

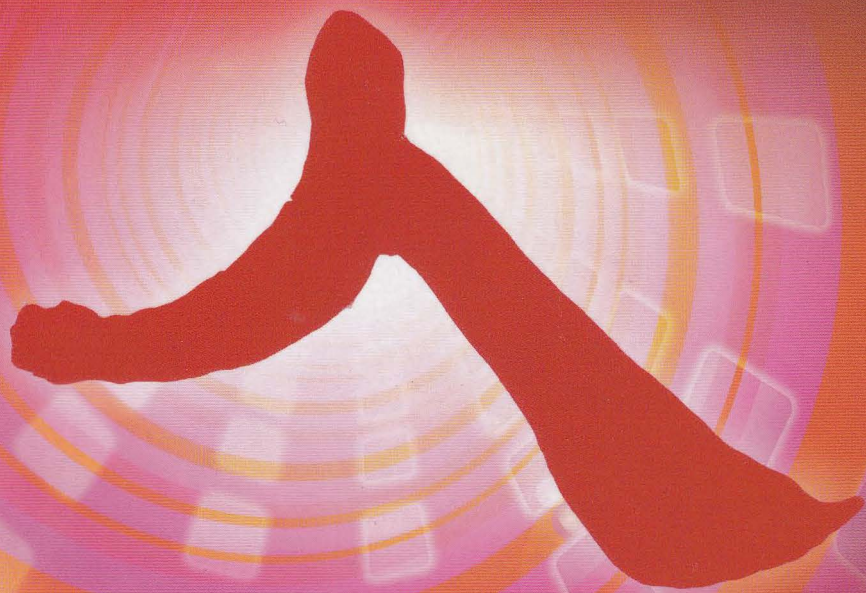
神學中的人學

天地人合一

(增修版)

谷寒松 著

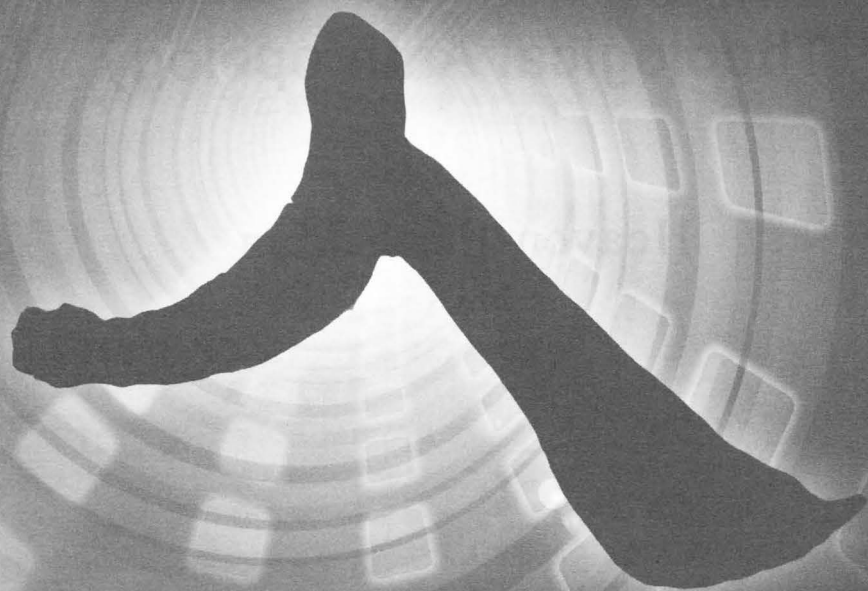
信理



輔大神學叢書84

神學中的人學

天地人合一 (增修版)



谷寒松著

2008年11月

光復文化事業
Kwang-hua Cultural Service

NO. 84
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Theological Anthropology

Heaven-Earth-Man

— MAN —

By Aloisius (Luis) Gutheinz, S.J.

目 錄

xi	修訂第四版序
xii	三版序
xiii	二版序
xiv	原序
xv	本書研讀指南
xvii	參考書目

第壹篇 緒論

3	第一章 神學的地位與方法
3	第一節 神學的地位
5	第二節 原則：方法的整合
	一、傳統的態度
	二、近代的變化
	三、現代神學家一般的看法
	四、新的因素
	五、理論與實踐的關係
	六、結論
16	第三節 實用：方法的運用
18	研究反省題
19	第二章 「神學的人學」是什麼？
19	第一節 「神學的人學」史
22	第二節 今日較有代表性的「神學的人學」
	一、從天人來分
	二、從出發點來分
27	第三節 「神學的人學」應有的特色與內含
	一、特色
	二、內含
29	研究反省題

- 31 第三章 今日世界中的「神學的人學」
32 第一節 今日思想潮流中的「神學的人學」
一、科學方面
二、哲學方面
三、宗教方面
41 第二節 今日世界大問題中的「神學的人學」
44 研究反省題

第貳篇 人，你從何處來？

- 47 第一章 人類的出現
47 第一節 人類出現的過程
一、科學家的假設
二、哲學家的假設
三、聖經的敘述
四、教父的看法
五、教會的訓導
六、創造主義的論點
七、神學反省
84 第二節 人類出現的狀況
一、原祖
二、地堂
94 第三節 人類出現的狀況
一、中國哲學的觀念
二、西方哲學的觀念
三、生命的我見
102 研究反省題
- 103 第二章 個人的到來
103 第一節 胚胎學的知識
105 第二節 聖經、教父與教會思想
一、聖經的看法
二、教父的觀點
三、教會的思想

- 115 第三節 神學反省
 一、個人到來的兩種原因
 二、兩種原因的共同行動
 三、個人到來過程中的三層次
 四、今日的問題
- 122 研究反省題

第參篇 人，你是誰？你做什麼？

- 125 第一章 人是「你—我」、「我們」、「萬物之靈」
- 126 第一節 入門反省
 一、今日人文科學家的看法
 二、中國傳統思想中的主張
 三、亞洲人的體驗
- 129 第二節 人是「你—我」的關係
 一、基本事實
 二、聖經的表達
 三、教會的態度
- 132 第三節 人就是「我們」
 一、基本事實
 二、聖經的看法
 三、教會團體的歷史與訓導
- 137 第四節 人是萬物之靈
 一、人是勞動者
 二、人是「人的世界」之創造者
- 147 研究反省題
- 149 第二章 人是「一位」（位格）
- 149 第一節 概念的澄清
 一、「我」與「自我」
 二、人格
 三、心
 四、位格
- 153 第二節 聖經的看法
 一、位格
 二、心

155	第三節 位格概念的歷史
	一、古代哲學的分析
	二、希臘教父的思考
	三、日後思想的發展
	四、綜合
	五、位格化與集體位格
164	研究反省題
165	第三章 人是天主的肖像
165	第一節 概念的澄清
	一、人是天主的肖像
	二、基督是天主的肖像
	三、人是基督的肖像
171	第二節 神學史上的不同詮釋
	一、由天主而論
	二、由人而論
173	第三節 教會訓導
	一、梵二的教導
	二、教宗的信念
175	第四節 神學反省
	一、以基督為中心的人學
	二、由人是天主、基督的肖像看罪的真諦
	三、人權
178	研究反省題
179	第四章 人是歷史過程中的存有物
179	第一節 歷史過程中的人類
	一、概念的澄清
	二、人類歷史的描繪
	三、聖經的看法
	四、西方思想家的歷史觀
	五、教會訓導
192	第二節 歷史過程中的個人
195	研究反省題

第肆篇 人，你是什麼？

- 199** 第一章 人性內在的結構
- 199 第一節 一體模式
- 一、哲學性的一元模式
- 二、聖經中的一體模式
- 205 第二節 二分模式
- 一、民間的二分觀
- 二、中國哲學的二分論
- 三、西方哲學的二分論
- 四、教會訓導
- 210 第三節 三層模式
- 211 第四節 多元模式
- 212 研究反省題
- 213** 第二章 人的性別
- 213 第一節 入門反省
- 215 第二節 聖經的看法
- 一、舊約
- 二、新約
- 220 第三節 教會訓導
- 222 第四節 神學反省
- 224 第五節 具體結論
- 226 研究反省題
- 227** 第三章 罪：人性的幅度
- 227 第一節 罪的探討
- 一、聖經中對罪的啓示
- 二、解除罪的面具
- 229 第二節 罪的言語表達
- 一、污點
- 二、違法
- 三、歧途
- 四、冒犯天主

- 233 第三節 世界性的罪及結構性的罪
一、世界性的罪
二、結構性的罪
- 237 第四節 原罪
一、聖經中的原罪
二、神學反省的原罪
- 241 第四章 人的超性**
- 241 第一節 為何要講超性？
- 244 第二節 聖經的看法
- 245 第三節 教會思想中的超性觀
- 250 第四節 四個模式的解說
一、士林神學的傳統說明（模式一）
二、新士林神學的新探討（模式二）
三、拉內的解釋（模式三）
四、我們的看法（模式四）
- 262 研究反省題

第五篇 系統神學說明及應用

- 265 第一章 思想典範的轉變**
- 265 第一節 神學史上思想典範的轉變
- 268 第二節 新發現與新思潮
一、自然科學方面
二、人文科學方面
三、哲學方面
四、神學方面
- 279 第三節 從「實體形上學」到「關係形上學」
一、實體形上學
二、關係形上學
- 288 研究反省題
- 289 第二章 系統的解釋**
- 289 第一節 人是關係
一、五個幅度的關係

	二、彼此滲透
	三、接受與給予的節奏
	四、關係的中心
303	第二節 人是結構
	一、五個幅度關係的結構
	二、輔助原則
	三、價值體系
	四、俗化
314	第三節 人是過程
	一、真相
	二、認識
323	第四節 綜合
327	研究反省題
329	第三章 應用
329	第一節 神學的應用
337	第二節 生活應用
340	第三節 靈修應用
343	人名索引

圖表目錄

4	【圖 1】神學的地位與特色
5	【表 2】神學方法傳統的態度
9	【圖 3】神學方法現代神學家一般的看法
11	【圖 4】郎尼根意識動態四因素
12	【圖 5】較合理的神學方法
14	【圖 6】理論與實踐的關係
52	【圖 7】科學家的人類起源論
55	【圖 8】德日進進化論
61	【圖 9】司祭本的天主創世解
75	【表 10】天主教與創造主義者進化觀的立場
97	【圖 11】方東美宇宙建築圖

- 114 【圖 12】個人靈魂來到之時間
- 121 【圖 13】人類與個人到來的綜合圖
- 142 【圖 14】《論人的工作》通論中人、工作、資本之價值體系
- 144 【圖 15】影響環境因素圖
- 149 【表 16】人精神主體名稱比較表
- 163 【表 17】人位格的五因素
- 181 【圖 18】人類歷史
- 187 【彩圖 19】路加的救恩歷史觀
- 188 【彩圖 20】保祿的末世歷史觀
- 194 【圖 21】各信仰階段呈現的力量或德能
- 207 【圖 22】亞里斯多德型質論的整合二分論
- 207 【圖 23】多瑪斯解釋的型質整合二分論
- 210 【表 24】人性二分論
- 211 【表 25】人性三層模式比較表
- 211 【圖 26】人性多面模式圖
- 252 【圖 27】士林神學對超性的傳統說明
- 255 【圖 28】新士林神學對超性的新探討
- 257 【圖 29】拉內對超性的解釋
- 261 【圖 30】我們對超性的看法
- 267 【圖 31】教會與神學史上思想典範的轉變
- 278 【圖 32】中國傳統思想中的「人」
- 280 【表 33】「存有者」分析表
- 287 【圖 34】論人的實體形上學與關係形上學綜合圖表
- 301 【表 35】人、耶穌與天主位格的比較
- 311 【圖 36】基督徒價值體系
- 317 【表 37】時空整體表
- 323 【圖 38】關係、結構、過程三範疇綜合圖
- 325 【彩圖 39】默觀圖(一)
- 326 【彩圖 40】默觀圖(二)

增修第四版序

《神學的人學》從第三版至今已有 12 年，當然從學術界的研究過程中，也得到一些新的靈感，並要提出一些新的參考書目。在更深入地思考本書的整體內容後，特別要提出三項修改：一、第三篇的題目本來是：「人，你是誰？」我們為加強內容改為：「人，你是誰？你做什麼？」；二、本書第四篇本來分三章：人性內在的結構、人的性別、人的超性，我們為加強內容，將朱修德神父（José Ramón de Diego, S.J.）的「聖經中的人學」上課教材中，有關「罪...人性的幅度」，當作本書第四篇的第三章，因此本篇增為四章；三、全章的「註解」不再列於章後，而列於每頁下面。

萬分感謝神學叢書編輯室主編胡國楨神父、楊素娥老師、光啓出版社的積極合作，以及在原版、二版、三版所提及的諸位恩人們。

希望藉著這些修改及補充，《神學中的人學》增修第四版能合乎當代神學中有關人的奧秘的反省，使神學中的人學更臻完善。

谷寒松，於台北，2008 秋

三版序

本書出版 8 年以來，很感謝同學、同道、朋友們有心閱讀，並提出一些修正改進的意見。本書三版中，要修正二版中的一些疏漏錯誤，及在第五篇中說明兩個特殊詞彙，即「典範」（paradigm）與「實體」（substance）。在第二版中，本以「典型」來翻譯 paradigm，原是要表達 paradigm 比較廣義的意思，就是一般性的「思想模式」。但最近幾年內，學術界越來越狹義地以「典範」來表達 paradigm 的學術意義¹。同樣，在第二版中，尚用「本體」來表達（substance）的意義，是跟著天主教會一般傳統的說法。但近年來，哲學界越來越清楚地以「實體」來取代「本體」，本著作也跟著用法加以修正。

本書為「天地人」三部曲中的第一部，其他兩部也已問世，感謝光啓出版社的積極合作。希望「天地人」三部曲幫助讀者，在共同的地球村，讓天主·上帝做主，如此「獲得生命，而且獲得更豐富的生命」（若+10）。

谷寒松，於台北，1996 年春

¹ 請讀者參閱《西洋哲學辭典》，台北：華香園，1988；及《神學辭典》，台北：光啓，1996。

二版序

《神學中的人學》出版不到兩年，即將售罄。在此二版之際，除了修正一些疏漏錯誤，爲使更臻完善，我們不惜重新打字，以利大幅修改。其中第一篇改動最大，因授課時逐漸感到，從神學概論入手，先瞭解神學在學術中的地位及神學方法，再問「神學的人學」是什麼？最後，爲避免閉門造車，探討一下今日世界的思潮及重大問題中的人學，更爲合理，故把第一章及第三章完全調換過來。

此外，今人身處的時代，具挑戰性的新思想層出不窮，爲使讀者溫故而知新，我們又加入一些科學家提出的新發現，以及幾本新的參考書。最後，爲讀者尋查有關學者的方便，在末尾再加上人名索引。

本書出版以來，很感謝同學、同道、朋友們有心閱讀，並提出一些修正改進的意見。特別感謝姜其蘭小姐爲二版的修改、補充、校對等工作又給予協助。「天地人」系列神學叢書已出版兩本，竟未曾提及支持出版的大恩人米理明神父（Robert Miribung S.J.），耶穌會奧地利省募款人，在此也對他慷慨支援輔大神學院之出版工作，致上十二萬分的謝意。May God bless him and his staff in the Mission Procuration of Vienna, Austria.

谷寒松，於台北，1990 年秋

原 序

「凡成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裡，提出新的和舊的東西」（瑪十三 52）。這句話，正說出了一個神學教育者，一方面在奉教會之命述說信仰團體歷來所闡發的信仰思想；一方面要面對今日、明日的的生活實況，嘗試提出新的信仰解說。這樣的工作，也反應地方教會的兩面：一面是與過去的教會吻合不悖；一面則在新的多元境遇中，不斷尋求新的表達方式。本書的思想是筆者二十年研讀、執教累積所成，尙未完備；但因學生需要，教會多方鼓勵，刊印成書；不足之處，尙須教會內弟兄姊妹不吝時加指正。

在此，特別感謝多年來同學們耐心聽講，質疑問難，並在生活中實際運用。感謝姜其蘭小姐有始有終、耐心細心，協助作者編寫校對；景耀山神父不辭辛勞審閱，提供寶貴的修正意見；也感謝趙松喬神父作最後的修訂整合。光啓出版社的積極合作予以出版，也於此一併致十二萬分的謝意。

最後，祝讀者藉真天主、真人的耶穌基督，更認識人的奧秘，而「獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十 10）。

谷寒松，於台北，1988 年秋

本書研讀指南

「神學中的人學」為今日神學中的一門課程。神學基本上在論天地人合一的奧蹟；論人時，幾乎碰到神學的全部論題；但這並不是說我們要以人為中心地把神學簡化為人學，而是要把人的奧秘，從整個信仰的宇宙中描繪出來。

過去的神學，是以天主為中心擬定課程，並無所謂的「神學的人學」，只因近代思潮與中國本位思想，都重視「人」，故而漸有「神學的人學」的形成。有關恩寵、原罪、信望愛之論題，因傳統神學仍劃為獨立的三個學科，並有專書出版，本書僅作配合性的說明。

書中我們盡量說明思想背景及學術理論的原則，如：基本的信仰立場、思想模式、思想典範的轉變，以及理論與實踐的關係（第一篇第一章、第三章、第五篇第一章）。另外，我們生活在中國，特別按中國人的問話方式，先問你從哪裡來—先尋根（第二篇）；再問你是誰？你做什麼？（第三篇）；然後才問你是怎麼樣的人（第四篇「罪：人性的幅度」）。在這三大問題背景上，我們提出新的嘗試，以關係、結構與過程三個範疇，系統解釋人的奧秘（第五篇第二章），並將此系統解釋應用在神學其他課程上（第五篇第三章），以證明其合理可信。

末了，我們願意提供給讀者幾點閱讀的指引：

1. 參考書目只是一些入門的基本參考資料，其他與內容直接相關的參考資料，皆列於正文的註內。
2. 聖經諸書簡稱，來自天主教思高聖經附一「引用經書簡字表」(1977頁)。
3. 人名第一次出現，附上原文及生卒年，以後僅寫中文。但若該人尚不為人所熟知，則仍附原文。梵二文獻、教宗通諭第一次出現，附公布年月日，以後則從略。
4. 每章結束，列有研究反省題；全章諸「註」則列於當頁下面。
5. 圖雖有限，本書所述理論性整體人觀，輔以具體圖像必有助益。不論以理論或圖像方式表達，都在幫助讀者深入人的奧秘，深入天主無限的奧蹟，畢竟人的深處即是天主。

參考書目

- 此處僅列神學的人學之基本參考書，其他與某部分正文相關的參考資料，皆列於書中「註」內。
- 欲尋更多參考書籍，請參閱神學雜誌 *Ephemerides Theologicae Louvaniensis*，有關人學的資料皆在 De Deo Creante et Elevante（論創造與提升者天主）與 De Gratia（論恩寵）兩個標題下。

1. 輔仁神學著作編譯會，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1978：14 號世界，32 號人，33 號女人，34 號性別，35 號神（氣），36 號肉體，37 號靈魂，38 號身體，39 號良心，58 好勞動。
2. 思高聖經學會編著，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1975：31 號人，65 號女人，71 號工人，253 號心，421 號本性，436 號生命，452 號伊甸，458 號先存，560 號肉，561 號肉身，579 號自由，601 號血，620 號位格，716 號良心，889 號性，1429 號原祖父母，1684 號婦女，2104 號聖神，2236 號精神，2616 號靈魂。
3. 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，台北：光啓出版社，1996 初版，2008 再版（請參照各詞條後的參考書目）：11 號人，12 號人化，13 號人文主義，14 號人的尊嚴，15 號人爲中心說，16 號人權，18 號工作，27 號女人，28 號天人，31 號天主子民，48 號天地人合一，58 號世界，67 號中國倫理學，68 號中國哲學，71 號內在性，81 號文化，87 號未來，92 號正統實踐，93 號正義，98 號本地話，99 號本罪，106 號生命，107 號生活品質，119 號主體，140 號西方哲學，141 號西方靈修，145 號存在，146 號存在主義，150 號成義，154 號死亡，158 號先存，164 號自由，169 號自然律，171 號自然真理，175 號自然

渴望，176 號自然與恩寵，185 號多偶制，187 號宇宙，203 號私慾偏情，206 號位格，207 號位格思想，213 號良心，226 號東方靈修，230 號來生，245 號物化，252 號服從潛能，253 號性，266 號宗教，283 號社會，294 號型質論，299 號相對主義，304 號思想典範，305 號科學與宗教，307 號俗化，308 號俗化主義，309 號俗化思想，322 號信仰與理性，325 號皈依，338 號原始正義，341 號原罪，342 號原罪神學，360 號倫理行爲，362 號倫理道德，365 號家庭，387 號神學方法，391 號神學與科學，398 號理性主義，399 號理論與實踐，440 號基督徒倫理生活，443 號基督徒價值，444 號基督徒靈修，474 號啓蒙運動，481 號情況倫理學，488 號婚姻聖事，491 號陰陽，492 號超性，493 號超性主義，494 號超越性，509 號單偶論，511 號無名基督徒，520 號進化，521 號進化主義，522 號進步，541 號結構性的罪，590 號過程神學，591 號罪，592 號罪咎，605 好節育，614 號新神學，615 號意志主義，620 號道德律，624 號補贖，628 號輔助原則，632 號稱義，633 號誘惑，638 號實現與潛能，641 號實體，661 號墮胎，662 號墮落，663 號樂園，665 號歷史，672 號獨身，676 號擬人，677 號臨在，696 號關係，698 號類比，709 號靈魂不滅，710 號靈修。

4. 梵蒂岡第二屆大公會議，《教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et spes GS*），4~19，200~242 號。
5. 近代教宗們的通諭：
 - 良十三世，1891 年《新事》（*Rerum novarum*）通諭。
 - 碧岳十一世，1931 年《在第四十年》（*Quadragesimo anno*）通諭。
 - 碧岳十二世，1950 年《人類的》（*Humani generis*）通諭。
 - 若望廿三世，1961 年《慈母與導師》（*Mater et Magistra*）通諭。
 - 若望廿三世，1963 年《和平於世》（*Pacem in terris*）通諭。
 - 保祿六世，1967 年《民族的發展》（*Populorum progressio*）通

- 諭。
- 保祿六世，1968年《人類生命的》(*Humanae vitae*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1979年《人類的救主》(*Redemptor hominis*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1980年《富於仁慈的(天主)》(*Dives in misericordia*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1981年《人的工作》(*Laborem exercens*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1986年《將主及賦予生命者》(*Dominum et vivificantem*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1987年《對社會事務的關懷》(*Sollicitudo rei socialis*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1991年《第一百週年》(*Centesimus annus*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1993年《真理的光輝》(*Veritatis splendor*) 通諭。
 - 若望保祿二世，1981年《信仰與理性》(*Fides et ratio*) 通諭。
 - 本篤十六世，2006年《天主是愛》(*Deus Caritas est*) 通諭。
 - 本篤十六世，2007年《我們在希望中得救了》(*Spe Salvi facti sumus*) 通諭。
6. Rahner, Karl 等編, *Sacramentum Mund -An Encyclopedia of Theology I~VI* (有三本與六本兩種版本), New York, London: Herder & Herder, Burns & Oates, 1968~1970: body I 233~235, freedom II 349~362, grace II 409~427, history III 31~47, man III 358~370, nature IV 171~181, original sin IV 328~334, person IV 404~418, personalism IV 419~423, relation V 240~242, sex VI 73~77, soul VI 138~141, work VI 368~373, world VI 375~381。
 7. Commissio Theologica Internationalis, "Theologia-Christologia-Anthropo-logia"(國際神學委員會,〈天主論、基督論及人學〉), *Gregorianum* 64 (1983, 1), 5~24。
 8. 奧脫著, 王維賢譯, 《天主教信理學》上, 台中: 光啓出版社,

- 1967：第二部：天主的創造工程，158~182。
9. 德日進著，鄭聖冲編譯，《人的現象》，台北：先知出版社，1972。
 10. 蔡松煨著，《創造與進化的研究》，台北：聖經與信仰社，1983。
 11. 潘柏滔著，《進化論—科學與聖經衝突嗎？》，台北：校園書房，1984。
 12. Rulla, Luigi M. *Antropologia della vocazione Cristiana—Basi interdisciplinaria*, Monferrato:Piemme, 1985。
 13. González Faus, José, *Proyecto de hermano—Visión creyente del hombre*, Santander:Editorial Sal Terrae, 1987。
 14. 谷寒松、趙英珠，〈論教會在現代世界牧職憲章：40年來的回顧與展望〉《神學論集》149、150集（2006冬），425~479頁。
 15. 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，台北：台灣商務印書館，2007。
 16. 高立良（Corneille Hermans）著，*Enrichissement de la méthode théologique grace au concept de beauté enrichi par le regard écologique:une contribution à la méthode théologique aujourd'hui*，輔仁大學神學院碩士論文，2007.12。
 17. 林鴻信著，《點與線：論人》，漢語基督教文化研究所叢刊，香港：道風書社，2008。
 18. 林鴻信著，《誰啓蒙誰：論啓蒙》，漢語基督教文化研究所叢刊，香港：道風書社，2008。
 19. （DS）：Henricus Denzinger, Adolfus Schönmetzer S. I., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*；鄧辛疾、蕭默治集，《信理倫理大成》，施安堂譯，《天主教訓導文獻選集》（台北，1981第二版）。此後，本書已經絕版，改由「輔仁神學著作編譯會」依據以下最新版本重譯，即：（DH）：Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*（Freiburg: Herder，第40版，2005）；鄧琴格、許納曼，《天主教訓導文獻選集》（台北：光啓，2009初版（原文第40版））。以下以DH簡稱此書。

第壹篇

緒論

梵蒂岡第二屆大公會議以前，在神學課程裏並沒有「神學的人學」，今日何以出現？難道過去的人不予論究？當然不是。梵二前的神學，只是不曾把「人」當作主題全面予以探討，而分別在天主的創造論與提升論中，論人的受造、人的提升與成義、人的本性與超性，在原罪論中論人犯罪的由來及其後果，在救恩論中論人對真福的渴求……。換言之，有關「人」的內涵，在過去的神學課程中並非沒有，只是分散不顯而已。那麼，何以梵二以後特別集中討論「神學的人學」？原因可從三方面來看：

1. 西方大約由十六世紀文藝復興、啓蒙運動倡導自由、平等、民主，崇尚人的理性起，「人」的重要性日益升高。十九、廿世紀盛行的存在主義發掘個人的存在深度，社會主義以現世為念，無神論否認人以上的存在而以人為宇宙的中心……，更使「人」成了現代人注意的焦點。
2. 教會過去大體以天主為中心，重出世的生活，思想變化不大；梵二大公會議產生了劃時代的思想躍進，決定重新進入世界，謀與世人攜手共同邁向圓滿的明天。由是，和世界思潮相遇之頃，靈思勃發，對「人」的反省於焉大增。
3. 中國數千年來受儒、道、佛三家深遠的影響，重視人性內在的價值及超凡入聖步向生命圓滿的途徑，致使「人本位」的人文思想成為中華文化的特色。今日在政治、經濟迅速的變革下，個人有了更多自我發展的機會，「人」的重要性因而大為提高。因上述諸種因素，激增的人觀材料，既有集為一學的必要，也有專題討論人各面向問題以表達教會立場之需。

在此緒論中，我們將研討一些「神學的人學」之入門問題。進入神學以前，我們先看看神學在學術中究居何種地位？研究論述的方法當注意什麼？然後說明神學的人學究竟是什麼？其發展歷史、代表性例證，以及其應有的特色與內含；最後，再略事瀏覽神學的人學在今日世界遭遇那些思潮？遇到何種重大問題？

第一章

神學的地位與方法

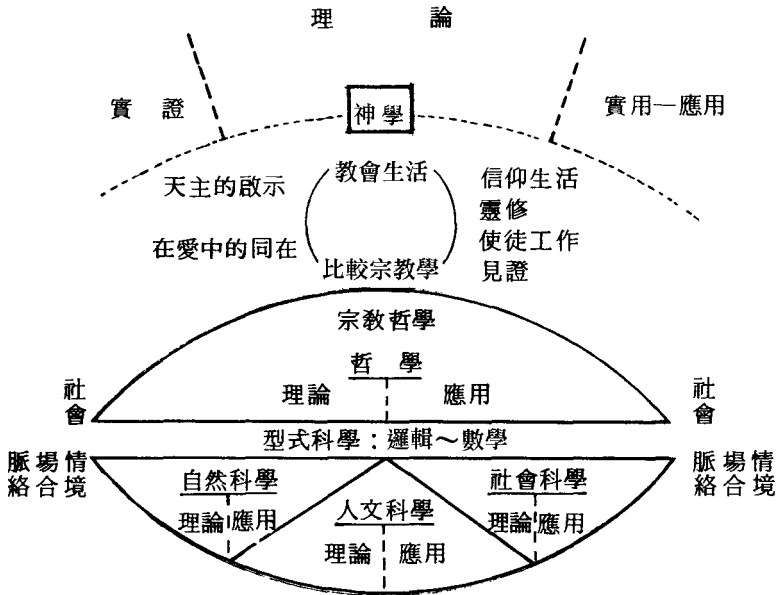
各種宗教皆有其神學。雖然有些國家尚未列入大學的課程中，但從整體來看，不能否認神學也是一種學術。學術的範圍很廣，神學在其中居於何種地位？有什麼特色？在本章第一節，我們將予以簡述。

近百年來，自然科學被視為典範，把理論與實際生活分為兩個不同的領域，康德（Immanuel Kant 1724~1804）復以其純理性批判分之為二；今世思想學術乃至神學界則日益有人疑惑，是否應當指出二者相互補充的張力？於是在方法上日趨注意理論與實際生活的關係。為免神學蟄居象牙塔中，神學的方法也就成為我們迫切關注的問題。方法之學甚廣，在此無法詳述，僅就要點及值得注意的思想原則略事說明，以便讀者將神學與具體生活拉近。後面兩節我們即從原則與實用兩個方面論說。

第一節 神學的地位

「神學」在學術界中的地位與特色可參看【圖 1】。一般學問可分自然科學、人文科學及社會科學，研究可見世界的種

種現象，都有理論及應用二部分。在一般學問及哲學之間，有型式科學，即所謂的邏輯或數學，以數與量及思想為討論對象。然而我們都生活在社會的脈絡、場合或境況中，綜合研討人生的意義，稱之為哲學。哲學亦有理論及應用二部分。教會團體是耶穌所建立的信仰團體，靠天主的啓示和信仰來生活，有其靈修生活方式、使徒工作及見證。在此團體中，有一個範圍是學術性的信仰反省和研究，就是「神學」。「神學」可分成三部分：實證、理論、應用。教會是靠啓示而生活的團體，所以應將啓示加以證實；信仰要有較系統的說明，所以有信理神學等理論；理論必須落實在生活中，所以又有應用的部分。



【圖 1】神學的地位與特色

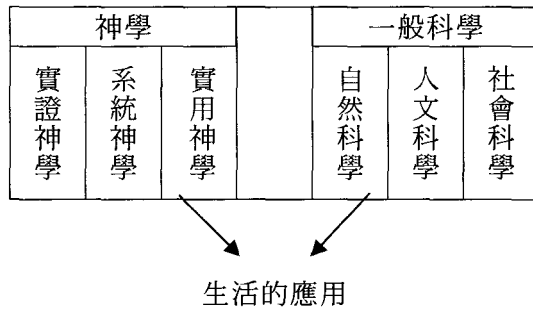
・說明：在哲學與神學之間的連貫方面，參閱教宗若望保祿二世 (Ioannes Paulus II 1978-2005) 之《信仰與理性》通諭(1998.09.14.)

第二節 原則：方法的整合

此處要概述傳統的態度、今日神學方法的概況，以及理論與實踐的關係。

一、傳統的態度

一如我國先哲在修身、齊家、治國、平天下的實踐前講求格物致知，西方傳統也認為人先是「知者」，而後才是「行者」，即理論先於實踐。這種看法應用在神學中，便是先完成神學理論，然後再與其他科學接觸。中古世紀，神學在人類思想上曾扮演過極重要的角色。日後，因自然科學與理性主義抬頭，使其影響力大大減低。這原也並非是正視自然科學與人類理性價值的契機，無奈當時自然科學與理性主義提出的各種見解，無法為教會完全接納，以致形成神學與科學的隔離。如【表 2】所示¹：



【表 2】神學方法傳統的態度

¹ 台灣地區神學問題小組編，《研究報告：台灣經濟發展與生活品質一反省與實踐》（IV）總結（台南，1983），18~21 頁。

二、近代的變化

然而人類思想不斷演變，在神學方法上自然也有了新的變化，如：

（一）從教派神學到合一神學

基督宗教 (Christianity) 自十六世紀分裂以來，基督教神學傾向於重視聖經、個人、入世；天主教神學則承襲士林神學，以教會訓導權定斷的信理為重，維護聖統，稱教會為「圓滿的社會」、「救恩的堡壘」。本世紀以降，合一運動興起，逐漸發展出以聖經為基礎的「合一神學」²。同時，基督徒也意識到與其他宗教交談合作的重要，有日益踏上溝通合作之途的趨勢。毫無疑問，不僅基督宗教間的「合一神學」將帶來神學方法的新問題與解答，基督徒與非基督徒的溝通，也必然帶來神學方法上的改變。如佛教禪定、頓悟的修持與內觀，在神學方法上影響到注意宗教生活與家庭生活、社會生活、政治生活之不可分；非洲民間宗教著重在團體共融中體驗生命的活力，也影響到神學方法注意團體中的體驗。

（二）從歐洲神學到普世神學

這方面可由教會史來看。教會發展史可分四大階段：由耶路撒冷到巴勒斯坦，由巴勒斯坦到希臘羅馬文化世界，由希臘羅馬文化世界到中北歐，由中北歐到普世。大體上說，傳統神學是在歐洲思想界中發展出來的，神學的方法帶有歐洲文化上

² 此處為狹義，只包括一切基督徒以聖經為信仰準則溝通融合而有的神學。廣義的「合一神學」還指基督徒與非基督宗教信徒交談而產生的思想。

的特色；今教會既已發展到普世，其他思想文化的特點勢必也會影響到神學的方法³。

（三）從「單型」（uniform）神學到「多型」（multiform）神學

歐洲傳統士林神學是較學術性的、思考性的、靜態的單型神學，今日許多其他文化則要求比較生活性的、實踐性的、動態的、本地化的（inculturated）、場合化的（contextualized）、時間性的神學。如梵二以來特別強調救恩的奧秘（mystery of salvation），拉丁美洲則大談解放的奧秘（mystery of liberation），亞洲教會可能發展貧窮生活、宗教體驗中的啓發奧秘（mystery of revelation），非洲基督徒則或將展現降生的奧秘（mystery of incarnation）⁴。

（四）從農業社會神學，到工業社會神學，到資訊社會神學

農業社會（或稱第一波）的宇宙觀是圓周性的、靜態的，隨著天地循環，人們生活周而復始、守舊而平靜，注重大自然生命，有陰陽觀念，比較喜歡演繹法（deductive）的思考。工業社會（或稱第二波）較重直線性的、動態的發展，講求歷史過程、進化、分析，意識到尚未完成的一面，比較喜歡歸納法（inductive）的思考。它們都影響到神學的方法。今日資訊社會（或稱第三波，the third wave）展現出多元（pluralistic）的人生觀與生活方式，自然

³ 參閱：Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, (New York: Orbis Books, 1978).

林鴻信著，《誰啓蒙誰：論啓蒙》，漢語基督教文化研究所叢刊，香港：道風書社，2008。

⁴ 參閱：房志榮，〈「第三世界神學」初學邁步〉《神學論集》30期（1976冬），563~582頁；谷寒松，〈兩次神學會議的報告〉《神學論集》40期（1979秋），203~229頁；張春申，〈中國教會的本位神學〉《神學論集》42期（1979冬），405~456頁。

也使神學進入多元的時代。然而，在方法上必須注意到兩個問題：信仰的統一，與多元性神學間彼此的交談。即保持基督信仰的正確內涵，同時在各種不同型態的神學間推動彼此的融通。

三、現代神學家一般的看法

神學方法上雖經上述種種的變化，有些神學家卻不受影響，仍保持傳統的觀念與態度，但也有日趨增多的神學家，對人文科學及社會科學（如社會學、心理學、政治學……）興味日濃，甚至注意到實踐的問題。今將日漸交流的情況以下頁的【圖3】表示⁵。

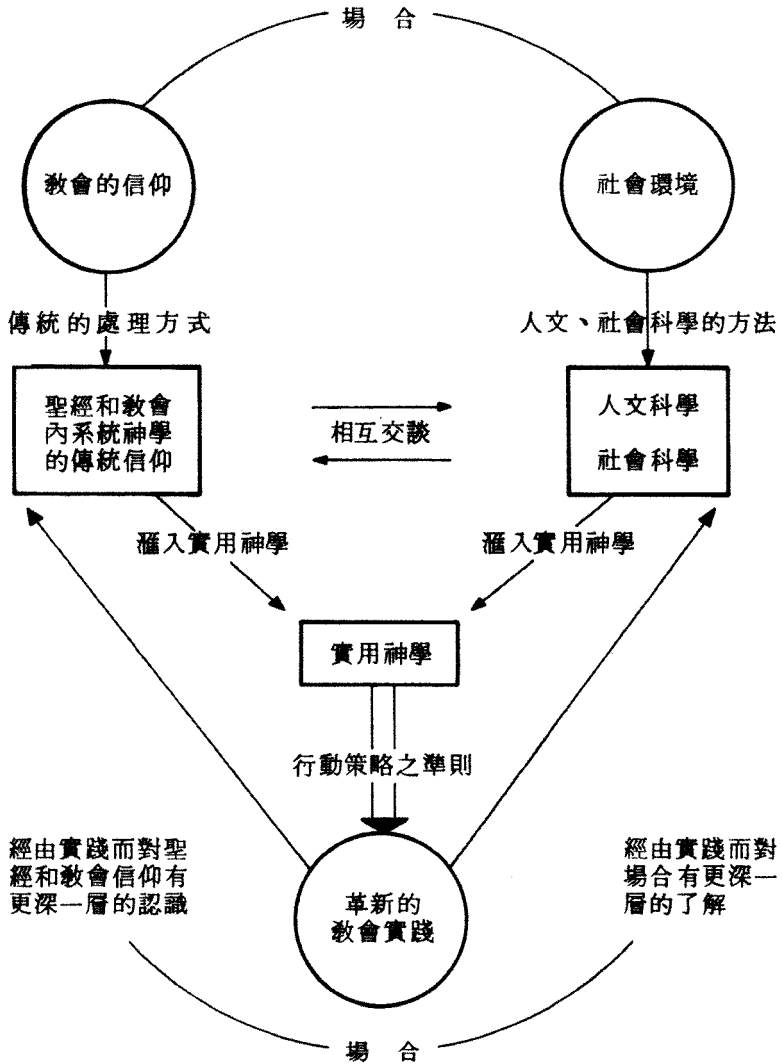
四、新的因素

為尋得更整合的科學方法，我們尚需方法學上的新資料。加拿大天主教神哲學家郎尼根（Bernard J. Lonergan 1904~1984）研究人的意識、思想、理性動力⁶，清楚指出人內在富於動態的構成因素有四：經驗（experience）、了解（understanding）、判斷（judgment）、決定（decision）。這些因素皆在一循環中，有先後不可顛倒的關係，人在其螺旋形運作中成長⁷。

⁵ 參閱：台灣神學問題小組，《研究報告》，20頁。

⁶ Bernard J. Lonergan, *Insight-A Study of Human Understanding*, (New York: Philosophical Library, 1964)。參閱：關永中，〈朗尼根《洞察》釋義—導論：作者其人其書〉《哲學與文化》，178（1989），43~54頁。

⁷ 「糊塗」就是人意識動力內在、先驗的五因素秩序顛倒。如初有經驗，尚無足夠的了解，即行判斷，甚至於行動；或沒有經驗即作判斷……。人人皆有類似的可悲可笑故事，無庸贅述。



【圖 3】神學方法現代神學家一般的看法

郎尼根在他第二本重要著作「神學方法」⁸中，把所分析的意識動力（dynamism of consciousness）應用到神學方法上，提出八項特殊作用。前四項乃按一般意識動力（不論有無信仰）順時鐘排出，即：

1. 資料研究（research）：集中經驗。
2. 資料解釋（interpretation）：嘗試瞭解。
3. 歷史（history）：事實判斷。
4. 辯證（dialectics）：辨別決定。

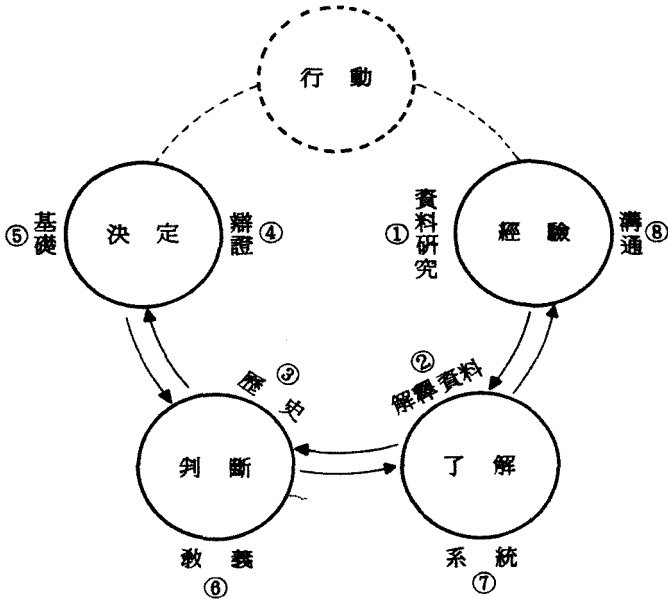
後四項則按聖經羅五 5 所說：「天主的愛藉著所賜與我們的聖神已傾注在我們心中了」信仰經驗，逆時鐘列出，即：

5. 基礎（foundations）：說明宗教信仰的語言範疇。
6. 教義（doctrine）：表達事實和價值判斷而出現的定斷信理、信經、教會訓導與傳承。
7. 系統（systematics）：經推論鋪陳，對信理系統化的學術性瞭解⁹。
8. 溝通（communications）：神學與實際社會、國家、世界的交流。如【圖 4】所示¹⁰：

⁸ Bernard J. Lonergan, *Method in Theology*, (London: Darton, Longman & Todd, 1971).

⁹ 系統神學因以信理為本，故有信理神學之名，但未表達出系統之意。嚴格說，信理神學應分信理歷史（history of dogma），與系統神學（systematic theology）。

¹⁰ 參閱：谷寒松，〈論信理神學的理論與實踐—神學方法論的難題與可能的答覆〉《神學論集》26 期（1975 冬），497~498 頁；郎尼根私淑弟子 Matthew L. Lamb 詳述今日基督宗教神學中有關理論與實踐之關係的思潮有五：①理論為主型：主張宗教與理論內在地相關，但二者與實踐卻只有外在的關連。②實踐為主型：認為宗教與實踐內在地相關，而理論多多少少屬外在。③信愛為主



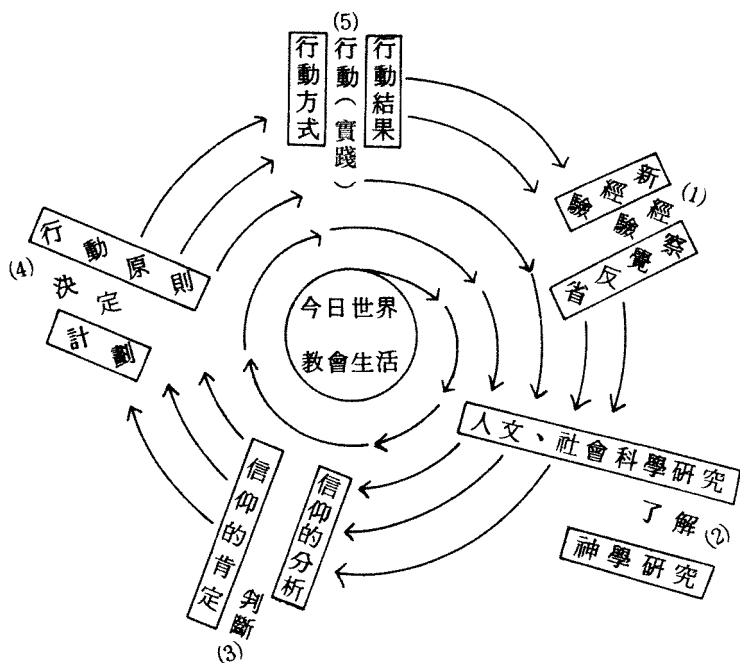
【圖 4】郎尼根意識動態四因素

因郎尼根未特別發揮「行動」的一面，仍停留在學術層面上，神學家不一定都接受他相當抽象的理論體系，然其指出意識動力的基本因素卻是永恆的貢獻。【圖 5】乃是根據他的理論所擬較為整合且日受歡迎神學方法。與上述現代神學家一般

型：堅持真正的基督宗教與理論、實踐僅外在地相關，是兩回事。

④批評的理論關連型：強調在基督宗教與種種理論、實際間有內在的關連，但以理論為媒介。⑤批判的實際關連型：尋求基督宗教與理論、實踐間以實踐性媒介相連貫。可見問題的複雜與多元。見：Matthew L. Lamb, "The Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies", *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty-First Annual Convention*, (Washington D. C., June 9~12, 1976), Volume 31.

的看法【圖 3】相較，可能更表達出神學方法中理論（了解、判斷）與實踐（決定、行動、經驗）內在的密切關係。因此密切關係，學術性神學不應與實際世界、社會環境、社會生活脫離隔絕，至為明顯。



【圖 5】較合理的神學方法

【圖 5】令人想到，過去神學方法由理論出發，應用到基督化生活的實踐中，不容易使神學思想有效地表現在基督徒的生活上。除了少數偉大神學家聖人將理論與實踐拉得較近外，大多神學家的理論離實際皆較遠。今日，有些神學家極力主張當由默禱及踐行體驗生活的天主為起點，然後再反省、理解行動中的教會之奧蹟與福音；他們又聲稱願與窮人一起默想、聆

聽、實行天主的話語，因為生活的天主特別眷顧窮人。這是此類神學在方法上的特點¹¹。

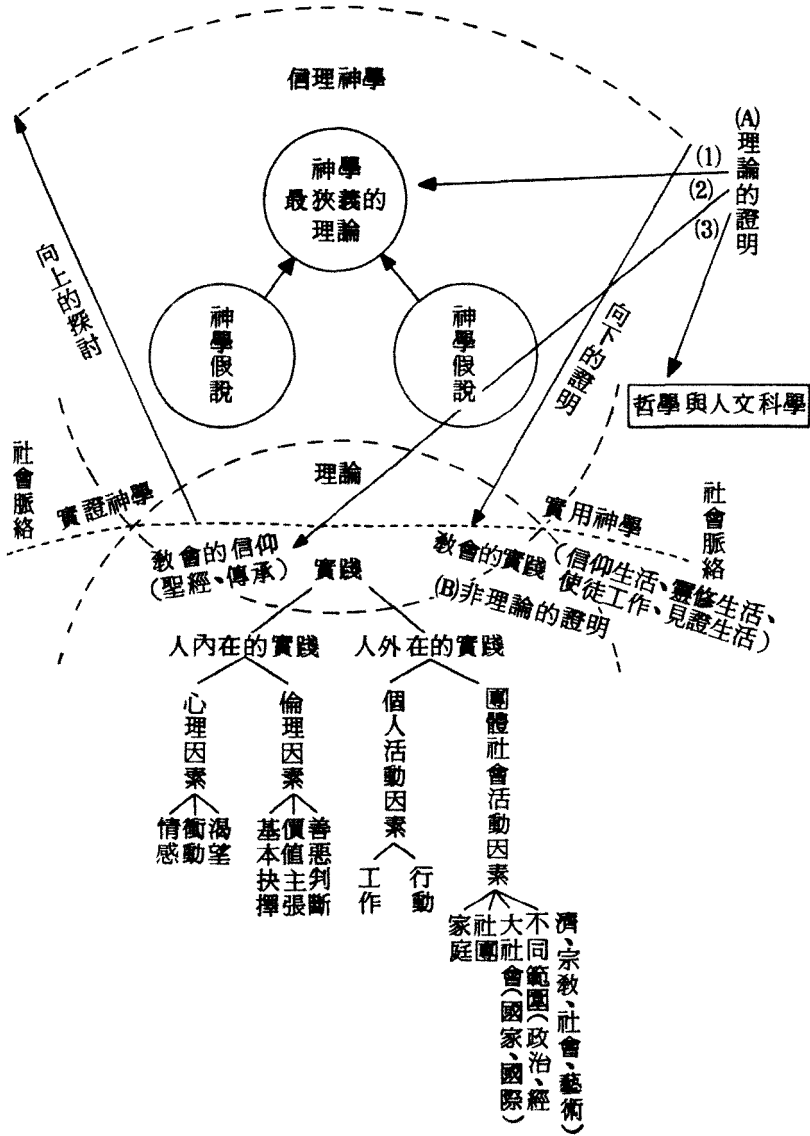
綜合而論，神學並非只有一種方法，神學家應當學習在神學方法上彼此尊重、溝通、瞭解。未來各種型態的神學，不論從理論走向實踐，或由實踐走向理論，都應當包含上述五因素，而理論與實踐則是必須涵蓋的兩個基本層面。下面我們要再進一步詳細研討理論與實踐的關係。

五、理論與實踐的關係

在此我們將先敘述實踐（praxis）包含的因素，然後再講解理論的完成，最後以綜合圖來表達。為便於理解，讀者不妨圖文並閱（見【圖6】）。

實踐可分為人內在的實踐與外在的實踐兩大領域。人內在的實踐包括心理與倫理兩類因素。心理範圍甚廣，這裡指影響神學研究眼光與態度的情緒、情感、性向、行動、慾念、熱忱及渴望等。所謂倫理，是指生活的基本抉擇、價值主張、是非判斷……，影響神學工作的因素，有客觀、平靜、開放、合作、責任感、熱愛真理……的學術倫理及對價值觀、人生觀、宗教觀之選擇與定奪等外於學術的倫理。外在的實踐包括個人活動與團體社會活動兩類因素。個人活動指個人的行動、工作和參與教會與社會的程度，團體社會活動則包含家庭、社團、國內外大社會、文化與文明各層面的活動，對神學理論之具體或抽象，及其是否能為當代教會服務，皆有必然的影響。

¹¹ 如主張解放神學的神學家，或第三世界的神學家。參閱：註4。



【圖 6】理論與實踐的關係

廣義地說，神學是理論，屬學術無疑。但以研究角度來分，有實證神學、信理神學與實用神學。信理神學是狹義理論，是根據實證演繹歸納而成的系統理論。分信理歷史與系統神學兩部分。最狹義的理論當指系統神學，因其特性與作用是在研究教會信理，求以當代觀念找出一個系統性和全面性的瞭解。未達此目的，可由向上探討及向下證明的兩路進行。所謂向上的探討，是神學家為回答具體生活世界所發出的問題，藉反省信仰奧蹟及其與他種學問的關連，將自己的領悟以創作性概念擬成神學的假說（hypothesis），然後如登山者在雲霧中尋路般，漸次構築出圓融的系統理論。向下證明，是再回頭鑑定自己的系統理論是否有邏輯的連慣性？是否與教會信仰相合不悖？是否與其他學問之理論互相關連？這是理論的證明。通過教會的實踐：信仰生活、靈修生活、使徒工作、見證生活，鑑定其是否與現實脫節，則是非理論的證明。

鑑於上述，神學中理論與實際的關係至為密切，已不待言，特以【圖 6】綜合表示¹²。

六、結論

在神學方法研討中，我們發現完整而富於活力的神學，是不能與實際生活的世界脫節的，而我們的神學理論卻多半使人感到與一般生活遙遠，其中的癥結究竟何在？如何才能促成一部合乎正確神學方法的神學出現？我們認為還需其他幾個因素來配合。

¹² 谷寒松，〈論信理神學的理論與實踐—神學方法論的難題與可能的答覆〉《神學論集》26期（1975冬），485~517頁。

第三節 實用：方法的運用

首先，神學反省不應該看成是專業神學家和神學教授的特有工作；神學反省的基本工作者，實際上，並不只是一個人或專家，而是活躍於特殊環境內的基督徒團體，是基督徒團體在自己的信仰經驗中產生信仰的反省，而由團體中有特殊訓練、富有批判意識有若老師或先知的成員，更清晰地表達出來經驗本身的意義。

再者，面對日趨繁複的世界，個人無法瞭解所有的問題，必須社會學家、哲學家、心理學家、文學家、藝術家、歷史學家、經濟學家、政治學家、人類學家等等多種專業知識的人，按每人能力共同參與神學反省，甚至要聯合信仰實踐者、使徒工作者、乃至其他宗教信徒在更深的默禱氣氛中，一起體驗，相互溝通，彼此修正，使這項以教會名義，為人類全體所作的使徒性服務，成爲一項科際、乃至與實踐完全整合的團隊工作（teamwork）。

第三，今日神學教育仍以理論爲主，是否有助於神學生融入具體生活，使其產生整體性的基督見證？若不能達此目的，誰來負責？是否神學教育的工作者與其他培育、領導的人要有所溝通？那只靠個人興趣研讀神學，而無團體支持者，又當如何？另外，神學院過去一直有其固定的研討內容，如啓示論、基督論、教會論……，若關心實踐，是否應當面對教會實踐上所遇到的實際重大問題來反省信仰的傳統內容？凡此種種，如果都能顧到，大家所渴望的本地化的神學就能誕生了！

第四，如何培養神學研究者運用這樣的方法，走向理論與實踐的整合，也是值得關注的事。這裏我們依據意識動態的五

因素（經驗、了解、判斷、決定、行動），提出反省的問題。按經驗，我們可以肯定地說，若能有恆地不斷追問這五個內在連貫的問題，必可培養出神學思考的能力，不論個人反省，或小組共同反省：

1. **經驗方面**：他（老師、作者、演講人）所說的和我的生活有什麼關係？作為一個基督徒，一個奉獻者我的經驗如何？與他說的有什麼關係？他所說的與什麼樣的人有關？與地方教會之情況有什麼關係？
2. **了解方面**：他說的究竟是什麼？我是否真正瞭解他的意思？為什麼不明白？困難何在？為什麼他說那樣的話？別人說些什麼？按我現在的了解？教會怎麼說？聖經怎麼說？我的文化如何影響我瞭解他所說的？如何面對我瞭解的限度？
3. **判斷方面**：他的道理對不對？和我原先相信的哪一方面不同？是否他講的只是部分真理？太偏嗎？還是太簡單？他為何那樣判斷？他的文化如何影響他的立場？我的看法如何？我的主張是什麼？我的文化如何影響我的立場？我如何證明我的立場正確？其他思想家怎麼說？教會、聖經的說法又如何？
4. **決定方面**：我應該做什麼？我能夠做什麼？我想要做什麼？我的團體、教會應該做什麼？能夠做什麼？想要做什麼？普世教會應該做什麼？能夠做什麼？想要做什麼？
5. **行動方面**：在這個問題上我正在做什麼？我所做的與社會有什麼關係？對社會有什麼影響？是否成了地上的鹽、世上的光？我現在的目標是什麼？我應該可以達到什麼樣的理想？是否當有所革新？我的團體、地方教會、普世教

會正在做什麼？對社會有什麼影響？是否當有所革新？這是經驗的反省，自然又回到(1)的問題上，如此反覆循環……。

綜合本章我們可以下列三個要點結束：

- 要從理論為主的神學，走向今日理論與實踐整合的神學。
- 神學並無絕對的方法，而屬多元，但必須包含經驗、了解、判斷、決定、行動五個因素。
- 培養上列五因素的內在連貫，是走向今日整體性及本地化神學的途徑。

研究反省題

1. 傳統神學方法的優缺點何在？
2. 為何始終有人對傳統方法不滿？你認為主要因素是什麼？
3. 你認為神學跟那種學問最有關係？
4. 人意識動態的五種因素，對神學方法有什麼意義？與神學方法有什麼關係？
5. 人人渴望倫理與實踐合一，如何可將二者拉近？
6. 究竟理論重要？還是實踐重要？
7. 完成系統神學有何特殊的步驟？
8. 神學家與教會訓導較理想的關係是如何的？
9. 神學本地化的方法在中國有什麼特點？在中國目前的文化型態中，本地化的方法應當注意什麼？
10. 若神學日益本地化，各種不同文化中的神學，方法各異，如何溝通？應當注意什麼以便於溝通？

第二章

「神學的人學」是什麼？

不論人們意識到與否，不同思想與處境的人各有不同的人觀，基督徒也不例外。「神學的人學」是什麼？就是世界諸多人觀中基督宗教的人觀。要了解基督宗教的人觀，我們要從歷史的發展看起，然後觀察今日有何代表性的神學的人學，以及神學的人學應有何種特色與內含。這就是本章以三節分別討論的內容。

第一節 「神學的人學」史

信理歷史上對以下有關的問題，如：原祖的被造、靈魂的精神性及個別性與不朽性、靈肉關係等等有不同的主張，我們在此無法詳細的闡述，僅由聖經時代、教父時代、中古時代、近代，循跡指出這些零散的人學知識，如何逐漸形成了獨立的一門學問¹。

¹ 參閱：Karl Rahner 等編，*Sacramentum Mundi, An Encyclopedia of Theology*, (London: Burns & Oates, 1968), “Man (anthropology)”。

一、聖經時代 (semitic culture)

聖經中的人觀：人，是天主的肖像，是與天主有交往的受造物，是在盟約中生存的子民，是受造物中的受造物，是犯罪的一群，是救恩歷史上天主的合作者，是邁向未來圓滿而尚在旅途中的奮鬥者。這還不是我們要討論的「神學的人學」。因為，第一，聖經無意在一個有意識的原則基礎上，把所有關於人的說法明確、有系統地整理出來；第二，聖經所用的敘述法，是以日常生活的具體事物表達信仰，並非學術性的語言。

二、教父時代 (greek-roman culture)

教義神學進步到首度嘗試系統化²，並且更清晰地尋找整合的原則，如人是天主的肖像、宇宙與人類的歷史乃神化史 (history of divinization)、宇宙精神化等的概念。然而，始終潛在的危險仍在，如：把人與天主的區別與合一，簡化為精神與物質的對立與合一（故而人性的一部分自始站在天主一邊，如希臘哲學），或罪人與慈悲天主的對立與合一（如奧斯定的神學），或人類起源與終結的對立與合一，認為人類歷史只不過是回復原始的理想，而不是自由的天主不斷創新的歷程。

三、中古時代 (germanic culture)

至於中古時代，雖有種種系統化的神學叢書，人學的諸多成份卻仍散在迥異的論文中，並未跨向人學獨立的決定性進步。在那些論著裏，各種受造物簡單地逐一列出（天使、物質世

² 德爾圖良 (Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160~230) 的《論人靈》(*De Anima*) 發其軀。

界、人類)。這種「客觀的」看法，無法完全公正地說出人的特性。另外，缺乏救恩史上的寬廣反省，「信仰分析」與「成義過程」尚未發展出來，也是當時沒有獨立人學的明證。那時，還沒有任何基本人性經驗，諸如：悲痛、喜樂、死亡等的神學分析，個人仍只是普遍概念之人的「具體表現」而已；世界則是天主已然造成的舞台，人在其中走向得救，而非與救恩史有關，天主要藉人之努力，以達於成全的情境。

然而，當時卻已有趨向真正人學的記號，如個人救恩史的問題以更個人化的詞彙提出：公審判前的榮福直觀，無聖事亦可能得救的「願領聖事」，良心的不可侵犯，原罪與本罪在性質及後果上的重要區別，無罪狀態中精神受造物的恩寵超性與末世超性。他們日益認清哲學在神學中、國家在教會中、文化在宗教中的相對獨立性，這是未來系統人學邁向獨立的信號。

四、近代 (modern, global culture)

在文藝復興、啓蒙運動思潮的衝擊下，神學家開始分析信仰，「信仰分析」成爲一個備受關注的問題。他們更廣地論及基督徒的得救，更尖銳地區分本性與超性。世界、文化、國家不再屬聖職人員直接管理，而由教友獨立負責。個人如何體驗到天主的慈愛，受到極端的重視³，又發展出一種以人爲分辨天主意旨之主體的人學⁴。然而有關人的教導仍分散在各種論述之中，整體的系統人學尙未明顯地建構起來。

³ 如：馬丁路德 (Martin Luther 1483~1546)、依納爵 (Ignatius of Loyola 1491~1556)、方濟沙雷 (Francis de Sales 1557~1622)。

⁴ 如：依納爵《神操》。

第二節 今日較有代表性的「神學的人學」

一、從「天、人」來分

(一) 重「天」派

此派極言上帝的偉大、全能，而低估人的能力（人性因犯罪而受傷），認為人由自身無能到達天主，人憑自己理智無從認識上帝。故而否認自然神學（natural theology）。基督教神學家，如：巴特（Karl Barth 1886~1968）、布魯內（Emil Brunner 1889~1966）、步特曼（Rudolf Bultmann 1884~1976）、摩特曼（Jürgen Moltmann 1926~）、田立克（Paul J. Tillich 1886~1965）等等皆傾向此說。

評價：

- **優點：**強調上帝之絕對性與超越性，將人完全歸入上帝的奧蹟內，是神學的人學不可或缺的一面。
- **弱點：**因基督教唯靠信仰（sola fide）、唯靠恩寵（sola gratia）、唯靠聖經（sola Scriptura）的基本信念，對人的才能（如認識上帝存在的理智能力）、自由以及其他宗教的價值不夠肯定。

(二) 重「人」派

是天主教神學家的一般趨向。因為人相信本善，故而肯定人的能力，由人出發論究人性內各種走向天主的潛能。如：德日進（Marie-Joseph-Pierre Teilhard de Chardin 1881~1955）主張人的「生命」將不斷演化，終抵末世的圓滿（Ω）；馬雷夏（Joseph Maréchal 1878~1944）認為人的「理智」趨向無限的存有；布隆德（Maurice Blondel 1861~1949）與法國新神學家呂巴克（Henri de Lubac 1896~1991）

講論人的「意志」追求全善全美；馬賽爾（Gabriel Marcel 1889~1973）描述人以「愛」走向無限。這些思想家雖功在哲學，嚴格而論並非神學家，但其思想仍相當清楚地表現出天主教人學的一般趨勢。以下我們僅就整體面言，作一扼要的評價。

評價：

- **優點：**肯定天主創造的人原有的一切美善；努力邁向本性與超性合一的整體人性觀。
- **弱點：**不夠重視天主的絕對重要性；欲擺脫超性本性的二分論，致難承認天主在基督、聖神內自我通傳的恩惠性⁵。

由天人來分的神學的人學，有偏重天主或偏重人的傾向，難以中庸，可以理解；事實上，神學家已無一不在謀求中道，設法把天人兩面按其特色整合起來。如何說明天主的恩寵（自我給予）完成人性，怎樣解說天主是人內在的奧秘，同時肯定人的獨立自由，我們將在第四篇第四章論人的超性時闡發。

二、從「出發點」來分

（一）從「創造者天主」出發

1. **傳統士林神學的人學：**傳統士林神學根據《創世紀》，由天主六天的創世工程，談到有關人的天性、人向超自然提升、人如何淪落的啓示信理。主張單偶論，由始

⁵ 教宗碧岳十二世（Pius XII 1939~1958）於1950年《人類》通諭中，指責此等思想說：「有些人攻擊超性地位的恩寵性，因為他妄想天主不能創造一種理智之『物』，而不安置『他』呼召『他』去享受面見天主的真福」（DH 3891）。

祖之起源，論及人性的組成、個人靈魂的來源、人性的幾種境界，以及始祖的超自然稟賦與罪疚等⁶。

評價：

- **優點：**條理分明，易於理解，方便向教友解釋；且從神出發談人，有神學的幅度。
- **弱點：**指出人靜態的一面，不見動態；彷彿月上觀物，人與具體的社會環境關係不夠密切。

2. **摩特曼人學：**德國基督教神學家摩特曼在其多種神學著述中論及人，如近作《創造中的上帝》一書⁷論到：實際生活於社會環境中的人，是上帝的肖像，是不分靈肉的整體之人，與大自然有密切關係，始終在演變中，走向未來的安息（The Sabbath：The Feast of Creation）。

評價：

- **優點：**注意到上帝永恆的創造，今日人類的環境，指出人的動態，關懷社會問題；又從上帝談起，是有上帝幅度的人學。
- **弱點：**在創新中有時思想含糊，缺乏清晰的哲學系統，某些神秘感不見學術性表達；因基督教的傳統，有上述「重天」的傾向；且不應用類比（analogy），以致有限之人與無限上帝間的區別交待不清，難以描述上帝如何在參與人的工作中永遠是上帝。

⁶ 參閱：奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》上（台中：光啓，1967），158~182頁。

⁷ Jürgen Moltmann, *God in Creation, An Ecological Doctrine of Creation*, (London: SCM Press, 1985).

(二) 從「人為主體」出發

1. 拉內人學：德國天主教神哲學家拉內 (Karl Rahner 1904~1984)

認為，人認識自己及四周乃因超驗地與無限存有有關。他在晚年所著《基督信仰的基礎》一書⁸中說，人，是上主之言的諦聽者，常在絕對奧蹟的臨在中，又總受罪惡的徹底威脅，是天主無條件自我給予並為之解罪的對象。可說是超驗方法 (transcendental method) 中的人學。

評價：

- **優點：**天主與人兩面都顧到；特別由人之主體看出人有能力聆聽天主的聖言，可經內在之光走向天主的存在，富於動態；以超驗方法描述，人人皆在絕對奧秘的臨在中，是永恆妙語之諦聽者，有助於跟非基督宗教交談。
- **弱點：**不夠注意當前人類社會環境的問題；不斷強調人的主體，論人又比論天主為多，三位一體的思想不易配合。其以人為中心的神學是否失去以神為中心的神學性？

2. 佩施神學：負責《合一教理》⁹總編的佩施 (Otto Hermann

⁸ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, (New York: Seabury Press, 1978).

⁹ 乃天主教與基督教四百多年分裂以來，首度合著頗有價值之要理書。香港公教真理學會譯，《合一教理》卷一至卷五，（香港：公教真理學會，1978~1982）；*The Common Catechism, A Christian Book of Faith*, (Freiburg i. Br.: Herder, 1973).

Pesch)，著《因恩寵而自由》¹⁰，有關神學的人學之出發點、方法，以及聖經內（信仰中）的人學與人類生活中實際問題的關連，皆有所論。其著作的主要內容包含：今日人學的概況；有力又無能為力的人，或反抗天主的人；天主接受的人，或罪人的成義；自我負責的人，或因信成義；被愛的人，或上帝的恩典與人的自由；被肯定的人，或得救的確定性與恩寵的體驗；新的人，或相信上帝與倫理生活；尚未完成的人，或恩寵與未來。可見其人學的特色。

評價：

- **優點：**由具體生活的人談起，論人事又有神的因素，不偏不倚；作者對神學方法敏感銳察，有其貢獻，如不贊成拉內由形上主體闡論人學，認為完整的人學當顧及人的各面。
- **弱點：**思想局限於中北歐（teutonic captivity）；今日世局所提不多；可能有天主教徒認為作者已傾向路德思想及其教會的信仰傳統，不夠注意天主三位一體與人的關係。

（三）從「人文科學」出發

德國神學家潘嫩貝格（Wolfhart Pannenberg 1928~）在其著《人學：神學角度下的人學》¹¹中論到：人在自然界中有其特殊地

¹⁰ Otto Hermann Pesch, *Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie*, (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1983).

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie—Anthropologie in theologischer Perspektive*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

位；人是上帝的肖像，有無限發展的可能；人是社會性存有物；人雖日日改變，卻覺幼長皆我、始終爲一，這自我來自何處？是什麼？又包含些什麼？此外，他還論及人內在的整合與罪、人的主體與社會、人世文化的基礎、人的制度等等。作者切實體驗到人活在文化中，是文化的創造者。他在其它著作裏，由人類歷史的整體性推論歷史之爲整體的理由，乃因超越的無限奧蹟；同樣，由人種種構成與形成的因素，如自我、良心、語言、成長過程、尚未完成的經歷等等，也推論到人在其中趨向無限的奧秘，否則人內在的矛盾、對立將是不可解釋的荒謬。

評價：

- 作者鑽研人文科學的書籍，能越出德文思想界的有限範圍，由現代人文科學思想，重新反省人自我的構成與形成過程，是提醒神學家多接觸人文科學、建立科際交談（interdisciplinary dialogue）的良好例證。嚴格地說，該著《人學—神學角度下的人學》並非真正的神學書，只因作者是神學家，由神學角度論人而已，可說是人文科學與神學間的一本橋樑書，作者在序中自稱係基本神學的人學。其他著作則大體描述路德思想傳統中的神學的人學。

第三節 「神學的人學」應有的特色與內含

一、特色

1. **出發點：**神學的人學沒有絕對的、唯一的出發點，各因神學家生活於何種具體環境，有何文化背景，處在那類信仰傳統中而有不同。如生活在剝削壓榨的經濟環境下，必由

人生苦痛的情境出發；若生活在形上哲學濃厚的環境內，自然從形上存有的結構出發；或生活在常提人是罪人的信仰團體裏，難免從人生存於罪中出發。然而不論由何處說起，都當是一部較為完整的神學的人學。

2. **對立性**：人生活中有許多對立的經驗與構成因素，如陰陽、善惡、精神與物質、個人與團體……，神學的人學不能忽視，必須面對此一事實。舉例來說，回顧既往，神學的人學多屬男性神學，好似神學家皆以男人的眼光看此世，以男人的耳聽聖言，以男人的特性活出人的潛能；今天日益覺悟是否只用了一隻眼看，一隻耳聽，一種方法生活，而未注意到也應以女性的眼看，以女性的耳聽，以女性的特點生活？未來比較完整的神學，勢必應當包含陰陽兩面的特質。按日今心理學的發現，知道西方人較為陽剛，屬父原型；東方人（尤其中國文化影響的廣大地區）則較陰柔，屬母原型。中國的人學顯然應當多藉自己性情深處母原型的種種象徵來發揮。
3. **時間性**：神學家都已肯定人的歷史性，歷史對人形成的影響，許多神學家也注意到現代的狀況，及當前環境對人的左右力量；但少有神學家同樣關懷人的未來，人日後可能的發展趨向。一般人認為天主教人學距離現實太遠，是否因為過於形上、而且不夠關注人類明日的生存？

二、內含

1. **來源**：神學人學的內含，來自四個方面：一是聖經、聖傳、教會訓導的信仰泉源；二是其他宗教；三是近代發展中的人文科學；四是人類具體的生活經驗。若自人的經驗出

發，不當停留在人的經驗分析上，而當繼續研究人文科學、其他宗教及聖經思想。對其他宗教有關人的領悟，基督宗教的神學家尚須加強吸收，不斷開放心胸，學習生活的上帝在其他宗教中已經播下的種子。誰能說不該由佛教學習慈悲、解脫、明心見性等內的內在平衡？誰又能繼續忽視老子《道德經》對道、對德、對生命等的透視？

2. **論題：**神學的人學是信理神學中的一門，是信理神學內主要論題之一；要討論神學的人學，就也該當討論神學的人學與其他論題的關係，如：人與天主、人與基督、人與宇宙及自然環境、人與教會、人與人、人與罪、人與救恩、人與末世。這些論題可如本書，以三個基本問題來予以綜合：「人，你由何處來？」（人的宇宙性與歷史性）；「人，你是誰？你做什麼？」（人的主體性與社會性，人是天主與基督的肖像，人是創造者及工作者）；「人，你是什麼？」（人的內在結構，人的性別，的罪及罪的幅度、人的本性與超性）。

研究反省題

1. 傳統神學原無「神學的人學」，何以近數十年來漸次出現？
2. 每種神學的人學都有其優劣，你由信仰體驗、個人氣質來說，比較傾向那一種？
3. 較為完整的神學的人學，應當包含那些因素？
4. 梵二《牧職憲章》4~39 號給你什麼印象？12 號和 22 號比較，缺點何在？13 號在迴避什麼問題？一般中國人（教外人）最難懂的是那幾號？是內容方面？或說法方面？那一號他們最贊成？為什麼？那一號他們不太喜歡，或難以接

受？爲什麼？

5. 教宗若望保祿二世的《人類救主》、《富於仁慈的(天主)》、《人的工作》、《社會事務關懷》、《信仰與理性》五篇通諭；及教宗本篤十六世的《天主是愛》、《我們在希望中獲得救恩》兩篇通諭。在神學的人學方面有什麼貢獻？每篇各有什麼人觀？除此五篇的觀點外，論完整的人學尚須補充什麼？
6. 看奧脫所著的《天主教信理神學》上册 158~182 頁，你有何靈感？對其人觀有何評價？
7. 傳統人學係獨身男性之神學，有人主張應當歡迎女性及已婚人士加入神學行列，你認爲如何？
8. 請詳細分析一部電影，或一本小說的人觀。一般娛樂界，或電視節目中流露出何種人觀？
9. 成爲新聞焦點的人物，如：諾貝爾獎得主、太空人、傑出青年……受大眾矚目，啓示了怎樣的人觀？
10. 請以今日社會幾種主要記號（如：人物、發生之事、追求之價值、某種共識……）描述社會普遍存在的人觀。

第三章

今日世界中的「神學的人學」

今日講「神學的人學」，不能只在自己的象牙塔中，不管他人的所感所思。如人日益留心生態環境，警覺人的生死禍福與大自然界密切相關；論「人」，亦當注意四圍人群生存的切實體悟，以免談玄說空，無裨群倫¹。

那麼，當今世人都從哪一方面看人？特別闡述人哪一面的意義？政治、經濟、科技的發展，乃至種種天災人禍，對人產生了何種影響？是否對我們認識人為何物給了些許新的啓示？除了聖經，其他宗教又如何論人？在我們解說天主所創造的「人」時，世間種種觀點不能不慎予思辨理解，以增廣我們洞察「人」之奧秘的視野。

¹ 參閱：台灣地區神學問題研究小組編，研究報告：《台灣經濟發展與生活品質—反省與實踐》(IV)總結(台南，1983)；Yang Kuo-Shu (楊國樞), “Chinese Personality and its Change”, *The Psychology of the Chinese People*, ed. Michael Harris Bond, (Hong Kong: Oxford Univ. Press, 1986), pp. 106~170.

第一節 今日思想潮流中的「神學的人學」

我們試由科學、哲學、宗教三個方面探討。

一、科學方面

科學可分自然科學、人文科學、社會科學三大類。依此，我們各舉有代表性的科學家一二，略述各方面的新發展。

(一) 自然科學

1. **空間觀**：波蘭天文學家哥白尼（Nicolas Copernicus 1473~1543）發表太陽為中心的行星理論，主張太陽恆靜不動，地球與其他行星繞之而行；義大利天文學家伽利略（Galileo Galilei 1564~1642）又製成天文望遠鏡觀察天象，證實哥白尼的學說；打破了傳統以地球為中心，日月繞之而行的觀念。教會當時雖因聖經字面的敘述，固持傳統的信念；然而，在事實證明下，日後也與世人一同醒悟：「人」並非處身宇宙的中心；「人」不過是浩瀚宇宙無數星球中一顆小小星球上的生物而已。這是空間觀念改變了教會對人的看法。
2. **時間觀**：教會傳統認為宇宙發展至今不過六千年左右，近代科學研究卻打開了新的宇宙時間觀。以今日科學家最新的估計，宇宙年歲已至少達 150 億年。美國天文學家薩根（Carl Edward Sagan 1934~1996）以一年為框架製成「宇宙日曆」，驚見人類竟在年底，即 12 月 31 日晚上 10 點半，方珊珊而來²。可見人類在宇宙整體的

² 參閱：本書第貳篇第一章第一節【詳表】，48~50 頁。

發展中，不過剛剛開始而已，人的潛能尚未完全發揮出來，我們對人的認識還十分有限。另外，當今日益發達的未來學，不斷預測未來的可能發展，雖然由於社會變動漸趨快速，無法確知數百、數千乃至數萬年後人與宇宙的狀況，但已使人對時間的意識，不僅因考古學傳達的知識向後拉長，也因對未來的認識與重視而向前綿遠地延伸³。

3. **生命觀**：英國生物學家達爾文（Charles Robert Darwin 1809~1882）著《種源論》，以充分的研究及相當的證據，說明一切生物都是在「物競天擇、適者生存」的法則下進化（evolution）⁴而來，指出各種生命乃是在進化過程中出現。半生居留中國對北京人的發現有所貢獻的法籍神父德日進，吸收進化思想，提出生命的演化力量有三：散發（divergence，或稱切線力、分化力、向外化力）、收斂（convergence，或稱半徑力、向心力、向內化力）、浮現（emergence，或稱向上化力）。他認為是這三種力量使宇宙經物質化、生命化，而達到「人」的出現。於是，教會由《創世紀》字面而來的生命起源觀，因而逐漸有了新的修正。
4. **整體觀**：自然科學著重分析（analysis）。眼、耳、心、腦……分門別類，研究愈細，人對自己的認識愈趨破碎。「但見樹木，不見樹林」的缺憾，使今日許多自然科學家

³ 參閱：托佛勒撰，黃明堅譯，《第三波》（台北：經濟日報社，1981）；Alvin Toffler, *The Third Wave*, (New York: W. Morrow, 1980)。

⁴ 參閱：本書 179~180 頁，第參篇第四章第一節，概念的澄清。

日益體會到自然科學的限度，而由其他途徑重新探討人的整體性⁵。此等重視整體之人的新態度，影響所及，使教會中許多神學家也對人有更整體的看法。希望如此的整體觀，有助於改善現代科技日益機械化、電腦化的冷漠氣氛，使得人類社會更富有人情及希望，走向更像「人」的未來。

(二) 人文科學

1. 心理學：心理分析學鼻祖佛洛伊德 (Sigmund Freud 1856~1939)

為解釋人在社會文化傳統中養成的種種複雜行為，提出「潛意識」(或下意識)的概念，又將人心理分為本我(I)、自我(ego)、超我(superego)三層，使人對神秘莫測的內在，有了多層次的看法。他由夢探討人潛意識的活動，認為夢是意念、慾望偽裝後的表露，也影響到教會對聖經中夢的意義與動機，有了新的解說。行為學派心理學家施金納(Burrhus Frederic Skinner 1904~1990)以絕對之機械決定論(mechanical determinism)，說明人的行為都是由環境所決定、所控制，認為「自我」與「內在的人」只是環境所增強的結果，良心、超我不過是社會制裁、文化規範的形式，主張為人類全體的幸福，應當作文化設計，促進人類有計劃地進

⁵ 參閱:Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, (1975); id, *The Turning Point*, (1983)。作者乃所謂「新時代」(new age)的領導思想家，他喜愛老莊之書，受中國陰陽思想的影響，悟出物質中有更高的層面，把陰陽合一的生命整體觀，帶到自然科學所研究物質性、生物性之人的結構中。

化。此一思潮風行全美，使許多人因而漠視人的奧蹟性，只重視外在的實證機械行爲⁶。

2. **語言學**：傳統認為語言是人與人溝通的工具，現代科學家則進一步發覺語言之爲人自我降生、自我表達、自我實現的特質。語言，實在是人啓示自己並接受別人啓示的媒介，是人之爲人不可或離的生存要件。沒有語言，就無法真正作一個「人」。在神學上說，起初即與天主同在的「言語」降生爲人，天主在「言語」中自我啓示，「祂臨在於自己的言語內」⁷。而人要完全成爲天主的人，與天主同在，也必須在有聲無聲的「言語」內（祈禱、默觀）自我呈現。
3. **歷史學**：近數百年來，種種學術思想和運動，發展、刺激的結果，使人日漸注意到歷史的幅度，注意到社會或個人的諸種狀況皆有其形成的歷史背景；欲知實情，必須察看整個發展的過程，而不能只看某單一的現象。教會在這樣的思潮下，開始留心教會歷史、信理歷史、聖經形成的歷史等等，以期由歷史中了解教會信仰的內涵；同樣，在靈修輔導上，爲了正確理解人的現況，也特別注意到去了解他的童年生活與成長背景。

（三）社會科學

1. **歷史經濟政治學**：提倡無神論、唯物論的馬克斯（Karl Marx

⁶ 參閱：項退結，〈施金納與莫諾的人觀及道德觀〉《哲學與文化》56（1978），41~64 頁。

⁷ 梵二大公會議《禮儀憲章》7 號。

1818~1883)，在工業革命的初期，因工廠興起，勞資對立，鑒於大多數工人在資本家的剝削下，淪為生產的工具，喪失自尊、自主與自由，人與人之間失去了真實的關係，而提出經濟為人生存主要因素的理論，批評「宗教是鴉片」，是人利用安慰受苦百姓而維持其剝削制度的手段，認為社會必因經濟競爭而產生階級，帶來階級鬥爭。他呼籲無產階級起來推翻資本階級，建立無產階級共產的圓滿社會。他的思想刺激了教會，在神學上不再騰雲駕霧只講精神，而注意到人、物質、經濟、政治的層面。

2. **社會學**：學說被視為經典的名社會學家韋伯（Max Weber 1864~1920）廣泛而客觀地觀察、理解人的行為，提出許多與馬克斯迥異的觀念。他認為，整個社會絕不可能為某一因素（不論是政治的、經濟的、宗教的）所片面決定，社會生活是許多價值互相沖激的多元體，人類該有一種「選擇」的可能，而「作決定」乃成為現代人的特有性格。此一洞見也使人看出個體與整體相得益彰的密切關係，彷彿地毯，其中一線既表現出自身獨特之美，也與其他線條共同合成整體之美，且因整體之美，益增其個別的韻味與風姿。

二、哲學方面

科學家是由形下的現象界看人，哲學家則由人形上的一面立論。近代哲人備出，思潮多端，有關唯物論、唯心論、無神論、存在主義、乃至中國新儒家哲學思想等特有的人觀，無法一一敘述，僅以綜合之論代表一般哲人的看法。至於羅光總主

教的觀點，雖不能代表當今中國哲學的全體思想，但因對無限超越的奧蹟有其開放的態度，特別予以介紹。

（一）一般哲人

一般哲人認為，人是「有」，不是「無」；不但是「有」，還是「物」，是形體物，佔有空間、時間；不但是形體物，還是「生物」，與植物一樣有生命，有保存自己、傳播自己的能力；不但是生物，還是有自動能力的生物，與動物一樣有情有感有覺。不僅如此，人對自己、對大自然界還有認知的能力，有抽象觀念、共相觀念；有因感官而得的知識，有因理智而來的知識；在文化的表現上，有科學、哲學、藝術等等的成就，這是任何其他動物所沒有的。

人理智追求真理，意志追求道德；前者是知，後者是行；而且理智求知全部的眞，意志求行全部的善。動物是看見可見之物，才有認知，有喜怒之情，有欲求之願；人則因有自我反省、自我意識，可認知無形之理，可因無形之善而動情而願欲、而抉擇。無形之知必賴無形官能，無形官能必賴無形主體，此即人迥異於動物，而哲人所稱的「靈魂」。

人渴望幸福，可見可觸的幸福不能滿足，還要追尋無窮無盡的幸福完善，在天地之外又不離天地的無限至善⁸。這是有別於萬物而為「萬物之靈」之處。

某西方哲人說：「人是有思想的蘆葦」。的確，人，語其小，不過天地之一粟，語其大，則天地不能容也。

⁸ 參閱：溫保祿，《救恩論入門》（台北：光啓，1985），41~71頁。

（二）羅光

羅光在其所著《生命哲學》中說，人從受孕的一刻即存在，開始了人的「存有」。隨心靈生活的發展，逐漸塑成自我的意識，意識到自己的存在，自己生命的相續不可分割；意識到自我主體不變，卻又見我經常在變；意識到自己為人的特性，自己特有的性格；意識到自己在人際間應有的位置，及自己的欠缺；意識到自我存有和萬有相連的生命，以及可在永恆的生命裏，無限地繼續完成自我。

人的存有是一件事實。凡「存有」所該有的，必全部都有；既是真的、完全的，就必也是善的、美的。人的生命是宇宙萬物中最高級的「存有」，是心靈的生命、精神的生命，卻又和肉體生命結合成一個自立的整體，一個位格。

人的生命不是孤獨的生命，生理生命需飲食，感覺生命需形色，精神生命需知識、情感的對象，若沒有宇宙萬物，人就是虛無；甚至死後也不是孤獨的存在，而是走出形色宇宙，進入一個精神宇宙。追根究底，人之能開始存有，能繼續存在，實在是絕對自有的生命，透過父母及宇宙萬物，給了人生命，又支持人在家庭、社會、國家、自然界四個生命旋律圈內生長發育。

人的心靈生命是仿照造物主的神性而成的，具有無限的「能」（即「才」），在追求物質、心靈生活的滿足中，增進文明社會之建設。人的心靈生命有自由，可以運用宇宙資源，發揚生命，可以運用自己的才能創新、發明，可以超越物質追求更高的心靈生命，可以與萬有互相認識、互相授予、互相融合，洋溢和諧之美。正是孟子所說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大」（《孟子·盡心下》）。

人精神生命的活動在目的和本質上，原都屬於超宇宙的神性生活，且與絕對真善美的造物主相接；無奈人心傾向感官享受，常不中節而悖逆造物主在生命中銘刻的基本生命律則，破壞人制定以維繫人間和諧、促成共同發展的規律，而遠離造物主，陷生命於無能與焦慮⁹。造物主為賜給人牽制情慾的力量，給人「理想的完成之我」的形象，乃遣第二位降生，提升人精神生命與祂神性生命相結合，使人不僅肖似祂，更因其神性精神生命的神化，在實體上超越，而與造物主在類比的原則下同實體¹⁰。

三、宗教方面

哲學家原則上是以人的理智觀察、分析人為何物；宗教家則基於信仰，自覺面對無限奧蹟有被召喚的特殊經驗，他們創立宗教，在各自的傳統中逐漸發展出特殊的人觀。在此，我們不想詳細敘述各個宗教的人觀，僅綜合比較東方與西方幾種主要宗教人觀的差異¹¹。

⁹ 參閱 Karl Rahner, *Hearers of the World*, (New York: Herder and Herder, 1969)。

¹⁰ 羅光，《生命哲學》，（台北：學生書局，1985）。

¹¹ 參閱 Robert C. Monk and Others, *Exploring Religious Meaning*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1973), 371~374, esp. 374; R.C. Monk 將宗教分為兩類，進行比較，未免過於簡略，難以提供周全的解釋，我們予以引用，聊備參考。另參考 Franz König - Hans Waldenfels, *Lexikon der Religionen*, (Freiburg: Herder, 1987)。

東方宗教	西方宗教
印度教、佛教道教、儒教、日本神道教	猶太教、基督宗教、回教
1. 較屬陰性，即今心理學所謂的母原型 (mother-archetype)。人的宗教生活顯得陰柔（如以「水」象徵，喜「柔弱」，講「無」「虛」「空」「禮」「讓」）。	1. 較屬陽性，即今心理學所謂父原型 (father-archetype)。人的宗教生活顯得陽剛（如以「火」象徵，喜「肯定」「投入」「製造」，重視「法律」「制度」）。
2. 人與神不講位際關係，而重視融合、一體。	2. 人明顯地生活在神位際性的啓示中，意識到無限與有限的區別
3. 人是宇宙整體生命的一部分。不強調人的位格、主體性（致使個人的重要性次於家庭、社會，民主制度不發達）。	3. 強調人受神召喚。人是主體、是一位。
4. 人與大自然關係密切，注意到宇宙與人生的循環性，以及人與宇宙的一體性。	4. 重視自由主體之人創造歷史的一面（所以發展出救恩史的觀念。因不太重視與大自然的關係，故而發生工業破壞大自然的現象）。
5. 在循環的整體生命中關注「善」勝於關注「真」，因此對宗教信條不太注重，富於包容性（而有「宗教都一樣」「宗教都教人行善」的說法）。	5. 高舉啓示及自由負責的主體，故而崇尚真理及定斷的信條，有排他的態度（而有「教會之外無救恩」的傳統名言）。

上述比較可歸納如下：

- 人在整體宇宙中，也是神的對象。
- 人可順應宇宙運行，也能創造人類的歷史。
- 人可自「大我」（家庭、民族、人類）一面看，亦可由「小我」一面看。

第二節 今日世界大問題中的「神學的人學」

上一節我們特別由今日思潮看過今日的人觀；環顧四周，在一些對立、矛盾的實際生活裏尚有各種不同的人觀存在，不能不予以留意，並從中多方學習。本節我們試由社會主義與自由市場的對峙；南、北半球的不和；人權；環境；宗教交談；未來等，六個方面的問題略加分析。

一、社會主義與自由市場的對峙

主張國家經濟的社會主義國家，與主張自由市場經濟的自由國家，兩種世界有兩種人觀。社會主義國家視人如物，大我重於小我，社會重於個人；自由市場國家以人爲自由、爲主體，小我先於大我，個人先於社會。兩種迥異的觀念態度造成了社會主義與自由市場的對峙，爲爭霸權，競相發展核能武器，倍增世界的危機與人命難保的焦慮。在此一形勢下，神學的人學要提出何種看法？究竟何種人觀較爲正確？中庸之道何在¹²？

¹² 參閱：梵二《牧職憲章》〈引言〉；教宗若望廿三世，《和平於世》通諭（1963. 4. 11）；教宗保祿六世，《教會的途徑》通諭（1964. 8. 6）；教宗若望保祿二世和平文告：《真理是和平的力量》（1980）、《爲和平服務，向自由敬禮》（1981），《和平是天主賞賜我們的禮物》（1982），《「今日的需要是和平的承諾」（1983），《和平自人心誕生》（1984），《和平與青年同行》（1985），《和平只有一個，不是東南西北》（1986）；美國天主教主教團牧函：《和平的挑戰—天主的許諾與我們的答覆》（1983）；美國衛理公會主教團牧函：《保護萬物—核能危機與正義中的和平》；美國天主教主教團宣言及牧函：“Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy”, *Origins*, Vol.16, No.24, November 27, 1986；若望保祿二世，《社會事務的關切》

二、南、北半球的不和

「南半球」代表大多熱帶地區的開發中國家，傳統稱為第三世界；「北半球」代表已開發國家，也稱第一世界（過去稱蘇聯為第二世界）。在南、北對立的歷史中，也可以發現不同人觀的存在：北半球的人好似主人，南半球的人好似奴隸；主人理所當然地利用奴隸，「剝削」奴隸世界的原料、人力。神學的人學若與此類重大問題無關，又有何益？

三、人權 (human right)

第二次世界大戰使不少國家民族遭到戰火之苦，痛苦的經驗使人體會出：人權被忽略或侵犯，是何等殘酷。基於此，初期聯合國的會員國於 1948 年通過了《世界人權宣言》(*Universal Declaration of Human Rights*)，訂出在生命、婚姻、財產、思想、發表、結社、遷徙、工作、休息、政治、教育、文化、宗教等方面，人人皆有的基本人權 30 條；又於 18 年後再次通過有關公民、政治、經濟、社會與文化等方面的《人權條約》兩篇。然而，就整個聯合國組織來看，仍有許多國家缺乏執行人權的意志，願意尊重人權的國家也逐漸減少¹³。我國尊重人權的呼聲雖然日高，但對人權的實際尊重，也仍未達到令人滿意的地步。如此，我們要問：人權的最深基礎究竟何在？

四、環境

近代人類有感於近百年來科技發展帶來的環境污染、生態

通論 (1987. 12. 30)。

¹³ 詹德隆，《基本倫理神學》(台北：光啓，1986)，212~220 頁。

破壞，全世界上愈來愈多的人，主動的對和平正義及保護生態環境，表示關懷。許多思想家問：人與大自然的關係究竟應當如何？傳統基督宗教思想認為人可以無條件利用大自然原料，是正確的嗎？聖經所說：天主按祂的肖像造了人，要人管理大地（創一 27~28），應該如何解釋？在上帝的計劃中，人與環境的關係到底如何？換句話說，「人爲萬物之靈」是什麼意思？

五、宗教交談

由上述四個方面可略窺人類面臨的諸多問題，宗教團體本當協同負責人士共同解決，但世界大宗教卻各自爲政，基督宗教中亦教派分立，或彼此漠不關心，或相互輕蔑抵毀。所幸各宗教、教派間的交談、聯合也在各地不斷進行。那麼，神學的人學面對宗教界又能提出什麼作爲進一步合一的基礎呢？

六、未來

名未來學家拖佛勒（Alvin Toffler 1928~）在分析過去農業社會現象（第一波）及現代工業社會的狀況（第二波）之後，極力描繪那已然開始而尚未全面來到的第三波光明遠景，那是個資訊爆炸的時代，是電腦、基因工程、星戰的時代¹⁴。面對第三波的種種問題，神學的人學又要問：人與機器有何異同¹⁵？人與其所製產品究竟當有何種關係？人究竟是什麼？

¹⁴ 黃明堅譯，《第三波》。

¹⁵ J. F. Kavanaugh, *Following Christ in a Consumer Society: The Spirituality of Cultural Resistance*, (N.Y.: Orbis Books, 1981).

反省研究題

1. 近代思想家，如：哥白尼、達爾文、佛洛伊德、馬克斯、韋伯，都有驚世創見，對今日人觀有何影響？
2. 為何德日進神父的人觀與宇宙觀受現代人歡迎？
3. 一般哲人如何看人？
4. 在東西宗教的比較中，你的人觀屬於那一類？
5. 今日世界發展經濟不計代價，在此經濟主義浪潮下，你可發覺到什麼特殊人觀？
6. 在當今中國政治思想內，有什麼樣的人觀？
7. 為什麼「已開發的國家」仍在剝削在「開發中的國家」？其中可有什麼人觀？
8. 為何今日不再談到第二世界？
9. 聯合國《人權宣言》何以至今仍有許多地方難以實現？
10. 世人日益重視環境保護，何以自然生態對人重要？
11. 所謂「第三波」世界，含蓋何種人觀？
12. 多元的人觀中，有何共同因素供人互通交流？
13. 現代的人類，在日益電腦化、機械化的社會中，產生相當的怕懼之情，我們應該如何設法從根本上取得化解？

第貳篇

人，你從何處來？

我們讀到神學的人學應有的內含時（第壹篇第二章第三節），曾提出可以從三個基本問題來綜合所有關乎神學的人學之論題，那就是下面三篇準備詳述的內容。首先我們要討論的是：人的來源與出現。在自然科學與人文科學的急遽發展下，人類來源的問題每被提及。有個流傳甚廣的說法：人是由猿猴演變而來，似乎解決了一些人的問題；但也有人認為人係宇宙變化中偶然出現的生物，或以人為物質宇宙的產物。究竟人類是如何出現的？再者，由於生殖科技（如試管嬰兒）的蓬勃發展，有關個人的來源也是現代的熱門話題。所以本篇要分別研討整體人類及個別之人的出現，並做綜合的反省。

第一章

人類的出現

研究人類的出現（hominization），我們不能不參閱科學界的發現、哲學界的說法，檢討教會由聖經及傳承而來的觀念，並分辨當今神學思想界各種學說的短長。本章我們即試由這些方面，探討人類出現的過程與狀況，以及人類生命的現象。

第一節 人類出現的過程

一、科學家的假設

人類究竟何時出現？科學家通常以兩種方法來研究：一是由古生物學、比較解剖學、形態學、生理學、遺傳學¹等生物學的不同部門，間接推測人類起始的年代；一是利用放射衰變的

¹ 古生物學（paleontology），亦名化石學，研究古生物構造、分布、系統等。比較解剖學（comparative anatomy），研究比較各動物間之組織、器官以及系統之異同。形態學（morphology），一名形體學，研究動植物各部形狀及其構成。生理學（physiology），研究生物之器官機能與生活現象。遺傳學（genetics），研究藉著基因從祖先遺傳下來的特性。

原理，直接由化石測年²。藉著科學家的研究，我們先看看人類在整個宇宙中大體出現於何時？

(一) 宇宙日曆

美國康乃爾大學 (Cornell University) 教天文學的薩根³，把宇宙發展至今 150 億年的全部時光縮為一年，編成宇宙日曆，於是，地球歷史每 10 億年即相當於宇宙年的 24 天，地球繞日每旋轉 475 周 (等於 475 年) 即相當於宇宙年的一秒。薩根把這宇宙年分為三個部分：第一部分為 12 月前，即 1 月 1 日~11 月 30 日；第二部分為 12 月 1 日~31 日；第三部分，乃 12 月 31 日夜晚 8 點~午夜，以及新年元旦頭一秒。其間所發生的重大事件詳列於後，人類在宇宙中出現時間大致可見。

第一階段：12 月前

- 1 月 1 日：大爆炸 (big bang)⁴，宇宙創生 (至少約 150 億年前)。
- 5 月 1 日：銀河星群之始。
- 9 月 9 日：太陽系之始。
- 9 月 14 日：月球最古之岩石形成。
- 9 月 25 日：地球生命之始。
- 10 月 2 日：地球最古之岩石形成。
- 10 月 9 日：上古化石期 (譬如細菌與藍綠海藻)。

² 放射性元素有衰變 (decay, 或名蛻變 disintegration) 的特性，和長短不等的半衰期 (half-life)。在一定時間內，放射性元素會因衰變生成非放射性元素。由物質中放射性元素及衰變產物之含量，與其半衰期，可計算物質之年齡。

³ Carl Sagan, *The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence*, (New York: Random, 1977), esp. pp.14~16.

⁴ 天文學家對宇宙來源有各種假設，如「大爆炸論」，「恆態論」。多數主張「大爆炸論」。因可解釋何以宇宙仍在繼續擴展。

11月15日：首批有核細胞開始滋生。

第二階段：12月

12月1日：氧氣層開始發展（地球）。

12月5日：火星上火山、海峽大規模形成。

12月16日：首批蠕蟲（約7億年前）。

12月17日：前寒武紀⁵結束，古生代與寒武紀開始。無脊椎動物繁衍。

12月18日：海洋浮游生物初生。

12月19日：魚類始生，脊椎動物始有。

12月20日：志留紀。首批脈管植物，植物開始陸地繁殖。

12月21日：泥盆紀開始。第一群昆蟲，動物開始陸地繁殖。

12月22日：第一群兩棲類，帶翅昆蟲始生。

12月23日：石灰紀。樹木始有，爬重初生。

12月24日：二疊紀。第一群恐龍（約2億2仟5佰萬年）。

12月25日：古生代結束，中生代開始。首批珊瑚。

12月26日：三疊紀。第一群哺乳動物（6仟5佰萬年前）。

12月27日：侏羅紀。第一群鳥。

12月28日：白堊紀。花始生，恐龍漸趨絕種。

12月29日：中生代結束，新生代與第三紀開始。鯨類初生，靈長類初現。

12月30日：首批猿人，大哺乳動物繁生。

12月31日：第四紀（更新世與全新世）。

第三階段：12月31日夜晚及新年元旦凌晨

22：30：第一群人。

23：00：廣泛使用石器。

23：46：藍田人及北京人取火熟食（藍田人約60萬年，北京人約50

⁵ 以下各種名目的「紀」、「代」、「世」皆地質學上所分時期的名稱。「代」中分「紀」，「紀」中分「世」。

萬年)⁶。

23：56：晚近冰河紀之始。

23：58：水手定居澳洲。

23：59：大量洞穴壁畫。

23：59：20：發明農業（第一波）。

23：59：35：新石器時代文明，都市初興。

23：59：50：蘇美與埃及之最初王朝，天文學興起。

23：59：51：發明字母。

23：59：52：巴比倫漢謨拉比法典（Hammurabic legal code），埃及中王朝，中國夏代，以色列歷史之開端⁷。

23：59：53：青銅冶金術，美錫尼文化（Mycenaean culture），甲骨文。

23：59：54：冶鐵術，亞述帝國興起，以色列王國（達味王），周朝孔子，希臘柏拉圖與亞里斯多德。

23：59：55：中國秦朝。

23：59：56：耶穌基督誕生。

23：59：57：印度算數發明零與十進小數，羅馬衰亡，伊斯蘭教徒戰勝，唐朝。

23：59：58：瑪雅人（中南美洲）文明，宋朝，蒙古入侵，十字軍，中世紀，聖多瑪斯。

23：59：59：歐洲文藝復興，遠航發現新大陸，現代，自然科學之發展，科技，工業化，都市化，機械化（第二波）。

新年元旦第一秒：科技普遍發展，電腦、資訊、全球文化浮升，太空行星初探，地球外之情報尋索（第三波）⁸。

⁶ 今人登月球、創造電腦……感到偉大，但現代發明皆以前人種種發明為基礎。原始人使用石器、火、車輪，知取種農耕……表示人類才智自初即有，後人並未增加，今古僅生活方式不同而已。今日看電視演唱必比古人聽鳥鳴更進步高雅？

⁷ 以下可參閱：《思高聖經》【附四：年表】。

⁸ 十七世紀萊特福（John Lightfoot 1602-1675）計算創一 24~28 中第六天創造之年月日，認為人係出現於公元前 4004 年 10 月 23 日上

(二) 人的起源

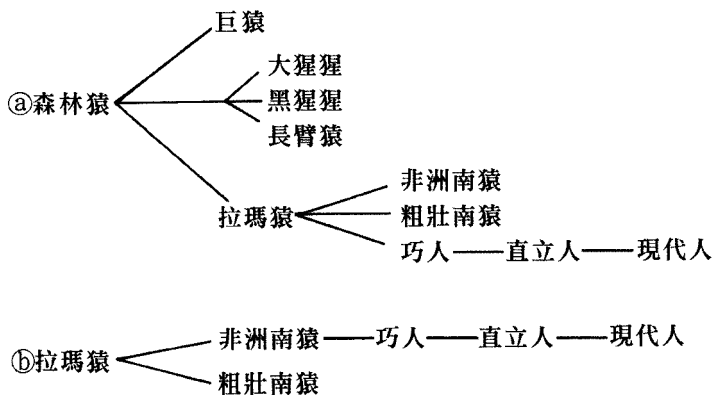
如果我們把鏡頭拉近，集中焦點看人類之起始，又是如何的呢？廿多年前，大多數專家用出土猿人介紹人類的原始，試舉兩種說法供讀者參考：

1. 從南非南猿 (Australopithecus Afarensis) 與巧人 (Homo habilis) (約 2,000,000~800,000 年前)，經爪哇人 (Java man)、藍田人 (Lantien man) 與北京人 (Peking man) 所代表的直立原人 (Pithecanthropus, 或直立人 Homo erectus) (約 800,000~300,000 年前)、史坦漢人 (Steinheim man)、古南方猿人 (Fontchevade)、司溫司康人 (Swanscombe man) 所代表的前莫斯特文化 (Pre-Mousterian culture) (約 300,000~100,000 年前)，巴勒斯坦 (Palestine) 卡莫爾山 (Mt. Carmel) 與歐洲其他地區出土猿人所代表的早期莫斯特文化 (Early Mousterian culture) (約 100,000~50,000 年前)，一直到晚期莫斯特文化 (Late Mousterian culture)，與尼安德特人 (Neanderthal man, 於公元前 4 萬年左右消滅)，及克魯瑪農人 (Cro-Magnon man) 所代表的現代人 (Modern man)，我們驚奇地發現人體代代變形的日益清晰的證據。今日沒有人類學家真正懷疑人類至少是一百萬年前在代代相傳 (進化) 的自然過程中浮現出來的⁹。

午九時。將 300 年前此一結論，與今日思想比較，至少可承認人類在 300 年中已有所改變，換言之，按撒岡宇宙日曆的時間來看，人類最後一秒鐘還不算懶惰！

⁹ 參見 Raymond J. Nogar, "The Wisdom of Evolution", *Theology Digest*, Vol. 13, No. 4 (1965 冬) 273~274。今日的人類考古學家不斷地尋找世界上第一對夫婦的真象，目前正在熱烈的討論中。可參考《世界新聞周刊》1988, 1, 11, 38~44 頁。

2. 人類的家譜可追溯到一種稱做森林猿 (Dryo-Pithecus) 的靈長類動物，他是一種真正的猿。年代可以早在 2000 萬年以前。後來在 1400 萬年以前左右，森林猿分成了三支。一支演化成了現在的大猩猩 (Gorilla)，黑猩猩 (Chimpanzee) 和長臂猿 (Orangutan) 的祖先，這些大猿是我們現存最近的「表親」。第二支演變成了巨猿 (Gigantopithecus)，在他最後絕滅以前，在亞洲的山谷中遨遊了好幾百萬年。第三支變成了大多數人類學家認為是人類遠祖的拉瑪猿 (Ramapithecus)。雖然科學家還沒有發現關鍵性的 800 萬年到 500 萬年以前這段時間的化石，人類學家相信，在這段時期結束前的某一個時候，人科動物這一支分成了非洲南猿類 (Australopithecus Afarensis) 與粗壯南猿類 (Australopithecus robustus)。有的人類學家認為在這同時也分出了第三類，但有人認為這一類是後來從非洲南猿演化出來的。在今日，科學家一直發現新的證據，無法確定一個完全客觀人類起源的藍圖，我們將主要因素綜合以【圖 7】示之：



【圖 7】科學家的人類起源論

第二類看法，因十年後各種化石的發現，許多主張的科學家也逐漸作了根本的修正¹⁰。

（三）進化的奧秘

上述假設都接受達爾文的進化論，以化石證明人類由猿進化而來，但如何解釋此一進化現象？有些學者（達爾文主義者）由今日遺傳學發現的「基因」（gene）說明突變（mutation）的可能：

由今科學研究得知，較高等的生物是由無數特殊細胞組成的。每個細胞具有錯綜複雜的特定蛋白質分子。每個蛋白質分子是由大約廿種不同的氨基酸組合而成的特殊有機物，而每種氨基酸是由氫、氧、氮和碳四種元素所組成（有兩種氨基酸還各含一個硫原子）。在每種已知的生物體中，這些複雜的系統全基於DNA（deoxyribo nucleic acid，去氧核糖核酸）分子而再生，並組合起來。DNA是由六種較簡單的分子所組成，包括成爲四種氮基，以及固定這些氮基的一個去氧核糖分子和一個磷酸分子。氮基的排列決定了DNA的信號。DNA分子不僅具有細胞所需的合成特定蛋白質分子所要的資訊（information），而且具有複製其本身所需的訊息。繁殖與遺傳即直接依賴這種奇妙的分子。這種遺傳物質的單位稱爲「基因」，每人約有50,000至150,000個。基因有其動向、結構與體系，若DNA複製時發生意外，而產生基因突變的現象，在後代結構形成過程中，由遺傳密碼傳遞了不同的資訊，就有所謂的「突變」了¹¹。

¹⁰ 見李光周譯，〈人類的起源與演化〉《科學月刊》（1978，1）66~72頁；意譯自“Puzzling out Man’s Ascent”，*Time*（1977.11.7），pp.44~51；*Time*（1994.03.14）。

¹¹ 參閱：亨利·莫瑞士主編，韓偉等譯，《科學創造論》（台北：

（四）跳躍的進化觀

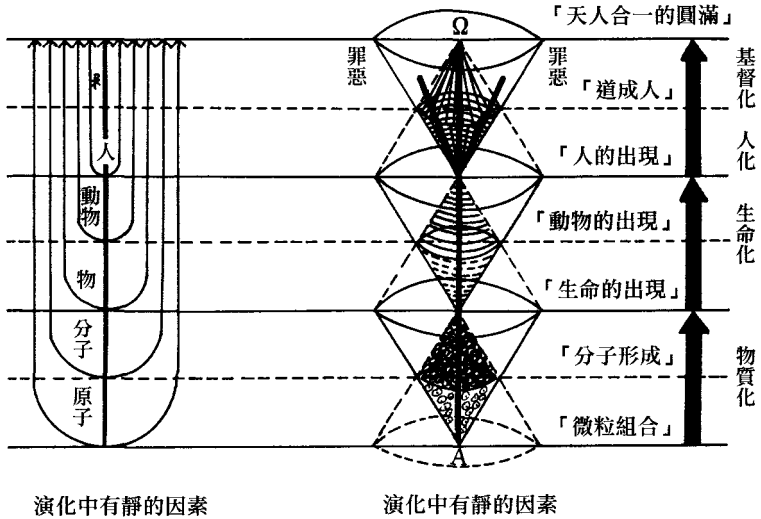
著有《人的現象》《神的氛圍》《愛的弧線》等書的法籍天主教神父德日進，是考古學家、人類學家，也是基督信仰世界的神秘家。他融合科學、哲學與神學，把宇宙進化分為：物質化、生命化及人化的三大階段，視每一個新階段為一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。他認為，宇宙的演化是整體性的「內在動力」，有兩種，即「向心力，求心力」與「離心力」力量，推動著萬物經超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣之死物，其實質內早已含有一種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主一宇宙萬物的核心、最高的意識、最高的精神實有。而基督是天主也是人，是天人合一的圓滿，祂降生成人，人類跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備。耶穌會慕尼黑黑哲學院宇宙論與生物學教授暨神秘家的哈斯神父（Adolf M. Haas 1914~1982）在《進化與聖經》一書¹²中，將德日進神父的思想作成【圖8】。

德日進於1955年4月10日復活節去世，前三天（聖週四）最後一次在他日記中以希臘文寫出保祿的話：「天主是萬物中的萬有」（格前十五28），然後綜合其一生之思想說道：「我的信條有二：宇宙是有中心的，進化的，是向上往前的進化，此

中華基督翻譯中心，1981）；Henry M. Morris, *Scientific Creationism*, (1974)。

¹² H. Haag, A.M. Haas, J. Hürzeler, *Evolution und Bibel*, 3. Auflage 1963 (Luzern und München: Rex-Verlag, 1962)；【圖8】見其中：Haas, “Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild” 一文。

其一。耶穌基督是宇宙的中心，此其二」¹³。



【圖 8】德日進進化論

德日進的思想與諾貝爾獎得主艾克里斯（John Eccles 1903~1997）的看法十分相合。艾氏評論進化假設說¹⁴：

「我們找不到否認的證據，我們承認有許多許多跡象，支持達爾文及其後學者發展出來的普遍原則，並說明動、植物界構造上的變化多端。」

¹³ Claude Cuénot, *Lexique Teilhard de Chardin*, (Paris: Editions du Seuil, 1963); *Teilhard de Chardin—A Biographical Study*, (London: Burns & Oates, 1965), p. 676.

¹⁴ John Eccles & Danied N. Robinson, *The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind*, (New York: Free Press, 1984), p. 66.

他又說¹⁵：

「與達爾文合作發現物競天擇原理的華萊士（Alfred Russel Wallace 1823~1913）再三強調：生物進化純物質性的解釋，不能說明人的精神性，精神的起源我們只能在不可見的精神世界尋找原因。」

總而言之，今日科學的證據使人類乃由進化而來的假設日益可信。但，假設尚非事實，在宇宙進化的巨浪中尚有一些「失落的連環」（missing links），以致無法確切知道人究竟何時、在何處、何種具體環境中出現。然而，造成進化的原因，除了外在因素，如氣候、食物、地形等，還有內在因素，如基因突變。雖然有些科學家主張偶然說，多數學者卻認為宇宙進化是有目標的。

二、哲學家的假設

（一）西方哲學

在西方哲人中，有主張宇宙無始無終、自本自根、永恆存在的。有認為神從永恆就創造了宇宙；或上帝在時間中創造萬物的。不論宇宙如何而來，所謂宇宙，在古代哲學家的眼中，乃是形體質物的總積。其生成：

1. 「原子論」者：主張係不可分的無量原子，彼此相鉤連著，由一種不斷的降落，被拖進空間，它們結集在一起，並形

¹⁵ 同上，pp. 18~19；並請參閱另外兩本討論「意識浮現」（The emergence of consciousness）的書：D. S. Bendall (ed.), *Evolution: From Molecules to Man*, (Cambridge: Union Press, 1983)；J. Mayard Smith(ed.), *Evolution*, (London: Mcmillan, 1982).

成很多變化，自然界萬物皆由之出生，世界的一切變動與歷史變動，也由之而來。而根據必要性定律，生生滅滅的靈魂與群神，也都是這些原子的變化，不過更堅強而已。

2. **持「力說」者**：認為宇宙的形體物是由簡單的物構成，這些簡單的物就是吸引或拒絕的力量，這些力量的集合與空間不同的支配，就是各種不同的形體物，力量其實並不佔空間，卻讓我們有空間的印象。
3. **主「型質合一說」者**：解釋宇宙物體是由第一物質（prime matter）與自立體型式（form）形成；在實際上有分配物質之自立體型式，可使面對型式來說為純潛能的第一物質實現，並決定其自立體的特性；自然物體可能獲得新型式，也可能與其他型式夾雜為一，故而可能形成新物質。人是從中產生的第三物體。
4. **士林哲學**：認為宇宙有純然的動或純粹行動（pure act），支持一切宇宙中的變化；以純然動力為一切變化的根源，而否認宇宙的進化靠宇宙自身的內在力量。
5. **黑格爾**（Georg Friedrich Wilhelm Hegel 1770~1831）：主張萬物是絕對精神的自我表達，絕對精神在自我表達中走向更圓滿的自我。

（二）中國哲學

中國傳統哲人都認為宇宙來自有位格的「天」，或無位格的「道」，天與道都是獨立永在，無根源的根源。至於宇宙之生成，老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（四十二章）。易經說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」（《易·繫辭上傳》）。學者解說不一，大體可說，構成萬

物之元素或使之變動不停的兩種動力—陰陽，是宇宙進展的第二階段，從此，由簡而繁，由少而多，終成萬物備的大宇宙。後有學者又認為：「太極動，而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀生焉」（周濂溪《太極圖說》）。董仲舒認為：由陰陽而有金、木、水、火、土五行，由陰陽五行構成萬物。有些哲學家則認為「氣」是物的構成之本，「太虛無形，氣之本體」「感而生，聚而有象」（張載《正蒙·太和篇》），認為氣，機械地，不得不地聚而為萬物。人即「氣之聚也」¹⁶。

三、聖經的敘述

依據現代聖經學的研究，綜合而言，沒有進化論的思想。一般認為，舊約史書大約來自幾個主要傳統，如雅威典（J），司祭本（P），厄羅亨典（E），申命紀（D）。我們先看看雅威典與司祭本作者的看法¹⁷，再綜合研究聖經其他諸書的觀念。

（一）雅威典（創二 7, 21~23）

以色列祖先的歷史包括亞巴郎、依撒格、雅各伯的不同傳統。後來有些先民在埃及做奴隸，因梅瑟的領導得到解放走向自由，他們經過漫長的沙漠生活，爭取到了巴肋斯坦定居，逐漸形成一個民族、一個國家。然而達味能完成王國的建立，實

¹⁶ 警雷，〈中外哲人對宇宙的構成與生成的思想〉《哲學與文化》96 & 97（1982），10~15, 40~43 頁；蕭師毅，〈陰陽為宇宙存在的典型〉《哲學與文化》139（1985），19~25 頁。

¹⁷ 參閱：房志榮，《創世紀研究》（台北：光啓，2005 增訂第五版）。（亦可參閱《天主論·上帝觀》第二篇第二章）。

為意外的成就。試想，四周大國林立（如：埃及、亞述、巴比倫、大馬士革、祚巴、哈瑪特），如何可能產生一個新的國家？當時思想家在安定的環境中反省，突破性地覺悟，而歸功於天主自創世到達味以來一脈相承的救恩計畫。

在以色列四周，則仍盛行著各種神話，如：埃及視其神 Chnum 為製陶工人，美索不達米亞地區在亞述及巴比倫有樂園的神話故事，敘述人為天上諸神之奴僕，侍候神明飲食等；還有其他文化中相仿的重男輕女觀念，嚴重到女人為奴為物，無用則賣的地步……。當時思想家是在這樣的背景下思索有關人到來的基本問題，如：人從何處來？男女性別如何產生？他們用一般人的言語，表達了他們的領悟與信念：

- 他們相信整個人類都是天主創造的，但因為尚未想到天主由無中造人，故以擬人法描繪了天主的塑造工作。由此天主創造的信念，他們相信人是善的，而且是盟約中雅威的交往對象，此由創三 8~13 天主與亞當的對話可見。
- 人由泥土塑成，表示人的生存基本上需要大自然，人與大自然有相互依存的關係，若破壞大自然，就等於破壞自己當前與未來的生命。又顯示人是軟弱的，必歸於塵土。泥塑之說可能有埃及神話的影響。
- 天主看人單獨不好而為人造相稱的「助手」，一個可面對面的伙伴，表示性別來自天主，天主願意創造圓滿的人類。作者以男人為主，稱女人為「助手」，表示男女功能不同，應該互相合作¹⁸。

¹⁸ 參閱 Marie de Merode 著，王敬弘譯，〈一個與他相稱的助手：創二 18-24〉《神學論集》43 期（1980 春），19-21 頁。

（二）司祭本（創一 26~28）

司祭本是在巴比倫流放時編寫，時間在雅威典之後，歷史背景不同。當時巴比倫有神話說：宇宙的發生係大神瑪杜克（Marduk）戰勝混沌龍，把牠斬成兩半而分天地的結果¹⁹。而在巴比倫普魯士等地又盛行著宇宙（形上）二元論，認為宇宙來自兩個絕對獨立的原理，即善與惡。在希臘等地則有泛神論、唯物論、流出說等²⁰一元論的宇宙觀。究竟何者為是？聖經作者的回答是：宇宙乃由天主所創造。他們特別創造了一個其他語言中也不會見的字眼「bara」，在創一 27 中三次運用以表達：是人所不能唯天主能的「創造」。他們描繪的天主創世工程是有目標、步步向上的，可以【圖 9】表示。有關人的到來，作者以下列方式表達：

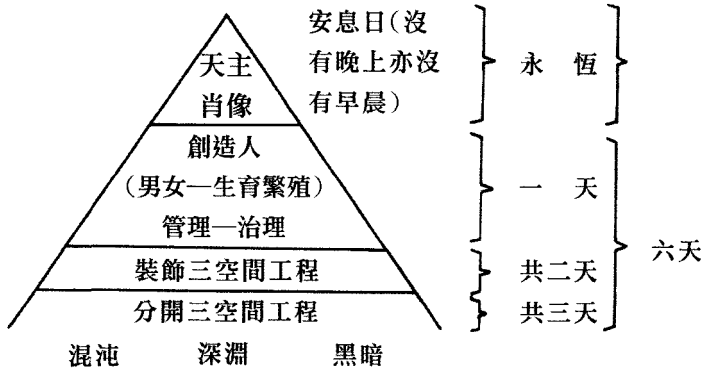
- 在創一強調萬物乃由天主所創造的長篇創造詩（或隆重宣言，是創一 1 這句話的具體描繪）中，清楚表示人是受造物，而非是由泛神自然或必然流出，亦非是由善惡二元論(dualism)產生²¹。

¹⁹ 參閱董芳苑，〈從創世紀一、二章的創造記述正視神、人、世界的關係〉《神學論集》38 期（1978 冬），465~468 頁。

²⁰ 泛神論（pantheism）：認為只有唯一的實體或大自然，即一個由其自身而存在的絕對永恆、無限，非位格的存有。流出說（emanationism）：主張個人靈魂是從天主的本體中流出來的學說。唯物論（materialism）：認為整個實在界毫無例外地可以歸結於物質以及完全從屬物質條件的力量。

²¹ 作者表達了一個基本事實：人類最後並非絕對自主，人不是「主」，而必須依靠其根源而存在。歷史上卻顯示人類很容易忘卻此一事實，忘記其創造者，以致誤入歧途，日益不安、恐懼、迷亂，因為喪失了來自根源的生命準則。

- 他說天主「照自己的肖像造了人：造了男人和女人」，一方面表示人性的美善相似天主，另一方面也顯示男女性別都由天主而來，是人的兩面。在天主的創造中，男即男，女即女，也暗示男女平等。



【圖 9】司祭本的天主創世解

(三) 其他傳統

聖經其他諸書仍繼續發揮雅威典與司祭本的基本思想，不斷重複宣揚天主創造的基本信念。如：依四三 15 以上主之口自稱造主；詠一〇四、卅三熱列讚頌上主的創化。以下語句顯然都是《創世紀》的反響²²：

因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成。（詠卅三 6）

天主造了人，原是不死不滅的，使他成為自己本性的肖像。（智二 23）

²² 加下七 28「天主從無中造成」之「無」，是希臘人的概念，顯然作者是以以色列晚期人物，已受希臘思想的影響。

天地間形形色色的萬物都是天主從無中造成的，人類也是如此造成的。（加下七 28）

瑪十九 4~5，谷十 6~9 兩段有關婚姻的平行文字更直接引自創
—²³：

你們沒有念過：那創造者自起初就造了他們，有男有女；且說：「爲此，人要離開父親和母親，依附自己的妻子，兩人成爲一體」的話嗎？

由宗十七 24~26 也可看到保祿對舊約「人乃天主創造」之思想的肯定²⁴：

創造宇宙及其中萬物的天主……他將生命、呼吸和一切賞給了眾人。他由一個人造了全人類……。

（四）新約的信念

新約除了肯定人由天主所創造外，又具體提出乃藉基督所造而成。由新約編寫的歷史看，顯然受到舊約智慧傳統的影響。智慧書描寫智慧主動參與創造行動，如：箴八 27~30，智七 21、九 9；新約作者也把基督置於萬物之前，視爲人的根源。如²⁵：

爲我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於他，而我們也歸於他；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉他

²³ 耶穌有意打破習俗，回到古老的信念，引人由具體規範回到基本原則。

²⁴ 宗十七 26「他由一個人造了全人類」；此處「由一個人」中原文的 *ex henos*，是「由一個」，不一定是「一個人」，也可能是一個亞當（並不一定是單數的「一個人」）、一個血統、一個民族、一個國家，或一個原理。

²⁵ 哥一 5~20 是首隆重宣言式的聖詩，描寫基督宇宙性的偉大。第一部分講基督的創造；第二部分講基督的復活，相互補充。

而有，我們也藉他而有。(格前八6)

在天上和地下的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的。

(哥一16)

天主立了他爲萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。

(希一2)

萬物是藉著他而造成的，凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的。(若一3)

總之，舊約提出雅威上主是創造者，新約又加上了天主創造的基督幅度。這即是聖經對人之到來的基本、綜合答覆。可見聖經的作者不談進化問題，而探及進化的根源及所持的宗教信念。

四、教父的看法

早期教會希臘與拉丁教父，依據聖經，也表達了他們有關宇宙與人之由來的信仰反省。列舉如下²⁶：

- 教宗聖克雷孟 (Clemens Romanus 92~101) 《致格林多人前書》中說：「主用莊嚴的一言，建立—創造—萬物」(教父14)。
- 赫爾瑪斯 (Hermas 140 / 55) 《牧者》(Pastor) 一書說：「有一個天主，祂創造了萬物……祂是從無中造生萬物而使萬物從無中生有」(教父85)。
- 《致刁臬督書》(作者不詳)中有言：「祂確實就是萬物的

²⁶ 見：M. J. Rouet de Journel 著，施安堂譯，《希臘拉丁教父神學選集》(台北，1972)。以下「教父」即此書簡稱，其後數字即書中號碼。

統治者、創造者、不可見的天主……祂卻打發那萬物藉以造成的，海洋所藉以有界限的萬有的作者，萬有的造主，來到人間服務」（教父 98）。

- 亞里斯提德（Aristides of Athens 二世紀初）《護教書》：「我所說的天主……祂創造萬物而予以保存」（教父 110）。
- 塔提安（Tatianus 第二世紀）在《斥希臘人》的講詞中說：「太初時即有天主，我們知道，物爾朋一言（verbum）的開始就是（祂的）德能；因為萬有之主，在創造萬有之前，祂獨自存在；祂就是萬有；祂是一切有形與無形的『能』，萬有賴著合理的可能性，都在天主內出於天主，出於天主內的『物爾朋』」（教父 153）。又說：「祂（物爾朋），曾按不死的肖像，造了人類，使人像不死不滅的天主，分享天主的德能，而也可以不死」（教父 156）。
- 阿特那哥拉斯（Athenagoras）《辯護基督信徒的使命》道：「天主藉祂的物爾朋一言，創造萬物，……父子既是一體，萬物便由祂—物爾朋，藉祂而造成的」（教父 164）。《論死人的復活》說：「天主並不白白地造人，……而是為了受造的人類本身的生命，本身的常存……是為在祂自己的工程中，發顯祂的聖善與明智」（教父 168）。
- 聖德敖斐羅（Theophilus of Antioch +約 181/188）向奧刀利證道：「祂為了顯揚自己，便願意且造了人，叫他（籌備）經理這個世界……祂藉物爾朋，處理自己的工程，並藉物爾朋，創造了萬物」（教父 179）。
- 聖伊雷內（Irenaeus 約 140~202）《駁斥異教人書》說：「祂由自己、自由地創造萬有……無論有形無形，也不論也知無知，或上天下地都是由祂（父）藉自己的聖言造成的……祂

- 本身就是技師，本身就是造主」（教父 205）。「永遠與天主同在者，唯有天主的聖言，天主的智慧，天主的子，與天主的神；天主就藉祂們，而且就在與祂們中，甘心情願地，自由自在地，創造了萬物，並與祂們交談說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人』」（教父 235）。
- 德爾圖良（Tertullianus 約 160~230）《駁斥厄莫傑異端書》中有道：「天主是第一原因，因為一切都在祂以後才存在……一切都是祂從無中創造出來的（絕不用任何物質）」（教父 325）。《論肉身之復活》：「天主造人與造『物』的理由，大不相同……天主造物，使用『言』的能力（一如使用婢女），一命而成；可是天主造人，一如人之主人親自造作」（教父 360）。「幾時，你說古經上的『黃土』，那時你就要想到基督——祂是未來的人；祂也是黃土，也有肉身——有言語，也就是當時在場的『土』呀！因為當時，父對子，曾這樣表白心意說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人』。是的，天主造了人，一定的，天主所造的人，是照了天主的肖像，那就是照了基督的肖像造了人」（教父 361）。
 - 聖希波呂托斯（Hippolytus of Rome 約 170~235）《駁斥諾厄底異端書》：「天主幾時願意，祂願意怎樣，都由天主自己的『言』，即時在祂前，表達出來，天主就藉自己的言，創造了萬有。……所以天主按自己的意旨，造了一切……天主之『言』，就是天主創造萬物的嚮導、參謀與技工……天主一發言，那沒有的世界，便成了實有的世界」（教父 391）。「除非藉天主之言，萬物絕不能受造，也無法存在。……天主所願意造生的，不是『天主』，也不是天使，卻是人……」（教父 398）

- 奧力振 (Origenes 182/5~251) 《論統治者》：「萬物的造主，天主……祂既然太初時，按祂自己的意願，創造了萬物，創造了有理性的性體，那末，祂除了祂自己，除了祂自己的善良外，便沒有其他創造萬物的理由了」（教父 462）。
- 諾瓦替安努斯 (Novatianus 約+257/258) 《聖三論》：「天主性體，名為『言』者，萬物是藉祂而造成的；而且凡受造的，沒有一樣，不是由祂而造成的，那由父所生的子一言，便按了天主父的意旨，造成萬物」（教父 608）。
- 聖梅篤丟斯 (Methodios of Olympus 約 260~311) 《論自由意志》：「人生來就有藝術天才，竟使藝術在人類中油然而生，並不出自其他東西。……我們怎麼能不平心靜氣地承認：萬物的性質，萬物的實體，都由天主從無中——不用材料——所成呢？」（教父 615）
- 聖金口若望 (Ioannes Chrysostomus 344~407) 講《創世紀》：「你已看到：天主祇發一言，萬物就得以形成了嗎？可是我們要看看後來天主造人時，祂說什麼，聖經上說：『上主天主用地上的灰土，形成了人』。看！聖經為遷就我們的軟弱無能，怎樣運用淺近的字眼，一面來告訴我們天主造物的方式，一面卻用人製物的方式，來說明天主手製的作品」（教父 1149）。
- 聖盎博羅修 (Ambrosius 約 339~397) 《地堂論》：「亞當是由黃土塑成；厄娃卻不然，她係由亞當的肋骨塑成；這不是沒有原因的，此乃天主要我們明白：男人與女人肉軀，具有同一性體，亦導源於同一人類。為此天主造男人與女人，不是由於兩個原始物質，也不造兩個男人，或兩個女人，而是先造男人，後由男人身上，再造一女人。只因天主願

- 所造的男女，具有同一性體，而由一個受造的原始—男人—再造其他的女人，而其具有不同之性器」（教父 1278）。
- 聖奧古斯丁(Augustinus of Tagaste 354-430)《書信集》：「我們藉此恩寵（受造的恩惠），得以從無中而開始存在；而且天主造我們，不像無生命的屍體，也不像有生命而沒有知覺的樹木，也不像有生命有知覺而沒有理智的禽獸；相反，天主造我們，成爲一個人，使我們生長、感覺，還具有理智，能瞭解事理」（教父 1443）。「女人的性體，雖出自先受造的男人性體，但也是爲天主所造」（教父 1702）。
 - 聖若望達瑪森 (Ioannes Damascenus 754)《論東方正統信仰》：「天主不僅從『烏有』中創造萬有，產生萬有……而且天主還用看得見的（指肉身）和看不見的（指靈魂），噓氣吹成了人」（教父 2349）。

五、教會的訓導

繼教父之後，歷代教會訓導可說是漫長歷史中，教會面對世俗挑戰所做的信仰反省與確切表達。列舉其要²⁷：

²⁷ (DS) : Henricus Denzinger, Adolfus Schönmetzer S. I., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*; 鄧辛疾、蕭默治集，《信理倫理大成》，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（台北，1981 第二版）。此後，本書已經絕版，改由「輔仁神學著作編譯會」依據以下最新版本重譯，即：(DH) : Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Freiburg :Herder, 第 40 版, 2005); 鄧琴格、許納曼，《天主教訓導文獻選集》，台北：光啓，2009 初版（原文第 40 版）。以下以 DH 簡稱此書。

- 聖奧古斯丁《信經講解》：「我們信天主，全能的父，萬物的創造者」（DH 21）。
- 325 年，為懲斥亞略異端而召開的尼西亞第一屆大公會議（Council of Nicaea I 325），所定《尼西亞信經》中有云：「我們信一個天主，全能的父，一切可見的及不可見的（受造物）的製作者，及（信）一個主耶穌基督天主子，由父所生的獨生子，在天上……或在地上的萬物，都是藉著祂而造成的」（DH 125）。
- 381 年，君士坦丁堡第一屆大公會議（Council of Constantinople I 381），所擬《君士坦丁堡信經》有道：「我們信一個天主，全能的，天及地，一切可見的及不可見的（受造物）的創造者；及一個主耶穌基督……一切藉著祂而受造的」（DH 150）。
- 400 年托雷多（Toledo）第一屆會議所擬《托雷多信經》：「我們信，一個真天主，父及子及聖神，可見及不可見的創造者，天上地下的一切，都藉著祂而造成」（DH 188）。
- 聖良一世教宗（Leo I 440-461）致亞斯多主教多利氏書，《駁斥黎西略人邪說》有云：「天主是萬有的創造者，而祂所造的無一不是善的」（DH 286）。
- 拉特朗第四屆大公會議（Council, Lateran IV 1215）信理定斷：「我們堅決相信，及單純的承認，祇有一個是真天主，永遠的、無邊的，及不可改變的，不可理解的，全能的及不可言喻的，父及子及聖神……一切可見的及不可見的，精神及身體的（存有物）的創造者：祂以自己全能的力量，在時間之始，從無中同時製造了兩種受造物，精神的及身體的，就是天使的與世界的；及（製造了）人類的受造物，完

如由精神與身體所共同構成的」(DH 800)。

- 1869~1870年，梵一大公會議(Council, Vatican I 1869~1870)《天主之子》教義憲章論天主教的信仰：「這唯一真實天主，以自己的美善及『全能的德能』，不是為增加祂的幸福，也不是為得到幸福，卻是為了藉著祂，分施給受造物的美善，顯示自己的完美，按照最自由的決定，『在時間之始』，從無中同時製造了兩種受造物，精神的及身體的，就是天使的與世界的，及之後『製造了』人類的受造物，宛如由精神與身體共同構成的」(DH 3002)。法典中又說道²⁸：「誰若說，有限事物，不論是肉身的，或是精神的，或至少精神的，是從神性的實體流出來了，或『說』神性的本質藉其顯現與進步，成為一切，或最後『說』天主是普世的，或稱無限定的存有物，藉著限定自己而將一切事物建立在種類類型與個體的區別之中：那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 3024)。「誰若不宣布，世界與其中所包含的一切事物，不論精神與物質的，是由天主按其整個實體，從無中製造的，或說天主在意志方面不完全脫離必然性，卻如此必然地創造，如同祂必然地愛自己，或否認世界是為

²⁸ 由於當時教會的釋經學尚未開放，特別是進化思想多半是「絕對進化論」（進化主義），否定天主的創造，認為大自然可推動自己的進化，使教會難以接受。直到二十世紀的前幾十年，在神哲徐思考的過程中，學者逐漸分清了兩件始終混為一談的事：生物學、考古學研究出來的生物進化本身的過程，及此生物進化過程的唯物論解釋；就是達爾文進化論的真諦，與他人反宗教的唯物論進化主義之解釋，並不相同。參閱：Alszegehy, Z., "Development in the Doctrinal Formulations of the Church Concerning the Theory of Evolution," *Concilium*, 3(1967) 6, pp.14~17.

天主的光榮而建立的：那麼，這樣的人，應予以絕罰」（DH 3025）。

- 1950年，教宗碧岳十二世《人類》通諭中承認：相對進化論與天主教信仰可以配合，他說：「所以教會的訓導權不禁止『進化論』的教義，即從已存在與活的物質探究人的身體之來源，天主教信仰卻命令我們保存靈魂是由天主直接創造『的教義』...」（DH 3896）。

六、創造主義的論點

在教會逐漸接受進化論之時，今天在比較基要主義²⁹的教派中創造主義（creationism）卻又出現了。所謂創造主義，就是基於對聖經的敬重，堅信聖經有關天主創世之字面敘述為真理的態度。何以在今日科學昌明的時代有此背道而馳的思想？他們的論點為何？教會有什麼反應？我們將依次介紹。

（一）來源

創造主義之所以興起，大約有五方面的原因：

1. 由於釋經學的發達，學者每因聖經經文與個人假設不合而歸於後人所知，至使經義莫衷一是，信仰漫無準則；對聖經深心恭敬、膜拜頂禮的熱誠信徒無法接受，於是回到聖經，堅守傳統信念。
2. 今日是思想變化快速的時代，要接受變化，必須思想有很大的彈性。過去生活在思想的安全模式中，今受多元的挑

²⁹ 狹義指廿世紀美國基督教反對一切採歷史批判法研究聖經的運動。重新強調聖經所載各種事物的字面解釋為基督信仰與倫理的基礎。廣義則指聖經解釋方面的保守主義。

戰，有人無法應付，深感不安，故而握住聖經字面的意義，尋求可穩立的安全感。

3. 當今排除宗教的俗化主義盛行，科技文明又驅使人陷入沙漠、水泥般的乾冷世界，厭倦的人自感不如親耳聆聽上帝的話語，享受鮮活的生命，體驗宗教的熱忱。
4. 世上又瀰漫著實用唯物論，普遍重視物質、金錢，過著經濟單一幅度的單調生活；熱愛信仰、崇奉聖經的人難免感到窒息而逃回聖經的世外桃源中。
5. 再來就是相對主義，尤其是倫理的相對主義出現，任何思想皆好，各說各話，善惡無客觀標準，世界失去達到和平的基礎。無法忍受、不能分辨的人自然要回歸絕對準則、穩固不搖的基礎—聖經。

（二）主張

基督新教創造主義者自稱「創造論」，稱天主教接受進化論者為「進化主義」（evolutionism）。實際上，天主教所接受的是「神導進化論」（theory of theistic evolution）³⁰。相信天主開始即有一完整的創世計劃，日後一步步實現出來。真正主張不需要神，一切出於自然進化的「進化主義」，天主教並不贊成。創造主義者，則不但排斥「進化主義」，也不接受「神導進化論」。他們說³¹：

³⁰ 阿蘭·赫瓦德著，楊鍾祥譯，《創造與進化：事實與謬見》，台北：永望，1999。楊鍾祥譯，《創世紀註釋》，台北：永望，2003。Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, 1996 first edition, 2006 second edition.

³¹ 韓偉等譯，《科學創造論》，210~213 頁。

根據聖經，萬物都是上帝在六日之內特別創造的。……

「新正教」和「不信派」作家中有一風行已久、已成陳調的說法：「上帝在聖經中無疑地啓示了祂創造的事實，至於創造的方法則留給了科學家們去捉摸。」這說法不外是迂迴曲折地接受了進化論，以期科學家們也能容許上帝是管轄進化之主的信仰。神導進化論的形式很多，所採用的名詞也各不相同，包括有目的的「循標進化」（orthogenesis, or goal-directed evolution），循一定之規律的「循規進化」（nomogenesis）、「突現進化」（emergent evolution）、「創造進化」（creative evolution）等。這些概念沒有一種為現代「進化論」界的領導者所接納，基督徒對進化的說法比較可以接受的是所謂的「聖經進化論」（theory of Biblical evolution），那是說耶和華利用進化論所形容的方法，來完成祂在創世紀中所提到的創造目標。然而，稍有份量的釋經法都會排斥這種說法。……很多人信上帝，但卻不信聖經完全是上帝的話語。因此，聖經的教導雖與進化學說互不相符，但對他們來說，實在無關痛癢，因為他們對聖經的接納也只是很籠統疏淺的，對他們而言，聖經只不過是一本具有很深宗教見地和道德價值的書，與科學和歷史是拉不上關係的。……縱使撇開聖經來說，神導進化論也有很多矛盾。神導進化論假定那位以這種過程來創造萬物的上帝，是有位格的、永恆的、無所不能、無所不知、有恩惠、慈愛和目標的上帝。大多數神導進化論者（「泛神進化論」pantheistic evolution 不算）也許會同意這個上帝觀念，而這也是聖經中所啓示的上帝。然若上帝果真如是，則祂以進化方式創造萬物似乎是絕不相宜的事，其理由為：

1. 進化論與上帝的無所不能不一致。祂既是全能的，當可在剎那間創造宇宙，而不須把時間延至千萬年代。
2. 進化論與上帝的性格不一致。如果是有上帝形像的人是進化過程的最終目的，上帝當然不會等到地質時間的末了才造人。因為上帝和石頭、海水，甚至恐龍，都不能建立團契和溝通。
3. 進化論與上帝的無所不知不一致。根據進化地質學者從化石紀錄的解釋，進化歷史充滿了滅種，不適應環境，進化死巷等等計劃不周的證據。事實上，進化論的本質，正是毫無計劃的突變，而非有系統的演進。
4. 進化論與上帝愛的本性不一致。進化論被認為是史實，主要的證據是化石，而化石描繪出的是一個殘暴的世界：充滿風暴、動亂、疾病、飢饉、生存競爭和暴斃。導致進化的原因，被認為是由於繁衍過多，而引起不適者及弱者遭到淘汰。慈愛的上帝對其創造物之關切，應遠勝於此。
5. 進化論與上帝有目的的心意不一致。如果上帝的目標是創造和拯救人類（神導進化論者應該也如此相信），則祂虛耗億萬年代在作毫無目的之迂迴進化之後，才達成祂的目標，這實在不可思議。舉例來說，恐龍在獸國裏稱霸三億年之後而終至滅跡，此事實與祂的目的怎麼扯上關係？
6. 進化論與上帝的恩典不一致。進化論主張物質世界裏靠競爭而生存，這與人本主義所提倡之「靠個人的努力才能得救」的屬靈學說完全吻合。基督徒對上帝恩典的看法—祂甘願為卑微不配的世人捨身，使人單憑著信，便

可得著生命與救恩—與進化論在基本概念上是截然不同的³²。

此外，還有一種融合創造論與進化論的「漸進創造論」（progressive creation），認為：

生命的發展，一如進化論者所想像的，經過長久的「地質時間」，而在不同的階段中，上帝插手創造了那些進化程序無法完成的新物體。……人形動物從他們來歷不明的猿形始祖經過一長系列的演進，然後—在緊要關頭—上帝插手，以祂特殊的創造力把永恆不滅的靈魂加在此猿形動物的一類之中。漸進創造論在細節方面，其贊同者之間可有相當的差異，在進化過程中所加插的創造次數，隨個人的喜好而異。然而他們卻接受進化論中地質時代的基本架構，且視漸進創造為億萬年以上的過程，而非六日之工而已。創造主義者難以接受，他們說：它暗示著上帝的創造一開始便未籌劃周密，因而在整個進化過程中，還須經常插手糾正，再加些創造能，使它足以維持一段時間，俟有需要時，祂再助以一臂。

基督新教主張漸進創造論的人士，認為天主教內開放的信徒也抱持同樣的立場。其實，現代天主教神學界大部分接受的是「神導進化論」，也有少數的學者主張「漸進創造論」。創造主義者縱使列舉了「神導進化論」的諸多謬誤，但與「漸進創造論」兩相比較，亦感「神導進化論」與上帝的性格不合之處較少，比「漸進創造論」合理，因為上帝在起初創造時所採用的方法，之後也一直維持。

³² 韓偉等譯，《科學創造論》。

雖然天主教會內可能也有人難以接受今日釋經學而抱持創造主義，但大體來說，天主教與創造主義者對上述論說的立場可以【表 10】示之：

	進化主義	神導進化論	漸進創造論
天主教	×	√	√×
創造主義者	×	×	×√

【表 10】天主教與創造主義者進化觀的立場

(三) 反響

1981 年 10 月 3 日天主教教宗若望保祿二世在教廷學術院 (Pontifical Academy of Sciences) 的演講中，曾表達與「創造主義」不同的立場³³。又用伽利略一封信中的話說：「聖經不是要說天空 (heaven) 是如何受造的，而要說明人如何可達到天堂 (Heaven)」³⁴。

1982 年聯合 (統一) 長老教會 (United Presbyterian Church) 發表一篇聲明說：創造主義的釋經學基本是無法接受的。問題不在上帝創造的信仰與自然科學的研究成果相互衝突，而是如何解釋聖經的問題³⁵。同年聖公會 (Episcopal Church) 也有類似聲明³⁶。

(四) 批判

1. 創造主義倡導最力的，不是神學家，而是基要主義基督徒

³³ 教宗所說乃依隨梵二《啓示憲章》11~13 號。

³⁴ 參閱：R. N. Frye (ed.), *Is God a Creationist? —The Religion Case against Creation—Science*, (New York, 1983), pp. 7~8, 153~154.

³⁵ 同上，pp. 6~7.

³⁶ 同上，pp. 4, 7.

的科學家，他們認為聖經記述乃集事實、數據而成，以其科學家心態研究上帝每天具體創造的物件，完全不顧聖經的文學幅度，及其在信仰團體中的形成過程。

2. 創造主義者懷疑，若按釋經學的分析，聖經記述有些屬史實，有些係神話，標準究竟何在？如果某些聖經記載是歷史，為什麼不全看作歷史，包括創一～十一？實際上，現代釋經學以各種批判法瞭解聖經的不同類型，從而探討寫作歷史背景，定斷其歷史性，正是釋經學的進步，已成今人普遍接受的常識，問題只在創造主義者是否接受而已。
3. 創造主義者認為，聖經每一字句都是上帝直接啓示的，殊不知在編寫聖經的工作中，乃是「天主揀選了人，運用他們的才智及能力，天主在他們內，並藉他們工作，使他們像真正的著作者，以文字只傳授天主所願意的一切。……釋經者必須尋找聖經作者在固定的環境中，按他們的時代與他們的文化背景，用當時通用的文學類型，企圖表白出來的意思」（梵二《啓示憲章》11~12號）。
4. 由於上述的立場，創造主義者認定信仰與科學間沒有整合的可能，主張把信仰與其他理智知識分開。梵一大公會議《天主之子》教義憲章中下列的一段話，可說是對此一觀點的最有力批判：

「信仰與理性從來不能相互抵觸，反而相互支持，因為正確的理性證明信仰的基礎，並在它的光明的光照下，發揮關於神性事物的學問，而信仰從錯誤中解放及保護理性，並給它多方面的知識，因此，認為教會反對藝術與文化學科，是極其錯誤的，事實上她(教會)以多種方式予以援助及推動...。那些由天主，

學問的主所產生的，如果是合理的進行，則依靠天主恩寵的援助，引導人朝向天主。

她（教會）也不禁止這些學科在其範圍內，應用自己的原則與方法；她（教會）卻在承認它們的合理自由時，勤奮留意，以免它們吸收與神性教義相反的錯誤，或在超越自己的範疇之後佔領及擾亂那屬於信仰之事。」（DH 3019）

5. 創造主義者忽略了人的自由與歷史性；不接受天地人合作中的類比觀念；不夠清楚地瞭解人爲自我啓示之天主的交談對象，可與天主一起創造人類的歷史，在歷史中逐漸形成聖經³⁷。

七、神學反省

看過科學家、哲學家、聖經作者、教父、歷代教會訓導，乃至目前創造主義者有關人類出現的觀點以後；我們要問：究竟該如何瞭解人類的出現？我們願提出偶然說、二分論、整體觀三類看法加以討論。

（一）偶然說

這種學說認定自然過程沒有外界超越的設計與導演，宇宙是自給自足的，並且物質是憑機遇來達成自動進化的。我們試由科學、哲學、宗教三方面給予評價：

1. 在科學方面，一般的科普知識使我們瞭解細胞本身遠比以前我們所想的複雜得多，它含有數千個有特殊功用的酶

³⁷ 以上可參閱之書甚多，基本上梵二《啓示憲章》讀過即可持有穩定的立場。

(enzyme)，而每一個酶本身就是就是一部複雜的機器，每一個酶的產生又是由一個基因——一般 DNA (deoxyribonucleic acid) 一所控制。因此，基因中所含的情報，其複雜的程度，也一定與它控制的酶一樣。中等大小的蛋白質分子約含二十個氨基酸(amino-acid)，控制這個蛋白質的 DNA 基因鏈大約有一千個核苷酸(nucleotide)。因為 DNA 基因鏈中只有四種氮基，所以含一千個核苷酸就有 4^{1000} 種不同的組合方式。利用一點代數上的對數觀念，我們可知 $4^{1000} = 10^{600}$ ，十的六百次方就是在一的後面加上六百個零，這數目之大，完全無法想像。由此看來，不論宇宙有多大或時間有多長，像 DNA 分子這麼複雜的系統是不可能藉機遇而自然發生的。從嚴格科學分析的立場來看，偶然設定的假說，不能滿足人類尋根的渴望³⁸。

2. 哲學上的偶然說，是對整個宇宙、人類來源的解答之一。雖然只是少數人的主張，但有存在的餘地。因為宇宙的奧秘，由人理智來看，並無絕對大家都當接受的看法，每人最後仍當自行抉擇自己的立場。若有人在具體生活中、文化背景上選擇了哲學的偶然說，我們應有這樣的態度：

- 在思考平面上瞭解偶然說的論點。
- 尊重對方的立場，並在尊重中繼續交談。（交談中可能會發生自己過於肯定。如：認為宇宙出於天主的創造，乃理所當然，由哲學上說，無從確切證明。）

³⁸ 見李光周譯，〈人類的起源與演化〉《科學月刊》(1978, 1) 66-72 頁；意譯自“Puzzling out Man’s Ascent”, *Time* (1977.11.7), pp.44~51; *Time* (1994.03.14), p.64。

3. 在信仰的平面上，我們肯定地說：生命來自一位偉大的造物主，祂是萬物的最深根源，偶然說與基督的啓示是背道而馳的。

(二) 二分論

傳統神學認為：人類的肉身是由物質及生物層逐漸演化而來的，當此演化達到沸點，天主把精神的靈魂注入肉身，而成爲人。換句話說，宇宙的受造物（相對的第二因）製造人的肉身，創造者天主（絕對的第一因）卻創造精神的靈魂³⁹。

這樣的說法是比較靜態的人觀，教會訓導用這樣的思想模式，清楚表達自己的思想。但是從神學研究來看，不少的神學家，正不斷地努力尋找更整體的看法⁴⁰。

(三) 整體觀

不少神學家嘗試以新的觀點解釋整體人類出現的由來。如：

1. 拉內說：「絕對第一因」藉「參與」是整個人類出現的原因；「相對第二因」藉「自我超越」（self transcendence）也是整個人類出現的原因。換句話說，在天主的參與中，動

³⁹ 1968年教宗保祿六世（Paulus VI 1963~1978）發表的《人類生命的》（*Humanae Vitae*）通諭有言：不許以人工方法節育。當時研究此一問題且協助教宗之國際委員會大多數委員並不贊成。教宗所以仍出此語，即因他認為：①夫婦同房，應爲生育。②在天主計劃中，當精卵結合，天主即創造靈魂。傳說教宗若望保祿二世（Ioannes Paulus II 1978~2005）似乎也認為：夫婦同房時，天主願意創造人的靈魂，如果夫婦用人工方法避免受精，等於夫婦阻擋天主創造靈魂的意願，因此也禁止人工節育。

⁴⁰ 人究竟是怎樣的？本書第五篇第二章將有更整體性的說明。

物超越自己進入精神界，即是人類的出現⁴¹。

2. 佛力克 (Maurizio Flick 1909~1979) 與奧茲紀 (Zoltán Alszegey 1915~1991) 把「絕對第一因」的「參與」或臨在，更詳細地分爲三種：普通參與 (concurus ordinarius)、進化參與 (concurus evolutivus)、創造參與 (concurus creativus)。所謂「普通參與」，就是創造萬物的天主與受造物同在，保存並管理萬物。所謂「進化參與」，是說創造者天主不但保存並管理萬物，而且使受造物本來有的製造能力及行動，超越自己來製造「新」的現象，更具體地說，就是從物質到生物的「躍進」裏的參與。所謂「創造參與」，則是創造的天主在人類與個人出現中的參與，也就是從動物到人的「超越」中的參與⁴²。他們說，這三種參與，從天主創造者方面看是一致的、唯一的；但，從我們人一面看，就是不同深度的參與了。換言之，天主無限，人卻有限，說天主以不同深度參與，乃是人以類比思想、有限言語說的。因爲人有不同深度的參與經驗，如教育工作中、友愛過程中、藝術創造中，乃至於每次避靜中，感受都有深淺的不同。教會信理也常主張人內在有不同的因素⁴³，甚至強調靈魂和肉身有本質上的區別⁴⁴，故而設想天主的參與

⁴¹ 參閱：Karl Rahner 等編，“Evolution”，*Sacramentum Mundi* II, (London: Burns & Oates, 1968), pp. 283~297.

⁴² 參閱：Maurizio Flick, Zoltán Alszegey, *Fondamenti di una Antropologia Teologica*, (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1970), pp. 126~128.

⁴³ 參閱：DH 250, 272, 800, 900, 3002。

⁴⁴ 參閱：DH 190, 360, 1440, 3022, 3896。

也該有點區別。總之，他們認為，人類是在天主創造的參與中，由動物超越而來。

3. 摩特曼把天主的創造分爲從無而有的原始創造（*creatio originalis*，即 *original creation*）、永續創造（*creatio continua*，即 *continuous creation*）及新天新地的末世創造（*creatio nova*，即 *new creation*）三種。他說：

假如我們發現原始創造與末世創造之間的永續創造，我們將察覺到天主不間斷的創造行爲乃是保存（*preserving*）與創新（*innovating*）的行動。天主保存的行動顯出希望，祂的創新行動顯出忠實。但在其深處，每個保存行動就是創新的行動，每個創新的行動也是保存的行動。天主的歷史行動故而朝向末世：以提前（*anticipating*）完成與備置完成途徑，來保存原初受造的萬物；天主的歷史行動有宇宙幅度：將整個宇宙帶入新的狀況。

如果我們試想世界史與世上每一個受造物的生命史中「天主伴隨」（天主的普通參與及特殊參與）的性質，我們可以想想那一連串關係：天主「在」受造物的行動中行動，「藉」受造物的行動而行動；天主「與」受造物的行動一起行動，「由」受造物的行動來行動；受造的存有物「由」天賦的潛能來行動，而進入天主的氛圍；天主的耐性使受造存有物的行動成爲可能；天主世上的臨在是受造存有物發展其自由的空間。我們不要認爲天主的伴隨行動只是來自大自然之外的干預，及壯觀的自然律行爲。事實上，任何這樣的期盼，都會歪曲我們對天主伴隨行動的理解。

藉著祂的聖神，天主親臨祂創造的萬物中。宇宙是聖神的效果織成，並因聖神的效果而成長。藉著祂的聖神，天主也臨於物質結構中；祂創造的萬物既沒有無精神的物質，也沒有無物質的精神，而只有「無型的」物質。但，決定生命與物質系統的各種不同訊息，必須名之為「精神」。「精神」以受造方式來到人類的意識中。在這個意識之上，整個宇宙必須描寫成與天主一致，與人一致；因為「精神」藉天主聖神而實現，並且存在於天主聖神內，「精神」也在天主聖神的能與力中前進、發展⁴⁵。

4. 柯寒山（Hans Kessler 1938~）也談到天主的行動，他解釋道：「行動」是有意願做某事，或在世上推動改變、避免某些事的意思。行動的意願是一切行動因素的整合力量。動物沒有意願，所以動物沒有有意識的「行動」。天主是自由的主體，所以有「行動」；祂無限，所以行動性質不同於人之有限行動。他認為，天主的行動有創造行動、保存行動、救援行動及末世行動⁴⁶。創造行動是沒有媒介的，自虛無中直接創造；保存行動是有媒介的，在宇宙內藉受造

⁴⁵ J. Moltmann, *God in Creation—An Ecological Doctrine of Creation*, (London: SMC Press, 1985), pp. 209~212.

⁴⁶ 參閱：Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten—Die Auferstehung Jesu Christi*, (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1985), pp.284~298. Id., *Den verborgenen Gott suchen: Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn: Schöningh, 2006. Medard Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war: Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg: Herder, 2006.

物而有，是無所不在，支持宇宙的行動；救援行動是藉自由的人接受啓示、信仰天主而有的特殊行動，是在舊約中、基督身上、教會內及與人類中整個救恩史上的行動；末世行動則是無媒介、徹底的、創新的、基督復活的、叫人由死亡中復活的行動。

經過神學家不斷的闡釋，天主參與宇宙的進化，應可綜合爲六：

- 原始創造
- 普通參與
- 進化參與
- 創造參與
- 救援參與
- 末世參與

這是人在有限的思想中，說明無限天主如何使祂創造的宇宙，因其參與，由物質到生物，由動物到人，並引導繼續邁向完成的過程⁴⁷。

⁴⁷ 筆者 1977~1982 年曾作過有關末世問題的調查研究，其中有關「人生」問題有七，至少 181 人回答，包括有代表性的社會一般人士。對第五題：「你如何瞭解人的起源？」作答情況如下：

答 案	百分比	選答人數
①天地自然孕化生	36%	72 人
②輪迴而來	7.65%	15 人
③神所創造	12.24%	24 人
④進化而來	35.71%	70 人
⑤偶然來到	5.61%	11 人

①與④所云由大自然之生命節奏而來，選答人數最多，正是中國傳統及現代一般人的態度。②、③、⑤贊同者少，可見佛教輪迴、基督信仰的創造觀與偶然主義不太合乎一般中國人的想法，在中國講創造必須重視宇宙中的能力。

第二節 人類出現的狀況

本節我們繼人類如何出現之後，進一步討論剛出現的人類究竟有多少？生活狀態如何？我們按教會傳統的用語，分原祖與地堂兩個部分研究⁴⁸。

一、原祖

近代有關人類始祖有四種重要學說⁴⁹：

- 單偶論（monogenism，或名「人類一元論」、「單元論」、「一元發生說」）：認為人類原祖是一對夫婦。
- 多偶論（polygenism，或名「人類多元論」、「多元論」、「多元發生說」）：認為人類原祖是一群人。
- 單支論（monophyletism，或名「人類一族論」、「一系論」）：認為人類是由一種族系（branch）的動物演化而來的。
- 多支論（polyphyletism，或名「人類多族論」、「多系論」）：認為人類是由多種族系的動物演化而來的。

那麼，聖經、教會及學者又都作何主張？

（一）聖經的看法

聖經有數處提到人類原祖，最重要的是創一 27：「天主於是照自己的肖像造了人……造了男人女人」⁵⁰。

⁴⁸ 參考：溫保祿講述，李秀華筆錄，《原罪新論》（台北：光啓，1986）。

⁴⁹ 參閱：K. Rahner (ed.), "Monogenism", *Sacramentum Mundi III*, (London: Burns & Oates, 1969), pp. 105~107.

⁵⁰ 思高聖經說「造了一男一女」，彷彿主張單偶論，實則不然，那只是思高聖經用「單偶論」來翻譯。原文只說「造了男人和女人」。

聖經其他作者應用《創世紀》，把人類起源解釋為「一」，保祿與《宗徒大事錄》甚至依據一般人類傳統思想：以人類源於一對夫婦。然而實際上，聖經的作者根本不會想到現代「單偶論」或「多偶論」的問題，他們也不太注意人類原祖究竟幾人，只不過在講論世界的起源、罪惡的開始（創一~二），描述智慧的偉大（智十 1~2），傳告自己認識的神（宗十七 24~26），彰顯基督的恩賜（羅五 12~21），說明男女性別的信仰意義（格前十一 8~9），論究婦德（弟前二 13），講論耶穌基督（希二 11）時提及而已。現代的釋經學家大多認為，應把人類原祖的基本信仰與單偶論的思想框架分開；換句話說，聖經作者相信人類有一個起始，所用單偶論的說法不過是思想的框架而已。

（二）教會的訓導

1. 十九世紀以前，教會內並沒有人想到「單偶論」或「多偶論」，大家都按聖經字面的意義講述人類的原祖。特利騰大公會議（1545~1563 年）依據當時的傳統看法，把原罪和「單偶論」不可分地連在一起，如：

誰若不承認，第一個人亞當，當在樂園違反天主的命令時.....誰若主張，亞當的冒犯祇害了他自己，而沒有遺害及他的後代.....亞當的此罪由根源來看是一個，是藉著繁殖不是藉著模仿，通傳給眾人的，在每一人之內.....那麼，這樣的人，應予以絕罰。(DH 1511~1513)

事實上，特利騰大公會議的宣言是個「為使動搖者得以堅強」（DH 1510）的反異說文件，目的在擯棄當時有關貪慾本質、原罪本質、原罪內在性、原罪流傳、嬰孩洗禮的不

正確看法；至於人類原祖，除了依循傳統的說法並未提出新解，因為對當時的人來說根本不成問題，他們同樣還沒有想到現代人所謂的單偶論與多偶論⁵¹。

2. 梵一大公會議原計劃把「單偶論」定斷為信理：「誰若否認人類是從一個原祖亞當而來的，則應予以絕罰」⁵²。不料，因義大利發生革命，革命軍侵入羅馬，大公會議內外日益騷動不安，待奧匈帝國皇帝召回其主教代表，大會於焉解散。定斷信理之計劃隨之流產。
3. 到 1900~1945 年間，萊納滋（Heinrich Johannes Wilhelm Lennerz 1880~1961）指出，還有 18 位神學家認為「單偶論」是天主教會信仰的道理⁵³。
4. 教宗碧岳十二世，於 1950 年在《人類》通諭中強調「單偶論」說：

基督信友不能接受那些人所持的主張，（它們認為）：在亞當之後，在此世有真正的人存在，他們不藉自然生育來自眾人的同一位祖先，或是亞當指涉某種多數的祖先群體；（基督信友不能接受他們的主張）因為根本看不出如何能將這類主張和那些啓示真理的泉源與教會訓導權對原罪所提供的文件相配合，它（原罪）來自亞當一人所犯的真正的罪，藉生育通傳給眾人並內在於每一個人。（DH 3897）

⁵¹ 溫保祿，《原罪新論》，73~103 頁。

⁵² 見：*Collectio Lacensis*, VII, pp. 555~556。原文為：“Si quis universum genus humanum ab uno protoparente ADAM ortum esse negaverit, anathema sit.”

⁵³ 參閱：*Gregorianum* 29 (1948), pp. 417~434。

顯然，教宗把血統關係當作通傳原罪的主要方式。

5. 教宗保祿六世，於 1968 年宣布的《天主子民的信經》中，仍照傳統的想法來表達原罪與原祖的關係⁵⁴：

我們信眾人都因亞當而犯了罪；就是，眾人所共有的人性，因他所犯的原罪，遭到承擔原罪後果的境地。因此我們與特利騰大公會議確認，原罪是和人性一起，「由傳生不是由倣效」傳下來的。

6. 教宗若望保祿二世，於 1986 年 10 月 7 日在向群眾演說的道理中，又重複了保祿六世的觀點。當今日科學已幾乎完全肯定「多偶論」及「人類一族論」，而神學家也可以用來解釋原罪的時候，為什麼天主教會訓導層還難以接受？理由無非有二：聖經的說法及原罪的信理。

（三）學者的研究

自從 1950 年教宗頒布《人類》通諭以來，有些自然科學家及神學家在「多偶論」及「人類一族論」的基礎上，做了一些新的研究：

1. 「原祖群體犯罪」假設：按進化論的說法，人類的開始，與其他物種源始同樣，都是多數的。此一假設認為：那些原祖在同一時間、同一地點，一起犯了罪。

評價：過於抽象、靜態，不夠重視科學上有關人類起源的說法：人是在不同地點、在漫長時間中逐步演化而成；

⁵⁴ 見：中國主教團教友委員會編，《天主教的信仰》（1970），附錄二，256 頁。這個《信經》，是教會一般傳統道理的綜合，教宗以教會牧長身分，表白普世教會整體信仰的內涵。因為他不是以最高的訓導權發佈，所以不包括任何新的定斷的信理。

而且，犯罪乃出於個人的自由意志，群體不太可能一同犯罪，因為必然有人持不同或相反的意見。

2. 「群體位格」假設：他們用聖經的話「因一人的過犯，眾人都被定了罪……因一人的悖逆，大眾都成了罪人」(羅五 18~19)說，人類的合一性建立在人類的唯一「起源」上，人類是一個「群體位格」(corporate personality)，第一個人(或一個小團體)達到真實的自由意識時，就自由的犯罪了，他們是整個人類的代表，替整個人類犯了罪。

評價：「群體位格」中的「位格」只是用類比的用法⁵⁵，此一假設用「群體位格」的概念，使學說含糊不明，罪的行爲與其影響人的後果不同，沒有分清；另外，在生活的天主面前，一個人不可能替別人犯罪，人人要在天主面前自我負責，不像政治上總統可代表全國人民。

3. 「較整體性的末世進化」假設：人類的統一不必只建立在人類唯一的起源上，也要建立在人類唯一的目標上，就是末世圓滿的境界上(格前十五 28：萬物屈服於子，子屈服於父；默廿一~廿二：新天新地、新耶路撒冷、永遠的福樂)。換言之，「亞當」是「人類」，因此不必把「亞當之罪」過於時間、空間化，整個人類歷史也是「亞當之罪」的過程。這過程卻有目標，就是末世的圓滿(全福)。

評價：這個假設不但注意到未來，增添了末世幅度，又接受了今日原罪論的主要思想⁵⁶。

⁵⁵ 參閱：本書第三篇第三章第三節末「群體位格」的解釋。

⁵⁶ 今日許多神學家(見：溫保祿《原罪新論》，73~103頁)，在科

然而，進化思想仍是科學的假設，從神學立場我們只能說：多偶論、單支論與教會思想，尤其原罪論之間，並沒有實在的矛盾，希望教會思想繼續與科學家共同研究尙未明晰的論點。

二、地堂

教會傳統所說的「地堂」，即聖經中的「伊甸園」。「伊甸」乃希伯來文 *edem* 的譯音。阿卡語 (Akkadian) 說 *edinu*，蘇美語 (Sumerian) 則稱 *edin*。Eden，原意「草原」(無樹的大平原)，其中有個園子，也逐漸稱為「伊甸」；另外，*eden* 也有樂觀、愉快、喜悅的意思；兩者結合，「伊甸園」就成了人類原祖幸福美滿的生活處所或境界(創二 8, 10, 15；三 10, 23, 24；四 16；則廿八 12~14；卅一 9, 16, 18；卅六 35；岳二 3；德四〇 18~28；依五一 3)。另一互用而同義的字 *paradise*，是希臘文，大概來自古波斯 *pairi-deaza* 一字，指籬笆、圍牆，或有籬笆的樂園⁵⁷。

剛出現的人類過著「伊甸園」式的生活嗎？聖經究竟有什麼含意？教會訓導、今日學者的意見呢？

學進化的思想背景上，更進一步研究原罪傳遞的方式。他們指出，特倫多大公會議是以自然傳生來說明原罪的影響與事實。神學家們接受教會基本的道理，進而發揮原罪是每一個人內在的惡性狀況，是一種良心思想的污染和惡性的氣氛。也有人用人與人之間的關係，來說明惡性氣氛的傳遞。

⁵⁷ 參閱：房志榮，《創世紀研究》，90~101 頁；房志榮，〈伊甸園在那裏？〉《神學論集》13 期(1972 秋)，331~342 頁；奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》上(台中：光啓，1967)，176~181 頁。

（一）聖經的看法

聖經諸書中可看到有「原始地堂」與「末世地堂」兩種：

1. **原始地堂**（創二~三；則廿八 12~14）：如基督用比喻講天國之道，舊約作者也用百姓的日常用語表達他們的信仰。他們所說的「伊甸園」，不是狹義的歷史敘述或地理說明，而是天主美好化工的象徵，表示：天主的計劃是美善的，天主願意人類住在一個理想、圓滿的境界中。他們又藉著兩個人出離伊甸園的故事要人明白：誘惑、罪、人內心的擾亂、痛苦的死亡，都不是來自天主，而是人違背天主命令的行為和此行為的後果；但，天主的慈愛遠勝受造物的罪惡，人類永遠會有希望。至於原祖是否賦有特殊知識、肉身不死、沒有痛苦、沒有貪慾四種「人性以外的特恩」（preternatural gifts）⁵⁸，聖經作者並未提及。
2. **末世地堂**：舊約中有些先知在神視裏看到未來的圓滿境界，也每每稱之為「伊甸」、「樂園」。如：

上主必要憐憫熙雍……使她的荒野成為伊甸，使她的沙漠變為上主的樂園……（依五一 3）

新約中，「樂園」則指人類歷史過程的光榮結束，如：

耶穌給他（右盜）說：「今天你就要與我一同在樂園裏。」（路廿三 43）

我知道有一個在基督內的人……他被提到樂園裏去。（格後十二 2-4）

⁵⁸ 參閱：奧脫，《天主教信理神學》，176~181 頁；主張特殊知識是神學一般的意見，肉身不死是信理，沒有痛苦是一般意見，沒有貪慾是近乎信理的意見。今日的神學家，並不像奧脫把四種特恩的神學正確性，提得那麼高。

勝利的，我要把天主樂園中生命樹的果實，賜給他吃。（默二7）

由此末世地堂的說法更能看出，聖經無意表示原始人類過的是一個理想、圓滿的生活。

（二）教會的訓導

教會起初六百年間，有兩個不包括任何定斷信理的地區性會議之文件及「索引」，針對白拉奇與半白拉奇主義⁵⁹，論及人類出現時的狀況。當時神學家與訓導層沒有現代進化論的觀念，乃根據聖經文字推測而發言，那些言論影響了教會千餘年的思想。

1. 418 年迦太基（Carthage）會議有道：

不拘誰，若說：原祖亞當被製造為有死的人，無論他犯罪或不犯罪，在肉體方面，而總是免不了一死，即他之所以出離肉身，不是由於罪惡的報應，而是由於本性的必然性所致，那麼，這樣的人，應予以絕罰。（DH 222）

2. 435~442 年寫於羅馬而托名教宗偽切萊斯蒂努斯（Pseudo-Caelestinus）的「索引」（Indiculus）中說：

眾人都因亞當的叛逆，失去了本性(行善)的能力

⁵⁹ 白拉奇主義（pelagianism）：認為恩寵就是人基於自由意志，過著無罪而聖善的生活，終而獲享永福的一種自然能力。人乃是以自己的能力扭轉其犯罪的意志而得到諸罪的赦免。半白拉奇主義（semi-pelagianism）：承認人得救需內在的超性恩寵，但認為得救的初次願望是由人的自然能力而來，並能藉自己的努力爭取到得救的初次恩寵。以上見：奧脫《天主教信理神學》，363~364 頁。

及本性的無罪的狀態(natural innocense)，而且，人若沒有仁慈天主的恩寵，誰也不能藉自主之權，從這敗壞的深淵裡，救拔出來。(DH 239)。

3. 529 年奧蘭治 (Arausicanum=Orange) 第二屆地區會議有云：

如果誰說，不是整個人，即肉身與靈魂，因亞當抗命犯罪而變壞……如果誰主張，亞當犯罪只害了他自己，而沒有害了他的後裔；或確認只有作為罪罰的肉身死亡，藉一個人通傳給人類，而不確認帶來靈魂死亡的罪惡，藉一個人通傳給人類，那麼，這個人對天主不公道，因為他相反了(保祿)宗徒的話：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界；這樣死亡就殃及了眾人，因為眾人都犯了罪……應予以絕罰。」(DH 371~372)

4. 1546 年特利騰大公會議在《為的是我們公教會的信仰》(*Ut fides nostra catholica*) 論原罪的法令中，未出新意，又繼續引伸說：

誰若不承認，第一個人亞當，在樂園違反了天主命令時，立即失落被建立於其中的聖德與正義，因此，藉著這樣的冒犯，導致天主的憤怒與憤謾，就因此導致死亡。及同死亡一起，被監禁於另一種權柄之下，那握有死亡的權勢者—魔鬼(希二 14)，及整個亞當藉著那冒犯按身體與靈魂，轉變為更壞的狀況：則應予以絕罰。(DH 1511)

5. 1968 年教宗保祿六世所宣布的《天主子民的信經》中，據

之說道⁶⁰：

.....不再是我們始祖先前所處的境地：他們曾享有聖德和義德，而且不知罪惡和死亡。所以墮落後的人性，也就失去了先前備有的恩寵，本性的能力也受到損傷，並受死亡的統治。

6. 教會的禮儀祈禱也用了聖經的說法，在《感恩經》第四式中描寫救恩史有這樣的話⁶¹：

.....人雖違背了你的命令，失去了你的恩寵，你並沒有棄置不顧，任其喪亡.....。

（三）學者的描繪

今天神學家一方面日益瞭解聖經的訊息；另一方面也日漸開放地接受科學家有關人類出現情況的敘述，如說⁶²：

人類，這一體的人類，生而成群，開始即果實、肉類並食，可能生活面十分狹窄；然這一體的人類已在生理、結構、心理各方面以簡單的形式開始，並且無疑已在一百萬年以上的時間內漸進地十分緩慢地達到了今日的實際狀況。

⁶⁰ 見：《天主教的信仰》，256 頁。

⁶¹ 以上教會的文件與祈禱中，肯定一項基本的事實，就是人的罪惡行為，確實戕害人的生命，損壞人的尊嚴，更違反天主原本美好的計劃。教會的文件，乃按當代的歷史知識，和比較擬人化的思想，來表達那種基本的事實。人類的原始情況，賴神學家和科學家們繼續探索。

⁶² R. Lavocat, "Réflexions d'un Paléontologiste sur état originel de humanité et le péché original", *NRTH* 89 (1967), p. 587.

但是，創造主義者又回到聖經字面，認為⁶³：

人在被造之初，即發育全備，已具有高度智慧與能力，上帝雖然沒有備妥城市以及各種科技之設備，但早卻已託付給他們責任與能力以使用大地，利用天然資源，以配合上帝創造之目的。

歷代以來，人在科技上的進步，彷彿代表了一種進化過程，其實它卻是進化的反證。因為這種進步顯示出人異於禽獸的一種本能，亦即探求知識，發展技能，並將所獲傳授下代。所以人類的文明與進步並不代表進化，而代表人有傳授知識的特殊功能。

他們的論點，由前述可知，是難為多數人所接受的。

綜合上述，因近代科學的刺激，教會對人類出現的狀況已不再按聖經字面來敘述，而逐漸有了新的看法：

- 人類的開始極可能是一群，由一種族系的動物演化而來，肯定絕對第一因的同在。
- 「亞當」是「人類」，不必是一人；人類也不必由一人繁衍。
- 人類初現，身心簡單，經漫長時期的演化方達今日狀況。「伊甸園」代表天主完美的計劃，也代表天主許給人類的未來圓滿境界。

第三節 「生命」究竟是什麼？

宇宙從物質到生物是生命的出現。「生命」是什麼？尤其

⁶³ 韓偉等譯，《科學創造論》，181頁。

人的生命究竟是什麼？我們分三部分討論：一、中國哲學；二、西方哲學；三、生命的我見⁶⁴。

一、中國哲學的觀念

中國傳統哲學，長於分析，與成體系的西方哲學不同，沒有系統的生命論；一些有關生命的言語，嚴格來說，也並非「生命」的定義；然從哲人對生命行動的描述中，仍可間接嗅出生命的意涵。今綜合幾點基本觀念，作為中國一般性的生命觀。現代哲人方東美思想自成體系，我們則特別予以介紹⁶⁵。

（一）一般哲人

中國哲人在《易經》影響下，視宇宙為一變易的宇宙。宇宙的變易為「生生」，「生生」就是創生生命。陰陽是變易的兩種動力，陰陽兩種動力變動不停，宇宙間乃有各種物體。陰陽在每種物體內，仍變動不止。每種物體為一個生命。生命，

⁶⁴ 關於生命，希臘文有三個字，聖經中每用，可以看出生命的內涵：(1) bios, 指生理、生物的一面(路八 14, 43; 十五 12, 30; 廿一 4)。英文 biology, bionomy, biography, biogenic 等皆由之而來。(2) psyché, 指精神的一面(若十 11, 15; 十七 24)。英文 psychology, psychopath, psychopathology皆由之而來。(3) zoé, 籠統地指生命(若十 10, 28; 宗三 15; 哥三 5)。英文 zoology, zoonomy, zoopathology皆由之而來。

⁶⁵ 參閱：項退結，〈對唐君毅及熊十力的生命觀之探討及淺見〉《哲學與文化》63 (1978)，303~307 頁；項退結，〈中國傳統哲學中的生命觀一並試對生命概念作進一步澄清〉《哲學與文化》66 (1978) 530~536 頁；67 (1979) 598~603 頁；68~69 (1980) 31~38 及 110~115 頁；項退結，《人之哲學》(台北：中央文物供應社，1982)，第四章〈新的生命概念之嘗試〉，45~77 頁。

即是說具有內在的動，內在的動因陰陽兩動力而成。陰陽兩動力的變易是以「互輔互成」為原則，陽不否定陰，陰不否定陽；陰盛則陽衰，陽盛則陰衰。

生生的第二個原則是「中庸」，中庸是陰陽各在所應有的份上，變易都恰得其時恰合其位。生生變易的另一原則為「互相聯繫，天然和諧」。生命不能孤獨存在，整個宇宙連繫在一起，互相溝通；彼此間的連繫又天然具有次序，造成宇宙全體的和諧。

他們認為，宇宙萬物之動有等級，由礦物之生命到人之生命，拾級而上，人的生命才是完全的生命。所謂「人得理之全，物乃理之偏」，理為生命之理。物的生命常是一部分，人的生命之理才是全部。人的生命最高點在心靈，即「心思之官」的大體。人有心思方能創新，發展人性的生命。生命是活動，是發展，這種發展傾向於無限，不能範圍在宇宙以內，中國儒釋道都講生命的超越，都認為生命是善的⁶⁶。

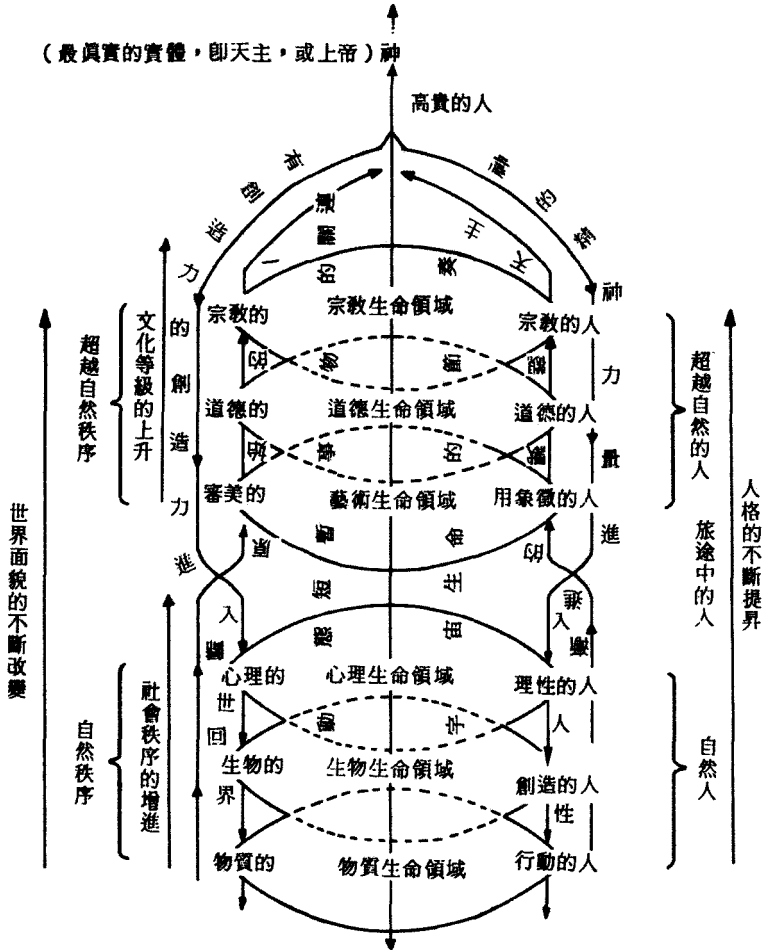
（二）方東美（1899~1977）

方東美教授以寶塔型的宇宙建築圖【圖 11】，把生命分為六個領域：物質的、生物的、心理的、審美的、道德的、宗教的。他認為，以生命動力開闢物質生命領域的，是「工作的人」（homo faber）；把生命存在領域從物質境界提升到生物境界，若行動不正，很可能使生命走向危亡，是「行動的人」（homo dionysiacus）；如表現創造才能，把生命指向更高的意義境界，就是「創造的人」（homo creator）；以理性為指導形成各式各樣

⁶⁶ 參閱：羅光，《生命哲學》（台北：學生書局，1985），9~12 頁。

的知識系統，使自己不盲目創造，而把生命安排在真理世界上，是「理性的人」(homo sapiens)。

隱藏的神(即神性，或皇矣上帝，或玄之又玄的奧秘)



【圖 11】方東美宇宙建築圖

然而，把工作的人、創造的人、理性的人結合起來，有健康的軀體、飽滿的生命、豐富的知識，也不過是個「自然人」（*homo naturalis*），生命的價值並未充分發揚，以自然人的一切智能才性建立的世界，也不過是個價值貧乏的形下自然世界。若走向形上界，能運用種種符號，創造種種語言，象徵美的境界，是「用象徵的人」（*homo symbolicus*）；再進一步在藝術價值上加道德精神，而具有優美品格的，是「道德的人」（*homo honestatis*）；當生命到達盡善盡美的神聖境界，整個生命可以包容全世界，統攝全世界，支配全世界時，就是「宗教的人」（*homo religiosus*），如此集中生命，才能成就的「聖人」或「賢人」或「覺者」，即到達塔頂的「高貴的人」（*homo nobilis*）。

宇宙的真相是無止境的，在人能到達的理想境界之外，還有「神」（*divinity*）：「最真實的實體」（*the really real reality*），乃至不可接近、不可言宣的「隱藏的神」（*deus absconditus*）：「最奧秘的奧蹟」（*the mysteriously mysterious mystery*）。整個宇宙，一方面是這藏在宇宙微妙高境的人，將其無窮的生命力向下貫注，使自然界的一切超升到神聖領域具有神聖的價值；另一方面，人要日復一日地默觀此神，回歸那原始的一，使自身生命、世界面貌不斷提升、改變，達到生命的圓滿境地⁶⁷。

二、西方哲學的觀念

（一）一般哲學

生命指出內在活動（*actio immanens*），與引起事物改變的及

⁶⁷ 參閱：方東美，〈中國哲學對未來世界的影響〉《現代學苑》120（或《哲學與文化革新號》第一期），1974，2~19頁。

物活動 (actio transiens) 不同。在自然界中，生命表現於植物的萌芽、生長、開花、結果，表現於動物的長大、繁殖和自動；在個別生物上，生命也表現於數百萬年期中的進化過程，發展出生物的無數種類。透過我們自己的體驗，生命也表現於有意識的觀察、思想、感覺、需求等。

無論透過對外觀察或內在體驗，生命都顯得在不息地變化，並從內部作多彩多姿的發展，和無生命物體，尤其是機械之僵硬與單調，適成尖銳的對比。植物的內在活動還只限於吸收養料和傳種接代等機能，其變化可能性極受限制，其力量在枯萎、死去時消失。感覺生命雖已具有初醒的意識，本質地超過植物生命，但也受到類似的限制。一切植物性與感覺性的生命都和物質的器官緊緊連在一起，其活動始終限於時空範圍以內，與人的精神生活相比，不僅個別生物，即使與人內外文化生活的多彩多姿相比，不僅個別生物，即整個大自然全體的生命也無法望其項背。

人的精神生活是種「自動的」內在活動，使既有存有發生變動而自趨完美。只有必然存有的生命永遠新鮮、永遠自足、不發生變化。人的生命常常需要進步，正表示係屬於生命的外在泉源，並非純粹內在⁶⁸。

(二) 士林哲學

生命是什麼？士林哲學的傳統定義是：「生命是存有之能自我活動的能力」。這能力所表現的活動，叫做自我活動或內在活動。生物所有的活動，如營養、生長、繁殖、感覺、理解

⁶⁸ 參閱：布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：先知，1976），236-237頁。

等，的確都是些自我或內在活動。然而，科學的研究顯示，內在活動並非生物所專有，士林哲學家於是對生命的定義作了些修正：「生命是使存有自然地具有自我完成的內在活動的那樣東西」。換言之，生命不僅是存有之自我活動能力，更是自我完成的內在活動能力。

從生物的成長與合作現象中很容易看出，在每一個生物內有一個設計與內在目的，生物內所有的理化因素與理化過程，都按著設計與目標進行。這位設計者與領導者，士林哲學稱之為「生命原素」或「魂」。生命原素是形上的，非物質的，在同一的生物內只有一個，在限定並領導生物內所有物質因素與理化過程，與物質因素是生物的兩個相輔相成的組成因素，彼此互為型式因與質料因的關係，整個生命因而成爲一個完整的實體⁶⁹。

三、生命的我見

生命，其實並沒有最佳的定義，直覺中，我們發現似有三項基本的生命特質⁷⁰：

1. 與其他個體密切相連，有吸引、排拒、交往、共融的能力。
2. 是一個有內在結構、體系的整體，是一個生物。
3. 努力自我超越達到更高形式的自我實現與自我再造。

由於上述三種特質都觸及到我們本身的經驗，並具體在生

⁶⁹ 參閱：袁廷棟，〈士林哲學的生命論〉《哲學與文化》143（1986）218~229頁。

⁷⁰ 參閱：Adolf Haas, “The Living: Mirror of Itself—An Attempt of a Definition of Life in Terms of Philosophical Cosmology”, *Scholastik* 36, (1961), pp. 161~191.

活中顯示出來，所以我們稱之為「生命」。

基督新教神哲學家田立克，在其所著《系統神學》第三冊中，論及生命的問題時說：生命是多種「幅度」（他不用「層面」，因較靜態，彼此無關）的合一，基本上，是存有物潛能的實現。他提出了生命實現其潛能的三種功能⁷¹：

1. **自我整合**：生命有個中心，是「自我整合」的原則，能將肉體、精神、倫理等各因素，組合為一致的整體。
2. **自我創造**：生命願意成長，能自我發出、自我改變、自我創造。
3. **自我超越**：生命因追求絕對，故而不斷自我超越，回歸生命的根源。

彼得（Albrecht Peters 1924~1987）有類似看法，他說：生命以三個步驟自我實現：(1)自始為一；(2)由內發生；(3)回歸自我⁷²。

今日許多人以生活品質衡量人生。以我們的看法，衡量的標準有三⁷³：

1. 各種組成因素的平衡（proportion）。
2. 生活整合（living whole）的程度。
3. 對變遷環境及內外挑戰的調適能力（flexibility and adaptation）。

⁷¹ Paul Tillich, *Systematic Theology III*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 42.

⁷² Albrecht Peters, *Der Mensch, Handbuch Systematischer Theologie*, Band 8, (Gütersloh: Gerd Mohn, 1979), p. 111.

⁷³ 參閱：谷寒松，〈究竟什麼是生活品質？〉《神學論集》47期（1981春）131~158頁；台灣地區神學問題研究小組編，《台灣經濟發展與生活品質—反省與實踐》，研究報告（IV）總結，（台南，1983）。

綜合：

為綜合整體人類的出現，可引用一位畢生研究此專題的德國科學家柏雷施密特（Erich Blechschmidt 1904~1992）的看法：

「人類並非從非人類的狀況中發展、進化到智人(homo sapiens)的現況，卻是從開始就是為『人』，而發展、進化到今日的人類」。

研究反省題

1. 為何教會過去對進化思想抱持懷疑的態度？
2. 進化思想與進化主義究竟有什麼區別？
3. 教會過去把單偶論與原罪的流傳合而為一，今日有何新的神學思想？
4. 如何把人類的發展，與聖經創一~三所描寫的地堂配合起來？
5. 由人類進化的過程看人犯罪被趕出地堂，是什麼意思？
6. 為何神學家論到多種「天主的參與」？
7. 你如何描述生命的奧秘？人的生命究竟為何？
8. 今日科學家用五個步驟描寫物質到生命的演進過程：①氣（大氣中的特殊氣體，為生命的原始資料）；②合成（如氫、氧、氮、碳四種基本元素合成氨基酸與氮基）；③貫連（如氨基酸、氮基與糖連為核糖核酸鏈，又組成基本蛋白質）；④個體化（連成之物逐漸獨立出化學體系）；⑤生殖（自我再造）。對此，作為人、為基督徒，你有什麼感想？
9. 高品質的人生是什麼樣的生活？

第二章

個人的到來

個人的到來是今日十分熱門的問題，意見繁多，神學上勢必也要探討。本章我們先綜合敘述生物學的基本常識，再看聖經、教父、教會訓導權有關個人到來究竟說了什麼？是從什麼角度說的？然後再做一個神學反省。

第一節 胚胎學的知識

生物發生學/生源論 (biogenetics) 上有關個人的開始，普遍有了這樣的認識：卵在輸卵管受精，接合孢子 (zygote) 在管中即行間接分裂；大約三天以後會有八至十六個細胞的桑葚胚 (morula) 逐漸進入子宮，到了第九或第十天胚囊在子宮內著床穩固，而成爲一個單位。這單位不能再受基本的改變，他的生長計劃已定好了，他是一個簡單、生活的有機體。這單位化的過程是由胚囊與母親的交流、連繫而產生¹。

在受精的第三個星期，這三層細胞的胚囊仍未分化。而胚

¹ 注意：生命本身的三個特質：關係與分化；單位化；提昇與復生。
參閱：本書第貳篇第一章第三節之三、生命的我見，100~101 頁。

胎首先縱長成胚條，在胚條的末端，三層細胞造成一個原始結節，這結節將來要變成頭部。到第四個星期，心臟開始搏動，每分鐘 60 次；胎兒的體重比原來的卵子重一萬倍，一個月後重約兩公克，身長 4~8 公厘。

第五個星期四肢開始發芽，四肢長得十分迅速，到第六星期，手腳即初具形態。大腦在第五星期也發育極快，同時頭部出現日後將成口、鼻、耳、目的皺摺。第七個星期可見手指和腳趾，胎兒也有了一張清晰的臉孔，含有眼睛、耳朵、鼻子、舌尖和齒齦。又有骨細胞代替軟骨來支持胎兒的身軀，而且開始製造紅血球。到第二個月末，胚胎已經具備了器官及大部份外形，長約四公分，神經和肌肉系統發展得可使手和身體稍稍能動。

從第三個月起，胎兒已可移動手臂，開閉嘴巴。到第三個月末體重可達 45 公克，身長約九公分。

到第四個月，胎兒充滿整個子宮，月末可重達 150 公克，長約 16 公分。

到第五個月，醫生可用聽診器聽胎兒的心音；用日光燈照射，胎兒緊閉的眼也有怕懼的反應。月末可重達 300 公克，長約 25 公分。

第六個月開始，胎動變得明顯有力；母親喜惡、吸煙飲酒等都會有所影響。月末可重達 600 公克，身長 30 公分。但六又四分之一個月大的早產兒極少能活，至少七個月才有生存的可能。七個月可重達半公斤，八個月則超過兩公斤，身長也已接近生產時之大小了。

到妊娠末期（第九個月末），子宮開始痙攣，胎兒不能適應縮小的空間，胎盤也不再能供應胎兒所需，分娩的時刻就到了。

第二節 聖經、教父與教會思想

一、聖經的看法

(一) 舊約

以色列的宗教領袖在具體的歷史中，積極肯定天主是宇宙萬物的創造者。創二 7 說：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物。」

詠卅三 6；一〇四 29~30；加下七 22~23 也表達了同樣的信仰。約十 8~12；廿七 3；卅三 6；訓十一 5，甚至提到類似的創造方法。

他們還相信，創造者雅威使每一個人形成，祂從起初就叫每一個人的名字，就是說，雅威認識每一個人。如：

你造成了我的五臟六腑，你在我母胎中締結了我。……我何時在暗中構影，我何時在母胎造成，我的骨骸你全知情；我尚在母胎，你已親眼看見，世人歲月尚未到以前，都已全部紀錄於冊表，都已全由你預先定好（詠一三九 13, 15~16）。

諸島嶼，請聽我！遠方的人民，請靜聽！上主由母腹中就召叫了我，自母胎中就給我起了名字（依四九 1）。

上主對我說：「我還沒有在母腹中形成你以前，我就認識了你」（耶一 4~5）。

他既創造了人眾人的心靈，當然知曉人的一切言行。
(詠卅三 15)

在這樣的信仰中，個人的尊嚴與價值很高。當福音傳到希臘文化地區，和希臘民主思想結合在一起時，就成為基督宗教

思想中的主流觀念。

（二）新約

新約更強調舊約的信念，如《路加福音》論及若翰洗者說：「他在上主面前將是偉大的……而且，他還在母胎中就要充滿聖神」（路—15）。表示他在母胎中就被天主所重視所召選。關於耶穌基督，則特別描寫他非經人類正常的孕育過程，而完全出於聖神，出於至高者的能力，是天主所生的兒子（路—35）。保祿也說：

從母胎中已選拔我，以恩寵召叫我的天主，決意將他的聖子啓示給我，叫我在異民中傳揚他。（迦—15~16）

總之，聖經作者未研究今日的生物學，沒有胚胎學上的詳細說明；也不談日後神哲學家所論「個人精神靈魂何時有」的問題，只說：從母胎中開始，天主創造了整個的人。

二、教父的觀點

教父們因受希臘二元論的影響，特別強調人的靈魂是天主創造的，例如：

- 聖德敖斐羅《向奧刀利證道》：「天主的『能』力，就在於祂能從無中，隨意創造萬物，其實，除了天主外，誰能給人靈魂……？」（教父 178）
- 聖伊雷內《駁斥異教人書》：「靈魂、神體，以及其他一切的一切……都是受造的」（教父 207）。「天主曾用地上的土造人，……從無中生有，把一個有血肉有筋骨，五官畢俱的身體，變成一個具有理智有靈魂的人……按祂自己的意旨，造了人……」（教父 250）

- 歐西比烏斯 (Eusebios of Caesarea 約 265~339) 《福音的證理》：
「天主，獨一無二的善良者，諸善之始亦是諸善之源，願意造很多的東西，來分享祂的寶庫，於是祂創造了有靈性的受造之物，那就是無形的純神，有理智的，有屬神之能者，天使與總領天使；除此之外，祂還創造了人靈，賦給她對善惡，不受拘束，自由選擇的性能」(教父 667)。
- 聖師亞大納修 (Athanasios 295~373) 《反外邦人 (外教人) 講詞》：
「人的靈魂，是按天主的肖像，天主的模樣所造成；這是天主，在古經上，親口說過的，祂說：『我們按我們的肖像，我們的模樣造人』」(教父 746)。
- 聖凱撒利烏斯 (Caesarius of Nazianz + 368~369) 《對話集》：
「人生器官，天主則予以靈魂」(教父 805)。
- 《宗徒訓誨錄》(Didachē)：「人原為『烏有』；後為天主由各種物質造人，但人的靈魂，卻由天主從無中造成。……天主起初是從無中造了人體，而且在人體上又造了許多器官……天主原由男人的精子，在女人的胎中，形成了人體，並從無中，給它造了一個靈魂，讓它生活起來」(教父 1232)。
- 聖熱羅尼莫 (Hieronymus 約 347~420) 《駁斥耶城若望書》中所云：「元祖父母所生的加音與亞伯爾的靈魂，從何而來呢？以後世世代代人的靈魂，又從何處出生呢？難道人類像禽獸一樣，肉身生肉身，靈魂生靈魂嗎？……難道不一定嗎？天主一命就成。祂既永遠是造物主，祂就天天創造靈魂」(教父 1385)。
- 聖奧古斯丁《詮釋創世紀》的字句說：「當時天主在人的面上，噓一口氣，祂就賦予人一個靈魂；於此可知，人靈是出自天主；但這不是出自天主的本體—性體，因為天主

是無形的純神，這也不是由天主所生，也不是從天主的本體所發出，而是由天主所造；而且天主是從無中造生人靈，而又不是用某種物體來改成人靈」（教父 1170）；補註集中又道：「祇是原祖一人的靈魂，是這樣造成呢？還是相仿的，每一人的靈魂，都是這樣受造的？對於這個問題，我在過去並不知道，到如今，我還是不知道」（教父 1965）。

- 狄奧多萊（Theodore 約 386~457）《顧全希臘人的情感》中說：「為天主『從無生有』或『用物生物』，無不易如反掌；而且天主不僅過去如此，即至今日，差不多時時刻刻，祂還是如此；因為天主在今日，還是用生物—（精卵）來形出（新的）生物；可是，人的靈魂—不像其他的無靈之物，卻由天主從無中造成」（教父 2146）。
- 教宗聖良一世《書信集》：「人的靈魂，在沒有與她的肉體結合之前，並不存在，也不在其他物體內；迨造主天主，造了人靈，也造了她的肉體後，她便開始存在她的體內」（教父 2181）。
- 根拿迪烏斯（Gennadius de Marseille +492/505）《教義書》：「人的靈魂，並不從開始，便已在其他的神體中生存，而且，所有人靈，也不是一起受造的，……也不是和她的肉身，同由男女性交而來的……我們主張：祇有人的肉身，是由男女性交而受孕；至於人靈，則獨由萬有之造主所創造」（教父 2224）。

三、教會的思想

教會在二元論的背景上討論肉身與靈魂兩部分的來源，特別討論兩個問題：個人靈魂，即理性、精神幅度，源自何處？

何時來到？分述如下²：

(一) 個人靈魂源自何處

1. **主張**：個人靈魂發生的方式，歷來衆說紛紜，在此提出五種學說。

(1)**先存說** (pre-existentialism) 或**靈魂之輪迴說** (migration of the soul)：主張靈魂在與身體結合以前，已經存在 (ready-made soul)。奧力振認為靈魂於永世之初即已存在，因道德缺陷而受懲罰，被困於身體內，並在人世流浪。

(2)**流出說** (emanatianism)：主張個人靈魂是由天主本性中流出來的。主善惡二元倫的諾斯底主義 (Gnosticism) 與摩尼派 (manicheism)，以精神來自善源，肉體來自惡源；泛神論 (pantheism) 認為人與無限乃是一體，無限整體必然流出個別靈魂；皆屬此說。

(3)**生殖說** (generationism)：主張人的靈魂與人的身體一樣，都源於父母的生殖行為 (second-hand soul)。德爾圖良提倡一種較為粗俗的生殖說 (material traducianism)³，以父母靈魂的一部分隨身體的胚種 (精卵) 遺傳給子女。一種較為高雅的生殖說 (spiritual traducianism)，為奧古斯丁所贊許，以靈魂來自父母的精神胚種。弗羅沙默 (Jakob Frohschammer 1821~1893) 說靈魂出於父母的創造力量。羅斯米尼 (Antonio Rosmini-Serbati 1797~1855) 則說父母生出感官的靈魂，再由

² 奧脫著，王維賢譯，《天主教信理神學》(台中：光啓 1967)，169~173 頁。

³ D.J. Billy, "Traducianism as a Theological Model in the Problem of Ensoulment", *The Irish Theological Quarterly* 55 (1989), pp. 18~38.

感官靈魂逐步發展成精神靈魂。

(4)**唯物論的進化說** (materialistic evolutionism)：唯物論否認靈魂肉體有本質的區別，認為靈肉同屬基本的物質原素。辯證唯物論主張，生命與意識的來到，只是唯一物質宇宙進化過程的兩個品質的改變 (qualitative changes) 而已。科學主義者，主張個人的出現是進化過程的意識化。

(5)**造化說** (creationism)：主張每一個靈魂都是天主自虛無中創造的 (custom-made soul)。直接造化說 (direct creationism) 認為係出於天主直接的創造行動。開放的或間接的造化說 (indirect-mediate creationism) 則認為天主給予潛能，當條件具備，靈魂方出現。

今日因科學家不斷研究，發展出許多前所未有的新技術，如「試管受孕」、「試管嬰兒」、「胚胎移植」、「精子的買賣與儲藏」，以及構想中的「胚胎冰藏」、向他人「租胎」、向動物「借胎」、「人造子宮」、「群落式 (cloning) 的複製嬰兒」、「人畜混種」、「遺傳因子操縱」等，彷彿人能製造新的人種，人能決定人的精神、理性、靈魂，至少可改變人的精神、靈魂狀態，使這個問題更形複雜。

2. **教會訓導** (依據內容分配，不依據年代)：對於上述各種說法，教會的態度究竟如何？

(1) 在「信經」中，教會不斷宣報天主創造一切的信仰，教會主張個人靈魂來自天主的創造，自不待言。

(2) 教會排斥先存說、流出說、生殖說及唯物論思想，由下列言論可證：

• 君士坦丁堡地區會議 (543)：「如果誰說或主張：人的靈魂先存，是理智，是神聖的德能；因為它瞻仰天主感

- 到煩惱，就變壞了，對天主的愛冷淡了，靈魂就因受罰而被遣入身體，那麼，這樣的人，則應予以絕罰」(DH 403)。
- 白拉加 (Brage) 第一屆會議 (561)：「誰若說：人靈先前在天上寓居時犯罪，而後因此而被棄下地，進入人的身體，一如普利西廉 (Priscillianus) 所說的，那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 456)。
 - 教宗良十世 (Leo X 1503~1513) 於拉特朗第五屆大公會議 (1513年)：「由這神聖大公會議，我們譴責及棄絕，一切有下屬主張的人，(他們認為) 理智的靈魂是可死的或在一切人之中是共同一個，(他們) 並懷疑下列看法，靈魂不但真實及本身是人身體的型式……」(DH 1440)。
 - 教宗良九世 (Leo IX 1049~1054) 《致安提約宗主教伯多祿書》(1053)：「我相信及講：靈魂不是天主的一部分，而是從虛無中受造的，而且不領洗則被壓制於原罪之下」(DH 685)。
 - 梵一大公會《法典》有云：「誰若說，有限事物，無論是肉身的，是精神的，或至少精神的，是從神性的實體流出來的，那麼，這樣的人，則應予以絕罰」(DH 3024)。
 - 教宗安納斯大修二世 (Anastasius II 496~498) 致高盧各地主教公函《美善與愉快》(498)：「(有些異端者主張)，正如父母由物質的糟粕給人類身體，同樣，也施予他們具有生命靈魂的精神……」(DH 360)；「他們也許認為，他們虔敬極有道理的說，染著罪污的靈魂是由父母通傳的，就應明智地分開來說：父母只能通傳他們以自己的惡意所犯的，意思是說，明顯地通傳給子女的是罪的惡與罰，結果有缺陷的及扭曲的人出生」(DH 361)。

- 教宗本篤十二世 (Benedictus XII 1334~1342) 《致亞美尼人小冊》列舉亞美尼人的錯誤：「...子的人性靈魂，是由父親的靈魂遺傳而來，正如身體出自身體，及天使是一個出自另一個...」(DH 1007)
 - 教宗良十三世 (Leo XIII 1878~1903) 時聖職部所列《羅斯米尼著作中之錯誤》有：「人的靈魂藉由生育被增加，這樣想的意思是由不成全的程度，即感官的程度，進步到成全的程度，即到達理智的程度」(DH 3220)。
 - 梵一大公會議 (1869) 《法典》有云：「誰若不以為恥，主張除了物質之外，一無所有：那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 3022)。而在《天主之子》教義憲章中重申教會信念：「這唯一真實的天主以自己的美善及(全能的德能)，.....從無中同時製造了兩種受造物，精神的及身體的，就是天使的與世界的，及之後製造了人類的受造物，宛如由精神與身體所共同構成的」(DH 3022)。
- (3)造化說：教會自始就如此主張，在多瑪斯(Thomas Aquinas 約1225~1274)時代則成為教會的確定意見(但非定斷信理!)，一般說來是「直接造化說」，如：
- 教宗安納斯大修二世致高盧各地主教公函(498)《美善與愉快》(*Bonum atque iucundum*)論靈魂的來源說：「.....那叫不存在的，成為存在的天主灌輸靈魂.....」(DH 360)。
 - 教宗良九世《致安提約宗主教伯多祿書》(1053)有云：「我相信，我宣講：靈魂不是天主的一部分，而是從無中受造的，且不領洗則被壓制於原罪之下」(DH 685)。
 - 教宗亞歷山大七世(Alexander VII 1655~1667)《關懷一切的

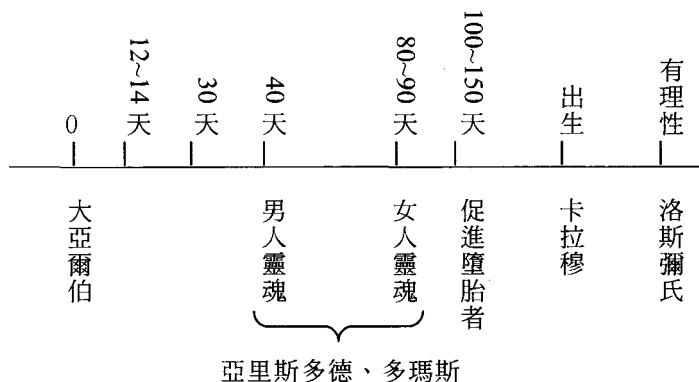
教會》(Sollicitudo omnium ecclesiarum) 簡詔 (1661) 《論聖母始孕無玷》有言：「基督信徒……認為她(聖母)的靈魂自被造之始，由天主的特殊恩寵與特恩，管束在她的身體之內……」(DH 2015)。

- 教宗碧岳十二世於 1950 年《人類》通諭中更明顯地說：「……天主教信仰命令我們，保存靈魂是由天主直接創造的教義…」(DH 3896)。教宗碧岳十二世的「直接造化說」不是必須信仰的道理，而是教會內強調人性有肉身與靈魂兩部分的一種表達方式。
- 但是，教宗保祿六世於 1968 年在《天主子民的信經》中說：「我們信唯一的天主，父、子及聖神……創造了我們每個人的精神和不死的靈魂」。他不用「直接」一詞表示來說明靈魂來源的方式。
- 然而，1987 年教廷信理部所發表《有關尊重生命降始及生殖尊嚴的指示一對當代若干問題的答覆》之訓令中，又談到天主直接創造個人的精神靈魂(緒論 5 號)，且有二分論人觀的趨向(雖多處強調人的整體性)，令人感到當局似乎不太重視神學上這個十分重要的問題。而且認為天主在夫婦的行為中直接行動創造靈魂，又好像天主與夫婦是兩種平行的行動⁴。

⁴ 聖部訓令乃面對當今迫切的具體問題，答覆有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的問題，並非全面系統式的論述。雖然其中存有有人認為是相當保守的神學觀念，訓令一直強調的基本原則卻值得讚揚：人自細胞結合之初即為人整體生命之開始，如第一章說「從卵子受孕的時候起，新生命就開始了……是一個新的成長中的人類生命……是一個人，一個具體早已確定了的個體人。……從受孕成

(二) 個人靈魂何時來到

1. **主張：**個人靈魂何時來到，也就是人的生命何時開始，自古至今，見仁見智。有認為受孕即人生命之始的，如：大雅博（Albertus Magnus 約 1193~1280）；有以著床胚胎不能分開時（約 12~14 天），或大腦皮質構造形成時（約一個月）開始人的生命的；有認為受孕 40 天後男人靈魂來到，80~90 天後女人靈魂到來的，如：亞里斯多德（Aristoteles 384~322 BC）、多瑪斯等人；今日促進墮胎者，意見分歧，認為四個月左右（100~150 天）尚非真正的人；有主張精神靈魂出生才有的，如十七世紀的卡拉慕耳（Juan Caramuel y Lobkowitz 1606~1682）；甚至有人主張在第一個理性行動的時候才有靈魂，如十九世紀的羅斯米尼。可以【圖 12】示之：



【圖 12】個人靈魂來到之時間

2. **教會訓導：**教會大體上相信精卵結合的剎那，就是人生命的開始，但不正面回答「精神靈魂何時有」的問題，而讓

人的時候開始，就應受到尊重，被當作一個人……」。

神學家去研究，只責斥上述最後兩種學說：

- 聖職部（1679）下令懲斥的「寬縱」命題第 35 條：「這似乎是或有可能的，即所有的胎兒（罪母胎中時）缺乏理性的靈魂，在誕生時才有；所以應說在墮胎中沒有殺人的行爲」（DH 2135）。
- 聖職部（1887）的《逝世之後》（*Post obitum*）法令 20~21 條：「當存有爲感官原理而成爲可直覺的，只有藉這接觸，藉其合一，那原本只是感官的原理，現在同時是理解的原理，被提升到更尊貴的狀態，改變本性，並成爲理智的、自立的及不可死的」（DH 3221）。

第三節 神學反省

由前述各種言論中，可以看出個人的來源，無非有二：天主與父母，如何說明兩個來源協同不悖？又，在靈魂到來的論辯中，如何說明人的整體性？如何面對今日的特殊問題？本節將一一反省。

一、個人到來的兩種原因

第一章論人類的起源已述及絕對第一因（absolute cause、創造者天主聖三）與相對第二因（relative cause、父母及其他的受造物），各按自身本質創造萬物，絕對第一因的創造行動以普通參與、進化參與、創造參與、救援參與、末世參與的方式參與相對第二因的製造。若在個人的到來上，只說父母製造個人的身體，天主卻直接創造個人的靈魂，則把絕對的第一因拉低，成爲相對

第二因的連續了，何況這樣的想法，也不足以保護個人的整體性。

二、兩種原因的共同行動

- 拉內說：「可能我們可以把天主創造靈魂看成是存有物藉本質的（自我）超越（essential self-transcendence）演變成新的存有物，因為本質的超越事實上已包含天主創造靈魂的主要意義。靈魂有特殊的、唯一的來源，與宇宙中其他存有物的來源不同，因為靈魂的自我超越乃是走向絕對、唯一、精神的、個別存有物，即人」⁵。
- 德日進說：「精神不再與物質兩分，也不再與之對立，而在天主的吸引下，以合成與集中的方式，努力地由物質中浮現」⁶。

靈魂的自我超越，或精神由物質中浮現，所以可能，乃因天主的參與⁷。基督信仰中天主父、子、聖神三位一體的天主，在一個愛的行動中表現的普通、進化、創造、救援、末世五種不同的參與，是宇宙進化、人類發展、個人成長的動力⁸。

⁵ Karl Rahner, *Hominisation—The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, Quaest. Disp. 13, (London: Herder, 196), p.100.

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, (London: Collins, 1964), p. 3; 並請參閱：本書 55 頁，本篇第一章【圖 8】。

⁷ 參閱：本書 77-83 頁，第貳篇第一章第一節神學反省；本書 181 頁，第參篇第四章第一節【圖 18】。

⁸ 1987 年 2 月 22 日教廷信理部所發表《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示—對當代若干問題的答覆》之訓令中，把夫婦行為與天天創造似置於同等的平面，故而結論夫婦每次房事一愛的行動，是天主創造靈魂的唯一時刻，以之反對節育。今日有的卓越神學

三、個人到來過程中的三層次

(一) 胚胎學、生物學、醫學的現象（形下）層次

在這層次上，專家紛紛指出「人」生命到來的形下記號，如【圖 12】所述，以「受精」或「著床」，或以頭部（大腦皮質構造形成）的發展為辨別人生命（歷史上有人討論的是精神靈魂）到來的標準。何者正確？無人能下最後的斷語，總括一句，由胚胎學、生物學、醫學的現象層次上，不能確定地說，究竟從什麼時候開始才是真正的人。要回答這個基本問題，還要從更深的形上哲學層次上去看。

(二) 哲學（形上）層次

在此一層次上，士林哲學、現代的存在人類學、存在哲學、現象哲學都強調個人的整體性⁹，都突破了那種「靈魂」與「肉身」二分的一般想法；所以在個人的到來過程中，不能說最初只有肉身方面的因素。

維也諾（Vienne 法國小城）大公會議（Council of Vienne 1311~1312）定斷：理性的靈魂本然與本質地是人體的形式（form）¹⁰，但不提出理性的靈魂從什麼時候起作肉體的形式，而保護了個人的整體性。當時的神哲學大體上說，已接受了所謂的直接造化說。

直接（靜態）造化說認為，理性的靈魂是在一定的時刻受造

家強調天主是絕對第一因，絕對無限的天主藉有限的受造物而創造。父母不只是給予肉體，而是給予整個的人。

⁹ 士林神哲學中，聖多瑪斯的型質論真諦，是以型質論強調人的整體性，請看：本書 205~210 頁，第肆篇第一章第二節。

¹⁰ 乃針對歐利約（Petrus Johannis Olivi +1298）否認理性的靈魂是人體形式之謬論而發（DH 902）。

的。在這樣的思想裡，當然可以主張理性（精神）的靈魂（等於真正人生命的開始）是在受孕以後才有的。

在同樣的思想下，人們繼續想到死亡：死亡就是精神與肉體分離。今日神學家中，有的不十分贊成如此二分的解釋，所以漸漸發揮「動態的造化說」。

（三）宗教層次

我們認為，整個人從受孕一直到死亡、復活，是一個過程，精神靈魂的幅度（潛能）從受孕起就在人的過程內。我們一方面不能說，受精卵已經是三個月的胎兒，三個月的胎兒已經是可活的胎兒，剛出生的嬰兒已經是青年，青年已經是壯年；另一方面，我們也不能把這些階段分開當成本質上不同的階段，因為這些階段合成一條生命線，是一個過程，是一個「變化」或「變動」。就在這整體性的過程中，個人的精神幅度漸漸地浮顯出來¹¹。

當精卵結合，整個基因結構就已具備，彷彿成人的藍圖已在，人日後的生活即是此一天主臨在的藍圖一步一步的實現；祂的參與，和受造物一個行動一個行動的參與不同，祂是絕對的滲透，真善美的臨在，超過個別行動；所以人的生命從始到終是神聖不可侵犯的。

四、今日的問題

在教會多元的思想中，教會訓導權繼續肯定人生命的尊嚴及神聖性，不斷地維護夫婦自然愛的來往關係。如此誠摯的訓

¹¹ 請看：本書第伍篇第二章的系統解釋，用關係、結構、過程三個基本範疇說明人的意義。

導，對人類的未來發展，必定產生重大的影響與貢獻。我們在這裡，僅從信理神學的立場，探討一些今日社會之迫切性、普世性的問題：

（一）節育與墮胎

本質上節育與墮胎不同。事實上節育是避免人生命的開始；墮胎卻是停止一個人受孕起展開的唯一動態生命過程。人沒有權利停止別人的唯一生命過程，除了特殊情況，如戰爭中為保護自己生命而殺人，為公益以公權處人以死刑。節育與墮胎基本上既不相同，教會文件有時卻把二者拉得很近。是否因此會使原想節育，不願墮胎的教友，因為不贊成教會對節育的訓導¹²，也隨之不贊成墮胎的禁令？信理神學家們希望能將兩者分得更清晰才好。

（二）特殊問題

1. **製造新生命**：今日問題日益複雜，一般大眾媒體充滿了各種倫理探討，如：丈夫精子不佳，用他人精子，若妻子也取她人之卵，又由她人懷胎，孩子的父母是誰？優生學上有改變基因結構的科技，各地的研究試驗又不斷增加……倫理神學已討論甚多。在此，我們願以信理神學的立場呼籲：應盡量保護受精卵的生命，因為那是人的生命¹³；不

¹² 研究此一問題的二委員會解散後，第三委員會多數委員表示：不贊成教宗保祿六世的說法。

¹³ 有取以治病的。如先生肝癌，生命垂危，於是取胚胎中的兩個細胞，使成新的胚胎，11~12 天後，再取其中的「肝芽」置先生肝內，先生即可痊癒。胚胎則任其死亡。參閱：R.A. McCormick, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*,

當以受精卵為試驗品，隨意破壞¹⁴；製造新生命不可與夫妻之愛分離，新生命有權在愛中繼續生長！

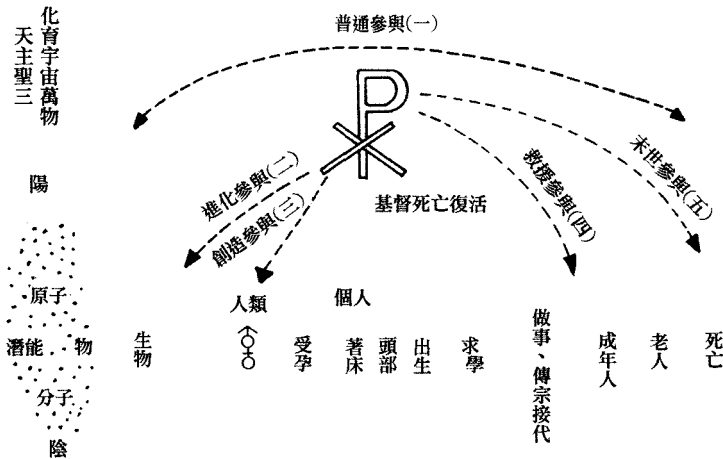
2. **受精卵**：受精卵是完成之人的過程的開始，它（他/她）是人，有人的尊嚴；但因尚未成為完全發揮的人，尚未生活在自我意識及自由中，即尚無機會自由接受天主之愛並自由答覆其召喚，也就是尚無機會在具體生活中做天主的肖像，因此從各方面而言，可說是一個完全發揮之人的「潛能」（potentiality）；如果即此死去，我們可以肯定地說，它不會化為烏有，因為從天主之愛而來的宇宙中，沒有生命會消滅成「無」；而且我們也可以肯定地說，此有完整基因結構的胚胎已屬天主的新天新地，因為新天新地中以新的方式保存所有生命。但是這並不是說人在過程中的區別不再存在，如受精卵與成年人有所不同，天主不會補足按自然律可發展而缺如的部分。受精卵一如成年人，也屬於天主愛中的人類，何況它還是母親的一部分。至於如何存在？人無可言宣，因連成年人復活的具體狀況亦難以描述。保祿在格前十五 35~49 雖然提及，也十分有限，因為無人經驗過復活，只是設法推想而已。
3. **多胞胎**：一卵雙胞、三胞、四胞胎.....開始一個，何時成為兩個、三個、四個.....？生物學說頭 11 天胚胎尚未決定是一或二或三或四.....。因尚未決定，有人認為尚無人

(Washington, D. C.: Georgetown Univ. Press, 1989), pp.268~271；作者提出兩原則：①人之生命的神聖性。②不同生命體系的連貫性。

¹⁴ 事實統計 90% 受精卵在試管中死去。有人反駁說：受精卵有 70% 為自然流產，有多少差別？又如何解釋？無論如何，人有尊嚴，不允許別人任意當作試驗品。

的位格，還不是人。面對此一事實，信理神學要說，人的生命過程是在內在的整體中，日益集中，直到自我意識出現；尚未決定的胚胎是潛能，還籠統含在一個生命內；後來為何分胎？是否胚胎中諸因素交織，而分為二為三為四……？不得而知，可能永遠無法知道。據研究，最多 12 天即可決定。那麼再問：是否一卵雙胞胎受精時即已經是二人？由人的整體來看，受精時即有潛能成為二人，天主無限絕對的愛也臨在於此過程中；天主既願有此過程，亦願其潛能發展成所要的狀況，為此我們不應想胚胎，因在 12 天後天主才會創造一個或兩個……靈魂，這些日子前還不是人。「墮胎不算殺人」的論調，我們也無法接受。

我們談過有關人類與個人到來的種種看法之後，願以一個綜合性的【圖 13】作本篇的總結，並說明如後。



【圖 13】人類與個人到來的綜合圖

說明：

因天主聖三絕對現在、偉大、無限愛的臨在，無須常常重新行動。在起初，依據現代科學藉著「大爆炸」（big bang）的假設，祂創造一個多元的、非常豐富的潛能，在天主絕對的萬能的臨在中，這個多元的潛能不停地發揮自己的內涵，漸漸地形成物質、有機生物、人類、新天新地。三位一體的天主參與人類及個人的發展成長方式有五（以----->記號表示）：在天主的普通、進化、創造的參與中，有精神幅度的人類從無機物質、有機生命中漸次浮現；天主子耶穌基督救恩史中的救援參與、末世參與，則領導人走向最後的圓滿。請參考：本書 79~83 頁，第貳篇第一章第一節七之（三）「參與」的整體觀。

研究反省題

1. 有關個人的到來聖經究竟肯定什麼？
2. 為何在西方思想史中把人的到來弄成二分論？
3. 在一般中國思想中，有關個人來源有何重要的思想範疇？
4. 「直接造化說」與「間接造化說」有何分別？
5. 你對「人的精神靈魂何時有」有什麼看法？
6. 我們按什麼原則肯定各人生命過程的開始？
7. 節育與墮胎有何區別？本質的？或程度上的？
8. 有關今日的熱門問題，如：試管嬰兒.....，你由神學立場提出什麼原則？

第參篇

人，你是誰？你做什麼？

人類既已出現，這出現的是何許人呢？答案多所不同。按基督信仰的觀察，可以四個方面來回答；一、人是你我、我們，即人生活在各種關係中，及為萬物之靈，就是說，人為工作者；二、人是位格；三、人是天主的肖像；四、人為創造歷史之自由主體、歷史過程中之存有物。

第一章

人是「你—我」、「我們」、 「萬物之靈」

論到人與周遭的關係，中國人必感十分入心。因為中國沒有位格觀念，而特別講求人倫，始終生存在一個關係網內。更確切地說，「家庭」在中國是個思想原型（archetype），社會關係之用語每以家庭關係之用辭表達，如稱主教為大家長、大哥；青年人稱修女為阿姨；小孩稱老神父為爺爺；路遇長者則呼伯伯……。此一可貴的基本觀念當予保存，並融入基督信仰內。但另一方面，我們發現今日中國，個人的重要性正日趨升高，個人在成長中追求一己的目標，不盡然顧念家庭各方面的關係。身為今日的中國人，究當何去何從？但願在我們的神學解釋中，能找到一個有創造性且富於張力的平衡解答。

第一節 入門反省

一、今日人文科學家的看法

1. 美國心理學家羅傑斯 (Carl Rogers 1902~1987) 說¹：

我們從臨床的經驗裡獲得這樣一個富有革命性的觀念：人性最內的核心，人格的最深層，其「動物性」的基礎，是天生積極的，根本社會性的，向前的，理性的，實際的……

2. 瑞士兒童心理學權威皮亞傑 (Jean Piaget 1896~1980) 描述孩童漸次知覺事實的狀況，有下述結論：

孩童知覺事實的起點不是知覺個別物，對個別物孩童會漸漸加上其他因素，如生命、感覺、意願等等，其起點毋寧是與環境的原始 (基本) 互動。在這環境裡，所有其他各面都以散漫、無別的方式呈現著。

3. 基督教神學家潘嫩貝格描繪孩童成長過程中，「我」 (I) 與「自我」 (self) 的發生說²：

孩童的自我認同如何出現？要促進自我認同，需與「實際」已有某種方式的熟悉，孩童想要去認同。小嬰孩對他的自我尚無清晰的熟稔感，對他的身體同樣也不那麼感到熟悉。其起點毋寧在與母親及環境的共生關係中。是在這

¹ K. Rogers, *On Becoming a Person*, (Boston: Houghton Mifflin Co., 1961), p. 91.

² W. Pannenberg, *Anthropologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), pp. 218~219; 他用了 G. H. Mead, E. H. Erikson, S. Shoemaker, E. Tugendhat, J. P. Sartre, D. Henrich 等等學者的意見；「我」與「自我」，參閱：本篇第三章。

共生的氣氛裡，孩童逐漸開始區分自我、我與環境。

4. 猶太哲學家布伯（Martin Mordechai Buber 1878~1965）在許多著作中闡述「你—我」（I-Thou）及「我—它」兩種關係的不同³，他說：「超越的奧蹟臨在於「你—我」的關係中，使「你—我」漸漸地形成」。

由這些敘述中，我們可以看出，人之所以成爲人，與他人、與環境、乃至與超越存在，有密切不可分的關係。人是關係的，尤其是「你—我」關係的存有物。

二、中國傳統思想中的主張

1. 中國自從周朝崇尚道德、奠定了重視倫常的民族風格以來，「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」五倫即成爲生活的常軌；換句話說，在中國人的心目中，把各種不同的相互關係調整到最和諧圓滿的境況時，人才是個真正的人⁴。
2. 儒家以人爲「萬物之秀」，在天地人三才中，人代表萬物。王船山說：

天地之始，以人爲始，故其弔靈而聚美，首物以克家，明聰睿哲，流動以入物之藏而顯天地之妙用，人實任之。人者，天地之心也，故曰：復見其天地之心乎。聖人者，亦人也，反本自立而體天地之生，則全乎人矣。
（《周易·卦傳》，卷二復卦，12頁）

³ 林鴻信著，〈面對你的我—人是主體〉《點與線：論人》，漢語基督教文化研究所叢刊（香港：道風書社，2008），59~83頁。

⁴ 今日因社會型態的改變，有人提出應當再加：第六倫—人與社會與陌生人的關係，即群己關係；第七倫—人與大自然的關係；第八倫—人與神的關係，即某種信仰。

朱熹以人得全部的生命之理，凡宇宙萬物所有的生命特點，人都具有，而且還超過萬物之上，能「與天地合其德」（《易經·乾卦文言》）。他說：「人心是仁，因為天地以生物為心，人得天地之心以為心」⁵。

總之，仁民愛物，協助天地生生，是做人的根本，人與天地萬物的關係若受到損傷，人的生命也受到損害⁶。

3. 老子《道德經》第廿五章云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」顯出人生存於天地間、周流不息的宇宙內；人在大自然中，反映宇宙的面目，也是萬物之靈⁷。
4. 佛家講緣起，認為一切無不是因緣而生，因緣而成，因緣而滅。宇宙人生好比一張互相交織、互相關涉的大網。我之能成為我，乃是父母生育，家庭、學校、社會教育，社會群體互助合作供應衣食住行所需的結果。人實在是與人休戚相關（solidarity）、濕沫相濡的「我們」⁸。
5. 總之，中國傳統重視宇宙的一體性。認為宇宙價值雖源於天，卻反映在人心性內；只要反求諸己，即能通達天道，參與天地之化育，成為一成全的人。由此可見，中國傳統思想是把人看成一種「關係的存有物」。

⁵ 參閱：項退結，〈『一體之仁』的意含其對基督徒的意義〉《哲學與文化》171（1988），14~20頁。

⁶ 參閱：羅光，《生命哲學》（台北：學生書局，1985），131~132頁。

⁷ 西方肯定超越的神，人向無限瞻望，好似透過「窗」；東方不說有限無限，而說人與宇宙一體，反應宇宙如「鏡」。鏡表達出神的內在性，與窗的超越性適可相互補充。

⁸ 參閱：釋慧森編著，《初級佛學課本》（台北：能仁文化中心，1980），14及18~20頁。

三、亞洲人的體驗

亞洲人在儒、釋、道三家思想影響下，崇尚「無我」，注重「一體」；不論人與人之間、人與宇宙萬物之間、人與超越根源間，都強調合一，人越無我，境界越高。但若學道不成，則易流於依賴，缺乏西方重視的獨立性，這種心態由尋求落葉歸根的歸屬情懷表現出來。在這樣的思想背景下，人要肯定自我的存在，自然把自己推向「大我」裡去，隸屬於「大我」，在隸屬的關係中，尋求自己存在的價值和意義。

西方哲學家笛卡兒（René Descartes 1596~1650）曾說：「我思故我在」（*cogito ergo sum*，即 *I think therefore I am*，意為：我思，所以我知道我存在）。笛氏把重點放在能自我反省的主體上；亞洲人對我所以為人的體驗，就可說是「我歸屬於...故我在」（*I belong... therefore I am.*）了。大體而論，一般亞洲文化，將團體性的人情列為優先；個人主體良心的責任，排為較後。人常講人情；問「你是誰」（*Who are you?*）等於問「你是誰的？」（*Whose who are you?*）不答自己的想法、作法.....而說家庭、籍貫、團體.....。

第二節 人是「你—我」的關係

一、基本事實

1. 人在「你—我」關係中成長：人在被愛的經驗中，才能認識自己，肯定自己的尊嚴與價值；在被愛中學習答覆，才能逐漸發展自己、完成自己。這是做人的基本事實。反過來說，若自幼缺乏健全的愛的關懷，往往產生許多心理的困擾，如懷疑、懼怕.....這已成為多數人的經驗與常識。

2. 語言是「你—我」關係中的媒介：人實現「你—我」的關係，必須在具體時空中藉記號來交往；只有天主聖三的奧蹟內不需要記號，因為天主無時空的限制，三位完全相互寓居。語言，不論是有聲、無聲、唇舌、肢體……的語言，都是彼此自我啓示、相互溝通、建立基本關係的記號。所謂「君子以文會友，以友輔仁」，也暗示出語言的媒介性。
3. 「你—我」關係中的認識是最深、最豐富、最圓滿、最基本的認識，有種超越自然科學分析的知識，即以心體心而有的認識。人生許多事只能意會而不可言傳，只有進入你我關係的深處才能領略，因為在「你—我」的關係中才有最真切的以心體心。帕斯卡（Blaise Pascal 1623~1662/67）道：人我的關係，認識往往較為直覺，每每使男人驚訝。如瑪利亞瑪達肋納因愛認出耶穌的復活，並興奮地傳報此一喜訊，門徒卻仍以理性懷疑其可能性。

二、聖經的表達

1. 創一 27 有道：「照天主的肖像：造了男人女人。」可見「你—我」、「我們」是天主的肖像。創二 18 則說，天主認為「人單獨不好」，所以造了女人，建立了婚姻（創二 24）。這是人最親密的夫妻的「你—我」關係⁹。
2. 在亞巴郎獻依撒格的敘述裏，看到亞巴郎為服從天主，不惜把盼望又盼望、老邁方獲恩許的獨子，獻做全燔祭，途中稚子信賴體貼，老父深情難言的動人景象（創廿二 7~8）。

⁹ 男女關係是人關係中最基本最重要的一面，特別放在第肆篇第二章「人的性別」處討論。

這是父子的「你—我」關係。（由亞巴郎的表現看出，人與天主的關係超越父子的關係，這是中國人不易接受的一點。）

3. 若瑟雖遭兄長陷害，但因禍得福，位居法郎之下統治全埃及。見父兄幼弟面臨飢荒，不計前嫌，巧妙濟助，並迎接老父兄弟前往埃及過豐足的生活（創卅七 2~36；卅九 1~四六 7）。這裏有兄弟的「你—我」關係。
4. 歷史書作者說「約納堂的心與達味的心很相契」，二人結為盟友，約納堂愛達味「如愛自己一樣」，「約納堂脫下自己穿的外氅，連軍裝、帶刀劍，甚至弓和腰帶」都給了初出茅廬的達味（撒下十八 1~4；廿三 18）。這是朋友的「你—我」關係。
5. 達味手下統領軍隊的約阿布，攻打辣巴，佔據水城，怕人以他的名作城名，有辱君王，立刻遣使請達味調軍圍攻（撒下十二 26-29）；又看透達味、懷念被放逐的兒子阿貝沙隆，設計懇請達味下令召回，達味識破，當下照准（撒下十四 1-23）。這是君臣的「你—我」關係。
6. 若望宗徒也記述了耶穌在友誼中生活，如瑪爾大、瑪利亞姊妹和她們的兄弟拉匝祿（若十一 3-5, 20-44）；與門徒（若十五 15：「我稱你們為朋友……」）；特別是與若望自己（若十三 23~25；十九 26~27；廿一 7, 20）的一份深厚友誼。
7. 耶穌給了所有跟隨祂的人一條新的命令：「你們該彼此相愛」（若十三 34-35）。保祿並加以闡述其超越性、永存性及表現於生活中的各種面貌（格前十三）。這是人與人「你—我」關係當有的基本內涵。
8. 保祿與弟茂德有深厚的關係，他特別把他帶在身邊（宗十六 1-3）；稱他是信德上的兒子（弟前一 2；弟後一 2）；稱他

爲兄弟，一同堅固各教會弟兄的信德（得前三2；格後一1；哥一1；斐一1）；稱他爲助手，替他問候（羅十六21）；晚年更致書殷切地盼他速往，直說「你要趕快在冬天以前來到」（弟後四9,21），益見二心相繫之緊密¹⁰。

二、教會的態度

1. 歷來教會一直對友誼十分肯定，像亞西西的方濟（Francesco d'Assisi 1181/2~1226）與佳蘭（Clara d'Assisi 1194~1253）、依納爵與沙勿略（Francis Xavier 1506~1552）、大德蘭（Teresa de Ávila 1515~1582）與十字若望（Juan de la Cruz 1542~1591）等等的深厚友誼，備受稱道；但也強調要小心，不可有封閉的友誼（particular friendship），尤其在修會中，教會總不許特殊、個別的私情或同性戀（homosexuality）滋生。
2. 婚姻生活中夫妻相親相愛，教會過去雖然鼓勵、嘉許，但給人的印象卻是：最好不結婚而度奉獻的獨身生活。
3. 父慈子孝、兄友弟恭、忠君愛國，也是教會高舉附有價值的人倫關係，但因人性易於封閉，教會特別強調超越親情與民族情感，以天下爲一家的精神。

第三節 人就是「我們」

圓滿的「你—我」關係就是你我合一的「我們」；人既是「你—我」的關係，也就是「我們」。本節仍由基本事實、聖

¹⁰ 釋經學分析保祿牧函年代仍在討論中，此處不管編年問題，只由聖經看二人之情誼。

經觀點、教會訓導看人這社會性的一面。

一、基本事實

「我們」指出人是社會性的存有物，人不只是個「小我」，還是個「大我」，因為我們與處身的家庭、團體、國家、世界相互影響，密不可分。

1. **家庭**：不論小家庭或大家庭，我與父母、親人構成的是基本「大我」。這個「我們」是社會的基本細胞¹¹。
2. **社團**（society, club）及**團體**（community）：一般來說，「社團」以事為中心；「團體」以人為中心；但也有同時重人與事的團體。家庭不能滿足人的更大需求，團體就成為我們投身、認同的第二個「大我」。
3. **國家**：由於種族、文化等等的差異，血脈互通、協同共濟的國家、民族，自然成為我們念念相繫的第三個「大我」。成熟的愛國，絕非封閉的民族主義或國家主義，這個「大我」還要繼續擴大。
4. **國際**：今日世界因交通的迅速、大眾傳播的快速，國家與國家已連成一個相互依存（interdependence）的地球村，及全球化的今日世界。我們不能再以國家、民族為中心，而要建立一個與世界並肩共存的新國度。中國古聖先賢「四海一家」、「以天下為己任」的胸襟，就是一個「大我」所揚溢的美。

¹¹ 參閱：梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》，第二部分第一章「維護婚姻與家庭尊嚴」（47~52 號）；教宗若望保祿二世，《家庭團體》勸諭（1981. 11.22）。

二、聖經的看法

1. **以家族或宗族爲中心的思想**：亞巴郎蒙召，天主先是要他「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去」（創十二1）。然後又賜給他一個親生的兒子做他的繼承人……（創十五4）。亞巴郎把信仰傳給嫡子依撒格，依撒格再傳給買得長子名分的雅各伯。那時，雅威是他們家族的神，家族就是他們的「我們」。
2. **以民族爲中心的思想**：由雅各伯十二個兒子流傳下來的以色列十二個宗族，在西乃山下，逐漸形成了一個民族。在梅瑟的領導下，這個新的「我們」成了天主盟約的對象，盟約成爲以色列人的「我們」與天主交往的有效象徵，而割損則成爲加入這個盟約團體的法定記號。
3. **禮儀中的團體意識**：因上述盟約思想，在以色列人的宗教經驗裡，團體每居首要地位。像每年逾越節，必往耶京聖殿朝拜天主，每週安息日，必往會堂聚會；每天則必在家中舉行家庭祈禱。「我們」就在禮儀中，在團體內。
4. **以色列與整體人類的關係**：以色列人面對自己的民族及全體人類，始終有「封閉」及「開放」兩種態度。**封閉的態度**是：把「我們」局限在自己的民族中，自稱是天主的特殊選民（出十九4~6；申七7~8）；於是「上主的僕人」用「以色列」來象徵（依四九3），爲了民族的安全、福祉，旅居國外也必聚居一處，絕不與其他民族雜處。**開放的態度**是：把雅威視爲人類的救主，如依四九6說：「我更要使你作萬民的光明，使我的救恩達於地極」。「我們」包括整人類。第二依撒意亞的《安慰書》，由四〇到五五章，全部都表現著這種向外

開放的精神¹²。

5. **耶穌的實際烏托邦「天國」**：在耶穌的生活與宣講中，又可看到祂的理想：天國，包含整個人類，雖然祂同時肯定自己猶太人的身份。祂的主要目的是要打破猶太人狹小的「我們」，以最大的「我」歡迎所有人類同建天國。祂要門徒去宣傳福音「使萬民成爲門徒」（瑪廿八 19），祂說祂認識的天父也是所有人的天父（若八 54-55），人人都是兄弟姊妹（瑪廿五 40）。
6. **初期教會的團體生活**：教會初期一直在耶路撒冷，「時常團聚、擘餅、祈禱……」（宗二 42-47；四 23-35；五 12-14），「我們」就是這樣一個共融的信仰團體。但在這樣的信仰團體中有生活的天主，即天父所派遣的耶穌基督，復活的主，藉聖神的光照與推動，使初期教會逐漸明白自己的使命：把基督救恩帶給萬民。初期教會，尤其保祿，因迫害等記號，突破地漸行漸遠（宗八 4~廿八 31），終使「我們」成了與人類有關的大團體。
7. **基督徒的合一是普世人類統一的力量**：耶穌受難前，曾爲信徒祈禱，求父使他們完全合而爲一（若十七 20-23）。按祂的理想，基督徒應是人類統一的力量。祂藉著聖神，分賜給人不同的神恩，建立基督的奧體（格前十二 1-13），我們可以肯定普世人類必將成爲一個「我們」。

¹² 除了有關以色列歷史的書，請特別參閱：Donald Senior, C. P., Carroll Stuhlmueller, C. P., *The Biblical Foundations for Mission*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983), pp. 83~109, 340~341.

三、教會團體的歷史與訓導

1. **團體感恩禮的重要性：**教會頭三個世紀的特點是，使羅馬世界逐漸成爲基督徒社會。此力量特別來自基督徒的團體生活，就是藉團體中新的倫理道德標準、新生活方式的吸引與支持，而這新氣氛、新生活，則是在團體感恩禮中表現出來的。
2. **修會團體生活的形成：**另外一種對立的現象，是獨居隱修，但這是特殊聖召，不能代表信仰團體的生活。實際上，獨居隱修的生活方式也逐漸消逝，代之而起的是修會團體生活（聖本篤創始）。團體能培養有力的個人，支持個人的生活，這是修會團體興起的原因。
3. 近代教宗有關「社會問題」的通諭：如教宗良十三世《新事》通諭（1891.5.15）、碧岳十一世《四十週年》通諭（1931.5.15）、若望廿三世《慈母與導師》通諭（1961.5.15）、保祿六世《論民族發展》通諭（1967.3.26）、若望保祿二世《論人的工作》通諭（1981.9.14）、《社會事務關懷》（1987.12.30）、《第一百週年》（1991.05.01）之中，不斷闡述教會有關人與社會相關問題的思想，所談各類具體的社會問題，都假定著一個基本事實：人不單是個人，也是「我們」，是與他人同在共生的存有物。因此，在這些文件中，常有以下的幾個詞彙出現，即：休戚相關、精誠團結、團結關懷、團結一致（solidarity）、參與、分享、相互依存（interdependence）、交談、共融。
4. 梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》對人與社會的關係，提出了三個原則，即：
 - (1) **以個人爲中心的原則：**憲章 25 號說「一切社會組織的

本源、主體及宗旨是人，而且應當是人」。換言之，社會不論如何組織，不能犧牲個人¹³。

- (2) **個人與社會一致的原則**：憲章 25 號接著說「而人則本質上便絕對需要社會生活。……人格的育成和社會的改進，是互相依屬的」。表示二者同等重要，偏一不可¹⁴。
- (3) **扶助的原則**：憲章 84 號說「爲了適宜求取，並有效地獲致整個人類的公益，應當設立各式國際團體，以應付人類各種急需」。在某些方面，只有大社會才有力量，必要時社會有義務推動個人的福利與自我的實現¹⁵。

第四節 人是萬物之靈

人是關係中的存有物，由家庭、團體、國家、國際的人際關係擴大到整個宇宙，人與天地萬物亦有密切的關係。人一方面賴之而生存，一方面有其特殊地位及使命。中國傳統每道順天應人，表示人與萬物相感互通，萬物皆在人生命中映現。所以我們說「人是萬物之靈」。這主題中，要提出兩個思想來討論：人是勞動者、人是「人的世界之創造者」¹⁶。

¹³ 以教會來看，沒有什麼可以代替個人直接立於生活的天主面前，這是教會生活不可替代的一面，也是路得特別強調的一點。

¹⁴ 把這原則應用在教會團體中，可以「共融」（*communio*）來表達。

¹⁵ 以教會來說，我們也承認教會是社會上有制度的團體。以此來看，教會亦當有輔助原則。

¹⁶ 參閱：梵二《牧職憲章》，第二部分「若干比較迫切的問題」，尤其第三章「社會經濟生活」，第四章「政治團體的生活」，第五章「維護和平及推動國際團體」（63-90 號）。

一、人是勞動者

今日世界雖已由工業時代的第二波，進入了資訊時代的第三波，卻仍有 75% 的人務農，22% 的人從事與工業有關的工作，僅 2~3% 的人操持電腦、資訊等。於是，社會上普遍產生了一種觀念，認為農人不如工人，工人不如電腦從業員。實際上，只是生產工具不同，勞動方式有異而已，人的尊嚴並無差別；走在尖端的人不過是知識多些，工作方法快些，並非比工人、農人聰明，心靈之光、心智潛能人與人大體上並沒有什麼差距。下面我們由聖經、教會思想看看勞動的意義。

（一）聖經的看法

1. 人的使命：《創世紀》有兩處提到人的使命：

上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園。（二 15）

天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物。（一 27~28）

詠一〇四 23 說：「各去勞動，直到黃昏。」出廿 9~11 則寫出以色列人突破性的規定：「天天應該勞作，做你一切的事，但第七天是為恭敬上主你的天主當守的安息日……」。強調人當適時停止付出勞力，因為人需休息、放鬆、恢復元氣。而恢復元氣的最深源泉就是恭敬天主，所以安息日當恭敬天主。創二 2~3 說：

到第七天天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定為聖日，因為這一天，天主停止了他所行的一切創造

工作。

天主祝福了第七天，表示第七天天主仍繼續降福，生物仍繼續滋生繁殖。第七天既受到聖化，人在第七天就不當勞作。停止工作，既表示該日有特殊神聖的意義。天主在第七天停止了一切創造工作，人也停止勞作，似與生物繼續繁殖對立，實則人在自由意識中跟隨天主，表示人勞作當有一個限度、節制：需要多少就勞作多少，而非盲目不停的製造；因為勞作是為人，而非人為勞作；成品為人，而非人為成品；人所作非最終目的價值，而為工具價值，人不是工具；人不當無限剝削別人與自己的勞力，無限度的製造是完全相反人性、反天主的。谷二 27 說「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」。人不但要決定自己需要多少物品，也要決定需要多少休息¹⁷。

2. **工作的消極面**：創三 17~19 表達出人軟弱時對工作的體驗：「日日勞苦才能得到吃食」，「必須汗流滿面，方有飯吃」。認為工作本身是痛苦的。智十三 10~19 中可看到人能做不同的工作，卻把工作的成品當成神。都是遠離天主而產生的錯誤勞動態度。
3. **耶穌是勞動者**：耶穌離家傳教前，曾是木匠（谷六 3），「假如我們在祂的言語中找不到工作的特別命令……基督自己的生活就是最好的宣講：祂屬於『工人界』，祂尊敬人的工作……祂以愛來看人的工作和各種不同的工作，在每一種型

¹⁷ 參閱：若望保祿二世，《主的日子》（*Dies Domini*）宗徒牧函，1998.05.30。張春申，〈『休閒』的神學〉《神學論集》35 期（1978 春），77~93 頁。

態的工作上，祂看到人相似造物主及父的天主特殊面目」¹⁸。

4. **保祿也是勞動者：**保祿在得前二 9、得後三 8、格前四 12 等三處，強調自己黑夜白日辛苦勤勞地操作，免得加重任何人的負擔，他「以勞力為生而自誇（他很可能是製帳幕的），也因為工作，他能成為一個自謀生活的宗徒」¹⁹。
5. **末世圓滿境界中的工作：**《默示錄》描繪新天新地說：「再沒有死亡，再沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，因為先前的都已過去了」（廿一 4）。在那「已更新了」（廿一 5）、「已完成了」（廿一 6）的時刻，天主說「我要把生命的水白白地賜給口渴的人喝，勝利者必要承受這些福份要做他的天主，他要作我的兒子」（廿一 7）。那時，人在時空中的工作、使命已不存在，所有的工作只是面對天主、朝拜天主、樂享天主，因此，可以說「存在優先於工作」。依撒意亞先知也提到天主要創造迥異其前的未來境界（依六五 17），說人們將「建築房舍，自居其中，種植葡萄，自食其果……選民要享用他自己的勞作，他們不再徒然勤勞……」（依六五 17~25）。

（二）教會的態度與訓導

1. **教會的態度：**教會基本上跟著聖經，宣揚人的尊嚴，肯定勞動的價值；承認工作有建設性的一面，也有痛苦的一面；就如基督一直在勞動，人也當是個勞動者。
 - (1) 所以教會一直鼓勵教友勤奮工作，西方甚至在教會的推動下，發展出科技文明；在傳教地區則做了一些基層工

¹⁸ 見：教宗若望保祿二世，《論人的工作》通諭 26 號「基督：工作的人」，73~74 頁。

¹⁹ 同上，74~75 頁。

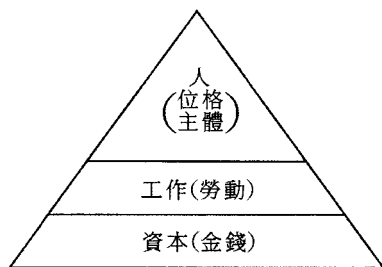
作；但有時也幫助殖民國家利用、剝削殖民地地區的百姓。

- (2) 因教會強調個人靈魂的得救與死後的永生，無形中減低了日常工作的價值；教友不易看出平日工作與末世圓滿的直接關係，以致對工作的內在價值沒有足夠的肯定，忘記了工作本來是天主創造的延長。
- (3) 教會在唯物主義激烈的攻擊與思想的挑戰下，重新做了一些反省，反映在上述幾位教宗的社會通諭中。然而，除了職工青年運動之類為工作而發起的運動之外，教會在具體生活中，並未順應工業社會工人生活的事實，而始終維持農業社會的形式（如一村一堂口），致使工人走出教會，不再以教會為家。

2. **教會訓導**²⁰：教宗若望保祿二世係工人家庭出身，對工人有較深的了解與關懷。他以過去諸位教宗的思想為基礎，特別發表了《論人的工作》之通諭，值得注意的思想有下列二點：

- (1) 「工作價值的主要基礎是人自己，他是工作的主體。這就引申出倫理上的一個非常重要的結論：果真人生來就得工作，並且被召做工，可是工作是『為人』，不是人『為工作』」（6號）。換句話說，人是主體，工作是附屬體。其中有一價值體系：**人第一**，工作其次，資本為末。如【圖 14】所示。資本與工作雖然重要，人卻是工作與金錢的主宰，資本與工作皆為人而存在。

²⁰ 看上述通諭及《牧職憲章》3, 25, 67, 68 號。



【圖 14】《論人的工作》通論中人、工作、資本之價值體系

(2) 工作與基督十字架、復活的關係：

「現在人工作必須有的汗水和辛勞，使基督徒和每一個被召追隨基督的人，能親切地分擔基督降世所做的工作。這種救恩的工作是靠受苦和死在十字架而完成。與為我們而被釘死的基督結合一起而忍受勞苦，人為了人類的得救而與天主子合作。因為他每天背十字架做他所該做的工作，顯示他是基督的真正門徒。」

「在工作中，因為從基督的復活而得的光照，我們常能尋得新生命和新幸福的一線希望，就好像是『新天新地』的宣報，在這新天地內，人和世界正是因工作的辛勞而彼此分享。」（27號）

二、人是「人的世界」之創造者

（一）人創造文明與文化

人因其動態意識（經驗、了解、判斷、決定、行動）不斷建設自己的居所、環境，由是而產生人類的文明，即衣食住行、經濟、

政治與社會制度，以及包含思想、藝術、道德、宗教的種種文化²¹。梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》論及人是文化的創造者，說：

在各社團及國家內，意識到自身是文化創造者的男女人士，日形增多。在全世界，獨立自主及責任感非常發達，這對人類精神及道德的成熟，關係至鉅。如果我們將團結世界，並將在真理及正義內建設較好世界的責任置諸目前，這點必更為明顯。於是我們便見到新的人文主義的誕生，而這主義的內容便是：人的意義即在於對其弟兄及歷史所負的責任感。（55號）

（二）人與大自然(地)的關係

因為人的勞動、工作、創造都離不了環境，而且也日益意識到環境的重要性，在此，我們要特別討論一下人與大自然的關係²²。

1. 教會傳統根據聖經「你們要……治理大地，管理……」（創一28）的說法，主張人既要保護大自然，也可以利用大自然；認為大自然與人共生，同時也是供人使用之物。
2. 亞洲人注重人生存於宇宙大生命體中，重視人與宇宙的和諧、一體性。
3. 西方在理性分析、工業及科學技術的發展下，把人視為控

²¹ 「文化」的定義幾乎隨每位學者而有差異。此處僅指狹義。

²² 參閱 Lester R. Brown, *State of the World 1987—A World Watch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*, (N. Y. & London: W.W. Norton & Company, 1987)。在「天地人」三部曲的第三部「地的神學」一書中將詳細說明。

制大自然的主體，大自然成爲待人征服的客體，所以產生工業革命，只顧利用大自然原料加速生產，不管原料與人生活的關係，以及原料無限制取用的後果。

4. 工業化、都市化、自然資源與能源的消耗、土地運用的改變、國內外貿易、人口的成長流動、食物的需求與生產、科技與經濟的發展等等，都會影響大自然的環境，如【圖 15】所示²³。



【圖 15】影響環境因素圖

²³ 見亞洲基督教協會新聞(CCA News 1986, 1, 15)影響環境因素圖。

5. 今日環境因上述因素已遭污染，加上核能武器激烈的競爭、核能更廣泛的使用²⁴，使人日益恐懼環境將受嚴重破壞，甚至到人不堪居住的地步，故而推動環保的呼聲不斷升高。
6. 「可持續發展」(sustainable development)：今日聯合國推動研究有關「地球資源」的報告一致強調：今日人類之推動發展，應該既無損於將來世代的需求，又能滿足現在世代需求的適度開發。一般譯為「永續發展」並不正確，因英文中的「...able」是「可以.....的」或「能夠.....的」之意。再者，「永續」的說法，不夠注意地球資源的有限性。

(三) 今日四種不同的環境神學

1. **聖事性(一體性)環境神學**：認為人與宇宙、萬物及至高神乃一整體，宇宙有如聖事，是至高神的記號，大自然是奧妙的有機體，人藉大自然方能得救，有「大自然外無救恩」之說。這種環境有泛神論的趨向，人與大自然與神似乎沒有區別，抹殺了神在大自然中的無限性與神聖性，以及人在大自然中的特殊地位，有些東方基督徒熱衷此一思想。德日進神父神學亦屬之。

²⁴ 如核能發電廠引起整個人類的辯論，懷疑能否長久控制其效果。專家說，核能發電廠的問題，皆出於人的錯誤，不是科技與機器本身的問題。但貯存的廢料卻不知百年後將有何等惡果。這是特別意識到環境的重要性的人們激烈反對興建核能發電廠的原因。參閱 Christopher Flavin, "Reassessing Nuclear Power", *State of the World 1987 - A World Watch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*, (N. Y. & London: W. W. North & Company, 1987), pp. 57~80.

2. **基督救恩性環境神學**：把萬物皆神的思想淨化（即剔秘、剔除神話化 demythologization），以耶穌對大自然的看法為標準，認為大自然乃天父所創造，美麗可讚，是助人走向天父的工具，人可接受亦可拒絕。這種神學助人與大自然有正確的關係，但只注意基督，未免狹窄，忽略了上述的一體思想。
3. **以末世、聖神為中心的環境神學**：根據羅八 18~30 特別強調聖神與末世，闡述大自然係人在痛苦中的伙伴，將與人一同走向聖神內的圓滿境界。這種神學著重末世創造，不夠注意歷史上的發展；極言聖神使一切精神化，不太注意人偕同天主在大自然中的奮鬥；而且聖神是誰？所述不夠清晰。
4. **以創造為主的環境神學**：認為天主創造大自然界；人在大自然中，一方面是大自然的作品，另一方面也是大自然的創造者；大自然是人的對象、人的伙伴，人是大自然的發言者，協助大自然與天主對話；人與大自然相感互應，一體共融，共同走向末世的圓滿。此一神學既以天主的創造為出發點，又注意到人類自然科學的研究、貢獻，有整合性的反省，此一神學有助於人的革新，啟發人與大自然建立新的關係²⁵。但神學幅度(天主聖三、耶穌基督的奧蹟、聖神的

²⁵ 參閱：M. Löhrer, Chr, Schütz, D. Wiederkehr (ed.), *Mysterium Salutis - Ergänzungsband, Arbeitshilfen und Weiterführungen*, (Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag, 1981), pp. 325~332；德國主教團牧函，《大自然的未來即人類的未來—有關環境與能源的聲明》（1908.9.25），其中論及：a.人類目前新的嚴重情況，b.天主創造世界的福音，c.保護環境與能源的方法：Jürgen Moltmann, *God in*

臨在)不夠明顯。

研究反省題

1. 中國思想與西方思想在「你—我」、「我們」方面有何異同？
2. 你對中國傳統五倫有什麼看法？
3. 為何中國人強調「Whose who are you?」（你是誰的？）
4. 今日中國社會個人的重要性日益提高（民主化、現代化），與傳統思想如何配合？與基督信仰有什麼關係？
5. 個人、團體、社會，何者重要？家庭、國家、國際，何者重要？
6. 你對士農工商的傳統觀念有何看法？請由基督信仰的立場評之。
7. 近代史上教會始終不重視工人，為什麼？
8. 教宗若望保祿二世《論人的工作》通諭中，你認為最重要的三個思想是什麼？
9. 今日人類日益重視環境，有何神學的理由？
10. 今日人類有能力建立一個合乎人性尊嚴的世界的新制度，但是為什麼人類有困難更快速地建立一個更合乎人

Creation, (London: SCM Press, 1985)；國內對環保問題也日趨敏感，報章雜誌所論甚多，請自行查閱。另外也可參考德國路得教會與德國天主教主教團共同聲明：《對大自然負責》，Cologne (1985), The World Commission on Environment and Development (Brundtland Report), *Our Common Future*, (Oxford & N. Y.: Oxford University Press, 1987).

性尊嚴的世界的新制度？我們個人、團體與國家該如何
具體參與這項建設的工程？

11. 「永續發展」的說法是否有問題？

第二章

人是「一位」(位格)

本章除了澄清一些概念，還要指出聖經作者的看法，並描述「位格」概念的歷史及其豐富的內涵。

第一節 概念的澄清

有關人精神主體，在中英文裏都有許多不同的名稱，指點不同的面貌，先列【表 16】比較如下，再分別予以解說。

英文	中文	相關語彙
I, ego	我	本我 (id)、超我 (super-ego)、主體
self	自我	自身、自己、我自己、自大、自卑、自尊、自覺、自我意識
person	位格	一位、位際、位格化
personality	人格	性格、個性
heart	心	心主、心術、中心、真宰、真君 ¹ 、靈台

【表 16】人精神主體名稱比較表

¹ 沈清松，〈莊子的人觀〉《哲學與文化》157 (1987)，13~23 頁。

一、「我」與「自我」

1. **我與自我的區別**：「我」是指人的最後主體，那自由決定、負責的主體；「自我」則包括主體思想、情感、自由意志等等的各種因素，是由多種因素一面看的「我」。
2. **佛教中的「自我」**：在多元的佛教思想中，釋迦牟尼認為，根本沒有永存不變的「我」，「自我」只不過是色、受、想、行、識五蘊集合而成。他認為「自我」，像浮在水面上的波浪一樣，永遠處在變動的狀態中，無時無刻不在進展，因此，不同時刻絕不可能是同一個自我。

按照大乘佛教的說法，「自我」有不同層次的存在：(1)當我們在生活中談到「你」「我」時，這是一種通常的自我。這通常的自我只是虛幻的，並非實際存在。(2)但是從一個較深的層次來說，的確有「真我」的存在。「真我」也就是「大我」。大乘佛教認為，每一個人的「大我」都是一樣的，而且與「佛性」相同。可是在佛教的理論中，根本沒有永存不朽的自我，所以那些相信靈魂實際存在的人，一直被傳統的佛教視為異教徒。(3)雖然如此，實際上大部分的佛教徒確信，在輪迴的時候，有類似不朽的靈魂，從一個存有物移轉到另一個存有物。從再生的信念，以及西天極樂生活兩方面來看，大乘佛教的自我比小乘的自我的確更具有實在性²。

² 甘易逢編著，明鏡譯，《淺談佛學：天主教徒的觀點》（台中：光啓，1983），35~37, 48~55 頁。

二、人格

1. **心理學的描述**：心理學上的「人格」一詞，源於古典拉丁文的 *persona*，原意是「面具」，代表古希臘戲劇中所扮演的角色，引申為個人各種內外屬性的總合，本身不含任何道德的色彩。有關人格的界說，現代心理學家的看法林林總總，不盡相同，若欲擺脫研究者研究興趣的限制，又不失人格所屬的特性，就必須採取綜合性的界定：「人格是個體與其環境交互作用的過程中所形成的一種獨特身心組織（organization），而此一變動緩慢的組織使個體於適應環境時，在需要、動機、興趣、態度、價值觀念、氣質、性向、外形及生理等方面各有不同於其他個體之處」³。
2. **哲學的描述**：人格代表每一個人。每一個人是具有個性的人。個性是人性潛能的實現，人格便是人性潛能實現的整體。因此，所謂人格，第一，指人具有的個性。個性不是普通所說的特性，而是每個單體人所具有的個別性，即實體所有的因素。第二，指一個人心靈生活的成就，即一個人追求真善美所達到的層次。層次越高，人格越高；若缺乏做人的基本道德，便被人責為「沒有人格」，如孟子說，沒有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，就不是人。按一般哲學的看法，人格包括「有」、「本體」、「單體」，也就是指一個自立、有個性、按理智追求真善美的人。中國哲學中的人格，指一個發揚心靈之仁、參贊天地化育的人⁴。

³ 劉英茂主編，普通心理學，（台北：大洋出版社，1980年三版），302~304。

⁴ 羅光，《生命哲學》（台北：學生書局，1985），132~133頁。

三、心

任何文化裏，「心」都是一個基本觀念。其含意可由心理、哲學、宗教三個層面來看。

1. **心理層面**：心是感覺、情緒、衝動、趨向等等內在因素的集合點、出發點。如「分心」是集中點喪失，「有心人」是全部生命都集中某一點上，「三心二意」是散落在好幾個點上。這是形而下的描述。
2. **哲學層面**：心，代表一個人最深的焦點，是人整個存有與整體宇宙、無限奧蹟各種關係的形而上會聚處。所以，中國唐代薛氏有「水清則見毫毛，心清則見天命」之語，聖經有「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」的話（瑪五 8）。中國古代哲人對心的用法不甚一致，大體指自我的主宰，荀子以心為認知、考慮、選擇、命令等領導的力量。
3. **宗教層面**：心是人或天主或整個宇宙的中心（heart of the world）。在宗教的平面上，由天主的自我啓示可見，救恩史上天主行動最深最美善的力量即其絕對自由的愛，此一絕對自由的愛就是天主奧蹟的中心（若壹四 8：天主是愛）。降生成人的天主子，納匝肋人耶穌，同樣也有推動一切的最深力量，那就是他的愛（若十三 1：「他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」）。可以說，耶穌的心也是愛，而這愛，「藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五 5）⁵。

⁵ 嚴格而論，敬禮耶穌聖心時，不是敬拜耶穌身上的心臟，而是敬拜此心臟所象徵的耶穌本身，敬拜愛人到底的天主子。

四、位格

中國人雖不講「位格」，並非沒有提到位格所包含的內容。在西方，「位格」是論人的重要概念。初期教會用以表達人答覆天主啓示之經驗，是重要的思想範疇之一。因材料甚多，我們專節討論。

第二節 聖經的看法

一、位格

聖經作者雖不用「位格」概念述說有關人的道理，但在許許多多的敘述裏有自立體、有行動主體、有關係，明顯表達出一個「位格」的事實。譬如：

1. **召喚**：創廿二 1~2、7，記載亞巴郎的召喚；出三 4 記載上主見梅瑟走向焚而不毀的荆棘觀看，便叫他，他立刻回答，顯出其中有召喚者及被召喚者；撒上三 4，記載撒慕爾的召喚。伯多祿等宗徒蒙召（若一 38, 42），保祿歸化（宗九 4~5），也都因經驗到召喚者與被召喚者間的位際知遇。所謂「盟約」，雙方之間訂立合同，就指出那是人與天主兩位之間的事。
2. **派遣**：耶穌復活顯現給門徒說：「你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切」（瑪廿八 18~20）。可看出派遣者與被派遣者雙方面的位格存在。
3. **悔改**：蕩子比喻裏，小兒子真誠的悔罪，與慈父的憐愛、

歡樂（路十五 11~32），清晰可見懺悔者與寬恕者的兩位⁶。

4. **我是：**梅瑟問天主的名字，天主說「我是同在者」（出三 13~14）⁷；耶穌講道時每說：「我是善牧」（若十 14），「我是道路、真理、生命」（若十四 6），「我是世界的光」（若八 12）；「我」，分明表達出主體位格的含意。

二、心

- 聖經作者視「心」為人的內部，除了情感，還包括記憶、思想、計劃和決定。如詠卅三 11：「上主的計劃卻永恆不變，他心中的謀略萬世常存。」
- 認為「心」，是人有意識的聰敏和自由意志的來源，是人作抉擇的地方，是天主奧秘行為的處所，是人與天主相遇的所在。在天主子耶穌基督的「心」中，天人合一具體實現。
- 耶肋米亞先知論到未來的新盟約說，上主要將他的法律放在以民的肺腑裏，寫在他們的心頭上（耶卅一 33），厄則克耳先知則說，上主要「賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神……」（則卅六 26），此一事實，可說在耶穌建立的新約中應驗了。因為信從耶穌，「從他的心中要流出活水的江河」（若七 38）；在耶穌基督內，會經驗到天主光照人靈的眼目（弗一 18）。

⁶ 參閱：教宗若望保祿二世於 1980 年 11 月 30 日《富於仁慈的天主》通諭裏浪子回頭的比喻，19~26 號。

⁷ 《思高聖經》譯「我是自有者」，按今日釋經學較恰當的譯法是「我是同在者」。

第三節 位格概念的歷史

一、古代哲學的分析

位格，希臘文為 *prosopon*，拉丁文為 *persona*，原意是「面容」、「面具」、「角色」。在對話中、戲劇中，描寫不同關係的行動。聖經《七十賢士譯本》（*Septuagint*）中，以此字稱天主的面容，可能影響到古代教會說天主內有三個面容。

按某些古代哲學家的分析，具體的存有物可分三個不可分的層次，即：

1. 非定性的基體（希臘文為 *hypokeimenon*，意即放在下面之物）。
 2. 在這基體上有個固定而且普遍的屬性（*quality*）。
 3. 在這普遍性的存有物上又有個別的屬性（希臘文為 *idiomata*）。
- 存有物有上述三個層次，所以是一個有個性的「個體」⁸。

有的教父運用這種思想方式來解釋天主三位，他們說：天主內，基本上有天主的奧蹟本身（即上述基體），然後有天主性（即上述普遍屬性）；最後有父、子、神的個別特性（即上述個別屬性）。這種解釋反映當時的解釋，還在普遍屬性與個別屬性上，是一種在「本性」（性體、*ousia*, *physis*, *nature*）平面上的解釋，尚無「主體」或「位格」的概念。

⁸ 就是這「個體」，幾世紀後，被人稱為「位格」。注意，在這種哲學思想下，「性體」與「位格」二詞尚未分清，因此有當時形上學的先天肯定：有完整的「性體」，就應有完整的「位格」。致使發生了有關耶穌基督奧蹟的錯誤理論。如奈斯多略派（*Nestorianism*，即景教），認為耶穌基督既有天主性體及人的性體，必有天主位格及人的位格，而主張二性二位。

二、希臘教父的思考

後來，大的希臘教父，如納齊盎的額我略（Gregorios Nazianzos 約 329~390）、尼撒的額我略（Gregorios Nyssa 約 335~394）和巴西略（Basilius of Caesarea 約 330~379），因天主論與基督論的問題，不斷澄清上述的基本概念，把個別屬性建立在所謂的 hypostasis（比上述的 hypokeimenon 抽象，意即站在下面者）上，應用在天主的奧蹟中，因父、子、神都有個別屬性，在救恩史上都有主體（hypostasis）般的救恩表現，所以說有三位，又有共同、普遍的天主性。

因教父們的努力，加采東大公會議（Council of Chalcedon 451）才把「位格」與「本性」清楚分開，並以「位格」觀念說：

同一個基督，獨生子及主，祂是被宣布在兩個本性內，不相混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的；此結合不除去兩個本性的區別，反而兩個本性的特徵被保存，集合為一個位格（prosopon）及一個自立體（hypostasis）；這一位獨生子、天主、聖言、主耶穌基督，不是分開或分離的兩個位格，而是合成的同一位。（DH 302）

三、日後思想的發展

1. 在羅馬文化中，法學家暨神學家的德爾圖良，把 persona 當成法律及權利的主體。
2. 奧古斯丁論天主內在的奧蹟，特別反省到父、子、神間的關係，把拉丁文 persona 角色的關係性特別發揮了出來。可能他是歷史上第一位把「位格」視為「關係」的人。
3. 波伊提烏斯（Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480~524）說：位格是「理性的個別本體」，即「有理智的單體」（persona

est rationalis naturae individua substantia)⁹。因為他尋思位格究竟有什麼樣的本性？發現位格本身要求一種精神性。顯然，他的探討不集中在「個體」及「自立體」上。

4. 拜占庭的萊昂奇烏斯 (Leontios of Byzantium 約+543) 說：位格乃「因己而是」或「因己而存」¹⁰。表示不是附屬體，而是主體。
5. 拉斯底古 (The Deacon Rusticus 第六世紀) 表示：位格「留於己內」¹¹。從他開始，位格的個別性不再認為來自外在原因，而肯定出於自己。位格既出於自己，天主第二位故可接納一有限人性，存立己內，不受影響。
6. 馬克西莫斯 (Maximos the Confessor 580~662) 在基督論的爭論中，特別強調位格是主體。
7. 君士坦丁堡第三屆大公會議 (Council of Constantinople III 680~681) 宣稱：

一個及同一的基督、獨生子及主，祂是被宣布在兩個本性 (physis) 內不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合的；結合不僅不去除兩個本性的區別，反而兩個本性的特徵被保存，集合在一個位格 (prosopon) 及一個自立體 (hypostasis) 內；這位獨生子、天主、聖言、主耶穌基督，不是分開或分離的兩個位格，而是合成的同一位。(DH 555)

⁹ 即 Person is an individual substance of rational nature. 見 *Liber de persona et duabus naturis*, III, (PL. 64), 1343.

¹⁰ 即 Person is “to be for one-self”, (PG. 86), 1286A; or “to exist for one-self”, (PG. 86), 1277C~D.

¹¹ 即 Person is “to remain in one-self”, (PL. 67), 1239B.

其中「一位更保全了兩個本性的特徵」的話，說出拉斯底古及馬克西莫斯二人辯證性的原則：二個本性不同之物結合在一起，並不泯除二物之區別，反而更保全兩個本性的特徵。此辯證性原則已假定：有一位格，為二不同之物交流的獨立中心。

8. 維克多的理查德 (Richard of St. Victor +1173) 說：位格是「理性的不可交融的存在 (*persona est naturae intellectualis incommunicabilis existentia*)¹²。請注意 *existentia* 等於 *eksistentia* 即到 “out-stand” into something，這就是關係 (relation)。他表達出位格有兩面，是不可混淆的，又是向外伸出的；位格包含著關係。他強調了人與根源的關係。
9. 多瑪斯演繹、延伸了波伊提烏斯的概念：位格是「理性內有區別的個別自立體」 (*persona est in natura intellectuali distinctum subsistens*)¹³。他的位格觀念，有三個主要特色：是理性的完整實體的、自立的、有別於其他的。他首度用了「自立體」一詞。
10. 敦司思高 (Duns Scotus, John 約 1265~1308) 繼續發揮維克多的理查德位格中關係的一面。認為人位格最深的意義是他與天主的關係，以及與未來目標的關係¹⁴。

¹² 即 *Person is an incommunicable existence of intellectual nature.* (PL. 196), 945~947C.

¹³ 即 *Person is a distinct substance in intellectual nature.* (*S. Th.* I, q. 29, a. 1~4; cf. *In Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, c. *Quaest.*, disp. de potential, q. 9, a. 4).

¹⁴ 參閱：H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, (Münster, Aschendorff, 1963), pp. 37~42.

士林神哲學隨著多瑪斯與敦司思高，道明會與方濟會一直在為位格是「自立體」或是「關係」而爭論不休，也影響到教會內長久流傳著這兩種傳統。

11. 笛卡兒有名言：「我思故我在」（*cogito ergo sum*），認為我之所以知道有我，因為我「想」。如此看來，位格乃是理想的主體。
12. 洛克（John Locke 1632~1704）與康德以自我意識說明「位格」，認為位格是有自我意識的自由主體¹⁵。
13. 休謨（David Hume 1711~1776）認為「自我不過是一堆心象而已，彼此不可思議地急速續承，並流動不息」¹⁶。這就是所謂的位格「一捆論」，與佛家看法類似。近代的「行為主義」（*behaviorism*）與今日的「新行為主義」（*neobehaviorism*），後者如施金納，也認為沒有永恆的「自我」。
14. 齊克果（Søren Aabye Kierkegaard 1813~1855）強調近代的「主體思想」，他說：當我站在天主面前，我無條件地是個個體，絕對永遠孤獨。基督徒友誼也無所助益，我孤單地面對天主。我必須相信，必須決定，必須聆聽、抉擇天主的聖言，教會、司鐸、聖經都不能替我負責¹⁷。
15. 拉內以位格為主體（而非關係），他說：「位格，是在意識中，及與整個實體並其無限根源的自由關係中，擁有自己

¹⁵ 參閱：John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, WWII, (Aalen, 1963), p. 55.

¹⁶ 參閱：David Hume, *A Treatise on Human Nature*, (1739), pp. 146~252.

¹⁷ 見：Emil Brunner, *Man in Revolt*, (Philadelphia, 1947), p. 285.

的主體」¹⁸。

16. 今日主張「位際思想」(personalism)的學者則強調位格的關係性，如布伯、羅森偉(Franz Rosenzweig 1886~1929)、埃布納(Ferdinand Ebner 1882~1931)、卡斯珀(Bernhard Casper 廿世紀)、杜尼森(Michael Theunissen 廿世紀)等名家，所論甚多，不特別引述。以下為近日的神學家主張：

- 米倫(Heribert Mühlen 1927~)說：沒有一個「我」，是沒有一個「你」的。
- 卡斯佩(Walter Kasper 1933~)與拉青格(Josef Ratzinger 1927~，本篤十六世 2005~)認為關係面是實體論範圍中未予足夠強調的因素。
- 史勒貝克斯(Edward Schillebeeckx 1914~)以為：位格需含位際性與主體性，他認為關係的一面是根本的、重要的因素。
- 加洛(Jean Galot 1919~)相信：「我」的意識基於面對、遇到「你」，因此，他認為，關係是位格概念中的首要因素¹⁹。
- 摩特曼說：個性與社會性是同一事實的兩面，因此，他

¹⁸ Karl Rahner, H. Vorgrimler, *Theological Dictionary*, (Freiburg: Herder KG, 1965), p. 351。就因他的位格定義，在三位一體的奧蹟中，他難以應用位格概念。他強調天主內只有一個本質，只能有一個絕對的自我意識、自我臨在；所以只有一個主體，不可能有三個主體—三位。為避免變成三個天主，他建議不用「位格」，而用「自立形式」(德文 Subsistenzweise, 英文 manner of subsistence)。

¹⁹ Jean Galot, *Who is Christ - A Theology of the Incarnation*, (Rome: Gregorian University Press, 1980), pp. 295~296, 302.

認為，主體與關係的因素是位格概念互補的兩面。

- 黃克鏞（Joseph H. P. Wong 1942~）對位格如此界定：「位格是理性界中關係性的自立體」，「位格是有意識的關係性自立體」，他認為，這個定義既可調和古典與現代的定義，而且可同時應用在聖三論與基督論的教理中²⁰。

17. 梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》雖未列出狹義的位格定義，但提到位格所包含的主要因素，如說：

（人）決定自己的命運，這樣便是回轉到其內心的深處。人承認在自身內有一個精神的、不死不滅的靈魂。（DH 4314）

人即參與天主理性的光明，為了自己擁有理智，而認定自己超出萬物之上。（DH 4315）

在良心深處，人發現法律的存在。……人性的尊嚴就在於服從這法律。……良心是人最秘密的核心和聖所，在這聖所內，人獨自與天主會晤。（DH 4316）

人唯有運用自由，始能向善。……真的自由是人為天主肖像的傑出標誌，天主曾『賜給人自決的能力』。……人性尊嚴要求人以有意識的自由抉擇而行事。（DH 4317）

人們對位格（人格）尊嚴、對位格高於一切、對人所有神聖不可侵犯的普遍權利和義務，其意識亦越加活潑。（DH 4326 號）

²⁰ 見 Joseph H. P. Wong（黃克鏞），*Logos: Symbol in the Christology of Karl Rahner*, (Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 1984), p. 216; 並參閱：武金正、谷寒松，〈《拉內基督論中的聖言—象徵》一書簡介〉《神學論集》65 期（1985 秋），471-477。

《信仰自由宣言》則更明顯地說：「信仰的自由奠基於人之位格尊嚴本身，由天主啓示的言語，和理性本身而被認識」。

(DH 4240)

18. 教宗若望保祿二世認為，位格是行動中的主體。他在《人類的救主》通諭（1979.3.4）中說：

人不能放棄他自己，或屬於他的在可見世界中的地位，他不能成爲萬物的奴隸、經濟制度的奴隸、生產的奴隸、他自己產品的奴隸。（16號）

在《富於仁慈的》（*Dives in misericordia*）通諭中論人類不安的來源道：

（唯物主義的社會）視物質較人爲優先，……除了意識到生命所受的威脅外，人們還逐漸意識到另一種對於基本的人性更具毀滅性的威脅，即與人的尊嚴及追求真理與自由的權利息息相關的那種威脅。（11號）

《人的工作》（*Laborem exercens*）通諭裏所說，可能是他表達其位格觀念最清楚的地方了：

人要治理大地並且統治它，因爲人既是「天主的肖像」，他是位格，就是他能以有計劃的和理智的方式來行動的主體，能爲自己作決定並且有自我實現的傾向。身爲位格，人因此是工作的主體。身爲位格，他工作，實行屬於工作程序的不同行爲，撇開行爲的客觀內涵，這些行爲應該有助於實行人的本性，完成人之所以爲人的使命。（DH 4690）

四、綜合

由上可見，每位思想家皆按其思想體系強調位格不同層面

的因素。按照我們的看法，人的位格包含五個主要因素；有的較為靜態，如自立體、統一性、個性；有的較為動態，如關係、行動主體；兩者相輔相成。換句話說，位格愈發揮他的動態關係面，他愈能肯定自立體的獨特性。為分明起見，以【表 17】示之²¹。

關係的中心	內在面	靜態	自立體	sub-sistence
			統一（性）（整體性）	in-sistence (unity, totality)
			個體（性）（獨一性）	solo-sistence (individuality, uniqueness)
	超越面	動態	關係（性）（位際性）	con-sistence (relationship)
			行動主體（性）	ek-sistence (center of action)

【表 17】人位格的五因素

（注意：sub- 在下；在內；solo- 個別；con- 同在；ek-向外；-sistence 即「體」之意。）

五、位格化與集體位格

「位格化」及「集體位格」（corporate person, or personality）都是類比的說法。

- 如聖經上說：「就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界」（羅五 12）。「我愛慕智慧，自幼就尋求她，設法娶她做我的配偶」（智八 2）。其中「罪惡」、「死亡」、「智慧」有如一一位，是種位格化的說法。

²¹ 參閱：本書第五篇第二章的系統解釋，特別是第一節肆、關係的中心。

- 法律上每以一個人代表一個團體或一個國家，又有財團法人，皆集體恍若一位。
- 又有血統上以一人代表全體的，如「亞當」代表整個人類。以「以色列」（雅各伯）代表整個以色列民族。
- 一個有共同理想、團結一致的團體，說「一心一德」，也彷彿一個人一般。
- 宗教方面，如以色列民族為天主盟約的對象，教會為基督的奧體，每如一位天主鍾愛的新娘。

研究反省題

1. 為何中國思想家沒有發揮「位格」概念？他們用什麼話來表達「位格」的事實？
2. 以基督信仰看，佛教的自我觀念那一方面尚須研究澄清？
3. 「小我」、「大我」指什麼？那個比較重要？
4. 你對「耶穌聖心」敬禮有何了解？
5. 基督信仰中的「位格」概念為中國帶來什麼新的思想？
6. 中國傳統思想無位格觀念，是否本位化要把位格觀念拋棄？
7. 在今日社會上何時看到、聽到位格觀念？

第三章

人是天主的肖像

基督徒團體何以發展出位格的觀念？最深的原因，可能因為基督徒相信：人是天主的肖像。

主前 2000 年左右有位埃及王曾對他的兒子說：「人是神明（太陽神）的肖像，是由神明的肢體而來的。」聖經作者不論是否受了此一古老傳統的影響，在其著作中多處言及「人是天主的肖像」，則是有目共睹。

本章我們即由聖經出發，然後提出信仰史上不同的解釋，以及近數十年來的教會訓導¹，最後再做一個神學反省。

第一節 聖經的信念

研究聖經的信念以前，要先就聖經的用字探討一下「肖像」的含意。

¹ 參閱：Jürgen Moltmann, *God in Creation—An Ecological Doctrine of Creation*, (London: SCM Press, 1985), 第九章，及其所列多種參考書；林鴻信著，〈導論—上帝形象〉《點與線：論人》（香港：道風書社，2008），19~38 頁。

聖經中有兩個字（希伯來文）互用：

- Selem：即希臘文 eikon，拉丁文 imago，英文 image, picture, painting,如：撒六 5：製造.....「像」；則廿三 14：繪畫.....「人像」；戶卅三 52：「鑄像」；列下十一 18：「神」像；亞五 26：「偶像」；創一 26，五 3 與五 1 的「肖像」。
- demut：即希臘文 homoiosis，拉丁文 similitudo，英文 similarity, copy, imitation, reduplication, resemblance, representation, inner affinity, appearance, shape.....如：列下十六 10：「圖案模型」；則廿三 15 與創五 1, 3：「模樣」；依十三 4：「好像」；詠五八 5：「有如.....又像」；則一 10：外表的「形象」；則一 28：上主的光榮顯現時的「奇象」；達十 16：有個「像」人的手；創一 26：天主的「模樣」。

可見二字無大分別，可以通用，大體在指二物間的相似、相同²。聖經中以此二字表達出三個主要思想：人是天主的肖像、基督是天主的肖像、人是基督的肖像。

² 今日學者（釋經學家、信理神學家）對二字間的關係與區別說法並不一致。第一屆大公會議（即 325 年尼西亞大公會議），論耶穌與天父同等，駁斥亞略(Areios 約 250~336)異端，所用 homo-ousios（同實體的）一字，字首希臘文的 homo 有二義：①同一個，②相同。原表示耶穌與天父為「一」、「同一實體」；但亞略派解為「相似」，故被稱為 homoi-ousians（簡稱 Homousians，即實體相似論者）。有關 homo-ousia 較詳盡的說明，請參閱：谷寒松著，《天主論·上帝觀》第三版（台北：光啓，2002），第四篇第一章，pp.253~258。

一、人是天主的肖像

《創世紀》有道：

天主說：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。」……天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了男人和女人。（一 26~27）

敘述洪水前亞當之後裔時，又提到此一基本信念（創五 1~3）；在洪水後有關人類復興的反省中再次提醒：「人是照天主的肖像造的」（創九 6）。《智慧篇》作者論及死亡之謎時說：

天主造了人，原是不死不滅的，使他成爲自己本性的肖像。（二 23）

德十七 1~12 解說天主造的人，除了重申《創世紀》的基本信仰：上主「依照自己的肖像」造了人之外，更進一步說道：

賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵和能思想的心，使他們充滿知識與理解力，使他們能分別善惡。（德十七 5~6）

雅各伯告誡信友：不該詛咒「那照天主的肖像而受造的人」（雅三 9~10）。保祿在當代重男輕女的背景上，主張女人祈禱或說先知話時要蒙首帕，男人不必，「因爲他是天主的肖像和光榮」（格前十一 7）。

二、基督是天主的肖像

基督徒信仰的特色是，把天主的面貌置於人類歷史中，視納匝肋人耶穌，死而復活的基督爲主。換句話說，由基督徒看來，耶穌基督乃是人類歷史中的天主肖像。保祿就如此說過：

看見基督—天主的肖像—光榮福音的光明……爲使我們以那在基督的面貌上，所閃耀的天主的知識，來光照別

人。（格後四 4,6）

他應用智七 26 的說法敘述基督的品位，十分強調父子的關係：

他是不可見的天主（父）的肖像。（哥一 15）

他是天主（父）光榮的反映，是天主實體的真像（希臘文 *charakter*，拉丁文 *figura*）。（希一 3）

若望宗徒則說：

我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理。（若一 14）

在舊約中，天主的光榮即他的顯像（*demut*），那麼門徒看到的的就是：基督是天父的顯像。伯多祿也說：

我們親眼見過他的威榮，他實在由天主接受了尊敬和光榮……（伯後一 16~17）

三、人是基督的肖像

保祿論到復活後的身體，比較現在與未來的狀況，提出兩個辭彙：屬生靈的身體（希伯來文 *nephesh*，希臘文 *sōma psychikon*），屬神的身體（希伯來文 *ruah*，希臘文 *sōma pneumatikon*）。他說：

屬神的不是在先，而是屬生靈的，然後纔是屬神的。（格前十五 46）

我們怎樣帶了那屬於土（生靈）的肖像，也要怎樣帶那屬於天上（神）的肖像。（格前十五 49）

所謂屬神，就是保祿在斐三 10~11 所謂：

認識基督和他復活的德能，參與他的苦難，相似他的死，……也得到由死者中的復活（希臘文 *symmorphizomenos*，拉丁文 *configuratus*）。

他又說：

凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督。（迦三 27）

我生活已不是我生活，而是基督在我內生活。（迦二 20）

意思是完全轉變成基督的肖像。保祿說：「這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的。」在這一點上，已沒有人種的分別，「而只有是一切並在一切內的基督」（哥三 10~11），因為天主的計劃是：

預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在眾多弟兄中作長子。（羅八 29）

總之，在保祿信仰的傳統裏，把「人是天主的肖像」清晰而具體化為以基督為中心的信念：「人是基督的肖像」。

綜合上述，我們仍可簡單地說：人是天主的肖像。而「人是天主的肖像」，在聖經作者筆下的含意可歸納為四：

1. **人是天主創造行動的高峰**³。
2. **人是創造者天主真實的交談對象**：天主主動與人建立了交往的關係，人是他的反應回響。人能與天主交談，是其他受造物所沒有的光榮特點，也顯示人與天主親如父子的關係（創三 9~13）。人的價值、尊嚴之最深來源，即是人能與無限美善的天主作你我的交往。這樣的思想，按聖經的說法就是：人反映天主的光榮。如：

以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與上主面對面地來往。（申卅四 10）

梅瑟與天主面對面交談時，《出谷紀》描寫說，「他的臉皮發光」（卅四 29、35）。瑪十七 2 描述耶穌顯容時也說「祂的面貌發光有如太陽」，那是復活主的預像，因為祂臨在於天

³ 參閱：本書 61 頁【圖 9】。

父的圓滿。舊約時代，梅瑟因百姓怕接近他（出卅四 29），「用首帕蒙上自己的臉」（出卅四 33~35），保祿說，轉向基督，那使人不了解天主、心靈不自由的「帕子」就會除掉（格後三 15~17），他說：

我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮的，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像。（格後三 18）到圓滿的境界，格前十三 12 說：「要面對面的觀看」，若壹三 2 說：「我們必要相似他（天父），因為我們要看見他實在怎樣」。

默廿二 3 則道：

天主和羔羊的寶座必在其中，他的眾僕要欽崇他，瞻望他的容貌，……他們不需要燈光，也不需要日光，因為上主天主要光照他們。

因為人子的「面容有如發光正烈的太陽」（默一 16）。這是交談的高峰。

3. **人在天地萬物中代表天主，是天主的合作者**⁴：智九 1~3 說：「你……以你的智慧造了人，使他統治你所造的萬物，吩咐他以聖德和正義，管理世界，以正直的心施行權力」。由創一 27~28 可見，人之所以受託治理大地，管理萬物，因為人是天主的肖像。詠八 4~9 讚嘆天主給予人的尊榮：「……令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下……」又反映出《創世紀》的思想。
4. **人比其他受造物貴重**：由上述富於建設性的基本信念，自然導出人比其他受造物貴重的意識。耶穌曾指出天父對動植物

⁴ 參閱：本書 137~147 頁，第參篇第一章第四節，人是萬物之靈。

的照顧，勉人勿愛衣食，說「你們不比牠們更貴重嗎？」（瑪六 25~30；路十二 24~28）。保祿指著梅瑟法律說：「難道天主所關心的是牛嗎？豈不是完全為我們說的嗎？」（格前九 9~10）表達出人的重要。格前三 22~23 中，他對信徒更進一步說：「一切都是你們的，你們卻是基督的，而基督是天主的」。聖經作者以整體觀論人，言及「人是天主的肖像」時當注意：

- 人的一切皆肖似天主，不僅某一方面肖似，如精神。
- 男女兩性合起來是天主的肖像⁵。
- 是個人、是男女、也是整個人類是天主的肖像。
- 天主的肖像是面對面與天主同在之人的圓滿境界。

最後，我們再把聖經思想的要點略舉於下：

- 人是天主創造行動的高峰。
- 人是創造者天主真實的交談對象。
- 人在天地萬物中代表天主。
- 人的奧秘只能在基督的奧秘中解釋。
- 人比其他受造物貴重。

第二節 神學史上的不同詮釋

聖經中豐富的信仰意涵，後世思想家紛紛以其不同的文化、思想背景予以註解。列舉如下：

一、由天主而論

1. 伊雷內說：「活著的人是天主的光榮」（homo vivens gloria

⁵ 參閱：本書第肆篇第二章，人的性別。

Dei)；他又說：人是天主聖言降生爲人之基督的肖像。

2. **納齊盎的額我略以核心家庭**(亞當、厄娃、舍特)**作爲天主的肖像**：家庭是社會的基本單位，是人的團體，有如一個血肉，三個人一家恰似天主之三位一體⁶。
3. **奧古斯丁反對額我略之說**⁷：強調天主的一體，聖三乃一個天主，人是天主唯一存有的肖像，他認爲只單體之人能做天主的肖像，而且只男人是天主的肖像(格前十一7)。此說令人疑惑：女人若不是天主的肖像，其尊嚴何在？

二、由人而論

1. **較靜態的看法**：教會內甚受希臘二元論影響的一種想法，認爲人的精神靈魂是天主的肖像。奧古斯丁吸收了柏拉圖的思想，他說，天主的肖像印在精神靈魂上，如圖章一般。一如天主管理世界，精神靈魂管理肉身，精神靈魂高於肉身至爲明顯。精神靈魂是天地的媒介，不可見與可見者之媒介。因爲天主是精神體，所以只精神之靈魂是天主的肖像。多瑪斯追隨奧古斯丁的思想⁸，進一步說，人內在可分精神、知識、愛，此即天主三位一體之肖像⁹。把人精神歸於父，知識歸於子，愛歸於聖神。他又分析，人的精神有發言者、言語，

⁶ Greg. Naz. Or. 31, 11; Cf. also : A. J. Mason (ed.), *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus*, (Cambridge, 1899), pp.158-159.

⁷ Augustinus, *De Trin.* XI, C.5 and 6.

⁸ Thomas Aquinas, *S. Th.* I,2.93,art. 5。

⁹ Thomas Aquinas, *S. Th.* I,2.93, art.7: “Man was made in God’s image in that we are, and know that we are, and love that being and knowing.”

以及由二者發出的愛；言語由精神而來，愛由精神及言語而來，一如天主內，子由父而來，聖神由父及子而來。

然而，我們要問，如果肉身不是天主的肖像，如何能成「聖神的宮殿」（格前六 15「身體是基督的肢體」，19「身體是聖神的宮殿」）？顯然他們的思想不夠整全，與上述聖經作者的思想背道而馳：非整體之人，非男女之合，非人類全體。

另一種想法是以整體之人為天主的肖像。如伊雷內、德爾圖良、追隨亞里斯多德的多瑪斯，以及後期之加爾文（John Calvin 1509~1564，早期亦追隨奧古斯丁）。加爾文認為人是天主的肖像，有受造及被救的兩種身分；因第一種身分被人破壞，經基督救贖，才得以重建更圓滿的天主肖像。

2. **較動態的看法**：今日神學家按聖經的觀點，著重整個人與天主的交往，教會也接受了此一解說。

第三節 教會訓導

今日教會的訓導權，是依據十九世紀以來的聖經詮釋學（biblical exegesis）及聖經解釋學（biblical hermeneutics）運動而發揮。

一、梵蒂岡第二屆大公會議的教導

教會似乎忽略數百年，直至梵二大公會議指出聖經有關「人是天主肖像」的思想。《教會在現代世界牧職憲章》道：

聖經告訴我們：人是「依照天主肖像」而受造的；人能認識並熱愛其造物主；天主規定人是大地及萬有的主人，目的是使人統治並使用萬物而光榮天主。（DH 4312）論及自由的卓越時，又提出說：「真的自由是人為天主肖

像的傑出標誌」。(DH 4317)。描述人之奧秘時說基督是人的高峰，用哥一 15 之語道：

他號稱為「無形天主的肖像」，是一個完人，他將因原罪損壞的相似天主肖像，給亞當子孫恢復起來。(DH 4322) 然後肯定地說：

唯有依自己肖像造生人並救人於罪惡的天主，能解答人類最深的問題。(DH 4341)

在《教會傳教工作法令》中，論愛德的表現有言：

人類藉愛天主愛人之德，將有助於獲得救援，基督的奧蹟也開始放光，按照天主的肖像而受造的人，在基督內變成新人，天主的聖愛在基督內也顯現出來。(12 號)

二、教宗的信念

梵二大公會議後，諸教宗繼續發揚梵二思想，若望保祿二世對人的基本信念是其思想體系中的中心觀念，在許多文件及演講中，他相繼指出人的尊嚴、自由以及人權的根源是「人是天主的肖像」。《人類的救主》通諭重述《牧職憲章》的話說：

祂號稱為無形天主的肖像，是一個完人，祂將因原罪所損壞的相似天主的肖像，給亞當子孫，恢復起來。(8 號) 論救贖奧蹟的天主性幅度時又重述聖經的話(9 號)。13 號則說：

基督藉著此(救贖的)奧蹟永遠與每一個人結合在一起，把救贖奧蹟交給教會，教會保持人本有的天主肖像。《人的工作》通諭講人是工作的主體，說：

人要治理大地並且統治它，因為人既是「天主的肖像」……(DH 4690)

《家庭團體》(Familiaris consortio) 宗座勸諭(1981.11.22) 論人一

是天主的肖像說：

天主依照祂自己的肖像造了人：「藉著愛」而使人存在，同時「爲了愛」而召叫人。

人完整地實現愛的聖召的兩種方式：婚姻和守貞或獨身。二者都是人最深刻的真理的實行，是人「依天主的肖像被造」的實現。（DH 4400-4701）

論生命的傳授時說：

天主因依祂的肖像造生男人和女人，而完成祂手的工程：祂召叫他們經由自由而負責的傳授生命，特別分享祂造物主及父的愛和德能：「天主祝福他們說，你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地。」（28號）

1987年教廷信理部《生命的禮物》（*Donum vitae*）有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示一對當代若干問題的答覆序言中有道：

天主照自己的肖像造了人...託付他們治理大地...基本的科學研究和應用，是人類治理大地的具體表現。（2號）

從受孕的一刻開始，每一個人的生命都應受到絕對的尊重，因爲人類是世界上唯一依據天主肖像而受造的生物。（5號）

教宗本篤十六世（Benedictus XVI 2005~）在其2005年出版之第一個通諭《天主是愛》（*Deus caritas est*）中表示：天主以無限的愛，創造人，將人視爲祂的肖像（11號）。

第四節 神學反省

從神學的整体而言，可以以天主聖三、以天主聖父、以基督、以聖神爲中心的人學及靈修。

一、以天父、耶穌基督、聖神為中心的人學及靈修

1. **人是天主的肖像**，宗教人士大體都能接受，因是一切相信天主存在之宗教信仰者共同的信念，前述及埃及法郎之語，即是一例。
2. 基督徒人學最獨特的一面就是**基督一天父的肖像**。有關基督的奧蹟在基督論與救恩論中有詳盡的論述，此處僅綜合扼要指出，**以基督為中心的人學**：人是基督的肖像，每一個人是在基督內，藉著基督、為基督而受造的。基督是真人、是新人、是人類的高峰，因為於永恆的現在，基督面對天父，與父為一，父在祂內，祂在父內。換句話說，在基督身上，人看到達於圓滿的最深渴望得以滿全。唯其如此，基督故而可作人類的救主，也就是人與天父間的橋樑、中保¹⁰。面對基督，靠著基督，人，祂的肖像，能接受自己最痛苦的「有限」、「罪惡」、「死亡」，因為基督「無限」、「受罪」、「死而復活」。在圓滿中，人藉復活的主面對面與天父在一起，這是祂做救主、中保圓滿的實現。
3. **以聖神為中心的人學**：聖神使人藉著耶穌基督與天父在「愛」中整合；聖神藉著七恩、特恩完成在人內之耶穌的理想（若十六 8~15，格前十二，若壹五 7）。

二、由人是天主、基督的肖像看罪的真諦

人因為是天主、基督的肖像，所以真正的自由能創造自己的歷史過程，能對自己負責¹¹。以基督信仰的立場說，人若自

¹⁰ 參閱：溫保祿，《救恩論入門》。

¹¹ 參閱：本書本篇第四章，人是歷史過程中的存有物。

由的違背良心，違背有啓示光照的良心，就轉離天主，面向他方；如有一人徹底悖逆與天主交往的關係，就是製造最痛苦、最反自身存有的狀況，這就是他的地獄；因為有限的人不能消弭來自無限天主的愛之關係，換句話說，人最深存有的本身是天主的肖像，人無法抹殺此一事實¹²。

三、人權

第二次世界大戰的苦痛，使聯合國於 1948 年發表《世界人權宣言》，教宗碧岳十二世不甚支持，因為法國革命（1789）以來，講人權即反教會，《人權宣言》又未提天主。梵二大公會議以後，教會方日益重視，積極討論，如《教會在現代世界牧職憲章》說：

教會根據委任於他的福音，宣布人的權利，並承認和重視現代各地為推動人權所做的運動。（DH 4341）

教宗若望保祿二世所論尤多，《人類的救主》通諭中他說：

尊重人權「是社會和國際的和平的基礎」（17 號）¹³。

人權的最深基礎實際上就是：人為天主、基督的肖像。相信基督內，賴基督可展現天主面容、基督肖像的基督徒，不可推諉地應努力推動尊重人權、積極為人權而奮鬥。

四、人的責任

1983 年，前德國總理 Helmut Schmidt（1918~）及前日本總理

¹² 這思想論證極為豐富，我們將在本書第五篇第三章，應用在末世論人的終結，譬如地獄的問題上。

¹³ 參閱：詹德隆，《基本倫理神學》（台北：光啓，1986），第十四章基本人權，212~233 頁。

Takeo Fukuda (1905~1995)，在聯合國的理念下，建立所謂之互動協會 (Inter Action Council)，其目標為促進世界和平、合乎人性的尊嚴之經濟制度，並強調每一個人在世界中的責任與義務。經過幾屆大、小規模之會議與世界宗教研討會，於 1997 年 9 月 1 日宣布《人的責任的一個普遍聲明》(*A Universal Declaration of Human Responsibilities*)，從另一個角度來補充 1948 年之《世界人權宣言》。

研究反省題

1. 天人交往可以多種概念、圖像表達，如盟約、肖像、友誼、和諧、一體.....，你認為那些圖像或思想範疇較合乎現代中國人的思想？
2. 中國強調一般社會、家庭的倫理道德，但不忽略個人主體良知的責任之重要性。你認為人是天主的肖像與良知、倫理有什麼關係？
3. 請比較中國傳統思想與基督信仰中罪的觀念，最大的區別何在？
4. 如果每一個人，不論男女老少健全殘障，都是天主的肖像，何以社會上有上司、屬下之別？試加評論。
5. 基督宗教既然早已提出人是天主肖像的思想，認為在天主面前人人平等，何以遲遲方有民主觀念、態度的發展？男女至今方日趨平等？
6. 什麼是「自由」真正的意義？
7. 由神學立場如何說明人權的基礎？

第四章

人是歷史過程中的存有物

有關人是誰，尚有重要的一面：人是創造歷史的主體，是尚未完成的人，此即本章所要討論的內容。我們分歷史過程中的人類與歷史過程中的個人兩面來說：

第一節 歷史過程中的人類

一般歷史常識，可閱讀其他書籍¹，在此，我們除了要澄清一些概念，作個歷史過程的整體描繪外，就是再看聖經、西方思想家以及教會對歷史過程中的人類所抱持的觀感。

一、概念的澄清

- 進化 (evolution)：通常指人以外的萬物順自然定律而有的

¹ 如 *The Times Atlas of World History*, (London, 1979)；「示」編輯委員會編，《基督》（香港，1981），書中有關聖經、信仰歷史的圖表、資料十分豐富，可惜編者對今日中國地方教會某方面的問題描述不夠客觀。

演變²。反之，則為「退化」。

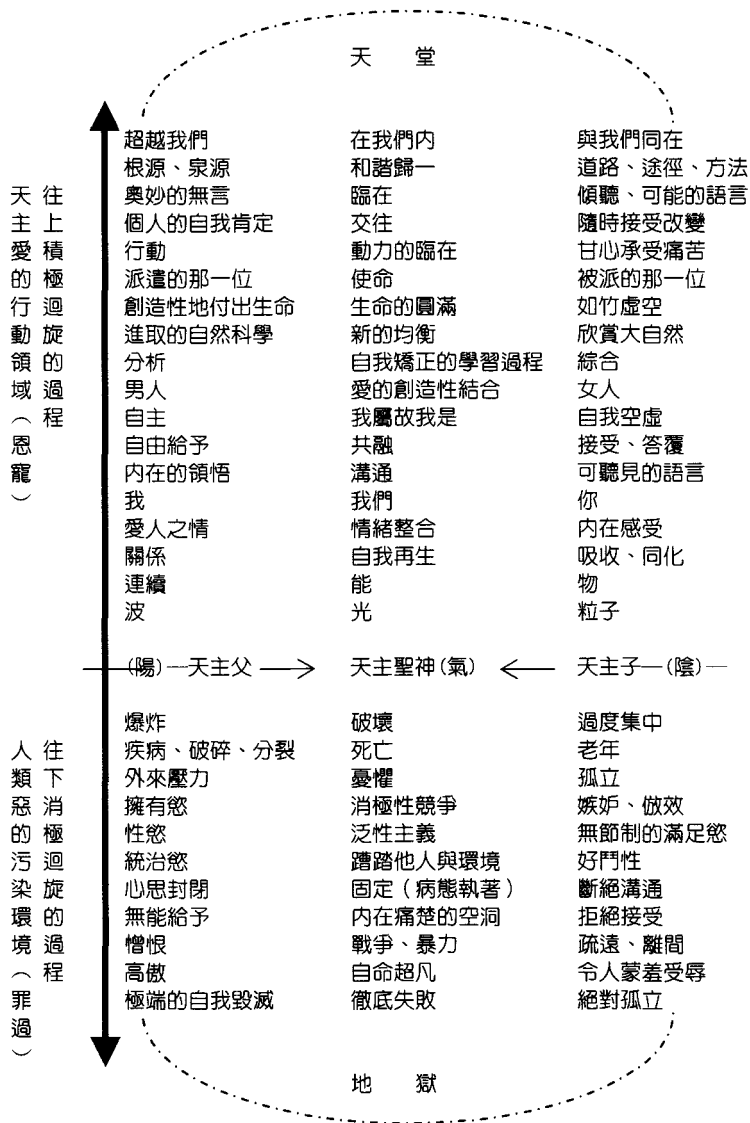
- 進步 (progress, improvement)：是人靠自由抉擇努力邁向目標而有的更佳改變。反之，則為「退步」。大自然、動植物無所謂「進步」或「退步」。
- 發展 (development)：是有結構變化的進步，有內在於制度之定律的演變。反之，則為「萎縮」。說教會有「進步」，是教會向一目標邁前了一步；說教會「發展」則指教會結構、管理……各方面都有所擴展。
- 成長 (growth)：包含進步與發展兩方面的意義。可用於不同領域中。在人方面，特別指有機生命（個人或團體）發揮本有潛能的變化。反之，則為「衰退」。
- 歷史 (history)：是進化與退化、進步與退步、發展與萎縮、成長與衰退的全部，包括宇宙所有的變化，特別指人的進步與退步、發展與萎縮、成長與衰退。「救恩史」即指生活的天主主動參與人類全部生活的歷史。
- 過程 (process)：「歷史」哲學化、形上化，即「過程」，是近代思想中包括前五因素較動態的思想範疇。應用在三位一體的奧蹟上，我們往往類比（肯定、否定、卓絕的肯定）地由天主的參與人類歷史來看天主在過程中，實則天主與人不同，因為在天主內沒有進化、進步、發展、成長³。

二、人類歷史的描繪

在信仰的眼光下，人類的歷史可綜合在【圖 18】之中。

² 參閱：本書 32~36 頁，第一篇第三章第一節有關進化問題的敘述。

³ 參閱：本書 314~322 頁，第五篇第二章第三節。



【圖 18】人類歷史

圖中箭頭所指往上、往下是彼此滲透的兩種力量，以螺旋方式進展的過程。往上旋轉的最高峰是圓滿的境界，即所謂的「天堂」；往下旋轉的終結點，即所謂的「地獄」。（在基督信仰中，個人生命只有一個過程，在佛教信仰內，個人生命則在宇宙大生命中按因果律不斷輪迴）。迴旋的方向是由左到右到中央……。三位一體的天主，父是主動給予者（陽）；子是被動接受者（陰）；父子共發的聖神，即天地之一氣。向上迴旋的歷史過程，臨在的是「我來，是為叫他們獲得生命」（若+10）的天主，向下迴旋的歷史過程，臨在的是「救援者」、「審判者」的天主。

在此巨大的人類歷史過程中，以基督信仰看，天主自己在行動，聖經即天主在人類史上行動的回音。

三、聖經的看法

1. **雅威典作者的歷史觀**：聖經的重點不在於描寫歷史上發生的事件，而在記述天主與以色列人的交往，顯揚歷史事件中的天主。在聖經作者，尤其是雅威典作者的筆下，我們因之可清晰看出歷史有三大要素：雅威的許諾、人的行為、及應驗。今由《申命紀》傳統的經文中舉三例為證：

(1) 梅瑟臨終前曾召若蘇厄去當著全以色列人的面對他說：

你要勇敢堅決，因為你應領這人民，進入上主向他們祖先誓許要賜予他們的土地，你應將那地分給他們作為基業。上主必親自領導你，與你同在，決不拋棄你，也決不離開你；你不要害怕，也不要膽怯。（申卅一 7-8）

這是上主的許諾。若蘇厄不負所託，設計征討，果然一步步佔領了約旦河東西兩岸許多土地（蘇一~十二）。這是人實行

所囑的行爲。當若蘇厄把佔領的土地「按照以色列支派分給他們作產業」，「上主向以色列家應許賜福的話」於是「全部應驗了」（蘇十三~廿一）。

(2) 若蘇厄去逝前，曾有遺訓道：

.....你們要一心一意地承認，上主你們的天主應許賜福給你們的話，沒有一句落空.....如果你們違犯上主你們的天主與你們訂立的盟約，去事奉敬拜其他的神，上主必向你們大發忿怒，使你們迅速從他所賜予你們的福地上消滅。（蘇廿三 14~16）

這是上主的諾言。當若蘇厄一代的人相繼去世，另一代人「不認識上主」，也不知道上主爲以色列所行的事蹟，就事奉巴耳等外邦人的神，即使上主立民長相救，他們仍不聽從改正（民二 6~19）。這是人不遵守盟約的行爲。「因此上主對以色列大發忿怒」，使他們亡於外邦爲奴，「當以色列子民向上帝呼籲」，上主就給他們興起一位救星，戰勝敵人，再獲承平（民三 8~11）。這又是上主的話應驗的明證。

(3) 納堂先知曾向達味傳達上主的許諾：

你的家室和王權，在我面前永遠存在，你的王位也永遠堅定不移。（撒下七 16）

由歷史上看，一方面，達味和他的兒子撒羅滿全心信賴上主，履行他的道路，而建立了以色列國及前所未有的盛世，應驗了上主的預許（列上八）；另一方面，因撒羅滿晚年起，「以色列子民犯罪，得罪了領他們離開埃及地，擺脫埃及王法郎之手的上主，他們的天主，而去敬拜了別的神，隨從了上主由以色列子民面前所驅逐的異民的習俗，和以色列列王所規定的律例。.....」而導致南北分裂，北國以色列被亞述

滅亡俘虜的命運（列下十七 7~23）。不過，納堂傳報的許諾，實在是暗示著未來的默西亞，許諾的應驗，還要從另一個幅度來看。

2. **先知的默西亞歷史觀：**因以色列人民的要求，上主透過撒慕爾民長為他們建立了潛藏著危機的君王制度（撒上八~十二）。在日後漫長的王國時代中，以色列人民因諸多苦難逐漸把未來的希望寄託在要來的默西亞身上，而此共識實在是先知不斷傳報上主之言的結果：

依撒意亞先知說：「有一個嬰孩為我們誕生了，有一個兒子賜給了我們；他肩上擔負著王權，他的名字要稱為神奇的謀士、強有力的天主、永遠之父、和平之王。他的王權是偉大的，達味的御座和他王國的平安是無限的，他將以正義與公平對王國加以鞏固與保持，從今時直到永遠，萬軍上主的熱誠必要完成這事。」（依九 5~6）

依撒意亞先知甚至更生動地描繪：這位由「葉瑟之根」的精神，他的救援以及他王國的祥和美景（依十一 1~11）。厄則克耳先之說：

我要為他們興起一個牧人，那即是我的僕人達味，他要牧放他們，作他們的牧人。我上主要作他們的天主，我要僕人達味在他們中作領袖：這是我上主說的。（則卅四 23~24）

米該亞先知道：

厄弗辣大白冷！你在猶大郡邑中雖是最小的，但是，將由你為我出生一位統治以色列的人，他的來歷源於亙古，遠自永遠的時代……。（米五 1~3）

匝加利亞先知高呼：

熙庸女子，你應盡量喜樂！耶路撒冷女子，你應該歡呼！看，你的君王到你這裏來，他是正義的、勝利的、謙遜的，騎在驢上，騎在驢駒上。他要由厄弗辣因鏟除戰爭，從耶路撒冷除掉戰馬，作戰的弓箭也要被消除；他要向萬民宣布和平，他的權柄由這海到那海，從大河直達地極。（匝九 9~10）

這些預言，以基督信仰來看，無非指耶穌基督（如瑪廿一 4 即明言）；表示以色列，乃至整个人類的歷史有其目標，是天主自己要來，要進入人類歷史予以領導，而此要來的默西亞，即將成為歷史的中心。此意，路加聖史明顯表達了出來。

3. **路加聖史的救恩歷史觀**：路加聖史著有《路加福音》及《宗徒大事錄》，其中，作者刻意呈現出一個觀念：耶穌基督⁴死亡復活之地—耶路撒冷，是救恩歷史的中心。換句話說，耶穌基督在其死亡復活中，顯出是人類歷史的中心，歷史過程中的人類，是有一個中心的。路加兩本著作的全部記述，明顯以救恩史中心地的耶路撒冷銜接起來：那祖先可遠溯亞當、天主的耶穌，他一生的活動是走向耶路撒冷受難並受舉揚的歷程；他的宗徒則由耶京出發把福音宣揚到全巴勒斯坦、希臘羅馬，期望直至天涯海角。以圖示之，請參【彩圖 19】。
4. **保祿宗徒的末世歷史觀**：路加的救恩史是相貫為一的，保祿則分為基督前與基督後。在保祿的思想中，基督前的歷史是

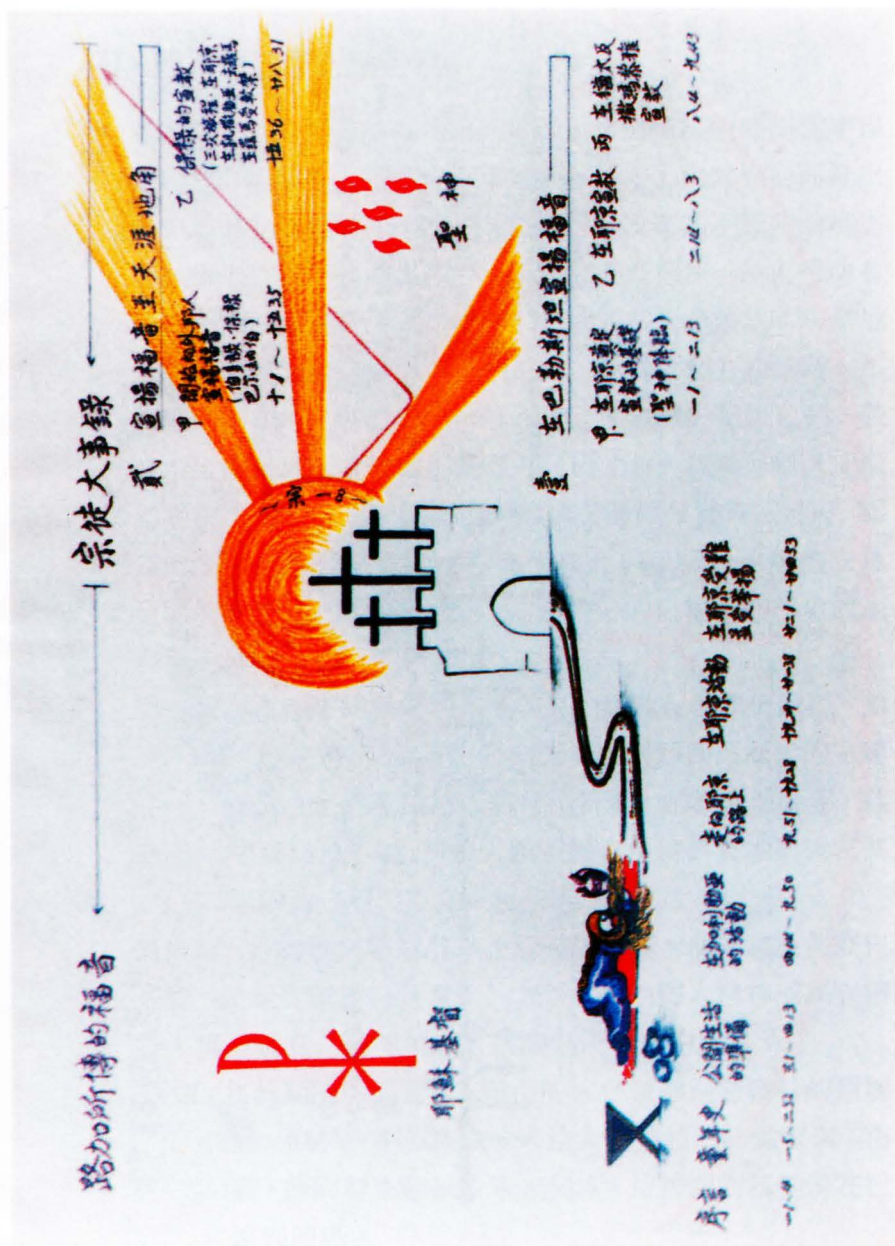
⁴ 代表耶穌基督的圖，乃取希臘文 XPISTOS（即拉丁文 CHRISTOS）頭二字母 X+P 而成。X 即英文字母的 Ch，P 即英文字母的 R。

黑暗的，基督降生以後歷史方有希望；因為藉著耶穌基督，個人能有內在的改變，人類也會有不斷的改變，一直到耶穌基督的第二次來臨，「天主成爲萬物之中的萬有」（格前十五 28）。

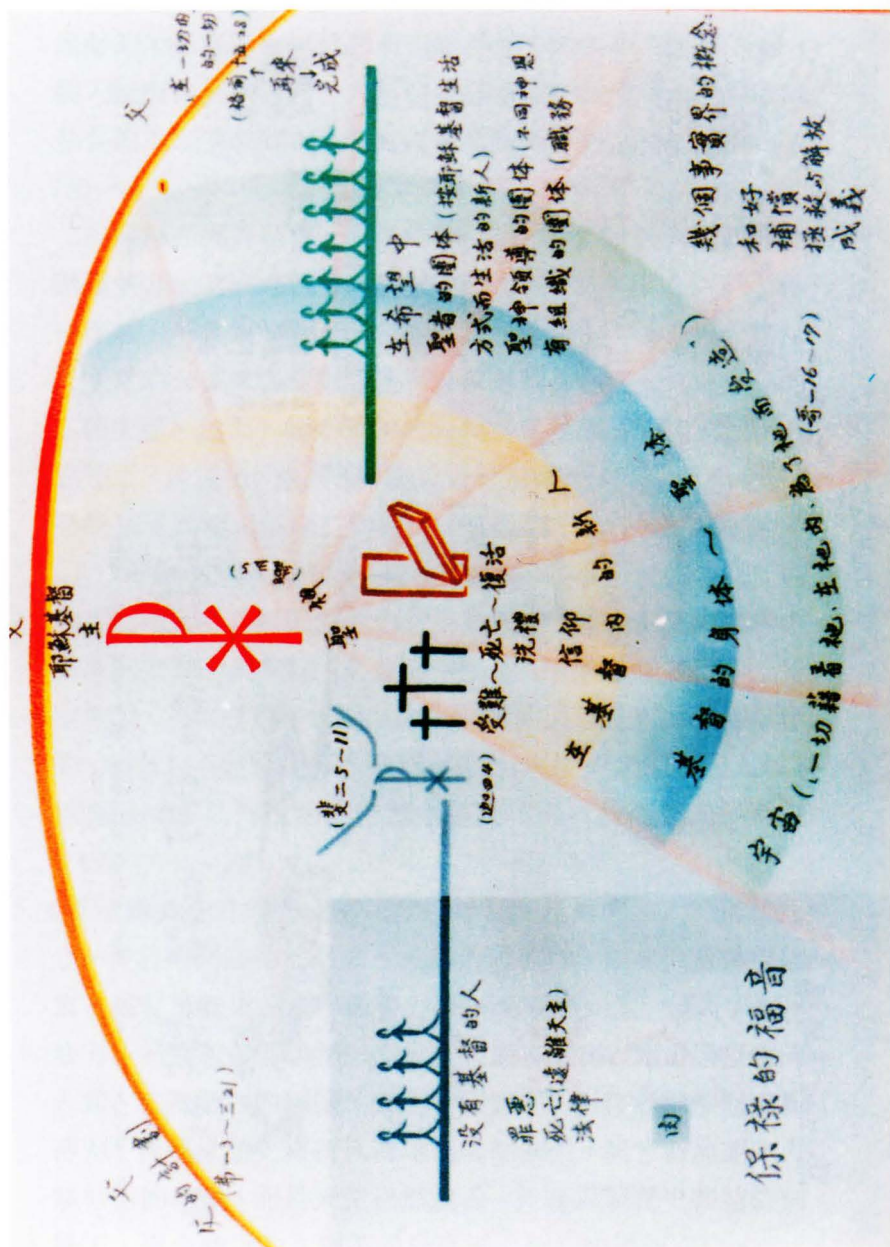
保祿在耶穌基督十字架的死亡上，特別看到人類的歷史過程並非一直在進展，人類歷史包含著死亡與失敗。從消極一面看，十字架，是人之惡性、罪行的後果，是人不願接受天主愛的分享，要絕對自主，以致得罪天主、他人、自己的具體記號。然而，如果有限的人類接受無限天主的慈愛，在思想上、倫理上、生理上，剝除自己有限的障蔽而「死亡」，必能享受到與天主同在的喜悅，體驗到完滿的幸福。

保祿的福音，請參【彩圖 20】。他以天父在耶穌基督的死亡中，用其無限愛的力量使之復活，做人類歷史過程中最深的推動力與光明。在復活的主身上，基督徒因而十分肯定地說，人類歷史呈螺絲狀向上迴轉的過程是有其積極目標的，惡勢力不過暫時存在而已。總之，在歷史過程中的人類，以經過死亡而得復活的耶穌基督爲核心，故而充滿了希望（參閱：迦四 4；斐二 5~11；哥一 15~20）。

5. **《默示錄》作者的信念：**《默示錄》充滿舊約猶太的傳統思想。作者生活在初期教會受迫害的經驗中，以其大量神視描寫：基督是歷史的主，惡勢力雖一時破壞人生，擾亂人類，終有一日會被基督消滅，而見新天新地到來。歷史過程中的人類，在惡勢力的困擾下爲生存而奮鬥。但作者似乎歷史觀薄弱，視現世歷史與新天新地無因果關係，新天新地並非人類努力的結果，而是天主已然備妥，將在人類歷史終結時刻降下，現今塵世的人類不過分享天上所行的禮儀而已。



【彩圖19】路加聖史的救恩歷史觀



【彩圖20】保祿宗徒的末世歷史觀

四、西方思想家的歷史觀

1. **奧古斯丁**：他打破了古代始終循環，永遠重複的圓周性宇宙觀。認為基督是人類歷史不可重複的中心，由此中心而推出歷史有其始有其終，是天主由創造到最後審判不斷向前推進的救恩過程；在他的思想中，天主有如音樂家，所創樂曲有兩個主調：一是天主之城，即因恩寵而被召選的人；一是地上之城，即靠私慾偏情而生活的人。這是兩個互相滲透、不可劃分的領域。在歷史上，可代表天主之城的是以色列、教會；可代表地上之城的則是亞述、巴比倫、羅馬。他又把歷史過程按天主的六天創造與人的成長歷程分為幾個階段，認為天主按自然律來管理，引導歷史走向目標—永遠的安息日、人與歷史末世性的圓滿，彷彿歷史的目標不在歷史內而在歷史外。

評價：奧古斯丁的歷史觀寬廣遼闊，涵蓋整個歷史過程，動人心弦。但完全肯定歷史的主動力即創造歷史的主體是天主，甚至於把人的自由降低，尤其到他晚年，益趨傾向預定論，彷彿人類不再自由地真實地與天主共同創造自己的歷史。

2. **黑格爾**：他的歷史觀廣義地說屬神學思想。他認為整個歷史過程，是絕對精神自我實行的表達。不論個人精神或民族精神，都是這唯一精神達到自我圓滿所包含的因素。

評價：在其動態的描寫中，自由的人好像是絕對精神的附屬體，似乎人不真自由，只是大精神體的必然因素；再者，他的歷史觀缺少未來幅度，彷彿絕對精神現在已達到圓滿。

3. **馬克思**：與黑格爾恰成兩個極端，他反對精神，而把物質、經濟的生活視為整個歷史的基礎。因為資本主義的經濟制度使人日益喪失人性生活，直到無產階級受剝削的地步，他說，一如天主僕人的貶抑、舉揚（基督的死亡、復活），被貶抑、剝削的貧窮工人革命，就會有個新的無產階級之人類產生，這被解放、救贖的新人類要進入時間內的「永恆」安息中，即歷史內的新天新地中，共產主義的理想境界中；革命前的歷史是真正歷史的準備階段，從革命開始才是真正的歷史。

評價：黑格爾的歷史觀止於現在，馬克斯則非常強調未來。

但他把有自我意識、自由的人歸入物質、經濟的基本層面上，也就是說，推動歷史的主要力量好像不是有自我意識、能對自己負責的人，而是物質、經濟、生產的情況；人的精神；自我意識、自由、負責，對他來說，只是基本的物質、經濟層面之投影（ideological superstructure）。

以上三位思想家有兩個共同點：

- 都以猶太基督宗教為最深的思想泉源。
- 都把人以外的力量（或天主，或絕對精神，或物質、經濟、生產情況）當歷史的主要推動力，不夠積極及平衡地把自由的人當作創造歷史的主體。

五、教會訓導

1. **教會的演變**：縱觀教會史，可發現教會頭幾個世紀是世界的光、地上的鹽，十分投入人類歷史地改變羅馬帝國的社會及精神生活。第四世紀教會逐漸建立其聖統制，一直到中古時代，造成一個教會管理所有的神聖化（sacralized）社會。那時，

自然科學也正在起步，教會因種種因素沒有分辨出新的思想潮流的重要性，經文藝復興、啓蒙運動、工業革命，新思潮如火如荼地擴展，教會始終退避一旁，彷彿置身俗化世界之外。本世紀以來，因百餘年思想家不斷闡述歷史思想、存在思想、進化思想的結果⁵。

梵二大公會議作了基本的抉擇：盡可能入世，生活在俗化的世界內，接受歷史當中生存的人類，參與歷史，主動做歷史的推動力，教會方逐漸由此較靜態的「救恩堡壘」轉而比較富有歷史意識。

2. 在梵二大公會議文獻中，我們可以清晰看到教會與人類關係密切的表達。如《教會憲章》說：

我們眾人在基督耶穌之內被召喚加入教會，並藉天主的恩寵而在教會內獲致聖德，這教會唯有在天上的光榮中，才能完成，那就是一切達到復興的時候（宗三3-21），並且，同人類緊相連接、又藉人類以達其終向的整個世界，將和人類一起，在基督內受到完美地復興（弗一10；哥一20；伯後三10-13）（DH 4168）。

《教會在現代世界牧職憲章》則道：

爲了實行這樣的職務，在一切時代中，教會有責任分辨時代的訊號，並在福音的光明之下予以解釋；如此，使她教會能已適合各時代的方式，答覆人們永久的疑問，即關於現在和未來生命的意義，及其相互關係。（DH 4304）

教會深信人類整個歷史的鎖鑰、中心及宗旨，便

⁵ 除上述思想家的言論外，也請參考本書第五篇第一章。

是基督天主及導師。教會亦肯定，在一切演變之下，潛在著許多不變的事物，而這些事物的最後基石則是基督，祂昨日和今日全一樣，直到永遠仍然如此。(DH 4310)

3. 教宗若望保祿二世在其《人類的救主》通諭中說：

「耶穌基督是教會的主要道路……也是到每一個人去的道路」，因為「天主子降生成人，在某種程度內，同人人結合在一起」，教會願意「使每一個人能找到基督，使基督能與每一個人同走生命的道路」。(DH 4643)

因此，「人是教會在完成她使命的旅途中應該走的第一條路：人是教會第一條主要的路」(DH 4644)。換句話說，教會歷史與人類歷史是不可分的一個歷史的兩面，教會是人類歷史過程中，一小部分因基督信仰而形成的可見宗教團體，因其使命為見證、服務及促進人類合一，而被視為特殊救恩史。教宗若望保祿二世在其《富於仁慈的》通諭中又說，人類，尤其今日的人類，恐懼感日益普遍，原因很多，主要似因人類已「視物質較人優先」，人類所製造的成品逐漸開始控制了人，除非人類接受無限天主慈愛的引領，似乎無法維持正確的價值觀。他在《人的工作》通諭裏也有類似的思想，認為只有天主能給人內在的力量按理智安排人類的生活，使人類歷史日益走向理想的境界。

第二節 歷史過程中的個人

人內在成長的一般心理學常識，諸如「人格發展」(personality

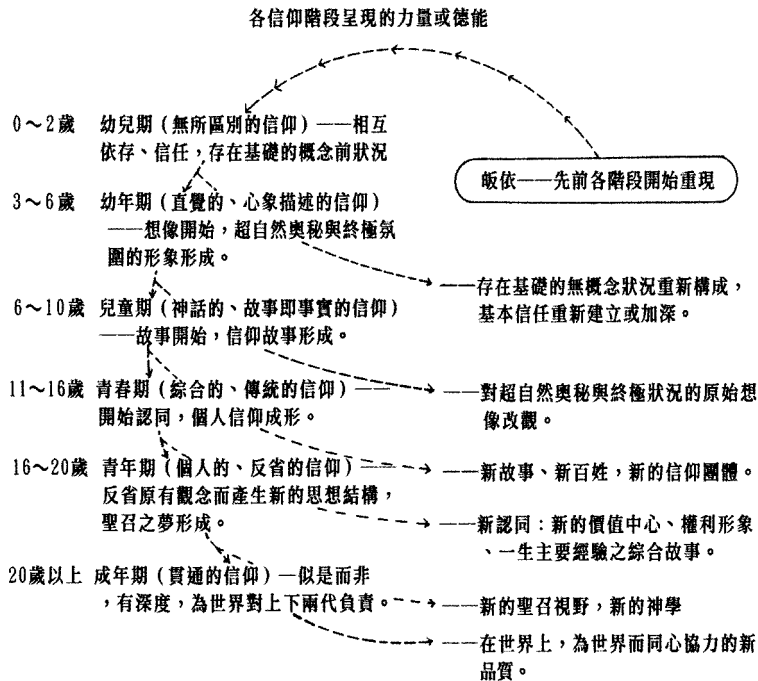
development)、「自我實現」(self-actualization)、「自我實在化」(self-realization)、「自我圓滿」(self-fulfilment)之類辭彙所包含的內涵⁶，在此不詳細描述。成人皆經驗到由母胎、家庭逐漸建立個人思想與社會關係的歷程，人是創造自己歷史的主體。本節，我們只願在此一基礎上，探察個人信仰中的歷史過程(stages of faith)。

人從出生到成年，每個階段都呈現出不同的信仰力量：兩歲以前的幼兒期，還是混沌一片無所區別的信仰，表現出來的是相互依存、信任、概念意象出現前的基本存在狀況；三歲到六歲前後的幼年期，是直覺的、心象描述的信仰，想像開始，超自然奧秘與終極狀況的形象形成；六歲到十歲前後的兒童期，是神話的、故事即事實的信仰，信仰故事形成；十一歲到十六歲前後的青年期，是綜合的、傳統的信仰，開始認同，個人信仰形成；十六歲到廿歲前後的青年期，是個人的，反省的信仰，反省原有觀念而產生新的思想結構，聖召之夢形成；廿歲以後的成年期，則是相連、統一的信仰，表現出來的是似非而是，有深度，為世界對上下兩代負責。

人於信仰上的皈依，在人不斷的成長中會使先前各階段重現並更新、深化：幼兒期那種存在基礎的無概念狀況重新構成，基本信任重新建立或加深；幼年期對超自然奧秘及終極狀況的原始想像改觀；兒童期的故事經反省形成新的故事、新的百姓、

⁶ 中國傳統從另一角度講人的成長過程，那就是「大學之道」：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」八者螺絲狀的發展歷程。文化大學創辦人張其昀所說「中國文化的四個原理」：①從吾心到宇宙，②從吾家到人類，③從吾民到上帝，④從吾願到大同；也可看成個人成長發展的過程。

新的信仰團體；青年期的信仰深化則出現一些新的認同：新的價值中心、權力形象、及一生主要經驗之綜合故事(master story)；青年期的夢想與省思，則轉換形成新的神學；成年期的統一個性與責任感則更新成為在世界上、為世界而同心協力的新品質。這更新深化的信仰力量，乃是與人自然成長的信仰力量交錯，而呈螺旋狀不斷往上整合的。見【圖 21】⁷。



【圖 21】各信仰階段呈現的力量或德能

⁷ 見 James W. Fowler, *Stages of Faith: the Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, (N.Y.: Harper & Row, 1981), p. 290; 若欲詳閱六階段，請參閱 Jim Fowler & Samkeen (ed. by Jerome Berryman), *Life Maps - Conversation on Journey of Faith*, (Minneapolis: Winston Press, 1978), pp. 96~99.

研究反省題

1. 嚴格而論，動物為何沒有歷史？
2. 中國歷史觀與西方歷史觀有何異同？
3. 人類史與救恩史，以你的看法有何關係？
4. 個人歷史與人類歷史有什麼關係？
5. 信徒的生命史與教會團體的歷史有什麼關係？
6. 你是某能把自己的信仰史分成若干階段？

第肆篇

人，你是什麼？

「當我仰觀你手指的穹蒼，和你在天上佈置的星辰月亮，世人算什麼，你竟對他懷念不忘？人子算什麼，你竟對他眷顧周祥？」（詠八4~5）

人，果然並非如所見之渺小，而蘊藏著無盡的奧秘，前一篇我們雖已努力描述，還有幾個大的問題：人性內在的結構、人的性別、人的超性，尚未細究，本篇要再逐一研討。

第一章

人性內在的結構

歷史上有關人性的論辯甚多，本章在此不多贅述，僅以神學上的四種模式：整體性的一體模式；「二分論」的二分模式；三個層面的三層模式；多幅度的多元模式，來說明人性的內涵¹。

第一節 一體模式

人類思想史上，有兩種較為一體模式的人性論，今分由哲學與信仰兩面來討論。

一、哲學性的一元模式

1. **唯物論**：認為整個實在界毫無例外地皆可歸之於物質，完全從屬物質條件的力量。在人性上說，即是：人的內在完全由物質構成，人只是種種物質因素的結聚而已，故而人死即是物質結構解散消亡²。

¹ 林鴻信著，〈向內向外〉《點與線：論人》，漢語基督教文化研究所叢刊（香港：道風書社，2008），183~208頁。

² 參閱：布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：先知，

2. **唯心論**：與唯物論相對。認為最後的實有是精神，一切存有物均因其觀念而形成，皆由其精神而產生，任何存有物必須以最後實有為根源，方能成為可認識之物。此一思想，著眼於形成與可認識的問題，對人性內在結構往往不多討論³。

二、聖經中的一體模式

(一) 舊約：舊約中有四字，分別代表四個概念：

1. **bašār**（在紅塵中的人）：共用 273 次，104 次指動物，顯然包含有人與動物的共同特色。在舊約作者的了解中，此字不指人的一部分（肉身），而指人的整體；即整個人是肉身。人與宇宙萬物密切相關，在此關聯中，人可能受宇宙內惡性力量的影響，同時也每感自身的限度；在此軟弱、有限的經驗中，他知道身體不是他人性的全部，因此有時又說他「有」身體。
2. **nefesh**（nephes：有生氣的人，有性命的人）：共用 755 次，《七十賢士譯本》約 600 次把此字譯為 psychē（即 soul）。今日聖經學肯定地說，希臘思想的 psychē 與舊約的 nefesh 有明顯的區別。如創二 7「靈的生物」（nefesh）⁴，不是說人「有」一部分為靈魂，而是說人「是」靈的生物。nefesh 意指人是有思想的、有慾望的、有各種需求的人，是生命的本身，與 bašār 不能分，不是能獨立存在的能力。若聖經中說 nefesh

1976），251, 202~204 頁。

³ 中國傳統中陽明心學屬之；佛學受印度思想影響，某方面亦趨向於此。

⁴ 創二 7《思高聖經》譯為「有靈的生物」不甚恰當。當譯為「靈的生物」。

離開或回來，是說整個人在死亡中或復生中。nefesh 在天主手中，唯天主能使之復生。bāsār 軟弱、有罪、不忠於天主，賴天主賦予生命而存在，天主不給 nefesh 生命，bāsār 也不存在。bāsār 是創造的對象，但與天主有點對立。

3. **lēb**（有自我的人，有中心的人）：希伯來文聖經共用 598 次，另一相關的字 **lēhāb** 則用 252 次；阿拉美文聖經甚至於二字共用 858 次（在《達尼爾先知書》中又用 8 次）。814 次完全用在人性方面，其他則用在天主、動物、太陽、海、天空、樹等等上。**lēb** 表示人是有感情的、有情緒的、有脾氣的人，尤指有理智、有分辨能力，是尋求了解、求知的人，是反省的、決定的、計劃的人，是有自由意志的人，是自我意識的中心。舊約的基本用法是：人中心有內在的光明，是能注意聆聽、想了解天主的人。因為心（**lēb**）聆聽上主，所以瑪廿二 37 說「應全心全靈全意愛上主」。
4. **ruah**（屬神的人，有精神的人）：共用 359 次，113 次指風，136 次論天主之事，129 次才提到人、動物、假神，可說 **ruah** 是論人與神之事的一個字。在人內就是「氣」。與 **nefesh** 在某方面類似，是人內在的生命力，是天主創造生命的力量；和 **lēb** 完全不同，是 **Yahweh** 的力量在人身上的發用，是天主與人來往，天主向人通傳，人傾向無限奧蹟，使天人發生關係的一面。

綜合而言，舊約聖經對人性組成的觀念有下列幾個特點：

- 皆自某一面看整體之人，對人有整體性的想法。
- 不分析人性的形上構造與組織，某方面難以了解死亡，不易解釋死亡，因為人在死亡中絕對不可分；又當時雖肯定雅威是生命的主宰，但只是活人的天主，尚無清晰的復活觀念，

所以無法解決死亡之謎。

- 《七十賢士譯本》把 nefesh 譯成希臘文的 psychē（精神的靈魂，anima, soul），乃受希臘二元論的影響（我們在這裏不討論《七十賢士譯本》默感程度的問題，只指出一種不同的思想而已），如：

智慧不進入存心不良的靈魂裏，也不住在一個屈服於罪惡的身體內。（智一 4）

我原是個性善的孩子，獲得了個善良的靈魂；或更好說，因為我善良，我進入了一個無玷的身體內。（智八 19~20）

這必腐朽的肉身，重壓著靈魂；這屬於土的寓所，迫使精神多慮。（智九 15）

不是我給了你們靈魂與生命，也不是我構成了你們每一個人的身體……。（加下七 22~23）

（二）新約：新約作者原則上追隨舊約的看法

1. 福音

- 谷八 35 所說要喪失的「性命」，希伯來文原為 nefesh，意即：勿把現世生命當成最高價值，最高價值是基督的福音，若為基督為福音把整個活人放在其次，才能永遠活著。36 節所說賠上的「靈魂」也是 nefesh；破壞了自己的生命，自己有生的存有（living being），縱使賺得全世界，又有何用？
- 谷十四 23：「這是我的身體」，所用希伯來文為 bāsār，希臘文即 sōma，意思是：這是我，是宇宙、時空中的、物質的、有機的我，軟弱（但無罪）的我。誰靠信仰領基督的身體，就是領整個基督，領降生為人、與人無別（除罪

外)的基督。

- 瑪十六 17：「不是血和肉啓示了你，而是我在天之父」。肉 (sarx)，指血肉的人，在宇宙內有限的人；血，希伯來人認為是 nefesh 的所在。耶穌表示認出祂是默西亞，不是靠一般知識，不是由一個人類中的有限的、靈的生物所能認識的。
- 若十九 30：「交付了靈魂」⁵。基督把整個與父不能分的他交付了出來；把屬於父的生活過程置於天父手中，直到最後給予出來。按今聖經學看，很可能若望要說基督藉其死亡交付聖神，由父而來的聖神（參閱：七 39；十六 5~7）。ruah 在聖三奧蹟內，即父子愛的關係。基督徹底的自我奉獻（死），在使人能分享父子愛的關係。基督，由有限的人看，與天父有限的關係是有限的 pneuma；然而，此一有限關係的來源卻是無限的 pneuma，是天主奧蹟中，父與子無限、絕對的愛之關係，是父藉子而發的聖神。

2. 保祿著作

保祿著作中，有六個字：sōma、sarx、psychē、pneuma、kardia、nous，原則上與聖經傳統思想相同，表示由不同角度看整個的人，而非人的某一部分。但有時又似有二分或三分的意味⁶，在每處要看上下文方知，而學者意見又不完全一致，無法

⁵「靈魂」乃《思高聖經》誤譯，原文 pneuma (ruah) 當譯為「精神」。

⁶二分者如：格前五 3「至於我，身體 (sōma) 雖不在你們那裏，但心神 (pneuma) 卻與你們同在」；七 34「一心使身 (sōma) 心 (pneuma) 聖潔」。三分者如：得前五 23「將你們的整個神魂 (pneuma)、靈魂 (psychē) 和肉身 (sōma).....」。參閱：R. E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, (London :

一一臚列，僅綜合比較六字含意如下：

- (1) **sōma** (body)：一般指整個人，是統一的、複雜的、有機生命，甚至是一個人體驗到或做一件事的主體，有時也與 sarx 相同。
- (2) **sarx** (flesh)：即舊約 **bāšār**，是軟弱、傾向於罪的人。**bāšār** 有不知罪的一面，純指時空中的有機生物。保祿則特別用指在天主前無法得救、不能悅樂天主、完全與 **ruah** 對立，在反天主的惡勢力之下的人。
- (3) **psychē** (soul)：完全是舊約的 **nefesh**，有生命力、有自我意識、有理智、有意志力的人。綜合而言即「生命」。是有自我意識、有理智、有意志力的生命。是在世界上、社會上的人，是「自然」的人，屬世的人。保祿有時以之與 **spirit** 對立，與「屬人的人」比較。
- (4) **pneuma** (spirit)：即舊約的 **ruah**。是屬神的人，趨向神的人，屬於聖神的人。
- (5) **kardia** (heart)：即舊約的 **lēb**。是有感情、有情緒，能感動的人，是有慾望的人，心理的人。
- (6) **nous** (mind)：是理智、認識、判斷的主體，是了解、計劃、決定的人。是人內在之光，是良知，能認識善惡，認識天主法律，叫人按自然律、按天主法律生活⁷。

Prentice Hall, 1990), 80 : J.A. Fitzmyer, "Pauline Theology", 1382~1416, "Paul's Anthropology", 1402~1412.

⁷ 以上聖經觀念，請參閱：Albert Gelin, *The Concept of Man in the Bible*, (London : Geoffrey Chapman, 1968) ; Claude Tresmontant, *A Study of Hebrew Thought*, (N.Y.: Desclee Company, 1960), pp.83~114 ; Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*,

第二節 二分模式

一、民間的二分觀

筆者 1977 至 1982 年所作有關末世問題問卷調查中，關於人生，有幾個問題可看出一般人對人性結構二分的看法：

- 除肉身外，是否人內另有生命、靈魂、精神、靈感、意識……？
①是：90.3% ②否：9.7%
- 若人有精神、靈魂、意識，那是什麼？
①純精神體：65.3% ②含有物質因素的精神體：14.8%
- 死亡是靈魂（精神、意識）與肉體的分離？
①是：82.5% ②否：17.5%
- 你認為死亡係靈肉分離的理由為何？
①只有靈魂有永存價值：41.7%
②死亡是解脫物質世界的枷鎖：7%
③只靈魂能與絕對奧蹟（宇宙大我，神明）結合：25.3%
④其他：12.4%

二、中國哲學的二分論

在中國哲學裏沒有物質和精神體的名詞，只有「物」和「神」的名詞，「物」用於一切的實體，「神」則用於神靈。神靈無聲無息、無形無色，應該說是精神體。

按中國人的思想，精神和物質都是實體，實體是氣所成，物質的氣濁，精神的氣清。

(London : SCM Press, 1974), esp. Part one : The Being of Man, pp.5~79, 書中 256~270 頁指出參考書。也可參閱 *The New Jerome Biblical Commentary*, (London : Prentice Hall, 1990), 77 : J.L. Mckenzie, "Aspects of Old Testament Thought", 1284~1315。

人由身軀和心靈所結成。身軀是物質，心靈是精神。身軀和心靈結成一個人，人只有一個「性」，只有一個「在」。人的「性」是一，「在」也是一。但是身軀是身軀，心靈是心靈，即是物質是物資，精神是精神，兩種不相混。所以，人是「心物合一」的，而不是「心物爲一」⁸。

三、西方哲學的二分論

西方哲學的二分論可分兩種，一較趨向物化；一較趨向整合。

（一）物化二分論

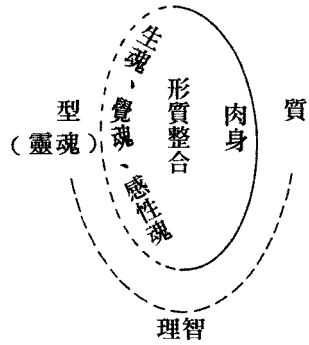
1. 古希臘文學家如荷馬（Homer 主前第九世紀）、龐德（Pindar 約 522-443）、俄斐烏神秘教的詩人（Orphic Singers），都認爲肉身（sōma）是精神靈魂的墳墓（sēma）。某些希臘哲學派別，以人靈魂原居太一內，因墮入人體，而試圖逃回。此等哲學思想視靈魂善、肉身惡，靈魂被肉身所囚禁，彼此交戰不休。
2. 柏拉圖（Platōn 約 427-347）提倡觀念論（idealism），認爲肉身是理性、精神的囚獄或累贅與羈絆。說肉身好比一隻船，精神有如船長。影響所及，西方思想史上常有這種相似「二分論」的人性觀出現。有人把身體當作靈魂的衣服，或是外套，或是一幢住宅。在這樣的思想模式中，很自然地說，精神的自我擁有身體。
3. 笛卡兒把人肉身簡化，歸爲機械性的延伸物（res extensa）；與之無內在關係，但相平行的，是有思想的思考物（res cogitans），人如此而二分。

⁸ 參閱：羅光，《生命哲學》（台北：學生書局，1985），120~124 頁。

4. 巴特持柏拉圖精神靈魂之有限說，視靈魂為肉身之屋主；靈魂管理，肉身服務；靈魂領導，肉身跟隨；靈魂高尚，肉身低賤；靈魂控制，肉身受制。靈魂與肉身合成有秩序的整體⁹。

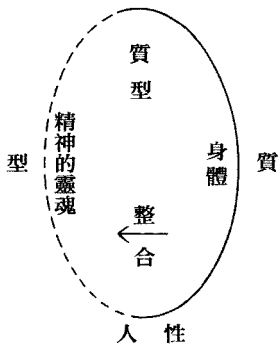
(二) 整合二分論

1. 亞里斯多德以所創型質論 (hylomorphism) 解釋人性 (見【圖 22】)：靈魂是肉身的型式。認為人死時，主動理智不死，能獨立存在，因主動理智由外而來，非出於生殖，和肉身沒有本質的關係。但型質整合體似又在死亡中消失，此其矛盾處。



【圖 22】亞里斯多德型質論的整合二分論

2. 多瑪斯在啓示光照下，把亞氏型質論更深刻地解釋如下 (見【圖 23】)：
 - 精神的靈魂是身體的唯一型式，身體是精神靈魂的質料，精神靈魂的自我表達就是身體，身體就是精神靈魂在生物界的象徵。人是一，整體內有型質兩種體驗。



【圖 23】多瑪斯解釋的型質整合二分論

⁹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, III / 2 §46: “Man as Soul and Body”, p.332.

- 精神的靈魂與身體，是兩個本來不獨立存在的非自立形上原理。
- 人死時，形上整合體不應分開，靈肉分離即是不完整的人。多瑪斯雖按其深刻的型質論提出了人的永恆整體性，然因傳統思想的影響，他始終在比較物化二分論的背景上說，死時靈肉分離，分開是不美滿，但能分開，分開後的靈魂處於不理想的狀態中，因為他本質上渴求身體，所以復活時靈魂與光榮的身體結合。其後教會士林神學即一直追隨多瑪斯以上的思想。

四、教會訓導

教會訓導可說大體反應著上述思想，例如：

1. 君士坦丁堡地區會議（543）反對「靈魂就應受罰而被遣入身體」的靈魂先存論（DH 403）。
2. 布拉加第一屆地區會議（Braga in Portugal 561）駁斥摩尼教（Manichaeism）和普利西廉派（Priscillianism）：

誰若相信：人的靈魂或天使，出自天主的實體，一如馬尼該與普利西廉所說的，那麼，這樣的人，應於予絕罰。（DH 455）

誰若說：人靈先前在天上寓居時犯罪，而後因此而被棄下地，進入人的身體，一如普利西廉所說的，那麼，這樣的人，應於予絕罰。（DS 456）

誰若相信：靈魂與肉身的結合，由於星宿命運結合；十二星宿是按照靈魂或身體的肢體所安排的；人體的製造是魔鬼的工程，在母胎中成孕，是由魔鬼所製造的，那麼，這樣的人，應於予絕罰。（DH 459, 460, 462）。

3. 教宗良九世 1053 年宣誓：「靈魂不是天主的一部分」（DH 685）；教宗若望廿二世（1316~1334）1329 年唾棄厄加杜（Ekhardus）相類的說法：「在靈魂內有不受造的，且是不可受造的；若整個的靈魂是如此，靈魂便是不受造的，且是不可受造的，就是理智」（DH 977）。都表達出二分論的思想。
4. 拉特朗第四屆大公會議（Council, Lateran IV 1215）論公教會的信理說：

一個萬有之源……祂以自己全能的力量，在時間之始，從無中同時製造了兩種受造物，精神的及身體的……宛如由精神與身體所共同構成的。（DH 800）

雖「具有靈魂與肉體」一語，原文無，為譯者所加，「集神體形體之大成」也有二分論意味。

5. 維也諾大公會議（Council of Vienne 1312）斥責伯多祿·歐利約（Petrus Ioannis Olivi 約 1248~1298）謬論宣稱：

……祂在時間中，在貞母胎中，取了人可受苦的身體，及理智或理性的靈魂，此靈魂本身及本質地，是身體的型式。（DH 900）

不拘誰，若固執地主張、保護、或肯定，理性或理智靈魂本身，及本質地不是人身體的型式，那麼，這樣的人，應被視為異端者。（DH 902）

6. 梵一大公會會議所頒《天主之子》教義憲章，重複拉特朗第四屆大公會議的信理：

這唯一真天主……於最後，還創造了由精神體與肉體所組成的人類。（DH 3002）

7. 梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》說：

人是由肉體、靈魂所組成的一個單位，人承認在自身內，有一個精神的、不死不滅的靈魂。(DH 4314) 人性的二分論，除了上述，還有數種形式，綜合如下¹⁰：

精神	物質
靈魂或精神的靈魂	肉身
思考物	延伸物
型	質
理性、精神	肉身
陽	陰
心	物
意志	工具
自我意識的主體	外在的客體

【表 24】人性二分論

第三節 三層模式

東西方有些神祕家及靈修導師認為，人性可分三層：精神、靈魂與肉身。

保祿書信中也可看到三層的說法，如得前五 23 把精神、靈魂和肉身¹¹三者並列；其他如希四 12~13 說天主的話能「直穿入靈魂 (psychē) 和神魂 (pneuma)」，格前七 34「一心使身 (sōma) 心 (pneuma) 聖潔」，則各提到二者。

中國儒、釋、道三家都有意無意分爲三層。最深層，儒、釋稱之爲「性」，道家名之爲「神」、「靈」或「元氣」。「心」

¹⁰ 參閱：本書第伍篇中詳述。

¹¹ 得前五 23「神魂、靈魂和肉身」，「神魂」當爲「精神」。

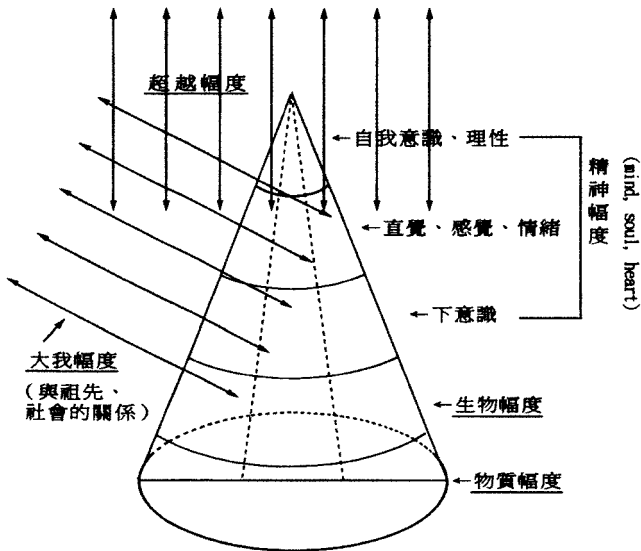
是各家普遍使用的一個字，是人求知、思考、分辨、決定、發情的所在，是人的中心主宰。試列表比較如下：

一般	保祿	中國
精神 spirit	pneuma	性、神、靈、元氣
靈魂 soul, mind	psychē	心
肉身 body	sōma	身

【表 25】人性三層模式比較表

第四節 多元模式

如再細察，可發現「人」實在可由不同的角度分出許多不同的幅度，詳情請看第五篇試作的系統說明，在此僅以圖略示【圖 26】。



【圖 26】人性多面模式圖

人有五個幅度：一是與物質世界有關的「物質幅度」；二是生物性機體生命的「生物幅度」；三是包括自我意識、理性、直覺、感覺、情緒、下意識的「精神幅度」；四是與同時代及古往歷代人類有關的「大我幅度」；五是與絕對奧蹟有關的「超越幅度」。這五個幅度相互滲透，交織為一。

以上我們描述一體模式、二分模式、三層模式和多元模式，指出有關人內在結構的豐富思想，為幫助讀者儘管地超越太物化—靈魂肉身—兩分法的人觀。

研究反省題

1. 你認為「你是你的身體」或「你有你的身體」？
2. 教會傳統「當救你自己的靈魂」一說，你有何評價？
3. 「靈魂不滅」由二分論看是什麼意思？由一體觀看是什麼意思？
4. 按你所了解的人性論，死亡中發生的是什麼事？
5. 中國人性論中所謂身、心、神與希伯來 *bāšār*、*nefesh*、*ruaḥ* 有何異同？
6. 在體驗中，你內在有機物質生命如何影響（限制、支持）你的理性、精神行動？
7. 為什麼在人類歷史中，常有人主張精神重於物質，甚至有設法解脫肉體束縛的想法？
8. 試比較基督信仰中的肉身復活與佛教中的解脫。
9. 亞里斯多德與多瑪斯的型質論究竟要說些什麼？
10. 今日有不少西方思想家，接受了東方的輪迴觀念。這樣的輪迴觀念，基本上假定了什麼樣的人觀？

第二章

人的性別

人，實際上是男人與女人，而沒有不具性別的「人」，換句話說，性別是人性的重要因素。然而，在人類發展史上，兩性的關係卻始終有些暗礁存在。爲此，我們特別分入門反省、聖經看法、教會訓導、神學反省、具體結論五個部分來討論。

第一節 入門反省

有關男女兩性（sexuality）生理、心理、家庭責任、社會關係異同等問題，如：重男輕女、男尊女卑、男貴女賤...等過去傳統的價值觀，在此不贅述；而僅由陰陽，及現代人對性別、性行爲觀念的改變，反省性別的意義。

一、陰陽

《禮記·禮運篇》有道「仁者天地之德，陰陽之交，鬼神之會」。《易經》有所謂「一陰一陽之謂道」。陰陽是宇宙間相對相生的兩股生生動力。陽代表主動、給予，陰代表被動、接受。陽中有陰，陰中有陽。整個宇宙有無數的陰陽關係，及其交合而產生的生命體。人在男女關係中，最真實、具體的體

驗就是陰陽：一個生命奧蹟中的兩種生命力¹。

二、今日對性別、性行為觀念的改變

在基督信仰史上，頭幾個世紀受當時哲學及宗教活動的影響，對身體性能持消極的看法，影響到當時及日後教會的思想家；直至今日方有所突破，而發展整體性積極的思想。

人因發育期的日見提前，又有辦法控制月經週期，人工節育也可改變性行為的結果，社會上日益有人提倡解放性行為，在性行為方面給人完全的自由。於是傳統有關性行為的規律漸漸失去約束力，性倫理觀念也漸趨模糊不清。

人不像動物在生理本能（自然律）的約束下，由於上述種種因素，現代人已生活在隨時可實現性能的氣氛中。

由人類文化歷史來看，不同時代，不同民族，處理性能力的方式往往不同，而且以不同方式解釋性能的意義與價值。如：性行為可使人類繼續繁衍；可滿足人類生理本能的性慾；可締造家庭、姻親，予人社會安全感；能發展人的自我意識，促進愛中的責任感、自我犧牲以及更高的自我實現。在更高的平面上，性行為是絕對、無保留之愛的表現與象徵，是愛最具體的語言。

綜合言之，性與性別無疑是人類生活的基礎，其意義、價值與整個人的生存有關，故而可以推論，性與性別必有宗教方面的意義²。

¹ 參閱：有關易經研究的著作及論文。另參：林鴻信著，〈男女性別〉《點與線：論人》，漢語基督教文化研究所叢刊（香港：道風書社，2008），267~285 頁。

² 在柏拉圖、斯多亞（Stoa）、奧斯定等思想家影響下，逐漸產生一

第二節 聖經的看法

一、舊約

(一) 歷史書

1. 雅威絕對超越性別 (transsexual)：天主是絕對超越的，沒有性別，創造宇宙的描述中，絕無外教古神話「男女神明結合而生萬物」的說法 (創二 4)，所以不允許製造天主的塑像 (出廿 4)³。
2. 創二 23「……這才是我的親骨肉，她應稱為『女人』，因為是由男人取出的」。閃族人表達存有物非常相似，或有某方面的關係 (如血統)，每說「生」或「骨肉」 (如創廿九 14；民九 2；撒下五 1)；又希伯來文男人叫 ish，女人叫 ishah (類似英文 man、woman)；都表示男女間的吸引力超過任何其他關係，所以「應離開自己的父母……二人成為一體」 (創二 24)。其中所含的神學意義是⁴：
 - 人由孤獨走向共融，走向愛的交往。性別是天主賜給人類的最深結合禮物。
 - 骨肉中的骨肉，表示男女本質上平等，女人的地位、身分、尊嚴與男人相等。性別顯出某方面不同，但不

種嚴格的性倫理傳統，對性別之事實壓抑一旁，不予重視，甚至有消極、鄙視的態度。致使人們對性反而感到神秘，對性的問題也興致勃勃。另一方面，則把獨身當成第一等生活方式，引起人們對獨身的過度重視，教會訓導權也特別嚴格、敏感。

³ 參閱：《天主論·上帝觀》中有詳細發揮。

⁴ 參閱：本書第貳篇第一章中，聖經作者的敘述，有關性別的來源。

表示有差等。男女分等級是人犯罪的惡果，雅威典暗示，乃人離開天主的後果⁵。

- 創一 27~28 說「照天主的肖像造了人，造了男人女人」。性別既由天主而來，所以是善的。再者，男女都是人，都是天主的肖像，男女性別中的人也是天主的肖像，而且是天主創造人類的合作者，二人要共同管理世界，對受造物負責。

（二）先知書

對男女性別，先知有其進一步的了解，認為兩性的結合，乃象徵雅威與以色列的盟約關係。如《歐瑟亞先知書》與《耶肋米亞先知書》有道：

上主對歐瑟亞說：「你去娶一個娼婦為妻，讓她生淫亂的子女，因為此地淫亂放蕩，背離了上主。」（歐一2）

上主對我說：「你再去愛那個另有新歡的淫婦，就如我還是愛慕以色列子民一樣。」（歐三1）

上主這樣說：「我憶起你年輕時的熱情，你訂婚時的戀愛……以色列成了上主的聖民……。」（耶二2~3）

你的姦淫，你春情的嘶鳴，你猥褻的淫亂，你在高丘上和田野間可恥的行為，我都看見了。禍哉，耶路撒冷！

⁵ 因男女體力不同，在靠勞力生活的古代，體力非常重要，這也是形成重男輕女觀念很重要的理由。在日益不靠男人體力，而以機器替代勞力的現代社會，女性已不受體能限制，男女平等方日益明顯。如男女可讀同樣的書、拿同樣的學位；可同樣參與競選、在同樣的生產線上工作……。有人說教會仍重男輕女，問：為什麼聖職人員都是男性？為女性大開其門，讓她們也參與教會的一切工作，包括管理教會，不論地方教會或普世教會，是否已是時候？

你不肯自潔，要到何時？（耶十三 27）

《厄則克耳先知書》也有相仿的表達，十六章說上主對以色列如何自幼照顧，納為妻子，加以裝飾，以民卻不忠，上主因而要打擊她，迫令她停止行淫；廿三章再用兩個行淫的女人比喻撒瑪黎雅與耶路撒冷，說要鼓動她們厭棄的情人來處罰她們。《依撒意亞先知書》也把上主比為忠愛不棄以色列的夫君（五四 4-6），安慰鼓動以色列說要「把你裝扮得有如新娘」（四九 18）。他說：

你不再稱為「被遺棄的」，你的地域也不再稱為「荒涼的」；因為你要稱為「我可愛的」，你的地域要稱為「已婚的」，因為上主喜愛你，你的地域將要婚嫁，就如青年怎樣娶處女，你的建造者也要怎樣娶你，新郎怎樣喜愛新娘，你的天主也要怎樣喜愛你。（依六二 4-5）

（三）智慧傳統

聖詠傳統的作品亦不乏以男女戀情，讚嘆天人之愛的字句，如：

女兒！請聽，請看，也請側耳細聽；忘卻你的民族和你父的家庭！因為君王戀慕你的美豔雅麗，他是你主，你應向他伏首至地！……（詠四五 11~15）

《雅歌》，有如中國《詩經·國風》，在文學批判上，疑係單純的情歌，因為只詠讚身體之美，不講天主，不提生育，以致有人考究作者為誰？寫作動機何在？然而，由歷史、先知的傳統背景看，明顯可說，乃是以男女愛情抒寫以色列與天主愛的盟約。

《箴言》也有類似先知傳統的說法：

智慧將救你脫離淫婦，脫離甘言蜜語的娼妓。她離棄了少年時的良友，忘記了她的天主的盟約。（箴二 16~17）
《箴言》卅一 10~31 也有「讚美賢婦」說法。

二、新約

1. **耶穌以婚姻或婚宴指出：**天主的國就是天主父藉著耶穌基督與人同在。如若二 1~11：迦納婚宴上行奇蹟；瑪廿二 1~14 與廿五 1~13 分別以國王為兒子辦婚宴、十童女迎接新郎來比喻天國。若三 29 說：「有新娘的是新郎，新郎的朋友，侍立靜聽……」若翰洗者自稱為新郎的朋友，稱耶穌為新郎。耶穌答覆有關禁食的問題時，也自稱新郎（瑪九 14~15；谷二 18~20）。
2. **耶穌甚少提及男女之事：**因祂主要在宣講天國來臨的宗教性大理想，男女區別只是暫時的，不是重要、獨立的大論題，家庭也不頂重要，只有在聖神內，在愛中度新生活，才是重點。但也因此祂與人往來有所突破，比當代社會的實際狀況自由，沒有法律主義的壓力。祂主張男女在婚姻生活中平等，有同等的權利與責任。祂固然沒有直接改變當時重男輕女的社會制度，連祂的信仰團體也按當時的社會觀念組成，但卻不能否認，祂對女性的態度是後來基督徒團體逐漸改變社會風氣、社會制度的間接動力。在期待天國的來臨中，顯然男女不分高下、不分等級、不相控制，因為在天國裏，「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為眾人已在基督耶穌內已成了一個」（迦三 28）。
3. 保祿每以男女、婚姻比喻基督與信徒團體盟約性的合一，或以基督與信徒團體說明夫妻當有的態度。如：

我已把你們許配給一個丈夫，把你們當作貞潔的童女獻給了基督。……（格後十一 2~3）

你們作妻子的應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。（弗五 22~23）

作妻子的應該服從丈夫，如在主內所當行的。作丈夫的，應當愛妻子，不要苦待他們。（哥三 18~19）

4. 保祿在他的信仰團體中，也遇到男女問題：他把女性列為次等，成為日後女權運動、女性神學發展的絆腳石。實際上，保祿的處境與基督不同，不像基督只巡行宣講，保祿還要建立信仰團體，要面對有家的男女教友，如何一面顧家一面傳教的問題，他不得不使用適應的解決辦法。他勉人守貞，不是輕視男女愛情，而是把宣揚福音視為首要使命、至高價值。一如基督不能立刻改變社會制度，保祿也不能，在希臘、羅馬、猶太人不能接受女性參與宣揚福音，視基督宗教有如婦女宗教的情況下，他只好把婦女再趕回廚房，強調女性的品德，如弟前二 15 說「她若持守信德、愛德、聖德和莊重，藉著生育，必能獲救」。
5. 聖經視男人是天主（雅威）或基督的象徵，女人是受造界、以色列、個別信者、基督徒團體的象徵。男女之先後輕重，並非在人性尊嚴上，也不在人性本質上，而在象徵的平面上。然而，久經流傳普及於社會的家長主義、重男輕女觀念深深影響到聖保祿與其他新約作者，以致視女性隸屬於丈夫，如格前十一 1~16 要女人祈禱時蒙頭，因為「男人的頭是基督，女人的頭是男人」；格前十四 34~35 說在集會中，按法律「她們不准發言，只該服從」，「因為在集會中發言，為女人不

是體面事」。弟前二 8~15 強調女人「要以善行裝飾自己」，「要在沉靜中受教，事事服從」，「不准許女人施教，也不准許她管教男人」。

6. 論到死亡復活：耶穌對撒杜塞人說「因為復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣」（瑪廿二 30），若與格前十五 35~53 描述復活後身體之狀況連在一起看，可以說，性別的作用是暫時的，不是末世的；在圓滿的境界裏，天主是男女的中心，不再靠兩性相吸使人結合，也不再生育，因為到那境界，圓滿的創造行為已經結束⁶。耶穌基督與信徒生活團體的合一，在羔羊與其新娘，即新耶路撒冷的婚配中達其末世的圓滿（默十九 7~9；廿一 9~27）。

第三節 教會訓導

1. 梵二大公會議《教會憲章》說⁷：

基督化的夫婦與父母，……以忠實的愛情，在全部生命過程中，靠著聖寵的助佑……向眾人提供永不衰退的慷慨篤愛的模範……而成爲慈母教會繁殖力的證人與合作者，他們象徵著並且分有基督鐘愛教會淨配並爲之捨命的愛情。（41 號）

⁶ 在末世圓滿中，是否還有男女兩性的特殊表現？教宗若望保祿二世在每週三對群眾的講道中層說，沒有理由否認與現世相同，但無從知之，無法確切描繪。

⁷ 又見教宗比約十一世《聖潔婚姻》通諭（1930.12.31），在《宗座公報》廿二卷，548 頁；參閱：聖金口若望，*In Ephes. Hom.* 20，《希臘教父集》62 卷，136 等欄。

2. 梵二大公會議《教會在現代世界牧職憲章》有道⁸：

人的整個生活，且因其慷慨豪爽的行動而更為完成和增進。……這以互相忠實所標明的愛，尤其為聖事所祝聖的愛，使二人心靈肉體，在順境和逆境中，忠貞不貳，全無姦淫和離異的危機。人必須承認，男女二人在充份相愛中，擁有人格的平等。（49號）

3. 教宗若望保祿二世《家庭團體》勸諭中有云⁹：

天主是愛，而在祂內過著一種位際相愛共融的奧蹟。依祂自己的肖像造了人類並繼續使之生存時，天主在男人和女人的人性裏，銘刻了愛和共融的聖召，也賦予他們能力和責任。因此愛是每一個人基本的和天賦的聖召¹⁰。……男人和女人藉著夫婦本有的行為而彼此互相給予的「性」，不純粹是生理的事，而關係到人格的最內心的存在。真正合乎人性的性行為，是當它是男人和女人彼此相許至死不變的愛的全部時。假如不是整個人的自我奉獻的標記和果實，整個肉體的奉獻就是種欺騙；整個人的自我奉獻也包括時間的幅度：假如一個有所保留，或是對將來可能作其他的決定，由於這一事實，他或她就沒有完全的奉獻。（11號）

⁸ 參閱：DH 3707。

⁹ 這裏不特別發揮婚姻的聖事幅度，那是七件聖事之一，屬聖事的幅度。

¹⁰ 參閱：梵蒂岡第二屆大公會議《教會在現代世界牧職憲章》12號。

第四節 神學反省

基於聖經與教會的訓誨，對性別的意義，我們再配合現代的知識、觀念作一個新的神學反省¹¹。

我是身體，是時空中有自我意識的整體；若無身體，我就不能在時空的世界生存。我是身體，是說我在此物質有機生命的時空世界中與別人生活在一起，因此，人能藉身體與人相親相愛，以身體象徵最深的自我。象徵與記號，指出不可見的奧秘之內在事實，而象徵比記號所指尤深，不但觸及思想，且向整個人、向心靈發言。性別，故有象徵意義，阿南德（Subhash Anand）認為：

1. **性別是聖事性象徵**：聖事性象徵，是以雖神秘卻真實的方式，使所象徵的事實呈現給人。一如聖體聖事包含整個的耶穌，同樣，我們是我們的身體，但又不只是身體，身體是自我的聖事性象徵。所以摸到我的手，就是摸到「我」，而非摸到我的一部分。所有身體的交往必先有接觸，接觸是身體交往的基礎，初生嬰孩，因母親撫觸而感知母親，垂死之人或許已經看不見聽不著，卻仍能感受到親人的撫愛。接觸是最有力的表達。如果性是接觸最強烈的經驗，那麼，性就是身體經驗、表達、交往最有力的形式。
2. **兩性相輔相成**：我們經驗中的世界，是個陰陽相對、相輔相成的世界；日與夜、冷與熱、雄與雌……。也因此人體驗到實存世界的有限，沒有一個存有物是完整的，常需其他存有物來補充，幫助它超越其限度。人的兩性也有這種不完整的

¹¹ 參閱：Subhash Anand, "Human Sexuality: Some Theological Reflections", *Vidyajyoti* 47, (1983), pp.77~85.

經驗，需要異性來補充，需要異性來支持、協助。

3. **兩性結合是死亡的先聲：**人不可避免必須直接步向死亡。現世的生活就是不斷地體驗死亡。天地永遠在變動，人無法抓住自己的生命，使之靜止；換言之，在時空的變動中，人不斷體驗到死亡。而性行為高潮的快感剎那即逝，無法永恆，正是人十分痛苦的死亡經驗。因此，真正的性結合要求死亡，徹底降服、完全交出；唯有在它對死亡的降服中，在它對死亡示愛時，性才變得富有意義。
4. **性結合預嚐永生：**與異性的交往中，人不斷經驗變動、死亡，也不斷因之創造新生命。然而，生命在宇宙大生命中點滴流逝，使人無不欲生而惡死，拒絕以死亡為終結，渴望藉下一代繼續綿延。換言之，人渴望以性結合超越死亡，因為性結合予人超時空的體驗，直超拔（ec-stasy，即 out-standing，可譯為「超脫時空」）到無限的奧蹟中，使人預嚐永生。
5. **兩性的位際關係：**人需要一個「你」，而不是「它」。當一個人經驗漸深，他將了悟他存在的另一極是個「你」，是個「人」，是個對他自身秘密有同等權利的人。此一了悟顯示對方是奧秘，兩性無法探入彼此，只能互相尊重、降服，彼此啓示自身。自我啓示是種冒險，彼此會受傷，因為對方可能接受也可能拒絕我的啓示，接受乃是一種恩惠。人應向對方自我啓示，而不能把對方視為工具，操縱對方，強迫對方啓示自己。雙方在同意中彼此最深的自我啓示，才是兩位最奧秘的共融、合一。
6. **由兩性看三位一體的天主：**在類比基礎上，我們試由有限的兩性反省無限的奧蹟。無疑，人的性別與天主的奧蹟有關；但天主絕對沒有性別；那麼，我們可以進一步肯定說：在無

限的天主奧蹟內，有陽剛、自我給予的愛—天主父，有陰柔、自我接受、答覆的愛—天主子（死亡），有和氣、結合的愛—天主聖神。可見，人性別最深的意義，是天主奧蹟在有限世界臨在的象徵。換句話說，性別也是天主的肖像。聖經作者沒有用中國陰陽的思想解說天主本身的奧秘，而把人的兩性關係當作無限天主與有限受造物關係的象徵，就是把兩性交往視為雅威與以色列、基督與教會與人類關係象徵。婚姻聖事即此一奧蹟的聖事性象徵。

第五節 具體結論

1. 賴蕊修女（Sr. Maria Riley）曾有下面一段美妙的話：

我們不僅為權利、機會均等而戰，我們還極度熱切地渴望：我們女性的經驗，在教會內，在世界上，能流入人類的重大問題中。這需要有平等與互助合作的基礎。在權力中心、在決策之中缺乏女性，我們深知，即是人類大家庭只用一隻眼看，只用一隻耳聽，只用一條腿走路，只用一隻手工作。在教會與世界的重要議程中不讓女性參與，是以令人擔憂的方式滯限人類的潛能。當我們注目今日人類面對的重大問題，如人類存續、人性尊嚴、創造更人性化的明日世界時，不能不憂慮焦心。但願那一天迅速來到：我們張開第二隻眼，以雙耳傾聽，以雙腿舞蹈，以雙手拍掌（無人能以一隻手拍掌啊！）。這難道不是男人與女人共同的最深解放嗎？

2. 在政治制度上看，現有制度幾乎都是男性制度，強調攻擊、競爭、效果，處處以男性為主；如果女性也逐漸參與國際政

治事務，也以女性特色：關懷、照顧、服務、扶持生命、以家庭為中心，來規劃人類的政治生活，是否更能造福人類？

3. 亞洲主教團協會曾聲明¹²：

女人，不論她屬於那個民族、階層、部落、宗教，她是個完整的人，是按天主的肖像與模樣受造的，天主也召叫她負起管理受造世界的責任（創一27）。可悲的是，天主此一肖像與模樣，已被降格、踐踏，在各種不同的方式下受人支配，因此，女人向主發出了祈求釋放的呼號，我們已自女人本身聽到了此一痛切的呼號，她們已經明白說出她們對尊嚴、自由的最深渴望。她們提醒我們：瑪利亞是天主之母，是她，一位女性，單獨與耶穌合作，天父的國度方得以來臨。所以，認識女性，世界人口的半數，恢復她們的尊嚴，允許她們在世界上、在教會裏扮演她們正確的角色，不僅是人類的需要，也是福音的命令。

由此，我們要說，整個教會應當反省，如何把基督的命令、耶穌對人不分軒輕的態度實現於今日；不是婦女要在教會內努力尋求自身的地位，而是整個教會應當努力按福音的指導，革新對性別的思想與作風；女性神學本來不應該只由女性來發揮，而是整個教會要去積極努力的發展。

4. 有關性與婚姻生活，在牧靈上我們提出幾個原則：

- 有關性、家庭生活的演變當抱持開放的態度，設法予以了解，因為與傳統的觀念、作法不同，不盡然惡劣。
- 按聖經教導、教會傳承，我們要肯定貞潔與婚姻不可拆散、

¹² *Final Statement, Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), Fourth Plenary Assembly, September 16~25, 1986, Tokyo, Japan.*

無條件的愛等等的理想，不無故向社會低頭讓步。

- 但要發揮牧者無限的慈心，不倦地支持在軟弱中奮鬥的人。
- 婚前當有妥善的準備：了解愛的真諦、基本抉擇、永恆的奉獻、家庭計劃、子女的教育等等。

研究反省題

1. 為何在許多文化中都發生重男輕女的現象？
2. 如何說明耶穌一面強調男女平等，又一面不改社會制度？
3. 耶穌為何獨身？
4. 一般而論，教會在歷史上為何把領導職務都交給男人？
5. 梵蒂岡第二屆大公會議有關性別的主要教訓為何？
6. 《家庭團體》勸諭如何說明性別的神學意義？
7. 婚姻生活與獨身生活有什麼關係？如何互相補充？
8. 異性獨身者間的友誼有何意義？有何原則？
9. 若教會重新檢討男女間的關係，對教會的組織、領導制度會有什麼影響？
10. 「性開放」當有何界限？
11. 為何這麼多夫婦離婚？
12. 如果有一天，人類能製造沒有性別的人，對人類社會會有何後果？對社會生活與教會信仰提出何種挑戰？

第三章

罪：人性的幅度

本書前章探討了天主所創造的人之身分、地位與價值。本章先從人的具體經驗著手，從聖經中來看罪的事實，以及罪如何在人類中呈現；接著探討結構性的罪（或稱為世界性的罪）；最後將進行較詳細的聖經及信理神學詮釋，來探討原罪的意義。

第一節 「罪」的探討

人類文化、宗教歷史，明顯地肯定人類犯罪的事實。罪的根源是人在自由之下的選擇；有時候，錯誤的選擇是由於人性的軟弱與限度。從最深的角度而言，罪是一個奧蹟，須有天主的啓示才能被人心所認識與承認。以下探討聖經中如何啓示罪、如何卸下罪的面具，以及罪的不同言語表達。

一、聖經中對罪的啓示

聖經中論罪的事實，以下舉出一些例子：

（一）原祖所犯之罪（創三 1~13）

原祖父母所犯之罪的本質，是自由地不聽創造者天主的命令，在誘惑中做明知不該做的事，而犯下了罪。

（二）達味的罪過（撒下十一 2~十二 13）

達味利用權勢來滿足私欲，完全無視其它事實的存在，為達目的而下令殺害他人。

（三）猶太人的罪（若一 11，八 42~47，十 25~26）

猶太人基本上罪的本質，包含以下的因素：

一方面承認天主的權柄，即「他力」；另一方面卻強調「自力」，因此，大部分的猶太人不願意接受舊約所許諾的默西亞—耶穌基督。

（四）外邦人的罪（羅一 18~28）

外邦人的罪之本質，在於他們不跟隨理性與良心的指示來生活，並將真理遮蓋或隱藏。將自我絕對化與普遍化。

（五）軟弱者的罪（羅七 14~24）

人在私欲偏情的情況中，深度體驗到自己內在的分裂與軟弱，並因而做出違反良知與真理的事。

保祿在此提出肢體與內在有著對立，並非指二元思想中肉身與靈魂的交戰。他所指的，較是一種道德層面的分裂，指全人與惡勢力之間的交戰，不只是靈魂與肉身的關係，而是更深的、分裂的兩個自我，封閉於罪中的我與渴望向天主那位開放的我交戰。我們很難僅從一個人外表的作為，判定他是屬於那個範圍的罪人。因此，福音禁止我們對人下任何審斷。

（六）蕩子悔改的比喻（路十五 11~32）

一般基督徒、聖經學家們認為，蕩子回頭的比喻為聖經描述罪人悔改的高峰。耶穌一方面深入淺出地描繪罪人悔改過程：（1）從痛苦的內疚之中反省；（2）承認自己的錯誤；（3）

懺悔；(4)決定作和好的行動，與父親與家人和好。另一方面，耶穌超越任何神學家所能描繪的方式，描寫仁慈父親的面貌：「小兒子離的還遠的時候，父親就看見了他，動了憐憫的心，跑上前去，撲到祂的脖子上，熱情地親吻他……因為你這個弟弟死而復生、失而復得，我們應歡宴喜樂」。

(七) 耶穌面對罪的態度 (若八 1~11)

耶穌面對被視為罪人者，常懷著仁慈與寬恕；可是祂對某種類型的罪，面對心硬、心靈的頑梗及虛偽者，則毫不妥協地嚴厲指責 (瑪廿三 13~36)。

二、解除罪的面具

聖保祿指出「所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮」(羅三 23)，無人能倖免，無論是外邦人或猶太人都犯了罪，都是罪人。罪猶如內在於人性內，人需要啓示才能承認自己是罪人。解除罪的面具，不在於從理性得知罪的內涵是什麼，更重要的是知道人如何犯罪，能夠認識犯罪的過程。

第二節 罪的言語表達

今日常貧乏地泛用「罪」這個字，來籠統表達罪的經驗。事實上，人有關罪的經驗很複雜多元，在聖經中亦用不同的詞彙來描述。澄清罪的言語表達，會幫助我們有更深的了解。不同的用語源自於不同的經驗。罪的四種基本經驗包括：污點、違法、歧途，與對天主的冒犯。

一、污點 (defile)

這種罪的經驗，常是封閉在某種情緒層面，個人主觀地感覺到不淨、污穢、厭惡、很難接受寬恕，卻沒有任何原則來釐清罪的本質，也不清楚那感到污穢的原因或起源何在。這種污點的罪之經驗，常與所謂淨化的用語連用，例如：火、水、禮儀中的滌罪或淨化、痛苦等等。

人面對這種內在莫名的罪惡感，或某些迷信與禁忌時，常會感到焦慮、畏懼、逐漸遠離一般倫理的幅度，而偏向心窄或甚至某些精神方面的徵兆、疾病。這種經驗常容易傾向以下述兩種方式來解決：或是藉著重覆性地犯同樣的罪，使自己藉著習慣而麻痺，不再感到罪惡感；或是以某種儀式性或魔術性的方式來取代，以便逃離內在的不安。

二、違法 (transgression)

這種罪經常是面對外在客觀的法律、規範，亦碰觸到人自己的良心與罪的本質，比污點的表達較好。人心常因許多「應該」卻無法達成而感到內疚。由於外在的法律具體指出罪之所在，故較客觀，人較容易接受寬恕的概念，並向他人開放，而不只是完全向內的淨化努力。此外，因著與他人的休戚相關，亦較容易承擔他人的罪過（依五三），並協助他人從罪惡中解放出來。不過，這種表達亦有「他律」的危險，不容易內在化，傾向法律主義，不重視法律精神，而只強調法律的後果。人能因著將法律絕對化而變得心硬，喪失憐憫之心；亦可能成為投機性地操縱法律，利用法律來謀求自己的利益。

在聖經中，違法是罪的經驗最重要的表達方式。亞當所犯的罪即是違犯法律，以民歷史中不斷經驗到的，是對上主的誠

命的不完全遵從，耶穌與猶太人領袖之間的衝突亦常與違反安息日的法律有關。耶穌責斥法利賽人，並不因著他們言行，而因為他們將法律絕對化，未將法律的精神內在化。聖保祿視法律為啓蒙師，為領人到基督（迦三 24）；法律雖能指出罪之所在，但沒有賦與人不犯法的力量（羅三 20）。

以違法的言語表達罪的經驗，已多少客觀地描述罪，碰觸到人的良心與罪的本質。然而耶穌基督及其福音的內涵，則更深地邀請人將法律內在化，遵行愛的誠命。

三、歧途 (deviation)

這種罪的經驗最常用 hata (希伯來文) 或 hamartia (希臘文) 來表達。其原意指：射箭未中的，未達成預定的目標，沒獲得結果，有一種偏離道路，或沮喪失敗，迷失自我的感覺。有時候，人常能清楚地確定：預期的目標是來自天主，或是出自別人的期待，或是來自個人的完美主義。有時候，內在的罪惡感並非因罪而引起，而是出自理想我與現實我之間的不平衡。

在聖經中，歧途的表達常指人未能答覆天主的計劃，各行其道，未真正尋求自己的聖召與生命受造的目的。因此，罪的懲罰就是犯罪，罪的後果落在作惡者身上，使其不斷偏離正道，導致落入敵人手中，落入自己的罪惡中（戶卅二 23；則廿三 8, 28；依六四 7；羅一 24）。

以歧途的言語表達罪的經驗，與自己的聖召和生命的目的有關。應注意，不要將此表達用在人際方面的自我實現，而應常與天主客觀的計畫相對照。人的挫敗在於未能答覆天主的期待，而不是未實現自己所訂定的計畫。

四、冒犯天主 (offence against God)

此種罪的經驗有著神學的深意及宗教的真理。罪不只是上述三種經驗而已。若我有污點，天主能淨化我；若我違反法律，天主能寬恕我，並賜我守法的力量；若我誤入歧途，天主能將我受造的目的啓示給我，並賜我內在的釋放。然而更深的是，罪不是立足於法律，而是建基在愛的盟約的關係上，與自己、別人及天主有關。當人謙遜地深入自己受造的渺小與脆弱，而進入天主無限的大能與慈愛。天主的純真、純善、純美會使人一方面敬畏；另一方面又深深被吸引，同時也意識到自己的不配，以及相反天主美善的一切罪過（路五 8）。

在聖經中，天主與人的關係猶如婚姻中的新郎與新娘。新娘忠信於新郎是「愛」，若不忠信則是「罪」。得罪天主不是因為相反某條法律，不是因為天主是主人，而是因為天主是愛。天主頒布的誡命是為了人的好處，人若相反天主誡命而犯罪，常常是傷害他人及自己。

無限超越的天主，本來不在人可冒犯的範圍，然而這位新郎因著對人的大愛而成爲軟弱的，甚至能夠受傷的，祂看到人受傷害時，祂亦感同身受。故人若真的願意不冒犯天主，應努力不得罪人、不傷害人（若壹四 19~21）。尋求人際之間的正義與公平的同時，對天主和對人的愛是其最深的幅度。

此外，在聖經中，罪的另一種表達是不信，若是不信則亦是不愛。《創世紀》第三章亞當與厄娃因懷疑天主而犯罪。聖史若望認爲，罪是不相信耶穌基督，懷疑天主的愛。聖保祿亦認爲基督徒已沒有外在的法律，唯應信從耶穌基督，並在祂內遵守「基督之律」，即「愛的法律」。

降生成人的天主子耶穌啓示我們，罪是人的一種失敗，是對天主的冒犯；罪常是一種分裂，無法對天主保持孝愛，也無法保持對人的友愛關係。但是無論人冒犯天主，天主的愛不會改變：「人雖然違背了祢的命令，失去了祢的恩寵，祢並沒又棄置不顧，任其喪亡，反而大發慈悲，向所有的人身出援助的手，使尋求你的人都能找到祢」¹。

第三節 世界性的罪或結構性的罪

人所誕生的世界雖已被基督所救贖，但尚瀰漫著罪的氣息，人生活在其中，不可能不受污染或影響。人不僅在事實上犯了罪，尚且加以掩蓋，甚至逐漸建構了一種「罪的氛圍」，人在這掩飾罪的世界中生活，雖不是自由地願意選擇罪，但卻常而不自知地生活在結構性的罪中。

一、世界性的罪 (sin of the world)

在若望著作中，「世界」這個字用了 57 次，以消極的含義居多。人類生活在一個敵對天主之社會宗教的結構中。耶穌肩負著世界的罪，福音以猶太人為世界罪的象徵，他們之所以棄絕耶穌，因為他們是屬於世界的人。因著「世界性的罪」存在，使得耶穌一直處在辯證的兩極化中。即《若望福音》中許多對立的關係，例如：強調耶穌是「光」，世界是「黑暗」（若一 9~10）；耶穌是「真理」，世人卻追隨「撒謊者」；在耶穌內有生命，但世界卻不接納祂。聖史若望以「世界的罪」來描述或

¹ 天主教感恩經第四式：成聖體聖血前主祭的祈禱詞中的一段。

解釋這世界的氛圍；此思想，這在他的神學整體中，佔有重要地位。

二、結構性的罪 (structural sin)

(一) 概念的澄清

結構性的罪²一詞，指出罪的結構面或社會面。結構性的罪假定人日趨意識到現代社會結構的重要性。今日社會，尤其在基督宗教團體中，人們日益注意到社會結構的兩方面：

1. 社會結構影響人的思想及感受、內心深處之渴望及理想，它們影響整個的人。
2. 人類本身亦有多方面的結構，如：物質方面、生理方面、精神方面，以及超越和秩序方面，即「天地人合一」的結構。由於人類身上有這許多結構，所以當他在自由地實現自我時，也繼續不斷創造新的結構。如果注意這兩面，再加上對罪的了解——不論是「本罪」或「原罪」——結構性的罪的意義就愈來愈清楚了。

(二) 聖經

聖經瞭解：由天主所創造一切都是善的，善是占為優先，因此，善與惡不是平等的，如同形上學二元論(metaphysical dualism)所說的。但是，人類在行善或作惡上互相影響的事實，人類在愛或憎惡中，是互相影響的團體：

1. 舊約特別藉著先知們的呼喚，召喚以色列子民不斷悔改、革新，要他們改善社會政治制度，並且特別注意對貧窮者

² 參閱：本書 303~314 頁，第伍篇第二章第二節。

的正義。

2. 新約特別強調個人內心的皈依（希臘文：metanoia，meta 後、另一面即 nous 理性、理智、心靈，指將內心的理念轉變為另一面）。原則上個人在心神上徹底及無保留的皈依，就是建立正義與公道的社會政治結構的大道。換言之，如果要促進天國，其基本條件是：個人和社會團體的心靈革新與改善，在天國的圓滿中是沒有結構性的罪的新境界。

（三）教會訓導

教會訓導當局近四十年來逐漸採用結構性的罪此一概念與說法。在教會訓導文件中有時用「結構」一詞，強調由人建立的不公道、錯誤及相反正義的結構，有時用社會性的（social）來表達人類社會是此結構性的罪的主要來源。

梵二大公會議在《教會在現代世界牧職憲章》特別發揮個人和社會的相互依存性，用以準備尚未發展出來的「結構性的罪」的概念（DH 4325）。

教宗保祿六世在《民族的發展》通諭（1967）中，特別指出經濟自由主義的罪的結構（DH 4451）。1971 年世界主教會議《在世界中的正義》文件中，非常強調結構性的罪的題材，也可說這種思想是一種宣揚福音的新的神學看法：如果社會結構和其所涵蓋的罪如此深刻影響人類的話，那麼教會應十分努力地按福音的標準來修正、革新這些罪的結構。

許多主教團及修會的文件，也不斷指出結構性的罪。教宗若望保祿二世 1984 年在其宗座勸諭《和好與懺悔》16 號，以及 1987 年《對社會事務的關懷》（*Sollicitudo rei socialis*）通諭 36 至 38 號中，特別發揮個人的罪及結構性的罪之間的互動關係：

一方面，結構性的罪影響個人和社會的生活；另一方面，個人的罪是結構性的罪的來源。

（四）神學反省

1984年《和好與懺悔》勸諭中有一段非常值得注意的話：

「教會談論罪惡的狀況；也譴責社會性的罪，這社會性的罪可能是一些狀況，或是一些社會團體的罪惡行爲，這些社會團體可大可小，可以大到是整個國家或是數個國家的集團。教會向來知道並肯定這種社會性的罪，是個人的罪的累積及集合的後果。那些個人的罪，或是作惡，或是支持惡，或是剝削的惡，其後果就是社會性的罪。社會性的罪來自某些有地位有權柄的人，他們本來可以避免、消除或至少縮小一些社會性的惡，可是卻因懶惰、怕懼而怠職，或是自求名利，或是尸位素餐，對改善社會制度不盡職責，漠不關心。社會性的罪也來自那些對改善世界已經絕望的人；社會性的罪也來自那些不願意努力，作相當犧牲，來提升社會制度的人。綜合言之，社會性的罪（結構性的罪）要向個人的本罪算總帳」（16號）。

美國「社會福音運動」之父勞申布施（Walter Rauschenbusch 1861-1918）在著作《社會福音運動之神學》（*A Theology for the Social Gospel*）中，強調「結構性的罪」正是需要當今世界特別加以重視的。換言之，當教會在面對今日世界的資本主義與社會主義結構所產生的諸多問題時，不僅以解決個人信仰生活或道德良心上的問題為著眼點，而更應該關注這些結構上的罪惡所產生的不公平、不正義的惡行。為改善資本主義與社會主義偏頗的思想及心態，天主教會與基督宗教信徒及普世宗教團體合作，

逐漸建構一個更合乎人性尊嚴的世界制度。

第四節 原罪

一、概念的澄清

傳統神學認為，原罪³是原祖父母亞當、厄娃二位所犯之罪及其後果。包括兩種意義：

1. 「因性原罪」(originating original sin)：即人類初始的罪惡行為；因它使後人精神生活與社會環境受到惡性的影響。
2. 「果性原罪」(originated original sin)：即人生而所處的惡性氛圍，因它是人類從開始所犯之罪的「惡性後果」。但嚴格而論，因為是惡性後果，所以不是狹義的罪惡行為，用「罪」這一字並不十分理想。

二、聖經

有關「原罪」的意義，應先知道聖經的作者，對人類的起源所具有的知識。可由二方面來探討：

³ 溫保祿講述，李秀華筆錄，《原罪新論》，台中：光啓，1982；溫保祿講述，陳麗文筆錄，《原罪淺釋》，台北：光啓，1991；Karl Rahner, "Original Sin." *Sacramentum Mundi* vol. 2. 328~334；Raymund Schwager, *Banished from Eden: Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*. (Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2006)；Charles E. Warren, *Original Sin Explained?: Revelations from Human Genetic Science*. (Lanham, Md.: University Press of America, 2002).

（一）舊約聖經

聖經學家將人類的淪落故事，歸於《雅威典》作者，經文則以創二 7~9、15~17、二 25~三 24 爲主。

1. 《雅威典》作者所表達的天主是獨一無二的天主，也指出人是自由的，應對自己的行動和命運負責。他認爲罪惡絕非由天主賦予；人的本性是善的，天主也給人諸多恩惠，並警告人不要犯罪。因此，人作惡，乃是自由選擇下的行爲。同時，人作惡也有其普遍性的現象。換言之，人早已犯罪，罪惡的歷史從頭一批人就開始。爲此，人的作惡，不但危害自身，也遺害其他人及後代子孫。甚且罪惡不僅污染人的內心，也影響到整個人存在的狀況，增加其痛苦，因此，減少了現世生活中的幸福。
2. 舊約聖經中其它部分也包含了某些原罪道理的因素。如《司祭典》認爲：人的墮落是有其過程性。先知書所指的罪惡，不但是自己的罪或現代人的罪，也指前代人的罪惡，表現出以民體驗到自己與家族、國家、甚至宗教平面上，有休戚相關的情況（耶三 25；達九 16）。《厄羅亨典》和《申命紀》則認爲：以民不僅受到人類原祖犯罪的影響，而且，現在也因著自己祖先的罪惡和淪落而受到敗壞。

（二）新約聖經

內亦含有原罪道理的因素：

1. 因著罪惡的摧毀力，天主選民的情況不再合乎天主原來的計劃（谷十 2~9；瑪十九 3~9）。福音中也指出罪的社會性，個人之罪並非僅藉自然傳生，而是以很多方式傷害到現在和未來的人（瑪十八 6~7，廿三 29~32）。因此，人在不潔的狀

況下應藉著水及聖神而重生才得以潔淨（若三 1~6）。

2. 保祿宗徒認為：人類的確生活在罪惡的權勢之下（羅一 18~32，二 14~15、29，三 10~18，十二 2；弗四 14）；人類生下來即為義怒之子（弗二 3）；人的內在有一股奴化人的惡勢力（羅七 1~6，五 20，七 7~10，九 4，十四 14~20）；他也將基督與亞當作比較：「.....就如罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界：這樣死亡就殃及了眾人，因為眾人都犯了罪.....但恩寵絕不是過犯所能比的，因為，如果一人的過犯大眾都死了；那麼，天主的恩寵和那因耶穌基督一人的恩寵所施予的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上」（羅五 12~21）。

整體而論，聖經中頗多章節指出了原罪的因素，但亦不可忽略這原罪因素，應與天主的正義相配合，這才完全符合聖經對原罪事實較完整的認識。

三、教會訓導

「原罪」狹義的神學詞彙，起源於聖奧古斯丁與神學家白拉奇（Pelagius 約 360~420）的爭論。教會曾於 418 年教宗佐西莫斯（Zosimos 417~418）的迦太基第十五及第十六屆地區會議《雖然教長們的》（*Quamvis Patrum*）文件中，提到原罪與恩寵（DH 222~224）；又於 529 年的教宗費利克斯四世（Felix IV 526~530）於奧蘭治（Orange）第二屆地區會議，在教會法典中，提到原罪與恩寵（DH 371~372），並針對此問題加以教導。1546 年特利騰大公會議，於原罪法令《為的是我們公教會的信仰》（*Ut fides nostra catholica*）中，表達出天主教對原罪論的看法（DH 1510~1516）。

四、神學反省

神學家們對於原罪的道理，也有不同層面的論述：拉內將原罪論視為「基督宗教的基本道理」；卡斯佩認為「原罪是神學歷史中最大的成就，並且也是基督宗教對於人類精神歷史最大的貢獻之一」。施奈德（Theodor Schneider 1930~）一方面贊成卡斯佩的論點，同時也指出：「為了維護天主和人的自由，原罪道理的主要意義是十分重要的」。德國倫理神學家黑靈（Bernhard Häring 1912~1998）也認為：原罪道理十分重要，不應看輕或刪除。

原罪道理表明出罪惡並非來自天主，但罪惡在歷史中流傳，如同倫理、宗教、內在生活的污染⁴，爲此人渴望天主的救恩，基督徒明瞭原罪道理，必須努力參與、協助耶穌基督的救援工程以改善世界。

在中國文化中，原罪的說法常令中國儒者心生反感。因此，如何在中國的文化環境中，適宜地解釋出惡的事實，而不致有損中國文化中努力追求天地人合一之境的美好氛圍，則是本地教會應深思默想之事。

⁴ 參閱：本書 331~332 頁，第伍篇第三章第一節：神學的應用之三。

第四章

人的超性

這裏我們碰到一個解釋天地人合一的問題：恩寵論從天主的自我給予來解釋，而人學是從人的內在結構的角度來研討。傳統神學裏，超性的問題屬於天主提升論，為什麼要討論天主提升或人的超性？我們要先回答這個問題，然後再看聖經作者是否有此表達方式；接著看教會思想史上如何發揮本性、超性的思想範疇；最後以四個模式的說明，交待今日神哲學的研討。

第一節 為何要講超性？

1984年6~7月德國慕尼黑(München)就德國南部經濟工業領導層作問卷調查(受訪者46%是天主教徒,29%基督新教徒,23%不屬任何教會,2%屬其他宗教)發現:教友一面相信有天主,承認天主是基督徒的生活準則;但在家庭、職業的日常生活中,信仰卻無大影響。顯然,有個信仰的基本問題出現:天人的關係究當如何?在以下的統計中看到有種隔閡¹:

¹ 見 Franz-Xaver Kaufmann, Walter Kerber, Paul M. Zulehner, *Ethos und Religion bei Führungskräften*, Band 3, Fragen einer neuen

- 在企業界中，你覺得基督信仰的原則與你職務上的決定，能配合嗎？或屬兩個世界？（有令人趨向標準答案的危險）
①能配合：69.1% ②屬兩個世界：28.7% ③未答：2.2%
- 工作中，你有良心上的矛盾嗎？
①有時有：41.9% ②無：52.3%
- 職務上難以抉擇時，信仰是否幫助了你？
①無論何時：8.9% ②大多時候：17.4% ③有時：23.4%
④沒有：35.5% ⑤完全不信：14.9%
- 綜合而言，你的宗教信仰與日常生活中的事件有多少關聯？
①許多：38.1% ②很少：48.3%
③根本無關：12.8% ④未答：0.8%

爲什麼會有這樣的現象？

一、「超性」概念的流弊

在教會文件、教理及靈修著作中，每見「超性」、「本性」兩個概念，令人感到有上層下層或本層超層之分。於是在一般的觀念裏，本性代表著家庭、職業、社交等的屬世生活，超性上則指上教堂、領聖事、祈禱、信仰等宗教方面的生活。總之，在傳統較爲靜態的說法裏，用「超性」、「本性」描述天人的往來，在此往來中，人所有的稱爲「本性」，超越本性的則屬「超性」。

教友受此兩層觀念的影響，其教會生活明顯有分裂的現象。具體而言，即週一至週六忙碌「本性」的事，週日有空才

Weltkultur, (München: Peter Kindt Verlag, 1986)；參閱：台灣地區神學問題研究小組，《台灣經濟發展與生活品質》，研究報告 IV，總結（台南：1983），作者本是推動此一研究的負責人。

留心「超性」之事；離開教堂，彷彿就由「超性」層面落入「本性」層面，信仰不足以影響生活中的大小抉擇。此一心態，是否足夠整合？聖職人員往往也按其職務特別負起「超性」層面的事，留給教友一個印象是：不夠入世，不注意具體生活，彷彿生活在上層、在空中樓閣中，修會會士的團體生活與社會生活隔離，更令人感到是另一族類。從上述幾種人的生活來看，「超性」的說法是否恰當？問題究竟何在？內容上有毛病，還是想像、說法上有問題？教會思想家長久以來既以此一概念表達天人來往的奧蹟，問題就不該在內容上，而在表達上了。

二、「超性」包含的內容

- 天人的親密來往是天主白白給予的恩賜，是恩寵。
- 天主有絕對的自由，祂給人與祂往來的恩寵，非出於必然，非出於壓力，人也自由地答覆天主的恩寵。
- 天人的親密來往屬於人的內在生活，並不依靠外在事物，也不停留在外面。

神學家一直在討論，如何以最恰當的概念表達上述三個因素？「超性」一詞是否可綜合表述？

三、「超性」概念的限度

- 若說天主自由給予的恩寵是「超性」，就彷彿天主的恩寵是在人本性上，由外、由上所加添之物。如此，是否有外在主義的危險？
- 靜態形上學的概念「性」，能否圓滿表達動態的天人交往？
- 「超性」是希臘羅馬文化中用的概念，對其他文化，如東方的中國、印度來說，是否也最恰當？

- 教會一直在培養子民，希望日益成為積極的、有創造力的、有責任感的、有活力的、有朝氣的真實基督徒，本性、超性的基本概念，能否發展出教友的入世靈修？反過來說，為發展更整合的入世靈修，是否有其他基本範疇可表達教會的共同信念：天主絕對自由、白白給予，是人最內在的推動力？

第二節 聖經的看法

1. 聖經作者喜歡使用整體性的、位際性的、具體的、動態的語言，很少用哲學性語彙，都不用「超性」一詞。
2. 聖經作者每用「盟約」、「精神」(ruah)、「父子關係」等表達天人的來往，即用戲劇性、故事性的詞彙，表示靜態概念「超性」中的含意。
3. 聖經作者十分強調救恩史上天主走向人，是主動的，完全自由的，是白白賜予的恩惠。
4. 保祿和若望用「舊人」與「新人」表示「天」、「人間」的對立。舊人是黑暗中、罪惡中、死亡中、沒有基督的、沒有希望的、反對天主的人，好像在人身上加了一些消極因素；新人則是光明的、聖善的、有新生命的、有基督的、有希望的、做天主子女的人，好像在人身上加了一些積極因素。
5. 初期教會末期逐漸接受了希臘文化較哲學性的說法，最明顯的例子可能是伯後一 4 (亦參閱：若一 2，十四 20，十五 4-5，羅六 5，格前一 9，若壹一 3)：

為使你們藉著這些恩許，在逃脫世界上所有敗壞的貪慾之後，能成為有分於天主本性的人。

明顯分出上下，寫出此世與天主世界的不同。

6. 《默示錄》作者用「天主子民」「天主帳篷在人間」描寫天人圓滿的來往，也不用「本性」、「超性」之詞；但非常清楚表示新天新地係由天主而來，是絕對自由之愛的給予，天主是萬有中的萬有（格前十五 28）。如：

我看見了一個新天新地，……我看見新耶路撒冷聖城，從天上由天主那裏降下，就如一位裝飾好迎接自己丈夫的新娘。我聽見由寶座那裏有一巨大聲音說：「這就是天主與人同在的帳幕，他同他們住在一起；他要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們的天主……」

（默廿一 1~5）

他的眾僕要欽崇他，瞻望他的容貌……他不需要燈光，也不需要日光，因為上主天主要光照他們。

（默廿二 3~5）

天主的光、生命、愛內在地充滿整個的人²。

第三節 教會思想中的超性觀

1. 在希臘文化背景下，教會思想家一步步運用當時的思想範疇恰切表達信仰的內涵，所以「本質」（希臘文：physis, 拉丁文：essentia）、「本性」（希臘文：physis, 拉丁文：natura）、「實體」（希臘文：ousia, 拉丁文：substantia）、「位格」（希臘文：proson, 拉丁文：persona）等概念，逐漸成為教會的思想工具。

² 參閱 Claus Westermann, *Creation*, (Philadelphia: Fortress Press, 1974), esp. *Creation and Redemption*, pp. 113~123.

2. 初期教會東方思想家如克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140~217)、亞大納修、濟利祿(Kyriillos of Alexandria +444)及奧力振等，每道：天主性高於人性，人分享天主性(伯後一4)，人因而被神化。說出了恩寵的內在性。
3. 基督論中有兩性之說³。加采東大公會議隆重宣布基督兩個本性結合的奧蹟如下：

同一個基督、獨生子及主，祂是被宣布在兩個本性內，不混淆地、不變更地、不開地、不可分開地結合著。

(DH 302)

4. 奧古斯丁反對白拉奇賴自由意志，自力走向救恩的思想，強調天主恩寵的必要。迦太基地方會議以奧古斯丁教理駁斥白拉奇的謬說(DH 225~227)。日後有關本性與超性的辯論，因而集中在「恩寵」與「自由意志」的關係上。奧古斯丁解釋「自然」(人性)，乃一些「基本因素」(如：肉身、靈魂)加上「人性以外的賦予」(指：地堂全知、無苦、不死、無慾之恩)。
5. 伊西多羅斯(Isidoros of Pelusium 約 360~431)首用希臘字 hyperphyes (超性的)，以後被譯為拉丁字 supernaturalis。
6. 多瑪斯一方面用聖經與教父的說法，一方面又應用亞里斯多德的人性論來解釋「超性」的意思。他認為：①本性，即本質加理智、記憶、意志三種德能；②超性，即恩寵加信望愛三超德；③本性按著自己的理性，渴求並趨向圓滿的境界，就是榮福直觀；但本性並不能滿足此一渴求與趨向，而要完全靠天主自由的愛來滿足；然而即使此一渴望不得滿足，人

³ 參閱：張春申，〈教會歷史中的基督論〉《神學論集》66~71期(1985冬~1987春)，535~548、57~76、441~455、79~94頁。

的生活仍有意義。如此多瑪斯整合超性的三個特色：恩寵性、內在性和自由化。

7. 卡耶坦 (Thomas de Vio Caietanus 1469~1534) 可能誤會多瑪斯的思想，他提到「純本性」(pure nature)，藉之，士林神學的超性概念幾乎定型！
8. 十六世紀士林神學日益用靜態思想解釋聖經與教父的想法，以致於日趨強調「超性」的外在性。面對這樣的思潮，巴依烏斯 (Baius, Michel De Bay 1513~1589) 力主超性的內在性，他說：天使與原始人類的功績都不能正確地稱為恩寵 (DH 1901)。善天使與第一人，若本來的狀況恆心到底，直到終結，他們的榮福，是功勞而非恩寵 (DH 1903)。

人性之受到昇華、及提到分享天主的本性，本來是第一個狀態是完成所應有的，因此被稱為本性的，而不是超性的。(DH 1921)

那一些人說法，人自始藉著某一種超性及白白給的恩惠，被提升超過他本性的狀態，使他藉著信、望、愛，以超性的方式敬拜天主，是荒謬的主張。(DH 1923)

雖然史學的研究仍在研討碧岳五世 (Pius V 1566~1572) 棄絕巴氏著作中 79 項 (DH 1901~1979) 主張，所給予的「懲罰」屬何性質，但也明顯可說，教會訓導權乃以其普通權威棄絕，為保護士林神學本性、超性傳統思想中的恩寵性。

9. 楊森 (Cornelius Jansenius 1585~1638) 極言天主的恩寵性，他說：
有些天主的誠命，對於誰願意並努力的義人，按照現有的力量，是不可能 (遵守的)；他們也沒有使 (遵守那些誠命) 成為可能的恩寵。(DH 2001)

教會訓導權為保護人的本性，教宗烏爾巴努斯八世 (Urban

VIII 1623~1644) 予以棄絕 (1642)、依諾森十世 (Innocentius X 1644~1455) 攻斥尤甚 (1653)。

從此，教會一直在士林傳統本性超性的範疇中。

10. 梵一大公會談啓示，仍用「本性」與「超性」、「自然」與「超自然」的字眼，如「超性途徑」(DH 3004)、「...天主以其無限美善安排了人類，走向超性的終結」(DH 3005)、「...這超性的啓示...被包含在文字、著作及無文字的傳統之中...」(DH 3006)、「...這信仰是教會將他宣布為超性的德能」(DH 3008)；論信仰與理智的關係，有道：「...誠然，在信仰光照下的理性，如果勤奮地、虔誠地及清明地靠天主的恩惠，尋找關於奧蹟某一方面的領悟，而且是極豐富的領悟，一方面由自然所認識事物的類比，另一方面由奧蹟本身的相互關係及與人之終結的關係...」(DH 3016)⁴。

法典中說：「...理性的本性之光...」(DH 3026)、「...誰若說，人不能被神性的力量提升到超性的知識與成全...那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 3028)；「...誰若說，神性的信仰可對天主及倫理的本性學問，沒有區別，因此，為獲得神性的信仰，不需要依靠啓示者天主的權威，以相信啓示的真理：那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 3032)；「一切信仰的教義，都能藉著合理培養的理性，由自然的原理，得以瞭解與證明：那麼，這樣的人，應予以絕罰」(DH 3041)。顯然，梵一大公會談面對當代的挑戰，自然運用士林神學本

⁴ 雖梵一大公會談未提，可假定所論人的理智與超性信仰能力的關係與基督身上人性與天主性的關係類似。教宗若望保祿二世，《信仰與理性》(Fides et ratio) 通諭，1998.09.14。

性、超性的思想範疇，保護其所涵蓋的信仰內容。

11. 本世紀，特別是法國神哲學，重新研究「超性」與「本性」的問題，極力闡發整體性思想，強調人具體存在於救恩史上，人「內在必然」地趨向榮福直觀的最後目標。那些作者不太贊成「純自然」的概念，而且說天主不能創造不趨向榮福直觀而有精神靈魂的人。面對此一「新神學」，教宗碧岳十二世以傳統士林神學言語駁斥：「有些人破壞超性秩序的真正(恩賜性)，因為他們冒昧主張，天主不能製造具有理性的存有物，除非將其安置與召喚到榮福直觀」(DH 3891)⁵。
12. 梵二大公會議就很少提及「本性」、「超性」，而走出那流傳甚久的思想範疇的；文獻多半採用聖經言語，動態地、牧靈性地向今人講話。然而，《啓示憲章》5~6 號(DH 4205~4206)提到梵一大公會議論理智與啓示的關係時，背景上還存有梵一大公會議某方面的思想。《教會憲章》第一章有云：

永遠之天主父，按照祂智慧與慈善自願而深奧的計劃，創造了宇宙，決定提拔人類分享屬神的生命。(DH 4102)

言外顯然已經假定先有未受「提拔」的，這也是傳統思想的痕跡。

13. 教宗保祿六世在《天主子民的信經》中，以傳統語言描述原罪說：「墮落的人性……失去了先前備有的恩寵，本性的能力也受到損傷」，論及嬰孩洗禮時說：「他們生來就缺乏超性的恩寵……授洗使他們……獲得天主性的生命」。

⁵ 結果，法國神學家，如：呂巴克被禁執教；但約卅年後，若望保祿二世擢為樞機。

14.教宗若望保祿二世完全追隨梵二大公會議以動態、牧靈的話表達，然而，在《人類的救主》通諭中，描述救贖奧蹟時仍說：「在基督內並藉著基督，人完全意識到自己的尊嚴、提升...」（11 號）。《家庭團體》勸諭論及婚姻首要和直接的效果，也強調：夫婦的愛藉著婚姻聖事，被提升到天主的奧蹟內（DH 4704）；說到人整體使命，也道：「不僅是自然的和世上的使命，也要看他的超性和永生的使命」（32 號，乃引用保祿六世《人類生命》通諭 7 號之語）；又說：「基督徒家庭是教會超性繁殖力的成果和標記」（DH 4714-4716）。

總之，教會文獻中往往有兩種語言：一屬靜態「本性」、
「超性」的說法；一屬動態來自聖經的說法。原則上則避免進入神學家有關本性、超性的詳細研討辯論中。

第四節 四個模式的解說

以下的四個模式都要說明教會一直肯定的三個特質：超性的恩惠性、超性的自由性、超性的內在性。在以下的四個模式，從兩個角度來說明：一、較具抽象的人的純本性、形上的層面，二、具體在歷史上存在的平面。

一、士林神學的傳統說明（模式一）

（一）思想背景

存有本質哲學，對人、宇宙、天主著重形體、本質、存有、秩序，是比較靜態的思想典範（paradigm）。教會在此類似橫切面的思想背景下自稱是「救恩的堡壘」，是「完成的社會」，一切都有其固定職位。

(二) 內容

1. 「**本性**」(天性、自然)：士林神學傳統認為是指任何存有物本有的特徵和成分⁶。士林哲學則說：①是生命體生來就有或成長時出現的特徵。②指任何存有物從其起源即已具有的本質特性⁷。若自某一因素如何屬於本性的角度，還可以繼續描述「本性」：
 - 要素的：本性的基本因素；無此因素，即非此本性。如：理性、身體、性別……。
 - 連續的：本性的成果。如：學問、友誼、意義、工作、生育子女……。
 - 需求的：本性所需求的事物。如：食糧、飲料、被愛、受教、休息、反省、表達、精神寄託……。
2. 「**超性**」(超自然)：在上述本性的解說下，超性就是超越自然的存在、力量與要求的事物⁸。可分：
 - 本質的超性(超自然)：內在本質超越受造物之天性者。如：恩寵、三超德、榮福直觀。
 - 方式的超性(自然)：本質原屬自然的一種效果，但發生方式超越了受造物的自然力量。如：各種奇蹟。
 - 絕對的超性(超自然)：包括超越受造物天性的神聖秩序中之事物。如：三位一體的天主。
 - 相對的超性(超自然)：包括受造秩序中的事物，對

⁶ 參閱：Karl Rahner(ed.), "Nature", *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology IV*, (London: Burns & Oates, 1969), pp.171~176.

⁷ 布魯格，《西洋哲學辭典》，278頁。

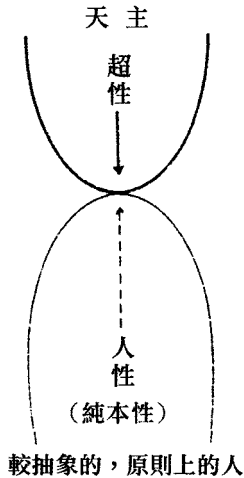
⁸ 奧脫，《天主教信理神學》，173~174頁。

某一受造物為超自然，對其他受造物則非。如按傳統的說法，灌注知識對人是超自然的，對天使卻是自然的；說話對人是本性，對猴子卻是超性；厄里亞不經自然之死，「乘火車升天」是超自然。

由以上的分析，可視超性在人性外，二者各自獨立，不知如何而有其接觸⁹。（【圖 27】）

（三）評價

- **優點：**①如此分析，清楚易解，易於說明。②明顯保護了超性的恩賜性，天主的自由。
- **弱點：**①在這種解釋下，天主三位對受造物的行動不具整體性，好像是兩種前後不同的行動：先創造，後救贖。②是希臘理智主義影響下的解釋。出發點在問：「是什麼？」導致一種較狹窄而「物化」的看法。③超性如在本性之上，自外而來，有「外在主義」的傾向。④超性有如附屬品。⑤不易培養積極、入世、整體性的靈修。因此有些思想家自然走向第二個模式。



【圖 27】士林神學對超性的傳統說明

⁹ 奧脫，《天主教信理神學》，173~176 及 181~182 頁。

二、新士林神學的新探討（模式二）

（一）思想背景

廿世紀發展出一些有關生命進化的新思想典範，如：柏格森（Henri Bergson 1851~1941）主張的生之衝力（*élan vital*）¹⁰；布隆德闡述的行動哲學¹¹；德日進根據布隆德學說發揮的進化觀，以及人之主體哲學、超驗思想¹²。教會則大談救恩史，聖經學講作者每由救恩經驗思及天主的創造行動；同時日益發現在動態世界中，教會並非成全的社會，而明顯同有旅途中有限人類各方面的短長；教會思想家也日漸關注人心的渴望¹³。

（二）內容

這學派的神學家，如阿耳法羅¹⁴與呂巴克¹⁵等的主張如下：

1. 由救恩史中自我給予的天主出發，認為具體的人事實上已存在天主愛的計劃中。所以按人的具體存在來說，原則上他必然「趨向」超性的圓滿，因為超性的圓滿是天主愛的計劃的目標。
2. 事實上人並非必然「走向」超性的圓滿，因為只有天主能夠實現，只有天主能滿足人本性內的自然渴望（*natural*

¹⁰ 布魯格，《西洋哲學辭典》，239 頁。

¹¹ 同上，65~67 頁，尤 67 頁。

¹² 同上，428 頁。

¹³ 溫保祿著，《救恩論入門》，台北：光啓，1985。

¹⁴ K. Rahner, *Sacramentum Mundi*, pp. 171~181, esp. "Nature and Grace", pp. 176~181。

¹⁵ Henri De Lubac, "Petite Catéchèse sur la Nature et Grace", *Communio* (Ed. Francaise), II, 4 (1977), pp. 11~23; id, *The Mystery of the Supernatural*, (London: Geoffrey Chapman, 1967).

desire)。這自然渴望也就是傳統士林神哲學所說的「服從潛能」(obediential potency)，是受造物所具有的一種與超性交會，或接受超過其天性限度之上帝化工的天性能力。

3. 人的本性動力，由天主的超性恩寵，事實上能藉基督而達到榮福直觀。是恩寵接觸到人本性的最深處，是人最深處受到吸引、召喚。如果天主願意把自己的奧蹟通傳給人，在人心內就應當有某種準備，就是先要有某種假定的人格、位格、自我，否則無法接受¹⁶。(【圖 28】)

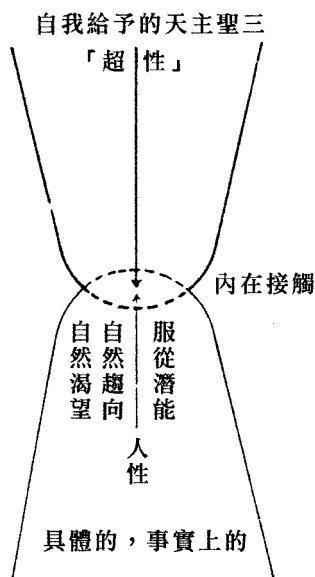
(三) 評價

- **優點：**(1)把傳統思想帶入近代思潮中，進一步發展了士林神哲學的思想精神。(2)由具體救恩史、天主之計劃，也就是根據聖經與教父的一般思想來反省。(3)描寫受造內在的張力，一面趨向無限，一面依靠自己的力量無法達到目

¹⁶ 有些神學家如馬奇 (J. P. Mackey)、楊森 (G. M. A. Jansen)、史勒貝克斯 (Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx 1914~)，以位際思想說明人如何走向救恩的目標，認為在天人交往過程中，三位一體的天主日益成為發展中之人的中心與推動力。可歸入模式二，但因強調過成、交談，亦可歸入模式四。這種學說不分本性與超性，而已「超性」為漸次發展而來的位際關係現象，十分動態，是其優點；缺乏嚴格的神學分析，則為其弱點。請參閱：J. P. Mackey, *Life and Grace*, (London, 1966), Chapter I, Grace, pp. 25~63；G. M. A. Jansen, *An Existential Approach to Theology*, (Milwaukee: The Bruce Publishing Comp., 1966), Chapter I, Our Encounter with God, pp. 14~17；Kurt Koch, *Der Gott der Geschichte: Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, (Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1988), esp. p.321.

標。(4)既保存了超性的恩惠性，又發掘了超性的內在性，使超性不再是附屬品。(5)強調以基督為中心的超性。(6)是比較整體、積極、入世之靈修的基礎。

- **弱點：**應用上雖已進步，使救恩得以內在化，但嚴格以學術立場看，他們仍用傳統士林神學本性與超性的模式；如此，若天主不給人超性恩寵，本性內的超性傾向豈非成空？他們答辯：由天主來看，天主不必然給人超性恩寵；不給時，人雖無超性恩寵達到榮福直觀，仍可藉本性動力獲致本性的幸福（natural beatitude）。由此結論，顯見他們的學術思想乃追隨多瑪斯持傳統本性超性的觀念，屬緩和的內在主義（moderate intrinsicism）。



【圖 28】新士林神學對超性的新探討

三、拉內的解釋（模式三）

（一）思想背景

教會訓導權認為模式二某方面過於極端，好像否認純本性，不夠肯定超性的恩寵性。拉內面對此一困結¹⁷，試由另一

¹⁷ 見前述 DH 3891 教宗碧岳十二世之語。

角度努力說明超性的內在性。他有早期海德格（Martin Heidegger 1889~1976）存在分析的思想，同時處身超驗方法（transcendental method）的思潮中，又有多瑪斯士林神哲學的薰陶，因而把傳統思想帶入今日神學思想界內。

（二）內容

三位一體的天主自我給予的對象，是具體生存在救恩史中的人。這人包括兩個形上因素：純本性（pure nature）與「超性存在基本狀況」（supernatural existentielle）。純本性未嘗獨立存在，在拉內心中，只是個思想性的工具概念，用以講解超性問題。「存在的基本狀況」（德文：existentiale）是海德格所用的思想範疇，意指人存在，不論想什麼、做什麼、發展什麼，常面對死亡的基本存在特色。按此，拉內想到，人既不論想什麼、做什麼、發展什麼，常生活在天主的恩寵、計劃內，可以說，人本來即有超性的存在基本狀況（supernatural existentielle）。

超性的存在基本狀況，如模式二所說，必有基督的幅度，是基督的超性存在基本狀況。因此，不論何人，認識或不認識基督，只要是人，就生存在基督的救恩中，無論在何處，人人都與基督有關。拉內稱不認識基督的人為「無名基督徒/匿名基督徒」（anonymous christian）¹⁸。天主無限，人則有限，有限的人接受無限的愛，是天主自我給予所產生的能力，所以天主的自我給予，是人接受其自我給予的可能條件。

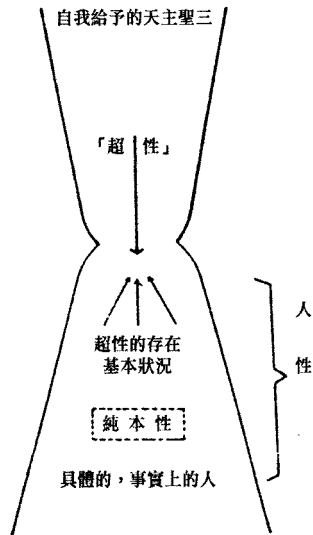
人的本性中，就有超越性；人既生存在超性救恩史中，他的超越性就有超性幅度（supernatural transcendentality）。人既有此超

¹⁸ Anonymous 原意係：自知為誰，別人不知。拉內顛倒來說：自己不知，基督徒知。因此有些學者不滿。

性的超越性，在主體的具體經驗中，就能實在（某方面卻又模糊不清地）體驗到天主自我給予的奧秘。不論人有什麼樣的體驗，當然也看那自由主體如何答覆天主的召喚。在具體自我給予的天主之召喚中，實在說，三位一體的天主乃絕對、直接臨在於每人的生活中。所以要領人認識救恩史中的天主、基督啓示的天主，就要從他具體的經驗出發，使他愈來愈深地了解，並清晰體驗到生活經驗中所包含、臨在的絕對奧秘¹⁹。（【圖 29】）

（三）評價

- **優點：**(1)拉內以此解說，避開了模式二教會訓導權無法接受的極端說法。(2)面對現代思潮，有所適應。(3)由超性存在基本狀況推出無名基督徒/匿名基督徒，有助於基督徒以更積極開放的態度，接近非基督徒與無神的人。換句話說，他指出了人類彼此接納、相互溝



【圖 29】拉內對超性的解釋

¹⁹ Karl Rahner, "Concerning the Relationship between Nature and Grace", *Theological Investigations I*, (London: Darton, Longman & Todd, 1961), pp. 297~318 ; id., "Nature and Grace", *Theol. Invest. IV*, (1966), pp. 165~188 ; id., *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, (New York: The Seabury Press, 1978), esp. The Offer of Self: Communication as "Supernatural Existential", pp. 126~133.

通、走向合一的基礎與途徑。(4)清楚表示，由三位一體天主來看，整個人類乃以基督為中心。(5)可建立一個入世並整合性的靈修。

- **弱點：**(1)如模式二，雖從救恩史中天主的愛出發，但以嚴格的學術立場看，拉內仍從人的自由主體說起。(2)超性的存在基本狀況，也未能徹底解釋恩寵的內在性與恩賜性。「超」性究竟為何？人仍然分為兩層²⁰。(3)超性的存在基本狀況，用法上含意不完全一致，有的著作中似指人接受天主自我給予的準備恩寵，有的又像是天主自我給予的恩寵。在拉內辯證性解釋中，以之為天主自我給予的恩寵時，頗能表達「超性」的內在性，顯然為了保護超性的恩賜性，他才有時用作人接受天主自我給予的準備恩寵。

四、我們的看法（模式四）

（一）思想背景

近代不論自然科學、人文科學、哲學、神學各方面皆有新發現與新思潮，例如：如量子力學、第三波、心理學測驗、關係形上學……，加上中國傳統思想，都成為影響本書作者神學思考的背景²¹。

²⁰ Bert Van der Heijden, *Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), Gnade, Natur und übernatürliches Existential, pp. 20~41.

²¹ 詳見：本書 268~279 頁，第五篇第一章第二節，新發現與新思潮。並參閱：Eulalio R. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural*, (Baltimore: Helicon Press, 1966); Leslie Dewart, *The Future of Belief: Theism in a World Come of Age*, (New York: Herder and Herder,

(二) 內容

不從人性出發，而如模式二、三，由天主聖三愛的奧蹟開始，強調以基督為中心及聖神為氛圍之幅度。盡可能解說清楚，我們嘗試以三個彼此有形上關係的觀念：存有、人性、位格，一步步闡釋²²。

1. 超性

- (1)從「存有」來說，所謂「超性」，就是基本有建設性的關係。這個關係包含兩面：無限的一面，即三位一體之天主的自我給予，天主是父、子、聖神有區別的關係，祂向有限受造的自我給予也有區別；有限受造的一面，即是人有限的存有，趨向三位一體之天主的關係。
- (2)從「人性」來說，按我們系統的解釋，人性乃包含物質幅度、生物幅度、精神幅度、大我幅度、超越幅度五個相互滲透的幅度的關係。超越幅度，在信仰的了解中，即三位一體天主的臨在，是人和三位一體天主的關係。所以，從人性來看，「超性」，指的就是天主在超越幅度上與人的關係，是天主滲透一切的臨在。超越幅度的「超越」表示無限到有限，有限到無限的動態來往，特別指出二者互動的關係。從這個角度來看，「超性」、「本性」就不再分為兩個不同的領域了。
- (3)從「位格」²³來說，「超性」乃是有意識的、自由的、有名的、明顯的、顯現的、被接受的三位一體的天主。

1967), *The Supernatural Character of God*, pp. 206~212.

²² 以下內容，亦請參閱：本書第伍篇第二章，系統的解釋。

²³ 參閱：本書 155~164 頁，第參篇第二章第三節，位格意義的綜合。

在此動態的解說中，顯然用不著「超性」的說法。如果用不著「超性」，原則上也用不著「純本性」，但是我們願意在此模式中，指出「純本性」的範圍及意義。

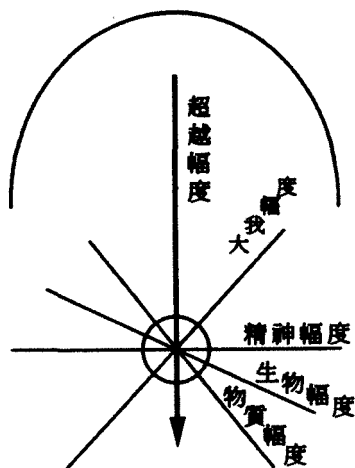
2. 純本性

- (1)從「存有」來說，「純本性」乃是由靜態、哲學角度描述的語彙，是一個原則上能夠獨立的形上可能性，但事實上在具體的天主愛之計劃中，卻非獨立存在，意即：在人體驗、認識的救恩史中，「純本性」並非與恩寵對立的自主存有物。
- (2)從「人性」來說，「純本性」指四個幅度的關係。理論上，天主可以創造這樣的人：只生活在四個幅度中，不包含天主在恩寵中的自我給予；但事實不然，在具體的天主啓示中，我們找不到這樣的「純本性」。
- (3)從「位格」來說，「純本性」係立於自我給予之天主對面的一個，有自由意識，卻尚無天主自我給予之恩寵的人。如【圖 30】所示。

(三) 評價

1. 此一模式與第五篇第二章系統的解釋相互一致。
2. 與聖經、教會訓導所肯定的彼此相貫。因由天主愛的自我給予出發，從人存有、人性、位格三方面闡揚，肯定了「超性」的恩賜性及天主給予的自由。
3. 天主自我給予的內在性，在此一解說中至為明顯；天主自我給予不再是附屬品，而是人存有、人性、位格最深的奧秘。
4. 此一模式明白說出，人是被召喚者、接受者、答覆者。

5. 人的世界實際上充滿天主的臨在，端看如何培養信仰的眼光。此一模式有助於建立積極、入世、整合的靈修。
6. 可作與其他宗教交談的基礎。因為基督徒在自由意識中體驗到天主愛的奧蹟，從而產生傳福音的基本使命感；又因深知在存有、人性上人人無異，同樣生活在天主的奧蹟內，而能在傳播喜訊時完全尊重無基督信仰的人。



【圖 30】我們對超性的看法

7. 有助於教會本地化。因為此一理論肯定天主臨在於每一個人、每個社會的生活中。天主聖三既臨在於中國，在中國的信仰團體勢必會盡量以本地的種種因素，宣述三位一體天主的臨在奧蹟。最後，我們把本章思想的要點列述如下：

(1) 本性、超性之分，並非聖經作者的思想，而係較靜態的實體論與本質分析哲學影響的結果。教會雖長久以來把人分此兩層，但也一直認為「恩寵預先假定完成本性」(grace supposes and perfects nature)²⁴。

(2) 在今日思想典範的轉變中 (shift of paradigm)，我們用新的詞彙 (關係、動態的存有、人性、位格) 來表達教會所肯定的

²⁴ 教宗若望保祿二世提倡所謂的「愛的文明」(civilization of love)，希望以天主所賜的愛滲透完成人類的生活，即是中古時代恩寵提昇人性的靜態說法之動態表達。

信仰。在此動態思想典型中，不必用靜態的「超性」一詞，而用動態、無限、包括天人關係的「超越」(transcendent)一語表達。

(3)在具體的信仰生活中，靜態、動態的說法都要用，所以我們不反對「超性」一語，僅指出其所屬的思想典範。

研究反省題

1. 在教會一般的說法裏，「超性」代表什麼？
2. 聖經作者如何表達「超性」所代表的內容？
3. 教會史上為何創造「本性」「超性」的概念？
4. 「超性預設並完成本性」是什麼意思？
5. 教宗碧岳十二世為何禁止「新神學」有關「超性」所作的解釋？
6. 拉內所謂「超性存在的基本狀況」，其貢獻與未能解答的問題何在？
7. 若不用「超性」，如何說明教會有關「超性」的主要信理？
8. 如何更整體性的解釋「本性與超性」？
9. 由「本性與超性」較整體性的解釋來看，自然律與基督之律有什麼關係？
10. 由「本性與超性」較為整體的解釋與你的靈修有什麼關連？
11. 超性與本性是有關天人問題的表達方式之一，天人關係在中國思想中如何述說？

第五篇

系統神學說明及應用

有關人的來源、種種特性，經多方面討論過後，就到了系統神學之說明了。本篇分三章：先研究思想典範的轉變，再由關係、結構、過程三方面系統，闡釋神學的人學，然後納入應用，以證驗此一系統人學確實有其價值。

第一章

思想典範的轉變

所謂「思想典範」(paradigm)，即某團體所共同接受的信念、價值觀、行動方式及思想體系。有些學者有時用「思想模式」(thought pattern)，意義相同。什麼是思想典範的轉變(shift of paradigm)？如現代中國人每道廿世紀的中國與唐代的中國大不相同，根源何在？因為人們的價值觀、行動方式、思想體系有所不同。這就是思想典範有了轉變。我們在此強調思想典範的轉變，並不否定轉變前的各種思想體系。事實上轉變前後的思想體系，仍然繼續並存共立，成為更整體更多元的思想洪流。

神學史上有過什麼樣的思想典範之轉變嗎？演變成當今的思想典範是否基於某種因素？本章我們就要介紹神學史上曾經有過的思想典範的轉變，提出促成近代神學思想典範轉變的新發現與新思潮，並論述近代影響我們系統神學的一個典範的轉變：從實體形上學到關係形上學。

第一節 神學史上思想典範的轉變

孔漢思(Hans Küng 1928~)運用庫恩(Thomas Samuel Kuhn 1922~)

的思想¹，曾作一神學史上思想典範轉變的歷程表，引錄於此²。
(參閱下頁的【圖 31】教會與神學史上思想典範的轉變)

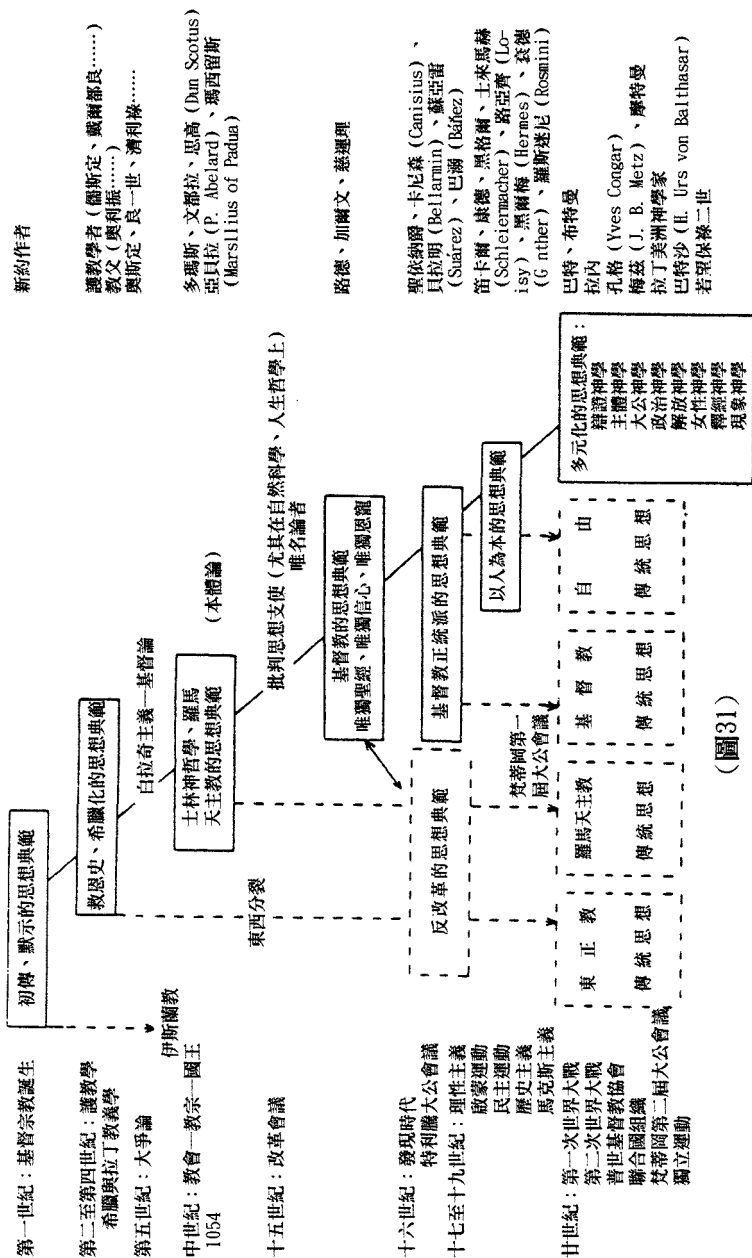
其中有六個重要思想典範的轉變，左邊為各思想典範盛行的時代及當時的重要事件，右邊為各思想典範的代表人物。今將各思想典範的內涵略述如下：

1. **初傳、默示的思想典範**：有猶太宗教背景，有基督生活的影響（不易體會），又有耶穌第二次來臨迫近的氣息，對基督與聖神的體驗甚濃；還有新約作者按舊約傳統反省，而對新經驗的解說。
2. **救恩史、希臘化的思想典範**：基督信仰團體進入希臘、羅馬文化中，故有希臘拉丁教父反省基督奧蹟與希臘羅馬文化的關係。是天主奧蹟在人類歷史中的出現，促使教會逐漸發展其整體制度與法律。
3. **士林神哲學、羅馬天主教的思想典範**：整個社會生活在聖統制的教會中，生活在一個固定的歐洲社會裡，成為「神化」的社會。亞里斯多德思想由阿拉伯哲學家傳入歐洲，使歐洲大學制度興起。多瑪斯等思想家因之發展出實體形上學（本體論），依靠它發揮系統神學，較為靜態的實體、本質、本性，存有分析神哲學，著重存有物之自立體與宇宙萬物之體系的一面。

¹ 參閱：Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

² Hans Küng (ed.), J. B. Bauer, "Theology on the Way to a New Paradigm", *Entwürfe der Theologie*, (Graz: Verlag Styria, 1985), pp.181~207.

教會與神學史上思想典範的轉變



4. **基督新教的思想典範**：對中古神哲學發生懷疑，重視個人直接與生活之上帝接觸的個人宗教體驗，強調信仰生活「唯靠聖經（*sola Scriptura*），不靠傳承與教會訓導」；「唯靠信仰（*sola fide*），不靠聖事」；「唯靠恩寵（*sola gratia*），不靠善工」。
5. **以人爲本的思想典範**：經過科學發展（作用思想盛行）、理性主義、啓蒙運動、文藝復興，整個歐洲的思想逐漸變成以人爲中心，使人在認識方面，在存在的奮鬥方面，在自由創造個人的歷史方面，在民主、自由、平等與社會團結方面，都益發肯定一己的主體性。
6. **多元化的思想典範**：基督信仰接觸世界思想日深；世界思想日趨多元，神學的思想典範也因而日趨多元。在這個思想典範裡，各傳統各思想典範的因素俱在（如【圖 31】左列虛框所示），或相互排斥，或相互會通，或彼此並存；有的神學以本體、本質分析爲主，有的以人的主體爲重，有的以社會具體狀況爲主，有的以天主的精神、愛與美爲重（有其內在榮耀，及不可抗拒的吸引力）。

第二節 新發現與新思潮

神學史上經數度思想典範的轉變，近代何以出現多元化的思想典範？這就要看近代各個不同的學術領域所有的新發現與新思潮了。爲清晰所見，我們分自然科學、人文科學、哲學、神學四方面敘述。

一、自然科學方面

(一) 相對論

愛因斯坦(Albert Einstein 約 1879~1955)發揮傳統之靜態的宇宙「絕對」整體觀念。在自然科學、天文學逐漸發展的背景上,愛因斯坦就提出相對論(theory of relativity)的原理,即有關運動現象的數學物理理論。1905年,他把力學中相對運動的相對論擴展為特殊相對論。其中有兩個基本原理:世界上的事實過程,實無法分辨絕對靜止與等速直線運動兩種現象;彼此作等速直線相對運動的所有系統中,光的速度都是一樣。根據這兩個原理,愛氏肯定空間與時間的相對性,就是說,空間與時間的長短,與觀察測量者相對於被觀察測量的物體之運動狀態有關。譬如在運動中的觀察者我所測量到,相對為靜止的物體,其長度顯得更短,時間顯得更長。1916年愛氏再把特殊相對論擴充為一般相對論,表示絕無可能分辨出任何的絕對運動狀態。

相對論並不是說哲學意義的空間與時間是相對的,而只是說空間與時間量度的相對性。而且,相對論也並未斷言所有運動必然是相對的,只說我人僅能觀察到相對運動。當然相對的運動以絕對的運動為先決條件。自相對論得到最重要的哲學論點:人對大自然的認識往往隱含許多未曾陳述清楚的預設,人對自然界的認識理論應揭破這些預設³。

(二) 量子力學

有關分子、原子及基本粒子的物理學,稱為量子物理學或

³ 參閱:布魯格編著,項退結編譯,《西洋哲學辭典》(台北:先知,1976),352頁。若要更詳細的材料,請參閱英文科學雜誌:*Scientific American*。

量子力學。1900年浦郎克（Max Planck, 1858~1947）發表量子論，假設電磁輻射的能量是以一連串微小的粒子形成射出，並不是連續的波動形式。這些顆粒狀的能量稱為「量子」，又稱「光子」。1900年至1925年間早期量子力學中，物理學已知的各種定律以外，還應加一些量子條件；自然哲學往往認為這些條件是由於原子和分子所蘊含的「整體性因素」的作用。然而，1926年以後，大家都知道量子條件不過是基本粒子、原子及分子中普遍存在的「雙重性」之特別情形而已；依照觀察時不同的實驗裝置，會產生不同的觀察結果，這些小粒子的結構，以某種方式去觀察，可以說是在最小空間中範圍一定的粒子，用另一方式觀察，又可說是廣泛發展的波。

更仔細分析，這種情況，導致下述的結論，即在量子力學所研究的微粒結構中，常有許多量度，其結果根本無法準確預測。例如放射性原子分裂的精確時間就無法預測。基本粒子的「雙重性」似乎顯示，這些粒子原是非空間性、非時間性結構的物質，因此無論用粒子或波的時空狀態均無法確切描述⁴。

今日科學家甚至又精細地發現原子及基本粒子的複雜結構。他們提到有六種輕子（leptons）與反輕子（anti-lepton），都是原子核外有陰陽結構的量子；而原子核內的中子（neutron）、質子（proton）、介子（meson）、重子（hadron, baryon），又都是由更基本的粒子：虧子（quark）及反虧子（anti-quark）組成，其間亦皆有陰陽互動的關係。

物理是科技的基礎，其發現往往影響人生的各面。上述相對論與量子力學，當人乍聞之頃，不能不幡然醒悟：人對神秘

⁴ 布魯格，《西洋哲學辭典》342~343頁。

宇宙時空萬有認識的相對、有限。

(三) 基因學

前面已提到一些生物學上的基因問題。無疑地，生命有共同的基本結構，因為 DNA 的基本原料一切生物都沒有分別。所以人會感到與動植物有關，能相互感應，有相屬感、共融感。

(四) 其他

有的科學家⁵發現世物乃是彼此相牽互連的。傳統物理學講部分影響整體，現代物理學講整體影響部分。因為舉目所見即是宇宙整體，在整體中沒有矛盾，只有相互補充；整個物質宇宙是一連續的整體 (continuum, field)。學者在論及時，指出有四種力量，即：重力 (gravity)、電磁 (electromagnetism)、核衰變 (nuclear decay)、束合原子核 (binding atomic nucleus)，彼此滲透，常動不休。物質在顯微鏡下不再是無生命、被動的，而是無限原子、分子在不歇止地動。今日天文學說星星在動，大宇宙也在動，離我們愈遠，動的速度似乎愈大。

傳統以為物有不可解散的物質實體，今知並無所謂的物理性實體。愛因斯坦說：能力即光速。他的定律 $E=mc^2$ (E 為能力，m 為重量，c 為光速)，顯示 m 不是物的實體支持的，而是一種能，是任何物體所受的地心引力。可見，物質沒有實體，物體沒有可分單位的基本物質原料；物質不過是一束能 (a bundle of

⁵ 如 Fritjof Capra, *The Tao of Physics: an Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. (Boston: Shambhala Publications, 1991); Rupert A. Sheldrake, *The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature*. (New York: Times Books, 1988)

energy)，只有能的形式改變，量卻不變不滅。最小物質(subatomic)不是長寬高三度之物體，而是四度的動態結構。由空間來看，好似有重量之物，由時間來看，則宛若能的過程。從量子力學可知，動態結構不是分開的物「體」，而是無定性的、連貫為一不可分的整體。我們所認識的物質與能，不過是同一時空中同一事實的兩種不同表現而已。

這些已成常識的物理學觀念，對神學實有莫大的啓發與挑戰。事實上早有思想家，在今日科學的氛圍中，不從「最小單位」去尋找宇宙的整體，反而從「最大單位」去描繪萬物存有的連貫性，譬如中國的太極.....⁶。

二、人文科學方面

(一) 心理學

皮亞傑、羅傑斯等心理學家指出，人自始即顯示與環境有共生的關係⁷。人非獨立自存，而與他人環連為一個人類之整體。

(二) 社會學

韋伯、胡塞爾(Edmund Husserl 1859~1938)等等社會學者一面強調主體(個體)，一面也指出此主體的社會性。在韋伯的社會

⁶ Ching Yao Shan(景耀山), *Unity of Opposites: A Chinese Interpretation of Newman*, (Manila: Cardinal Bea Institute, 1987), esp. pp. 188~202; John Cheng Wai-Leung(鄭維亮), *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas's Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in the Guanzi's Four Daoist Chapters*. 《聖多瑪斯「獨立自存的存有本身」的概念與《管子四篇》「氣」概念比較研究》(台北:輔仁宗教係研究所博士論文, 2008)。

⁷ 參閱: 本書 126~129 頁, 第參篇第一章第一節, 入門的反省。

學與胡塞爾的現象學裡，我們可以找到一個折衷個體主義與整體主義的方法：

胡塞爾提出主體性(subjectivity)與共同主體性(intersubjectivity)兩種概念。他說，實際在生活並產生意義的是主體；不過主體在生活並產生意義的時候，實際上是與別人共同存在的(Mitsein)。但是共同的存在並不是實體，因為社會雖由共同主體支持，但真正創造意義、活出意義的則是主體，而在創造、生活意義的時候，主體會與共同主體相關聯。因此只有每一個人真正創造意義，才能集結成一個團體，一個有意義、有真正文化的團體。

韋伯認為社會學在研究社會的行動，社會行動是有意義、有動機的行爲。只有個人才是意義的持有者、生活者。個人雖是意義的主體，在社會行動中卻一定會考慮到別人的行動，而不是像兩輛腳踏車在路上突然相撞一般。一個社會行動之所以會有意義。不但是因為我有意義，而且是因為我也考慮到別人的意義，所有的社會關係，無論是政黨、社會、國家，都是社會行動的可能性(possibilities of action)⁸。

(三) 我們的經驗

可能我們都經驗到：人最有福、最快樂、最有意義的生活，不在個別本體內，而在融洽的關係中。譬如，若問：

⁸ 參閱：沈清松著，《為現代文化把脈》(台北：光啓，1985)，292~294頁。沈氏在其他著作中也發揮：「主體」(subject)與「他者」(the Other)的思想，描述位格性的人觀，即「主體」(自我)向「他者」(他人、自然、超越界)開放和接觸，創造自我與「他者」的動態和諧關係。

1. 最大的福氣是什麼？每個人的回答不同，或宴客，或結婚，或與好友聊天，或欣賞高級音樂，或陶醉大自然之美，或參與宗教大典……。但有一個共同點，即是與他人共樂，與宇宙共融，絕非孤寂自鎖。
2. 最快樂的時候我做什麼？正常的人是與他人分享，告訴別人自己的快樂，以某種方式慶祝；不可能關閉在孤獨寂寞中。在遭遇巨大的苦痛，體驗不到人的意義時，方會逃避與人的共融。
3. 最有意義的事與行動是什麼？一般認為，付出一切、完全為別人而存在，最有意義，生活最為充實。反之，自私、自閉、被遺棄、拒絕、不被愛的人，常找不到生活的意義。

（四）第三波

人類經過漫長的農業時代（第一波）、快速發展的工業時代（第二波），已邁向多元的資訊時代（第三波）。日益頻繁的溝通交往，已使人類一步步走向德日進預見的人類未來境界—精神領域（noosphere），人的關係性在那境界裡將更明顯地表現出來。

綜合上述可見，在物質世界裡，最後無法肯定「物」究竟是什麼？到有機生命及人的平面上，物質世界中粒子與波的兩種現象再度出現，即一方面人是個體，另一方面也與四周有機生命環連相關。人愈與四周之人溝通，愈是個體；反之，愈是成熟的個體，愈自由地願與四周之人建立愛的關係。

三、哲學方面

（一）西方哲學

1. 西方哲學界，因為一直強調個人的主體性，本世紀發展出

一種位際哲學 (personalistic philosophy, personalism)，特別指出人的關係性，如布伯、羅森偉、埃布納、蘭根麥爾 (B. Langenmeier)、杜尼森、卡斯珀等，認為人的位格只能與別人的位格一起存在 (interpersonality)，人的主體只能與別人的主體一起生存 (intersubjectivity)。

2. 廿世紀英美重要思想家懷特海 (Alfred North Whitehead 1861~1947)，在其首要形上學著作《過程與實在界》⁹中建議：要了解實在界，切勿以「物」或「個別體」為主，而要以「過程」為主分析。在五官影響下，透過五官，我們雖首先發現個別體，但反省實在界最深的事實，卻不再看見個別體，而看到相互影響連貫的關係網。任何一個細小過程都非單獨進行，而與其他過程互在彼此中環連著。此即過程、關係、環境的思想模式。不再有大自然與歷史、精神與物質等的二分論。懷特海把他的思想應用在天主與世界的關係上，也說相互寓居，自始同在，但他卻忽略創造。有些神學家發揮他的思想，用在大宗教間的交談上，說：一切都與宗教有關，因為都是最深奧蹟臨在人類中的表現¹⁰。

⁹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (修訂本由 David Ray Griffin and Donald W. Sherborne 出版, N.Y.: Free Press, 1978)。

¹⁰ 如：John B. Cobb jr, *The Structure of Christian Existence*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1967)；Charles Birth-John B. Cobb jr., *The Liberation of Life: From the Cell to Community*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)；John B. Cobb jr., *Process Theology as Political Theology*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1982).

3. 過程思想，更詳細地說，可由存有、認識、方法三方面解釋¹¹。存有方面，指出基本範疇不再是靜態的實體，而是因內在動力而變化的事實；不再是自立體，而是共融中的存在；不再以橫切面所見之物為主，而以自始至終演變的歷史過程為主。認識方面，因存有本身在過程之中，真理亦有其過程性；換句話說，認識一個存有物，必須同時認識其過去、現在、未來，完整的認識（真理），只在圓滿的境界中方能實現。方法方面，思想既在變化的過程中，故而不再只注意思想的内容，同時也注意思想的方向；或說，不再只觀察眼前之事物，也以象徵表達超過目前幅度的過去與未來；因為實在界一直在演變，思想方法就要有彈性（flexibility）、辯證性（dialectics）及吊詭性/似是而非（paradox）。

（二）東方哲學

以下思想在東方雖然不新，但對西方而言，不啻一種與近代西方新思潮不謀而合的新發現。

1. 東方思想家不把「物」當實體，而視為一個行動，一個事件（event）。佛學裏「東西」稱為 samskara，就是行動或發生之事¹²。
2. 日本禪學大師鈴木大拙說：頓悟時，人方知人原不是隔離

¹¹ Eulalio R. Baltazar, *Teilhard and the Supernatural*, (Baltimore: Helicon Press, 1966), Part Two: The Philosophy of Process, pp.77~209.

¹² 鈴木大拙之語。見 Daisetz Taitaro Suzuki (ed.), Edward Conze, *On Indian Mahayana Buddhism*, (N.Y.: Harper & Row, 1968), p. 55.

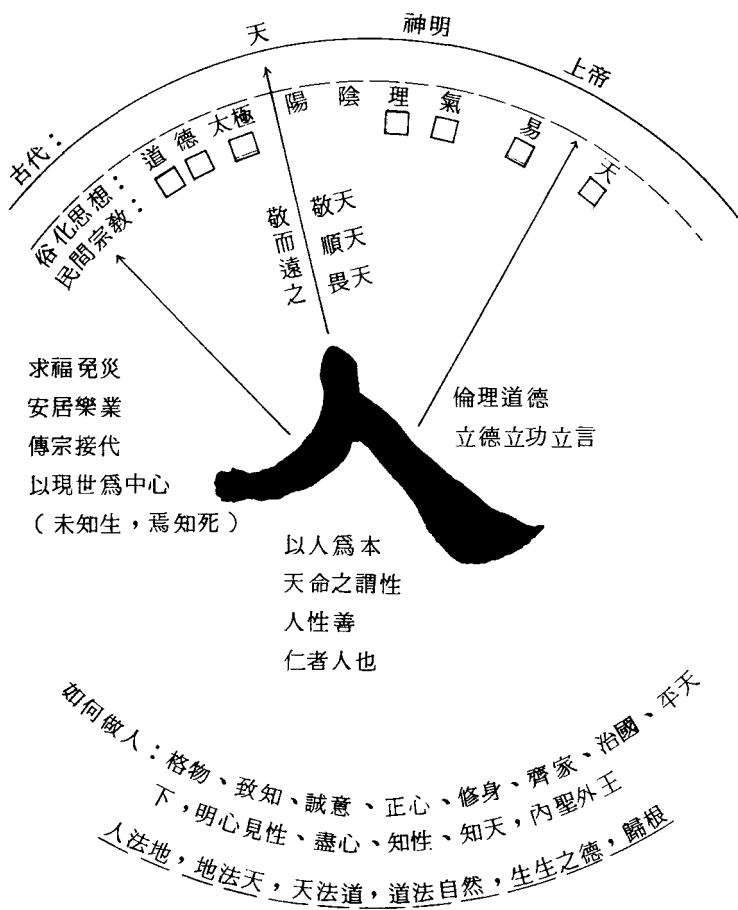
的單體；不單是我個人頓悟，整個宇宙、每粒微塵也都分享我的頓悟；如動手指，萬物亦動，且發出亮麗的光芒。整個世界是一個因果關係網。

3. 中國學術思想特別重視宇宙的變動，如《易經》講「易」，視「陰」「陽」為宇宙變動的兩個基本動力，甚少關注萬物的實體¹³。李約瑟（Joseph Needham 1900~1995）說：「西方哲學在實體中找事實，東方哲學在關係中求真相」¹⁴。中國傳統思想以人為本，視人居天地之中，與天地同大，與天地為一體，所以天人合一是做人的最終目標。

天，古代或名上帝，後世逐漸俗化為哲學性的原理原則、生命力量，或稱道稱德，或稱太極稱易，或以之為理為氣，為陰為陽。再由此演化為種種民間宗教。面對至高之天，古聖先賢講敬天、畏天、順天。所謂天命之謂性，人性本善，人為道德存有物，只要發揮天性之仁，就能成為頂天立地，與天地一體的人。所以中國講求做人，少問人是誰？人是什麼？主張：明心見性；盡心、知性以知天；主張：格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下以內聖外王；或主張：人法地，地法天，天法道，道法自然地歸根。民間則但求福免災，以現世為中心，謀求安居樂業、傳宗接代。（【圖 32】）

¹³ 中國武術、功夫、太極拳等等都靠一祖先的基本智慧：人與整體宇宙的力量有關。有人把此一力量表達到令人驚訝的地步，如：騰空、以手擊石……。

¹⁴ 見 J. Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, (London: Cambridge University Press, 1956), p. 478.



【圖 32】中國傳統思想中的「人」

四、神學方面

(一) 耶穌的生活

基督徒以耶穌的生活為至高模範。其最大特色是有兩種關係：(1)與天父的關係；(2)與他人的關係。這在基督論的神學中

已多所闡釋。福音中的耶穌是完全為別人生活的人（a man for others），他用行動表示，又出之以言語，給人一條新命令：「你們要彼此愛」（若十三 34）。基督徒團體裡，誰是「聖人」？就是相信基督的人。誰最相似基督？就是有特殊之愛的人。所以列品首先要問：是否有英豪之愛（heroic love）。這是說：人生至深真諦，並非為己積財、立名，也非追求學問、享受，而在給予，在共融，在愛的關係中生存。

（二）三位一體的天主

由絕對奧蹟來看，按今日釋經學，也說天主是愛，天主三位就是個關係，是三個有區別的對立關係¹⁵。當今神學家，如：巴特、拉青格、卡斯佩、巴耳塔撒爾（Hans Urs von Balthasar 1905~1988）、摩特曼、潘尼迦（Pannikar）等等，即說天主三位是愛中的三個關係。

第三節 從「實體形上學」到「關係形上學」

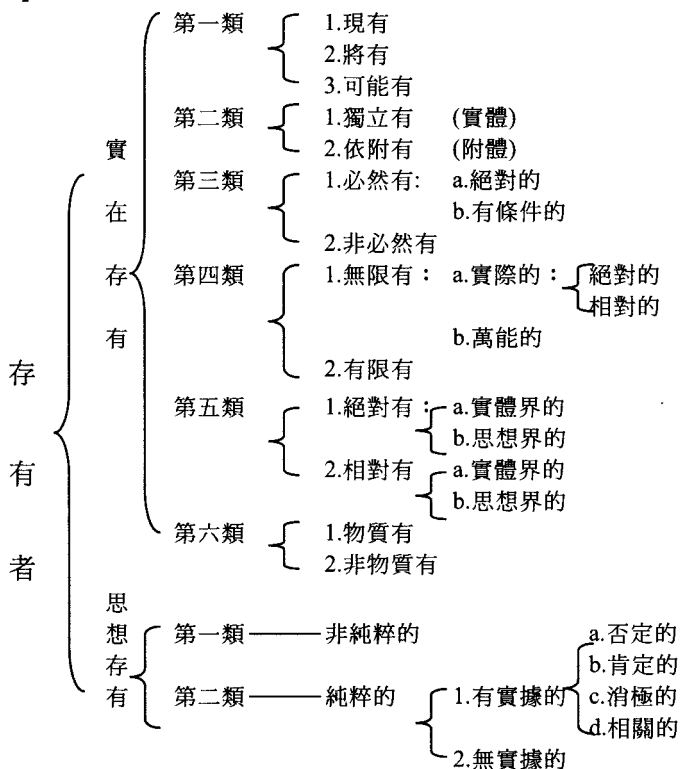
上一節所述不同領域中的新發現，顯示今日思想已經起了很大的轉變。其中從實體形上學到關係形上學，則直接影響到我們人學的系統解說。究竟什麼是實體形上學？如何轉變為關係形上學？關係形上學又是什麼？二者間可有關聯？在此，將一一探討。但再提醒讀者，二者是相互補充的思想體系。

¹⁵ 參閱：谷寒松著，《天主論·上帝觀》（台北：光啓，2002 修訂第三版），329~386 頁，第五篇：系統的說明；Dorothea Sattler, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre: Bedeutung und Grenzen*, (Freiburg:Herder, 1997).

一、實體形上學

(一) 內容

1. 實體形上學在探討根本「存有」，有學者分析列出如【表 33】¹⁶。



【表 33】「存有者」分析表

2. 另有學者把上述第二類「獨立有」與「依附有」，就是「實體」與「附體」作下列分析：

¹⁶ 曾仰如，〈『存有者』的類比概念之探微〉下，《哲學與文化》147期（1986），46~57頁，尤其46~47頁。

人是獨立主體，人便是「實體」。人是實體，因為人的存在是一個自立體，人是「自立的存有物」。「存有」必須是自立體，才能夠是實體，因為一切屬於實體的都附在實體上，這個實體若不是自立體，而附在另一實體上，這個實體便成為附加體而不是實體了。人的「存有」是心靈和身體合成的「存有」，具有人所以為人的特性。人的一切內外特性都附在「存有」上。因此，「實體」拉丁文稱為 *substantia*，意思是「站在下面」，就是站在一切特性的下面。

人這個實體非常複雜，包含的成分非常多。人有身體，身體有各種器官、有顏色、有高度、有重量。人又有心靈，心靈有理智、有意志、有感情、有天生材質、有天生脾氣。同時，人又有許多關係。這一切都是人所有的，都屬於人。身體和心靈為人實體的兩部分，其他一切都歸屬於身體或心靈，稱為附體（拉丁文 *accidens*，英文 *accident*）。按亞里斯多德的傳統，附體分為九類：數量（*quantity*）、品質（*quality*）、關係（*relation*）、地方（或空間 *place*）、時間（*time*）、狀態（*state, position*）、擁有（*to have*）、做（*to do*）、被動（*to receive passively*）。附體屬於實體，附加在實體上，都不能自立¹⁷。

3. 綜合而言，所謂「實體形上學」，乃在探究「是什麼」，問：人、生命、精神、神……是什麼？認為「存有」（實有）有四個「超級屬性」（*transcendentals*）：單一、真、善、美。因為存有是具體的個體，是一個整體（單一）；是可

¹⁷ 參閱：羅光，《生命哲學》（台北：學生，1985），111~115頁。

認知的、自我啓示的、有光明的（真）；是可追求的、是給予的、有愛的（善）；是可欣賞的、有內在吸引力的、是形式的光輝（美）。而「存有物」，按多瑪斯的看法，抽象地說，是「存有」（esse）加「本質」（essence），本質包括「型」（精神靈魂）與質（如物質、有機生命的肉身）；具體地說，則是「實體」加「附體」，共十個範疇。

（二）評價

- **優點：**比較清楚，容易了解。某方面便於解釋信仰中的奧蹟，如基督的兩性一位、超性與本性、死亡是靈肉分離、三聖事（聖洗、堅振、聖秩）所留神印、恩寵等等。是牛頓、笛卡兒等人機械論宇宙觀的基礎。
- **弱點：**比較靜態，屬橫切面的看法，不易表達世上較動態的一面，如生命、愛的臨在、過程、天主與受造物的實質關係。把「關係」列為九個附體範疇之一，好像是說「關係」所佔的比重不同；視「個體」為最後單位的思想也需要別的觀念來補充。實則整個物質宇宙是一連續整體，如如此的思想，比較容易配合今日原子科學的新發現：「物」最終非單位（最小實體），可能以「波」形式存在，也比較容易描述從十四世紀以來日益重視的作用思想（萬物相互作用而形成關係網的基本事實）。換句話說，實體形上學比較不容易描寫整個物質宇宙的整體性。總之，實體形上學的出發點是哲學性的，乃基於人的理智思考，以哲理為基礎，而非以天主啓示為準繩，非由天主啓示而來。

二、關係形上學

因上述的弱點，許多神學家越來越走向較為動態的「關係

形上學」。這絕不是否認傳統實體形上學的需要和價值，而是因為思想典範的轉變，神學家嘗試從另一個角度補充解釋人的奧秘。

（一）轉變

由前述實體形上學的評價可見，人尋求理解事實，無法久久停留在某一個思想典範中，一如古典音樂，是種音樂典範，當發展到高峰的時刻，勢必日趨僵化，而有新典範的開創。教會思想家吸收實體論哲學，經數百年的思考，漸呈枯竭，教會思想家一旦有新的發現，勢必轉面相迎。梵蒂岡第二屆大公會議即是教會面對新時代作的自我反省，從中，教會重新肯定了自己的使命—入世。那麼，神學思想界所面對的轉變就是，除了採用靜態的實體形上學為思想結構外，還要運用動態的關係形上學為基本的思想範疇，如此才走向更整體的神學架構。

1. 在物質平面上，物理學領人看到宇宙不可測的作用關係網。在可見的物質世界裡，放眼望去，可看到許許多多的個別體，但自小而觀之，卻非真能見到該物的實體。
2. 在生物的平面上，若問生命是什麼¹⁸？可描述生命的現象，有吸收、有交往，以及物質的種種因素，如分子、原子、核子……都因生命而成為一個整體，基因含有整體生命的資訊……。但若再問，生命如何維持生物的特性？一個相互作用的關係網又顯現出來。
3. 在人的平面上，可發現無量數的物質即有機生命因素更深地合為一體。由某一方面看，人是一個自立體¹⁹，但若問

¹⁸ 參閱：本書第貳篇第一章第三節，生命究竟是什麼？

¹⁹ 參閱：本書第參篇第二章，人是「一位」（位格）。

自立體是什麼？從關係形上學角度來看，自立體是多種關係的焦點，是接受與給予的中心。

4. 在絕對奧蹟的平面上，問天主的存有是什麼？聖經上說，是精神、是光、是真理、是生命、是愛……若再問：精神、光、真理、生命、愛……又是什麼？從實體形上學的角度來答覆：天主是有精神、光、真理、生命而自立的三位。從關係形上學來看：天主是愛的給予（父）、接受與答覆（子）、合一（聖神），所以天主的存有，就是三個動態愛的關係。

（二）神學家的言論

1. 巴耳塔撒爾說：「在被『你』愛的經驗中，存有之光升起，存有與愛是同行並在的（being and love are coextensive）。真正的神學思想乃由一個基本事實開其端：天主愛中走向人，在愛中展現美的榮耀；自我給予的愛，以其內再之美為自己作證，吸引人來歸」²⁰。
2. 拉青格提出聖奧古斯丁的名言：「天主內沒有附體，只有實體及關係」²¹。他說：這是基督徒世界觀轉變的起始，「實體形上學」之獨尊瓦解，而發現「關係」與「實體」同樣，是基本的存有狀態²²。論到位格，他說，實體論只

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit - Eine Theologische Ästhetik*, III/1, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965), pp. 943-983; id., "Der Zugang zur Wirklichkeit Cottés", *Mysterium Salutis*, II, (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), pp. 15-45; id., *Love Alone: The Way of Revelation*, (London: Burns & Oates, 1968).

²¹ *Enarrationes in Psalmos*, in PL 36, 845.

²² Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, (N.Y.: Herder &

講：天主是一個，表達不出基督徒與天主有交談、有關係的信仰經驗。在亞里斯多德的思想中，「關係」是附體，基督徒卻因天主自我啓示的經驗，認出交談、關係與實體的同等差。

3. 卡斯佩道：「當我們把天主決定一切之事實，說成位格的，我們也同時把整個存有說成位格的。這是了解存有的革命性轉變。至高的事實不再只是實體而是關係。對亞里斯多德來說，關係是實體的附體，他甚至視之為最弱的附體。當天主啓示祂自己是盟約的天主，是與人交談的天主時，天主的名字就意味著：祂是為我們，與我們在一起的存有。如此，關係實優先於實體。因為天主自由的轉向世界，轉向我們，是宇宙內一切實體的基礎。存有的意義，因此發現，不是存在於己內的實體，而是自我給予的愛」²³。
4. 艾貝領（Gerhard Ebeling 1912~2001）表示：上帝的存有是面對著對象的（Gegenübersein），是關係中的存有。在描述人的意義時，他說，人是面對上帝、世界、自己的存有。換句話說，人的存有有三個特色：(1)是在一起的，(2)是語言中的，是聆聽、表達的，(3)是有責任的，有使命的，要實

Herder, 1968), pp. 130~132.

²³ Walter Kasper, *The God of Jesus Christ*, (N.Y.: Crossroad, 1984), p.156; Gisbert Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987), pp.29~54; Gisbert Greshake-Jacob Kremer, *Resurrectio Mortuorum* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986), pp.257~270; Otto Hermann Pesch, *Gott - die Freiheit des Menschen*, in: *Wilhelm Breuning* (ed.), *Seele* (Quaestiones Disputatae 106, Freiburg: Herder), pp. 192~224.

現其與萬物共生的本質²⁴。

5. 巴特說道：和我們同在的上帝，是基督喜訊的中心，是走向我們的上帝；這樣的上帝不是狀況（state），而是正發生的奧秘（event）。論上帝之事，一方面要視為實體，同時也要講到關係²⁵。
6. 潘嫩貝格主張：「存有」本身是關係的概念²⁶。

（三）綜合

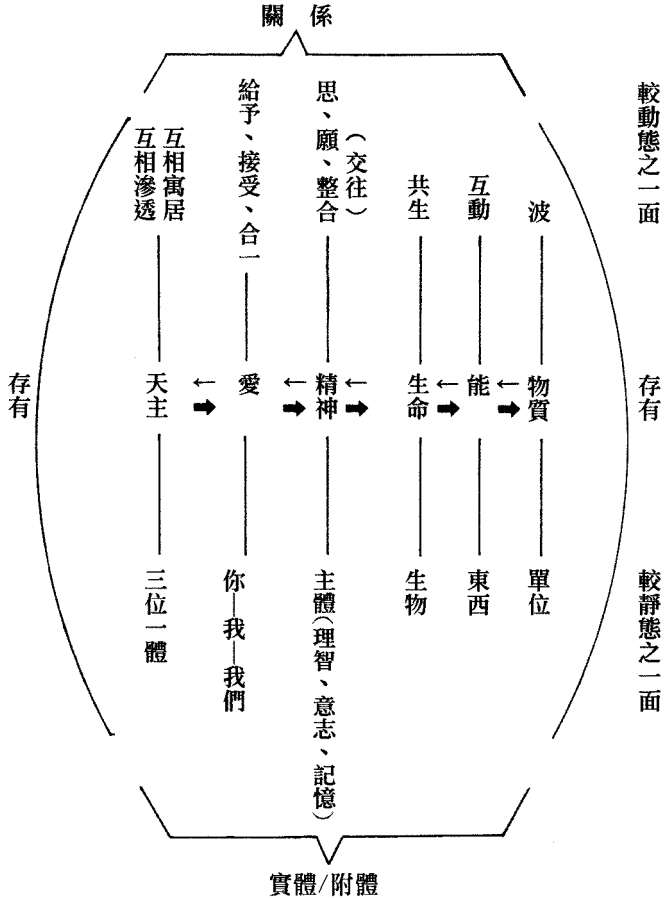
1. 「存有」是：在一起，交往互通，在內，自我給予，自我超越，在自我給予中擁有自己，在為自己中超越自己，完全表達自己，完全回歸自己。
2. 受造「存有物」是：完全而徹底的依靠，站在天主面「前」，朝向天主，被天主召喚，在世間，與世人同在，在己內的表達，在答覆中，在成為自己的過程中，在旅途中。
3. 綜合圖（見【圖 34】）與說明：實體形上學與關係形上學是互相補充的神哲學思想。中央箭頭有兩個方向，粗者表示由天主出發的思想，是說，由天主三位一體的奧蹟才能了解愛、精神、生命、能、物質，也指天主創造救援計畫中的意向次序或目的次序（order of intention）。天主願與萬物有愛的圓滿共融，所以願有達其目標的精神界、生命界、物質界。各界又有內在的目的次序：精神界需要生命界的

²⁴ Gerhard Ebeling, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, (Dogmatic Theology), I, (Tübingen: Mohr, 1979), 215, 222~230, 232, 345~355.

²⁵ K. Barth, *Church Dogmatics*, I~IV, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936, 1962).

²⁶ W. Pannenberg, "Problems of a Trinitarian Doctrine of God", *Dialog* 26, (1987), 250~257, esp. 254~256.

支持，生命界需要物質界的支持。反之，細箭頭表示由物質到天主的實現次序（order of realization）。就是說，在實現過程中，必先有富於極大潛能的開始，然後由之發展出物質界、生命界、精神界。



【圖 34】論人的實體形上學與關係形上學綜合圖表
人包括物質、能、生命、精神、愛。在整個人的靜態與動

態中，可清晰看出位格豐富的含意。人的理性內在五因素：經驗、了解、判斷、決定、行動，也有靜態與動態的兩面。靜態指五因素先驗的秩序；動態指藉著思想（思）人將萬物、天主接納於己內，藉著愛（願），人由己內發出往萬物、天主而去。

陰、陽，生命的兩個原理，靜態原理與動態原理，乃是相互寓居的、相互滲透的。

研究反省題

1. 為何我們提出思想典範的轉變？
2. 中國思想傳統裡強調正統與權威，今日的中国卻已在思想的轉變中，你如何面對此一事實？
3. 教會過去大體生活在單一的思想典範（士林神哲學）內，今日教會卻已處身多元的思想中，你（一個讀神學的人）如何以開放的態度建立自己的神學思想？
4. 為何今日讀神學要注意自然科學、人文科學、社會科學等？
5. 有較靜態的實體形上學，有較動態的關係形上學，當二者擇其一？或二者皆取？為什麼？
6. 「關係」在實體形上學中屬「附體」範疇，在關係形上學中卻是事實的中心範疇，若走向更整體性的思想，你認為最需要改變的是什麼？

第二章

系統的解釋

近代神哲學既在各種新發現與新思潮的刺激下，開出了關係形上學的新領域，我們就據之以**關係、結構、過程**三個基本思想範疇作我們神學的人學之系統解說。

第一節 人是關係

一般而言，我們解說人的奧秘，所用的語彙多半有物化（reification）的傾向，如「層面」、「層次」、「範圍」、「領域」……。為避免此一流弊，我們特別用「幅度」（dimension）一詞。「幅度」有助於人了解唯一存有的多元性事實。

人是物質幅度的關係、生物幅度的關係、精神幅度的關係、大我幅度的關係、超越幅度的關係¹。我們把人區分為五個幅度的關係，並不是說在未有人前，五個幅度的關係就能獨立存在，人是由這先存的五幅度關係之某一部分凝聚而成；我們要說的是：超越、絕對的關係（三位一體的天主所建立的愛的關係）臨在，

¹ 參閱：本書 241~261 頁，第肆篇第四章第四節，人的超性橫切面。

使一最深的潛能，藉內在的連貫性漸漸展現出來。換句話說，不同的幅度的關係，並非一個幅度由外加在另一個幅度上，而是因最深的唯一根源，自始即彼此互屬相含的各幅度關係，從內在的根源中漸次流出。確切地說，因無限、超越關係的臨在²，物質幅度發出新的組織，即是生物幅度；由生物幅度發出全面性的自我意識，到統一的自我完成，即是精神幅度；精神幅度再因內在根源擴大到整個人類生者死者相關，即是大我幅度；而與最深之內在根源的關係，即是超越幅度，以基督信仰來說，就是生活的天主，父、子、聖神三位一體的天主，以其無限之愛（聖神特別表達此愛）與人建立唯一無二的關係³。

以下分別說明五個幅度的關係：

一、五個幅度的關係

1. **超越幅度的關係**：這個關係，從天主來看，是無限天主自己的臨在；從人來看，是無限臨在的有限回應。這個關係，是天主三位與人所建立的一個愛的關係，但在一個愛的關係內，有父、子、聖神的特色：父是無根源的根源，是關係的根源與目標；子由父而生，受父派遣、回歸於父，故而所有的人都是子內的子，有限地分享父子關係，因為「一切都是藉他，並且是爲了他而受造的。……萬有都賴他而存在……他在萬有之上獨占首位」（哥一 16~18）。祂是關係的降生；聖神是絕對愛之奧蹟的合一，父子愛的合一，有如天地之一

² 即「參與」。參閱：本書 47~83 頁，第貳篇第一章第一節，人類出現之過程末尾。

³ 參閱：本書 115~121 頁，第貳篇第二章第三節，個人到來的神學反省。

氣，使萬物成爲和協的整體⁴；祂是關係之完成，使人經驗到最深的一體⁵。

2. **大我幅度的關係**：在東方文化宗教傳統中，有種根深蒂固的心態：我屬於故我在。意思是說，在人的經驗裏，並非先有個體，而是先有家族，先有人類，所以東方人有重視祖先、家族的普遍情懷。個人即是家族的一分子，自然願對傳衍生命的祖先感恩、敬拜、追懷。此一寶貴的傳統，以基督信仰來看，就是大我幅度的關係，是人與一切經死亡而復活的人，尤其經死亡而復活的基督其人的關係。「大我」不只是先亡者，也包括現存者。大我幅度的關係，乃是人與整個人類生者死者全部的關係。《論語》有道：「四海之內皆兄弟也」，人與每一個人有關，不能說與誰無關，對此，在此資訊爆炸的時代，體驗當益加真切。今日人類生活在地球村及體驗全球化正負面的事實。
3. **精神幅度的關係**：即人自我意識在世界、人群中所體驗到的心理、理性、良心幅度的往來，在經驗、了解、判斷、決定諸幅度上的關係，審美、創造、追求理想、倫理道德止於至善、成聖成賢之幅度上的交往⁶。

⁴ 參閱：張春申，〈天主聖神與耶穌基督〉《神學論集》48期（1981夏），245~258頁，尤其254~258頁：「中國思想中的『氣論』與基督信仰中的『聖神論』」。

⁵ 即印度 advaitic experience。在印度豐富的傳統思想中，有一種傳統很強調對整個宇宙真象的一體不二的體驗，就是所謂的 advaitic experience；advaitic 包含兩部分，a 和 dua，a 是非，dua 是二（和拉丁文一樣）。體驗的重點是在一體不二，但同時並不完全否認，在宇宙的真象中有一些區別的事實。

⁶ 分門別類即成種種人文科學。

4. **生物幅度的關係**：人生活在有機生命的宇宙中，由生物來看，人也是大自然的產品。在一般經驗裏，進入大自然有舒適感、歸根感，疲倦時想投入大自然的懷抱，就是基於此生物幅度的關係。工業化有忽略此一幅度關係的傾向，今人日感其害，日益重視環境的保育，即因發現人與環境的關係乃自身生物的幅度。
5. **物質幅度的關係**：是最具體又是人最不認識的幅度。是生活的基礎，所以不少人認為是最重要的幅度。但也有人以其深度人生觀視為有工具價值而無目的價值，以二分論強調精神幅度的重要，是物質幅度為惡，有礙精神幅度的發展，而求取解脫。真正的基督信仰，是把物質幅度積極、肯定地整合在人的奧秘中，復活的耶穌可做最後深度的明證，因為在祂內，物質幅度達到圓滿的地步。

二、彼此的滲透

上述五個幅度的關係，有其內在的來源，在人身上互相滲透、影響，並彼此消長。下面要特別從身體、象徵、時代弊端三方面說明。

(一) 身體

1. 前面（第肆篇第一章）論及人的內在結構時，已經講到聖經作者對身體的看法。現在以較系統的言語來表達身體的意義。身體是整個人的一個面；人不是先有精神自我，再加上一個身體，**人就是他的身體**。人的身體就是人與整個物質世界、有機生命世界在時空中的具體關係。因為人不但是物質、有機生命的幅度，也是精神、大我與超越的幅度，

所以整個人比身體幅度大。只有從這方面看，可以說人「有」身體。這是人兩方面的體驗，在我們看來，是指出人內在的不同的幅度。

身體是人在時空中與人來往的媒介，也是接受別人影響的媒介。身體是存有的展現場所，在身體上可以看到整個的人，他的歷史，他的性情、苦樂與優缺。人五個幅度的關係彼此既相滲透，天文地理與生態變化會直接影響人的四個幅度：有機生命、精神、大我、超越幅度的生活；超越、大我、精神、有機生命幅度的看法、態度，也會在生物、物質幅度的關係上表現出來。如：追求真善美，言行舉止必優雅動人；培養仁心愛德，面容必慈祥生輝；若作惡、行私、驕傲，則身體必透出可厭的氣味。

2. 耶穌的身體是天主子與整個人類及生物界、物質界的關係。祂除了罪外，與人過著同樣的生活。在經死亡而復活的基督身上，可看到祂身體奧妙的兩面：(1)祂在聖體聖事中與我們同在，(2)結合有關的人類成爲一個基督奧體。

《若望福音》記述耶穌的話說：祂願做我們的食糧飲料，天主教信仰肯定地說，就是復活的主，願以聖體聖事與我們同在，不斷滋養我們的生命。從物質世界來看，餅酒是由生物而來的物質，代表物質、生物兩個幅度，成爲復活的主與人同在的媒介，領聖體即是餅酒的物質、生物幅度與天主第二位的超越幅度在人內彼此滲透。廣義地說，與基督有關的人就是祂的身體，因爲復活的主是身體，與整個宇宙、人類有密不可分的關係。總而言之，基督身體有三個面貌：一是歷史中的耶穌，二是聖體聖血，三是所有與基督有關的人。

(二) 象徵

1. 各具特色的五個幅度必然相互溝通、影響、交融、同化，換句話說，每一個幅度必有參與其他幅度的行動。如物質幅度的氣候影響；精神幅度的心理、思想；生物幅度的疾病影響；超越幅度的天人交往。因為五個幅度要彼此來往、通傳，成爲一個整體，任一幅度都有把自己所含的意義表達在另一幅度上的需要，這就是象徵的來源⁷。象徵是臨在的表現，是一個幅度不可見、不可聞、不可觸的事實，或奧秘在另一個幅度上的呈現。如人不可見、不可聞、不可觸的愛情，藉所持禮物或詩歌或行動流露出來，所持禮物、詩歌、行動就是象徵。如此看來，人的身體（物質幅度、生物幅度）自可視爲精神（精神幅度、大我幅度、超越幅度）的具體表達，時空中的象徵。
2. 在衆多象徵中，語言扮演了極爲重要的角色。語言不但是簡單的溝通工具，更是人的自我啓示，是整個人在整個人類中的臨在。那麼，人學習語言，不但是學溝通工具，更是逐漸把自己帶入語言啓示的領域中，誕生了一個新的文化環境社會裏（大我幅度）。各種藝術作品也都是象徵，是作者心靈的表達。有語言、藝術，才有宗教禮儀的象徵。宗教團體是許多個體結合而成，只要是人的團體，就必有相互通傳、交往的象徵，因爲人而需要通傳、交往的象徵。

⁷ 參閱：房志榮，〈中國語文的象徵與禮儀〉《神學論集》68~69期合訂本（1986夏秋），243~269頁；Mircea Eliade, *Images and Symbols*, (London: Harrell Press, 1952); Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, (Ohio: Ohio University Press, 1978); Raymond Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, (London: University of Notre Dame, 1980).

3. 在基督信仰的團體中，最隆重的象徵是聖事。聖事又包括言語、行動與器物三種象徵。言語在解釋行動、器物的意義。如洗禮，有倒水、以及所說的話，話在解釋動作及水的意義；如告解，告明在表達懺悔，神父代表基督唸赦罪經，在宣布天主的慈愛；如聖職聖事，行動是主教覆手，唸隆重的集禱經文說明覆手的意義。七件聖事都是象徵，是以各不相同的行動表達教會的奧蹟。梵二大公會議《教會憲章》說：「普世教會有如『一個在父及子及聖神的統一之下，集合起來的子民』」（DH 4104）；「教會在基督內，有如一件聖事，或是說教會是與天主親密的結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」（DH 4101）。

所以，今日神學界稱教會為「基本聖事」。若再進一步探尋，會發現教會也是一個不可見的奧秘之象徵，是天主父藉復活的主在聖神的共融中救恩性臨在的表達。此一表達是有限的，不能包含所象徵的一切奧蹟，而僅指向天主聖三圓滿的臨在一天國的理想。到最深之處，即是天父的肖像，天父在時空中的象徵—耶穌基督，今日神學上稱之為「原始聖事」。

（三）時代弊端

環顧四周，世界各地、社會各界都有孤立主義的現象。如醫生治病，往往看症狀，不關心全人；不少學者研究某一學科，只關注人的某一方面，如心理、倫理、靈修，而不注意整體之人；政府決定國家大事，多聽取政治、經濟學家的意見；教育制度則有按國家工商發展的需要設定，而忽略人生活更重要層面的趨勢……。由基督信仰的立場來看，人是五個幅度的關係，

不能只見其一而忽略其他，無論研究人生的那個領域，或在那一方面建設人的世界，都當眼觀人的整體。我們認為在人整體之中，超越幅度的關係最重要，是使人生活平衡，使人心理健康，使社會安定、和諧最深的來源。

三、接受與給予的節奏

以神學的了解，人五個幅度的關係並非靜態的五層，而是一個動態的節奏，是說五個幅度的關係乃會集到一個中心點，同時也由中心向外發展。中國傳統文化裏所說的陰陽節奏，有接受的陰，給予的陽，在陰中有陽，陽中有陰；陰陽是生命中同時並在、生生不息的兩面，而不是一先一後或一上一下分離的兩層。所謂彈性，即是陰陽，接受與給予恰到好處的配合。以下為敘述的便利，先講接受，再談給予。

（一）接受

今日社會，競相追逐成就、成功、效率、效果、發展、發財、發揚光大，面對此一風氣我們不惜遭人落伍之譏，願發些反潮流之話語。

1. **虛心**：中國文人雅士每喜繪竹，以竹比君子之高風亮節。試看，竹不僅因中空心虛，勁風屈而不折，生長直上英挺，不旁生枝節，而且默默獻出一己，供人生活之所需：竹筍、竹筷、竹椅、竹桌、竹床、種種竹製手工藝品，乃至小橋、屋椽、扁擔……。無不有竹。《道德經》特別推崇「虛」的境界：「柔之勝剛，弱之勝強，天下莫不知，而莫之能行」（78章）；「上善若水。水善力萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」（8章）；「大成若缺，其用不弊。大

盈弱沖。其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」（45章）。由基督的奧蹟，可見此「虛心」的至深意義：

他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。（斐二 6-8）

.....因為我幾時軟弱，正是我有能力的時候。（格後十二 7~10）

基督因空虛自己，才能與人完全相同，完全度人的生活，領人走向生命的圓滿。

2. **修養**：真正的虛心，是修養的基本原則。所謂「存在比行動更重要」。虛心，就是肯定人最高的價值，不在於做什麼、做多少、是否成功、有何成就，而在於接受事實。此一事實即是：人由天主而來，人到心性的深處，並非去做自己，而是接受自己。據統計研究，人之感到做人不易，根本在於不願、不能接受真實的自己。若人不願做我自己，而一心想做別人，做人的基礎即不穩固；一旦不穩，必盲目求取，圖謀補救，邪道偏方於焉產生。
3. **痛苦**：在人五個幅度的關係中，很可能某一幅度感到不足，或受自然環境的侵害，或因社會群體的損傷，而諸苦加身。痛苦各幅度皆有，如物質幅度的貧窮之苦；生物幅度的病苦、死亡之苦；精神幅度的怨憎會、愛別離（佛教八苦之一）、失學、失業；大我幅度的戰爭、種族歧視、政治迫害；超越幅度上的被天主捨棄之苦。對人來說，種種痛苦是「危機」。「危」者，人可能因此失去自我的信心、生活的意義，與人的關係破裂，甚至成為反社會的恐怖份

子、反天主的叛徒。所謂「機」，指出痛苦也是成長的機會。因為痛苦的棒喝，每使人重新尋回自己，發奮圖強，進而超越一己，明瞭如何分擔他人類似之苦，體驗到人間溫暖的關懷；而基督徒可能更深地覺悟基督逾越奧蹟之含意，學會面對自己的死亡，等待光輝的復活，更了解聖經所說：「默西亞不是必須受這些苦難，纔進入他的光榮嗎？」(路廿四 26)在痛苦中，人才能不再追求有限的目標，有機會完全面對生活的天主。

(二) 給予

經驗裏我們可以發現，接受本身包含著某種答覆，此一答覆已把自己之所是與所有給予對方；具體而言，即是保護大自然、愛惜生命、關心別人、為人類付出、向天主奉獻。但我們得承認，人有限，我們的給予也有限，無法在每一幅度上同樣給予，所以教會內，分工合作以實現唯一愛的給予，有人在教育上，有人在慈善工作上，有人在制度革新上，有人則特別表達一切屬於天主（隱修者）。給予雖然有限，卻不能偏。無論那一方面給，要注意人的整體。父母給孩子錢，若不給愛，即是偏；若偏，無論給多少錢，孩子永覺不足，因缺少愛。孩子基本上不滿足，是社會問題的根源⁸。

論到接受與給予的陰陽節奏，自然引起我們比較東西方特色的興趣。有人說，東方較屬陰性，西方較屬陽性。如中國多以接受、吸收、消化的態度影響四鄰異族的文化；西方則多用侵略、進攻、給予的方法改變異地的文明。東方人一般先聆聽，

⁸ 所謂不良少年，自己固有責任，但有時毋寧說，因有不良父母、不良成人，所以有不良少年。

西方人一般先說話。東方主靜坐、尚虛空；西方重默想、交談、表達⁹。在東方人最深的體驗裏，天主是包容一切的奧秘臨在，是萬物的根源與歸屬；在西方人的基督信仰內，天主一方面是：聖經所啓示有父愛、母愛，對人說話、召喚，有所行動而不可接近的奧蹟，「我們生活、行動、存在，都在祂內」（宗十七 28）；一方面是經希臘、拉丁、日爾曼民族傳到普世，是以西方思想方式、思想體系表達的至高存在，是比較陽性、比較法律化、排斥其他宗教、好懲罰、不接受異端、以刀劍宣揚福音的凱旋天主（十字軍）。後者，在教會史上不可否認，當然也不能代表西方天主觀的全部。東方教會有時也有類似的觀念，實出於人類的軟弱。以上東西方大體而言的差異，但願相互補充，而不互相排斥。

四、關係的中心

人五個幅度的關係是動態接受給予的整體。在接受和給予的節奏中有一個中心，可稱之為心，或主體、自我、位格，有人也稱為精神靈魂¹⁰。在此中心內，每一個人都是唯一無二的，有不可侵犯的尊嚴，因為人是天主聖三在無限愛的計劃中視為交往的對象¹¹。換言之，人之為天主肖像處，即人五個幅度關

⁹ 可能因此，聖神同禱會活潑的一面中國人難以接受。不是說聖神運動在中國沒有地位，而是尚未找到合乎現代中國人的方式。

¹⁰ 參閱：本書第參篇第三章，人是「一位」（位格）。

¹¹ 哲學史上辯論人的個體性（individuation）由何而來，解說甚多，可參閱：曾仰如，〈個體性的基本因素（原理）之研究〉《哲學與文化》15 期（1987.8），36-64 頁。在神學史上則肯定地認為人的個體性最後來自天主聖三無限愛的奧蹟。

係的集合點。這是人接受、集中與給予、發出的焦點，也可說是人自我意識的所在。然而，這個中心究竟是什麼？人、耶穌與天主三位的中心有何異同？由此中心如何解釋人的自由？

(一) 關係中心的描述

有人用下列三個概念描述此一中心：

1. **位格的內在面** (intra-personal dimension)：每人有最深的集合點，是在所謂「收斂心神」時須特別意識到的心，是往深處尋找最神聖的中心點，是人在天主面前負責的最深、最獨特之自我意識主體，是所謂「內在化過程」(process of interiorization)的焦點。
2. **位格的互通面** (inter-personal dimension)：整個人類是中心與中心的交往，交往中人互為借鏡。人之所以為人，因人人是同等的中心，有同樣的尊嚴，有相等的人權¹²。
3. **位格的超越面** (trans-personal dimension)：人的中心趨向無限。因為人不能滿足於物質、生物、精神、大我的四個有限幅度，也不能滿足於有限的別人，只能在無限奧蹟的來往中得到滿足。

(二) 人、耶穌與天主位格的比較

接下來我們從三個角度(人、耶穌、天主)來看位格的意義，希望有助於了解人位格的特色：

由【表 35】的比較，我們可以看出類比中的異同點。其中有限之人的位格、耶穌基督的位格及三位的不同：

1. **人**：人在「統一性」(in-sistence)及「個體」(solosistence)方面特別表現出其為有限受造物。其位格內在面是立於已

¹² 參閱：本書 338~340 頁，本篇第三章第二節內，人權。

內的主體，是單獨的整體。

人	耶穌	天主
自立體	自立體	自立體
關係	關係	關係
行動主體	行動主體	行動主體
統一性	為別人的	相互寓居的
個體	超越性	三位一體

【表 35】人、耶穌與天主位格的比較（參考【表 17】）

2. **耶穌**：耶穌與人的不同在於，祂是「完全為人的人」，生活在無所保留的共融中。祂曾說：「我是生命的食糧」（若六 48），「我所要賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的」（若六 51）；最後晚餐時，祂拿起餅來說：「這是我的身體，為你們而捨棄的」，又拿起杯來說：「這杯是用我為你們流出的血而立的新約」（路廿二 19-20）。正是若望宗徒的話：「他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（若十三 1）。以信仰的眼光看，耶穌基督之能為別人存在（pro-sistence），乃因其最深處，完全與天父同住；祂自我啓示道：「我與父原是一體」（若十 30）。由此，教會經過數百年的熱烈辯論¹³，一致肯定，耶穌基督沒有兩個位格，祂是一位；祂的一位不像受造的人拘於自己有限的範圍內（solo-sistence）。換言之，耶穌基督在有限

¹³ 參閱：〈基督論〉，輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》第二版（台北：光啓，2008），No 449 及其參考書目。

的平面是一位，但這一「位」本質上是向無限開放的，祂不但趨向無限，而且是無限的存有。祂「超越性」（*trans-sistence*）的至深含意乃在：祂也是天主平面上的第一位，祂是天主第二位。綜合言之，耶穌基督在有限平面上的「位」，本質上是天主的第二位在有限的受造界中的具體表達與臨在。

3. **天主三位**：從人的位格反省到基督的位格，我們可以類比地推論，模糊地勾勒天主奧蹟的三位。按聖經的啓示，天主是無限絕對愛的奧蹟，是愛的給予（父），是愛的接受與答覆（子）、是愛的合一（聖神）；是絕對愛的奧蹟彼此滲透、互相寓居（*peri-sistence*）的三個關係；是有實在區別，卻又並立並存、不可分離的三位（*tri-sistence*）。

（三）自由

論人關係的中心，還有自由的一面，是當今社會上熱門的問題，在此一併略述。

按哲學的分析，自由可分外在自由與內在自由，或消極自由與積極自由，免受壓迫的自由（*freedom from*）與主動投身的自由（*freedom for*），或行動自由與不行動的自由（*freedom of movement*），選此擇彼的自由（*freedom of choice*）¹⁴。

神學中的人學往自由奧秘的深處探索，由天主出於愛之計劃的救恩史看，則認為人的自由是：在五個幅度的接受中，人能有意識的、自行負責的、答覆天主的召喚，即人自己能夠決定如何實現自己的潛能。

¹⁴ 參閱：布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：先知，1976），166~167頁。

在人的奧秘中，人的自由不是純精神幅度的能力。有時思想家、神學家把人的自由過分精神化、絕對化、主體化；事實上，人的自由是受物質幅度、生物幅度、社會環境、天主影響的能力。

人的自由也有不同的集中程度（levels of concentration），如三層環圈，內圈是人基本抉擇的能力，是人奉獻一己的中心點；中圈是由教育、訓練、自己不斷決定而逐漸養成的習慣及生活態度；外圈則是具體生活中決定種種小事的能力。

所謂罪，其深處即人自由地違反良知，雖知所當為，卻自願不為。然而如何把人自由犯罪的事實，和天主無限的愛，特別是在地獄的問題上配合，這是急須重加討論的問題¹⁵。

第二節 人是結構

在關係形上學內，我們認為，「結構」（structure）也是其中的重要範疇。縱觀西方思想史，我們會發現結構範疇出現的軌跡。此一範疇，思想家究竟如何建立起來？略加說明¹⁶。

中古時代當實體形上學達巔峰之際，有種背道而馳的思想潮流—唯名論漸次興起，對實體、本質、真理、因果律、價值等原有基本觀念，思想家如：威廉歐坎（William of Ockham, 1285~1374）、尼古拉斯（Nicolas of Autrecourt +1350），開始一一提

¹⁵ 見：本書 336 頁，第五篇第三章第一節，神學應用中有關地獄之解說。

¹⁶ Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, (Freiburg: Karl Alber, I 1965, II 1966).

出質疑。在此風潮下，嚴格的自然科學家特別注意宇宙中萬物相互的「作用」（function），不再把「實體」視為物的單位，而創出新的「作用」範疇，聲言宇宙萬物並非自立，而彼此傾向滲透；於整體中並無固定處所，而在同生之歷程中相依。與《易經》之變動中相連貫、佛家諸法緣起的思想不謀而合。

形上學思想家尼古拉斯·庫薩（Nicolaus Cusanus 1401~1461），面對宇宙之整體，指出宇宙中的「對立的相合」（coincidentia oppositorum）。他是第一位倡導「作用」思想的哲學家，十分強調存有物的關係，主張關係不是實體的附體，而是存有的本質，把天人視為大的生活之整體。在神秘方面，其前輩艾克哈特大師（Meister Eckhart 約 1260~1327），尤其闡揚天人一體之經驗，甚至到令人覺有泛神的意味。其後，科學家如哥白尼、伽利略、開普勒（Johannes Kepler 1571~1630）；及哲學家如布魯諾（Giordano Filippo Bruno 1548~1600）、笛卡兒，把作用思想逐漸發展為機械論（mechanism），就整體來說，是宇宙的體系（system），就關係、過程來看，即是結構了。

結構是動態的兩個範疇，即「關係」與「過程」中較靜態的因素。包括秩序（order）、次序（sequence）、組織與制度。

在此，將有意識地立足上述思想史中，系統闡發神學之人學的第二個範疇。先略述「人」五個幅度關係的結構，再說明輔助原則、價值體系及俗化思想。

一、五個幅度關係的結構

1. **物質面**：自小而觀之，人物質的一面，既非粒子亦非波，難以確定人基本結構如何，僅知原子本身的奧妙結構及原子結合為分子的多種結構形態；由大而觀之：與人一體的

大宇宙有井然有序的發展及不可測的星界……。

2. **生物面**：人有機生命的一面更多彩多姿，由基因、細胞、器官、肢體到整體之人，其結構之複雜奧妙令人驚嘆不置。有人運用遺傳工程（genetic engineering）的研究，了解、改變人的基因結構，以改善人自然生命的素質，雖然也有人濫用以設計人種滿足其控制人的野心。
3. **精神面**：人精神的內在結構有經驗、了解、判斷、決定的意識動態結構、語言結構及價值結構。結構是邏輯的連貫，不可倒置的次序。人愈成熟，愈知如何依內在結構行動。若不成熟，不時悖逆內在的基本結構，就是「糊塗」、「胡思亂想」、「胡作非為」了。
4. **大我面**：指人類大團體自由建立的各種組織制度，由橫的一面看，是家庭、政治、經濟、教育、宗教的各類組織、制度；由縱的一面看，則是與先亡者所成的族系、家譜¹⁷。今日全球化的趨向中，期盼建立一個新的政治、經濟、社會體制（a new world order），就是烏托邦較理想的地球村之情況。
5. **超越面**：人是有限與無限結合的結構。天主教神哲學傳統中，以屬性與比例兩種類比¹⁸說明此一結構：三位一體的天主與人的關係有一內在的結構；無限奧蹟的內在結構不但影響與我們的關係，而且也「是」同時也是與我們關係的內在結構；換句話說，父是愛的給予的關係（父生子），

¹⁷ 中國至今保持這種族系意識，輩份分明；在比較重視個人自由主體的文化裏，就不敏感於此了。

¹⁸ 參閱：布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：先知，1976），《西洋哲學辭典》，37頁。

子是愛的接受與答覆的關係（子由父而來，歸於父），聖神是愛的合一的關係（聖神由父藉子而發，或由父及子共發），我們分享天主愛的奧蹟時，即生活在此一結構中。個人與信仰團體乃生活在與天主聖三的關係中、救恩史的過程中，有秩序（如在聖神內藉子向父祈禱）、有制度¹⁹。

二、輔助原則

人既有大我幅度的關係，小我與大我之關係結構有賴輔助原則來維繫。

輔助原則（或扶助、補助原則 principle of subsidiarity），是個體與社會的平衡原則之一。由人性尊嚴來說，個人與社會的價值應屬同等，必要時，社會有義務謀求個人的福利、推動個人自我實現，個人也有義務支持社會的成長發展；兩者應相互輔助。然而實際上，個人與社會往往兩相對立，不易達到理想的平衡關係。試看人類歷史上，有的社會偏重個人，如民主國家、資本主義社會；有的社會偏重集體，如社會主義國家；並未充分發揮輔助的原則。

究竟什麼是輔助原則？今由兩方面來說明：

（一）由上而下

輔助原則是上層對下層工作人員的管理原則：尊重各人的職份，不加干涉，僅必要時予以協助。因為較高的結構絕不阻礙低結構的行為。以下由經濟、社會、政治、文化、宗教生活

¹⁹ 按傳統看法，制度是金字塔形的聖統制；以梵蒂岡第二屆大公會議以來強調天主子民、共融的教會思想看，制度不一定指上下各階層，而特別指在愛的共融中互助的不同神恩。

五方面討論。

1. **經濟生活**：按個人與社會平等的原則，工人應受公道的待遇，不能被視為生產的工具，因為「人是整個社經生活的創造者、中心與宗旨」（《牧職憲章》63 號），「增產的基本宗旨，不應祇是增產，亦不應祇是利潤及權力，而應是為人服務」（《牧職憲章》64 號）。教宗若望保祿二世《人的工作》（*Laborem exercens*）通諭述及經濟制度的基本原則：

工作價值的主要基礎是人自己，他是工作的主體。這就引申出倫理上的一個非常重要的結論：果真人生來就得工作，並且被召做工，可是工作是「為人」，不是人為「工作」（DH 4690）。

輔助原則要求經濟制度讓工人參與全部的生產行動（包括福利、管理、財產），在可能範圍內，提供合乎人性尊嚴的最佳工作條件；在企業中要求三項平衡：資源（自然、人、技術）、生產（資本、勞工、管理）、分配（消費、交換、儲蓄）。總之，各種經濟結構最終目的都應當為輔助個人。人類日益互通相連，資訊時代尤然，人已普遍渴望有世界性新經濟制度的出現，以便為今日、明日的人類提供輔助原則所要求的理想，保護每個國家的經濟特色，維持公道而無所剝削的制度。

2. **社會生活**：社會結構基於家庭，家庭是社會的細胞。家庭提供個人成長決定性的氛圍，社會有責任特別輔助個人建立健全的家庭，在食衣住行育樂各方面補充家庭的不足。中國傳統社會有五倫，今加社會責任的第六倫，家庭即佔三倫，可見家庭在社會上的重要。今社會日趨複雜，倫常難持，社會當為夫婦提供進修的機會，為忙於事業的父母

照顧被忽略的子女。一個健全的社會，父母對子女無保留的愛是不可替代的因素，因為人是五個幅度的關係，若缺乏被愛的經驗，就無法學會做人。

3. **政治生活**：政治是「可能的藝術」（the art of the possible），在謀求諸多因素的協調。政治制度有兩種來源：基本上來自創造宇宙的天主，具體上則來自自由的人。人是天主的肖像，所以有能力、有責任，制度性地、有秩序地管理社會、經濟、文化生活，維繫社會的安全。政府應當保護、支持、提供社會性的經濟、文化、宗教生活²⁰。人類日漸成為一體，故也日益需要世界性的政治組織；今聯合國雖未發揮預期的功效，但也算是個開始。世界因為沒有高效率的世界性政治制度，所以戰爭無法控制。
4. **文化生活**：教育制度給每人機會分享國家與人類的文化生活，為每個人提供追求學問、欣賞藝術、發揮潛能的機會。
5. **宗教生活**：宗教團體的組織與制度，應當輔助個人度更圓滿的宗教生活，團體管理人應當鼓勵、支持個人按一己神恩發展其宗教生活；具體地說，就是教會領導階層應當尊重、支持、鼓勵、保護地方性的教會生活。按輔助的原則，中央領導權不做地方教會領導者所能做的事，因為上主除了特殊目的外，絕不干涉大自然中原有的法則，只在需要時方給予協助。

²⁰ 在人類宗教史上，有許多政教關係的模式，不能說那一種是唯一、最佳的方式，當看許多因素，但是無論用何種模式，應當保持個人的尊嚴與社會的安定和諧。

(二) 由下而上

較低的結構往往支持較高的結構。這是死亡產生生命的奧妙原理，譬如人吃蘋果，蘋果消失，轉為人的生命。物質當放棄其不定性，而成為生命的因素。植物支持動物，動物支持人類。在人類的生活中再分經濟、社會、政治、文化、宗教五個方面看輔助的原則²¹。

1. **經濟生活**：經濟、社會、政治生活應支持文化、宗教生活。一個人在經濟生活中有責任貢獻社會，這是社會輔助個人、為個人服務的另一面；個人也有義務工作，以所得財產造福眾人，而不只為自己。
2. **社會生活**：家庭有責任為社會給子女以人格全面的正常培育；也有責任向四週家庭開放，而不只在家族、親戚中往還，因為相鄰家庭休戚相關，每個家庭都彼此開放，社會才能安定、健康。此即《中庸》所說「修身、齊家」之後當「治國、平天下」的道理。
3. **政治生活**：個人有責任關懷政治，由不同層面參與政治，按自己能力輔助大我。如果某種政治結構違背人的良心，不敷國民的需要，而且政府已明顯失去國民的信任，該政治結構即無存在的必要，國民有責任，也有權利以非暴力方式建立更適當的政治制度。
4. **文化生活**：個人有責任按自己能力培養學識、發展潛能，以便在能力範圍內支持社會團體。若有藝術天賦，則應從

²¹ 參閱：本書 175~178 頁，第參篇第三章第四節，神學反省：1997 年 9 月 1 日宣布《人的責任的一個普遍聲明》（*A Universal Declaration of Human Responsibilities*），從另一個角度來補充 1948 年之《世界人權宣言》。

事藝術創作，以充實社會生活。

5. **宗教生活**：個人有不可替代的責任，把個人的經驗、理想、愛心帶到團體內，否則，團體中不可能有什麼宗教結構，因為團體是由個人集合而成。由教會來看，個人活潑積極地貢獻於教會，教會才可能成為有活力的團體。

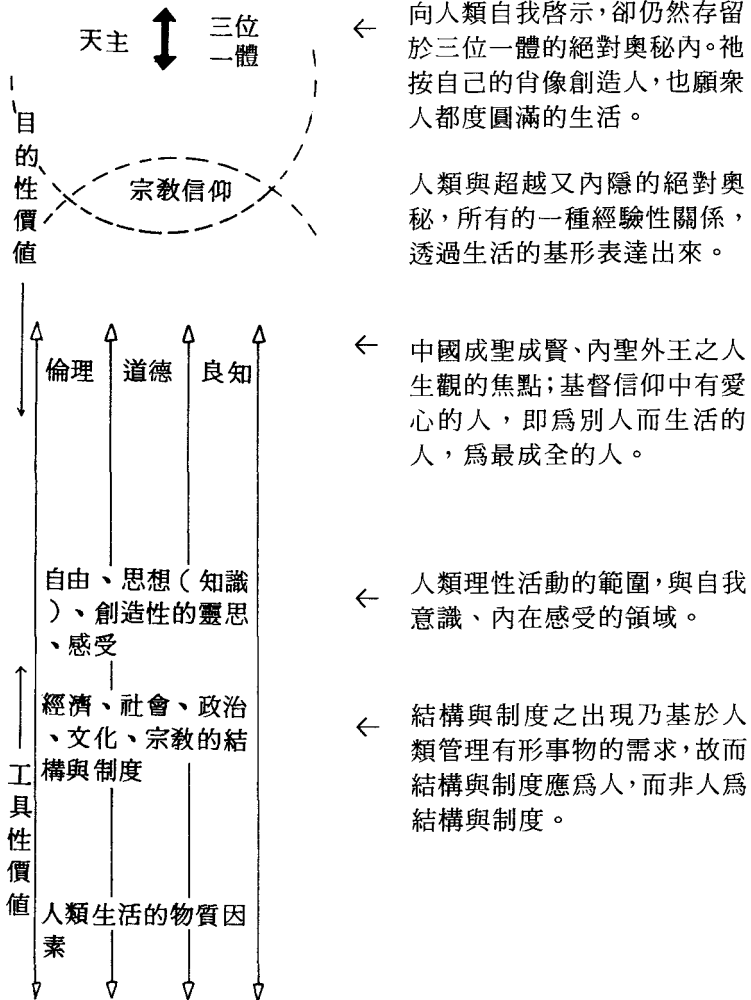
三、價值體系

價值體系（或稱價值結構、價值體制）的建立，對人類具體生活深具影響力。隨著人類主體宇宙觀及其生活哲學的不同，價值體系也雜然紛陳。有人視金錢為萬能，置金錢於其價值體系的頂層，有人把娛樂、生活的舒適，或藝術創作、求知，或個人品性之陶冶、道德意識，或科技工業的提昇、政治權力，或與超越之奧秘有關的宗教信仰等等放在首位。由於這些價值體系的不同，人類生活才呈現各種不同的面貌。

現代許多國家，為了推動經濟、科技、工業的發展，把人放在經濟、科技、工業之下，做為工具；教育重點也放在推動經濟、科技、工業發展的自然應用科學上，忽略更重要的倫理與宗教生活；知識學問只為近程目標，而非為最終目的，不在於助人成為更成全、更有愛心、更能向無限奧蹟開放的人。在中國傳統中，倫理道德深受重視，聖人是最崇高完美的人；雖然實際上許多人只按「士農工商」的觀念傾慕學者、注重升學。在基督信仰內，愛的價值也無比尊高，最有愛心的人被視為最肖似無限的奧蹟；雖然信仰團體中也有不少把其他價值置於「愛心」之上，如守規矩、爭權位，為減少麻煩、避免犧牲吃苦而息事寧人維持表面的和諧。

總之，不論中國傳統或基督信仰，都肯定有愛心的人才是

真人，才是健全社會的基礎；沒有這樣的人，即使警察連城，也不能保證人人能安居樂業。



【圖 36】基督徒價值體系

基督徒價值體系的基本架構及其本末次序，可以【圖 36】表示。圖中所列各種生活因素原是在天主的臨在中相融的整體，為排出較清晰的次序方分為數層（亦可參看【圖 26】）。

四、俗化

（一）俗化過程

俗化過程（process of secularization），顧名思義，已假定某個時代社會上的宗教制度控制著政治、文化、社會生活。如中國商朝，事事訴諸上帝，由甲骨文可見；到周朝孔孟等思想家才逐漸開出人本位的政治觀與人生觀。在以色列歷史上，早期宗教管理一切自不待言，到王國時代，制度雖有相對獨立性，卻仍在宗教管理之下。初期教會本為純宗教信仰團體，只求做世上的光、地上的鹽、人中的酵母；不料第四世紀起，基督信仰成為羅馬帝國國教，而開始了一段神化過程（process of sacralization），直到中古時期，教會領導政治、經濟、文化、社會的種種生活，國王亦由教宗加冕。

另一方面，第四世紀起，不論科學、哲學、政治，各界都有思想家不斷向神化的社會制度提出挑戰：政治、法律方面，如馬基亞維利（Niccolò di Bernardo Machiavelli 1469~1527）主張政治先於道德、宗教；科學方面，如伽利略以其獨立科學思想，研究出地球繞日而行。教會訓導層尚未備妥接受此類思想之際，人們已在文藝復興、啓蒙運動的熱潮中，紛紛獨立自主，全然肯定人的理想為判斷事物的準則（即理性主義）。社會生活的諸多領域也因而逐一由神化教會的管理下走出，各自建立起相當獨立的結構與生活。

（二）俗化思想

俗化思想（secularity）是俗化過程中發展出來的成熟態度。即在個人與社會生活中，在輔助原則下，承認一些範圍的獨立性。如經濟、政治、社會、家庭各有其範圍，有其內在的原理、原則與方法，科學研究、哲學思考有其內在邏輯，人有宗教的自由；同時也承認，每種範圍都是人生的一面，是相對而非絕對的，換句話說，就是承認每種範圍相互有關，而且與宗教都有關係。

譬如，一個有基督信仰的核子物理科學家，若有成熟的俗化思想，一方面了解核子物理是相當獨立的範圍，而不受宗教原則干預地自由研究其內在邏輯，一方面也在倫理道德、良心、宗教的提醒下，明白核子物理的研究與人類的安全有關，必須不斷分辨要把研究推向何方對人類才真有益。又如，一個基督徒政治家若有成熟的俗化思想，必在兩方面反覆思想：盡量把握住政治的內在原則及多元因素，同時按信仰做一個真人並建立合乎人性尊嚴的社會制度；教會團體的領袖，沒有資格直接干涉其政策，但卻要以福音精神不斷支持他的工作，促其日益基督化。再如，教友夫婦若有成熟的俗化思想，一方面在夫妻生活的領域中負責安排自己的家庭、生育計劃，一方面接受信仰團體的訓導，以福音精神肯定一些基本價值：夫妻愛的交往有人的尊嚴而不以對方為工具，男女平等，教育子女而不以子女為工具、為私產。

（三）俗化主義

不論道德、學問、思想、政治、經濟、家庭生活……，若完全排斥其與宗教的關係，使之全然獨立、絕對化，就是俗化主

義 (secularism)。與上述既尊重各種範圍之相對獨立性，又保存其相關之整體性的俗化思想 (secularity) 相較，俗化主義顯然不甚合理。

第三節 人是過程

過程，是人之奧秘的第三面。關係、結構與過程是一個動態之人平行且分不開的三面。今日思想界有人強調結構 (即結構主義)，有人以過程為中心 (即過程主義)，有人以關係、作用為主 (即作用主義)，我們則認為三個範疇互補相成，不可偏廢。

前面 (第三篇第二章) 已由人類整體及個人兩面，論過人的歷史過程，上一章又由西方思想史述及「過程」新思想的出現，本節再就「真相/實在界」(reality) 與「認識」(knowledge) 兩個方面來說明此一思想的範疇。

一、真相

(一) 存有 (esse, Being)

傳統士林神哲學自實體與附體看萬物的真相 (reality)，此即常人在生活中實際經驗到的個別體及其變化。變化包括行動 (即從潛能到實現)，及前後的連貫。連貫的過程，在大自然來說，是進化；在人類來說，則為歷史。

中古時代有些思想家，如大雅博、亞維克 (Wilhelm von Alnwick 1270~1333)，日益注意到變化不僅為主體之外在因素 (實體的附體)，更是主體的內在實相，所謂「流動型式」(fluxus formae)，指出使物成為該物者，乃是變動的。直到今日，科學界每論「作用」，逐漸形成了一種新的思想模式，重視萬物相互關連的作

用。藉此思想的啓發，我們在這動態的系統神學中要說：萬物的真相，乃是有結構的多幅度關係，是集中與發散的一連串演變²²。

一連串演變的主動力就是「愛」，包括給予、接受。愛的推動力使人與他人乃至整個宇宙融合爲一。換句話說，人的過程與他人與宇宙整體不可分。這個愛的推動力最深地說，即是天主無限愛的奧蹟。由過程的角度說，人就是由生到死到復活的一連串變化。所以嚴格而論，人不但「有」歷史，而且更「是」歷史。

(二) 時間

時間是存有物演變所涵蓋的幅度，按照前面所敘述的關係範疇，存有物具有多種層面和幅度。從物質、植物、動物、人，一直到神。所以時間在不同存有物演變的過程中，均有它獨特的性質。諸如物質變化的時間，和人在病痛時所感受的時間，截然不同。但事實告訴我們，時間也有相互滲透、彼此消長的功能。舉例來說，信仰團體，在他的禮儀年度當中，一方面生活在救恩的時間內，同時也依靠大自然四季的定時循環。人的

²² 李昂杜弗 (X. Léon-Dufour) 曾以下述比喻說明過程中的一致性：「不管細胞作何驚人的變化與流動，人的基因結構保持著人有生命的完整與延續。其中，支撐此一長久一致的，乃是帶密碼的大分子一種甚小卻十分複雜的圖案。我們或許可以如此作比：一種不可見的因素，我們的基因結構，面對物質的快速流動，保持著我們的一致性，這已相當奧秘；然而，更大的奧秘是，天主藉著自己的行動使有死的人復活，使其生前與死後保持著存在的連續性。」參閱：Xavier Léon-Dufour, *Resurrection and the Message of Easter*, (N. Y.: Holt, Rinehart & Winston), p.321, footnote 42.

靈修生活亦復如此，他也會受到人體生理運作時間的影響。

其次我們發現，所謂的時間，愈靠近生命精神，尤其是愛，愈是集合的、凝聚的。換句話說，時間愈在物質平面，愈是缺少中心主力；愈到精神層面，愈有整體嶄新的面貌呈現。因為存有物的集合程度（degree of concentration）愈高，他愈能超越物質平面上的直線分散。也唯有在愛的行動中，存有物方能真正明顯的，超越時間的先後領域，走進永恆的現在。在【表 37】中順便列出空間，因為它和時間有密不可分的關連，但是論述的重點，仍是時間。表內列有存有物幅度、時間及空間三項，每項均從下向上發揮開展。

時間是一種存在的持續；無存在，亦無所謂持續。不變之存有的持續稱為永恆，可變之存有的持續則為時間。也有人祇稱物質事物的持續方式為時間，而稱精神事物的持續方式為永恆。時間的持續，以時間性事物的變化為先決條件，它的方向始終是由過去走向未來，是無法逆轉的。這一個固定的方向，更因原由與效果的關係而堅定不移。一般而言，人們對時間的認識，多停留在先後可測量的階段。但是事實上時間的意義內涵極為豐富，我們將時間分為四類來說明：

1. **物性時間**：這就是我們日常生活最常有的時間觀，也是物質變化中前後的秩序過程。換句話說，每一事物及每一事件均有其本身固有的具體持續，我們稱它為物性時間。這類時間是可以測量的。譬如隋朝薛道衡的詩：「入春纔七日，離家已二年，人歸落雁後，思發在花前。」清楚第刻劃出入春、離家、人歸、雁歸、花發、思發諸變化時間的先後。

存有物幅度		時 間	空 間	
天主	宗教	永遠的現在	絕對的臨在	
↕		末世 救恩	天國的圓滿實現 復活與贖中的已經 — 尙未	新天新地的境界相 互同在
耶穌基督			天—人交往的歷史	天—人交往的領域
↕	心理	神話	萬物的起源與歷史 的重演	神的世界在穹蒼之 上，惡的勢力在地面之 下
↕				
人		需求	欲望滿足的歷程	控制範圍日益擴增
↕	想像	感受	依據心理情況估量 時間的長短	官能依據心理情況 估量空間的大小
動物				
↕	物性	事物中的先後持續	收容物體的容器	
植物				
↕	物質	概念描述定義 = 可變化存有物的持續 = 延展的存有物的收容器		

【表 37】時空整體表

2. **想像時間**：康德特別發現時、空的先驗性，指出時空是人思想的先驗形式（apriori form）。換句話說，就是人在任何的經驗開始之前，已經具有容納持續演變和長寬高體積的

兩種先驗觀念²³。當我默想天主時，無限偉大，昔在永在的觀念，自然會呈現在我們的腦海中；想像祂的工作，也往往想像先有創造，以後有支持及不同的參與，最後才完成，把祂的永恆放在無限的時間直線上；又亡靈在煉獄中，教會傳統思想說有的停留五十天，有的停留三年……這類的觀念都可說是想像的時間。

3. **心理時間**：完全以感覺為根本。又分三種：首先是感受時間，依據心理情況估量時間的長短；其次是需求時間，是世俗一般人，在追求金錢、權力、名譽、娛樂時所需要的持續歷程；最後是成長時間，也是人在逐漸實現潛能，所需要的奮鬥經過。每一個人都有屬於他自己的獨特時間，有的人很充實覺得時間很短，有的人很空閒，覺得時間很長。在心理時間方面，中國有許多的成語和詩句，諸如：「一日不見如隔三秋」、「良宵苦短」、「夜長夢多」……都能做心理時間最好的詮釋。
4. **宗教時間**：完全以體驗神的存有為基礎，包括神話、救恩和末世三類。(1)第一類神話時間：這是人類宗教信仰生活中相當普遍的一面，側重描寫萬物之初，神的行動，同時進而說明神如何在萬物演變的過程中，定期性或偶發式的出現參與。(2)第二類救恩時刻：是人在歷史綜觀中，體驗到神的行動，肯定祂愛的救贖，當然也畏懼祂的威怒與懲罰。(3)第三類末世時期：在這個時期裏，又分兩種境界，

²³ 「時、空」此兩種先驗觀念，與海德格所提出：「存在基本狀況」(existential)不同。前者為人本性之先驗型式；後者為具體之人面對痛苦、死亡之心靈狀態。

復活期與全福期。(a)復活期，萬物整合在復活的耶穌基督內，祂親臨在萬物中；當然我們不能否認，此時萬物尚未完全達到分享祂復活光榮的最神聖境界。(b)全福期，一切變化，幾乎已經完全不存在，所有美好幸福的因素，總合匯集在天主絕對愛的奧蹟內；那就是天主聖三，愛的奧蹟，完全超越一切時空的最佳時空。我們只能類比的說，祂是永遠的現在，絕對的臨在。

(三) 歷史

1. **普遍史**（廣義的救恩史）：我們曾比較過進化、進步、發展與歷史的區別²⁴。進化指大自然的演變，發展乃生物與人的變化，進步是發展中的一小步，歷史則包含進化與退化、進步與退步、發展與萎縮等等的全部。

人類的歷史常是人互相滲透、影響的五幅度關係的錯綜演變，所以嚴格而論，並無純粹的政治史、經濟史、文化史、科學史……。另一方面，歷史又同時是個人、家族、民族、人類不同規模卻相互有關的演變。

歷史的推動力是無限愛的天主聖三，同時也是自由的人；若沒有自由的人和生活的天主，就不能談歷史。由最深處看，人所以讀歷史，因為人不但「有」歷史，而且人根本「是」歷史，是實在的過程（reality process）。

人受各種因素的限制、約束，受種種罪過的誘惑，故雖自由，卻有限度，而且包含犯罪的可能；所以人的歷史包括退化、退步、萎縮、墮落等現象。人五個幅度的關係

²⁴ 參閱：本書 179~192 頁，第參篇第四章第一節。

結構，如個人價值體系、理性內在結構、政治與經濟結構、教育與宗教制度等，是影響人類歷史的另一個因素。

由基本的人來看，沒有與天主無關的人，所以沒有與天主無關的歷史；因為人本身是五幅度關係的變化，所以人類的歷史與生活的天主必然有關。換句話說，人類歷史乃是天人交往的過程，是人走向圓滿境界的過程，故也可稱為廣義的救恩史²⁵。

2. **救恩史**（狹義的救恩史）：按系統神學來說，普遍史是與救恩史相同又不完全一樣的事實。所謂救恩史，就是舊約、新約所指出的歷史過程。生活的天主「曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話，但在這末期內，他藉著自己的兒子對我們說了話」（希一 1~2），就是說，上帝以其不可測的愛，用特殊、顯明的方式，參與了以色列與教會的歷史²⁶。其意義，是在向整個人類宣布人類歷史的真相，是在人類中因其愛的力量為一切人服務，推動人在各方面團結合一。以故，人類歷史就是廣義及狹義救恩史的全部過程。

基督的死亡與復活，是人類歷史過程中一個奧妙的節奏，因為在基督的逾越奧蹟中，才能看出人類歷史並非直線的發展過程，而是多方面變化的、似非而是的、辨證的、玄妙的歷程。如承認軟弱可體驗到新的力量（格後十二 10：「我幾時軟弱，正是我有能力的時候」）；「殉道者的血成為信友信仰的種子」；教會越效法被釘十字架、自我空虛的基

²⁵ 參閱：本書 240 頁，第肆篇第三章：拉內有關超性的解釋。

²⁶ 參閱：本書第貳篇第一章第一節末，天主的參與。

督，越有復活主宣揚福音、吸引衆人來歸的能力；富人越犧牲自己的所有，越能推動人類走向美麗的明日……總之，「默西亞不是必須受這些苦難，纔進入祂的光榮嗎？」（路廿四 26）

人類歷史必然走向基督描繪的天國，若望描述的新天新地，天人來往的最高境界，因為：

他要拭去他們眼上的一切淚痕，以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，因為先前的都已過去了。（默廿一 4）

目前的歷史過程，一方面因天主的自我通傳已到了末世時期；另一方面，因人類罪惡的普遍存在，而尚未完成。

二、認識

人的思想一直在努力分辨、判斷宇宙、人生的真相，此一事實即人不斷的尋求真理。真相既在人尋求的過程中呈現，人的認識也有過程的一面。所以在此，我們不能不再問那個自古常問的老問題：何謂真理？

所謂真理，深而言之，乃是真相的自我啓示，即隱藏的真相揭開帳幕（*a-lēthcia*）²⁷。自有限之人欲知真相來看，真理乃是真相在人生活中的回音；狹義地說，真理即是真相在人理智中的概念（了解並說出）。

人的認識（*knowledge*），以靜態角度看，是認識的主體與被認識的客體之概念關係；以動態角度看，則是在共融中，在彼

²⁷ 基督說「我是真理」，即把不可見的天主面目啓示出來，祂是天主的啓示者。

此聆聽中，在實踐中與真相相遇。

由此觀之，人追求知識，不當閉門造車或限於某種範圍，而當由個人研究走向集體研究、科際研究，而且徹底把理論性研究與實踐性社會生活整合起來。學校把青年由社會生活中抽出灌輸不同的知識，國家決策只靠經濟學者，神學家僅伏案思索而不與人溝通往來……這些作法是否恰當？

真相既有橫切面與縱切面，由縱切面看，人的認識是相對的（relative）、是暫時的、是象徵的，因為真相尙未完全啓示出來²⁸。如倫理神學，在肯定倫理規範中同時也知道仍在尋求，因為倫理生活是一種旅程，人對倫理道德的認識與實踐是一個過程²⁹。人的認識渴望認識未來，今日思想界雖已發展出未來學，但不能否認人類深處仍在渴求真相的完整啓示。在基督信仰中，真相的完整啓示即末世的圓滿、新天新地。此為「信理發展」（development of dogma）的基礎³⁰。

在全福的境界中，真相與認識達到最高的整合。在天主身上，則不分真相與認識，完全是一個絕對的、光明的、純粹的、愛的奧蹟。

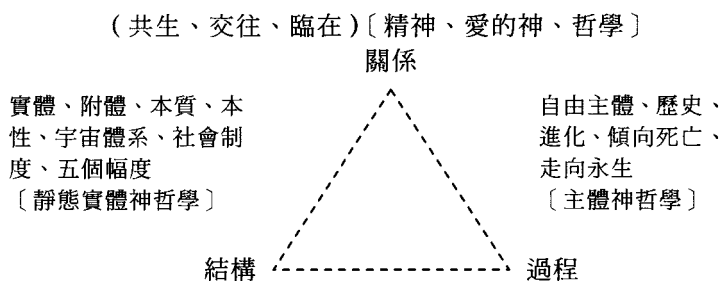
²⁸ 即中古時代尼古拉斯·庫薩所說的「有學問的無知」（docta ignorantia）。

²⁹ 此即逐步論（law of gradualness, gradualism）。參閱：詹德隆，〈面對具體倫理規範：相稱論和逐步論〉《神學論集》72期（1987夏），335~341頁。

³⁰ 由基督神學的知識論而言，信仰團體發揮天主聖三的啓示內容，有時以定斷信理（definition of dogma）的方式來保護、肯定某些啓示真理。當時所定斷之信理的意義，一方面具有永恆不可錯誤性；另一方面，教會在信仰思想過程中，可以更詳細深入地反省、更整體性地表達。

第四節 綜合

關係、結構、過程三個範疇乃是人不可分的三面實相。第一章第三節已述明實體形上學與關係形上學兩種主要思想典範，在此再配合三個範疇將其綜合在【圖 38】中，以便此一系統之神學中的人學更清晰地呈現在讀者面前。



【圖 38】關係、結構、過程三範疇綜合圖

關係範疇是純粹無限實現、精神、愛的神哲學，強調共生、臨在、位際關係；但不願完全追隨柏拉圖或某種佛學崇尚的精神：以精神為實相，求取物質的解脫；也不贊成黑格爾的精神辯證：以歷史為絕對精神體本身演化過程。關係範疇要表示的是溝通、共融、愛的氛圍。

結構範疇與傳統實體形上學結合，分析存有物的形上結構、宇宙體系，為靜態實體形上學神哲學。關係界的五個幅度也是結構。在此，我們一方面贊成近代的結構主義，提醒思想家注意存有物結構的一面，另一方面，我們主張不能也不應把整個思想只歸入結構範疇。

過程範疇是主體性的神哲學，是自由主體在唯一無二的主

體自由中逐漸把自己實現出來的一面，代表人的歷史、傾向死亡、走向永生。同樣，我們主張不能把一切只歸入過程範疇，以免忽略人的結構，或愛中的共融。

由上述三個範疇可見，人的生活同時顯露許多不可分的面，有與人交往融通的一面，有內在過去、現在、未來的一面……。時代與時代、文化與文化，往往因著種種不同的因素而呈現不同的面貌。如中國傳統思想傾向關係面，不太作結構分析，故而樂道個體在大生命中的順應及一體的往復循環，直到近代在西方影響下，方有自由主體的思想（民主）與結構觀念（科學分析）。又如教會，在中古時期非常重視結構範疇，直到近代，才逐漸接受關係與過程的思想成為多元文化。

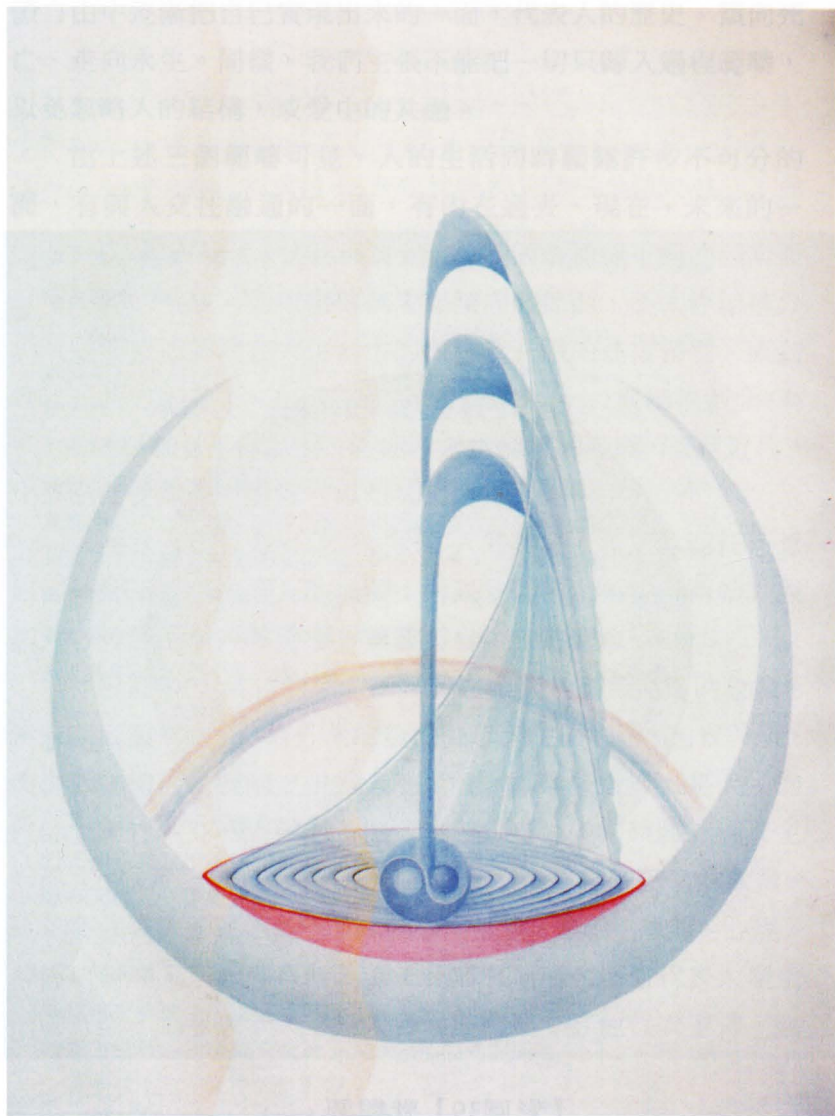
上面我們已努力用理性說明了人的奧秘，我們承認任何思想體系都不足以表達人的奧蹟，所以我們嘗試再提供兩幀默觀圖，一較靜態，一較動態，讓讀者自由欣賞體會³¹。

【彩圖 39】為竹的橫切面。竹在中國是高風亮節的象徵，富有深度靈修內涵。最外面的黃圈表示天主的奧蹟，包容一切，臨在於一切內。藍圈之中是人的世界，圓形象徵「人是天主的肖像」。竹中空心，內有黃圈，表示人自我空虛時將充滿天主的臨在。橘黃色核心是聖子居中。蓮花是東方神聖豐富的象徵。蓮花瓣代表人類生活的各面：物質、社會、政治、思想、心理、藝術、倫理、宗教等八個範圍；花瓣有兩層，下層代表人類生活的八面，上層表示天主投入各面而臨在；紅色代表聖神，臨

³¹ 兩圖乃張澄德修女（Sr. Gertrud-Claire Harder, O.F.M. Cap.）、伯美娟女士（Marie-Cecile Boog）兩位瑞士藝術家與筆者一同研討設計，由張澄德修女繪圖，作者修正而成。



【彩圖39】默觀圖（一）



【彩圖40】默觀圖(二)

在的明顯度愈高、顏色愈深；花瓣由下到上漸深，即由物質面到宗教面天主之臨在逐漸明顯；花瓣都深入黃圈，表示人的每個幅度都與超越幅度交織為一。

【彩圖 40】，外圈表示宇宙：天主救恩計劃的範圍。有寬窄，顯出救恩計劃的靈活美妙；下端厚，予人穩重之感；頂上有缺口，表示開放。其中，彩虹指出人五個幅度的關係，建立在天主的計劃中。噴水池紅底代表聖神，臨於人生命中，支持生命的向外噴射；池中波紋代表人具體生活的各面。合為一體的陰陽是兩種生命的推動力，靠聖神之力而上噴。把中國思想中的陰陽放在天主救恩計劃內，表示天主的奧蹟從起初即在中國人的思想中。水本為生命的象徵，中央上噴的泉柱，表達出生命的動態，生命強勁活力；其柔和落下似「人」字，也代表人子—耶穌基督，在人生命內推動人走向圓滿；落下來又噴上去，表示生命的循環不息，生命的多彩多姿。

研究反省題

1. 在系統解釋中，我們故意用「幅度」，而不用「層面」、「領域」、「範圍」等等，為什麼？
2. 五個幅度互滲透是什麼意思？靠什麼力量？
3. 有人說人是靈肉的結合，我們說人是五個幅度的關係，這兩種說法有什麼區別？
4. 如何說明象徵的來源與作用？如何整體說明一切的象徵？
5. 為何我們說做人或靈修生活的基礎是接受自己？
6. 第參篇第二章所論「位格」與本篇所論「關係的中心」，

對你有何啓示？或有何接受的困難？

7. 人是自由的，但自由有限！因此就不得不問，我們如何將有限自由中所犯的罪，和永罰整合？
8. 在你的生活中，你認為那種結構最為重要？
9. 如果信仰團體（教會）真正實行輔助原則，你認為自己應當作何改變？教會又當作何改變？
10. 基督徒的價值體系與今日我們社會上一般人的價值體系有何不同？
11. 有人認為接受俗化思想就太「俗化」，你認為呢？
12. 俗化主義與神化，有什麼不同？在歷史上有何關連？
13. 古人不講「過程」，今人為何提出「過程」？
14. 普遍史與救恩史有什麼關係？二者與本性超性有什麼關連？
15. 如何解釋真理的靜態面與動態面？
16. 過去教會定斷了不少的信理，今日教會卻不太願意定斷信理，你如何解釋這一態度的轉變？
17. 在過程範疇的背景上，如何解釋未來學的意義？其在教會中所扮演的角色？
18. 在關係範疇的思想中，生活的一切彼此有關，神學生與神學院如何使神學理論與信仰生活互相配合？
19. 【彩圖 39】、【彩圖 40】給你什麼感想？

第三章

應用

應用，也是一種證明。如果系統的解釋可用到其他的論題上，就證明此一系統解說有其可信性。

本章共分三節：神學的應用、生活的應用、靈修的應用。

第一節 神學的應用

一、天主聖三

天主是一個愛之奧蹟的三位，人既是天主的肖像，可以肯定三個基本的人生原則：

- 愛是生命的動力及的根源與目標（父的面目）。
- 人生是信任、接受、答覆的節奏（子的面目）。
- 人渴望最高的和諧與共融（聖神的面目）¹。

人生基本如此，神學中的人學就應發揮人類之父、子、聖神的三個面目。

人面對三位一體的天主，並非直接與之往來，像沒有媒介

¹ 在此背景下，衝突只是暫時的，不可能是人最深的推動力。

一般²；人生命過程裡概念、象徵、萬物是必然的媒介；靠這些媒介，人因超越幅度天主的臨在，滲透其他每一個幅度，某方面可以說人是在天主面前與天主直接來往；另一方面，人在生活中則常有媒介的因素（mediation, medium）³。

所謂類比（analogy），就是：認為生活的天主在人的時間內，而肯定描述其事蹟；同時又承認祂是超越的無限，因而否定其中有限、不完美的因素；最後再進一步更正確地說明天主的奧蹟。

二、耶穌基督

我們按關係、結構、過程三個思想範疇分別一觸基督的臨在、其自我意識及成長的問題。

1. **基督的多元臨在**：因各種不同的關係，有臨在於物質及有機生命之宇宙中的基督（cosmic Christ），有臨在於教會象徵行動裏的基督（sacramental Christ），有藉聖神在人心深處臨在推動的基督（hidden Christ），有在已亡而復活的人中臨在的基督（eschatological Christ），有永遠臨在於天父內的基督（divine Christ）。
2. **基督的自我意識**：結構範疇有助於指出基督自我意識不同的幅度，如祂對自己整體之人的覺知（awareness），祂對萬

² 圓滿境界—榮福直觀中方有可能面對面直接往來。

³ 若比較天主教與基督教的思想典型，可以說，基督教因馬丁路德的體驗，非常強調人直接與上帝往來（唯靠信仰 sola fide、唯靠聖經 sola Scriptura、唯靠恩寵 sola gratia），不願接受任何媒介（如聖事、傳承與教會訓導、善工）；天主教則常保存媒介與直接面對天主的兩面，即是有媒介的直接往來。

物與常人無異的知識，祂對自我身分的意識。按輔助原則，基督屬於天主的無限性，不抹殺屬於人的有限性⁴。

3. **基督的成長**：一如常人成長過程中天主的幅度日益出現，基督也在生活裡日益深入意識到自己天主第二位的性格；我們雖然不知道基督何時在有限的自我內直接意識到天主第二位的身分，但可以承認這是言語不能表達的絕對奧蹟，是無限天主與有限之人往來不可名狀的三個奧秘之一：(1)天主聖三本身的奧秘；(2)耶穌基督，天人合一的奧秘；(3)天主聖三寓居於人，即恩寵。

三、罪

什麼是罪？真正的罪行是什麼？可用上述三個範疇來加以說明：

1. **關係方面**：罪是拒絕接受、拒絕給予。
2. **結構方面**：罪是漠視、破壞各類結構與秩序，是價值體系中某方面的顛倒。教宗若望保祿二世在《對社會事務關懷》(*Sollicitudo rei socialis*) 通諭 35~40 號中，特別闡述了今日世界之罪的結構 (structures of sin)。
3. **過程方面**：罪是不願改變，不願從新開始，不願革新，不願修正，不願進修。

這三方面的罪行，在人類的關係、結構、過程中製造的不

⁴ 加采東大公會議 (Council of Chalcedon 451) 所定斷之：「同一個基督、獨生子及主，祂是被宣布在兩個本性內，不混淆地、不變更地、不分開地、不可分開地結合；此結合不除去兩個本性的區別，反而兩個本性的特徵被保存，集合在一個位格 (prosopon) 及一個自立體 (hypostasis)。」(DH 302)

良後果，即是「原罪」。可見原罪並不是「罪」的自由行為，而是誕生在關係、結構、過程中的人類，成長期間必然受到的內在污染；名之為「罪」，只是類比的說法，並不很恰當⁵。

四、超性

第四篇第四章論人的超性時，已在第四節第四個模式中闡明，此不贅述。我們系統的解釋既配合了當今世界的思潮，同時也闡述了教會在信仰史上以靜態概念—「超性」所欲表達的真相。

五、恩寵

天主父、子、聖神臨在人的生活中，是同一臨在的三個面目。

非受造恩寵 (uncreated grace) 是天主主動與人建立的神聖關係；在有限之人的一面看，人是天主所建立之關係的有限回音，此即受造恩寵 (created grace)。換言之，天人來往的奧蹟，乃無限天主建立的關係，人是此唯一無二之關係中有限的一面。

縱觀歷史，人類曾以不同語詞表達其對恩寵的體驗，如和諧、生命、意義、自由、希望……⁶。

天主建立與人活生生的關係時，賞賜有限之人接受一切的能力，即是信仰；賜人在過程中不斷努力自我實現的力量，即

⁵ 參閱：溫保祿，《原罪新論》（台中：光啓，1986）。三位一體的天主在人的生命中，比前人罪行的不良後果有力，此即福音。參閱：本書 237~240 頁，第肆篇第三章第四節：原罪。

⁶ 輔仁大學神學著作編譯會編，《英漢信理神學辭彙》，107~111 頁，乃以物化思想描述各類恩寵。

是希望；賜人散發（給予）的能力，即是愛德。因基督徒以特殊方式意識到三位的臨在，所以信、望、愛是有意識地、自由地與三位一體的天主共同生活、一起工作，有意識地、自由地分享三位一體之天主在救恩史中愛的生命。

六、教會

前一章有關「過程」的系統解釋裡，論及普遍史與救恩史，曾提出一個新的思想典範⁷。新的看法不太強調教會是天主在世上實現救恩的地方，而說她是天主救世行動的表達；不太強調只有她是天主在基督內具體救恩行動的延續，而說她是世界投奔天主的見證。由此，教會意識到自己有參與基督和聖神建立天國，並為別人而存在的使命，即為居於我們內並在我們中間的聖三奧蹟作證、以愛德為一切人服務、推動全人類和好、共融。也因此，教會意識到「交談」的重要，而開始與人「分享」自己信仰和獻身的經驗。與所有不同宗教信仰的人共同探尋聖神在人類中間的工作，藉以去除偏見，增進彼此的瞭解，而共同促進、維護人與內修的價值，邁向三位一體之天主召叫所有人類的境界。

人類既有陰陽，男女就應互補⁸，教會內亦然。若強調愛中的共融關係，就要一步步做好教會職務的均衡分配：不論男或女、獨身或結婚，教會要承認天主給人的神恩，讓人擔任相稱的職務。

⁷ 參閱：谷寒松，〈台灣地方教會使命的再反省〉《神學論集》57期（1983秋），478-485頁，教會傳教使命觀的兩種模型。

⁸ 參閱：本書第肆篇第二章，人的性別。

至於政、教分合的問題，按輔助原則，政、教各有直接負責的領域。歷史上或分或合或有不同程度的合作，曾出現許多不同的模式。因此，政、教應當互助共存。教會基於自身的使命，應作國家的良心，不控制國家，而提昇國家各個層面的生活品質，促進全國互助團結。在某種情況下，教會當為某些基本原則犧牲一己，而非為自身安全遮蔽真理。

瑪利亞是人類的模範、教會的象徵，特別表現出服從的精神。服從就是接受，並在接受中勇敢付出一切。

七、聖事

人因不同幅度的彼此滲透，一生明顯可見象徵的作用。教會生活因天主的特殊救援，更可處處看到象徵的存在。基督是原始聖事（*primordial sacrament*），教會是基本聖事（*fundamental sacrament*），教會又有七件特殊聖事（*seven sacraments*）。聖事就是天主救援行動的象徵。**聖洗聖事**象徵天主接納信者進入信仰團體；**堅振聖事**象徵信者分享教會的使命；**聖體聖事**象徵教會是藉著基督、在聖神內、與天父往來、共融的團體；**和好聖事**象徵天主促成人生過程中的不斷革新；**病人傅油聖事**象徵生活的天主參與信徒生活中的軟弱；**婚姻聖事**象徵基督與教會、天主與人類的結合；**聖職聖事**象徵教會內有由基督而來的職務。

八、末世

在一般人的想像中，死亡就是靈肉的分離。結果是在死亡中有私審判，在末世靈魂與肉身再結合才有公審判。把審判一分為二，這樣的思想也帶來一些不容易解答的問題，譬如純靈

魂的存在，地獄的真諦，和亡者與旅途中的我們的關係等⁹。

1. **死亡**：是離開此時空的生命狀況，是一種整個人的轉變，是相互滲透的五個幅度的轉變，是物質與生物幅度在時間中功能的轉變，是生前隱含的超越幅度完全出現，在這樣的思想中，不再強調肉身、靈魂的分離。因此，留下的遺體，不再是他本人的實在的狀態，而是生前與我們同在的記號。
2. **煉獄**：乃是人經死亡的轉變，面對天主聖三，具體而言，面對在光榮的主耶穌基督。尚未整合的錯綜關係，一方面是痛苦的經驗；另一方面是淨化的、整合的經驗，是有希望的走向圓滿。
3. **基督的光榮來臨**：教會在信經中所強調的，耶穌基督在光榮中再來，審判生者死者。祂的光榮再來有兩面：「**已經**」，即不斷和人類宇宙以多種方式與我們同在；「**尚未**」，即祂的再來有過程性的，在整個救恩歷史所完成的直至世界末日，才到達圓滿的程度。
4. **審判**：(1)從傳統較靜態的實體形上學而言，很清楚地分：(a)私審判：是人在死亡中面對復活的主，是人與三位一體之天主的關係決定性出現，是人在其中恍然大悟自己生活的全部真相。(b)公審判：公審判就是如同瑪廿五 21~46 所描繪的世界。
(2)從較動態的關係形上學來看，公審判與私審判並非無關的兩件事。公審判是個綜合的名稱，表示在每人死亡中的私審判，並非只有個人審判一事在發生而因個人與他人各

⁹ 這些問題屬於末世論，在此僅提出一些基本的神學原則。

方面的關係，個人審判與其他人的審判分不開。換言之，公審判是在每人的死亡中不斷發生，直到最後一人死亡才完成的事。

5. **地獄**：主要是人自己創造，極反生存至深內涵的境況。人最深的真相乃是接受與答覆天主之愛的關係。若人自由的徹底反對此一關係，自己造成內在的極端矛盾，其矛盾之苦就是地獄¹⁰。

從起初，教會中的神學家面對一個較深的問題，即「地獄是否是永恆的？」按基督訓誨及教會傳統，地獄之罰是永恆的，但是希望天主聖三的愛，勝過人的自由，不讓任何人走到極端。就是有人徹底反對天主的愛，他就是創造自己的地獄。

在這種神學思想中，對地獄永罰有兩種主張：(a)較緩和的主張，認為這種永罰是有實在之可能的，如果有人完全違反自己的本性，他就永遠存在這樣的痛苦中。這樣的主張不是太殘忍了嗎？(b)較徹底的主張，認為人的整個存有，是和生活中的天主的關係。如果有人自由的極端抗拒這種關係，他就悖逆他的整個存有，結果他就開始不存在了；這也是一種永恆的罰，因為他本來可以永恆的享有天主聖三愛的奧蹟，但他卻自由的放棄。但是有人要問：天主真的願意一個祂所創造的受造物不存在嗎？今日的神學家，在這兩種主張中，繼續研討。

6. **天堂**：就是永生圓滿的與天主聖三一起的境界(默廿一 1~5，

¹⁰ 傳統所謂「失苦」(poena damni)即內在矛盾，「覺苦」(poena sensus)即此矛盾在物質與有機生命幅度上的反應。

廿二 1~5)。在較動態的關係形上學的思想而言，天堂也有「已經」和「尚未」兩個層面。「已經」，即在生前的人生境界中，就體驗到一切真、善、美、聖的愛，就是一般所說的「天堂已在我們中間」。「尚未」，即《默示錄》所發揮的境界，就是天主聖三在末日圓滿地完成祂的創造、救恩工程，也是所謂面對面的榮福直觀（beatific vision）的境界。

第二節 生活應用

生活中之應用甚廣，在此，僅論今日甚受關注的人權問題。人既群居生活，人人有相同的權力（human rights），別人的權利就成爲我的義務和責任，可見權利與義務是人類群體生活中不可分的兩面¹¹。以下試由權利義務的基礎、種類及世人實際關注的狀況來看系統神學的應用。

¹¹ 參閱：詹德隆，〈基本人權〉《神學論集》65期（1985秋），411~434頁；Giorgio Filibeck (Selector), *Human Rights: Collection of Documents of the Magisterium of the Catholic Church*, (Paris-Rome: International Federation of Catholic Universities, 1989); International Federation of Catholic Universities, *Human Rights: National and International Documents*, (Brussels: Bruylant, 1989). 參閱：本書第三篇第三章第四節〈神學反省〉：1997年9月1日宣布《人的責任的一個普遍聲明》（*A Universal Declaration of Human Responsibilities*），從另一個角度來補充1948年之《世界人權宣言》。

一、基礎

權利與義務的基礎是人奧蹟的本身：人是天主的肖像。天主是愛的給予（父）、是愛的接受（子）、是愛的合一（聖神），人按生命的定律也必須要有愛的給予、愛的接受與愛的合一。所以人有權利得其所需，也有義務給其所有。

二、分類

（一）權利

1. 人權是指人爲保護、促進人的尊嚴不可缺少的要件。人擁有，才能維持人的尊嚴；人不可缺少，所以人有權利獲得。
2. 基本人權包括：生存、安全、受社會保障、被人尊重、自由發言、自由研究、自由從事藝術活動、得足夠資訊、受教育、自由婚嫁、自由信仰宗教、自由選擇職業、工作與得公道待遇、私有財產經濟獨立、自由組織社團、自由遷徙擇居之權。
3. 人權也可分：積極權利（滿足基本需要之權，如投票、受法律保護）、消極權利（如不隨意逮捕、未受審不坐監、不受飢、失業之權）。或分：基本權利（如生存、受教育、居住之權）、工具性權利（如集會、罷工、政治參與之權）。教宗若望保祿二世在卅四屆聯合國大會（1979.10.2）演講中分：物質權利（在物質分配上，不受不公平待遇之權，如飲食、工作、醫療、受教育……）、精神權利（在精神上，不受不公平待遇之權，如追求真理、信仰宗教、享有國籍）。

（二）義務/責任

原則上與權利可有相同的分法，若按人五個幅度的關係來

分，則有：

1. **物質幅度的義務/責任**：關心別人的物質需要。是人有權接受大社會物質照顧的另一面。
2. **生物幅度的義務/責任**：人有權使用所有生物，也有義務/責任保護別人所需的生態環境。
3. **精神幅度的義務/責任**：支持社會制度、促進別人的精神生活、說真話、按良心生活、做誠實的人。因為別人有權聽到真理、有權信任別人、有權受到社會的保障。
4. **大我幅度的義務/責任**：人有建立健全家庭的義務/責任，因為人有權利在健康的家庭中成長；人有保護生命的義務/責任，因為不論胎兒或垂死老人，人人都有生存的權利；人有祭祖的義務/責任，因為人有權利歸宗、滿全大我幅度之需求；人有義務/責任紀念祖先，因為祖先有權繼續分享我們的生活。
5. **超越幅度的義務/責任**：人有義務/責任朝拜、讚頌、感謝賞賜一切的神，因為神有權力得到受造物的朝拜、讚頌、感謝。

三、現況

今日世界常聽有人爭取人權，甚少聽到有人談論義務/責任，不無理由。按我們系統的解釋，人是基本的接受，在接受中才有能力給予。今天人類，尤其貧窮國家的人民，連基本需要也未得充份的滿足，自然每聞窮人基本權利的呼聲。然而，我們不能忘記，在客觀論述中，應當肯定權利，不過人健康生命的一面，必須同時言及義務/責任，因為人是接受與給予的節奏，人有權利接受，也有義務給予。人類應當在努力提升每人

的生活之際，同時促使人人注意對他人當有的義務/責任。不論爭取權利或善盡義務/責任，我們都要有此基本的態度：愛人而用物，而不愛物而用人。

第三節 靈修應用

一、關係

1. 人五個幅度的關係要求均衡、有彈性、整合視為生活品質的三個特徵¹²。健康的靈修生活故而應當注意各方面的需要，包括足夠的衣食住行之物質需求，身體健康、生態環境、思想、文化生活、倫理道德典範等的需要，以達整體的平衡。
2. 陰（接受）、陽（給予）、合（合一）三種愛的生命的力量必須調和。天主父（陽）、子（陰）、聖神（合）是靈修生活的泉源。男人陽中當有陰的因素，女人陰中當有陽的因素，靈修生活方能和諧。

¹² 生活品質（quality of life）：指人類生活的環境、物質、社會、政治、思想、藝術、心理、倫理與宗教等層面的內在的程度、品級與價值。為衡量存有物的品質可有三個標準：(1)合適的均衡（right proportion），即一個有機體組成元素之間互賴、平衡的程度；(2)動態的整合（dynamic integration），指一個生命體中諸多元素，因某一中心價值凝聚成一個整體的程度；(3)創造性的彈性（creative flexibility），即一個生命體按著本性，面對外在變遷環境及內在狀況時調適的能力程度。

二、結構

1. 教會大團體中、傳承中有制度、有結構，任何制度結構若有礙個人靈修生活的成長，都應改變。
2. 教會團體有義務/責任輔助個人，個人有義務/責任支持團體。輔助原則的實現有賴靈修生活培育的聆聽態度。
3. 按理智內在的秩序，即按經驗、了解、判斷、決定、行動的順序而生活的表現，就是基本的內修。
4. 有的靈修比較入世，強調政治、社會等的幅度；有的靈修較為出世，強調超越的幅度。是一個結構中互補的兩種靈修。因此有人主張兩種靈修的整合，即「在行動中做默觀者」（contemplative in action）¹³。
5. 神貧、貞潔、服從三願，是教會制度、結構中靠天主神恩而有的特殊生活方式，以天主為中心、以基督為中心、以服務他人為中心、以末世為中心的生活方式。為了表達這四方面的重要性，特別作三方面犧牲：(a)神貧是犧牲自由管理財產的權利；(b)貞潔是犧牲建立家庭的權利；(c)服從是犧牲自由決定個人較重要事務的權利。三願生活也有入世與出世兩種，即有使徒修會與默觀修會。

三、過程

1. 參與基督死而復活的逾越奧蹟（paschal mystery），是靈修過程中最奧秘的節奏，由軟弱中體驗到力量，一如主由死亡

¹³ 宗教靈修的一體兩面，即在使徒行動中要意識到神的存在，在默觀中要關懷人類的需要。此說法將耶穌會士納達耳（Jerónimo Nadal 1507~1580）以聖依納爵的精神加以整合。

中復活。有個人的逾越經驗，如感性、思想、良心方面的逾越，直到決定性的逾越：死亡而復活；有團體的逾越經驗，如中國，因社會基本觀念、生活習俗的改變，由過去的中國成爲今日的中國；有人類的逾越經驗，如由第一波到第二波到第三波，由各國分立到人類互助，由宗教排斥到宗教交談。

2. 靈修生活當注意過去、現在、未來始終相續的整體性實相。「過去」指以禮儀、默想紀念生活的天主在救恩史中所做的種種，「現在」指體驗生活的天主與我們同在，「未來」指期待天主要完成一切。
3. 按保祿的描述（羅七 14~八 11），生命中有兩種呈螺旋狀背道而馳的力量：往上的是聖神的力量，往下的是私慾罪惡的力量。基督徒的靈修生活是一種奮鬥的過程，靠天主聖三主動的愛之臨在，減少往下的力量，增加往上的力量，直到至善而後已。在此奮鬥中，基督徒要承認：他不完全了解自己的自由（自由是奧秘），對未來的所知也不過是些原則而已，即是知道天國要來臨，將有新天新地，卻不明白具體會發生什麼事。所以，基督徒是在懷抱著希望，直到生活的天主做萬物中的萬有。

人名索引

A

- Albertus Magnus 大雅博 114, 314
Alexander VII 教宗亞歷山大七世 112
Alfaro, J. 阿耳法羅 253
Alnwick, W. von 亞維克 314
Alszeghy, Z. 奧茲紀 80
Ambrosius 盎博羅削 66
Anand, S. 阿南德 222
Anastasius II 教宗安納斯大修二世 111, 112
Aristides 亞里斯提德 64
Aristotle 亞里斯多德 114, 173, 207, 246, 266
Athanasius 亞大納修 107, 246
Athenagoras 阿特那哥拉斯 64
Augustine 奧古斯丁 67, 68, 107, 156, 172, 189, 239, 246, 284

B

- Baius, M. De Bay 巴依烏斯 247
Balthasar, H. U. von 巴耳塔撒

爾 279, 284

- Barth, K. 巴特 22, 207, 279, 286
Basilius of Caesarea 巴西略 156
Benedict 本篤 136
Benedictus XII 本篤十二世 112
Benedictus XVI 教宗本篤十六世 30, 160, 175
Bergson, H. 伯格森 253
Blebschmidt, E. 柏雷施密特 102
Blondel, M. 布隆德 22, 253
Boethius 波伊提烏斯 156, 158
Brunner, E. 布魯內 22
Bruno, G. 布魯諾 304
Buber, M. 布柏 127, 160, 275
Bultmann, R. 步特曼 22

C

- Caesarius of Nazianz 凱撒利烏斯 107
Cajetanus 卡耶坦 247
Calvin, J. 加爾文 173

Caramuel, J. 卡拉慕耳 114
Casper, B. 卡斯珀 160, 275
Chrysostomus, I. 金口若望 66
Clara d'Assisi 佳蘭 132
Clemens of Alexandria 克雷孟
246
Clemens Romanus 教宗克雷
孟 63
Copernicus, N. 哥白尼 32, 304

D

Damascenus, I. 若望達瑪森 67
Darwin, C. R. 達爾文 33, 55,
56
Descartes, R. 笛卡兒 129, 159,
206, 282, 304
de Lubac, H. 呂巴克 22, 249,
253
Duns Scotus, J. 敦司思高 158,
159

E

Ebeling G. 艾貝領 285
Ebner, F. 埃布納 160, 275
Eccles, J. 艾克里斯 55
Eckhart 艾克哈特 304

Einstein, A 愛因斯坦 269
Eusebios 歐西比烏斯 107

F

Fang, T. 方東美 96
Felix IV 教宗費利克斯四世
239
Flick, M. 佛力克 80
Francis de Sales 方濟沙雷 21
Francesco d'Assisi 亞西西的
方濟 132

Freud, E. 弗洛伊德 34
Frohschammer 弗羅沙默 109

G

Galileo G. 伽利略 32, 75, 304
Galot, J. 加洛 160
Gennadius 根拿迪烏斯 108
Gregorios Nazianzos 納齊盎的
額我略 156, 172
Gregorios Nyssa 尼撒的額我
略 156

H

Haas, A. M. 哈斯 54
Häring, B. 黑靈 240

Hegel, G. F. W. 黑格爾 57, 189, 323

Heidegger, M. 海德格 256, 317

Hermas 赫爾瑪斯 63

Homer 荷馬 206

Hieronymus 熱羅尼莫 107

Hippolytus 希波呂托斯 65

Hume, D. 休謨 159

Husserl E. 胡塞爾 272, 273

I

Ignatius of Loyola 依納爵 21, 132

Innocentius X 依諾森十世 248

Irenaeus 伊雷內 64, 106, 171, 173

Isidoros 伊西多羅斯 246

J

Jansenius, C. 楊森 247

John of Chrysoston 金口若望 66

John XXII 教宗若望廿二 209

John XXIII 教宗若望廿三 136

John Paul II 教宗若望保祿二世 30, 79, 87, 136, 141, 162,

174, 192, 221, 235, 250, 307, 338

Juan de la Cruz 十字若望 132

K

Kant, I. 康德 3, 159, 317

Kasper, W. 卡斯佩 160, 240, 279, 285

Kepler, J. 開普勒 304

Kessler, H. 柯塞山 82

Kierkegaard, S. 齊克果 159

Kuhn, T. S. 庫恩 265

Küng, H. 孔漢斯 265

Kyrillos of Alexandria 濟利祿 246

L

Langenmeier B. 蘭根麥爾 275

Lennerz, H. J. W. 萊納滋 86

Leo I 教宗良一世 68, 108

Leo IX 教宗良九世 111, 112, 209

Leo X 教宗良十世 111

Leo XIII 教宗良十三 112, 136

Leontios of Byzantium 拜占庭的萊昂奇烏斯 157

Locke, J. 洛克 159

Lonergan, B. 郎尼根 8, 10, 11

Luo Guang 羅光 36, 38

Luther, M. 路德 21

M

Machiavelli N. 馬基亞維利
312

Marcel, G. 馬賽爾 23

Marechal, J. 馬雷夏 22

Marx, K. 馬克斯 35, 190

Maximos the Confessor 馬克西
莫斯 157, 158

Methodios 梅篤丟斯 66

Mühlen, H. 米倫 160

Moltmann, J. 摩特曼 22, 24,
81, 160, 279

N

J. Needham 李約瑟 277

Newton, I. 牛頓 282, 282

Nicolaus Cusanus 尼古拉斯·
庫薩 304, 322

Nicolas of Autrecourt 尼古拉斯
304

Novatianus 諾瓦替安努斯 66

O

Origen 奧力振 66, 109, 246

P

Pannenberg, W. 潘嫩貝格 26,
126, 286

Pannikar 潘尼迦 279

Pascal, B. 帕斯卡 130

Paul VI 教宗保祿六世 79, 87,
92, 113, 136, 235, 249, 250

Pelagius 白拉奇 239, 246

Pesch, O. H. 佩施 25

Peters, A. 彼得 101

Piaget, J. 皮亞傑 126, 272

Pindar 龐德 206

Pius V 教宗碧岳五世 247

Pius XI 教宗碧岳十一 136

Pius XII 教宗碧岳十二 23, 70,
86, 113, 177, 249

Planck, M. 浦郎克 270

Platōn 柏拉圖 206, 323

Priscillianus 普利西廉 111

R

Rahner, K. 拉內 25, 79, 116, 159,
240, 255, 258, 320

Ratzinger, J. 拉青格 160, 279, 284

Rauschenbusch, W. 勞申布施 236

Richard of St. Victor 維克多的理查德 158

Riley, M. 賴蕊 224

Rogers, C. 羅傑斯 126, 272

Rosenzweig, F. 羅森偉 160, 275

Rosmini-Serbatì 羅斯米尼 109

Rusticus, The Deacon 拉斯底古 157, 158

S

Sagan, C. E. 薩根 32, 48

Schillebeeckx, E. 史勒貝克斯 160

Schneider, T. 施奈德 240

Skinner, B. F. 施金納 34, 159

T

Tatianus 塔提安 64

Teresa de Ávila 大德蘭 132

Tertullianus 德爾圖良 65, 109, 156, 173

Teilhard de Chardin 德日進 22, 33, 54, 55, 116, 145, 253, 274

Toffler, A. 拖佛勒 43

Theodoretos 狄奧多萊 108

Theophilus 德敖斐羅 64, 106

Theunissen, M. 杜尼森 160, 275

Thomas A. 多瑪斯 112, 114, 158, 159, 172, 173, 207, 246, 247, 255, 256, 266, 282

Tillich, P. 田立克 22, 101

U

Urban VIII 教宗烏爾巴努斯八世 247

W

Wallace, A. R. 華萊士 56

Weber, M. E. 韋伯 36, 272, 273

Whitehead, A. N. 懷特海 275

William of Ockham 威廉歐坎 303

Wong, J. H. P. 黃克鏞 161

X

Xavier, F. 沙勿略 132

Z

Zosimos 教宗佐西莫斯 239

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學（改版本叢書 84 號）	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)－天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論－附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師－智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇－聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編
82 生活品質之泉源—天主教社會思想論文集續篇	胡國楨 主編
83 聖事禮儀神學導論	潘家駿
84 神學中的人學（增修版）—天地人合一	谷寒松

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

國家圖書館出版品預行編目資料

神學中的人學：天地人合一 / 谷寒松 著

-- 增修四版 -- 台北市：光啓文化，2008.11

面； 公分。 -- (輔大神學叢書 84)

參考書目； 含索引

ISBN 978-957-546-633-6 (平裝)

1. 神學 2. 人性論

242.3

97018821

輔大神學叢書 84

神學中的人學 (增修版)

天地人合一

2008 年 11 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者： 谷寒松

編 輯 者： 天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

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

[10688] 台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發 行 人： 鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者： 永望文化事業有限公司

[10088] 台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價： 400 元

光啓書號 107077a

ISBN：978-957-546-633-6

身為一名神學教育工作者，一方面奉教會之命述說信仰團體歷來闡發的信仰思想；另一方面要面對今日、明日的的生活實況，嘗試提出新的信仰解說。本書自1988年初版問世至今，神學學術的發展研究過程，不斷有新的靈感和參考書目必須提出。為此，本增修版內容，更系統而全面地包含五大部分內容如下：

第壹篇「緒論」包括：神學的地位與方法；「神學的人學」是什麼？以及今日世界中的「神學的人學」。

第貳篇「人，你從何處來？」包括：人類的出現；個人的到來及其神學反省。

第參篇「人，你是誰？你做什麼？」包括：人是「你—我」、「我們」、「萬物之靈」；人是「一位」（位格）；人是天主的肖像；人是歷史過程中的存有物。

第肆篇「人，你是什麼？」包括：人性內在的結構；人的性別；罪—人性的幅度；人的超性。

第伍篇「系統神學說明及應用」包括：思想典範的轉變；系統的解釋與應用。

ISBN 978-957-546-633-6 \$400



9 789575 466336 00400

光啓書號 107077a

定價 400元

 光啟文化事業
Kwang-shih Cultural Group