

本地化、倫理

耶穌基督 普遍救恩

基督徒倫理本地化探索

吳智勳著

輔大神學叢書85

耶穌基督 普遍救恩

基督徒倫理本地化探索

吳智勳著

2008年11月

 光啟文化事業
Kwangchi Cultural Group

NO. 85
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

The Universal Salvation of Jesus Christ

A Research on the Incultuation of Christian Ethics

by Robert Ng, SJ

謹將此書獻給

先嚴吳澤民先生

先慈謝秀英女士

目 錄

- ix 自序
xi 編者的話

緒 論

- 3 第一章 神學本地化的原則
6 第一節 本地化的意義
10 第二節 建立本地神學的原則
一、誰來建立本地神學？
二、本地神學的語言
三、本地神學的目的
四、本地神學與普世神學的關係
五、本地神學與教會傳統的關係
六、本地神學與現代人的關係
七、本地神學與中國倫理傳統的關係
26 第三節 小結

第壹部分 基督徒的倫理生活

- 31 第二章 基督徒倫理的獨特性
34 第一節 問題發生的原因
一、交談的風氣
二、教會訓導的反思
三、以人為本的倫理肯定
四、神學的俗化運動

42	第二節 討論的發展
	一、肯定基督徒倫理獨特的實質內容
	二、否定基督徒倫理獨特的實質內容
53	第三節 獨特性問題的反思
	一、特殊性與獨特性
	二、「倫理」一詞的含義
	三、本質倫理和存在倫理
61	第四節 小結：問題的轉移
63	第三章 基督信仰與倫理生活
64	第一節 恩寵來臨的模式
	一、突變的模式
	二、漸進的模式
	三、階段的模式
71	第二節 舊約對天主的啓示
	一、天主是唯一的
	二、天主是神聖的
	三、天主是正義的
	四、天主是慈愛的
	五、天主是大能的
	六、天主是有位格的
	七、天主是美的
78	第三節 新約對天主的啓示
	一、天主是愛
	二、天主是三位一體的
	三、天主寓居人間
91	第四節 啓示的天主與基督徒的倫理
	一、基督信仰影響道德理性
	二、基督信仰影響道德意志
	三、基督信仰影響道德情操
110	第五節 小結

第貳部分 罪過意識的本地化

- 113 前 言
- 115 第四章 基督徒對罪過的了解
- 115 第一節 聖經對罪過的啓示
- 一、罪是反抗天主的旨意
 - 二、罪過破壞人內心的和諧
 - 三、罪過破壞人與別人之間愛的關係
 - 四、罪過破壞了人與世界和諧的關係
- 124 第二節 教會對罪過的了解
- 126 第三節 教會對原罪的了解
- 131 第五章 中國文化對罪過的了解
- 132 第一節 四書、五經中對罪過的了解
- 一、《尚書》
 - 二、《詩經》
 - 三、《論語》
 - 四、《孟子》
 - 五、《周禮》
 - 六、《禮記》
- 162 第二節 中華文化史中的演變
- 一、「罪過」一詞的變遷
 - 二、佛教傳入對罪過意識的影響
 - 三、基督宗教傳入中國採用佛教的詞彙
- 174 第六章 中國人的罪過意識
- 177 第一節 罪過與幽暗意識
- 179 第二節 罪過與憂患意識
- 181 第三節 罪過與非人的行為
- 183 第四節 罪過與存心養性以事天
- 186 第五節 罪惡的象徵—禽獸
- 190 第六節 罪過與羞恥和罪感
- 197 小 結：在中國應強調基督普遍救恩的重要性

第參部分 基督的普遍救恩

基督徒倫理本地化的核心

- 205 前 言
- 207 第七章 基督宗教末世論相關論題的再思
- 207 第一節 判官形象的末世論
- 一、末世論中死亡的恐懼
 - 二、末世論中審判的恐懼
 - 三、末世論中地獄的恐懼
- 217 第二節 地獄教義的再思
- 一、聖經有關地獄的記載
 - 二、教會對地獄的訓導
 - 三、神學家對地獄不同的意見
 - 四、普遍救恩觀對地獄的意見
- 251 第八章 普遍救恩的優勝處
- 251 第一節 普遍救恩最能表達基督信仰的獨特性
- 254 第二節 普遍救恩最具備福音好消息的元素
- 256 第三節 普遍救恩最能反映天主的慈悲面貌
- 260 第四節 普遍救恩最能反映信仰生活的實際渴求
- 264 第五節 普遍救恩最能解決慈悲與自由間的兩難問題
- 268 第六節 普遍救恩最能與中國固有的宗教交談
- 275 第七節 普遍救恩能配合傳統的煉獄教義
- 281 第八節 普遍救恩最符合中國文化中仁義的特性
- 288 第九節 普遍救恩有助基督徒倫理的本地化
- 295 小 結：本地化應從福音喜訊著手
- 297 全書結語

自序

在選擇研究題目的時候，我決定不寫一些與信仰生活無關痛癢的事情，恐怕寫完後束之高閣，永遠用不上。感謝谷寒松神父對本地化問題所提的建議，使我從不同角度反思這個題目；感謝耶穌會給我研究的機會，免除我不少會內的事務；感謝其他耶穌會士給予的意見、鼓勵和支持，特別承擔了我不少的工作；感謝輔仁大學神學院對我的幫助，特別是本書的出版；感謝香港聖神修院神哲學院給我的方便與支援，使我安心完成這項工作。

我是第八代的基督徒，家族中幾乎所有人都是教友，基督信仰已深入到我的血液裏。不能否認，在我深愛的信仰中，常瀰漫著一種無形的恐懼，即天主嚴厲的懲罰。記得有一次家人聽完神父的講道回來，轉述神父的話：天主將會以大災難懲罰罪人，將有三分之一的人口死亡，世界將處於黑暗之中，只有復活聖蠟才能照亮世界。幼年的我，嚇得出了一身冷汗，央求母親往堂區神父那裏取一截聖蠟回家，準備那日子的來臨。這種恐懼經驗揮之不去。那時，神父的講道或避靜，總離不開地獄的懲罰，更加強這恐懼意識的持續。直到進了修院，我才慢慢感受到這種恐懼意識的破壞力，簡直阻礙福音的傳播。有了這個背景，我立意選擇一個抗拒這恐懼意識的題目，最後選擇了「耶穌基督普遍救恩——基督徒倫理本地化的探索」，因為

強調以基督救恩為核心的信仰，才能驅除恐懼，使福音具備好消息的面貌呈現，吸引外教人來看看這福音的美好。

我是個熱愛中國文化的人，受過最傳統的文史哲教育，對中國傳統經籍有特別的喜愛。為了表示對十三經的尊重，不但時常引用經文，並把經文的出處，像聖經一樣，放在文中而不放在註腳，希望加強本地化發展中對傳統經籍的重視。

在書寫的過程中，我曾將我所寫的與別人分享，我留意到別人喜悅的反應，甚至有人說，基督的普遍救恩給予他釋放的能力，開了他的眼睛，使他欣賞到福音的奧妙。我感謝他們與我分享這份珍貴地道的經驗，這也是我寫此書的願望；願中國人以後毫無恐懼，能偕同聖保祿「領悟基督的愛是怎樣的廣、闊、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的，為叫你們充滿天主的一切富裕」（弗三 18~19）。

編者的話

編者八月中旬從美國牧靈旅行歸來，打開電腦，吳智勳神父大作《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化的探索》出現在眼前，吳神父並表示準備明（2009）年元月將在香港聖神修院開設相關課程，不知是否可在年底前付梓出版。

編者快速流覽全文，發現吳神父從罪及末世論的角度出發，談基督徒倫理觀念的本地化問題，在方法論上確實有創新的意味，不是老生常談，值得大力推廣。

編者孤陋寡聞，截至目前為止所接觸到有關討論「基督信仰倫理觀本位化」的書籍及文章，出發點大都集中在中華文化強調的外在倫理行爲（例如：孝道、仁愛等）；或是以儒、道等家的經典爲中心，來詮釋基督信仰的天人關係，進而談到人倫關係。幾乎還沒有學者從對基督信仰教義本身詮釋適當性的檢討爲出發點，來探討這個議題。爲編者來說，這是本人所接觸到的第一個開創性的研究新進路。

編者以欣賞、恭賀的心情來編輯本書，也感到萬分榮幸。對於全書的內容及其表達方式，也很感欽佩，相當肯定吳神父「耶穌基督普遍救恩」的基本立場，這應該是基督信仰神學發展的根本立足點。編者願從這一點來與吳神父就 *inculturation* 一詞應有的意義及中譯方式做一交談。

吳神父指出 *inculturation* 的中譯詞，常用的有「本地化」、

「本土化」、「本位化」三詞，他自己較傾向使用「本地化」，並對 *inculturation* 的意義作了如下的說明¹：

「本來指兩種文化相遇，其中一種將另一種文化內的东西吸納為己有。用在教會身上，則指教會與另一文化接觸而產生融入，教會與本地文化發生活潑的交往，互相影響，帶來新的創造，互相受惠。用在神學上，本地的基督徒用他們本地的文字、概念、思維方式、表達方法，去解釋神學，形成一種本地神學，甚至反過來豐富了普世教會的神學。」

讀了上述說明，我認為在吳神父的理念中，*inculturation* 是一種文化交流的活動，有雙重意義：地方教會以自己的文化、思想等，與普世教會在文化、思想上做交流，不只豐富了本地教會的文化及思想，也使普世教會的文化及思想表達上有了進一步的發展。換言之，地方教會與普世教會是一體的兩面，在神學上，*inculturation* 不只發展出本地神學，也會將這本地神學發展過程及其成果中所發現了的解釋教義的新因素，回流到普世教會的神學研究中，使普世教會的文化及思想有了新的發展。

吳神父對 *inculturation* 這一文化交流活動的理念，筆者完全認同。這個文化的雙向交流現象，或許也可用另一個晚近西方學術界出現一個流行的新字 *glocalization*² 來說明，這個字是由下述兩個字組合而成：*globalization*（全球化）及 *localization*（在地化）。

¹ 見：本書，7 頁。

² 谷寒松神父將此詞譯為「全球地方化」，見《神學詞語彙編》431 頁。編者則較欣賞古偉瀛教授翻譯的「全球思維、在地行動」，參閱：拙著，〈全球思維、在地行動：題解與教會歷史〉《心泉》73 期（台北，中華基督神修小會，2006 年 1 月出版），2~6 頁。

任何地方教會在其 *inculturation* 的發展中，是應重視在地的因素，但也不可忽略自己在普世教會中的地位。因此，中華教會在自己的 *inculturation* 的發展中，不應只單純的「在地化」，或「本地化」，封閉式地只顧慮中國傳統思想及習俗等因素，更應考慮中華文化在當今普世教會中的「本位」問題。

「位」，甲骨文作「𠂔」：人站立的地方（位置）；小篆作「𠂔」：從人立，古代君臣相聚於朝堂之上，各人所著之位置，上下左右，咸有一定，不可凌亂。故位之本義作「列中廷之左右」解（見《說文許著》），乃朝（讀潮）會時，臣屬肅立於朝堂左右而列班之處，亦即當立之處；此各人當立之處，即位³。

所以，在發展我們中國地方教會時，應考慮我們當今所處的「位置」，影響這「位置」的因素，不只是「地域」，其他如時代潮流、社會發展傾向、人們生活實況等等，也都應包含在內，這是普世文化對當代中國教會不可忽視的影響。梵二以後，教會當局一直鼓勵各方人士注意「時代徵兆」，這也是由不同角度推行「地方教會本位化」的實例之一。我們切切不可太劃地自限，以為「中國教會禮儀」就是「傳統祭天典禮」式的，不然會遭時代淘汰；若真如此，這種禮儀大概對普世教會禮儀發展前景的貢獻，可能也不會很大。

亞洲教會的前途是屬於年輕人的，臺灣、港澳及大陸等兩岸三地的教會的未來，也都該掌握在年輕人的手中。我們展望及發展明日活潑信仰的中國地方教會，不能不考慮這批年輕人所經歷過的體驗，在他們成長歲月中所碰到的問題，所渴求的

³ 見：高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中，1974），62頁。

東西。當然我們也不否認發展「中國地方教會」時，應站在中華文化自古以來的一貫道統思想體系之上，因為這究竟是中國人的根，不論時代如何變動，這道統思想總會明顯或潛在地影響中國人的言行思想。當然，「中國地方教會」發展的成果終究還是要回流到普世教會的主流文化及思想中去。所以我們絕不可以劃地自限，把 inculturation 的發展活動只局限在「本地化」或「本土化」之中，而應知道中華教會及中華文化，在普世教會及其文化中，現在所處、所立的「本有位置」，為整個教會的未來而發展。這是 inculturation 比較整體積極的意義。

其實，吳神父本書的出版，正是中華教會在倫理神學 inculturation 上的優秀範例。本書不只將中國傳統經典作品中的思想，與基督宗教信仰的表達做了整合的工作，同時也顧慮到普世教會在這個時代對「罪」及「末世觀」等詮釋的恰當性問題。這正是「全球思維、在地行動」的具體實現。這不只是中華教會神學界所做的本地化工作，也是中華教會在普世教會及普世文化中，現在所處、所立的「本有位置」有所認識而採取的行動，及其神學反省，不只對中華教會的前途有正面的影響，對普世教會的倫理思潮的發展前景，也會有所助益。

我們再次恭賀吳神父本書的出版，也期待更多類似的作品出現，為中華教會及普世教會提供更好的前瞻性理念。

胡國楨 寫於輔大神學院

2008年10月15日



緒
論

第一章

神學本地化的原則

自福音開始傳播，就產生文化適應的問題。由適應猶太文化到適應希臘羅馬文化，基督徒無不想盡種種方法，使福音在本地文化中生根。在歐洲，經過多番努力，基督徒成功地把信仰根植在當地的文化裏。在中國，據現有文獻記載，最早到中國傳福音的基督徒，是唐朝貞觀九年（主曆 635 年）入華的景教徒（Nestorians）。他們留下的文獻，早已曉得採用儒、釋、道的用語¹，為的是比較容易為中國人接納。這是本地化最早的嘗試，不過基督信仰的獨特性卻因過多的儒釋用語而不甚明顯。按史家記載，景教斷斷續續經歷了宋、遼、夏、金，至元順帝時便式微，前後共七百年歷史²。在這七百年裏，中國的基督徒很多都不是漢人，景教並沒有建立起中國的教會，故不久便從中國消失。

第二批基督徒把福音帶進中國的，是天主教以若望孟高維

¹ 參：楊森富，《中國風土與基督教信仰》（台北：天啓，1984），24~27 頁。

² 參：張奉箴，《福音流傳中國史略》卷一（台北：輔仁大學，1970），223 頁。

諾 (Giovanni da Montecorvino 1247~1328) 爲首的方濟會士。孟高維諾於 1294 年，以教宗欽使的身分，到達北京，受到皇帝元成宗接待，開始在中國建堂傳福音，最後還被祝聖爲北京總主教。方濟會士也在泉州、揚州、杭州等地建堂傳教。據方濟會士估計，元朝來中國傳教的方濟會士，能有二百人之多³。後來因爲種種原因，元代的滅亡，明代的閉關，東西交通因回教徒的興起遭封閉，使一度興盛的傳教事業因傳教士的去世而沒落，連北京教區也於 1410 年被教會除名⁴。當時入教的人數曾有數萬人之多，可惜多是蒙古人及阿蘭人，而漢人並不多⁵，對於本地化的問題，談不上有甚麼貢獻。

第三批到中國傳福音的基督徒，是明末天主教的耶穌會士。利瑪竇 (Matteo Ricci 1552~1610) 於 1582 年到達澳門，於 1583 年和羅明堅 (Michele Ruggieri 1543~1607) 到肇慶，並輾轉到南京、南昌，最後於 1601 年定居於北京，直到他於 1610 年去世爲止。以利瑪竇爲首的耶穌會士，除了介紹西學，促進中西文化交流外，還作了不少文化適應的工夫，爲教會的本地化及神學的本地化帶來一定的貢獻，使福音在中國這塊土地上奠基，不再消失於無形。

基督新教自馬禮遜 (Robert Morrison 1782~1834) 於 1807 年入華後，展開一連串的本地化工作。馬禮遜於 1819 年出版的中文《新舊約全書》，是福音本地化的一個里程碑。這本整部中文聖經

³ 參：韓承良，《中國天主教傳教歷史》(台北：思高聖經學會，1994)，15 頁。

⁴ 參：韓承良，《中國天主教傳教歷史》，25 頁。

⁵ 參：德禮賢，《中國天主教傳教史》(台灣：商務印書館，1968)，41 頁。

比天主教翻譯的思高聖經早了一百多年，奠定外界普遍採用基督教聖經詞彙的原因。基督教各教派行政上的獨立自主，也方便了本地化的進行。

基督宗教以一全新的文化進入中國時，雖然刺激中西文化交流，也使固有文化感到威脅而起來排斥。明末就有僧俗文人打著衛道的旗號，視新進口的宗教及學說為「邪說」，發起「闢邪」運動，徐昌治、黃貞等人所編的《聖朝破邪集》就是那個時代的產品（崇禎十二年，主曆 1639 年出版）⁶。這個「破邪」的大運動，不光是文字上的辯論，也製造了教案，監禁教徒，驅逐傳教士，開教難的先聲。十七世紀的禮儀之爭，導致康熙皇帝震怒，不能容忍國外的權威干涉中國的內務，除了宣佈禁教，使傳福音事業受阻外，也使本地化的發展，上了既慘痛又寶貴的一課。1842 年的南京條約和 1858 年的天津條約使中國被迫開放門戶，傳教士雖可重返中國傳教，但無可避免地與帝國主義掛了鉤，使基督的福音，蒙上政治的色彩。蔣夢麟在 1940 年代就曾傳神地說⁷：

「中國人也實在無法不把基督教和武力脅迫相提並論。慢慢地人們產生了一種印象，認為如來佛是騎著白象來到中國的，耶穌基督卻是騎在砲彈上飛過來的。」

二十世紀初期，中國知識分子普遍對基督宗教沒有好感，他們基於愛國主義、自由主義、科學至上等理由從事反宗教，特別是反基督宗教的運動。由早期理性的、冷靜的討論，慢慢

⁶ 該書長期難得一見，現在可以看到。夏瑰琦編，《聖朝破邪集》（香港：建道神學院，1996），收在「基督教與中國文化史料叢刊」中。

⁷ 蔣夢麟，《西潮》（台北：世界書局，1966 四版），3 頁。

發展為激動的、政治性的、有組織的運動，例如 1924 年成立的「非基督教大同盟」，其出版的《反基督教週刊》，聲明宗旨為「秉愛國的熱忱，具科學的精神，以積極的手段，反對基督教及其所辦一切事業」⁸。雖然這些批判是受時代環境影響，而且很少就信仰內容本身作評論，基督徒仍自我檢討，為何基督信仰過了那麼長的時期，在中國還是個異鄉人？到了今天，仇教的環境往往不存在，或最少不敢明目張膽地攻擊宗教，因為信仰自由已被公認為基本人權，但福音的傳播並不因此突飛猛進，基督徒不禁自問：「我們該做甚麼，好使福音在中國文化裏生根？」本地化的問題，就成為基督徒在二十及廿一世紀最喜歡反省的題目。

第一節 本地化的意義

與本地化相關的詞彙甚多，英文便有 adaptation、accommodation、transplantation、indigenization、acculturation、enculturation、inculturation、contextualization 等。這些詞彙的中文稱呼頗不一致，意義也不完全相同，我嘗試把它們作如下的整理：

1. adaptation、accommodation：**適應**。這是指外國傳教士使自己適應所在地的文化，方便福音順利傳入。例如：利瑪竇學習中文、穿儒服、行儒禮。

⁸ 參：葉仁昌，《近代中國的宗教批判—非基運動的再思》（台北：雅歌，1993 三版），47 頁。

2. **transplantation**：**移入**。這是指基督宗教以優越不變的形式，把福音移入另一文化中。例如：梵二前天主教把拉丁彌撒原封不動地移入所有其他地區。
3. **acculturation**：**文化接觸**、文化傳入，或稱涵化⁹。廣義來說，這是指兩文化的互相接觸；狹義來說，是指外來文化佔了優勢，改變了本地文化，甚至形成文化疏離。
4. **enculturation**：**文化濡染**、文化學習。本來指任何學習以獲得新文化的過程，但有學者提議把這詞彙局限於個人學習新文化的過程¹⁰，好能與 **inculturation** 產生分別。
5. **inculturation**：**本地化**、本土化、本位化。本來指兩種文化相遇，其中一種將另一種文化內的東西吸納為己有。用在教會身上，則指教會與另一文化接觸而產生融入，教會與本地文化發生活潑的交往，互相影響，帶來新的創造，互相受惠。用在神學上，本地的基督徒用他們本地的文字、概念、思維方式、表達方法，去解釋神學，形成一種本地神學，甚至反過來豐富了普世教會的神學。
6. **indigenization**：**本色化**。這是指使用當地的語言、觀念、藝術形式、社群活動及心理特徵等，去傳遞福音訊息。這個意思與上述 **inculturation** 的分別不大，有人索性看成同義

⁹ 參：鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（台北：光啓，1993），90頁。

¹⁰ 參：Ary Rost Crollius, S.J. "What Is So New about Inculturation", in A. R. Crollius, S.J. & T. Nkeramihigo, S.J. eds. *Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures, V. What Is So New about Inculturation*, (Rome: Pontifical Gregorian University, 1991), pp.5~6.

詞，只不過基督教學者多喜歡用本色化，天主教學者傾向用本位化或本地化，而大陸學者卻提議用本土化¹¹。但也有些學者認為 inculturation 及 indigenization 是有分別的，後者的範圍比前者闊，可包括外國傳教士和本地人之間的權力問題¹²，即本色化要求本地人作主人。有些學者認為 indigenization 的方法是靜態的、過去取向的，只取用本地文化素材作工具，有喪失與時代對話能力的危險¹³。大體來說，很多學者都把兩者當同義詞使用。

7. contextualization：**處境化**、實況化、情境化、場合化、脈絡化、關連化。在一現實處境中去了解基督的信仰，強調文化的實存性、時代性，即從活的、當代的文化環境去思考神學問題。本地基督徒找到自己的身分，以自己獨特的文

¹¹ 二十世紀上半葉，先有趙紫宸、王治心、劉庭芳、徐寶謙等，後有謝扶雅、周聯華、封尚禮等基督教學者發起的本色神學運動，到 1988 年由台灣基督教團體主辦的「基督教與中國本色化國際學術研討會」，仍採用「本色化」一詞。天主教方面，輔仁大學神學院的《神學論集》多用「本位化」一詞。該院所編的《神學論集：第一至五十期文章內容分類索引》就有「地方教會本位化」一項（台北：光啓，1984），30 頁。大陸學者如王曉朝、何光滬、孫小平等則喜用「本土化」一詞。何光滬甚至評「本色化」是不妥當的（參：何光滬，〈本土神學管窺〉《道風漢語神學學刊》第二期，1995 年春，160~161 頁）。

¹² 參：Ruy O. Costa, ed. *One Faith, Many Cultures: Inculturation, Indigenization and Contextualization*, The Boston Theological Institute, Annual Vol.2, (Orbis Books & Boston Theological Institute, 1988), xiii~xiv.

¹³ 參：黃伯和，〈「再告白」模式的本土神學方法論〉《南神神學》二卷一期（1994），73 頁。

化背景去建立神學，回應基督的召叫。

在眾多詞彙中，我比較喜歡本地化或本土化（inculturation）一詞。本色化、本位化、處境化等皆有所偏差。何光滬已詳述本色化的不當，其中最重要的是「本色」有「本來面貌」的意思¹⁴，如書生本色、英雄本色。用在神學上，本色神學應指具原始面貌的神學，例如：聖經中的若望神學或保祿神學，後期拉丁或希臘教父的神學能否稱為本色神學都成疑問，因為這是經過包裝的神學，已非神學本來原始面貌。連拉丁希臘神學稱本色神學都有問題，更何況是中國神學或漢語神學？把有中國文化特色的神學稱為本色神學，似乎與詞彙原意剛好相反，中國神學似不應稱為神學本來的面貌。

天主教學者喜用的「本位化」也不是好的選擇。「本位」有「原來位置」的意思，「本位神學」除了詞語不甚通順外，意義也有問題。在原來位置的神學指的是甚麼呢？似不應指中國或漢語神學，因為基督宗教的神學在傳統中國文化裏似乎沒有原來的的位置。此外，「本位化」這詞語，很少有非天主教學者採用，而詞語最忌不流通，不通用是詞語被淘汰最大的理由。

「處境化」一詞突出了實際生活環境對神學的重要，離開現實情況去建構神學便是空中樓閣。解放神學就是特別重視人民生活處境的神學。不過，「處境化」強調現實情況有餘，應用文化資源不足，既能產生群體中不同階級的對立，又未能顯示文化的獨特性。

¹⁴ 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，見劉小楓、謝品然、曾慶豹編，《現代性、傳統變遷與神學反思》（香港：道風山基督教叢林，1999），7~8頁。

「本地化」或「本土化」似乎是較好的選擇。詞語上二者都通順，不會意義不明，二者普遍地被接納，不論大陸或台港的學者都曾應用過這兩個詞彙。它們不但突顯本地文化的特質，也可兼顧環境對神學產生的積極作用。本地神學的意義是：基督的信仰來到一特定的文化環境裏，本地教會的成員，以其文化特質、本地語言及生活體驗，表達對基督信仰的經驗；福音訊息與本地文化的接觸，產生互相激勵的作用，福音能寓居在本地文化裏，而文化也能得到靈感、轉變，甚至新的創造。本地神學一方面具備基督信仰的獨特性，同時富有本地文化的氣質；既充實了本地的文化，也豐富了普世教會的神學。爲了統一用語，我在本書中採用「本地化」一詞。

第二節 建立本地神學的原則

討論及界定了本地神學的意義後，讓我們看看一些建立本地神學的原則。

一、誰來建立本地神學？

原則上，本地人或外國人都能參與本地神學的建構；但事實上，只有本地人才能真正做到神學本地化，外國人只能推動、鼓勵、刺激本地化的過程，除非該外國人在某地區如此之久，那地方的文化已融入他的血液裏，成爲他的文化。不過，這種情況是很罕有的。學者幾乎公認，本地神學必須由本地人來做。

房志榮神父曾有一段很精闢的說話¹⁵：

「傳教士不必、也許不能本地化，但他能幫助教會本地化。只有本地人才能使他的教會本地化，只有藉一個頭腦將啓示與本地文化有創造性地融合爲一，才是一個有機的、生活的本地化。傳教士應做的是集中力量，製造各種條件，讓本地人去從事這種有創造性的綜合。傳教士應與本地人一同工作，而不是爲本地人，或代替本地人工作。」

外籍傳教士有催化及先知性的角色扮演，他能冷靜地、客觀地看到本地文化中的積極及消極的因素，向本地人分享他自己文化對基督信仰的表達，同時也虛心地向本地人學習他們對信仰的表達方式。這種相互分享，促進兩個不同的文化在信仰表達上的共融。

參與神學創作的人，要避免兩個極端。第一是凱撒大帝式的「來到、看見、征服」（*veni, vidi, vici*），亦即外籍傳教士以文化優越感，強行把自己文化中的神學，移植到另一文化中。這種「爲我好就是爲你好」的施惠心態，只會製造衝突、對抗，不會帶來共融，更沒有本地的神學出現。在神學統一要用的拉丁文講授的時代，中國產生不出像樣的神學家，語言的把握與表達已耗盡本地神學家的精力，那有餘力從事本地神學的創作？另一極端是上一極端的反動，以排外的心態，抗拒非本地人士的貢獻，認定他們的臨在，是本地化過程的障礙，他們最好是「到來、生產、走開」（*to be, to beget, to be gone*）。這忘記了神學需要互相激勵、參詳，才有突破及新的創作，否則神學只會陳

¹⁵ 房志榮，〈從申命紀的寫作過程談到教會的本地化〉《神學論集》21（1974秋），431頁。

陳相因，了無生氣。

二、本地神學的語言

這是工具的原則。當然，神學語言不是神學本身，也不是神學的最終目的。它是材料，是表達真理的工具，但它是非常重要的工具。語言處理得不好，直接影響人對神學的興趣。傳播界有「媒介就是訊息」的說法，就是了解到媒介與訊息之間密切的關係。

國學大師潘重規先生曾在上課時對學生說：他很尊重基督宗教，亦相信聖經內有好內容，不過他對閱讀聖經提不起興趣，因為這本翻譯的書缺乏文采。的確，翻譯的神學不論如何好，總不及地道神學家所寫的吸引。例如：在倫理神學方面，理論上應該用梵二後的神學書，但大陸的神學家及神學生看由意文翻譯過來的三冊《呼召與回應》¹⁶看得很辛苦，很多最後返回梵二前的張希賢《倫理神學綱要》，因為文字思想都流暢易懂。就內容方面，前者比後者豐富得多，但翻譯文字使內容打了折扣。本來文字只是載體，神學內容才是重點；可是「文」缺乏了采，所載的「道」也就不顯了。

本地神學必須用本地語言寫成，而且須是原著，不是翻譯。著者須對中國語文有一定程度的把握，寫出的神學才有中國的味道，看得舒服。有些人文學素養很好，但神學的底子卻差；也有些人神學的造詣很好，但長期的西化，降低了中國語文的

¹⁶ 龔多爾，《呼召與回應》，第一冊是基本倫理，由劉志明譯（香港：生命意義，1993）；第二冊是特殊倫理：信友對天主的關係，由劉志明譯，1998 出版；第三冊是特殊倫理：對近人的關係，由李子忠譯，1998 出版。

水準。兩者都好真不容易，難怪本地神學的建構進展緩慢。中國人寫文章極重視文采，文學批評大師劉勰說¹⁷：

「虎豹無文，則鞞同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆，質待文也。……文采所以飾言，而辯麗本於情性。故情者，文之經，辭者，理之緯；經正而後緯成，理定而後辭暢，此立文之本源也。」

這說明了內容與文采同樣重要，本地神學是要文質兼重的。

本地神學的文字，必須是現代人易看、易明的。首先，在詞彙上必須採用通用的。聖經合譯委員會在翻譯地名及人名時，就採用這個原則：地名是「採用一般地理教科書及報紙和專業性雜誌所譯的地名」，人名是除了上述原則外，還「採用社會人士已接受的譯名」¹⁸。例如：「白冷」改稱「伯利恆」，「加里肋亞」改稱「加利利」，「達味」改稱「大衛」，「梅瑟」改稱「摩西」，「撒羅滿」改稱「所羅門」，「伊撒伯爾」改為「伊利莎白」等，都是明智的選擇¹⁹。

雖然天主教用《思高聖經》已有四十年之久，有些名稱也慣用了，但因為不通行，鮮為非天主教人士應用，勉強沿用下去，對神學本地化沒有幫助，還是順應民意的好。其他非專有名詞，也以通俗為原則，盡量避免難懂的術語，例如：「復和」稱為「修好」，「絕罰」稱為「逐出教會」，「初傳」稱為「福音宣講」，「道成肉身」稱為「天主降生成人」，「愛筵」稱為「愛的歡宴」或「友愛聚餐」等。

¹⁷ 劉勰，《文心雕龍》情采篇（台灣：世界書局，1956），117頁。

¹⁸ 聖經合譯委員會，《路加福音》聯合版試用本序言（1986）。

¹⁹ 見聯合聖經公會出版的《路加福音》共同譯本試用版。

神學不斷發展，出現了很多新思想，也需要創造新的詞彙去配合。新詞彙的創造很講究工夫，這不是一個人一刻的創作，而是集合許多人的努力，汰弱留強的得到共識，這是本地化必然的過程。例如：倫理神學上的新詞彙「基本抉擇」（fundamental option），最初有不同的稱呼，如：「基本動向」、「基本意向」、「基本生命方向」、「最終選擇」等。但最後神學家有了共識，認為「基本抉擇」最能表達這個新意念。

有些詞彙至今仍還沒有共識，例如：羅斯（W. D. Ross）的 *prima facie duties* 一詞，就有不同的叫法，如：「眼前責任」²⁰、「初象責任」²¹；福斯（Josef Fuchs）的 *pre-moral evil* 就有「道德前惡」²²及「準道德惡」²³的稱呼。我們仍等待共識的發展。

不但神學家創新詞彙，連教會訓導當局也不斷創造新詞彙。梵二期間，教宗若望廿三世就有 *aggiornamento* 之說，要教會追上時代，這便成為梵二以來的的新名詞，中文有「新精神」、「復新」、「合時」等說法。教宗若望保祿二世在第卅二屆世界傳播節的牧函中，提出了 *New Areopagus* 的概念²⁴。聖經記載聖保祿到了雅典，在阿勒約帕哥地區，以那裏的人能了解的話，借用了「未識之神」來宣講福音（宗十七 19~31）。這是一種文化

²⁰ 哲學大辭書編審委員會，《哲學字典》（台北：輔仁大學，1990），830 頁。

²¹ 詹德隆，《基本倫理神學》（台北：光啓，1986），307 頁。

²² 詹德隆，《基本倫理神學》，154 頁。

²³ 吳智勳，《基本倫理神學》（香港：思維，2000），179 頁。

²⁴ Pope John Paul II, *Sustained by the Holy Spirit, Communicate Hope, Message for the 32nd World Communication Day, May 24, 1998, para.5*. 這個思想，教宗在 1990 年《救主的使命》通諭 37 節中已提及過。

適應的做法，是本地化的濫觴。那時候，阿勒約帕哥代表雅典知識分子聚集的文化中心，教宗借用它來象徵宣揚福音的新領域：「現代的第一個阿勒約帕哥是傳播界，它連結人類，使人類成為所謂的地球村」²⁵。這個新思想怎樣表達好？直接用「新阿勒約帕哥」或「現代阿勒約帕哥」是一種做法，但有人用「新人民廣場」²⁶去表達，是甚有本地味道的嘗試，有待時間為人接納。

確實，恰當地使用地道的詞彙和語法，加上優美的文字，實是本地神學不能缺少的工具。

三、本地神學的目的

神學本身只是工具，目的是使福音與本地人接觸，使人皈依耶穌基督，從而產生心態上、價值觀上、行為生活上的改變。可見本地神學並非為了本身的價值而存在，它的存在理由是爲了人的皈依。無限美善的天主，不須勞煩神學家去爲祂寫神學，神學不能爲祂增添甚麼，神學都是爲了人。

「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14）。天主降生成人，是爲了人的好處，因此祂住在我們中間。倘若祂住在月球上，不與人接觸，那祂降生成甚麼，也與人無關，人也沒有興趣。人間既然是天人的交匯點，神學應是爲了人的好處。李商隱有名的七絕「賈生」，諷刺漢文帝「可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神」，指出只「問鬼神」而「不問蒼生」的不妥，

²⁵ 若望保祿二世，《救主的使命》通諭 37。

²⁶ 參：容若愚〈互聯網—邁向廿一世紀的福傳空間〉《神思》42（1999），10 頁。

亦讓我們看出中國重蒼生的文化。不過，這句詩沒有理會，如果「問鬼神」是爲了「問蒼生」又如何？假使「問鬼神」是爲給蒼生帶來生命終極的意義，鬼神是非問不可了。

耶穌的來臨，是爲宣講福音，使人與福音接觸：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）這個簡單的福音，是在一獨特的猶太文化環境而講的。猶太人早已經驗過天主與他們間盟約的關係，這份愛的關係現今在耶穌身上活現出來，使他們感受到天主並沒有捨棄他們，還派遣祂的子耶穌來，帶他們離開法律、離開自我、離開罪惡的束縛。這個福音是一份邀請，要求回應，要求整個人改變。福音中，宗徒接受耶穌的邀請，捨棄一切跟隨祂；匝凱也接受了耶穌的邀請，喜悅地款待耶穌，並一改貪婪常態說：「我把我財物的一半施捨給窮人；我如果欺騙過誰，我就以四倍償還」（路十九8）。這種因接觸耶穌而來的喜樂經驗，就是皈依。難怪耶穌說：「今天救恩臨到了這一家」。神學是幫助人去獲得這份皈依經驗。這份經驗是獨特的，因爲這是對基督恩寵的回應。當日耶穌以一特殊的時代背景召叫猶太人，今日祂也以另一特殊環境召叫中國人，神學就把這經驗具體化、文字化。

基督宗教的神學，須出自一位皈依基督徒的手。換句話說，人必須與復活的主接觸，相信祂、回應祂、把自己交付給祂、爲祂而生活；有了這份經驗，人才有東西與別人分享，成爲信仰的見證。神學基本上是信仰的見證，神學家對基督的存在經驗活現於文字上，難怪傳統說：「神學要跪著來唸」，因爲神學透露出一份活生生的信仰，人藉別人的見證，接觸復活的基督。所謂本地神學就是以地道的文化、環境、語言去表達這份對基督的經驗。

黃伯和稱本地神學為信仰的「再告白」²⁷，意思是說，在別人所作過的信仰告白後，我們仍然需要在自己的本地歷史、文化情境中「再告白」我們的信仰。不過，我們要注意的是，表達信仰經驗的「神學」，才是最重要的事，「本地化」在比較下是次要的。過去中國沒有本地化的神學時，神學亦曾幫助過很多中國人皈依基督。在本地神學中，「神學」是質，「本地」是文；文質兼備，自是相得益彰，但切忌捨本逐末，強調「本地」而疏忽「神學」。

要知道，沒有基督經驗的神學是無意義的，因為它缺乏了一份來自聖神的靈氣與生命。劉勰曾對古代文人作了如下的批評：「昔詩人什篇，為情而造文；辭人賦頌，為文而造情」²⁸。意思是說，《詩經》風雅的作者，都是面對環境有感而發，詩文只是書寫自己胸中的情感，是「為情而造文」；但漢賦的作者，長篇大論多是無病呻吟，文辭雖美麗，但難起共鳴，是「為文而造情」而已。同樣，本地神學若不是出自神學家對基督活生生的信仰經驗，那不論本地味道多濃，文章寫得多專業，總缺乏神學的獨特性，也難使讀者產生「再告白」的效果。

四、本地神學與普世神學的關係

神學的普世性與本地性應保持和諧，普世性能寓居於本地性中。有些神學家反對建構本地神學，認為本地神學是向文化投降，本末倒置，體用不分，分化了放諸四海皆準的普世神學²⁹：

²⁷ 參：黃伯和，《本土神學講話》（台北：教會公報，1999），41~53頁。

²⁸ 劉勰，《文心雕龍》情采篇，117頁。

²⁹ 章力生，《本土神學批判》（香港：基道，1984），156~157頁。

「誠如其言，勢將有中國神學、美國神學、俄國神學、英國神學、法國神學、德國神學、印度神學、澳洲神學、非洲各邦以及南美各國……的神學，豈非五花八門，莫衷一是。」

這些憂慮不是全無根據，每個地方都用自己特殊的文化表達對天主的經驗，神學的普世性還有可能嗎？我們相信是可能的。

神學的基礎並不在於文化上，而在於三位一體的天主身上。同一的天主在不同的文化中與人接觸。聖保祿便明認，同一的聖神在不同人的身上產生的多元結果：

「神恩雖有區別，卻是同一的聖神所賜；職分雖有區別，卻是同一的主所賜；功效雖有區別，卻是同一的天主，在一切人身上行一切事。」（格前十二4-6）

如果我們相信對基督的信仰基本上是聖神的恩賜，則聖神是普世性的基礎，是祂使我們信同一的基督，有同一的信仰，即使表達的方式並不一致，彼此的共融是可能的。早期教會的信徒時常團聚、擘餅、祈禱，有些選擇了分享所有的生活方式，去表達彼此一心一德的共融。但這個選擇是沒有一致性的，伯多祿在指責阿納尼雅貪婪，加入了一個分享所有的團體，卻又把自己一部分財產收起來；其實，加入與否是自由的，聖神並沒有規定一致的回應：

「阿納尼雅！為什麼撒殫充滿了你的心，使你欺騙聖神，扣留了田地的價錢呢？田地留下不賣，不是還是你的嗎？既賣了，價錢不是還屬於你權下嗎？」（宗五3-4）

共融並不要求在所有事上都具一致性，信仰既是人對天主召叫的回應，回應能是多樣的，這才顯示出聖神的能力。共融

不祇是容忍多元，還應接受多元為一積極的價值；既是聖神的恩賜，亦是人在文化中的創造力。接受多元是對別人個體性的尊重，承認聖神更新一切的能力。

如果一主、一信、一洗的信仰容納多元的表達，神學更應容納多元。其實，從最早期的宣講福音，神學就寓居在本地文化中；由早期的猶太文化，到後期的希臘、羅馬文化，神學就不斷融入這些文化中。現在被普世教會接納的神學，其實也是某類本地神學的表現；祇不過被普世教會接納了，「本地性」便提升到「普世性」。尼西亞信經是個好例子，內容採納了不少希臘思想去表達。信經已被欽定為普世教會的信條，成為神學不能缺少的部分，但我們不要忘記它原來「本地的」面貌。

正如耶穌降生在猶太文化環境中，同樣，神學必然地降生在某特殊文化中。這樣說來，所謂中國神學、美國神學、印度神學、南美神學、德國神學等的出現，不但不會造成大混亂，只是繼續神學降生在某文化中的必然過程。有時，有些文化是跨國的，所形成的神學也是跨國的，例如：解放神學、黑人神學、婦女神學等，它們使教會的神學更加多姿多采。基督教的神學家宋泉盛說³⁰：

「就在特殊的神學彼此之間的相磨相蕩中，普世神學才能逐漸形成。如果普世神學是一個『社會』，那麼特殊的神學就是『家』。家是社會的基本單位。唯當每個家的完整性受到尊重，整個社會的秩序才得以維持。神學亦是如此。只有不同神學之『家』的完整性受到尊重時，真正

³⁰ 宋泉盛著、莊雅堂譯，《故事神學》（台北：信福，1994 再版修訂），36 頁。

的神學互動才得以發生。」

梵二對於神學本地化的問題所言不多，對神學的普世性及本地性的問題，談論更少，只簡單地說³¹：

「必須在每一個所謂大的社會文化區域內，發起神學的討論，就是在整個教會的傳統前導之下，把天主所啓示而記載於聖經內的史蹟和語言，又經教父們及教會訓導當局所闡述者，重新加以新的研究。如此可以明白看出，注意到各民族的哲學與智慧，經過甚麼途徑，信仰可以尋找智慧；又可以看出各民族的習俗、生活的意義，以及社會秩序，如何能夠和天主啓示的道德相協調。……基督生活將會符合每一個文化的天賦特性，個別的傳統和各國的優點，在福音光照之下，將會被納入大公的統一中。」

張春申神父指出，教會有她的超越性及內在性³²。所謂教會的超越性，是指教會的使命，即來自耶穌基督向世界宣傳福音的使命。這個使命，使教會超越時間和空間，她不屬於某一時代或某一環境，她成爲天主與人，以及人與人之間親密結合的標記。教會雖然超越時間和空間，但她有如聖言的種子，具體地落在不同的文化田地裏，把不同文化的因素，吸收在自己教會的生命中，這就是教會的內在性。在過去，她吸收了希臘文化，成爲希臘教會；吸收羅馬文化，成爲羅馬教會。今天，她同樣能吸收中國文化，而成爲中國教會。

這個理論，也能用在神學身上。神學也有它的超越性及內

³¹ 《教會傳教工作法令》22。

³² 參：張春申〈梵蒂岡第二屆大公會議與教會本地化〉，見中國主教團秘書處，《建設地方教會》（1978），82~85頁。

在性。它有超越的使命，向世界宣講基督的福音，為福音作見證，帶領人經驗基督，經驗祂的聖神。這是普遍的、普世性的，並不屬於任何特殊的文化。但神學有其特質，它通常要靠語言文字為載體去表達，那就要在具體的時空中，落實於某一文化裏。這就是神學的內在性，也是它本地性的基礎。因此，理論上，普世性寓居於本地性，本地性不會破壞普世性，除非本地神學忘卻自己普世性的使命，不再宣講耶穌的福音。

五、本地神學與教會傳統的關係

天主教的本地神學是不離開大公教會的，也需要與普世教會的傳統協調。這是天主教神學獨特的方法論。天主教尊重其他基督宗教的傳統與神學方法，也願意以虛己及合一的精神去交談，但同時珍惜自己的傳統，愛護自己獲得真理的方法。在神學本地化的過程中，本地神學家不應只著眼於自己的文化，完全忽略教會二千年來的傳統，特別發展到今天的教會訓導，因為本地神學的建立，不能沒有任何標準。

我們不能不加辨別地採納自己文化中的標記，融入自己的信仰裏。例如：關雲長的義氣深入人心，很多中國人的家裏，供奉關帝像，作為「義」的化身、「義」的標記。我們應否在神學中，提議用關帝像與殉道聖人並列，當作「義」而受迫害和「捨生取義」的見證？梵二提醒人在本地化的過程中，「避免一切混合主義及虛偽的立異主義的蹤影」³³。所謂混合主義（syncretism），是指把文化中的標記或不同宗教的習慣，不加批判地納入自己的信仰裏，形成一個大混合，使自己信仰的意義

³³ 《教會傳教工作法令》22。

模糊了，甚至改變了。所謂立異主義（particularism）是指標奇立異，有意建立與眾不同的山頭主義的神學，使神學只退到自己文化的小天地，與普世教會的神學脫節，甚至毫無關係。

另一方面，教會訓導當局雖能批判本地神學的真確性，但應抱著開放、信任的態度，真誠地鼓勵本地神學的嘗試，並且給與時間讓本地神學的思想醞釀、自我調整、發展，不要太快的禁止或打壓，使本地化的思想胎死腹中。清初的禮儀之爭，教會訓導當局的禁止，除了不幸地帶來禁教的結果，嚴重影響福音的傳播外，也使本地化的發展停滯不前。普世教會的訓導，本有累積的智慧，足以作為評估本地化正確性的標準，但訓導當局的人，能因缺乏容忍和開放的態度，拖慢了本地化的發展。歷史為鑑，不可不慎。

譬如，現代中國哲人傅佩榮認為，原罪說是中國人最大的絆腳石，提議多強調「人是神的肖像」，好能與中國的性善論相互發明，並能調和自力宗教及他力宗教間的對立³⁴。這種說法，我們不應太快批判為儒家自力的主張，完全相反傳統人須依賴天主恩寵的訓導，必須加以否定。為何不讓這種思想繼續討論？真理需要時間澄清的。

其實，我們辨別本地化的正確性時，最終都要返回福音本身。普世教會的訓導也以聖經為基礎，它只是把蘊藏在聖經內的信仰寶庫，忠實地闡釋出來而已。福音啓示了多種價值，如自由、公義、愛主愛人、喜樂、平安及來自聖神的效果等。本地神學若能尊重這些價值，我們怎能不歡迎呢？

³⁴ 參：傅佩榮〈中國思想與基督宗教〉《神學論集》32（1977夏），215頁。

六、本地神學與現代人的關係

本地神學必須解答現實環境中人的切身問題。文化可以有一百個以上的定義，中國文化如此悠久博大，我們幾乎可以把任何好的東西放進去。但本地神學要關注的，並非一個過去遠古的文化，也非古籍上表現的文化，而是此時此地中國人活著的文化，有真情實感的文化。韋政通曾列出中國文化的十大特徵³⁵，其中第七點是「鄉土情誼」。他認為³⁶：

「由於中國人鄉土情誼太深，所以絕大多數的農民，都安土重遷，老死不出鄉。……這使中國人對離鄉背井，感到是人生一大苦事。」

這種講法，用於幾十年前尚可以，但完全不符合現今中國人的社會。今天大陸的農民，雖受各種限制，仍禁不住湧入城市改善生活；在都市的，想盡辦法要移民到歐美，大陸的中國人如此，台港的中國人也如此。這才是活生生的實況，王粲〈登樓賦〉中「人情同於懷土兮，豈窮達而異心」的哀歎，在現代中國年輕人中，幾乎已成絕響了。現代資訊發達，人生活在「地球村」裏，互相影響，文化的差距也縮短了。本地神學關注的，就是現代中國人的實際生活；更實際地說，中台港三處的中國人，他們的處境都不一樣，本地神學必須帶領他們回答生活上的具體問題。

至於甚麼是今人的切身問題，必須由當地人自己提出，別人是無法代勞的。歐美的神學，不能在南美取得共鳴，因為彼

³⁵ 參：韋政通，《中國文化概論》第二章（台北：水牛，1969再版），23~65頁。

³⁶ 韋政通，《中國文化概論》，47頁。

此的切身問題不一樣。同樣，中國神學家以其生存的經驗，先為自己找尋生命的意義，再用地道的語言概念，書寫這份內心的感受，同時希望在讀者身上產生共鳴。因為彼此生存環境相同，文化背景一樣，產生共鳴的機會也越大。如：

- 歐美的神學家們，面對的是普遍不再相信的群眾，故此他們的神學是要使無信的一代，返回信仰的道路，不要再用其他的物質，取代天主的地位。
- 南美是一個普遍信仰神的環境，神學家面對的，不是如何挽回日漸流失的信徒，而是如何解決社會的不公義及被外國勢力操縱的情況，使基督的拯救具有真實的意義。
- 中國大陸的神學家，自宗教開放後，面對百廢待興的環境，他們的切身問題，是如何培育下一代教會的接班人，鞏固教會的基礎，及如何向社會主義底下無信的一代傳福音。
- 台港的神學家，身處資本主義、消費主義的社會，他們的問題是如何向物質主義的心態挑戰，基督如何解答現代人的渴求，基督的福音還有甚麼拯救的意義。

由上數例可見，本地神學不能離開神學家現實生存的環境，神學家必須由內向外伸展。

七、本地神學與中國倫理傳統的關係

中國本地神學必須重視重人倫道德的傳統。中國文化不斷在改變，與西方文化接觸後，變化更大。但有一點是歷久常新的，不但有大量的文字、風俗、習慣支持，更有活生生的經驗對證，就是中國人重人倫道德的精神。

一直支配著中國思想界的，不能否認是儒家，而儒家是重

道德的。論者認為，孔孟雖無創立宗教，其實已將宗教融於道德，天道即在人道中。儒家在今天中國人社會的影響力雖無從估計，但肯定仍在領導地位，特別在後現代重新檢討傳統價值的時候，儒家重德性的傳統，必須受到重視。基督信仰與中國文化的交匯點，明顯地能夠是人倫道德。

中國近代知識份子在接觸基督信仰時，深受感動的，往往不是耶穌所傳的福音，而是耶穌偉大的人格及祂所顯示的道德價值。在二十世紀上半葉，知識份子普遍反對基督宗教，有些連帶反對基督本人，例如：朱執信便曾在《民國日報》發表激烈的反基督的文章〈耶穌是甚麼東西〉³⁷。可能他受愛國主義、排外主義環境的影響，產生這種偏見，像福音中的納塔乃耳，還未真正接觸耶穌本人便批評：「從納匝肋還能出甚麼好事嗎？」（若—46）可是，另有一些知識份子卻深受耶穌人格的影響。陳獨秀便曾棄耶穌的信仰，但接納祂的道德人格³⁸：

「基督教的創世說，三位一體說，和各種靈異，大半是古代的傳說附會，已經被歷史學和科學敗壞了，我們應該拋棄舊信仰，另尋新信仰。新信仰是甚麼？就是耶穌崇高的、偉大的人格和熱烈的、深厚的情感。」

的確，有些知識份子不理會福音本身，卻接受基督的人格和祂代表的道德價值，作為中國人的出路，甚至帶領國家民族走出積弱腐敗的危機。

到了今天，仇外的心理、帝國主義的環境不再存在，中國人能理性地、冷靜地檢討基督宗教對中國社會的影響。中國大

³⁷ 參：葉仁昌，《近代中國的宗教批判—非基運動的再思》，42頁。

³⁸ 陳獨秀，〈基督教與中國人〉《新青年》七卷三期（1920年2月）。

陸曾對天主教及基督教的團契作過實地調查，研究報告中承認：信仰基督，使信徒的社會行為方式發生積極的變化：「基督徒努力工作、不喝酒、不抽煙、在外不與鄰居爭吵、在家孝順父母及不再毆打妻子（信教後）等」³⁹。這些說法反映出中國人了解基督宗教時，是著重其倫理道德功能。因此，基督信仰與中國文化的理想交匯點，必然是倫理道德。當然，這個交匯點只是起點。我們總不要忘記，基督來臨主要不是講倫理道德；倫理道德本身並不帶來救恩，救恩來自相信基督的福音。

第三節 小結

我們可把中國神學本地化的原則做一個小結：中國神學的本地化必須由中國人來做，其他人士可從旁協助、激勵、挑戰本地神學家；本地神學必須以有文采的漢語為載體，而且要通用易明，免得傳達上出現困難，損害神學的流通性、可讀性及趣味性；神學的目的是助人了解信仰，最終達到皈依基督，因此神學家不應只是有學問而已，更應具備皈依的宗教經驗，好使他所寫的神學成爲一種見證，從而助人「再告白」自己的信仰。

神學有其普世性及本地性的幅度，二者不應處於對抗的地位，而是互相調和，普世性應寓居於本地性中；因此之故，本

³⁹ 孫小平，〈基督文化融入中國的誤區與困惑〉，見劉小楓、謝品然、曾慶豹主編，《現代性、傳統變遷與神學反思》，257 頁。該文引用了 1987 年半官方文獻的報告。

地神學並不脫離大公教會而獨立，它嘗試創新，但同時尊重基於啓示的傳統價值，訓導當局應給與本地神學家嘗試的空間；本地神學必須解答現實環境中人的切身問題，中國人普遍具有憂患意識，本地神學應使他們產生共鳴；本地神學必須重視中國人倫道德的傳統，人倫道德明顯地是基督信仰與中國文化交匯的地方。

以上是一些神學本地化的大原則，這些原則並非已囊括所有，但可著手下工夫去建立。教授游泳的手冊提供很多游泳須知，看後並不表示懂得游泳，人必須跳下水裏，動手動腳去嘗試，才慢慢收到功效。神學本地化的過程困難甚多，進展也緩慢，因為願意騰出時間踏實地去嘗試的人不多，討論提意見的人多，下工夫創作的人少。前輩如羅光、成世光、房志榮、張春申、金象達等人，曾帶領本地化開步走，有待其他神學家努力接棒。本書就是在倫理神學上作本地化的嘗試。



第壹部分

基督徒的倫理生活

第二章

基督徒倫理的獨特性

神學本地化的範圍很廣，這裏只討論倫理神學的本地化。討論的問題暗示著現時教會的倫理神學，仍然甚重外來的味道。本來中國傳統的倫理學博大精深，不但中國人津津樂道，自利瑪竇把四書翻譯為拉丁文，連歐洲人對中國文化中的倫理學都產生濃厚的興趣。可是，倫理學一變成倫理神學好像變得面目全非。為什麼加上一個「神」字，倫理學的地道中國味都不見了？雖然傳統的倫理學重視五倫（君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友），但也強調與天地的關係，不是與倫理神學中神與人、人與人、人與世界的關係甚吻合嗎？倫理學與倫理神學是可以互相參照、互相啓發的。當然，兩者是有不同的地方，但不同處不應造成倫理神學在本地是個異鄉人。我們必須研究基督徒倫理學有甚麼獨特性，而此獨特性是否影響中國人對它的認受。

在討論基督徒倫理獨特性之前，讓我們先籠統地看看信仰與倫理之間的關係。從聖經的角度來看，信仰必然地與倫理有關。天主與以色列人的盟約始於對他們的祖先亞巴郎的召叫，其高峰是天主以大能的手，拯救以色列人脫離埃及人的奴役，並於西乃山上和他們立約。以色列人了解到這盟約並非來自他

們本身的功勞，而是出自天主無條件的、自由的、慈愛的選擇。面對天主在歷史中的救恩行爲，以色列人願以聖善的生活回應：

「你且考察在你以前過去的世代，從天主在地上造了人以來，由天這邊到天那邊，是否有過像這樣的大事，是否聽過像這樣的事？……他由於愛你的祖先，纔揀選了他們的後裔，親自以強力把你由埃及領出來，由你面前趕走比你更大的民族，領你進入他們的國土，賜給你作爲產業，就如今日一樣。所以今日你該知道，且要牢記在心：天上地下，只有上主是天主，再沒有別的神。你應遵守他的法令和誡命，就是今日我所訓示與你的，好使你和你的後代子孫得享幸福，在上主你的天主永久賜給你的土地內，能以久住。」（申三 32, 37-40）

前面先描寫天主在歷史中對以色列人的偉大行爲，然後才提到倫理要求，其意在說明以色列人的倫理，與天主爲他們所作的救恩行爲是相關的。以民的倫理生活，是以天主的救贖行動爲其最後基礎。

舊約中的法律，並非附加在盟約之上的條件，亦非以色列人困苦不堪的重擔，虔敬的以色列人認定法律是天主的恩賜。盟約的誡命不管是十誡（出廿 2~17）抑或是聖潔的法律（肋十七~廿六），都是以色列人對天主慈愛忠信的回應。他們以聖潔的生活，準備天主許諾的實現。儘管有人指出，盟約誡命的內容與同期外邦民族的法令有相似之處，甚至可能是向別人借鏡，但以色列人的誡命與倫理生活是以天主爲中心的（theocentric），他們的信仰與倫理是不能分的。

到了新約時代，耶穌宣佈：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音吧」（谷一 15），「天主的國臨近了」，這

是天主在末期，通過基督對人的召叫，要求人答覆。「悔改」雖然主要是內心轉向天主，但也包括倫理生活的整頓。耶穌的前驅若翰洗者要求人具體地在生活上結與悔改相稱的果實：

「有兩件內衣的，要分給那沒有的；有食物的，也應照樣作。……除給你們規定的外，不要多徵收！……不要勒索人，也不要敲詐；對你們的糧餉應當知足！」（路三 11, 13, 14）

當富少年問耶穌該作甚麼才可承受永生，耶穌首先以守誠命作答：「誠命你都知道：不可殺人，不可奸淫，不可偷盜，不可做假見證，不可欺詐，應孝敬你的父母」（谷十 18~19）。聖保祿明認信仰耶穌的新人，必然要有聖善的生活配合：

「如果你們真聽過他，按照在耶穌內的真理，在他內受過教，就該脫去你們照從前生活的舊人，就是因順從享樂的慾念而敗壞的舊人，應在心思念慮上改換一新，穿上新人，就是按照天主的肖像所造，具有真實的正義和聖善的新人。」（弗四 21~24）

基督徒的生活就是以基督為中心的（Christocentric），他的生活與信仰打成一片，「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）。

基督徒亦從思維及經驗中，看出信仰與倫理之間有內在的關係。士林哲學便肯定人有內在的傾向追求美善，實現此潛能的行為是善的。行為是否道德，在乎它是否順從此內在的自然傾向，是否促進人潛能的實現。基督徒相信天主是美善的，祂也是所有美善的根源，祂創造人的時候，使人有內在的自然傾向追求美善。倫理正是順此天賦內在秩序的生活。但是，人越認識天主的本性，越能分辨自己的倫理行為該怎麼樣：「你們

應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（路六 36）；「既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛」（若壹四 11）。這都是從不同的途徑，去肯定信仰對倫理生活所產生的結果。

從 1960 年代末期開始，天主教倫理神學家對信仰與倫理的關係產生很大的興趣，他們從不同的角度去問問題：有信仰與無信仰的人，他們的倫理有分別嗎？倫理是自律的（autonomous）抑或是神律的（theonomous）？是自力的抑或是他力的？天主的啓示是否形成倫理的最後規律？基督的信仰能為人的自然倫理增添些甚麼？甚麼是基督徒倫理的特徵？有沒有獨特的基督徒倫理？其獨特性是甚麼？

第一節 問題發生的原因

問題並非今日才發生，遠在宗徒及教父時代，教會因為接觸到新的文化，有意把外邦文化的思想，融入基督徒的信仰與倫理中。聖保祿便曾借用希臘文化的流行詞彙去講良心，並指出外邦人也能藉良心知道天主的意思：

「如此證明了法律的精華已刻在他們的心（καρδια）上，他們的良心（συνειδησις）也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅二 15）

舊約沒有良心一詞，只用「心」去表達，聖保祿把舊約的「心」和當時流行的希臘詞彙「良心」放在同一句裏，指出外邦人雖然沒有舊約的法律，但也能藉天主賦予的良心，分辨天主的意思。至於教父們，則更有興趣與本地文化交談。聖克來

孟 (St. Clement of Alexandria 150~211) 便嘗試把希臘的倫理智慧融入福音真理裏，把外教人思想中的真理，看成是聖言撒出去的種子。聖安博 (St. Ambrose 340~397) 亦善於採納希臘思想融匯到啓示中，例如希臘思想的四樞德 (即智、義、勇、節四者)，他便認為是世上的智者，由啓示中取得這分類，然後寫在他們的著作中。這四樞德是樂園中的四河流，而智慧是這四河流的源頭，四河流分別代表創世以來的四個時代¹。

不過，聖安博雖容納教外的倫理思想，但卻標榜基督徒倫理的優越性，即強調外教人的倫理與基督徒的倫理有顯著的不同，不能相提並論。聖奧思定 (St. Augustine of Hippo 354~430) 像他的老師聖安博一樣，雖然承認外教倫理的價值，但總以基督的信仰評估一切。他同樣注意外教人的德行，但德行若指向自己，便成為惡行；德行必須歸向天主，才算是真德行²。真德行必須有超性的目的，他在信望愛三個超性之德中，特別重視愛德，他把四樞德連同一切規律，皆納入愛德之中，而愛德使人歸向天主³。超性的愛德，就是基督徒倫理的基礎。這一切可以他的名言歸納：「你若有愛，便去做你願意做的吧」(Dilige, et quod vis fac)⁴。總之，他把倫理建在信仰的基礎上。這種思想直到現在，一直是天主教倫理神學的主流。

一、交談的風氣

第二次世界大戰後，歐美無信仰的人越來越多，他們中不

¹ 參 *De Paradiso*, Lib.I, Cap.III.

² 參 *De Civitate Dei*, Lib.XIX, Cap.XXV.

³ 參 *Epistola* CLV, Cap.III~IV.

⁴ *In Epistolam Joannis ad Parthos*, Tract.VII,8.

乏有德之士。他們的道德生活似在說明，倫理不一定要建在信仰身上。非基督徒的道德，事實上並不比基督徒差，基督徒不應強調自己倫理的優越，否則會對別人構成歧視甚至侮辱。其他宗教人士，特別是回教徒人數的上升，更使基督徒了解到世界的多元，基督徒不再事事處於領導地位。梵二後的天主教會觀察到時代的徵兆，檢討自己的角色⁵：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義，和今生與來世的關係。因此，必須認明並了解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。」

面對衆多時代的難題，教會認為沒有比「同人類直接交談更妙。在這交談內，教會將借助福音神光，將她在聖神教誨下，由其創立者所接受的神力神方，提供給人類」⁶。既然教會鼓勵交談，神學家便響應這呼籲，與非天主教徒作各式各樣的交談，基督徒倫理的獨特性也成為交談題目之一，例如：古倫（Charles E. Curran）把他的交談文章輯成《交談文集》，其中便有一篇〈與人文主義交談：是否有特殊的基督徒倫理？〉⁷

⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》4。

⁶ 《論教會在現代世界牧職憲章》3。

⁷ Charles E. Curran, "Dialogue with Humanism: Is there a Distinctively Christian Ethics?" *Catholic Moral Theology in Dialogue*, (London: Notre Dame, 1972), pp.1~23.

二、教會訓導的反思

另一個促成討論的原因是對教會訓導的反思。天主教徒一向接受教會的訓導，承認教會的訓導能培育自己的良心，教會的訓導代表了天主教的立場。有些教會的倫理訓導，明顯地與一般非天主教徒的意見不同，形成天主教徒有與眾不同的倫理信念，最突出的莫過於婚姻的不可拆散、人工節育與墮胎的不道德。教會訓導既與非天主教徒有如此不同的倫理觀點，神學家便反思為什麼會這樣？彼此的依據是否不一樣？教會訓導當局除了理性外，是否還有其他基礎（比方啓示），使她的觀點和別人不一樣？

可是另一方面，天主教歷來主張自然律倫理，到今天還沒有改變。教會認為人性和人的理性並沒有完全為罪惡所敗壞，慈愛的天主創造人時，就願意人分享祂的智慧和美善。聖多瑪斯便認為自然律分享天主的永恆律⁸，意思是說，天主對所有受造物都有祂的計劃，祂對人的計劃是刻在人的心靈上。人的心靈具備了人性的道德秩序，人藉理性認出這個道德秩序，也因此分辨出天主的旨意。人隨著自然律去生活，便會走向天主。這就是出自天主而又回歸天主的原則（*exitus et redivus principle*），自然律既出自天主，分享天主的永恆律，它也助人回歸天主，達到天主為人預定的終向。

聖多瑪斯特別重視理性的地位，認定它是認識自然律的媒介：「人性中的各種傾向，如能受理性管轄，皆能隸屬於自然律之中，故自然律的規律雖多，其實根源只有一個」⁹，那自然

⁸ 參《神學大全》I-II. 91.2。

⁹ 《神學大全》I-II. 94.2。

是指人的理性。教會法定的文獻《天主教教理》重新肯定這個傳統¹⁰：

「自然道德律存在於每一個人的心中，並由理性所奠定；就其命令來說，是普遍的，就其權威來說，及於所有的人。自然道德律表達人的尊嚴和確定人基本權利和義務的基礎。」

自然律既然是普遍的，存在於人性中的，理論上是能為所有人所認知的，包括沒有啓示的人。那麼，在倫理層面上，基督徒與非基督徒應有共同的基礎。教會的傳統是肯定這點的，不少教宗的通諭都是從這個基礎出發。良十三世開創教會注意社會問題的《新事物》通諭（*Rerum Novarum*），就以人性及其尊嚴為基礎去處理社會問題¹¹；若望廿三世的《和平於世》通諭（*Pacem in Terris*），更首次對著所有善意人士而說的¹²，因為教會相信彼此懷有相同的人性和認識自然律的理性。倘若倫理的基礎相同，所有的倫理規律理論上能為人性所認識，那又何來獨特的基督徒倫理？

三、以人為本的倫理肯定

傳統倫理神學認為行為善惡的來源有三：對象（*objectum*）、情況（*circumstantiae*）和目的（*finis*），三者中又以對象為善惡的主

¹⁰ 《天主教教理》1956。

¹¹ 參《新事物》通諭，6~7。

¹² 《和平於世》通諭除了跟隨傳統致主教、神職人員、教友等外，首次加上致所有善意人士，跟著重複以人性及人性尊嚴為基礎的論調，參通諭 4~27。

要來源¹³。這種講法，到現在還得到肯定。《天主教教理》承認人行爲的道德性取決於選擇的對象、追求的目的或意向及行爲的環境，不過，其中以對象爲最重要：「選擇的對象只就其本身來說，便能使一個行爲全面敗壞」¹⁴，其他兩個是屬次要的因素。教會在放棄這個傳統的同時，也強調了人本身的重要。倫理並不是一系列該做及不該做事情的清單，而是人如何回應天主的召叫，走向他的終向。行爲的本身有其重要性，但必須考慮與人的關係；行爲的意義，必須爲促進人整體的好處，特別是尊重人位格的尊嚴。

梵二提出這個新的轉向，認爲行爲的道德性：「應以人性尊嚴及其行爲的性質爲客觀的取決標準」¹⁵。人位格的尊嚴是梵二一個重要的肯定：「我們的言論全部集中於人，集中於整個人，即人的靈魂、肉體、心情、良知、理智及意志」¹⁶。人是理性的存有這個傳統哲學定義，顯然是不足了。每個人在天主眼中都是獨特的，因爲天主賦予人自由¹⁷：

「真的自由卻是人爲天主肖像的傑出標誌。天主曾『賦給人自決的能力』，目的在使人自動尋求天主，並因自由而皈依天主，而抵達其幸福的圓滿境界。人性尊嚴要求人以有意識的自由抉擇而行事，意即出於個人的衷心悅服而行事，而非出於內在的盲目衝動，或出於外在的脅迫而行

¹³ 參 H. Noldin-A.Schmitt, *Summa theologiae moralis*, Vol.1, (Innsbruck, 1952), p.69.

¹⁴ 《天主教教理》1755。

¹⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》51。

¹⁶ 《論教會在現代世界牧職憲章》3。

¹⁷ 《論教會在現代世界牧職憲章》17。

事。人將自己由私慾的奴役中解放出來，並以自由選擇為善的方式，追求其宗旨，同時，又辛勤而有效地運用適宜的手段，這樣的人才算擁有人性尊嚴。」

倫理重心從事情轉移到道德主體身上，是梵二以來的大動向。教會常以人性尊嚴作標準去評估生命倫理、性與婚姻倫理及社會倫理，例如：「故意殺害無辜者嚴重地違反人的尊嚴、違反金科玉律以及違反天主的神聖性」¹⁸；「行淫是指有自由身分（未結婚）的男女之性交行為。它嚴重地違反人的尊嚴，並違反人的性，因為性自然地導向夫妻的幸福及兒女的生育與教育」¹⁹；「只有在人的超越性的尊嚴受到尊重時，社會正義才能實現」²⁰。

重視人的尊嚴必然導致尊重人自由選擇為善的方式，以回應天主的召叫，這是教會一向尊重良心的理由。雖然教會提醒教友良心能夠判斷錯誤，故須接受培育，並提出忠告：「個人的良心和理性不宜與道德律或教會的訓導背道而馳」²¹，但仍承認「人常該聽從自己良心確定的判斷」²²，並肯定梵二的訓導：「不應強迫人違反良心行事，也不應阻止人依照良心行事，尤其在宗教事務上是如此」²³。既然如此，確定良心的判斷，

¹⁸ 《天主教教理》2261。此外，亦參 2267、2271、2275、2277、2295、2297、2320、2324。

¹⁹ 《天主教教理》2353。文獻多次以人性尊嚴討論第六誡，參 2334、2335、2339、2354、2355、2377、2393。

²⁰ 《天主教教理》1929。亦參 1907、1913、1926、1930、1935、1938、1944、1945、1947。

²¹ 《天主教教理》2039。

²² 《天主教教理》1800。

²³ 《宗教自由宣言》3。《天主教教理》1782 亦引用梵二這句話。

便成爲人回應天主獨特召叫的最後標準。因此，每人皆有其獨特的倫理，而基督徒更應有他們獨特的倫理。基督徒倫理的獨特性問題轉趨複雜與激烈。

四、神學的俗化運動

另一個促成討論的原因，是與俗化（secularization）有關。俗化問題由來已久，不過梵二後更形活躍。俗化消極地說，是修正昔日處理事物的方法和態度裏面的神聖化、神秘化、甚至神話化的因素；積極地說，俗化注重事物的內在價值及自主性，即事物有它本身存在的理由，並可依此解釋在自己身上的意義及作用²⁴。俗化不應與俗化主義（secularism）混爲一談，後者是一種反宗教的意識型態，完全排斥其領域與宗教的關係，否定一切來世及超自然的思想，又將其領域內的獨立性絕對化；俗化則承認各領域可有適度的獨立性，但這獨立性是相對的而非絕對的，它承認天主的創造，認爲天主把適當的自由、內在意義和價值，賜給受造界的每個領域；因此，各領域可與信仰相關連。梵二雖然沒有提到俗化這個名稱，但承認現世事物應有其獨立性²⁵：

「如果世事的獨立指受造物及人類社會，擁有固有的定律和價值應爲人類逐漸發現、運用並駕馭，則要求這類獨立是對的。這不獨是我們現代人的要求，而且亦符合天

²⁴ 參《神學辭典》（台北：光啓，1998 修訂初版），307 號「俗化」（secularization）、308 號「俗化主義」（secularism），309 號「俗化思想」（secularity）。亦參張春申〈俗化的意義〉《神學論集》14（1972），551~561 頁。

²⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》36。

主聖旨。揆諸造化工程的本質，萬物皆各具有其穩定性、真實性和美善，以及其固有定律和秩序，人類在以各門科學及技術固有方式研究萬物時，必須予以尊重。」

俗化思想也影響到倫理界。如果天主創造人時，已把祂的法律刻在人的心中，人的倫理早有其內在價值，我們不須刻意把它「基督化」，它才能產生意義與價值。天主並沒有創造一個無意義的世界，然後派遣基督來拯救，給予它價值。我們的世界是天主所創造及拯救的世界，創造與救贖是相連的。天主的恩寵在起初已內在於自然裏，耶穌進入人類的歷史，就是要人從世界及其歷史中重新發現天主，基督徒的倫理就是天主在世界活動的延續。這種俗化思想，使不少神學家反思：究竟基督信仰有沒有為人的倫理增添了一些實質內容？

第二節 討論的發展

基督徒倫理獨特性的討論在歐洲開始。1966年3月第28屆法國天主教知識份子週，就以「人的倫理與基督徒的倫理」²⁶為討論的題目。1969年9月法語倫理教授會議，亦以基督徒倫理的獨特性為主題。其中奧拔（J.-M. Aubert）及西門（R. Simon）的論文，更奠定日後討論的基礎²⁷。德語的福斯（Josef Fuchs）、

²⁶ 參 *Morale humaine, morale chrétienne, Recherches et débats*, 55 (1966).

²⁷ 參 J.-M. Aubert, "La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas," *Le Supplément*, 92 (Février 1970), pp.55~73. R. Simon,

博克萊 (Franz Böckle)、蘇勒 (Bruno Schüller) 等，英語的古倫 (Charles E. Curran)、麥哥銘 (Richard A. McCormick)、李嘉利 (Norbert J. Rigali) 等，義大利語的狄托曼斯 (Dionigi Tettamanzi)、古錫迪 (G. Battista Guzzetti)、甘柏朗尼 (Francesco Compagnoni) 等倫理神學家也加入討論。麥哥銘每年一篇的〈倫理神學摘要〉 (“Notes on Moral Theology”)，便曾三次介紹這個問題的討論²⁸，並且和古倫搜集了有關這方面的重要文章，編成《倫理神學文選》第二集，以「基督徒倫理的特殊性」為主題²⁹。漢語神學家也於輔仁大學神學院第十四屆神學研習會中討論到這個問題³⁰。由此可見，基督徒倫理的獨特性已成為 1970~80 年代倫理神學一個熱門的題目。

到了 1990 年代，倫理神學家雖然沒有如此熱衷就基督徒倫理的獨特性本身作討論，但與此相關的題目卻沒有間斷，例如：基督對基督徒倫理的影響、聖經與基督徒倫理的關係等³¹；連教宗若望保祿二世的《真理的光輝》通諭 (*Veritatis Splendor*)，

“Spécificité de l'éthique chrétienne”, *ibid.*, pp.74~104.

²⁸ 參 Richard A. McCormick, “Notes on Moral Theology”, *Theological Studies* (March 1971) pp.71~78, (March 1973) pp.58~61, (March 1977) pp.58~70.

²⁹ 參 Charles E. Curran & Richard A. McCormick, eds., *Readings in Moral Theology, No. 2, The Distinctiveness of Christian Ethics*, (New York: Paulist Press, 1980).

³⁰ 參《神學論集》72 (1987)。其中金象達的論文便以〈基督徒倫理的獨特性是甚麼？〉為題，181~199 頁。

³¹ 參 “Notes on Moral Theology,” *Theological Studies* 內兩篇文章，概括地介紹這方面的發展：William C. Spohn, “Parable and Narrative in Christian Ethics,” (March 1990), pp.100~114；同一作者 “Jesus and Christian Ethics,” (March 1995), pp.92~107。

也把基督徒的倫理建築在聖經中耶穌的倫理教訓³²：

「耶穌同富貴少年的談話，在某種意義下，在每一個時代，也在現代，仍舊繼續著。『師傅！我該行甚麼善，為得永生？』這一問題發自每一個人的內心，但惟有基督一人提供圓滿的決定性的答覆。」

「今日教會再次提出師傅的答案，它有光明與力量，去答覆最引起爭論與複雜的問題。這種光明與力量正促使教會，不斷地肩負起，不僅是在信理方面，而且在包括不同學科的倫理方面，特別在新的問題上。」

這個新的發展，我們後來會討論，讓我們先處理基督徒倫理獨特性的問題。奧拔的文章甚有啓發性，他用聖多瑪斯的思想去研究這問題。聖多瑪斯本人並無提及基督徒倫理獨特性的問題，但他對人的德行與基督徒的德行、基督之律與自然律之間關係的看法，可提供一些寶貴的意見。人的德行不但是通向天主的方法，而更是愛德的道路。以愛德為內容的基督之律使人產生蛻變，它假定了人心中的自然律，亦未加上特別的規範。基督的愛使人提升，提高了他的可能性，使自然的愛有一脫胎換骨的型態和動力。奧拔接著套用聖多瑪斯的四因去處理基督徒倫理獨特性的問題³³。

四因之說源自亞里斯多德的形上學，而聖多瑪斯採納之並加以發展。動力因（efficient cause）是產生變化的動力來源，目的因（final cause）是變化的目的，質料因（material cause）是變化時所用的質料，形式因（formal cause）是所要生成或變化的形象。奧

³² 《真理的光輝》通論 25、30。

³³ J.-M.Aubert, art.cit., pp.69~73.

拔從這四因取得靈感，他認為倫理的「質料因」指倫理行為、規律等，在這裏，有無信仰的人皆一樣，基督徒倫理的獨特性不應在這裏尋找。倫理的「目的因」是愛，愛貫通整個人的倫理生活，倫理行為的最後目的總是愛。倫理的「動力因」是恩寵，天主的恩寵推動人，與人的意志連合，產生倫理行為，達到分享天主的國的目標。倫理的「形式因」是信德，奧拔認為這是基督徒倫理獨特性之所在，由信德而生意向，把人的道德規律付諸實行；信德並沒有改變人的倫理規律，但基督徒藉著信德認識到自己的倫理行為不光是有人性的目的，更具備一超驗的、超世的目的，因而不會把人性的目的絕對化，限於此時此地。

奧拔的主張有其限制性，例如他局限於配合聖多瑪斯的四因，勉強地把相連的東西硬性分開，同時把基督徒倫理的獨特性局限於信德中；其實，目的因中的愛，動力因中的恩寵，實在不能與形式因中的信德分離，信德不能不包含愛與恩寵，離開愛與恩寵也沒有信德的可能。話雖如此，奧拔的主張，對問題的討論甚具啟發性。神學家慢慢把討論的焦點放在這些問題上：基督徒的倫理究竟有沒有獨特的實質內容？基督徒倫理的獨特性是甚麼？

一、肯定基督徒倫理獨特的實質內容

這個立場以義大利一份神學雜誌《天主教文明》（*La civiltà cattolica*）的社論講得最明顯³⁴。該社論首先提出「人的倫理」基

³⁴ 參 *La civiltà cattolica*, 123 (settembre 1972) III, pp.449~455. 該社論的題目是〈「基督徒」倫理存在嗎？〉（*Esiste una morale*

於理性，合乎理性的便是道德的；「基督徒的倫理」也基於理性，但是經過信德光照及提升的理性，此理性聆聽天主的聖言，特別是從聖經、聖傳和教會訓導當局所發出的天主聖言。它不同意基督徒倫理的獨特性僅在乎具備一種新的精神、一個基督徒的意向（*intenzionalità cristiana*），而沒有新的行為和準則：「作為基督徒倫理特徵的信德和恩寵，不可能不產生新的倫理行為和新的誠命」。耶穌並非只是教導由十誡啓示的自然道德規律，祂來是為成全它們、擴大它們的領域。社論具體地舉出一些為自然倫理忽略的例子：愛仇、不抵抗邪惡的人、像基督一樣的謙卑、甘願坐末席、捨棄財富、熱愛十字架、聽命至死、為天國而守貞的價值³⁵。

該社論強調基督徒與非基督徒之間有一本質上的不同，它問：「誰是基督徒？」答案是基督徒是指那些相信三位一體的天主、相信耶穌基督是天主子，降生成人、為人的得救死而復活，相信教會是得救的團體；換句話說，信德與恩寵標誌著基督徒身分的兩個事實，最重要的，基督徒是相信基督、偕同基督、在基督內的人；他是個「新」人、「新」的受造物（格後五19）、被召「在新生活中度生」（羅六4）。至於非基督徒是指那些不信基督、不信祂是天主子、世界的救主，故此他並不在基督內。對基督明顯的信仰使基督徒與非基督徒之間產生本質上的分別。

這種講法有一個困難，就是把基督徒和非基督徒對立起來；前者在基督內，後者不在基督內。可是另一方面，該社論

“cristiana”?)

³⁵ *La civiltà cattolica*, 123(1972), p.453.

又隨從梵二以來教會的訓導，即有些非基督徒能按自然道德律生活而得到救贖：「我們不考慮那些雖然沒有相信及受洗的人，但遵守自然道德律，實行所認識的善，並因此意向而為天主恩寵所救贖，結合於基督內」³⁶。這樣說來，社論中的非基督徒究竟指甚麼人呢？似乎是指既不信基督，又不隨從自然道德律生活的人，大概是指《若望福音》中與基督對立、「屬於世界」的人（若十五 19），或者保祿書信所謂「隨從肉性的人」（羅八 5），與天主為敵。事情還沒有解決，那些沒有相信及受洗，但又隨從自然道德律而生活的人，應屬於那一個範疇：基督徒抑或非基督徒？社論對於這問題避而不論。

該社論的原意可能是這樣：基督徒與非基督徒間的分別在於有沒有明顯的信仰基督。那些沒有明顯信仰基督的人，也可能隨從自然道德律去行善，慈悲的天主亦能白白賜給他們救恩；基督不是來廢除，而是來完成，並淨化所有人的價值。可惜社論結論說：圓滿人的倫理只能是基督徒倫理，人「真實地」有道德必須因他是基督徒。這種說法有點凱旋主義的味道，在強調宗教交談的今天是有困難的，它把基督徒與其他非基督徒對立起來，基督徒在倫理上是優越的，人的倫理只淪為二等倫理。

二、否定基督徒倫理獨特的實質內容

天主教內不少倫理神學家都主張無所謂基督徒倫理獨特的實質內容。奧拔已提出倫理中實質與形式兩層面的分別。所謂實質的層面，是指倫理生活中各種特殊的倫理價值、行為、規

³⁶ *La civiltà cattolica*, 123 (1972), p.450.

律，基督徒是與所有善意人士一樣的。但在形式的層面裏，獨特的基督徒倫理是可能的，奧拔自己便提出這是基督徒的信德。其他神學家各自提出他們的意見。

（一）福斯（Josef Fuchs）³⁷

福斯分析基督徒的倫理，發現它有兩個因素，彼此各不相同，但卻依附在一起。首先是實際的（categorical）層面，它包含特殊的倫理價值、德行、規律等，例如：公義、忠信、純潔；另外有超驗的（transcendental）層面，這是一種態度，牽涉人的整體，人在基督內對天主作了一個基本的選擇，接受祂的愛，回應祂的愛。這個基本態度，就是基督徒的意向性（Christian intentionality），此意向性貫通所有實際層面的倫理行為。

福斯舉例解釋：當我向窮人施捨時，我究竟做了甚麼？我是否只做了把錢放在有需要的人的手裏而已？抑或藉著這個施捨行為，我滿全了自己的人格，成爲一個善人？這個善行也使我與天主連在一起。基督徒的意向性是基督徒接受基督爲自己生命終向的一種表現。基督徒每次行善時，可以意識到這個關係；倘若他作惡，這個意向性也存在，不過是以自己作爲基本終向，拒絕接受基督。罪因此總有一個「基督徒的」意思，罪人不單是做了某件惡事，他更把自己與天主對立起來，並拒絕基督和祂的聖神。這種說法是與福斯的基本自由、基本抉擇等思想一脈相承的³⁸。

³⁷ 參 Josef Fuchs, "Is There a Specifically Christian Morality?" *Readings in Moral Theology*, No.2, pp.3~19.

³⁸ 參 Josef Fuchs, "Basic Freedom and Morality", *Human Values and Christian Morality*, (Dublin: Gill and MacMillan, 1970), pp.92~111.

總之，福斯認為基督徒的倫理有「人的」(humanum)部分，亦有「基督徒的」(Christianum)的部分；有實際的因素，也有超驗的態度。在「人的」及實際的層面，基督徒與其他人的倫理行為能是相同的；但在「基督徒的」及超驗的層面，基督徒因他的意向性而使其倫理有了獨特性。基督徒的倫理行為藉著意向性，必然地及有意識地與三位一體的天主、與教會團體、與聖事相連，這是非基督徒的倫理行為所無的。福斯是發揮意向性最詳盡的倫理神學家，他看重意向的作用。的確，基督徒的意向不但給與人行動的力量，也給與人的行為一個更豐富的意義。

(二) 休斯 (Gerard J. Hughes)³⁹

休斯的文章集中討論：倫理是否需要一個基督徒的基礎？他用三個議題去討論：

1. 基督的教訓和榜樣對倫理有核心性的重要；
2. 基督徒的啓示為道德真理提供必須的輔助；
3. 在基督內，天主旨意的啓示成為道德真理唯一的、最後的立足根據。

經過仔細分析，休斯認為三個議題都未能成立。換句話說，實際倫理知識的內容，並非來自獨特的基督徒泉源。沒有一個倫理的實質內容只有基督徒才能擁有，而非基督徒是無法領略的。休斯堅持天主教傳統對理性的重視，理性並沒有為罪完全破壞，人靠理性分辨善惡；分辨善惡的標準，有沒有基督信仰的人皆一樣。休斯的結論是：「基督的信仰雖然未能為倫理知

³⁹ 參 Gerard J. Hughes, "A Christian Basis for Ethics", *The Heythrop Journal*, (January 1972), pp. 27~43.

識增加甚麼實質內容，但能提供刺激力、環境與動機，而三者都非常重要」⁴⁰。

天主的啓示常刺激我們不以一般世俗的倫理思想爲滿足，它要求我們變爲成全的，如同天父是成全的一樣。基督的信仰能光照我們的倫理生活，使我們洞悉它的整體，包括橫面的各種關係及縱面與天主的關係。在這種環境裏，我們能對倫理有新的了解。基督的信仰亦給我們動機，使我們爲了基督，排除萬難，不管情況如何惡劣，總懷著希望，朝著理想的目標走去。

休斯在結論中亦提議研究倫理要注意的事情。首先，我們不應用聖經或聖傳作爲決定倫理問題的最終權威。其次，在討論聖經和聖傳的倫理教導時，應避免用基要派的原則去了解；倫理是一種科學，它需要理性的方法論。再者，基督徒不要以爲可以用啓示的道德真理，以補一般世俗倫理學家的不足，因爲本質上彼此都站在同一的基礎上。最後，我們應多了解世俗倫理學家的方法及結論，在修院的課程中認真加以重視，而非視爲點綴性質。

休斯的理據，邏輯清晰，其結論不可謂不大膽，又具震撼性，有些是與教會傳統有出入的。休斯是位哲學教授，教授倫理學，難免特別重視理性的能力，把「基督徒的」因素輕輕地便帶過了，有點能服人的口，不能服人的心的感覺。在問題的討論中，他是明顯地否認基督徒倫理有任何獨特的實質內容；基督的信仰最多能爲基督徒帶來刺激力、環境與動機。

⁴⁰ Gerard J. Hughes, "A Christian Basis for Ethics", p.41.

(三) 古倫 (Charles E. Curran)⁴¹

古倫對這個問題研究甚多，前後也不太一致，不過立場卻相當激進。他首先提到基督徒與非基督徒在許多倫理問題上是相同的，例如人人平等、促進和平等社會問題上⁴²：

「基督徒倫理似乎沒有在社會倫理的內容上貢獻甚麼特別或特殊的東西。回顧過去的歷史……許多社會倫理的重要發展都是來自非基督徒。」

他認為沒有所謂特殊基督徒倫理的存在，這個問題牽涉自然與恩寵、創造與救贖、一般人與基督徒的關係。天主的救恩是普遍的，為全人類的，並非只為基督徒。至於全人類如何得到救恩，則有不同的解釋。古倫同意拉內 (Karl Rahner) 隱名基督徒 (anonymous Christian) 的觀念，後者認為天主向所有人顯示祂的慈愛，並向他們提供救恩，人能接受或拒絕天主而無明顯地承認耶穌是主。

故此，一位善心的無神論者亦能是一位隱名的基督徒。可見基督徒與非基督徒並不對立，他們同時能分享基督的救恩。同樣，世界不是一個純粹自然，不受天主恩寵影響的地方，創造與救贖是不能分開的。我們只有一個歷史性的秩序 (historical order)，即人被創造、犯罪、得救三者合而為一。換句話說，

⁴¹ 參 Charles E. Curran, "Dialogue with Humanism: Is There a Distinctively Christian Ethic?" *Catholic Moral Theology in Dialogue*, (Indiana: Notre Dame, 1972), pp.1~23. "Catholic Ethics, Christian Ethics, and Human Ethics", *Ongoing Revision in Moral Theology*, (Indiana: Notre Dame, 1975), pp.1~36.

⁴² Charles E. Curran, "Dialogue with Humanism: Is There a Distinctively Christian Ethic?" p.2.

所有人皆處於罪惡及恩寵的影響下，皆蒙召分享天主的救恩。基於這個唯一的歷史性的秩序，人的倫理必須與基督徒的倫理有相同的內容。

古倫初期結論說：「我否認有特殊的基督徒倫理的存在。意思是說，非基督徒與基督徒能有相同的倫理結論、趨向、目的和態度」⁴³。他後期的主張更大膽，把其他神學家在實質與形式兩層面的分別都幾乎免除。他批評奧拔、福斯等神學家從一個形上的、抽象的概念去談人性，他卻從一個存在的、歷史性的秩序去看人。所謂基督徒倫理的獨特性，其實少之又少，所有人皆能分享來自天主的愛和救恩的意向性與動機，雖然這還不是出於有意的反省⁴⁴。如果基督徒倫理有獨特性的話，那只在於基督信仰影響人的意識，使人對該意識作明顯的、有意的反省（explicit and thematic reflection）。

休斯從哲學角度看問題，看重理性的能力；古倫卻從神學角度著眼，只有實際的人，只有一個創造救贖的秩序，連恩寵也非基督徒所獨有。基督徒並非具備特殊的能力，他能有的能力，非基督徒也能有。唯一不同是彼此在意識上，有「有意的」及「無意的」之分別。這種講法，不但受到傳統神學家的批評，連大部分參加討論的神學家也不敢苟同，因為往往與基督徒的經驗不合。不過，古倫有一個立場很清楚，他堅決否定有基督徒倫理獨特的實質內容。

否定基督徒倫理獨特的實質內容的神學家甚多，這裏只舉

⁴³ Charles E. Curran, "Dialogue with Humanism: Is There a Distinctively Christian Ethic?" p.20.

⁴⁴ 參 Charles E. Curran, "Catholic Ethics, Christian Ethics, and Human Ethics", pp.25~26.

數位有代表性的。「肯定」與「否定」的立場看似對立，但一加分析，便可看出共通點甚多，而基督徒倫理的獨特性其實也不少，信仰為倫理的確又能增添不少東西。讓我們對這個問題的討論，作一整體性的分析，並嘗試把這問題與倫理神學本地化的問題連在一起。

第三節 獨特性問題的反思

在討論的過程中，有些名詞不加分辨地反覆出現，做成討論有些混淆，甚至糾纏不清。若把它們界定清楚，便可看到彼此並非南轅北轍；有不同之處，但並非不能相通。讓我們先界定以下的概念。

一、特殊性與獨特性

在討論初期，特殊性（distinctiveness）與獨特性（specificity）兩名詞作為同義詞被應用。在標題上，奧拔、西門、福斯、蘇勒喜歡用「獨特性」，古倫卻喜用「特殊性」。在文章中，幾乎所有作者都不加辨別地兩名詞皆用。有些甚至在同一的句子裏兩字都採用，例如：森遜（Michael Simpson）便說：「這種個人道德要求是獨特地基督徒的，……因為它基於一種特殊的基督徒意識，此意識與別的宗教意識不同」⁴⁵。古倫是美國人，森遜是英國人，兩人皆以英語為母語。如果兩人認為兩詞為同義

⁴⁵ Michael Simpson, "A Christian Basis for Ethics?" *The Heythrop Journal*, (July 1974), p.292.

詞，大概在一般應用上確是如此。不過，自從華特（James J. Walter）建議把兩詞界定出不同意義後⁴⁶，有些學者響應這個區分，李嘉利（Norbert J. Rigali）便是其中的一個⁴⁷。

我認為把特殊性和獨特性兩詞看成有不同意義，對討論大有幫助。獨特性（specificity or uniqueness）應指唯獨我有，而別人不會有，即含有排斥性的意義。特殊性（distinctiveness）是指與一般不相同，是一種特徵或一個標誌，但並不表示別人絕不能有。例如：中國人的刻苦耐勞，日本人的禮貌，新加坡人的廉潔，這是他們的特殊性，是他們引以為榮的特徵，但並不排斥其他民族也能刻苦耐勞、有禮貌及廉潔。獨特性因具排斥性，故範圍小；特殊性有包容性，故範圍大。所有獨特性皆具特殊性，但不是所有的特殊性都有獨特性。

把握了兩者的分別，我們可以回顧前面的討論。《天主教文明》的社論肯定有基督徒倫理獨特的實質內容，並舉了一連串的例子：愛仇、不抵抗邪惡的人、像基督一樣的謙卑、甘願坐末席、捨棄財富、熱愛十字架、為天國而守貞。如果該社論把這些例子看成是特殊性，沒有人會有異議，因為這些行為的確是基督徒倫理特殊之處，基督徒以此為特徵。假如該社論將這些例子看成是獨特性（我認為該社論的目的是如此，否則沒有甚麼可

⁴⁶ 參 James J. Walter, "Christian Ethics: Distinctive and Specific?" *American Ecclesiastical Review* 169(September 1975), pp.470~489. 該文章亦收在 *Readings in Moral Theology, No.2*, pp.90~110.

⁴⁷ 參 Norbert J. Rigali, "The Uniqueness and the Distinctiveness of Christian Morality and Ethics", Charles E. Curran, ed. *Moral Theology, Challenges for the Future*, (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), pp.74~93.

討論的)，只有基督徒才有，則例子必須逐個分析，不能一概而論，否則大有問題。

具體而言，非基督徒也能「愛仇」。孔子有先知先覺的弟子便曾提問：「以德報怨，何如？」（《論語·憲問》）那些絕對愛好和平份子或那些毫無執著的人，也能做到「不抵抗邪惡的人」；至於「謙卑」、「甘願坐末席」更是中國傳統「滿招損，謙受益」的講法；佛教出家人四大皆空，「捨棄財物」比天主教的修道人更徹底，「守貞」的生活也沒有問題，只不過動機並不是出自「為天國」。「為天國」是加上基督徒的意向，已經不是倫理的實質內容，是到了形式層面，出自基督信仰本身，自然可以有獨特性；「熱愛十字架」指甚麼呢？如果是指十字架所代表的困難、艱苦、犧牲，非基督徒也能做到；假使真的指十字架本身，那是一種基督信仰的表示，基督徒為愛基督，願意肖似祂，故選擇像祂一樣熱愛十字架，這自然是獨特性的表現。

至於天主教反對人工節育、絕育、離婚、墮胎、安樂死的倫理訓導，指的是特殊性，是天主教倫理的標誌與特徵，但不應指獨特性，唯我天主教徒才有；非天主教徒也能反對人工節育、絕育、離婚、墮胎、安樂死等行爲。同一原則，我們可看看古倫前後的文章。最初，古倫主張基督徒與非基督徒都能有相同的倫理結論、趨向、目的和態度。他所舉的例子是自我犧牲的愛、希望、對近人的關懷等。的確，在這方面基督徒有特殊性而無獨特性。至於後期的文章，古倫認為非基督徒也能分享基督徒的意向性與動機，就有些問題了。我認為基督徒的意向性與動機，如果來自他的信仰，基於一套價值系統，那便是先驗的、獨特的，是非基督徒分享不到的，一如我們分享不到

回教徒出自他們信仰的意向性與動機一樣。假如我們連他們出自信仰的意向性和動機是甚麼都不知道，如何談到分享？如果不是基督徒，怎能了解殉道聖依納爵（St. Ignatius of Antioch 約 107 年去世）的動機？他對羅馬人說⁴⁸：

「請你們讓我去給猛獸吞嚼，好使我因此達到天主的懷抱中。我是天主的麥粒，要用猛獸的牙床當作石磨將我磨成麵粉，作成基督聖潔的麵餅。我不但不要阻擋，而且還要唆使猛獸作我的墳墓。」

又怎能明瞭聖依納爵羅耀拉（St. Ignatius of Loyola 1491~1556）所講第三級謙遜的意向？他說⁴⁹：

「寧願偕同貧窮的基督挑選貧窮，不願挑選財富；寧願偕同飽受侮辱的基督受侮辱，不願享尊榮；並切望為基督被人視為輕浮昏愚的蠢物。」

基督徒的意向和動機都是獨特的，願為理想犧牲及甘貧樂道大有人在，但基於兩位聖人的動機的，唯有基督徒才能有，別人無從分享。

二、「倫理」一詞的含義

既然獨特性而非特殊性是我們研究的對象，在界定了獨特性的意義後，輪到要清楚分辨「倫理」一詞的意義。很多人對倫理一詞作過解釋，我認為華特（James J. Walter）的分析，最能

⁴⁸ 《聖依納爵致羅馬人書》第四章，呂穆迪譯《宗徒時代的教父》（香港：香港真理學會，1957），194 頁。

⁴⁹ 聖依納爵《神操》167 號，房志榮譯（台北：光啓，1999 再版），70 頁。

幫助澄清問題。他把倫理一詞分析為三個意義⁵⁰：

1. **倫理基礎** (ground of ethics)：此指人存在的先驗境界，人在其存有的基層內，有自由、反省、負責的可能性。人若沒有自由、反省、負責的能力，便不是一個完整的道德主體，也難有倫理行爲。有倫理基礎，倫理行爲才有可能。
2. **倫理自身** (ethics as such)：此指一套倫理學說、原則、規律和判斷，人有意識地用這一套東西去決定自己的倫理行爲。「正是在此有意或實際的層面 (thematic or categorical level)，倫理作為一種科學因而產生，人嘗試了解及判斷他的經驗，並最終制定不同的原則，這些原則成為規範和決定他的倫理行爲」⁵¹。倫理自身能夠成爲一種知識傳授給人，因為學說不同，推理有異，不同的倫理派別因而產生。華特舉例說：功利主義 (utilitarianism) 的倫理以效果決定倫理行爲，康德主義 (Kantianism) 的倫理以義務去決定倫理行爲，宗教人士以天主去決定倫理行爲。不同的意向性產生不同的倫理。
3. **道德** (morals)：此指人的實際道德行爲和他的操守。道德行爲和操守決定人是個怎麼樣的人。倫理自身可以教人，但教人者自己不一定有道德。道德不是教的對象，它決定道德主體是甚麼。

華特認為，倫理基礎只有一個，基督徒和非基督徒都是一樣的，故沒有獨特性可言。基督徒倫理的獨特性只能在有意的

⁵⁰ James J. Walter, "Christian Ethics: Distinctive or Specific?" *Readings in Moral Theology*, No.2, pp.93-94.

⁵¹ James J. Walter, "Christian Ethics: Distinctive or Specific?" p.94.

或實際的層面上，而不在先驗的層面上⁵²。這種說法，似乎與上面提及福斯的說法剛好相反，福斯認為獨特性不在實際的層面，而在先驗的層面。我認為這裏的混淆，源自兩人用詞一樣，但所指不同。福斯所謂倫理行爲的實際層面，是指行爲的實質內容，例如施捨就是以財物幫助有需要的人；所謂倫理行爲的先驗層面，是指行爲產生背後的力量，福斯稱爲意向性，基督徒的意向性是獨特的，因爲是與在基督內的聖三相連，基督徒的意向性貫通他的一切倫理行爲。華特所謂的實際層面是指存在層面（existential level），在存在層面裏，人人都是獨一無二的，他的倫理行爲自然有一種來自每人個體的獨特性；因此，華特把基督徒倫理的獨特性定於實際層面裏。至於他的先驗層面，他是指出自人的本質層面（essential level），既出自人的本質，自然是人人相同，不能有獨特性的存在。

按華特的分析，倫理基礎是在本質的、先驗的層面，那裏沒有獨特性可言；但倫理自身及道德是在存在的、實際的層面，那裏可找到基督徒倫理的獨特性。華特也同意不同的意向性產生倫理的獨特性，但他把意向性放在倫理自身的範疇裏。基督徒、功利主義者、康德主義者各有其獨特的意向性，並以此去了解自己的經驗，各自制定自己的倫理原則、規律等等，好能指導自己的行爲。福斯與華特其實沒有衝突，他們用類似的詞彙，但指不同的東西。福斯把獨特性鎖定在意向性內，不考慮獨特性在存在境界內具體行爲的表現；華特拿了獨特的意向性，把它應用在存在的層面（即倫理自身及道德），因而引發獨特的原則、規律和個人獨特的道德操守。

⁵² James J. Walter, "Christian Ethics: Distinctive or Specific?" p.97.

三、本質倫理和存在倫理

上面的分析，澄清了一些討論含糊的地方，但對討論的發展最有貢獻的，我認為是李嘉利（Norbert J. Rigali）的文章⁵³。首先，他不太喜歡拉內「隱名基督徒」的稱呼。他不反對天主的恩寵能在非基督徒身上產生效能，也同意非基督徒同樣能得到救恩，不過，這些人不應該稱為「基督徒」，因為基督徒不但在基督內與天主相連，同時亦和一個基督徒團體相連。

對於基督徒倫理獨特性的討論，不少倫理神學家主張倫理在實質內容上是相同的，李嘉利認為所謂相同是指「本質倫理」（essential ethics）而言。所謂本質倫理，是指基於人的本質而來的倫理，適合於所有人的；套用上面的分析，是包括了倫理基礎及一部分倫理自身，如「人應行善避惡」這類人人適用的倫理規律。但倫理一旦離開人的本質而涉及人的個體性（individuality），人「不可能亦不會在特別事情上，達到同一的倫理決定」⁵⁴。每一倫理個體有他自己的「存在倫理」（existential ethics），這是對著每人獨特的個別性而說的。每個道德主體都會經驗到絕對的倫理要求，他要對此作出回應。既然每人的背景、培育、傾向、才能等都不同，他所作的「存在倫理」的決定也會不同。因此李嘉利認為，每人的存在倫理是獨特的。

除了本質倫理與存在倫理之外，李嘉利還加上兩種有基督

⁵³ 參 Norbert J. Rigali, "On Christian Ethics", *Chicago Studies*, No.3 (1971), pp. 227~247. "Christ and Morality", *Readings in Moral Theology*, No.2, pp.111~120. "The Uniqueness and the Distinctiveness of Christian Morality and Ethics", *Moral Theology: Challenges for the Future*, pp. 74~93.

⁵⁴ Norbert J. Rigali, "On Christian Ethics", p. 239.

徒特質的倫理，即「基督徒的本質倫理」（Christian essential ethics）和「基督徒的存在倫理」（Christian existential ethics）。基督徒屬於一個基督徒團體，該團體有她獨特的本質，是其他團體所無，這個獨特的本質會對其團體的成員作出倫理的要求，李嘉利提到基督徒團體的聖事。每件聖事不但是宗教的，也是倫理的要求。這種倫理要求只有在基督徒團體中才有，不屬於這團體的人就不成爲倫理要求；故此，這種出於基督徒本質的倫理是獨特的。

李嘉利這種分析很獨到。以天主教會爲例，天主教作爲一個基督徒團體，有很多來自其信仰本質的倫理規律，要求天主教徒遵守。例如：每主日及當守的法定節日應該參與感恩祭⁵⁵；聖灰瞻禮日及基督苦難日應守大齋和小齋⁵⁶；已達辨別能力年齡的教友，有責任至少每年一次告明自己的重罪⁵⁷；教友有義務在適當時候領受堅振聖事⁵⁸。《天主教法典》中這類規律多的是，它們來自作爲一個信仰團體的天主教會，規範著天主教徒的行爲，不屬於這信仰團體的人是不用遵守的，因爲這不是出於人的本質；分析人的本性，不會得到這些來自個別信仰團體的規律。故此，這類基督徒本質倫理是獨特的。

至於基督徒存在倫理，是指基督徒作爲一個個體所作的倫理決定。這裏一方面有他作爲一個人獨特的個體性，更有來自他基督徒身分的個體性。例如：他爲基督的緣故決定去過修道生活，他決定去做三十日大避靜，他決定做慕道班及主日學導

⁵⁵ 《天主教法典》1247。

⁵⁶ 《天主教法典》1251。

⁵⁷ 《天主教法典》989。

⁵⁸ 《天主教法典》890。

師等。這種基督徒存在倫理，如同人的存在倫理一樣，是具備獨特性的。

李嘉利的分析，的確把複雜的問題有條理地整理出來。當「倫理」一詞應用時，要清楚知道指的是甚麼，是指本質倫理呢或是存在倫理？當倫理一詞加上「基督徒的」形容詞時，獨特性已無可避免地出現了，不論這是指基督徒的本質倫理抑或基督徒的存在倫理。問題發展之初，不少倫理神學家把基督徒倫理的獨特性用不同的意念表達，例如：信德（奧拔）、基督徒的意向性（福斯）、刺激力、環境、動機（休斯）等，但李嘉利讓我們知道獨特性能有更多。李嘉利一方面令人看到基督徒團體對基督徒作為個體的重要，另一方面使討論不再喋喋不休地圍繞著基督信仰能為人的倫理加添甚麼內容，不管這內容是指實質內容抑或形式內容。基督徒本質倫理與基督徒存在倫理牽涉獨特的東西如此之多，不應再支離破碎地討論或一一指出。

第四節 小結：問題的轉移

李嘉利認為時候到了，倫理神學家應放棄把問題焦點放在獨特性上，因為這有內向的山頭主義之嫌⁵⁹。這大概是說，我們不應孜孜不倦地看基督信仰能為人的倫理增添甚麼，或如何豐富了人的倫理，也不是比較誰優誰劣。基督的信仰的確可為基督徒團體帶來獨特的倫理規律與行為，但這並不是耶穌來臨

⁵⁹ 參 Norbert J.Rigali, "Christ and Morality," *Readings in Moral Theology*, No.2, p. 113.

的目的。福音來到中國，主要並不是要中國教友守一套獨特的教會法典，增加一系列獨特的倫理行爲。耶穌的來臨是爲改變人，使人在天主恩寵的光照下，對事物、價值、世界有全面和正確的看法。梵二也強調這點⁶⁰：

「信德既以新的光芒照耀一切，並顯示天主對人的整個使命所有的計劃，故能指導人心，朝向充份合乎人性的解決方案進行。大公會議立意在信德神光的燭照下，對今天頗爲人們重視的價值，加以衡量，並將這些價值歸諸天主，因爲祂是這些價值的泉源。這些價值既出源於人的智能，而人的智能又是天主的恩賜，故都是很好的。但由於人心的腐化，這些價值多次脫離其應循的秩序，而必須予以淨化。」

人的倫理判斷仍然需要正直理性，基督信仰無意取代理性，而是有提醒、光照、淨化的作用，使人對人的意義和價值變得更全面、更敏銳。1990年代以後的倫理神學家正確地把問題從獨特性轉移到耶穌身上：基督與基督徒的倫理生活有甚麼關係？

⁶⁰ 《論教會在現代世界牧職憲章》11。

第三章

基督信仰與倫理生活

從基督徒倫理獨特性的討論中，我們看到獨特性的問題既複雜又多元；如果再集中分析基督徒的本質倫理與基督徒的存在倫理，則更形繁瑣。因此，一般倫理神學家只取倫理行為的形式內容而討論，如信德、意向性、刺激力、動機等，好能較整體地處理問題。神學家似乎有一個共識，基督徒倫理最獨特的地方，是道德主體內在的變化，其外在的道德行為，只是內在變化的一種表現。天主的恩寵，使人起了徹底的改變，甚至改變了自己的行為。用傳統的術語說：基督徒因信仰基督，藉聖神而重生，成為天主的子女；這個新生命，同時帶來了新行為。本章不再討論基督徒倫理的獨特性是甚麼，而在分析這個獨特的基督信仰，具體地如何塑造基督徒的倫理生活，從而欣賞恩寵生命的美好。

本章的分析，無意比較基督徒與非基督徒倫理的優劣，即不在說明基督徒新人的倫理何等卓越，非基督徒舊人的倫理何等敗壞；這裏亦不表示無信仰的人，難以獲得道德真理，或單靠理性的人，其倫理判斷總不及有基督信仰的人可靠；我們不懷疑非基督徒的倫理生活同樣能登峰造極，孔子自稱：「三十

而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩」（《論語·為政》），裏面所表達的內心自由，已經是很多基督徒渴望達到的倫理境界。這裏是基督徒的自我反省，從具體的信仰經驗，確定基督信仰與自己倫理生活的關係，進而讚嘆及感謝天主在自己身上所作的偉大工程。

上章已提及，聖經顯示出信仰與倫理間有必然的關係，從舊約以天主為中心的倫理，到新約以基督為中心的倫理都是如此。讓我們返回聖經，看看藉著耶穌基督及祂的聖神，我們經驗到的天主是甚麼，我們作為新人，其新生活又會是怎麼樣。

第一節 恩寵來臨的模式

一、突變的模式

人的道德人格塑造，是通過漫長的成長過程，通過多種團體中人際關係、人際交往、無數事件，才慢慢形成。社會學家認為這是社會化的自然現象，人在特定的文化、特定的團體中，學習他的價值系統。聖保祿在皈依前不是個大壞人，他生於猶太人的文化及環境中，在法利塞人的團體中受培育，形成了一種獨特的猶太價值觀，從他的自述中可見出來：

「我原是猶太人，生於基里基雅的塔爾索，卻在這城裏長大，在加瑪里耳足前，對祖傳的法律，曾受過精確的教育；對天主我也是熱忱的，就如你們大家今天一樣。我曾迫害過這道，直到死地。」（宗廿二 3~4）

他的宗教團體塑造了他的倫理價值觀，也使他產生某種倫

理行爲；他去逮捕基督徒，投在獄中，大概還以爲是爲天主做了好事。假如他的良心平安去做，他真的不知道他是在迫害基督，可能他沒有犯罪；他的皈依，主要不是倫理的皈依。他從前所受「社會化」的培育，也能成爲他接受福音的準備。他的皈依是整個人的改變，當然包括了他的世界觀、價值觀、人生觀，也改變了他若干行爲。他不是從壞人變成好人，而是從猶太人變成猶太基督徒。大馬士革的經驗：包括被天上的光芒環射、倒地、耶穌的聲音、瞎眼、阿納尼雅被派遣來治癒他、受洗等，他的皈依過程是突變的、戲劇性的，天主的恩寵在他沒有準備的時刻闖進他的生命裏。故此，這種恩寵是強烈的、感性的、不能疑惑的、無可抗拒的、不能忘懷的、終身受用的，用現代的術語說，這是碰到聖保祿心底深處的存在經驗；他的自我，完全敞開，接受天主恩寵的氛圍。他的皈依是純恩寵的，即是天主白白的賞賜，不是出自理性的了悟，也不是出自猶太文化的薰陶。

像聖保祿一樣突變的皈依，聖經中的例子可不少，如伯多祿因耶穌的指示而有豐富的魚獲，就跪伏在耶穌前說：「主，請你離開我！因爲我是個罪人」（路五 8）；或者耶穌召叫稅吏瑪竇跟隨祂，他就起來跟隨了（瑪九 9）。

二、漸進的模式

有些皈依並不如此戲劇性，恩寵的接受也非如此順利，而是耶穌順著人的實在境況，包括了他的文化、宗教、倫理、政治背景，慢慢顯示自己的身分，最終獲得接納，撒瑪黎雅婦人活水的故事（若四 1-42）便是如此。政治上，「猶太人和撒瑪黎雅人不相往來」（若四 9），歷史中的抗爭使本是同根生的成爲

世仇；文化上，猶太人在公眾場所不與陌生婦女談話，連耶穌的門徒買食物回來時，都「驚奇他同一個婦人談話」（若四 27）；宗教上，彼此各有堅持，互不相讓，連朝拜的地方都劃清界線，「我們的祖先一向在這座山上朝拜天主，你們卻說：應該朝拜的地方是在耶路撒冷」（若四 20）；倫理上，這個婦人名聲與私生活皆不好，要避開人群，到中午（第六時辰）才來汲水，耶穌也指出她私生活的不妥：「你說：我沒有丈夫，正對；因為你曾有過五個丈夫，而你現在所有的，也不是你的丈夫」（若四 17~18）。這個婦人的政治、文化、宗教、倫理背景，都成為接受福音的障礙，但基督的恩寵把這些障礙一一解除。恩寵是在一特定的、具體的、存在的環境中來臨，而這個經「社會化」塑造的環境，不一定是友善的，但無礙天主願把恩寵普遍地分施的決心。

首先，恩寵是天主主動的給予，環境的障礙並非使恩寵無法可施。耶穌就人的具體需要採取主動：「請給我點水喝」（若四 7）。這句話也觸及婦女自然的善心，而且是舉手之勞的善行，以色列人祖傳的教訓是以善待旅客出名的；可惜歷史與傳統的傷口甚深，致使婦人拒絕邀請：「你既是個猶太人，怎麼向我一個撒瑪黎雅婦要水喝呢？」（若四 9）。耶穌並沒有因被拒絕而退開，反而更堅決地要將恩寵賜給她，並用實際利益—神秘的水—吸引她：「若是你知道天主的恩賜，並知道向你說：給我水喝的人是誰，你或許早求了他，而他也早賜給了你活水」（若四 10）。果然婦人受實際益處的吸引，神秘的水使她不再渴，也不需要每天來汲水，故願意進一步與耶穌交談，並被引導認識耶穌是誰。

恩寵使她從最初的敵意「你既是個猶太人」，轉為禮貌的

稱呼「先生」，看出耶穌的不凡：「難道你比我們的祖先雅各伯還大嗎？」（若四 12）。當耶穌神奇地認識她的過去，她承認耶穌有「先知」的能力，「我看你是個先知」（若四 19）。耶穌便向她完全顯露自己，讓她知道「救恩出自猶太人」，而恩寵的時刻，「現在就是」（若四 23）；恩寵再不受種族、地區的限制，因為「天主是神，朝拜他的人，應當以心神以真理去朝拜他」（若四 24）。

不少學者認為，耶穌所謂「以心神」（εν πνευματι）、「以真理」（αληθεια）朝拜天父，是指以聖神以基督朝拜天父¹，而非指人的「心神」及「內心的真誠」。這一句話「在神及真理內朝拜父」，就包含了聖三的意義，論者指出不少教父如聖亞大納修（St. Athanasius 297~373）、聖巴西略（St. Basil 330~379）、聖安博（St. Ambrose 340~397）等，都給這句一個有關聖三的解釋²。人是通過聖神，藉著基督，成為天父的子女。最後，耶穌向婦人顯示自己「默西亞」的身分：「同你談話的我就是」（若四 26）。

通過這段頗長的對話，婦人承認了耶穌默西亞的身分，接受了皈依的恩寵。她「撇下自己的水罐」，因為她已獲得了活水，不再害怕人群，返回團體中，向團體承認自己的罪過：「你們來看！有一個人說出了我所作過的一切事」（若四 29），並帶領別人認識基督。這個撒瑪黎雅婦人的故事，讓我們看出恩寵是藉著耶穌基督，通過祂的聖神，帶領人走向天父。這裏恩寵

¹ 參 Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, (New York: Doubleday & Company, 1966), pp.180~181. 亦參黃克鏞，〈活水—聖神的圖像〉《神思》36（1998），42~48 頁。

² 參黃克鏞，〈活水—聖神的圖像〉，44 頁。

的表現是平靜的、漸進的、耐心的、引發的、挑戰的、具說服力的；這裏沒有奇蹟出現，沒有震撼性、使人驚愕的事故發生，但恩寵如此慢慢地滲透，揭露人的欠缺，顯示內心真正的渴求，啓示天主的美善，最後決定承認耶穌是默西亞，承認自己的罪過，改變自己的生活，並向人宣認耶穌基督，帶領人到耶穌面前，使人有機會宣認：「他確實是世界的救主」（若四 42）。

三、階段的模式

除了突變與漸進的恩寵來臨模式外，福音亦透露一種可能是最普遍的模式，即在漫長的生命歷程裏，經過不同的考驗階段，歷盡艱辛才獲致的，《若望福音》中的尼苛德摩就是代表人物。《若望福音》三次提到尼苛德摩這個人物：夜訪耶穌（若三 1~15）；議會中的爭論（若七 40~53）；埋葬耶穌（若十九 38~42）。作者三次提尼苛德摩，並非一種巧合，而是刻意的安排，並指明是同一個人，讓人看到他的皈依過程，天主的恩寵如何在一個已有根深柢固信念的知識份子身上取得勝利。

尼苛德摩是個有名望、有地位、有學識的師傅，是法利塞人，又是猶太人的首領。像其他法利塞人一樣，他的信仰生活是嚴謹的、守法的，以聖潔的生活期待默西亞的來臨。耶穌所行的奇蹟，挑起他追尋的願望，因為默西亞來時，先知說是充滿奇蹟的，究竟耶穌是否猶太人期待的默西亞呢？對真理的追求，也能是恩寵來臨的媒介。尼苛德摩的追尋看來是主動的、謹慎的、考慮周詳的，因為他「夜訪」耶穌，免得同黨人懷疑，也避免政治性的誤會；畢竟，追尋耶穌的身分是非常敏感的、危險的，容易引起猜疑，在這階段實不該作無謂冒險，損害自己的地位與利益。在這種既定的、有極度限制的環境中，天主

的恩寵仍然能夠運作。連這個充滿政治性、試探性、取巧性、詭譎性的「夜訪」，也能變成黑暗追求光明、走向光明的表示。

尼苛德摩的詢問，充份表現知識份子知性的追求及知識份子的推理：「我們知道你是由天主而來的師傅，因為天主若不同他在一起，誰也不能行你所行的這些神蹟」（若三 2）。耶穌的對答立刻把主動權拿過來，不再由尼苛德摩設定內容，而是由耶穌決定對話的方向：「人除非由上而生，不能見到天主的國」（若三 3）。尼苛德摩仍留在理性的推理，以為重生是指再入母胎而重生，但自己已年老，理性告訴他那是不可能的。耶穌清楚啓示，重生是由上而來的恩寵，是聖神的運作，不是人的努力或理性的力量可達成的：「人除非由水和聖神而生，不能進天主的國：由肉生的屬於肉，由神生的屬於神」（若三 5-6）。

可惜尼苛德摩過去所受的培育，使他不能放棄理性的堅持：「這事怎樣能成就呢？」（若三 9）。耶穌再讓他知道，皈依不是理性的成果，身為以色列的師傅，早應知道理性的限制：「你是以色列的師傅，連這事你都不知道嗎？我實實在在告訴你：我們知道的，我們纔講論；我們見過的，我們纔作證」（若三 10-11）。重生進入天主的國，是天上來的力量，必須靠那來自天上的人子。

耶穌進一步給他一個記號：「正如梅瑟曾在曠野裏高舉了蛇，人子也照樣被舉起來，使凡信的人，在他內得永生」（若三 14）。耶穌在這裏啓示了自己自天而降的身分，也提示自己要走的途徑，及人要得永生應走的道路。在這階段，尼苛德摩仍充滿疑問，耶穌的啓示超過他所能領受的，這次對話並沒有帶來立時的皈依。作者讓我們知道，恩寵雖是天主白白的賞賜，但亦要人自願地接受。身為知識份子的尼苛德摩，未能放下所

有的包袱，不過他沒有放棄追尋，天主的恩寵，還要等待時機。

《若望福音》第七章中，尼苛德摩再出現。耶穌在耶路撒冷過帳棚節，並公開宣稱：「凡信從我的，就如經上說：從他的心中要流出活水的江河」（若七38）。群眾對耶穌的身分起了爭論，有人認為祂是先知，有人認為祂是默西亞，連被派遣去捉拿耶穌的差役也無法完成任務。司祭長和法利塞人之間發生了爭論，尼苛德摩禁不住發言了：「如果不先聽取人的口供，和查明他所作的事，難道我們的法律就許定他的罪麼？」（若七51）。按照梅瑟的法律，必須根據兩個或三個見證人的口供，才可定人的罪（申十七6）。現在沒有證人的口供而定耶穌的罪，是違法的行為，尼苛德摩根據執法者的良心，為耶穌辯護，指出司祭長和法利塞人的不是。

的確，良心是人聆聽天主聲音的地方；跟隨良心呼聲而行事，使人走近耶穌，走近真理。可惜當權者一恐嚇：「難道你也是出自加里肋亞麼？」再加上強詞奪理：「從加里肋亞不會出先知的」（若七52），尼苛德摩不再說話了，可能是害怕，也可能是知識份子的矜持，不屑與不講理的人辯論。這段記載顯示，尼苛德摩對耶穌仍然是有興趣的，但還未到願為耶穌捨棄一切的地步。

尼苛德摩第三次在《若望福音》出現，是在埋葬耶穌時。他「帶著沒藥及沉香調和的香料，約有一百斤」（若十九39）。雖一句話都沒有說，但用行動表現出他的皈依。以一百斤香料敷抹耶穌，是王者的葬禮，而且比一般君王所用的量還多。這顯示出尼苛德摩承認耶穌超越一般君王的身分，是王中之王，也回應了他們最初相遇時耶穌所說的話：「人子也照樣被舉起來，使凡信的人，在他內得永生」（若三14-15）。

尼苛德摩是被十字架上的基督所吸引，天主的恩寵是通過十字架才進入他的心裏；這不是理性的了悟，而是愛的感通。耶穌重生的道理沒有觸動他，但十字架所表達的愛，使這個高級知識份子投降了。名譽、地位、財富、利益、安危他全不在乎，一百斤香料只是內心捨棄的一種表現，他也不再偷偷摸摸，而是公開接受耶穌的屍身，比躲藏的門徒更是耶穌的門徒。這種階段式的恩寵，最終改變了尼苛德摩，使他成為站出來的基督徒。在這皈依的過程中，論者指出他有意的一面及無意的一面³。他有意從耶穌身上追尋久待的默西亞，但他無意中發現更高貴、更有能力的天主子。這正是恩寵的能力，恩寵帶來的，常是比意想中更好的，天主總是意想不到的。

這是新約透露恩寵來臨的模式，不論是突變的、漸進的、或階段式的，結果都是人的蛻變。新約的基督徒多數是第一代的基督徒，生而為基督徒的尚未普遍，雖然我們偶然會看到「他和他的親人都領了洗」（宗十六 33）的記載。這些記載一方面顯示出天主的恩寵能藉著別人的信仰來到人身上；另一方面，人自由的、有意的接受同樣重要，因為它使人經驗到天主，而且真正改變了人，使人成為基督徒。

第二節 舊約對天主的啟示

天主是無形無像的，以色列人清楚反對為天主做像，這是來自天主的命令：「不可為你製造任何彷彿天上、或地上、或

³ 參黃國華，〈尼苛德摩承認耶穌的過程〉《神思》4（1990），38-39 頁。

地下水中之物的雕像。不可叩拜這些像，也不可敬奉」（出廿4-5）。但以色列人與天主交往時，常借助具體之物表達對天主的經驗。他們稱天主為「磐石」、「盾牌」，「堡壘」：「上主，我的磐石，我的保障，我的避難所；我的天主是我依靠的磐石，是我的盾牌，我的大能救主，我的堡壘，我的藏身處」（撒廿二3）。這不外是形象化地說天主保護他們，使他們平安，不受傷害。

以色列人也借用人形象去形容天主，「牧人」便是常見的：「上主是我的牧者，我實在一無所缺」（詠廿三1），耶穌後來也用此形象自稱：「我是善牧，我認識我的羊，我的羊也認識我」（若十14），以巴勒斯坦牧人與羊群的關係去描述天主對人關係的密切。以民間中，亦稱天主為「父親」：「你是我的大父，是我救恩的磐石，是我的天主」（詠八九27），「愚昧無知的人民，你們就這樣報答上主嗎？他不是生育你，創造你，使你生存的大父嗎？」（申卅二6）。這是指天主不但給予以色列人生命，更選擇他們為自己的子民，像父親照顧子女一樣照顧孤兒寡婦：「天主常在自己的聖所內居住，是孤兒的慈父，是寡婦的保護」（詠六八6）。天主是以色列的「君王」：「在上主內有我們的庇護，以色列的聖者是我們的君主」（詠八九19），「我不作你們的君王，我的子孫也不作你們的君王，唯有上主是你們的君王」（民八23），這是指以色列子民皆屬於天主，接受天主的統治。

當以民要求撒慕爾先知替他們立君王時，被看成是不忠的表示：「他們不是拋棄你，而是拋棄我作他們的君王」（撒上八7）。天主亦稱為以色列的「夫君」，盟約使天主和以色列像夫婦一樣結合起來：「你的夫君是你的造主，他的名字是『萬軍

的上主』」（依五四 5）；當以色列轉拜邪神時，就像不忠的妻子離棄自己的丈夫，這就是歐瑟亞先知代天主的譴責：「你們譴責罷！要譴責你們的母親！因為她不是我的妻子，我也不是她的丈夫」（歐二 4）。

除了用具體事物或人的形象表達對天主的經驗外，舊約還用抽象的觀念和感性的經驗，啓示天主的屬性和行動。舉其重要的有：

一、天主是唯一的

以色列人是世上第一個相信只有一個天主的民族，同時期的其他民族都是相信多神的。這不是以色列人比別人優勝，而是天主選擇以民去啓示自己。天主是唯一的，除祂之外，再沒有別的神：

「你們是我揀選的僕人，爲叫你們認識和信仰我，並明白我就是『那位』；在我以前，沒有受造的神；在我以後，也決不會有。我，只有我是上主，我以外沒有救主。」
（依四三 10~11）

「萬邦的眾神盡屬虛幻，但上主卻造成了蒼天」（詠九六 5）。表面上，以色列人好像不夠包容，不能尊重別的神明；但天主啓示他們，除祂之外，根本沒有任何神明存在。強調天主的唯一性，使以色列人不致費時失事地追求虛無的東西。

二、天主是神聖的

舊約凸顯天主的神聖性：「他的名是神聖而可畏」（詠一一 9），「我是天主而不是人，是在你中間的聖者」（歐十一 9），連天使在祂跟前，也只能呼喊：「聖！聖！聖！萬軍的上主！」

他的光榮充滿大地」（依六 3）。因為天主的神聖，祂與邪惡不能相容：「我，上主，你的天主是忌邪的天主；凡惱恨我的，我要追討他們的罪，從父親直到兒子，甚至三代四代的子孫」（出廿 5）。

這種神聖性，使以色列人覺得天主嫉惡如仇，犯罪只會激起天主的「怒火」。為此，祂要求選民必須是神聖的：「你們該表現為聖潔的，你們應是聖的，因為我是聖的」（肋十一 44），「你們為我應成為司祭的國家，聖潔的國民」（出十九 6）；祂也祝聖人，使人變為聖潔的，像依撒意亞覺得自己「是個唇舌不潔的人，住在唇舌不潔的人民中間」（依六 5），但天主以炭火煉淨他的罪過：「這炭接觸了你的口唇，你的邪惡已經消除，你的罪孽已獲赦免！」（依六 7）總之，面對神聖的天主，以色列人覺得必須以聖潔的生活去回應。

三、天主是正義的

正義一詞在舊約聖經中有豐富的意義，這裏只簡述為公正、拯救、恩惠之意。神的賞善罰惡是所有宗教共同的地方，以色列的天主也顯出這特色。祂不看情面，為貧困弱小者主持公道：「我確知上主必為受壓迫的人伸冤，也必為貧窮的人主持正義的判斷」（詠一四〇 13），祂不但懲罰以色列的仇人，也懲罰作惡的選民；選民在歷史上屢遭不幸，舊約作者往往認為是選民作惡而為公義的天主懲罰：「他們拋棄了萬軍上主的教導，藐視了以色列聖者的訓誨。為此，上主向自己的百姓大發雷霆，伸出自己的手來打擊他們」（依五 24~25）。面對賞罰分明的天主，以色列人，尤其是作判官的，必須公義地生活，才會得到天主許諾的實現：

「他們應按照公道審判人民，不可違犯公平，不可徇情顧面，不可接受賄賂，因為賄賂令智慧人的眼目失明；只應追求公道與正義；好叫你能生存，佔有上主你的天主賜給你的土地。」（申十六 18-20）

此外，一種罪惡蒙赦免的正義（詠五一 16），表達天主忠信拯救的正義也慢慢出現：「除我以外，再沒有一個仁義的神和救主。大地四極的人！你們歸依我，必能得救」（依四五 21-22）。這裏隱藏了帶有恩寵意義的天主正義。

四、天主是慈愛的

舊約雖然凸顯了天主的正義，凌駕於其他屬性之上，但天主的慈愛也是鮮明的。祂以仁愛對待困苦的人，以慈悲寬待罪人：「雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過」（出卅四 6-7）。難怪《聖詠》的作者不斷呼喊：「請你們向上主讚頌，因為他是美善寬仁，他的仁慈永遠常存」（詠一〇七 1）。雖然孤兒寡婦與窮人是天主慈愛的特別對象，其實選民以外的其他人，也是天主所鍾愛的：「人的慈愛只朝向自己的近人，而上主的憐愛，卻臨於一切有血肉的人」（德十八 12）。天主的慈愛，在人身上產生希望：

「我回憶著我的困厄和痛苦，盡是茹苦含辛！我的心越回想，越覺沮喪。但是我必要追念這事，以求獲得希望：上主的慈愛，永無止境；他的仁慈，無窮無盡。你的仁慈，朝朝常新。」（哀三 19-22）

天主既以慈愛解救以色列人，亦要求他們同樣地慈愛待人：

「對外僑，不要苛待和壓迫，因為你們在埃及也曾僑

居過。對任何寡婦和孤兒，不可苛待；……如果你借錢給我的一個百姓，即你中間的一個窮人，你對他不可像放債的人，向他取利。若你拿了人的外氈作抵押，日落以前，應歸還他，因為這是他唯一的鋪蓋，是他蓋身的外氈；如果沒有它，他怎樣睡覺呢？他若向我呼號，我必俯聽，因為我是仁慈的。」（出廿二 20~21, 24~26）

可見天主的慈愛，成爲人慈愛的基礎與動機。

五、天主是大能的

舊約中稱天主爲「萬軍的上主」或「萬軍的天主」有幾百次之多，把祂看成是宇宙萬物的主宰或統領以色列軍旅的天主。以色列人經驗過大自然、邪惡勢力及四周敵人的力量，可是天主比這些力量更偉大。天主的名字 El、Eloah、Elohim 就包含了「強有力者」的意思；Elohim 雖是複數名詞，但能指各種德能，各種力量，都集中在天主身上之意⁴。其他的稱呼如 Adon、Adonai 就含有萬物的主宰之意，因為祂是天地萬物的創造者。這位「自有者」（雅威 Yahweh），是一切事物的來源，祂的能力自然凌駕於一切受造物、一切力量之上：

「上主萬軍的天主，有誰能相似你？上主，你是全能的，你的忠信環繞你。你統治洶湧的海嘯，你平抑翻騰的波濤。你曾踐踏辣哈布，好像踐踏屍體，你以大能的手臂，驅散你的仇敵。」（詠八九 9~11）

因爲天主的大能，祂成爲以色列人困難痛苦當中的依靠。

⁴ 思高聖經學會編著，《聖經辭典》（香港：香港真理學會，1975），85頁。

六、天主是有位格的

舊約啓示的天主，並非哲學家所了解的「第一動因」、「絕對存有」，或中國古人所謂的「天」、「理」、「天理」、「自然」等無面目、無感受的事物。不少神學家放棄由哲學去把握天主，因為聖經啓示的天主不是這樣的。作者用擬人法的名詞去描述天主時，有意說明天主是有位格的，如說天主是牧人、是父親、是母親、是夫君、是君王，都啓示了天主是有位格的，可與人建立關係的。天主也常以「我」自稱，與以民有一種明顯的「我—你」關係。聖經表示天主有情感的、有喜好的、會憤怒的，並非指天主與人相似，而更指人在多方面是有位格天主的反映，畢竟，人是天主的肖像。天主要人以祂的心爲心，以祂的思想爲自己的思想，人要在自己身上，反映出天主慈愛的肖像。

七、天主是美的

無形像的天主，本來難以令人看到或感受到祂本身的美。但創造物的美，使人舉心向上，體驗天主的美。天主與人的相遇，使人直覺地感受到這種經驗的美，從而產生驚愕、喜悅、讚美、順服、平安、渴望、熱愛等反應。

《聖詠》作者以藝術家的觸覺，更易對天主的美有感通：「我讚美你，因我被造，驚奇神奧，你的工作，千奇萬妙！我的生命，你全知曉」（詠一三九 14）。人從創造物的奇妙和自己生命的奧秘中，突然經驗到天主的美妙，而有如此讚嘆。「我只願我的心靈，得享平靜與安寧；就像斷乳的幼兒，在他母親的懷抱中，我願我的心靈在我內，與那幼兒相同。以色列！請仰賴上主，從現今一直到永久！」（詠一三一 2-3）這是作者感受

到安息在天主內之美，就像幼兒安眠在慈母懷中一樣那麼真實。《聖詠》內最美最溫馨的詩篇，就是那些接觸到天主的美而引發的，比那些高呼公義的天主，速來報復迫害人的仇敵的禱告，更能激發善心，消除仇恨。

舊約裏還有不少對天主德能或屬性的描述和感受，如天主是「生活的」、「永在的」、「超越的」、「無始無終的」、「智慧的」、「忠信的」、「全知的」、「無所不在的」、「榮耀的」等⁵。這裏無意把所有對天主的經驗和屬性無遺漏的羅列出來，只是舉其重要的去指出獨特的宗教經驗，怎樣影響人的倫理生活，怎樣影響基督徒的本質倫理與存在倫理。下面先談新約對天主的啓示，然後綜合說明聖經的啓示，能對基督徒的倫理有甚麼影響。

第三節 新約對天主的啓示

新約啓示的天主與舊約啓示的是同一的天主，只不過啓示的渠道有所不同，天主藉耶穌基督決定性地顯示自己：

「天主在古時，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。天主立了他為萬有的承繼者，並藉著他造成了宇宙。他是天主光榮的反映，是天主本體的真像，以自己大能的話支撐萬有；當他滌除了罪惡之後，便在高天上坐

⁵ 參輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1996），57~59頁。

於『尊威』的右邊。」(希一1~3)

這次啓示是最徹底的、決定性的、毫無保留的，爲人的得救所需的，天主已藉耶穌基督啓示給我們了：「凡我從父聽來的一切，我都顯示給你們了」(若十五15)。今天若有人說，他從天主那裏得到新的啓示，人要得救必須知道，基督徒大可不必理會這種所謂新的啓示，因爲一切得救的啓示，都在耶穌基督內。舊約有關天主的啓示，在耶穌身上更完備地彰顯出來。

耶穌顯示天主是唯一的：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」(若十七3)，祂引用舊約的話去表示最大的誠命：「以色列！你要聽！上主我們的天主是唯一的天主。你應當全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主」(谷十二29~30)。當一位經師明智地同意祂的話時，祂稱讚他說：「你離天主的國不遠了」(谷十二34)。

耶穌顯示天主是神聖的，祂本人是「天主的聖者」(谷一24)，天父的名是聖的：「願你的名被尊爲聖」(路十一2)；祂也求神聖的天主祝聖祂的門徒：「求你以真理祝聖他們，你的話就是真理」(若十七17)，而基督徒後來就以「聖徒」(格後一1)自稱，因爲信了基督便被祝聖：

「就是給那些在基督耶穌內受祝聖，與一切在各地呼求我們的主，亦即他們和我們的主耶穌基督之名，一同蒙召爲聖的人。」(格前一2)

爲此，基督徒必須是聖的，因爲天主是聖的。

耶穌顯示天主是正義的：「公義的父啊！世界沒有認識你，我卻認識了你」(若十七25)；公義的天主賞罰分明：「你們若寬免別人的過犯，你們的天父也必寬免你們的；但你們若不寬免別人的，你們的父也必不寬免你們的過犯」(瑪六14~15)，

「非等你還清最後的一分錢，斷不能從那裏出來」（路十二 59），那些「放過了法律上最重要的公義、仁愛與信義」的經師和法利塞人，被耶穌以「禍哉」詛咒（瑪廿三 23）。至於實行公義的人，會肯定得到賞報：「為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的」（瑪五 10），「誰接納一位義人，因他是義人，將領受義人的賞報」（瑪十 41），「那些義人卻要進入永生」（瑪廿五 46）。

耶穌顯示天主是慈愛的：新約明顯地啓示天主的慈愛是在公義之上：「他對待忘恩的和惡人，是仁慈的。你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（路六 35-36）。耶穌亡羊的比喻、浪子的比喻等，都充份啓示天主的慈愛。整個降生的目的，就是使所有人得救：「我不是來召叫義人，而是召叫罪人悔改」（路五 32），「天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉著他而獲救」（若三 17）。耶穌降生的目的，主要是彰顯天主的慈愛，下面會進一步把這點發揮。

耶穌顯示天主是大能的：世上的一切大小事情，都在天主掌握中：

「兩隻麻雀不是賣一個銅錢嗎？但若沒有你們天父的許可，牠們中連一隻也不會掉在地上。就是你們的頭髮，也都一一數過了。」（瑪十 29-30）

世上的政治權力，也在天主的權力之下：「若不是由上賜給你，你對我甚麼權柄也沒有」（若十九 11）。那些看來是不可能的事，為天主卻是可能的，如耶穌論富人進天國，本如駱駝穿針孔之難，可是：「為人這是不可能的；但為天主，一切都是可能的」（瑪十九 26）。素稱不能生育的依撒伯爾，天主也使她在老年懷孕：「因為在天主前沒有不能的事」（路一 37）。瑪

利亞童貞懷孕，就是因為「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你」（路一35）。面對邪魔，耶穌只須說：「不要作聲！從他身上出去！」（谷一25）邪魔就要聽從，民衆對這種權威，不能不產生驚愕：「他連給邪魔出命，邪魔也聽從他」（谷一27）；面對洶湧的風浪，耶穌同樣出命：「不要作聲，平定了罷！」（谷四39）風浪就停了。經驗到這種只有天主才有的大能，門徒不能不生驚懼之情。

耶穌顯示天主是有位格的：祂教門徒祈禱時稱天主爲父，並向父求取日用糧：「父啊！願你的名被尊爲聖！願你的國來臨！我們的日用糧，求你天天賜給我們！」（路十一2-3）這裏顯示了天主願與人建立「我-你」關係，整個三位一體的天主，都願與人建立這種關係。耶穌自己本人把門徒看成朋友：「我稱你們爲朋友，因爲凡由我父聽來的一切，我都顯示給你們了」（若十五15）。至於護慰者聖神，會與門徒「永遠同在」（若十四16），祂也「教訓你們一切，也要使你們想起，我對你們所說的一切」（若十四26）。總之，耶穌所啓示三位一體的天主是有位格的，與人同在的天主。

耶穌顯示天主是美的：耶穌說過「誰看見了我，就是看見了父」（若十四9），祂反映了天主的美與光榮。祂顯聖容時，讓門徒看到天主的美：「在他們面前變了容貌：他的面貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光」（瑪十七2），面對著天主的光榮，難怪伯多祿忘形的要求把美麗時刻留住：「主啊，我們在這裏真好！你若願意，我就在這裏張搭三個帳棚：一個爲你，一個爲梅瑟，一個爲厄里亞」（瑪十七4）。保祿後來也提及那張反映天主光榮的臉：「基督的面貌上，所閃耀天主的光榮」（格後四6）。耶穌有時給人一個美麗的遠景，這也是來自天主：

「小小的羊群，不要害怕！因為你們的父喜歡把天國賜給你們」（路十二 32）。《默示錄》把這天主與人同在的天國描寫得很美：一方面天主「要同他們住在一起；……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」（默廿一 3-4），這是境界之美；另一方面，作者在神魂超拔中，經驗到與天主同在的新天新地在視覺上之美：「聖城具有天主的光榮；城的光輝，好似極貴重的寶石，像水晶那麼明亮的蒼玉」（默廿一 11），「那城也不需要太陽和月亮光照，因為有天主的光榮照耀她」（默廿一 23）。

舊約所啓示的天主，在新約中藉基督更完美地彰顯出來。下面是幾點超越舊約的啓示：

一、天主是愛

舊約屢次提及天主的慈愛，祂也寬恕罪人的過犯，悔改的達味便曾歌頌天主的慈愛：「天主，我的救主，求你免我血債，我的舌頭必要歌頌你的慈愛」（詠五一 16）。不過，小心分析舊約有關天主慈愛的記載，我們會發現一個現象：作者似乎只呼求天主以慈愛對待善人，但要嚴懲作惡的人，天主只會寬恕那些願意悔改的人，尤其是願悔改的以色列人。面對壓迫以民的敵人，舊約只顯示天主公義的報復，未聞天主慈愛的寬恕，甚至美麗的《聖詠》也不例外。《聖詠》一三九篇前半部（1-18）讚嘆天主的奧妙，寫得美不勝收，把天主與人的關係，描述得妙不可言；但下半部卻急轉直下，把內心報復的公義顯露無遺：

「天主，恨不得你殺掉惡人，叫流人血的兇手遠離我身！他們無法無天地褻瀆你，他們不忠不義地攻擊你。上主，憎恨你的人，我怎能不痛惡？上主，背叛你的人，我

怎能不厭惡？我對他們深惡痛棄，視他們為我的仇敵。」
(詠一三九 19-22)

《聖詠》中危難時的禱告，幾乎千篇一律地先呼求天主慈悲的拯救，但跟著便要天主嚴懲惡人：

「上主，爲了你的聖名，讓我得以生存，爲了你的慈愛，領我走出苦津，爲你恩佑，滅我仇人，剷除磨難我的諸人，因爲我是你的僕人。」(詠一四三 11-12)

舊約所顯示天主的慈愛，好像是有條件的、偏心的、狹窄的，這是天主慈愛不完美的顯示。我們必須回到新約，才能在耶穌身上，完整地看到天主慈愛的真面貌：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，他給我們詳述了」(若一 18)。

耶穌啓示天主的慈愛是無條件的：「基督在我們還是罪人的時候，就爲我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」(羅五 8)，是全面的，爲所有人的：「他願意所有的人都得救，並得以認識真理」(弟前二 4)，「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」(若三 16)。天主不但愛善人和願意悔改的罪人，祂更愛還未悔改，與祂爲敵的人；耶穌要求愛仇，便是超出舊約的啓示，祂的話必定使當日的聽衆目瞪口呆：

「我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當爲迫害你們的人祈禱，好使你們成爲你們在天之父的子女，因爲他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。……所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」(瑪五 44-45, 48)

愛仇敵及爲迫害自己的人祈禱是舊約看不到的，這是來自基督的啓示，而耶穌也用行動去完成它。祂在十字架上寬恕處

心積慮殺害他的敵人：「父啊，寬赦他們罷！因為他們不知道他們做的是甚麼」（路廿三 34）。其實，耶穌的敵人是知道自己在做甚麼，不知者罪過便減輕了。這裏凸顯了天主對罪人無條件的寬恕，耶穌說這話並非在心平氣和、寧靜安逸的環境之中，而是在天地變色、敵人叫囂侮辱、身心極度痛苦時說的，這才顯出天主慈愛的無限無量。

有了基督在十字架上所顯示天主對人徹底的、無條件的、絕對的愛，才會產生斯德望被敵人用石頭痛砸時愛仇的禱告：「主耶穌！接我的靈魂去罷！……主，不要向他們算這罪債」（宗七 59~60）。這兩句簡單的禱告，比所有《聖詠》表達的意境還要美，更能振奮人心，因為接觸到天主無限的愛。

《若望壹書》作者以「愛」字，總論基督降生救贖的奧跡：

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

（若壹四 8~10）

所有人都講愛，都知道愛的偉大；但基督徒講愛時，有意識地知道愛與天主相通，因為天主是愛的源頭，是愛的基礎：「凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；……那存留在愛內的，就存留在天主內，天主也存留在他內」（若壹四 7, 16）。難怪聖保祿說：「愛永存不朽」（格前十三 8），因為不朽的天主是愛。天主以愛去救贖，人亦通過愛去接受救恩。

二、天主是三位一體的

耶穌從來沒有用「三位一體」的稱呼，聖經內也找不到這

個名稱，這是後來教會在神學上的稱呼。這裏無意講論天主聖三的道理，只想指出耶穌基督清楚地啓示了天主三位一體這個事實，而這個事實影響基督徒的倫理生活。舊約中，聖三的啓示是片面的、隱含的、不明顯的，只有舊約的猶太教徒並不接受舊約裏有聖三的啓示。舊約中記載天主的「聖言」、天主的「智慧」、天主的「神」、天主「大父」的說話，已隱含地包含了聖三的素材：「上主，你的聖言，存留永遠」（詠一一九 89）；天主的「智慧」顯出有位格的意義：

「上主自始即拿我作他行動的起始，作他作爲的開端：大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已被立；……當他建立高天時，我已在場；……當他爲滄海劃定界限，令水不要越境，給大地奠定基礎時，我已在他身旁，充作技師。」（箴八 22-23, 27, 29）

上主的「神」堅強以色列的民長，護佑以色列的先知，領導以色列的君王：「上主的神降在他身上，他作了以色列的民長」（民三 10），上主的神的臨在，決定以色列的勝負。犯罪後的達味，誠惶誠恐的求天主不要收回祂的神：「求你不要從你的面前把我拋棄，不要從我身上將你的聖神收回」（詠五一 13）。

舊約隱含的聖三啓示，在耶穌身上明顯地、確切地、完全地彰顯出來。祂稱天主爲「阿爸！父啊！」（谷十四 36）「父啊！時辰來到了，求你光榮你的子，好叫子也光榮你」（若十七 1），顯出祂與天父之間獨特的關係；這種關係如此密切，以致「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9），「我與父原是一體」（若十 30）。

從耶穌身上，有位格的聖神也啓示出來：「凡出言干犯人的，可得赦免；但出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得

赦免」(瑪十二 32)。聖神是天父及人子之外有位格的一位：「我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在；他是世界所不能領受的真理之神」(若十四 16-17)。這位聖神，在耶穌復活後，藉祂的嘔氣而賜給門徒：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」(若二十 22-23)。如果《瑪竇福音》記載「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」(瑪廿八 19)不算是耶穌親自說過的話，最少是教會按照祂的意思而寫定的啓示。

耶穌不但直接用說話啓示天主聖三內在的生命，祂更藉救贖工程顯示聖三的奧跡。祂的宣講與苦難、祂的復活與顯現、祂的派遣聖神，就是聖三最佳的啓示。傳統便以基督苦難日、復活主日、五旬節主日三個大節日，把聖三的啓示綜合起來：聖子爲救贖人類受難至死，聖父使基督從死者中復活，聖父聖子派遣聖神來聖化、啓迪、幫助、領導教會。藉著基督，我們不但知道天主內在的生命，更經驗到聖三與我們的關係：祂是創造我們的天父，救贖我們的聖子，啓迪我們的聖神。

這份對聖三的經驗如此真實自然，聖保祿便以聖三之名祝福信友：「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們眾人相偕」(格後十三 13)。爲他來說，聖三不是一個抽象的神學概念，而是與自己生活有密切關係的信仰經驗。這些經驗如此真切，不須用信仰條文去寫定。

三、天主寓居人間

聖經記載天主與人的第一句對話，就是天主問吃了禁果的亞當：「你在那裏？」(創三 9)。天主當然知道亞當在那裏，祂要亞當自己反省自己在那裏。本來亞當是在樂園中與天主同

在，享受著天主創造的美好，但罪惡破壞了這美好的關係。罪惡使人迷失方向，不知身在那裏，並且要躲起來，不敢見天主的面；最後天主把他趕出伊甸園，並派革魯賓拿著火劍把守，顯示天主不再與人同在。

其後的救恩史中，天主多次施恩於人，人總因罪過而自絕於恩寵，以致舊約作者屢次用擬人法去描述天主的反應：「上主見人在地上的罪惡重大，人心天天所思念的無非是邪惡；上主遂後悔在地上造了人，心中很是悲痛」（創六 5~6）。可是，天主還是給人一條生路，祂眷顧亞巴郎和他的子孫。他們順從天主的道路時，祂便施恩；他們犯罪離棄天主時，祂便憤怒懲罰。約櫃放在會幕內，本是天主與以色列人同在的記號，但罪惡可以使約櫃也為敵人搶走，培肋舍特人便曾大敗以色列人，把天主的約櫃劫去（撒上四 10~11）。聖殿亦是天主臨在以民的標記，但巴比倫人攻陷耶路撒冷，把聖殿劫掠一空，以色列人視此為民族犯罪的結果，使天主不再與他們同在。會幕、約櫃、聖殿這些天主臨在的標記，本因罪惡失去了，但在基督身上，一一復現。

天使報夢給若瑟，指出瑪利亞因聖神而懷孕，她要生的兒子須起名叫耶穌：「因為他要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」（瑪—21）。耶穌的名字，便有天主拯救的意思。《瑪竇福音》還引用依撒意亞先知的話：「看，一位貞女，將懷孕生子，人將稱他的名字為厄瑪奴耳，意思是：天主與我們同在」（瑪—23）。耶穌本人就是天主與人同在的事實，祂的王國沒有終結：「他要為王統治雅各伯家，直到永遠；他的王權，沒有終結」（路—33）。祂的降生，表示天主不再收回自己的恩寵，這真是個天大的喜訊：「我給你們報告一個為全民族的大喜訊：

今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞」（路二 10~11）。天主降生為人，就是願意永遠與人同在。

「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若一 14），這句話說盡了降生的喜訊。聖言成了血肉固然重要，但如果寄居在另一星球，則與我們人類沒有甚麼關係；因此，寄居在我們中間也是關鍵所在。「寄居」的原文 σκηνοω 有張開帳幕之意，舊約的約櫃便曾放在帳幕（σκηνη）之內；現在天主聖言降生成人，與人居住在同一的帳幕中。這是新約作者，特別是《若望福音》，在耶穌身上所得到的重要啓示。

《若望福音》記載耶穌與人的第一個對話是：「你們找甚麼？」（若一 38）這是人生命中的終極問題，所有宗教都嘗試去回答，如助人去找生命的意義、找心之所安、找不再問問題的境界等。不會作抽象思維的那兩個門徒沒有給答案，反而問了個問題：「辣彼！一意即師傅—你住在那裏？」（若一 38）這個問題有點像舊約天主問亞當的第一個問題：「你在那裏？」只不過天主指出人已迷失了方向，而人現在請天主指點迷津，好使人找到天主的住處。耶穌於是邀請他們：「你們來看看罷！」結果是：「他們於是去了，看了他住的地方；並且那一天就在他那裏住下了。那時，大約是第十時辰」（若一 39）。他們不但找到耶穌的住處，更重要的是與祂同住。

與耶穌共住一起是一恩寵的時刻，使那兩個門徒起了徹底的變化；這份同住的經驗那麼美好，使其中一個叫安德肋的急不及待的把這好消息告訴自己的兄弟伯多祿：「我們找到了默西亞」，並把他帶到耶穌跟前（若一 41~42）。這份經驗為日後耶穌的呼召：「來跟隨我！我要使你們成為漁人的漁夫」（谷一 17），與及他們慷慨地回應鋪路。如果《若望福音》是出自

那兩個門徒之一，幾十年後當他寫福音之時，仍然記得與耶穌相遇及共處是在那天「第十時辰」，那份經驗一定刻骨銘心，爲他已是「末世」的來臨，像「十」是數字中的最後一個了。

如果舊約特別強調天主的超越性（transcendence），天主高高在上，掌握一切，那麼，新約重視天主的內在性（immanence），天主降生成人，與人共處，平衡了人對天主的認識。新約不斷把天主寓居人間這訊息表達出來。耶穌是生命之糧的言論，就發揮了寓居人間的訊息：「誰吃我的肉，並喝我的血，便住在我內，我也住在他內」（若六56）。食物與飲料一進入人體，便成爲人的一部分，不能再分。人分享了基督的生命，基督選擇以這種方式與人共處是很美的；人必須懷著愛參加愛的歡宴，領受基督的體血才有意思，否則只像猶達斯，懷著背叛的心領受，變成「吃過我飯的人，也舉腳踢我」（若十三18）。懷著愛與基督共處，基督答應：「我是從天上降下的生活的食糧；誰若吃了這食糧，必要生活直到永遠」（若六51）。

《路加福音》提到天使向牧人報佳音時說：「這是給你們的記號：你們將要看見一個嬰兒，裹著襁褓，躺在馬槽裏」（路二12）。這個記號，除了強調耶穌降生在貧窮當中，認同貧窮人，讓窮人先聽到福音外，大概還強調耶穌作食糧之意。「槽」是放飼料的地方，牲畜會在槽中覓食。依撒意亞先知曾譴責以色列人連牲畜也不如：「牛認識自己的主人，驢也認識自己主人的槽，以色列卻毫不知情，我的百姓卻一點不懂」（依一3）。牲畜尚且知道自己的主人，並會去到主人的槽中找食糧，以色列卻連主人是誰，並在何處覓食也不知道。把嬰孩放在馬槽中是不尋常的事，可見這記號有意把嬰孩耶穌看成人類的主人，祂也是人類的食糧；人不要再像從前以色列人一樣無知，連牲

畜覓食的本能也沒有。

耶穌葡萄樹的比喻，再一次說明寓居祂內的重要，祂是基督徒力量的泉源：

「你們住在我內，我也住在你們內。正如枝條若不留在葡萄樹上，憑自己不能結實；你們若不住在我內，也一無所能。我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因為離了我，你們甚麼也不能作。」（若十五 4-5）

人行善的能力來自天主，基督徒知道往何處汲取力量的泉源。耶穌聲明祂會住在愛祂的人中：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所」（若十四 23）。祂也會為門徒準備住處：

「在我父的家裏，有許多住處。我去，原是為給你們預備地方；...為你們預備了地方以後，我必再來接你們到我那裏去，為的是我在那裏，你們也在那裏。」（若十四 2-3）

可見與天主同住，就是人生命的歸宿。《若望福音》記載耶穌復活後與人的第一句話：「女人，你哭甚麼？你找誰？」（若廿 15）這與他在第一章的第一個問題首尾呼應：「你們找甚麼？」（若一 38）生命不應該在於找尋東西（找甚麼），不論這是財富、名譽、地位等較低下的東西，抑或找尋國泰民安、心之安頓、人之發展等較高尚的東西，《若望福音》告訴我們，生命在於找尋耶穌基督（找誰），與祂共處，安頓在祂內。《默示錄》所描述的新天新地便是如此：

「這就是天主與人同在的帳幕，他要同他們住在一起；他們要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們的天主。」（默廿一 3）

《瑪竇福音》的結束語是耶穌說：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八 20）。瑪竇沒有提耶穌升天，因為他相信耶穌寓居人間，常與人在一起，直到世界的終結。

第四節 啓示的天主與基督徒的倫理

上面簡略地說明了聖經所啓示的天主，舊約指出祂是唯一的、神聖的、公義的、慈愛的、大能的、有位格的、美的；新約除了肯定上述天主的本質和屬性外，特別啓示了天主是愛、是三位一體的、和祂寓居人間。現在，讓我們反省，這位聖經所啓示的天主，對信祂的人起了甚麼變化，如何影響他的倫理。中外的哲人不約而同的把人分為理性、意志、情感三方面來研究。周克勤引多瑪斯的話說：「人行爲的本源是理性（理智）及情，亦即被稱為意志的理性之情及感覺之情」⁶。接著便說⁷：

「依此，人行爲的主體乃是具有知、意、情的人或人的知、意、情。這與儒家之以具有知、意、情之心或心之知、意、情為道德主體，可謂不謀而合。」

下面據此三者，看看基督信仰對基督徒倫理的影響。

一、基督信仰影響道德理性

人作倫理決定時要靠理性，大部分倫理學家都如此肯定，是不爭的事實，除非是那些認定理性已被原罪完全敗壞的基督

⁶ 《神學大全》，I-II. 78.1c。

⁷ 周克勤，《道德觀要義》上册（台灣：商務，1970），207頁。

徒，或那些僅靠主觀直覺的喜好作決定的人。所有人皆按理性而訂定規律，按理性決定自己的行爲，這是天主教主張自然律倫理的基礎，也是聖保祿認定外邦人亦能知道天主旨意的原因：

「幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明了法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也爲此作證。」（羅二 14-15）

可是，我們也注意到理性很受後天的培育及環境的影響，以致有所偏差；有偏差的理性形成有偏差的、甚至錯誤的理論和價值觀。到了今天，各式各樣的倫理觀和價值觀充斥著社會，令人的理性面對五花八門的理論，不知何去何從，有些便以「一切都是相對的」作結，不敢承認倫理中有絕對的可能。倫理學中有所謂錯誤的良心，即人在推理時以善爲惡或以惡爲善；人要以理性分辨人性中的道德秩序並非容易，人的私欲偏情、無知、不良習慣、恐懼、情緒、罪惡的環境和結構，都能擾亂及蒙蔽理性。孔子提出「學」，即理性在知識上的增加，好能解決生活中的各種「蔽」：

「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」

（《論語·陽貨》）

基督徒當然需要像其他人一樣，以「學」去增加理性分辨的能力，但學甚麼及怎樣學，才能幫助理性判別是非，又非容易的事了。

基督的信仰並沒有取代人的道德理性，只是光照它，使它

更能發揮它應有的功能。梵二引梵一的話，說明了這一點⁸：

「關於那些原本為人類的理智所能通達的天主事理，而在人類現實的狀況下，能夠容易地、確切地和無訛地被一切人所識，仍當歸功於天主的啓示。」

基督並沒有來宣講一套與人性相反的倫理，出自人性的倫理，其根源也是來自天主。多瑪斯講「律」時，是由天主的「永恆律」開始講，它是「天主智慧的模式，用以指導一切事物的行為和行動」⁹。創造萬物的天主，從永遠就預定萬物的終向，祂創造它們各有其本性，好使它們能實現自己的終向，亦即符合天主創造的計劃。可見天主的永恆律，是一切律，包括自然律和人為法律的泉源。

本來耶穌的來臨，主要不是教人怎樣過倫理生活，祂來宣佈喜訊：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一15）。悔改包括人內心的轉變，信從耶穌基督。有了這個內心轉向天主的改變，倫理行為是對這個改變的回應。耶穌在山中聖訓裏所宣示的倫理教訓，必須在天國來臨的大前提下去了解，因為這是有恩寵的人的倫理生活。耶穌並非來廢除舊約的法律和先知：「你們不要以為我來是廢除法律或先知，我來不是為廢除，而是為成全」（瑪五17）。用今天的話說，耶穌不是來廢除出自人性的規律，而是來成全它們，並使那些歪曲了人性的人為規律，恢復它們應有的光輝。祂跟著用六個對比，指出祂怎樣來成全舊約的法律，同時宣示了祂的標準。祂的啓示正好使人的道德理性，從眾說紛紜的迷惘中，看清楚人

⁸ 《啓示憲章》6。

⁹ 《神學大全》，I-II.93.1。

性中的秩序如何。這六個對比，自然不是倫理的全部；它們只是一些例子，指示有恩寵的人該如何在倫理上表現天國已來臨。

「不可殺人」：這是十誡裏面的一條（出廿 13）。耶穌沒有像今日倫理學家爭論究竟這是指「不可殺人」（kill），還是指「不可謀殺」（murder），究竟有沒有例外的可能等問題；祂用自己的權威，要求人去除所有導致傷人的原因：「我卻對你們說：凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判」（瑪五 22）。憤怒導致怨恨，怨恨產生報復，然後造就傷人的行為，包括辱罵人是「傻子」、「瘋子」，用說話傷人。有恩寵的人，必須心無怨憤，連用說話傷人都不應該。

「不可姦淫」：這也是十誡之一（出廿 14），舊約對犯姦淫之罪，處罰很嚴：「若人與一有夫之婦通姦，即與鄰友之妻通姦，奸夫奸婦應一律處死」（肋廿 10）。耶穌面對犯姦淫時被捉的婦人，對她說：「我也不定你的罪；去罷！從今以後，不要再犯罪了」（若八 11）。耶穌不用舊約的懲罰，但祂要求婦人不要再犯，明顯指出姦淫之不可容。在山中聖訓中，祂要求人排除導致姦淫的誘因：「我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她」（瑪五 28）。人以身體犯姦淫，原因首先來自意淫，意淫出自眼目的誘惑，腦有幻想，然後手有動作。耶穌很懂人的心理，要求由遠及近，忍痛離開誘惑的來源：先從眼（剷右眼），後及手（砍右手）。沒有眼淫、意淫、手淫，心裏潔淨，自不會用身體犯姦淫。能如此，天主自會寓居在內，「心裏潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪五 8）。

「誰若休妻，就該給她休書」：梅瑟的法律的確容許休妻：「如果一人娶了妻，佔有她之後，在她身上發現了甚麼難堪的

事，便給他寫了休書，交在她手中，叫她離開他的家」（申廿四1）。在當時，這是一種較人道的做法；拿了休書的婦人可以再嫁，使生活有著落。有關休妻的問題，耶穌宣告天主的意思：「我卻給你們說：除了姘居外，凡休自己的妻子的，便是叫她受姦污；並且誰若娶被休的婦人，就是犯姦淫」（瑪五32）。這個問題，《瑪竇福音》第十九章講得更詳細：

「梅瑟爲了你們的心硬，纔准許你們休妻；但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因爲姘居，而另娶一個，他就是犯姦淫；凡娶被休的，也是犯姦淫。」
（瑪十九8-9）

這裏不談瑪竇所提的例外問題，即「姘居」（πορνεία）究竟是指通姦、非法同居、抑或亂倫婚配呢？可能瑪竇爲了他的猶太讀者而加此例外，好能緩和耶穌嚴厲的語氣。耶穌清楚表明了天主的意思：天主從起初造了男女，是要他們離開自己的父母，開始一個新的關係，從依附父母轉爲依附妻子，兩人成爲一體，「這樣，他們不是兩個，而是一體了。爲此，凡天主所結合的，人不可拆散」（瑪十九6）。換句話說，天主在人性內，放入了婚姻的專一性與不可拆散性這個自然秩序，連中國人長期有多妻的傳統，最後也要承認一夫一妻制是最平等、最合乎人性的作法。婚姻的不可拆散也是人性的要求，是人心底的自然願望，我們不是常祝賀人「永結同心」、「白頭偕老」嗎？二千多年前的詩經，不是像基督徒婚姻盟約中向對方說出：「死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老」（《詩經·擊鼓》）的許諾嗎？耶穌並沒有譴責梅瑟爲避免更不幸的事情而採取的休妻權宜措施，但這不是天主的原意，耶穌來就是要宣佈天父的旨意，亦即祂放在人性中的道德秩序。

耶穌沒有討論例外問題，例外都是由人的軟弱而產生的。有恩寵的人不需要有例外，這就是門徒有感於耶穌不准休妻的話而生的感嘆：「人同妻子的關係，如果是這樣，倒不如不娶的好」；耶穌馬上回答：「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人，纔能領悟」（瑪十九 10-11）。人性中的道德秩序，能因人的軟弱，環境風俗的影響，變得模糊不清，耶穌的話培育我們的道德理性，使我們更清楚天主刻在人性內的旨意。

「不可發虛誓」：這大概基於十誡中：「不可妄呼上主你天主的名」（出廿 7），因為人在發誓時往往以上主的名去發，呼求天主作證；故此舊約聖潔法律禁止人胡亂以天主的名發誓：「不要奉我的名妄發虛誓，而褻瀆了天主的名」（肋十九 12）。耶穌在山中聖訓明言：「你們總不可發誓」（瑪五 34），這句話引起不少註釋上的爭論，究竟耶穌想說甚麼？新約裏，有明顯地完全照耶穌的說法去生活：

「我的弟兄們，最要緊的是不可起誓：不可指天起誓，不可指地起誓，不論甚麼誓都不可起；你們說話，是就說是，非就說非，免得你們招致審判。」（雅五 12）

但也有沿用以色列人呼求天主作證的傳統，最少聖保祿多次如此說：「我們從來沒有用過諂媚之辭，就如你們所知道的，也沒有託故貪婪，天主可以作證」（得前二 5）；「我指著我的性命呼號天主作證：我沒有再到格林多去，是爲了顧惜你們」（格後一 23）。耶穌禁止發誓的話，是想帶出說話誠實的訊息：「你們的話該當是：是就說是，非就說非；其他多餘的，便是出於邪惡」（瑪五 37）。語言的力量和作用來自它表達真理，這是人性中道德秩序的要求，符合這秩序，語言自然產生力量，不須靠發誓去增加它的力量。今天的發誓，自有它社會性的作

用，並不抵觸耶穌返回說話的本質，耶穌只肯定這個天賦的秩序與人性的要求。今日功利主義流行，人的說話但求達到目的，耶穌的話使我們注意說話本質的重要。不講真話、爾虞我詐，最後會破壞人與人之間互信的秩序，受害的是人自己。把注意力只放在許不許發誓，會錯過了耶穌的訊息。

「以眼還眼，以牙還牙」：這是出自梅瑟的法律：「若有損害，就應以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以疤還疤」（出廿一 23-25）。這是梅瑟為以色列判官所定的賠償法，原意是賠償有個標準，免人作過分的報復。在古代野蠻時期，一人被殺能導致屠殺對方一家作報復。梅瑟的法律，不失為有限度的報復法。耶穌以自己的權威宣佈：「不要抵抗惡人」，祂的意思是甚麼？有人指出，耶穌並無縱容惡人，當差役無故打祂一個耳光，祂質問說：「我若說得不對，你指證那裏不對；若對，你為什麼打我？」（若十八 23）當一個法利塞人請耶穌到自己家用飯，耶穌毫不容情的指斥法利塞人的不義：

「禍哉，你們法利塞人！因為你們把薄荷、芸香及各種菜蔬捐獻十分之一，反而將公義及愛天主的義務忽略過去；……禍哉，你們！因為你們就如同不顯露的墳墓，人在上面行走，也不知道。」（路十一 42,44）

耶穌的話招來法學士的不滿：「師傅，你說這些話，連我們也侮辱了」；耶穌沒有因此放過他們：「禍哉，你們這些法學士！因為你們加給人不堪負荷的重擔，而你們自己對重擔連一個指頭也不肯動一下」（路十一 45~46）。祂不是不抵抗惡人，而是不用暴力作報復。祂跟著用三個例子，都是一種非暴力的抵抗高招：

1. 「若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他」(瑪五 39)。不少註釋家指出這用手打人，是蓄意侮辱人的行爲¹⁰，特別是施於異端者的侮辱。反擊只會使侮辱升級，也不會使侮辱者醒悟，耶穌教人「把另一面也轉給他」，是比不抵抗更高層次的抵抗，甚至有機會把侮辱者轉變過來。
2. 「那願與你爭訟，拿你的內衣的，你連外衣也讓給他」(瑪五 40)：這牽涉法律問題，梅瑟法律不容許人拿別人的外衣：「若是你拿了人的外氅作抵押，日落以前，應歸還他，因為這是他唯一的鋪蓋，是他蓋身的外氅；如果沒有它，他怎樣睡覺呢？」(出廿二 25-26)。換句話說，擁有外衣是人的基本權利，但人的權利往往會跟別人的權利衝突，每人若只看到自己的權利，爭執便會產生。假使要消弭衝突，耶穌教人不要執著自己的權利，惡化的危機便會化解。
3. 「若有人強迫你走一千步，你就同他走兩千步」(瑪五 41)：例子來自被統治者的強迫服務，西滿也曾被強迫背耶穌的十字架。人受強迫所做的事，都做得很不甘心，滿懷怨憤，雙方的仇恨只會加深。耶穌教人不要只想像自己能自由自在做自己喜歡的事，如果人能不斤斤計較有多少自由，卻著眼在愉快的服務，甚至超出要求，不但自己不會受仇恨籠罩，因而有內心的自由，還會使強迫者驚訝，轉而有所收斂。雖然此舉有助長壓迫者氣焰的嫌疑，往往為爭取自由的人所詬病，但有多少人發現耶穌說話的智慧？有誰因

¹⁰ 參 W.F. Albright and C.S. Mann, *The Anchor Bible : Matthew*, (New York: Doubleday & Company, 1971), pp.68~69. William Barclay, *The Gospel of Matthew*, Revised Edition, (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1975), pp.166~167.

此獲得來自耶穌的自由？有誰給予內心自由一個機會？
耶穌的話實在給人的道德理性一個很大的啓示。

「你應愛你的近人，恨你的仇人」：其實只有第一句是出自梅瑟的法律：「不可復仇，對你本國人，不可心懷怨恨；但應愛人如己：我是上主」（肋十九 18），第二句是後人的註釋，特別分出以色列人和非以色列人的分別，也做成不正確的心態：天主只祝福選民，其他人無此福份。因此愛的對象只及於本國人，對壓迫以色列的仇人，必須加以仇視。這種愛恨分明的態度可能對凝聚民族團結有用，但對化解仇恨卻沒有甚麼幫助，今日巴勒斯坦的混亂情況便證實這點。耶穌教人怎樣徹底消除人與人、種族與種族之間的仇恨：「你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱，好使你們成為你們在天之父的子女」（瑪五 44-45）。表面上，耶穌也用理性分析只愛近人的不足：

「你們若只愛那愛你們的人，你們還有甚麼賞報呢？
稅吏不是也這樣作嗎？你們若只問候你們的弟兄，你們作了甚麼特別的呢？外邦人不是也這樣作嗎？」（瑪五 46-47）
理性同樣告訴人仇恨的害處與破壞力，輾轉的仇恨也令中國人慨嘆：「冤冤相報何時了？」有先知觸覺的弟子曾問孔子：「以德報怨，何如？」孔子覺得不夠公道，回答說：「何以報德？以直報怨，以德報德」（《論語·憲問》）。《禮記》也有類似的記載：「子曰：以德報德，則民有所勸；以怨報怨，則民有所懲。……以德報怨，則寬身之仁也；以怨報德，則刑戮之民也」。本來理性能把握的高貴道德情操，但人也能理性地提出相反的意見；這時候，基督的說話便能光照啓示人的理性，祂的話成為人理性判斷的標準，使人以基督的眼光觀看事物。

聖保祿多次提到基督徒以基督的心意為自己的心意：「經

上說：『誰知道上主的心意，去指教他呢？』可是我們有基督的心意」（格前二16），「我們不是不知道他的心意」（格後二11）。既然基督教人愛仇，並以自己的生命為愛仇做見證，基督徒改變從前那種愛恨分明的觀點，轉為七十個七次的寬恕。斯德望臨死前寬恕仇人：「主，不要向他們算這罪債」（宗七60），聖保祿祝福迫害者：「迫害你們的，要祝福；只可祝福，不可詛咒」（羅十二14），都是以基督的心意為標準的表現。

聖經記載耶穌的所作所為和所說過的話當然可成為基督徒倫理判斷的標準，不過，聖經記載的話是有限，但耶穌的心意卻是無窮。意思是說，聖經沒有涉及所有可能的倫理問題，基督徒是否因而沒法從聖言中取得判斷的標準？當然不是，基督徒不是有樣學樣地模仿耶穌的所作所為而已；他們具備耶穌的聖神，明白耶穌的心意，能作出耶穌未作過的判斷，能做耶穌未做過的行為。聖保祿曾說：「如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可在我的肉身上，為基督的身體—教會，補足基督的苦難所欠缺的」（哥一24）。聖保祿是按照基督的心意，做了一些基督沒做過的東西。可見基督成為基督徒倫理判斷的標準不在於靜態的重複，而在於動態的按祂的心意去生活。神學家 William C. Spohn 說得好：「不要把基督看成複製的畫像，基督徒被召跟隨基督，而不是模仿祂」¹¹。

聖經內個別的倫理教訓，尤其是來自耶穌基督的，妥善地應用時，能為今日的基督徒提供理性判斷的標準，或指出理想所在，使人清楚地朝著那方向努力，或最少作一比較，助人在

¹¹ William C. Spohn, "Jesus and Christian Ethics" in *Theological Studies*, (March 1995), p.103.

聖經倫理的光照下做決定。但在應用聖經「啓示的倫理」(revealed morality)時，勿忘一個更重要的、更整體的「啓示的事實」(revealed reality)：耶穌來臨啓示天父的旨意，宣講天國的福音：

「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不致喪亡，反而獲得永生，因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉著他而獲救。」
(若三 16~17)

這就是啓示的事實，人因信仰基督而獲得新生命，充滿天主的聖神。聖保祿以另一方式表達這啓示的事實：

「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下，為把在法律之下的人贖出來，使我們獲得義子的地位。為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』所以你已不再是奴隸，而是兒子了；如果是兒子，賴天主的恩寵，也成了承繼人。」(迦四 4~7)

這個啓示的事實，使人認識到自己作為天主子女的可貴，故以新生活去回應。山中聖訓的啓示倫理，必須在整體啓示的事實中去了解。

二、基督信仰影響道德意志

上述啓示的事實不但影響基督徒理性判斷的標準，也形成獨特的基督徒信念；這些信念給予道德意志一些力量，使道德主體有能力去實行道得理性認可的善行。如：道德理性認識到邪淫之不道德，這種行為違反了人性中的秩序，使人淪為禽獸般滿足本能的慾望；但這些行為給予人樂趣與興奮，使人欲罷不能，未能遵循道德理性指示而行事。聖保祿就以啓示的事實

而來的信念，給予道德意志動機力量，克服來自私慾偏情的淫亂。啓示的事實是：天主已使基督從死者中復活，也使我們與基督同死同復活，我們的身體因而起了變化，有了清晰的目的：

「人的身體不是為淫亂，而是為主，……你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？我豈可拿基督的肢體作為娼妓的肢體？……難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？你們原是用高價買來的，所以務要用你們的身體光榮天主。」（格前六 13, 15, 19~20）

聖保祿的書信在提到倫理教訓之前，必先提到基本的啓示事實：基督的死亡復活拯救人類，使人有了新身分與新生命；這個啓示的事實產生獨特的基督徒信念，從而影響人的道德意志，並賦予人力量去執行道德理性所指示的。在《羅馬書》中，聖保祿先指出人人都是罪人的事實，天主藉耶穌基督把恩寵白白賞賜給人，人藉信仰基督而成爲義人：

「天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地，賜給了凡信仰的人，因爲所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救恩，成爲義人。」（羅三 22~24）

因此，沒有人可以自誇、憑自己努力守法而成爲義人，這是個清晰的基督徒信念；此信念使基督徒的意志產生持久的心態，即絕對信賴天主，把一切希望都放在天主手裏。亞巴郎便是「在絕望中仍懷著希望而相信了」（羅四 18），不管情況如何惡劣，基督徒總以頑強的意志力，相信基督已戰勝一切：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」（若十六 33）。那些無法面對困難而絕望自殺的，是缺乏基督徒的本

質，因為缺少藉信賴天主而來的望德，忘記耶穌與聖保祿的教訓：「你們要信賴天主，也要信賴我」（若十四 1）；「基督在你們中，作了你們得光榮的希望」（哥一 27）。慈母教會本著憐憫心，為自殺者說項：「嚴重的心理錯亂、憂慮，或者對考驗、痛苦、折磨的巨大恐懼，均能減輕自殺者的責任」¹²，但倘若自殺來自絕望，是有違基督徒的基本信念。基督信仰影響基督徒的道德意志，使他常懷著希望而生活。

另一個因信仰基督而來的持久心態，就是在聖神內的自由。這份來自聖神的自由以聖保祿講得最好：

「今後為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定，因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律。」（羅八 1~2）

聖保祿以自己的經驗，描述基督的聖神使他從法律、罪惡及死亡中釋放出來。而法律、罪惡與死亡三者是互相連結的：

「誠命一來，罪惡便活了起來，我反而死了。那本來應叫我生活的誠命，反叫我死了，因為罪惡藉著誠命乘機誘惑了我，也藉著誠命殺害了我。」（羅七 9~11）

聖保祿的意思大概是：倘若沒有法律，他就未能分辨對錯，即使做了惡事，也不算是罪過，因為是出自無知，不是明知故犯，也不會帶來永死的結果。但事實上法律來了，不論是來自梅瑟的法律抑或刻在人心上的法律，使人知道善惡，那麼人就不能再推諉自己無知。保祿的經驗告訴他，人根本沒有能力執行法律所有的要求：

「我有心行善，但實際上卻不能行善……我願意為善

¹² 《天主教教理》2282。

的時候，總有邪惡依附著我……我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（羅七 18, 21, 24）

這也是人普遍的經驗，人人都有過道德意志未能按道德理性所指導的行事，結果是帶來罪惡，難怪若望說：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若壹 8）。當耶穌對捉淫婦的群眾說：「你們中間誰沒有罪，先向她投石吧」（若八 7）。結果從老到幼，一個一個離開了，反映出人人都是罪人的事實，可能年紀越大，犯的罪越多。在這個可憐的狀態中，聖保祿從心底感謝天主藉耶穌基督所賜的聖神，基督的聖神使他自由了。這不是說人從此甚麼罪都不會犯，而是耶穌基督遮蓋我們的罪過，使我們無罪可定；難怪聖保祿驚嘆這份恩寵：

「法律因了肉性的軟弱所不能行的，天主卻行了：他派遣了自己的兒子，帶著罪惡肉身的形狀，當作贖罪祭，在這肉身上定了罪惡的罪案，為使法律所要求的正義，成全在我們今後不隨從肉性，而隨從聖神生活的人身上。」
（羅八 3~4）

基督的聖神既使保祿從法律、罪惡及死亡中釋放出來，並成為天主的子女，是基督的同承繼者，保祿便毫無恐懼，面對任何情況，真正是個自由人：「若是天主偕同我們，誰能反對我們呢？」（羅八 31）基督徒的自由是一份恩賜，出自天主的美善與慈悲，使人毫無恐懼的生活在主的平安內。

今日社會及世界動亂的環境，常使人焦慮不安，做成對自己、對別人、對未來都沒有信心，悲觀認命的心態使生活的質素也大打折扣。基督徒相信天主的大能與美善，相信世間的惡都是相對的、暫時的，必為天主的美善所征服。即使是影響全

人類的原祖父母的罪，也為天主的美善所轉化：「幸運的罪過啊！你竟然為人賺得了如此偉大的救主」¹³。即使是釘死天主子的罪，天主竟使之為全人類帶來救贖。為保祿，這些不是抽象的神學理念，而是實際的生活經驗，影響著他整個人，特別使他的道德意志，充滿信心與希望，無懼生活上的顛沛流離，保持內心的自由與喜樂：

「誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是饑餓嗎？是赤貧嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？……然而，靠著那愛我們的主，我們在这一切事上，大獲全勝，因為我們深信：無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕。」（羅八 35, 37~39）

道德意志能在這種狀態是何等逍遙自由，擺脫「人在江湖」的魔咒？是何等的美？

三、基督信仰影響道德情操

基督信仰既影響著基督徒的理性與意志，亦必然地影響基督徒的情操。人的知、意、情是互相影響的。基督的教訓既成為基督徒的價值觀及理性判斷的標準，基督的聖神亦使基督徒徹底改變成為新人，充滿希望與自由，具備基督徒的意向，那麼，在情操方面，基督徒怎能不追隨基督，讓祂的聖神使自己成為充滿愛心的人？耶穌圓滿地啟示了天主慈愛的面容，也要求人如此：「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（路六

¹³ 復活前夕禮儀中「復活宣報」的經文。

36)；人必須以愛的生活，顯示得救的事實。

聖保祿指出，基督徒的自由必須以愛德去配合：「你們蒙召選，是為得到自由；但不要以這自由作為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事」（迦五 13）。聖保祿並不太重視個別善行的表現，而更重視新人的整體的情操；換句話說，他重視新人是個隨從聖神行事有愛心的人，多於新人作了甚麼善行。他曾多次列出善行的目錄，明顯地這不算是善行的全部；這些目錄應在新人的上下文裏去了解，並且往往與惡行的目錄相對。《哥羅森書》以「淫亂、不潔、邪情、惡慾、偶像崇拜、貪婪、忿怒、暴戾、惡意、詬罵、穢言、說謊」（哥三 5~9），相對於「憐憫、仁慈、謙卑、良善、含忍、擔待、寬恕、愛德」（哥三 12~14）。《迦拉達書》的目錄更詳細，以來自本性私慾的「淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂」，對來自聖神的「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五 19~23）。總之，一個隨從聖神指引去生活，自是充滿愛心情操的新人。

用傳統的話說，新人是被天主恩寵傾注，具備信望愛超性德行的人。這個新人在生活上必須以本性修成的德行去與恩寵配合，超性的德行貫通修成的德行。沒有天主的超性恩寵，也沒有修成的德行。超性的恩寵需要修成的德行去體現與落實，修成的德行也要超性恩寵去啟動與扶持。

新人的道德情操以愛德為首，不論是聖經抑或教會的傳統都同意這一點。耶穌親自說明愛主愛人是最大的誠命：

「『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人，

如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」
(瑪廿二 37~40)

祂頒布的唯一誡命是愛的命令：「我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛」(若十三 34)。教會訓導也隨著聖經的傳統，以愛為德操之首¹⁴：

「所有德行的操練都由愛德激發和啓迪，愛德是『全德的聯繫』(哥三 14)；愛德是諸德的模式；愛德連接諸德，安排它們的順序；愛德是基督信徒修德的泉源和終點。」

愛德是「全德的聯繫」、最高的德行可從現代倫理神學基本抉擇的觀念取得肯定。在人心最深處，人面對兩個基本的選擇：接受天主抑或拒絕天主的愛。藉著這個選擇，人為自己的生命制定了一個方向、一個模式。這個方向與模式是穩定的，生活中的個別倫理行為，肯定這個方向，堅強這個方向。倘若選擇天主的愛，則生活中每一個善行，都反映出這個基本抉擇，增強這個抉擇。可見所有善行，其根源都是愛德。當人完全拒絕天主的愛時，這是基本抉擇的改變，傳統稱為「犯大罪」。教會給大罪的定義是¹⁵：

「大罪是嚴重地違反天主的法律，摧毀在我們心內的愛德；大罪是人把低下的美善放在天主之上，背離作為自己終向和真福的天主。」

大罪是做了一個錯誤的基本選擇，選擇愛自己多於愛天主。如果人接受天主的愛，這個選擇使他成為有愛心的新人，他在生活中必然以不同的善行表現這個選擇：「誰愛我，必遵

¹⁴ 《天主教教理》1827。

¹⁵ 《天主教教理》1855。

守我的話」（若十四 23）。

愛的情操不光是使人成爲一個有愛心的人，愛的情操亦有指導行爲的作用。《瑪竇福音》中「無情惡僕」的比喻（瑪十八 23~35），那個僕人未能感受到主人寬免他一萬塔冷通欠債的大愛，而斤斤計較同伴一百德納的欠債，並按法律公義把同伴下在監裏，就是無情的表現。兩個故事若不是發生在同一人身上，可能沒有問題；但既發生在同一人身上，無情是最明顯不過了。耶穌的確願意我們從天主的憐憫取得力量去憐憫其他人。

《路加福音》「慈善的撒瑪黎雅人」的比喻（路十 30~37）最能顯示出愛的指導力量。比喻中的司祭與肋未人可能趕往耶路撒冷聖殿做服務，無暇料理傷者；也可能怕傷者死去，令碰過他的人成爲不潔，不能進入聖殿。最後只是看了看，便理性地置身事外，從傷者身旁走過。那位撒瑪黎雅人沒有理性地分析利害關係，究竟治好一個受傷的敵人，會否招來同族人的不滿，會否增加自己經濟的負擔，他看到一個受了傷，明顯地需要幫助的人，便「動了憐憫的心」，愛心推動他做了個好的決定，得到耶穌的稱讚。那法學士所問的問題是：「誰是我的近人？」猶太人的傳統只接受同族人是近人，耶穌講完比喻後反問他：「你以爲這三個人中，誰是那遭遇強盜者的近人？」重點是由「我」轉移到「有需要者」身上，「有需要者」才是重要的，我要主動以愛心的行爲成爲他的近人。那法學士表面像答對了：「是憐憫他的那人」，但他還未懂耶穌的意思，未能放下仇恨的包袱，因爲他還不屑稱呼那人爲撒瑪黎雅人，難怪耶穌說：「你去，也照樣做罷！」暗示他要以憐憫心對待撒瑪黎雅人，使自己成爲他的近人。

愛德使人的良心精細敏感，察覺別人的需要。聖保祿甚至

認為愛心有助分辨甚麼是更好的事：「我所祈求的是：願你們的愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見，使你們能辨別卓絕之事」（斐一9-10）。人自然必須行善，但基督徒敏感的愛心使人選擇做「更善」的事。

聖依納爵在其《神操》中曾指導人如何做選擇。在《神操》第一週中，他首先要人清楚自己受造的目的是為了讚頌、尊敬、事奉天主，其他世物都是為助人達此目的；如何選取世物，則要看看它能否助人達到這目的。跟著，他認識人的私慾偏情都阻礙人趨此目的，故要求人淨化自己，使自己自由地、不偏不倚地尋找基督的心意。要明白基督的心意，必須認識基督，聆聽祂的呼喚，這就是《神操》第二週的主題。有了淨化自己（free from sin）及追隨耶穌基督（free for Christ）的意願，人才有正確的心態去做選擇。在選擇過程中，理智、意志、情操三者都用上，而且經由基督信仰滲透的¹⁶：

「求我主天主推動我的意志，啓示我的靈魂，好教我知道，對眼前所討論的事，應該如何處置方能多多地頌揚祂，光榮祂。再用理智留心忠誠地推想，好能依照祂的至聖意旨及祂的歡心，從事選擇。……推動我選擇一事的愛，應來自上方天主的愛；因此，選擇的人先該覺出他愛所選之物的愛，或大或小，純是為了他的造物主真主。」

可見不但受信仰影響的道德理性和道德意志有選擇的作用，連道德情操同樣起選擇作用，因愛心使人與所愛者心意互通，能更容易地分辨出基督的意願，不以選「善」為足，而樂

¹⁶ 聖依納爵，《神操》，房志榮譯（台北：光啓，1978），180、184號。

於在世途中不斷選擇「更善」，好能向著「至善」的天主推進。

第五節 小結

本章講的倫理生活，不是純粹出自人性的倫理生活。基督徒是信仰基督，接受祂的聖神，成為重生的天主子女。這個身分不光是多了一個新名稱，而實際帶來新生命，且外在地帶來新行爲。不過，外在的行爲總不及道德主體的改變來得徹底及重要。從基督的啓示，基督徒不但認識天主的各種屬性，更相信祂是愛、是三位一體、寓居人間的。對三位一體天主的信仰，改變了作為基督徒的道德主體。他的道德理性，完全按照基督所宣示的作為判斷標準；他的道德意志，從基督身上取得動機與力量，具備信賴與希望的心態，不管在甚麼境況，都有一份來自聖神的自由去面對；他的道德情操對基督的心意有一份敏感性，願像祂一樣慈悲待人。智、意、情包括人的整體，受信仰影響的理性、意志、情操，的確使基督徒有不同的價值觀、信念、心態、趨向等，聖經直言是個新人，他在恩寵底下，欣賞生命的真、善、美。

倫理神學不是一般的倫理學，只以人性為基礎，它必須強調三位一體天主恩寵的重要。有天主恩寵影響的倫理，才有倫理神學。天主的恩寵通過耶穌基督，通過祂的啓示、祂的教會，來到人的身上。因此，倫理神學離不開天主的恩寵、基督的啓示、基督的教會。本地化的倫理神學就是用本地人最能接受與理解的語言和方式，將天主的恩寵、基督的啓示、基督的教會如何影響人及其倫理生活表達出來。



第貳部分

罪過意識的本地化

前 言

基督信仰的獨特處在乎信仰耶穌基督，藉祂派遣的聖神而得重生的恩寵，成為天主的子女。第壹部分討論過對基督的信仰如何影響人的道德理性、道德意志與道德情操，不但使自己欣賞作為天主子女的喜樂，也邀請未信的人同來分享恩寵生命的豐盛。在基督信仰的福音訊息中，人要承認自己的不足，藉信基督為主而獲救。若翰洗者的出現，就是「宣講悔改的洗禮，為得罪之赦」（谷—4）；耶穌的宣講也包含悔改：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷—15）。

要求悔改本身包含了犯罪的事實，沒有犯罪便不需要悔改。連耶穌也要求悔改作為接受福音必然的條件，可見罪過的赦免是基督信仰不能缺少的部分。在五旬節日伯多祿講道後，群眾問宗徒們他們該作甚麼，伯多祿便說：「你們悔改罷！你們每人要以耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。」保祿用類似的話，表達相同的信仰中心訊息：「因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以眾人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成為義人」（羅三23~24）。

教會也根據這信仰寶庫，把罪過的赦免列入信仰條文。〈宗徒信經〉說：「我信罪之赦，我信肉身之復活，我信常生，亞

孟」；〈尼西亞信經〉說：「我承認赦罪的聖洗只有一個，我期待死人的復活和來世的生命，亞孟」。

近代不少學者認為「罪」與「罪感」是基督信仰的重點，但「罪」與「罪感」都不為中國文化所重視，而「原罪」思想更成為中國人接受基督信仰的障礙¹。中國人難於接受基督信仰是否因為「原罪」的問題，必須有進一步的示範；罪過意識是否與中國文化格格不入，也需深入反省。不過，有一點是很清楚的：罪過的赦免是基督信仰中不能缺少的部分。

我們不能因為中國人少談罪過，就把罪過除掉；這樣把基督信仰的獨特性去掉以遷就中國文化，是很劣拙的本地化。我們先研究基督徒罪過的意義，再看看中國文化中的罪過意識是何等普遍，並嘗試找出一個中國人較易接受的表達方式。

¹ 傅佩榮曾多次談論這問題，如〈中國思想與基督宗教〉《神學論集》32（1977），179~219頁；〈對『原罪』概念之理解：評析泰能特、拉內與呂格爾的詮釋〉《哲學與文化》178（1989），34~42頁。裏面皆提及對原罪的解釋和原罪所做成的障礙。

第四章

基督徒對罪過的了解

第一節 聖經對罪過的啓示

基督徒對罪過的了解離不開聖經。舊約對人的罪行用豐富的詞彙去表達，有二十幾個之多，而常用的有三個¹，即 hata（過失、不中靶）、pesha（冒犯、敵意）、awon（不義、紊亂）。這些希伯來字翻譯成希臘文時，主要用 αμαρτια 和 ανομια。在新約裏，除了上述兩字外，還用了 αμαρτημα（罪惡）、παρπτωμα（過犯）、παρβασις（違犯）、αδικια（不義）等。在思高聖經裏，翻譯罪過的主要詞彙有：罪行、惡行、過犯、罪惡、邪惡、惡、愆尤、惡事、罪、錯誤、無心之過、虛無、虛偽、罪孽、不義、過犯、過失等²。可見用那一個字，不是最重要的事，反正聖經原文與譯文都用好幾個字去表達罪惡豐富的意義。我們要問的是這些

¹ 參房志榮，〈聖經中的罪與懺悔（皈依）〉《神學論集》8（1971），289 頁。

² 思高聖經學會，《聖經辭典》（1975），910 頁。

詞彙的後面，究竟表達甚麼。

舊約講述罪過時，歸納爲人內心的邪惡，相反天主的旨意。天主創造世界時，已放入祂的秩序：「你處置一切，原有一定的尺度，數目和衡量」（智十一 21）。受造的人如果按照這個秩序生活，自然走向天主。可是，人有意地不走該行的道路，像射箭錯失目標。達味貪戀別人的妻子，設計殺害她的丈夫，好能把她佔爲己有。納堂先知便譴責他：「你爲什麼輕視上主，作出他眼中視爲邪惡的事，借刀殺了赫特人烏黎雅，爲佔取他的妻子，據爲己有？」（撒下十二 9）達味立刻承認他的邪惡行爲相反天主：「我得罪了上主」（撒下十二 13），「我得罪了你，惟獨得罪了你，因爲我作了你視爲惡的事」（詠五—6）。總之，不按天主的旨意，隨從一己私意的行動，舊約皆視爲罪過。

罪過在舊約另一重要思想就是破壞盟約的關係。天主在西乃山與以色列子民訂立盟約，向他們頒布以十誡爲首的法律。我們注意到在頒布誡命的過程中，天主五次強調：「我是上主，你的天主」（出廿 2, 5, 7, 10, 12）。這顯示出天主與以色列子民間的一種特殊的親密關係，任何破壞盟約法律的行爲，都是相反天主慈愛的罪惡。在立約過程中，以色列子民也多次表明：「凡上主所吩咐的，我們全要作」（出十九 8；廿四 3, 7）。這是表明以色列子民遵守盟約法律的決心，也以遵守法律而自豪；任何破壞盟約法律的不忠行爲，都是破壞天主慈愛關係的罪惡。

新約一方面承接舊約的意思，把罪過看成內心的邪惡：

「凡從人裏面出來的，那纔使人污穢，因爲從裏面，從人心裏走出來的是些惡念、邪淫、盜竊、兇殺、姦淫、貪吝、毒辣、詭詐、放蕩、嫉妒、毀謗、驕傲、愚妄；這一切惡事，都是從內裏出來的，並且使人污穢。」（谷七

20~23)

耶穌也要求人守誡命，對追求永生的富少年，祂先要求他守天主給梅瑟的誡命：「誡命你都知道；不可殺人，不可奸淫，不可偷盜，不可做假見證，不可欺詐，應孝敬你的父母」（谷+19）。祂譴責法利塞人只懂嚴守先人的傳授，錯過真正來自天主的誡命：「你們離棄天主的誡命，而祇拘守人的傳授」（谷七8）。可見離棄天主誡命的行為，皆為耶穌譴責的罪過，亦只有「那承行我在天之父旨意的人，纔能進天國」（瑪七21）。

此外，因為耶穌的來臨，對祂的接納與否，亦構成是否犯罪的標準。故罪過在新約中另一重要的意義，就是反對基督，反抗祂的聖神，反對天主的國。苛辣匝因、貝特賽達和葛法翁等地的人，因為拒絕耶穌基督，耶穌聲明他們會為此罪過受懲罰（瑪十一21~24）。總之，「誰若在人前否認我，我在我天父前也必否認他」（瑪+33）；「拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」（路+16）；「凡你們沒有給這些最小中的一個做的，便是沒有給我做。這些人要進入永罰」（瑪廿五45~46）；「不隨同我的，就是反對我」（瑪十二30）；反對基督的罪過，都要受到懲罰，「凡不因我而絆倒的，是有福的」（瑪十一6）。

罪惡不但是不隨從天主的旨意，反對基督，更是抗拒聖神的行為。聖神是使悔改成為可能的力量，反抗聖神便成為不可饒恕的罪：

「一切罪過和褻瀆，人都可得赦免；但是褻瀆聖神的罪，必不得赦免。凡出言干犯人子的，可得赦免；但出言干犯聖神的，在今世及來世，都不得赦免。」（瑪十二31~32）

聖神的臨在，指證罪惡：「當他來到時，就要指證世界關於罪惡、正義和審判所犯的錯誤」（若十六8）。

基督的來臨就是天國的來臨，基督與其聖神的德能戰勝罪惡，使天國臨現：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（瑪十二 28）。可見相反基督，抗拒祂的聖神，就是反對天主的國，自絕於天國之外。聖保祿看到在各種罪過的後面，其實是一種與基督、祂的聖神和天主的國對抗的力量：「本性的私慾相反聖神的引導，聖神的引導相反本性的私慾；二者互相敵對」（迦五 17）；隨從本性的私慾，就會產生一連串的罪惡，結果是：「做這種事的人，絕不能承受天主的國」（迦五 21）。若望也提到與基督敵對的惡勢力，即與光明對立的黑暗：

「光明來到了世界，世人卻愛黑暗甚於光明，因為他們的行為是邪惡的。的確，凡作惡的，都憎惡光明，也不來就光明，怕自己的行為彰顯出來。」（若三 19~20）

黑暗勢力強大，使人難逃它的掌握，成為它的奴隸：

「我是屬血肉的，已被賣給罪惡作奴隸。因為我不明白我作的是甚麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作。……我有心行善，但實際上卻不能行善。因此，我所願意的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去作。……所以，我發現這條規律：就是我願意為善的時候，總有邪惡依附著我。」（羅七 14~15, 18~19, 21）

這種強大的黑暗勢力，只有來自耶穌基督及祂聖神的力量才可擊破：「在他內有生命，這生命是人的光。光在黑暗中照耀，黑暗絕不能勝過他」（若一 4~5）；「今後為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定，因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（羅八 1~2）。

作為世界的光，耶穌戰勝黑暗勢力：「在世界上你們要受

苦難；然而你們放心，我已戰勝了世界」（若十六 33）。若翰洗者稱耶穌為「天主的羔羊，除免世罪者」（若一 29），這裏所謂「世罪」（αμαρτια του κοσμου），並非指世人罪過的總和，因為「罪」字是用單數，是指與天主敵對的惡勢力，基督的死亡和復活徹底地把罪惡的勢力打敗。

聖經有關罪惡豐富的描述，我們可綜合出下面的啓示：

一、罪是反抗天主的旨意

既是反抗，必包含足夠的自由，而非無心之失。天主以愛創造人，並邀請人建立愛的關係。人面對天主慈愛的召叫及邀請時，能運用自由去接受或拒絕。他接受時，就接受了恩寵；他拒絕時，便犯了罪，成為罪人。具體地說，他在生活上以自己為中心，漠視天主的臨在，不遵守祂愛的命令。因此，罪過最明顯的，是拒絕了天主，並破壞了天主與人之間愛的關係。

《創世紀》中亞當厄娃的故事把罪過表達得極好：天主為人造了樂園，把人安置在內。天主趁晚涼在樂園中召叫人，但罪過使人躲藏起來，不敢見天主的面，因為人自由地順從誘惑，選擇吃禁果，違背了天主的命令。天主的命令其實是一個愛的考驗。正如耶穌所說：「如果你們愛我，就要遵守我的命令」（若十四 15），「接受我的命令而遵守的，便是愛我的人」（若十四 21）。愛不能被設定，必須是自由的。亞當厄娃受不住誘惑，願以自己取代天主，自己成為自己的偶像，難怪聖經常以拜偶像去形容犯罪，並以拜偶像為所有罪惡的根源。這就是聖保祿所說：

「他們自負為智者，反而成為愚蠢，將不可朽壞的天主的光榮，改歸於可朽壞的人、飛禽、走獸和爬蟲形狀的

偶像。因此，天主任憑他們隨從心中的情慾，陷於不潔，以致彼此玷辱自己的身體。因為他們將虛妄變作天主的真理，去崇拜事奉受造物，以代替造物主。」（羅一 22~25）

如果罪過基本上是反抗天主，破壞與祂愛的關係，那麼為那些不信天主的人，如何自由地、有意識地反抗天主呢？聖保祿的解釋是：

「其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和他為神的本性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉。他們雖然認識了天主，卻沒有以他為天主而予以光榮或感謝，而他們所思所想的，反成了荒謬絕倫的；他們冥頑不靈的心陷入了黑暗。」
（羅一 20~21）

用倫理神學的術語來說：天主把祂的法律刻在人的良心上，人有意違反良心的法律行事時，他就是反抗天主，有意識地犯了罪。在這了解下，所有罪過都是自由地反抗天主，破壞與祂愛的關係的行為。

二、罪過破壞人內心的和諧

罪過未出現前，人與天主關係良好，內心一片和諧清明；但罪過發生後，人害怕天主，躲藏起來。《創世紀》用很傳神的方式去表達此：「於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身」（創三 7），這是罪過使人覺得羞恥的表示，亦是罪咎（guilt）的表現：「罪咎視為個人對天主的冒犯，導致憂傷、羞恥及無法背負的重擔，需認罪

及做補贖以得寬恕」³。

《創世紀》天主向人的第一個對話：「你在那裏？」（創三9）就包含對人的啓示。全能全知的天主當然知道亞當躲在那裏，祂的問題讓人知道，罪惡使人內心一片混亂，失去生命的方向，不知自己身在那裏。祂的問題刺激罪人反省罪惡對自己帶來的傷害。罪惡使人「心硬」，不聽或不想聽天主的聲音。舊約的天主警告以色列人：「今天該聽從他的聲音，不要再像在默黎巴那樣心頑」（詠九五 7~8）；新約的耶穌同樣慨歎法利塞人的心硬：「耶穌遂含怒環視他們，見他們的心硬而悲傷」（谷三5）。罪惡就是如此改變人的內心，使人失卻原有的和諧與秩序，成爲罪人的事實。

三、罪過破壞人與別人之間愛的關係

《創世紀》亞當厄娃的罪明顯地啓示這點。亞當在牲畜飛鳥和野獸中，找不到一個與自己相稱的助手，惟有在出自自己肋骨的厄娃身上，才真正找到：「這才真是我的親骨肉」（創二23），他們生活在一起，「二人成爲一體」（創二24）是表示兩人間愛的關係之密切。但罪過改變了一切，厄娃自己犯罪後，也把禁果給了亞當吃。天主質問亞當時，亞當把責任推到天主和他所愛的女人身上：「是你給我作伴的那個女人給了我那樹上的果子，我才吃了」（創三12）。可見罪過不但破壞天人的關係，更破壞人與人的共融關係，使人與別人疏離。

加音殺了弟弟亞伯爾後，「在地上成了個流離失所的人；

³ 輔仁神學著作編譯會，《神學辭典》，「罪咎」條（台北：光啓，1996），835頁。

那麼凡遇見我的，必要殺我」（創四14）。罪惡既破壞人與人之間的愛的共融，啓示便讓我們看到罪惡不是孤立的事，小的影響身邊的人，大的影響團體。聖保祿基於這原因，提議把犯亂倫罪的人從教會團體中開除：「你們竟還傲慢自大！你們豈不更該悲哀，把行這事的人從你們中除去嗎？」（格前五2）。這種做法，消極來說，是使教會團體免受罪惡的傷害：「你們豈不知道少許的酵母，能使整個麵團發酵嗎？你們應把舊酵母除淨」（格前五6-7）；積極來說，驅除不良份子使這些人認識行爲的嚴重而有所悔改：「將這樣的人交與撒殫，摧毀他的肉體，爲使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救」（格前五5）。

四、罪過破壞了人與世界和諧的關係

這個具有現代氣息的思想，早在聖經裏得到啓示。天主所創造的一切都是好的：「天主看了他造的一切，認爲樣樣都很好」（創一31）；人與世界的關係是和諧的，得到天主祝福的：「天主祝福他們說：『你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物』」（創一28）。天主願意亞當成爲世界的主人：「上主天主用塵土造了各種野獸和天空中的各種飛鳥，都引到人面前，看他怎樣起名；凡人給生物起的名字，就成了那生物的名字」（創二19）。所謂起名字，就表示了管理權威所在。天主願意世界在人的權威之下，和諧地讓人掌管。但罪惡破壞了這種和諧關係，因著亞當的罪，「地成了可咒罵的；你一生日日勞苦才能得到吃食。地要給你生出荆棘和蒺藜，你要吃田間的蔬菜；你必須汗流滿面，才有飯吃，直到你歸於土中」（創三17-19）。

加音殺了弟弟亞伯爾後，《創世紀》形象化地說連土地也

加以還擊：

「聽！你弟弟的血由地上向我喊冤。你現在是地上所咒罵的人，地張開口由你手中接收了你弟弟的血，從此你即使耕種，地也不會給你出產。」（創四 10~12）

聖經形象化的啓示，今天得到了證實。人的自私短視，胡亂砍伐樹木，做成生態環境的破壞；人的窮兵黷武，不斷核爆，發展生化武器，戰爭中投下的炸彈，都對環境帶來災難性的破壞。大自然反擊了，臭氧層穿了洞，溫室效應，受害地方長期寸草不生等，這是人的罪過帶來與世界不和諧的結果。

聖經也用另一種方式，表現人的罪過如何影響著世界：若望與保祿都提及罪惡擴展到整個世界，成爲一種與基督對抗的勢力：「世界若恨你們，你們該知道，在你們以前，它已恨了我」（若十五 18）。面對這強大的邪惡力量，聖保祿感覺自己無能爲力：「我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（羅七 24）。當然只有耶穌才將「世罪」除免。

今天有些神學家把這世界的罪，看成是氾濫於人的私慾偏情及自私主義，或者是罪惡在人類社會中的結構化和制度化，做成一個有罪的環境及邪惡的氛圍，繼續成爲反基督的勢力，限制了人的自由⁴。中東以色列人與巴勒斯坦人互相廝殺，形成一個有罪的環境，使仇恨繼續蔓延，就是世罪一個客觀化的例子。

⁴ 參 Josef Fuchs, "The 'Sin of the World' and Normative Morality", *Gregorianum*, 61/1, (1980), pp.51~75.

第二節 教會對罪過的了解

聖經既肯定人人有罪的事實：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若壹一 8）。教會據聖經的啓示，肯定人人犯罪的事實：「若要獲得天主的仁慈，我們必須承認我們的過錯」⁵；「皈依要求對罪的認清，包括良心內在的判斷，這是真理之神在人心靈深處行動的證明」⁶。

這個肯定是重要的，因為現代人對罪過的意識甚薄弱。教宗若望保祿二世分析出幾個原因如下：

首先，他認為罪惡意識根植於良心，它與天主的意識相連；當良心受到腐蝕削弱後，天主的意識也就不明；由於失去內在的支援點，罪惡的意識也逐漸失去。

第二個原因是世俗主義的盛行：世俗主義主張一個沒有天主的人文主義，只集中在崇拜行動及生產上，沉緬於狂熱的消費主義及追求享樂上；這種世俗主義逐漸傷害罪惡的意識，把罪惡降到僅是得罪人的事情而已。

第三個使罪過意識消逝的理由，是對人文科學的某些發現的評估有了錯誤，把一切罪過都推到社會身上，而個人總被視為無辜的或所負的責任輕微。

第四個使罪過意識式微的理由是相對的倫理學說盛行，把道德規範相對化，否認它的絕對性和無條件的價值，結果否認

⁵ 《天主教教理》1847。

⁶ 《天主教教理》1848，引若望保祿二世，《主及賦予生命之神》通論（1986）31, 2。

能有內在的不義行爲，不受環境影響規範著行爲的主體⁷。

的確，罪過意識必然地與天主的意識相關；若認定天主不存在，罪過意識便難以建立了。故此，教會必須強調：「罪過是一個冒犯天主的行爲；……罪過是違命，反抗天主，願意成爲『如同天主一樣』，要認識和決定善和惡」⁸。

過去，《要理問答》把罪看成是「明知故犯天主的誡命」。這種解釋雖然精簡，但法律味道較重。今天，教會對罪過的定義較全面⁹：

「罪過是一個反理性、真理、正直良心的過錯；罪過是因了對某些事物反常的依戀，而欠缺了對天主和近人的真愛。罪過傷害人的本性並傷害人的連帶關係。」

這個定義比從前進步多了，且能避免過去對罪過的消極看法。

首先，罪過是一個不理性、違反良心指示的行爲，而「道德的良心是理性的一個判斷，藉此，人可辨認一個具體行爲的道德品質」¹⁰。這是從人性的、倫理的角度看罪過，連無信仰的人也能接受。教會對罪過的看法必然地有信仰的幅度，傳統稱罪過是背向天主，轉向受造物的行爲（*aversio a Deo, conversio ad creaturam*）；現在的定義更周詳，因爲轉向受造物不一定是罪過，但「反常的依戀」是指不正常的追求，把天主放在受造物之下，自然是不當的罪過。這個定義也強調愛的關係，完成符合耶穌

⁷ 參若望保祿二世，《論和好與懺悔》勸諭（中國主教團秘書處，1984），46~48頁。

⁸ 《天主教教理》1850。

⁹ 《天主教教理》1849。

¹⁰ 《天主教教理》1796。

兩大誠命的要求：

「『你應全心，全靈，全意，愛上主你的天主。』這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人如你自己。全部法律和先知，都繫於這兩條誠命。」
(瑪廿二 37-40)

強調愛的欠缺比強調不守法律優勝多了，因為強調守法總有點法律主義的味道；耶穌譴責法利塞人，就是因為他們重視法律外在的條文，忽視內在愛的精神：「禍哉，你們法利塞人！因為你們把薄荷、芸香及各種菜蔬捐獻十分之一，反而將公義及愛天主的義務忽略過去」（路十一 42）。強調愛的欠缺能避免罪過法律化、機械化及物質化的危險，不把罪過看成靈魂上的垃圾，需要定期例行公事地用修和聖事去清理。定義中「罪過傷害人的本性並傷害人的連帶責任」帶出罪過影響人的各種動態關係。人對天主、對自己、對別人、對教會、對社會、對國家、甚至對世界都有責任；有意未完成這些責任都構成罪過。

第三節 教會對原罪的了解

這裏並不打算研究圍繞原罪的複雜問題，只想澄清教外人對原罪的誤解及教會今天對原罪的看法。明末基督信仰再傳入中國時，國人已有反對原罪的聲音，許大受《聖朝佐闢》列舉原罪之「謬」¹¹：

「世之生而富厚者，多不耕而食之人，無告之嫠，不

¹¹ 參夏瑰琦編，《聖朝破邪集》（香港：宣道，1996），202頁。

育之婦，皆不受娩身之苦，豈獨無原罪耶？謬二¹²。原罪是一，而今報萬殊，謬三。其人之先得輕罪，而使盡未來際之苗裔，皆罹重刑，與罪人不孥之意不同，謬四。祖累子孫，遠不如佛氏所稱六道輪迴，自作自受之平明公恕，謬五。」

到了今天，仍有人認為「自從基督教傳入中國後，『原罪』論一直是中國人最難以理解、引起中國人最大反感的理論」¹³。產生這個現象的理由很多，下文會有討論，這裏只想提出，有些反對論調是出自對「原罪」和「罪」兩意義的混淆。

上文對罪過意義的分析，是指「罪」而說的。當然中間用了亞當的罪作例子，吃禁果的行為是違命的罪，完全符合罪過的定義；但是，作為人類的第一個罪，傳統稱為「原罪」，神學更準確地稱為「因性原罪」(originating original sin 即拉丁文 peccatum originale originans)，嚴格只指人類第一個違命行為。但今日爭論最多的「原罪」，卻是指人類第一個罪所做成的惡性後果，神學家稱為「果性原罪」(originated original sin 即拉丁文 peccatum originale originatum)。「因性原罪」又稱「亞當的罪」是指人類罪惡歷史的開始，人因此罪失落天主原有的恩賜。神學家認為聖經並沒有提供這第一個罪發生的詳細情形，例如此罪在何時、何地、由何人所做，因此，「因性原罪」在原罪道理中屬次要因素¹⁴：

「人類罪惡歷史，必因著某人(或多人)的自由行動而

¹² 按：此駁斥艾儒略(Julius Aleni 1583~1649)：「以有原罪，故教後世子孫，男必曝日裂背，粒食乃成；女必折腹剖腸，生育乃就。」

¹³ 齊墨，〈樂感文化與罪感文化〉《哲學雜誌》三(1993)，135頁。

¹⁴ 溫保祿，《原罪淺釋》(台北：光啓，1991)，36頁。

展開。但是我們根本無法獲知，這摧毀我們存在的惡劣影響，在何時、由何人所為而進入人類的歷史。既然聖經與教會訓導集中於『在我們內的原罪』上，所以，有關原始正義和亞當的罪—因性原罪的問題，對基督信友和神學無關緊要。」

有關「因性原罪」，今天教會訓導只作簡單的闡釋¹⁵：

「人受了魔鬼的誘惑後，喪失了心中對造物主的信賴，並妄用本身的自由，違背了天主的命令。人的第一個罪就在於此。」

「最初在一種聖德狀態下受造的人，原來由天主預定在榮耀中圓滿地『分享神的生命』。但因了魔鬼的誘惑，他要『如同天主』，但卻『不要天主，超越天主，不從天主』」。

教會與神學家的注意力都放在「果性原罪」身上，與教外人特別是性善論者的交談也在於此。自從聖奧斯定（St. Augustine 354~430）因與白拉奇（Pelagius 360~420）爭論而採用「原罪」這詞彙以來，原罪與本罪的確起過混淆，但教會的訓導卻常清楚分別二者。遠在相反白拉奇主義的加答琪會議（Council of Carthage 418）中，教會指出原罪與本罪之別¹⁶：

「由於這個信仰的規範，即使那尚不能犯本罪的嬰孩，也實實在在為了赦罪而受洗，使他們因重生而得以洗

¹⁵ 《天主教教理》397、398。

¹⁶ H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Freiburg, 1965) 223. 施安堂譯，鄧辛疾，《天主教會訓導文獻選集》（以後簡稱 DS）。

淨那由生殖帶來的罪污。」

特倫多大公會第五期會議（Council of Trent 1546）論原罪的法令中，亦按教會傳統分別出二者¹⁷：

「原來，（公教會），因此信理準則而由於宗徒們的傳授，即使那些還不能在他們自己內，犯任何本罪的小孩們，也受洗禮，還真真實實，是為赦免那由生殖所沾染到的罪惡，是為使小孩們因重生而清潔無罪。」

所謂由生殖所沾染到的罪惡是指「果性原罪」，與出自一己自由而犯的「本罪」（嬰孩尚不可能犯）是截然不同的。出於自由而犯的「本罪」要經痛悔及補贖而得到赦免，但人不能痛悔「果性原罪」（因不是他自由地犯的），也不必為此而做補贖，教會因此譴責過楊森主義的錯誤¹⁸。

今天教會用更清楚的說法來表達「果性原罪」與「本罪」間的分別¹⁹：

「由於亞當和厄娃降服於誘惑者，犯了個人的罪，但這罪損害了人性，他們則在墮落的情況下把受損的人性傳衍下來。這罪將藉傳宗接代而遺留給整個人類，就是傳遞一個缺乏原始聖德和義德的人性。因此，原罪是以類比的方式被稱為『罪』：它是『感染』而非『觸犯』的罪，是情況而非行動。」

「原罪雖是人人所固有的，但在亞當任何子孫身上，原罪都沒有本罪的特性。它在於缺乏原始的聖德和義德，

¹⁷ DS 1514。

¹⁸ DS 2319 譴責楊森異端所說：「人該為原罪，終生做補贖」。

¹⁹ 《天主教教理》404、405。

然而人的本性並未完全敗壞：它只是在自己本性的力量上受到損害，要受無知、痛苦和死亡權力的困擾，而且傾向於罪惡（這種對邪惡的傾向稱為『私慾偏情』）。聖洗在給予基督恩寵的生命時，把原罪滌除，使人重新歸向天主。」

這兩段文字吸收了有關原罪討論的精華，它們分別出(1)亞當厄娃所犯個人的罪（因性原罪），(2)遺留給整個人類一個缺乏原始聖德和義德的境況（果性原罪），(3)原罪（指果性原罪）不同本罪，只能類比地被稱為「罪」，(4)果性原罪並未完全敗壞人的本性，但本性力量受到損害，且傾向於罪惡，(5)原罪突出基督救贖的恩寵。

這些訓導雖然澄清了原罪本身包含的意義，及其原罪和本罪之間的分別，畢竟文獻仍沿用「原罪」這傳統詞彙。可能教會還找不到一個比「原罪」更好的詞彙去替代它，也可能以歐美為主的教會認為「原罪」一詞在他們的文化中，並沒有產生太大的誤解。可是在中國文化的領域裏，「原罪」一詞產生了混亂、反感，甚至成為福傳的障礙。因此，我們聽到不少取代「原罪」的聲音²⁰。

²⁰ 參溫保祿，《原罪淺釋》，112~114頁。

第五章

中國文化對罪過的了解

由於原罪與本罪時常糾纏不清，而在基督宗教中，天主教與基督教各有自己對原罪了解的傳統，後者多認為原罪完全敗壞了人性，人無能行善，必須依賴基督的恩寵才得到救贖。不太了解天主教與基督教在原罪問題上的分歧的人，索性一視同仁，認為基督宗教對人性總存否定的態度，人生下來就是罪人¹：

「人類的祖先亞當和夏娃偷吃禁果犯了罪，人類就有了原罪。這種罪是人聽從魔鬼的誘騙，破壞了與上帝的契約的結果。從此每個人與生俱來就是罪人；原罪破壞了人們行善的能力，使人有著強烈的犯罪意向，而人的意志又是自由的，所以人必然在世界上還要犯罪，如貪婪、好色、懶惰、驕傲、嫉妒、饕餮。人性本惡，世無完人。」

這裏把恩寵缺乏的果性原罪，與使人成為罪人的本罪混為一談，因而有「每個人與生俱來就是罪人」的說法，並且更推到「人性本惡，世無完人」的結論。難怪周克勤感嘆說：「時儒大都以為：凡是承認人生而染有原罪的，也必主張人性是惡

¹ 齊墨，〈樂感文化與罪感文化：論基督教與中國儒家文化的一個差別〉《哲學雜誌》，1993年1月，133頁。

的，基督教如此，天主教亦然」²。爲了澄清這些誤解，我們先研究中國文化對罪過的了解，然後處理罪過對人性善惡的關係，及其如何向中國人表達罪過意識的問題。

第一節 四書、五經對罪過的了解

研究基督徒對罪過的了解，必須先返回聖經，因爲聖經對罪過的了解最正確。不同時代的基督徒對罪過的領悟或許會改變，但聖經的文字不會改變，仍保留了對罪過最原始的資料，尤其是新約更保留了基督徒最獨特的色彩。中國文化不斷轉變，不斷受外來文化所影響，但最能代表中國文化的典籍應推十三經，其中又以四書、五經具有特別的地位。我們就以這些經籍研究中國文化對罪過的了解。今日先進的電腦科技，有助於詞彙的搜索與統計，我們集中於四書、五經對罪過的記載³。首先研究《尚書》與《詩經》對罪過的了解。

中國經籍中，以《尚書》和《詩經》時間最早。至於《易經》，傳統認爲由伏羲畫八卦，文王重卦，周公作爻辭，孔子作十翼；不過，「罪」字在《易經》中出現極少，只有兩次，即在〈解卦〉：「象曰：雷雨作，解，君子以赦過宥罪」及〈繫辭下〉：「故惡積而不可掩，罪大而不可解」。兩者皆在所謂十翼中，時代較《尚書》和《詩經》晚。《尚書》大概出自史官之手，記載有關帝王的言辭，是我國現存最古的官方文書。

² 周克勤，《道德觀要義》下冊（台北：商務，1970），121頁。

³ 參 <http://www.sinica.edu.tw/~tibe/2-volume/13-classics/>

「罪」字在《尚書》出現 50 次之多。《詩經》出處較複雜，傳統認為十五〈國風〉出自民間，〈大雅〉與〈小雅〉出自公卿士大夫之手，〈頌〉為祭祀宗廟之歌；「罪」字在《詩經》中也出現了 14 次，其中 9 次出現在〈小雅〉，5 次出現在〈大雅〉，〈國風〉與〈頌〉皆無。這說明了「罪」字出現於最早期的經籍，而且不算罕有。

「罪」字是帝王、史官、公卿士大夫等人常用的詞彙，但一般老百姓用之甚少；用的人既都是官員，自然與政治、制度、刑法甚至宗教有關。讓我們分析最早期經書對罪的了解為何。

一、《尚書》

聖經中，以色列人以守誠命作為回應天主解救他們，與他們訂立盟約的大恩；不守誠命是毀約反抗天主、不知恩的罪行。中國最早期的經典反映出宗教與政治和刑法是有關連的，「罪」字也在這類的環境出現。《詩經》《書經》時代的中國人普遍相信有神，他們分別用「上帝」、「神」、「天」等詞彙去表達。神有其意旨，祂願意作帝王的善待百姓，盡好作帝王的職責，使百姓安居樂業。帝王若失職，使民不聊生，帝王便犯了罪，違背天命，天會捨棄他，人可起來攻伐他，替天行道。《尚書》中，不少「罪」字是屬於這一類，如商湯討夏桀、武王伐紂王，便聲明是桀王與紂王皆違反天意，使百姓生活困苦，上天懲罰他們，湯與武王只是替天討伐他們。可以說，罪過最早的意義之一是統治者未盡其天職。

1. 罪過是統治者未盡其天職，違反天意。例如：

- 《尚書·湯誓》：「有夏多罪，天命殛之。……夏氏有罪，

予畏上帝，不敢不正。」商湯伐夏桀只是替天伐罪，因為夏桀違反天意，令民不聊生。

- 《尚書·仲虺之誥》：「夏王有罪，矯誣上帝，以布命於下，帝用不臧，式商受命。」仲虺安湯之心，說明湯之出兵伐桀，是夏桀犯罪，違背上帝之意。
- 《尚書·湯誥》：「天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威，不敢赦。……上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭。」湯伐夏桀歸來，聲明所作所為，只是順天之命，使罪人屈服。
- 《尚書·泰誓上》：「商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。」武王伐商紂前之誓詞，聲明紂王「弗敬上天，降災下民，沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世」等失職之罪。自己若不順天伐紂，將像紂一樣犯罪。
- 《尚書·泰誓中》：「有夏桀弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪浮于桀，剝喪元良，賊虐諫輔，謂己有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷，厥鑒惟不遠，在彼夏王。」武王先數夏桀之罪，故天佑成湯，成功伐桀。但紂王（受）之罪比夏桀更甚，使有元善之德的微子喪亡，殺害諫臣比干，誣稱有天命，無恭敬之心，說祭祀為無益，不管凶暴。夏桀就是他的鏡子，武王更有理由去伐紂。
- 《尚書·泰誓下》：「予克受，非予武，惟朕文考無罪。受克予，非朕文考有罪，惟予小子無良。」武王在誓詞中說：如果他戰勝了紂，不是他的威武，而是他文考沒有失職之罪；如果紂王戰勝了他，不是他文考有失職之罪，只怪他德薄無良，未竟先人之志。

以上的例子，足以證明統治者失職，就是犯了罪，天地不容，人人皆可起來誅之，替天行道。那時代的人認為，統治者的職責來自上天，上帝的心意就是自己的心意，教化萬民若不成功，統治者自己要負起罪責，這是湯在《尚書·湯誥》所說的話：

「各守爾典，以承天命。爾有善，朕弗敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。」

統治者失職之罪，總帶著宗教的味道，不是上天懲罰，就是先王會懲罰，例如：

- 《尚書·盤庚中》：「失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾。曰：曷虐朕民，汝萬民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降于汝罪疾。曰：曷不暨朕幼孫有比，故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。」盤庚告百姓，安民是他的職份，倘若失政，先王會從高處降罪，責問他：為什麼虐待我的百姓？倘若百姓不肯遷都，不知生生無窮的益處，不與他同心，先王也會降罪於他們，他們想逃也逃不掉。可見最早期罪過的意義，宗教意味濃厚，有點像舊約時代的以色列人，犯罪常是反抗天主的命。

2. 罪過是觸犯法律，會得到刑法的制裁

國家社會需要秩序，秩序要靠刑法去維持，虞夏之時，刑法已存在，而刑法之運用，往往拉上天作基礎。例如《尚書·皋陶謨》：「天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。」意指上天要懲罰作惡的罪人時，執政者便用五刑五用去懲罰。所謂五刑，即墨、劓、剕、宮、大辟。呂侯為周穆王司寇時，

就提到五刑有可疑，可用罰金免罪；罪輕罰金也輕，罪重罰金也重。

- 《尚書·呂刑》：「墨辟疑赦，其罰百鍰，閱實其罪；劓辟疑赦，其罰惟倍，閱實其罪；剕辟疑赦，其罰倍差，閱實其罪；宮辟疑赦，其罰六百鍰，閱實其罪；大辟疑赦，其罰千鍰，閱實其罪。」這裏所講之罪，完全是指觸犯法律；犯罪輕，則刑罰輕；犯罪重，則刑罰重，而大辟（指死刑）是刑罰之最重者。其次順序為宮刑（指去勢或閉宮）、剕刑（指削足）、劓刑（指割鼻）、墨刑（刺字於面）。

《尚書》中的罪字，不少指觸犯法律而得到相應之刑罰。

如：

- 《尚書·大禹謨》：「皋陶曰：帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬，罰弗及嗣，賞延于世，宥過無大，刑故無小，罪疑惟輕，功疑惟重，與其殺不辜，甯失不經，好生之德，洽于民心，茲用不犯于有司。」這是皋陶讚美舜的話，把治績歸功於舜的德政，不但對民既寬且簡，罰有罪的，不牽連他的子孫；賞有功的，反延及他的後世；無心之過，即使很大，也能寬恕；明知故犯的，即使很小，也要嚴懲；罪有可疑，只從輕斷；功有可疑，卻從重賞；與其殺無辜的人，不如保存他，寧願負起有失常典之名。舜帝好生之德，深入人民心裏，自然不去干犯有司法制。這裏的罪，都是與司法制度有關的。
- 《尚書·康誥》：「人有小罪非眚，乃惟終，自作不典，式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪非終，乃惟眚災，適爾，既道極厥辜，時乃不可殺。」

這是一段有趣的記載：人犯了小罪，但不是誤犯，而是故

意地不依法則做成的，其罪雖小，卻不可不殺；人犯了大罪，但非故意的，只是不幸地偶然做成，其罪雖大，卻不可以殺。這不光是看事情的嚴重性，更看當事人的意向，即天主教傳統「明知故犯」才算是罪，或像現代倫理神學把行為放到生命方向去衡量，則罪過看來很小，其實顯示出內心反抗天主、反抗至善的心態，內心的邪惡是嚴重的。

- 《尚書·康誥》：「凡民自得罪，寇攘姦宄，殺越人於貨，斃不畏死，罔弗憝。」這裏清楚列明所犯的罪，是搶劫、殺人奪其貨，凶狠不怕死，行為無人不恨的，這些都是犯法的罪行。
- 《尚書·無逸》：「亂罰無罪，殺無辜，怨有同，是叢于厥身。」周公訓戒成王，不要亂罰無罪的人，亂殺無辜的人，百姓的怨恨是一樣的，那是集怨恨於己身。這裏所謂罪，是指觸犯法律之罪。
- 《尚書·呂刑》：「五刑之屬三千，上下比罪，無僭亂辭，勿用不行，惟察惟法，其審克之。」五刑之細目有三千，所犯之事按此上下比例去定罪，不要讓別人亂說的話而僭越正律，勿將舊律行於今天，只可詳察現時的法律，審慎推求。

《尚書》50 個罪字反映罪的意義有此兩大類，一類是帶著宗教意味的，就是執政者未能按上帝旨意行事，令百姓生活困苦，上天便會降罪懲罰他，這就是上面引用過的湯誥所言：「並告無辜于上下神祇，天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪」的意思；另一類是上天也願老百姓規規矩矩過守法的生活，假如他們犯了法，上天便會假手於執政者用刑罰懲戒他們，這就是上面皋陶謨所云：「天討有罪，五刑五用哉」之意。

《尚書》中言罪，祇及犯罪者本人，不牽連旁人，這是〈大禹謨〉「罰弗及嗣」之意。像紂王那種「罪人以族」（〈泰誓上〉）的惡行，簡直是令「皇天震怒」，命武王起來討伐的罪。誅族的罰，不在早期司法常典之中，只屬執政者反常的暴行而已。《尚書》中的 50 個罪字，似乎未見指常人倫理上的過失的，這也形成中國人犯罪就是犯法的傳統。這時期的罪，有著宗教的色彩，而「罪」字常與「上帝」或「天」字一起出現，或與「上帝」和「天」有關的環境出現，光是上面舉過的例子，便有多個是如此，未舉過的例子如下：

- 《尚書·大禹謨》：「蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德，君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎，肆予以爾眾士，奉辭伐罪。」禹替天伐有苗，就是因為有苗犯了諸多罪過。
- 《尚書·湯誥》：「敢昭告于上天神后，請罪有夏。」成湯稟告皇天后土，請問罪夏桀。
- 《尚書·高宗彤日》：「惟天監下民，典厥義，降年有永有不永，非天夭民，民中絕命，民有不若德，不聽罪。」天以義監督下民，賜壽命有長有不長，非天有義折人之壽，而是人不順德性，任意犯罪，自絕己命。
- 《尚書·西伯戡黎》：「祖伊反，曰：嗚呼，乃罪多參在上，乃能責命于天，殷之即喪。」祖伊退而嘆息，人君之眾多罪惡，陳列於上帝面前，怎能責命於天，殷的壽數將亡。
- 《尚書·康誥》：「爽惟天其罰殛我，我其不怨，惟厥罪無在大，亦無在多，矧曰其尚顯聞于天。」上天要懲罰我，我也不敢怨，百姓之罪不論多大或何其多，都是我沒有

德，何況一些穢德彰明顯著，上聞於天。

- 《尚書·多士》：「肆予敢求爾于天邑商，予惟率，肆矜爾，非予罪，時惟天命。」周公代王解釋遷殷人往洛邑之因，是希望他們棄惡從善，這是憐憫他們的作法，不是王的罪過，而是天命如此。

二、《詩經》

《詩經》的時代與《尚書》相差不遠，《詩經》中的罪過意識肯定《尚書》所反映的罪過意識。《詩經》分風、雅、頌、但十五國風及周頌、魯頌和商頌都沒有「罪」字的出現，「罪」字只出現在大雅和小雅中，其中大雅 5 次，小雅 9 次，共 14 次。讓我們分析這 14 個罪字的意義，及其罪字出現的環境。大雅、小雅是公卿大夫反應時政之作，與《尚書》記錄執政者的詔命與策令不同。公卿大夫都屬政治性人物，他們所提之罪，或指執政者失職，或指臣子未盡輔君之責，也能指人沒有遵守法令，致令百病叢生，但有時是向天訴苦，認為「天道福善禍淫」的定律並不兌現，有點像舊約約伯向天主的苦訴。總之，罪過與上天時常離不開關係。

1. 罪過指未盡政治上的責任

未盡政治上的責任，能婉轉地指君王是非不分的過失，也能指作臣子的過錯，不過，卻沒有像《尚書》中替天討伐君王之罪的說法：

- 《詩經·雨無正》：「維曰于仕，孔棘且殆。云不可使，得罪于天子；亦云可使，怨及朋友。」作為臣子慨嘆國政日非時出仕的困難，若是不從上命，便犯罪得罪天子；假

如依從，又遭朋友埋怨。

- 《詩經·小弁》：「君子信讒，如或疇之。君子不惠，不舒究之。……舍彼有罪，予之佗矣。」作者嘆君王聽信讒言，不仔細究察，也不加惠於他，捨棄真正有罪的讒人，反而加罪於他。
- 《詩經·小明》：「明明上天，照臨下土。我征徂西，至于兗野。二月初吉，載離寒暑。心之憂矣，其毒大苦。念彼共人，涕零如雨。豈不懷歸，畏此罪罟。」作者往西方征役，經歷了冬天夏天，心中非常憂苦，想起遠方的朋友，更潸然淚下。他不是不想回家，但害怕陷於逃役之罪網。
- 《詩經·瞻卬》：「人有土田，女反有之。人有民人，女覆奪之。此宜無罪，女反收之。彼宜有罪，女覆說之。」此詩是作者諷刺君王之昏庸、侵佔人的田地、奪取別人的人民、無罪的被拘禁、有罪的反被脫罪。
- 《詩經·生民》：「卬盛于豆，于豆于登，其香始升，上帝居歆。胡臭亶時，后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。」此詩言禮器內祭品的香氣，上升到上帝面前，這些祭祀由后稷開始，可無罪悔，直到今天。

2. 罪過指不按天意而作的，或違反道德的惡行

不按天意而作的，或違反道德的惡行，也包括犯法的行爲。這些違反天意的行爲，應該得到一定的懲罰。

- 《詩經·召旻》：「天降罪罟，蠹賊內訌，昏椽靡共。」上天降下罪網，賊在內作亂，亂喪不供職務。
- 《詩經·巧言》：「悠悠昊天，曰父母且。無罪無辜，亂如此撫。昊天已威，予慎無罪。昊天泰憚，予慎無辜。」

作者向爲人父母的昊天詢問，百姓無辜沒有犯罪，爲什麼得到大亂的結果？我自審亦是無罪，上天實在威暴太甚。

- 《詩經·雨無正》：「浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬罰四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜；若此無罪，淪胥以鋪。」作者向上天埋怨沒有擴大其德惠，反而降下饑荒，懲罰四國人民。上天威暴，不考慮人的善惡，捨棄有罪的，隱藏他們的惡，反使無罪的，相繼陷於疾苦。
- 《詩經·十月之交》：「黽勉從事，不敢告勞。無罪無辜，讒口翼翼。下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，職競由人。」作者自言竭力從事，不辭勞苦，即使甚麼罪過也沒有，亦招來衆多讒言。下民的罪孽，不是天降的，而是衆人聚談，背地裏憎惡別人，崇尚虛偽而自招的。

《詩經》中的 14 個罪字，有些用法與《尚書》的類似，像執政者的失職、百姓的犯法，都是有違天意的罪過。不過，《詩經》大雅、小雅的作者既是公卿大夫，也把自己的未盡職責看成罪行。他們既不是統治者，不需靠刑法阻嚇老百姓不要犯法而陷於罪，故刑法味道沒有像《尚書》那麼重。《尚書》很重「天道福善禍淫」、「作善降之百祥，作不善降之百殃」（《尚書·伊訓》）的定律，大概出自執政者的自勉，免蹈前王的覆轍，也因為他們拿天道或天意去告誡百姓，天網恢恢，無所逃遁，以收統治作用。《詩經》的作者，沒有統治目的，反以實際經驗，質疑「天道福善禍淫」的定律，多次向天呼冤，爲何無罪而受苦。《詩經》中的罪，開始注意倫理上的過犯，既然作者有時質疑天道的公平，容易結論出人的罪孽，「匪降自天」，而是返回己身，「職競由人」。

總的來說，《尚書》、《詩經》時代的罪過，宗教意味濃厚，作者普遍相信有神的存在。單是「上帝」一詞，《尚書》出現 31 次，《詩經》出現 24 次；其他「神」、「天」、「帝」等字的出現，多不勝數。這些「上帝」、「神」或「天」所指的，往往是有位格、與人相通的神明。如：

- 《詩經·皇矣》：「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。...帝遷明德，串夷載路，天立厥配，受命既固。...帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革；不識不知，順帝之則。」這裏的「上帝」、「帝」、「天」可以互用，都顯現出有位格的特質，監察人的行爲，安排事情的發生，甚至與人對話，多處顯露出像聖經中天主的特性。
- 《詩經·雲漢》：「昊天上帝，則不我虞，敬恭明神，宜無悔怒。」作者自問一切做好，爲什麼上帝還不來助？自己恭敬神明，神應該不再憤怒。顯示出神人間關係之密切，神明好像舊約的天主，因以色列人犯罪而發怒。

總之，《尚書》、《詩經》的時代，是宗教盛行的年代，罪過的意識是明顯的，人們認定神明賞善罰惡，人要順著上帝的意思去生活，這就是「順帝之則」的意義。神明的法則是要在上的使人民安居樂業，在下的奉公守法。不隨從這些法則就是犯罪，神明會震怒降災，使執政者喪亡失國，使在下的接受刑法懲罰。雖然《詩經》中有時因無罪受苦而質疑「天道福善禍淫」的公義定律，像《聖詠》的作者呼求天主速來主持公道一樣，但大體上作者對神明持有敬意，不敢挑戰神明的權威，更不敢否認神明的存在。神明的意識與罪過的意識是成正比的。《尚書》、《詩經》時代既有強烈的神明意識，文獻證實了那時代罪過的意識也是鮮明的。這說明了中國文化缺乏罪過

的意識，並不符合文獻反映的事實。

三、《論語》

《論語》的時代，比《尚書》和《詩經》晚，傳統認為《論語》是「孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於孔子之語也」。孔子的年代是主前 551~479 年，《論語》記載的話，也能反映該時代的思想。《論語》很少討論罪的問題，「罪」字在《論語》中僅出現 6 次，其中 4 次大概是引述《尚書》的話，非孔子本人的思想。我們可拿來比較一下：

- 《論語·堯曰》：「堯曰：咨，爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海窮困，天祿永終。舜亦以命禹，曰：予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」
- 《尚書·湯誥》：「肆台小子，將天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告于上天神后。……各守爾典，以承天命。爾有善，朕不敢蔽；罪當朕躬，弗敢自赦，惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。」

兩段文字相較，便可肯定《論語·堯曰》的話來自《尚書·湯誥》，不能算出自孔子。剩下 2 個「罪」字的出處是：

- 《論語·八佾》：「王孫賈問曰：與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？子曰：不然，獲罪於天，無所禱也。」
- 《論語·公冶長》：「子謂公冶長，可妻也。雖在縲紲之中，非其罪也。以其子妻之。」

這兩個「罪」字都是沿用《尚書》、《詩經》時代罪過的意思。〈八佾〉的「罪」字是違反天意，若得罪了天，無論奉

承奧神或竈神都沒有用。〈公冶長〉的「罪」字是指觸犯法律，孔子認定公冶長雖在監獄中，其實他沒有犯過法，故以女兒許配給他，以示其清白。

《論語》討論刑法的事不多，故「罪」字出現極少。此外，《論語》宗教色彩淡薄，《尚書》、《詩經》中帶有位格味道的「上帝」一詞，連一次也沒有出現；至於位格味道較淡的「神」字，雖出現過幾次，但孔子都採存而不論或敬而遠之的態度：

- 《論語·雍也》：「子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」孔子專注於人道的事情上，對鬼神只存恭敬的態度，但卻保持一定的距離，認為這是智者的做法。
- 《論語·述而》：「子不語，怪力亂神。」孔子不喜談怪異、勇力、難以明瞭的鬼神的事，表現出一份不可知論者的態度。
- 《論語·述而》：「子疾病，子路請禱。子曰：有諸？子路對曰：有之。誅曰：禱爾于上下神祇。子曰：丘之禱久矣。」孔子有病而子路爲之求神明保佑，並引誅詞所說：要向天神地祇禱告。孔子認為他已禱告很久了。首先，「神祇」一詞是子路引述誅詞的話，非出自孔子的口；如果神祇真的福善禍淫，他平時的善言善行便都夠了，好像禱告了一樣；假使平時作惡，臨急的禱告也沒有用。孔子沒有否定神祇，但更重視日常人間的善行。
- 《論語·泰伯》：「子曰：禹，吾無間言矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。」孔子認為禹無可指責，自己飲食簡單，但孝敬鬼神的祭品卻豐富；自己衣服粗糙，但祭祀時的禮服卻華美；自己住的房屋簡陋，卻盡力開通田間水道。孔子沒有

反對孝敬鬼神，甚至認為禹的作法無可指責。

- 《論語·先進》：「季路問事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼？敢問死。曰：未知生，焉知死？」事奉鬼神的事由子路問起，孔子避而不談，認為事奉見得到的人都有困難了，又怎能事奉見不到的鬼神？能經驗到的生，尚且有很多未知的事，又怎能知毫無經驗的死後的事？這是孔子承認自己的有限性，他沒有一處否認神明，既然沒有啓示，他只好踏實的從人道入手。

《論語》既然很少討論刑法，對神明又採取敬而遠之的態度，難怪與此兩者有關的「罪」字很少出現。至於倫理上的錯失，《論語》不稱為「罪」，而稱為「過」、「惡」或「咎」：

- 《論語·學而》：「子曰：君子不重則不威，學則不固，主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」這裏完全講君子倫理上的操守，其中有倫理上的過失便要改過。
- 《論語·里仁》：「子曰：人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」孔子認為人的過失，各有類別，觀察他的過失是那一類，便知他有無仁道了。
- 《論語·公冶長》：「子曰：已矣乎，吾未見能見其過，而內自訟者也。」孔子慨嘆從未見過發現了過失而在心裏認真咎責自己的人，這是承認真心改過之難。
- 《論語·雍也》：「哀公問弟子，孰為好學。孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」孔子認為好學必須包含德行的長進，弟子中只有顏淵當之無愧，因為他不會遷怒旁人，不會重犯同樣過失，可惜短命死了，現在再也找不到這種好學的人。

- 《論語·述而》：「子曰：加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」孔子認為如果上天讓他多活幾年，使他專心研究《易經》，便可以沒有大過失了。這說明為學與研究《易經》，都有助人德性的發展，倫理上無大的過失。
- 《論語·述而》：「子曰：丘也幸，苟有過，人必知之。」陳國的司敗官問孔子魯昭公是否知禮法，孔子為魯君隱惡而說知禮。這司敗官向孔子弟子巫馬期指出，魯昭公其實不知禮，因為他娶同性為妻，犯了禮法不容許的事。巫馬期把司敗官的批評告訴孔子，孔子立刻承認自己為魯君隱惡的過失，並認為自己真幸運，一有過失，便立時被人知道。這一方面承認自己倫理上的過失，另一方面自勉不要再犯，因為過犯不能隱藏，總被人知。
- 《論語·子罕》：「子曰：主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。」這句是重複〈學而〉的話，只是句子短了一半。
- 《論語·子路》：「仲弓為季氏宰，問政。子曰：先有司，赦小過，舉賢才。」孔子教仲弓如何施政，先行派定各官的專職，寬赦有小過失的人，任用既有德行，又有才幹的人。仲弓既是問政，孔子所說的「過」，大概不是純粹倫理上的缺失，亦應包括觸犯國家的法律，即「過」亦可能包括「罪」的意思。
- 《論語·憲問》：「蘧伯玉使人於孔子，孔子與之坐而問焉。曰：夫子何為？對曰：夫子欲寡其過而未能也。使者出。子曰：使乎！使乎！」孔子稱讚使者回答得高明，說出主人想減少自己的過失而未能做到；既道出事實，又能顯示主人在修德上的努力。這裏的「過」，就是倫理上的過犯。

- 《論語·衛靈公》：「子曰：過而不改，是謂過矣。」有過而不去改，那就是真的過失。
- 《論語·季氏》：「季氏將伐顓臾。冉有季路見於孔子曰：季氏將有事於顓臾。孔子曰：求，無乃爾是過與？...周任有言曰：陳力就列，不能者止；危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？且爾言過矣，虎兕出於柙，龜玉毀於櫝中，是誰之過與？」孔子認為冉有和子路作為季氏的臣子，不能阻止季氏出兵攻打小國顓臾，是他們的過失。

這種政治性的失職，《尚書》和《詩經》時代往往稱為「罪」，但現在孔子稱為「過」，可見「罪」與「過」是能相通的。以《論語·堯曰》為例：「朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。……百姓有過，在予一人」，更明顯地表示「罪」與「過」的相通。這是有德君主自勉之詞，四方的人有罪，都是自己教化不力做成的罪；如果百姓有過失，都是我一人教化不力的過失。這裏「罪」與「過」在同一環境下指同一的東西，可見「罪」與「過」在孔子的時代能夠是同義詞。

- 《論語·子張》：「子貢曰：君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」君子不掩飾其過失，故好像日蝕月蝕一樣，人人皆見到；到他改過了，人人都仰慕他。意指君子有過必改的德性。

除了「過」字之外，《論語》偶然也用別的字去表達倫理上的錯失，例如：「惡」、「慝」、「咎」、「尤」等，其中尤其以「惡」字是常見的辭彙：

- 《論語·顏淵》：「樊遲從遊於舞雩之下，曰：敢問崇德、修慝、辨惑？子曰：善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，

非惑與？」這裏「惡」與「慝」都有過失的意思，孔子要求人攻治自己的過失，而不專攻擊別人的過失，就是改過修慝的表現了。

- 《論語·顏淵》：「子曰：君子成人之美，不成人之惡；小人反是。」君子不會成全別人所作的過錯。
- 《論語·公冶長》：「子曰：伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。」孔子欣賞賢人伯夷、叔齊不記掛別人對他們所犯的過錯，於是怨氣也就少了。
- 《論語·陽貨》：「子貢曰：君子亦有惡乎？子曰：有惡。惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者。」君子所厭惡的，就是那些時常講別人過錯的人。
- 《論語·子張》：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」君子厭惡處於下流之地，免得天下的過錯都聚在他身上。
- 《論語·堯曰》：「子曰：尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」孔子跟著解釋甚麼是四種從政的過失：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」可見政治上的失職，從前稱「罪」，到孔子時已稱為「過」或「惡」了。

「過」、「惡」之外，上面舉過的「慝」，及下面的「咎」、「尤」，都可作過失之用：

- 《論語·八佾》：「子聞之曰：成事不說，遂事不諫，既往不咎。」對於過去的事，不再歸咎於誰。
- 《論語·為政》：「子曰：多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣！」孔子要人謹慎說話，便會減少過失。這裏的「尤」

字，便是倫理上的過失之意。

四、《孟子》

孟子(主前 372~289)之書，提供了研究罪過很好的資料。《孟子》篇幅比《論語》長，討論鬼神問題也少，「上帝」一詞，只出現過 3 次，而且 2 次是引用《書經》及《詩經》：

- 《孟子·梁惠王下》：「書曰：天降下民，作之君，作之師，惟曰：其助上帝，寵之。四方有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？」這是引用《書經》的話，作君王師長的人，要輔助上帝，教化人民。至於人民有罪沒有罪，自有奉天命作君作師的去處理，天下還那裏有人放縱他的野心？
- 《孟子·離婁上》：「詩云：商之孫子，其麗不億；上帝既命，侯于周服。」孟子引用《詩經》的話，上帝既命令周朝有天下，商朝的子孫雖多，也只好接受天命臣服周朝。孟子雖不多言上帝，但信冥冥之中有天道存在，不能反天道行事：「順天者存，逆天者亡」（〈離婁上〉）。商之敗於周，就是上下皆不仁的結果。結論是：「夫國君好仁，天下無敵」（〈離婁上〉）。
- 《孟子·離婁下》：「孟子曰：西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之；雖有惡人，齊戒沐浴，則可以祀上帝。」齊（=齋）戒沐浴有清心寡慾的意思，孟子認為外表的美醜並非最重要的，只要摒除心中私慾，即使貌醜，也有資格祭祀上帝。

《孟子》談上帝鬼神的言論不多，故沒有所謂得罪上帝之「罪」；但《孟子》卻多次言「天」，〈萬章上〉便顯出「天」

怎樣表達它的意思。孟子認為帝堯並沒有把帝位給與舜，而是「天與之」，但是「天不言，以行與事示之而已矣」，具體地說：「使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，民與之，故曰：『天子不能以天下與人』。」「天」既有其道，按其意思去做便對了，孟子舉《書經》的話，指出天人之間這種關係：「泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」不按天意而行便錯了，在統治者便是失職之「罪」；在老百姓身上，能是違反刑法的「罪」，或者是倫理過失的「罪」。

在《孟子》裏，「罪」字出現了 40 次，主要是這三個意思：

1. 管治者失職的「罪」

- 《孟子·梁惠王上》：「王無罪歲，斯天下之民至焉。」孟子叫梁惠王不要把人民困苦的罪過推到荒年上，這是統治者失職造成的；若負起統治者的職責，天下人民都來歸服。
- 《孟子·公孫丑下》記載：孟子指出齊大夫孔距心之失職，未能牧養交托給他的牛羊，只站在那裏看著牠們餓死。孔距心承認失職，又未能請辭，慚愧地說：「此則距心之罪也。」孟子便去見齊宣王，對他說：「王之為都者，臣知五人焉；知其罪者，惟孔距心。」王知道自己沒有賑濟災民，也慚愧承認：「此則寡人之罪也。」這裏三個「罪」字，都是指管治者的失職。
- 《孟子·離婁上》：「況於為之強戰，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城？此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。」孟子就孔子對弟子冉求為季氏斂財的評語：「小

子鳴鼓而攻之可也」，帶出那些為國君逞強打仗，殺人無數的，其「罪」不是一死可以包容的。

- 《孟子·萬章下》：「位卑而言高，罪也；立乎人之本朝而道不行，恥也。」孟子認為做官地位低，不應高談國事，這種越職行為，孟子稱為「罪」。
- 《孟子·告子下》：「孔子為魯司寇，不用；從而祭，燔肉不至；不稅冕而行，不知者以為為肉也，其知者，以為為無禮也。乃孔子則欲以微罪行，不欲為苟去。」孟子認為孔子離開魯君的真正原因，是借禮節上微小的過失而走，而不想苟且地出走。「罪」是禮節上的失職。
- 《孟子·告子下》：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也。」孟子認為春秋五霸是夏禹、商湯、周文武三代王者的罪人，他們沒有做王者該做的事，反而「撻諸侯以伐諸侯」，完全相反「天子討而不伐」的習慣。至於五霸，也有他們盟誓的規矩，例如：「尊賢育才，以彰有德」、「取士必得，無專殺大夫」、「凡我同盟之人，既盟之後，言歸于好」，可惜現今的諸侯，皆違反這些禁令，故稱「今之諸侯，五霸之罪人」。至於大夫，不但未能輔助國君，反迎合他們的惡念，失職之罪極大：「長君之惡，其罪小；逢君之惡，其罪大。今之大夫，皆逢君之惡。故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。」這是管治者失職的行為，稱為「罪」最明顯的例子，而做這些事的人，則稱為「罪人」。
- 《孟子·盡心下》：「孟子曰：有人曰『我善為陳，我善為戰。』大罪也。國君好仁，天下無敵焉。」孟子稱那些好戰的統治者是大罪人，因為若行仁政，天下無敵，那裏

用得著戰爭？

2. 違反法典的行為稱為「罪」，犯者會受到刑法懲罰

- 《孟子·梁惠王上》：「王曰：舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。」梁惠王不忍心看到被牽去宰殺的牛恐怖發抖的樣子，好像沒有犯罪的人去受死刑一樣。孟子要求他推其不忍之心，以行不忍之仁政。
- 《孟子·梁惠王上》：「若民，則無恆產，因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈，無不為已；及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。」（〈滕文公上〉有相同的話）「放辟邪侈」都是違法的行為，做了便犯「罪」，會接受刑罰。
- 《孟子·梁惠王下》：「臣聞郊關之內，有園方四十里，殺其麋鹿者，如殺人之罪。」孟子指出齊宣王未能與民分享所有，反以嚴刑陷民，在其苑圍內殺鹿，就如同犯了殺人罪一樣那麼嚴重。
- 《孟子·梁惠王下》：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。」孟子指出文王統治的時代，犯罪的人，只是本身受到懲罰，妻子兒女不會受到連累。
- 《孟子·盡心上》：「殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。」殺一無罪的人，是沒有仁道的事。

3. 倫理上的錯失

倫理上的錯失也稱為「罪」，這是從前較少出現的，以前多稱為「過」；「罪」可作動詞用，但「過」解作錯失，不能用作動詞：

- 《孟子·滕文公上》：「赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。」

這個「罪」字，有過錯的意思，完全與失職或犯法沒有關係，因為嬰孩不會做這些事情。

- 《孟子·滕文公下》：「是故孔子曰：『知我者，其惟春秋乎？罪我者，其惟春秋乎？』」孟子引孔子的話說：人們怪責我的，只怕是這部春秋吧？
- 《孟子·離婁上》：「曰：子聞之也，舍館定，然後求見長者乎？曰：克有罪。」孟子譴責樂正子未能尊師重道，在旅館安頓後翌日才探望長者，樂正子立刻承認自己有過失。
- 《孟子·離婁下》：「逢蒙學射於羿，盡羿之道；思天下惟羿為愈己，於是殺羿。孟子曰：是亦羿有罪焉。公明儀曰：宜若無罪焉。曰：薄乎云爾，惡得無罪？」有窮國君羿教家臣逢蒙射箭，逢蒙學會後把羿殺了，以為再沒有人射箭比自己更高明，孟子認為羿也有過失，其過就是交友不得其人，養凶為患。
- 《孟子·離婁下》：「夫章子，豈不欲有夫妻子母之屬哉？為得罪於父，不得近；出妻，屏子，終身不養焉。其設心以為不若是，是則罪之大者。是則章子已矣！」章子作為兒子，卻以善道責備父親，被父親趕走，孟子認為章子不算不孝，但也有過失，因為責善是朋友之間的事，而非父子之間的事。
- 《孟子·告子上》：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」孟子認為人行惡事，並不是人材質不好的過失。

孟子的時代比孔子晚了一百多年，但用「罪」字比《論語》多很多（四十與六之比），不過《孟子》與《論語》一樣，宗教意

味淡薄，有位格意思的神明不明顯，「上帝」一詞雖出現3次，但多為引《詩經》、《書經》之言，書中改用位格意味不強的「天」字替代。因此，《孟子》的「罪」字，已經缺乏開罪有位格神明的意思，而改為管治者的失職、觸犯刑法、倫理上的過失三者。像《論語》一樣，倫理上的過失，也不一定用「罪」字去表達，「過」、「惡」、「慝」等字也被採用，尤其是「過」字，用的次數比用「罪」字還多，有慢慢取代「罪」字去表達倫理上的錯誤之趨勢。例如：

- 《孟子·公孫丑上》：「孟子曰：子路，人告之以有過則喜。」子路樂於聽到別人告訴他所犯的過錯，這是了不起的善行。
- 《孟子·公孫丑下》：「然則聖人且有過與？曰：周公弟也，管叔兄也，周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也，如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之，又從爲之辭。」古之君子，有過失立刻改正，不加掩飾；現今的君子，有錯誤便錯到底，還強詞奪理。
- 《孟子·萬章上》：「三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義。」太甲懺悔改過，怨悔自己的不對，除去自己的惡習，以仁義自處。
- 《孟子·告子下》：「凱風，親之過小者也；小弁，親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。」凱風那篇詩中母親的過錯小，而小弁這篇詩中父親的過錯大。父親的過錯大而不怨恨，是更疏遠父親的感情；母親的過錯小而怨恨，是太沒有容忍度了。
- 《孟子·告子下》：「孟子曰：子過矣！禹之治水，水之

道也。是故，禹以四海爲壑。今吾子以鄰國爲壑。水逆行，謂之洚水；洚水者，洪水也，仁人之所惡也。吾子過矣！」孟子責白圭治水之法，非像禹一樣，順水之性，故說他犯了錯誤。這種技術上的錯誤，孟子稱爲「過」。「過」字已超出了倫理上的過失，不論那種錯誤，皆可以「過」說之。

- 《孟子·告子下》：「人恆過，然後能改。」人時常發生錯誤，然後才能改正。

此外，「惡」與「慝」皆可表達倫理上的錯失或不善，如在《論語》一樣，用的次數也不多：

- 《孟子·公孫丑上》：「推惡惡之心，思與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。」孟子認爲人皆有親善惡不善的心，要求人把厭惡不善的心推廣。
- 《孟子·離婁上》：「孟子曰：存乎人者，莫良於眸子；眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子瞭焉；胸中不正，則眸子眊焉。」孟子認爲眼睛不能掩藏心中的不善，看人的眼睛，便可知道人的內心。
- 《孟子·離婁上》：「父子相夷，則惡矣。古者易子而教之，父子之間不責善。」父子之間傷了感情，則不好了，故此父子之間不以善道互相責備。
- 《孟子·告子下》：「長君之惡，其罪小；逢君之惡，其罪大。今之大夫，皆逢君之惡。故曰：今之大夫，今之諸侯之罪人也。」「罪」與「惡」同於一句中出現，意義類似，幾乎可以互相替代，也開日後兼稱「罪惡」。
- 《孟子·梁惠王下》：「眊眊胥讒，民乃作慝。」爲官的互相怒目毀謗，做百姓的跟著做出不軌的事來。

- 《孟子·盡心下》：「經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。」「慝」與「惡」是同義詞，老百姓奮發起來，便不會做邪惡的事情。

從《孟子》一書，可以見到「罪」字仍普遍地被應用，但已缺乏得罪有位格神明的意思，而改爲管治者的失職、違反法律、倫理上的錯誤三者。除了違反法律外，失職及倫理的不善，亦會用「過」、「惡」等字取代之，最少，「罪」、「過」、「惡」三字是相通的，亦做成日後的複語詞「罪過」和「罪惡」的出現。《孟子》中稱有罪之人爲「罪人」有7次之多，全部是失職及違法做成的結果；倘若是倫理上的過犯，《孟子》多用「惡人」稱之。孟子雖以「性善論」出名，但承認人能不按善性去做，反而出現「非人」的行爲，〈公孫丑上〉云：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」非人的行爲，屬於禽獸行爲，是人性中的罪行、惡行。罪過意識在孟子思想裏是存在的。

五、《周禮》

三禮中的《周禮》、《儀禮》及《禮記》皆屬於十三經之一，成書較晚，多認爲漢代儒生刪定增益而成，不過思想不少是屬於戰國時代的。

《儀禮》出現最早。據班固《漢書藝文志》說，《儀禮》是漢朝初年魯人高堂生所傳，當時稱爲《禮》、《禮經》或《士禮》。《儀禮》記載世俗的儀文，即一些典禮應如何進行的禮儀秩序，屬於個人行爲的規範。《儀禮》中，記載既多是禮儀秩序，極少提及神明，「上帝」一詞，一次也沒有出現過，「罪」字只出現一次，即《儀禮·聘禮》：「大夫來使，無罪饗之」，

故不對它作分析，只集中在《周禮》與《禮記》兩者。

《周禮》為國家政制之書，是典章制度之本，言國家設官分職治理人民的事情，屬於社會行為的規範。此書於東漢時始流行，現代有些學者認為「《周禮》是集體編著，劉歆為其總提調，其所用底稿乃是戰國時代人士所撰，為河間獻王於武帝時所獻而藏於秘府之《周官》原文或殘本，再予以損益。……以法家為骨幹，儒家為外衣，且具濃厚的陰陽家色彩」⁴。

至於《禮記》，漢武帝建立五經博士後，專門講授《禮經》的學者，以戴德及其姪子戴聖最著名。為了講授《禮經》的需要，他們分別選了若干有關禮論的篇章，作為補充之用。前者稱為《大戴禮記》（現存卅九篇），後者稱為《小戴禮記》（共四十九篇）。自鄭玄為《小戴禮記》作注，唐孔穎達撰《五經正義》，只取《小戴禮記》，於是《禮記》這名稱，就成為《小戴禮記》的專用。十三經中的《禮記》是指《小戴禮記》，也是我們現在作分析的書。

《周禮》中，「罪」字出現 36 次；《禮記》中，「罪」字出現 45 次，現加以分析說明。

《周禮》既然是記載國家的典章制度，自然具體政制規模。《周禮》原為六篇，分說天、地、春、夏、秋、冬六官；因為第六篇冬官亡失，以《考工記》補上，言工藝之事，與其他五官有詳細職掌不同。五官開宗明義指出官名及其職責所在：

- 《周禮·天官冢宰》：「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極，乃立天官冢宰，使帥其屬而掌邦治，以佐王均邦國，治官之屬。」

⁴ 侯家駒，《周禮研究》（台北：聯經，1987），375~376 頁。

- 《周禮·地官司徒》：「惟王建國，……乃立地官司徒，使帥其屬而掌邦教，以佐王安擾邦國，教官之屬。」
- 《周禮·春官宗伯》：「惟王建國，……乃立春官宗伯，使帥其屬而掌邦禮，以佐王和邦國，禮官之屬。」
- 《周禮·夏官司馬》：「惟王建國，……乃立夏官司馬，使帥其屬而掌邦政，以佐王平邦國，政官之屬。」
- 《周禮·秋官司寇》：「惟王建國，……乃立秋官司寇，使帥其屬而掌邦禁，以佐王刑邦國，刑官之屬。」

此五官分別職掌財政、教育、祭祀、軍事、刑罰，但觀其內容，也能兼管其他職務。《周禮》中之 36 個「罪」字，一個出現在天官大宰，一個出現在地官胥，一個出現在夏官大司馬，其他 33 個「罪」字，皆出現在專主刑罰的秋官；負責禮儀的春官，則一個也沒有。這也證實了為甚麼專講世俗儀節秩序的《儀禮》，「罪」字也只出現過一次而已。《禮經》的時代，罪與禮儀的關係不深，但與刑法的關係最密切；《周禮》之 36 個「罪」字，全部為觸犯法律：

- 《周禮·大宰》：「以八柄詔王馭群臣：一曰爵，以馭其貴；……七曰廢，以馭其罪；八曰誅，以馭其過。」「廢」是放逐的意思，「誅」是責讓的意思。這裏是教王馭群臣之術，有罪的放逐他，有過的譴責他。這裏已有大者為「罪」，小者為「過」的分別。不過，倘若「誅」是殺的意思，則「過」也能是嚴重的，與「罪」的分別不大。以上出自天官。
- 《周禮·胥》：「胥各掌其所治之政，執鞭度而巡其前，掌其坐作出入之禁令，襲其不正者，凡有罪者，撻戮而罰之。」這是地官胥之職責，掌出入禁令，突襲不法者，從

而罰有罪的。

- 《周禮·大司馬》：「及師大合軍，以行禁令，以救無辜，伐有罪。」夏官是掌軍事的，大司馬以軍事執行禁令，拯救無辜，討伐有罪。

其他 33 個「罪」字，皆出現於掌刑法之秋官。秋官除了反映古代刑罰之多及嚴厲外，也反映「罪」字越來越與刑法掛鉤，形成「犯罪」便是「犯法」的聯想。下面是一些例子，反映刑罰之多及重：

- 《周禮·司刑》：「司刑，掌五刑之法，以麗萬民之罪。墨罪五百、劓罪五百、宮罪五百、剕罪五百、殺罪五百。若司寇斷獄弊訟，則以五刑之法詔刑罰，而以辨罪之輕重。」五種刑罰：刺面、割鼻、去生殖器、斷雙足、死刑，適用於這些刑罰的，每種有五百條之多。難怪有學者批評《周禮》打著儒家的招牌，但卻是法家的表現⁵。
- 《周禮·掌囚》：「掌囚，掌守盜賊。凡囚者，上罪梏拱而桎，中罪桎梏，下罪梏。」這裏有重罪犯人（上罪）、次重罪犯人（中罪）、輕罪犯人（下罪）的分別。上罪犯人兩手加梏和拱、兩腳加桎；中罪犯人兩手加梏、兩腳加桎；下罪犯人只兩手加梏。
- 《周禮·司圜》：「司圜，掌收教罷民。……能改者，上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。其不能改而

⁵ 「《周禮》披上儒家外衣與富有陰陽家色彩，但在骨子裏卻是不折不扣的法家，大司徒所掌之『教』，實乃『以吏為師，以法為教』。所以，就統治階層對被統治的大眾而言，是寬以待己，嚴以待人。…再加《周禮》輕賞重罰，嚴懲小罪之觀念與規定，人民將動輒得咎。」見：侯家駒，《周禮研究》，372 頁。

出園土者，殺。」司圜掌教化不良份子，也分最重、較重、輕罪三類。能改的，最重的三年後釋放，較重的兩年，輕罪的一年後釋放。不能改而逃獄的，捕得即殺。

綜觀《周禮》的「罪」字，完全與觸犯刑法有關，故幾乎所有「罪」字，都出現專主刑罰的秋官。即使那三個非出自秋官的「罪」字，也與刑法有關。至於《尚書》、《詩經》時代，罪有未按上帝意思去行事，在《周禮》裏便找不到這個意思了。《周禮》裏，「上帝」一詞出現了8次，6次出現在春官，一次出現在天官，一次在秋官，全部與祭祀有關，而春官正是掌管禮祭之事的。我們可看看它們出現的情形：

- 《周禮·天官掌次》：「掌次，掌王次之法，以待張事。王大旅上帝則張氈案，設皇邸。朝日，祀五帝，則張大次小次，設重帘重案。」掌次掌管王者外出居息處所的規則，這裏提到王者因特別事故祭祀上帝及春分拜日祭祀五帝。五帝並非三皇五帝中之五帝，而是指金木水火土之精之君。《周禮》記載祭祀五帝，有9次之多。
- 《周禮·秋官職金》：「職金，掌凡金玉錫石丹青之戒令……旅于上帝，則共其金版，饗諸侯，亦如之。」職金掌管金、玉、錫、石等的戒令，旅祭上帝時，供給需用金版。
- 《周禮·春官大宗伯》：「大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示，以禋祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰。」大宗伯掌管祭祀天神、人鬼、地祇等的禮制，以禋祀祭昊天上帝。
- 《周禮·春官司服》：「司服，掌王之吉凶衣服，辨其名物與其用事。王之吉服：祀昊天上帝，則服大裘而冕；祀五帝，亦如之。」司服掌管王者的吉凶衣服，祭祀昊天上帝

帝時，王要穿大裘，戴禮冠，祭祀五帝亦如此。

這裏提到上帝或昊天上帝時，都是與祭祀有關。這是個拜祭多神的時代，除了昊天上帝、五行之精的五帝、大宗伯還提到司中、司命等天神、風神、雨神、地之五神（春神句芒、夏神祝融、中央后土、秋神蓐收、冬神玄冥，王以五祀祭之），以及山林川澤四方百物之小神。以上天神、人鬼、地祇，不論大小，皆一一祭祀：「以事鬼神，以諧萬民，以致百物。」這是求鬼神賜福，不敢得罪的信仰，是孔子所謂「敬鬼神而遠之」的信仰，是講求外在堂皇禮儀、缺乏深入內心的信仰，更沒有像以色列人與上主建立深厚位際關係、向天主表示感恩、愛慕、讚美、依賴、懺悔的信仰。

六、《禮記》

《禮記》是解釋禮論的文集，內容較多樣化。《禮記》中的45個「罪」字，其中卅多個像《周禮》一樣，與刑法有關。例如：

- 《禮記·文王世子》：「公族其有死罪，則磬于甸人。其刑罪，則織劓，亦告於甸人。……其死罪，則曰某之罪在大辟；其刑罪，則曰某之罪在小辟。」這裏有「死罪」與「刑罪」之分，前者屬死刑，後者較輕，不至於死。
- 《禮記·月令》：「是月也，…斷薄刑，決小罪，出輕繫。…是月也，…具桎梏，禁止姦，慎罪邪，務博執。…戮有罪，嚴斷刑，天地始肅，不可以贏。…是月也，…功有不當，必行其罪，以窮其情。…其有若此者，行罪無赦。」月令是一套按天文而施行政事的綱領，其實是一種王制，把重點放在王者身上。月令提到「罪」字有9次之多，是未能

按照王制而行所犯的「罪」，並加以懲罰。

《禮記》中亦有小部分的「罪」字與刑法無關，而是一些倫理上的過失，甚至可與「過」字互用，例如：

- 《禮記·檀弓》：「子夏喪其子而喪其明，曾子弔之，曰：『吾聞之也，朋友喪明則哭之。』曾子哭，子夏亦哭，曰：『天乎，予之無罪也！』曾子怒曰：『商，女何無罪也？吾與女事夫子於洙泗之間，退而老於西河之上。使西河之民，疑女於夫子，爾罪一也。喪爾親，使民未有聞焉，爾罪二也。喪爾子，喪爾明，爾罪三也。而曰：女何罪與？』子夏投其杖而拜曰：『吾過矣！吾過矣！』」這裏所謂「罪」，其實某程度上只算是失誤，如子夏的兒子去世，未有通知有關人士，弄到自己失明等，曾子以「罪」去責成他，而子夏亦以「過」自責。在這裏，「罪」與「過」是同義詞。
- 《禮記·經解》：「故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。……故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。」這裏的「罪」字，也指倫理上的不當行爲。

第二節 中華文化史中的演變

一、「罪過」一詞的變遷

《周禮》36個「罪」字之中，其中一個是複合詞「罪過」：

- 《周禮·秋官大司寇》：「凡萬民之有罪過而未麗于法而

害於州里者，桎梏而坐諸嘉石，役諸司空。」這是人民有罪過但還未觸犯法律而為害鄉里的處罰法，這裏「罪過」似乎指較輕的過犯。

「罪過」一詞，在春秋戰國開始出現，多出自法家，與刑法有關：

- 《管子·正世》：「夫民貪行躁而誅罰輕，罪過不發，則是長淫亂而使邪僻也。」
- 《管子·明法解》：「亂主不察臣之功勞，譽眾者則賞之，不審其罪過，毀眾者則罰之。……人主不參驗其罪過，以無實之言誅之，則姦臣不能無事貴重而求推譽，以避刑罰而受祿賞焉。……亂主之行爵祿也，不以法令案功勞；其行刑罰也，不以法令案罪過，而聽重臣之所言。」
- 《韓非子·孤憤》：「其可以罪過誣者，以公法而誅之；其不可被以罪過者，以私劍而窮之。……不以攻伐決智行，不以參伍審罪過，而聽左右近習之言。」
- 《墨子·號令》：「請有罪過而無可斷者，令杼廁利之。」墨子雖非法家，但該句卻是與刑罰有關。

至於儒家典籍，只有《荀子·非十二子》提到：「古之所謂士仕者，厚敦者也、合群者也、樂富貴者也、樂分施者也、遠罪過者也。」

由漢代開始，「罪過」一詞用得普遍，《史記》、《漢書》、《後漢書》皆用到⁶，但都是與刑罰有關。例如：

⁶ 參台北中央研究院歷史語言研究所「漢籍全文資料庫」(sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3)：《史記》用了「罪過」5次，《漢書》用了18次，《後漢書》用了6次。

- 《史記·秦始皇本紀》：「二世曰：『善』，乃行誅大臣及諸公子，以罪過連逮少近官三郎，無得立者，而六公子戮死於仕。」
- 《史記·三王世家》：「漢家有正法，王犯纖介小罪過，即行法直斷耳，安能寬王。」
- 《漢書·平帝紀》：「往者有司多舉奏赦前事，累增罪過，誅陷亡辜，殆非重信慎刑，洒心自新之意也。」
- 《漢書·翟方進傳》：「商數憎陳湯，白其罪過，下有司案驗，遂免湯。」
- 《後漢書·班超傳》：「塞外吏士，本非孝子順孫，皆以罪過，徙捕邊屯。」
- 《後漢書·靈帝宋皇后紀》：「帝後夢見桓帝怒曰：『宋皇后有何罪過，而聽用邪孽，使絕其命？』」

既然一般了解大者爲罪，小者爲過；公犯爲罪，私違爲過；觸犯法律爲罪，倫理錯失爲過，則「罪過」一詞可概括兩者，不但中國文化裏早在漢代已用到，也能避免不必要的誤解，以爲「罪」一定指犯法。漢代以後，「罪過」一詞能超出犯法的意思，亦有倫理失當之意。「罪過」亦發展爲謙抑之辭，有不敢當之意。「罪過」也有責備、幸虧、多謝甚至可憐的意思。最少，一提「罪過」，不一定立刻想到觸犯了法律。

- 《舊唐書·田仁會傳》：「時有女巫蔡氏，以鬼道惑眾，自云能令死者復生，市里以爲神明，仁會驗其假妄，奏請徙邊。高宗曰：『若死者不活，便是妖妄；若死者得生，更是罪過。』竟依仁會所奏。」這裏所謂「罪過」，似乎不關乎犯了甚麼法，而是群眾視使死者復生的蔡氏爲神明，高宗認爲不當，稱之爲「罪過」。

- 《隋書·宇文弼傳》：「化及未知事果，戰慄不能言，人有來謁之者，但低頭據鞍，答云：『罪過。』」這裏「罪過」有戰戰兢兢、自謙自責有過的意思。
- 《古今小說》卅六回：「店小二唱喏了自去，到客店裏，將肉和蒸餅遞還宋四公。宋四公接了道：『罪過，哥哥。』」這裏「罪過」有多謝的意思⁷。
- 王建中〈惜花詩〉：「忽看花漸稀，罪過酒醒遲。尋覓風來處，驚張夜落時。」⁸這裏「罪過」有幸虧的意思，言幸好酒醒遲，免得見到花夜落。
- 《警世通言》卅回：「老拙兩個薄薄罪過他兩句言語，不想女兒性重，頓然悒快，不喫飲食，數日而死。」⁹這裏「罪過」是責備的意思。
- 劉半農《瓦釜習》：「我看你殺毒毒格太陽裏打麥打得很罪過。」¹⁰這裏「罪過」有可憐的意思。
- 冰心《我的朋友的母親》：「這真是太罪過了，叫老太太來服侍我。」¹¹這裏「罪過」有不敢當的意思。

從上面的例子，我們可以看到「罪過」一詞不但意義豐富，早已超出犯法的意思，而且是一個道地的詞彙。在儒家的經籍中，我們看到「罪」意義的多樣性，雖然觸犯法律的意義很普遍，但違反神明之意，在《尚書》、《詩經》中有稱為「罪」的，應受到懲罰，帶宗教色彩的「罪」，在儒家經籍中是存在

⁷ 參陸澹安編著，《小說詞語匯釋》（香港：中華，1973），638頁。

⁸ 參張相，《詩詞曲語辭匯釋》（香港：中華，1973），686頁。

⁹ 參陸澹安編著，《小說詞語匯釋》，638頁。

¹⁰ 參《漢語大詞典》第八卷（香港：三聯，2002），1031頁。

¹¹ 參同上。

的。當宗教色彩相對地淡薄的《論語》、《孟子》，「罪」除了有觸犯法律之意外，更有倫理錯失之意，甚至以「過」、「惡」等字取代之。「罪」既有「過」之意，「罪過」一詞慢慢出現，到了漢代更形普遍，漢以後「罪過」一詞得到進一步的發展，不再是刑法上的專用語，更包括倫理的過失、口中的責備、自謙之詞等意思。因為在口語中出現，故今天仍活現在白話文裏。在宗教信仰中談罪的意識時，如果用「罪」字容易構成犯法的聯想，那麼用「罪過」能夠較優勝，因為它慢慢遠離了犯法的意思。

二、佛教傳入對罪過意識的影響

佛教在東漢已傳入中國，論者認為漢明帝永平十年（主曆67年），秦景、蔡愔、王遵等奉明帝之命，由西域迎沙門竺法蘭及迦葉摩騰還洛陽，並為佛教建寺，是佛教正式入中國之始¹²。魏晉時，譯經工作慢慢普遍，佛教的教義逐漸影響中國社會，特別是因果報應鼓勵人行善，警告人勿作惡，每個罪行都會在來世受到懲罰。

佛教罪過的意識甚強，而所謂罪惡，是指「涉於身口意三業總背於理者」¹³，身口意三方面做出違理的事就是罪。當然違理的事能夠觸犯法律，例如出手傷人；但也有與犯法無關，例如心意上違理，只屬倫理上的過失。

佛教也用具體行為去解釋罪：「五逆十惡等為罪，五戒十

¹² 參勞思光，《中國哲學史》第二卷（香港：友聯，1986 第四版），248 頁。

¹³ 丁福保編，《佛學大辭典》下冊（台北：東興文化，1974），2340 頁，「罪惡」條。

善等為福。罪有苦報，福有樂果」¹⁴。所謂五逆十惡，是對著五戒十善而說的。五戒是「指在家男女教徒終身應遵守的五條戒條。即：(1)不殺生；(2)不偷盜（也作『不與取』）；(3)不邪淫；(4)不妄語；(5)不飲酒」¹⁵。與五戒相反的五逆（又稱五惡）自然是殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒。至於十善，是「指佛教的基本道德信條。屬於身業的有三：不殺生、不偷盜、不邪淫；屬於口業的有四：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；屬於意業的有三：不貪欲、不瞋恚、不邪見」¹⁶。十惡與十善相對，「指佛教所說的十項罪業。據《法界次第初門》卷上之下：(1)殺生；(2)偷盜（又譯『不與取』）；(3)邪淫；(4)妄語（亦譯『虛誑語』）；(5)兩舌（亦譯『離間語』）；(6)惡口（亦譯『相惡語』）；(7)綺語（亦譯『雜穢語』）；(8)貪欲；(9)瞋恚；(10)邪見。『惡以乖理為義。此十并是乖理而起，故稱為惡，亦名十不善道』」¹⁷。

佛教把罪之起源統為出自身、口、意三者，然後把罪行以「十惡」歸納起來。倘若我們分析這「十惡」，便發現只有「殺生」與「偷盜」是觸犯法律，其他都是倫理上的過失。我們能譴責這些不君子的行為，這些行為有損人格，但不能把犯者繩之以法。法律關心的，主要是公眾的秩序和公眾的道德價值，凡影響公眾秩序的行為，皆可立法禁止，並對破壞者加以懲罰，例如：殺人、偷盜、強姦等行為。至於不忠貞的淫行、說謊、用說話罵人、離間人、貪念、憤怒、壞思想等（都是十惡所指的惡

¹⁴ 同上，「罪福」條。

¹⁵ 任繼愈主編，《宗教詞典》（上海：上海辭書，1983 第二版），167 頁，「五戒」條。

¹⁶ 同上，18~19 頁，「十善」條。

¹⁷ 同上，18 頁，「十惡」條。

行)，這些個人道德操守很難立法制止。這是法律的有限性，它不可能監察人所有的私生活，但宗教與倫理便可以了。

我想指出當佛教言「罪」時，並不一定與犯法連上關係，它超出法律的範圍，囊括所有乖理的行爲；當中國人聽到佛教徒講「罪」時，也不會立刻想到犯法，因為他們對佛教的認識比較深，承認作惡業的人就是「罪人」。

佛教所謂「罪人」，就是「造罪之人也。觀無量壽經所謂『如此罪人以惡業故，應墮地獄』是也」¹⁸。作惡的人雖然不一定得到法律的懲處，但逃不過宗教因果的制裁，一定有苦報，自食其果，「爲惡事之人，無量壽經下曰：『惡人行惡，從苦入苦』」¹⁹。作惡的罪人，必須懺悔改過，勤修福善，才免墮地獄受苦。可見佛教的「罪」，早已超出法律的範圍，連十惡的罪業，絕大部分都與犯法無關。

佛教傳入中國後，在魏晉時已有人開始翻譯佛經，我們注意到「罪」、「罪過」、「罪尤」、「咎」、「悔過」、「懺悔」等辭彙已經出現。例如：

- 東晉西域沙門竺曇無蘭所譯《鐵城泥犁經》²⁰：「此人於世間爲人時不孝父母，不事沙門道人，不敬長老不布施，不畏今世後世，不畏懸官，閻羅處此人過罪，……閻羅言：處汝罪者，非父母非天非帝王，非沙門道人過，汝身所作當自得之。……人生在世間時，罪過小且輕，死在地下泥犁大且重。」這裏所謂「泥犁」，是音譯 Niraya，後來意

¹⁸ 丁福保編《佛學大辭典》，2340頁，「罪人」條。

¹⁹ 同上，2052頁，「惡人」條。

²⁰ 《大正新修大藏經》第一冊，no.42。參 www.cbeta.org/result/search.htm

譯為「地獄」。

- 竺曇無蘭譯《寂志果經》²¹：「於是摩竭王阿闍世，起坐稽首佛足，自首悔過，唯願世尊，原其罪壘，……卿之於我，多所饒益，令吾詣佛，啓受法誨，得覲世尊，免吾罪尤，令重咎輕微。」
- 西明寺沙門釋道世《法苑珠林》²²：「起罪之由出身口意，身業不善殺盜邪淫，口業不善妄言兩舌惡口綺語，意業不善嫉妒瞋恚憍慢邪見，是為十惡。受惡罪報，今當一生丹誠懺悔，若於過去，若於今身，有如是罪今悉懺悔，出罪滅罪，當自立誓救度眷屬代其懺悔，所修福善，施與一切受苦眾生，令其得樂。眾生有罪，我當代受，緣是受身至成佛道。」

這些「罪過」、「罪尤」、「罪業」、「罪人」、「悔過」、「懺悔」等辭彙，已成為佛教的常用語，也被中國文化及普羅大眾所接受，很少聽聞佛教用「罪過」、「罪惡」、「罪人」等辭彙時，必然聯想到犯法的問題。中國人也普遍地接受倫理上的過失，需要「悔過」或「懺悔」。

佛教因果報應的思想深入民間，口裏的辭彙，文學上的作品，也受到佛教「罪過」、「懺悔」等思想所影響。例如：

- 《醒世姻緣》²³：「你的罪過犯的較重大些，先止念經拜懺，當不的甚麼事。……白姑子道：你昨日對著我罵了你

²¹ 《大正新修大藏經》第六冊，no.220。

²² 《大正新修大藏經》第五十三冊，no.2122。

²³ 《醒世姻緣》第六十四回：「薛素姐延僧懺罪，白姑子造孽漁財」。參台北中央研究院歷史語言研究所「漢籍全文資料庫」（sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3）。

公公一聲老獾叨的，這一句，不得一千卷經，怎麼懺悔得過來？素姐說：爺喲！這是我的口頭語兒，沒的也算是罪過麼？」這是中國文學著作作用上佛教辭彙的例子，也反映出老百姓的生活已受了佛教「罪過」、「懺悔」等思想的影響。

- 《醒世姻緣》²⁴：「神靈計較，其事必係屈情。我係傍人，尚干天譴，你是本人，罪過更是難逃。……你既自己曉得罪過，許要痛改前非，若果真如此，人有善念，天必知之。」這裏說明人對自己的罪，必須痛悔改過，否則逃不過天譴。
- 《桃花扇》²⁵：「（副淨氣介）我乃堂堂進士，表表名家，有何罪過，不容與祭？（小生）你的罪過，朝野皆知，蒙面喪心，還敢入廟。難道前日防亂揭帖，不曾說著你病根麼？」這裏說明罪過不容於神明，人有罪過，便不應入廟拜祭。
- 《鏡花緣》²⁶：「紫芝走到那邊在地上看一看道：罪過！罪過！一面說著，取了一隻牙筋，在地上夾起一物，放在再芳口邊道：姊姊快把這個吃了，不但立時止吐，還免罪過哩。」

佛教的「罪過」，已成爲老百姓的口頭禪，一如基督宗教在西方所形成的一樣，如：O my God! Good Heaven! 可見佛教的「罪過」，已離開犯法的意思甚遠。

佛教的罪過意識既已深入人心，並普遍地被文學作品及普

²⁴ 《醒世姻緣》第九十八回：「周相公勸人爲善，薛素姐假意乞憐」。

²⁵ 孔尚任，《桃花扇》第三齣，闕丁。參前引網頁。

²⁶ 李汝珍，《鏡花緣》第八十四回：「逞豪興朗吟妙句，發婆心敬誦真經」。參前引網頁。

羅大眾接受，現代學者說中國人不接受基督信仰中罪惡的意識，也不承認自己是罪人，因為沒有犯法，這種說法實有商榷的餘地。佛教雖來自印度，但進入中國後，本地化的工夫做得很好，特別是唐宋以後，本地化的佛教已定位²⁷，天台宗、華嚴宗、禪宗的出現，更是本地佛教的肯定。三宗皆重主體性，甚接近儒家心性論或道家自我逍遙的理論，非印度佛教本身所有。學者指出儒家重視無止境的德性自由，人人皆可以為堯舜，因而產生竺道生所倡「一切眾生皆得成佛」之說，正是中國本地佛教的特色，而非印度教義普遍接受的觀念²⁸。佛教既具備本地的特色，其罪業思想也大大加強和擴闊了中國傳統對罪過的了解，也使中國人知道除了觸犯法律之外，觸犯倫理規律甚至破壞教規亦是罪過，需要懺悔改過。

三、基督宗教傳入中國採用佛教的詞彙

唐代景教把基督福音傳入中國，現留下的原始資料有景教流行中國碑及景教經典八種。這些資料雖來自天主教認為是異端的聶斯托利派（Nestorius），但資料所載的基督教理，學者認為沒有違背正道，沒有夾雜異端教義²⁹。換句話說，景教留下的文獻，反映出福音最初傳到中國時，傳教士在本地化問題上所下的工夫。

景教士阿羅本（Alopen）、景淨等傳教士對漢語所知有限，

²⁷ 參勞思光，《中國哲學史》第二卷，勞氏稱天台、華嚴、禪宗為「中國佛教」，308頁。

²⁸ 同上，310頁。

²⁹ 參張奉箴，《福音流傳中國史略》卷一（台北：輔仁大學，1970），92頁。

幫忙譯經的人使用了大量佛教和道教的詞彙，如稱天主為天尊，稱傳教士為僧，稱主教為法王，稱教堂為寺等。至於基督教義中的罪過問題，景教也用佛教的詞彙去解釋。景教流行中國碑雖然提到魔鬼引誘原祖父母犯罪，使人迷途，但沒有用「罪」一詞去表達，只文雅地說：「娑禪施妄，鈿飾純精；聞平大於此是之中，隙冥同於彼非之內。……茫然無得，煎迫轉燒；積昧亡途，久迷休復」³⁰。至於其他景教經典，卻用了大量與罪過有關的詞彙：

- 《序聽迷詩所經一卷》（序聽迷詩所即基督默西亞之意）：「明知罪惡，不習天通」（20行）；「何因眾生在於罪中，自於見天尊？」（29-30行）；「然不墮惡道地獄，即得天。得如有惡業，眾墮落惡道，不見明果，亦不得天道」（33-35行）³¹。
- 《世尊布施論第三》：「乞願時先放人劫，若然後向汝處作罪過，汝亦還放汝劫。若放得，一即放得汝，知其當家放得罪」（5-7行）³²。這段來自《瑪竇福音》第六章耶穌叫人寬恕別人的過犯，天主也會寬恕他的罪過。「莫看餘罪過，唯看他家身上正身。自家身不能正，所以欲得成餘人。似如梁、柱自家眼裏，倒向餘人說言：汝眼裏有物除卻。因合此語。假嬌、先向除眼裏梁柱」（21-25行）³³。這段來自《瑪竇福音》第七章耶穌教人不要只見兄弟眼中的木屑，而看不到自己眼中的大樑。即不要判斷人，只看

³⁰ 同上，85頁。

³¹ 同上，95-96頁。

³² 同上，120-121頁。

³³ 同上，121-122頁。

到別人的罪過，而是先正其身，清除自己身上的罪過，然後才助別人清除他的。

這些例子使我們看出，基督福音初傳中國時，已採取佛教「罪」、「罪惡」、「罪業」、「惡」等詞彙，去解釋基督教義中罪惡的問題。與罪惡有關的，佛教有天堂地獄賞罰之說，基督宗教也如此。景教《世尊布施論第三》早已採納「天堂」、「地獄」的詞彙：

「有信者，作諸功德者，誰依直心道行者，得上天堂，到快樂處，無有盡時。所有万識一神直道，向好徑不行，亦不取一神處分作罪業者，於惡魔夜叉諸鬼所禮拜者，向地獄共惡鬼等，一時隨入地，常在地獄中，住辛苦處」（190~194行）³⁴。

如果說佛教的思想已普遍地被接納，甚至融匯成爲中國文化的一部分，爲甚麼說中國人難以接受基督宗教中罪過的意識？佛教了解的罪過，有犯法的含義，但也有倫理過犯或觸犯佛教戒律的意思，很少聽聞對佛教所用的罪過有反對的聲音，爲甚麼獨是反對基督宗教中的罪過意識？中國文化中何嘗沒有罪過意識？

³⁴ 同上，133頁。

第六章

中國人的罪過意識

上面提及現代有些學者認為「罪」與「罪感」不為中國文化所重視，更甚者會認為罪過意識是向中國人福傳的障礙。台灣台北市聖道明傳道中心曾印發〈玫瑰經年慶誌〉單張，把傳統《聖母經》中「為我等罪人」改為「為我等世人」，引致台灣地區主教團禮儀委員會出了公告，認為把《聖母經》中的「罪人」改為「世人」，「不合教會規定，應予改正」¹。侯倉龍神父回應時反問²：

「『全聖教會』『每次』唸聖母經後段的，都是『罪』人？只有罪人才唸聖母經？或以『聖徒』為『世人』祈禱更好？天主和聖母，喜歡我們以聖徒為世人祈禱，或喜歡我們以罪人祈禱？」

表面的理由似乎是，唸聖母經的不一定都是「罪人」，「世人」的範圍比「罪人」更大，也包括了「罪人」，而且以「聖

¹ 該公告見於 2004 年 2 月 15 日《教友生活周刊》第一版及《善導周刊》第二版。

² 侯倉龍，〈回應台灣地區主教團禮儀委員會公告〉《見證》339(2004 年 5 月)，24 頁。

徒」為「世人」祈禱肯定更好。我不去討論這個改變的合法性和合理性，我只想指出這個改變的背後，可能包括對「罪人」一詞的抗拒，改變了經文可能使中國人更易接受，這正是潘貝頤在迴響中所指出的。潘氏認為³：

「用『罪』這個中文字來翻譯 sin，不但不貼切，而且有言過其實、以偏蓋全、誇大其詞。比較貼切的中文翻譯，可用過失、缺失或不完美。要一般人承認『我是罪人』，就是費了九牛二虎之力的說服工夫，多半會有我『何罪之有？』的反應；如果要一般人進一步『認罪悔改』並受洗，那就有點『難如登天』、『強人之所難』了。但是，要一般人接受『我是有缺失的人』、『我是不完美的人』並『認過悔改』，就比較容易多了。因為，這個世界上，從古到今，很少有人敢說：我是十全十美、完美無缺的聖人。」

可是，「過失」、「缺失」、「不完美」就表達了聖經中「罪過」豐富的意義嗎？承認自己有缺失就是聖經所講的悔改皈依嗎？耶穌要求的悔改，難道竟是如此簡單，承認自己的不完美而已？孔子「有過勿憚改」就等同耶穌宣講的悔改嗎？若然的話，耶穌的宣講豈非多餘，全無新意？

此外，中國人對罪過那麼抗拒嗎？罪過意識真的是福傳的絆腳石嗎？抑或有些學者如此主張，其他人便不約而同的認同？中國文化對人性的認識如此之深，難道沒有發現罪過意識也是人性的基本表現嗎？罪過的赦免既是基督徒的基本信仰宣示，任何本地化的嘗試都不應改變這個宣認，而是指出這個罪

³ 潘貝頤，〈「罪人」與「世人」〉《見證》340（2004年6月），95頁。

過意識其實在中國文化裏並不陌生，而且現代人可從自己生活的經驗中加以證實。文化應該是活生生的，即使從前文化裏有抗拒的痕跡，並不表示今日的文化仍然會抗拒。適當的表達，踏實的培育，時間的浸淫都可改變人的心態。

第四章開始時提及基督徒對罪過的了解基於聖經，聖經不但把罪看成偏離目標，更重視罪過破壞關係：破壞了人與天主間的關係、破壞人與自身的關係即人內心的和諧、破壞人與別人之間的關係、破壞了人與世界間的和諧關係。這一切都超出了犯法（crime）的範圍，這是講罪過時必須堅持的，也可從人的經驗去驗證的。罪過既然不一定與犯法有關，而更重視關係的破壞，迫使人面對真正的自我，因而產生罪惡感，並對自己的行為感到懺悔，渴望關係的恢復，這也是講皈依時要強調的。

罪過意義如此豐富，並非把詞彙改變為「過失」、「缺失」、「不完美」便解決了，一如「天國」一詞那麼豐富，連耶穌也用不同的方式、不同的比喻去解釋。悔罪皈依從來都不是容易的，皈依本來就是天主的恩賜，正如聖保祿所說：「除非受聖神感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』的」（格前十二3）。我想強調的是：人必須從心底裏承認自己的不足，在罪過面前多麼不自由，「我有心行善，但實際上卻不能行善。……我所不願意的惡，我卻去作」（羅七18~19），他才能懇切地要求援助：「我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？」（羅七24）這種罪惡感、無助感、渴求救贖感，正是基督徒皈依所重視的要素。中國人有這些要素嗎？

第一節 罪過與幽暗意識

罪過不是一個文化的問題，不能說它只存在於基督徒文化中，而不見或少見於中國人的文化。它是一個「人的問題」，牽涉人的存在經驗（existential experience）。只要你是人，你會發覺你有罪過的一面。聖經用亞當厄娃的故事表達罪惡的普遍性，表達人的無助感，需要天主的救援。中國的古籍同樣發現這個有關人的事實，著名的《荀子·性惡篇》便有這樣的話：

「今人之性，生而有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」

這裏不是討論人性是善是惡的問題，也不評論荀子性惡的結論合理與否，早已有學者指出荀子「是從官能欲望的流弊方面來說明性惡」⁴。荀子從經驗認定人有黑暗的一面，這是普遍的，他以此結論人的性惡，其善的表現是人為的，這是他在〈性惡篇〉提綱挈領的說法：「人之性惡，其善者偽也」。孟子的時代（主前 372~289）比荀子（主前 313~238）早，沒有機會與荀子討論性善性惡的問題，其實大家所指不同，並非互相矛盾。孟子在〈盡心下篇〉清楚說明：

「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者

⁴ 徐復觀，《中國人性論史》（台灣：商務，1969），235頁。

也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

孟子認為口目耳鼻之欲，一般人稱之為「性」，但有德之君子不稱為「性」，只稱為「命」；至於仁義禮智的德行，一般人稱為「命」，但君子卻稱為「性」，因為這正代表人之所以為人的東西。口目耳鼻之欲動物也能夠有，但仁義禮智之德，僅見於人，最能代表人之獨特性。可見孟子沒有否認人私欲偏情的黑暗面，只不過他不以這些東西去代表人的性。故此，拿荀子的性惡，反對孟子的性善是沒有意義的事。

罪過一詞在基督信仰中有豐富的意義，企圖在中國文化裏找到相同的表現是困難的。有些學者甚至認為「罪」與「罪感」是基督宗教的核心理論，「罪感是一個更高的精神範疇，它僅存在於基督教文化中」⁵；由儒家的性善說「必然推論出人生的樂感，中國文化因此成爲一種樂感文化」⁶。這種兩極化的主張似乎把問題簡化了。

既然「罪過」與「罪感」是「人」的問題，而不是「文化」的問題，它們應普遍地存在於所有人身上，在文化的表現上只有強弱程度的差異而已。即使在所謂樂感的中國文化中，仍具備「罪過」與「罪感」的承認。現代學者有時用「幽暗意識」去表達此：

「所謂幽暗意識是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟；因爲這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種

⁵ 齊墨，〈樂感文化與罪感文化〉《哲學雜誌》第三期（1993年1月），133頁。

⁶ 同上，130頁。

種的醜惡，種種的遺憾。⁷」

雖然基督信仰中的「罪過」與「罪感」的含義比幽暗意識豐富，承認人普遍地具備幽暗意識，最低限度承認「罪過」與「罪感」的普遍性。

第二節 罪過與憂患意識

孔子在《論語》中雖提到「性」字兩次，即〈陽貨篇〉：「性相近也，習相遠也」，及〈公冶長篇〉：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。學者徐復觀便認為孔子言性，是指義理之性，實際上已主張性善⁸。徐氏更認為周代人文精神的呈現，誘發了「憂患意識」⁹：

「憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的，要以己力突破困難而未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。」

按照徐氏的意思，當人有強烈的宗教情感，把一切交托給神時，不會發生憂患意識，只有當人完全負起問題的責任時，

⁷ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台灣：聯經，1989），4頁。

⁸ 參徐復觀，《中國人性論史》，80頁。

⁹ 同上，20~21頁。

憂患意識便出現了，孔子就是這個轉捩點的人物。我不懷疑孔子是促成周代人文精神的重要人物，我只質疑憂患意識與宗教交托不能相容的說法。憂患意識的確是倫理的表現，它也是力有不逮的感受，像聖保祿所說的：「我有心行善，但實際上卻不能行善。因此，我所願意的善，我不去行；而我所不願意的惡，我卻去作」（羅七 18~19）。結果他是把自己交托給耶穌基督：「我這個人真不幸呀！誰能救我脫離這該死的肉身呢？感謝天主，藉著我們的主耶穌基督」（羅七 24~25）。當然孔子沒有耶穌基督的啓示，也沒有像殷人向鬼神交托，故反求諸己，突出道德主體的倫理責任。

不過，這裏不是討論向誰（向神或向自己）交托或交代的問題，我想指出憂患意識不正表示人未能實行該做的事時內心的不安嗎？孔子雖說「仁者不憂」（《論語·憲問》），但他不是也說過「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（《論語·述而》）、「君子憂道不憂貧」（《論語·衛靈公》）、「不患人之不己知，患其不能也」（《論語·憲問》）、「不患無位，患所以立」（《論語·里仁》）嗎？人不但會「憂」會「患」，而且必然地「憂」、必然地「患」，正顯示出人的無能，不會因為由憂患意識所帶出的責任感而變得無憂，憂患意識是沒有止境的。

孔子憂道之不行、憂德之不修、憂不講學、憂不遷善、憂不改過、患未能行善。的確，孔子承認未遇到見到自己的過犯便會自我責備的人：「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也」（《論語·公冶長》）。看來有生命就有憂，連孔子同期的蘧伯玉也有「夫子欲寡其過而未能」之嘆（《論語·憲問》）。難怪孔子極度讚賞曾點忘憂減壓之法：「莫春者，春服既成。冠者五、

六人，童子六、七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸」（《論語·先進》）。

徐氏看到由憂患意識而來的道德承擔，認定是儒家對人成德的突破，但對由憂患意識所反映人性黑暗的現實，卻輕輕帶過。憂患意識事實上包含了幽暗意識，亦是人性的一部分。

第三節 罪過與非人的行為

孟子是發揮性善論最重要的人物，這裏不再闡釋他的性善論，早有像徐復觀的學者發揮得淋漓盡致。我想指出，孟子不是一味性善，忽視人性的幽暗面，他也正視幽暗面包含的破壞力。他知道人人都有為堯舜的可能，但人也能因其「非人」的行為而與禽獸無異：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」（《孟子·離婁下》）。人之幽暗面使人與禽獸差不多，故孟子重視存養，要人存養「大體」、「貴體」，放棄幽暗面中的「小體」、「賤體」，切勿捨本逐末，以獸性取代善性：

「體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。……耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已耳。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。」（《孟子·告子上》）

孟子發覺環境對幽暗面的影響：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。……牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？」

（《孟子·告子上》）孟子確實憂心幽暗面的增長，提出存養之法抗拒之：「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消」（《孟子·告子上》）。

孟子的性善論給了我們甚麼啓示？他認為：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」（《孟子·告子上》）。水向下流是自然的趨勢，人之向善也是性之所趨，是其本質如此。好像天主所創造的東西，本身是「好」的，《創世紀》第一章就有 8 次用「好」來形容祂的創造（創一 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31），而人更是最後被創造，是創造的高峰，因為是按天主的肖像所造：「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人」（創一 27）。聖經用原祖父母的故事去講述罪過的出現，受造的人類用其自由破壞了創造的美好秩序。既然天主所創造的一切都是美善的，罪過的發生純粹是人為的，不在創造的人性本質內，人性是惡的理論是與基督信仰不相容的。這點是與孟子堅持的性善論不謀而合，也許這是天主通過孟子對中國古人的啓示吧。

至於罪過的產生，孟子歸咎於時勢、環境、外來壞因素所做成，他舉例說：「今夫水，搏而躍之，可使過頽；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也」（《孟子·告子上》）。水性是向下流的，但用外力沖擊之，它可逆性向上衝；孟子認為人行不善之事，也非出自本性，而是外力所影響做成。

「今夫莠麥，播種而耨之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」（《孟子·告子上》）

這段特別說明環境的影響。上面提及牛山的樹木本來是很

美的，但因為生長在大國都邑的郊外，人們胡亂用斧頭砍伐，牛羊又在那裏牧放，才變成光禿禿，「牛山濯濯」的樣子。可見惡的來源是由不理性的外在因素誘發而成。孟子又認為耳目口鼻之欲本身不是惡，在人身上屬於「小體」、「賤體」，不應由它們作主導，控制著「大體」、「貴體」；若以小害大，以賤害貴，那與禽獸無別：「則為狼疾人也。飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也」（《孟子·告子上》）。人與禽獸之不同，在於人有能反思的道德心：

「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」（《孟子·告子上》）

孟子緊握著善性中的道德心，要求存心養性，使來自耳目口鼻之欲受到合理的規範，使根植於人性中的善端少受阻撓而易於呈現：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其為人也多欲，雖有存焉者寡矣」（《孟子·盡心下》）。

第四節 罪過與存心養性以事天

存心養性的說法，儒家學者認為是「人對於自身驚天動地的偉大發現」¹⁰，因為：

「每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。可以透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命，解決人類的運命。每一

¹⁰ 同上，182頁。

個人即在於他的性、心的自覺中，得到無待於外的、圓滿自足的安頓。¹¹」

作為一個人文主義者，徐氏自然認為孟子把商周以來的宗教因素一掃而空，連孟子所說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也」（《孟子·盡心上》），徐氏也看成「所謂性，所謂天，即心展現在此無限的精神境界之中所擬議出的名稱。……孟子以為存心養性即所以事天，這便將古來宗教之所祈嚮，完全轉換消納，使其成為一身一心的德性的擴充。在自身德性以外，更無處可以安置宗教的假像」¹²。

徐氏的結論是可以理解的，這是人文主義者企圖在神之外，找到心之安頓。作為有信仰的人，我們認為孟子在人內心深處，發現心的無限性、善的普遍性。這的確是一大發現，有限的人、特殊的人怎能具備無限的心、普遍的善？禽獸便沒有這樣的表現了。

然而我們認為，孟子也不知道人無限的心、普遍的善之根源何在，而把它放在具神秘感的、不知名的「天」中。這不一定如徐氏所云排除任何宗教的可能性，這能夠是孟子缺乏明顯的啓示，但又驚歎無限的心、普遍的善的奧妙，對其來源產生「認知」與「事奉」的渴求，這能是上面孟子「知天」、「事天」的意思。基督信仰不正是對神明的「認識、愛慕、奉事」¹³嗎？聖經的啓示也是如此：「永生就是：認識你，唯一的真天

¹¹ 同上。

¹² 同上，181頁。

¹³ 《要理問答》第2題：「問：甚麼是恭敬天主？答：就是認識、愛慕、奉事天主」（香港：公教真理學會，1979再版），1頁。

主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七 3）；「他是唯一的，除他以外，再沒有別的：應以全心、全意、全力愛他，並愛近人如自己」（谷十二 32~33）；「你要朝拜上主，你的天主，惟獨事奉他」（瑪四 10；申六 13）。爲基督徒來說，「對天主的渴求已銘刻在人的心中，因爲人是由天主及爲天主而受造；而天主也不斷地吸引人，只有在天主內，人才能找到他不斷尋找的真理和幸福」¹⁴。

人既按天主的肖像而受造，並被召去認識、愛慕、事奉祂，而認識的途徑，就是通過物質世界和人本身。保祿便曾對羅馬人說出通過受造物去認識造物主：「其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和他爲神的本性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來」（羅一 20）。另一途徑就是通過人本身：「藉著對真理和美善的開放，藉著倫理道德的意識，藉著自由和良心的聲音以及藉著對無限和幸福的渴望，人正自問天主是否存在。在這些情況中，他覺察到自己屬神的記號」¹⁵。

孟子明顯地通過自己的道德心，接觸到無限與永恆；他知道這無限與永恆只是他發現而已，他並不是無限與永恆的根源，他稱這超越的根源爲「天」。若說這「天」只是自己道德心的無限擴充，在「認知」上還說得過去，但在「事奉」上便有點勉強了。難道自己「事奉」自己的道德心？孟子面對自己無限的心、普遍的善的根源—「天」，產生「認知」與「事奉」的渴求，並以實際的行動—道德行爲，去配合天性的要求：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，

¹⁴ 《天主教教理》27。

¹⁵ 《天主教教理》33。

施於四體，四體不言而喻」（《孟子·盡心上》）。由善心所生的仁義禮智的善行，從面上及身體上便自然地顯露出來。

的確，孟子發現：「形色，天性也；惟聖人然後可以踐形」（《孟子·盡心上》），意思是說，有德行的聖人能因他的善行，使其外在的形體有所改變。人真心行善時，內心接觸到善的根源天主，連外在面容有所改變而不自覺。路加記載：「耶穌帶著伯多祿、若望和雅各伯上山去祈禱。正當他祈禱時，他的面容改變」（路九 28-29）；斯德望在猶太公議會中，心裏平和，充滿寬恕，《宗徒大事錄》稱：「所有坐在公議會的人都注目看他，見他的面容好像天使的面容」（宗六 15）。

善行使人接觸天主，都能在形體上把美善表現出來，都能「踐形」，使人在形體上顯露「天主的肖像」，「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》），君子的善行可與天地並存。這是性善論與聖經的啓示相輔相成之處。

第五節 罪惡的象徵—禽獸

再回到「惡」的問題上。孟子認為惡是時勢、環境、外來的因素造成，非人性自然而有的事。再加上人性之善只是「端」，必須後天擴而充之，人將不斷面對選擇：順性而行善，或逆性而行惡。為甚麼會如此？作為基督徒，我們相信天主的創造基本上是好的，不過還未到達圓滿的境界。因為天主是愛，也願意祂創造的高峰—天使和人類—在愛中分享祂的完美；但愛不能被設定，必須通過自由的選擇，天主容許錯誤選擇的發

生，因而產生天使的墮落和人的墮落¹⁶：

「天使和人類，作為理性和自由的受造物，應該以自由的抉擇和高於一切的愛，走向他們終極的目標。因此，他們有誤入歧途的可能。事實上，他們確曾犯了罪。於是倫理的惡就進入了世界，就其嚴重性來說，它與物質的惡不能相比。無論直接或間接地，天主絕不是倫理惡的原因。不過，為了尊重受造物的自由，祂容許惡發生，並奇妙地從惡中引發出善。」

《創世紀》的故事中，人的罪由墮落的天使—蛇—所誘發：「你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡」（創三 5）。有自由，就有錯誤選擇的可能，這是自由與愛奧妙的地方。「如同天主一樣」是具吸引力的，這話來自象徵著惡的蛇。當人順從了蛇的提議，本來是外在於人的惡，變成內在於人，使人變為「惡人」，如同蛇一樣是惡的。

孟子多次用「禽獸」去形容「非人」的行為帶來的結果。他批評楊朱與墨子「非人」的行為：「楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」（《孟子·滕文公下》）。君臣與父子是五倫中的兩倫，孟子認為楊朱與墨翟缺乏此，形同「禽獸」。他又認為男女授受不親是正常情況底下禮教的表現，但在非常情況下而不變通，就是「非人」的禽獸行為：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也」（《孟子·離婁上》）。

會用思考作理性的分辨，並實施權宜的作法，才是人的行為；豺狼沒有分辨是非的理性，故不曉得權宜的做法。人與豺

¹⁶ 《天主教教理》311。

狼的不同，因為人有是非之心的理智。對於那些胡作非為，不聽忠告，橫逆如是的人，孟子斥這種「妄人」與禽獸無異，既然是禽獸，責難他們也是多餘的：「自反而忠矣，其橫逆由是也。君子曰：此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸，又何難焉？」（《孟子·離婁下》）

人的本性是善的，因為其非人的行為，與那些不會反省，沒有倫理的禽獸毫無差別，是獸而不是人，或只能稱之為「惡人」。聖經稱之為「罪人」，甚至稱為「魔鬼」：

「你們是出於你們的父親魔鬼，並願意追隨你們父親的欲望。從起初，他就是殺人的兇手，不站在真理上，因為在他內沒有真理。」（若八44）

有趣的是，聖經也用「獸」象徵惡，特別喜歡用「蛇」。《創世紀》稱：「在天主所造的一切野獸中，蛇是最狡猾的」（創三1），蛇引誘人犯罪，為天主所詛咒：

「因你做了這事，你在一切畜牲和野獸中，是可咒罵的；你要用肚子爬行，畢生日日吃土。我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟。」（創三14-15）

如果我們相信這是一個故事而不是歷史，作者藉此帶出他的訊息，我們便可排除一些不必要的疑問，如天主創造一切都是好的話，為什麼有完全邪惡的蛇出現誘惑人？總之，蛇被聖經作者選定為邪惡的象徵，連新約的作者也沿用此，若翰洗者使用蛇去比喻法利塞人和撒杜塞人：「毒蛇的種類！誰指教你們逃避那即將來臨的忿怒？那麼，就結與悔改相稱的果實罷」（瑪三7-8）。耶穌也用蛇去罵經師和法利塞假善人：「蛇啊！毒蛇的種類，你們怎能逃避地獄的處罰？」（瑪廿三33）。新約

《默示錄》乾脆用蛇和龍去稱魔鬼：「那大龍被摔了下來，牠就是那遠古的蛇，號稱魔鬼或撒殫的」（默十二9）。《默示錄》也用「獸」去稱那與魔鬼合作，反對天主和迫害基督徒的人：

「世人遂都朝拜那龍，因為牠把權柄賜給了那獸；……牠便張開自己的口，向天主說褻瀆的話，褻瀆他的聖名、他的帳幕和那些居住在天上的人。又允許牠可與聖徒們交戰，且戰勝他們。」（默十三4, 6~7）

孟子認定，讓不能分辨是非的禽獸橫行，只會做成混亂，使有是非之心的人受害，甚至受感染而有禽獸的行為；古之賢人必須教以人倫，使本性中的善端能擴而充之：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫」（《孟子·滕文公上》）。在孟子所提及的禽獸中，種類比聖經的蛇與龍多，不過孟子也提及蛇龍之為害：

「禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菑，水由地中行，江淮河漢是也。險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。」（《孟子·滕文公下》）

其他禽獸有：「周公相武王，誅紂伐奄，……驅虎豹犀象而遠之，天下大悅」（《孟子·滕文公下》）。因為禽獸害人食人，孟子推論害人的言論同樣能害人食人，故必須打擊之：「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食」（《孟子·滕文公下》）。

總之，由禽獸之害人，孟子推論到不能分辨是非的為害，同樣是非人的禽獸行為。

為什麼聖經與孟子都把惡向禽獸推？我想是從觀察人與禽獸的行為而得來。天賦予人與禽獸的，有很多地方是類似的，如生理上的需要；但最不同的是人有自由與理性，而禽獸則無。

禽獸沒有我們所謂選擇的自由，弱小的動物看到比牠強大的動物，必然害怕逃走，如老鼠見到貓，害怕的因素使牠不能不逃跑。動物除非受過訓練，必然受制於本能，不能不作某種反應。牠們有需要，必定要求滿足。當一隻狗有性需要時，便會尋求滿足，不論對方是否與自己有血緣關係；牠肚餓時，必然要食，食不到牠會搶，不管是否向父母那裏搶。人也有性的需要，也要求滿足，但人不會不擇對象去滿足性的需要，否則會被認為是「禽獸」。人餓了也要食，但人能爲了更高的價值而選擇不食，例如：人爲了自己的尊嚴，「不食嗟來之食」，人能絕食爲了爭取更高的價值。人的確有自由選擇自己的行爲，不爲本能所支配，不爲私欲偏情所左右，這就是人禽分別所在。

正因爲人有自由按理性的指示去行動，人便要爲自己的行爲負責；當人不按良心的指示去生活時，便犯了罪過，罪過使人產生羞愧悔意。這是人普遍的經驗，古今中外的人都一樣，並非基督徒罪過意識濃厚才會有罪惡感。

第六節 罪過與羞恥和罪感

不少學者分別出由罪過而來的羞恥(shame)與罪感(guilt)¹⁷：

「羞恥是一種懊惱和委屈的感覺。只要某人惡的行爲沒有公開化，基本上沒有這種感覺，可是一旦公開，就會有羞恥的感覺，因爲羞恥是面對別人批評的一種反應。……地位越高羞恥的機會越多。」

¹⁷ 鐘鳴旦，〈罪、罪感與中國文化〉《神學論集》97 (1993)，348 頁。

至於罪感，是人違背了道德價值或道德規範，在內心深處有自訟自責的感覺，不管行為是否已經公開，罪感仍是存在的；罪感是不分社會地位的高低，甚至在社會低層更易有罪感存在。

基於這個區別，有學者認為中國是一種「羞恥」文化，而以基督宗教為主的西方是「罪感」文化¹⁸。這種說法太兩極化，似乎想把「罪感」排除出中國文化之外，這是與事實和經驗不相符的。上面已提過，罪過不是文化的問題，而是人的問題；文化最多反映出罪過感受或表達程度的深淺。當宗教的影響較小的時候，罪感大致也較弱；當宗教的影響較大的時候，罪感也相對較強。上文已提及，《尚書》、《詩經》的時代是神明意識強烈的時期，文獻證實那時代罪感是鮮明的。《論語》、《孟子》的時代，神明意識減弱，人文意識加強，罪感相對地弱了。佛教傳入中國後，罪過意識與罪感又在中國文化中普遍起來，「罪過」一詞已在文字裏、說話中普遍使用。羞恥與罪感雖有不同，但與罪過都有關係。

羞恥有羞惡與恥辱的意思，羞恥令人有面紅耳熱的感覺。人之所以有這些反應，是因為人的錯誤行為被公開了，在別人的注視下，人便有羞恥的感覺。這是普遍的表現，亞當厄娃犯了罪，「二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身」（創三 7）。這與開始時「男女二人都赤身露體，並不害羞」（創二 25）很不一樣。有了過錯，又給人發現了，羞恥之心便呈現出來。羞恥使人的尊嚴受到衝擊，恨不得找個地方躲藏起來，這正是原祖父母所做的事：「亞當和他的妻子聽見了上主天主趁晚涼在樂園中散步的聲音，就躲藏

¹⁸ 同上，349 頁。

在樂園的樹林中，怕見上主天主的面」(創三8)。羞恥既是與生活的團體息息相關，故能產生像良心一樣的監察作用。

孔子曾說：「巧言令色，足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」(《論語·公冶長》)。說話上、面容上、身體上有缺失，左丘明引以為恥，孔子也引以為恥；把怨恨收藏，卻又假裝與人為友，如此虛偽，左丘明和孔子皆引以為恥。弟子原憲問甚麼是「羞恥」，孔子用例子回答：「邦有道，穀，邦無道，穀，恥也」(《論語·憲問》)。國家有道，當食俸祿；國家無道，仍厚顏食俸祿，是羞恥的事。可見羞恥能助人循規蹈矩，免為自己及親人帶來恥辱，這就是孔子所說「知恥近乎勇」(《中庸》)，羞恥心使人勇於改過。

曾子說：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養」(《禮記·祭義》)，指出最偉大的孝道是使父母受到別人的尊敬，其次是不使父母蒙羞受辱，只能養活父母是最低等的孝道。

孟子說：「羞惡之心，人皆有之；……羞惡之心，義也」(《孟子·告子上》)，指出羞恥心的普遍性，也是公義的表現。有子說：「恭近於禮，遠恥辱也」(《論語·學而》)，謙恭的態度使人遠離恥辱。這是羞恥所帶來積極的意義，它也和其他德行有密切的關係。

羞恥也能有破壞的力量，令人無地自容，最後以毀滅自己告終。楚霸王項羽雖能突圍而出，並有烏江亭長助他渡江，但羞愧之心令項羽無力面對失敗之辱：「籍與江東子弟八千人渡江而西，今無一人還，縱江東父兄憐而王我，我何面目見之？縱彼不言，籍獨不愧於心乎？」¹⁹最後自刎而死。明末李自成

¹⁹ 司馬遷，《史記·項羽本紀》。

兵臨城下，崇禎皇帝明思宗御書衣襟：「朕涼德藐躬，上干天咎，然皆諸臣誤朕。朕死無面目見祖宗，自去冠冕，以髮覆面。任賊分裂，無傷百姓一人」²⁰。他不怪責自己統治無方，亂殺忠臣，自毀長城，只嘆「諸臣誤朕」，大明江山既毀於己手，自縊前「以髮覆面」，表示羞愧，無面目見祖宗。兩個皇帝皆未能面對羞恥，最後走上毀滅自己之途。

總之，羞恥是人情緒的一種表現，好好利用時，能變化為德行。它能使人重視人性尊嚴，既尊重自己，也尊重別人。「士可殺，不可辱」，羞恥之心使人寧可犧牲生命，也不可失掉人性尊嚴，難怪中國人堅持「禮義廉恥」乃國之四維，並以「切切實實的覺悟」為「恥」的意義。

這種情緒是不分古今中外的，著名希臘詩人荷馬（Homer）的《伊利亞德》（*Iliad*）描寫勇士阿基利斯（Achilles）為朋友復仇殺了敵方名將赫克托耳（Hector）後，還不能消除怒氣，他脫去赫克托耳的盔甲，任由自己的士兵用武器刺透屍體洩忿，然後再把遺體作最後的羞辱。他割開赫克托耳的腳跟，用皮帶穿過，綁在戰車後，然後拖著戰死名將繞敵城三周耀武揚威。赫克托耳的父親在城牆上看見了，心痛得要出城，「求求這個不人道的怪物，也許赫克托耳的幼年和我的老年，會使他感到羞恥」²¹。連天上的諸神也因阿基利斯不知羞恥的侮辱敵將的遺體而感到忿怒，阿頗羅（Apollo）向諸神發言，訴說阿基利斯「毫無知恥情感，永不聽從慈悲的聲音，只跟隨自己的野蠻的方式

²⁰ 《明史·本紀二十四莊烈帝》。

²¹ Homer, *The Iliad*, translated by E.V. Rieu（台灣：新陸，1964），408 頁。

生活」²²。阿頗羅保存赫克托耳遺體的皮膚不受傷害，以表示神明反對不知羞恥的行爲。不少人看出這些希臘神話的後面，代表著人的內心世界。羞恥之心是人人該有的情緒，無恥行爲是神人共憤的事。

至於聖經中有關羞恥的例子，更是多不勝數。有些是保存別人的尊嚴，以免受到羞辱：「她因聖神有孕的事已顯示出來。她的丈夫若瑟，因是義人，不願公開羞辱她，有意暗暗地休退她」（瑪一 18~19）。有些是做了不當的事而感到羞愧的：「當耶穌講這話時，所有敵對他的人，個個慚愧；一切民眾因他所行的種種輝煌事蹟，莫不歡喜」（路十三 17）。有些因爲做對了事情，有天主在自己的一邊，不會害怕受到羞辱：「願我的行徑堅定，爲遵守你的章程！我若重視你的每條誠律，我就絕對不會蒙羞受辱」（詠一一九 5~6）；「上主，萬軍的上主，願那仰望你的人，不要因我而蒙羞，以色列人的天主，願那尋覓你的人，不要因我而受辱」（詠六九 7）。

以上的例子，旨在說明羞恥是人的普遍情緒，不分古今中外；它能使人注意自己及別人的尊嚴，認識自我的價值，甚至成爲良心的呼聲，並與其他德行結合，形成人的道德情操。

至於罪感，既然我們認定「罪」與「過」有不同，但亦有共通之處，罪過是人的普遍問題，罪感也應成爲人的普遍問題，文化最多能影響它的強弱程度而已。現代心理學更肯定罪感的普遍性。如羞恥一樣，罪感有其消極面及積極面。消極的罪感使人的生活充滿壓迫感，例如片刻的悠閒便產生浪費時間的罪感，必須把日程表填得滿滿才覺得充實；又或小小的瑕疵被放

²² Homer, *The Iliad*, 438 頁。

大為嚴重的過犯，奪去生命中的喜樂，這是典型完美主義者的表現。消極的罪感使人把自己看成失敗者，具備灰色的人生觀。因此，有人提議要把罪感除去，把責任歸於環境或社會，人便會自由快樂得多。這種講法，能把積極的罪感一併除去。

精神科醫生格連（Willard Gaylin）說：「罪感是我們善性的保護者」²³，就是強調罪感對人積極的影響；罪感若善於運用，有助人性善良的發揮。首先，積極的罪感是良心的運作。人若做了錯事，不管是觸犯法律抑或是倫理的過失，良心總會提出譴責，這正是傳統「事後良心」的表現。罪感就是承認自己犯錯的一種個人內心的情緒。這種情緒承認自己行為的錯誤，要求自己負責，意識到關係受到破壞，鼓勵人用行動去補償。

心理學家分析健康罪感的幾個要素²⁴：

1. 專注於具體的行為，不論是傷害自己的抑或傷害別人的；
2. 明顯地有關係受到傷害，不論是指與別人的關係或者指自己內心深處的價值；
3. 明認自己要負責；
4. 催迫自己採取行動修補。

這種健康積極的罪感，促使人堅負責任，要求寬恕，改善關係，而這種健康的罪感能因關係的改善或德行的形成而解除。這些都是人性自然的表現，所有人都能夠有；說傳統中國文化沒有罪感或中國人不能接受罪感，都是過於片面，或對罪感有所誤解所致。

²³ 參 James D. Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead, *Shadows of the Heart: A Spirituality of the Painful Emotions*, (New York: Crossroad, 1996), p.116.

²⁴ 同上, p.117.

傳統的典籍不乏罪感因素的記載：「子曰：射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身」（《中庸》），行爲「失諸正鵠」，不正是聖經「罪過」原來的意思嗎？「反求諸其身」不正是要求負責的罪感表現嗎？「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。……曾子曰：十目所視，十手所指，其嚴乎」（《大學》）。

誠意就是不要欺騙自己，若有十雙眼睛看著自己，十對手指著自己，人當然會因羞恥而不敢作惡，但即使沒有人看見，欺騙的罪感亦會警惕人不要作惡，有誠意的君子連在獨處時也必須謹慎，因爲「誠於中，形於外，故君子必慎其獨也」（《大學》）。孔子的「過則勿憚改」（《論語·學而·子罕》）、子貢的「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之」（《論語·子張》），皆強調犯錯後，罪感要求人修正，而改過是君子德行的表現。倘若遇到別人犯錯，君子以寬恕去幫助對方，能藉罪感修正關係，孔子就是這樣的人：「子貢問曰：有一言而可以終身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施於人」（《論語·衛靈公》）；「曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣」（《論語·里仁》）。

總之，「罪感」是人性中的普遍情緒，雖然此詞沒有被採用，但罪感的表現是相當明顯的。中國傳統以人性爲基礎的倫理，不可能沒有罪感的顯示。說「罪感是一個更高的精神範疇，它僅存在於基督教文化中」²⁵，似乎與事實不合。這是人性中一種普遍的情緒，心理學家已證明了這一點，我們可從自己的經驗去印證，而中國文化中的典籍也具備了不少罪感的例子。

²⁵ 齊墨，〈樂感文化與罪感文化〉，133頁。

小 結

在中國應強調基督普遍救恩的重要性

本書第貳部分，嘗試從多方面討論罪過的意識，包括聖經對罪過的啓示、教會對罪過的詮釋，特別是澄清一些對原罪的誤解。舊約把罪過看成是人內心的邪惡，相反天主的旨意，破壞與天主訂立的盟約，不忠於天主的法律，當然也傷害了與天主的關係。新約再在其上加上拒絕基督，反抗祂的聖神，反對天主的國，形成與天主敵對的黑暗勢力。不過，耶穌的來臨徹底擊破這黑暗的勢力，祂成爲「除免世罪的天主羔羊」。

聖經肯定人人犯罪的事實，即使不相信天主的人，只要他違背良心行事，也就違背了天主在人心內定下的法律，破壞了與天主愛的關係，即使人並非充分意識到這關係的破壞，但問心有愧，「獲罪於天」的罪感是普遍的。至於罪過破壞人與人的關係最易經驗到，連罪過破壞人與世界的和諧關係更是現代人越來越察覺的事實。

本書第貳部分一再顯示罪過的普遍性，亦清楚表示人的罪過與原罪有本質上的分別，不可混爲一談。罪過也超過「觸犯法律」的意思，即使中國人長期表示對罪過意識有抗拒，那是對罪過意義沒有正確了解所導致的。一些學者表示中國人不接

受罪過的意識，很多人便不假思索地接受了。我從中國的經籍中舉出很多例子，說明罪過意識在中國文化裏並不陌生；佛教傳入中國後，罪過更普遍地被老百姓接受，甚至成爲日常用語，在在表明中國人何嘗不能接受罪過意識？

中國傳統中的幽暗意識、憂患意識、羞恥之心，也能與罪感有密切關係，進一步說明罪感的普遍。因此，我結論認爲，罪過是人的問題，不是文化的問題。有人就有罪過，對罪過的了解能有差異，但文化不足以使人除免罪感。

有些學者認爲，罪過意識是中國人缺乏的東西，而罪過是中國人接受基督信仰的絆腳石。我認爲是言過其實的說法。過去基督信仰在中國社會傳播時，的確遇到很多障礙，這是與政治環境、社會情況、風俗習慣、思想理念、傳統宗教都有關係，不光是因爲缺乏罪過意識而不接受基督信仰。當政治、社會、宗教的不利因素改觀後，不見得基督信仰不能廣傳。

台灣《中國時報》曾報導中國基督徒的情況，以大字標題：「學者統計教友應有九千萬人，多爲城市及知識份子族群」，下面用文字解釋：「在過去，農村與農民，自是主要佈道障地。現隨著農民工大量進城，也將基督教信仰引入城市。更重要的：在知識份子、企業家與藝術家社群裏，信奉耶穌的人數不斷增加」¹。過去基督徒在中國只有幾百萬，現在多了很多倍，但明顯地基督徒並沒有改變對罪過的堅持，也沒有避而不談或存而不論，可見只要環境改善，不利敵視因素消除，加上適當的培育，基督信仰能大行其道。

我現在用一個例子說明即使是知識份子，只要假以時日，

¹ 台灣《中國時報》，2004年12月17日，A13頁。

加上有利的環境，例如通過教育，不見得很難接受基督信仰，更少有因為對罪過意識的抗拒而不能接受基督。香港大學學生事務處做了一個該校學生宗教信仰的調查，這個調查頗能反映現代年輕知識份子的宗教取向：

宗教	回應者百分率			
	2003 年	2004 年	2005 年	2006 年
無宗教信仰	71.9%	71.1%	71.5%	73.4%
基督教	19.9%	20.9%	19.4%	19.3%
天主教	6.0%	5.8%	6.6%	5.1%
佛教	1.3%	0.9%	1.2%	1.1%
中國傳統信仰	0.7%	0.9%	1.1%	0.7%
伊斯蘭教	0%	0%	0.1%	0.1%
其他	0.3%	0.4%	0.1%	0.3%
總計	100%	100%	100%	100%

從上面香港大學學生事務處的調查²，我們可以看到基督宗教在年輕知識份子中穩定地佔 25%。香港中文大學學生事務處於 2006 年所作的新生狀況調查結果也大概相同：無信仰的新生是 68.6%，基督徒（包括基督教及天主教）有 29%，佛教徒有 1.5%，其他信仰有 0.8%³。這是個很不錯的數字，已遠遠拋離了其他

² The University of Hong Kong, Office of Student Affairs, "A Profile of New Full-Time Undergraduate Students, 2006-2007, p.2, Table 1: Breakdown of the proportion of respondents' religious belief. 回應調查的新生佔全體新生 59.8%，共 1866 名。

³ 香港中文大學學生事務處，「2006 年新生狀況問卷調查」，第 7

宗教，這證明了基督信仰並非很難被現代中國知識份子接受，而中國傳統信仰並不一定佔絕大優勢。

當地的環境和基督徒的表現，反而成爲基督信仰被接受與否的重要因素。當然，現代的中國知識份子大部分仍是沒有信仰的，有多少是因爲罪過意識問題而不接受基督信仰的，我們無從稽考，可能像歐美國家一樣，他們受無神主義、世俗主義、享樂主義、後現代主義反傳統的影響，多於無法接受罪過意識。

在本地化的問題上，我們不是把罪過問題避而不談，畢竟罪過是基督信仰的一個中心思想，「我信罪之赦」是信經的一部分，是基督信仰獨特的一面。我們應該正視它，正確了解它，把它放進適當的位置。聖經重視人的罪過，正是想帶出天主的恩寵。

《創世紀》記載人犯罪後，天主立刻作了恩寵的預許，魔鬼會徹底失敗：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」（創三 15）。整部聖經固然記載了人的罪惡史，但更重要的是人的救恩史，誠如聖保祿所說：「罪惡在那裏越多，恩寵在那裏也越格外豐富」（羅五 20），「恩寵決不是過犯所能比的，因爲如果因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與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上」（羅五 15）。

因此，罪過意識的本地化並不是不談罪過或者改變詞彙，用「過」、「過失」、「缺失」、「缺陷」等中國人更容易接

頁，2.6 宗教背景，參下列網址：

<http://osanta.osa.cuhk.edu.hk/osa/osa/public/statistic/doc/survey2006.pdf>

納的字去替代「罪」字就夠了，而是講罪過之餘，帶出恩寵才是福音的精華，才是耶穌來臨主要的目的。強調恩寵在罪過之上，罪過意識的本地化才上了正軌，才有易於被接納的希望。

這條路線正是現時倫理神學的趨勢，1980~90 年代，倫理神學興起一股回歸德行倫理的熱潮⁴。長久以來，倫理神學常專注於怎樣決定行為的對錯，例如行為的對錯是決定於行為本身抑或行為所帶來的效果；或者孜孜不倦討論規律的問題，不守規律是犯了大罪還是小罪。福音中的法利塞人就是要確保人守法律，不守法律就判定人為罪人；但耶穌更關心人的得救與行善：「安息日是許行善呢？還是許作惡呢？是救命呢？還是喪命呢？」（路五 9）倫理神學慢慢不滿只專注行為的對錯或罪過的討論，發覺像德蘭修女有德之人的善言善行，更使人耳目一新，是福傳更有力的見證。德行是天主的恩寵，也是人回應天主恩寵一種穩定的表現。基督徒強調恩寵及藉恩寵而產生的德行，也許會平衡某些中國人對罪過意識的抗拒，而中國文化正是強調四維八德的。

《天主教教理》卷三討論倫理的部分，仔細分析其內容的編排，發覺本部分的結論受到肯定。傳統的倫理神學花很多篇幅講法律與罪過，德行只附帶一談，篇幅也有限。張希賢神父的《倫理神學綱要》便是如此。該書用了 32 頁講法律與罪過，但只用了 2 頁左右講德行，而且放在「原則論」之末，而罪過更在「誠命論」的卷五，再用了差不多 40 頁去講⁵。海霖神父

⁴ 參 Lee H. Yearley, "Recent Work on Virtue", *Religious Studies Review*, 16(1990), p.1.

⁵ 參張希賢，《倫理神學綱要》（台北：光啓，1959）。

《基督之律》較詳細討論德行，但仍免不了放在卷一基本倫理神學之末⁶。

《天主教教理》一反傳統，在編排上自成一格。卷三第一部分，即傳統基本倫理部分，以「人的召叫」為標題，清楚表達出倫理是人對天主召叫的回應。第一部分的第一章，題目就是「人位格的尊嚴」。在這章裏，根據聖經的啓示，指出人是天主按其肖像所造，並蒙召享真福；人以其自由去回應，好能抵達幸福的境界。當人的回應已經成為一穩定的傾向，德行便會形成；當人拒絕回應天主的召叫，罪過便會產生。

《天主教教理》重視天主的恩寵，把「德行」一條放在「罪過」之前。這種改變，一方面承認德行比行為對錯的規律重要，另一方面，也調低傳統過分對罪過的重視，讓人感受到積極地發展由恩寵而生的德行，比消極地強調罪過，更符合梵二以來的動向。

本部分分析了罪過的普遍性，本地化不在乎改變這觀念，而在乎肯定這事實之餘，更積極地從罪過意識中，認識到天主恩寵的重要。中國文化中並不缺乏罪過意識，但只能停在倫理的境界，未能從罪過、罪感，走向一位格的神。我們強調恩寵，就是希望在經驗到自己的有限性之餘，更能與這位格神建立關係。天主給人最大的恩寵，就是由耶穌而來的普遍救恩。向外教人宣講救恩的普遍性，是基督徒倫理甚至基督信仰最佳的本地化。這是下一部分要討論的問題。

⁶ 參海霖，《基督之律》卷一，胡安德、黃聖光合譯（台北：光啓，1975）。



第參部分

基督的普遍救恩

基督徒倫理本地化的核心

前 言

聖經內詳細談論罪過的，莫過於聖保祿《致羅馬人書》；但聖保祿反覆討論罪過時，非爲了討論而討論，也非強調罪過，而是爲了帶出基督恩寵的豐富：

「恩寵決不是過犯所能比的，因爲如果因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與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。……罪惡在那裏越多，恩寵在那裏也越格外豐富，以致罪惡怎樣藉死亡爲王，恩寵也怎樣藉正義而爲王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生。」（羅五 15, 20-21）

我們在討論罪過的普遍性之餘，更要強調恩寵的普遍性；最大的恩寵，莫過於基督爲所有人帶來的救恩。

過去，基督宗教給予人一種錯覺，以爲罪過是這信仰的中心。這種錯覺並非毫無根據，一方面是基督徒的罪過意識特別強烈，另一方面教會亦強調由罪過帶來的懲罰。教會認爲犯罪的後果就是法律的制裁和處分，從前的倫理神學花相當的篇幅去講刑罰（poena）。張希賢神父的《倫理神學綱要》便以整個卷五去講「犯罪及刑罰」¹，今天的《天主教法典》的第六卷仍

¹ 張希賢，《倫理神學綱要》，609~648 頁。

是講教會的刑法，包括了各式各樣的罪罰²，處分觸犯教會法律的行為，例如：絕罰、禁罰（雖非斷絕通功，但不准獲享某些神益）、停職等。

至於其他的罪過，雖經告解救罪，也要做補贖，特別是對症下藥的補贖最為適當，「原則上，重罪罰重補贖，輕罪罰輕補贖」³。告解後的補贖到今天還繼續舉行，悔罪者有責任親自履行⁴。這是無可厚非的，早期教會要求犯謀殺、姦淫和背教重罪者，親自到主教前懺悔求寬恕，教會要他公開做長期補贖後才赦罪。後來，非告重罪的熱心告解慢慢流行，幫助聽告司鐸給恰當補贖的《補贖書》便應運而生。

罪過與補贖受到重視，間接造成基督徒的信仰生活常圍繞著躲避罪惡和做補贖；天主的公義彰顯了，但天主的慈悲卻被忽略，基督的救恩也被淡化。人在生時未能悔罪，公義的天主在他死後也不放過他。末世論中的審判、煉獄和地獄便突出了天主的公義。過分渲染懲罰性的公義，使天主的慈悲退居幕後，基督救恩的喜訊隱而不彰；更甚者，使基督信仰瀰漫著恐懼與戰慄，人未能領略福音的溫暖，先感受到懲罰的可怕，毫無喜訊可言。基督信仰受人詬病，甚至被放棄，就是受不了這個復仇形象的天主。我們若想藉倫理與中國文化交談，必須改變天主作為復仇者的形象，恢復福音啓示的慈悲面貌。這是基督徒倫理本地化不能缺少的步驟。

² 《天主教法典》1311~1399。

³ 張希賢，《倫理神學綱要》，481頁。

⁴ 《天主教法典》981：「聽告解人應衡量懺悔人的情況，按罪的性質和數目，給予有益的和相宜的補贖；懺悔者有責任親自履行。」

第七章

基督宗教末世論相關問題的再思

第一節 判官形象的末世論

提起萬民四末，即死亡、審判、天堂、地獄（也有指私審判、天堂、地獄、煉獄）¹，裏面雖然包括了天堂，但死亡、審判與地獄在傳統中往往佔上風，基督徒總有不寒而慄的感覺。這個現象常反映在基督宗教的藝術、神學、講道、甚至祈禱裏。

梵蒂岡西斯丁聖堂（Sistine Chapel）有著名藝術家米基盎哲羅（Michelangelo）的名作《最後審判》，基督像判官一樣站在中間，祂腳底下有天使吹起號角，喚醒死者，聖母在耶穌的右邊，向下望著正在升天的亡者；基督卻向左望，看著被趕下地獄的人群，他們的面上，流露著極端恐懼的模樣，觀畫的人不難感染這種惶恐而不安。這類藝術頗能表達判官形象的末世論。

傳統的祈禱文反映這種可怕末世論多的是，《聖教日課》為諸已亡者祝文便有「降來火燬判世，主、勿記我罪。主、吾

¹ 參張春申，《基督信仰中的末世論》（台北：光啓，2001），158頁。

天主，望引吾路，詣主台前……」。經文很短，但已三次提到「降來火燬判世」。總之，提起末世，便離不開審判及火的懲罰。這種對地獄的信念，被一些天主教神學家評為「把基督信仰變成最殘酷的宗教」²。過去也曾被用來詛咒反對教會的人：

「大會堅信、承認並宣講：在公教會之外，不僅外教人，連猶太人，或異教人或裂教人，也都不能分享永生，而且他們若不在生前加入教會，則將『到那給魔鬼和他的使者所預備的永火裏去』（瑪廿五 41）」³。

這些話雖然有其時代背景，但末世論的消極形象，已深入講道者及普通教友的腦海中，甚至構成福傳的障礙也不自覺，不知道這種論調很易引起外人的反感。

一、末世論中死亡的恐懼

萬民四末中的「死亡」，本來是個自然現象，是大家都要接受的事實，很多人不願費神處理它。季路曾問孔子：「敢問死。曰：未知生，焉知死？」（《論語·先進》）孔子願把精力放在「生」的問題上，不願跑到毫不知情的「死」去鑽研。

基督徒把死亡看成奧秘，人的智慧在死亡前顯得無能，只有在復活的基督身上，才找到圓滿的答案：「基督必須為王，直到把一切仇敵屈伏在他的腳下。最後被毀滅的仇敵便是死亡」（格前十五 25-26）。保祿便毫不害怕死亡：「死亡！你的勝利在那裏？死亡！你的刺在那裏？」（格前十五 55）因為「號筒一響，

² 參 Hans Küng, *Eternal Life?* (London: Collins, 1984), p.163. 作者引用了 Thomas and Gertrude Sartory 的話。

³ 1442 年佛羅倫斯大公會議的話，DS 1351。

死人必要復活，成爲不朽的」（格前十五 52）。總之，爲基督徒來說，死亡是一個奧秘，是值得注意的事情，本應不是一個困擾的「問題」。不過，傳統談死亡的時候，總令人有不寒而慄的感覺。從前的神修書，常要人默想死亡的可怕⁴：

「死又是入永遠的關口，死之所以可怕處，另外是因爲這個緣故。一死之後，靈魂要到天主臺前去，聽天主審判他一輩子的善功罪過，定他永遠受賞，或永遠受罰的定案。我到那時，當如何驚惶呢？我獨自一人，要走一個不認識的險路，關係我永遠的禍福，我就是一輩子的工夫，常預備死後，也不算過於。」

時時默想死亡，免得順從誘惑去犯罪，便成爲過去靈修的一個重要課題，甚至連聖人也不例外⁵：

「從前在曠野隱修的聖人們，因爲手中沒有多餘的聖書，就各人找一個窟窿頭，放在眼前，又當聖書，又當默想題目，天天念，天天默想。眼看著窟窿頭，自己教訓自己說：不多幾年以後，我的肉身，要朽爛枯乾，如同這塊骨骸一樣。到那時候，我的靈魂要落到甚麼地方呢？這樣一想，就覺著感動，爲克己苦身，修德立功，就有了心火。」

這是從死亡的恐懼中，警惕人不要犯罪，強調由死亡帶出好結果：「死固然可怕，但活大年紀也許更有危險。常想著死，天天預備善死的人，是有福的」⁶。這種帶著「下等痛悔」意味，「救自己的靈魂」的出世思想，充斥著教會的靈修，受到外界

⁴ 劉賴孟多，《默想全書》第一冊（獻縣天主堂，1929），282頁。

⁵ 劉賴孟多，《默想全書》，289~290頁。

⁶ 耿稗思，《師主篇》（台北：光啓，1981三版），63頁。

人士的詬病。這種一天到晚想著死亡，逃離塵世的心態，究竟能為社會國家帶來甚麼積極的建樹？特別是國家在水深火熱中的時候，這種靈修不能回應中國人的渴求。

二、末世論中審判的恐懼

末世論中的「審判」，聖經記載甚多；這種思想，也能是公義「賞善罰惡」的要求，聖經正肯定這要求的正確，要人正視自己的行為：「天主對一切行為，連最隱密的，不論好壞，都要一一審判」（訓十二14）。這裏的審判，已經暗示死後的審判，至於舊約別的地方所提及的：「到末日他纔審問眾人」（德十六22），更明顯地指末世性的審判。末世的審判是可怕的：

「上主乘火降來，他的車好似暴風；他要在狂風中發洩他的怒氣，在火焰中施展他的威赫，因為上主要用火審判大地，用刀審判所有有血肉的，許多人將被上主消滅。」
（依六六15~16）

面對審判，連天主選民也感到驚惶：「千萬不要傳喚你的僕人前去受審，因為活人在你面前不能稱為義人」（詠一四三2）。

末世論中的審判，來自新約的更多，甚至出自基督的口：「因為時候要到，那時，凡在墳墓裏的，都要聽見他的聲音而出來；行過善的，復活進入生命；作過惡的，復活而受審判」（若五28~29）。耶穌本人就是審判者，「父不審判任何人，但他把審判的全權交給了子」（若五22）；審判的標準，一方面是以「信」或「不信」耶穌來定：「那信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判，因為他沒有信從天主獨生子的名字」（若三18）；另一方面，也按有沒有向弱小者顯示愛心而定，這就是最後的審判比喻中的標準：「凡你們沒有給這些最小中的一

個做的，便是沒有給我做。這些人要進入永罰，而那些義人卻要進入永生」（瑪廿五 45-46）。

天主子的審判是公義的：天主「定了一個日期，要由他所立定的人，按正義審判天下」（宗十八 31），正因為祂是公義的，更使審判令人不安：「你們用甚麼判斷來判斷，你們也要受甚麼判斷；你們用甚麼尺度量給人，也要用甚麼尺度量給你們」（瑪七 2）。這位公義的審判者好像不會放過任何過犯：「人所說的每句廢話，在審判之日，都要交賬」（瑪十二 36），「非到你還了最後的一文，決不能從那裏出來」（瑪五 26）。從前殺了人，自然會受到裁判，現在新約的時代，連表面好像很輕的罪過，都被判重罰：「凡向自己弟兄發怒的，就要受裁判；……誰若說『瘋子』，就要受火獄的罰」（瑪五 22）。

《若望默示錄》所用的文體，更為末世的審判繪了一幅可怕的圖像：

「你取得了大權，登上了王位。異民發了怒，可是你的震怒也到了，就是審判死者，賞報你的眾僕先知、聖徒，以及敬畏你名字的大者小者的時候到了，並且也到了消滅那毀壞大地之人的時候。」（默十一 17-18）

天使大聲宣佈天主「審判的時辰到了」（默十四 7），那些與天主作對的人，「必要喝天主憤怒的酒，……必在聖天使面前和羔羊面前，遭受烈火與硫磺的酷刑。他們受刑的煙向上直冒，至於萬世無窮」（默十四 10-11）。又有七位天使拿著七種最後的災禍，「因為天主的義怒就要藉著這些災禍發洩淨盡」（默十五 1），每種災禍都帶來極大的痛苦，人「生出了一種惡毒而劇痛的瘡」（默十六 2），「被劇熱所炙烤」（默十六 9），「人痛苦的咬他的舌頭」（默十六 10）。

《若望默示錄》的公審判，也顯示公義的天主復仇的一面：

「我又看見死過的人，無論大小，都站在寶座前，案卷就展開了；還有另一本書，即生命冊也展開了，死過的人都按那案卷上所記錄的，照他們的行為受了審判。海洋把其中的死者交出，人人都按照自己的行為受了審判。然後死亡和陰府也被投入火坑，這火坑就是第二次死亡。凡是沒有記載在生命冊上的人，就被投入火坑中。」（默廿12~15）

作者寫《默示錄》的時代，大概是主曆九十幾年，多米仙王迫害基督徒的時期，作者要鼓勵基督徒堅忍到底，難免較強調天主的公義，作惡者會得到他們迫害信徒的報應。這種繪形繪聲的描述，把審判的恐懼推到極點，是新約中罕見的事。

靈修家及講道者雖然不是生活在教難時期，但往往不會放過這類資料，不厭其煩地凸顯審判的可怕⁷：

「那時候你獨自一人，帶著你一輩子的罪過，一見至公至義要報仇的天主該如何驚惶顫慄呢？……你的靈魂一到天主臺前，見天主盛氣怒容，要定你永遠受罰的鐵案，更該怎樣害怕呢？若是如今天主叫你去聽審判，你的良心覺著妥當麼？你如今神目不明，略一省察，還這樣不平安，到那時候有天主的光照，全看清你的罪惡，你的驚惶恐懼，更不可以言語形容了。」

這位憤怒的天主，不但報復每一個大罪，連小過失在審判時也不放過⁸：

⁷ 劉賴孟多，《默想全書》，295-296 頁。

⁸ 劉賴孟多，《默想全書》，297 頁。

「多少次起了善念，沒有按著作；多少次受了聖寵的感動，故意違背了；許多寶貝的時刻，白白耽誤了；連善功裏頭的缺點，到那時也全看清了；多少次領聖體不想，拿著當俗套子，或有圖人看重的私心；多少次望彌撒不熱心，念經分心，看聖書不留心；雖然常聽道理，到底甚麼益處也沒有得。」

若要大小罪過在審判時不致被罰，現在必須「仔細省察，老實告明」⁹。總之，末世論中的審判，多強調天主賞善罰惡，至於福音中的好消息，總是退居幕後，「下等痛悔」事實上比「上等痛悔」更易被用來震撼人心。

上面所談及的審判，傳統教義把它分為「私審判」與「公審判」，到今天還有這種講法。《天主教教理》仍這樣區分¹⁰：

「每個人從死亡一刻開始，就在其不朽的靈魂上，將其一生呈報基督的私審判，領受永遠的報應：或者經歷一個煉淨期，或者直接地進入天堂的榮福，或者直接自我判罪，墮入永罰。」

「所有亡者復活之後，不論『義人或惡人』（宗廿四15）都該經歷最後的審判。……面對作為真理的基督，每個人與天主的真實關係，將決定性地披露無遺。最後審判將啓示每個人在現世所行的善或未盡的本分，及其最終後果。」

語氣明顯地有所改善，想把末世論的恐懼減到最低，但想改變天主作為「復仇者」的形象，我們尚要努力。

⁹ 劉賴孟多，《默想全書》，298頁。

¹⁰ 《天主教教理》1022及1038~1039。

三、末世論中地獄的恐懼

末世論中爭論最多的，「地獄」的問題當之無愧。末世論之所以可怕，主要是地獄永遠的懲罰。地獄在教義上雖不見於最早期的信經，但在教父時代，便在「達瑪所的信仰」格式(Fides Damasi)的信經中看到：

「末日我們就在我們如此生活的肉身裏，因祂而復生，並有希望，從祂那裏，或將獲得善行的賞報—永生，或將因罪而遭受永罰。¹¹」

稍後至八世紀之後，又有假名亞大納削「不拘誰」(Quicumque)的信經出現，提到永罰的地獄：

「基督……第三日從死者中復活，升到天上，坐於父之右側，將從那裏來，審判生者與死者。迨祂來了，眾人都和自己的肉體（都在自己的肉體內）復活，將對自己的行為交賬；那行善的人，將去永生，反之，那行惡的人，將進入永火。¹²」

至於教會訓導方面，主曆 535 年的君士坦丁堡會議，曾針對奧利振的學說，地獄的罰非永遠，而提出譴責：

「如果誰說或主張：惡魔以及惡人所受的罰，是暫時的，將有結束的一日，將來不拘是惡魔，或是惡人，還得恢復原狀，恢復原來的完整地位，那麼，這種人，應予絕罰。¹³」

到了中古黃金時期，著名的拉特朗第四屆大公會議（1215

¹¹ DS 72。

¹² DS 76。

¹³ DS 411。

年)又再肯定有關地獄的信理：

「在世末，祂將來臨，將審判生者死者，並按各人的行為還報各人：被斥者受罰，而被選者受賞；即所有的人，帶著那如今所持有的原來肉體，復活起來，好按他們的行為為善惡，來領取他們的賞罰；即惡者將與惡魔同受永罰；善者則將與基督，同享永遠的榮耀，萬世無疆。¹⁴」

此外，教宗本篤十二世於 1336 年《讚美天主》憲章 (Constitution *Benedictus Deus*) 再肯定地獄的信理，並聲稱有死罪的靈魂，在私審判後立即下地獄：

「此外，我們還定斷：按天主 (所安排的) 公規，亡者靈魂，若死時帶著死罪而去，則於死後，立即下墜地獄，受地獄苦刑，雖然在公審判的那天，眾人都帶著 (復活起來的) 肉身，在『基督的審判台前，為各人藉他肉身所行的，或善或惡，領取相當的報應』 (格後五 10)。¹⁵」

因著教會的訓導，所有教理書都清楚說明「地獄」的教義。《要理問答》說¹⁶：

「問：地獄是甚麼？答：是魔鬼及惡人永遠受苦的所在。
問：惡人在地獄裏受甚麼苦？答：惡人在地獄裏永遠不能見天主，同魔鬼一齊受烈火及別的各樣痛苦」。

《要理問答》以最精簡的方式去表達「地獄」的教義，但不少教理書及靈修書卻詳盡地描述地獄的恐怖。《要理大全》

¹⁴ DS 801。

¹⁵ DS 1002。

¹⁶ 《要理問答》(香港：公教真理學會，1991 再版)，100~101 條，19 頁。

分別說明惡人的靈魂及肉身在地獄裏所受的苦¹⁷：

「惡人在地獄裏，……想因自己的過失，失了天堂的永福，心裏有說不盡的愁悶，再加看見左右前後，醜陋的魔鬼，受苦的惡人，心裏又常恐懼不安。同時他們又明明知道自己的苦，沒有改變的日期，沒有完結的時候。地獄的火，永遠不滅，自己的苦，永遠不止。因此又生一番失望的大苦，這都是惡人的靈魂所受的刑罰。……他們五官四體所受的苦。都是難以形容的：眼所見的，是醜陋怪異的形象；耳所聽的，是哀號怨恨的聲音；口所嘗，鼻所聞的，是臭穢不堪的氣味；渾身所覺的，是極疼痛的苦楚；而且全身被火燒透，如同燒紅的鐵。這苦很難言傳，就是把普天下的萬苦，都聚在一個人身上，也比不得地獄苦的萬分之一。」

靈修家的想像力，更把地獄的恐懼推到極點¹⁸：

「地獄的火，比現世的火，猛烈更加萬倍。……地獄的火，是天主為罰人造的，能不更加猛烈麼？就是那些極猛烈的火，通透全身，兼燒內外，就如同有靈性的一樣，因罪惡的輕重，以展其勢力。那一個肢體犯的罪更重，就更難為那一個肢體。……下了地獄，不是一個手指頭，也不但二隻手，乃是全身四肢百體，埋於猛火之中，如同沉在海裏一樣，內外上下，無一處不是火。且不但一刻的工夫，被燒被焚，乃是永遠受刑，終無止期。」

作者前後用了 12 頁來描述地獄的可怕，難怪外教人質問

¹⁷ 《要理大全》（台北：光啓，1960 再版），210~211 條，56~57 頁。

¹⁸ 劉賴孟多，《默想全書》，308，309，317 頁。

說：你們的天主究竟是甚麼怪物，竟然會用這種殘酷的刑罰去折磨自己的子女，而且是永遠的！你們要我相信祂是慈悲的？

第二節 地獄教義的再思

末世論中的死亡與審判，其恐懼的根源在於地獄的永罰。正視地獄的問題，有助於恢復天主原有的慈悲面貌，有助於宗教交談，更切合中國人的倫理意識，也為基督徒倫理本地化鋪路。地獄的教義是有其聖經基礎的，把地獄一筆刪除並非一個妥當的方法，我們必須從聖經著手，正確了解聖經對有關地獄的章節，好能把握人類得救的啓示。

一、聖經有關地獄的記載

舊約具備不少有關「冥府」（Hades）或「陰間」（Sheol）的記載，本來是指死人居住的地方，與新約所講的「地獄」完全不同。舊約對陰間的記載都是消極的、黑暗的、無生氣的、無喜樂的、不能再讚美天主的、可怕的：

「死人不能夠讚美上主，降入陰府的人也不能夠。」

（詠一一五 17）

「在死亡中，沒有人想念你；在陰府裏，還有誰稱頌你？」（詠六 6）

「我如果降入陰府，我的血於你何益？灰土豈能讚美你，或宣揚你的忠義？」（詠卅 10）

「難道你還要給死人發顯奇蹟，或者去世的人起來稱讚你？難道在墳墓裏還有人稱述你的仁慈，或者在陰府內

還有人宣揚你的信義？難道在幽暗處能有人明瞭你的奇蹟？或者在遺忘區還有人曉得你的正義？」（詠八八 11-13）

「你的豪華，你琴瑟的樂聲，也墮入了陰府；你下面鋪的是蛆，上面蓋的是蟲。」（依十四 11）

「陰府不會讚頌你，死亡也不會稱揚你；下到深淵的，也不會再仰望你的忠誠。生者，唯有生者能讚頌你，如我今日一樣。」（依三八 18-19）

這個了無生氣，亡者居住的可怕之陰府，舊約也透露出一絲天主拯救的光明，換句話說，如果天主願意，陰府是可以離開的，不是永遠的：

「我心高興，我靈喜歡，連我的肉軀也無憂安眠。因為你絕不會將我遺棄在陰府，你也絕不讓你的聖者見到腐朽。」（詠十六 9-10）

「這就是自滿昏愚者的終途，這就是自誇幸運者的末路。他們就如羊群一般被人趕入深坑，死亡要牧放他們，義人要主宰他們。他們的容貌即刻色衰，陰間將是他們的住宅。但是天主必救我靈脫離陰府，因為他要把我接走。」（詠四九 14-16）

當默西亞王國的啓示明顯時，離開陰府進入永生的啓示也一步步明顯；只有惡人死後會受到懲罰，義人卻離開陰府，享受來自天主的幸福：

「那時，你的人民，凡是名錄在那書上的，都必得救。許多長眠於塵土中的人，要醒起來：有的要入於永生，有的要永遠蒙受羞辱。」（達十二 1-2）

「義人的靈魂在天主手裏，痛苦不能傷害他們。在愚人看來，他們算是死了，認為他們去世是受了懲罰，離我

們而去，彷彿是歸於泯滅；其實，他們是處於安寧中；雖然在人看來，他們是受了苦；其實，卻充滿著永生的希望。」
 （智三 1~4）

「（至於惡人的死，）他們將成爲一具卑鄙的死屍，是亡者中的永遠的恥辱，因爲上主要將他們打倒在地，使之俯首無言，連根拔除，徹底破壞，長處於痛苦中，永無記念存在。在清算他們的罪惡時，他們將戰兢前來受審，他們的邪惡要起來作證，控告他們。」（智四 19~20）

「至於義人卻永遠生存；在上主那裏，有他們的報酬；在至高者那裏，有他們的照顧。因此，他們要從上主手中，得到榮耀的王位，華麗的冠冕，因爲上主要用右手庇護他們，以自己的手臂保衛他們。」（智五 16~17）

本來陰府是指死人居住的地方，與地獄是兩回事，甚至可以從那裏出來。後來慢慢演變爲惡人的歸宿，並且極形象化地去描述惡人所受的懲罰。依撒意亞先知以新天新地的耶路撒冷，和聖殿對面本希農山的可怕廢墟對比，以譬喻地獄的恐懼：「他們要出去看那背叛我的人的屍體；他們的蟲決不會死，他們的火總不會滅；他們爲一切有血肉的人將是可憎之物」（依六六 24）。《友弟德傳》更進一步強調肉體所受的永罰：「禍哉，那攻擊我族的異民！全能的上主在審判之日，必要報復，他們的肉體必受火燒蟲蝕；哀痛哭泣，永不止息」（友十六 17）。

新約對地獄的描述多數來自以色列人耳熟能詳的舊約。若翰洗者先沿用舊約火的圖像去警告人：「凡不結好果子的樹，必被砍倒，投入火中。……至於糠秕，卻要用不滅的火焚燒」（瑪三 10, 12）。耶穌講論地獄時也多次用火去表達地獄的罰：

「然後他又對那些在左邊的說：可咒罵的，離開我，

到那給魔鬼和他的使者預備的永火裏去罷。」（瑪廿五41）

「爲你或殘或癩進入生命，比有雙手雙腳，而被投入永火中更好。」（瑪十八8）

「倘若你的眼使你跌倒，剜出它來！你一隻眼進入天主的國，比有兩隻眼被投入地獄裏更好，那裏的蟲子不死，火也不滅。」（谷九47~48）

「人子要差遣他的天使，在他的國內，將一切使人跌倒的事，及作惡的人收集起來，扔到火窯裏；在那裏要有哀號和切齒。」（瑪十三41~42）

「將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裏一起坐席；本國的子民，反要被驅逐到外邊黑暗裏；那裏會有哀號和切齒。」（瑪八11~12）

可見，耶穌也用「永火」、「不死的蟲子」、「黑暗」、「哀號和切齒」等圖像去描寫地獄。除了福音記載過耶穌談論地獄外，新約其他地方也提到永火的罰，《默示錄》因應其默示的文體，提的更多：

「迷惑他們的魔鬼，也被投入那烈火與硫磺的坑中，就是那獸和那位假先知所在的地方；他們必要日夜受苦，至於無窮之世。」（默廿10）

「死亡和陰府都把其中的死者交出，人人都按照自己的行爲受了審判。然後死亡和陰府也被投入火坑，這火坑就是第二次死亡。凡是沒有記載在生命冊上的人，就被投入火坑中。」（默廿13~15）

「爲那些怯懦的、失信的、可恥的、殺人的、姦淫的、行邪術的、拜偶像的、以及一切撒謊的人，他們的地方是在烈火與硫磺燃燒著的坑中：這就是第二次死亡。」（默

廿一8)

新約的書信，只有兩處提到地獄：「舌頭，這不義的世界，安置在我們的肢體中，玷污全身，由地獄取出火來，燃燒生命的輪子」（雅三6）；「天主既然沒有寬免犯罪的天使，把他們投入了地獄，囚在幽暗的深坑，拘留到審判之時」（伯後二4）。保祿的書信沒有提到地獄之名，但有提及報復和不能進入天國的喪亡：

「主耶穌由天上偕同他大能的天使顯現時，要在火焰中報復那些不認識天主，和不聽從我們的主耶穌福音的人。這些人要受永遠喪亡之罰，遠離主的面，遠離他威能的光榮。」（得後一7-9）

「本性私慾的作為是顯而易見的：即淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、……做這種事的人，決不能承受天主的國。」（迦五19-20,21）

「你固執而不願悔改，只是為自己積蓄，在天主忿怒和顯示他正義審判的那一天，向你所發的忿怒，到那一天，他要照每人的行為予以報應；凡恆心行善，尋求真榮、富貴和不朽的人，賜以永生；凡固執於惡，不順從真理，反順從不義的人，報以忿怒和憤恨。」（羅二5-8）

聖經對地獄的懲罰是清楚的、堅定的、重複的，但基督徒對這些描述的了解卻並不一致。這裏先簡述教會對地獄的訓導，然後綜合一些基督教及天主教神學家的看法，再看看與不同宗教的交談，能否改變天主作為復仇者的形象，免得人行善只是為避免地獄的永罰，而應強調基督的普遍救恩，使人的善性更進一步得到提升，並使中國人更易接受基督信仰。

二、教會對地獄的訓導

上面曾提及一些教會對地獄的訓導，即「達瑪所的信仰」（*Fides Damasi*, DS 72）、「不拘誰」（*Quicumque*）的信經（DS 76）、535年的君士坦丁堡會議（DS 411）、1215年拉特朗第四屆大公會議（DS 801）、1336年《讚美天主》憲章（*Constitution Benedictus Deus*, DS 1002），我們再把一些較有名的訓導列出，以說明教會對地獄的訓導是持續的、明確的：

- 1271年第二屆里昂大公會議：「誰若帶著大罪，或只帶著原罪而死去，則他們的靈魂，立即下墮『地獄』—『地府』—但他們所受的罰，完全不同。同一羅馬聖教會堅決相信，並堅決肯定在（公）審判的那天，眾人將帶著自己的肉身，到基督的審判台前，聽受審判；祂將按各人生前的行為善惡，予以賞罰（羅十四10）」¹⁹。
- 1442年佛羅倫斯大公會議《請歌頌主》詔書（*Bulla Cantate Domino*）：「大會堅信、承認並宣講：在公教會之外，不僅外教人，連猶太人，或異教人或裂教人，也都不能分享永生，而且他們若不在生前加入教會，則將『到那給魔鬼和他的使者所預備的永火裏去』（瑪廿五41）」²⁰。
- 1547年特倫多大公會會議（Council of Trent）論及「成義」的典章廿五提到犯大罪的人應到永罰的地方：「誰若說：義人在任何善工上，至少犯小罪，或犯大罪（那更是不可予以容忍的），進而至於罪有應得永罰的地方，而他之所以不因此（善工）而受罰，乃祇因為天主，不歸咎於他的善工而

¹⁹ DS 858-859。

²⁰ DS 1351。

予以懲罰，那麼，說這種話的人，應受絕罰」²¹。

以上的訓導，有特殊的歷史背景，或強調天主的公義，或強調教會的必須性，或有護教的目的，似乎並非為「地獄」本身提出特別的訓導。不過，相信地獄的存在，是教會一直以來持續的教義，即使梵二大公會議沒有討論地獄的問題，但梵二後的訓導仍堅持地獄的存在及真實性。1968年保祿六世頒布的《天主子民的信經》正表達此²²：

「祂升了天，日後祂將再來，那時是在光明之中，按照各人的功勞而審判生者死者：凡適應了天主聖愛和憐憫的人走向永生，凡拒絕了天主聖愛和憐憫的人走向不可熄滅的火中。」

1992年若望保祿二世頒布的《天主教教理》，給予地獄一個最現代的訓導²³：

「若人在大罪中過世時沒有悔意，沒有接受天主的慈愛，這表示他藉著自由的抉擇永遠與主分離。換言之，就是將自己排除與天主和真福者的共融之外，這種決定性的、自我排除的境況就稱為『地獄』。」

至於傳統中極盡渲染的「失苦」（失去天堂福樂）與「覺苦」（肉身所受的痛苦），《天主教教理》只是輕輕帶過²⁴：

「教會訓導聲明地獄的存在和永久性。那些在死罪中過世的靈魂會立刻下地獄，受地獄的苦痛，就是『永火』。地獄主要的痛苦是與天主永遠的分離，因為人只可從天主

²¹ DS 1575。

²² 保祿六世，《天主子民的信經》12（台北：鐸聲月刊社），1968。

²³ 《天主教教理》1033。

²⁴ 《天主教教理》1035。

那裏得到生命和福樂，人是爲此被創造，並不斷地渴求這生命和福樂。」

的確，梵二後，教會已盡力減輕天主作爲「審判者」和「復仇者」的形象，並恢復天主「慈悲者」和「寬恕者」的面容。但神學家覺得還可以作進一步的探討，讓基督的普遍救恩，進佔福音宣講的中心，而把地獄的提及，看作當頭棒喝的教育法，去喚醒人善用自由，並把握恩寵的時刻。

三、神學家對地獄不同的意見

即使在教父的時代，教父們對地獄已有不同的解釋。到了今天，神學家仍持不同的意見，我把它們綜合爲四大類：（一）傳統主張（The Traditional View）；（二）隱喻主張（The Metaphorical View）；（三）消失主張（The View by Annihilation）又稱有條件的不朽（Conditional Immortality）或條件主張（The Conditional View）；（四）普遍救恩觀（The Universal View）。這四種看法之中，本書會特別處理「普遍救恩」的問題，作爲面對「地獄」困境的一個可能出路。

（一）傳統主張（The Traditional View）

所謂傳統主張是相信死不悔改的罪人，會在地獄裏得到永遠的懲罰。舊約已有「蟲不會死，火不會滅」（依六六 24）是惡人最終歸宿的說法；新約中，不論耶穌或宗徒們，都對地獄的永罰作了清楚的肯定。人除非不信聖經是天主的話，否則地獄的永罰是必然的結論。

傳統主張認爲，地獄的永罰與天主無限的慈愛是沒有衝突的。無限仁慈的天主不斷給予人改過自新的機會，人用其自由

絕對地拒絕了祂，自招永遠的懲罰。天主的愛與救恩，也需要人的合作和接受；死不悔改的人，是自絕得救的路，永罰是唯一的結果。那些相信天主是無限仁慈的人，不能只信聖經中有關天主是無限慈愛的話才是真實的，而有關地獄永罰的話不是真實的。這樣的取捨，有點一廂情願了。

傳統主張的神學家一般都相信聖經對永罰的描寫是真實的，例如地獄的火是真實的，他們往往會引用《路加福音》富翁與拉匝祿的故事（路十六 19~31）去說明。富翁在痛苦中向亞巴郎哀求：「父親亞巴郎！可憐我罷！請打發拉匝祿用他的指頭尖，蘸點水來涼潤我的舌頭，因為我在這火焰中極其慘苦」（路十六 24）。口渴這不正是人被火灼熱中的自然反應嗎？蘸水涼潤舌頭的要求，完全吻合這種描寫，可見地獄的火是真實的。

聖經對地獄的描述，可能並沒有完全表達了地獄真正的情況，有人甚至認為真實的苦況比聖經文字所表達的要慘烈得多！可見不論是「失苦」或「覺苦」，在地獄中都是真實的。地獄永苦的真實性，更能使執迷不悟的罪人，猛然與恩寵配合，回頭改過，更能推動像聖方濟沙勿略（St. Francis Xavier）的傳教士，不辭勞苦宣傳福音，免人墮入萬劫不復的地獄。

耶穌基督在福音中最嚴厲的語氣，警告人拒絕天主的可怕的後果：「在審判的日子裏，索多瑪和哈摩辣地所受的懲罰，比那座城所受的還要輕」（瑪+15）；「你們不要害怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的；但更要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的」（瑪+28）。類似的警告，在福音中出現了很多次，難道耶穌的警告都不是真實的？奧斯定是推動傳統主張最有力的教父，他的《天主之城》卷廿一整卷共廿七章討論地獄，在地獄裏的人，受真實的永火折磨，反對主張天主在審判時，因著

聖人的轉求，會寬赦一總人的意見²⁵。

奧斯定之後，主流的神學家，大都跟隨他的主張，連多瑪斯也不例外，他甚至認為惡人在地獄裏受永苦，增加天上聖人的喜樂。他引用《聖詠》的話說：「義人看見大仇已報時，必然喜樂」（詠五八 11）。天主的公義及自己的得救是聖人喜樂的直接理由，而惡人的受罰是他們喜樂的間接理由²⁶。

神學家羅伯·彼得遜（Robert A. Peterson）列出十一位從古至今的基督宗教著名的神學家，認定他們都是傳統主張的支持者，以說明傳統主張的可信性²⁷。這十一位神學家就是：戴都良（Tertullian 約 160~220）、奧斯定（Augustine 354~430）、多瑪斯（Thomas Aquinas 1224~1274）、馬丁路德（Martin Luther 1483~1546）、加爾文（John Calvin 1509~1564）、愛德華斯（Jonathan Edwards 1703~1758）、衛斯理（John Wesley 1703~1791）、畢派（Francis Pieper 1852~1931）、博克荷夫（Louis Berkhof 1873~1957）、查夫爾（Lewis Sperry Chafer 1871~1952）、艾力遜（Millard Erickson 1932~）。

十一位著名的神學家來自不同的時代：戴都良與奧斯定屬於早期教會的教父，多瑪斯是中古的大神學家，馬丁路德與加爾文是宗教改革時代的先鋒，愛德華斯與衛斯理是十八世紀的神學家，其他四位是廿世紀的神學家。十一位分屬不同的教會：戴都良、奧斯定、多瑪斯是天主教的，馬丁路德與畢派是路德

²⁵ 參奧斯定，《天主之城》卷廿一，廿四章（台北：商務，1971），891~896 頁。

²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, Supplement 94.art.3.

²⁷ Edward William Fudge & Robert A. Peterson, *Two Views of Hell: A Biblical and Theological Dialogue*, Part Two, (Illinois: InterVarsity Press, 2000), "The Case for Traditionalism", pp.117~128.

宗（Lutheran）的，加爾文、愛德華斯、博克荷夫是改革宗（Reformed），衛斯理是聖公會（Anglican）的，查夫爾是長老會（Presbyterian）的，艾力遜是浸信會（Baptist）的。他們雖然屬於不同時代、不同地方、不同教會的神學家，但對地獄永罰的主張卻是一致的。作者彼得遜結論說，傳統主張是正確的，難道這十一位偉大的神學家都錯了，被外教哲學誤導了？爲什麼十一位都有同一的論調？理由很簡單，因爲聖經如此教導了。傳統主張對地獄永罰的看法，是建基於堅強的聖經基礎上。

（二）隱喻主張（The Metaphorical View）

隱喻主張者認爲，無人肯定知道地獄真正的情況如何，因爲無人從那裏出來告訴我們。富翁與拉匝祿的比喻中，富翁要求拉匝祿回去警告他的五個兄弟，免得他們也來這個痛苦的地方，但被亞巴郎拒絕了：「他們自有梅瑟及先知，聽從他們好了」（路十六 29）。意思是說，不會有人從死者中復活告訴別人死後的情況，人有的是聖經的話。因此聖經的啓示是必然的基礎，任何其他的推敲都是枉然的。

聖經有關惡人的可悲收場，是不容置疑的，隱喻主張者也相信拒絕天主的人，他們的命運就是永罰的地獄；但地獄真正的情況，真如聖經所說「蟲子不死，火也不滅」嗎？隱喻主張者認爲這是比喻中的話，講者利用猶太人了解的耶路撒冷城外可佈的山谷（gehenna），那裏常有火燃燒，有蟲子蠶食腐屍，以此比喻地獄的可怕及地獄的苦況。至於地獄是否真的有火燒惡人，有蟲子咬惡人，隱喻主張者認爲不必這樣。聖經的描述，只是表達一個象徵的實在；真正如何，我們實在不知道，可能比象徵的描寫更壞也說不定。

總之，比喻就是比喻，比喻往往用誇張的文體，帶來震撼的效果，使訊息特別容易把握。比喻有它自己的世界，與真實的世界不可混為一談。耶穌講地獄時，幾乎都是用比喻去講，只要與上下文對照，便知道耶穌是用比喻帶出訊息，並沒有要求聽眾相信在真實的世界裏必須如此。最明顯的例子是：

「誰若使這些信者中的一個小子跌倒，倒不如拿一塊驢拉的磨石，套在他的脖子上，投在海裏，為他更好。倘若你的手使你跌倒，砍掉它！你殘廢進入生命，比有兩隻手而往地獄裏，到那不滅的火裏去更好。倘若你的腳使你跌倒，砍掉它！你瘸腿進入生命，比有雙腳被投入地獄裏更好。倘若你的眼使你跌倒，剜出它來！你一隻眼進入天主的國，比有兩隻眼被投入地獄裏更好，那裏的蟲子不死，火也不滅。」（谷九 42-48）

《瑪竇福音》的記載大同小異，但只提「永火」，不像《馬爾谷福音》清楚把「地獄」、「永火」、「蟲子」連在一起：

「無論誰，使這些信我的小子中的一個跌倒，倒不如拿一塊驢拉的磨石，繫在他的頸上，沉在海的深處更好。世界因了惡表是有禍的，惡表固然免不了要來，但立惡表的那人是有禍的。為此，倘若你的手，或你的腳使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉，為你或殘或瘸進入生命，比有雙手雙腳，而被投入永火中更好。倘若你的眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉，為你有一隻眼進入生命，比有雙眼而被投入永火中更好。」（瑪十 8-9）

耶穌先用比喻叫人不要立惡表，教壞小孩，祂用猶太人害怕的刑罰去帶出訊息，即用驢拉的大磨石，繫在頸上投入海裏，使屍體沉在海底，不得安葬，這是猶太人的大忌。耶穌用這比

喻帶出這訊息，但在真實的世界裏，似乎沒有人真的用此去懲罰教壞小孩的人。同樣，砍手、砍腳、剜眼都是比喻，叫人忍痛離開使人犯罪的東西。這個比喻，耶穌在山中聖訓中也用過，正是叫男人克制眼目，因為視覺影響腦部，腦裏的思想影響心中貪戀女性的慾念，繼而手便有所作為：

「你們一向聽說過：『不可奸淫！』我卻對你們說：凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏奸淫了她。若是你的右眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉，因為喪失你一個肢體，比你全身投入地獄裏，為你更好；若你的右手使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉，因為喪失你一個肢體，比你全身投入地獄裏，為你更好。」（瑪五 27~30）

教會從來沒有叫那些看黃色刊物和犯手淫的男人把眼挖掉、把手砍下，因為大家都知道這是比喻，並非在真實的世界裏要如此。

在這些比喻之後，耶穌立刻講地獄的比喻。如果在同一的上下文裏，大家都認定是比喻，只為帶出一個訊息，在真實的世界裏不必如此，那麼，在講地獄時，仍然是比喻，即在真實的地獄裏，不必有真實的蟲子咬人，永火燒人。這只是比喻，象徵地獄是個可怕的處所，千萬不要進入。

遠在教父時代，奧利振（Origen 185~254）、安博（Ambrose 339~397）、熱羅尼莫（Jerome 340~420）已認為地獄的火非真實的火，只是隱喻著人離開天主的痛苦情形，這痛苦如同火一般焚燒著人²⁸。隱喻的說法更為不少現代學者所喜愛，他們指出耶

²⁸ 參谷寒松「地獄」，《神學辭典》（輔仁神學著作編譯會，光啓，1998），139條，206頁。

耶穌與一般經師一樣，喜歡用具體的形象而非抽象的概念去講道。當祂講論惡人遠離天主的可悲情況，自然會用上猶太人熟悉的人間地獄（gehenna，參瑪五 22, 29；十 28；十八 9；廿三 33；谷九 43, 45；路十二 5），即耶路撒冷西南方的希農山谷（Valley of Hinnom），那裏常有火在燒，蛆蟲蠶食腐屍的可怕景象。

耶穌用隱喻帶出訊息，在福音裏比比皆是。宗徒們，特別是《默示錄》的作者，更喜歡用隱喻去描述天國與地獄。他用「新耶路撒冷城」去講天國：

「這聖城具有天主的光榮；城的光輝，好似極貴重的寶石，像水晶那麼明亮的蒼玉；城牆高而且大，有十二座門。……城牆是用水蒼玉建造的，城是純金的，好像明淨的玻璃。城牆的基石，是用各種寶石裝飾的。」（默廿一 11-12, 18-19）

誰看到這些描述，都知道作者用人能經驗到最美好的東西去比喻天國：純金的城、水蒼玉的城牆、寶石裝飾的基石等。大概很少人認定真正的天國是這樣的，多數只把這些描述看成隱喻，想帶出天國的完美。作者在同一的上下文裏，描寫那些被排除天國之外的人的收場：

「可是，為那些怯懦的、失信的、可恥的、殺人的、奸淫的、行邪術的、拜偶像的，以及一切撒謊的人，他們的地方是在烈火與硫磺燃燒的坑中：這就是第二次死亡。」（默廿一 8）

這種對地獄的描述，也應該同樣地看成是隱喻才合理，否則便出現前後的了解不一致的漏洞了。

隱喻主張者認為，耶穌在福音中不論是用「地獄」（gehenna）或「陰間」（hades 瑪十一 23；十六 18；路十 15；十六 23）都是用了「火」、

「蟲子」、「哀號切齒」等形象，隱喻悲慘的收場等待作惡的人。有些隱喻主張者甚至指出，倘若地獄的火是真實的，耶穌為什麼又形容地獄是「黑暗」的²⁹？例如：

「將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裏一起坐席；本國的子民，反而被驅逐到外邊黑暗裏；那裏要有哀號和切齒。」（瑪八 11~12）

「國王遂對僕役說：你們捆起他的腳和手來，把他丟在外面的黑暗中；在那裏要有哀號和切齒。」（瑪廿二 13）

「至於這無用的僕人，你們把他丟在外面的黑暗中，在那裏必有哀號和切齒。」（瑪廿五 30）

的確，在真實的世界裏，「火」與「黑暗」是不能共存的。若要這個現象合理，只能認定耶穌用了隱喻的方式去表達。耶穌是如此，其他新約作者何嘗不一樣？《猶達書》的作者便在他短短的書信裏，同時用「火」與「黑暗」描寫墮落的天使與惡人的收場：

「至於那些沒有保持自己的尊位，而離棄自己居所的天使，主也用永遠的鎖鏈，把他們拘留在幽暗中，以等候那偉大日子的審判；同樣，索多瑪和哈摩辣及其附近的城市，因為也和他們一樣恣意行淫，隨從逆性的肉慾，至今受著永火的刑罰，作為鑒戒。」（猶 6~7）

這裏已有「幽暗」與「永火」在同一上下文裏的描述，幾節之後，他又描述異端者的收場：「為他們所存留的，乃是直

²⁹ William V. Crockett, "The Metaphorical View" in William V. Crockett, ed., *Four Views on Hell*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), p.59.

到永遠的黑暗的幽冥」(猶 13)。作者沒有想過這種描述有問題，因為這不過是隱喻而已。

隱喻主張可避免尷尬的提問：地獄的蟲子怎會不被燒死？難道牠們像聖人們一樣有永生？倘若牠們是天主懲罰惡人的工具，牠們也很慘啊！聖經說：惡人在地獄裏「哀號切齒」，假使惡人死時已老得沒有牙齒，他們怎樣「切齒」呢？如果人跟隨聖保祿的啓示，復活後的身體已與從前的不一樣：

「死人的復活也是這樣：播種的是可朽壞的，復活起來的是不可朽壞的；……播種的是屬生靈的身體，復活起來的是屬神的身體。」(格前十五 42, 44)

假如惡人復活後的身體也是不朽壞的、屬神的身體，真實的火又怎能燒屬神的身體？隱喻主張者很容易解答這類問題：聖經對地獄的描述只是一種比喻，帶出至死拒絕天主慈愛的人的悲劇收場，地獄的真實情況我們不得而知，這才是忠於聖經啓示的最佳辦法。

總而言之，隱喻主張者認為自己的理論比傳統主張所堅持的較為合理，既能避免不必要的批評，又能符合聖經的啓示。換句話說，隱喻主張仍然堅持地獄是永罰之所，但所受的苦，不必是傳統主張所說，肉體真實地被火燒、被蟲咬的「覺苦」(poena sensus)，而更是永遠遠離天主，失去天國享見天主的「失苦」(poena damni)。

(三) 消失主張 (The View by Annihilation)

不論傳統主張或隱喻主張，都強調地獄是永罰受苦之所，雖然前者重「覺苦」而後者重「失苦」，但不少神學家仍然不滿意這些解釋。難道富於慈悲的天主，很開心看到自己的子女

「永遠」在地獄裏受苦嗎？只有永罰才能滿足公義，因為無限的天主受到冒犯嗎？這些神學家指出，今天不是越來越少人講地獄永罰嗎？不是越來越多基督徒認為永罰是不能與「天主是愛」調和嗎？即使那些主張地獄永罰的人，不是覺得難以宣之於口嗎？不是感到毫不興奮，不能像宣講福音那麼喜樂、那麼平安嗎？廿世紀便有些神學家提出「消失主張」，既能保持地獄的實在，又能符合天主是慈悲的啓示。

消失主張並不反對惡人死後會受到地獄的懲罰，但不同意懲罰是「永遠地」受苦，不論是傳統主張強調的「覺苦」，或隱喻主張強調的「失苦」。他們認為所有靈魂都是不滅的、永恆的說法，是來自希臘哲人的思想，特別是柏拉圖 (Plato) 的思想，早期教父爲了使基督信仰本地化，有意採用它去解釋信仰。戴都良 (Tertullian) 便同意柏拉圖靈魂不滅的說法，既然靈魂不死不滅，天主只好永遠懲罰惡人；他反對靈魂和肉身在地獄被消滅的說法，既然地獄的火是永遠的，在地獄裏的人，連同靈魂和肉身都是永遠的。如果天主使人的肉身復活，然後又用地獄的火消滅他，這是荒謬的事³⁰。

奧利振 (Origen) 也認為靈魂是不死不滅，復活起來的身體是不朽壞的，不會被地獄的火焚毀；但他不同意天主會永遠懲罰惡人，故主張天主用地獄的火「煉淨」惡人的靈魂，恢復原有的秩序，直至他們堪當與天主永遠生活在一起。天主報復的怒火是對靈魂的煉淨有益的，因為火有治療的作用³¹。消失主

³⁰ 參 Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh*, ch. 35.

³¹ 參 Origen, *De Principiis*, Book II, ch.10 *On the Resurrection, and the Judgment, the Fire of Hell, and Punishments*; *Against Celsus*, Book IV, ch.13.

張認為兩種相反的看法都有錯失，因為他們總認為人的靈魂必須是不死不滅的。消失主張強調聖經並沒說所有人的靈魂都是不死不滅，而是義人的靈魂才有永生的賞報。他們仔細研究聖經，發現聖經所講對惡人的懲罰，其實就是滅亡，即永遠消失，無法進入永生；聖經並沒有教導惡人要「永遠受苦」。惡人既自由地選擇離棄天主，不接受永生的邀請，天主就讓他們進入虛無中，這就是地獄的懲罰。惡人不配不死不滅，即使他們是在永遠的懲罰中，永恆本身已是天主的恩賜，因為只有天主是永恆的。他們指出以下聖經的例子可以支持他們的主張：

「我的仇敵已退藏，在你面前已顛覆滅亡。你登上寶座，秉公行義，為我審斷了是非曲直。你摧毀了異民，殲滅了惡徒，你把他們的名字永遠消除。敵人現已覆滅，永遠沉淪，你蕩平的城邑，全不留名。」（詠九4-7）

「求你不要把我同敗類一起剷絕，不要把我同作惡的人一同消滅。」（詠廿八3）

「作惡犯罪的人必被鏟除；唯有仰望上主的人繼承樂土。再過片刻惡人就不知所在，詳察他的住所，也不復存在。……惡人和上主的仇人必要沉淪，必要像沃野的鮮花一樣凋零，必要像煙霧一般消散得無影。……的確，蒙上主降福的人將繼承福地，受上主咒罵的人將被除滅跡。……行凶的人必盡數滅亡，惡人的後裔必全淪喪。」（詠三七9-10, 20, 22, 38）

「你這以作惡多端為能事的人！你為什麼竟以犯罪為榮為幸？你這欺詐的人，你時時懷念邪惡，你的舌頭正如一把銳利的剃刀。……為此，天主必要消滅你，把你永遠廢去，要從帳幕中拔除你，由人間將你根除。」（詠五二3-4，

7)

「歹徒雖然一時茂盛有如青草，作奸犯科的人雖然一時顯耀，然而他們終必滅亡，永遠沉消。」（詠九二8）

從 150 篇聖詠，我們看到一條啓示的定律：「凡愛慕上主的，上主必保護他們，凡作惡犯罪的，上主必消除他們」（詠一四五20）。上主對敬畏祂的人的恩賜是永遠的：「義人必要受到永遠的紀念」（詠一一二6），「實行敬畏的人，算有智慧；他的榮譽，必定存留永世」（詠一一一10），「上主在那裏賜福，又賜生命直到永遠」（詠一三三3）。但《聖詠》提到天主懲罰惡人時，多半是現世的，或者用上面的描述表達：「永遠消除」、「消滅」、「不復存在」、「消散無影」、「被除滅跡」、「永遠廢去」、「永遠沉消」等，我們找不到一處說惡人要「永遠受苦」的記載。消失主張的確從《聖詠》中得到很好的支持。

消失主張同樣可從新約取得大量的例子，新約多處提到惡人的結局是喪亡、焚毀、消滅。如：若翰洗者叫人悔改，警告那些不願悔改的將會面臨毀滅：

「斧子已放在樹根上了，凡不結好果子的樹，必被砍倒，投入火中。……他的簸箕已在他手中，他要揚淨自己的禾場。將他的麥粒收入倉內，至於糠秕，卻要用不滅的火焚燒。」（瑪三10,12）

這是當時農夫所做的事，常生火燒糠秕；糠秕被燒後，便不復存在。焚而不毀的糠秕是沒有過的事，也不為一般老百姓所了解。當若翰洗者用此比喻時，聽眾都明白，死不悔改的結果，會像不結果子的樹被砍掉焚燬，或像沒用的糠秕，被農夫用火燒掉。沒有聽眾會想到，死不悔改的結果，是無窮無盡的被永火燃燒。

即使是耶穌本人的言論，常被傳統主張者引用來支持他們的觀點的，在仔細分析下，也可用來解釋消失主張的看法：「在審判的日子裏，索多瑪和哈摩辣地所受的懲罰，比那城所受的還要輕」（瑪十15）。按《創世紀》記載，索多瑪和哈摩辣兩城正是被天火所焚燬，不復存在了。耶穌借用這兩城的結局，警告那些拒絕福音的地方。在莠子的比喻中，莠子是指「邪惡的子民」，農夫於收割時把莠子收集起來，用火燒掉，耶穌借此去講惡人的結局：

「就如將莠子收集起來，用火焚燒；在今世終結時也將是如此：人子要差遣他的天使，由他的國內，將一切使人跌倒的事，及作惡的人收集起來，扔到火窯裏；在那裏要有哀號和切齒。」（瑪十三40-42）

這些比喻用來講徹底毀滅，比用來講永遠煎熬的苦更為合理。永遠受苦的說法大概假定人的靈魂是不死不滅的，如果惡人不能進天國，而他的靈魂又不滅，他只能永遠在痛苦的境況中。可是，若然靈魂能被天主毀滅，永遠受苦便可免除了。福音中也可找到耶穌如此說的例子：

「你們不要害怕那殺害肉身，而不能殺害靈魂的；但更要害怕那能使靈魂和肉身陷於地獄中的。」（瑪十28）

思高聖經譯作「陷於」的字（*απολεσαι*），基督教的和合本與呂振中譯本都譯成「滅」：「惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他」（和合本）、「惟獨對那能把靈魂又把身體都滅在地獄裏的，你們倒要怕」³²（呂振中譯本）。這正表明，如果天主願意，祂可消滅惡人在地獄裏；沒有足夠的證據顯示，

³² 《新約聖經：並排版》（香港：聯合聖經公會，1997），30-31頁。

天主必須把惡人留在地獄裏，讓他永遠受苦。人既然由天主所創造，當然能夠由天主毀滅。

福音之外，特別是在書信中，消失主張亦找到不少支持的例子。在保祿的書信中，反對天主、拒絕基督、相反聖神、隨從私慾偏情的人，他們的結局是「喪亡」、「毀壞」、「敗壞」、「消滅」、「滅亡」、「不能繼承天主的國」。這些衆多描述主要來自幾個希臘詞語，用中文翻譯時能用上不同的詞彙：

- ἀπώλεια「喪亡」、「消滅」、「滅亡」：「你們仍保持同一的精神，一心一意為福音的信仰共同奮鬥，一點也不為敵人所嚇住：這樣證明了他們必將喪亡，你們必將得救」（斐一 27~28）；「我們不可試探主，就如他們中有些人試探過，為蛇所殲滅。你們也不可抱怨，就如他們中有些人抱怨過，為毀滅者所消滅」（格前十 9~10）；「至於那些想望致富的人，卻陷於誘惑，墮入羅網和許多背理有害的慾望中，這慾望叫人沉溺於敗壞和滅亡中」（弟前六 9）。
- ὀλεθρος「喪亡」、「滅亡」、「敗壞」：「主耶穌由天上偕同他大能的天使顯現時，要在火焰中報復那些不認識天主，和不聽從我們的主耶穌福音的人。這些人要受永遠喪亡之罰」（得後一 7~9）；「主的日子要像夜間的盜賊來到。幾時人正說：『平安無事』，那時滅亡會猝然來到他們身上，就將痛苦來到懷孕者身上一樣，決逃脫不了」（得前五 2~3）。上面弟前六 9 所說：「這慾望叫人沉溺於敗壞和滅亡中」的「敗壞」，也用這個字。
- φθορα「敗壞」、「毀壞」：「那隨從肉情撒種的，必由肉情收穫敗壞；然而那隨從聖神撒種的，必由聖神收穫永生」（迦六 8）；「誰若毀壞天主的宮殿，天主必要毀壞他」

（格前三 17）。

- θανατος「死亡」：《羅馬書》多次用「死亡」去描述罪惡帶來的最終結局，與成義的最最終局是永生相對：「當你們作罪惡的奴隸時，不受正義的束縛；但那時你們得了甚麼效果？只是叫你們現在以那些事為可恥，因為其結局就是死亡；可是現在，你們脫離了罪惡，獲得了自由，作了天主的奴隸，你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生」（羅六 20-22）；「隨肉性的切望，導入死亡；隨聖神的切望，導入生命與平安」（羅八 6）。

總觀保祿對作惡者最終收場的描述，離不開「喪亡」、「毀壞」、「敗壞」、「消滅」、「滅亡」、「死亡」；這些詞彙表示作惡者與天國無緣，他多次在書信中表達此：

「你們豈不知道，不義的人不得承繼天主的國嗎？你們不要自欺：無論是淫蕩的、或拜偶像的、犯姦淫的、作變童的、好男色的、偷竊的、貪婪的、酗酒的、辱罵人的、勒索人的，都不能承繼天主的國。」（格前六 9-10）

「不論是犯邪淫的、行不潔的或是貪婪的——即崇拜偶像的——在基督和天主的國內，都不得承受產業。」（弗五 5）

總之，在保祿的書信中，惡人的收場是「消滅」了、「喪亡」了、不能進天主的國，但總見不到「永遠受苦」、「受永火折磨」等的描述。上面保祿所用的希臘詞彙，似乎也沒有永遠受折磨的意義，消失主張的確可從保祿的書信中取得支持。

福音及保祿書信之外，其他新約著作也有些可引用作消失主張的支持：

《伯多祿後書》提到天主如何拯救虔誠的人，而在審判之日處罰不義的人，他舉的例子是《創世紀》的洪水滅世及天火

焚燒索多瑪和哈摩辣：天主「既然沒有寬免古時的世界，曾引來洪水淹滅了惡人的世界，只保存了宣講正義的諾厄一家八口；又降罰了索多瑪和哈摩辣城，使之化為灰燼，至於毀滅，以作後世作惡者的鑑戒，只救出了那因不法之徒的放蕩生活而悲傷的義人羅特」（伯後二4~7）。不論是「淹滅」或「毀滅」，作惡的人最終的結局就是「滅亡」，像索多瑪及哈摩辣一樣不再存在，只有義人才能得救，像諾厄和羅特一樣。

《伯多祿後書》作者一再提醒讀者以《創世紀》的例子為鑑戒：「因天主的話和水，當時的世界為水所淹沒而消滅了；甚至連現有的天地，還是因天主的話得以保存，直存到審判及惡人喪亡的日子，被火焚燒」（伯後三7）；「這一切既然都要這樣消失，那麼，你們應該怎樣以聖潔和虔敬的態度生活，以等候並催促天主日子的來臨」（伯後三11~12）。伯後所說的「消滅」、「焚燒」、「消失」，不正是支持消失主張所堅持的聖經根據嗎？

此外，《若望默示錄》有些地方可引用來支持傳統主張的說法，如：「迷惑他們的魔鬼，也被投入那烈火與硫磺的坑中，就是那獸和那位假先知所在的地方；他們必要日夜受苦，至於無窮之世」（默廿10）。但是，我們同樣可從《默示錄》中取得支持消失主張的例子：

「我又看見死過的人，無論大小，都站在寶座前，案卷就展開了；還有另一本書，即生命冊也展開了，死過的人都按那案卷上所記載的，照他們的行為受了審判。海洋把其中的死者交出，死亡和陰府都把其中的死者交出，人人都按照自己的行為受了審判。然後死亡和陰府也被投入火坑，這火坑就是第二次死亡。凡是沒有記載在生命冊上

的人，就被投入火坑中。」（默廿 12~15）

「為那些怯懦的、失信的、可恥的、殺人的、姦淫的、行邪術的、拜偶像的，以及一切撒謊的人，他們的地方是在烈火與硫磺的坑中：這就是第二次死亡。」（默廿一 8）

公審判時，死過的人都要起來受審判，名字不在生命冊上的惡人會被投入火坑中，經歷「第二次死亡」，即完全毀滅的意思。唯有那些為耶穌作證，名字在生命冊上的人：「第二次的死亡對這些人無能為力」（默廿 6）。

既有第二次的死亡，表示永生不朽不是人人有的，是那些回應天主恩賜的義人，最終才有的賞賜。可見不朽是有條件的，不是出自人靈魂的本質。因此，消失主張又稱為「有條件的不朽」(Conditional Immortality)或乾脆稱為「條件主張」(The Conditional View)。為那些不符合不朽條件的人，結局自然是第二次死亡，消失得無影無蹤，錯過了天主為人準備的美好結局。

總之，條件主張者認為，只有天主才是永恆地不死不滅，只有祂「獨享不死不滅」（弟前六 16）。人受造時並不具永恆性，永生本身是天主的恩賜，人最多具備不朽的潛能；他必須回應天主的召叫，永生才會成為事實。

「聖經並沒有教導人的靈魂天生是不朽的，……聖經教導條件主張：天主創造人，使之具備永生的潛能，永生不是人本性擁有的東西。³³」

人的靈魂本身是不死不滅的說法，不是來自聖經，而是來

³³ Clark H. Pinnock, "The Conditional View" in William Crockett, ed., *Four Views on Hell*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), p.148.

自希臘思想，努力把福音本地化的基督徒採用了去解釋聖經。聖經的確提到死後的審判，善人獲賞賜得永生，而惡人則被罰而滅亡；靈魂不死不滅的希臘思想使基督徒認為不滅的靈魂，只好在地獄裏永遠地受苦了，不論這苦是指「覺苦」或「失苦」，否則不滅的靈魂該往何處呢？只要排除這種希臘思想的人類學，聖經原來的意思就會呈現出來：罪過使人拒絕天主的召叫，使自己不朽的潛能無法接受天主的恩賜而成爲現實，最後得到在地獄滅亡的結局。

的確，生命是天主所賜，天主也可以收回：「上主賜的，上主收回」（約一21），是祂使人死也使人活，祂使善人享受永生，祂不必要惡人永遠活著受苦。天主有自由如此做，但祂沒有必然性要如此做。消失主張認為他們的意見，既忠於聖經的講法，不受後來希臘思想所影響，又顧全天主慈愛的形象，同時解答人自由選擇拒絕天主的問題。天主不能勉強人接受救恩，人要爲自由付出代價。

四、普遍救恩觀 (The Universal View)

消失主張的確有它吸引的地方，不過它誇大了人自由的力量，甚至使天主無限的慈愛，耶穌基督死亡復活帶來的救恩，在人的自由面前，顯得軟弱無力。魔鬼誘惑的力量，竟然可與天主分庭抗禮，因爲總有人用自己的自由，順從了魔鬼，拒絕了天主。即使拒絕天主的人不多，魔鬼仍然可以沾沾自喜，因爲天主未能百份百全勝，事實上各有勝場。

魔鬼利用人的自由誘惑人，不光是在人的生命中偶然成功，竟然是終極地使人徹底順從，使基督的救恩黯然失色。雖然天主最終使惡人完全消滅，這種勝利只屬於「慘勝」，天主

的救恩計劃，在死不悔改的人身上失敗了，浪子終於沒有回家，慈父毫無喜樂可言。天主對人「無條件」的愛，竟敵不過人的自由，只獲得「有條件的不朽」的收場。可是，在保祿的心目中，基督藉死亡與復活大獲全勝，魔鬼是徹底失敗的：

「天主卻使你們與基督一同生活，赦免了我們的一切過犯：塗抹了那相反我們，告發我們對誠命負債的債券，把它從中除去，將它釘在十字架上，解除了率領者和掌權者的武裝，把他們公然示眾，仗賴十字架，帶著他們舉行凱旋的儀式。」（哥二 13~15）

保祿認為基督的十字架大獲全勝，所有以魔鬼為首的反對勢力，被勝利者基督俘虜後拿去示眾，所有罪過的債務，都被十字架一筆勾銷。基督的死亡復活既具備強大的拯救能力，基督徒對末世便有樂觀的看法：所有人最終都會得救。這種普遍救恩(universal salvation)的講法，稱為「普遍救恩觀」(The Universal View)。

普遍救恩觀的外文有時用 apocatastasis，它來自《宗徒大事錄》：「因為他必須留在天上，直到萬物復興(αποκαταστασις παντων)的時候」(宗三 21)。這是伯多祿在聖殿麗門前治好胎生癱子後的講道，「萬物復興」原指天主在盟約中對以色列所作的許諾實現了，當然「萬物復興」並非指返回創世之初的完美，而更指祂創世的永恆計劃，現在完成了。整個世界，包括所有人，都因耶穌基督的功勞而獲救。這種講法，並非來自《宗徒大事錄》中的一句話而已，聖經中特別是新約，多次提到普遍救恩的思想。

舊約《厄則克耳先知書》預言以色列的復興，往往被基督徒看成基督拯救的預像：

「我要在你們身上灑清水，潔淨你們，淨化你們脫離各種不潔和各種偶像。我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神，從你們的肉身內取去鐵石的心，給你們換上一顆血肉的心。我要將我的神賜於你們五內，……你們要作我的百姓，我作你們的天主。」（則卅六 25~27, 28）

連沒有任何生命氣息的枯骨，天主的神可使他們復活：

「當我打開你們的墳墓，把你們從墳墓內領出來的時候，你們便承認我是上主。我要把我的神注入你們內，使你們復活，……我要把他們由他們因背約所犯的各種罪過中救拔出來，淨化他們，成為我的民族，我作他們的天主。」（則卅七 13~14, 23）

先知預言天主復興以色列，以祂的神淨化他們的罪，基督徒認為在耶穌基督身上應驗了：基督以自己的血，洗淨所有人的罪過，並賞賜人聖神，使人成為天父的子女。以下便是新約中普遍救恩的例子，我不準備以仔細聖經批判的方式去研究每段經文，而是用一般的神學研究方法去了解：

首先，天主「不願任何人喪亡，只願眾人回心轉意」（伯後三 9），任何預定論（predestination）都不是天主的意願。保祿要求教會為所有人祈禱，因為「這原是美好的，並在我們的救主天主面前是蒙受悅納的，因為他願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 3~4）。耶穌基督不光是基督徒的救主，而更是全人類的救主：「我們勞苦奮鬥，正是如此，因為我們已寄望於永生的天主，他是全人類，尤其是信徒們的救主」（弟前四 10）。這份拯救所有人的救恩，就在耶穌基督身上顯現，洗淨我們的罪過：「的確，天主救眾人的恩寵已經出現，教導我

們棄絕不虔敬的生活，……他為我們捨棄了自己，是為救贖我們脫離一切罪惡，洗淨我們，使我們能成為他的選民」（鐸二 11, 14）。

保祿在《羅馬書》中，清楚表示基督救恩的力量，恩寵永遠大於罪過：

「恩寵決不是過犯所能比的，因為如果因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與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。這恩惠的效果，也不是那因一人犯罪的結果所能比的，因為審判固然是由於一人的過犯而來，被判定罪；但恩賜卻使人在犯了許多過犯之後，獲得成義。……罪惡在那裏越多，恩寵在那裏也越格外豐富，以致罪惡怎樣藉死亡為王，恩寵也怎樣藉正義而為王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生。」（羅五 15~16, 20~21）

保祿認為無論人怎樣叛逆犯罪，即使像以色列人一樣，最終還是得到天主的憐憫，獲得救恩，為保祿來說，這是個奧秘：

「我不願意你們不知道這項奧秘的事，就是只有一部分是執迷不悟的，直到外邦人全數進入天國為止：那時，全以色列也必獲救，……天主的恩賜和召選是決不會撤回的。就如你們以前背叛了天主，如今卻因了他們的背叛而蒙受了憐憫；同樣，因了你們所受的憐憫；他們如今背叛，這是為叫他們今後也蒙受憐憫，因為天主把眾人都禁錮在背叛之中，是為憐憫眾人」（羅十一 25~26, 29~32）

面對如此偉大的奧秘，保祿只能從心底發出讚嘆：「啊，天主的富饒、上智和知識，是多麼高深！他的決斷是多麼不可測量！他的道路是多麼不可探察！」（羅十一 33）且在歌頌基督

為萬有的元首的書信中，保祿屢次提到一切最終都是歸於基督：

「我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免。的確，天主豐厚地把這恩寵傾注在我們身上，賜與我們各種智慧和明達，為使我們知道，他旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首。」（弗一 7~10）

總之，一切受造物因基督而被創造，因著基督而存在，也因基督而與天主和好：

「在天上和在地下的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且為了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在；……天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平。」（哥一 16~17, 19~20）

耶穌基督雖貴為天主，卻謙抑自己，取了奴僕的形體，並聽命至死，且死在十字架上，就是因為他的死，為所有人帶來救恩：「天主極其舉揚他，賜給了他一個名字，超越其他所有的名字，致使上天、地上和地下的一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二 9~11）。

《希伯來書》的作者引用耶肋米亞先知預言的新約：「看，時日將到——上主說——我必要與以色列家和猶大家訂立新約，……不論大小，人人都必認識我。因為我要寬恕他們的過犯，不再記憶他們的罪惡」（希八 8, 11~12）。

先知所預言的新盟約，就在耶穌基督身上實現了：「他藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主，他的血豈不更能潔淨我們的良心，除去死亡的行爲，好去事奉生活的天主？爲此，他作了新約的中保，以他的死亡補贖了在先前的盟約之下所有的罪過，好叫那些蒙召的人，獲得所應許的永遠的產業」（希九 14~15）。

作者的結論就是：基督以自己的死亡，一次過免除所有人的罪過，正如耶肋米亞先知所預言的，天主不再記憶人的罪過：「基督也只一次奉獻了自己，爲除免大眾的罪過；將來他要再次顯現，與罪過無關，而是要向那些期待他的人施行救恩」（希九 28）。既然所有人的罪，已被基督的死亡所免除，當然基督再顯現時，便不是追討罪債的時候，而是賞賜恩寵的時刻。

《若望福音》也爲普遍救恩提供重要的資料，耶穌稱自己爲生命的食糧，即人的生命中不能缺少的東西，若人認識到祂的重要，領受這生命食糧的，就有了永生的保證：「誰吃了這食糧，必要生活直到永遠」（若六 51）。在生命食糧的言論中，耶穌不但顯出祂的體血是永生的保證，更啓示了天父普遍救恩的旨意：

「凡父交給我的，必到我這裏來；而到我這裏來的，我必不把他拋棄於外，因爲我從天降下，不是爲執行我的旨意，而是爲執行派遣我來者的旨意。派遣我來者的旨意就是：凡他交給我的，叫我連一個也不失掉，而且在末日還要使他復活。」（若六 37~39）

天父願意所有人都得救的，把所有人交到基督的手裏，並且要求一個也不失掉，耶穌按照天父的旨意實行了。耶穌清楚自己的使命，亦知道自己有戰勝罪惡及黑暗勢力的能力，祂安

慰門徒說：「在世界上你們要受苦難；然而你們放心，我已戰勝世界」（若十六 33）。罪過基本上是不愛天主也不愛近人，或者愛自己多於愛天主與近人，消除罪惡莫過於愛的吸引。基督十字架上的愛，是愛人的高峰：「人若為自己的朋友捨掉性命，再沒有比這更大的愛情了」（若十五 13）。因此，藉著十字架上的愛，基督戰勝罪惡，吸引罪人歸向善，歸向衆善根源的天主：「現在這世界的元首就要被趕出去；至於我，當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二 31~32）。

以魔鬼為首的黑暗勢力，被十字架上的基督趕走，而所有人都被十字架上的愛所吸引而歸向基督。基督大司祭向天父祈禱時，清楚知道自己的使命是將永生的恩寵，賜給所有人：「你賜給了他權柄掌管凡有血肉的人，是為叫他將永生賜給一切你所賜給他的人」（若十七 2）。天父將一切人放在基督手裏，基督藉十字架上的愛，吸引所有人回歸天主，將永生的恩寵賜給人。難怪若望記載耶穌在十字架上最後的一句話是：「完成了」，然後「低下頭，交付了靈魂」（若十九 30）。

聖方濟沙勿略（St. Francis Xavier）故鄉的沙勿略城堡（Xavier Castle）中，有一小聖堂，祭台十字架上的耶穌是微笑著的。該藝術家很能捕捉《若望福音》的作者所表達的耶穌：那十字架後的壁畫稱為「死亡的舞蹈」，象徵著死亡的骷髏在跳舞，魔鬼好像表示，因為耶穌的死亡，自己獲得勝利，故此開心得跳舞慶祝。但偏偏在此刻，耶穌徹底地戰勝罪惡和死亡，「完成了」天父給祂的拯救任務，微笑著離開這世界。這個微笑耶穌的畫像現在變成舉世聞名，可以用作普遍救恩觀的代表作。

普遍救恩觀的確可在聖經中找到根據，特別是新約中兩大神學家保祿與若望的著作。在教會歷史上，普遍救恩觀不時呈

現於個別教父或神學家的著作中。教父奧利振（Origen 185~254）往往被認為普遍救恩觀的先鋒，他把天主看成是慈父與老師，倘若祂懲罰人，總是為教導人：

「天主是良善和慈悲的。如果懲罰罪人不能帶來他們的皈依，祂不會用懲罰去回報罪惡。……所有來自天主表面痛苦的事，皆有教育及治療的作用。天主是治療者與父親，是仁慈的而非殘忍的導師。……人們若在生時受到懲罰，死後便不需要有懲罰了。³⁴」

奧利振把他的教育性懲罰理論推至來世的生命，如果人在世時未能回歸天主，無限仁慈的天主仍給他機會，直至他自由地皈依天主為止。所有懲罰都有教育性。如果聖經沒有如此說明，只是為適應兒童的心理，為教育兒童，必須讓他們感到害怕。他甚至認為魔鬼作為受造物，也有回歸天主的機會。總之，「基督必須為王，直到把一切仇敵屈服在他的腳下。……好叫天主成為萬物之中的萬有」（格前十五 25, 28）。奧利振稱這整個創造世界的回歸天主為「普遍救恩」（apocatastasis）³⁵。奧利振的著作 *De Principiis* 在主曆元 543 年的地區性的君士坦丁堡會議（Provincial Council of Constantinople）中被斥為邪說³⁶：

「如果誰說或主張：惡魔以及惡人所受的罰，是暫時的，將有結束的一日，將來不拘是惡魔或是惡人，還得恢復原狀，恢復原本的完整地位，那麼這種人，應予絕罰。」
在 553 年君士坦丁堡第二屆大公會議（Second Ecumenical

³⁴ 參 Origen, *De Principiis*, Book II, ch.10, 6.

³⁵ 參 Origen, *De Principiis*, Book II. ch.10, 8.

³⁶ DS 411。

Council of Constantinople) 的決議，在絕罰的名單中，就有奧利振的名，連同他的學說皆被棄絕³⁷：

「如果誰不絕罰亞略 (Arius)、歐諾彌 (Eunomius)、馬千陶 (Macedonius)、亞博里 (Apollinarius)、納斯鐸 (Nestorius)、歐底葛 (Eutyches)、奧利振 (Origen)，連同他們的著作，以及其他所有異教人們，即那些遭受聖而公教會、從宗徒傳下來的教會以及上述四個大公會議所曾懲斥而絕罰的人們，和那些帶有上述的異教人的邪說、或附和他們的邪說，並在自己的背信中固執到底、至死不悟的人們，那麼，這種人，應予以絕罰。」

針對奧利振的絕罰文獻，有學者認為不應屬於這個大公會議的，故不把這些譴責算在內³⁸。不少學者認為教會譴責奧利振，主要不是針對他「普遍救恩」的思想，而是針對他的哲學。他採取了一種流轉的希臘思想，生命由一個世界轉到另一世界。如果罪人在此世界未能獲得救恩，他會轉移到另一世界去繼續，無限仁慈的天主總給他機會，直到人自由地接納了天主為止。這種像輪迴世界的哲學思想自然不為教會所容³⁹。

教會沒有明顯譴責普遍救恩本身，除了不能否認聖經也具

³⁷ DS 433。

³⁸ 參 Norman P. Tanner, ed., *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol., (London and Washington: Sheed and Ward and Georgetown, 1990), pp.1, 105~106. 該編者沒有把譴責奧利振的「絕罰」編入君士坦丁堡第二屆大公會議的文獻內，就是認為這些譴責非來自這個大公會議。

³⁹ 參 Jean Danielou, *Origen*, (London and New York: Sheed and Ward, 1955), pp.286~289.

備普遍救恩的啓示外，連教父聖人也有若干程度的普遍救恩思想⁴⁰。最明顯的莫過於克萊孟·亞力山卓（Clement of Alexandria, d.ca.214）、聖額我略·尼撒（St. Gregory of Nyssa, 335~394），甚至連聖熱羅尼莫（St. Jerome, 342~420）在早期也有這種思想⁴¹，不過，教會從來沒有譴責過這些教父或聖人。只不過聖奧斯定（St. Augustine, 354~430）的《天主之城》，特別是卷廿一「論地獄」一出，主流思想便跟著奧斯定走，好像肯定了地獄裏非充滿受苦的罪人不可。

⁴⁰ 參 John R. Sachs, "Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell" in *Theological Studies*, (June 1991), Vol. 52, No.2, p.230.

⁴¹ 參 Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men Be Saved"?* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), p.63.

第八章

普遍救恩的優勝處

綜觀以上幾種神學家對地獄不同的意見，有維持可怕永罰地獄的傳統主張，有企圖減輕地獄真實痛苦的隱喻主張，有主張死不悔改的罪人被毀滅得無影無蹤的消失主張，但我認為普遍救恩的理論最能表達基督信仰的獨特性，最具備福音好消息的元素，最能反映天主的慈悲面貌及基督徒信仰生活的實際渴求，最能開解慈悲與自由之間的兩難問題，最能與其他宗教交談而不遜色，最符合中國文化中「仁義」和「孝悌」的特性，最有助基督徒倫理本地化的發展。

第一節 普遍救恩最能表達基督信仰的獨特性

整部聖經不是講人類的歷史，而是記載人類的救恩史。天主創造的事物都是完美的。《創世紀》第一章用八個「好」字，去表達天主的創造。人是創造的高峰，是天主按自己的肖像所造。可是人的犯罪，使他受到懲罰；但天主許諾了福音的曙光：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間她的後

喬要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」(創二15)。亞當厄娃的確受了懲罰，但並沒有永遠喪亡，這已經是救恩的開始，因為這是天主白白的賞賜。舊約以後的記載常是有善必賞，有惡必罰，但恩寵總是大過懲罰的。基督的來臨，祂的死亡和復活，更使恩寵有了決定性的勝利，並顯出基督信仰最獨特的地方，聖保祿是表達這福音最清楚的一個：

「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。現在，我們既因他的血而成義，我們更要藉著他脫免天主的義怒。……但恩寵決不是過犯所能比的，因為如果因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與的恩惠，更要豐富地洋溢到大眾身上。……罪惡在那裏越多，恩寵在那裏也越格外豐富，以致罪惡怎樣藉死亡為王，恩寵也怎樣藉正義而為王，使人藉著我們的主耶穌基督獲得永生。」(羅五8-9, 15, 20-21)。

在基督內的救恩，才是我們信仰的獨特處，而非地獄的懲罰。地獄最多是一個可能性，並非已肯定的事實，正如很多神學家指出，教會從來不肯定那一個具體的歷史人物在地獄裏¹。但是，在基督內的救恩是肯定的，聖經與教會都肯定某些具體的歷史人物在永生的天國裏。耶穌曾說過：「你們望見亞巴郎、依撒格、雅各伯及眾先知在天主的國裏」(路十三28)；祂也答應與祂同釘的強盜：「我實在告訴你：今天你就要與我一同在

¹ 參 John R. Sachs, "Current Eschatology: Universal Salvation and The Problem of Hell", in *Theological Studies*, (June 1991), Vol.52, No.2, p.239.

樂園裏」(路廿三 43)。教會歷來用莊嚴的封聖儀式，把某些具體人物冊封為聖人，就是肯定他們在天國裏，參與光榮教會的行列；這種肯定，甚至用不能錯訓導的第二對象去表示²。

既然地獄只是個可能性，而永生天國卻是真實性，二者不應有同等地位，或放在同一層面去觀看；只有後者才具備基督信仰的獨特性。基督徒不應停留在舊約式的祝福與詛咒裏：

「我今天將祝福和詛咒，擺在你們面前：如果你們聽從上主你們天主的誠命，就是我今天吩咐你們的，你們必蒙祝福；如果你們不聽從上主你們天主的誠命，離棄我今天吩咐你們的道路，去跟隨你們素不相識的神祇，必遭詛咒。」(申十一 26-28)

平排的祝福與詛咒，並非基督信仰的特質。在基督信仰中，恩寵遠遠大於罪惡，這正是保祿所說：「恩寵決不是過犯所能比的」(羅五 15)。基督的死亡和復活，早已決定性的戰勝罪惡和死亡，「他是全人類，尤其是信徒們的救主」(弟前四 10)。如果基督信仰帶有任何「預定」味道的話，那就是天主「預定」所有人賴耶穌基督而得救。地獄的存在，能使基督的救恩計畫落空，傷害了基督信仰的獨特性，即使它的存在僅是個可能性。基督徒不但應像保祿一樣，「決不使基督的救恩在我身上落空」，使地獄的可能性在自己身上變得不可能，使基督信仰的獨特性在自己身上顯現。

² 參 Francis Sullivan, *Magisterium*, (New Jersey: Paulist Press, 1983), p.136.

第二節 普遍救恩最具備福音好消息的元素

對觀福音的第一個作者馬爾谷就以「福音」兩字開始他的福音：「天主子耶穌基督福音的開始」（谷一1）。福音的希臘文 εὐαγγέλιον，有「喜訊」的意思，特別是勝利及平安的喜訊。舊約裏先知對充軍的以色列人宣佈放逐的結束也稱為「喜訊」：

「那傳佈喜訊，宣佈和平，傳報佳音，宣佈救恩，給熙雍說：『你的天主爲王了！』的腳步，在山上是多麼美麗啊！……因爲上主安慰了自己的百姓，救贖了耶路撒冷。上主在萬民前顯露了自己的聖臂，大地四極看見了我們天主的救恩。」（依五二7,9~10）

以色列人對能返回故鄉已看成是「喜訊」、「佳音」，是天主救恩的落實。基督徒借此去講來自基督的救恩。

在基督身上，福音與傳福音者合而爲一。福音本是耶穌基督的死亡復活爲全人類帶來的救恩，因此耶穌本人成爲福音的內容；相信這福音就是相信耶穌本人，所以祂說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷」（谷一15）。這裏既指相信耶穌救恩的喜訊，亦指相信耶穌本人。在宗徒的宣講中，福音便成爲主要的內容。這是來自基督的命令：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷十六15），而宗徒也清楚自己的使命。保祿是最明顯的一個：

「基督耶穌的僕人保祿，蒙召作宗徒，被選拔爲傳天主的福音——這福音是天主先前藉自己的先知在聖經上所預許的，是論及他的兒子，我們的主耶穌基督，他按肉身是生於達味的後裔，按至聖的神性，由於他從死者中復活，

被立為具有大能的天主之子，藉著他，我們領受了宗徒職務的恩寵，為使萬民服從信德，以光榮他的聖名。」（羅一 1~5）

五旬節日伯多祿的宣講或治好胎生癱子後的宣講，完全集中在基督的死亡復活，成為所有人的救主，救人脫離罪惡身上：

「你們藉著不法者的手，釘他在十字架上，殺死了他；天主卻解除了他死亡的苦痛，使他復活了，……天主已把你們所釘死的這位耶穌，立為主，立為默西亞了。」（宗二 23~24, 36）

「你們卻否認了那聖而且義的人，竟要求把殺人犯，恩賜給你們，反而殺害了生命之源；天主卻從死者中復活了他，我們就是這事的見證人。……你們所行的，是出於無知；你們的首領也是如此。……你們悔改，並回心轉意罷！好消除你們的罪過，為的是使安樂的時期由上主面前來到，他好給你們派遣已預定的默西亞耶穌，因為他必須留在天上，直到萬物復興的時候。」（宗三 14~15, 17, 19~21）

所謂「萬物復興」（apocatastasis），指整個世界，包括人在內，都因耶穌死亡復活的功勞而獲救；這個信息是在伯多祿初傳的宣講中表達出來，連參與殺害耶穌的人，包括策動陷害耶穌的當權領導人，伯多祿也跟隨耶穌寬恕他們，認為他們是出於「無知」而作出的行為。

在這個最初宣講的福音中，天主在基督的恩寵成為主要的內容；福音完完全全是個喜訊，沒有絲毫懲罰或恐嚇的意味。任何恫嚇只會使福音失色，使喜訊變質，由好消息變為噩耗。難怪布特沙（Hans Urs von Balthasar）說，恐嚇性的言論，主要來自復活前的耶穌，但普遍救恩主要是復活後的言論，尤其是來自

保祿與若望³。爲什麼有這個現象？我覺得恐嚇性的言論，是耶穌當頭棒喝的教育法。既然循循善誘未能使心硬的人回心轉意，希望震驚性的說法能夠奏效。復活後的基督，再沒有用地獄永罰去恫嚇的需要，因爲祂已經歷了死亡與復活，祂徹底戰勝了罪惡和死亡。

唯一的一句帶有處罰味道的是馬爾谷的附錄：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救，但不信的必被判罪」（谷十六 15-16）。這種判罪是沒有永罰的意味，只是想表明天國也需要去回應，不回應是會延遲天國的來臨。這正是保祿不容許充滿私慾偏情的人隨隨便便進入天國的原因：「淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、醉酒、宴樂、以及凶殺、……做這種事的人，決不能承受天主的國」（迦五 19-21）。

普遍救恩並不意味放任、怠惰、隨便，不管在甚麼狀態，也照樣進入天國。普遍救恩肯定救恩的最後勝利，但仍需人合作。慈父早已寬恕蕩子的罪過，只待蕩子回來，祂永不放棄等待，這就是好消息！可見普遍救恩最具備福音好消息的元素。

第三節 普遍救恩最能反映天主的慈悲面貌

福音的一種重要表現，就是天主是慈悲的。舊約裏，慈悲具備柔情、憐憫、同情、寬恕、忠信、仁愛、善心、甚至恩寵

³ 參 Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men Be Saved"?* pp.21~22.

的意思。我們可找到無數的例子，以色列人怎樣呼求仁慈的天主憐憫他們，最具綜合性的例子是：

「那裏有神相似你，赦免罪惡，寬宥他的基業——遺民的過錯，不堅持憤怒於永遠，反而喜愛仁慈？你必再憐憫我們，將我們的邪惡踏於足下，將我們的一切罪過投入海底。你必按照你昔日向我們祖先所發了的誓，對雅各伯表示忠信，對亞巴郎施行仁慈。」（米七 18~20）

舊約也透視出天主的仁慈不限於對以色列人，而是遍及所有人：「人的慈愛只朝向自己的近人，而上主的憐愛，卻臨於一切有血肉的人。懷有仁慈的上主，勸告、懲戒、教訓世人、領他們回來，正如牧人領回自己的羊群」（德十八 12~13）。

新約中，耶穌把天主的慈悲推到極致。祂石破天驚地要求以色列人愛仇，這是前所未有的主張。愛仇的動機與力量是來自天主的慈悲，人會「成為至高者的子女，因為他對待忘恩的和惡人，是仁慈的。你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」（路六 35~36）。路加與保祿最能表達天主在基督內的慈悲。路加藉瑪利亞的口，表明天主超越時間的無限仁慈：「他的仁慈世世代代於無窮世，賜與敬畏他的人」（路一 50）。

耶穌憐憫喪獨子的寡婦，使她的孩子復活起來（路七 11~15）。祂要求人像慈善的撒瑪黎雅人一樣，動了憐憫的心，不計較利害，幫助有需要的人，成為別人的近人（路十 30~37）。祂啟示天主是位慈悲的父親，時常等待幼子與長子的回歸（路十五 11~32）。路加的苦難史，把基督的慈悲帶到高峰，因為內裏沒有一個基督不寬恕的人。祂充滿柔情的為將要三次不承認祂的伯多祿祈禱：

「西滿，西滿，看，撒彈求得了許可，要篩你們像篩

麥子一樣。但是我已爲你祈求了，爲叫你的信德不至喪失，待你回頭以後，要堅固你的兄弟。」（路廿二 31-32）

面對前來出賣祂的猶達斯，祂呼喚他的名字，仍當他是朋友：「猶達斯，你用口親來負責賣人子嗎？」（路廿二 48）當門徒用劍削去大司祭僕人的耳朵時，慈悲的主「摸了摸那人的耳朵，治好了他」（路廿二 51），先解除了別人的痛苦。在大司祭的住宅中，伯多祿果然三次不承認耶穌，路加記載「主轉過身來，看了看伯多祿」（路廿二 61）；這個動人的慈悲眼神，使伯多祿再忍耐不住，到外面「淒慘地哭起來」（路廿二 62）。在十字架架上時，猶太人的首領們嗤笑祂：「別人，他救了；如果這人是天主的受傳者，被選者，就救自己罷！」（路廿三 35）兵士們戲弄祂：「如果你是猶太人的君王，就救你自己罷！」（路廿三 37）旁邊被釘的一個凶犯侮辱祂：「你不是默西亞嗎？救救你自己和我們罷！」（路廿三 39）基督就在仇敵的喧囂中求天父慈悲地寬恕他們：「父啊！寬赦他們罷！因爲他們不知道他們做的是甚麼」（路廿三 34），因爲祂的無限慈悲，神奇的事出現了。

與祂同釘的兩個人中的一個，瑪竇稱爲「強盜」，路加稱爲「凶犯」的，竟在那時刻爲耶穌主持公義：「這對我們是理所當然的，因爲我們所受的，正配我們所行的；但是，這個人從未做過甚麼不正當的事」。然後，他把耶穌看成自己的朋友說：「耶穌，當你來爲王時，請你紀念我！」（路廿三 41-42）這個一生作「強盜」，作「凶犯」的，並承認自己惡貫滿盈，該受嚴重懲罰的，只因爲一刻的善念，竟獲得完全的寬恕，並得到耶穌親口答應：「我實在告訴你：今天你就要與我一同在樂園裏」（路廿三 43）。

慈悲的天主完全沒有理會這個強盜究竟搶掠過多少人，使

多少人受苦；這個凶犯，究竟殺害過多少人，該受甚麼懲罰或多久的懲罰，才使受害者及其家屬取回公道；他有沒有信耶穌，我們也不知道，只因他為耶穌抱不平，並當耶穌是朋友，他的罪惡已一筆勾銷，立時得到救恩，肯定在天主的國裏，與大聖人一起在光榮的教會中。天主的慈悲就是這樣不可思議！

第二件神奇的事發生在天地昏暗，太陽失光，耶穌在祈禱中去世：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（路廿三 46）時，有份參與釘死耶穌的羅馬百夫長目睹發生的事，竟然光榮天主說：「這人，實在是一個義人」（路廿三 47）。天主慈悲的恩寵竟也來到這個看不起猶太人的羅馬軍人身上。如果這還不算神奇，寬恕竟惠及叫囂的群眾，應是最具震撼力了：「所有同來看這景象的群眾，見了這些情形，都捶著胸膛，回去了」（路廿三 48）。路加告訴我們，「所有」群眾都被十字架上的慈悲，感動得「捶著胸膛」，表示悔過而回去。這是《路加福音》所顯示的天主慈悲的力量，沒有人可以抵擋的。慈悲有救恩的力量，「所有」在場的人，都分沾了十字架的救恩；可見普遍救恩最能反映天主慈悲的面貌。

保祿是最能感受天主仁慈的宗徒，因為他的皈依，完全是出自天主的慈悲：

「原先我是個褻瀆者、迫害者和施暴者；但是我蒙受了憐憫，……我們主的恩寵對我格外豐厚，使我在耶穌基督內有了信和愛。」（弟前一 13, 14）

故此，感謝天主的仁慈常掛在他的口裏：「願我們的主耶穌基督的天主和父，仁慈的父和施與各種安慰的天主受讚揚」（格後一 3）。他不但感受到天主對他的仁慈，同時領略到天主對所有人的仁慈，這成為他在書信中常見的致候詞：「願恩寵、

仁慈與平安，由天主父和我們的主基督耶穌賜與你！」（弟前一2；弟後一2）他深深感受到天主慈愛的奧秘，他必須宣揚這個奧秘，使人人「能夠同眾聖徒領悟基督的愛是怎樣的廣、闊、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的」（弗三18~19）。

一般的賞善罰惡，是常人公義的作法，談不上甚麼「遠超人所能知的」，唯有基督所做的才是超出人所能想像的：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們。現在，我們既因他的血而成義，我們更要藉著他脫免天主的義怒」（羅五8~9）。天主在基督內的慈愛催迫著保祿，使他作和好的大使，讓人知道天主無限的慈愛：「天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯，且將和好的話放在我們的口中」（格後五19）。連拒絕基督的猶太人，保祿認為最終與所有外邦人一樣獲得救恩：

「我不願意你們不知道這項奧秘的事，就是只有一部分是執迷不悟的，直到外邦人全數進入天國為止；那時，全以色列也必獲救。……他們仍是可愛的，因為天主的恩寵和召選是決不會撤回的。」（羅十一25~26, 28~29）
為保祿，唯有所有人的得救，才能反映天主慈悲的奧秘。

第四節 普遍救恩最能反映信仰生活的實際渴求

具備愛心的基督徒，總渴望所有人都得救。布特沙（Hans Urs von Balthasar）曾指出教會在禮儀中的祈禱，常反映這種渴望⁴。

⁴ 參 Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men Be Saved"?*,

只要我們細心查考，便會發現對普遍救恩渴求的例子，多得令我們吃驚：

1. 最常用的感恩經第二式中為亡者的祈禱：「求你也垂念懷著復活的希望而安息的兄弟姊妹；並求你垂念所有去世的人，使他們享見你光輝的聖容。」
2. 感恩經第四式為眾人祈禱，並紀念諸聖：「求你垂念我們的教宗、我們的主教、全體主教、和所有聖職人員，求獻彌撒的人，和在場參禮的人，以及你的全體子民，和誠意尋求你的人。求你也垂念安息於基督的信眾；並垂念所有亡者：他們的信德只有你知道。」
3. 復活節頌謝詞之二：「因為基督的復活使萬物除舊更新，使墮落的人類恢復了完整的生命。」
4. 通用頌謝詞之四：「你藉著我們的主基督，以仁愛創造了人類，又以慈悲救贖了該罰的萬民。」
5. 聖週五救主受難禮儀中，信友禱文部分，第六個禱文「為猶太人祈禱」：「請俯聽你教會的祈禱，使最先被選的子民，獲得圓滿的救恩」；第七個禱文「為不信仰基督的人祈禱」：「請為不信仰基督的人祈禱，求天主以聖神的真光照耀他們，領導他們走上救恩的道路」；第八個禱文「為不信神的人祈禱」：「請為所有不信神的人祈禱，求主幫助他們隨從自己良心的指引，找到宇宙的真主」。我想猶太人、不信仰基督的人和不信神的人，絕大部分最後都沒有信仰基督，但教會仍舊為他們的得救祈禱。

除了以上提及的教會公開禮儀之外，《時辰祈禱》（*Liturgia Horarum* 中譯《每日頌禱》）可在公開禮儀中誦念或詠唱，亦可作個人私下誦念。此普世教會每日誦念的經文，在晚禱禱詞中為亡者祈禱時，充滿普遍救恩的禱文：

1. 你將要審判生者死者—求你恩准所有已亡的弟兄，躋身於諸聖的行列⁵。
2. 永遠應受讚頌的主，你在末世降來，公開執行審判時—求你率領我們及所有亡者進入天國⁶。
3. 求你使所有去世的人，日後能得到復活的光榮，與你的光榮身體相似—使我們將來也與他們同登天鄉，共享永生⁷。
4. 你會下降陰府，給已亡古聖先賢傳報救恩的喜訊—願你也成為所有亡者的喜樂與希望⁸。
5. 主，我們求你，使我們能堪當與諸聖一同讚頌慶祝你的復活—求你恩賜所有去世的兄弟姊妹們，早升天國，得與諸聖共融⁹。
6. 求你淨化所有亡者的靈魂—將他們接到天國，和你的聖人

⁵ 《每日頌禱》（一）（天主教中國主教團禮儀委員會編譯，天主教教務協進會出版社，1981），28*頁，十二月十七日前星期三晚禱禱詞。

⁶ 《每日頌禱》（一），127*頁，十二月十九日晚禱禱詞。

⁷ 《每日頌禱》（二），255*頁，聖週星期二晚禱禱詞；262頁，聖週星期三晚禱禱詞；269頁，聖週星期四晚禱禱詞。

⁸ 《每日頌禱》（二），438*頁，復活期第二、四週及第六週乙星期五晚禱禱詞。

⁹ 《每日頌禱》（二），439*頁，復活期第三及第五週星期五晚禱禱詞。

聖女，以及你所特選的人，歡聚一堂¹⁰。

7. 我們將所有逝世的人託付在你手中—求你堅強我們對來日復活的希望¹¹。
8. 你現在生活在天父的光榮中—求你召請所有亡者，進入你的光榮中¹²。
9. 天主，你藉聖神引領人類，進入你的生命與光榮中—求你藉同一聖神，使所有去世的弟兄，分享你愛的幸福¹³。
10. 所有生者的父親，你的聖子和聖神與你一同為王，共享光榮—求你使所有亡者都分享你的光榮¹⁴。
11. 你藉著基督的犧牲，赦免人類的罪過—求你恩賜所有亡者獲得罪赦¹⁵。
12. 求你垂念所有逝世的人—領他們進入光明與和平的天鄉¹⁶。

我們發現一個現象，上面的例子，全部是為亡者祈禱的，以苦難與復活期最多。這些禱詞強烈地反映教會是何等希望所有人都得救，生者常有悔改的可能，但死者傳統認為已是定局，教會仍然渴望慈悲的天主給與他們永生，並邀請天主子民為此意向祈禱。正因為我們不知任何一個具體的人在地獄裏，為所有人的得救祈禱便有了意義，因為救恩純粹是天主的恩寵。我們可以肯定說：《時辰祈禱》是所有神職人員每天必念的經文，

¹⁰ 《每日頌禱》（二），592 * 頁，復活期第七週星期一—晚禱禱詞。

¹¹ 《每日頌禱》（二），605 * 頁，復活期第七週星期三—晚禱禱詞。

¹² 《每日頌禱》（二），611 * 頁，復活期第七週星期四—晚禱禱詞。

¹³ 《每日頌禱》（二），628 * 頁，聖神降臨第一—晚禱禱詞。

¹⁴ 《每日頌禱》（三），5 * 頁，至聖聖三第一—晚禱禱詞。

¹⁵ 《每日頌禱》（三），520 頁，聖詠集第四週星期三—晚禱禱詞。

¹⁶ 《每日頌禱》（三），1112 頁，八月廿九日聖若翰蒙難—晚禱禱詞。

教會實際上把渴望所有人得救的願望，成爲每個基督徒的責任；由此觀之，普遍救恩最能反映基督徒信仰生活的實際渴求。

第五節 普遍救恩最能解決慈悲與自由間的兩難問題

慈悲與公義之間的難題，爲基督徒不難解決，因爲耶穌本人給了清楚的答案：祂要求門徒七十個七次（即無限次數）寬恕得罪自己的人；蕩子比喻中的慈父，飛奔歡迎蕩子的歸來，絲毫不計較蕩子罪過做成的傷害；祂在十字架上寬恕所有殺害祂的人，更顯現天主的慈悲大於公義。祂的「寬恕之道」的比喻（瑪十八 21~35），正是用了君王寬免了欠他一萬「塔冷通」的僕人的債，去顯示天主的慈悲；但該僕人卻不能寬免欠他一百「德納」的同伴的債，堅持用法律正義把同伴收在監裏，故招致君王的懲罰：「難道你不該憐憫你的同伴，如同我憐憫了你一樣嗎？」（瑪十八 33）

的確，天主把慈悲放在公義之上。基督的死亡與復活爲所有人帶來救恩，正是慈悲大於公義的最佳啓示。在倫理傳統上，我們也有「公義越大，損害越高」的說法，就是提醒人公義之外，還需要慈悲。

由於祂的慈悲，天主願意把救恩賞賜所有人，但如果人拒絕接受會怎麼樣？傳統清楚地說：天主創造人，沒有他的同意；但天主救贖人，卻需要他的合作。假使人不願意合作，天主慈悲的救恩是否會落空？傳統主張、隱喻主張或消失主張都會認

爲，既然人自由選擇不接受救恩，天主也愛莫能助，這就是罪惡的結果，使天主的救恩落空。無論傳統主張強調覺苦的永罰，或隱喻主張認爲失苦的永罰，或消失主張認爲人消滅自己不再存在的懲罰，結果是失去天主爲人準備了的永福。這些說法，總是令天主的救恩失敗了，慈悲的救恩還是敵不過人的自由。

人的自由真的有這樣大的力量嗎？連天主無限的慈悲也無能爲力嗎？這是過於誇大人有限自由的威力了。爲了追求概念上更妥善的詞彙去表達末世論所面對的問題，「關係形上學」（*metaphysics of relation*），提供一些新思維，希望與傳統的「實體形上學」（*metaphysics of substance*）互相補充¹⁷；後者太重視人存有的實體，而把人的各種「關係」，只看作人的「依附體」中的一種去看待；但「關係形上學」卻用各種動態關係去解釋人的奧秘。在關係形上學的觀點下，作爲人關係中心的自由並不是絕對的，而是受各種關係影響著，特別來自天主恩寵的能力：

「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。¹⁸」

讀者可參考谷寒松神父《神學中的人學》第五篇，看他如何初步嘗試把關係形上學的範例，具體地用於末世論的一些主題上。用關係形上學去探究自由、罪過、救恩等問題，既可維持教會的傳統，肯定地獄的可能性，但也希望沒有人會用自由

¹⁷ 參谷寒松，《神學中的人學》第五篇第一章第三節（台北：光啓，2008 增修第四版），279~288 頁。

¹⁸ 谷寒松，《神學中的人學》，303 頁。

永遠拒絕天主的愛。假使有人真的自由地拒絕愛的關係，這關乎他的存有，他破壞了自己的存在價值，天主讓他消滅自己，選擇不再存在了。他沒有受永罰之苦，這是天主慈悲的表現，只不過永生之福也沒有得到。這是用「關係形上學」能夠有的一種解釋，為了解決地獄永罰與天主慈悲間的矛盾，是值得考慮的一種主張。

天主創造的事物本質上是「好」的，《創世紀》表達天主的創造時，就用了八個「好」字去啓示天主創造的完美。倫理上，我們肯定天主所造的人性是「好」的。這也是孟子所謂人性是「善」的，惡的行為是後天因素所造成：

「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不奪也。此為大人而已矣。」（《孟子·告子上》）

心性有反「思」的能力，乃上天所賜與的，只要時加反省，仁義禮智的善行便自然而出。若由不會反「思」的耳目之官作主，則會被外物牽引去了，故此要「先立乎其大者」，即以善性作主。自由是人性的一種表現，本質上也是「好」的。人的意志本身，自由地及自然地是趨向善的。面對無限的善（天主），人的意志應是更自由及更自然地趨向祂。人的意志的確能受很多因素影響，使他「不自由地」選擇惡去代替善。這種「不自由」的境況，並非人真正的本性。基督的救恩，正是恢復人的本性，使人用其基本自由，作一向善的基本抉擇。

基督走進約旦河接受若翰的洗禮，已顯示出祂認同有罪的人群。祂沒有任何罪過，卻像有罪的人一樣，領受悔改的洗禮，清楚表示祂對罪人的團結關懷（solidarity）。當法利塞人不滿耶

耶穌和罪人吃喝時，祂聲明祂的任務：「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。我不是來召叫義人，而是召叫罪人悔改」（路五 31~32）。祂在十字架上的時候，正是祂完全戰勝罪過的使時刻：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二 32）；所有罪惡的債券，都被耶穌「釘在十字架上」（哥二 14）。

十字架上的愛，使罪惡徹底失敗；沒有不被寬恕的罪過，沒有頑固的意志，可以抵擋天主無限的愛情。人有限的自由，怎樣也不是天主無限愛情的對手。有限的自由，只能對天主作有限的拒絕；有限的自由，無能對天主作無限的拒絕。信經說耶穌「下降冥府」，在在說明耶穌如何認同有罪的人類，永不放棄任何人。人的自由既受外在有限環境的影響，甚至作出相反本性的罪惡決定，它更能受天主無限恩寵的影響，作出順乎善性的基本抉擇。

過去我們的確誇大並高估有限自由的力量，似乎漠視天主恩寵及祂無限慈愛的力量。一生作過數不清罪惡的「強盜」和「凶犯」，在痛苦的環境下，被十字架上基督的愛所觸動，作出一個善意的舉動，立刻被基督寬恕一生的罪過，歡迎他當天進入天國的樂園。這看出天主無限的恩寵決定性地戰勝人有限的自由的一個例子。

總之，普遍救恩並沒有剝奪了人的自由，反使自由顯露它應具備的純正。人行使自由時必定在一特定的具體時空中，罪惡的環境的確誘惑人、影響人的選擇；但這並不是真正人的自由，天主造人時，早就使他有向善的傾向。當人受私慾偏情影響，任意行事，那是缺乏自由的表示，是違反人性的作為，因為按照人的天性，人是自然向善的，保祿就有這種經驗：「因為照我的內心，我是喜悅天主的法律」（羅七 22）。當天主的恩

寵來到人的內心時，人的自由順理成章的彰顯它的天性，選擇天主作為皈依：「在耶穌基督內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」（羅八 2）。只要我們相信恩寵與邪惡並非具備同等的力量，天主的恩寵永遠大於邪惡，人的自由能暫時受邪惡力量的影響，但恩寵既有決定性、最後的勝利，人的自由也就有最終的選擇天主的決定：

「靠著那愛我們的主，我們在這一切事上，大獲全勝，因為我深信：無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕，即是與我們的主基督耶穌之內的愛相隔絕。」（羅八 37~39）

人未能從罪惡中釋放出來，因為被很多因素蒙蔽了，看不到真理；但作為真理的耶穌，總給人機會認識真理，而「真理使我們自由」，有釋放能力的真理必然使人自然地及自由地投向天主。這樣看來，慈悲與自由之間的難題，能因普遍救恩而不再是解決不了的問題了，因為恩寵使人的自由彰顯它本性的純正而最終選擇天主。

第六節 普遍救恩最能與中國固有的宗教交談

以佛教及道教為主的中國固有宗教，都具備地獄懲罰惡人的思想，但是他們所講的地獄並不是永遠的，這是與基督宗教最大的差別。佛教相信因果報應，種善因得善果；人在生時作

惡，死後便要在地獄爲其「罪業」受苦。佛教對地獄的名稱及數目說法甚多，最初漢魏六朝音譯地獄的梵語 Niraja 爲「泥犁耶」或「泥犁」，本義是「無有」，指人死後落入此處受苦，毫無喜樂可言。唐代不用「泥犁耶」，改用「捺落迦」，即梵語 Naraka，本義爲惡人，或說是苦器，指惡人受苦之處而言。論者認爲「泥犁耶」、「捺落迦」、「地獄」，三者異名而同實，其中以「地獄」一詞最爲普遍，沿用最久¹⁹。

佛經初譯時，也下了本地化的工夫。漢魏之際，中國人認爲死後歸太山；因此初期也有人把「泥犁耶」翻譯爲「太山地獄」或「太山」。總之，「地獄」一詞名稱甚多，從「泥犁耶」、「泥犁」、「地獄」、「太山地獄」、「太山」、到「捺落迦」、「那落迦」都有，是惡人死後受苦的地方。有人解釋「地獄」一詞的意義：「地者，底也。謂下底，萬物之中，地最在下，故名爲底也。獄者，局也。謂拘留不得自在，故名地獄」²⁰。其實爲佛教而言，地獄不一定在地下，也能在地上，在高山間，在水間，甚至在虛空。通常認爲在地下者罪較重，在地上者罪較輕。

佛教對於地獄之數目，衆說紛紜，在佛經中也不統一，從四個、六個、八個、十個、十八個、三十個、六十四個、到無量無邊等都有。學者認爲：

「在諸說裏，其中以十八地獄之說，翻譯的最早，而以八大地獄說最爲普遍。……依其受苦的程度分，有大地

¹⁹ 參蕭登福，〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉（上）《東方雜誌》第22卷第2期（1988，8月），34頁。

²⁰ 蕭登福引《婆沙論》，見〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉（上），35頁。

獄、小地獄之別。諸經所言，都以大地獄為主，對於小地獄，有的略而不言，有的甚至未明言除大地獄外，是否也有小地獄的存在。²¹」

至於地獄的類型，最初分為寒地獄及熱地獄兩大類。在寒地獄裏，人受極寒冷的苦，可依寒冷發出的聲音，或不能發出聲音，或身體凍得變色為名。在熱地獄裏，人受熱炙之苦，會叫喚、會啼哭，有些熱地獄便以此為名。後來在寒地獄與熱地獄之外，另有邊地獄（又稱因緣地獄），所在處水間、山間及曠野，獨一受惡業報。佛教認為地獄的意義在於反映人惡業之深重，每種地獄都揭露人罪惡的面目，警惕世人勿作惡，免墮相稱其惡業的地獄裏受苦。

佛教並非只用地獄去恐嚇，更強調超度救濟。每年夏曆七月，便是佛教的忙月。不但救濟還在人間的，使他們的生命發出光輝；連已離開人間的幽冥衆生，更是佛教慈悲要救濟的對象，使他們早日超拔出來，不再受痛苦的煎熬。《鐵城泥犁經》云：「人生在世間時，罪過小且輕，死在地下泥犁大且重，得沙門道人，當承事其道，當得阿羅漢者，諸泥犁道皆為閉塞。一對皆畢，諸泥犁中人皆得出」²²。這說明了在地獄裏的人，不論所犯何罪，總有機會從那裏出來。

這種思想配合中國極重孝道的傳統，便產生了地藏菩薩專為超度救濟父母；因此，地藏菩薩在中國特別受到尊敬。我們不妨比較基督宗教的傳統，從前相信如果自己的親人不信主，

²¹ 蕭登福，〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉（下）《東方雜誌》第22卷第3期，23頁。

²² 《鐵城泥犁經》，見《大正新修大藏經》第一冊，No.86.參 <http://ccbs.ntu.edu.tw/cgi-bin/webgetfile>.

死後便會在地獄裏，自己愛莫能助，只能接受這殘酷的事實。兩相比較，大概佛教能夠超度救濟父母，比基督宗教不能為地獄裏的父母做任何事情較受到歡迎。地藏的大願有四句話：「眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛」²³。單是這幾句話，便贏得無數中國人的心。很多人在該網上留言，他們對佛教有興趣，就是因為這幾句話。這些都值得那些動輒用地獄去唬嚇人的基督徒作反省，是否使福音蒙上不必要的陰影。

道教也相信有地獄，人死為鬼，鬼入陰曹地府，受閻羅王的審判，惡鬼即被打入地獄受懲罰；生前積德行善的人，閻羅王會讓他成為神仙。在地獄受苦的亡魂，佛教有地藏菩薩去拯救，道教也有太乙救苦天尊到地獄薦拔亡魂。自六朝迄清，和太乙救苦天尊相關的道典，絕大多數和地獄救贖有關。學者認為，六朝時太乙救苦天尊的地獄救贖科儀有：為死者度亡及生者預修兩種方式。唐宋後則偏向為死者度亡上。在度亡科儀方面，除破地獄引渡地獄亡魂外，又加入南宮鍊度，超昇天界的敘述²⁴。到今天，即使沒有信仰的中國人，都喜歡用道教或佛教的喪禮，尤以採用道教儀式為多，就是因為道教儀式中，去世的亡魂的歸向是其最重要的救濟目標，與儒家儀式更關懷在生者的感受和教化不同。

儒家的傳統喪禮似乎不去追問死者去了那裏，這正符合他們「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》）的思想；他們更重視「慎終追遠，民德歸厚」（《論語·學

²³ 參演培法師講述，〈拿出地獄未空誓不成佛的精神來〉，見 <http://www.buddhanet.com.tw/kshit/ks.010.htm>

²⁴ 參蕭登福，《道教地獄教主太乙救苦天尊》（台北：新文豐，2006），<http://www.swfc.co.tw/%B7s%AE%D1%B8%EA%BOT.htm>

而》)、「事死如事生，事亡如事存」(《禮記·中庸》)的精神。在儒家經典中，其實為喪禮制定了繁複的儀式，《禮記》也有不少篇幅與喪禮有關，如〈喪服小記〉、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈喪服四祭〉等。這些都是有關生人應做甚麼、應穿甚麼、應吃甚麼。當然，喪禮也包括怎樣處理遺體，怎樣入殮，怎樣移動靈柩。總之，儒家喪禮突顯了中國人的孝道精神，並不強調這些儀式的必要性，但求符合人情。對於亡者的終極問題，他何去何從，儒家不太熱衷去給答案。可見儒家喪禮，宗教意義不強，但倫理色彩便高了。

也許就是這個原因，中國人的喪禮，以道教及佛教為多。那些因意外而死亡的，即所謂非自然死亡，其家人難免追問他們的結果，道教的儀式便以亡魂的終極去向為其目的，因而特別受歡迎。其中尤以「破九方地獄門」和「引亡魂遊十王冥殿」最能帶出救濟目的。所謂「破地獄」，「是道教齋醮術語，地獄乃陰府幽沉淪滯之處，而沉迷惡業者乃受罪於其中，今以齋醮建功，神光法力破沉迷之執滯，使能醒悟，而超拔仙界之意，法事其中需準備九盞獄燈，分佈九方，經法師誦經演法後，一一破開獄門，拔渡罪魂」²⁵。亡魂在走過十方閻羅殿，便離開地獄往仙界去。這裏不是特別研究道教之喪禮，我只想指出他們的喪禮，頗能安生者的心，讓他們相信其已亡親友不再在地獄受苦，往仙界去了。

看了佛教與道教的主張，知道他們都相信有地獄，只不過不是永遠的，而是人死後為其罪業作補贖的地方，有點像天主教的煉獄。在世的親友，能為已亡的煉獄靈魂祈禱獻彌撒，幫

²⁵ 參道教法事科儀簡介，見 <http://www.sanching.org.tw/new.doc>

助煉靈早日升天。佛教道教也為亡者打齋超度，幫助亡魂早日離開地獄，往西方極樂世界或仙界去。其中佛教的地藏菩薩及道教的太乙救苦天尊更要使地獄的罪魂完全救離，顯示出他們對罪魂的慈悲。他們會很奇怪基督徒的地獄是永恆的。他們可能會問：「你們慈悲的天主真的看著地獄的人永遠在那裏受苦而甚麼也不做嗎？這就是你們的福音嗎？」我們可能遇到一些刁難的問題：「天主有能力拯救所有人，但祂卻讓一些人喪亡了，祂算是慈悲的嗎？天主願意所有人都得救，但結果並不能如願，祂算是全能的嗎？」當然我們有一套神哲學去解釋這困難，又強調天主尊重人的自由等，但為一個中立的中國人來說，佛教與道教入地獄拯救亡魂，比基督宗教永遠懲罰地獄的人，更能吸引人，更能溫暖在世的人的心。

到今天，越來越多地方廢除死刑，就是肯定懲罰有治療作用，有助罪犯改過自新；而死刑就是對罪犯的改過失望，必須以處決去維護其他人的安全。昔日贊成死刑的教會，今天對死刑的價值也提出質疑：

「如果非殺傷性的方法足以衛護人們的安全免受侵犯者之害，掌權者只應採用這些方法，因為這些方法更符合公益的具體條件，也更合乎人性的尊嚴。事實上，今日由於國家具有各種有效地防止犯案的可能性，使犯罪者不得再逞，而不至於決定性地剝奪其改過自新的機會，因此，絕對必須處決罪犯的個案就『十分罕見，即使並未完全絕跡』。²⁶」

強調公義的人為法律制度，尚且普遍地贊成以有限的刑

²⁶ 《天主教教理》2267（修正版）。

罰，去對待有限的罪行，甚至連死刑也認為是剝奪人改過自新的機會，不合乎人性的尊嚴，為什麼慈悲在公義之上的天主，竟然用無限地獄之罰，永遠懲罰人，使之永不超生？這算是甚麼福音？基督徒往往為之語塞，又要用一套中國人難以理解的神哲學去解釋。

此外，今日人道主義大行其道，人們普遍地反對任何不合乎人性尊嚴的懲罰。聯合國《世界人權宣言》聲明：「任何人不得加以酷刑，或施以殘忍的、不人道的或侮辱性的待遇或刑罰」²⁷。天主教會完全贊成《宣言》對酷刑的譴責：

「採取對身體和精神施暴、為迫使招供、為懲罰罪犯、為使異己分子懼怕、為發洩仇恨等所施的酷刑，都是蔑視人性和人性尊嚴。²⁸」

教會對自己過去曾因迫供而用酷刑的事實表示遺憾：

「在過去，有些殘酷的做法，曾是合法政權，為了維護法律和秩序，一般應用的方法，而當時教會的牧者，多不提出抗議；事實上，牧者自身在自己的法庭裏，也採用了羅馬法的逼供刑法。在這些遺憾的事件以外，教會始終教導寬大和仁慈的責任。²⁹」

如果連用有限的酷刑，今天都普遍地認定是不人道，對於地獄無限的永罰，特別是傳統主張強調的覺苦及隱喻主張強調的失苦，怎能不被人道主義者狠批？怎能不被具人道精神的基督徒所質疑？如果普遍救恩的主張能被接納的話，上面的難題

²⁷ 聯合國《世界人權宣言》第五條。1948年12月10日第217A(III)號決議通過。參 <http://www.lins.fju.edu.tw/~mao/humanrights.htm>

²⁸ 《天主教教理》2297。

²⁹ 《天主教教理》2298。

便迎刃而解了。

佛教的地藏菩薩及道教的太乙救苦天尊能拯救地獄衆生，並不比耶穌基督優勝，因為耶穌基督的死亡復活大獲全勝。天主「不願任何人喪亡，只願眾人回心轉意」（伯後三 9）。祂不光是「願」而已，祂有能力使所有人終極地回心轉意。地獄是基督復活前的一種教育法，地獄的可能性可使人不寒而慄，不敢以身試法，要嚴肅地面對罪過的問題。這個「可能性」在基督的十字架面前顯得軟弱無力，人人的自由意志最終都被基督十字架上的愛吸引去了：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二 32）。基督徒可向佛教徒或道教徒說：我們的救主基督不是看著在地獄裏受苦的子女見死不救，祂無需走到地獄裏拯救衆人，祂以十字架上的愛，終極地吸引人歸向祂，把地獄的可能性停在可能性的領域，而不轉變為真實性。

第七節 普遍救恩能配合傳統的煉獄教義

佛教「地獄未空，誓不成佛」的宏願，道教「破開獄門，拔渡罪魂」的儀式，似乎並未產生「不公義」的埋怨，因為被拯救的罪魂已在地獄裏受過苦，得到他們罪過應得的懲罰，因果報應也順利完成。基督宗教永罰的地獄，卻又予人「無情」的感覺，使人懷疑天主是否是「無限」仁慈的。普遍救恩能解決這個問題，但也有人質疑普遍救恩是否「便宜」了罪人，如果好人壞人都一視同仁到了天國，好人勉力行善是否「多餘」？是否「不公」？

其實這些問題聖經是有答案的，當時的法利塞人已對耶穌仁慈地對待罪人極為不滿，認為有損天主賞善罰惡的原則，使他們嚴格遵守法律的行為變得多餘。耶穌講了一個傭工的比喻：天國好像一個家主，清晨（即第一時辰）出去僱工人，然後第三、第六、第九，甚至第十一時辰都出去僱工人，最後不論做了多少時間皆一律得同樣的酬勞。先來的覺得不公：「這些最後僱的人，不過工作了一個時辰，而你竟把他們與我們這整天受苦受熱的，同等看待。」主人的回答，正好是所謂「不公」的問題的答覆：

「我並沒有虧負了你，你不是和我議定一個德納嗎？拿你的走罷！我願意給這最後來的和給你的一樣。難道不許我拿我所有的財物，行我所願意的嗎？或是因為我好，你就眼紅嗎？這樣，最後的，將成為最先的；最先的，將會成為最後的。」（瑪廿 12~16）

救恩很清楚是天主的事，人無須「眼紅」天主的慷慨，不應用人的標準，去衡量天主的作法「不公」，不論「最先」或「最後」，始終都得到來自天主的賞賜。

普遍救恩質疑地獄永罰能否由可能性變為實在性，對天主的無限仁慈寄予希望，相信慈悲與愛得到最後的勝利。但普遍救恩並沒有排除暫罰的可能性，亦無否認天主仍然是個公義的天主。基督宗教並沒有生命輪迴的思想，要同時保存普遍救恩與天主的公義，傳統的煉獄可以提供一個合理的答案。

煉獄是天主教獨特的教義，它醞釀了很多個世紀才慢慢呈現。煉獄（purgatorium）這個名稱要到十二世紀末才出現³⁰。這裏

³⁰ 參 Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, (Chicago: The University

不打算詳述煉獄的歷史或基督宗教對煉獄的爭論，因為這裏不是研究煉獄教義的問題。1274年第二屆里昂大公會議(The Second Ecumenical Council of Lyons)已為煉獄奠定了訓導：

「(論人死後的命運)誰若真(心)悔改，而在(寵)愛中死去，但對自己所犯的罪過，以及所缺失的本分，還沒有做相稱的補贖，那麼，他們的靈魂，一如若望(巴拉史)(Parastron OFM)給我們所說明的，死後必須受到(火)煉，以煉淨他們的罪罰；而那活在世上的信友們所習行的熱心事工，都有益於煉靈(使他們早日升天)。但誰在領洗之後，白璧無瑕，纖塵不染，或犯了罪過之後，生前業已做完補贖，或於死後，在上述的煉獄裏，業已受到煉淨，那麼，他們的靈魂，立即升天(享福)。³¹」

在翡冷翠大公會議(The Council of Florence 1439-1445)中，東西方教會都承認人死後有一淨化過程，但為了避免爭論，大公會議不談煉獄是個境界或地方：

「(亡者靈魂的命運)誰若真心悔改，在愛天主的愛德中逝世，而對所犯之罪，沒有做或做而沒有做完應做的補贖，則死後他們的靈魂，受到煉苦，以煉淨罪罰；而這種煉苦，可因世上信友的祈禱善工，而獲得減輕。這就是說：彌撒聖祭、祈禱、施捨，以及其他熱心事工，凡按教會規定，教友們習慣為已亡信友所行者，都可減輕亡者靈魂的煉苦。³²」

of Chicago Press, 1984), p.3.

³¹ DS 856。

³² DS 1304。

到了宗教改革時代，爲了減少進一步的誤解，特倫多大公會會議（The Council of Trent 1563）肯定煉獄的存在，但在煉獄問題上面不確定的因素，或有迷信成份的地方，都要避免討論：

「這聖公會會議，命令主教們，要把那由聖教父與聖公會會議所傳授的有關煉獄的道理，教訓基督信徒們，要教他們予以相信堅持，還要用心地設法，到處予以宣講。但在鄉下人面前，若舉行公開演講，切忌涉及艱深難悟的問題，因爲這對民眾的教育不會有益，也不會增進他們的虔誠。同樣地，對那些不一定的，或帶有虛偽外表的（學說），也不得予以張揚與討論。諸凡有關好奇的、迷信的，或帶著營利性質的學說，應被視爲信眾的惡表與絆腳石，一律予以禁止，不得宣講。³³」

教會訓導明智地避開一些具爭議性的問題，只肯定煉獄是一個人死後可能有的淨化階段，是爲賠補人因犯罪而帶來的罰。至於煉獄是地方抑或是境界，淨化階段的罰是怎樣的，訓導從來不清楚說明。到今天最新的訓導，仍簡單地稱煉獄爲「最後的煉淨」而已：「教會稱被選者最後的煉淨爲煉獄」³⁴。既然教會對煉獄的實際情況所知不多，故此談煉獄時，注意力是放在旅途中的教會能爲淨化中的煉靈做甚麼：

「教會自始便紀念亡者，爲他們奉獻祈禱，尤其是感恩祭，爲使他們得到煉淨，進入天主的榮福直觀中。教會也鼓勵爲亡者行施捨、得大赦和做補贖。³⁵」

³³ DS 1820。

³⁴ 《天主教教理》1031。

³⁵ 《天主教教理》1032。

雖然旅途中的教會能幫助煉靈早日完成淨化過程，畢竟每個煉靈都要賠補自己所犯的罪過：「非到你還了最後的一文，決不能從那裏出來」（瑪五 26），即使耶穌所講的比喻並非指煉獄，但能暗合煉獄的情況。

賠償是公義的要求，亦顯示出內心悔改的決心。舊約中已列出按公義的賠償法：「天主宣佈誰有罪，誰就應加倍賠償」（出廿二 8）。《路加福音》中的稅吏匝凱，更以四倍補償自己欺騙過的人：「主，你看，我把我財物的一半施捨給窮人；我如果欺騙過誰，我就以四倍賠償」（路十九 8）。難怪耶穌立刻宣佈：「今天救恩臨到了這一家」（路十九 9）。救恩的來臨，也能與罪過的賠補配合。基督的普遍救恩，配以煉獄的淨化，更能顯出天主既慈悲又公義的特性。雖然我們知道基督的救恩足以抵銷我們的罪過：

「他作了新約的中保，以他的死亡補贖了在先前的盟約之下所有的罪過，好叫那些蒙召的人，獲得所應許的永遠的產業。……基督也只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過。」（希九 15, 28）

基督的死補贖世人的罪過，並非指祂的血比公山羊和牛犢的血寶貴，因而有此功效。《希伯來書》的作者讓我們知道原因在那裏：

「基督一進入世界便說：『犧牲與素祭，已非你所要，卻給我預備了一個身體；全燔祭和贖罪祭，已非你所喜，於是我說：看，我已來到！關於我，書卷上已有記載：天主！我來是為承行你的旨意』。」（希十 5-7）

基督救恩的功勞在於承行天父的旨意，當耶穌認同有罪的人群，到約旦河接受若翰的洗禮，並選擇以受苦僕人的道路去

完成天父的使命時，天父肯定這選擇：「你是我的愛子，我因你而喜悅」（谷一11）。當耶穌顯聖容時，梅瑟與厄里亞出現和祂談話：「談論耶穌的去世，即他在耶路撒冷必要完成的事」（路九31）。首先，梅瑟與厄里亞兩人都通過苦難完成他們的使命，他們與耶穌談論的正是耶穌的「出谷」（εξοδος），即耶穌同樣要經歷像以色列人的「出谷」，去完成天父的旨意，難怪天父要門徒要聽從耶穌做同樣的事，即承行天主的旨意：「這是我兒子，我所揀選的，你們要聽從他」（路九35）。

我們的救恩就是來自耶穌承行天父旨意的祭獻：「我們就是因這旨意，藉耶穌基督的身體，一次而為永遠的祭獻，得到了聖化」（希十10）。可見承行天父旨意的祭獻，是贖罪的過程。耶穌做了，我們也要聽從他而去做。這是保祿要求羅馬基督徒所做的：

「我以天主的仁慈請求你們，獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品；……應以更新的心思變化自己，為使你們能辨別甚麼是天主的旨意，甚麼是善事，甚麼是悅樂天主的事，甚麼是成全的事。」（羅十二1~2）

耶穌賠補我們的罪過，我們要聽從祂以承行天父旨意去配合，我們不能放任自己，心想反正耶穌的救恩已足夠，我們做甚麼也無所謂。這正是保祿清楚警告羅馬基督徒不能這樣：

「我們要常留在罪惡中，好叫恩寵洋溢嗎？斷乎不可！……該將你們自己獻於天主，有如從死者中復活的人，將你們的肢體獻於天主，當作正義的武器：罪惡不應再統治你們。」（羅六1~2, 13~14）

罪惡阻礙我們向基督的救恩開放，祭獻、補贖、善行都是幫助我們向天主開放，使我們成聖：「你們脫離了罪惡，獲得

了自由，作了天主的奴隸，你們所得的效果是使你們成聖，結局就是永生」（羅六22）。如果生前未能做完，死後在淨化階段繼續完成這回應恩寵的聖化過程。我們既希望基督的普遍救恩是一個事實，這個事實亦要求每人回應，淨化與聖化過程是必要的，傳統煉獄的教義正配合這個要求。救恩不會是「便宜」的，慈悲的天主也是公義的。還未淨化的人，不能承受天主的國，那些「淫亂、不潔、放蕩、崇拜偶像、施行邪法、仇恨、競爭、嫉妒、忿怒、爭吵、不睦、分黨、妒恨、兇殺、醉酒、宴樂，……做這種事的人，決不能承受天主的國」（迦五19~21）。生前未能完全轉化，必須在死後淨化過程中完成。

第八節 普遍救恩最符合中國文化中仁義的特性

中國文化以儒家為正中，大概是不爭之論。以孔孟為代表的儒家，對於宗教所關心的終極救贖問題，或是存而不論、或是輕輕帶過、或是轉化為道德的安頓。孔子的態度是「子不語：怪、力、亂、神」（《論語·述而》），「季路問事鬼神。子曰：未能事人，焉能事鬼。曰：敢問死。曰：未知生，焉知死？」（《論語·先進》），「務民之義，敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》）。儘管不少學者認為孔子其實具備宗教情操，他也有「畏天命」（《論語·季氏》）、「知天命」（《論語·為政》）、「獲罪於天，無所禱也」（《論語·八佾》）之說，不過更多人認為孔子的宗教情操甚淡薄，連先秦時期的墨子也對以孔子為首的儒家加以抨擊：「子墨子謂程子曰：儒之道，足以喪天下者四政焉。儒以

天爲不明，鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下」³⁶。

當然，對天命、天道存敬畏之心，也能是宗教情操的表現，我們很難想像二千多年前的孔子能有無神論的思想。他沒有否定鬼神的存在，否則不需要說「敬鬼神」。當他遇到困難的環境或痛苦的經驗時，他和所有人一樣發現自己的有限性，產生臣服、接受、敬畏之情，像「伯牛有疾。子問之，自牖執其手，曰：亡之！命矣乎！斯人也，而有斯疾也」（《論語·雍也》）；「顏淵死。子曰：噫！天喪予！天喪予！」（《論語·先進》）「子曰：不知命，無以爲君子也」（《論語·堯曰》）。不過，他沒有像其他宗教對鬼神有明顯基本的依賴，反而要求「遠之」，但同時承認冥冥中他有來自上天的使命，外來的力量無法阻止：「子曰：天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》）「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）

他把注意力放在「務民之義」、放在「下學而上達」（《論語·憲問》）的教化上面。當人的操守未能符合仁義的要求，輕則受孔子的譴責，斥爲「不仁」、「小人」、「無勇」等：宰我欲以一年取代三年之喪，被孔子斥爲「予之不仁也。子生三年，然後免於父母之懷。……予也有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨》）。又因宰我「晝寢」疏懶，斥之爲「朽木不可雕也，糞土之牆，不可朽也」（《論語·公冶長》）；那些只顧思念安樂地方的（「小人懷土」）、思念別人恩惠的（「小人懷惠」）、只顧利益的（「小人喻於利」），皆被孔子看成是道德卑劣的「小人」（皆見於《論語·里仁》）。至於行爲影響深遠的，如弟子冉有幫助季氏搜括財物，孔子不認他是弟子，並叫其他弟子聲討

³⁶ 《墨子·公孟篇》。

他：「非吾徒也！小子鳴鼓而攻之，可也」（《論語·先進》）。

他有賞善罰惡的正義感，「予所否者，天厭之！天厭之！」（《論語·雍也》）雖然孔子說不合禮的人，連天也會厭惡他，但他沒有依賴天去作終極的懲罰，即沒有像宗教地獄的懲罰，反而重視現世的賞罰。他修改《春秋》，用以糾正君臣父子的名分：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作春秋」（《孟子·滕文公下》）。這是孔子用的方法，以春秋之史筆，「是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣」³⁷。希望亂臣賊子懼，這是用史筆去賞罰。司馬遷就是繼承了孔子這種春秋大義，把賞罰放在歷史中，以補天道之所窮。

孔子不贊成以暴力的方法改變政局，而用教化的方式去改變：「季康子問政於孔子，曰：如殺無道以就有道，何如？孔子對曰：子為政，焉用殺？子欲善，則民善矣」（《論語·顏淵》）。孔子稱退位讓賢的伯夷、叔齊二人為賢人，是仁者。因為他們叩馬而諫武王不要動干戈伐紂，表面的理由是「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？」更深入的理由是他們二人皆退位讓賢，不用暴力改變現狀，餓死首陽山前講出肺腑之言：「以暴易暴兮，不知其非矣」³⁸。孔子極欣賞他們的作法，並認定他們心無怨恨，因為「求仁而得仁，又何怨？」（《論語·述而》）即使紂王有百般的不是，以殺戮去懲罰及取代，並非孔子贊同的方法。

孔子是以德化、聖化、教化去改變政治現狀。仲弓是個德

³⁷ 司馬遷，《史記·太史公自序》。

³⁸ 司馬遷，《史記·伯夷列傳》。

行出名的弟子，孔子曾說：「德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓」（《論語·先進》），因為他的德行，孔子竟然說：「雍也，可使南面」（《論語·雍也》）。在那時代孔子稱仲弓有南面稱王之才，只因他有德行，可見孔子如何重視德化改變政治。

顏淵是孔子最愛的弟子，固然因他安貧樂道，但他也是一位極具以仁道救世的人，當其他弟子問「為政」，如何參與政治、處理政治時，唯有顏淵問如何建設國家：「顏淵問為邦」（《論語·衛靈公》）。不但孔子看重顏淵能夠以德建國，連孟子也看到顏淵具備王者之才：「顏淵曰：舜何人也？予何人也？有為者亦若是」（《孟子·滕文公上》）。顏淵把自己看成是舜帝一樣，有為的人便要如此。由此可看出顏淵的氣量，雖居陋巷，卻懷王者之志。難怪他英年去世時，孔子那麼傷心：「噫！天喪予！天喪予！」（《論語·先進》）。不光是因為一位弟子比他早去世，更是失去一個可以改變國運的仁人。

以德行去救世，以德行帶來救贖，明顯是孔子的最高理想。他說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」（《論語·為政》）。孔子對刑罰沒有信心，人民只想避免刑罰而已；若刑罰去不到的地方，人民仍會不知恥地去作惡。他主張以德化，遵禮義而行，人民會知羞恥而不作惡。這是倫理學上所謂的道德皈依（moral conversion），即人認識價值所在，自由地選擇價值，非因怕刑罰而不作惡。可見孔子並不靠天的懲罰去阻嚇人不作惡，而靠內在的道德皈依成己、成人。

當人既仁且聖，樂就在其中；不論環境如何，都有一種怡然自得的情趣，宗教所謂的救恩便在其中：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」（《論語·述而》）；「飯

疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語·述而》）。孔子也因顏淵到此境界而稱讚他：「賢哉！回也。一單食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉！回也」（《論語·雍也》）。

這不正是耶穌所講神貧的境界嗎？「神貧的人是有福的，因為天國是他們的」（瑪五3）。福音所謂「有福」，正是有喜樂的意思。可見孔子認為只要人具備仁義的德性，就有一種內心的自由，無懼生死，超越生死：「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》）上天既使孔子具備德行，來勢洶洶的桓魋也不需害怕。這並不是說，有德之人上天自會保護他，不受惡人傷害；而是有德的人，認清價值所在，道德而來的勇氣使他無懼生死，故此說桓魋的恐嚇也不害怕。孟子因此而稱讚孔子：「吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不懼焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣」（《孟子·公孫丑上》）。這是因為仁義存心，浩然正氣使人超越生死，使人「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（《孟子·滕文公下》）。這就是殉道聖人得自天主的力量，無懼生死的得救境界。

綜觀儒家的仁義德性，會發覺他們不重視懲罰，不管懲罰是來自天抑或來自人。他們重視德化、教化，使人成仁、成聖。這就是喜樂所在，心之所安之處，宗教所謂得救也包含其中。不過，這個境界不在來世，而在此世可經驗到的。孔子不反對此境界的獲得有上天的幫助，因此他說「天生德於予」。孟子也同意德行的根源是天所賦予：

「耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

（《孟子·告子上》）

仁義禮智是心官之表現，是大體，是貴；耳目口鼻之欲是小體，是賤。養其大體是大人，養其小體是小人。這種重視仁義禮智大體的大人，儒家有時稱為聖人。孔子與孟子都不敢以聖人自稱，但門人皆以聖人稱之：「固天縱之將聖，又多能也」（《孟子·公孫丑上》），「學不厭，智也，教不倦，仁也；仁且智，夫子既聖矣」（《孟子·公孫丑上》）。既仁且智的聖人，不以懲罰去阻嚇，卻以仁義去教化，正是傳統儒家的主張。

宋代蘇軾〈刑賞忠厚之至論〉正表達了儒家重仁愛而輕刑罰的名著。蘇軾在文章裏編了聖王堯不喜用刑的故事：「皋陶曰：殺之三。堯曰：宥之三。故天下畏皋陶執法之堅，而樂堯用刑之寬」。在這種重仁的思想下，即使不得已要懲罰，也會被視為「祥刑」：「其言憂而不傷，威而不怒，慈愛而能斷，惻然有哀憐無辜之心，故孔子猶有取焉」。孔子對於這種仁愛忠厚的作法是贊成的。蘇軾的結論是：「過乎仁，不失為君子；過乎義，則流而入於忍人。故仁可過也，而義不可過也」³⁹。由此可見，儒家認為仁不怕過分，但公義則不能過分，這也同於西方「公義越大，損害越高」的說法，這也是福音的訊息，天主教是多於七十個七次寬恕人，不計較人的過犯。

由此觀之，在儒家重仁的思想下，地獄永遠的懲罰，會令中國人百思不得其解。有德之君子是有「不忍」之心：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也」（《孟子·梁惠王上》）。君子的仁心，及於禽木，聽到動物被殺前的哀鳴，仁心使他不忍食牠的肉。信奉儒

³⁹ 以上皆引自蘇軾〈刑賞忠厚之至論〉一文。

家的中國人很難想像，慈愛的天主怎能聽到地獄受苦者的哀號而永遠不動心？

普遍救恩正是顯出天主的仁慈大過祂的公義，天主甚麼時候都是個七十個七次，即無限次寬恕人的天主：「基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛我們」（羅五 8）；「天主在基督內使世界與自己和好，不再追究他們的過犯，且將和好的話放在我們的口中」（格後五 19）。天主的仁愛正是世人的典範，耶穌要求人以祂為標準：「這是我的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣」（若十五 12）；這也是若望宗徒的訓誨：「我們該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；……因為天主是愛」（若壹四 7-8）。普遍救恩把天主的仁愛發揮到極致，是最使中國儒者折服的說法。

倘若當日利瑪竇能強調基督的普遍救恩，不太標榜地獄之罰，可能有更多儒者信服。《天主實義》中，利瑪竇假設儒者的提問及他的答覆：

「中士曰：察此經語，古之聖人已信死後固有樂地，為善者所居矣。然地獄之說，絕無可徵於經者。西士曰：有天堂自有地獄，二者不能相無，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，則桀、紂、盜跖必在地獄下矣。⁴⁰」

利氏一方面維持傳統天堂地獄之說，另一方面一反教會傳統，不當地把具體歷史人物桀、紂、盜跖貶入地獄，以符合天主賞善罰惡的原則。他也取儒者君子小人之別，配以天堂地獄

⁴⁰ 利瑪竇，《天主實義》，見朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（香港：城市大學，2001），92~93 頁。

之賞罰：「天堂非他，乃古今仁義之人所聚光明之宇；地獄亦非他，乃古今罪惡之人所流穢污之城。……吾願長近仁義之君子，永離罪惡之小人」⁴¹。儒者既強調德化及教化，而不重視刑罰，利氏若能多講天主的無限仁愛，少談儒者一無所知的地獄，更能取得他們的接納與認同。

第九節 普遍救恩有助基督徒倫理的本地化

中國人的倫理主要是圍繞著五倫，即君臣（今天變成國家與國民）、父子、夫婦、兄弟、朋友：「天下之達道者五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之達道也。知、仁、勇，天下之達德也」（《禮記·中庸》）。五倫中，尤以家庭為中心的父子、夫婦、兄弟三者為最重要；而家庭中，中國人特別重視對祖先的尊敬。中國古代也有一些有關人的來源的神話，但這些神話不像聖經一樣有那麼大的權威，或普遍地被人接受，反而中國古人慢慢由「民神雜糅」⁴²的神話傳說，發展為「絕地天通」的人間世的醒覺。這是把人神的世界分開，一為上天，一為下地，做成人敬神靈

⁴¹ 利瑪竇，《天主實義》，88頁。

⁴² 《國語·楚語》：「古者民神不雜。……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。……顓頊受之，乃命南正重，司天以屬神，命火正黎，司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕天地通。」這種由皇帝命重與黎使神人分開的記載，亦見於《尚書·呂刑篇》：「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下，乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」

而遠之的傳統。孔子之「未能事人，焉能事鬼。……未知生，焉知死」（《論語·先進》）、「務民之義，敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》）的主張，是承接把人神世界分開的思想而來的。

中國先民反省人類從何而來，慢慢形成一個理念，「祖妣」便是生生之源。《荀子·禮論篇》說：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？」祖先便是生命的來源。從文字本身看來，「祖」與「土」和「且」古相通，而「土」有「吐生萬物」的意思⁴³。對鬼神既然有敬而遠之的態度，先民便把注意力放到祖先身上，對祖先的敬禮往往包含了宗教的意味。而宗廟的來源，也與祖先有關。許慎《說文解字》：「宗，尊祖廟也」，「廟，尊先祖貌也」。段玉裁注《說文》之「廟」云：「祭法注云：廟之言貌也。宗廟者，先祖之尊貌也。古者，廟以祀先祖，凡神不為廟也。」這就是說，祖先雖然去世，事之若生，立宗廟拜祭，好像見到他們的容貌一樣。

齊宣王攻打燕國，諸侯商議伐齊救燕，齊王問孟子為什麼眾諸侯那麼不喜歡他？孟子的答覆是齊王不行仁政，反而「殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？」（《孟子·梁惠王下》）。這裏提到「殺父兄」已經種下不共戴天之仇，更甚的是「毀其宗廟，遷其重器」，這是趕盡殺絕，把所有紀念剷除的行為，有意滅祖滅宗，難怪激起公憤。這裏反映出中國古人對祖先、家族、宗廟之重視。

《禮記·大傳》云：「親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故

⁴³ 劉熙，《釋文》：「土，吐也，能吐生萬物也」；許慎，《說文解字》：「土，地之吐生萬物者也」。

收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷。」這是祖先宗廟與倫理間的緊密關係，倫理便在人與祖先家族的關係中顯示出來：「上治祖禰，尊尊也；下治子孫，親親也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，別之以禮義，人道竭矣」（《禮記·大傳》）。人之所以爲人之道，盡在這種人倫關係之中。這種尊祖敬宗的倫理，在殷代已出現，在周代大放異彩，使「孝悌」成爲中國傳統倫理的核心。

《詩經》有不少讚美孝悌之詩。上至帝王下至平民百姓，都重視孝悌。周武王就被視爲孝悌人之典型：「成王之孚，下土之式。永言孝思，孝思維則。媚茲一人，應侯順德。永言孝思，昭哉嗣服」（《詩經·下武》）。周武王所以能信於天下，爲下民之典範，就是因爲他的孝心，孝心能成爲法則，使人敬愛，並以德相應。這份出自人性的孝心，使「孝悌人」早於晚殷西周時已形成，令人淌淚的〈蓼莪〉詩，最能突出孝悌人的存在：

「蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我勞瘁。……無父何怙，無母何恃？出則銜恤，入則靡至。父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極。」（《詩經·蓼莪》）

這是孝子感念父母養育之恩，但不能終養父母，痛心疾首之作。到了孔子時期，孝悌思想經孔子發揚而根深柢固於民心。他曾說：「吾志在春秋，行在孝經」（《孝經·序》）。《論語》的編者，在輯錄孔子及其門人的語錄時，有意把絕大部分有關孝悌的語錄，放在第一篇〈學而〉及第二篇〈爲政〉中，可見編者特別看重孝悌，亦反映孝悌思想之普及民間。

孔子本人以孝悌教弟子：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，

汎愛眾而親仁；行有餘力，則以學文」（《論語·學而》）。他認定孝悌是為政的基礎，身為孝悌人，即使在家中，也等同在外施政：「或謂孔子曰：子奚不為政？子曰：書云：『孝乎為孝，友於兄弟，施於有政』。是亦為政，奚其為為政？」（《論語·為政》）。一個名副其實的孝悌人，必然是個仁人，對社會的安定有貢獻：

「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為人之本與？」（《論語·學而》）

孔門重視孝道，對父母必須做到「居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴」（《孝經·紀孝行》），「生、事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（《論語·為政》），以期達到「慎終追遠，民德歸厚」（《論語·學而》）的目的。

孝悌不光是倫理上善待父母兄弟，更具宗教作用：

「故雖天子必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也；宗廟致敬，不忘親也。修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明。」（《孝經·感應》）

基督徒藉信仰而達不朽的境界，中國古人卻藉孝悌德行，通於神明以達不朽。上面提及的周武王，因為他「永言孝思」，所以能「昭茲來許，繩其祖武。於萬斯年，受天之祜。受天之祜，四方來賀。於萬斯年，不遐有佐」（《詩經·下武》）。身為孝悌人的周武王，受天福祐千萬年。一個重視孝道的人，不但自己因為孝悌而受神明福祐，必然也渴望已故的先人得享安寧。儒家雖然把注意力放在「生」，對死後的事存而不論，但孝悌人對先人的愛護，並不因為死亡而停止。

中國孝悌的故事，在在顯示出孝悌超越死亡。後漢的蔡順，

晉朝的王裒，就是因為母親怕雷，雖然母親已死，每逢雷電，便跑到母親墓前安慰母親⁴⁴。佛教目連救母的故事，就是揉合了儒家孝道的精神，一變而為最受中國人接受的孝道故事。目連本是梵文摩訶目犍連 (*Maudgalyayana*) 的略語，他是釋迦牟尼十大弟子之一。其母死後，墮入餓鬼道中，目連為救母脫離餓鬼道之苦，以神通之力親往救之，故事見於佛教《孟蘭盆經》⁴⁵。

清代學者俞樾《茶香室叢鈔》認為目連即丁令威⁴⁶，這是佛教故事演變為中國版的故事。這些原本為宗教故事，因為與孝道連結，最能深入民間，不但影響著文學，甚至影響節日風俗。唐代已有《大目乾連冥間救母變文》，戲曲中有目連戲，宋代有目連救母雜劇，由七夕一直演至十五日（即中元節）⁴⁷。佛教孟蘭盆節（「孟蘭盆」是梵文 *Ullambana* 的音譯）是在農曆七月十五日，為追念祖先而舉行。傳說佛祖曾在該日以百味飲食供養十方僧眾，即可解脫七世父母及現生父母在厄難中者⁴⁸。

在中國，梁武帝篤信佛，於大同四年（主曆 538 年）行此節日。農曆七月十五日是中元節，後世演變為「孝親節」，子孫

⁴⁴ 參董鼎銘、董建設合編，《中國歷代倫理道德故事》上册（台北：大家），107~108 頁。

⁴⁵ 參「目連」，《漢語大詞典》第七册（香港：三聯，1992），1127 頁。

⁴⁶ 俞樾引清代學者錢曾《讀書敏求記》的話「以中元為丁令威救母之日，釋氏謂之目蓮」，認定「目蓮即丁令威矣」。見於《漢語大詞典》第七册，「目連」，1127 頁。

⁴⁷ 宋孟元老《東京夢華錄·中元節》：「構肆樂人，自過七夕，便般《目連救母》雜劇，直至十五日止，觀者倍增。」見《漢語大詞典》第七册，「目連救母」，1127 頁。

⁴⁸ 參肖群忠，《中國孝文化研究》（台北：五南，2002），216 頁。

有祭祖掃墓的習慣。信佛的，會舉行盂蘭勝會，誦經禮懺，超度去世的父母。這些節日，正是孝道文化的體現，唐宋以來廣泛流行，是中國人每年舉行的最大的節日之一。《文昌孝經》是道教勸孝的經典，裏面提到子孫行孝道，能使餓鬼窮魂，得到超升：「人能盡孝，多致善行，地獄自空。一節之孝，冥必登記，在在超生」⁴⁹。

儒釋道在歷史上有過不少爭論，但宋以後能三教合流，孝道觀有一定的影響。儒家不多談死後之事，佛教道教把握國人對已亡祖先的關懷，強調對祖先的救拔，出自孝道的誦經、法會，都深受民間歡迎。今天仍有不少中國人，雖然本身並非佛教或道教徒，到父母死時，會請佛教僧侶或道教道士來超度或破地獄，就是出於對父母孝道的表現。

天主教多個世紀以來，都隨從依諾森三世（Innocent III）於1201年所說的話：「原罪的罰，使人看不見天主；而本罪的罰，使人永受地獄的苦刑」⁵⁰。為一個重視孝道的中國人來說，這些說話最難忍受。如果我的祖先沒有信基督，因為他們的原罪，他們無法享見天主；如果他們本罪嚴重，更要到地獄裏永遠受苦，作為子孫的，完全不能為他們做甚麼。為一個深深感受「哀哀父母，生我劬勞」的孝子，有「欲報之德，昊天罔極」的願望，從前的基督信仰，不能給予這孝子任何的安慰，因為父母沒有信基督，只能落得如此的悲慘收場。可幸梵二改變了這種看法，為非基督徒亮了綠燈，認為他們也有得救的可能，不但使宗教交談有了突破，更有助基督徒倫理本地化的發展：

⁴⁹ 《文昌孝經·孝感章》，見肖群忠，《中國孝文化研究》，253頁。

⁵⁰ DS 780。

「救世者願意人人都得救（參閱弟前二4）。原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的。還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少得救應得的助佑。⁵¹」

梵二這些訓導的確改變了「必須領洗入教才能得救」的說法，不但對宗教交談有幫助，更使中國人對基督信仰產生好感。

強調基督的普遍救恩，使重視孝悌的中國人，更能安心立命。假如生前未能克盡孝道，不需有「子欲養而親不在」的遺憾；他們能仰賴天主的仁慈，為去世的先人祈禱。倘使祖先死後在淨化途中的，在世子孫的祈禱善工，能有助他們早日向天主開放，完成淨化過程，安息在上主的懷抱。即使祖先生前沒有相信耶穌基督，普遍救恩使人充滿希望，相信只要天主願意，祂能使任何人得救。這正是目前教會的作法，對明顯地犯過罪的人，即使死了，仍相信天主的慈悲，懷著希望為他們祈禱⁵²：

「不應對一個自我了結生命者的永遠獲救失望。天主能夠運用唯有祂知道的方法，給他們安排懺悔得救的機會。教會為自殺者祈禱。」

普遍救恩的說法，完全滿足孝悌人的願望，倘若廣為宣揚，定能使基督徒倫理，有了本地化的基礎，使心懷孝悌的中國人，可把祖先交托於耶穌基督的天父手裏。

⁵¹ 梵二《教會憲章》16。

⁵² 《天主教教理》2283。

小 結

本地化應從福音喜訊著手

本書第參部分嘗試淡化復仇者天主的形象，免得基督信仰瀰漫著恐懼與不安的氣氛，毫無喜訊可言，更希望基督徒勿再以萬民四末唬嚇人，被人冠以「殘酷宗教」的惡名而不理會。這是低等的教育法，對福傳產生障礙多於好處。萬民四末令人不寒而慄完全因為地獄的永罰，正視地獄的問題，有助恢復天主慈悲的面貌。本部分分析了聖經有關地獄的記載，亦研究不同時代教會對地獄的訓導；雖然現時教會仍堅持地獄的真實性與永久性，但不再強調地獄的「苦」（不論是「覺苦」或「失苦」），反而盡量恢復天主慈愛的形象。我進一步研究歷來神學家對地獄不同的意見，在「傳統主張」、「隱喻主張」、「消失主張」、「普遍救恩觀」四種看法中，以普遍救恩觀最具備基督徒倫理本地化的潛力。

普遍救恩觀具備堅強的聖經基礎，特別是保祿書信與《若望福音》，使人看到基督救恩的能力，徹底戰勝罪惡和死亡。雖然教會訓導曾譴責有普遍救恩思想的奧利振，但似乎譴責他的哲學思想多於普遍救恩觀本身，因為教會沒有譴責有類似普遍救恩思想的其他教父。我認為地獄在理論上是一個可能性，

但卻是個不能證實的可能性，因為包括教會在內，誰也不能證實那一個具體人物在地獄裏。

反過來說，基督救恩卻是肯定的，我們知道那些具體人物在天國裏，這種肯定甚至有基督的保證。正因為這個原因，普遍救恩觀便有了希望的基礎。我亦指出普遍救恩最具備福音喜訊的元素，最能反映天主慈悲的面容，最符合教會祈禱中實際的期望，也顯示出人有限的自由，不是天主無限仁慈的對手：「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二32）。恩寵的釋放力量，使人自由地對天主作一終極的選擇。

與中國佛教及道教的交談，特別是他們對地獄的態度，使我們對普遍救恩有更大的支持力量。佛教的「地獄未空，誓不成佛」與道教的「破開獄門，拔渡罪魂」，比基督徒傳統永罰的地獄，更能贏取中國人的心。但普遍救恩觀使基督徒自信地說：我們的救主，不需往地獄去拯救人，祂以十字架上的慈愛，終極地吸引「所有人」自由地歸向祂。如果有人認為普遍救恩有便宜罪人的想法，則傳統思想中生前的補贖、祭獻、善行，死後的煉獄淨化，足以說明天主是既仁慈而又公義的。

普遍救恩證實了天主的慈悲大於公義，正符合了中國文化中重仁心而不重懲罰的特性，更使重孝悌的中國人，樂於聽聞已故祖先能安息於天主的懷中。基督信仰再傳入中國已四百多年，最佳的本地化必須從福音喜訊著手，令人深深感受基督信仰真是好消息。傳福音時，我們應該放棄低等的恫嚇方法，改為強調基督的普遍救恩，這也是福音所在。教會在祈禱中早已具備普遍救恩的元素，如果這種元素能進一步在倫理上顯示出來，我深信它能吸引更多中國人歸向基督。

全書結語

由宗徒時代開始，福音傳播就產生文化適應的問題。經過多番努力，基督徒把福音更完美地融和到希臘羅馬文化裏。當福音傳到中國時，基督徒同樣嘗試把這信仰根植於本地的文化及社會裏。成效當然是有的，但還不算成績斐然，令人躊躇滿志。梵二後的天主教會，繼續在這方面努力。信仰本地化的問題很廣，有人在架構上用心，有人在禮儀上盡力，有人在文字上下工夫，本書願意在倫理神學上作一探索。

本書緒論第一章界定了本地神學的意義，即基督信仰來到中國文化環境裏，中國教會的成員，以其文化特質、本地語言及生活體驗，表達對基督信仰的經驗。這一章亦提出建立本地神學的原則：如應該由中國人來做，用簡單易明、兼有文采的漢語為載體，使人易於了解信仰；神學家應具備宗教經驗，其神學是其宗教經驗的見證，助人皈依基督；本地神學須與普世神學和諧，使神學的普世性寓居於本地性中；本地神學與教會訓導是處於互補的地位，後者應給予前者嘗試的空間；本地神學須解答人在現實境況中的切身問題；本地倫理神學必須重視中國倫理傳統，使基督信仰與中國文化產生交匯。

第壹部分第二章研究基督徒倫理的獨特性，看看這獨特性有沒有影響或阻礙中國人對福音的認受性。基督徒倫理的獨特

性是 1970~1980 年代極流行的議題，討論基督徒倫理與人的倫理之間的關係。最初的討論圍繞著基督徒的倫理能為人的倫理加添甚麼內容，但到後來論者發現獨特性能相當廣闊，人的存在倫理本身就是獨特的了。太著重基督徒倫理的獨特性，能產生不必要的倫理優劣比較，而基督徒的獨特倫理的樹立，並非耶穌基督來臨的目的。基督信仰並非要中國人守一套獨特的倫理規律，獨特的基督徒倫理不應對接受基督信仰構成障礙。本章要人認識到耶穌的來臨是為改變人，人的皈依成為天主的子女才是最重要的，故重點必須返回耶穌基督的身上，由祂身上去講論倫理生活。

第壹部分第三章主要是分析這獨特的基督信仰，具體地如何塑造基督徒的倫理生活。這分析主要不是與非基督徒的倫理作比較，而是基督徒的自我反省，深信基督信仰影響人的道德理性、道德意志及道德情操，進而讚嘆及感謝天主在自己身上所作的偉大工程，像聖母瑪利亞一樣歸光榮於天主：「全能者在我身上行了大事，他的名字是聖的」（路—49）。這種不作比較、不作批判的分析，是對非基督徒的一種邀請：「你來看一看罷」（若—46）。基督徒的倫理並沒有威脅人的倫理，而是讓別人看到基督信仰如何改變了自己，並希望人也感受到這福音的美好，並進而以福音豐富自己的生命，正如耶穌所說的：「我來，卻是為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若+10）。本地化的倫理神學更強化了這個邀請。

第貳部分選擇罪過作為基督徒倫理本地化的一個重點探索。「我信罪過的赦免」是基督信仰的重要部分，而「罪過」也是倫理神學的一個重要主題。有人認為罪過不受中國文化重視，為使信仰更易被中國人接受，必須少談罪過。我認為這種

把基督信仰的獨特性去掉的作法，不算是真正的本地化。聖經與教會的傳統都肯定罪過的事實，這個肯定更襯托出皈依恩寵的必須性。

我從代表中國文化的五經與四書中，看到從最早期的《尚書》和《詩經》到較後期的《周禮》與《禮記》，都充斥著對「罪」的記載，而且意義是多元化的：有違反神明之意，有觸犯法律之意，有倫理錯失之意。到了漢代以後，「罪過」一詞的應用更為普遍，連口語中的責備及自謙之詞都會用上「罪過」。到佛教傳入中國，其罪過的意識相當明顯，它雖然也包含了觸犯法律的意思，但更多的是指倫理上的過失。「罪過」一詞到今天已深入人心，普遍地被文學作品及普羅大眾接受和採用，而且不必指犯法。我不承認罪過意識成為在中國福傳的障礙，我用大量資料顯示罪過意識在中國文化裏並不陌生，幽暗意識、憂患意識、非人的行爲、羞恥之心都反映出與罪過有密切的關係。

可見罪過意識不是文化的問題，而是「人的問題」。經驗可以證實，有人就有罪過的問題，罪過普遍地存在人的身上。文化能夠影響它的強弱程度，但不能抹煞它的存在。罪過意識的本地化不是避重就輕地不談罪過，也不光是在詞彙上改為「過失」、「缺陷」去替代就夠了，而是從罪過中帶出恩寵的重要，基督的恩寵是在罪過之上。「你們悔改罷！因為天國臨近了」（瑪三 2），若翰的宣講，就是叫人從罪過走向基督的恩寵。罪過不是信仰的中心，基督的恩寵才是。

第參部分是本書的中心部分，我們從第貳部分肯定罪過的普遍性，帶出了基督救恩的必須性。基督的救恩本身是一個喜訊，但這個喜訊多年來被強調罪過的懲罰扭曲了。過去倫理神

學常帶著法律主義的味道，連教倫理神學的人多為法典專家擔任。讀倫理神學好像是為了做判官，好能審斷教友的過犯：「一位司鐸明知自己學識不足，除必要情形外，不許繼續施行告解，應該努力研究倫理神學」¹。「解罪司鐸是天主法庭的法官。對告解人告明的罪過及應有的準備，必須獲得相當的認識，方能正確裁判。所以遇有懷疑莫決之處，應當加以審訊」²。天主慈悲的面容被天主作為審判者的形象遮蓋了，人覺得天主是可怕的多於祂是可愛的。

末世論的恐懼更加強天主作為復仇者的形象。人對末世論不寒而慄，主要來自地獄的永罰，它一直影響著教會的倫理與靈修，人行善的動機往往被「免墮地獄」主宰著，「下等痛悔」事實上比「上等痛悔」更廣為基督徒應用。地獄的恐懼阻礙了福音的認受性，外教人很難明白慈愛的天主怎能罰祂的子女永遠在地獄裏受苦，佛教的地藏菩薩，道教的太乙救苦天尊走到地獄拯救亡魂，比基督徒的天主慈悲多了。福音「好消息」被地獄永罰的「壞消息」遮蓋了，毫無喜樂可言。

第七章第二節返回聖經，反思地獄的問題，意圖強調福音真是好消息，恢復天主仁慈的面貌。我分析教會歷史上幾種對地獄不同的意見，發覺普遍救恩觀最具備基督徒倫理本地化的特質。它有堅強的聖經基礎，教會傳統不宣稱任何具體人物在地獄裏，使普遍救恩觀有了確切的希望，我們期望地獄只是一個可能性。救恩是天主的恩賜，任何人都不能替代天主做得救與否的決定。這正是現時教會在每天的祈禱中實際的渴望，期

¹ 張希賢，《倫理神學綱要》（台北：光啓，1959），456頁。

² 同上，468頁。

望仁慈的天主使所有人得救。普遍救恩觀把這種渴望用文字表達出來，新約處處顯示天主的慈悲大於公義，普遍救恩觀深信天主的慈愛獲最終的勝利，這正符合以儒家為主的中國文化重仁愛不重懲罰的特性，更使重孝悌的中國人，樂於接受自己祖先也能得救的好消息。

普遍救恩觀的肯定與接納，能使倫理神學完全改觀，人不再生活在恐懼地獄的陰霾當中，而全力宣揚基督復活的喜訊。倫理神學仍要注意罪過的問題，使人遠離罪惡，但總是懷著希望，相信天主的慈愛大獲全勝。天主不但「願意所有人都得救」（弟前二 4），而事實上有能力使所有人得救。我們怎能不讚嘆這福音的美妙？怎能不盡力向所有人宣傳這福音？我把《天主教教理》為自殺者祈禱的話稍為改動一下，以帶出我樂觀的結論：「不應對任何罪人的永遠得救失望，天主能夠運用唯有祂知道的方法，給他們安排懺悔得救的機會。教會為所有已亡罪人祈禱」³。

³ 參本書第參部分第八章第九節，本段引文乃改編自《天主教教理》2283。

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
85 耶穌基督普遍救恩—基督徒倫理本地化探索	吳智勳

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

耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索 / 吳智勳 著

——初版 ——台北市：光啓文化，2008

面； 公分。 ——（輔大神學叢書 85）

ISBN 978-957-546-634-3（平裝）

1. 神學 2. 基督徒 3. 宗教倫理 4. 罪惡感 5. 信仰

242

97019365

輔大神學叢書 85

耶穌基督普遍救恩

基督徒倫理本地化探索

2008 年 12 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

作 者：吳智勳

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@mails.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: kcg@kcg.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：330 元

光啓書號 107111

ISBN 978-957-546-634-3

自宗徒時代開始，福音傳播就產生了文化適應問題。經過多番努力，福音完美地融合到希臘羅馬文化裏。福音傳到中國面臨同樣的情況。本書從倫理神學的角度，探索基督救恩的喜訊如何在中國文化裏植根發展，分爲四大部分論述：

「緒論」部分首先界定了本地神學的意義、建立本地神學的原則。

第壹部分「基督徒的倫理生活」，研究基督徒倫理的獨特性，體認到耶穌的來臨是爲改變人，成爲天主子女才是最重要的，而倫理神學也必須建基於福音的喜訊，豐富自己的生命。

第貳部分「罪過意識的本地化」，以四書、五經中充斥著對「罪過」的記載，分析其意義的多元化發展，一方面肯定罪過的普遍性，另方面也帶出了基督救恩的必須性。

第參部分「基督的普遍救恩：基督徒倫理本地化的核心」是本書的核心，包括對末世論相關論題的再思、肯定了普遍救恩的優勝處、結論出本地化應從福音喜訊著手。

ISBN 978-957-546-634-3 \$330



9 789575 466343 0 0330

光啓書號 107111

定價 330元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group