，
《神學論集》75期（1988），頁53-74。
4. Edmond Hill, *Introducing Catholic Theology, Being Human: A Biblical Perspective*. London: Geoffrey Chapman, 1984, pp. 1-11.
5. Edward Malatesta, S.J. (Ed.), *A Christian Anthropology*. Hertfordshire: Anthony Clarke Books, 1974, pp. v-x.
6. John R. Sachs, S.J., *The Christian Vision of Humanity: Basic Christian Anthropology*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
7. John F. O'Grady, *Christian Anthropology: A Meaning for Human Life*. New York: Paulist Press, 1976.

單元二

為何要從神學角度討論人？

1. 緒言

在單元一，我們簡單看過「基督信仰中的人學」是怎樣的一個學科，又介紹過我們將要採用的進路；雖然我們提到討論的範疇將由亞當的受造作起點，以基督的救贖事件作終結，但是，我們還沒有進入它的具體研究內容。這要到單元三以後，我們才開始逐一介紹和分析「基督信仰中的人學」所討論的具體內容。那麼，在這單元裡，我們要看什麼呢？就是要回答為什麼要用神學的背景——基督信仰的內容——來討論人的問題。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 認識基督信仰以外的研究如何看人的起源問題；
- 掌握從神學角度認識人的重要性。

3. 導論

一切從哪裡開始呢？所有事情是如何可能的呢？一個滿載人類生命的世界，必然會有它的開始。要認識我們人類今天的處境，需要明白我們是怎樣開始的，也幫助我們如何計劃將來的事。人類的起源問題向來都吸引著無數的思想家的心思，基督信仰也要回應這問題，同時亦要尊重其他學問就同一道問題的研究和答案。

就人的起源問題，我們不得不參考神話的資料、哲學的思想、科學的實驗和考古的發現，因為它們各有其長處，又各有其特色。首先是神話，它們不約而同都先後出現在人生活的社群中，越是古老、歷史悠久的民族，他們的神話越豐富。神話多以人類誕生、宇宙出現、環境變遷和自然現象為題材，都是先民對周邊事物的傳說或解釋。至於哲學，「存在」和「存有」是哲學家基本上要探討的問題，人的起源當然是他們不會放過的討論。科學的探討方法務求精準，透過計算、實驗、驗算等程序，抽絲剝繭地研究。還有考古學的貢獻，在於它從過去不同年代的人類物質文化和環境資料中取證，推敲人的出現及活動情況。

以上這些學問的確幫助我們更了解人的誕生，人的思想文化，以及早期人類的生活面貌，但是，為追求認識人的靈性生命，了解他的開始和終向，以上這些仍然不足夠，所以，我們要從信仰的角度來認識人。

在這單元裡，我們會探討人的起源問題，先看神話、哲學、科學和考古學能給我們多少的答案，再審視我們為何要以神學的角度來認識人的起源。

4. 人的起源問題

人的起源在什麼地方發生？人是如何可能出現的？既然今天的世界上充滿了人，那麼總要有一個開始。要明白人今天的處境，就需要知道我們是從哪裡開始：這樣亦好讓我們多得一些資料，知道我們將要往哪裡去。

古往今來，無論是智識淵博的思想家，抑或學者，就算是一個無知稚子，都會思考「人從哪裡來？」「人為何在此？」「人要往哪裡去？」的問題。以下，我們嘗試跟隨人類歷史中知識發展的順序，從神話、哲學和科學的角度，看它們如何談論人的起源。基督信仰中的人學，也必須回應這問題和回應其他學問就此的討論。

在我們開始勾劃一個經得起當代各種理論和學說批評的「基督信仰中的人學」的輪廓前，我們可先看一看其他人學所討論的一些內容。從神話到哲學，再到科學，我們可以看到在不同世代，形形色色的人學接連出現。所有這些論說所解釋的，都是現在我們所見所聞的現象，也就是說，它們

都是以人身處的境況作為討論的起點。換句話說，它們都嘗試從人這個主體來解釋人的奧秘。

在神話學上的人學裡，人這個主體在自然界中被解讀。在哲學的人學裡，人在自我認識的範疇中被理解。在科學的人學裡，人被視作社會性或個人性的現象。以下，我們就先從神話的角度看人的起源問題。

4.1 神話學上人的起源



思考：有人提出質疑：聖經中創世的記述與一些神話內容有不少相似的地方。這些經文的作者會否在某程度上曾受這些神話的影響呢？你會如何回應這問題？

神話學上的人學是最原始的，因為，當早期人類感受到自己的存在與大自然有著密切的關係時，形成神話的元素就會出現。時至今日，人與大自然之間的密切關係依舊不變，因此這些神話為我們當代人也具有意義的，因為我們可以從中了解到它的人學。

希臘文「神話」一語，意思是「我發明」或「我創造」。神話是故事，是敘述，用來解說世界的創造。神話的源頭在於人心中最深處。在起初，人不能把自己與圍繞在他周邊的事物區分開來，甚至不知道自己是動物還是植物，是水泉還是石頭，抑或是來自天上的軀體。因應心理的渴望，人把自己的感覺和渴望，都投射到所有這些事物上。他更賦予這些事物生命，一如他自己所擁有的一樣。可以說，神

話時期的人，無意識地成為「萬物有靈論」者；由是，人視星體、動物、山川河流等物都是「有靈」的，給牠/它們分派角色和職責，按人自己的經歷給牠/它們編織一系列的故事。所有這些由人的創造力和想像力而來的故事，我們都稱為「神話」。

因此，神話雖然異想天開，但在某程度上都是真實的，這真實不是指客觀上的真，而是指它們真實地反映著人的信念。在遠古的社會裡，神話代替科學和哲學。許多個世紀以來，神話都把人維繫在大自然中，為著求生而奮鬥的信念。

神話在歷史當中有它的實用性。首先，神話在一個團體中，可以作為一個共同認可的符號，代表相同的意義，如滿足人們的認知需要（例如在中國神話中，就用「天狗食日」的故事來解釋日蝕的天文現象）；它又有宗教基礎的效用，為團體提供禮儀和道德標準。其次，在不斷出現的危難和令人沮喪的事情上，神話能為團體帶來宗教上的安慰。再者，在進行集體膜拜神祇時，神話會給宗教信仰提供更新和振作的力量；在儀式中，神話故事成為核心，賦予參與宗教慶祝活動的人一種強有力的團體感。

數量龐大的神話，可以簡單地被歸類為三個類別：

其一、自然神話：主要是為解釋自然現象的準則，例如自然世界中的天文、氣象和農業。

其二、歷史神話：保持昔日的英雄人物與團體之間的關係，例如羅馬與她的建國者羅繆勒斯（**Romulus**），埃及與冥神烏西里斯（**Osiris**）。

其三、辨明神話：為團體所舉行的祭祀儀式、所信奉的神祇模樣和所用的詞語提供理由。

然而，每一個神話都在不斷的修改之中。任何不同族群之間的活動，例如商業的交往、人口的流動、與外族的戰爭和婚嫁等，都可把傳說中的神話，由一個團體撒播到另一個團體中。在這個過程中，一些細節混進了原來的的神話裡，又或原來神話的某些細節被刪掉了，又或相關的情節有所更改。所以出現這些情況，可能是因為要迎合團體的不同需要。昔日羅馬的萬神殿（**Pantheon**）供奉眾神的做法，便反映了神話和傳說在世界所有的民族中，互相混雜的情況。因此，經過漫長歷史，得以傳誦至今的神話，絕對沒有一個仍然是「原始」的。

為了解釋團體的存在歷史，古代的神話每每都會描述人的原初狀況，且會把它設定到宇宙起源的時空點上，因為人和宇宙的起源，二者都是難以解釋的問題，也因此激發了神話的出現，繼而在宇宙起源的背景下討論人的出現。我們無從得知原始民族的宇宙觀，但儘管如此，我們仍可以藉著研究現存的某些原始民族的古老信念、習俗和習慣，來得悉箇中一二。

我們可以看看當中的某些民族。首先，居住在非洲中部熱帶雨林的俾格米人（**Pygmies**）常常被認為是世界上最

早的「原始人」。他們是在十九世紀時被傳教士所發現的。縱使世界上其他地方的環境都起了很大的變化，尤以經濟方面的發展而言，但他們仍然保留著簡單的生活模式。為非洲加蓬（Gabon）的俾格米人來說，他們認為至高無上的存有者 *Kmvum* 在時間出現之前已經存在，是 *Kmvum* 創造了世界。為著這個目的，他來到一條溪邊坐了下來，用黏土捏出了人的塑像。那些黏土是經過他悉心挑選的，有著不同的顏色——紅、黑和白，是人的不同種族。之後，他命令塑像走路，他們也就依著做。

他們還有另一個神話說明人的來由：在起初，只有創造者獨自一個在村莊裡生活。他苦悶極了，且沒有人給他預備餐飲。為要解決問題，他決定造人。他找來大量椰子，在其所住的獨木舟旁的海岸邊，把椰子疊起來。他讓鱷魚拖它們出海中，在那裡，他向椰子吹氣和吐口水，隨後一一把它們拋到海浪中去，並命令它們變成男人和女人。

以上兩個神話，明確地說出人的神話來源，而也有較模糊，但相似的神話，如在比屬剛果（Belgian Congo）中的依圖利俾格米人（Ituri Pygmies）部落中，他們依然敬拜唯一神，至高無上的 *Tore*，認為 *Tore* 是世界和人類的創造者。

在亞洲也有原始的俾格米人，如馬六甲的尼格利陀人（Negritos of Malacca），也被稱為塞芒人（Semangs），他們是孟加拉灣安特曼群島（Andaman Islands）的土著。他們對於有關宇宙起源的看法較為模糊，似乎相信一個不知名的神祇，而世界的創造是間接出於他的。在他們的神話裡，至

高無上的存有創造了一對兄弟，他們之後創造了山脈，藉山脈中的動物——蜣螂（dung beetle）——作中介，流出了人；他們亦相信蜣螂以太古的泥山創造了大地。

類似的信念可以在相近原始的民族中找到，例如現在已絕種的塔斯曼尼土著（Tasmanians）、非洲的布希曼人（African Bushmen）和南美洲的火地島人（South American Fuegians）等等。

在列舉了大量的資料後，我們可嘗試總結這些信念中的共通點。這些原始民族在從前，甚至到現在，首先相信有一位至高無上的存有，是所有事物的創造者。因為是太古老的事情，已經不能再考據得到他最先出現的時間。在絕大多數的神話中，這位至高無上的存有都是宇宙起源的中心。他被設想為具有人的形像，但卻擁有超乎常人的屬性。他往往是從無之中或從現存的物料中創造大地、星體、動物和人等。這些工作，他也許是獨力創造，也許是委託已存在的中介或動物完成，他們/牠們都聽從他的命令。這位至高無上的存有開展創造之前，在他面前的除一片混亂——空洞洞的空間、大海、太古的黏土或黑暗——之外，就再沒有其他東西；亦即是說，他是從混亂中生產出世界來。第一個人（單獨一個人也好，一個以上也好）多說是以黏土、木材、柔韌的蘆葦等物造成的。美國西部的土著夏延族人（North American Cheyennes）認為第一個人是來自至高無上的存有的一條肋骨。

4.2 哲學上人的起源

哲學探討的範疇相當廣泛，但總離不開「存在」（existence）和「存有」（being）本身。大概第一個出現在思想家眼前的問題，就是世界的物質起源是怎麼的一回事。

4.2.1 畢達哥拉斯的思想

畢達哥拉斯（Pythagoras）約生於主前570年，是希臘的哲學家 and 數學家。他沒有留下親筆的著作，他的思想經他的學生總結為《金科玉律》（*Golden Verses of Pythagoras*），內容傾向講述高尚的倫理德行，尤甚於宇宙的起源。但這套倫理德行的系統，縱然不是刻意的，卻又真的觸及關乎人的起源的學說。

在先前討論神話的篇幅裡，我們看到人和神聖之間似乎有一種家庭關係。畢達哥拉斯汲取了這個想法，他認為人是神聖的，神向人揭示其最隱蔽的奧秘，而全人類都是兄弟和姊妹的關係。這不禁使我們想起保祿在希臘的宣講，他向阿勒約帕哥人指出他們所供奉的「未識之神」就是天主，並且引用希臘詩人的說話：「原來我們也是他的子孫。」（宗17:28）由此可見，畢達哥拉斯有關人的起源的理論與基督信仰的十分相近。

畢達哥拉斯和他的學生認為，數學原理是一切事物的法規。有鑑於此，他們相信某一個特定編排的數字，可構成事物。例如某數字是公義，另一個是靈魂和智慧，又另一個是機會等。因此，他們主張在自然界中的一切都由數字形

成，而數字在宇宙的太初時期就已經存在。畢達哥拉斯創造出可稱得上是數字的神秘主義。之後，奧思定（Augustine of Hippo, 354-430）曾提過153這個奧妙的數字，其推論也可溯源到畢達哥拉斯的影響。在若望福音第21章中提到耶穌復活後，門徒捕到153尾魚，奧思定解釋這數字為在天上受祝福和被揀選者的數字。

4.2.2 柏拉圖的思想

柏拉圖（Plato，主前427-347）也許是世上最偉大的哲學天才之一，這裡無法詳細解釋他的龐大思想系統。他並沒有一套獨立的人的起源學說，但卻隱涵在他解釋現實世界出現的思想中。

在柏拉圖著名的「洞喻」（the allegory of the cave）中，他告訴我們，人類是感官的奴隸，像被囚在洞穴中的人一樣。我們肉眼看到這世界上的物質，為思想來說，無疑是一個監獄。我們在現實世界中所得到的，也只是投射在洞穴牆壁上的影子。然而，我們可以藉著思想逃離洞穴。知識能幫助我們跨越可見的世界。我們可循序漸進地趨向事物的理型（ideas of things），直至我們抵達善的理型（idea of the Good），而善的理型就是真理的起始和終結。

善是唯一的，為柏拉圖來說，就等同神，因為善是一切事物的最高及唯一原因。善是永不枯竭的現實、無限豐饒和絕對。這就是為何善掌管宇宙；善既超越，又內在於事物之中。

至於人學方面，柏拉圖認為人就是靈魂本身。為他來說，身體是一個監獄（因為是有形可見的存在，而凡是物質的，都是虛幻），唯獨靈魂構成一個人。所以，他關於人的起源學說，就是靈魂起源的學說。可以肯定的，是他所說的神與基督信仰中的天主，十分接近。祂至一、至善，是絕對而完美的存有。祂是智慧、公義、學問和美的源頭，是一切事物的法則和終向。因此，在祂內一切事物生成、得以繼續，而且也蘊含人的起源。

柏拉圖認為神按永恆的模式造出一切事物，他稱它為理型世界，它較個別我們看到的事物還要真實，而且無限。個別事物只是理型世界的複製品。人的靈魂與理型相似，因為藉著思想可以找到事物的理型；而思想之所以能找到它們，是因為在神的永恆國度裡，靈魂在下降到人的身體以前已與理型一起存在。就是人的靈魂的這一個概念，是人尋找永生的最好證明。

4.2.3 亞里士多德的思想

亞里士多德（Aristotle，主前384-322）是柏拉圖的學生，跟柏拉圖一樣，其哲學思想宏博。因我們在這裡要討論的是有關人的起源問題，所以我們只會看亞里士多德有關宇宙起源的思想。

可是，若要解釋人的起源而不明白為什麼人要出現，那並不圓滿，而亞里士多德正講出人起源的原因，認為世界的存在都有它的原因。他建構了一套完整的原因學說：「四因說」。四因即：

- (1) 物質因 / 質料因 (material cause)：是構成事物的物質、材料或元素等；
- (2) 形式因 (formal cause)：是決定事物「是如此這般」的本質屬性；
- (3) 動力因 (efficient or moving cause)：是促成事物構成的動力；
- (4) 目的因 (final cause)：是事物之所以出現或存在的目的。

我們要特別注意的，是四因說中的「因」，不是我們經常說的因果關係的「因」，而更合適的說法，是事物之所以如此的四個根據或四個原則。

如此說來，是什麼最先讓某事物存在呢？亞里士多德說是「絕對存有」。「絕對存有」是最完美的、不變的、不受限制的、非物質的、獨一無二的，其存在自身沒有開始，也沒有終結、沒有繼承的、是真理自身、是善自身和是美自身。因此，世上一切事物完全依靠這位「絕對存有」，也在他內找到解釋；即是說事物——包括人——都以「絕對存有」為根據，而「絕對存有」就是亞里士多德說的神。

4.3 科學上人的起源

科學與哲學最大的不同之處，就是前者不太著眼於事物的目的因，而較重視他們的起因。科學不會接受遠離事實的結論，這「事實」是要經由觀察得到，或者是感官能觸及

得到的東西；他們還要經過一連串的實驗確認。進行科學實驗或論證的流程是：

- (1) 首先做一個假設；
- (2) 之後就所假設的進行驗證；
- (3) 在驗證或實驗得出結果後，就給予合理的解釋和肯定。

從這個科學的驗證過程，我們不難看到它與神話，甚至是哲學之間的相異之處。神話可以是沒有任何根據的信念；至於哲學，其思想發展雖然較一致，但當面對科學論證的結果時，它亦受到某程度的威脅，原因是科學的研究基礎的確較堅實，它的研究結果不容易被推翻。

舉例而言，在許多個世紀之前，人把自己身處之所，視為一切事物的中心。他們相信地球是一個不動的平面，外面是圍繞著它運轉的太陽和許多星宿。從來沒有人會去計算地球與太陽的距離，他們甚至會相信眾多的星體與太陽都是處於同一條弧線之上。可是今天，我們再難以相信地球是如此這般的，因為人已經成功衝出了這個地球，他可以回頭看到這個小小的地球和外太空別的星體。這都是科學上的進步，讓人有這方面的知識。

太空科技的發展不僅把人置於太空，它還把人放在時間當中。看來，今天似乎沒多少人仍相信世界是無終結的了；不過，哪一天是它的終結，仍沒有肯定的說法。然而，它必然有一個開始，這幾乎是所有人都認同的。

「大爆炸理論」(the Big Bang Theory)是現在最被廣泛支持的宇宙誕生說法。粗略地解釋，這爆炸大約發生於距今137億年前，那時宇宙中的物質都高度密集在一起，有著極高的溫度，因而發生了巨大的爆炸。大爆炸以後，物質開始向外膨脹，形成了今天我們看到的宇宙。地球是這宇宙的一個小星體，直至現在，人的科技亦只能證實只有在這片土地上有生命存在。但生命，尤其是說人類生命體從何而來，至今仍是一個謎題。

目前大部分科學家比較認同的觀點，是生命起源於能自我複製的有機分子。在漫長的演化歲月中，受到環境或不明因素的影響，這些有機分子發生自我複製，接著突變和轉化，成為有生命的物種。地球出現了生命起源，這個可能僅是最低等的原始單細胞微生物，經過漫長時間的演化，才有各種的高級生物誕生。眾所周知，十九世紀英國的生物學家達爾文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)所提出的革命性理論——「進化論」(Evolution)，被看成是現代生物學基本理論。它的基本思想，是說因偶然的突變所造成的個體變異，以適應環境。他用適者生存，自然淘汰的方式來說明生物的進化。由於不斷地累積偶然的變異，進化才得以繼續進行，所以一般進化都需要相當長的時間。因此，根據「進化論」，地球的人類，是由低等生物進化來的。從原始單細胞微生物、多細胞微生物、海中低等生物、有殼生物、魚類、兩棲類、爬蟲類、鳥類、哺乳類、靈長類、猿猴演化到人類。

這是現今科學界最普遍承認的宇宙生成和生物（包括人類）出現的學說。至於人的歷史，以及他們的文明，是怎樣發展下來的，就有賴考古學的研究了。

5. 從考古學看人的早期歷史

如果簡單地說，文化就是為生活尋找一份意義，無論是在過去抑或現在，都差不多可以在所有的人類社群中找到一定的文化，當中只有水平高低之別，可見這是普遍的人類取態。這個取態在沒有文字的團體中，首先藉神話和傳說來表達。神話可被視為文化的一個重要方面，例如，借用神話來解釋生活的各項重大事件：發現火、發明和應用工具、生產食物的不同技術等等。就是遠古時代的有學識的社群，他們也有相似的民間傳說，例如希臘故事中說到有關火和農耕的起源，便是其中一個例子。

然而，古希臘人多做了一些功夫。他們當中的學者給我們留下了在希臘周邊的一些民族的記載。在主前第五世紀，希羅多德（Herodotus，主前484-425）提及過斯基泰人（Scythians）和埃及人（Egyptians），並提出一個關於人類的最早語言的假設。這些文字加上後來的一些著作，代表著早期和稚嫩的人學討論。

直至十五世紀開始，研究和探索的風氣盛行，大量的人學探究亦隨之開展。研究的資料主要來自旅行家、傳教士和軍人，它們逐漸積累成為資料庫。當中亦結合了一些民間傳說和無稽之談，且多是支離破碎的，原因是處理它們的人許多時候都滲入了自己的文化偏見，常常以歧視的文化視角

對待異域的人和事。儘管如此，收集得來的資料多少為人學的研究提供了基礎。

到了大約十九世紀中葉，若干歐洲大陸的學者，開始從事生火器具和骸骨遺跡的研究。這些研究是因著地理學和古生物學的發展而激發的。根據這些研究所揭示，地球和在它之上的生物的年歲，遠遠超過從前人們所想像的。

法國考古學者布歇·德·彼爾特（**Boucher de Perthes**, 1788-1868）首先發現在冰河時期已有人類在歐洲大陸上生活過。他於1836-1837年間，在索米山谷（**Somme Valley**）的採石坑中找到燧石工具碎片、新石器時代的磨光石斧和史前時期的破碎骨骼。之後，在1847-1864年間，他先後發表了多篇關於他的考古發現的專題文章。在1865年，英國人約翰·盧伯克（**Sir John Lubbock**, 1834-1913）總結了現存有關於石器時代文化的數據，首先得出了舊石器時代和新石器時代文化差異的資料。

古代人的骸骨遺跡也在相若的時期被發現。第一個人類化石的證據，是在1856年在德國找到的尼安德塔人（**Neandertal man**）。凡此種種的文化和遺跡資料，都證實了歐洲大陸上年代久遠的人類活動，也為今天人學的研究提供了另一個基礎，尤其是考古學和生物學上的人學。

這些經年累月積存得來有關人類文化的數據，顯示了兩重的結果。首先，它們清楚描繪了人在動物世界中的位置，把人與其他動物區分開來；也描述了人的進化歷史和種族的演變。其次，它們亦導致了比較文化的研究的出現，即

不同地區的人，各自有不同的文明發展，在相互比較下，我們更能瞭解人的本質。

大約在1750年，瑞典人林奈烏斯（Carl Linnaeus, 1707-1778）首先列出人類的種族。他把人類分成四大組群：歐洲白人、亞洲黃人、美洲紅人和非洲黑人。他的分類是基於地理和在那土地上長久生活下來的原居民的膚色。縱使今天這分類法已經不再被接受，但他的工作所涵蓋的範圍卻值得注意。

在1860到1890年間，人類知識水平大大提升。在眾多重要學者中，英國人愛德華·伯內特·泰勒（E. B. Taylor, 1832-1917）於1865年發表他的主要著作《原始文化》（*Primitive Culture*）；美國人路易斯·亨利·摩爾根（L. H. Morgan, 1818-1881）於1877年發表《古代社會》（*Ancient Society*）；英國人亨利·梅恩（Henry Maine, 1822-1888）和德國人巴霍芬（J. J. Bachofen, 1815-1887）均有作品論述政治和法律機關的發展。以上這些和許多在此期間的學者都認為人學是自然科學，它關注的是史前的人類文化、當代的文化情況和多種多樣的非歐洲文化。

現代的人學，無論是物理上的或是文化上的，大概始於二十世紀，並正式成為一門學科；今天有關不同文化的現象情況的數據、證據，都經由受過這方面專業訓練的人員收集。雖然它是一門新發展的學問，但重要的，也許是它的研究普遍為社會科學，例如歷史、政治、經濟和社會學等，提供了重大的發展助力。

以上的資料來源是實實在在的歷史記錄，是鐵一般的證據，考證原始人類的存在和生活狀況。可是，它們足以解釋人為何在此世存活，或到底人是什麼嗎？

6. 為何要從神學角度討論人？



思考：從神學角度看人，或者說，在基督信仰層面討論人，有什麼重要意義呢？

至此，我們已嘗試從四個角度考量人的起源問題，分別是：神話、哲學、科學和考古學。它們所給的答案，基於不同的著眼點和處理方法，難以一刀切地作出比較。以上各個範疇，都提供我們關於人在世界裡的活動的特質，但是，這些就是我們探討人（包括人的存在、起源、發展和終向、人的本性等等）的全部嗎？正如我們在單元一所言，我們還有另一個泉源，可提供探索這問題的資料，那就是神聖的啟示。

在神學的範疇上反省人的種種，目的是要更明瞭基督信仰；即在相信天主創造世界的前提下，認識人是什麼、人的存在目的和終向，並由此與基督建立更親密的關係，也藉與基督的結合，與天主所創造的萬物建立一份合適的關係。

在此，我們大可先讀一讀約伯傳中的一段記載：「婦女所生的人，壽命不長，且飽嘗煩惱。他生出像花，瞬息凋謝；急馳如影，不得停留。這樣的人，豈配你睜眼注視一下？或傳他到你面前聽審？誰能使潔淨出於不潔？沒有一人！他的時日既已注定，他的歲數既由你掌管，他決不能越

過你定下的期限：請你別看他，讓他安息，好像傭工度過自己的日期。」（約14:1-6）

這是約伯對造物者所發出的尖銳怨懟。它可以說是人類文學作品表述中，表達哀傷之情的表表者，它同時表達了對生存或存在的強烈反抗。他像要說：我的生命是一種折騰和痛苦的存在，但它是屬於我的，請離我而去，讓我孤獨一人！

另一位以色列詩人則用了較優雅的言詞描寫人：「當我仰望你手指創造的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周詳？」（詠8:4-5）

哪一個描述較準確呢？「對他眷顧周詳」，還是「豈配你睜眼注視一下」呢？如果後者是言遜其實地陳述人的價值，那麼我們又如何能確知前者沒有言過其實呢！一個長期生活在痛苦煎熬中，不斷經歷著看來毫無意義的挫折的人，是什麼讓他信服自己仍是造物者所鍾愛的？是什麼令他認為自己較其他受造物更尊貴呢？我們會不期然地喜歡聖詠作者那套顯貴的人觀。可是，我們可以不偏不倚地闡述人的特質嗎？

要不偏不倚地探討基督信仰中的人學，就必須了解它的內涵是什麼。首先是它的資料來源，其次是它具體上包括什麼論題。在資料來源方面總計有四個，分別是：

- (1) 聖經、聖傳、教會訓導等的信仰泉源；
- (2) 其他宗教；
- (3) 近代發展中的人文科學；
- (4) 人類生活的具體經驗。

至於論題方面，人學屬於教義神學的範疇，該要討論它與其他論題的關係，例如：人與天主聖三、人與其他受造物（自然環境、他人和動物）、人的恩寵、人與罪、人與救恩和人與末世等等。反過來說，人學要回答的問題就是：「人從何處來？」「人是什麼？」和「人往哪裡去？」

7. 摘要

- (1) 關於人的起源問題，有許多不同範疇的研究和學問，在這單元裡，我們透過神話、哲學、考古及科學四方面，看看在神學以外，人如何理解人的由來。
- (2) 神話學上的人學是最原始的，它源於人心理上的需要，希望解釋世界及人的由來；哲學家嘗試用理性來說明世界如何構成以及人的特質；當代科學家以「大爆炸」的理論說明宇宙的生成，而以「進化論」來解釋人的由來；考古學家發掘不同的人類遺跡，並且研究部落文化，以實證方法來探討人是什麼。
- (3) 從神學中認識人學，就是要從天主啟示入手，讓我們更明白天主與人的關係，才能真正明白人是什麼，以及我們應往哪裡去。

8. 參考資料

1. John F. O'Grady, *Christian Anthropology: A Meaning for Human Life*. New York: Paulist Press, 1976, p. 95-108.
2. Nicolas Corte, *The Origins of Man*. New York: Hawthorn Books, 1958.
3. Ralph L. Beels and Henry Hoijer, *An Introduction to Anthropology*. New York: Macmillan Company, 1965.
4. Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays on Theological Anthropology*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1991, pp. 3-19.

單元三

天主創造的人類

1. 緒言

在單元二，我們從神話、哲學、科學和考古學的立場，簡單看過人的起源。接下來的三個單元，我們會在基督信仰的語境下仔細討論人的現象。首先在這個單元裡，我們會以聖經所載的內容，看人是怎樣的一個構造。之後會討論人是按「天主的肖像」而被造的意義；也會略看新約保祿宗徒和其以後的幾位教父有關「內在的人」的概念。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 掌握聖經討論人擁有的三個幅度：身體、靈魂和精神，是一體不可分的；
- 明白「天主的肖像」和「內在的人」的意思。

3. 導論

我們經常會說「人是萬物之靈」，用以區分我們有別於其他動物，說我們是較優越的。我們又會說「人是理性的動物」，用以區分我們有別於其他有軀體，甚至有腦袋的動物，我們有思想、分析和判斷能力。可是，就人自身來說，我們是什麼呢？我們的結構具備什麼特性呢？在這一單元中，我們即嘗試從聖經和教父的思想看人的本質，也就是探討「人是什麼」、「人是怎樣的一個構造」等問題。

4. 人的本質

首先，從聖經的資料來看，人有身體、靈魂和精神的層面。他是有多個幅度的一個整體。以下我們就嘗試看一看人的這三重內在結構。

4.1 以色列民看人的構成

希伯來文聖經常常提到人是由 *nephesh*（靈魂）、*basar*（肉身）和 *ruah*（生氣 / 精神）所構成的，它們分別指什麼呢？

(1) 靈魂 (*nephesh*)

構成人的其中一個元素是*nephesh*。在希伯來文聖經中，*nephesh* 這詞常常被英文譯成soul（希臘文*psyche*）。例如在聖詠103:1中說：「我的靈魂請向上主讚頌。」（Bless Yahweh, my soul [*nephesh*]...）；又如詠84:3：「我的靈魂對上主的宮庭渴慕及緬懷。」（How my soul [*nephesh*] yearns and pines for Yahweh's courts!）這裡的背景是人想到耶路撒冷去朝拜，於是傾瀉出他的渴望。

又在撒母耳上18:1說：「約納堂的心與達味的心很相契；約納堂愛他如愛自己一樣。」（Jonathan's soul [*nephesh*] became closely bound to David's and Jonathan came to love him as his own soul [*nephesh*].）由此看來，*nephesh* 在這裡所指向的是一種心理狀況。

(2) 肉身 / 身體 (*basar*)

構成人的另一個元素是*basar*（希臘文*sarkx*，英文body）。希伯來文聖經中的*basar* 是 *nephesh* 的具體呈現，且它從來不會獨立於 *nephesh* 之外出現，由此可見，希伯來文聖經裡的「人」，總是顯示一個包括物質和精神幅度，相當完整的有機體。

雖然如此，但是在具體的情況，我們往往是藉著肉身來認識靈魂的。身體的眾多個別部位，可視為與靈魂有關係的器官。例如心，它在舊約和新約中都同樣重要。像瑪竇福音中曾說：「那從口裡出來的，都是由心裡發出來的.....」

（瑪15:18）。實際上，綜合不同的聖經經卷，我們往往視心等同於成了血肉的靈魂；心也必然不會是「鐵石的心」

（則36:26），而是血肉的心，即可以被穿透的心。耶肋米亞先知更指出我們應要「除去心上的包皮」（耶4:4）。這裡「包皮」象徵那些阻礙心開放給雅威的東西，我們必須除掉它們。又如肺腑，它與心相連接。「洞察肺腑的萬軍的上主」（耶11:20），這裡可見，肺腑代表著一個內心深處的思想、情感和隱蔽的慾望的器官。又如肝，它是基本感情的器官。「五內沸騰，肝腦塗地」（哀2:11），這裡要表達作者的憤怒。

身體其他的部位也一樣適用於指涉整個人。聖詠16這樣描述它們：「我要讚頌引導我的上主，我心連夜間也向我督促。我常將上主置於我的眼前，我決不動搖，因他在我右邊。因此，我心高興，我靈喜歡，連我的肉軀也無憂安眠。」

（詠16:7-9）聖詠84同樣有相近的意思。

瑪拉基亞說：「司祭的唇舌應保衛智識。」（拉2:7）作為司祭，其特別的地方全在於他的唇舌，因為他的職責就是說話，他是雅威的信使。同樣，在聖詠35，我們看到：「如此我的心靈（*nephesh*）要欣悅於上主.... 我每根骨骸要說：『上主！誰能和你相比？』」（詠35:9-10）

血肉、唇舌和骨頭，全是身體的不同器官或部位，它們都以獨特方法突顯人的特別之處。

(3) 生氣 / 精神 (*ruah*)

這裡，我們要討論另一個構成人的元素，也許最不常見，但卻最有趣，那就是希伯來文的 *ruah* 「生氣」（希臘文 *pneuma*，英文 *spirit*），即「精神」。假若沒有「生氣」，那麼由靈魂和肉身組成的人便沒有生命。「生氣」是由上而來所贈與的生命力量。在創世紀第2章7節裡，我們看到天主用灰土形成了人，並給他吹了一口生氣。那一口生氣持續讓人成為一個有生命的靈魂，一個由灰土塑成的有生命的存有。

在聖經裡，疾病被形容是缺乏「生氣」：當我們患病，我們或多或少會缺乏精神（生氣）。患病是一種失調的狀況，當我們痊癒過來，也就是說我們再次充滿精神（生氣），更準確地說，就是天主以祂的吹氣補給我們。

在這裡，我們也可以談談在聖經中有關復活的思想，因為這思想與人的被造也有莫大的關係。達尼爾先知書寫於主前165年，是舊約經卷裡，首先肯定復活的事實（參達12:2-3）。這代表當時的一種猶太人的人學思想，就是如何理解殉道者的遭遇，也就是說，天主會如何對待為祂而受死的人。在書中，作者藉達尼爾之名讚揚殉道者，甚至有人認為，這書的作者本身也預期自己會是殉道者。作者斷言，殉道者會再次得到生命，在天國有一席位。天主會給他們祂的噓氣，使他們再次充滿生氣地站起來。

故此，在舊約裡，「生氣」的概念很重要，它表示人與天主的一種特有關係，也代表了人有特別的價值，因為人

總是在天主的眷顧之中；每天早上，我們有充分的理由去讚美感謝天主，因祂保存了我們的生命。

要留意的是，「生氣」除了是一日復一日，人之所以繼續存活的依靠，它同樣是天主使人成聖的能力。例如若蘇厄的出現是一個「有精神的人」（戶27:18），即一個有生氣的人；當厄則克耳先知想到在默西亞時代人的復興時，他看到雅威上主把祂的生氣再次貫注到他們內：「我要將我的神賜於你們五內，使你們遵行我的規律，恪守我的誠命。」（則36:27）聖詠51也曾提到：「不要從我身上將你的聖神收回。」（詠51:13）默西亞亦充滿生氣：「請看我扶持的僕人，我心靈喜愛的所選者！我在他身上傾注了我的神……」（依42:1，也參依61:1）。

因此，「生氣」這一個概念，不僅是從我們日常生活中的呼吸可以理解到天主與人的關係，當中更包含了超自然的幅度。

最後，舊約裡希伯來人的這種人觀，在許多方面看來都與現代人學的討論很接近：身體和心靈二者是緊密地結合著的。

4.2 希臘文化下看人的構成

上文所談的，是以色列民對於人的構成的理解，而隨著他們被希臘所征服，在希臘文化的影響下，他們對人的構成的看法，也有微妙的變化，值得我們參詳一下。

這可以由智慧書說起。智慧書寫於主前100至50年之間的亞歷山大城。這埃及城市由亞歷山大大帝建於主前第四世紀末，是當代的新雅典。那裡知識分子活動十分活躍，對最新且流行的思想常常有嶄新的省察。人們有許多社交生活，亦有許多學術作品，如字典、歷史研究著作、回憶錄、一些偉大的希臘悲劇和文學作品等。

有十萬猶太殖民居住在這希臘文化氛圍的城市，在這裡聖經被翻譯成希臘文（《七十賢士本》）。智慧書就是在這樣的環境下寫成的，是其中一部傑出的文學作品，亦可被視為是猶太人「傳教工作」的一部分。

智慧書的佚名作者尤其重視幸福和人的終向的討論。這時候的選集寫作十分流行，相信智慧書的作者在這些選集中看過柏拉圖的作品，特別是《斐多篇》（*Phaedo*），這部柏拉圖的傑作討論的就是靈魂不滅的思想。

在那時代的亞歷山大城，關於人的本質的討論十分簡單，都來自希臘人吸納的奧非爾學派（*The Orphics*）。奧非爾學派的思想在主前第七、八世紀很盛行，柏拉圖也受其影響。為奧非爾學派來說，身體就是墳墓，這與以色列文化的理解不同，正如前文所說，他們認為身體是靈魂的顯示形式，兩者緊密地結合一起。但希臘人相信身體和靈魂是二分的，而後來的笛卡兒以至於今天的我們，往往也認同這一概念。由於這種二元的觀點，他們認為身體和靈魂結合在一起，只是一種外在、非本質的情況；就如騎馬的人與馬匹的關係。亦因此，他們認為靈魂是最重要的，智慧也歸屬於靈魂，而人的稟賦所繫的靈魂，實則是受到身體的拖累。

要瞭解智慧書裡的人觀，我們可以看一看其中的兩段經文：「因為這必腐朽的肉身，重壓著靈魂；這屬於土的寓所，迫使精神多慮。」（智9:15）在另一段中，撒羅滿以智者的身分講話，總結對人的看法：「我原是個性善的孩子，獲得了個善良的靈魂；或更好說，因為我善良，我進入了一個無玷的身體內。」（智8:19-20）

在第一段裡，明顯指出肉身是靈魂的拖累，而在第二段裡，我們看到，起初撒羅滿認為身體較優越，但後來便反過來強調靈魂的重要，說它是沒有瑕疵的。總結以上兩部分的討論，我們可以看到傳統以色列文化與受希臘文化影響的智慧書裡，對人的本質有不同的概念，這就可以說明，在聖經裡對人的看法，並不只有單一的觀點或取向。

同時，智慧書中的人觀，也影響到作者如何看待人的最終結局。作者認為，死亡到來的一刻，靈魂即朝向天主，並被天主接納，以平安的狀態，處身於天主的宮殿裡，在愛的境況之中。可是，在這書卷裡，還沒有提到復活，而它就人的本質的解說，與復活的思想並沒衝突。

有關復活思想發展的記載，我們可以在達尼爾先知書裡面找到進一步的說明：「許多長眠於塵土中的人，要醒起來；有的要入於永生，有的要永遠蒙羞受辱。」（達12:2）這裡所表達的是：天主再次把生氣（*ruah*）給予殉道者的靈魂（*nephesh*），使他們復活。另一方面，亦呼應了柏拉圖式的人學觀點：它主要是說靈魂唯有離開肉身這個載體，才可以得到完完全全的釋放。

4.3 新約中人的本質

談過舊約後，我們也要認識聖經新約的人觀，而我們相信，這可以從猶太哲學家 and 歷史學家若瑟夫（Titus Flavius Josephus, 37-100）的作品開始，因為他生活在新約經卷寫作的年代，他的看法，有助我們明白新約中人觀的時代背景。

4.3.1 新約時代猶太文化的人觀

若瑟夫在主後70年，為紀錄猶太人和羅馬人的戰爭，先後寫了兩本著作，分別是《猶太古事記》（*The Antiquities of the Jews*）和《猶太戰爭史》（*The History of the Jewish War*）。他經常在猶太人團體當中作公開演說，發表他的立場。

在人學方面，他的觀點代表某種的妥協，也可說是企圖綜合我們在此之前討論過的兩股張力：靈魂和肉身。這種妥協在他討論人的死亡，也就是個人的終極命運時，特別清晰明確。

他認為純淨的靈魂在死亡後繼續存在，它們在天堂有著十分神聖的位置。要注意的是，這與智慧書的觀點十分吻合，是希臘文化影響下，不朽的祝福的觀點。不過，若瑟夫同時又認為，到了最後，純淨的靈魂會再一次擁有聖潔的身體。這思想正正配合福音和保祿宗徒的觀點。

4.3.2 新約經卷的人觀

我們在這裡舉出一些在新約中找到關於人的章節，有助我們理解新約如何看待人的構成。

在路16:19-31裡，談到可憐的拉匝祿和缺德的富翁，而拉匝祿死後，被送到亞巴郎的懷抱裡；在路23:43中，耶穌對在十字架上的強盜的回答：「今天你就要與我一同在樂園裡。」又如斐1:23中所言，「我渴望求解脫而與基督同在一起」，以及在格後5:1-4, 6, 8所指的，說死後「我們必由天主獲得一所房舍，一所非人手所造，而永遠在天上的寓所。誠然，我們在此嘆息，因為我們切望套上那屬天上的住所，只要我們還穿著衣服，不是赤裸的。我們在這帳棚裡的人，苦惱嘆息，是由於我們不願脫去衣服，而就套上另一層，為使這有死的為生命所吸收.....所以不論怎樣，我們時常放心大膽，因為我們知道，我們幾時住在這肉身內，就是與主遠離.....我們放心大膽，是為更情願出離肉身，與主同住。」還有默6:9中提及，殉道者在祭壇下等待著復活，可見他們還沒有被提升，由此推想，死者進入天堂前，必然是在一種居中的境況。

以上的章節，探討到各種有關死後的不同問題，但是它們都有一個共同點，就是「靈魂」這一概念已經十分清楚及重要，這代表舊約以民的人觀經歷了某種程度上的轉變：它在希臘的人觀思想上被重新思考。然而，這種較重視靈魂表述的出現，有其啟示的幅度，因為經驗過基督的奧蹟後，當時的宗徒相信，基督徒藉著信仰與基督結合，參與了他的死亡和復活，因此基督徒期待著死亡之後，能獲得基督所應許的最終復活，而度過這時期的，就是人的靈魂了。

5. 人：天主的肖像

在談過人的構成後，我們再談聖經裡一個有關人學的重要概念，就是人是天主的肖像。這為基督信仰中的人學是極重要的概念，因為它可說是信仰中如何看人的一個重要基礎，以下我們看看新舊約如何表達這概念。

5.1 舊約：天主的肖像

創世紀的作者把人置於創造的頂峰，在一系列的創造後，到了最終，天主來到造人：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』」天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。」（創1:26-27）

看這段經文，我們不難明白，人在受造物之中站立在最優越的位置上，他不但被祝福，且按特別的計劃被創造：在所有的受造物之中，他與天主的關係最密切，因為他是按天主的肖像（*image*）和模樣（*likeness*）而受造，所以人較其他受造物享有超越的地位。

希伯來文中的 *selem*，即「肖像」（*image*）一詞，是一個很具體的用詞，含有在物理上嚴格相似的意思。至於希伯來文 *demuth*，即「模樣」（*likeness*）一詞，修飾和削弱前一用詞（「肖像」）的強度。單是 *selem* 一詞可表達為雕像的塑造，即看到人就知道天主的樣子。然而，*demuth* 一詞指出我們不能直接並完全以文字表面的意思來理解 *selem*。

在人身上的天主肖像是具體的，但卻不是一如攝影效果一樣。如前文所言，以色列人說的意志、智慧、靈魂，都是用 *nepesh* 一詞來表述，它涵蓋外在的面貌和內在的態度，即看得見和看不見的範疇都包含其中。為以色列人來說，身體並不與靈魂或精神割裂；靈魂與物質的結合，才使人成為整全的人。

在創世紀中出現的人擁有特別的尊嚴，且被授與管理權，他被給予管理受造物的權柄。人是天主的代理人；他在地上做天主的工作。我們先前提過的聖詠8:5-6可以幫助我們理解這裡說的統治權。

人分享天主的光榮和王權，因為唯獨人是按祂的肖像而受造；當人在地上履行其職責，便得到這光榮。天主的仁慈和忠信，彰顯在祂創造和管理萬物的事情上；同樣，人也應有相稱的生活和行為。當人行使他的管理權，他就滿全按天主而受造的目的；唯有行使這權力，人才可以展示其創造者的仁慈和忠信，也就肖似天主。在聖詠136中，有這樣的描述：「請眾感謝萬君中的大君，因為他的仁慈永遠常存。惟獨他行了偉大的奇能，因為他的仁慈永遠常存。他以他的智慧創造天穹，因為他的仁慈永遠常存。他在諸水上將大地鋪陳，因為他的仁慈永遠常存。他創造了極巨大的光明，因為他的仁慈永遠常存。他造了太陽在白晝照臨，因為他的仁慈永遠常存。他造月與星使黑夜光明，因為他的仁慈永遠常存。」（詠136:3-9）正因為天主在創造中，藉祂的大能展示其仁慈和忠信，人是祂創造的頂峰，作為天主的肖像，當能做出相稱的行為，就是祂的代理人。

以色列民有關人是「天主的肖像」的說法，與同時代其他文化的多神論主張迥異。外邦人奉迎多神，他們認為創造出於自然之神。可是，為創世紀的作者來說，並沒有自然之神，唯獨有天主，祂超越自然，且授與人管理受造物的權柄。自然是神聖的，不是因為它自身神聖，而是因為它經由神聖的天主而被造成。

創世紀的作者也正視到萬物原初的一種和平有序的境界，而這次序就是受造物屈膝於人之下，而人則在天主之下。人的管理權反映天主的統治權，祂的仁慈和忠信，是萬物最終達至和平有序的保證。先知和聖詠作者都對天主終有一天恢復世界的和諧抱有期望，他們知道失衡只是短暫的。創世紀的第2和第3章對創造的意義，就是從另一角度說明，惡的力量怎樣破壞原先的和平有序。

在犯罪墮落之後，人失掉管理受造物的把握分寸，也破壞了與創造者的密切關係；然而，人仍是天主的肖像和模樣。縱使人沒有如天主般從無到有的創造能力，但人作為天主的肖像，仍有藉現有事件再創造的能耐：「亞當一百三十歲時，生了一個兒子，也像自己的模樣和肖像，給他起名叫舍特。」（創5:3）

這代表人仍有能耐作天主的肖像。在創世紀第9章，作者再返回天主的肖像的話題上：「凡流人血的，他的血也要為人所流，因為人是照天主的肖像造的。」（創9:6）即使人犯了罪，他仍沒有失去其創造者的印記，也不會失去其尊嚴。人是聖潔的，不能被褻瀆。

在智慧書中，人亦被稱為天主的肖像：「其實天主造了人，原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像。」（智2:23）智慧書的作者肯定地說人「是」天主的肖像，較創世紀作者說照天主的肖像造了人更直接。在智慧書中，人「是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像。」（智7:26）他的管理和是天主的肖像見於智慧的效果之上：「列祖的天主，仁慈的上主！你用你的言語，創作了一切，以你的智慧造了人，使他統治你所造的萬物，吩咐他以聖德和正義，管理世界，以正直的心，施行權力：求你賜給我侍立於你座旁的智慧，不要將我從你僕人中開除。」（智9:1-4）

如果人得到並接受天主的智慧，他便能在行使天主的管理權上，滿全作天主肖像的目的。

以上是人是天主的肖像在舊約中可找到的部分記述，以下，我們可以再看一看在新約中，人如何仍不失他是天主的肖像的尊榮。

5.2 新約：基督——天主的肖像

「基督——天主的肖像」（格後4:4）；

「他是不可見的天主的肖像」（哥1:15）；

「他是天主光榮的反映，是天主本體的真像」（希1:3）；

「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。」（若1:14）

在耶穌身上，天主的仁慈和忠信都給彰顯出來。他以人的樣子映照著盟約的天主，人在受造時的呼召，在耶穌基督身上實現。

基督是新人，藉著他所有的信友都是新人（參弗2:15），在他們的生活裡反映著長久以來所保存的肖像（參羅12:2；弗4:23）。人的認知是藉著聖神的照明，人按天主的方法能夠審斷（參格前2:16）。在創世紀裡面，人渴想要成為天主，審斷對錯，這在新約裡逆轉過來：人接受與天主的關係，並克勝了他的罪惡。

新人必須在穿上耶穌的肖像上增進：「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像，正如由主，即神在我們內所完成的。」（格後3:18）

在耶穌的引領下，基督徒轉變而成為天主子的肖像，他是兄弟群中的首生者：「因為他所預選的人，也預定他們與自己兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子。」（羅8:29）藉著洗禮，基督徒穿上了那新人：「這新人既是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的；在這一點上，已沒有希臘人或猶太人，受割損的或未受割損的，野蠻人、叔提雅人、奴隸、自由人的分別，而只有是一切並在一切內的基督。」（哥3:9-10，也參迦3:28）保祿宗徒沒有把他對轉化的希望押在過去的天主肖像上，而是專注於耶穌基督身上；在他內，天主已啟示了完美的肖像。當人接受這啟示，他便能轉化成新的創造，也就成了真正的天主的肖像，充滿天主的聖神，彰顯天主的美善。

因此，新約並沒有改變舊約有關天主肖像的表達，但是這肖像就更加具體明白，因為就是宗徒親眼見過的耶穌基督。

6. 「內在的人」



思考：保祿曾經感慨自己的心願意做好事，肉軀卻軟弱無力，不能依從意志。你是否也曾有過這樣的經驗呢？你覺得原因是什麼？

6.1 保祿的「內在的人」

在這裡，我們想特別一提保祿宗徒的人觀。在聖經裡，只有他用「內在的人」（inner man）這表述，而且共用了三次：

「因為照我的內心，我是喜悅天主的法律。」
（羅7:22，「我的內心」原文就是內在的人）

「求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人。」（弗3:16）

「為此，我們決不膽怯，縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人卻日日更新。」（格後4:16）

我們現在就逐一細看保祿這個用詞的意思。首先是羅馬書第7章22節，這裡的脈絡是保祿正討論人的性格分裂，概略地說，就是形容人在罪惡的版圖下，還沒有在聖神內成義和更新。人所以處於分裂和無能為力當中，一方面是因為

他被天主的法律和理智的法律吸引，另一方面是因為他被身體的法律和罪惡的法律左右。「內在的人」樂於在前者（天主的法律和理智）之中，而覺得被羈押在後者（身體的法律和罪惡）之內。

我們要留意，保祿並沒有說過或暗示，「外在的人」（external man）就該遵從身體的法律和罪惡的法律，或者樂於跟隨。保祿真正想指出的是，「內在的人」作為人的一部分，這部分的倫理良知對真理和美善都很敏感，且具有較高水平的對錯判斷能力，是可以與聖神和天主的法律共融的。按保祿的意思，「內在的人」似乎又不同於新人或新的受造。為保祿來說，新人或新的受造是處於更進一步的狀況，因為新人就是已擺脫了被吸引或左右的「內在的人」，新人藉聖神再生和轉化，也讓聖神居住在他內。

第二個章節是厄弗所書第3章16節。這書信的第一部分闡釋在基督內，天主贈與人的救恩奧秘。基督這位新人，使在天主家中的所有成員都因進入他的奧體而結合為一。至於在這節經文中，保祿說的人已擺脫了被分派或左右，而是自由的人，以自由來隨從聖神，隨從救恩的奧秘生活。14至17節指到一個位際的、互動的關係：首先是天主下降到人，之後是人上升朝向天父。由天父而來的是豐饒的、光榮的和力量的贈與。從此，「內在的人」憑著一顆建基於愛的信靠之心，有能力明白基督的愛和天主的所有富饒；這就是人朝向天主的上升。

最後是格林多後書第4章16節。同樣，在這裡保祿提到有信仰的「內在的人」，這次他用末世的角度來討論。保祿

把內在的人與日漸損壞的「外在的人」區分。按保祿來說，這「外在的人」不單是指身體，而是所有與這身體有關係的行為。相反，「內在的人」卻日日更新。在此，「內在的人」並不是指靈魂的一部分，可能更多是指一種靈性上的更新，所以保祿要探討的不是靜態的人的本質，而是想討論「從外表看抑或從內裡看」，當我們能隨從「內在的人」，就能憑藉著新人的重生而生活。

「內在的人」這一個概念，只是保祿人學思想的其中一部分，在往後的單元裡，我們還有機會再深入探討他對人的看法。

6.2 教父的「內在的人」

有關教父的人觀，在這裡，我們選擇了介紹奧力振（Origen）、若望加西盎（John Cassian）和奧思定的觀點，原因是奧力振所建立的思想學派，尤其在東方有很深遠的影響；若望加西盎則代表著隱修的精神；而奧思定就是西方重要的教父。

6.2.1 亞歷山大的奧力振

亞歷山大的奧力振（Origen of Alexandria, 185-254）在討論按天主肖像而受造的人，以及在他分析創世紀兩個創造的敘述的神學時，就經常用到「內在的人」這個表述。

他說「內在的人」，所指的是人有認識、判斷和行善等的能力。當人被重生，「內在的人」便是一個新人，不再

是血肉之軀，而是有靈的，是天主的肖像。在他的作品《與海肋基談論》（*Discussion with Heraclides*, 16-23）中，他說到「外在的人」和「內在的人」兩者相當於兩種生活：肉身的和靈性的；兩種愛情：情慾的和純愛的，這與討論可見的和不可見的神學同出一轍。

他認為「內在的人」的召叫，是要成為一個完美的以色列人；從詞源學上來，「完美的以色列人」即是說「能見到天主」（*Homilies on Leviticus*, 14.3）。為犯了罪的人來說，「內在的人」的重生，在某程度上，是讓人重新擁有判斷能力和智慧，並且能生活在天主的智慧中和聖神之內。

6.2.2 若望加西盎

若望加西盎（John Cassian, 360-435）曾這樣說：讓我們從眼目可見的東西和外在的生活模式，超越到「內在的人」的生活上去，那是隱藏在眼目之外的。在他的著作《修院》（*Institutes*）一書裡，他要處理的問題，是隱修生活究竟應當如何，以及隱修士與罪惡的角力。所謂「角力」，在當時來說，基本上是針對那些關乎身體的禁慾行為，即人如何與自己的慾望對抗，而加西盎以「內在的人」，來指那些與邪惡思想抗衡的人的內心，所以他的內在的人，就是人對抗罪惡的意識了。

6.2.3 奧思定

奧思定的人觀受著兩股思想的影響。首先是新柏拉圖主義，其中，他吸收了普羅提諾（Plotinus, 204/5-270）「唯

一」(The One)的概念。普羅提諾認為有一至高無上的存有「唯一」；這個「唯一」是完整而超越的，不能被細分，也不能被重覆。「唯一」超越一切存在和非存在物，且先於所有存在物已經存在。普羅提諾界定「唯一」是「善」和「美」，奧思定認為這個「唯一」內在於人；之後，奧思定接觸到保祿「新人」的思想，繼而建構了自己的一套革新的「天主的肖像」的人觀。

奧思定認為人按天主的肖像而受造，目的是要人內在地明白天主。他肯定人要經過理智的靈魂的神秘地方，才可以尋找得到天主和向祂禱告。這個「理智的靈魂的神秘地方」，就是「內在的人」。為了進一步說明這思想，他引述厄弗所書說：「求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎。」(弗3:16-17)他要強調的是人不需要往外尋找，只要返回個人的內裡，真理就住在「內在的人」中。

為奧思定來說，「內在的人」就是人內心中的思想、靈魂或精神，其中特別與理智相關，甚至等同，而這些都是人最心處的所有，是人之為人的一切能力的相聚和散發的地方，也是找到天主與祂契合的地方。

7. 摘要

- (1) 聖經中的「天主的肖像」和「內在的人」，是討論人學的兩個重要概念。
- (2) 在希伯來文化裡，天主的肖像包括人的靈魂、肉體及天主的嘘氣；後來受到希臘文化的影響，更關注靈魂的部分。到了新約時期，基督是天主肖像的重要指標。
- (3) 至於「內在的人」，我們首先要明白保祿宗徒對它的理解，再進一步則是教父的演繹。

8. 參考資料

1. Alfred Gelin, *The Concept of Man in the Bible*. London: G. Chapman, pp. 13-40.
2. Edward Malatesta, S.J. (Ed.), *A Christian Anthropology*. Hertfordshire: Anthony Clarke Books, 1974, pp. 53-62.
3. George Karakunnel, *The Christian Vision of Man: A Study of the Theological Anthropology in "Gaudium et spes" of Vatican II*. Bangalore: Asian Trading Corp., 1984, pp. 39-96.
4. Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image: the Origin and Destiny of Man in Christ*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989, pp. 3-9.

單元四

人的特性（一）：兩性、自由、罪

1. 緒言

在前一個單元，我們探討過人是按天主的肖像而被造，那麼，我們就可以肯定，人與天主較其他受造物有更深厚的關係，人得到某些獨特的能力和責任。這種超越的關係，為人帶來一定程度上的優越，這種優越是天主無償地給予人的。在以下的兩個單元裡，我們會進一步討論人具有什麼具體的特徵，從而希望探討人與天主的獨有關係。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能初步掌握人擁有的一些特性，如：

- 人分男、女兩性；
- 人有絕對的自由；
- 人在犯罪後，損毀了其獨有的「天主的肖像」的光榮。

3. 導論

在這一單元，我們將具體地探討受造的人在被造時所擁有的一些人性特質。首先是解說人的受造為什麼有兩性的分別，原來天主除了考慮到「人單獨不好」，需要有一個「相稱的助手」、「一個伴侶」的原因外，那還涉及「生育繁殖」，「充滿大地」的祝福，由此我們更可看到人性的團體幅度。其次，我們會看人類與生俱來而有的自由和自由的特性。最後，我們將會探討原祖犯罪後，這罪為原祖帶來什麼即時的惡果，也就是磨滅了他們擁有的「天主的肖像」的尊榮，並長遠影響著他們的後裔，由此分析為什麼所有人都要背負由原祖犯罪帶來的懲罰。但是，天主並沒有因此離棄人，因祂預許人有救贖的恩寵。

4. 男人和女人

當講論到人的時候，總不能不提及兩性：男人和女人。

在創世紀中提到人有不同性別的事實（參創1:27），並且是緊隨人是按天主的肖像而造成的記載後出現。這樣的安排，究竟想表達什麼呢？我們相信它不是要說天主既是男又是女，因為在以色列民的信仰中，天主是完全超越的，祂並沒有性別之分，既不是特定的某一個性別，也不是一個綜合的性別。在出谷紀的記載中，我們可以看到天主的超越性，足以強有力地否定任何偶像一類的描述：「不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或地下水中之物的雕像。」（出20:4）明顯地，自然也不可能把天主歸入某一個性別當中了。

4.1 男人和女人的被造

讓我們回到經文中的討論。在創世紀裡，有關性別的問題，只簡單地報導說：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。」（創1:27）表面看來平平無奇，但是我們細究以下，其實是有深意的。

首先，男人和女人的出現，並不是偶發的人性特徵，也不是截然不同的兩個受造，他們都是按天主的肖像而被造，是天主創造計劃的一部分。

其次，天主說：「人單獨不好」（創2:18），這表示人需要伴侶。在起初，人的出現已經不是單獨一個，因為天主創造女人時，「用那由人取來的肋骨，形成了一個女人」（創2:22）。天主所以這樣做，為確保人與人之間要有一種密切的關係，可說是表達出一種合一性，而且人類的合一，在起初就已經如此。

不過，這也引起後來不少的討論，就是男女之間的關係，究竟如何，才達成天主的旨意呢？有人把這段經文解讀為女人附屬於男人，而在教會的歷史上，也曾有不同的表達。當中大多數教父對這段創造的描述，都以字面意思來解釋，即視女人是來自男人，故此也傾向於女人是附屬於男人；少數教父與神學家，如亞歷山大的教父，則以比喻法來解釋，即不視為一個真正的創造方法，而是關係密切的表達而已。根據聖經委員會的定斷：雖有「第一個女人從第一個男人造成」等語，但不必要按照字面解經，而只需接受女人是與男人本質一致的受造。

所以，天主創造的故事要告訴人的真理是，男人與女人都是天主創造的，男人和女人是共同組成人性的不可或缺的部分，正如人的存在離不開靈魂和肉身一樣。同樣，人類正常的生活離不開男女兩性的存在。男女兩性都是平等的，正常情況下，「女不可無男，男也不可無女」（格前11:11）。男人和女人的結合，讓新生命出現，代代相傳。

這種骨中之骨，肉中之肉的關係，表示著男女本質上平等，女人的地位、身分、尊嚴和男人相等。性別顯出某方面的不同，卻並不表示有等級上的差異。就如《天主教教理》說的：「男人和女人是為了『相互依存』而受造的，但並非指天主造了他們『一半』和『不完整的』。天主造了他們是為使人們彼此共融，各人都能成為另一個的『助手』，因為『我的親骨肉』這說法，就位格而言，是指兩者平等的，就男女性別而言，則是互補的。在婚姻中，天主把他們二人結合，『成為一體』（創2:24），好能傳宗接

代：『你們要生育繁殖，充滿大地』（創1:28）。男女作為夫妻和父母，將人的生命傳遞給子女，以獨一無二的方式協助了造物主的造化工程。」（《天主教教理》372）

4.2 生育繁殖——兩性的結合

創世紀亦曾說到男人和女人的存在，有互相支持和補足的特性。「上主天主說：『人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。』」（創2:18）這個互相支持和補足，不只限於在創造過程中的角色，也在人往後的發展中起著作用，在兩性關係的發展上，有生育繁殖下一代的可能。男人和女人在這事情上，要互相依靠，否則不能單靠一方而繼續傳生。在新約也有相似的說法。保祿說：「在主內，女不可無男，男也不可無女，因為就如女人是出於男人，同樣男人也是藉女人而生；但一切都出於天主。」（格前11:11-12）

在生育繁殖這事上，我們首先看到人如何是天主創造工程的助手：他不能有等同天主的大能，可從虛無中創造；亦不能向灰土噓氣給予生命，但人可藉生育參與天主的創造工程。其次，在單獨不能傳生生命這事實上，我們也同時看到人要互相依存，人有不能自足的有限性。

女人是天主用在男人身上取來的一根肋骨造成的，這種「親骨肉」（創2:23）的關係，更在下文說「二人成為一體」（創2:24）的記載中得到體現；這是一種兩性結合的關係。聖經毫不含糊地認為兩性分別本身是善的，因此，兩性的結合都是善的。所以，在那一刻「男女二人都赤身露體，並不害羞。」（創2:25）

4.3 「你—我」關係——人性的團體幅度

回到創造的第一個記述，當中，天主祝福男人和女人：「你們要生育繁殖，充滿大地」（創1:28），這說法，實是隱含建設一個較大團體的意思。因著男人和女人的夫婦關係，二人傳生下一代，將人的生命傳遞給子女，在這過程中，相繼出現父母、子女、兄弟姊妹和族群等關係，就是具社會幅度的團體，而人類的大家庭，就是這樣開始。

夫婦、父母、子女、兄弟，以及其他種種的人際關係，都是人類社會或團體的重要組成部分。它們支撐和扶持我們每一個人的生活 and 生命。它們需要和諧和有方向，這樣才能形成團體的價值觀，使團體充滿活力、愛與公義。個人要尊重和珍視團體，這可以從尊重、珍視和愛他人中體現。

由兩性的獨立個體，繁衍成人類的大家庭，有不同的單位和結構：家庭、社會、國家和世界。這個大家庭由個別的你、個別的我、和凝聚在一起的我們所組成。按創世紀的記載，這個人類大家庭有同一原祖父母。這在聖經所載的創造原初情況說得很清楚的。《天主教教理》第360條亦說：「由於人類同出一源，因而形成了一個整體，因為天主『由一個人造了全人類』（宗17:26）……」，教會認為這是一項確定意見。

4.4 天主的代理人

按天主的肖像所創造的男人和女人，分享著大地的管理權，他們一起是天主的代理人，在地上延續天主的創造工

程，所以聖經這樣說：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』」（創1:26）

這份天主授與人的尊榮，與聖詠互相呼應（參詠8:5-7），均可以顯出，人渺小而得到天主莫大的重視。人能夠分享天主的尊榮，是因為唯獨他是按天主的肖像而被造；他能夠分享天主的尊榮，是因為他在管理大地時彰顯天主的光榮；人能彰顯這份光榮，是因為人以天主的德能，即慈愛和忠信來管理大地。因此，男人和女人的受造是神聖的；他們因為與天主合作，而越趨於神聖。

5. 自由



思考：今天的社會，自由是人權很重要的一部分，但是，為何人應該擁有自由呢？為什麼役使他人並不道德？自由的根源是什麼？

基督信仰讓人明白到受造世界的存在，徹徹底底是天主的自由和仁慈的行動。按聖經的記載，天主之言在創造時，並不僅僅讓受造物出現存在，更讓他們與天主一起，分享天主的生命。

天主給予人絕對自由，使每一個人都自由地成為一個獨特的我。我們今天很容易明白這做法，因為，唯有在這樣的自由當中，人與天主雙方才可以建立真正愛的關係。盟約的歷史正好說明這個真正愛的關係，這是關乎到內心和人際之間的關係。

天主把選民從埃及的奴隸生活中釋放出來，並宣稱：「我要以你們作我的百姓，我作你們的天主。」（出6:7）彷彿在以色列民心中，天主在宇宙間創造的權威只屬次要；首要的是天主創造了一個民族，祂與這民族有極深厚的愛情，就如丈夫體貼地給妻子說話一樣。在新約時代，我們看到創造和盟約都在耶穌基督的身上滿全，揭示了天主與人的愛情真義，聖神是天主把祂的愛傾瀉到我們的心裡（參羅5:5），而且，「主就是那神；主的神在那裡，那裡就有自由。」（格後3:17）因為自由是來自天主的。

5.1 自由和選擇

天主既出於愛而創造世界，祂所創造的必不會是傀儡。唯有在我們是真正自主的個體的前提下，講論自由才有意義；如果我們沒有真正行動的能力，如果我們是被迫在不情願的情況下做決定或行事，講論自由亦沒有意義；如果我們的行為與最終結果沒有關係，講論自由也徒然。

我們知悉自己的行為，是有意向和有自我意識的選擇時，這就是我們與別的受造物不同的其中一個重要的特質。當然不是一切我們所作的事情，或我們行動時使之發生的事情，都一定有意向，但是整體來說，我們的意向和選擇，影響發生在自己身上的事情，這是很明顯的。舉例來說，我的心血管系統一直不停地工作，並不是出於我們有意識的選擇，但它們所以能健康地運作，卻是因為我們健康狀況良好，而健康往往是源自我們在生活模式上的選擇，才能獲得，即使絕大部分時間裡，我們都完全沒有留意它，這就是意向和選擇的問題，就是一種自由的經驗。

有意向是自由的基本經驗。在這最簡單的層面，它假設真正的選擇和選擇的能力，是由我來決定的；能做選擇是最普遍不過的自由的經驗。我們所有人都喜歡自由地選擇穿哪一件衣服，選擇午餐時吃什麼東西。但是，選擇什麼，往往會因時間、處境、身分、心境等因素而改變的，例如當人面對更重大的抉擇時，穿什麼和吃什麼也顯得不那麼重要。然而，選擇信仰、國籍、家庭、職業、朋友和伴侶，為人生而言，相對是較根本的事情。在這些方面的選擇，有極其重要和持久的影響。

再深一層，自由就是讓自己選擇成為一個怎樣的人的能力。這觀點，來自不同學術範疇的思想家，如布隆德（Maurice Blondel）、拉內（Karl Rahner）、麥慕理（John Macmurray）和埃里克森（Eric Erikson），都有相近的看法，認為人藉著選擇來建構自我是怎樣的一個人。由身邊的事情開始，我們有不同的選擇，結果就構成自己所選擇的生活，這包括如何處理世界上那些自己不能改變的事情；如何揀選自己奉獻大部分時間和精力的職業；或如何與家人相處和對待身邊的人等等，都深深影響著自己以至周邊的人。所以，「真正的我」並不是遺傳所預定的，而我們每一個人之所以成為某一個獨特的人，成為今天這個「我」，是經由自我實現的過程。這個自我實現的過程，藉在生命中的許多大大小小的具體的選擇而出現。再者，經驗告訴我們，人的行為有持續和積累的效果。趨向善和惡，愛和恨的能力在行動中成長，我們的自由亦常常在這些事情上備受考驗。

那麼，人是什麼，是否由他做什麼來定斷？在某程度上來說，這說法是正確的。當然，如前所言，人不是在做所有的事情時，都有意識或有意向；而且，不是所有有意識地做選擇的事情，都涉及人的深層本性，就算是有，也可以有內心轉向的可能，不管是轉向較好或較差的方向。然而，大部分神學家都認為生命的重大抉擇，那我們稱之為「基本抉擇」的，構成人的最深層身分。基本抉擇表達我們面向自己、他人和天主的基本態度。在人的自由回應中，人決定如何處事，就使他成為如何的一個人。這在《基本倫理神學》裡已有所說明，我們不再贅言。

那麼，自由是否代表我們永遠都必須作新的選擇，而無休止地改變下去呢？正如不少人吃東西也希望多變，今天吃中餐，明天吃日本菜，後天吃西餐，一直改變下去，而我們的人生，是否也是如此？好明顯，即使自由毫無疑問地能讓人在思想上作出改變，人仍然是有其終向，而不會無止境地修訂選擇的準則。事實是，為改變而改變只標示著不成熟和不自由。在許多方面看來，當我們不為五花八門的選擇所迫而改變時，我們方能得到最大的自由；即是說，我們最終只全心全意地服膺在眾多選擇中的其中一個，就是真正具價值的那一個。這是我們把自己從膚淺的自由，提升到深層次的自由的過程。很實在的，自由有讓人「最終成為某人」的能力，而不是每天都在作出不同選擇，而令自己成為不一致的人。正如拉內神父說：自由是人最終棄絕自己的能力，使自己成為一而永遠和為所有人的人。

5.2 自由和渴望

在人的生命中，我們總是身處於已決定了的過去和將要來到的時刻之間的選擇當中。眾多的選擇和選擇的重要性，使我們留意到更深一層的問題：「我確實想要些什麼？」「我希望成就什麼事情？」「我最終想自己成為怎樣的人？」這是我們如何運用自由的基本問題。渴望是自由的感性層面，而自由就是通往渴望的重要能力。

什麼是我們最深層的渴望呢？最基本的應該是「生命」吧！因為沒有生命，一切都無從說起。然而，真正的生命，不可能是孤獨的，而只在與他人的關係中找到；若只孤獨一人，這就如同死亡了。再進一步，生命的渴望，就是那些引領我們超越自己的東西。自由就是為了這種自我超越而有的能力，是向外跨越自己的力量。

我們渴望認識其他的人和事情，且與他/它們建立因著愛而彼此交付生命的關係，這便是人要超越自我的說明。如果有留意這些經驗，我們便會知道人的渴望是無期限、無邊際的，它不會停駐下來。認識和愛總是永不止息，總是要求更多，往往不會完全滿足於單一的事物或人。再者，我們有關生命和愛的經驗，常常都是脆弱且容易受損的；有時被人的失敗毀壞，或最終被死亡本身威脅。終我們的一生，渴望驅使我們與其他或事物得到圓滿和持久的生命，卻終歸於徒勞，這就是奧思定說除非我們安頓於天主內，否則我們的心決不會靜止下來的意思。我們最殷切渴望的是天主，唯有天主是生命和愛，那是不能超越的。

然而，人只是有限的受造物而已，無限的天主的生命是人可以到達的真正目標和終向嗎？抑或天主依然是沉默、總是撲朔迷離和處於觸摸不到的層面？

基督信仰宣稱，在基督內，天主俯就了我們，就是讓自己成了人。耶穌為我們揭示人的本質裡擁有趨向無限的能力，這是確切的。受造的人的自由是一種最終趨向天主的能力，而那永不止息的渴望，目的是趨向天主的生命和愛。

這是人的自由的最終目的，也是人的自由的滿全。然而，我們怎樣「選擇」天主呢？我們怎樣更完全地進入天主的愛內呢？由於天主是絕對超越的，在復活的基督升天以後，祂在世間的臨在是間接的，所以天主不會像具體的事物一般，直接臨現在我們眼前，讓人選擇和讓人喜愛。這個天主所鍾愛的世界，就是我們與祂接觸的媒體。每當我們愛這世界或它的任何一部分，例如照顧我們的兄弟姊妹的需要，縱使我們沒有察覺得到，實則已經與天主交往，並做了愛祂的行動，這與瑪竇福音25:31-46所說的同出一轍，就是愛天主和愛鄰人是同一的事實。只有愛才使人自由，也帶給我們所有的一切，也就是救恩。

在耶穌基督內和他所宣講的天國裡，基督徒可看到自由。沒有任何人比保祿所說的更激昂：「弟兄們，你們蒙召選，是為得到自由；但不要以這自由作為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事。」（迦5:13）保祿清楚指出，真正的自由不是要從什麼解除限制，任意妄為，而是要有自由追求別的，例如是為他人的自由、為做服務的自由、為愛的自由等等。

我們真的相信基督解救我們，是為使我們獲得自由嗎（參迦5:1）？真的沒有其他隱蔽條件或新規定嗎？天主願意我們都擁有真正的自由，與祂建立愛的關係，以進入圓滿的生命。很清楚的，我們的自由本身需要得到釋放，因為我們在上世都遭受罪的囚禁，所以在某程度上，難以真誠地與其他人接觸，也難以去愛，尤其是需要犧牲和得不到回報時。混亂的感情常常妨礙真正關係的建立，要觸及我們內心最深處的渴望，要知道自己真的想做什麼和想成為怎樣的人，從來都不容易。在這處境下，我們就較容易明白新約常常說到自由是天主的恩寵，聖神的贈與，它克勝罪惡所帶來的自私和奴役的意思。

因此，自由其實並不那麼指涉權利和個人的事宜，而是更多指讓人與人、人與天主建立愛的共融關係的能力和責任。

6. 罪：「肖像」的磨滅

以上皆是從正面討論人的特質，而到了這裡，我們也要處理與人有密切關係的一個負面特質，就是罪了。

如果天主的肖像是人之所以是尊貴的神學理由，罪使肖像磨滅就是人的悲哀。創世紀在記載人的受造時，並沒有迴避惡的存在；原初創造的敘述已提到我們所稱的「原罪」。我們可從兩個方面理解這用語，首先是原祖父母亞當和厄娃個人的罪，另一方面是經由他們的後裔一直世代傳遞下來的罪。後者在基督信仰的教義中極其重要，因為原罪與救恩之間有很密切的關係。

6.1 原罪在聖經中的意思



思考：原祖只犯了區區的一條誡命，就換來世世代代的罪罰，要那麼嚴厲嗎？這對以後的人公平嗎？

首先值得注意的，是創世紀有關亞當和厄娃違命的報導，不見於外教傳統的相關記載中。我們勉強可從美索不達米亞的一些偏僻材料中，找到少許類似的資料。例如英雄人物基爾伽美什（Gilgamesh）啟程往找「生命之植物」（這使我們想起聖經中的「生命樹」）。在殺死了一隻守門的神獸後，他便進入了一個茂密的花園。這那裡，他尋到了那株植物，但蛇卻出現把它搶去。

另外，我們從亞達帕（Adapa）的故事裡，看到少許令人聯想到人的墮落的敘述。亞達帕因折斷了南風的翅膀，受天神安努（Anu）的審訊；期間另一個神吩咐亞達帕不要接受任何食物和飲料。經審訊後，安努原諒了亞達帕，並給他送來「生命糧」和「生命水」，但他卻拒絕領受，因此失掉永生的機會。也許表面上，這些神話與聖經中原罪的報導有相近的地方，但是涵義卻相距很遠：這裡提及的罪是外在的，且是偶然的，更沒有再深一層，內在的罪的意思。

聖經中有關罪的報導，始於創世紀第3章，是關於原祖亞當和厄娃墮落的故事。它的目的是要解釋世界充滿許多苦難、疏離和最後死亡的原因。在這之前的第1章中，作為天主的創造和設計，伊甸園給人的印象一切都是好的，充滿生命力與和諧；天主給亞當和厄娃的一切都是好的，當然也

包括不受限制的自由。唯獨是在園中的一棵樹，他們不能吃它的果，否則就要死。可是，因著蛇的誘惑，他們違背天主給他們的唯一一條誡命，因此得到嚴厲的懲罰。由生育時，以至於死亡前一刻的痛楚，任何一種形式的苦難和在生命中的惡，都來自這「原初」的罪；就如兩人在吃了果子的一剎那開始感到疏離（參創3:7），又從那時候起人要辛苦工作，且在原祖離世前，又看到兄弟相殘，這些都是罪的後果。

在過去，原罪被視為叛逆天主的命令，反抗天主和祂的權威所引致的後果。但是，僅僅違背一條誡命，全人類就要受罰？這理解方法，今天看來，未免流於膚淺。較深層想想，蛇宣稱那樹上的果子可讓人像天主一樣，引致亞當和厄娃開始懷疑，天主欺騙他們，隱藏某些東西，於是，他們不那麼滿意天主所給他們的東西，反而把焦點放在果子上，認為只要吃了果子，什麼也會如願以償。由此可見，他們的罪是想成為自己的天主，而非違背一條誡命，也可以說，是他們的內心已背離了天主。

綜觀整個舊約，我們看到有多個關於罪的用詞，每一個都反映罪的事實的不同向度。例如 *hatta* 指罪行、違法行為；*awon* 指罪責、罪惡或犯罪者那扭曲了的內心狀況；*pesa* 指在天主前的叛逆、敵對或固執，經常見於出谷紀和各先知書作中，都表達著以色列選民的不忠信（歐瑟亞、耶肋米亞）、驕傲（亞毛斯、依撒意亞）或忘恩負義（依撒意亞、耶肋米亞），背棄盟約。所有這些有關罪的用字，都含有鐵石心腸，態度冷淡的意味，以至拋棄天主的意思（參

詠95:8；耶7:24-26），總括來說，就是對天主說「不」，也就是偶像崇拜的罪。先知不厭其煩地警告，偶像並無生命，它們只是人所塑造的雕像。背棄創造天地的雅威，等同自殺，只會趨向死亡。

只有天主可以寬恕罪。就像盟約和共融是天主的贈與，所以，寬恕都來自天主，而天主的寬恕，需要的是痛悔的精神和謙卑的赤心（參詠51:19），故此，除非人有內心的真正皈依，否則為獲得赦罪而作出奉獻、犧牲和補償都是無用的。

以上是舊約裡有關罪與赦免的表達，而所有這些，都為新約作準備。在新約中，討論罪這個話題最多的應該是保祿了。按他的意思，罪的影響力動搖了我們的人性，它有奴役人的力量，所以，我們必須得到救贖，才能脫離罪的奴役。保祿分享他自己的經驗，說在他內有一股力量，束縛著真正的自我，又好像法律一樣規管著他，在他內引發戰爭，亦會導向死亡（參羅7:17-24; 8:2）。

在新約中，對罪的理解，是要從人與耶穌基督的使命之間的關係來看，因為在耶穌這人身上，天主親自臨在，為要給罪人授與寬恕和生命。為若望來說，罪是拒絕承認天主派遣來的聖子（參若16:9），而到了最後，罪是一個關乎愛的問題（參迦5:14）。耶穌說出「浪子回頭」的故事（參路15:11-32），就是要指出，罪是拒絕天主恩寵和愛的生活。瑪竇也指出愛人的天主在窮人、病患和被遺棄的人那裡，與我們相遇（參瑪25:31-46）。

6.2 罪的社會幅度

罪雖是個人的自由和其自身的行為，但新約和舊約都強調罪是社會性的事實。教宗聖若望保祿二世在《論和好與懺悔》勸諭第16條中說到：「沒有一個罪，即使是最心底的和秘密的並且極為私人的罪，只關聯到犯罪者本人的。任何罪惡反應到整個教會全體及全人類家庭，多少帶來侵犯，也多少帶來傷害。」不論犯罪者的意圖是什麼，罪都涉及別人。唯有知道罪的嚴重性，明白所有的罪最終都是冒犯了天主，罪人的悔過才可以帶來長久的和平與公義。

6.3 罪的不可迴避性

在羅馬書第5章中，保祿透徹地描述了罪的根本、普遍性和致死的力量。回應創世紀第2至11章的內容，保祿指出：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了眾人，因為眾人都犯了罪。」（羅5:12）死亡是可見的罪的事實和力量，沒有人能由它逃離出來（比較格前15:21及其後）。

這部分的聖經章節，是原罪教義的聖經基礎。按這個教導，由於世界在原初已經因人的罪而受了傷害，於是人出生在這世界，無法逃避罪的影響，就算是那些我們不用以個人身分負責的罪。這並不表示天主要我們代那些犯罪的人受罰；這裡的意思只是說，作為人類的一員，我們總不能從人類作為一個整體的情況下抽身而出。

拉內和叔恩堡（Piet Schoonenberg, 1911-1999）均指出，所有人都有罪或生來就有原罪這說法，十分誤導。首先，「罪」是指那些個人的行為，是某人干犯了，應由那人負責。我肯定受別人罪的行為的後果影響，但不應由我來承擔犯錯的責任。其次，這教義並不單關乎一個「原初」人類的個人犯罪行為；它是關乎在這人類世界的真實歷史中，那持續的罪性情況的根源。它不單是「原初的」，更是「萌發的」，也就是有其持續發展的特質。所以有神學家主張，也許我們應放棄用「原罪」這個用詞，而改為說罪的普遍性和不能迴避性，並且指出，罪內在地威脅著世界和每一個人。無論如何，當任何一個人的行善避惡能力明顯地被他人影響，這就涉及原罪了。原罪的教義要求我們要認清自己的罪，會無可避免地對他人做成真正和持久的影響。

6.4 天主恩寵的普遍性

為保祿來說，他從人的經驗中看出罪的普遍性（它讓所有人類都作了罪人）和它的致命力量。保祿不是要發展出一套原罪的教義，反而是要讓人明白罪對人類的意義，所以他討論罪時，沒有聚焦在其起源，而是在它的終極結局。保祿指出，在基督內，人性的終向被揭示，罪因此被擊敗。這個終向，就是藉耶穌基督的拯救行動，讓我們明白，天主恩寵的目的和普遍性。那麼，我們進一步要問的是：耶穌的生命、死亡和復活，為何會成為全人類的拯救，及它的意義何在？

按保祿的解說，「亞當」是人類的首生者，他遭受奴役束縛和死亡的威脅，都是因為罪。就其本身而論，他是基督——「最後的亞當」——的預像（參羅5:14），而基督藉著服從，成了死者中的首生者，摧毀死亡且給予生命（參格前15:45）。雖然保祿把亞當和基督相比較，但是天主在基督內的恩賜遠遠勝過亞當的罪過（參羅5:15-17），還帶給所有人正義和生命（參羅5:18）。當所有人還是罪人的時候（參羅5:8），基督已給人「萌發」恩寵。因此，基督徒的生命，常常處於罪惡和恩寵的張力之中。當我們還是亞當的子裔，即還是罪人時，天主已使我們成為祂恩寵的子女。這甚至是天主創世之前就已有的計劃（參弗1:3-10）。

7. 摘要

- (1) 在這單元，我們在人的內在結構特性中，認識到天主賦予人自由，人可以藉著自由決定自己的行為，這自由是絕對的，程度甚至可以達至人以它選擇背叛天主。
- (2) 原祖父母因此犯了罪。罪表面上使人陷入生活的困境，例如：人自此「一生日日勞苦才能得到吃食」（創3:17），女人「在痛苦中生子；你要依戀你的丈夫，也要受他的管轄」（創3:16），但最重要的是人身上的「天主的肖像」給磨滅了。它的深層意義是天人之間的關係受破損，需要彌補，但如何修補這麼大的裂縫？那只能靠天主自己。
- (3) 有關原罪的討論，我們進一步探討它的社會性與不可迴避的特質，明白原罪的含意。

8. 參考資料

1. 谷寒松，〈神學中的人學——天地人合一〉。
台北：光啟出版社，2008，頁213-240。
2. 張春申，〈人類發展的神學反省〉，《神學論集》5期
(1970)，頁373-381。
3. 羅光，〈中國古代創造天地人物的神話〉，《神學論集》
20期(1974)，頁273-283。
4. Edmund Hill, *Being Human: A Biblical Perspective*.
London: Geoffrey Chapman, 1984, pp. 143-155.
5. George Karakunnel, *The Christian Vision of Man: A Study
of the Theological Anthropology in "Gaudium et spes" of
Vatican II*. Bangalore: Asian Trading Corp., 1984, pp. 97-
121.
6. John F. O'Grady, *Christian Anthropology: A Meaning for
Human Life*. New York: Paulist Press, 1975, pp. 139-150.
7. John R. Sachs, S.J., *The Christian Vision of Humanity: Basic
Christian Anthropology*. Minnesota: The Liturgical Press,
1991, pp. 27-34, 43-50.
8. Nicolas Corte, *The Origins of Man*. New York: Hawthorn
Books, 1958, pp. 105-107.

單元五

人的特性（二）： 生命的恩賜、死亡與復活

1. 緒言

從天主創造的計劃內容看，我們相信祂把最美好的東西留給人的。就像人在創造的最後一刻才出現，顯示天主要讓人生活在萬事俱備的環境中，無憂無慮地過活，而且還做了大地的管家。可是，人卻妄顧天主的恩德，企圖當自己的天主，而犯了叛逆的罪。犯罪的人離開樂園，但天主卻沒有離棄人，即使人要面對死亡的威脅，天主卻給人永生的希望：人在面對生命的困苦和追求永生的渴望時，可以如何自處？天主如何讓人可以重建天人的關係和得到更豐盛的生命呢？

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能初步掌握人擁有的一些特性，如：

- 天主賞賜人的恩寵是什麼：
- 人為何要面對死亡和死亡是什麼：
- 人有復活得永生的希望。

3. 導論

在上一單元，我們討論過人的部分特性，包括人受造為男性和女性、擁有絕對的自由和受到罪的束縛；在這一單元，我們將繼續討論人的其他特性：生命是天主的恩賜、人的死亡威脅和復活的希望。

人因叛逆之罪，即時的罪罰是給天主逐離伊甸樂園，之後，人不但遇到生活上的艱難困苦，更要面對死亡的威脅。死亡變成生命中的必然事實，不能迴避，沒有任何人可以倖免；而且，死亡的威脅並不僅僅在死亡的那一刻為人帶來痛苦，因人不知它何時到來，如何到來，所以可以說，它的威脅是伴隨著生命誕生的一刻就開始，它給人的生命帶來難以預知的影響，人要認真的面對它。

人能夠如何面對死亡呢？死亡既然是因為罪，而罪來自與天主關係的破壞，那麼，修復這損毀的天人關係，就是解決的辦法。我們從聖經中可以瞭解，天主踏出憐憫人、

愛護人的第一步，祂自己親來到人間，以聖子耶穌基督的身分，藉他的一生，尤其是死亡和復活的奧蹟，讓人相信人世生命盡頭的一刻，並不是永遠的黑暗，反而可以藉基督的救贖，與天主父重建關係，得到永生的福樂，永遠的光明。

因此，在這單元裡，我們會透過耶穌的經驗，說明從人學的角度，如何看出信仰幅度的生命價值。

4. 生命：天主的恩賜



思考：在教會內，我們經常都會提及天主的「恩寵」，似乎是很重要的東西，但是卻又沒有很實在的感覺。為你來說，什麼是天主的恩寵呢？你如何可以感受到？

「願恩寵與平安，由我們的父天主和主耶穌基督賜給你們。」這是保祿在他寫的書信中，常常用作致候詞的禱文。然而，保祿慣用這開場白，並不單想建立某種形式的基督化禮節；禱文裡的內容，簡潔地表達了他對整個基督救贖的恩寵的理解：生命是來自天主白白的恩賜，而這恩賜不僅在人受造的一刻，更滲透生命中的每一刻。在下文裡，我們嘗試由舊約開始，看看究竟這種恩寵思想形成的脈絡。

回到聖經的基礎上，無論是在新約或舊約中，我們都可以找到許多提到恩寵的地方。在舊約，我們看到兩個與它十分相近的希伯來文詞彙：*hen* 和 *hesed*。

Hen 表示一種給予弱者、貧窮人和有需要人士的親切關懷和接觸；又常與行善者的善意和所給予的恩賜兩者有關係。它們常常用來表達天主盟約的仁慈和憐憫，例如人們祈求得到治癒時會說：「上主，我的體力衰弱，求你憐恤我；上主，我的骨骸戰慄，求你醫治我」（詠6:3），又或是得到拯救和救贖：「我卻一向行動無辜，求你救我，求你憐恤」（詠26:11）。也代表得到罪的赦免：「求你掩面別看我的罪過，求你除掉我的一切罪惡」（詠51:11）。

至於 *hesed* 則常帶有慈愛的意思，較只提供幫助來得更深切，同時，它也代表著一種持續的關顧關係。在舊約中，這詞能較全面地表達天主對以色列人的態度，而且最能顯出這種天主的慈愛和信實的時刻，往往是以色列人急切需要天主的救援時。聖經對天主慈愛的描述，清晰可見：「凡愛慕我和遵守我誠命的，我要對他們施仁慈，直到他們的千代子孫。」（出20:6）聖詠描述出於愛的所有行動，都是天主慈愛的本質，並且宣告它是以色列人的生活與未來的確實依靠。它既是寬恕的源頭：「我青春的罪愆和過犯，求你不要追念；上主，求你紀念我，照你的仁慈和良善。」（詠25:7）也是拯救根據：「請看，我們的靈魂已俯伏在灰間，我們的身體已緊貼於地面。求你站起來，援助我們，因你的慈愛，拯救我們。」（詠44:26-27）另外，先知如歐瑟亞、耶肋米亞和依撒意亞鼓勵人民讓上主的慈愛引領團體的生活，從這角度來看，天主的恩寵又是團體公義的準繩。

在《七十賢士本》中，希臘文 *charis*（恩惠）是 *hen* 的翻譯，而意思上與 *hesed* 緊緊關連，指由天主而來的恩惠、

善意的行為。另外，在斐洛（Philo，主前15-主後約40）和其後的猶太經師著作中，他們強調有關恩寵中的另一特質「贈與」，即強調恩寵來自天主，不是人靠一己之力可以得到的。

在新約，「恩惠」（*charis*）一詞雖然只在福音書中出現，卻是保祿的核心思想，這詞且常常表示恩寵（*grace*）的意思，正是保祿理解救恩事件的基礎概念，而意思是在基督內，天主自由地贈與的救贖（參弟2:11）。在希臘化的猶太文化中，「恩惠」一詞強調授與者屈尊俯就地施予仁慈，也就代表這恩寵，本是接受者不應得到的（參羅3:24），也不是根據人做事的成果而給予的（參羅4:4），而是因天主的忠信（參格前1:4-9）和人的信德（參羅4:16）。

除此，這恩寵還是普遍的，並不再限於猶太人。在新約時期，宗徒已經明瞭，天主的恩寵，從來都不把某些人排除開去，而是由天主自由地贈與所有人（參弟2:11），所有人都因著恩寵而成義（參羅3:24; 5:12-17）。

還要留意的是，罪來到世界奴役人，也讓世界形成罪的氛圍，但是天主的恩寵卻沒有與世界對著幹，反而是克制罪的力量。它不單只是某些善意的行為或益處，更戰勝罪惡（參羅5:20），成為天主在世上的新統治力量（參考羅6:14; 8:2）。這裡要稍作一點說明，就是在保祿的神學裡，罪是一個力量，而不僅是一種行為的後果，所以恩寵要對付的是罪這力量，而如果死亡是罪的力量，恩寵就是為了得生命（參羅5:21），並且轉化人的生命，使慷慨施予變得可能（參格後8:1），因為恩寵的目的，是要令人多行善工（參格後9:8）。

恩寵的核心是愛，愛是天主為所有人的善意，和在團體（基督的身體）內應當有的關係。當人與天主建立了這份恩寵的關係後，應該就驅使並要求人對他人付出相似的憐愛、慈悲和恩惠。

這亦說明了恩寵為何與聖神緊密相扣在一起（參弟3:6-7），因為聖神傾注到信者的心內，使他們與基督成為一體。恩寵是基督的聖神的臨在，一種新的存在模式，讓我們可矗立的新環境，聖神的生命傾注到我們的心裡來（羅5:2-5）。

聖神的臨在並不是抽象不可見的，因為我們在基督的身體內，也就是在他的信者團體內，可以看到及經驗得到的，這也是信者團體應當反省留意的地方。為保祿來說，恩寵可見於愛、寬恕和團結生活中，同時，這份恩寵亦與使命相伴相隨。為保祿來說，恩寵固然帶來自由，消弭罪和死亡的力量，然而，從積極面來看，自由作為基本的恩寵或聖神的贈與，是為服務（參迦5章），這也是基督徒為何要參與基督的服務使命的原因之一，這些愛德的服務便是可見的恩寵。

總括而言，天主的恩寵是徹徹底底地、白白地償給人的，完全不能靠人自己賺取得來，然而，天主的恩寵卻可以在愛的行動中得到彰顯。人的生命是需要天主的恩寵，我們要獲得這份恩寵，才能得以打敗罪惡，擺脫它的控制，成為一個整全的人。

5. 死亡的奧秘



思考：基督信仰如何談論死亡？它可有為人提供在面對生存和死亡時的新體驗？

在前一個單元，當我們討論人的罪時，我們知道，罪的後果是死亡；但在上文第四點的討論中，我們得悉天主因著對人類的愛情，在人的生命中不斷地白白賞給人各種恩賜，最後藉著基督的救贖，讓我們可以有永生的希望。

然而，死亡的確是人世生命中的事實，是不能避免的普遍現象，簡單來說，就是沒有不死的人。由於人意識到自己會死，所以死亡帶給人生命緊迫和終結的感覺。它的出現常常都是傷感和殘酷的，有時又來得早了一些，都是人不能預見的，所以人常常都不能接受這現實。又因為人不願意接受死亡是生命的一部分，所以大多數人都生活在它的陰影下，惶恐不安。我們嘗試以否認它來克服它帶來的恐懼，所以許多人崇拜青春、健康和美麗。有人甚至不願接觸老人家、病患或垂死的人。可是，我們無論在任何地方，都會遇到這些死亡的事實。

5.1 罪與死亡

按聖經的記載，我們所經驗的世界並不應如此，它不是天主所預想的。正如我們看到在創世紀中的故事，天主在起初創造的世界是美善的。世界「應該是」充滿著開開心心的人類，他們與天主、與他人和與世界有密切而和諧的關係。按創第2至11章的內容，疏離、苦難和死亡的事實都是

人犯罪的後果，但這並不是說因為人做了錯事，天主所以要判處他們死罪。在舊約，苦難和死亡被視為是隨著犯罪行為而來的內在後果，而不是天主額外再加給人的懲罰。背棄天主的下場是死亡，不是因為天主要擊倒罪人，而是罪人選擇了離棄那唯一一位可給予生命的源頭，而離棄天主就是離棄生命，也就是死亡（參申30:15-20）。為此，天主藉先知的言行，懇切要求以色列民棄絕他們的偶像，歸向天主，使得救贖，因為天主是生命的天主，而不是死人的天主。

在羅馬書第5章，保祿援引這傳統，解釋基督的普世救恩的力量。我們所認識的生命，是被罪和死亡所統攝的；因為亞當一人的罪過，死亡進入了世界，它控制了人，並為所有人帶來審判和罪責。然而，因著天主在基督內的白白贈與，恩寵得以滿盈，藉著一個人的正義行動，宣告所有人也得到罪赦，並帶來生命（參羅5:12-18）。生命「應該是」這樣的，一如天主曾經恩慈地意想如此，它是我們在聖神內藉基督得到的恩寵生命。

根據創世紀第3章和羅馬書第5章，教會歷年有關恩寵的爭論，到梵蒂岡第二屆大公會議的教導，看來都有死亡是罪的後果的理解。我們也許懷疑，道德上的罪可以和生理上的死亡混為一談嗎？其實，為教會的教導和保祿的思想來說，他們的著眼點本來就超越生理上的死亡，反而直指人是否與天主有一份真實的關係。他們要討論的不是肉身的存亡，而是關注死亡的意義和經驗。因為，死亡除了會為人帶來痛楚和恐懼之外，更使人不安的，應該是它的孤獨感。死人好像完全被隔離，且不單與我們所愛的人分離，最重要的，是也

與天主分離，而這種失落天主或與祂疏離，才是罪的真正後果。

5.2 死亡是什麼

聖經中沒有正面談及死亡是什麼，卻在許多地方提到它。再者，因教會有一套復活的教義，所以推斷在死亡與復活之間，人仍然繼續存在，被稱為「靈魂不死」。因此，人的靈魂也是人學中值得討論的課題。

5.2.1 舊約的死亡觀

首先，在舊約中，死亡被視為自然的事件。創世紀除了報導創世事件外，也有提及人犯罪後就要面對死亡，例如聖祖的死亡，亞巴郎之死記述在創25:8，依撒格之死在35:29，雅各伯之死在49:29-33，若瑟的死亡在50:24-26等等，從這些例子中，我們沒看到死亡是太傷感的事情，聖祖們在地上生活了很長的歲月，最後要進入死亡，彷彿都是必經的階段，是自然不過的生命旅程的一部分。

除了視死亡為自然的事件外，在舊約中，死亡也有被視為是抵償罪過的懲罰。在人類社會中，干犯了某些罪行，死亡可以是法律上容許的一種懲罰。以色列民是天主的子民，有某些部分的法律內容，是他們與天主的盟約中的內容，是天主指示要有的懲罰；最嚴重的莫過於為罪的緣故而要流血（參創9:5-6）。創世紀第3章很清楚告訴我們，人的死亡更是天主指示要來的，人因為違背了天主的誡命，所以受到懲罰，而最嚴重的懲罰，就是死亡。換句話說，若人沒

有犯罪，就不會有死亡。事實上，死亡作為一種懲罰，不單單是要道出我們有一位很嚴厲的神，而是指出這懲罰具有內在的後果，就是罪使人背棄天主，不再服從、愛慕和尋找生活的天主。所以，死亡隔絕了人與帶來生命的天主的關係，這才是罪帶來死亡的真正意思。我們在前面討論罪的篇幅當中，已看過罪與死亡的內在關係，這裡只是從死亡的角度，再加以說明。

5.2.2 新約的死亡觀

新約以舊約為基礎，但有一個很重要的新元素，就是加入了耶穌基督帶來的復活生命的逾越訊息。

在保祿與他所建立的地方教會，深入談論罪的時候，他經常提到罪與死亡的關係十分密切，因為死亡就是罪的內在後果，這一點我們在前一章討論罪的時候已提過（參羅 5:12; 6:23; 7:13; 8:10；弗2:15；哥2:13），這觀點與舊約是一致的。但是，在耶穌的公開生活上，他曾經復活死人（參瑪 11:5；若11:1-44），原因是耶穌基督是真天主，故此他有天主的權柄與威能，能復活死人，給予生命，所以復活死亡的奇蹟，正是要說耶穌擁有天主掌管生命的權柄，也側面為死亡後的復活，帶來啟示。

除此，作為一個真人，耶穌本身也要經歷一個以死亡作結束的人世旅程。他的死亡與我們不同之處，在於他的復活，而這也為人帶來救恩的意義。復活克勝了死亡，死亡再不那麼可怕。「因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來；就如在亞當內，眾人都死了，照樣在基督內，眾人

都要復活。」（格前15:21-22）這神學意義成為聖洗聖事的重要基礎，而基督徒藉聖洗聖事，分享基督的生命，與基督同死同復活（參羅6:3-5）。人為了得到在基督內的復活，也必須先跟他一同死亡，必須「出離肉身與主同住」（格後5:8）。但因著基督，基督徒的死亡就有了積極的意義。「為我，生活原是基督，死亡乃是利益。」（斐1:21）「這話是確實的：如果我們與他同死，亦必與他同生。」（弟後2:11）這就說明了基督徒死亡的意義：死亡是要為新的生命。

新約中有關死亡的意義，是要指出，藉著死亡，我們是可以與天主建立更親密的關係，由此，我們就可了解保祿對死亡為何會如此殷切嚮往：「我渴望求解脫而與基督同在一起。」（斐1:23；參《天主教教理》第1005-1013條）若望說得更具體，他要求人仿效耶穌：「誰如果遵行我（耶穌）的話，永遠見不到死亡。」（若8:51）又說：「死者要聽見天主子的聲音，凡聽從的，就必生存。」（若5:25）「我們知道，我們已出死入生了，因為我們愛弟兄們；那不愛的，就存在死亡內。」（若一3:14）這裡把天人的關係深化，指出在這新生命裡，要我們做到的，就是人與人之間要以愛相待。

原來，在基督啟示下的人學，死亡為的是生命，且是永恆的生命，那裡不再有死亡的威脅。要得到永恆的生命，就要有復活的希望。我們隨之要討論的，就是復活這課題。

6. 人的復活



思考：復活是我們信仰重要的基石，但是這道理並不容易明白。你如何理解來日的復活，自己是會怎樣的狀況？

復活是指從死人中再次站起來，生命從新開始。在上文，當我們討論死亡時已提及復活。被釘死的耶穌的復活，是福音訊息的核心，也是基督信仰的基礎，更是我們認識人學的一個重要啟示。

6.1 聖經的基礎

為以色列人來說，天主是「活人的天主」（谷12:27），不是死人的；所以，在舊約時代，以色列民理解人與天主的關係，只限於「此生」。死亡發生之後，人就是存在於冥府裡的某種幽暗的非生命存在。

先知時代過去後，我們看到舊約的經卷裡開始出現復活的信仰，堅信生命最終會再出現天主的日子。不過，這復活不一定是好事，因為為正義而來的復活，有報賞的也有懲罰的，具有賞善罰惡的特質。而且，它不單單指向個人，即復活並不僅是指人在天主前，為一己曾作的行為負責，而是有更宏觀的幅度，指天主與人的盟約，在復活時就得以證明，信實和公義的天主，要從惡人的手裡，提升那些曾受苦難的生命（參智3；約19:25-27；達12:2；加下7:9, 14）。

到了新約時代，基督確切地教導從死者中復活的道理（參若5:28-29; 6:39-40; 11:25；路14:14），並與撒杜塞人爭辯。在爭論中，基督認為撒杜塞人對天主的威能和聖經的話語一知半解（參瑪22:29；路20:37）。保祿相當肯定一般人的復活無異於基督的復活：「我們既然傳報了基督已由死者中復活了，怎麼你們中還有人說：死人復活是沒有的事呢？假如死人復活是沒有的事，基督也就沒有復活，假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的。」（格前15:12-14）

保祿對死人復活的宣講，是基督信仰的其中一個基本的教義。例如宗徒大事錄中記述保祿在不同地區宣講復活，包括雅典（參宗17:18, 31, 32）和耶路撒冷（參宗23:6），也在不同人前講同樣的道理，如在斐理斯（參宗24:15）和在阿格黎帕王前（參宗26:8），他都絮絮不休地講論復活的事實。他又在其書信中堅定不移地重申相同的教義（參羅8:11；格前6:14; 15:12-22；格後4:14; 5:1-10；斐3:21；得前4:13-16；弟後2:11；希6:2），這亦與默示錄中的思想互相呼應（參默20:12-15）。

6.2 基督復活的事實

要明白復活的內含意，便必須要說明基督復活此一事實，而這事件的主要敘說與解釋，可見於四福音和保祿書信，大家在《基本神學》及本系列裡的聖經教材，也接觸到，所以以下我們只綜合地說明一下。

在復活當天的早上，發生了許多事件，當中牽涉到許多人，同時也是一件相當複雜且具戲劇性情節的歷史事件，因此，四部福音中某些報導，驟眼看來不那麼一致，也是值得同情和理解的。不過，無論用哪些角度解釋，那幾位虔誠的婦人到訪墳墓，和那看來像天使的人，都讓我們不能否認，福音書的作者同意，基督從死者中復活的事實，並且在復活後，在一個或更多的人前出現。按瑪竇的記載，他給婦女們顯現，並且在加里肋亞的山上再度出現。按馬爾谷說，他顯現給瑪利亞瑪達肋納，還在他升天前與十一宗徒相處了一段時間。按路加所載，他與門徒一起徒步走到厄瑪烏，又向伯多祿和聚集在耶路撒冷的門徒顯現。按若望之言，耶穌顯現給瑪利亞瑪達肋納，在復活主日顯現給十位宗徒，八天後來到十一位宗徒當中，後來耶穌在提庇黎雅海邊，又顯現給七位門徒。保祿以總結的手法，報導了在耶穌復活後的一連串的顯現：刻法、十一位宗徒和五百以上的信眾都見過他，在保祿寫這報導時，這些人許多還在生。（參格前 15:5-6）

以下是福音和書信作者所記錄，有關復活後的一段時期的某些相近的重要事情。

很明顯的，婦女們拿著香料在黎明前起程，在太陽升起前應該已到達墳墓。她們都擔心那堵塞墳墓入口的大石，卻沒有留意那在墳墓的少年人，是這位看來像天使的人，把石頭挪開，還坐在它的上面，他散發的光芒令人生畏（參瑪 28:1-3；谷 16:1-3；路 24:1；若 20:1）。

到過墳墓去的瑪利亞瑪達肋納、約安納和雅各伯的母親瑪利亞，於是回去把所見到的都告訴宗徒（參谷16:4；路24:2；若20:1-2）。不多久，伯多祿和若望到達空墳，找到原是包裹著屍體的殮布好端端地在地上，像是要排除屍體是給盜去的解釋，他是從裡面消失出來的。若望一見到便相信耶穌基督復活了（參若20:3-10）。

耶穌在厄瑪烏的路上顯現給門徒，他們回到耶路撒冷去報告這事件；宗徒曾糾纏於懷疑和相信之間（參谷16:12-13；路24:13-35）。基督也顯現給伯多祿和若望，他們都堅信復活的事實（參路24:34；若20:8）。

簡單地說，基督的復活事實是有多於五百人見證的，他們是樸實和正直的人，所以他們所經驗的，不會讓人懷疑是虛構的故事，他們也不會從中得到什麼現世的利益，反而很可能因為作見證而受到迫害，甚至損失一切。他們的行為，只能解釋為對這客觀事實的皈依，基督復活了的事實，令他們無從避免，而必須勇敢地為此作證。再者，基督復活的真實性，亦可藉會堂裡那些能言善辯的人的沉默而得到佐證，因為，若這並非事實，這些一向反對耶穌的猶太人必然會大加駁斥，從經文中可見，他們針對復活的說法，多方求證，以提出反駁，因此，他們若果發現復活事件中有什麼可疑的地方，必定會揭發。可是，他們不曾做過什麼，只叫宗徒「不可再因這名字向任何人發言」（宗4:17）。最後，因著宗徒們的見證，千千萬萬的猶太人和外邦人相信了，他們因為相信基督復活了，所以縱使面對種種的迫害，都接受這個信仰。

6.3 死者如何復活

當我們肯定了基督的死而復活後，再要問的是：人如何可以復活呢？保祿指這是一個我們未能完全明白的奧秘，但也有些地方，是可以理解的，當中最重要的一點是：人的復活是靈魂跟身體一起復活。如果死人復活，不是與自己原有的身體一起復活，這便會損毀復活的意思。因為，人的復活跟耶穌基督的是相同的，而基督的復活是連同他的身體一起復活，他最初顯現給宗徒時，他們都感到恐懼，但基督卻跟他們說：「你們看看我的手，我的腳，分明是我自己。你們摸摸我，應該知道：鬼神是沒有肉軀和骨頭的，如同你們看我，卻是有的。」（路24:39）不過，當我們復活後，這個原有的身體又不完全與復活前的一樣，因為這具有形的身體，將不再活在現今的塵世裡，這身體將會轉化為「光榮的身體」（斐3:21），成為「屬神的身體」（格前15:44）。再者，義人和惡人的復活是有差別的，因為所有死去的人，「行過善的，復活進入生命；行過惡的，復活而受審判。」（若5:29）義人將享有無盡的福樂，而惡人則「求死而不得；渴望死，死卻避開他們。」（默9:6）復活的生命是整個人將得到決定性和終極性的圓滿。

在過去的三個單元，我們看了關於人的現象的許多獨立特性，它們之間互相關連，但各自又可成為一個很大的討論議題，在此鼓勵讀者多參考其他資料，鞏固學習，使融匯貫通。

7. 摘要

- (1) 我們由舊約有關恩寵一詞的含意說起，再探討後來的希臘文譯本如何翻譯這些與恩寵有關的詞語，明白天主賞賜人恩寵，它不獨是外在的幫助，更是天主對人的內在慈愛。
- (2) 死亡是人必經的階段，在舊約裡，最初視死亡為一種完結，而且死亡往往視為罪惡的結果，但是到了新約時，更重視的是耶穌基督的死而復活，為人帶來永生的希望。
- (3) 在舊約裡，復活的概念較遲才出現，猶太人相信天主的日子終會來臨，而人就得到美好生命，而到了新約裡，由於基督復活，為我們的復活帶來保證。

8. 參考資料

1. 黃懷秋，〈恩寵〉，《神學辭典》，353條。
2. 編譯，〈恩寵神學〉，《神學辭典》，354條。
3. Edmund Hill, *Being Human: A Biblical Perspective*. London: Geoferey Chapman, 1984, pp.116-118.
4. John R. Sachs, S.J., *The Christian Vision of Humanity: Basic Christian Anthropology*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991, pp.59-91.
5. Catholic Encyclopedia, *Resurrection*. The New Advent website, <http://www.newadvent.org/cathen/12792a.htm>.

單元六

在基督內的人

1. 緒言

在上面的幾個單元裡，我們談到人的特質，當中有各種美善的元素，但是也不能不承認，它們並未圓滿，尚待天主的召叫，才能成為新人。所以，在這單元裡，我們要探討的，不再是人已有的特質，而是應有的特質。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 掌握人被召叫的內容；
- 認識耶穌基督的身分，以及他帶來的基督徒生活標準。

3. 導論

在這單元，我們會較多集中在新約的內容裡，尤其是聖保祿的教導，討論「在基督內的人」的意義、標準和要求。在這位宗徒的書信中，「在基督內」這個表述，佔有相當重要的篇幅。這是他的教導內容的核心。保祿說：「誰若在基督內，他就是一個新受造物。」（格後5:17）

這單元包括有三部分：首先，我們會回顧天主為人的計劃，它的思想深深的喚起了保祿的神學。第二部分，我們會釐清基督如何以他的人性滿全天主的計劃。最後，我們會較仔細地看基督徒如何藉著與基督的結合，認清他們作為人的召叫。

4. 人的召叫

談人的召叫，我們可以從創世紀入手，而且從當中不同的源流，也可以看到其中的不同觀點，這有助我們綜合一個更全面的召叫觀。

4.1 雅威典的報導

按雅威典的報導（創2章），聖經作者以陶匠的形象來描述天主，表達了祂對人的關注。人，或換句話說，人類（*adam*）被置於創造的中心（參創2:7）。一切東西都為人準備妥當，世界以伊甸園形式出現，交給人來照管（參創2:15）。在這世界裡，動物都服從於人，因為牠們都是由人來命名的，這表示牠們都是屬於人的（參創2:20）。然而，唯獨是人不能被別人支配，因此，男人和妻子之間的關係，是建基在平等和愛之上（參創2:18-25）。另一方面，人從土而來，人的肉身是脆弱的，最後要回到土裡去（參創6:3）。從這角度思考，人所以能夠存活，是因為天主賦予他生命，讓他成為一個有生命的存有（參創2:7）。人的存在依賴由天主而來的有靈生命，也依賴他對天主聖言的服從，因為是天主的聖言創造他的。如果他不遵守那位創造他的造物主的命令，他就會死（參創2:17）；亦就是說，生命會回到其出處，即天主那裡，人就要回歸到土裡去，那是他的來源地（參創3:19；也參約10:9-12；智15:7-11）。

4.2 司祭典的報導

較晚出現的司祭典報導（創1章），繼承了先前的重點，包括天主優先給人的愛、人掌管其他受造物、人對其創造主的依賴等主題，都再一次在「天主的肖像」的概念中找到，並使其具體化：「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸、在地上爬行的各種爬蟲。』天主於是照自己的肖

像造 (*bara*) 了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物！』 (創1:26-28)

在這段經文裡，在創造人這事情上，司祭典的注意力，沒有放在天主以陶匠的身分所作的行動上 (參創2:7)，而是更多放在重複提到的「造」 (*bara*) 這個動詞上。要知道 *bara* 這詞的使用，在聖經中是保留給天主的，只有祂才可以是這動詞的主語。原先，這詞的意思是「表達一些新的東西」，一些「前所未有的東西」，即天主所特有的。我們看到，在司祭典的報導中，這個嚴肅的用字出現了多次，目的是要吸引讀者，注意人的創造之美麗和重要性。

其實，因為人肖似天主，所以人在一切受造物中，享有特別的尊榮。任何人使別人流血，就是損毀天主的肖像 (參創9:6)。因著天主託付人的使命，這個尊貴的身分尤其突出。前文引錄的創1:26-28，已突顯了人對萬物擁有管理權的事實，跟他是天主的肖像有密切的關係 (也參詠8:4-7)。所以，人是與眾不同的，在地上，他是創造者天主的代表。天主是天上地下一切事物的主人，但他委派人管理地上的所有受造物，使牠/它們融洽和井然有序地生活和存在。藉著傳生命，人效法天主授與生命，使人充滿大地，從而更有效地治理大地，使大地繁盛；藉著管理地上的萬物，他以天主，天上地下的主宰為榜樣。

4.3 小結

總括而言，根據創世紀的兩個報導，有關人的召叫，是基於人是天主的肖像，而成為天主在地上的代表。這代表的身分又有兩個向度。首先，藉著相互的愛情，男人和女人生育繁殖下一代，且「充滿大地」（創1:28）；其次，人在地上行使天主授與的管理權，因為這一切都是天主為人而造的。藉著這兩重的任務，人仿效天主（創造生命和管理大地），正由於效法天主，所以人必須保持聽命、服從天主，因為是祂給予生命。藉著創造，天主在祂的愛內與人訂立盟約，讓人成為祂的朋友、祂的同協作者。

我們知道亞當這名字，按聖經的概念，代表著集體人性的原祖和形像，而他如何回應天主的召喚，就象徵人類對天主召叫的回應。創世紀以其生動逼真的語言，教導我們知曉，因著拒絕天主，亞當看到自己的管理權失落。人類夫婦之間的和諧彷彿已受到損害（參創3:12, 16），人與人之間的愛情變得脆弱（參創3:7），而且大自然與人為敵，制約著他們（參創3:17-18）。人這刻才發覺，失去了那位他賴以呼吸的創造者天主時的處境，就是人最終要回到他來自的灰土去（創3:19）。

因此，亞當和人類的召叫並未滿全，要待基督的來臨，最終才成全這召叫。耶穌基督是人類的救主，他就是「人子」，藉著他的死亡復活，人通向天主的途徑得以修復，因為「人子」在其人性內，滿全了天主向亞當以及他的後代所提出的使命，所以我們要在下一節裡，說明基督作為人的真理的意義。

5. 基督——人的真理

天主子的來臨為的是要揭示天主的啟示，因為天主子也是天主聖言（參若1:1）。降生成人的基督耶穌，藉著成全自己在地上的生命，向人類揭示了人是什麼。聖保祿在書信中特別使用兩個圖像，來稱呼耶穌：「最後亞當」和「天主的肖像」，目的就是要把這個意思突顯出來。

5.1 基督——最後的亞當

5.1.1 羅5:12-21

「最後的亞當」的表述，首度出現在格林多前書：「經上也這樣記載說：『第一個人亞當成了生靈』，最後的亞當成了使人生活的神。」（格前15:45）這裡要強調基督是末世亞當的圖像，他來是要建立末世的團體，他是這團體的元首。這主題亦見於聖經的其他篇章，例如羅5:12-21和格前15:20-28，我們可以按這些經文，再探究當中的意思。

亞當是首位人類，來自天主之手，同時也因罪惡而被引入死亡當中，結果讓全部後代都背負同一的命運。一如亞當是人類的第一人，基督自身亦是新的人性的首生者，他的服從，為參與這來自復活奧蹟而受惠的大夥人帶來新生命。就如保祿在羅馬書中說：「這樣看來：就如因一人的過犯，眾人都被定了罪；同樣也因一人的正義行為，眾人都獲得了正義和生命。正如因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人。法律本是後加的，是為增多過犯；但是罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐

富，以致罪惡怎樣藉死亡為王，恩寵也怎樣藉正義而為王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生。」（羅5:18-21）

這服從，是按照天主的意願而服從，甚至服從至死在十字架上，「他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案。」（羅8:3）基督的服從是身為人的耶穌的回應（參斐2:7-8），這個耶穌基督，一方面與天父同等（參斐2:6），同時又與那希望與天主同等的叛逆者亞當一樣（參創3:5），這二性一位的特質，為人對召叫的回應，帶來更圓滿的啟示。天主回應耶穌基督的方法，就是立他為主（參宗2:36；斐2:9-11），而這份提升，並不僅僅考慮到這位基督，同時也埋下了眾人的復活種子，這訊息在格前第15章，更是表露無遺。

5.1.2 格前15

與亞當遙遙相對應的基督，在這一章中被兩度引證，都是關於死人復活的事實（參15:20-28和40-48）。為避免在這裡作冗長的釋經，我們只會綜合講述保祿宗徒的思想。

保祿指出，第一個人亞當成為一個有靈的生物，而最後的亞當則成了賦予生命之神（*pneuma zoopoloun*）。二者之中，不是屬神的先出現，反而是肉體的在前，然後才是屬神的，再者，保祿指出第一個人來自灰土，第二個人來自天上，所以，屬於灰土的那人總歸於土地，而屬於天上的那位，最後也歸於天主（參格前15:45-48）。

亞當的受造是「有靈的生物」（創2:7），但他自身是屬於灰土的，所以人要等候基督的復活，由基督以人的身分，擺脫了第一亞當塵世上的束縛，為我們預示了人的光榮人性，並且重塑與天主的關係。這份新關係的建立，得倚賴來自天主新的恩賜，就是賦予生命之神。自此，聖神就是人的生命，「主就是那神」（格後3:17；也參若3:5-8）。

因此，在基督復活以後，聖神以愛的大能召叫人，而所有人均因此種愛的吸引，走向唯一的救主耶穌基督，並進入他的奧體之中，就是基督的教會（參格前12）。聖保祿肯定那同一的聖神，亦影響全世界（參斐3:20-21）。這思想在格前15:20-22有關亞當和基督的描述中，亦得到清晰的印證。因為亞當為世界帶來了死亡的統治，而最終基督決定性地戰勝了死亡，帶來了新的生命，從此我們得以不再受死亡統治：「再後才是結局；那時，基督將消滅一切率領者、一切掌權者和大能者，把自己的王權交於天主父。因為基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下。最後被毀滅的仇敵便是死亡；因為天主使萬物都屈伏在他的腳下。既然說萬物都已屈伏了，顯然那使萬物屈伏於他的不在其內。萬物都屈伏於他以後，子自己也要屈伏於那使萬物屈伏於自己的父，好叫天主成為萬物之中的萬有。」（格前15:24-28）

在寫這些內容時，保祿引用了聖詠8:7，同時他很明顯地想到在創世紀2:27-28中的經文，就是說，基督要履行天主託付給人的使命，所以基督要統治一切，包括因亞當的墮落而帶來的不幸，甚至是死亡。基督的回應，是昔日亞當所不明白的。因此，基督從死者中復活，一如初果，引領跟隨他的人接受聖神的恩賜（格前15:20-22）。

5.2 基督——天主的肖像

一如創世紀的報導，聖保祿的思想亦聚焦在天主的肖像這主題上，這正好讓我們明白，在基督的光照下，人如何是天主的肖像。

按天主的肖像和模樣創造的亞當，並不是天主，而基督是天主的愛子（參哥1:13），就其本質而言，在永恆之中已「是不可見的天主的肖像」（哥1:15）。因此，當基督以真實的人性出現，他不僅因為履行天主的召叫，更是因為要向人揭示天主為基督預定的永恆計劃。人被召喚彰顯天主的真實肖像，最終成就在子的身上，而基督按其人的本性，滿全了天主創造人的意願。

在管理一切的權柄上，新人基督在愛之中把人連繫在一起（參弗2:15），並讓他們藉著聖神，在教會內合而為一（參格前12）。至於基督與世界的關係，保祿強調的是「在萬有之先就有」（弗1:17），這顯出基督的超越性，而基督亦擁有全世界，並與世界的所有東西和好（參哥1:9-20）。

6. 新人——基督的肖像



思考：上一節簡述了基督如何滿全人的召叫的特質，而我們再要問的是：這如何在基督以後的人身上實踐呢？

因著基督，一個新的人性誕生了，這是在基督內誕生的，並在時間和空間之中繼續發展。藉著洗禮，人得到因

救主受苦難，得勝而來的恩寵，並與他結合，而成為一個新人。人參與基督的死亡與復活的奧蹟，並不單單在洗禮的一刻，還要在整個基督徒生命中履行。因為他「原已脫去了舊人和它的作為，且穿上了新人」（哥3:9-10），因此人要效法基督。這樣，他才可以在此世回應並成就天主的計劃。

6.1 新人的誕生

新人得以誕生，必先要得到救恩，這在具體的呈現上，就是信德和洗禮的效果。

藉著信德，人脫免罪惡，進入天主的關係當中，而這份信德需要「內在的人」從心底裡發出回應，回應天主的愛，這是救恩的準則：「因此，我在天父面前屈膝——上天下地的一切家族都是由他而得名——求他依照他豐富的光榮，藉著他的聖神，以大能堅固你們內在的人，並使基督因著你們的信德，住在你們心中，叫你們在愛德上根深蒂固，奠定基礎。」（弗3:14-17）

天主藉宗徒宣講而傳送給人的召叫，人必須以信德作回應。藉著聖子的死亡和復活，天主充分地揭示祂對人的愛的計劃（參希1:1-3）。事實上，基督從死者中復活，就是天主的啟示完全而公開的展示，而來自光榮復活的主的聖神，使宗徒得到轉化，讓他們接受並彰顯這新生命，引領宗徒們再進一步，向世界宣揚這個福音的喜訊，藉聖言召喚人們，一同分享更新生命的奧蹟（參格後3:18-4:6）。所以，新人必然忠於聖言，把自己交付給天主，摒棄自我，欣悅地接受救恩，按信德完全交託，就可以通向天父（參羅1:17; 4:24; 弗2:8-10, 17-18）。

信德是洗禮中一個不可缺少的部分（參弗4:5；迦3:26-27；希10:22）。人必須以信德的服從與主結合在一起，因為他由此要得到救贖，這是整個人的救贖，包括了他的肉身，因為真正的救贖必須是一個「肉身的救贖」（羅8:23）。藉著在領洗禮儀期間的信仰宣誓（弗5:26；瑪28:19），信者以其整個存在忠於基督，因為如果他們在基督的苦難中與他結合，他們將奧妙地與他的苦難和因苦難而來的所有後果，都連繫起來，他們於是在他的死亡和復活中，與基督在一起：「難道你們不知道：我們受過洗歸於基督耶穌的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。」（羅6:3-4；也參哥2:12-13）

以上說明了新人的誕生與基督的關係，而宗徒繼續以十分精練的語法說話（羅6:5-11），這裡以兩組平行文字編排出來：

- A
- a) 如果我們藉著同他相似的死亡，已與他結合，也要藉著同他相似的復活與他結合，
 - b) 因為我們知道，我們的舊人已與他同釘在十字架上了，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸，
 - c) 因為已死的人，便脫離了罪惡。

- B
- a) 所以，如果我們與基督同死，我們相信也要他同生，
 - b) 因為我們知道：基督既從死者中復活，就不再死亡；死亡不再統治他了，
 - c) 因為他死，是死於罪惡，僅僅一次；他活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主的人。

這段文字有濃厚的信仰意識，指出基督徒是「在基督耶穌內」的，他的生命、他的存在都屬於基督。導致這情況，是由於早前發生的一件獨特事情，這事情產生一次而永遠地，並且是為所有人，帶來一個重要的後果。在救恩歷史中，決定性的事件是基督的死亡和復活，而在每一個基督徒的生命中，洗禮亦是一件獨一無二的行動，這行動讓他進入救贖的奧蹟中。要明白，基督所經歷的是：被釘、死亡、埋葬和重生，這與基督徒在聖洗聖事中的救恩經歷，是互相呼應的。因為罪惡使人最終被釘、死亡、被埋葬，然後復活，得新的生命。藉著相同的經歷，基督徒與基督結合為一體。

在基督內受洗，就已經「穿上了基督」（參迦3:16-17），且被引領到與天主的友好關係裡，因為他的所有罪都給赦免了（參哥2:13）。然而，洗禮並不單單使人與天主修好，它更在愛中讓人與人結合在一起，因為：「其實你們眾人都藉著對基督耶穌的信仰，成了天主的子女，因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督：不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個。」（迦3:26-28；也參哥3:11）

藉著信德和洗禮，信友穿越罪惡而成義，由法律的制約中釋放出來，嚐到恩寵的自由，並且克勝死亡，得到生命。要明白，新人並不是要從死亡中逃脫出來，反而是與基督一起，在十字架上征服死亡，從而得以在「新生活中度生」（羅6:4）。由亞當而生的人，已死去且被埋葬，但新人卻是按基督的肖像而生，並且獲得聖神居住在他內，不會再有死亡（羅8:9-11）。藉著與復活的基督的結合，基督徒得以成為天主的子女，分享天主的生命，在愛中形成新的天主子民（參格前12:13；弟3:5-6；伯前2:1-12）。

6.2 新人的成長

領洗這行動，在信友生命中具有獨一無二的意義，因為領洗允許人進入救恩中，而且這讓人經驗基督的死亡和復活。基督徒對世界的罪惡感到厭倦，開始愛慕克勝死亡而復活的基督，這表示基督徒的生命與十字架是不可割離的。洗禮的奧秘，在於它要在人的整個人世生命中延續，讓人得以不斷地「在基督內受造」（弗2:10），信友要延續這新的受造，便必須在他們的日常生活中，持續不斷地為這事實作見證，度一種在世而不屬於世的生活。

基督徒藉著領洗而成為一個新人，這個新人在道德行為上也要作出更新。就聖事上說，他從前的人世生命已死亡，領洗者已重生於新生命中。從道德上說，這個新人並不是即時就得到成長，仍要一個漫長的成長過程（參羅6:4; 8:4; 14:15）。新的生命已經得到了，但真正的死而復活，仍要在未來才出現（參格後1:22; 5:5；弗1:14）。

在某程度上，舊的世界仍然存在，它常與由基督的復活所建立的新規則交戰。但因著洗禮，信友「脫去了舊人和它的行為」（哥3:9），所以信友必須行善，因為他們「穿上了新人」（哥3:10）。「新」如何能在「舊」中成長，是保祿的核心思想。哥羅森書說得很清楚：「不要彼此說謊；你們原已脫去了舊人和它的作為，且穿上了新人，這新人既是照創造他者的肖像而更新，為獲得新知識的」（哥3:9-10）。

6.2.1 脫去舊人

在洗禮中，舊人的「邪情和私慾」已死去（參迦5:24）。受洗前的舊人受控於罪惡和法律的規範之下，生活上只依賴自己而不是天主，但所有這些都隨洗禮死去。所以在現實的情形下，信友在其日常的生活中心，必須逐漸把這些舊習、惡習除去。正如保祿教導，為要保持這洗禮的衣服常新，人必須對屬於世界的東西加以克制。

為保祿來說，舊有的行為是「屬於地上的」（哥3:5），即還沒有被福音的精神感染。他列舉虛詐為例，指它等同邪惡、不公義，甚至是罪惡（參羅3:7）。在羅1:24-25，他嚴厲斥責異教徒：「他們將虛妄變作天主的真理，去崇拜事奉受造物，以代替造物主。」虛詐的根源正在於人把虛妄變作天主的真理，並拒絕在天主內建立生命，也因此，他們把自己交付給由人所製造出來的偶像；本質上，虛詐是拒絕天主的旨意。哥羅森書3:6提醒我們，舊人即稱為「悖逆之子」。正是虛詐這種行為，使人生活上不再以天主為中心，取而代之的是「地上的事」（哥3:2），這是信友時刻都要防範，並且要預備空間，接受「新知識」，好能穿上新人（哥3:10）。

6.2.2 穿上新人

上一節以罪惡的行為說明舊人的問題，而另一方面，保祿又以知識的概念和天主的肖像二者來定義新人。信友穿上了一個簇新的本性，這新人「既是照創造他者的肖像而更新，為獲得新知識的」（哥3:10）。

因此，基督徒是尋找知識的人，不過，這「知識」是一種高階的知識，一種終極的知識，因為它指向天主的旨意（哥1:9-10）和奧秘，也就是「他在愛子內所定的計劃」（弗1:9-10；參哥2:3）。正因為這知識的終極性，所以當人與基督結合和分享他的生命時，就能從中明白生命的意義，即天主本身付出的愛的意義。

要留意的是，保祿所說的這種知識，不僅是關於天主的知識，而是一種更具超越性的、動態的認識，當中的含意，是指在天主的召叫與人的回應這過程中，所產生的特殊認知，正如人與人之間的認識，這涉及兩方的交流和關係的建立。因此，這認識不是單方面的，我們認識天主的同時，也是讓自己給祂認識（迦4:8-9），並在祂的愛情計劃中與祂合一。這種知識的超越性，在於透過基督來認識天主，並藉著與基督結合，看到天主和祂的計劃，同時又把我們自己，完完全全交付給天主，讓祂成為我們生命的軸心，這是哥羅森書3:9-10提到知識這概念的意思。

進一步來說，知識是「更新」的果實，成為新人就是讓自己的生命得以轉化，而在轉化中又獲得超越的知識，得以再進一步，擴大轉化，直到死亡後，轉化才得到完滿。可

是，人在現世的生命仍然是隱藏的（哥3:3），為此，保祿說這更新必須要進入人內心深處，與「內在的人」結合，這內在的人有聖神的帶領（弗3:16）。因此，縱使從人的外表觀看，我們正「日漸損壞」，但從內心，讓我們得以日日更新（格後4:16）。因為基督藉著聖神居住在人內，讓人認識天主，體會到祂對人的愛，並由此獲得滋養，而日日更新。

基督是元始，也是死者中的首生者（哥1:18），因此說到人的更新，便必須以基督為目標，就是說，基督徒要與基督的肖像相符。根據新的盟約，人若要與天主的肖像相符，必須按基督來更新自己，因為「他是不可見的天主的肖像」（哥1:15）和天主的愛子，因著他才有救贖的可能（哥1:13-14）。

6.3 效法基督



思考：脫去舊人和穿上新人，都是很具體的比喻，但是概念仍是很抽象。究竟我們在實際生活上，要如何做？

從具體角度來看，要轉化為新人，就要藉著效法基督，在聖神的助佑下，方能成就自己的終向。這效法的重要原則是恪守愛的法律。基督對天父和對所有人的愛，已經藉他在十字架上的犧牲表露無遺。真正的基督徒，也需要在生活中成就愛，那是從領洗時就承受了的印記。保祿的書信，以至於整部新約，總體上都帶出這思想（參哥3:11-14）。

基督為所有人犧牲，人在他內與他結合，能進入新世界。在某程度上，為他們來說，穿上新人就是懷有基督的心情（參斐2:5）。另一個可參考的表達，就是保祿給基督耶穌的名號：「天主所揀選的，所愛的聖者」（哥3:12），這是取自舊約，用於天主子民的，而在福音中，被天主揀選與愛，都是基督的屬性（參路23:35；若1:34；谷1:24；路4:34；若6:69；瑪3:17；17:5）。故此，保祿想要表達的，是藉著基督，信仰他的人都是被揀選和被愛的，他們形成了一個民族，「天主的新以色列」（迦6:16），那就是教會。

還有，我們也可以看到，在哥3:12-14中所提到的德行，都與慈愛相關。正如天主對人是慈愛的，信友因為要隨從基督生活，也必須要履行仁愛，藉此效法基督，肖似天主。所有這些都結集在「（你們）尤該有愛德，因為愛德是全德的聯繫」（哥3:14）這句話上。愛不但是行動的泉源，也像穿在人身上最外面的一層衣服，讓基督徒給辨認出來。愛是天主特有的屬性（若一4:7-8, 16），藉著為人付出生命，聖子以天主的肖像，向世界揭示天主對全人類的愛。要效法愛人的天主，人要效法基督，像他愛所有人一樣去愛他人（見若13:34-35；15:12-17關於新命令的教導）。為基督徒來說，愛天主是要像天主愛人一樣去愛他人，感謝聖神在人的內心呼喊：「阿爸，父啊！」（迦4:6）。正是這份愛，「使他們在愛內互相連結，充分的得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因為在他內蘊藏著智慧和知識的一切寶藏。」（哥2:2-3）

在這受制於罪惡和死亡的世界，與基督結合就是「在愛德中生活，就如基督愛了我們，且為我們把自己交出」（弗5:1-2）。在基督的死亡中領受洗禮，信友要藉在他的苦難中與他共融，行事一致（斐3:10）。那麼，就能透過「輕微的苦難」，來達到「永遠的光榮厚報」（格後4:17）。

6.4 在等待的世界中生活在基督內

根據保祿的意思，世界處於等待當中，等待著人性的救贖（參羅8:19-23）。在哥羅森書中，他說得清楚不過，基督勝過一切地上的原理和權力：「你們要小心，免得有人..... 依據世俗的原理，而不是依據基督，把你們勾引了去。因為是在基督內，真實地住有整個圓滿的天主性，你們也是在他內得到豐滿。他是一切率領者和掌權者的元首..... 你們既因聖洗與他一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德，即信使他由死者中復活的天主的能力，與他一同復活了..... 為此，不要讓任何人..... 對你們有所規定。而不與頭相連接；其實由於頭，全身纔能賴關節和脈絡獲得滋養而互相連結，藉天主所賜的生長力而生長。既然你們與基督已同死於世俗的原理，為什麼還如生活在世俗中一樣，受人指點.....」（哥2:8-23）。

教會是基督的身體，基督是教會的頭，他使與天主分離的世界，再度成為一體。因此，由人組成的教會是一個新的創造，基督是它的一切（參哥3:11）。跟人性一樣，世界等待著更新，這世界在基督的救贖後，再次被交到人的手上，藉著人在這世界上的活動，人類要重新塑造世界，所以我們是這更新工程的工匠。因此，基督徒沒有理由逃避這

世界，正好相反，我們必須要成為它的一份子。但要切記的是，我們所做的一切事情，必須是有益於人的救贖。這等如說，世界應被放於服務人從基督那裡得來的新生命的位置上，因此，天主的愛就能根植在人心中。在這世界裡，一切皆屬於人，然而，只有在基督內，它們才能與天主關連。在這關係上，人才會明白真理和世界的終局。人必須知道，能擁有世界的一切，是藉著十字架的救贖，因為，在世界中的人仍被憎惡撕裂，罪惡仍跟「來自天上的」對立。我們要透過肉身的死亡和聖神的助佑，才能恢復活力（格後2:5-9）。

洗禮並沒有把基督徒從世界中帶走，卻把我們放置到世界去，讓我們成為生命的酵母。藉著建設基督的身體（教會），我們在愛中與基督結合，也為他人獻上愛情。我們見證因著基督的犧牲而得到的大愛，「熱切地等待天主子女的顯揚」（羅2:19）。

7. 摘要

- (1) 在這單元裡，我們解說「人的召叫」，這在舊約裡，我們可以從創世紀裡的雅威典及司祭典中看到，有關人的召叫，是基於人是天主的肖像，而成為天主在地上的代表。
- (2) 至於新約裡，羅馬書及格林多前書中的相關章節指出，基督是天主肖像的圓滿表達，能夠是人的真理的代表，並且以最後的亞當作為類比，說明人如何走向圓滿。
- (3) 新約中天主肖像的圓滿，可以用「新人」誕生作代表。新約裡強調新人效法基督，要如同基督般愛世界，而且，新人還有團體的幅度，正如基督是教會的元首。

8. 參考資料

1. 《天主教教理》。香港：香港公教真理學會出版，1996年，1699-2051條。
2. Edmund Hill, *Being Human: A Biblical Perspective*. London: Geoffrey Chapman, 1984, pp. 11-30.
3. George Karakunnel, *The Christian Vision of Man: A Study of the Theological Anthropology in "Gaudium et spes" of Vatican II*. Bangalore: Asian Trading Corp., 1984, pp. 121-191.
4. John R. Sachs, S.J., *The Christian Vision of Humanity: Basic Christian Anthropology*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991, pp. 103-111.

單元七

人的超性

1. 緒言

「超性」(supernatural) 原文有超越自然界的意思。崇尚科學的現代人，事事也講求實證，對於理解「超性」，可能出現很大的困難。因為，超自然代表人不容易與之接觸的東西、地方、事情或能力等，也許是與鬼魅、靈界和魔法有關的事，是感官不能接觸得到的，總之是遙不可及的，亦因此是不可能得到任何實證的。

從信仰的角度來說，超性也許是人所嚮往的境界，但在實際的層面上看，它往往帶給人一種張力。例如，在面對摯親離世，我們有信仰的人因著超性的信念，相信他已經抵達天鄉，可是這天鄉卻是我們接觸不到的，是否存在也是證明不到的。另一方面，摯親的離去卻是真實的，因為在往

後的日子裡，我們將不會有任何方法能接觸到他了。摯親死別所帶來的悲傷，是一份真實的感覺。可是，我們在傷感之中，卻能帶著盼望，這股張力，正是基於一份對超性的信念。所以，如果對超性的理解掌握得不好，或會過份悲傷，或過度抑壓，都會陷於不平衡之中。那麼，到底什麼是「本性」和「超性」呢？

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 了解探討「人的超性」這議題的原因；
- 初步了解聖經和教會如何看人的超性；
- 掌握不同模式對「人的超性」的理解。

3. 導論

在過去幾個單元裡，我們看過人的特性，包括人呈現出來的特質，以及這些特質的內在結構。在這單元，我們將討論人的超性特質，這同樣屬於人的內在結構，而神學家相信因為人有這超性的特質，所以，人擁有趨向天主的渴望和能力。雖然在聖經中，沒有任何作者曾用「超性」一詞來形容人，但在聖經裡不少的地方，都肯定天主是超越的，這從祂創生萬物、賦予生命等能力裡，可以推想得到。人既是天主的肖像，享有受造物中最尊崇的地位，應該也有某程度的超越特性。所以，「超性」首先是出於教會對天主的認識，再而引申至對人的反省。

因此，我們首先會解釋超性是什麼，然後會從聖經、教會的觀點來看什麼是人的超性；繼而，我們會看一看領導中世紀神哲學主流思想的士林學派，如何解釋這問題；最後將以當代著名的神學家拉內的討論作結。

4. 「本性」與「超性」



思考：「超性」一詞，很容易讓人想到超自然的力量；「本性」則會想到人固有的傾向。你對這兩個詞語，是否有其他的理解？

4.1 「超性」的定義

「超性」（supernatural，有超自然的意思）一詞不見於聖經，卻多在教會文件、教理和靈修著作中出現，且經常與「本性」（nature，有自然的意思）這個概念並列。然而，兩者放在一起時，總給人一個印象，就是前者是超脫優越的，後者是平凡無奇的，兩者明顯有高低、主次之分。本性或者說「天性」，是指凡是自然的，或出於自然的，或是自然所企求得到的事物。相對來說，超性是指非自然，或出於非自然，或是非自然所企求到的事物。

從信仰的角度看，超性是創造者天主的特性，原來只屬於天主的。但在祂創造的時候，也賦予人超性的特恩。所以，超性亦有另一個意思，就是天主在人所具有的自然稟賦之外，也就是在人的本性外，再加上的超自然稟賦。然而，在人身上的本性（自然）與超性（超自然）兩者有什麼關係？是否兩者毫無關聯，甚至對立？還是有著內在的關係？教會內對這課題有不少的討論。

4.2 討論的由來

「超性」一詞，出自五世紀末至六世紀初的狄奧尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite），他開始講論天主的超性（超自然），即天主的超越本性，它是人較「低層的」本性所趨向的終極。奧思定曾說天主性是超性的，而在人性裡都有超性的幅度。

但是，我們這裡要討論的，是針對人的本性來說，就是討論人的本性內，是否也有超性的特質。要知道，超性是天主性，是來自天主的，它吸引人，把人提升到天主那裡去，並使人充滿力量，得以度神聖的生活。這就如保祿所說：「我幾時軟弱，正是我有能力的時候」（格後12:10）或「我們是在瓦器中存有這寶貝，為彰顯那卓著的力量是屬於天主，並非出於我們一樣」（格後4:7）。正由於軟弱的人性，不足以抵擋罪惡，但藉著聖神轉化，人性之中也能發揮來自天主的力量，使人性變得強壯有力，可以抵禦罪惡，甚至可以為他人捨棄生命，作出自我犧牲等等。保祿指出這份來自天主的力量，也存在於這「瓦器」般的人性之中，這是在十六世紀初之前對超性的理解。

4.3 中世紀以後的發展

在十六世紀初之前，基督宗教的神學家並沒有把超性獨立出來，與本性分開或對立，也沒有把它視為不可見的、不可接觸的領域，又或者是我們不能看到的天主居所。可是，在十六世紀初之後，啟蒙運動令人性得到更大的重視，神學家便開始把本性與超性分為兩部分，成為兩個不同的領

域，但是兩者卻經常被並列一起，相互比較。超性的領域與恩寵相互關連，是神聖的；而本性則與世俗的強烈慾望相連，陷入了罪惡的領域之中。

正是這種對超性和本性的二分法處理，容易使人產生誤解，以為信仰生活和俗世生活是互相對立的，也就是說，一個有信仰的人的生活可以分割為二：超性的生活和本性的生活。前者就是參與禮儀聖事、祈禱、堂區服務等等的生活，而後者則是信友的日常生活，如工作、照顧家庭、休息、康樂文化活動等等；而兩者處於互不相干，甚至對立的關係。這種對超性和本性二者區分的結果，就是前者是在天、是神聖的，後者在地、是卑微的。這樣理解天主性和人性足夠嗎？它的問題究竟在哪裡呢？

要真正明白「超性」的意義，我們不得不從聖經和教會的傳統去仔細探討它的內容。

5. 聖經的觀點

上文也說過，我們在聖經中看不到「超性」兩個字。這詞偏向哲學性，聖經中很少見到這類用語，反而多用個性化的、具體的、位際性的詞彙，來表達天主和人的關係，例如以「君王」和「子民」的稱謂，來表達主僕、從屬的關係，以及地位之間的尊卑；又或以「忠信的」、「愛慕的」和「不忠的」來表達天主和人在盟約中的態度等等。無論是舊約，還是新約，聖經作者都強調天主是絕對自由的，祂創造、祂愛、祂賜予恩寵都表達著是祂主動走向人。以上的例子，都在說明聖經透過具體、位際性的言語，來呈現天主的

超性特質，就是祂的絕對自由，和祂白白賜予人恩寵，使人能從心內聽到這份召叫，並加以回應。以下，我們即嘗試用聖經的經文，分別看一看在舊約和新約當中這些天主超性的特質，從而間接地理解「超性」的概念。

5.1 舊約的概念

5.1.1 天主的超性

關於天主的超性特質，出谷紀有以下的一句話：「雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠。」（出34:6）這話是天主在西乃山上，在梅瑟面前給自己下的定義。祂藉著向梅瑟說話，實際上是要告訴整個以色列民族，讓他們知道，祂是慈愛的，因此自由地、主動地與以色列民立約，白白地賜與人恩寵，而且祂忠於盟約，對祂鍾愛的人們，祂必定會加以憐愛和保護。

5.1.2 人分享天主的超性特質

聖經作者透過故事性的情節，交代超性的天主有慈悲、忠信、正義等的特性。另一方面，舊約一開始，在記載人是按天主而被造的事件上，我們得悉人與其他自然界的受造物不同，我們是萬物中唯一按天主的肖像而受造的，在創造的一刹那，我們也分享了天主的屬性，因此，人也有來自天主的慈悲、忠信、正義等特性。正因為這種相似性，人擁有其他受造物所沒有的恩寵，這一恩寵，讓人可以愛慕天主，追求天主的美善，因而走近天主，與天主建立獨特的關係，進入超性的境界，分享天主的超性特質。

但這一切，都來自天主的白白賞賜：「天主，你的慈愛多麼可貴可珍，人子們都向你的護翼下投奔。他們不但飽嘗你宮殿中的盛筵，你還賜他們暢飲你怡人的溪川。」（詠36:8-9）這裡我們看到天主恩寵的效果，讓人體會到祂的仁慈，知道祂能為人提供庇蔭，人珍而重之，且甘願投向、走近祂。詠63首也同樣表達出這種人愛慕天主的情懷：「天主，你是我的天主，我急切尋覓你；我的靈魂渴慕你，我的肉身切望你，我有如一塊乾旱涸竭的無水田地。昔日我曾在聖殿裡瞻仰過你，為看到你的威能，和你的光輝；因你的慈愛比命更寶貴，我的唇舌要時常稱頌你。」（詠63:2-4）

為了追求天主的慈愛，人願意交付生命，以生活來彰顯祂的大能。再者，天主的慈愛，是出自祂的絕對自由，也出自祂的白白贈與，祂並不要求人做什麼回報。事實上，作為天主的受造物，人在面對無限的和全知全能的天主時，他也實在拿不出什麼來做回報。正如在申命紀中說到，天主不是因為人的功勞、人的數量、人的善行或人的勢力，而施予慈愛或恩寵；祂為人所做的一切，都只因天主是愛的天主，祂忠於祂跟人訂下的盟約：

「上主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數眾多；其實你們在所有的民族中，是最少的一個；而是由於上主對你們的愛，並為履行他向你們祖先所起的誓……。」（申7:7-8）

「當上主你的天主將他們由你面前驅逐以後，你心中不要想：上主領我來佔領這地方，是因了我的義德。其實……你能去佔領他們的土地，並不是因了你的義德，也不

是因了你心地正直，而實是因.....為實踐上主向你祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯起誓所許的諾言。」（申9:4-5）

由此可見，一直以來，天主都是忠信的。從聖祖亞巴郎時代開始，這盟約已生效，祂信守諾言，要讓以色列民得到福樂，給他們流奶流蜜的土地，以及多如繁星的後裔。天主揀選以色列，就是召叫他們成為祂的子民。我們就不能用人類歷史上的君主制度，來衡量天主與祂的子民的關係。世間的君民關係中，當子民的就要受君主勞役、要奉獻工作所得的給君主、或動輒因得罪君主而受罰等等。然而，天主召叫人，是要叫人分享祂的生命和祂的愛情。

天主召叫亞巴郎時，要亞巴郎成為以色列人的父親。創12章記載：「上主對亞巴郎說：『離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成為一個大民族，我必祝福你，使你成名，成為一個福源.....地上萬民都要因你獲得祝福。』」（創12:1-3）

從「地上萬民」一語，我們得知天主給以色列民的恩寵，也不止於以色列民，這是一個給予普世的恩寵。身處不同地域，以至世代代的人類都有如亞巴郎的恩寵。再者，因為這恩寵來自至聖者天主，祂是超性的，那麼，在承受這恩寵的人身上，便有這至聖的和超性的效果。所以，天主的召叫，就是要人成聖、要人有超性的能耐，好接近天主，能聽到天主召叫，並加以回應的人，靠的就是天主的恩寵，在他們的身上已有超性的幅度。在肋未紀中說到：「你告訴以色列子民全會眾說：你們應該是聖的，因為我，上主，你們的天主是聖的。」（肋19:2）

以上所引的經文正好說明，天主的超性特質，是我們所不能想像的，並進一步說明，人來自天主的肖像，又是天主親自召選成為祂的子民，所以，人與天主的關係不但較其他受造物密切，更有超性的一面，使人得以接觸天主。從另一個方面看，人因有這份超性的特性，他更能像天主，學習天主的仁慈、忠信和正義，來回應天主、與其他人接觸和對待萬物。

5.2 新約的概念

到了新約，天主超性的特質，更因基督的降生和逾越奧蹟而豐富地彰顯。天主子親臨人間，足以見證天主對人的愛情是何等的偉大：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生。」（若3:16）以及「聖言成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理……從他的滿盈中，我們都領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵。因為法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理卻是由耶穌基督而來的。」（若1:14; 16-17）

「天主對我們的愛在這事上已顯露出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。」（若一4:9-10）

從若望的著作中，我們知道耶穌是天主子，是天主因著愛，而在絕對的自由之下，派遣他來到人的世界，把恩寵施於人，把祂的超性生命與人分享。在耶穌身上，我們看到

和接觸到不可見的天主；認出祂就是愛，就是真理。超性的天主藉耶穌基督，讓人看得見，觸摸得到，並藉此而獲得天主超性的生命。

在另外的三部福音中，雖然沒有直接用到「恩寵」這詞，但也描述了天主同樣的賜予。在瑪竇福音中說到：「最後他打發他的兒子到他們那去，說：他們會敬重我的兒子。」（瑪21:37）這話雖然出自葡萄園的家主，說他囑咐兒子往園戶那裡收取葡萄，卻給惡園戶打死；但故事是用作比喻天主派祂的獨生子到世上來，為人犧牲的事實。瑪竇福音記載耶穌在最後晚餐時，向門徒說的一番話是這樣的：「因為這是我的血，新約的血，為大眾傾流，以赦免罪過。」（瑪26:28）

為保祿來說，基督的救恩是天主的白白賞賜。前文曾提到人不能靠功積和善行來為自己增加或累積恩寵，因為恩寵是來自絕對自由的天主，是祂自由地白白施予人的。保祿就以他的個人經驗作這見證：「我原是宗徒中最小的一個，不配稱為宗徒，因為我迫害過天主的教會。然而，因天主的恩寵，我成為今日的我；天主賜給我的恩寵沒有落空，我比他們眾人更勞碌；其實不是我，而是天主的恩寵偕同我。」（格前15:9-10）

在這裡，我們很自然會想到基督對保祿的召叫，本身就是一件超越性事件，因為這召叫並非受造物的能力所能成就的，亦超越了人的理性、意志和力量。除了知道是天主主動給人恩寵之外，我們還看到這份恩寵能轉化人，叫人成聖：「誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過

去，看，都成了新的。這一切都是出於天主，他曾藉基督使我們與他自己和好。」（格後5:17-18）

保祿和若望就常用「舊人」和「新人」表示「人間」和「天」的對立。「舊人」是黑暗的、罪惡的、死亡的、沒有基督的、沒有希望的、沒有天主的生活；「新人」則是光明的、聖善的、有新生命的、有基督的、有希望的、有天主的生活。「新人」的生活，就是天主子女的生活，分享著天主超性的生命。如何從「舊人」轉化為「新人」，在保祿的解說中就很明顯：「我們藉著洗禮已歸於死亡與他同葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生.....我們與基督同死，我們相信也要與他同生.....你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主的人.....罪惡不應再統治你們，因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下。」（羅6:4, 8, 11, 14）

至於在默示錄中，作者沒有使用「超性」或「本性」這兩個詞，但常用「天主子民」、「天主帳篷在人間」的言詞，來描寫天人圓滿的關係；而且也非常清楚地表示了，新天新地是由天主而來，是絕對自由的愛，是天主白白的贈與，讓人得以分享祂的超性生命：「我看見了一個新天新地，.....我看見那新耶路撒冷聖城，從天上由天主那裡降下，.....我聽見由寶座那裡有一巨大聲音說：『這就是天主與人同在的帳幕，他要同他們住在一起；他們要作他的人民，他親自要「與他們同在」，作他們的天主；.....以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，.....』那位坐在寶座上的說：『看，我已更新了一切。』」（默21:1-5）

綜合上面所說的，我們看到聖經作者是用個性化的、具體的、位際性的詞彙來表達天主和人的關係，從而表達天主超性的特質，祂以絕對自由愛了人，白白地賜予人恩寵，使人可以分享祂超性的生命。從人的角度看，「超性」就是指在天主的恩寵之下，人得到真正的自由，克勝了罪惡，成為新的人，生活在基督內的人。

6. 教會的觀點



思考：我們今天也常常會在教會內聽到「超性」一詞，究竟這是代表一種天主的力量，還是人也可以擁有的特質呢？

以上嘗試綜合聖經中對超性的表達，但是要留意的是，聖經作者本身並沒有超性此一概念，所以他們的表達，是就天主本身，以及透過天人關係來說明，而要到了初期教會開始，這種本質性的思考，才開始出現。以下，我們就看看教會如何理解超性的本質。

6.1 初期教會至十九世紀

在「超性」的表達上，初期教會由於受到希臘哲學的影響，開始探討事物的本質，時常問：「這是什麼？」「什麼是超性？」東方教父如克萊孟、亞大納修、濟利祿（Cyril of Alexandria, 376-444）和奧力振等表示：天主性高於人性，所以是超性的；但人又分享天主性，所以，天主性或超性亦內在於人。

到了第四世紀末，第五世紀初，隱修士白拉奇提出，人有足夠的自由及能力得救，漸漸地他的思想形成了白拉奇主義（Pelagianism）。這主義認為，所謂的恩寵就是人可以靠自己的意志，過無罪而聖善的生活，獲得永遠的福樂。換言之，超性的恩寵原來就在人的本性之中，而非在人本性之外的恩賜。

奧思定反對白拉奇鼓吹自由意志，自力走向救恩的思想，強調天主恩寵的必要。在418年的迦太基地方會議上，奧思定駁斥白拉奇主義，提出他的看法，說明原祖在犯罪之前的人性，包括有人性的基本因素（如肉身和靈魂）和人性以外的賦予（如無苦和不死），而在犯罪以後的人性，除了要面對死亡、痛苦之外，人的圓滿自由和意志也大受損害，因此，人除非得到天主的恩寵，否則不能成義。所以，我們這些等待救贖的人，是生來軟弱，需要外來的助力，也就是恩寵。

在會議上，白拉奇的思想遭到棄絕，《天主教會訓導文獻選集》第225條及227條分別這樣記述會議定斷：「主教會一致贊成：不拘誰若說：那使人藉吾主耶穌基督而成義的天主恩寵，祇能赦免那業已犯過的罪惡，而不能也使人獲得助佑而不犯罪，那麼，他應遭受絕罰。」以及「不拘誰若說……若天主不賦予我們的恩寵……（我們）亦能遵守天主的誠命，那麼，這樣的人：應予以絕罰。因為主曾論及遵守誠命的事，不是說：你們沒有我，不容易做什麼，而是說：『你們沒有我，什麼也不能做。』」

自此，有關「超性」和「本性」的辯論，就集中在「恩寵」與「自由意志」的關係上。

到了第十三世紀，多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225-1274）解釋「超性」的意思說：人性的本質，或者說是本性，包括三種功能，分別是理智、意志和記憶。這三種能力付諸行動就是人的本性。這三種能力的超性層面，就是信、望、愛。換句話說，前三者和後三者配對，即理智、意志及記憶三者，對應信、望、愛三種超性能力。

聽起來，多瑪斯說的超性和本性，好像是兩大範疇，很容易令人誤解超性是外在於本性的賦予。為了進一步解釋，他又說：在人內有一種基本潛能，就是人渴求面對面看到天主的光榮（榮福直觀），這是一種渴求趨向圓滿的境界；但是本性並不能滿足這一種渴求，而要完全靠天主自由的愛來滿足。多瑪斯想說的，就是人本性中的潛能，必須依靠超性的恩寵才能實現。因此，本性與超性其實並非互不相干的。

到了十七世紀，楊森（Cornelius Otto Jansen, 1585-1638）強調，天主在創造的時候，就已經揀選預定要得救的人，如果沒有天主的揀選和恩寵，人怎麼靠自己的努力，也不可能得到救贖，因為人的本性在原祖犯罪後，已經敗壞殆盡。人在罪惡中，不能自救，意志也失去自由。人若果沒有特殊的恩寵，便不能行善。而且，人能否得救，只看天主的預定，天主要給人恩寵，人也不能拒絕，也不需要人的同意。這樣說來，人就只是命定論的產物。1653年，教宗依諾森十世對楊森主義加以譴責（參《天主教會訓導文獻選集》2001-2007）。

6.2 十九世紀以後

梵蒂岡第一屆大公會議，在討論天主的啟示與人的關係時，仍常用到「超性」和「本性」、「自然」和「超自然」的字眼（參《天主教會訓導文獻選集》3004-3008）。會議文件強調，人按照本性可以認識天主，不過，要進一步了解天主的奧蹟，人仍須要超性的啟示。所以，這就綜合地說出，在人性的理智層面上，還必須加上超性的層面，才能認識天主。

到了梵蒂岡第二屆大公會議，會議頒布的文件很少用到「超性」和「本性」等字眼，原因是教會想走出了那由來已久的思想模式。該次會議裡，文件多用聖經語言，具體地、動態地和牧靈性地教導信友，以及與教會外的人對話、溝通交流。不過，我們仍然可以在《啟示憲章》第6條中，在提及人的理智與天主啟示的關係時，看到梵一在這方面的思想：「天主願意藉啟示，把自己以及其願人類得救的永遠計劃，顯示並通傳與人，『就是為使人分享天主的美善，這美善完全超過人類智能的領悟。』」又在《教會憲章》第2條中說到：「永生之父，按照祂智慧與慈善內的自願而深奧的計劃，創造了宇宙，決定提拔人類分享天主的生命。」文件中用到「提拔」一詞，言外之意是已經假定先有未被提拔的人，這也是傳統神學思想的痕跡。

後來的兩位教宗，保祿六世（1897-1978）和聖若望保祿二世（1920-2005），在他們頒布的文件中，雖然都追隨梵二的精神，力求以具體的、動態的、位際性的和牧靈性的用詞來說話，但仍免不了沿用部分梵一的思想，例如，前者

在《天主子民的信經》（1968）中，在描述原罪時，仍用傳統語言：「墮落的人性..... 失去了先前備有的恩寵，本性的能力也受到損傷。」在說到嬰兒洗禮時：「他們生來就缺乏超性的恩寵..... 授洗使他們..... 獲得天主性的生命。」

至於教宗聖若望保祿二世，他在《人類救主》通諭的11條中，在描述救贖奧蹟時，他說：「在基督內並藉著基督，人完全意識到自己的尊嚴，提昇，他自己人性的超越價值以及他自己存在的意義。」又在《家庭團體》勸諭32條，論述到人整體使命時，他說：「不僅是自然的和世上的使命，也要看他的超性和永生的使命。」

由此可知，在今日教會的文獻中，往往仍有兩套語言：一套是屬靜態「本性」和「超性」的說法；另一套是動態，來自聖經的說法。

7. 不同模式的解說

我們在前面看過在教會歷史中，各種對人的「超性」的錯誤理解，以及教會在面對這些錯誤理解時，所提出的教導。以下，我們將看一看傳統神學和現代神學界對「超性」的解釋。

7.1 士林神學的說法

在天主教的神學發展歷史上，多瑪斯學派的山林神學（Scholasticism），對教會的神學影響深遠，一直都起著領導的作用。士林神學認為「本性」即任何存在之物，其所本

有的（即自然擁有的）特徵和成分。本性有具體的基本因素、成果和需求。

本性的基本因素：理性、身體和性別等，沒有這些因素，一個人便不是這個本性的人；

本性的成果：指由本性自然發展而達到的結果，如學問、工作、友誼、意義和子女等；

本性的需求：就是本性所需求的事物，如食物、被愛、休息、受教、反省和表達等。

至於「超性」，士林神學家認為是那些超自然的存在、力量和要求的事物。屬這些的存在之物，又可分成四類，分別是：

本質的超自然，就是指本質上屬於本性以外的事，例如恩寵、超聖三德（信、望、愛）和榮福直觀等；

方式的超自然，就是事情在出現的方式上超越自然，例如奇蹟；

絕對的超自然，就是在自然界以外的絕對存有，例如三位一體的天主；

相對的超自然，就是在自然界之內，為某存有是自然的，為另一些存有則是超自然的，例如說話為人來說是本性，為猴子則是超性。

按以上的分析，超性明顯是於人的本性之外的東西，且二者各自獨立。士林神學這樣分析存在事物的超性和本性，其優點是清晰易明白，再者，它維護了教會一直以來認為超性所特有的恩寵性和自由性。然而，這樣解釋也有缺點。首先，它割裂了天主創造行動的整體性，好像是說成為兩個前後不同的行動：先創造出只有本性的人和物，然後再給予超性來救贖。其次，超性如果在本性之上，自外而來，就有「外在主義」的傾向，這違背了教會一直也強調超性也內在於人的特徵。還有，因為對本性的輕視，這思想不容易培養積極入世，和整體性的靈修。

7.2 新士林神學的說法

到了二十世紀，教會傾向以救恩史來解說天主的啟示和救恩，聖經學者亦多談論救恩經驗和天主的創造行動。這時新士林學派的神學家，如亞法羅（A. Alfaro）和呂巴克（Henri de Lubac）也提出這種動態的思想。從救恩史的角度看，人事實上早已存在於天主愛的計劃中。天主在人類的歷史中不斷自我通傳，目的就是叫人分享祂的超性生命，所以人的存在本身，按天主的計劃，是必然地走向超性的，因為天主愛的計劃的最終目的，就是叫人得到超性的圓滿。

但是在現世的事實上，人並非必然走向超性的圓滿。因為只有天主本身才是這個超性的圓滿，因此，人必須要走向天主，與主契合，才能達到這境界。換句話說，人如果要走向超性的圓滿，除非人本身已有追求天主的本性。而這種尋找天主的渴望，就是傳統士林神學說的「服從潛能」；正

因為受造物有「服從潛能」，才能認識超性的天主，與天主建立關係。

換言之，人的自然本性，可以因著天主的超性恩寵，並藉基督的救贖，能達到與天主契合的境界，也就是超性的圓滿，而達到這境界的先決條件，應當是在人心內有某些準備，就是先要在人性上對天主有渴望，才能接受天主的自我通傳。

新士林學派的這個解說，繼承了傳統士林神學的思想，並把它引入近代思潮中，它的優點首先是從具體的救恩史、天主的計劃，也就是按聖經與教父的教導來做反省，這樣比較具體，容易掌握；其次，它清楚說明，在受造物內有一股張力，它一面趨向無限的超性，另一方面又感到依靠自己的力量，是無法達到目的；再者，這說法在維持超性的恩惠性的同時，亦發掘到超性的內在性，明確指出超性並不是附屬品；還有，它更強調以基督為中心的超性；最後，它有一個比較整體、積極和入世的靈修基礎。

可是，這種解說仍不能擺脫傳統士林神學論說超性與本性的模式。亦即是說，如果天主不給人超性恩寵，本性內的超性傾向就會落空。這解說的支持者辯護說：由天主來看，祂不是必然要給人超性恩寵；不給時，人雖不能達到榮福直觀的境界，但他憑本性的動力也可以獲得本性的幸福。看這結論，很明顯他們仍緊緊追隨著多瑪斯的傳統觀念，只是緩和了的內在主義。

7.3 拉內的說法

最後，我們以拉內的看法作總結。拉內的神學思想，有一套完整的人學研究，稱為「超驗的人學」，我們會在後面的單元作詳細討論。這裡，我們只簡介他如何看人的超性和本性。

拉內認為人與天主的關係，首先是三位一體的天主在人類的歷史中不斷把自己揭示給人，這就是神學上所指的天主自我通傳（**self communication**）。人於是具體生活在救恩史中，他處於兩個狀況之中，分別是「純本性」（**pure nature**）和「超性的存在基本狀況」（**supernatural existential**）。純本性並不是真正存在的，只是在解說時的假設，即指人是沒有超性的，純粹有本性的狀況，這為拉內來說，並不真實存在，因為拉內認為人既生活在天主的恩寵、計劃內，他本來就有邁向超越生命的特質，也就是超性的存在基本狀況。

既然人都處於超性的存在基本狀況中，那麼，人的生活必然有基督的幅度，因為基督正是那位圓滿地走進超性生命的人；因此，無論是任何人，他認識基督與否，只要是人，他就生活在基督的救恩內；無論在什麼地方，人人都與基督有關。因此，拉內稱那些不認識天主，卻開放自己，不斷追求生命中的超越的人為「無名基督徒」（**anonymous Christian**）。故此，在人的本性中，就有超越性；他既然生活在天主的救恩計劃中，就有「超性的超越性」（**supernatural transcendentality**）。他既有這超性的超越性，在他的主體的具體經驗中，就能體驗到天主自我通傳的奧秘，也能自由地回應天主的召叫。

拉內的解說的優點，首先是他清楚表示，由三位一體的天主來看，整個人類乃以基督為中心；其次，他由超性的存在基本狀況推出無名基督徒的概念，這有助於基督徒有更積極開放的態度，接觸非基督徒與無神論者，這更能推動宗教交談，走近人類合一。

然而，拉內的說法也並不是完美的。首先，他說的純本性和超性的存在基本狀況，仍把本性和超性分為兩層。同時，他亦沒有清楚說明這超性的存在基本狀況本身，是不是已經屬於超性範疇，抑或仍處於準備接受超性的階段中。因為在他的著作中，他認為超性的存在基本狀況已是天主自我給予的恩寵，這明顯是為了強調超性的內在性，但有時為了維持超性恩寵的恩賜性時，他又會指這是一種準備的狀況。因此，對於恩寵的內在性和恩賜性，他仍未能圓滿地加以解釋。

8. 摘要

- (1) 「超性」一詞不見於聖經，最早見於五世紀末，而奧思定指天主性是超性的，把超性與人的本性並列，但是在十六世紀前，並不把超性獨立於本性以外，要到了十六世紀開始，才把二者分開，因此產生不少有關二者關係的討論。
- (2) 在舊約裡，天主的超性指天主的超越性、正義及解說人如何分享祂的超性。新約裡強調天主子親臨人間，是超性的具體臨現，而基督對人的召叫，就是超越性事件。
- (3) 初期教會認為人性內有超性的幅度，但是四世紀末的白拉奇主義並不認同，而到了十七世紀又有楊森異端，同樣反對人的超性幅度，但是教會歷次都堅定指出，人性中有超性的幅度。

- (4) 有關本性與超性的關係，近代有不同的模式加以說明，並沒有一個固定的答案，是一個仍然需要我們不斷探索的神學問題。

9. 參考資料

1. 谷寒松，〈超性〉，《神學辭典》，492條。
2. 光啟神學叢書，《神學的人論和天使論》。上海：天主教上海光啟社，1993，頁127-157。
3. 谷寒松，《神學中的人學》。台北：光啟出版社，1996，頁241-260。
4. 羅光，〈天主教的人論〉，《應用心理研究》9期（2001），頁157-166。2014年5月8日取自：<http://www.appliedpsyj.org/paper/09/06.pdf>。
5. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith -An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: The Seabury Press, 1978, pp. 126-133.

單元八

從人是「天主的肖像」 看人性的尊嚴和責任

1. 緒言

人性尊嚴一詞，是指人本身擁有高尚和尊貴的價值，因而有著不容侵犯的身分和地位。人性尊嚴的概念，在天主教的社會訓導中，得到清楚的肯定。天主教的社會訓導是天主教就各種社會、經濟和政治的重要議題，以天主教的信仰和倫理立場而頒布的文件，例如通諭及公函。教會頒布的第一份社會訓導文件，是1891年教宗良十三世的《新事》通諭（*Rerum Novarum*）。

社會訓導文件說明一些在社會上生活的普遍倫理原則，用以指導教友。訓導的內容大都是關於社會公義的秩序，也對宗教、文化和家庭提供意見。當中的神學進路，因著其關注社會倫理，因此與人的生活有密切關係，所以，亦

在人學討論範疇之內。教宗聖若望保祿二世曾指出：「教會的社會教義之主要脈絡和指導原則，就是對人類及其獨有價值的正確看法。」（《百年》通諭11）

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 進一步瞭解人是「天主的肖像」的神學意義；
- 說明人是「天主肖像」對人性尊嚴的重要性；
- 說明教會傳統神學家和教會文件中有關人性尊嚴的教導。

3. 導論

人之擁有高尚和尊貴的價值，正正由於人是按天主的肖像而受造。因此，在這單元裡，我們首先重溫「人是天主的肖像」的神學意義，以及它在教會的傳統神學中的發展，從而明白它對人性尊嚴這概念的影響。我們將以聖經資料和教會傳統的思想，作為首要討論的材料。之後，我們會從首份社會訓導文件——《新事》通諭——開始，逐一研習與人性尊嚴和責任有關的教會文件，目的是要認識在基督信仰傳統內，人性尊嚴的重要性。

4. 聖經中的論證

人是「天主的肖像」的概念，源於舊約聖經，並在新約中展現了更深層的意義。這概念在本書的單元三中，已有詳細的論述。但由於它是人學思想研習的核心；在這裡，我們嘗試進一步分析，說明它如何展示了人性尊嚴的一面。

4.1 「天主的肖像」與人性尊嚴的關係

在研究天主的肖像的內容時，聖經學者馮拉德（Gerhard von Rad, 1901-1971）指出，聖經記述創造時有關人是天主肖像的思想著墨不多，原因是舊約強調天主的絕對神聖性，彷彿人在天主面前並不那麼重要。換句話說，在以色列民的思想中，天主的超越性是至為重要的，然而，人在所有受造物之中是最高級的，因為人是有身體的精神體，並且與天主有特殊關係。就創1:26-28的內容，人位於受造物的金字塔頂端，再沒有別的東西在人與天主之間，所以人與其他受造物不同，根據聖經的描述，其他受造物都是藉著天主的說話而被造成的，但在描述人的受造時，卻與別不同，這說明了天主是在祂心底裡，以獨特而莊嚴的決心來造人。在創造中，天主沒有與任何別的受造物，有如此親密直接的關係。在天主教神學家卡斯培樞機（Walter Kasper）的分析中，他指出：人是與天主有關係的存在，是跟天主相應的存在，是與天主對話的夥伴，是祂的盟友。

這些資料幫助我們論證舊約對人的概念的思想。它的意思是人具有精神特質，除了是特別地受造外，人還能代

表天主，能反照天主的存在，是天主的光榮在地上的顯現。作為有意識、自由和負責任的存有，人參與天主在地上的工作（參創1:26b-28）。人亦是天主對話的對象，天主跟人說話，並期待人回應。人性尊嚴也建基在人與天主的關係上。

創5:1-3和9:5-6是另外兩個講述人是天主肖像的片段。在這兩個敘述中，聖經作者強調縱使人性有弱點和人犯了罪，天主仍然眷顧，重視與人的關係。

在亞當犯罪後，他當上父親，神聖的天主肖像亦傳給了他的後裔，他們也跟亞當一樣，擁有管理大自然的權柄（參創9:6b-7）。按創5:3記載，亞當生了舍特，舍特也有亞當的肖像和模樣；這意思是天主特許人藉著生育繁殖，傳遞祂的肖像，祂那至高無尚的尊嚴。

當然，一切罪惡和人疏離天主的行為，會改變人與天主的關係，但並不是天主主動與人疏離，天主仍然決意對人不離不棄。縱使人背棄天主，但他們仍然保存著天主的肖像，所以，就算是最沒人性的人，也離不開天主肖像所賦予的尊嚴和責任。

在新約中，保祿的神學更把天主肖像的人學，藉著基督進一步發展。這在單元六之中已有詳盡的解說。簡單地說，人身上所擁有的天主肖像，因罪而受到削弱，而天主整個救恩史的目的，就是使人這個天主肖像的身分得以更新。基督的死而復活，就是一種再創造，耶穌復活的身體，是天主在以祂的肖像創造人時，早已為人預許了的模式，是天主的光榮在世的顯現，基督才是真正的天主肖像。因此，在新

約的神學中，人類原初擁有的身分的意義，在基督之中從新開始了，人藉聖子與聖父的關係，成了天主的子女。透過人重新建立這份屬靈的父子關係，天主的救恩工程得以完成，而整個行動的最終目的，就是在復活的基督的光榮內，整個人類也得到末世性的光榮。這就是新約對按天主肖像和模樣而受造的人，之所以有崇高的尊嚴的理解。

4.2 「天主的肖像」揭示為人的尊嚴

綜觀以上的簡述，天主按自己的肖像創造人的思想，為基督信仰的人學建立了基礎。來自「天主的肖像」的神學思想，暗示天主召喚人以祂的肖像出現，使人擁有肖似天主的神聖特質。也就是說，人有能力在天主前與祂交往，建立位際之間的關係，成為有位格的存有，這是指人是一個有意識、自由和負責任的存有。而基於人與天主這份親密的關係，人同時也有能力代表天主，所以天主給人參與祂的工作。再者，人是天主在地上對話的對象，所以，人在地上可以彰顯天主的光榮。

從這角度看，當我們提出「人性尊嚴」這觀點，按聖經的內容，原因是人在神的眼中，與其他受造物並不相同，因為人是以天主的肖像而受造，並且天主與人保持一份關係。雖然後來罪惡損毀了人性，但人作為天主的肖像，天主對人仍不離不棄，亦因此，人與天主的關係仍然可以保持。因此，為神學而言，人性尊嚴的核心是天主對人的忠信。再者，人與天主交往和參與天主的工作，是人不可被剝奪的權利和責任，它由人性中繼承過來，並藉此而保障了人性的尊嚴。

天主以天主的肖像創造男人和女人，這進一步說明人是被召喚與他人一同生活，成為一個團體，也可以說，天主的肖像構成人的本性，「是由為夫妻為父母的男女傳給他們的後代」（《聖母年論「婦女的尊嚴與聖召」》6）。

「天主肖像」的教義並沒有停留在舊約時期，並在新約時期成為一個基本的方向，尤其是在基督論、救贖論和末世論方面，這就是指耶穌基督的降生成人，作為不可見的天主的可見肖像（哥迦1:15-20；希1:1-3），並且召喚所有人分享他與天父的父子關係，藉以重建每一個人與天主，以及其他人的關係，從而讓人意識到每一個人都是天主鍾愛的子女（參若1:12；若一3:13），因為每一個人都是按天主的肖像而被造的。這亦成為人性尊嚴的基礎，每一個人因此都是同樣尊貴和高尚的，都擁有平等的、不可剝削的權利和責任。

5. 在教會傳統中的表述

這部分的討論目的，是要指出在教會傳統中，天主肖像的神學對人性尊嚴的重要性。為了這目的，我們會簡述從教父時期至當代有關天主肖像的神學發展，以及這觀念對人性尊嚴概念的影響。

然而，從教父時期到現代，天主肖像的神學思想並沒有系統性的發展，所以，我們只能選擇介紹部分神學家的觀點，幫助我們明白天主肖像這概念，並且肯定人性的倫理原則。他們包括里昂的依勒內（Irenaeus of Lyon, 130-202），亞歷山大的克萊孟（Clement of Alexandria, 150-215）和亞大納修（Athanasius of Alexandria, 286/298-373），奧思定和多

瑪斯。至於當代，我們會概略地介紹一些對神學發展影響較顯著的範疇，例如解放神學、女性神學和生態神學。

5.1 東方教會傳統

5.1.1 聖依勒內

里昂的依勒內是第一位較多講論天主肖像和人性尊嚴的教父。他在基督信仰的人學上有很大的貢獻，影響了後來許多神學家。他提出其中一個最重要的問題是：究竟人的犯罪有多大程度影響他？在墮落後，人還有天主肖像嗎？如果有，這肖像又是怎麼一回事呢？

在詮釋創1:26時，依勒內把「肖像」和「模樣」二者區分得很清楚。他認為「模樣」可理解為人的原初正義，這部分在人犯罪後已丟失了；但「肖像」是在人內的神聖肖像，犯罪後卻仍然保留下來。

為依勒內來說，「在人內的神聖肖像」的意思，是天主在人性中所賦予的理性和自由，它們並沒有因罪惡而失落，仍可普遍地在所有人身上找到。人性傾向正義，反對邪惡的事實，正好反映了這一點。依勒內認為，天主是人能夠擁有理性、自由和負責任的真正理由，意思是，我們跟亞當一樣，所有人都被賦予有靈本性的尊嚴，那可以解釋為理性、自由和負責任，人藉此可決定自己的命運，選擇是否要與天主共融。

依勒內解釋，人由灰土的身體和靈魂所構成。因著身體，人自然是傾向成為腐朽的東西；但因著靈魂，人又自然地依附不朽的天主。然而，依勒內強調人的身體和靈魂是合一的，他肯定人的整體性。再者，在他的基督論中，依勒內堅稱降生的天主聖子耶穌基督，有人的身體，他不僅僅救贖人，他也是我們的肖像或典型，是人趨向圓滿的目標。

5.1.2 聖克萊孟和聖亞大納修

亞歷山大的克萊孟跟依勒內一樣，他亦肯定天主肖像在所有人身上的普遍性。他根據在創造中天主的意願，以及在復活奧蹟中，基督給普世人救恩這兩個神學原則，肯定人性尊嚴的價值和平等。

亞大納修則以若望福音的序言(若1:1-18)為基礎，提出他的人學思想。亞大納修指出，人是天主的肖像和模樣，但是更需要藉著聖言，讓人可能認識天主。他認為降生的聖言的救贖奧蹟，進一步揭示在天主計劃中人類的偉大。「祂被派遣成為人……並藉身體來顯示自己，好讓我們有不可見的聖父的概念。」（*De Incarnatione*, 54）

5.2 西方教會傳統

5.2.1 奧思定

在西方教會裡，天主肖像的神學思想始於奧思定，他以前的西方神學內，並沒有重要的人學思想。奧思定在《論三位一體》（*De Trinitate*）中，嘗試從心理及倫理的層

面來解讀天主肖像的概念。他認為如果人的靈魂是按天主肖像受造，那麼，靈魂應能運用分析和理智來明白天主。

按奧思定的看法，某些原初對天主的認識，毫無疑問是屬於人本有的，而這些認識，驅使人尋找天主，並且越來越肖似天主。此外，奧思定認為，因著天主是三位格的，所以，人的理性在運作時，亦有三個與聖三相似的特徵，分別是記憶、理解和意志。由於這個解釋，他把普遍地存在於人本性內的天主肖像，定義是人的三種能力：回憶、認識和愛天主。

奧思定的名言「我們受造是為了歸向你」（*fecisti nos ad te / our very being is a being-towards-God*）（《懺悔錄》1:1），正好概括了這個人按天主聖三肖像而受造的奧蹟：人有對天主無休止的思量和無窮的渴望，直到他在天主內安息。

5.2.2 多瑪斯

多瑪斯討論天主肖像的概念時，依循奧思定的思路，而加上他嚴謹有序的解說，把相關概念表達得更清晰。他認為天主是最終的存有，所有受造物在不同程度上都與天主相似，但是，多瑪斯同時又說，天主的真實面貌是找不著的，因為天主不是世俗的存有，祂是超越的。為解釋人肖似天主而天主實是無形無相這矛盾，多瑪斯的推論是：在人身上的天主肖像，存在於人的靈魂裡，而更明確地說，是在人本性內的理性之中（參《神學大全》I, Q.93, Art.2），因為按奧思定的解說，靈魂的本質是理性的，這符合多瑪斯的理論裡，天主是理性的，所以這代表人肖似天主。

再者，多瑪斯認為人肖似天主，因此也保持了三位的幅度，不會把天主聖三的肖像排除在外。也就是說，多瑪斯繼承奧思定的觀點，認為人的知性也有聖三的幅度。

再者，多瑪斯認為理性是人的重要特徵，並且指出，在創世紀中提到的天主肖像，支持人有理性，而理性可以理解為天賦的能力。正由於人的理性是天賦的，故此每一個人都在尊嚴這事上生來平等；他們依自然律過有秩序的生活，在天主前是負責任的夥伴，這都因為人有理性。

5.3 在當代神學中的討論

當神學要處理人性尊嚴、平等和社會責任等議題時，天主肖像的概念又再成為當代神學思想的重要源頭。這在許多當代神學的交談中都可以看到，例如人權、生態、女性運動和社會公義等範疇。在處理人權問題時，神學家認為每一個人作為天主的肖像，他們的權利和義務不能也不應被剝奪。

在當代的生態危機辯論中，大部分聖經學者和神學家都相信，天主肖像的概念說明人被天主召叫，是為保護整體的創造，並承擔生態上的責任。然而，某些學者卻對人在這職務上的表現感到不滿，認為人長期以來在管理大自然時，濫用了這權利，破壞了不少自然環境，因此要為這些災害負上責任。同樣地，女權主義神學家常常在尋找舊約中性別平等和尊嚴的聖經資料時，感到很沮喪。但他們聲稱在創1:27中找到神學上的源頭，它提供了性別平等和尊嚴的基礎。

在1970年代，拉丁美洲興起解放神學，在這運動背後的神學思想上，天主肖像的概念也扮演著一個重要的角色。這運動是要讓在那裡生活的貧窮人，獲得解放。他們正因為受到社會制度上不公義的對待和剝削，而處於赤貧的境況。基督的信仰讓人意識到人性的尊嚴，而基督的救恩就是要為在困境中的人帶來解放，要在人性尊嚴的社會價值層面上，爭取他們的合法和公義地位。秘魯神學家古鐵雷斯（Gustavo Gutierrez, 1928-）在他的著作《解放神學》（*A Theology of Liberation*）中，為抗拒貧窮和一切失去人性的情況，指出神學上的理據，首先，基督信仰所帶來的是拯救，天主在救恩史中把人從奴役的生活中解放出來，使人得到自由和生活得有尊嚴。其二，這是違反創世紀的命令，聖經指出人是按天主的肖像和模樣而受造，並要管理大地。因此，任何侵犯人性尊嚴，使人性失落的行為，都是冒犯天主的行為。

6. 教會文件如何說人

在這部分，我們會透過教宗的通諭，看看當代天主教的社會訓導思想。我們將從教宗良十三世在1891年頒布的《新事》通諭開始，自從這份通諭頒布以來，人性尊嚴的概念在教會的社會訓導層面，尤其在處理社會經濟、政治和文化議題的事上，得到前所未有的重視。這是教會一直在世界促進全人發展的牧民職務。再者，教會在社會議題上的訓導，都基於人學的角度，均有它的神學來源。還有，教會的社會訓導持續強調，作為天主的肖像，每一個人都天賦有理性和自由，因此，每一個人都享有自己的權利和義務，這是直接而自然地發自其本性的。它們是普遍的、不可侵犯和不可剝奪的。

我們把這些社會訓導分為在梵二前的和在梵二後的。

6.1 梵二前的教導

6.1.1 《新事》通諭（1891）

為回應工業革命所帶來的問題，教宗良十三世在1891年頒布《新事》通諭（*Rerum Novarum*），檢視人性尊嚴的準則和標準，並以這標準評價政治、社會和經濟的結構。在越來越工業化的歐洲，資本家常常視工人是生產的工具，並且利用工人來累積財富。為糾正這種不符合倫理的社會狀況，教宗良十三世於是頒布《新事》通諭。他在通諭中，指出人性尊嚴要求工人應有本身的權利，讓他們繼續追求一份有意義的工作，那是與他們的人性相符的。工作為工人來說應該是高尚的職業，而他們所得的工資應該足夠他們家庭的基本需要。所以，資方和國家都有責任，要對工人的人性予以崇高的尊重。

《新事》通諭反映教宗良十三世認識到在19世紀時教會被迫要面對的挑戰。當時的工業革命為社會經濟秩序帶來了重大的改變，勞動階級備受剝削，人的價值只在於財富的創造，普遍的人性尊嚴受到破壞，這為社會的道德標準帶來廣泛的影響。在這背景下，他提出一些重要的原則，特別是以在所有人身上都擁有的天主肖像為基礎，指出人的超性價值。所以，教宗認為沒有任何一個人有權踐踏在天主肖像內受造的人的人性尊嚴，反而每一個人都應該有責任保護它。

6.1.2 《四十年》通諭（1931）

教宗比約十一世在1931年頒布《四十年》通諭（*Quadragesimo Anno*），顧名思義，是為紀念《新事》通諭頒布四十週年，並再次肯定良十三世對維護人性尊嚴的堅定原則。當《四十年》通諭出現時，世界已經歷了第一次世界大戰的劇變，並正陷入全球的大蕭條之中。教宗比約十一世感到基於人性尊嚴的要求，社會上必須進行結構性的改變，這是為了避免由資本主義帶來的個人主義，以及由社會主義帶來的集體主義；前者過份強調個人的自由而漠視他人的權利和需要，後者卻過份強調社會的集體利益而變得專橫和不公義。所以，《四十年》通諭處理的問題，是既有個人，亦有社會性的幅度，因為兩者的基礎都是同一的人性尊嚴。

《四十年》通諭最特別之處，是它提倡社群之間要互相幫助，藉以彌補過份強調個人主義或集體主義的不足，並保護所有人的福利。教宗比約十一世說：「財富既因社會及經濟的進步而時時刻刻在增加著，它之分配於各個人，及各個社會階級，便應該照著良十三世的說法，以是否能因此提高公共的福利為前提。換句話說，整個社會的財富應該有保障，根據這種社會的原則，任何階級都不能排斥其他階級，使之不能分得應享的利益。」（《四十年》57）

為了在社會經濟的秩序中，提倡和保護人性尊嚴，通諭堅持分散經濟，這才可以為個人的發展提供空間，而且指出不同階層的人有和平協作的責任。教宗比約十一世相信這做法兼顧到人的個體性和社會性，因為人既要照顧自己，也要顧及其他人。

6.1.3 《慈母與導師》通諭（1961）

在1961年，教宗聖若望二十三世頒布了《慈母與導師》通諭（*Mater et Magistra*），是為慶祝《新事》通諭頒布70週年。通諭的名字揭示教會在天主教的社會訓導上的兩重基本使命。作為「母親」，教會為滋養她的信眾，自由地和無條件地獻出自己；作為「導師」，教會藉著宣講福音，滿全她的首要使命。

通諭的核心主題是人的社會化，即人在社會、經濟和政治事情上如何參與國家事務；還有就是為了和平和保障所有人的公益，要有國際之間的團結互助。在一個互相依賴的世界內，這些原則能保護人性尊嚴。教宗聖若望二十三世指出，社會化的過程為人提供一些社會權利，它們分別是：「由於社會化的進展，產生許多方便和利益。私人權利，尤其在社經方面的權利得以滿足：必需品的供應、衛生、基本教育的普遍化和水準的提高、更完善的職業訓練、住宅、工作、適量的休息、正當的娛樂等。」（《慈母與導師》61）

為人類發展和世界各國人民的利益，尤其是發展中的國家，教宗提到世界要「團結互助」，他說：「現代至嚴重的問題，亦許就在如何調整經濟先進國家和經濟落後國家間的關係上；前者享有安樂的生活，而後者則鬧著難挨的窮困。現代世界各國既彼此接近到好像共居一堂，則富庶國家不得忽視在艱苦中掙扎並挨受窮困與飢餓，甚至基本權利也享受不到的其他國家。何況各國間的依屬關係日趨密切，如果它們之間的社經狀況太不平衡，則決難維持永久而有利的和平。」（《慈母與導師》158）

唯一解決這問題的方法，是正視社會和經濟的發展，兩者皆必須關注個人和全人類，並尊重和促進真正人的價值。

6.1.4 《和平》通諭（1963）

教宗聖若望二十三世在《和平》通諭（*Pacem in Terris*）中以人是「位格（person）」出發，他考慮到社會秩序必須扎根於男人和女人都是「位格」的事實；因此，他們按其本性都擁有崇高的尊嚴，由這尊嚴引發出每個人都擁有的權利和義務。因為《和平》通諭在人格上和自然律上的強烈表述，它的呼籲在世界多個社區中被廣泛傳播。

教宗聖若望二十三世說：「任何社團，如要它組織完善而有益人群，則必須以此原則為基礎：即人人都有人格本位，就是說人的本性具有理智和自由意志，人亦由此而有權利與義務。二者乃直接出自人的本性，與生俱來。為此，權利和義務，是人類普遍所有、神聖不可侵犯、不能以任何方式剝奪的。如果，吾人從天主所啟示的真理方面來觀察人的高貴，則它的高貴處又高一著：人乃由耶穌基督聖血所救贖、賴天主聖寵而成為天主的子女、天主的朋友、並為天上永福的繼承人。」（《和平》9-10）

關於人性尊嚴，通諭強調基督論上的原則，認為人性尊嚴的意義，是受基督的復活奧蹟所光照。人性尊嚴受到重視，是因為每一個人在天主眼裡都是珍貴的。每一個人都是天主的子女，因為每一個人都被基督的寶血救贖，且預定了永恆的光榮（參《和平》10）。

最後，通諭建立了人類團結互助的概念。它解釋公益的概念，並且把團結互助和公益連結到國際間的企劃去，因為，兩個概念都包含相關的價值，並與人的本性關係密切。所以，它們有助在本土、全國和國際的不同層面，讓人注意人性尊嚴。《和平》通諭進一步解釋，指出作為天主的肖像，人的社會角色是來自人的本性的。人是在與他人的關係中的人（persons-in-relationship）。這些關係在人與人之間有許多不同的層次，計有公民和國家內個人之間的關係、國家與國家之間的政治關係、政治團體和世界的關係等等。在這種團結互助的情況中，所有人的益處應該得到重視。教宗聖若望二十三世並提出國際之間的關係應該有真理、公義、前瞻性的團結互助和自由。

6.2 梵二後的教導

教宗聖若望二十三世召開梵蒂岡第二屆大公會議，為教會定下新的神學趨勢。那是與世界對話，讓當代世界明白教會。教會深切明白她要以謙遜的態度服務所有人。

6.2.1 《民族發展》通諭（1967）

教宗保祿六世在1967年頒布《民族發展》通諭（*Populorum Progressio*），標誌著在教會內對人性尊嚴的承擔的新里程。這通諭認為富裕國家和貧窮國家之間的發展差距已經敲起了警鐘，並為此作出回應。在這背景下，通諭重新強調是天主賦予的人性尊嚴，要求所有的國家都發展起來。

關於基督信仰如何看待發展，教宗保祿六世在通諭中說：「發展不是簡單地歸結到經濟的進步而已。確實的發展該是全面的，即振興全體人類，即振興整個人性……在天主的計劃中，每個人被召為發展自己，因為整个人生是天主的聖召。人一生下來，天主就賦予能力和才幹的胚芽，待他們受了環境許可的教育和自己的奮勉，漸漸開花結實，他們每人能定準方向，到達造物主給他們預定的目標。每人擁有理智和自由，該為自己的發展和得救負起全責。」（《民族發展》14-15）

在通諭中闡述的發展新概念，為我們的學習有三個重要的觀點。其一，它強調人類是一個整體，是天主的肖像。其次，通諭說作為在地上的天主肖像，人的尊嚴只能藉促進有益於整體的全面發展和進步，才能得到保護。其三，通諭亦提醒世界需要培養人與人之間，國與國之間的團結互助精神，這會創造有利的國際和諧和安全，為人的總體發展而作出貢獻，也好能在全球層面，維持和倡導人性尊嚴。

6.2.2 《論人的工作》通諭（1981）

1981年是《新事》通諭發表的九十週年，教宗聖若望保祿二世頒布了他在任教宗的首份通諭：《論人的工作》通諭（*Laborem Exercens*）。通諭詳細闡釋在基督信仰中，工作的概念和工人的權利，亦特別重視工人在工作上的人性尊嚴。

建基於天主聖言的啟示，教宗聖若望保祿二世說：「人是天主的肖像，部分是因為他從造物主領受了治理和管理大

地的命令。因為執行此命令，人，每一個人，反映了宇宙造物主自己的行為。……人因工作，越發成了大地的主人，但是當他確保他對有形世界的統治時，也因了他的工作，在任何情況和任何過程中，都脫離不了造物主原來的命令。此命令必然的與人『依天主的肖像』受造為一男一女的事實相連。同時，這個過程是普遍性的：包括所有的人，每一個世代，經濟和文化發展的每一個階段，同時它是在每一個人本身，在每一個有意識的主體內的过程。」（《論人的工作》4）

教宗聖若望保祿二世給天主肖像和人性尊嚴的意義，提供了新的神學觀點。根據《論人的工作》通諭，人性尊嚴包括在事實上，人是社會的主體。這結論的神學理由，是按天主肖像而受造和授與管理大地權柄的人，反映了天主的行動，所以，他們是主體。但由於人只是天主的代表，所以就這層面而言天主也是主體。

6.2.3 《論關懷社會事務》通諭（1987）

教宗聖若望保祿二世隨後的兩份社會通諭：《論關懷社會事務》通諭（*Sollicitudo Rei Socialis*）和《百年》通諭（*Centesimus Annus*），分別於1987年和1991年頒布。兩者除處理社會問題外，還繼續強調人的主體性。在《論關懷社會事務》通諭中，教宗說教會關心當代的社會、經濟和政治難題，因為人是這些領域的中心。所以，「人的尊嚴正瀕臨危險，造物主將維護及促進人的尊嚴的職責委託給我們（教會）。」（《論關懷社會事務》47）

在通諭中，他看到「人在工作中所負的使命，目的在強調人是『發展』的主人」（《論關懷社會事務》30）。教宗聖若望保祿二世認為唯有工人被視為工作的主體和他們得到其預期的尊嚴，人才會欣賞工作。

6.2.4 《百年》通諭（1991）

人的主體性在《百年》通諭中再次得到強調。教宗聖若望保祿二世認為藉著人擁有「超性的尊嚴」的神學觀點，人的主體性可以得到更好的理解（參《百年》44, 46）。這個觀點的核心，是由在人內的天主肖像神學而來。它的意思是「人是無形天主的有形肖像」（《百年》44）。

教宗要說的，是每一個人都是一個獨立的個體，在天主跟前有獨特的價值。所以，人永遠不能被貶為任何功利的價值。每一個人都被賦予一個超越的召叫，要在與天主的共融中豐盛自己。再者，一個人按其本性是權利和義務的主體，沒有一個人、團體、階級、民族和國家可以予以侵奪。甚至佔絕大多數的團體或政治組織，也不能剝奪這些個人權利，包括不能藉打倒少數、孤立、鎮壓、剝削或其他方法來欺壓它們。

教宗稱人性尊嚴是「超性的尊嚴」，因為它來自天主的自由贈與，它不依靠人的努力或任何形式的成就。所有人都有基本的平等尊嚴，不可侵犯的權利和義務，因為所有人都分享由天主而來的慷慨贈與和救贖，而且所有人在天主的計劃中都可以與天主建立永恆的共融關係。

7. 摘要

- (1) 人性尊嚴一詞，是指人本身擁有高尚和尊貴的價值，因而有著不容侵犯的身分和地位。人性尊嚴的概念，源自舊約所提到的「天主肖像」，不過，從教父時期到現代，天主肖像的神學思想並沒有系統性的發展。
- (2) 東西方的教父如東方的聖依勒內、聖克萊孟和聖亞大納修，以及西方的奧思定，也談到人的尊嚴問題，而到了中世紀的聖多瑪斯，亦討論到人的構成。但是，要到了近代，在生態危機的討論中，人性尊嚴才開始正式的探討，另一個談及人性尊嚴的是解放神學。
- (3) 教會訓導也關注到這問題，梵二前後的多份社會通諭的討論，讓我們看到兩件事情，首先，這些教宗通諭指出了天主的肖像神學在定義人性尊嚴和教會對它的關注的重要性。其次，它們指出人是所有人類活動的主體，因為他們是天主的肖像，所以人是眾多關係中的中心，例如跟天主的關係、跟鄰人的關係和跟世界的關係。這都是在基督信仰的神學中，有關人的重要發展。

8. 參考資料

1. 教宗聖若望保祿二世，〈《聖母年論「婦女的尊嚴與聖召」》牧函，1988。〉
2. 鄺麗娟，〈「論人的工作」通諭的反省與再思〉，〈《神學論集》79期（1989）〉，頁89-108。
3. Anton C. Pegis (Ed.), *Introduction to Saint Thomas Aquinas*. New York: The Modern Library, 1948.
4. David Boileau, *Principles of Catholic Social Teaching*. Milwaukee: Marquette University Press, 1988.
5. Gerhard von Rad, "The Divine Likeness in the OT", in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1965.
6. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1. New York: Harper & Row, 1962.

單元九

進化論

1. 緒言

人的起源是研究人學的一個重要，且必不可迴避的議題。在本書的開始，我們曾經從神話、哲學和科學層面，看過幾個有關人類起源的說法；我們並且簡單介紹考古學上的發現，認識到人的早期歷史和文化。

近代的科技讓人發現更多從前不為人所知的大自然奧妙。一方面，這可讓我們更了解身處世界的種種，另一方面，這些新的發現也衝擊聖經和教會一直所宣講的，關乎人以及萬物都是天主創造的思想。究竟教會如何回應近代的科學發現？基督信仰與科學是否有矛盾？

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 對達爾文和德日進的進化理論有初步認識；
- 可以掌握教會對進化論的立場；
- 明白不同的研究、討論背景會導向不同的結論，彼此要互相尊重。

3. 導論

十九世紀中，達爾文提出生物進化學說，他的研究對整個生物界的出現、發展，作出了詳盡的科學解釋，同時卻衝擊傳統、人類學、心理學、哲學，尤其是宗教界對生物出現的解釋。

也許進化論與創造論的討論，是天主教自十九世紀中，以至整個二十世紀，在信仰上面對來自科學的最嚴峻考驗之一。達爾文的進化論所公開的數據資料，許多都被認為是與基督信仰內容不能兼容的，因此有人開始感到疑惑，是否接受進化論的觀點，就會影響他們的信仰？可是，天主教就有關進化論的官方教導，卻指出這學說並不抵觸基督信仰，亦沒有對信仰構成威脅。究竟教會是如何回應的？她有什麼依據呢？身為今天的信者，釐清這些問題是重要的。

另外，在十九世紀末，耶穌會會士德日進也有一套人類進化的神學思想，我們亦可細看它的內容，從科學層面，加深對基督信仰的認識。

4. 達爾文的進化論



思考：相信大家都聽說過達爾文的進化論，當中最常聽到的一句，是「物競天擇，適者生存」。你會如何理解這句話在生物進化上的意義？

「進化」的英文 *evolution* 一詞，起源於拉丁文的 *evolvere*，原本意思是將一個捲在一起的東西打開；也可以指任何事物的生長、變化或發展，包括恆星的演變、化學的演變、文化的演變或者觀念的演變。以下的討論將大多集中在生物的演變上。

4.1 什麼是「進化」？

在生物學中，進化是指物種的遺傳性狀在世代族群之間的變化。所謂性狀，用現代的專門術語就是指基因的表現。這些基因在繁殖過程中，會經複製並傳遞到新生代，而基因的突變可使性狀改變，進而造成個體之間的遺傳變異。新性狀又會因為物種遷徙或是物種之間的水平基因轉移（即在不同環境或透過與在不同物種接觸而出現的基因變異，如人受到細菌感染而產生有抗體的基因等），而隨著基因在族群中傳遞。在這過程中，「最後」能夠適應存留下來的物種，就是生還者；否則，那不能適應的，就只有被淘汰，即步向絕種。這過程，一般被稱為「自然選擇」。

4.2 在達爾文之前有關「進化」的討論

法國人拉馬克（Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck, 1744-1829）在1809年發表了《動物哲學》（*Philosophie zoologique*）一書，提出他的進化理論，在學術上通常稱之為「拉馬克學說」。

拉馬克認為物種是可以變化的，而生物出現變化，主要是來自環境條件對生物的影響。生物在新環境的直接影響下，其習性也會改變。經常使用的器官會較發達，體積也較大；相反，不經常用的器官會逐漸退化，體積也逐漸縮小。長時間的逐少演變，新的物種最終出現。這是拉馬克提出的「用進廢退」（use and disuse）的法則。而「用進廢退」這種後天獲得的性狀是可以遺傳給下一代的，使生物逐漸演變。這就是他提出的第二個法則：「獲得性遺傳」。

不過，到了十九世紀末，德國生物學家魏斯曼（August Weismann, 1834-1914）以實驗來推翻拉克馬的觀念。魏斯曼把老鼠的尾巴剪掉，這些無尾巴老鼠誕下的老鼠仍然有尾巴。經歷了許多代，這些老鼠仍帶有尾巴，魏斯曼由此推斷，後天的影響不會改變生物的本質。

4.3 達爾文的進化論內容

到了1858年，英國人達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）發表了他關於「物種起源」的論文。他提出「自然選擇」（natural selection）的法則，即生物之間存在著生存競爭，能適應者才能生存下來，不能適應者則被淘汰。生物

正是通過遺傳、變異和自然選擇，從簡單到複雜，種類由少至多地進化著、發展著。不過，在他的論文中，「進化」一詞的含意是中性的，並沒有指向較好或較差的方面發展的意思，且全文也只在最後的部分用過一次 *evolution* 這詞。翌年（1859年）達爾文出版了《物種起源》（*On the Origins of Species*）一書，系統地闡述了他的進化學說。他的進化論學說的主要內容可分成三個子學說。

4.3.1 一般進化論

達爾文認為物種是可以改變的。今天我們看到的物種，並不是一開始就如此這般，而是從別的生物變化而來的，一個物種可以變化成新的物種。這一點與許多實驗的觀察和論證吻合，如生物地理學、比較解剖學、比較胚胎學、古生物學和分子生物學等。今天科技發達，我們甚至可以在實驗室透過使不同物種結合繁殖，觀測得到新物種的誕生，所以達爾文的這個論調有一定的科學基礎。

4.3.2 共有祖先學說

達爾文認為現存自然界各類不同的生物，都是由古代同一個祖先而來；這些遠古生物可能都已經絕種了。他又指出，比較接近的動物，如爬蟲，鳥類，哺乳類動物，共同祖先的年代較近；而所有脊椎動物的共有祖先年代則較遠。一切動物的共同祖先就更古遠了。達爾文繼續推論，在祖先與他們今日之後代之間，必須有一大串處在轉變期中的中間型物種，不過這些當然也已經不存在了。

今天，分子生物學發現所有的生物，都有同一套的遺傳密碼；另外生物化學亦揭示所有生物，在分子結構上有高度相似性。這些現今從科學得來的數據，都證明達爾文的學說在生物「共有祖先」這方面的理論是有一定根據的。

4.3.3 自然選擇學說

「自然選擇」是達爾文的進化論中最突出的一點。他認為在進化過程中，有一種自然界的選擇，或者稱「適者生存」的動力在引導，即是一種適應性的進化，是生物體對環境的適應機制。

達爾文認為，生物在競爭之中生存，某些生物具有特別強的變異能力，即能在生理上作出調適，那麼就容易在生存競爭中獲勝而生存下去。反之，某些變異能力稍遜的生物，則容易在生存競爭中失敗而死亡，最後，整個物種都被淘汰。達爾文稱這個物競天擇，適者生存的過程為「自然選擇」。這過程是很漫長的，緩緩地、持續地進行，通過物種一代一代對生存環境的調適，逐少逐少的變異積累起來，於是性狀逐漸和原來的祖先不同，這樣，新的物種就看似不經意地形成了。由於生物所在的環境是多種多樣的，因此，生物適應環境的方式也是多種多樣的。

4.4 進化論所引起的爭議

達爾文的進化論，以及在他之後以自然選擇為基礎概念出現的相關學說，引起許多大大小小的爭論。當中最大的反對聲音，是來自支持創造論者，他們以神學上和宗教信仰

上的論據，反駁進化論。他們都相信一個超自然的實體，例如是神，在世界中參與了人類的創造。達爾文的學說因此正面衝擊著他們長久以來的信念和宗教思想的系統。

那麼，天主教的訓導當局又如何面對達爾文的進化論所帶來的挑戰呢？

5. 教會就人類進化的科學論據所給予的訓導



思考：在美國，支持創造論的人士，要求學校禁止教授進化論，惹來不少爭議。天主教是否完全否定進化論呢？你對此有何了解？

達爾文的《物種起源》一書是在1859年發表的，當時的教宗比約九世在1869年至1870年召開的梵蒂岡第一屆大公會議中，指出信仰與理性不應有衝突，會議雖沒有針對進化論，但也堅持天主創造萬物的立場。

其實，早期教會對進化論的關注，只集中在對人類的來源的討論，經過地理學、考古學和其他學術的研究結果洗滌後，教會就已經不堅持字面解讀在創世紀中的描述。其實，早在教父時代，亞歷山大的克萊孟在他的著作 *Stromata or Miscellanies* 第6冊中曾經對是否以六天創造世界提出辯論。

自達爾文在1859年出版《物種起源》一書，教會就注定要正面回應進化論所帶來在信仰上的挑戰，尤其是針對天主創造的信仰內容。但是，教會在學說發表之初，並沒有以官

方立場表態。教會最早較明顯的反應是在1860年，由德國主教們在科隆開的會議。會議上，主教們發表說：我們的原祖是由天主直接創造的；為此，若有人斷言他的身體是完成自一系列的，由不完美到完美的變化，我們表示對此的看法，是對聖經和信仰的反對。

然而，梵蒂岡並沒有對這次會議作出回應。到1885年，真福紐曼樞機（John Henry Newman, 1801-1890）評論達爾文的學說時，並沒有否定進化論，但是他指出，為我們是偶然的事，為天主卻不然。到了1909年6月30日，教宗比約十世批准宗座聖經委員會頒布一項法令，當中提到創世紀第1章的字面表達是不容置疑的，認為天主在起初造了萬有，而且特別創造人類。

綜合以上各項，我們不難看到，雖然在過去，教會傾向創造論，甚至是以創世紀的字面來理解創造論，但是對於進化論，並未有一個正式的說法。直到1950年，差不多是一個世紀後，教宗比約十二世在《人類》通諭（*Humani Generis*）中，才正式就進化論表達了教會的看法。

5.1 教會的立場

教會的立場很鮮明，她認為如果學說不能反映天主的啟示，她是會拒絕承認的。教宗聖若望保祿二世，於1996年10月22日，在給宗座科學院致詞時說：「前任教宗比約十二世在他的《人類》通諭中已清楚肯定，就有關人及他的召叫，在進化論與教義之間的討論，只要我們不忽略某些不變的重點，它們便沒有衝突。」（*Address to the Pontifical*

Academy of Sciences, 3) 他亦解釋，我們對於自然進化的學說，在某程度上，若不摒棄天主是其原因這一點，原則上它就沒有與創世紀所描述的創造真理相對立。教會認為，任何有關世界與生物由來的學說，都必須要肯定的，是天主創造一切事物，尤其重要的一點，是人的靈魂是直接由天主創造的。概括地說，教友如能清楚明辨信仰啟示中有關創造的核心價值，是有自由接受進化論的某些學說。同樣地，如果某個進化學說違反啟示真理的話，我們有理由相信，這學說並不正確。

要明白教會對進化論的立場，就必須正確地明白科學上的學說、自然和天主啟示的內容。錯誤理解這相關的東西和它們之間的關係，將導致錯誤理解教會的立場。

5.2 學說、自然與啟示

科學上的學說是根據可觀測的現象及數據而來，並且對這些現象及數據，加以詮釋，從而找出世界的規律。學說如何詮釋數據及現象，影響人如何理解這個世界。一般而言，一個科學學說獲得接納，往往只是暫時性的，原因有兩個：一是因為世界仍在運行中，新的自然數據會陸續被發現，例如在物種進化的學說裡，當發掘到新的出土化石或文物，往往令原來的學說需要修訂；二是隨著學術上不斷發展和進步，更好的詮釋會出現。總括而言，好的學說能解釋最多的現象和數據，並且不會讓各種現象和數據，有所矛盾。

然而，自然數據並不是唯一可用的數據，基督徒更應考量「超性的數據」，即天主啟示的內容。即使是最能說明

已知數據的學說，它仍然應該符合天主啟示的內容，這為基督徒來說才真正有價值。我們總不可以接受任何沒有考慮這兩方面數據的學說，因為天主是自然和啟示的創始者，兩者是永遠絕不會有真正衝突的（參《天主教教理》159）。

教宗比約十二世強調：「如果那些猜測性的意見，直接或間接反對天主啟示的教義，那麼它們要求天主教信仰承認，將決不能接受。」（《人類》35）針對那些支持「特別的創造論」者（即堅持天主按聖經字面的方式創造的學者），教宗聖若望保祿二世亦提到：「我們有需要為明白聖經設定正確的規限，要摒除任何超越情理的詮釋，因為它們會導致與聖經原意不同的說法。為要制定他們的研究範圍，神學家和那些做聖經詮釋工作的人，需要與最新的自然科學研究成果與時並進。」（*Address to the Pontifical Academy of Sciences*, 3）

總而言之，任何人如欲提倡特別的創造論或進化學說，他必須要同時審視自然的和超自然的數據，因為二者都是來自同一的天主。

5.3 教會的指引

如上所言，教會就進化論之可以被接納與否，提出了某些指引。一般來說，套用教宗比約十二世的說法，就是不能「直接或間接反對」啟示的真理。在不同的場合中，教會曾經提出過具體的例子。例如，天主教徒必須相信天主是萬物（有靈的和非精神上的）的自由創造者，而且任何在祂的創造內可能有的發展或「進化」，都是由祂的行動和旨意而為。

梵蒂岡第一屆大公會議的文件說到：「這位唯一、真實的天主，以祂的仁慈和大能，也以絕對的自由，在時間伊始，從無中創造了受造物，包括他們的靈魂和肉身。因著祂的眷顧，祂保護和管治祂所創造的一切。所有事物在祂的眼裡都一目了然和坦蕩蕩，甚至包括那些藉著受造物的自由行動，在後來才出現的事物。」（參《天主之子》1）

另外在教理裡也有所解說：「天主在受造物的所有行動中運作，這真理跟天主是造物主的信條分不開。祂是在第二因內和藉第二因而工作的第一因：『因為是天主在我們內工作，使我們願意，使我們力行，為成就祂的善意』（斐2:13）……受造物既來自天主的大能、智慧和慈善，一離開它的根源便一無所能，『因為受造物無造物主，勢必消失』（《論教會在現代世界牧職憲章》35）；更不能沒有祂恩寵的助佑而達到自己最後的終向。」（《天主教教理》308）

這些真理把無神論者、物質主義者、自然神論者或泛神論者的學說都排除在外，因為它們都把進化完完全全歸因於自然或隨機的原因和事件。無神論、物質主義、自然神論和泛神論都是錯誤的哲學假設，也許它們可以被應用在某些科學的學說中，但是，這些假設自身卻並不是科學。就錯誤的哲學假設冒名頂替科學這點，教宗聖若望保祿二世曾經警告：「教會並不畏懼科學上的批評，她只懷疑自稱以科學為根據，但卻早有成見的主張；它們實際上暗地裡使科學與其自身的領域分離。」（*Address of Pope John Paul II to Pontifical Biblical Commission*, 1993, 4）

天主教徒亦必須相信，每一個人的靈魂都是由天主創造的，而不是從生理上的父母的身體或靈魂那裡遺傳下來的。教宗比約十二世就這一點清楚明確地指示，教會訓導當局不禁止「進化論」學說，即對人肉身的來源，從現已存在的生物原始，著手研究；但至於人的靈魂，則教會堅信：「（靈魂）是由天主直接所受造——專家們，可按今日人類科學與神學的現狀，在人的靈肉兩方面，作深入的研究和辯論，務使對進化論的擁護者與反對者，雙方理由，帶著應有的莊重，應有的謹慎與節制，予以衡量和批判……」（《人類》36）。我們對人類靈魂的信仰不接受「靈魂遺傳論」，因這理論堅持一個人的靈魂是從他的父母那裡得到的。

在天主啟示的基礎之上，天主教徒必須肯定所有人類都是由同一祖先傳下來。有些學者提出不同的學說，認為在起初便有多個毫無關係的人種，在幾個不同的地方出現。然而，教會拒絕所有人不是生物學上彼此相關的學說。針對這稱為「多祖論」的學說，教宗比約十二世指出：「然而，當出現另一個猜測意見的主張時，即多祖論，教會的子女決不可享有這自由。教友不能採納那主張，因為它不是支持在亞當之後，在這土地上出現的真人，他們沒有視其生身世代的起源是從他而來，即來自所有人的元祖父母，就是擁護亞當是代表某個數量的元祖父母。」（《人類》37）。所有人類是來自同一祖先的這個肯定，對否認原罪影響著所有人，以及一些種族主義者認為某些人是較優越的多祖論爭議，都不能接受。

5.4 小結

當我們認識到科學上的學說的本質是暫時性，且有眾多進化的學說時，教會不容許教友「輕率地……以為人的軀體起源於先存的和有機的物種的討論已經確實……彷彿一點也與天主啟示的泉源無關……」（《人類》36）。教友必須小心審慎，考慮所有自然的和超自然的數據，並且願意因新發現的數據或教會的判斷，而改變對科學理論的接受或拒絕態度。

6. 德日進的進化論

以上的解說，可能會讓讀者產生錯覺，誤以為今天的天主教並不太認同科學。實情是教會以嚴肅而謹慎的態度，來處理科學與信仰之間的問題。教會肯定二者是可以相容的，其中一個很好的例子，就是德日進神父的進化論，它正好說明今天教會對科學的開放態度。

6.1 背景



思考：你是否聽過德日進神父這名字？他是一個博學多才的神父，曾經參與考古工作。你認為神學家兼顧另外一門或多門專業，對神學是阻礙還是幫助呢？

德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955）是法國天主教耶穌會神父，同時是哲學家、神學家、地質學家和古生物學家。上世紀20年代在中國時，他曾參與周口店北京猿

人的發掘和鑒定工作。他一直從事打破科學與宗教之間隔閡的研究，可是，在1957年天主教教理審核部曾禁止他的書出版，而他的思想亦受到其長上質疑。不過，在他離世後，他的思想不僅影響著天主教，更影響到世界的科學和哲學思想。

上文提到，1809年法國生物學家拉馬克及1859年英國的達爾文都分別發表了他們的進化學說，其中指出物種是可以改變的，種類之間可以跨越；而後來的魏斯曼又提出生物突變的理論，這使得達爾文進化論中適者生存和自然淘汰的說法，更為鞏固。德日進也是這個年代的學者，正受著這些思想衝擊。他應用了突變的思想，來解釋他的進化論。以下就是德日進的進化論內容重點。

6.2 宇宙進化論

6.2.1 宇宙是一個整體

德日進留意到時間是持續的，空間是完整一個的，於是在這個結合在一起的大時空裡的一切，是一個渾然的整體，亦即是宇宙的整體。他認為宇宙的整體是一個有內在結構的偌大物體，由各個單元組成。這些不同的單元有共同的「質」作為基礎，所以，宇宙整體的物質層次有其統一性。

然後，只要我們長時間觀察，就不難發現物質在變化中；物質不是靜止的東西，而是動態的。這可稱為物質的生命史。宇宙之所以形成，是由物質內的「能」所使然。「能」是物質內的一股動力，它推進著宇宙，使一切由基底

向上衝；另一方面，也可以說有一超物質從外面吸引著這股動力，它於是使宇宙朝向這個超越的方向進化，也就是走向完美，最後，它會抵達終極的圓滿。德日進以希臘文字母中的最後一個字母「Ω」來形容這個終極的圓滿。

整個過程，以科學的角度來解說，就是原始的「能」不停地重複運作，具有光和熱的原始粒子，經過不同程度的組合，而成為簡單的元素；這些元素再經過不同的組合，而成為較大的分子體；較大的分子體會重複運作，從無機物到有機物，構成有生命的活體，即單細胞生物、多細胞生物，再逐漸進化出有意識的生命，形成現在的宇宙模樣。因此，當我們回顧歷史，觀察整個時間和空間，就可以看到宇宙（一切事物）在不斷創生，且還繼續在創生中。「人」是這宇宙的一員，雖然在進化的過程中，最後才出現，但他卻是整個進化的軸心。

6.2.2 物質的「表」與「裡」

德日進的「物質」觀念，是他認為每一物內都有「內層」。物質並不是一成不變的，這些改變在內層發生，即使非常細微，但由於它持續不斷，到了某一個界限時，也會顯露於外。而且，按德日進的看法，物質宇宙進化的路線，是一條不斷上升的弧線。所以，物質宇宙在不斷進化中，會產生更高級的形態。他又說，像生命或意識，這些非物質的東西，當它們仍沒有到達某一種強度時，人們或許看不出它們的存在，但卻不代表它們不存在。既然宇宙是一個整體，而我們又不能否認生命或意識的存在，那麼，德日進就指出人的意識早就存在於整個宇宙中。換句話說，物質也有潛在的意識，它就是物質的「內層」。

物質的「表層」與「內層」是同一進化的兩個層面；物質（表）與精神／思想（內）不是屬於同一個層面，可是，兩者並不對立；它們只是因結構不同而產生各自的差異。人就是物質和精神合一的最佳例證。德日進補充，物質是中性的，它不一定是把人拖垮向下的東西，只要人對物質加以善用，人可以藉著它而得以進化上升，相反，在進化的路上，人也可以被物質拖向下。

德日進把這個分析與信仰結合，說由於基督降生成人，物質就被賦予一種朝向「更成全」的內在向力。由於人是宇宙整體中的一份子，分別站在不同的位置上；而且，從各自的位置上開始，因著不同的環境因素、教育背景等等，而按照各自的本分，盡力向前，不斷地進化超升，從而走向天主。在這個進化上升的過程中，天主在不同時段和不同情況下，賜予人的一連串受造物，它們不一定阻礙人前進，反而人應該好好利用它們，藉著它們而使人類以至整個宇宙得以繼續進化，上升到天主的懷裡。

6.2.3 質的累進

德日進認為，縱使表面看來沒有生氣的物质，但其內實質也蘊藏生氣，德日進稱之為「先天生命」和「意識微粒」，不過，由於死物所有的生氣很微薄，所以要經過不斷的重複建構和強化，才會逐漸顯露出來。這也符合我們對高等生命的觀察結果，因為在科學的發現，證實愈是高等的生命和意識，愈是擁有精密的物質組織。

因此，德日進認為，宇宙的創生、生命的創生和心智的創生（人的意識發展），只是基本的能在重複建構下進化而成，只是在程度上不同而出現差別；但是，如上所言，它們基本的能是一樣的。德日進認為宇宙的創生趨向生命的創生，生命的創生趨向心智的創生。但是，在這些層級之間，由物質能到精神能不是直接的過度，而是屬於「突變」。所謂突變，就是當物質的能，跨越臨界線，使物質的能變成精神的能的那種變化。

由此可以推論，在突變發生之前，物質的能不斷在累積，到了突變的特殊條件出現，就得以跨越。至於原先的物質，因著這種改變，亦進化得越發精密、越發有組織、越發有生命的徵狀和更有意識。

6.2.4 導向性的進化

地球是宇宙的一部分，德日進認為當地球在宇宙中形成後，它就參與了進化的機制。在地球上，有計劃地逐一出現不同的物質；生命和意識在較後時期才出現，但卻有規律地往上層提升。德日進的說法與今天普遍接受的生物學研究結論一致。在地球上，從開始出現生命到進化成為「人」，這期間顯示出一浪接一浪，從沒間斷的生命現象與事實。它們經歷許多迂迴曲折的進化路線，一直走向「人」這個物種。

今天，當我們回顧進化的過程時，我們都會承認生命的確從沒間斷地出現，且意識在不斷的提升。可是，生命不斷往上的力量來自哪裡呢？為生物學家來說，他們只承認生

命發展和進化的原動力來自外在的刺激，他們再也沒有分析這外在的刺激到底是什麼。

德日進從另一個角度思考，他認為在物質內有一股繁衍生命的力量，是這股力量使物質不斷向前進化，並且在人的身上完成了最大的變化，就是產生了自由和理性的意識。他同時指出，這種來自更高層次的吸引力，使生命以它為目標，並得以邁向更高的境界，也就是精神的境界，但是這仍然不是進化的最終目標。

6.2.5 指向Ω點的進化

從上述各點，我們可以歸納出宇宙的整體在不斷進化，當中的不同物質各有自己的不同程度的進化，但都因物質內有一股衝力，使它們由基層往上衝；這股內在於物質的力量，推動著它們朝向更高層次，或者可以說是更完美的方向邁進。但在過程當中，物質常常需要突變，來使它出現躍升，進入更高的層次。簡單而言，宇宙就是從物質到生命，從生命到意識，從意識到心智的層層進化的過程。

在整個進化過程中，不同的生命相繼出現，這些生物體重複建構的活動，逐步趨向會思想的生命型態。而「人」就是這個「會思想的生命型態」。人與其他有生命的有機體不同，每一個人都是一個身體與意識、心智合成的整體，都可以藉著理性的思考而成為自由的，獨特的個體。德日進說這就是「人化」作用。

「人化」不僅指人從本能跨進思想的那一剎間，更是指人類文明的過程中，動物性的本能逐漸精神化的過程。

德日進認為人出現了，但「人化」尚未完成，人仍處於進化之中，是朝向更高的意識進化；他用「Ω」來代表這個更高的意識。Ω點是絕對、完美、自由和愛的實體。為德日進來說，這也就是基督信仰中的天主。

在這裡我們可多問一點，既然人是自由自主的個體，他可以不朝向那更高的意識進化嗎？德日進認為「人化」的出現，是要建立一個包括全人類的大團體。他認為人是有這個自覺、反省、自由決定是否朝向那更高的意識進化的，這是完全操控在擁有自由意志的人手上。在這個階段，大團體中的每一個單位：個體、家庭、國家、民族，也包括宗教，都應該團結在一起。當人類在Ω點團結時，精神才能擺脫物質的藩籬，得到完全的自由，而全心全意的投奔天主。

6.3 神學進化論

德日進的進化論，自始至終都可以體現到天主的旨意和創造的計劃；換句話說，就是關於天主創造的一種進化表述。

德日進提出的Ω點的概念，認為團結一致的人類會最終到達宇宙進化的終點：Ω點。有人說他是受到聖經默示錄的啟發：「我是『阿耳法』和『敖默加』(Ω)」(默1:8)。Ω點就是超生命的匯合點，也可說是天主的代名詞。它既是宇宙萬物漫長進化路程的終點，又是超越在宇宙的進化過程的絕對存有；祂不受制於宇宙中的進化。祂是先存的，也是終極的；這由祂一直導引物質、生命、意識和心智逐步跨越自我，而朝向祂的過程，可見一斑。

7. 摘要

- (1) 在生物學中，進化是指物種的遺傳性狀在世代族群之間的變化。在達爾文以前，學者拉馬克及魏斯曼分別提出生物進化的觀點，是進化論的開始。
- (2) 後來達爾文發表了他關於「物種起源」的論文，當中有關進化的觀點，首先是肯定生物可以進化，今天所見的物種本來不是這樣子；多樣面貌的生物是源自同一祖先；進化的關鍵是適者生存。
- (3) 雖然在過去，教會傾向創造論，甚至是以創世紀的字面意義來理解創造論，但是對於進化論，並未有一個正式的說法。直到1950年，教宗比約十二世在《人類》通諭中，正式指出，不能反映天主啟示的科學理解，教會不能予以肯定。
- (4) 天主教神學家德日進提出一套融合進化論與信仰的觀點，認為宇宙是一個整體，而物質並不是單純的死物，它內在有其能量，可以進化，而這進化是有目的性的，就是走向天主，由天主引導而來的進化。

8. 參考資料

1. 《天主教教理》。香港：香港公教真理學會，1996年，159，279-421，308，2293-2294條。
2. 劉賽眉，〈德日進神父的進化論與神觀〉，《神學年刊》14期（1992-1993），頁82-93。
3. 武金正，〈還原和進化的奧秘之道〉上及下，《神學論集》138-139期（2003-2004），頁552-569 及59-76。
4. 房志榮，〈基督宗教經典與進化論的對話〉，《神學論集》143期（2005），頁57-78。
5. 黃奎，〈德日進的進化論神學思想及其對當代中國的意義〉。2014年5月10日 取自：<http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/363530-2.htm>。
6. Vatican I document, *Dei Filius*, 1870.
7. Pope Pius XII, *Humani Generis*, 1950.
8. Pope John Paul II, *Address on the Interpretation of the Bible in the Church*, April 1993.
9. Pope John Paul II, *Address to the Pontifical Academy of Sciences*, October 1996.

單元十

基督信仰中的人學的幾個參考

1. 緒言

這是本書的最後一個單元。在以上的九個單元，我們大致認識了「基督信仰中的人學」這課題所要探討的內容。有了這些初步了解，在這裡，我們會選讀在人學討論上幾位教父、聖師和近代著名神學家的思想，看一看不同年代、背景和 research 進路的學者所得出的不同人觀，但限於篇幅，我們不能把各家的人學思想都完整地在此單元中交待，而只討論他們的研究中較突出的、較有代表性的內容，也藉它們把我們對基督信仰中的人學的討論作一個整合。

2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 指出各個年代，有著不同背景的神學家的人學思想的重點；
- 整合「基督信仰中的人學」的討論。

3. 導論

教父奧思定和多瑪斯同是教會聖師，前者生於四世紀，後者生於十三世紀，彼此相距接近千年，但二人學養同樣淵博，其思想影響甚至帶領教會的神學發展。二人雖然沒有就人學方面發展出一套完整的學說，但在反思信仰時，亦對人作了許多討論。到了二十世紀，神學家拉內和潘能伯格，分別深入地探討過人的學問，也發表了完整的研究內容。在以下的篇幅裡，我們將逐一看看他們的人學思想。可是，各家的思想均十分深遽，這裡只能觸碰到它們的皮毛，如有興趣作深入探討，可自行參考相關資料。

4. 奧思定的人觀——人的罪



思考：教會傳統對原罪的看法，就是來自奧思定，認為每一個人都有原罪，是因為這罪是自生育而來。今天教會是否還採用這看法？你對此又有何看法？

教父奧思定是教會的聖師，他的神學長期以來影響著東西方教會，尤其對西方教會更深切。有關他的生平和著作，讀者可參考本系列的《教父學》一書，在此我們集中討論他的人學。

對人的看法，奧思定認為現實的人性深深的受損、敗壞、出現紊亂、無常，並沈溺於性慾，這是因為亞當的首罪，引致人類生來帶罪、自私和失落了恩寵，所以人是已被定罪的群眾（*massa damnata*），完全沒有能力可以救助自己。然而，我們不需要絕望，因為人性並沒有完全敗壞，因著人是「按天主的肖像和模樣」創造的，我們還保留某些神聖面容的痕跡，只是因罪而變得十分暗晦。

4.1 天主的公義

按奧思定的看法，原祖墮落之前，本享有天上的幸福，當時亞當和厄娃，與天主的關係處於友好的狀況。他們沒有病苦和死亡，也被賜予與生俱來非凡的智慧。尤其重要的，是他們擁有真正的自由。所以，亞當和厄娃的生活原本是完美有序的。可惜，亞當背棄天主，而伊甸園的「現實」頓時受到破壞。

亞當犯罪後，人類失去了生活在伊甸的機會，也就是失去了生活在免於罪惡的境況，於是也不能免於死亡和痛苦。結果，亞當以後的人，一來到這個世界，便要承受亞當的懲罰，這種情況，似乎並不公義。況且也有人質疑，天主應預知人的反叛，那麼，為什麼仍要容許這事情發生，讓苦難和邪惡因而出現呢？奧思定就嘗試解答這種表面不公義的情況。

從人的角度看來，現實生活上確有許多難以容忍的不公平情況。但是，奧思定指出，表面上不公平的現象，如果人可以停下來認真思考，會有很不同的理解。例如，為何某善人貧窮，某惡人富饒？為何這生命悲慘的人仍可以泰然自若，到處受到嘉許的人卻心靈悲哀？為何清白者被判罪，真正罪犯卻逃脫罪罰？為何沒有信仰的人健康強壯，虔誠教友卻遭受病苦？

真正的問題是：天主是否公義的？奧思定依照保祿的思想，認為天主不會不義（參羅9:14-18）。歸根究底，人必須有信德，要信靠天主，縱使事情看來是充滿矛盾，但天主並不是不公義的。奧思定引用《七十賢士本》的依撒意亞先知書7:9：「除非你們相信，否則你們不會明白。」（《思高聖經》的翻譯是：「假使你們不肯相信，你們必然不能存立。」）由此可見，相信是明白的先決條件，所以有關天主是否公義這問題，真正的答案是保祿說的：「人呀！你是誰，竟敢向天主抗辯？製造品豈能對製造者說：你為什麼這樣製造了我？」（羅9:20）「這樣看來，蒙召並不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈。」（羅9:16）因為「沒有義人，連一個也沒有；沒有一個明智的人，沒有尋覓天主的人；人人都離棄了正道，一同敗壞了；沒有一人行善，實在沒有一個。」（羅3:10-12）所以，「所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮。」（羅3:23）

簡單來說，就是生來是可變易的、可腐朽的人怎能質疑全能、不變、不會腐朽和全知的天主呢！問題是陶器不會對製陶匠說：「我不會是一個陶器。」可是，人卻經常對他

們的創造主說：*Non serviam*（我不遵從）。一個不侍奉天主的人，更不用說他會愛天主。

4.2 原罪

繼天主的公義之後，奧思定提出的第二道問題是有關原罪的教義。「為什麼人會墮落？」奧思定跟任何人一樣，都沒有提供完整及令人滿意的答案；他也不認為這是值得深究的，因為就算可以找到答案，它也不會對得到救恩有多少幫助。真正的問題，是當我們知道原罪的存在時，我們會做些什麼？而不是問它為何存在。奧思定即確切地告訴我們：不要犯罪。

至於原罪如何傳遞？奧思定沒有就此提供完整且具說服力的答案。他認為人不需要艱難地找尋經驗上的證據，因為終究沒有人會知曉它們是否正確。也許二十世紀以來，我們對於這問題所尋找得來的答案，為奧思定來說，都是錯誤的。

人面對著原罪這不得已的事實，必須要領洗。不經過洗禮，沒有人能得救。洗禮滌除了人的原罪，但不會剔除它的影響力。所以，我們成為天主的子女，聖神的宮殿，但是，我們仍然會犯罪。因此，我們需要天主恆常的助佑。

5. 多瑪斯的人觀——人的內部結構

多瑪斯是中世紀士林哲學的哲學家和神學家。他最早提倡自然神學（natural theology），他所創立的多瑪斯主義（Thomism），是天主教教會長期以來所採用的思想。

有關人的討論，多瑪斯主要處理的論題是有關人的結構，就是身體和靈魂；其他的論題還包括：人作為一個受造物 and 天主所創造的人的屬性等等。多瑪斯的人學傾向哲學人類學，要研究他的人學，必須先明白他界定人為受造物，是天主所創造的，而天主特別賦予人的，是理智和意志。另外，人是由靈魂和身體所構成，他不再把靈魂視為人的本質，認為人「不單單是靈魂，而是某種由靈魂和身體組合而成的事物」（《神學大全》I, Q.75, Art.4），這種強調人的複合性和整全性，是多瑪斯人學思想中最基本，也最重要的部分，他的全部人學思想可以說都是以此為基礎和前提的。

5.1 人的身體與靈魂

在多瑪斯看來，如果說人與其他受造物的明顯分別，即在於人具有理性的靈魂；而人與天使的分別，即在於人具有身體。所以，人之為人的特別條件，就是人不僅具有靈魂，而且具有身體。另一個人與動物明顯有區別的重要觀念，是人是按天主的肖像而受造的。多瑪斯強調，是人似天主，而不是天主似人，這種主次關係不可顛倒；因為，某東西似另一東西，前者可以得到與後者相似的特性，但在天主內的種種完美特性，人只能分享當中的一部分，卻並不完全

等同天主。這跟我們說「畫像繪畫得很像真人」，而不會說「真人長得很像畫像」一樣。

多瑪斯藉理智來解釋人的靈魂如何實際存在，他認為靈魂可以單獨存在，這從我們運用理智，而與身體無關的經驗中，可得到印證。另外，多瑪斯認為，人的理智足以明瞭所有物理上的東西，但理智卻不是物質本身，如果成為物質，就不再是理智了（參《神學大全》I, Q.75, Art.2）。

由於理智能夠獨立活動，我們因此可以推想，它是非物質的存在。這非物質的活動，就是思考作用（*intellection*），它超越身體的其他活動。這智能上的能力就是人的靈魂，它是精神體、沒有實體，但實際存在。

多瑪斯認為，一個人是由許多部分所組成的整體，這特點與天主截然不同，因為，天主是純粹的單一體，祂不由什麼組件構成。再者，人的整合性是受造物的自然秩序，不依靠人力而來。很明顯的，人不是人為的，所以，人不是由人創造，而是由一個他要徹底依附的存有所創造，這存有就是天主。

人的存在是身體與靈魂的整合存在，二者明顯不同，卻不是分開地存在。作為一個有位格的人，一定要有一個由身體和靈魂二者整合為一的整體。所以，當一個人死亡，多瑪斯相信，靈魂會從那死亡的人那裡仍然存留下來；然而，那人的靈魂不再屬於那人，因為它已經與那身體分開了。換句話說，有位格的人只能夠是當身體和靈魂二者在構成一個整體時才成立，當二者分開時，人便失去原本由結合而來的

整體。當人死去，靈魂會繼續存在，是實在的存在，而身體就會腐朽。

為多瑪斯來說，腐朽即失去形式的意思。這與多瑪斯採用的哲學方法有關，他繼承亞里士多德的觀點，把一樣東西的出現，視為形式與內容的結合，內容就是指物質，而形式就是這物質成為某特定事物的設計了，而人之為人，因為有肉體，也就是物質，而靈魂就是人的形式了。

所以，當身體開始腐朽，它已失去形式，也就是失去它的靈魂。因著這方法論，靈魂是不會腐朽的東西，多瑪斯解釋說：「我們必須確認智能的準則，即我們所說人的靈魂，是不會腐朽的……質料（身體）得到實際的存在取決於它得到形式（靈魂）。一旦它與其形式分開，它就會腐朽；但形式是不可能從其自身中分開的，所以，一個實際存在的形式（靈魂）是不可能停止存在的。」（參《神學大全》I, Q.75, Art.6）這亦即是說，當身體受到損毀，雖然人的靈魂仍然獨立地繼續存在，但他卻停止以有位格的人的狀態存在。

多瑪斯不是不重視人的身體這個部分，他同樣認為人的身體在人的結構中是不可或缺的，身體構成了人整體的關鍵內容，而且它還是人的「個體性」的決定性因素。在多瑪斯看來，實際存在或現存的人，是由個體化的靈魂和個體化的身體所構成的；也就是說，人的靈魂是那種作為「個體化形式」（*formae individuatur*）的靈魂；而人的身體是由「這根骨頭和這塊肌肉」（*hoc os et haec caro*）組合而成的這個形體；即不是任何的一個靈魂，或任何的一個身體，或

公共的靈魂，或公共的身體所湊合而成。簡單的說，人是獨特的創造，他所具有的靈魂和身體是相配對的，不能更替。所以，實際存在或現存的人，也就是由「這個靈魂」（*haec anima*）和「這個身體」（*hoc corpore*）組合而成的「這個人」（*hic homo*）。

5.2 人的認識活動和能力

在對人的認識活動和能力這點上，多瑪斯強調理性的被動性，說理智首要是一種「被動能力」（*potentia passiva*）。多瑪斯這樣判斷，是因為他認為理智是需要借助感官感覺才能活動，故此是被動的。因此，感官感覺在人的認識活動中，是一種不可缺少的東西。假如離開了人的身體器官（感覺器官），就根本談不上感覺或感性認識活動了。所以，理智的靈魂必須與有感覺器官的身體結合在一起。

在多瑪斯看來，人的靈魂不僅具有認識能力，而且還具有慾望能力（參《神學大全》I, Q.80, Art.1）。在多瑪斯的著作中，「慾望」（*appetitus*）被分為兩類，分別是感覺慾望（低級慾望）和理性慾望（高級慾望，即意志）。不過，無論是感覺慾望還是理性慾望，二者都與人的感覺活動和身體有密切的關係。其中，按多瑪斯的說法，理性慾望或意志會必然地堅持最後的目的，即幸福（參《神學大全》I, Q.82, Art.1）。而慾望的實現，無論是感覺慾望還是理性慾望，都與人透過身體的實際行動分不開。

6. 拉內的人學——人是超越的存有

拉內（Karl Rahner, 1904-1984）是二十世紀其中一位影響天主教至深的神學家。他出生於德國的佛萊堡（Freiburg），在奧地利的因斯布魯克（Innsbruck）去世。他的神學影響了第二屆梵蒂岡大公會議，而且為天主教信仰在現代世界帶來了新的理解。在他的晚年，他完成了《基督信仰的基礎》（*Foundations of Christian Faith*）一書，堪稱是他的作品中最成熟和有系統的一部偉大著作。

拉內由始至終沒有提出過一套整合的基督信仰中的人學思想；然而，在他的哲學作品和大量的神學著作中的，都滿是對人的存在具深刻見解的描述和分析。在一篇題為〈神學與人學〉（*Theology and Anthropology*）的文章中，拉內說神學和人學總是一起出現，因為我們不能在不談論人的情況下，就可談論任何關於天主之事，故此，拉內人學的基調，是所有人類都擁有一種與天主隱藏的關係，或可稱之為「超越的經驗」（*transcendental experience*）。

6.1 人性的定義

拉內定義人性為「不可定義的」（參 *Theological Investigations*, vol. 4 p. 107）；他認為因為人性本來就是沒有邊界的，所以，沒有任何一個範疇或類目，可以充分地涵蓋人性的範圍，人基本上是一個奧秘。這一個奧秘，只能夠在天主的絕對奧秘那更廣闊的層面中得悉，這要藉人向天主開放才能獲得。拉內認為天主的奧秘，最終也是難以完全理解

的，因為祂總是超越我們的理解能力。那麼，我們就不能論述人，不能明白人是怎樣的受造嗎？並非如此，拉內對人還是有一些討論的。

6.2 人是「超越的存有」

6.2.1 人是超越的存有的背景

跟多瑪斯的思想相若，拉內也是以「精神和肉體」的概念來解釋人的構造；他明確指出，人是降生在世界的精神（spirit in the world），肉體是人的精神在時空中的呈現，即人同時是具有精神的肉體，也是具有肉體的精神的存有。可見拉內亦強調人的精神和肉體的整合性。

拉內認為，因為是精神降生在世界，所以，這精神本身就有超越的特性。但另一方面，由於人始終有物質的幅度（肉體），是在世界中的存有，由他的精神體而來的超越能力仍受物質幅度的限制。儘管如此，人的物質層面總是向超越的一方發展。為拉內看來，人總是朝向超越前進。

6.2.2 人是超越的存有的事實

拉內所指，人是超越的存有的意思，是指人不斷努力衝破所有的限制，總是希望得到更多或更深層的東西。採用拉內的說法，就是人對任何事情都發問，凡是可以表述的，他都能發問，這正是對超越的肯定，而人就是藉自己的精神，向這超越開放自己，希望走得更高更遠。

為一般人來說，他們未必意識到本身這種超越的特質，因為在日常生活裡，我們很容易就迴避那些奧秘，選擇處身自己熟悉的環境裡。但是，拉內指出，這奧秘滲透在日常活動中，幾乎每一個行動，背後都有超越奧秘的影子，這就如小孩子經常問父母，父母的父母由哪裡來，這問題最後必然涉及非日常的經驗，就是超越的奧秘了。

當然，人可以聳一聳肩，輕描淡寫地把超越的經驗置之不理；他大可以繼續專注在現實世界。但是，他無法解答的問題仍然存在，這是一個不可以否認的事實。這種渴望獲得更多更高的疑問，仍然會顯現在他的生活裡，以愛情經驗為例，人總想設法抓住愛情，於是找一個愛人，渴望一個完美的情人，更渴望一段不朽的愛情，這正正是超越的尋找。所以，人的存在本身就是這奧秘本身，而人也注定了要不斷追尋。

人要覺醒這種內在的超越的特質，必須向外尋找，而不能只著眼自身，因為這就看不到天主啟示的真實性和必然性，反過來不能確認自己的內在性質。拉內以生活經驗為例，人聽到某種聲音，他於是發覺自己有聆聽的能力。聽到某種聲音，是「個別」的事件；人有聽覺的能力，是「普遍」的情況。所以，人能夠透過個別的經驗，找到普遍的真理。拉內指出，人有一股內在的能力，讓我們朝著最終極的存有——天主——開放，拉內是以這樣的方式來理解恩寵，指出天主創造人時已給人承受恩寵的能力，具體的呈現就是人能愛，而這種愛可以推至普遍而超越的，就是天主的愛。這種愛的「潛力」是在人的內心深處，也是人的最真

實的地方。拉內把這份愛的恩寵，稱為「超自然的存在」（supernatural existential）。

拉內在解釋這方面的思想時，常用到「超越性」（transcendental）一詞。為他來說，人最特別之處就是他的超越性。如前文提到，人持續不斷地思考問題，藉著發問和追求各種不同的美善，人自然地跨越自己。人透過深切反省，會明白到沒有任何一樣有限的東西，可以滿足他最深的渴求，唯有無限的才可以滿足人的追求，所以人只有完全開放自己，投入那存有的奧秘，內心最底層的問題才得到解答。這情況下，人是「聽者」，等待著來自絕對存有的啟示。

因為人是降生的精神體，對啟示的期待和指望，必然促使人尋找天主，追求能解釋其內心大惑不解的事情的那位存有；因此，人就成為宗教性的存有。所以，為拉內而言，宗教是自然的，也是不可避免的。它表示著對絕對存有的真正追求或者經驗，理解祂是聖的和善的；宗教也引領人朝向真正的圓滿。在人的內心，他是不會迴避天主的。

拉內提出這個超越的經驗，來處理人學的問題，因此稱為「超驗的人學」（transcendental anthropology）。他並以人學作為神學的出發點，指出人在信仰生活中的主動性（超驗性），信仰不能被灌輸或被強迫接納的。

6.3 人是天主自我通傳的事情

拉內說：「人是天主自我通傳的事情。」（*Foundations of Christian Faith*, p. 116）這句話一方面指出了人的主體性，即人本身的超越經驗的深度，另一方面，也點出了天主的主動性。

從本質來說，天主的自我通傳是超驗的，雖然我們可以從熟悉的聖人、地方或物件等來認識天主的啟示，但是，天主仍不可能被包含在其中，因為天主本質是超越的。那麼，我們如何可以認識天主呢？答案是：天主的自我通傳。按拉內的觀點，這通傳是在人內發生，人是天主召喚的「事情」。

要留意的是，天主的自我通傳，並不是一件物件，所以不是一個可量化和質化的東西，甚至不是什麼訊息或有關天主的啟示，而是分享天主的生命，也就是天主把自己的神聖生命贈與人，因此這事情也可稱為天主的自我贈與。

天主的自我贈與既是一樁歷史事件，又是一個超越的經驗。是歷史事件，因為天主確實在歷史的時空裡邀請人回應，而超越的經驗，則是因為人的回應讓人超越昔日的自己。然而，天主是如何向人通傳祂的生命呢？拉內說天主藉「接近」人來通傳祂。在人的經驗中，例如自我反省、自我認知和自我超越等經驗中，人都可認識到天主召喚和支持他。當人知道自己不圓滿，會渴望填補某些空虛。拉內說天主藉邀請並賦予人能力作出自由和負責任的選擇，來填補空虛。就是這樣，天主與人建立關係。

拉內亦提到，這種贈與，並非個別的，而是一個給所有人的贈與。還有，既然天主的自我贈與是超自然的，那麼，人與天主交往，天主不能不給人超越的能力。人對這贈與開放，便會經驗到它的超越，並且在接受天主持續不斷贈與的過程裡，可克勝從前的罪犯，更可進一步明白，這份贈與，同時是一份寬恕，天主的生命因此成為人新生命的泉源。

總括來說，拉內對人的理解，強調的是人本質上的超越性，這巧妙地把身體與靈魂結合起來，並且避免了二元對立的不當，亦讓我們反思到人的本質，既是塵土也是天主的噓氣，涵義豐富，值得再細心研習下去。

7. 潘能伯格的人學——由下而上的人學

潘能伯格（Wolfhart Pannenberg, 1928-）出生於當年德國的斯德丁（Stettin，即現在波蘭的Szczecin）。他嬰兒時領洗進入福音派教會（路德會），早年與教會沒有什麼密切關係。及至他大約16歲，突然感受到強烈的宗教經驗。為了明瞭這經驗，他遍讀大哲學家和宗教思想家的作品。最後，潘能伯格終於得出結論：基督信仰是最好的選擇。這亦促使他回應作為神學家的召叫。

在60年代，潘能伯格曾與其他年輕學者發表名為《作為歷史的啟示》論文集，聲名大噪，形成德國第一個不以20年代辯證神學為範本的神學派別——潘能伯格學派。在1962年，他出版了第一部有關人類學與神學的重要著作——《人是什麼——從神學看當代人類學》（*What Is Man?*），對人

學的研究有很大的啟發。他對現代神學貢獻良多，包括以復活的基督為中心的啟示形式來建構歷史概念。這思想在新教和天主教神學中都得到廣泛討論，甚至在非基督信者當中也如是。

7.1 降生的人學中心論



思考：假設人是天主在整個宇宙的創造過程中的最終目的，這是否合理呢？

為潘能伯格來說，他相信聖經的舊約創造故事和聖言的降生事件，為的都是人，降生事件更清楚地揭示這創造的目的，因為天主子成了人。

潘能伯格的立場是建基於他對降生事件的反省。他說：「人學中心論（anthropocentrism）的發展，標誌著基督信仰的神學有一個真正的神學起因，就是基督信仰的神學，是回應在救贖上人的疑問的事實。集中注意力在人身上的這個基礎，早見於初期基督徒對降生的天主的信仰上。」（參 *Anthropology in Theological Perspective*, p. 12）

潘能伯格相信人在救贖中扮演很重要的角色，而降生事件就說明創造是以人為中心的最強證據。按基督信仰的神學來說，創造的目的是讓受造物分享在天主聖三內的夥伴關係。這一點在降生的耶穌身上已得到實現和滿全。降生事件的目的，是讓所有的受造物都可以藉著聖子與天主和好。雖然這還有待歷史終結時才得到圓滿，但它是藉著人才得以成就，這點已是不容置疑的。

潘能伯格看到的自然和歷史，是以天主聖子為整個創造的中心。聖子與父的關係，是所有受造物與天主的夥伴關係的典範。宇宙的存續與聖子的關係特別深切，因為，聖子降生於有限和有終結的受造宇宙，為它帶來天主永恆的生命，讓它分享永恆，所以整個宇宙需要朝向天主，才可以繼續存在。在基督升天以後，我們藉聖神走向天主，然而，聖神之所以到來，也是因著聖子。可以說，整個創造的歷史都聚焦在降生。「當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗1:10）所以，聖言就是受造物的秩序與準則，而降生事件就是歷史秩序的中心。

總結潘能伯格的觀點，他認為創造是一個降生的過程，而降生的是一個認識天主的「天主肖像」，過程當中包括預許基督的降生、降生奧蹟的實現以及這奧蹟的終向的實現。由於降生的聖言，就是一個名叫耶穌的人，因此，人是宇宙整體發展過程中的一員，而非分離於外。所以，在歷史的進程裡，人類與其他的受造物具不可分離的意義，而整個意義可以在人的身上找到最圓滿的答案。

7.2 天主的肖像——人的獨特性和對大地的管理權

潘能伯格按創世紀1:26-28（及詠8:6-7）指出人在宇宙的重要性，認為管理自然的能力和權柄，是特別給人的；他是獨特的，他有天主的肖像。雖然現在肖像在人身上受到損毀，在罪惡中受到玷污，這能力仍然是為人在宇宙中的角色作出準備。

7.2.1 人對自然有管理權和人是獨特的

潘能伯格認為，人給他自身以外的受造物命名，即體現了其管理權。在創2:19-20中，首先說到「命名」是人管理自然的一部分。亞當在給動物命名時，發覺當中沒有一個適合做他的助手。潘能伯格認為人的理性，是天主肖像的一部分。很清楚，並沒有任何一樣動物與人一樣，這亦確定了人的位置是靠近天主這方的，他可抵達的層次與其他受造物是有距離的，潘能伯格稱這狀況為「外向形的自我超越」（*exocentric self-transcendence*）。

潘能伯格所言的「外向形的自我超越」，是人所獨有的，指人能向世界開放並且朝向超越這世界。為動物而言，牠們只會對其周遭的環境作出警覺和反應，是完全被動的。但人卻能在生活中主動地不斷尋求改變，因此可以反過來改變整個世界，並且，人在本質上向可能性開放，希望和渴求經驗以外的東西，並為之而奮鬥。潘能伯格指出人與動物不同，受造的世界並不能滿足人，人有一個開放的世界，在那裡，關於天主的問題得以出現，唯獨人有這特性，所以，人是獨特的。

7.2.2 人是天主在世界中的代表

潘能伯格又從人掌管自然這權柄，揭示了人的意義。他這樣解釋：人是天主的肖像與擁有治理大地的權柄，兩者並不是獨立無關的，反而，人因按天主的肖像被造，所以他在創造當中足以代表天主，故此才有管治大地的權柄。潘能伯格這樣總結舊約的相關教導：「在整個創造內，人在

地上代表天主，行使對其他受造物的統治權」（Pannenberg, *Human Nature*, p. 24）。唯有「是」天主的肖像，人才可以在創造之中代表天主。這意義在創1:26的用語中可找到論證。創1:26說：「照我們的肖像，按我們的模樣造人」，當中的「照」和「按」字，有「是」的意思。成為天主的肖像，就是在地上成為祂的肖像，即代表祂在地上展示祂的光榮。

德國的新教研究舊約神學學者威士德曼（Claus Westermann）推斷在創1:26中提到的「肖像」，意思是「具體的代表」（Westermann, *Genesis 1-11*, p. 146）。他堅稱創世紀強調天主是獨一無二的，與非神聖的受造宇宙形成對比。人按天主的肖像受造，是獨一無二的天主的獨特表述。引用他的說法，讓我們明白「這歷史如何導致天主最終成為人」（同上，67-68）。潘能伯格對「管理權」的看法支持這點（參Pannenberg, *Anthropology*, 78）。

8. 摘要

- (1) 本單元介紹了四位神學家的人學見解，首先是奧思定，他認為人的本性因原罪而受損，由本來完美有序的生活中脫離出來，而人所能做的，就是藉領洗滌除原罪，和靠天主恆常的助佑而不再犯罪。
- (2) 多瑪斯對人學的關注，主要是指出人擁有天主賦予的理智和意志，而他強調理智的超越性的同時，也指出靈魂和身體是不可分割，單獨存在的靈魂並不是完整的人。

- (3) 拉內對人性定義為「不可定義」，是要指出人性具超越性的特質，不斷尋求超越自我的現況，這是最深層的特質，也是人之為人，有別於萬物的根本。
- (4) 潘能伯格相信人在救贖中扮演很重要的角色，而降生事件就說明創造是以人為中心的最強證據。人是宇宙整體發展過程中的一員，而非分離於外。所以，在歷史的進程裡，人類與其他的受造物具不可分離的意義，而整個意義可以在人的身上找到最圓滿的答案。人在世界裡，則具有管理的權柄，並且以此光榮天主，成為祂的肖像。

9. 參考資料

1. 編譯，〈原罪〉，《神學辭典》，341條。
2. 編譯，〈原罪神學〉，《神學辭典》，342條。
3. Peter C. Hodgson and Robert H. King (Ed.), *Readings in Christian Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1934, pp. 147-153; 176-180
4. 白虹，《阿奎那人學思想研究》。北京：人民出版社，2010，序頁5-16。
5. Anton C. Pegis, *An Introduction to St Thomas Aquinas*. New York: The Modern Library, 1948.
6. Mary T. Clark (Ed.), *An Aquinas Reader*. New York: Fordham University Press, 2000, pp. 155-257.

7. 張春申，〈拉內的人學對一體範疇的中國人學之啟示〉，
《神學論集》63期（1985），頁119-128。
8. 潘永達，〈拉內的超驗基督論〉，《神學論集》79期
（1989），頁63-80。
9. Christopher L. Fisher, *Human Significance in Theology and the Natural Sciences*. Oregon: Pickwick Publications, 1995, pp. 86-142.
10. Karl Rahner, *Foundations of Christian: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Crossroad Publishing Company, 1986, pp. 24-43; 116-137.
11. 潘能伯格著，李秋零，田薇合譯，〈人是什麼——從神學看當代人類學〉。上海：三聯書店，1997年。
12. Christopher L. Fisher, *Human Significance in Theology and the Natural Sciences*. Oregon: Pickwick Publications, 1995, pp. 23-85.
13. Wolfhart Pannenberg, *Human Nature, Election and History*. Philadelphia: Westminster Press, 1977, pp. 13-27.
14. Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1985, pp. 27-79.

在人類的發展進程中，人不斷探究自身，想明白自己存在的意義、本質及價值。這些問題，不少學科都有所探索，並得到不同程度的答案。但是，如果不能由信仰的幅度來研究人，始終未能達到圓滿的境界。

基督信仰中的人學，正是透過信仰的角度，揭示人的本質、價值以及生命的意義。從另一角度來說，也是透過人的切身問題，如人的起源、構成的本質、罪惡等，來探究有關神的意義。正是在這天人之間的關係，讓我們更明白天主，也更明白人。

聖神修院神哲學院

ISBN 978-988776274-4



9 789887 762744

售價:每冊HK\$70