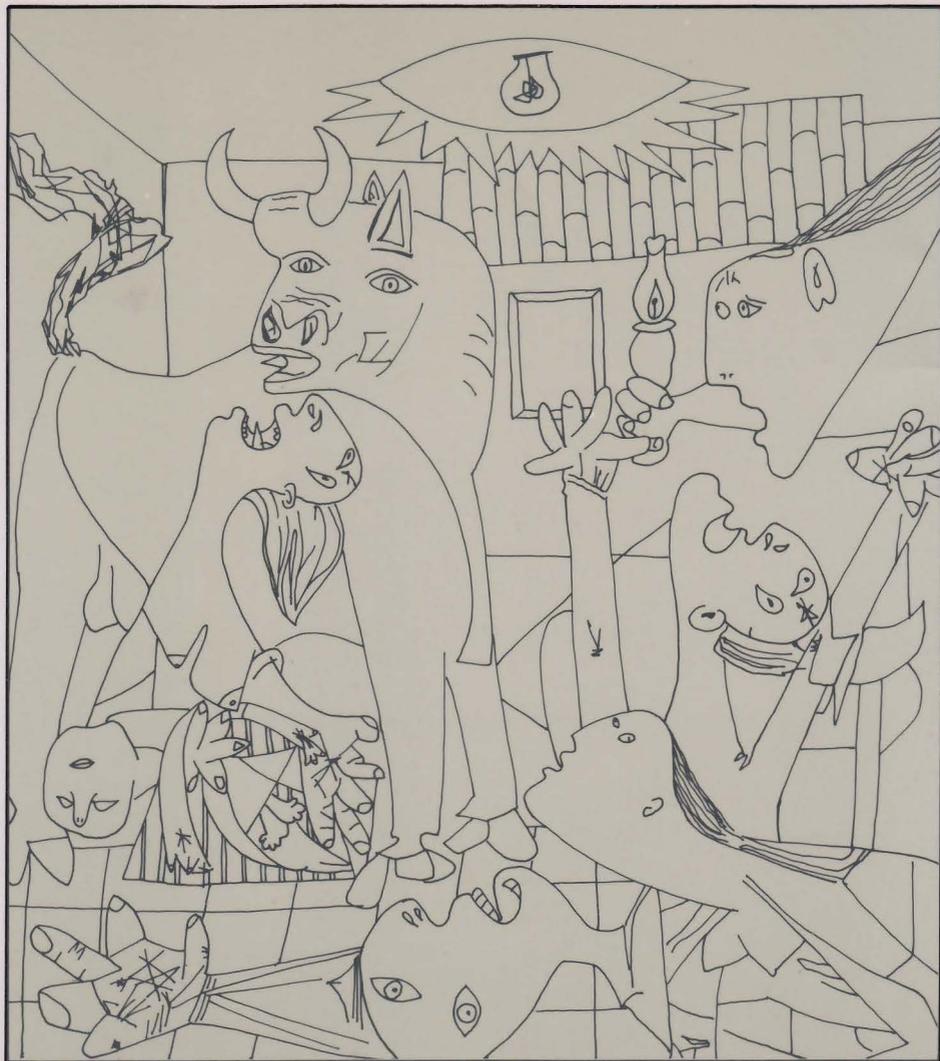


輔大神學叢書之一五

原罪新論

溫保祿講述

李秀華筆錄



溫保祿
李秀華
講述
筆錄

輔大神學叢書之十五

原
罪
新
論

光啓出版社發行

Original Sin Reinterpreted

by Fr. Paul H. Welte, O.P.

序

在天主教教義範圍內，表面上看來「原罪」似乎一直被認為是個沒有必要太深入討論的問題，以前的要理問答也只是很簡略提一提而已。其實「原罪論」涉及了自然科學、聖經批判學、信理歷史學和系統神學等範疇，是神學上舉足輕重的重要論題之一。近幾十年來，神學界一直都很熱烈地在討論「原罪」問題，這是有目共睹的事實。

筆者讀書時，曾選了此一課題作為博士總考的範圍，相當吸引主考教授們的興趣；而且自從在輔大神學院任教以來，就一直擔任這一門棘手課程的教學工作，已經教了四次。據筆者觀察，一般中國人似乎很難以接受原罪的教義，經過多次的反省深思，覺得自己應該把研究心得提出，供給地方教會有興趣的人士參考，希望讀者、牧民工作者、神學生——藉此能明白「原罪道理」也是傳達基督福音喜訊相當重要的因素。

本書的面世，首先，要感謝筆者的學生李秀華小姐。事實上，在筆者開始授課時，初步所編的講義，曾經過譚壁輝女士翻譯中文讓學生參考，而李小姐在筆者這次講授原罪論以後，用她自己的筆記和課堂錄音及譚女士的譯文，花了不少的時間綜合整理，完成此書，另再版時，亦經過再次的整理刪

原罪新論

二

改，使內容上更連貫、更有系統表達著作的意思。其次，也要感謝光啓出版社慨允出版。

溫保祿 謹識

於泰山大雅博道明會院

一九八二年八月八日 聖道明瞻禮日

原罪新論

目次

溫保祿 講述
李秀華 筆錄

第一章 重新探討原罪論的需要和方法	一一
第一節 重新探討原罪道理的需要	一一
一 傳統原罪論的內容、主張及其特點	一一
(一) 人淪落之前的情況	一一
(二) 亞當之罪——因性原罪	一四
(三) 因性原罪為一切人的後果——果性原罪	一六
(四) 傳統原罪論的特點	一九
(五) 傳統原罪論的內在問題	二〇
二 傳統原罪論無法立足之緣故	二二
(一) 傳統原罪論與自然科學抵觸之處	二三
(二) 傳統原罪論與聖經學抵觸之處	二四

三	重新探討原罪神學之需要	二五
(一)	原罪道理的重要性	二五
(二)	教會對信仰遺產的責任	二八
(三)	神學在傳授福音過程中所扮演的角色	二九
(四)	本書為什麼「多此一舉」？	三〇
二	重新探討原罪道理的方法	三〇
一	應探討之問題	三一
(一)	傳統原罪論所指出的主要問題	三一
(二)	傳統原罪論的難題所指出應探討之問題	三三
(三)	傳統原罪論沒有足夠探討的問題	三五
二	重新解釋原罪論可以不談之問題	三七
(一)	細節的問題	三七
(二)	一偶論的問題	三九
二	聖經中所包含原罪道理的因素	四一
一	人淪落故事所包含的原罪道理因素	四一
(一)	創二、三裡的故事	四一

(一) 作者……………	四二
二 雅威典作者對罪惡神學之看法……………	四五
(一) 人與罪……………	四五
(二) 罪惡的摧毀力……………	四六
三 雅威典作者對死亡和痛苦神學之看法……………	四七
(一) 死亡與罪惡的關係……………	四七
(二) 人淪落故事中所說的「死亡」是何意義？……………	四九
(三) 雅威典作者對痛苦神學的看法……………	五一
第二節 舊約其它部份所包含原罪道理的因素……………	五二
一 罪惡歷史的開端……………	五二
二 宗教平面上的休戚相關……………	五三
三 以色列的淪落……………	五三
四 社會敗壞之習俗和結構與罪惡的傳授……………	五四
五 不潔的概念……………	五五
六 罪惡與死亡和痛苦的來源……………	五五
第三節 福音中原罪道理的因素……………	五七
一 罪惡的摧毀力……………	五七
二 罪的社會性……………	五八

三 重生的必要與生來的不潔.....五九

四 若望著作的「二元論」.....五九

第四節 保祿著作中所包含的原罪道理因素.....六〇

一 在罪惡權勢下的人類.....六一

 (一) 保祿的訓誨.....六一

 (二) 保祿訓誨與原罪道理的關係.....六一

二 生來就是義怒之子(弗二3).....六二

 (一) 弗二3之正文和教導.....六三

 (二) 弗二3與原罪道理的關係.....六三

三 內在奴化人的惡勢力(羅七).....六四

 (一) 保祿的教導.....六四

 (二) 保祿的訓誨與原罪的關係.....六五

四 基督與亞當的比較(羅五12-21).....六六

 (一) 羅五12-21的主要思想.....六六

 (二) 羅五與創三及智二24的關係.....六七

 (三) 罪惡藉著一人進入世界(羅五12).....六八

 (四) 亞當的罪與衆人之罪.....六八

 (五) 亞當的罪與死亡.....六九

第五節 聖經中有關天主正義與慈愛的教導.....七〇

一 天主的正義.....七〇

(一) 聖經的教導.....七〇

(二) 此教導與原罪道理的關係.....七二

二 天主對罪人的愛.....七二

(一) 聖經的教導.....七二

(二) 此教導與原罪道理的關係.....七四

第三章 特倫多大公會議原罪公告所包含原罪道理的因素.....七五

第一節 原罪公告的歷史背景.....七六

一 特倫多大公會議發表原罪公告之理由和目的.....七六

(一) 發表原罪公告的理由.....七六

(二) 發表原罪公告的目的.....七七

二 特倫多大公會議棄絕之異端.....七八

(一) 有關貪慾本質不正確的看法.....七八

(二) 對原罪本質不正確的看法.....七九

(三) 有關原罪內在性不正確的看法.....七九

(四) 有關原罪流傳不正確的看法.....八〇

(五) 有關嬰孩洗禮不正確的看法.....	八〇
三 原罪公告之寫成.....	八〇
(一) 原罪公告於大會早期已寫成.....	八〇
(二) 原罪公告於倉促中完成.....	八一
第二節 原罪公告的教導.....	八二
一 第一信條 DS 一五一—(鄧七八八).....	八二
(一) 有關原始正義的教導.....	八三
(二) 關於亞當之罪的教導.....	八四
(三) 聖德與義德的失落.....	八四
(四) 亞當的死亡與亞當之罪.....	八五
(五) 亞當因所犯的罪而整個人受到損害.....	八六
二 第二信條 DS 一五二—(鄧七八九).....	八七
(一) 亞當之罪和人類的痛苦及死亡.....	八七
(二) 亞當傳給全人類的是靈魂的死亡——罪.....	八八
(三) 原罪的流傳.....	八九
三 第三信條 DS 一五三—(鄧七九〇).....	九〇
(一) 原罪在我們內所招致的損失.....	九一
(二) 原罪與救援.....	九二

(三) 原罪與聖洗聖事.....	九二
(四) 原罪「就根源而論是一個」.....	九三
(五) 原罪「藉自然傳生而非藉模仿傳給後人」.....	九四
(六) 原罪「在每人內，為每一個人所自有的」.....	九五
四 第四信條DS一五一四(鄧七九一).....	九六
(一) 「原罪」的存在.....	九七
(二) 原罪的本質與流傳.....	九八
(三) 嬰孩未領洗而去世的命運.....	九八
五 第五信條DS一五一五(鄧七九二).....	一〇〇
(一) 有關貪慾的教導.....	一〇一
(二) 本信條的教導與原罪之本質.....	一〇二
第四章 綜 論.....	一〇四
第一節 因性原罪.....	一〇四
一 亞當之罪及其後果.....	一〇四
(一) 聖經中有關人類起源的知識.....	一〇四
(二) 「亞當之罪」的意義.....	一〇七
(三) 「樂園」及其失落的教導.....	一〇八

二 原罪之流傳·····	一〇八
(一) 罪惡流傳之理由——人類的統一·····	一〇八
(二) 結 論·····	一一一
第二節 果性原罪·····	一一四
一 前人之罪對後人的影響·····	一一五
(一) 人在罪惡的勢力之下·····	一一五
(二) 人在貪慾的勢力之下·····	一一六
(三) 人在死亡的勢力之下·····	一一八
二 由於罪惡而腐敗之世界，人所受到的損害——果性原罪·····	一一九
(一) 損害的描寫·····	一一九
(二) 果性原罪的特徵·····	一二一
(三) 果性原罪的「定義」·····	一二五
第三節 原罪道理與基督徒的信仰和生活·····	一二六
一 原罪道理對基督信仰之貢獻·····	一二七
(一) 原罪道理與基督宗教的天主觀和歷史觀·····	一二七
(二) 原罪道理與救援論·····	一二八
(三) 原罪道理與罪惡的神學·····	一三〇
二 原罪道理與基督徒和教會之使命·····	一三一

(一)	革新現世秩序	一三二
(二)	抵制假先知	一三二
	第四節 兩項與原罪道理有關的信理之解釋	一三一
一	原罪與嬰孩洗禮	一三三
(一)	教會的教導	一三三
(二)	嬰孩洗禮如何祿除原罪？	一三四
二	聖母無染原罪	一三六
(一)	無染原罪特恩的解釋	一三七
(二)	上述的解釋與教會的訓誨相吻合	一三七
(三)	從無染原罪的信理來看聖母	一三八
	注 釋	一四一
	中文參考書目	一五一
	外文參考書目	一五二

第一章 重新探討原罪論的需要和方法

第一節 重新探討原罪道理的需要

爲了使讀者明白本書中有關原罪道理所作探討的意義：一 首先需要說明傳統原罪論的內容、主張及其特點。二 傳統原罪論今日無法再立足的理由。三 如此，我們可以明瞭爲什麼神學需要重新探討原罪道理。

一 傳統原罪論的內容、主張及其特點

本書中的「傳統原罪論」或「一般原罪論」是指根據特倫多大公會所發表之原罪公告而發揮的原罪論。大公會議以前之要理書和信理神學課本，也都根據這種傳統的原罪論。下列爲了述說傳統原罪論之內容和特點，我們將採用一九五五年，德國主教團所出版的天主教要理（民國五一年台中光啓和香港公教眞理學會聯合出版，以下簡稱「要理」）以及奧脫所寫的天主教信理神學（王維賢譯。民國五六年台中光啓出版。以下簡稱「奧脫」）。這兩本書早就譯成多種語文，已普遍受到承認，是要理學和信理神學代表性之著作。拉內神父（Karl Rahner）將奧脫當作信理神學中最卓越的一本參考書①。

以下我們根據上述的二本著作簡略述傳統原罪論，有關

- (一) 人淪落之前的情況
- (二) 亞當之罪——因性原罪
- (三) 果性原罪的教導
- (四) 傳統原罪論之特點
- (五) 傳統原罪論的內在問題

(一) 人淪落之前的情況

有關人類淪落之前的情況，傳統神學有以下之教導：

1 天主創造原祖父母

「天主用塵土的材料造了人的肉身。祂從無中造了人的靈魂。藉此祂賦給肉身以生命。最初的人是亞當和厄娃。所有的人都是從這最初一對夫妻傳生下來的。」(要理，頁五〇)「教會告訴我們，最早的人——亞當與厄娃——是人類各民族的祖先(單元說)。人類的一元說並不是一項信理，但它是原罪與救贖信理的必要與先決條件。按照聖經委員會的決定，人類一元說被列於與基督信仰的基本真理有關的事實之中，因此之故，必須接受經文的字面與歷史意義(DS 三五一四。DS 是訓導文獻選集之簡稱。施安堂譯，民國六四年出版)。教宗比約十二世在『人類』通諭中譴責了多元說，因它與原罪的啓示信理相違(DS 三八九七。)(奧脫，頁一六四)

2 天主賞賜原祖父母聖化恩寵

「在原罪以前，原祖父母具有聖化恩寵。」（奧脫，頁一七六）同樣天主教要理也說：「天主造人出於恩愛，使人親見祂，永遠和祂在一起；天主賜人類共享祂最深奧的生命。這個非勞苦所能得的大恩，我們稱爲『聖寵生命』或『寵愛』。藉此聖寵的恩賜，原祖父母便成爲天主的子女，而且特別肖似天主。」（要理，頁五一）

3 天主賞賜原祖父母完備恩賜

「天主也賜我們原祖父母一些別的奇恩，……所有這些恩賜稱爲怡園的特恩。」（要理，頁五一）神學上則稱之爲「天性以外的賦予」或「完備恩賜」（奧脫，頁一七八）。神學列舉下列四個完備恩賜：

第一個恩賜即「剛正的特恩」，就是沒有貪慾（奧脫，頁一七八）。而貪慾是一種「感覺或精神上的自然傾向，其產生於理智的思考與意志的決定前，且繼續相反意志的決定。」所以完備恩賜則意指「一種完全控制精神與感覺的自由意志的能力。」（奧脫，頁一七八）第二個恩惠是「長生特恩」，即肉體不死（奧脫，頁一七九）。因爲這個恩賜「原祖父母的生命得以恒久保持，不致死亡。」（要理，頁五一）換言之，原祖父母沒有死亡的必然性。第三個恩賜即「無痛苦的特恩」（奧脫，頁一七九），此爲「原祖父母得免痛苦、疾病和一切邪惡的桎梏；同時他們雖工作但並不感覺疲勞。」（要理，頁五一）第四個恩賜即「知識的特恩」，就是「所灌授的自然的與超自然的知識」（奧脫，頁一八〇）天主

教要理描寫如下：「天主以奇光光照原祖父母的智力。」（要理，頁五一）

4 原祖的一切特恩本應流傳不息

原祖的一切特恩本應流傳不息（奧脫，頁一八一），這是傳統原罪論很重要之道理；天主教要理用下列的話表達出來：「天主賜給原祖父母的恩寵，是由全人類代代繼承。所有的人都可從亞當領受肉身的生命、聖寵的生命以及亞當在怡園中所有的特恩。」（要理，頁五一）同樣天主教信理神學說：「亞當並未以個人身份承受原始正義的恩寵，而是以人類首腦的資格，代替全人類接受了它們。它們曾經是人性的恩物，且憑藉天主的積極決定，應該隨同人性傳諸一切的人。原始正義應該是遺傳性的。」（奧脫，頁一八一）

(二) 亞當之罪——因性原罪

1 原祖父母受試探而犯罪

「最初的人也像天使一樣要受試探。所以天主給他們命令。如果他們遵守這命令，為他們自己及後裔，便可保持聖寵生命及怡園中所有特恩；如果他們不服從命令，那麼為他們及其子孫的這些恩寵都要喪失。」（要理，頁五二）「原祖父母在受試探時，不聽天主的命，卻寧願跟隨魔鬼而吃那果子，他們想和天主一樣。亞當和厄娃明知違背了天主的命令，而他們的自由意志仍決定那樣做了。他們嚴重地犯了反抗天主的罪。亞當和厄娃所犯的這個罪，我們稱之為首罪或原罪。」（要理，頁五四）。天

主教信理神學也表達了同樣的看法：「由於亞當的罪是原罪與救贖信理的基礎，我人必須維護記述中諸基本要點的歷史性。根據一九〇九年聖經委員會的一項決定，下列事實應作字面的與歷史的解釋，不容置疑：(1)天主曾給予元祖一個命令，以試看他對天主的忠信。(2)魔鬼藉著蛇的形象誘惑了人，人受誘惑而違犯了天主的命令。(3)人類元祖失去了原始的純潔(DS三五一四)。」(奧脫，頁一八三)

2 原祖父母犯罪之後果

按傳統原罪論，原祖父母犯罪有二個後果：其一，即失落聖化恩寵：「原祖父母因在怡園中犯了這個罪，便喪失了天主子女的權利，失掉聖寵的生命，且無資格進天堂。那是他們罪惡所招致最不幸的結果。」(要理，頁五四)「人類元祖因罪惡而失去了聖化恩寵，致使天主不悅而震怒——信理(DS一五一)。」(奧脫，頁一八四)。其二，即失落完備恩賜：「他們由於所犯的罪，也失去了怡園中的特恩。……他們失落了知識的特恩，其後他們的智力昏暗；他們失落了剛正的特恩，其後他們的意志力軟弱，從此他們傾向於惡。此外他們尚要忍受許多的痛苦，並且必須辛勞才能獲得每日的糧食。至於最後他們都必要死。」(要理，頁五四。奧脫，頁一八四)換言之，因著他們的罪，他們失去了無貪慾和無痛苦的特恩以及長生和知識的特恩。

3 天主仁慈地對待犯罪之原祖

雖然傳統原罪論很強調亞當和厄娃罪惡的嚴重性，但仍與教父的教導和禮儀及中古藝術有同樣之看法，都相信亞當和厄娃得到天主仁慈而得救。按此道理，天主教要理如此表示：「人類原祖父母所

犯的罪，雖然是如此的嚴重，但是天主憐憫他們。因著未來的救世主的功勞，祂賜給他們寵佑，使他們承認所犯的罪而痛悔。天主寬恕他們，赦免他們的罪。但他們必須忍受今世生活的艱苦，以作補贖。」（要理，頁五四）「以後的教父們大都根據智十二「智慧救他（亞當）脫離了肉身的罪過」的經文，認為元祖們作了補贖，被「救主的血」所拯救而免於永罰（聖奧斯定論罪債和赦免 *De Peccatorum meritis et remissione*, II, 34 55.）」（奧脫，頁一八四）

（三）因性原罪爲一切人的後果——果性原罪

1 原祖之罪爲一切人的後果之描述

原祖父母不但爲自己而且爲他的一切子孫——整個人類——領受了聖化恩寵和完備恩賜。當他們失落了這些恩惠，自然地也不能再將這些恩惠傳給他們的後裔。這種思想天主教要理如此表達出來：「按照天主的計劃，我們本可從亞當承繼聖寵的生命。現因亞當犯了罪，我們生來便沒有了聖寵的生命。又原罪之後果已遍傳全人類。因此，我們有一種罪惡的傾向，叫做邪慾。即對於世物如快樂、財產、光榮和名譽等等有了不合理之慾望。而且人又必須生活於煩惱困苦中，至於終末又免不了死亡。」（要理，頁五五—五六。並參閱奧脫，頁一九二）

2 果性原罪本身和果性原罪後果之分別

正如傳統神學在描寫淪落之前的情況，分辨出聖化恩寵和完備恩賜；同樣地，一般神學也分辨原

罪本身和果性原罪的後果：

(1) **原罪本身**：亞當厄娃本來應該將聖化恩寵傳授其後裔，既然他們因犯罪而失落了它，自然地不能將它傳授給他們的後裔，所以每一個人誕生的時候就沒有聖化恩寵。依照傳統原罪論，這就是原罪的本質：「原罪就是因元祖違悞上主之命而失落聖化恩寵的境界——一般意見。」（奧脫，頁一八九）

(2) **原罪的後果**：缺乏完備恩賜。既然原祖因著他們的罪也失落了應傳授給後裔的完備恩賜，所以他們也無法再將此恩賜傳給人類。這些「完備恩賜的失落使人陷入情慾、痛苦與死亡。在原罪蒙赦以後，這些後果依然存在。」（奧脫，頁一九二）。這種失落也引起一種人的天性損傷：「天性的傷損累及身體與靈魂。」（奧脫，頁一九二）這種後果常見於人的苦痛、不幸和死亡等現象中。這些情景在神學中被稱為果性原罪的後果（奧脫，頁一九二）。

3 原罪是一種真實的罪

雖然果性原罪並不是我們自己罪行的後果，而是原祖父母罪惡之後果，傳統原罪論仍然強調果性原罪是一個真實的罪。所以天主教信理神學說：「特倫多大公會議明定原罪是一種真正的罪，即真實罪愆（DS 七二八，一五一二，一五一五）。」（奧脫，頁一八八）同樣地，拉內神父說：「亞當為我們失掉聖德和義德，因此，不僅為我們帶來死亡，而且也將習性的罪（habitual sin）傳授給後裔。」^② 同樣魏格（Weger）也把此道理——亞當之罪的後果實在是一種真正的罪債——當作天主教原罪論之基本因素。在原罪道理新的探討中，必須要維護此基本因素，否則就不再是教會所教導的原罪道理

4 果性原罪的普遍性

按照一般原罪論，果性原罪遺傳到所有人的身上。所以天主教要理這樣說：「因為全人類的原祖亞當犯了罪，他的罪惡由他的所有子孫繼承。……惟天主聖母因聖寵特恩得免罪惡的遺傳。」（要理，頁五六）同樣 *Weger* 把此道理當作原罪論不可少之因素。在原罪道理的新探討，新解釋中，必須表達出原罪的普遍性④。

5 原罪的消除——其後果仍存留

藉著在洗禮或皈依時天主所賞賜的恩寵，原罪得以消除；但是原罪的後果——貪慾、痛苦、死亡等，這一切仍存留：「在原罪蒙赦以後，這些後果依然存在，但並不是一種罪罰，而是一種促人修德的方法 (*Poenalitates*)。」（奧脫，頁一九二）

6 帶原罪去世的兒童的命運

依照傳統的原罪論，果性原罪的本質就是聖化恩寵的缺乏，所以按傳統罪論，應如此說：「帶有原罪離世的靈魂不能享見天主。」（奧脫，頁一九三）但是神學家們有關這些兒童命運的看法不一致：「聖奧斯定與拉丁神父們設想，有原罪的兒童死後也得忍受輕微的覺苦 (*mitissima omnium Poena*·教義手冊，九三)。希臘教父（如聖葛利哥里的納齊安松 *Or.*, 40, 23)，大多數士林神學家與

現代神學家則認為這些兒童祇受失苦。……神學家們通常承認，沒有領受聖洗的嬰兒死後即去一個特別的受苦處所，即所謂「嬰孩前廳（靈薄獄 limbus puerorum）。教宗比約六世採納此意，譴責楊森派伯拉奇所作的曲解，認為死亡的嬰孩處於受罰與天國之間（DS 二六二六）。」（奧脫，頁一九四）

（四）傳統原罪論的特點

在重新探討原罪論時，下列二個傳統原罪論之特點是值得注意的。

1 歷史化

傳統原罪論將創二—三當作一個歷史上的記載，並且依靠這個歷史的解釋為：「由於亞當的罪是原罪與救贖信理的基礎，我人必須維護記述中諸基本要點的歷史性。根據一九〇九年聖經委員會的一項決定，下列事實應作字面的與歷史的解釋，不容置疑：(1)天主曾給予元祖一個命令，以試看他對天主的忠信。(2)魔鬼藉著蛇的形象誘惑了人，人受誘而觸犯了天主的命令。(3)人類元祖失去了原始的純潔（DS 三五一四）。」（奧脫，頁一八三）根據這種歷史化的解釋：原祖父母被當作人類起初唯一的一男一女，淪落以前樂園的時代被看作一個曾經在人類開始歷史中所實現過的歷史階段，亞當之罪也是人類起初的一種行動等。因為傳統的原罪論有這些歷史化之特點，所以它以一偶論為基礎，並與一偶論是分不開的。

2 連貫性

傳統原罪論的主張，如淪落之前的情況、亞當之罪對整個人類的後果……，彼此之間相當有連貫性；假使淪落之前的聖化恩寵和完備恩賜實在賦予原祖父母，假定原祖父母應將這些特恩傳給後代，如果原祖因著其罪惡失落了這些恩惠，則人一出生時，就不能有聖化恩寵和完備恩賜。由於前後彼此相關聯繫，傳統原罪論有其嚴格和內在的連貫性。

(五) 傳統原罪論的內在問題

1 似乎無關緊要

雖然原罪道理按拉內神父的看法，是基督宗教的一個基本道理^⑤。但他指出：「這個原罪道理在傳統的講道中，扮演一個很小的角色。雖然不是天主教所否認的道理，然而只是寫在要理問答上的一個信理。所以是基督徒生活或一般宣講中，易遺忘的真理。它對於現代人的世界觀沒有什麼有力的影響。」^⑥並對生活似乎無任何重要性；並非因自己的行動和過錯，而只因是原祖父母的子孫，所以人人染原罪。誰都不能阻擋原罪的流傳，甚至聖人的兒女仍是義怒之子。再則，小時候已經領洗的人，一出生就藉著洗禮消除了原罪；而且按聖多瑪斯的看法，所有的人假使在恩寵的推動之下，轉向天主，也同樣得到原罪的消除……^⑦如果是這樣的話，我們也可以說，既然我們都相信天主願意所有的人得救（弟前二·4），又因為現代人在這方面都很樂觀的認為，大多數的人實在轉向天主，所以我們也

不得不相信他們實在也能得到原罪的消除。因此，原罪論似乎也就無關緊要了。既然現代人常會問信仰之真理有什麼意義？有什麼重要性？對我的生活有何指示？所以一些與他們的生活和切身問題毫無關連的道理，他們會不肯接受反而將它拋在一邊，不加理會。

2 傳統原罪論相違天主觀

連樸實的信徒和小孩，在他們還不知道自然科學或聖經學的問題時，他們已感覺到傳統原罪論之主張是不可理喻，難以接受的道理。甚至小孩都會這樣問：天主明明知道原祖會犯罪而因此淪落，招來莫大的苦痛與不幸，為什麼全知的天主還是下了一個命令來試探他們？這是為何呢？

傳統原罪論尤其與天主之正義和慈愛相違。假使天主不但懲罰原祖父母的罪行，而且還怪罪其後代子孫，用苦痛、勞累、死亡……來責罰他們的後裔，甚至於將未領洗而去世的小孩棄於永生門外等等。我們怎能相信天主是大公無私？是滿懷仁愛的？

雖然我們承認罪惡不是個人的事，也深知罪對整個社會有影響，但我們仍感覺到傳統原罪論講解亞當厄娃犯罪的後果太誇大其詞。這種講法是屬於過去時代「抄家滅門」的舊觀念，為現代人不僅是不可相信的對象，反而是一個絆腳石。因此，很容易唾棄這種專門為了一個人的行徑，而懲罰整個家族的作為，更擯棄愛的神因亞當的罪怪責整個個人的論調^③。

3 原罪——遺傳罪——基本概念的內在矛盾

傳統原罪論認為人類染原罪，是由於人類是亞當厄娃的後裔，所以藉著自然傳承，人人有了原

罪。雖然如此，傳統原罪論又明定原罪是一種真正的罪，即真實罪愆（奧脫，頁一八八）。這種說法與神學中一般的觀點相違。在神學上，強調人沒有自由，就不能有罪，假使自己犯了罪，也無法推卸到別人身上。亞當厄娃濫用自由，犯了罪；但是我們却没有參與他們的作爲，我們只是他們的後裔，這也不是我們的過錯。所以應該究問：因著亞當之罪，我們缺乏聖化恩寵，這怎能說是一個真實的罪愆？尤其德文的「原罪」（Erb-Sünde——遺傳的罪）之概念中此矛盾很明顯。基督教有名的神學家 K. Barth 指出這個內在的矛盾^⑨。

當然傳統原罪論的主張者，都知道這些原罪道理之內在問題。有水準的神學著作或要理問答，都會在原罪論中提出這些問題並加以解答。如：天主正義的問題，他們常會回答說：「聖化恩寵以及完備恩賜是天主白白賞賜的特恩，假使天主不還給人，他沒有什麼不公平道，也沒有什麼責任還給人。」或者說果性原罪是一個真實的罪愆，常以缺乏恩寵是違背天主的旨意來解釋之^⑩。有的神學家認爲原罪是真正罪愆的教導，只能以奧秘來解釋^⑪。這些答覆是否會讓人滿意？我們不須探討之。因爲下列新問題的出現，使得傳統原罪論無法再立足。

二 傳統原罪論無法立足之緣故

雖然傳統原罪論因它內在的統一，有其可信性之理由；雖然它的主張者引用特倫多大公會議的文件，而認爲傳統原罪論是依據特倫多大公會議的權威；雖然它是根據一個來自聖奧斯定的傳統，有許多教友相信它以及有名神學家贊同支持；現代的神學家却常主張重新探討原罪道理有其需要。如 Weger 說：「傳統原罪論對現代人是不能再相信和接受的，它的主張裡，實在有許多論點不能再立

足。因此需要重新反省這個問題，以及表達它所要明示的真理。」¹²
天主教神學家爲什麼能够作這樣的結論呢？他們有何理由？有何根據？來主張流傳那麼久的神學理論再不能立足了呢？這是我們在此要簡單指明出來。

(一) 傳統原罪論與自然科學抵觸之處

1 與進化論的抵觸

由自然科學來看，有關於人類起源之解釋，進化論是唯一可接受的理論；雖然只是一個理論，它現在已成爲人人贊同，不再爲人質問的看法¹³。在現時代，因進化論普遍被人接受，傳統原罪論已遭受責問與擯棄，所以傳統原罪論之主張如：世上有一個樂園、在一個階段裡：人擁有完備恩賜、可以不死、沒有貪慾、苦痛……這是現代人無法相信也不能接受的論調¹⁴。

2 與多偶論的抵觸

自然科學的發現與結論，動搖了傳統原罪論的基礎——人來自一男一女的看法。天主教傳統的原罪論，把一偶論當作原罪論之基礎，並認爲古經創世紀正式教導整個人類是起源於一男一女；但是我們愈來愈清楚的看出，天主創世的信仰是可以和進化論配合協調的。因此，大部份主張進化論的學者，很自然的否認一偶論而主張多偶論。大多數的科學家認爲，動物界的進化，常是集體地進到另一階段；同樣，人演化的過程也是集體的進化。換言之，自然科學很自然地主張多偶論¹⁵。雖然拉內

神父過去曾爲了神學理由而維護一偶論；但現在他却認爲一偶論沒有什麼穩固的基礎¹⁶。

(一) 傳統原罪論與聖經學抵觸之處

由於對聖經來源的研究，我們知道傳統原罪論的基礎——創二—三大概寫於公元前第十世紀；也就是說從人類的開始到編寫人淪落故事之間，大概相隔幾十萬年或甚至一百多萬年。因此，我們不能不問，人淪落故事的作者如何知道人類在起初所發生的事？編寫創世紀——人淪落故事的作者沒有什麼可靠的資料或口傳，讓他得知幾十萬年之前所發生的事¹⁷。換言之，從聖經學得知，聖經的作者寫人淪落之故事時，他並沒有可靠的歷史文件或口傳。其次，從人淪落故事的文學類型，可看出作者根本不是在敘述一個歷史事件。所以把樂園和亞當之罪歷史化的傳統原罪論在聖經中似乎無任何可靠的根據。

雖然自然科學和聖經學還有許多問題沒有解決，並且大概永遠解決不了；但我們仍可贊成 Weger 在前述所作的主張：「傳統原罪論爲現代人是不能再相信和接受的……。」我們可以進一步的說，傳統原罪論爲許多人非但不能接受，而且是他們信仰的絆腳石。所以有的基督徒想將它從要理問答中刪除。假使原罪論只是造成問題，或構成信仰的危機，或者爲非基督徒看來，是相反科學的理論。那麼，我們是否可把原罪道理從要理問答或神學課本中刪除？或是應該對它重新加以反省探討而表達出它所要教導的道理¹⁸？此問題將在下文繼續研討。

三 重新探討原罪神學之需要

神學需要重新探討原罪論：一則是由於原罪道理爲基督徒信仰有莫大的重要性。二則教會對於天主啓示的責任。三則神學在傳授信仰之過程中所扮演重要的角色。下列一一申述：

(一) 原罪道理的重要性

雖然在重新解釋原罪道理以後，才能較正確地判斷其重要性；但我們仍可以根據此道理的歷史和現代神學家們的看法，指出它的重要性：

1 由信仰歷史來看原罪道理之重要性

「原罪」是聖奧斯定與白拉奇主義爭論中才出現的一個專有名詞。按聖奧斯定的看法，這個爭論是有關基督教信仰基礎的一個爭論。爲他看來，這個爭論是討論基督來臨的意義，及人領受耶穌基督恩寵之需要的問題¹⁹。四一八年反對白拉奇主義的迦太基會議，以及五二九年反對半白拉奇的奧良會議中，爲了答覆白拉奇主義所引起的問題及表明我們對基督救恩的需要，教導了原罪的事實（DS 112—1124，371—372）。

宗教革新和特倫多大公會議時代（公元一五四五—一五六三年），也顯示出原罪道理的重要性。馬丁·路德（M. Luther，一五四六年歿）把原罪當作基督教信仰中心的概念²⁰。按照路德教的主要文件，原罪論由於它與恩寵論之息息相關，所以爲整個基督教信仰和基督教的宣講，原罪就是一個很基本

的因素②。特倫多大公會的原罪公告 (DS 一五一〇—一五一六) 表達出天主教對原罪論之看法 (參閱第三章)。

當納粹在德國主張：日爾曼人沒有原罪，相反地有「原貴」；教宗庇護十一世在其反對納粹主義的通諭中說：「有關原罪道理是屬於基督宗教信仰中，不能放棄的一部份。」②

當神學家愈來愈主張天主創世之信仰與進化論能够協調時，而因此也討論了一個論的問題；那時教宗庇護十二世，爲了保護有關原罪的真理，在一九五〇年的「人類通諭」中作以下的申明：「幾時論及其他臆測的意見，即論及他們所說的，『人類多元』(polygenism) 主義，那時，教會的子女，絕不可享受(附和)這一種(意見)的自由。因爲信友，不能抱有這種主張：即如他們所肯定的：在亞當之後，在這地球上，還有真的，不從人類所共有的原祖亞當出生的人類存在，或是說：亞當是指一群原祖父母的集團。因爲這種說法，總是無法顯示：它如何與啓示泉源的真理，以及教會訓導層對原罪所講的道理相配合，蓋原罪出自原祖亞當一人所犯的罪，而由生育，遺傳到衆人身上，而爲寓於每一個人內的「專有物」(Proprium) (DS 三八九七)。

無論我們對聖奧斯定之看法或迦太基與奧良會議和特倫多大公會原罪公告有什麼評價；無論我們如何評論教宗比約十二世之宣言；以上有關信仰歷史的報告，已足够使我們看出早期教會之會議和特倫多大公會及近代之教宗們都將原罪道理，當作很重要的一個信理。

2 現代神學家對原罪道理之重視

現代許多有名的神學家雖然深知傳統原罪論不能再立足，仍然主張原罪道理有其重要性。下列舉

出幾位神學家的看法：

拉內神父把原罪論當作基督宗教的基本道理²³。他很婉惜的表示：原罪道理在教會中只扮演一個很小的角色。雖然不被否認；但却只是寫在要理問答的一個信理，沒有足夠的發揮它應有之功能²⁴。

W. Kasper：雖然認為「原罪」是個麻煩又容易誤解的字，但他仍然說：「原罪是神學歷史中最大的成就，並且也是基督教對於人類精神歷史最大貢獻之一」²⁵。

以上所引用賈仕伯 (Kasper) 的看法，對許多人來說，是一種很反感的主張；但史奈德 (Th. Schneider) 仍贊成他的看法，並且表明出原罪道理之重要性：「假使我們不肯面對惡勢力與天主和自由之間的緊張，那麼，我們的天主觀和人性觀都將受到莫大之損害。由此可見教會有關原罪道理的意義：我們生活在因罪而敗壞的情況中而深深受到其影響（果性原罪），它來自歷史上的人的行動（因性原罪）。我們一方面受到此敗壞情況的影響，另一方面，藉著個人的自由行動而認可此敗壞之情況。的確，原罪神學有一些疑難的問題並需要重新探討；但是為維護天主和人之自由，原罪道理的主要意義是十分重要的。」²⁶。

有名的倫理神學家 Bernhard Häring 也認為雖然原罪道理常被濫用或誤解；但它仍然是一個相當重要之道理，絕對不應看輕，不該刪除的一個信理²⁷。

雖然傳統原罪論再也不能立足，我們仍可根據信仰歷史及現代有名神學家的申明作下列之結論：原罪之核心道理所主張和所要表達的，對信仰有其重要性，是不可從要理問答及神學書上刪除的一個真理。這一點在下文中，仍要繼續發揮，說明教會對於信仰遺產有什麼責任。

(一) 教會對信仰遺產的責任

按照「啓示憲章」第七號所說：「爲使福音在教會內永久保持完整而有生氣，宗徒們留下了主教們作繼承者，並『把自己的訓導權傳授給他們。』」根據這句話，我們說明教會對信仰遺產的責任：

1 保持完整

按照「啓示憲章」第七號的指示，天主藉啓示給予教會的真理，教會應該永遠保持完整，並傳授給各世代。教會所領受的信仰真理，是教會不可忽略棄之的；甚至教會訓導層也不在上主的言語之上，而是爲天主的言語服務（「啓示憲章」第十號）。換言之，教會訓導權應虔敬地聽取、善加護守、並忠實地陳述天主的言語，而不能隨便縮短或放棄她不喜歡或難懂的真理。她應當聽從聖保祿給弟茂德的訓誨：「務要宣講真道，不論順境逆境，總要堅持不變；以百般的忍耐和各樣的教訓去反駁，去斥責，去勸勉。」（弟後四2）

2 保持有生氣

按「啓示憲章」第七號的指示，教會有責任使福音在教會內永久保持完整而有生氣。也就是說，福音及其一切有關之真理，應是活生生吸引人的道理，該是人人可懂也能接受的道理。既然按「啓示憲章」之訓導，教會應該把福音傳授給各世代的人，因此，她有責任把福音譯成各種語文，不但譯成各種語文，而且應該找尋適合每一時代的表達方式；因此她不可死板地將一時代的信仰格式，套在另

一個時代中，所以教會應把託付給她的真理重新表達出來，讓每一個不同時代的人容易接受和明瞭，使天主之啓示活生生地呈現世人的面前，永遠保持著日新月新的朝氣。

(三) 神學在傳授福音過程中所扮演的角色

神學在傳授福音過程中，扮演一個不可或缺的角色，它的工作可歸納以下的兩點：

1 鑑定信仰遺產

凡教會「因天主啓示所公佈爲當信的一切，都是由於信德寄託物所吸取的」(「啓示憲章」第十號)。所以教會需要首先鑑定信德之遺產，因爲此信德的寄託物包含在聖經及歷代教會之傳承裡，因此教會需要神學家們的幫助；即他們應以歷史學、語言學……的專長，來研究聖經用二千年以前的言語和概念及文學類型所要表達的有何意？同樣他們也應研究教會藉著第五、六世紀的概念和信理格式正式要教導那些當信的道理？他們應常分辨表達方式和內容，既然此工作以語言學、歷史學的知識爲先決條件，因此在鑑定聖經和教會正式所教導之真理工作上，神學家扮演一個很重要的角色。

2 找尋適合當代的表達方式

既然天主主要福音在教會內保持生氣，所以她常應找尋新的而且適合現代人的表達方式；以給現代人明示出聖經和歷代教會正式所教導的真理。在此工作上教會需要神學家的合作；他們應以當代哲學和心理學的知識，去找尋適合之表達方式，將初期教會的信仰爲現代人重新表達出來。雖然在保持福

音完整與有生氣的工作過程，神學扮演一個不可取代的角色；但只是站在服務的地位上；它鑑定信仰遺產並找尋新的表達方式且將它提供給教會的訓導當局。

(四) 本書爲什麼「多此一舉」？

十多年前，神學會熱烈地討論原罪問題。很多人對聖經和歷史、原罪與自然科學、作了許多的探討和爭論；而且出版了不少的雜誌文章來討論原罪問題。那麼，本書爲什麼還多此一舉再來探討這些問題？的確，以前之討論和研究實在很有價值，有關聖經、特倫多大公會議及歷史的研究，有了可靠的成果。雖然如此，至今還沒有一個綜合性的原罪論。所以筆者認爲在這一方面也可以應該作一些貢獻，即採用不同專家對於聖經、訓導當局、大公會議等研究的成果，將之發揮利用，而作一種有系統原罪道理的解釋。

第二節 重新探討原罪道理的方法

重新解釋原罪道理之目的，在於顧及第一節所提的問題，而重新表達出原罪之真理。既然神學不可放棄任何教會正式教導的信理，所以我們首先應研究和收集聖經、聖傳和訓導當局有關原罪所教導的一切。因爲聖經和聖奧斯定以前的教會和希臘教父們不用「原罪」這兩個字，所以應該先問什麼思想和概念是原罪道理的因素？換言之，我們須先指出應研討之問題和可擱置一旁的問題是那些？

一 應探討之問題

在決定那些問題應探討，那些問題屬於探討之範圍，我們可以傳統的原罪論爲出發點；雖然傳統原罪論已無法立足，但我們仍可由它的內容，甚至從其缺陷中覺察出，研究聖經和聖傳的道理時，應注意那一類之問題。這是下列要逐步闡明的：

(一) 傳統原罪論所指出的主要問題

當我們澈底的看傳統原罪論的肯定和概念，就會發現原罪論所探討和所答覆的問題。以下根據第一節有關傳統原罪論的說明，逐步指出其主要之觀點；而從這些重要概念說明研究聖經和聖傳時，我們應注意那些教導？

1 原祖父母——人類的開始

傳統原罪論講論人類的開始，按其看法原祖父母就是亞當和厄娃——兩個各別的歷史人物。當我們把這個理論以較深遠之眼光來看，就會發現原罪道理的論題之一乃是人類的開始。由是可知，重新解釋原罪時，必須問聖經、聖傳、訓導當局有關於人類開始教導的是什麼？聖經、聖傳、訓導當局怎麼知道人類開始是怎麼樣的？要教導信友什麼？

2 原始正義——墮落前的情況

當傳統原罪論很具體描寫亞當厄娃本性以外的特殊秉賦——長生、知識等特恩，它所講論的是犯罪前的人與天主、宇宙、自己存在的關係。這就是說重新解釋原罪論時，那就必定要問，有關於沒有犯罪的人類，聖經、聖傳、訓導當局教導我們一些什麼？按照我們的信仰，在犯罪前人與近人、天主、宇宙的關係是如何？聖經、聖傳、訓導當局如何知道有關此問題所教導的？而所教導的在整個信仰中有什麼意義？扮演什麼樣的角色？

3 亞當之罪——人的淪落

按傳統原罪論，就是亞當和厄娃的行動——人類歷史中的第一個罪，也是頭兩個人犯罪的行動。由此可見，傳統原罪論就是談論罪惡歷史的開始。所以當重新解釋原罪道理時，我們就應該問，到底聖經、聖傳有關罪惡歷史的開始講了什麼？什麼時候人類開始犯罪？聖經中有沒有不同的看法？假定的有不同的看法，那為原罪論新的解釋有什麼影響？我們可以再進一步的問：聖經從什麼角度來探討罪惡歷史的開始？是不是實在對這個問題給予一個確定的答案？是否十分關心人類什麼時候開始犯罪？當它說到罪的歷史究竟有什麼意義？

4 原罪的流傳——前代之罪對後代的影響

當傳統原罪論肯定亞當和厄娃之罪的後果，即藉著自然傳承流傳給後裔時，它就是講論前人的罪

對後人的影響。因此，重新解釋原罪之時，我們就應究問：按聖經、聖傳、以前人犯罪的影響，如何傳到後裔？也就是說依照聖經，原罪的影響是不是藉著不同的途徑傳到後裔？而且也該問：以前人的罪在什麼平面上傷害後裔？後代子孫僅僅受到前人之罪的后果與懲罰或是在倫理和宗教平面上受到損害？

5 因前人之罪後代所受的損失——果性原罪

既然罪擾亂我們與天主和近人的關係，所以當傳統原罪論主張人人因著亞當的罪，不僅受到懲罰而且也承受一種「罪」，它即是肯定由於前人的罪及後代，使天主和近人的關係受到擾亂，因此，在重新探討原罪問題時，我們必須問：按聖經、聖傳、訓導當局、因前人之罪在後代身上有沒有一種與天主和近人不正常而混亂的關係？

6 亞當之罪是死亡和痛苦的原因——罪惡與死亡的關係

傳統原罪論肯定亞當和厄娃之罪是使人類受苦和死亡的理由。因此，在重新解釋原罪論時，應探討痛苦和死亡之來源問題和罪惡對人存在的影響，意即前人之罪如何影響我們對痛苦與死亡的感受。

(一) 傳統原罪論的難題所指出應探討之問題

按上節所述，傳統原罪論有許多內在和外在那問題。因為這些問題指明出：傳統原罪論在那一方面與整個基督徒信仰發生衝突，所以從這些衝突可看出重新解釋原罪時，應探討聖經和聖傳那一類的

思想與概念，以下列舉一些需要重新探討的問題：

1 多偶論的可能性和聖經的特點

前文指出傳統原罪論現今已無法立足，尤其因為人類由於多偶起源的可能性，及聖經學的發現——創世紀不是給我們歷史報告。因之，重新解釋原罪時，應當顧及到這兩個問題，也就是發揮一個兼顧到這二點的原罪論。

2 天主的正義與慈愛

在本文第一節已經指出，連小孩和純樸的信友也感到傳統原罪論與基督徒的信仰——天主之正義與慈愛有矛盾。由此可見，當我們重新解釋原罪時，我們應該研究舊約新約有關於天主正義與慈愛之教導；並在此教導的光照之下重新探討原罪到底是什麼？

3 人的責任

傳統原罪論沒有清楚的表達出，有原罪的人對自己善惡的責任。所以在重新探討原罪論的時候，我們應該顧及到這一點：雖然原罪限制人的自由；但它不完全取消人的自由和責任，而因此人在「限制的自由」範圍之內，仍然要負起不可推卸的責任。

4 原罪與成義的效果

馬丁路德向天主教的傳統原罪論提出一個很有力的問題：當人已經得到成義的恩寵，原罪與他完全無關嗎？特倫多大公會教導我們，成義恩寵除掉一切正式的罪；但也承認在成義者身上仍然有貪慾。所以它暗示已經得到成義恩寵的人與已經完全消除的原罪仍有某一種需要探討的關係。

5 原罪的本質

重新解釋原罪道理時，我們也需要重新探討原罪的本質。尤其應探討原罪的「罪」到底是什麼意思？傳統原罪論常說原罪是一個真實的罪，而且是一個類比的罪，在原罪道理的新解釋中，應該好好的察考這種說法是淵源於何處？原罪的「罪」到底在開始和在歷史上要表明的是什麼？

(三) 傳統原罪論沒有足夠探討的問題

1 有關原罪知識的來源

傳統原罪論沒有徹底探討有關原罪知識的來源，因為這個問題對於我們所主張的看法，是十分重要，所以要較詳細的研究此問題的合法性和重要性。

雖然我們相信大公會議有關於聖經靈感的道理，而因此「把舊約和新約的全部經典，同其所有各部份，奉為聖經正典，因為它們是藉聖神默感而寫成的。」（「啓示憲章」第十一號）我們仍然可以很

合法的問：作者怎麼知道他們所教導的？因為按神學家的看法，啓示和靈感不是一致的。²⁸

爲了解聖經所教導的意義，訊問聖經的教導是來自那裡？不僅是合法的也是十分重要的。因爲「當我們能夠指出來一個新約的作者怎麼得知某一個真理，我們就更能夠了解他要講的是什麼。」²⁹

在重新解釋教會道理之時，此問題甚至是必要的。雖然我們相信整個聖經是在聖神靈感下寫成的，我們仍知道「在聖經內，天主是藉著人並用人的方式說了話，」（「啓示憲章」第十二號）並且也知道聖經作者以他們當代的思想、說話和敘述的方式表達了天主的啓示（「啓示憲章」第十二號）。因此，常常應分辨聖經作者受其時代背景影響所採用的表達方式與天主藉著這些方式所啓示之真理。正式所啓示的，我們絕對不可除掉；但沒有啓示的，只是作者所採用的表達方式，我們不能也沒有責任去相信。

2 原罪教導之目的

在本文第一節中，我們發現傳統原罪論好似對人的生活無關緊要。它常忽略以下的問題：爲什麼教會要教導原罪之道理？教會講原罪道理是什麼目的？因此，在重新解釋原罪論時，我們應注意到：爲什麼作者要講某一個與原罪有關係的道理？他們爲了什麼目的向當時的人說到亞當厄娃的罪？教會爲何談到原罪的流傳？教會面對領過洗——已得到原罪消除的人還在講論原罪，其目的何在？是不是僅僅爲了告訴他們給小孩付洗而已？或是在整個信仰中，原罪有一個更深更重要的角色和功能？

3 分辨主副問題的重要性

原罪論裡面有許多不同的主張，乍看之下，有關於因性原罪和果性原罪之教導好像都是一樣的重要；但是當我們徹底研究聖經和教會的教導，就會發現有關亞當之罪（因性原罪）與我們內的原罪（果性原罪）所教導的重要性大不相同，而這種不同的重要性深深影響我們對原罪的解釋。

二 重新解釋原罪論可以不談之問題

(一) 細節的問題

在原罪道理新的解釋中，一定會碰到許多聖經學、歷史學和自然科學方面的問題，而對有些問題，專家還未給予一個使大家滿意的答覆。筆者以為類似問題可以擱置一旁，以下舉出幾個例子並說明理由：

1 聖經學方面

創世紀第二、三章到底是誰寫的？到底所謂雅威典的作者是一個人或是一個團體？是何時寫的？靠什麼材料？這一類的問題，可將之擱置一旁，因為這些問題對在此進行的工作是不重要的。例如：人淪落的故事，是在第十世紀或是在第十二世紀寫的？這對問題沒有多大的影響。大部份的聖經學家認為是在第九世紀或第十世紀，即使是早二百年所寫的，對我們的問題也無關痛癢。因為雅威典作者

離人類的開始太遠，他（們）沒有可靠的口傳或文件，來提供他（們）有關於人類起初的正確知識。所以人淪落故事是在第十世紀，或是早二百年寫成的，對此研討工作是不重要可以不談的問題。

2 信理歷史方面

迦太基和奧良會議是否被稱為大公會議（council）以及其權威問題，我們可以談。能够把此問題擱置一旁是因為特倫多大公會有時採用了這兩個會議的文告，而如此認可和提高了其道理的權威，所以這類問題對我們也是無關痛癢。同樣的，特倫多大公會沒有深刻的了解馬丁路德和其它新教神學家們所提出的問題，對此研討工作也是不重要的，因為我們只是努力要重新解釋原罪的問題，而對原罪公告的研究，已足够使我們知道此文件的作者有關原罪的見解。所以此類問題也許在大公會議的交談中是很重要的，但在我們是可以不談的。

3 自然科學方面

在進化過程中人何時出現？一百萬年或是二百萬年以前？這些問題對我們的探討是無所謂的。即使人類只有二十萬年的歷史（大概不可能），雅威典作者仍然不能藉著口傳或文件得到任何可靠的歷史資料，所以這種問題或是類似的問題在研究範圍之外。

本來以上所談的已足够說明可以不談一偶論；但因為這一點幾年前還是個熱烈爭論的問題，所以將在以下扼要的討論為什麼不談一偶論之問題，以及不談此問題對我們研究方向有什麼樣的效果。

(二) 一偶論的問題

1 不談一偶論與多偶論的理由

基於下列原由，可將一偶論和多偶論的問題擱置一旁：

聖經和教會訓導當局，有關此類的問題，原則上沒有權利作任何的肯定。因為聖經、聖傳、訓導當局只教導我們啓示的真理——人與天主之關係，而不給予信友任何關於物學和考古學的知識。有關自然科學之問題，應該請教的是自然科學家，而不是聖經、大公會議、教會訓導當局。

一九五〇年「人類通諭」之教導，本來禁止討論一偶和多偶的問題，也嚴禁天主教之學者主張多偶論；但是並沒有肯定人類是由一偶開始的，而只是說：「教友不能抱有這種說法……因為……無法顯示它如何與啓示泉源的真理以及教會訓導層對原罪所講的道理相配合。」(DS 三八九七)換言之，教宗禁止主張多偶論，只是因為那時還看不出多偶論之理論如何能與原罪道理配合。再則，教宗庇護十二世在一個「通諭」發表了此禁令，況且此通諭又是一個牧民性的文件，它不包含一個不能錯誤的教導；它只是要禁止使教友們不安的爭論^⑩。通諭的正文也暗示，假使神學能够指出多偶論可以與原罪道理配合，那教會對於一偶論的主張也沒什麼興趣。

三十年來，天主教的神學家對此問題的看法也驟然不同了，在一個注內 Weger 舉出下列天主教主張多偶論有名的神學家：De Fraine, Dubarle, Haag, Grelot, Lavocat, Lohfink, Lyonnet, Renkens, Rahner, schoonenberg, Smulders, Trooster, Hulsbosch, Alszeghy, Flick, Feiner,

Boros, Simonis, Lengsfeld, Gutwenger, Schelkle, Scharbert. ⑤。有些神學家更進一步的說：討論一偶和多偶論之問題是多餘的，而且阻礙神學的進步⑥。另一位神學家（Feiner）認為現在神學的責任，是研究如何能够把原罪論與多偶論之假設協調⑦。筆者贊成這些神學家的看法。因為全部原罪道理不是一個有關人類起源的科學理論，而是敘述人與天主、人與基督和教會的關係⑧。其目的是在改變我們的生活，指引人類的的生活；而不是供給增加我們對生物學與考古學的知識。

2 重新解釋原罪應作的工作

雖然我們不討論一偶和多偶論的問題，這並不是說不關心現代人對原罪所提出的問題。相反的，就因為這個緣故我們要指出一個適合多偶論起源的原罪論。在多偶論的假設下解釋原罪，這是一條更困難的途徑，因為假若人類有一個多偶的起源，神學就應重新講解亞當的罪、原罪的流傳、原罪普遍性的問題等等。然而選用這個作法却是更有價值的，因為如果這更困難的方法能達到目標并能解釋人類無論來自一偶或多偶都有原罪。那麼，將來不管科學證明人類是出自一偶或多偶，都不能動搖我們的信仰。

第二章 聖經中所包含原罪道理的因素

第一節 人淪落故事所包含的原罪道理因素

目前有關原罪的書或雜誌文章，愈來愈忽略舊約中關於原罪的教導。有時，我們能看到一些學術水準很高之信理神學對原罪的探討；但根本不提到創三和詠五一七，或者只是偶然才提起①。雖然如此，筆者仍主張將原罪道理的新探討，從研究人淪落之故事來開始，是基於以下的二個理由：一來，誰知道一點有關人淪落的故事和原罪道理，他不得不把這兩件事情聯想在一起；聽到原罪的道理就會想到人的淪落故事，誰想到亞當厄娃的故事就會想到原罪的道理。二來，教會訓導當局有關原罪道理最重要的文件是根據羅馬書第五章；況且假使不了解創三的教導就不能懂撒羅五的深意②。所以，任何有關原罪道理的新探討必須徹底研究人淪落故事（創三）。

一 人淪落故事之簡介

(一) 創二—三裡的故事

1 正文與情節

爲探討原罪道理，以下的章節是特別重要的，即創二7、9、二15、17、二25、三24。本故事的情節很簡單：雅威用泥土造人，把生活的氣賦予他，將他放在樂園中，並且下一道命令，也造了一個女人作爲他的伴侶；然而，蛇却引誘了女人。女人和人（男人）都吃了禁果，觸犯了雅威。雅威就審問人（男人）、女人和蛇。然後審判蛇、女人和男人——將他們趕出樂園，以至於不能吃生命樹的果實^③

2 上下文

人淪落故事是載於創世紀內，但創世紀此名取得不理想，「來源記」也許較爲恰當，因爲此書答覆以色列民族關於一切事物以及人類來源的問題。如：整個宇宙和人類的來源、一般情況的來源，所有民族及其鄰近民族的來源，及以色列比較重要宗教法律的來源等^④

(二) 作者

1 雅威典的作者

聖經學家把人淪落的故事歸於雅威典作者。他們認爲雅威典作者是在耶路撒冷的王廷中作過國王的顧問，幫助他教育王子和高階層的公務員。大概曾在撒洛滿王任期時（公元前九七〇—九三一），

在王廷內服務 ⑤

2 作者的時代

雅威典作者的時代可以說是個又燦爛又墮落的時代。在達味（公元前1011—970）和撒洛滿時代，以色列統一並成爲一個相當有勢力的王國，且深受周圍大帝國文化的影響。在此時代，撒洛滿王建造了天主的聖殿，所以是一個很光榮輝煌的時代；但同時也是一個開始墮落的時代！因爲達味王本是天主所祝福，但他爲了一位婦人，竟作了傷天害理的事！不但犯了姦淫的罪，也殺害自己軍隊的總師令烏黎亞。因此，這種罪惡的影響力在他的家族內擴張延伸，甚至乃兄強姦其妹，或因繼承王位，兄弟爭奪不已。雅威典作者深知當時最偉大的聖賢撒洛滿王很軟弱，雖然他建造了聖殿；但爲了外邦女人竟違背了與上主訂立的盟約，而在耶京建築了外教人的廟寺。同時，他也看到撒洛滿的兒子勒哈貝罕（Rehoboam 公元前931—913）得罪以色列北方的民族，因此使以色列分裂成南北國。北國的第一個國王雅洛貝罕（Jeroboam 公元前931—910）在丹及特貝耳二地建築殿宇和金牛，供人崇拜偶像 ⑥

3 作者的問題

在這種崩潰墮落的時代裡，雅威典作者及其同時代的人不得不問「惡」從那兒來？爲什麼有那麼大的勢力能够使達味、撒洛滿等聖賢人物跌倒？什麼力量使天主子民的存在受到威脅 ⑦？所以很自然的問起：天主對罪及痛苦有什麼態度？後裔的痛苦與祖先的罪有什麼關係呢？既然他們生活在與別的

文化息息相關的時代裡，所以，不但會問有關以色列國家內罪惡及腐敗的來源；而且也會問：一切人的罪惡和痛苦是從那裏來？換言之，他們會問：人類的痛苦和罪惡怎麼來的？既然他們堅信慈善的天主，又因為不否認痛苦與罪惡的事實，他們就不得不問：他們對天主的信仰和經驗如何能够協調呢？

4 雅威典作者的神學

從雅威典的著作中，可看出雅威典作者擁有相當深的文學和神學的造詣。他不但有豐富的人生經驗，並富有敏銳的觀察力，更是一位有深度信仰的慧人^⑧。雅威典作者熟悉當時的思想和當代的問題；也認識周圍文化的神話，而因此在人淪落故事中，很自然會採用當時文學的題材。例如：提到用土作人的神、樂園、世界的大河流、生命之草或生命之樹、惡的蛇及神把衣服給人穿等等。這些寫作和題材的因素，在外教人的神話內歷歷可數^⑨。

既然活生生的信仰，是他思想最重要的因素，所以此信仰也在其著作中常常表露出來。由於他是一位很好的神學家，所以他常探討當代之問題，也採用當時的說法及題材；但是常常表達出對於神和人完全不同的看法。他採用外教神話因素的目的是要駁責異教神話的錯謬。故此，我們可看出雅威典作者的天主觀不同於外教人，雅威典作者的天主是獨一無二的天主，他不會與別的神交戰或發生曖昧的事；其人性學也有異於神話：人是自由的，他對自己的行動和命運要負責^⑩。

雅威典作者如何答覆了（與原罪有關係的）罪惡和痛苦來源之問題？這是下列我們要繼續申述的。

二 雅威典作者對罪惡神學之看法

由人淪落故事中，可看出雅威典作者對於罪惡的問題作了很深的反省，這個故事也包含他對於罪惡問題的答覆。

(一) 人 與 罪

1 罪與人的自由

假使我們把雅威典作者的故事與一個有名的巴比倫神話比較，我們可更清楚看出雅威典作者對此問題所作的答覆^①。

根據巴比倫創世詩 (Enuma elish 此詩寫於公元前一七〇〇年以前)，人是由一位叛逆而被殺的神的血所形成，由於他的背叛，其它的神將他殺戮，並拿他的血與土混合而作成。從此，罪從神的領域中驅出而轉移到世人的身上。此創世詩反映出外教神話對於罪惡來源的看法；即表達出惡已經在人的構造內，是人性的一部份；而且是來自神，神把人行惡之傾向放在人的構造內^②。

雅威典作者有完全不同的看法：人的本性是善的，因為是由好的土壤所造，天主並將自己的氣賦予他。再則，天主也給他諸般恩惠，並且警告他不要犯罪，免得深受罪惡的痛苦後果。當人作惡，他是自由抉擇的，人沒有必要為非作歹，沒有什麼力量強迫人作惡。故此，按雅威典作者的故事，惡不屬於人的本性，而是來自人的自由^③。

2 人作惡的普遍性

雖然依雅威典作者的看法，人不是必要犯罪，人的罪是來自人的自由決定；但按其故事的情節觀之，作惡仍是很普遍。雅威典作者藉亞當 (Adam) 這個字表達此觀點，因為亞當本來不是個人的名字而是「人」的意思，如此，他把亞當厄娃作為一切男人女人的典型¹²。他的著作中顯示出人因自由抉擇而犯罪是很普遍的現象，並且人被造之後早就開始犯罪。雅威典作者大概知道（可能）從埃及或巴比倫傳到撒洛滿王廷的一句古老格言：「人的思念從小就邪惡」（創八21）。所以依其觀點，人早就犯罪，罪惡的歷史從頭一批人就開始。

(一) 罪惡的摧毀力

1 祖先的罪遺害後裔

雅威典作者不是個人主義者，他不把罪當作個人的事。從生活中，他體驗到個人的惡，尤其祖先和領袖的罪遺害其它人和其後代子孫，兒女和子孫實在承擔祖先罪惡的後果¹³。雅威典作者將此思想用故事或圖像來表達：故事裡只說到亞當厄娃被趕出樂園，此懲罰僅僅是他們兩個人而已，因為世上只有他們兩位；但按故事演變下去，亞當厄娃的兒女，因其祖先之過犯，誕生且生活在樂園之外。作者用這樣生動的圖像表達出祖先的罪遺害後裔¹⁴。

2 罪惡對現世生活的摧毀力

雅威典作者並非精神主義者，在他看來，罪惡不僅傷害人的內心，也影響到整個人的存在，甚至其他的人；他也不是來世主義者，依其觀點，罪的後果，不是關於來世之生命，因為他還不相信死後來世的生活^①。所以，他根本沒想到罪對於來世生活之後果。由此看來，當他說到罪惡的損傷，是指罪惡對現世生活之惡果。如此，他表達了一個值得銘刻於心的真理：罪惡摧毀我們現世的生活，在所有的平面上毀滅人的幸福。罪惡使家庭、婚姻破裂，摧毀社會、國家、剝奪人真正的快樂，使人不得安寧，因為他與萬有之源水火不融，與近人不相和睦。

雅威典作者關於罪的摧毀力之看法，已包含他對於死亡和痛苦的見解。但由於此問題對於原罪道理新的解釋有其特殊的重要性，所以下列要各別發揮他對於死亡和痛苦的神學看法。

三 雅威典作者對死亡和痛苦神學之看法

從人淪落的故事，我們可知作者也要探討死亡之謎。如果把聖經的故事與異教神話比較，就更可看出雅威典作者反對異教者對死亡的看法，并根據他自己對天主的信仰，對此問題作了一個迥然不同的答覆。

(一) 死亡與罪惡的關係

按基卡默示史詩 (Gilgamesh Epics，寫於公元前一七七〇年) 所載，其英雄基氏因朋友逝世而

決心找尋生命之草，尋找時，他已聽見警告——他的努力將是徒勞，向他說：「你爲什麼跑到這麼遠？你所找尋的生命，你不會找到，因爲當神明創造人時，他們把死亡給予人，却把生命留給自己。」但基卡默示不顧此警告，他走遍世界；最後在海底找到生命之草，生命之草的刺傷及他的手，但他緊握不放，一鼓作氣的游上海面。爲了與自己王國的人民分享，他準備帶回國，希望其子民也重新年輕起來；但歸途中，由於翻山越嶺且經沙漠，所以口渴又滿身灰塵。倏然，他瞧見一口井，很高興的跳進去洗澡。那時，蛇聞到生命之草的氣味，馬上爬來將生命之草吃掉。基卡默示在井中看到偷吃草的蛇爬走且脫了皮；蛇已經得到新生命，而他却失掉生命之草¹⁸。

當我們把基卡默示詩與雅威典作者所寫「人淪落故事」比較，可發現有相同的因素。卽如：一條惡蛇、生命之草（生命之樹）的失落；但是同時也可看出聖經反對神話的思想：在神話中，失掉生命之草是一個偶然或是命運的事；雅威典作者的看法却完全不一樣，人失掉生命之樹是由於人的自由抉擇，他的罪惡使他不能吃生命之樹的果實。聖經故事中的蛇，只能引誘人，但不能把生命偷去，喪失生命之樹是由於人本身的自由意志和行爲¹⁹。由此可見，雅威典作者雖然採用與神話幾乎相同的題材來撰寫聖經中的故事；但却以迥然不同的方式，來回答痛苦和死亡的來源問題。按其看法，人未能分享生命，不是來自神明的嫉妒，也不是來自盲目的命運，更不是偶然的事件，而是由於人自由的犯罪，而導致失去通達生命之樹的途徑及招來死亡。

在重新探討原罪道理時，我們必須詢問：聖經是否教導，假使人沒有犯罪，他就不會死而能活到永遠嗎？換言之，人淪落故事中所說的「死亡」是何意義？

(二) 人淪落故事中所說的「死亡」是何意？

我們可用下列幾個步驟來答覆這個十分重要的問題：

1 「死亡」並非指生理上的腐朽

聖經作者不把生理上的死亡當作亞當之罪的後果，可由下列的理由來證明：一則，當天主懲罰人的時候，生理上的死亡並非懲罰本身，而只是充滿痛苦的生命之結局，聖經上（創三19）的說法是一目了然的：「你必須汗流滿面，才有飯吃，直到你歸於土中，因為你是由土來的，你既是灰土，你還要歸於灰土。」聖經作者不把犯罪當人死亡的理由，而把人由土而來的性質——人的軟弱——當作死亡的理由②。二則，當天主給人生命時，他說：「那一天，你吃了，必要死。」但是亞當厄娃吃禁果的那一天，他們並沒有死，而是被趕出樂園，到一個痛苦的地方，度著悲慘的生活，直到生命的最後一天。因之，我們不能說生理上的死亡是犯罪的後果。三則，舊約和新約中常說到「生命」和「死亡」；但不是指肉體的生命和死亡。例如申三〇15-20「你看，我今天將生命與幸福，死亡與災禍都擺在你面前。如果你遵守……上主你天主的誡命……你必能生活繁榮……如果你心中叛離，不願聽從……我警告你們……你們必要滅亡……」。同樣，則十八4「……誰犯罪，誰喪亡。」亞五6「尋求上主者生，作惡者亡。」德十五18「生死善惡，都在人面前；人願意那樣，就賜給他那樣。」如果照字面來解釋，那麼沒有犯罪的人就不會死？這種說法當然荒謬！人的死亡，不是自己能預先籌謀計劃的，我們都在毫無選擇的餘地下死亡。不管犯罪或沒有犯罪，人人必定一死。

在以上的章節中，「死亡」與「生命」顯然不是指生理上的死亡和生命；因為不管如何，人總得一死，人的死亡不是可以自由抉擇或任意棄絕的事。由於人淪落故事裡「死亡」和「生命」的說法與這些章節的說法相似，所以可肯定人淪落故事中的「死亡」也不是指生理的死亡。

2 「死亡」也不是指永罰

一來，雅威典作者還沒有靈魂不死不滅的概念。所以雅威典作者筆下之死亡，不可能指死後的永罰^①。二來，人淪落的故事，已經表示出雅威典作者相信天主愛罪人，不拋棄罪人。他體驗到當代罪惡彌漫，惡勢力猖獗，以至於他不能不問天主對罪人及其後裔的態度究竟是怎麼樣？當他回想此問題時，他根據自己以及天主子民的經驗給予答覆；天主不會將罪人棄置不顧、任其喪亡，反而大發慈悲關心援救罪人。雅威典作者用很簡單生動的圖像表達出此幸福的真理：「上主天主為亞當和他的妻子做了一件皮衣，給他們穿上……。」（創三22）當原祖父母被逐之際，天主先給他們做衣服並以他的諾言——將來一定戰勝邪惡——賦予他們新的希望^②。智十2也反映出同樣的看法；「智慧救他（亞當）脫離了本身的罪惡，給他統治萬物的能力。」

3 「死亡」是指「精神上的死亡」

當雅威典作者把「死亡」看作罪之後果的時候，他所指的是一種遠離天主，不享受天主臨在的生活；意即害怕天主而因此沒有真正快樂、沒有活力的生活^③。從聖經來看，這種生活不值得稱為「生命」，因此遠離天主的人好像「死了」，這就是「精神上的死亡」。這種說法的意義相似中國「氣死」、

「累死」的說法，當一個人很累、很氣時，似乎死了一般，不是完全的在生活著。

4 遠離天主者的死亡

由於精神上的死亡，人對整個存在，尤其是生命之終結——死亡——的感受徹底的改變。因為他遠離生命之源——天主。死亡因而變得可怕和黑暗。當雅威典作者將死亡看作罪惡之後果，他不是討論無罪的人有沒有死亡的必要或類似抽象之問題，而是針對現世中有罪惡的死亡；並且肯定現代人這種具體的死亡是人性以及人犯罪之後果^②。

(三) 雅威典作者對痛苦神學的看法

根據以上有關創二3的故事，以及雅威典作者的罪惡和死亡之神學所說的，可以如此肯定：

爲雅威典作者看來，勞動和痛苦之現象，並非罪惡的懲罰。在犯罪之前，天主把人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園（創二15）。所以人在犯罪之前就應該工作，人是天主創造工程的看守者；但由於他的罪喪失了與天主和諧親密的關係。因此，他的工作成爲苦差事。同樣地，在犯罪之前，女人就被指定爲妻子和母親（創二24）。天主將女人許配給一個愛她的男人，可是這種夫妻間相愛的關係却被人的罪所破壞，而因此她生產的痛苦更加嚴重。簡言之，作者對勞動和痛苦的神學看法和他對死亡的看法是一樣的。他強調罪惡的摧毀力，說明罪惡損害整個人之存在。以他生動的故事，他願意警告提醒作惡對當時的人或未來的後代子孫都有嚴重的後果；因爲人遠離天主時，整個人在受到損傷——社交生活由於害羞而受到妨礙，生產及工作成爲痛苦之事，女人給予男人的幫助，成

爲女人極辛苦之負擔²⁵。

按照本文所述，人淪落故事的確包括一些原罪道理的因素。如：罪惡來自人的自由、在人類起初原祖父母犯罪，原祖的罪使其後裔遠離天主，並受痛苦，且影響他們對死亡之感受、罪波及別人……等，這一切都相類似傳統的原罪論。但是人淪落故事只是聖經中的一小部份而已；所以我們應該也要問，其它聖經作者對於這些問題看法如何？是贊同？或反對？以下一節，我們將指出舊約其它部份所包含原罪道理的因素。

第二節 舊約其它部份所包含原罪道理的因素

一 罪惡歷史的開端

按雅威典人淪落的故事，人類從起初就犯罪，此看法不能代表聖經全部的教導；「梅瑟五書」的總編者，除採用雅威典的看法也採用司祭典之看法，並將它列入「梅瑟五書」中，由此可見，他對雅威典作者的看法有些保留²⁶。司祭典是在充軍時代寫成的，也是「梅瑟五書」的源泉之一。司祭典不接受雅威典有關罪惡歷史的看法，可能不贊同他，甚至反對他的觀點。司祭典作者認爲人的墮落是逐漸形成的，可能有一階段人未受罪惡的玷污²⁷。當「梅瑟五書」總編者接受這兩種不同的觀點，就表示他不知道罪惡的歷史是什麼時候開始，甚至於表達出，他對雅威典之看法有所保留。由於聖經不完全排除人類開始時，有一個完全無罪的階段，所以神學有責任重新探討原罪普遍性的道理。

二 宗教平面上的休戚相關

以色列子民深深體驗到自己與家族、國家、甚至宗教平面上的休戚相關²⁸。因此之故，猶太人認罪時，不僅說到自己的罪或現代人的罪，也想到前代人的罪惡。如耶三25「讓我們躺臥在我們的恥辱中，讓我們以羞愧遮蓋我們，因為我們和我們的祖先，自我們幼年直到今日，得罪了上主我們的天主，從來沒有聽從上主我們天主的聲音。」²⁹達九16也有相同的記載：「吾主，求你照你所有的仁義，使你的忿怒和憤恨離開你的城耶路撒冷，即你的聖山；因為，由於我們的罪過和我們祖先的罪惡，耶路撒冷和你的人民成了我們四鄰的笑柄」³⁰。

正如前一代和後一代有很密切的關係，同樣地，在同一團體內也是息息相關。聖經作者也表明出因著某一個人或少數人而招來的災禍會傷害到整個民族或國家。然而他們却常常分不清也不分辦罪的本身和罪的懲罰，因為在他們看來罪的懲罰也會波及無罪者，這也就是在宗教上、罪惡上及一切生活上的休戚相關³¹。

既然按舊約之教導，在各方面人人與祖先及同一時代者休戚有關，所以他們的善和惡也在宗教或倫理平面上傷害其它的人，此給予重新解釋原罪道理一個很重要的啓示。

三 以色列的淪落

在北國滅亡時，有厄羅亨典 (Elohist) 和申命紀的二位作者從神學角度反省以色列的歷史。二者都將以色列在曠野拜金牛當作以色列的「淪落」。因為從此時代以來，以色列常「被邪神所誘惑」³¹。

當「梅瑟五書」的總編者將厄羅亨典和申命紀編入「梅瑟五書」中，他就接受這種看法，而因此表示他承認當代受到很多罪惡的影響。換言之，他認為以色列不僅受到人類原祖犯罪的影響；而且現代也因著自己祖先的罪惡和淪落而受到敗壞。為重新解釋原罪道理，此種看法使我們訊問：除了原祖淪落之外，有沒有其它特殊之「原罪」？如一個團體或民族因著一個關鍵的決定，為自己立定錯誤之方向，而如此使人遠離天主，彼此輕視惱恨等。由於此特殊的淪落，「惡的遺產」是否有不同的程度？

四 社會敗壞之習俗和結構與罪惡的傳授

申命派 (Deuteronomist) 的著作寫於公元前第六世紀，作者受到南國滅亡的印象而回想以色列的歷史。他指明祖先的罪惡影響後裔的生活：自從以色列要求立君王（撒八），為的能與別的民族一樣以來，以色列深受其它民族敗壞的影響。同樣的，從北國雅洛貝罕，在丹及貝特耳兩處製造了兩隻金牛之後，人民便常跟隨國王朝拜偶像、背棄天主³²。

申命派作者強調王廷和聖殿之分裂的惡劣影響，給我們指出：宗教和社會敗壞的習俗及政治邪惡的風氣使前一代之罪影響到後一代，因為從祖先傳下來的社會習俗和結構（如對某些種族或階級的成見和壓迫等），有時已經使人在自己決定前遠離天主和近人。由是可見，祖先罪惡的影響不是藉著自然傳承或是由於天主的歸罪，而是藉著人的來往和交際流傳到後代的身上。

五 不潔的概念

舊約中有許多關於潔與不潔的法律，由於舊約中不潔的概念不涉及到倫理平面上的問題，所以現代的人總覺得很難以了解³³。

「這些有關不潔的法律，尤其肋未紀所公佈的，爲我們而言，似乎帶有魔術 *magic* 的意味，又古老又原始的觀念遺跡，但是作爲基督徒却不應輕易的拋棄這些法律，因爲按聖經的記載，這些法律在舊約時代人們的生活裡扮演很重要的地位；而且耶穌在山中聖訓也說：「你們不要以爲我來是廢除法律或先知；我來不是廢除，而是爲成全。」（瑪五 17），因此我們該問舊約內的不潔法律對我們有什麼教訓呢？」³⁴。它告訴我們：聖經的作者承認有一些實在與我們的行爲（罪）無關的影響；仍在倫理和宗教平面上損傷我們³⁵。換言之，不僅因著自己惡的行爲，而也因著社會的習俗或結構，我們有時在倫理和宗教平面上受到損傷。此一看法對原罪道理有莫大的貢獻，並且對基督徒生活是有力的挑戰！（參看以下章節）

六 罪惡與死亡和痛苦的來源

舊約有兩處（德二五 33，智二 24）暗指人淪落的故事，看來似乎把原祖的罪當作死亡的理由，但實際上却非如此。

德訓篇記載：「罪惡的起源，來自婦女；爲了她，我們都要死亡。」（德二五 33）似乎將厄娃的罪，當作人人必死的理由；但當我們好好的研究上下文，我們會看出死亡並非亞當厄娃犯罪的後果：

其一，德訓篇在其它地方常認爲死亡是一種自然的現象。例如：「上主用塵土造了人，又使人歸於塵土。」（德十七）其二，德訓篇並不是討論死亡的來源，而是引用創世紀人淪落之故事，將它當作文學中的一個例子，拿來對比賢婦與惡婦之作爲（請參閱德二六）。因此我們能獲得以下的結論：此節（德二五）只是一種對惡婦偶然的譏諷，而非一種當信的道理³⁶。

同樣的，智慧篇也說：「但因魔鬼的嫉妒，死亡才進入了世界；只有與他結緣的人，才經歷死亡。」（智二四）此節也不把原祖的罪當作我們死亡的理由，這一點可如下證之：一則此經文只說到一種特殊的死亡——屬於魔鬼的人所受到的死亡。二則按照智慧篇作者之看法：死亡也是人來自土而後歸於土的自然後果（智七一）。三則有時早死是一種恩惠——保護人免犯罪喪亡：「……他被接去，免得邪惡改變了他的心意，虛僞迷惑了他的心靈……」（智四一〇、一六）

以色列的智慧文學從不把任何痛苦或勞力當作天主的懲罰，有時却把它當作天主的一種恩惠：「我兒，不要輕視上主的懲戒，也不要厭惡他的譴責，因爲上主譴責他所愛的，有如父親譴責他的愛子。」（箴三一、一二）例如：約伯是一個不可指責的義人；但是天主還是考驗他、磨練他，而他在痛苦中仍表明出他對天主信任的真實性。同樣地，亞巴郎是天主的朋友却受到天主的考驗（創二二）。德訓篇作者深知每一個要服侍天主的人必受考驗：「我兒，你前去服事上主時，應固守正義與敬畏，並應預備你的心承受試探。使你的心居正不偏，堅忍不拔……」³⁷。

第三節 福音中原罪道理的因素

雖然大部份神學家認為福音中不提到原罪道理；但是杜貝爾（Dubarle）主張在福音裡我們能發現有關原罪道理之因素³⁸。而里昂內（Lyonnet）——對聖經中有關罪惡及救援問題的專家，也贊同杜貝爾之看法³⁹。由於他們的看法是有根據和富於意義，所以我們仍鏗而不捨的研究福音中有關原罪道理的因素。爲了避免重複，本文有時也會提到新約其它部份類似之教導。

一 罪惡的摧毀力

在法利塞人和耶穌討論離婚的事件中，有一些關於原罪道理的因素，即谷十2、9和瑪十九3、9。按此段所載：有些法利塞人想試探耶穌，來到他跟前問他說：「許不許人爲了任何緣故，休自己的妻子？」因爲舊約准許離婚：「如果一人娶了妻，佔有她之後，在她身上發現了什麼難堪的事，因而不喜悅她，便給她寫了休書，交在她手中，叫她離開他的家……」（申二四1）他們問這個問題只是要試探耶穌，設下陷阱看他是否贊成嚴格的 Shammai 學派或鬆弛的 Hillel 學派⁴⁰；但耶穌心照不宣，深知他們的詭計，既不坦護 Shammai，也不批評梅瑟法律的規定，只是肯定梅瑟法律所准許的離婚是不合乎天主原來之計劃，却僅僅因著以色列人民的心硬——犯罪多端——爲了避免更大的不幸以及對婦女的不公平，法律才規定離婚的手續⁴¹。

在此經文內沒有暗示以色列的心硬，是由於來自原祖或祖先罪惡所遺留下來的；但是却肯定這種

心硬——對婚姻的輕視和不忠實——是起初所沒有的現象，並且不合乎天主創造男人女人和立定婚姻之計劃；單單因著人犯罪的後果，法律才爲了保護婦女的權利不能不讓步。

由此可見，按此段福音：因著罪惡的摧毀力，天主選民的情況不再合乎天主原本的計劃，這是原罪道理的因素之一。

二 罪的社會性

尤其在耶穌戒立惡表的道理中，表達出罪之社會性來：「無論誰，使這些信我的小子中的一個跌倒，倒不如拿一塊驢拉的磨石，繫在他的頸上，沉在海的深處更好。世界因了惡表是有禍的，惡表固然免不了要來，但立惡表的那人是有禍的。」（瑪十八6、7）因爲耶穌知道罪惡的吸引力及感染力強，所以他要求如果一個人經教會之勸導，仍然不願洗心革面，則將他看作外教人或稅吏（參閱瑪十八17）。實際上，聖保祿宗徒就是按此教訓去作：「……你們務要把壞人從你們中間剷除！」（格前五13）因爲「你們豈不知道少許的酵母，能使整個麵團發酵嗎？」（格前五6）。耶穌也知道祖先與子孫在罪惡平面上的休戚相關，所以他說：「禍哉！你們經師和法利塞假善人！因爲你們修建先知的墳，裝飾義人的墓，且說：假使我們生在我們祖先的時日，我們決不是他們流先知血的夥伴；這樣你們自己作證，你們是那些殘殺先知者的子孫了。你們就來補足你們祖先作惡的尺度罷！」（瑪二三29、32）

在這些章節內不說到亞當的罪及其對普世的影響；但這些章節肯定個人之罪並非僅僅藉自然傳生而是以很多方式傷害到現在和未來的人。這種對罪的社會性以及罪惡流傳之看法，的確是重新解釋原罪道理時，應該整合容入的一個因素。

三 重生的必要與生來的不潔

耶穌向尼哥德摩強調說：「我實實在在告訴你：人除非由上而生，不能見到天主的國。」（若三 1-6）耶穌在此肯定，如果人們不領受一個完全新的，從天上而來的生命，甚至連天主之選民——以色列人也不能得到永生。既然按若三 5「……人除非由水和聖神而生，不能進天主的國。」又因為若三 5 暗引則三六 25-27，所以這段福音暗示：新的出生也使人得以潔淨，同時指明現存的情況是個不潔之狀況⁴²。由於這段經文不提到個人明知故犯的罪，所以我們可結論如下：從福音來看，只是由血肉而生的人（還沒領受聖神的人）仍在不潔之玷污中；假使一個人僅是由血肉而生，他是在不潔淨的狀況中，直到藉著水及聖神而重生才得以潔淨⁴³。

這些章節沒有提到「原罪」這兩個字。耶穌也不說到此不潔淨的情況，是來自亞當的罪或祖先罪惡的後果。因為他是在向一個大人說話，當然也不是指嬰孩之洗禮。雖然如此，本經文也包含一個原罪道理的因素：人是在一個不潔淨的情況裡，他需要新的出生使他潔淨，在此新生之前，他的不潔不是僅僅由於他個人的罪，而也是因為他是血肉之人，他是人類的成員之一。

四 若望著作的「二元論」

按若望福音和書信：「世界」有時好像是反抗天主的勢力，如同有一個惡魔的勢力不斷的反對耶穌和屬於他的人（參閱若十六 32，若一五 4）。如此，世界好似一個很有勢力的，以魔鬼為首領反抗天主的集團（參閱若一五 19，四 4）⁴⁴。

由於若望著作中常有對立的概念，如生命和死亡、光明與黑暗、真理對謊言、上與下、天主子和魔鬼之子……所以在神學中有時可見到「若望神學二元論」的名稱⁴⁵。但因為按若望著作；萬物是天主所造的（若一三10），又因為世界也是天主所愛的對象（參閱若三：16、17），因此，我們應該說若望著作，雖然採用二元論之字彙，它仍然不主張任何絕對的二元論，他的看法最多可稱為「歷史或倫理的二元論」，意即天主所造的和天主所愛的世界是好的；只是因為罪惡彌漫世間，使世界在某程度上遠離了天主，世界才與天主對立⁴⁶。

因為「倫理或歷史的二元論」主張天主所造之世界本來是好的（創一31）；但是由於受造物的自由抉擇，罪惡進入了世界而使它遠離了天主，所以若望著作中此思想相似原罪的道理。

第四節 保祿著作中所包含的原罪道理因素

原罪道理的歷史中，保祿之書信扮演一個很重要的角色。因此，神學已經很徹底的研究了保祿對原罪之看法並出了不少的書。由於篇幅有限，我們不能對此研究之結果以及尚未解決之問題作一個詳細的報導，而只指出一些研究所發現的原罪道理因素。

一 在罪惡權勢下的人類

(一) 保祿的訓誨

聖保祿在羅一 18 32 描述外邦人陷入罪惡中的情況^①。在羅馬書第二章又說明猶太人也捲入罪惡中。在羅三 10 18，他引用舊約為指出不論是猶太人或是希臘人，都在罪惡權勢之下。既然保祿於這三章中承認有好的外邦人（羅二 14 15）和猶太人（羅二 29）。所以，他不是判斷他們的倫理情況，也不是在說他們不會得救；而主要是在描寫人類生活之情況。保祿深知惡的事實：人與因罪惡而腐敗的世界休戚相關；他不僅了解個人是軟弱及易陷於罪惡中，而且社會的氣氛也常鼓勵及迫使人行惡；很難不與世界同流合污（羅十二 2）。他知道許多大人「如同小孩為各種教義之風所飄盪所捲去，而中了人的陰謀，陷於引入荒謬的詭計。」（弗四 14）在這個因罪惡而腐敗的世界中，沒有人能夠逃避罪惡的壓力，甚至於自己不犯罪的人，因著與世界的息息相關，仍在罪惡的權勢之下（羅三 9）。

(二) 保祿訓誨與原罪道理的關係

保祿在此處的訓誨着重客體的一面，而不強調主體行為的一面；他這種教訓能夠補充與糾正我們對罪惡片面的個人主義、精神主義及來世主義之看法。按他的教訓，罪惡並非個人之私事，個人的罪也會波及社會大眾。罪不單單引起死後的懲罰及傷害內在的靈魂，而且對整個人在現世生活中都有很嚴重之後果。例如：假定一個人非因自己的過失而成爲「酒鬼」，雖然沒有主體的罪惡；但他仍失掉

他的自由，而社會也喪失一個有價值和有用之成員。再如，雖然人有時並非因自己的過失而對某些階級有了成見及不公道之待遇，此種態度和行爲仍是遲早會爆炸的導火線。由於世界內在的結構不因著我們的善意所影響，它特定之性質本來與任何的惡是互相抵觸的，所以僅僅客體之罪也會傷害息息相關的世界，使人遠離近人、天主及宇宙。雖然不會因著客體的罪惡被罰下地獄；但這些客體之罪却能使現世的我們，活在一個名副其實的「人間地獄」！

保祿在羅馬書一、三章中，沒有說到「原罪」一詞，也沒提到罪惡的權勢是亞當之罪的後果。雖然如此，爲原罪道理之新解釋，羅馬書一、三章包含一些重要的因素：

(1) 按保祿之看法，由於每一個人與因著罪惡而腐敗的世界休戚有關，他就是在罪惡的權勢之下。

(2) 甚至客體的罪，或是因罪惡影響的社會狀況，也能够使人遠離天主和近人。

(3) 聖保祿一點也不暗示他的知識是來自天主的特別啓示；其經驗，已足夠使他肯定人人都在罪惡的權勢之下。

二 生來就是義怒之子 (弗二3)

弗二1、3與羅一、三很相似，既然如此，我們在此簡要的提出弗二3對重新解釋原罪道理之貢獻。

(一) 弗二3之正文和教導

「就連我們從前也都在這樣環境中生活過，放縱肉身的私慾，照肉身和心意所喜好的行事，且生來就是義怒之子，和別人一樣。」(弗二3) 此教導正如同羅馬書前三章一樣，不強調主體罪惡的一面，而著重人與世界的休戚相關及客體罪惡的嚴重後果。「生來」一詞含有「只靠我們本性能力」的意思⁴⁸。所以「生來就是義怒之子」，表達出：當人只靠自己的力量，他們就「生活在過犯罪惡中，跟隨世界的風氣，順從空中權能的首領……」(弗二2) 而因此無法逃避天主的義怒和懲罰。

(二) 弗二3與原罪道理的關係

此經文不提亞當的罪，也不把原祖的罪當作我們成義怒之子的理由，亦不講論嬰孩之情況。此書信正如聖保祿一向所為——對大人們的宣講。雖然如此，它仍包含以下在重新解釋原罪道理時，應整合容入的因素：

(1) 這節經文肯定：因著我們是屬於罪惡而敗壞的人類，我們早已與天主的關係不正常——是義怒的對象。

(2) 厄弗所書信的作者從不暗示，他是由於天主的啓示而知道人與天主之間的關係不正常；反而依據他對宗教和倫理的觀察推理以及對人與世界息息相關的體驗；他很自然的會感嘆：我們生來就是義怒之子，生來的情況就不合乎天主的計劃，在某一程度上已遠離了天主且是天主義怒的對象。

三 內在奴化人的惡勢力（羅七）

保祿在羅七 7、25 說到人內有一種奴化人的惡勢力。爲了明白此處與原罪道理之關係，我們先稍微闡明這段難以明瞭經文的一般意義⁴⁹。

(一) 保祿的教導

保祿在羅七 1、6 指明基督徒「脫離了法律」（羅七 6）的權勢而獲得自由。因爲他本身和當時許多新教友很尊重梅瑟的法律（羅七 12，九 4），所以保祿不得不探討梅瑟法律在救恩史中所扮演的角色。

雖然他相信法律是天主給人類的一個大恩惠，但却知道法律不能給人救恩也不能使人成義。在迦二 21 他說：「……如果成義是賴著法律，那麼基督就白白地死了。」甚至於他作了以下之結論：法律不但不會給救恩而且促進人的不幸⁵⁰，因爲「它增多過犯」（羅五 20）。

既然法律本來是天主之恩惠，爲什麼在救恩史上扮演一個消極不幸的角色呢？在探討此問題時，他發現人內有一個奴化人的惡勢力。我們可根據羅七來講明它不易了解的思想，及它與原罪道理的關係：法律在救恩史上消極的角色不是來自法律本身，因爲當人問：「我們能說法律本身有罪嗎？」就必定答覆：「絕對不能」（羅七 7）。法律本是聖的，誠命也是聖的，是正義和美善的（羅七 12）及本來應叫我生活（羅七 10）；甚至於被罪惡所奴化的人也承認法律是美善的（羅七 16）而且喜悅天主的法律（羅七 22），因爲法律畢竟是宣佈上主的旨意，是屬神的（羅七 14）；只是因著在人內已經有一個

惡勢力，法律才能扮演一個傷害人的角色（羅七18）。聖保祿將罪位格化，把它當作惡勢力：它好像在人內睡覺，但是因著法律而被驚醒，醒過來之後却戰勝法律，並把神聖美善的法律作為一個行惡的工具（羅七11、13）。簡言之，法律本身並不激勵人犯罪，只因爲它被那位格化的惡勢力所濫用，因此法律在救恩史所扮演消極的角色，即指一個惡的勢力控制著人和世界，甚至能戰勝天主所賞賜的神聖法律，使法律成爲他的嘍囉。

保祿在第七章沒有說明這有毀滅性及奴役人的惡勢力是從那兒來？怎麼能控制人？但根據此章節及保祿的神學，我們能作以下之結論：此惡勢力並不是自己犯罪的後果，因爲在人還沒有同意以前他已被賣給罪惡作奴隸（羅七14）。罪惡好像住在人內（羅七20）且控制人（羅七23），不准人行他所願意的善，反而推動他作他所討厭的惡（羅七19）。這種住在人內的惡勢力不是人性的一部份；因爲按聖保祿的神學及聖經的看法：天主所造的樣樣都好。保祿也深信沒有什麼本身是不潔的（羅十四14）；他清楚的說：一切都是潔淨的（羅十四20）所以羅馬書第七章不答覆惡勢力從那兒來？如何能控制人心？只是肯定在人犯罪之前惡勢力已在人內⑤。

（一）保祿的訓誨與原罪的關係

保祿在羅馬書第七章中，不把惡勢力及其所招致的損失當作原罪或稱之「貪慾」。雖然羅馬書第七章是暗引創世紀第三章⑥，但他沒有把此罪惹起的災禍當作原祖父母之罪的後果。雖然如此，這段經文包含以下原罪道理的因素：

- （1）有一個惡勢力在控制人，此惡勢力不是人自己犯罪的後果，而已在人犯罪之前控制人；阻擋

他行所願作的善事，並致使他去作所討厭的惡事。

(2) 保祿在這些章節內常用第一人稱——我。此寫法暗示：有關此道理的來源就是作者所體驗的，人人可觀察和推理的而非天主特殊的啓示^⑤。

四 基督與亞當的比較 (羅五12~21)

羅五12~21在原罪道理中扮演一個很重要的角色，從聖奧斯定 (St. Augustine, 四三〇年歿) 以來，常視為原罪道理的基礎。聖經學家也鏗而不捨的研究此章節之意義。尤其羅五12「就如罪惡藉著一人進入了世界；死亡藉著罪惡也進入了世界。這樣死亡就殃及了衆人，因為衆人都犯了罪……。」由於篇幅有限，我們不能對此研究之結果作詳細的報導，更不能解決聖經學家尚未澄清的問題。雖然如此，我們能够指出這段章節所包含原罪道理的因素。

(一) 羅五12~21的主要思想

羅馬書五12~21上下文表達出來，聖保祿讚揚基督救恩工程的偉大：羅五1~11用很生動的話歌頌天主對我們的愛。例如：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。」(羅五8)。為了使我們滿懷希望和喜樂，他再次鼓舞我們，以生花妙筆將基督與亞當作了一個比較說：基督救恩工程遠超過亞當的遺禍^⑥ (請參閱羅五15, 17~21) 因之，我們可作以下與原罪道理有關的結論：

- (1) 既然聖保祿所要表達的是基督救恩工程之偉大，所以從這些章節不能知道他所提到的亞當究

究竟是誰？或亞當什麼時候犯罪？罪惡的歷史什麼時候開始？因為保祿在此處主要只講基督和他救恩工程的偉大，所以對亞當及其犯罪之問題不能得到任何確切的知識。

(2) 由於保祿強調基督的工程遠遠超過亞當因罪所招致的不幸，因此他含蓄的拒絕傳統原罪道理有關完備恩賜的教訓；因著每天的生活經驗，聖保祿知道：痛苦與死亡沒有因著耶穌的降世而被取消；由於他強調基督所帶給我們的幸福遠超過亞當之罪的損害，可以看出他一定也沒有相信亞當擁有無痛苦和長生的特恩。

(二) 羅五與創三及智二4的關係

在羅五14、15談到「亞當」暗指創三人淪落的故事²⁴。羅五12說「罪進入世界」而如此暗引智二24²⁵。當時的猶太文學也常談到亞當之罪的後果。由此可知，此處以人淪落故事及智二4為其背景；但聖保祿採用舊約的方法却很特殊，他不像舊約那樣生動有趣的描寫原祖之行為。例如：他不提到厄娃、樂園、生命之樹及原祖被趕出樂園……等等，而儼然像神學家採用神學的術語：如「過犯」、「背逆」、「不服從」、「審判」、「定罪」……等抽象的名詞。因此，我們可作以下有關原罪道理之結論：

(1) 由於聖保祿很自由的採用舊約雅威典人淪落故事，也隨心所欲的選用某一部分，可見他不把人淪落故事當作天主之啓示；也沒有藉著天主的啓示或其它歷史可靠的資料得知人類起初所發生的事件。

(2) 由於聖保祿採用創三和智二4，所以我們可以有根據的說：在這裏論及的「死亡」、「生命」應

該按舊約用法之意義來解釋。意即聖保祿所說的「死亡」，不是指生理上的死亡或永死，而是指精神上的死亡。有關此結論在以下的探討中會再次得到佐證。

(三) 罪惡藉著一人進入世界 (羅五12)

羅五12中，「罪」常常有一個特殊的意義：不是單單指亞當的罪，也不只說亞當之罪是人類歷史中頭一個罪；而是肯定藉著亞當之罪，有一種罪惡的勢力進入了世界，保祿將這種罪惡的勢力人格化，將它形容為一位殘酷肆虐奴化其屬下的女王^⑦。雖然保祿在此處採用圖像之說法，但羅五12仍包括以下有關於原罪道理的重要教訓；亞當之罪引入一個控制並奴化每一個人的勢力，在人還未決定前已深受此勢力的宰制；人一出生，就是在這個勢力所控制奴役的世界，不論人喜歡或不喜歡、贊成或不贊成，他就是生活在惡勢力統治下的國度中。此教導與原罪道理顯然有關係，而因此也是神學在重新解釋原罪道理時不可疏忽的因素。

(四) 亞當的罪與衆人之罪

按大部份釋經學家，羅五12裡的「衆人都犯了罪」是指本罪而言。根據這個看法以及以上所說我們可解釋「……因一人的悖逆，大眾都成了罪人。」(羅五19)這一句話的意義以及亞當之罪與衆人犯罪的關係是這樣的：一則，亞當的罪引入位格化罪惡的勢力。二則，雖然惡勢力迫使人行惡，可是不能勉強人犯罪；除非人自由的贊同。但實際上人常常順從惡勢力的推動而去犯罪。如此，亞當之罪以及位格化的惡勢力常是人之罪的遠因。在重新解釋原罪時，神學一方面要區分亞當之罪與亞當之罪

所引入位格化的惡勢力和它對人的影響以及人明知故犯的本罪；但另一方面也得說明彼此之間的關係。

(五) 亞當的罪與死亡

羅五12「死亡藉著罪惡也進入了世界」及羅五15「因一人的過犯大眾都死了」是什麼意思？按羅五12亞當的罪引入死亡的勢力，而罪惡的勢力引來死亡的勢力³³。當我們想到傳統的原罪道理時，我們不得不問在這裡所提到的死亡是何意？是生理的死亡？永死？或精神上的死亡？以下逐一來探討此問題：

(1) 在此所說的死亡並非生理之死亡：其一，聖保祿在羅馬書中提到的死亡是暗引創三及智二24；而這些章節都不是指生理上的死亡（請參閱本章第一及第二節）。其次，保祿在此將基督救恩工程與亞當之罪的後果作一比較，並且肯定基督的救恩工程遠遠超過亞當的遺禍。既然耶穌基督自己沒有免去死亡，也沒有取消人類身體上的死亡，因此我們也可以說亞當之罪不是我們生理腐朽的原由。

(2) 死亡並非指永死（下地獄）：一則，保祿在羅四以很慎重的態度談到亞巴郎得到成義。二則，保祿在羅馬書中也提到在天主審判前有好的猶太及外邦人（羅二14、15）。三則，他相信舊約所教導的：「天主主要照每人的行為予以報應。」（羅二6）。所以他一定不可能主張：人人都只因亞當的罪而受到永死的懲罰。

(3) 結論：聖保祿在此所說的就是指「精神上的死亡」。因著「亞當」（意即前人）之罪，深深影響人類歷史，又因為我們與這個因罪而腐敗世界之休戚相關，人看不出自己生活的意義。罪惡荒謬的

存在讓人對一切感受迥然不同，使人籠罩在失望恐怖之中，也讓人害怕面對天主的審判。因此，他面對一個很黑暗的生活和一個更黯然的死亡。按聖經的想法：這種生活簡直如同「行屍走肉」，根本上有「生命」。

總之，因為亞當之罪引入罪惡的勢力，而此惡勢力控制世界，而如此使人籠罩在黑暗恐怖之中，所以保祿能扼要的說：「……因一人的過犯大眾都死了……。」（羅五15）

第五節 聖經中有關天主正義與慈愛的教導

本文第一章第一節已提到傳統原罪道理和天主正義與慈愛有所抵觸。既然原罪道理是基督信仰的一部份，所以它應與聖經對天主正義和慈愛的教導相配合。爲了給予綜合部份（第四章）一個穩固的基礎，我們在本節中要探討聖經內有關天主正義及慈愛之訓誨，并簡單指出它與原罪道理的關係。

一 天主的正義

(一) 聖經的教導

(1) 舊約之教導：舊約時代的人們常體驗到他們與祖先及個人與社會在罪惡中的休戚相關。換言之，他們體驗到因其它人所犯之罪而引起的不幸以及祖先之罪行對後裔的遺禍。所以他們自然的會問天主的正義是怎麼樣？舊約的作者們以「天主依照每人的行爲審判人」（德十六13）來答覆此切身之

問題。差不多聖經中每部著作都以某種方式表達出這種信念；甚至於因別人罪惡的遺害，自己也遭受池魚之殃時，他們仍堅信天主對每人是正義的，要按每人的行為予以賞善罰惡。「天主按每人行爲審判每一個人」這種說法在舊約中，也用別的模式表達出來（耶十七10，三二19、詠六一13、箴二四12、約三五24、德十六12、14）⁵⁵。尤其是充軍時代（公元前五八七—五三八年）的耶肋米亞和厄則克耳先知，都強調天主對每人的正義。所以他們反對那時人們常引用的諺語：「祖先吃了酸葡萄，子孫的牙齒也要酸軟。」（耶三一29、則十八2）他們宣告每一個人所犯的罪，將來都免不了要受到懲罰。雖然，他們也不否認祖先和後裔在罪惡中的息息相關；但還是一再的肯定天主對每人的正義⁵⁶。

(2) 新約之教導：新約中很明顯表達出：天主按照各人行爲審判每一個人。例如瑪十六27「將來人子要在他的光榮中同他的天使降來，那時，他要按照每人的行為予以賞報。」瑪二五塔冷通之比喻很清楚的表明出天主只按每一個人的尺度、能力來審判賞罰。

雖然保祿很強調說：「人成義不是由於遵守法律而只是因著對耶穌基督的信仰。」（迦二16）；但也表明出舊約和新約之共同信念：「到那一天『他要照每人的行為予以報應』」（羅二6）；「我們每人都要向天主交自己的賬。」（羅十四12）

其它新約的著作也包含同樣的格式和信念：「你們既稱呼那不看情面，而只按每人的作爲行審判者爲父，就該懷著敬畏，度過你們這旅居的時期。」（伯前一17，并請參閱默二23，三十12、13，二二12）

(一) 此教導與原罪道理的關係

天主教義是舊約和新約一致承認的看法及不可否認的事實，所以原罪道理應維護聖經中下列似乎矛盾的訓誨：人人常因別人的罪而受到損害；但是每一個人又必須對自己的罪負責——因為天主對每一個人是正義的。因此在重新解釋原罪道理時，我們不可忽略人人與祖先和社會在罪惡上的休戚相關；但另一方面，也不可否認天主之正義，因為「天主要按每一個人的行為審判每一個人」確是舊約和新約共同之信念。

二 天主對罪人的愛

(一) 聖經的教導

(1) 舊約之教導：舊約的作者不但相信罪惡的嚴重性，也體驗到祖先與子孫及個人與社會的休戚相關。雖然如此，他們都堅信天主對罪人的愛。雅威典作者刻劃入微的描述出天主對原祖的寬恕——逐出樂園前為他們縫製衣服及許下戰勝罪惡的諾言。按雅威典作者的看法：天主懲罰人類的背後常滿懷慈善與關愛（創三15，22）。甚至於庇護罪人加音（創四15），保護諾厄並與他立約（創六、九）等等^①。有關天主對罪人的愛。

申命紀派的作者，以他的著作鼓勵留在猶太的遺民：天主會忠於他的許諾，寬恕和重新接納他的百姓^②。司祭典派之著作中常呈現許多的贖罪禮，這是由於作者常體驗到罪惡的腐敗，民衆因罪惡之

浸淫而常需要重新得到罪的赦免。雖然天主的選民都充滿著邪惡；天主的愛仍是恒久不變的。因為在宇宙中有一個固定的，不能摧毀的秩序；同樣在人類和猶太教的團體中也有一個固定的，罪惡不可摧毀的秩序——那就是天主對人的慈善，對於充滿罪惡的百姓之愛的表現和效果^⑤。

特別先知書及聖詠也淋漓盡致的表達出天主對罪人的愛：「就如東方距離西方有多麼遠；他使我們的罪離我們也多遠。」（詠一〇三十二並參閱歐二、耶三一、則十六、依四二等）

(2) 新約之教導：天主對罪人的愛是耶穌常宣講的道理。例如：「他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。」（瑪五43-48）尤其路加福音十五章用三個比喻表達出天主對罪人無微不至的真情。在耶穌的行為上，也同樣的表達出天主對罪人的愛。按若十四9「誰看到我，就是看到父」，當我們看到耶穌就會看到天主對罪人的愛——他不棄絕罪人，他和他們一起吃飯并如此接納他們加入自己與天父的關係中。他到稅吏匝凱的家且住下以及對淫婦推心置腹的態度……再再都表明出天主對罪人無比的愛情。

只因爲耶穌言行一致的宣講天主對罪人的愛，他才能要求作惡多端的我們（路十一13）應彼此原諒，不但七次而是七十個七次（瑪十八21-35）。同樣地，復活基督之顯現也表達出天主對罪人的愛：他顯現給否認他的伯多祿及逃跑的門徒們，他賜給他們平安，稱他們爲兄弟（參閱瑪二八10、若二十17）。

若望福音和保祿書信，以動人的話說出天主對於罪人的愛：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生，因爲天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是爲叫世界藉著他而獲救（若三16-17，若一四9-10）。」基督在我們還是罪人的時候，就爲我們

死了，這證明了天主怎麼樣愛我們。〔羅五8〕因爲，假如我們還在爲仇敵的時候，因著他聖子的死得與天主和好了；那麼，在和好之後，我們一定更要因著他的生命得救了。〔羅五10〕

(二) 此教導與原罪道理的關係

二，有關於天主對罪人的愛，是舊約和新約共同和堅決一致的信仰，此信念應與原罪道理及一切道理相配合。因此對原罪道理新的解釋應清楚的表示：我們被捲入祖先和社會的罪惡中；但這都不能阻擋天主對我們有效力的深愛。另一方面，我們相信天主的愛也不該使我們忽略聖經的教導；而且重新解釋原罪道理也應使我們理會出信友的什麼態度，是屬於罪惡之休戚相關？什麼樣的行爲却是合乎我們對天主之愛的信仰？

第三章 特倫多大公會議原罪公告所包含原罪 道理的因素

按照第二「司鐸培養法令」十六節的指示：「……在講授教義神學時，首先應提出聖經的論證；之後，應講明教父們的教導……以及每條教義的歷史……。」但由於篇幅有限，本文無法詳述原罪道理之信理歷史，如果讀者有興趣的話，請參閱①所舉出的著作。

本文只是講明特倫多大公會議的原罪公告，而不注釋訓導當局在特倫多大公會議以前有關原罪道理的宣言，這自然有一點不合乎理想；但基於下列的理由，仍是足夠及合理的：一則，特倫多大公會議以前，訓導當局有關原罪道理的申明只是地方會議的宣言，而非教會以最高宗座或大公會議權威的教導，例如：迦太基會議（Carthage, 四一八年）與奧良會議（Orange, 五二九年）及塞諾能會議（Sens, 一四〇年）有關原罪宣言（DS 1111—1114, 371—372, 728）之權威，直至今日仍是神學家所爭論的。二〇一一年教宗依諾森三世所寫的一封信「論聖洗的效果」也非以宗座權威發言；或是在有些大公會議的文件中，雖然提到有關原罪的問題，但並非專門陳述原罪的道理。又如一二七四年里昂大公會議（DS 858）與一四三九年佛勞楞斯大公會議（DS 1306）「論人死後的命運」，但不是專門講論原罪問題。二則特倫多大公會議之後，訓導當局也沒有再發表一種專論原

罪道理的文件。因此，教會最高訓導當局正式的、明顯的、專門的討論原罪問題的唯一文件仍是特倫多大公會所宣佈的原罪公告。三則，既然特倫多大公會採用以前地方會議之文件，且加以修改，所以討論特倫多大公會的原罪公告時，不得不也會提到以前地方會議有關原罪之教導，如此一來，不但探討特倫多大公會的原罪文件，也會論及以前地方會議有關原罪道理之宣言。在講解特倫多大公會原罪公告及其正式教導之前，我們必須先研究此重要文件的歷史背景。

第一節 原罪公告的歷史背景

探討原罪公告的歷史背景，僅僅是爲了能够發現，在原罪道理的新解釋中應注意之因素。所以我們不能討論許多個別的問題。筆者認爲這個公告本身（DS 一五一〇—一五一六）和大會中所編寫的「異說目錄」^②及以下所引用的特別研究，已足夠來明白這個文件的教導。

一 特倫多大公會發表原罪公告之理由和目的

(一) 發表原罪公告的理由

從編寫原罪公告的歷史和序言（DS 一五一〇）我們得知：因爲當時「對原罪及其補救之道引起各種新的和舊的爭論」，所以很明顯的，大公會議是針對當時的異說來編寫他的宣言。此公告是反異說的文件，因之在解釋研究時，我們得遵守以下重要的原則：

(1) 這類文件針對異端的重點而加以否認；爲了指出異端之所在，它們採用與異端相同的觀念；但是予以擯棄之。例如：白拉奇派 (Pelagianism) 主張亞當的罪傷害我們，只是因爲我們故意模仿他的壞榜樣^③。教會否認此點，因此爲要了解教會訓導的真正意義，必須要注意白拉奇派所謂的「模仿」是故意的模仿而非小孩學父母或老師自然的「模仿」^④。

(2) 由於反異端文件的目的是在於擯棄異端，所以教會訓導當局強調此種形式的否定部份，而不強調肯定的部份。例如：尼西亞大公會議擯棄亞略異端的主張：聖言是受造的，因此在尼西亞信經導我們聖言「是由聖父所生，而非聖父所造」的格式裡，強調之處在於聖言「並非爲聖父所造」。同樣，反對白拉奇異端並說明亞當之罪是「藉自然傳生流傳給後裔，而非藉模仿」之格式的重點在於「不是藉著模仿」。從字面上來看，肯定「聖言由聖父所生」、「亞當之罪藉自然傳生而傳於後裔」，只是此種格式的次要目的；至於聖言如何「由聖父所生」或亞當之罪如何「藉自然傳生」流傳於後代之問題，這種反異端的文件並未加以解釋說明^⑤。

(二) 發表原罪公告的目的

特倫多大公會議委員會之主席很清楚的宣佈，他希望大會能議決一個對信友有益處的文件^⑥。文件的序言也明晰的說出其目標「爲使動搖者得以堅強」(DS 一五一〇)。因之，此公告也是一個牧民性的文件。所以在講解時，應遵守下列兩個原則：

(1) 由於是牧民性的文件，所以絕不包含任何純粹自然科學之理論或任何與宗教和生活無關的真理。也就是說，一切正式之教導都協助人在世時度一個有意義的生活，並與將來獲享永遠的幸福有關

7. (2) 因著它是一個牧民文件，所以它也不解決神學派系彼此爭論之問題。我們可從大公會議的草案上，看出參與大公會議的神學家和主教們，都沒有解決神學派彼此爭論的問題。後果是有時此文件之道理模糊不清⁸。

二 特倫多大公會議棄絕之異端

大會所發表的原罪公告裡，既未提及它要擯棄的錯誤之說，也沒有例舉那些提出異說者的姓名，但與會的教長們編了一個「異說目錄」。從這個目錄，我們可以知道大公會議要棄絕什麼樣之異說，也讓我們看出按大會的看法誰是主張者。也許此目錄並未確切了解宗教革新者的看法，也不能給予滿意的答覆；但仍然能幫助我們了解大公會議在原罪公告裡所要表達的真理。

(一) 有關貪慾本質不正確的看法

第一個異說主張：原罪是存留在人靈上的惡劣貪慾，聖洗聖事也不能將之洗淨，只是領洗以後天主不把此存留的貪慾歸於人而已。換言之，原罪與惡劣貪慾是一致的。因此人領受聖洗之後，原罪仍存留在成義者的身上，只是天主不再計算他的罪罷了！⁹。從「異說目錄」中可得知大公會議把這種看法劃屬於馬丁路德 (M. Luther. 一四八三—一五四六)。從房萊斯 (Vanneste) 有關原罪公告的歷史研究，可看出特倫多大公會議的一切爭論中最重要問題是：「那存留在已成義的人身上是不是真實的罪？」¹⁰。既然如此，我們在解釋此公告時，應注意下列兩點：

(1) 大公會議主要任務仍是答覆「那停留在已成義的人身上是不是真實的罪？」所以它從恩寵論（成義）和聖洗聖事的角度來探討原罪。因此它對原罪流傳等類似問題，沒有多大的興趣，也沒有專門去研究。有關亞當之罪及原罪流傳等問題，天主教及新教之間的看法區別並不大，也許根本沒有分別^①。由於同樣的理由，甚至原罪本質的問題為大會看來是個次要問題；再加上當時天主教的神學沒有一致的看法，所以他們將它擱置一旁，沒有解決此問題^②。

(2) 既然大公會議最重要任務是答覆成義者身上還存留的貪慾是什麼；又因為原罪公告只在第五信條處理此問題，所以為大會看來，這個公告最重要的部份是第五信條^③。

(一) 對原罪本質不正確的看法

瑞士宗教革新家茲文格利 (Zwingli, 一四八三—一五三一) 認為「亞當之罪對其後裔的效果不是罪惡，而只是病症和死亡而已。」「異說目錄」上沒有提及茲文格利對原罪的主張；然而按房萊斯 (Vanneste) 對原罪公告背景的研究：茲文格利以上的主張是屬於原罪公告教導的背景^④。由於此主張很相似白拉奇主義的原罪看法，所以特倫多大公會再次宣告對白拉奇主義的棄絕。

(二) 有關原罪內在性不正確的看法

「原罪不在我們內而僅僅在亞當內」。這種看法「異說目錄」把它當作第四個異端，並把它歸於荷蘭天主教的神學家彼濟烏 (Pitius, 歿於一五四二年)^⑤。彼氏認為亞當之罪不是真正的在我們內，只是天主將亞當的罪外在地歸於我們。因此原罪也不是每個人所自有的。原罪公告第三信條駁斥「這

種法律主義的原罪論」^⑤，並且申明說：「……它在每人身上，為每一個人所自有的……」。當此公告肯定原罪就根源而說是一個，它並不是主張一偶論或棄絕多偶論，而只是要棄絕彼氏的學說。

(四) 有關原罪流傳不正確的看法

第四個異端是白拉奇主義：有些基督教人士，以為愛拉斯模 (Erasmus, 一四六六—一五三六) 及一些天主教神學家贊成白拉奇主義的看法^⑥，雖然這種懷疑大成問題，它仍影響大公會議工作的方向。爲了表示天主教絕對不贊同白拉奇主義，所以大會採用了第五、六世紀迦太基和奧良會議反白拉奇主義的文件，隆重地在第二、三、四信條中再次申明對白拉奇主義的擯棄。

(五) 有關嬰孩洗禮不正確的看法

「異說目錄」列舉許多各種不同，關於嬰孩洗禮之錯誤看法，連革新教會也棄絕這些理論。訓導當局爲答覆有關嬰孩洗禮的重要性和意義問題，而在第四信條內重新頒佈迦太基會議之第二信條 (DS 1113)。

三 原罪公告之寫成

(一) 原罪公告於大會早期已寫成

特倫多大公會議是一切大公會議中爲時最久的會議，會期前後共十八年（一五四五—一五六三）

其間會數度中途休會遷移會址。雖然如此，僅僅在大會開幕半年後，即一五四六年六月十七日，大會已公佈了原罪公告。從大會的記錄裡可看出原罪公告很早就寫完了，因為大會認為在講論路德革新運動所引起有關成義的問題之前，應該先答覆有關原罪的問題。所以「原罪公告」可說是「成義公告」的序論，兩種文件相得益彰、彼此補充、互相有密切的關係。因而在解釋「原罪公告」時，也得參考「成義公告」。

(二) 原罪公告於倉促中完成

特倫多大公會議的原罪公告不但很早便寫成了，而且也在極短的時期內完成。一五四六年五月二十八日，大會首任主席宣佈：大會應該着手撰寫一篇講解原罪道理的公告。且計劃在下次會期發表（一五四六年六月十七日）。因此，大會只有三週的時間來撰寫原罪公告。由於大會在這段時期內，還有其它問題尚待討論和解決，所以「用以撰寫原罪公告的時間，只佔這三週中的一小部份^①。因為必須在短時間內完成，所以大會的專家們沒有時間徹底研究教會之訓誨和路德、效文格利……及其他人士之看法。因而此公告不能視為有系統而積極完整的原罪論。

總之，原罪公告是一個反異說的文件，也是教會牧民的宣言。它棄絕一些與天主教相抵觸之看法但並不是一個有系統的原罪論；甚至於對原罪的本質也沒有下一個定義。雖然如此，假使我們善加採用有關於此公告的研究，而且把原罪公告當作天主教信仰的表達，則原罪公告雖有其時代中的限制和缺點；但在原罪道理的新解釋中，仍會供給我們許多寶貴的觀點。由以下的講解中，我們會發現之。

第二節 原罪公告的教導

我們在此只爲了重新解釋原罪道理而探討特倫多大公會議原罪公告的教導。從這個角度我們將原罪公告的五個信條作簡單的注釋。如此，可以指出公告所正式教導的信仰，也能明示尚未答覆的問題。

一 第一信條 DS 1151 (鄧七八八)

誰若不承認：第一個人亞當在地堂裏觸犯天主的命令之後，立即失落他已擁有的聖德和正義；由於此叛逆之罪，他招致天主的義怒與不悅，以及天主已警告過他的死亡；在招致死亡時，他也成爲那「握有死亡權勢者」——魔鬼的俘虜（希二14）；因此觸犯天主的罪，整個亞當在靈魂及肉身上受到損傷——則此人該受絕罰。

第一信條主要講論的不是亞當犯罪的事實，也不是亞當之罪的本質，而是亞當之罪的後果。基督教和天主教對於此問題沒什麼爭論，所以開大會時，很順利的就預備好這個信條，也順利的通過，只是添加一些修改^①。此信條之內容對此次的大公會並不重要；但爲重新解釋原罪道理，以下幾點是值得注意的：

(一) 有關原始正義的教導

1 亞當與恩寵

大公會議關於亞當的恩寵，沒有作任何決定性之教導。它不答覆當時神學家爭論的問題：亞當是否_在恩寵內被創造，或是創造之後才領受恩寵？甚至於也沒有提到墮落前的亞當有沒有領受恩寵。從信條寫成的歷史可證明此點——最初草擬的是「亞當失去了恩寵」，但後來大會將之刪除，而改用「失落他已擁有的聖德和正義」²⁰。也就是說大會沒有清楚肯定犯罪的亞當，是否已經有聖化恩寵。再則，「聖德和正義」這兩詞是採用智九：2、3中描述人在世上的情況，與恩寵不完全同義，所以這也告訴我們大會沒有肯定墮落前的亞當是否有了聖化恩寵²¹。

2 亞當與完備恩賜

有關完備恩賜，大公會議也沒有給我們任何正式的教導，甚至還可以說大會故意避開這個議題。因為特倫多大公會沒有採用按照傳統之方式，來描述地堂裡的亞當所擁有特恩的草案²²。由此可見，大會不看重地堂和完備恩賜之失落，而認為聖德和義德的喪失才是亞當之罪最嚴重的後果。

要之，訓導當局最重要的文件中，有關原始正義的看法——亞當墮落前的情況，沒有什麼正式的教導，所以為他不是一個重要的問題。

(一) 關於亞當之罪的教導

有關亞當之罪的問題，例如：亞當犯了什麼罪？所謂亞當之罪是誰犯的？一個團體或亞當厄娃這兩個人？人類第一次犯罪到底是在什麼時候？……此類問題大公會議不提，因為這類問題為當時的人根本不成問題。那時天主教和基督教的神學家和教友以及大公會議的專家們，對這些問題的看法是相同的：他們將人淪落的故事，當作人類在起初發生事件的一個報告。我們現代人的問題，他們還沒想到，而因此也不會給予答覆。實際上，大會對這些問題沒有什麼興趣，因為此公告的主題乃是原罪的補救之道，以及在已成義者身上還存留的貪慾本質。為答覆這個最重要的問題，他們不必知道亞當厄娃或人類第一個罪是在什麼時候或在什麼情況下觸犯的？因此，原罪公告中，亞當之罪的問題是屬次要的範疇。

(二) 聖德與義德的失落

既然大公會議沒有答覆墮落以前的亞當有沒有聖化恩寵，所以我們可將以下的教導：「……亞當在地堂裏觸犯天主的命令之後，立即失落他已擁有的聖德和正義。」作如下的解釋：亞當本來與天主有好的關係，此謂之「聖德」和「正義」；然而由於他的罪而受到擾亂：因其觸犯天主之命令而失落了聖德和正義。此聖德和義德的喪失，是亞當之罪的後果以及其它後果的根源。

(四) 亞當的死亡與亞當之罪

當第一信條肯定：「由於此叛逆之罪，他招致……天主已警告過他的死亡。」此「死亡」有什麼意思？我們用下列的步驟來澄清「死亡」的意義：

1 此「死亡」不指生理的死亡

大公會議不將亞當在肉體上的死亡，當作其罪的後果，由下列的理由可證之：其一，信條是根據創三和羅五，而這些聖經章節中之死亡，並不是指生理上的死亡（參閱第二章第一、二、四節）。其二，特倫多大公會議本來預備棄絕以下的草案：不管亞當有沒有犯罪，他都必定會死；但是大會後來仍沒有頒佈此草案^②。其三，信條本身很謹慎的說：「亞當招致天主……，……已警告過他的死亡。」也就是說，被趕出地堂之後，遠離天主的那種死亡。

2 此「死亡」不指永死

大會不肯定也不教導，因亞當犯罪，他就受到永死（下地獄）的處罰。大公會議雖然說亞當招致天主的義怒與不悅……並成爲魔鬼的俘虜……等等；但這些都不是說亞當受到永死。爲何呢？因爲按智十：1、2，中古世紀的神學或藝術作品，都將亞當看作一個得到救援的人，而且在聖誕節的禮儀中紀念「聖亞當」（參閱第一章第一節）。所以類似的話，我們可作如下的解釋：因亞當犯罪，他本來應受天主的懲罰，只由於天主的恩寵使他皈依，他才從罪惡的奴役中被拯救出來而成爲得救者。

3 結論：指精神上的死亡

因著亞當所犯的罪，他失掉了聖德和義德，以及與天主美好的關係；由於失去原來與萬有之源的和諧，因而也與自己的存在喪失了和諧，這就是精神上的死亡。同時因其罪，他對死亡的感受也改變了，因為他以害怕審判的心情面對死亡。

(五) 亞當因所犯的罪而整個人受到損害

特倫多大公會議說：「亞當觸犯天主的罪使整個亞當在靈魂和肉身上受到損害。」此並不教導亞當原先擁有完備恩賜，其後因為犯罪之故而喪失了這完備恩賜。我們可作以上的肯定是因為大會沒有頒佈類似教導的草案^②。既然特倫多大公會議採用奧良會議的第一信條（DS 1118）；又因為奧良會議棄絕白拉奇主義下列的主張：人的自由因著亞當的罪毫無損傷，因而特倫多大公會議特別強調亞當整個人受到損害；並且按照整體的人性觀教導我們：不僅亞當的身體、自由、知識……而且整個人因其罪而受到損害。

總之，第一信條不提到亞當墮落前的情況，也不詳細講論亞當之罪，只討論亞當的罪為其本人之後果；因著亞當的罪，亞當原來與天主（善）的美好關係被擾亂了，因其罪亞當失掉真實之生命，及與天主（善）的合一，即由於他與生命之泉源脫離關係，以致使整個人敗壞。但在此處大公會議並未說明這種敗壞的程度及其範圍。

二 第二信條 DS 一五一一（鄧七八九）

誰若說：亞當之罪只傷害他自己，而未害及他的後裔；他祇為自己，而並不也為我們，失去了他從天主那裏所領受的聖德和義德；或說，那因了他悖逆之罪所沾染的亞當，傳給全人類的只是死亡和肉身上的罪罰，而不是靈魂的死亡——罪，則此人該受絕罰。因為這與宗徒所說的相抵觸：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入世界，這樣死亡就殃及眾人，因此眾人都犯了罪（羅五12）」。

特倫多大公會議採用了奧良會議的第二信條（DS 三七二），當討論亞當的罪對整個人類之後果，他棄絕白拉奇主義及玆文格利有關原罪之看法（請參閱本文第一節）。爲了明白他對於重新解釋原罪道理的貢獻，我們指出以下幾點：

（一）亞當之罪和人類的痛苦及死亡

1 生理死亡及痛苦不是亞當之罪的後果

當大公會議駁斥白拉奇主義和玆文格利的看法時：「……亞當傳給人類的只是死亡和肉身受罰。」本信條似乎在肯定肉體（生理）的死亡和痛苦是亞當之罪的後果。雖然如此，基於下列的理由，我們仍認爲特倫多大公會沒有正式教導亞當之罪是肉體死亡及痛苦的原故。一則，既然大會以此說法來駁斥白拉奇主義和玆文格利的主張，又因爲這兩種異說否認亞當把罪傳給人類，所以此格式不強調亞當之

罪與人類死亡和痛苦的關係，而注重亞當把罪傳給人。但此罪到底是何意？待下文我們會詳論。二則按照我們對於第一信條的了解，亞當自己生理的死亡不是罪的後果，那他的罪就更不是人類死亡之原因。三則，特倫多大公會預備了此草案；但沒有頒佈：「亞當在墮落以前有完備的恩賜——不會死的特恩。」²⁵。既然大會沒有肯定墮落前的亞當擁有不會死之特恩，所以也沒有正式教導亞當及人類生理上的死亡是亞當之罪的後果。

2 結論：大會有關人類死亡的教導

由於亞當之罪，我們的痛苦和死亡因而更難堪，更黑暗；因為我們生活在一個有罪惡之世界中，受到罪惡的侵蝕和影響。所以我們對於生理的死亡和痛苦的感受，與無罪的人對同一現象的感受迥然不同。

(二) 亞當傳給全人類的是靈魂的死亡——罪

大公會議用「亞當傳給人類的是靈魂的死亡——罪」這句話來棄絕白拉奇主義和亞貝拉 (Abelard, 1115-1178年歿) 及茲文格利的主張：亞當只是把死亡和肉體的懲罰傳給全人類。換言之，大會肯定亞當也把「罪」傳給人類。參加大會的一位樞機主教常要與會的專家澄清原罪的「罪」究竟何意²⁶；但是由於要在短促的時間內寫出原罪公告，再加上當時的神學對原罪的「罪」不清楚，所以大會從來都沒有澄清此「罪」的意思。根據下列之反省，我們能指出一些對此教訓錯誤的解釋，然後提供一個積極之解釋。

1 錯誤的解釋

(1) 亞當之罪使所有人受到永罰；這種解釋是不正確的，因為大公會議時代的禮儀常將舊約的名人：若亞敬、安納、馬加伯兄弟等當作聖人看待。所以他們一定不會說，這些聖人因著亞當的罪受到永罰。

(2) 由於亞當之罪，全人類都該受永罰。這種解釋也不正確，明顯地與舊約和新約共同的信仰相違背。聖經中一再地表達出：「天主按照每人的行為審判每一個人。」

2 筆者的看法

從白拉奇主義爭論以來（第五、六世紀），拉丁教會將亞當之罪的一個後果稱之為「罪」。然而拉丁教會早就看出此「罪」一來與本罪大不相同，二來與罪罰也不相同；但是一千多年來的神學不能澄清「原罪」裡的「罪」到底指什麼^②。

爲了避免人們把天主教會當作白拉奇主義者，爲了保存傳統的道理，所以特倫多大公會議採用一千年前奧良會議之說法。它用奧良會議的話來棄絕白拉奇主義，而如此教導：亞當之罪不僅僅損傷人的身體和物質的平面，而且也使人倫理和宗教範疇上受到損害，他的罪擾亂人與神和近人的關係^③。

(三) 原罪的流傳

雖然特倫多大公會議的神學家及主教們，按照當時的神學認爲原罪是藉著自然傳生而傳流的；雖

然他們採用奧良會議反對白拉奇主義的信條，他們仍然不提到此主張，而只是含蓄的說到原罪是藉自然傳承傳給後人。由此可見：爲他們看來，亞當的罪影響後裔的事實比藉什麼方式影響後代都更重要。他所要強調的只是亞當的罪實在影響人類。

總而言之，大會在第二信條內肯定下列重要的道理：亞當之罪不但傷害本人，而且也使所有的人。在倫理和宗教平面上遭受損害，並使整個人的生存在各方面轉壞。

三 第三信條 DS 一五二三（鄧七九〇）

誰若說：亞當的罪——此罪就根源來說是一個，它藉自然傳生而非藉模仿傳給後人；並在每人內，爲每一個人所自有的——可用人性之力量，或其他任何方法，而不是只因我們唯一中保耶穌基督之功績得以消除，即那因自己的血，使我們與天主重歸和好，「成了我們的正義、聖化和救贖者。」（格前一30）或否認基督這種功績藉著以教會合法之儀式所行的洗禮分施給成人及兒童——此人該受絕罰，因爲「除了他以外……，在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的。」（宗四12）因此聖經上說：「看，天主的羔羊，除免世罪者！」（若一29）「因爲你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。」（迦三27）

本信條主要講論基督救援工程及聖洗聖事，僅以次要方式——只在附屬子句中提及原罪。本信條採用彼濟烏（Pighius, 一五四二年歿）的說法，而因此以不適合的方式，把我們內的原罪稱作「亞當的罪」²⁹。雖然如此，它對原罪的描述，使我們能更清楚的看出一些在第一和第二信條裡，已經提到的果性原罪因素：就是原罪與我們誕生之關係以及它的內在性³⁰。

本信條不採用早期地區會議之文件，它是由特倫多大公會撰寫的，此信條合乎聖經及聖奧斯定之教導，擯棄白拉奇異端。因此，革新派人士很容易接受它的內容③。

(一) 原罪在我們內所招致的損失

1 原罪之嚴重性

當大公會議肯定原罪不能以人性的力量或其它任何的方法得以消除之時，即肯定原罪的嚴重性：原罪的損傷，既不是人在倫理和宗教上最大之成就，也不是天主在舊約時代賞給他的子民最偉大之恩賜（梅瑟法律）所能補救的；唯有基督及其救援工程，才能夠消除亞當之罪在我們內所招致的損害。也就是說僅僅天主與人的唯一中保耶穌基督才能夠消除亞當之罪的遺禍，使我們與天主和好。

2 原罪傷害之程度

本信條只肯定原罪的傷害是極嚴重的：因為人之力量或天主之法律都不能對原罪的傷害予以補救；但它並未說明原罪傷害的程度。然而在成義公告的第五條至第七信條大會加上另一些教導，來說明原罪沒有使我們喪失自由。成義公告第五條擯棄那種在亞當犯罪之後「人失去自由，人的自由意志被破壞」的主張（DS 一五五五）。同樣在第六信條裡（DS 一五五六）大會棄絕以下的主張「人沒有能力作惡，因此他的惡行一如他的善行，不僅是天主所允許的，而且是天主所安排」的看法。在第七信條（DS 一五五七）大會擯棄以下之主張「誰若說，所有人在『成義』之前所做的一切行為，不拘因

任何理由而做的，都是真正的罪惡，或都遭受天主的惱恨，或說，誰越努力準備自己，走近恩寵，則他所犯的罪，亦越是沉重。」總之，按特倫多大公會的教導，雖然原罪並沒有使人性完全敗壞；但它招致之損害是很嚴重的。

(一) 原罪與救援

1 原罪與人得救的需要

按本信條原罪所引起之損害，至少是人需要得救的理由之一；它也是人不能自救的原因。因此，原罪論與救援論和恩寵論有著密切的關係，應彼此參照、互相補足。

2 基督以前的人是否可得救

本信條不肯定也沒有說明基督以前的人是否得救，或以什麼方式得到原罪之消除。僅說明基督的救援工程，是亞當之罪唯一的補救之道。然而我們可如此肯定：既然特倫多大公會的教長及神學家們在禮儀中紀念亞當、亞伯爾、默基色德……等，並把他們當作聖人，所以他們絕對不會否認基督以前的人也可得到原罪之消除。

(二) 原罪與聖洗聖事

當本信條告訴我們：基督的功勞藉著聖洗聖事分施給成人和兒童，它暗示基督的救援工程以及聖

洗聖事與原罪之消除有很密切的關係。因此可以推論，聖洗聖事之神學能够使我們了解原罪和它的效果。聖洗聖事所給人的一切：如成爲基督的奧體，成爲教會的成員，分享教會的先知、司祭和王道之使命等等，這些都能够讓我們明白原罪的性質。

(四) 原罪「就根源而論是一個」

從大公會議的歷史，可看出藉著此話大會要棄絕彼濟烏之看法。按彼氏的看法，原罪只是一個；在後代身上不是實在的，原罪只是天主把亞當的罪外在的歸屬於其他的人^⑫。由此可見，此形式只要說：原罪就其根源是一個，但人人染原罪之後，則是多數的。由以上的教導，可作下列結論：

2 結 論

(1) 雖然特倫多大公會議的主教和神學家們，相信人類是從一對原祖父母（亞當厄娃）而來的；這個信條仍然不表示肯定一偶論；因爲他們所講論的，只是攢斥彼氏的主張。藉此信條他們不答覆那時沒有提出的問題——人類由一偶或多偶的起源。

(2) 既然「異說目錄」也把「原罪不僅有一個，而是多個」的主張當作大會應該棄絕的錯謬之說，所以有些神學家以爲大會攢棄多種原罪的看法，即不但有亞當厄娃所流傳的原罪，也有個別團體、不同國家其特有的「淪落」和「原罪」。然而「原罪就其根源是一個」的說法並不是棄絕此種看法。因爲大會主要是駁斥彼濟烏的主張，其次，與會的教長和神學家知道：「有多種原罪」之主張出現在聖奧斯定的著作中，而大公會議譴責聖奧斯定之教導，這是完全不可思議的事^⑬。

(五) 原罪「藉自然傳生而非藉模仿傳給後人」

1 此形式與白拉奇異端

據聖奧斯定所述，白拉奇主義者主張亞當之罪傷害我們，只當我們故意模仿他。也就是說亞當的罪只是為我們立下壞榜樣^⑤。然而聖奧斯定之觀點却正相反，他認為原罪是藉自然傳生，而非藉模仿^⑥。雖然他的教導深深影響迦太基和奧良會議以及整個拉丁教會的原罪論；但是直到特倫多大公會的時代，此反白拉奇異端之形式，才正式納入教會訓導當局的文件中。

2 「非藉模仿」的意義

由於此格式是駁斥白拉奇異端，所以「模仿」應照白拉奇主義之意義來解釋；他棄絕的是：只當我們「明知故意的模仿」——亞當之罪才傷害我們。因此「非藉模仿傳於後代」的意思：不但當我們明知而故意的模仿他的壞榜樣時，而在還沒有採取立場之前，亞當之罪已經使我們在倫理和宗教平面上受到損害。

3 「藉自然傳生」的意義

大會藉這句話要表明：每一個人當他誕生在世界上時，他就列入一個有罪惡的人類中而染上原罪。此是教導我們原罪之存在先於任何壞榜樣的影響，也先於個人之抉擇，人在原罪的影響下開始存

在³⁸。所謂的「自然傳生」不僅是生理之傳承，而也包括形成整個人的過程。也就是說「自然傳生」並不單指在母胎裡成胎的傳生，也指使一個人成爲人類一員的一切因素，如環境及榜樣之影響以及產前產後的胎教及撫養等³⁹。簡言之，這種格式要表明亞當的罪在人採取立場之前，已經影響我們，意即惡的表樣發揮他的影響之前，人已在原罪的影響下開始他的存在。所以當有人主張：生育時，所生的僅是新人；但所生的兒女染上原罪，是由於列入有罪人類之中，而因此受到此腐敗情況的影響；此看法並不違背特倫多大公會的教導，因爲大會並沒有說明自然傳生與人染原罪之前到底有什麼關係³⁸。

(六) 原罪「在每人內，爲每一個人所自有的」

在「異說目錄」中，可清楚看出此教導是直接反對彼濟烏的看法。因爲彼氏認爲原罪並不真正正在我們身上，它只在亞當身上。人們有原罪是因爲天主把亞當的罪歸屬於他們。既然本信條上述之說明只是棄絕彼氏的看法，所以當現代神學顧及到人類由多偶起源之可能性，他就可以用「列入有罪惡人類中而染原罪」去解釋染原罪的方法；但是必須表達出：原罪的確流傳給所有的人，並成爲每一個人所自有的。

總之，雖然此教導只在本信條的附屬句子裡提到；但仍是重新解釋原罪道理時，應整合容入的因素：亞當的罪在我們採取之前，已嚴重內在地損害我們，使人需要基督的救恩。

四 第四信條 DS 1514 (鄧七九一)

誰若否認：新生嬰孩該領受聖洗，即使他們生於領過洗之父母；或說：他們因要得罪赦而受洗；但他們並未由亞當染來，那為進入永生必須以重生之洗得以消除的原罪，因而認為兒童洗禮有「赦罪」意義不是真實的，却是虛假的——此人該受絕罰——因為宗徒說：「就如罪惡藉着一人而進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界，這樣死亡就殃及了衆人，因為衆人都犯了罪。」(羅五12) 此話應該按照傳佈普天下的天主教之傳統解釋法予以了解。依照此信仰的標準，根據宗徒之傳統，甚至本身還不能犯任何罪的嬰孩，確因了罪赦而受洗，為藉重生洗禮洗淨那出生時所染之玷污。這是因為「人除非由水及聖神而生不能進入天國。」(若三5)

特倫多大公會議在此信條內探討嬰孩洗禮的意義和必要性。雖然「異說目錄」列舉許多有關嬰孩洗禮的謬論(請參閱「異說目錄」第二、八、九、十、十一、十二信條)，然而對大公會議看來，本信條並無任何極大的重要性。原先它只是現有第五信條的程序而已；它所棄絕之看法也是新教所駁斥的。③，沒有經過多少次的討論，便順利地被大公會議通過④，本信條幾乎只是迦太基會議第二信條(DS 223)的再版而已。但是它對原罪神學而言是很重要的，因為它重述迦太基會議之教導⑤。第五世紀時，迦太基會議結束了第一個有關原罪問題之爭論，而明確地宣佈「原罪」的存在，也是頭一次採用「原罪」這個名詞。當特倫多大公會議採用迦太基會議的文件時(只是修改一些)，無形中提高了它道理的權威——將它作為大公會議之教導。以下將指出此信條為重新解釋原罪道理極為重要的貢獻。

(一) 「原罪」的存在

1 本信條之內容

本信條肯定連「本身還不能犯任何罪的嬰孩，確因了罪赦而受洗，……。」大會曾兩次採用這種說法，為擯棄以下之主張：「兒童洗禮的「赦罪」意義不是真實的，却是虛假的。」大會很清楚的說明：嬰孩本人不能犯任何罪過。因此，他們不是為獲得他們自己罪過的赦免而領受洗禮，他們為獲罪之赦而受洗是因為「染有亞當流傳下來的並藉重生的洗禮才得以消除的原罪。」他們應藉「重生洗禮洗淨那出生時所染之玷污。」如果此種似乎矛盾之教導是真實的——本身不能犯罪的兒童，確因了罪赦而受洗——則必須有一種不來自兒童們自己之行爲；且先於他們個人行爲的「罪」——由於亞當之罪所染來的「特殊的罪」。

2 此教導之背景

特倫多大公會議所採用的迦太基會議之教導，深受聖奧斯定反白拉奇異端教導的影響。然而聖奧斯定對原罪的思想不基於聖經某些個別之章節（如羅 5:12、弗 2:3、若 3:5），而是根據基督教的信心信仰：基督是普世之救主，他為我們的罪而死，所有人都需要他的救恩^④。

3 「原罪」在本信條之意義

由其歷史來源觀之，「原罪」這兩個字在聖奧斯定的神學，以及在迦太基與特倫多大公會的教導中，指人需要得救。「人生來就有原罪」以一種簡短之形式表達出人人都需要：為罪人降生死而復活耶穌基督的救恩。

(二) 原罪的本質與流傳

為了棄絕「異說目錄」所提出之看法：「基督徒兒女不染原罪」，特倫多大公會在迦太基的信條裡添上了以下的話：「……即或他們生於領過洗之父母」。然而在第五信條大會肯定：藉著洗禮，原罪完全被消除。故此，乍看之下，特倫多大公會的道理似乎自我矛盾：按第五信條，父母的原罪完全被消除；但是按第四信條，其兒女仍然由於自然傳生而染原罪，而因此需要受洗。按筆者的看法，由此似乎前後矛盾之教導，我們可獲得下列相當重要的結論：其一，原罪不是一個物件，也不是父母藉生育兒女所流傳的；如果聖寵已完全消除了父母身上的原罪，他們也不能以生育之方式，將他們所「沒有的原罪」傳給兒女。其次，當本信條提到「自然傳生」時，應加以下列廣義之解釋：列入人類時，連基督徒的兒女也染原罪。

(三) 嬰孩未領洗而去世的命運

特倫多大公會在迦太基會議的教導上加了「為進入永生」，嬰孩應受重生之洗。這句話似乎表示

特倫多大公會議認為沒有受洗而去世之兒童，不能進入永生，因此他們下地獄或入靈薄獄（請參閱第一章第一節和「奧脫」，頁一九三—一九四）。此種主張與天主的正義和仁慈無法協調，因此我們將逐步探討特倫多大公會議所加上「爲進入永生」這一句話之意義。

1 特倫多大公會議未解決嬰孩命運的問題

根據下列之理由：筆者仍認為大會有關未領洗嬰兒去世的命運，未作任何之教導：一則；本信條主要不是探討此問題，也未明顯的棄絕「異說目錄」第九信條——未領洗的嬰孩不能進入永生。所以，它沒有正式教導這些未領洗而去世的兒童被罰下地獄，或永遠在靈薄獄裡。二則，迦太基會議第三信條（DS 二二四）棄絕「領洗前去世的嬰孩，能够得永生」之看法。但特倫多大公會議沒有採用，只用了迦太基會議第二信條。由此可見，大會對這些未領洗而逝世兒童的命運，不願發表任何正式之申明。三則，特倫多大公會議以後的神學，仍然討論未領洗而去世嬰孩命運的問題（請參閱「奧脫」，頁一九三—一九四）。這種爭論使我們知道特倫多大公會議以及其它教會訓導當局之文件，有關此問題不包含任何確定的道理^①。四則，特倫多大公會議的「原罪公告」是牧民性之文件（參閱本章第一節）。藉著它教會訓導當局引導教會之成員，如何善度教友的生活；而非講論死去者之命運。訓導當局只強調有死亡危險的兒童應領洗，因為我們人只能以這樣的方法來祝福和幫助即將去世的嬰兒；但是這種教導從來都不肯定天主沒有其它的方式使他們獲得永生。最後，特倫多大公會議不但在本信條加上「爲能進入永生」的句子；且引用若三5「人除非由水及聖神而生不能進入天國。」因此我們可以按若望福音的神學來解釋「永生」之意義。若望福音的「永生」並不單指人死後在天堂上要

享受的永樂；而人在現世之信仰生活——基督光明中的生活——已經是「永生」之開始。

2 「爲進入永生」的意義

特倫多大公會議爲什麼要加上「爲進入永生」這句話？由於大會正面對許多關於聖洗聖事之錯誤言論，他爲了要表示他不是主張白拉奇主義，又因爲沒有時間來徹底探討所有的問題，所以他只重複聖經中有關洗禮重要之道理，並且用「天國」、「永生」來解釋嬰孩洗禮的重要性和必要性；但是聖經中「永生」之概念與「死後在天堂上的永生」在意義上不完全相同。所以我們可以說大會對未領洗之世嬰孩命運之問題，沒有作一個肯定的答覆。

總之，本信條教導我們有一個特殊的「罪」的存在。此「罪」與自己明知故犯的罪不一樣，它是來自人與亞當的關係。大會沒有說明此罪之本質；但是含蓄地表示：不是東西，而因此也不能藉著生育由父母流傳給兒女。本信條也沒有解決有關未領洗而去世嬰孩命運的問題。

五 第五信條 DS 一五一五 (鄧七九二)

誰若否認：藉著那在洗禮中而賦予吾主耶穌基督之恩寵，原罪的「罪」得以赦免；或說：一切真實的罪並未消除，只是擦去或只是不歸咎於人而已，此人該受絕罰。蓋在重生者的身上，天主一無所恨，因爲「那些藉著洗禮已歸於死亡並與基督同葬的人」已無罪可定（羅六4）；他們「不是按肉性行走」，而是「脫去了舊人，穿上那按天主肖像所造的新人。」（請參閱弗四22，哥三9，10）；他們是無罪的、無辜的、成爲天主所愛的子民；是「王國的承繼者，是基督的同承繼者」（羅八17）。如此，沒有事物阻擋他們進入永福。然而神聖公會承認和知道：在受過洗

者的身上，仍存留貪慾或偏情；既然我們能與之奮鬥，所以它不能傷害那些不予以同意而藉基督之恩寵英勇抵抗的人；「按規矩競賽者，將獲得花冠。」（弟後二5）。因為宗徒有時把此貪慾稱之為「罪」，所以神聖公會聲明：公會都沒有認為貪慾稱之為「罪」，是由於它在重生者身上是真實的罪，它之稱之為「罪」，只是因為此貪慾來自罪並使人導向罪。假使任何人有相反的看法，他該受絕罰。

本信條討論原罪補救之道的功效。因此，探討的是由於馬丁路德的主張所引起最重要之問題：「在成義者身上仍然存留的貪慾是不是真實的罪？」^④因為本信條專門討論此問題，所以它本來對於現代的原罪論不重要；但是由於此信條內有「真實的罪」這句話，又因為此句話常被傳統的原罪論引用來證明「原罪是真實的罪」（參閱第一章第一節及「奧脫」，頁一八八）。因此之故，我們必須對此信條作一扼要的分析。

(一) 有關貪慾的教導

1 特倫多大公會議之教導

特倫多大公會議教導：在已成義者身上，還存留的貪慾不是罪，因為成義恩寵已把罪完全消除了；恩寵改造人，重新創造人。當聖保祿把它稱之為「罪」，此說法應以廣義的意義來解釋：成義者身上還存留的貪慾稱之為「罪」，只是因為它「來自罪並使人導向罪」。本信條引用聖保祿有關人由於成義恩寵而變成新受造物的章節，來作為其教導之根據。

2 特倫多大公會議未解決之問題

既然在本信條裡，大會只討論原罪補救之道及恩寵和聖洗之效力。所以在本信條內並沒有說明原罪的本質。由於大會也未能對原罪和貪慾下一個確切之定義，所以也不能說明原罪與貪慾彼此有什麼關係。

(一) 本信條的教導與原罪之本質

1 本信條與「原罪」裡的「罪」的意義

雖然第五信條確實採用「原罪的罪債」之說法，並且含有「真實的罪」之字句，但是基於下列理由，我們可以說特倫多大公會並沒有正式教導原罪是一種真實的罪：其一，「真實的罪」這句話不在講論原罪本質的教導裡，而是寫在另外一個上下文：「假若任何人……認為一切真實的罪並未消除，只是擦去或只是不歸咎於人而已，此人該受絕罰。」由於此上下文，可見這句話根本不提到原罪之本質，而只要棄絕「成義者身上仍有真實的罪」之看法。所以本信條絕對不是肯定原罪是一種真實的罪。其次，本信條所討論的是：還存留在成義者身上的貪慾是什麼？是不是真實的罪？為答覆此問題，大會不打算肯定原罪是一種真實的罪；也不需要肯定此種看法，因為依據聖經之教訓，他就能肯定成義者是新的創造物——「那些藉著洗禮已歸於死亡與基督同葬的人」已無罪可定（羅六4）。

·2 本信條與重新解釋原罪道理的工作

雖然特倫多大公會議在第二、三、四信條中，把亞當之罪在人內所招致的損傷稱之爲「罪」，並且在第五信條，甚至把它稱之爲「罪債」；但是這並不說明原罪是一種「真實的罪」。以上我們已經指出特倫多大公會議從未對原罪的本質下一個定義（請參閱第二、四信條的探討）；它只是採用從聖奧斯定以來一個已經慣用的名詞——「原罪」，爲的能够表達出人人因著亞當之罪，不僅僅受到懲罰，而也在倫理和宗教平面上受到損害。假使以上之解釋是正確的，那麼原罪神學最困難之問題便已經迎刃而解了——人一方面無法避免原罪的遺害，另一方面因原罪而成爲真實的罪人。如此，所有企圖說明原罪是一種「真實的罪」之理論，從開始着手便是錯誤的。神學負有一種更重要之任務，即將過去藉著「原罪」所指的損失，按照聖經和聖傳重新研討，而用更適合的話表達出。這就是第四章將要探討的主題之一。

第四章 綜論

根據聖經與教會訓誨之探討，本章試圖重新表達歷代教會藉「因性原罪」（本章第一節），「果性原罪」（本章第二節）所教導的真理；然後將申述此教導對信仰和基督徒生活之貢獻（本章第三節）并指出本文的主張與嬰孩洗禮和聖母無染原罪信理互相吻合（本章第四節）。

第一節 因性原罪

本節中我們要討論因性原罪（亞當之罪）及與因性原罪有關之問題，如：「樂園」、樂園的失落、原罪的流傳等等。

一 亞當之罪及其後果

在我們說明何謂亞當之罪以前，必須先探討我們是否能知道人類起初所發生的事件。

（一）聖經中有關人類起源的知識

本文第一章第二節已經說明此問題之重要性。按梵二大公會議的指示：宗徒時期以後之教會和教

會的訓導當局不領受任何新的公共啓示（「啓示憲章」第四號）。所以在本節我們只問聖經的作者對人類之起源有怎麼樣的知識。

1 雅威典作者

雅威典作者是公元前十世紀的人，他能參考的文件很少，只是一些法律編集、歌曲、故事及目錄等。關於亞巴郎、依撒格、雅各伯等事蹟，他只能參考民間的故事、格言、族譜的敘述。除此之外，還知一些巴比倫和迦南有關人類起源之神話及創世的史詩。但是這種種並不能提供給他有關人類開始任何可靠的歷史資料①再者，我們也不能相信一個二百萬年的口傳，把亞當的經驗一代一代傳授給雅威典作者②。根據以上之理由，可以肯定雅威典作者不是依據文件或可靠的口傳得知人類起初所發生的事。

爲了避免探討聖經靈感之問題，先假定雅威典作者是受到天主的默感，連在這樣的假定之下，我們仍然可以肯定，聖經的靈感也沒有向他啓示人類起初所發生的事。爲什麼呢？因爲按神學的看法：靈感與啓示是有差異的③。我們可以引用哥羅（Grelot）的話來綜合神學對此問題之看法：「沒有任何口傳或文件，保存有關人類起初發生的事件。同樣的，我們也不能說有一個直接之啓示，提供雅威典作者所需要的資料，使他能寫出有關人類起初一種歷史性的報告」④。

2 舊約其它的作者

舊約裡也沒有一位聖經作者暗示，他是藉著傳授或啓示而得知人類起初發生的事。德二五28，智

二四僅僅暗引人淪落故事。其它聖經作者也是如此：大約在公元前四二〇年，厄斯德拉時代，「梅瑟五書」的總編者，將雅威典編入現在的章節內。此總編者必定是一位屬於司祭派的神學家^⑤。他將不同時代之作品並反映不同之神學思想的「人淪落故事」編入「梅瑟五書」。由此可見：人淪落之故事是經過一段相當長且波折的歷史：它於公元前十世紀寫成之後，歷經南北國在政治上之分裂（公元前九三一年）、北國的滅亡（公元前七二二年）、南國的滅亡（公元前五八七年）以及巴比倫的充軍等。人淪落故事流傳五百年後，才被一位司祭派的神學家編入「梅瑟五書」中。此淪落故事的歷史與我們的問題有何關連呢？

假定「梅瑟五書」的總編者是領受了天主的靈感，再者，假定（我們錯誤的以為），靈感是啓示以前所發生的事，我們仍可說：由於此總編者只是接納別的神學派的作品，將它編入「梅瑟五書」中，可見聖經的靈感也沒有使他知道人類起初發生的事。關於人類起初發生之事，他不會有更好的文件或啓示，他只靠雅威典所有的資料。

3 新約的作者

新約中也沒有一處暗示，其作者藉著傳授或靈感而得知人類起初發生的事實。當提到亞當、厄娃時，他們只引用雅威典的淪落故事，或者提到亞當厄娃時，沒有討論人類起初發生的事，而常是談論別的問題。例如：羅馬書信第五章就是採用創世紀第三章；但却爲了表明基督救恩的工程，遠遠超過亞當之罪所招致的損害。依拉內神父之看法：「我們可以肯定寫羅馬書信的保祿，只靠舊約之記載以及天主教在基督身上所完成的新啓示而已^⑥。

總之，根據以上所述，可毫無疑問的肯定：我們實在不知道頭一批人類有沒有犯罪，有沒有一個階段人類根本沒有犯罪^⑦。我們也不知道人類罪惡歷史何時並藉著誰的行動開始？聖經有關這些問題不給我們任何知識，所以一切要解決這些問題的嚐試，一定會遭受失敗^⑧。更重要的是提出下列的結論：

(二) 「亞當之罪」的意義

1 有關「亞當之罪」道理的重要性

聖經——信仰的泉源不告訴我們，人類第一個罪是在什麼情況下觸犯的。……這表示真實之宗教信仰不在乎這種問題^⑨。在我們探討聖經和特倫多大公會教導的時候，已經指出有關樂園和亞當之罪的道理，的確是信仰中外圍的問題；然而整個原罪道理應着重於我們生在敗壞世界中所招致的損害。

2 何謂「亞當之罪」？

根據以上的探討對「亞當之罪」可如此定義：我們人類罪惡歷史的開端。當然在人類中，罪惡歷史有了其開端，可能是藉著第一批人、或是人類開始幾十萬年之後，也可能是藉著某某一個人或者一個團體。依據聖經和教會之教導，我們無法解決此問題。雖然如此，聖經以及教會有關樂園及其失落之教導，仍然有其很深的意義。

(三) 「樂園」及其失落的意義

1 樂園彰顯出天主對人類的愛

由於雅威典作者和特倫多大公會的神學家們，堅信天主創造人是爲了賜福於他們，所以他們描述頭一批人在樂園，享受天主賦予他們的奇妙恩賜；用這樣的圖像表達出天主對人慈愛之計劃。由此可見，「天堂」是在靈感推動之下所選用之圖像，來表達出天主對我們的愛以及此愛對我們整個存在的效力^⑩。

2 「失落樂園」的意義

由於聖經作者和傳統原罪論堅信因著罪惡失掉天主的臨在而招致許多痛苦，所以他們相信原祖從樂園被驅逐且失落完備恩賜。藉著這種圖像，他們願意表達出：因著罪，人類遠離天主；且改變整個人的存在和摧毀其幸福。

二 原罪之流傳

(一) 罪惡流傳之理由——人類的統一

本節已指出聖經之作者，不是根據可靠的口傳、文件或天主的特別啓示來知道人類起初的事情。

第二章裡我們也屢次指出聖經的作者常憑其經驗與觀察體會到祖先的罪影響後裔（請參閱以上的章節）。從他們的觀察反省中，他們知道腐敗宗教和王廷的影響是不能避免的事。因此，他們了解到一切人與人來往和接觸也都是罪惡勢力流傳的途徑。換言之，人類的統一是罪惡流傳之理由。我們以下列的反省來說明之：

雖然人類由不同的種族組成，各民族有不同的語言、風俗習慣、教育、政治及文化等；但是我們仍體驗到一切民族屬於同一個人類；即或許有一天科學能證明各個種族出自不同之祖先，人類的統一也將趨於一致。因為我們能與各個不同種族的人互相交通及學習其他民族的語言，甚至與不同種族構成最親密的婚姻關係。總之，人類是一個整體，構成此統一主要因素也是原罪流傳的理由。以下我們將指出構成人類統一的主要因素及此因素如何使前人的罪波及後裔。

1 空間上的關係

聖經和教會所指的人類，就是住在地球上的人類。在這個小小地球上所發生的事，不管好壞都會影響到所有的人。假使某一個國家將其有毒的廢物倒進公海內，他不但毒死海中的魚，也會影響許多國家之間的氣氛，使之彌漫兇殺之息。因著有些社會、國家對地球上能源的濫用與浪費，很多人生活在極端的貧困中，此使人彼此嫉妬惱恨之中，並使那些因人之罪而成為貧窮和受壓迫的人，難以認清天主是一位慈愛而富於智慧的父親，且使人難以相信所有的人都是兄弟姊妹。因之，人類在空間上的關係，一方面使人類成爲一個整體；但另一方面由於此關連，個人和各個團體的罪在倫理和宗教平面上也損害其他的人。

2 歷史上的關係

每一個人都屬於一個家庭、國家和民族而如此與許多人分享同一的語言、風俗習慣、教育、政治、文化……等。此歷史上的關係也是構成人類統一的重要因素之一；但是另一方面這個使人統一的語言、風俗習慣……也常使人彼此分離。如：一些流傳甚久而看輕別的民族的戲語和成見。當我們學習本國語言時，很容易不知不覺承受類似的成見或反感。所以構成人類統一之因素，也是流傳罪惡的途徑。

3 人人相同的本性

雖然各民族與各文化中，都有一些顯明的差異，但我們仍發現所有的人在許多方面很相似。由於相同之本性，學者們可以明白完全不認識的文字，如埃及和巴比倫的文字；因著同樣的本性，我們能夠欣賞西方人的音樂，而西方人也會喜歡中國人的藝術品及其文化上的成就。美善的事物人人喜歡，上等的料理人人也都會品嚐。要之，因著相同之本性，我們能與其它種族有所交往，學習他們的語言及欣賞其成就；然而也因著同樣的本性，別人的罪行却迷惑我們的心，例如：所有人都渴求自由，因此當看到別人放縱自由而隨便行事，我們很容易羨慕他們的「自由」。那些不顧一切手段而得到龐大財富的成就，常常也對我們構成一個「誘惑」。

4 創造與救恩計劃上的統一

人類統一最深理由是天主——創造主和救主的計劃。按「教會傳教工作法令」第二號：「天主的聖意，不僅是個別地、毫無彼此的聯繫，叫人分享祂的生命，而是要他們組成一個民族，使其分散了的子女在這民族中集合在一起。」此使人成爲天主的子民和其大家庭的計劃確是塑成人的本性。它好像是人類歷史的「靈魂」^①。由於天主的救恩計劃，任何違背天主旨意的行爲——罪，將涉及到所有的人，因爲他妨碍救恩史之進展。

(二) 結 論

以上有關原罪流傳所說的理由能幫助我們解答有些問題，並且作一些重要之結論：

1 原罪的普遍性

當我們說不知道亞當之罪是什麼時候發生的，當我們發現聖經不排除人類有一個階段也許沒有犯罪，並且顧及到人類有多偶起源的可能性（參閱以上的章節），那麼，我們也不能不問：原罪普遍性的道理還能不能維持？根據以上有關人類整體性與罪惡的流傳，我們可回答如下：由於天主創造的計劃，並因著天主要人類成爲天主的子女，基督的身體，聖神的宮殿的計劃（「傳教法令」第九號），所以人類在天主前是一個整體。既然人類是一個整體，因而人類中的成員不但與他同時代及後代的人休戚與共，也與前代的人有極密切的關係；又因爲我們賴前人之成就來生活，並且繼續完成前人所開創

的事業或摧毀前人的功績，子孫懶惰與頹喪會使祖先之辛勞一筆勾消，得不到他們所努力的成果。因之，一個時期或一部份人類的失敗，無論此欠缺出現在人類開始時或以後，它都影響整個計劃的實現。由是可見，假使某一階段的人沒有犯罪；但仍捲入在整個人類罪惡歷史中。

2 罪惡流傳的途徑

既然所有構成人類統一之因素，也是罪惡流傳的途徑，所以祖先罪惡之影響，不僅藉著自然傳承達到我們，而也是從一切來往的途徑流傳到我們身上¹²。

從以上所說我們也能明白「藉著自然傳承」的意義，此反白拉奇主義異端的形式，擯棄那以「明知而故意模仿亞當之罪的壞榜樣」來解釋原罪的流傳，並不是教導祖先之罪僅僅藉自然傳承達到其後代。從原罪公告第三信條的探討中，我們就知道「藉著自然傳承」主要之意思是在人採取立場以前，罪惡的影響已經達到我們身上，人在罪惡之影響下開始他的存在¹³。

3 原罪流傳是一個過程

由上述的探討，我們也可以肯定染原罪是一個過程，而不是一剎那間所完成的事。當人類將一個新人作為自己的成員時，他也把他拖入惡的氛圍中：慢慢的讓他接受由於罪惡而敗壞的習俗、成見、制度……而如此使人與它同流合污。

4 原罪不同的程度

既然罪惡的勢力藉著不公道的社會制度、成見及大眾傳播工具所造成的氛圍等達到我們，所以祖先犯罪的影響就有了不同的程度。聖奧斯定也認為「由於每一時代每個人的功勞和欠缺，原罪便有所改變，有不同的程度」^①。在歷史中不但有人的罪，也有天主的恩寵，它幫助人們回頭改過、革新自己和改善社會。所以罪惡之影響會有不同的層次。當然祖先罪惡的影響總不會完全消失，但是假使在一個社會裡，稱善為善，稱惡為惡，公平被人尊重，也努力建立維護所有人尊嚴的社會制度，那麼罪惡迷惑人及壓迫人的力量便會減少。

由於「人類統一

是原罪流傳的理由」，我們也可明白為什麼天主准許人捲入原罪的深淵中。

5 人類整體性與天主准許人捲入罪惡的理由

根據人類整體性，我們也能對「天主為什麼准許人捲入罪惡中」的問題作下列之答覆：人類捲入罪惡中，是因著人的自由、社會性和人類整體性。茲一一申述如下：

雖然很不容易說明受造自由的可能性，但我們不能否認他的實在性。聖經的教導和人的自由的體驗，都證明人是有自由。在啓示的光照之下，我們也會明白自由的意義：天主是愛，祂要創造人來分享祂的愛，祂要人能自動自發的接受並回報祂的愛。只當天主把自由賞賜給人，並常保存人的自由，在這樣的條件之下，天主與人之間才能有名副其實愛的關係。因為天主眼中唯有這種發出於內心的愛才是有價值的。所以他也給予人忘恩負義的可能性，當人濫用其自由，而拒絕天主所賞賜的愛，招致

自己的不幸時，天主也不干涉人的自由行為。

宇宙之主所創造的人類，的確是社會性。人只有在社會團體中，才能够發展自己，完成自己，達到自我實現的理想。因此社會性以及上述所提及人類整體性，人無論做什麼，他的行為都會影響團體中的每一份子，涉及其他人的幸福和不幸。

當我們把人的自由和人的社會性綜合來看：人是自由和社會性，就可明白為什麼前代人的罪遺害後代子孫、為什麼個別的罪傷害別人以及天主為什麼准許人類捲入原罪中；既然天主維護他造人的本性，給予人類自由，也給予他們社會性，所以當人濫用自己的自由——不僅傷害自己也傷害別人時——天主不制止，也不收回人的自由能力及社會性。

因之，罪惡之流傳是天主賦予人自由和社會性的副作用。也就是說，原罪的可能性和人捲入罪惡中好像是人自由和社會性陰影的一面。由此可見，人捲入原罪之遺害中，還是反映出天主對他的創造物的忠實。原罪的真理顯示出天主尊重人的自由。此真理也常反映出，天主召叫人類組成一個在天主內，受天主維護的大家庭。

第二節 果性原罪

按上一節，既然應將因性原罪解釋為至今影響我們的前人之罪；所以對果性原罪可初步描寫如下：前人之罪對後裔的影響。本節將以此為出發點來說明前人之罪對後人的影響。然後探討此影響在人身上所招致的後果——果性原罪之性質。如此，使我們更深入了解教會有關果性原罪的教導。

一 前人之罪對後人的影響

每一個人類成員都生活在由於前人自由行為所形成的歷史中；但是人所做的自由決定並非全部都是好的；社會中有許多不公道的現象，如欺壓婦孺，剝削工人，壓迫弱小的民族等。有些不對之決策，却成了社會制度中的條例和似乎理所當然的法律……這種種現象常與前人之罪息息相關，正如同〔梵二〕「教友傳教法令第七號」所說的：「在歷史過程中，現世事物的用途為嚴重的缺點所玷污，……有關眞神、人性以及倫理原則方面犯了很多錯誤，於是，人類的習俗和制度敗壞，甚至於人的人格受到踐踏的例子，也屢見不鮮。」換言之，我們所屬於的世界，因著前人之罪已經敗壞，而我們也常受此敗壞世界的影響和控制。此情況對於每一個人的影響是如何？我們用下列的步驟來說明：

(一) 人在罪惡的勢力之下

每一個人，從生命的開端，就生活在一個常發生惡事的世界中，我們不可也不能跳出這種氛圍。當我們看到周圍惡事的發生，似乎會體驗到有一個要求：你也可以照樣去作，我如此作，沒什麼不好。這樣的生活是有意義的，也是不錯的①。有時不單有這種吸引力，而且周圍世界惡的行爲又加上壓力，使我們非作不可，否則就與別人格格不入。如：當我不苟同一起去騙人，自然地我就被排擠，不能成爲他們中的一份子；甚至他們將我看成「怪物」、「不懂世事的小子」等。有時故意忽略一個責任，睜一眼閉一眼當作沒看見，那就比較容易與別人打成一片，而成爲所謂得人緣的領導者。有時看到別人以牙還牙，那我們爲什麼不跟他們一樣呢？況且他們不但沒吃虧而還到處受人崇拜。有時如

果你不加入他們不對的行徑，你就沒有工作、找不到住所或受到唾棄，不與你交往，甚至毀謗你¹⁶。面對現今世界的情況，從另一角度看，我們也深受惡的控制，因為罪似乎在世界中制度化了，變成一個氣氛，使人不得不在它的氛圍之中。如：資本主義或帝國主義的壓力，或種族、階級彼此之間的惱恨仇視等。我們實在生活在一個許多偶像的世界中——將權勢、名利、階級、種族、國家等視為神明而崇拜之。這些假的神像迷惑人心，使人遠離天主，使人互相仇視，彼此惱恨或公開或隱秘地壓迫欺榨別人。因此，我們自由抉擇之前，已經是在罪惡的控制之下。

甚至當人勇於抵抗惡勢力，不願屈服於罪惡的淫威之中，他仍然在惡的權勢之下，因為他與其它人與世界休戚與共。只有所有的人能夠達到人類的意義，我們自己的存在才能够有意義；僅僅普世性的全福才是人真實的全福¹⁷。所以當我們發現這個世界中，有那麼多無意義的事情發生，就不容易明瞭自己存在有何意義。我們會因著這些迷惑人心的事事物物，而看不清人生的意義和方向。如此，世界中的惡使人喪失生活的希望，使人淪為惡勢力的奴隸。

以上對人在罪惡控制之下的描述與聖保祿藉位格化罪惡的圖像所表達的是相似的。也就是說，世界中有一個控制世界的力量，因為每一個人屬於因罪而敗壞的世界，所以在他採取立場之前，已經在惡勢力的領域中。而特倫多大公會議在原罪公告第二信條中也表達了差不多的看法（DS 151-152），即在自由決定之前，亞當之罪的影響已經波及每一個人。

(二) 人在貪慾的勢力之下

因為人具有精神的本性，也因著天主的號召，人渴望僅僅天主才能賞賜給他的無限幸福；然而他

對罪惡和痛苦的經驗使他難以相信萬有之源——天主是慈愛的；也因著罪惡和痛苦的事實，人也幾乎無法相信他死後能藉著天主得到完美的幸福。當他懷疑天主會賜予他全福，他就很容易不從無限美善天主身上找尋他的全福；反而轉向有限的世界來尋求生命的滿全。當他不清楚天主會賜予他必然所追求的全福時，他常常好像被強迫在有限的事物中找尋無限的全福。他對真善美的渴望即在受造物身上找尋無限之幸福。這種必然追求其幸福；但是「迷失」而從有限的事物中找尋無限的渴望乃是聖經和教會所講論「貪慾」的核心¹⁸。

上述有關貪慾的起源和本質的解釋，能幫助我們了解教會訓導當局有關貪慾似乎矛盾之申明：一方面，教會訓導當局反對新教人士的主張，認為貪慾是一種實在的罪（DS 一五一五，一九五〇—一九五一，一九七四—一九七六）¹⁹。按此教導則貪慾是一個自然現象，是好的（DS 一七七九—一七八〇）²⁰。但另一方面，教會訓導當局却強調貪慾並不是本性的活力（Vigor naturae），而是一種缺憾，是罪的後果，並且推動人犯罪（DS 三七八，一五一五，一五二一）²¹。教會此似乎矛盾之教導，按照上述的解釋可一目了然：貪慾之核心是一種自然的能力，是人對真善美之渴求，然而既然完全的幸福只有在與天主的關係中才能找到；又因為人對惡和痛苦之經驗，使他懷疑天主的能力和慈愛，人之渴望因世界的腐敗而迷失方向，轉向有限的世界和自身來找尋全福；使我們遠離天主和忽略近人的需要和權利。所以貪慾一方面是好的，即對全福的渴求，另一方面是不好的，因為在此由於罪惡敗壞的世界中，他迷失了方向而在天主之外找尋無限幸福。

(三) 人在死亡的勢力之下

人從其存在的開始，已經導向死亡。一旦人對他以死亡為結束的存在之真面目不再掩目不看，便體驗到死亡之權勢浸蝕他全部的存在。無論人有任何成就，無論人變得多麼偉大，他終究會死。死亡將剝奪我們所有的一切，它也會消滅我們，無人能逃避死亡的權勢。

死亡的權勢不僅在生命的末期剝奪我們的一切；整個的生命也都在死亡權勢的陰影下渡過。因為我們的一切及所有的成就，都導向死亡，所以死亡不僅是生命末了的一個事件，而也是生命的本身^②。因此，死亡對整個人的生活是那麼深的影響，使得聖奧斯定不知如何稱呼人的存在，「是個死亡的生活呢？還是個生活的死亡？」（懺悔錄卷一，第六章）。

死亡不僅僅具有必然性，而且其黑暗也使人淪為死亡的奴隸。人類思想家對死亡已經加以許多很有深度的反省。然而死亡對人來說，仍是一個不能解決的謎。孔子說：「未知生，焉知死？」這一句話很恰當地表達出人對死亡一無所知。我們不明白生命就更不了解死亡。但是一旦我們體會到人的整個生命導向黑暗的死亡——一切的成就、希望似乎隨著死亡而消失，那麼因著死亡的黑暗，也看不出整個生命之意義。因此，我們就可將孔子的話反過來說：「未知死，焉知生？」^③。意即如果不知道死亡的意義，如何能够明瞭生命的意義？假定死亡將一切吞滅於虛無中，那麼我們的存在和努力，又有什麼意義？因為這一切終究都會被死亡所毀滅^④。故此，人就是在死亡權勢中渡過他的生命，死亡的必然性牢牢地套在每一個人身上，它如同一種暴力，摧毀人達到無限幸福的希望。

罪及其後果的存在，在人心播下懷疑天主之愛的種子，使我們遠離生命之泉——天主，而如此

使生命更黑暗，使死亡更恐怖。邪惡和痛苦的事實使人更難以相信萬有之源會在死亡中接納人類以及此充滿罪惡荒謬之世界。所以，世界中罪惡之事實使人對死亡的感受徹底改變²⁵。

聖經作者和教會的訓導教誨我們，目前人類所體驗到的死亡深受「亞當之罪」的影響。本文中，我們一再指明天主啓示之訊息並未正式教導我們生理死亡是亞當之罪的後果（參閱第二章，第一、二、四節及第三章第二節）。因此，我們對死亡權勢以及死亡與罪的關係之解釋以不同的辭句表明聖保祿在羅五 15（因一人的過犯，大眾都死了）之教訓，並解釋特倫多大公會議原罪公告第二信條「亞當將死亡及肉身的懲罰傳給我們」之教導：因著亞當的罪——前人之罪，我們的死亡受到影響，因為迷妄之事實，使我們不明白天主的慈善及其正義，也不了解存在的意義；由於迷妄的存在，我們不知道在黑暗的死亡中，萬有之源——天主會接納或是棄絕我們。因而工作常常變成無意義的勞碌，新生命之誕生（嬰孩）也只是導向死亡的存在之開端而已。

二 由於罪惡而腐敗之世界、人所受到的損害——果性原罪

以上所說的後果，可如此扼要言之：因他誕生在一個因罪惡而腐敗的世界裡，所以在自由採取立場之前，人已經在倫理和宗教平面上受到了傷損。以下逐步來澄清和發揮此句話之含意以及與「果性原罪」的關係。

(一) 損害的描寫

1 舉 例

首先舉一些實例來說明何謂「自己抉擇之前，已在倫理和宗教平面上受到損害」？一個誕生在非洲白種人家庭的小孩，由於周圍環境充滿歧視偏見，爲他看來，這些偏差之概念似乎很自然是一個當信的道理和基本的思想。再則，因爲他家中財產之來源，是剝削黑人而得，在這樣情況中長大的小孩，似乎很難把別人當作自己的兄弟姊妹^②。同樣地，常被壓迫的人，由於制度和不公道的欺凌，在倫理和宗教領域上，受到嚴重之傷損；當一個人常由於種族偏見而受到壓迫，或由於膚色，而成剝削對象，他似乎不可能把人當作自己的兄弟姊妹，也很難相信天主是正義無私且是愛所有人之父。如此，制度化的不公道，常常使人在自由抉擇之前，遠離天主和近人。

2 進一步的描述

我們可將人由於誕生在罪惡腐敗世界中所受到的損害，作如下進一步的描寫：

並非因自己自由抉擇，而只因他屬於這個由於罪而腐敗的世界；人與天主與近人和自己的關係不正常。他屬於由於人之罪而形成的世界，使他對於生命和死亡、自己和近人以及與生命的泉源——天主的關係不正常。如此，人在現世情況中的出發點，不是善的，也不是中立的，而從其存在開始，人與自己與近人和神的關係，已受到擾亂。只因著他是由於罪惡敗壞人類之成員，他遠離自己近人與萬有之源——天主並且導向迷妄的境況，雖然此只是客體之罪；但是仍嚴重傷害自己和社會。

3 此損害與果性原罪

由於誕生在一個因罪惡腐敗的世界中而受到損失，是前人罪之後果，也可說是祖先罪惡的遺產，這種前人之罪而傳給後裔的遺產，具有拉丁教會所說的「果性原罪」的特徵：其一，它是前人之罪的後果。其二，它在人自由抉擇之前已損傷人。其三，是因屬於這個人類的一個後果並在倫理和宗教平面上使人受到損害。由此可見，因著前人之罪而受的損傷與所謂「果性原罪」或「遺傳的罪」是有關係。

上文已經指出教會訓導當局分辨果性原罪與本罪，及肉體上的懲罰和後果（參閱 DS 三七一一—三七二，七二八，一五一一）。爲了表明果性原罪此特點，拉丁教會，從聖奧斯定以來，就將此損害不僅僅當作一種 *malum*（缺憾）而也將它稱之爲 *peccatum*（「罪」）。按 *Schoonenberg* 之看法，此說法是要指出：由於前人之罪而受到的損害，不只是罪惡的懲罰，也不是僅僅罪惡之後果；而是屬於倫理和宗教平面上的損害^②。因而，教會用「原罪」一詞，一向所要表達的我們可以「翻」成「倫理和宗教平面上的損害」。

(二) 果性原罪的特徵

1 果性原罪與受造物的有限性

按照以上所述，果性原罪是人在歷史中濫用自由——罪之後果。雖然只是有限和自由的受造物才

能犯罪，果性原罪並不是指受造物有限性的本身，也不指因著進化過程而必定出現的現象等。換言之，果性原罪的根源不是受造物之本性，而是人在歷史中濫用自由的後果。原罪的道理不直接探討人受造和有限的性質，而是講論人之罪對歷史的影響，以及由於罪而敗壞之歷史對每一個人的影響。

2 果性原罪的內在性

雖然我們主張外在敗壞情況是果性原罪之來源，但絕對不否認教會在特倫多大公會中所教導的原罪的內在性。果性原罪是人因著各種狀況而受到之損害，而非狀況本身。按現代人性學，外在的情況內在地塑成我們，甚至可說內外分別是一個不對的分法。如果對人的本性作一個反省，會發現人與外在的狀況是休戚與共的，身體往往承受周遭事物的影響。因為身體我們屬於世界，無形中不得不受到這個物質世界的影響。藉著身體，我們就是世界的一部份，而世界也是我們的一部份²⁸。因此，果性原罪不是「外在」敗壞之情況，如反宗教和唯物論的氣氛、不對的價值觀念以及社會結構中不公平之情況等等；而是此情況在人內所招致的後果。

3 果性原罪與犯罪普遍性的分別

雖然人人常常犯罪與原罪有很密切的關係，果性原罪仍不指犯罪的普遍性。罪惡的普遍性與（果性）原罪是有區別的，不可將此二者當作一件事。原罪論指出前人之罪對後代子孫的損害，所以很看重人在倫理和宗教平面上的歷史性和社會性。當我們說人有原罪，即主張沒有一個人與他以前的歷史無關，沒有一個人的倫理和宗教生活從零點開始²⁹。

4 果性原罪與本罪的分別

雖然在原罪與本罪之間有很密切的關係；雖然從聖奧斯定以來，拉丁教會的禮儀和神學中將原罪與本罪都用同一個字——罪——來表達，然而我們應很清楚的分辨本罪與原罪。原罪與本罪之間的分別，早在第五世紀迦太基會議的第二信條中表達出來（DS 1113）。當特倫多大公會議採用了此文件（DS 1514），它就認可此會議的教導並提高了它的權威（參閱第三章第二節）。以下將繼續再發揮（果性）原罪與本罪的區別。

所謂果性原罪是一個已有的狀況，先於故意採取行動之前的趨勢，而本罪總是一個行動。（果性）原罪是一個狀況，一個趨勢，一種在行動之前已與天主和近人不正常的關係；是一個效果，在行動之前因屬於腐敗世界影響的一種後果。再者，本罪來自自己的自由，（果性）原罪不一樣，它並非因自己的自由而有的一種狀況或損失，正如我們非因自己的決定而誕生在這世界上，我們也非因自己的自由抉擇而列入一個由於罪惡而敗壞的世界中，並且在我們採取立場之前，已受到它的影響——染原罪。

5 果性原罪與天主的正義和慈愛

爲了更進一步明白果性原罪之本質，我們應顧及到本文所指出聖經的訓誨：舊約新約之作者都承認人捲入罪惡的事實（參閱第二章第五節）。雖然如此，他們仍一律地肯定有關天主正義之教導；天主主要照每人的行爲予以賞罰，以及堅信天主仍愛這個墮落的人類，賞賜救恩。

由於聖經中有關天主正義和慈愛的基本道理，可作如下的結論：

天主的愛是萬有存在的根源，其效力也確已深入人心。因著聖經有關天主慈愛之教導，可以說（果性）原罪與上主對我們的愛並存^⑩。由於（果性）原罪與天主的愛共存，所以沒有一個人會因（果性）原罪而受到永罰^⑪。世界因罪惡的腐敗不能中斷天主對我們人類的愛情，只能剝奪許多天主之愛的標記和中介；一切不公道的社會制度或錯誤之價值體系等等，都使我們不明白天主對世人的正義和愛情。原罪並不能阻止天主愛我們；但捲入罪惡中的人不再能作天主之愛的證人。罪惡的事實以及它所招致的後果從人的生活中除去許多天主之愛的標記。由於罪惡，人不再能引導我們走向天主，而人類的歷史因著充滿惡的荒謬而彰顯不出天主的智慧與慈愛，反而使人難以相信天主的愛。因此，由於罪惡和痛苦的事實，天主永恆不渝的愛不能結出其應結的果實：使「人類與天主親密結合，以及全人類彼此團結中」，而如此充滿喜樂和幸福（「教會憲章」第一號）。根據聖經有關天主正義和慈愛之教導，以及我們有關果性原罪的主張，可獲得以下之結論：

(1) 天主的愛與未領洗去世嬰孩之命運：因為嬰孩屬於一個由於罪惡而被控制的世界，已在罪惡的吸引和推動影響之下；但是他們不是以自己的自由意志來絕棄天主的愛。當他們在幼年，未有自由抉擇的意識之前去世，他們就躍過「原罪的遺毒」，似乎從原罪的氛圍跳出去^⑫。由於其死亡他們離開因罪惡而被控制的世界，走出這個引誘人和推動人作惡的勢力範圍，而投入愛他們的仁慈天父的懷抱裏；祂比任何父親更喜愛這些無辜的幼兒，並且接納他們猶如耶穌基督的兄弟姊妹。

假使我們的解釋是真實的，假定天主按每人的行為予以報應，如果天主的愛包羅每一個人，那所謂「靈薄獄」的理論是不必要的。同時，我們可以放棄任何應該給胎兒付洗之憂慮，而完全依靠天主

的愛，因為他既然沒有憐惜自己的兒子，反而為我們眾人把他交出了，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？（羅八32）。雖然我們認為「靈薄獄」的理論現在是多餘不必要的，但仍應承認過去有了很重要的功能：此理論指出原罪和本罪畢竟有分別，也維護天主的正義和慈愛，以及人自由行為之重要性。但是當神學家更清楚看出來本罪與原罪之間的分別，以及更清楚強調聖經中有關天主正義和慈愛所講的，那「靈薄獄」的道理實在是多餘，而且是可以放棄的一個理論^⑤。

(2) 傳統原罪定義的不足：根據上文，我們可以指出傳統神學有關原罪定義的不足。按奧脫之看法：「原罪就是因原祖背逆上主之命，而失落聖化恩寵的境界。」（奧脫，頁一八九）這種傳統定義，根據以上的原則，從兩方面來看是不能令人滿意：一來它太強調（果性）原罪的損失，由於它忽略聖經中，有關天主正義和慈愛的教導而認為（果性）原罪是失落聖化恩寵之境界，所以，傳統原罪論對於未領洗去世嬰孩命運的態度，是很消極悲觀的，認為他們會下靈薄獄或地獄（參閱奧脫，頁一九四、本文第一章第一節）。二來，傳統原罪論忽略（果性）原罪之嚴重性，因為它未充分的說明我們誕生在一個因罪惡敗壞的世界中，而因此在抉擇立場以前，我們與天主及別人和自己的關係已不正常。傳統神學不足够地表明（果性）原罪使我們導向罪惡而如此嚴重傷害我們和社會（參閱第二章第一節及第四節）。

（三）果性原罪的「定義」

我們將以上的探討綜合之且對果性原罪下一個「定義」，並建議一些表達果性原罪性質的短形（Short formulae）。茲分述如下：

一個合乎傳統信仰之果性原罪定義應有下列的因素：果性原罪(1)與前人的關係。(2)與本罪的分別。(3)與罪罰的分別。按此原則及本文的探討可說：果性原罪是每一個人自由決定之前，因它屬於一個由於罪惡腐敗的世界，而受到宗教和倫理平面上的損失。下列的短形也能表達(果性)原罪所指的意義：「因為我們與歷史的關係，又由於前人之罪形成我們生活在內的世界，且因為此生活在內的世界影響我們而內在鑄成我們，傷害我們，所以在還沒自由抉擇之前，我們與自己與近人與天主的關係已不正常，已不和諧。」或者「果性原罪乃是因前人之罪，在自己抉擇之前，所受到的宗教和倫理平面上的損害。」這幾句話已將(果性)原罪道理表露無遺。

這一類定義和短形，當然需要根據本文的探討去解釋。在講道理時，最重要的並不是使教徒接受以上所建議或是類似的格式，而是幫助他們明白，我們人由於屬於這個因罪惡敗壞的世界，在倫理和宗教平面上受到損害，而因此需要身為世界之光的耶穌基督來消除罪惡的黑暗；我們需要他的領導，作我們的善牧，來改正世界罪惡所招致的，使之傷害自己和別人的方向。假如要理講授者和神學家表達出這一點，他們雖然沒有採用(果性)「原罪」的名詞，但仍然實際上使此重要的真理保持完整與生氣(「啓示憲章第七號」)。

第三節 原罪道理與基督徒的信仰和生活

教宗庇護十一世肯定原罪道理是基督宗教信仰中，不能放棄的一部份³⁰。拉內神父將原罪當作基督宗教的基本道理³¹。賈仕伯(W. Kasper)說：「雖然原罪道理採用一些不恰當的字彙；但原罪道

理所教導的核心道理是神學歷史中最大成就之一，也是基督宗教對人類的精神歷史最重要的貢獻之一³⁶。根據上述所提供之解釋法，我們將指出原罪道理對整個基督宗教之信仰的貢獻，以及它對教會之使命與基督徒生活所給予的指示。

一 原罪道理對基督徒信仰之貢獻

(一) 原罪道理與基督宗教的天主觀和歷史觀

1 說明

從人淪落故事中，可看出原罪道理之意義，主要的告訴我們歷史的許多痛苦不來自天主，而是來自人的自由。痛苦和惡的事實不表示天主無能或漠不關心。人所行的惡造成人類許多的痛苦，而人作惡不是人本性必然的現象。惡擾亂人與神與近人之關係，也迫害我們與自己存在的和諧，使得人失去平衡、光明、喜樂，而陷入悲慘之命運。天主早已警告人不要作惡，否則將自食其果。祂只希望人獲得全福，這是人淪落故事中，天主賞賜樂園和原罪道理的意義（參閱本章第一節）。

原罪道理也是歷史神學的一部份，因為它告訴我們，歷史上的許多惡是人自由行動之後果，而不是只來自進化的欠缺與不足，也不是僅來自人本性的有限與軟弱；現代人之苦痛常常是前人忽略其責任以及作惡的後果³⁷。

2 重點標註

(1) 原罪提供一個給予自由的真理：當原罪道理教導很多惡和痛苦是來自人的自由，它同時表明這些使人受痛苦之情況並非是必然的現象，而是可改變的。所以原罪道理將我們從恐怖必然性的桎梏中解放出來，它強調人是自由的，人不是神或命運的玩偶，人必須努力改正歷史上的惡，而不應自以為是生活在不可突破的鐵律之下，所以原罪道理是一個使我們獲得自由的真理（參閱若八32）。

(2) 原罪道理號召人類改善社會：當原罪道理指出人類之情況，不是必然的，而是來自人的自由；當他說明許多痛苦是因爲人咎由自取，並非天主安排；反而是違背天主的旨意時，它就是號召我們，提醒我們，應該盡其所能的去改善生活之環境，以及勇敢的去改正社會上錯誤之習俗。由此可見，原罪道理絕對不是一種悲觀理論；反而是號召我們行動的一個真理。它客觀地來看世界之真情而又保持希望之態度，是居於膚淺樂觀主義與悲觀主義之間的中庸之道³⁸。

(3) 原罪不是所有不幸來源的原因：許多痛苦與不幸是人自由作惡的後果，然而我們不應以原罪來解釋一切的痛苦和不幸的來源。爲什麼有颱風、地震、水災……等？爲什麼許多人因這些天災無家可歸、受傷、甚至喪亡？……有關這種痛苦來源，原罪道理一定有它的限度，它不答覆這類的問題，只出示警言，提醒我們不應藉著罪惡行爲，使自己和別人遇到痛苦與不幸。

(二) 原罪道理與救援論

傳統的原罪道理在救援論上只扮演一個小角色，即以原罪來簡單說明人得救之需要（參閱奧脫，

頁二九五)。下列將以我們對原罪的解釋為基礎，來扼要申述原罪道理與救援論之關係。

1 原罪與人得救的需要

惡的荒謬事實及前人罪惡的影響，使我們遠離天主、近人與自己，並使我們成為罪惡、貪慾和死亡的奴隸（參閱本章第二節），因之可說原罪是人需要得救最深的理由；但另一方面，我們不能僅以原罪來解釋人需要救恩：一則，人不能自救，因為只有在與無限天主的關係中，才能得到自己渴求之滿全；既然這種與天主的位際關係，為義人和沒有捲入罪惡中的受造物都是一種恩惠，所以人無法給予自己他所渴求的滿全。二則，本罪也是需要得救的理由：人犯了本罪，他就需要天主的寬恕以及天主重新接納。總之，人需要得救，不都來自原罪，原罪只是得救需要的理由之一。

2 原罪道理指出人類找尋怎麼樣的救主

由於人類的整體性，任何罪會傷害所有的人（參閱本章第一節）。由是可見，只有一位普世性之救主，才能够是人類真實的救主。

因為世界之罪，常常使我們不能了解天主的慈愛和大能，所以救恩工程必須彰顯天主之慈善和全能，才能滿足人的渴望——認識萬有之源是我們的父。

既然罪惡使得人類的死亡更恐怖更黑暗，所以人需要一位從死亡的黑暗恐怖中，解救他們的救主（希二15）。

由於世界中的罪惡和痛苦，使人懷疑天主的慈愛和天主會不會接納充滿罪惡的世界和他的成員，

所以我們自然地渴望天主之啓示，希望他顯示出不拋棄有罪惡的世界；他的愛與最深的痛苦和死亡的黑暗共存。如此，真實的原罪論，可以說是基督信仰核心的引論，是耶穌基督爲救主的導言，因爲它指出來，我們的確需要救主以及需要什麼樣的救主。

(三) 原罪道理與罪惡的神學

雖然按上述我們應清楚分辨原罪和本罪，然而原罪道理對罪惡神學却有很重要之貢獻，卽原罪道理幫助我們修正精神主義及個人主義的罪惡觀點；給基督徒生活提供一些有價值的指示。

1 人不能修正一切

原罪道理藉著亞當之例子來說明在歷史關鍵中不對的決定，且常有不可撤回的後果。它開始一個發展，一個過程，並給人類指定一個以後無法更改的方向³⁹。因此，原罪道理警告我們，不可相信人能改變一切或所有的錯誤都能彌補修正等幻像⁴⁰。

2 罪惡的社會性和歷史性

原罪道理極強調罪對現世生活以及社會常招致嚴重的後果，它表明出罪惡之社會性及人在罪惡中的休戚相關。它告訴我們：罪不是一種私下隱密之事情，不是與歷史社會無關的個別事件，它不但使人良心不平安，也破壞家庭與社會之和諧——「這端天主教的信理教導我們：罪如同人生的其它因素並不是一種只屬於純個人之事情，其後果也必將壓在罪人後裔的身上。」⁴¹

由此可見，原罪道理很強調個人之罪惡傷及近人，甚至損及宗教和倫理的幅度，摧毀他們精神生活之環境，擾亂他們與天主和近人之和諧，傷害他們與生活和死亡的關係。總之，原罪道理表明出來，罪惡在歷史社會制度或風俗習慣中，好似成爲條例，而壓迫傷害後來的人^④。

3 社會情況影響宗教和倫理的生活

根據以上的解釋，果性原罪就是因著前人之罪所造成的邪風敗俗、萎靡之精神氛圍或腐敗的社會結構等，而招致倫理和宗教平面上的損害。這樣看來，社會環境、經濟政治制度、精神氛圍等不是無關緊要之事；反而影響人的倫理和宗教生活。前人之罪常藉不公平的社會制度、邪風陋俗、偏見……而達到我們，所以社會的結構、不平等之現象……不是與宗教和倫理生活沒有關係的事，而是影響我們生活至鉅的因素之一。如此可看出，下列將說明的道理之重要性：改善社會乃是基督徒和一切善意人們的責任。

二 原罪道理與基督徒和教會之使命

原罪道理不僅指出人類所受到的損失，也不單指出世界需要什麼樣的救主，而且它也告訴基督徒和一切善意的人，如何能够參與救援之工程以及應該如何參與救世事業。

(一) 革新現世秩序

根據以上所作之解釋，原罪常因著前人的罪惡，藉著社會結構或不公平的制度以及風俗習慣來遺

害後代子孫。因此，教會呼籲其子民：「教友們要集中力量，去醫治世界上引人犯罪的風俗與環境，使之能符合正義的原則，導人行善而不予妨碍。」（「教會憲章」第三六號）。因為我們基督徒深知世界是由於罪惡而腐敗，並且相信罪惡實在使人遠離天主和近人，所以梵二在「教友傳教法令」第七號特別申明：「整個教會的任務，是努力使人足以正確地建立現世事物秩序，並通過基督而歸向上主。」

（二）抵制假先知

按照上述原罪論之解釋：藝術、哲學、大眾傳播工具等，在流傳前人罪惡的過程中，扮演一個很重要的角色。因此，原罪道理也指出基督宗教的信友思想家、教師、藝術家、政治家及新聞記者等，在這一方面負有任重道遠的使命，他們應該勇敢地與當今的假先知奮鬥，向他們說：「禍哉，你們這些稱惡為善，稱善為惡；以暗為光，以光為暗；以苦為甘，以甘為苦的假先知。」（依五20）但是更重要的是修正這些不對的價值觀，將這些流傳罪惡之途徑，改為通達愛德和光明的道路。

第四節 兩項與原罪道理有關的信理之解釋

信仰的整體性要求我們對原罪有新的解釋，且不應與教會任何欽定之信理相違；反而該幫助我們更深刻了解基督徒的信仰。有兩項信理與原罪道理直接有關：即嬰孩洗禮和聖母瑪利亞無染原罪。本節中將說明此兩項信理如何與本文所主張之看法相協調。

一 原罪與嬰孩洗禮

按照傳統的神學，原罪藉著嬰孩洗禮得以消除（奧脫，頁五六四）。特倫多大公會議原罪公告中也再次的宣告，原罪藉著嬰孩洗禮完全被消除（DS 一五二四）。以我們對原罪之看法為基礎，如何可以解釋嬰孩洗禮的效果呢？怎樣能够解釋嬰孩洗禮使原罪得以消除？為答覆此問題，必須注意教會之教導。

(一) 教會的教導

1 洗禮主要之效果

依據現代聖事神學之觀點，洗禮主要效果是使人成為教會的成員^④。洗禮之意義是使人以教會的成員身份去生活。教會歷史上早已有嬰孩洗禮的習慣，其主要之用意是將他們與他們的父母（或跟隨他們的父母）列入教會團體中。由是可見，不論大人或嬰孩之洗禮主要的意思是：列入信仰的團體內，進入世上之教會，在教會內生活，成為教會的一員^④。

2 「以教會合法之儀式所行的洗禮」是什麼？

特倫多大公會議原罪公告第三信條教導我們「藉著以教會合法之儀式所行的洗禮，基督的功績分施給成人及兒童。」當大公會議的教長及神學家講論嬰孩洗禮時，他們生活在一個基督化的環境裡。

在那個時代，每一位小孩很自然受到教會之薰陶，也漸漸地列入教會的生活中。所以爲他們看來「教會合法之儀式所行的洗禮」並不只是在嬰孩額上倒水清楚的說：「我洗爾，……」而已，却是將一位新成員接納於教會團體中。教會在適當的機會教育他，到了適當之年齡時使他能「認識主和救世主耶穌基督，而擺脫世俗的污穢，……。」（伯後二20）爲他們看來是洗禮本身的一部份，是洗禮之延續，是使原罪得以消除的因素。根據以上所指出教會之訓誨以及我們對原罪的探討，就可藉以下的步驟來答覆下列之問題。

(一) 嬰孩洗禮如何滌除原罪？

1 嬰孩是罪惡敗壞的人類之一肢

首先我們明白嬰孩是誕生在一个由於罪惡腐敗的世界，而成爲此人類成員之一。因著前人之罪他們缺乏許多天主愛情的標記並生活在一個遠離天主的情況中，如此，在未抉擇立場以前，他們已成爲導向罪惡的人。

2 藉著洗禮成爲教會的一肢

藉著洗禮嬰孩成爲教會的一份子；此教會在其道理和聖事中紀念並宣揚天主在耶穌基督身上所啓示的愛。當父母和代父母請教會爲小孩付洗，那就表示他們請教會接納這個小孩爲信望愛團體的一員；當本堂神父和信友團體藉著洗禮接納新的成員，他們就向他許諾負起培植之責任，使他成爲此團體

中名副其實的成員。他們許下，當小孩需要時，教會將會給他們宣講那個戰勝世界的信仰（若一、五4）以及給予自由的真理（若八32）和提供給他生命之糧。

3 藉著洗禮改變處境

當嬰孩藉著洗禮列入教會中，他們的處境就徹底不同了。他們是教會的一員，常生活在天主藉教會提供恩寵的境況中。藉著教會之宣講和聖事，他們重新得到因世界之罪而失落天主愛情的標記。如此，教會團體藉著洗禮接納他們、徹底地改變他們的處境、提供他們顯示出天主之愛的環境。

4 藉著洗禮加入聖者的團體

嬰孩只是嬰孩，尚未成年；但已經在走向成年的途中。因此，正如未受洗的嬰孩並非因自己的決定列入有罪惡而腐敗人類中，導向罪惡而如此成了「罪人」；同樣地，聖洗聖事也不使嬰孩成爲一個有自由意志的成年聖人，而只是將他們列入聖者的團體中。他們還不會以自己的自由來決定接受信仰和天主子女的地位，他們只是教會團體中的未成年成員；但是教會却許下幫助他們，領導他們走向成爲聖者團體中的成年基督徒。

總而言之，藉著嬰孩洗禮，原罪得以消除可如下的解釋：在嬰孩未決定之前，他們已被列入聖者的團體中，因而他與天主近人不正常的關係得以改正；正如他們出生時，未抉擇立場以前，已被列入一個因罪惡而敗壞的世界裡，導致與天主和近人不正常的罪惡氛圍中；同樣地，藉著聖洗聖事他們是非因自己之決定被列入信仰與恩寵的團體中，而如此與天主和近人不正常之關係得以改正。

以上我們對聖洗聖事的效能之解釋，並不是一種新的看法，早在聖奧斯定之前，有的教會神學家以預防誘惑來解釋嬰孩洗禮的需要^④。按這種見解，則小孩應領洗，以便早日分享父母的信仰。父母有責任使兒童接受信仰並走向成為教會成員的機會；在罪惡之世界裡，他們應該聽到和相信天主的仁慈與寬恕的訊息，在這種導向死亡之世界中，他們應該早就相信復活的訊息，在一個因罪而失去天主愛情標記的世界裡，他們藉著教會應該得到天主愛情的標記。如此，在受過洗及未受洗的兒童之間有一種基本的區別：領過洗的小孩從其生命之開端，就有教會的許諾——天主常常會派人伴同他、引導他，也藉著教會將信仰的光明賜予他，而這樣在整個生命之每一階段邁向父的永恆家鄉。

二 聖母無染原罪

教宗庇護九世於一八五四年十二月八日發表「莫可名言之天主」詔書中肯定：「榮福童貞瑪利亞在成胎之初得以免受原罪的玷污。」(DS二八〇三)。因此詔書的頒佈，結束了從十二世紀以來有關聖母無染原罪激烈之爭論。因此，以上引用的格式還反映出那時的說法和表達方式，即採用東西化的思想方式，將一切事實視為物件（原罪的玷污）以及靜態思想方式的觀念（聖母在「成胎之初」得以免受原罪的玷污）。

既然教會為表達此真理所採用靜態和東西化的思想方式，為許多人不易明白，又因為本文所主張的原罪概念與傳統的看法有不同處，所以必須說明如何能够以我們所主張之原罪概念為基礎來解釋聖母無染原罪的信理。茲申述如下：

(一) 無染原罪特恩的解釋

按筆者之看法，可如此表達聖母無染原罪的信理：聖母在她整個生活，由於天主的特恩充滿聖寵及天主的愛，因此罪惡的壓力和魅力從來都不能使她遠離天主和近人。即聖母在她被列入敗壞人類階段中，從未導向罪惡；她與天主和近人之關係一向沒有受到擾亂。按此解釋，無染原罪之特恩，並不是成胎那一刹那，在一個胚胎上所完成的一項奇蹟；而是天主更大之恩惠——在整個生活中啓迪她、加強她、幫助她來抗拒罪惡的壓力。聖母也生活在一個因罪惡而腐敗之世界中；但她從未被罪惡魅力所迷惑，從未被死亡的恐怖所籠罩，也從來沒有因著別人對她的仇恨輕視而遠離他們，連她最深之行動根源，也從未與天主與近人分離，這就是無染原罪之特恩。

(一) 上述的解釋與教會的訓誨相吻合

從表面上來看，以上的解釋似乎與所定的信理有所矛盾；實際上根據以下的理由，可說這種解釋法忠實地表達出教會所要肯定之信理。茲分析如下：

十二、十四世紀天主教偉大的神學家曾激烈討論聖母無染原罪的問題。實際上，主要是爭論聖母如何屬於需要得救的人類^④。反對聖母無染原罪者，當中有許多熱心敬愛聖母的聖人及有名的神學家，如：聖伯爾納多 (S. Bernard, 一一五三歿)、彼得龍巴 (Peter Lombard, 一一六〇歿)、哈爾斯的亞歷山大 (Alexander of Hales, 一二四五歿)、文都辣 (Bonaventure, 一二七四歿)、大亞伯 (Albert the Great, 一二八〇歿) 和聖多瑪斯 (Thomas Aquinas, 一二七四歿)。他們認為聖母應

該有原罪，否則她就不屬於需要得救者的行列。主張聖母無染原罪之神學家們，他們認為聖母免除原罪也是一種得救的方式。從爭論的焦點，可看出爭論的主要問題並不是聖母免除原罪在什麼時候，而是聖母是不是有一次染原罪，或是她從未染原罪？因為爭論者認為所有的人染原罪是在成胎之時，所以他們在辯論聖母有沒染原罪時，不得不探討聖母是否在成胎時染原罪？當教宗庇護九世裁決此問題時，也因為過去之爭論都是以成胎為焦點，所以他不能不採用中古世紀的概念，來教導我們有關聖母無染原罪的道理。

當上文提到聖母從未受到罪惡的壓力，從來都沒有遠離天主和近人；當我們說因著充滿她的恩寵、啓迪她的恩寵、堅強她的恩寵，她從未導向罪惡，那麼，我們的解釋與信理所要表達的是同樣的意義。唯一區別只在於我們所採用的是一個動態之說法，而將染原罪和免染原罪都當作一個過程；但是這種解釋仍肯定教會藉著不同之說法所教導的信理，即聖母從未因罪惡之壓力而遠離天主和近人。此解釋一點也不減少天主的宏恩；反而表達出祂的偉大慈愛。聖母無染原罪即指在她生命的每個階段，天主不斷光照她、啓迪她、協助她來抗拒惡的壓力和魅力，使她在一切的考驗中，與天主和別人保持美滿和諧之關係。我們的解釋法較強調此特恩積極之幅度：無染原罪的特恩不是單單免除一個毛病，而是滿被恩寵、充滿天主的光明、天主的臨在和天主的愛，使聖母與天主和近人的關係常和諧融洽。

(三) 從無染原罪的信理來看聖母

1 聖母最親近人類

按教宗庇護九世的「莫可名言之天主」詔書：「因全能天主的特寵、特恩」聖母完全免除原罪。(DS二八〇三)當根據本文的解釋法來了解此教導時，我們就可明白聖母一方面的確是完全特殊的人，她遠遠超出了天上人間所有的其它一切受造物；但另一方面，聖母比其它的人更親近我們，因為無染原罪使她與天主和近人的關係很和諧；在聖母身上從未有任何障礙阻擋她和人的來往，即使別人輕視她、侮辱她……等，也不能影響她對別人的愛心。當人因著耶穌之特殊行爲——與稅吏交往，連帶也瞧不起聖母時，她仍然沒有因此而抱怨離開他們。由於天主特殊的恩寵，她能常常與一切人保持尊重和愛的關係。

2 聖母是最完美的人

根據上述之解釋，原罪限制人的自由。因無染原罪的特恩，聖母從未作罪惡貪慾和死亡之奴隸，而因此是完全自由的人。她與天主之關係，既是和諧美好，從未懷疑天主的大能和愛情。她與人的來往，也沒有什麼私心、害怕、嫉妬……等障礙。依據上文的解釋法，無染原罪之信理將聖母當作人類最完美的一位，因為她光榮而被提升天後，她與我們世俗人之關係並沒有中斷；反而更親密更完整，所以她給我們這些還在「旅途中的天主子民明白指出確切的希望與安慰」(「教會憲章」第六八號)。

注譯

Footnotes to Chapter I:

- 1 K. Rahner, "Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit", in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, p. 157.
- 2 K. Rahner, "Original Sin", in: *Sacramentum Mundi* IV, p. 331.
- 3 K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg i. Br.: Herder, 1970). p. 16.
- 4 *Op. cit.*, 23.
- 5 K. Rahner, "Original Sin", *loc. cit.*, 328.
- 6 *Ibid.*, 328 f.
- 7 *Summa Theologica*, I - II 89,6.
- 8 Cf. K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde* (Olten-Freiburg: Walter Verlag, 1969), p. 44f.
- 9 Quoted in: U. Baumann, *Erbsünde?* (Freiburg i. Br.: Herder, 1970), p. 87.
- 10 Weger, *Theologie der Erbsünde*, 154.161; Rahner, "Original Sin", *loc. cit.* 331.
- 11 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik IV/1* (München: Max Hueber Verlag, 1962), pp. 499f.
- 12 K. H. Weger, *Erbsünde heute* (München: Don Bosco Verlag, 1972), p. 37; A. Vanneste, *Le dogme du péché originel* (Louvain: Editions Nauwelaerts, 1971), p. 1⁴; Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1979), p. 193.
- 13 H. Rondet, *Original Sin* (Shannon/Ireland: Ecclesia Press, 1972), 2.
- 14 Weger, *Theologie der Erbsünde*, p. 9.
- 15 J. Feiner, "Der Ursprung des Menschen", in: *Mysterium Salutis* II, 573.
- 16 In: Weger, *Theologie der Erbsünde* 196.
- 17 J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Freiburg i. Br.: Herder, 1968), p. 64.
- 18 Weger, *Erbsünde heute*, p. 13.

- 19 G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1972), p. 30; Vanneste, *Le dogme du péché originel*, pp. 36f.
- 20 Vanneste, *op. cit.*, p. 95.
- 21 Baumann, *op. cit.*, p. 46.
- 22 Quoted by L. Scheffczyk in: "Erbschuld", in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, p. 294.
- 23 "Original Sin", in: *Sacmentum Mundi* IV, 328.
- 24 *Ibid.*, p. 329.
- 25 W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 240
- 26 Th. Schneider, *op. cit.* 193.
- 27 B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation* (Graz: Verlag Styria, 1974), p. 74.
- 28 "Inspiration", in: K. Rahner & H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch* (Freiburg i. Br.: Herder, loth. ed. p. 207f; Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Tournai: Castermann, 1968), p. 35.
- 29 K. Rahner, "Theologie im Neuen Testament", in: *Schriften zur Theologie*, V, pp. 43f.
- 30 A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London: Geoffrey Chapman, 1964), p. 227.
- 31 Weger, *Theologie der Erbsünde*, p. 49.
- 32 Scharbert, *op. cit.*, p. 114; P. de Rosa, *Christ and Original Sin* (London: Cheoffrey Chapman, 1967), p. 116.
- 33 Feiner, *loc. cit.*, 576.
- 34 Vanneste, *op. cit.*, p. 2.

Footnotes to Chapter II

- 1 J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Freiburg i. Br.: Herder, 1968), p. 9.

- 2 *Ibid.*
- 3 N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt a. M., 1965), p. 82.
- 4 A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London: Geoffrey Chapman, 1964), p. 45.
- 5 Scharbert, pp. 61f.
- 6 Scharbert, pp. 62f.
- 7 Scharbert, p. 63.
- 8 Scharbert, p. 62.
- 9 Lohfink, p. 84; P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Tournai: Castermann, 1968), p. 38; P. de Rosa, *Christ and Original Sin* (London: Geoffrey Chapman, 1967), p. 75.
- 10 Lohfink, pp. 83-85; Grelot, *Réflexions* pp. 44f.
- 11 Grelot, *Réflexions* pp. 40-44; Lohfink, p. 86; Scharbert, p. 29.
- 12 Lohfink, pp. 86f.
- 13 Lohfink, p. 87f.
- 14 Scharbert p. 42.
- 15 Scharbert, p. 70.
- 16 Dubarle, p. 67.
- 17 F. J. Stendebach, *Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1972), p. 180.
- 18 Lohfink, p. 88.
- 19 Lohfink, p. 89; Grelot, *Réflexions*, pp. 42-45.
- 20 R. Schmid, *Sünde und Unheilsgemeinschaft im Alten Testament*, in: R. Schmid & others, *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit. Das Problem der Erbsünde* (Luzern: Rex Verlag 1969), pp. 14-23.
- 21 Stendebach, p. 180.
- 22 Scharbert, pp. 70f.
- 23 Scharbert, p. 67.
- 24 Dubarle, p. 81.

- 25 Dubarle, p. 81.
- 26 Scharbert, p. 97.
- 27 Scharbert, p. 112
- 28 Dubarle, p. 28.
- 29 Dubarle, p. 29.
- 30 Dubarle, p. 34.
- 31 Scharbert, p. 84.
- 32 Scharbert, p. 86.
- 33 Dubarle, p. 41.
- 34 Dubarle, pp. 40f.
- 35 Dubarle, p. 46.
- 36 Dubarle, p. 97.
- 37 Dubarle, p. 114.
- 38 Dubarle, p. 124.
- 39 St. Lyonnet, "Le péché, in: *Dictionnaire Biblique Supplément*, VII, p. 517.
- 40 J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1963), p. 185.
- 41 R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II (Freiburg i. Br.: Herder, 1977), pp. 122f.
- 42 Dubarle, pp. 129f
- 43 Dubarle, p. 130.
- 44 A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1961), p. 175.
- 45 Ibid.
- 46 Loc. cit. pp. 175f.
- 47 F. Bussini, *L' homme pécheur devant Dieu* (Paris: Les Editions du Cerf, 1978), pp. 87-95; P. Grelot, *Péché originel et Rédemption examinés à partir de l' Epître aux Romains. Essai théologique* (Paris: Desclée & Co., 1973), pp. 57-59.
- 48 H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf: Patmos-Verlag,

- 1962), p. 107.
- 49 Grelot, *Péché* pp. 80-89; Bussini, pp. 103-131.
- 50 O. Kuss, *Der Römerbrief*, II (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1959) p. 439.
- 51 Grelot, *Péché*, p. 111.
- 52 Grelot, *Péché*, p. 102.
- 53 Kuss, *Der Römerbrief II*, p. 482.
- 54 H. Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg i. Br.: Herder, 1977), p. 168.
- 55 O. Kuss, *Der Römerbrief*, I (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1957), p. 227.
- 56 *Ibid.*
- 57 *Loc. cit.*, pp. 227f.
- 58 *Loc. cit.*, p. 228.
- 59 Dubarle, p. 201f.
- 60 Dubarle, p. 203.
- 61 R. Schmid, *Sünde und Unheilsgemeinschaft im Alten Testament*, p. 40.
- 62 Scharbert, p. 85.
- 63 Scharbert, p. 98.

Footnotes to Chapter III

- 1 A. Gaudel, "Péché Originel", in: *Dictionnaire de théologie catholique*, XII (1933), 275-606; J. Gross, *Die Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems des Bösen*, 4 vls. (München und Basel 1960-1972); H. Rondet, *Original Sin. The Patristic and Theological Background* (Shannon/Ireland: Ecclesia Press, 1972).
- 2 M. M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme* (Paris: Alsatia, 1953), pp. 202f.
- 3 A. M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London:

- Geoffrey Chapman, 1964), p. 238.
- 4 St. Lyonnet, "Le péché originel en Rom 5, 12, l'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente", in: *Biblica*, vl. 41 (1960), 346.
 - 5 P. Schoonenberg, "Theologie und Lehramt. Die Hermeneutik am Beispiel der Erbsündediskussion", in: *Wort und Wahrheit*, vl. 22 (1967), pp.744f.
 - 6 A. Vanneste, "Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons" (henceforth: Les trois), in: *Nouvelle Revue Théologique*, vl. 87 (1965), p. 691.
 - 7 E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1977), p. 640.
 - 8 U. Baumann, *Erbsünde?* (Freiburg i. Br.: Herder, 1970), pp. 82f; Vanneste, *Les trois* 711.
 - 9 A. Vanneste, *Le dogme du péché originel* (Louvain: Éditions Nauwelaerts/Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1971), pp. 106f.
 - 10 A. Vanneste, "La préhistoire du Décret du Concile de Trente sur le péché originel", (henceforth: La préhistoire), in: *Nouvelle Revue Théologique* vl. (1964), pp. 492; Vanneste, *Les trois* 693.
 - 11 J. Weismayer, "'Erbsünde' und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in den lehramtlichen Aussagen", in: F. Dexinger u. a., *Ist Adam an allem schuld?* (Innsbruck/Wien/München: Tyrolia Verlag, 1971), p. 341.
 - 12 Vanneste, *Les trois*, p. 694; Weismayer, p. 357.
 - 13 Vanneste, *Les trois*, p. 726.
 - 14 Vanneste, *La préhistoire*, pp. 366.
 - 15 Labourdette, p. 203.
 - 16 Weismayer, p. 352.
 - 17 Labourdette, p. 203; Vanneste, *Les trois*, p. 719.
 - 18 P. Schoonenberg, *Man and Sin. A Theological View* (London and Melbourne: Sheed and Ward Ltd., 1965) (henceforth: Scho-

- onenberg), p. 164.
- 19 Vanneste, *Les trois*, p. 710.
- 20 Vanneste, *Les trois*, pp. 710f.
- 21 Dubarle, p. 233.
- 22 Weismayer, p. 348.
- 23 Dubarle, p. 236.
- 24 Dubarle, pp. 232. 236.
- 25 Dubarle, pp. 232. 236.
- 26 Vanneste, *Les trois*, p. 694.
- 27 Vanneste, *Les trois*, p. 694.
- 28 Schoonenberg, p. 171.
- 29 Vanneste, *Les trois*, p. 719.
- 30 Schoonenberg, p. 165.
- 31 Vanneste, *Les trois*, p. 719
- 32 Schoonenberg, p. 175.
- 33 Vanneste, *Les trois*, p. 724; P. Smulders, *The Design of Teilhard de Chardin. An Essay in Theological Reflection* (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1967), p. 293.
- 34 Vanneste, *Les trois*, p. 719.
- 35 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik II/1* (München: Max Hueber Verlag, 1962), 536.
- 36 Schoonenberg, p. 174.
- 37 Smulders, pp. 182f; Dubarle, pp. 240f.
- 38 Schoonenberg, p. 174.
- 39 A. Vanneste, "Le Décret du Concile de Trente sur le péché originel. Le quatrième canon" (henceforth: Le quatrième), in: *Nouvelle Revue Théologique*, vl. 88 (1966), p. 581.
- 40 Vanneste, *La préhistoire*, p. 368.
- 41 Vanneste, *Le quatrième*, p. 582.
- 42 Vanneste, *Le quatrième*, pp. 598-600.
- 43 P. Gumpel, "Limbus", in: *Lexikon für Theologie und Kirche VI*,

cls. 1057-59; Rondet, *op. cit.*, pp. 182f.

44 Vanneste, *La préhistoire*, pp. 355-368; 490-510; Vanneste, *Le dogme*, p. 95.

Footnotes to Chapter IV

- 1 J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Freiburg i. Br.: Herder, 1968), p. 64.
- 2 K. Rahner, "Revelation", in: *Sacramentum Mundi* V, 350.
- 3 "Inspiration", in: K. Rahner and H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Freiburg i. Br.: Herder, 10th ed., 1976), p. 207.
- 4 P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Tournai: Castermann 1968), pp. 34f.
- 5 Scharbert, p. 103.
- 6 K. Rahner, *Erbsünde und Monogenismus*, in: K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg i. Br.: Herder, 1970), P. 191.
- 7 Scharbert, p. 100.
- 8 Scharbert, p. 117.
- 9 Smulders, *The Design of Teilhard de Chardin. An Essay in Theological Reflection* (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1967), p. 299.
- 10 Rahner, "Revelation", *loc. cit.*, 349.
- 11 Rahner, in: Weger, p. 197.
- 12 *A New Catechism. Catholic Faith for Adults* (London: Burns & Oates/New York: Herder & Herder, 1967), p. 266.
- 13 P. Schoonenberg, *Man and Sin. A Theological View* (London and Melbourne: Sheed and Ward Ltd., 1965), p. 174.
- 14 M. Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin* (London: Geoffrey Chapman, 1964), pp. 224f
- 15 Schoonenberg, p. 112.
- 16 Schoonenberg, p. 113.

- 17 J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, in: L. Scheffczyk (Ed.), *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg i. Br.: Herder, 1973), p. 143.
- 18 Smulders pp. 169f.
- 19 J. Metz, "Konkupiszenz", in: H. Fries (Ed.), *Handbuch der theologischen Grundbegriffe I* (München: Kösel Verlag, 1962), p. 844.
- 20 J. Metz, "Begierlichkeit", in: *Lexikon für Theologie und Kirche* II, 109.
- 21 J. Metz, "Konkupiszenz", *loc. cit.*, 844. p.
- 22 K. Rahner, Christlicher Humanismus, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1967); p. 247.
- 23 *Ibid.*, p. 251.
- 24 *A. New Catechism*, p. 8.
- 25 Schoonenberg, p. 183.
- 26 B. Häring, *Sünde in Zeitalter der Säkularisation* (Graz/Wien/Köln: Styria Verlag, 1974), pp. 82f.
- 27 Schoonenberg, pp. 171f.
- 28 W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974), p. 238.
- 29 Schoonenberg, p. 173.
- 30 "Stände des Menschen" in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, p. 392.
- 31 *A New Catechism*, p. 267.
- 32 P. de Rosa, *Christ and Original Sin* (London/Dublin/Melbourne: Geoffrey Chapman, 1967), p. 133.
- 33 *Ibid.*
- 34 Quoted by L. Scheffczyk in "Erbschuld", in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, p. 294.
- 35 "Original Sin", in: *Sacramentum Mundi IV*, 328.
- 36 W. Kasper, *Jesus der Christus*, p. 240.

- 37 Dubarle, p. 237.
- 38 A. Vanneste, *Le dogme du péché originel* (Louvain: Editions Nauwelaerts/Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1971), p. 84.
- 39 K. Rahner, Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, p. 276.
- 40 *Ibid.*
- 41 Dubarle, p. 225.
- 42 E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1977), p. 815.
- 43 "Taufe" in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, pp. 399f.
- 44 Breuning, Die Kindertaufe im Licht der Dogmengeschichte, in: W. Kasper (Ed.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1970), pp. 77f.
- 45 Dubarle, p. 242.
- 46 A. Müller, Marias Stellung und Mitwirkung im Christuseignis, in: J. Feiner and M. Löhrer (Eds.), *Mysterium Salutis* III/2 (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger Verlag, 1969), p. 430.

參考書目

- 李淦源。「從中國文化背景論原罪」。景風第五期，民國六七年八月，頁一—五。
- 房志榮。「原罪的性質與原罪的流傳」。神學論集。創刊號。（民國五八年九月）：五九—六六。
- 張春申。原罪四講。台中：光啓出版社，民國六二年。
- 。「原罪與性善論」。哲學與文化月刊，民國七十年九月一日，頁三九—四一。
- 溫保祿著。鄭文卿譯。「有關原罪知識的來源」。神學論集一九號，民國六五年秋，頁三六三—三八八。
- 岳雲峯著。「原罪新論」簡評。神學論集。五八號民國七二年冬，頁六〇七—六一二。
- 溫保祿著。再論「原罪新論」。神學論集，五十九號民國七十三年春，頁一一三—一二一。
- P. Grelot 著。馬谷〔房志榮〕譯述。「關於原罪的一些問題」。神學論集。創刊號。（民國五八年九月）：九—三一。
- Christian Duguoc 著。曠泉譯。「原罪及其神學解釋的變更」。神學論集第四七號，民國七十年春，頁四七—五三。

外文參考書目

- Baumann, Urs.** *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie.* Freiburg: Herder, 1970.
- Bussini, François.** *L'homme pécheur devant Dieu: Théologie et anthropologie.* Paris: Les Editions du Cerf, 1978.
- Dexinger, Ferdinand and Others.** *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?* Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1971.
- Dubarle, A. M.** *The Biblical Doctrine of Original Sin.* Translated by E. M. Stewart. London: Geoffrey Chapman, 1964.
- Grelot, Pierre.** *Péché originel et Rédemption à partir de l'Épître aux Romains: Essai théologique.* Paris: Desclée & Co., 1973.
- Grelot, Pierre.** *Réflexions sur le problème du péché originel.* Tournai: Castermann, 1968.
- Häring, Bernhard.** *Sünde im Zeitalter der Säkularisation.* Graz: Verlag Styria, 1974.
- Kasper, Walter, ed.** *Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?* Matthias Grünewald Verlag, 1970.
- Kasper, Walter.** *Jesus der Christus.* Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974.
- Kuss, Otto.** *Der Römerbrief I-II.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1957; 1959.
- Labourdette, M.-M.** *Le péché originel et les origines de l'homme.* Paris: Alsatia, 1953.
- Lohfink, Norbert.** *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament.* Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1965.
- A New Catechism: Catholic Faith For Adults.* Translated by Kevin Smyth. London: Burns and Oates, and New York: Herder & Herder, 1967.
- Rahner, Karl and Vorgrimler, Herbert.** *Kleines Theologisches*

- Wörterbuch*. Freiburg: 10th ed., 1976.
- Rondet, Henri.** *Original Sin. The Patristic and Theological Background*. Translated by Cajetan Finegan OP. Shannon: Ecclesia Press, 1972.
- de Rosa, Peter.** *Christ and Original Sin*. London: Geoffrey Chapman, 1967.
- Scharbert, Josef.** *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*. Quaestiones Disputatae No. 37. Freiburg: Herder, 1968.
- Schlier, Heinrich.** *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 3rd ed. 1962.
- Schlier, Heinrich.** *Der Römerbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Vol. VI. Freiburg: Herder 1977.
- Schmitz-Moormann, Karl.** *Die Erbsünde: Überholte Vorstellung Bleibender Glaube*. Olten and Freiburg: Walter-Verlag, 1969.
- Schoonenberg, Piet.** *Man and Sin: A Theological View*. Translated by Joseph Donceel, SJ. London and Melbourne: Sheed & Ward Ltd., 1965.
- Smulders, Piet.** *The Design of Teilhard de Chardin: An Essay in Theological Reflection*. Introduction by Christian d'Armagnac. Translated by Arthur Gibson. Westminster, Md.: The Newman Press, 1967.
- Stendebach, Franz J.** *Der Mensch wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1972.
- Vanneste, Alfred.** *Le dogme du péché originel*. Translated by A. Freund. Louvain: Editions Nauwelaerts, and Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1917.
- Weger, Karl-Heinz.** *Erbsünde Heute: Grundlegung und Verkündigungshilfen*. München: Don Bosco Verlag, 1972.
- Weger, Karl-Heinz.** *Theologie der Erbsünde*. Mit einem Exkurs "Erbsünde und Monogenismus" v. Karl Rahner. Quaestiones Disputatae No. 44. Freiburg: Herder, 1970.

輔大神學叢書

1. 耶穌基督史實與宣道 樂英祺譯 75元
2. 第二依撒意亞 詹德隆・張雪珠等合著 50元
3. 福音新論 張春申著 50元
4. 耶肋米亞先知 劉家正等編著 50元
5. 保祿使徒的生活、書信及神學 房志榮編著 50元
6. 神學——得救的學問 王秀谷等譯 110元
7. 約伯面對朋友及天主 劉家正等編著 40元
8. 性愛、婚姻、獨身 金象遠著 70元
9. 絕妙禱詞——聖詠 房志榮、于士諍合譯 80元
10. 創新生活的心理基礎 朱蒙泉著 80元
11. 聖事神學 劉賽眉編著 70元
12. 箴言——簡介與詮釋 胡國楨等著 80元
13. 生命的流溢 牧民心理學 朱蒙泉著 120元
14. 教會本位化之探討 張春申等著 80元
15. 原罪新論 溫保祿講述 80元
16. 聖詠心得 黃懷秋譯 55元
17. 與天主和好——談告解聖事 詹德隆著 45元
18. 病痛者聖事 溫保祿講述・李秀華筆錄 40元
19. 救恩論入門 溫保祿講述・李秀華筆錄 110元
20. 基本倫理神學 詹德隆著 190元
21. 白首共此心 徐可之著 150元
22. 基督的啓示 張春申著 100元
23. 天主教基本靈修學 陳文裕著 200元
24. 宗徒書信主題介紹 穆宏志編著 140元
25. 人——神學中的人學 谷寒松著 200元
26. 天主恩寵的福音 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 150元
27. 基督的教會 張春申著 130元
28. 天主論・上帝觀 谷寒松・趙松喬合著 220元
29. 耶穌的名號 張春申著 70元
30. 耶穌的奧蹟 張春申著 130元
31. 解放神學：脈絡中的詮釋 武金正著 250元
32. 重讀天主教社會訓導 李燕鵬譯 130元
33. 神學簡史 張春申著 120元

國立中央圖書館出版品預行編目資料

原罪新論 / 溫保祿講述：李秀華筆錄
——三版。——臺北市：光啓，民82
面；公分。——（輔大神學叢書：15）
譯自：Original sin reinterpreted
參考書目：面
ISBN 957-546-111-8（平裝）

1. 神學 2. 救世論（基督教）

242.32

81006279

輔大神學叢書之十五

原罪新論

中華民國七十一年十一月初版

中華民國八十二年元月三版

◀版權所有・翻版必究▶

講述者：溫保祿

筆錄者：李秀華

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 3673627

定價：90元

10771

ISBN 957-546-111-8

封面介紹

本圖係取材於畢卡索名畫，格爾尼卡(Guernica)，
以此畫中人心惶惶的戰亂場面，來表達罪惡或惡勢
力的禍患，並暗喻救贖的需要。



10771

封面設計：蔡 綺