

恩寵論

信理

神學與歷史

潘永達 著



輔大神學叢書108

恩寵論

神學與歷史

潘永達 著



2013年5月

光啟文化事業
Kaungchi Cultural Group

NO. 108
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

**A Study of Grace:
Theology and History**

by Fr. Philip Pan, OP

目 錄

iv	自序
1	緒 論
9	第一章 導論：恩寵性經驗與恩寵的信仰
37	第二章 聖經中的恩寵經驗
65	第三章 早期教父的恩寵論
95	第四章 奧思定的恩寵觀
133	第五章 聖多瑪斯的恩寵觀
167	第六章 馬丁路德的恩寵觀
199	第七章 特利騰大公會議的恩寵論
235	第八章 近代恩寵與自由之爭論
273	第九章 結論：恩寵神學的系統整合

自序

大約兩年前，輔大神學叢書編譯負責人胡國楨神父及楊素娥老師，促邀筆者將恩寵論上課資料整理成書，也期待能用一年的時間將它完成。但事與願違，因除了教書之工作外，筆者尚有修會會士必須分擔之職責，以及對外的牧靈工作，致使此書延宕了一年才得以付梓出版。

本書出版僅是作為教科書之用，因此也只能著墨在探索恩寵論上的一些基本課題。即使是如此，筆者也盡可能地將有關恩寵論的各種概念書寫清楚，期使有興趣的初學者（或讀者）易於入門；至於一些較為深入的恩寵論專題，則有待這方面的專家學者，做進一步更深廣的探討。本書僅是拋磚引玉，若有疏失之處，敬請不吝賜教與指正。不勝感激！

本書的出版，除感謝胡神父及楊老師的督促外，也謝謝鐘純貞小姐在工作之餘細心協助校對，僅此祈求天主賜予她更多恩寵與平安。

中華道明會士

潘永達 神父

主曆 2013 年 1 月 28 日

緒 論

恩寵經驗與恩寵論發展概略

恩寵 (grace, 拉丁文 *gratia*, 希臘文 *χάρις*/charis) 一字在新約教會團體的宣講中, 就已是非常重要而具體的用語 (尤其是在保祿的著作中), 他們稱天主父藉聖神在基督身上所完成的救恩工程為「天主的恩寵」¹。保祿在對厄弗所地方教會長老的致詞中, 也清楚指出他所宣講的有關耶穌基督的福音是「天主的話」², 也就是「天主恩寵的福音」³。由此可見, 恩寵這個概念從初期教會開始, 就已成爲基督徒信仰內容的核心之一。我們甚至可以說, 早期教會宣講的重要信仰內涵及其發展與建構, 都建立在此一信仰的恩寵經驗上, 儘管此時的教會團體尚未對信仰中的恩寵經驗有過如救援論、基督論、聖三論等神學主題一類之系統反省。但實際上, 直到今天, 恩寵依然是基督徒信仰生活中的重要及基本概念。

新約教會團體之後, 早期東方教父開始借用希臘哲學的理

¹ 參閱宗十三 16~43, 按路加的描述, 保祿在丕息狄亞的安提約基雅會堂講道之後, 一些人留下與保祿及巴爾納伯談話, 二人勸他們務要堅持天主的恩寵。

² 見: 宗十四 3。

³ 見: 宗二十 22~24。

性範疇，反思新約信仰傳承，嘗試建構出系統性信仰的根基與傳統，因而開始有救援論、基督論、與聖三論等神學系統出現。就恩寵論方面來說，儘管此時尚未成爲一個真正專有而獨立的神學主題，但它卻已隱含在上述這些神學的主題中，尤其是在詮釋耶穌基督救援工程的意義這一課題上（救援論）。

這些早期的東方教父們在努力闡揚信仰的傳承時，同時面對著來自教會內外兩面思想的挑戰。在教會內，有傳統猶太法利賽主義思想（Pharisaism）及諾斯主義，兩者均過度注重人在追求成聖過程中的個人倫理自力色彩，因而忽略基督所賜予救恩的恩賜性；在教會外，面對當時由早期柏拉圖主義所發展出的古典希臘人文主義，倡導藉內在心靈的回憶或默觀，即能回歸靈界的「自我救援」體系⁴——此一思想有損耶穌基督救援工程的必需性。因此教父們開始從人的現世存在狀況之角度，嘗試指出人若沒有天主的愛及主動救援計劃，並藉耶穌基督的降生事件，以及最後藉著天主聖神在人靈上的內住（indwelling），人沒有獲救的可能，且將永遠生活在黑暗及痛苦中。在這一思想脈絡下，神學傳統開始逐漸建立，而恩寵論也在其中逐漸發展；並且顯而易見地，在此救援思想的反省中，教父們事實上已流露出有關恩寵論的基本架構，並也藉此發展出相當具有人性化恩寵觀——恩寵使人神化（deification），或助人使自己神化，同時也隱含地建構了初步的基督徒信仰的人學思想。所以，此時

⁴ 參閱 *Sacramentum Mundi, I*, “Grace”, p.413.

的救援論、人學、恩寵論思想是交織在一起的。但即使有此新發展，恩寵作為神學的一個主題，還沒有真正建立。

對恩寵概念的反省，並成為一個神學的主題，是由奧思定（Augustine of Tagaste, 354~430）開始的。他是在與白拉奇的爭論中，開始建構了完整的恩寵論，因而搏得「恩寵大師」（Doctor of Grace）的稱號。但也是因著奧思定自己的過往生活經驗，以及受到保祿思想的影響，導致他的恩寵論與原罪思想緊緊一起⁵，使東方教父所呈現的神化性恩寵論，轉向消極性或被動性的恩寵觀——恩寵為治癒人的原罪，好獲得永生救恩。自此之後，奧思定的恩寵觀就一直主宰著西方教會的恩寵思想傳統。而且在這一脈絡下，恩寵的主要思想——與天主的相遇經驗⁶及其所帶來的喜悅氛圍，逐漸地被淡化，甚至被遺忘了。

中世紀之後，恩寵論再次出現了另一個轉折，因著亞里斯多德思想的進入，多瑪斯嘗試借用亞氏的形上學範疇來詮釋恩寵論，一方面藉此凸顯出天主恩寵的超越性與神聖性，同時也為更具體地指出恩寵在人身上所產生的實際效果，因而非常注重受造恩寵（created grace）。但可惜在多瑪斯之後，恩寵神學只專注在受造恩寵的這一面，致使之前所強調的天主一面，即天主的自我通傳（非受造恩寵 uncreated grace）逐漸淡化，轉而只強調

⁵ 奧思定的有關恩寵論的主要著作如下：*The Perfection of Man : Nature and Grace : Grace and Free Choice : Grace and Original Sin : Predestination of the Saints*, etc. 這些著作大約是在 412~430 年間寫成。

⁶ 或說「經驗到天主的臨在」。

人的這一面，即受造恩寵。此後恩寵論探索的焦點，不只更加淡化天主愛的自我生命的給予，即非受造恩寵，並使恩寵的焦點討論放在受造恩寵上的一些無謂細膩之分。這些發展的結果，自然造成恩寵與實際的信仰生活更形脫節。

特利騰大公會議（Council of Trent, 1545~1563）爲了因應新教的改革，首次爲恩寵論提出一個系統性的恩寵思想。儘管此次會議的結論回應了馬丁路德的主要思想，但也還是有它的一些限制。例如，它依然受限於傳統的觀點，未能看到天主的普世救援意願，好像恩寵只存在於教會內。至於特利騰大公會議之後的恩寵論發展，因著回應當代西方的理性思潮興起（人文主義、理性主義、啓蒙運動等），恩寵思想的爭論再掀起高潮，並開啓了往後四百年的恩寵與自由之爭。有鑑於此，一些神學家認爲，這是恩寵論思想史上最沒有創意的時代，因爲這段時間的爭論，完全沒有注意到恩寵的真正內涵：天主與人生命的相遇經驗與喜悅。即使如此，我們也不能否認，它仍然有一些值得反省之處。

的確，自中世紀以來，正如其他所有的神學主題，其神學與信仰生活產生了疏離；同樣，恩寵論與其根基——信仰生活中的恩寵經驗——也有了疏離，而這就是現代神學自梵二前夕以來，一直努力嘗試要以新的方式，重新詮釋教會信仰的傳統，使之能與現代契合，並化解其間的疏離。

本書的結構

作為神學的教科書，一般會以兩種方式作為研討進路。一是以歷史年代為經，再以該神學的主題內容思想為緯，繼而依序在各個年代的歷史發展過程中，分別就所遭遇到的重大問題與挑戰，以及因著某些偉大神學家的努力，而使各主題呈現出的經典式轉折，藉此指出整個神學發展的面貌，最後也盡可能地與當今世代相容。另一個方式，則與前者相反，是以該神學科目的重要神學主題為經，按照這些主題在各個不同時代的發展而陳述為緯，進而也將各個神學主題因素加以與現代境況相連。本書的結構將採前者的模式進行。

本書的第一章先說明恩寵一字的四種希臘文字義：俯就與善意（benevolence 慈善、仁心）；非屬應分的贈與（undeserved gift）；佳美與可愛（beauty、love、charm）；及受惠後的感謝（thanks）。同時也嘗試指出，恩寵的字義來自恩寵性的信仰經驗，沒有此恩寵經驗，就不能理解恩寵的實質意義。這四種恩寵意義的領悟，事實上有它們的邏輯秩序。我們也會約略提及，恩寵經驗並非是基督徒生命所專有，基於天主的普世救援意願，非基督徒也有他們的「恩寵經驗」。這是恩寵論在過去所忽略的一面，但卻是本書想要關注的一點。

本書第二章探討聖經中的恩寵觀。誠如教會訓導所教導的，聖言（聖經）是神學的靈魂⁷。所有神學的探討，都必須由

⁷ 參閱：教宗良十三世 1893 年 11 月 18 日《上智的天主》通諭（*Providentissimus Deus*）：宗座公報卷廿六（1893~94），283 頁：

聖經開始。因此，我們先敘述舊約以色列子民如何在歷史的重大事件中、經驗到天主的臨在與救援，以及如何以三個名詞Hen（寬仁）、Hesed（慈愛）、Rahamin（慈悲）表達這一活生生的恩寵經驗。在說明新約教會如何用恩寵這字來詮釋耶穌基督的救恩工程之前，我們也試著說明耶穌基督生命中的恩寵經驗，因為《希伯來書》記載「〔祂〕在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」（希四 15）。之後，我們接著說明新約著作中所描述的恩寵意義。

從第三章至第八章，我們依循教會的神學發展，分不同的重要階段，敘述恩寵論的演進。第三章敘述早期東方教父著作中所流露的恩寵思想，這時期是屬初期神學發展的黃金階段。教父面對希臘哲學思想，努力維護、詮釋並發展教會的信仰。這時期的恩寵論述，雖尚未成爲一獨立神學主題，但卻相當豐富且非常生活化與人性化，生動地表達出恩寵的真正核心內容——天主在人身上的臨在、聖化與更新。

第四章及第五章探討奧思定及多瑪斯(Thomas Aquinas, 1225? ~ 1274)的恩寵觀。奧思定在教會內被稱爲「恩寵大師」，因爲他在與白拉奇及半白拉奇主義者的辯論中，建立了完整的恩寵論思想，並成爲往後西方教會恩寵論的典範與基礎。奧思定的恩寵觀相當強調它的絕對性與治癒性，但卻也由此流露出濃厚的預定論色彩，且愈來愈濃厚。不過，教會從來沒有接受奧思定

這一面的恩寵觀。多瑪斯是繼奧思定之後的另一位開創型的神學大師，他援用亞里斯多德思想體系詮釋恩寵在人身上所產生的效果及特性。我們今日所熟悉的一些恩寵上的名稱「受造恩寵」(created grace)、「常恩」(habitual grace)、「輔助之恩」(auxiliary grace)等都是來自多瑪斯，他嘗試借用亞里斯多德的形上概念，盡力指出天主的恩寵如何與人的生命結合為一。

第六章及第七章探討馬丁路德 (Martin Luther, 1483~1546) 與特利騰大公會議的恩寵觀。特利騰是教會歷史上第一次完整地表達出天主恩寵的真諦，但它的召開其實是為處理馬丁路德的「因信稱義」恩寵觀。馬丁路德的神學思想一直被天主教會所誤解，事實上，雙方在信仰上的衝突、很多是基於理解的角度不同，在恩寵論上也是如此。因此，我們在第六章討論有關馬丁路德的恩寵思想。接著在第七章，我們仔細分析特利騰大公會議《成義法令》中的恩寵思想，這是教會在信仰訓導及神學傳統上，第一次如此完整地說出恩寵的意義。它一方面適度地回應了馬丁路德的恩寵思想，同時針對他對教會有關恩寵論上的誤解，也做了完整的澄清。

第八章，我們嘗試梳理特利騰大公會議之後的恩寵論之爭。因著西方思潮轉型，人文主義、理性主義及啓蒙運動的興起，在此影響下，西方哲學的重心轉移到探討人的理性及意志，以及建構真理體系或追求完善生活的意義。前者理性，指論述的是人理性認知的能力；後者意志，指的是人在意志上倫理的能力。此一思想影響恩寵論探討的取向，追問天主的恩寵與人

的自由之間的配合問題，因而有了恩寵與自由之爭，而其中也涉及到恩寵與預定的問題。儘管有些學者表示這是恩寵思想的黑暗期，因為他們認為此時的恩寵論充滿著意氣之爭，終究是無法解決爭端的。然而，不可否認地，卻也是因著這些爭論，使恩寵與自由，及恩寵與預定思考有了更深入的探討。

第九章嘗試做一系統性的綜合。我們以當今的神學人學作為思想的基礎架構，嘗試將整個恩寵神學思想中的主題，做一系統性的整合，使之能與人的實際生活會通，如此才不至於產生信仰與實際生活的疏離。我們同時也會在此指出，不只是基督徒有恩寵或恩寵經驗，所有人也都如基督徒一樣，具有完整的恩寵經驗，因為既然天主願意所有的人得救，祂也會施予他們恩寵。

第一章

導論：恩寵性經驗與恩寵的信仰

恩寵或恩典（英文 *grace*；拉丁文 *gratia*；源自希臘文 *χαρις* / *charis*）這個字是基督信仰根本觀念之一。此字開始出現在新約中，尤其經常出現在保祿著作中。之後在教會所有信仰生活領域，如禮儀祈禱、彌撒經書、要理講授、各類的神學著作中，都會使用它。主要意義是為表達天主藉耶穌基督所施予世人的救恩，保祿因而稱耶穌基督的福音是天主的恩寵（宗廿 22~24）。

隨著基督宗教文化的拓展，恩寵此一觀念在今日似已普遍地被援用在人的生活中，而不必具有任何宗教的意義。事實上，恩寵這個字有很豐富的內涵，基督徒運用這個字，源自他們藉著耶穌基督而與天主交往的深刻經驗。為此，它不只屬於信仰的層次，更植根於人性的底層，足以影響整個生命所涵蓋的全面性幅度。

本章首先說明希臘文「恩寵」的字源意義；接著指出：假如士林神學把恩寵視為超自然性的東西¹，則人如何能在現有世

¹ 士林神學視恩寵屬超性領域，不屬人的一般性經驗領域，因此也認為恩寵是無法經驗得到的，《新天主教教理》一書中即持此觀念，no.2005。

界中經驗到恩寵，又如何來瞭解它？事實上，除非先假定在個人的生活中有最直接的——無論是屬意識性或無意識性——恩寵性經驗，我們不能理解並稱之為恩寵。本章最後，將提出對傳統恩寵論的評論，及今日探討恩寵論的適切方法。

一、恩寵 (Charis) 的字義

在現有的中文資料中，我們僅列舉兩處對恩寵的解釋。首先，思高版《聖經辭典》稱恩寵是：「天主賜給世人的各種助佑，使人達到他的最後目的或宗旨，即所謂的永生」²。另一處則是《天主教新教理》的說法：「恩寵是天主的恩惠，無條件地賜予的恩佑，為使我們回應祂的召喚：成為天主的子女、義子、有分於天主的性體與永生」³。兩者對恩寵的解釋，事實上已落在士林神學的語境中，它們很清楚地指出了天主的：

- 1) 無條件的恩賜（助佑）；
- 2) 成為天主的子女；
- 3) 分享天主的性體；
- 4) 為獲得永生。

這定義的確指出了恩寵構成的必須要素：來自天主的助佑，及人生命的提升（分享天主的性體及成為天主的子女）。但這些都只是靜態性地、或物化性地描述天主與人交往的現象，卻未能清楚表達出聖經中恩寵概念本身主要涵蓋的內容：兩個主體生

² 《聖經辭典》，「恩寵」，no. 1453。

³ 《天主教教理》，no. 1996。

命間（天主與人）的位際互動關係，以及在此生命互動中所必然出現的具體存在性經驗，如生命的交融，以及由此共融所品嘗到的愛與喜悅之心境等。事實上，這些才是聖經所欲啓示的核心，也是往後反省恩寵神學的啓示基礎。

舊約中沒有恩寵（charis）這個字。此字是新約時代基督徒信仰的用語，但舊約也是取用自希臘文χάρις。因此，瞭解希臘文「恩寵」的根本意義是瞭解基督徒恩寵觀念的基礎。後來這個字也藉由拉丁文gratia的翻譯，而成爲許多歐洲語文（如：英文grace、法文grâce、義大利文grazia、西班牙文gracia）的一般（或普遍）生活概念⁴。我們在下面先指出希臘文恩寵的原意之後，接著說明每一意義在神學恩寵論上所發展出的神學主要概念。希臘文恩寵具有下列四種原意：

（一）俯就與善意

此意主要是表達「居高位者對其屬下的善意關懷」，類似於英文的benevolence（慈善、仁心）⁵。居上位者對下位者的關懷態度，並不是基於職務上的關心，也不是基於任何倫理道德上的良心驅使，或任何法律上應負有的義務，而是完全出於在上位者主體上的善意胸懷或心情。此善意既是出自於上位者內在主

⁴ 有關希臘文 charis 的主要意義，中文的資料請參閱：奧脫（Ludwig Ott）著，王維賢譯，《天主教信理神學》（下）（台北：光啓文化，2000），359~360；溫保祿，《天主恩寵的福音》（台北：光啓文化，1989），12~17 頁。本段落主要採自此二書。

⁵ 例如，參閱：創卅 27；路一 30。

觀態度，因而也稱之為主體意義。

在神學的用語上，基督徒取之用來表達天主對人的愛心與關懷。天主是創造主，祂與人本就是上位與下位的關係。按聖經啓示，天主在與歷史中的人交往時，清楚流露出祂俯就與善意之關懷。士林神學稱此居上位者（天主）對下位者（世人）的主動善意關懷為「非受造主體恩寵」（uncreated grace）；說它是「非受造」，因為這是屬於永恆天主生命的層次，是祂內在生命中所懷有的對人及受造萬物的關懷善意，屬一種主體心意，所以可以稱之為非受造主體恩寵。

（二）白白的贈與

希臘文恩寵本身的第二意義，源自第一意義，即居上位者基於對下位者的善意關懷，更進一步藉著外在的具體行動實現出來，此彰顯於外的愛之舉動，即是一種具體恩惠性的行動，也就是天主的自我給予，如：舊約時代天主實際「參與」或「臨在」的出谷事件、與以民訂定盟約；或是在新約中天主第二位的降生「臨在」於世界（降生事件），以及聖神在教會中或人心中的「內住」（indwelling）等等，這些都可以說是天主基於對人的善意關懷、所做的自我給予之行動。對人而言，天主的自我贈與是一種禮物（gift），也是一種恩惠。但這些行動僅能出於天主的善意與自由的給予，人沒有任何權利要求天主這麼做，故按溫保祿神父的用語，它屬於一種「白白給予的恩賜」⁶，士林神

⁶ 溫保祿，13 頁。

學則稱之為「非屬應分的贈與」(benefice)⁷。

若恩寵的第一意義屬天主生命中的俯就善意，因而稱之為非受造主體恩寵，則恩寵的第二意義可稱之為非受造客體恩寵。它仍然是屬天主生命本身，不屬於受造者，但已是彰顯於外，故已屬客體的意義。

在此，我們也順便說明非受造恩寵與受造恩寵二者的概念。此為中世紀士林神學的用語。非受造恩寵指天主生命本身，因天主是創造者，祂與受造物的本質之間的關係，屬無限與有限的對比，兩者之間有不可跨越的鴻溝，祂與受造物有別。所以，天主屬非受造物，人是受造物。因此，天主對受造物的俯就善意之關懷，以及此善意關懷的種種外顯的行動，皆可稱為非受造恩寵。而因著此非受造恩寵的臨在，在人身上所產生的實際效果，則稱之為受造恩寵。

(三) 佳美與可愛

希臘文恩寵的第三意義，是佳美 (beauty)、可愛 (love)、迷人 (charm) 等特質。這一層意義用在恩寵論上，必須與非受造恩寵的意義連結在一起，而且前者必須建立在後者之上，其意義才能成立。恩寵既是來自天主的自我給予，因而是一種「非屬應分的贈與」，它不是接受者所應得或權利上所該有的。但是從人的角度來看，天主的自我給予也需要人自由的接受，否則任何的自我給予都將淪為一種強迫性的給予。強迫性的給予是

⁷ 奧脫，360 頁。聖經章節，如羅十一 6。

一種壓迫，在此情況下，禮物即使再貴重，都不可能讓接受者視此自我給予為一種恩賜性的禮物，更不會產生喜悅感。此恩賜或禮物因而不能算是恩寵。

其次，對恩賜所給予的對象而言，所接受的贈與或禮物通常是人在當下或過去的生命狀態中，未曾擁有過、但卻一直渴望擁有，甚至是迫切需要的「禮物」；同時，此恩賜或禮物是無法藉由個人或他人的努力所能獲得；並且在獲得了此恩賜之後，更足以讓人感受到它的無限美好與價值。只有在這些條件下，人所接受的贈與或恩賜才充滿佳美可愛的特質，如此才能稱之為恩寵。

最後，恩寵的佳美與迷人兩個特質，也可以同時運用在恩寵的贈與者及接受者身上。就是因為恩寵是如此的佳美與迷人，當它臨在於人的身上時，人被恩寵改造，因此在人身上必然會散發迷人的色彩，如耶穌基督、聖母瑪利亞、教會歷代聖人聖女等，而這些人身上因充滿恩寵所呈現的佳美生命境界，自然地也就反映、並彰顯出贈與者（天主）的生命的佳美特質。

所謂有其因必有其果，因為天主的生命本身屬完美，故恩寵的承受者在獲取恩賜性的贈與禮物之後，必然也有充滿喜悅的生命體驗，因而整個生命也將彰顯出完美的喜悅氛圍，在他人看來，這就是一種佳美可愛的生命特質，且能吸引眾人。

（四）受惠後的感謝

希臘文恩寵的最後字義，是感恩或感謝，因此拉丁文及由

拉丁文演化而來的一些歐洲語文中，這個字也都有感謝的意思。事實上，這感恩意義與上述三種意義是緊扣一起的。舉凡接受他人愛心的種種恩賜，對受恩者來說，懷著感恩之心是必然的，而人對天主的自我給予更應是如此。

然而我們必須進一步說明的是，恩寵意義中的感謝或感恩，與日常生活中禮貌性的感謝，還是有實質上的不同。在平日生活中，當別人提供我們一個方便，這種協助並沒有它的絕對性，因為此協助並非沒有這人不可，或許別人也可以在其他時刻提供同樣的協助，抑或他日我自己也能解決此問題。此外，因為他人所提供的這種幫助（或恩賜），還不構成我生命中的絕對意義。儘管如此，對這些雖僅是此時我所需要的協助，我們還是要心懷感恩之情。

但是在恩寵中所懷有的感恩，則具有更深的意義。因為除了天主所賜予的恩賜，是出於祂的俯就善心意懷外，更是祂自我生命對人的完全自我給予。此種恩惠因為屬天主的生命本身，故此贈與的價值是絕對的。因著天主自我生命的給予，領受恩寵的人始能分享天主神性的生命（參閱：伯後一 4），而此乃是人生命的終極目標。為此，能作為人生命的終極目的的，也只有天主的自我給予才能滿足人的這項需求。

因此，人在接受此恩賜後，感恩之心通常會流露出強烈的色彩，如：對天主的完全順服與崇拜，並願意積極參與天主的救援工作，甚至願意為信仰殉道，這是恩寵中的感謝與一般謝恩不同之處。若此，我們可以瞭解，聖經上那些領受恩寵的人，

絕對會實現愛主與愛人的一致性，耶穌更將愛主與愛人視為同一誠命，福傳的根基即在於此。領受恩寵的人，有了恩寵的推動，必然會把福傳使命視為喜悅的責任義務，甚至會如保祿所言「我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16b）。

小 結

上述希臘文 *charis* 的四種意義，也都呈現在聖經中；當然它們各自呈現的比例不一樣。一般說來，前面兩個意義最多，而第四種意義最少。我們將在第二章談聖經中的恩寵觀時，會多作說明。

在恩寵論的探討上，恩寵的這四種意義是不能分開的。基於人的信仰生命經驗，通常人與天主相遇時，或說一旦人擁有了天主的恩寵時，同時會感受到天主的仁慈與祂在個人生命中的臨在。這是一種相當美好的天人相遇經驗，也是一種具無限價值的禮物，是過去未曾擁有的，並且完全是出於天主的一種恩賜，非我自己能力所及，也非我所應該擁有，而是天主的自由贈與。但領受此恩寵的人，必然也要有所回饋與感恩，而感恩的對象，不僅是向天主感恩，更會將此感恩之心實踐在他人身上，若不是如此，則不足以稱之為完整的恩寵。同樣的，在神學上探討恩寵時，也必須包含上述的四個幅度。

現在讓我們回頭看看原有中文對恩寵意義之翻譯⁸，對於恩

⁸ 思高版《聖經辭典》稱恩寵是「天主賜給世人的各種助佑，使人達到他的最後目的或宗旨，即所謂的永生」。另一則是《天主教新教

寵現有的這種中文解釋，的確無法生動地把上述四種意義完全表達出來。中文的涵義反映出中世紀恩寵概念的說法，把恩寵物化成一種物質性的東西，未能真實表達出聖經中天主與人交往時，生命關係性裡所具有的人性存在性經驗。

二、恩寵的經驗與恩寵的意識

在看過希臘文charis的四種涵義之後，我們或可瞭解，新約基督徒何以沿用此字，作為表達他們在耶穌基督身上所經驗到的救恩喜悅。原來，在舊約長久的傳統中，天主對以色列子民不斷地給予許諾未來圓滿的救恩，如今在耶穌基督身上實現。在整個耶穌基督的事件上，他們經驗到天主的慈悲心懷，「為了愛世人竟賜下祂的獨生子」（若三 16）及「賜下另一位護慰者聖神」（若十五 15~17），這種「恩寵性」⁹的體驗，充滿著末世永生的喜樂，因而不斷在禮儀（感恩禮）中表達對天主的讚美與感恩。同時，也將此感恩之心化作具體的行動：開始向外福傳，並以愛作見證，與別人分享生命。

因此，我們可以說，若沒有具體信仰生活中恩寵性事件之

理》的說法：「恩寵是天主的恩惠，無條件地賜予的恩佑，為使我們回應祂的召喚：成為天主的子女、義子、有分於天主的性體與永生」。

⁹ 在此將恩寵性括弧起來，意謂在生活事件或經驗中的事實已蘊含恩寵的性質。但恩寵意義的完全呈現，通常是在事後的信仰反思中詮釋出來，當事者未必在事件當下即能夠確認其中恩寵意義，尤其是生活中的痛苦經驗更是如此。門徒們對耶穌啟示事件的認知即是如此。

經驗在先，人不可能會意識到這是一種恩寵，並進而以恩寵性之言詞表達出來。正如德國哲學家黑格爾的說法：人先是實踐的實體，而後才是反思的主體¹⁰。這是恩寵經驗與恩寵反思的必然關係，新約中所有相關恩寵的概念陳述，皆必然性地奠基在先有的恩寵經驗事件中。

上述恩寵經驗事件與恩寵觀念之詮釋與建構，以及此二者之間的歷程關係，也可以在新舊約中得到印證，即信仰概念（如恩寵）的形成，都是由經驗事件到信仰反思的過程。舊約裡，雖沒有恩寵（charis）這個字，但卻有很直接及深刻恩寵的經驗事實（如出谷事件），之後經由信仰反思，他們用了自己的語言表達出天主如何參與自己民族歷史中的重大事件，而這就是恩寵，例如《出谷紀》有言：「雅威是慈悲（rahamin）、寬仁（hen）的天主，緩於發怒，富於慈愛（hesed）忠誠」（出卅四 6）。rahamin、hen、hesed這三個字，最足以表達舊約以民對恩寵經驗的敘述與詮釋¹¹。

經驗恩寵事件本身，與對它的詮釋及表達，兩者之間的先後關係，在新約亦是如此。新約門徒在運用恩寵這個字之前，他們事先在耶穌基督的啓示事件上經歷、並肯定了天主末世性救援的實現。天主在舊約時代藉眾先知所預許的末世救援，此時確定性地在耶穌基督身上啓動及實踐，尤其是在祂的死亡與

¹⁰ 引自歐陽謙，《廿世紀西方人學思想導論》（北京，中國人民大學，2002），51頁。

¹¹ 我們將會在下一章論及聖經中的恩寵觀時再作仔細說明。

復活事件上。但這已是事後的信仰反思，即經歷過耶穌的復活事件後的反思才有的肯定。在此之前，他們不會意識到耶穌基督生前事件會是天主恩寵的彰顯。但是當有了對耶穌基督事件深刻的完整經驗後，接著他們才領會出其中的恩寵意義，並稱耶穌基督是天主的恩寵。

事實上，新約著作中的每一位作者，即使在耶穌基督身上都獲享了共同的恩寵性經驗，但生命體悟畢竟是屬個人性的，每個人是在各自的生命境域中與基督相遇，因而對耶穌基督的恩寵事件的詮釋也就各有其獨特之處，因此在保祿與若望著作中的恩寵觀，有了同中有異的現象。

隨著教會傳入外邦人領域，在每個主要階段都因著內外環境的挑戰，為維護並使原始信仰啓示的真諦能流傳於後世，逐漸建構出符合各時代心靈的神學體系與傳統。就恩寵神學傳統的整體而言，首先我們看到的是在早期希臘教父恩寵思想特色，雖未如奧思定所具有的系統性，但非常具有動態性與充滿神秘主義色彩。隨後的奧思定，在與白拉奇本人及其後的白拉奇主義的爭論中，建構了系統完整的恩寵論，之後影響整個西方神學傳統，尤其是新教馬丁路德與楊森派的恩寵思想。奧思定之後，恩寵論到了中世紀多瑪斯時代，開始做了第一次的轉向。因著亞里斯多德哲學體系的進入，正如其他的神學項目，恩寵論轉入了我們今日所稱之的士林神學系統，淡化了先前神學傳統中所具有的天人之間生命互動的維度，也就是存有性的（existential）或生命性經驗，反而導入了靜態與物質化的向度，

使恩寵與實際信仰生活有了疏離，此現象一直延續到梵二前夕的神學復興。

即使恩寵論進入了神學歷史傳統的階段，生活事件中的恩寵性經驗與事後恩寵觀念的反思與建構，兩者之間的因果關係，依然是各時代恩寵論思想發展的準則。不管是在個人思想上，如奧思定、多瑪斯、馬丁路德；或是在不同地區教會團體的反省上，皆是如此。這些偉大神學傳統的建立者，都有他們自己的獨特恩寵經歷作為基礎，而後發展出他們的恩寵思想。

三、恩寵意義的建構秩序

恩寵的意義或性質之呈現，即是源於生活中的經驗事件，是一個由經驗事件逆向進入反思的過程。在此反思的過程中，人不斷地重新對生活的種種事件進行理解、詮釋、判斷，並以清楚概念來表達，最後以一套合理的系統加以綜合，並建構出完整的生命信仰價值體系。這一最高階段的完成，也是最讓人深深著迷、順從、甚至於完全的甘願自我奉獻。此時，恩寵生命完整地彰顯與流露。

前文已指出，希臘文恩寵 *charis* 本身具有四種意義。而這四種意義的呈現，按人理性認知的過程而言，有它們的優先秩序。人可能很少在恩寵事件發生的當下，即能同時領悟恩寵思想中的四種意義，尤其要在一些具痛苦性的經驗事件中，去意識到它們含有天主的恩寵，更是不可能。總之，恩寵意義的掌握，通常是事後的信仰反思結果。

上述所指出的恩寵四種基本涵義，是從天主的角度作為思考的出發點。恩寵的產生，首先必須是源於天主的主體心意，即天主的俯就與善意之非受造主體恩寵，由此衍生出其他的恩寵意義。這類的思考模式，屬傳統上由上而下的路徑。但在當今的神學趨向，已從由上而下轉為由下而上的進程，是以人的原初生命經驗作為反省的起點，由下而上或由人而天主的過程來詮釋基督宗教的每一項傳統，使之與現代人的心靈相遇。基於這種現代神學的反思過程，我們便可以用人對自我生命經驗的反思，來指出上述恩寵意義的優先秩序。

（一）人經歷到「天主白白的贈與」

通常恩寵的第二種意義「白白的贈與」或「非屬應分的贈與」，應是最先被經驗到的。這是一種「與天主相遇的經驗」，涵蓋著被天主所愛，或被釋放的經驗，這些經驗皆非人自身的能力所能實踐，完全是來自於天主的主動行為。從天主方面而言，這是一種白白的給予；對人而言，這是一種恩賜。依據朗尼根的認知原理，經驗是最直接首要的認知原理，通常是尚未進入反思的階段。因此，人對恩寵的全然瞭解，必然奠基在先有的恩寵性生活事件上，也即是人最先在自己的具體生活環境中，在與主體外的人、事、物之接觸中，經常會碰觸到的一些特殊生命感受或因素，而這是一種突然出現的生命感受：它可以是新希望、大愛、生命的挑戰與勇氣、對他人的信任、在信仰上更深的皈依，或對痛苦甚至死亡的安然接受……等生命存

有的動力。

這類感受通常是一種不可預期，當下無法理解，但卻能深深觸動個體內在的心靈，甚至能使人的生命完全跳躍到更高的境界。這類的生活經驗，不管是有無信仰者，多少會因著這類獨特的經驗促使自己生命向上提升，並更趨完善與成全，使自己改變成一個全新的受造物（借用保祿用語）。這種美好生命的經驗是過去所未曾出現或擁有，所以這是一個恩賜；為基督徒而言，這即是天主的恩寵。解放神學家Leonard Boff因而在其《恩寵論》一書中，稱人生命中「所多出的一些東西」（something *more*），即為恩寵¹²。

不過，我們也需要作一個說明，人在當下面臨此恩寵經驗時，第一個反應通常是驚訝與不解，因為它是來得如此突然；其次，也不知此突然發生的生命事件是福是禍，這一切通常是在經過進一步的反思之後才逐漸明朗。當下事件的發生，不管屬順境或逆境的經驗，在事後的信仰反思中，終將詮釋出整個事件其實都有天主的祝福與臨在，這就是恩寵經驗的發生過程。整部聖經啓示即是循此路徑而彰顯。例如，以色列子民所經歷的出谷救恩事件，事實上是先有痛苦的經驗，之後也許是信仰幫助他們走過整個出谷事件的危難。但若說梅瑟與以色列子民在當下就已經預先知悉天主將會幫助他們解除出谷過程中所將會遇到的問題，此可能是過度的推論。以色列子民其實是

¹² 參考 Leonard Boff, *Liberating Grace* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987), p.3.

在整個出谷事件結束，且進入福地之後，再從信仰的角度，重新回顧整個事件的歷程，才深深體會到天主對他們的不離不棄，也更深地肯定這是一種天主白白的恩賜。這一詮釋的模式，也可以援用在新約的門徒身上，甚至在耶穌基督身上。

走筆至此，我們已觸及到聖經詮釋的問題。過去我們認為聖經既是天主的啓示，天主也是作者，因此聖經中的所有描述必然是真實性的發生。不過，在今天詮釋學的學術影響下，對聖經的詮釋與瞭解已進入了一個新的階段。聖經仍然是天主的啓示之書，天主依然是作者，但祂是經由人的生命事件而啓示，即天主參與人生命的行動，但非干預；而人通常是在走完整個生命事件的過程後，在信仰中回顧此一生命旅程，才驚訝地發現原來天主從來沒有離開過，祂一直陪伴並祝福整個生命事件，從開始一直到結束。由此，人才清楚、並稱之為恩寵或恩寵的事件，是天主的恩賜，是白白給予的賞賜。

（二）人反思到「天主內在的心意」

在人經歷過整個的恩寵事件後，進而逐漸反思天主在這整個恩寵事件中對人所懷有的內在心意。祂對人流露出自我空虛、謙抑自下的態度，竟是如此的不可思議。如此高高在上的造物主，竟然主動進入人的歷史中，自願選擇與人交往，與人共同面對歷史生活中的挑戰與痛苦，眷顧並協助人類走向充滿希望的未來。最後，更是取了人的有罪之身降生成人，成為人類的一分子，只為藉此向世人彰顯祂對受造物的慈悲與善意之

關懷，讓人確認天主不只是造物主，更是值得完全信靠的主。於是，在經歷過整個的恩寵性事件之後，不管當下時刻人對事件所體驗到的感受是喜悅或痛苦、積極或消極，有了信仰的詮釋後，一切盡是天主恩寵的呈現與祝福，是天主在實際生活中與人同甘共苦，對人表達出祂的憐憫、慈悲、與寬仁。整個事件本身就是恩寵，因為是天主在事件中的臨在。

（三）人分享到「天主美善的性體」

因著在信仰中逐漸對恩寵事件的反思與瞭解，則人越能在此天人相遇的生活事件當中，品嚐出它所孕育的美好與喜悅氛圍。藉此理解的加深，人因而領悟到天主生命的真善美聖，並能確認祂就是整個恩寵事件的喜悅源頭。同時，那與天主相遇的人，在此恩寵事件中分享了天主生命的美感與喜悅，即「分享天主的性體」（伯前二），這是過去所未曾品嚐或擁有過的，因而這人也成了一個新的受造物。今後這個恩寵經驗，也將常存在人的心中，只要信者在個人生命中努力與天主維持常存的關係，信徒的生命便能時時散發佳美與可愛的品味。

（四）人付出「對天主的感恩」

恩寵的最後意義是感恩或感謝。一般而言，我們會認為主要是對天主的感恩，因為這是與天主相遇而喜獲恩寵的人很自然的回應舉動。然而，若是表達領受恩寵的感恩行動，僅只針對天主的話，可能表示著人對恩寵的領悟尚未達於成熟。因為從最深的角度說，恩寵事件的發生（或說天主願意與人相遇）不是

只為個人、也為他人，因為正如同天主的生命一樣，其生命本質是為分享，而人既是天主的肖像，人的生命本質也是朝向他者的。

天主與每個人的交往，從來都不是單純僅為個人，而是為所有人；更正確地說，天主是在團體中召喚個人。因此，在每一個別的恩寵經驗事件中，同時也是為指向他人。當一個人與天主相遇交往越深，自然地也越期望將此事件中所經驗到的喜悅與美感，在周遭生活中彰顯出來、與人分享，福傳工作的基礎即在於此。反過來說，每一個與天主相遇的人，除非他能將事件中所獲得的恩寵與人分享，否則這一事件中所蘊含的所有恩寵內涵，最終可能也無法完全呈現。事實上，這一說法相當符合人生命成長的經驗法則，人先是一個實踐的主體，而後是一個反思的主體。易言之，人也是在反思的歷程中，使實現更趨完美；實踐與反思是一體兩面、且相輔相成。因此，人若是不能真實而完整地將所反思出的意義落實於現實生活中，則生命的成長將會停止、進而消退。

小 結

我們在此所指出四種恩寵意義呈現的優先秩序，僅是一個邏輯思考的方便。實際上，我們不能將此四意以時間的先後切割出來，而認為它們必然是一個意義接著另一個意義逐一的出現。一個恩寵事件的產生必然同時涵蓋這四種涵義，而且一個都不能少，也唯有如此，恩寵事件才能成為恩寵的存在主體。

四、非基督徒的恩寵事件

如上所述，恩寵潛隱在具體的生活事件中，領受並認識恩寵只能從生活經驗中著手，而人對恩寵的認識通常是事後的反思結果。僅當人在生活事件中意識到天主的臨在，並且主動回應天主在此事件中的自我給予，如此天人之間才有真正的生命相遇，恩寵的意義才真正建構完成。正如同天主的啓示是以歷史的事件為基礎，啓示不可能是非歷史性的。

天主是萬物的創造、眷顧與拯救者，人是祂創造的高峰。基於天主對人的特殊關懷，祂不可能不走向人、與人相遇，並與人同在；而聖言降生事件，是此天人關係的絕對點。但依傳統救恩史原則，天主進入歷史與人的直接相遇，只侷限在聖經的歷史中，最後在耶穌基督事件上達到絕對的與人合而為一，而後藉基督所建立的教會延續這天人的對話。這是過去長久以來神學的基本觀點——即「直線式的救恩史」。這一信仰的歷史理念，構成後來「教會之外沒有救恩」¹³的福傳觀念，並影響教會福傳工作千年之久。這一直線救恩史的歷史理念，把非基督徒與天主直接相遇的可能性排除掉，因此這些廣大的民族便成了不可能有恩寵的人民，除非進入教會中。

此外，從中世紀士林神學開始，受到希臘哲學（尤其是亞里斯多德形上學）的影響，神學的思考型態進入靜態與二元化的模式。在宇宙觀或人觀上則有超性與本性之分，因而造成往後基

¹³ 這是第四世紀以來的觀念，最後在大公會議中成為信理。

基督徒生命在信仰上與生活層面的疏離。就恩寵論方面來說，因著這種思考體系，傳統士林神學逐漸地把恩寵視為不可經驗的，因為它不屬感官層次，故是屬超性的「東西」，此即我們通常說的超性恩寵¹⁴。既然教會是人世間唯一能掌握恩寵施予的管道，這也就更強化了外邦人與恩寵的隔絕，因而他們被排除在救恩的行列。

上述的神學理念，很容易導致將恩寵視為只能出現在教會內，並且只能藉領受聖事（尤其是聖洗聖事）才能獲得，於是非基督徒完全被排除在恩寵的氛圍之外。這一觀念在今日多元化思維的環境中，受到的質疑越來越大。其實這也是傳統恩寵論思想最大的挑戰之處，因為它不符合經驗法則。事實上，在我們生活周遭，發現到有不少非基督宗教信仰徒，或甚至是沒有信仰的人，他們所呈現的生命色彩與境界，並不在有聖德的基督徒之下。為此，我們豈能說他們是沒有恩寵的人？我們甚至可以說，若沒有天主臨在於他們身上，參與他們的生活，這些人不可能會有如此優質的聖德品格出現。若此，我們也該重新思考非基督徒身上的恩寵生活了。

在談非基督徒生命中也同樣擁有天主恩寵的問題之前，我們應先提出一些認知上的基本假定，以作為肯定他們同樣具有恩寵生命的基礎。首先，天主既是普世的天主，祂當然也願意所有的人都得救（弟前二4）。同樣，祂也沒有理由因為先揀選以

¹⁴ 見《天主教教理》，no. 2005.

色列民族，因而暫時置其他萬民於不顧，或只專注眷顧祂的選民而疏於或較少照顧外邦人民。假若真是如此，天主有違祂生命的本質——即天主是愛。事實上，沒有一個人不在天主的恩寵內生活，而天主賜給外邦子民的恩寵，不會比以色列子民少，在某些方面也許還更豐富。

第二個基本假定是，人認識天主的機緣與場合問題。這已涉及到信仰個人或團體的主體意識（或謂主觀）問題。聖經上記載：是天主在萬民中揀選了以色列子民，並藉著訂立盟約將以色列子民視為是自己的子民，甚至是自己的財產。在未來，他們將成為世界救援的中心。後來的基督徒承繼這一救援觀，因而有了「在教會之外沒有救恩」的觀念出現。

基本上，我們還是認為，這些信仰的肯定是真實的，這是宗教人或宗教團體本然應有的自我肯定。任何個人或族群一旦與神相遇，這樣一個絕對而獨特生命超越的經驗（其實這即是恩寵的經驗），在非宗教的用語上，也就是形上或神秘的生命經驗的領悟。在經歷此宗教的神聖經驗之後，神人之間的生命關係必有所改變，一種永恆末世性的關係因而建立，這種天人之間新關係性的表達，即是天主的獨特揀選、與被揀選者自我要求對神做出完全的委身（fully to commit）。在以色列民族而言，因而自稱是上主的選民，並有西乃盟約的訂立，以及有一系列的救恩史觀的浮現。

事實上，以色列子民的歷史，只是佔天主與普世人民交往歷史中的一部分，他們以自己的宗教語言與文化傳統詮釋出此

天人交往的歷史，並彙集成書為舊約歷史；之後的猶太基督徒延續這一救恩史觀，並進一步在耶穌基督的事件上肯定整個人類救恩史的完成。其實，如果天主是在各族群的具體歷史中與整個人類交往，則所有族群的個別歷史也都是救恩史。而從天主與整體人類交往的角度看，所有民族的救恩史，最後整合成一部完整的人類救恩史。為此，只有一部救恩史，而聖經中的救恩史只是此整體救恩史的部分彰顯而已。

但在天主與所有民族交往的歷史過程中，或許是以色列民族較其他民族更具有宗教情操，也或許是天主的有意安排，以色列與猶太基督徒的救恩史觀，成為其他宗教文化在詮釋天人關係時的象徵與典範。藉此使聖經世界以外的人民瞭解，天主是如何參與世人的生活、如何在實際的環境中與人交往，並帶領人邁向未來圓滿的旅程，追求永生境界。每一個民族都有她自己獨特的救恩史，也都可以詮釋出如聖經中救恩史裡所有的因素，如天主的召喚、歷史中的不同出谷事件、天人的盟約、充軍時期與回國時期¹⁵。

基於上述的說明，我們應可作如下的肯定：如果天主從來沒有離開任何一個百姓，祂必然也臨在這些民族的歷史生活中，以異於猶太人及基督徒傳統的方式，施予他們恩寵，正如同施予以色列子民一樣。幾時人民藉由生活事件中，經驗到一些生命的美好或喜悅等因素，而通常這些因素是屬靈性或形上

¹⁵ 對於舊約出谷事件的象徵意義，可參閱筆者在《見證月刊》〈新福傳新福地〉系列文章 no. 267~277 期。

層次；且這些因素的被領悟，能促使人對自己的生命進行重新
的建構，豎立個人生命歷史的新里程碑；並且這些能助人成長
的神聖或形上因素，是以前所未曾擁有，也非人的能力所能爭
取、而只能來自於祂者，這種種的生活經驗其實就是天主恩寵
的呈現，是天主真實地臨在。這類的恩寵經驗在非基督宗教傳
統中，也必有似「恩寵」的詞語表達，如佛教中的緣分，或台
語中的「天公疼憨人」。

五、基督徒恩寵經驗的特點

既然整個人類的歷史就是一部完整的救恩史，每一個民族
都在天主的臨在和參與中生活，那麼基督徒的恩寵觀或基督徒
救恩史的獨特意義何在？正如前面已提過，宗教信仰若是屬人
內在生命的領域，則它具主觀層次。一方面，人必須宣稱自己
的宗教經驗（或天人關係）是獨特、絕對而唯一。這是人類生命
發展成長的必然階段，因每個人的生命都是絕對而唯一的，而
且最後也將朝向絕對而唯一的圓滿境界發展，這種境界只能在
形上或宗教的層面完成與呈現。一個宗教或文化傳統如果不作
如此的肯定，大概很難延續與發展，因為這就無法滿足人性的
需求。從這個角度來說，基督宗教常被其他宗教文化傳統所批
判的信仰宣信「耶穌基督是普世人類絕對而唯一的救主」，其實
是有它的合理性與真實性。因為所有基督徒的確在耶穌基督身
上深深經歷了恩寵經驗，而後對耶穌作了生命的完全委身與認
同，深信是祂為所有人類帶來了圓滿救恩，把人類的歷史帶入

到一個更高層次的階段，即開始末世時代階段。這個信仰經驗是如此的深刻而真實，以致基督徒稱耶穌是絕對而唯一的救主，並且自覺有使命將此救恩喜訊向所有人分享。

但另一方面，我們又得承認，宗教上（尤其是一神宗教，如基督宗教）這種絕對而唯一的自我肯定態度，客觀上來說不能是實證性的。當然，這一觀點站在基督宗教的立場來說，直到目前仍無法接受。但我們不必說，基督徒對耶穌基督救恩啓示所作的「絕對而唯一」的肯定，完全是不真實的；這一「絕對而唯一」的真實，肯定屬生命主觀上的真，是所有真實宗教必然或多少都存在的向度。但這種生命主體上的真實肯定與確信，並不能在客觀上就此否定其他宗教也同樣可能有此自我肯定的認定。主體生命上的真實性與真理性的自我肯定，不必然要排除或否定其他宗教文化傳統的同樣自我肯定。這兩者不必然是相互排除與否定，只是思考的層次不同，尤其在今日多元化的思維環境中，基督宗教的確需要重新思考，天主在耶穌基督身上啓示事件的絕對性與唯一性。

因此，作為基督徒，當然必須肯定聖經啓示的絕對性。是天主進入人間、最後在耶穌基督身上降生成人，這是人類歷史中絕對而唯一的事件。在耶穌基督身上，人不只確認了天主對人的大愛，更與天主有了建立確定性或末世性（永恆性）的關係。基督徒在耶穌身上真正看到天主對人類末世性的救援已實現，也在此看到、並瞭解到天主對人的愛是如此絕對性的彰顯，自覺何其有幸能藉著耶穌基督的事件，認識到天主末世性救恩的

實現，這是一個恩賜。

與非基督徒對比來看，基督徒因著在耶穌啓示事件上所經歷的自我生命的絕對肯定與認同，能更積極地藉著參與基督的生命而融入天主的生命中；而藉著此信仰上的自我意識與參與，在未來的旅程中不斷建構生命的圓滿維度，因而比其他人享有更豐富的生命氛圍。

六、傳統士林神學恩寵思想的特色與反思

基督教會信仰型式的成形，是先由初期耶路撒冷教會團體的猶太信仰文化原型轉形，進入外邦希臘羅馬文化信仰型態，這個過程具有文化傳統發展中的一般現象：延續（continuity）與斷裂（discontinuity），這是一種體質上的轉變。這種轉變雖仍建立在舊約的信仰傳統上，是一種原始傳統的延續；但更是一種斷裂，使基督宗教與猶太教走向各自分立，往後且各自獨立發展、自成體系。此次發生的體質轉變，讓基督徒完成了建立自我身分的認同，有別於自己的母文化體系（猶太信仰傳統）。之後，基督宗教成了羅馬帝國的國教，基督宗教信仰於是完全深入希臘羅馬文化中，並也讓自己的原始信仰傳承完成了希臘羅馬文化，希臘羅馬文化與基督宗教信仰兩者融合為一，共同塑造了往後西方文化的千年傳統。在往後的發展中，當信仰與政治、軍事勢力結合後，基督宗教也逐漸自我呈現優越心態而排斥其他文化。

在西方教會傳統方面，這次基督宗教典範轉移的過程，毫

無疑問地，使教會神學體系也隨著開始建立。早期的幾位偉大教父，開始思考如何以理性來詮釋基督救援的普世意義。在此歷史各階段的發展中，初期教會的神學思想是以多元化面向來發展的；之後的奧思定憑著個人的神學天分，為西方教會神學奠定了基本上有別於東方教會的傳統，是比較具罪感的神學傳統；往後士林神學更進一步採用亞里斯多德形上學思想體系，並在其影響下，使原本神學與信仰生活緊密相連的氛圍，轉而逐漸趨向理性與二元化的思想型態。於是，罪感意識與理性思辨，成了西方羅馬教會傳統（含新教傳統）的預設架構，強調救援即是為贖罪、為生活在恩寵的境界中，而與世界疏離¹⁶。

於是，一般平信徒的整個信仰生活焦點，也就建立在如下的基本模式上：信友→必須通過神職人員→在聖事中→領受天主的恩寵。在這一思想模型下，可以明顯看到實際信仰生活上的一些缺失。首先，天主與平民百姓主要而直接相遇的生命交流管道，已被神職人員所取代。恩寵本來是天主很直接地臨在於每個信徒的生命中，尤其是貧窮者或弱勢者的生命中，而所有人也能在個人的生命中直接回應天主的臨在與召喚。在此天人直接交往的互動中，人民雖未必真正知道這即是教會所教導的恩寵，但卻真實地感受到他能與天主直接對話，而這才是真正的恩寵，也就是我們所說的恩寵經驗。

¹⁶ 本書敘述恩寵論的發展時，除了最早期的東方教父外，筆者主要是沿著西方教會神學歷史脈絡探討，即循著奧思定、多瑪斯、馬丁路德、特利騰大公會議，及大公會議之後的恩寵與自由之爭。

其次，亞里斯多德的思想體系擅長理性的思辨，嘗試以清晰明瞭的形上學概念來詮釋宇宙的現象。士林神學則在多瑪斯的努力下，把基督徒的恩寵生命事件藉更豐富的概念、更清楚地表達出來，使聖經的啓示更清楚地呈現，並能與時俱進地繼續發展。這雖是士林神學的貢獻，但卻也使聖經時代與早期教會在恩寵思維上所呈現的生命性、動態性與神秘性氛圍，逐漸退入純理性的討論範疇，形成散落概念的串連，而無法呈現它們的整體性或一體性。恩寵論因而失去了恩寵真正應該有的品味，信仰生活也就趨向淡而無味，最後只是一個概念而已。

最後，在傳統士林神學模式的影響下，本來深具生命性與動態性的恩寵觀（天主與人生命的相遇），也逐漸轉換成物質化的恩寵觀。恩寵變成是一種「物質化」的東西，是天主給人的一種超性禮物，但它真正又是什麼東西也不清楚。此外，在強調一切神學工作是為以清晰而明瞭的概念來詮釋信仰，於是把原先已經被說成靜態且物質化的恩寵，再細分成數十種不同的恩寵類別¹⁷，而沒有做一個完整的整合，造成一般基督徒對恩寵觀念的迷惑與不解，以致無法品嚐那種因與天主生命相遇所具有恩寵生命的美好品味。所以，傳統恩寵觀念的最大缺失即在此：天主與人之間的生命共融與直接對話不再出現，恩寵的美味因而也在形式化的信仰生活中逐漸流失，並成爲一個純理性的道理概念。

¹⁷ 請參閱：《神學辭語彙編》、《天主教信理神學課本》（下冊），根據前書所列的不同恩寵項目，超過五十種之多。

直到梵二大公會議的召開，教會進入一個新的歷史里程，神學也走入了另一新的復興領域，與聖經、早期教會相連，使神學找回生命的悸動。梵二同時也強調要與其他宗教對話，因此也讓神學呈現了真正的多元化。

第二章

聖經中的恩寵經驗

梵二文獻《啓示憲章》清楚描述天主啓示的本質及意義。天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘。於是從創造之始，天主就把自己顯示給原祖父母，更在他們犯罪後許諾救援。而後祂揀選以色列民族，開啓對人類的救援計劃，最後在耶穌基督身上真實地進入人間，實現末世救恩的許諾，並藉教會而完成¹。爲此，整部聖經爲基督徒記載了天主如何參與人類歷史的進展；一方面是天主的臨在，並參與人的生活；二方面是祂在歷史進程中與人的對話。聖經中的救恩史，因而也是一部人經驗天主臨在的恩寵歷史。

在敘述舊約與新約中的恩寵觀念時，我們盡量將恩寵的觀念與歷史的場合一起呈現，藉此凸顯出恩寵本身與人的生活現況原本就是一體，恩寵不可能在生活的境況外發生。也是本於這一考量，因而我們有需要對聖經中所敘述的「系統性」救恩史，作一些基本概念的說明與澄清。

聖經（不論是舊約或新約）是一部以系統救恩史爲架構而編寫

¹ 參閱：《啓示憲章》no. 2-6。

成的經典，但基本上它已是各書作者對原始事件的後續信仰反思之作。原始事件發生時的當事人或團體，就恩寵的認知角度而言，其實僅止於萌芽或模糊階段；甚至可能也還不曾意識到當下所經歷的事件是具有恩寵的性質，尤其對一些痛苦的經歷，更可能會認為是一種不幸，或是一種懲罰。非得等待事過境遷，或經過一段時間的沉澱後，恩寵事件的參與者或團體、或者他們的後代子孫，從更成熟與完整的信仰角度重新反思與詮釋原始事件，而後方能清楚領悟到當初事件中所呈現出的恩寵意義，並從此角度再來詮釋原始的事件。或者說，是經此信仰反思之後，才能意識到天主在整個事件的開始與過程中，如何奧秘性地臨在、參與，並眷顧人的生命歷程。

聖保祿的話「罪惡在哪裡愈多，恩寵也就越豐富」，是一個最典型的反思例證。這是保祿後來的反思，他未必在每件痛苦的事件當下即已讀出天主的恩寵。基本上，舊約以色列子民的救恩歷史觀也是以此思維建構而成。同樣地，新約的恩寵觀也必然是如此地發展。

另外，我們已不斷重申，恩寵不是物質化的東西，它是人和天主生命的相遇、對話與會通。此相遇是在歷史的境況中發生的，是兩個生命主體的會通與融合，恩寵一字只是概念上的表達。因此，恩寵作為兩個主體生命的互動內涵，是有它的延續性與統一性，也有它的消長可能。但無論如何，恩寵作為天人生命相遇的事件效果，重點還是人如何在事件中體驗到天主對人的慈愛與關懷，尤其是祂生命的自我給予，也即是祂臨在

每個人的生命當中，而這一最深刻的表達，其實處處呈現在聖經內。爲此，聖經中的恩寵是生命性與生活性的具體事實，而不是神學性的理念。舊約更是如此，它甚至沒有新約的恩寵概念，但整個舊約歷史卻是建立在活生生的恩寵事件上。

一、舊約中的恩寵經驗與表達

由於舊約中尚未有新約「恩寵」一字之概念，來表達天主在以色列子民中的臨在與生命的自我給予，因而爲瞭解舊約各書中那些與新約「恩寵」一字相對應的用語：如Hen（寬仁）、Hesed（慈愛）、Rahamin（慈悲）²，最好的切入點是由詮釋歷史的事件開始，從中整理出以民如何經由反省歷史事件，而領悟出天主在他們歷史中的臨在，以及所施予的關懷與眷顧，因此使用了這些類似新約恩寵的概念，來表達天主確實臨在並參與了他們的歷史。

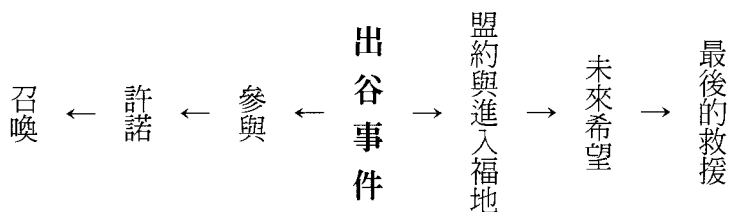
（一）歷史中的「恩寵」經驗：出谷事件

出谷事件發生的年代大約是公元前十三世紀³，舊約經典是

² 一般討論舊約中具恩寵涵義的詞，即是此三個字。出卅四 6 同時出現這三字，來表達天主對以民的慈悲與關懷：「雅威，雅威是慈悲（rahamim）寬仁（hen）的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠（hesed）」。這三個希伯來詞彙，即是新約作者所要表達的恩寵意義。我們將在下一段詳細說明。

³ 有另一個版本的說法，是出現在公元前十五世紀；且兩個版本所記述的內容也有差別。不過，現今教會所認同的版本是屬於十二世紀。有關此說法，請參閱：沙邦傑著，陳芳怡譯，《舊約導讀》（台

由四十六部獨立作品編輯而成，但整本聖經的成書是在充軍之後。聖經作為一部經典之書，事實上是建立在更後期的反思內容上，再以系統性信仰理念為架構（救恩史），將先前的各個階段之著作編輯而成。這一系統建構最後可以簡化成下列模式：



此乃以出谷事件與盟約為中心，經過對整個出谷事件作了信仰反省，並整理出被釋放的完整意義：即整個出谷歷史事件的過程，若沒有天主的參與是不可能完成的。而後再朝向更之前（召喚、許諾和參與）、與朝向未來作進一步反思統整的工作，以民也終於才完全意識到出谷事件在整個民族歷史中的首要角色。

此出谷事件，也成為以民建構或詮釋整個民族之起源與未來歷史發展的基點⁴。天主如此參與以民的解放歷史過程，是一種相當特殊的行動。在此歷史的行動中，天主不只帶領以民脫離埃及人的掌握，更與他們訂立了永恆之約（西乃山的盟約），使

北：光啓文化，1999），68 頁。

⁴ 對此一詮釋觀點可參閱：John Macquarrie，《基督教神學原理》（香港，漢語基督教文化，1998），329~330 頁。

以色列子民今後成爲天主的子民，屬天主的特殊產業。天主將永遠眷顧這個民族，而以色列子民也有義務遵循此一約定，永遠侍奉天主，一直到永遠。

歷史意義的建構，通常奠基於一個時段中特定的歷史事件，再由此特定歷史事件所呈現的歷史價值與意義，同時向前、也向後延伸，藉此詮釋個人或群體整個生命的過去與未來，使之成爲一個具完整形上價值意義的個人或群體歷史脈絡。就舊約以色列的救恩史而言，在他們歷經整個出谷事件，最後定居在福地，並詮釋出整個出谷事件的救恩意義後，他們便由此往前去追溯、詮釋並建構了自己的歷史起源：原來天主從民族之始，就已召喚了他們的祖先亞巴郎，並向他及其後代子孫許諾未來永久的祝福（參閱：創十二 1-3）。

經此一信仰反思後，以民最終堅信整個出谷事件的發生與完成，其實是天主對以民先祖所作之承諾的實現；但同時也藉此事件，再度讓以民以更深和更廣的幅度與意義，更新了這先期的盟約。在他們完成對出谷事件之信仰意義的反省，進而賦予民族起源形上超越的內涵，使民族生命的歷史價值奠下終極意義，然後繼續進一步向前延伸，以作爲詮釋人類的完整歷史，因而有了創世的歷史起源（《創世紀》）敘述。

此出谷事件意義之建構完成，也影響未來歷史的詮釋，因爲它具有詮釋、整合並統一整個民族歷史的過去、現在與未來的功用。以色列子民後來的歷史進程：王國的建立與衰微、亡國後的充軍、充軍後回國之重建家園，以及最後對默西亞來臨

的迫切期待，甚至到新約前夕逐漸醞釀而成的末世性永生的救援之信仰期待等，這些都是他們自己民族歷史中的個別重大事件。然而，藉由出谷與盟約事件中所彰顯的天人相遇與互動的信仰意義，使它們都能貫串、聯繫在一起，整個民族生命歷史因而呈現出一個在天主的許諾與帶領下，走向未來圓滿的救恩境界。如此，以民的歷史能被詮釋成爲一套具有完整系統的救恩史傳統或民族的生命傳統，並也成爲往後猶太人與基督徒履行信仰生活及衡量天人關係增減的指標與判準。

(二) Rahamim、Hen / chen、Hesed的恩寵意義

在對出谷事件之反省及建構其意義的過程中，以色列子民最後完全清楚地意識到天主對他們所彰顯的救恩意義，從而也認識到天主對以民所懷有的特殊情懷。出卅四 6 中的：「雅威，雅威是慈悲 (rahamim) 寬仁 (hen) 的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠 (hesed)」，可作爲舊約以民對天主恩寵性之臨在及參與的最清楚表達，也是詮釋新約恩寵一字最經典的基礎。此句恩寵經驗性的語詞與模式，事實上也不斷出現在其他著作中⁵。

1. 慈悲Rahamim (compassionate)

在出卅四 6 中，「慈悲」(Rahamim) 一字指具有母性心懷的慈悲 (慈悲爲懷)。Rahamim 原文是 RHM / rehem，意指母親的子宮，或母胎的意思。在此基本意義下，可延伸爲具有母愛性

⁵ 參閱：The Anchor Bible Dictionary, "Grace", vol. 2, pp.1084-1086。

質的憐恤、憐憫、撫卹。這是一種既深刻強烈又溫柔細緻的愛，是母親對自己子女的愛（參閱：依四九 15~16；六六 13）。此字自然也包含類比父親對兒子的愛（參閱：詠一〇三 13；依六三 15~18；歐十一 4）。舊約也用此字表達天主對其「孤苦無援」子民的愛，是一種不以任何功勞或優點為先決條件的愛，只是因為出自本性的愛而愛（參閱：申七 7；米七 18~20；厄下九 19, 27~31；詠五一 1~3；依五四 7）。

2. 寬仁Hen / chen (gracious favor)

在出卅四 6 中，指的是「寬仁的天主，緩於發怒」。這在一般的用法中，其基本意義是指一位大人物（居高位者）對下屬（卑微者）所白白賜予的寵幸（例如：厄上九 9；艾二 9；撒上十六 22）；是一種上對下所給予的垂愛、慈惠及仁慈。所以這個字，較清楚地說出兩者關係中的差距與位階。此字用在天人關係上，就天主與人之間的對等關係而言，是適切的用法。

3. 仁慈Hesed (mercy)

這是舊約中表達「恩寵」最普遍的名詞，總共出現 245 次，而hen只有 67 次。主要意義：富於慈愛、仁慈、慈惠、慈悲（kindness）、忠實、信實（fidelity）。按I. Klbogen與Nelson Glueck的研究，hesed本身含有「契約關係」的色彩，而它的最原始意義是力量（例如：依四十六 6〔思高本譯：美麗〕；列下卅二 32；卅五 26）。這種力量的匯聚而成，是藉由兩人或一群人依據彼此間的約定

（契約）關係，並共同忠實信守，全心履行盟約⁶。

hesed 有些時候與 emet（意思是：堅定、穩定、安全、誠實）一起出現，如申七 2、9；列上八 23；編下六 14；乃一 5；九 32；達九 4；詠五十 5、36；八九 29、39。表示因互相約定、相連結起來，而呈現出一股「堅定與穩定的力量」。爲此，hesed 在舊約的用法中，通常會與西乃盟約有關，如申卅四 6；列上八 23；卮下九 32；詠八九 28；依五五 3；達九 4。天主與以色列子民訂立盟約，並願意自我設限，向祂所造的人民忠實遵守此盟約，負起責任，這爲猶太子民本身就是一種恩賜、仁慈、憐憫，也就是一種恩寵。所以，hesed 所表達的是一種永恆的、忠誠的愛與憐憫。

（三）rahamim、hen / chen、hesed / chesed三者意義的互補

儘管這三個名詞各有其特殊意義，但也有共同特徵。三者均表達了天人關係中，天主對人的善意與恩賜性，以及表達了天主的主動性。它們相當具有人性化，同時也說明了天主的奧秘，但也凸顯了語言的有限。面對位格性生命的豐富內涵，單一性的詞彙通常已無法描繪個體生命在具體事件上所彰顯的特質，何況是天主的無限生命。

因此，三個名詞雖然各具不同意義，但也同時能相互補充。

⁶ 參閱：雅各·艾德門著，宋泉盛譯，《舊約神學》（台南：教會公報，2003），142~148 頁。

在互補的表達中，更清晰地指出天主恩寵的豐富意義。hesed 本身因所具有的法律性意義，似乎無法完整地表達出天主親切、溫柔之愛的幅度；在這點上，rahamim 及 hen 可給予補充。同樣，hen / chen 太過突顯天主的高高在上，與人的卑微，它雖完整地維持天主的超越一面，但天人關係的親密度不夠深，因此那具有母愛的 rahamim，以及平等關係的 hesed，則可以補足 hen 在這方面的不足。最後，三個概念共同鋪陳，表達出天主與以色列子民的基本關係，是一種出自天主主動的、善意的、愛的關係，是包羅整個以色列生命的關係。

（四）舊約「恩寵」概念的特徵

我們若以現代神學的角度來看舊約 hen (寬仁 / mercy), hesed (慈愛 / favor), rahamin (慈悲 / compassionate) 所表達恩寵的意義，以及舊約中以色列子民在歷史信仰內所體會的恩寵，則可歸納出下列的性質：舊約恩寵屬生命性、經驗性，或生活層次上的 (天人) 關係性體會。在此基礎上，舊約中的恩寵觀呈現下列因素與特點：

1. 位際性的恩寵。
2. 以非受造恩寵為主，即天主的俯就善意 (即神學概念上所稱「非受造主體恩寵」) 與天主生命的自我給予 (即神學概念上所稱「非受造客體恩寵」)。
3. 這種臨在完全是出於天主絕對的自願，人無權要求，只能白白的領受，所以是一種恩寵。

4. 同時注意到恩寵的社會性勝於個人性，這本來也是舊約的特色之一。

儘管舊約側重非受造恩寵的面向，但也不是完全沒有提到受造恩寵的一面，如天主的恩寵在歷史平面上的賞賜，如：未來的許諾（子孫、田地、國家安定、生活富饒等自然的美善，參閱：申廿八 3~8）、盟約（新的盟約）、法律；恩寵與人的回應，罪惡的赦免；整個以色列子民新身分的建構——天主的選民，新身分的意識意味著內在生命的更新與被塑造；恩寵與人的自由行動：天主的恩寵要求人的主動回應（參閱：申三十 19~20；出廿一~廿三）；側重恩寵的現世性；最後，是舊約恩寵著重現世性，而末世性的恩寵（如永生）則尚未出現。

以色列子民與天主之間的特殊性隸屬關係是如此緊密，以致於被認為呈現強烈的排他性。若從恩寵論的角度來說，恩寵只臨在於以民之中，其他民族若要獲得恩寵也只能經由以色列團體，恩寵的普世性並未被提及。不過，這是時代問題，在古代，不可能要求人民意識到今日宗教交談的需要與重要性。

二、新約中的恩寵經驗

新約恩寵觀念的出現，依然是由對先前生活的「恩寵經驗」之反思開始。整體而言，新約基督徒之恩寵經驗指的是：耶穌的十二門徒及初期教會團體在對耶穌基督事件（三年福傳活動，而後所經歷的復活事件與聖神降臨事件）的參與及反思後，繼續沿用舊約《七十賢士譯本》所採用的希臘文charis，來表達天主藉耶穌

基督與聖神能力在人間的降生與臨在⁷，同時施予救援並賜予各種恩賜。但真正作了初步的神學反省，並使用charis一字表達恩寵經驗，實際上主要也是在保祿及若望的著作中⁸，而對觀福音中的瑪竇與馬爾谷則沒有出現此字⁹。無論如何，儘管恩寵出現在不同的新約著作中，但他們對恩寵的意義之瞭解，還是共同奠基在對耶穌基督啓示事件的反省上，而後在不同的團體中或不同的具體環境中塑造不同的意義。

（一）耶穌基督的恩寵經驗

耶穌基督具有恩寵經驗嗎？為一些人也許這是一個不該問的問題，因為祂既然是天主子，滿溢恩寵與真理，且是施予恩

⁷ 一般而言，降生事件指的是天主第二位聖子在耶穌身上降生成人（如：若一 6；斐二 6-11 等）。但也可以從聖經中所表達的，在聖神與耶穌相互不離的關係上作一整體的考量。筆者認為以下的觀點應不會背離教會詮釋聖言降生的主要觀念，即天主第三位——聖神，也在耶穌基督身上降生，但與聖言降生的模式不同。後者是以具體且具有主體位格的型態出現，而前者則以內在之生命、精神或力量的方式顯示。若內在生命沒有充滿精神或活力（即聖神的降生），聖言的降生事件就無法在耶穌身上完成與實踐。若以中國孟子思想作類比性表達，則孟子的浩然之氣尚可借用，也即聖神在基督的降生應是天地之氣（聖神），最後在耶穌身上完成了它在天地之間的生生之德的作用。早期希臘教父依肋內稱「聖言與聖神是天主的左右手」的說法，似也含有此觀念。有關這一思想，尚需專文探討。

⁸ 《若望壹書》除外，它不曾使用恩寵這個字，參閱：*The Anchor Bible Dictionary*, p. 1087。

⁹ 但 Boff 稱瑪竇與馬爾谷各使用一次，p.48。

寵的人（參閱：若一 16~17），如何需要恩寵？然而，耶穌也是人，按《希伯來書》的說法，祂除了罪之外與我們相似（參閱：希四 15），無異於常人。因此，人在生命成長的過程中，身心靈各方面所需要歷經的挑戰、衝擊與痛苦、喜樂與整合等面向，在耶穌基督的身上也不可能免除。若再以福傳的角度來說，如果沒有真正經驗到天國在個人自我生命中的呈現，並因而充滿心靈喜樂的人，不可能講出動人的天國喜訊。新約門徒們也據此而接受並繼續作證：在耶穌基督身上，天主的國已真實地臨在人間（參閱：谷一 15；路四 19~22 等等）。同樣，基督徒稱耶穌基督的福音是天主的恩寵，是因為他們在耶穌基督身上經驗到天主救援恩寵的臨在，尤其是在祂的復活事件上。

但假如耶穌在自我的生命中沒有經驗到天主恩寵的臨在，祂又如何能活出充滿具有豐富恩寵的形像，以致於讓祂的跟隨者能在祂死而復活後，確認祂的生命即是天主恩寵的承載者。為此，我們可以作如此合理的推論，耶穌基督應該有祂自己的恩寵經驗，據此祂才能成為恩寵的施予者。而這恩寵經驗，也就是祂的「阿爸（Abba）經驗」，同時是祂所宣講天國喜訊的基礎。我們或許可以在此，稍微揣測耶穌如何意識到祂生命中的恩寵，儘管祂沒有用恩寵這個字來陳述。當然，耶穌對恩寵的意識應該還是在舊約的脈絡中，即天主在祂生命中的呈現。

當代基督論在詮釋耶穌基督自我身分的意識（默西亞意識、末世性先知，或甚至是天主子意識）時，約旦河的受洗事件扮演著決定性的角色。也就是說，在約旦河的受洗事件中，耶穌真正第

一次清楚地意識到天主在祂的生命中與自己同在；這次事件的發生，也建構了祂與天主的獨特緊密關係，成為祂日後發展末世性身分的起點，並且也是祂宣講天國來臨喜訊的動力。此天人關係是如此地奧秘與深刻，以致於祂敢大膽地稱舊約中的雅威為父，而且只能是祂的父¹⁰，這即是後來神學上所稱的阿爸經驗。祂和雅威的父子關係，與一般猶太子民和天主的關係不同，用現代的神學術語說，前者具有本體論的意義，兩者有生命本質上的同一性，這同一性也即是後來基督徒所宣稱的「天主子」；而後者僅具信仰意義，或僅是一種神人的類比關係。

恩寵所具有的一些特性，從人的角度而論，它具有：

- 不可預測性，人不知道它何時會臨在；
- 恩賜性，它僅能是一種由外而來的恩賜，憑個人的能力與努力是無法獲取，只能祈求祂者的給予。

而從天主的角度來說，則恩寵特質具有：

- 自由給予性，是天主自由的給予，人沒有權利向天主索取，僅能期待天主的仁慈；
- 奧秘性或超越性，因為恩寵最後指的是天主的愛，或天主的生命本身的自我通傳，它的臨在通常必須藉由人生活的具體環境——人、事、物等——來傳遞。

所以嚴格說來，恩寵經由媒介而呈現，幾時人在生活時空

¹⁰ 當我們說約旦河事件是耶穌開始建構祂的父子關係，這並不意味著任何的嗣子論色彩，僅是從人學的角度來說，是耶穌真正開始意識到祂末世性身分的開始，如末世性先知、人子或默西亞。

中的具體媒介上產生與天主相遇，建立天人關係，或更新了原有的天人關係，則此即是恩寵經驗本身。

於是，我們可以如此述說耶穌的恩寵經驗。當耶穌也如一般猶太人一樣，在自己的文化傳承中尋求自我生命成長的同時，祂卻一定比一般人有更深的信仰熱誠，更熱中於尋找天主的召喚，聆聽天主的訊息。在此長期的生命追尋中，恰巧這一天，洗者若翰來到約旦河宣講之際，耶穌也在這一場合中，祂深受若翰宣道內容（天國即將來臨）的衝擊，以及當天多數窮人生命的感召，進而激化並強烈地觸動著祂那原有比一般人更緊密的天人關係，頓時也使祂在意識層次上對既有的天人關係有了絕對性的改變。

這是一種全新的轉變，耶穌突然清楚意識到祂自己與父的關係非比尋常，是他人所無法比擬與分享的。這是一種愛的宗教經驗，此後耶穌稱雅威／天主為父。這一獨特的阿爸經驗，成為日後耶穌生命中喜樂、福傳、接受痛苦與犧牲的根基。聖經中所描述的耶穌受洗景況，其實就是在表達這一段耶穌與天主在約旦河中、兩者生命之間的獨特相遇事件（參閱：谷一 9~11；瑪三 16~17；路三 21~22）。天主的生命、愛、與力量（即是聖神）是如此強烈地突然彰顯在耶穌的生命中，這是一種無與倫比的喜悅，也是今後耶穌進行宣講的動力與泉源。這天人關係事件中所蘊含的種種生命內涵，就是恩寵；耶穌受洗事件也就是耶穌的恩寵經驗。

耶穌的恩寵經驗依然具有恩賜性，因為是天主臨在耶穌的

生命中，是完全的自由給予，耶穌只是靜待天主的生命逐漸在各種場合中，逐次以更清楚的方式彰顯，最後是在約旦河時彙集而成，而這些機會卻都是祂所不能全然掌控的。其次，這約旦河恩寵經驗（或說在此之前的大部分經驗）具有奧秘性，因為耶穌在約旦河當下所經驗到的獨特天人關係，未必立刻就全然清楚，亦即耶穌此時未必已完全知曉祂自己就是天主子。約旦河事件當下所產生的天人關係，只是意識層次上的啓動，仍處於萌芽階段，它將隨著耶穌生命歷程的發展而成長。也即是說，耶穌在祂未來三年的生命旅程中，藉著福傳工作才逐漸地越來越清楚認知到這一恩寵的奧秘經驗，而它發展的高峰是在死亡與復活的時刻。如果死亡與復活是生命中同時存在的因素，兩者便是一個生命事件的兩面。因此，耶穌與天主關係的完整呈現是在祂的十字架上，這是祂恩寵經驗的高峰。

不過，在此為避免被誤解為嗣子論，我們應清楚，耶穌從降生開始就已是完全的天主子（參閱：若一 1-18；斐二 5-11）；只是在人的生命成長過程中，祂依然必須經過這一段歲月的歷練，否則祂不是真正而完全地降生成人。

（二）新約初期教會團體性的恩寵經驗

新約初期教會團體是保祿開始使用了希臘文 *charis* 這個字，來表達天主藉著聖神在耶穌基督身上實施的救援工作，使人得到釋放¹¹。對恩寵一字的使用，在新約著作中總共出現 155

¹¹ 保祿是首次在教會中使用恩寵這個字的人，見 Stephen J. Duffy, *The*

次，保祿親筆書信（得前、羅馬、格前、格後、迦、斐、費）使用 60 次，而其他傳承著作則有 40 次之多；在《若望福音》中有 5 次，但都出現在第一章的序言中（若一 14, 16, 17），而《默示錄》有 2 次；在對觀福音中則只在路加出現¹²，共有 8 次，但都不出自耶穌的口。由這樣的分布來看，保祿似乎成爲新約恩寵觀念的主要界定者與推動者，並使恩寵成爲新約的神學主題¹³。恩寵一字在新約著作中不僅成爲一項神學的主題，我們甚至可以說，整個基督徒信仰之所以能在日後形成、向外宣講，及未來的繼續發展，也都是由於這群少數猶太基督徒，他們在耶穌基督身上經驗到了天主末世性臨在的恩寵事件所致。

新約基督徒的恩寵經驗，嚴格來說，是肇始於對耶穌的死亡與復活事件（應該包含聖神降臨事件¹⁴）的體悟，這應該可稱之爲他們的原始恩寵經驗。在耶穌的死亡與復活事件上，他們僅單純地瞭解到，天主在過去向祖先與先知不斷重複許諾的圓滿

Dynamics of Grace – Perspective in Theological Anthropology
(Oregon, Eugene: Wipf & Stock, 2007), p.30。

¹² 但 Boff 認爲瑪竇及馬爾谷也各出現一次，見 *Liberating Grace*, p.48.

¹³ 同上，49。

¹⁴ 其實在現代神學的視域中，耶穌整個生命的事件屬一個整體的救恩啓示，不同的區分僅是爲理論上探討方便。同樣的觀點也應用於死亡、復活、升天，及聖神降臨事件，神學上很難界定出它們在時間上不同的點。爲最初期的基督徒來說，這些都歸屬在同一短時間內發生的事，但在反思上卻有了前後不同的領悟與詮釋，因而有死亡、復活、升天，及聖神降臨不同階段的表達。其實這些都屬同一恩寵事件。

救恩，如今在耶穌基督身上實現了。但此時，他們尚未把耶穌在死亡與復活事件上和天主相遇的恩寵經驗，擴延至耶穌的生前與先存性上，這是往後的發展。也因此，我們會看到保祿通常不把恩寵的概念與歷史上的耶穌相連，而只建立在耶穌的死亡與復活的事件上¹⁵。

把耶穌的整個生命歷程視為天主恩寵的臨在，是在保祿之後，其中馬爾谷向前延伸至耶穌在約旦河的受洗，路加與瑪竇則溯及到耶穌的誕生，而若望更遠推至祂的先存階段，這也即是《若望福音》的〈序言〉中五次提到恩寵。於是在後來的發展階段中，教會已把耶穌整個生命過程，從出生到聖神降臨，皆看作是天主愛的彰顯，祂不但真正的臨在，而且真實地參與人的生活，且拯救並釋放了所有人類。因而他們更完全確認了天主對以民的慈愛與對盟約的忠誠。

這恩寵之經驗與意識之過程，同時也是他們生命自我轉變的過程。原來天主不只參與在耶穌的身上，事實上，天主是在耶穌的事件上參與了他們的生活，因此他們的生命也被影響、並在聖神降臨的事件中完全被重新塑造。此後他們重新反省，並更深入地把自己的現世生活完全嵌入耶穌基督的死亡與復活歷程中。這種對耶穌生命的體驗，及使自我生命重新嵌入其中，其本身就是原始恩寵經驗的延伸。也因著不斷參與耶穌基督的生命旅程，分享了祂的復活生命，進而體驗聖神不斷傾注在信

¹⁵ Robert J. Schreier, *The Schillebeeckx Reader* (Edinburgh: T&T Clark, 1984), p.183.

友心中，那未曾有過的新生命果實則源源而出¹⁶，基督徒在耶穌基督內成了一新受造物。

這就是基督徒原始的恩寵經驗。正如耶穌在約旦河受洗事件的恩寵經驗上，祂被天主的生命與愛（聖神）傾注，並被改造，因而體驗到那異於過去在梅瑟法律觀點下所理解的天主觀。舊約時代的天主與窮人有了疏離，是耶穌藉此約旦河的恩寵經驗，重新把慈悲、寬仁、與慈愛的天主面目彰顯在人間。同樣，初期基督徒也經由參與耶穌事件的旅程，重新認識了天主真正的面容，天主不再那麼地陌生、那麼地高高在上。他們因而在耶穌身上，認同了天主對人無限的愛與自我犧牲。這是何等的奇異恩典。

三、新約中的恩寵觀

經歷這一奇異的恩寵經驗後，初期的基督徒自然也成了恩寵的傳遞者。在早期的宣講（保祿未加入之前）中，儘管可能未曾使用過 *charis* 這個字，來表達天主在耶穌基督身上所施予的愛與救援，但整個宣講的內涵其實也已經在見證此恩寵經驗，即見證天主因著對世人的無限慈愛，而藉耶穌基督的降生人間，施予恩寵與救援。以後隨著保祿的加入，恩寵一字開始進入教會的宣講使命中，並也逐漸進入新約的著作中，成爲一個主要的信仰主題。

¹⁶ 保祿傳統及《若望福音》尤其強調這一方面，這即是士林恩寵神學上所稱的受造恩寵。

（一）對觀福音中的恩寵觀

《瑪竇福音》與《馬爾谷福音》中，雖沒有出現恩寵這個字，但毫無疑問地，福音內容本身就是在描述恩寵臨在的事實，即天主如何在耶穌身上顯示祂的慈愛、寬仁與慈悲。例如：山中聖訓指出天主不時照顧人（參閱：瑪五 45~48；六 25~34）；耶穌與人共苦（參閱：谷十一 12）；對罪人的寬恕，與對弱勢族群憐憫的心（參閱：路七 13）；醫治病人與附魔的人（參閱：谷二 12）。耶穌流露出這種對他人的愛，等於是在彰顯天主對世人的愛，並施予恩寵。

至於耶穌的十字架上死亡，則是祂為人類之罪所付出的贖價（參閱：谷十 45）；也是對所有人在面對死亡的威脅時，所流露出的迷惑與恐懼的答覆，這是古今中外聖哲不斷苦思以便尋求超克之道的問題。如今，天主藉耶穌基督的死亡與復活的事件，為所有人類所將面對、但一直無解的生命難題指出一道迷津。正如同天主參與耶穌的死亡事件，同樣天主也參與所有人的死亡事件；又正如天主使耶穌由死亡進入永生，祂也將使我們進入復活的喜樂中。所以耶穌的一生言行，包含祂的十字架上死亡與復活，皆是天主愛的流露，並答覆了人的終極問題與渴望。為瑪竇與馬爾谷而言，這整個啓示事件，就是天主無限仁慈與愛的彰顯，這就是恩寵。

在路加的著作中，有多次使用恩寵一字，同其他兩部福音一樣，主要也是在陳述恩寵的經驗與事實，即天主藉由耶穌基督，向世人彰顯祂的慈愛、關懷與救援。但與瑪竇及馬爾谷兩

部福音稍有不同的是，路加把恩寵一字用在耶穌童年的時候（參閱：路二 40, 52），藉此肯定耶穌從降生時刻開始，本身就是天主恩寵在人間臨在的記號，是天主生命的自我給予。保祿在後來稱復活的耶穌基督就是天主恩寵的福音（參閱：宗廿 24），也適合用在路加的童年福音上，因為從降生開始，耶穌就是天主恩賜給人的恩寵。路加也把恩寵一字放在聖母身上（參閱：路一 28, 30），聖母因著接受天主邀請參與救援的工程，預先分享了耶穌所將要帶給人的恩寵。路加如同其他兩部對觀福音，都充滿著奇特的恩寵經驗——天主在耶穌基督身上所給予的救援，只是未如保祿進一步地深入反省。

最後，就《宗徒大事錄》一書來說，路加在這部書中多次使用恩寵一字，在此也可以看出教會與恩寵的關係，她就是恩寵的團體¹⁷，從她的誕生、成長，到向外的福傳行動，都是天主恩寵的實現。教會本身就是恩寵，是恩寵的承載主體與傳遞者¹⁸。為路加而言，恩寵也是一種福傳的能力，這能力在門徒或教會中彰顯，因而福傳本身就是恩寵的呈現。

總之，如果以希臘文恩寵的四個字義來看，衡量對觀福音裡所呈現的特色，大概可以如是說，它們所突顯的是屬非受造恩寵的一面，即同時清楚表達天主對人的慈悲胸懷（非受造主體恩寵）與天主在歷史中所實踐的救援行動（非受造客體恩寵），如耶穌降生事件與聖神降臨。當然也提及受造恩寵的一面，但不多

¹⁷ Schreier, *The Schillebeeckx Reader*, p.193~205.

¹⁸ 例如：路四 22；宗十四 3, 26；五 20；廿 24, 32。

(參閱：路十五 24, 32)。換句話說，對觀福音比較著重在天主如何與人相遇，施予救援；至於此相遇如何使人的生命內在有所改變（受造恩寵），則較少發揮（若望與保祿在這點上談論不少）。此外，對觀福音中的一些章節，也隱含著指出天主恩寵的普世性（如：瑪五 45；谷十四 24 等）；同時也指出了人在面對恩寵的臨在時，儘管它是一種恩賜，但人也有責任予以合作（參閱：瑪廿五 14~30；路十九 12~26）¹⁹。

（二）保祿傳統的恩寵觀

保祿除了是新約恩寵觀念的引進者，同時也拓展了它豐富的意義。他對恩寵意義的瞭解，與他自己個人生命的皈依事件有關。我們可以說，保祿在大馬士革路上與基督的相遇，就是他的原始恩寵經驗，保祿甚至稱此皈依為一種恩寵，是天主的啓示（參閱：迦一 11~16）。此一原始性恩寵經驗，規範了往後他對恩寵的詮釋。因此對保祿而言，恩寵一字除了是基督徒共有的基本概念（天主藉耶穌基督施予世人救援）外，他更進一步表達恩寵臨在人內在生命中所產生的效果，成為新的受造物（參閱：格後五 17；迦六 15），此即「受造恩寵」。

1. 恩寵的主要意義

保祿在談恩寵時，我們可看到有下列特色。首先，它是保祿瞭解整個救援事件的中心觀念，特別指耶穌基督歷史事件（參

¹⁹ 參閱：溫保祿，35~36 頁。

閱：格後八 9；迦二 21；羅五 15；弗一 6f)。保祿與福音作者在宣揚福音上最大的區別是，當福音作者把福音的焦點置於歷史上的耶穌，保祿卻把焦點放在死而復活的基督身上，也因此，在保祿的傳承中，從不把恩寵一字放在歷史耶穌身上。

其次，保祿的恩寵觀念，相當具有動態性，特別是指天主的行動，此觀念似乎比天主的非受造主體恩寵更突顯。再者，天主的行動恩寵，不只是指過去的事件（耶穌基督死而復活事件），同時也是指天主現世此刻臨在人內心的行動，它清楚的記號是促使個人的皈依（參閱：羅三 24；五 15, 17, 20；格前一 4f；十五 10；格後六 1；迦一 6, 15；二 21；弗二 5, 8）。

最後，恩寵既是天主的臨在與行動，所以為保祿而言，它也是一種（救恩）能力（參閱：羅一 6），是天主聖神能力的彰顯。人經驗到恩寵即是經驗到天主聖神，反之亦然。

所以，從士林神學觀點看，在保祿恩寵思想中，同時強調非受造恩寵與受造恩寵兩面。前者指天主的慈愛、慈悲、寬仁善意，與天主在歷史中的實際行動（基督的降生與聖神的傾注）；而後者指恩寵在人內在生命裡所產生的效果，這是一種新的存在境界，是生活在恩寵的境界中（參閱：迦五 4），這就是恩寵生命的佳美與可愛²⁰。

基於個人深刻的皈依經驗，保祿常突顯恩寵是天主自由且

²⁰ 類似的章節，如義子的身分，與基督同受光榮（羅八 14-17；參閱：羅八 23；迦三 26；弗一 4-5）；與耶穌有一種特殊的關係：「同耶穌一起生活」（弗二 5），與耶穌相同的肖像（羅八 25）。

白白給予的愛（弗二 4~10；參閱：羅三 21~24；十一 5~6）。為強調這一點，保祿常把人的生命歷程用新舊二元對立的方式來作比喻，以強調恩寵是來自天主的白白恩賜，因為人處在罪惡、法律與死亡的權勢下，僅能期待天主的善意與耶穌基督的救援。

保祿的恩寵思想，有另一個值得我們注意的，即恩寵的觀念隨著救恩史觀的發展而拓展。正如同基督論的發展，新約到了後期，已發展出了宇宙性。恩寵概念若是新約信仰的基礎，則同樣地，在後期的保祿書信傳承中（斐、哥），事實上已將恩寵概念擴及至宇宙性的幅度，這是保祿親筆信中所尚未呈現的一面²¹。

2. 恩寵的次要意義

恩寵在保祿的著作中，除了上述的主要意義外，還具有其他較次要的意義。它可指教會中的職務，尤其是針對宗徒的職務或福傳使命而言（羅十五 15~16；羅一 5；格前三 10；十五 10；迦一 15~16；二 9；弗三 2, 6, 7），因這使命或職務是天主所給予的恩惠。也可以指領受恩寵後的感謝，保祿經常呼籲基督徒，對天主的恩寵所應有的回應，即「感謝」。保祿在書信中，常用此詞彙來表達感謝。因著所領受的天主的恩惠，應該「事事感謝」（得前五 18；參閱：哥三 15~17；哥一 12；二 7；斐四 6；格前一 4）。最後，尚可指信友的捐款而言：他把捐款當作是「天主在馬其頓……所

²¹ Steven J. Duffy, *The Dynamics of Theology*, p. 35；另參閱：J. Dunn, *Jesus and the Spirit*, pp.201~205。

施予的恩惠……也就是他們所充滿的喜樂……豐富慷慨」(格後八 1；另參閱：格後八 9, 19)。

此外，保祿在論恩寵時，也經常提出另一個與恩寵有關的字 *chrisma* (恩賜)，兩者的意義有時相同或相似(羅五 15；格後一 11)。如上所述，恩寵是指天主與人相遇的事件，祂先藉著耶穌的救援啓示，繼而賜給聖神內住人心，真正與人進行兩個主體間生命的合一共融。而 *chrisma* 通常指因聖神的臨在，賜予人各種恩賜(或神恩)，使那擁有恩寵的人，在信仰生活中能夠強化自己與天主或耶穌基督或聖神的親密關係，同時也賦予每個人不同的才能，使之在教會內為團體的需要服務，或服務他人，如聖職或聖事(如：格後一 14；弟前四 14)，與信友團體中的各項神恩(格前十 4~31，伯前四 10)。

(三)《若望福音》中的恩寵觀²²

若望著作(《若望福音》及三封書信)屬第一世紀末的作品。當我們閱讀這些著作時，立刻感覺到被引入另一個較高層次的信仰領域。受到當時希臘文化影響，尤其是諾斯主義，使若望著作在其思想型態與結構上，與其他新約作品有很大的差異。它大約具下列一些特色，這些可以幫助我們瞭解若望的恩寵觀。

與對觀福音對比來看，當對觀福音的基礎點是：天國已藉耶穌的宣講行動開始在世界中運作彰顯，並導引世界走向未

²² 若望有逐漸把恩寵概念化的趨向，這是初期教會信仰發展的過程因素。

來，因而比較呈現出現世中的過程性，從現在邁向未來永生，因而也比較呈現恩寵在歷史中的動態性，有了「已經」與「尚未」的對立色彩。但《若望福音》的重點不在此世幅度，而是永生。爲若望而言，基督已完成救恩，世界已經因耶穌基督的救援工程而分享救恩，永生就是在當下，不必等到未來²³。

因此，只要世人「明認耶穌是天主子，天主就存在他內，他也存在天主內」(若壹四 15~16)²⁴，這就是永生，因爲「永生就是：認識你，唯一真天主，和你所派遣的耶穌基督」(若十七3)；或那些只要在生活中聆聽耶穌聖言的人，遵守祂的命令彼此相愛，即是生活在天主內，天主也生活在他們內(若十二~十四)，並且也會賜下聖神，永遠與他們同在並住在他們內(若十五 15~17)。這種活在天主愛內的人，或說天主住在其內的人，也就是生活在恩寵之中。

的確，若望著作的信仰表達或神學思想因受希臘思想的薰陶，意境相當高。雖不像保祿一樣善於用恩寵一字來表達天主在耶穌身上與人的相遇，進行生命的會通與共融，但若望卻用了一些相當富存在性的詞彙來表達這天人之間的相遇。從天主方面來看，耶穌的降生事件本身就是一恩寵的事件，「滿溢恩寵

²³ 雖然保祿與若望在思考型態上有此差異性，二者其實也有重疊之處，如保祿所強調的受造恩寵一面(如新受造物)，其實也有當下即已生活在永生的意義，只是這一面沒有歷史過程那麼突顯。同樣，《若望福音》即使非常強調現世即永生的觀念，也沒有失去未來期盼的因素，因爲世人還生活在現世的黑暗勢力中。

²⁴ 另參閱：同書信二 24；三 24；四 12~13。

與真理」(若一 14)，且「從祂的滿盈中，我們領受了恩寵，而且恩寵加上恩寵」(若一 16)，更加豐富了個人生命中恩寵經驗(受造恩寵)。正如新約其他作者，若望強調天主對世人的愛與關懷(非受造主體恩寵)，以及由此善意而來的救恩行動，即是耶穌的降生事件與聖神的傾注，也即是非受造客體恩寵(若壹四 15~16；二 24；三 24；四 12~13)。

若望與保祿相似的一點是，比對觀福音更著重恩寵在人身上所產生的效果(受造恩寵)。但不同於保祿，若望在描述恩寵在人生命中的效果時，用了一些生活中的語言，如新生命：成爲天主父的子女(若三 3, 5；十 10；十一 25；十四 6)、重生(若三 16)、光(若一 4)、光榮(若一 14)、永生(若三 16)、真理(若一 17)；與基督結合(若十五 1~5)；領受聖神(若七 38~39；十四 17)等²⁵。

總 結

在走過整個聖經恩寵脈絡後，我們可以作出一些結論。聖經非常具體而生動地敘述了天主與人的交往，是兩個主體生命的相遇。在此相遇的事件中，以色列子民或早期基督徒很深刻地經驗到天主在歷史中的自我臨在與自我給予，尤其是在耶穌基督的事件上的救援啓示(這些即非受造客體恩寵)。也就是在此恩寵經驗中，他們領悟了天主對人的愛與慈悲(非受造主體恩寵)，這是恩寵的首要意義。

其次，因著天主(非受造客體恩寵)的臨在，這些天主的子民，

²⁵ 這些概念若用傳統恩寵概念來表達則屬受造恩寵。

尤其是新約子民，他們的生命有被重新創造的感受，此後的生命具有末世圓滿的光輝，這是新生命的美與魅力，充滿著喜樂與希望，因為相對於其他人，他們的生命展現佳美與可愛。同時也在信仰的意會下，更沉醉在天主的生命中，品嚐祂的真善美聖。

因此，按聖經作者的經驗，恩寵之所以是恩寵，雖是一種由上而來、且僅只能來自於天主的恩賜或禮物，但不應該把它視之為一種物質化的東西。的確，聖經中（尤其是舊約）在許多的場合，把子孫、土地或其他物品，視之為天主的恩賜，但這只能是恩寵在事件中的標記而已。嚴格而論，恩寵真正的意義僅能指天主的臨在或天主與人的相遇。恩寵真正的產生，勢必有天主自我給予的一面，也需要有人主動回應的一面，由人來看，這兩個生命體的相遇就是恩寵，生命的美妙即由此而呈現更新。

第三章

早期教父的恩寵論

在上一章我們依聖經脈絡，由舊約到新約耶穌基督、再到宗徒時代，瞭解了有關猶太人與基督徒如何在生活經驗中與天主相遇，並以盟約圖像來象徵此天人互動關係所要追求及確立的意義——生命之永恆性價值。藉由這一恩寵性的經驗，以色列子民與早期猶太基督徒領悟了恩寵的真諦：由於天主對人的關懷、憐憫，願意主動地進入人間，並自由地將自己的生命與愛賜予人類，最後藉由耶穌基督的事件，完成整個救援，而人僅能懷著感恩的心接受天主的自我給予與臨在，這就是恩寵的本質。

直到保祿，恩寵一字才藉由他進入新約團體信仰的領域¹，而它也是促成早期教會信仰能持續發展的一個重要概念²，藉此讓人能更清楚詮釋耶穌基督的救援啓示，並進一步逐漸整合與系統化，最後的肯定是：耶穌基督是天主之愛或恩寵在人間最

¹ Peter C. Phan, *Grace and the Human Condition* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1988), p.12。另參閱：Robert J. Schreiter, *The Schillebeeckx Reader* (New York: T&T Clark, 1984), p.183.

² 其他出現較多的概念尚有：和好、釋放、新生命、新受造物...等。

完整的啓示者與實踐者，祂就是天主的福音³。

整體來說，即使到了新約晚期，基礎信仰根基的發展雖已逐漸進入完整建構的階段，但從神學角度看，卻仍只是處於萌芽時期。所以嚴格說來，聖經中沒有神學，只有恩寵的經驗與信仰生活的見證。到了第二世紀中期之後，神學發展才開始進入新的階段，逐漸建構了神學體系，猶斯定（Justin, 約 100~165）、依肋內（Irenaeus, 約 140~202）、與戴爾都良（Tertullianus, Quintus Septimus, 約 160~230）皆屬這階段的護教學者。

在第三至第五世紀的時代，神學則開始展現百花齊放的榮景。此時教會人才輩出，東方有奧力振（Origenes, 182/5~251）、卡帕多西亞的三位偉大教父（巴西略 Basilius of Caesarea, 330~379；額我略納齊盎 Gregorios Nazianzus, 329~390；額我略尼撒 Gregorios Nyssa, 335~394）；西方則有西比連（Cyprianus Caecilius Thascius, 200~258）與奧思定（Augustinus of Tagaste, 354~430）等。奧思定更是獨占鰲頭，統一了早期西方教會的神學理論，其神學思想對教會的影響至今尚無出其右者。

在本章中我們把焦點放在早期東方教父的恩寵觀；至於早期西方教父的恩寵觀，將在下一章探討奧思定的恩寵論時一併提出，因為奧思定作為西方教會的恩寵大師（Doctor of Grace），畢竟承襲了在他之前的傳統。

一般而言，第三至第四世紀的教會神學發展，算是一個偉

³ 弟前一 9~10；另參閱：鐸二 11；三 4~7。

大的時期，因為此時教會信仰的正統與基本體系，隨著聖三論（或三一論）清楚完整的發展而完成奠基工作。往後的神學發展，基本上多僅在詮釋此初期教會所肯定的教義罷了。至於奧思定被稱為恩寵論大師，正意味著在他之前尚未有一完整清楚的恩寵思想系統。儘管恩寵經驗的傳承一直潛隱在信仰生活的模式下，支撐著整個教會神學發展的動力；但另一方面，教會的信仰經驗也必須隨著外在歷史文化的影響、衝擊與挑戰，才能更進一步地向前發展。所以，因著這種內外環境相互的影響，教會完成了她神學思想的重要奠基階段。因此，本章我們首先簡略敘述當時影響教會神學發展的主要外在環境因素，是這些因素推動教會神學的發展，並也使恩寵論逐漸萌芽與成長。

接著，我們指出當時的神學發展與人學的關係。古典希臘文化的人文主義色彩濃厚，著重探討人的生命問題，尋找生命的存在意義與價值。猶太基督教的信仰正好可以答覆東方人的心靈，尤其是恩寵論。恩寵論既是探討天人關係的信仰問題，於是能與出自東方的人學思想交融，而迸出思想的燦爛火花。此時，基督徒的人學也逐漸成形，並成為神學其他主題——聖三論、基督論、救援論、教會論等——的底基，且推動著它們持續的發展。於是恩寵論與基督徒的人學，是二而一的體系，原始的「原罪思想」也藉此醞釀而成，最後在奧思定身上集大成。故可以說：恩寵論、原罪論與人學三者，共同交織成一個整體，並共同構成此階段神學的根基。因此，新約中的恩寵性經驗與表達——天主在耶穌基督身上所賜予人的救恩，如今向前延伸，

以人學或人的救援主題來陳述。

一、初期教會的神學背景

教會信仰發展的基本模型，整體說來，是由救援論到基督論、再到聖三論的過程；但三者的神學主題其實是環環相扣、互為表裡的。救援論階段，主要是談耶穌基督的在世工程如何能給予人救恩？或祂如何能成為人類救主？基督論則問耶穌基督的身分是誰？以及如何是人而天主？但聖神的問題也都隱含在其中。最後，聖三論是經由第一屆尼西亞大公會議（325 AD）與第一屆君士坦丁堡大公會議（381 AD）各自確立了耶穌與聖神的神性後，三位一體的信仰概念才接著浮出。但這一切的發展過程，卻涉及到與當時的希臘和羅馬文化傳統的互動，主要是柏拉圖主義（Platonic）、新柏拉圖主義思想（Neo-Platonism）、斯多葛主義（Stoicism）、諾斯主義（Gnosticism）及摩尼派⁴。四者都是面對人生命問題在尋找人的超越之道。在早期東西方教父的著作中，都可以找到這些思想的影子。

（一）柏拉圖主義——新柏拉圖主義

柏拉圖主義與新柏拉圖主義是一脈相傳的哲學思想運動，

⁴ 有關影響初期教會信仰發展的重要當地文化傳統，可參閱：Perikan 著，翁紹軍譯，《大公教會傳統》（香港，道風書社，2002）；凱利，《早期基督教教義》；Peter C. Phan, *Grace and Human Condition* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1998)；Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 2008)。

由柏拉圖（427~347 BC）開創，後發展為中期的柏拉圖主義，最後在公元三世紀時由普羅丁（Plotinus, 205~270 AD）加入宗教色彩而成新柏拉圖主義，此柏拉圖思想的傳承對後來奧力振與奧思定影響最大。

柏拉圖思想主要奠基在他的理型論（觀念論或形式論，ideas），以此為核心開展出他的哲學系統。在思考世界的存在價值問題時，柏拉圖將整個宇宙分為兩層：上層為觀念世界，下層為現存的生活世界。觀念世界中只存在著真實的觀念形式（理型），而感官世界則是經常變化飄忽不定，是觀念世界的「幻影」，沒有永恆的價值性。為柏拉圖而言，我們在感官世界中所能獲取的知識，就是個體存有物的形式（包含人的靈魂），他們原本在觀念界中客觀存在著，與其他所有觀念一起。觀念界裡存在著無數的個別理型，且這些形式也按階級排列著。他稱那最高級的形式為「善」或「那一位」，這是所有其他形式和我們對這些形式的知識之根本緣由。

但在柏拉圖的思想中，他雖尚未把善視為一般的神，但卻是一切形式知識的本源。現今人所感覺到世界的一切具體存有，都是源於一位創造神「德繆歌」 Demiurge，或宇宙工程師；或稱「世界魂」所創造，是祂按照觀念世界中的形式（理型），由先存的物質中，取出一些物質之後，賦予觀念界中的形式，而形成現有的感官世界。這就是柏拉圖的分享觀（participation）。把這個二元的宇宙觀置於人的角度來看，人的靈魂是形式存有，先存在於理型世界中，後來被賦予物質身體，並被置入進到世界

中，身體成了人靈魂的桎梏，在世界中過著不真實的生活，唯一解脫之道是藉著直觀，脫離物質的枷鎖，回歸他原先存在著的觀念世界。

柏拉圖的宇宙觀、人學，尤其是他的哲學原型——溢出與回歸（*exitus et reditus*）——長期影響教會信仰的發展。奧力振的靈魂先存說、奧思定的心靈追求真理之「光照理論」、多瑪斯《神學大全》（*Summa Theologiae*）的底基架構等，都可以看到柏拉圖的色彩。柏拉圖的思想經由第一與第二世紀中期柏拉圖主義，與後期的新柏拉圖主義，深深影響初期教會神學體系的建立。中期柏拉圖主義的貢獻，是把柏拉圖的「善（最完美的形式）」與亞里斯多德的最高實體「神（不動的推動者）」結合在一起，使最高的善富有宗教色彩。

後來的普羅丁，更將中期柏拉圖的思想予以發揮，加入斯多葛學派、甚至當時的東方宗教思想，而使最高的善更具超越性，並建立一個結構相當有秩序、完整、具泛神思想模式的宇宙觀體系。普羅丁是一元論者，宇宙一切都源自最高的存有——太一（*The One*）或最高的那一位（*The Highest Hypostasis*），經過層層的階段，由高層往低層而流出（*emanation*）。太一本身是難以被認知且永不改變的最高實體，既是萬物的根源，也是努力回歸的終向。

太一在向下流出的過程中，首先流出的是理性或思想（*Nous, mind*），是可知的第一個模型，具有一切形式，相當於柏拉圖的觀念／理型世界，這一個層次即世界存有的原因（*causal*

principle)，也是柏拉圖觀念中那位創造世界之神「德繆哥」所存在的階層。接著由理性 (Nous) 再往下流出的是世界魂 (World Soul 或 Third Hypostasis)，這是第三類實體。在這世界魂內又分兩個等級：屬較高的靈魂相似理性 (Mind)，超越物質的層面，人的靈魂也即是由此流出；其次是較低的靈魂或是本性 (Nature)，直接與物質結合在一起，此構成人的身體部分。就人的結構性而言，人的靈魂屬世界魂中較高的層次，可以往上契合理性或思想 (Nous / Mind)，藉著人靈中的神「愛樂斯」(Eros) 往上不斷地默思、逐漸導引人向太一回歸。由世界魂所流出的最底層，則是完全的物質宇宙，雖也是由太一而出，但存在狀態卻與太一成對比，猶如光明與黑暗的對比。然而，儘管物質宇宙因居於最底層而且是惡的⁵，但卻也因由太一所流出，而與祂也會有所聯繫，可以看到宇宙中所反射出的理智秩序。

總之，從柏拉圖或新柏拉圖主義思想來看，整個思想的中心還是圍繞著人在宇宙中存有的問題，想要為人及宇宙找到終極的存在價值。而這也就是基督徒信仰中的救援論問題，是相同的問題，只是陳述與答覆的模式不同。新柏拉圖主義取的是屬自力模式，人靠心靈中的理性，透過直觀或默想逐步回歸太一，與至高的那一位結合 (re-union)；而基督徒承襲猶太傳統思想中的天人關係理念，強調人的他力性，即天主的自我臨在與自我給予的恩賜，人只能無償性的接受與配合。無論如何，就

⁵ Peter C. Phan, *Grace and The Human Condition* (Wilmington, Delaware, 1988), p.14.

人的需要救援而言，兩個傳統有會通的交集，也藉此會通讓基督宗教信仰進入了希臘文化世界。

（二）諾斯主義傳統

若說柏拉圖思想對基督宗教信仰與神學，是一種屬背後思想架構的影響，因而推動了基督徒的神學基本骨架——宇宙觀型態的確立，則第二與第三世紀的基督教諾斯主義，可說是促使教會盡快替神學骨架補上質料或血肉。諾斯主義的源流難以確認，遠在基督教之前的外教徒信仰中即已蘊含有此色彩，舊約晚期的智慧文學傳統也有這個根底。它的思想派別分歧，因此很難完整地整理出它統一的思想體系。它在第二世紀後進入教會內，而成爲基督教的諾斯主義，其中華倫提（Valentinus）與馬西翁（Marcion, 85~160）是最爲突出的代表性人物。

諾斯主義的思想特徵，大致可歸納爲下列幾點⁶：

首先，它是澈底的二元論，有屬靈的世界與物質世界，兩者之間有不可跨越的鴻溝。

第二，物質世界本質是惡的，不可能來自那至高不可知的神，而是來自較低階的惡神所創造，即是柏拉圖的德繆哥或是舊約猶太人的雅威神。就屬靈的世界而言，諾斯主義也建構了一個完整的流出說，從最高之父神（Bythlos）——無始的單元

⁶ 有關諾斯主義的簡單概略，可參考：凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》（台北，華神，1988），15~19頁；Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace* (Eugene, Oregon: WIPF & Stock, 1993), p.46。

(Monad)——流出無數神體 (Aeon)，然後再產生一些分神體。德繆哥或雅威是衆多靈界中的一個神體，由於驕傲而墮落離開屬靈世界，因而創造並統治罪惡與不潔的物質世界。此一而多神的超越界，再加上斯多葛派的羅格斯 (Logos) 的概念，間接影響到教會後來聖三論的出現。

第三，諾斯主義者相信所有人裡面，都有其屬靈的一部分，即為自我 (a self or spirit)，是原先存於神界 (divine world)，但由於這些原屬神性領域的神，因前世的犯錯而被迫降入人間，委屈在一具物質性的身體內。所以，人在世界只是旅居，靈魂的家鄉在天上，總渴望回歸到原有的家鄉，只是因受到身體的束縛，找不到回歸之路。

第四，在衆神體中的一個神體——耶穌基督，被委派進入物質領域，但祂不受物質的影響或束縛；祂出現在人間，並以真知識教導人，使所有人藉著祂所教導的靈性知識，能喚起心中那早已被物質世界所蒙蔽的靈性之智，且使人藉此重新燃起的靈智找到回歸之路。

從諾斯主義的思想概略中，可以讀出與後來初期教會所注重救援理論相呼應的一些因素，如：人的存在狀況是被束縛的，需要被解放但又無能為力；於是需要一個由上而來的中介者，使人脫離世界回到天上。其次，相較於柏拉圖思想傳統，諾斯主義對世界價值的評價較消極；柏拉圖思想儘管未給予世界終極價值的意義，然而諾斯主義卻消極性地視物質世界為惡，在基督論中的幻象論 (Docetism) 即是奠基在此思想上。最後，諾

斯主義的救恩之道，屬一種特殊的知識或新知識，比較屬教育性或啓示性的救贖方法，此影響到初期教父的救援論思想。

（三）斯多葛主義

斯多葛學說（Stoicism）創始人是芝諾（Zeno of Citium，約336~264），因在雅典的 Stoic Pokilie 地方講學，故以地名稱之。此派思想主要是物質泛神論（Materialistic Pantheism）或物質一元論（Monism）。他們不贊成柏拉圖思想的二元宇宙觀（形式與世界的二分），因而認為整個宇宙是一個完整實體。既是物質一元論者，則所有的存有物從神到物質世界都屬物質。他們把宇宙物質實體分為被動與主動兩種要素。第一種是粗糙的、未成形的物質，沒有特徵也沒有性質；另一個是使物質形成有組織宇宙的動態理性（Logos），也可稱為靈性，它充滿在天地間，是比較高及優秀的物質。宇宙雖是由一個龐雜的物質所形成，但卻因有一個宇宙「理則」或「道」（Logos）統治支配著，使整個宇宙能維持一個相當有秩序的運轉。事實上，世界中的每一件東西都內含著這道的種子，因此世界中每一個東西都是一個小的宇宙。就人的部分而言，人內有一屬靈的成分，期待脫離物質身體，回歸到主要的宇宙魂、神或道內。人的靈魂即是那存在於人心中的道，期待一位中保降下拯救世人。

斯多葛主義由其宇宙論延伸出他們自己的倫理學說。在將來的有一天，那些比較低層的物質或可感官的世界物質，如人的身體，將在一場宇宙性的大火中被收回。人爲能在將來順利

回歸到宇宙理則內，在現世則須學習節制私欲，與大自然的理性取得和諧，得到最後的解脫。總之，斯多葛學說所反省的人性解脫之道，以及他們所主張的「道」或「理則」的思想，深深影響著未來教會神學的發展，初期教會聖言基督論（Logos-Christology）的發展，的確也有斯多葛學說的影子。

小結：基督宗教與希臘文化的會通舞台——人的存在境況

當基督宗教傳入希臘羅馬文化地區時，受到當地文化的影響，除了上述所述的三種主要文化傳統外，尚有羅馬帝國區內的一些地方性宗教潮流，以及後來出現的摩尼教派。但這些外邦宗教對基督宗教初期教會信仰發展的影響，並沒有像上述柏拉圖思想傳統、諾斯主義及斯多葛學說那麼地大而深。

從這些歷史的思想背景來看，我們大概可以理解，何以基督宗教能在短短三、四百年期間，且在經歷了無數教難的艱難環境下，建立起一套完整的信仰體系，並藉此使教會統合整個歐洲文化，更成為主流文化，並主導往後世界文化的發展。這一切的成功，除了歸諸於基督徒信仰本身的熱誠之外，當地文化傳統裡所孕育的人學思想，也都有利於基督宗教信仰的發展與擴大，因為猶太基督徒的宗教傳統所敘述的信仰訊息，也正是為解決這些生命問題。

但反過來說，希臘羅馬的文化傳統思想架構、語言概念，正好提供了基督宗教信仰在傳入歐洲地區時，所需要的一個當地語言，以作為媒介；同時，希臘哲學清晰的語言概念，也幫

助基督徒在傳福音時，能更深及更清楚地進一步詮釋新約基督徒的救援啓示，使之形成一個與猶太教真正有區別的宗教，以及能有自己獨立的信仰傳統。

以下我們可以簡要綜合提出柏拉圖思想傳統、諾斯主義、斯多葛學說中，所描述的人的存在狀況（人學問題），正是這些問題及其學說，影響早期教父重新詮釋宗徒們所傳下的基督啓示訊息，使基督宗教成爲世界性的宗教。同樣，也是這些人學問題，反映出早期教父的恩寵觀。

首先，人的根源與身分問題。這也是所有人類共同的問題，只是希臘文化源遠流長和智力開發較早，能走出神話模式的表達方式，並進入哲學思考領域，嘗試建構一個完整的、涵蓋宇宙觀的人學思想體系，爲人的存在問題找到終極價值的根源所在。對此人學問題答覆的基本形式是：人雖生活在此世，但他的根源不在此世，本是由天上進入人間，或是經由創造（諾斯主義的德繆哥）或是由至上神（新柏拉圖主義）流出。因此，人與宇宙基本上說是一個整體，人是宇宙的一部分，且是一個小宇宙。

其次，人是由靈魂與物質身體所組成。靈魂在尚未進入世界前，是先存於天上（柏拉圖主義傳統）或屬靈的世界（諾斯主義），如今卻被貶入這黑暗與罪惡的物質世界中，羈絆在現世軀體內而漂泊於世。但因靈魂渴望脫離現世的軀體，回歸靈性生命的原鄉，因而期待來自天上的救援。在這點上，基督宗教正好提供完整的解救之道。

但儘管希臘文化與基督教信仰皆強調人需要被釋放，不過

基督宗教對物質世界的評價卻具積極的意義。物質世界也有其價值意義，因為它也來自天主的創造。基於此觀點，基督信仰從不把人的身體視為惡。無論如何，就人學而論，因希臘文化傳統強調人的靈性部分，屬積極樂觀性的人學，強調人性中「人性本善」的部分，也即是人的靈性或靈魂。這一點也幫助早期教父完整地發展聖經中「人是天主肖像」的人學，並以此發展出極具積極性的「神化」(deification / divinization) 恩寵觀。

至於得救之道，因著新柏拉圖主義與諾斯主義思想的影響，早期教父對人性的樂觀看法，使他們與新約猶太傳統及後來的西方人學傳統，有很大的不同。大部分的初期東方教父，如同其他教父忠於新約信仰傳統——人絕對需要基督的救援，但他們不太看重人性中罪的因素。他們認為，人需要被救，是因為被困在現世的黑暗與邪惡勢力中，找不到回歸的知識或路途，需要耶穌基督的啓示與教導。所以，為他們而言，得救就是接受耶穌所啓示的新知識及新法律，循此方法不斷作直觀練習，回歸天主，在生命中與祂結合。

二、初期教父的人學

新約基督徒的使命，主要是為作證與宣講耶穌基督的救援啓示，並不在純作神學的反省。同樣地，教會前三世紀的使命，主要也是宣講此一訊息。不同的是，後者因面對著外在文化與宗教的挑戰，已開始嘗試進入初步的反省與答覆的階段，使教會信仰與當地文化融合，藉此讓教會信仰傳入外邦人地區。而

由反思的開始，到信仰基本系統的建立，整個過程大約需四百年的時間⁷，達到成熟階段則直到第六世紀。

此一信仰發展過程，若從信仰中心理念聖三論的發展面來看，則是由救援論到基督論、再到三位一體論，這是比較清楚的面貌。不過在此發展的過程中，其他的神學主題也同時隨著發展，尤其是人學、恩寵論、及原罪論方面。這三者是有關人的終極存在及價值意義的得救問題，也正是希臘羅馬文化所關切的人學問題，因此它們可以說是救援論、基督論、與聖三論發展的基礎假定。但因早期護教學者與教父正面對著當時的文化傳統，他們的著作也都與人的得救問題有關，而恩寵論就隱含在其中。

人學的問題主要是問人的存在價值問題，終究是在找尋人存在的根源與終向。希臘哲學是如此，亞洲思想也然，聖經啓示傳統亦是如此。《創世紀》指出人與宇宙的根源（天主），而《默示錄》則為現世的人指出生命圓滿之處。所以，思考人的存在意義，事實上包含著人的過去（根源）、現在（如何實現）及未來（歸向何處）三個面向，而這三方面的生命問題，其實是一個生命的整體。早期教父在面對當地信仰與文化的人性問題時，以基督徒信仰予以答覆，並在答覆中繼續傳揚天主賜予人的恩寵

⁷ 若以信仰核心聖三論說，第一屆尼西亞大公會議（325 AD）肯定耶穌基督與父同性同體（homo-ousious）（DS 125），及第一屆君士坦丁堡大公會議（381 AD）肯定聖神的神性（DS 150）。至此聖三論的基本信仰確認；至於三位一體的形式，則在第二屆君士坦丁堡大公會議中（553 AD）清楚表達出（DS 421）。

——基督的福音。

（一）人是天主的肖像

聖經中「人是天主的肖像」（參閱：創一 26~27），是猶太教與基督宗教在敘述救恩史中的天人互動關係時的基本預設⁸。它指出人在所有受造物中的特殊地位與責任：是天主以祂自己的肖像（images）與樣式（likeness）創造；是天主在祂所創造的受造物中，唯一能與之交往及對話的對象；因而是天主創造過程的高峯，僅人有能力負責照顧、管理及統治萬物⁹。新約則因耶穌基督的救援事件，而將此圖像加入基督論的幅度：人是天主在基督內按其肖像創造，因此耶穌基督是天主的完美肖像¹⁰，而人是基督的肖像¹¹。因此，今世之人當藉參與基督的死亡與復活事件，而相似基督，進而實現人是天主的肖像。

這個圖像在早期教父中被提出及發揮，是為答覆希臘哲學宇宙觀中的泛神思想，不論是柏拉圖主義、諾斯主義或斯多葛學派，這些當時流行的思想把人與宇宙關係視為一個整體，是由上而下、以等級遞減方式流出（雖然諾斯主義認為人的肉體是由創造主 Demirgue 所造，但至少人的靈魂是由善神所造）。這類思想一方面減損了天主的超越性，另一方面把人的地位抬得跟神一樣高，這與聖經創造傳統不符。

⁸ 另：創五 1~3，九 6；智二 23。

⁹ 參閱：谷寒松《神學的人學》（台北，光啓，2008），165~171 頁。

¹⁰ 如：格後四 4, 6；哥一 15；希一 3。

¹¹ 如：哥三 10~11。

教父們為維護聖經中的創造傳統，一方面強調天主對受造物的絕對超越性，如黑馬的牧函中（Shepherd of Hermas）首次提出天主從絕對虛無中創造宇宙（*creatio ex nihilo*）¹²，由此確立天主是宇宙的絕對創造者，在祂之外沒有別的創造者（反諾斯主義次等創造者Dimurgue的思想）。另一方面，人雖也是宇宙中的受造物，但教父們藉人是天主肖像的概念，來強調人在宇宙中的特殊地位。人與其他受造物不同，因為是天主按照自己形像與樣式造成的。在此脈絡中講天人關係，既維護天主的無限超越與神聖性，也維護了人在宇宙中的優越角色。後者也符合古典希臘人文主義思想中的樂觀人性論，如人性結構中有靈智部分。

儘管人是天主肖像的圖像，是早期教會信仰與神學發展的共同基礎理念，但在不同的教父學者中，對人如何是天主的肖像（肖像與樣式）則仍有不同程度的理解¹³。有些人認為人在被創造時，作為天主的肖像只是一個初級階段，狄奧菲羅（Theophilus of Antioch, +ca. 181 / 182）就認為，人在受造時還不是一個完美的肖像，必須在後來的生活中，經由人的自由行動使之完美，這個思想被後來的依肋內（Irenaeus, ca. 140~202）、亞歷山大的克萊孟

¹² 見 Clement of Alexandria, *Stromata*, VI, 16, 引自 Peter Phan, *Grace and Human Condition*, pp.66~67。

¹³ 例如：依肋內認為人的身體也屬天主肖像的一部分。人作為天主的完整肖像包含身體（*bodiliness*）、理性（*rationality*）與自由（*freedom*）；多數的初期教會學者把人的靈魂或理性部分視為肖像，如猶斯定、Tatian 等，這一思想傳統為多數後來教父（如巴西略）所繼承。

(Clement of Alexandrian, ca. 140~217)、戴爾都良 (Tertullianus, Quintus Septimius Florens, ca. 160~230) 及梅篤丟斯 (Methodius of Olympus, ca. 260~311) 所接受。另有些人 (如 Tatian) 則認為，人受造時即已是完美的天主的肖像，但因亞當的墮落而失去了天主的樣式 (likeness)，然而天主的模樣或肖像 (image) 依然存在。無論如何，人作為天主創造時有別於其他受造物的天主之肖像，其主要是在表達天地人和諧圓滿的狀態。

(二) 新約中天主肖像的「損傷」

古代哲學或人學的普遍而根本的問題，除了是在探索人的終極問題之解答外，也必須面對生命當下的問題，即如何使生命在具體生活的印證下，以所獲得的終極意義與價值，來超越生命在現世的有限及困境。這兩者，基本上是人生命一體性的問題，因經驗生命有限的痛苦，才會進而探索生命終極存在的意義，以求得超越之道。

如果「人是天主的肖像」(參閱：創一 26~27) 是聖經啓示給人的終極答案，則《創世紀》二~三章 (創二 7~9, 15~17；二 25~三 24) 有關亞當與厄娃的墮落犯罪故事，便是在回答人現世生命的有限性，即有了痛苦與死亡的問題。而後的整部聖經，才進入描述人類在歷史中如何因天主的介入與參與，逐漸走向救恩的過程，最後在耶穌基督降生事件上達到高峰，這就是人自我超越生命的有限之道，但卻是在天主的主動召喚前提下。

《創世紀》所記載的原祖墮落與犯罪故事，即是基督宗教

傳統後來發展出的有關原罪思想，也由此發展出基督救援論，而突顯出早期護教學者、教父們的「神化」恩寵觀，與西方教會神學在原罪思想脈絡下，所發展出的「救贖」恩寵觀不同。

對於人的墮落，無論是在舊約或新約，其實並沒有真正地詳細討論過。的確，在舊約一些章節談到人性或罪惡的現象，及由罪惡帶來人類的痛苦與死亡時，常將此問題歸諸於前人或祖先犯罪所造成的結果（如：耶三 25；達九 16），並且通常不作任何詳細解說或如何影響。所以，在談論人的罪惡與痛苦時，幾乎不提《創世紀》中亞當與厄娃的章節，因為聖經舊約作者更關心的是，人目前如何藉遵守盟約而得救的問題。

因著耶穌基督的啓示事件，新約肯定天主在過去對祖先所預許的末世圓滿救恩現在已在祂身上實現，並由此開始邁向末世的旅程¹⁴。而為肯定耶穌基督的普世救援價值意義，新約除了延續舊約，甚至比舊約傳統更突顯人在世界中被束縛的狀態外，保祿尤其在他的書信中，運用生動的圖像來表達人被束縛的現象——被罪惡、死亡、與法律所奴役（參閱：羅一 18~32；二 14~15，29；三 10~18；弗二 3；四 14 等）。無論如何，新約論及人的罪惡與死亡的狀況時，也只有保祿提到亞當與厄娃的墮落故事（參閱：羅五 12~21）。

然而，保祿即使在此引用《創世紀》第三章的墮落故事，但這也不是他這一段訊息的中心點。《羅馬書》第五章是在肯定

¹⁴ 參閱：伯多祿在聖神降臨後的講道詞（宗二 29~36；三 11~26），以及斯德望在殉道前的講道詞（宗七 1~51）。

耶穌救援工程的普世價值意義，所有的人只能藉耶穌基督的救援工程，才能從被束縛的存在狀態中獲得釋放（羅五 12~21）。因此，保祿在羅五 12~21 一文中，並不是在肯定後來神學所說的原罪思想；儘管整個聖經傳統，從舊約到新約，對人生活在有罪的狀態中的表達是不容置疑的。

新約教會後的宗徒教父、教父學者，以及後來第三~四世紀的教父——尤其是東方教父，他們追隨聖經的傳統，認為現世之人處於墮落存在狀態中，需要耶穌的救恩。然而與聖經有別的是，當他們在描述人的墮落狀態時，他們比較不注重、甚至有些人根本不提人性之罪惡（即後來神學所提的原罪思想）的色彩。這也是他們與西方教父，如戴爾都良、西比連，尤其是奧思定不同的地方。這些早期東方教父在談人的得救問題時，不傾向走罪惡的觀點。甚至當原罪的道理逐漸在醞釀的過程中，尤其嘗試在為嬰兒洗禮尋找合理可行性，而提出人從出生就開始受到亞當與厄娃之罪的影響時，有些東方教父清楚指出，嬰兒出生時是清白而不染原罪，如亞歷山大的克萊孟說的，所有的人都是惡魔的奴隸，但他並沒有說每一個人都染有原罪。

不過我們還得清楚指出，即使東方教父不若西方教父在談人需要耶穌基督的救援時，是從罪惡的觀點切入，但這並不表示在他們的思想中沒有人的罪惡事實。只是他們傾向視罪惡為束縛人的外在客體因素，尚未與人性的本質連結在一起成為原罪，而這是奧思定的傑作。

(三) 人如何墮落

人與他所生存的世界，處在不圓滿的狀態，需要被釋放；現世生存的宇宙，更非生命嚮往的終極回歸之處。但若問當今生活在此世之人是如何，或為何被束縛在現世的黑暗之中，教父們也各有不同的觀點。不過作為基督徒，對於人在現有世界所處的不完美狀態，皆以《創世紀》中亞當與厄娃犯罪記載作為共同的基本瞭解，即他們因犯了罪，失去了天主在創造他們之初所賜予無罪的生活狀態。

至於是如何犯罪，以及犯罪後，人作為天主的肖像所遭受的損傷等問題，護教學者與教父也有不同的觀點。例如我們前面已提及的，Theophilus of Antioch及Tatian同是猶斯定的學生，但看法卻不同；前者認為原初人性受造之時，僅屬小孩階段的成熟程度。正如人在成長過程中容易犯錯，同樣，一個在幼稚階段的肖像也有犯錯的可能，而很不幸的，亞當與厄娃的原始脆弱，再加上魔鬼的誘騙，選擇了犯罪。亞當與厄娃的犯錯，影響了後代子孫，使所有人類生活在黑暗中，需要耶穌基督的救援。可是原祖的犯罪，又如何與後來的人之被束縛存在狀態連結？在早期東方教父間並沒有說清楚，他們都認為兩者有關連，如依肋內提出同一理論（recapitulation），認為亞當與後代子孫之間有一種神秘的連結，但僅止於此而已，他並沒有進一步說明¹⁵。

¹⁵ 參閱：凱利，《早期基督教教義》，115~118頁。

不過，在此我們需要說明一下，早期教會所理解的人所處的黑暗狀態。因著奧思定的原罪理論，教會後來傳統認為原祖父母所犯的原罪（因性原罪，*peccatum originale originans / original sin originating*）遺傳給我們，因而我們也有了果性原罪（*peccatum originale originatum / original sin originated*），以及由果性原罪帶來的後果：無知、貪慾、痛苦、及死亡。但在奧思定之前，不管是東方或西方教會，大多數護教學者或教父（特別是東方教會）在談到人需要基督救援的狀況時，通常是不假定有原罪的。為他們而言，人的存在狀態之所以需要耶穌的救援，是因為亞當犯罪所帶來的後果，但並沒有說是亞當的罪使我們的人性也染上罪惡而成為罪人。

他們所要強調的重點是：的確，亞當的罪使我們需要耶穌基督的救援，但他們既不去說明這兩者之間的關係是如何形成，同時因面對當時的希臘文化思想影響，即對人性持樂觀色彩，如諾斯主義或斯多葛主義者認為，人的靈魂本屬靈智層次，雖受肉身限制，但仍具靈智的火花，渴望回歸靈界。僅因為人落難於世，無法找到回歸之途，人性既是處於此無知的狀態，因而也導致生活上的痛苦與罪惡，故需要耶穌的啓示與教導，賜予人新知識，為人類指出新誠命，人只要遵守耶穌所啓示的新知識與新誠命，即可得救¹⁶。

¹⁶ 這思想可於下列著作中看到：《十二宗徒訓悔錄》；《克萊孟一書》說：「我們藉耶穌基督，得以定睛天上，並且體驗不朽的知識」，或說「祂〔聖言〕曾召喚我們從黑暗進入光明，從無知進入祂名

即使後來一些護教學者或有些教父著作及書信中談到，人因亞當的犯錯而有了傾向作惡的人性¹⁷，而且也認為此一傾向就是因亞當犯罪而來，但這仍很難就此認定他們是直接在肯定後來神學所發展出來的原罪觀念。其實他們最關心的主題是，耶穌基督的救援普世意義。所以我們最多也只能說，他們由於要強調耶穌降生人間的必須性，或說基督救援的普世性，致使他們不得不假定人性是處在黑暗之中，甚至處在罪惡之中。但這也不表示，他們是在肯定人的本性已染有原罪。最多我們僅能說，他們的思想是在為後來西方教會的原罪思想鋪路。

總之，對於早期的教會所描述的人性墮落狀況，只是存在狀態的事實描述，藉此以突顯耶穌基督救援的必須性。人的確存在於受限的情況中，但僅是外在的束縛，即人受罪惡、痛苦、死亡勢力的奴隸。至於人性內在本質是否受損，則尚未浮現。因此我們只可以說，這些惡勢力只是後來原罪思想的基礎因素而已，然後慢慢發酵，最後是奧思定綜合前人的這些思想而發展出原罪論。

三、早期教父的恩寵觀的特點

後宗徒教父、護教學者及初期教父，在面對當時的思想環境開始對信仰作自我反省的同時，也逐漸建構了信仰系統。不

字榮耀的知識」；Hermas 提到：「祂〔耶穌〕除了向我們啓示了真神，並且還使我們認識神的法律」。

¹⁷ 如依肋內與戴爾都良。

過，主要的脈絡還是在救援論、基督論、天主論這一整體架構下。而自然地，在此架構下所發展形成的神學子題也逐漸浮出，人學、恩寵論與原罪思想，即是在此脈絡中越來越清楚呈現。事實上這三項主題，也即是現代神學所總稱的基督徒信仰中的人觀。就恩寵論的角度而言，此時基本上還處於延續聖經時代的救援或恩寵的經驗。若與前人對照來看，他們後續的工作是將聖經或原始教會的恩寵經驗，以希臘哲學文化的概念來描述，進而使恩寵的特性清楚呈現。

（一）恩寵是新知識、新誠命與新法律的給予

早期東方教會既然對人性罪惡不是很重視，他們依循希臘古典哲學的人文思想，強調人性的積極面，即人性內的靈性部分，這是一種屬較樂觀的人性論。人雖身處於宇宙中，僅是因人性的靈智部分（或靈魂或理性）受限在物質宇宙內，而無法找到回歸之道（真正的知識）。因此，為他們而言，耶穌的到來是為重新帶給人真知識、新的誠命與新的法律，引領人走上正軌，步上回歸天鄉之路。於是我們可以說，如果保祿說耶穌是天主給人的恩寵，這些教父們則可以進一步認為，耶穌啓示中的訓導與行動，都是為提供給我們生命的回歸之道，這即是恩寵。就士林神學來說，此指出恩寵的外在性一面，或外在的恩寵。這一觀點為後來的白拉奇主義所繼承，但卻在與奧思定的爭論中被教會訓導所遺棄，殊為可惜。

耶穌基督的救援既是向人啓示回歸天上的新知識、新法律

與新誠命，因此，耶穌基督所賜予恩寵的特質屬教化性或教育性質 (paideia / pedagogic)。耶穌基督的角色是一位導師，祂啓示的新知識、新誠命與新法律，光照並啓動我們的心靈，使人能取法耶穌的生活模式回歸天國。這個思想也符合新約《弟鐸書》所說的：「天主救眾人的恩寵已出現，教導我們棄絕不虔敬的生活，和世俗的貪慾，有節制地、公正地、虔敬地在今世生活」（鐸二 12~13）¹⁸。在此，我們可以看到新柏拉圖主義與諾斯主義的色彩，人的得救之道比較走心靈回歸的超越之道，這一心靈神秘靈修路線，也為後來的奧思定所遵循，即人在藉受洗使原罪解除之後的靈修之路。

其次，在面對當時斯多葛主義或古代希臘思想傳統的命定觀時，這種教化性的恩寵觀也比較突顯出人的自由與主動性參與。儘管人因亞當的過失，使人與天主原來的和諧關係受到影響，但不全然損害人性自由抉擇的能力，正如依肋內等教父所說的，人僅失去天主的樣式 (likeness)，沒有失去人是天主肖像的本質 (images)。基督的救援，既是帶來了新知識、新誠命與新模範的教導，但終究也需要人的自由意志的接受與實踐才能成效。因此在早期希臘教父的恩寵觀中，包含天主與人的互動關係，並不是天主單方面的行動。最後，也因為強調恩寵的教化性，及注重人性自由能力的完整，所以，它的倫理色彩比較濃厚¹⁹。

¹⁸ 耶穌作為導師這一圖像，其時在福音中就已經很清楚。

¹⁹ 參閱：溫保祿，《天主恩寵的福音》，62 頁。

當然，希臘教父在詮釋耶穌基督的救援工程時，並非僅限於耶穌所啓示的新知識或新倫理這一層面。其實，教父們也發展了耶穌死亡與復活的救援意義，例如奧力振就認為，光照與神秘高深的教化行動並非耶穌救贖工程的全部²⁰。有些教父正如奧力振一樣，也主張基督死亡是一種釋放的工程，認為耶穌的死亡是一種贖價，代人向天主償還犯罪後應得的懲罰，為平息天主的憤怒。這概念其實有聖經的祭獻的背景，新約《希伯來書》是最明顯的例子。甚至有些教父運用一些生動圖像，指出天主將此贖價交與魔鬼，或打敗惡魔的勢力，從魔鬼手中贖回被囚的人類。與前面所提耶穌作為導師的救援思想對照來看，這一救援體系比較無法彰顯人在得救的過程中所扮演的角色，而前者則強調人的自我負責一面。

這兩種救援思想脈絡，事實上已隱含著後來西方教會原罪神學的種子。人或者被困在一種無知、無法找到回歸之路的黑暗生活中，或者生活在魔鬼的束縛中，這兩種生活也或多或少帶來了罪惡與死亡的痛苦，所以這種狀況已隱含著罪惡的因素，只是在最早期時並沒有那麼突顯，但隨著時間的挪移則越來越清晰，而奧思定最後以原罪思想統合早期這種人對救援的需求。雖然後來的教父，如亞大納削與卡帕多西亞的三位偉大教父（巴西略、額我略尼撒、額我略納齊盎），在談基督的救援意義或人的得救問題時，經常提到亞當的罪對後人的影響，但離奧思

²⁰ 見凱利，《早期基督教教義》，125~127頁。

定的原罪論還有一大段距離。更好是說，他們在面對當時的摩尼教的挑戰，接受了聖經傳統罪惡的思想，以突顯耶穌的救援意義及人對天主恩典的絕對需要。

這兩種救援體系，都是指出天主在耶穌基督身上施予人救援的恩寵。但為東方教父而言，還是以前面的思想體系較明顯：是耶穌基督賜予人新知識與新教導，使人身上所具有、但某種程度卻因亞當之罪而受損或玷污的天主肖像，人以其自由意志實踐而得逐漸恢復。

（二）恩寵使人神化（divinization / deification）

東方教父在思考人的得救狀況時，因生活在具東方式之人與宇宙為一體的人學觀背景中，與西方教會在談論人的救恩時，有明顯的差異性。人的得救不只是回到永恆的天國，更是與天主的生命合而為一。這一思想，有其新約聖經的基礎，《伯多祿前書》在描述基督徒在基督內蒙受天主所賜的恩賜時說：

「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，將最大和寶貴的恩惠賞賜給我們，為使你們藉著這些恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾後，能成為有分於天主性體的人」（伯前一4）。

當然，當我們說與天主生命合而為一或成為一體，並沒有早期希臘哲學思想中泛神論的色彩，主要是指人藉著天主的恩寵而分享天主的生命，回復到受造初時與天主的和諧關係。為此，東方教會在描繪受束縛或墮落的人性，因藉天主的恩寵而

重新恢復那原始的肖像時，大致上用了下列幾個不同的圖像。

依肋內界定恩寵是使人分享天主的生命（*grace as participation in life of God*）。基督來，是為將所有人類統整（*to recapitulate in himself*）在自己內，使人恢復被罪所損壞前的天主的樣式（*likeness*），並賜予豐富的聖神，使人成爲一個完美的肖像，也成爲不死的²¹。在此，依肋內僅說參與天主的生命，並沒有直接說是恩寵使人神化，這是後來教父才發展出的概念。

恩寵使人神化的觀念，在後來的亞大納削與卡帕多西亞的三位教父身上，更進一步加以清楚地發揮。亞大納削用了「神化」這個字（*theopoiein / divinize*；或*theopoiesis / divinization*）來描述人如何藉由肖似基督的肖像、且在聖神內逐漸成爲天主完美的肖像。人在成爲完美天主的肖像後，也同時分享了聖言所有的天主的智慧，使我們能活出相似天主性的生活（*to live the life of God*），重新獲取永生不死及沒有貪慾的生活境界²²。

亞大納削的神化（*divinization*）恩寵觀，在卡帕多西亞的巴西略教父那裡，則用了另一個概念來說明。巴西略延續亞大納削的人學觀，人原本的天主肖像是需要藉默觀（*contemplation of*）與認識（*knowledge of*）善及實現善的行動，才能使之完美。但因人的墮落，人必須藉著在聖神內生活，才能取法耶穌的肖像而成爲完美的天主肖像²³。

²¹ 參閱：Peter Phan, *Grace and Human Condition*, 60~63 頁。

²² 同上，132~138 頁。

²³ 同上，156~164 頁。

至於討論恩寵觀神化最突顯的一位，則非額我略納齊盎莫屬。額我略納齊盎的神化恩寵觀，使用的字是 *deification*，它的主要意義指：人在聖神內，取法耶穌的肖像，而更成為相似最原始的天主肖像。我們若能達至此境界，便是一個新受造物 (*new creation*) 或重新被造 (*re-creation / anapoiesis*)。

雖然亞大納削與卡帕多西亞的三位教父均主張：人是因天主的恩寵而被神化，並恢復人原有的天主肖像；但他們繼承並維護東方教會神學傳統，看重人的自由參與的責任，人並不因亞當的過失而完全失去自由意志的能力，人還是有行動的自由。為此，在得救的過程中，必須經由自我的抉擇，在聖神內跟隨耶穌基督，與天主合而為一，這即是恩寵使人神化。但此人性的神化，並不是使人成為真正的神，而是使人的人性更人性化²⁴。

結 論

在大略看過早期東方教父們的恩寵思想後，我們大致可以綜合出他們恩寵思想中的共同特質。

基本上來說，這階段的教會思想體系因著希臘羅馬文化的影響，而開始構思信仰與神學的體系。但整體而論，此時的反省只是剛起步，還是浸淫在豐富的恩寵經驗中，即人藉由耶穌

²⁴ 為希臘教父人學，人的神性化等於人的更人性化。見：賴品超，〈基督宗教對古希臘人文精神的繼承與轉化：以尼撒的貴格利為例〉，收錄關啓文主編，《基督教價值與人文精神：歷史、對話與前瞻》（香港：浸會大學，2006），15 頁。

的生命事件而與天主相遇。他們非常強調天主在耶穌基督的救援工程中，所賜給人的新知識、新誠命及新法律，使人得以踏上回歸之途。但同時也指出人必須自我負責，發揮自己的自由意志作選擇，在心靈中默觀新知識，在行為上遵守並實現新法律、新誠命，也惟有如此，人才能神化而與天主合而為一。

從這一思想輪廓來看，我們可以清楚看到，早期東方教父的恩寵思想相當突顯非受造恩寵的一面，即有天主對人的慈愛與善意（非受造主體恩寵），也有天主在人間的自我給予——耶穌的救援啓示與聖神的臨在助佑（非受造客體恩寵）。當然，他們也沒有忽略恩寵在人身上所產生的效果——人性的神化或天主肖像的恢復，此即受造恩寵。

總而言之，天主的恩寵是使人提升、轉化（transformation）與神化²⁵，而不是治癒——這是後來奧思定的恩寵觀特色。最後，教父的恩寵觀也看到了恩寵的外在幅度，恩寵藉由新知識、新法律與新誠命的教導，使人與天主合一。

²⁵ 參閱：L. Boff, *Liberating Grace*, p.20。

第四章

奧思定的恩寵觀

奧思定 (Augustine of Hippo, 354~430) 是個傳奇性的人物，他在西方教會神學傳統上的影響力，至今無人能出其右，堪稱是西方教會神學思想體系的開創者。他的思想及其文學作品，今日仍活躍在教會內外的學術思想舞台上。奧思定於 354 年生於非洲的 Tagaste；年輕未皈依前，生活放蕩不羈，在生命追求真理的過程中，曾走過摩尼派 (Manichaeism)、懷疑學派 (Skepticism)、新柏拉圖主義；最後在米蘭主教安博羅削的導引下，皈依基督宗教。文學名著《懺悔錄》(Confessions) 即是他這一段生命皈依歷程的紀錄。

皈依後的奧思定，一生為信仰而生活與奮鬥，先後面對三大異端：摩尼教派、都內忒主義 (Donatism)，以及白拉奇主義 (Pelagianism)。他的神學思潮，也即是在這種護教的環境中源源流出。除了《懺悔錄》外，他的主要著作有《天主之城》(On the City of God)、《三位一體》(On the Trinity, 共十五冊)、《論人性與恩寵》(On the Nature and Grace) 等。

就教會神學傳統而論，東西方教會神學發展之所以逐漸呈現不同的面貌，奧思定扮演著重大的轉折角色。大致說來，東

方教會的信仰比較流露樂觀與喜悅的一面，因為他們延續希臘古典人文主義的宇宙與人類生命合一整體的傳統，突顯出人性的積極面，並藉著遵守基督所啓示的新知識與誠命使人獲得神化，這樣的救援觀自然會淡化罪惡與補贖的色彩。西方教會則因受到羅馬法律思想體系的影響，對於耶穌基督救援的反省，也就會從法律與罪惡的角度切入，進而闡述基督的救恩工程。這種思想脈絡是從戴爾都良就已開始，直到奧思定把救援與原罪思想作了系統的整合後而達至高峰，也使得西方教會的思想傳統走向了另一個新局面。奧思定的恩寵論即是在此脈絡中發展出來的。

奧思定被西方教會尊為「恩寵大師」(Doctor of Grace)，因為他是建立恩寵神學的第一人。事實上，不只是恩寵論，奧思定也是教會神學史上第一位使用「原罪」(original sin) 這個名詞的人。我們甚至可以說，他是第一位建構出完整基督徒人學的神學思想家，而人性論、原罪論、恩寵論這三者，也都是在建構基督救援論時，共同並基本的反思根基。

奧思定的恩寵論(含原罪論與人性論)，其發展與白拉奇及白拉奇主義的思想有關。為此，我們首先簡略說明白拉奇主義，再看奧思定的恩寵論，最後探討奧思定思想在迦太基會議上的影響。因為迦太基會議對原罪論與恩寵論的教導，深深影響教會後來的神學發展。

一、白拉奇與白拉奇主義的人性論與恩寵觀

歷史上對於白拉奇生平的敘述，總是充滿神秘色彩，而且他的許多著作也只能藉由那些與他發生爭論、並為反對或譴責他而寫的作品中獲得一些資訊¹。

白拉奇約於 350 年生於英國，是一位道德論者、苦修主義者及靈修導師。約在 405 年的時候，白拉奇抵達羅馬，之後旅行到北非，最後轉赴巴勒斯坦，並在這裡寫了兩本有關於罪、自由意志及恩寵的著作（*On Nature*；及 *On Free Will*）。這些著作中的神學觀念，尤其是強調人的自由意志，以及在此基礎上所論及的有關原罪論與恩寵論思想，受到當時西方教父奧思定及熱羅尼默的攻擊。不過，我們也必須從當時的歷史背景為他做一些平反，白拉奇的人文主義人性觀，除了承襲早期東方教父的人學思想、苦修生活傳統所倚重的自由意志外，其實也是在反對當時的摩尼派。因摩尼派主張二元論，人作惡是因為受到惡神的操縱，自由意志沒有選擇的餘地，人因而不必負責任。

此外，一些白拉奇思想的追隨者（如 Julian of Anchron 及 Caetilius）更拓展他的樂觀人性觀言論，此思想在當時已造成教會信仰的很大困擾，危及到耶穌基督救援價值的必須性和普世性，以及恩寵的必須性、原罪思想、洗禮的必要性。於是在 415 年，教會首先在巴勒斯坦的 Diospolis 召開地方主教會議，嘗試要譴責白拉奇的思想，但沒有成功。最後，是在 417 及 418 年

¹ 有關白拉奇生平與著作，參閱：Roger E. Olson 著，吳瑞誠、徐成德譯，《神學的故事》（台北，校園，2002），315-316 頁。

的迦太基會議及 431 年的厄弗所大會中，被定為異端。

對於白拉奇思想的瞭解，我們應該清楚兩點：首先，白拉奇思想有很大的部分常遭誤解。白拉奇在當時是奧思定反對的主要對象之一，而他的著作多已遺失，我們只能從他人的評論中得知他的一些思想，而奧思定又是反白拉奇思想的主要對手，所以他筆下的白拉奇，也就未必是一個真實的白拉奇。為此，想要瞭解白拉奇，就必須與奧思定脫鉤，方能找到真正的白拉奇面貌。其次，我們也應區分白拉奇本人的思想，與其他的白拉奇主義者的思想，因為有些後來白拉奇主義的思想，可說已與白拉奇本人的思想背離甚遠。

（一）白拉奇思想背景

白拉奇初抵達羅馬時，發覺當時基督徒的生活逐漸沉溺在敗壞的生活中。作為一位苦修學者與靈性導師，必然急於為當時教會找到解決之道。他認為，天主既然已教給人誠命（舊約梅瑟法律，以及耶穌基督的新誠命），也就給了人實踐誠命的能力²，即使在亞當犯罪後也無損人性的自由意志。因此，對於基督徒生活的墮落，人應負完全的責任。基於此一觀點，當他在羅馬從

² 周偉馳，〈奧古斯定反佩拉糾派的思想與著作——中譯本導言〉，見《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（香港：道風書社，2005），p. xix。有關白拉奇的思想概略，可另參閱：李天鈞，〈白拉奇人觀——基督教人觀的一個傳統〉，見《輔仁宗教研究》12（2005），243~70 頁；蒂利希（Paul Tillich）著，尹大貽譯，《基督教思想史》，186~198 頁。

一位主教聽到引用奧思定的話「給我祢所命令的，命令祢所願意的」時（*da quod iubes et iube quod vis*）³，白拉奇非常憤怒，因為這句話可被用來推卸人在道德生活上應負的責任。白拉奇的人性觀，牽涉到當時正在形成的原罪思想，而此二者共同構成恩寵論的基礎。

在奧思定確定原罪觀念與其思想體系之前，事實上，原罪思想因素已隱含在聖經的傳統中，並繼續在教父思想傳承中發展。的確，聖經中有了亞當與厄娃的犯罪敘述，並影響到後代子孫，但這沒有後來所謂原罪流傳的思想，影響的只是單純的外在境況。正如聖保祿所說的，因著亞當的罪惡，人受到外在惡勢力（死亡、法律與罪惡）的控制。但這只是影響並控制人的存在境況，並非內在性地使人性的本質腐敗與墮落。

這一思想脈絡，後來在早期的多數牧者訓導與教父身上延續著⁴。他們認為亞當的罪僅為後代，或者樹立一個惡的習俗，因而引人容易犯罪，或者使人失去了原有的存在恩賜，如：可能不死或不犯罪等⁵。失去了這些原始恩寵，也就失去了永生，而這失去的，僅能藉耶穌的啓示或救恩工程才能恢復。

整體而言，早期大部分東方教會學者並沒有把此人性的存在境況——需要基督的救恩或恩寵——內在化為因亞當墮落所造

³ 這句話的其他翻譯可作：「請賜下祢所命定的一切，並按祢的旨意，命令我實行」；或「請祢給我祢所命令的，命令祢所願意的」。

⁴ 如一些教父，而白拉奇也屬此思想脈絡。

⁵ 這些就是後來神學所說的原始正義或原始義德。

成的人性本質上的損害。但這一思想脈絡，的確逐漸在拉丁教會潛伏著，最後在奧思定與白拉奇的恩寵論之爭上，使之確立下來，而成爲西方教會的正統信仰傳承，並藉此整合成聖三論、基督論與救援論，以及恩寵論的基本架構。

爲白拉奇而言，他之所以對奧思定的話「給我祢所命令的，命令祢所願意的」起反感，因爲它不尊重人性自由意志的抉擇能力。奧思定認爲：人因亞當的墮落，使人性本質受損（雖非如後來的馬丁路德所說的完全敗壞），因而人已沒有行善（功）的自由能力，必須完全靠天主的恩寵介入。但白拉奇卻不持此悲觀看法，他有自己一套樂觀的人性論，這是承接自早期東方教父的積極樂觀的人性觀。

（二）白拉奇的人性論

白拉奇將人類歷史以救恩史的觀點，區分爲三個階段，作爲他詮釋並維護原初人性的完整性，即尚未受亞當之罪所影響的人性。他將人類歷史區分爲：原始狀態及其使命、墮落後的人性，及基督救援後的狀況⁶。

對於原初狀況時的人性，白拉奇認爲，人既是天主所造，人的本性就是美好，人性更勝於其他萬物之美，因爲它是天主的肖像。人既是天主的肖像，因而優於其他動物的有兩項：理

⁶ 有關「白拉奇的人性觀」簡述，參閱：李天均，〈佩拉糾的人性觀：基督宗教人觀的一個傳統〉，《輔仁宗教研究》第十二期，243~271頁。

性 (reason) 及判斷力 (judgment)。人即是擁有此兩項特有力量，故人有自由選擇的能力，這就是人性最根本的自由。這是白拉奇與摩尼派思想最大的不同之處。

爲白拉奇而言，天主給人自由抉擇的能力，是爲讓人在本性上有成長的空間；這一自由抉擇向善的能力，本身就是美好人性的一部分⁷。其次，天主除了給人理性與判斷力外，也給人心靈 (soul)、一種能知曉善惡好壞的意念，此即是良知，並可以運用自由意志來選擇與實踐合乎道德的行動。

因此，白拉奇將一個具完整人性自由意志的行動分成三個層面的結構：

- 1) 意志本身的能力與良知 (posse, capacity)；
- 2) 意志願意做正確的抉擇 (velle, volition)；
- 3) 實際行動或實現 (esse, action)。

爲白拉奇來說，意志本身的能力是天主所賜予，本身就是一項恩寵。人因有這一能力，使他異於其他受造物，它使人具有實行符合道德性或不道德性行動的能力，這個層面不是人可以掌握的。但此也僅是一個行動的能力，雖也知善惡，但仍不具道德倫理價值意義，因爲它還在潛能狀態之中。但其他兩者則不同，人的抉擇意願與實現的行動兩個因素，都是我們可以自己掌握決定的，這是人該負的倫理責任。

⁷ 在此，我們可以看到初期護教學者的思想，如 Tatian 及安提約基亞的克萊孟等。

在此人性結構論的基礎上，白拉奇敘述了人性的原初（亞當與厄娃未墮落前的）狀態。人身為受造之物，其使命即是要善用自己的自由意志能力（*posse*），施行符合信仰或倫理性的正確抉擇（*velle*），並將之具體完成實現（*esse*）。毫無疑問地，在亞當犯罪前，人只要順隨著這三個生命原則，就有可能善度並實踐完全合乎天主旨意的生活，也即是度一個聖潔而無罪的生活，並不需要後來神學所說的原始恩寵之助佑，便能享有原始正義。

換言之，原初的人性是自由而開放的，可能選擇行善或選擇作惡，端賴個人的自由意志之抉擇，以及是否願意使之在生活中實現，這後兩者的自由抉擇與實踐，完全操之在人，人因而可善也可惡。白拉奇的人性自由意志之觀念，等於是在否定摩尼派的人性本惡論。

對於救恩史的第二階段，亞當墮落後的人性問題。為白拉奇而言，既然原初人性是絕對自由而開放的，亞當卻是自願選擇了行惡。但即使如此，為白拉奇而言，他並不認同當時教會對原罪思想的普遍主張。他認為亞當所犯的原初惡行，其實並沒有損傷後代子孫人性的自由意志之能力，後人的自由意志能力依舊完整。不過，亞當的罪行卻為後代子孫樹立了惡習（*habits or customs of sinning*），成了後人模仿作惡的模範。此外，當初亞當既已沒有所謂的原始正義的恩賜，人也就沒有失去原始正義或原始聖善的問題⁸。

⁸ 所謂「原始正義或原始義德」，指亞當未犯罪前，享有長生不死、有完全知識、沒有痛苦、沒有貪慾的特恩；「原始聖寵」（*original*

因此，亞當之後的人之所以犯罪，不是由於人性因亞當的罪惡而受損，而是因為個人自己的選擇(velle / desire)與實踐(esse)的問題。其次，也因為人生活在亞當之後，受到人類累積惡習的生活環境的影響，以致使人容易犯罪。所以，與奧思定不同的是，白拉奇認為，人沒有犯罪傾向的人性，只有犯罪的典範。白拉奇也因而認為，在亞當之後，大多數人雖因惡習環境的影響而犯罪，但人不必然一定會犯罪。

譬如，在耶穌之前其實也有未曾犯罪之人，如亞伯爾、默基瑟德、狄波拉、聖母瑪利亞……等。但對於人性因自由能力的中立狀態(可行善或行惡)而仍有不犯罪之人，白拉奇後來比較委婉的口吻改說，亞當之後的人類還是可以不犯罪，這是就理論而言。總之，亞當之罪對後來人性的影響，不在於自由意志能力本身，而是他為後人樹立了惡表，並塑造了引人犯罪的環境。

至於第三階段有關耶穌的救援意義。當時教會(尤其是奧思定)雖為要詮釋耶穌基督的普世救援性及嬰兒洗禮的必須性，遂逐漸形成了原罪觀念，但這為白拉奇而言，亞當之罪卻僅僅只是一種社會性的惡習或模範，它只是引人傾向犯罪的惡表而已，並不是罪惡真的侵入人性，並使人性受損，他更不會說此受損的人性會藉傳生而代代流傳，使所有的人在出生時就已染有原罪。

grace) 指：未犯罪前的亞當，原始正義不屬人的本質，必須有天主的特殊恩寵臨在，才能享有這些特恩。

也因此故，白拉奇對於嬰兒領洗的問題有他自己的看法。的確，嬰兒洗禮是需要的，但卻不是為要赦免原罪。亞當之罪既然只是一種習性，它不會遺傳，嬰兒身上也就不會染有原罪。嬰兒洗禮真正的意義，是為使他們進入天主的國內（教會），好能生活在一個更具有善習的環境中，使人容易度一個向善的生活。

換句話說，白拉奇認為，即使人性並沒有受到亞當之罪的損傷，但卻因亞當所塑造的外在惡習容易傾向於犯罪，因此還是需要天主的法律協助，以導引人向善。這也即是何以天主在創造人的同時，已在人性內嵌入了理智、神律，或藉由一些大自然的啓示，指引人追求完善的生活。於是人類犯了罪後，在舊約時代天主要藉梅瑟在西乃山上頒布十誡法律，以及在新約中藉耶穌基督樹立一個善行生活的規範，目的都是要讓處在惡習中的後人，有一完整的生活誠律與準則，藉此使人走向永生。但主要還是基於人自我負責的道德責任，因為人性是自由的，應負完全的責任。

（三）白拉奇的恩寵觀

既然恩寵論主題是聚焦於天人關係的互動性上，並且聖經與早期教父的教導在闡述這信仰經驗時，也都同時指出在此互動關係中天主的自由性與恩賜性，以及人對恩寵的必須性與主動參與（自由的回應）。不過，白拉奇卻由於承襲古典希臘人文思想與苦修生活的精神，以及為反對當時摩尼派的善惡二元論，

因而過度高舉人的自由意志能力，以致疏忽恩寵經驗中天主的角色。

爲白拉奇而言，恩寵可以有兩層意義：首先指的是人的自由意志能力（*posse / capability*）本身。這是天主在創造每個人時所給予的潛能，僅是一種行爲能力，並不具有倫理的善惡性質之分⁹。它雖可以作惡，但也可以使人度一個無罪的生活。其次，恩寵指的是人在墮落後，爲使人不致於受到惡習的影響，反而能學習向善，因而天主（1）在舊約時期藉梅瑟頒布了十誡；（2）最後在新約時期藉耶穌基督之善行與模範，如教導（*teachings of Christ*）、善行模範（*example of Christ*），以及藉其死亡，赦免世人之罪。人在這些恩寵性言行指標的示範下，重要的是人要有意願或渴望（*desire / velle*）行善，並進而以行動將此行善意願實現（*action*）出來。

在這樣的理解下，白拉奇的恩寵觀突顯了下列的特色：

首先，他的恩寵觀僅屬外在性質（*external grace*）的協助，沒有深入人性內，即僅屬外在的行爲典範，只是一個記號或標記，無法與個人生命合一。因此，白拉奇的恩寵觀屬倫理性質，有如一箇道德的規範，或外在倫理性的知識恩典，沒有主體與客體間生命的交融與互動，因而也就無法體驗到恩寵的豐富，如天主的愛、生命的喜悅或平安等。

⁹ 按照以後士林恩寵神學的分法，嚴格說來，這只是指廣義的恩寵或自然恩寵（*natural grace*），而非超性恩寵（*supernatural grace*）。自然恩寵即指天主在創造人時，賦予其本質所應有的部分。

其次，白拉奇的恩寵觀疏忽了人對恩寵的必需性，這大概是他遭教會最大的反對之處，且其中也包含著對原罪思想的不同詮釋。白拉奇沒有否認原罪，正如同他沒有否認恩寵；然而，他之所以將恩寵作外在性與倫理性的解說，正也因為他將原罪全歸於社會的惡習，以及原罪對人性無損。既然人性的自由能力依舊，人能夠依自己的能力選擇願意行善、度一個無罪的生活，則恩寵對人的得救也就沒有必要性了。

（四）白拉奇主義與半白拉奇主義的恩寵觀

白拉奇主義及半白拉奇主義的思想，雖是白拉奇基本思想的延伸或發揮，但事實上還是有差別的。這些思想與教會正統恩寵論思想的落差，比白拉奇自己的思想走得更遠。白拉奇主義者主要有拉芬（Rafins）、色勒丟（Caelestius）及朱利安（Julian of Eclanum）。至於半白拉奇主義，主要是指第五與第六世紀在法國南部馬賽地區的隱修士、為反對奧思定在恩寵論上所主張的預定論，因而主張人在恩寵事件中的主要角色，至於天主則僅是扮演配合行動而得名。

其實半白拉奇主義這個名稱，與白拉奇本人無關。此名稱第一次出現在十六世紀，新教路德派指責士林神學，在恩寵論上太強調人的自由意志的幅度，後來新教神學家將此名稱，運用在那些曾反對奧思定論思想的馬賽地區的隱修士身上¹⁰。

白拉奇主義者色勒丟及朱利安延續並發揮白拉奇的恩寵

¹⁰ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，76 頁等。

觀，但後者更是此派思想的主要領袖。當白拉奇至少還肯定原罪的存在時（儘管只是指社會團體生活上的惡習而言），色勒丟認為亞當受造時原本就是可朽壞的，並必有一死；人也沒有被提升到超性境界，所以沒有所謂的原始聖德與原始正義。正如同亞當的死亡沒有使全人類有死，同樣，基督的復活也沒有使全人類重生¹¹。亞當的罪也只是傷及自己，沒有害到其他人類，所以也就沒有所謂的原罪，甚至也不是社會習俗。因此，嬰兒在出生時與亞當犯罪前的情況一樣，未接受洗禮也可以承受永生。

色勒丟還更進一步地強調，恩寵的觀念與人的自由意志是無法共存的¹²。朱利安更認為，因天主是善良的，使人有自由意志且是完全獨立於天主。他認為奧思定的人性觀，完全是摩尼教派思想，讓人沒有自由行動的空間。總之，為白拉奇主義者而言，在人的得救旅程上，因著天主所賜予的完整自由能力，已不需要天主的恩寵，人僅憑著自己的自由即可完成。

也正是在白拉奇與奧思定在恩寵論上的爭論達到頂峰之際，有一位半白拉奇主義的早期主要人物出現，即卡西安努斯（John Cassianus, 360-435）。與白拉奇主義者不同的地方是，卡氏承認恩寵為人的得救是需要的，然而他卻說信仰的開始不需要恩寵，是人先走第一步。這思想與教會正統思想不容。在下節將對於半白拉奇主義作詳細討論。

¹¹ 凱利，《早期基督教教義》，251頁。

¹² 同上。

二、奧思定的恩寵觀

奧思定思想博大精深，在神學傳統的發展歷史上，他匯集了前人的不同神學思想，並經過消化整理後，為後來的西方教會神學開創了新的領域與模式。直到今天，神學上的各項主題幾乎很難不在他的著作或思想中找到一些貢獻¹³。本節僅探討有關奧思定的恩寵思想。但正如我們在前面所提到的，早期教父的思想還沒有後來士林神哲學的細目分法，一切以人的救援為脈絡，由此而發揮各項神學主題，如天主論、基督論、救援論、末世論等。至於人學、原罪論與恩寵論，通常是交織一起，而成為闡述救援思想或其他主題的基礎，此現象在奧思定的思想體系中亦然。

本節將依下列脈絡秩序，說明奧思定的恩寵觀念：首先敘述奧思定恩寵神學的背景，即早期教父的人學觀及奧思定的當代歷史背景，看它們是如何形塑奧思定的人觀；接著探討奧思定的人性論與原罪論；最後看奧思定的恩寵思想及其特色。

（一）奧思定人性觀的思想背景

這部分我們大致可從兩個脈絡——即早期教會基本教義的發展及奧思定當代的一些信仰問題——來看奧思定的人性觀。

本書第三章已討論過後宗徒時代，以及護教時期的學者，在詮釋救援論時，所假定的人性存在狀態之實際問題。毫無疑問地，此階段的教父學者只是剛開始思考耶穌基督啓示工程的

¹³ Peter Phan, *Grace and The Human Condition*, p.259。

意義及價值，並確定它爲人獲取未來永生的救恩，是有其必須性。至於人爲何一定需要耶穌的救援，或耶穌基督如何使人獲救，以及獲救之前的人性與獲救之後的人性狀況有何不同等問題，當時的教父學者們則有不同的思想模式。此時他們也都只是開始在建構神學系統的過程中，人需要耶穌基督的救贖是基督徒的基本信仰，這是毫無疑問的。至於人是處在何種需要被救的狀態，則有不同看法。

（二）教會信仰傳承——人需要基督的救援

後宗徒時代的教父在當時，除了要延續宗徒所傳下的正統信仰外，還必須面對另一個外在文化的挑戰。此時他們的重要使命是，針對當時在教會內的一些異端思想（如諾斯主義或蒙丹派）所產生的信仰衝擊，援用聖經來維護教會的信仰傳統，或闡釋基督的救援意義。他們不像護教時期的教父已能開始發展基督徒人學，思考何以人需要救援的背後原因。爲此，在面對這些異端時，他們僅單純地爲外邦人說明耶穌基督的救援，主要是給人新的知識、新法律和新誠命，教導人如何藉此新啓示回歸到天上¹⁴。爲此，基督的降生事件，不是爲去除人身上的「原罪」，而是爲迷失在現世中的人指出一條回歸天鄉的正道。

故在回應這些挑戰時，有些人循著當時希臘人文主義的脈絡，對人性持樂觀態度，因而沒有被侷限在新約基督徒所強調

¹⁴ 其實這已是借取諾斯主義的思想（新知識）來闡明基督的救援工程之價值意義。

人性的罪惡觀。基於信仰傳統，他們的確認為亞當的犯罪確實影響後人，但它的影響是一種外在因素，即為後裔塑造出一個使人易於傾向犯罪及導致死亡的環境，保祿因而說罪惡藉亞當進入了世界，並使後人生活在罪惡、法律與死亡的權勢下¹⁵，所以需要基督的救恩。但人需要基督的救援，主要不是因為亞當的罪導致後人的自由意志能力受損或喪失（這即是後來奧思定所說的原罪概念），而是人生來就處在一種類似悲劇的環境中，它使人易於犯罪並導致死亡，且身處此境的人類無法憑藉自己的力量獲取救恩，因而需要基督的恩寵¹⁶。但我們不能因為早期學者對人的存在狀態的真實描述，而認為這是一種宿命觀，猶如希臘古代的宇宙觀所倡導的。事實上，早期基督徒從來就沒有這種主張，反而是抗拒這種悲劇性的人觀。

之後在護教時期所出現的一種說法是，亞當的罪或許是使人生活在一個不幸的環境中，但不表示亞當之後的人性就必會因他的原始罪行而受損，因而染有原罪並失去得救的可能。不少早期教父認為，人性受造之時的自由意志狀態，猶如嬰兒時期的脆弱，容易犯錯跌倒。很不幸地，亞當犯了罪，但他的罪只影響他自己，最多是他為後代塑造一個犯罪的境況，而後人也因人性自由意志的脆弱，受到影響而易於犯罪，猶斯定即是

¹⁵ 參閱保祿書信：羅五 12~21。

¹⁶ 帕立坎（Jaroslav Pelikan）甚至認為，初期教會所關懷的得救問題不是有關罪而是有關死亡的問題，見《基督教傳統——大公傳統的形成》，386~395 頁。

持這種看法。若有所突破，最多也只是像依肋內所主張的，因亞當與人類有某種奧秘性的聯繫，因而後代的人也分享了亞當犯罪的後果¹⁷。但即使有這種神秘連繫觀念，與奧思定的原罪思想仍有一大段差距。

總之，縱使早期的教會牧者或學者，有些人秉持古典希臘人文自由主義的思想系統，沒有原罪思想的因素，然而也都沒有否認基督救恩為人的得救是必須的。人只要生活在現世，即是一種迷失，沒有基督的恩賜是無法脫離。這一點，奧思定不但繼承了，且更加以發揮。

（三）與摩尼派思想的對抗

奧思定思想體系的完成，歷經三個階段的信仰論戰：最早是與摩尼教的爭論，之後與都內忒的論辯，最後是與白拉奇的思想論戰。白拉奇主義思想已在上面提過，而與都內忒的爭論主要是在教會、神職與聖事的神學問題上，因此我們在此僅提摩尼派思想。

早年的奧思定曾醉心摩尼派思想，這與他年少輕狂有關。在迷失一陣子之後，因熱衷於知識的追求而逐漸清醒，也許為減輕自己的罪惡感，剛好在摩尼派的善惡二元論思想中，為自己找到何以自我墮落的原因。

摩尼派既是主張善惡二元論，因而有善神（天主）與惡神（魔

¹⁷ 此即是所謂「同歸於一」的理論（recapitulation）。見：凱利，《早期基督教教義》，116-118頁。

鬼)兩股原始勢力。宇宙是由精神與物質建構而成，精神屬善的元素，而物質則為惡的元素。在此思想背景下，就人的結構(靈魂與肉體，或精神與物質)而言，奧思定認為人的靈魂是天主性的一部分，物質身體則屬惡的成分。當然，當奧思定說人靈是屬天主性的一部分時，此並沒有泛神論思想的意味。人的身體則屬惡神管轄，於是人的行惡，是人的自由意志所無法掌控。但隨著歲月流逝與心靈對真理更深的渴望與追尋，奧思定從摩尼派中清醒，並進入柏拉圖思想的殿堂，最後在基督內皈依。

皈依後的奧思定，開始反駁摩尼派思想，尤其是善惡二元論思想。我們可以說，奧思定藉此爭論從摩尼派人性論中挽救了人性的自由，人的罪惡非先天惡神所預定，而是出於人的自由。但到了晚期，因面對白拉奇思想的挑戰，過度宣揚人性自由意志能力，反使天主恩寵角色淡化，奧思定轉而護衛天主恩寵的絕對性與必須性。因此，是摩尼派讓奧思定意識到人性之惡，同時也是奧思定使教會從白拉奇主義的思想中挽救了天主的恩寵。奧思定是經由與摩尼派及白拉奇的爭論，再加上個人生命歷程的影響，而豐富了他對人性論的思考，並且發展出他的原罪思想觀與恩寵觀¹⁸。

¹⁸ 奧思定因反摩尼派思想而寫的主要作品如下：《論自由意志》(388~394年)、《二靈論》(391~392年)、《論善的性質》(404年)。

(四) 嬰兒洗禮的問題

最後，影響奧思定建構他的人性論、原罪論與恩寵論之因素，除了上述所提之外，當時教會有關嬰兒洗禮的問題也是一項重要的外在因素。嬰兒洗禮在當時已是普遍施行的禮儀。不過，有關嬰兒洗禮的起源及必須性，在神學意義上則一直沒有定論。

我們很難在新約中找到嬰兒洗禮的清楚證據，最多只能藉聖經中一些敘述全家受洗個案的章節（如宗十六 15, 33；格前一 16），由此揣測其中也有嬰兒受洗的可能性。其理由是，由於舊約時代猶太男子需要接受割損禮，以視為正統亞巴郎子孫的記號；同時保祿也視基督徒的洗禮意義如同猶太男子的割損禮。因此後來的基督徒便將此洗禮施行在嬰兒身上，作為基督徒的記號。奧力振即是持這種觀點，認為教會從使徒時代起就已施行嬰兒的洗禮。

至於嬰兒洗禮的神學意義，是否從開始就與原罪有關，這又是另一個爭論的焦點。多數早期東方教父（如兩位卡帕多西亞的額我略教父）甚至認為嬰兒沒有原罪，即使後來「原罪」的觀念已逐漸呈現，聲稱亞當的過犯影響後人，但也只是使人傾向犯罪而導致死亡，並沒有說亞當也將罪惡遺傳給後人。也許有些教父有此觀念，也確實隱含著指出它使人性受損，但並沒有特意強調這一點。為此，嬰兒洗禮的目的，不是為赦免亞當遺留下的罪惡，而是為使人加入教會團體中，並在末世時得以進入永生。

不過在西方教會則不同。一般說來，西方教會因受羅馬法律文化影響，比較有罪與罰的觀念。因此在詮釋基督的救援價值與意義時，較傾向以罪惡及罪罰的觀點來理解人性的現世存在狀況。於是我們可以在戴爾都良的思想中看到，他雖質疑嬰兒時期就給予施行洗禮的適切性，但仍嘗試提出神學理由，認為「亞當傳給後裔的人性已是被罪污染的；靈魂裡有了一『不合理的成分』（即犯罪的傾向，及導致敗壞與死亡）」¹⁹。

但即使有這一看法，也還不能說此即是後來奧思定的原罪觀，即亞當原始之罪遺傳在後來子孫的人性內的罪。後來的西比連，則使這一思想更往前推進一步，認為嬰兒洗禮既是教會長久以來的傳統，它正可以「證明罪惡不可避免地存在於嬰兒中」²⁰。但真正清楚地將嬰兒洗禮與原罪思想緊密相連的，則是奧思定，他是在與白拉奇主義的恩寵論之爭時，隨著原罪論的提出，而完成了使嬰兒洗禮與原罪的關聯性緊密地扣在一起。

三、奧思定的人性論與原罪觀

雖說奧思定的原罪論觀念是在與白拉奇主義思想的爭論中提出，但作為原罪論基礎的人性觀，其實早在他與摩尼派的爭論中就已建立²¹，只是藉著原罪思想的提出，而使它的輪廓更加清楚地呈現了出來。

¹⁹ 凱利，《早期基督教教義》，119~120 頁。

²⁰ 帕利坎，402 頁。

²¹ Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace* (Eugene, Origen: Wipf and Stock, 2007), p.90.

(一) 亞當犯罪前的人性狀態

正如在前一章已指出，早期教父的人學基本觀念是「人是天主的肖像」，而作為完整的天主的肖像包含形像 (image) 與樣式 (likeness)。當然，教父們對形像與樣式有不同的解說。大約可歸類為兩種：

第一種看法認為，人在創造之初並非已被造成一個完美的肖像，而是被造成一個需藉人的自由意志努力，而不斷在歷史中趨向完美的狀態。人在受造之初雖然尚屬完美狀態，但人的自由意志能力仍是脆弱的，猶如嬰兒尚不能餵硬食。很遺憾地，亞當在此脆弱階段即嘗試做出不屬他能力所及的選擇，他錯誤地選擇了惡，以致影響了後人。這一看法是由猶斯定的學生 Thophilus 所主張，並由依肋內、克萊孟、戴爾都良等人所承襲。

第二種觀點同樣由猶斯定的另一學生塔錫安 (Tatian) 所主張，認為人在受造之初即已擁有完美的天主肖像，僅因犯罪而喪失了其完美性 (likeness)，但根本的形像 (image) 則沒有損失²²。這完美性的喪失，也成為後來一些教父所說的原始聖寵與正義，西比連、亞大納削及奧思定就是走在這一思想路線上。

奧思定在為其原罪思想詮釋這一原初人性狀態時，面對白拉奇主義高舉人的自由意志，以及疏忽天主恩寵的必要性之際，他主張亞當之罪除了失落原有聖寵與原始正義外，且將傷害的焦點放在人的自由意志能力上。為奧思定而言，亞當在受

²² Phan, *Grace and Human Condition*, p.32。

造之時擁有完美的存在狀態及完善的自由 (*libertas arbitrii*)。奧思定承襲前人的思想，認為犯罪前的亞當充滿原始的聖寵與正義，在樂園中能與天主維持良善友誼關係，且只要繼續享用樂園中的果子，則亞當永遠生活在喜樂當中，不會犯罪也不會招致死亡。換句話說，在樂園中的亞當，因著原始聖寵的伴隨，他的自由意志（或靈魂）能輕易地選擇導向天主，維持良好的天人關係。此時亞當的身體，正如他的靈魂選擇天主，同樣，他的肉體也經常順從理性而不會犯錯。這種原初所具有的自由選擇天主或超性的能力，即是原始自由 (*libertas arbitrii*)。

不過，奧思定所說的原始自由，常導致後人的誤解，以為這原始自由是一種使人「不能犯罪」的自由 (*non posse peccare*)。這其實不是奧思定的原意。他說的原始自由，是指「能不犯罪」 (*posse non peccare*) 的自由。換句話說，亞當即使在犯罪之前，仍然可能犯罪，不是不能犯罪；但只要他持續享用生命樹上的果子，保持與天主的良好關係，並遵守天主的命令，則能繼續享有原始聖寵與原始自由。順著這個思想，也可以說，在犯罪之前的人只是可能不死，並不是說人性的本質是不會死亡。

遺憾的是，亞當身為受造物一部分，有他受造物的有限性或弱點。在受到誘惑之下，加上驕傲，讓自己想要成為天主，因而導致墮落犯罪。亞當犯罪之後，不只失去了原始聖寵，也失去了人的原始正義的恩賜，更喪失了原有的自由。然而，人雖喪失原始自由，但人本身受造時所享有的自由行為能力本身 (*liberum arbitrium*) 卻沒有喪失。人仍然是自由的；他所失去的，

是那能使人度完善生活的、即那能自由善用自己自由意志的能力。因此，犯罪之後，亞當已不具有不犯罪的能力，自此之後他不能不犯罪。因而亞當犯罪的後果，不只造成後人喪失原始正義，更使後人的自由意志能力損傷。後來士林神學稱亞當所犯的罪及其受到的懲罰為「因性原罪」(peccatum originale originatns / original originating sin)，而稱因亞當的過失所造成後人的損失為「果性原罪」(peccatum originale originatum / original originated sin)。

(二) 原罪與原罪的遺傳

亞當犯罪，不只讓自己失去了原有的一切，更影響了後人，及造成後人生活在不幸的狀態中（果性原罪）；這在奧思定之前，就已是教會的正統信仰，儘管在解說上有不同的觀點。但奧思定在反思亞當所犯之罪對後人造成的影響時，因著與白拉奇的恩寵爭論，讓他提出了原罪觀念並清楚論及它的遺傳性質。所以，嚴格來說，奧思定不是原罪論的創始人，因為在他之前的神學思想已隱含這個信仰的因素，尤其是在西方教會²³，但奧思定卻是第一人使用原罪觀點，來描述亞當之罪對後人產生的影響及傷害，更是把這種傷害後果轉向人性主體上來詮釋，以及藉生理傳生而禍及後人，使後來的人性之自由意志能力皆受到了損傷，這即是原罪的流傳。

²³ 如西比連把嬰兒洗禮與罪的消除連在一起，而盎伯羅削及所謂盎伯羅削釋經學家都指出，亞當的罪與我們有緊密的關係，因著它的影響使人有犯罪的傾向及容易犯罪。

奧思定也比其他人更清楚地區分亞當的罪在後人身上所遺留下來的後果²⁴。他把遺傳在後人身上的（果性）原罪區分為：原罪的罪行（*reatus / guilty*）與原罪身上所造成的後果（*actus*）。前者指的是：我們身為亞當的後裔，與亞當本來就具有某種神秘性的聯繫與統一性²⁵，因此，亞當犯罪造成所有人都成了罪人。其實，奧思定對罪行的意義也沒有很清楚的定義，一般的說法是指原始聖寵的喪失。因為原始聖寵的喪失，亞當總因自覺是罪人而有羞愧之感（罪惡意識），已無法坦然而真實地面對天主或與天主交往，天人關係因而破裂。至於犯罪的後果（*actus*）則是失去原始聖寵，因而也就失去原始正義，導致後人的無知、貪欲、痛苦與死亡。這兩種結果都遺傳至後人身上。

奧思定之所以堅持主張原罪的真實性及其遺傳性，除了源自前人，如西比連與盎伯羅削的思想影響外，也有他所認定的聖經基礎。舊約中最清楚的章節是《創世紀》第三章亞當墮落的故事²⁶；新約則以《羅馬書》（羅五 12）影響最大²⁷，但同時也是爭議最大的。在《羅馬書》這一段經文中（羅五 12~21），保祿所要提的內容，並不在於人是否因亞當的罪而染有原罪；他想要強調的重點，是耶穌基督救援的普世性價值與意義，而死亡、法律與罪惡，這三個詞彙常是保祿在描述人需要耶穌基督救援

²⁴ 其實對於原罪的傳遞過程與方法，奧思定也沒有確定的說法，但最突出的還是藉由生育。

²⁵ 這個觀念即是依肋內統一理論（*recapitulation*）。

²⁶ 此外尚有：詠五一；約十四 4~5。

²⁷ 新約中尚有下列章節可作為基礎：希七 9~10；若三 5。

時，被用來指稱人的不幸存在狀況。其次，奧思定在引用「因為眾人都犯了罪」（羅五 21）這一句時，他所採用的是拉丁文譯本的聖經，而此譯本將它譯為「因為眾人在他（亞當）內犯了罪」，因而這使得奧思定更認定每一個人都承受了亞當的罪。

（三）原罪與救援

當面對白拉奇主義否認人的原罪，以及主張藉個人自由意志能力就可以度完善生活，並能獲得永生的救恩，因此恩寵對人的永生救援沒有絕對的必要性。奧思定因而極力護衛教會的信仰正統。為奧思定而言，人的確因襲了亞當的罪惡與罪罰之後果，並藉生殖遺傳而流傳給後人，人因而分擔亞當之罪的罪咎與罪罰，以及生理上犯罪的傾向，也即是貪慾。而在所有貪慾中，性慾是最清楚且最強的，是促使人犯罪的人性傾向；此原罪的後果，事實上已藉由生理的遺傳，而潛隱在人的自由意志內，並已損及人性的自由意志能力。

受原罪影響的人性，雖沒有讓人完全喪失自由意志抉擇的能力，即人依然可以自由地實現一般的行動，但卻已失去了那在墮落之前，為能賺取永生救恩而擁有的自由行善的能力。換句話說，受損之後的人性自由意志雖仍是自由的，但已失去了行善功（能獲得永生的善行）的能力；或說，帶有原罪的人性，藉本有的自由意志，仍能行一般性倫理的善行，但這些善行為獲得永生，沒有幫助也沒有關連。為此，為要獲得永生救恩，必須實踐具永生價值的善行（此就是善功）。但既然人已有了原罪，

自由意志業已受損，因此需要恩寵的助佑。沒有恩寵，人便不能得救。

總之，奧思定對人性的看法比較悲觀：人性由於被罪惡所奴役，縱然他能夠選擇這個或那個，但無論如何，他必然是會做出一個自私自利的抉擇（此即是貪慾，而情慾則是貪慾之最），因為人的意志常是屈就自己的慾念，尋求自己的光榮。

四、奧思定恩寵論的意義與特點

在談論奧思定的人性論與原罪論時，我們約略可以看出奧思定在恩寵論上所呈現的特色。在此，除了根據奧思定的《恩寵與自由》一書來了解他的恩寵思想外，還有迦太基會議（418年）的條例，以及奧思定《致魏答禮書》，兩者都幫我們指出奧思定的恩寵神學思想²⁸。

（一）恩寵的必需性及特質

既然所有的人皆因亞當的犯罪而受到波及，人非但失去了原始的聖寵與義德，人的本性事實上也已受到損傷，不僅已不能自由地履行那能獲取永生救恩的善工，更悲慘的是，人已不能不犯罪。於是，為使人能從這種罪惡、貪慾及死亡的束縛中獲得釋放，況且人對此也已無能力自救，就不得不需要天主的恩寵。因此，只有天主的恩寵能釋放人，人若無天主的恩寵幫

²⁸ 參閱：唐逸著，《西方文化與中世紀神哲學思想》（台北：東大，1992），43~49, 307~314頁。有關迦太基會議的恩寵論思想，請參閱：溫保祿，《天主恩寵的福音》，73~74頁。

助，便不能行天主所命令的事，為此奧思定長期倡導說：「請祢先給我祢要求於我的東西，然後隨祢要求吧！」（Command what you wish, but give what you command.）這一句話，可以作為奧思定恩寵論的典範。雖然當白拉奇聽到這一句話時，相當不舒服，因為它貶低了人性的自主。由此我們可以清楚看到，奧思定與白拉奇主義在恩寵思想上的差異對比之所在。當白拉奇強調人憑自由意志能度一個完善的生活且獲得永生，奧思定卻認為沒有天主的恩寵，人沒有能力行善功而獲得永生。

人性既因原罪的遺傳而受到損傷，即是處在一種不健康的狀態。因此為奧思定而言，天主所賜予人的恩寵是為醫治並療癒人性的傷害，恩寵因而是一種治療性的恩賜（healing grace）。事實上，奧思定在談恩寵論時，喜歡用醫院這個圖像，來類比教會在恩寵中所扮演的功能。正如同醫院裡充滿著等待醫治的病患，基督徒乃是承認自己生病而來到教會尋求醫治的人²⁹。

儘管奧思定對恩寵性質的瞭解，因著原罪觀念而突顯它的治療性色彩，他也沒有忽略恩寵對人性的聖化與提升（divinizing grace）。他曾在一封書信（第140封）中指出，耶穌的恩寵不僅摧毀罪惡力量及恢復我們的自由，同時也依基督的肖像改造我們，使我們成為天主的子女，也成為天主性體的分享者。奧思定有時候說恩寵在人身上的臨在或改造，即是天主聖神本身住在我們心中。由此我們可以看到，當白拉奇只看到恩寵的外在

²⁹ Alister E. McGrath 著，劉良淑、王瑞琦譯，《基督教神學手冊》（台北，校園，2001），441頁。

性時，奧思定卻非常強調恩寵的內在性，只是由於奧思定的原罪色彩太過突顯，導致他的恩寵論之治療色彩更爲人所專注。

（二）恩寵的種類

白拉奇所瞭解的恩寵是一種外在性的恩寵，他雖然沒有完全否認原罪，但僅只視之爲社會的罪惡習俗。人憑自己的自由意志，仍有不受習俗牽引的可能而度一個完善的生活。因此，人對天主恩寵之需要性就不是必須的。但白拉奇並沒有反對恩寵的存在及其價值，他認爲恩寵僅是外在的，如梅瑟法律，及基督的訓導與模範³⁰，藉此外在恩寵（external grace），較能使人免於受社會習俗的影響而導致犯罪。

但爲奧思定而言，他雖也接受外在恩寵的觀念，但更強調內在性的恩寵（internal grace，或恩寵的內在性）。爲醫治人性自由意志的傷害，我們不能僅有外在恩寵。如果內在的傷害無法治療復原，外在的恩寵也就無法運作。因此，天主恩寵的臨在必須深入人的心靈深處，治療受損的人性。奧思定甚至視此內在恩寵爲聖神在人心靈內的臨在，他完全認同聖保祿的恩寵觀：「因爲是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，爲成就祂的善意」（斐一 13）。所以，真正的恩寵乃是內在的恩寵，是天主對人內心的治療及改變。奧思定的恩寵觀因而具有強烈治療性與內在性的特質。

人在一生過程中，不管是在皈依前或皈依後，一直都需要

³⁰ 白拉奇當然也視人的自由意志能力本身（posse）爲一項恩寵。

天主恩寵的臨在，才能終生善度正義生活。正如奧思定在探討原罪時，將人性區分為原始狀態與墮落狀態，同樣，他再以皈依為基準，劃分兩階段的人性狀態（皈依前與皈依後），以作為區分恩寵的種類：**先至恩寵**（*preveniens / prevenient grace*）、**合作恩寵**（*cooperans / co-operative grace*）及**運作恩寵**（*operans / operative grace*）。

先至恩寵指的是：人在皈依之前必須要有天主恩寵的先行臨在，推動人或預備人的自由意志，使他「願意」歸向天主，踏上皈依的旅程。為此，人的自由意志在成義的起始之前，完全不能做什麼，僅能期待天主的自由恩賜（召喚），這是一種白白給予的恩賜。

運作恩寵指的是：人在先至恩寵的推動下，只是初步「選擇」或「願意」歸向天主。之後他還需要天主的恩寵，使之「實現」並「完成」皈依的動作。所以人完成皈依的動作，仍然需要天主的運作恩寵之助。

合作恩寵指的是：人即使在皈依與成聖之後，即使人的自由意志已能行善，但因為原罪的後果（貪慾）還在，並經常會引人產生犯罪的傾向，為此人繼續需要天主的恩寵，在此恩寵的助佑下，並與它合作，使成聖的人堅忍並持守正義生活至終，直到永生。

（三）恩寵的絕對性與人的自由

奧思定不只認為在人的皈依前、皈依後、甚至往後的所有全部生活中，都需要恩寵的助佑；他更進一步說，天主的恩寵

對人的自由意志，不只有優先性，更有絕對性的主導權，且絕對永不落空³¹。人不能反抗天主恩寵的效力，天主一旦賜予恩寵，必然確實有效。因為領受恩寵的人，必然會做天主所要求的善行。基於這一觀點，有些人就認為這也是奧思定的恩寵特色，即恩寵的絕對性與至高性。

奧思定為針對白拉奇在天主恩寵與個人的自由意志之間的失衡問題，致使他非常注重恩寵的絕對確實性，與不可落空的有效性。在這觀點下，馬上可衍生出另一問題：既然天主的恩寵在人身上的臨在有其必然性，及其作用的確實性，則人在面對天主的恩寵，是否已喪失了它完全的自由，僅能隨天主的意志擺布？

其實，奧思定在界定人的行動是否為自由，有他衡量的基準。一個真正自由的行動，是出於個人的自由意願、或意欲、或喜歡。在此定義下的自由，奧思定認為，縱然人在犯罪之後失去了向善或傾向天主的自由，因而無法不犯罪。但即使如此，當一個必然犯罪的人在行犯罪行動之時，由於這仍是出於他個人的意願或喜歡（選擇現世及為自己的利益），所以仍是一種出自真正個人自由的選擇。人依然沒有喪失本性原有的自由。

就如我們前面已提及奧思定對自由意志之能力有了不同的區分：原始的自由（恩寵中的自由）與自由意志能力本身的自由。

³¹ 例如在《論勸懲與恩寵》十四章 43 節說：「祂若救誰，沒有一個人的意志能夠抵抗，因為願意或不願意固然在於願意者或不願意者，但卻不能阻止天主的意志」。

同樣地，當奧思定在論及恩寵至高性與絕對性下的自由意志時，也認為恩寵不會損傷人性的本然自由，反而使人更為自由，這狀態是屬於在恩寵中的自由。但即使因著恩寵臨在於人心靈內，也有其絕對的確實性，實際影響甚或「控制」人的自由抉擇的行動，但因為這些仍是出於個人的意願與喜悅的表現，所以也是人的自由能力的完全彰顯³²。

（四）恩寵與預定

奧思定在恩寵論上最容易招人誤解與攻擊的地方，是他後期思想中越來越強調恩寵的絕對性與至高性，而逐漸導出並彰顯預定論（predestination）的色彩。

假定天主的恩寵是永遠不會落空，且絕對有效，那麼，人得救就完全決定於天主所給予的恩寵；而且要給誰恩寵，或不給誰恩寵，天主有完全的絕對自由。換句話說，人的得救最後完全由天主作決定。另一方面，若從實際的生活狀況來看，在未來的末日時刻，的確有一些人將會獲得永生，而另一些人則不能得救。於是在神學上就出現了問題：為什麼天主從開始就已預定一些人得救，而另一些人卻不能得救？其次，天主在作這種預定时，是單一的預定論（只預定人得救，但沒有預定人不得救或下地獄）？或是雙重的預定論（即預定某些人得救，同時也預定另一些人不得救）？而且，當天主在預定人的得救與否時，是否同時

³² 奧古斯丁著，周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》（香港，道風，2005），pp. xliv~xlvi。

也考慮到人的自由意志？

奧思定在早期論到有關恩寵與預定的關係時，還清楚表達出天主的恩寵（不管是外在恩寵或內在恩寵）在被領受之初，乃是由人的自由意志所決定³³。但隨著時間的發展，在後來的《聖徒的預定》書信中，奧思定就放棄之前的意見，轉而主張人接受或不接受天主的恩寵，以及信或不信，完全在天主的預定中³⁴。

不過，對於奧思定的預定論，究竟是單一的預定論或雙重的預定論，則有不同的意見。有些人的確持雙重預定的看法³⁵，但多數學者認為奧思定是持單一預定論，即天主只願預定某些人得救，但並不預定另外一些人下地獄。那些拒絕天主恩寵的人，不管是拒絕與先至恩寵、或合作恩寵、或恆守至終恩寵合作，不是天主預定他們不得救，而是他們心硬拒絕接受天主所賜予的恩寵，只不過天主早已預知這些人將會拒絕天主所賜予的恩寵，或將不會與祂合作，故天主沒有賜給這些人恩寵。

總之，這些人無法得救，不是天主預定他們不得救，而是他們自己的過失所造成。奧思定的確在其《論靈魂及其起源》一書中論及這一觀點，提出一些人「預定永死」的觀念。但奧思定真正的意思是：天主由於已預知某些人不願意與祂的恩寵

³³ 如在反駁白拉奇所寫的《恩寵與聖事》中表達人面對恩寵的決定權。見：周偉馳，〈內在恩典與道德自主〉，在關啓文編，《基督教價值與人文精神：歷史、對話與前瞻》（香港：浸會大學，2006），59-81頁。

³⁴ 同上。

³⁵ 如帕立坎（Jaroslav Pelikan），見《基督教傳統》，409頁。

合作，因而天主沒有賜給人恩寵³⁶。

儘管奧思定用預知的概念，嘗試解決因強調天主恩寵的絕對性與至高性所產生的預定論思想，但問題仍無法澄清。天主既然早已預知一些人將拒絕與祂的恩寵合作，何以容許他們生活在不得救的狀態中？或者可以把這一問題問得更深入些：天主如何決定是這些人、而不是那些人獲得永生？最後，祂為何容許亞當犯罪，甚至容許罪惡存在？奧思定對這些問題也是無解，只能說是天主的奧秘了。

奧思定的預定思想，終究面臨新約《弟茂德前書》中的普世救援概念的質疑：「因為祂願意所有的人得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。奧思定的解釋是：天主願意從世界所有「各」種族、文化、族群、階級中揀選或拯救的人，分別召選一些人得救。顯然地，奧思定這個解釋很難說服所有人。

小 結

奧特勒（Albert C. Outler）曾說，奧思定所有著作的中心論題，是施予恩寵的至高無上天主，和天主的至高無上恩寵³⁷。雖然奧思定的恩寵思想壓制了當時的白拉奇（或白拉奇主義者）高舉自由意志的蔓延，但也因此走入了預定論的思想，尤其到了晚年愈趨明顯。而這也造成在奧思定時代，已有些人開始反彈，因而在 418 年的時候，召開了迦太基會議嘗試解決問題，其中有

³⁶ 見：周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》，pp. xliv~xlvi。

³⁷ 帕利坎，《基督教傳統》，404~405 頁。

關恩寵論的教導，是教會首次以官方文件作出了系統性的論述。

隨後在奧思定去世不久，又出現了所謂半白拉奇思想的爭論，教會最後在 529 年召開奧倫居會議，再度對恩寵論作了清楚的教導。這些恩寵論上的訓導，事實上大都是建立在奧思定的思想基礎上，除了沒有接納他的預定思想外。無論如何，奧思定的恩寵與自由的思想，在後來教會的神學傳統中影響巨大，尤其是後來的馬丁路德。

五、奧思定之後教會官方的恩寵論教導

在此，我們提出三個在當時爭論過程中，較具教會教導性質的恩寵論文件。主要是：迦太基會議文件（DS 225~230）、索引（*Indiculus*，DS 238~249）及奧倫居會議文件（DS 370~400）。

（一）迦太基會議（418 年）

有關奧思定與白拉奇主義之間的恩寵論之爭，歷時約二十年之久，從 411 年開始，一直到 430 年奧思定生命的結束。而這爭論階段的高峰是在 416~418 年間，即直到 418 年迦太基會議的召開。迦太基會議共有兩百多位主教參加，奧思定也是其中之一。

迦太基會議頒布了一份文件，包括三條有關原罪的法規（DS 222~224）及六條有關恩寵論的法規（DS 225~230）。當時的教宗並且寫了一封信，表達對此文件的肯定。但即使如此，此會議本身的位階在神學上卻有不同的看法，認為它不應被列於正式的大公會議文件中。但因為有教宗信函的肯定，此會議的有關教

理訓導，仍被視為高於一般的地方會議³⁸，它的教導文件仍能作為基督徒信仰的準則。

迦太基恩寵論的教導，目的是為譴責白拉奇的思想，它的教導內容主要是採奧思定的思想。主要內容大致可歸列於下³⁹：

1. 恩寵的賦予「不只是為赦免人已犯的罪過，更是為幫助他們不犯罪」(DS 225)。此即是在反駁白拉奇主義對自由意志的過度肯定：人能藉自由意志度完善的生活。
2. 文件肯定，「恩寵不只是使人得以瞭解天主的誠命，藉此知道什麼是該追求或該避免，它也使我們喜愛並能夠做我們該做的事」(DS 226)。這是為肯定恩寵的內在化作用，不能只是外在性的教導作用。
3. 恩寵不只是使人更容易實行自由意志當行之事，且使人能夠恆守天主的誠命 (DS 227)。
4. 每一個人在天主面前都是罪人 (DS 228~230)。

儘管迦太基會議採用了奧思定的思想，但卻沒有完全贊成他的預定思想主張。而這會議教導，也成為後來教會討論有關恩寵論問題時的基礎。

(二) Indiculus文件中的恩寵論

在迦太基之後，北非與法國南部隱修士等反對奧思定的預

³⁸ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，73 頁。

³⁹ 同上，72~73 頁。

定論，因為預定論否定了他們度克己苦修及嚴謹倫理生活的價值，同時也不滿意迦太基會議對此問題的不處理作為。奧思定去世後，Cassian及Vincent of Lerins等人反對奧思定的「恩寵不可抗拒性」的思想。這些反對奧思定思想的主張，後來被稱為半白拉奇主義⁴⁰。教宗加斯定一世（Celestine I）此時雖在一封寫給法國主教的信函中，對奧思定思想極力讚揚，但卻不提及、也沒有認同他的預定思想。

基本上，半白拉奇主義接受原罪與恩寵的學說，也不否認恩寵的必須性及其恩賜性，但限制這兩者。它同意拯救「不是由於人們自己的活動，而是由於天主的恩寵」，但主張恩寵假定在人的自由上，人先願意接受天主，天主的恩寵才臨在，即得救的初次願望，是由人的自然能力而來。為此，在人的得救工程中，是人而不是天主走第一步。其次，人在有了恩寵之後，只要願意，也一定可以保存此恩寵而得救，不需要其他恩寵的助佑。

大致說來，索引的文件中主要有下列四點：

1. 為信仰的開始，即需要內在恩寵（DS 244, 248）；
2. 為恆心到底，已成義的人也需要恩寵（DS 241, 246）；
3. 恩寵並非摧毀人的自由，反而解放之、治癒之，使之更發

⁴⁰ 半白拉奇主義名稱：此名稱出現在中世紀，原是新教路德批評天主教士林神學恩寵論所使用的名稱。在十七世紀後的神學用法，常是指早期反對奧思定「預定」思想的人，但這些人與白拉奇主義者沒有一點關聯，在古代或初期中古時其被稱為「馬賽人」。見：溫保祿，《恩寵論》，77頁。

展 (DS 248)；

4. 恩寵先於功績 (DS 248)。

由此可以看出，這個會議再次採用奧思定的恩寵論思想。但同樣地，在這文件中並沒有接受奧思定的預定論主張。

(三) 奧倫居會議文件

奧倫居會議的歷史背景，仍然是針對半白拉奇主義者。此時恩寵之爭已進入第三階段 (480~529 年)。當時一位名叫 Lucidus 的學者堅持奧思定的預定思想 (或「神恩獨作說」)，而遭到 Faustus 主教 (of Riez) 的反對，恩寵之爭因而再起。一直到 529 年，在奧倫居藉祝聖主教座堂的當日，尋求參與典禮的十四位主教共同簽署之前已在 Valence 地方所準備好，為反對 Faustus 的文件。而後得到教宗包尼法二世 (Boniface II) 在 531 年的認可。

奧倫居文件的主要教導如下：

1. 為信仰的開始，人需要恩寵 (DS 373, 374)；
2. 藉著恩寵，人能夠獲得救恩，並且應該有始有終 (DS 397)；
3. 棄絕天主預定人為惡的思想 (DS 397)。

總 結

奧思定對天主恩寵的體驗相當豐富，這除了是他自己的天賦才華外，更是他自己的恩寵經驗 (皈依)，為他提供了詮釋的基本範疇。例如：面對人性原罪時，他強調恩寵對人得救的必須性與絕對性；恩寵的治癒性，使人恢復行善的能力，好追求最高的善 (天主)；即使在皈依 (或成義) 之後，由於原罪的後果

(貪慾)，還是需要天主的恩寵，才能持守至終。但可惜的是，奧思定在強調恩寵的絕對性時，早期隱伏著預定論的思想，而在晚期的著作中清楚呈現出來。但這並不影響他在恩寵論上的偉大貢獻。

第五章

聖多瑪斯的恩寵觀

在西方教會神學傳統上，至今能與奧思定相提並論的思想家，大概也只有中世紀的聖多瑪斯（Thomas Aquinas, 1225~1274）。兩位都為教會神學的發展模式開創了新的典範，並且直到今天也都充滿著其影響力。一般而言，大家在對比這兩位偉大思想家的類型時，會把奧思定的思想歸屬於柏拉圖的類型，即著重以心靈主體性或內在直觀的思考模式來詮釋教會信仰；而多瑪斯則代表中世紀時期所產生的另一新神學典範，採用亞里斯多德的思想類型，以外在客體世界為出發點，運用理性思辨的方法來詮釋教會的信仰傳承，並藉此理論思辨的詮釋方法，最後建立一套真正的神學體系。此外，多瑪斯也將神學與哲學分開，使二者可以各自獨立成為真正的科學¹。在中世紀之前的教會神

¹ 這一新的神學典範的轉移，事實上始於多瑪斯之前。聖安瑟倫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）在他的著作中展露了以理性尋求理解信仰的態度，他的兩句名言可作為此理性治學的基本態度，即「相信是為了瞭解」（*credo ut intelligam*）及「信仰尋求理解」（*fides quaerens intellectum*）。之後的亞培拉（Abelard, 1079~1142）在其著作《基督教神學》（*Christian Theology*）中，嘗試以理性來調和基督教神學傳統中（聖經、教父、教會訓導）不

學傳統，神學與哲學是交織在一起的，但正是多瑪斯讓神學成爲一門真正獨立的科學²。

然而，儘管多瑪斯在詮釋基督教信仰時，對於運用亞里斯多德的思想範疇是如此地成功，我們也不能忽略在多瑪斯的思想中，其實很多是延續柏拉圖、奧思定的概念，再以亞里斯多德的思想範疇予以重新詮釋。例如在聖三論的思想中，多瑪斯把奧思定的心靈類比（心靈的活動）提升到形上學存有活動的類比（存有學的層次）。雖然較呈現出抽象理論的面貌，但仍都奠基於人類認知（或知性）上的行動。奧思定的認知是屬人心靈中對天主的直觀或追求認知的活動，而多瑪斯則是理性上對存有自身、尤其是對絕對存有自身（天主存有本身）的認知活動作思考。

其次，如果再看多瑪斯的神學經典著作《神學大全》（*Summa Theologica*）³，將會發現到它整部書的思想結構，其實也是採用

協調之處，儘管未必能夠完全成功，但藉理性的協助，可以幫助我們認識信仰的意義。最後，是在多瑪斯身上，經由老師大亞爾伯的教導，藉亞里斯多德哲學的思想範疇，建立世紀士林神學的地位，並使神學真正成爲一個與哲學分離的獨立科學。參閱：蒂利希（Paul Tillich）著，尹大貽譯，《基督教思想史》（香港，漢語基督教文化研究所，2000），134-288頁；奧爾森（Roger E. Olson）著，吳瑞誠、徐成德譯，《故事神學》（台北，校園，2002），303-404頁。

² 此即符合亞里斯多德定義下的科學意義。

³ 最能彰顯多瑪斯完整體系的思想著作有兩本：在哲學方面有《駁異大全》（*Summa contra Gentiles*）；神學上則是《神學大全》。事實上，多瑪斯未曾在課堂上講授過《神學大全》這本巨作。他寫這本書，是爲初學神學的人；爲多瑪斯，這是一本神學入門書。但事實上，

柏拉圖主義思想的基本模型：溢出與回歸（*exitus et recitus*）。另外，多瑪斯在詮釋天主與受造物的關係時，他也採用了柏拉圖的分享觀（*participation*）。因此我們在多瑪斯的思想作品中，看到他在學術上展現出極強的整合能力，並開創了神學的新典範。

就恩寵論方面而言，過去影響教會數百年的奧思定恩寵論思想體系，到了多瑪斯手上重新塑造成新的模型。多瑪斯因著採用亞里斯多德形上學的思想範疇，把教會原先依循奧思定所強調的動態性、位際性、關係性及治療性幅度，逐漸移轉至超性層次及靜態性的幅度。如此把恩寵界定在超性層次，讓人產生恩寵與人的本性層次有了疏離。為此，多瑪斯思想中的恩寵作用，是在強調使人性提升到超性層次，進而能分享天主的生命。這是多瑪斯與奧思定在恩寵論上的基本不同之處。

本章首先簡述多瑪斯當時的神哲學思想體系的基本型態，並看他如何援用亞里斯多德哲學的方法，嘗試處理信仰與理性之間的問題，藉此指出基督教信仰傳統的合理性與可信性；接著闡述他的恩寵論思想；最後說明他的恩寵論思想的特色，及對後世的影響。

一、亞里斯多德對多瑪斯的影響

儘管一般認為神學上的研究直到多瑪斯，另一思想的典範才呈現，但即使此新模式出現，奧思定的思想依然繼續成為往

它卻是一部內容豐富、結構嚴謹、體系完整的作品，幾乎可以稱之為小型版的神學百科全書。

後西方教會神學的根基。不可否認的，如果沒有奧思定的神學，也就沒有安瑟倫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）及龍巴蒂的偉大思想出現，必然也就不會有多瑪斯的神學⁴。

安瑟倫通常被稱為「經院哲學之父」，是因為在他的著作上彰顯了經院哲學的思考型態，即用理性推理或論證的方式來詮釋信仰。但在他之前，其實已有多位思想家已在進行這一思想路線的嘗試⁵。這些思想的風潮影響，一直延續到多瑪斯時代。無論如何，在治學方法上，影響多瑪斯最深的還是亞里斯多德思想體系，尤其是他的形上學架構。

（一）亞里斯多德的宇宙觀與形上學

基督宗教信仰與思想體系的建立，事實上是得力於希臘哲學的傳統，尤其是柏拉圖與亞里斯多德的系統。早期的奧思定繼承柏拉圖思想傳統，建構以心學或內在直觀型態的知識體系；而多瑪斯則繼承亞里斯多德，以理性論證為方法的治學型態。柏拉圖與亞里斯多德治學體系的差異，又源於他們之間的不同宇宙觀。

柏拉圖的宇宙觀是一個二元的宇宙觀：現世存在的感官世

⁴ 參閱：Hans Küng 著，包利民譯，《基督教大思想家》（香港：漢語基督教文化，1995），101 頁。

⁵ 例如：吉伯特（Gerbert, ca.945~1003）、貝倫加（Berengar de Tours, 1010~1088）、蘭佛朗克（Lanfranc, ca.1010~1089）、聖達米安（Petrus Damiani, 1007~1072）。參閱：趙敦華，《中世紀哲學史》（台北：七略，1996），223~234 頁。

界與天上的理型（或理念）世界（或說是善的世界）⁶。爲他而言，我們所處的今日感官世界只是理型世界的影子，不具永恆真實性，理念世界領域才是真實的世界。前者只是後者的影像。就人學而論，人的靈魂原先存在理念世界裡，後由創造主（Demiurge）使之與物質東西結合，因而墮入世界附著於身體，如此開始了今生的痛苦旅程。於是，爲柏拉圖而言，人的生命意義，就是要能脫離現世肉體的束縛，而回歸到天上；解脫的方法，就是透過靈魂不斷對理念世界的回憶。因爲靈魂既然原先即已存在於理型世界，縱使墮落在人間，仍然存有對先存理念世界的記憶。因此，只要不斷透過冥想或直觀（也就是回憶），便可讓人的心靈脫離身體的束縛、而與觀念世界融合。這一思想型態由奧思定及中世紀的聖文德（或方濟會士）所繼承。

但爲亞里斯多德而言，他的宇宙觀則彰顯出另一型態。有別於柏拉圖的思想模型，亞里斯多德的宇宙觀不作上下兩層的二元分法。現有世界有其獨立的真實性與價值意義，且人的理智可以透過感官經驗而認知此宇宙背後的存有秩序，並且可以藉理智的論證推理而得知有一個不動的推動者（最高實體、神或天主）的存在。祂是宇宙存有的根基，此最高實體與存在世界有不可分離的形上關係性，更是宇宙萬有存在的根源與原因。爲此，對亞里斯多德而言，宇宙世界雖是有限的，但卻是具完整與永恆性的獨立價值意義。這是亞里斯多德與柏拉圖宇宙觀不

⁶ 有關柏拉圖的學說概要，可參閱：趙敦華，《中世紀哲學史：基督教哲學 1500 年》，1~10 頁。

同之處。

亞里斯多德在肯定現有世界的獨立存在價值後，繼續嘗試探索宇宙現象背後的存在原因與變化原理。於是他提出了兩組形上原理，來詮釋宇宙的生存與變化現象：形式（form）與質料（matter），及潛能（potency）與現實（act）。形式與質料原理是為解釋每一存有物（being）之所以存在的靜態結構；而潛能與現實則在詮釋宇宙的變化之現象。亞里斯多德藉這兩組形上原理建構一套井然有序的宇宙結構性，並指出最高實體（天主）的存有結構，是純粹的形式、且是不動的推動者。在祂內，是完全的實現或現實，沒有任何潛能性質，因而也就不可能有任何質料。因為質料本身意謂著具有實現或變化的可能，若天主有了質料即意謂祂的不完美性。

總之，為亞里斯多德而言，宇宙世界本身具有獨立的價值意義，不需存在於另一完美的世界中；但它卻必須依賴一個最高實體——天主——而存在。亞里斯多德認為或主張，上帝天主不在宇宙世界外（即沒有本體的超越性），而是在它之內或之後支撐著宇宙世界，也因此，亞里斯多德稱那探索世界背後原理的學問為形上學（原意即物理學之後的學問）。

（二）多瑪斯的宇宙觀與形上學

亞里斯多德的獨立宇宙觀與形上學，以及藉理智之論證及推理的能力所建構的思想體系與治學研究方法，很快就吸引著多瑪斯。然而，多瑪斯雖取用亞氏的學說，但因著基督徒的信

仰傳承，使他發展出新的思想而超越了亞里斯多德。

亞里斯多德思想對基督徒信仰最大的挑戰是，他的天主是一個哲學或形上學的天主，僅為賦予整個宇宙之存在與變動的最後根基。祂只是一個自然實體的神，未能彰顯足夠的超越性；同時也不具有生命的動態性，不會與人有生命的互動及交談，這種不具超越性及沒有感性面貌的天主，已不是聖經中的天主。其次，亞里斯多德無法解釋世界的起源，其最高實體（天主）只能說明祂是推動世界變化的不動之推動者，自己卻不是創造者，這與基督徒的天主觀不同。基督徒深深地相信，這現存的宇宙世界有一個開始，是由天主所創造，並支撐著它繼續存在與發展。天主作為宇宙世界的創造者，是與受造界之間存在著不可跨越的鴻溝。這一區分，也即是神學傳統上所說的自然與超自然之分。

也是基於亞氏思想與基督信仰傳承之間的衝突性，多瑪斯在亞里斯多德原有的兩組形上學原理外，再加上另一對形上原理「本質（essence）與存在（existence）」，作為詮釋基督信仰的創造觀，並因此而提出一個動態的天主觀，且也維護了救恩史信仰傳統中所隱含的「本性與超性」、「自然與恩寵」或「自然與超自然」的基本分別⁷。本質與存在兩者的概念之提出，非但使

⁷「本性與超性」、「自然與恩寵」或「自然與超自然」，原就不屬於聖經中的辭彙。這些觀念是初期教會在進入希臘羅馬文化地區後，採用希臘哲學的用語，來詮釋或表達聖經或新約教會團體，在信仰生活中所經驗到活躍的天人互動生命關係。這些用語成為士林神學及後來的教會日常用語。

多瑪斯在形上學的領域上超越了亞里斯多德，且使亞里斯多德的學說能與基督教信仰相容，同時也使多瑪斯自己的神學體系能更完整的建立起來，成為教會的正統思想。

藉著這些形上原理，多瑪斯便可以建構一個完全符合基督信仰的宇宙觀。現將多瑪斯的宇宙觀結構簡化如下圖案⁸。此一宇宙觀的結構，可以幫助我們瞭解多瑪斯的神學架構，並能詮釋多瑪斯的恩寵觀。

三位一體、道成肉身

恩寵、超自然啓示、信心、救恩

自然、自然啓示與普通知識、理性

天主的存在、天主的屬性

由此圖可見，多瑪斯把人的經驗或認知領域分成兩個層次：上層屬超性的領域，不屬於人的經驗境域，除非是藉由天主的啓示或自我給予，否則人無法進入、瞭解或參與其中；而下層則屬經驗層次的領域，是憑人的理智便可以瞭解或認知的領域。以對天主的認識為例，人不需有天主的啓示，僅憑理智的能力，便可從對大自然現象的觀察中，推論出天主的存在，以及知道祂的基本屬性（本體的真善美）。但人卻無法藉理智推論

⁸ 見：奧爾森（Roger E. Olson）著，吳瑞誠、徐成德譯，《神學的故事》（台北：校園，2002），400頁。

出天主是三位一體的天主，因為這只能藉天主的直接啓示才能得知。同樣，恩寵也不屬於現世領域⁹。在此一雙層結構上，我們無法在現世僅憑自己的努力獲取恩寵，恩寵僅能藉著對天主的信靠，由天主自由給予，這完全是一個白白賜予的禮物。

在上圖中，我們也可以瞭解多瑪斯對理性的態度。在此之前的神學傳統，多少因受奧思定原罪思想的影響，人的理性沒有獨立發展運作的空間。但多瑪斯卻在亞氏思想裡，為理性思考找到了獨立運作的價值意義。它可以藉自己的作用追尋及建立真理與價值的體系。

不過，當我們在看這圖案時，應該清楚區分，它與柏拉圖的宇宙觀是不同的。柏拉圖思想中的宇宙觀，今世宇宙是不具有完全獨立價值的意義。在這方面，多瑪斯跟隨了亞里斯多德，現世之存有本身就具有獨立的價值意義，不過沒有永恆（或超性）的意義。它的永恆性必須建立在它與天主的連結關係上，只有在天主內，受造的宇宙才能獲取它的永恆絕對價值，也就是得到救援。這是基督徒的基本信仰。

（三）多瑪斯的人學觀

神學在談論恩寵時，嚴格來說，它的主題是針對理性存有（人）而言，因為只有具理性的存有者，能與天主進行位際性的互動。恩寵論因而是建立在人學的基礎上，這在恩寵神學的建立者奧思定思想中可以清楚看出，在多瑪斯身上亦然。因此，

⁹ 按當時的神學思考模式而論。

在進入討論多瑪斯的恩寵思想前，我們先簡單提出多瑪斯的人學觀，此可幫助後續對多瑪斯恩寵思想的討論。而多瑪斯的人學思想，又與他所繼承的亞氏宇宙論有關係，使他與奧思定有了清楚的區隔。

奧思定的人學觀因受到他自己皈依前生活經驗的影響，一輩子都為此罪惡經驗所束縛，致使他建立了以原罪思想為背景的人學體系。也因為受原罪思想框架的侷限，他的人學具有濃厚的悲劇色彩，他的恩寵觀因而突顯了治療性的意義¹⁰。至於多瑪斯在人學的探索上，當然也未曾疏忽或否認人性中原罪的存在狀況¹¹，但在亞里斯多德宇宙觀體系影響下，卻較能從積極的角度來看待世界的存有與人性。

在哲學思考上，就如亞里斯多德的人學，為多瑪斯而言，人是一個由靈魂與肉體組成的不可分離的完整個體或實體。既

¹⁰ 奧思定的恩寵論建構在人性的原罪觀、人的自由意志與倫理等相關的脈絡上。為此，他的恩寵觀強調無償恩賜性、治療性，參閱：R. Haight, *The Theology of Grace*, pp. 56f.

¹¹ 多瑪斯在探討恩寵論時，也繼承奧思定原罪觀思想下的恩寵治療性色彩，尤其到了晚期更突顯。因而他認為恩寵——聖化恩寵（*sanctifying grace*）或常恩（*habitual grace*）——的作用，首先是治癒人性因原罪的腐敗，人因此才能行善功（*merit*）以獲取永生。不過，即使治癒性色彩逐漸突出，這一點在其恩寵論上，卻不是主要的主题，這是他與奧思定不同的地方。多瑪斯通常是把這點作為他探討恩寵論上的基本假定，並在此假定上討論恩寵的特質與功用，即提升本性或使本性更圓滿。參閱：Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007), pp.127~133.

是具有精神的萬物之靈，人在此現世是可以藉他的理智與意志的活動，實現他本性所渴望的自然幸福。所以，在這點上他完全追隨亞氏的思想，而與奧思定的人觀有了不同的色彩。

不過，正如前述，亞氏的宇宙觀是沒有超越的幅度。即使整個宇宙在不動的推動者促使下，有了實現運動的現象，基本上仍是屬宇宙中的活動。但在基督信仰傳承的詮釋下，多瑪斯更進一步主張，整個宇宙事實上是在朝向永恆的天主移動，最終的目的是在天主內得到救援。就人來說，人受造的目的，最後是為與天主在永恆內合而為一，這就是永生。但永生已是屬超自然或超性的領域，非人的本性能力所能實現。不過因天主在創造人時，已將此永生的渴望內注在人的本性內，成為人性發展的內在潛能，多瑪斯稱之為「順從潛能」(obedient potency)。所以，人因著本性內所蘊含的順從潛能，不斷推動著人藉現世的存有活動，逐漸實現邁向與天主生命合一的境界，即「榮福直觀」(beatific vision 或 vision of God)。

但正如多瑪斯的宇宙觀圖案所顯示，人有能力藉本性能力(理智與意志)完成屬於他本性所應有的幸福，但對於超性的幸福，人的本性則完全沒有能力獲取。為得到超性的永生境界，僅能藉著由外而來的天主所賦予的能力，提升我們本性的能力，實現順從潛能，而這就是恩寵。

二、多瑪斯的恩寵觀

事實上，多瑪斯在其《神學大全》中，談論恩寵思想的專

題並不多，只有六題（第二集、第一部、109~114 題）¹²。但在其他著作中，他也談論到恩寵及其相關的主題¹³。所以，可以說整個《神學大全》或甚至整個多瑪斯的神學思想體系，是建立在恩寵論的架構之下。這可以在《神學大全》的基本架構——溢出與回歸（*exitus et reditus*）——中讀出¹⁴。

（一）典範的轉變

恩寵論的神學思想傳承進到中世紀中期時，奧思定的觀念仍然一直是教會神學思想的主流。它具有濃厚的心理學幅度，是天主的愛在人靈內的臨在或行動，治癒人性，重新使人性導向善。因此，為奧思定而言，人內在的恩寵經驗、愛德行動，與天主聖神在個人心靈的「內住作用」是等同的，是人性三合一的生命經驗。這一概念，事實上也成為多瑪斯時代之前，各派恩寵神學講授的主流思想，特別是在詮釋《若望壹書》（若壹三 2：四 13, 16）及《伯多祿後書》（伯後一 4）更清楚¹⁵。而因為龍

¹² 見碧岳學社中文譯本《神學大全》，第六冊，278~371 頁。

¹³ 例如：《論真理》（*De Veritate*），廿四題、廿七題；《龍巴蒂神學註解》（二）廿六題、廿八題；《龍巴蒂神學註解》（四）十七題等。

¹⁴ 《神學大全》的基本結構如下：第一集論天主的本性及創造，第二集討論人的生活，第三集則討論耶穌的救恩工程及聖事。整個思想結構是由永恆的天主，到現世的人的生活，再到如何藉耶穌而回歸到天主內。

¹⁵ 「現在我們是天主的子女……，將來……我們必要相似祂（耶穌基督）」（若壹三 2）、「我們所以知道我們存留在他內，他存留在我們內，就是由於他賜給了我們的神」（若壹四 13）、「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內」（若壹四

巴蒂 (Peter Lombard, 1100~1160) 是當時的神學泰斗，他所寫的《言論集》(Four Books of Sentences) 後來也成爲在他之後神學講授的範本，與多瑪斯同時代的神學家，如大亞爾伯、波那文都拉、奧坎，甚至後來的馬丁路德都以註解此《言論集》作爲神學講授題材。

龍巴蒂在他的《言論集 (一)》中，談論有關愛德行動時，把人對天主的愛 (以天主作爲愛的終極對象) 或對世人的愛與天主聖神等同。換言之，人之所以能對天主或人產生愛的行動，並非出自屬於人性內在的德性，而是聖神在我們內活動，因而等於是聖神本身。這在當時引起了不少爭論。

多瑪斯自己並不贊成這個思想。基於亞氏思想背景，多瑪斯對人性持積極看法，認爲當天主的愛臨在人身上，會在人心內產生實質的效果，即人因此聖神的內住，使人性心靈產生了實質的「更新或改造」，因而能使人性進行愛德行動。因此，人的愛德行爲，是因聖神臨在後的效果，屬人性的更新或受造後的行動成果，與天主聖神本身有別。多瑪斯因而比奧思定講出更多一點，不僅僅視恩寵爲天主愛的臨在，更發揮它在人性內所產生效果的一面，因而發揮了恩寵在人性上的屬性性質及受造恩寵的概念 (created grace)¹⁶。這已有哲學、人學或形上學的意味，不單純如奧思定所說的屬生命存在性的經驗。當然，這與多瑪斯所接受的亞里斯多德思想結構 (宇宙觀與人學) 有關，

16)、「分享天主的性體」(伯後一4)。

¹⁶ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，88頁。

肯定了人性或自然本性價值。

另外，奧思定雖強調天主恩寵的絕對超越性或優先性，但他並沒有亞氏形上學的概念，因而在他的恩寵論裡，當論及人性中的天人關係時，也就沒有後來神學上所謂超性與本性之分。爲奧思定而言，受造的人性因原罪而敗壞，喪失了他原有的原始正義與恩寵，無法行善。但藉著天主所給予的恩寵（聖神在人靈內的臨在），治癒人性的腐敗，使人能行善邁向永生。但爲多瑪斯，恩寵是一種從外（天主）而來的力量，使人能作出那超出人性自然能力的行動，藉此獲得永恆救恩，而此乃人本性無法獨力完成。因此，多瑪斯的恩寵論就非常突顯恩寵之超性與人之本性的對比，恩寵屬絕對超性（supernatural）。爲此，受造恩寵、超性恩寵，或恩寵的屬性等概念，就成了多瑪斯思想（及當代思想家）的普通概念。

（二）恩寵的特性

在亞里斯多德形上學的思想架構下，多瑪斯思想中的恩寵可以涵蓋下列幾個特性或屬性：

1. 強調受造恩寵（created grace）的面向勝於非受造恩寵；
2. 恩寵在人靈內形成一種習性（habit），但由於此習性的形成非來自人的能力，而是由外或由上（天主）而來的恩寵傾注後所產生的結果，所以是一種傾注的習性（infused habit）。既是僅能由天主或由外而來，是人力所不能爲，所以完全是一種白白賜予的恩賜；

3. 恩寵的首要作用是提升本性 (elevating grace)，好能接受超性；
4. 是靈魂內的一個新的附屬屬性 (a new and accidental form)；
5. 受造恩寵即是成義恩寵 (justifying grace)，也是聖化恩寵 (sanctifying grace)。

1. 受造恩寵

多瑪斯不認同龍巴蒂時代所持的恩寵觀，即人面對天主時，之所以能產生愛的能力或行動，是由於天主聖神的臨在，因而這些出自人靈內的善意與善行，等同於聖神本身在行動。既不認同此一看法，多瑪斯因而強調，恩寵在人身上之臨在，必會在人靈上產生影響，並產生一定的效果。這是多瑪斯在思考恩寵（或天人關係）時所看重的部分。如此，多瑪斯將過去在討論天主恩寵的視域（即討論天人關係或聖神在人身上的臨在）時，由天主的這一面向（後來的士林神學稱之為非受造恩寵）轉向人的這一面向（士林神學稱受造恩寵），為強調它在人身上所產生的實質效果。

奧思定非常強調恩寵在人心中的內在性（有別於白拉奇的外在恩寵），多瑪斯基本上也延伸這一個傳統，但他以受造恩寵的概念來表達。其實，這一概念已暗含著亞里斯多德形上學的背景，藉以突顯出天主的愛或恩寵若臨在人的身上，它一定使人性或在人靈內產生某種程度的改變。人也只有內心真實地被恩寵所改變，如此，我們才能說恩寵是真實地內住在人內。

所以，如果奧思定一方面在面對白拉奇主義時，極力維護恩寵的內在性；但另一方面卻也因為原罪概念的太過突顯，使

他過於強調恩寵的超越性與絕對性，以致稍嫌疏忽人性在恩寵內所可以扮演的積極主動角色；多瑪斯卻用受造恩寵的概念補足了這一點，也講了更多些。恩寵是真實的內住在人身上，並且藉著在人性上所產生的效果，與人性真實合一，如此更能強調恩寵的內在性。

2. 受造恩寵是一灌注的習性，因而也稱之為常恩 (habitual grace)

多瑪斯為進一步闡明受造恩寵在人靈上所產生效果的屬性，他借用了亞里斯多德的「德性論」理念來說明。

為亞里斯多德而言，人的習性 (habit, 有好有壞) 或德性 (virtues, 既是德性, 則必定是屬於善的習性), 可以有先天的習性 (innate habit) 及後天學來的習性 (acquired) 之別。為多瑪斯而言, 習性指的是人在倫理上 (意志上) 或理智上 (理性上) 一種恆常狀態, 是一種長久的內在行動能力, 或是一種生命的傾向。習性可以指好的一面, 也可以指負面的一面。在接受亞里斯多德的先天習性與後天習性的觀念影響下, 多瑪斯運用這一觀念來詮釋恩寵如何內在在人靈內, 及其所產生的效果, 必然是成為人性的一部分, 而不是外加的可有可無。

恩寵既然一定會在人的心靈內產生實質的效果, 也必在人內產生或養成一種新的習性 (德性)。但這一種習性的形成, 既不是先天性被塑造的習性, 也不是人可以從後天學習而得的習性; 它是由天主從上或從外所傾注或灌注的能力, 以致在人靈內產生一種新的生命傾向, 目的是為能使人踏上與天主相結合的旅程。所以, 如果沒有天主的恩寵或愛的臨在, 人本性的習

性是無法有此作用的。多瑪斯因而稱之為傾注的習性，而此常存的習性，因而也稱為常恩（*habitual grace*）。因此，為多瑪斯而言，恩寵在靈魂內所產生的效果是一種習性，但也是一種生命的傾向或動力，所以它是相當具動態性的，並不是後來士林神學所瞭解的靜態及物質性的東西。

受造恩寵既是天主由上灌注的，則恩寵完全是屬超性的（*supernatural*）。雖然恩寵效果是在人性內產生的一種效果，然而這一效果最後的根源與原因，還是來自於天主，本就不屬於人本性的一部分，也不能藉人本性的能力而取得，只能藉由天主自由的給予，因而它完全是屬超性的幅度。它既不是人所能要求，也無法藉任何善行而認為能向天主要求應該獲得的報償。它完全是一種天主自由白白給予的恩賜（*gratia gratis data*），只能是一種無所報償的禮物。

3. 恩寵的首要作用是提升人的本性，故是提升之恩（*elevating grace*）

前述提過，奧思定的恩寵觀主要是為治癒人性的腐敗，因此屬醫治性質；但為多瑪斯，恩寵的作用具有雙重效果：

首先是治癒性，此與奧思定同。但為奧思定而論，恩寵的治癒性作用，是在於使人能行善。因原罪後果，若沒有天主恩寵醫治，人是不能不犯罪的，也因此不能行任何善功，並藉此獲取永生。但為多瑪斯而言，原罪使人喪失那原始聖寵（*auxilium gratia*，輔助之恩），但沒有腐敗與墮落的問題。原來，未犯罪的人類（亞當與厄娃），本就可能行善或行惡，但因著天主的恩寵（原始聖寵），人可以長期不犯罪及行善，甚至可以不必經過死亡就

能進入永生（享有榮福直觀）¹⁷。但因了原罪，人喪失原有的原始聖寵，以致人雖可以暫時避免犯一些罪，卻不能長期不犯罪。

在此可見奧思定與多瑪斯兩人對原初人性看法的些許差異。多瑪斯雖也認為受造恩寵首先也具有治療色彩，但不像奧思定把犯罪後的人性看得那麼悲觀或完全不能行善功。

其次，多瑪斯認為恩寵的主要作用是提升本性。按多瑪斯的形上學與人性觀，即使人的本性沒有原罪污染，它仍然無法實現其內在對天主本有的渴望。想要與天主生命合而為一的榮福直觀，已屬超性領域，非人的能力所能接收或參與，除非天主另外賜給恩寵，提升人的能力，好能接受超性之生命。總之，恩寵是先具有治癒的作用，但主要的作用還是在提升本性。

4. 本性與超性如何合而為一

但就一個已被天主恩寵治癒與提升的本性，衍生出一個問題，即本性與超性既是屬兩個不對稱的領域或層次，如何能使一個人的本性與理性實體（靈魂）合而為一？換言之，恩寵既是使人性產生實質效果改變，使之成為新受造物。這為奧思定不是問題，但在亞里斯多德的哲學體系中，則不得不說明，人性（本性）既然在本質上已獨立存在，則在超性的傾注並被提升改造後，是否有了本質上（或實體上）的改變。就此，多瑪斯依然回到亞氏的形上觀念（質料與形式；或實體與依附體）來解決問題。

為多瑪斯而言，恩寵本身不是一個實體（substance），因而也

¹⁷ 參閱：Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace*, p.150~156。

就不是一個可以量化的物質 (quantity)。它是一個屬性 (quality) 或形式 (form)，所以是一個附屬的形式 (accidental form)。假如恩寵是屬實體，則當它臨在於人的本性上，且產生一定的效果時，勢必破壞了人的本性，人因而就不再是人，而成爲神，或至少成爲天使。但恩寵若是屬形式，則當它臨在於人靈魂內時，僅以附屬性的方式臨在，是依附在作爲人性主體的靈魂上¹⁸，使人性有了新的傾向或新的習性，也就是皈依的開始，開始踏向與天主合而爲一的旅程。這整個皈依的事件之所以能發生，乃因天主恩寵的臨在，使人的靈魂增加了一種新的動力 (power)，並賦予人性邁向天主的新習性，因此並沒有改變人性的本質或實體。這一靈魂接受由天主所賜的新能力或傾向，多瑪斯稱之爲新人性 (new nature) 或第二人性 (second nature)，也就是神學上所指信望愛的德性。

5. 聖化恩寵與成義恩寵

爲多瑪斯而言，常恩或受造恩寵 (habitual grace / created grace)、成義恩寵 (justifying grace)、聖化恩寵 (sanctifying grace)，這三個名詞在意義上是可以劃等號的。因爲恩寵既然臨在人身上，也會產生效果。它的最先效果，是使人從罪惡或不義的狀態開始轉向天主，成爲義人，此稱之爲成義 (justification)。但多瑪斯稱此效果爲成義，是以動態或過程 (變化的開始) 而論，不是以結果 / 境界來界定。假如是以成義境界來定義，則皈依的開始尚未

¹⁸ 見中文《神學大全》1~2，110 題，4 節。

達圓滿境界，因而也就不能稱為成義恩寵。

其次，領受成義恩寵的人，意謂著開始分享天主性的生命與美善，與天主融合為一。因恩寵而分享天主的美善，此與創造時所有受造物同時分享天主的美善是不同程度的，前者屬超性的分享，也就是超性恩寵；後者則稱自然恩寵（*natural grace*）。因此，成義的起始也即是人因被恩寵改造而開始走向成聖旅程，是生命聖化的開始，故也稱聖化恩寵。

（三）恩寵的種類

儘管受造恩寵或常恩是多瑪斯恩寵論的主題，但除了這恩寵主題外，他還提出與此恩寵相對應的其他觀念。首先，他將恩寵區分為常備恩寵與輔助之恩（*auxiliary grace*）¹⁹；有些學者稱此多瑪斯的輔助之恩概念，即是後來士林神學所稱的現恩（*actual grace*）²⁰。另外，多瑪斯也在人成義的過程中，針對天人關係中兩者互動的角色提出作用恩寵（*operative grace*）與合作恩寵

¹⁹ 見中文《神學大全》1~2，109 題，4 節

²⁰ 但有些人則不認同這一觀點。無論如何，這在神學仍是一個爭論問題，見 *New Catholic Encyclopedia*, "Grace"。在中文的另一翻譯，將「常恩」譯為「寵愛」，「現恩」譯為「寵佑」。「寵愛」意謂著成義的人或領受常恩的人，是常存在天主的恩寵與愛中的人；「寵佑」則視為人在成義前、成義中、成義後，都需要天主的力量的助佑，才能準備自己領受常恩，向天主皈依，並持之以恆。所以，若要用中國成聖的名稱作類比，則輔助之恩或現恩或寵佑可以稱之為功夫；而常恩則傾向境界而言。

(co-operative grace) 的觀念²¹。

爲多瑪斯而言，人爲能度正當生活，需要天主的兩種幫助：一種是常備恩賜，此恩寵首先使腐化的人性得到治療，並在痊癒後加以提升，使能實行那些對永生有功的善事；其次，人需要另一種恩寵的輔助，是天主用以推動人行事的力量。事實上，輔助之恩常是與常備恩寵相隨，人在未皈依前的準備工作，或在開始皈依的當下行動中，或在領受常恩之後的行善工作，常需要天主的輔助之恩。它是天主即時性的，及針對某種特定目的或意向，在人的意志上施予影響，使之能準備或完成的行動力量。爲此，現恩常屬短暫的或作用性的行動之助；而常恩則屬恆常的習性，但不是靜態習性而是屬常態性地朝向天主的動力傾向。

至於作用恩寵與合作恩寵之分。多瑪斯認爲，在天主所賜的恩寵中，如果僅只是天主的白白賜予行動而無需人的參與，人完全屬被動的角色，則此稱爲作用恩寵，例如，人在未成義之前或領受成義恩寵之前的準備工作，人不能做什麼，此時天主給予恩寵推動人開始進行準備工作。而若需要有人參與的一面，則稱之爲合作恩寵，例如，成義之後，人能與天主的恩寵合作，行善功的工作。

總而言之，爲多瑪斯而言，恩寵首先分輔助之恩（或現恩）與常恩（或受造之恩）；其次再分爲作用恩寵或合作恩寵。因而在

²¹ 見中文《神學大全》1~2，111 題，2 節。

實際的行動中，可以看出多瑪斯事實上將恩寵規劃為四個種類：

1. 輔助作用之恩 (actual operative grace)，指單純「啓動」人的意志，渴望皈依，此渴望之呈現尚無需人的回應或參與。
2. 輔助合作恩寵 (actual cooperative grace)，如在天主啓動人心皈依願望後，天主繼續給予「輔助」力量，使人心願意或能實際回應天主而被改造 (或更新)，此恩寵就需要人的實際合作，才能將此皈依完成。這時的輔助之恩，就是合作恩寵。
3. 常備作用恩寵 (habitual operative grace)，指在成義事件中，天主完全更新人的舉動，更換鐵石的心使人達到更新的效果，建構成恆常生命原理。
4. 常備合作恩寵 (habitual cooperative grace)，指人能行善功的原理而言，因為人行善功，除了需要天主的恩寵外，尚需要人實際的行動。

(四) 恩寵、眷顧、預定與自由

恩寵既是談論天人之間兩個主體間的互動關係，且按聖經與後來信仰傳統 (尤其是奧思定) 的教導，在強調天主恩寵的優先性與絕對性下，又要兼顧到人的自由。於是，恩寵、天主的眷顧，甚至預定、與人的自由，這之間便存在著神學上的張力。

奧思定對這個問題到了後期傾向預定論。但不是雙重的預定論，而是單一的預定論，即預定某些人得永生；至於那些不能得救的人，不是天主從開始就已預定他們不得救。他們之所

以不得救，是因為這些人願意選擇離棄天主。但天主在永恆中既已預知這些不得救的人所將採取的態度，所以不揀選他們及給他們恩寵。因此不應該說，天主因已預先知道他們將來不願意接受天主所賜予的恩寵，因而預定他們不得救；而是因為他們自己決定不接受天主所給予的恩寵，因而天主也就容許他們處在天主的恩寵之外。總之，這些人之所以不能得救，不是天主的預定，但天主預知。對於這個觀點，多瑪斯基本上延續奧思定的基本架構。不過，多瑪斯在探討這一論題時，卻不是在《神學大全》中談恩寵主題的部分（1~2, q.108~114），而是在首集之中²²。

多瑪斯在首集談天主的本質中，論及天主的意志時，提到祂對萬物的眷顧（Providence）及預定（Predestination）。為他而言，預定是屬於天主眷顧的一部分。天主對所有受造物都予以眷顧與治理。眷顧指天主對每一受造物除了賦予本身的善之外，還在受造物本身內，設計或安排歸向目的（天主）的善之原理或計劃，使一切萬物都本然的歸向天主之美善。從天主方面而論，此對萬物的安排或設計即是眷顧²³。

在此意義下，多瑪斯接著論及有關預定的問題²⁴。為多瑪斯而言，預定只是針對理性存有（人）的得救而論。所有的人，正如其他的受造物，從創造時刻開始，都蒙受天主的眷顧，但

²² 《神學大全》，第一集，廿二題～廿四題。

²³ 同上，廿三題。

²⁴ 同上。

只有人能分享天主的生命。因此，在眷顧之外，天主為人另安排達到永生目的之原理或設計，此稱之為預定。而預定與恩寵有關，人因其自然本性是沒有能力得到永生，因此需要天主的特殊恩賜（即恩寵），人才能得到永生。

為多瑪斯而言，天主眷顧所有人，且願意所有的人能分享天主的性體，但在此普遍的眷顧暨預定之中，天主沒有預定人之不得救。人的不得救是由於自己的過失，所以天主不賜予某些人得救的恩寵（habitual grace）。在此意義下，多瑪斯稱天主摒棄某一些人，但不能說是預定他們不得救²⁵。所以，在多瑪斯的恩寵論中，沒有所謂雙重預定的思想。

但即使人在天主的眷顧與預定之下歸向天主，多瑪斯也沒有否定人在恩寵中的行動自由。為他而言，恩寵有輔助之恩（或後來士林神學所稱現恩）與受造之恩（或成義恩寵、聖化恩寵）。人對輔助之恩，基本上只能被動性地白白的接受，沒有主動預備的能力。但當天主的輔助之恩一旦內住於人靈上，則人可以且必須接受或參與回應，才能開始走上成義的旅程，即才有皈依及爾後聖化的可能。總之，在人成義的過程中，天主是絕對的主動者，之後人才以其自由回應天主的恩寵。

（五）恩寵與功績

儘管多瑪斯的恩寵論思想，大致說來是跟隨著奧思定的路線，但也有他自己的思想特色，功績或善功（merits）即是其中

²⁵ 同上，廿三題，第二節。

之一²⁶。奧思定因受限於原罪觀念，致使他的恩寵觀念太偏向天主的絕對超越主導權，而疏忽人性自由的一面。多瑪斯則不然，他強調成義者在皈依後所作的善功，有助於為自己賺取獲得永生的賞報，且是天主「應該給予」或是人「應得」的賞報。而這也是功績在神學上的吊詭之處。

對於功績的意義，多瑪斯清楚指出，唯有成義之人所行的善行才有功績可言。功績與報酬（或獎賞）的意義不同，報酬指因為為他人提供服務工作，所應得到的酬勞，這是正義的原則。所以為勞作者，這是一個合理與應得的要求；同樣，為主人是一個義務，應給予服務者相對的報酬。

但功績與報酬不同。首先，人之所以有功績，實在是因為恩寵的緣故。換句話說，如果沒有天主恩寵的傾注，人的本性根本就無法被治癒與提升，也就沒有能力行那能獲取超性恩寵的功績（行動效果），甚至連未犯原罪的人，若沒有恩寵也不能獲得永生。所以，恩寵是功績之根本，功績本身就是一項恩寵，是天主的白白恩賜²⁷。所以，基本上說來，既然功績最終是來自於天主的能力或恩賜，人當然沒有權利向天主要求任何賞報。

但就另一方面而言，功績本身也是一項「報酬」或「獎賞」，是天主為那些已成義之人，因其所行的善功而「應該」給予的酬勞，這在聖經中已多處提到（例如：瑪五 22、廿五 34~35；羅二 6 等）。此即是士林神學上所說的「義理功績」（*condign merits*）。為

²⁶ 參閱：《神學大全》，第二集，第一部，第一—四題。

²⁷ 《神學大全》，第二集，第一部，第一—四題，第四節。

此，這也就是功績的吊詭之處：既然功績本身是恩寵或天主的恩賜，何以又說是天主「應該給予」或人「應該獲得」的報酬？多瑪斯的解答是，若成義者的善功是基於天主聖神的推動²⁸，即是由於天主的許諾²⁹，人若是出於自己的自由意志行善功，則他能為未來永生爭取到「應有」的賞報。

三、多瑪斯恩寵論的評論

事實上，在多瑪斯之前，教會神學傳統的發展已逐漸脫離奧思定主義模式，人們已不再簡單地在信仰問題上訴諸以前的權威（聖經、教父、教會訓導），何況這些信仰權威之間經常出現觀念上的衝突。當代學術環境因而比以前更注重運用理性與概念來解決神學的問題，而多瑪斯則是整個學術潮流之轉型的指標與完成者³⁰。也因著多瑪斯的才華，神學從此具備了亞里斯多德所界定的科學身分（science）。

儘管後人常批評多瑪斯的神學太過思辨性與理性化，與實際信仰生活脫離。但我們若瞭解當時的學術環境，及多瑪斯的治學目的，這樣的批判仍不會損及他在神學上的貢獻及地位。

多瑪斯一直很清楚，神學不是信仰。神學的工作只是為信

²⁸ 《神學大全》，第二集，第一部，第一—四題，第三節。

²⁹ 參閱：弟後四 8：「正義的冠冕已為我們預備下了，就是主，正義的審判者，到那一日必要賞給我的」；另參閱：羅八 17；格後一 22。

³⁰ 漢斯·昆，《基督教大思想家》，包利民譯（香港：基督教漢語研究所，1995），108 頁。

仰服務，在信仰與理性之間建構一個工作平台，藉此使信仰更清楚地且合理的呈現³¹。神學能使信仰更具合理性；反過來說，神學也不能沒有信仰，而更必須建立在信仰上，兩者相輔相成。其實，信仰與理性亦可各自獨立，但卻必須相互調合與建立共生的關係，這在多瑪斯身上展露無遺。他本身也是一位有過神秘經驗的人，曾在聖體龕前享有天主聖三的神視。爲此，我們不能否認，這一獨特的際遇，爲他在神學上的細緻思考功夫提供了神秘經驗的基礎；反之亦然，道明會的默觀靈修傳統，孕育出多瑪斯的神秘經驗，以致使他在認識、詮釋並表達天主的存有奧蹟，及其真理的整體面貌，能達到如此不凡的境界。所以對多瑪斯恩寵思想的反省，也應建立在這一基礎上。

（一）多瑪斯在恩寵論上的貢獻

多瑪斯在恩寵論上的思想內涵、概念或模式，對教會的影響一直進入到梵蒂岡第二屆大公會議時代，甚至今天。由此，我們可以看出多瑪斯的神學思想對教會傳統的貢獻。在恩寵論方面，我們僅列出以下幾項具體的貢獻，並與奧思定的思想對比來看。

1. 恩寵論的視域與基礎：由下而上

奧思定的恩寵論思想受到他個人生活背景影響極深，甚至在皈依後依然受到罪惡的困擾（貪慾或色慾 *concupiscence*），致使他

³¹ 《神學大全》第一集，一題。

在反省天主的恩寵及天主與人的相互關係時，相當突顯天主恩寵的絕對性與優先性地位；反之，他的人學觀點則比較具悲劇性的色彩。恩寵的功用因而在奧思定的理解中，主要是在先至性（prevenient）、絕對優先性、治療性（healing）的作用；在此基礎上，再談其他的兩個作用：運作恩寵（*gratia operans / operative grace*）及合作恩寵（*gratia cooperans / cooperative grace*）。與奧思定不同的是，多瑪斯雖然沒有否定原罪的信仰，以及恩寵的首要治療作用，然而這不是多瑪斯反省恩寵作用的重點所在。

緊隨著亞里斯多德的思想與範疇，多瑪斯看到自然宇宙或本性的獨立存在的意義。就以人的本性而論，在奧思定看來，人一旦染有原罪，則人性就墮落腐敗，以致無法行善功³²；但為多瑪斯而言，即使人犯有原罪，喪失的只是原始恩寵，人還是可以行善，只是因為已失去了原始聖寵而無法長期行善，終必犯罪，因而不能僅僅靠著人本性的作為，就得到永生的救恩。

然而奧思定卻認為，有原罪的人根本無法行善功，也就是不能得救，除非有恩寵的治癒與協助，並持之以恆；但為多瑪斯而言，原罪的重點不在於「是否」已使人性敗壞，而是因原罪過失，所造成的本有「原始恩寵」（*original grace*）的喪失。而此原始恩寵，原是為幫助未染原罪或未犯罪之人本有的行善功

³² 奧思定所談到的善行，通常指為得救所行的善功。他當然不否認，沒有恩寵的人也能有好的行為，但卻無助獲得永生。馬丁路德後來接著說，沒有恩寵的人可以是一個人溫良的人（*nice person*），但未必是一位好人（*good person*）。見 Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace*, p. 178。

能，能持久地行善功，並藉此而獲取永生。如今，原始聖寵喪失，人本性的行善功能就無法長久，終必沉淪。儘管如此，人本性還是具有獨立思考的能力，且有能力的追求自然性的真理或價值意義，及自然性的幸福。所以，多瑪斯的恩寵作用主要不在治療，而是在提升作用：提升本性能力至超性面，因而能完成超性之事。

爲多瑪斯而言，天主的生命屬超性幅度，而人性則屬自然本性。自然本性本來就無法藉自己的作爲實現他所企求的永生渴望（超性），和與天主生命的合而爲一。因此，即使人沒有犯罪，還是無法憑自己本性的努力，而與天主的生命結合，除非有天主原始恩寵的傾注臨在，使之提升或重新改造，才能接受天主永生的生命。也因此，我們可以看出，多瑪斯把恩寵的中心點由天主的一面轉移到人的一面，即受造恩寵。

不過，多瑪斯很清楚，完整的本性在天主恩寵的傾注之後，並沒有遭到破壞，反而是被提升到更圓滿的境界。在此意義下，多瑪斯指出了恩寵的超越性，超越人的本性。但在救恩工程的實現上，恩寵必須假定在本性上始能有所作爲。在天人交往的關係上，若沒有本性作爲基礎，天主的恩寵就無法實現。同樣，恩寵使本性重新改造，使之提升並具備接受超性的能力，好能讓天主的恩寵普施人間。

2. 人性在恩寵中的積極角色

多瑪斯在治學的功夫上，既然走的是亞里斯多德的路線，以經驗世界或自然本性爲起點，由此進入信仰的領域。因此，

不同於柏拉圖與奧思定，他對自然或本性所持有的立場是積極與肯定的欣賞態度，而這直接影響多瑪斯在思考恩寵中的天人關係時，比奧思定的觀點更突顯人本性的參與及自由行動的角色。

為多瑪斯來說，恩寵中的人性是一個重新被恩寵塑造後，能積極參與或回應天主的新人性（受造恩寵）。於是，人的生命在邁向與天主合一的旅途中，應該有所作為，此即是多瑪斯在其《神學大全》中論恩寵的最後一題：討論「功績」的神學主題。其實，功績的概念源自聖經³³，但奧思定因太強調天主恩寵的優先性與絕對性，因而未予以重視。多瑪斯則在其恩寵論中，以新的態度肯定它。當然，多瑪斯在肯定功績的價值時，並沒有否定恩寵的優先性。於是，多瑪斯的恩寵論讓我們看到功績在天人關係中所應扮演的角色。為獲得永生的救恩，我們在今世或當下的生活中，就應自我負責；天人關係的建構與完成，不能僅靠天主，人應該有其應盡的本分。

（二）對多瑪斯的批判

的確，多瑪斯的神學思想非常細緻且論證嚴謹，呈現出完整而龐大的思想體系。這在恩寵論的結構上便可看出，如：超性與本性的上下清楚區分又連結；天主恩寵的優先主動臨在（傾注）使人靈被提升，及主動回應（參與）；今世的善功與永生的必

³³ 尤其是在新約中，如：瑪五 12；廿五 34-35；羅二 6；格前三 8；哥三 24 等。

然性關係，這些都標示著多瑪斯恩寵論與奧思定傳統差異之處。這些優點改造了教會思想傳統，但也在後多瑪斯世代形成了一些負面影響。

1. 與實際生活經驗的疏離

這可能是多瑪斯神學遭受後來學者最大的批判之處。奧思定傳統以人性存在經驗為基礎，深入人靈的深處。但多瑪斯卻以亞里斯多德的形上學或宇宙觀為基礎，並以理性論證為方法，嘗試為信仰指出它的合理性。為此，讓人感受到整個神學（恩寵論）顯得太過抽象與理論化，缺乏生命的幅度。在此系統理論的架構下，多瑪斯的恩寵思想常被認為導致了後來恩寵論下列的缺失：

一、由於太強調受造恩寵（人性的被改造）的幅度，於是缺乏天主的幅度。從舊約開始一直到新約，再到奧思定以後的信仰傳統，在論到天主與人的互動關係時，皆非常強調天主的愛與生命自我給予的一面（即非受造恩寵），非常具有感性生命的氛圍。事實上，這才是恩寵論的主題與焦點。然而，多瑪斯的恩寵論因受亞里斯多德思想結構影響，突顯了人的這一面向（受造恩寵），容易讓人誤解為，天主在恩寵事件中的角色被疏忽了。

二、也因為多瑪斯的理性色彩太濃厚，細分太過精緻，致使他的恩寵觀缺乏生命與動態。首先，後人在閱讀多瑪斯時，常常被導引到如何講出一套完整系統的恩寵神學思想，反而疏忽了生命中恩寵的流動或相遇。其次，由於太過偏於理論的分析，無法講出恩寵的動態性。例如，當多瑪斯在講成義事件時，

以他的理論來說，恩寵既是天主生命的傾注，與對人生命的改造，則無法解釋人在成義之後為何還會犯罪。換句話說，多瑪斯無法指出成義事件中的過程性。

不過，對以上兩點的批判，我們也應該區分清楚。為多瑪斯而言，這些問題是不存在的。因為他本身就已是一個有過神秘經驗的人，那在心靈深處與天主的奧秘結合的經驗，就是他思考神學的泉源與終向。所以，在他的恩寵思想中，天主的角色（非受造恩寵）雖沒有人的角色（受造恩寵）來得醒目，但天主卻總是以奧秘性的身分呈現在多瑪斯的恩寵思想中。多瑪斯本身更無意建構一個純理論的神學體系，更好是說，他願意藉理性分析，詮釋出信仰的合理性。為此，他的信仰與神學是互為表裡及相輔相成的。

2. 缺乏恩寵的普世性

我們在聖經中看到天主對普世人類的愛。但自從奧思定的原罪思想主宰了西方神學發展路線後。「天主願意所有的人得救，並得以認識真理」（弟前二4）這一普世救援的思想，也就逐漸被疏忽；後來「教會之外沒有救恩」這一救援觀念形成後，更讓天主對普世人類的恩寵自我給予，僅能透過教會的聖事（洗禮）施予。多瑪斯的恩寵思想在這方面，因而也就隨著他之前的傳統，無法讀到恩寵的普世性。

3. 恩寵的「外在性」

前面論及奧思定的恩寵論時，在面對白拉奇主義，他非常

突顯恩寵的內在性。儘管多瑪斯轉變為另一種模式（形上學模式），來發揮受造恩寵的觀念，並嘗試繼續指出恩寵在人靈上的內在性，但由於本性與超性（或自然與超自然）截然二分，導致恩寵是由外而內或由上而下的傾注，以致後來的人容易把恩寵或超性，視之為本性之外的附加之物，人可以沒有恩寵或可以在天主之外繼續存在和生活。天主與人之間的必然性關係，除了存在的因果性外，人似乎可以獨立生活。因而恩寵為人現世的生活來說，成為可有可無。

第六章

馬丁路德的恩寵觀

中世紀到了晚期階段，教會生活在各方面進入到需要另一個更新的急迫性時刻。在神學方面，士林神學因著重在理性思辨，越來越陷入極端傾向，甚至導致後期的神學發展停滯，缺乏創造性。神學的主要工作陷入細緻概念的分析，且與實際信仰生活產生疏離。這一現象實非當初的神學大師們（如多瑪斯或文德等）所想要看見的，並且他們個人也沒有這方面的問題。為他們而言，神學只是單純為信仰服務，使信仰傳統延續與發展。神學只是一個工具，不能成為目的。中世紀神學後期之走入概念的細緻分析，常導致一般史家誤解整個中世紀時期為歐洲文明的黑暗時代。不過事實上，如果沒有中世紀的基督教信仰神學思想的貢獻，也不可能有改革運動、啓蒙運動、現代文明的出現。

當中世紀進入十四世紀晚期，除了士林神學沒落，唯名論興起¹，且教會神職人員生活素質腐化。於是此時，歐洲逐漸興

¹ 有關唯名論思想的背景、興起、與對中世紀神哲學的影響，可參閱：趙敦華，《中世紀哲學史：基督教哲學 1500 年》（台北：七略，1996），515~567 頁。

起了對抗教會思想的改革運動，此即是文藝復興的濫觴。不過，我們也必須澄清一點，中世紀人文主義或文藝復興運動的開始，並非事出突然。基本上，它還是源自比文藝復興運動更早的教會神秘運動。正當士林神哲學極盛之際，當時教會內，尤其是在德國的萊因河畔，興起一些極富盛名的神秘學家，如：道明會士艾克哈大師（Meister Eckhart, 1260~1327）、亨利蘇索（Heinrich Seuse / Suso, 1295~1366）、陶肋（Johannes Tauler, 1300~1361），他們倡導另一詮釋信仰的路線，以密契或默觀代替理性。這一神秘思潮，帶動了後來的文藝復興運動的興起，因而也影響了馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）「惟獨信仰」（sola fides）或「因信稱義」（justification by faith alone）的思想²。

馬丁路德的改革運動，在各方面都對教會產生巨大的影響，不只是基督新教因而出現，更對羅馬天主教後來的教義產生了衝擊，進而助長教會的加速改革，可說是在基督宗教歷史上樹立了一個新的里程碑。在馬丁路德之後，基督新教各宗派如雨後春筍般的出現，神學潮流也呈現新的模式，在新教中且有不少極富影響力的思想家。但在恩寵論上，我們僅提出馬丁路德，因為他的思想核心及對當時教會的批判，都與恩寵思想有密切關係；其次，他的神學中心「因信稱義」³概念直接導致

² 趙林，「十字架的弔詭：路德神學的理性精神與自由思想新探」，見《宗教改革與現代性》，陳佐人編（香港：基督教文化評論，2006），79頁；另參閱：楊慶球，《馬丁路德神學研究》（香港：基道，2002），22~24頁。

³ 中文「因信稱義」（justification by faith alone）是基督新教的用法，

特利騰大公會議（Trent, 1548~1563）的召開，並制定了成義法令，這是教會史上唯一的一次，以系統方式發表有關恩寵思想的文件。

在本章的脈絡中，我們首先提出馬丁路德的恩寵經驗。一如聖保祿與聖奧思定，馬丁路德生命中的「皈依」事件，影響到他整個神學體系的發展與建構。馬丁路德甚至說，他的整個信仰是奠基在對基督的「因信稱義」上，基督徒的信仰其實就是以「因信稱義」為中心，他也藉此建立了其信仰與神學體系。又因中世紀晚期的唯名論思想對馬丁路德的「因信稱義」教義影響不小，所以在此章中，也稍提及唯名論與此教義之間的關係。接著進入分析路德因信稱義的恩寵神學觀面貌。最後，我們對馬丁路德的因信稱義神學提出反省。

一、馬丁路德的恩寵經驗：生活背景

正如聖保祿與聖奧思定一樣，馬丁路德在追尋信仰的過程中，也經歷過一次刻骨銘心的皈依事件，一個新的生命遂由此而誕生。路德不只為十六世紀的教會注入一股新的生命活力，也為往後的教會歷史，尤其是在神學思想傳統上，開啓了嶄新的一頁。按路德自己的說法，因信稱義是基督宗教全部教義的

天主教用「因信成義」。這是因為背後神學理念詮釋的不同，前者認為人「稱」義只是由罪人狀態下被稱為（declared，或被宣判為）義人；而後者則認為人因基督的救贖，罪真實被赦免，有了內在生命的改造，因此真正「變成」了義人。對此不同的理解，稍後將在本章內文詳細說明。

試金石或判教的準則，因此在討論馬丁路德的恩寵論之前，我們有必要說明這一信仰準則是如何醞釀而成。

（一）年少的成長經驗

馬丁路德原是奧思定會會士，後來與教會決裂而開啓宗教改革運動，基督新教的各教會團體也隨之孕育而生。因著羅馬天主教會與新教團體之間的「仇視」張力，致使天主教這一方，常以不懷善意的態度來尋找路德何以「叛教」的原因。少年成長的不幸歷程，竟也成了指控路德不忠於教會傳統的原因之一。

路德年少時受到父親極嚴格的管教，雖然他母親的信仰非常虔誠，但卻也是個很迷信的人⁴。有人因此認為他從小就缺乏完整的愛，導致生活上缺乏安全感，由此可能間接地影響他在後來的修道，無論在受培育階段或早期的神職生活中，都很難體驗到一位富有愛心的天主，反而面對的是一位尋求公義（justice）、賞善罰惡的天主。這導致他在一生中都在渴求「一位仁慈的天主」。此年少的成長經驗，或許就是深深地影響他後來生活的因素。

（二）會士的嚴謹修道生活

1505年夏天，路德在經歷了一次恐懼的雷擊夜晚之後，為履行他當晚因祈求聖安納（St. Anne，聖母瑪利亞的母親）所作的許

⁴ 奧爾森，《神學故事》，448頁。

諾，在大學畢業後不久就加入奧思定修會團體⁵，並在 1057 年晉鐸。他在加入修會團體後，繼續在威登堡（Wittenburg）完成神學教育，爾後成爲一位大學教授。在會士的神職生涯中，他一直嚴謹地遵守會規生活：懺悔、皈依、祈禱、守齋與補贖；只因傳統信仰教導，人是生活在罪惡中，必須不斷懺悔與補贖才能獲得罪惡赦免而得永生。然而路德儘管如此努力，總還是無法得到心靈的平安與寧靜，生活相當辛苦，因爲至此他所經驗的天主，永遠是一位嚴厲的神，是一位經常指證人之罪惡的判官，讓他長期生活在罪惡的束縛之中。

也即是這一極深的罪惡意識，使路德終身生活在這股陰影下，因而不大相信所謂受造恩寵的概念。士林神學的受造恩寵概念，意謂著「成義者的生命已完全被更新與改造」；可是路德感受不到這個經驗。爲此，即使路德後來已經歷過成義事件的洗禮，他認爲自己依然還是個罪人，這一存在狀態並沒有改變，也永不會改變，因此他才說：成義的人「同時是義人也是罪人」（*simul justus et peccator*）。

（三）恩寵經驗與影響

長期生活在天主的公義與自我（人）罪惡陰影下的路德，

⁵ 其實路德在此之前就有想要成爲神職人員的渴望。在此之前的一些生活經驗，如在教會與家庭的嚴格教育傳統下，心靈中所產生的罪惡感與不安全感；再加上 1503 或 1504 年，因不慎割傷而流血不止的死亡恐懼經驗，便已在他的心靈中萌起成爲神職人員的渴望。

1512年在威登堡大學取得神學學位後，遂在該大學開始講授聖經課程。約在1513~1518年間，他的信仰心境隨著備課與授課，開始有了新的蛻變。《聖詠》廿二首使他領悟到，原來人所不能忍受的孤獨無助之痛苦，耶穌在臨死前的那一時刻也深切的經歷過。隨後因著註解《羅馬書》（尤其是羅一16~17；四1~25）及《迦拉達書》，進一步讓他領悟到保祿思想傳承中「因信稱義」的重要觀念。此概念在路德之前，未曾被教會如此重視過。為路德而言，即是在這同一的十字架事件上，天主展現了祂對人的慈愛與給予人真正的義。

自此之後，路德的神學思想開始展現新的面貌。原來聖經上所啓示的天主公義，為路德而言，不再是賞善罰惡的義，而是為使人重新在天主內成為祂子女地位的正義。而耶穌基督的十字架事件，正是天主對人彰顯其愛與正義最完整的啓示，人只要憑著對耶穌的信仰與依靠便能得救，便能重新以天主義子的身分站立在天主面前而無懼。天主不再被視為嚴厲的法官，而是充滿著仁愛與寬恕。此一恩寵性生命的轉折過程，成為路德後來發揮保祿「因信稱義」觀念的基石⁶，並進而完整地建構以「因信稱義」為基礎的「十字架神學」，以反對傳統上他自己所稱之的「光榮神學」。

此後，他開始批判教會的傳統體制與神學體系。路德與羅

⁶ 有關保祿羅馬書信「因信稱義」神學思想概要，可參閱：James D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 334~389 頁。

馬教會的衝突也越來越激烈。羅馬視路德為教會的異端分子；但為路德而言，他的所作所為，皆是為了改革教會，他沒有要與教會分離的意思。以當時的環境背景來看，路德與教會之間的衝突，已不只是關於信仰理解的問題，其中還摻雜諸多的政治與社會因素。最後導致雙方徹底決裂的導火線，應是起因於為籌建聖伯多祿大殿的款項所推動的販賣「赦罪券」問題。路德於 1517 年在威登堡教堂門口張貼《九十五條》⁷，對赦罪券提出嚴厲的批判，他主張真心悔改才是有效的悔改。人若能真心悔改，即使沒有赦罪券，只要憑著信心，接受天主在耶穌基督十字架上的犧牲，也可以脫離罪惡懲罰與罪債（卅六條）。

（四）神學的轉型

除了具有宗教改革引爆起點角色的《九十五條》外，馬丁路德接著發表了另外三篇同樣深具影響力的宗教改革文獻：《致德意志基督教貴族公開信》、《教會被擄於巴比倫》及《基督徒的自由》。這些重要文件的思想背後，事實上清楚反映著，路德因著他經歷過「因信稱義」的恩寵經驗，開始對羅馬教會的長期傳統提出嚴厲的批判：如教宗或聖統制度權力的過度膨脹、聖事禮儀的形式化等。這種種一切現有的教會生活制度與型態，都阻礙了人與天主的直接交往途徑；平信徒若要獲得天主

⁷ 有關赦罪券及《九十五條》的問題爭論，可參閱：林鴻信，《覺醒中的自由—路德神學精要》（台北：禮記，2000），33~36 頁；另參閱：楊慶球，《馬丁路得神學研究》（香港：基道，2002），5~17 頁。

的恩寵，非得經由神職人員的中介角色，而這就是導致教會腐敗的最大原因。

在《致德意志基督教貴族公開信》文獻裡，路德對教會過高的權力制度提出批判：

1. 宗教權力大於俗世權力，屬靈階級高於屬世階級。針對教會這一弊端，路德因而提出「人人皆司祭」⁸。
2. 教宗（或教會傳統）所擁有釋經的權力，超過於聖經本身。路德認為此扭曲了聖經的絕對性，因而提出「唯獨聖經」（*sola scriptura*）。
3. 教宗因有召開大公會議的權力，導致他的權力過高而操縱整個教會。

路德因而提出所謂「兩個國度」的理念：屬靈的權力，只有在屬靈的事上有影響力；在屬世的事上，仍須歸於俗世的政權來管理⁹。

《教會被擄於巴比倫》所討論的主要是聖事問題。路德把當時的教會狀況，類比為流放到巴比倫的以色列。正因為教會的聖事完全操在羅馬教會的手中，整個教會因而被掌握在羅馬教會中，此猶如充軍時期的以色列，被囚禁於巴比倫，如今的教會則被囚在羅馬教廷，失去了她的原始真誠信仰。路德把教會的七件聖事還原為原來的三件，即聖洗聖事、聖體聖事（聖

⁸ 此概念即是天主教梵二文件《教會憲章》重新發掘的教友普通司祭職的身分（LG 10~11）。

⁹ 見：林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》，36~39頁。

餐禮)及和好聖事¹⁰。但儘管路德也肯定此教會中的三件聖事，他卻認為聖事的功效在於領受者的信心(天主教稱聖事的人效性*ex opere operantis*)，而非聖事本身(天主教稱聖事的事效性*ex opere operato*)，由此可以看出，路德聖事神學背後所隱含的「因信稱義」的神學理念。

《基督徒的自由》一書，可能是路德的著作中最精采的一冊。這是他在被羅馬教會開除教籍後，為彰顯其信仰的真實性與內心的自由與平靜而寫的。在書中他聲稱：基督徒是全然自由的人，不受任何權柄的管轄，是在萬人之上，只在基督之下；但同樣的，基督徒為了取法基督，為了服務眾人，因此是在萬人之下，願受任何人差使。

從路德以上的三個主要文獻來看，大致已能呈現出他後來神學思想發展的路線。他無意與教會傳統背離，更沒有意識要建立新的基督宗教團體。面對當代教會的諸多問題，基於自己信仰的真誠，忠於福音中的耶穌基督，他只想嘗試予以更新，希望把當時的教會信仰生活，重新由注重外在制度或客觀行為的層次，拉回到個人主體的存在層次，因而提出新教的三種信仰標記：「惟獨信心」(*Sola Fides*)、「惟獨聖經」(*Sola Scriptura*)、與「惟獨恩寵」(*Sola Gratia*)，以及一個基調「眾人皆司祭」。

¹⁰ 路德當初沒有反對和好聖事，但後來他放棄了。此後，新教團體也都不認為這聖事也是由基督所建立，因而也就未在團體禮儀聚會中實施。

二、唯名論的影響

正如所有的偉大學者一樣，路德整個神學思想的啓蒙與發展，有其個人生活中內外在環境因素的影響。前面我們已敘述了路德年少成長的經驗，及其修道生活過程中的皈依歷程，是如何影響路德確認「因信稱義」信仰準則與基礎。但除了生活的經歷外，其實有一個很重要的學術因素，同樣影響路德神學思想的塑造，尤其是在「因信稱義」的教義基準上，即是當時的唯名論。爲此，我們在談論路德的恩寵思想之前，有必要先約略述及當時的唯名論思潮，而後再進入討論路德的恩寵觀。

（一）經院哲學的晚期環境

在中世紀經院神哲學思想的環境中，大致上還是以三種學派爲主：有長久傳承下來的奧思定主義傳統（Augustinianism）、以亞里斯多德思想爲基礎的多瑪斯主義傳統（Thomism）或實在論（Realism），以及由方濟會士鄧思高（Don Scotus）、奧坎（William Ockam）發展出來的唯名論傳統（Nominalism）¹¹。基本來說，自十二世紀之後，由於道明會（Order of Preachers）及方濟會（Order of Franciscans）創立，且都注重會士的學術培育，在當代學術領域上各自發展出不同的特色。方濟會延續著柏拉圖與奧思定傳統，因而比較突顯內在直觀或呈現神秘主義的色彩，或從認識論的角度來說，這個傳統較突顯人意志的角色。道明會會士則

¹¹ 蒂利希，尹大貽譯，《基督教思想史》（香港：漢語基督教文化），208~214頁。

延續亞里斯多德的傳統，從外在經驗事實出發，以理性論證作為確立真理體系。

隨著後來經院哲學的發展，由方濟會學術傳統中發展出與多瑪斯形上體系思想或實在論相抗衡的唯名論，它的創始者即是方濟會士奧坎（William Ockham, 1280~1349）¹²。馬丁路德既深受奧思定思想的影響，也因唯名論思想在型態上，是延續奧思定傳統，較看重存在性經驗的反省，所以在實在論與唯名論之間，他也就自然傾向唯名論的傳統。

（二）共相之爭

中世紀唯名論與實在論的爭論是在「共相」問題上，也即「普遍概念」（universal idea）是否真實的存在。為實在論者，這是毫無疑問的，也只有透過此本體性概念（如本質、性體或本性），我們才能理解整體宇宙系統背後的「多與一」現象。例如，人具有共同的人性是一，因此人性作為一個概念，必然是一個真實而存在的共相；這既是人的本質，但它普遍存在於每個具體的人內，否則人就不是人。共相的理論，也成為教會信仰或神學體系的基礎，例如，共相概念是真實存在，因此才能解釋三位「一」體的真實性，否則會走向三神論。其他觀念，如降生成人或基督奧體亦同。

¹² 早期的鄧思高（Don Scotus）雖然提出以人的意志、而非以人的理性作為認識論的基礎，但他是否是唯名論者，則有不同的意見，因為他至少還肯定普遍概念的真實存在，儘管此普遍概念必須依人的意識存在，但畢竟是真實存在。因而不應列入唯名論者之列。

但為唯名論者而言，並沒有所謂真實存在的概念，它只是一個稱呼或抽象的概念而已。此概念的形成，是因為我們在諸多事物中看到一些相似點，於是在意識中運用一個概念把這些相似點表達出來。因此，只有個體性存有才是真實的存在，沒有所謂普遍存在的本質。基於此點，唯名論者認為，我們所看到的人，只能是具體的伯多祿或保祿，沒有所謂的共同人性。

（三）唯名論與馬丁路德

唯名論對主體或個體存在價值的肯定，影響著後來馬丁路德對天人關係的反省。天主與人之間的存有價值關係，不必再透過實在論所主張的存有分享理論來建立，而是由天主直接與每一具體的個人的關係來建立。換句話說，每個具體存在之人所以是善，或具有其存在的價值意義，不在於因為此個體分享天主的美善或存有，而是因為天主以其意志決定或願意此存有是善的或有價值的。鄧思高（Don Scotus）另從人的恩賜角度表達此一概念，神藉著人的意志，而不是藉著人的智力，賜給人福分。這個原則對宗教改革起了深遠的影響，是天主的意志，而非天主的計劃，確立個體存在的價值或永恆意義。

在此也可以看到，何以宗教改革者對天主教的聖統制度及聖事禮儀（尤其是和好聖事）持強烈排斥態度。因為就路德而言，神職人員藉聖統制度及聖事禮儀，操控著天主（的意志）與人溝通的管道，因而切斷了天主與人直接交往的可能性。

唯名論這種強調天主與個人關係上存在性的直接經驗，同

時也反應在它對聖經之重視程度上，這一點也同樣深深影響著馬丁路德。唯名論既然強調天主與受造存有之人的直接關係，是基於天主的意志決定人是否被祂所接納，因而為唯名論者而言，人可以且唯一經由聖經，並憑藉依恃之心，與天主的生命合一¹³，而不必藉由教會的傳統、聖事（尤其是和好聖事）或制度及法律。於是，我們可以瞭解，當教會陷於腐化之際，何以路德以及後來新教傳統，是如此強烈反對教會的聖統階級制度及聖事禮儀，因為這些操縱或阻礙了天主與信友個人生命直接交流的渠道，因而高唱「惟獨聖經」¹⁴、「惟獨信仰」、「惟獨恩寵」這些信仰基本準則。

（四）現代派唯名論與路德

不過，唯名論本身又可分為兩種思想學派：現代派（*via moderna / the modern way*），及新奧思定派（*schola Augustiniana moderna / the new Augustinian school*）¹⁵。雖然兩者共同的特徵是為反對實在論的共相理論，但其實各自的學派思想是不同的¹⁶，尤其在對人的自由意志能力的看法上，更是相反的。

從鄧思高及奧坎以來，唯名論對意志的推崇勝於理智，後

¹³ 在這裡可以看出路德與神秘主義之間的相似之處。

¹⁴ 路德甚至如此認為：凡聖經所沒有記載的事，基督徒就不要相信。聖經是真理，因聖經是被默示的。

¹⁵ 有些人稱為新路德派。

¹⁶ 麥格夫（Alister E. McGrath）著，陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》（香港：基道，1997二版），55頁。

來的現代學派比爾（Gabriel Biel, 1408~1495），配合聖經中盟約神學的觀點來詮釋人的救援之道（或成義／稱義神學），認為人即使是在染上原罪之後，意志還未完全敗壞，在受洗之時，聖神（天主的愛與恩寵）注入人心靈後，使人心得以改造。自此之後，人只要滿全天主教在盟約中對人所許下的承諾——「天主不會不向那些行心中事的人施予恩寵」——之條件，便可以稱義。

這個觀點為馬丁路德來說，就等於是白拉奇主義，至少是半白拉奇主義，完全否定稱義的白白恩賜性¹⁷。在個人濃厚的罪惡意識主觀束縛中，以及在奧思定恩寵與原罪思想傳統的影響下，更促使他對當時教會的信仰普遍模式產生深重的敵意，造成他對教會恩寵思想傳統的誤會。

三、馬丁路德的恩寵觀：因信稱義

路德對稱義問題的專注，除了他自己深受個人罪惡感所困惑外，其實也是因為當時人文主義思潮注重個人主體意識覺醒之思想環境所致。在這一環境影響下，教會便產生了對成義／稱義教義的新興趣，即問：基督徒如何可以與天主建立個人性的關係？或問：究竟我，作為一個人，該做什麼事才可獲得救恩？¹⁸ 如果以路德的立場來問，則問題可以呈現另一種形式：我如何能在天主前稱義（或被稱為義）？

¹⁷ 同上，58~61 頁。

¹⁸ 同上，70~71 頁。

(一)「天主之義」的詮釋轉折

馬丁路德在他張貼《九十五條》的信仰告白之前，他的恩寵神學基本理念——「因信稱義」——事實上已形成。早年的路德，其實認同比爾的現代學派唯名論，認為基於天主在盟約中對人的許諾，只要人在行為上，滿足天主盟約許諾中對人所要求的條件，則天主一定會施予恩寵。但後來路德的心境越來越趨向奧思定的恩寵思想，認為人既是一個生來就染有原罪的人，如何有能力做出能夠符合盟約中條件的要求？路德因無法跳脫他生命中的罪惡意識羅網，一直是生活在這個兩難的問題上，長久深受其苦。後來，在對《羅馬書》的「義人因信德而生」（羅一 17）這句話的洞見式領悟上，讓路德重新意會到「天主的義」（天主對世人的公義）的不同詮釋，而提出因信稱義的恩寵思想。

原來，路德由於過去成長的背景，以及所接受的教會或修會傳統嚴厲之信仰教育，使他對天主的認識一直定位在嚴厲而公義的神。在此傳統觀念的影響下，聖經中的天主面貌，猶如法庭上的一位正義的「法官」。聖經敘述天主是一位公義或正義的神時，為路德而言，指出祂是一位賞善罰惡的天主。路德因長期受到罪惡感的束縛，內心深處強烈地渴求一位具慈悲且能寬恕罪人的天主。這種被罪惡長期束縛而無法釋放的痛苦，致使路德有次在讀到「因為福音啓示了天主所施行的正義」（羅一

17) 時，曾痛苦地說道¹⁹：

「我討厭這句『天主的正義』，……雖然我過著如會士般無瑕疵的生活，我卻總感到我在天主面前是個良心不安的人。……我非但不愛這位刑罰罪人的公義天主，相反地卻真是憎恨祂。」

在如此痛苦中，經過長期的思考後，同樣在「義人因信德而生活」(羅一 17) 這句話中，突然開啓了路德新的生命經驗，他稱之為「高塔經驗」(德文 Turmerlebnis)，從此不只改變了他，更改變了整個教會面貌。

原來，此時他所瞭解的天主的「義」，不再是傳統上所理解的賞善罰惡之公義，而是天主「使人稱義」的「義」。為路德而言，福音或十字架上的耶穌不再是單純地顯示天主對世人的憤怒，事實上，十字架的另一面更是隱含著天主向人啓示祂對罪(世)人的慈悲與寬恕。原來天主願意藉著十字架上的事件，以另一種更奧秘的方式，向人宣稱祂不再視世人為罪人，而是使人能相信，天主已重新接納罪人，使人進入到正常的天人關係上，並能再度勇敢地、無畏地站在天主面前。

於是當我們說，福音啓示天主的大能，指的是藉著福音(或更具體地說，是藉著十字架)，天主彰顯了那能使人具有足以稱義的能力，而此在人身上臨在而能使人稱義的能力，完全是天主的恩寵，人只要信，而且僅能憑著個人的信心，就可以讓人在天

¹⁹ 引自麥格夫 (Alister E. McGrath)，《宗教改革運動思潮》，75 頁。

主面前自覺被稱為義人。同時，這能使人稱義的能力，既是因著耶穌基督的事件而彰顯，因而這個義也稱為「耶穌的義」。因此，既然天主正義已彰顯出來，也賜給了人，人只要相信便可以稱義，並進入與天主的正常關係中，這就是路德所說的「因信稱義」的意義。

（二）因「信」稱義的真義

事實上，路德「因信稱義」的觀念，很容易遭人誤解，以為人是因為先有了對天主的信任，或因著人所發出的信心，天主便宣告此人為義人。此好像人是因為先有了主動的作為或功勞，天主便因此人之善功而宣告罪人為義，以作為獎賞。其實，這種觀點正是路德所強烈批判的「本乎理性與意志，藉著善功而稱義」的傳統看法。

為路德而言，人之所以能被稱為義，是因為天主在耶穌基督的十字架事件上，先改變了祂對罪人的看法，將罪人視為義人，這是天主對人所行的正義或恩賜。只要人在福音或十字架的事件上，看到了天主的正義之彰顯，進而以信心接受，就能真正被稱為義，成為義人。

所以，人的被宣告為義，不是因為人先有信仰或信德，而是天主藉耶穌基督的十字架事件，先賜予正義恩賜，先給人正義。在此前提下，人只能憑藉對天主的信賴或信心，接受這來自天主所賜予的義。因此，人整個稱義的過程，天主是主動的因，人只能是被動的接受。但即使是人信心的產生，也只能是

來自天主的恩賜或恩寵，人只是被動性接受。

其次，路德所主張「因信稱義」的「信」，也有他自己的獨特見解，而這也成為後來基督新教對信仰或信心之詮釋基礎。在路德之前的教會傳統，信心常是包含著除了個人主體上對天主的信賴、信靠或依恃之心外，通常還需有信仰的內容，如教義（相信神學知識）、或愛德、或希望（也就是一般所說的信望愛三德）。但為路德而言，重要的是絕對的依恃之心，即對天主的完全信靠，而不是在於信仰的內容²⁰。

既然路德主張人唯有藉「信」德才能被稱為義，於是他便接著肯定：信主的人，或已稱義的人，因著個人的信心必能得到得救的確定性；但此得救的確定性不是因為人，而是來自天主的許諾，或源自天主所彰顯的義（天主的義）。

（三）「稱義」的特質

馬丁路德對稱義 / 成義 (justification / to justify / to be justified) 的理解，確有他與教會傳統上不同的觀點。在天主教會團體裡，稱人接受恩寵的事件為「成義」，意思是領受恩寵的人，在其內

²⁰ 路德因信稱義的「信」，指信心或信靠，與中世紀經院神學所瞭解的信，略有差異。後者論信心有三重意義：理性上的認知 (notitia)，意向上的認同 (assensus) 與心靈上的依靠 (fiducia)；而路德的信心含有下列意義：信心是接受天主的應許；信心是堅定不移的信靠應許，並將榮耀歸於天主；信心是與基督之聯合。所以路德的信心，類似一種神秘式的、屬主體信仰的經驗事件。參閱：陳佐人，〈馬丁路德與蒙田〉，載於《基督教價值與人文精神》，137~155 頁。

在生命中，的確有了真實地被改造及被聖化。人既然得到罪的赦免，也就成爲一個新的受造物，而不僅是路德所說的「被宣判或被宣稱爲義人」。

路德之所以不願意接受過去教會「成義」的理念，主要是基於個人的生命經歷。因爲即使當他已有「因信稱義」的恩寵經驗，還是無法去除內在心靈裡的罪惡意識，也因此，他有「人同時是義人也是罪人」(*simul iustus et peccator*)的說法。意思是說，儘管天主藉著在耶穌身上的十字架事件已賜予人正義，但因這只是一種外在的宣稱，猶如法庭上的宣判一樣，故稱此稱義的性質爲法庭式的稱義 (*forensic justification*)。

人的稱義既是一種法庭式的宣告爲義，因此只是一種外在性的稱義，是天主因其慈悲憐憫，願意與人重新恢復關係，宣稱罪人爲義人。這是一種從外向人宣告稱義，它不涉及到人性的深處，也不會改變人性犯罪的本質，我們依然是一個罪人，仍然具有貪慾的傾向，也因此人在被稱爲義後，依然還是一個罪人，這是無法改變的事實。若然，則人從天主所獲得的義是屬一種外在性的義，並沒有影響或改造我們犯罪的人性，爲馬丁路德而言，這是一種由外而「被歸予」(*imputed*)的義，與當時士林神學所說的「傾注」(*infused*)的義不同。

至於稱義與成聖兩者之間的關係，路德因著唯名論思想的影響，使他對稱義之瞭解具有濃厚的存在性經驗的色彩。人的稱義事件，意指當下稱義經驗的產生。但因人還是罪人，還是活在罪惡的影響下，因而人還是需要繼續藉著信心，不斷地祈

禱或行善功，讓自己常存在稱義的狀態中，這一後續的生活階段，路德稱之為成聖。這一點，也呈現出他與天主教對成義事件理解的差異性。為天主教信仰傳統而言，成義既是指人性的新受造，這是一個新生命的出現，本身已是成聖。成義與成聖只是詮釋的角度不同而已，本質上是相同的。

（四）恩寵或得救的確定性

因著路德個人的罪惡意識影響，使他的稱義觀念逐漸由早期的比爾（Biel）的天人合作說，或半白拉奇主義立場，轉向奧思定的傳統，最後發展出因信稱義或惟獨信仰的概念。但不止於此，為路德而言，人不只是因對天主的信靠依恃，而獲得稱義的身分；他更進一步表示：因著信仰，人能確切知道自己獲得稱義或救恩（certitude of salvation）。

路德這一觀點，是教會過去在討論恩寵論或人的得救問題時，一直都未曾以如此大膽、清楚和確定的態度表達過的。的確，在聖經中有一些章節，尤其是在保祿著作的傳承中，清楚地指出人因著耶穌基督的死亡與復活，從罪惡、死亡及法律的束縛中被釋放出來，成為天主的義子，並有聖神作為我們將來取得永生得救的保證（抵押品）等，但教會也一直對基督徒提出警告，「我們不要以為站得穩，免得跌倒」，因此我們仍需要時時醒悟不斷皈依，好讓我們持守至終。

當時的教會對路德這稱義或得救之確定性的說法，起了極大的反彈。後來的特利騰大公會議更是對此一稱義觀點作了回

應（將會在下一章中提出）。不過，針對路德對此「稱義之確定性」的肯定，如果我們從存在經驗的角度來看，其實路德的說法也不見得不合理。假如宗教領域屬人性生命最成全的境界，也是最能讓人完整地經驗到安身立命之處所，則人一旦經驗到了這一存在性的超越幅度時，生命的確定性勢必完全的確立。此確定性的存在經驗，也就是羅馬教會所說的更新、聖化，與重新受造。雙方其實沒有對立，只是詮釋的角度不同而已。

（五）稱義與功績

路德之所以提出「稱義」的概念，確實有別於教會從開始以來所主張的「成義」，並且最終也造成他與教會分離的主要原因，即是功績（善功 / merit）的觀念。其實，這也是神學在討論救援與恩寵主題上必須處理的問題。功績或善功的原始意義是報酬（reward），即是：在為他人所完成的事功上，所應得到合理或正當的賞報。功績問題在神學上的主要研究是：人是否能因自己的道德行為（尤其指那些受恩寵的靈感而產生的行為，即已稱義 / 成義的人之行為），於天主前有權利爭取未來永生的賞報²¹？

功績爭論的焦點，即在於此。在救援工程上，從開始到完成的整個過程中，天主必然是扮演優先及主導的角色。但另一方面，人隨後也須配合與回應此天主自我給予的恩寵。在聖經中，無論是舊約或新約，都不斷重申天主在自我給予過程中的

²¹ 參閱：輔大神學院編，《神學辭典》（台北：光啓文化，2012 增修版），見 95 條「功績」。

主動性、自由性與恩寵性；也就是說，天主基於祂對人的永恆之愛，儘管人對祂不時的犯下過失，祂還是願意與人分享祂永恆的生命。因此，人本來就沒有任何宣告功績的權利，或藉之可以向天主要求任何的賞報。

但另一方面，聖經也提到，雖然天主對人預許了永生的賞報（或永生許諾），但人為獲取它，仍須有他自己該有的作為²²。換句話說，如果只有天主的主動恩賜或恩寵，而沒有人的回應和參與，則人還是無法獲享永生。但當聖經中同時兼顧到天主與人的角色時，卻也突顯了天主優先與決定性的地位。後來的奧思定，儘管晚年的恩寵論思想很清楚呈現預定論的色彩，但仍然沒有否定人的參與角色。多瑪斯則更是走在平衡的路線上。

到了中世紀後期，尤其是在馬丁路德時代，教會信仰的生活模式，越來越趨向世俗化、法律主義與物質化的型態，導致教會生活的普遍腐敗，更因著赦罪券的激化，致使路德對教會生活現象產生極大反感。在因信稱義的恩寵經驗反省下，路德認為此時教會已背離耶穌的精神，以功利為取向，並認為得救只需藉著人的努力或善功；甚至於僅藉著奉獻彌撒或購買赦罪券，便可以讓自己得到未來的救恩，或者能使還在煉獄中努力淨化的亡者早日榮登天堂。如此，人的稱義或得救完全靠人的

²² 例如，舊約時代的盟約，人必須遵守盟約才能獲得天主的祝福；在新約則是基督的死亡與復活已為人獲取天主子女的地位，且成為天主聖神的宮殿，但此假定人應該對耶穌基督懷有信心，並參與祂的死亡與復活的奧蹟。

功績。馬丁路德對此觀點極度反感，因為一則它太彰顯人的榮耀；其次，它太輕忽恩寵的恩賜性或白白的給予。

路德基本上不反對功績的觀念。他的基本論點是：功績或善功不是稱義的原因，而是稱義的結果。正如奧思定所主張的，一個罪人不可能藉行善，而獲得稱義或獲得永生。路德延續這個理念，他甚至稱罪人所行的好行為，只不過是罪上加罪，或說是美麗的罪惡行為而已。人的稱義或得救，完全取決於天主的恩寵，人根本不能做什麼，除了以對天主的信心接受外。

然而，路德並沒有否認善功的意義與價值，及其需要性。為他而言，善功是稱義的必然後果，不是原因。一個稱義的人，一定會行善功，這是一種自然的流露，否則不能說這人已獲得稱義。因此，基督徒稱義之後，必然會、也必須行善功，藉此印證他已是一位稱義的人。同時，基督徒行善功的責任與目的，也是為消除肉體中的私慾邪情，迫使肉體順從天主²³。

四、對路德「因信稱義」理念的反省

路德（及更正教）與羅馬教會因著對「因信稱義／成義」的不同瞭解，導致十六世紀以來，一直都處在敵對的狀態中，彼此指責對方背離耶穌基督或聖經的信仰。但隨著梵二以來，藉著雙方不斷的溝通與相互的理解，彼此以尊重代替了指責。在

²³ 趙林，〈十字架神學的弔詭：路德神學的理性與自由思想新探〉載於陳佐人編，《宗教改革與現代性》（香港：道風書社，2006），92頁。

1999年10月31日，基於過去多年來的互動，更在德國奧斯堡（Augsburg）共同簽署了一份《有關成義教義的聯合聲明》文件，它雖未能解決雙方在稱義／成義的神學觀念上之原有的差異，但卻達到瞭解與尊重彼此的詮釋立場。

（一）路德在恩寵論上的貢獻

不可否認地，如果沒有路德的出現，我們很難想像中世紀的教會將會呈現一個什麼樣的面貌。因此，就教會改革這一現象說，路德「因信稱義」信念的提出，帶動了整個教會的革新運動。我們大概可以提出路德在恩寵思想上的貢獻如下：

1. 信心的重要

路德最大的貢獻，應該是把保祿思想中因信稱義（成義）的概念突顯出來；儘管路德整個因信稱義的思想，未必是保祿所具有的真正意思。基督徒的信仰，首要的因素即是對天主有完全的信賴、信靠與依恃之心。路德這一觀點，為當時教會生活中的一些偏離現象，提供了一個反思的機會。例如在論及恩寵之獲取時，過度強調需要一些人為條件：愛德、善功或奉獻等，好像天主僅只是扮演一個次要的角色，因而天主的自由給予與恩寵的恩賜性也就被模糊掉了；但因著路德強調「惟信」，使教會重新意識到信德本身在信仰生活中的優先性，信靠天主之心或對天主的完全依恃，重於人的一切作為或善功。此一觀念，再配合路德對聖經絕對權威的高舉（惟獨聖經）及其他理念，可說為教會注入改革的新契機，也促使羅馬教會加速的全面改革。

於是，若單從恩寵論的角度來說，路德因信稱義思想最大的貢獻應該是，除了重新找回天主在人的稱義事件上的優先性與絕對性，更重要的是重新把在恩寵或稱義（成義）事件上，天主與人所應扮演的優先秩序正確地調整過來。

原來，在路德之前的恩寵論，強調的是受造恩寵，即天主的恩寵如何在人的心靈中，並改造或提升人的本性，藉此人性的改造而能領受由天主所賜的超性恩寵；或因著已受到恩寵改造的本性，在生活中藉著好的行為（善功或愛德行為），如補贖、克苦、奉獻彌撒等，而能從天主方面，為自己或為他人贏得能換取永恆救恩的功績。

當時這一普遍的看法，其實是顛倒了恩寵論的基本概念，即把受造恩寵（人的功績或善功）置於非受造恩寵（天主白白的自我給予）之上，但是路德將之調整了過來。「因信稱義」所強調的就是士林神學所說的非受造恩寵，及天主的主動性與絕對性。這才是恩寵思想中的第一要素。事實上，教會在神學傳統上論及人的救援或恩寵思想時，從來都不曾忽略天主的優先角色。只是自多瑪斯以降，恩寵思想一直強調受造恩寵這一面，而看重人在成義上所應扮演的主動角色，但卻因太強調人的這一面，反而未能突顯天主的恩賜性，即非受造恩寵的這一面，因而導致路德對羅馬教會的誤解。

總之，路德對教會當時的恩寵思想的批判，可說誤解的程度居多。但更好說是當時教會內外環境使然，如神職人員素質低落、神學的開創性不足、教會權力傲慢與濫用等等，致使教

會的信仰生活產生偏差，趨向功利色彩。此時的教會的確需要革新。而事實上，改革的啓動也非自路德開始，在他之前的許多修會即已採取革新步驟，只是欠缺一個先知型的領導人物推動，促成教會整體的改革；而馬丁路德則正逢其時地步上改革的舞臺，且成爲焦點人物。

路德的因信稱義信仰準則，讓當時的教會找回信仰的基本要素——天人之間直接相遇。這在「惟獨聖經」、「惟獨信仰」、「惟獨恩寵」三個主要觀念上，清楚地顯示了出來。

2. 天主的「公義」

路德對天主「公義」的詮釋，也給基督徒在對天主屬性的瞭解上，提供了一個重要貢獻。原來，從舊約開始，儘管啓示的中心訊息是天主對人的愛；但在歷史的詮釋中，卻難免以人的正義觀點移置到天主的身上，致使天主的本質正義易於受到曲解。

人的正義觀，常是以公平正義爲基礎，於是賞善罰惡也就成了維持社會秩序的標準。舊約梅瑟法律中「以牙還牙，以眼還眼」就是最典型的例子。舊約的天主觀長期以來，在梅瑟法律（Tora）的影響下，以及在國王與司祭的詮釋與教導中，即反應出這一公義的天主，以致天主子民無法在生活中體驗到天主的愛與真正的正義。

縱然後來在耶穌基督奧蹟的啓示中，爲後人重新找回真正的天主面貌，但對天主曲解的現象，卻依舊一直在歷史中不斷地重演。路德之前的教會生活，即存在著這一普遍的現象。路

德因著自己獨有的恩寵經驗，得以採取新的角度解讀天主在人類救恩史中的面貌。原來，天主的義不是法律性的公義，或賞善罰惡的義；而是天主向人自我給予的義，也即是天主作為創造者的神，作為人類的召喚者與揀選者，祂有責任以愛眷顧其所召喚與揀選的人。當天主盡了這些責任後，祂就是一位正義與公義的天主。事實上，天主在人類歷史中，未曾有過任一時刻不盡祂作為創造、救贖與聖化者之天主應有的責任。路德也即是在羅一 17 中得到新的靈感，再度把那曾在舊約中不斷彰顯、且最後在耶穌基督身上完整呈現的天主的真正面貌（天主的義），呈現在他的時代中。

所以，嚴格說來，馬丁路德並非對天主之正義或公義（使人稱為義的義），提出一個過去未曾有的解釋。整部聖經，尤其是在耶穌基督的啓示中，其實已清楚記載了，只是後來的教會傳統並沒有延續及進一步發揮。而正是路德時代的教會腐敗環境，使他把這聖經已有觀點，再以新的語境發揮得淋漓盡致，並為教會的改革帶來一股新的力量。

（二）對馬丁路德的反省

儘管在解釋因信稱義 / 成義的觀點上，路德的理解與教會傳統的看法頗有差異，但基本的信仰其實是相同的，只是詮釋的角度及所看到的重點不同罷了。無論如何，對於路德因信稱義的根本信念，我們仍可以指出下列幾個值得反省之處。

1. 對「善功」的誤解

馬丁路德所啓動的改革運動，事實上涵蓋宗教、文化、政治、社會、經濟等各個因素，而且彼此間的關係環環相扣，實在很難單從某一個角度來述說。但就教會內信仰的層次而論，關於路德對當時教會的批判意見，如果更深或更仔細地從雙方立場對比來看，其實誤解的成分佔絕大部分，因為雙方的基本信仰理念是相同的。

儘管當時的教會生活模式，尤其是神職人員，在許多方面的確呈現腐化現象（尤其是路德所指的赦罪券募捐問題），但這並不表示教會的本質已轉變成以功利為取向的信仰模式。畢竟人的問題與教會團體的本質問題，是應該有所區分的。教會一直以來，都堅持天主恩寵的給予或救援行動，天主總是走第一步。在信仰（或信理）的層次上，教會從未主張人可以完全僅憑著自己的善行，作為獲取天主賜予人恩寵的前提條件。相反的是，在天主的助佑與預許下，即在天主啓動了第一步之後，人能主動地回應天主，與天主的恩寵配合；人因此配合，而能得到天主所預許的救恩或恩寵。功績之所以有其救恩的意義，或功績之所以是功績，也是奠基在天主的許諾；沒有天主的預許或許諾，人根本沒有功績可言。所以，功績本身是天主向人的許諾，它本身即是一項恩寵，是來自於天主的賜予。

換句話說，羅馬教會從來都不是半白拉奇主義者，更不可能是白拉奇主義者。教會的傳統一直走在平衡的旅途上，即肯定天主在救恩工程上的優先與絕對的角色；但同時也沒有忽略

人所應扮演的積極角色，即人對天主自我給予的回應與合作。在人得救的路途上，是天主與人共同實踐救恩計劃。

2. 不歸罪與罪惡的赦免

路德之所以否定善功在稱義過程中的積極角色，主要是因為他受到罪惡意識（罪惡感）的束縛，即使在他稱義之後，也無法去除這一份罪惡感。這就是他主張「人同時是義人也是罪人」的原因。這一心靈上的嚴酷束縛，導致他無法肯定稱義者在稱義事件當下，所能獲得的內在心靈改造。從這點可以看出來，路德與奧思定一樣，終身一直活在罪惡的陰影下，即使是在經驗到個人的恩寵事件之後，也還是如此。

為路德而言，一個已稱義的人，其罪僅是被赦免（*forgiven*），而非被移除（*removed*）²⁴，只是天主的不歸罪而已。而這種不歸罪，特別是在耶穌在十字架上的犧牲中完全彰顯，也因此當我們說我們稱義時，是因為藉著基督的十字架才領受了天主的義；或說，我們領受耶穌基督的義，這只是一種外在的義或附加上的義（*external*），或是被歸與的義（*imputed*），而不是傾注的義（*infused*）。稱義既是指不歸罪而已，則人的心靈就不曾被改造過，也沒有所謂的新人性。因此，路德才說「人同時是義人也是罪人」。

路德對此稱義之狀態的詮釋（外在的義或不歸罪），雖然反映

²⁴ 林鴻信，《覺醒中的自由：路德神學精要》（台北：校園，2000），99頁。

著奧思定濃厚罪惡意識之脈絡，但卻不全然是奧思定的觀念。奧思定在反對白拉奇主義時，很清楚地指出人因著洗禮，罪惡（原罪與後來所犯的罪）完全滌除，而不只是如白拉奇主義所誤解的僅只是「刮去」而已，而不是真正的消除。因為奧思定（或羅馬天主教會）宣稱，聖保祿所講的天主的義，乃是使我們變成正直的那一個正義。所以，假如天主已宣布某人是義人，而此人的心靈仍然有罪，這與天主的誠實與聖德不能相符²⁵。

結 論

馬丁路德「因信稱義」的信仰傳統，終究導致了教會史上第二次的大分裂，並成為羅馬天主教與基督新教兩者往後數百年相互無情的指責。事實上，若平心靜氣地深入仔細研究兩者之間的信仰宣告，雙方的神學基礎其實沒有多大的差異，只是詮釋的途徑與思考的模式上之不同而已。

路德當時的教會神學背景，是以多瑪斯的知性體系（*sapiential theology*）作為理解恩寵思想的工具，而路德所採取的是奧思定的傳統，也就是今日神學所熟識的「存在性」體驗（*existential theology*）。正如我們在前面論及多瑪斯的恩寵思想時所提到的，他是主智主義者，嘗試引用亞里斯多德哲學（形上學）體系來論證教會信仰傳統的合理性。儘管多瑪斯自身在作神學思考的過程中，信仰生命的活力與動態是他建構神學體系的必要前提，但後來的教會神學家，包含馬丁路德，在研究多瑪斯

²⁵ 見奧脫，《天主教信理神學》（下冊），409頁。

的神學時，均易於走進純學術的傳統中，沒有看到多瑪斯神學傳統背後的動態靈修。好像只看到多瑪斯在論恩寵時，僅強調人的一面、強調人的善功、教會的聖事作用、補贖……等等人的這一面向，而忽略多瑪斯作神學思考時原本所依存的前提，即天主的這一面：祂恩寵的優先性與絕對性。

同樣，路德的思想也遭受到羅馬教會的極大誤解，以致忽略了他在「因信稱義」神學思想的偉大貢獻，而認為他是離經叛道。事實上，路德走了另一面的神學路徑，回到心靈的深處，經驗天主所呈現最動態及最感人的那一面，是天主的（正）義先接納了我們，尤其是在耶穌基督的十字架事件上，讓我們經驗到祂對我們所施行的義。人面對天主在耶穌基督身上所彰顯的義時，只要相信及接受，便可以在天主面前稱義，並站在天主面前毫無顫慄。路德也是在這基礎上，突顯出他對天主教傳統中所隱含的功績觀念之批判，並建構他的十字架神學。事實上，路德並沒有反對功績的意義，只是他反對功績是獲得恩寵的條件。但在這一點上，路德其實是誤解了教會的傳統。羅馬教會在後來的特利騰大公會議中，作了清楚的表達。

第七章

特利騰大公會議的恩寵論

就教會對訓導的角度而言，特利騰大公會議（Council of Trent, 1545~1563）在教會歷史中可說是一個重大的會議。它是在面對當時馬丁路德因教會的腐化問題，極力提倡教會改革而激起的動盪之際，由德皇查理五世（Charles V）提議召開。但因當時教宗克萊孟七世（Clement VII）猶豫不決，無法實現。最後由保祿三世（Paul III, 1534~1549）於 1545 年 12 月召開，歷經猶里斯三世（Julius III 1550~1555），最後由碧岳四世（Pius IV, 1559~1565 年任教宗）完成。此次會議歷經四個階段，期間曾中斷過兩次，第二次甚至中斷長達十年之久，因此整個會議總共費時十八年才完成。

特利騰大公會議在完成之際，當時的教宗碧岳四世正臥病在床，但他回應此會議的結論時說：「這一切都是受天主聖神所感動而產生的成果」。之後，一位樞機主教也這樣描述：「在教會史上，沒有任何大會討論過這麼多問題，確立了過這麼多教義，或者制定了這麼多法規」。綜觀此次大會的內容，主要的議題有三：聖經與傳統、原罪與成義，及七件聖事。

這些主題，事實上可歸納在路德的「因信稱義」之信念上，

並延伸到此「因信稱義」信仰理念所支撐的「聖經惟一」、「惟獨恩寵」、「惟獨信仰」，以及「眾人皆司祭」等神學問題。當然，特利騰大公會議的成就，不只針對路德「因信稱義」的理論予以批判，而是更嘗試以系統方式回應路德的因信稱義神學。最後，儘管未能解決雙方的歧見，但至少已為成義思想提出一個理論性系統的文件。同時，教會也藉此會議開始進行生活上的改革，讓教會繼續往更成熟的方向邁進。

在特利騰大公會議之後四百年的恩寵論歷史發展，按Fransen的說法，這是恩寵論歷史上最可悲的時期。因為這一階段的神學史，充斥著許多誤解、成見與意氣之爭¹。但縱然如此，當中的一些恩寵論問題，仍有值得我們作神學反省的部分。

在本章中，我們首先敘述特利騰大公會議所提出的《成義法令》的歷史與神學背景；之後，簡述此法令的大綱，並在與路德或新教思想背景的對比下，詳細指出《成義法令》中的神學思想；第三段我們則對此大公會議的成義思想作個評估；最後，簡略介紹大公會議之後在恩寵論上的爭議。

一、《成義法令》的神學背景

在特利騰大公會議（以下簡稱大公會議）所發表的文件中，主要的內容雖有三項：聖經與傳統、原罪與成義，及七件聖事；但《成義法令》（DS 1520-1583）其實才是整個大會的焦點²。此法

¹ 引自溫保祿，《天主恩寵的福音》，100頁。

² 同上，248頁。此段落主要的參考資料取自：溫保祿《天主恩寵的

令是教會訓導當局有關恩寵教導最具權威性的文件，於 1546 年 6 月 21 日至 1547 年 1 月 13 日期間寫成。此文件內容結構涵蓋一個小引（DS 1520）、十六章（1521~1550），及卅三條典章或法規（DS 1551~1583）。

若論頒布此法令的主旨或目的，在法令開頭的小引中便可一目了然³：

「當今之際，既有一種有關成義道理的邪說到處流傳，並嚴重危害人的靈魂及教會的團結。爲此，這神聖的特利騰大公會議，爲了全能天主的頌讚與榮耀，及教會的和平與靈魂的救援起見，蓄意要把……耶穌基督所教過的，和其宗徒所傳授的，以及公教會在聖神默導之下永遠堅持的、真實而健全的、有關成義的道理，向所有基督徒陳述一下。」

於此我們可以清楚看出，此法令的制定主要是針對新教的稱義／成義學說。爲此，當我們在解讀此法令時（或其他大會所頒布的訓導內容），應該注意到此基本態度，才能真正讀出文件內容中有關成義教導的核心訊息。例如，《成義法令》中有一些文字內容，可能只是針對新教觀點而提出的反駁，並非真正且積極地爲界定成義的信仰內容。

福音》，90-92；248-249 頁。

³ 見 DS 1520。

（一）當代的神學背景

正如前面已提過，大公會議的召開，是為因應馬丁路德及其他新教倡議教會改革運動所造成的混亂。尤其是針對馬丁路德有關原罪與成義的看法，嘗試提出一個完整的回應。此外，《成義法令》中也提到加爾文的預定論問題，並也涉及到白拉奇主義的恩寵論問題。在此，我們再度將大公會議中，對於這三者（教會傳統教導、白拉奇主義、路德及新教）在恩寵論之間的問題脈絡，約略敘述一下，好作為理解大公會議有關《成義法令》的基礎。

1. 聖經及教會傳統的教導

基本上，恩寵論的核心觀念是「天主因著對人的深情大愛，願意將自己的生命賜予人，與人分享祂永恆的生命」；從人的方面來說，天主自我生命的給予，不是人所能主動要求，或藉任何的善行而能向天主要求換取的一種酬報，它完全只能是一種由天主而來的白白恩賜。換句話說，人僅能祈求天主的自由給予，若天主願意賜予，人也僅能被動地接受。尤其是就「分享」天主生命這一層次而言，天主與人之間有著無法跨越的存有鴻溝，人因著此存有之限度，其本性完全沒有能力取得或擁有這永恆的生命。此永恆生命境界，就是傳統神學中所稱的超性生命。

儘管天主對人的自我給予是屬超性的恩賜領域，但就人方面而言，也並非無須任何作為。聖經及教會傳統一直很平衡地走在這兩者之間，即「天人合作說」：天主永恆生命的自由給予；

及人的主動回應與配合。在聖經的教導中，無論是舊約或新約，在論及天人交往過程中，及在突顯天主自我給予的優先角色之前提下，皆非常強調天主與人各自所承擔的角色與義務。天主因著祂在永恆中的「慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘」（弗一 9），創造並進入人間，主動關懷與臨在百姓中間施予救援恩寵；但同時也不斷地強調人自己所該履行的義務，並應遵守天主的法律。這一系列歷史中的恩寵行動，最後在耶穌基督事件上，達到救援的高峰。保祿因而稱耶穌為天主的恩寵，若望稱「滿溢恩寵……且恩寵上加恩寵」⁴。

雖然在後來的神學歷史發展中，即使因著某些當代思想環境的影響，不時出現一些與聖經或教會訓導有所出入的思想，甚至連教會的偉大思想家中，也有出現過較為偏離的概念，如奧思定後期的預定論，但教會的訓導當局也總會適時地提出適切的論點予以澄清。

2. 白拉奇主義與馬丁路德的成義概念

在這恩寵論問題上，當教會努力維持平衡的訓導立場時，早期的白拉奇主義與中世紀晚期的馬丁路德思想，卻各自走在此中庸路線上的兩個極端色譜上。前者出現在奧思定時代，且因著奧思定的努力，而沒有在教會中蔓延，但卻仍在教會的歷史中不斷地以不同形式發展。它過度肯定人的自由意志，認為

⁴ 參考：羅五 5；格後八 9；迦二 21；弗一 3~14 等；另若一 14, 16。

人儘管從出生時就已生活在「原罪的習俗」中⁵，但這仍無損人的自由意志能力，因而認為僅憑個人的努力行善，便足以獲得永生的救恩。恩寵因而僅是「助人更容易」獲得永生的救恩，但基本上並非是必要條件。若此，天主的恩寵為人的得救就成為可有可無，不再是必要或必然的。

馬丁路德或新教的主張，則是位於另一個極端。面對多瑪斯以來中世紀的恩寵思想傳統，由於過度彰顯人的層面，於是傾向強調人的受造恩寵這一面，以及人與天主在恩寵上的合作關係。整個恩寵思想卻也因為這一焦點的移轉，使馬丁路德認為，羅馬教會在恩寵論的教導上，把天主恩寵的絕對、而且首要的角色給疏忽了，並誤認為教會在恩寵論的教導上，已傾向白拉奇主義或半白拉奇主義的路線，因為它過度強調善功的重要性。

馬丁路德在經歷過個人的恩寵經驗後，重新建構以「因信稱義」為核心的恩寵思想。但也因著這「因信稱義」的信念，與當時的教會信仰理念或生活現象出現明顯的差距；同時，為羅馬教會而言，路德的這一改革運動，也對教會的聖統領導體制及聖事功效（尤其是感恩聖事），造成極大的衝擊，因此感到有需要召開一次大公會議來處理教會的重大危機。

3. 《成義法令》制訂的背景與文件內容

《成義法令》的制訂與頒布，是在特利騰大公會議第一階

⁵ 有關白拉奇及白拉奇主義的恩寵論思想，請參閱本書第三章。

段就已完成（於第六會期，1547年1月13日）。在此之前，大會僅頒布三個與《成義法令》有關、且必須先解決的問題（即信經、聖經及原罪）之法令，因而先制訂了《信經法令》（DS 1500）、《聖經與聖傳諭令》（DS 1501~1508）及《原罪法令》（DS 1510~1516）。從這幾個文件的先後次序來看，我們可以理解，前面兩個法令是基礎信仰的根本問題，而原罪法令則與「因信稱義」的問題互為表裡。

基本而言，《成義法令》主要是為回應路德與新教所提的有關恩寵的問題，如恩寵的恩賜性（惟獨恩寵）⁶、恩寵的內在效果（外在的義）⁷、信仰的本質（惟獨信仰）、人在成義過程中的合作、恩寵的確定性問題、功績等問題。大公會議共頒布了十六條典章，及卅三條絕罰法規。

事實上，整個法令在形成的過程中，遇到不少實際的問題。

首先，參與大公會議的神長們，在神學思想上便已屬各不同的傳統（如奧思定傳統、方濟會傳統、多瑪斯傳統等），既然他們對神學問題本身分屬不同的派別，因此在針對馬丁路德所提出的具體神學問題時，自然就很難達到共識。他們唯一的共識是，僅針對路德及新教的觀點提出反對的一面。所以，此《成義法令》的制定與宣布，可以稱之為「反異端」的文件。

其次，在此大公會議之前，沒有一個大公會議曾討論過恩寵與成義的問題，因此，這次大公會議所能參閱與採用的文件，

⁶ 即人因染有原罪，為得成義，根本無法與恩寵合作。

⁷ 人的成義，僅是外在歸與的義，人性並未重新改造。

也只有迦太基會議、索引及奧倫居文件⁸。制定此文件的主要目的，是要清楚指出當時相反天主教傳統教導的看法，並且在受絕罰的懲戒下，禁止人公開維護這些與天主教教導背道而馳的思想。

儘管有上述的侷限，不可否認地，此大公會議所頒布的《成義法令》，是教會首次以較清楚及完整的方式講解有關恩寵的道理，並成爲往後教會恩寵教導的首要訓導文件。

從上述的歷史背景來看《成義法令》，我們大概可以如此說：其實，文件的目的或性質，與其說是爲頒布教會當信的道理，不如說是一個牧靈文件。它主要是在宗教改革後的紛亂局勢中，給從事牧民工作者一個清晰、有連貫性的有關天主教恩寵教導的大綱。爲此，在此文件中，有一些觀念若放在後來的時代中，確有必要重新作詮釋。

4. 《成義法令》的侷限性

即使《成義法令》引用並綜合先前的一些有關恩寵思想的教導文件，並嘗試提出一個完整而清楚的、有關成義的信仰教導；但我們也不得不承認，它仍然具有下列的時空限制。

首先，此《成義法令》的思想結構，仍是以罪及基督救援的思想作爲整個文件的底基。其次，在此之前不會有此類似的最高官方訓導文件，爲此，此文件的目的是爲指出教會與路德及新教團體在恩寵論中，有關成義與得救之信仰觀念上的區

⁸ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，91頁。

別，或甚至反對他們，好能維護羅馬天主教信友的正統信仰，避免陷入危險。所以，文件的內容也就缺乏對他者信仰立場的同理心瞭解。這種強調黑白二分的觀點，在卅三條法規中的絕罰條文裡表現的最清楚。

（二）《成義法令》的基本結構與特色

既然此法令的基本立場是為對抗與答覆路德和新教的學說，於是我們可以從法令中讀出它的一些特色。讓我們先簡略提出整個法令的大綱⁹；下一段，再系統性地提出它的內容。

1. 《成義法令》的結構

此法令的結構，圍繞著路德與其他宗教改革者對原罪與成義的神學思想。但當時因加爾文在討論成義問題時，又再衍生出比奧思定晚期恩寵論時所呈現的、更為極端的預定論思想（predestination）。所以，在《成義法令》典章及法規中，也嘗試提出正確的正統概念。

其次，此諭令所討論的內容僅針對大人的成義問題，不及於兒童的問題，因為當小孩藉著嬰兒洗禮得以成義，並不需要以實際的、自由的行動來回應，並與恩寵合作。

法令共十六章，其結構如下：

第一～三章：討論天主的救世計劃與實現。第一章首先指出墮落的人類（尚未成義者）之無能，乃是因為原罪，人的本性

⁹ 此段落參考：溫保祿神父《天主恩寵的福音》，249~250 頁。

自身與法律本身已無法或無能使人成義。人若要真正的成義，僅能靠基督的救援工程（第二章），但也只有那分享基督苦難之功的人，才能享有這分成義的恩寵（第三章）。

第四～九章：討論天主救恩計劃之實現方式¹⁰。第四章論及不義者之成義道路或成義過程；人只能藉著第二亞當才能進入到恩寵境界，即被接納為「天主義子」身分，這是生命境界與身分的轉變。

第五～六章：針對路德或新教「惟獨信仰」或「惟獨恩寵」的主張。此論令提出在成義過程中，人應有的準備方法，及與恩寵合作的必要性；同時也藉此闡明成義的本質與原因（第七章），繼而說明天主教與新教對信仰與成義之關係上的不同看法（第八～九章）。

第十～十三章：討論成義恩寵的境界。成義之後，人能藉日益更新的德行，使義德得以增加（第十章）；即使已是成義之人，日常生活中仍會有跌倒的時候，為此，成義之人仍有遵守誠命的必要及可能性（第十一章），此也是為回應一些新教者輕忽或甚至否認成義者對遵守誠命的責任與需要。最後，大公會議再次聲明，即使已得成義，仍需天主恩寵的助佑，才能恆守至終（第十二～十三章）。這整個部分主要是為回應路德與新教對善功價值的疑惑。

第十四～十五章：討論和好聖事，及它與藉洗禮聖事而獲

¹⁰ 在溫保祿神父《天主恩寵的福音》一書中對前面兩個結構的解讀可以更精確些。筆者的看法與溫神父理解稍有不同。

得的第一個成義的分別（第十四章）；領受和好聖事的必要性。人是因著每一個死罪，而非只是犯了不信之罪才會喪失恩寵。

最後的第十六章，則討論善功或功績的意義，及其價值。馬丁路德及新教團體既然倡導因信稱義，故他們對教會傳統中，有關人在救援工程上所扮演的角色「人的自由能與天主合作」之論點（或天人合作說）無法認同。因為新教團體認為，若主張人在成義或得救的事件中，能與或必須與天主的恩寵合作，此無異減損天主恩寵的白白恩賜性與絕對優越性。為此，路德對功績與賞報神學觀念有所批判。此章即是為澄清及答覆新教團體的疑惑。

綜觀整個《成義法令》的典章及其卅三條法規，我們大約可從中歸納出以成義事件為中心的幾個主題，作為下一段闡述《成義法令》在恩寵論上的思想體系：

- (1) 成義的意義與本質；
- (2) 成義的條件——成義與恩寵的關係；
- (3) 成義事件中，恩寵與人的自由關係；
- (4) 成義與基督徒的關係，在此指出功績的意義，及它與恩寵的關係。

2. 《成義法令》的文件性質

《成義法令》是教會首次以大公會最高訓導當局的權威，對有關恩寵神學問題所頒布的教導文件。在此之前，僅有迦太基會議、索引，及後來的奧倫居會議文件。這些文件的內容，自然也成為《成義法令》的參考資料。

此外，又因當時參加大公會議的神長們分屬不同的神學傳統，本來就很難在針對路德與新教團體的因信稱義等問題上作出統一性的回覆。同時，在當時的神學傳統中，也尚無一套完整的恩寵論思想系統，爲此，這些與會的教長們根本就沒有共同思考問題的基本平台，且彼此間的神學型態又不同，以致完整的恩寵神學思想系統也很難在此清楚地建構出來。

於是，整個《成義法令》文件的定位，與其說是爲建構完整的恩寵論思想，不如說它僅是爲了牧靈需要（即解決教會面臨崩解混亂的狀態），而對信仰問題所作的澄清作用。爲此，在解讀《成義法令》文件中的內容時，常須避免用太過於僵硬的態度，視之爲不可更改的信條（dogma），而應嘗試進入當時的時代境況中，體會此文件背後真正要說的是甚麼。這爲解讀《成義法令》中的卅三條法規時，更應是如此，因爲它們皆是以絕罰語氣，讓人必須在對與錯中作出唯一的選擇。

二、《成義法令》的恩寵思想

「因信稱義」這概念，源自保祿的思想；但保祿自身是否從最初即視此爲其神學的重要基本概念，這在神學上有不同的看法。無論如何，自馬丁路德之後，「因信稱義」幾乎可以作爲新教的判教理論基礎。

路德與新教團體的整個「因信稱義」理論，其實背後隱含著一個更根本的問題：人如何在天主面前能站立得住？換句話說，既不是教會的生活腐敗現象，也不是單純爲建構一個因信

稱義的恩寵信仰或神學思想系統，而是為關切人信仰上最根本的得救問題，即一個罪人如何能在天主面前被稱為義，以及與此得救問題相關的稱義的本質、稱義的狀態，又或是人的自由在此稱義過程中，可否扮演任何角色等問題。

對這些問題，我們以成義為基點，劃分為三個階段，即人在成義前、成義中、成義後所應有的信仰狀態來予以解說。但首先，我們必須先對成義或稱義作基本的討論，這是整個《成義法令》的核心主題。

（一）成義 / 稱義的特質

基督徒究竟是因信「成」義（羅馬天主教的主張）？還是因信「稱」義（馬丁路德及更正教會團體的主張）？兩者的不同詮釋，牽涉到 *justify*（使稱義）、*justified*（被稱為義）、*justification*（稱義）本身的不同理解。

教會自奧思定開始，直到路德時代，當在解讀保祿論罪人藉信仰或藉耶穌基督的恩寵而成為義人（如羅三 9~21；迦二 15~21）的思想時，皆指成義之人當下獲得罪過赦免，不再作罪惡的奴隸（羅六 1~10），並與天主和好（羅五 9~11），更因聖神的傾注心中，成義者事實上已成為新人（羅六 4），恩寵的臨在確實使信徒內在生命有了更新與改造。但正如前述論及路德及新教「因信稱義」的恩寵思想時提到，路德儘管歷經了個人的皈依經驗或稱義事件，但仍因受制於自己內在的強烈罪惡意識，依然感受到罪惡的存在，並且罪過雖被赦免（*forgiven*）卻仍無法被移除（*removed*）。

換句話說，為馬丁路德而言，儘管人已被稱義（被天主稱為義人；或被宣告、宣判為義人）並重新被天主接納為子女身分，但在人的心靈內，事實上並沒有任何改變，人因而仍然是一有罪之身，故「同時是義人也是罪人」。

大公會議嘗試回應路德的稱義觀念時，雖未能真正深入瞭解路德因信稱義的完整意思，以致於總是以反對者的立場作為制訂法令的基礎。但無論如何，比起之前的教會教導，《成義法令》至少已為成義或稱義（justification）作出了一個較為清晰的觀念。

《成義法令》清楚肯定，人的成義首先是指人的內在生命真實地被天主的恩寵所改造，同時也具有罪惡的真實赦免。這是針對路德而說的，在法令第四章描述不義者之成義時指出，「成義乃是人從那生來就是亞當子女的處境，藉著第二亞當……我們的救主，而進入到恩寵及收納為『天主的義子』（羅八 15）**的境界轉變**」（黑體字為筆者所加；DS 1524）。「進入到恩寵及收納為天主的義子」，即生命已轉變及身分已重新認定。這是路德所未能清楚提出的觀念。

另外，在第七章討論成義的本質與原因時指出，成義本身不僅是罪惡的赦免，而且也是人之內心，因著自願接受天主的恩寵與恩賜，而獲得聖化與革新（*sanctification and renovation*，DS 1528）。為此，基督徒的成義，是因著天主所賜予的正義，在人的心內，重新塑造人，不僅僅是被稱為義（路德的說法），也是真正地成為義人（DS 1529, 1530）。這為當時的教會，勢必認為在《成

義法令》中所界定的成義狀態，比起路德的稱義之意義，更為深廣，也更為內在化。因為路德的稱義概念，僅是一種外在的義或不歸罪而已，人實際上還是一個罪人。

對此點的強調，更可以在《成義法令》第七章中，使用亞里斯多德的「四因說」來界定成義的本質時看出。對此，要先說明的一點是，儘管特利騰大公會議的《成義法令》已盡量避免使用士林哲學的詞彙，而盡可能採用聖經的語言來陳述，但由於教長們所接受的培育仍是完整的士林神哲學體系，終究也就無法擺脫士林神哲學的結構¹¹。最典型的例子，即是此第七章借四因說來說明成義的本質，強調成義本身的確是在人性的內在心靈上，所產生的實質更新效果。其中在論及成義的型式因時，它說：

「它（成義的型式因）是那天主所賜的正義，『領受了它』，我們藉著它獲得革新，而且『因著它』，我們不僅被認為是義人，且我們真正地被稱為義人，也真是義人。」

（DS 1529）

同樣的觀點也出現在第十一條法規中，它說：

「誰若說：人之成為義人，或只是由於基督義德之歸與，或只是由於罪過之赦免，而『人之成義』不需要那藉聖神所傾注並依附在心中的恩寵……，或說：那使我們成義的恩寵，也只不過是天主的寵幸（favor）而已，那麼，這

¹¹ Roger Haight, *The Experience and Language of Grace* (New York / Mahwah, N. J. 1979), P.109.

種人應受絕罰。」(DS 1561)

儘管法規的用詞相當嚴厲，但它的本意可能不在絕罰，而是說出成義使人性真實的更新與聖化。

總之，《成義法令》在對成義(justification)的意義確認上，比路德所持的概念(稱義)更深及更內在化。人的成義不只是一種外在的宣告或不歸罪，更是內在生命的真正更新與聖化。

(二) 成義事件產生的條件——人性與法律無法使人成義

在說明了特利騰大公會議，乃是基於為回應路德及當時新教團體所理解「稱義」(justification)的內涵，於是在《成義法令》中依循教會信仰傳統，清楚地提出了具生命重新被塑造與更新的「成義」意義之後，我們便可以繼續探討，有關人的成義如何可能的問題。

由於路德、奧思定及保祿的人生都具有類似的生命型態，內在心靈的生命體驗相當活躍，同樣在生命中長期承受心靈的罪惡困擾而無法超越，最後也都藉著天主的恩寵而產生了殊途同歸的皈依經驗。於是他們在詮釋自己的成義事件時，都特別高舉天主恩寵的絕對性與優先性。保祿認為，人既然因著一人(亞當)的過失，生活在死亡、罪惡、與法律的束縛下，因此他對信徒們說：「得救並不是出於你們自己，而是出於天主的恩惠，不是出於功行，免得有人自誇」¹²。

奧思定更把保祿所描述的人性原初生活(未受洗前的人性存在

¹² 弗二 8~9；另參閱：迦一 15~16；羅三 21~24；十一 5~6。

狀況)，以「原罪」的概念深刻表達出來，因而指出染有原罪的人性，已喪失人性那為獲取永生救援而原具有的行善自由意志能力。因此，人之能獲得恩寵及得救，皆是天主所白白施予的恩賜。之後的馬丁路德遵循了奧思定的思想路線，更突顯天主恩寵的能力，人的得救僅能「因信」而稱義，人的自由意志完全不能有任何作為，連「合作」的可能性也不能，否則就陷入白拉奇主義或至少是半白拉奇主義的學說。路德的「因信稱義」背後，其實隱含著對天主教成義觀點的批判，因天主教的成義觀點提出了人與天主有合作的可能性，也即強調，即使人帶有原罪，人的自由意志並沒有徹底被摧毀。

於是，為路德及當時的新教團體而言，對於人身上成義事件的發生，舉凡人的本性及法律，都沒有任何能使人成義的能力。路德在當時指控天主教的成義恩寵觀，是為了對當時盛行的人文主義讓步與妥協，以致陷入了白拉奇主義的思想，因而主張人僅能憑藉信心，接受那來自天主、藉著耶穌基督所賜予的義，而使人稱義。

大公會議為了澄清路德與新教對天主教的誤解，所以在《成義法令》的開頭就已清楚指明，人之本性能力及律法是不具使人成義的能力。法令第一章指出，眾人因亞當抗命都成為罪惡的奴隸（羅六 20），且都屬於魔鬼與死亡的權下。但即使是如此，人內在的自由意志，卻未完全地腐敗，僅在能力上被削弱而式微（DS 1521）。稍後法令的第十六條法規再次清楚表明：「誰若說：人的自由意志在亞當犯罪之後，已失掉而消滅；或說：人

之自由意志，是名存而實亡；甚至於說：人的自由意志……，那麼這種人，應受絕罰」(DS 1556)¹³。雖然如此，《成義法令》卻也仍承認，「(人) 因此墮落，不僅外邦人，不能憑著本性的能力，而且，連猶太人也不能藉梅瑟法律的文字本身，得到解放或『重新』站立起來」(DS 1521)¹⁴。

從以上引用的《成義法令》來看，大公會議不只是為澄清路德及新教對天主教的誤解（具白拉奇主義的色彩），也再次重申及肯定：教會在其恩寵思想傳統中，對於人的成義與獲取永生的得救，恩寵的優先性施予是絕對需要的。此也是中世紀恩寵神學概念「先至恩寵」所要表達的意義。《成義法令》在這方面，的確認同了路德的信念：僅憑人性與法律，不能使人成義。

其次，《成義法令》強調單憑人性或法律無法使人成義這一看法，同時也指出：人之所以能成義，完全是天主的一種白白給予的恩賜。其實，這也是路德與新教人士對羅馬天主教的誤解，以為成義或得救恩寵是可以藉由人的努力而獲得，這正是白拉奇主義的基本主張。

（三）成義與人的自由意志

其實，在《成義法令》的一開頭，大公會議就立即回應了

¹³ 另參閱：法規七（DS 1557）。

¹⁴ 同樣的觀點可在成義法規 DS 1551 看到，「誰若說：人以自己的行為，即以本性的能力，或以法律的道理而完成的行為，也沒有天主藉基督耶穌『所賦予』的恩寵，而能在天主前成義，那麼，這種人應受絕罰」；另參閱：DS 1553。

路德對成義可能性的主張，即人的成義僅能靠天主的恩寵；天主的恩寵在人的成義或得救的工程上，總是扮演優先性與絕對性的角色。天主教在這觀點上，認同路德的看法。但在此認同的基礎上，大公會議卻走得比路德更遠，因它同時強調：人在成義的過程中，有他必須承擔的角色，即與天主恩寵的合作。這也是路德與天主教在恩寵思想上的基本不同看法之一，因為他在對人性論及原罪論上的主張，比奧思定採取更狹隘的立場。

既然與奧思定的生命型態發展類似，路德的信仰體驗自然也發展出與之相近的模式。奧思定晚期的恩寵觀，逐漸發展出預定論的色彩，以致完全突顯天主恩寵的優先性與絕對性，而使他走入了預定論的方向，且有愈來愈濃厚的趨勢。但這預定論觀點，終究無法被教會訓導當局所接受。之所以有這樣的結果，是因為奧思定受到他自己的罪惡感意識（原罪）所牽絆，致使他忽略了聖經中，論及人在成義或得救的過程裡所應有的參與角色時，其實已有許多非常清楚的訊息¹⁵。而在教會神學傳統上，對這一點也從沒有忽略過。

《成義法令》延續教會的傳統，即從來未曾主張或接受原罪使人的自由意志完全被摧毀的這種觀點。其實，這在《成義法令》第一章，在回應路德的「本性與法律使人成義的無能」問題上，即已清楚提示到：人的自由意志，並不因原祖的罪而完全消失，僅是在能力方面被削弱而式微¹⁶。因此，在成義的

¹⁵ 參閱：申三十 19；德十五 18；瑪廿三 37 等。

¹⁶ DS 1521。

過程中，人不能完全沒有作為，他應該有最基本的準備工作，作為配合或回應天主的恩寵在人身上進行救援工程。

《成義法令》在下列幾個地方，提到人的自由意志在成義事件中，所應扮演的角色或所應準備的工作，以作為配合天主恩寵的運作。法令第五章談到「成人準備成義之必要性」時說：

「成人成義的緣起，必須是天主藉耶穌基督『所賜予的』先至恩寵。……如此，那些因其罪而背向天主者，由於受到天主恩寵的激勵及助佑，自由地對恩寵予以同意與合作，並能轉向成義。當天主藉聖神的光照，觸動人心時，人並非完全無所作為，因為他既能接納這個默感，也能棄絕『這個默感』。」(DS 1525)¹⁷

總之，人的成義，是天主的召叫（先至恩寵）在先，而後我們的自由意志再予以配合。

對於人自由意志的配合，《成義法令》第六章接著列出準備成義的一些基本方法，即基督徒信仰的基本內涵：信、望、愛三元素。當人藉「聽道」而受天主恩寵所激勵（或感動）時，人必須接受並相信，然後自由地轉向天主；瞭解自己的罪惡，回心轉意歸向天主，激起希望之念；最後立志「領受聖洗聖事，開始度一個新生活」，並遵守天主的誡命（愛主與愛人）(DS 1526)。

《成義法令》對人的自由意志在成義事件中所扮演的角色，事實上已涉及到恩寵論中的重要問題：恩寵與人的自由意

¹⁷ 另參閱：DS 1552, 1554, 1559 等。

志。由此可見，大公會議的立場是相當平衡的。在人的成義過程中（其實從成義開始、過程、一直持守至終），天主的恩寵從未壓抑人的自由意志之行動，而是幫助他完全地發揮自己的潛能，與天主恩寵合作，使人成義而獲得永恆救恩。當然，在此文件之前，這一觀點已在《索引》（DS 248）文件中出現¹⁸。

（四）對因信稱義或惟獨信仰的回應

因信稱義既是路德與新教團體，在探討人的成義與得救時所堅持的信念，藉此強調人的成義是藉著信德（對天主的完全信靠或依恃之心），而非藉人的功德。路德甚至認為，原罪已使人的自由意志無法具有行善功的能力。他因此認為，人既已存在罪惡的狀態中，所有嘗試藉人的善行而欲獲取稱義或得救恩寵，只不過是罪上加罪而已¹⁹。這在當時充滿緊張氛圍的境域中，必然造成持對立一方的羅馬教會，對它完全否定的理解態度了。因此，《成義法令》在回應因信稱義的觀念時，也就走向了另一個極端的表達。

《成義法令》對此問題的回應，主要是在第八、九兩章。第八章先認同路德的因信稱義基本看法，即：

¹⁸ 溫保祿，《天主恩寵的福音》，96 頁。

¹⁹ 不過在此，我們應該小心，路德並沒有反對人行善功的責任。相反地，他認為行善功是稱義之後的必然結果，若不如此，則人不能說已被稱為義。路德反對的，只是說人可以藉行善功來獲得稱義，如果是如此，則完全否定恩寵的絕對性，而有白拉奇主義或至少是半白拉奇主義的思想。

「我們之所以說：我們藉著信德成義，那是因為信德是人得救的開端，也是一切成義的基礎與根由，『沒有信德，不可能中悅天主』（希十一 6），也不能獲享天主子女的共融；我們之所以說：『我們白白地成義』，那是因為一切成義之前的行為，不分信德或善功，無論是什麼，都不足以立功而爭取成義恩寵。」（DS 1532）

很清楚地，《成義法令》並沒有否定信仰或對天主的完全信靠，乃是獲取成義恩寵的基本條件。

但《成義法令》接著在第九章對「因信稱義」及「惟獨信仰」的觀念提出了批判。由於這兩個概念通常是互相關連的，容易使天主教這一方認為，好像除了信仰之外，為獲得成義不需要其他的因素，如望德與愛德。其次，路德清楚地指出，人藉著對天主的信靠或依恃之心，便能有得救或稱義的確定性。基於這兩個觀念，《成義法令》第九章說：

「假如有人誇耀他已經擁有對自己罪赦的信賴與確定性；而且在此信賴和確切性中得以安息，那麼，這種人不會獲得罪赦，也從未獲得其罪之赦免。」（DS 1533）

接著又說：

「的確，正如沒有一個虔敬的人，能對天主的仁慈，對基督的功績，以及對聖事的效果與成果，可以有所懷疑；同樣，任何人當他回顧自己的軟弱與不足夠的準備時，他可有理由來對自己的恩寵，惴惴不安而有所懼怕，因為沒有人能以信德的確切性，意即以絕對不能有任何錯誤的確

切性，來確知自己擁有了天主的恩寵。」(DS 1543)

因此，天主教對路德的「因信稱義」及「惟獨信仰」的主張，其實並沒有持絕對否定的態度。只是因為天主教這一方同時也意識到人性的軟弱而可能失去恩寵，因而對因信稱義的完全確定性持謹慎的態度。

(五) 成義後的狀態

隨著上一個段落所談的有關成義的確定性問題，《成義法令》接著談到已成義者在成義之後(成義境界)的信仰成長狀態。馬丁路德的「因信稱義」或「惟獨信仰」概念，似乎容易讓人誤會，好像人成義之後，既然已得救或已有成義之恩寵，人就無須再做什麼，譬如不需要再遵守誡命。事實上，當時的教長們的確是如此理解路德的概念²⁰。

既是如此瞭解，於是《成義法令》(第十~十三章)對成義境界(義德)提出一個更具動態性的理解。在法令第十章首先指出，已成義的人藉著遵守天主與教會之規誡，他們的義德(或成義恩寵)得以日益增加、逐漸成長。這等於也間接肯定已成義的人，能藉著善功獲取更多的恩寵，也助人獲得未來圓滿的救恩(DS 1535)²¹。

²⁰ DS 1536:「無論已獲得的義德多麼高，誰也不該想：自己可不必遵守誡命；誰也不該說那冒昧的，為教長們以『絕罰』所禁止的話：為已成義的人，遵守天主的誡命是不可能的」。

²¹ 也即是在這點上，涉及到恩寵論上的功績神學問題，《成義法令》的十六章處理了這個問題。將會在下一段討論。

反過來說，無論已成義者的聖德與義德是多麼地高，也難免有時因著人性的軟弱會跌倒（DS 1357）。爲此，誰也不該因著其信仰而自誇，反更要盡心竭力，賴善行（遵守天主或教會的規誡）而堅定不移，並賴天主恩寵的助佑堅持到底（DS 1538, 1541）²²。這也等於回應了當時一些新教信徒關於已成義者不再需要遵守誡命的主張。若此，誡命的遵守事實上有其必要性及可能性。

《成義法令》第十四、十五章爲回應一些新教徒的其他主張，特別指出了恩寵失落的可能性及如何恢復的問題。在此，大約地提出主要的兩點：首先，已生活在成義恩寵境界中的人，也可能因罪而失落了已獲得的成義恩寵，但仍能再度成義，假如他們由於天主的激勵，因基督的功績，靠著懺悔聖事，便能復得那已失去的恩寵（DS 1542, 1543）²³。其次，對一些新教團體主張：「除了背信之外，沒有死罪；或說：除了因背信大罪外，那一次²⁴所得的恩寵，絕不能因其他無論多麼重大的罪孽而失落」（DS 1577），《成義法令》第十五章說道：「任何其他死罪，即使信德沒有失掉，也使人失掉成義恩寵」（DS15 44）。

（六）功績與恩寵

《成義法令》最後的第十六章，嘗試清楚地說明功績（merit）的神學意義，這也是路德及新教團體的基本觀念——因信稱義

²² 此即是奧思定的「恆守至終恩寵」，或是中世紀所稱「寵佑」。

²³ 另參閱：DS 1573。

²⁴ 指因信稱義的當下事件與時刻。

（或「惟獨信仰」或「惟獨恩寵」）——所必然延伸的神學問題。馬丁路德主張惟獨信仰或惟獨恩寵，並由此反對人可藉任何善功作為功績，好向天主爭取更多的恩寵或更豐富的永生福樂。其實，功績的概念早就隱含在聖經啓示中，但成為當時的神學問題則有其歷史背景。

事實上，正如我們之前已提到，路德並不反對基督徒有行善功的責任或義務。但他認為這只是人成義之後必然的果實，並不能藉此作為一項功績，而宣稱可以向天主要求一些獎賞。為路德而言，一位已被稱義者若沒有做任何善行，則不能說他已經生活在已稱義的狀態中。稱義後的行善舉動，是基督徒的責任，因此不能將此善功當作功績，而向天主要求任何賞報。

不過，自中世紀中期以來到路德時代，教會（尤其是中世紀晚期）的生活狀況，確實出現腐化現象，不少教會團體或上階層神職人員，藉著為信徒服務，如舉行聖事，或鼓勵平信徒多做愛德奉獻（以積蓄個人天上財富為由），而度奢侈的生活。此時教會生活現象的扭曲，導致路德走向另一個極端看法，而無法接受功績的概念。

以下我們先指出功績的意義，及其聖經中的基礎與神學問題，然後再看《成義法令》最終如何答覆路德的觀點。

1. 功績的意義

我們首先解釋功績（merit）的概念²⁵。它的基本意義具有法

²⁵ 在聖經中沒有「功績」（meritum）這個字，是戴爾都良首次使用。

律性質，指一個人在為他人完成一項工作或履行一項行動後，依雙方事先的約定，有權利向對方要求應有的賞報或獎賞。因此，功績與善功（善行或好的行為）在概念上類似，或在意義上有重疊之處，但仍有實際上的區別。具體而言，功績奠立在一項善功上，功績是隨善功而來應有的獎賞²⁶。

就恩寵論而言，在傳統神學的定義上，具有功績價值意義的善行必須具備下列條件：

- (1) 是屬於成義者在今世所實現的善行²⁷；但尚未成義者的善行則不具功績意義，僅單純是一般的好行為。
- (2) 此功績性的行為是具超性性質的行為，也具有超自然的動機²⁸。故唯有在天主恩寵（現恩或寵佑）的助佑下，人所完成的超自然行為，天主才視之為一項功績，因而以賜予永生作為此善行的獎賞²⁹。

為此，功績是指藉所行的善功，而可以有權利向天主要求「應得的賞報」。

若此，功績必須是一項善行，但一個善行未必具有功績性質。功績是永生的種子。一項善行之所以具有功績價值，是因為這一善行既是屬恩寵性的行為，因而也就具有獎賞性，天主

見奧脫，《天主教信理神學》（下），432 頁。

²⁶ 瑪五 12；廿 8；格前三 8 等。

²⁷ 得後一 5；瑪廿五 34~35；默三 3 等。

²⁸ 善行之具功績性，須以對天主的全愛為最高之動機。奧托，《天主教信理神學》，433 頁。

²⁹ 格前九 24；弟後四 8；二 5；默二 10；哥三 23~24。

因著人具恩寵性善功，以永生作為此善功的賞報。從人的角度來說，成義的人因著善功，真正地向天主爭取到超性的賞報³⁰。

士林神學傳統上，通常把功績分為兩種：義理功績（*condign merit*）與情誼功績（*congruous merit*）。義理功績指的是「成義的人因其每一善功，爭取到更豐富的聖化恩寵、永生和更豐沛的天國榮耀」³¹。義理功績含有「應得的賞報或獎賞之意義」，換句話說，當成義者履行善功，則天主「應該」給予人應有的獎賞；從人的方面說，既然是因著天主恩寵之助佑行了善功，則人便具有「權利」從天主求得「應得」的賞報（更多的恩寵或永生之喜樂）。在恩寵論上，談到功績的神學問題時，是就此義理功績這一層次而論，因其中涉及到人對天主的「權利」要求，及天主對人有義務的「應該給予」，功績神學問題就是由此而生。

至於情誼功績，在神學上似乎沒有清楚的定義，所以神學家們對這一問題意見紛紜。大致的看法是：任何人（包含有大罪的人）做了一件善功，天主可以情誼的方式賜予一些賞報，但並非是必然地或必須性地賜予³²。因此，嚴格來說，這些行為雖屬善功，但不具有義理功績的價值意義；但因為是善功，天主可以自由地決定是否給予賞報。

³⁰ 參閱：奧托，《天主教信理神學》，430 頁。

³¹ 同上，435 頁。

³² 從人的角度而言，指此善行屬「非確定性地」能從天主爭取該有的獎賞。

2. 功績的神學問題

在恩寵論中，有關功績神學的基本問題，事實上僅是針對義理功績而言。功績神學問題還隱含著下列其他的面向，例如：成義之人是否有遵守誠命的必要性及善度倫理生活的責任；成義之後是否意謂著得救的確定性；成義恩寵是否有可能增加或遞減；能否為生者或亡者代禱等。

但就功績作為獎賞之問題來說，其問題核心是在問：人在成義之後若行了善功，是否有「權利」向天主爭取或要求永生的賞報？或說，已成義者以其所行的善功，是否有權利向天主要求「應得」的獎賞（更多的恩寵或更豐富的末世喜樂）？這個問題也可以從天主的角度問：天主是否必須對成義者所完成的善功，有「義務」給予應有的獎賞？若以上這些問題是成立的，則是否會減損天主恩寵的絕對性角色？或如何能說：無論人的成義或得救皆是天主所給予的無償性恩賜（白白的恩賜）？

我們可以先看聖經中的啟示。聖經中，的確有不少章節清楚指出：即使是已成義的人，為獲得末世將來的永生，仍有遵守天主誠命的責任³³，即永福是現世善功的獎賞。舊約中，雖

³³ 參閱：箴十九 16：「恪守上主誠命的，可保全性命；輕視上主道路的，必自趨滅亡」；另參閱：詠一一九，德十五 1~20 等；新約對觀福音中，尤其是瑪竇特別強調天主子女行善的重要性（瑪五 17~18），另參閱：瑪七 21~23「承行天父旨意的人，纔能進入天國」；瑪十九 17「如果你願意進入生命，就該遵守誠命」。其他新約章節如下：若十五 10；雅二 26；格前六 9~10；迦五 19~21；弗五 5~6 等。

沒有功績或賜予永生獎賞的概念，但一些章節的確具有潛隱的意義³⁴。新約中，耶穌提到不少有關功績或賞報的概念³⁵，及天國是現世善功的賞報³⁶。但另一方面，聖經也清楚指出，我們所擁有的一切，都是天主的白白賞賜，就連功績本身及其所爭取的賞報，也是天主白白賜予的恩惠，人在天主面前絕無任何功勞足可誇耀³⁷。

因此，功績的概念，本身隱含著兩面性的衝突：成義之人所完成的善功是具有功績性的；但人之所以能成義及行善，並由此取得功績，也都是由於天主的恩寵。若此，功績本身即是恩寵，則成義者之善功又有何功績可言？人又如何有「合法性」權利，向天主要求「應有」的永生賞報？從天主的角度而言，功績既是屬天主賞賜的層面，是因有天主恩寵之助佑，人才可行善功，則如何說，一旦人完成一項善功，好像天主就對人有了「虧欠」而必須給予酬賞，賜予圓滿永生或救恩？

初期教父的教導中，也延續聖經的教導，都肯定功績的意

³⁴ 例如：列下二 3~12，厄里亞被提升天事件本身是一賞報，因為他對梅瑟法律（盟約）的遵從，竭力維護傳統一神論的信仰。另參：加上二 58。

³⁵ 瑪五 46「賞報」（reward）；瑪廿 8 工人的「工資」；斐三 14「獎品」（prize）等。

³⁶ 見瑪五 12「天上的賞報」；另參閱：格前三 8；得後一 5；默三 3；格前九 24；弟後四 8；二 5；默二 10；哥三 23~24；雅一 12 所預許的「生命之冠」等。

³⁷ 見路十七 7~10；瑪廿 1~15；羅三 20, 27；四 2；迦二 16；弗二 9。

義，但也同時指出功績的恩賜性³⁸。後來的奧思定與多瑪斯，直至路德時代的教會，也都維持此一功績性的兩面性：既取得「應得」獎賞的權利，但卻也是天主白白無償的恩賜³⁹。

然而，馬丁路德與教會傳統之解讀不同。由於原罪的影響，人性完全敗壞，以致已無法行使任何善功，並藉此作為功績，而有權向天主要求或爭取聖化恩寵、永生、天國榮耀等的更多贈予。馬丁路德甚至認為，任何人為的善功或功績，也只不過是「罪上加罪而已」。但我們要清楚，路德對善功或功績未能給予積極的價值肯定，是為維護他「因信稱義」、「惟獨恩寵」、「惟獨信仰」的信仰概念（即永生救恩的白白恩賜性）。事實上，路德並沒有否認基督徒在行善功上應盡的義務，反而認為這是基督徒信仰的必然彰顯——它是信仰的果實，沒有任何功績可言。

3. 《成義法令》中的功績意義

《成義法令》最後的第十六章（DS 1545~1550）即是討論「成義的果實——行善的功績，及人能立善功的理由」。它首先為功績指出聖經的啟示基礎，鼓勵人多行善功，這些善功在主內絕不會落空（格前十五 58），因為天主不是不公義的（希六 10），人只要是為了祂的名實現愛德（希十 35），祂便會按人的善行善功而給予適當的永生賞報（DS 1545）。不過，為答覆路德對教會傳統

³⁸ 例如安提約基亞的依納爵教父（Ignatius of Antioch）給聖保利加布（Polycarp）寫道：「努力越大，收穫也越豐富」。

³⁹ 參閱：John Hardon, *History and Theology of Grace: The Catholic Teaching on Divine Grace* (MI: Sapientia, 2005), pp.283~286.

的善功或功績概念之疑慮，在同一條文中重申：人之所以能立善功或功績，最後是由於天主的預許，是藉耶穌基督所預許給天主子女的恩惠。所以，人之能藉行善功而取得功績，最根本的條件是天主對人所作的永生許諾。

其次，《成義法令》接著指出，人之所以有行善功的能力，實在是天主藉著基督所賜予人的義德，而啓發、推動並伴隨人行動，因此，成義的人才有能力踐行那能中悅天主的功績，為將來獲得永生。也正因如此，所有的善功與功績，最後都屬於天主的恩賜，此正如奧思定所說的，「功績本身就是恩寵」。

三、對《成義法令》的反省

歷史環境中不可抗拒的因素，加上個人先存的主觀性態度，讓羅馬天主教與馬丁路德及新教團體在對教會傳統信仰的理解與詮釋上，在誤解中由不同的詮釋角度，逐漸步上了分裂的路程。當然，這雖是一個悲劇，卻也在此爭論與誤會中，各自發展並突顯恩寵思想上的特色。

經過長久的努力之後，終於在 1999 年 10 月 31 日，於德國奧斯堡的路德會主教座堂，由天主教卡西迪樞機與世界信義宗聯會主席克勞主教 (C. Krause)，共同簽署了基督教信義宗和天主教會「有關成義教義的聯合聲明」(*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*)，表達對雙方長久以來在恩寵論爭論上的相互瞭解。儘管問題未能完全解決，但在和解與相互接受各自不同的觀點上來說，仍是相當具有歷史性的意義。

以下我們先從神學角度評論特利騰大公會議的《成義法令》；然後再看當今天主教與信義宗（路德教會）在因信成義上的同異之處。

（一）《成義法令》中的貢獻

整體而言，比起特利騰大公會議以前的神學思想模式，《成義法令》盡可能以脫離形上學的模式（多瑪斯之後所盛行的神學模式）來表達，而盡量引用聖經的語言，並以系統的方式來詮釋教會傳統的信仰，這是《成義法令》的首要成就與貢獻。當然，我們不得不承認，法令之後的神學思想架構還是中世紀的形上學體系，但就恩寵論的思想，至少它比之前任何教會訓導文件更有系統地指出天主與人之間的恩寵性關係。

在面對馬丁路德及新教團體的因信稱義之學說，因立場觀點之不同所引起的爭論，《成義法令》事實上也嘗試以周延而完整的態度作出平衡性論述。它接受馬丁路德的基本觀點，如：因著原罪，人的自由意志已受損，已沒有能力去實現那為能獲得永生救恩的善功（功績）；僅能憑依恃之心（信仰），對天主作完全的信靠，白白接受天主的恩賜。路德的這些觀點，其實都是為突顯出天主的恩寵在人的成義事件上，所扮演的絕對性與優先性角色。《成義法令》開頭即清楚地肯定這一點。

但另一方面，《成義法令》在對成義事件的理解上，除了強調天主的主動外，也指出了人在此互動關係中的主動性，如此維護了人的「自由參與」之角色，這比路德稱義思想內涵多說

了一些。這點在聖經與神學傳統上，即已清楚地肯定：人在成義事件上所具有的主動參與角色⁴⁰；縱使人因原罪後果，致使自由意志受損，但並沒有完全敗壞。因而在成義的過程中，人還是可以、也必須與天主的恩寵合作，才能讓自己成義與成聖。毫無疑問地，大公會議的《成義法令》比路德更看重人在信仰生活上的主動、積極性的價值與意義。

總之，面對路德與新教團體對人之成義及恩寵意義等問題上的差異理解，以及由此而作出不同的詮釋所帶來的張力，《成義法令》的確是忠實而有系統地，表達出人在成義與成聖的過程中，同時維護了雙方（天主與人）自由互動的行動與價值意義。

（二）《成義法令》的侷限

儘管《成義法令》成為後來教會在教導恩寵信仰內涵的最主要文件，但在面對今日的不同環境，我們仍然可以看出它的侷限。

首先，此《成義法令》並沒有發揮天主普世救援的意向。在教會信仰傳統上，尤其是早期的教父著作中，不乏天主救恩在教會之外臨在的思想，如「聖言的種子」與「聖神普遍臨在」的概念。這兩個概念隱含地指出，教會從開始便未曾否定天主也關懷其他宗教或文化的子民。從恩寵論的角度來說，即天主也賜予其他民族（得救的）恩寵。很可惜，這一思想在特利騰大

⁴⁰ 有關這點在聖經、教會訓導中的教導，可參閱：溫保祿《天主恩寵的福音》，144~148頁。

公會議的《成義法令》中卻沒有提及⁴¹。

其次，由於路德與新教團體對人成義事件本身之意義，僅視之為一種外在性的、法庭式的宣告：「重新被接納為天主的子女」，所以人的稱義或所獲得的義，僅是一種外在性的及附加式的義，人的內在生命並未有任何真實地「被改造」，人的原罪也沒有被除去、被赦免，人仍然是一個罪人。為此，《成義法令》也把成義的焦點，放在成義者內在生命的「真實地」被重新改造或更新，因而比較突顯受造恩寵的一面，卻忽略了非受造恩寵的一面，亦即天主的愛、自我給予，或聖神在人心中的寓居等⁴²。

（三）期待成義 / 稱義的共識

《成義法令》公布後的四百年，信義宗與天主教會共同發表了「有關成義 / 稱義的聯合聲明」。雙方已能站在當時歷史的情境，理解對方的信仰立場，尋求相互諒解。雖未能真正解決問題，達到對稱義或成義的理解共識，但至少已知道、也能尊重對方所持主張的基礎。

其實，成義與稱義兩概念上詮釋之差異，其背後最大的關鍵因素之一，是「赦罪」與「除罪」的區別。路德認為稱義僅能讓人赦罪，即天主不再把稱義之人視為罪人，而是重新接納他為天主的子女，此即是路德所懂得的赦罪。罪並沒有從人的

⁴¹ 溫保祿《天主恩寵的福音》，99~100頁。

⁴² 同上。

生命中移除，人還是一個有罪之人。但天主教卻認為，成義之後的人，身上所染有的原罪確確實實地已被除去，人已被重新受造，是一個新受造物。Justification 作為成義或稱義之理解，在可見的未來，也許未必能建構出雙方的共同信仰意識。但從另一方面而言，這何嘗不是一種多元化的詮釋，讓聖經的啟示更豐富地彰顯出來。

結 論

面對各時代的信仰或神學問題，教會訓導文件的主要功能，不在發揮或建構一套完整的系統思想；它只是針對問題作一定斷與澄清。特利騰大公會議的《成義法令》文件也是如此。在面對當時路德與新教團體因「因信稱義」的主張，造成教徒信仰意識的張力時，《成義法令》適時提出，再度確認了教會信仰在恩寵論上的傳統理念，並成為後來恩寵論上的主要訓導準繩。

儘管《成義法令》文件之後附上了卅三條的成義法規，且都訴諸以嚴厲的「絕罰」來反駁新教的信仰，並且後來也造成長期的對抗，但其實當中糾纏著種種非信仰的因素，因而當時在誤會與情緒中所作出的懲罰舉動，在今日應以合一與寬容的態度尋求共識，或至少相互的尊重。

第八章

近代恩寵與自由之爭論

特利騰大公會議在《成義法令》中所呈現的恩寵思想，在後來神學家的反省裡，有不少消極面的評論。例如：過於注重受造恩寵，即恩寵在人身上所產生的效果，反而忽略非受造恩寵的一面——天主的愛及自我給予；又此大公會議主要是針對新教「不正確」之教導，因而常提出直接的反擊觀點，卻未能嘗試更深入地去瞭解對方的主張（如「因信稱義」）背後的真實含義；此外也將天主恩寵的施予，侷限在教會內或聖洗聖事內……等等。但即使如此，我們仍不能否認此大公會議的重大貢獻，例如：它是教會歷來對恩寵信仰，首次提出如此清楚且較具系統性的教導，並為當時的教友提供了較完整的恩寵信仰意義，同時也澄清了不少天主教與新教之間在恩寵論上的一些爭論問題。

特利騰大公會議既已為恩寵神學提供了一個歷來最完整且具權威性的教導，因而成了往後恩寵思想的最高訓導文件，但它卻也同時框住了天主教會內後來恩寵神學發展的可能性¹。一

¹ 當然，此不只是恩寵神學方面才有的現象，在整體教會信仰生活的

般的認知是，此後的恩寵神學，重視的是清楚而細膩的抽象表達概念，反而忽略了天主與人之間兩個主體生命的互動關係，即天主對人的愛、臨在或自我給予。

此外，特利騰之後的恩寵論發展，更因受到當時啓蒙運動、理性主義、自由主義或現代主義思潮的影響，將恩寵論的重要主題轉而趨向倫理的色彩，落在探討現恩（actual grace）的性質與作用，將整個恩寵論聚焦在天主的恩寵（現恩）與人的自由間的關係上，因而進一步問：人的自由如何與天主的恩寵配合？或反過來說，天主的恩寵如何能與人的自由意志配合²？

此問題背後的設定是：在人的得救過程中，既然天主的恩寵總是扮演優先而絕對性的角色，而在此前提下，人又必須以其自由意志來回應和參與，則天主的恩寵與人的自由意志之間，或說在兩個具有自由意志的主體間，就必然會存在著難以調和的張力。若太注重天主恩寵之絕對性，則人在此天人關係中只是一個被支配或被預定的角色，如奧思定晚期的思想，沒有自由回應的空間；但若太強調人的自由角色，則又陷入白拉奇主義的困境，反而忽略掉恩寵的必須性與恩賜性。

各個層面，特利騰大公會議對後來教會的影響極深，甚至到梵二大公會議前夕才逐漸淡化，開始出現另一新的神學典範。

² 其實這個問題（自由與恩寵）在奧思定與白拉奇爭論時，即已是恩寵爭論問題上的焦點。現在卻因時代思想環境（理性主義或自由主義）影響，再度以新的語境——足夠恩寵（sufficient grace）與有效恩寵（efficacious grace）的關係與區別；或恩寵與預定如何調和——被提出，對這個問題將稍後說明。

事實上，聖經中的啓示是兩者的重要性皆強調，但尙未進入神學思考的階段，到了初期教父之後才開始進入神學思考的層面，且後來一直是恩寵的探討主題之一。在特利騰大公會議《成義法令》中，也同樣點出兩者之間的平衡關係，但同樣沒有、也無法提出完整的答案³。

恩寵與自由之間的關係，在特利騰大公會議之後，因著理性主義或人文主義的盛行，所引發的爭論張力尤甚於前，甚至引出了當時兩大修會學派的恩寵論之爭——耶穌會摩里納派（Molinism）與道明會多瑪斯學派（Thomism），時間超過兩百年之久。此爭論，終究也牽涉到預定論的問題，以及有足夠恩寵（sufficient grace）與有效恩寵（efficacious grace）之間的關係。整體而言，此恩寵論的爭論主題，其實是圍繞在當時所盛行的恩寵論概念「現恩」（actual grace）：它的意義與本質；及它如何在人的身上實現出達到百分之百的效果，而不損及人的自由意志之參與。

本章首段，先敘述特利騰大公會議後，歐洲思想環境的轉變，並指出此思想環境之更迭，如何影響恩寵論探討方向之轉折，最後指出恩寵論探討與爭論的主要焦點。同時，此段落也解釋一些恩寵的新觀念名詞（現恩、足夠恩寵、有效恩寵）。第二段，

³ 例如《成義法令》第一～三章（DS 1521~1523）清楚說明：人的本性與律法的無能，不足使人成義，人的成義是藉基督的恩賜與功績。但另一方面，在第五章（DS 1525）也清楚指出：成人在成義過程中，也必須要有自我的準備工作。特利騰大公會議並沒有對此恩寵與自由之間的張力，作任何神學上的解釋。

我們將提出當時嘗試解決恩寵論的學派，但主要是道明會的多瑪斯派與耶穌會的摩里納派。最後，我們將作個反省與總結。

一、當代神學的背景

自特利騰大公會議以來，天主教與基督教之間的神學對話或聯繫，可謂完全中斷。雙方的神學研究與探討（尤其是在恩寵論上），幾乎皆為反對對方的觀點而立論。所以雙方大致上都沒有發展出更突破的思想。在此段落，我們僅就天主教會本身的神學立場，來看大公會議之後的西方文化思潮如何影響恩寵論的發展。

（一）思想環境的轉換

不少學者常把中世紀教會經院／士林哲學的階段，視為西方文明史上的黑暗時代，其實這有失偏頗。士林神哲學對西方思想發展的貢獻，事實上是不容被抹煞的。它藉由希臘哲學的理性思辨，尤其是亞里斯多德哲學，嘗試使啓示與理性（或神學與哲學）能有所連結、交集。因而古典希臘哲學的理性思辨論證方法進入了西方文化，最後發展出西方思想現代化的運動。

但正如歷史上的所有思潮，士林神哲學容或有其高峰之境，畢竟也未能成為永恆之學。士林神哲學的方法，講的是理性的推論與概念的表達，為往後的學術思想開啓嚴謹治學的系統架構。但晚期的士林哲學猶如步入了細膩語言的思辨遊戲般，使信仰與實際生活逐漸產生疏離。於是古典希臘人文主義，藉十四世紀的文藝復興運動再度醞釀而起，隨之而來的十六世

紀的理性主義、及後來十七世紀的啓蒙運動接續而生，使西方思想脫離中世紀時代模式，進入現代人文主義（或理性主義）思潮。整個思想轉變的過程，以及思想模式的轉型，也影響教會信仰生活與神學思想的發展。

大致說來，十六世紀後的西方思潮主要特色是：嘗試掙脫傳統教會思想的控制。若從整個歷史思想發展脈絡來看，早期十四世紀的文藝復興運動、十六世紀的理性思潮，以及十七世紀的啓蒙運動，這些思潮背後的歷史思想構架，其實就是人文主義的發展⁴，即是為追求人性的自主及理性的解放與自由。而此尋求人性的自主與理性解放的風潮，則是在十六世紀的理性主義時期開花結果。事實上整個人文主義的發展，目的只是為尋求人的自主性，未曾想要挑戰教會思想的傳統，更沒有要否定教會的信仰訓導。它只是嘗試從人（作為一認知主體）的立場，運用自我的理性來詮釋教會的啓示或神學思想，使信仰或啓示真理更與人的生命契合，更具合理性與人性化。就這一點而論，其實它是延續與發揮中世紀的治學精神，一如多瑪斯在其《神學大全》一書中所彰顯的態度。

運用理性來尋求自主與解放，是為使信仰與理性更相容，這固然未必是要與教會的信仰思想站在相對的立場。但不能否認地，隨著人文主義之自我意識的覺醒，在往後的發展中，當進入啓蒙運動時期，俗化運動與個人主義也隨之逐漸興起，致

⁴ 參閱：理查·塔那斯（Richard Tarnas）著，王又如譯，《西方心靈的激情》（台北：正中，1995），331~332頁。

使教會的神學思想與訓導權確實受到了挑戰。最後也導致教會與世界的脫離，只知活在自己的世界中，並為維護自己的神聖傳統。

（二）現代主義與恩寵論

同樣地，恩寵論的發展在現代思潮的影響下，也面臨研討方向的挑戰。特利騰大公會議針對路德的「外在稱義」之主張，因而強調人的這一面（受造恩寵），反而未能突顯天主的幅度（非受造恩寵），這在恩寵思想史的型態上，已是作了很大的轉折，即由非受造恩寵（天主）的面向，轉向受造恩寵（人）的面向。

如今更因較晚期的現代思潮推動，恩寵論再作了另外一個更大的典範之轉換。既然當代思想強調的是人的感覺、經驗、與理性的自主，真理體系的基礎因而必須建立在人的認知主體上，而非教會的神學；建構真理的起點也應從先前的「從上」（天主的啓示）改由「從下」（感官世界）。宗教或恩寵經驗或神學知識，已不再成為當代思潮的顯學，因而被視為生活之外、另一個神秘而不可知的領域。也即是在這一段時期，教會的神學思潮並沒有偉大的突破發展，僅嘗試以更細膩的語言概念重述或詮釋先前中世紀一些偉大思想家（如多瑪斯等）的論述，在格局上無法有突破性的發展，這在恩寵論上亦復如此。

既然此時代的思想趨勢是嘗試脫離教會或信仰的限制，好追求理性的解放與個人行動的自主或自由，因此導致恩寵論的發展，逐漸移向倫理的面向，而將恩寵論的重點放在詢問：人

在得救的過程中，既然必須有恩寵的協助，且恩寵扮演優先及主導的角色，則人在恩寵中的自主角色如何定位？或說：在恩寵中人如何能有自由或自主的空間⁵？此即是恩寵與人自由之間的問題，也是特利騰大公會議之後兩百年恩寵論爭論的主要範圍。其實這問題，從奧思定與白拉奇時代就已存在，但在特利騰大公會議之後，卻是因著時代思潮影響而成爲恩寵論探討的主題，也是爭論的焦點。

於是我們可以約略看到，此時恩寵論所浮現的主要問題是：恩寵與人的自由之間的協調。早期奧思定與白拉奇的恩寵與自由之爭，是在恩寵效果的內在性與否的問題，基本上是在問：恩寵在人心靈上所產生的效果，至於恩寵與自由之間的問題則還是潛隱著。但特利騰大公會議之後的恩寵之爭論，已轉移到人性自由意志的主軸上來發問：恩寵與人的自由之間的協調問題，即在恩寵的影響下，人性是否仍有、或如何有其自主的空間。

二、神學論爭的脈絡

人文主義思想的復興與理性主義的崛起，讓特利騰大公會議之後的社會環境，嘗試脫離教會神學思想的箝制，並試圖找回人理性與意志的自由，及人性的本有尊嚴。換言之，此時整個思想脈絡體系，是由原先的信仰或啓示的層面，轉而嘗試探索人主體性的價值意義，且思考脈絡不再事先預設在天主的啓

⁵ 參閱：溫保祿，《天主恩寵的福音》，103頁。

示或神學的假定上，而是由人的這層面開始，運用人的理性與生命經驗重新建構真理的系統。

不過，我們還得澄清一點，即使思想的模式已開始轉變，但文藝復興運動與理性主義本身，並沒有要否定教會的傳統信仰或神學思想，而是為使信仰或神學符應當代的心靈。

也即是在此歷史思想環境的演變下，為思索恩寵與自由之間的關係而衍生出了現恩觀念，以及與之相關的兩個主要新恩寵名詞：足夠恩寵（sufficient grace）與有效恩寵（efficacious grace）。且在當時理性主義及啓蒙運動的挑戰下，神學談論的主題除了恩寵與自由之爭外，也涉及了恩寵與預定的問題。為此，我們先說明「現恩」的主要概念及其項目，然後再說明當時主要的恩寵爭論內容中，這兩個相關連的主題。

（一）現恩的性質

首次使用「現恩」（actual grace）一詞的，是十五世紀的一位道明會士John Capredus（1380~1446）⁶。當多瑪斯的學說正遭受到後來威廉·歐坎的攻擊時，Capredus即全力維護多瑪斯的思想。在特利騰大公會議後，面對當時的人文主義挑戰，教會在思考天主恩寵與人的自由之間的張力問題時，現恩一詞也成為主要的概念及問題的焦點。

「現恩」按其字義而言，是與「常恩」（habitual grace）⁷相對

⁶ John Hardon, *History and Theology of Grace*, p.205。

⁷ 此字是多瑪斯首先使用，與現恩的概念成為十七世紀之後恩寵論的

應的。在前面論及多瑪斯恩寵論時，我們已指出，他為強調天主的恩寵在人身上所產生的實際而恆常的效果，因而借用了亞里斯多德的倫理學「習性」概念（habit），來表達那已成義之人的信仰生命之境界。已成義的人在成義之後，在其靈魂內已被天主所傾注的恩寵所改造，而有了一個新的形式，使人與天主之間能夠建立一個新而恆常的愛的關係，因而稱此新境界為「常恩」。

1. 現恩概念的聖經基礎

正如我們從開始就已不斷地提出，恩寵的主題主要是在闡述救恩史中，天主與人之間的互動關係，所以天主的救恩行動基本上可含有兩個主要因素：天主在各種境遇中對人的陪伴、眷顧與庇佑；及天主所給予的祝福與恩賜。前者指的是天主的輔助或助佑之行動面，此發展成後來士林神學所說的現恩或輔助之恩概念⁸。而後者指的是天主所給予人的實際恩賜或效果（人實際上從天主所獲得的一些獎賞），此恩賜可以是屬物質上的、或精神上的具體的兩面，這是從結果方面來看，而這也成為後來

兩個基本概念，並一直沿用至今。在中文的翻譯中，現恩也稱為寵佑，意思指天主的助佑；而常恩則稱為寵愛，指的是一種生命性的關係，即已與天主建立了愛的生活關係，天主已長久臨住在信友的生命中，或說人已能與天主維持長久的愛的關係。此正如《伯多祿後書》所提出的「分享天主的性體」（伯後一4）。

⁸ 但後來晚期士林神學在談現恩時，把它放在人靈魂的倫理行動上，指「天主加於靈魂能力上的一種超性短暫行為，其目的在促使人實行得救的善功」，見奧脫著《天主教信理神學》（下），367頁。

常恩概念的基礎⁹。在聖經的記載中，我們可以清楚看到，在論及天主賜予人救援時，是完整地包含了這兩面幅度。

但即使是如此，若再進一步從聖經所記載的整個救恩行動中，將這兩個因素作嚴謹而仔細地比較，很明顯地，論及恩寵的行動（或現恩）比論及恩寵的效果或境界（常恩或恆常之恩）來得突顯。這是因為聖經所記錄屬信仰經驗的陳述，尚未進入到概念的理論反省與詮釋的階段。

2. 現恩概念在中世紀神學的進展

當基督信仰與希臘羅馬文化接觸時，開始進入了神學發展階段。一般說來，甚至到多瑪斯之前的階段，恩寵思想的發展都會同時兼顧到這兩個面向，儘管現恩呈現出的色彩逐漸比常恩濃厚。例如，初期東方教父的恩寵論既非常注重天主的「啓迪」（enlightening）教導，也同時強調人的被「神化」（deification），是兩者並重的時期。

奧思定的恩寵論則突顯了治療色彩（healing grace）。當他在原罪脈絡中強調人性的受傷與腐敗時，也只有藉天主的恩寵才可以治癒。在此重視天主恩寵所具有的治癒性質觀念中，比較彰顯出恩寵的輔助作用性與功能性。因此，我們也可以說，奧思定的恩寵，若以後來中世紀的主要二分法（現恩與常恩）而論，

⁹ 同樣地，聖經中也沒有常恩這個字，但有這個信仰因素。舊約所提到的「常恩」恩賜通常屬具體或物質的幅度，如土地、子孫等。在新約中則已進到心靈的層次，如保祿所談的成義、平安、喜樂、仁愛等，或若望所提的永生、恩寵、光明等概念。

是比較傾向現恩的層面，即強調天主恩寵對人的輔助及助佑的作用性質。這也是爲什麼奧思定將天主的恩寵分爲：先至恩寵（prevenient grace）、運作恩寵（operative grace）、合作恩寵（cooperative grace）這主要的三種¹⁰，反而比較少談到成義之人的聖化恩寵境界¹¹。

到了多瑪斯時代，他採用、並進一步發展了亞里斯多德的形上學思想型態與結構，作爲他神學的治學方法。亞里斯多德與柏拉圖在宇宙論思想上最大的不同之處是：柏拉圖以二分法將整個宇宙區分爲理型（Forms）或觀念世界（Ideas），與感覺世界，且只認爲形上或理型世界才屬真實世界，感官世界則只是理念世界在現世的影像；亞里斯多德則以形質概念，來解決柏拉圖的宇宙二分現象。爲亞里斯多德而言，宇宙現象儘管因形質之不同等級的組合，而具有存在的等級秩序，但仍然是一個完整的宇宙，天主是最高級、最完全實現的實體（純形式實體），其他存有者則分享天主的存有實體，即使是最下層的存有，仍然是一個真實的存有，有其獨立存在的價值，這是亞里斯多德

¹⁰ 見本書第四章，123 頁：先至恩寵指天主在人皈依前所作的預備工作；運作恩寵指人在皈依的當下所需要的助佑；而合作恩寵指，即使人在皈依之後，仍然需要天主恩寵的助佑，才能持守至終好得到永生。

¹¹ 在這方面可以從奧托所寫《天主教信理神學》一書中的恩寵論部分看出。此書將恩寵論分兩篇寫成：現恩與常恩。在談現恩部分，引用了不少奧思定的著作；但論及常恩部分則很少提奧思定，這意謂著在奧思定的著作中沒有說的很多。

與柏拉圖在宇宙觀上最大的不同之處。

亞里斯多德對存有世界之存在價值的肯定，影響了多瑪斯的思想。多瑪斯沿用亞氏的思想模式和宇宙觀，肯定現存世界的獨立存在價值，儘管它已受到原罪的波及。但即使如此，為多瑪斯而言，萬物作為天主所創造的存有，都是朝向天主而前進，祂是所有存有者內在存有運動的、最後要抵達的目的。而在整個宇宙朝向天主的進行運動中，也只有人享有及能與天主達到最後合而為一的境界，也就是聖經所說分享天主的性體，或與天主合而為一，享有永生的福樂，因為只有人是天主的肖像，即人是具精神性的存有，能與天主建立生命的關係。

但因人屬受造物，僅具有自然的本性，即不具有、也沒有能力擁有超性或永生的價值意義，因此兩者（具有永生與獲取永生的能力）皆只能來自天主的恩寵或恩賜。於是，為多瑪斯而言，恩寵首要的作用，是為提升、改造人的本性，並賦予人靈魂新的生命形式，使靈魂有能力接受天主的臨在，再與天主建立新而永恆之愛的生命關係，分享天主的生命或性體¹²。

正如前面論及多瑪斯的恩寵論時指出，多瑪斯在沒有疏忽或否認非受造恩寵的情況下，比當代或之前的思想家更強調恩寵在人靈魂上所產生的效果：受造恩寵（常恩、聖化恩寵，或成義

¹² 當然，多瑪斯對恩寵的功用性質，除了指出它的提升作用外，也指出了奧思定所強調的治療作用，只是後者的色彩沒有前者來的突顯。

恩寵)的層面¹³。但當多瑪斯在恩寵論上發揮受造恩寵的內容時，他同時提出另一重要的觀念「輔助之恩」¹⁴ (*auxilium, helping grace*)。

為多瑪斯而言，輔助之恩是天主的恩賜，為準備人的成義、被聖化，及領受永生。因此，輔助之恩先於常恩，即使是在人犯罪墮落之前，人依然需要天主的輔助之恩，好使人能行善功，並達到永生，且能獲取更豐富的永生喜樂。當然，人犯有原罪之後，更需要天主的輔助之恩，好能克服罪惡，並能開始作好領受常恩的準備工作。

3. 十七世紀之後的現恩概念

事實上，十七世紀之後的恩寵神學爭論時代所說的現恩，可說是多瑪斯輔助之恩概念的延續與發展，只是此時對輔助之恩的定義，因著回應時代思潮的挑戰而定位在倫理的角色上，並藉此而探討恩寵與人的自由意志之間的相容問題。因為如此，也就把現恩的內涵侷限在人心靈內的理智與意志作用上 (*internal grace*，內在恩寵)，認為現恩的主要作用是在於啓迪人的理性來認識天主的啓示 (*mental enlightenment*)，以及引導人的意志作出向天主皈依的行動 (*volitional impulse*)，人則是藉此現恩之助佑，完成因信成義的救恩成果¹⁵。

¹³ 參閱：本書第五章，145~152 頁。

¹⁴ 見《神學大全》(*Summa Theologiae*), I-II, 109. 9~10 ; 114. 9。

¹⁵ 事實上，多瑪斯在提到輔助之恩時，他已將它界定在人的理性與意志的活動層面。

但這樣的發展，卻僅將現恩的性質呈現為只是在人性主體內的作用，反而忽略了現恩在個人主體外的呈現（external grace）。其實，在聖經的記載中，未曾中斷過地指出天主所施予人的外在性恩寵輔助，如天主的十誡、先知的宣講、禮儀的行動等，天主的恩寵常藉之使人成義。

（二）現恩的種類

現恩既是指天主所給予人的輔助行動，是為使人皈依、成義、最後得到永生。按教會信仰傳統觀念，人因原罪而與天主隔離，不但喪失原有的聖寵與原始正義，更讓人生活在罪惡、痛苦與死亡的威脅與控制中，人因此需要天主的恩寵才能重生，再度成為天主子女，享有天主的生命。無論如何，人在成義前、成義中、成義後，都需要天主輔助之恩才能獲享永生圓滿的幸福。

但人既生活在此多變的環境中，則我們需要的現恩就可能有無數種。在傳統上所給予的恩寵名稱，實際上大多數是屬於現恩，且現恩因不同的作用而有不同的名稱，例如：先至恩寵、合作恩寵、聖化恩寵……等¹⁶。

就本章所討論的主題而言，當中的足夠恩寵（sufficient grace）與有效恩寵（efficacious grace）兩者的概念，成為特利騰大公會議

¹⁶ 參閱：輔仁著作編譯會，「恩寵」，《神學詞語彙編》（台北：光啓文化，2005），443~447頁。在此項目中所列出恩寵類別，絕大多數指的是現恩。

後，十七與十八世紀之間有關（天主）恩寵與（人的）自由爭論問題的中心概念，它同時也涉及到恩寵神學上的預定論問題。此章因為討論的主題是恩寵與自由之爭論，為此，我們僅解釋足夠恩寵與有效恩寵概念出現的神學背景，以有助於瞭解下段要談的恩寵與自由之間的神學問題。

1. 足夠恩寵

足夠恩寵與有效恩寵概念的基礎，與聖經所啓示的天主的普世救援意願計劃觀念緊密相連，也即是新約《弟茂德前書》所載：「祂願意所有的人都得救，得以認識真理」（弟前二4）。

天主既是在愛中創造萬物，且願意並引導他們走向末世圓滿境界，最後也能分享圓滿救恩¹⁷。祂尤其對人類如此慈悲寬仁，更願意他們成為天主的子女，分享祂永恆的生命（即擁有常恩），因此自然會賜予所有人所需要的助佑／恩寵（現恩），好能完成人對此永生的渴望¹⁸。而且天主所賜予的現恩，不只針對祂所召喚的人，連外教人或任何犯有罪過的人，也從來沒有吝惜過，正如福音中所說「祂使太陽上昇，光照義人也光照惡人，降雨給義人，也給不義的人」（瑪五45）。

這普世救恩的概念，儘管在後來教會的歷史傳承中，未曾展現在神學舞臺的中心，但它卻也從來沒有消失過¹⁹，並且在

¹⁷ 在神學的用語上，稱此為「天主的眷顧」（Providence of God）。

¹⁸ 但新教加爾文派與楊森派人士（Jansenists）卻反對這一概念，因為他們都主張天主僅願意拯救祂所特選的人。

¹⁹ 例如：早期一些教父所提的「聖言的種子」及「聖神普世臨在」

梵二之前夕再度成爲討論焦點並逐漸突顯，若說它現今已成爲當代神學上的顯學也不爲過²⁰。而也就是基於此「天主的普救意願」這一聖經的啓示，縱使在中世紀之後，教會有很長的一段時間強烈主張「在教會外沒有救恩」的思想，且它幾乎是完全掌控整個教會的思想體系、生活層面與福傳工作，但此普世救援意願的啓示傳承，依然沒有消失過，而恩寵論上的足夠恩寵概念，即是此思想的表達。所有的人，不論是否是基督徒或是罪人，天主都施予人足夠恩寵。在傳統恩寵論上，一般對足夠恩寵的理解，都只是將它視爲一項天主賜予人有行善功的能力，但僅僅只是一項能力，未必一定會或必然會產生實質的效果。

2. 有效恩寵

另一方面，我們可以從實際的生活經驗來看，雖大多數人都會配合並自由地回應天主所賜予的足夠恩寵，因而在他們身上看到足夠恩寵的有效性或實效性，足夠恩寵因而在這些人身

的觀念，奧思定之前的教父幾乎沒有人反對這一思想；即使第四世紀之後「教會之外沒有救恩」(no salvation outside the church)的概念進入了中世紀教會，且成爲救援神學上的信仰主軸，此普世救援概念依然潛隱在教會的信仰傳承中，「足夠恩寵」的概念即是奠基在此普世救援思想下。

²⁰ 廿世紀下半葉以來，多元化與本地化思想環境興起，歐洲不再是思想與文化的中心，教會也開始注意到宗教交談。當今神學所盛行的拉內「無名基督徒」概念，即是普世救援思想的現代神學語言。

上成爲有效恩寵 (efficacious grace)。但卻另有一些人，自由選擇不與天主的恩寵 (現恩或足夠恩寵) 合作，寧願生活在與天主完全背離的狀況中，在他們身上因而僅擁有足夠恩寵的能力或潛能，但沒有發生實際功用，使之實現或完成。因此，足夠恩寵也就無法成爲有效恩寵或發生效用，而成爲僅是單純的足夠恩寵 (truly sufficient grace)²¹，換句話說，在這些人身上沒有有效恩寵的臨在。

於是，既然因著天主的普世救援意願，所有人都從祂那裡領有足夠的恩寵，但爲何在一些人身上此足夠恩寵能發生效果而成爲有效恩寵，以致於能行善功並獲取功績，得到天主更多的恩寵，最後得到永生賞報；而另有一些人，他們身上的恩寵卻沒有產生實際的效果。這其中隱含著一些後來成爲恩寵論爭辯的主題，即足夠恩寵與有效恩寵之間的關係，以及由此而衍生的種種神學問題。

三、神學問題的主軸

從上述的說明，我們可以看到當代恩寵論思想的轉換與面向。在當時理性主義或啓蒙運動的挑戰及影響下，恩寵論的主題所探討的焦點集中在倫理面向，嘗試解答天主的恩寵與人的主體自由意志之間如何互動。其中不只涉及到「恩寵與自由」的問題，也必須處理「恩寵與預定」的問題。事實上，這兩個

²¹ 在傳統神學上，對足夠恩寵有更細的區分，我們不在此細說。請參閱：奧脫《天主教信理神學》(下)，389-394。

神學問題可說是互為表裡，同為一體。而當探討到最後，「足夠恩寵」與「有效恩寵」這兩個概念之間的關係，其實也可以成為梳理與綜合整個爭論的基礎。而這兩者之間的關係，則進而可演繹成下列兩個主題：恩寵與自由；預定與功績。

（一）恩寵與自由

每一個人身上都有天主給的足夠恩寵，但此足夠恩寵未必在人身上發生作用。換句話說，在有些人身上足夠恩寵能發生效用，而成為有效恩寵；但在另一些人身上，此恩寵僅只是足夠恩寵，不能產生效用而成為實效恩寵。於是就產生了以下的一些神學問題：足夠恩寵與實效恩寵究竟只是一個恩寵的兩種不同形式之呈現，其本質原本就是同一項恩寵？或它們的確是兩個不同的恩寵？但不管是同一恩寵或兩個不同的恩寵，在神學上都可以提出下列幾個相關的問題。

1. 若只是一個恩寵，則足夠恩寵與有效恩寵的關係，猶如由一潛能能力的狀態（足夠恩寵）轉換到實現或完成的狀態（有效恩寵），但為何在一個人身上的足夠恩寵會發生實效，而在另一個人身上卻不能？此究竟是天主（恩寵本身）使之產生實效，或是取決於人的自由意志之決定？如果是前者，則成為預定論；但若是後者，則天主的恩寵失去了它的絕對主導性。
2. 若它們是兩個實質上不同的恩寵，則何以天主既然給了所有的人足夠恩寵，之後卻又為何只給一些人有效恩寵，使

這些人能獲得永生；卻不賜給另一些人，以致讓這些人無法獲得救恩？而在天主的給與不給之間，究竟有什麼依據？是天主在創造一個人之前，就已事先預定要賜予一些人有效恩寵好獲得救恩，而不給另一些人，致使他們無法獲得救恩？假若是如此，則同樣陷入預定論困境。

3. 假若人是否擁有有效恩寵或是否能得救，不是天主事先預定，則天主在決定未來是否給予某些人有效恩寵時，有否考慮個人的自由意志之贊同？
4. 又假若足夠恩寵與有效恩寵有實質上的區別，是兩個不同的恩寵，而天主既然決定賜予一些人有效恩寵，則此有效恩寵又如何能在一個擁有自由意志決定能力的人身上，絕對性地發生實效？或說，人的自由意志如何能與實效恩寵作百分之百的配合？換句話說，如果天主決定賜予人有效恩寵，或說，天主要使某些人身上的足夠恩寵產生實效，人是否有拒絕的能力？

上面種種問題，雖然是圍繞在足夠恩寵與有效恩寵的關係上；其實，最後問題都可以聚焦在有效恩寵的理解上。因為毫無疑問地，天主因著普世救援意願，祂給了所有人足夠恩寵，但卻僅僅賜給一些人有效恩寵，或說，僅讓一些人的足夠恩寵能成為有效恩寵。於是，問題就在於此：天主如何決定給或不給有效恩寵，祂的依據在哪？其次，為那些獲取天主有效恩寵的人，此有效恩寵如何能絕對或確定地在人的身上實現，是否需要人的自由決定參與？

總之，此階段的恩寵論思想，在啓蒙運動挑戰與影響下，即人理性尋求自主之際，現恩、足夠恩寵、有效恩寵這三個概念，便成爲特利騰大公會議之後，探討恩寵論的焦點，也是恩寵與自由關係的入門關鍵工具。而教會訓導在處理這一個問題時，是持中庸之道的。

（二）天主的預定與人的功績

上面恩寵與自由之爭論的問題其實可以轉換成另一個形式，也就是預定論問題。如果說恩寵與自由之爭的主軸是在有效恩寵上的有或無；或在有了它之後，它與人的自由意志之間互動協調的問題；則預定論其實是把此問題由現世延伸到天主內在永恆生命層面。

因天主既是全知的，則人未來得救與否，在天主的永恆生命中，應該早已預知且是預定的。有了此預定後，天主再於現世秩序中賜予這些人有效恩寵，如此便能完成實現此預定。於是，我們可以問，如果按聖經記載「天主願意所有人得救」（弟前二 4），則天主又爲何只預定某些人得救，而其他人則無法得救？其次，當天主在作此預定时，是否與預知此人未來所可能實現的功績有關，也就是說，一個人被預定得救與否，是否與他個人將在現世秩序中所完成的善功有關，或僅只是天主的單純意願預定，完全與個人未來的功績無關。

正如恩寵與自由之問題一樣，預定論的問題也是隨著奧思定與白拉奇及白拉奇主義者的爭論後，才在神學上清楚浮出。

上述預定論的兩面問題，在聖經中都有其基礎。對於第一個問題，聖經一方面清楚提到「天主願意所有人得救」，同時也指出天主的預定事實：「天主不但召叫了祂所預定的人，而且也使祂所召叫的人成義，並使成義的人分享祂的光榮」（羅八 30）²²。同樣，聖經也清楚指出人的得救與否，除了天主的召選與預定外，也決定在人的自由意志²³。

在神學歷史的發展過程中，面對預定論的問題，正如恩寵與自由之爭，會有兩面極端性的發展。奧思定早期的恩寵論思想還清楚注重人的自由這一面，但到了晚年，儘管沒有主張因為原罪而認為人的自由意志已完全敗壞，有如後來新教及楊森主義所主張的，但他對於自由意志的角色表達越來越弱，而天主的恩寵或預定越來越強，甚至成為其恩寵論晚年的主要思想。相反地，白拉奇與白拉奇主義者面對奧思定的預定論思想，則往另一極端發展，彰顯人的自由意志，因而把恩寵的角色給忽略，好像個人的得救與否，完全是由個人決定。

奧思定時代之後，多瑪斯在他的《神學大全》中也討論過這個問題²⁴；而預定論再次成為神學的爭論焦點，即是在十六世紀之後的新教與天主教之爭，以及爾後在天主教會內部與有

²² 另參閱：宗十三 48；弗一 7~8；得後二 13~14；弟後一 9。聖經中提到「被揀選者」的章節如下：瑪廿四 31；谷十三 22；路十八 7；羅八 33，十一 7；弗一 3~14；哥三 12；弟後二 10；鐸一 1；伯前一 2；五 13；若貳書 1。

²³ 例如：瑪廿三 23；宗七 51；格前十五 10。

²⁴ 見《神學大全》，I, 23, 2；另參閱：《論真理》，6,1。

效恩寵問題之爭論並存，但主要還是在耶穌會摩里納學派（Molinism）與道明會多瑪斯學派（Thomism）之間的爭論。前者比較看重人的自由，而後者則較強調天主預定的色彩。

至於教會在這方面的訓導，正如處理恩寵與自由之爭立場一致，即強調天主的預定一面，但也沒有否認人所應有的自由抉擇的義務與責任。每在面對歷史中出現移向另一極端的有關預定論思想，教會的訓導常是走在平衡的路線上，即主張天主的預定角色，同時也強調人自由意志的參與²⁵。

小 結

恩寵與自由及預定與功績的問題，雖是十七世紀後恩寵論爭論的主題，但其實這兩者是二而一的問題，最後是在問：既然天主願意所有的人得救，最後何以只有一些人得救，而另一些人未能得救？這只不過是切入的角度不同罷了。

在奧思定之前，這些問題在神學上沒有仔細的討論過，之後卻成爲十七世紀恩寵神學上的主題。雖然不少人認爲這是無謂的爭論，也是無法解決的問題。但從另一角度看，神學的重點不在解答天主的救援奧秘，而是在讓奧秘逐漸更清楚彰顯。就這一點而論，十七世紀的恩寵之爭，及各派討論的立場雖不同，但確實可讓此問題更清晰地呈現出來。

²⁵ 參閱：DS 1521，1525，1528，1554。

四、各派神學理論

特利騰大公會議之後，恩寵與自由（涵蓋預定與功績）的爭論問題，固然是由時代的思潮扮演著主要影響因素，但教會內的神學元素卻是直接的催促劑。面對理性主義及人文主義，在天主教會內奧思定主義開始復興，與路德相同，它循奧思定的預定論路線，在處理天主的恩寵與人的自由問題時，太過強調天主恩寵的一面，反而忽略了人的自由意志一面。

當時的教會在面對新教及奧思定預定思想學說的復出（強調恩寵的絕對性）²⁶，其實已有一些思想家挺身而出為教會信仰傳統辯護，尤其是當時新興不久的耶穌會士，其會祖聖依納爵（St. Ignatius Loyola, 1491~1556）所著《神操》一書，相當注重人的自由意志；而後來的爭論焦點人物摩里納（Luis de Molina, 1535~1600）在談論足夠恩寵與有效恩寵的關係，或有效恩寵如何成為有效等問題時，同樣提出以人的自由意志為主的論點。

影響天主教會內恩寵思想爭論的因素，除了當時外在思想環境的影響外，當代新教對恩寵的教導，以及天主教會內奧思定主義的復興（非正統的奧思定主義）也有關係。尤其是後者更是

²⁶ 此新復興的奧思定主義思想，其維護者主要有三位：彌蓋·巴依烏斯（Michael Baius, 1513~1589）、楊森（Jansenius, 1585~1638）、夏奈·格斯奈（Paschasius Quesnel, 1634~1719）。這三位思想在神學上被稱為「已不通用的奧思定學說」（Archaic Augustinianism）、或「非正統的奧思定學說」（Heterodox Augustinianism），或「新奧思定學說」（Neo-Augustinianism）。見溫保祿，《天主恩寵的福音》，104頁。

直接導致摩里納派與多瑪斯派在恩寵論之上的「恩寵（現恩）與自由之爭」的主要因素。

（一）恩寵與自由之爭的源起

馬丁路德及新教團體在處理這個問題時立場是一致的，因為他們都延續奧思定傳承，認定在原罪影響下，人的自由意志已沒有行善功的能力，是天主的恩寵完全主導人的得救因素。所以為他們而言，天主一旦決定（預定）要賜予祂所揀選的人得到永生，也就一定賜給他們恩寵，而所給予的恩寵也一定產生效果，所以一定是有效恩寵。為新教團體而言，並沒有所謂的現恩，同樣也沒有所謂僅僅足夠的恩寵之概念。

在面對人文主義與理性主義的時代，羅馬教會所要面對的問題，除了馬丁路德及新教團體外，尚須處理自己內部所謂「緩和奧思定主義」的問題。緩和奧思定主義同樣在面對人文主義時，也嘗試維護天主恩寵絕對性的思想，主要人物有巴依烏斯（Baius）²⁷、楊森（Jansenius）²⁸及格斯奈（Paschasius Quesnel）²⁹。三

²⁷ 與路德相同也以奧思定理論為基礎。為他而言，一般人認為在犯罪以前所具有的「超自然稟賦」屬超性，其實僅只是屬人的本性部分，因此，嚴格來說是沒有所謂的超性。其次，與路德一樣，他認為原罪等於貪慾；且人在犯罪後就已失去內在的自由，除非有天主的愛（灌輸的 *Caritas*），否則只能行惡。巴氏思想稱「巴依烏斯主義」（*Baianism*）。有關巴氏思想，參閱：《神學詞典》，no.85 「巴依烏斯主義」。

²⁸ 楊森的思想由巴依烏斯的思想引伸而來。主張人的自由意志在犯罪之後，就失去了行善的能力。人的行動完全僅能依快樂的強度

者在討論恩寵與自由的問題時，與路德及新教團體一樣，未能兼顧到人意志的自由選擇能力。羅馬教會原本就已強烈反對路德在恩寵論上對人性自由的輕忽，如今再加上自己教會內的奧思定預定思想之復興，教會因而極力反對這一股極端之思想，其中耶穌會士的傳統便是此捍衛的主力之一。

恩寵與自由、預定與功績兩者的問題之爭，其實隱含在各宗教信仰內，並且都是將會面臨到的問題，尤其是一些具制度及教義體系的世界性宗教，只是詢問及解答的方式不同。但終究，這是一個無法解決的奧秘。在基督宗教的信仰及神學傳統中，因是在希臘羅馬理性文化背景的影響下，此問題一直都存在著，只是在十六世紀之後，更將它提到理性思考的層次，而引起不同思想學派的長期爭論，其中以摩里納主義與多瑪斯主義為主。

我們在下面談到此爭論時，仍是以足夠恩寵與有效恩寵之間的關係為軸，由此來訴說恩寵與自由、預定與功績之爭。

而行，或順從現世的肉體快樂（貪慾），或順從來自天主的恩寵（來自天上的快樂）。當人的自由意志，同時在面對恩寵與貪慾之快樂時，若恩寵的強度高於貪慾，則順著恩寵而行，此時的恩寵就成為有效恩寵。但若貪慾快樂強過恩寵則被迫去行惡，此時恩寵也就只是足夠恩寵，不是有效恩寵。無論如何，楊森對恩寵與人之自由的關係，主張人面對強過於貪慾程度的誘惑時，人是不可抗拒的。有關楊森主義思想，參閱：《神學詞典》，no.546「楊森主義」。

²⁹ 格斯奈綜合前兩者思想，主張基督恩寵之不可抗拒性。

(二) 摩里納主義

摩里納派思想的建立人Luis de Molina (1535~1600)，是一名耶穌會士。當時在面對新教改革派，以及天主教會內的緩和奧思定主義思想的恩寵論，摩里納循依納爵神操的精神，在他的第一本著作《自由意志與恩寵的整合》³⁰中，處理了恩寵與自由、預定與功績之問題。他在嘗試整合天主的恩寵與人的自由意志之間的張力時，比較突顯人自由的這一面。但摩里納既不反對聖經中天主的普世救援計劃，也沒有否認聖經中的預定思想。當然，並不是所有耶穌會士都屬摩里納派的支持者。

從足夠恩寵與有效恩寵的角度上來說，基於天主的普世救援計劃，摩里納主張所有人都有足夠恩寵；但同樣地，他也接受只有在一些人身上可以產生有效恩寵，另一些人身上則無。至於兩者之間的關係如何？有效恩寵如何及為何只出現在一些人身上？是天主的恩寵本身的關係或人的自由使然？其實，解答這些問題與對現恩的本質之確定有關。因此，我們可以先從現恩性質進入，再來討論恩寵與自由的關係，然後再談預定與功績問題。

1. 恩寵與自由的關係

既然整個問題是圍繞在現恩的性質與作用上，而此時對現恩的瞭解，都視之為與靈魂的理性及意志的作用有關，這一點

³⁰ Luis de Molina, *Concordia Liberi Arbitri cum Gratia Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione* (Paris: P. Lethielleux, 1876)。

為當時各派思想大致上沒有差異，不同的只是在於更進一步的詮釋而已。為摩里納派而言，現恩指的是靈魂的一種形式上（formally）的生命活動（未經思考的）³¹，也即是說，是天主直接在人的靈魂中掀起的一種理智或意志上的活動³²。現恩是一種天主賜予的活動能力，這一點與多瑪斯派思想沒有衝突，不同之處是如何解釋此能力與靈魂的兩個作用（理智及意志）之間相互配合的程度；其次，何以為有些人僅是足夠恩寵，而為另一些人則成為有效恩寵，而這兩者之間的關係何在？

摩里納將現恩視為靈魂的作用（一種生命活動），甚至把兩者視為本質上是「同一性」的行動。於是，在處理足夠恩寵與有效恩寵之間的關係時，就傾向於把兩者視為本質上是屬一個恩寵，是天主在人靈上所掀起的作用。而它們之所以不同僅單純是人的自由接受上與運用上的區別。換句話說，天主賜予所有人足夠恩寵（現恩），此足夠恩寵是否成為有效之恩寵，是由人的自由意志而定。人若決定配合，則此足夠恩寵自然就成為有效恩寵；反之，若人選擇不接納，則僅只是足夠恩寵而已。

因此，在摩里納派的系統中，足夠恩寵與有效恩寵其實是一個本質上相同的恩寵。沒有所謂兩種恩寵，它們之所以不同，僅只是外在彰顯形式的不同，是因著人的接受與配合，經由其

³¹ 若是經過思考，則人會繼而進行接受或拒絕的決定。若是接受此現恩，則此現恩就會產生具體實效，如此則成為有效恩寵，否則，此現恩只能是一個僅僅停留在足夠的恩寵的階段，未能產生實效。

³² 這一觀點與多瑪斯主義稍有不同（將在後面論述），參閱：奧脫《天主教信理神學》，370 頁。

自由意志參與，使之完成超性的活動，足夠恩寵遂成爲有效恩寵。在此意義下，我們可以說，爲摩里納派而言，現恩之所以產生實效，基本上不是由現恩（恩寵）內在自身所產生的必然結果，而是由外在予以足夠恩寵之因素，即人的自由意志，使之成爲有效恩寵。此在神學上稱之爲外在主義（extrinsicism）³³。

於是，爲摩里納派而言，在談論恩寵與自由的問題上，此派思想比較突顯出人的自由參與角色。足夠恩寵能成爲有效恩寵，關鍵是在人。不過，我們必須清楚，即使是人的自由意志使足夠恩寵成爲有效恩寵，摩里納派思想並不否認天主的主要角色，而仍是奠基在此基本概念上，即依然是天主先賜予人足夠恩寵。所以，就以當時所問的問題模式來說，足夠恩寵之能成爲有效恩寵，或說，有效恩寵之能百分之百地在人身上產生實效，爲摩里納派思想而言，即便是人的自由意志使然，但事實上更正確的說法應是，天主與人同時性的共同作爲。

2. 天主的預定與功績

如果摩里納派認爲是人的自由意志，使足夠恩寵成爲有效恩寵，而不是天主或恩寵本身，則接下來的問題是，此說法如何面對聖經中的預定觀念³⁴（事實上，此派主張依然接受此啓示概念），

³³ 除了摩里納派外，合宜說（Congruism）也持類似看法。合宜派認爲，除了人的自由意志之外，外在的環境也影響人的自由意志之接納與否。參閱：Charles R. Meyer, *A Contemporary Theology of Grace*, p.208f；另見奧脫，《天主教信理神學》（下），405~6 頁。

³⁴ 參閱：瑪廿四 31；羅八 29~30；弗一 4~13；得後二 13~14 等。

好像決定人未來之得救與否的絕對因素在於人的自由意志（或說：人的功績），而不是天主的絕對權力。

摩里納派並沒有否定天主對人的預定觀念，這是聖經的啓示訊息及教會歷來的信仰傳承。爲解決這個問題，此派思想提出所謂天主的「中間知識」（*scientia media*, *middle knowledge*）之概念，認爲天主藉此中間知識之預知作用，既能維護天主恩寵的主導權，且不必涉及違反人的自由意志，並也可避免天主在安排人未來得救與否，好像事先就已考慮到，要以他未來所行功績的有無或程度而定。

所謂中間知識，意即介於兩種不同之間的第三種知識。爲當時神學家而言，天主在其永恆生命中（或永世之初）即對所有既存的存有者（*all actual beings*）之過去、現在、未來擁有完全的認識；其次，天主也對未來可能存在，但目前尚未存在的存有者（*all possible beings*）有完全的知識。而在此兩種知識之間，爲答覆以及回應恩寵與自由、或天主的預定與人的功績之間的問題，且在回應此問題時，也能同時兼顧天主恩寵的主導權（或預定）與人的自由意志（或功績），摩里納於是提出了中間知識的概念³⁵。

中間知識概念的提出，事實上是針對具有理性與意志的存有（人）而言。它的意思是，在天主之意願（*Divine Will*）決定使

³⁵ 事實上，中間知識的概念依然是相當模糊。摩里納不是提出此觀念的第一人，而是 Peter da Fonseca（1528~1599），他是在註解亞里斯多德的形上學時所提出。

「一個尚未存在、但未來將要在一個既定狀態下存在，以及在
此既定的存在狀況下，將會自我抉擇自己的存在模式」的人存在
之前，就事先在祂的理智中（Divine Intellect）預知了此即將存在
的人，在他所有每一個可能的存在境遇中，將會如何回應（如
接受或拒絕；或以何種程度配合）天主所將給予的足夠恩寵（眷顧或輔
助之恩）；而在此各種狀況中，天主為人決意了最有利的可能存
在境遇。

例如，當天主決定創造伯多祿或猶達斯之前，即已事先預
知他們各自在各種可能的狀況中，將會如何回應及運用天主的
恩賜，使足夠恩寵能或不能變成有效恩寵。換句話說，天主早
已預知伯多祿會願意回應及運用天主的恩賜，而猶達斯則不
會。在此中間知識的預知下，之後天主因而從永世之初即召選
了某些人（如伯多祿）進入永生，並在世界中實現此意向。不過，
我們總應該記得，天主的預知與預定在永世之初，是沒有時間
上的差距，只是邏輯上的先後。既然在天主的預定之前，即已
預知人的未來配合的可能性，也就是預知未來的功績，因此，
此種思想可以稱之為相對預定論。

在此觀點下，天主在決定執行對某個人的救恩計劃之前，
即已預知此人未來的可能回應。此預知是在預定之前，因此在
預定召選一個人時，天主既已考慮到人自由意志未來的運用與
否，所以這並沒有違反天主的主權或預定角色；但另一方面，
我們也不能說，天主的預定是以人的自由意志為依據，因為，
人在此時尚未在天主意志（Divine Will）的決議行動中。於是，天

主的預知既兼顧天主的預定角色，同時也兼顧人的自由意志，並沒有違反人的自由意志，因為此時人的自由意志尚未開始行動。反過來說，天主的理智先預知人的未來功績，這是先於天主決意執行，並沒有違反天主的自由意志，換句話說，天主的救援計劃之決定，並不是依附在人是否有功績上，因此不損天主的絕對性。

總之，摩里納派的思想看似平衡了恩寵與自由、預定與功績的問題。但事實上，比起多瑪斯主義者，也只不過是退一步的說法而已。因為，既然天主已事先預知某些人已無法配合天主恩寵的運作，何以天主還要預定這些人在時間中存在？其次，天主既然只召選那些與祂恩寵配合的人進入永生，則依舊還是以人的功績作為最後的依據，如此就無法兼顧天主作為第一因的角色。

（三）多瑪斯主義

此思想學派的創始人，是西班牙道明會士道明·巴聶斯（Domingo Bañez, 1528~1604）。他窮其一生維護及提倡多瑪斯的思想。大多數道明會士皆屬此學派。他可說是十六世紀後，恩寵與自由之爭的起源與主導者，也是力抗摩里納學派的大將。

多瑪斯主義在處理恩寵與自由，或預定與功績的問題時，有它的思想前提，即天主是宇宙萬物行動的第一因，而後受造物本身則是第二因。就天人關係而論，人的所有行動都必須是奠基在天主作為第一因的前提上。沒有天主作為第一因，人不

能作什麼。若以人的成義事件來說，天主與人在此事件的互動關係，巴聶斯用了「工人」與「工具」的關係作類比。猶如工人與工具之於共同產生產品（成義效果）的層次關係，人之能完成或實踐救恩行動，是因有天主與人共同參與的層面，但天主之於人的關係，則又有如工人與工具的關係。

此神學基本原則雖強調，天主是第一因參與，然後人是以第二因方式行動。但就人在恩寵的效果上而論，天主的參與並非是同時性的（即當下參與第二因每次的行動），而是有兩個階段：首先是有了先至性地參與（*prevenient concursus/ concurrence*），此只是給予潛在超性能力（即足夠恩寵），而後在每次當下的時刻再給予另外協助（即有效恩寵），因而最後產生實質的效果，此猶如工人（天主）、取用工具（人的自由意志）與實現效果（成義或永生賞報）三者之間的關係。也是基於這樣的思考模式，多瑪斯學派用此來詮釋恩寵論上，有關恩寵與自由，及預定與功績之爭。

1. 恩寵與自由關係

多瑪斯學派在探討此問題時，之所以與摩里納派思想有所差異，主要是基於對現恩與人的理智及意志兩者之關係的理解有關。當摩里納學派思想傾向將現恩視為等同於人靈魂上的理智與意志之原初動力，多瑪斯學派則將兩者清楚區分。多瑪斯學派認為現恩是人靈內理智與意志本身活動能力之外的，且是來自天主的一種超性之恩賜，它是先於靈魂自身的生命行動能

力³⁶。其實，這個觀念是符合多瑪斯所說的，恩寵是靈魂上的一種附屬形式，不屬人性的本質。

至於足夠恩寵與有效恩寵之間的關係如何？當摩里納學派把現恩視之為「體制上是靈魂的一種生命活動（未經思考的）」，或說是「天主直接在靈魂中掀起的一種理智或意志的活動」³⁷，似乎比較看重把現恩與靈魂的作用「幾乎」完全等同；基於這一理解，若進一步就足夠恩寵與有效恩寵之間的關係而言，摩里納學派便認為，兩者其實只是一個恩寵，當足夠恩寵是經由人自由意志的配合（經過思考後的抉擇行動），便產生實效而成為有效恩寵。

但為多瑪斯主義者來說，則有不同的解釋。除了使現恩與靈魂活動有清楚區分外，更清楚區別足夠恩寵與有效恩寵之不同。兩者皆是天主賜予在人靈本性之外的超性之活動能力，且是兩種不同的動力，有本質上的區別。或者說，「現恩是一種超自然的恩賜，也是在靈魂生命活動之前的一種超自然力量，使理智與意志的能力提升，並使它們有另外的潛能去實行那本身無法完成的種種超性活動」。

至於足夠恩寵與有效恩寵之間的區別，為多瑪斯主義而言，足夠恩寵只是一種能力，使人具有實現屬超性層面活動的能力而已。但具有此一能力，未必就能夠讓人自然而然依自己的自由意志決定使之實現而成為有效恩寵。足夠恩寵僅使人具

³⁶ 此與摩里納學派不同，摩里納傾向將現恩與靈魂的活動等同。

³⁷ 見奧脫，《天主教信理神學》（下），371頁。

有潛能，人若要實際使它在生活上產生實際效果，仍需要另一個天主的恩賜，使人的自由意志能決定性地藉足夠恩寵作出超性活動，而此另一恩賜即是有效恩寵。所以，有效恩寵有別於足夠恩寵，是屬另一個恩寵。

於是，我們可以清楚看出，多瑪斯主義與摩里納派在解決恩寵與自由的爭論問題上，或是在說明現恩（不管是摩里納派所說的足夠恩寵；或多瑪斯派所說的有效恩寵）如何使人自由意志確定性地配合之問題，彼此有不同的觀點。為摩里納派，現恩在人身上之所以產生實質效果，是因為人的自由意志，而非恩寵本身，所以神學上稱此為「外在主義」；但為多瑪斯主義，使現恩（足夠恩寵）產生效果的因素還是天主恩寵（是另一現恩，即有效恩寵）。此效果因而是來自恩寵本身，而非來自恩寵之外，故在恩寵神學上稱為「內在主義」（*intrinscism*）。

2. 天主的預定與功績

既然多瑪斯主義者認為，是天主的恩寵——有效恩寵——使人本已具有的足夠恩寵能力，在一既定的場合下實現超性的行動，因而獲得永生。同樣地，在此觀點下，可以繼續問：天主既然給予所有人足夠恩寵，何以只給予某些人有效恩寵，而不給其他人？若從天主預定的角度來問，則天主在永世之初預定給予一個人有效恩寵時，是否有考慮到此人未來所可能完成的功績，或僅只是祂單純性的預定？

對此，多瑪斯派的主張是絕對預定論³⁸。他們認為，天主從永世之初就自由決定召選某些人進入永生與榮福，但在作此預定之前，並不先考慮或計較此被召選者是否將來會有的超性功績（此為摩里納派的觀念）。於是，在先天有預定之後，天主便在歷史場合中，根據祂在永世的預定，賜給這些人在現世中所需要的有效恩寵，促使他們的自由意志配合天主的恩寵而完成超性功績，好實現祂的預定計劃。

總之，多瑪斯學派不管是在恩寵與自由或預定與功績的問題上，強調的是天主恩寵的絕對主權，維護了天主是一切受造物行動的第一因的形上原則。但此派主張最大的缺點是：既然天主給一切人足夠恩寵，讓人有此基礎能力來追求永生榮福；但具有此能力，並不表示就一定能實現，而還需要另一現恩（有效恩寵），若此，僅具有足夠恩寵而不給有效恩寵，則此足夠恩寵如何能真正地稱之為「足夠」？其次，既然一切都在天主掌握之中，則人的自由角色完全失去它的意義，這是多瑪斯派的主張最爲人所批判之處，神學上因而也稱之為「實質的預定論」（physical predetermination）。

（四）其他的主張

在特利騰大公會議之後，對於恩寵與自由之關係，以及預

³⁸ 持絕對預定論者，事實上，除了多瑪斯派學者外，還有一些早期的摩里納派人士（如索阿肋茲、伯敏）、奧思定派學者，及大多數思高派學者。

定與功績的爭論問題，除了多瑪斯主義與摩里納派這兩個主要學派外，其實當時還有其他學派的主張³⁹。只是他們大部分是在討論恩寵與自由的問題，或有效恩寵的性質，而未進一步詳細討論預定與功績問題。

由奧思定會士所提倡的奧思定學派，成立於十七與十八世紀之間，主要人物有亨利·諾里斯樞機（Henri Noris, 1631~1704）及勞倫·貝提（Laurent Berti, 1696~1766）。他們的觀念基本上與多瑪斯學派差異不大，接受有效恩寵的實在性，即與足夠恩寵不同。但卻又主張，有效恩寵並非實質性地（physically）而是倫理性地（morally，或譯常理上地）使人的自由意志去完成得救的善功，也即是說，人的意志是在一種不可抗拒的喜悅推動下，自由地去行善功。此可稱之為倫理的預定論。顯然地，它是為淡化多瑪斯主義實質預定論的濃厚色彩，而嘗試以心靈的喜悅之情突顯意志之自由抉擇。

合宜說（Congruism）係由耶穌會士蘇亞雷斯（Francisco Suárez, 1548~1619）、博敏（Robert Bellarmine, 1642~1621）及耶穌會總會長雅桂費法（Claudius Acquaviva, 1613）所建立，屬耶穌會的官方學說。此派思想是由摩里納派延伸而來，主張足夠恩寵與有效恩寵之間的差別，並非僅在人的自由意志之接納與否，亦在恩寵對受恩者所處境況之是否合宜。當恩寵適合個人內在與外在的境況時，由於人的接納，此恩寵就成為有效恩寵（或稱合宜恩寵 congruent

³⁹ 以下的主要資料取自奧脫，《天主教信理神學》（下），405~406頁。

grace)；如果不適合個人境況，沒有人的自由接納，則此恩寵僅只能是足夠恩寵而不發生實效（或稱不合宜恩寵 *incongruent grace*）。而正如摩里納派所主張的，天主藉著中間知識，已事先預知此恩寵的合宜性或有效性。於是，合宜說似乎比摩里納派較著重天主意志決定個人得救的超越性。

最後是折衷派（*Syncretism*），主要代表人物尼克勞·依桑柏（*Nicolas Ysambert*, 1642）、依撒·哈柏（*Issac Habert*, 1668）、亞豐索·黎庫里（*Alphonsus Liguori*, 1787）。此學派嘗試在上述幾個理論中走出中間路線。他們認為有兩種實效恩寵：一種是外在實效恩寵（*gratia ab extrinseco efficax*），它使人易於行善功，特別是祈禱，這點類似摩里納派與合宜派思想；另一種是內在實效恩寵（*gratia intrinseco efficax*），它使人完成較難的善功，克勝更強的誘惑，此觀念類似多瑪斯派及奧思定派。但內在實效恩寵並非實質地（*physically*）而是倫理地（*morally*，或在常理上）影響自由意志（*moral predetermination*），此又更接近奧思定學派。他們又認為，凡是與外在實效恩寵合作的人，一定會獲得內在的有效恩寵，因為天主垂聽人的祈禱。

結論：永久的奧秘

特利騰大公會議後的恩寵論之爭，尤其是多瑪斯主義與摩里納派之間的辯論，致使在教會內引起兩大修會的衝突，最後導致教廷的介入，並成立一個研究委員會。此委員會雖多數贊同多瑪斯派的主張，但摩里納派也沒有被拒絕。教宗保祿五世

(Paul V) 於 1607 年曾致函雙方總會長，同意各自要求所屬會士，可在自己的神學院內教授自己的主張，但不能對此問題在公開場合上互相攻擊。

恩寵與自由、預定與功績之間的爭論，其實從奧思定及白拉奇時期就已出現，且長期以來也一直沒有真正的答案。我們大概也可以預料，這將會是一直困擾人理性的問題，正如同天主既然是絕對的完美，何以容許罪惡存在。

不過，信仰上的奧秘與無解之題，雖困擾人的思考，卻也是迷人之處，它能深深吸引人去思考，同時也幫助人在信仰上成長，問題雖然一直存在，但卻能從中品嚐到新的信仰經驗。就恩寵與自由問題來說，一個越有恩寵的人，一定會越覺得自由，這就是恩寵中的自由或心靈真正的自由，也可以說是絕對的自由。反過來說，一個越能體會到自由品味的人，也一定是越有恩寵的人，恩寵與自由在真實的信仰生活中達到融合為一境界。

同樣地，預定論問題也是如此，當我們的恩寵越豐富，就越能體會到天主對我們自己生命的預定，原來我們生活的一切都是在天主的預定之中。奧思定晚年之所以越突顯出預定論色彩，或許是因為他與天主的關係已發展到如此密切的地步，以致於他不得不深深的肯定，他一生的生命歷程，原來都在天主的掌握之中，這就是一個活在圓滿恩寵境界裡的自由心靈的體驗。但即使如此，奧思定從來也沒有否認人的自由意志。

第九章

結論：恩寵神學的系統整合

本書作為基本神學課程的教材，本來應該還可以繼續列舉、交代一些現代神學家對恩寵論的觀點。但也可以就此停筆。因為恩寵論上所探討的主題大致都提到了，至於現代神學所能夠討論的，也只是以現代思想的系統模式、重新詮釋過去恩寵論的主要概念。因此，在此最後的一章，筆者嘗試從個人的角度，以神學人學的系統形式，來反省及綜合恩寵論中的各項主題，作為本書的結束。

我們在此以三部分進行。首先，綜合列出恩寵論神學歷史的發展過程中，所探討的主要主題，並指出傳統神學¹方法如何以「從上而下」模式，嘗試系統性的綜合恩寵論的這些各項主題。

然而，每個時代各有其不同的時代境況及思考模式，過去

¹ 在此所稱的傳統神學，主要是指由中世紀士林神學所發展的神學模式與態度。一般而言，它具有如下的傾向：較封閉的，以教會為中心或排外的救援概念；富抽象體系的論證，未能觸及實際的信仰生活層面；靜態模式，缺乏天主與人之間生命或感性上的互動與溝通……等。

由上而下方式的神學思考模式，未必能適切地將啓示的訊息，融入現代人的心靈中，讓天主能與人進行生命的會通，進而使人感受到天主恩寵性的臨在。

於是，本章的主要目的，嘗試由現代神學人學的角度，以「從下而上」的方式，為當代人詮釋教會恩寵信仰的啓示真理、以及它歷代所詮釋的傳統，好使人在當代神學的詮釋下，能更生動而貼切地體會到，那從生命之開始即深深隱藏在個體心靈內的天主恩寵，以及此恩寵如何引導、更新個體的生命，並邁向末世永生的圓滿。因此，在本章的第二部分，我們嘗試說明現代神學人學的基本概念，作為第三部分重新詮釋傳統恩寵論的前設架構，讓恩寵啓示訊息能與當代人的生命會通。

最後，有了現代人學體系的基礎之後，也就可以進行神學現代化或本地化的工作了。這是本章最後的第三部分，嘗試系統性地綜合恩寵論的各項主要神學主題。這樣的作法，是為避免從上而下的神學所可能產生的狹隘化，好像天主的恩寵不會施予聖經以外的世界之其他民族，人若要得救，則必須藉由教會才能獲得使人得救的恩寵²；或退一步說，縱使不一定必須經由教會，但終究或至少也是以隱密的方式，是經由耶穌基督的救贖工程而給的恩寵。但如果是以現代人學為思考的起點，或以從下而上的角度來看，則可以彌補上述的缺點，而指出恩寵

² 這是典型的傳統神學的觀念，也就是一般所說的「在教會之外沒有救恩」之理念；或交談神學上所持的「排外主義」（*exclusivism*）及「以教會為中心」（*church-centered / ecclesiocentrism*）。

的普世性，同時也比較能以現代人的語境說出信仰的合理性。

一、對傳統恩寵論內容的綜合與評論

梵二之前的神學可說是建構在以希臘羅馬文化為主的思想架構上，而它們的確也協助教會的信仰更清楚及更系統性地發展；同樣地，梵二之後的神學依然富有濃厚的歐洲色彩，尤其是德國與法國的色彩，因此使得現代神學幾乎是侷限在希臘與歐洲的系統中。但歐洲今日已不再是世界唯一的中心，多元化與本地化思想猶如孿生關係並起。教會的信仰與神學也逐漸努力越過「正統」框架，以當代本地語境重新詮釋信仰，使教會的啓示、信仰傳統繼續發展，並貼合當代各地的生靈。

恩寵論的主要內涵

事實上，聖經中沒有神學，它只是信仰生活的宣告，但聖言（聖經）確是神學的靈魂。神學作為初期教會團體信仰的反省與詮釋，是肇始於宗徒之後的初期教父，而成熟於三至七世紀之間。因此就恩寵論而言，我們只能說，聖經中對恩寵論的理解是非常生活化的：天主與人在具體的生活中相遇，最後在耶穌基督事件上達到高峰，尤其是在祂的死亡與復活的事件上。從人方面來說，當與天主相遇，整個人被天主在耶穌基督的救援事件所彰顯的愛所改造，而成為新人之後，人才真正體會出恩寵的真義：天主對人完全的自我給予。因此，保祿在他的書信中，不時提到耶穌基督的整個救援事件或福音本身就是天主

的恩寵³。

正如同一般皆認定奧思定是西方神學體系的建構者，恩寵論更是如此，這也是他被稱為「恩寵大師」的原因。在奧思定之後的恩寵論反省，當然因時代環境之不同，而呈現出各時代所強調的不同面向，以及採用了不同的思想範疇來陳述，但上述的基本啓示中心——天主在耶穌基督身上實現並完成祂對人的救援計劃——是不變的，這才是永恆的救援真理。但即使恩寵思想在歷史過程中是如此多面，也只不過是基督徒信仰下的恩寵觀，較看不到天主的恩寵也在非聖經的傳統中，以非聖經的模式「同樣地」⁴彰顯。在這一段落我們將在西方神學的脈絡下，綜合過去恩寵論所談的一些主要主題。

（一）恩寵的根源：天主的普世救援意願（非受造主體恩寵）

恩寵事件的源頭，當然是天主對普世人類的關懷與愛，即天主的普世救援計劃（弟前二4），過去恩寵論因而稱之為「非受造主體恩寵」，或是「天主的俯就與善意」。

談恩寵論，最後當然必須回到天主生命本身（愛）作為確認的基礎。但可惜的是，教會的神學傳統，即使是在聖經內，當談到天主的普世救援計劃時，基督徒常有一個固定的理解模式，認為天主的確是希望所有的人得救，然而此普世救援計劃

³ 例如：弗二 5, 8；羅三 21~24；十一 5~5；鐸一 9~10.....等。

⁴ 「同樣地」一詞，並不意味否定聖經啓示的獨特性，或教會傳統所說的「絕對性」或「唯一性」。其實絕對性與唯一性在亞洲神學，可以有更包容性的理解。我們將會在下一段落說明一些。

的實現，是經由以色列歷史，再經由耶穌基督與教會，最後才及於普世萬民。此看法好像是說，歷史中的救恩史僅侷限在聖經的世界中，但對於以色列之外的人，及之後的非基督徒，都沒有這份與天主生命直接互動的榮耀。

其實普世救援計劃這個主題在傳統神學中不時出現，但在第四世紀之後可以說一直被壓抑著，甚至被認為有異端之嫌⁵。直到梵二前夕，此普世救援思想才又重新被重視，如今也成為神學的顯學之一⁶。

聖經中的確清楚指出天主對世人的愛，但這個觀念還可以區分兩個不同層次。第一個層次是指在原祖犯罪之前或之初，如《創世紀》第一～十一章，的確表達出天主對所有人的愛與關懷⁷；但在第二個層次後，即自《創世紀》十二章之後所開始的救恩史過程，天主對人類的愛或自我給予（即恩寵的實現與彰顯）則僅限於聖經的世界中。當然天主依然愛所有人，也願意賜給所有人永生救恩，但卻是必須先透過以色列，最後經由耶穌基督及後來的基督徒團體。新約《宗徒大事錄》這一段話「除他以外，無論憑誰，絕無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四 12），最足以代表初期教會團體

⁵ 奧思定之前的教父著作，大都充滿這個思想。但在奧思定之後，這個普世救援的思想就開始受到排斥。奧力振的普世救援思想更被教會視為異端。

⁶ 宗教交談、神學本地化，或福傳使命等皆是。

⁷ 天主與諾厄所訂立的彩虹之約，意謂著天主對整個受造物的普世救援意義。

的絕對救援概念。這一個概念，也就成爲往後基督徒與其他宗教或文化對話的準繩。

第五世紀之後，更以另一個觀念「教會之外沒有救恩」(no salvation outside the church)加以延伸，從基督絕對性的角色移到教會團體上，更沖淡了此天主的原始普世救援計劃觀念，且這個概念一直延伸到梵二前夕，才逐漸重新被詮釋。但即使是已重新調整，仍然無法滿足非基督徒宗教文化世界（尤其是亞洲部分）的期待。

傳統神學把天主的普世救援意願，置於恩寵論的根本因素上是對的，因爲恩寵之所以是恩寵，或恩寵事件的產生，必然是導源於人對存在境況的無奈而需要被釋放，但最後只能依賴天主的眷顧與助佑，生命才能臻於永恆圓滿。然而，宗教經驗是屬天主與個人（或自己民族）的獨特關係，因而多少必然含有絕對而唯一之關係性體驗，只是在啓示性的宗教上，這部分較爲突顯而已。

但若是如傳統神學，因太執著於天主在聖經世界中的唯一參與，反而忽略了天主事實上也以同樣的愛，參與在其他文化宗教中，只是其彰顯形式之不同而已。因此，一旦天人關係之絕對性確立了，且被視爲客觀的事實，則很難會看到天主在恩寵上的其他賜予方式。其實，亞洲神學可以在這方面進行更多的反省。

事實上，我們可以這樣說，天主的普救意願之概念，通常是到最後才清楚被反省出來，而且也必須在反省出來後，才能

使天主的普世救援計劃的概念，圓滿建構完成。因此，從人的實際信仰經驗中，是個人或各族群先經驗到恩寵的事件，之後隨著民族生命的拓展與反省，才進一步更深且廣地意識到自己所信仰的對象（神）的普世之愛與救援意願。所以，以現代神學的趨勢（從下而上的模式）來說，天主的普世救援意願，應該是最後才建立起來的觀念，但也必定要建立，否則天主的大愛必會受到挑戰，並也不能成爲人性渴望追求永恆而絕對圓滿的終極幸福的最後根基⁸。

（二）恩寵賜予或贈與的實現：非受造客體恩寵

天主既有普世救援的胸懷，於是天主願意走入人間，參與人的歷史事件。因而祂首先選擇進入以色列的歷史中，最後在此民族中派遣耶穌基督及聖神，並且建立教會，以共融團體的方式完成此救援計劃。在此歷史的過程中，天主的普世救援意願的實現方式，是依當時以色列子民、及後來教會團體的各具體歷史境況而定。無論如何，天主在人類歷史過程中，藉具體言語與行動所彰顯的臨在的方式，我們都可以稱之爲「非受造客體恩寵」。於是，天主「臨在」(presence)各種場合或脈絡(context)中，如出谷事件的行動或臨在、盟約訂立行動中的臨在、天主對聖經中人物的「召喚」，以及天主聖神在人心靈中的「臨在」(Presence)或內住(Indwelling)等行動本身，都可稱之爲非受造

⁸ 此會在第二節的人學系統中稍作說明。

客體恩寵⁹；也即是天主透過一個具體的人、事、物「臨在於」或「自我給予」其所要召喚的人或民族，因為這是源於天主普救意願（非受造主體恩寵）的實現，而後者（天主的臨在的記號）則是天主自身善意本身向外彰顯，並藉外在人類歷史中的具體境況而呈現。

當天主走出自我生命的領域，在人的具體場合中臨在，並與人相遇，即是參與人的生活。而人在各種場合中，在經驗到與天主相遇的特殊經驗後，會因著人自己各種不同的境況，而對天主的「臨在」或「自我給予」予以不同的名稱。恩寵的概念最後也隨著士林哲學的思考模式，而有了各種細緻恩寵的名稱出現。我們僅列出以下主要不同性質的恩寵分類。

1. 以個人當下成義事件的前後時間來說：若以奧思定的說法，可分為先至恩寵（*preveniens gratia / prevenient grace*）、運作恩寵（*operative grace*）及合作恩寵（*co-operative grace*）¹⁰。
2. 若以恩寵呈現的場合來說：可分為外在恩寵（*external grace*）及內在恩寵（*internal grace*）。若天主藉著作為主體的人之外在境域而臨在，則此臨在稱為外在恩寵，如出谷事件、訂

⁹ 此包含耶穌基督的降生事件。

¹⁰ 此乃出自奧思定（Augustine of Hippo, 354-430）的恩寵觀：先至恩寵指人尚未皈依或成義之前，天主的恩寵即已在他的生命中工作，使人能作好皈依的準備工作；運作恩寵指人的皈依事件之所以能產生，也是天主的恩寵在罪人身上的運作，才能產生皈依事件；合作恩寵指罪人在完成皈依後，天主與成義之人合作，使能持之以恆，最後達到重生與成聖，得到永生。

立盟約、各種歷史中的啓示標記，甚至基督的教誨及奇蹟、教會的禮儀、聖人的懿範、宣講聖道……等，都是天主透過這些外在行動的臨在，因而都可稱爲外在恩寵；若天主親自臨在於人的心靈中，如龍巴蒂（Peter Lombard）所主張的：恩寵是天主聖神在人靈內的內住（indwelling）臨在，則此臨在稱之爲內在恩寵。

總之，在中世紀之前的恩寵觀，非常強調天主的這一面，即非受造恩寵，它清楚突顯出天人之間在歷史具體境況中的位際相遇事件。恩寵論的重點，是在天主生命的自我給予，以及人在生命境遇中對天主的回應。

（三）受造恩寵：在人身上所產生的效果

中世紀時代，當亞里斯多德思想經由阿拉伯世界引入歐洲，在大雅博及多瑪斯的努力發揚、並與教會信仰傳統結合後，開始轉移恩寵論的論述方向，即探討天主生命的自我給予之後，在人身上所產生的效果；也即是將恩寵論的焦點，從天主的自我給予，移轉到人的這一面，開始探討恩寵如何使人的個體生命產生實質改變，即由非受造恩寵（天主）轉到受造恩寵（成義之人）的這一面。

不過，在此還得說明清楚的一點是，即使多瑪斯發揮亞里斯多德的思想傳統，改變了教會以往神哲學思想的體系，但並沒有產生後來士林思想家所造成的現象——神學與信仰生活的疏離。就恩寵論而言，多瑪斯嘗試指出，天主的自我臨在如何

實質地在人靈上產生效果（受造恩寵 *created grace*），但由於他本身也是一位道明會士，培養出濃厚的默觀生活，因而他的確也是個神秘思想家，他與天主之間的相遇正如其他的神秘學者一樣，有極高的密契經驗。所以多瑪斯的神學系統，事實上是建立在他的神秘經驗上。這是他與後來的經院學者不同之處，信仰與神學一直緊密融合。而他所開拓出的神學新模式，的確影響後來的神學型態。

多瑪斯的恩寵論為回應龍巴蒂的不足之處，以便能指出恩寵在人身上所產生的實際效果，於是提出常恩（*habitual grace*）與輔助之恩（*auxiliary grace*）的觀念。但重點還是在受造恩寵或常恩：

1. 常恩指的是，人因著天主恩寵的臨在，在心靈上所產生的更新或被提升的恆常狀態。傳統上也稱之為灌注之德性，此德性並非靈魂的本然之性，而是天主由外而傾注入人性內的習性。
2. 正如前述，多瑪斯本身也是一位神秘學家，他必也能體驗到生命中那整個與天主相遇的動態過程。沒有天主的輔助，人無法經驗並回應天主的臨在。於是，在人的成義（被天主的恩寵更新或重新塑造）過程中，不管成義前、成義中、或成義後，都需要天主的助佑，多瑪斯稱之為輔助之恩，後來的士林神學則稱之為現恩（*actual grace*）。

在多瑪斯之後的恩寵論，過於傾向強調恩寵在人身上產生的效果（成義／稱義），因而淡化了天主的面向（非受造恩寵），在

特利騰大公會議的《成義法令》的內涵中，可以說明這一切的發展與改變。

特利騰大公會議之後的恩寵論，是以現恩（actual grace）與常恩（habitual grace）作為論述的基本架構。常恩是多瑪斯所使用的名稱，指人在與天主相遇之後，即成義之後，成義者的心靈被天主的恩寵所更新而成爲新受造物，有了與天主恆常的愛的關係，並也成爲心靈上的一種恆常的習性（habit），因而稱之爲常恩。至於現恩，乃中世紀後期士林哲學所創造出來的名稱，是指人在成義之前、成義的當下、及成義之後，每個階段或每個場合都需要天主的臨在與輔助，但此臨在與助佑通常是短暫性的輔助作用，是爲幫助人成義或皈依，並建構一個完整而長久的生命互動關係。所以，現恩指的是一種短暫的恩寵。傳統上稱常恩爲寵愛，稱現恩爲寵佑。

（四）足夠恩寵與有效恩寵

當古典人文主義興起，隨之啓蒙運動的盛行，致使長久以來被教會傳統束縛的心靈，開始尋求解放與自由；再加上當時教會爲制止路德及新教團體所倡「因信稱義」信仰，因它徹底否定人性的自由可能性，導致教會的恩寵神學探討再度產生一個轉折，此時的重點主題是延伸多瑪斯的輔助之恩，並發展成後來的現恩觀念，著重於探討人的自由意志如何能回應天主恩寵的臨在，即人的自由意志能力如何與天主的恩寵協調之問題。現恩的性質與觀念之探討，因而成爲當時恩寵論的中心主

題，也啟動了後來數百年的恩寵論之爭（恩寵與自由之爭的問題）。

為了解決這個問題，於是有足夠恩寵與有效恩寵兩個概念出現。足夠恩寵意味著天主給予所有的人一種「超性能力」，使人足以藉此能力回應天主，並履行或實踐具超性的行動以獲取功績，最後得到永生的賞報，享有永恆喜樂。

有效恩寵意味著，縱然天主從人的受造之初，就賜給每一個人足夠的恩寵，使人有獲取永生的能力；但從實際經驗可以看到一個事實，並非所有人都能得救，人若要獲得永生，除了足夠恩寵的能力或潛能外，尚須有另一個使此能力（潛能）完成實現的因素或能力，以成就具超性價值的行動，然後才能獲取永生賞報。換句話說，尚須有另一個行動因素使足夠恩寵能力完成，一般稱此能使足夠恩寵能力發生效率的因素為有效恩寵。於是問題出現：究竟足夠恩寵與有效恩寵兩者的關係如何？這就是當時恩寵論的爭論焦點，而兩者之間的討論，其實還是聚焦在有效恩寵的性質與功能。

對於這個問題有了一些不同的看法，但主要是摩里納學派與多瑪斯學派的兩個爭論。爭論的問題是在：有效恩寵與足夠恩寵的區別，以及它們究竟是一個恩寵或是兩個不同的恩寵？摩里納派主張，兩者實質上只是一個恩寵，兩者僅是外在的區別，本質上是一個，而其不同處，是在於人自由意志之參與。當人的自由意志與天主的足夠恩寵合作，則足夠恩寵自然就成為有效恩寵。但為多瑪斯派的思想，兩者是完全不同的恩寵。足夠恩寵僅只是一個潛能，要使此潛能實現，尚須天主另一個

恩賜，幫助人執行此潛能（足夠恩寵），因此，兩者是完全不同的恩寵¹¹。

其實這個問題從奧思定與白拉奇的恩寵論之爭（自由與恩寵的關係）就已存在，只是此時因著時代環境而再度以另一個形式呈現。事實上，奧思定與白拉奇（或白拉奇主義）這兩派的主張最後都被教會適度地糾正而認可。至於這個問題在特利騰大公會議之後，成為恩寵論探討的爭論焦點，卻被批評為浪費神學資源，以及造成當代的神學創造力停滯。不過比起以前（即奧思定與白拉奇時期），這種說法或許有那麼一些事實。但即使是如此，經過這個爭論，我們何嘗不也可以說，就是因為有了這個長期的爭論，使恩寵論長久以來隱含的問題，能再度以新的模式呈現。雖然對此問題的重新思考，並沒有先前的大開大合，畢竟也為未來開拓了新的思考幅度。

（五）預定論問題

恩寵與自由的討論，其實隱含著一體兩面的預定論問題。預定論問題的焦點，源自於天主普世之愛的問題。聖經一方面指出天主愛所有的人，願意所有人得救（弟前二 4；伯後三 9）；但另一方面也指出，並不是所有的人都獲得永生，而是有些人在末世時要受永罰¹²。這就形成了具張力性的神學問題，天主既

¹¹ 其他學派（合宜派、折衷派及奧思定派）的看法，請參閱：奧脫著，《天主教信理神學課本》（下），405~406 頁；John Hardon, *History and Theology of Grace*, pp.251~279.

¹² 例如：參閱瑪五 29；谷九 46；得後一 9；默廿 10 等。

然願意所有的人得救，且爲此（所有人）而實施救恩工程；但祂既是全能的，何以只賜予一些人進入永生，而其他人進入永罰？聖經本身並沒有處理這個問題。

到了初期教父時代，奧力振主張普世救援論，但也因此被教會視爲異端份子。奧思定早期的思想還傾向於普世救援色彩，但到了晚期，因著原罪思想的突顯，越來越移向預定論這一面向，主張天主恩寵的絕對性，認爲天主在永世之初，即已預定得救的人數。當然，教會按聖經的教導，天主對受造物、尤其對人擁有一切過去、現在、與未來的知識，因此對人將來的永生與光榮，早已在預定之中。但即使是如此，教會沒有完全接受奧思定的預定思想——隱含著天主也預定一些人的永罰。

中世紀晚期以來，因著理性主義興起，預定論的神學問題，遂依附在恩寵與自由之爭的問題上繼續呈現（即足夠恩寵與有效恩寵之間的關係問題），天主既然賜予所有人足夠恩寵，何以僅賜予一些人有效恩寵使他們獲得永生，而不賜給另一些人？此問題在當時出現不同的學派，但主要是摩里納派與多瑪斯派。這一問題的爭論延續了數百年終究無解，以致雙方的思想教會都接受。

正如同恩寵與自由之爭一樣，預定論的問題也是超出理性的範疇。不過，在靈修上是可以整合的。一個恩寵越豐富的人，其心靈一定是越自由，同時也越覺得一切都是在天主的預定之中，這是成熟信仰的必然性與高峰。

二、另一思考模式的嘗試：多元化的人學

神學的主要功能不是在證明聖經啓示、或證明教會所欽定信理的眞偽。聖經的寫成和教會定斷的信理，因有天主的參與，一定有它們具永恆眞理性的一面。但我們也不能否認，有限的理性在面對啓示的奧秘時，僅能運用當時的慣用思考範疇，爲當代的人指出天主的救援啓示之眞理。但正如詮釋學家，如高達美（H. Gadamer, 1900~2002）等，也都認爲眞理本身（啓示）一直都是隨著與後來的讀者接觸互動，而不僅有新的意義呈現，並也不斷地在歷史的過程中演變及發展。

西方過去的神學思想，一則因著延續舊約一神信仰，本已彰顯它較強的排他性；二則在與希臘哲學思想與羅馬文化融合，共同塑造基督徒的歐洲強勢文化，之後更藉著西方軍事強權的擴張，教會的信仰與神學因而也被認爲是世界文化與宗教的中心。於是，基督宗教成了世界中「唯一的眞宗教」¹³，是唯一可以提供人類救援之途徑的宗教。

上述的優越心態，若以恩寵論及聖事論的角度來看，則天主所賜予人得救的恩寵，僅只是賜給那些皈依教會的人。因此這也就更助長早期「在教會之外沒有救恩」的排外極端心態。儘管啓蒙運動之後，恩寵論已開始注意到天主救援的普世性，因而有足夠恩寵與有效恩寵之分，但一直到今天，恩寵神學仍

¹³ 這個觀念甚至到了梵二還有：「我們相信這個惟一的眞宗教存在於至公而由宗徒傳下來的教會內……」。見：《教會對非基督宗教態度宣言》no.1。

然沒有為天主恩寵的普世性給予一個完整而合理的說明。在此嘗試以現代人學基本架構，將之運用在恩寵論上，並在下一段藉此指出，天主恩寵的普世施予，並沒有獨厚聖經世界中的子民，祂也以同等的恩寵施予其他的民族。最後，我們也必須說明基督徒恩寵觀的「獨特性」。

人學是現代神學的基礎；幾乎當今所有的神學系統，都必須建立在對人的觀點上。恩寵論比其他的神學主題，更觸及到人學的領域；正如拉內清楚地指出，恩寵論屬人學的一部分，它不在抽象地探討救援理論，而是探討具體的人如何得救與成義¹⁴。在此，僅提出神學人學上的基本結構觀念，作為重新詮釋恩寵神學傳統的一些基本主題。

（一）人存在的多元面向

傳統人學的二元觀（靈魂與身體；或精神與物質），奠基在希臘哲學的宇宙觀上。人類開始思考一與多的形上問題，經由柏拉圖，最後在亞里斯多德的思想形成「靜態」二元的宇宙觀。其實，聖經中的人學，雖然舊約用了多種名稱指出人的各種生命活動領域，即使到了新約採用希臘哲學的名詞來描述人生命活動狀況，但都還是屬於一整體性的人觀。儘管在聖經中很多章節的脈絡裡，會以身體、肉身、心、精神、靈等因素，來描述人當時的情境狀態，但這種表達並沒有絕對二元分化的意思。但到了中世紀，因著亞里斯多德思想的進入，二元化人

¹⁴ 見 K. Rahner, "Grace", *Sacramentum Mundi*, vol 3.

學也就成了往後神學的基礎架構。其中，原罪論與恩寵論所受到的影響更大。

現今神學思想中的人觀，因為逐漸體驗到二元人學的限制，且各人文科學思潮（如：心理學、社會學、歷史學等）的同步成熟發展，於是帶動了人類學上的新思考幅度，嘗試建構一門多面而整體的人學。於是我們可以看到各種不同於傳統二元分法的、多元幅度的人學出現。事實上，所謂的多元也沒有統一的模式¹⁵，多元的意義主要是針對二分法而言。

現今多元的人學，其最基本的分法是：身（物質與生理層次）、心（心理、精神、道德層次）、靈（形上超越及宗教層次）三個層面。這些異於傳統概念之構思，主要是為跳脫並突破傳統二元靜態（靈魂與肉體）的人學觀的不足，即無法詮釋出生命發展的動態性、存在性及過程性。而現代多元面向的人學，較能指出生命向外發展的多元面向，且涵蓋了與天地人三種他者（others）的關係

¹⁵ 例如：方東美在其文章〈中國形上學中的宇宙與個人〉，從六個不同生命領域「物質、生物、心理、藝術、道德、宗教」，見方東美全集，《生生之德》（台北：聯經）；傅偉勳在其《死亡的尊嚴與生命尊嚴》一書中分：（1）身體活動層面；（2）心理活動層面；（3）政治社會層面；（4）歷史文化層面；（5）知性探求層面；（6）美感經驗層面；（7）人倫道德層面；（8）實存主體層面；（9）生死解脫層面；（10）終極存在層面。見《死亡尊嚴與生命尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1993）；谷寒松神父在其《神學的人學》（台北：光啓文化，2008增修版）一書中，以六個層面（物質、生物、精神、大我、歷史、超越）來述說人生命的面向與發展。

性。不過生命儘管具多元面向，但確是一個個體生命，其各個面向不可能獨立存在，而是相互結為一個生命的個體，以及在歷史發展過程中，彼此滲透且互為主客共構，最後成為一個各個結構或幅度既合一又整全（holistic）的圓融生命個體。

人在此生命的基本結構中，最底層的是物質或身體、生物或生命層次，即人與物質或生物的關係，人的物質性需求及身體本身也屬這個層次；再者，人的原始生命本能的渴求也可歸入這個層次。這即是一般所說身心靈三分法中的身體的幅度。

至於精神或心理層次方面，可以說它是人自我意識的生命層次，這也是人與其他動物的基本區別，也是因為有了這個因素，使人的生命能進行思考、創造、運用象徵與符號等活動，藉此使人的生命具有真（理）、善（道德）、美（藝術美感）的生命內涵。這一層次的生活是其他生物所未能具有的特質。

在人生命的最上層因素則是屬靈、形上超越或宗教的領域，這個領域可以作為衡量生命境界發展高低的準則。如果說，第二個因素是區別生物與人的基本條件¹⁶，則屬靈的層次是僅屬於人所具有的特質，人因為具有此生命的最高層因素，人能進行自我超越、擴展與整合的活動，而建構一個既充滿豐富性、能涵蓋天地人，且獨特而惟一的生命個體性。一個成熟的人的生命，最後必然會開發出形上或超越境界的領域，而宗教生命

¹⁶ 因為即使是在科學領域內，很難說動物完全沒有自我意識，不少科學（如動物心理學）事實上接受動物仍具有基本意識的主張，只是不能像人一樣可以有超越性的發展。

就是形上境界的高峰，因此它也是人性成長終究必會發展出的一個面向。

爲此，我們可以說，人終究是一個宗教性的存有，並且最後必然會讓自己的生命發展導向宗教的層次，而也是這個層次最能夠完成一個成熟生命個體的整合與建構；亦即在此第三層面的生命結構中，才能驗證出個人生命境界的成熟度或圓滿度。一個人若擁有越成熟圓滿的生命，其宗教或形上幅度就會越清楚地呈現。用信仰的語言來說，越成熟的人，與天主的關係越深，也越能呈現出天主的肖像。

（二）生命發展的兩個基本原理

生命雖有多元面向，但卻是一個活動與成長的個體或整體，此一動態發展的過程同時兼具有橫面（關係性）與縱面（超越性）兩個面向，但這兩個面向卻不是獨立發展，而是同時交融在一起並相互影響。同樣，這兩個面向的發展歷程也是依循一個基本原則：先是實踐的主體，而後才是反思的主體。

首先，就橫切面的關係而言。個體生命的發展首先是「由內向外」拓展多元的關係，藉此能使生命開發並獲取更多的生命內涵¹⁷。而人的生命發展在經由與外在環境的接觸，豐富自己的內涵後，他必須經由反思¹⁸，才讓這些生命的新元素內化

¹⁷ 即與自然界物質與其他生物界、與其他人的社會性關係、與超越的天主的關係。

¹⁸ 此也意味著人與天地人的關係外，還必須向內回歸到自己的生命內，將此外在的關係整合到自己的生命內，成爲自己的生命的一

成爲自己生命的動力，此一內化的過程也就是反思與整合的過程，如此方能成爲一個更豐富而成熟的個體生命。

其次，從縱面來看，生命發展的另一原理是先「由下往上」發展，然後再「由上往下」調整與淨化。「由下往上」的發展，說明人的生命成長是由低層（身體或物質面向）開始。由於物質是人生命最基本的需求，當滿足了此基本的需求之後，才會有感性的需求，如愛與感情，然後再進入更高的心靈或意識層次的的需求發展。最後，有了健全或成熟的心理或自我意識生命，於是才能啓動宗教／形上層次生命幅度的發展歷程。而人一旦觸及到形上或宗教的境界，生命便會自動向祂投入並委身，最終完成天地人整合爲一的、既有宇宙性又有社會性（包含對過去、現在、與未來的他／她者），以及與天主結合的圓滿生命境界。

一個開展出宗教或形上生命領域的人，必然會再度回頭、經由相反的方向，以此完美的宗教或形上的生命內涵往下做調整，爲要淨化先前尚未完成而仍需要更深整合的個體生命狀態。如此，才能成就一個完整、多元而豐富的整全（holistic）生命境界。

（三）人的過程性與歷史性

人性本然地會尋求自我在歷史中的存在定位，且隨著生命成長歷程之進展，會逐漸意識到自我的有限，因此終究要與「他

部分，完成整合的工作，同時藉此完成建立自己個人整合之關係。此即是反思的工作與過程，藉此建構一個完整多元而豐富的生命。

者」(the Other, 即：形上或宗教的超越境界)會晤，藉此建構及確立生命的永恆意義，個體生命因而進入圓融層次；也就是說，人生命中本有的宗教或超越函數，會隨著自我生命意識的成長，逐步彰顯與呈現。此即是生命成長的定律。早期的神話史詩、或各種原始宗教現象中，所隱含的「原始」文化因素，即是在印證著人對自我有限的覺醒，而欲尋求超越個體生命之有限。

超越幅度的「清楚」呈現(或說：形上生命意義及宗教意識的覺醒)，可算是個體生命在發展歷程中，達到初步的絕對性整合(此在恩寵論上可稱之為成義或稱義)。這種所謂絕對性的整合，不只是形上與形下(即此岸與彼岸)的整合，同時也使人意識到生命歷程中的過去、現在、與未來三維度關係的整合。而這也就是《若望福音》所說的「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」(若十七3)¹⁹。

在具體的生活經驗裡，人的生命包含著過去、現在與未來的歷史過程。但在建構生命的價值體系上，除了一些主張輪迴的宗教或哲學思想外(如佛教、印度教)，一般說來很少能將過去、現在與未來視為一個相容的整體時間觀，通常會在靜態的架構下，把它分成三個可以獨立的階段。三個階段可能只有因果關係的連續，而不具時時刻刻相互影響的共存性。

聖經中的時間觀，在舊約時期，雖也表達出人在歷史中的過程性——現在、過去與未來的幅度。但它所謂的未來，其意義

¹⁹ 另參閱：「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，不致喪亡，反而獲得永生」(若三 13、16)。

是指歷史中的未來，並非永恆性的未來，而要到舊約末期才有了永恆性的意義。新約教會團體，因著耶穌基督的末世性啓示，基督徒將人的歷史過程性推向新的領域，過去、現在與未來，都在天主的救恩計劃中成爲一個整體。但在神學發展過程中，對於人的歷史過程性，因著不同時代而呈現出具有侷限性的了解，如中世紀思想，使未來不但與現世，更是與過去，形成了斷裂。在傳統末世觀思想中，今世在一把大火中消滅，以及新天新地的來臨，這是最具代表性的思想範疇。

直到今天，新的宇宙觀出現後，則以具整體及動態的形式來詮釋宇宙的歷程。因此，人的過程性同時也意味以下的原理：

1. 生命是一成長歷程，由最初單純的一張白紙，藉著實踐與他者（天地人）的關係建立，以及經由自我反思的整合作用，逐漸發展出多元而豐富的生命個體。最終建構成一個具有宇宙性與團體性的圓融生命。
2. 在此成長的過程中，同時努力淡化生命中消極的因素，不斷地更新、悔改、與皈依，以及不斷進行更完整的整合。
3. 最後，達到圓滿的生命境界，即是天地人合一的圓融境界。

有了上述一個既具多元又具動態過程的完整人觀後，可以幫助我們接著採取新的詮釋方式，讓教會的信仰傳統與現代人的心靈會通。如此，不會再使恩寵論落入靜態與物質化的理解，好像恩寵只是一個天主由上而下所賜予的禮物，而看不到恩寵的真正意義：天人之間的生命相遇與交融。

三、恩寵論系統詮釋

讓我們嘗試用上述人學的架構，來詮釋上述所談的恩寵論神學方面的重要主題²⁰，目的是為使教會恩寵論基本的傳承概念，在與現代新的思想範疇結合後，讓現代的非基督徒更容易接受並進入存在性的理解，進而與天主進行生命的交流與溝通。也可以針對無信仰者，讓他們理解基督徒的信仰恩寵觀，乃是源自於人性生命發展與成長過程中之必然的現象或成果，以及必然要作的終極性之肯定與詮釋。

因而，基督徒的恩寵觀（所有其他神學亦然）是奠基在人性生命成長的經驗，是每一個人皆有的生命經驗，絕不是心理上的感覺或幻想。不只基督徒的信仰生命是如此，所有的人，甚至是無信仰者，也是如此，在他們的生命中也內含著天主的恩寵，並不會缺乏過。只不過基督徒是用信仰的角度來詮釋，並使之更清楚彰顯而已。

（一）恩寵的緣起、意義及其發展

按上述我們所敘述人的多元面向與動態發展的過程來看，既然宗教性因素隱含在人的生命結構中，而且不斷地自然呈現並協助人整合與建構一個豐富多元而整體的圓滿生命；那麼如

²⁰ 以人學來詮釋恩寵論，意味著是從下或從人的角度來說明恩寵的信仰內容。過去恩寵論是從上或從天主的角度，看天人之間的互動關係。如今面對現代思想的環境，為使非基督徒瞭解恩寵信仰的可信性，人學的恩寵論是必走的趨勢。

果以信仰的概念來說，此生命中的宗教性結構，其實也即是天主的肖像；而若以中世紀的恩寵論來說，此生命中宗教性的結構，即是天主（足夠）恩寵的臨在。於是我們可以大膽地說，其實不只是猶太教徒及基督徒，所有的人都有天主恩寵的臨在，正如《瑪竇福音》所說的「因為祂使太陽上升，光照惡人，也光照義人，降雨給義人，也給不義的人」（瑪五 45）。

因此，人生命中本然具有的這一宗教性元素或恩寵，必然也會隨著個體生命的發展而逐漸的呈現，且越來越明顯、越強烈。我們甚至可以說，即使那些因外在環境因素而經常生活在嚴重罪惡中的人，也絕不會在其一生中完全缺乏這一宗教性或靈性恩寵對自己的召喚。

既然人的生命發展是一個由下而上，以及先是實踐而後才是反思的過程，則此生命中的宗教生命幅度，必會隨著生命的歷程越來越清楚呈現，越來越影響完整生命的建構，也使生命越來越成熟圓滿。於是，我們可以說，天主的愛從個體生命出現的開始，以及生命發展的過程中，一直到生命的終結，天主的恩寵總是不離不棄的。

1. 恩寵生命的緣起

按傳統的觀念，恩寵的產生，是天主在人的生活經驗中，藉由具體事件主動臨在於人（個人或團體），並賜予人祂的愛與各種恩賜。但這一傳統的恩寵概念，容易將恩寵的賜予只限制在基督徒身上，非基督徒則沒有這個福分。如此，則無法彰顯天主的普世之愛。

但如果以上述的人學理論來述說，則恩寵的廣度將可拓展。既然每一個體生命都具有形上超越或宗教的幅度，因此我們可以說，天主事實上都臨在於每一個個體生命之中，且不離不棄，並以同樣的愛憐對待非基督徒，甚至沒有信仰的人。祂以同樣的態度，但以不同的方式，向所有人賜予恩寵，與人進行「生命的交流與對談」。因此，從來沒有一個人不在天主的恩寵中生活，人可以在不同的真、善、美的生活面向中，經驗到天主的恩寵。只是基督徒之外的人沒有清楚的意識到，因而無法「直接地」與天主交談對話。但天主的愛與恩寵，從來不會在他們身上缺乏過。中世紀的恩寵論即是用「足夠恩寵」的概念表達了這個思想。

2. 恩寵的作用與意義

既然每個人身上都有天主的臨在與眷顧，也就是說，每個人身上都有天主所賜予的恩寵，但人如何體驗與認識此恩寵？或生命中的宗教幅度如何產生運作而讓人認識？為有信仰的人，尤其是基督徒，可以很清楚意識到恩寵的臨在，是天主或耶穌基督藉著教會信仰生活的各種儀式、或藉外在客體的環境，使人經驗到內在宗教氛圍的召喚或彰顯，這就是一般所說的恩賜或恩寵。

但為無信仰者而言，只要在他們的生活中，藉著某一具體的特殊場合，生命中的超越或宗教幅度（如真善美聖；或仁義之心；或在艱困環境中所流露出的勇氣與希望……等），比以往更清楚彰顯在人的生命中，或在此時此刻的場合裡被人所意識到，並因此而

衝擊著原有的生命型態，進一步往更高的境界提升，因此能導引人更積極建構一個新而更完整的生命型態。此種非自己之力所能獲取的深刻體驗，或也可能是前所未曾經歷過的那種積極性的存在氛圍，這些都僅能由上天所賜，人只能接受，這就是無信仰者的「恩寵經驗」。

既然所有人都有天主的恩寵，且都可能經驗到恩寵事件，則我們如何說明基督徒的恩寵特質？基督徒是因著天主的啓示，最後是耶穌基督的事件，讓我們比他人更清楚認識出，天主在人生活中的參與臨在，因而也更懂得如何積極回應天主的臨在，因此能比非基督徒「更」²¹有意識地參與天主的生命，從而有較深的天人之間的生命互動與交流經驗，以及更能品嚐出天人生命交往的喜悅。

3. 恩寵的生生不息

恩寵既是天主與人生命的交往與共融，或說，每個人都具有恩寵生命，也都可以經驗到它的存在與運作，儘管認知此恩寵的方式與詮釋有所不同。而隨著人生命向前的發展，天主的面貌或恩寵也會在人的生命歷程中越來越清楚。即使在有些人的生命，因著內外因素的阻礙，影響人與天主的互動，人性結構中的恩寵因素還是會突破這些困境與障礙，讓人經驗到它的存在，只是它的呈現或被意識到的程度會比較緩慢而已。

²¹ 這是基督徒的主觀性的理解。但當我們說這是一個主觀性的理解，並沒有消極意義。這是一種積極的、正當且是應當的自我肯定，每一種宗教皆然。

生命中恩寵因素的發展，會隨著天人關係的增減或健全與否，而呈現出動態性的消長。即使成義之後的人身上所獲取的恩寵，甚至也可能因為疏忽持續保持、維護及嘗試建構更深的人天關係，最後反而完全失去。但一般而言，人在經歷過成義事件之後，多數人雖會犯過失而弱化恩寵在成義者身上的臨在，但卻很難發生與天主完全脫離的狀態。沒有任何罪惡可以完全阻止生命中恩寵對人的召喚，天主是愛，即使完全拒絕天主之愛的人，隱含在此人之中的天主之愛，依然經常會出現也持續在發展，即使人一再拒絕它。

4. 恩寵的普世性

既然人的生命結構中都具有宗教性或超越的幅度（即充滿天主的恩寵），這個幅度也會隨著生命的發展歷程而越來越彰顯。儘管如此，也必須承認，有些人可能終其一生未必能清楚肯定或接受此形上境界，更何況要接受宗教信仰，但即使是如此，也不能否認他們生命中依然在追尋一終極價值，這是生命發展的必然性。而此一終極價值的追求，其實就是在尋找或渴望神聖的境界。而這即是恩寵的作用。

因此，我們可以說，沒有一個人不在天主的恩寵中受造、眷顧與發展，最後尋求與天主的合一。這一觀念其實一直都沒有在教會歷史中消失過，早期教父「聖言種子」的概念即是；即使是在奧思定之後，西方教會越來越呈現出「在教會之外沒有救恩」氣氛，但也從來沒有排除天主施予普世人類救援的可能性，後來中世紀「足夠恩寵」概念即是此思想的表達。

(二) 成義 / 稱義與聖化

聖經原本的啓示是，人生活在困境中，需要天主的救援；而人之所以活在痛苦環境中，是因為不遵守天主的盟約，背離天主，因而使自己生活在罪惡中，失去了天主的祝福，與天主疏離。此罪惡的環境又影響後代的人，使後人繼續生活在痛苦與死亡中，或生活在一個得不到天主祝福或恩寵的生活中。舊約稱此種與天主背離的生命狀態為「不義」。保祿更加生動地發揮了生命不義的存在狀態，並強調是天主藉耶穌基督的救援，及賦予人聖神，才使人再度成為義人，再度成為天主的義子女。

從初期教會時代開始，教父們受到了希臘哲學影響，運用哲學方法與概念進行詮釋教會的信仰，使原始的基督徒信仰能系統化、合理化，以及為當代人所理解並接受。

對於人未成義之前的狀態，保祿稱人是罪惡、死亡與法律的奴隸，也因此人需要天主的救援。保祿更進一步發揮人在天主面前的不義狀況（特別是在羅馬書信及迦拉達書信中），只能藉接受或相信耶穌基督的救援事件，才使人由不義狀態中成義²²。

後來的教父——尤其是自奧思定以後——在詮釋人的不義狀態時，開始運用哲學思想範疇，來表達人與天主的融合或破裂的關係。天主在創造之初原賦予人原始聖化恩寵與一些特恩（完備恩賜）²³。後來，人因為犯罪喪失了作為天主子女的身分，因

²² 保祿在《羅馬書》及《迦拉達書》發揮了「因信成義」這個思想（參閱：迦三～五）。

²³ 四種完備恩賜：剛正特恩，即沒有貪慾；長生特恩（不死）；無痛

原罪的後果使人失落了原始聖化聖寵及完備恩賜。按保祿的說法，人是生活在罪惡、法律與死亡的束縛中而無法自救，必須經由耶穌基督救援才能使人復生；而按奧思定的說法，人因有原罪遺毒，人性已沒有能力履行為獲得恩寵或永生得救的善功，除非有天主的恩寵，否則人永遠生活在原罪的狀態中，與天主永久分離無法得救。這即是未成義的存在狀態。

1. 因信成義的意義

保祿在《羅馬書》與《迦拉達書》中特別發揮「因信成義」的思想。為保祿而言，成義指的是人因著看見天主在救恩史中，對人所啓示或彰顯的正義（即：縱使人不斷犯罪，天主依然持續以各種方式召喚祂的百姓以色列子民，並常與他們同在），最後是藉由耶穌基督的事件完全彰顯，人因受到天主的感召，而願意以完全依恃之信心，回應接受天主的邀請，與天主重新建立一個和諧的天人關係。這就是因信成義所要表達的基本觀念。因信成義的人，為保祿而言，人不只恢復了天主子女的身分，在人的生命內也有了真正的更新，罪惡的赦免，成為新的受造物。為天主教這方面而言，人既已成義，原罪已去除而成為一新的受造物，也是一個聖（神）化的生命開始。

儘管後來的馬丁路德與新教團體，過於受限於奧思定原罪思想的傳統，因而把成義與聖化區分為稱義與聖化之兩個不同階段。為馬丁路德而言，稱義僅只是天主因人經驗到祂所彰顯

的義，而以完全依靠之心，歸向天主，天主因而於當下接納人，並重新宣稱他為天主的子女。此天主宣告人為義人，猶如法庭式的宣告，但人的罪基本上沒有被移除，人還是一個罪人。其次，馬丁路德或新教團體雖表達稱義之人即獲有得救的確定性，但他們也認為基督徒在成義之後的信仰生活，仍然需要不斷地對天主投以依恃之心，好使成義生命繼續朝向聖化旅程邁進。

2. 成義新釋

上述的成義是信仰中的詮釋。但為非基督徒，甚至沒有信仰的人，也有成義的可能，因為天主的恩寵也臨在這些人的生命中，並以不同於基督徒的方式，同樣在召喚他們，使他們「成義／稱義」，使其生命有更完整的發展與整合。所以，成義事件的發生，在今天多元思考範疇語境中，不可能只在基督徒的生命中產生，一切有心追尋生命成長的人，在其生命中都可能、甚至必然會出現「成義事件」，例如，佛陀的「悟道」事件，孔子的「五十知天命」事件等即是。

那麼我們如何以人學的觀點來述說成義事件本身？既然生命是一個多元的結構，並是一個由低層結構（物質與生物層次）開始發展，再經由中層心靈（自我意識、認知、精神或理性），最後是最上層的靈性層次（形上超越或宗教的境界）²⁴的發展。我們可以

²⁴ 當然，我們必須說明，生命的發展是一個多元整體相互影響的發展，不可能只發展一個層次而不影響其他兩個面向；且在生命成長過程中，每一個層次都同時會發展。但就過程而言，身體層次

說，在整個生命發展的過程中，當在某一個場合，藉由某一事件的啓發，人突然深刻地意識到個體生命中的靈性幅度（特別是宗教的幅度）清楚的呈現，而此一靈性的呈現對自己生命產生了很劇烈的衝擊或影響，其衝擊的程度足以撼動並重新塑造整個生命的結構，使個體生命產生更趨於圓滿與完全的效果，此即是成義事件的發生。

若按保祿的說法，此一生命重整的個別事件即是重生、更新成爲新的受造物，也就是一般宗教所說的皈依或頓悟，在恩寵論上可以稱之爲成義或稱義。此一生命的轉折，以及對個人生命的影響，通常是具有絕對性質的，按基督徒的說法是具有永恆性或末世性性質。而經歷過此一「成義事件」的人，通常也會開始生活在真善美聖的境遇中。

3. 常恩與現恩

中世紀後期開始把恩寵區分爲常恩與現恩。前者指的是在個人成義之後，人的心靈被恩寵重新塑造成爲新人，與天主維持一個具有恆常性之愛的關係。後者指在個人成義的整個過程中（成義前、成義當下、成義後），於具體的環境下，都需要天主的即時助佑（即現恩或寵佑，此助佑也是短暫性的），好使人的成義過程能啓動、配合、最後能完全實現並向天主皈依，而後持之以恆，

的發展在早期較突顯，隨後則開始發展心智的成熟，人開始會進行獨立的思考，並發展倫理、藝術等精神的活動。然後到了生命的後期，宗教性或靈性的生命層次清楚彰顯，人也逐漸清楚經驗到生命的成熟與圓滿的境遇。

與天主建立一長久性的愛之關係。因此，若是沒有這一種來自天主的助佑之前置預備，人是不可能成義的。但按天主教的觀點，並不贊成新教所說的人成義之後就具有永久的確定性，人其實還是有可能喪失成義恩寵。因此，即使已成義之人，在往後的信仰生活中，仍需要天主的助佑才能持之恆久，以獲得更多的恩寵及永生。

上述現恩與常恩的區分，其實未能顧及恩寵的整體性或一體性。事實上人的生命發展是一個過程，也是一個整體事件。現恩與常恩的觀念其實只是一個邏輯上的概念，也許易於讓人能更細膩瞭解恩寵在不同場合的作用，但也容易造成一些消極效果，例如，好像現恩與常恩是兩種不同的恩寵，且不夠動態與整體性。

事實上，恩寵只有一個，即天主自我給予的恩賜。但因為人的生命是一個在歷史中進行實現活動發展的過程，所以我們很難確定，何種生命境界屬非成義或已達成義階段。如果要用現恩與常恩來作基本區分，則我們必須說，每一個現恩事實上已隱含著常恩的因素，現恩是常恩的開始，常恩是現恩的完成。現恩是常恩（或成義事件）的種子，是常恩的啓動，以及成義事件發生後，繼續使之維持恆常狀態。因此，常恩是假定在現恩作用下的天人關係之圓滿境界。常恩與現恩是天人關係的一體兩面事件，不能如傳統所說的，現恩僅是短暫的助佑，作用完成即消失。

4. 成義恩寵的不等性及得救的不確定性

如果生命是一個動態的與關係性的發展過程，則可以肯定地說，每一個人的生命境界必然不同。雖然天主對每人的自我給予是相同的，但人的回應和參與程度卻一定有所不同，因而與天主所建構的關係也必定不同。於是，我們也同樣必須肯定地說，每個人成義的恩寵境界勢必也是不同的。

既然人具有自由意志，這是天主給予的恩賜，所以人對自己生命的發展必須承擔責任。然而人的自由意志是有限的，不可能隨心所欲掌握個人生命的發展，無視於人性的軟弱及外在環境的挑戰。因此，即使已成義的人，還是有可能犯罪，甚至失落成義恩寵的可能性，於是我們必須接受「已成義的人仍需要現恩的助佑，才能持之長久」。這也說明為什麼天主教會不認同馬丁路德所主張的「稱義之後即獲有得救的確定性」。

（三）恩寵、預定與自由

恩寵既是天人之間生命的交往事件，因此也就涉及到天主與人之間兩個主體的互動關係，進而涉及到恩寵的優先性與人的自由參與的張力問題。聖經對這個問題不作神學的探討，它僅忠實地陳述天人交往的互動關係。一方面指出，天主的救援行動的優先性與主導性；另一方面卻也指出，人面對天主的邀請，可以自由決定接受與否，恩寵並非是不可抗拒的。此外，這一問題也涵蓋預定論的問題。

1. 恩寵與自由

此神學問題清楚出現在奧思定與白拉奇的恩寵論爭論中，奧思定強調天主的恩寵的優先性，如果沒有恩寵，因原罪而受損的人性無法行得救之善功。為奧思定而言，惟有天主恩寵注入，人才能免除罪惡的後果而獲取永生。但為白拉奇而言，原罪僅是社會的習俗，人的意志還是具有完全的自由能力行善而獲取永生。後來的的神學傳統對此問題，都採取平衡的態度。

這個問題到了啓蒙運動時代，因著人性主體意識的高漲，恩寵與自由的神學問題再度浮出，但卻轉以探討現恩（足夠恩寵與有效恩寵的關係）為焦點，其中以耶穌會的摩里納派與道明會多瑪斯派為爭論的主流。在不違背教會的傳統下（既強調天主恩寵的絕對性，也沒有否認人的自由角色），前者強調人的自由意志，認為是人的自由意志使足夠恩寵成為有效恩寵，所以兩者事實上沒有實質的區別。但道明會則注重恩寵的絕對性，是由於天主的參與（另一恩寵），才能使足夠恩寵產生效果，而此另一個恩寵則是有效恩寵，兩者之間是兩個不同的恩寵，所以為多瑪斯派而言，是天主決定一切。

其實，這是一個無解的問題，只能從信仰的經驗（或靈修生活）來體驗這兩者的協調性。一個越是生活在天主恩寵中的人，越能體會真正的自由，或許我們可稱之為恩寵中的自由，保祿在其所寫的《羅馬書》與《迦拉達書》中對此有了深刻的反省。

2. 得救出於恩寵預定或人的功績？

正如同恩寵與自由之間的辯證關係，在得救的問題上則牽

涉到預定論的問題。聖經及教會訓導都肯定人的得救是由於天主永世之初的預定（如：羅八 30），但同時也指出，人的得救與否，與人的自由意志有關（例如：瑪廿三 23；宗七 51；格前十五 10）。

於是，人的得救與否，究竟是出於天主的恩寵預定？或是人自由意志之抉擇（或功績）？道明會與耶穌會雙方各自所代表的主要對立理論，終究也沒有給出一個滿意而完整的答案。這個問題歷經奧思定，中世紀早期的多瑪斯，近代的啓蒙運動，甚至到現在都還是無解。正如面對恩寵與自由的問題，我們只能感嘆人理性的限制，而在信仰生活中，既依賴天主對我們的預定安排，也應意識到自己該承擔的責任。

（四）功績的合理性

功績概念主要是針對那已成義者而言，即已成義者是否還須有遵守倫理行善的責任？而如果遵守了此責任，又有何益處？

聖經無論是舊約或新約，都強調已成義的人（或已成爲天主子民的人）仍有遵守法律的責任，因爲天主的法律能「暢快人靈、開啓愚蒙、燭照眼睛，它比黃金更可愛戀，比蜂蜜更加甘甜」²⁵，遵守法律更是得救必經之路，否則就會自趨喪亡（箴十九 16；詠一一九；德十五 1~20 等）。在新約中，尤其是《瑪竇福音》特別強調天主子女行善的重要性（瑪五 17~18），藉行善可獲得永生（瑪十九 17）；《若望福音》教導，信仰生活必須結出相稱的果實（若

²⁵ 參閱：溫保祿，《天主恩寵的福音》，193 頁。

十五 2, 10)。保祿在其書信中多次強調，信友的行善責任，他在所有書信裡都向當地基督徒提出有關倫理生活的勸告。後來的教會訓導，也都忠於聖經的教導。

功績的主要意義是，既然聖經中教導履行天主法律的人，必能獲得來自天主應有的獎賞或報酬，好享有更多的恩寵或更多的永生喜悅。然而，人之所以能夠有功績，必須是成義之人所行的善功所致，未成義者是沒有任何功績可言的。但個人成義事件本身就是一項恩寵的傑作，於是，功績本身源自恩寵，沒有恩寵，人的作為便無功績可言，因為功績本身就是一項恩寵。

神學問題就在於此，一方面說成義的人行善功，天主必會給予獎賞，好像天主有義務必須給予人酬勞；但另一方面，既然成義已是恩寵的傑作，人如何有權利向天主要求賞報？天主教與基督教對此問題呈現不同的態度。路德及新教因原罪觀念的束縛，而主張天主恩寵的絕對性及人對天主的完全依恃信心（因信稱義），人已失去那原有可行善功為得救的能力。但為天主教而言，基於天主對人所給永生的許諾，相信成義者有他行功績的合理性；而這一許諾，即使在人性有了原罪之後仍在，人的自由能力並沒有完全敗壞，人仍可行善，儘管無法實行那可為人獲取永生的善功（即功績）。但因著天主的許諾及耶穌基督的救援，原罪移除，人便可以為自己賺取更多的恩寵及永生的喜樂。

於是，我們可以清楚分辨出，在功績問題上，天主教雖如

同新教一樣強調恩寵的絕對性及優先性，但卻比新教更多了一層對人性自由意志的肯定。在成義的道路上一直到永生的圓滿境界，人必須要有自我負責的部分，是天主與個人共同造就自己的圓滿救恩。

依照上述的人學來說，其實天主教的主張更符合現代人的心靈。天主給了我們生命及發展的能力，同時也需要人自我負責與自我實現，否則人只是天主的玩偶，任天主擺佈，容易延伸出宿命論。但如果天主給了我們生命所有的元素，也一直在歷史的過程中參與我們的生活，引導及協助我們生命的成長，而且也給了我們自由，我們就沒有理由把自己成長與得救的責任完全推給天主。

而人的生命既是一個整體，不可分割，則人在現世的一言一行，其實都具有永恆的意義。人今世所行的任何善功，必然成爲我們邁向永生之階梯，這就是功績的意義。反過來說，今日每一個違反天主的行動，或拒絕天主恩寵的行動，就是把自己導向與天主永遠隔離的地步。能自我負責的生命，才成爲一個成熟的生命，才享有生命真正的喜悅。

參考書目

一、中文部分

- 林鴻信，《覺醒中的自由—路德神學精要》，台北：禮記，2000。
- 帕利坎（Jaroslav Perikan）著，翁紹軍譯，《基督教傳統—大公傳統的形成》，香港：道風書社，2002，386~451頁。
- 包達理（Eugène Portaliè）著，劉俊餘譯，《奧斯定思想概論》，台南：聞道，1985。
- 奧脫（Ludwig Ott）著，王維賢譯，《天主教信理神學》下冊，台北：徵祥，1969。第一部，恩寵論，367~437頁。
- 溫保祿著，《天主恩寵的福音》，台北，光啓文化，1992再版。
- 凱利（N. D. Kelly）著，康來昌譯，《早期基督教教義》，台北：華神，1984。
- 聖多瑪斯·阿奎納（St. Thomas of Aquinas），《神學大全》（*Summa Theologiae*），中譯本第六冊「論法律與恩寵」，台南：聞道，2008。
- 麥葛福（Alister E. McGrath）著，劉良淑、王瑞琦譯，《基督教神學手冊》，台北：校園，2001，431~468頁。
- 麥奎利（John Macquarrie）著，何光滬譯，《基督教神學原理》，香港：漢語基督教文化，1998，329~330頁。

關啓文主編，《基督教價值與人文精神：歷史、對話與前瞻》，
香港：浸會大學，2006。

二、文章與期刊

李天鈞，〈白拉奇人觀：基督宗教人觀的一個傳統〉《輔仁宗教研究》12（2005），243~70頁。

周偉馳，〈奧古斯定反佩拉糾派的思想與著作—中譯本導言〉，見奧斯定著，周偉馳譯，《論原罪與恩典—駁佩拉糾派》，香港：道風書社，2005。

施密特（Martin A. Schmidt）著，阮煒譯，〈阿奎那心目的人性與恩典〉，載於《基督之外無救恩？》，香港：道風，2000。

輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，見「恩寵」、「恩寵神學」、「稱義」、「成義」，台北：光啓文化，1996。

《聖經辭典》，no. 1453「恩寵」，香港：思高聖經學會，1975。

三、英文部分

Boff, Leonardo, *Liberating Grace*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.

Duffy, Stephen J., *The Dynamics of Grace: Perspectives in Theological Anthropology*, Eugene Oregon: Wipf & Stock, 1993.

Haight, Roger, SJ, *The Experience and Language of Grace*, New York/ Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1979.

- Haight, Roger, SJ, “Sin and Grace”, in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, ed. Firenza, Francis Schüssler and Galvin John P., Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Hardon, John, SJ, *History and Theology of Grace: The Catholic Teaching on Divine Grace*, 2nd, Ann Arbor, MI: Sapientia Press, 2005.
- Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, New York: Harper and Row, 1960.
- Meyer, Charles R., *A Contemporary Theology of Grace*, Eugene Oregon: WIPF&STOCK, 1971.
- Phan, Peter C., *Grace and the Human Condition: Messages of the Fathers of the Church*, Welaware: Micheal Glazier, 1988.
- Rahner, Karl, Ernst Cornelius, and Smyth, *Sacramentum Mundi*, I, “Grace”, New York: Burns & Oates, 1968, pp.413~427.
- Scheriter, Robert J., *The Schillebeeckx Reader*, Edingburgh: T&T Clark, 1984, pp. 183, 193~205.
- Segundo, Juan Luis, *Grace and the Human Condition*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973.
- Wawrykow, Joseph, “Grace”, in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed., Rik Van Nieuwenhove and J. Wawrykow, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2005.

神叢相關好書推介

《神學中的人學》

谷寒松 著，光啓文化事業 2008 年初版

本書作者身爲一名神學教育工作者，一方面奉教會之命述說信仰團體歷來闡發的信仰思想；另一方面要面對今日、明日的的生活實況，嘗試提出新的信仰解說。故此，本增修版內容，更系統而全面地包含五大部分內容如下：

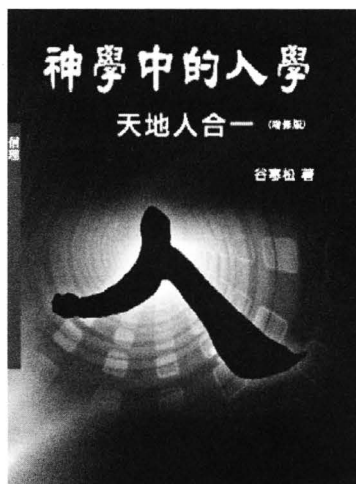
第壹篇「緒論」包括：神學的地位與方法；「神學的人學」是什麼？以及今日世界中的「神學的人學」。

第貳篇「人，你從何處來？」包括：人類的出現；個人的到來及其神學反省。

第參篇「人，你是誰？你做什麼？」包括：人是「你—我」、「我們」、「萬物之靈」；人是「一位」（位格）；人是天主的肖像；人是歷史過程中的存有物。

第肆篇「人，你是什麼？」包括：人性內在的結構；人的性別；罪—人性的幅度；人的超性。

第伍篇「系統神學說明及應用」包括：思想典範的轉變；系統的解釋與應用。



相關好書推介

《教父—從聖克勉到聖奧斯定》

教宗本篤十六世 (Pope Benedict XVI) 著，

劉嘉玲譯 / 光啓文化事業 2012 年初版

基督信仰不是憑空而來的，如同耶穌曾經真實地活在人類的歷史中，這信仰也透過一代又一代的人與給予生命全新視野的耶穌基督相遇的經驗，累積、傳遞而成。

教父，是那些親織過第一代的基督徒、或是在信仰發展的初期，辨明正統教義、生活聖潔的教會作家。他們自己走過信仰的追尋，在發現真理之後，致力於教理的講授與見證。



本書介紹了 26 位具影響力的教會作家，不只包含眾所週知、深具影響力的教父，如：奧斯定、金口若望，熱羅尼莫等；也介紹較少被聽聞的教父。作者首先介紹人物的歷史背景，將其置入當時的環境中，再以意想不到的方式論教父的教導，並將其教導應用到某些現世的情況。藉由此書，我們不僅能以現代的語言來認識這些早期的基督徒，也能從這些精簡且深具啟發性的介紹裡，體會到先人以生命淬煉出來的信仰精髓，依舊是撼動我們靈魂的寶貴滋養。

神叢相關好書推介

《被遺忘的沙漠姆姆》

早期基督徒婦女的嘉言、生命及故事

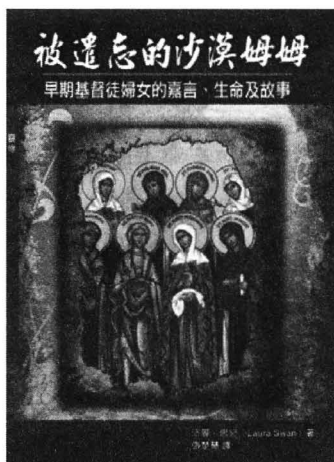
洛蓉·思宛 (Laura Swan) 著、張楚慧 譯；
輔大神學叢書 107：光啓文化事業 2013 年初版

本書描繪了基督紀元的前六世紀，一群不畏文化對婦女的規範和要求，而積極回應天主的呼召，進入沙漠追尋真道的婦女。這群多彩多姿、能力出眾、有愛心又慷慨的婦女，充分道出了沙漠與女性靈修的特質。

然而，這些名留青史的沙漠姆姆，只是當日遁跡沙漠的婦女中極少的一部分。沙漠隱者的目標，是要消失於人間，而她們往往可以達到這個

目的。很多關於她們的歷史、著作及教誨，都已失傳。史料中可以追溯到姆姆，大多數是來自顯赫家庭中較富裕、教育程度較高的一群。

姆姆們以熱忱，一往情深地走沙漠之路。她們說話坦率、開放、無懼—無論對方是弟子、是朝聖者、是教會，或是社會領袖。她們靜聽及宣告時代的徵兆，忠於一己的召叫，也有能力去回應。她們的勇敢、目標清晰、敬虔而率真、富有洞察力、能體恤別人的需要，全然活出了福音勸諭：希望透過自己的生活，體現天主的臨在，並鼓勵世人以決心，專心致志地，一步一步走向天主。



國家圖書館出版品預行編目資料

恩寵論—神學與歷史 / 潘永達 著

——台北：光啓文化，2013.05

面： 公分·——（輔大神學叢書 108）

ISBN 978-957-546-755-5（平裝）

1. 神恩： 2. 神學

242.41

102006121

輔大神學叢書 108

恩寵論—神學與歷史

2013 年 5 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者： 潘永達

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

執行主編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者： 台北總教區總主教 洪山川

出 版 者： 光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人： 胡國楨


光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

定 價： NT\$340.

光啓書號 107113

ISBN：978-957-546-755-5



本書以歷史年代為經，以神學思想為緯，依序探討恩寵論在教會發展過程中，所遭遇到的重大挑戰與轉折，藉此指出整個神學發展的面貌，並也盡可能與當今世代相容。

全書共九章，分別就恩寵一字的希臘文字義、聖經中的恩寵觀、早期東方教父著作中所流露的恩寵思想、奧斯定及多瑪斯的恩寵觀、馬丁路德與特利騰大公會議的恩寵觀，以及近代西方思潮在人文主義、理性主義及啟蒙運動下，所探究天主恩寵與人的自由之間的相關議題。

本書最後，作者以當今的神學人學為基礎，將恩寵思想做一系統性整合，使之與人的實際生活會通，而不致產生信仰與實際生活的疏離。更重要的是，不只基督徒有恩寵或恩寵經驗，天主既然願意所有人得救，祂也施予所有人如基督徒一樣完整的恩寵經驗。

ISBN 978-957-546-755-5 \$340



9 789575 467555 00340

光啓書號 107113

定價 340元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group