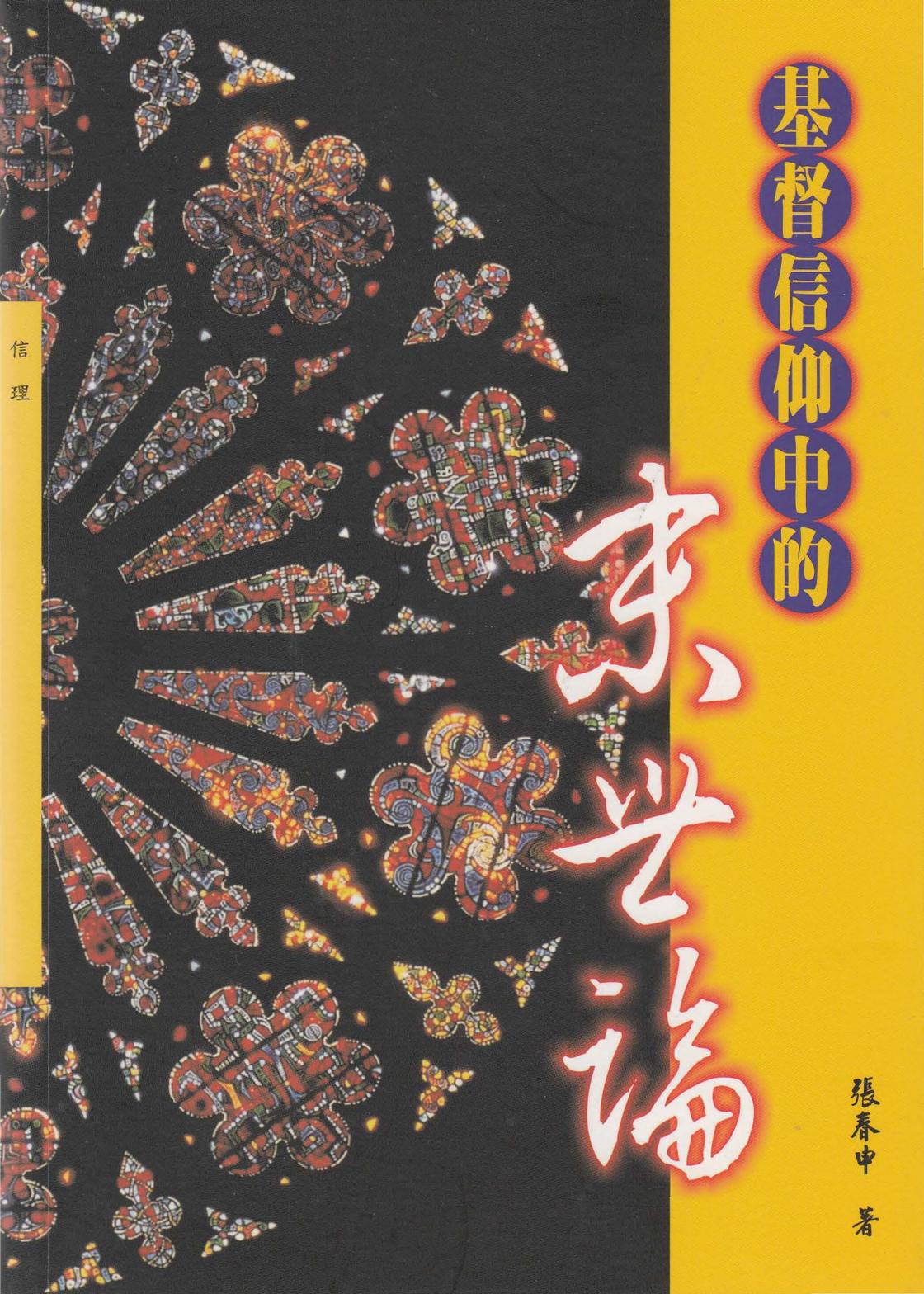


基督信仰中的

末世福

張春申 著

信理



輔大神學叢書

53

基督信仰中的末世論

光啟出版社
張春申 著

目 錄

v	序言
1	前言
3	第壹部分 導論
5	第一章 基督信仰中的歷史觀
13	第二章 末世論在教會歷史中的演變
33	第三章 否定末世論的思想
46	第四章 末世論與神學
50	第五章 末世論的方法
53	第貳部分 人類的末世事件
55	小 引
57	第六章 基督的光榮降來
82	第七章 肉身的復活
99	第八章 公審判
112	第九章 新天新地
119	第十章 人類末世事件的綜合神學反省
124	附 錄 千禧年

125 第參部分 個人的末世事件

- 127 第十一章 死亡的奧蹟
- 158 第十二章 私審判
- 161 第十三章 煉獄
- 177 第十四章 地獄
- 192 第十五章 天堂（永福）
- 203 第十六章 靈薄獄

序 言

當輔大神學院初自菲律賓遷來台灣之後，由於應用中文上課，教師缺少，因此有人必須肩負更多的科目。《基督信仰中的末世論》是我二十多年前的教材，後來由黃鳳梧女士整理成爲一本名爲《人類的未來》的書，也發行了兩版。天主教有關這方面的書實在不多，最近要計劃再版，由我把原書修正一下。我與黃女士商量結果，本書以我爲著者，作爲輔大神學叢書之一而出版。

末世論在梵二大公會議之前是教會宣講主要內容之一，有時也有過火之嫌，但之後卻似乎銷聲不提，是耶？非耶？也許得由後代教會歷史評斷。另一方面，在我有限的閱讀範圍能及的資料中，末世論並無極大的發展。最近一著名的法文神學雜誌，出版專號討論永罰問題，但並無定論；看來尙未成熟，有待教會訓導當局的澄清。我在這本書中也簡單指出。

的確，在我修正過程中也發現，不少篇幅似乎今天已經少爲人說，或者引不起興趣。不過我也看不出削去的理由，因爲仍能成爲教理的講授，至少聖經中還有那些材料，有人可能需要清楚註解。同時，整體而論，這本書究竟也是梵二大公會議之後的產物，並不「古板」多少；「末世」到底還是基督信仰的基本向度，它的再版應該有用。希望未來中文神學界會有新著。

張春申 序於八里鄉聖心靈修中心
公元二千禧年清明節四月五日

前 言

在基督宗教的信仰裡，一提及人類的未來就不得不牽涉到所謂的「末世」；「末世」是教會用來描繪救恩史上最後一個階段的名詞，它表達：因著基督的來臨及其死亡與復活，救恩史進展到最後的一個階段，在這階段天主的啓示已經在基督身上完全展露；整個人類基本來說，已經在基督身上答覆了天主，天主的救恩不會取消，從基督身上它已經永不後退地進入了人世間；但它尚未達到圓滿彰顯的時辰。所以末世有著「已經—尚未」的兩面：天主最後的救恩已經賜下，而尚未圓滿。在這當中顯示出一種張力的情態。

末世論則是根據教會的信仰論及人類生命，人類歷史圓滿終結的一門學問。它本身涉及三個幅度：「個人」、「人類團體」和「宇宙」。

本書分為三大部分，首先是相當長的導論部分，探討有關末世論的基本問題；第二及第三部分則將分別闡釋人類和個人的末世論。共分十章闡釋，方法相當一致：先從聖經出發，然後根據教會訓導來作信理的確立，最後是神學反省。

導

論

第壹部分

第一章

基督信仰中的歷史觀

這一章意欲以三點來闡述基督信仰中的歷史觀，一方面有其開展性，另一方面又深具其一體的特色。意味著：一個啓示的內涵，如此地豐富，使得有限的人在歷史的過程中逐漸涵泳體會，同時也使這豐富的內涵鋪張並顯示於歷史中。這三點即是：

- 一、天主與歷史
- 二、舊約史觀
- 三、新約史觀

一、天主與歷史

在基督徒信仰裡，人不是單獨的存在，天主和人的關係也不僅是存在於人被創造的剎那；更明白地說，人剛被創造之時是天主和人交往的起點，是天主對這人創造工程的肇始點，這創造工程在人的一生中延續，在愛情的交流中完成；這愛情交

流的場合，具體地點是發生在人生活的歷史時間中，交流的方式因人而異，在每個人生命的旅途中藉各人發生的事件完成，於是每人的生活過程都能說是天人愛情生活的精心傑作，而且個個都別具匠心，各具風味。在過程中，天主不斷地臨在歷史中領導歷史進行，並在其中不斷地自我給予，到達歷史終點之時，天主要把自己完全交給人，而成爲人的圓滿終結！若是如此，當在我們的信仰論及人、論及人的歷史、論及人類歷史的最終極點時，勢必無法與天主脫離關係。

確實，聖經中呈現的天主就是如同上述描繪的那樣，祂不是如同形上學所形容的那種天主：與人絕對不同的一位，永遠超越時間，沒有過去和將來，是永遠的那一位。這是一個冷然的，毫無人情味的天主。聖經中的天主是相當地親切，富有人情味的。固然，當論到祂超越的特性時，祂確是與人不同，但這只是祂的一面；另一方面，祂又往往在時間和歷史中進到人的生命裡與人交往、密談，與人產生愛情。

祂在微風中、在風暴裡進到人的生命深處，在靈魂隱密處悄然細語，重新保證祂愛的許諾，並且親自帶領人往前走，不斷地走到一個新的境界，直到這人嶄新的一面被創造完成之時。此時是抵達許諾的高峰，許諾者最終成爲許諾的內容，把自己給予人，成了人的萬有。所以在聖經中的天主，不只是超越的，也是一個在任何時間中的天主，祂深富人情味，不斷地進到歷史，在時間中展示自己的愛情，許諾著將來，並且和人共同在愛的創造中更新一切。

由上文的描述，約略能看出聖經所啓示的天主面貌，祂是尊重歷史的天主。

二、舊約史觀—末世論

舊約裡呈現出來的天主，是一個在時間中不斷許諾和更新的天主，祂把自己在歷史中交付給人，也領導歷史走向完成。

天主的這面貌藉著舊約幾個特殊人物生命裡所發生的事情顯示出來：天主召叫了亞巴郎，在許諾之前，祂要亞巴郎放棄過去所擁有的一切，離開故鄉走向一塊新的土地。天主不但把土地賜給亞巴郎為產業，還許諾給他一個美麗的遠景和億萬的後裔。在古聖祖們的歷史中，天主不斷地以這樣姿態出現，祂表現自己是許諾的天主，帶人走向將來的、邁向人類歷史的完成。古聖祖生活在這種許諾中，全心依賴著許諾，走向將來。

到了梅瑟的時候，天主對亞巴郎和聖祖們的許諾業已局部地實現，亞巴郎的子孫已繁衍萬千，遍佈埃及地，但是他們淪落為埃及人之奴。在梅瑟身上，天主更新了祂對亞巴郎的許諾，祂叫梅瑟帶領以色列人出離埃及，脫離奴隸的身分，祂領他們過紅海、越曠野，到達了流奶流蜜的福地，這是一塊自由地。在這段流離曠野的日子，天主不斷地再度進入祂所選的人民裡，藉著在生活上發生的種種事件，祂不斷地告誡他們，不斷更新祂和他們之間的關係，讓以色列人日益認識與他們來往的是怎樣的天主。

時間是不停留的，歷史在進行著，天主也不斷地在歷史裡召示。本來在以色列王國建立時，天主在亞巴郎和梅瑟身上對以色列子民許下的許諾業已完成，因為當時以色列人已經進入了福地，在福地建立起他們的王朝；但是，由於天主是一個許諾的天主，祂要不斷地在許諾中自我給予，也就是在這自我給予中不斷地更新，走向一個更圓滿的將來。為此，進入了福地之後，天主藉著納堂先知的預言，對以色列民族又啓示了一個

新的許諾：達味家中的王位，永不更替。即使在達味王朝的衰敗時期，天主也常藉著先知的預言，不斷地擔保這許諾的必然實現，實現在默西亞的生命裡。

於是，天主許諾的內涵在歷史的過程中漸形清晰，永不更替的達味王朝，最後是在默西亞的生命中實現，這是救恩史中膾炙人口的「默西亞許諾」。在充軍後返回故土重建聖殿時，以色列民族的生命中燃熾著愛國愛民的熱忱，基於歷代對天主的經驗，他們深信「默西亞主義」；在他們有生之年必能目睹天主對以色列人民這恩許的完成，而且他們認為當這許諾實現之際，就是以色列民族再度揚眉吐氣的復興日子。

在這些信念裡，曾經飽嘗離鄉背井、妻離子散、亡國之痛的以色列民族，急切地等待這日子的來臨，這種迫切的感情表達在他們的文學中，形成了今日所謂的「默示錄文體」。在閱讀時，讀者能感染到那些洋溢在字裡行間的迫切期待之情，這情感襯托出盟約民族對雅威深信不疑的依賴。由上文的描述能知道：在舊約中天主呈現的面貌是一個許諾的天主，在許諾中祂帶領祂的人邁向歷史的完成。

這史觀浮顯出舊約的歷史結構，顯示出天主啓示的宗教裡，對於時間觀念與其他文化的看法截然不同。其他的文化通常都蔑視時間，認為時間是短暫的，無價值的，所以時間內的事不足以重視；啓示宗教卻不然，它知道天主的許諾和實現是在歷史和時間中的；換言之，藉著歷史事件在時間中進展，天主的許諾逐步完成和實現，而且就在實現的當時又開始新的許諾，藉著這許諾和實現的交互關係，天主顯示自己親臨在歷史中和祂的子民一起，領導他們走向將來。

因此，在舊約時期的以色列人，經驗到的是一個有歷史結構的天主，祂和人的關係有著「過去－現在－未來」的結構，在這形態裡，人的立足點常是在現在，現在的生活是在一個信

仰的傳統裡，現在之形成是基於過去天主許諾的完成；但是在今日所經驗到的完成不是靜止的，因為天主是一個不斷在行動中的天主；所以在今日完成過去的許諾的當時，祂又預許了將來。可見，這是一個不斷地在趕路的天主，趕往將來走去，祂忠信於祂的許諾，祂親身臨在於許諾中，領導著人往前走，走向歷史的完成；最後是祂自己完成了整個的歷史。

在舊約裡有某些概念是特地描繪這個使歷史完成的天主，譬如：天主的日子；天主的震怒；審判……等等，這些概念最深處要通傳的訊息是：在天主的許諾中，人類的歷史要完成。這即是舊約史觀，「默西亞主義」是它的標語。

三、新約史觀—末世論

如果說舊約史觀在於「默西亞主義」，新約史觀一方面繼承它，另一方面卻使它開啓嶄新的階段，即所謂「末世」。此與耶穌密不可分。默西亞意即「被傅油者」，表示他是為天主派遣宣告許諾的救恩之來臨。這個名詞譯為希臘文便是「基督」，具有同樣「被傅」的意義。下面扼要地指出耶穌怎樣為教會改變了舊約史觀。

耶穌時代巴勒斯坦境內因外來勢力鎮壓，百姓普遍貧窮，雖然也有高貴之家。其時猶太民衆對自古以來的「默西亞主義」非常活躍。所謂「默西亞主義」如上文所說，有關猶太民族，甚至人類歷史的信念。以色列民族的上主，亦即宇宙的唯一創造天主，祂曾經拯救過他們的祖先，許下將在歷史的末期，派遣祂所揀選與傅油的默西亞來拯救他們，直到千秋萬世。一般而論，當時猶太人所指的「默西亞主義」政治意味相當濃厚，代表羅馬帝國的總督不能不加以注意。

耶穌宣講的獨特之處，便是報告這個末期已經發軔，天主的拯救正在進行。他說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一 15）於是一連串的事件陸續發生。他為此指導行動綱領，但絕無政治色彩，要求的是信仰與生活的改變。信仰天主已在以色列民族中賜福，因此大家應該表現新的行徑。耶穌自己召集了一小夥門徒，周遊加里肋亞各地，大受群眾擁戴；他所言所行互相配合，顯出不凡的權威，許多病患與殘障由於他的觸摸與祝福，一一恢復健全，感覺一股神力自他而發，這正表示天主的拯救已經來臨。因此他隨時宣講：面對拯救的天主改變生活成為新人，雖然不是系統的宣講，卻都出自一個中心思想，適合時機的行動指南。

耶穌自己接受傳統的「默西亞主義」，但他卻肯定歷史末期已經來臨，而且拯救人類的天主正在人間運作，且他以身作證；同時他也為新人類勾畫藍圖，它建基於天主拯救的信念之上。人類都是天主子女，雖有差別，但該互補互助；大地是天主的禮物，唯有人間的貧富，但該分享分用。他以為以色列民族維持次序的「十誡」總歸於愛天主與愛人，根據天主拯救的理念，創造和平、正義、仁愛、互助的世界；排斥仇恨、對立、衝突、戰爭。因此他主張寬恕、為仇人祈禱以及非暴力主義。

「新人類」為他是絕對可靠的未來，因為它是拯救一切的天主所許諾的恩典；所謂拯救並非僅是免於悲痛，而且更是健全與完整。對此，雖然耶穌並不知道正確的時間表，但呼籲立即改變生活，急速參與；甚至以此「新人類」理想，為當時巴勒斯坦的猶太人提出充滿希望的「準則」，以面對現實。他沒有政治方案，然而卻堅持處身之道，這與同時的猶太人派別距離極大。一般而論，左右派別的猶太集團，無不鑒於以色列作為天主選民的信仰，主張用武力推翻羅馬霸權，只是現實問題，使他們反應不同而已；有的等待時機，有的隨時出擊。由於耶

耶穌轟動一時，普受擁護，不同派別的猶太領袖對他都有自己的幻想，然而他始終保持一貫立場。

但耶穌的「新人類」理想，卻遭受來自主流領袖與宗教權威的敵視。他關懷貧病弱小，同情罪犯與娼妓；他指斥經師詮釋經典的虛偽，無懼當權宮庭的施壓；他不重視傳統的禮規，擺脫束縛人性的禁忌；他往往與猶太領袖針鋒相對，卻經常與婦孺親近往來。然而，他重視梅瑟法律，又非常徹底；他熱誠祈禱，以真理與心神朝拜；他參加耶路撒冷聖殿的典禮，卻又在那裡發飆驅逐商人買賣；他親熱地稱天主為父，同時顯出尊敬與自由。他究竟是誰？在敵對者眼裡他是異類，不過在他四周的群眾已經稱他為先知，甚至即是默西亞自己。

耶穌授道大概不出三年，主要是在加里肋亞省，始終吸引群眾，有些政治意識極強的人表示失望。門徒追隨左右親炙教誨，同時也任助手，其中也有少數婦女，留名後世的男性有十二人。三年之中，他應該去過猶太政教中心耶路撒冷。最後一次，他已理會自己的和平訊息不被當權接受，仇人情緒蠢動，不禁悲從心來，流淚預感祖國的家破人亡。他的名聲業已傳及京城。這次進京過節，大受朝聖群眾歡迎，同時也會與那裡的經師與長老再三辯論，觸及敏感問題。猶太公議會由於他的作風極為不滿，此時反而懷疑他是危險分子，怕他在過節時期惹出禍來，於是種下殺機。耶穌自己對此也有所聞，他的抉擇是以身殉道，將「新人類」的運動信託於拯救的天主手中。令他惋惜的是他被自己一位門徒出賣，不過他並不計劃逃生。

結果，耶穌是在那年猶太人慶祝逾越節，紀念祖先自由與新生之前一日被釘死在十字架上。這由羅馬總督判決，但也在猶太公議會慫恿與運作之下，政治與宗教互相勾結而造成的。自他們的眼中，大概只是小事一樁，可能還出於安全的動機；甚至在人類漫長的歷史中，與此在表面上相似的案件不勝枚

舉；所以當時羅馬史家沒有直接記下什麼。然而，耶穌死後埋葬，直到猶太人慶祝另一個稱為五旬節之間，他的門徒重新集合，傳出他已復活，並且他們多次看見他的顯現。

死人復活是猶太教已有的信仰，這是有關人類歷史末日之事。不過死後三天復活，他們自己也為之訝異。無論如何，追隨過耶穌的信眾逐漸在耶路撒冷結為團體，選在五旬節上根據耶穌的信念公開宣講，興起了一股擋不住的熱潮，他們當眾承認耶穌是默西亞，因為他開闢了天主拯救人類的歷史末期；承認他是天主的兒子，因為他特殊地稱天主為父；同時他們也以為耶穌基督即將光榮地來臨，完結天主的救恩歷史。下面我們繼續自宗徒和教會的經驗簡述新約史觀。

宗徒與初期教會的確一度預料天主子耶穌基督，在他們有生之年完結救恩歷史，雖然他們知道耶穌基督自己對於末日並無確定的預言（谷十三 32）。不過熱誠與迫切的等待可見於新約有些著作之中，比如：《得撒洛尼前書》、《雅各伯書》，以及對觀福音的編輯資料之中都有痕跡。無論如何，雖然他們對於末日的信念不失，但逐漸地認為它的來臨並不為人可推測，這也可以在新約中見出，比如《伯多祿後書》已有清楚的表達。因此，初期教會更加把注意力放在傳福音上，以及宣揚基督的事工上；但同時改變了舊約史觀，宣稱天主藉坐在神右邊的耶穌基督內主宰人類歷史，從此開始了末世時代。它意即救恩計劃在基督的生命中決定性地、永不改變地已經完成。

新約的最後一部書《默示錄》則以特殊文體描繪末世階段的天上與地下的呼應，被宰的羔羊基督是在光榮之中，統治人間。但此書以「阿們。主耶穌你來罷！」結束（廿二 20）。一般而論，新約其他各書多少都流露新約史觀具有的「已經—尙未」的張力；換句話說，即是末世的希望向度。末世論即是以此最後階段作為神學研究的課題。

第二章

末世論在教會歷史中的演變

末世信仰的啓示內容，在整個教會邁向圓滿的旅途上曾經有過意識薄弱的情形，這時，教會並非完全失落末世的色彩，只是由於地上教會的有限及有罪，使得它面目不清，末世的意識在整個教會生活裡顯得隱晦不明，出現一段衰落時期。這情況直到梵蒂岡第二次大公會議時方重現生機，恢復舊觀，末世意識又再度在教會生活裡彰顯出來。對於在歷史過程中興衰的演變。本文分四個時期討論之：

- 一、初期教會
- 二、中古時期
- 三、近代與現代神學
- 四、當代梵蒂岡第二次大公會議文件

一、初期教會

初期教會裡，有兩個因素使它生活漸漸失去末世的色彩，

第一個因素是第一章曾論及過的聖經時代後期末日延遲之事實；第二個則是受到希臘文化的影響：由於福音傳到希臘地區，教會在當地吸收希臘文化，在轉化過程裡受到希臘二元思想的影響，使得末世色彩漸形黯淡。

下文就以當時教會生活中呈現的四種現象來說明這事實。這四種現象分別是：教會組織的發展；天國概念的轉變；希臘時間觀的入侵；個人末世論的強調。在這四種現象中，前三種是交互影響的，第四種現象則是前面三種現象的結果。

（一）教會組織的發展

教會組織的發展與教會生活中末日延期的事實有著不可分離的關係。在某方面可以說，由於末日延遲來臨，教會意識到爲了生存和完成在這世上的使命，需要組織，並且爲了久遠之計，她發展這組織；可是，當教會的組織形成發展時，人的注意力過度集中於推動這地上組織的成長，於是相對地忽略了教會的末世幅度，末世意識在教會生活裡就漸形消退、衰落。以下的討論中，讀者能更清楚地看出這事實。

「聖經時期」是耶穌復活升天後的一段時期，那時，教會因著耶穌基督的復活，充滿了對末日來臨的期盼，大部分的人都認爲在他們的有生之年，末日必會來臨；實際上在教會生活裡，宗徒們和第一代的基督徒體認了末日延期的事實，這事實使得當時的教會生活有所轉變，這轉變在起初並不是如此清晰地呈現在當代人的意識中，只是教會生活存在性自然發展的結果。

當時，因著末日延期的事實，引起了宗徒和基督徒們的焦慮，在焦慮中，自然使教會無形地開始在本身生活裡轉移注意力，注意到這生活團體的牧靈工作、禮儀生活、教會的結構和

組織，以及犯罪教友的懺悔問題。聖經時期末葉，這轉變已多多少少開始顯露，在保祿的牧靈書信裡反映出這教會生活的現實。到了初期教會，已經成爲一件相當明顯的事實了。

若是讀者注意到在轉變時教會在那些事情上費心盡力，馬上會得到一個結論：教會已經開始預備要在世界裡紮根。事實上也是如此，這些事情是使教會在世界上紮根的原因。這段時期，教會生活開始明顯地轉變，但這轉變尚未引起任何問題。

漸漸地，有人開始體認這轉變中能發生問題，他們發覺教會組織日益發展、教會結構日益緊密，在這情況中，若是一個教會如此重視並致力於發展它的組織和結構，是否還算是忠於由宗徒傳下來的傳統？是否依然保持它末世信仰的純正？反顧當時的教會生活，末日對當時的教友來說，已經不是一個尖銳的問題。這現象使得一些人擔心是否是由於教會對於傳統不忠的結果？在反省中，這轉變漸漸形成當代教會內在的危機，產生教會內的緊張。

在第二世紀及第三世紀末葉，由於蒙丹派興起，緊張更形尖銳；蒙丹派可以說是當代不正統的聖神運動，他們否定教會一切制度和組織，認爲凡與此有關的，都有違聖神和啓示中末日來臨的傳統信仰。這異端的興起使得危機更明顯地出現。

在這緊張的情勢中，由於當時教會生活裡的一些因素使得教會安度危機。這些因素分別是：聖經中的聖事生活、末日概念的變化和基督復活的信仰。

首先，在教會的初期，人們認爲在聖事中臨在的是光榮復活的基督，若臨在的是光榮復活的基督，末日已經是在聖事行動中出現了，因爲復活是末日的事件；那麼末日已經降臨了，特別在禮儀中，在分餅時，這思想在當時減輕了對末日期待的緊張，因爲末日已經在人間出現。

其次，「末日」的概念在教會生活裡也起了變化。最初在

聖經時期末葉，「末日」這概念內含著一種迫切性，意味著這末日的來臨是很迫切的，馬上就到了；但是到了初期教會卻演變成一種突然性，意味著末日來臨是相當突然的，所以大家應常常準備妥當。《瑪竇福音》中「十個童女」以及「忠信的僕人」的比喻，都是反映當時教會生活中這種末世觀，這種演變形成當時教會生活呈現倫理主義的傾向，因為，若末日是猝然而降的，理當常注意度好倫理生活。在這情況下，也使教會減輕當時因「末日」問題引起的緊張，因為「末日」的迫切性消失了，代之而起的是突然性，若是教會注意倫理生活，則已是在正統的信仰中。

最後，對於耶穌復活的信仰也使得形成危機的困難削弱，因為基督的復活，我們末日復活的許諾已經有了保證。教會在當時就是藉著生活中這些因素，渡過了危機。

但是上文提及的因素，只是幫助當時教會渡過了危機，並不一定有利於教會末世信仰的發展。事實上，有些因素使得末世性呈現分化的現象。本來末世本身具有一種緊張的氣息，它使人覺得：末日來了，但是尚未完成。是一種「已經—尚未」的緊張，這種緊張帶給基督徒活力和希望，致力於使末日早日完全來臨的理想中，使整個教會在動，世界在動……是走向圓滿完成的「動」；但是由於上述某些因素分化了末世性的內容，截然分割了形成緊張的兩種因素。

在當時的教會生活裡，由於受聖事影響，一方面認為末世的因素在今日的教會中已經出現了，特別是在聖事禮儀中；另一方面又把一些末世事件（如：審判……等）置於遙遠的將來，二者間無聯繫，無法形成其間的緊張，教會的末世緊張色彩日形黯淡。可見當時教會組織的發展，顯示了教會團體對於初期的末世觀已經有了轉變，這轉變雖然引起了危機，教會生活裡超越這些危機的因素，卻使末世的緊張消失殆盡。

(二) 天國概念的轉變

按照福音的記載，耶穌基督所宣講的「天國」，是富有濃厚的末世氣息，他宣布著：「悔改吧！天國臨近了！」（瑪四 17）。「臨近了」，帶給人一種逼近氣息。在他的宣講中曾經以多類種子來比喻天國（瑪十三 1~43），這暗喻了天國的動態和緊張，表示它在歷史中已臨在，並走向永遠，因為種子是在歷史中成長發展的。

保祿時，已經相當少論及「天國」，即使提及，正如上文描述過的，它的尖銳性已經減低。及至聖教初期，已經把天國和天堂混為一談，當時人認為耶穌基督確實建立了天國，但是卻是在遙遠的未來才完成；今日的教會已經安然地邁入了建立天國的最後一個階段，這時天國的末世性已消失得無影無蹤。

在教會的啓示信仰裡，天國與天堂並非截然無關的兩個概念，它們之間有關係，但是不能混為一談，因為天堂實際上是天國的最後一個階段，在此世耶穌建立的天國已伊始，在末日完成時稱它為天堂。可見天國的概念已有異於基督宣講時之內涵。

這轉變是受到希臘人的思想和後期猶太主義的影響。希臘哲學思想早期被柏拉圖潮流所充斥；在柏拉圖的思想系統中，精神物質的二元深深影響了教會初期的天國概念，他主張精神是永恆的，不滅的，它降生在物質之中，但還是純粹的精神，精神是實在有的，物質只是影子，是暫時的，會消失。在這種思想潮流的影響中，天國變成了絕對超越的：超越時間、空間；它是永恆的一而不是在歷史中；但是這超越永恆的天國能降臨，進入歷史中，教會就是它進入歷史的降生處。於是，世上的教會就是天國。這觀念中的教會，只是永恆天國的降生地，它只是影子，不是實在的，本身毫無價值。這與我們信仰中「教

會」的內涵大相逕庭。

猶太主義的後期，把上主日子來臨的最後一段時期稱之為「默西亞時期」。在歷史中，這是天主絕對勝利的時期，不會再有任何的變化，人們度著的是最幸福的生活，這就是舊約思想中的「千禧年」¹。千禧年有無限的幸福。教會初期受到這種末期猶太主義的影響，認為教會就是千禧年的時期，這思想把教會的末世性、成長性、等待性完全剔除了，因為末日已序幕，人已生活在末日的來臨之中。

在奧斯定的思想裡，能反映上文述及的種種。奧斯定的教會論是帶些凱旋主義色彩的教會論，他會把教會當作末日的天國，所以主張天國已在人間；但是在教育背景上，奧斯定受到的是希臘思想之訓練，這訓練影響他的教會論；若分析他的教會論，讀者能發現有三種思想平行於其中而綜合，這現象實在反映當時奧斯定生活時的教會實況。

首先，奧斯定主張天國是在遙遠的將來，在現世存在的是教會和羅馬帝國，天國今日降生其間，它本身是旅途教會。這思想清楚地反映了希臘二元論的思想典型。其次，他也主張世界中今日存在的教會，因基督的復活已經擁有永恆的性質，教會本身就是天國，這與猶太後期的思想相當相似，是應用千禧年的概念來描繪教會與天國的關係。最後，奧斯定在其著作《天主之城》一書中，反映了教會正統的信仰。在該書中，他描繪天主之城是充滿著精神性，是無形的，這是天國。「天主之城」在歷史中出現與「地上之城」相對立，充滿精神的天主之城常與人間的惡勢力對抗，形成衝突，這些衝突是歷史上所有衝擊的原因和形態；換句話說，奧斯定認為人間的一切衝突其實是兩城之戰發生在歷史的形態中，在歷史中出現的天主之城就是

¹ 參見本書第二部分 123 頁之「附錄：千禧年」。

教會。在這本書裡，奧斯定把天國的末世幅度，即它在歷史中進展的特性，保持得完美無缺。

（三）希臘時間觀的入侵

在亞歷山大城的教父們，都是在希臘的思想系統中受教育，當他們解釋教會的末世信仰時，無形中受到他們原有的思想方法的影響。

希臘思想中的宇宙觀是一種二元論，在論及精神與物質世界的關係時，是分立的二元。希臘人的思想方式與希伯來人迥然相異。希伯來人認為當精神降生在物質世界中時渾然成爲一體；希臘人卻不如此，他們認為精神降生在物質世界中時是一種墮落，在這觀點下，歷史是毫無價值的，時間成爲無意義和空然的。

奧利振深深地浸潤在這種思想方式裡，他習於運用「升—降」的概念來表達這思想，他認為進入歷史中是一種「降」，在解脫的當時就是「升」。他將這術語運用在神學的解釋裡：對他而言，在創造時，因爲物質世界的形成是一種「降」，當基督再度來臨重建之時是一種「升」；一切在歷史中都是「降」，當邁入永恆之際是「升」；罪是「降」，得救是「升」。在這種二元論的思想中，歷史只不過是幻影一場。若是如此，救恩如何完成？奧利振運用一種大團圓的概念（Apokatastasis）來表達：在歷史中，宇宙，全部的人……等等都是在一個大圈子中旋轉，隨著歷史時間的進行，不斷地旋轉、旋轉……到最終進入到永遠中，這時是進到了絕對，人得救就在於此。

所以爲奧利振而言，時間和歷史中常常是「空」，是「降」；到最後旋轉到了救恩中方才是「升」。在這種二元思想中，末世論的史觀蕩然無存。教會正統的末世論常是建基於歷史中，

耶穌基督是歷史的人物，在他過完塵世生活後方被提升舉揚，光榮地復活。我們也是如此，我們是在歷史的過程裡成長發展，救恩是在歷史中，人的得救與否，固然與其生命末刻的選擇有關，但這選擇卻是伊始於歷史生命裡，為此常帶有一種緊張的氣氛；是「已經」，但又是「尚未」。奧利振的大團圓學說則使這緊張消失。

奧斯定的得救論也受到這種宇宙觀的影響，但是他已經略為超越了二元論，正如上文論及天國的概念；奧斯定的得救論中也容納了數個平行但未綜合的思想。奧斯定似乎肯定歷史的價值，一方面他承認救恩，一個歷史的過程，有所謂的救恩史，並能劃分為三個時期：梅瑟法律前期、梅瑟法律後期、恩寵時期。但是另一方面，奧斯定「天主」的概念深受希臘思想的影響，他認為「天主」是永遠的，不動的。若「天主」正是如奧斯定描繪一般的具有不動性，則與救恩史中呈現的天主無法適合：救恩史中的天主是不斷地在歷史中行動的天主。

奧斯定的樂園觀也充滿希臘哲學的色彩，與希臘人的「天主」概念是同一種典型；他認為「樂園」是一種超時間的，永遠的生活，人犯罪方才進入到歷史的時間裡，進入歷史是墮落，時間本身沒有救恩。人雖然在歷史中接受救恩，並且這救恩永遠存留在人的生命裡，但是卻與時間毫無關係，所以救恩本身是因著人的罪進入，但是並不是降生在歷史中，也不是降生在教會中，與教會結合在一起。耶穌的復活固然是發生在歷史與教會中，但是永遠的得救卻是超越時間的。在這種思想方式中，奧斯定把萬民四末，即天堂、地獄，及復活……等境界，全置於時間結束的最末剎那。奧斯定雖然沒有將人類的得救以圓周性的時間觀來解釋，保持啓示的直線時間觀，但是卻尚未得到完全的綜合。

教會啓示傳統對末世的講法是基於降生的神學，主張：末

世在歷史中，歷史是末世性的。末世完成時是歷史升入末世，或者是末世吸收歷史。所以人的得救是全歷史的得救，在這種信仰中，方能講到人肉身復活之現實。

(四) 個人末世論的興起

由於教會內末世論的衰落，又受到希臘思想的影響，於是個人末世論日益盛行於教會現實中。

當教會的團體歷史幅度漸漸分化消失，只注意到個人的末世事件，忽略了教會本身是在旅途中走向天主的教會。這情況中教會產生末世論上的倫理主義：東方教會只著重於個人的淨化，個人身上的協調，度永恆的生活；西方教會則受奧斯定傳統的影響，爲了得救而注意教友生活中的克苦。這時又受到希臘人哲學思想二元論影響，在末世論中產生了諾思派，強調知識，光照……等等因素，以助靈魂脫離肉身，恢復自由，進入救恩。

此時，教會團體幅度的末世論已消失在個人的末世論中。

這就是整個初期教會的現象，此現象也影響了中古時期的末世觀。

二、中古時期

對於教會在中古時代的末世意識，我們從四個角度來討論，前三個可以使讀者清楚當時教會的生活情況。對於當時的情況，我們依次地介紹當時教會概念硬化的情形；教會生活中的通俗末世觀；以及當代的歷史神學；最後我們討論在這些生活情況中，教會的神學和訓導當局對末世論論及的種種。在討

論的過程裡，讀者自會發覺末世意識在中古時代表面上雖然晦暗不明，但是猶存在教會生活的深處。這種現象讓我們回想到基督對教會的永恆許諾。

（一）教會概念的硬化

中古時代對於教會的概念漸形凝固與凍結，呈硬化的狀態。教會概念硬化的原因，一方面固然是教父時期遺留的影響；教父時期天國概念的硬化等現象對這情形都不無關係；另一方面則是由於在神學上受到奧斯定的深邃影響；奧斯定的各種思想都相當深地影響後代的教會，在他的教會論中，直到中古時期仍保全得最好的是：教會是地上的天國。對教會的這種看法使得教會本身日形凝固。

因為若教會自視為天國，定然凍結其末世色彩，這是由於教會認為在它的本質，基本上擁有了永遠天國所有的一切，在它內一切是完美的；這樣自我體認下的教會並不覺得自己在本質上還需要發展，於是傾全力於注意平面上的發展和進步，譬如版圖的擴充，領洗人數的增加……等等，這種平面的發展與教會生命在深度的發展完全不同。其實，教會的本質是一個旅途中的教會，它的生命實際應當是在發展中，隨著天主在基督內賜下的永遠許諾而發展；這種發展是充滿著末世的緊張，常在「已經－尚未」中走向更圓滿。可惜這幅度失落了只留在平面上的發展，使教會內蘊含的生命力日趨黯然，硬化了教會的概念，失落了教會的末世色彩。

（二）通俗的末世論

中古時代，教會自覺方面的末世論雖然呈硬化現象，但在教友間通俗的末世論卻盛行著，這與當時的教會背景有很大的

關係。當時的教會在平面上日益擴展，進入蠻夷地帶，由於文化的差距漸漸形成各種階級。先是有教友和神職界間的區分，神職界多是讀過神學，懂得神學的人；教友則是一些俗人，這種區分在禮儀中甚為顯著；甚或連神職界中亦有區分，因其家庭背景、培養、學識上的不同，分為高級神職人員及低級的神職人員。在這種神職和教友對立的情況中，對教友所講授的教義和道理都是以驚嚇教友為主要目的，所以當時有人把個人末世論的材料視作宣講的佳作，這種通俗的末世道理流行在十字軍裡，以及法國南部。

這類通俗的末世思想深深地影響當代的生活，這影響反映在文學和各種藝術作品裡；但丁的神曲、米開蘭基羅的最後審判就是當時的傑作；奇蹟故事、奧蹟戲劇的普遍更不在話下。隱修運動也受到末世思想的推動，中古時代有一部分隱修院是特別為皈依者設立的，這些皈依者多半是平日生活浪漫萎靡，而在這些通俗末世道理的宣講中回頭的人。當時不少的愛德善會也因此而成立。甚至，在當時的教會中出現了一些流浪的宣道士，到處宣講萬民四末的道理，以促使人皈依天主，道明會士就是產生在這傳統之中的。

這些道理的內容固然都是與天堂、地獄、審判……等境界有關，卻不是在整個人類歷史的幅度中去宣講。末世的團體幅度在這種宣講中蕩然無存。

（三）歷史神學

對於歷史神學的反省，當時教會保存了奧斯定留下來的框架，在這框架中去了解和區分救恩史，在歷史中天主之城與地上之城相對出現，形成歷史中一切衝突的元型。除了這一種歷史神學外，中古時代也以天主的上智來解釋歷史中發生的一

切，他們認為天主上智安排了一切，一面是天主和基督，一面是仇敵和假基督，歷史就是在這兩派對立的衝突中不斷地進行著。

當時有一位隱修院的院長若亞敬（Joachim of Fiore）願意將當代的教會硬化現象和歷史並置，作一個解釋，在這種嘗試中產生了他的歷史神學，他把救恩史分為三個階段：父—子—神。並宣稱 1260 年是一個變化的時代，是一個轉捩點，整個教會脫離子的時代進入神的時代，這是一個全新的時代。這種歷史神學無論在救恩史上或是在神學上都產生困難，因為無論在基督論或是啓示論上，都以子為父的最圓滿以及最後的啓示，從此再無其他新的啓示發生；若神的時代是一個全新的時代，無疑地表達了一種新的啓示產生，於是與子的啓示呈對立狀態。其實在啓示的傳統信仰中也有神的時代，但是時代並非是一個全新的時代，而是延續基督的時代，這是一個使人內在心地接受基督所啓示的種種之時代。所以在若亞敬的歷史神學中也有相當可取的部分，由於他如此地區分救恩史使得啓示信仰的末世性顯出來；同時由於他在區分時並不如此截然地分為三段，因此讓人看出在子的時代，神已經內在推動著，消除一切法律化和制度化的因素，以進入一個新的時代。這種說法使人看出在救恩史中有一個內在的因素推動它達到完成。

羅培脫（Rupert of Deutz）在基督論的角度下論及歷史的現象，這種歷史神學的輪廓相似德日進神父的學說。他宣稱歷史中無論有形無形，一切都統歸於基督，在基督身上施行一種宇宙性的禮儀使一切在他內統歸於父。這思想相當受到後代神學家的重視，大亞伯爾和思高派的神學家都將這思想運用在基督論的反省中。

(四) 神學與訓導權

神學方面，我們提出一個決定性的人物——龍巴禮（Peter Lombardi）。在他以前，對於末世問題的討論尚未成為系統化的狀態，但他在其著作中把一切有關末世的材料系統化。

他在末世論問題的討論上貢獻頗大，由於中古時期哲學的背景從柏拉圖主義進入到亞里斯多德主義中，這情況尤其影響到對末日的討論；因為在人學上，柏拉圖主義者認為人是一種精神體；亞里斯多德則主張人是形質相合的，人不只是有靈魂，而是以靈肉為形質而成的一種存在。末世論要論及人的死亡，論到死亡的情形與人的本質有關係。

其次，亞里斯多德體系中的學問要求某種科學化的探討；所謂科學化的探討，指的是要進入當時的哲學範圍中有系統地去證明其論題，這種方法在末世論上的應用頗為頻繁；因為末世論在神學和聖經中確定的因素相當少，相對起來，想像的因素就顯得特別多；在亞里斯多德的體系中，運用哲學範疇去證明的地方也特別多，譬如對肉身復活的信理，他解釋肉身是質，靈魂是形，形需質方能全然實現，於是肉身末日理應復活。這種科學化的證明，由於信仰與件甚少，很容易將一些相當屬於信仰的因素在解釋上充滿自然哲學和形上學的色彩。所以，中古時期在神學上末世論已經系統化了，在這系統化的當時，卻使得信仰因素在形上學和哲學的角度去解釋。

但是，末世論的系統化並不意味著有更深的末世信仰，或是說有更明顯的末世幅度，當時的情況還是把末世論只視為神學上的附屬品，而不是在每一門神學中顯示出它的末世幅度。

當時教會訓導當局對這一類的問題涉及甚少，教宗本篤十二世在《讚美天主》憲章中討論過中間階段的問題，文件中曾討論人死後直到末日來臨前的狀態，以及有關個人性的末世因

素²。1439年，弗羅倫斯大公會議與希臘人討論合一時，也談到雙方對中間階段的看法，材料和內容一如本篤十二的憲章。

三、近代與現代神學

這是一個重視歷史的時代，歷史哲學也各自形成。這裡，我們先討論在某些歷史哲學中產生的末世論，隨後討論現代天主教和基督教神學上對末世的觀點。

（一）歷史哲學下的末世觀

十六世紀到十八世紀末可歸之於近代。近代的思想背景是身處於啓蒙時代中，此時理性抬頭，並發展到極端產生理性主義……，人們開始注意到歷史的現實，在這情況中歷史哲學應時而生，以解釋人類歷史的一體性，好使人們能夠以整體去了解它的方向和目的。這裡我們提出來討論的，是在人本主義和唯心主義中的歷史哲學。

在以前的部分曾經討論過各個時期對歷史的看法：教父時期雖然末世性消失，但是奧斯定還是以天主之城及地上之城來解釋歷史的動向；中古時代是以天主上智來說明一切歷史現象；現在，在近代的人本主義思潮中，是以人來解釋歷史，論及的是人的進步，人的精神倫理生活，這是純粹在人本中解釋歷史。在近代的這思想方式中，人的圓滿終結不是天主而是人，人把握住歷史，他自己就是將來。這情況中末世色彩消失殆盡。

在黑格爾唯心主義的歷史哲學裡，主張所謂的歷史是絕對

² 《天主教會訓導文件選集》第1000~1002條。

的精神，在辯證的過程中，從無意識回歸到它自己的一段歷史。這種唯心主義的歷史哲學，通常人只是在一段期間中應用；但是運用得最稱心的是馬克斯，他運用這為基礎，形成其唯物歷史辯證，主張人類在世界中，是在自己正—反—合的過程中走向圓滿。這是一種唯物的末世論。

（二）天主教神學

由於對抗元始基督教的立場，教會內基本上在這時代裡已經沒有任何通俗末世論的流傳，因為元始基督教的末世色彩相當地濃厚。雖然如此，對於末世論在神學上還是運用士林神學的範疇來討論，繁瑣地去分析。在啓蒙運動時期和浪漫主義中，教會的末世論有了演變。

啓蒙時期，人本主義方興未艾，在這思潮的衝激中，教會開始對歷史的問題面對著啓示再度反省，尋思信仰中對於人類方向的信念。在這努力中，天國概念重新發現，天國概念內的末世性又重新被喚醒，但是這種甦醒宛如曇花一現，在短期中又消失無遺。對於衰落的末世色彩重新恢復，最具影響力的應歸功於浪漫主義時期的幾位學者的學說。

現代的浪漫主義時期，都平根學派內產生一種傾向：一方面在神學方法上意圖脫離士林神學的思想範疇；另一方面趨向於反理性主義，反黑格爾的歷史哲學。下面我們要介紹兩位在此時代的學者。

斯坦德曼 (Franz Standenmair) 的神學中，常常注意到「神」的因素，在他的教會學中，注意的是教會內天主聖神的行動，這種強調顯明地是針對著黑格爾唯心辯證法的歷史哲學。在他的末世論裡，論及歷史之所以有其一體性，之所以能走向同一的終點，都應歸之於神在歷史中的臨在；在這種大前提中，世

界史與救恩史就連接起來，因為只有一個聖神，是同一個聖神的臨在，於是世界史與救恩史中有它的一體性，人類的歷史與天主啓示的歷史中有統一性。這是全基於聖神一元領導。

斯坦德曼在這裡提出了領導整個歷史走向未來的內在因素，這情況下就能在每件救恩事件中提出末世的幅度，而且整個的救恩史也顯出緊張的因素：一切都是已經出現，但是尚未完全；是在基督內已經開始出現，但是還在邁向圓滿之中。除此之外，他的貢獻更是在於綜合個人和人類歷史的末世論；在他以前的教會宣講裡，往往把個人的末世論與整個人類歷史的末世論分開來講，他在討論萬民四末之際，指出了每個階段的末世幅度，這樣他將個人末世論融合在人類歷史的末世幅度中提出。

可惜，斯坦德曼在末世論上的這種貢獻，在當時教會現實裡，與人本主義對教會末世論激起的浪花一般，又遭受到曇花一現的命運；這是因為十九世紀都平根學派興起之時，教會中同時有新士林主義的興起，當時教會的神學研討上依然因循亞里斯多德的思想範疇，在末世論上也不例外；所以斯坦德曼的末世論雖然為當時教會帶來了清新的氣息，但卻未能發揮影響。

薛朋（M. Scheeben）的末世論是建基在形上學上，有人稱這為光榮的神學。在他的學說裡，他將恩寵生活與末日的光榮生活相連接，強調兩者間的連續性，他認為今日的恩寵生活就是在走向榮福直觀；榮福直觀是恩寵生活的圓滿境界。這種學說洋溢著末世的緊張色彩，是當時以形上學為基礎討論末世論的學者中唯一的例外。

總之，十九世紀，天主教的末世論已經開始有所改變，影響教會神學改變的因素是當時生活實況的刺激；在當時，聖經註解學已經發展；當時的哲學也向傳統的思想方式提出挑戰；

最後，教會神學面對基督教神學的思想方式，不得不發奮圖強，除舊佈新。

（三）基督教的神學

原始基督教的教義裡，帶有濃厚的末世色彩，路德首先宣稱：「我們同時是義人也是罪人」，這是一句充滿著末世緊張氣息的言語，它意味著在今日的生活裡，人常常是未完成的，直到末日人方能完全地可稱得上是義人。對路德來說，聖言和聖事是末世的出現，只能在末世時候方得出現；他對聖言的看法，認為這是天主使人得救的審判之言；對聖事的看法，認為人在聖事內有著末世性幅度的出現。

賈爾文強調的是天主之國的神學，他認為天國在今日以不同的姿態出現在我們之中：能是社會，能是國家，也能是教會。由於天國本身是末世的，所以人類是在走向末世。可見賈爾文的神學中，整個世界是在邁向圓滿的旅途中，這學說使末世色彩流露無遺。

但是到了十九世紀，自由基督教派受理性主義的影響，使基督教神學中的末世色彩全然失落，只注意倫理主義、人文主義……等。

在描寫末日時辰，路德曾經也運用過《默示錄》中的一些圖像，因為在路德時，中古時代通俗末世論的影響猶存，對於末日來臨的迫切性往往是以基督—假基督的圖像來表達，路德受到影響也在表達時運用過默示的圖像。但在基督教三十年內戰的時代，在正統的基督教派中這圖像漸漸消失，反而保存在一些非正統的教派裡。

基督教神學中末世論的再興起是在福音批判盛行於教會之際，由偉斯（J. Weiss）和史懷哲（A. Schweitzer）重新在他

們的神學中提起，影響當代的基督教神學甚鉅。天主教會中也有人受到他們的影響。但是這一類的末世論到晚期偏向極端，今日稱之為末世主義。

巴特（K. Barth）和步特曼（R. Bultmann）對於恢復基督教神學的末世色彩是不可抹殺的兩位功臣。巴特的絕對超越天主觀批判了當代的基督教自由派。步特曼則不斷地強調，天主的信息帶給我們一個挑戰，使我們去抉擇。其實今日人們常提及的希望，就是教會末世思想的通俗表達。現在的世界已經由「信仰尋求了解」邁進「希望尋求了解」的時刻。

四、當代梵蒂岡第二次大公會議文件

梵蒂岡第二次大公會議使得教會恢復已失落多時的末世色彩，這裡我們分別介紹描繪基督徒希望的兩份文件，這是在《教會憲章》及《教會在現代世界牧職憲章》中論及的。

《教會憲章》裡涉及這主題的是第七章，所討論的主題是「旅途中的教會」，這章一如《教會憲章》的其他部分，在內容上反映整個梵二的傾向，盡量地湊合多元思想。在《教會憲章》的草案中，第七章原是討論敬禮聖人的問題，這是由於聖人敬禮的習尚漸漸由當時教會生活中失去時代性，為此教宗若望廿三世只是要提醒教會對聖人的敬禮。其實，當時聖人敬禮的式微是由教會中列品的程序有問題，本來每次的列品聖人應當是當時代基督化生活的楷模，但是往往列品者都是過去數世紀的人物，手續花費不但繁雜昂貴，又不合時代性，在這情況中，聖人的敬禮在教友生活裡漸漸失落其重要性。

《教會憲章》草案在教會論的角度上，提醒人應該注意天

上教會和地上教會的連繫性。在這動機中完成的作品是相當具有末世信仰的色彩，但是與會教長並不滿意草案的內容，於是重新修改書寫第七章「旅途的教會」。在這情況中，旅途的教會恢復了他的末世性，她在走向圓滿的途中，並且以此顯示出天上、地上以及受苦的教會間有所連繫。

《教會憲章》提及的思想內容並不算深，反應的是一些時代的因素，它把原來在教科書中的內容，適應在教會生命中去運用。

《教會在現代牧職憲章》中涉及這主題的是引言部分和第三章。在引言部分，它論及現代人的期望和焦慮，以及今日社會、心理、宗教的演變；它強調教會本身對期望和焦慮是一個答覆，對演變能給予一個解釋³。在這一段內，它是以基督的生命作為歷史的中心來解釋；換言之，基督自身是一切的解釋和答覆，人類的焦慮在基督內能得到回答，一切的演變若視基督為終點則能得到解釋。在引言部分的答覆顯得相當地形式化，它只是提出現象後，直接了當地把答覆的可能置在基督身上，在內容上並未深入去解釋。此外，在註解教會時相當有問題，在引言中整個教會的現實好似只是一種理念，好像只是在人的平面上去解釋和註解，顯不出教會啓示的面貌。但是，雖然這些答覆過於形式化，即使對教會的註解有瑕疵，不可否認這實在是信仰中的一種解釋，是教會在反省死亡各種現象時在信仰中所給的答覆。

在第三章中，教會一方面承認人行動的價值標準及其獨立性，一方面把人的行動在末世的幅度中註解。這兩方面若只是以現象觀之，是相當的對立；但是事實上它是要使人在歷史現象上看出它的末世幅度。所以它在信仰中以末世幅度去解釋人

³ 見：《教會在現代世界牧職憲章》引言 4~10 節。

的行爲與天國的來臨並非毫無關聯，並使人看出建設地上國有其末世的價值⁴。這種解釋使人看出教會末世信仰的內容：末世已經在歷史中開始，而他所在的歷史是末世性的。

在梵二不斷地肯定與強調中，失落多時的末世色彩，又再度鮮明地呈現在教會的生命現實裡。

⁴ 見：《教會在現代世界牧職憲章》第三章 33~39 節。

第三章

否定末世論的思想

有兩種思想典型，基本上與教會的末世論背道而馳，這兩種思想就是宇宙性的「輪迴論」和自然的「進化論」。本文內我們分別討論這兩種思想並指出其間的矛盾。

- 一、宇宙性的輪迴論
- 二、自然的進化論

一、宇宙性的輪迴論

要討論宇宙性的輪迴論之前，先要介紹兩種時間的概念；並且要討論到聖經中的時間概念及其變化；最後，在介紹宇宙性輪迴的時間觀之際，自然能顯出與啓示的時間觀不相容之處。在討論過程中，讀者便能輕易看出輪迴論和教會末世論無法相容之癥結是在於不同的時間觀。

（一）兩種時間觀

世界上概分之，有兩種時間觀，一為圓週性的時間觀，在這種時間觀中，認為一切時間的運行是圓週性，常是週而復始地進行著；另一種時間觀是直線性的時間觀，在這種時間觀中，認為時間有一個開始，往一個終點進行。

圓週性時間觀的來源是大自然的現象，看到四季的運轉、日夜的交替……等等，給人的印象是時間在旋轉，週而復始地旋轉；這種時間觀的性質是相當悲觀的，由於一切是週而復始的運轉，不會給人一種刺激想去建立一些甚麼或是有所成就，因為一切是徒然，時間終必轉回原處。這種時間觀帶給人一種消極的生活態度。

直線性時間觀在人類文化中很少出現，迄今只發現在波斯教和啓示性的宗教中；這種時間觀有其始點、進行的過程，以及終點，它是往一個目的進行的；這時間觀帶給人一種緊張而迫切的感受。這是一種積極的時間觀，因為它有開始、有進行的過程、有其結束點；是一種樂觀的時間觀，在這時間觀內，人能夠有所建設和成就，因為不重覆。

整個人類歷史的時間觀雖然尚多，但是基本上有這兩種。

（二）聖經中的時間觀

聖經中的時間觀基本上是直線型的，但是由於天主進入干預人類的歷史，使這時間觀的重心有了改變。我們在下文中逐步討論之。

聖經中的時間觀基本上是直線型的時間觀，因為在整體上它始於創造的行動，而終結於上主日子的來臨，這時天主是人的絕對圓滿。天主的救恩計劃是在時間中，藉著歷史中發生的救恩事件，逐步地實踐，這些救恩事件在歷史中只是發生一次

而不會重覆。以色列民族雖然生活在近東民族的宗教文化圈內，但是他們的宗教和四周近東神話的宗教有所不同，別具特色，他們也生活在自然中，經歷著大自然的運轉和變化，但是對於這一個民族，大自然的變化並非他的重點所在，它固然也有禮儀和慶節，但都不是屬於大自然圓週性的慶節。在春天，他們慶祝巴斯卦節；在冬天，他們慶祝帳棚節，這都是紀念著他們救恩史中一些重要的事件。是一種歷史性的、救恩史的慶節。這是舊約中的時間觀。

新約時期對時間觀的看法繼承舊約的一切思想和概念，所不同的是，由於基督踰越事件在時間中的出現，發現決定性的救恩已進入到歷史中，但是卻等待著圓滿的來臨，這圓滿是在基督光榮降來的時刻，這時，普世大團圓，是歷史的終結點。

基本上，新舊約對於歷史有同樣的三段分法，分為創世前、創世到末日，以及末日後三段。但是在時間上都常強調一種二分法，這種二分法是以上主之日為界分的重心，把今世的事實在這點上具體地區分。在時間觀上，新舊約不同的地方是在於時間的重心問題，更好說，他們時間的中心有所不同。對猶太民族而言，時間界分重心在上主日子來臨之時，屆時天主的救恩沛然降落；直到今日，他們在信仰中期待的是在世末的一點，這和舊約時期以色列的時間重心一樣。對一個有基督信仰的人，因著基督事件發生，因著他的死亡與復活，時間的重心已經移動了位置，它不在末日，而是在基督的事件上。

時間的重點，變化點之移動，在基督徒身上產生了後果，在與猶太民族今日的現狀相比之下，這後果更形顯著。今日的猶太民族所期待的變化點還是在原來的一點上，一如舊約的以色列民族，所以在他們的思想裡並不像我們一般已經生活在一個末世的時期裡，他們的末世還是放在遙遠的將來。對於一個基督信仰的人，因為時間的改變點已經移動到基督的事件上，

所以是一群已經生活在末世時期中的人，這時期基本上對全人類來說已經是決定而不可變的。這兩種不同的情況，牽涉到救恩的歷史幅度。在今日猶太民族的心目中，救恩還未決定性的出現，他們還是在等待之中；對一個基督信徒則不然，基督的踰越對他們而言，是一場在救恩史上決定性的勝仗，這場勝仗帶給他們信心，固然在歷史中還有一些小的戰爭要打，但是並不會影響到整個大局。

在這種對救恩不同的意識裡所懷的希望也不同：今日的猶太民族還是不斷地期待末日的來臨，等待那遙遠的將來之到來。基督徒也希望末日的來臨，但是他們是期待著在基督光榮降來時帶來的末日圓滿，這末日的圓滿在今日已經開始了，這是一個堅定不可移的基礎；所以一個基督徒對末日來臨的期待是建立於過去已發生的一件事上，這事件就是基督的事件。所以在某一個角度來看，這希望已經有基礎，這基礎使希望顯得更深更強也更實在，因為這希望已經開始實現，是在基督身上已經開始實現，只等著它的圓滿完成；就好比在一場戰爭中，決定性的勝仗打完了，勝利在望。

（三）宇宙輪迴性的時間觀

我們以三種宗教教義來說明宇宙輪迴性的時間觀，這三種宗教是佛教、希臘宗教和原始宗教。

1. 佛教

佛教的教義以四諦來說明其人生觀，以三世因果、十二因緣的輪迴解釋人生的現象，以六道（或曰六趣）來闡述三世因果輪迴後再生的去向，這六道是屬於三界的。這裡我們略為介紹佛教輪迴的得救觀。

四諦說明佛教的人生觀。諦者，審視也。佛教中作道義解，

即道理教義。這四諦爲佛門弟子不只是人生中的四端真理，亦是人生的樞紐。這四諦是：苦、集、滅、道。

審視世間一切，悉皆是苦，故名「苦諦」。所謂的苦就是煩惱，人生中的苦多得無法勝數，其中爲人所熟悉的是生、老、病、死。推苦之來源在於「集諦」，它是討論發生痛苦之緣因。佛教中以二緣因解之，正因爲業，副因爲煩惱。集爲苦的根本，二者又流轉爲人間的因果。若知諸苦爲煩惱與妄業集合而有，爲了卻生死，得到解脫須除業因，這是「滅諦」；若要滅須求諸於方法，於是求菩提之道，是爲「道諦」，道能通達涅槃。由四諦觀之，人生之苦是爲因果輪迴而起，故以道與滅以得救恩。這輪迴涉及的三世即：前世—今生—來世。因緣則有十二。輪迴之果不一定就再生爲人，可能的去向有六，稱爲六趣：地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、天。趣之所定是按人在現世的善惡，爲從這輪迴中解脫應用「滅」及「道」。

由上面的討論，我們可看出在佛教中，唯有在道行裡能使人超越在時間內因果的輪迴，脫免生—老—病—死的束縛，進入涅槃；若是一人在時間中，則他永遠在輪迴內，是一種不得救的情形；所以佛教的救恩不是在時間中，而是在超越時間，進入涅槃之時方能得救。可以說在佛教的思想裡，時間內無救恩。

2. 希臘宗教

希臘宗教也是一種圓週性的時間觀。基於其哲學思想的二元論，他們強調精神界的完美及物質界的虛幻，爲此對他們而言，在時間中常是一件可咀咒和痛苦的事，是被束縛的墮落狀態，所謂的得救是超越時間到達彼岸的剎那。可見，在希臘宗教中，時間內也是一種不得救的狀態。救恩不是在時間中，是在超越時間之時。

3. 原始宗教

原始宗教的時間觀也是如此，在他們的宗教裡劃分神明世界和人生活的世界。神明世界裡發生的種種以神話來表達，神話中的一切是超越時間、是神明世界中發生的事，這些神明自身也經歷了死亡而有生命。人生活的世界則截然不同，人是生活在時間中，在神話宗教中把神話裡的一切在禮儀中舉行和實現，人藉著禮儀與神互會交往。在這種宗教觀裡，一切有價值的都歸諸於神話世界，人是不斷地往神話世界裡走去；自四季中的輪迴、自禮儀中經驗到的輪迴裡，超越出來。得救是在他走入神明世界之時，這世上是毫無救恩。由上面三種宗教的討論中，我們發現宇宙性輪迴的時間觀在宗教裡顯出的特點是在時間內無救援。

討論到這裡，讀者必然能領會為甚麼宇宙輪迴的時間觀與啓示中的末世論無法相容。總而言之，就是因為直線性的時間觀與輪迴的時間觀是對立的；在直線性的時間觀裡，救恩進入到歷史中，人是在歷史中得救，這是所謂的救恩之降生性。由於救恩是降生在時間中，為此他對物質和時間懷有一種親切感，欣賞時間和物質價值，因為救恩已進入其間。相反地，在輪迴的圓週性時間裡，否定歷史中會有救恩的發生，他們認為得救的唯一方法是超越歷史，所以對於物質界的一切，他們只認為是一場空，毫無價值可言。

生活在時間中的教會常會受到圓週性時間的誘惑，諾斯主義就是一個典型的例子。諾斯主義本來就與希臘二元論的宗教觀有關，在第二世紀時進入到教會中影響著教會內的各端道理。在這裡我們只討論它在末世論時間觀上產生的後果。諾斯主義否定舊約和新約間的連續性，它否定舊約中的天主所創造和救贖的一切與新約有任何的關連；所以它認為有二個天主：

舊約的天主和新約的天主；在這種理論中看出來對時間的不重視，把舊約中的一切，一筆勾消。諾斯主義在基督論上也有相當大的影響，產生幻象論。幻象論否定基督是真正的人，他們認為基督只是幻象而已。其實，基督的人性與末世論的時間觀如唇亡齒寒般地密切，末世論主張救恩完全是基於基督進入時間中，是因為基督進入了時間，因此時間得救了；為此人在時間中才有救恩。若是如幻象論所言基督的降生不是真實的，時間就無法得救；若是時間未得救，我們的末世信仰就發生問題。演變、推論到最終，諾斯主義認為得救是在另一個空間，在這空間中去另一個世界而得救；所以諾斯主義得救問題的重點是在空間，反映希臘人的得救論。教會的得救論主張救恩是在時間中，現在救恩已經開始，所開始的一切在未來要完成。

經過上面的剖析，更能理會兩種時間觀無法相容的事實，也深深地意識到宇宙性的輪迴是無法與我們末世信仰內容相融合。教會的團體也應深深地紮根於自己的時間觀內，免得在圓週性時間的誘惑中失去其立場，使基督信仰的內容失去其真面目，黯然失光。

二、自然的進化論

基督信仰並非否定一切進化論，其實它本身帶有相當鮮明的進化色彩，但是自然的進化論就與它有所抵觸。這裡我們分為三部分來討論和它有關的一切，首先我們介紹一般性的進化論和馬克斯主義的進化論，之後，再討論它們與末世論中的種種。

（一）一般性的進化論

這部分的重點是在於討論人類文化中進步的概念，因為末世論本身也具有進化的色彩。如果末世論是討論一個不斷領人走向未來的天主，這天主的救恩是在歷史中領導人，那麼人是在建設自己，也在建設世界。在這思想內，早就存在著一種進步的動態，這也是進化論的一種；但是這種進化論和今日人類文化中的進化論並不相同。這部分我們先將末世論的進化觀置諸一旁，討論人類文化中的進步概念。

第一個階段是在十六世紀後發生，產生在對元始基督教教義上一個基本信仰的解釋。元始基督教認為在原罪後人基本上是敗壞的，這思想在十六世紀之後引起了一種反作用，有人宣言謂：人是有進步的。在這時期，整個人類的歷史邁進了近代文化的階段裡，人類因著理性和科學的進步，發現在歷史和自然中有所謂的自然律，於是宣言：人基本上不是敗壞的，他能夠進步。這並非意味著自然律本身產生這種轉變，其實自然律本身而論，並非遲至十六世紀末方才發現，早在多瑪斯時期已承認世界中有自然律的存在。引起轉變的主因在於十六世紀末，人們於理性和科學的背景中以自然律來解釋宇宙和歷史；過去則將這一切歸諸於天主的上智。漸漸地，當時人宣稱：天主的上智其實就是宇宙中的自然律，現在是要靠人以科學與理性去發現天主的上智。

這種對進步的看法一方面不無益處：因為它等於是一種解救，把宇宙中的一切從神話中解救出來，宣稱：自然本身有其規律，這種作用是相當大，使當時人從神話王國中解救出來；但是另一方面，能夠把人的理性和科學上的進步來代替天主上智的可能。在這第一階段裡，尚未有任何現象顯出當時人已經認為人在理性和科學上的進步能夠控制宇宙，所以當時未完全

取消天主上智的地位，只能說代替天主上智而已。即便如此，我們還是可以討論：是否天主上智和自然律實際上真是相同？

第二階段是在啓蒙時代，這時正處於理性主義抬頭的機會，在自然主義和理性主義潮流衝激之下，「百科書主義」興起。在這時代中，人們宣言的進步只是人理性和科學上的進步，從此天主在歷史中的行動已經完全由理性和科學上的進步替代。在前一個階段裡尚認為天主的上智就是自然律，今日則把這一筆勾銷，天主的上智這一幅度已消失無形；整個局面呈現一種全然俗化的氣象，宗教是一種理性的宗教，傾向於把理性當作神道來崇拜，這一切轉變的後果是法國大革命的爆發，這是一種小資產階段的革命，這革命形成當代個人主義和自由主義的潮流；針對著這些偏差又興起了馬克斯主義的批判。其實馬克斯主義要批判的正是小資產階級主義。這部分我們留待下文介紹，這裡不再發揮下去。

這一階段的轉變影響了當時的宗教，在當時的宗教思想裡，興起了相當對立的兩股潮流。自由派的基督徒幾乎是當時思潮的應時產物，在這一派裡，已經失去了基督教濃厚的末世性，他們的教義完全反映當時對於進步的觀點，只局限於理性和科學上的進步；整個教派呈現的是一種完全理性化的基督教，傾向於消滅基督信仰中任何超自然的因素，盡量以理性和自然律來解釋它。這情況下末世論的消失不足為奇，這一個教派在當時被稱為「最進步」的宗教。

主張超自然主義的基督教神學家巴特後來激起一股新鮮的氣息，他徹底地否認前文所說的一切進步概念，認為人的一切進步毫無價值；在這種學說裡，巴特恢復了自由派基督徒所失落的末世論，這對當時來說，無異是一種革命性的思想，與當時的思潮背道而行。至於自由派基督徒的學說尚稱不上是一種革命，勉強可稱之為小資產階段的進化而已。

總之，由於上文的討論我們發現：就是由於原始基督徒倡言人性徹底地被原罪所敗壞的教義，引起了當時人對人性的挑戰，由於理性科學的發展，進步概念的呈現，人們漸漸地先以自然律來解釋天主的上智，最終，乾脆徹底地以科學和理性來解釋一切，否定了天主的救恩在歷史中的進行，使末世幅度全然消失。這情況下人的理性和科學絕對化，把理性和科學視為人的圓滿終結，當它如神明一般地崇拜，這觀念與啓示中的末世論水火不相容。

（二）馬克斯主義的進化論

馬克斯主義的進化論與教會末世論的對立，是已成定論的事實，因為在 1966 年，馬克斯主義者曾經與天主教的神學家有過一次交談的機會，在交談結束的當時，雙方同意他們對人類將來的觀點是截然分立，因為馬克斯主義是將人本身視為終結的圓滿所在。

馬克斯主義是相當重視將來和歷史的幅度，他們的重視不是一種在信念中的重視，不是一種教條主義者一般地去崇拜；馬克斯主義者是相當具體而實際地在社會現象中論及歷史和將來。所以這雖然是一種假定，一種假說，但是他們要在歷史和將來中去證實。

在馬克斯主義的假說裡，消極方面認為人在歷史裡走向未來，今日的人已經是相當成熟的人，所以已經無須宗教和神道來支持；積極方面，馬克斯所謂的進步略有差異，他強調的不是方法上的進步，強調的是在主義中的理念問題，是一些對於生命、對於一切的理論和理想；爲了達到這理論，人可以不擇手段地運用一切方法，在方法上無所謂的合理不合理，無所謂的可用不可用；爲了達到理念的目的，可以運用一切，連革命、

暴動……等等都只是方法之一。所以，在馬克斯主義中所謂的進步，是在理論中對人、對歷史的解說，常把重點置之於人身上，不斷地探討人是甚麼？應該是甚麼？所以他的進步是在對人理念解釋上的進步。爲此，馬克斯主義從來不會放棄進步，因爲在他們的看法裡，人就是進步。

論及人類的將來，馬克斯主義認爲人類的將來是無界限的存在，他們所謂的將來就是人意識到在變化中間的神，更好說應當意識到他自己就是這變化中的神；所以他的變化是降生在人類中，人是一切變化的主宰。

這種思想方法很清楚地與啓示中的末世思想呈針鋒相對的狀態。在信仰中我們以天主爲人類的圓滿終結，在馬克斯主義中，人就是變化中的神，他是自己的終結圓滿。

（三）基督信仰和自然進化論

基督信仰是一種歷史性信仰，它常常是面對著向它展示的將來，這是一種末世性的信仰，基督徒們是生活在歷史中，並且在歷史中往將來邁去，於是他們相信人是在時間中完成實現他自己；最後的完成和實現是在將來，因爲他們深信「天主是絕對的將來」。

有人曾經認爲「天主是我們絕對的將來」這說法是教會近代的發明，爲的是針對馬克斯主義和自然進化論而提出的，因爲在已往的神學中從未見過這一類的辭彙。今日的神學家們不斷地宣稱：天主是我們絕對的將來，這絕對的將來，今日已臨近了我們，我們有可能去接受……等等，這一切的語言都是回答自然進化論和人性對圓滿的渴求而提出的。

對這些意見，拉內（K. Rahner）並不以爲然，他以多種方式說明這信念實在是來自教會遠古的傳統中，因爲教會在論及

恩寵時，總以天主到最後將自己作為人類絕對的將來而自我贈與的境界視為恩寵生活的圓滿；而降生的信仰實際上是基於把自己當做人類絕對將來的天主，在歷史中說出了一句絕對性的話，這話使救恩洋溢人間；這句絕對性的話就是耶穌基督，他在人間的出現猶如告訴世人，這絕對的將來已臨近了我們，就在我們的生命中，人有可能去接納他。由此觀之，把天主視為人類絕對的將來是基督宗教的本質，但是這本質免不了在教會的一段歷史過程中隱而不顯，到近代因著馬克斯主義、自然進化論，以及人生追求圓滿的傾向刺激下，教會在面對聖經自我反省中再度刷新自己，把這原有的面貌呈現人世，答覆當代人生命中的焦慮。所以，所謂的「絕對將來」這詞彙其實與「終結圓滿」是同義的。

其實，天主是人類絕對將來的信仰與歷史的進步是毫無衝突的；這裡所謂的歷史進步是人類內在於歷史所創造的進步。我們承認在我們的經驗世界裡，在歷史的現象中，沒有任何一個人能夠藉著信仰知道世界發展到何種程度，也無法在信仰中得知這進步的內容，沒有人能在信仰中具體地知道世界現象是如何地進步，走向何處。這一切，是自然科學與人文科學的範圍。但是這信仰發現在歷史現象中有一種理論，在論及人生命時把自己的理論絕對化，視為世界中唯一無二的理論，這時，教會基於她的使命無法不實行先知性的批判。

因為在一方面，人在歷史中本是多元的，於是歷史現象的發展……等等，應反映出多采多姿的多元色彩，顯出其內在的豐富性。為此，若有人將自己的學說或現象絕對化，言外之意就是排除他人的多元性，這是無法容許的，所以教會起而抗之。另一方面，基於教會本身的信仰，他深信唯有天主是人類絕對的將來，他也體認這信念本身對人類無異是一種解放，使人從某些個人的理論中解救出來，避免人將某些人為的理論絕對

化，視若神明般地崇奉。所以，若在歷史中有這等現象發生，基於其信仰及使命，教會是義不容辭地應提出批判。

事實上，由於天主是人類絕對將來的信仰，教會對於歷史的進步，向來抱有泰然自若的態度，他從來不去干涉這進步一定要具體做些甚麼，因為這不是啓示的內容；而且教會也鼓勵人參與進步和發展的工作，因為基督信仰是一個相當積極的信仰，他深知使世界進步是人的責任；更有進者，他認為這是基督徒應當擔負的責任，這與他的救恩現實是有密切的關係。因為當人類從大自然的控制和束縛中被解救出來之時，就是一種救恩的實現，人擁有更多的真自由。進步往往能發生這作用，使自然「人化」，當人在自然中得到自由之時，會有更大的自由和可能，在希望和信仰中向對絕對的將來開放。

由此可見，教會本身的信仰並不妨礙歷史中的進步，反而有益於歷史中的進步。他一方面鼓勵自己的成員積極參與促進進步的工作；一方面阻止一些妨礙多采多姿多元開展的絕對理論束縛人心。

總之，教會本身面對著歷史現象的進步，參與這工作時，並不單單只是為真實地參加這促進世界進步的工作而辛勞，他參與的目的是更深地發自於他的信仰；因為在他的信仰中瞻仰著人類絕對將來的天主，體認到一個新的信息，這信息告訴他愛主與愛人是不可分離的；當助人在歷史中進步，使人在自然控制中解脫之時是一個愛人的行動，這愛人的行動會使人更自由地向永遠的將來開放而接納天主。這是一種媒介，使人走向將來，走向天主，並接納天主為其絕對的將來。可見，這教會對於世界的進步不但不是一種阻擋，而是一種助力，是一種解放。在他的使命感中，他一面阻止一些個別理論的絕對化，把人從這些誘惑中解救出來；另一方面他也鼓勵人積極地參與拓展世界的工作。

第四章

末世論與神學

由於在全部的聖經中，啓示著我們信仰的天主是一個許諾的天主，接下來我們就在這一個角度中去反省一下我們的神學：若是許諾的天主是我們信仰的對象，按理說這色彩也應該在我們的神學反省中呈露出來。我們分爲兩部分來討論：

- 一、過去的末世論與神學
- 二、今日之構想及舉例說明

一、過去的末世論與神學

聖經中所顯示的天主是一個不斷地在啓示的天主，而人是在接納啓示的地位；但是這不斷自我啓示的天主，在聖經中也同時顯出天主是一個不斷地在許諾中的面貌，祂不只是在自我流露，也領導著我們，帶領著人走向未來。更正確地說：天主是許諾的天主，祂在不斷的許諾中自我啓示，並且領導我們走向將來，由此可知，這實在是同一個現實的兩個幅度：面對著

人的信仰言之，祂是啓示的天主；面對著人的希望言之，祂是許諾的天主。以前在神學裡，我們常把信和望當作爲兩種屬性，今日我們認爲它是基本抉擇中的兩個幅度。其實人的信仰是建基於末世的希望中，但人之有希望，則是基於天主的先啓示和人在啓示前以生命投順的信仰。

過去的神學受到整個教會形態的影響，在教會硬化和凝固之時，神學也跟著硬化和凝固。末世論自然也受到影響而被凍結。在神學中我們討論一切信仰的對象，但在討論時並沒有注意到信仰和希望、啓示和許諾，原是一體的兩個幅度之事實。於是，以往在討論神學時把末世論置之於最末的一環，置之於附錄的地位。今日我們發現多采多姿的天主有著多種的幅度，領會到我們的信仰是一個末世信仰，所以末世的色彩應當不斷地在我們的信仰中出現。糾正過去在討論信仰時缺乏末世幅度的缺陷；於是在信仰中，我們所注目的不只是過去天主在基督身上爲我們所行的一切，也注意到帶我們走向未來的基督。

二、今日之構想及舉例說明

過去，在討論神學時，我們經常引用安瑟莫的一句話來作爲神學的定義。安瑟莫曾經說過「信仰尋求了解」，所以神學是基於我們所信仰的作一些理性上的反省，企圖去了解、去解釋。今日我們可以在這定義旁放置一個平行的註解：「在希望中也尋求了解」。因爲信仰固然是人的經驗，但是只是人的經驗之一，人的經驗中還有希望。

針對人的信仰，我們能說神學以廣義言之是啓示的神學，研究天主啓示的內容，答覆人在信仰層面理性的期待；但是針

對著人的希望，我們也能說神學是許諾的神學，研究天主許諾的內涵，以滿全人希望時在理性層面的需要。我們再三要聲明，希望讀者能常常領會到這是一件事實的兩面：在許諾中有啓示；在啓示中有許諾。只是我們在討論時放置的重點不同而已。

若是以上述角度來描繪神學，今日我們對於神學的方法懷有一種新的期望和構想；今日在神學上我們所期待的，不只是把末世事件反省的方式改良一下以適合現代人的需要，實在是要對整個神學在講授時作改良。而且有一件事實是應體會到的，這事實是：當我們在討論萬民四末時，不一定就等於擁有了末世的幅度，因為若是我們在靜態中去討論末日事件，它就毫無末世色彩。所以我們的新構想，是希望能把末世意識如電流一般地流通到全部的神學中。在整個的神學系統裡，不斷地出現許諾的天主之身影，使神學的某些因素在這許諾者的身上有所綜合，使人能在過去中看到未來；在初世中顯出末世；在消失中體會其成長；於是整個的神學在這一股流之中，在「存有」（to be）的幅度上滲入「蛻變」（to become）的幅度，使人領悟到之所以能蛻變，是因為已存有，而在已存有的狀態中，觀出要蛻變的狀態。於是我們的基督徒生活、我們的教會意識，都以末世意識為中心。

現在，我們要舉例說明這種構想。譬如：基督論。以前在啓示神學中我們常常尋思探討基督是何許人物，他的使命以及他的價值等等；於是我們的重點常常是在於強調他是兩性一位的耶穌基督，並且運用舊約中的種種名號：天主子、默西亞等等，來解釋耶穌其人。這是一種靜態的方法去討論耶穌基督，在這情況之下，基督末世的來臨成爲一種附帶討論的資料。

今日在希望神學的角度下，把光榮降來的事件置之於討論的中心來介紹基督，這情況之下，基督的生命常常顯示出將來的憧憬；在討論歷史中的基督時，研究者不知不覺被引走向

光榮的基督，這實在是他整個生命的意義！在這方式下，對歷史中的基督的研究展開了一個更深、更廣的幅度。這種討論基督的方式是一種動態的基督論，在這情況中，我們漸漸更深的領悟，我們所認識的這位歷史中的基督為甚麼不只是基督信仰的創始者，也是基督徒希望的來源；而且，在認識他的在世生活之時，也方能體會到基督徒現世生活的意義，並使基督徒在一切境遇中滿懷末世的希望。

第五章

末世論的方法

討論神學需要運用語言。末世論又是一門如此特殊的學問，所以在討論時會觸及一些形容末世現象的圖像，我們就從語言和圖像兩方面來討論末世論的方法。分爲三部分來討論：

- 一、神學的語言
- 二、末世論的語言
- 三、末世論的別秘

一、神學的語言

在神學的研討上，不可避免地要用語言來表達一個現實的意義。在語言的表達和現實的意義間，常常會有一段距離，語言往往無法完全表達出現實的意義，因爲人的語言產生概念，概念的產生來自經驗，經驗往往是感覺世界的產物。

神學語言要表達的是一個奧蹟，神學的語言和意義中有一段差距是一種正常的現象，否則這神學本身就成問題，因爲若

是語言能夠完全表達意義，就好像語言已經完全掌握住要表達的現實，這在人的經驗中已經是不可能的事，何況是在神學的研討中！

雖然我們知道神學的語言和意義中有一段差距，但是要表達的奧蹟事實上已經進入到語言中，啓示在語言中；所以，神學的語言可以說常是在一種努力中，它努力使自己在論天主奧蹟中使研究者本身走向天主。可見神學語言的本身是一種充滿著動態和活力的語言，是在一種運動的狀態中，這就是我們通常在傳統中所謂的比義性。

二、末世論的語言

末世論的語言是神學語言中的一環，但是具有它特殊的色彩，這特色應該在救恩的整體背景中去領會。末世論是討論天主和人之間一種雙方契約的圓滿實現，這雙方契約一方面是天主把自己交付給人類，把自己作為人類的絕對將來；另一方面是人在生命中接納這自我給與的天主，把天主視為他的絕對將來。這是末世論語言的特色，它是一種論及將來的語言。可以說，末世論是一種提前的語言；所謂的提前，並非把末日放在今日討論和描繪，而是立足於我們的現在，在這種天人契約的背景中去討論，在現世中給我們指出走向未來的方向，以顯示出我們現世生活更深一層的意義以及生活的方向。

在這情況中，於末世的討論裡，語言的限度更大，末世論的語言和末世現實表達的意義間差距更大，語言和現實間的緊張也愈大，因為是走向未來。這時需要一些圖像來補充說明語言上的不足，由於差距大，因此末世論的圖像也就更多。

三、末世論的剔秘

雖然在上文中提及末世論的圖像特別多，但是圖像的存在不只是在末世論中，在別的神學部分也出現過。對於圖像之所以產生，士林神學家們是在認識論的原則中去討論。在士林神學的認識論裡，主張在認識中一定有想像的存在，這想像本身就是一幅圖像。我們暫且將士林神學的形上理論置諸一旁。

就今日的經驗心理學研究，學者們認為在人的思想裡，無論是多麼抽象的概念，都一定伴隨著圖像。這是如此簡單的一件事，原來在我們的認識中，概念和圖像是並存的，但是即使概念和圖像是如此地平行並存，其間還是有一段距離，這距離的大小與概念的種類有關；若是如同桌子一類的物質性概念，其間的差距就相當地小；但是若是較精神性的，如：信仰中的天主聖三，兩者間的差距就相當的大了。總之，其間的差距與概念的精神性成正比。愈精神化的，差距愈大。

在這種概念與圖像並行的情況中認識上所產生的問題，在於有時無法清楚地區分圖像和內容，往往概念的內容消失於圖像中，圖像則進入內容裡，這情形下，需要對於圖像作批評的工作，區別出何者是圖像，何者是內容，這工作我們稱之為剔秘。所謂的剔秘，並非廢棄一切圖像，而是批判圖像，在圖像中認出其內容。

末世論的研究過程裡，這剔秘的工作是相當重要，因為末世論的圖像含有相當濃厚的神話色彩，這種剔秘的工作能夠破除神話的因素，區分出圖像與內容。在此還得指出，有關末世及其事件，聖經特別採用「默示錄」文體，不只圖像滿篇，而且內含暗語以及數字「遊戲」，為當時讀者大概不難辨識，但為後人，若非專家則極難完全明辨。不過此與末世論的基本要意，關係不大。



人類的末世事件

第貳部分

小 引

在第一部分裡，我們曾經簡單地介紹與末世論有關的種種概念，其中論及聖經對於時間的看法，在討論到這部分時，我們也說明在聖經的時間觀裡，由於從舊約邁入新約的中間階段發生的一件關鍵性事件，使得它完成的重心往前移動。換言之，由於基督的復活與升天、聖神的降臨，今日世界已生活在救恩的最末一段時期中，等待它的完成。

在本書裡，無法以聖經神學的角度去討論全部啓示奧蹟的末世幅度，基本上，啓示的一切內容都有末世的幅度：它表達著過去天主所許諾的已經完成，今日進到一個新的許諾境遇中。在這裡，我們所討論的只限定在一些末日事件上。所謂的末日事件，指的是在末世時間終結時發生的事件，是整個時間終結時的救恩事件，這些事件不但與我們的信仰有密切的關係，而且刺透整個信仰；因為時間是在這些事件發生時，在個人或是團體的幅度上得到圓滿，而且整個時間是邁向這些事件的實現。

對於末世事件，一般的教科書是先討論個人的末世事件，即通常我們所謂的萬民四末，以後才討論整個人類和全宇宙的終結：基督光榮地降來、審判、肉身的復活、新天新地。本書

嘗試把原來通用的秩序顛倒，首先討論團體的末日事件。這種方法可以讓讀者意識到個人的末日事件，是協調在整個救恩史的節奏中，一齊邁向基督的圓滿。若是先討論個人的末日事件，可能會發生一個危險，容易把個人的末日事件與全人類的救恩韻律分離，成為兩個不相關的單位；個人的末日事件是歸個人的，與整個人類團體的末日事件毫無關係。所以我們分為兩大部分討論，先討論人類的末世論，再討論個人的末世論。

第六章

基督的光榮降來

基督的光榮降來是教會相當清楚和元始的信仰。我們要分四段來討論這現實：

- 一、「光榮降來」一字的研究
- 二、光榮降來的聖經意義
- 三、耶穌對光榮降來的意識問題
- 四、光榮降來的神學反省

一、「光榮降來」一字的研究

光榮降來 Parousia 一字來自希臘文，原來是當名詞來運用；這個字的動詞 Pareimi 本身有兩層意義：第一層就是一種「在」，指的是人或者是東西的在，但是這個「在」字內涵著一些動作和行動，意思是一種「臨在」或是「降來」。第二層就是運用在名詞上，表達的是一種「在」的狀態，是一種參觀或是駕臨；於是這字意內含有巡視的意思，不論是用作動詞或

是名詞，在這些情況下都毫無宗教性的意義在內。

但是在希臘文化中運用時，已含有特殊宗教上的意義，希臘文化中的皇上與神是有關係的，含有神性。當希臘人敘述一個皇上或是一位神明到某一地方或是城市裡去，運用的就是 Parousia 這一個字。為當地文化中，一個城市不論是歡迎皇上的來臨或是神明的來臨，對他們來說是一件相當重要的事，應當修平路徑，大事慶祝，並且給皇上獻上禮品，所以為了一次 Parousia 的預備工作，人民應當認捐或是獻稅。

這個希臘字當在聖經的背景中應用時，有它特殊的意義，它表達基督光榮降來的救恩現實。舊約本身，沒有任何一個字是直接反映希臘文化中 Parousia 的宗教意義；雖然在希伯來字中有一類「來」的字，在許多場合中運用的時候表達出宗教的意思，說明上主來臨的事實，但是以文字而論，則無一個單純的字反映這希臘文。猶太主義時代，在舊約以希臘文寫成的部分裡，曾經運用過這個字（見：友十 18），但是也毫無宗教意義，只是很單純地表達「來」的現實。《七十賢士本》中，當用作動詞時含有宗教的意味，但是若用作名詞，則並非如此。

究竟在新約裡是如何演變成有宗教意義，而運用於表達基督光榮降來的事實呢？瑪竇聖史和宗徒書信都用這個字來表達基督的再臨（見：瑪廿四 3、27、37；格前十五 23；得前二 19；三 13；四 15；五 23；得後二 1~8）。尤其保祿書信，除了一次用來表達魔鬼和反基督來臨外（見：得後二 9），通常都用來指基督的來臨。

對於這現象，聖經學者持有兩種不同的意見：按戴斯曼（A. Deissman）的看法，把這個字如此地應用在新約的創始者身上的是保祿，他受到希臘文化的影響，把這個含有光榮來臨意義的字引入；新約的其他作者都是受到保祿的影響。都彭（J. Dupont）則不表同意，他以為這主張值得討論，因為這字在《瑪

《瑪竇福音》中早已出現過，這聖史並不像路加和瑪爾谷一般與保祿宗徒有親密的來往，為此也沒有受到太多影響，所以很可能早在保祿運用之前，這字已經出現在新約的傳統裡，因為按照古老的巴比亞（Papias）傳統，瑪竇一書早就由阿拉美語翻成希臘文，所以這個字不會是來自保祿，也沒有受到他的影響。事實上，瑪竇聖史的編輯早就在希臘文化中把人子來臨的現實以 Parousia 一字來表達。況且《瑪竇福音》的希臘文編輯者之所以選用這字，不一定是受到希臘文化在宗教意義中運用的影響，因為達尼爾先知早已運用這字的動詞表達人子來臨（見達七 13）；由這些理由觀之，這字表達基督的再來並非出自保祿；更有甚者，保祿運用這些字表達人子再臨，也不一定全是源自希臘文化的宗教意義，因為在保祿的一篇論及人子日後來臨的書信中，清楚地觀出是由舊約的文學背景中寫成（見：得前四 13~五 11；出十九 16~18），體裁和結構都非常相似。這意味著，他運用這字的意思是植根在舊約的傳統，而非希臘文化。

二、光榮來臨的聖經意義

這段主要是想闡明舊約對於後來新約論及基督再來的預備工作。我們分兩節來探討。

（一）舊約中的意義

論到舊約中的準備，我們分為三部分討論，首先說明舊約末日來臨的信仰基礎；其次是論及末日來臨包含的內容；最後要討論到默示錄文學對於末日來臨描繪的特殊貢獻。

1. 末日來臨的信仰基礎

舊約信仰的中心和基礎經常是天主的主權，從達尼爾先知時，開始運用「天主之國」的名稱來表達天主主權的實現。這是末日來臨信仰的元始基礎。

至於天主主權實現的場所，一般而論是在宇宙和創造中（見《創世紀》），但是這並不是舊約強調的重點，後者強調天主主權的實現是在歷史中，特別是在以色列民的歷史裡，這是他們信仰的基礎。在以色列人的意識裡，天主主權在歷史中的實現，在時間上有三個階段：過去—現在—未來。

舊約以色列人意識到天主的主權，過去在他們當中是以「選」的行動來表達。天主選了以色列民，這種「選」在人類歷史中有一種標記性，它具體地以歷史中的一種形式來表達，這形式就是「盟約」。從此，以色列是一個盟約的民族，是天主的標記性民族，是選民。

舊約以色列人在自己所處的現在階段中，也意識到天主主權的現實。在先知時期，先知和司祭們經驗到痛苦時，常常回想到過去，他們領悟到由於天主主權在今日的不被重視，使得痛苦和失敗荼毒民生；聖詠時期表達他們對天主主權意識的方法與先知時期確是涇渭相異，他們以過去用來歌頌君王登極的聖詠來稱頌天主，表達其意識；充軍時期，以色列人飽受流離顛沛之苦，痛定思痛，再三反省下，領會到以色列全體對於天主主權的不忠，產生了「餘民」的思想；他們要代替全以色列人生活在天主主權前，肯定天主是生活中的主，強調天主主權在他們生活中的實現，這群人往往形成小圈子，是一個自稱為「聖」的團體。

在這種步伐中，全以色列人對將來有了一個期待，這是末日的期待，天主主權全然彰現的日子，他們稱之為上主之日

(見：亞五 8)，是一個勝利的日子(見：索一 14；依十三 2~6)，雲彩的日子(見：則卅 3)，火的日子(見：索一 18；拉三 19)，天動的日子(見：依卅四 4)和地動的日子(見：岳二 1~11)。對於將來的期待本是深植在以色列信仰的傳統中，但是在西元前六世紀之後，由於猶太人在充軍時飽嚙失敗和痛苦，這期待更形顯著。對這上主之日的概念於西元前六世紀索福尼亞先知之後，已經有普遍性色彩：這日子已經不只是為以色列人，而是為全世界的民族而來臨的(見：索二 4~15)。

2. 末日來臨包含的內容

論及末日來臨的中心人物在舊約中有兩個傳統並存，這個傳統是來自聖經的兩部分資料，一部分把末日來臨的中心人物置之於天主自己。以色列人在歷史慘痛的經驗中對王朝日益失望，所以將末日來臨的中心人物放在天主自己身上，日夜期盼天主自己的來臨(見：依四十四 6~23；四十六 9~13；匝一 3, 16~17)。雖然以色列人對達味王朝失望，但是由舊約的記載中能看出來還是有一部分的人將未來的希望，把末日來臨的中心人物置之於默西亞身上。

表面上，把末日來臨的中心人物置之於默西亞的這傳統似乎與新約的傳統相合，因為其中末日來臨的人物也是默西亞；但是並不然，因為在新約中默西亞的概念相當確定，指的是基督自己；而在舊約中默西亞這字包含的因素很廣，彈性很大，指的是傳過油的人，王朝後通常是置之於達味王室的後裔。於是在舊約另一部分資料，把末日來臨的人物置之於達味王室的後裔，他在上主的日子要來臨，給以色列民一個新的地位(見：米五 1~5；依九 6 ff)。但是達味王室的腐敗影響這一群人的信心，所以在默西亞以外，他們還有一些人物與默西亞並立，好使得上天主權全然順利地在他們當中出現，這些人物是：人子、

上主的僕人……等等。

這兩種傳統在新約中，在耶穌基督身上綜合，因為他是天主子，也是默西亞。

在末日，以色列人期待發生的事可以分兩方面來說明，其實這兩件事是一件事實的兩面。他們所期待的，一方面是天主的審判，天主的震怒，好消除一切的罪惡；但是另一方面也是一個與天主同在，與天主團聚的日子；因為世間的罪已經完全消滅了，天主的主權完全彰顯於人間，這是大團圓的時辰（見：亞一 3~二 3；二 4~16）。這件事固然也是為全世界、為整個歷史的，是發生在人類史和世界史中，但是在當時他們認為主要的還是發生在以色列人民的歷史中，因為他們是被選的一群。

對於天主來臨的目的，以色列人也有兩種看法，一種看法認為天主的來臨主要是為以色列民，以色列是這事件發生的中心地帶，別的民族則應走向熙雍，好分享天主在以色列民中的來臨。這種觀點深深地植根於以色列救恩觀的遠古傳統中。但是當時由於啓示的開展，也產生了另一種看法，他們認為天主的來臨不只是為以色列人，一切民族都應受到天主的統治（見：依十一 10）；但也不否定在這一切民族中，以色列有它特殊的地位。這種思想已呈現大同主義的色彩，但還是與新約的大同主義有所不同，直到基督來臨這思想方完全成熟，呈現了救恩普遍性的面貌。

3. 默示錄的文學與末日的來臨

這裡，首先我們介紹默示錄文體的特點；其次我們討論到用默示錄文體來描繪末日來臨時所呈現的特色，這特色也就是它的貢獻所在。

形成默示錄文學的因素有三：先知、外來的文學，和時代

的背景。先知的宣講影響到默示錄文學的產生，先知們的思想方式常常是立足於今日的現況，遙望著過去的經歷，基於過去的經驗在今日許諾著將來，使人們期待將來的來臨。默示錄文學就是在以色列民族經典的傳統中，在被迫害的生活境遇裡描繪人民對於將來那種迫切期待的心情之文學。

這種文學類型有它的特色，與先知宣講的類型不同。先知們是生活在現在，把現在放在中心，以現在來註解並且在現在等待未來，所以他們宣講末日的來臨時是把現在放在中心，生活在現在，對於未來並不加以刻意的描繪；默示錄文學中表達的心境則不然，他們所牽掛的是將來，常常把將來的圖像置之於現在，不但把將來的景色放在現在並且描聲繪影地去說明和解釋；可見，默示錄文體是以將來為中心的，達尼爾先知對四獸的神視（見：達四）、新約《默示錄》中對於天廷異像的描述（見：默四），都把這種情況表現無遺。

所以，先知文學和默示錄文學雖然都是論到天主主權實現的救恩現實；可是，先知們是將中心置之於現在，默示錄文學則置之於將來。就是因為先知們在現在中不斷宣講在未來許諾要完成，人民在迫切的期待中產生了默示錄的文體表達這種焦急的心境。這些文學體裁的來源實在並不十分清楚，不過一定是受到當時周圍近東古文化的文學體裁之影響，這種文學體裁有人說來自埃及。

其實最影響默示錄文學出現的因素是時代的背景，以色列人充軍返國受到空前的迫害，一心只期待天主主權的出現；何況，在以色列的信仰中，深深地相信歷史中的主權是屬於天主的，這事實在當時卻是如此的晦暗不明，於是體會到這主權正在受到罪的現實挑戰；在這兩種因素裡，形成了默示錄文體裡迫切來臨的色彩，催生了默示錄文學，這種文學基本上解決了兩個問題：在心理上解決了當時受壓迫的心理；在信仰上宣信

天主教在歷史中是實在有其主權，只是在當時隱晦不明而已。

以默示錄文體表達末日來臨的信仰，給末日事件帶來的貢獻有二：一是顯示出末日來臨的默西亞具有超越性，一是顯出對末日來臨在時間上的迫切性。這兩點使舊約中對末日事件的啓示內容又邁進了相當大的一步。若是把先知宣講中末世喻為現在的末世，則默示錄文體中的末世能稱之為超越性的末世論。

論到末日來臨的主角，在默示錄的文體中從來未曾提過默西亞要在地上建立起他的主權；因為對他們而言，默西亞的主權所及之領域有超越性，他主權的施展是在地上徹底變化後的某一種超越的領域中；所以在默示錄文體中論到末日來臨的主角特別注意的是天主自己，也提及默西亞的來臨；但是這位默西亞並不是先知文體中常提及的那一位地上人物，卻擁有一種超越性，達尼爾先知論及超越性的人子不知其來源。這裡應當注意到的是這位默示文體中的默西亞，固然已開始顯出他有超越性，但是仍然無法與新約中的基督相提並論。

除了默西亞的超越性外，時間上的迫切性也是默示錄文體論及末日來臨事件時顯出的特色之一。在先知的宣講中，常常宣佈天主要在時間終結之時刻來臨，這只是一種宣佈，不給人任何急迫的印象；但是在默示錄文體中它的特點是宣言：天主立刻來臨！顯出了它迫切的色彩，對天主的來臨之所以顯得等待得如此迫切，最重要的原因是切望天主的主權能早日肯定；這種迫切等待的心理，在文學中以計算來臨日子的數目字這類文學類型來表達。

可見，默示錄文學不只是一種單純的文學體裁，這體裁的本身蘊涵著豐富的內容，是在當時的時代背景中，以色列人要表達他們急切於期待天主主權，在歷史中早日彰顯的心理中應運而生的。

（二）新約中的意義

在這節裡，我們要討論新約中對光榮降來的信仰內容。新約一面沿用舊約裡的名稱來描繪這世末的救恩現實，稱它為上主的日子、審判的日子……等等；但是在這一切的名稱中加入一個舉足輕重的新因素，稱它為主耶穌基督的日子，這是新約中對這日子了解時的特點。在字彙上，通常是運用 Parousia 一字，但是也有用別的字彙來表達的（見：得後一 7；弟前六 14），中文譯為「顯現」。

對於末日來臨的日子，在舊約的記載中，似乎顯得相當地肯定和清楚；在新約中卻顯得曖昧不清，譬如：若翰洗者一方面宣言基督來臨時，有聖神充沛是審判之日，所以好似顯出在若翰洗者的看法裡，基督的來臨就是舊約中預言的上主的日子（見：瑪三 11、16）；但是另一方面，他卻又遣人去問耶穌是否就是要來的那一位（見：瑪十一 3）。在耶穌基督的言論中亦然，他一方面宣講：天國已來臨了（見：瑪十二 28）；但是另一方面卻又只說：天國臨近了（見：瑪四 17）。在宗徒的宣講裡，伯多祿曾經引用岳厄爾先知的預言來說明末世已來臨的事實（見：宗二 17），雅各伯宗徒也宣言末世來臨，大同世界已屆（見：宗十五 16）！但是這些宗徒們的宣講中從來沒有宣稱過基督的來臨就是上主的日子。於是，這日子在新約中顯得相當曖昧。究竟來臨了抑或是猶在等待中？

光榮來臨的主角，在福音中顯出所期待的是人子的來臨（見：路十七 24），宗徒們更是把舊約中的兩種傳統綜合起來歸之於復活的基督；這兩種傳統是上文已介紹過的，一種是在超越末世論中，把末日來臨的主角歸於天主自己，含有一種超越性；一種則是已實現的末世論，主張默西亞在地上已擁有主權的末世思想，這兩種末世主角的色彩都在宗徒宣講的耶穌基

督身上出現。至於描寫上主日子來臨時那些景象所應用的材料，都是沿用舊約的描繪，譬如：戰爭、宇宙的變動、邪神的出現（見：瑪廿四）……等等，對於這些末世圖像在註解時，應注意到它們的文學類型。

論到這日子的性質，首先一面對它們的來臨有迫切的等待，一面卻又論及它的延遲；宗徒時代對這日子的來臨顯出迫切等待的色彩（見：得前、得後二書），這表達了宗徒時代對這救恩現實的信仰和經驗；但是新約中的一些資料顯示了別的一種經驗：這日子延遲來臨了，這事實能在童女和塔冷通比喻中領略得到（見：瑪廿五）。

其次，新約論及這日子，常給人一個「已經－尚未」的印象，在《若望福音》中尤其顯著。《若望福音》中一面有傳統的末世論，論及末世的審判；但是一面也宣稱今日已是末世。教會對於主日子之慶祝也顯示出這事實（見：默一 10），當時在禮儀中，主的日子（即主日）一方面是紀念基督復活；一方面則等於把基督光榮來臨提前實現。一面意味著基督已經光榮來臨，進入安息中；一面則在禮儀的紀念中盼望著末日和未來，期待末日的來臨，永恆的安息。最後，在新約中看出這光榮來臨信仰的性質是爲了現世生活的，所以在宗徒們的書信中，常常在面對基督就要來臨的信仰裡去判斷現世生活的價值，去接受世苦、淨化……等等（見：格前一 18）。

總之，在新約中對光榮降來的人物集中在人子的身上，確實的日子則尚未清楚，這來臨有著「已經－尚未」的兩面及「迫切性－延遲性」的色彩。最後，新約論及此信仰爲的是光照及影響此世的生活。

三、耶穌對於光榮降來的意識問題

本段是根據天主教會內的聖經註解來討論基督是否有光榮降來的意識？我們分爲兩段討論，先討論這困難的來源，然後我們介紹不同的解答方法。

（一）困難的來源

困難的產生首先來自基督論上的問題。在基督論上，一方面認爲耶穌有默西亞和人子身分的意識，但是另一方面也在討論著他的認知問題。以往對他知識問題的討論是相當地生硬，常常忽略他的歷史幅度，很少將他放在歷史的平面上，當他是一個歷史中的人，只是抽象地置之於信理的平面上，原則性地斷定其知識的不可錯誤性。

第二個困難則是聖經上的一些材料，特別是在三組話中，使人認爲耶穌意味著末日即將來臨，但是事實上卻是末日延遲。於是，究竟如何解釋這些現象？耶穌事實上是否意識到自己是末日來臨的人物：默西亞、人子？基督是否在末日來臨的時間上錯誤了？這和他的知識問題有何關聯？

若是耶穌一方面有人子和默西亞身分的自我意識，另一方面在末日來臨時間的預言上好似發生了錯誤，這困難如何消除？困難是在於將上述問題在聖經註解中，能得到一個綜合的答覆。

（二）問題的答覆

首先我們指出引起問題的三段聖經章節，其次我們要介紹三種對於這困難的答覆並加以批判。

引起問題的三段聖經摘錄如下，均摘自《馬爾谷福音》並

指出其平行部分：

谷九 1 「……我實在告訴你們；站在這裡的人中，就有幾個在未嚐到死味以前，必要看見天主的國帶著威能降來。」（瑪十六 28；路九 27）

谷十二 30 「我實在告訴你們，非到這一切發生了，這一世絕不會過去。」（瑪廿四 34；路廿一 32）

谷十四 62 「我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來。」（瑪廿六 62；路廿二 69）

這三組福音記載，相當清楚地顯出在這一代人未過去前，末日就來臨。下面我們介紹三種對困難解決的答覆，有的認為是耶穌錯了，有的則以為是教會的錯誤，最後薛納根伯（R. Schnackenburg）以天國統治的角度來綜合貌似矛盾的兩面，實在算是最可取的解決方法。

1. 耶穌犯錯誤：第一種答覆

這一部分的學者認為耶穌講錯了，並且千方百計地意圖解釋掉其錯誤的重要性。有的出發點是基於對聖經不可錯誤性的解釋：它從兩個角度來看聖經的內容，一是救恩性的角度，一是科學性的。意思是：論及救恩的啓示，聖經是永不會有錯誤發生，但是這並不妨礙聖經記載中在科學的資料上發生錯誤，因為聖經的作者都是生活在歷史中，他們的著作在科學上也反映當時人的限度。

在這大前提下，這一部分的學者認為有關末日來臨的時間是屬於科學上的問題，與救恩無關；所以耶穌的錯誤是可以發生的，而且這錯誤並不妨礙大局，因為是自然性的錯誤，與救恩無關。這種解釋的方法絕對行不通，因為整個舊約的背景都是在談論上主日子的來臨以及天主主權的問題，這無法歸之於

自然科學的範圍，何況這主題是耶穌宣講的目的，是救恩史趨向的終極。

另外一部分學者的出發點是基於《馬爾谷福音》，因為它的一段記載中似乎顯出耶穌否定自己知道這日子的來臨（見：谷十三 32），所以他們認為應當在這段福音的光照中，糾正上面發生困難的三段記載；換句話說，他們承認耶穌生前說過末日迫切來臨的言語，但是他糾正過了。這種解釋不是好的方法，而且也不是根據聖經的註解方法。聖經的記載裡常常會出現一些貌似矛盾的章節，但是這就是它的特色，應深入地綜合，絕不可如此貿貿然地否定一部分的材料；這種方法會使得聖經的啓示失去它的豐富性和真實的面貌。

最後有一部分人認為，在耶穌的宣講中有「一個中間階段」的存在，顯出他暗示在自己死亡復活之後直到再度來臨前有「一個中間階段」的存在。他們認為：最重要的是肯定有這麼「一個中間階段」，至於時間的長短是次要的問題；錯誤是可以犯的，這種錯誤不傷大體，不必注意。這種解釋困難是在於耶穌論及時間來臨的迫切時，都是用「我實在告訴你們……」的語氣作為開場白；若是連以這種語氣為開場白的一些話都可以不當作一回事，視為無關重要，可以錯誤，那麼，聖經中有那一些話可以視為認真的？這種解釋在聖經註解的立場上實在難以接受。

所以，無論如何，耶穌犯錯誤的答覆是無法令人滿意。

2. 教會犯錯誤：第二種答覆

主張這意見的學者把耶穌宣講的天國劃分為二：在世界上的天國和末日實現的天國。在世界實現的天國於基督自己的死亡復活升天，教會建立，聖神降臨的行動中完成；末日實現的天國則需要等待基督第二次來臨時方才完成。所以他們認為凡

是富有迫切性來臨的言語都是耶穌論及世上天國的實現，對於末日光榮降來的天國，他從來沒有用過迫切性的言語來談論過。所以一切錯誤應當歸咎於教會，是教會從耶穌言論中取出片斷，然後更是斷章取義地去懂它的內容，解釋為對於末日降臨的迫切性言語。

這種意見也令人無法認同。首先，如此輕易地就斷言教會犯了錯誤，這實在是太簡單且武斷的解答，等於對困難毫無說明。何況若是仔細地從聖經的上下文中觀察那些章節，很難指出教會犯了瞭解上的錯誤。

《馬爾谷福音》第九章的記載（見：谷九 1），從上下文觀之，由它被安放的位置來看，能夠推知聖史已經碰到了困難，他實在不知道在這段片語中耶穌最後要講些甚麼？想要請問人，但是當時在場的人多已去世；於是只有放在耶穌顯聖容的奧蹟前，作為耶穌這部分訓話的應證。聖史未將此話置於耶路撒冷毀滅的言論之前，至少能推論出在他的思想中，耶穌的這段言論與耶路撒冷的毀滅以及與他自己的死亡並復活的事件毫無關聯。

《馬爾谷福音》第十四章的記載中看出來要表達的是有形的顯示（見：谷十四 62），這句話無論從任何上下文中取出，都一定是反映著末日降來的現實，而且這末日來臨的主角，反映的是達尼爾先知所說的人子。

最後，若是把耶穌宣講的天國一分為二：地上實現的天國和末日實現的天國，那就失去了他所宣講的天國之真面貌。耶穌宣講的天國是一個在今日已實現，但是還在等待著它完成的境界。所以這種意見，在出發點上已經失去了平衡，無法使人接納。

3. 先知性的宣講類型：第三種答覆

薛納根柏以天國統治的角度來綜合這貌似矛盾的困難。他提出來在耶穌一般性地宣講天國之時，一方面實在在耶穌的言語中看出來有一種迫切性的色彩；但是另一方面也看得出來引起我們困難的那三組聖經章節，本身沒有任何跡象讓我們能去肯定耶穌確定了時間的期限（見：谷十二 30）。

對於耶穌宣講中出現的迫切性言語，他認為應協調在一個更大的系統中去了解，這就是先知性宣講的文學體裁；因為耶穌所宣講的天國內容，一方面是對於罪的審判；一方面是對罪的寬恕；他對平庸的人宣布救恩已臨近，告訴他們受安慰的日子已到；在宣講天國之時，他對聆聽者引起了挑戰，這挑戰不是一種政治性的挑戰，而是一種個人救恩的抉擇，對於天國的邀請，人應有當機立斷的態度；這種宣講隱約地傳遞出一種迫切性的氣息。

這一類宣講的形態是典型的先知性宣講：一面恐嚇，一面安慰，遠在舊約的先知身上已經出現過（見：依十三 6；五十一 5；五十六 1；耶四十八 16；則七 1~13）。先知是在他們的時代中表達這種迫切性，不得不運用時間的幅度，其實這只是先知宣講時的一種文學類型。他們在不斷地宣講：上主的日子就要來臨！就要來臨！若耶穌是一個生活在猶太背景中真實的人，受到猶太人宗教文化背景的影響；若是他作先知性宣講時也帶有這些時間上迫切性的語氣和色彩，應當是不足為奇的事。

先知的認知是相當特殊的一件事情，常是在自己現在的意識中宣講著將來，對於將來的認知往往只是注意到在救恩史的高峰部分，他們站在現在的角度，全心注視將來要發生的高峰事件，這事件是如此地吸引他們，以致於他們無法分心確定在

現在和將來的高峰事件間的確實距離，只能籠統的說：近了！所以先知們認識的重心是在救恩的事件上，對於事件發生的時間差距卻不去確定；但這並不是表示對救恩事件本身不確定，而只是在對於救恩事件發生的時間上不確定。更好說，就是因為先知對於救恩事件的如此確定，又加上他們認知的樣式是如此的特殊，使得他們在宣講時論及這日子的來臨充滿了迫切性，使人覺得這日子好似立刻就將來臨。

耶穌在宣講末日來臨的信仰時，就是在這種先知宣講的文學類型中表達的：一方面對於末日光榮來臨的意識是如此地清晰和確定；但另一方面對於時間長短的觀念又是如此的模糊，所以在這部分的言論中，使得聽眾覺得似乎耶穌宣佈末日的即將來臨，其實這只是反映了舊約先知宣講裡充滿迫切氣息的文學體裁。

今日有不少學者在這種意見中註解「耶穌死後第三天復活」的意思，他們主張耶穌一定確實的意識到他身上死亡並不是結束，反而是一種勝利，是天國的來臨；至於時間上的幾天，是何種形式，是何種過程，這一切在耶穌的意識裡都沒有。所以今日許多學者認為「三天」是後來人加上的；這觀點相當符合人性，因為若是一個人對自己的未來太過於清楚，連幾天都算得出來，那是太過於取消了他人的因素了。

總之，雖然在這裡我們以先知性的宣講體裁，或是先知的意識來解釋耶穌對於末日來臨在言語上顯出迫切性；但是另一方面，我們得承認一個相當明顯的事實，這三組聖經在初期教會團體中與今日遭遇到的是同樣的困難，他們對於這些經文也是百思莫解；即使在這種情況中，初期教會卻從來沒有想到去歸咎耶穌，反而朝拜他是主，而且也不從這幾組莫測高深的話裡妄自推論，落得一些荒謬的結論無端而生。

今日教會應以初期教會的態度為生存的懿範，一方面承認

自己對於這些經文無法參透，但另一方面也不可草率地就歸之於教會的錯誤或是更甚地主張是耶穌的錯誤。我們討論這些問題時應當分清古今不同的角度；今人的時間的是充滿形形色色東西組成的直線，我們注意到的是它的延續性，置身於其中的我們感覺到它的長短。聖經的事件固然也是發生在直線性的時間中，但是古人的重點並不在於它的延續性，而是其中的救恩事件。生活在這種救恩氛圍裡的人涉及時間的言語，定會使人覺得有一種迫切期待的言辭產生。伯多祿曾經用過「千年如一日」（見：伯前三 8）的形容詞就是在這種意義之下；當時他注意力不在時間的延續性上，只是因為耶穌已經復活，天國的救恩業已進入人間。由於天主的主權已經實現在人世中，所以聖經人物經常注意這事已經發生，已經發動，而忽略時間的延續性。所以在《致希伯來人書》中，常提醒人要注意「今天」（見：第三、四章）。

四、光榮降來的神學反省

對於光榮降來的神學反省，我們分四節進行：首先我們討論光榮來臨的救恩意義；描繪它的兩幅圖像；接著我們提出現代的解釋；最後我們討論光榮來臨的信仰和教友生活。

（一）光榮來臨的救恩意義

對於光榮來臨的救恩意義，綜合聖經中的一切思想，要表達的只是一個中心思想。在舊約中，它要表達天主在宇宙間，人類歷史中的主權終究要勝過人世間的惡勢力和罪。在新約中，也是論及天主的主權，這主權的性質在基督身上逐漸顯出，

它政治性和國家性的色彩漸漸降低，主要是講天主的仁慈、憐憫和恩寵在人世間要凱旋，這凱旋在耶穌身上已經實現但是卻期待著圓滿；這圓滿實現於不同的幅度：有耶穌個人的幅度、宇宙的幅度，以及人類歷史的幅度。

以耶穌個人而論，今日他自己也在等待中。一般人的觀念認為耶穌已經復活了，無發展的必要，這是不正確的看法，固然，在他身上有已經的一面，因為復活的基督是已在光榮中；但是也有尚未的一面，因為在人類和宇宙尚未圓滿前，他仍在等待中，等待著與人類宇宙一起完成。在此意義下，我們看出來所謂的光榮來臨，是在基督身上宇宙和人類達到圓滿、是天主的主權在基督身上、是在基督的幅度上的圓滿。

以人類歷史中的情況觀之，天主的救恩也已經在世界裡出現，但是尚未完成。真正的圓滿是在肉身的復活和公審判之時，這時天主的救恩圓滿地進入人類歷史中，刷新一切，這是基督在人類歷史幅度上的光榮降來。可見光榮降來和肉身復活、公審判是一回事，後者只是基督光榮降來在人類歷史幅度上的出現而已。

若論及宇宙的圓滿，其實就是光榮降來的宇宙幅度；今日宇宙實在已蒙天主的恩寵（見：羅八），進入新的狀態中，但是直到人類歷史的幅度圓滿時，新天新地才能完全呈現，這時基督的光榮降來也達到圓滿的境界。

這就是光榮降來所要表達的救恩意義。真正完成的光榮降來，是在人類歷史和宇宙圓滿之時。

（二）光榮降來的兩幅圖像

描寫基督光榮降來的圖像通常有兩幅，這兩幅圖像基本上都在聖經中出現，我們分別在下文中討論：第一張圖像我們稱

之爲從上到下的圖像，第二張則稱之爲自內向外的圖像。

從上到下的圖像裡，基督是光榮地由雲端降下，降下之後是一幅充滿破壞性的景象：戰爭、災害、混亂、太陽失光、月亮失明……等等，是一個全然被破壞的宇宙景象。這一類的圖像，在聖經中的默示錄文體裡出現得相當多；這種圖像給人一種印象，由於基督光榮來臨時破壞一切、毀滅一切，爲此，人的努力對於基督的光榮降來似乎是毫無關係的。今日人不易接受這種末日的來臨觀，因爲人們費盡心血建設人心、發展世界，使世界日益美化及人化，若是所謂基督光榮的降來就是對苦心建設、積心經營的世界全然破壞，對今日人來說貌似是一種荒謬絕倫的意見，難以使人心服地接受。

在這情況下，我們進一步討論教會對末日的啓示是否能夠容納另一張圖像的存在？聖依納內曾經說過：

「基督爲甚麼不在創世之時就第一次來臨，降生於世？一直過了漫長的一段時間之後方才降世？這是爲了要在人類的宗教文化中有一種預備，當預備成熟了才是到了基督降生的時刻。」

這和恩寵論上的基本觀點不謀而合；恩寵論上主張天主的恩寵是要人的預備，當時機成熟時，恩寵方能沛然浸潤人的心靈；因爲恩寵和歷史是相互配合和諧，人無法要求恩寵生命能猝然成熟，是在人的準備和等待中恩寵來臨，進入人生命中。基督是最大的恩寵，所以不論是他第一次或是第二次的來臨，也需要在歷史的平面上；即在人類的宗教和文化中作一些準備工作，在這預備成熟之時，方才是基督光榮來臨的時機。在這種說法裡，人的生命才有更豐富的意義，在世界裡的苦心建設才有它的價值。

於是，現在我們要介紹第二張圖像，這是一幅自內向外的圖像，這張圖像的基本信念是：本來光榮的基督早已臨在人類

歷史和宇宙中，他隱藏在歷史和宇宙的深處，透過人的努力，不斷地將基督的光榮和救恩，在人的歷史和宇宙的幅度發顯出來，使其愈來愈清晰明顯。所謂的光榮來臨是講在世末時分，內涵於歷史和宇宙中的基督之光完全出現，使得全人類和宇宙沐浴於這光華中。所以在這張圖像裡，基督的光榮降來不是由雲端而至，而是由蘊藏宇宙深處的狀態成爲刺透全宇宙歷史人類，使其內含的光華，從宇宙、人類歷史的內部，全然發揮無遺。

在表達教會對末日時局的啓示，這兩張圖像是可以並存的；一方面使天主的超越性顯露無遺，一方面也珍惜了人在宗教文化進展上的努力。第二張圖像等於暗示：當人在宗教文化的努力到達圓滿的時辰，就是基督光榮地出現在人間之時。這是一幅連續性的圖像：永恆與現世有其連續性。

更有甚者，在表達教會末日信仰的光榮來臨之現實時，這兩張圖像不可廢棄其中之一，因爲它們是互補互成的，兩張圖像合在一起表達整體的事實。第一張圖像是顯出天主的主權和救恩超越的一面，它顯出天主的救恩完全進入人間，祂的光榮全然彰現於世間，絕不是人的能力，甚或不是基督自己的能力所及的；這一切的現實只能來自外在天主超越能力，在人的言語中，以一幅破壞性的圖像來通傳這信念，說出天主的絕然超越性。

第二張圖像加以補充，它表達著：就是因爲天主是如此地豐富和超越，於是祂能容納人的努力，祂的超越並不妨礙祂內在於宇宙中；在人的言語裡，以一幅連續性的圖像來表達這意識，說出了天主的全然內在性。這正是我們信仰中天主的兩面，祂是絕對超越的，也是截然內蘊於人的，祂的全然超越使得人經驗到祂的神聖性而去朝拜祂；祂的全然內蘊使得人體會到祂的親切性而去接近祂。

(三) 現代的解釋

我們運用德日進神父的意見作為基督光榮降來信仰的今人解釋法。這裡我們先介紹德日進神父的解釋，然後對這解釋作一個註明。

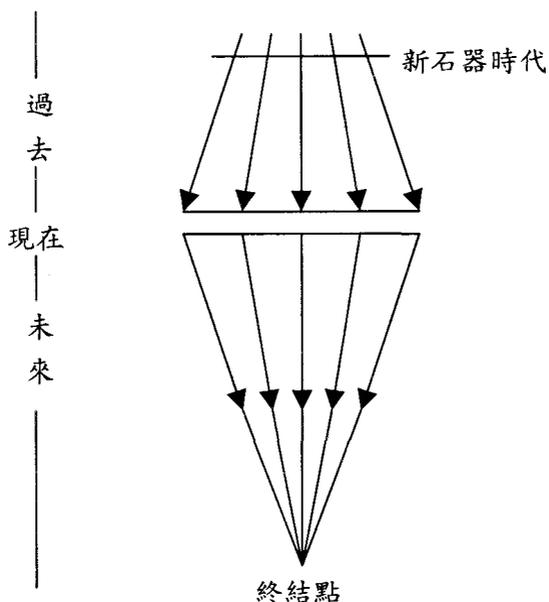
1. 德日進的解釋

在《人的現象》一書中，德日進神父曾以「現象」的角度來討論人，最後論到人的圓滿點時，就與基督光榮降來的現實無形中遇合。《人的現象》一書共分四篇：生命出現之前、生命、思想、生存之道，最後是附章：論基督徒的現象。下面我們將四篇的內容簡略地作一個介紹。

論「生命出現之前」一篇中，論及最初的原料，分析物質，及大地出現的情況。在這一篇中，德日進神父以科學的立場來說明連科學家也不只從「外面」來看宇宙，暗示著他自己要從「裡面」看宇宙的決心；同時他也表示，神學家也不應只從「裡面」論宇宙，應表裡配合，從整體來討論。對於大地的出現，德日進神父以科學的立場稱之為是由於一個「難以置信的意外事件」。

論「生命」一篇中，論及生命的來臨及散佈。討論的是如何由無機物過渡到生命的境界，並描述生命初期的現象，討論生命的基本行動、生活方式，以及「生命之樹」；最後觸及意識的產生及其思想出現的前期形態。

論「思想」一篇中，主要是論及思想的產生，討論到思考的闕限時，德日進神父指出人之有異於禽獸在於人有重疊意識，即反省意識。這是由「生命層」進入「心靈層」的現象，是一種人化的過程。討論心靈層的散佈，德日進神父畫了一幅簡圖，我們再度簡化之介紹於後：



心靈層是人能思考的部分，這群遍佈大地會反省的人類，最近發現一件自思想產生以來最大的事件：人無非是「進化的自知」。人在拓展中走向終結點，人是處於進化中，這是今日大地的現況。

論「生存之道」一篇中，德日進神父的目的是想要把信仰中基督光榮來臨的救恩現實，在科學的言語、人類的宇宙觀裡去解釋。論到人的不斷進化，他認為到達終結點，正要邁入之際，需要一個外來的力量使其躍進；其實這外來的力量是暗示著基督的顯現，這時的境界就是我們信仰中的基督光榮降來的境界。在這篇中，德日進神父強調人類共同攜手合作以形成「大綜合」，並應超越集體境界以達「超級位格」，在這不斷的進化、消除隔離中，最後的大地出現，此時心靈層成熟了。它的複化和意識同時到了頂點，心靈層藉外來的助力脫離物質的牽

纏，進入了終結點，是為宇宙的終結。此時，大地死亡，心靈層成熟，被選者得救。

最後，在附章裡德日進神父指出天國有其降生的一面，基督是蘊藏在物質中，自身也是藉物質顯示的上主，他滲透於物質中，內在地引導進化現象，將大地的精華在融合和昇華中歸向自己，走向歸回父家的途徑。在大結局之時，是保祿所謂「上主在萬有中作萬有」的境界，此時萬有統歸上主；一方面未來被消蝕，另一方面則又徹底地屬於上主，這時真是「主權」彰顯的境界。

2. 對德日進神父理論的澄清

對於德日進神父在解釋時運用的一些辭彙和內容所普遍引起的一些疑難，我們提出來在此加以註解，以免引起誤會。

對於「生存之道」一篇中提出的超級位格，有人曾經懷疑是一種泛神論的形式；因為德日進神父曾說過：在愛中逐漸實現宇宙和心靈層的大綜合，最後是超級位格的出現，這是一切的大綜合，人也在其中，這時達到終結點。針對這疑竇，基於德日進神父曾經清楚地表示過，人進入意識中保有其不可毀滅的位格，所以不難推知這種超級位格一定不是一種泛神論的表現。

其次，有人詢問若按德日進的解釋，到最後，終結點出現，是來自天主的恩寵？抑或是純粹是來自進化？對於這問題的答覆，我們要返回到德日進神父思想的出發點去討論。德日進神父在開始時運用的是教父依納內的思想，其基本信念在於：若是基督第一次來臨時需要人類文化宗教上的預備，第二次來臨時一定也是如此；但是，他們也聲明這種完全的準備只是一個條件而已，不是必然的；基督的來臨是充滿著來自他自己的神聖自由，天主的主權彰顯也全是自由的，不受任何外在條件的

限制。所以大結局時，基督的降來完全是一種恩寵的現實。

由於德日進神父的解釋中，注重延續性的一面，於是有人懷疑是否也能同時保持破壞的圖像？不可否認地，德日進神父大部分的理論都顯出其對於延續性的強調，所以他主張：教會、聖體聖事、世界……等等，在基督光榮降來時依然存在，只是以他種方式來表達而已；特別是聖體禮，一定會保有它的內容的，因為它的內容到最後就是超級位格的現實。但是另一方面，在他的理論裡也保持破壞性的圖像，因為在進化中有所謂的跳躍，這時危機點出現，若是未能踰越過去，則被破壞無遺，無法進到進化中。當走近終結點，進入圓滿之時有一個集中點，但是在集中點上相對的有一個分離點；因為在結合的當時，常是需要經過一種死亡，一種跳躍，這是一個現實的兩面：死於自己，為的是進入到一個新的層面，所以也稱這點為危機點。這是一種破壞的圖像，若是無法躍過則是毀滅。於是在德日進神父的解釋中，是兩張圖像並存的。

最後，有人認為德日進神父的這種理論是混亂了科學和啓示。若是要把啓示的內容以科學表達出來則是一件大的錯誤，因為運用科學反省，即使是窮最佳學者之能力，亦無法將啓示顯出。但德日進神父並非如此，他只是嘗試著面對科學家去解釋；他宣稱在科學的研究裡他發現人是走向一個集中點，至於這集中點是如何出現的，它的內容如何，科學上卻無能答覆，這答覆只能求諸於啓示，反而分清楚了科學和啓示的範圍；科學的能力最多只是指出方向，而啓示卻給予超乎人能力所能達到的答覆。

（四）光榮降來與教友生活

教友是「生活在世界，卻不是屬於世界的」；是生活在物

質層面，也在福音的光照中於物質層面的生活裡；是天主的主權日益在其身上實現的人；他本身是基督光榮降來的實現主體，也是媒介。

因此在我們的教友生活裡，一方面應與世界上的人共同努力並肩奮鬥，擔負著發展世界、建設人心的任務；因為在我們的信仰中，我們領會到這些工作與基督光榮降來的救恩現實有關；這種領悟使教友們滿懷信心，愈挫愈勇，努力不懈。因為我們知道，當我們在世界中投身於這工作的當時，在某種意義下，我們是使基督早日來臨，促進他的圓滿早日出現。

但是另一方面，也應常孤獨地面對天主，體認唯有天主是我們絕對的將來之事實，不斷地在生命裡實踐十字架的奧蹟；在生活方式上作證世物的暫時性、易逝性，並將一切希望交諸天主手裡，等待著祂的主權全然在自己身上出現之時，讓祂為自己證明生命中的一切（見：格前一 18；四 3 ff；七 31）。

這兩種態度只有在神修生活中方能達到綜合，是一種在生活的踰越裡，不斷地邁向聖父的神修。

第七章

肉身的復活

肉身的復活是天主末日的救恩在人類歷史幅度上的出現；其實就是基督光榮降來的救恩現實在人類歷史幅度的實現，由於這信仰的內容直接涉及人，是人切身的問題，所以在教會中對「肉身復活」的狀態討論相當多。現在我們分五點來討論：

- 一、肉身復活信仰中的困難
- 二、聖經中的記載
- 三、泛論肉身復活的救恩意義
- 四、神學傳統中有關復活的肉身之困難
- 五、今日神學對傳統問題的解釋

一、肉身復活信仰中的困難

肉身復活的信仰從教會初期就受到人們非議，甚或譏笑。聖經中描寫過保祿在雅典宣講死人復活時，希臘人的反應就是

一個相當清楚的例子（見：宗十七 22~32）。在希臘二元思想中，幸福是在於精神脫離肉身束縛之際，所以肉身復活對希臘人而言是一件無意義的事，無怪希臘人對保祿的宣講只是一笑置之。

在耶穌基督生活時，其實肉身復活的道理並不是猶太人的共同信仰，當時的撒杜塞人認為這道理毫無傳統根據便大力反對。《馬爾谷福音》中與耶穌的一場辯論，足以顯出撒杜塞人的立場（見：谷十二 18~28）；保祿也曾運用過猶太人的這弱點，使控告他的人內部分裂（見：宗廿四 21；廿三 6）。

近人以爲肉身復活的信念是來自缺乏科學根據的古代宇宙觀，那時，人們認爲「極清淨」的天體是宇宙中最高最美的一層，這層天體在人類救恩史及其發展之前已存在，它是得救者進入的永恆處所；復活升天的基督便在那裡；死人復活之後，肉身變化得配合「極清淨」的天體，永遠與復活的基督同在。他們認爲這一類的觀念應該隨著對宇宙科學性的正確認識而消除；更有進者，他們尚可問：復活的肉身是如何的？和今日我們有的肉身有何差異？……等等問題。

至於現代悲觀的存在主義、懷疑的理性主義，以及無神的唯物主義所持的反對立場，基於他們本是無信仰者，在此我們暫先置諸一旁。不容懷疑地，肉身復活的信仰是來自聖經啓示；但它從教父時期開始，希臘教父以柏拉圖的思想方式來解釋時，基於希臘二元論的人學，已潛伏重重的困難，至於它完全偏離信仰的重心，卻是在中古時代。

問題發生在教宗本篤十二世頒布的《讚美天主》憲章，這憲章中欽定義人死後若無任何需要淨化之處，則可立刻享見天主¹。從此，教友們認爲基督末日的降來以及肉身的復活並不是

¹ 見：《天主教會訓導文件選集》第 1000~1002 條。

如此迫切的事，因為若是在義德的境界中死亡，亡者已擁有永福並且已與基督同在，別的事情都是次要的。其實，按照保祿的教導，肉身的復活是人完全分享基督的祝福及救恩。由此觀之，從中古以來，教友生活中肉身復活的信仰偏離了聖經啓示的重心，神學家們也不過只視它為一種附帶的福樂；信仰的重心由「我期待死人的復活」移轉至「我信靈魂的不死」。

二、聖經中的記載

聖經中有關死人復活的道理出現的並不早，醞釀於充軍期間，清楚地形成於充軍之後。這裡分兩部分來介紹。

（一）舊約的記載

舊約所啓示的天主與生活在以色列周遭之古代近東神明截然不同；古代近東神明本身都受到死亡和生命的命運所統治，近東神話中的神是先經過死亡方才獲得生命。以色列的天主卻是死亡與生命的唯一主宰（見：申卅二 39；撒上一 6），祂使人死，使人活，使人入幽獄，使人出離……（見：詠十六 10~11）。總之，舊約的信仰中天主自己是生命，祂是生命的絕對主宰。

對於肉身復活信理的了解，應當協調在希伯來人的人學中，它與希臘二元論中的人學有異。對希伯來人而言，人是一個整體，肉身是人，是整體的人在血肉形態中的表達，靈魂是整體的人在生命活動形態中的表達；爲此，對希伯來人而言，無肉身的人是不可想像的。在這種人學中，天主若是要圓滿地賜與人類生命，一定內含肉身復活的現實。是在上述的天主觀

與人學的背景中，肉身復活的啓示在舊約民族中漸漸形成。

這啓示是由以色列民族的集體復活開始，以後方才進到個人的幅度。依撒意亞先知將以色列民族的罪孽視爲一種打擊；患病，使以色列人憔悴，最後到達體無完膚的程度（見：依一 2~9），這情況中使以色列人治癒、復生、興起的是天主自己（見：歐六 1~2），這種描寫已傳遞了天主使以色列復活的信仰，更清楚的是在《厄則克耳先知書》中，他以枯骨重生的神喻，寫實地論及以色列民族的復活（見：則卅七 1~14）；固然這一切只是涉及以色列民族的將來，未針對個人的肉身復活；但是在這些預言中已通傳了天主戰勝死亡的象徵（見：歐十三 14）。發展到第四首「上主僕人」的詩歌裡，對歷盡痛苦犧牲生命的忠僕，天主要使他進入光明的境界裡，肉身復活的啓示又往前邁進了一步。

舊約中死人復活道理確定的表達是在瑪加伯時代，這是安提約古極度仇教的時代，猶太人遭受空前的迫害，加深他們有關賞善罰惡的反省，致命義人的命運使得他們不得不對生命更深度地詢問下去。對這些生命的焦慮，《達尼爾先知書》以永生來使其得以超脫（見：達十二 2），這永生的境界是致命者的希望所在，堅定、鼓勵他們成仁取義。他們堅信：人殺害的肉身，天主要復活他們（見：加下七 9、11、22；十四 46）。

這是一個新的啓示，超越原有的梅瑟五書傳統，撒杜塞人因此無法接受這信仰的內容在基督身上成熟實現。

（二）新約的記載

復活不是一種「屍體還魂」的事件，因爲保祿稱基督爲「死者中的首生者」（見：哥一 18），意味著他是死人中第一個復活的人。可見復活的情況與「屍體還魂」的情況是有分別的，

後者在耶穌的奇蹟中已有所聞；若是同樣的一回事，保祿不會說是「死者中的首生者」。在我們信仰中的死人復活是一件救恩奧蹟，是整個的人分享永遠生命的境況。

耶穌一方面繼承了猶太人傳統的肉身復活道理，一方面使這信仰的內容在他自己身上展開嶄新的一面。他在世上生活時復活死人的奇蹟，一方面固然是預指著他自己死後的復活；另一方面也無疑地在宣告天主將死亡與生命的權能已置諸其手。最後，使得這信仰內容煥然一新的，是他自己的復活事件。宗徒們在耶穌生前尚未真正瞭解耶穌的言行，但是在巴斯卦奧蹟的深刻體驗中，深信基督光榮地生活在他們中間，從此，復活的主是他們宣講的中心。

初期教會的團體亦繼承猶太人傳統中死人復活的信仰（見：宗廿三 6；廿四 15），但是他們把這信仰的基礎置之於復活的基督身上（見：羅八 11；得前四 14）。《瑪竇福音》曾經以默示性文體來表達這信仰的內容（見瑪廿七 52~53），基督的復活是信友末日復活的基礎和保證（格前十五 25~20）；在保祿的書信及《默示錄》中，不乏這種以默示錄的文體對末日死人復活的描寫（見：得前四 13~18；默廿 11~15）。

《若望福音》一般來說並不強調末日，但是也保留初期教會的傳承（見：五 28；六 40、44），雖然他未發揮末日的復活，但他卻在福音中表達信者已經在基督身上復活的末世現實（見：若十一 23~26），信者是一群聽從了基督聲音的人，所以已經從死亡中進入生命（見：若五 25；若壹三 14），這復活的生命產生在聖事的象徵標記中，是真實的復活。其實這與保祿的思想不謀而合（見：羅六 1~14），他還更進一步地認為信者與復活的基督一起坐在天上（見：弗二 6）。

總之，肉身復活的信仰有相當清楚的聖經基礎，教會宣佈此信仰實在是來自天主的啓示，非出於錯誤的宇宙觀之創造。

三、泛論肉身復活的救恩意義

人是一個複雜的整體，他內部含有許多不同的層次：肉身與精神；本質與性格；社會與個人；主動與被動等等。人的發展與完成也是因著各種不同的層次，有時間上的先後秩序以及價值上的輕重……最終是整個人的發展與完成。在個人的救恩方面，教會面對聖經的啓示，聽從聖神的領導，肯定義人的精神層次在死後立即分享圓滿的救恩，但這並非意味人在整體上已完全浸潤在天主的救恩裡。

亡者與我們這世界依然息息相繫，基於人類的團體性與社會性，亡者的影響依然流傳在生者中，他實際上是在另一種方式下存在我們中間，與這世界密切相連。在我們的信仰裡，接近天主並不等於就一定要遠離世界；所以這個在恩寵中死亡的人，一方面在精神的層次上完全享受天主的救恩，但另一方面卻與這世界有某種連繫，以某種方式依然存在在世界中與其息息相關。這樣的一個人尚未整體地得救。

這個世界，在我們的信仰中是一個有始點、有終點的世界；這始點是始於創造，它的終點並非是毀滅而是一種完成，這完成是一種分享精神成全的狀態（見：伯後三 13；羅八 19~23）。歷史就是在不斷地更新創造中走向完成的過程；這完成的境界，我們稱之為新天新地。

人是一個具有人格的精神體，精神體的本質是趨向絕對，追求天主，在一個過程中用自由去接納那在愛情中吸引及召叫了他的天主，並在這自由中自身不斷地變化，如此在到達終點時，不是投入虛無，而是得到天主，此時即所謂救恩圓滿之時。

我們在信仰中堅定不移地相信這個有人格的精神體是世界一切現實的中心，它影響物質世界的方向，物質世界在它圓

滿之時達到自己的完成；故此人生活在世界中絕不是孤立地、單純地、抽象地生活著；他會影響整個歷史。因為人是精神，但他是含有物質的精神，降入肉身的精神，深入世界的精神；如果精神的終點不是投入虛無，而是獲得天主，分享救恩；世界的終點也就不是投入虛無，而是分享精神的完成。由此可見，世界之能走向完成，達到新天新地的境界，與其間的人有密切的關係。

所以，所謂的肉身復活，無非是講整個物質世界分享精神圓滿的時刻，這時天主的救恩進入了人的肉身層次；因為若是人本身是一個降入肉身的精神，在他死後，他還是與物質世界保持關係；所謂的物質世界含意甚廣，能蓋涵受其影響過的一切人與物，這一切都還是在世界中，未進入圓滿的救恩狀態。所以一個人死後，在他個人的精神層次已經進入圓滿救恩之時，其他的層次尚在等待完成中，這完成是在世末時刻，由於整個人類歷史在精神層次上圓滿地接納救恩，使得宇宙進入新天新地的境界，這時是整個物質世界分享精神救恩的時刻，天主的救恩進入到人的肉身層次。

由此觀之，如前文所論及的，如此複雜的一個整體一人，擁有這許多的不同層次，在死時，他能在個人精神層次上享受永福，這並不妨礙天主的救恩在其他的層次上尚在過程中。所謂的死人復活，意味著在末日整個的人在一切的層次上分享圓滿的救恩，整個人復活了！

由此我們可以知道，所謂肉身的復活指的是與基督光榮降來同一現實的另一面，是在歷史終點，天主在人類前完全顯示自己，人類尋覓天主的過程達到其鵠的，全然接納天主之時刻，這時天主的主權在整個人類歷史中彰顯出來。這也是基督光榮降來在人類歷史幅度中完成的時辰，他救恩的圓滿出現在人類歷史中，世界也到了分享在其中人類已圓滿的精神生命之時

刻；於是，基督全然光榮降來時，人類歷史的圓滿點出現，也是物質世界成全的終點—新天新地的完成。

總之，基督光榮地降來，新天新地，和肉身復活是同一救恩現實的三面。

四、神學傳統中有關復活的肉身之困難

神學傳統中曾經有過一個堅決的肯定：末日復活的肉身與我們現在生活在物質世界中的是同一肉身，但在精神救恩的分享上不同。這種肯定一方面積極地指出物質世界的真實性，它絕不化爲烏有；但另一方面也引起不少的困難，這在於「同一肉身」要表達的是甚麼意思？在神學歷史中，神學家千方百計地想去解釋，我們介紹於後。

最哲學性的解釋是運用型質論；型質論謂靈魂是型，肉身是質，型質結合爲人；肉身之所以成爲此人的肉身，全是靠靈魂的賦型，是這個人的靈魂賦型於一堆物質，使之成爲這個人的肉身；所以肉身「同一性」是來自靈魂，物質本身是中性的，毫無區別，這解釋剔除了「物質在變」所引起的困難。

部分的神學解釋爲保持傳統的肯定，堅持要求現世肉身中的某些因素應存留在復活的肉身中，爲達到這目的，有人現實地就是要求現世肉身中的一些因素死後不變地保存，以便復活時出現；有人卻創造了「肉身本質」之類的概念，來表達他們認爲肉身中不會腐朽，並被吸入復活肉身中的元素。其實這種種努力不過是一些中空的表面努力，完全無法解決困難。

其實一切困難的癥結，是在於這些神學家都是在希臘人二元論的人學中去假設和討論。若是能在希伯來人學的觀點中去

討論，不但困難消失於無形，也能將傳統的意義顯出；因為聖經人學中，人是一個整體，肉身只是人在具體血肉狀態中的表達，故此若是能肯定復活的是同一個人，就能說明復活的是同一肉身，而這肉身能有不同的表達方式，這其實也是保祿的教導（見：格前十五 35~49）。最後實在要表達的是：生命主宰所愛，所復活的對象是人自己，是全人。

五、今日神學對傳統問題的解釋

今日，我們在希伯來的人學中，提出過去神學家們所提出過的相仿問題，若復活的我是同一個我，只是肉身的表達形態不同，這意味著其中有一種變化，這變化有何內容？

首先得先說明我們這肉身的意義。廣義言之，肉身是我與物質世界一切關係的綜合，我在這綜合中表達我自己。顯然地，我與物質世界的一切關係是相當錯綜複雜的，含有無數的不同性質：有的密切，有的疏遠，有的深，有的淺……但是我就是在這一切關係的綜合中，表達我的物質或是血肉的層次，缺一則不完整。

若是肉身定義如上，則可說人死後依然保有其肉身，因為他未與物質世界脫離，依舊維繫這關係，他的影響猶在世界中綿延不斷，雖然形態與生前有所區別。在某意義下，可以說死人的肉身還是不斷地變：從主體方面觀之，人生活在世上不能毫無影響，這影響在我死後還在變化這物質世界，因人死後對物質世界的關係還在變化中，所以可以說人的肉身在變化中；從物質世界方面觀之：人死後猶在某種形式中與它保持連繫，當世界自身由於許多不同原因在變化時，它與人的關係也在變

化，這也等於說死人的肉身還在變化中。

總之，在這種解釋中，我們發覺所謂人的肉身是人對物質世界一切關係的綜合，人死之後仍舊在死後的狀態中保留著自己的肉身，而且這肉身是在不斷的變化中。基於上面的解說，我們能說下面有關肉身復活的假設：（一）人在死後肉身立刻復活，（二）死亡後立刻復活並不取消末日的肉身復活；（三）人死後肉身可以說是不斷地在復活。

人在死亡後肉身立刻復活：對個人而言，是他的肉身分享精神救恩的狀態。按信仰，人死後若沒有甚麼再需要淨化便立刻享見天主，決定性地獲得天主的救恩；如果人死後還在死亡中保有自己的肉身，這肉身自然分享他決定性的精神救恩，這是肉身的復活，是一個決定性地得救；生活在天主永愛中的人，與物質世界猶保持原有的關係，這些關係由於他進入了永福的境界有了基本上的變化。這是他現世的肉身，經過死亡變成了分享精神救恩的復活肉身，所以能說人在死後肉身立刻復活。

死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復活：因為死後狀態的肉身還在不斷地變化；換言之，人在死後狀態中對物質世界的一切關係還在變化中，直到末日基督來臨時，經歷最後一次變化，進到完全分享在基督內得救的狀態，這時的物質世界是在新天新地的境界，已開始進入永福的人類，對這新天新地的一切關係是全新的，這是他們末日復活的肉身。所以雖然人在死亡後立刻復活，在末日他們還要復活，末日的復活是我們信仰的對象，神學中絕不可使其消失。

人死後的肉身是不斷地在復活：在前文的假設中，我們一方面肯定人死後肉身立刻復活；另一方面說明人在末日肉身還是要經歷最後一切變化而進到整體的復活中。如果在這段中間過程裡，物質世界不斷在朝著更深地分享精神救恩的方向在變化，死後的人對於物質世界的關係也是在變化中；換言之，他

死後狀態中的肉身不斷地在變化，這個已經決定性地生活在永福中的人的肉身，是在不斷地復活之過程裡。

現在，我們可以領悟若望和保祿所謂的「我們已經與基督一起復活了」。在信仰和領洗中，我們領受了天主藉基督所賜的救恩，我們的肉身因此也分享了精神的救恩，分享精神救恩的肉身是已經復活的，由於在現世我們尚未有決定性的救恩，因此我們肉身的復活也不是決定性的。

在這種意義下去討論肉身，保存了人在物質層次上的完整性，人在現世對物質世界的任何關係都不消滅，都要分享精神的救恩。肉身經歷過的一切，到末日都要進入救恩中，呈現復活的光華；這是人類歷史幅度的圓滿，基督光榮降來在歷史幅度的出現，新天新地的完成！此時天主的主權在宇宙人類中彰顯無遺。

附 論

1979年5月17日，羅馬信理聖部發出一封《有關四末神學的幾個問題》公函。文件中論及基督徒死後與末日復活之間的七點聲明中，有二點在初讀之下似乎與上節不合，故願在附論中加以澄清。

其實真正牽涉到的只是本章第五部分「今日神學對傳統問題的解釋」，下面把這部分資料再次點出：人在末日要自現世肉身的形態變化為復活肉身的形態。現代的幾位神學家對於這個變化有著不少很有興趣的假設與解釋。我們任憑記憶中的一些材料，加上個人的補充，設法混合而有系統地作些介紹。

首先，究竟什麼是我的肉身呢？嬰兒時期的肉身是我的肉

身，少年、青年、中年以及老年時期的肉身也是我的肉身。我的肉身包括各個時期，我不能指定某個時期的肉身是我的肉身，而認為其他時期的肉身不是我的肉身。究竟什麼是我的肉身呢？難道只是皮膚裡面的是我的肉身，而皮膚外面的便不是我的肉身了嗎？我的衣服呢？我所應用的工具呢？我的產品呢？難道便不是我的肉身了嗎？這一切真的可以與我的皮膚裡面的一切清晰地分開嗎？甚至我周圍的環境，我經歷過的變遷，我所屬的宇宙，都不是與我的皮膚裡面一切緊緊相連不能分開嗎？難道我不能說我的肉身不是別的，而是我與物質世界的一切關係的綜合嗎？

我在這綜合中表達出我自己。顯然的，我與物質世界的一切關係是非常的錯綜複雜，含有無數的不同性質；有的密切，有的疏遠，有的深刻，有的膚淺，……可是我的確是在這一切關係的綜合中表達了我的物質的層次或者血肉的層次。我是具有時間與空間性，在肉身的層次上如果要說明整個的我，沒有一個關係可以遺留，否則我的肉身便不完全。

再者，人死了之後並沒有與這個物質世界脫離聯繫，他還與此一世界保持著關係，當然，基本上在一種超過我們活著的人所能經驗的形態中。因此我們可以說死人有著他的肉身，因為他保有著與物質世界的一切關係，雖然這一切關係是在死後的形態中；甚至我們應當說，死人的肉身還是不斷地在變化中。這可由兩方面來說明：第一，從我一方面來看，我在活著的時候，對於這個物質世界不能沒有某種影響，而這種影響在我死後還是在變化中；第二，從物質世界一方面來看，如果人死之後，在死後的形態中與它保持聯繫，那麼當物質世界自身由於許多不同的原因在變化時，死人對它的關係也在變化，這又可以說死人的肉身還在變化中。

根據上面的解釋，好像我們可以說：人的肉身是人對物質

世界的一切關係的綜合；人在死亡後，仍舊在死後的狀態中保留著自己的肉身；而這肉身還在不斷的變化中。若果如此，我們可以說明下面三個有關肉身復活的假設：（一）人在死亡後肉身立刻復活；（二）死亡後的立刻復活並不取消末日肉身復活；（三）人死後肉身可以說不斷地在復活。

（一）人在死亡後肉身立刻復活：對個人而論，乃是他的肉身分享精神的救恩。人死之後如果沒有什麼再需要淨化，便立刻享受天堂永福，決定性地獲得了天主的救恩。那麼按照上面所說，人死之後仍舊在死後的狀態中保留著自己的肉身，這個肉身自然分享了他的決定性精神救恩，這便是肉身的復活。我們不易想像死後肉身的狀態，可是我們可以稍微懂悟一個決定性地得救，生活在天主永愛中的人，在怎樣一個狀態中保留著物質世界的一切關係；他生前的對物質世界的一切關係，現在由於他進入了永福境界，而有了一個基本變化；這便是他現世的肉身，經過死亡，變成了分享精神救恩的復活的肉身。所以人在死亡之後肉身立刻復活。

（二）死亡後的立刻復活並不取消末日的肉身復活：末日復活是我們信仰的對象，神學假設絕對不可將它取消；其實死亡之後的立刻復活，並不取消末日的肉身復活。上面已說死後狀態的肉身還在不斷變化；即是人在死後狀態中對物質世界的一切關係尚在變化中。那麼究竟基督末日來臨時，死後的人對物質世界的一切關係是否應該經歷最後一次決定性的變化呢？我們在第五部分中說過，基督末日來臨便是天主對人類在精神層次的圓滿救恩，也是物質世界圓滿地分享精神的救恩，這是物質世界的終點，它的存在尚有而前進圓滿：這是新天新地。顯然地在末日基督來臨時，一切死後的人類對於物質世界的綜合關係，應當經歷最後一次的變化，這時，一切已經決定性地生活在永福中的人類，面對著一個圓滿地分享精神救恩的物質

世界。永福中的人類，對於這個新天新地的一切關係，是他們末日復活的肉身。所以雖然人在死亡之後肉身立刻復活，在末日他們還要復活。

（三）人死後肉身可以說不斷地在復活：有了前面兩個假設，對於這第三個假設便不難了解。一方面我們說人死後肉身立刻復活；另一方面又說人在末日時的肉身復活，因為人對物質世界的關係尚在變化的緣故。既然物質世界不斷在朝向分享精神救恩而變化，那麼死後的人對於物質世界的關係，也即是他的死後狀態中的肉身不斷地在變化；這樣一個決定性地已經生活在永福中的人的肉身，可以說不斷地在復活。

根據上面三個假設，我們可以說明為什麼若望與保祿寫說我們已經與基督一起復活了。我們因著信仰與領洗，領受了天主藉基督所賜的救恩，我們的肉身因此也分享了精神的救恩；分享精神救恩的肉身是已經復活的肉身。當然，由於在現世我們的救恩尚不是決定性的，因此我們的肉身復活也不是決定性的。

結 論

有關本章第五部分「今日神學對傳統問題的解釋」我們尚應當有不少說明。

首先，這一大部分幾乎都是現代神學中有關肉身復活的信仰，為此只能在這個角度上去接受。假使我們在這些假設中，發現了相反信仰或者與信仰不能並立的因素，我們應該堅決地擯棄。

在新假設中，肉身是人對物質世界的一切關係的綜合，不

過我們不應忘記，人對物質世界的關係非常複雜：有的親密，有的疏遠；有的極深，有的極淺；……如果有人願意，尚可以應用專門的哲學名詞來說明這一切關係。因此，復活的肉身是人對世界的一切複雜關係的綜合；雖然我們不必應用想像去描述末日復活後人對世界的一切錯綜的關係，但是不可忘記關係的複雜，否則很容易對於復活的肉身有一種飄渺空虛的感覺。

不過如此說明肉身，的確保存了對於人在物質層次上的完整性。人在現世對於物質世界的任何關係都不消滅，都要分享精神的救恩。肉身的全部過程，經歷到的任何遭遇，它在時空中的整個歷史，都要復活；這誠然是一個壯闊偉大的思想，比某些狹窄的肉身概念要強得多了。

在人對物質世界的關係中，有一層非常基本的與天地宇宙的關係，是人人都具有的；由於人人有此基本的與天地的關係，而新假設又將任何關係都屬於人的肉身，那麼這好像與傳統中天地人一體的思想互相配合。然而由於關係的性質不同，這並不會導致泛神論的錯誤。

最後，我們相信耶穌基督的肉身復活，以及聖母瑪利亞肉身榮召升天；我們假定按照大部分神學家的意見也說聖母「死後」肉身復活後而升天。這信仰與我們在本章第五部分中的三個假設並不相抵觸。基督與聖母的肉身復活，並不因此便排斥其他的人死後的肉身復活；其實基督與聖母肉身復活的特殊之點並不是建立在其他的人還沒有復活上，而是由於他們在救恩次序上的特殊地位。

耶穌基督是永遠天主之子，他的肉身也便是他對物質世界的一切關係分享了天主子的榮耀；他復活的肉身成爲救恩的中介，因此這說明基督在宇宙中的地位。瑪利亞是天主之母，由於她是最完美的得救者，她的復活肉身成了一切復活的肉身的模範。而且我們也不難再說，雖然耶穌的肉身死後已經復活，

但末日他的肉身將要決定性地復活；因為天主的救恩要經過他對整個物質世界的關係而照耀整個宇宙，而這個圓滿救恩中的新關係的綜合，乃是基督末日降來的肉身。有關耶穌與聖母的肉身復活，我們只能到此為止。

羅馬信理聖部公函與上文有關的，只是七點聲明中的第五與第六兩點，現在把這兩點譯在下面：

第五：按照聖經的指示，教會期待「我們的主耶穌基督光榮的顯現」²。這是指基督末日光榮來臨，死人復活。並信這顯現不同於、並遲於每人死後即刻所處的境界。

第六：教會講授人死後的歸宿時，擯棄一切企圖削弱童貞瑪利亞升天的唯一意義：就是童貞瑪利亞的肉軀光榮為一切其他蒙選者的光榮—這是人的歸宿—之先聲（anticipation）。

以上大體錄自 1979 年 8 月 17 日梁雅明神父在香港《公教報》上發表的譯文，只是修改了比較重要的幾處。

由於信理聖部的聲明，現在必須誠實地自問：本章的神學解釋與教會的聲明究竟有所衝突嗎？神學應當在教會道理範圍之內，這是最基本的信仰態度。不過有關這個問題，本章同聖部的聲明並無不合。當然這是神學領域的事，下面的說明也必須比較神學性。

首先，聖部說基督光榮來臨，死人一起復活不同於、並遲於人死後即刻所處的境界。這與本章解釋的人的死後復活，絲毫沒有衝突，在「死亡後立刻復活，並不取消末日的肉身復活」的一段中，可以清楚地看出。這裡無須重述。

其實細讀聖部的公函全文，查不出清楚地禁止有人持有死後立刻復活之說，它只是要求保持末日復活的特殊意義。

其次，聖部要求保護童貞瑪利亞升天的唯一意義。關於這

² 見《啓示憲章》一章四節。

一點聲明，也可以解釋「她的復活了的肉身，成了一切復活的肉身的模範」。當然，問題的癥結可能是在於聖部公函中所說的：「童貞瑪利亞的肉軀光榮為一切其他蒙選者的光榮的先聲」。那麼便得研究一下，這裡所謂的「先聲」有什麼意義。

其實，「先聲」不必是時間性的，而是屬於救恩次序或者救恩計劃中的「先聲」。在天主永遠的救恩計劃中，瑪利亞是最完美的得救者，她是一切得救者的模範，她是「先聲」；甚至我們可以這樣說，即使有人死在瑪利亞之前，而且死後立刻復活，但是他們的死後復活尚未定型，仍該期待聖母的肉身升天；只有當模範、典型的肉軀獲得光榮時，一切其他蒙選者的光榮才能實現，並顯出天主救恩計劃中的肉身復活。一切肉軀獲得光榮是教會性的；只有當教會的典型、教會之母的肉軀獲得光榮時，其他蒙選者的肉身，即使死在瑪利亞之前，才能實現並顯出教會性的肉身復活。這是公函中「先聲」的意義。總之，這不必是時間性的，而是在意義上，在天主救恩計劃中，童貞瑪利亞的肉軀獲得光榮，「先」於一切其他蒙選者的肉身復活。

其實，如果瑪利亞的升天的唯一意義，只在於時間上先於一切其他蒙選者，這又有什麼重大關係呢？時間的先後真的決定真正的意義嗎？好多事件中，時間上先經驗到的人，不一定比後來經驗的人必然深刻與圓滿；為此，我們應當在另一層面上，即救恩計劃中，指出童貞瑪利亞肉軀獲得光榮的唯一意義。至於「先聲」也在同一層面上加以說明。

第八章

公 審 判

在進入主題前，我們先討論它在整個人類末日事件中的地位，期望能有助專注研討時，也能體會到其與整個人類末日事件的關連。

通常我們把人類完成的現實以一言蔽之，稱之為天國的圓滿。但是天國圓滿此一現實有多元的幅度：在基督的幅度上我們稱之為基督光榮地降來；在人類團體性的幅度上通常我們稱之為肉身的復活；而在大自然和宇宙的幅度上我們稱之為新天新地。其實，這是一個信仰內涵的三面描寫，這唯一的信仰內涵就是：人絕對的將來是在於天主主權中全然彰顯。

在神學反省中，這三面有密切關係：在基督光榮地降來中方有肉身的復活和新天新地的現實；除非肉身復活了，宇宙萬物是無法展現其全新的一面。

按照上兩章對於基督光榮降來和肉身復活的闡釋，我們能明白其實現在基督已經開始光榮地降來，因為在復活的基督身上，天主的主權已經開始彰顯，他已經開始光榮地降來，這行動能由上到下；也能由內到外，兩向並行。可見，耶穌基督自從復活以來，是在一種不斷地光榮降來的狀態中，往廣度及深

度伸展滲透；他是以這種形態使救恩不斷地在世界出現、展開、深入，到了這一切達到高峰之際，末日來臨。那時他在今日已開始的光榮降來，便決定性地實現和完成。

若是基督復活已經開始他光榮降來，所以我們死後的肉身也是已經開始復活，天主為王的主權在我們身上已開始施展，逐漸遍及與我們有關的一切；為此這已經開始復活的肉身也還沒有完成，隨著救恩史的節奏走向完成中，直到末日時分，我們的肉身方才決定性的復活。在我們肉身開始復活之際，我們邁向與自然宇宙全然和諧的境界，此時，新天新地已經開始出現，直到末日一切進入圓滿，屆時一番新景象，新天新地已全然降臨人世間。

在上文裡，我們討論過基督光榮降來－肉身復活－新天新地之間的關係，而所謂的公審判，事實上就是肉身復活的另一方面。換言之，在末世事件的人類歷史幅度裡，可以由兩面來描繪這一事實：肉身的復活和公審判，這兩面不但不是截然分離，甚且緊密相關。

由人類歷史的救恩幅度觀之，肉身的復活是一種存有的狀態（esse. to be）；公審判則是在一種蛻變的狀態中（fieri. to become）。因為在天主的主權進入生命時，對人而言常常是面臨一個危機點；當它要在人類歷史的幅度上決定性的來臨之際，對整個人類而言也是面臨一個危機，是一種臨界的狀態，人類能藉著肯定或否定的抉擇來決定未來的命運，這時是公審判的狀態，是人類肉身的復活在蛻變的過程中，決定性地等待抉擇進入完成。公審判指的是那抉擇的行動。我們分三部分來討論公審判。

- 一、舊約中的準備
- 二、新約中的記載
- 三、神學反省

一、舊約中的準備

在舊約資料中，我們先討論對審判的一般看法，再討論有關末日審判的資料。

審判的字根是 *saphat*，意義相當地廣泛，有管理和統治的意思。按普通常識，一個人若是管理，則肩負主持正義之責，若是主持正義，則已經含有審判的行動。在舊約中，演變到後來也用這語根來構成「民長」一字，因為人們認為民長是主持民間的正義者，所以應以含有這語根的字來表達。最後，舊約作者把最完美審判者的畫像置諸默西亞身上，他給人民帶來真正的正義和最公平的審訊（見：詠七二 1 ff；依十一 3 ff）。

論到整個歷史的審判者，舊約將其置於天主身上，對他們來說這是理所當然的，因為天主是萬物的統治者，祂明察人心中的一切，直至隱密之處，為此祂堪為審判者，勝任審判之職（見：詠九 20；廿六 1）。天主的審判行動實施在歷史中：在伊始，以色列人認為天主的審判只落在外邦人的領域；所謂天主審判外邦人，他們認為是使他們遭殃、吃敗仗，或是這一類的事情上，這意味著天主給以色列救恩（見：創十五 14；智十一 18）；但是到末期，以色列在自己民族的歷史裡體會出天主也審判他們自己（見：智十二 11~22），在不斷回溯自己的民族史和救恩史時，更肯定了天主是歷史審判者的地位，祂統治大地的眾庶，常常主持公義，審判罪行。這信念在好幾個救恩史事件的描寫中顯露出來，譬如：索多瑪城的被焚（見：創十八 20；十九 13）、洪水滅世（見：創六 13 ff）、原祖判罪（見：創三 14~19）……等等。

對於末日的審判，從亞毛斯先知開始，稱它為上主的日子，描寫這是一個審判諸罪的日子，整個大自然也因此全然破

壞，呈現一片混亂。這種上主末日審判諸罪的觀點，在先知時期不斷地出現在他們的言論中，他們大聲疾呼上主之日來臨，期望能喚醒在罪惡中生活的選民。這呼聲從西元前八世紀到五世紀從未間斷過：始於八世紀的亞毛斯先知（十一 6）；繼而起的是七世紀的索福尼亞先知（一 14~18）；六世紀的厄則克爾先知（卅四 17~22）；五世紀直到充軍後的岳厄爾先知（二~三）。

在默示錄文學裡，已經把審判的主角置之於人子身上，末日是人子的審判（見：達七 11~十二 21）；《智慧篇》稱這日子為惡人受罰、義人得救的日子（見：智四 20~五 23）；《聖詠》的祈禱裡，也顯出了人心期待審判的渴望（見：詠九四 2；一四〇 13a）。

一般而論，在舊約的記載裡，描寫審判之日的材料雖然有些是以默示錄文學的體裁來表達，但是若與經外文學相比較尚算是簡潔得多，並且也無如此濃厚的神話色彩。總之，當時的以色列人對於末日審判的事實有相當清楚和確定的概念，因為在他們的信仰裡，天主主權的全然彰顯是必然的事實。當時由於被選的以色列背諾毀約，破壞天主的計劃，所以定會有審判；而審判的行動對於以色列民來說，主要是一個救恩的行動，它的目的無非是促使人早日悔改，這悔改最終是基於人自由的選擇。因此我們能說，在舊約的記載裡，相當清楚地鋪平了新約中對公審判啓示的路徑。

二、新約中的記載

在新約的記載中，我們看出來舊約的預備走向完成。我們

把新約的資料分爲三部分討論：耶穌的宣講，宗徒的宣講，以及若望的著作。

（一）耶穌的宣講

在討論耶穌的宣講時，我們運用的是對觀福音的資料，一方面看出來他繼承舊約的傳統；另一方面也顯出他的特色。

論及審判，耶穌宣講的許多內容反映著舊約的思想：有個人的審判（見：瑪七 2, 22~23）以及團體的審判（見：瑪十一 21~24）；審判中有罰的因素（見：瑪廿五 31~46）。但是在一切言論中，最重要的是《瑪竇福音》中論及審判的那個著名比喻（廿五 31~46），比喻中齊集形形色色的人：君王、人子、最小的兄弟……等等，也寫出了審判中有懲罰的因素。

有部分學者認爲這比喻是聖史瑪竇的創作，而非基督的原始比喻，因爲它只出現在瑪竇的記載中。對於這意見聖經學者認爲，若瀏覽福音全書能發現這比喻的內容遍佈各處：人子的審判（見：谷八 38），天使臨在審判的場合（見：瑪十八 10），審判全人類（見：瑪八 11~12）……等等，不勝枚舉。若是如此，即使這審判的比喻是日後瑪竇聖史編輯而成的，但是運用的資料是散佈在耶穌平日的各種言論中，所以這比喻的內容還是反映著耶穌的思想。

一般而論，它也反映舊約中對末日審判的種種看法，但是很突出的一點是耶穌論及審判的標準。耶穌說：「……凡你們對我這些小兄弟中的一個所做的，就是對我所做的……」（廿五 40），所以審判的標準是置於人子身上。固然，我們不能斷章取義地認爲聖經中無其他審判的標準，如：信仰（瑪十 14~15）、作證（瑪十 32~37）；但是這比喻的最大特色是置審判標準在人身上，而且是在最小弟兄的身上出現的人子。

對於敘說末日的文體，耶穌確實用過默示錄文學來描繪末日審判的情景（見：谷十三 5~27）。這部分的材料亦有人主張是馬爾谷聖史的編輯傑作，但是若能深入觀察分析，能夠發現馬爾谷這段記載在瑪竇和路加中都有相似的平行資料，只是其他兩部福音中是在另一上下文中出現（見：瑪十 17~22；路十七 22~31）；若能再進一步的分析，則顯出原始資料是記載在《瑪竇福音》中。這些研究的結果能給我們一個信心：雖然實際上我們無法知道耶穌是在那一種場合中宣講的。但是耶穌確實是宣講過，它反映著耶穌的思想，配合他的道理；所以耶穌確實用過默示錄的文體來描繪末日的景象，這是舊約經常運用的文體。

但是在馬爾谷的一段記載中，雖然運用的也是默示錄文體，卻顯出其特色，這特點出現在兩個對立的思想：反基督和弟子的受逼害。這時，基督在審判中的特殊地位脫穎而出：人子在審判時有一種決定性的召集地位，他召集一切人前來受審（見：谷十三 26~27）。

總之，在耶穌的宣講中他確實運用過舊約的言語和表達的方法，但是也有新的一面。舊約中，常常認為審判和得救都在熙雍，這是狹窄的猶太主義；基督的宣講裡已經剔淨這類的言語，他認為全民在審判前是平等的，以色列並無特殊地位，這是充滿大同主義色彩的言論，而且他也沒有運用過物質性的描寫來論及公審判的種種。除此之外，舊約中只是說人子是末日的審判者，但是，在耶穌的宣講裡，上主之日審判的中心是人子自己，他不只是審判者，也是審判的標準。總而言之：為我最小的弟兄所做的，就是為我做的。

（二）宗徒的宣講

初期教會宗徒們宣講的中心之一是審判的救恩事件（見：宗十七 31；廿四 25；伯前四~五），由《宗徒大事錄》的記載中顯出人們曾經問過人怎能面對公審判？因為在公審判的時候，人是面對自己的罪之審判，這是顯出天主的震怒。對這問題，宗徒們的答覆通常是一致的：一方面，他們承認人自己本身面對審判毫無正義可言；但是另一方面，人也有所依恃，那就是耶穌基督。這時把公審判視為一個救恩性的行動，依賴基督得到天主的救恩。這宣講的內容很清楚是延長基督的宣講言論，把基督視為救恩的中心，從這角度去闡釋公審判。

（三）若望的著作

在若望的著作裡，已經把公審判的內容內在化，以內心的角度去論及審判，無可否認，若望聖史也運用一些圖像來表達審判的情景，但是這些圖像的目的，是引人進入更深的內心層面去體認審判的事實。

若要全盤說明若望聖史對審判的表達方法，能從多種角度去分析。一般而論，整部《若望福音》，從頭到尾是一場審判的佈景，若望以二元對立的文學方法把這審判的思想內在化。所以，由序言開始，已經看出來對立的形態：光和暗；生命和死亡；猶太人和耶穌自己……等等；這些對立的狀態在全福音中常常在隱約間顯露。

對於這審判的性質，若望聖史視之為一種辨別，一種區分為對立的兩邊（見：若九 39）：看見的和視若無睹的；真理的和撒謊的；天主的兒女和魔鬼的黨羽……。這些區分，都是在光之下自行完成，耶穌就是這光，人在他前自行選擇和區分（見：若三 11~19）。所以這審判有一個特色，它無需法庭與

法官，是在光前的自我審判。

基督之所以為光，不只是其言，亦不只是其行，更是他整個存在的態度，這一切在他在世的日常生活中展開，顛峰的顯露是在十字架上的死亡，在那裡他濃縮密集地表達了自己的一生。在十字架前，人的選擇是自我審判的行動，若是接受就是在人前承認他，接受他，即是接受天主的自我給與，在祂的恩寵裡沐浴於救恩的甘霖中；若是拒絕，即是自行離棄天主，自趨永苦之徑。所以這審判就在選擇的瞬息，藉人的自由完成（見：若三 20 ff；十二 48；五 19~47）。

為了襯托出這內容，若望聖史運用一種戲劇化的方式來作為其福音的文學類型。到最終，若進入作者的文學類型深處透視全文，自能意會：原來基督不是單純地受苦，他的受苦彰顯出王者的光榮；基督在審判座上時，原來不是在受審判，而是審判衆生。實在，這是一種相當於戲劇性和諷刺的結論；就是在這光的照耀下，人自行區別和審判，不需法庭和審判官，基督也沒有特別做了甚麼，只是按他生活的節奏，在現實中走向他的根源—鍾愛著他的永生之父。這是一種無審判的審判，是生命的選擇。

在《若望福音》中，論及審判的內容有些貌似對立的因素存在。現在我們一一列舉討論於下。

首先，這行動是審判，抑或是天主表達的愛，給人救恩的一種方式？若望聖史在闡述基督與世界的關係，曾經有部分章節清楚地說天主之所以打發基督降生，並非為審判，是為了表達和通傳祂對世人的愛，聖子的降生無非是要給世界帶來救恩（見：若三 17；四 42）；但是另一方面，也有其他的章節表示，基督是光，他來是為審判，當他在十字架上被高舉之際，已施行了審判（見：若三 17~21）。

其實，若深入體會這是一事的兩面表達；在一切之上應肯

定父之所以派子，純粹是爲了啓示祂對人的愛，但是面對著這愛情的召叫，人擁有完成的自由：當人做開心扉，趨而迎之，則生活於愛和救恩的甘飴中；反之，若是人拒絕，則是自行審判自己的罪行。

其次：究竟是父審判，抑或是子審判？福音中曾經說過：父並不審判，祂把一切交給子，由子全權處理，子是審判者（見：若五 20 ff）；但是另一面耶穌又說：審判是父的事，子不審判甚麼，子求父審判一切（見：若八 15）。這困難若是進入希伯來人的生活傳統中去懂，則可解決，因爲在希伯來人的看法裡，打發者與被打發者有著某種一體性；這並不是形上學中的一體，而是在作用上的一體；所以可以說：父實在不審判，審判是作用，是在子身上出現的；但是子是來自父的打發，父是在子身上施行審判的作用，而其本身是審判行動的根源。所以可以說：「父不審判，祂把一切交由子」，而實在是：「子不審判甚麼，一切交給父審判」。

最後：究竟審判的時辰是在現在還是在永遠？這審判究竟是內心的審判，還是傳統的法庭性審判？因爲福音中，一方面若望不斷地強調「現在」，有廿九次之多（見：若十二 31），更清楚地，還說天主審判的聲音在今日已經能聽到（見：若十八 37；五 25）；所以好像末日的審判已經提前在現在施行，並且有內在化的傾向（見：若五 24；六 47）。但是另一面又描寫傳統性的永遠審判，有火和罰出現（見：十一 24；十五 6）。

對這困難，若將審判的重心置之於耶穌身上則可迎刃而解，因爲若望的基督論是光榮的基督論。若望聖史筆下的基督，一方面有他謙下的一面，因爲他是降生的天主子；但是就在同時也顯出他的光榮：這是在隱晦中的光榮。所以在晚餐禮，基督祈禱時曾一方面說父已光榮了他，但另一方面又說父還未光榮他。若望聖史的末世論是一種已經在今日實現但是尚未完成

的末世論；因為基督已經受光榮而尚未完成，於是審判在今日開始，卻在永遠完成。

綜合而論，在聖經的材料中，舊約部分把公審判集中在天主的主權，主要是說明天主主要審判人的罪，是一種救恩的行動。新約部分則把審判的重心放在基督身上，他是審判的中心點；若望更深一層地指出，因為基督在現世已經開始受光榮，完成啓示，於是這審判在今日已經開始，完成是在末日時分。

三、神學反省

我們分三點來討論，首先分析公審判的作用和實情；其次是救恩意義；最後是在教友生活中看出它的重要性。

（一）公審判的分析

一般的神學家公開地都承認公審判的存在，也解釋是人類在圓滿救恩前的抉擇，以自由來決定是或非，接納或審判；但是他們進一步尋思這公審判的特殊作用。因為一方面這是一個名符其實的公審判，並非只是徒具虛名，那時一切人真地要面臨危機而抉擇；但是另一方面每個人在私審判時，也抉擇過。所以神學家們絞盡腦汁地說明這兩種抉擇，或者也可以稱之為兩種審判之間的異同。

在死亡中，每個人都面臨過抉擇，也運用自己的自由抉擇過；這情形表示在某種意義下天主的救恩在這個人身上是完成了，但是這只是在個人幅度上的完成，至於在歷史和宇宙的幅度上卻猶在進行中。由於人在生活的時候不是抽象地單獨存在，他受到環境種種的激盪，也從自身影響與其有關係的一切

人、事、物等等，這影響在人死亡後並不馬上停止；他抉擇的結果，常常影響和他發生過連繫的一切，在歷史宇宙中綿延衍。換言之，基於人的團體性和社會性，人與人之間的息息相關，人類歷史的最終抉擇，常常和個人的抉擇有關係，在這種意念中，我們討論公審判的內容。

傳統描寫公審判的圖像，是全人類在人子前分立於左右兩邊，這只是一種象徵性的圖像。人類歷史發展有所謂最後一代人類；在最後一代人類臨近歷史的終結點時，面臨著救恩，這時是以全人類的身分作一個抉擇；全人類面臨一個抉擇，因為在最後一代的抉擇中，蘊含以前人類抉擇時的影響。由此可知，人類有最後的審判事件，這審判事件是在最後一代人類的身上實現，由於我們選擇的價值觀、生活方式……等等，無論好壞，多多少少都影響最後一代的人類，影響他們的選擇；所以在他們抉擇中的審判，無形地就是審判影響過他們的每個人，這我們稱之為公審判。

因為人都有歷史性和社會性的幅度，所以最後一代人類的審判不能不含有歷史性和社會性的幅度。換言之，每一個人都和他們有真實的關係，所以這審判不只是審判最後一代的人，也是真實地審判我們每一個人，因為他們都曾參與其內，所以這是名符其實的公審判。

在這解釋之後，能夠懂得肉身復活為何與公審判有如此深刻的關聯，因為肉身復活固然是主體的個人的肉身復活；但是除了主體外，肉身也包括這主體與人類和宇宙的關係；所以當整個人類面對天主作抉擇之時，我的肉身也完成，完全決定，完全復活。所以在導言中我們曾經說明公審判和肉身的復活是一件事實的兩面，就是基於此意義。

確實，公審判是在蛻變的過程中，直到救恩浸漬透入人的每一層次；主體和各種關係，這時是復活完成的時刻，肉身完

全復活的時候。於是公審判能說是基督最末刻的光榮降來，是天主的救恩進到最後一代的人中，向他們挑戰，使他們作一個抉擇，這抉擇中蘊含我們的審判。當審判完成，人的主體和關係都在救恩中確定，這時肉身決定性地完全復活，救恩上人類歷史幅度上已完成。新天新地呈現，基督的身體已全然蘊育在光榮中，於是乎基督完全地光榮降臨！天國圓滿！

（二）公審判的救恩意義

公審判的救恩意義，在基督光榮來臨這救恩事件的光照中自行顯露。所謂基督的光榮降來，意謂著他的救恩進入到人類的每一層次，宇宙中的每一層次；當基督光榮地降入人類歷史或是宇宙中每一層次之時，對人類之接受或拒絕而言是面臨一種審判。不過即使現在，基督在人類歷史的過程中是不斷更深入地降臨，他的救恩愈來愈廣也愈深，當到最後一代之時，公審判完成，新天新地展現人間。由此觀之，公審判是一個救恩性的行動，其救恩意義在於天主主權在人類歷史的選擇中全然彰顯。

這樣討論公審判的救恩意義，可以有剔秘的作用，除去描繪公審判時不少神話性圖像。確實，公審判實在是面臨一個危機，因為公審判時自由是決定性的因素，爲此人對公審判後的結果實實在在參與了。

（三）公審判與教友生活

人類的生活中，人和世界和歷史的關係上有曖昧的一面，因為具體地人的自由行動如何影響人類和歷史是無法知道的，連天主的主權在這種人間似是而非的曖昧亦無法彰顯。在《羅馬書》中，保祿曾就此點討論過，他認爲天主的主權在受造物

中要顯揚出來，人是受造之靈，藉其自由使得天主主權在受造中顯示（羅八 21~23），言外之意是天主主權在此世之無法彰顯。是誰使天主主權彰顯了？是誰「束縛」了天主主權？這為現世生活中的人是隱晦不明；所以人出自內心要求一個公審判，使每個人對他自由的運用和其與人類救恩的關係在這時顯露無遺，是破壞抑或是建設？是束縛抑或是促使天主主權顯示人間？這都在公審判時真相大白。

公審判，一面可謂是天主主權的彰顯；一面可謂是人的創造，人類團體的創造。因為人的抉擇決定其肉身復活後的情況，公審判後的結局視人類團體的選擇而定。那麼在這情況下，「審判生者死者」能從兩個角度解釋：一為審判已死以及尚在生活的人；一為在審判中得救的人是為生者；不得救的是為死者。總之，人的一生都是在審判的過程中：人藉著自由的選擇，在現在已經開始不斷地受審判，這審判直到死後尚未完結，一直到公審判，那時是大地圓滿，其實所謂的蓋棺論定應是在此時刻。

第九章

新天新地

前面幾章我們已經討論過在基督幅度和人類歷史幅度上的天主主權全然伸張時之景況；這部分，我們要討論在宇宙中天主主權完成時之氣象。聖經上描寫天主主權進入大自然之情況稱之為：新天新地（見：依六十五 17~25）。我們分兩部分來討論這情況：

- 一、宇宙大自然的救恩史
- 二、新天新地的解釋

一、宇宙大自然的救恩史

在宇宙的救恩史中，我們先討論宇宙與基督救恩的關係；進而分析整個宇宙救恩史的三個階段。

（一）宇宙性的基督

救恩的根源是基督，因為救恩是在基督身上進入到世界

中，除此以外別無其他途徑得到救恩；於是能在個人的幅度上論及基督的救恩，也能在團體的幅度上論及基督的救恩，是否也可以在宇宙的幅度上論及基督的救恩？宇宙本為無靈之物，究竟在那種情況中是所謂的得救境界？這是現在我們要涉及的主題。

基督和宇宙的關係，基於基督論的兩種不同意見，形成兩種不同的說法。多瑪斯為首之學派主張：天主子的降生純粹是為了解贖，若人不犯罪，降生則失去了其內容。思高派的學者對此意見並不以為然，他們認為，具體而論，在今日的墮落秩序中，天主子的降生確實是為了解贖罪的破壞；但是，基於天主無限的美善聖和愛，人類即使不犯罪，祂依然降生。在這種主張中，理論上，多瑪斯派認為大自然的創造與基督無關；思高學派則主張有密切的關係，創造中有基督的幅度。實際上由於人類已經犯罪的事實，所以在今日的秩序中，無論是多瑪斯或是思高派的學者，都承認整個大自然是以基督為中心，在基督內創造的，因為具體地在天主的計劃中，這人類是需要救贖的人類。但是無論如何，討論宇宙性的基督可以以保祿的思想為討論的基礎，避免涉及這兩派神學的討論。

在保祿宗徒致哥羅森人的信件中，提及宇宙性基督的概念（見：哥一 15~20）。引起保祿寫這封信的動機之一，是當時在哥羅森人的教會中興起一種對天使敬禮的熱潮，並且慢慢地有本末倒置之傾向：把天使的敬禮置諸於基督之上；在這種情況下，保祿提出了宇宙性的基督，說明他在創造中佔首位（15~17），並且進一步說明基督不只是在創造中，而且救贖整個的創造，所以整個的創造是走向基督的。德日進神父在其思想中吸收並且反映出聖經上的這幅度，把基督描繪成創造性的基督，他在宇宙中據有中心地位。

所以，宇宙性的基督是聖經啓示的思想，宇宙不只是在基

督內受造，他在創造中佔首位；而且他還救贖宇宙，使整個宇宙走向他；於是宇宙的創造本身也是列於等待救恩的行列中。這是基督救恩的宇宙幅度。

（二）宇宙救恩史的三階段

宇宙的救恩史大體上可分為三階段，我們就這三階段分別來討論，這三個階段是：元始的創造，墮落的創造和重建的創造。

元始的創造，並不是一個已經完成的創造，它也在一種動態中，是一個在進化中的創造，這種創造是在救恩的境界。由於基督在人類歷史中出現之時，是整個人類圓滿完成的時刻，所以這元始的創造是在進行中，走向基督的出現，等待他在歷史中出現時的圓滿完成。

但是由於人的罪，整個大自然處於墮落的狀態，這是墮落了的創造。聖經中對這狀況的描寫是；地上生出荊棘和蒺藜，人要流汗勞苦工作以獲取食物（見：創三 17~19）。但是在這種墮落的境界裡，還保留著某些秩序，這些秩序的保留反映著天主對這墮落宇宙的仁慈和憐憫。

最後，這墮落的創造必定重建，這思想在聖經中處處反映著。基督復活的本身就是一種新的創造行為，是一件新的奇蹟，他開始恢復了元始的創造時的面目，他不只是保持元始創造時的面目並使其臻於至善，全部呈現出一種新的氣象，在墮落中所保留的秩序被取消了，是在走向圓滿的過程中自然地被廢棄，這狀態就是今日在聖經中所啓示的，所謂走向新天新地的景況；這是重建的創造。

宇宙救恩史的完成，在於重建的創造抵達終結時分，這就是所謂的新天新地（見：依六五 17 ff；伯後三 13，默廿~廿二），

這是宇宙救恩的完成，屆時全宇宙呈現一片祥和、端瑞之氣。

於是，整個的宇宙有被人破壞消失和拒絕的一面；但是在基督的救贖中，也呈現了圓滿的完成。

二、新天新地的解釋

新天新地是描寫在圓滿救恩中的大自然景象，在進入討論基督信仰中的大自然救恩觀之前，我們先介紹在一般人思想中的兩種大自然神學，以後我們方才討論所謂的新天新地。

（一）大自然的神學

在人類的文化和思想中，對於大自然和神之間的關係持有兩種不同的觀點，這兩種潮流可以說是代表一般人對物質和精神之間關係的兩種極端看法，兩者均有其可取之處及其不可取之處。最後，能發現基督信仰的大自然神學是採取中庸之道，綜合二者。

第一種大自然神學，我們通常稱之為泛神論。這一派的學者非常重視大自然，他們認為大自然是神性的出現，大自然的節奏實在就是神的生命韻律；這種神學來自東方神祕主義的神修方法，人在自然中，回歸自然，漸與宇宙成爲一體，不再執有自己的位格，消失於宇宙中……；中國老莊一派所謂的「與造物主遊」很可能就是反映這種神修方法，把自己生命的韻律諧和於大自然的節奏，消失於大自然中，與造物主化爲一，進入造物主的生命韻律中。

第二種的大自然神學是二元論，這一派的學者與泛神論學者恰好相反，他們蔑視大自然，這是來自他們二元的思想；二

元思想把精神與物質截然對立，物質是全然的空虛，無意義，可變的，消失的；精神則是無上的尊高，是永恆的。這觀點中的大自然是充滿了邪惡，全然的罪，是一種悲觀的大自然神學；這種神學淵源自希臘古文化的二元思想，諾斯派和馬西盎諸人加以廣揚。

其實這兩種思想均有其可取之處，泛神論的優點在於說明大自然也能分沾天主普施的救恩，形成基督復活身體的最外一層；但是泛神論過於強調此點，形成了它的短處，因為它的短處，因為大自然本身不是神，本身無救恩，對於救恩，它只能分享，救恩是直接來自天主的。二元論也有它的優點，它區分了大自然和神，它說明大自然本身無神性的現實；但是二元論對於大自然的悲觀態度則不可取，因為雖然大自然本身無法產生救恩，但是可以分沾救恩。

我們信仰中所謂的新天新地是綜合二者而取中庸之道：一方面我們堅決地聲明大自然毫無神性，救恩只是來自天主；但是另一方面，這自身無救恩的大自然能夠得救，它是基督身體的最外層，分享基督復活的生命；所以基督信仰的大自然神學是滿懷希望而且樂觀進取的，因為大自然最後是在救恩之中，分享復活的光輝。

（二）新天新地的意義

我們常以新天新地這四個字來描繪大自然得救的情況，但是天地的「新」是何種意義下的「新」？我們在這一部分要探討。

在講到新天新地時，我們常常在神學或是宗教信仰的上下文中去討論，所以末世論所謂的「新」，一定不是在自然和科學的平面上，懷著科學研究的好奇心理來討論「新」。末世論

的目的是在救恩的平面上給一個方向，所以是在救恩平面上的「新」。

要論及救恩平面上的「新」，就得先討論其原來狀態。現在我們生活中的大自然是具體地在原罪後，人類墮落之後的大自然；自從人有罪之後，大自然有其罪和墮落的一面，整個的大自然被破壞無遺，但是這種破壞不是以科學的觀點來說的，以科學觀點而論，整個大自然的秩序猶保存得完美如初。這破壞指的是大自然內在秩序的破壞。

在元始，當天主和人之間的關係和諧之時，人是在恩寵之中；他和天主、和宇宙、和人、和大自然，都是在恩寵境界中的關係，是在一種和諧的秩序中；在這種關係裡，整個世界呈現的是一種恩寵的面貌。當人犯罪墮落，失去了和諧的秩序，破壞這面貌。所以，所謂的大自然墮落和有罪，其實是人本身的罪影響人和自然間的秩序。

所以，所謂的「新」，是指人在基督內與天主從一個有罪的境界，到達一個嶄新的得救和恩寵的境界中，在人與天主的關係煥然一新的當時，人與人以及宇宙大自然的關係，也就如此地更新了，是從一個破壞了和諧的秩序，回復了和諧的秩序；所以不是在自然科學或是物質上的「新」，而是在與天主、與大自然關係上的「新」，是救恩平面上的「新」。

至此，我們更能領悟為何在開始時我們一直強調，基督光榮的降來，肉身復活和新天新地是一件事實在三種幅度上的表達；當人類歷史幅度上達到圓滿時，基督完全地光榮降來，這時人已全然進入恩寵狀態，與宇宙的關係是全新的，此時天主的主權在世界中全然彰顯。

最終，我們要運用德日進神父的日記片斷來作為我們對新天新地討論的結語，這一位對基督信仰精髓有深湛領悟的考古學家，曾被人冠之為「近代宇宙基督論」之父。端視其一生之

努力亦可謂當之無愧。

1919年，德日進神父在軍隊中，那時的一篇日記裡曾如此記載：主啊！今日，我這位禱的司祭，手邊無麵餅，也無酒。我將我的手覆蓋於全地面，以無垠的宇宙作為祭獻的材料。實際上，穹蒼不就是一塊大麵餅？而大地，主啊！那不正是禱的爵，它容納了大地和人的一切辛勞和痛苦。於是我舉目向天對全宇宙說：「這是我的體……這是我的血……」。又過了三年，在另一日記片斷中德日進神父再度述及這一思想：宇宙是一塊大的麵餅，在其中，基督的身體被祝聖。

固然，這是一種富於詩意的象徵文體，但是在它的深處通傳了德日進神父的神學：聖體聖事是象徵基督最後圓滿完成和合一的聖事，最後是全部的人類被吸收進入光榮的基督內，而人自己也完全把大自然和宇宙吸收在我們內，進入基督光榮的身體，使其也分享基督的救恩。此時，可謂是新天新地翩然降來之時。

第十章

人類末世事件的綜合神學反省

這裡我們嘗試將基督光榮地降來、死人復活、公審判，和新天新地做一個綜合性的神學反省，希望對上述救恩事件獲得一個整體觀。

之所以能就這些救恩事件做一個綜合性神學反省，是因為這一切救恩事件只是一個救恩現實的多面表達。這現實就是：天主主權最終的必然伸張，團體末世論要表達的天主在宇宙間，在人類歷史中，祂的主權定然能戰勝人世間的惡勢力和罪。這事實在基督幅度上的表達，我們稱之為基督光榮地降來；在宇宙幅度上的表達，我們稱之為新天新地；在人類歷史幅度上的表達，我們稱之為死人的復活和公審判。總之，最後要指出來的還是：究竟天主是我們絕對的將來。

這綜合反省的出發點，我們置之於耶穌基督身上，到最後我們會發現，耶穌基督不只是這反省的出發點，最終還是其終止點。

基督光榮地降來：當天主的主權，在耶穌基督身上彰顯之時，稱為基督光榮的降來；所謂天主的主權，就是天主的仁慈

憐憫和恩寵，當其在基督身上傾注，沛然洋溢之際，乃為基督光榮降來之吉時。

其實，基督光榮的降來，有一個過程。它在復活的基督身上已經開始，因為在基督個人身上，天主的主權已經無損地全然顯出；但是這已受光榮的基督尚未完全地降來，因為基督是整個人類的首領，是整個基督奧體的頭，基督的復活能夠說只是整個奧體的首部進入完全的救恩之中，天主的主權已經完全在人類的首領和奧體的頭部彰顯，但是尚未普及全人類，未滲透至全身各部分。在這形態中我們可以說：基督已經光榮地來臨了，因為他已復活，但是尚未圓滿；因為除非到整個人類和宇宙沐浴於救恩的光華中，不能輕言基督已完全光榮地降來。「完全」應當是包含整個的身體。

於是，可以說：「基督復活了——但是還在復活的過程中」。所謂「基督復活了」，意味基督本人已被高舉進到永遠的救恩中；所謂「基督還在復活中」，意謂以整個基督的奧體來說，即整個的人類，尚未完全地進入救恩中。那麼，基督是在等待自己完全地、徹底地復活，那是他光榮降來完成之時。

由上面的說明，我們現在可以有一個清楚觀念，所謂基督光榮地降來，並非基督一定是從天主的右邊，由天主的高處儼然威凌的降來，實際上這只是一種表達的方式，要表達的內容是說明在這時辰在復活的基督身上，宇宙和人類的幅度達到圓滿。這時是萬事終結之時，天主的主權，祂的救恩全然在整個以基督為首的人類或是奧體中出現。

至於光榮地降來在人類歷史幅度上的出現，我們稱之為肉身的復活和公審判。也就是，人在死亡之時，若是以他自己完全成熟圓滿的自由，選擇了天主；換句話說，他承認祂是他的天主，甘心情願地隸屬於祂的統御，這時天主的憐憫、仁慈和恩寵浸透了他整個人的生命，他永恆地生活在天主的愛中，獲

得永遠的救恩，這人已經是生活在復活的生命中。但是肉身一辭表達人對於物質世界一切關係的綜合，就可以進一步的說，他的肉身已經開始復活了，因為這一切的關係都分享著這人已沐浴著的救恩，並且開始伸展到各幅度、各層次。

於是，可以說：「肉身復活了一但是還是在復活的過程中」。所謂「肉身復活了」，指的是人在死後，人對物質世界的一切關係都分享他決定性的精神救恩；所謂「還在復活中」，要說明這死後的人，因著他在世時對物質世界中種種所產生的影響，他和這在變化中的世界還保持著不可分開的關係，是休戚相關的；這情態我們稱之為在復活中，因為這些關係一直要等到世界圓滿之時方能完全地進入救恩，那時的肉身方是在圓滿復活的狀態。

那麼，人也是在期待著，和基督一起期待自己肉身的圓滿復活。在人類全體都沐浴於天主憐憫、仁慈和恩寵之際，大地反射出聖愛的光華，精蘊深徹，使得宇宙煥然一新，這時方能說肉身圓滿地復活了；因為與物質世界的一切關係都進入救恩中，彰顯著天主是主的主權實現。

公審判則是人類全體進入肉身復活前的團體抉擇點，與肉身復活互為表裡；公審判之所以可以有可能，實在是基於人類的團體性關係，是人與人休戚相關的結果；公審判是人類最後一代走近人類歷史終結點，面臨危機，以他們的自由作決定性抉擇的過程。由於這最後一代人類是人類元始一代繁衍的結果，他們必定具有社會性和歷史性的幅度，人類歷史中每一代，每一個人的抉擇，都帶給他們不同的影響，所以當他們在做抉擇，接受審判時，無形中是在審判全人類對救恩進入人間的影響，也彰顯了我們每個人的自由行動對於救恩的關係。當全人類面對天主作了這最後的抉擇之時，救恩遍佈每一層次，這時人類圓滿了，人與物質界的一切關係進到救恩中，全人類的肉

身可以說復活了，個人肉身的復活也達到圓滿。

於是，天主的主權在整個人類中出現，在人和整個人類之間，人和物質世界的關係中，天主是主！祂以祂的仁慈、憐憫和愛，統御全人類。基督光榮的降來，無論在深、廣度上，都達到人類全體；救恩刺透和滲入各層次，這時是整個人類的圓滿。

由此可以看出，其實肉身的復活和公審判是基督在人類歷史幅度上光榮降來的實現。

光榮降來在宇宙幅度上的出現：新天新地的境界事實上就是基督的光榮降來已經進到宇宙的幅度。人在犯罪墮落之前，人與天主、與宇宙之間有著一種恩寵洋溢的和諧關係。人的罪使這和諧的大自然面目全非；這大自然裡的墮落面貌，簡直是反映人的罪況。所謂的「新」，無非是由有罪的境界到恩寵的境界；從一種不和諧的境界到一種和諧的境界，這種轉變的關鍵全在於人，若人在基督內回歸了父家，此時有了「新」的境界，是關係上的「新」，是一種恩寵的境界。

於是，可以說：「新天新地來臨了——但是還在來臨的過程中」。所謂「新天新地來臨了」，因為基督復活了，人的恩寵生活在世上已經在基督內有形地開始，天地人之間的和諧關係已伊始，所以新天新地已經開始來臨了；所謂「還在來臨中」，要說明這境界的完成，是在於全體人類的救恩完成之時。

那麼，宇宙也是在期待中（見：羅八 18~21），它期待著那日，當基督光榮地來臨進入到人類歷史幅度之際，就是肉身復活和公審判完成之時，天主的救恩已完全在基督內彰顯於人世間的每一幅度和各層次。宇宙，期待這日子的來臨詠唱著阿肋路亞，因為那時，它也煥然一新，反映著天主永恆愛情的光華；這是一個全新的天和全新的地！

總之，基督光榮地降來，肉身復活（公審判），及新天新

地，是三而一、一而三的事實。是一件事實的三個幅度，天主主權在宇宙的全然出現，這是一個事實；是天主的救恩，祂的憐憫、仁慈遍及各幅度，滲透於各層次的現實。這三者間有相當密切的關係，因為：除非人類歷史圓滿，新天新地無從出現；除非基督已經開始光榮地降來，人類歷史無從圓滿；但是除非人類歷史圓滿，新天新地尚未實現，基督的光榮降來尚未完成。

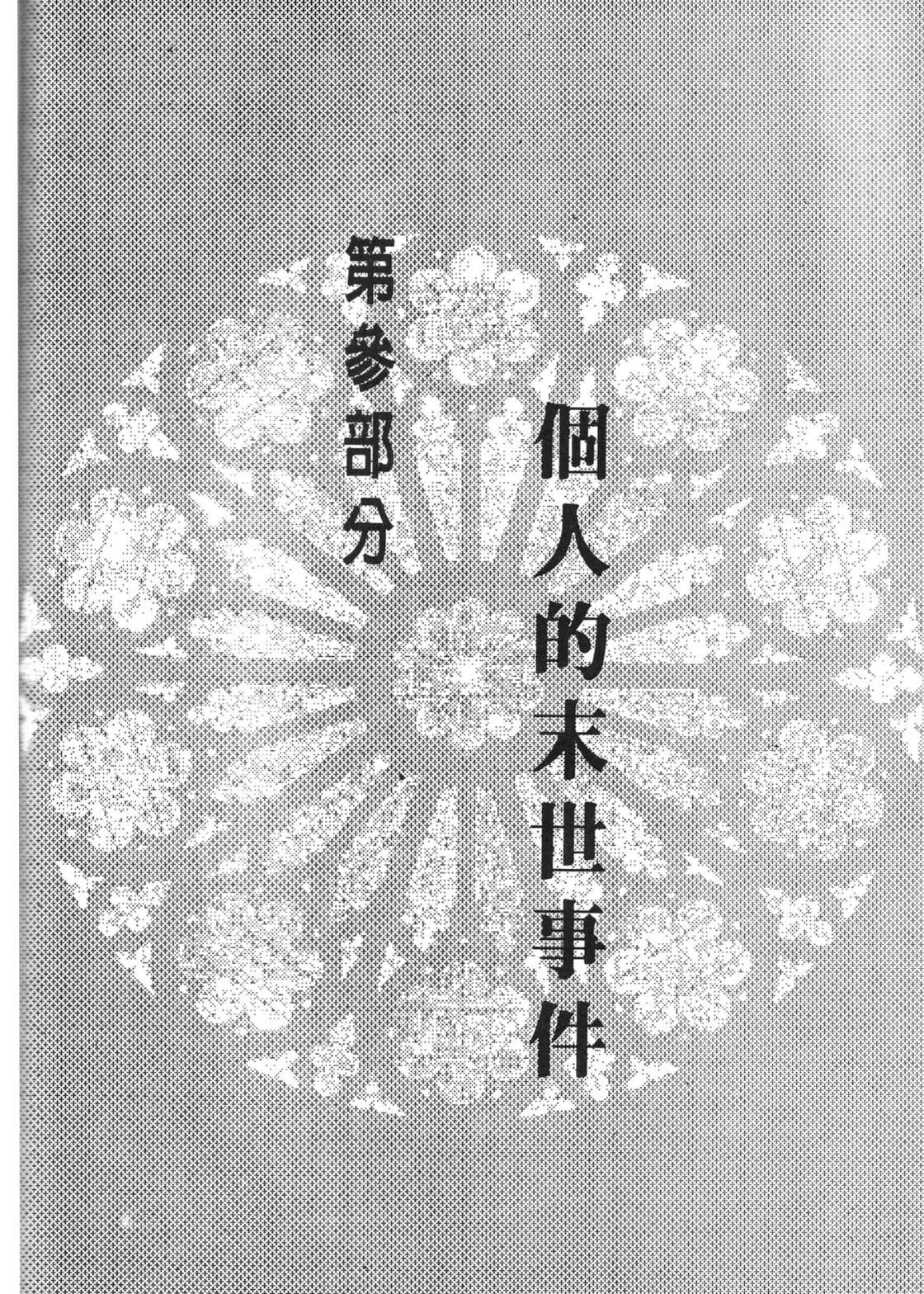
這是天主的救恩在人類首領身上的全然出現，如保祿所言：天主是一切的一切；在基督身上稱它是光榮的降來；在人類歷史中稱它為肉身的復活和公審判；在宇宙中稱為新天新地！總之，祂是人類的絕對將來（見：格前十五 22~28）。

附錄：千禧年

千禧年的概念在教會初期曾經出現，它的內容是指末日來臨前一段時期。默西亞要先來建立默西亞王國，這王國要歷經千年之久，在這一段期間人間該審判的都審判了，肉身也是在復活的狀態中，生活在這段期間的人是一群享福的人。在千年之末期，魔鬼，反基督和基督再度交戰，這是最末一次的戰爭；待這次戰爭完結時，一切都進入圓滿。部分學者認為這是受到聖經中千年王國圖像的影響（見：默廿 1~10）。

千禧年概念的來源，應是猶太經外文學和拉比文學，這些文學論及末日，有兩種看法：末日來審判的主角是天主自己；或是默西亞。經外文學中描寫的是默西亞先來一段時期，這段時期多長並不一定，這時世界上是以以色列民為中心的享樂時期。教會在初期是相當接受這種說法，尤其在《偽巴爾納伯書》中看得出來。在西元二世紀初期的巴比亞主教甚至描寫過這段時期；到後來反對的人漸漸增加，其中反對最力的是亞歷山大學派的奧利振。

對於《默示錄》中千年王國（見：默廿 1~10），奧斯定以神學的角度來註解。文中所謂的第一次復活指的是聖洗聖事，在某種意義下，聖洗聖事使得每個人都復活了。所謂魔鬼被束縛的一千年，指的是教會階段，意味著世間的惡勢力在教會的救恩中無法施展其魔能。至於一千年只是一個聖經數字，用來指教會階段的圓滿數字。所謂的第二次復活，無非是指第二次基督的來臨。



個人的末世事件

第參部分

第十一章

死亡的奧蹟

個人在末世過程中的自我抉擇終點是死亡的剎那，對於死亡問題的討論，能從不少角度來闡述，這裡是論及基督信仰中的死亡觀，我們把這問題分成三部分來討論：

- 一、聖經的啓示
- 二、教會當局的訓導
- 三、不同派別的神學反省

一、聖經的啓示

聖經中對於死亡的觀點有著相當大的進展，我們分舊約與新約兩節說明。

（一）舊約的記載

我們述及舊約對於死亡的記載時，秩序上有一特殊點。我們並非按舊約諸書的先後秩序，而是按照在回答這問題時的思

想方式排列，以使舊約對於死亡解釋的限度凸顯出來；也由此領悟靠人的智慧，對與生命奧蹟有關的死亡問題難以作答。我們分成四段討論：古聖祖、智慧書、梅瑟傳統和舊約末期。

1. 古聖祖

古聖祖們對於死亡視為一種自然的現象，這種觀點在舊約古聖祖時代的描繪中顯出。按照聖經批判學者的研究，《創世紀》的前十一章是該書末期的產物；最初成書的是第十一章到五十章，這部分記載的是聖祖時代的種種事蹟；他們信仰的中心是許諾的天主，許諾的內容是相當有形和物質化的事物，如：福地、後裔……等等。

在這種信仰裡，古聖祖們視死亡如同生命中許多自然現象之一。就像人的出生是自然的；出生長大就得婚嫁，這也是相當自然的；於是人老了或是病了，到最後死了，也是一連串的自然事件，如此而已。因此，在古聖祖的生命中，死亡只是一種普通的經驗，沒有超人智慧的啓示，與別的元始宗教之死亡觀相同，毫無特殊之處。

他們通常用以表達死亡現象的言語是：斷氣而死（創：廿五 8、17；卅五 29；四九 33）、與祖先同眠（申卅一 16）、走世人應走的路（蘇廿三 14）。不論他們是以何種辭彙來表達，他們對死亡的描寫終究只是在自然的境況中。對於「冥府」這個在舊約中通常與死亡相連的名詞，在這部分的資料裡只出現過一次（創卅七 35），並沒有反映它和死亡的關係。可見在古聖祖時代認為死亡是最單純不過的事情，生活得不錯的人的自然完結。這現象表示若無啓示，人對死亡是無再深了解的可能。

2. 智慧書

在智慧書的傳統裡，顯出人的智慧對於死亡無能回答。聖

經中的智慧書雖然成書的時間相當地晚，但是形成智慧書樞紐的思想傳統卻是早期發生的。由於以色列寄居過埃及，所以頗受其智慧潮流的影響；智慧潮流是普遍地存在於近東民族中，探討的盡是一些生命的現象：善、惡、生命、死亡……等等。下面我們逐一討論受早期智慧潮流影響而形成的諸書，在這些資料裡顯出的共同現象是：人運用本然的智慧去追問死亡的奧蹟，最後窮其力也找不到答覆。

在《箴言》一書中，主張人的幸福在於有智慧，而智慧指點在這世界上何謂享福：長壽就是幸福（見：箴三 1~12；四 6）；論及有些死亡，他們認為是作惡的人，不信的糊塗人之結局（箴一 10~19）；論到死後的情況則沒有確定的答覆；對於冥府，《箴言》中毫無反省。他們認為無論是好人留芳萬世，或是惡人遺臭萬年的聲譽或行爲都只是止於現世的流傳（箴十 7）。在《箴言》中，顯出人的智慧無法回答死後的問題。

《約伯傳》一書討論的是人生命中最尖銳的問題，在現世惡人享福、義人受苦的現象能如何解釋（見：約廿一、廿四）？《約伯傳》中對這問題反來覆去地再提出、再詢問、再辯論……，最後論到死亡，只是輕描淡寫爲善人惡人都得走向的終點（約卅 23；三 11~19）。全書中曾經有過一次觸及癥結的問題，但是卻以祈求平安來消除了問題的尖銳性（約十四 1~6）；這問題在當時未能把握時機卻如此草草帶過，誠屬可惜。總之，《約伯傳》一書顯出的也是面對死亡奧蹟，人的智慧無能的現象。

在《訓導篇》和《德訓篇》中討論到死亡的問題時，認為是一件不解而且是無出路的事，主張懷疑論，及時行樂是他們的標準（見：德十四 11~21；訓九 1~10）。

基於上文的剖視，顯出智慧前期主張人無能回答死亡的奧蹟，即使提出問題來詢問也不過是白費力氣，絞盡人的腦汁面

對奧蹟，還只是茫然。

3. 梅瑟傳統

在梅瑟傳統中，對這問題的討論產生了新的一面，他們把罪與死亡的事實相連；這新觀念的產生與梅瑟傳統形成時的生活實況息息相關。當時的以色列民族，已經演變成爲一種半游牧民族的情況，這情況使社會性漸漸出現，某些結構已形成。爲了維護社會秩序和組織，法律的產生是必然的事實；違犯法律的人無形中破壞了社會的秩序，對這些人，重者則科之以死刑。這時在以色列人的生活經驗中，死亡不只是生命末期的自然現象，它與法律發生關係；死亡的出現，除了認爲是自然現象外，又加增了一個新的因素—法律。

這思想深深地影響著以色列人，基於這經驗，他們反省到天主和人的關係，永遠的生命和死亡的奧蹟之間的種種。這些神學反省出現在《創世紀》前十一章的內容裡。人經驗到若是嚴重地犯了法便免不了一死，於是，他們自問整個的人類生命中呈現的死亡現象，是否暗指著是由於人犯了天主的法律之後果？這反省日益成熟，表達在《創世紀》對於原罪的描繪裡（創二～三）。從此，人的死亡和人的有罪性緊緊地相連繫；這種思想的產生雖然是較後期的，而且是相當片面，但是它的發展迅速且廣泛，聖經中不時反映出這思想。譬如：出埃及時代的以色列人之所以未能踏入福地，全部在流浪曠野時死亡的事實歸之於他們的罪；也把達味及巴特舍巴所生的第一個孩子的死亡歸之於達味的罪（撒下十二14）。

討論到現在，所介紹的不過是舊約中對於死亡產生的種種看法：有的認爲是自然現象，所以不加以追究；有的絞盡腦汁，用盡人的智慧猶認爲死亡是一個謎，於是主張把握現世；也有人基於生活的經驗反省，認爲死亡不只是一種自然現象，而且

與罪有關係。但是這一切的思想方式只是討論到死亡的來源問題，對於死亡後還是一個無法解開的奧秘；直到舊約末期，對於死後的問題，在啓示中漸露曙光。

4. 舊約末期

舊約末期正值以色列民飽受充軍異域之苦，歸回聖城故土之際。在充軍期間極度的痛苦經驗裡，復活的啓示醞釀著；在啓示的光照下，以色列人苦思多年無法突破的死亡奧蹟，現今豁然開朗。《達尼爾先知書》和《瑪加伯書》中都確定地表達，死亡不是一切的結束；義人受苦、惡人享福是無法用死亡來解釋或答覆的（見：達十二 2；加下七 9, 11, 22，十四 46；智一～五）。這時，開始超越死亡的困惑和焦慮，那便是永生與復活。

總而言之，舊約的記載顯出：在古聖祖時代，認為是生命自然結局的死亡；於梅瑟的傳統中，認為是罪的後果；在智慧傳統中絞盡腦汁無法參透的死亡奧蹟，卻在啓示的光照中，舊約末期漸露曙光，人們漸漸體認死亡是有出路的事實，這時已臨近耶穌的時期。

（二）新約的記載

新約的資料分成三段來討論：耶穌的宣講、保祿的著作和若望的傳統。

1. 耶穌的宣講

耶穌基督在宣講時，對於死亡的奧蹟，基本上繼承了舊約末期的傳統，並且他在宣講中把超越死亡和成爲天主之子相提並論（路廿 36）。論到死後的情況，耶穌宣講的資料並不多見；但是按照聖經的記載，在生命中他不斷地表示深信自己的死亡

絕對是有出路；至於他的意識裡這信念清楚的程度如何，這裡不必討論。

但是，這事實已暗示天主對於死後境界的啓示在耶穌身上又邁進了一大步；分享最後晚餐之際，耶穌已經把自己的死亡與全人類未來的命運緊密相連；基於上主僕人爲多人成義的身分和使命，分享基督的死亡，也要分享他的復活。舊約中論到末世事件的一些辭彙：天主的主權、審判、死亡和復活……等等，耶穌在宣講時，已經運用在自己的身上。

2. 保祿的著作

保祿著作論及著死亡時，反映梅瑟傳統的色彩，這不足爲奇，因爲皈依前的保祿是個道道地地的法利塞人，他的宗教背景一定深受梅瑟傳統的影響，因此保祿在罪的背景中反省有關死亡的種種。

由於出發點是在於罪使得死亡進入世界，基督的救恩是在於使人看到死亡中的出路（見：羅五）。保祿於是以基督的死亡來解釋人面臨死亡奧蹟的種種困惑。他告訴信友，基督在加爾瓦略山死亡之際，全人類的罪基本上已經全被寬恕，這時救恩已從基督身上傾注，流入世界；換句話說，死亡由於罪惡帶來的晦暗。在基督身上已經消除（見：格後五 14），全人類基本上已勝過罪惡帶來死亡的幽暗。

但是，救恩在個人身上的出現，是在領受聖洗的時候。在聖事的標記中參與基督的死亡，也參與基督的復活（見：羅六 1~11）。在聖洗中已承諾，已開始的死亡奧蹟是藉著每日生活的「死」展開在生命中（見：羅六 13；迦五 24；格前五 31）。最後，教友生活中最徹底的死亡狀態是：沒有人爲自己而生活，也沒有人爲自己而死亡，我們或生或死都是爲主而生，也爲主而死（羅十四 7~9；斐二 17），這是生活中的逾越奧蹟。

由上文的描繪，得知保祿講論的是「神學性死亡」，是和罪相關的，基督的救恩消除的是死亡的晦暗，永死的威脅。

3. 若望的傳統

在若望的著作中，論到死亡奧蹟的出發點與保祿是迥然相異；若望是以生命的幅度來論及死亡的種種，他以爲解決死亡的最好方法，莫過於接受生命，以生命來驅散死亡。對若望而言，基督本身就生命，信仰基督就是進入生命，在生命中，死亡自然消失殆盡（若八 51~58）。

《默示錄》裡也論及死亡，它把死亡分成兩種，一種是受迫害而死，這不算是決定性的死亡（默二 10），決定性的死亡是那些沒有被記載在生命冊上的人（默廿 15）。所以若望雖然不是在罪的背景中討論死亡，但是還是一種「神學性的死亡」，是永死，而不是現世生命消失而稱之爲死亡的自然現象。事實上，這兩種死亡毫無衝突，「神學性的死亡」只是更深一層地去解釋生命的現實。最後必須注意，上文前後兩段中所說的「神學性死亡」意義有別。

總括而論，在新約中論到死亡，已經不只限制在生命和肉身中消失的那種自然死亡，是更深一層地論及人不得救的狀況；這狀況在人靈上形成兩種現象，一是對生命的現實無能作更深的透視，以爲現世的死亡就是生命永恆的終結點，於是對於死亡的事件充滿焦慮；一是自己本身由於未能生活在天主的愛中，而呈現一種永遠死亡的狀態。耶穌基督不只是以宣講天主的愛來消除這死亡的幽暗，助人超越死亡的焦慮，他更進一步地以自己復活來爲此事作證。

保祿和若望從不同的神學角度來論及死亡和救恩；保祿側身於梅瑟傳統中，以罪來解釋死亡幽暗之所以形成，以及脫離這幽暗的事實；若望則在生命的角度上來闡釋。兩人的內容互

補互成，從正反兩面把一件生命的奧蹟解釋得相當透澈，使信友領悟現世的死亡不是生命的終結。

二、教會當局的訓導

教會訓導當局認為死亡是一件普遍的事實，死時人的靈肉分離，而且是救恩的決定點。下面我們分三節來討論。

(一) 靈肉分離

這是教會文件中用來描寫死亡的情況，這種描寫法不可否認地，一定受到希臘人學的影響；但是運用希臘人學的描寫法並不一定就包含希臘人二元論，它的內容還能保持聖經啓示的人學內涵。不過，無論在那一種人學裡，都得承認在人身上有著某一種的「二」，不一定是兩部分的二元，也能是兩個幅度。下文裡我們先介紹兩種不同的人學，以後再從信仰的層面嘗試說明這問題。

在希臘人學裡，基於其二元的哲學思想體系，主張人是由靈魂肉身兩部分組合而成的，死亡時兩者分離。靈魂是精神體，所以當它在肉身中時是墮落的狀態；因此對希臘人而言，死亡是幸福的事，因為得到了自由，從悲觀的肉身中獲得解脫。

希伯來人的觀點卻不是如此。希伯來人認為人本身是個整體，不可分割的，但是能夠有多方面的表現。靈和肉是有氣息之身體的兩個幅度，而不是分割的二元。與天主交往的是整個的人，天主本身是生命。所謂的死亡是人進入一種與天主無交往的狀態，是一種無生命的狀態；整個人在這種存在狀態中；生命的有無，並不在於人自身，而是在於他和天主是否仍保持

關係。舊約中對於死亡喻之為影子的存在，意指死亡的人存在於與天主沒有交往的地方，所以沒有生命。存在的是整個的人；沒有希臘思想中的二元論。

教會當局在訓導文件中，運用了靈肉分離的詞彙來描寫人死亡時的現象，我們嘗試以聖經的啓示，在信仰中解釋。我們分三段討論：首先論人的存在形態；其次論身體的意義；最後方才作一個信仰的反省。

1. 人的存在形態

人的生活不只是一些平面的活動，還有他深度的活動，這深度其實才是一個人之所以為人的密集點，是人存在的核心，或許我們簡稱為「心」。通常人的一切活動根源是在這核心地帶，是個人的性格所在。

人生活在世界中，從這核心產生兩種方向的交往：垂直方向上的和在水平方向上的。垂直方向，指的是人和天主的交往，人以這存在的核心與超越的天主交往，於天人交會之際，人被祝聖，提升，這時人超越自己，分享天主的生命，滿足了人最深的欲求。垂直方向上的交往是濃密的，由內在地需要把這豐富的內容鋪張，展示，形成了水平方向上活動的基本形態。在平面上，人和其他的人、宇宙、萬物，以及歷史中的一切發生關係，在這關係裡人流露在核心中的存在狀態，使這狀態因著在展示中與歷史平面上發生的一切接觸、交融而愈形豐富；這些富源聚合於核心，凝聚於人格中，形成再度與超越的天主交往時的新富源。這兩向的交往相輔相成，除非人在垂直面上有著濃郁的內容，否則就無法在平面上展示；人也除非在平面上藉展示和交融使內容更形多元和豐富，否則將與垂直面的交往日益貧乏和脫離現實。人的這種存在狀態，實在已足以說明何以愛主愛人基本上只是一條誠命的源由。

2. 身體的意義

通常人提及身體，腦海裡只狹義地出現人的肉軀部分。其實身體一字更可以廣面來談論，身體是人的核心在平面上與其他的人、與宇宙接觸、展示、發生關係時所必須的。這是一種物質幅度的象徵，表達這個人核心的存在狀態；因為這人是生活在物質世界中，他的核心也必需物質方能與這世界中別的存在產生交合點，這身體不但表達這人內在的存在狀態，本身也形成互動與召叫，與歷史平面上的另一個身體交會。

身體能很狹義地限定在只是人的肉軀部分，但事實上卻並不止於這一點，這一點只能說是起始點，凡是因這一點與此人形成共融、交流，漸漸產生關係，形成了表達這人核心存在方式的，都被吸收成爲這個人身體的一部分。廣言之，這個人的衣著、生活方式、與他人的關係、其職業、習尚、影響……等等，都形成了這人身體的一部分，表達他內心的存在狀態。所以，身體能夠說是以肉軀爲中心形成的氛圍，人在肉軀內與其他人、與物有所區分，但是他的身體並不止於肉軀部分。

3. 信仰的反省

死亡中靈肉的分離：在這部分的反省裡，我們一方面願意承認在自然現象中觀察到的死亡現象，這現象表明有著一種分離；但是另一方面，我們也願意保持聖經中的人學，人不是由物質與精神二部分形成的，死亡中的人還是整個的人，靈肉的分離並非意味著物質和精神間聯繫的瓦解。我們能夠說在死亡時，人是以另一種狀態與宇宙以及其他的人發生關係，這時他再也不是以一個相似他人的肉軀和一切來往、交融、聯繫。於是，確實是有一種「分離」的現象存在，是整個的人和他的肉軀分離，這是所謂的「靈肉分離」。但是這並不是意味著人與宇宙斷絕關係；不，這關係不但繼續存在，並且在發展中，只

是人已到了他的成熟點，他與宇宙中人與物的關係已經形成而且穩固，不需要再藉一個相似世上生活的肉軀來作自我的表達。這肉軀雖然在現象界消失，但身體卻以某種形式存在；於是，事實上身體並未歸於零，只是改變了存在的形態。在這種情況中，我們所信仰的肉身復活、公審判……也易於說明。

這種解釋相當符合在啓示中人的本質。聖經上謂：人是按天主的肖像受造，這肖像指的是相似天主三位間共融和愛的生活。在人的生活中，有其肉軀幅度和精神幅度，當人要完成肖像之時，需要交融，在交融中因愛逐漸溶為一體，在交融之伊始，人在塵世平面上與物質界接觸，確實需要物質的象徵作為起點，這象徵我們稱之為肉軀；但是當這關係發展、成熟、交融在動態中逐漸進行時，就會突破肉軀的限制，從時間的限制中跳躍到永恆，不受時空的限制而繼續其關係，這是我們所謂的死亡狀態，是一種分離，一種破壞，但是同時是跳躍和圓滿。這時候整個的人，也可說他的身體還是完整的，不過是從一種境界到別的一種境界而已。

基督徒們相信被天主所愛的人永遠不死，因為祂本身是生命，祂的愛就是生命的通傳，這是信仰的內容；最多，我們以理智去解釋，但卻無法證明。我們反省的關鍵是身體與肉軀之分；肉軀死亡，身體卻常在。

（二）死亡的普遍性

死亡的普遍性在聖經的記載有相當清楚地提及（羅五 12；格前十五 22；希九 27），但是聖經裡論及死亡的普遍發生，並不是在生理學和哲學的角度上去討論，更不是只基於一些經驗，因為經驗本身是個別的，無法歸納成一個普遍的事實。聖經中論到死亡的普遍性，是在救恩和罪的角度中，它基於罪的

普遍事實，推理論到死亡於是如此。

這裡所謂死亡的普遍性能解釋為：由於人的罪引起人類對死亡的焦慮。這事實是普遍的，因為每個人都在罪的境遇中。雖然在聖經中如此清楚地言及罪和死亡的關係，並且也啓示了這件事情的普遍性。但是，若是有人問及人不犯罪是否還有死亡的發生？聖經並不討論這件事，因為具體地環顧今日的世界，人類對死亡的焦慮確實是來自人犯罪的後果，聖經通常不討論一個抽象和不存在的問題。但是最可能的事實是：死亡本身確實是一個自然的現象，但是如果人沒有犯罪，對於死亡的觀點一定是不同的。由於聖經中尚記載著最後一代的人並不一定要經歷死亡的事實（見：格前十五 51 ff；得前四 14~15），使得我們確定聖經中言及的死亡是有更深一層的意義，它是在罪的幅度中去談論，表達的是人因罪而引起對死亡的困惑和焦慮，由於人人都犯罪，所以死亡的焦慮也普及全人類。

（三）死亡是救恩的決定點

聖經的記載裡對於這點有明顯的啓示（見：路十六 26；若九 4；格前五 10），有關教會文件在教宗本篤十二頒發的《讚美天主》憲章裡曾提及：在恩寵中的人死後直接有榮福直觀；在罪中去世的人死後直接進入地獄；尚有人在煉獄中被煉淨¹。這段文件教導死亡是救恩的決定點，人一進入死亡就決定他永遠的得救或是喪亡。

與信仰內容無法相容的一個思想是「輪迴」的觀念，輪迴在今日東方人的思想是相當地普遍；這思想的產生是來自人類追求正義、追求人生命實現的最深欲求。人在生命的深度有著公平正義的渴望，凡事求的只是公正和正義，但是人在實際生

¹ 《天主教會訓導文件選集》第 1000~1002 條。

活境遇裡，所見所聞所遭遇的痛苦，往往讓人有一種不公平的經驗，人間的賞罰也不甚正義。探索生命奧秘的哲人與宗教家百思莫解，於是歸之於前世的因緣，形成了輪迴論，謂：前世種佳因，今世收佳果……。這思想解決了人經驗到不公平；其次，在世界上常常會有一些人功未成，名未就，尚未建業之際就棄世而去，世人們正在惋惜著某些人尚未完全發揮其潛能，興歎著天嫉奇才，壯志未酬身先死之時，輪迴論者就把希望寄諸於來生。這樣解決了生命中最令人焦慮的兩個癥結問題。

對於這兩種人在生命中的焦慮，在我們的信仰裡，保持死亡是救恩之決定點的大前提中還是能解釋的。關於公平和正義，在我們的信仰中，公平和正義的根源是天主；世界的許多痛苦、困難、不公平、相反正義，是罪和原罪連鎖反應的後果；人的正義和公平最終是置諸於天主的照顧，當人生活在充滿不公平和不正義的現象中，若猶依靠天主的恩寵，以毅力，超越感覺，不斷地聆聽和答覆天主走向自由的召叫，從本身開始截斷罪的連鎖反應和罪的結果；最後，天主本身成爲他的償報，他得到的是天主的生命，天主子女的自由，這是人生命中最深度的正義和公平所在。這時是徹底地解答了人生命中正義和公平的問題：天主以自己作爲人的絕對的將來，祂的自我給與是人生命中追求正義和公平的最終答覆。

對於人生命完成的追求，在我們的解釋中，認爲當人進入死亡時，是人生命完全實現和完成的一點。因爲人最後要追求的，是自我的超越，生命的完成在於得到圓滿的生命。在現象裡，人的實現只是這一切在物質和象徵幅度中的表達；愈是豐富，愈是深入的生命，愈是有一種焦慮：無法完全發展或表達的焦慮，這是受到物質條件的限制。但是當人死亡的剎那，已經脫離了物質條件的限制和重重罪的鎖鏈束縛，他是最自由的時候，去表達，去選擇；這時人是最圓滿和成熟的一點，他選

擇天主之際，是超越了自己，得到了圓滿的生命。人在此時真正是一個完成的人。

在我們的信仰裡，當主張死亡是人救恩的決定點之際，同時也答覆了人生命中最焦慮的兩個問題，一個是公平和正義，一個是人追求的完成。答覆的基本點在於我們的信仰常常把救恩的根源置之於天主自身，而在其他的宗教中，則認為人的得救是來自人自身之努力。輪迴思想是基於一種圓周性的時間觀念，基本上就與啓示中得救的直線性時間觀相抵觸，無怪輪迴思想與本文討論的內容不相容。

最後，要聲明這信仰的內容只是說明死亡是得救或是不得救的決定點，這並不等於說人在死亡時已完全停止救恩的進展；事實上，在人死亡後還是在救恩史中發展著，他的身體是不斷地在復活中，他也不斷地接受審判，直到天地人完全圓滿和諧的那一日來到。

上文中，我們討論了教會訓導當局對於死亡的教導，並加以說明；下面我們要基於這些因素介紹對死亡的神學反省。

三、不同派別的神學反省

今日討論死亡的書籍多若過江之鯽，面對物質生活的進步，工業社會的發展，人存在的焦慮日益加深，死亡是在人存在的焦慮中最中心的問題。在此潮流裡，神學家們為答覆人生命中的挑戰，紛紛企圖在信仰中去解釋這事實。本文所介紹的都是在信仰的角度下，神學家們嘗試說明死亡究竟在人的生命問題裡，在人的救恩裡的意義。對死亡的神學反省，綜合起來大略可分為三派：默示派、目的派和先知派；除這三派外，我

們還要特別提出柏樂斯的思想。

（一）默示派

在聖經中，提及默示一字呈現在人眼前的圖像，是世物完全的破壞和消失，以及天主的再建造。在論及死亡時，有一部分的神學家認為，在死亡時是完全的破壞和消滅，重建的工程完全是來自天主；對這一類的論釋，我們稱之為默示派的死亡神學，因為它的理論中呈現出聖經內的默示圖像。主張這類理論的代表人物有：巴特（K. Barth）、庫爾曼（O. Cullmann）和馬克斯。下文我們要分別介紹他們的思想。

1. 巴特

巴特是一位基督教的神學家，我們從積極和消極兩方面來介紹他對死亡的反省。

在消極方面，巴特力拒天主教會的靈魂不死不滅論，他認為這信理的內容不是來自聖經的啓示，是天主教會在歷史中的發明，因為天主教會在歷史中受到希臘思想的影響，把這思想內容信理化。希臘人主張死亡是一種解脫，使不死不滅的靈魂解脫肉身的束縛；而聖經上描繪死亡是一種破壞，徹底的破壞。基於巴特觀察在當時第二次大戰中，人的普遍經驗和他自己的個別經驗，都認為若是按照希臘人的方法來解釋死亡，實在是有違經驗與件；因為在第二次大戰中，人經驗到死亡是一種恐怖和破壞，是一種痛苦。爲了印證自己對天主教所持觀點的正確性，巴特在當時提出並分辨兩種不同的人學。

在積極方面，巴特運用正—反—合的辯證法來說明這思想。首先，巴特從正面肯定人的命運註定要死，人的整體註定要消失。他解釋謂：人之有生命，只是在時間中；在時間的前後，人本身是虛無，所以人在死的時候是全然的消失和破壞。

其次，巴特再從反面解釋，他認為人不能不死，因為人的本質本來就是死，只有天主方有生命，因為祂的本質是不死，是永存不死，是永存生活的。最後，把正反兩面結合起來顯出他的中心思想：既然，人有的只是死亡，天主是純粹的生命，人唯一的可能是完全的依賴天主，把希望全部放在天主身上；為此，人之能有永遠的生命，全部是在於天主而不是人；於是，肉身的復活是天主完全嶄新的創造。這種理論反映著濃厚的默示色彩。

通常巴特的辯證神學慣於把人和天主、宗教和信仰置於兩個極端；在他的理論中，常常顯出天主是如此地絕對超越，他認為信仰是天主賞賜給人的贈與，宗教卻是人的產品，所以是腐敗的根由。對於他自己關於死亡的反省，巴特承認讓人在死亡中如此地泯滅於無，會讓人覺得生硬和戰慄；但是他卻認為這是聖經所啓示的內容，天主教會在歷史的過程裡曾經爲了緩和這內容而創造了人靈不死不滅的信理，失落了聖經啓示的內容。更進一步地，巴特以爲這種恐怖和生硬的事實，能給人帶來莫大的安慰，如此人方領會自己的無能和渺小，把一切的信心和希望放在天主那裡，而不依靠自己。巴特對於死亡的解釋，能稱得上是一種徹底的默示派。

2. 庫爾曼

庫爾曼也是一位基督教的神學家，他的思想與天主教會有些相近之處。神學上是一位救恩史論的學者，他對死亡的反省與巴特有相同亦有相異之處。我們先從消極和積極兩方面來介紹他的理論，最後對他的理論要加以分析和批判。

在消極方面，庫爾曼的看法與巴特無異，他極力拒絕天主教會所謂的靈魂不死不滅信理，也不接受希臘化的思想。

在積極方面，他與巴特看法殊異；巴特是在辯證神學的角

度上去解釋死亡的奧蹟，保持天主和人之間截然的距離，天主是生命，人是死亡。庫爾曼則不然，他在救恩史的時間觀念內去闡釋死亡的奧蹟；對他而言，人在基督內有一種新的時間出現，是直線性的時間，即使在末日人死亡之後，人還是在直線的救恩時間中，於是，人無法在死後消失於無。

因為在他的思想裡，救恩是在時間中，若人死後在基督內得到救恩，就一定仍舊存留在救恩的時間裡，不可能完全消失；但是庫爾曼接著說明，即使死後的人存留在救恩的時間裡，還是不能與希臘二元論的人靈不死不滅信理有絲毫妥協之處，於是，庫爾曼以「中間階段」的觀念來解釋這現實。他主張一個人自從死亡以後一直到肉身的完全復活並沒有消失，而是把在基督已獲救的人從睡眠中喚醒，這是肉身的復活。

若把庫爾曼的思想加以分析，立刻能領會也是一種帶有默示色彩的死亡神學。因為對庫爾曼而言，復活也是一種嶄新的創造；如果庫爾曼以為復活是一個嶄新的創造就暗示著死亡是一種消失，當然在表達和言辭上沒有巴特如此地尖銳；但是庫爾曼的睡眠是一種與他救恩史神學體系相配合的表達方式而已，其實也是一種破壞與無，這是一種帶有默示色彩的死亡神學。

以上兩位神學家都是在啓示信仰中反省著死亡的奧蹟，並且對天主教會的人靈不死不滅加以排斥，視為中空啓示內容的希臘化信理，這裡我們就這兩點加以討論及澄清。首先要澄清的是有關人靈不死不滅的信理；不可否認地這信理的敘述方式貌似希臘人二元論，但是其內容卻不是希臘人學的思想，最後它要肯定的是人在死後還留在天主恩寵中的事實，這完全是聖經啓示的內容；再說，人的死亡一定無法如庫爾曼或巴特所主張一般地完全消失，或是睡眠式地消失；因為如果人死後是一種與基督同在的境界，意味著生活在恩寵中，這是天主許諾的

實現（見：斐一 21~23），天主對人的許諾是永恆的，即使人死了，但是他猶存在在許諾中。

3. 馬克斯

馬克斯主張默示性的死亡論。他認為以個人而論，固然死亡帶給人的是一種徹底的破壞，是一件荒謬的事；但是如果個人的死亡能促進共產世界的實現，則對人性、對整個的人類，就有了意義。這種死亡為的是創造一個能控制世界上物質的新人類，這些新的人們彼此互稱為兄弟姐妹。

馬克斯的這一套理論是相當的美，但並不實際，因為如果把個人的因素完全消除，有時使人難以接受這種死亡。為此，德國的共產主義學者柏洛克（E. Bloch）進一步地澄清這思想，認為死亡並不是同時把人內在的本質一筆勾消，消失殆盡。他主張：人如果完全實現他內在的本質和一切可能，還是會超越死亡；但是究竟柏洛克所謂「人的內在本質和一切可能」指的是甚麼？究竟在何種因素下它能實現而超越死亡？這一切柏洛克都未提及。況且如果這因素能夠超越死亡，那這學說應當重新歸類在目的派內而不是默示派。

總之，主張默示性死亡神學的學者具有的唯一共同點是：認為死亡對人來說是一種徹底破壞，人本身在死亡中是消失。

（二）目的派

目的派的學者主張人的生命是有方向的，它不管人是否意識到，都在走向一個目的。如果真是如此，這目的是早就在人的生命中，死亡是在人的生命走向他的目的時，或者為達到他的目的具體作用。主張這類理論的代表人物有：彼得（D. de Petter）和拉內（K. Rahner）；他們在解釋死亡的現象時，也完全擯棄希臘思想的立場。

1. 彼得

首先，彼得肯定死亡對人是一個打擊。他認為人的主體和精神是在肉體的條件內，這是一個人存在在世界上的情況；死亡對人是一個打擊，破壞了人的肉軀，但是並不是在精神上沒有受到任何的打擊；正是基於人的肉軀受到了打擊，被破壞了，因此，這個主體和世界、和人的來往也受到了打擊和破壞；這時，這個人是非人化、非人性化的人。於是，死亡確實有打擊人的一面，打擊的是整個的人。

但是，縱使死亡使人成為非人性化、非人化，破壞人和人、人和世界的關係；但是人在死亡中得到別的一個境界，猶如保祿表達的：是在基督身體內的境界（見：斐一 23）。這時，這個人是在基督內，而且在基督內自我表達；這種解釋一方面並沒有否認死亡的嚴重性；但是另一方面也達到了一個目的，死亡的發生使人達到在基督內的存在，形成了有效的作用。這種解釋排除了希臘人的思想，承認死亡後的境界是非人性的境界，但是是存留在基督內。所以，死亡是為達到在基督內存有的境界所必經的途徑。

2. 拉內

拉內認為死亡對人一方面有破壞性，但是一方面為的是達到生命。拉內以三點來解釋他的意見：時間和永遠；限制和自由；被動和主動。

(1) 時間和永遠

拉內對於時間和永遠的關係與庫爾曼不同；他認為永遠不是在時間之外，更不是像今日的人所想的一般，人在時間的邊際方才進入到永遠。他認為永遠是在時間中，它是在時間中成熟的，所以時間中常有一種跳躍性；人是在時間中活動和生存。在一切的活動中，有一個行動使人的活動從時間中跳躍出來，

具有永遠的價值，這行動就是人的自由；自由的行動本身有一種真實性和價值，使在時間中的活動提升到永恆的層面。

於是，由於人的自由，人不是生活在一種圓周性的時間裡，在人生命中發生過的事是真實地在生命中存留著，永遠就是在時間中。死亡也是如此，死亡在現象上顯出來的是黑暗和破壞；但是就在這些現象中呈現著一線線的曙光，人在這黑暗和破壞的現象中，一次而永遠地以自己的自由去選擇，就在這選擇的當時，永遠成熟了。所以，在時間中蘊含永恆，在死亡中產生生命。永恆和生命是人追求之鵠的。

(2) 限制與自由

死亡的現實，在現象上貌似給人帶來種種的限制，如：人的生活、事業的進展、親友的分離……等等；人在其周圍的人和物之關係，從現象上似乎都受到了某種限制；但是，在這些被限制的現象下，從另一方面觀之，卻是人擁有最大自由之時刻，人的自由在這時候是最成熟的時期；一方面在這點上顯出人在生命中個別選擇時的自由成熟度，同時人也脫離一切物質的牽制，作一個完全自由的選擇，這時候人的自由是最圓滿的。所以能說：死亡一方面是空虛和限制；另一方面是人生命的完成點，人在死亡時得到完全的自由。

(3) 主動與被動

死亡的現象，一方面由於是一種新陳代謝的老化、衰退現象，人受到的是外在因素的破壞，所以是一種被動的情況；但是另一方面，人在死亡時擁有最大的自由去選擇，這時人所有的自由是完全的，是成熟的，是人自由去選；所以另一方面也能說是一種完全主動的情況，完全的自由、主動，不受物質的牽制，這是人在生命中夢寐以求的。

經過上文的討論，能領會到拉內所謂：「死亡一方面具有

破壞性，一方面也是人生到達「鵠的之時」的真義。由此可見，死亡實在是一個奧蹟，它是相當地曖昧，一方面好似是沒有出路，另一方面則是人生命的成熟點。

總之，目的派的神學家都認為人的生命蘊涵著它的目的，死亡在現象上是毀滅，事實上人藉著死亡事件的發生，完成了生命所追求的。所以，一方面他不似默示派的學者把死亡的破壞性解釋得如此地徹底；另一方面也不是附會於希臘二元論，他們承認死亡確實對人有破壞性，但是這破壞性使整個的人達到人生的目的。所以，過去的一切並不因死亡而消失，而是以另一種方式存在。對於這目的有不同的註解：有人是基於聖經的啓示認為人的一生若是不斷地答覆天主的言語就是生活在恩寵中，死亡是使這恩寵生活圓滿，這恩寵是人生命的目的；有人是以人學的角度觀之，認為人格的完成在於人圓滿自由，死亡是使得人完成。

（三）先知派

先知派和目的派同樣地認為死亡能使生命達到它的完成；所不同的是在目的派裡，神學家的推論是基於對人生命裡種種現象的思考和推論；在先知派裡，神學家們依賴的是藉著先知們所宣佈的天主許諾。為此，目的派神學家主張人在死亡中得到完成是基於人內在的因素；先知派的神學家是基於相信先知們宣佈死亡時人能完全進入天主許諾的內容，所以他們主張在死亡中能達到完成，天主許諾的完成，這是一個外在於人的因素，是人向外的渴求，這渴求的來源不是出於人本身，而是天主的愛。

在今日深度心理學的研究裡，認為在人的內在有一種企求，企求著獲得生命。先知派的神學家，就以這現象為出發點，

開始反省，嘗試著要給這種追求生命的現象一個基礎；他們以天主的許諾來解釋人心的這種現象，他們認為人的生命一定要完成，因為天主曾如此許諾過，何況祂實在愛了我們。所以天主的許諾和愛是生命走向的目的，在那裡達到完成。

奧克登（S. Ogden）曾經分析過愛，他認為所謂的愛是利他的，愛人的人把存在的中心不放在自己身上，而置之於別人上。天主的愛就是如此，天主之所以為天主，是因為祂如此地將自己存在的中心置之於耶穌基督身上，使得降生的基督身上如此完全地啓示出來，以致能在基督身上認識朝拜祂，稱祂為天主。

基督也是因著天主在祂身上傾注的愛，才能由死者中復活；因為愛的表現之一是希望所愛的人見不到死亡，天主本身就是生命，所以天主所愛的人一定能有永遠的生命；基督之所以能由死者中復活起來，基督之所以有「希望」，之所以企求生命，完全是基於天主的這種愛情，這也是我們有所依賴的緣由。

人生活的平面上，在痛苦和失敗中，通常會有兩種不同的經驗：有時人會經驗到自己是孤零零的一個，於是進入到一種靜默中，在靜默裡自己消失、沈淪……死亡；但是，有時你會碰到一些人，他們在你的痛苦中安慰著你，把他們的整個存在，放在你的身上，專心地關懷著你。因著別人的關懷，我漸漸成長，成為一個主體，我成為我自己。這是一種在愛中的經驗。

對於死亡的奧秘也是如此，人費盡心思無法參透死亡之謎，注目於天主，相信著天主的許諾和愛必然會實現，死亡正是邁入實現之關口。於是，先知派的神學家認為死亡是達到了人生的完成，因為人企求生命，在死亡時他能獲得，這完全是因為天主是愛，而祂也是如此地許諾。死亡的出路，是在天主的許諾和愛內。

(四) 柏樂斯之假設

柏樂斯 (L. Boros) 對死亡奧蹟的反省本來可以歸之於目的派；但在所有學說中，可能他的假設最為詳細，為此，特別提出來闡釋和討論。

對於死亡的普遍性是在人經驗中的事實，故柏樂斯未加以討論；他的假設，是嘗試說明為何死亡一方面在人的生命上是一種分離和破壞，一方面在人的救恩上是完成和決定點。

進到主題之前，得先界定「死亡」的意義，普通能從三個角度來論及「死亡」。

1. 在醫學上論及死亡是表示這個人的生理作用停止，腦波消失之際。
2. 「相對的死亡」表示人的生理作用停止了一段時期後，人或是人的精神已失散；即使人的身體仍成爲一個獨立體，但成爲一個整體的精神已失散，除非是一個奇蹟，無法再生。
3. 絕對的死亡就是真正的死了，靈肉已分離的情況。

柏樂斯要討論的是絕對的死亡。討論的整個過程裡，他運用先驗的方法，因爲這個假說的建立不是靠死亡的經驗。明顯地，那些在思考和處理死亡問題的人中，都是一些沒有死亡經驗的人；因爲雖然有人在死後曾經再復蘇，或是經過醫師或特殊醫學方法再生，這都是醫學上或相對的死亡中的經驗。這裡討論的是絕對的死亡，進入絕對死亡的人，不會再出現在我們當中。於是，討論這問題一定不是靠經驗，而是運用「先驗」的方法。所謂的先驗方法，是研究我們生命中的一些行動：愛、記憶、認識；並且靠著這些研究，指出生命中這些行爲「先驗地」假定死亡真諦。對此方法的瞭解，也許在以下的說明中會更清楚。

柏樂斯假設的內容大致如下：

柏樂斯把死亡對人的影響分爲兩面來討論：人有人性的一面，也有人格的一面。從人性而論，死亡確實是給人帶來了破壞的現象；從人格而論則不然，因爲在死亡中人的自由、人的精神是最後一次，但是也是第一次圓滿的抉擇，這是人格的成熟點。在這剎那之後，再也沒有其他的抉擇。

在人的生命過程裡，人是不斷地在抉擇中，是一種自由的抉擇；但是在抉擇的當時，人還是受著一些限制，影響他抉擇時的自由。在死亡中，人的抉擇是有始以來最自由、最清楚、最圓滿的一次，是第一次也是最後一次，這是一個最圓滿的基本抉擇；在這種狀態中的抉擇，不會有第二次的重覆，因爲人自由抉擇的力量在死亡前面臨一個全無束縛的境遇，於是全力投出，所以也不會再有第二次。如此，死亡時，人是受到破壞，但是也是救恩的完成點。我們將逐步地介紹柏樂斯的論證。一是運用哲學上的分析，一是運用神學上的印證，在這兩方面的討論之後，自能衡量出柏樂斯假設的價值。

1. 哲學的論證

在哲學分析的證明裡，我們要介紹幾位學者的思想，恰好他們也是從幾個不同的現象來解釋生命。

(1) 伯郎德 (M. Blondel)

柏樂斯應用伯郎德的動向哲學來證明自己的假說。人有理智的動態和意願的動態，而這兩種動態的分析，都暗示著死亡中的圓滿抉擇。

在理智活動方面，生活的經驗告訴我們，人有一種在知識上無限的追求慾，「欲窮千里目，更上一層樓」是對這種無限認知慾最好的寫照。其實，這現象暗示著人的生命渴望著認識無限，這渴望是整個認知官能的本質，散佈在每一個個別的認

知行動中；換句話說，其實在每一個認知行動中，早已蘊涵認識無限的動向，這種傾向，人生活時，可能在他的自我意識中不太完全意識得到，但是實際上是非常真實地存在。因為當人還在世界中生活之際，常常是在認識別的事物之時自我認識，這是認知行動上的一種對立性。是我在認識，但是由於這自我意識不知不覺地在別的事物中呈現出來，所以當我在認識別的事物時，我認識自己。人發覺自己對無限有一種認識的渴望，也是在這種情況中；於是，在理智上實在是傾向於追求認識無限。

在意志活動方面亦然，人體會到自己不斷地要追求世界上的善，這種追求，這種要的欲望和力量，遠遠超過呈現在他面前的對象；人常追求更好、更高的價值。這現象無異於暗示人在意志追求的尖端，有一個神秘的無限，冥冥中人被這無限所吸引，用盡全力去追求，於是常超過具體的、個別的對象。對於無限的追求，是意志活動的基本傾向，所以它隱藏在每一個個別的追求行動中、每一個對象內，吸引人，使人的追求隱隱地接近它。可見，人本身是被無限的善吸引，去追求無限的善，它常隱藏在對象的尖端去吸引人，人常不明個中緣由，只以為自己在追求一個具體的對象，於是全力以赴，趨向無限，但是當達到具體對象時，無限隱沒了，人悵然。在這種追求的經驗中，人有一虛一實的經驗；似乎捉住了它，卻又失落。就在這經驗中，人不斷地追求善。

這兩種動態都暗示；最後人邁入死亡時有一種圓滿的出現，否則人在理智、意志上的這種追求現象是毫無意義的。在死亡時，人和現狀有一種分離，人在自己身上自我呈露，清楚地自己身上認識自己在理智和意志上的意願；這時，人清楚地知道自己在理智上渴望認識無限；在意志上渴望追求無限的善，此時，這個清晰地自我顯露的我，面對無限要作一個抉擇，

這是在死亡時人的情況。死亡時，面對著在我前面全然展露的無限美善，我的理智與意志已無物質層面的羈絆，是完全清楚自由的時刻，是整個人最圓滿自由的時辰；這時的抉擇是最圓滿和成熟的抉擇，是整個人格的成熟點。

(2) 柏格森 (Bergson)

柏樂斯也運用柏格森對於認知和記憶的分析來證明自己的假設。論到人的認知能力，柏格森以為：人本來的認知能力常常能夠清楚地面對一個現象；但是在現象所表現出來的認知能力往往被限制住，並且呈現一片模糊。這現象的產生是由於當人生活在世界的時候，他的注意力往往是集中在將來的事情上，而生活在世界上的人，都有一個具體的將來，這使得人本來面對一切對象能清楚認知的能力被限定，人的視野被這具體的將來所限制。

生活在世界上的人當中，只有藝術家比較能夠保持這種清楚認知的能力，因為他不把自己的將來放在心上，由於沒有我們如此對將來掛慮，所以他的認知範圍很廣大，普通人未曾看出的種種他都能透視清楚。死亡中的情況則殊為相異，死亡中的人在世界上再也沒有將來，於是一切認知的對象在他的面前全然呈現，在死亡中的現在經驗裡，再沒有視野的限制，一切對象：人、物、天主……等，都清楚地出現在這人之前。在認知如此自由和圓滿之際，人作的抉擇一定是人生命中最圓滿的。

論及人的記憶，柏格森認為人的生命是一股流，過去的一切都完全存留在這股生命流之中，一點都不消失。若是如此，過去生命中的點點滴滴本來都應該在我生命中存在；那麼，如何解釋人會忘記的現象？柏格森主張人之所以會忘記，就是因為人有記憶；記憶是人的生命現象之一，生活著的人常常是面

對將來，他被具體的將來所限定，他只記憶與將來有關的事，別的則隱藏、不顯明；這些不顯明的事，通常我們稱之為忘記。由此觀之，人之所以忘記是因為有記憶。在死亡中，人無將來，生命之流中的一切在我前全然呈露，若是在此時作一個抉擇，再沒有一個抉擇能較此時更圓滿，因為過去的一切都完全呈現在我的目前。

可見，不論認知的能力或是人的記憶，在死亡前都沒有一個具體的將來在束縛，或是限制它，是最自由、最廣、最圓滿的，這時人的選擇是最自由、最成熟的。

(3) 馬賽爾 (G. Marcel)

馬賽爾以愛的現象來說明死亡是人的成熟點。人通常能分為兩面：人性的一面和人格的一面。論及人性，是在東西、在自然、在物的平面上去討論；論及人格，是一個真正的我，主體的出現。人格的出現是在愛的現象中，是在「你—我」的人格方能出現，因為在這種關係中，彼此相待是當對方如一主體，而不是一樣東西，這時彼此的人格完全出現；這種情況在現世生活中並不多見。完全的主體性的愛在生活中很少出現，因為人是生活在物質的世界中，充滿物質幅度的一切；人是生活在「東西」中，人對東西所懷有的，通常是佔有的態度；生活在世界中的人，不免有物質性、東西性的一面，人被這一面所束縛；因此在愛的行動中，很難完全以主體性的愛去愛別人。所以人和人間愛的淨化，是從佔有性的愛走向主體性的愛。

只有在死亡之際，人從物質幅度進入到另一個境界，人面對的是一個主體，以前迷糊人心目的物質性、東西性都消失，出現在人前的是一個主體，這主體不管是天主或是人，這時在死亡中的人可以毫無羈絆地抉擇（接納或拒絕）。以主體的愛去抉擇，不參雜任何物質性或東西性在內；這是完全、純粹圓

滿的主體性的愛。這時的人是一個成熟的人。

由上述三位學者從人生命現象中三個角度的分析，再加上其他我們這裡不再述說的論證。柏樂斯對於死亡有了這樣的假設：不是在死亡前，也不是在死亡後，而是在死亡中；人的整體：包括理智、意志、記憶……等等，最自由和最清楚的出現。這是人最後的、基本的、最圓滿的抉擇點；除此之外，再沒有其他的時辰。這時人置全力於其上，孤注一擲。是一次而永遠的決定點。

2. 神學的印證

柏樂斯運用他的假設解釋過神學上不少困難問題，我們只介紹兩個問題：一是死亡是救恩的決定點，一是救恩的普遍性和嬰兒的得救問題。他以為在他的神學假說中，問題能得到圓滿答覆。

(1) 死亡是救恩的決定點

在教會的信仰中，認為死亡是救恩的決定點，這信仰是否能合理地解釋？怎樣能完滿地說明如何在死後人不能有所抉擇？這是要解決的。

教會歷史中，思高派和多瑪斯派神學家曾經努力解答這個問題。思高派的學者基於其神學系統意志論的傾向，主張對這問題唯一的解釋是天主定的，若不是天主定的，則死後還可以改變。柏樂斯批評思高派的這種解釋是搪塞的懶方法；他認為絕對而論，當然可以把這歸之於天主的定立，因為天主是一切超越的原因，但是出現在天主身上的原因也應在人反映出來，在人身上如何反映？為何不變？有怎樣的現象？這一切思高派卻未反省。其實應當解釋的是：如果天主定了這信仰的內含，在人身上是如何反映出來的？思高派並無解釋。

多瑪斯對這信仰的解釋，是基於天主完美的美善；他認為

人死後天主就呈現在這人前面，祂是人追求的至善，是人追求的對象，今日全然呈現在人前。人在有限的善前，猶有自由，讓人有選擇的可能，但是在完全完美的善前面，人的自由無選擇的可能，他已被這完美全吸引住，降服了。柏樂斯認為多瑪斯的解釋有瑕疵，因為不能運用在地獄的人身上，在地獄中的人與天主有一個分裂，他們無法得到至善。若是面對至善能如此地被吸引，地獄裡的人怎樣解釋呢？他們為甚麼無法把其自由交付在這吸引中呢？即使天堂上的人是被全善所吸引，進一步地能問這些人的自由究竟在怎樣的形態中呢？

柏樂斯認為這問題的解答，最後是放在人的自由上，人的自由就好似生命，人生活時不斷地選擇、選擇……。在死亡中，人是把生命中全部的力量放在這一尖端，孤注一擲地作了一個抉擇；這時這個人的力量完全付出，因為在死亡中他終身追求的對象完全出現在他的面前；人不能不完全把自己放在這點上全力作一個抉擇。所以不是自由的消失，而是圓滿的成熟。

(2) 救恩的普遍性

救恩的普遍性是教會信仰中深不可移的信念，天主的救恩是普遍地給每一個人的；但是在教會的傳統裡，往往以領洗作為獲得救恩的方法，不領洗的人通常認為是不得救的。至於洗禮和救恩之間的種種神學問題，在此我們不擬討論。我們只提出其間的一個困難，這困難是未領洗的嬰兒得救的問題，這問題源自奧斯定與白拉奇在原罪上的爭論，問題的中心在於：若是因著原罪未經洗禮不能獲得救恩，未經洗禮而死亡的嬰兒是否能得救？若是不能，則是不合理的，因為嬰兒本身未應用個人負責的自由選擇過罪的境界；何況這是有違天主願一切人得救的意願，因為嬰兒在這情況下似乎是命定不得救，怎能說天主願一切人得救？

對這問題引起過教會神學家在歷史中相當長時間的一段爭論，靈薄獄就是這問題討論中的產物。歷史中試圖去消除這矛盾的方法甚多。有人主張：未領洗而死的嬰兒按父母欲領洗的意念還是可以得救；有人主張：領洗而死的嬰兒因其原罪無法享見天主，但是留在靈薄獄中。歷史裡對靈薄獄境界的討論甚多，這些討論的動機都是在於神學家實在也看出，未領洗而死的嬰兒就如此言其不能得救是不合情理的；但是無論如何美化靈薄獄的境界，它終究是一個不得救的境界。爲了綜合救恩普遍性的信仰，於是又有人註解謂：在最後審判之時，連靈薄獄裡的人都出來，接受最後的審判，這時方才全然決定。討論到最後，這困難還是未獲得一個令人滿意的答覆。

柏樂斯認爲基於其死亡神學的論點，這問題可以迎刃而解。因爲嬰兒在生活的時候無法運用其認知和意願作抉擇，是由於生活時在物質的限制中，受到物質條件的限制，使得嬰兒無法負責地自由選擇；但是，這情況在死亡當兒就消失了，因爲在死亡當兒一切物質條件的限制完全消失，嬰兒在死亡中與成人的狀態是一般的，完全自由，清楚的狀態，在這情況中嬰兒作第一次，也是最後一次最圓滿和成熟的基本抉擇，這時是如此地完全自由清楚的狀態，所以這抉擇是自由負責的，一次爲永遠的抉擇。在這種解釋中保全了天主普遍救恩意願的信仰，毫無困難和例外。因爲在死亡時，人完全自由和清楚地面對天主，天主常是給人一個自我決定和選擇的機會，這機會是普遍性的，無一例外。所以天主的救恩也是普遍性的。

所以在柏樂斯對於死亡的假設中，這歷年來爭辯的問題得到答覆。總之，對柏樂斯而言，可以有嬰兒的死亡，但是沒有嬰兒樣子的死亡。

對柏樂斯的假設，雖然在哲學與神學上都有支持的因素，但是還有幾點值得提出討論和批評：

- (1) 柏樂斯的死亡神學是針對死亡當兒的情況，但是否真是有死亡當兒的情況存在？
- (2) 有人認為他的假設是發展多瑪斯的思想，但是否有實際的證據？
- (3) 他的假設，運用許多哲學家的理論證明在死亡中人的圓滿抉擇，但是我們得追問這些哲學家：如果他們論及死亡，會這樣說嗎？
- (4) 論及死亡問題，按照聖經的啓示無論是那一派都同意，對於一個有罪的人它是一個消極的因素，是一個打擊。這一點柏樂斯雖然沒有否定，但是在他的假設反映出相當積極的一面，主張在死亡當兒是人格的圓滿，最自由的抉擇……等等。這兩面是否能完全毫無衝突地和諧配合？

上文已逐步介紹了柏樂斯的假設、證明和批判。對於這假設，千萬不可誤解為鼓勵人在世上度一個閒散的生活，只等待在死亡中最後一次的選擇。因為選擇是在生命中成長的，死亡只是成熟的一點，這一點和全人格的成長有關，沒有一階段可以忽略。這假設應當令人更重視其生命中的種種選擇，因為這些選擇影響生命最後的抉擇。

第十二章

私 審 判

前一章論及死亡的奧秘，算是個人末世問題的入門，從本章始，我們要討論所謂的萬民四末：私審判、天堂、地獄和煉獄。最後在討論終結時會發現，一切的絕對標準，只是天主自己。下面我們以一首新詩來作為這四末的引言和出發點。

天主是受造物末世的一切，
祂是人的絕對將來！
當我們得到祂的時候，
祂就是我們的天堂。
當我們失去了祂，與祂隔離之時，
祂又成了我們的地獄。
當我們被祂的臨在所光照時、查問時，
祂又是我們的審判。
當我們被祂淨化時，
祂成了我們的煉獄。
碰觸祂，
有限的受造物死亡，

經過祂，
受造物在祂內到祂那裡興起。
這一切的實現，
是在祂聖子耶穌基督內，
祂是天主轉向世界的道路，
祂也是末世的一切。

爲此，我們能說：天堂是生活在基督永遠的身體內；地獄是排斥在基督的永遠身體之外；煉獄只不過是面對基督我們的愛之淨化；審判則是天主的愛對人的接受與拒絕的另一面。在這情況中，論及審判的許多問題，我們簡單分爲兩部分來討論：

- 一、聖經的啓示
- 二、教會的文件

一、聖經的啓示

在聖經的記載裡，沒有清楚地論到私審判的問題，間接地曾經提到：「在生命裡，天主是我們的審判者」或是「天主是末日的審判」……等等；但是直接論到私審判的記載卻厥如。某些章節有貌似論及私審判的內容，卻都是說末日的審判（希九 27~28；格前五 1~10）。

二、教會的文件

教會也從未運用過訓導權來定斷私審判的內容，所以私審

判本身不是信理的內容；雖然教會未曾用過信理上不可錯誤的權來定斷，但是在一般訓導的時候，卻也曾提起過私審判的種種。

雖然私審判的內容在聖經中未曾提及，教會也未曾定斷為信理的內容，但是在一般的信友意識中，卻很容易接受私審判的事實。因為在我們的信仰中，人在死亡之後，救恩是決定的；但是人在生命中，對於天主的救恩有自由去接受或是拒絕，在這情況中，人心的深處自然要求有一個時辰，能使人對生命中所作過的一切選擇，能有完全彰顯和流露的剎那，是所謂的私審判。

所以，所謂的私審判，一方面誠是天主的愛，在死亡中進入個人的生命終點；天主的愛為人接受，則人得救；也能為人拒絕，則人喪亡；所以在死亡中，天主的愛是人之審判，判明人的接受與拒絕。另一方面，私審判也是人一生的功過受到審判，因為死亡中的拒絕或接受天主的愛的人，是一個具有歷史性的人，在他的自由中，含有過去的一切自由抉擇，因此在最後的接受或拒絕中，整個人的過去一切受到天主的審判。

第十三章

煉 獄

煉獄的存在是與罪的問題有關。在西方教會的觀念裡，人犯罪，得罪天主，就是在和天主分離的景況中，這罪的境況破壞了一切和諧的秩序。不管是天主和人、人和人、人和宇宙之間，其秩序原來是和諧的，今日卻被破壞無遺；秩序被破壞之後，人應當受一種罰，這罰使這秩序恢復，這我們通常稱之為罪罰。

罰通常分為兩種：一種是永罰；一種是暫罰。永罰是描繪一個人永遠和天主在分離的痛苦中；所謂暫罰是指罪已經赦免了，但是混亂的秩序未能立時恢復，於是人應當接受這暫時混亂分離的後果。

在罪和罰的觀念中產生煉獄問題；因為在死亡的時候，有的人還有小罪，有的人未能做完補贖。教會相信那些尚有小罪的人，那些未做完補贖的人，在死後都有機會使他們進到完全的得救，這段淨化的過程稱之為煉獄。

因為這段煉淨的時期是死亡後，但死後已經過了救恩的決定點，於是煉獄的神學問題在於：死了尚有小罪的人如何能發

痛悔？若無痛悔又如何能赦罪？死後的暫罰又是如何做完補贖？我們把煉獄的問題分成三部分來討論：

- 一、聖經的啓示
- 二、教會當局的訓導
- 三、神學反省

一、聖經的啓示

在教會歷史中，煉獄問題是天主教和基督教之間許多爭執不下的尖銳問題之一。對於煉獄存在的聖經基礎，今昔的觀點也有不同。我們分三節來討論：首先我們提出煉獄問題在聖經啓示中兩個教會爭執的癥結點；其次我們要特別研究在傳統中認為是啓示煉獄存在的一段舊約經文；最後我們進到新約的部分。

（一）困難所在

論及煉獄在聖經中的啓示，爭執的癥結是在於兩個教會對聖經和啓示之間關係的不同點。基督教強調的是「聖經唯一」，天主的啓示只在聖經的記載中，教會的傳統對聖經與啓示的瞭解是不重要的。若是持此意見，煉獄就無法確定為天主啓示的內容。因為在聖經中並沒有清楚地記載煉獄存在的章節。

天主教會則認為啓示和聖經及教會傳承都有關係。在這大前提下，煉獄可以說是天主啓示的內容之一。這啓示蘊含在其他的啓示裡，在歷史的過程中，藉教會生活的體認和反省而日益彰顯，最後確定為我們信仰的內容。因為在聖經中有一些啓示是相當清楚的：天主的潔淨和至聖、人的負責、人的悔改和

賠補……等。在這些啓示下可以進一步的推論：天主若是潔淨和聖的，所以接近天主時應當是潔淨和聖的；若是人有自由，對自己的不聖和不潔應當負責；基於上述二點，若是不聖的人要接近至聖至潔的天主，若是人有自由，應對自己的不潔負責，人應藉悔改和賠補去淨化自己。

煉獄的道理就是在這些思想脈絡中形成。由於在教會生活裡，發現事實上似乎有的人在死亡時還有小罪，有的人暫罰未完；天主教會肯定有煉獄存在，使得未完全潔淨的人，在死後尚有完成淨化的可能，以接近至潔的天主。於是教會宣佈煉獄是啓示的內容，它蘊含在聖經其他的啓示中，經過教會在生活體驗中面對聖經其他啓示的反省和瞭解之後，彰顯出來。

由上文的敘述，能清楚看出問題的癥結在於聖經和啓示的關係所持的觀點不同所致。自特倫多大公會議迄今，教會解決這困難的方法，都是針對基督教的困難；在神學討論時，努力找出一些聖經的根據來保護自己的立場，企圖使基督教看出在聖經中有煉獄啓示的記載。在今日的討論裡，把這問題放在一個更廣的平面去解決。

（二）舊約的記載

如上文所言，過去的神學家基於護教的立場，努力地在聖經中找到一些章節來證明煉獄是聖經的啓示，有的並不如此恰合，下面我們分別討論它們。

1. 冥府 (sheol)

冥府的概念本身在舊約中有過一段演變，開始時它是好人壞人都在死亡後回歸之處；到兩經相接時代，這概念有些發展，把冥府劃分為兩個領域：一是好人回歸之處，聖經中以「亞巴郎的懷中」比喻之（見：路十六 19~26）；一是壞人聚集的地

方。但是不論是演變前或是演變後，都與煉獄的概念無關；因為好人與壞人一起回歸之處一定不是煉獄；而後來即使區分為兩領域，也看不出來有啓示煉獄的痕跡，因為在煉獄中，是人受罰和補贖的地方。

由此觀之，雖然過去不少神學家認為冥府的概念是啓示的煉獄的存在，實則不然。

2. 《瑪加伯下》十二 32~45

在教會歷史中有一段時期，不管是路德或是那時天主教神學家伯拉明，都認為這是啓示煉獄存在的聖經章節，後來路德反對煉獄存在的信理時，曾以《瑪加伯書》為第二綱目中的偽經作為遁辭，否定其啓示性。天主教會一直到近期都以此為煉獄的啓示記載，但這觀點在聖經批判學和釋經學發展之下，已漸形逝去。

在《瑪加伯書》裡，這部分記載的是一件戰爭的史實：當時在猶大的一次戰爭裡，猶大一方獲勝，但有人傷亡，在收拾遺體時，發現士兵們身上懷有偶像，這是奪自敵人手中；事後捐款送到聖城耶路撒冷，為這些配帶偶像的傷亡士兵獻祭，為了祈求天主寬恕他們的罪過。

對於這段記載，以前的神學家在驟看之下認為是啓示煉獄的存在；其實在記載的結論裡曾如此讚許說：「這是一件神聖而熱誠的想法」，並且註解著：「若是不信死人的復活，做這件事是毫無意義的」（加下十二 44~45）。可見，若整體觀之，這段記載的重點可能不是啓示煉獄的道理，而是死人復活。

對於這段聖經，有人寫了一篇文章來討論其與煉獄啓示的關係。文中說，充其量這部分聖經只能有利煉獄的證明，卻不能算是「證明」其存在，因為在這段聖經章節裡所肯定的內容是：人在死後有罪（罰），罪（罰）在死後可以寬赦，對於這

寬赦，活人的善工有用，而且做這善工是一件可稱許的事。但這只是一段肯定並且清晰地表達死人復活信仰內容的聖經記載。不可否認的，經文中也暗示人死後仍有罪（罰），而且這罪（罰）也能寬免，但是不能就因此立刻結論是啓示煉獄；更好說，在這裡啓示天主在末日因他人的祭獻赦罪使死人復活，而不是啓示人死後要賠補淨化未完的罪罰。

由上面的討論來看，舊約中對煉獄的啓示沒有清楚的說明。至於有人認為《多俾亞傳》中的一段是暗示煉獄的存在，因為在死人的墳上放一些食物（見：多四 17），請人們見到後生惻隱之心為他們祈禱。這詮釋純屬無稽之談。總之，舊約的記載中，沒有關於煉獄的清楚啓示。

（三）新約的記載

一如舊約一般，過去的許多聖經學家或神學家在護教的背景中運用的一些章節，在今日的註解中都不能算是啓示煉獄。

在《瑪竇福音》第五章 25~26 節中，所謂的「……與對頭和解，免得落獄，直到最後一文……」，有人望文生義，想是論及人的罪必得淨化方能得救，而「落獄」便以為落入煉獄。其實，這段章節對於煉獄的內容毫無痕跡，若是勉強說暗含了煉獄啓示的內容，那只是推論的結果。

至於傳統裡常用《格林多人前書》中的一段所謂「……各人的工程，要在主的日子揭露……」（格前三 11~15），指的卻是公審判的事件。

於是，新約一如舊約，對於煉獄的啓示沒有直接的提及，但是能夠蘊含在其他的啓示中，譬如：天主是聖的，人接近天主應是聖潔的等等。總之，在聖經的記載裡，沒有直接啓示過煉獄；但是如果不堅持「聖經唯一」的原則，在別的啓示來源

中，我們能看出煉獄的存在，實在是來自天主的啓示。

二、教會當局的訓導

有關教會當局的訓導，我們分爲四節討論。有人尋思，若是聖經中這啓示並不明顯，教會在何種機會中體認這是啓示的一部分？所以，首先我們討論教會發現煉獄啓示的機會；其次討論和基督教、東方教會的交談，這在合一運動上是相當重要的一環；最後我們介紹教會訓導當局頒佈的有關文件。

（一）發現煉獄啓示的機會

教會在兩種現象中引發對煉獄問題的反省：一是古時外教人的風俗；另一則是初期教會懺悔聖事的規則。

當時教會身處外教地區，希臘和羅馬人有敬禮死人的習尚：祭死人、死人節……等等。這些風俗引起教會反省自己在生活內對亡者的態度。再者，初期教會的懺悔禮規則的一些現象，使教會本身走向這反省。懺悔禮的規則，有過一段演變的過程，最初期的懺悔禮是由神父陪同罪人到主教前領受補贖進入懺悔者的行列，待補贖做完後，方才領受罪的寬赦；到後期則演變爲先寬赦罪後方才實行補贖。這兩種秩序在教會生活中都發生問題：若是罪未寬赦或是補贖未做完就去世，這個人是否得救？這一些問題引起教會的反省。

反觀初期教會，教友們雖然未意識到煉獄的信理，但是生活中卻有爲傷亡者祈禱獻祭的習慣；所以可說煉獄的內容在教會一開始時，雖然未清晰地以概念來表達，但是在生活中卻早已存在。及後，教會因外教人的風俗及教友生活中發生問題，

種種生活的經驗衝激著教會自我反省，逐漸發現信仰中啓示一種境界，是謂煉獄。在煉獄中，人能完成他死前未做完的補贖以及未被赦的罪。這種反省不只是在西方教會中進行，而是遍及整個教會；在東方教會裡並不用煉獄、罰、補贖……這類的字，他們喜愛以救恩史的幅度來表達；他們宣稱人死後猶在救恩秩序中，未達到圓滿，等待著圓滿。由此觀之，煉獄的信仰內容，早就存在在教會的信仰意識中，表達在教會生活裡，只是尚未概念化。

（二）與基督教的交談

基督教對於煉獄問題的觀點有著一種演變，最起初，路德在 1517 年發表九十九條反對教會條文之際，其內容雖然多半針對當時的大赦施行情況，但在此後十年內，路德對煉獄問題未置可否；到 1530 年路德於德國奧斯堡會議結束之宣言中，已經明顯地避免討論煉獄問題，這時路德也發覺他的神學基本上是無法與煉獄的內容並存；從這時候，他開始撰寫一本反對煉獄存在的書。

事實上，整個的基督教派早在路德撰書之前已經否定煉獄存在的信理。而且，當時的天主教教會神學家，於路德反大赦之際，已宣稱若是順著他神學路線，否定煉獄的存在只是早晚的事，因為最後問題的癥結是在恩寵的問題上。在路德的恩寵論中主張因信得救，因信成義，而且是主張外在的成義，完全敗壞的人所做的善工是徒勞無功的；若是在這樣的觀點下去討論救恩，煉獄是毫無存在的餘地。

我們認為，與基督教在煉獄問題上的交談可以分三方面進行：聖經、神學、當時教會的生活。

1. 聖經方面

在聖經方面，教會很容易地站在護教的立場，對於《瑪加伯書》的啓示性、靈感性加以爭辯，這爭執在教會內已歷百年之久，都是基於誤認在《瑪加伯書》中有清楚啓示煉獄的記載。在今日的交談裡，這問題可先置放一旁，因為在天主教會內的神學家，幾乎都同意這部分並沒有煉獄問題的清楚啓示。

其實這只是枝節的問題；在交談裡重點置於註解的問題上，若是過份地執著於聖經的超越性，以及聖經的唯一性，則無交談餘地。因為天主教會裡一方面主張聖經的絕對超越，一方面也主張在教會的生活中去認識聖經蘊含在字面下的豐富內容。可幸的是，今日的基督教對上述原則已改變其一成不變的態度，基於此、交談的可能是相當地大。最後，在聖經問題上意見的分歧，其實是基於兩個教會在教會學上的差異。

2. 神學方面

在神學上的交談，是牽涉人和基督的關係。原始基督教的困難可從三方面討論：

1. 基督學上的困難：在基督學上，他們認為若是承認煉獄的存在是有損於基督救援性的完整。因為若是人在死後還有未完全被救贖的現象，猶需要藉著祈禱和善工使其成全和淨化，基督的救恩是否會顯得不夠圓滿？因為除了基督的救恩外，人還需自救。
2. 人學上的困難：基督教的人學裡主張人是完全敗壞的人，完全無行善的可能。煉獄問題到最後是觸及人善工的功績問題，若主張煉獄的人因善工獲救，則與基督教的人學不能相容。
3. 天人關係上的困難：這是煉獄問題在神學上的關鍵問題。在基督教裡，常把天主與人形成對立的狀態，他們認為：

若是人做得越多，天主就做得越少，煉獄是以人的善工來淨化，若人做得如此多，天主那還有進入的餘地？

至於天主教方面，對於基督教發生困難的三點，似乎都認為無困難存在。我們分析於後：

1. 在基督學方面：天主教認為不會有問題產生，因為若是人的補贖有功績，完全是基於基督的救恩；基督教對這問題產生誤會，可能是在當時的教會生活中有部分宣講者的謬說所引起；其實在神學上，天主教會的神學常常是肯定基督的救恩。
2. 在人學方面：由於天主教認為原罪後的人雖然人性有一種受傷和變化，卻並非完全敗壞，人的自由意志猶存，所以人有行善工的可能。
3. 天人的關係：天主教認為天人常是合作的，人做得愈多並不表示毋需天主，因為在合作上天主是絕對主動，天主贈與的多，人方有能力去做得多，所以在某形式中可以說：人做得愈多，天主也做得愈多。所以人的善工為煉獄中的人有用，只是因為天主先給了恩寵。總之，在神學上，問題的關鍵在於基督論和恩寵論上的差異，在這問題上解決了，煉獄問題也隨之迎刃而解。

3. 當時教會的生活

最後，當時的教會生活相當地腐敗，迷信和想像瀰漫在信仰生活和禮儀中；路德本身是具有深度宗教感和充滿精神化的人，他見到教會當時的情況：充滿想像，到處宣佈煉靈的顯現，並如此物質化地以金錢來拯救靈魂，他無法不抗拒這些情況；但這只是歷史中的問題，在天主教會承認中世紀教會的腐敗後，在交談上不會有所妨礙。

總而言之，在與基督教的交談裡，整體而論，煉獄問題只

是枝節的問題，主要的是在聖經的註解、恩寵神學和歷史背景上的交談和澄清¹。

（三）與東方教會的交談

東方教會並非否定煉獄境界的存在，只是對於煉獄的概念上，尚有未澄清而未能完全同意之處。我們先討論東西方在神學上的差異，以後方進入到雙方在交談上的問題。

西方教會本身受到羅馬的法律主義和希臘文化中亞里斯多德的思想結構影響相當地深，所以一般來說，西方教會的神學系統相當清楚，分析入微，且反映著一些法律性的色彩；從十二世紀以來，西方教會產生一個傾向：相當清楚地去分析「罪」，分清楚罪過和罪罰的觀念，這自然會影響煉獄問題的討論。何況，在當時教會內的基督學是以賠償論為主流，這思想潮流普遍地影響到罪—罰間的關係，於是在煉獄問題上強調的因素是罪罰和補贖；討論的時候，由於受到亞里斯多德思想方式的影響，常常是在一種形上學的思想範疇中討論，忽略了救恩史的層次。討論的只止於：煉獄的本質……等等。

東方教會的思想裡，並非截然地無罰和賠補的概念，也並不是在教會生活中沒有煉獄的思想和內容，但是卻無法接受西方教會裡通用的概念和名稱。在東方教會裡，把這內容配合在救恩史的末世幅度中來討論：它描寫為一種等待的境界，審判前的人是在等待的境界中，天主的救恩是在這期待中出現在人的身上；他們並不反對，人死後有天堂和地獄的境界，不過直到公審判前，救恩是在進行中。由此可見，在東方教會裡，對於煉獄不喜歡形容成一個境界或是一個地方，他們認為是在救恩史中，人死後的淨化過程和聖化的過程，至於罪、賠償……

¹ 1999年，雙方對於成義已有協議，但不致有對煉獄的交談。

等概念，他們並不加以重視。可見，東方教會的信仰中並不缺乏煉獄的內容，但是在表達上注意的是：期待、神聖化，他們是在救恩史的末世幅度中去表達。東西方教會共同承認人死後未赦的罪和未做完的罰均需煉淨，只是表達這內容的方法不同。

比較東西方教的情況，發現在東方教會的思想中承認罰的存在，雖然不如西方教會的明顯；但是在西方教會中，卻缺乏在救恩史的末世幅度。最好的解決方法是把重心放在基督學上，因為古代的教父常以基督作為標準，如果基督在死亡的時候，先降入陰府，方才進入復活的境界。人在死亡的時候，也應當經過這神秘的階段，進入復活，因為基督經過了這種階段，人也應當經過。至於這階段的情況究竟是怎樣的？教父們並沒有任何的 analysis。

（四）教會文件的訓導

曾討論過煉獄存在問題的教會文件有：教宗依諾森的書信、里昂大公會議、弗羅倫斯大公會議、特倫多大公會議。

1254年，教宗依諾森四世在他給宗座駐希臘代表的信上命令東方教會接受這名稱²。1274年，在里昂的第二次大公會議是一個合一的公會議，當時東方教會急切需要西方教會的協助，不得不接受在文件中一些本來不願接受的字：罰，罰是煉淨，是淨化……等字³。1439年在弗羅倫斯召開大公會議，這也是一個合一的公會議，雖然在東方教會裡，最不滿意的是煉獄的名稱以及對罰概念的強調，他們也不能接受煉獄是一個「地方」的概念；但是，在東方教會裡承認人死後有一個淨化的階

² 《天主教會訓導文件選集》第 838 條。

³ 同上，第 856 條。

段，在這個淨化的階段裡，別人的善工可以幫助他的完成，所以在這次公會議欲發的文告中，雙方承認人死後有一個淨化的階段；淨化在另一面觀之是一種罰，在這階段裡，別人的善工能協助其完成淨化。至於煉獄是一個境界或是地方，公會議的文件避而不談⁴。

特倫多大公會議面臨當時與元始基督教在信理上的爭論，對煉獄問題提出的教導如下：首先，對於煉獄，大公會議只肯定了它的存在，認為是人死了之後有一段淨化和受罰的時候，而且在世界上的人能以善工與其通功；但是大公會議並未指定一個地方。其次，大公會議請當時的主教們在教導時應注意保持傳統教父的信仰，對於艱深的神學問題，煉獄問題上不確定的因素，和有迷信色彩的道理都不需要與教友討論，免得使純正的信仰模糊不清。總之對於這問題，應當避免一切幻想、想像……等⁵。

綜合歷代教會的訓導，對於煉獄的問題，信仰的內容是：有煉獄的存在，而且在煉獄中，有使人淨化的罰以助人得救。但是，至於是否是一個地方或是一個境界，這罰是怎樣的罰，在大公會議中，歷代教導中都未談及。

三、神學反省

對於煉獄問題的神學反省，我們分三節討論：首先討論到煉獄問題本身在傳統上的困難和解答；其次是關於煉獄的罰；最後我們討論煉獄的時間問題。

⁴ 同上，第 1304 條。

⁵ 同上，第 1820 條。

(一) 傳統的困難

對於煉獄問題，傳統的困難是在於罪赦和罪罰的問題上。人在煉獄中受苦，是完成了死亡時未做完的暫罰和死時尚未悔改的小罪。問題在於：罪的寬赦，最主要的是應當有自由的悔改；若是如此，小罪如何能在煉獄中被寬赦？因為煉獄是人死後的境界，這時人的救恩已被決定，懺悔的時期已經結束，人的罪如何能再被寬赦？下面我們提出三位神學家對這困難的討論：

1. 亞倫斯的亞力山大

他主張在生前無論生活如何，在人死之前天主寬赦所有的小罪，即使沒有悔改的也在內。所以，煉獄中事實上並沒有小罪的問題存在。

對於他的意見，普遍都表示無法贊同，因為罪被寬赦的條件就是悔改，這是無法豁免的，小罪也是如此。

2. 多瑪斯和文都辣

他們認為人死後在煉獄中度過一段漫長的時間，在這段時間所受的苦中，小罪被赦免了。

這種說法實在並沒有解決任何問題，因為問題的焦點是在於死亡的時候，人救恩性抉擇的時刻已過，小罪的寬赦需要悔改的行動，即使是很長很慢的苦也需要這行動，所以問題並不是在於時間的長短，而是在於悔改行為的發生是如何可能的？

3. 柏樂斯

柏樂斯的假設認為人在死亡當兒有一個抉擇，這抉擇他強調的是在死亡中完成的，不是在死亡前，也不是在死亡後而是在死亡中完成的。

所謂的死亡中，在哲學上認為是無法自行獨立，不可分離

的一點。意思是死亡前人是生活著的人，死亡後究竟實在如何，我們無法得知，但是一定還存在著，所以也有死亡後。所謂的死亡中，只是一點而不是一條線，它可以連在死亡前或者是死亡後，所以稱之為死亡當兒。

柏樂斯認為煉獄中小罪的被寬赦是在死亡中，在死亡中人有一個完全自由的基本抉擇；死亡這當兒若是連在死亡前的線上，是在一種還可以自由抉擇的狀態中，如果人在此時肯定天主，選擇天主，小罪就被寬赦了，這時所謂的悔改行動產生；但若死亡中的這點只是連在死亡前，就無所謂的煉獄境界，但這當兒也是連在死亡後，這時整個的人面對著天主，面對著一切。在這當兒，天主對人愛情的面貌完全地呈現出來，人面對著這種愛情的流露是最痛苦的時候，他的罪在咀嚼著他、控訴著他、審判著他，這就是所謂的罪之淨化，亦即煉獄。

所以按他的意見，人經過煉獄，但這煉獄是在死亡當兒實現。

（二）煉獄的苦

過去的神學家們描寫煉獄的苦，是在一種神話和圖像性的火……等圖像中。

今日人把煉獄的苦比喻作為一些神秘家們所謂的「夜」；神秘家們的夜，含有一種對立的狀態：是一個尚未完全淨化的人面對真天主的愛，經驗到天主的遠和近。以這種苦來描繪煉獄是相當深刻與恰合，因為在煉獄中的苦是由於愛情而帶來的苦，人在生活中都有這樣的經驗；當一個人得罪了他所深愛的人，在面對那愛他的人，看到對方愛的偉大和真實之時，這種苦是難以言喻的。死亡當兒，基督對於人愛情的真實和偉大，在死亡的人前完全展露，當人反顧自己的不潔淨時，這種痛苦

無邊無際。這就是煉獄的苦。

煉獄中的罰不是一種法律性的罰，而是一種存在性的。因為人的形成是如此的，他以自己的心為核心，這是人的最中心點，自由抉擇的所在；這心只是中心，外面尚有許多的層次：理智、意志……等，這一切形成整個的人。人在自由抉擇時，選擇了罪的狀態，不只是中心點的選擇，也廣及周圍的各層次；於是，當人悔改再度選擇天主之時，人的中心點雖然已經回頭面對天主，但是並不是每一個層次都能夠馬上扭轉過來，這時人經驗到的是罰的現實。一個有神秘經驗的人有這種痛苦的經驗，天主在他的面前展露，看到天主，他完全被天主所吸引住，但是他的身體還是被尚未淨化的層次所牽制著，欲躍不能。這是神秘家在愛情中受的苦，是一種「心已許，而身不由己」的情境。死亡當兒，人受的苦、受的罰，差強可以此比擬，是把每一個層次轉過來時所受的苦。

所以，在煉獄不只是小罪赦免，也是在受苦受罰。所謂天主的罰，是由於與人心共同形成的各個層次，未能及時與人心一起轉回來面對天主時，人所經驗到的不和諧之苦。人在經歷這痛苦時，經歷到天主的愛是如此地臨近於己身，但是由於自己尚未完全淨化，卻又彷彿離開天主是如此地遠。

（三）煉獄的時間

煉獄和時間發生關係，是淵源於古代懺悔聖事的措施。在古代的懺悔聖事中，常決定懺悔者作一段時間補贖，這是一種法律性和教會性的罰；但是在救恩的層面上，罰不只是有教會性的一面，它還有面對天主的一面，在教會歷史中把這兩面的性質混淆並交流，於是在煉獄的問題上產生了「幾年、幾月、幾日」的言語。這是教會歷史中的產品，並不是信仰的內容。

在梵蒂岡第二次大公會議中，慕尼黑的主教就曾經公開地反對這種說法，他認為若是把教會性的罰與天主的罰在性質上未分清，能形成好似天主也是時間性的天主，因為祂的罰是時間性的罰。

在這裡，我們嘗試註解今日教會中已通用的言語，企圖去取消兩者間的矛盾。通常時間能有好幾種分類法，其中一種就是分成太陽系統上的時間和心理系統上的時間。煉獄的時間能註解成爲心理系統上的時間，要表達的是人在面對痛苦時的深和淺的程度。在這種解釋下，煉獄時間的問題就可以有一個新解。

第十四章

地 獄

在死亡後，若是還有大罪，是在與天主截然分離的狀態中，這種境界已經完全決定而無法改變，這人受永遠的罰。教會信仰中稱它為地獄的罰。有關地獄，我們分四部分討論：

- 一、聖經的啓示
- 二、傳統中的困難
- 三、教會當局的訓導
- 四、神學反省

一、聖經的啓示

我們從舊約和新約的記載來討論對於地獄的啓示。

(一) 舊約的記載

通常人們都認為在舊約的記載中，有兩個概念與地獄的啓示有關；其中的一個概念「冥府」，大都認為是預備地獄的啓

示，其實不然。下面我們逐步地說明這兩個概念：

1. 冥府

一般人通常認為舊約中的冥府就是地獄的前身，其實經過下文的分析後，能夠看出冥府的概念與永遠受罰的地獄概念並不相同。

冥府不是聖經民族自己的字彙，這字來自埃及，它的字根有吞、挖、求的意義。這個字本身在歷史上運用時有著演變。

最初，這個字指的只是死人的居所。舊約描寫死人存在的狀態，稱之為影子（Rephain），這是一種無生命的存在，但是卻有異於哲學概念上的虛無狀態。總之，影子是很稀薄的存在，它的特殊點是沒有任何活動，也沒有任何工作（見：訓九 10）。冥府中沒有主宰，也沒有神明。

舊約中對於冥府的境界，偶然會出現一些神話性的描寫，這和人的經驗有關，因為在已死的人身上看到蟲的出現，所以描寫時認為冥府必定有蟲（見：依十四 11；約十七 13~16）；他們認為冥府中的人能夠醒一下（見：依十四 9~15）。保祿在書信中曾言及喚醒死人，就是反映這種思想；但是無論如何，冥府和今日所謂的地獄概念不同，因為冥府是惡人和善人死後的居所（見：訓九 5~6；依廿六 12~14）。

這字到舊約末期已有演變，這時，冥府已分開和惡人死後的歸處。耶穌在富翁和納匝祿的比喻中，相當清楚地反映當時這種思想。納匝祿死後在亞巴郎懷中與富翁死後的居所中間，有不可跨越的鴻溝（見：路十六 22~26）。在舊約末期的文學中，能看出當時認為冥府不是善人久居之處，天主最後要叫善人再度興起（見：詠十六 10；四十九 14~16）。這時，可以說冥府的概念已經漸漸地走向地獄的概念；因為善人與惡人已有分隔，但卻不是地獄概念的前身，因為在其中未提出「罰」的

因素。

2. 火

「火」，或是「末世性的火」，這概念才是在聖經記載中預備地獄的啓示。不論是在舊約或是在新約中，很難找到一處清楚地論及人死後立刻發生的事。因為聖經強調的是末世和末日，對於死後發生的事通常不提；所以末世的火，能夠說是預備地獄的啓示。依撒意亞先知論及天主最後對人的審判，提到了火（見：依六十六 15~16, 24），火是天主審判人的罰，依撒意亞把它和新天新地的概念對立。若然，火可以說是地獄的概念。天主，是人類的主宰，對於反抗的人用火來罰他；以色列人，則是處身於新天新地的境界裡。

除了火的圖像外，舊約中也有直接指出在世界終結時，善人和惡人不同的下場。它以賞罰的觀念來顯出天主主權在末日的出現（見：達十二 2, 5）。

總之，舊約中對於地獄並沒有特別的討論，能夠說：「天主是人類的主宰，祂是末日的賞善罰惡者」。這觀念中，啓示著地獄的存在，也曾經用火的圖像來言及末日的罰，但是有關地獄的討論，卻是闕如。

（二）新約的記載

耶穌自己曾經用過不同的字彙論及這種境界，有的是神話性的用語，有的則是歷史上的地名。

在神話性的用語裡，耶穌生前曾經用過陰間和深淵兩個字。陰間在神話中是魔鬼的居所（見：瑪十六 18），深淵則是在陰間最下層地方，也是魔鬼居住之處（見：路八 31）。

耶穌常常用革厄納（Gehenna）一字來表達地獄的境界（見：瑪五 22, 29；廿五 41），中文可把這字譯為嘆息之谷，

這是一個歷史上的地名，在耶路撒冷京城附近的山谷，那山就是本希農山；這地方在歷史上相當出名，耶穌用來譬喻地獄是最恰當不過的，因為舊約中在本希農山上，皇帝多次在此祭祀邪神，有的就竟以自己的兒女作為祭品。這些皇帝有阿哈次（見：列下十六3）、默納舍（見：列下廿一6）等人。約史雅（見：列下廿三10）曾經一度廢止此種祭獻，但不多時又重新恢復，這行動引起先知們的詛咒，在詛咒中預言說：在此山谷中，猶太子民要遭受敵人的追殺，並遭受遺棄，這山谷將成墳場和廢墟（見：耶七31~32；十九1~7）。所以，這是一個受罰受遺棄之處，用它來譬喻地獄實在恰切；至於有人傳說在耶穌生活的時候，人們把屍體丟在本希農山谷中，這傳說本身可疑。

新約也多處以多種譬喻論及地獄，《伯多祿後書》曾經以 Tartarus 一字來表達地獄（伯後二4），神話中這是一個巨人受罰，網綁巨人的地方。

總之，在聖經中常常提及對作惡的人之懲罰，通常不會談到個人死後立刻面臨的境界，因為聖經常是整體地論及賞罰惡的觀念，所以絕少提及個人。也是由於如此，在教會歷史中討論到死後的問題就會發生困難。

二、傳統中的困難

根據聖經裡與地獄有關的一些資料，在教會的歷史上，一討論到死後的問題，從教父時期伊始就不斷為兩個問題傷透腦筋，下面我們要分別討論這兩個問題：

(一) 火

對於地獄中的火，在教父傳統裡，一直認為是客體性的，甚至於聖教部有一次在文件中，曾經宣稱若有人不信地獄中有火，則可以不赦他的罪。由此觀之，教會傳統對於地獄裡的火是相當地堅持。對於火有兩派意見：

1. 現實派

現實派的代表人物是戴爾都良，他本身是一位法律學家，故此，他的學說呈法律化的色彩。對於地獄的火，他認為是真實的、真正的火，而且具有客體性；但是當時的人對於這學說引起的困難是：凡是在世界上看到的火都是會熄滅的，若地獄的火真如現實派所言是如此地真實，怎能解釋聖經論及地獄之火是永不熄滅的。這派學者認為這問題並不存在，因為在世界上也有不會消滅的火，火山就是這類的火，這答覆實際上未解決問題。

2. 象徵派

象徵派的代表人物是奧利振，他是亞力山大學派的代表人物。對於地獄的火，他的意見比後來的士林神學家更為進步，他認為火表達的是受罰，人內心的不安與憂傷。奧利振對這意見，自己小心翼翼地聲明只能對教會內的知識份子論及。

(二) 永遠的火

問題的核心在於一個有限的人犯了罪，怎能以永遠的火去罰他？

這困難在一般的教父傳統中總是避重就輕地去討論，一方面他們肯定是永遠的火，但卻是相當地外在。金口若望對這問題反問：若不是永遠的火，那怎能解釋有朝一日聖人和罪人不

能共處的現實？奧斯定更直截了當地逃避，他反說這火就是為罰那些問這種問題的人。可見在一般的教父思想裡，這問題沒有獲得解答。

奧利振論及得救的問題時，能說間接地答覆有關永火的討論；他有所謂大團圓的概念，奧利振主張：人，一切的人，甚至有人認為魔鬼也在內，到最後都能進入救恩的境界。若是如此，就等於奧利振並不認為有永遠的火存在，因為到最後萬宗歸原，都在得救的境界裡。這大團圓概念內容值得懷疑是否真是奧利振本人的思想，因為這內容我們得之於熱落尼莫和羅非，這兩位對奧利振有偏見。何況，在奧利振其他的著作中顯出有相反的看法，曾經有人問過他魔鬼是否最終也能得救？他斥之為愚昧的問題。可見，上文提及的思想內容有重新商榷的必要。

所以，永遠的火在教會傳統中，教父們視之為無法解答的困難之一。事實上，今天有名的神學家如巴爾大撒也持此見。

三、教會當局的訓導

在教會的文件中，對於地獄的存在公認是不爭的問題，至於是否死後「立即」下地獄，則有過一度的爭論。教宗若望廿二世，在亞味農流亡時期的一次諸聖瞻禮彌撒宣講中，提到過人死後並非直接進入到榮福直觀或是地獄的境界，因為肉身尚未復活；在這中間階段裡，善人瞻仰基督的人性，惡人也未進入地獄，一直到肉身復活後。

若望廿二的宣講引起當時激烈的反應。他在離世前承認錯誤，並聲明當時只是一個單純的神學反省，並不是宣佈信仰的

內容。即位的本篤十二世則清楚教導死後人立即受到永罰或是永福，所謂永罰就是失落榮福直觀¹；至於地獄，在教會文件中從未說過是一個地方，更似境界。

四、神學反省

今日人對於地獄的問題並不抱有嚴肅的態度，這是因為過去在教會宣講中摻雜過多的神話因素，否定這些神話因素的當時，也否定了地獄的內容。對於地獄問題的反省，我們剔除一切神話性，而在「罰」、「永罰」、「境界」、「失去天主」、「個人負責」……等因素中嚴肅地去反省；因為地獄不管對於人的方面或是對於天主方面，都是嚴肅的問題。我們分為四點討論，先討論地獄的存在、它的罰、地獄的火，最後分析一些附帶的問題。

（一）地獄的存在

在教會的信仰中，地獄和罰之所以存在，是因為有罪的存在，所以我們對於地獄的反省以罪為出發點。

若是按照《若望福音》的啓示，罪的產生是基於「不信」，不信基督的「我是」（見：八 21~24）；這個「我是」的字彙在《若望福音》中有特殊的功能，它反映在《出谷紀》中雅威對梅瑟的啓示（見：出三 14），所以當若望運用一連串「我是」的字彙時，暗示著天主在基督身上的親臨，包含他的宣講、行動和生命。換言之，《若望福音》中所謂的罪，是因為不相信

¹ 《天主教訓導文獻集》第 990 條。

天主在基督身上所啓示的種種；不管是言語、行動，或是生活態度上的啓示；不管是在對於天主與人關係上的，或是人對天主態度上的，或是人與人以及與宇宙關係上的啓示；凡是有不信基督啓示的態度，就是罪。於是，若望思想中的罪，具有降生性和基督性。上文是以《若望福音》為基礎對罪加以分析。

若罪如上文所言，則罪人是一個在分裂狀態中的人。因爲在人學上，基於天主創造人的目的，人的本質和本性基本上應當是在萬物中歸向基督，而在基督內歸向天主的；若罪是不信的態度，則是一種反基督、反天主的態度。於是，罪人就是在分裂狀況下的人，是位際關係上的分裂；這種分裂不是單純的，而是包含與宇宙以及團體的分裂，因爲人具體地是宇宙和團體中與基督相遇而歸向天主，於是，這分裂有宇宙和團體的幅度。

換言之，若是一個人以自己的自由意志決定採取反基督、反天主的生活態度，這個人就不只是與天主、與基督有不和諧的關係，他和宇宙和團體也產生了不和諧的關係；所以這種分裂殃及宇宙和團體。此外，分裂的存在能夠是明顯的、清楚地概念中表達出來分裂；但是也能夠是非概念性的、存在性的分裂。人可以生活在分裂的抉擇中，但是並未明顯地表達在概念裡。可見，有時人的罪是存在性的，不一定要明顯出現在概念中；這時，人是生活在宇宙中，與團體、與基督、與天主不和諧的境遇中。

所謂的地獄，就是永遠的罪。人在死亡中，完全自由地作決定性的抉擇，這是最成熟、最圓滿的基本抉擇；這時，若是抉擇拒絕天主，人自我創造爲一個罪人，他自己創造了一種分裂的境遇，永遠的分裂；在基督內，在天主內，與人、與宇宙的分裂。所以，若是有人永遠地在罪惡中，地獄的存在是必然事實。由此觀之，通常我們所謂：天主創造地獄，其實創造地獄的不是天主，是人自己，是人自己自由抉擇的後果；所以地

獄是人自己創造的境界。

更深一層觀之，若地獄的境界是天主與人斷然的分裂，其實在現世有人已在地獄的境遇中，只是未決定性地實現，因為若是人生活在大罪中，使自己與天主、與人、與宇宙、與萬物不和諧，已經是生活在人間地獄內；人是地獄的形成者，於是地獄境界本身也有著「已經—尙未」的色彩。在今世已經開始和天主決裂的人，於人的末刻，一次而永遠的抉擇中完全地實現。

於是地獄是存在的，它是永遠的罪之境界。有位神學家說：否認地獄，即是對於自由的缺少嚴肅。

（二）地獄的罰

討論地獄的罰包含討論地獄的苦，因為罰是有苦的。

在正式討論地獄之前，我們先看罰的種類。罰通常有兩種，一是法律性的罰，一是存在性的罰。法律性的罰之所以產生，為的是要保存秩序，當有人破壞秩序，使這秩序失落之時就應補償；這種罰常是外在的，和犯法行為沒有內在關係，是從外加諸人身。來自天主的罰則不然，天主的罰緣由是罪，人的罪固然有其法律性的一面，因為相反天主的誡命；但是最重要的是它還有存在性的一面，是人以自己的自由所創造的一種境界，這境界的產生，是來自人的不信以及與天主的分離；這境界深深地影響整個的人，很深地進入人的每一個層次，人的中心，以及人心的每一層次。

於是，當人的罪被寬赦之時，往往只是人的核心部分歸向天主，並不是每一個圈子都立即跟隨核心皈依天主；所以雖然人的罪是赦了，但是人的身心還能存留著痛苦、扭曲、陰暗的回憶，這類痛苦通常稱之為罪罰。另一方面，也是人在蛻變，

在從自己罪的境界的每個層次歸向天主時經歷的苦，由錯亂進入和諧而經歷苦，人在這種具體的情況下全然皈依、投順。

由罪罰的解釋，我們可以明瞭何謂地獄的罰。罪罰是內在於人的存在深度；地獄的罰也人內在於人的存在深度。所謂地獄的罰，是在永遠境界裡人的存在和天主截然分裂。人本來被造為的是歸向天主，選擇天主，但卻自由地選擇遠離天主，這與人整個存在的傾向是不和諧的，這是人在罪中的境遇，人身心所受分裂的痛苦。永遠的罪，使人存在的深處受永遠的罰。可見，所謂地獄的罰，是由於死罪的境遇形成的分裂而產生的痛苦。這苦我們稱之為地獄之苦。

地獄的苦傳統分為兩類：失苦和覺苦，對於這些苦有不少的註解，現在我們介紹三種。第一種註解是相當流行：所謂的失苦就是失落了榮福直觀（見：瑪廿五 31~46），這是從消極方面來論及地獄的苦；所謂的覺苦，就是加諸於人的，譬如：火燒……等，從外面加於地獄中受罰的人，是感覺得到的，這是從積極方面論及地獄的苦。這種註解流行於一般教理講授中。

第二種註解認為，所謂的失苦是地獄的人失去天主之苦，是與天主分裂的痛苦；所謂的覺苦是地獄中的人與團體，與宇宙有的一種不協調，在這種不協調中，團體與宇宙加諸人身的痛苦是覺苦。

對於地獄的苦的第三種註解是比較近代，它認為失苦是消極性的苦，覺苦是積極性的，外加於永罰的人。這註解出發點是罪，如上所述，若是存在性的罪，就是存在性的罰，產生的是存在性苦。因為罪是與基督和天主分裂，而且也是在基督內與全宇宙、整個團體分裂，在這情況下，產生了苦。永罰中，人和全宇宙、全人類，以及天主失去了協調，在分裂中，這是所謂失苦。這「失」卻有積極的一面，因為天主與包含在天主

內的一切有客體性，是外在於人的，所失去的正是與天主與基督，與在天主和基督內的人類團體在位際關係上的和諧，所以是客體性的，這就是「覺苦」。

依照第三種註解，地獄的苦有兩方面：一方面是失苦；一方面是面對一無交流的客體，產生的孤獨虛無的威脅和壓力，這是覺苦。譬如說：天主臨在為的是要給人生命，與人產生交流，愛的交流；但是若是人失去了與天主和諧的關係，天主臨在，由於人的拒絕，對這個人而言就是一種壓力和痛苦；聖經上常以「天主的震怒」一辭來描繪這境界。這壓力和痛苦是真實的，是外在於人的，於是人在永罰中經驗兩種痛苦：失苦和覺苦；失去天主的和諧，覺得天主臨在的壓力。

總之，地獄是永遠的罪之境界，是存在性的永罰，產生永遠的苦。所謂失苦，是指失去與天主和基督內的萬有的和諧；所謂覺苦，是出現在位際關係上的威脅與恐怖。

（三）地獄之火

聖經曾經以許多圖像來描寫地獄景象，如：蟲……等，這些圖像可以很容易地說只是一種象徵而已；但在一切的圖像中，教會傳統裡相當特殊地注意的就是「火」。過去在教會裡通常承認火的真實性，而且也願意保持這真實性。問題於是產生：若是真火，則應有某種物質因素在，又如何能給與精神的苦呢？對這問題，我們在下面圖形略作討論。

1. 火的存在

火的存在在新約的記載中，是相當清楚的。（瑪三 12；五 22；十三 42, 50；十八 8；默十九 20；廿 4；廿一 8）。

從教父時代開始，註解上都不願把火當做一個象徵，經常保持它的真實性或是客體性。

教會裡曾經發生過一件事，使我們看出教會當局對地獄之火所持有的認真態度。1890年奧地利一人在告解時，承認自己無法相信地獄的火不是象徵而是真實的；告解司鐸把這事呈到聖赦部，聖赦部在1890年4月30日答覆，若是真正不信，則可以不給罪赦。

這文件固然只是屬於紀律性的文件，不是頒佈道理，但可見教會當時承認地獄的火是真實的在，而且堅持。

2. 神學上的困難

傳統士林神學對火的真實性的反省發生困難；困難在於真實的火應該具有物質性，又如何加於精神性？

對這困難試圖解答的人很多，有人認為這火是只燒肉身而不燒靈魂。這說法產生困難，若是只燒肉身，魔鬼是否也受火燒的痛苦！而且在肉身未復活前的精神體，在地獄中有沒有火燒之苦呢？另外一種說法主張有兩種火：一種是燒肉身的，另一種是燒靈魂的。這些說法都無法解決問題，下面我們介紹兩位神學家的努力。

文都辣主張幻象論，他認為人死後實在是在地獄的火中，他承認這火是物質性的，不能給精神體帶來任何的痛苦；但是精神體是在幻象中覺得火在燒自己，也實際上受了苦。這說法一方面保持教會的傳統，火是真實地在燒，不是象徵；另一方面在表面上也解決了矛盾：人受精神上的苦是來自幻象，而不是真實燃燒之火。

多瑪斯則採取另外一種註解法，他認為人死了是真實地在火中，精神受到苦不是直接來自燃燒的火，而是人覺得自己的精神反受物質的火的束縛。所以在精神上有一種很自卑的痛苦，主體經驗到的不是燒，是一種苦。

這兩種註解都無法使人滿意，給人一種勉強地自圓其說的

印象。

3. 聖經中的火

地獄的火在聖經上是記載著的，爲了解決上文中提過的困難，可能我們得先去討論聖經中所謂的火是否與我們生活中的火是同一回事？

從聖經裡，我們發覺火的傳統常常和天主的臨在、天主的行動連合在一起。下面我們從三個傳統來討論。

梅瑟五書的傳統：梅瑟五書中，首先看到火的出現是在天主與亞巴郎定約，是在火中完成的（見：出十九 18）；天主顯現給梅瑟時，也是在火中（見：出三 2），顯現時，這火有一個特色，它不燃燒，卻吸引著人，具有一種吸引的力量使梅瑟走近它。這是在梅瑟五書傳統中顯出來的一面：天主是在火中臨在著，吸引著人走近祂。於是，火是象徵著天主的臨在。但是另一方面，在《申命紀》中，也是在火中發出天主的怒，祂是忌邪的天主（見：申四 12~24；五 25），在火中消滅祭邪的人（戶十六 35）。總之，梅瑟傳統中看出火是象徵天主的臨在，有時它吸引人，有時它罰人。

先知傳統：在聖經中曾經稱過先知「似火」（列下一 10~14），但主要是指末世的火和行動（見：亞一 4~二 5），以及天主的火（見：則廿八 18；依六十六 24）。火還是象徵天主的臨在。

新約傳統：福音中論及火與基督相當密切的關係（見：路十二 49）；在《默示錄》中的火，冒自人子眼中（見：默一 14；十九 12）。

總之，聖經中火的傳統相當久遠，綜合來說，火是天主的「臨在」和「行動」，最後也在基督身上出現。這行動有兩面：有時它吸引人接近，有時是恐怖和義怒的火。

4. 對火的新註解

發現了聖經中火的這個意義之後，我們可試著對地獄的火作個註解。

首先要肯定的是地獄的火本身不只是一些沒有內容的圖片，它事實上是客體性地真實。但這火實在就是指天主的臨在，因為天主的臨在通常是天主的愛主動地進入人中；但是在人這方面，可以接受和拒絕，這抉擇可能是在生命中發生，決定性的最後一次是在死亡中；人在死亡時邁入永恆的剎那，那時若是接受了則永遠生活在天主的臨在和祂的生命中，這是愛火；若是拒絕，則永遠面臨失落天主的焦急，這就是地獄的永遠的火。其實，地獄的火就是所謂的失苦和覺苦，是實在有的，也是客體性的，加給在地獄中的人痛苦。但是今日我們也知道，有關火的討論，現代人已失去興趣。

不過上述種種的討論，使我們發現地獄問題的基礎是在天主的問題上；若是有永遠的罪，就是地獄，所以這是相當嚴肅的一個問題，不容我們忽略。

（四）附帶問題

這裡要討論一些與地獄有關的附帶問題。

首先提到的是地獄的所在，對於這問題，我們可以斷定絕對不是在時空中的一個地方，這是一種境界；若以救恩的角度觀之，一切不得救的人的聚合就是地獄，或者也可以說，他們每個人都是地獄。

其次提及地獄的永遠性，經過上面的討論，可迎刃而解，因為不是天主創造一個永遠的地獄，地獄是人用他的自由抉擇來創造的。死時，在自由和精神最圓滿成熟之時，人作的抉擇就是永遠的，那麼，永遠的地獄是人的化工。

但今天神學家中的確有相當著名的人物，對於地獄永罰，如同古代奧利振一樣持有異議，而教會訓導似乎保持沈默。而對此，另有神學家鑒於自由意志的真實性，表示難以對永罰持否定立場。

第十五章

天堂（永福）

天堂，按傳統來說是「面對面永遠地看到天主」，這話雖源自聖經，但對今日的人已不甚適合，因為中古世紀的士林神學家把它以知識的角度解釋，再加上民間信仰，把這境界置於物質層面。若再因沿下去，它的內容不會感動人心，所以得努力提出新的解釋，適合今日的需要。天堂的永福，福在何處？這是應當回答的問題。我們分三部討論：

- 一、聖經的啓示
- 二、教會的訓導
- 三、神學反省

一、聖經的啓示

我們分別由舊約和新約的記載來看：

（一）舊約的記載

對於天堂最初的啓示在於「福」，舊約中的「福」是地上的幸福，這是基於希伯來人的宇宙觀而形成的觀念。在他們思想裡，宇宙有三層：上是天；下是陰府、海洋；人是在當中浮在水面的地上。對於雅威的超越性、至聖性如此地敏感和尊重的以色列人，一定不會想到天上去，因為天是天主所在之處，所以希伯來人的福是在地堂，在地上；後來人犯了罪失落了地堂，天主的許諾還是地上的福；福地是流奶和蜜的地方止於地上的福。這雖然是地上的福，但是不能與唯物論的福混為一談。希伯來人的福並非只建基於物質，它與遵守天主的誠命緊密地關連，以色列民族相當清楚許諾、盟約、福地之間的關係。

對於「福」，舊約啓示有轉變，從地上的物質漸漸轉向「與天主同在」；其實「與天主同在」是福的觀念，深隱於古老的傳統中，後期書寫著作中表達出來（見：創三 8~9）。此部分反映「巴不得與天主永在」的心境。這段聖經的寫成，受傳說中兩個人物相當深的影響，即厄諾客和厄里亞被雅威提昇而去的事，使以色列打破以往的束縛，進一步認為福是在於天主永在的境界。充軍前的《聖詠》反映出的「與天主同在是件樂事」的思想，已經深植以色列人的心靈中（見：詠六十三）。

至於先知傳統，原則上對於「福」的觀念還是在於地上的幸福；亞毛斯描寫的幸福是在地上（見：亞九 13~15）；依撒意亞也是以地堂的境界來描繪末世的福樂（見：六十五 17~25）；但是這種描寫的重點並不是表達當時人認為福只在於物質生活的豐盛。基於當時戰亂年年，戰禍遍地，人民飽嚙國破家亡、顛沛流離之苦，所以先知體認真正的福是在於正義、和平的境界。最後以色列人醒悟，體認到當承認天主是他們的天主之時，是最幸福的時候（見：耶卅一 33；依四十 5）。

整個智慧傳統大多對於永福持有懷疑論的態度，它常常問及人的善惡問題，以及個人的賞罰問題。經歷充軍的痛苦，又見到義人受苦、惡人享福的事實，於是產生對於永福懷疑的態度，主張享樂主義。除了充軍返國，舊約後期成書的《智慧篇》前五章裡論及永福之外，其他部分對於永福並沒有清楚的答覆。

到了舊約末期，對於永福的遠景集中在三種希望上：與天主常在的希望、復活的希望，以及永生的希望。

（一）**與天主常在的希望**：《約伯書》曾經描繪了極大痛苦中的態度，通傳相當深的思想，很可惜為一般人所忽略。約伯在極大的痛苦中，毫無出路時，他把自己轉向天主（見：約十九 25~28），這是一種「與天主同在」就是福的思想。論及罪人悔改常說「轉向天主」（見：詠五十一 9~10）；某些《聖詠》反映人的幸福是與天主同在，是以默想天主為快樂（見：詠八十四 5~6, 11~12；一一九），人希望與天主同在（詠十六；七十三 23）。至於「常」只是一個講法，還是真有「永遠」的含意？這問題在《聖詠》內無法得解答。

（二）**復活的希望**：舊約末期已漸漸啓示永生的境界，與天主常在的「常」與復活的希望是同樣的意義。

（三）**永生的希望**（見智一~五）：智慧叢書中的《智慧篇》是在希臘的思想背景中完成的，這部分的經文表示有永生的希望，所謂的「永生的希望」其實就是希伯來人的「復活的希望」。

至於「永遠生活」一字的內容，舊約中沒有清楚的描寫，但是由猶太文學和《智慧篇》中，得知它是整個人性的幸福，就如天使一般，最主要的人性幸福是「與天主同在」。

總之，舊約的啓示對於永福的境界在概念上已經漸漸地出現，但是在內容上卻不清楚。能夠肯定的是這境界是全人和天

主永遠在一起的永福境界，而不是希臘二元論中的精神世界之解脫。

（二）新約的記載

耶穌基督本人講到永福的境遇，通常運用兩種方式：一是鼓勵性的，他告訴人在天堂上有永遠生活的報酬；一是啓示性的，他也曾經運用過默示錄的文學來表示永遠的生活（見：瑪廿五 31~46）。

在新約其他的記載裡，描繪永福的境界通常可歸納成爲三點：看見天主；與基督同在和合一；人與人共融的諸聖相聚。

（一）**看見天主**：「看見」一字在舊約中的運用時常有所保留，宣稱人不能看見天主，否則就會死亡；所以舊約常以「生命」、「喜宴」來譬喻這現實。但是在新約中，這字就經常地出現，對觀福音裡耶穌宣佈真福八端時，曾宣稱心裡潔淨的人是真福，因爲他們要「看見」天主。這「看見」應當在耶穌的思想中去懂，是在天上看見（見：瑪十一 27；十八 10），而且按照若望的看法，耶穌所謂的看見是在基督內的看見（見：若一 18）。由此觀之，耶穌基督所謂的「看見」與「成爲天主的子女」兩件事是相連的。保祿書信也顯出來他認爲所謂「看見天主」就是永福的境界（見：格前十三 12）。若望著作相似保祿的看法，保祿所謂「面對面」地看見天主，若望說：認識是相似祂（見：《若望壹書》三 2）。

（二）**與基督同在**：對觀福音中，當載伯德二子求祿時，耶穌雖然宣稱是父的事，但是言語中顯出他對與他同受一洗、共領一爵的事相當地重視；這使得他們日後能與他同在（見：谷十 35~41）；耶穌也曾對十二位宗徒宣稱他們捨棄一切跟隨他的賞報，就是與他同在（見：瑪十九 28）。在若望著作中，

也記載那些存留在父愛中的人，最後是與基督、與父同住在一起（見：若十四 3, 25）。保祿書信也曾以「死是為得到基督」……等類的言語，來表達永遠的生活是與基督同在的事實（見：格前一 7~9；格後五 1~10；斐一 21~23）。

（三）**諸聖相聚**：在許多言及天國景象的描繪中，能見到諸聖相聚的境界。聖經記載：天國是使被選者相聚（見：谷十三 26~27）；使四方的人相聚（見：谷八 11~12）；是衆人大團圓之日（見：得前四 15~17）。

總之，新約中對於永福的啓示遠超過舊約，相當清楚地提及永福的境界是：看見天主，與基督同在，諸聖相聚，其實這是永福的三面。

二、教會的訓導

我們首先提出教會文件中對永福境界的教導，之後再在聖經和神學家的反省中，去討論這教導的真意。

（一）教會文件

在教會歷史中，清楚地提及永福的文件有三：法國里昂附近召開的維哀納大公會議；亞味農時期本篤十二頒發的詔書；以及弗羅倫斯大公會議¹。

今將三個文件的教導歸納如下：永福的對象是「看見天主」；看見天主的本質、天主自己²，這是三位一體的天主、位

¹ 《天主教訓導文獻選集》第 990、1000、1305 條。

² 同上，，第 1000 條。

格的天主³。文件中所用的「看見」一字本是聖經的辭彙，它繼續描寫「看見」的狀態：消極上沒有任何受造物為中介；積極上是很清楚地看。原文用三個字來形容這清楚的程度，言其為：Openly, Clearly, Plainly, 是直觀性地「看見」；在直觀時沒有一般神學中所謂的信仰和希望，因為所謂的信仰和希望這兩個字暗指隱晦，不是完全開朗的。這「看見」的後果是愉快、幸福、平安和永恆；這種直觀，按文件的指示，完全是來自天主的贈與，人靠自己的力量是毫無用處；使我們獲得這直觀的是「榮福之光」，是天主的恩惠。所以神學上「榮福直觀」代表永福。

（二）教會訓導文件的註解

敘述了訓導當局對於永福的教導，我們進一步地討論這信仰的根據，分為兩點討論：

1. 聖經的基礎

聖經中「看見天主」一辭是常見的，但它的內容有一演變。在舊約的記載中，古聖祖的傳統裡，人通常不能直接地看到天主，看到的只是一些超越的事。譬如：亞巴郎看到的是火（見：創十五 17）；雅各伯卻是以夢的方式與天主晤談（見：創廿八 13）……，由此觀之，看到的只是一些象徵，而不是面對面地看到天主本身。梅瑟傳統中，有兩種對立的看法並存：一種記梅瑟本人只看到天主的背（見：出卅三 23）；另一種記載梅瑟看見過天主（見：出廿四 11）。先知的傳統裡，也有兩種情況：一是厄里亞先知，他與天主的交往向來密切，但當天主顯現之際則掩面以對（見：列上十九 3）；但是在其他先知身上，卻

³ 同上，第 990、1000、1305 條。

顯出似乎是與天主直接的來往（見：編下十八 18；亞九 1；則一～二）。在新約記載中，論及看見天主的部分在前文中已介紹過，就如同保祿和若望所描寫的一般，是一種「面對面的」，是「認識」祂，「相似」祂。

聖經中的「看見」一辭，可在東方人的思想中去瞭解，在東方的思想中，「看見」一字是很親密的意思（見：依廿五），是進到生活的圈子中，和他一起。今日把看見分爲：一爲旁觀的看見；一爲瞻仰的看見。聖經上的看見是瞻仰的看見，這種看見蘊涵一種認識，是主體性的而不是客體性的認識，是一種結合，生活在一起（見：若十七）。

2. 士林神學家的註解

士林神學對保祿致格林多人的書信中所描繪的加以反省，並註解面對天主之情的意義（見：格前三 12）。

這段經文中表示一種認識，認識的對象是天主自身。困難在於這種認識是直接，毫無中介性。神學家們思考這種認識如何可能？他們在哲學的認識論中去探求解答；他們主張：人的認識在人的心理過程上有一種印象，也有一表象。理性認識雖然是主動性的，但當外在對象進入認識時，應當創造一個印象以形成表象；於是論到對天主的認識，無論如何都會有印象和表象兩種因素。榮福直觀不是這回事，它是完全直接的，並無印象與表象，因爲天主自己是印象和表象。所以它不是在人的概念，在受造物中認識天主；而是在天主內，沒有任何媒介。若是如此，榮福直觀是一種結合。

在我們的信仰生活中，寵愛是使我們與天主結合的恩寵；在永福中，榮福直觀，是天主親自的進入，使這結合的恩寵圓滿，讓人直接認識天主，結合於天主。這種哲學解釋顯然不易明瞭。

三、神學反省

我們在人際的關係上有一些永遠的經驗，從這出發點對永福反省也許有用，我們分爲三點嘗試。

（一）人際中的「得救與恩寵」

人的生活是「奧蹟」發生的場所，在人和人的交往中，人是彼此「救援」和給「恩寵」。這句話我們慢慢地闡述。

在人身上常有兩面：人性的一面和人格的一面。人性的一面是東西的一面，物的一面；人格的一面是主體的一面，自由的一面，是「我」，有我的自由、主體、精神。

人覺得自己不「得救」，只是由於停留在「東西」的一面，只給「人性」的需要，給他一些東西，這些東西能夠是非常精神化的，如：思想、愛情、關懷……等等；但是在給與之時，是把對方當做「東西」一般地給。給他，爲的是讓對方滿足一些「人性」上的要求。所以，雖然所給的內容是接近精神化的，但是由於贈與者本身未把對方視爲主體、一個交流的對象；也由於贈與者自身沒有尊重對方，使自己成爲一個交流的對象，只是單方面，自以爲是地給一些以爲對方在「人性」上需要的「東西」；於是，這個人始終是在不「得救」的情況中，是在東西的境遇裡。因爲人們如此對待他，只給他人性的需要，他只是得到一連串的東西，這東西能夠是：物質上的食物……等，或者是一些近於精神化的語言、思想、愛、關懷……等等，但是由於他尚未與贈與的對方形成交流，所以終究是物和物的受與授。這個人，還是停留在東西的層面，他尚未由東西性升到精神性、主體性，尚未有交流，沒有人格性的自由和創造的能力，只是物和物的「受—授」關係。

所謂的「得救」，是由人性蛻變為人格化，由物蛻變為主體化，由限定變成自由，由木然地「受—授」成為富有創造力的交流。這是人和人的來往，在真實的位際中形成的，這時是人和人的「得救」，彼此之間的關係是人格化的關係，已經不是在東西的平面上，已經精神化，是在交流的創造中。

這時能夠說彼此是在給「恩寵」，因為在位際上彼此是給，無條件的給。所謂的無條件，並不是在量上的無限，也不是按照自己所要給的無限地給；若是如此，這種無條件還是存留在東西的平面上，不能使人「得救」。真正的無條件，是在彼此的交往中靜默、聆聽；在靜默中聆聽到對方心靈的深度；在一切面具中聆聽到對方心靈的期待；在寬恕中聆聽到對方深處的無奈和真誠；這時給對方主體所要的，是針對對方最深處隱藏的需要去給，這種給才是有「救恩」性的給，是使人「得救」的給。

因為人的最深處隱藏的是天主的奧蹟；所以只有在雙方靜默、注視、聆聽之時，人方能碰觸到雙方生命深處的真實的人。這時，人是在彼此寬恕中交流著，交流的深處是在生命中的天主。這時，人超越了各種束縛，甚至寬恕罪造成的創傷，彼此真誠地相愛，互相贈與，這時產生的是創造、生命和自由。是在罪的超越中的創造，是新的生命，從罪和罪的影響桎梏中獲得的自由。這時的人是得救的人。

（二）天主與人的得救與恩寵

天主和人來往的關係上也有不得救的一面，這不得救的境遇不是來自天主，而是來自人的有罪性。以天主本身而論，本來不會出現這種境遇，因為天主本身是一切救援的根據，祂自己本身是救恩；祂不是一個抽象的天主，而是三位一體的天主，

具有位格性，是父—子—神三位。祂願意與人有親密的位格交往。祂願意把人視為主體，在交往中分享祂所有的，成為天主子女而得救恩。在這天人交往的時候，由於人的有罪、人的自私、不成全、佔有和利用的天性，人往往會把天主當作一個工具來利用，而不是在他生命中朝拜的對象、生命的主。

這時，人和天主交往為了達到一種得救的境界需要一個過程；在這過程中淨化，把天主視為工具、佔有、利用的因素，逐漸視祂為朝拜、投順、信仰的對象；這時人自身也走向自由，與天主的交往上達到救恩性的關係。這是人生命的救恩史。

同時，由於人是生活在物質世界中，在今日世界裡，天人的關係受到物質條件的限制，是在一種言語、行動的象徵中進行，這象徵本身有中介性、物質性、東西性。也就由於天人關係是在物質環境中形成的，於是免不了會發生人把天主當為東西來佔有、利用、操縱……等情況。

得救的天人關係，一方面人不再佔有天主；更好說，人以位格性接受天主、朝拜天主、投順天主，讓天主擁有整個的人。另一方面在天人交會之際，人再也不藉言語、行動為中介，卻直接地表達和交往。這時，人是進入永福的境界：被天主所擁有，在祂內與祂結合之時的直接來往。

（三）永福

永福是三位一體的天主在基督內與一切的人和宇宙發生關係，它的內容最後正如聖經所言：看見天主、與基督同在、諸聖相聚……最後能用德日進的「超級位格」來綜合一切。

永福的性質有三：是直接的、是永遠的、也是動態的。所謂直接的，意味著沒有任何的佔有，沒有任何物質性，沒有中介，也沒有象徵。這是我們信仰的內容，但是這種直接的狀態

與聖經中對於基督中保性的啓示貌似矛盾。在聖經上常稱基督爲父的啓示者，人無論在那一種神秘生活的階段都無法與基督無關，在永遠的生活中亦然；而且這一位基督是降生成人，有血肉性的基督。這時，困難發生在永福的直接性與基督的中保身份上：因爲若按教會的訓導，榮福直觀是直接的，毫無中介；如果這是信仰的內容，降生成人的基督，具有血肉性的基督，在永福的境界裡其中介地位如何？基督的中介性在永福中依然保存，只是表達的情況不同。

在世界上，人、宇宙、萬物是經過耶穌與父交往，父也在耶穌身上對人自我啓示；在永福中，是天人之間先有了直接的來往，在這位降生的基督身上表達出來。換言之，在世界上是在象徵中產生位際關係；在永遠中這位際關係表達在象徵之中，與天主聖三結合的人表達在基督的身體內，所以在永福中，直接性和教會性並不衝突。（參閱：肉身復活篇）

所謂的永遠，意味愛的奧秘；如果我們真的愛一個人，我們巴不得死亡不會臨在他的生命中。天主是愛，祂是愛我們的天主，祂又是生命，是生活的天主，所以我們存留在祂內時，我們有永遠的生命和愛。

所謂的動態：柏樂斯曾如此形容說：在現世，我們急急地尋覓祂，爲的是得到祂；在永遠的生活中，是因爲我們品嚐了祂。在今日，我們找了方才得到祂，所以天主爲我們是隱藏的；在永遠，因爲已得到了祂而去找祂，所以祂是無限的。所以在永福的境界中，人是在無限的光明中，追，追。

第十六章

靈 薄 獄

靈薄獄的問題可算是個人末世論的附帶一章，主要是討論尚未受洗就死亡的嬰兒之去向。這部分在教會的歷史過程裡，曾經一度是激烈的討論問題，因為它牽涉到我們信仰的兩個要素內含：一為天主普遍救恩的意願，一則是未領洗人的救援。我們分三部分來討論這問題：

- 一、歷史中的討論
- 二、問題的撤銷
- 三、附帶的說明

一、歷史中的討論

這部分要討論在神學歷史上靈薄獄問題之發生和興衰，然後我們在訓導當局的文件光照下，討論這問題在信仰中的嚴肅性。

（一）問題的產生

靈薄獄的問題在奧斯定和白拉奇對於原罪問題的討論中已經播下種子，只是尚未清楚地把這內容以概念來說明。

在奧斯定和白拉奇原罪問題的爭論裡，白拉奇否定原罪；他主張人的本身是好的，能夠依賴自己的能力得到生命的救恩；所以，領洗後的嬰兒進入天國，未領洗的嬰兒進入永生。白拉奇這種主張是一種自然主義，他中空了基督的救援和生命之內在連繫。奧斯定在教會信仰的立場上對這錯誤加以糾正；他肯定了原罪對人的破壞，主張若是要赦免原罪，只有經過領洗一途。基於此，未領洗就遭受死亡猝擊的嬰兒無法得救，地獄是他的歸所。但是奧斯定暗自揣度，嬰兒雖未受領洗，但是亦未以自己的自由意志犯過罪，不能與大罪中死亡的人相提並論，嬰兒受的苦亦不應與大罪中死亡的人相同；於是奧斯定把地獄之苦區分為二：一為魔鬼受的苦；一為未領洗的嬰兒所受之苦。

在原罪問題爭論的氣氛裡，迦太基地區會議召開，會議的立場顯出基本上是同意奧斯定的意見，認為人是受到原罪的破壞，需要藉聖洗聖事來寬赦原罪；但是有關奧斯定認為未領洗的嬰兒要受地獄的罰，這意見教會當局的態度是相當地保留。靈薄獄問題在此討論中播下種子。

（二）問題的明朗化和尖銳化

這早已暗存在教會生活中的問題，在士林神學的討論中逐漸趨向明朗。

由於一本書的翻譯，引起士林神學家們討論這問題的興趣，這是一本東方著作 *Pseudo-Diogenysius*，當時將其翻譯為拉丁文。書中如此論及原罪：原罪的破壞，並非積極性地使人失

去人平面上的一些東西，不是一種污染或貪慾；而是消極性地失去了天主的恩寵。在這理論的影響下，中古亞伯拉主張未領洗的嬰兒不應當受到地獄的火和地獄的罰，充其量能說他們是生活在黑暗中。亞伯拉的這種思想內容，已經相當地近靈薄獄的思想。

教會當時有一些通俗思想流傳著，他們認為地獄分為兩層：上一層裡有一些次等的苦，下一層的方是真正的地獄之苦——失苦和覺苦。由於亞伯拉的理論，他們認為未領洗的嬰兒是留在上層，那裡受的苦比下層的輕微得多。詩人但丁在其文學鉅著中，描寫這境界時，未領洗而死亡的嬰兒甚至還擁有一些幸福。

就在這樣的背景中，大亞伯爾首次運用了「靈薄」一字來表達這境界。在原文裡，靈薄是表達一種邊緣的境界。多瑪斯在當時把拉丁教會中的 *Infernus* 分為：陰府、煉獄、地獄和靈薄，他認為在靈薄中只有失苦而無覺苦，那裡只是人受罰的地方，得不到永遠的生命，但是並沒有積極的覺苦。

教會內的次等神學家進一步研究這些嬰兒在靈薄獄中的情景，描述說：這些嬰兒在靈薄獄中，基於基督的救援，在那裡也分享一些幸福，但是這幸福只是一些自然的福樂，而不是永恆的生活。

靈薄獄問題的尖銳化，是在特倫多大公會議前後，當時元始基督教以奧斯定主義為後盾，主張未領洗的嬰兒一定不能得救；但是當時耶穌會的神學家認為原罪後的人還保有人的自由，於是堅持靈薄獄的存在。這爭論在教會中達兩百年左右。其實爭論的中心並不在於靈薄獄的問題，實際上是在恩寵論上，靈薄獄卻只是必然的後果。這問題基本上是奧斯定主義和耶穌會神學家主張的自由意志之爭。

(三) 教會當局的訓導

綜合歷代教會當局的文件，對於靈薄獄問題的討論可簡述如下：首先，教會當局從來未曾正式隆重地承認過靈薄獄的存在；其次，在特倫多大公會議前後的爭論氣氛裡，勸誡雙方只能作為神學上討論和交談的資料，切勿抱有控訴對方為異端的行為。

由此可見，靈薄獄存在的問題，連在教會歷史中都是爭論點，所以不能將其視為信仰上的問題，聖經的記載裡亦無根據。

二、問題的撤銷

在十九世紀，教會當局對這問題討論的相當少，可能是由於覺得缺乏啓示的根據。在廿世紀，教會中差不多只有三分之一的要理宣講課本中提到靈薄獄的存在，這三分之一的課本大部分是在耶穌會士傳福音的地區內運用。無論如何，事實告訴我們，靈薄獄的問題在消失中。

問題的消失是由於神學上的討論促成的。首先是天主普遍救人的意願，在聖經的記載裡，顯出天主願意救一切的人（見：弟後二 4）；在靈薄獄中是不得救的境界，未領洗而死的嬰兒為數甚眾，若不領洗就永留靈薄獄中，這與天主願意普世人得救的啓示相違背。

其次是恩寵論上的問題，有些神學的理论主張靈薄有自然的幸福，這說法從恩寵論的觀點來看是非常地抽象，因為靈薄獄終究還是在基督內痛苦的境界，相當不合乎人性。

最後，靈薄問題是用來解決未領洗的嬰兒原罪未被寬赦的問題。問題的重點在於：嬰兒的原罪是否必然應經過水洗方能

被赦免？若是基於有些神學的假說：人在死亡中有一次完全成熟自由的抉擇，則這問題已不存在，因為這時嬰兒也有同樣的機會，自己負責的抉擇終身。在其他的神學討論裡，也曾有人主張嬰兒的原罪在教會的祈禱和嬰兒父母的祈禱中亦可完全赦免。今日在神學上特別強調，人在死後只有兩種境界：得救或是不得救，無所謂的中間境界。

在歷史中，我們看出來靈薄問題的產生，是要避免未領洗的嬰兒死後下地獄的殘酷結局。在今日神學上對這問題已經找到了一條出路，所以就漸形撤銷。

三、附帶的說明

庇護十二世在一次對助產士的訓話裡，曾請助產士注意為初生嬰兒付洗。這訓話的性質只是屬於一種牧靈上的討論和鼓勵，鼓勵助產士們盡量為初生的嬰兒付洗，但不是神學上或信理上的訓導。因為，過去在特倫多的會議中，有人已經提出來未領洗即死亡的嬰兒及其罪赦之問題，討論中，大部分與會教長持嬰兒「不領水洗則死不得救」的意見；但是另一方面，賈及當神學家（Cajetanus）卻力主「死於胎中之嬰兒仍得救援」。對這兩方面的爭論，當時訓導當局沒有決定性的聲明。賈氏的意見雖然大部分與會教長不接受，但也未表示是錯誤。

於是，我們能說對於未領洗死亡的嬰兒及其去處，訓導當局從未以信理的角度教導過；庇護十二世對助產士訓話的有關部分，亦非信仰的內容。神學家可以不再以靈薄獄來求解答，而且事實上不少神學家以為靈薄獄不是一個好的解答。最後，1992年頒佈的，《天主教教理》不再討論靈薄。

本書作者的「輔大神學叢書」作品簡介

輔大神學叢書 3

《福音新論》

本書共有八篇研究福音的文章。前五篇是一般性的介紹現代研究福音的歷史與方法；後三篇則具體地根據現代方法對於耶穌奧蹟的研究。

輔大神學叢書 14

《教會本位化之探討》

本書由幾位當代國際知名的學者，為本位化提供了他們的思想給中國神學一個借鏡，他們也為此開了一次座談會，並分工完成了書。全書共分七篇，第一篇是從理論上研討基督徒信仰與本位化的要求；之後五篇則分別由舊約、新約、教父學、倫理學以及法律學的領域中，廣泛地指出本位化的問題；最後一篇論及有關敘利亞基督教，亦即傳入中國的景教，雖然沒有留下深刻的本位化痕跡，卻反映出極顯著的特色。

輔大神學叢書 22

《基督的啓示—啓示論簡介》

本書對於天主的自我啓示，作了極有系統的陳述。作者彙整了「空中神學」及在輔大神學院教授啓示論中，多年來的參考資料及教學經驗，加上一些新的教材與個人反省，為基督徒了解上主為人所鋪設的天人之路，確實有助於更深的認識，是一本理想的啓示論教材。

輔大神學叢書 27

《基督的教會》

本書分兩篇。第一篇解釋教會的名稱，並循歷史路線，對不同時代的教會觀，提出概要的說明。從這些教會學的歷史，可看出不同時代所強調的重點及其產生的後果。可提供讀者見樹亦見林的整體觀。第二篇則以梵二大公會議的文獻為指南，介紹教會學的四大主題，包括「教會的奧蹟」，探討教會的本質；「教會的性質」，討論信經中稱教會是至一、至聖、至公、從宗徒傳下的四個特性及相關問題；「教會的使命」，探討教會使命與救恩的關係；「教會的結構」，論及教宗、主教、乃至平信徒等相關問題。

輔大神學叢書 29

《耶穌的名號》

本書可說是新約基督論的一部分。新約基督論研討新約諸書對耶穌的信仰。至於新約中耶穌的名號，都是出自初期教會，用來表達他們信仰中的耶穌。因此基督的名號誠是認識新約教會對耶穌信仰內容的一環。新約中耶穌的名號有四、五十個之多，本書詳述重要的十多個名號。並對不同時代與文化下，對耶穌所稱呼的名號及其基督論觀點亦有所介紹。

輔大神學叢書 30

《耶穌的奧蹟》

初期教會宣講基督時，不能不談到他的生平；於是自然要向與主一起生活過的人採訪有關他的言行，甚至是耶穌公開宣

講前的生活片段。這一切並非只為滿足好奇心，而是為了教會信仰生活的需要。四部福音皆因如此記載了耶穌生平與言行。

本書作者在輔大神學院教授基督論時，有時也選擇耶穌的事蹟來說明他生命的過程，並根據新約指出教會在這些事蹟中已注入的信仰。這本關於耶穌生平重要事蹟的探討，定名為《耶穌的奧蹟》，因為：奧蹟是天主啓示的真理，而天主啓示的高峰是耶穌基督，他的言行都是奧蹟，是教會宣講與瞻仰的對象。本書深入淺出，不僅對神學生，對一般信徒在宣講與瞻仰基督上亦有助益。

輔大神學叢書 33

《神學簡史》

本書共分「神學簡史」「教會學簡史」「基督學簡史」三大部分，循著歷史脈絡，分述其演進與發展。兩千年來，教會的信仰因著信者的思考不同，而呈現出不同的反省。使神學在時代中有所發展。本書層次分明，逐章讀來，對於歷史中人類對於天主啓示的思考與回應，必能有所瞭解。

輔大神學叢書 38

《教會的使命與福傳—梵二後卅年思想發展》

梵二大公會議專注於教會向「萬民」的使命，也就是宣講福音和培植教會。但梵二落幕不久，各地改革浪潮衝擊著普世教會（尤其拉丁美洲興起的解放神學），有關教會使命與福傳的理念，亦發展出劃時代的分別。這些議題在神學界中，逐漸發展出天主聖三性使命與教會使命之分。按聖經所予教會的使命，應當即是福傳使命，但福傳的內涵有所發展，使命亦應有

所改觀。本書收集了近廿五年所發表過有關使命和福傳的文章，一方面說明其內涵與意義，以肯定教會與神學工作者的使命；另一方面，亦介紹了大公會議及領導普世教會的兩位教宗的使命與福傳思想。

輔大神學叢書 45

《中國大陸天主教—牧靈與神學反省》

本書收集了張春申神父近十年來所發表的相關文章。作者雖然並非身處中國大陸之內，僅以天主教神學工作者身分，以梵二《教會憲章》的教會學思想為經，根據有限的切身經驗與經常的觀察和閱讀為緯，經過神學反省而寫下的作品，並未完全與現實隔離。

全書分牧靈之部和教會學之部兩大部分。牧靈之部有五篇文章，從海外教會人士與大陸教會接觸時，應具備的〈橋樑教會的基本態度〉，到〈教會在中國現代化過程中應扮演的角色〉，處理大陸教會相關福傳的各種牧靈問題，都做了分析反省。

教會學之部有五篇文章及一篇附錄，把大陸教會現況與梵二《教會憲章》教會學理念做了分析比較，提出大陸教會在發展及成長的同時，應注意到的因素。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士諍 合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓
22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述	光啓

27 基督的教會	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀－天地人合一	谷寒松、趙松喬 合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦 著、何麗霞 譯	光啓
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓

國家圖書館出版品預行編目資料

基督信仰中的末世論 / 張春申 著.-- 臺北市：光啓文化，2001.03（民
90）

冊；公分（輔仁大學叢書；53）

ISBN 978-957-546-422-6（平裝）

1. 世界末日

242.6

90001460

圖文神學叢書 53

基督信仰中的末世論

2001年3月初版

2010年9月初版二刷

◎ 版權所有·翻版必究◎

著者：張春申

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

編輯委員：曾慶導、張春申、房志榮、谷寒松、胡國楨

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email：thcg2035@mail.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

郵政劃撥：0768999-1(光啓文化事業)

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：胡國楨

Email：kcg@kcg.org.tw

中文網址：<http://www.kcg.org.tw>

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：(02)2367 3627

定價：250 元

光啓書號 107099

ISBN 978- 957-546-422-6

基督信仰中的

末世論

本書介紹

「末世」是基督信仰的基本向度之一，教會用來描繪救恩史上最後一個階段；因著基督的來臨及其死亡與復活，救恩史進展到最後一個階段，在這階段，天主的啓示已經在基督身上完全展露；整個人類已在基督身上答覆了天主，天主的救恩從基督身上已永不後退地進入了人間；但它尚未達到圓滿的彰顯。所以末世有著「已經尚未」的兩面與張力。

末世論是根據教會的信仰論及人類生命、人類歷史圓滿彰顯的一門學問，涉及「個人」、「人類團體」和「宇宙」三幅度。因而全書分三大部分：導論部分探討有關末世論的基本問題；第二及第三部分則分別闡釋人類和個人的末世論。其闡釋方式，先從聖經出發，然後根據教會訓導來作信理得確立，最後是神學反省。

ISBN978-957-546-422-6 \$250



9 789575 464226 00250

光啓書號 107099

定價 250元