

王奧
維
賢 脫
譯 著

天主教信理神學

上冊

光啓出版社
發行

奧脫
王維賢 著
譯

天主教信理神學

上冊

光啓出版社發行

Ludwig Ott



*Grundriss
der Katholischen Dogmatik*

*Siebte verbesserte Auflage
Herder, Freiburg 1. Br. 1965*

(mit weiterer Ergänzung)

奧脫著

天主教信理神學

目錄

寫在前面.....	(1)
引用聖經簡字表.....	(5)
引用書典簡字表.....	(8)
引論	
一 神學的定義與對象.....	一
二 神學是否科學？.....	三
三 信理神學的意義與方法.....	六
四 信理的定義與分類.....	七
五 信理的演變.....	一
六 教會真理.....	一四

七	神學意見.....	一六
八	神學的正確性程度.....	一七
九	神學的品評.....	一八

第一編 惟一天主與天主三位一體

第一部 惟一天主的存在與性體

第一篇 天主的存在

第一章	有關天主存在的自然知識.....	二三
一	從超自然啓示觀看以自然方式認識天主的可能性.....	二三
二	天主存在的可證性.....	二六
三	有關以自然方式認識天主的幾種錯誤理論.....	二七
第二章	有關天主存在的超自然知識.....	三〇
四	天主存在為信仰的對象.....	三〇

第二篇 天主的本質

第一章 天主本質的認識·····	三二一
五 在現世以自然方式認識天主的本質·····	三二一
六 在永世對天主本質的超自然知識·····	三六六
七 現世信仰對天主的超自然認識·····	四〇〇
第二章 神學所昭示的天主本性·····	四二一
八 聖經所揭示的天主名字·····	四二一
九 天主的本質與形上本性·····	四三三

第三篇 天主的屬性

十 縱論天主的屬性·····	四八
第一章 天主的一般屬性·····	五一
十一 天主的絕對完善·····	五一
十二 天主的無限·····	五二
十三 天主的單純性·····	五三

十四	天主的惟一性	五五
十五	天主的真理	五七
十六	天主的善	五九
十七	天主不改變	六二
十八	天主的永恒性	六四
十九	天主的不可測量與處處臨在	六五

第二章

天主生命的屬性

甲、天主的認識

二十	天主認識的完善	六八
廿一	天主認識的對象與分類	七〇
廿二	天主如何預知理性受造物的自由行為	七四
廿三	天主的知識——事物的原因	七六

乙、天主的意志

廿四	天主意志的完善	七七
廿五	天主意志的對象	七八
廿六	天主意志的一般屬性	八一

廿七 天主意志的倫理屬性……………八三

第二部 天主三位一體

第一篇 天主三位一體信理的定式與基礎

第一章 異說與信理……………八八

一 異說……………八八

二 教會頒布的信理……………九二

第二章 聖經與傳承證明天主三位一體……………九五

三 舊約對三位一體信理的暗示……………九五

四 三位一體信理的定式……………九七

五 新約所啓示的天主聖父……………一〇〇

六 新約所啓示的天主聖子……………一〇二

七 新約所啓示的天主聖神……………一〇三

八 新約揭示天主三位本質一致……………一〇四

九 傳承怎樣爲天主三位一體作證……………一〇五

第三章 天主的三位……………一〇八

十 縱論天主的內涵出發……………一〇八

十一 聖子生於聖父……………一〇九

十二 聖神發於聖父與聖子……………一一〇

第二篇 三位一體信理的理論解釋

第一章 天主內涵出發的理論解釋……………一一五

十三 子生於父的理智……………一一五

十四 聖神發於父與子的意志或互愛……………一一七

十五 聖神由父與子所發而非所生……………一一八

第二章 天主的內在關係與天主的位格……………一二〇

十六 天主的內在關係……………一二〇

十七 天主的位格……………一二二

十八 天主三位的特徵與表記……………一二四

十九 天主三位間的交流……………一二五

二十	天主三位對外活動的一致性	一三七
廿一	歸名法	一二八
廿二	天主的差遣	一二九
第三章	天主三位一體與理智的關係	一三一
廿三	三位一體信理的奧秘性	一三一
第二編 創造者 天主		
第一部 創造的行動		
第一章 世界的創始		
一	天主創世的事實	一三五
二	天主的概念	一三八
三	創世的動機與目的	一三九
四	天主三位一體與創世	一四二
五	創造行動的自由	一四三

六	世界的時間性·····	一四五
七	創造力的不可轉讓性·····	一四七
第二章	世界的保存與治理 ·····	一五〇
八	世界的保存·····	一五〇
九	天主的參與·····	一五一
十	天主的照顧與世界的管理·····	一五四

第二部 天主的創造工程

第一章	基督教的宇宙觀 ·····	一五八
十一	聖經所述六天的創造工程·····	一五八
十二	啓示觀點下的進化論·····	一六〇
第二章	基督教的人類學——有關人的啓示信理 ·····	一六二
	甲、人的天性	
十三	始祖的起源與人類一元論·····	一六二
十四	人性的組成·····	一六五

十五	個人靈魂的來源	一六九
	乙、人向超自然的提昇	
十六	超自然的觀念	一七三
十七	自然與超自然的關係	一七四
十八	始祖的超自然稟賦	一七六
十九	人性的幾種境界	一八一
	丙、人怎樣自超性程序中淪落	
二十	始祖的罪疚或原罪	一八二
廿一	原罪的存在	一八四
廿二	原罪的本質	一八八
廿三	原罪的留傳	一九〇
廿四	原罪的後果	一九一
廿五	帶原罪死亡兒童的命運	一九三
	第三章 論天使	
廿六	天使的存在、起源與數目	一九五
廿七	天使的本質	一九七

廿八	天使的超昇與所受的放驗	二〇〇
廿九	犯罪天使的淪落與永罰	二〇二
三十	善良天使的行動	二〇三
卅一	邪惡天使的行動	二〇五

第三編 救世者 天主

第一部 救主自身

一	耶穌基督的歷史性存在	二二一
第一篇	基督的人性與天主性以及兩者的契合	
第一章	基督的眞天主性	二二四
二	信理與異說	二二四
三	舊約的證示	二二五
四	對照福音的證示	二二六

五	若望福音的證示	一一二
六	保祿書信的證示	一一七
七	教會傳承的證示	一二二
	第二章 基督的眞人性	一三五
八	基督人性的實在性	一三五
九	基督人性的完整	一三七
十	基督的人性源於亞當	一三九
	第三章 基督的天主性與人性之契合	一四一
十一	基督位格的惟一性	一四一
十二	天主性與人性的並存	一四六
十三	基督內兩個意志與兩種行動方式之並存	一四七
十四	二性一位之結合的開始與延續	一五一
	第四章 二性一位之結合的神學理論	一五五
十五	二性一位之結合的超自然性與奧秘性	一五五
十六	反對二性一位結合的論證	一五六

十七 二性一位的結合與天主三位的關係……………二五九

第五章 二位一性之結合的後果……………二六一

十八 耶穌基督是天主眞子……………二六一

十九 基督應受崇拜……………二六三

二十 對耶穌聖心的崇拜……………二六五

二一 人性與天主性之間屬性的交流……………二六七

二二 天主性與人性在基督內的滲透……………二六九

第二篇 基督人性的屬性

第一章 基督人性的完善……………二七一

甲、基督人性知識的完善

二三 直觀天主……………二七一

二四 灌輸的知識……………二七八

二五 基督的習知與人性知識的增進……………二七八

乙、基督人性意志的完善或基督的聖德

二六	基督的無辜與不能犯罪	二八〇
二七	基督的聖德與恩寵的圓滿	二八三
	丙、基督人性的特有力量	
二八	基督的能力	二八六
	第二章 基督人性的缺陷或受苦能力	
二九	基督的受苦能力	二八八
	第二部 救主的作爲	
	第一章 縱論救世	二九一
一	降生成人的目的	二九一
二	關於道成人身的相對預定或絕對預定的爭論	二九二
三	救世的意義與可能性	二九四
四	救贖的必要性與自由	二九五
	第二章 基督實現救贖的三項職務	二九八
	甲、訓誨的職務	

五	基督的訓誨或先知之職	二九八
	乙、牧導的職務	
六	基督的牧導與君王之職	三〇〇
	丙、司祭的職務	
七	基督司祭職務的實在性	三〇二
八	司祭品位的實踐或基督的祭獻	三〇四
九	基督祭獻的救贖意義——贖罪與和解	三〇六
十	基督的代償	三〇九
十一	基督的功績	三一四
	第三章 救贖工程的光榮結束或基督受舉揚	
十二	基督降蒞地獄	三一七
十三	基督的復活	三一九
十四	基督的升天	三二一

第三部 救主的母親

第一章 瑪利亞天主之母	三二四
一 瑪利亞爲天主之母的眞實性.....	三二四
二 瑪利亞滿被恩寵與作天主之母的殊榮.....	三二六
第二章 天主之母的幾項殊寵	三二九
三 瑪利亞的始胎無玷.....	三二九
四 瑪利亞脫免情慾與本罪.....	三三四
五 瑪利亞終身童貞.....	三三五
六 瑪利亞靈魂與身體的升天.....	三四二
第三章 瑪利亞對救世工程的協助	三四九
七 瑪利亞爲天人之際的中保.....	三四九
八 對瑪利亞的敬禮.....	三五四

寫在前面

民國五十一年九月，我剛到臺南，當時的臺南教區主教羅光就表示要出一套思想叢書，包括神學在內的。的確，我國天主教直至今還缺乏一本學術性的神學書籍，有心人莫不深感惋惜，祇苦於沒有人去做這件工作。我自己不自量力，一度起意去做，因此買了不少最新出版的德文、法文書籍；但始終爲其他冗務所阻，既沒有工夫去讀那些書，更談不到執筆去寫。直至去年，碧岳神哲學院開始有了神學一年級課程，這時大家纔更迫切感到一冊神學課本的需要。

起初，楊成斌、宋稚青二位神父和我計劃一起編寫。但幾經考慮，終於還是決定翻譯。因爲優良的神學課本，必須由一位有教學經驗的專家執筆，否則反會吃力不討好。終於選擇了這本奧脫神父的德文著作，其理由如下：第一，奧脫神父已有多年教神學的經驗，因此不是閉門造車。第二，這本書原文於一九五二年初版以來，直至去年已出第七版，其第三、六、七版陸續都有增補；可見是一本很受歡迎的書，而作者也不安於小成，始終在精益求精。第三，除去基本神學部份以外，本書包括全部信理神學；內容又非常完備、緊湊、仔細，是一部百分之百的學術性著作。而這樣完備的信理神學，原文竟祇有區區六百頁，研讀、參考、攜帶都很方便。第四，本書不但在德文區域受歡迎，它的許多譯本證明已受到整個天主教會的重視：法文譯本於一九六〇年出第三版，英文譯本於一九六三年出第六版，意文譯本於一九六四年出第三版，西班牙文譯本於一九六四年出第四版。阿刺伯文與葡萄牙

文譯本正在準備中。此外，這些譯本對我們還有一個很實際的用途，那就是來我國的外籍傳教士，包括神父、修士、修女，以後都有機會用本國語言來對照中文譯本，這樣可以更容易學會中文術語和表達方式。

照理說，這樣的一本書應當由一位修治神學有年的人來譯；實際上却並不容易找到理想人選。我們之所以敢把這項工作託給一位並未專治神學的王維賢女士來做，是因為她曾在北京布魯塞爾生命之光 (Lumen Vitae) 教理中心畢業，並已有翻譯海脫令著天主教史的經驗。那冊天主教史雖不是盡善盡美，但教內外學術界人士莫不異口同聲稱讚譯筆的通順、優美。王女士翻譯本書時，對照了英文法文二種譯本，她的譯稿由我自己依德文原本加以修改。王女士手頭的法文英文譯本都根據原文第三版，而作者在第六、七兩版中所作的增補，則由我來添上。以後由德籍溫保祿神父 (Paul Welte) 逐字逐句誦讀德文原本，這樣給與我作再一次修改的機會。的確，這類工作是很吃力而又枯燥乏味的，每次必須強迫自己去。但這既是教會的一項基本工作，我們還是以愉快的心情來做。

譯文是否能為第三者看得懂呢？爲了要知道這點，我們把已騰清的譯稿寄給宋稚青神父閱讀。除略加修改以外，宋神父覺得譯文很通順，這樣我們才敢交印刷廠排印。

爲了配合碧岳神哲學院和臺北即將舉辦的修女神學班的需要，我們先出版第一、二、三編。以後再陸續出其他三編。

附帶要提起，作者與脫神父聽說我們依英文法文譯本在翻譯他的著作，立刻來信表示既喜且憂的

心情。喜的是這本書今後將有中文譯本，憂的是他覺得英文法文譯本都不理想，尤其是法文譯本；由這樣不理想的譯本再譯成中文，更會錯誤百出。因此他特地把去年的第七版寄來，再三要我保證依照這最新的德文版去修改。堪以告慰作者的是，我們已經盡了最大的心力去實現他的願望。

本書上冊原計劃於本年十月出版。正在排印時，作者於九月底來信，不但又指出第七版中尚待修改的許多地方，而且要求遲延些時日出版；因為他目下正在修改第二編，大約於十月間才可把修改稿寄來。這樣，出版的日期雖然移後了些，可是這本書的價值却提高了；它已不祇是第七版的譯本，而是經過修改增補的最新版。



現在要說到另外一個問題。著名的瑞士神學家坤格 (Hans Küng) 在一九六三年發表的「大公會議中的教會」(*Kirche im Konzil*, Herder, Freiburg 1963) 一書中曾說起，亞、非等國的神學生與司鐸往往太為歐洲的教育所眩惑，以為歐洲的哲學神學是一成不變的；其實，歐洲的哲學神學也有時間性和空間性。亞、非等國應當開創一套自己的哲學神學才好（一九九—二〇三頁）。第二次梵蒂岡大公會議格外強調，教會應當取用各民族各時代的文化因素（見「教會在現代世界」憲章）。因此我國的神學之應當適應、取用我國文化因素，自是天經地義。

既然如此，為什麼還要譯這麼一本澈頭澈尾西方色彩的神學課本呢？

本年八月初在輔仁大學舉行的大公會議講習會中，有幸和三四十位神父修女談起這個問題。我的

意見是：今日我國天主教中，還沒有人能够差強人意地寫出一冊中國化的神學來。至今編寫中文講義並用中文教神學的，要算上文所提及的溫保祿神父爲第一人。可是他的中文程度和對中國文化的瞭解都不允許他去寫一冊中國化的神學，更何況至今祇教了一年。不曾教神學的人則很難寫得好。因此，第一步工作是先翻譯一冊像樣的神學課本，這樣我們至少會有一套可供我們討論神學問題的術語。在研究神學的個別問題時，才可去對照中國文化：方濟會亨利克斯 (M. Heinrichs) 神父在他所著的拉丁文課本中，就會做過類似的嘗試。因此這冊譯本祇是第一步工作，第二步第三步工作，尙待讀者繼續完成。

項退結

民國五十五年十月四日於臺南

引用聖經簡字表

舊約

創世紀 (Genesis)	創	德訓篇 (Ecclesiasticus)	德
出谷紀 (Exodus)	出	依撒意亞 (Isaias)	依
肋未紀 (Leviticus)	肋	耶肋米亞 (Jeremias)	耶
戶籍記 (Numeri)	戶	耶肋米亞哀歌 (Lamentationes)	哀
申命記 (Deuteronomium)	申	巴路克 (Baruch)	巴
若蘇厄書 (Josue)	蘇	厄則克耳 (Ezechiel)	則
民長紀 (Judicum)	民	達尼爾 (Daniel)	達
盧德傳 (Ruth)	盧	列王紀上 (I Regum)	列上
撒慕爾紀上 (I Samuelis)	撒上	列王紀下 (II Regum)	列下
撒慕爾紀下 (II Samuelis)	撒下	編年紀上 (I Paralipomenon)	編上
訓道篇 (Ecclesiastes)	訓	編年紀下 (II Paralipomenon)	編下
雅歌 (Canticum Canticorum)	歌	厄斯德拉上 (I Esdrae)	厄上
智慧篇 (Sapientia)	智	厄斯德拉下 (II Esdrae)	厄下

多俾亞傳 (Tobias)	多
友弟德傳 (Judith)	友
艾斯德爾傳 (Esther)	艾
約伯傳 (Job)	約
聖詠集 (Psalmi 篇數照拉丁通俗本)	詠
箴言 (Proverbia)	箴
歐瑟亞 (Osea)	歐
岳厄爾 (Joel)	岳
亞毛斯 (Amos)	亞
亞北底亞斯 (Abdias)	北

新 約

約納 (Jonas)	納
米該亞 (Michaeas)	米
納鴻 (Nahum)	鴻
哈巴克 (Habacuc)	哈
索福尼亞 (Sophonias)	索
哈蓋 (Aggaeus)	蓋
匝加利亞 (Zacharias)	匝
瑪拉基亞 (Malachias)	拉
瑪加伯上 (I Machabaeorum)	加
瑪加伯下 (II Machabaeorum)	加
羅馬書 (Ad Romanos)	羅
格林多前書 (Ad Corinthios I)	格
格林多後書 (Ad Corinthios II)	格
迦拉達書 (Ad Galatas)	迦
厄弗所書 (Ad Ephesios)	厄

斐理伯書 (Ad Philippenses)	斐
哥羅森書 (Ad Colossenses)	哥
得撒洛尼前書 (Ad Thesalonicenses I)	得前
得撒洛尼後書 (Ad Thesalonicenses II)	得後
弟茂德前書 (Ad Timotheum I)	弟前
弟茂德後書 (Ad Timotheum II)	弟後
弟鐸書 (Ad Titum)	鐸
費肋孟書 (Ad Philemonem)	費
希伯來書 (Ad Hebraeos)	希
雅各伯書 (Jacobi Epist.)	雅
伯多祿前書 (Petri Epist. I)	伯前
伯多祿後書 (Petri Epist. II)	伯後
若望一書 (Joannis Epist. I)	若一
若望二書 (Joannis Epist. II)	若二
若望三書 (Joannis Epist. III)	若三
猶達書 (Judae Epist.)	猶

默示錄 (Apocalypsis)

例如：

路加福音第三章第十五節 (路，叁，十五)

引用書典簡字表

宗座文件 (Acta Apostolicae Sedis)	文
教會法典 (Codex Iuris Canonici)	法
鄧清格著信理彙集 (註) (Denzinger · Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)	鄧
天主教神學詞典 (Dictionnaire de Théologie Catholique)	詞
希臘教父學 (J. P. Migne, Patrologia Graeca)	希臘教
拉丁教父學 (J. P. Migne, Patrologia Latina)	拉教
聖多瑪斯著神學大綱 (S. Thomas, Summa theologiae)	神
聖多瑪斯著護教大綱 (S. Thomas, Summa contra Gentiles)	護

(註) 鄧清格著信理彙集網羅教會有關信理與道德的正式宣佈。於一八五四年初版，茲將原著者與增訂者姓名及再版年代簡列於後：

Henricus Denzinger: 一—六版 (一八五四—一八八八年)

Ignatius Stahl 七—九版 (一八九四—一九〇〇年)

Clemens Bannwart s. j. 十一—十二版 (一九〇八—一九一三年)

Johannes Bpt. Umberg s. j. 十三—廿七版 (一九二—一九五一年)

Carolus Rahner s. j. 廿八—卅一版 (一九五二—一九五七年)

Adolfus Schönmetzer s. j. 三十一版— (一九六三年—)

第三十一版由福萊堡 (Freiburg-im-Breisgau) 的海爾特耳 (Herder) 出版社出版。

引論

第一節 神學的定義與對象

一、定義

「神學」(Theology)一詞的原義是：「有關天主的探討」(*lóyos repí theos de divinitate ratio sive sermo*。聖奧斯定天主之城第八章第一節)(註一)。所以神學是有關天主的科學。

二、對象

神學的原質對象(material object)首先是天主，其次是與天主有關係的受造諸物。「在神聖的道理裡，一切事物都與天主有關，因為它們或是天主自己，或以天主為其根源與目的(Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem

ad Deum ut ad principium et finem.) 聖多瑪斯神學大綱第一部第一題第七款(註二)

講到神學的體制對象 (formal object)，先須區分自然神學 (natural theology) 與超自然神學 (supernatural theology)。自然神學由柏拉圖所倡導；聖奧斯定贊同梵洛 (Varro) 的意見，首創「自然神學」(Theologia Naturalis) 這個名稱，自十九世紀起，又稱之為 theodicy。自然神學就是運用理智對有關天主的真理的科學探討，因此可視之為哲學的頂點。超自然神學則是憑藉天主的啓示，對有關天主的真理所作的科學探討。自然神學的體制對象是運用理智通過創造物而認識的天主；超自然神學的體制對象則是憑藉啓示，因信仰所認識的天主(天主之城，陸，五；神，壹，一，1之2)。

自然神學與超自然神學不同之處是：(一)在認識的基礎上，一為單獨運用理智 (ratio naturalis)，一為利用被信仰所照耀的理智 (ratio fide illustrata)；(二)在認識的方法上，前者基於創造諸物 (ea quae facta sunt)，後者基於上主的啓示 (revelatio divina)；(三)以體制對象言，一是在作為創造者與主宰的天主 (Deus unus, Creator et Dominus)，一是在三位一體的天主 (Deus unus et Trinus)。

(註一)：以下簡作「天主之城，捌，1」

(註二)：以下簡作「神，壹，1，7」

第二節 神學是否科學？

一、神學的科學特徵

(一) 根據聖多瑪斯的主張，神學是一種真正的科學，因為它以啓示底確定而基本的真理為原則，應用嚴格的科學推理方法，自其中引伸出新的知識（神學的結論），而彙集成一完整而具有邏輯連貫性的知識系統。

然而神學是一種從屬的科學（*Scientia subalternata*），因它的原則本身對我們並不是直接顯著的，而是來自一種較高的科學，即來自天主在啓示中所傳示我們的真理。（神，壹，一，2：神聖的道理是一種科學，因為它由一種較高的知識之光所建立的原則而來，此種較高的知識即天主與諸聖者所具有的知識。 *Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum.*）

中古士林派神學所探討的問題都屬於理論神學的範疇。二十世紀初葉，歷史研究的發展擴大了「神學」一詞的意義，使它也包括實證神學（*Positive theology*）。今日我們對「科學」所下的定義是：以系統化方法研究某一項對象所獲得的知識體系。神學具有一個對象，採取適用於此種對象的探討方法，並且集合同得結果而成為一種完整、有系統的知識體系。神學和天主與教會權威的密切關係，並不傷損它的科學特徵，因為教會權威與天主所給予教會的啓示真理本質地不能分開，因此也不能與神學的對象相離。

(一) 神學超越一切其他的科學，因為神學對象具有卓越性；神學知識具有最高底確實性，因為它基於天主的不能錯誤的知識；神學的實用目的是永久幸福、人類的最終鵠的（神，壹，一，5）。

(二) 按照聖多瑪斯的意見，神學同時是理論科學與實用科學，因為在啓示真理的光明下，神學一方面觀察第一真理——天主，和一切與天主有關的事物，另一方面以人生最高的精神目標做出發點，來觀察人的道德行爲。理論神學高於實用神學，因為神學的首要宗旨是神聖真理的認識，又因為倫理神學的最終目的，也在助人完善地認識天主（神，壹，一，4）。

中古時代的方濟學派視神學爲一種實用的或感情的科學，因為他們認爲神學知識就其本質言，旨在推動感情或意志。他們認爲神學的主要目的是人類道德的完善，一如聖文篤（St. Bonaventure）所說：「使我們成爲好人」（*ut boni fiamus. Proemium in IV libros Sent. q. 3.*）。

神學到底是理論科學還是實用科學呢？由於人們對靈魂的官能有不同的看法，這個問題有了不同的答覆。聖多瑪斯與其學派和亞理斯多德，都承認理智是靈魂的最高官能；方濟學派與聖奧斯定則以意志爲最高官能。

(四) 由於神學的對象是一切事物的至深與至高的原因——天主，所以神學是一種「智慧」。神學運用天主智慧所給予人的啓示真理，來觀察萬物的原因——天主，所以它也是最高的智慧（神，壹，一，6）。

二、信仰的科學

神學是一種信仰的科學。神學討論信仰的對象（信仰之體），即所謂客觀的信仰（*fides quae creditur*）；兼論信仰的行爲（信仰之用），即所謂主觀的信仰（*fides qua creditur*）。神學與信仰

一樣，都接受聖經與傳承（遙遠的信仰標準）以及教會的信理宣佈（較近的信仰標準），作為它們知識的泉源。但是神學既為一種科學，它還有一種知識泉源就是人的理智：它要以理智來探索和伸入超自然真理系統的全部內容，並且儘可能瞭解它們。聖奧斯定有一句話，恰好說明這個道理：「相信吧！然後你會明白」（*Crede, ut intelligas*, 訓道辭 *Sermo* 43, 7, 9）。坎塔布里的聖安瑟倫（*Anselm Canterbury*）也說過：「信仰追求理解」（*fides quaerens intellectum, Prologion, Proemium*）。他又說：「為了達到理解，我相信」（*Crede ut intelligam, Prologion I*）。聖維克多的理查（*Richard of St. Victor*）說：「讓我們迅速從信心達到知識。讓我們儘最大的努力，以明白我們所信仰的事物」（*Propremus de fide ad cognitionem. Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus. De Trinitate, Prologus.*）。

三、神學的分類

神學是一門完整的科學，因為他祇有一個體制對象，即作為啓示對象的天主與受造物。由於啓示是天主知識的傳授，依照聖多瑪斯的話，神學是天主的絕對而單純的知識在世人精神上所留下的某種標記（神，壹，一，3）。按照不同的目標，神學可分為下列各類：

（一）信理神學：即本書所討論的對象，還有基本神學（信理神學的基礎）。

(一) 聖經與歷史神學：聖經概論、聖經解釋原則、聖經註疏學、教會歷史、教理史、禮儀史、教會法律史、教父學。

(二) 實踐神學：倫理神學、教會法、教導神學，包括要理教授法、講道學等。

第三節 信理神學的意義與方法

一、信理神學的意義

由於神學研究的對象——信理——是教會所昭示我們的，因此超自然神學的整個園地原都可稱為信理神學。然而，實際上，信理神學只涉及有關天主及其活動的啓示底理論真理（應信之事的學理 *doctrina credendorum*）。至於有關人的活動以及啓示底實踐真理則為倫理神學的對象（應行之事的學理 *doctrina faciendorum*）。因此我人可採用謝本（Scheeben）對信理神學所下的定義：通過教會所定斷的信理而知道的，由天主所啓示有關天主及其活動的，整個理論性學理的科學底陳述（*Dogmatik Einleitung, n. 2*）。

二、信理神學的研究方法

信理神學的研究方法是實證與思考雙管齊下。實證的信理神學告訴我們，教會訓導權威昭示我們

某種神學理論在所必信（信仰宣示），這種神學理論同時也包含在啓示、聖經與傳承的泉源裡（聖經與教父學）。實證的信理神學在維護教會信道，駁斥各種歧見時，形成了討論的神學（護教與爭辯）。

思考的信理神學即所謂士林神學，是努力運用理智去思考啓示的內容，儘可能獲取對信理的更深刻的瞭解。

實證方法與思考方法應該同時採用。最理想的是權威（*aucltoritas*）與理智（*ratio*）的和諧結合，這也是教會所認為最理想的研究方法。教宗比約十一世在「學術的天主」（*Deus scientiarum Dominus*, 1931）訓令中，指示神學「必須兼採實證與思考兩種方法」。思考方式必須「遵循聖多瑪斯的教訓與原則」（第廿九條；聖多瑪斯 *quodl.*, IV 9, 18.）

第四節 信理的定義與分類

一、定義

所謂信理，狹義地說，是由天主直接（正式）啓示，而由教會訓導權威所宣佈的必須信仰的真理。第一次梵蒂岡大公會議曾經宣佈：「包含在聖經或傳承中的天主聖言，凡經教會以鄭重方式所定斷，或以一般的和普世的教導方式所宣示的一切，均應以對天主與公教會的信仰堅信之」（*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab*

Ecclesia sive solemn iudicio sive ordinario et universali magisteric i quam divinitus revelata credenda proponuntur. 鄧一七九二)。

信理的概念裡包含兩個因素：

(一) 天主直接(正式)啓示的真理 (*revelatio immediate divina or revelatio formalis*)。這些真理應由天主明顯地或含蓄地直接傳示，所以應該包含在啓示的泉源——聖經與傳承——裡面。

(二) 教會的訓導權威所宣示的信理 (*Propositio Ecclesiae*)。不僅僅是真理的頒佈，這些真理宣佈後，信友們有服膺的義務。教會頒佈真理的途徑有二：由教宗或大公會議鄭重定斷 (*Judicium solemne*)，或由教會平時的普世訓導權 (*Magisterium ordinarium et universale*) 所宣示。後者見於主教們所准行的要理問答書中。

以上的意見是比較普遍的一種，由士林派學者所首倡。他們主張信理所指出的真理必須直接而正式地包藏在啓示的泉源內，包藏的方式可以是明顯的或含蓄的。然而，司各脫斯派學者們 (*Scotists*) 與若干道明會士神學家如都耶茲 (*M. M. Tuyaerts*)、加倍 (*A. Gardell*)、馬林·索拉 (*F. Marin-Sola*) 等，却認為一個真理祇要是間接地或潛在地 (*virtualiter*) 蘊含在啓示泉源內，就可以當作信理。那就是說，我可以藉助來自理智的真理，將它從啓示真理中引伸出來。在信理定斷上，司各脫斯學派的意見使教會訓導活動的範圍擴大，並使蘊含在啓示之泉源內的真理易於增加。但是這個意見的有效性却頗成問題，因為按照這個看法，信理不僅基於天主啓示的權威，同時也藉助理性的知識，而教會則要求我們對信理應該具有對天主的信託 (*Fides divina*)。

嚴格地說：信理是對天主與對教會兩者的信仰 (*Fides Divina, Fides Catholica*) 之對象。因為

信理源自天主的啓示，所以是對天主信仰的對象，又因為教會訓導權威的不誤性，所以它也是對教會信仰的對象。一個已領受洗禮的人否認或懷疑某一項信理，就有異說之罪（教會法典一三二五條第二節（註），並自動地承受開除教籍之懲罰（法，二三一四）。

若有人確認某一真理由天主直接啓示，而教會並未制定它爲信理時，根據若干神學家（如素阿勒茲 Suarez，戴·路哥 De Lugo）的意見，此人應以對天主的信仰（Fides Divina）來相信該項真理。然而大多數神學家認爲：這一教會尚未宣佈的真理，必須經由許多神學家的同意（*assensus theologicus*），始得作爲信理，因爲個別神學家可能錯誤。

二、新教與現代主義的見解

(一) 新教放棄了教會的訓導權威，從而拒絕教會對啓示內容所作的權威性宣佈，並認爲聖經替自身作證。然而爲了教義的一致性，新教也承認信理多少從屬於教會權威。「信理是教會在某一時期所施的教訓」（艾勒 W. Elert）。現代新教的自由派不僅擯絕教會對信理的宣佈，而且也拋棄客觀的啓示事實，認爲啓示是靈魂爲天主所感的一種主觀的宗教經驗。

(二) 亞爾弗來·洛阿西（Alfred Loisy + 1940）說：「教會所宣佈的所謂啓示信理並非由天而降，並由傳承百分之百地保存了原有形態的真理。歷史學家知道，這些信理是歷代神學思想經過了艱苦工作對宗教事實所作的解釋」。

（註）：以下簡作「法，一三二五，2」。

(福音與教會) (註)。根據現代主義的意見，信理的基礎是「天主向人啓示他自己」的那種主觀的宗教經驗(宗教成分)。整個的宗教經驗經過神學的探討與深究，然後以某種方式表達出來(理智成分)。這些表達方式之一最後爲教會權威所承認並宣佈爲信理(權威成分)。教宗比約十世在一九〇七年所頒布的「可痛哭」(*Lamentabili*) 諄文與「牧羊」(*Pascendi*, 1907) 通諭中，對這個理論加以嚴厲的斥責(第二〇二一、二〇七八、二〇七九)。

天主教會面對現代主義，重申教義內容源自天主，是客觀真理的表示，其內容是恆久不變的。

三、信理的分類

(一) 按內容分，有普通信理(*dogmata generalia*) 與特殊信理(*dogmata specialia*)。前者爲基督信仰的基本真理，後者則是普通信理中的特殊真理。

(二) 按其與理性的關係分，有純粹信理(*dogmata pura*) 與混合信理(*dogmata mixta*)。前者是純然從啓示而來的真理，如天主三位一體(奧理)等，後者則也是藉理性而知的真理，如天主的存在等。

(三) 按教會的宣布分，有體制信理(*dogmata quoad nos i. e. formalia*) 與原質信理(*dogmata in se i. e. materialia*)。前者是教會訓導權威所公佈的應當相信的啓示真理，後者是未經教會明定的道理，因此嚴格地說並不是信理。

(四) 按其與救恩的關係分，有必要信理(*dogmata necessaria*) 與非必要信理(*dogmata non-ne-*

(註) · 「福音與教會」 *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, 158.

cessaria)。前者必須明白地相信始能得救，後者則僅有隱含的信心就够（希，拾壹，六）。

第五節 信理的演變

一、對信理演變的不正確看法

自由派新教（哈納克 A. Von Harnack）與現代主義（洛阿西 Loisy）都承認信理有一種本質的演變，因而信理的內容隨時代而變易。現代主義派主張「科學的進步要求基督教教義對天主、創造、啓示、聖言降生成人、救贖等概念也有所改變」（鄧二〇六四）。洛阿西宣稱：「正如科學（哲學）的進步給予天主存在問題以新的認識，同樣的，歷史批判的進步也給予教會與基督問題以新的概念」（一冊小書周圍 *Autour d'un petit livre*, Paris 1903. 24）。根據這一觀點，教會沒有恆久不變的信理可言，而祇有經常在演變中的信理。

安東·甘德（Anton Günther 1863）將這種演變理論應用在教義上，已被第一次梵蒂岡大公會議斥為異說：「任何人若主張，由於科學的進步，可以給予信理以新的意義，而與教會所宣布的意義不符者，應被開除教籍。」（*Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et sensit Ecclesia*. A. S. 鄧一八一六）。教宗比約十二世於一九五〇年所發表的「人類」（*Humani generis*）通諭中，也譴責「信理的相對論」（*dogmatic relativism*），因「信理相對論」認為信理必

須用每一時代通用的哲學名詞來表達，並應導入演變中的哲學潮流（註）。比約十二世說：「這種思想使信理變成了一枝被風吹打，向各方面搖擺不定的蘆葦」（鄧三〇一二）。

信理不能變更的理由是：它所包含的真理都源自天主。天主的真理不改變，正如天主自身不改變一樣：「上主的真誠，必永遠常存」（詠，壹壹陸，二）。「天地要過去，但是我的話決不會過去」（谷，拾叁，卅一）。

二、天主教對信理演變的看法

（一）從信理的原質方面（material side of dogma）看來，即從啓示真理本身對人類的傳示言，在啓示真理因基督達到頂點與終點以前，曾經有一段基本的發展過程（希，壹，一）。大葛利哥里教宗（Gregory the Great 590-604）說：「聖教先賢的知識與時俱進：在對全能天主的認識上，梅瑟比亞巴朗知道更多，先知們比梅瑟知道更多，宗徒們又比先知們知道更多」（*In Ezechielem*, lib. 2, hom. 4, 12）。

普遍的啓示終止於基督與宗徒們——確定意見。

自由派新教徒與現代主義者認為「新的啓示」使宗教不斷地演進。教宗比約十二世摒棄這種理

（註）：第二次梵蒂岡大公會議主張應用合乎時代的表達方式；但天主教對「信理相對論」的態度並未變更。

論，並貶斥下列意見：「天主教的信仰對象——啓示——並未截止於宗徒們」（鄧二〇二一）。

聖經與傳承給予我們明晰的教訓：在基督與宣揚基督福音的宗徒以後，即不再有啓示真理的補充。基督自視爲舊約法律的完成（瑪，伍，十七；伍，廿一等）及全人類的絕對導師（瑪，貳叁，十：「你們的導師只有一位，就是默西亞。」；瑪，貳捌，廿）。宗徒們視基督爲「時代的圓滿」（迦，肆，四），他們忠實地保全了基督所託付給他們的信仰遺產（弟前，陸，十四；陸，廿；弟後，壹，十四；貳，二；叁，十四）。那些揚言着保有承自宗徒們的秘密信理或聖神的新啓示的異說者，都被教父們嚴詞拒絕。聖依來內（Irenaeus，反異說 *Adv. haer.* III, 1, IV, 33）與戴爾都良（Tertullian, *De Praescr.* 21）都詰難諾斯底士派信者，並重申：全部啓示真理已包涵在宗徒們的教訓中，通過主教們無間的傳承，完美無缺地保存了下來。

(二) 從信理的體制方面(formal side of dogma)言，即從啓示知識與教會對啓示真理的頒布，以及從教會的共同信仰言，信理有某種次要的進展(accidental development of dogma)，其方式如下：

1. 原來爲教友們所隱含地相信的真理，經教會明確地宣布爲當信之理。神，貳，一，1之7：前人所隱約知曉，而現代人能明白地知道的真理，爲數日益增加（quantum ad explicationem crevit numerus articulorum fidei, quia quaedam explicitè cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite.）
2. 原質的信理 (Material Dogmas) 成爲體制的信理 (Formal Dogmas)。

3. 爲使信友們易於了解，並預防誤解與歪曲信理，將昔日相信的真理以簡明的定義表達出來，如基督的「二性一位」的結合 (Unio hypostatica)，聖體聖血的自立體變化 (Transubstantiatio)。

4. 昔日爭論過的問題，獲得解釋與定奪，異說遭受譴責。聖奧斯定天主之城，貳，一：「敵人一掀起問題，就給予我們以研究的機會」 (ab adversario mota quaestio discendi occasio)。

遵循上列方式演變的信理，首先須有神學的準備，並在聖神的指引下，由教會訓導權威所預定 (若，拾肆，廿六)。信理演變之產生，一方面由於人類謀求啓示真理的較深了解的自然傾向，另一方面由於外在的影響，如異說與無信仰者的攻擊，神學的討論，哲學與歷史研究的進步，禮儀的發展，與表之於禮儀的一般信仰意識。

教父們也強調深究啓示真理的必要性，以剷除其中晦暗之處，並發揮啓示的教訓。雷岸的聖文生 (St. Vincen of Lerin 490 以前) 的古典式證言是：「但也許有人問：基督的宗教裡面難道沒有進步嗎？當然會有進步，而且是一個大進步：祇是，它必須真正是信仰上的進步，而不是信仰的變更。當某一事物本身長大時，就有進步；然而當某一事物轉變成另一事物時，就有變更」 (Commonitorium 23, 鄧一八〇〇)。

(三) 一位信友的神學知識加深與擴大時，在他個人的信仰裡，可以有一種進步。這種進步的可能性一方面基於信理的深度，一方面基於理智臻於完善的能力。

根據梵蒂岡第一次大公會議的解釋，個人在信仰知識上真正進步的主觀條件是：勤謹、熱誠與實事求是 (Cum sedule, pie et sobrie quaerit. 鄧一七九六)。

第六節 教會真理

教會訓導權的目的原在保存啓示真理的完美無損，並正確無誤地解釋它們 (鄧一八〇〇)；教會信理宣布的首要對象 (objectum primum) 是直接啓示的真理與事實。然而教會在教義上的不誤

性，也推及由啓示信理而來的或作爲啓示信理之先決條件（次要對象 *objectum secundarium*）的一切眞理與事實。這些眞理與事實雖不是直接也不是正式來自啓示，但與啓示眞理有着如此密切的關係，即反對這些眞理與事實，便會傷及啓示眞理。如果教會以決定性方式宣佈這些眞理，我們便稱這些眞理與事實爲教會眞理（*veritates catholicae*）或教會訓誨（*doctrinae ecclesiasticae*），以別於啓示的眞理或教訓（*veritates vel doctrinae divinae*）。由於教會訓導權威在信仰與倫理教訓上的不誤性，我們應當以信心來接受這些教會眞理（*fides ecclesiastica*）。

教會眞理包括：

一、狹義的神學結論（*conclusiones theologicae*）。所謂神學結論就是從兩個前提——一個直接來自啓示，一個是理性所知的眞理——推論出來的宗教眞理。因爲兩前提之一是啓示眞理，我們可稱神學結論爲間接的或遠因的（*virtualiter*）啓示眞理。如果兩個前提都是直接啓示眞理，那末它們的結論也可視爲直接啓示眞理，並作爲直接神聖信理（*Fides immediate Divina*）的對象。

二、信理事實（*facta dogmatica*）就是與啓示眞理有深切關係而並非來自啓示的歷史事實，例如教宗或大公會議的合法地位，聖伯多祿爲羅馬主教的史實等。狹義地說，所謂信理事實，也指點某一詞句是否與教義相符。教會審核某一詞句時，並不按照作者的主觀意向，而僅憑該詞句的客觀意義（*Dei sensum quem verba prae se ferunt*）。

三、理智眞理（*truth of reason*）。所謂理智眞理，其本身並非來自啓示，但與啓示眞理有密切

的連繫。例如作為信仰先決條件的一些哲學真理（超感覺事物的認識，證明天主存在的可能性，靈魂的精神性，意志之自由等）與頒布信理時所採用的哲學術語（人格 person，主體 substance 體質變化 transubstantiation 等）。教會爲了維護信理不受異說的干擾，對直接或間接地危害教義的哲學思想，有貶斥它們的權利與責任。因此第一次梵蒂岡大公會議宣稱：「教會有譴責虛偽學說的權利與義務」(jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi 鄧一七九八)。

第七節 神學意見

神學意見是對那些非明確地由啓示而來，或未經教會訓導權威頒定的有關信仰與倫理的見解，這些見解可被自由接受或擯棄。它們的力量繫於支持它們的理由（與啓示真理的關係，教會的態度等）之是否充足。

當教會訓導權威明確地採納某一神學意見時，已往爭辯未休的問題便不再是自由探討的對象。教宗比約十二世在「人類」通諭（一九五〇年）中說：「當教宗們在正式諭文裡，對某一爭論的問題，專意表示了他們的判斷時，很明顯地，從此以後，根據教宗們的意向與願望，這個問題不再是神學家們自由討論的對象」（鄧三〇一三）。

第八節 神學的正確性程度

一、直接的啓示真理擁有最高度的正確性。對啓示真理應有的信仰基於啓示者——天主——的權威 (*fides divina*)。如果教會通過其宣佈，保證某一真理從啓示而來，那末對這一真理應有的信仰也基於教會訓導權威的不誤性 (*fides catholica*)。如果這些真理經教宗或大公會議以鄭重方式訂定與頒佈，這些真理就成為確定的信理 (*de fide definita*)。

二、教會真理 (*veritates catholicae*) 或教會訓誨 (*doctrinae ecclesiasticae*)，經教會不誤的訓導權威定斷以後，成為祇基於教會權威 (*fide ecclesiastica*) 的信仰對象。這些真理之為正確不誤，其程度與正式的信理相同。

三、近乎信理的意見 (*sententia fidei proxima*)，就是被神學家們普遍地視同啓示真理，而尙未經教會作最後宣布的神學意見。

四、屬於信理的意見 (*sententia ad fidem pertinens*) 或神學確定意見 (*theologice certa*)，即教會訓導權威尙未作最後頒佈，而與啓示真理確有內在連繫的神學意見 (神學結論)。

五、一般意見 (*sententia communis*) 就是一個原先屬於自由討論範圍，而為神學家們普遍接受的意見。

六、在神學意見中，正確性較低的有可靠意見 (*sententia probabilis*)，較可靠意見 (*probabilior*)，有根據意見 (*bene fundata*)。另外一些被認為與教會信理相符的意見，稱為虔誠意見 (*sententia pia*)。具最低正確性的是寬容意見 (*opinio tolerata*)。這種神學意見的根基不深，但為教會所容納。

關於教會權威，吾人應該明瞭，教會訓導權威對信仰與倫理所作的宣布，並非全部不能錯誤與不可更改。祇有代表全體主教的大公會議的議決與教宗所作有關信理的決定 (*Papal decisions ex Cathedra*)，才是不能錯誤與不

能更改的（鄧一八三九）。而教宗以一般方式所作的訓誨活動却並非不能錯誤的。再者羅馬教廷各部（Roman Congregations）如信理部（Congregatio pro doctrina fidei）、聖經委員會（Bible Commission）等所作的決定也並非不能有差誤。然而在一一般情形下，必須要以基於聖座崇高權威的一種超自然的內在同意（assensus internus supernaturalis）來接受它們的決定，所謂「尊敬的緘默」（silentium obsequiosum）通常是不夠的。有時例外地，如有一位專家以新的科學方法，對某一問題作全盤的探討後，確切地發現原來的決定是錯誤的，那時內在同意的義務即告終止（鄧一六八四，二〇〇八，二二二三）。

第九節 神學的品評

神學的品評（theological censures），就是指出某一有關教義與倫理的意見，違背信仰或至少是不可靠的一種批判。由教會訓導權威所宣布的批判，稱為權威品評（censura authentica）或司法評判（censura judicialis），由神學家宣佈的批判，稱為個別的學理品評（censura doctrinalis）。

現將最普通的品評臚列於下：異說命題（propositio haeretica）就是與正式信理相悖的命題；近乎異說的命題（propositio haeresi proxima）就是與一個近乎信理的意見相違的命題；令人疑為內含異說的見解稱為「有異說意味的命題」或「疑為異說的命題」（propositio haeresim sapiens or de haeresi suspecta）；錯誤命題（propositio erronea）就是與一個經教會公布，與啓示真理有內在關係的非啓示真理相悖的命題（教會信仰的錯誤），或與神學家的一般教訓相違的命題（神學的錯誤）；虛偽命題（propositio falsa）即與教義事實相反的命題；冒昧命題（propositio temeraria）即無故與普遍教訓有偏差的見解；傷害虔敬的命題（propositio piarum aurium offensiva）就是傷損宗教情緒的命題；辭句不恰當的命題（propositio male sonans）就是由於表達方式不佳而使人誤解

的命題：曖昧命題 (*propositio captiosa*) 即有意含糊不清，應受譴責的命題；最後還有引起惡果的命題 (*propositio scandalosa*)。

至於品評的形式，有特殊指責 (*Damnatio specialis*) 與一般指責 (*Damnatio in globo*)，前者是對某一命題的個別判斷，後者是對一組命題所加的數個品評。

第一編 惟一天主與天主三位一體

第一部 惟一天主的存在與性體

第一篇 天主的存在

第一章 有關天主存在的自然知識

第一節 從超自然啓示觀看以自然方式認識天主的可能性

一、信理：

運用理智，憑藉受造諸物，可以確知天主、我們的創造者與上主——信理

第一次梵蒂岡大公會議定斷：任何人主張運用理智憑藉受造物，不能確知惟一眞主、我們的創造者與上主，他的理論應視爲異說（鄧一八〇六，一七八五，一三九一）。

第一次梵蒂岡大公會議的定斷，特別指示下列數點：(一) 認識的對象是唯一眞主、我們的創造者與上主，即一位超宇宙的位格性的天主。(二) 認識的主觀基礎是人性墮落後的理智。(三) 認識天主的媒介是受造物。(四) 這種知識是正確而可靠的。(五) 以上所說的這種認識是可能的，但並非認識天主的惟一途徑。

二、聖經的證據

聖經告訴我們，知道天主存在的理由如下：

第一部 惟一天主的存在與性體

(一) 由大自然的作證：智，拾叁，一一九，其第五節為：「如由受造物的偉大與美麗加以類推，便可聯想到它們的創造者」（註一）。羅，壹，二十：「其實自創世以來，他那些看不見的美德，即他永遠的大能和天主性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉」（註二）。這兩段經文所引證的對於天主的認識，是一種自然、確切、間接而易得的知識。

(二) 由良心的作證：羅，貳，十四—十五：「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。這樣的人彰顯法律的功用已刻在他們的心上了。」外邦人（註三）沒有超自然的啓示，僅憑良心得知舊約法律的要義。在他們心上刻劃着一種法律，這種法律的約束力表示出一位最高立法者的存在。

(三) 由歷史作證：宗，拾肆，十四—十六；拾柒，廿六—廿九。保祿在呂斯特拉（Lystra）與雅典的阿勒約帕哥（Areopagus）講道時說，天主憑藉他的善行，也向外邦人啓示了他自己，他離我們很近，我們很容易尋到他：「因為我們生活、行動、存在、都在他內」（宗，拾柒，廿八）。

（註一）：本書所引舊約經句，大致採用北平方濟堂聖經學會編譯之舊約全書。

（註二）：本書所引新約經句，大致採用香港思高聖經學會譯注之新約全書。

（註三）：外邦人是指猶太人以外的人。

三、傳承的證據

教父們在指明聖經奧義時，特別注重以自然方式認識天主的可能性 and 簡易性。如戴爾都良 (Tertullian) 在護教書第十七章中說：「啊！靈魂原來就是基督徒」。希臘教父們喜歡採用從外在經驗而來的宇宙論證，以證明天主的存在；拉丁教父們則喜以內在經驗所得的心理論證，來闡明天主的存在。如安提約基亞的德非 (Theophilus of Antioch) 在 *Ad Autolycum* 1, 4—5 中說：「天主自虛無中造化了萬物，因此通過他的創造物可以知道並明瞭他的偉大。人的靈魂隱而不見，然藉身體的行動可以知道它的存在，同樣的，我們雖不能以肉眼看見天主，但憑藉上主的助祐與造化工程，可以探知他的存在。好像一個人看見一艘裝備精良的船在海面上疾馳，駛向一個港口，知道船上必有一位駕駛者。因此，即使肉眼因力量不夠而不見天主，我們應該明白天主是萬物的指導者。」聖依來內所著反異說 (*Adversus Haereses* II, 9, 1,) 與聖若望·基素東 (John Chrysostom) 的關於羅、壹、十九所作的訓道辭 (*Hom.* 3, 2) 都說明這個道理。

四、天主的觀念是先天性的嗎？

若干天主教神學家如路易·多瑪新 (Ludwig Thomassinus)、海利·克里 (Heinrich Klee)、安東·斯多登梅葉 (Anton Staudenmaier)、若翰·馮·根 (Johannes Von Kuhn)、都利用教父權威官稱：天主的觀念並不從經驗世界的推理思致中得來，而是與生俱來的。許多教父們如儒斯定 (Justin) 在護教書 (*Apologetica* II, 6) 中，亞力山大里的克來孟 (Clement of Alexandria) 在雜記 (*Stromata* V, 14, 133, 7) 中，都主張人自初生即有天主的觀念，這是「非學習得到的」、「自有的」、「先天性的」、自悟的、或者可以說是一種「靈魂的體物」(*Animae dos* 見戴爾都良著：駁馬西翁書 *Adversus Marcionem* I, 10)。若望·達馬森 (John Damascene) 說：「天主將他存在的知識傾注於一切創造物的本性」(正統信仰闡詳 *De fide orthodoxa* I, 1)。這些教父們指導

我們，在靜觀大自然時認識天主。因此按照他們的看法，與生俱來的對天主的認識，不是天主的概念本身，而是從創造物中探知天主存在的一種簡易的自發能力。聖多瑪斯在「波厄底烏士的三位一體論」(In Boethium, De Trinitate) 第一題第三至六節中說：所謂有關上主的天賦觀念，就是我們藉着先天的原則，易於探悉天主的存在。

第二節 天主存在的可證性

藉因果律可以證明天主的存在——近乎信理的意見

教會的訓導權威責傳承派神學家勃丹 (L. E. Batain + 1867) 與勃奈迪 (A. Ponnetty + 1878) (註)，並明定理性能够確證天主的存在 (鄧一六二二、一六五〇)。比約十世將第一次梵蒂岡大公會議有關天主存在的宣布，放在反對現代主義的誓言中 (一九一〇年)，這項誓言更清楚地肯定：人的理智憑藉因果律能證實天主的存在。按照因果知因的原理，從創造物 (即有形的造化工程) 與可以指明的事物，理智能够確知萬物的原始與終極——天主的存在 (鄧二一四五)。

下面的理由可以說明證實天主存在是一件可能的事：

(一) 明示以自然方式認識天主的信理：事實上天主存在的證據與有關天主的原始知識之不同，祇是天主存在的證據具有比較科學化的形式而已。

(二) 從教父時代以來，神學家們不斷提出天主存在的理證。如亞利士迪特 (Aristides) 的護教書 (Apologia 1—3)、安提約基亞的德非的 *Ad Autolycum* I, 5、彌努西·菲力 (Minucius Felix) 的 *Octavius* 17, 4 et seq; 18, 4。聖奧斯定的論真宗教 *De vera religione* 30—32。與懺悔錄 (*Confessions*, X 6; XI 4)、達

(註)：傳承主義以為理智無法解釋信仰的真實。請參閱主譯天主教史第十六章第七節十九世紀的神學，及本書本章第三節。

馬森的正統信仰論詳 (*De fide orih.* I 3)

士林學派堅持天主存在的可證性。天主存在的古典理證見於聖多瑪斯的著作(神，壹，二，e；護，壹，十三)。僅在後期士林學派時期，在懷疑論的影響下，唯名論(Nominalism)的聞名代表人物如歐克罕的費爾海姆(Wilhelm of Ockham)，奧脫來古的尼哥拉斯(Nicholas of Autrecourt)，艾里的彼得(Peter of Ailly)，才開始懷疑天主存在底論證的確實性。

這些論證都基於因果律的絕對有效性，聖多瑪斯闡釋因果律時說：「凡被動者，必為他物所動」(Omne quod movetur, ab alio movetur)。所謂動(moveri)就是從「潛能」到「實現」的轉變。康德受大衛·休謨(David Hume)的影響，把因果律的有效性僅限於經驗界，聖多瑪斯則把因果律基於自明的矛盾律(Principle of contradiction)，從而建立它經驗世界以上的超越的有效性(神，壹，二，3)。

第三節 有關以自然方式認識天主的幾種錯誤理論

一、傳承主義 (Traditionalism)

傳承主義是針對十八世紀的唯理主義而產生的。其理論的出發點是：天主在一次原始而廣泛的啓示中，曾經將一些宗教與道德的基本真理與語言一同給予了人，這些基本真理，通過傳承在人間蔓延。理智與常識保證它在轉承過程中完整無缺；人們在口傳中獲得這一啓示真理。理智用自己的力量無法確知天主的存在(懷疑論)。有關天主的知識與一切宗教和道德知識相似，是一種由信仰而來的知識：天主的存在是傳承下來的知識，捨相信即無他途(Deum esse traditur sive creditur)。嚴格的傳承主義之主要代表人物為鮑納爾特(L. G. A. de Ronald)，拉芒奈(F. de Lamennais)，勃丹(L. E. Bautain)。其緩和派的代表是勃奈迪(A. Bonnetty)和范都拉(G. Ventura)。

這種理論爲教宗葛利哥里十六世所譴責（鄧一六二二—二七），教宗比約九世（鄧一六四九—五二）與第一次梵蒂岡大公會議（鄧一七八三，一七八六，一八〇六）也予以摺斥。

魯汶（Louvain）學派的半傳承主義，雖然承認理智觀察創造物能確知天主的存在，但主張這事之所以成爲可能，無非已從原始啓示中吸收了天主的概念。其代表人物爲吳巴格（G. C. Ubaghs + 1875）。

無論從哲學或神學觀點看，傳承主義應該被摒棄：因爲（一）語言不能產生概念，祇假定概念的存在。（二）按照理性，在接受這種啓示以前須先認識啓示者，並確信他證言的真實性。

1. 無神論 (Atheism)

不可知論 (Agnosticism)、懷疑論 (Scepticism) 與康德的批判論 (Criticism) 都否認天主存在的可知性與確實可證性，但他們並不反對信仰位格性的天主之存在。他們立論的根據是：我們現在不知道，將來也不知道 (Ignoramus et ignorabimus)。

消極的無神論 (Negative atheism) 昧於天主的存在。積極的無神論 (Positive atheism) 唯物論 (materialism)、泛神論 (Pantheism)、直接否認一位超宇宙的位格性的天主之存在 (Divine Being)、此論爲第一次梵蒂岡大公會議所譴責（鄧一八〇一—一八〇三）。

談到無神論的可能性，無神論的理論體系（唯物論，泛神論）與實際無神論者（即生活上完全當天主不存在者）的存在，倒是一樁確切事實。但是何以有人會主觀地確信無神論呢？這事導源於人的智能與道德的弱點，再者，天主存在的證據並非直接明顯，而祇是間接明顯的。然而我人若仔細觀察大自然與靈魂的生活，便不難認識天主。一個人如果以誠懇而積極的態度去探究天主的存在，而歷久對無神論不發生懷疑，是一件不可能的事。一個正常成熟的人長久昧於天主的存在，而不受良心的自責也是不可能的。原來聖經與傳承都顯示我們，任何人都能以自然方式認識天主。羅，壹，二十：「其實自創世以來，他那些看不見的美德，即他永遠的大能 and 天主性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉」。

三、康德的批判論

批判期以前的康德承認天主存在的可證性，他甚至發表天主存在的觀念學論證：「證明天主存在的唯一可能的根基」(The only possible ground of proof for a demonstration of the existence of God, 1763)。在批判時期，他否定了一切天主存在論證的力量，於一七八一年發表「純理性之批判」(Critique of Pure Reason)。根據康德的理論，現象界是思考理性 (theoretical reason) 的唯一對象，超越的概念不在此範圍以內。因果律的有效性僅限於五官可以感觸的事物。為指明天主存在的許多論證之謬誤，康德竭力解說，這些論證是從最高真實 (Supreme Reality) 的概念中引伸出來的，因此它們九九歸原，返回本體論的論證上去。然而，康德自己却信仰天主的存在，並且指示這種信仰是實際理性 (practical reason) 的要求。

康德哲學會給予十九世紀的新教神學以決定性的影響。從康德認識論的觀點看來，康德哲學放棄宗教的理性基礎與天主存在的知性論證；他主張不以理性，而憑確認天主存在與我人藉以生活於天主內的宗教感情，來認識宗教真理。這些宗教真理要求我們將信仰建立在主觀的宗教經驗上。結果便是科學知識與宗教知識的完全分野 (雅格俾·席累麥雪 Jacobi Schleiermacher, 利西爾 Ritschl, 哈納克 A. Harnack)。

四、現代主義 (Modernism)

現代主義認識論的基礎是不可知論。不可知論認為，人類理性之認識僅限於經驗界。宗教是由生活的內在性 (Vital immanence) 之原則發展而來 (Immanentism)，也就是說來自人靈對天主的內在需要。按照文化的普遍演進來說，宗教真理經常在一種本質的演化中 (evolutionism)。

第二章 有關天主存在的超自然知識

第四節 天主存在爲信仰的對象

一、信 理

天主存在不僅是理性知識的對象，也是超自然信仰的對象——信理

一切信辭的開端都有：「我信惟一無二的天主」一語。第一次梵蒂岡大會議昭示我們：聖而公由宗徒傳下來的羅馬教會相信並承認有一個天主（鄧一七八二）。同一大公會議又將否認天主存在的理論斥爲異說（鄧一八〇一）。

按希伯來書（拾壹，六），相信天主存在是人靈得救不可或缺的條件。「沒有信德，中悅天主是不可能的，因爲那願接近天主的應該信他存在，且信他對尋求他的人是賞報者」。惟有啓示的超自然信仰纔能使人獲得拯救（鄧七九八，二一七三）。天主存在的超自然啓示證實了天主存在的自然知識，並使一切人都能容易而確切無誤地知道天主的存在（鄧一七八六）。——啓示底相對的或常情的需要（神，壹，一，1；護，壹，四）。

二、知識與信仰的同一對象

一個人能否同時知道並信仰天主的存在，這是神學家們還在爭論的問題。許多有造詣的士林派神學家（哈爾斯的亞力山大 Alexander of Hales，聖文篤 St. Bonaventure，大雅博 Albertus Magnus），與較後的神學家（如素阿勒玆 Suarez）都說這是可能的，因為知識和信仰的體制對象（formal object）不同（自然的理解力——天主的啓示），而且因為兩種行動屬於不同的秩序（自然——恩寵）。相反地，聖多瑪斯則認為：「同一個人知道與相信同一真理是不可能的事」（神，貳之貳，一，5）。他的理由是：科學知識的明晰性與信仰的晦暗性不能共存。然而，同一真理為某人所確知，也可能為另一人所信仰。另一方面，根據聖多瑪斯的學說，一個人具有天主存在的自然知識（以天主為自然秩序的創造者），同時具有天主存在的超自然信仰（以天主為超自然秩序的創始者），倒也是可能的事，因為超自然信仰蘊含了科學知識中所沒有的真理（原質對象 Material object 不同）（神，貳之貳，一，5）。

第二篇 天主的本質

第一章 天主本質的認識

第五節 在現世以自然方式認識天主的本質

我人認識一種事物的存在時，必須附帶地認識其本質。因此有關天主存在的知識裡，一定包含了某些有關他本質的認識。天主存在的每一個理證都揭示天主本質的某一種完善。超自然啓示將有關天主的自然知識加深而擴大了。

一、在現世有關天主的自然知識之形態

(一) 間接知識

在現世以自然方式所能得到的有關天主的知識，不是直接的與直覺的，而是一種間接的、抽象的知識，因為是通過了創造物而得到的——確定意見

與教會訓道相悖的本體論主義 (Ontologism，其代表人物為瑪來勃朗奇 Malebranche + 1715，喬拜迪 Gio-herri + 1862，羅斯米尼 Rosmini + 1865) 主張在此世，能獲得關於天主的直接而直觀的知識，而且惟有在這種直接認識天主的光明內，我們始能認識創造諸物。知識的秩序必須配合存在的秩序；天主是第一個存在 (First Being)，因此也必須是知識的第一個對象 (喬拜迪)。

本體論主義與維也諾大公會議（一三一一至一三二二年）所宣佈的道理不符。大會宣佈，靈魂須有超自然的榮光纔能直接認識天主（鄧四七五）。一八六一年與一八八七年，信理部又擯斥了幾種本體論主義的謬論（鄧一六五九等，一八九一等。）

從某一方面言，聖經明示憑藉受造物可以得到有關天主的自然知識（智，拾叁，一：「注意這些事功」；羅，壹，二十：「憑他所造的萬物」）；從另一方面言，無人能直接看見天主，惟有在永生中始得面見他。弟前，陸，十六：「那獨享不死不滅，住在不可接近的光中，沒有人看見過，也不能看見的天主」。格前，拾叁、十二：「因為我們現在是藉着鏡子觀看，就像猜謎，到那時就要面對面的觀看了。」

本體論主義亦反對意識所給與的見證，其結果將導向泛神論與唯理主義。本體論主義者徒然乞援於聖奧斯定的有關知識的 *Cognitio in rationibus aeternis* 之說，無疑地，聖奧斯定曾說過我人能獲得有關天主的間接認識，就是從靈魂生活以及外在世界的觀察中所得的、昇向天主的知識。

（一）類比知識

在現世，我們對天主的知識並非本有的（*Cognitio propria*），而是類比的（*Cognitio analogica*；*analogica*）——確定意見

通過對象本身的認識之象（*Per speciem propriam*），或直接的觀察，我人可以得到本有的知識。而憑藉外在的認識之象（*Per speciem alienam*），所得的是類比知識。現世由於創造諸物與它們的主動因與模型因——天

主之間有某些相似點，而且創造物須賴天主而存在，所以我們從創造物得到的概念可以應用於天主。在創造物與創造者之間有一種類似關係。因為創造物必然與創造者相似，這一類似關係乃是一切有關天主的自然知識的基礎（智，拾叁，五）。巴特（K. Barth）將這所謂本體的類比（analogia entis）視為「反基督之論」（Invention of anti-Christ）而加以激烈反對。其實在造物主與受造物之間雖有類似之點，却也大相懸殊，即有限與無限的迥異。

二、在現世以自然方式認識天主的途徑

在現世，我們認識天主的途徑，如託名為阿勒約帕哥的議員狄尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite）（註）所說，有下列三種：

(一) 肯定法或因果律（The way of affirmation or causality, *θεσις*）天主是萬物的主動原因，主動因本身包涵了結果內的一切完善。萬物的創始者——天主——具有創造物的一切真正完善。一切純粹完善可以正式歸屬於天主，混雜完美（概念中包含有限性）則僅以比喻的或擬人的方式歸屬於天主。

(二) 否定法（The way of negation, *ἀφαίρεσις*）：天主沒有創造物中的任何缺陷，以及與此種缺陷相聯的、源自創造物的有限性。這種否定缺陷法實際上隱含肯定法與卓絕法（如無限就是有限的否定，即存在之圓滿。）

在新柏拉圖派消極神學的影響下，有些教父採用了下面的說法：「天主不是自立體，不是生命，不是光，不是意義，不是精神，不是智慧，不是善良」（託名狄尼修著神祕神學第三章）。他們並不反對天主有這些完善，但他們認為，這些完善屬於天主的方式與屬於人的方式迥異，而應以無限高超的方式歸屬於天主。

(三) 卓絕法（The way of eminence）將創造物的完善追溯到天主，而充類至極。

這三種認識天主的方法彼此補足，當我們把某一完善歸於天主時，要把這一完善推至無限卓絕的境界，並否定任何缺陷（德，肆叁，二十九節等；達馬森正統信仰闡詳，壹，十二）。

（註）：以下簡稱託名狄尼修

三、有關天主的現世知識之缺點

人不能了解天主的本性——信理

在現世我們對天主的認識是許多不完全恰當的概念之綜合，因此，我們對天主的知識必然是有限而短缺的。第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）與第一次梵蒂岡大公會議都宣稱天主為「不可了解的」（*incomprehensibilis*）。拉脫朗大公會議又稱他為「不可言喻的」（*ineffabilis*）（鄧四二八，一七八二）。耶，叁貳，十九（按照麥索來抄本）（註）：「偉大於計謀，有力於事業」。羅，拾壹，三十三：「啊！天主的富饒，上智和知識，何其高深！他的判斷是多麼不可測量！他的道路是多麼不可探察！」

有些教父，特別是聖巴西略（*Basil*）、尼沙的葛利哥里（*Gregory of Nyssa*）、聖若望·基素東（*John Chrysostom*）等，都闡明天主具有無限性與超越性，他們維護天主本質的不可探索性，並且反擊那些相信在此世能獲至有關天主的完滿知識的歐諾彌派信徒（*Eunomians*）。聖奧斯定說：「我們思念天主比我們述說他更真實，他的本體比我們的思念更真實」（論天主三位一體 *De Trinitate* VII, 4, 7）：「祇有天主完全了解他自己，因為祇有無限的智力始能了解無限的本體。神，壹，十二，7：「祇能以無限方式認知本體無限的天主。但是沒有一種受造的理智，能以無限的方式來了解天主」。

（註）：麥索來本（*Texte Massorétique*, éd. Kittel, *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1952.）以上簡稱「麥」。

四、有關天主的現世知識的真實性

雖然在現世我們對天主的認識是不完全的，但仍然是真實的，因為天主確實具有我人歸於他的各種完善，並且因為我們明白，我們對他的所知所言都具有類比性。

第六節 在永世對天主本質的超自然知識

一、直接面見天主的真實

天國諸聖直接並直觀地認識天主——信理

教宗本篤十二世在「被讚美的天主」(*Benedictus Deus*, 1336)的信理通諭中，闡明「義人的靈魂直覺地、面對面地享見天主的本質，那時天主的本質不再憑藉創造物，而赤裸裸地、明晰地、公開地顯示自己，諸聖能够直接享見他」(鄧五三〇)。翡冷翠大公會議(一四三八年至一四四五年)定斷：「在永世，義人靈魂的認識對象是天主本身，三位一體的天主」(鄧六九三)。

聖經裡最恰當的證明是格前，拾叁，十二，聖保祿說：我們現今好似在鏡子裡觀看，像猜謎似的片斷地認識天主；這種知識與永世中直接而清晰地認識天主，兩者恰成對比。「因為我們現在是藉着鏡子觀看，就像猜謎，到那時就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」。聖若望描述天主為他在地上的子女所預備的未來的景況道：「我們必

要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」(若一，叁，二)；又瑪，伍，八與拾捌，十；格後，伍，七。

遠古的教父們用聖經裡的簡單經文，教誨信友道：天使與聖者都能真正面對面地看見他。請參看聖依來內著「異說」(*Adv. haer.* IV 20, 5; V 7, 2)。自從第四世紀中葉開始，有些教父，像聖巴西略，尼沙的聖葛利哥里，聖若望·基素東等，似乎都懷疑過直接面見天主的可能性。但是這些教父當時如此宣講，是爲了反擊那相信在現世就能直接認識天主的歐諾彌派異說。教父們強調在現世我們對天主的認識是間接的，在永世中則爲直接的；然而這種直接的認識並非完全的瞭解。聖若望·基素東將永世的享見天主與基督在大博山的顯容相比照，他說：「當天國出現，宮殿開放時，瞻仰君王不再像猜謎或在鏡子裡張望，而要面對面的看他，不再憑藉信心，而要在直觀中享見他。那時我們會說什麼呢！」(致叛教者德陶書 *Ad Theodorum lapsun*, I 11)

對肉眼來說，即使是在超拔狀態下，天主仍是看不見的，因爲天主是一個純粹的精神體，肉眼祇能看見有形的物體(聖奧斯定書信之九十二及一四七；神，壹，十二，3)。

二、直觀天主時看到什麼？

(一) 在直觀天主時，首先見到三位一體美滿生活中的無限天主本性 (*Ipse Deus trinus et unus, sicut est.* 鄧六九二)。

(二) 隨後在天主以內見到天主以外的事物 (*Extra-Divine things*)，那時我們視天主爲萬物的第一因。這種認識的範圍，按照每一位聖者直接認識天主的程度而異；直接認識天主的程度則取決於他們聖德的深淺(鄧六九三)。依照聖多瑪斯的見解，我們可以相信，聖者的靈魂在主內一定看到所有與他有

關係的事物。神，叁，十，2：「每一位聖者知道一切與他有關的事：他在聖言內知道這一切」。

三、直觀天主的超自然性

直觀天主超越人靈的自然認識力，因此是超自然的——信理

維也諾大公會議（一三二一年至一三二二年）擴斥貝格派（Beghards）與貝干諾派（Beguines）的下列意見：「靈魂不必受榮福之光的高舉，便能見主享主」（鄧四七五）。根據神學家的一般見解，直接看見天主是絕對超越每一個已受造與可能受造的智力以上的，因此它是絕對超自然的。

聖經明示，直接認識天主的本性是自然理智所不能達到的事。弟前，陸，十六：「那獨享不死不滅，住在不可接近的光中，沒有人看見過，也不能看見的天主」。從本質上言，祇有三位一體的天主自己能直接洞見天主本性。若，壹，十八：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡身為天主的獨生者，他給我們詳述了」。瑪，拾壹、二十七；若，陸，四六；格前，貳，十一。

從理論方面言，直觀天主的絕對超自然性可以用下面的原理來說明：被認識的事物在認識者內所形成的象，決定於認識者的存在方式（*Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.*）即認識者的本性如何，其認識的程度也如何。被認識的事物之存在方式如高於認識者的存在方式時，後者便不能直接認識前者的本質。天主是自有存在本身（*ipsam esse subsistens*），每一受造的智識僅僅是分有存在（*esse participatum*），因此直接認識天主本質超越受造智識的認識能力（神，壹，十二，4）。基於直觀天主的絕對超自然性，面見天主是一個狹義的奧理（*Mysterium strictè dictum*）。

依據聖奧斯定與聖多瑪斯的教誨，我可以相信，在現世，人的智力可以超自然地，特殊地（*et supernatura-liter et praeter communem ordinem*）被提昇到直觀天主的境界。例如梅瑟（出，叁叁，十一；戶，拾貳，八）與聖保祿（格後，拾貳，二等）• 參閱聖奧斯定書信，壹肆柒，十三，三一—三二；神，壹，十二，11之2）•

四、享見天主必須有榮福之光（*Light of glory*）

靈魂被提昇至直觀天主的境界之可能性，一方面基於靈魂與天主的相似性，即靈魂的非物質性（創，壹，二十六—二十七），另一方面基於天主的全能（神，壹，十一，4之3）。

靈魂直接享見天主需要榮福之光——信理（鄧四七五）

在榮福境界裡認識天主必須有榮福之光，正如在自然界認識事物需有理智之光，在信仰界認識事物必須有信仰之光。榮福之光是人的認識能力的超性的永久完成。直觀天主本性的生命活動藉榮福之光而得到內在滋長（神，壹，十一，5之2：Perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum）。從本體論方面看，榮福之光是一種加於理智的超自然的動作習性（*habitus operativus*）。恒久的榮福之光取代現世的信仰。榮福之光一語，首先見於聖文篤與聖多瑪斯的著作，且以聖詠詩句：「在你的光中，我們必得見光明」（詠，叁伍，十）為根據。

五、直觀天主的限度

在天諸聖也不瞭解天主的本質——信理

天國諸聖對天主本性也沒有完全恰當的認識或充分的瞭解。對一個受造的靈魂言，即使被提舉於超自然境界，天主仍是不可瞭解的（*incomprehensibilis* 鄧四二八，一七八二。耶，叁貳，十九。拉

了通行本作 *incomprehensibilis cogiatu*)。在教父中間，尤其是聖若望·基素東曾在他那有關「不可了解的天主」的十二篇訓道裡，維護天主的不可了解性，以斥責歐諾彌派。

天主底不可瞭解性的內在理由是，有限的受造物本性與無限的天主性之間，隔着無窮無盡的深淵。有限的受造精神祇能以一種有限的方式來認識天主無限的本性，正如聖多瑪斯所說：「他看到無限者，但並不以無限方式來看」(*Videt infinitum, sed non infinite, 神，壹，十二，7之3*)。

第七節 現世信仰對天主的超然認識

現世的神恩是永世榮福的初步與準備：*gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. 神，貳之貳，廿四，3之2*。現世的超然信仰相當於永世的面見天主。信仰是永世瞻仰天主的一種預嘗。

一、信仰與有關天主的自然知識之關係

信仰的知識與有關天主的自然知識之迥異處有三：認識的主體不同（前者為信仰所照耀的理性 *ratio fide illustrata*），認識的方法不同（前者憑藉超自然的啓示），體制對象不同（啓示告訴我們三位一體的天主）。超性信仰的主要對象是祇由啓示所揭曉的信仰之奧秘（鄧一七九五）。啓示保證信仰真理的不誤性與確實性（*Certitudo fidei*）。因此信仰的真理比理性的自然真理具有更高度的確實性。然而，從清晰性與可理解性言，後者勝於前者，因為在理性的自然真理裡，我人具有一種內在的鑑察力，而信仰的真理却不然。在這種意義之下，我人常引用的聖維克多的休格（Hugo of St. Victor +1141）的話是有效的，他說：「信仰知識底確實性比理性知識底確實性低」（*De Sacra-*

mentis Christianae fidei I 10, 2: Fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam.) 神·貳之貳，四·∞。

二、信仰與直見天主的關係

信仰的超然知識與永世的面見天主相比，前者雖然也分享一部分天主的自識 (Divine self-cognition)，却仍是不完善的。信仰的最基本真理超越人類理智的了解能力，即使在獲得了啓示以後，信仰的真理仍然是晦暗而奧秘的。格後，伍，七：「因為我們現今只是憑信德往來，並非憑目觀」(鄧一七九六)。由於超自然的啓示借用了人世的觀念，使信仰的知識也具有類比性。格前，拾參，十二：「我們現在是藉着鏡子觀看，就像猜謎」。

第二章 神學所昭示的天主本性

第八節 聖經所揭示的天主名字

正因理智無法恰當地把握天主的本性，我也無法以完全適當的名字來稱呼天主。教父們稱天主爲「不能命名的，不可表達的」(*ἀνομιος, ineffabilis*)和「沒有名字的」(*ἄνομιος*)。聖經所記天主的許多名字大都表示他的工化，而不甚表達他的本性。根據天主的無量工化，我們可以用很多名字來稱呼他，因此託名狄尼修稱天主爲「多名的」(*ῥοζωνυγος*)或「一切均可名之」(*πανωνυγος*)。見託名狄尼修著「論天主的名稱」(*De divinis nominibus* 1, 6; 12, 1)及若望·達馬森著正統信仰闡詳，壹，十二。

根據謝本的信理神學 (*Dogmatic I. n. 84 et seq.*)，舊約中的七個「聖名」可分爲三類。第一類表明天主與世界以及人類的關係：厄爾 (*Ei*) 表示天主是強的，有權能的；厄羅音 (*Elohim*) 表示他是全能的；亞道納伊 (*Adonai*) 說明他是上主、命令者。第二類偏重在彰顯天主內在的完美：沙達伊 (*Schaddai*) 表示天主是大能者；厄耳瓊 (*Elion*) 表示天主是至高者；卡道希 (*Kadosch*) 說明天主是至聖的。第三類表達天主的本性：雅威 (*Jahveh*) 意即「自有」。

天主的本名是雅威，從語義發展言，此字源自 *hawa* 一字，與 *haja* 一字有關，*haja* 意爲「他存在」。希臘通行本把出谷記，參，十四中天主自稱的希伯來文名詞 *ehje* (意即「我存在」)或 '*ascher' ehje* (意即「存在的我」)

譯爲 *ὁ θεός* (意思是「存在者」)，而以 *κύριος* (上主) 來譯「雅威」一詞，這在當時希臘文化圈中是對神的通稱。天主親自向梅瑟啓示了他的名字；當梅瑟問他什麼名字時，他答道：「我是存在者」(‘ehje ‘asher’ ehje)。「你要向伊撒爾子民這樣說：上主你們祖宗的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打發我到你們這裡來；這是我的名字，直到永遠，這是我的記號，直到萬世」(出，叁，十四—十五)。根據出谷記第六章第三節，天主初次顯現給梅瑟時，就把自己的名字「雅威」啓示給他了。而對列祖們，他却自稱厄爾·沙達伊 (El Schaddai)。聖經的傳述者早在地堂故事裡，預用了雅威之名；在聖祖們的故事裡，在教父們的口中，以及在天主自己的話裡，都應用了這個名字(創，拾伍，二一七)。因此，創，肆，廿六：「那時人纔開始呼號上主的名字」一語的意思，並不是說那時的人稱天主爲雅威，而是向天主哀求。我們無法確證，在梅瑟以前的時代，雅威之稱是否已被採用於伊撒爾民族內外。新約沿用舊約(希臘通行本)對天主的稱呼。然而舊約很少稱天主爲「父」，新約則使這個稱呼成爲基督信仰啓示的中心。

第九節 天主的本質與形上本性

一、天主的本質 (Physical Essence)

天主的本質就是天主的一切完善之總和，這些完善實際上是彼此相同的。第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議曾列舉天主的屬性(鄧四二八，一七八二)。

二、天主的形上本性 (Metaphysical Nature)

天主的形上本性是天主本質的基本決定因素。按照類比想法，這是別於一切受造物的天主性的完善，是天主一切其他美善的根源。關於這一點，神學家們見仁見智，意見紛紜：

(一) 唯名論者以爲天主形上本性即天主一切美善的總和 (Cumulus omnium perfectionum)。這樣一來，天主的本質和他的形上本性就雷同了。

(二) 司各脫斯派學者說，天主的基本無限性 (infinitas radicalis) 就是天主的形上本性。所謂基本無限性，即天主無限地具有一切美善的特性。這一看法使無限性的最後基礎問題得不到解決。無限性祇是天主的一種存在方式，而不是他的形上本性自身。

(三) 許多士林學派神學家以天主的「絕對睿智」(absolute intellectuality) 爲天主的形上本性。他們以天主的「絕對睿智」爲絕對的靈性 (intelligere radicale)，或爲體制的睿智動作 (intelligere actuale, intellectio subsistens)。反對這兩種說法的人認爲，這些神學家並未指明一切美善的最後根基，而僅僅說出其中的一種特性而已。「絕對睿智」必須先有「絕對存在」(The Absolute Being)、「自有睿智」(intelligere subsistens) 必須先有「自有存在」(esse subsistens)。

(四) 源於聖經與傳承的最佳意見是，天主的形上本性即天主的「自有存在本身」(ipsam esse subsistens)。天主與受造物的不同是，受造的存在係得自另一個存在，因而是「分有存在」(esse participatum)。天主則憑藉他本質的完善，從他自己，因他自己而存在。天主就是存在本身 (Being itself)，是絕對存在、自有存在。在天主內，本質與存在合而爲一。絕對存在的概念摺棄一切非存在 (non-being) 及一切可能存在 (Potential being) 的成分。質而言之，天主是一個毫不混合任何潛能的純粹實現 (actus purus sine omni permixtione potentiae)。

許多神學家接受這項根據士林學派定義而來的意見，他們以爲天主的形上本性是「自有性」(Aseity)，然而不能採用這個字的消極意義，如非創造的 (creata) 或非依恃外在原因的，因爲那祇是存在的方式；而應該採取它的積極意義，即「自我實現」(Self-actualisation)。

三、理論基礎

(一) 在出谷記(叁，十四—十五)裡，天主啓示了他的本名：「我是存在者」，意即：我就是本質已表現於「我存在」之中的那一位。因此天主是純粹而單一的存在(他是存在者 *esse*)。他的本質就是存在，然而伊撒爾民族並沒有完全把握這一啓示的真義；他們以雅威爲永有的那一位，不變的那一位，真實者，援助者，正如天主在伊撒爾民族歷史上所顯示的(依，肆叁，十一)。較後的經書以雅威爲初與末，始與終，阿爾法(Alpha)與歐梅格(Omega)，那今在、昔在及以要後來者。依，肆壹，四；肆肆，六；肆捌，十二；默，壹，四；捌，十七；貳壹，六；貳貳，十三。智慧篇(拾叁，一)與出谷記(叁，十四)都稱天主爲「他是存在者」(*ego sum*)，使他與從他獲得存在的有形之物相對立。絕對存在的特性表示在雅威一名中，顯示天主的存在與一切受造物的存在不同。依，肆貳，八：「我是上主，這是我的名字，我不將我的光榮給與另一位，也不將我的榮耀歸於偶像」。

(二) 教父們與中古神學家們接受出谷記(叁，十四)中有關天主本質的名字，以「絕對存在」一詞爲述說天主本質最基本的概念。聖依拉利(St. Hilarius)對天主的自授名字驚訝不已，他說：「沒有比存在一詞更適於作天主的名字了」(論三位一體，壹，五)。聖葛利哥里·納齊安松對出谷記(叁，十四)也表示了他的意見：「天主是昔在，現在與將來的，或可說他是永在的；因爲昔在與將在兩詞，都是對不斷流逝的時間與創造物而言，而天主是永恒的存在；當他在山上回答梅瑟時，他便是這樣稱呼自己的。他在他內擁有存在的圓滿性，既無始，又無終，像無邊無際的存在之海洋，超越一切時間與被造物的觀念」(*Orationes* 45, 3)。聖奧斯定對出，叁，十四的看法是：「天主自稱存在

本身 (*ipsum esse*)。他是唯一不變的存在、真實的存在」(聖詠記述 *Enarrationes in Psalmos* 有關詠，壹叁肆，四)，聖若望·達馬森說：「他是存在者」(*Esse*) 是天主所有名字中最恰當的一個 (正統信仰闡詳，壹，九)。

聖伯爾納說：「隨便你稱天主為慈善、偉大、榮福、智慧等等，這一切都蘊含於『存在』中了」(*De consid.* V, 6)。聖多瑪斯教導我們：「他的本質就是自有存在本身」(*Cujus 'sc. Dei' essentia est ipsum suum esse*。論本是與本質 *De ente et essentia*, c. 6)。由於祇有在天主內，本質與存在合二為一，他認為「存在者」是天主最恰當的名字。神，壹，十三，11。

(三)「自有存在本身」的觀念(積極意義)滿足了確定天主形上本性的一切必要條件。

(1)「自有存在本身」不僅指一種存在的型態而已，而且指示按照類比思考方法，應最先屬於天主並形成天主存在之核心的那種完善(請參攷從「分有存在」到達「自有存在」本身，證明天主存在的論據)。

(2)「自有存在本身」是天主與受造物間的基本迥異之處。受造物有其存在，却並非存在本身。

受造物的存在是有限的，若與天主的存在相比，毋寧說是一種非存在 (*non-being*)。「他們(創造物)如不與天主相比是存在的，因為他們來自天主；若與天主相比，他們乃是虛無，因為真正的存在是恒久不變的，祇有天主是這不變的存在」(聖詠記述，有關詠，壹叁肆，四)。「自有存在本身」也使天主別於抽象存在或普遍存在 (*abstract or general being*)，「因後者若無外加特徵，即無任何客觀真實性；而絕對存在則是無以復加的真實存在。從內容言，抽象存在是內容最貧乏的概念，而絕

對存在則是內容最豐盈的概念（聖多瑪斯論本是與本質第六章）。

(3) 天主的一切其他美善都可邏輯地從「自有存在本身」推演而出，因天主是絕對存在，他以內必有存在的一切美善（神，壹，四，2—3）。

附 錄

海曼·雪爾 (Hermann Schell + 1906) 擬使天主自有性 (Divine Aseity) 之概念得到更豐富的内容，因而應用因果觀念於天主，並提出下語：「天主是自己的原因」(Deus est causa sui.) 他認為自有性應解作天主本質的自因性、自我實現性 (self-realisation) 與自我發動性。按照他的看法，天主不是中古神學家們所相信的完滿無缺的存在，而是完滿的活動 (activity) 與生活 (life)。

雪爾的理論源於柏拉圖與新柏拉圖思想，而與因果律相違，因為根據因果律，凡動者必為他物所推動。雪爾的理論也與作為因果律基礎的矛盾律相悖，因一種自為原因的存在，在其存在以前已有活動，那末它同時是存在，又是不存在，這是不可能的。所以天主不是「自己的原因」(causa sui)。而是「自為理由」(ratio sui)。意即在他自己之內，有存在的理由。中古士林派學者按此廣義與引伸意義，依聖熱羅尼莫 (Jerome) 為先例(致厄弗所人書，貳，三，十四：他是自己的根由和自己的原因 ipse sui origo est suaeque causa substantiae.)，會把「自己的原因」的概念用於天主。聖奧斯定摺棄天主自發 (self-origination) 與天主自為原因 (self-causation) 之理論。參見論三位一體，壹，一，1；護，壹，十八：「沒有一樣東西是自身的因由，否則，它必須比自己的存在還要早，那是不可能的」(Nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile.)

第三篇 天主的屬性

第十節 縱論天主的屬性

一、定 義

按照類比思想方法，天主的屬性是他的一切美善，這些美善發自天主的形上本質，同時又可歸入天主的形上本質。實際上，我們現在祇是「局部地」認識天主的絕對單純的本質（格前，拾叁，九）。我們祇能藉着許多不完全適合的觀念來涉獵天主的美善而已。

二、天主本質與天主屬性的區別

(一) 天主的各種屬性實際上彼此相同，也與天主的本質一致——信理

這個道理基於天主的絕對單純性。如果承認天主本質與天主屬性有分別，就必須承認天主內部的組合性，終而推引出天主本性的消失。一一四八年，蘭斯（Rheims）會議在克來福的聖伯爾納（St. Bernard of Clairvaux）的迫切懇求下，譴責了波阿弟艾的吉爾培（Gilbert of Poitiers）的理論。依據其敵對者所云，吉爾培堅信在天主（God, Deus）與天主本性（Godhead, Divinitas）之間，在天主三位與其每一位的特性之間（Pater-Paternitas），有真正的區別。但是吉爾培的作品却並未明顯地主張在天主本質與天主屬性間有真正的分別。克來福的聖伯爾納提出下面的「信理宣佈」（

實則這項「信理宣佈」并未得到權威性的認可，用以反對他所認為的「吉爾培的見解」：天主與天主本性實際上完全一致，在天主本性與天主三位之間，以及天主與其屬性間亦然。「我們相信並承認，天主本性自身就是天主；我們也承認，依天主教教義，天主本性就是天主，天主就是天主本性；我們相信，主因他本身就是智慧而是智慧的。（鄧三八九）。一四四一年，翡冷翠大公會議在爲雅各俾派人士（Jacobites）所頒布的公告中宣稱：「除遇有相對關係以外，在天主以內，一以貫之」（鄧七〇三）。

希臘教會於十四世紀時，有赫西卡斯派（Hesychnasts）或巴拉彌派（Palamites，由隱修士 Gregory Palamas +1359而得名），他們所創的神秘寂靜主義派（mystic-quietistic sect），主張在天主本質（*ousia*）與天主行動（Divine Efficacy）或天主屬性（*hypostasia*）之間，有真正的區分。前者是不可知的，後者則通過一種非創造性的神光（uncreated divine light），即大博山之光（Tabor light），啓示給默觀祈禱者（*hōtikia*）。因此他們分辨出天主本性的高與低、顯與晦的兩面。

聖經告訴我們：「天主是愛」（若一，肆，八），指示出天主本質與屬性的相同。聖奧斯定說：「天主自身就是他所有的」（*quod habet, hoc est*...天主之城，拾壹，十，1）。吉爾培的敵對者以聖奧斯定的話，來概括教會對吉爾培異說所予的駁斥：「凡在天主以內的，就是天主自身」（*quidquid in Deo est, Deus est*）。

⊕ 這種區別非但是邏輯上的不同（*mental distinction*），一如第四與第五世紀的歐諾彌派人士與中古後期的唯名論者所提倡的。根據歐諾彌派異說，天主的一切名字與屬性都是同義詞，這些同義詞祇表示無始性（*ageennésie*），在這無始性裡，我們可以完全合適地知道天主的本質。根據唯名論的說法，在天主本質內，根本找不到各屬性相異的

基礎。惟有在天主頻繁的造化工程中，才可見到一種結果的不同 (*distinctio cum connotatione effectuum*)。聖經明示天主有許多不同的屬性，這個事實反擊那相信僅有邏輯上的區別之理論。我人若把這些屬性解作同義詞，則與聖經的尊嚴相悖。受造諸物所表現的美善，說明了萬物的創始者天主也有這些美善。並不因為天主創造了美善的萬物，天主纔是美善的，而是因為他本身就是善，所以他創造了美善的事物。

(三) 按照司各脫斯派學者的意見，在天主與其屬性之間，有體制區別 (*distinctio formalis*) 之存在。體制區別應該位於實在區別與邏輯區別之間。然而，這種體制區別如存在我們思想以前，即與我們思想無關。那麼等於承認在天主內，存在着各種完善的形式，這就與天主本質的絕對單純性不相容了。

(四) 根據神學家的一般見解，必須把這一區別解作「具有實在基礎的區別」；天主的許多不同的屬性，在天主存在的無限圓滿性內有一實在的基礎。雖然這個圓滿性本身是絕對單純的，我們不得不依靠頻繁的觀念來探討它。神，壹，十三，4：「縱使天主的許多名字所表示的是同一實質，但它們乃是從許多不同的角度來表示的，所以它們不是同義詞。前面所假定的區別（具實在基礎的區別），確切地說來，是一種微小的區別，因為一個神聖的美善隱含了另一個美善」。

三、天主屬性的分類

天主的屬性可以分爲：

- (一) 消極的與積極的屬性（如無限性與能力）。
- (二) 可分授的與不可分授的屬性（如無始性與善良）。
- (三) 絕對的與相對的屬性（如聖德與仁慈）。
- (四) 存在之屬性與行動（或生活）之屬性，即靜的與動的屬性（如單純與全知）。

第一章 天主的一般屬性

第十一節 天主的絕對完善

一物按照其本性，凡具有應該具有的一切而無所或缺時，可以稱為完善（神，壹，四，1：Perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.）。集全部可能的優點於一身，排除一切缺陷，可稱為絕對完善。一物具備有限的本性及與此本性相符的優點，則可稱為相對完善。

天主是絕對完善的——信理

第一次梵蒂岡大公會議詔示我們，天主的一切完善是無限的（*omni perfectione infinitus*。鄧一七八二）。瑪，伍，四八：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」聖經強調天主的自足，與不從屬於一切其他存在的獨立性，間接地說明了天主的絕對完善（羅，拾壹，三四等；依，肆拾，十三等；宗，拾柒，廿四），聖經也教導我們，天主在他自己內有一切的美善。德，肆叁，廿九：「他是萬有」（*totum esse*）；羅，拾壹，卅六；詠，玖叁，九。

教父們認為，天主的絕對完善基於天主存在的無限圓滿性。他們把天主的完善當作一種本質的、普遍的、超越一切的完善。聖依來內說：「天主在一切事上是完善的，就像他自己一樣，他整個是光明，整個是理智，整個是本質，也是一切完善的泉源」（反異說，肆，十一，2）。若望·達馬森說：「天主是完善的，他絲毫不乏善良、智慧與能

力。他沒有開始，也沒有終結；他是永恆的，無限的——簡而言之，絕對的完善」（正統信仰闡詳，壹，五；託名狄尼修論天主的名稱，拾叁，一）。

聖多瑪斯將天主的絕對完善之理論基礎建立在下列事實上：天主是創造諸物的第一原因，所以在他內根源地蘊有創造物的一切完善；天主是自有存在本身（*ipsum esse subsistens*），所以他自己有一切的存在與一切（的完善）神，壹，四，2）。至於被造物（的完善）如何存在於天主內？我們的意見是：純粹的完善是體制地、卓越地（*formaliter et eminenter*）存於天主內，混合的完善則是根源地、卓越地（*virtualiter et eminenter*）存於他內（註）。

第十二節 天主的無限

凡是沒有終了，沒有限制的，稱為無限（神，壹，七，1）。無限可分為潛能無限（*infinitum potentiale*）與真實無限（*infinitum actuale*）。潛能無限可以無限地增加，但實際上却有終了與限制。由於其限制的不確定，潛能無限又稱為無定限（*indefinitum*）。再者，無限又可分絕對無限（*The absolute infinite*）與相對無限（*the relative infinite*）兩種。後者在一固定關係（如時間）內是無限的，前者則在任何情況下都是無限的。

天主在一切完善中都是真實無限的——信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布：天主在智力、意志與一切完善上是無限的（*intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus*，鄧一七八二）。詠，壹肆陸，五：「他的智慧，不可測量」。詠，

（註）：創造者是被造物的一切完善的原因，但純粹的完善如認識，既在被造物身上，也在創造者身上存在；混合的完善如看、聽，則以肉體為先決條件，天主是這些完善的根源，却不需要用眼睛去看，用耳朵去聽。

壹肆肆，三：「上主爲大，其大莫測」（希臘與拉丁通行本作：「其大無限」）。

教父們稱天主之爲：無限、無限制、無限止（*infinitus, incircumscriptus*）。尼沙的葛利哥里（*Gregory of Nyssa*）說：「天主在任何情況下都是無限的」（*Quod non sint tres dii; 希教，四五，一二九*）。正因爲按照他的本性，他是無限的，人類語言的定義無法表達它（駁歐諾彌派異說第三章；希教，四五，六〇一）。從理論上言，天主的絕對無限性基於「自有存在本身」的概念。因爲天主並不源於另一個存在，他也並非由部分所組成，所以在他以內的存在毫無受限制的理由（神，壹，七，1）。

第十三節 天主的單純性

凡非由組合而成，又因此而不可分解的，稱爲單純。凡由彼此相異的部分所合成，是實體組合，它可以是自立性的組合（原質與模型，肉身與靈魂），或依附性的組合（自立體與依附體）。凡由邏輯部分或形上部分所合成的，稱爲形上組合（潛能與實現、種類與區別等）。

天主是絕對單純的——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議定斷：天主是一種絕對單純的自立體或本性（*substantia seu natura simplex omnino*。鄧四二八，一七八二）。絕對單純（*simplex omnino*）的意義是：在天主內，沒有任何形式的組合，無論是實體組合或形上組合。從而推引出下面的結論：

一、天主是純粹的精神體，意即天主既沒有身體，也沒有身體與精神的組合。舊約採用許多擬人（*anthropomorphism*）與擬人情（*anthropopathism*）的說法，以人的方式來說明天主。然而舊約描

繪天主高居物質之上，是爲物質的主宰，也間接地表示了天主的精神性。人與天主不同，人常被稱作「血肉」（依，叁壹，三）。新約特別指示天主是一個精神。若，肆，廿四：「天主是神」。格後，叁，十七：「但主是精神」。

歐迪派人士 (Audiens) 或擬人論者曲解了創世記一章廿六節，主張天主與人同形，是由肉體與靈魂組合而成的。這個說法爲教父們所擯棄，並被斥爲最愚妄的異說 (Stultissima haeresis, 聖熱羅尼莫)。戴爾都良受了斯多噶學派的影響，認爲一切真的事物都有肉體，以這個理論爲出發點，他認爲一切精神體，天主和靈魂，都具有某種形體 (駁普拉塞亞書 *Adv. praxeam* 7)。他說：「雖然天主是精神體，但誰否認天主是肉體呢？因爲精神是一種特殊的肉體」 (Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.)

從理論方面來說，天主是一個純粹的實現，這就說明了天主的非物質性 (immateriality)。在天主內毫無潛能，而潛能爲物質之所必有，因此天主以內沒有任何物質 (神，壹，三，112)。

二、天主是一個絕對單純的精神體，意即在天主內沒有任何組合，沒有自立體與依附體、本質與存在、本性與位格、能力與行動、主動與被動、種類與區別等等的組合。聖經將天主的屬性與天主的本質等量齊觀，便明示了天主的絕對單純性。若，肆，八：「天主是愛」。若，拾肆，六：「我是道路、真理、生命」。關於天主的本性，聖奧斯定說：「它 (天主的本性) 被稱爲單純的，因爲除了每一位 (Person) 與另一位的关系以外，它就是它所有的」 (天主之城，拾壹，十，1)。

自理論方面言，天主的絕對單純性，是從天主的純粹實現引伸而來。因組合體之形成比參加組合的部分爲遲，而

且必須依恃後者。再者，預先必有使各成分匯聚的原因，並且對整體而言，各成分都在潛能狀態，所以在天主內不能有組合的存在（神，壹，三，7）。在天主的本質與屬性之間，以及在各屬性之間，有着根源上的區別（Virtual Differences），而這並不損及天主的絕對單純性，因為各種屬性並不指點天主本質的組成分，而祇是從各種不同的角度來觀看天主的整個存在而已。

第十四節 天主的惟一性

天主祇有一個——信理

大多數信辭都明顯地教我們相信天主的惟一性。尼西與君士坦丁堡大公會議所頒定的信辭宣稱：我信天主惟一（Credo in unum Deum. 鄧五四，八六），第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）宣示：「真天主祇有一個」（Unus solus est verus Deus. 鄧四一八，一七八二）。異教的多神論與相信有兩個非被造的永久起源的諾斯底士派與摩尼派之二元論，都與天主教的這項基本教義相悖。

舊約與新約的基本教訓是：天主惟一。（申，陸，四；谷，拾貳，廿九：「伊撒爾啊！你聽！上主是我們的天主，是唯一的上主」。）聖保祿曾強調天主唯一的信仰，斥責教外人士的多神論。格前，捌，四：「我們知道世上並沒有什麼邪神，也知道除了一個天主外，沒有什麼神」。（宗，拾肆，十四；拾柒，廿三；羅，叁，廿九；厄，肆，六；弟前，壹，十七；貳，五）。教外人士的神明不是真神，而是謊言與虛妄（耶，拾陸，十九）與空無所有（詠，玖伍，五）；智，拾叁—拾伍。諾斯底士

派與摩尼派的二元論把世上的一切惡歸咎於一個惡的起源，聖經反對這種理論，並詔示我們自然界的惡來自天主的命令（申，叁貳，卅九；依，肆伍，六—七），道德上的罪惡則基於人對自由的濫用（羅，伍，十二）。

教父們認為天主惟一性的根柢，是天主的絕對完善與世界秩序的一致性；他們維護這一理論，指責教外人士，諾斯底士派與摩尼派的信徒。戴爾都良答辯馬西翁(Marcion)道：「那被視為最高尊者，應當是獨一無二，沒有相埒的，這樣他能無休止地成爲最高超的存在：因天主就是這最超絕的存在，基督信仰的真理有理由宣布：『如果天主不是惟一的，那就根本沒有天主』。」（駁馬西翁書 *Adv. Marcionem* I, 3），參攷巴斯督·海美 (*Pastor Hermæ* 著 *Mand.*, I, 1. 聖依來內反異說，壹，十，1；貳，一，1—5；戴爾都良護教書之十七及 *De Praescr.* 13. 奧力振駁楷索書，壹，廿三；若望·達馬森正統信仰闡詳，壹，五。

聖多瑪斯作理論的探索，將天主惟一性從天主的單純性，天主完善的無限性與世界秩序的一致性中引伸出來（神，壹·二，3）。

比較宗教史指出，人類宗教演進的歷史，並非自多神論趨向一神論，而是由一神論趨向多神論（羅，壹，十八—廿五）。有人以爲，在先知時代以前，雅威僅僅是與伊撒爾民族關係特別密切的神；他們那時雖信一神教，但多神之信仰已牢不可破，實則他們信奉單一神教 (henotheism)（註），然而這種說法沒有證據。「並不是伊撒爾民族的神成爲宇宙的天主，而是宇宙的天主在西乃山上，與伊撒爾民族締結了盟約」(E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, 1^a, 721)

（註）單一神教爲多神教之一種，雖非信仰唯一之神，而所崇拜之對象仍以一神爲主。

第十五節 天主的真理

我們可把真理分爲三種：本體性 (ontological) 真理，理則性 (logical) 真理與倫理性 (moral) 真理 (即存在、認識、言語與行爲之真理 *Veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo*)。

一、天主的本體性真理

從本體論觀點來看的真理，即「事物之真理」 (*Truth of things*)，在於一物與其概念或理智之符合 (*adaequatio rei cum idea eius sive cum intellectu*)。就其可識性而言，本體性真理就是事物的本身。本體與真理二詞可以互相轉換 (*Ens et verum convertuntur*)。

從本體論的意義言，惟一天主是真的天主——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議宣稱：天主是真的天主 (*Deus verus*)，因為惟有他完全符合天主的概念 (耶，拾，十；若，拾柒，三；得前，壹，九)。

天主是自有存在本身，同時是存在本身 (*causam suam*)，天主是模型因與主動因，他不僅給予他以外的一切事物以存在，而且給予它們以可識性。每一創造物都是天主的概念之實現，而這個概念爲彼創造的理智所吸收所思啟。因爲在天主的思想裡，有一切真的事物與可能事物的概念，所以天主是全部的真理 (*veritas*)。天主的存在無限地超越一切受造物的存在，他的真理也超越創造物的真理與他們的可識性，因此他是至高的真理 (*insuperabiles*)。

二、天主的理則性真理

理則性真理即「思想的真理」(truth of thought)，在於思想與事物之符合 (adaequatio intellectus cum re)。對真理認識的完善有賴於智能的完善。

天主具有無限的智能——信理

根據第一次梵蒂岡大公會議的宣布，天主是具有「無限智能的」(intellectu infinitus 鄧一七八二)。詠，壹肆陸，五：「他的智慧，不可測量」(又詠，肆叁，廿二；玖叁，十一；壹叁捌，一—六)。天主的知識對象就是他自己的本性。天主在他自己之內認識他以外的一切事物，因他就是這些事物的最高原因。由於在天主內，認識的主體、對象與行動都是一致的，因此天主是絕對的理則性真理 (The absolute logical truth)，因而天主沒有任何錯誤(他也不能受欺騙。鄧一七八九)。

人類對真理的一切認識，無論是自然的與超自然的認識，都以天主的絕對真理為根源。被造理智是天主的非被造理智的「複製品」。認識的最高的不變原則，是以自然方式種植在被造的理智中，而超自然的啓示真理則由天主以特殊方式直接傳授給被造的理智。總之，這一切都以天主為根源(鄧一七九七)。

三、天主的倫理性真理

倫理性真理包括誠實(言語的真理 veritas in dicendo)，與忠信(行動的真理 veritas in agendo)。誠實是言語與認識的相符 (adaequatio sermonis cum intellectu)。忠信是行動與言語的符合 (adaequatio actionis cum sermone)。

(一) 天主是絕對誠實的——信理

第一次梵蒂岡大公會議定斷，天主不能欺騙 (*qui... nec fallere potest* 鄧一七八九)。他有一切無限的完善 (*Omnī perfectione infinitus* 鄧一七八二)。聖經說明天主的誠實，並說明他的本質與謊言之不相容性。若，捌，廿六：「派遣我來的是真實的」。鐸，壹，二：「那不能說謊的天主」。希，陸，十八：「天主決不會撒謊」。還有羅，叁，四。

(二) 天主是絕對忠信的——信理

鄧一七八九，一七八二；詠，壹肆肆，十三：「上主在一切言語上是忠實的」。弟後，貳，十三：「如果我們不忠信，他仍然是忠信的，因為他不能否認自己」。瑪，貳肆，卅五：「天地要過去，但是我的話，決不會過去」。參見聖奧斯定聖詠記述有關詠，壹貳叁，二：「神聖的真理既不欺騙人，也不能受欺騙」。

第十六節 天主的善

一、天主的本體性的善

本體性真理是與智能有關的存在；同理，本體性的善是與意志有關的存在：當一物可讚美時，就是善的 (*Bonum est ens, in quantum est appetibile*)。如果一物具有符合它本性的各種完善，此物本身就是善的 (*bonum quod*)。如果它宜於使他物變為完善，即把它自己給予他物 (*bonum est diffusivum sui*)，那末它有相關的善 (*bonum*

cui)。

天主無論就其本身言，或對造物言，都是絕對的本體性的善——信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布，天主具有無限的完善 (omni perfectione infinitus 鄧一七八二)，並在造化工程中，把他的美善賦與創造物 (per bona, quae creaturis imperitur 鄧一七八三)。

作為「自有存在本身」的天主，是本質的善或善的本身 (*actus, ipsa bonitas*)。作為一切造物與一切美善的源始，天主是網羅一切的善 (*causa, bonum universale*)。由於天主的善與被造的善之間的無限距離，天主是至善 (*Ubertatis, summum bonum*)。唯有天主本質地是善的 (路，拾捌，十九：「除了天主一個外，沒有誰是善的」。) 而造物祇有衍生與賦予的善 (弟前，肆，四：「天主所造的樣樣都好」。) 天主的絕對本體性的善是他無限福祉的根柢。天主自知並愛他自己的至善，他在自有與自享的境界中，是無限幸福的。

天主對造物言是絕對的本體性的善，因他是一切事物的模型因，主動因與目的因。羅，拾壹，卅六：「因為萬物都出於他，依賴他，而歸於他」。

二、天主的倫理性的善 (聖德)

倫理的善或聖德就是無染罪愆與道德行為的純潔。無染罪惡與道德行為純潔的最後基礎，是意志與道德律的符合。

天主是絕對的道德的善或聖德——信理 (鄧一七八二)

在彌撒聖祭中，禮儀稱頌天主為聖者。聖經以積極與消極兩方面替天主的聖德作證。申，叁貳，

四：「他是忠誠無妄的天主，公平而中正」。詠，伍，五：「你不是喜愛罪惡的神」。詠，柒陸，十四：「天主呵！你的道路是基於聖善。」依，陸，三：「聖哉，聖哉，聖哉，萬軍的上主！他的榮耀充滿大地！」「聖」（Kadosh 意即與凡俗分離）不僅表示天主高於一切創造物的超絕性（客觀聖德），也表示他超越一切罪惡（主觀聖德），正如天主的聖德與先知的不潔兩相對映所顯示出來的（依，陸，五——七）。重複三次高呼「聖哉」明示天主是至聖的，也就是說他是絕對聖潔的。依撒意亞與聖詠（柒拾，二十；柒柒，四十一），都稱天主為「伊撒爾的聖者」。這個稱呼揭示了聖善的主與罪人中間的無限距離。

天主是本質的聖德，因為他的意志與道德律一致。因此天主無罪不僅是不犯罪的事實（*impeccantiā*），抑且是犯罪的形上之不可能性（*impeccabilitas*）。

三、天主的慈善（*benignitas*）

天主是絕對慈善的——信理（鄧一七八二）

天主本着他純粹的慈善，賦予創造物以無可計數的自然的和超自然的恩惠，並使它們分享他的善良（創造、撫育、拯救、聖化），這一切都顯示他的慈善（瑪，陸，廿六——卅；詠，壹肆肆，十五——十六；若，叁，十六；羅，捌，卅二）。

附錄：天主的美

天主是絕對的美（鄧一七八二）。天主以一種完善的方式，將美的三個因素彙集在他內。按照聖多瑪斯的意見（神，壹，卅九，8），屬於美之定義的三個因素是：

- (一) 天主是絕對完善的 (*integritas sive perfectio*)。
 - (二) 天主雖具有存在的無限圓滿性，却是絕對單純的 (*debita proportio sive consonantia*)。
 - (三) 天主既是絕對單純的純粹精神體，也是最清明、最光亮的存在 (*claritas*)。
- 天主的美是本質之美。它無限地蘊含並超越一切創造物的美。根據智慧篇（拾叁，三一五）我們可以從創造物的美，推想創造者無限的美。詠，玖伍，六：「在他面前有光輝與榮華，在他聖所內，有威能和壯麗」。詠，壹零叁，一；智，柒，廿九；聖奧斯定懺悔錄，拾，廿七，卅八；拾壹，四，六。

第十七節 天主不改變

從一個狀態趨於另一個狀態，是為變易。一切創造物憑着它們有限的本性，都是易變的。

天主是絕對不變的——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議告訴我們，天主是不改變的 (*incommutabilis* 鄧四二八，一七八二)。聖經說明天主不變，並將絕對不變性歸屬於天主。雅，壹，十七：「在他並沒

有變化或轉動的陰影」。詠，壹零壹，廿七—廿八：「天地有毀，你却常存；一切如衣服，都有腐舊，你如更換衣服將他們更換，他們就都改變。至於你，你常依然，你的歲月，無有終期。」又詠，叁貳，十一；依，肆陸，十；希，陸，十七；拉，叁，六等，在雅威聖名中，找到天主絕對不變的理由：「因為我，上主，決不改變」。生命和行動都可以與天主的不易性相聯。智，柒，廿四，廿七，聖奧斯定說：「天主知道在安息中活動，在活動中安息」（天主之城，拾貳，十七，2）。

教父們相信天主不改變。戴爾都良強調聖言降生成人，既沒有使天主轉變，也沒有使他改變：「況且我們應該視天主為不變的，因為天主是永恆的」（駁普拉塞亞書，廿七）。奧力振反對斯多噶派的天主具有形體之說，及所引伸出來的天主可變說，他以聖經（詠，壹零壹，廿八；拉，叁，六）證示天主絕對不變。同時，他擯棄那主張道成人身時轉劣的檔案（Celsus）異說（駁檔案書，壹，廿一；肆，十四）。聖奧斯定從威雅一名所表露的天主存在的絕對圓滿性，證明天主的不變性：「存在就是不改變性的名字。因為一切可變的事物不再是已往的它，而且開始跟已往的它不同。祇有不改變的天主，才有真正的存在」（訓道辭，柒，七）。

聖多瑪斯將天主絕對不改變的理論，建立在天主的純粹實現、天主的絕對單純與他無限的完善上。改變包含着潛能、組合與不完善；天主是純粹的實現，是絕對單純與絕對完善的本質，因此，改變性與天主不相容（神，壹，九，1）。

當天主在他以外有所作為（如創造宇宙）時，他並沒有從事新的活動，那祇是他意志的永恆計劃的一個新的實現而已。創世的決策與天主的存在一樣，原是永恆不變的，而且這決策與他的本質不可分。惟有這一決策的結果——被創造的世界——才是有時間性而且可改變的（聖奧斯定天主之城，拾貳，十七，2）。

第十八節 天主的永恆性

永恆是沒有開始、沒有終了、沒有以前、沒有以後的持續，是一個恒久的「現在」(nunc stans)。永恆的本質是絕對沒有連續性。波厄底烏士 (Boethius) 曾給永恆下過一個足以垂諸千秋的定義：「永恆是無終止的生命之完整而又完善的佔有」(哲學的藉慰 *De consolatio philosophiae* V. 6) (註)。狹義的永恆與被造精神體之無終止 (aevum 或 aeviternitas) 有別。受造的精神體有一開始，但並無終了，且在體質上沒有任何改變。

天主是永恆的——信理

這項信理告訴我們，天主具有無始無終、無連續性、在恒久不可分隔的「現在」中的存在。「任何人」(quicumque) 信辭宣稱：「永恆聖父，永恆聖子，永恆聖神，但沒有三個而祇有一個永恆」(Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. 鄧卅九)。第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議稱天主為「永恆的」(鄧四二八，一七八二)。

聖經明示天主永恆的各種不同因素。詠，捌玖，二表示了天主的無始無終：「諸山未曾出生，大地與世界未曾造成以前，自亘古直到永遠，你是天主」。詠，貳，七明示他是絕對沒有連續性的：「上主曾對我說：『你是我的兒子，我今日生你』」。若，捌，五八：「在亞巴郎出現以前，我在」。又

(註) 請參攷張康譯「西方文化的二位功臣」一文，文載現代學苑月刊第二卷第四期。

詠，壹零壹，廿七—廿八；捌玖，四；伯後，叁，八。

教父們在駁斥那些述說諸神有家譜的異教徒時，特別肯定天主的永恆性（亞利斯迪特 *Aristide* 護教書，壹，四；戴先 *Tatian*, *Or.* 4, 3；亞瑟納哥拉斯 *Athenagoras*, *Suppl.* 10；聖依來內反異說，貳，卅四·2）聖奧斯定也說，天主的永恆是一個恒久的現在：「天主的永恆是天主本質自身，在他的永恆內，毫無改變。在他的永恆內，沒有過去，過去對他仍是現在；也沒有將來，將來已經是現在，因此祇有現在」（聖詠記述，有關詠，壹零壹，二，十）。從理論方面說來，我們可以從絕對的不變性推論出天主的永恆性。天主永恆性的最高理由是他的絕對圓滿的存在，這個圓滿存在排斥任何潛能與連續性。

第十九節 天主的不可測量與處處臨在

不可測量 (*Immensus*) 表示沒有空間的限制；處處臨在 (*Omnipresence*) 表明天主與實際空間的關係。前者是一個否定的絕對屬性，後者則是一個積極的相對屬性。

一、天主的不可測量

天主是廣大的或絕對不可測量的——信理

「任何人」信辭說：「至大聖父，至大聖子，至大聖神，但祇有一個，而沒有三個至大的存在」（鄧卅九）。第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議稱天主為「至大、不可測量」(*immensus* 鄧四二八，一七八—二)。

聖經證示天主超越一切空間的度量。宇宙不足以包含他：列上，捌，廿七：「看啊！天與天上的天，都容不開你，我所造的殿宇，如何能容開你？」依，陸陸，一：「高天是我的寶座，大地是我的腳凳」（約，拾壹，七—九）。

教父們稱天主為不可知的，無限止的，不可測量的 (*ἀγνωστος, ἀεσιψατος, immensus, incircumscribitus*)。巴斯督·海美在 *Mand, I, 1* 中說：「首先要相信天主是獨一無二的……他包含一切，而他自己是不可理解的」（亞瑟納哥拉斯 *Suppl. X*：依來內「反異說，貳，卅，9」）。

自理論言，天主的不可測量基於他無限存在的圓滿性。無限存在不允許任何的限制，包括空間限制在內。

二、天主處處臨在

(一) 處處蒞臨的實在性

在被創造的空間裡，天主處處臨在——信理

天主處處臨在是教會一般性訓誨的對象。這個道理包含在天主不可測量的信理之中，正如部分包含在全部中一般。聖經以譬喻方式描述天主處處臨在。詠，壹叁捌，七—十：「為逃避你的神，我要走向何方？為躲避你的容顏，我要奔往何地？我若升到天上，那裡有你；我若下榻陰府，那裡也有你。我若藉曉明的羽翼，住在西方的極邊，就是在那裡，也有你的手引導我，有你的右手扶持我」。耶，貳叁，廿四：「我豈非充乎天地嗎？——主的斷語」。宗，拾柒，廿七—廿八：「他離我們每一個人並不遠，因為我們生活、行動、存在、都在他內」。 (申，肆，卅九；智，柒，廿四；捌，一)。

羅馬的聖克來孟勸勉人敬畏天主時，提到天主的處處臨在，他說：「逃到那裡去呢？到那裡去躲避那擁抱一切存在的天主呢？」（致格林多人書貳劄，四），參攷安提約基亞的德非 *Ad Autolyicum* II 3，彌努西·菲力 *Oclarus* 32, 7，聖西彼連論主禱文 *De Dom. Or.* 4。首次闡論天主蒞臨整個宇宙與宇宙各處，並寓居在義人靈魂的專著，是聖奧斯定的「論天主的臨在」（*Liber de Praesentia Dei ad Dardanum. Ep.* 187）一書。

聖多瑪斯將天主處處臨在的理論基礎，建立在天主為最高原因的真理上。天主是一切存在的第一因，他惠臨每一存在物的最深處（神，壹，八，1）。

(二) 天主處處臨在的更明確意義

自彼得·隆巴（*Petrus Lombardus. Sent.* I 37, 1）以後，神學家們將天主處處臨在分為：依憑能力之臨在（*Per potentiam* 或動的臨在 *dynamic presence*）、依憑知識之臨在（*Per scientiam* 即智的臨在 *ideal presence*）和依憑本質之臨在（*Per essentiam* 即本質臨在 *essential* 或 *Substantial presence*）。天主依憑本質臨在一切事物之中，及一切被創造的精神體（如天使、魔鬼、人靈）內，因是它們存在的直接創始者（神，壹，八，3）。本質臨在可更明確地稱為「滿盈的臨在」（*repletive presence*），那就是說，整個天主的本質充滿一切被創造的空間和它的每一個部分。然而，由於天主是絕對單純的，「滿盈的臨在」不能解作天主本質的無限擴散。

除了普遍的自然臨在以外，天主藉着他恩惠的超然能力，在義人的靈魂裡還有一種特殊的超然臨在，可以稱為寓居（若，拾肆，十三；格前，叁，十六；陸，十九）；他寓居在他的聖殿裡（詠，壹叁壹，十三—十四）；在天上（瑪，陸，九）。天主在基督人性裡的寓居，乃是藉着天主性和人性的結合（*Hypostatic Union*），這種寓居是獨一無二的（哥，貳，九：「在基督內真實地住有整個圓滿的天主性」）。

第二章 天主生命的屬性

所謂生命，就是(一)生物的存在(有自動能力的自立體)；(二)生命的行動(Life-actuation)如自動、自我實現。神，壹，五四，2之1)。(三)這兩者在天主內，都臻於至善之境。因此天主具有最完善的生命。神，壹，十八，3之2：正如天主是他的存在本身與認識本身，他也是他的生命本身。

第一次梵蒂岡大公會議稱天主為活的天主(Deus vivus 鄧一七八二)。聖經屢次提及活的天主與天主的生命。天主自己下面的話增強了我們的信念：「像我生活一樣的真實」。伊撒爾民族發誓道：「像天主生活一樣的真實」。耶穌自稱「生命」。若，拾肆，六：「我是道路、真理、與生命」。又若，伍，廿六；若一，伍，廿。

聖奧斯定把天主生命的完善性，基於它(天主生命)與天主絕對存在的一致性。論三位一體陸，十，十一：「在他(天主聖子)內，有最早與至高的生活。對於他，存在與生命並非兩種不同事物，却是合二為一的」。天主既是一切被造物的創始者，他也是一切被造物的生命之創造者。詠，叁伍，十：「你有生命之泉」。宗，拾柒，廿五：「是他將生命、呼吸和一切賞給了家人」。

甲 天主的認識

第廿節 天主認識的完善

一、天主的認識是無限的——信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布：天主的認識能力是無限的 (*intellectu infinitus* 鄧一七八二)。聖經稱天主爲知識的天主 (*Deus scientiarum* 撒一，貳，三)，又說他的智慧是無限的 (*Sapientiae eius non est numerus* 詠，壹肆陸，五；壹叁捌，六；羅，拾壹，卅三)。

自理論言，天主認識的無限性基於以下各點：

- (一) 被創造的智能：根據因果律，天主既是創造物的源始，他必然無限量地具有創造物所有的一切完善。
- (二) 宇宙的秩序與它向着目標進行的事實，足徵有一位極其智慧的創造者和領導者。
- (三) 天主的絕對非物質性 (*immateriality*)：非物質性是認識的基礎，而認識能力的高低又取決於非物質性的程度。神，壹，十四，1：「因爲天主高居於非物質性的絕頂，所以他也居於認識的頂峯」(*Cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis*)。

二、天主的知識是純然現實的

由於天主是純粹的實現 (*actus purus*)，在他的知識裡，沒有自潛能進至實現的轉變，沒有習慣，沒有從已知領域走向未知領域的進展。天主的知識既不是潛在的，習慣性的，連續的，也不需要推理。天主在唯一無二不可分的實現 (單純的直觀 *simpliци intuitu*) 中認識一切 (神，壹，十四，7)。

三、天主自身即其認識

天主不僅具有認識的活動，他自己就是認識本身。他的認識因着他的絕對單純而與他的本質完全一致。神，壹，十八，3之2：「天主是他自己的睿智」(*Deus est suum intelligere*)；神，壹，十四，4：「天主的睿智是他自己的本質」(*intelligere Dei est eius substantia*)。

四、天主的認識網羅一切

由天主認識的無限能力，可推知天主擁有無限的知識，因此他了解他自己。神，壹，十四，3：「天主的認識能力，像他存在的實在性一般偉大：因此他了解自己的程度，正如他可能被了解的程度。所以他完善地了解他自己」（*Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo...* Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.）。聖經也證明天主的認識包羅萬象。如格前，貳，十：「聖神洞察一切，就連天主的深奧他也洞察」。又瑪，拾壹，廿七。

五、天主的認識不從屬於天主以外的事物

天主的智能並非從外在事物，而由他內在的本質取得知識。天主以外的事物不是他認識的決定原因（*causa determinans*），而祇是他認識的終點（*terminus*）。再者，天主並不藉助於外在的，可認知的形象，來認識在他以外的事物，因為一種憑藉異於自身的形象而認識的智能，與此形象所有的關係，就是潛能與實現的關係。然而天主是純粹的實現。神，壹，十四，7：「在天主內，認識的智能與被認識之事物是同一回事；可認知的形象與認識的行動本身也完全一致」。(*In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsa intelligere sunt omnino unum et idem.*)

天主在他自己本質內，認識一切在他以外的事物，因為他是一切真實事物的模型因與主動因，也是可能事物的模型因。天主澈底知道那具有創造性的主動力，他也知道由這個力量產生或可能產生的一切果實，而且確如他認識自己一樣的清楚透澈。若一，壹，五：「天主是光，在他內沒有一點黑暗」。

第廿一節 天主認識的對象與分類

一、天主對自己的認識（*scientia contemplationis*）

天主認識的第一對象與體制對象是他自己。

天主直接認識他自己，不需要媒介物 (*medium in quo* 憑藉對某一事物的認識，進而認識另一事物，前者稱爲媒介物)。在天主認識自己的行動裡，認識的光 (*medium sub quo*) 與認識的象 (*medium quo*) 兩者，和天主的本質成爲一體。神，壹，十四，2：「天主藉他自己而認識自己」 (*Deus se per seipsum intelligit*)。

二、天主對他以外的事物之認識

天主認識的次要與原質對象，是天主以外的事物。天主以外的事物可以分純粹可能的、實在的與有條件底將來的三種。

(一) 天主憑單純的智慧知道一切可能的事物 (*scientia simplicis intelligentiae*) —— 信理

我們相信第一次梵蒂岡大公會議對此所定的教訓 (鄧一七八二)。聖經告訴我們天主知道一切，因而也知道可能的事物。艾，拾肆，十四：「你知道一切，上主！」 (拉丁通行本)。格前，貳，十：「聖神洞察一切，就連天主的深奧他也洞察」。天主知道他無限的可模倣性 (*infinite imitability*) 和他的全能，因此他知道可能事物的全部範圍 (神，壹，十四，9)。

(二) 天主知道過去，現在與未來的一切實在事物 (*scientia visionis*) —— 信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布了這項教訓 (鄧一七八二)。聖經多處闡述天主知識的普遍性。德，貳參，廿九 (希臘本)：「萬物未經受造以前，已爲上主所認識；既成之後，他也認識」。天主的照拂普及最微小的事物，他必然先有同樣淵博的知識。詠，壹肆陸，四：「他制定星辰的數目，一命

它們的名」。詠，肆玖，十一：「天上的飛鳥，我都認識」。約，貳捌，廿四；德，壹，二等；瑪，陸，廿七—廿七；拾，廿九—卅。聖經又證示天主知道人心的隱微。宗，拾伍，八：「洞察人心的天主」。詠，柒，十：「你透視人的心腸與肺腑」。編上，貳捌，九：「上主洞察所有的人心；知道一切人的心思欲念」。詠，陸捌，六；壹叁捌，一—六。洞察人心是天主的特權。列上，捌，卅九：「惟有你洞見人子的心腑！」然而對人自己，人心反而是不可探測的（耶，拾柒，九；羅馬的克來孟致格林多人書，貳壹，三及九；貳柒，六；貳捌，一）。

當天主在自識中，默觀他無限的創造能力時，他知道自己的權能實際所及的一切。他既是萬物的主動因，他也知道一切實在的事物。在天主知識裡，過去、現在和未來毫無差別，因為對於天主，祇有現在。

天主在對過去，現在和未來的一切實在事物的認識裡，確實無誤地預見有理性的受造物未來的自由行為——信理

第一次梵蒂岡大公會議詔示我們：「在他眼前一切事物都是袒露敞開的（希，肆，十三），明顯公開的，甚至受造物未來的自由行為亦不例外」（*Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius*, "Hebr. 4, 13, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt" 鄧一七八四、二二二七）。

聖經以最清晰的方式說明了這個道理。詠，壹叁捌，三—四：「你由遠處，就知悉我的意念；我或行或臥，你都細察。我一切所行的，你都熟知。言語尚未達到唇舌，上主啊！你已全然知道」。達，拾叁，四二：「永遠的天主，你洞悉隱密的事，一切事在發生之前，你已知道了」。若，陸，六

四：「原來耶穌從起頭就知道那些人是不信的，且誰是要出賣他的」。

教父們喜歡引證先知的預言，戴爾都良在駁馬西翁書（貳，五）中說：「先知們早已證明了天主預見未來之事的智慧，我還有什麼話可說呢？」

天主預見與人的自由 天主的預見人的未來自由行為與人有自由的兩項信理，並不相悖（鄧八一五）。教父們引證天主預知的永恆性，並申述天主的預見不影響人的未來行為，正如人的記憶不影響過去行為一樣。聖奧斯定在論自由意志（*De libero arbitrio* III, 4, 11）中會說：「恰如在記憶裡，你並不勉強已往之事必然發生過，天主在預見中也不勉強未來之事必然會發生」。

理論神學區分先行必然性（*Necessitas antecedens* 行動以前的必然性，銷除人的自由），與後至必然性（*Necessitas consequens* 行動以後的必然性，與人的自由無關）。根據矛盾律，後者源於一個行為的實在性，因為實在的事物不能為非實在的。天主預見未來自由行為之必然發生，不是按照先行必然性，而是按照後至必然性。聖多瑪斯以同樣的意義，分因果必然性（*Necessitas consequentis*）與理論必然性（*Necessitas consequentiae*）。前者意即從一個原因必然產生後果，後者表示邏輯上的必然性，如三段論法中前提與結論間的必然性。假如天主在他永久的認識裡，看到現在的某一事物，那末，依照矛盾律，這事必然會真正的發生。參閱護，壹，六七；真理論 *Veritate*, 24, 1—13。

（三）天主確然預知有條件的未來自由行為（*Scientia futuribilium*）——一般意見

所謂有條件的未來自由行為，就是未來決不發生的自由行為；然而，在某些條件得以滿足的情況下，它們可能會發生。摩里納派人士（*Molinists*）稱天主的預知為一種「中間認識」（*Scientia media*），因為它介乎「必然認識」（*Scientia necessaria* 或 *naturalis*）與「自由認識」（*Scientia libera*）之間。天主藉「必然認識」，來知悉與他的自由意志無關的一切事物，即他自己和他的思想，天主藉「自由認識」，來洞察與他的自由意志有關的一切事物，

即他以外的一切實在事物。多瑪斯派神學家反對這種有條件未來之認識，為一種特殊形態的認識，他們並反對，在天主的自由決定之已有這樣的認識。

聖經積極地證明，天主實在預知有條件未來自由行為。瑪，拾壹，廿一：「苛辣匝因，你是有禍的！貝特賽達，你是有禍的！因為在你們那裡所行的異能，如果行在提洛和漆冬，她們早已披上苦衣，頭上撒灰做補贖了」（撒，貳叁，一—十三；智，肆，十一）。

教父們指出：天主不常俯聽我們為現世利益所作的祈求，以免我們誤用它們；有時天主讓一個尚未成長的人夭折，以免他永久沈淪，這些都說明天主預知有條件的未來。見尼沙的葛利哥里著：論夭折的嬰孩（*De infantibus, qui praenature aripuntur.*）

從理論上言，天主預知有條件未來的信理，基於天主知識的無限完善性，天主先見的絕對不誤性。教會的公開祈禱也昭示這一點。

第廿二節 天主如何預知理性受造物的自由行為

天主自永世便確然預知他以外的一切事物，與一切有理性的受造物之未來、實在、有條件的自由行為；他預知這一切的方法，就是他自己的本性。若問：天主在他自己的本性中，怎樣預知未來的自由行為？這個問題的回答，不一而足：

（一）根據聖斐拉明（R. Bellarmine +1621）的解釋，天主預知理性受造物的自由行為，是基於天主對受造的意志，具有一種超自然的認識（*cognitio supercomprehensiva*）。受造的意志是自由行為的原因，天主既完善地認

識原因，也知道從這個原因所產生的結果。反對這個解釋者認為，對自由意志的超然認識，祇對自由行為建立常情底確實性，然而天主的預知却是絕對確實的。

(二) 道明會神學家道明·巴聶池 (Dominicus Bañez + 1604) 所建的多瑪斯學派 (Thomism)，主張天主在他永恒意志的命令內知道受造物未來的自由行為；天主在他絕對的命令裡，知道絕對的未來行為；在他有條件的或假定的命令裡，知道有條件的未來行為。天主在永世之世，已經將整個宇宙的秩序，固定在他意志的命令裡，自由的受造物亦然。天主永恒意志的命令在時間中，以如下的方式實現：天主利用一種實質的預先推動 (Praemotio physica)，用適於各受造物本性的方法，極其準確地促使受造物趨向天主所願意的活動；這樣，無理性的受造物依循必然性而動，有理性的受造物則憑藉它們的自由而動。天主在他永恒的意志命令中，確然知道原來由他所預定的受造物的自由行為。

(三) 耶穌會神學家路易·摩里納 (Louis Molina + 1600) 所創的摩里納學派認為，天主藉着「中間知識」 (Scientia media)，確知未來的自由行為。「中間知識」以時間而言，雖不在天主意志命令以前，但以理論言先於上述命令，且不繫於此項命令。天主在永世之中，憑單純的智慧 (scientia simplicis intelligentiae)，知道每一具有理性的受造物，在一切可能情況下，有何種行動的可能 (第一級)。他憑「中間知識」，知道在一切可能情況下，(若這些可能情況得以實現)，每一受造物將會如何行動 (第二級)。在「中間知識」的光照下，他完全自由地決定去實現某些情況。然後他藉着對過去、現在和未來的一切實在事物的認識 (scientia visionis)，確實無誤地知道，在這些情況下，人會怎樣行動 (第三級)。

批判

多瑪斯學派有效地強調，天主是一切受造物的最高原因與最高主宰，但對人的自由稍有忽略。實際上，「實質的預先推動」與人的自由頗難相容。相反地，摩里納學派注重人的自由，對天主是最高

原因與天主的絕對獨立性，並未強調；成爲整個體系之基礎的「中間知識」到底是怎樣的，也沒有闡明。

第廿三節 天主的知識——事物的原因

一、創造的智慧

在藝術創造中，藝術家的觀念燭照與領導他的意志與行動，同樣地，天主的觀念（實際上與天主的認識行爲一致），在天主以外的創造工程中，指示着他的意志與行動。天主的意志與天主的認識，是一切有限事物的模型因與主動因（*causa exemplaris, causa efficiens*）。按照聖經的說法，這種實用的知識稱爲智慧。它既是事物存在的最高原因，所以是創造的智慧（*sapientia creatrix*）。詠，壹零叁，廿四：「你用智慧造成了它們」。箴，叁，十九：「上主以智慧奠定了大地」。智，柒，廿一：「智慧、萬物的工師，教訓了我」。

在教父們中間，聖奧斯定特別闡發有關天主的觀念之理論。他把柏拉圖主義的概念加以基督化，使它們相輔相成。他一面把柏拉圖認爲永遠與天主同在的自立體（*dyptotases*）放在天主的認識以內，一面把這些觀念解釋成與天主本質一致的、永遠的天主的思想，天主藉着這些思想，知道他自已無限地可爲受造物所模仿。聖奧斯定認天主的觀念爲事物的原因。論三位一體，拾伍，十三，廿二：「天主認識他的一切精神的與形體的造物，並非由於它們的存在；相反地，它們的存在是由於天主認識它們，實際上，他所造的事物沒有一件是他所不認識的，正因爲他認識它們，所以他創造了它們，而不是因爲他創造了它們，才認識它們」（神，壹，十四，8）。

二、處理的智慧

天主的智慧也是處理的智慧 (*sapientia disponens*)，因她把目標與秩序賦予受造物，給予它們以法則（立法智慧），引導它們向目的進行（教育的智慧）。智，拾壹，廿一：「你處置萬物是依照尺度、數目與衡量的」。

三、統治的智慧

天主的智慧也是約束與管理的智慧 (*sapientia gubernans*)，因而與天主的照顧 (*Divine Providence*) 相符合。智，捌，一：「智慧毅然從地極的這邊直達那邊，從容地治理萬物」。

乙 天主的意志

第廿四節 天主意志的完善

一、天主的意志是無限的——信理

第一次梵蒂岡大公會議明定，天主由他的意志而言是無限的 (*voluntate infinitus* 鄧一七八二)。
聖經告訴我們，天主的自由意志是世界秩序的最後基礎（詠，壹叁肆，六：「天上、地下、海裡和一切深淵中，上主皆能作其所欲爲」。）並視天主意旨爲道德的至高規範：瑪，陸，十：「願你的旨意承行於地，如在天上一樣」。教父們維護天主意志的自由，反對教外人士所相信的宿命論。

天主意志的完善性之立論根基，是受造意志存在的事實。由於意志是一種純粹的完善，所以能够體制地并以無限超越的方式歸於天主。道德律的「無條件的命令」也表示出一個照管人類的至高意志。

二、天主的意志與天主的認識相同，是純粹的實現 (*actus purus*)，是天主的本身，不從屬於天主以外的任何事物。

由於天主是純粹實現，在他的意志內，沒有自潛能進至實現的轉變，沒有習性，沒有意旨的個別實現的連續，而祇有一個無間歇的意志行爲。由於天主的絕對單純性，這個行爲與天主的本質全然一致。神，壹，十九，1：「恰如天主的睿智就是他的本質，他的意志也是一樣」(*Sicut sum intelligere est sum esse, ita sum ille*)。天主以外的事物不是決定天主意志的原因，而祇是它的終點。天主的絕對圓滿性不容許私心之愛 (*Amor concupiscentiae*) 的存在。天主拯救人類的熱切盼望 (依，陸伍，1) 是他的慈愛 (*Amor benevolentiae*) 的流露，這種慈愛在他賦予造物以恩惠時，彰顯無遺。

三、依照天主的本性，天主的感情是他意志的純粹精神表現。基本的感情是愛，愛在天主內與他的本質是一體：「天主是愛」(若一，肆，八)。此外，天主還有無限的喜樂或幸福 (*in se et ex se beatissimus* 鄧一七八1)。
至於厭恨之情，由於天主的絕對聖德，他祇憎恨罪惡 (*Odium abominationis*) 而不仇視犯罪者 (*Odium inimicitiae*)。詠，伍，七：「玩弄詭譎的人，上主必示以痛恨」。智，拾壹，廿五：「因爲你愛一切所有的，不恨你所造的，如果你憎恨什麼，你一定不會造它」。其他的情緒，如渴望，哀傷，希望，憤怒等，都祇以擬人方式歸屬於天主。聖經所述天主憤怒的意義是天主懲罰時的正義。

第廿五節 天主意志的對象

一、天主對他自己的愛

天主的意志與愛的首要對象和體制對象是天主自己。第一次梵蒂岡大公會議宣布：他必然愛他自

己 (Necessario amat seipsum 鄧一八〇五)。聖經明示：天主引領他所創造的萬物，歸向他自己，它是它們的最終目標。箴，拾陸，四：「上主所造的一切，都爲他自己」(註)。神，壹，十九，1—3：「天主意志的對象是他的美善，即他的本質」(Objectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia.)。

自理論言，天主愛自己與其必然性，源於下列事實：天主是至善的，並且，在他對自己的澈底認識裡，他以最完善的方式知道他無限可愛 (amability)。這個認識必然地產生他對自己的無限愛情。

二、天主對創造物的愛

天主的意志與愛的次要對象與原質對象，是天主以外的事物。第一次梵蒂岡大公會議定斷：天主以完全自由的意志行爲使一切造物生存 (Liberrimo consilio voluntate ab omni necessitate libera 鄧一七八三，一八〇五)。聖經也闡釋天主對他的創造物的愛。智，拾壹，廿五：「你愛一切所有的，不恨你所造的」。

天主對創造物的愛是一種無私的愛 (amor complacentiae)，意即天主愛創造物，喜歡它們以有限的方式分享他的完善，並以自己爲最後目標。天主對創造物的愛也是一種慈惠的愛 (amor benevolentiae)，那就是說，天主愛創造物，不是以一種有所受的愛，而是以一種給予的愛，因此是一種最不自私的愛。天主愛創造物，並非緣於

(註)：根據北平方濟堂聖經學會編譯的舊約經文，此節作「上主所造的，都適其用」。然按照本書所引經文，應譯爲「上主所造的一切，都爲他自己」。現採用後者，以合原意。

它們本身的善，而因他自己是創造物之完善的原由：天主的愛在創造物中傾注完善、創造完善 (Amor Dei est in-fundens et creans bonitatem in rebus. 神，壹，廿，2)。若一，肆，十：「愛就在於此，不是我們愛了天主，而是他愛了我們」。在天主內部行為 (the inner-Divine act) 裡，天主對創造物的愛只有一個；然而在所發生的作用上，他的愛隨創造物底可愛而有差別。

三、天主意志與惡的關係

(A) 自然界的惡

自然界的惡如疼痛、疾病、死亡等，天主並不因惡的本身 (per se) 而願意其存在，也不以它們為目的。智，壹，十三—十四：「因為天主未曾造了死亡，也不樂意生物滅絕。他造了萬物，祇求它們各得其生」。

然而天主願意有自然界的惡，如災禍與懲罰性的疾苦之存在，有其附帶的理由 (per accidens)，即利用這些惡以達到自然界秩序與倫理秩序的較高目的 (前者如保持高級生命，後者如倫理方面的懲罰和啓發)。德，拾壹，十四：「好壞、生死、貧富、都是由上主而來」。德，叁玖，卅五—卅六；亞，叁，六。

(B) 倫理的惡

倫理的惡就是罪惡，其本質是對天主的忤逆。天主既不願以罪惡為目的，也不願以它為達到目的之手段。特倫多大公會譴責喀爾文的相反意見為異說 (鄧八一六)。詠，伍，五：「你不是喜愛罪

惡的神」。天主容許罪惡的存在（*permissive solum* 鄧八一六），因為他尊重人的自由（德，拾伍，十四—十六），也因為他具有從罪惡中產生善的智惠與能力。創，伍拾，廿：「昔日你們原想害我，天主却往好裡一轉」。聖奧斯定教義手冊（*Euchiridion*. XI）：倫理上的惡最後必須為宇宙的至高目標——天主的光榮——而服務，即在罪惡的寬赦中彰顯天主的仁慈，在罪惡的懲罰中彰顯他的正義。

聖經上說天主使罪人的心變硬（出，肆，廿；羅，玖，十八），並不是指天主為罪惡的創始者。心靈變硬是一種失去了天主寵惠的懲罰。聖奧斯定 *In Joan*, tr. 53, 6：「天主使罪人膏蔽，並使人心變硬，意即他拋棄罪人，不再援助他」（*deserendo et non adiuvando*）。

第廿六節 天主意志的一般屬性

一、必然性與自由

天主必然地愛他自己，並自由地愛護他以外的事物，與願意它們的存在——信理

第一次梵蒂岡大公會議反對諾斯底士派、摩尼派、宿命論、泛神論與宇宙論等的樂觀主義。凡主張天主並非憑他的自由意志而創造萬物，而是像必然地愛他自己一樣，必然地創造了它們，這種意見應被斥為異說（鄧一八〇五）。聖經證明了天主的自由，無論是在創造工程裡，在救贖中，在救贖恩惠的分施上皆然。詠，壹叁肆，六：「天上、地下、海裡和一切深淵中、上主皆能作其所欲為」。厄，壹，五：「由於愛，他依照自己的旨意所喜歡的，預定了我們藉着耶穌基督獲得作他義子的名

分」。格前，拾貳，十一：「隨他的心願，個別分配與人」。羅馬的聖克來孟在致格林多人書（貳柒，五）中說：「當他願意時，他如願地作成了一切」。

在天主的自由裡，決沒有創造物的一切缺陷。因此天主的自由並非「對立自由」(libertas contrarietatis)，即在善與惡之間加以選擇的自由。事實上，選擇惡的可能性誠然是自由的一個記號，但不是自由的本質，毋寧說那是自由的一種缺陷(多瑪斯真理論，貳貳，六)。我們可以積極地給天主的自由下一個定義：天主的自由是一種「矛盾自由」(libertas contradictionis)，即為與不為的自由(例如世界的創造)，也是一種「區別自由」(libertas specificationis)，即在若干善的或無關善惡的行動中選擇的自由(例如創造這個世界或另外一個世界)。

二、全能

能力是執行理智所知與意志所命之事物的本原 (principium exsequens id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit。神，壹，廿五，1之4)，天主全能的意義，就是他有能力實現他願望的一切——所有實際的與可能的事物。

天主是全能的——信理

宗徒信經說：「我信全能者天主聖父」，其他信辭也有同樣的語句（鄧四二八，一七八二）。聖經在天主的名字：厄爾(El)，尤其是複合詞：厄爾·沙達伊(El Schaddai, *הוֹשִׁיעֵנוּ* 意即全能者)上，暗示了天主的全能。聖經又證示，對天主沒有一件事不可能。路，壹，卅七：「在天主前，沒有不能的事」。瑪，拾玖，廿六：「在天主一切都是可能的」。瑪，叁，九：「我給你們說：天主能從這些石頭給亞巴郎興起子孫來」。(創，拾捌，十四)。教父們經常稱天主為「全能的」。

自理論言，天主的全能是由於他是純粹的實現。事物的效能取決於它的實際存在之等級（*Unumquodque agit secundum quod est in actu*。神，壹，廿五，1之1）。與天主的無限存在相應的必有一個無限的能力。這個能力擴張到實際與可能存在的整個範疇內。由於天主的能力就是他的本質自身，這個能力不能用於違反天主本質與屬性的任何事物。所以天主不能改變、不能欺騙，不能使已經存在之事物不再存在（此理與彼德·達彌益 Peter Damian的意見相反），也不能在他內實現矛盾之事。弟後，貳，十三：「他不能否認自己」。聖奧斯定天主之城，伍、十、1；神，壹，廿五，4。天主從許多可能的秩序中，自由地實現了一個確定的世界秩序，因而給了他的全能以某種限制。在實際世界秩序內活動的天主能力，稱為循序能力（*potentia ordinata*），以別於他的絕對能力（*potentia absoluta*）。

三、至高主權

天主是天與地的主宰——信理（鄧一七八二）

天主因他的全能而有至高的主權。至高主權就是管轄的無限權力（*Dominium iurisdictionis*）與對一切創造物的無限所有權（*dominium proprietatis*），並要求具有理性的受造物無保留地順從他。無保留地順從他表現於接納他的啟示，奉行他的誠命以及敬崇他。天主的至上權與所有權都基於他創世與拯救的工程（詠，壹肆肆，十一等；艾，拾叁，九等；弟前，陸，十五；詠，貳叁，一一二；捌捌，十二；格前，陸，廿）。

第廿七節 天主意志的倫理屬性

一、正義

廣義的正義是正直或主觀聖德的同義詞；它的狹義與真正的意思是：給予每一個人他所應該得到的一種經常不變

的意願 (constans et perpetua voluntas juxta suam cuique tribuendi [Ulpian])。

天主是無限正義的——信理

根據第一次梵蒂岡大公會議，天主「在一切完善中」是無限的，因而在正義方面也是無限的（鄧一七八二）。聖經多處爲天主的正義作證。詠，拾，七：「因爲上主是公義的，並且鍾愛公義」。詠，壹壹捌，一三七：「上主啊！你是公義的，你的判決，也是正直的」（耶，貳叁，六；瑪，拾陸，二七；貳伍，三一等；若，壹柒，二五；羅，貳，二一；叁，廿五—廿六；弟後，肆，八）。

教父們維護天主的懲罰性的正義，以反擊馬西翁，後者認爲舊約所示正義的而又懲罰人的天主，與新約所施恩的與慈愛的天主不相容，因而主張有兩個天主。聖依來內闡述，天主的正義不能離恩惠而獨立，天主的恩惠也不能遺正義而自存（聖依來內反異說，叁，廿五，2—3；肆，四十，1—2；戴爾都良駁馬西翁書，壹—貳）。

由於天主是宇宙的創造者與主宰，因此並沒有超乎天主而存在的正義規律，天主自己就是最高規則 (Deus sibi ipsi est lex. 神，壹，廿一，1—2)。制定個人與社會之法律關係的合法正義 (iustitia legalis) 可歸於天主。天主爲了全體的利益，藉着自然律與道德律領導創造物。制定個人與個人之間的合法關係的交換正義 (iustitia commutativa)，正確地說，不是屬於天主的，因爲在天主與創造物中間並無平等關係。由於創造物是完全依賴創造者而存在，前者不能對後者有所貢獻，足以使後者報以另一貢獻。制定團體對個人的法律關係的分配正義 (iustitia distributiva)，適當地說是屬於天主的。天主自由決定創造了世界，由於他的智慧與善良，他應該給予創造物以它們所需要的一切，使它們完成自己的責任，並達到它們的目標。將來天主作審判者。賞善（酬報正義 iustitia remunerativa）、罰惡（報復正義 iustitia vindicativa）時，沒有人能不受審判（羅，貳，十一），那時天主的分配正義將顯示出來。

天主給予罪人的懲罰並不僅僅是一種糾正與警戒的方法，一如本篤·斯達特勒 (Benedict Stattler + 1797) 與喬·海穆斯 (Georg Hermes + 1831) 所示，罪罰首先是悖逆天主的補償，及被罰所擾亂的倫理秩序的恢復。申·叁貳，四一：「對我的敵人，我必復仇；對恨我的人，必報復」。羅，拾貳，十九：「因為經上記載說：『上主說：復仇是我的事，我要報復』。」「惡人在地獄裡永遠受苦，地獄之罰僅僅是報復性的（瑪，貳伍，四一—四六）。但自另一方面言，我們不應誇大天主正義的報復性，以為天主受公義所束縛，若無充分的抵償，不能寬恕罪譴，一如坎塔布里的聖安瑟倫 (St. Anselm of Canterbury + 1109)，以及翁諾來·都奈利 (Honoré Tournely + 1729) 與她林格 (Fr. X. Dieringer + 1876) 所宣講的。由於天主是至高無上的主宰與統治者，他不需要向更高的權威負責，因此他也具有寬赦之權，即自由寬宥懺悔的罪人，不需要後者付以相當的補償，或者甚至根本不要任何補贖（神，叁，四六，2之3：壹，廿五，3之3）。

二、仁 慈

天主的仁慈是他的富於恩惠的善良，以此他除免創造物的苦難，尤其是免除罪疚。

天主是無限仁慈的——信理

教會的訓誨（鄧一七八二：omni perfectione infinitus）。教會祈禱時說：「天主的仁慈沒有窮盡，他是善良的無限寶庫」(Deus, cuius misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus.)。

天主既是最完善的存在，他不能感受憐憫之情——天主不能受苦——但他施發仁慈之果 (Misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.)

神，壹，廿一，3）。在天主的一切屬性中，聖經特別讚頌他的仁慈。詠，壹零貳，八：「上主是慈厚寬仁的，是易於恕宥和最仁慈的」。詠，壹肆肆，九：「上主待萬有是良善的，他的仁慈遍及一切的受造物」。此外，詠，壹壹柒，一—四；詠，壹叁伍；智，拾壹，廿四—廿伍；路，陸，卅六；格後，壹，三；厄，貳，四。天主聖子爲救世而降生成人，天主的仁慈威然昭彰於世（路，壹，七八；若，叁，十六；鐸，叁，四—五）。天主聖子降生，謙取人形，在人性中他也能感懷惻隱之情。希，貳，十七：「因此他應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上成爲一個仁慈和忠信的大司祭，以補贖人民的罪惡」。希，肆，十五—十六。在福音的作者間，聖路加特別引證耶穌對受苦的人（尤其是罪人）所有的仁慈。

在天主內，仁慈與正義彼此契合成爲一種奇妙的和諧。詠，貳肆，十：「上主對待那遵守他的約和法律的一切道路，是慈愛和忠實」。詠，捌肆，十一。天主的分配正義乃基於他的仁慈，因爲天主賦予受造物以自然的與超自然的恩惠，並報償它們的善工的最深原因，就是他的愛與他的仁慈。賞善罰惡並不祇是天主正義的作爲，抑且是天主仁慈的實行，因天主所給的報償遠超功行（瑪，拾玖，廿九：百倍的償報。）所予的懲罰輕於過犯（神，壹，廿一，4之1）。自另一方面言，赦罪並不祇是仁慈的實行，也是正義的施展，因爲天主要求罪人痛悔與補贖。天主的仁慈與正義底和諧結合，豪然表露於基督在十字架上的死亡（若，叁，十六；羅，叁，廿五—廿六；神，壹，廿一，4）。

天主的仁慈不僅是他的愛與善良的明證，也是天主尊威和權力的表彰。智，拾壹，廿四：「你憐

憫衆生，因為你是無所不能的」。教會這樣祈禱：「主啊！你啓示你的無上權能，是爲了彰顯你的仁慈與憐憫」（聖神降臨節後第十主日彌撒集禱文）。

天主的真實和忠信已經與天主的本體性真理一同討論過（第十五節）。天主的倫理的善良（聖德）和他的慈善（benignitas）則已與他的本體性善良一併討論過（第十六節）。

第二部 天主三位一體

第一篇 天主三位一體信理的定式與基礎

第一章 異說與信理

第一節 異說

一、一位一體論 (Monarchianism)

第一世紀末葉，猶太派，色林都派 (Cerinthus) 與艾俾歐尼派 (Ebionites) 的信者，都過份強調天主惟一的事實，而否認基督的神性(聖依來內反異說，壹，廿六)。第二世紀末期，一位一體論的信徒主張天主祇有一位 (monarchiam tenemus；見戴爾都良駁普拉塞亞書之三)。相信這種論調的人對基督的態度頗不一致，因此分裂成主要的兩派，而且互相抗衡：

(一) 動力說或繼承說 (dynamic or adoptionist monarchianism)，主張基督祇是經聖神降孕，生於貞女的一個人 (*gignōs abpauyos*) 而已。當他受洗時，天主加於他以特殊的神力，使他承受天主子的地位。

這一異說的主要代表人物是拜占庭的戴奧道西 (Theodotus of Byzantium)，他於一九〇年攜帶異說前往羅馬，被教宗維克多一世 (Victor I 189—198) 開除教籍。安提約基亞主教薩摩沙塔的保祿 (Paul of Samosata) 於二六八年，因講授這派思想，被安提約基亞會議所貶職。西彌歐 (Sirmium) 主教福定 (Photinus) 則於三五

年被西彌歐會議所排斥。

(二) 聖父受難說或形式說 (patripassianic 或 modalist monarchianism) · 承認基督具有真正的主性，但主張天主祇有一位；在聖父，聖子與聖神中間沒有真正的差別。聖父在基督內降生成人，並被釘在十字架上受難而死。

這派異說的主要代表人物是斯米納 (Smyrna) 的諾文都司 (Nectus)。依玻理 (Hippolytus) 曾著書抨擊他 (*Philosophumena* IX7-10, 17; *Contra haeresim Noëti*)，另一主要人物為小亞細亞人普拉塞亞 (Praxeas)，他曾受到戴爾都良的針砭 (駁普拉塞亞書)。利比亞人薩培里 (Sabellius) 把這一謬論推及聖神，並宣講天主有一個位格 (Hypostasis) 與三個「角色」(Prosopa = *ὑποστάσεις* 意即演員的角色)，惟一天主是聖父，他是宇宙的創造者與統治者。當他在人世以救主角色出現時，就是聖子，在聖化工程中以恩寵分施者的身份出現時，就是聖神。因此天主以三種不同的形式 (modi) 來啓示他自己。教宗賈理篤一世 (Callistus 217-222) 將薩培里開除教籍。亞力山大里主教狄尼修 (Dionysius 247-264) 也以不很理想的方式，攻擊薩培里派異說。聖教宗狄尼修 (Dionysius 256-268) 亦加以權威性的斥責 (鄧四八一五一)。

二、附屬說 (Subordinationism)

附屬說與薩培里的形式說相反，承認天主內有互相區別的三位。但反對天主第二位、第三位與聖父同性同體 (Consubstantiality)，因此也反對聖子與聖神具有真正的主性。

(一) 亞略派 (Arianism)：亞力山大里的司鐸亞略 (Arius + 336) 宣講如下：聖言不是永久的，他不是由聖父所生，而是聖父在創造萬物以前，由虛無中所造的。從本質言，聖子與聖父不同 (*ὁὐὸς ὁὐτος* 從這個字產生「非同」Anhomoius 一詞)，聖子能够改變與發展，狹義地說，聖子不是天主。但可廣義地說：天主預先見到他的功績，而承納他為義子。公元三二五年，第一次尼西亚大公會議譴責亞略說。並且頒定一項信經，確認耶穌基督是天主聖子，他由聖父所生，具有真正的主性，而且與聖父同性同體 (鄧五四)。

半亞略派 (Semi-arian) 在森嚴的亞略派 (反對聖父聖子本質相同)，與尼西亞信經的維護者 (確認聖父聖子本質相同) 之間，採取了折衷路線。他們放棄 *homoiousios* 一詞，因他們以為這個名詞有利於薩培里派，但承認聖子與聖父相似 (*homoios* 因而他們被稱為「相似派」Homoiouists)，或者全部相似 (*homoios kata naturen*)，或者本質相似 (*homoiousios*)。因此他們又被稱為「本質相似論者」(homousians)。

(四) 馬賽道尼派 (Macedonianism)

據說「反聖神派」(Pneumatomachi)——半亞略派異說的一個支派——是由信奉半亞略派的君士坦丁堡主教馬賽道尼 (Macedonius 於三六〇年被免職，逝世於三六四年) 所創 (他弟穆 Didymus, *De Trin.* II. 10)，但此說可能並不正確。這派異說把附屬說的思想推及聖神，宣布根據希伯來書 (壹，十四)，聖神原是一個受造物，是與天使相同的從屬神體。卡帕多細亞的三位偉大教父：巴西略 (Basil)，葛利哥里·納齊安松 (Gregory of Nazianzus)，尼沙的葛利哥里 (Gregory of Nyssa)，與聖亞達納 (Athanasius)，亞力山大里的他弟穆 (Didymus of Alexandria)，都竭力衛護聖神的天主性，闡揚聖神與聖父，聖子同性同體，以反擊「反聖神派」的異說。亞達納所主持的亞力山大里會議 (三六二年)，第二次君士坦丁堡大公會議 (三八一年)，以及教宗達馬穌所召開的羅馬會議 (三八二年)，都對馬賽道尼派予以貶責 (鄧七四一八二)。第二次君士坦丁堡大公會議補充了尼西亞信經，增加了一項重要信理，即確定聖神的天主性。這項信理的頒佈至少間接地將天主的屬性歸於天主第三位：「我信聖神，主及賦予生命者；他由聖父所發，和聖父聖子同受欽崇，同受光榮；他會藉先知們發了言」(Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem ex Patre procedentem cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum, qui locutus est per sanctos Prophetas. 鄧八六)。

三、三神論 (Tritheism)

(一) 講授亞里斯多德哲學的教友若望·費洛朋 (John Philoponus + 565 左右)，將性體 (nature, *ousia*)

與位格 (person, *hypostasis*) 等量齊觀，因而陷入基督一性論 (Monophysitism) 與天主三性論 (Tritheismus) 的異說。他認為天主三位就是天主性的三個單體 (three individuals)，正如三個人就是人類的三個單體。因此他以類別的一致性代替天主本質的數字上的惟一性。

(二) 龔比埃擲 (Compiègne) 詠禮司澤羅斯勒 (Roscelin + 1120 左右) 原是一位唯名論者。他認為祇有個體才具有真實性，宣講天主三位是彼此獨立分離的三個實體 (*tres res ab invicem separatae*)，他們祇藉着意志的一致而互相契合，正如三個靈魂或三位天使的契合一樣。坎塔布里的聖安瑟倫 (Anselm of Canterbury) 反對這個異說；一〇九二年的蘇阿松 (Soissons) 會議也予以譴責。

(三) 波阿迪艾的吉爾培 (Gilbert of Poitiers + 1154) 根據其敵對者 (克來福的聖伯爾納) 的控告——主張在天主與天主性之間有真正的差別。這樣一來，天主三位與天主本質有了真正的差別，從而推論出天主有四位 (聖三與天主性)。吉爾培的異說 (實則吉氏的著作並不證明他確持此說)，被教宗歐靜三世 (Eugene III) 於一一四八年親自出席的蘭斯 (Reims) 會議所斥責 (鄧三八九等)。

(四) 福洛拉 (Fiore) 隱修院院長若亞欽 (Jochim + 1202)，認為天主三位的一致性是一種集體的相似的一致性 (*unitas quasi collectivae et similitudinaria*)，他的過激思想被一一一五年第四次拉脫朗大公會議所摺棄；他所反對的彼得·隆巴 (Peter Lombardus) 的理論則為大會正式承認 (Caput damnatus 鄧四三一)。

(五) 安東，甘德 (Anton Günther + 1863) 宣稱，那「絕對者」(The Absolute) 在一種我自發展的過程中，連續三次決定了他自己，就是肯定 (thesis)，否定 (antithesis) 與綜合 (synthesis)。天主本質由是而三重化；這三個自立體在他們的意識中互相發生關係，於是形成了一種體制的一致性 (formal unity)。

四、新教 (Protestantism)

雖然路德反對傳統的三位一體信理的定式，他却堅信天主三位一體的奧理 (見休麥卡特 Schmalkald 盟約第一

部第一至四條(註一))，然而他所宣傳的主觀論調最後導至聖三信理的否定。

索青派 (Socianism) 由福斯特·索青尼 (Faustus Sozzini + 1604) (註1) 所創。這派立論的根基是唯理論，由於強調天主祇有一位，而否認天主三位一體，否認基督的天主性，以基督僅僅是一個人，並以聖神為一種無位格的神聖力量。

現代唯理派神學雖然普遍採納有關三位一體的通用術語，實際上祇承認三位是天主的屬性，即德能，智能，善良的化身。哈納克 (Harnack) 主張聖三的信仰是從基督教與猶太教的爭論中產生出來的。他說最初祇有「天主與基督」一語，用以反對「天主與梅瑟」一語，後來加上了聖神。

第二節 教會頒布的信理

天主有三位：父、子與聖神。每一位具有同一(數字的)的天主本質——信理

本質 (essence)，性體 (nature)，自立體 (substance) 等名詞，是指父，子與聖神所共同具有的天主性；而位格 (hypostasis) 則指示具有天主性的三位(請參閱本部第十七節)。

一、有關三位一體的最古老的權威性定式，是宗徒信經。自第二世紀起，古羅馬聖洗禮節中所用的宗徒信經，成為講解要理與聖洗禮儀中誓言的基礎。這一信經是根據瑪竇福音第廿八章第十九節，耶穌所授聖洗規程編撰而成(鄧一—十二)。

二、教宗狄尼修 (Dionysius 259-268) 致亞力山大里主教狄尼修 (Dionysius) 的一封信「極重要

(註一)：關於新教的休麥卡特聯盟，請參攷王譯天主教史第三五三頁。

(註二)：索青尼是意大利神學家，他還否認魔鬼的位格，人的原罪，基督的代贖，永罰等信理。

的「書信（謝本著神學第六八七），嚴責薩培里派，三神論與附屬說（鄧四八一—五一）。

三、爲貶責亞略派而擬定的尼西亚信經（*Nicene Creed*），強調聖子具有真正的天主性，並與聖父同性同體（*consubstantiality, homousy* 鄧五四）。

四、第二次君士坦丁堡大公會議（三八一年）所產生的尼西亚·君士坦丁堡信辭，旨在反擊亞略派與馬賽道尼派。這個信辭不僅着重在聖子的天主性上，抑且肯定聖神的天主性（鄧八六）。

五、教宗達馬穌所召集的一次羅馬會議（三八二年），對古代反對三位一體信理的各種異說，尤其是馬賽道尼派，作了概括性的針砭（鄧五八—八二）。

六、「任何人」信辭，一稱亞達納信辭，實際上並非由亞達納所撰，而是出於第五或第六世紀時一位不知名的拉丁作者之手。在這個信辭清明簡潔的敘述裡，包涵了教會對三位一體與道成人身等教訓的撮要。爲反對薩培里派，它特別闡明天主三位的區別，爲反擊三神論，它強調天主本質在數字上的惟一性（鄧卅九—四十）。

七、自教父時代以來，關於三位一體信理的最完備的信辭，是第十一次多來道會議（六七五年）所制定的那一個。它是從教父們（尤其是聖奧斯定、聖福京斯 *Fulgentius*，塞維利亞的聖依希道 *Isidore of Seville*）的著作裡，以及歷次會議（尤其是六三八年的第六次多來道會議）議決案中，摭拾英華而編撰成的（鄧二七五—二八一）。

八、在中古時代，第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）對三位一體的信理有所定斷，並詰責福

洛拉的若亞欽之三神論（鄧四二八等）。還有蘇冷翠大公會議所頒布的針對雅各俾派的文告（一四四一年），展示了三位一體信理的全貌，三位一體信理形式的發展至是而極（鄧七〇三等）。

九、在現代文獻中，比約六世的「信仰的創始者」（*Auctorem fidei*, 1794）論文，擯棄比斯道亞（Pistoia）會議所採用的「惟一天主於三位之中不同」（*Deus unus in tribus personis distinctus.*）一語，因它使天主本質的絕對單純性瀕於危境。比約六世詔示應改用下語：「惟一天主在不同的三位中」（*Deus unus in tribus personis distinctis.* 鄧一五九六）。

第二章 聖經與傳承證明天主三位一體

第三節 舊約對三位一體信理的暗示

由於舊約的啓示是新約啓示的影子（希，拾，一），因此舊約裡並沒有關於三位一體奧理的清晰佐證，而祇有一些暗示。

一、天主自稱常用複數。創，壹，廿六：「我們要照我們的肖像，按我們的模樣造人！」（創，叁，廿二；拾壹，七）。教父們依憑新約的啓示，把這句經文解作：天主第一位對天主第二位或對第二位及第三位說了這句話（聖依來內反異說，肆·廿·1）。但比較恰當的解釋是：複數祇表示一種自言自語的方式。

二、舊約裡天主的顯示，由雅威的使者進而到雅威 (Jahveh)，厄爾 (El) 與厄羅音 (Elohim)。天使自稱是厄羅音和雅威。這表示天主有二位：一位是遣派者，一位是被遣者（創，拾陸，七—十三；出，叁，一—十四）。古代教父們意識到依撒亞意第九章第六節（按七十賢士譯本：巨智的天使）是指雅威，而瑪拉基亞第三章第一節（盟約的使者）是指「天主的聖言或「道」（Logos）。較晚的教父們，尤其是聖奧斯定與士林派學者們，都承認在這兩處，「聖言」藉天使為媒介啓示了自己。

三、有關默西亞的預言預告了天主內的不同位格，因為天主所遣的默西亞，以暗示方式被稱為天主及天主子。詠，貳，七：「上主曾對我說：你是我的兒子，我今日生你。」依，玖，六（希伯來文

本)：「王權負在他的肩上，他的名字要叫：神奇的謀士，強有力的天主，永遠之父，和平之王。」依，叁伍，四：「他必要親自來拯救你們！」詠，壹零玖，一—三；肆肆，七；依，柒，十四(厄瑪奴耳：天主與我們同在)；米，伍，二。

四、智慧書中所描寫的「智慧」具有位格，與雅威有別。她從永遠就生於天主(箴，捌，廿四—廿五)，並與天主一同創造萬物(箴，捌，廿二—卅一；德，貳肆，三—廿二；智，柒，廿二；捌，三—十八)。與新約啓示相對照(若，壹，一—二；希，壹，三)，我們便可意會到舊約所記的「智慧」，是具有位格的天主聖言。

五、舊約經常提及「天主的神」或「聖神」。這兩個名詞並不指示聖神的位格，而可解作「一種賦予生命、賦予力量與光明，促人向善的來自天主的能力」(海因涅希 P. Heinisch)。創，壹，二；詠，叁貳，六；伍拾，十三；壹零叁，卅；壹叁捌，七；壹肆貳，十；依，拾壹，二—肆貳，一；陸壹，一；陸叁，十；則，拾壹，五；叁陸，廿七；岳，貳，廿八；智，壹，五—七。藉新約啓示之助，教父們的著作與禮儀書把許多經文(特別是詠，壹零叁，卅；依，拾壹，二；則，叁陸，廿七；岳，貳，廿八；智，壹，七；宗，貳，十六等)，應用到天主聖神。

六、有些人相信，藉新約啓示的幫助，也許可以在依撒意亞第六章第三節的「三重頌」(Trisagion)，與戶籍記第六章廿三—廿六節的「三重祝福」中，窺見天主三位一體奧理的預示。然而我們必須記得，在舊約裡，三的數字具有加強語氣的意思。在聖詠第卅二篇第六節中，除了上主，還提

及他的話與他口中的嘔氣；在智慧篇第九章第十七節中，提及他的智慧與他的聖神。然而這幾處經文中所記載的語言，智慧與聖神並不指示單純的位格，而僅表示天主的能力。

企圖從後期猶太教神學，或從斐洛 (Philo)(註)的有關「道」(Logos)的猶太希臘綜合理論中，引出基督教信仰中的聖三奧理，是絕對不可能的事。在猶太教神學裡，上主的話 (Memra Jahweh) 與聖神 (Holy Ghost) 都不是可與上主相提並論的位格，而是雅威聖名的別稱。斐洛思想中的「道」是天主造化宇宙時所用的工具。他雖然被稱為天主的養子、天主第二，但他依然被認為是天主德能的位格化。他與聖若望所記述的「聖言」是根本迥異的。「雖然斐洛的道有時以位格方式出現，歸根結蒂，它是運行於世上的天主能力的總和。而聖若望所告訴我們的聖言則永遠是天主聖子，他與天主同性同體，因此根本就是位格」(A. Wickenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Ra. 1948, 47)。

第四節 三位一體信理的定式

一、福 音

(一) 聖路加福音第一章第卅五節記着，聖母瑪利亞領報時，天神對她說：「聖神 (ἅγιον πνεῦμα) 從上而臨於你。」

(註) 斐洛為亞力山大里派學者，猶太人，生於紀元前廿五年，卒於紀元五十年。承 Aristoboulos 之餘緒，將猶太宗教與希臘哲學調合為一。

要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此那要誕生的聖者，將稱為天主的兒子。」路，壹，卅二：「他將是偉大的，並被稱為至高者的兒子。」

這裡提到天主的三位：至高者，至高者的兒子與聖神。然而，由於希臘字 *hagios* 是中性的，並且也沒有冠詞，因此聖神的位格沒有明晰地顯露出來；但若與傳授以及宗徒大事錄第一章第八節：「你們要領受降臨於你們的聖神的德能」相對照，可見聖神和他的德能是有差別的，而聖神的位格也隱約可辨。

(一) 耶穌在約但河受洗以後天主的顯示(The Theophany)，可視為三位一體奧理的一個啓示。瑪，叁，十六—十七：「他看見天主聖神 (*hagios deos*；谷，壹，十：*to hagios to dyon*；若，壹，卅二：*to hagios*) 有如鴿子降下，落在他身上。又有聲音由天上說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』」說話的那一位是天主聖父。耶穌是天主聖子，獨生子，因此是真正的天主子；事實上，在聖經的語言裡，「愛子」與「獨生子」二詞同義(創，貳貳，二，十二，十六；谷，拾貳，六)。聖神曾以一種特殊的形象顯現出來，在父與子的旁邊，作為一個獨立而具有位格的存在。

(二) 耶穌在最後晚餐的臨別贈言中，允許要派遣另一位護慰者，聖神或真理之神，那是他自己和聖父將要派遣的。若，拾肆，十六：「我也要求父，他必賜給你們另一位護慰者，使他與你們永遠同在」。若，拾肆，廿六；拾伍，廿六。被遣的聖神顯然具有位格，並與遣發他的聖父聖子有別。「護慰者」(*Paracitus*) 一詞與歸屬於他的活動(教訓和作證)，都證明他具有位格(*personal subsistence*)。

(四) 在耶穌給宗徒們留下的傳信與施洗的訓令裡，極其明顯地揭示了天主三位一體的奧理。瑪，貳捌，十九：「所以你們要去使萬民成爲門徒，你們要因父及子及聖神之名給他們受洗」。這裡所指示的顯然是不同的三位，父與子相對，聖神與他們處於完全同等的地位。聖神不可能祇是天主的一個屬性。天主三位底本質的惟一性流露在「名」(εἰς τὸ ὄνομα) 這個字的單數應用上。在新約的一切抄本和譯本裡，這一段經文都是相同的，這個事實保證了行文底確實性。十二宗徒訓言 (The Didache) (註) 曾經引用過它兩次 (柒，一；柒，三)。

二、宗徒書信

(一) 聖伯多祿在他第一封書信的致候辭裡，採用了天主三位一體的祝福形式，伯前，壹，一—二：「耶穌基督的宗徒伯多祿致書與散居在本都、迦拉達、卡帕多細亞、亞細亞和彼提尼雅作旅客的蒙選者，即按天主的預知，賴聖神的祝聖，爲服從耶穌基督和受他寶血所灑的蒙選者」。

(二) 聖保祿在結束格林多後書的祝福語中，援引了聖三的道理。格後，拾叁，十三：「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家人相偕」。

(三) 聖保祿列舉三種不同的神恩，說明來自三位恩賜者：聖神，主(耶穌基督)與天主。格前，拾貳，四等：「神恩雖有區別，却是同一的聖神所賜；職分雖有區別，却是同一的主所賜；功效雖有區別，却是同一的天主在一切人身上行一切事」。第十一節所說「一切都是這唯一而同一的聖神所行的」，從這一點上，可以看出天主三位在本質上的一致性。厄，壹，三一—四 (由天主聖文所揀選，藉基督的血獲得拯救，受聖神的印證。) 厄，肆，四—六 (一個聖神，一個主，一個天主)。

(註) 十二宗徒訓言是第一或第二世紀時的重要文件，其最古抄本於一八七三年發現於君士坦丁堡。

(四) 在所謂「若望短句」(Comma Iohanneum)裡，天主三位與其本質一致的道理都昭然若揭。若一，伍，七等：「原來作證的有三(在天作證的，有父，聖言和聖神，並且這三位是一致的；在地上作證的有三個)」，然而，括號中的經文，今日正受學者所懷疑，因為這段經文在十五世紀以前的希臘抄本與東方古譯本裡，以及在拉丁通俗本的最佳抄本裡，都屬闕如。而且在第四與第五世紀，在有關「三位一體」奧理問題的激烈爭論時期，希臘與拉丁教父們也從未引用過它。這段經文首次出現在信異說的西班牙人柏利契連(Priscillian + 386)的著作裡，並帶有異說的形式(haec tria unum sunt in Christo Jesu)；但自從第五世紀末葉起，人們經常引用它(如四八四年，北非主教路司帕的聖福京斯 Fulgence of Ruspe 與格西奧道 Cassiodor 的「本信仰小冊」(Libellus fidei)中會引用過。後來教會公布的通俗本(Vulgate)正式採用了它，而且幾世紀以來，教會一直採納它，因而它堪稱教會訓理的一種表示。不僅如此，它也具有給傳承作證的價值。雖然這段經文原來是通俗本上所沒有的，但它可說是正確無誤的，因為在教義上它並無謬誤。

一八九七年，信理評議部(Congregation of the Inquisition)宣布不得否認或懷疑上述經文的正確性。但近代學者對它的疑竇日增，信理部遂於一九二七年宣稱，經過嚴密研覈，可以否認它的正確性(鄧二一九八)。

第五節 新約所啓示的天主聖父

一、天主為父親的廣泛意義

聖經啓示天主被稱為父時，往往具有廣泛的或比喻的意義。天主是一切受造物之父，尤其是具有理性的受造物之父，因為天主創造、保存、照管他們(自然秩序)，特別因為天主提升它們上達恩寵境界，使他們成為天主的子女(超自然秩序)。申，叁貳，六；耶，叁壹，九；撒下，柒，十四；

瑪，伍，十六與四八；陸，一—卅二；柒，十一；若，壹，十二；若一，叁，一—二；羅，捌，十四—十五；迦，肆，五—六。

二、天主爲父親的實在意義

啓示告訴我們，在天主內，有一個祇屬於天主第一位的真實父性，他是人類父性與一切受造父性的模型（厄，叁，十四—十五）。耶穌以特殊而獨有的方式視天主爲父。當他說到天父時，他或稱「我父」，或稱「你的父」（你們的父），但從未稱他爲「我們的父」。「天主經」並不是耶穌自己的祈禱，而是他教給宗徒們的祈禱（瑪，陸，九）。耶穌說明他自己與聖父具有同一本質，也證明了天主子的地位與天主父的地位，必須以實在意義來了解。瑪，拾壹，卅七：「除了父外，沒有人認識子：除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」。若，拾，卅：「我與父原是一體」。若，伍，廿六：「就如父在自己內有生命，照樣他也賜給子在自己內有生命」。聖若望稱耶穌爲天主的獨生子，聖保祿稱他爲天主的惟一聖子。若，壹，十四：「我們見到了他的光榮，正如父獨生者的光榮。」若，壹，十八：「只有那在父懷裡，身爲天主的獨生者（通俗本作：兒子），他給我們詳述了」。又若，叁，十六及十八；若一，肆，九；羅，捌，卅二：「他既然沒有憐惜自己的兒子」。羅，捌，三。

宗徒們與耶穌的敵人們都明瞭，耶穌所指示的是狹義的真實的父親。若，伍，十八：「故此猶太人越發想要殺害他，因爲他稱天主是自己的父，使自己與天主平等」。

第六節 新約所啓示的天主聖子

一、若望福音中的天主聖言 (The Logos)

(一) 聖若望認爲，天主聖言既非天主的屬性，亦非天主的一個無位格的德能，而是一個位格。它表現在 *ὁ λόγος* 這個名詞的單獨應用上，不加上「天主的」(*τὸν θεόν*)，也清楚地顯示在「聖言與天主同在」(*ὁ λόγος ἦν ἐπὶ τοῦ θεοῦ*) 這句話上。介詞「與」(*ἐπί*) 表明聖言與天主並立 (因此不是在天主內)，而且向着天主 (谷，玖，十九)。若，壹，十一的肯定語：「他來到了自己的領域」以及十四節：「聖言成了血肉」。都祇能指示一個位格，而不指示天主的屬性。

(二) 聖言是與天主聖父 (*ὁ θεός*) 不同的一個位格。這是因爲聖言與天主同在 (若，壹，一一)，尤其因爲聖言與聖父的獨生子相同。第十四節：「而我們見到了他的光榮，正如父獨生者的光榮」。 (又第十八節)。可見父與子中間有着相對的關係。

(三) 聖言是天主的一個位格。第一節：「聖言就是天主」 (*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*)。聖言具有真正的主性。他具有創造世界的 (萬物是藉着他造成的) 及亘古常在的屬性 (在起初已有聖言)。聖言是天主，超自然秩序的創始者；是光明與真理的分施者 (若，壹，四等)；他自身是生命，也是超自然恩寵生命的賦予者 (第十二節)。若，壹，十四：「滿溢恩寵和真理」。

二、保祿書信揭示基督爲天主的肖像

希伯來書（壹，三）稱天主聖子爲「天主光榮的輝耀和他本體的印像」（格後，肆，四；哥，壹，十五等）。稱基督爲天主光榮的輝耀（*ἀπαύλας τῆς δόξης*），暗示基督與天主聖父本質相似或相同（光明的光明）。「天主本體的印像」（*ἑκπαύλας τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*）一語，指示在聖父旁邊的基督具有獨立的位格。歸屬於聖子的天主屬性如：宇宙的創造與保存，罪愆的滌除，坐在聖父右邊（希，壹，三），超於諸天使以上（希，壹，四等）。這裡所曉示的並不是一個被創造的形像，而是天主聖父的真正的肖像。

第七節 新約所啓示的天主聖神

雖然在聖經的若干經文裡，*πνεῦμα* 這個字指示天主的精神性或非位格性的能力，但是許多經句仍證明聖神是與聖父、聖子不同的位格。

(一) 聖神是一個真正的位格。在指明天主三位的洗禮形式中（瑪，貳捌，十九），護慰者（*Paracletus* 意即輔助者、保衛者），這個名字祇能適合那具有位格者（若，拾肆，十六與廿六；拾伍，廿六；拾陸，七）。而若一，貳，一，耶穌被稱爲我們的護衛者，意即在天主聖父面前，做我們的保護者與懇求者。下列各種屬性也揭示聖神具有位格：真理的教誨（若，拾肆，廿六；拾陸，十三），爲基督作證（若，拾伍，廿六），洞察天主的奧秘（格前，貳，十），預知未來之事（若，拾陸，十三；宗，貳壹，十一），建立主教神品（宗，貳拾，廿八）等。

(二) 聖神是與聖父，聖子有區別的位格。明示天主三位的洗禮形式，耶穌受洗時聖神以特殊形像的顯現，以及耶穌的臨別贈言都可以證明這個道理。尤其是在臨別贈言中，耶穌說明聖父要因他的名派遣聖神來，聖神就是被差遣或被給予的那一位，可見聖神與聖父，聖子有別（若，拾肆，十六與廿六；拾伍，廿六）。

(三) 聖神是一個天主的位格。「聖神」與「天主」一詞可以交換應用。宗，伍，三一四：「哈納納雅！爲什麼撒彈充滿了您的心，使你欺騙聖神……你不是欺騙人而是欺騙天主！（格前，叁，十六；陸，十九—廿）。在指明天主三位的洗禮形式中，聖神與真天主——父與子——處於平等地位。我們也把天主的屬性歸於聖神。聖神具有圓滿無缺的知識，他教導一切真理；他預知未來之事（若，拾陸，十三）；他洞悉天主的奧秘（格前，貳，十）；在舊約時代，他曾默啓了先知們（伯後，壹，廿一；宗，壹，十六）。天主聖子的降生成人（路，壹，卅五；瑪，壹，廿）與聖神的降臨（路，貳肆，四九；宗，貳，二—四），都揭示了聖神具有天主的德能。聖神是天主恩寵的施予者（格前，拾貳，十一），也是洗禮聖事（若，叁，五）以及補贖聖事（若，貳拾，廿二）中成義之恩的賦予者（羅，伍，五；迦，肆，六；伍，廿二）。

第八節 新約揭示天主三位本質一致

聖經裡有關天主三位一體的教訓，祇有在天主三位本質一致時，始能與有關惟一天主的聖經基本

訓道相融合（谷，拾貳，廿九；格前，捌，四；厄，肆，六；弟前，貳，伍）。天主三位本質一致（數字上的一致）表明在洗禮形式裡（特別在瑪，貳捌，十九；因父及子及聖神之名），也表明在闡述天主三位交流（Perichoresis）的幾處經文裡（若，拾，卅八；拾肆，九等；拾柒，十；拾陸，十三等；伍，十九）。若，拾，卅告訴我們，耶穌明白地宣布了他和聖父所具有的天主性是同一的（數字上的）：「我與父原是一體」（ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑνῇ），聖奧斯定解釋道：「他說『一體』，使我們不受亞略派思想的騷擾，他說『我與父』，使我揚棄薩培里派異說」。（*Quod dixit "Unum", liberat te ab Ario: quod dixit "Sumus", liberat te a Sabellio. In Joan. tr. 36, 9*）天主三位性體同一的定式已由尼亞大公會議（三二五年）定斷為：*ἑνωμένους*。

卡帕多細亞的教父們採用：「一個性體—三個位格」（*μία οὐσία- τρεῖς ὑποστάσεις*）這句話。他們理解的性體一致，是數字上的一致，而不是類別上的一致。

第九節 傳承怎樣為天主三位一體作證

一、遠古教會禮儀的證據

(一) 遠古教會洗禮儀式清楚地表明了對天主聖三奧理底確信。從十二宗徒訓言第七章中，我們知道古代教會是「因父及子及聖神之名」給人付洗的。領受洗禮的人須三次浸入水池或三次接受注水禮（聖儒斯定護教書，壹，六一；依來內反異說，叁，十七，1；戴爾都良論洗禮之十三；奧力振致羅馬人書，伍，八；聖西彼連書信，柒叁，十八）

(二) 最古老的宗徒信經與古代羅馬教會洗禮儀式中的信經相同，兩者都根據耶穌所授三位一體的洗禮定式。

與第三世紀的基督教作家所承傳的信仰標準即是洗禮中聖三定式的一種擴大與解釋(聖依來內反異說, 壹, 1, 1; 戴爾都良 *De Praescr.*, XIII; 駁普拉塞亞書之1; *De virg. vel.*, 1; 奧力振教義大綱第一章(*Praef.* 4-10); 諾伐軒論三位一體第一章)。顯靈蹟者聖葛利哥里(*St. Gregory Thaumaturgus* +270 左右)為詰難薩摩沙塔
的保祿(*Paul of Samosata*)，撰寫了個人專用的信辭：在他的信辭裡，可以很清楚地看出有關天主三位一體的全
部信理。

(三) 天主三位一體的信仰也表露在遠古的聖三光榮頌(*doxology*)裡。古代教友的聖三光榮頌有兩種形式。一種是
並行式：光榮歸於聖父、聖子及聖神。另一種是從屬式：光榮歸於聖父，憑藉聖子，在聖神之內。亞略派誤解了第二
種形式，逞意加上附屬的意義。聖巴西略修正如下：「光榮歸於聖父，偕同聖子與聖神」。(*ὁδοῖα τῶν κριτικῶν περὶ
τοῦ θεοῦ οὐ τῶν τρεῖς ἰσχυῶν τῶν ἀγίων*, [*De Spiritu Sancto*, I, 3.] Cf. *Martyrium S. Polycarpi*, 14, 3.)。

二、尼西亞大公會議以前的教父們

羅馬的聖克來孟致書於格林多的信友團體(約在九六年)，他說：「難道我們沒有一個天主，一個基督與一個恩
惠之神麼？」(肆陸之六)。他指出天主，主耶穌基督與聖神是蒙選者的信仰與希望(伍捌之二)。安提約基亞的聖依
納爵(*St. Ignatius of Antioch* +107 左右)，不僅以極堅定方式宣講基督的天主性，並且應用三位一體的定式。
致瑪尼西人書(*Magnesian*)拾叁, 11：「服從監護，同時大家彼此服從，效法吾主耶穌。吾主的人性事服從聖
父。家位宗徒服從基督，並服從聖父聖神。」(註)(致瑪尼西人書, 拾叁, 1; 厄, 玖, 1)。

護教學者們藉哲學(*Logos* 的概念)之助，擬探索一種對三位一體奧理的科學的理解，但他們不免薰染附屬派的
思想。聖儒斯定教導信友們首先崇敬宇宙的創造者，再崇敬真天主之子耶穌基督，然後再崇敬預言之神(護教書，
壹, 13)，亞瑟納哥拉斯(*Athenagoras* 約於一七七年)駁斥那些視基督徒不信神而相詬病者，他說：「稱呼那些信

(註) 譯句按照呂穆迪譯宗徒時代的教父第一八三頁。

奉天主聖父、天主聖子與聖神，而又宣講唯一天主的德能以及天主三位有別的人爲無神者論，誰不感覺到驚奇呢？」(Suppl. 10)。在聖依來內的著作(及異說，壹，十，1；肆，廿，1；宗徒宣道論證(註)陸一柒；肆柒)裡，尤其在戴爾都良的著作(駁普拉塞亞書)裡，我們可以找到有關三位一體的極其精闢的論述。戴爾都良譴責薩培里，派講授天主三位間的不同(«ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum. c. 9.»)，但他堅信聖三本質的一致性(惟一天主是本質惟一，品位惟一，德能惟一)的 unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, c. 2)。奧力振曾經採用 *ὁμοούσιος* 一詞(致希伯來人書，壹，三)。安提約基亞的聖德菲(St. Theophilus of Antioch)第一次用 *τρίτας* 一詞來指示天主的三位(Ad Autol. II. 15)。此詞在拉丁文中爲 Trinitas，首先見於戴爾都良的筆下(駁普拉塞亞書之二·De Pud. 21)。在尼西亞大公會議(三二五年)以前，羅馬教會以最明顯的方式，將天主三位同性同體底確切信仰，揭擧於教宗狄尼修(Dionysius 259-268)致亞力山大里主教狄尼修的一封信函裡，在這封書信裡，教宗擯斥三神論，薩培里派與附屬派(鄧四八—五一)。因此尼西亞大公會議的議決並無新奇之處，祇是教義的有機性的發展而已；這項教義自始爲教會所信仰，而且日益爲神學所瞭解。

三、尼西亞大公會議以後，教父們的首要任務是以科學方法證明並維護聖父聖子同性同體的教義，以貶抑亞略派與半亞略派，同時維護聖父聖子與聖神本質一致的教義，以對抗馬賽道尼派。在那時反擊異說的陣容中，聲譽卓著的是聖亞達納(Athanasius + 373)，三位傑出的卡帕多細亞教父—巴西略(Basil the Great + 379)、葛利哥里·納齊安松(Gregory Nazianzus + 390)、尼沙的葛利哥里(Gregory of Nyssa + 394)、亞力山大的濟利祿(Cyril of Alexandria + 444)。還有拉丁教父中的波阿迪艾的依拉利(Hilary of Poitiers + 367)被譽爲西方的亞達納)與米蘭的盎博羅削(Ambrose of Milan + 397)。聖奧斯定的巨著論三位一體(De Trinitate)，是古代教會對三位一體教義思致的高潮。

(註)宗徒宣道論證 *Epidictis*。

第三章 天主的三位

第十節 縱論天主的內涵出發

一、概念與事實

天主內有兩個內涵出發——信理

所謂「出發」(Procession)是指一物源自另一物，可以分外向出發(Processio ad extra or per transiens)與內涵出發(Processio ad intra or per immanens)，其分別基於出發的終點是在本原以外或在本原以內。受造諸物源於上主是藉着外向出發，而聖子與聖神所有的出發，則是天主聖三的一種永恆的行爲(immanent act)。天主的內涵出發是天主的一個位格藉着惟一本質的交流而發源於天主的另一個位格。

信經曉示我們，天主內的兩個內涵出發，就是聖子的出生和聖神的出發(鄧八六)。這兩個內涵出發使天主內有了三個位格(hypostases)：這三個位格各不相同。「出發」(éxodjvars)或「發於」(issue)兩詞都源自聖經。若，捌，四二：「我是由天主出發而來的」(Ego ex Deo processi)。若，拾伍，廿六：「那發於父的真理之神」(Spiritum Veritatis qui a Patre procedit.)從經文的內容來看，其中所指示的不是聖子與聖神的永恆出發(Eternal Processions)，而祇指示他們兩位奉差遣來到塵世。這種差遣便是永恆出發的一個標記。

二、天主內涵出發的主體

天主內涵出發的主動與被動雙方的主體是天主三位，而不是天主的性體——信理

第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）維護了彼得·隆巴（Peter Lombard）的理論，貶責了福洛拉的若亞欽對彼得·隆巴的攻擊，並宣布如下：「天主的本質既不出生，也不由出生而來，也並沒有出發；生者為聖父，所生者為聖子，所發者為聖神」（*illa res [substantia divina] non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit.* 鄧四三二）。聖經每每以生與被生的事實來指示一個位格。這項理論的基礎來自下面的格言：「行為屬於位格」（*actiones sunt suppositorum.* 神，壹，卅九，5之1）。

第十一節 聖子生於聖父

天主第二位生於天主第一位，因而他們中間有父子關係——信理

亞達納所撰的信辭裡有一句：「聖子源於惟一聖父，他並非由聖父所造或所創，而由聖父所生」（*Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus.* 鄧卅九；尼西亞信經，鄧五四）。

聖經啓示我們，天主第一位與第二位彼此以真正的父子關係相待。聖經特稱天主第一位為父，特稱天主第二位為子。又更確切地稱天主父為「自己的父」（*patr^{is} p^{ro} p^{ro}rios*。若，伍，十八），稱天主子為

「自己的兒子」(*ὁὸς ἑῶτος* 羅，捌，卅二)，「獨生子」(*ὁὸς μονογενῆς* 若，壹，十四與十八；叁，十六與十八；若一，肆，九)，「愛子」(*ὁὸς ἀγαπητὸς* 瑪，叁，十七；拾柒，五)，「眞子」(*Verus Filius* 若一，伍，廿拉丁通俗本)。因此聖子與天主的諸義子不同(羅，捌，廿九)。可是眞正的父子關係唯有基於一種眞正的出生。聖子自亘古生於聖父，已揭示在詠，貳，七與希，壹，五中：「你是我的兒子，我今日生你」。詠，壹零玖，三(拉丁通俗本)：「曉明之前，我已由胎中生了你」(*Ex utero ante luciferum genui te*)。按照聖經學院的新譯本，則作「曉明之前，宛如朝露，我就生了你」(*ante luciferum, tanquam rorem, genui te*)。教父們與第四世紀的大公會議確定了聖子自永世之初，就與聖父同性同體的信理。

第十二節 聖神發於聖父與聖子

按照聖經，天主第三位的出發，稱爲「發生」(*generis, Spiratio*)。

一、教會的訓誨

聖神由聖父與聖子所共發，聖父與聖子爲惟一本原——信理

自第九世紀開始，希臘正教認爲聖神僅由聖父所發。八七九年的君士坦丁堡會議，在宗主教傅西(Photius)的主持下，宣布拉丁教會所定「由聖父聖子所共發」的信理爲異說。第二次里昂大公會議(一二七四年)爲反對此項宣布而定斷：「聖神從永世之初，藉一次共發，而非兩次共發，出於聖

父與聖子，聖父與聖子爲同一本原，而非兩個本原。」(Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principijs, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. 鄧四六〇)。我們還可以援引四四七年多來道會議所定的信辭(鄧十九)、亞達納信辭(鄧卅九)、六七五年第一次多來道會議所定的信辭(鄧二七七)、第四次拉脫朗大公會議的 *Caput Infermier* (鄧四二八)、翡冷翠合一大公會議爲葛雷西(Græcis)以及爲雅各俾派所公布的兩項文告(鄧六九一，七〇三)來作證。尼西亞與君士坦丁堡信辭所增加的「及聖子」一語，於五八九年首先爲第三次多來道會議所採納。

二、聖經的證明

(一) 根據聖經的教訓，聖神不僅是父的聖神(瑪，拾，廿：「是你們父的聖神在你們內說話」。又若，拾伍，廿六；格前，貳，十一等)，他也是子的聖神(迦，肆，六：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內」。)耶穌的聖神(宗，拾陸，七：「耶穌的神不許他們」。)基督的聖神(羅，捌，九：「誰若沒有基督的聖神，他就不是屬基督的」。)耶穌基督的聖神(斐，壹，十九：「賴耶穌基督的聖神的輔助」。)假如「父的聖神」一詞表示發於父的關係，一如希臘人所承認的，那末同樣地，「子的聖神」二詞也表明發於子的關係。

(二) 聖神不僅由聖父所遣(若，拾肆，十六與廿六)，也由聖子所遣。若，拾伍，廿六：「就是我从父那裡要給你們派遣的護慰者」(若，拾陸，七；路，貳肆，四九；若，貳拾，廿二)。從某種意

義說來，外在的遣發是「永恒出發」(Eternal Procession)在時間中的延續。因此我們能從這些遣發推測到「永恒出發」。主動的派遣與永恒出發相應，被遣則與「永恒發生」(註)相應。聖經證示聖神是由聖父與聖子所差遣，我們可以推知他由聖父與聖子所共發。

(三) 聖神從聖子獲得知識。若，拾陸，十三—十四：「他講論凡他所聽到的：那一位要光榮我，因為他要把由我所領受的傳告給你們」。對天主的位格言，所謂聽到與領受知識，祇能表示天主的一個位格自永世之初，從天主的另一位格藉本質的交流，而領受知識和同一的天主性。由於聖神自聖子領受知識，他必須自聖子出發，正如聖子自聖父領受知識(若，捌，廿六等)，而生於聖父一樣。聖奧斯定解釋道：「他將聽到他所從出的那一位的話。對於他，聽到就是知道，而知道就是存在」(In Joan., tr, 99, 4)。

若，拾陸，十五：「凡父所有的一切，都是我的」。這句話清清楚楚地說明了聖神是由父與子所共發的，恰如出自一個本原，並且是憑藉一次「發生」(Spiration)。假如聖子因其自永恒即生於聖父，而具有父所有的一切(除了父性與無本原性以外)，聖子必須有「發生」的能力(vis spirativa)，也成爲發生聖神的一個本原。

三、傳承的明證

拉丁教父們喜歡用並行式：「聖父與聖子所共發」(ex Patre et Filio [Filioque])；希臘教父們則喜用

(註) 參攷第十二節的開始。

從屬式：「藉聖子發於聖父」(ex Patre per Filium)。戴爾都良兼用兩者，但也以從屬意義來解釋並行式。駁普拉塞亞書之四：「我祇相信聖神是藉聖子，由聖父而來」。在同一著作第八章中又說：「第三位是來自天主(聖父)與聖子之神(a Deo et Filio)，如同那來自根莖藉枝芽而生長的果實」。聖依拉利受了希臘教父們的影響，也應用從屬式：「你的聖神是從你(聖父)藉他(聖子)而來的」(論三位一體，拾貳，五六)。聖盎博羅削說：「如果聖神是由聖父與聖子所生，他不能與聖父分離，也不能與聖子分離」(論聖神，壹，一一〇)。聖奧斯定詳徵聖經上的例證，說明聖神是由父與子(de utroque)所共發的(*In Joan.*, tr. 99. 6; 論三位一體拾伍，廿七，四八)。

奧力振曾作從屬意義的解釋：「聖神是由聖父藉聖子所創的一切之首」。「聖子不僅將存在給予聖神，也將智慧、理智與正義給予他」(若望福音註釋 *Comm. in Joan* II 10 [6], 75—76)。聖亞達納宣稱：「我們會看到，在聖父與聖子中間的特殊關係，也存在於聖神與聖子中間。正如聖子所說：『凡父所有的一切，都是我的』(若，拾陸，十五)，我們同樣會明白，這一切藉聖子也存於聖神內」(*Ad Serap.*, III, 1)。聖巴西略說：「善良、聖德與尊榮從聖父藉獨生子而流傳給聖神」(論聖神，拾捌，四七)，卡帕多細亞的三位教父(巴西略、尼沙的葛利哥里、和葛利哥里·納齊安松)曾以連環比擬天主三位的關係。這個比擬的基礎是從屬式：「由父藉子」。

亞力山大里的聖弟穆(Didymus of Alexandria)、薩拉彌斯的聖愛比法(Epiphanius of Salamis)與亞力山大里的濟利祿都採用並行式，但有時也用別的形式。聖愛比法在 *Ancoratus* 第七章中說：「聖神出自聖父與聖子的同一本質」。他在同一著作的第八章中又說：「天主第三位，按照其名稱，出於父與子」。(聖弟穆論聖神，參肆；亞力山大里的濟利祿 *De Sancta et Consubstant. Trinitate*, 34)。

若望·達馬森不贊成聖神出於聖子的理論，然而他宣稱，聖神是聖子之神，是由父藉子而來的(正統信仰闡詳 壹，八，12)。他這樣說，表示他並不反對聖子是聖神的一個本原，然而，聖子不像聖父是第一本原。

並行式與從屬式基本的意義是一致的，兩者都確認聖父與聖子都是聖神的本原，而且兩者彼此補充。然前者強調父與子是唯一與不可分的本原，而後者着重在父為第一本原(primitive principle 見聖奧斯定論三位一體，拾伍，

十七，廿九 de quo procedit principaliter)，子是來自天主的天主，是有來源的本原 (Derived Principle)，因為他也是從父領受了他的本性和發生的能力 (鄧六九一)。

四、士林學派的理論

由於天主三位之間的真正區別祇能建立在出發關係的對立上 (鄧七〇三)，若聖神並不同時自子出發，那末子與聖神之間的位格性的差別根本就沒有理由存在 (神，壹，卅六，2)。

第二篇 三位一體信理的理論解釋

第一章 天主內涵出發的理論解釋

第十三節 子生於父的理智

一、教會的訓誨

聖子產生於聖父的理智 (Intellect) —— 確定意見

羅馬要理問答 (壹, 三, 八, 三)：「以人靈智力活動為例，來解釋聖子自永世生於聖父的性質與方式，似乎最接近事實，因此聖若望稱天主聖子為『聖言』。正如人的精神在自知中產生了神學家稱為『言語』的自我形象，在人性事物與天主事物可以比較的範圍以內，天主在他對自己的認識中，生了永恆的聖言 (ita Deus Seipsum intelligens Verbum aeternum generat.)」所以聖子之生於聖父應視為一種純粹的理智的產生或藉理智方式的產生 (generatio per modum intellectus)。

二、聖經的啓示

聖經稱天主第二位為「天主的聖言」。這個名字揭示聖子是「言」(Verbum mentis)，是由聖父的認識行爲 (act of cognition) 所生，或者可說是聖父知識的結晶。天主第二位的特殊稱呼：「智

慧」(舊約中有關智慧的言論；格前，壹，廿四)表示聖子出發的方式是誕生於父的認識行爲；「不可見的天主的肖像(哥，壹，十五)，「天主本體的印像」(希，壹，三)都明示子的出生是父藉理智行爲而產生自己的肖像的一種活動。

安提約基亞的依納爵稱基督爲「天主的言語」(αἶψος [ὁὐὐ βεὐ]) ἁγιος；致瑪尼西人書，例，一)，「父的賜予」(ὁὐὐ παρὰὐὐ ἡγιουα, 厄，叁，一)，「天主的知識」(βεὐὐ ἡγιουα, 厄，拾柒，一)。儒斯定將聖子之生於聖父與理智產生言語相比(語錄，陸壹，一)。雅典的亞瑟納哥拉斯稱天主子爲「父的思想與語言」(Supplique X)。聖依來內則稱基督爲「聖父思想的最初表示」(Epidexis 39)。聖奧斯定解釋聖子之生爲聖父對自己的認識行爲：「聖父發出與他完全相等的一言而生子」(Seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia 論三位一體，拾伍，十四，廿三)。

三、理論基礎

天主三位的出發 (Processions) 是認識或意志的一種純粹精神活動。天主的認識行爲具備與「產生」概念有關的一切基本要素。亞里斯多德對「產生」所下的定義是：「一生物發源於性體相同的生活本原」(Origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae) 產生概念中的「相似」祇屬於認識行動，因爲認識者在他的精神裡產生了被認識事物的肖像(similitudo)。相反地，意志的行動則必須先在意願者與意願對象之間有某一種相似(神，壹，廿七，4之2)。天主父在自知中產生了他自己的完滿肖像即與父同性同體的子。

父藉以生子的認識行動的對象是什麼？至今仍爲神學家所爭論。根據聖多瑪斯的理論，這個認識的對象是聖父知識中所包涵的一切：首先是天主認識的必然對象，即天主本質、天主三位、與可能的事物；其次是天主認識的非必然對象，即天主自永世已經決定創造的實在事物(眞理論，肆，四一五；神，壹，卅四，1之3)。

第十四節 聖神發於父與子的意志或互愛

聖神發於聖父與聖子的意志或互愛——確定意見

羅馬要理問答（壹，九，七）說：「聖神是由那為愛火所燃燒的天主的意志所發生」（*a divina voluntate veluti amore inflammata.*）。

聖經特別稱呼天主第三位為「聖神」（*русный дътов, Pneuma* 意即風、呼吸、生命的本原、靈魂），這個名字指示一種運動或活動的本源。*Pneuma* 既是聖神位格固有的名字，它顯示出聖神是藉着天主意志的精神活動而發生的（*per modum voluntatis*）。而且 *решъ*（發生）這個動詞也表示意志的關係。試與宗，玖，一：「口吐恐嚇和兇殺之氣」（*spirans minarum et caedis*）一語，與 *amorem spirare, odium spirare* 相比較。「聖神」一詞中的形容詞「聖」同樣地表示由意志所發生，因為聖德根植在意志裡。聖經與傳承都將愛情的工程歸屬於聖神。羅，伍，五：「天主的愛情，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」。將愛情的工程歸於聖神是基於位格性的特徵，歸根結蒂，基於聖神的起源關係。因此可以推知聖神是以一種愛的方式（*per modum amoris*）發出的。所以教父們稱他為愛之聖神（*amor, caritas, dilectio, vinculum amoris, osculum amoris*）。第十一次多來道大公會議（六七五年）宣布：「聖神既是父與子之間的愛與聖德，可推知他發於他們兩位（父子）」（鄧二七七）。

教父們根據聖經字彙，以「恩惠」或「贈與」(*δωρεῖς δωρον, donum, munus*)一詞來指示聖神，而這兩個名詞都與「愛」有關係。如宗，貳，卅八：「你們將領受聖神的恩惠」。宗，捌，廿：「你的銀錢與你要一起喪亡！因為你想天上的恩典可用銀錢獲得」。(參見聖奧斯定論三位一體，拾伍，十九，卅三—卅六)。因為恩惠是愛的表徵，聖神的這個名稱暗示他原是藉愛而發的，同時他是父與子之間的愛之贈禮。

父與子藉以共發聖神的意志對象，首先(*principaliter et quasi per se*)是天主必然地願意與鍾愛的事物，即天主本質與天主三位，其次(*ex consequenti et quasi per accidens*)是天主非必然地願意與鍾愛的事物，即被創造的事物，某些神學家認為，一切僅僅可能的事物也包括在內。

第十五節 聖神由父與子所發而非所生

聖神由父與子所發，而非所生——信理

「任何人」(*Quicumque*)信辭中有關聖神的那一句是：「不是出生而是共發的」(*nec genitus sed procedens* 鄧卅九、二七七、七〇三)。因而聖神不是天主子。聖經與傳承都祇講到惟一獨生子——聖言。在傳承中，出生與子性都不屬於聖神(亞達納 *Ep. ad. Serap. I, 16*; 駁馬克西摩書，貳，十四，一)。

「產生」與「發生」之所以不同可能基於下列原因：產生聖子的理智與發生聖神的意志在天主內具有能力表顯上的不同(*virtual difference*)，並且因為祇有產生概念中的相似屬於認識行動，意志則不然。認識與出生都以相似(*similitudo rei intellectae*)為目的，而在願意時，相似則是一個先決條件(*similitudo est principium*

amandi)。聖神與聖子一樣，都與聖父同一本質，然而聖神之所以與父、子具有同一本質，並非由於他的發生之特殊方式（神，壹，廿七）。因而聖神的發生並不符合產生概念的特徵。

主動的產生與主動的發生之間的不同，不是實在的（其間沒有對立關係，鄧七〇三），也不僅是理論的（聖神不是產生的，鄧卅九），而是存在於天主的認識與意志之間的一種能力表顯上的差別。

第二章 天主的內在關係與天主的位格

第十六節 天主的內在關係

一、關係的意義

所謂「關係」，是指一件事物與另一件事物之間的聯繫 (respectus unius ad alterum. 神，壹，廿八，3)。關係的概念裡包含三個因素：(一)主體 (subjectum) / (二)終點 (terminus) / (三)關係的基礎 (fundamentum)。關係的性質寓於與另一事物的聯繫上 (esse relativi est ad aliud se habere. 神，壹，廿八，2)。關係可分實在關係與理論關係，相互關係與偏面關係 (relationes mutuae-non mutuae)。在一個關係的主體與終點之間，存有一種相應的對立。

二、天主內的四個關係

天主內的兩個內涵出發建立了四種實在的相互關係。因此在天主內有四種實在關係即(一)父對子的關係，即主動的產生性 (active generation) 或父性 (generare)。(二)子對父的關係，即被動的產生性 (passive generation) 或子性 (generari)。(三)父與子對聖神的關係，即主動的發生性 (spirare)。(四)聖神對父與子的關係：被動的發生性 (spirari)。

在聖經裡，有關天主內在關係的訓誨，都蘊含在父、子、與聖神 (Spiritus · Spiratus) 之名中。第四與第五世紀的教父們，如東方教會的三位卡帕多細亞教父與亞力山大里的濟利祿，拉丁教會的聖奧斯定、聖福京斯與波厄底烏

士 (Boethius) 等，曾將天主內在關係的道理，加以科學化的闡明。聖葛利哥里·納齊安松說：「『父』這個字既不是本質的名字，也不是活動的名字，而是關係 (*relatio*) 的名字，表示父對子、子對父的關係」(Or. 29, 16)。聖奧斯定說：「雖然父與子是兩個不同的位格，但並無本質的差別，父與子的不同並非在本質上，而是在關係上 (non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relationem. 論三位一體，伍，六)。教會的訓導權威嘉納了教父們與神學家們所發揮的理論，第十一次多來道會議所明定的信辭 (鄧二七八)，以及翡冷翠大公會議為雅各俾派所宣布的文告 (鄧七〇三) 都可以證明這一點。

依據三位一體的信理，天主內的相互關係，不僅是理論關係，抑且是實在關係。否則天主三位將會被認為是理論上的三位。事實上，天主三位間的區別不是基於天主的本質，而是基於三位之間的相互關係。

三、天主內三種真正的關係

在天主內的四種實在關係中，三種彼此對立，因此這三種關係有真正的差別。這三種關係是父性 (Fatherhood)，子性 (Sonship)，被動的發生性 (passive spiration)。主動的發生性僅與被動的發生性對立，而不與父性和子性相對峙；因此主動的發生性與父性和子性並無真正的區別，而祇有能力表顯上的差別 (virtual distinction)。

四、天主的內在關係與天主本質

天主的內在關係與天主本質實際上完全一致——信理

一般所稱的蘭斯 (Rheims) 會議信理宣布 (一一四八年)，對於主張天主三位與天主內在關係 (如父與父性) 有真正差別的意見，予以針砭。阿迪艾的吉爾培 (Gilbert of Poitiers) 據說，曾經作

過如上的主張。蘭斯會議宣布在天主內，並無永恆的而且非天主本身的關係、性質、特徵、或其他類似事物之存在（鄧三九一）。吉爾培的敵對者以下面這句話積極地表達了會議所公布的道理：「在天主內的一切都是天主」（*Quidquid in Deo est, Deus est*）。翡冷翠大公會議也定斷：「天主內的一切，除了關係的對立外，完全一致」（*In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*，鄧七〇三）。但是天主內在關係與天主本質中間，並無相應的對立。

天主內的關係與天主本質完全一致的內在基礎，是天主存在的絕對單純性，這種絕對單純性不容許關係與本質的組合。

然而在天主內的關係與天主的本質中間，不僅有一種理論的差別，而且還有一種能力表顯上的差別，因為在關係中包含了與關係的終點底連繫，而在本質的概念裡，沒有這種連繫（*manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae*，神·壹·廿八·二）。

第十七節 天主的位格

一、位格的概念

在天主三位一體信理的陳述裡，教會採用了哲學名詞：如本質（*essence*）、性體（*Nature*）、自立體（*Subs-*

tance) / 位格 (hypostase, person) 。一二一五年，第四次拉脫朗大公會議的 *Caput Firmiter* 宣布：三個位格，却是一個本質，一個自立體或完全單純的性體 (Tres quidem personae sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino) 。本質、碎體與自立體是指天主三位所共有的實體 (physical essence) ，即天主本質的完美之總和。位格則是個別、完整、屬於自己、不可轉讓的自立體 (Substantia singularis completa tota in se et substantia incommunicabilis) 。位格是具有理性的 (hypostasis rationalis) 。其古典的定義源自波厄底烏士的 *De duobus naturis* III：「位格是具有理性的個別 (不可轉讓的) 自立體」 (Persona est naturae rationalis individua ((incommunicabilis) substantia)) 位格與性體的關係是：位格是性體的支撐者，是整個存在與其活動的最後主體 (principium quod) ，而性體則是位格藉以存在與行動的本原 (principium quo) 。

二、關係與位格的聯繫

父性、子性與被動發生性三個彼此對立的關係，就是天主的三個位格。父性形成父的位格，子性形成子的位格，被動的發生性形成聖神的位格。

位格是不可轉讓的自立體。天主的關係就是自立體，因它們與天主本質完全一致：「凡在天主內的就是天主的本質」 (quiquid est in Deo, est eius essentia) 神，壹，廿八，2)。然而不可轉讓性僅屬於父性、子性與被動發生性三個關係，因為主動的發生性為父與子所共有；所以祇有前三個關係是位格。這樣看來，天主的位格就是自立的、不可轉讓的、天主的內在關係。神，壹，廿九，4：「天主的位格就是一個獨立的關係」 (Persona divina significat relationem ut subsistentem) 。

三、天主三位的基本定則

天主內除了關係的對立以外，一以貫之——信理

從天主內在關係的信理，可以推知天主三位的基本定則。此定則首先由坎塔布里的安瑟倫所陳述（De Processione Spiritus S. 2），並經翡冷翠大公會議譴責雅各俾派所頒布的文告（一四四一年）加以正式採納：「除了關係的對立外，天主內完全一致」（(In Deo) omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.）。根據此語，我們知道，天主三位間的真正區別僅基於關係的對立。

第十八節 天主三位特徵與表記

一、特徵 (Proprietates)

特徵一詞是指天主三位中，某一位所具有藉以別於其他二位的特殊之處。特徵可分為「個別位格特徵」或「位格成因特徵」(proprietas personales or personificae, ιδιωματα ὑποστατικά 鄧四二八)，以及「位格特徵」或「鑑別特徵」(proprietas personarum, ιδιωματα τῶν ὑποστάσεων)。父性、子性與被動發生性三種對立關係或位格成因關係屬於第一類特徵。父的特徵——無起源性 (innascibilitas, ἀγενεσία)——以及上述三種關係，屬於第二類特徵。主動發生性既為父與子所共有的特徵，嚴格地說來不能算是特徵（神，壹，卅二，c. communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis.）

父與子的「非被發性」(unspiratedness, ἀνεσώτα) / 聖神的「非產生性」(ungeneratedness) 與「不能產生性」(unfruitfulness)。都不能稱為特徵，因為特徵原來表明一種積極的優點、一種尊位（從這裡產生 ἀφαιμαρτα一詞，意即尊位）。

雖然「非產生性」一詞表示不被產生的消極意義，本可歸屬於聖神，但教父們普遍承認它為聖父的一個特性。他們認為這個名詞不僅表達「非由產生而來」，抑且表明「無本源」(ἀγένετος ἢ ἀμαχτος, ingentus ἢ sine

principio)，而聖父是其他二位的本原。聖達瑪森正統信仰闡詳，壹，八：「惟一聖父非由所生（*deus auctores*），因他的存在並非源於其他位格」（鄧二七五，二七七；第十一次多來道會議：唯有聖父非由所生）。

二、表 記

所謂表記是天主三位的特殊而實以區別的徵象。事實上，表記與特徵相同。神，壹，卅二，3：「表記是認識天主位格的正確方式」(*notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinum personam*)。天主位格的表記即（無起源性 (*innascibilitas*) 與主動產生性 (*active Generation*) 是聖父的表記。☉被動產生性 (*passive Generation*) 是聖子的表記。☉被動發生性 (*passive spiration*) 是聖神的表記。主動發生性是父與子的共有特點，所以嚴格地說，並不符合表記的真義（不是區別的記號）。

「表記性行動」(*notional act*) 刻劃並區別天主三位的內在活動，它與天主三位所共有的「本性行動」(*essential acts*) 不同。天主內有兩個表記性行動：聖父藉以產生聖子的「認識」(*notional knowing*)，以及父與子藉以共發聖神的「意志」(*notional willing*) 即愛。表記性行動與天主內的本性行動實際上是一致的，祇有能力表顯上的區別 (*virtual difference*)。提起表記性行動時，我們想到天主三位間的關係，提到本性行動時，我們則以絕對方式來思想天主性體。

第十九節 天主三位間的交流

所謂「天主三位間的交流」(*The Trinitarian perichoresis, reperiōpyōis, kōnagōēis; circumincessio* 後作 *circuminsessio*)，就是天主三位彼此居住，彼此滲透的意思。

天主三位彼此寓居——信理

一四四一年，翡冷翠大公會議爲斥責雅各俾派，曾與聖福京斯(*De fide ad Petrum* 1, 4)一同宣布如下：「基於天主惟一性，父整個地在子內，也整個地在聖神內，子整個地在父內，也整個地在聖神內，聖神整個地在父內，也整個地在子內」(*Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio*。鄧七〇四)。基督曾聲明父在他內，他在父內。若，拾，卅：「我與父原是一體」。若，拾，卅八：「你們要信這些工程，爲叫你們知道並認識父在我內，我在父內」。(若，拾肆，九等；若，拾柒，廿一)。格前，貳，十等證明聖神寓居在父內與子內。

perikopetu 一字首先見於聖葛利哥里·納齊安松的著作(書信一〇一之六)，指明基督內天主性與人性的關係(*Christological perichoresis*)。聖若望·達馬森(正統信仰闡詳，壹·八；壹，十四；叁，五)採用它爲術語，表示基督內兩性的彼此融合(*coinherence*)，也表示天主三位中間的滲透(*circumcession*)。達馬森著作的譯本(約一一五〇年由比薩的布根迪奧 Burgundio of Pisa 所譯)，將這名詞的拉丁形式 *circumcessio* 帶入西方神學的領域。稍後，*circumcessio* 變爲 *Circuminsessio*。前者更能表達主動的滲透性(*active penetration*)，後者則更能表達被動的寓居性(*passive indwelling*)。前者較融合希臘思想，後者則較符合拉丁思想。

在有關三位一體的希臘神學思想裡，天主三位的交流比在拉丁神學思想裡更佔重要性。對希臘教會言，父開始把天主的生命傾注於子，再藉子，傾注於聖神。他們由於強調天主三位的互滲性，而保持天主本質的惟一性。拉丁教會則以天主本質的惟一性爲出發點，藉天主內涵出發而展示出三位。因此在拉丁教會思想裡，天主本質的惟一性較受重視。

聖三交流信理的最深基礎是天主三位的本質在數字上的一致性(神，壹，四二，5)。

第廿節 天主三位對外活動的一致性

天主三位共同參與向外的一切活動——信理

第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）於 *Firmiter* 一章中指示：「天主三位是萬物的本原」（*unum universorum principium* 鄧四二八）。翡冷翠大公會議（一四四一年）爲雅各俾派所頒布的公告中有一句：「父、子、聖神並非創造諸物的三個本原而是一個本原」（*Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae sed unum principium* 鄧七〇四；參見鄧二五四，二八一，二一八四）。

「三神論」（*Trithemism*）與教會的信理相悖，因它不僅否認天主的惟一性，並且否認天主三位向外活動的一致性。安東·甘德（*A. Günther + 1863*）主張造化宇宙的僅僅是天主第二位，而使造物皈依天主的工作，則由天主第三位單獨完成。

基督曉示我們，他自己的活動與聖父的活動是一致的，並把這個一致性建立在本質的惟一性上。若，伍，十九：「凡他（父）所作的，子也照樣做」。若，拾肆，十：「是住在我內的父，完成自己的工程」。聖經給天主三位活動的一致性作證，把同樣的工程歸屬於天主三位，例如：聖子的降生成人，超自然恩寵的分賜，赦免衆人的罪疚等（路，壹，卅五；瑪，壹，廿；斐，貳，七；希，拾，五〔降生〕；格前，拾貳，四等〔恩寵〕；瑪，玖，二；路，柒，四八；路，貳叁，卅四；若，貳拾，

廿二〔赦罪〕，這些工作都由聖三共同完成。

教父們將天主三位向外活動的一致性，建立在天主本質的一致性上，後者是天主活動的來源(Principium quo)。聖奧斯定論三位一體，壹，四，7：「恰如父、子與聖神永不相離，他們工作時也在一起」(Sermo 213, 6, 6: Inseparabili sunt opera Trinitatis)。

第廿一節 歸名法 (Appropriations)

歸名法是一種敘述方法，即把天主三位共同的屬性，歸於聖三中某一位的名下 (Appropriare nihil aliud est, quam commune trahere ad proprium; 眞理論，柒，三)。

歸名的目的是使天主三位與其不同特徵彰顯出來 (manifestatio personarum per essentialia attributa; 神，壹，卅九，7)。爲了達到這個目的，祇可將那些能顯示某一位格之特徵的共同屬性與活動，歸屬於某一位格。

雖然天主的對外活動是由天主三位共同完成的，聖經却將實現降生成人的工程歸屬於聖父(希，拾，五)與聖神(路，壹，卅五；瑪，壹，廿)，而將恩惠的分施工作歸屬於聖神(格前，拾貳，四等；聖神，主，天主)。

按照謝本的意見 (Gotteslehre, n. 1046—1047)，我們可將聖經裡、教父著作裡所有的，以及神學家們所作的歸名分成四類：

(一) 有關天主名字者：如 *Θεός* 歸屬天主父，*Κύριος* 歸屬天主子。格前，拾貳，五—六；若，叁，十六—十七；

迦，肆，四，六。

(一) 有關天主絕對屬性者：如德能、智慧、善良。聖奧斯定論基督教義(*De doctrina christiana* I, 5, 5): In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia. 聖依拉利論「三位一體貳，一」：「無限在永恒(父)內，美在其肖像(子)內，效用在恩惠(護慰者)內」(infinitas in aeterno. [Patre], species in imagine [Filio], usus in munere [Spiritu Sancto])。

(二) 有關天主工程師者：如主動因(causa efficiens)、模型因(causa exemplaris)、目的因(causa finalis)。羅，拾壹，卅六：「決定、執行、完成」。

(三) 有關祭獻與崇敬禮儀者：父是敬禮的對象，子與聖神是中人(神，壹，卅九，8)。

第廿二節 天主的差遣

根據聖多瑪斯的理論(神，壹，四三，1)，差遣(Mission, missio ad extra)的概念包含兩個因素：(一)被遣者與派遣者(terminus a quo)的關係。被遣者對派遣者有一種從屬關係。在天主三位中間，由於本質的一致性，祇能有一種本原的從屬關係。(二)被遣者與被遣終點(terminus ad quem)的關係。差遣終點就是被遣者到臨某一點點。由於在被造的宇宙間，天主本質無所不在的緣故，一個天主位格之被差遣，祇能是到臨某地的一種新的方式。因為差遣的概念不僅蘊涵永恆的出發，而且還加上在受造世界中的一種新的蒞臨方式(Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sc. temporalem effectum. 神，壹，四三，2之e)，所以現世的差遣反映出天主三位的本原秩序：父差遣而不是被差遣，子被差遣而且差遣，聖神被差遣而不差遣。

父差遣子，父與子共同差遣聖神——確定意見

第十一次多來道會議(六七五年)宣布：我們相信聖神是由父與子所共同差遣的，正如子是父所

派遣的」(Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque sicut Filius a Patre creditur 鄧二七
七；七九四)。

聖經的證明如下：

(一) 父差遣子：若，參，十七；伍，廿三；陸，五八；拾柒，十八；迦，肆，四：「天主就派遣了自己的兒子來」。

(二) 父差遣聖神：若，拾肆，十六，廿六；迦，肆，六：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說：阿爸，父啊！」

(三) 子差遣聖神：若，拾伍，廿六；拾陸，七；路，貳肆，四九：「我要把我父所恩許的，遣發到你們身上」。

聖經並未提及聖父被遣，而祇陳述他的來臨和居住。若，拾肆，廿三：「誰若愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並在他那裡，要作我們的住所」。

按照被遣者的新的蒞臨之是否可感知，可分差遣為可見與不可見兩種。聖言降生成人(性體的差遣 *missio substantialis*)，聖神以鴿子與火舌之形像顯現(表象的差遣 *missio representativa*)都是可見的差遣。不可見的差遣始於聖化恩寵的賜予，以天主居住義人的靈魂為目的。在聖經裡，這種居住每每歸屬於聖神(格前，叁，十六；陸，十九；羅，伍，五；捌，十一)。但父與子也來臨，與聖神一同居住在義人的靈魂裡(若，拾肆，廿三；格後，陸，十六)。

第三章 天主三位一體與理智的關係

第廿三節 三位一體信理的奧秘性

一、三位一體信理是超理智的

天主內三個位格的存在，祇能從天主的啓示獲知——近乎信理的意思

雖然教會尚未定斷聖三的絕對奧秘性爲信理，但它已經包含在第一次梵蒂岡大公會議所宣布的一項信理內：「在信仰的眞道中，有些奧理隱藏在天主內，唯有憑藉天主的啓示，纔能知曉」(*mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt*。鄧一七九五)。基督信徒始終以聖三信理爲最基本最深邃的信仰之奧理。它的卓越性超過自然理智的知識，正如瑪，拾壹，廿七所記：「除了父外，沒有人認識子，除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」(若，壹，十八；格前，貳，十一)。

教父們經常強調天主三位一體信道的奧秘性，特別闡明信仰這個奧理的必要。若望·達馬森說：「憑藉信德得以認識與崇敬聖三。不依靠研究、探索與證明，而依靠信仰……。天主在三位中，你相信吧。何以如此？信理超越一切何以上，因爲天主是無法完全瞭解的」(*De haer. epil.*)。參攷聖益博羅制 *De fide* I, 10, 64; 12, 78; 13, 84; 聖奧斯定 *In Joan.*, tr. 97, 1; 21, 3. 尼沙的葛利哥里 *Or. Cat.* 3.

坎塔布里的聖安瑟倫與聖維克多的理查 (Richard of St. Victor) 所舉示的「必要理由」(*rationes necessariae*)，實際上不過是合宜的理由。「必要理由」預先須有啓示與對聖三的信仰。安東·甘德在黑格爾 (Hegel) 的

影響下，企圖以純理智的途徑，從天主的自我意識來引證天主三位，但終歸失敗。自然理智祇能從創造物知道萬物的本原——天主。然而表顯於創造物的天主的完美，如德能、智慧、善良等，都是天主三位所共有的。因此自然理智祇能認識天主本質的一致性，而不認識天主的三個位格（神，壹，卅二，1）。

二、理智的能力

自然理智即在接受啓示以後，也不能獲至三位一體奧理的內在理解——近乎信理的意見

第一次梵蒂岡大公會議在論及信仰的奧理時說：「即使在授予了啓示，接受了信仰以後，這些奧理仍為信仰的幃幕所遮蔽，隱藏在某種晦暗之中」（鄧一七九六）。這一聲明應用在基督信仰的基礎——聖三信理——上最為恰當。

然而按照教會權威的宣布與啓示，經信仰所照耀的理智能够正確地瞭解與傳授信理的眞諦。不寧惟是，它也能藉創造物的類比性去解釋奧理，使人易於明瞭。例如，將天主內涵出發與人的自知與自愛相比（聖奧斯定論三位一體，玖，十二，十八）。被信仰所燭照的理智還能消除反對這信理的各種論點。無疑地，天主三位一體的信理是超越理智（*supra rationem*），而不是違反理智的（鄧一七九七）。

反對意見

唯理主義者認為，在三位一體信理中，三等於一，一等於三。但如指出天主三位的三與一，並非出於同一觀點，而是：以位格言為三，以本質言為一，那末唯理主義者的論點就不攻自破了。

反對三位一體信道的原理是：「二物同時等於第三物時，此二物彼此相等」。然而這個理論祇有當此二物在任何關係下，實際上與思想上（*re et ratione*）都等於第三物時，始能成立。天主位格與天主本質確然一致，不過在能力表顯上有其差別。因此天主三位本質雖然相同，但由於彼此間的關係不同而有所差別（神，壹，廿八，3之1）。

第二編 創造者 天主

第一部 創造的行動

第一章 世界的創始

第一節 天主創世的事實

一、信理與異說

在天主以外存在的一切，其全部自立體都由天主自虛無中所創造——信理

第一次梵蒂岡大公會議爲駁斥古代異教、諾斯底士派與摩尼教的二元論，並譴責現代一元論（唯物論與泛神論），宣布如下：「如有人不承認，宇宙以及宇宙以內精神的與物質的一切事物，其全部自立體由天主自虛無中所創造，此人應受棄絕」。（*Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, anathema sit.* 鄧一八〇五。信辭與 Firmiter 章，鄧四二八）。

在哲學與神學的詞彙中，創造一詞的意義是：一件事物自虛無中的生成（*Productio rei ex nihilo, non ex aliquo*），並且出自它本身的與主體的虛無中（*ex nihilo sui et subiecti non ex nihilo causae*）。就是說，在創造以前，事物自身既不存在，而產生此物的任何物質原料亦不存在。聖多瑪斯對「創造」所下的定義是：「一

件事物按其全部自立體的生成而言，沒有任何非被造或被造的先決條件」(Productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. 神·壹·六五, 3)。狹義的創造(creatio prima首創)與所謂再造(creatio secunda)是有區別的，後者是將尚未成型的材料加以塑造，並予以生命。

二、聖經與傳承的證示

(一) 天主自虛無中創造了宇宙，可以從下面的事實獲得間接的證明：雅威(Jahweh)之名與絕對存在都歸屬於天主，而其他一切事物與天主相較都不過是虛無。我們從這裡得到一個結論：一切在天主以外的事物都來自天主(依，肆貳，八；肆拾，十七)。聖名亞道納伊(Adonai, kúalos)表明天主是主，是天與地的所有者，因為他創造了宇宙。祇有從虛無中的造化，纔能建立毫無保留的權威與所有權(詠，捌捌，十二；艾，拾叁，十一—十二；瑪，拾壹，廿五)。

根據猶太教與基督教的一般想法，創，壹，一直接證示了天主自虛無中創造宇宙：「起初天主創造了天地」。我人必須注意，這「基本經文完全沒有提到創造的原料(materia ex qua)。「起初」二字沒有其他的助詞，表示絕對的「開始」，意即在這時刻以前，天主以外的事物尚未存在，或在這時候，天主以外的事物開始存在。「天與地」表示整個宇宙，整個世界，亦即天主以外的一切事物。動詞「創造」(Bara)可以作廣義解釋，然而這個字在聖經裡幾乎成爲表示天主活動的專用詞，除了創，壹，廿七的經文外，這字從沒有表示過天主是利用某些已有的物質來創造的。根據創，壹，一的

記述，它祇說明天主從虛無中造化了一切（詠，壹貳叁，八；壹肆伍，六；叁貳，九）。

創，壹，一所記猶太民族對天主創造天地的信仰，也見於加下，柒，廿八；瑪加伯的一位母親「心中充滿了高尚的情緒」（第廿一節），鼓勵他的幼子慨然殉道：「我兒！我懇求你仰視天，俯視地，觀察其中形形色色的萬物，你知道這一切都是天主從無中造成的（*οὐκ ἐξ οὐρανόθεν ex nihilo*）」。智，壹，十四：「他造了萬物，祇求他們各得其生。」，羅，肆，十七：「他召叫那不存在的成爲存在。」

智，拾壹，十八：「你全能的手，既能從無形（尙未成型）的原質（*ἐξ ἀμόρφου ὕλης*）中，造成了世界。」這一經句的上下文表示「再造」（*creatio secunda*）；同樣地，希，拾壹，三：「因着信德我們知道普世是藉着天主的話形成的，看得見的是由看不見的化成的」。按照希臘本，創，壹，二作：「地還混沌空虛（*ἀόρατος*）」。

（二）教父們視天主自虛無中造化一切的信理，是基督信仰的基礎，他們痛擊異教哲學與諾斯底士派及摩尼派的二元論。大約在第二世紀中葉，巴斯督·海美（*Pastor Hermæ*）寫道：「首先要相信惟一天主，他創造籌劃了一切，他從虛無中造化了萬物」（*Mand. I, 1*）。在針砭諾斯底士派與摩尼派二元論的教父們中，以安提約基亞的聖德非（*S. Theophilus of Antioch, Ad Autol. II 4. 10*）、聖依來內（反異說，壹，二二，1；貳，十，4；*Epidexis I. 1, 4*）、戴爾都良（*Adv. Hermogenum I: De Praest. 13; Apolog. 17*）、聖奧斯定（論創世紀駁摩尼派 *De Genesi contra Manichaeos*）等最負盛名。

三、創造與理性

天主自虛無中創造宇宙，不僅是基督啓示的基本真理，抑且是一項理性真理。在證明天主存在的宇宙學論證中，尤其是在偶然性（非必然性）論證（contingency proof）裡，（目的性論證除外）都證明天主自虛無中創造一切。然而，由於非基督敎哲學（包括亞里斯多德在內），尚未達到創造的純粹概念，從常情言，這個真理的啓示是必要的（神，壹，四四，1；壹，六一，1；護，貳，十五—十六）。

第二節 天主的概念

世界是天主智慧的作品——確定意見

唯物論者的「偶然論」（accident theory），與基督敎信理相悖，偶然論認為現有世界是從永久存在的物質，以純粹的機械方式發展而來。

聖經曉示我們，天主憑藉他的智慧創造了萬物。詠，壹零叁，廿四：「你用智慧造成了他們」。在造化天地之時，智慧在天主身邊好像一位參謀（箴，捌，廿七等；箴，叁，十九—二十；德，貳叁，廿九（希臘通行本爲第廿節）；創，壹，廿六）。因而世界的創造是天主概念的實現。

天主的概念就是天主的思想。它們原是永恆不變的，因為它們就是天主的智慧，也是天主的本質。但從它們在造化工程中的實現來看，它們是暫時的，可以改變的，因為它們僅以天主美善之有限的複製品爲對象。（由於天主本質的絕對單純性，天主內祇有一個概念，然而由於這個概念包括天主以外的許多事物，所以我人常提及天主概念的多樣性）。

聖奧斯定將柏拉圖的觀念論基督化，使永恆的觀念與天主性本身合而為一（*In Joan. tr. 1.16—17*）。請參閱第一編第廿三節。

第三節 創世的動機與目的

一、動機

天主自由地創造世界，是出於他的善良——信理

天主造化的動機（*finis operantis*）是什麼？按照一八六〇年科倫（Cologne）會議的宣布，天主創造的動機是他絕對的慈愛（*amor bonitatis suae absolutae*）。這個動機催促天主使有限之物獲得存在，以便把他自己的完善分施給它們。第一次蒂梵岡大公會議宣布道：「天主憑着自己的善良與全能的力量，完全自由地從虛無中創造了兩種受造物，並非為增長自己的幸福，也並非為得到自己的幸福，而是藉着給與受造物的完善，來彰顯他自己的完善。（*Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis imperitur, liberrimo consilio…… utramque de nihilo condidit creaturam.* 鄧一七八三）

聖經顯示天主創世的動機是他自己：「上主所造的，都適其用」（箴，拾陸，四）。

教父們闡明，天主創造萬物並非因他需要它們，而是要在他們身上傾注他的恩惠（聖依來內反異說，肆，十四，

1)。奧力振說：「起初，天主創造他願意創造的，即有理性的存在，那時，除了他自己——他的善良以外，沒有其他的創造動機」(教義大綱 *De Principiis*, II 9, 6)。聖奧斯定說：「我們的存在是由於他的善良」(論基督教理 *De doctrina Christiana*, I 32, 35)。依拉利 (in Ps. 2, 15)，奧斯定 (天主之城，拾壹，廿四)，若望·達馬森 (正統信仰闡詳，貳，二)。

天主絕對存在的圓滿性以及它所擁有的無限幸福 (in se et ex se beatissimus：鄧一七八一)，除了天主以外，不容許其他任何創世動機之存在。聖多瑪斯說：「天主並非爲了他自己的利益，而祇因他的善良而有所行動」(神，壹，四四，4之1)。

二、目的

世界受造是爲了天主的光榮——信理

(一) 創世的第一個目的 (*finis operis*) 或創造工程的內在目的，是啓示天主的完善，與由是而來的天主的榮耀。第一次蒂梵岡大公會議定斷：「如有人否認宇宙爲顯揚天主而造，當受棄絕」(*Si quis……mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit*, A. S. 鄧一八〇五)。

受造物所彰顯的天主的光榮稱爲外在光榮 (*gloria externa*)。這光榮可分爲客體的 (*gloria obiectiva*) 與體制的 (*gloria formalis*) 兩種。客體光榮來自一切受造物 (毫無例外)，它們的存在表彰天主的光榮，它們的完善反映創造者的完善。詠，拾捌，二：「諸天陳述天主的榮耀」(達，叁，五二等，少年的讚美歌；詠，壹肆捌)。有理性的受造物因認識天主的完善而將光榮歸於他，就是體制光榮 (詠，壹肆陸—壹伍零，讚頌上主 *Laudate Dominum*)。

聖經告訴我們，天主是萬物之始 (Alpha) 與終 (Omega)，起源與最終目的。默，壹，八：「我是阿耳法 (原始) 和敖默加 (終末)，上主天主這樣說」。羅，拾壹，卅六：「因為萬物都出於他、依賴他、而歸於他。願光榮歸於他至於永世」。希，貳，十：「萬物所歸和萬物所由的天主」。(箴，拾陸，四)。戴爾都良說天主自虛無中創造了世界，作為他光榮的裝飾品 (in ornamentum majestatis Suae. 護教書十七)。

笛卡兒、海穆斯與甘德諸人提出如下的語難：如果天主創世的最後目的是為了他自己的光榮，這將是一種不可原宥的自私。然而這個反證是無法成立的，因為受造物不能增加天主的完善與幸福，而且由於天主的活動是至善的，他的活動必須昭合至高目的。

(二) 創世的第二個目的是向受造物分施恩惠，尤其以真幸福賦予理性受造物。第一次梵蒂岡大公會議訓示：天主造世爲了「啓示他的完善」(首要目的)，「憑藉他所賦予受造物的恩惠」(次要目的)。

聖經明述受造的世界應該爲人類服務，但並不把人類幸福的本身當作最終鵠的，而將它附屬於天主的光榮(創，壹，廿八等；詠，捌，六等；默，肆，十一)。

這兩個創世的目的彼此結合不分，因為理性受造物認識與愛慕天主時所歸於天主的光榮，同時也構成了理性受造物——人類——自身的幸福。

有人以爲天主的外在光榮既是有限的，便不能成爲創世的最終目的，爲解答這個問題，必須區別創世的客體目的

(*finis qui*) 與體制目的 (*finis quo*)。客體目的就是所追求的事物；體制目的是藉以求得該事物的途徑。創造工程的客體目的是與天主本質一致的天主的內在完善，體制目的是受造物參與天主的完善，從而形成理性受造物的福樂。第一次梵蒂岡大公會議所下的定義（鄧一八〇五）——創世的目的為天主的光榮——是指體制目的而言；因受造物參與天主的完善，正與天主的外在光榮相符合：受造物的完善是天主完善的肖像（客體光榮）；受造物的完善促使理性受造物去認識並愛慕造物主的美善（體制光榮）。體制目的是有限的，客體目的是無限的。聖經說天主是受造諸物的最終目的，就是這個意思。

第四節 天主三位一體與創世

天主三位是創世的惟一與共同的本原——信理

翡冷翠大公會議在譴責雅各俾派的文告（一四四一年）中宣稱：父、子、與聖神並非三個創造的本原，而是一個本原 (*Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria Principia creaturae sed unum Principium*。鄧七〇四，四二八)。由於造化工程顯示了天主第一位的某種特性，我人經常把這個工程歸屬於聖父（如宗徒信經）。

安東·甘德的意見與教理相悖，他認為宇宙的概念和創造的決定屬於天主三位，而創造工程的執行僅屬於天主第二位，受造諸物與天主的和好僅歸於天主第三位。

聖經強調聖父與聖子的共同行動，並把這個共同行動建立在他們的共同本性上（若，伍，十九；拾肆，十，參閱本書第一編第二部三位一體信理之第廿節）。聖經有時將救贖工程歸於聖父，有時將

它歸於聖子(瑪，拾壹，廿五；若，壹，三；哥，壹，十五—十六；格前，捌，六；希，壹，二)。聖奧斯定說：「論及創造，天主是惟一的本原，而非二個或三個本原」(論三位一體，伍，十三，十四)。

自從聖奧斯定時代起，神學家們的一般見解是：沒有理性的受造物是聖三的痕跡 (*vestigium Trinitatis*)，具有理性的受造物是聖三的肖像 (*imago Trinitatis*)，賦有聖化恩寵的受造物是聖三的相似者 (*similitudo*)。神，壹，四五，7；壹，九三，5—9。

第五節 創造行動的自由

一、矛盾自由 (*Libertas contradictionis*)

天主創造宇宙既不受外在壓力，亦不受內在必然性之推動——信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布：天主以完全的自由，並不受一切必然性所約束的意志 (*Voluntate ab omni necessitate libera*)，實現了創造工程 (鄧一七八三，一八〇五；及鄧七〇六)。梵蒂岡大公會議所下的定斷，首先涉及所謂「矛盾自由」(即行動與不行動的自由)，意即天主可以創造，也可以不創造。這項定斷旨在駁斥海穆斯、甘德及洛斯米尼 (*Rosmini*)，他們主張天主的善良使天主不得不創造。

聖經與傳承都將造化的起源，歸功於創造者的自由意志。詠，壹叁肆，六：「天上、地下、海裡

和一切深淵中，上主皆能作其所欲爲」。默，肆，十一：「因爲你創造了一切，一切都是因了你的旨意而有，而造成的」（詠，叁貳，六；智，玖，一；拾壹，廿六；厄，壹，十一）。

聖奧斯定注釋聖詠第壹叁肆篇第六節：「他創造一切的原因是他的意志」（聖詠記述 *Enarr. in Ps. 136, 10* 聖依來內反異說，貳，一，1；叁，八，3）。外在的壓力與內在的催促都與天主的絕對存在，以及絕對存在所具有的獨立性與自足性不相容。再者，天主的善良不能證明創造的必要性之存在；因爲由「善與人同」（*bonum est diffusiuum sui*）而來的自我授予之渴望，已在天主內涵發出（*internal Divine Processions*）中，以最完善的方式獲得了滿足，天主無限的善良實在是他把存在給予受造物的緣由，但無限善良並不強迫他非如此做不可（神，壹，十九，3）。

二、類別自由（*Libertas specificationis*）

天主有創造這一個世界或另一個世界的自由——確定意見

一八六〇年科倫會議宣布了這個意見，以貶責亞培拉（*Abelard*），瑪來勃朗奇（*Malebranche*），來布尼茲（*Leibniz*）等的絕對樂觀主義；根據他們的見解，天主必須創造一切可能世界中最佳的一個世界（鄧三七四）。現有世界實際上並未具有最高的完美。然而天主不因他自己的緣故而必須創造最佳世界，因爲他的美善與幸福不再隨最佳世界而增加。若有人不承認天主有創造這一世界或另一世界的自由（類別自由），那麼他便限制了天主的全能（*Omnipotence*），天主全能的範圍除去內在不可能的事以外，包括一切。

三、對立自由的闕如 (Lack of libertas contrarietatis)

天主創造了一個美好的世界——信理

翡冷翠大公會議在譴責雅各俾派的文告(一四四一年)中，駁斥了摩尼派的異說：「沒有一種天性是惡劣的，一切天性本身都是良好的」(nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. 鄧七〇六、四二八)。

這項信理的聖經基礎是創，壹，卅一：「天主看了他所造的，樣樣都很美好」。(德，叁玖，廿一；弟前，肆，四)天主不能創造一個倫理上敗壞的世界；正因為他自己是絕對的聖善，他不能成爲罪惡的創始者(鄧八一六，與喀爾文思想相反)。因此天主並沒有對立性的自由，也就是說，他沒有選擇善與惡的自由。

悲觀主義(叔本華 A. Schopenhauer, 哈特曼 Ed. V. Hartmann)認爲現有世界是最壞的一個世界。基督信仰的世界觀則主張相對的樂觀主義，認爲現有世界是相對的最佳世界，因為他是天主智慧的作品，與天主爲它所預定的目的相應合。並且在它內，自然的與超自然的各級美善，聚合於一種奇妙的和諧之中。

第六節 世界的時間性

一、信理

世界有一個時間上的開始——信理

非天主教哲學與現代唯物論咸認世界與物質爲永恆；教會則訓示我們世界並非始於永世，而有一個時間上的開始。第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）與第一次梵蒂岡大公會議宣布：「在時間之始，（天主）自虛無中同時創造了兩種受造物，即精神的和物質的受造物」[*Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spiritualem et corporalem*. 鄧四二八，一七八三]。由此可見，教會擯棄世界永恆說（鄧五〇一—五〇三，厄克哈Meister Eckhart）。

聖經清楚地記述着，曾有一個時期，世界尚未存在，後來開始有了它。若，拾柒，五：「現在，父啊！在你前，光榮我，賜給我在世界未有以前，我在你前所原有的光榮吧！」厄，壹，四：「就如他於創世以前，在基督內揀選了我們」。詠，壹，廿六：「你自古建立了大地的根基。」（創，壹，一；箴，捌，廿二—廿三；詠，捌玖，二；若，拾柒，廿四）。

教父們痛擊主張世界與物質永存的二元論，竭力維護世界有時間性的信理（戴先Tatian, *Or. ad Graecos* 5, 依來內反異說，貳，卅四，2；巴西略 *In Hierem. hom. 1.7*）。奧力振受了柏拉圖的影響，竟相信有幾個沒有時間上開始的世界，其中最早的一個由天主創於永世之初。

無論如何，哲學不能證明世界的永恆性。因世界的存在出於天主意志的自由行動，天主不必願意世界永久存在（神，壹，四六，1）。現代原子物理學藉放射性元素的破壞過程可斷定地球的年歲，由此積極地證明地球在時間內的開始。（比約十二世於一九五一年十一月廿二日演講：「現代自然科學研究下天主存在的明證」。）

二、關於世界永恆的可能性之爭辯

被造的世界是否可能沒有一個開始呢？這個問題至今仍爲學者所爭論。

(一) 聖多瑪斯與其學派主張理性無法證明世界永存的不可能性。根據聖多瑪斯的理論，世界在時間中的開始祇是一個信仰的真理，而不是理智的真理（神，壹，四六，2：Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest）。

聖多瑪斯爲了維護自己的理論，解釋道：世界的暫存性既不能以世界的本質，也不能以它與天主的關係來證明。這項證明的出發點——事物本質的概念——是與時間、空間無關的。因此從世界的概念不能證明它未曾永久存在。世界的主動因無疑的是天主的自由意志。然而這個真理不是理智所能探獲的，祇能靠天主的啓示。職是之故，世界的時間性開始不能成爲自然認識的對象，而僅僅是信仰的對象。

(二) 聖文篤 (Bonaventure) 與其他許多神學家，認爲世界永存說裡面包涵了一個內在的矛盾；因爲從虛無中創造的眞義是：繼非存在而存在 (habere esse post non esse, Sent. II. d. I. p. I. a. I. q. 2)。

教父們又說沒有開始的受造物是不可能的。他們反對奧力振的第一世界永存的說法 (Methodius)，並由永恆性證明聖言的天主性，藉以反對亞略派。聖亞達納說：「雖然天主能永遠創造，受造物却不能永久存在，因爲它們存在以前，出自虛無，未曾存在。」（駁亞略派 *Contra Arianos or. I 29*）。

(三) 一個可變的世界之始於永恆，是不可能的事，因爲改變所包含的連續是時間的本質。祇有不改的世界可能是永存的。而不變世界是無法理解的，因爲改變必然與有限存在相連繫。無論怎樣，組成現有世界的物質在不斷的改變中，連其中的原子核亦然。

第七節 創造力的不可轉讓性

一、創造能力不會轉讓

天主單獨創造了世界——信理

第四次拉脫朗大公會議宣示：「聖三是宇宙的惟一本原、受造諸物的創造者」(unum universum principium; creator omnium visibilium et invisibilium. 鄧四二八)。

聖經拒絕創造工程的一切其他第一因。特彌歐奇 (Demijurge) (註) 不可能與天主同時存在。依，肆肆，廿四：「我是創造萬有的上主，只有我展開了上天，惟獨我自己佈置了下地」。(根據另一經文：「誰曾與我在一起？」) 希，叁，四：「那創造萬有的却是天主。」(詠，捌捌，十二；叁貳，六一九；玖肆，五；若，壹，三；默，肆，十一)。

諾斯底士派相信世界是由一位中間性的存在——特彌歐奇——從永恒物質中所創造的；亞略派認為世界是由創造者——聖言 (Logos) 從虛無中所創的。教父們摺棄這兩種異說。(聖依來內反異說，肆，二十，1；聖奧斯定天主之城，拾貳，廿四)。

二、創造能力不能轉讓

(一) 沒有一樣受造物能藉它自己的力量，作為第一原因，自虛無中創造事物——一般意見

若干士林學派神學家如杜朗度 (Durandus + 1334) 與嘉俾爾·比埃及 (Gabriel Biel + 1495) 的意見恰好與此相反。他們認為天主可以利用一種受造物，使之藉它自己的能力從虛無中創造事物。雅各伯·福洛夏穆 (Froh-schammer + 1893) 主張父母們藉天主所賦予他們的創造能力，自虛無中產生子女的靈魂。

(註) .. Demijurge 一詞原自希臘文，本意巧匠。嗣經柏拉圖及諾斯底士派用作創造世界或定世界之形體者，然並非至上絕對之神，而為位於其次者，諾斯底士派有時亦認為罪惡之創造者。

教父們針砭亞略派時，以受造物不能創造作為他們理論的出發點。他們基於萬物藉聖言 (Logos) 而受造，推論出聖言的天主性 (若，壹，三)。聖亞達納駁亞略派書，貳，廿一：「如果照你們的意見，聖子是從虛無中產生的，那末他怎麼能將不存在的物變成存在呢？在一切被造的事物中，沒有一件是創造的原因」。

從理論言，受造物不能創造的理由是，創造行為需要無限的能力，始可超越非存在與存在之間的無限距離，而每一受造物的能力都是有限的 (神，壹，四五，5)。

(二) 大多數神學家贊成聖多瑪斯的理論，反對彼得·隆巴的意見。他們認為在創造過程中，受造物既不能合作亦不能成為工具因 (causa instrumentalis)：Impossible est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque *virtute propria neque instrumentaliter, sive per ministerium.* (神，壹，四五，5)。這一論證的內在基礎是，每一被創造的原因都必須先具活動的原料，因此由虛無中創造事物一舉，受造物不可能合作或成爲其工具因。

第二章 世界的保存與治理

第八節 世界的保存

一、信 理

天主保存一切受造物——信理

自然神論主張，創造者完成了創造工程以後，就一任世界自行發展。教會反對這個理論，宣布天主繼續保存一切的受造物。第一次梵蒂岡大公會議定斷：「天主用他的眷顧，保護他所創造的一切事物。」意即他保存它們，不使他們重返虛無（鄧一七八四）。羅馬要理問答，壹，二，廿一：「假如他的眷顧不以創造時所用的能力來保存萬物，它們便會立刻回到虛無中去」。

天主的保存工作是一種繼續不斷的因果作用（causality），使萬物得以存在。這個照顧工作不僅間接地由第二因（secondary cause）所行使，而且是直接使萬物繼續存在。聖多瑪斯說創造物的保存實是天主創造活動的延續（*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse. 神·壹·一〇四·1之4*）。

二、來自信仰之泉源的明證

聖經證明天主保存世界的活動，如智，拾壹，廿六：「你若不願意，甚麼東西能够存在？若不是

你名叫，甚麼東西能够保全？」若，伍，十七：「我父直到現在工作，我也工作。」父的工作是指世界的保存與治理。聖保祿將世界的保存與世界的創造都歸屬於基督。哥，壹，十七：「萬有都賴他而存在」。希，壹，三：「他以自己大能的話支撐萬有」。(宗，拾柒，廿八)

聖奧斯定解釋若，伍，十七的經文道：「那麼讓我們相信天主在繼續工作吧！如果他的工作一旦停止，萬物都將毀滅」。(De Gen. ad. lit. V. 20, 40.；德菲，Ad. Autol. 1. 4. 聖依來內反異說，貳，卅四，2—3)。

聖多瑪斯將天主存育萬物的理論基礎建於如下的論證：天主不像人間創作者，不僅是萬物生成的第一因，抑且是萬物存在的第一因。緣此之故，受造物不僅在受造之時從屬於天主，而且在它存在的每一刹那從屬於他（神，壹，一〇四，1）。

三、消滅的自由

如同天主自由地創造了天地，他也可以自由地從受造物內除去保存它的支援，而允許受造物歸於虛無（加下，捌，十八：「至於我們，我們只依靠全能的天主，他能轉瞬之間，殺退攻擊我們的敵人和全世界」）。然而，啓示告訴我們，實際上，天主並不願意受造物的完全消滅。智，壹，十三—十四：「天主並不樂意生物滅絕。他造了萬物，祇求他們各得其生」。(智，拾壹，廿七；訓，壹，四；叁，十四)。

天主以智慧與善良保存受造物，受造物是天主完善的肖像，由是顯揚天主的榮耀。

第九節 天主的參與 (Concursus Divinus)

一、什麼是天主的參與？

天主直接參與受造物的每一個行動——一般意見

教會對這一點沒有作信理的決定。但一般神學家都主張：在受造物的每一個行動裡，天主都直接參與，他們反對機會說 (Occasionalism) 與自然神論 (Deism)。機會說否認創造物有一個原因，自然神論雖然承認創造工程，但不相信天主繼續對被造物有所作為。羅馬要理問答 (壹，二，廿二) 說：「天主藉着一種內在的力量，催促每一個會自動的和會動作的被造物，趨向運動與活動」。

所謂「天主的參與」(concurus divinus)，就是第一因(天主)給予第二因(造物)的合作。在自然秩序裡，天主的參與又被稱為「普通參與或自然參與」(concurus generalis naturalis)，以別於天主以恩寵所賦予理性受造物的超然的特殊支助。天主的參與又稱「實際參與」(concurus physicus)，以別於命令、勸告、威脅等的人情作用；天主的參與又可稱為「直接參與」(concurus immediatus)，以別於僅賦予保存自然能力的間接參與(杜朗度 Durandus 所主張的間接參與理論)。天主的參與又稱為「普遍參與」(concurus universalis)，因為它普及一切受造物的一切行動而不分軒輊。

聖經經常把受造物的活動，如母胎中孕育生命、雨露的分降、食物與衣着的賜予等歸於天主(約，拾，八等；詠，壹肆陸，八—九；瑪，伍，四—五；陸，廿六，卅)。這些經文可以作天主間接參與的解釋。然而，依，貳陸，十二與宗，拾柒，廿八，尤其是後者指示了一種直接的參與。依，貳陸，十二：「凡我們所做的，都是你代我們成就的。」宗，拾柒，廿八：「我們生活、行動、存在、都在他內」。

聖熱羅尼莫 (Jerome) 與聖奧斯定都主張，在一切自然活動中天主都直接參與，而反對那些相信天主祇賦予活動力的白拉奇主義者 (Pelagians)。(聖熱羅尼莫駁白拉奇派語錄 *Dial. adv. Pelag.* 1, 3; *Ep.* 133, 7; 聖奧斯定書信，貳零伍，三，十七)。

天主參與的必然性之內在原因，乃是一切受造物對天主的完全隸屬。由於受造物的活動是一種與其官能相異的真實存在，這個存在必須以天主為其原因。

二、天主的參預和罪惡

在罪惡的實質動作 (physical acts) 中，天主也參與，為什麼呢？因為這個實質動作既是受造物的感性與精神的活動，亦是一種存在 (being)，所以也是一種善，即實質的善。但受造物的自由意志須單獨地承擔罪之惡性 (malitia peccati) 的倫理欠缺。天主具有無限的完善，不能成為道德欠缺的原因 (神，壹，四九，2: De malo 3, 2)。

三、第一因 (天主) 與第二因 (受造物) 之間的合作形式

第一因 (天主) 與第二因 (受造物) 之間的合作，不應該視如一種並行的機械性的行動，而是一種彼此滲透的有機性的活動。因此不能將一部分活動歸於天主，而將另一部份活動歸於受造物。整個的活動由天主而來，同時也由受造物而來。然而受造物本身之隸屬天主，並不消除它成為第二因的能力。(聖多瑪斯 *De potentia*, 1, 4 ad. 3: licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur.)。

至於在理性受造物的自由行為中，天主究竟如何與受造物合作，對這個問題，多瑪斯派神學家與摩里納派學者意見分歧。

多瑪斯派神學家認為：天主通過一種「預先的參與」(concurus praevius) 或「實質的預先動作」(concurus physicus)，使受造者的能力從潛能變為實現，再以一種即時的參與 (concurus simultaneous)，來陪同受造物於其整個活動時期。因此全部活動來自天主，他是第一因 (causa principalis)，而受造物為工具因 (causa instrumentalis)。所謂「實質的預先動作」，更明確地說，就是「預定」(predetermination)，因其目的不僅

在受造物的一般活動，而在某一種確切活動 (determinatio ad unum)。天主所意願的結果由是必然地產生。

摩里納派學者認為天主直接給予的實質合作 (physical co-operation)，取決於人的意志之自由決定，然而不像果決於因，而像為條件所限者之取決於條件。在意志從潛能轉變成實現的那一瞬間，天主開始他的參與。在自由決定之前，天主祇在意志上予以間接的與常情的影響。可見摩里納派不贊成「預先的參與」之說，祇接受「即時的參與」。許多摩里納派學者還區分「提供的參與」(concursus oblativus) 與「授與參與」(concursus collativus)。「提供的參與」是在自由意志取決以前尚未決定的天主參與；「授與參與」則是意志自由決定以後，天主對完全確定的行動所授與的參與。

多瑪斯派的理論著重在天主的第一因，與受造物完全隸屬天主的概念上。摩里納派則強調意志的自由，似乎把受造物對天主的本質的隸屬性減弱了。

第十節 天主的照顧與世界的管理

一、天主照顧的真諦

狹義的天主照顧 (Providentia, *πρόνοια*) 就是天主對世界的永恒計劃 (ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens. 神，壹，廿二，1)；它包涵知識與意志的行為。天主對世界的管理 (gubernatio, *κυβερνατος*) 就是天主對世界的永恒計劃在時間中的實現。人們又將世界的永恒計劃與其在時間中的實現兩者，合稱為廣義的天主照顧。

天主藉着他的照顧，保護與引導他所造化的一切——信理

第一次梵蒂岡大公會議宣布下面這項信理，以反對宿命論、自然神論與唯物論：「天主藉着

他的照顧，保護與引導他所造化的一切，有力地從地極的這邊直達那邊，從容地治理萬物」(*Universa, quae condidit, Deus Providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter.* 智，捌，一；鄧一七八四：二三九—二四〇)。

聖經多處證示天主的照顧。舊約特別記載天主對依撒爾民族，與其民族史上某些名人(如若瑟，梅瑟，多俾亞)的照顧。聖詠完全浸潤在對天主眷顧的信心中。智，陸，八證明了天主照顧的普遍性：「大的小的都是他所創造的。對所有的人，他一律加以照顧」(智，捌，一；拾壹，廿一；拾貳，十三；拾肆，三)。耶穌在山中寶訓裡，曉示我們天主的眷顧遍及最小的受造物，如天空的飛鳥，百合花，田野的青草，對於理性的受造物，他予以特殊的愛憐。聖保祿同樣宣揚天主照顧的普遍性：「是他將生命、呼吸和一切賞給了衆人」(宗，拾柒，廿五)。聖伯多祿勸告民衆信靠天主的照顧：「將你們的一切掛慮都拋給他，因為他必關照你們」(伯前，伍，七)。

教父們維護天主照顧的信理，貶責教外人士的宿命論，占星學、及諾斯底士派與摩尼教的二元論(尼沙的葛利哥里駁宿命論 (*Contra fatum*)。在教父時代，聖若望·基素東 (*Ad Stagyrum*)、塞普魯斯的德道(關於天主照顧的十篇訓道)、馬賽的沙爾維安 (*Salvianus of Marseille, De gubernatione Dei*)，都曾撰寫有關天主照顧的專論。聖奧斯定以他的「懺悔錄」與「天主之城」二書讚揚了天主智慧與慈愛的照顧。

聖多瑪斯將天主照顧的理論基礎，建立在世界與其目標的彼此協調上。因萬物是按照天主的思想而創造的，萬物也以此目標為指歸 (*ratio ordinis rerum in finem*)，這思想自永世已經在天主以內(神，壹，廿二，1)。聖多瑪斯又將天主照顧的普遍性，建立在天主是萬物之源的真理上：天主是每一個別存在的第一因 (*primum agens*)。

恰像活動的一切本原都依循一個目的而活動，天主所創造的一切——一切受造的存在——都順從一個目標，因此都是天主照顧的對象（神，壹，廿二，2）。

二、天主照顧的種類

天主照顧可按照對象與等級，分爲「普通照顧」（*providentia generalis*）與「特殊照顧」（*providentia specialis*）兩種。前者普及萬物，沒有理性的受造物亦不例外，後者祇及於有理性的受造物，包括罪人在內。還有一種「最特異的照顧」（*providentia specialissima*），祇賦予預選的人。按照天主照顧計劃之實現的方式言，有「間接照顧」（*providentia mediata*）與「直接照顧」（*providentia immediata*）之別。前者係由天主藉受造的第二因而完成，後者則由天主親自執行。

依照天主的工作方式，又可分「一般照顧」（*providentia ordinaria*），與「非常照顧」（*providentia extraordinaria*）。前者見諸天主的平常工程，後者則在不平常的鑒臨，如奇蹟、靈感、信德的欽定。

三、天主照顧的特徵

(一) 確實無誤性——天主照顧的計劃，藉着天主對世界的管理而確實無誤地實現，因此沒有一件事會違反天主照顧而發生，或根本與天主照顧無關。天主是一切特殊因（*causae particulares*）所從屬的普遍因（*causa universalis*），因此在天主照顧計劃中，一件事的發生不可能沒有天主的預見，意願或至少允許。對於天主，既沒有偶然之事，也沒有超乎他以上或與他同在，世事必須順服的所謂命運（神，壹，廿二，2——1）。

(二) 不能改易性——因天主是絕對不改變的，永恆的照顧計劃也是不能改變的。然而求恩的祈禱並非因此無效，也

並不干擾天主永恆的照顧計劃。相反的，自永世之初，求恩的祈禱已以第二因資格，包涵在天主照顧計劃之中了（護，叁，九五—九六）。

四、天主的照顧與罪惡的關係

請參閱本書第一編第一部第廿五節。

第二部 天主的創造工程

第一章 基督教的宇宙觀

第十一節 聖經所述六天的創造工程 (The Biblical Hexameron)

一、一般原則

爲了解決自然科學研究與聖經所述創造工程之間的表面的矛盾，我人必須明瞭下列原則：

(一) 雖然全部聖經是由靈感而來，確實是天主的話，根據聖多瑪斯的意見(*Sent. II d. 12 q. 1. a. 2*)，我人仍須分清什麼是本然靈感(*inspiration per se*)，什麼是偶然靈感(*inspiration per accidents*)。聖經所記述的啓示真理都是以宗教與倫理的訓導爲目的，所以本然靈感包涵宗教與道德的真理。聖經所含有的非宗教成分(科學的，歷史的)，都不是本然靈感，而祇是偶然靈感，因它們與宗教道德真理有關係。偶然靈感也是天主的話(註)，然而由於聖經的作者們在撰寫非宗教資料時，採用了一種通俗形式和適合於他們那個時代的思想、心理的非科學的思致

(註) 第二次梵蒂岡大公會議對此有如下的聲明：「受靈感的聖經作者所申述的一切應視爲聖神的話，因此理當承認諸經書堅定地、忠實地、不誤地教導我們，天主爲拯救我們所願寫在聖經裡的真理」(*Constitutio dogmatica de divina Revelatione, n. 11*)。

法，所以今日我們解經時可以較為自由。教會對於純粹的科學問題，並不予以積極的決定，而祇孜孜於譴責那些危害信仰的謬見。不僅如此，我人也不必在這些問題上，一味追隨教父們的見解，因教父在這事上並不是信仰的見證者，他們祇按照自己所生活的那一時代的思想，發表了他們個人的看法而已。

(二) 由於理智的自然知識與信仰的超自然知識溯自同一泉源—天主，在自然科學的正確結論與天主聖言的正確了解之間，決不可能產生真正的矛盾，第一次梵蒂岡大公會議定斷：「在信仰與理性之間決不會有任何真正的衝突」(Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest. 鄧一七九七)。

二、聖經委員會的決定(一九〇九年六月卅日)

(一) 創世紀的前三章敘述真實事情(ferum vere gestarum narrationes quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondeant)，不是神話，不是隱喻，不是宗教真理的象徵，也不是傳說(鄧二二二二)。

(二) 凡是有關基督信仰之基礎的事實(quae christiana religionis fundamenta attingunt)，必須保持字面的歷史意義。例如天主在時間之始創造萬物，以及特別創造了人類(鄧二二二三)。

(三) 讀聖經時不要斷章取義，按照每一字每一句的原意來研讀。凡教父們與神學家們議論紛紛，莫衷一是的經句，聖經學家可照一己的判斷解釋，但須完全聽從信仰的捍衛者—教會—的定奪，並與信仰的其他部分相協調(鄧二二四—二二五)。

(四) 由於接受靈感的作者無意以科學的精確方法，來陳述事物的內在結構，以及天主創世工程的時間順序，而祇以當時的談話與思想方式來傳遞流俗的知識，我人不能以嚴格的科學術語規則(Proprietas scientifici sermonis)，來衡量或解釋經文(鄧二二二七)。

(五) 所謂「天」不可以廿四小時合為一日解釋，而可解作一段相當長的時間(鄧二二二八)。見一九四八年一月十六日聖經委員會秘書致蘇哈(Suhard)樞機的信函全文(鄧二二〇一)。

三、六天工程的解釋

聖經所記天主創造宇宙的時間與次序，不過是一項宗教真理的文字外形而已。這項宗教真理就是：萬物藉天主的話而開始存在。聖經的作者爲了表達這個真理，採用了當時流俗相傳而先於科學的對宇宙的構想。創造時日的數字「六」字是一種擬人說法 (anthropomorphism)。作者所描述的天主創造工程，是以人類一週工作與週末休息爲藍本的。這種記述法的目的，是要使人們週日工作與週末休息，都以天主爲楷範（出，貳拾，八等）。

解釋天主六天創造工程的理論很多，可以分爲二大類。前一類視創世記（第一章）爲按照時間與順序的創世工程的歷史記載（實在派理論）。第二類放棄有關創造工程的時間與順序之記載的歷史性，以免與自然科學發生衝突，而承認六天的分配來自聖經作者的想像（理想派理論）。大多數教父們與士林派神學家所推陳的「口語理論」(verbal theory)、「重補理論」(restoration theory)「洪水理論」(The flood theory)，以及許多解釋天主創造工程的六天爲創造的六個階段的「協調理論」(concordance theories)，都屬於第一類。屬於第二類的有「聖奧斯定譬喻說」(allegorism)，「異象理論」(the vision theory)，「詩的理論」(poetism)，前面已經提及的「擬人說」，與被教會所採棄的「神話說」(mythism)等。鄧二二二—二二三。

第十二節 啓示觀點下的進化論

一、唯物進化論 (赫克爾 E. Haeckel) 認爲有一個非由創造而來的永恆物質；一切生物包括植物，動物，人的身體與靈魂都是從這永恆物質，以純粹機械的方式演化而來。唯物進化論與啓示真理相悖。依據啓示，一切物質都是

由天主在時間中所造化的。

二、以有神論的宇宙觀為基礎的進化論，承認天主為物質與生命的原因，承認生物是按照天主的計劃從被造的胚種（聖奧斯定），或從原始的類型（進化論）發展而來的。這種理論可與啓示真理相協調。不過，有關人的起源，則必須承認有天主的特殊創造。而這個特殊創造至少應該包括精神的靈魂（*creatio hominis peculiaris* 鄧二一二三）。少數教父，尤其是聖奧斯定，曾經認為生物可以有某種進化。他們假設天主在同一時間創造了萬物（德，拾捌，一），其中有一部分受造物自始即以完滿的狀態存在，至於其他受造物則是從原始的胚種（*rationes seminales* or *causales*）逐漸演變而來。教父與士林派神學家，若有接受生物演化說的，也祇以每一物種係分別由天主所創造的原始類型演變而來。而現代進化論則認為演化是由一個物種變為另一物種的過程。依照演化的起點有一個或數個（原細胞），原始類型演化可以分單元的（*monophyletic*）與多元的（*polyphyletic*）兩種。

從啓示觀點來看，兩者都是可能的。站在自然科學的立場來說，柏克納（F. Birkner）表示如下的意見：「生物的單元演化應該加以否定，因為由一個物種變為另一物種的過渡類型並不存在。多元演化似乎更合乎事實。可惜至今我們還不能斷言生物曾經有過多少原始類型與基本組織」（*Klerusblatt*, 24, 1943, 4b）。

第二章 基督教的 人類學——有關人的 啓示信理

甲、人的 天性

第十三節 始祖的起源與人類一元論

一、始祖的起源

天主創造了第一個人——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議宣布：「天主自虛無中創造了兩種造物，即精神的與物質的受造物……然後創造既是精神又是物質的人」（*Utique de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporealem……ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*。鄧四二八、一七八三）。天主使第一個人生存的創造工作，對於靈魂言應視作首創（*creatio prima*），對於身體言，則爲再造（*creatio secunda*）。

教會反對唯物進化論，因唯物進化論主張整個的人包括身體與靈魂，是從動物界機械地演化而來。人類始祖的靈魂是天主由虛無中直接創造的。至於他的身體是否由天主從無機物直接造化而來？至今尙無定論。原則上，天主對一個有機物，即對一個有機的動物身體，賦予精神的靈魂，其可能性是不容否認的。實際上，根據古生物學與生物學，

體與最高級的動物有着遺傳上的聯繫。這一論據雖然沒有決定性的力量，但也不容我人忽視。

比約十二世在一九五〇年所頒布的「人類」(Humani generis) 通諭中聲明，自然科學家和神學家可以自由探討人體的起源問題。他要求他們慎重審核贊成或反對人體從已有生物演進而來的理由。同時他指出，人體源於一種有機物的理論，至今未獲充分證明，因此啓示的泉源要求我們在這個問題上，應該具有最大的保留態度(鄧二二七、二二八五)。

關於元祖的受造，聖經給予了我們双重的記載。創，壹，廿七：「天主遂照自己的肖像造了人，按天主的模樣造了他；造了一男一女」。創，貳，七：「上主天主用塵土造了人，在他鼻中吹了一口生氣，如此便成了一個活人」。

按照字面的意義，天主從無機物(地上的黏土)直接創造了第一個人，並以吹氣使他生活。聖經與教父們都不會具有在動物體內賦以靈魂的想法。在現代演化論的影響下，才開始有了人體源於動物的理論。聖經並不排斥這個理論。天主造人的記述與創世的記載相仿，聖經裡除了本然啓示真理，即人的身體與靈魂由天主所造外，還有偶然性啓示真理，即以擬人方式介紹人的創造。因此對天主造人這件事實，應當保持字面意義，但對人體形成方式問題，基於足够的理由，可以有一個與嚴格的字面意義不同的解釋。

按照創，貳，廿一等，第一位女性的身體源於第一位男子。創，貳，廿二：「上主天主用所取的肋骨，造成了一個女人」。大多數的教父對這段擬人式的創造描述，都以字面意義來了解，少數教父與神學家如亞力山大里的教父們，加耶當(Cajetan)，拉格朗奇(Lagarange)，則以譬喻法解釋之，另一些教父與神學家(雨穆洛艾Hummelauer，荷貝Hoberg)視之為(亞當的)一種異象(vision)。根據聖經委員會的決定(鄧二二三)，雖有「第一個女人從第一個男人造成」等語，但第一個女人的受造方式却很難說是一件與基督信仰基礎有關的事。因此不必按照字面解

經，而祇須接受創造男人和創造女人二事之間的意念聯繫，這就是說，女人是以與男人本質一致的身份受造的。參攷德，拾柒，五（拉丁通俗本）及格前，拾壹，八。

教父們都承認天主直接創造了整個的人，包括他的身體和靈魂。他們在厄娃受造的方式中，看出男人與女人在本質上的平等，婚配聖事源於天主，以及教會起源於第二位亞當——基督——肋旁的創口等等（聖奧斯定 *In Joan.*, 11. 9, 10）。

二、人類一元論

全人類源於同一元祖父母——確定意見

教會不贊成「亞當前人說」(Pre-Adamite theory) 此說首由喀爾文派信友 Isaac de la Peyrère 創於一六五五年)，也不贊成某些自然科學家所主張的各民族來自不同始祖的「多元說」。教會告訴我們，最早的人——亞當與厄娃——是人類各民族的祖先（單元說）。人類的一元並不是一項信理，但它是原罪與救贖信理的必要與先決條件。按照聖經委員會的決定，人類一元說被列於與基督信仰的基本真理有關的事實之中，因此之故，必須接受經文的字面與歷史意義（鄧二一二三）。比約十二世在「人類」通諭中譴責了多元說，因它與原罪的啓示信理相違（鄧二二二八）。

創世紀貳，四至叁，二四的第二個創造紀載，敘述天主祇創造一男一女，其他的人都起源於這二人。創世紀特別指出，當時連一個耕種土地的人也沒有（貳，五），天主所造的人是孤獨的（貳，十八），厄娃是衆生之母（叁，廿）。可是，由於創世紀開始數章的文字體裁，上述文句所陳述

的單元論究竟屬於陳述內容還是屬於陳述形式，是成問題的。聖經字句可以作「人類在結局、歷史、得救與不得救各方面一致性的具象說明」(K. Rahner)解釋。因此，正如創世紀第一章不能證明天主直接創造各種各類，同樣地創世紀第二、三章也不能證明單元說。智慧書拾一以及宗徒大事錄拾柒，廿六也不脫創世紀第一、二章之窠臼。在聖保祿書信中，整個人類源自一人的道理與他的原罪與救贖道理密切相關。請比較：羅，伍，十二等；格前，拾伍，廿一—廿二；希，貳，十一。

自然科學既不能證明單元說，也不能證明多元說，因為古生物學遺跡對這問題毫無所示。人種的不同祇是外表的，一切人種在身體構造與天賦智力上的主要相同點，似乎表示了人類同出一源。

第十四節 人性的組成

一、人性的兩個要素

人性基於兩個要素，即物質的身體和精神的靈魂——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議宣布：「然後創造了既是精神又是物質的人」(deinde [condidit creaturam] humanan quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. 鄧四二八，一七八三)。

與教會所昭示的信理相反的，是柏拉圖與奧力振派的誇大的精神論。按照他們的見解，人的身體是靈魂的累贅與羈絆，也是靈魂的囚獄與坟墓。他們認為人性的要素祇是靈魂，而身體不過是一種陰影。但教會信理告訴我們，身體也是組成人性的要素之一。

當聖保祿宣講肉體與靈魂的交戰(羅，柒，十四等)，以及他渴望從死亡的肉體獲得解脫時，他所指的肉體並不是人體的物理結構，而是被罪惡所左右的身體的道德困境。

與信理相悖的理論，還有柏拉圖，諾斯底士派，摩尼派，亞波林派人士(Appollinarians)與現代的甘德(Gun-

ther) 所主張的三分論 (Trichotomism)。這個理論以人由三個要素所組成—身體、動物性的魄、精神的靈魂 (σφῆς, ψυχή, νουσία)。

第八次君士坦丁堡大公會議(八六九—八七〇)擯斥二靈說，宣布了「人祇有一個具理智的靈魂」的信理 (unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem. 鄧三三八)。精神的靈魂是精神生活的本原，同時也是身體的(生理的與感覺的)生活之本原(鄧一六五五)。

聖經指示我們，人由兩個要素組合而成，而且以後仍將分成兩部分。創，貳，七：「上主天主用塵土造了人，在他鼻中吹了一口氣 (spiraculum vitae 卽靈魂)，如此便成了一個活人」。訓，拾貳，七：「『記念你的造物主』；那時屍首歸於塵土，因為它原是塵土；靈魂却歸於天主，因為她原是天主賞的」。(瑪，拾，廿八；格前，伍，三；柴，卅四)。

聖經裡若干處對精神與靈魂的區分，不應當依照柏拉圖的三分論來解釋。路，壹，四六—四七中所云「靈魂」與「心神」之分，是希伯來詩體中的並行法。聖保祿也應用類似的區分，目的是把根植於同一靈魂本原中的高級與低級的心理力量表類出來(希，肆，十二)，或者為指出自然的與超自然的兩種生命本原(得前，伍，二三；格前，貳，十四—十五)。教父們也根據聖經的講法，若干教父特別駁斥人有兩個靈魂的說法，尤其反對那基於三分論的有關基督的亞波林謬見(Apollinarianism)。參攷尼沙的葛利哥里論人的創造(De hominis opificio)與紀納迪(Gennadius)的 *Liber eccl. dogm.* 15.

自理論言，人靈的惟一性可由意識證實：「自我」是精神活動的主體，同時也是感覺與生理活動的主體。

二、身體與靈魂的關係

具有理性的靈魂是身體的本質形式—信理

身體與靈魂彼此相繫，不僅形成外在的或行動的一致性，好像一個容器與其所容物，一隻船與其

駕駛者(柏拉圖、笛卡兒、來布尼茲)，而且形成一種內在的、自然的結合，以致靈魂本身成爲身體的本質形式。維也諾(Vienne)大公會議(一三一一年—一三二二年)宣布：「理性的靈魂本然與本質地是人體的形式」(quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter. 鄧四八二：七三八；一六五五)。

這項決定的目的是駁責方濟會神學家彼得·若望的奧里維(Petrus Johannis Olivi + 1298)，因他認爲理性的靈魂不直接是身體的本質形式，而是通過了與靈魂迥異的感覺的和生理的形式(forma sensitiva et vegetativa)，間接地成爲身體的本質形式。這一理論破壞了人性本質上的一統性，而代之以行爲的動的一統性。維也諾大公會議所定斷的信理，承認多瑪斯派有關自立性形式(substantial form)之惟一性的理論，並承認亞里斯多德—士林派的形質說(hylomorphism)。

創，貳，七指示塵土藉靈魂的創造而變成活的人體，因而成爲組成人性的要素之一。按照厄，叁柒，一一六厄則克耳所見的神視，乾枯的骨骼獲得靈魂後就復活了。

教父們鑒於人體與靈魂的結合極其密切，而將它與耶穌的人性與天主性的結合(hypostatic union)相比擬。參攷「任何人」信辭。聖奧斯定說：「身體從靈魂獲得感覺與生命」(天主之城，貳壹，三，2。聖若望·達馬森正統信仰闡詳，貳，十二)。

三、靈魂的個別性與永存性

每人有一個個別的不死的靈魂——信理

第五次拉脫朗大公會議(一五一二—一五一七年)申斥人文主義的新柏拉圖主義者(彼得·波蓬

納西 (Pietro Pomponazzi)，因他們重新提倡亞呔羅 (Averroës) 的單靈說 (Monopsychism)，宣稱寓於全體人類的理性的靈魂，在數字上祇有一個，惟有這個普遍的靈魂是永存不滅的。大公會議宣布：「主張理性的靈魂可以死滅，或相信全體人類分享同一理性靈魂的人，我們都予譴責與絕罰」(damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus. 鄧七三八)。靈魂的個別性是個人永存不朽的一個必要的先決條件。

舊約強調現世的報償(賞善罰惡)，但連最古老的經書也與理性主義的批判論證相違，而承認有一個永生。根據聖經的見解，地上的生活是一種在異鄉的流浪(創，肆柒，九)。亡者回到他們的列祖那裡(創，拾伍，十五)，他們回到他們本族去(創，貳伍，八，十七)，與他們的列祖同眠(申，叁壹，十六；列上，貳，十)。人死後靈魂到陰間去，陰間就是離世的靈魂所集居的地方(創，叁柒，卅五)。在較遲撰寫的經書，特別是智慧篇裡，依撒爾人民信仰永生的證據極為豐富。如智，貳，廿三：「因為天主造人，原是要人死而不滅，且是照自己永生的肖像造了他(另一譯本：依照自己的肖像造了他)」。

新約裡，對另一世界的信仰基於個人不朽的信念。耶穌教訓我們：「你們不要害怕那殺害肉身而不能殺害靈魂的」(瑪，拾，廿八)。「這些人要進入永罰，而那些義人却要進入永生」(瑪，貳伍，四六)。聖保祿相信他死後立即會與基督結合，而不僅是在復活以後：「我正夾在兩者之中：我渴望求解脫而與基督同在一起」(斐，壹，廿三)。靈魂死滅說 (thnetopsychism) 在新約裡是找不到的。

參攷瑪，拾，卅九；拾陸，二五；路，拾陸，十九等；貳叁，四三；若，拾貳，廿五；宗，柒，五九；格後，伍，六一八。

訓，叁，廿一：「人的生氣是否上昇？禽獸的生氣是否降入地下？誰也不知道。」這一經句似乎表示對永生的懷疑。然而按照行文，它所指示的是人的動物一方面與動物相似，是可以死滅的，德訓篇中其他經文都證明靈魂的不朽，如訓，拾貳，七；玖，十。

教父們不僅一致贊同永生的道理，並以哲學論據來證明它。奧力振斥責當時流傳阿刺伯的靈魂死滅說。尼沙的聖葛利哥里在他的「靈魂與復活之語錄」(*Dialogus de anima et resurrectione*)一書中，以哲學觀點討論靈魂的永存，恰似聖奧斯定在「靈魂不朽論」中所作的努力一般。

自然理性從靈魂的實質單純性證明靈魂的永生。因靈魂不是由部分所組成，所以也不能分化為部分。雖然天主可以毀滅靈魂，但他的智慧與善良要求他滿足靈魂對另一世界所寄真理與福祉的渴望，正如他的正義要求他在另一世界賞善罰惡一樣。

第十五節 個人靈魂的來源

在惡當的後裔中，個人靈魂的來源與生育相聯繫。至於個人靈魂發生的方式，學者們見仁見智，莫衷一是。

一、先存說 (Pre-existentism)

先存說係由柏拉圖所創，後由奧力振與其隨從者如亞力山大里的她弟穆、愛伐利·彭迪古 (Eva-grius Ponticus)、艾梅沙的奈美西烏 (Nemesius of Emesa)、以及柏利契連派人士 (Priscillianists)

介紹到古代基督教園地裡來。先存說主張靈魂在與身體結合以前，已經存在。按柏拉圖和奧力振的看法，靈魂於永世之初即已存在，因道德缺陷而受懲罰，被困於身體內，並在人世流浪。君士坦丁堡會議（五四三年）與布拉加（Braga）會議（五六一年）都摺棄這一謬說。前者譴責了奧力振與其同路者，後者貶抑了柏利契連派人士（鄧一〇三，二三六）。

靈魂先存的概念，以及靈魂在身體尚未存在前因罪惡而淪落的說法，在聖經裡都杳無實據。智，捌，十九—二十：「我原是天資優秀的童子，有一個善良的靈魂；更可以說：既然我是個善人，故進入了一個無玷的身體」。這一經句不能以柏拉圖的先存說來解釋，因為智慧篇中的人類學觀點與柏拉圖的人類學觀點大相逕庭。聖經告訴我們，天主所造的第一個人在靈魂與身體兩方面情形良好（創，壹，卅一）。由於始祖陷於罪惡，死亡進入了世界（創，叁，一等；羅，伍，十二等）。聖保祿在羅，玖，十一的經文中，直接否認身體未有以前靈魂已陷罪惡的觀念：「當双胎還沒有出生，也沒有行善或作惡的時候」。

除了少數教父外，大都反對奧力振所重倡的靈魂先存說（葛利哥里·納齊安松 O. r. 37, 15. 尼沙的葛利哥里論靈魂與復活，拾伍，三；聖奧斯定書信二二七，五，16；教宗良一世書信，拾伍，十）。

人的意識也否定靈魂先存說（神，壹，一一八，3）。

二、流出說 (Emanationism)

流出說在古代由諾斯底士派，摩尼派的二元論所推介，近代則以泛神論為代表。流出說主張個人

靈魂是從天主的本性 (divine substance) 中流出來的。這個理論與天主的絕對單純性不相容。第一次梵蒂岡大公會議斥之為異說，泛神論也受到同樣的譴責 (鄧一八〇四，三四八)。聖奧斯定說：「靈魂不是天主的一部分；它若是天主的一部分，那末它無論如何也不能改變或毀滅」 (書信一六六，二，3)。

三、生殖說 (Generationism)

生殖說主張人的靈魂與人的身體一樣，都源於父母的生殖行為。按照此說，父母是個人身體與靈魂的來源。戴爾都良所提倡的一種較為粗俗的生殖說——靈魂生殖說或傳殖說 (Traducianism)——以為隨身體的胚種 (corporeal semen)，父母靈魂的一部分遺傳給子女，靈魂如此累代滋殖，並非由天主一一創造。另一種較為高雅的生殖說，曾為聖奧斯定所贊許，最近幾世紀以來，克利 (Klee)，洛斯基尼 (Rosmini) 與其他神學家也認為近乎事實。此說確認靈魂的精神性，以嬰兒的靈魂來自父母的精神胚種 (semen spirituale)。

生殖說與靈魂的單純性和精神性相牴觸。一三四一年，教宗本篤十二世譴責生殖說，要求亞美尼亞人放棄這一學說，作為他們歸皈天主教的先決條件 (鄧五三三)。近世教宗良十三世擯斥了洛斯基尼的觀點 (鄧一九一〇)。

四、造化說 (Creationism)

每一個靈魂都是天主自虛無中直接創造的——確定意見。

極大多數的教父、士林派神學家與現代神學家都宣講造化說。造化說主張每一個靈魂都是由天主從虛無中所創造，創造的時刻是在靈魂與身體結合的一刹那，這個理論雖未經教會明定；但在第五次拉脫朗大公會議所定斷的信理中已曾間接公布（*pro corporum, quibus infunditur, multitudine multiplicanda*。鄧七三八）。教宗亞力山大七世在一項有關瑪利亞無染原罪的教理講述中（這項講述將成爲比約九世頒定信理的基礎），曾提及瑪利亞靈魂的「創造與灌注於她的身體」（*in primo instanti creationis atque infusionis in corpus*。鄧一〇〇〇、一七〇、三四八、五三三、三三三）。

聖經並無造化說的明確證據，然而，訓，拾貳，七：「靈魂歸於天主，因爲她原是天主賞的」。智，拾伍，十一（天主吹噓給予靈魂）；希，拾貳，九（肉身的父親與精神的父親——天主——的區別）。這幾處經文都暗示了造化說的正確性。

大部分教父，特別是希臘教父們，都贊成造化說。聖熱羅尼莫堅決相信造化說，聖奧斯定則一生游移在生殖說與造化說之間（書信一六六）。由於天主直接創造靈魂與原罪傳留的信理難以融合，使奧斯定始終沒有堅持造化說。以後的幾個世紀受了奧斯定的影響，對個人靈魂的來源問題，始終存而不論。直到士林派鼎盛之時，造化說始獲得普遍的承認。聖多瑪斯甚至斥責生殖論爲異說（神，壹，一一八，2）。

靈魂被創造與灌注的時刻

根據亞里斯多德——士林學派的意見，胚胎期的生命具有三種不同的方式，依次更迭，每一次，新方式取舊方式之功能而代之；這三種方式就是生長的、感覺的、精神的（在四十或九十天以後）。從而產生「未成型胚胎」（*foetus informis*）與「成型胚胎」（*foetus formatus*）的區別。這一區別是根

據舊約出，貳壹，二二—二三（按七十賢士譯本與古拉丁譯本）。未成型胚胎尚被視爲純粹動物，成型胚胎被視爲人，傷害這樣的胎兒就有殺人罪。近代基督教哲學概認靈魂的被造和灌注於身體與受孕的時刻相同。現代生物學却似乎相信靈魂的被造和灌注較晚於受孕的時刻。鄧一一八五；法，七四七。

乙、人向超自然的提昇

第十六節 超自然的觀念

一、定 義

超自然（一稱超性）與自然（一稱天性）相對。凡是自然的一部分或出於自然而爲自然的成果，或爲自然所企求的事物，都可稱自然的（*Naturale est quod vel constitutive vel consecutive vel exigitive ad naturam perinet* 或簡化爲：*naturale est, quod naturae debetur.*）自然秩序就是一切受造物按照他們的天性抵達自然目的（終極）之秩序。

聖奧斯定採用「自然」一詞，是按此詞的原意：*natura nascitura*，經常解作「原始的」(*Originalis*)，有時則解作「適合天性的」(*conveniens*)。聖奧斯定認爲人的自然稟賦包涵了原始的超自然稟賦（鄧一三〇：*naturalis possibilitas*）。

所謂超自然或超性，既非自然的一部份或出於自然而爲自然之成果，亦非自然所企求的事物，而是超越自然的存在、力量與要求的事物。超性就是天主在受造物所具有的自然稟賦外，再加於它的超越自然稟賦與渴求的恩惠（*Supernaturale est donum Dei naturae indeditum et superadditum.*）。超自然秩序就是具有理性的受造

物臻於最終超自然目標的秩序。

二、分類

超自然可分：

(一) 本質的超自然 (*supernaturale secundum substantiam*) 與方式的超自然 (*supernaturale secundum modum*)。前者藉其內在本質超越受造物的天性，如我人對天主三位的認識，實效恩寵或暫恩 (*actual grace*)、聖化恩寵 (*sanctifying grace*)，直接面見天主等。後者乃本質原屬自然的一種效果，但它的發生方式超越了受造物的自然力量，如治癒疾病的靈蹟。

(二) 絕對超自然 (*supernaturale simpliciter*) 與相對超自然 (*supernaturale secundum quid*)。絕對超自然包括超越受造物天性的神聖秩序中的事物，如聖化恩寵，直接看見天主。相對超自然包括受造秩序中的事物，對某一受造物為超自然，對一切其他受造物則不是超自然。例如灌注的知識 (*infused knowledge*) 對人是超自然的，對天使却是自然的。在人類陷於原罪以前，人除了自然稟賦外，還有相對超自然的稟賦。

第十七節 自然與超自然的關係

一、接納超自然的自然能力

受造物的天性具有一種接納超自然的能力——一般意見

超自然雖然駕乎天性以上，天性却具有一種與超性交會或接納超性的能力，即所謂「服從潛能」(*potentia obedientialis*)。這是基於受造物對創造者的完全從屬而來的一種被動潛能，使受造物能

被創造者提昇到超自然境界與活動中去（神，叁，十一，1）。

中古士林派神學家認為，超性是天主的德能從從潛能中提引出來的，換句話說，在受造物天性裡的被動潛能因天主的全能而得以實現。這一理論本質上與現代主義的「具活力的內在性」（vital immanence）理論迥異。後者主張人類的一切宗教都出於人性的內在需要，以純粹的自然方式所產生。

聖奧斯定對這方面的見解是：「能夠有信德正如能夠有愛德一般，是人們的天性；但是獲得信德正如獲得愛德是一種的恩寵」（*Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem quam ad modum habere caritatem gratia est fidelium.* 論聖者的預定 *De Predestinatione Sanctorum*, 5, 10）。

二、自然與超自然的有機性聯繫

（一）超自然以自然為先決條件——一般意見

超自然並不獨立存在，而存於他物之內；可見它不是一種自立體，而是一種附屬體（*accident*）。所以必先有受造物的天性，而後有超性，前者為接納後者的主體，而後者在前者內起作用。

（二）超自然使自然臻於完善——一般意見

超自然並非純粹外加於天性的事物；超性與天性緊密而有機地聯繫在一起。超性滲透自然的本質與能力，或存在受造秩序中（天性以外的賦予例如奇蹟），或使活動和存在提高到超自然秩序（絕對超性的恩賜）中，提昇天性，使它臻於完善之境。教父們與神學家們都以將鐵燃燒至白熱的火焰，或

樹木的接枝來比擬超性。

三、人的自然與超自然終極

天主給予人一個超自然的目標——信理

第一次梵蒂岡大公會議堅認，由於人有一個超自然的目標，天主的啓示是絕對必要的：「天主因着自己的無限美善，使人有超自然的目標，就是使他分享完全超越理智的天恩」(Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant. 鄧一七八六，一八〇八)。人的超自然終極就是分享天主的自識(對他自己的認識)；人能達到這一鵠的便能使天主獲得極大的光榮，而人自己便享有一種超自然的歡樂(格前，拾叁，十二；若一，叁，二。參見第一編第六節)。

人的自然目標就是：人以自然方式所獲對天主的認識與愛慕，使天主獲享相當的光榮，以及由此而來的天性的歡樂。人的自然目標從屬於超自然目標，並且向它導進。自然秩序祇是達到超性終極的一個途徑而已。由於人整個地依恃天主而生活，他必須以天主爲他預定的超自然目標，如果他疏忽了這一點，就無法達到自然的目標(谷，拾陸，十六)。

第十八節 始祖的超自然稟賦

一、聖化恩寵 (Sanctifying grace)

在原罪以前，始祖具有聖化恩寵——信理

(一) 特倫多大公會議譴責白拉奇主義(Pelagianism)與近代唯理主義。宣布如下：「任何人若承認元祖亞當在地堂違命時，並未立即失去他原有的聖德與正義，此人應被開除教籍」(Primum hominem Adam...sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. 鄧七八八，一九二)。

教會訓導權威拒絕巴依烏斯(Batus)與楊森派的格司奈(Quesnel)，定斷人在原罪以前具有超自然稟賦的教理(鄧一〇二；一〇二六；一三八五；一五一六)。

在地堂裡，人類元祖與天主之間的父子關係，指示出元祖曾被提昇於恩寵境界。聖保祿的一項有關救贖的道理可作為聖經明證。他說第二位亞當——基督，已經贏得了第一位亞當所失去的聖德和正義的恩寵。亞當既失去了這些恩寵，可見昔日他曾經有過(羅，伍，十二——十七；厄，壹，十；肆，廿三——廿四；格前，陸，十一；格後，伍，十七；迦，陸，十五；羅，伍，十一——十二；捌，十四——十七)。

教父們認為，舊約是徵元祖在地堂時已具有超自然恩寵。創，壹，廿六(天主的超性肖像)，創，貳，七(超性生命的本源 spiraculum vitae)、訓，柒，卅(我所找到的唯一事件，是天主造了人，原是正直的)。聖奧斯定宣講作新人(厄，肆，廿三)的意義，就是我們重獲因罪惡而喪失的正義」(De Gen. ad litt., VI 24, 35)。聖若望·達馬森說：「創造者會把他的恩寵賦與人，使人藉此分享他的生活」(正統信仰闡詳，貳，卅)。

(二) 至於人被提昇到超性境界的時刻問題，大多數神學家與聖多瑪斯及其學派的意見相同，認為元祖受造時即已被提至超性恩寵境界。彼得·隆巴與方濟學派則持相反意見，他們認為元祖受造時，僅有完整的天性以外的賦予，以後藉實效恩寵或暫恩(actual grace)之助，而逐漸準備接受聖化恩寵(sanctifying grace)。特倫多大公會議特別

將這個問題置之不決（*constitutus* 而不是用 *creatus* 一字，鄧七七八）。聖多瑪斯的意見與教父們的意見是一脉相承的（鄧一九二；若望·達馬森正統信仰闡詳，貳，十二；神，壹，九五，）。

二、完備恩賜

人類元祖所具有的超性天賦（*iustitia originalis*），除了聖化恩寵的絕對超然稟賦以外，還有某些天性以外的賦予（*preternatural gifts*），即所謂完備恩賜（*dona integritatis*）。

（一）剛正特恩（*donum rectitudines*）或狹義的完備特恩，即沒有貪慾——近乎信理的意見

從信理神學的觀點看，貪慾就是一種感覺的或精神的自發傾向，產生在理智的思攷與意志的決定以前，並繼續反抗意志的決定。完備特恩就是完全控制精神與感覺貪慾的自由意志能力。

特倫多大公會議宣布：聖保祿稱貪慾為罪，因它來自罪惡、趨向罪惡（*quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur*，鄧七九二）。但它既來自罪惡，在罪惡之前，它並不存在（鄧二二二三、二〇二六）。

聖經證明元祖的理智與感官之間的圓滿和諧。創，貳，廿五：「夫婦二人，雖然都赤身露體，並不感到羞愧」。犯罪以後他們方始感到羞愧（創，叁，七，十）。

教父們反對白拉奇派，維護完備特恩的理論。白拉奇派認為貪慾不是天性的缺陷，反是天性精力充沛的表現。聖奧斯定則認為元祖們因有完備特恩，所以易免於犯罪（*posse non peccare*，論斥責與恩寵 *De correptione et gratia* III, 23）。

(一) 長生特恩 (*donum immortalitatis*) 卽肉體不死——信理

特倫多大公會議宣布：亞當陷於罪惡後所受的懲罰是死亡：「如果有人不承認第一個人——亞當因犯罪而使天主震怒，並由是而陷入天主先前所警告的死亡，此人應受棄絕」(*Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurrisse per offensam praevaricationis huiusmodi, iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A. S. 鄧七八八、一〇一、一七五、一〇七八、二二二三*)。

聖經記載，天主曾警告元祖，死亡將爲違命的懲罰，以後並實施此罰。創，貳，十七；叁，十九。智，壹，十三：「天主未曾造了死亡」。智，貳，廿四：「因魔鬼的嫉妒，死亡竟入了世界」。羅，伍，十二：「就如罪惡藉着一人進入了世界，藉着罪惡，死亡也進入了世界」。

按照聖奧斯定的解釋 (*De Gen. ad litt.*, VI 25, 36)，長生特恩應解作不死的可能性 (*Posse non mori*)。而非死亡的不可能性 (*non posse mori*)。教父們認爲肉體長生之恩可由生命樹傳予 (創，貳，九；叁，廿一)。

(二) 無痛苦特恩 (*donum impassibilitatis*) ——一般意見

明確地說，這個特恩就是不爲痛苦所襲的可能性 (*posse non pati*)，它與長生特恩有關係。

聖經告訴我們：痛苦與憂患都是罪惡的後果 (創，叁，十六——十九)。在陷於罪惡以前，元祖們過着無比幸福的生活 (創，貳，十五。通俗本：在怡園中 *Paradiso voluptatis*)。然而無憂患痛苦並不是休閒。元祖父母受造以後，立刻從天主那裡接受了耕耘的命令 (創，貳，十五)，以有限的

工作來參與創造者的工程。

(四) 知識特恩 (*donum scientiae*) 即由天主所灌授的自然的與超自然的知識——一般意見

根據聖經的記述，元祖們一經受造便是成人，並且是人類最早的導師和教育者，天主給予他們以合乎他們年齡與責任的自然知識，以及使他們達到超自然目標所需要的超自然知識，這原是一件合理的事。在聖經裡，我們看到亞當給各種動物起名（創，貳，廿），並且立刻知曉女性的地位和職分（創，貳，廿三—廿四；），可見他具備豐富的知識。參考奧斯定：*Op. imperf. contra Jul. VI.*

較新的神學設法解釋完備恩賜，使之與古生物學研究成果更相符。認為：原罪並不變更人與事物的天性（例如蛇的天性）。變化實寓於人的經驗與體會，那就是說，犯了罪的人對於事物以及體驗事物的態度，與犯罪前在愛情中與天主相契時的態度不同。因此雖在原先境界也會有痛苦（例如生育的痛苦）與死亡的存在，但是人感覺到痛苦的程度與原罪以後不同。

原先境界的時期有多久，根據啓示無可陳述。但我人可以想見，人的第一次自由決定行爲就是犯罪，這樣，原先境界爲期甚短，轉瞬即逝。

三、元祖的特恩本應留傳不息

亞當所接受的聖化恩寵，不僅爲他自己，抑且爲他的後裔——確定意見

特倫多大公會議明示，亞當從天主得到的聖德與正義（聖化恩寵），不僅爲他自己失去了，而且也爲他的後裔失去了（鄧七八九）。由此可見，亞當接受這些恩寵並非祇爲他自己，也是爲後世的我們。同樣的，教父們與神學家們都同意，天主所給予他的完備恩賜（除了知識之恩外），也已喪失淨

盡，原來完備恩賜是因聖化恩寵而賦予的。亞當並未以個人身份承受原始正義的恩寵，而是以人類首腦的資格，代替全人類接受了它們。它們曾經是人性的恩物，且憑藉天主的積極決定，應該隨同人性傳諸一切的人。原始正義應該是遺傳性的。

根據教父們的解釋，我們——亞當的後裔——承受了天主所賜的恩寵，但因犯罪而將它失去。這個看法必須有一先決條件，就是必須承認原始的恩寵經亞當傳於他的子孫。聖巴西略(*Sermo asc. I*)說：「讓我們回到因罪惡而失落的原始神恩中去」(參攷奧斯定論精神與文字 *De spiritu et littera*, 27, 47; 神·壹·100·1: *Comp. theol.*, 187)。

第十九節 人性的幾種境界

所謂人性境界 (*Status naturae humanae*) 是指與天主所預定的終極有關的人性內在處境。可分歷史境界或實際境界，與純粹可能境界兩種。

一、歷史境界或實際境界

(一) 提昇境界 (*status naturae elevatae or status iustitiae originalis*)：就是元祖在陷罪淪落以前所處的原始境界，那時他們具有聖化恩寵的絕對超自然恩賜與完備恩賜等。

(二) 淪落境界 (*status naturae lapsae*)：即亞當違命後所處的境界，人在這種境界裡，接受罪惡的懲罰，不再具有聖化恩寵與完備恩賜。

(三) 恢復境界 (*status naturae reparatae*)：就是經基督救贖恩寵所恢復的境界。在此境界中，人重新獲有聖化恩寵，但沒有完備恩賜。

(四) 榮福境界 (*status naturae glorificatae*)：到達直接面見天主的超自然目標者所處的怡境。這一完美境界超過並且包括聖化恩寵，身體復活以後，將具有最高的特恩 (*non posse peccare, mori, pati*)。

每一種實際境界都以直接面見天主爲超自然終極。

二、純粹可能境界

(一) 純粹天性境界 (*status naturae purae*)，就是一個人祇具有天性方面的一切，且祇能達到天性終極的境界。

路德·巴依烏斯 (*Baius*) 與高諾留·楊森 (*Cornelius Jansenius*) 都否認純粹天性之可能性，但這可能性却是天主教的一項確切信理。它是元祖父母原具超性秉賦之信理的必然後果。比約五世貶斥巴依烏斯的下述理論：「天主自始就不能創造像現時出生那樣的人」 (*Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*。鄧一〇五五)。實則天主可以創造人而不賦予絕對超自然的恩寵與天性以外的恩賜，而同時又不使他處於罪惡境界之中 (鄧二三一八)。

聖奧斯定與士林派神學家們特別宣講純粹天性境界的可能性 (聖奧斯定訂正篇 *Retractions*, I 8 (9), 6; 聖多瑪斯 *In Sent.*, II d. 31. q. Ia. 2 ad 3)。

(二) 完整天性境界 (*Status naturae integrae*)：除了天性外，人還具有天性以外的恩賜 (*praeter-natural gifts of integrity*)，使人必然而易於達到自然的終極。

丙、人怎樣自超性秩序中淪落

第廿節 始祖的罪疚或原罪

一、罪的行為

在地堂裡，人類元祖因違背天主命令而犯了重罪——基於教會平時普遍訓誨的信仰

特倫多大公會曉示我們，亞當因違犯天主命令而失去了聖德與正義（鄧七八八）。懲罰的大小以罪行輕重來衡量，所以亞當的罪是一個重罪。

聖經上關於原罪的記載見於創世記（貳，十七；叁，一—七），由於亞當的罪是原罪與救贖信理的基礎，我人必須維護記述中諸基本要點的歷史性。根據一九〇九年聖經委員會的一項決定，下列事實應作字面的與歷史的解釋，不容置疑：（一）天主曾給予元祖一個命令，以試看他對天主的忠信。（二）魔鬼藉着蛇的形像誘惑了人，人受誘而違犯了天主的命令。（三）人類元祖失去了原始的純潔（鄧二一二三）。

撰寫較晚的舊約經書證明原罪事實應作字面的與歷史的解釋。德，貳伍，卅三：「罪惡的起源來自婦女，爲了她我們都要死亡」。智，貳，廿四：「因魔鬼的嫉妬，死亡竟入了世界」。格後，拾壹，三：「我很怕你們的心意受到敗壞，失去了那對基督所有的赤誠和貞潔，就像那蛇以狡猾誘惑了厄娃一樣」（弟前，貳，十四；羅，伍，十二—；若，捌，四四）。亞力山大里的學者們所採用的神話解釋與純粹譬喻詮釋，都是我們所不能接受的。

元祖的罪是一種違命的罪。羅，伍，十九：「一人的悖逆，大眾被定爲罪人。」悖逆的根源是驕傲。多，肆，十四：「驕傲是喪亡的先導」。德，拾，十五：「驕傲是一切罪惡的起源」。經文的記述不容我人設想那是一種性慾方面的罪惡（亞力山大里的克來孟；聖益博羅制）。罪惡的嚴重性鑑於天主命令的動機與環境。聖奧斯定視亞當的罪爲一種「不可言喻的重罪」（*ineffabiliter grande peccatum. Op. imperf. c. Jul. I, 105*）。

二、原罪的後果

(一) 人類元祖因罪惡而失去了聖化恩寵，致使天主不悅而震怒——信理（鄧七八八）

在聖經裡，元祖與天主之間親密關係的消失表示聖化恩寵的失落（創，叁，十，廿三）。天主頓時成了元祖父母的法官，而宣告他們應受的懲罰（創，叁，十六）。

天主的義怒最後表現在永罰上。戴先（Tatien）認為亞當確已失去了永遠的拯救。聖依來內（反異說，叁，廿三，8），戴爾都良（*De Poenit.*, XII），依玻理（*Philos.*, VIII, 16）都曾駁斥他的理論。以後的教父們大都根據智，拾，二：「智慧救他（亞當）脫離了肉身的罪過」的經文，認為元祖們作了補贖，被「救主的血」所拯救而免於永罰（聖奧斯定論罪債和赦免 *De peccatorum meritis et remissione*, II, 34-55,）。

(二) 元祖身受死亡的懲罰，並受魔鬼的控制——信理（鄧七八八）

死亡與罪惡都源於完備恩賜的殞落。按照創，叁，十六，天主以死亡與痛苦作為罪惡的懲罰。創，叁，十五暗示了魔鬼的統御。若，拾貳，卅一；拾肆，卅；格後，肆，四；希，貳，十四；伯後，貳，十九等經文，也清楚地說明了同一事實。

第廿一節 原罪的存在

一、否認原罪的異說

諾斯底士派與摩尼派人士都間接否認原罪，他們認為人的道德墮落來自一個惡源——物質。奧力振派與柏利契連派

也間接否認原罪，相信在人體受造前，靈魂就因犯罪而傾向罪惡。

白拉奇派人士則直接否認原罪，他們說：(一)亞當的罪並未遺傳給他的後裔，而是後人模仿了他的惡表 (*imitatione, non propagatione*)。(二)死亡、痛苦與貪慾都不是罪罰，而是純粹天性境界的自然趨勢。(三)兒童受洗禮並非為赦免諸罪，而為准予他們參加教會團體，以及為使他們獲得天國，天國是一種較高的福祉，與永生不同。

力擊白拉奇主義的教父，首推聖奧斯定。四一六年的彌勒 (*Mileve*) 會議，四一八年的迦太基會議，五二九年的奧良 (*Orange*) 會議，與一五四六年的特倫多大公會議，都譴責白拉奇主義 (鄧一〇二，一七四—一七五，七八七等)。但在現代唯理主義中，白拉奇思想故態復萌 (如索青派 *Socialism*，十八世紀「啓蒙」時代的唯理主義，自由派新教神學，近代的無信仰思潮)。

中古世紀的桑斯 (*Sens*) 會議，貶斥彼得·亞培拉 (*Peter Abelard + 1142*) 的下列理論：「我們並未沾染亞當的罪，而祇沾被其懲罰」 (*Quod non contrarium culpam ex Adam, sed poenam tantum*。鄧三七六)。
新教、巴依烏斯派與楊森派人士雖都維護原罪的事實，但他們誤解了原罪的本質與後果，視之為完全損毀人性的貪慾 (奧斯堡信條第二條) (註)。

二、教會的訓誨

亞當的罪由遺傳被及他一切後裔，原罪並非因後人模仿其惡表所致——信理

有關原罪的教會訓誨見於特倫多大公會議的公告 *Super peccato originali* (一五四六年第五次會議)。
這個訓令的行文，一部分與迦太基及奧良會議的定斷相同。特倫多大公會議擯棄如下的理論：「祇有亞當自己失去天主所賦予他的聖德和正義，這個損失並未推及他的後裔；他所留傳給子孫的是

(註) 請參閱王譯天主教史第三五三頁。

死亡與痛苦，而不是罪」。大公會議積極訓示原罪就是靈魂的死亡，由遺傳而非由模仿被及亞當所有的後裔，且寓於每一個靈魂。這罪藉耶穌基督的救贖功勞而獲赦免，耶穌基督的救贖功勞通過洗禮而分施給成人和兒童，新生的嬰兒亦因聖洗而確獲諸罪的清赦（鄧七八九—七九一）。

三、從信仰泉源而來的明證

(一) 聖經的證明

舊約祇隱約地提到原罪，尤其是詠，伍拾，七：「我在罪惡中成胎，母親懷孕我時，我就染了罪」。約，拾肆，四（通俗本），「誰能使潔淨出於不潔之中？」這兩處經文都提到與生俱來的罪惡，這個與生俱來的罪可能是習性之罪或僅僅是罪的傾向，但經文並未明示它與亞當之罪有何因果關係。無論如何，舊約明認人的死亡與元祖陷罪有因果關係（德，貳伍，卅三；智，貳，廿四）。

原罪的古典明證見於羅，伍，十二—廿一。在這段經文裡，保祿指出第一位亞當將罪與死亡傳留給後人，而第二位亞當——基督——把正義與生命傳予普世的人。「故此，就如罪惡藉着一人進入了世界，藉着罪惡，死亡也進入了世界，這樣死亡就殃及了衆人，因為衆人都犯了罪」（in quo omnes peccaverunt — *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* 羅，伍，十二）。「因為正如因一人的悖逆，大衆被定為罪人；同樣因一人的服從，大衆也要被定為義人」（羅，伍，十九）。

1. 在這段經文裡，罪（*ἡμαρτία*）一詞是指一般的罪，這裡以位格方式出現，原罪也包括在內。但問題是在罪的本身，而不是在罪的後果。死亡與罪有明顯的區別，死亡是罪惡的後果。這裡所說的罪也不是貪慾，因為根據，

伍，十八—十九，基督的救贖功勞能消滅罪惡，但經驗告訴我們，貪慾却依然存在。

2. 聖奧斯定與整個中古時代的神學家們都將「因他」(in quo $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\alpha\iota\iota$)一詞以關係代名詞來解釋：「藉着—人：眾人都犯了罪」。自愛拉斯摩 (Erasmus) 以後，人們漸把 $\epsilon\sigma\tau\iota$ 當作連接詞，這一解釋原更有根據，而且為許多教父，尤其為希臘教父所接受： $\epsilon\sigma\tau\iota$ = $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\tau\omicron\upsilon\tau\eta$ $\delta\epsilon\upsilon$ 意即「由於」，「由於眾人都犯了罪」或「因為眾人都犯了罪」(格後，伍，四；斐，叁，十二；肆，十；羅，捌，三，有同類的用詞)。然而因為那些沒有本罪的人也要死亡(如未成長的兒童)，所以肉身之死並非由於個人的罪，而是亞當傳留下來的罪罰。羅，伍，十三與十九都明示亞當的罪是許多人犯罪的原因。大多數現代神學家所承認的連接詞解釋，在內容方面還是接受聖奧斯定的理論：「眾人都因亞當而犯罪，所以眾人都得死亡」。

3. 「大家(許多人 *di rokkoi*) 被定為罪人」一詞(羅，伍，十九)，並不限制原罪的普遍性；實際上，「許多人」與一個亞當和一個基督相對，與「所有的人」(*rares*) 意思相同(羅，伍，十二，十八)。

(一) 傳承的證明

聖奧斯定維護教會的傳承，與白拉奇派主教艾克朗農的朱利安 (Julian of Eclanum) 相抗：「天主教信仰自始證明原罪存在，這不是我發明的，但你否認它，無疑地你是一個新的異說者」(*De nat. et concup.*, II 12, 25)。聖奧斯定在「駁朱利安」(*Contra Julianum*, I., I—II) 中，正式提供了傳承的證明，並以聖依來內、聖西彼連、歐丹的勃迪修 (Reticus of Autum)、歐林比 (Olympius)、聖依拉利、聖盎博羅削、依諾森一世、葛利哥里·納齊安松、若望·基素東、聖巴西略、熱羅尼莫等為天主教信仰的證人。希臘教父們有時強調罪是個人的過失，似乎完全不重視原罪，實則係以反對諾斯底士、摩尼派的二元論與奧力振的先存說為目的。聖奧斯定衛護若望·基素東的見解，以防止白拉奇派的曲解：「他說話時可更放心，因為那時沒有你們的爭論」(*vobis nondum litigantibus securus loquebatur*。駁朱利安，壹，六，111)。

遠古教會給幼童領洗，以赦免他們的罪過 (in remissionem peccatorum 西彼連書信六四—五)，可以證明教

會的傳承確信原罪的存在。

四、信道與理智

理智無法以絕對可靠的方式證明原罪的存在，祇能以某些徵象來推知 (*Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent.* 護，肆，五二)。這些徵象就是人倫道德的可怕的沈落與對天主信仰的遠離 (多神論，無神論)。

第廿二節 原罪的本質

一、幾種錯誤見解

(一) 彼得·亞培拉認為原罪是一種永罰 (*cratus poenae aeternae*)，即人類由元祖所承受的懲罰 (可遺傳的罪罰，而非罪愆)。特倫多大公會議明定原罪是一種真正的罪，即真實罪愆 (鄧三七六，七八九，七九二)。聖保祿也說這是一個真正的罪。羅，伍，十二：「因為家人都犯了罪」 (羅，伍，十九。)

(二) 新教、巴依烏斯派與楊森派人士認為原罪就是恒常的惡劣貪慾，這種貪慾在已領洗的人身上依然存在，是一種真實而狹義的罪愆，但不致遭受罪罰。特倫多大公會議定斷：洗禮滌除一切真實而狹義的罪，洗禮後為致驗人而保留的貪慾，祇能廣義地稱之為罪 (鄧七九二)。

聖保祿所說的「成義」是一種內在的「轉變」 (*transformation*) 與「更新」 (*renewal*)，這一主張與人在領洗後依然保有原罪 (即使不計罪罰) 的理論不能相容。成義者不再恐懼永罰，因為永罰的根基—罪—已經除去。羅，捌，一：「所以現今為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定。」由於人是靈魂與身體組合而成的，即使在純粹自然境界中，情慾也不過是一個缺點，而不是罪惡，因為天主所創造的一切都是美好的 (鄧四二八)。

(四) 雅博·彼濟烏 (Albert Pighius + 1542) 與道明會士盎博·格達林 (Ambrosius Catharinus + 1553) 宣講亞當之罪的外在連坐性 (連坐論 *imputation theory*)。特倫多大公會議定斷：亞當之罪因遺傳而及於他所有的後裔，並留在每一個靈魂裡，如同各人自己的罪 (*Propagatio, non imitatione transfusum omnibus, inest cuique proprium*。鄧七九〇，*Proprium injustitiam contrahunt*。鄧七九五)。按照特倫多大公會議的定奪，洗禮的效果是罪的真正滌除，而不僅在免受他人所犯之罪的連坐性懲罰 (鄧七九二；羅，伍，十二，十九)。

二、正確理論

原罪就是因元祖違悖上主之命而失落聖化恩寵的境界——一般意見

(一) 特倫多大公會議給原罪所下的定義是：靈魂的死亡 (*mors animae* 鄧七八九)。靈魂的死亡就是沒有超性生命，也就是沒有聖化恩寵。在洗禮中，聖化恩寵的灌注使原罪消除 (鄧七九二)。所以原罪就是缺乏聖化恩寵的境界。從聖保祿將亞當之罪與基督正義相對照的理論，也可以推出同一結論 (羅，伍，十九)。基督所賦予的正義既然體制地是聖化恩寵 (鄧七九九)，那末亞當所留的罪根本就是聖化恩寵的闕亡。按照天主的意志，人本來賦有聖化恩寵；這一恩寵的喪失便是遠離天主，因而構成了一項罪愆。

真正的罪是明知故犯天主的命令。惟兒童在成長以前，不能有自由行為，必須以亞當的自由犯罪行為來解釋原罪。亞當是整個人類的代表，原來特恩不僅給予他個人，也給予整個人類，因此特恩的保存或喪失全賴他的自由決定。由於他的悖命，整個人類失去了這些特恩。巴依烏斯認為原罪本身具有罪性，與它所從出的自由意志無關。這意見為教宗比約五世所摒棄 (鄧一〇四七；神，貳之壹，

八一，1)。

(二) 根據聖多瑪斯的理論，原罪以體制言 (*formaliter*) 是原始正義的喪失，以原質言 (*materialiter*) 就是貪慾。聖多瑪斯分辨每一罪愆的體制因素與原質因素，即離棄天主與傾向受造物。傾向受造物特別表現在貪慾中，貪慾本身是原罪的後果，所以聖多瑪斯與聖奧斯定，都以傾向受造物為原罪的原質因素 (*Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae*。神，貳之壹，八一，3)。聖多瑪斯的理論一部分係受坎塔布里的安瑟倫 (*Anselm of Canterbury*) 的影響，後者主張原罪的本質祇是原始正義的喪失；另一方面，聖多瑪斯也受了聖奧斯定的影響，聖奧斯定認為原罪就是貪慾與其境界 (*Concupiscentia cum suo reatu*)，這一罪境因洗禮而摒除，而貪慾則繼續存留，用以產生人內在的道德鬥爭 (*ad agonem*)，但貪慾本身祇是一種缺點，不是罪惡 (*Op. imperf. c. Jul., I, 71*)。特倫多大公會議以後的大多數神學家，並不視貪慾為原罪的主要因素，而視之為原罪的後果。

第廿三節 原罪的留傳

原罪藉自然出生而傳諸後人——信理

特倫多大公會議明定：「原罪藉傳生而非藉模仿注入一切的人」 (*propagatione non imitatione transfusum omnibus*, 鄧七九〇)。兒童出生時所有的罪在洗禮中獲得清除 (鄧七九一)。

由於原罪是一種天性的罪愆 (*peccatum naturae*)，它與人的天性一樣，是藉着出生而傳諸後人的。雖然從原罪的根源言，原罪祇有一個 (鄧七九〇)，因它是亞當一人之罪 (厄娃的罪不是原罪的

起因)，但亞當的子孫藉自然出生進入世間，原罪遂生生不已，每一個新生嬰兒在沒有恩寵的境況下承受了人的天性。

原罪的主要動因 (*causa efficiens principalis*) 是亞當的罪。它的工具因 (*causa efficiens instrumentalis*) 是建立個人與元祖間之關係的生育行為。恰與聖奧斯定的意見相反 (*De nuptiis et concup.*, I, 23, 25; 24, 27) 和生育行為連在一起的性慾 (*libido*) 既非原罪傳留的原因，亦非原罪傳留的必要條件，它祇是生育行為的一個附帶現象，而生育行為才是原罪傳留的工具因 (神，貳之壹，八二，4 之 3)。

反對意見 從原罪衍生的道理，決不可能推論天主就是罪惡的原因，一如白拉奇派所揚言的。天主所創造的靈魂原是善的。原罪的境況就是受造物無權問津的超自然特恩的喪失。天主不一定要創造賦有聖化恩寵的靈魂。新造的靈魂缺乏超自然特恩，其咎不在天主，而在濫用了自由意志的人。由教會所決定的信理也不能推論出婚姻本身為惡的謬見來。生育的性行為本是善的，因為它的客觀目的與夫婦的主觀意向都是善的，也就是天主願意人類的繁衍。

自然科學方面認為人類多元說近乎事實。假定人類起源是多元的，那末原始時期的人們，就非由生育，而由其他方式而來。果如是，特倫多大公會議對原罪藉生育而傳諸後代的聲明，就有不適用之虞。但是由於大公會議還不知道多元說的問題，因此當時的聲明祇着眼於歷史可追究的人類，人們在這一時期的確都由生育而得以存在。我人並不需要把生育作為原罪傳佈的真正原因看，祇需視之為條件就够。至於始祖的罪何以波及並非由他所出的人們，這個困難可用下列方式解決：由進化論視之，所有人們最後源出同一原始物質，因之可以說都同出一源。另一解決困難的可能性是聖經中「團體位格」的概念。亞當即以某種方式概括全體人類的團體位格。

第廿四節 原罪 的 後果

士林神學家採用路，拾，三十的經文，把原罪的後果總括於下列定理：「人因亞當之罪喪失了超自然的恩賜，其自然稟賦也受到了損傷」 (*spoliatus est gratuitis, vulneratus in naturalibus*)。但須注意 *gratuita* 一字普通係指絕對的超自然恩賜，而 *naturalia* 則包括人的稟賦能力與在原罪前所具的完備恩賜 (*naturalia integra*)。神，貳之壹，八五，1: *Sent.*, II, d. 29 q. 1 a. 2。

一、超自然恩賜的喪失

陷於原罪的人失去了聖化恩寵與完備恩賜——有關聖化恩寵與肉體不死之恩的部分爲信理（鄧七八—七八九）。

聖化恩寵的失落既是人的離棄天主，就具有罪愆的性質；這一恩寵的失落同時也是天主遠離人類，因而也具有懲罰性質。完備恩賜的失落使人陷入情慾，痛苦與死亡。在原罪蒙赦以後，這些後果依然存在，但並不是一種罪罰，而是一種促人修德的方法（*poenitentia*）。困於原罪的人成爲魔鬼的囚犯與奴隸；因此耶穌稱魔鬼爲「世界的元首」（若，拾貳，卅一；拾肆，卅），聖保祿則稱之爲「今世的神」（格後，肆，四；希，貳，十四；伯後，貳，十九）。

二、天性的傷損

人的天性受到損傷並不是人性的完全毀壞，一如新教與楊森派人士所主張的。在原罪境況下的人仍有認識自然宗教真理與實踐自然道德行爲的能力。第一次梵蒂岡大公會議宣布：人憑自然認識能力可確知天主的存在（鄧一七八五，一八〇六）。特倫多大公會議曉示我們，人的自由意志並未因亞當的罪而喪失或泯滅（鄧八一五）。

天性的傷損累及身體與靈魂。第二次奧良大公會議（五二九年）定斷如下：整個的人在身體和靈魂兩方面都變壞了（*totum, id est secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum [esse]* 鄧一七四，一八一，一九九，七九三）。神學家們連聖多瑪斯在內（神，貳之壹，八

五：3），都認為除了身體的兩個「創傷」（痛苦與死亡）外，還有與四樞德相應的四種靈魂的「創傷」：（一）愚昧（*ignorantia*）即難以認識真理（與聰慧相反）；（二）不義（*malitia*）即意志力量的微弱（與正義相反）；（三）懦弱（*infirmitas*）即畏懼艱苦，餒於行善（與勇敢相反）；（四）情慾（狹義的情慾 *concupiscentia*）即滿足與理智判斷相悖的感覺慾望（與節制相反）。身體的傷損源於無痛苦與長生二特恩的失落，靈魂的創傷則來自不受貪慾牽制之特恩的銷亡。

人性的創傷是否僅在特恩的喪失，還是人性內部又受到一次附加的挫折？這是神學家們爭論中的問題。聖多瑪斯與大部分神學家所代表的第一種意見，認為天性的受傷祇對人固有的境界而言；而第二種意見則認為人性的受傷是絕對的，即與純粹天性相比，它已變得更壞。有原罪的人與具有純粹天性的人相比，按照第一種意見，前者像一個脫去衣服的人，後者則像一個原來裸體的人（*nudatus ad nudum*）；按照第二種意見，前者像是病人，後者則是健壯的人（*aegrotus ad sanum*）。我們寧願採取前一種意見，相信亞當之罪既不在他自己天性中，也不在他後裔的天性中產生罪惡的慣性，而因此削弱自然能力（神，貳之壹，八五，1）。然而，我們必須承認，由於個人與社會的錯誤，受傷的人性繼續變壞，以致在實際情況中，它竟居於純粹天性境界之下。

第廿五節 帶原罪死亡兒童的命運

帶有原罪離世的靈魂不能享見天主——信理

第二次里昂大公會議（一二七四年）與翡冷翠大公會議（一四三八—四五年）宣布如下：「帶有原罪與大罪離世的靈魂，立刻前往地獄，但各自承受不同的懲罰」（*Illorum animas, qui in*

actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas, 鄧四六四，六九三，四九三a)。

這項信理乃基於救主的話：「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國」(若，叁，五)。

在理智開啓以前的兒童，其重生可藉聖事以外的水洗來完成(如伯利恒城的聖嬰)。因天主願意所有的人都得救(弟前，貳，四)，所以許多近代神學家，尤其是現代神學家，均承認未獲洗禮兒童在亡故以前，可用其他方法代替洗禮，如父母或教會的祈禱和願望(代替願洗—加耶當 Cajetan)，或兒童在死前獲得理智的運用，以決定是否站在天主一邊(願洗—克利 H. Klee)，也有人說兒童的痛苦與死亡可認為一種準聖事(痛苦的洗禮—雪爾 H. Schell)。

這些代替洗禮的方法或其他的途徑都是可能的，然而啓示不能證明它們的真實性(鄧七一二；文，伍拾〔一九五八〕一—四)。

神學家們認為地獄之罰有兩種，一種是永遠不能享見天主的失苦(*poena damni*)，另一種是身體復活以後，因外在事物而感受的覺苦(*poena sensus*)。聖奧斯定與拉丁教父們設想，有原罪的兒童死後也得忍受輕微的覺苦(*missima omnium poenarum* 教義手冊，九三)。希臘教父(如聖葛利哥里的納齊安松 *Or.*, 40, 23)，大多數士林神學家與近代神學家則認為這些兒童祇受失苦。教宗依諾森三世宣布了利於後一意見的聲明：「原罪的罰是不能面見天主(失苦)，本罪的罰是永火的刑罰(覺苦)」(*Poenam originalis peccati est carentia visionis Dei = [poena damni], actualis vere poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus = [poena sensus]* 鄧四一〇)。一種自然的幸福境界可與失苦同時存在(聖多瑪斯 *De malo*, 5, 3; *Sent.*, II d, 33 q. 2 a. 2.)。

神學家們通常承認，沒有領受聖洗的嬰兒死後即去一個特別的受苦處所，即所謂「嬰孩前廳」(*limbus parvulorum*)。教宗比約六世採納此意，譴責楊森派循白拉奇所作的曲解，認為死去的嬰孩處於受罰與天國之間(鄧一五二六)。

第三章 論 天 使

第廿六節 天使的存在、起源與數目

一、天使的存在與肇始

在時間的伊始，天主自虛無中創造了神體（天使）——信理

撒杜塞人否認天使的存在（宗，貳叁，八：「原來撒杜塞人說沒有復活，也沒有天使，也沒有神靈，法利塞人却樣樣都承認」）。各時代的唯物論者與唯理主義者也否認天使的存在。現代唯理主義者把天使視同天主屬性與活動的化身，或則認為有關天使的猶太教和基督教教義，是原始的多神論或巴比倫、波斯神話的遺跡。

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議宣稱：「在時間之始，他從虛無中創造了精神的與物質的受造物即天使與世界」(Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam. 鄧四二八，一七八三)。天使與世界是否同時被造？大公會議並無明確指示 (simul 也可指「共計」、「一起」。德，拾捌，一)，但神學家們的一般意見是：兩者同時受造。

在最古老的聖經典籍裡，已經提到顯揚天主與向人報訊的天使（創，叁，廿四；拾陸，七十一；二；拾玖，一；拾捌，二；貳貳，十一；貳肆，七；貳捌，十二；叁貳，一—二）。天使的受造間接地見於出，貳拾，十一：「上主在六天之內造了天地、海洋和其中所有的一切」。直接見於

哥，壹，十六：「在天上和地上的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他（基督）內受造的」（詠，壹肆捌，二—五）。

傳承自始承認天使的存在。初期教會的護教學者都相信天使存在，並反駁人們說基督徒為無神論者的指責（聖儒斯定護教書，壹，六；亞瑟納哥拉斯 *Athenagoras, Suppl.*, 10）。有關天使的第一篇專論是託名狄尼修所撰寫的「天上品級論」（*De Coelesti hierarchia*）（註），撰於五〇〇年左右。拉丁教父中，聖奧斯定與聖葛利哥里都會詳論有關天使的問題。禮儀也提供了這方面的多種證明。

自然理性不能以絕對可靠的方式證明天使的存在，因為天使的受造原是天主的一項自由行動。但受造物的完美的不同等級，使我們推論出受造的純粹精神體之存在是近乎事實的。

二、天使的數目

聖經告訴我們，天神為數極多。如千萬的天使（希，拾貳，廿二），千千萬萬（達，柒，十；默，伍，十一），十二軍以上的天使（瑪，貳陸，五三）。聖經所記述天使的不同名字表示天使中有等級之別。自託名狄尼修起，人們根據聖經所記，把天使分成九品，又分三組，每組形成一個品序（*Hierarchy*），即熾愛天使（*Seraphims*），普智天使（*Cherubims*），上座天使（*Thrones*）——大能天使（*Strengths*）、德能天使（*Powers*）、宰制天使（*Dominations*）——統權天使（*Principalities*）、總領天使（*Archangels*）、奉遣天使（*Angels*）。依，陸，一一；創，叁，廿四；哥，壹，十六；厄，壹，廿一；叁，十；羅，捌，卅八—卅九；猶，九；得前，肆，十六。

（註）：譯名按照呂穆迪譯天主論第四九四頁。

分天使爲九品，小品受大品的光照，這個思想源自新柏拉圖主義，它並非信理，而祇是神學家們的自由意見。同樣的，士林學派的神學家們根據達，柒，十的經文，將天使分爲兩大隊：即座前天神 (*angeli assistentes*) 與事奉天神 (*angeli ministrantes*)，按照託名狄尼修的分法，九品天使中的前六品屬於第一隊，後三品屬於第二隊；這一分類也是神學家們的自由意見。然而按照啓示真理，事奉與座前侍候的兩種職守可並行不悖（多，拾貳，十五；路，壹，十九—廿六）。

關於天使的存在問題，聖多瑪斯的理論和他的個體原理相連，以爲每一位天使各自形成特異的種類。反對此意見的神學家或者認爲所有天使祇彙成一類（如聖大雅博），或者主張不同品級及不同組別的天使各成一類（如方濟學派的素阿勒茲 *Suarez*）。

第廿七節 天使的本質

一、天使的非物質性

天使的本質是精神性的——信理

第四次拉脫朗大公會議與第一次梵蒂岡大公會議區分精神的創造物與物質的創造物，前者就是天使（鄧四二八，一七八三：*Spiritualium et corporalem [creaturam], angelicam videlicet et mundanam.*）。

天使的本質與人的天性不同，人性由精神與身體兩者所組成，而天使則是純粹的精神體，毫無物質性。

聖經特別指明天使是精神體(Spiritus, *essentia*)，列上，貳貳，廿一；達，叁，八六；智，柒，廿三；加下，叁，廿四；瑪，捌，十六；路，陸，十八；拾，廿；拾壹，廿四，廿六；希，壹，廿四；默，壹，四。聖保祿將「惡神」(沉淪的天使)跟「肉和血」(人)相對照。厄，陸，十二：「我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸王，對抗天界中邪惡的鬼神」。從這段經文，我們可以看出，沉淪的天使被視為一種非物質性的存在。

如果把猶達書信第六至七節「也和他們一樣恣意行淫」一語，加於第六節經文中所述的天使，而不指示索多瑪和哈摩辣二城的居民，那末猶達書第六節似乎使天使的非物質性的道理發生搖動。如果這一解釋是正確的，我們在此獲得一項暗示，根據後期猶太教的一個普通傳說，有些天使曾與婦女發生肉體關係(創，陸，二)而被天主所懲罰，這種傳說也為遠古教友們所接受。猶達宗徒在此不過向讀者指出這個傳說，用作天主公義懲罰的實例，而無意正式指示天使的本質問題。

大多數教父們，連奧斯定在內，受了斯多噶與柏拉圖學說的影響，根據某些被誤解的聖經經文(詠，壹零叁，四；創，陸，二)，認為天使有一纖麗、像空氣與火一般的身體；別的教父如凱撒利亞的歐瑟比，葛利哥里·納齊安松，託名狄尼修，教宗葛利哥里則相信天使是一種純粹的精神體。教宗葛利哥里告訴我們：「天使祇是精神體，人則是由精神與肉體組合而成」(*Moralia*, IV, 3, 8)。在士林學派鼎盛之時，方濟學派認為受造的純粹精神體也具有原質與形式，而聖多瑪斯與其學派則視純粹精神的自立體為非物質性的形式(*formae subsistentes* 或 *substantiae separatae* 神，壹，五十，1—2)。

二、天使的自然不死性

天使的本質是不死不滅的——一般意見

由於天使是純粹的精神體，所以他們是永無死滅的。路，貳拾，卅六：「他們（復活的人）也不能再死，因為他們相似天使」。啓示告訴我們，善良天使的榮福與邪惡天使的懲罰都是永恆的。瑪，拾捌，十：「我告訴你們，他們的天使在天上常見我在天之父的面」。瑪，貳伍，四一：「可咒罵的，離開我，到給魔鬼和牠的使者預備了的永火裡去吧！」

聖若望·達馬森（正統信仰闡詳，貳，三）與幾位士林派神學家（如斯哥都 *Sotus*，俾埃爾 *Biel*），認為天使的永恆性是天主的恩寵，此說是不正確的。事實上，天使的永生是其精神性的一種必然後果（神，壹，五十，5）。

三、天使的睿智、意志與能力

天使既是精神性的存在，自應具有睿智與自由意志。由於天使的純粹精神性，天使的認識與意志比人類的認識與意志更其完善；然而，由於天使的本質是有限的，他們的知識與意志在本質上遜於天主的無限知識與無限意志。天使不知道天主的奧秘（格前，貳，二），不能洞察人心的隱密（列上，捌，卅九），不能確實預知未來的自由行動（依，肆陸，九—十）；他們不知道審判的日子與時辰（瑪，貳肆，卅六；谷，拾叁，卅二）。他們的意志可以更改。

天使的認識方式是純粹精神性的，與他們的純粹精神的天性相符，由於天使缺乏感官，他們不像人藉抽象作用而形成觀念；在他們受造之時，天主灌授他們以認識的心象（*species intelligibiles*），同時賦予他們自然的認識力（*scientia infusa* 或 *indita* 神，壹，五五，2）。天使對天主的認識是由鑑賞受造物之完美，尤其是鑑賞他們自己的完善而來的一種間接的認識（神，壹，五六，3）。

犯罪天使的墮落與其永罰的先決條件是意志的自由。伯後，貳，四：「天主沒有寬免犯罪的天使」。

天使既因本質的尊貴，駕乎一切受造物之上，他們也具有高於一切受造物的德能。伯後，貳，十一揭示天使的力量與德能都大於人。一切天使都沒有天主所有的創造能力，也沒有行狹義的奇蹟的能力。

第廿八節 天使的超昇與所受的致驗

一、提升至超自然境界

天主給天使預定了一個超自然的終極，即直接面見天主，天主又賦與他們臻於此境的聖化恩寵——

確定意見

(一) 比約五世責斥了巴依烏斯的理論，巴氏認為天使的永福是他們天性善功的酬報，而不是天主所賦予的恩寵（鄧一〇〇三—一〇〇四年）。耶穌爲使人謹防惡表，肯定地說：「他們的天使在天上常見我在天之父的面」(瑪，拾捌，十；多，拾貳，十九)。但是直接面見天主的必要先決條件是獲有聖化恩寵。

教父們替天使的超昇作證。聖奧斯定肯定一切天使都具有常恩 (habitual grace)，及支援他們繼續行善的暫恩 (actual grace)。參見天主之城，拾貳，九，二及論斥責與恩寵，拾壹，卅二。若望·達馬森說：「一切都由聖言所造，由聖神賦以聖德；他們藉着自身的尊榮與高貴，得以分享光明與恩寵」(正統信仰闡詳，貳，三)。

(二) 至於天使何時被提昇到超自然境界，彼得·隆巴 (Sent., II. d. 4—5) 與中古方濟學派都認為天使在受造時並無超自然恩寵，他們必須藉暫恩之助，逐漸準備接受聖化恩寵。然而惟有善良的天使獲得超昇的恩寵。相反地，聖多瑪斯步聖奧斯定的後塵，在其最後著作中申述天使受造時即具有聖化恩寵：probabilis videtur tenendum

et magis dicitis sanctorum consumum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. (神，壹，六二，c)。聖奧斯定天主之城，拾貳，九，2：angelos creavit... simul eis et condens naturam et largiens gratiam. 羅馬要理問答(壹，二，十七)採納奧斯定與多瑪斯的意見，強調天使被提昇到超然之境是天主的恩寵。

二、天使所受的考驗

天使曾受過一項倫理致驗——有關沉淪天使的爲確定意見，有關善良天使的爲一般意見。

天使最初處於一種過渡的旅境 (in statu viae)，在此境地，他們與恩寵自由合作，以期在旅境終結時享獲面見天主的榮福。善良天使經得起考驗，獲得勝利的賞報即天國的永福(瑪，拾捌，十；多，拾貳，十五；希，拾貳，廿二；默，伍，十一；柴，十一)，而犯罪的天使在考驗中墮落，陷入永恆的懲罰(伯後，貳，四；猶，六)。

從聖經所記天使墮落的事實(伯後，貳，四)，可以引申倫理致驗的真相。聖經裡沒有關於善良天使的記述，因爲他們的榮福未被明示爲忠信的報賞。按照許多教父的意見，天使受造於光榮的境界 (State of glory)，但對犯罪天使言，這一理論與他們的沉淪無法並存。聖奧斯定會長期維護而最後放棄的見解是：最初即有兩種天使的存在，一種是高級的，受造於光榮境界，因而不能犯罪；另一種是低級的，可以犯罪，他們的忠信將獲至完滿的榮福。但這一意見並不可靠，因爲它明示天主創造天使時，即以一種毫無理由的不同態度對待他們(神，壹，六二，4—5)。

第二十九節 犯罪天使的淪落與永罰

一、淪落

邪惡天使（魔鬼）被天主造化時，本是善良的，他們由於自身的過犯轉而為劣——信理

第四次拉脫朗大公會議（一一一五年）為反對諾斯底士、摩尼派的二元論，宣布如下：「惡神與其他魔鬼被天主所造時，本是善良的，但他們自己犯罪而沉淪」（*Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* 鄧四二八及四二七）。

聖經曉示我們，一部分天使在考驗中失敗，犯了重罪，天主懲罰他們，驅他們入地獄。伯後，貳，四：「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」。猶，六：「至於那些沒有保持自己尊位，而離棄了自己居所的天使，主也以永遠的鎖鍊把他們拘留在幽暗中，以等候那偉大日子的審判」。若，捌，四四：「牠（魔鬼）不站在真理上」。

路，拾，十八：「我看見撒彈如同閃電一般自天跌下」，與默，拾貳，七一九（敘述聖彌嘉爾 [Michael] 及其使者與毒龍及其使者的交戰，結果那龍與牠的使者都摔落在地上）。按照上下文，都並不指示在時間之初天使們的墮落情況，而指示撒彈最後為基督的救贖工程所擊潰（若，拾貳，三十一）。

無論如何，天使之罪應視為一種思想之罪。聖奧斯定與聖葛利哥里都認為這是驕傲之罪，不是肉體之罪。許多古代教父如儒斯定、亞瑟納哥拉斯、戴爾都良、亞力山大里的克來孟、盎博羅削等都囿於猶太傳統，認為創，陸，二指示天主的兒子（即天使）與人的女兒互相結合。但天使的墮落遠在創，陸，二所陳述的時間以前，而且天使的純粹精神體與這個解釋扞格不入。德，拾，十五：「驕傲是一切罪惡的起源」。教父們與神學家們以為耶，貳，二十的經文係指天使的沉淪，其中反抗的伊撒爾對天主說：「我不願服從」。同樣地依撒意亞（拾肆，十二—十四）對巴比倫王

十一等；希，壹，六）。除了歌頌天主外，還要事奉天主。天使是天主的使者，把天主的啓示與命令傳遞給人（路，壹，十一等；壹，廿六等；瑪，壹，廿一廿一；路，貳，九等；瑪，貳，十三，十九—廿；宗，伍，十九—廿；捌，廿六；拾，三等；拾貳，七等）。

二、與人類的關係

(一) 天使的次要職責是保護人類，爲他們的救贖效勞——基於教會一般性訓誨的信理。

自十六世紀起，教會慶祝護守天使的特別節目。羅馬要理問答（肆，九，四）說：「天主將照顧人類的職守委託於天使，使之眷顧每一個人，脫免一切嚴重的傷害」。

聖經說明所有的天使都爲人效勞。希，壹，十四：「天使豈不都是奉職的神，受委派給那些要承受救恩的人服務嗎？」詠，玖拾，十一—十二描述天使怎樣關注義人（創，貳肆，七；出，貳叁，廿—廿三；詠，叁叁，八；友，拾叁，廿；多，伍，廿七；達，叁，四九，陸，廿二）。

按照奧力振的意見（*De principis*, I, *Praefat.*, 10），「上主的天使與具善良德能者事奉上主，以完成人類的救恩，這個道理構成教會要理宣布的一部分」（駁楷案書，捌，卅四）。

(二) 信友自受洗之時起，即有一位特別護守天使——確定意見

根據神學家的一般見解，不僅領受洗禮者，而且是所有的人，連無信仰者在內，自出生之時起即有一位特別的護守天使。這個信理源自吾主的話。瑪，拾捌，十：「你們小心，別輕視這些小子中的一個，因爲我告訴你們，他們的天使在天上常見我在天之父的面」。宗，拾貳，十五：「是他（聖伯

多祿)的天使」。

聖巴西略參攷瑪，拾捌，十，他說：「每一位信友身旁都有一位天使，作他的教導者與牧者，領導他傾向生命」(駁歐諾彌派，叁，一)。顯靈跡者聖葛利哥里與聖熱羅尼莫認為每一個人自出生起，就有一位護守天使。聖熱羅尼莫對瑪，拾捌，十的感想是：「靈魂是多麼高貴呀！每一個人誕生後，就得到一位天使的保護！」(顯靈跡者聖葛利哥里向奧力振致感謝辭第四章；神，壹，一一三，1—8)。

三、對天使的敬禮

善良天使與上主及與人的關係，證明對天使的敬禮是合理的。特倫多大公會議有關聖人敬禮的訓示(鄧九八四等)，也可以應用於對天使的敬禮。聖保祿所排斥的那種對天使的敬禮(哥，貳，十八)，乃是諾斯底士派的錯誤而過火的敬禮。聖儒斯定會援引教會對天使的敬禮(護教書，壹，六)。

第卅一節 邪惡天使的行動

一、魔鬼對人的駕馭

由於亞當犯了罪，魔鬼就具有對人的某種駕馭——信理

特倫多大公會議宣布，亞當之罪的後果就是人受役於魔鬼(鄧七八八，七九三)。聖洗的禮節說明了教會對這項道理的信仰。

耶穌稱魔鬼為世界的元首(若，拾貳；拾肆，卅)。聖保祿稱之為今世的神(格後，肆，四)。魔鬼奴役世人在本質上已被基督的救贖工程所摧毀。若，拾貳，卅一：「現在這世界的元首就要被趕

出去」。希，貳，十四：「基督取了血肉的本性，好能藉着死亡毀滅那握有死亡的權勢者——魔鬼」（哥，壹，十三；貳，十五；若一，叁，八）。在最後審判時，魔鬼對世人的統御將完全而永久地崩潰（伯後，貳，四；猶，六）。

二、魔鬼駕馭世人的方式

(一) 惡神尋覓在道德上陷害人的機會，使人犯罪 (*tentatio seductionis*)。伯前，伍，八：「你們務要謹持醒寤，你們的仇敵魔鬼如同咆哮的獅子，巡遊尋找可吞食的人」。(瑪，拾叁，廿五，卅九，莠子；厄，陸，十二)。聖經裡有許多例子：原祖的沉淪（創，叁，一等；智，貳，廿四；若，捌，四四），亞伯爾的被害（創，肆，一等；若，叁，十二），猶達斯的背逆（若，拾叁，二一，廿七），聖伯多祿的不認主（路，貳貳，卅一），哈納納雅的欺騙（宗，伍，三）。人的意志並不因誘惑而受制於罪愆，却保存着它原有的自由。惡神對人的試探不能超過天主教上智所允許的限度。格前，拾，十三：「他決不許你們受那超過你們能力的試探」。

(二) 惡神也尋找損害人身體的機會，並加以利用 (*inestatio*)。多，壹，八；約，壹，十二；貳，六；格前，伍，五。

(三) 附魔 (*obsessio, possessio*) 是惡神陷害人體的一種特殊方式，即惡神以強力佔據人體，控制人體的機能與靈魂的低級能力。但靈魂的高級能力不受惡神的駕馭。基督自己曾經驅除惡魔，證明了附魔的可能性與真實性（谷，壹，廿三等；瑪，捌，十六；捌，廿八等；玆，卅二；拾貳，廿二；拾

柒，十八)。他也曾授與宗徒們以驅魔的權能（瑪，拾，一—八；谷，拾陸，十七；路，拾，十七等）。教會有關驅魔的禮節。

唯理論者對驅魔的觀點是：聖經所記述的附魔，祇是身體與靈魂的疾病，耶穌曾遷就了猶太人對魔鬼的信仰。這一觀點和聖經的尊嚴、天主子的真誠與聖德不相容。

在決定附魔現象時，盲目的信從與唯理論者的不信具有同樣的危險性。由於損害人體是惡神活動的一種特殊方式，必須首先審查這種傷害是否來自自然力量。昔日人們把任何奇特之事，歸咎於魔鬼的行動。這一傾向在中古末期，引起了可悲的巫女裁審案。

教父時代的幾位作者（巴斯督·海美，奧力振，尼沙的葛利哥里，若望·格西益 *Joh. Cassien*），士林派時期的作者（彼得·隆巴 *Seni*, 11, 1）與幾位近代神學家（素阿勒茲，謝本），都認為每一個人自誕生之時起，就有一位惡神（護守天使的對敵）與之同在，使他經常傾向罪惡，但這一意見缺乏聖經與傳承的充分證據，並與天主的仁慈和善長的信仰難以符合。人們常引的經文（若，拾叁，二；詠，壹零捌，六；匝，叁，一；約，壹—貳；格後，拾貳，七）也都不是有效的明證。

第三編 救世者天主

第一部 救主自身

緒論

第一節 耶穌基督的歷史性存在

耶穌在歷史中的存在爲自由派新教神學家，如勃魯諾·波艾爾(Bruno Bauer)、亞爾培·卡索夫(Albert Kahff)、阿瑟·特勞斯(Arthur Drews)等對福音的過激批判所否認。

不僅基督教作者、教外作者也確證耶穌的歷史性存在。任何人不能懷疑這些教外作者之著述的真實性。

一、教外作者

(一) 達西都(Tacitus)在他的「紀年」(*Annals* 約成於一六六年)裡，記載羅馬皇帝尼祿怎樣迫害基督徒，偶而提及基督教的創始者，他說：「名叫基督的創始人，在提庇留皇帝執政時，被總督般雀比拉多判處死刑 (Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adiectus erat. 紀年，拾伍，四四)。」

(一) 蘇艾東 (Suetonius) 於一二〇年，記述羅馬皇帝克羅特 (Claude) 驅逐猶太人，因為有一位名叫 Chrestus 的人，經常在他們中間引起騷動 (Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. *Vita Claudii*, 25. 4)。這一歪曲的記載係基於一項歷史事實，即當時在羅馬的猶太人，因基督而掀起了激烈的爭執 (宗，拾捌，二)。

(二) 俾提尼亞 (Bithynia) 的總督普里尼 (Pliny the Younger)，在一一一年至一一三年之間，致書於圖拉真皇帝，申述：「基督徒在固定的日子聚會。他們在黎明時唱歌稱頌基督，如同讚頌一位神明」 (Stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere. *Ep. X, 96*)。

(三) 斯多噶派的學者敘利亞人馬拉·巴·塞拉比翁 (Mara Bar Serapion) 寫信給他的兒子時，提到耶穌的事。他說：「猶太人將他們智慧的君王處死，究有何用？從那時起，他們連祖國也沒有了，他們被異族殺戮，被逐出祖國，到處流浪……。但他們智慧的君王因着他所留下的新法律，却並沒有死」。此信寫於公元七十年以後，但確實年代已無從稽攷 (第二至第四世紀)。

二、猶太作家

(一) 福拉味·若瑟 (Flavius Josephus) 在他的「古典」 (*Antiquitates* 成於九三—九四年) 一書中，記述大祭司亞納斯 (Ananus) 控告耶穌 (又稱基督) 的兄弟雅各伯和其他的人，說他們違反法律，並用石頭將他們擊斃 (古典，貳拾，九，1)。另一段文字表示得更清楚，但那段文字底確實性頗受懷疑：「這時耶穌智者來到人間，假如我們應該稱他是人的話；因為他是一位行奇蹟者，是教訓人愉快地接受真理的導師。他使許多猶太人和希臘人跟隨他。他是基督 (ὁ Χριστός οὗτος ἦν)。當民間的長老控告他，比拉多判決他被釘十字架時，那些最初愛慕他的人並沒有離開他，因三天後他復活了，並顯現給他們。先知們確曾預言過他，並預言過關於他的千百奇事。至今以他的名字而稱為基督徒的那一群人，仍繼續跟隨着他」 (古典，拾捌，三，3)。這段文字可能具有史實的核心，但似乎經過了信友

的潤飾。

福拉味·若瑟的另一作品「猶太之戰」(*De Bello Judaico*)的古斯拉夫語版本中，有一則關於耶穌的報導，與前述見證有相似之處。然而，這段文字在希臘與拉丁版本裡都沒有，也許它是人們後來添上的。羅伯·艾斯勒(Robert Eisler)以此為其立論的根據，認為耶穌曾經是民族革命運動的領袖，因而獲罪於羅馬政權，被判處了死刑。但這個理論是完全無法成立的。

(⇒ 在「塔爾慕」(*Talmud* 即猶太經學者所作權威性的聖經註釋)一書中，也有關於耶穌的記載，證明了耶穌在歷史中的存在。猶太教以憎恨的心情歪曲了基督的真容，誹謗他是通姦女人的兒子，是誘惑者，不信神的宗派的創始者，但從未懷疑過耶穌的存在(*The Talmudic Tract Bab. Sanhedrin, f. 43 a, f. 67 a*; 聖儒斯定言談，拾柒，一〇八)。

第一篇 基督的人性與天主性以及兩者的契合

第一章 基督的真天主性

第二節 信理與異說

一、信 理

基督是真天主與天主子——信理

一切信辭都表明教會相信耶穌基督是天主與天主子。「任何人」信辭說：「我們相信並明認主耶穌基督是天主子。他是天主也是人。他是在萬世之前生於聖父的天主，也是在時間中生於聖母的人。他是完善的天主，也是完善的人」(Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo. 鄧四十；參攷五四，八六，一四八，二一四，二一五，二九〇)。信理指出耶穌基督具有無限的天主性，及無限天主性所有的一切美善，因他在永恆中生於天主聖父。

二、異 說

遠古時代，反對基督具有真天主性的有：色林都派 (Cerinthus)、艾俾歐尼派 (Ebionites)、動力派或繼承派的一位一體論者 (Dynamic or Adoption Monarchists)，以及亞略派信者；近代反對基督具有天主性的則為索青派 (Socialism) 與十八世紀的唯理主義者。目前自由派新教的神學家們亦然 (參閱第一編第二部天主三位一體的信理)。

現代自由派新教神學與古代的唯理論相反，雖仍保留聖經裡稱呼基督所用「天主」與「天主子」的名字，但却予以唯理論的意義。根據自由派新教神學，自形上意義言，基督不是天主子，祇有從倫理觀點言，他才是天主子，因為在他身上，「天主是我們的父」的信念有了得未曾有的發展。由於基督將他自己經驗到的這個對天主的獨特認識傳授給人，並向人啓示天主是慈父，所以他是世人的救主。正因基督不是真天主，他也不是宗教的對象 (Object)，而祇是宗教的主體 (subject)。哈納克 (Harnack) 宣稱：「福音所記述的祇是聖父，而非聖子，正如耶穌自己所說的：『我是天主子』一語並不是耶穌自己加在福音中的；把這句話附加在其他語句裡的人，給福音增添了些東西。」(基督教的本質 *Wesen des Christentums*, p. 91—92)

自由派神學中的宗教史運動承認，聖經裡天主與天主子的形容詞，都必須以其固有意義來解釋。然而他們認為早期信友們之接受這些思想，乃是接受了非基督教信仰的宗教觀念 (Apotheosis)。

現代主義 (洛阿西 Loisy) 受了自由派神學的影響，放棄基督的天主性。將歷史中的耶穌其人，與那被虔敬信仰所理想化，又受教外思想的渲染而神化的基督分開 (鄧二〇二七—二〇三一)。

第三節 舊約的證示

舊約裡，祇有對默西亞的真天主性與聖子位格的一些指示。在有關默西亞的預言裡，我們得知未來的救主是一位先知 (申，拾捌，十五，十六)，一位祭司 (詠，壹零玖，四)，一位牧者 (則，叁

肆，廿三—廿四），國王與君主（詠，貳，四四；詠，壹零玖；匝，玖，九），天主的受苦的僕役（依，伍叁），並知道他是天主子：「上主曾對我說：『你是我的兒子，我今日生你』（詠，貳，七；壹零玖，三）。假如在舊約的嚴格一神論中，人們曾以倫理的與抽象的意義來了解「天主子」一詞，那末我人仍可以藉新約的光明與啓示，在這段經文中體察出聖子自永恒生於聖父的證示（希，壹，五）。

默西亞的天主尊位在下列稱呼中隱約可見：厄瑪奴耳（Emmanuel）意即天主與我們同在（依，柒，十四；捌，八）。神奇的謀士，強有力的天主、永遠之父、和平之王（依，玖，六）。未來的默西亞是永恆的；但我人應該注意，在聖經裡，「永恆」一詞往往祇指示較長的時間。如米，伍，一：「他的來歷是由於亘古，源於永遠的時代」（a diebus aeternitatis）。達，柒，十四：「他的治權永存不替，他的國度永淪亡」。

第四節 對照福音的證示

甲、有關聖父的證示

耶穌在若爾當河受洗時，有聲音自天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的」（瑪，叁，十七；谷，壹，十一；路，叁，廿二；若，壹，卅四）。耶穌顯容於大博山時，雲中有聲音說：「這是我的愛子，（我所喜悅的），你們要聽從他！」（瑪，拾柒，五；谷，玖，七；路，玖，卅五；伯後，壹，

十七)。

耶穌在受洗時，聖父引領他開始默西亞的使命，在施洗者若翰面前，以一種莊嚴的啓示宣布他是天主子。在大博山上，又將同樣的啓示授予最負聲望的宗徒。「天主子」（單數）的稱謂在新約裡祇用於耶穌。在聖經裡，「鍾愛之子」一詞與「獨生子」一詞是同義的（創，貳貳，二，十二，十六，依照希臘與希伯來文本；谷，拾貳，六）。對於若翰與宗徒們，聖父的話祇肯定了耶穌的默西亞的尊榮（天主子—默西亞），因他們那時還不甚了解與聖父同性同體的聖子位格。然而，初期教會已在此語中，領會她所信仰的聖子是與聖父同性同體的（若，壹，卅四）。

乙、有關耶穌的證示

一、超乎一切受造物

耶穌自己超越一切受造物、人類與天使。

他超越舊約時代的先知與列王：約納 (Jonas)，撒羅滿 (Solomon) (瑪，拾貳，四一—四二；路，拾壹，卅一)，梅瑟與厄里亞 (瑪，拾柒，三；谷，玖，四；路，玖，卅)，以及稱默西亞為王的達味 (瑪，貳貳，四三—四四)；谷，拾貳，卅六—卅七；路，貳拾，四二—四四)。他如此偉大，連他所建立的天國中的最小的也將比施洗者若翰大，而若翰是那時以前的一切人中最小的 (瑪，拾壹，十一；路，柒，廿八)。

天使是他的僕役。天使侍候他 (瑪，肆，十一；谷，壹，十三；路，十三)；他祇要一求父，父就會給他調動十二軍以上的天使 (瑪，貳陸，五三)。將來天使要陪伴他一同降來 (瑪，拾陸，廿七；谷，捌，卅八；路，玖，廿六；瑪，貳伍，卅一)。他要差遣天使在審判的日子召集罪人與義人 (瑪，拾叁，四一；貳肆，卅一；谷，拾叁，廿七)。他是天主子，位在世人與天使之上 (瑪，貳肆，卅六；谷，拾叁，卅二)。

二、與天主同等地位

耶穌確認舊約中有關雅威的記述，也是有關他自己的，因此他表示自己與天主同等地位。

他像天主一般派遣先知，智者與經師（瑪，貳叁，卅四；路，拾壹，四九），並允許幫助他們（路，貳壹，十五；出，肆，十五）。他是法律之主，如同天主：他以自己的權力補充與修改梅瑟法律的體系（瑪，伍，廿一），他也是安息日之主（瑪，拾貳，八；谷，貳，廿八；路，陸，五）。他像天主一樣與人立約（瑪，貳陸，廿八；谷，拾肆，廿四；路，貳貳，廿）。正如伊撒爾民族是雅威的選民，信友們是他的教會（瑪，拾陸，十八）。

三、天主般的要求

耶穌向他的門徒們作了唯有天主能作的要求：信仰他自己，並以最高的愛來愛慕他。

他責備伊撒爾人缺乏信德，並稱讚外族人的信心（瑪，捌，十三；玖，二，廿二，廿九；拾伍，廿八；谷，拾，五二；路，柒，五十；拾柒，十九），警惕人要有信心（瑪，拾陸，八；拾柒，廿；貳壹，廿一，谷，肆，四〇）。耶穌要求人信仰他自己，他要成為信仰的內容與對象。路，玖，廿六：「誰若以我和我的話為恥，將來人子在自己的光榮，和父及眾聖天使的光榮中降來時，也要以這人為恥」。瑪，拾壹，六：「凡不因我絆倒的，是有福的」。

耶穌向他的門徒要求一種超過所有受造之愛的愛德。瑪，拾，卅七：「誰愛父親或母親超過我，他就不配是我的，誰愛兒子或女兒超過我，他就不配是我的」。他甚至要求他們為他犧牲生命。瑪，拾，卅九；路，拾柒，卅三：「凡為我喪失生命的，必要保存生命」。

耶穌接受宗教性的敬拜：他允許人們俯伏在他足前（*proskynesis*），按照猶太人與基督徒的觀念，這是一種對於真天主的敬禮（艾，拾叁，十二；宗，拾，廿六；默，拾玖，十；貳貳，九。參攷瑪，拾伍，廿五；捌，二；玖，十八；拾肆，卅三；貳捌，九，十七）。

四、耶穌對本身能力的自覺

耶穌對他自己的能力具有超越人性的自覺。瑪，貳捌，十八：「天上地下一切的權柄都交給我」了。

他藉許多奇蹟證明他具有恒久的能力，並給予宗徒們以他的名行奇蹟的能力；以他的名就是以他的命令與能力的意思（瑪，拾，一，八；谷，叁，十五；陸，七；路，玖，一；拾，十七）。

耶穌聲明他具有天主的赦罪權（瑪，玖，二；谷，貳，五；路，伍，廿；柒，四八）。並以奇蹟證明他具有這一權力（瑪，玖，六）。他也把赦罪權授予宗徒們（瑪，拾陸，十九；拾捌，十八；若，貳拾，廿三）。他知道犧牲自己的生命能替全人類贖罪（瑪，貳拾，廿八；貳陸，廿八）。

舊約記述雅威將要親自審判世界（詠，肆玖，一—六；玖伍，十二；玖柒，九；匝，拾肆，五），耶穌聲明他有執行公審判的職務。瑪，拾陸，廿七：「將來人子要在他父的光榮中同他的天使降來，那時他要按照每人的行為予以賞報」。人所說的每一句閒話，都要受審判（瑪，拾貳，卅六）。他的裁判是永遠的，而且立即執行判決。瑪，貳伍，四六：「這些人要進入永罰，而那些義人却要進入永生」。公審判的施行必須以一種超人性的知識與能力為先決條件。

五、耶穌對聖子位格的自覺

(一) 耶穌揭示自己是天主子

耶穌清楚地說明，他的聖子位格與信眾作為天主子女是不同的。當他提及自己與天父的關係時，他說「我父」。當他提到信友與天父的關係時，他說：「你們的父」或「你的父親」，而從未與他們一同稱呼天父為「我們的父」，甚至為他自己與信眾發表言論時，也從未如此稱呼過天父（瑪，貳伍

，卅四；貳陸，廿九；路，貳，四九；貳肆，四九；若，貳，十七），天主經中雖有「我們的父」一語，但天主經不是耶穌自己的祈禱，而是信友的祈禱（瑪，陸，九）。

（二）耶穌在聖殿裡首次啓示他是天主子

耶穌首次啓示他對聖子位格的自覺，是他十二歲在聖殿講道被聖母找到的時候。聖母以責備的口吻問他：「孩子，爲什麼你這樣對待我們？看你的父親和我一直痛苦地找你」。他答道：「你們爲什麼尋找我，你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路，貳，四九）

當聖母以人世母親的情懷責詢他時，他揭示了自己與天父的關係，以及這種關係所要求的較高義務。他的聖子位格超越了他作爲世人兒女的地位。這一對比要求我們以字面意義來了解這兩種關係。

（三）對照福音中的「若望短句」（Johannine passage）

對照福音中，瑪，拾壹，廿七與路，拾，廿二的所謂「若望短句」，使我們對耶穌的聖子地位及他與天父的關係，有更深刻的了解。「我父將一切交給了我，除了父外，沒有人認識子，除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」。有人企圖證明這段文字全部或部分爲偽造的，但這些企圖因確實的手抄本與教父們的鑑識而歸於無效（聖儒斯定，聖依來內，戴爾都良）。

這段經文告訴我們，耶穌從父那裡，承受了一切啓示與天主的一切德能，以實現他的使命（第一部分）。上面的話指出，他超越舊約所有的先知們；從耶穌所陳述的他和天父的關係裡，可以見到他本質的特殊性（第二部分）。「除了父外，沒有人認識子」這句話告訴我們，他的本質如此完善，惟有父的無限知識能暢曉。「除了子外，沒有人認識父」一語，肯定唯有他具備完善的知識，足以了解父的無限性體。因此他的知識與父的無限知識是相等的。然而通過

子的啓示，人也可以認識天父（第三部分），可見耶穌不像天主的普通使者，後者完全從屬於所委託的任務；耶穌則向他所願意啓示的人，傳授他自己的知識。耶穌是天主啓示的使者，同時又與天父同等地位。除非我們相信耶穌與天父具有同一的天主本質，我們便不能明白這段經文的意義。

四 耶穌受審時宣布他是默西亞、天主子

耶穌在猶太人的最高裁判所，鄭重宣布他是默西亞、天主子。審問他的大司祭蓋法向他提出下面的問題：「我因生活的天主，起誓命你告訴我們：你是不是默西亞、天主之子？」（瑪，貳陸，六三）。耶穌清晰而堅決地回答道：「你說的是」（瑪，貳陸，六三），「我是」（谷，拾肆，六一）。

耶穌說這些話時，並不表示他祇是猶太神權政治思想中的那位默西亞，而要顯示他是天主——默西亞，是與父同性同體的子，所以他又說：「我告訴你們，從此你們要看見人子坐在大能者的右邊，乘着天上的雲彩降來」（詠，壹零玖，一；達，柒，十三）。司祭與長老們於是認爲耶穌說了褻瀆的話，該受死刑。然而按照猶太人的一般看法，耶穌自稱默西亞，並沒有褻瀆之嫌，祇因他們認爲耶穌不過是人而竟自比天主，所以該受懲罰（若，拾玖，七）。

五 惡園戶的譬喻

耶穌的話使我們明白惡園戶的譬喻，他講這個譬喻時離死亡已經不遠，無疑地他在講着自己的事：「主人（葡萄園主）還有一個，卽他的愛子，最後就打發他到他們那裡去，說：他們必會敬重我的兒子。那些園戶却彼此說：這是承繼人，來！我們殺掉他，將來產業就歸我們了。於是便抓住他，殺了，把它拋在葡萄園外」（谷，拾貳，六一八）。

在這個譬喻裡，僕人象徵舊約的先知，園主的獨生愛子與唯一合法的繼承人就是耶穌。這裡我們看出耶穌是與聖父同性同體的聖子。

耶穌的奇蹟、預言、聖善的生活、高超的訓誨等，都替他自己作證；而且因堅持自己與天主父同等而不惜一死。

第五節 若望福音的證示

甲 聖史的證明

如若望所說，編著若望福音的目的是爲了證明耶穌是默西亞與天主子：「這些所記錄的，是爲叫你們信耶穌是默西亞、天主子，並使你們信者，賴着他的名得有生命」（若，貳拾，卅一）。

若望在序言中申述耶穌的位格與工程，以證明他是天主聖子。序言一開始便描述聖言在永恆中的先存性，他是與天主同在的獨立位格，他就是天主；一切天主以外的事物都藉他而受造，他是永生之源，通過啓示，燭照人竅。聖言與天主同在，是天主子。他被稱爲「父的獨生子」（*honorant's napx narpos* 若，壹，十四），與「天主的獨生子」（*honorant's oas* 若，壹，十八）。聖言生於永世，在時間中進入了世界，「成了血肉」（若，壹，十四），爲將恩寵與真理帶給人類。聖言降生成人與歷史中的耶穌原是一個。

稍後，若望又稱耶穌爲「天主的獨生子」（*o honorant's vids rov oas* 若，叁，十六，十八）。

乙 耶穌自己的宣言

一、耶穌的聖子位格

在若望福音中，耶穌屢次稱天主為「我的父」或「父」，並自稱為「子」，比在前三個福音中的次數為多。他特別說明自己的聖子位格與信眾為天主子女是不同的。「你到我的兄弟們那裡去告訴他們：我升到我的父也是你們的父那裡去，升到我的天主也是你們的天主那裡去」（若，貳拾，十七）。

二、與天主同在的先存性 (Pre-existence)

耶穌聲明自己是由父所差遣的（伍，廿三，卅七；陸，卅八，卅九，四四；柒，廿八，廿九，卅三等）。他是由「天」而降的（叁，十三；陸，卅八，五一）或是「由上」而來的（捌，廿三；叁，卅一），由天父或父出發而來的（捌，四二；拾陸，廿七，廿八）。因而耶穌說明了他與天主同在的先存性。因他確認他與天主之間有父子關係，所以我們相信他的先存性是永恆的。

三、與天主父地位相等

(一) 耶穌在治癒患病八年的癱子時（伍，一—十四），剴切陳辭，顯示了自己的天主性，並顯示自己是天主子（伍，十七—卅）。人們指摘他不守安息日，他反詰道：「我父直到現在工作，我也工作」（伍，十七）。由此表示他的工作與父的工作是完全相等的。天主在安息日並不停止保存與照顧世界的工作，同樣地，安息日的誠命並不妨礙他在安息日治癒病人。法利賽人領會耶穌說自己與聖

父平等，與天父同性同體，又自稱是天主子。「故此猶太人越發想要殺害他，因為他不但犯了安息日，且又稱天主是自己的父，使自己與天主平等」（伍，十八）。

隨後，耶穌說明他的工作與天父的工作完全相同。他所完成的都是非凡的活動：使死者復活 (*Evangelizatio*) 傳子人以精神生活與超性生命)，審判 (*condemna*)，施行最後審判，若，伍，廿一—廿二)。他叫人們崇敬他如同崇敬天父，願人相信他的話 (伍，廿三—廿四)。這個信心是獲得永生的先決條件；將來在天主面前，信德將不受審判。耶穌自稱「天主子」 (*filii dei*) 若，伍，廿五)。這一稱呼和「與天主同性體」的啓示連在一起，祇能表示他真正的聖子位格。

(二) 耶穌在耶路撒冷過重建節，與猶太人談話時，同樣承認自己與父是同性同體的 (拾，廿二—卅九)。提到他與父的關係時，他宣布道：「我與父原是一體」 (拾，卅)。照經文的內容言，這句話的意思並不表明耶穌與天父間的倫理的契合，也不是一種位格的合一 (*una* 而非 *esset*)，而是實質的結合與本質的結合。耶穌的敵人所了解的正是這一意義，因此他們控告他犯了褻瀆的罪。「爲了善事我們不會砸死你，而是爲了褻瀆的話，因爲你原是人，却把你自己當作天主」 (拾，卅三)。

耶穌不願人們對他的控告，却宣講自己所行的奇蹟，以證明天父與他同在：「要信這些工程，爲叫你們知道並認識父在我內，我在父內」 (拾，卅八)。

(三) 在臨別贈言中，耶穌重複強調父在他內，他在父內 (*Perichoresis, Circumincessio*) (拾肆，九—十一)。

耶穌以大司祭的身份爲宗徒與信衆祈禱，求父賜他們合而爲一，如同父與子結合爲一體（拾柒，十一—廿一）。

四、天主的屬性與天主的要求

耶穌所顯示的天主屬性與活動是：永恒性（捌，五八：「在亞巴朗出現以前，我存在」（註）；拾柒，五，廿四）、對父的完全認識（柒，廿九；捌，五五；拾，十四）、與父的德能與行動相同（伍，十七—）、有赦罪權（捌，十一）、授人以赦罪權（貳拾，廿三）、最後審判（伍，廿二，廿七）、當受敬拜（伍，廿三）。他自稱是世界之光（捌，十二）、道路、真理與生命（拾肆，六）。

耶穌要求人相信他自己（拾肆，一：「你們要信天主，也要信我」。伍，廿四；陸，四十，四七；捌，五一；拾壹，廿五），爲愛他而遵守他的誠命（拾肆，十五，廿一，廿三）。他允許以父與他的愛來報償愛他的人，並居住在那人的靈魂裡：「我們要到他那裡去，並在他那裡作我們的住所」（拾肆，廿三）。這居住是天主的特權。他邀請門徒們因他的名求父，也向他自己祈求，並保證這些祈禱必蒙垂允（拾肆，十三；拾陸，廿三）。

復活後的基督接受多默宗徒的莊重信誓：「我的主，我的天主！」（貳拾，廿八），這事證明他要求人相信他（鄧二二四）。

（註）：按思高聖經學會譯註之新約全書，此節爲「在亞巴朗出現以前，我是」。

五、基督工程的證明

爲耶穌作證的，除了他的教訓外，還有他的工程，即他所行的奇蹟。根據福音作者若望的看法，奇蹟是啓示耶穌「光榮」的「記號」，也就是啓示那寓於耶穌內的德能和尊威，即啓示他天主性的記號（貳，十一；拾壹，四十）。耶穌常說他的工程爲他作證，他的工程可視爲人們相信他的根據。拾，廿二：「我以我父的名所作的工程，給我作證」（伍，卅六；拾，卅七；拾肆，十一；拾伍，廿四）。

附錄：聖若望其他著述的證示

若望其他著述中的證示加強了若望福音的證明。首先值得介紹的是若一，伍，廿：「我們也知道天主子來了，賜給了我們知識，叫我們認識那真實者，我們確實是在那真實者內，即在他的子耶穌基督內，他即是真實的天主和永遠的生命」。

這段經文的最後數字是指耶穌基督，其理由如下：(一)代名詞「他」是指點耶穌基督。(二)如果「他」指點「那真實者」即天主聖父，意義上就嫌重複。(三)「耶穌基督是永遠的生命」這一肯定語與若望的精神完全脗合（若一，壹，二；伍，十一—十二；若，壹，四；拾壹，廿五；拾肆，六）。如果「永遠的生命」是指示耶穌基督，「真實的天主」也是指他而言。(四)對耶穌天主性的承認與福音的內容相符（若，壹，十八；貳拾，廿八）。

其他有關基督本人與其工程的重要經文是：若一，壹，一一三；貳，一一二；肆，九—十，十四—十五；伍，五一六，十一—十三；若二，三，七，九；默，壹，五一七，十七—十八；伍，十二—十四；拾玖，十三（*δ ἕως τοῦ θεοῦ*）；貳貳，十二—十三。

第六節 保祿書信的證示

一、斐理伯書，貳，五—十一

斐，貳，五—十一有關教義的一段，是保祿基督學之最切要的陳述。「你們該懷有基督耶穌所懷有的心情。他雖存在天主的形體內，並沒有以自己與天主同等，作為應當把持不捨的，却使自己變空，取了奴僕的形體，成了與人相似的，連形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此天主極其舉揚他，賜他的名字超越所有的名字，好使天上、地上、和地下的一切對耶穌的名字都屈膝叩拜，於是一切唇舌都明認耶穌基督是主，為光榮天主聖父」。

保祿在這段經文裡，說明耶穌的三種不同的存在方式：(一)他本來具有天主的形體 (*en morphē theōi*)。 (二)然後取了奴僕的形體 (*morphē doulos labōn*)。 (三)由於他聽命至死，天主舉揚他於一切受造物之上 (*kai ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν*)。

古代的聖經註釋家往往將 *morphē* 一詞，解作亞理斯多德哲學中的 *morphē*，即作 *ousia* (本質) 解，然而我人必須採用保祿自己的非哲學的語意：即藉以認識某一事物之本質的外形。狹義地說，我人當然不能侈言「天主的形體」，作者之所以用這個名詞是為了使它與「奴僕的形體」相對比。天主的形體或外形實際上就是屬於天主本質的光榮與尊威。天主事實上以此形體向人啓示了他自己。「他存在天主的形體內」一語以具有天主本質為先決條件。

dipterygids (*rapina*) 這個字，在全部聖經裡，祇在這裡用過。在聖經以外的典籍中，此字不僅指 *dipterygion* 的行爲(搶、奪取、匆忙擄取、掠取給自己)，而且同樣可指 *dipterygia* 即 *dipterygion* 行爲的對象：已奪取或可奪取之物，

掠奪品，能攫取而作為已用之物，可乘的機會，幸運拾得之物，贏得或賺得之物。先決條件是：有關的人原來並未佔有這可攫取之物，以後才取為已有或有機會取為已有。請參攷 Eusebius, *Historia eccl.*, III 12, 2: *Vita Constantini*, II, 31; *In Lc.*, 6, 20 (希教，貳肆，五三七〇)；亞力山大的聖濟利祿 *De Adoratione*, I, 25 (希教，陸捌，一七二〇)。 *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* 這句話，根據上下文，並不指天主子因本性所固有的與天主同等的存在，而是指示與天主同等的行動方式。斐，貳，六後半句的意思是：基督並不要給自己一種與天主同等的行動方式；却在一切事上把自己置於父以下（參看：若，拾肆，廿八）。一般教父們所作的下列解釋，由於不合文字的原意，我人不能接受：基督與父同等不是一件可獲之物，或以強力與不義方法而佔有之物，因為與父同等是與他的本性俱來的。

「貶抑」(Kenosis)就是放棄天主的外形，即天主的光榮與尊威，而絕不放棄天主的本質與屬性。降生時，天主的形體改換成為奴僕的形體。來到塵世以前的基督存在天主的形體內，藉降生而取戴了奴僕的形體(F. Tillmann)。天主父為報償他在塵世生活中的自我貶抑，聽命至死，且死在十字架上，而高舉他的人性於一切受造物之上，賜予他以 *Kyrios* 的尊稱，受享一切創造物的欽敬崇拜。基督的人性藉着這樣的舉揚，在人世生活以後，進入了天主的光榮(若，拾柒，五)。

二 基督被稱為天主

聖保祿相信基督的天主性，直接稱他為天主 (*θεός*)。

(一) 羅，玖，五：「聖祖是他們(伊撒爾人)的，並且基督按血統說也是從他們來的，他是萬有之上的天主，世世代代應受讚美！」(*ὁ θεὸς πατὴρ καὶ υἱὸς αἰώνως*)。

新教的自由派神學把這段經文的後半段和上文分開，使它成為獨立的對天主聖父的讚詞：「願在萬有之上的天主(父)世世代代受讚美」。這一解釋首先與上下文不合，「按血統說」是指按人性言，這句話需要和下文連在一起，

意思纔算完整；參攷類似的經句：羅，壹，三十四），而且保祿書信中其他的讚頌詞都是某一主題的莊嚴結束，因此在文法上與前面所講的人物有緊密的聯繫（羅，壹，廿五；迦，壹，五；格後，拾壹，卅一；羅，拾壹，卅六；斐，肆，廿）。如果以羅，玖，五的後半句爲對天父的讚詞，那末它在文法上和意義上都孤立了。教父們一致認爲它所指的是耶穌基督。

(二) 鐸，貳，十三：「期待賜福的希望和我們偉大的天主及救主耶穌基督的光榮顯現」。(ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ πατρῷου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ.)

其中「天主」一詞，按語法的要求，是指基督，並非指天父（即同一前置詞後連續放二個名詞）。而且「顯現」與「重臨」常指基督而言，而不指天父（弟前，陸，十四；弟後，肆，一）。

(三) 希，壹，八：「論到子却說：『天主啊 (ὁ θεός)！你的御座，世世無窮』。詠，肆肆，七中說到天主的地方，連「天主啊」這個稱呼在內，都全部用到基督身上。以主格的 θεός 來代替呼格是用於希臘文的竄改 (Ihje 從字面的意義來看，聖詠第四十四篇的經文是指伊撒爾君王。「天主啊」的稱呼可能來自經文的竄改 (Ihje 〔他將是〕雅威—厄羅音 Elohim 或蓋羅音 Kelohim [如天主的「御座」])。希伯來書信的作者把這個名詞解釋爲「天主」，並用來指稱基督。

保祿將完全的天主性歸屬於耶穌基督，與上面所引的經文相照合。哥，貳，九：「因爲在基督內真實地住有整個圓滿的天主性」。保祿爲駁斥諾斯底士派的 *Ennoia* 理論，強調在基督內天主本質的恒常存在與其一切美善（哥，壹，十九）。

三、基督被稱爲三

在希臘文中，*Kyrios* 一詞表示一個受到特別敬拜的外教的神明，羅馬皇帝自稱 *Kyrios*，使人們敬之如神，猶太

人把 *Kyrios* 當作希伯來民族對神的稱呼亞道納伊 (Adonai) 與雅威之譯名，以它指稱惟一的真天主。

按照宗徒大事錄(壹, 廿一; 貳, 卅六), 耶路撒冷的最早的教友團體稱復活的基督為 *Kyrios*。呼求主的(或耶穌的)名是基督徒的標記(宗, 玖, 十四, 廿一; 貳貳, 十六)。聖斯德望臨終時祈禱道:「主耶穌, 收納我的靈魂: 不要將此罪歸於他們」(宗, 柒, 五九—六〇)。

對聖保祿, *Kyrios* 的呼號就是對基督天主性的信誓, 因而他把舊約中指示雅威的 *Kyrios* 的經文, 都應用在耶穌身上(如格前, 壹, 卅一:「凡要誇耀的, 應因上主而誇耀。」羅, 拾, 十二—十三:「凡呼號主名字的人必然獲救」。得後, 壹, 九—十; 希, 壹, 十一—十二; 格前, 貳, 十六)。

斐, 貳, 九—十以 *Kyrios* 的名字超越一切名字, 就是天主的名字。所以聖保祿認為: *Kyrios* 耶穌與天主一樣成為宗教敬禮的對象。斐, 貳, 十:「為使天上、地上和地下的一切對耶穌的名字都屈膝叩拜。」格前, 捌, 五—六:「因為雖然有稱為神的, 或在天上, 或在地下, 就如那許多「神」和許多「主」, 可是為我們祇有一個天主, 就是聖父, 萬物都出於他, 而我們也歸於他, 也祇有一個主, 就是那耶穌基督, 萬物藉他而有, 我們也藉他而有」。外教的許多神與主彼此相同——神就是主, 主就是神。同樣地, 基督信友的神與主也並無異處: 惟一天主(或神)即是主, 惟一主即是天主(奧力振 *In Rom.*, VII, 13)。對保祿而言, 向主耶穌聖名的呼號是一切基督信友合一的連繫(格前, 壹, 一一)。他為信友向主耶穌基督祈求恩寵, 和平與憐憫, 正如他向天主聖父祈求一樣(見保祿每一書信的開端)。

阿辣美語的呼號 Marana tha (我們的主，來吧！) 證明 Kyrios 的稱呼起源於巴力斯坦與猶太的基督信友 (格前，拾陸，廿二；十二宗徒訓言，拾，六；默，貳貳，廿)。

四、將天主屬性歸於耶穌

聖保祿將天主屬性歸於耶穌，證明了他信仰耶穌具有天主性：

(一) 創造與保存世界的全能 (哥，壹，十五—十七：「一切都是在他內受造的，——一切都是藉他……萬有都賴他而存在」。格前，捌，六：「萬物藉他而有」。希，壹，二—三：「藉着他造成了世界……以自己大能的話支撐萬有」(希，壹，十)。

(二) 無限知識 (哥，貳，三：「在他內蘊藏着智慧和知識的一切寶藏」。

(三) 永恒 (哥，壹，十五：「一切受造物的首生者」。

(四) 永不改變 (希，壹，十二：「你常依然」。希，拾叁，八：「耶穌基督昨天和今天是一樣，直到永遠也是如此」。

(五) 當受崇拜 (斐，貳，十：「好使天上、地上和地下的一切對耶穌的名字都屈膝叩拜」。希，壹，六：「天主的家天使都要崇拜他」。

五、基督的聖子位格

保祿還闡明基督與天主的關係是父子關係。根據保祿有關基督的其他教訓，這個子位必須視為實在的與本質的天主子位。有幾節經文將這項道理講得很清楚，如羅，捌，三：「天主派遣了自己的兒子」(τοῦ ἐαυτοῦ υἱοῦ ἐκτιστός)；羅，捌，卅二：「他沒有憐惜自己的兒子」(τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐκτίσται)。

哥，壹，十三：「他將我們移置在他愛子的國內」(τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀγαπῶμενος)。羅，壹，三一—四，(達味的後裔與天主之子)；迦，肆，四—五，(保祿將基督的聖子地位與受基督所救贖並賴恩寵而獲得的義子地位相比)；羅，捌，廿九(基督是衆多弟兄中的長子)；希，壹，六(天主的首生子)。

「天主子」既指天主的真子，「我們的主耶穌基督的天主和父」(羅，拾伍，六；格後，壹，三；厄，壹，三)一語中的「天主和父」，也應解作基於出生的真正父位。

希伯來書開端所述基督被高舉超乎諸天使，乃基於他的聖子位格：「遠超過了天使，因為他承受了比他們還尊貴的名字」(壹，四)。比他們還尊貴的名字就是聖子之名。既是天主子，他便是「天主光榮的輝耀和他本體的印像」(壹，三)。

第七節 教會傳承的證示

教會最古老的傳承一致證明耶穌基督的天主性與聖子位格，一如聖經所證示的。自宗徒時代起，許多殉教先聖都以鮮血證明了他們對基督天主之子的信仰。宗徒信經稱耶穌基督為天主的獨生子(Filius unicus, unus, unigenitus)。

一、宗徒時代的教父

(一) 十二宗徒訓言宣稱耶穌為主(拾，六，*marana tha*)，達味的天主(拾，六)，天主之子(拾陸，四)，並根據依撒意亞先知有關默西亞受苦的預言，稱他為天主的奴僕(玖，二，三；拾，二)。

(二) 羅馬的聖克來孟(約於公元九六年)屢次稱基督為主；他照希伯來書信稱「神聖尊威的輝耀，遠超過了天使，

因他承受了比他們還尊貴的名字」。並強調他與天主的父子關係(叁陸, 二一四)。他又說：「我們的主耶穌基督並未以傲慢高昂的氣宇來接受天主尊威的王位，而是以謙遜的情懷來承受的」(拾陸, 二)——這話暗示基督在永世中已與天主同在，在降世成人時甘願屈尊紆貴。對克來孟言，基督是宗教敬禮的對象，正如讚頌詞所重複宣布的：「因我們的主耶穌基督，光榮與尊威都歸於他，直到永遠。阿門」(貳拾, 十一—十二；伍拾, 七；又伍玖, 二一四)。

(三) 在宗徒時代的教父們中，安提約基雅的聖依納爵(約於一〇七年)以最清晰的方式，宣講耶穌基督的天主性與聖子位格。他常稱耶穌為天主(厄, 壹, 一；柒, 二；拾伍, 三；拾捌, 二；羅, 陸, 三；*Smyrniotes*, 1, 1), 為世界的創造者，曾把「他一命，萬物就成了」的話應用在基督身上(致厄弗所書, 拾伍, 一；參見詠, 叁貳, 九；創, 壹, 三)。除了創造的德能以外，他又把下列各種特性歸屬於基督：無限之知(致厄弗所書, 拾伍, 三)，存在永世之初(*Magesians*, VI, 1)：「在永世之初，他與天主同在，在時間之始，他曾啓示了自己」。並非生於時間中(致厄弗所書, 柒, 二)，不改變(保理加布 *Polycarpe*, III, 2)。他認為基督與天父的關係是惟一真子對父的關係(*Rom. inscr.* " *Υποσ Χριστου του παου υιος αϊτου*)。聖依納爵的基督學的中心思想，都集中在致厄弗所書(柒, 二)中：「祇有一位醫生，兼具血肉與精神，受生與非受生，天主降世成人，是死亡中的真生命；他生於瑪利亞，也生於天主，當初能受苦，以後不能受苦，就是耶穌基督我們的主」。

(四) 請參致巴納博(*Barnabas*)的書信, 伍, 五—十一；拾貳, 十。聖保理加布致斐理伯人書, 貳, 一；拾貳, 二。保理加布的殉道史, 拾肆, 三；拾柒, 三：「我們崇拜他(基督)，因為他是天主之子」。

二、最早的護教學家

第二與第三世紀的護教學家(聖儒斯定、安提約基雅的德非、聖依玻理、奧力振)，宣講基督的天主性與先存性(Pre-existence)，他們最常採用的論證是若望福音中的聖言觀念，然而在有關子與父的內在關係的理論上，他們總

不免濡染附屬派 (Subordinatianism) 的思想。

雅典的亞利斯特特 (Aristides of Athens 約於一四〇年) 也表示了自己對基督信仰的意見：「基督徒源於耶穌基督。後者被稱為天主至高者之子。人們說他自天而降，以天主的身份穿戴了血肉，生於一位猶太童貞女，由是天主之子寓居在人類童女的懷中」(護教書，貳，六)。

聖儒斯定(約於一五〇年)與猶太人特里豐 (Tryphon, 48—108) 的會談錄，係根據舊約經書，對基督的天主性與其聖子位格詳加論述。他說基督，創世者之子，在永世中與天主同在，他降生成人，生於一位童女(會談錄，四八)，參閱護教書，壹，六三。

第二與第三世紀以後，教會對基督天主性的普遍信仰，多見於信經。(聖依來內反異說，壹，十，1；戴爾都良 *De virg. vel. I ; Adv. Praxam, 2* 奧力振 *De princ. I praef. 4*)

自第二世紀開始，人們在碑石上繪魚，是為碑刻神學的一項見證 ("Ἰχθύς" Ἰησοῦς Χριστοῦ Θεοῦ υἱοῦ σωτήρος)。參見亞培基 (Aberkios) 與貝克多利 (Pectorius) 的碑刻。

第二章 基督的真人性

第八節 基督人性的實在性

一、關於基督人性的異說

約在第一世紀末葉至第二世紀之初，信從異說的人否認耶穌真正具有人體，並說耶穌在地上的人性生活，尤其是痛苦與死亡，僅僅是一些幻象而已（聖依納爵 *Trallians*, 10; *Smyrna*, 2 [基督祇在表面上受苦]）。按照聖依納爵的書信，這一「幻象論」(Docetism) (註)的說法源於「十字架的耻辱」(Scandal of the cross: 迦，伍，十一；格前，壹，廿三)。

後期諾斯底士派各支系或相信基督具有一個有表無實的身體(巴西利特 *Basilide*，馬西翁 *Marcion*)，或以爲他具有一個天上星辰般的身體(亞拜爾 *Apelles*，華倫丁 *Valentin*)。這些諾斯底士派的支系都源於諾斯底士派的二元論；這個二元論主張聖言與人體的結合是不可能的，因爲他們以物質爲惡的置身之所。摩尼派與柏利契連派的「幻象論」也同樣基於諾斯底士派的二元論。

二、教會的訓示

基督具有一個真正的人體，而非表面的外相——信理。

最古老的信辭臚列耶穌人性生活中的要事，他的降孕、誕生、苦難、死亡與復活，均採用文字的自然意義，摒絕否認耶穌真正人性的「幻象論」的見解。請參攷宗徒信經及以後基於宗徒信經而作的

(註)：或譯爲表現論。

信辭。加彩東 (Chalcedon) 大公會議 (四五一年) 稱基督為「真天主與真人」(鄧一四八)。殘留於摩尼派中的「幻象論」，在中古世紀時，又為第二次里昂大公會議 (一二七四年) 的「彌蓋·巴雷勞格信誓」(Profession of Faith of Michael Palaeologus) 與翡冷翠大公會議 (一四四一年) 針對雅各俾派所頒布的文告所貶斥 (鄧四六二，七一〇)。

三、聖經與傳承的證明

聖經記載耶穌的生平，使人既不能懷疑耶穌身體與靈魂的真實性，也不能懷疑耶穌具有與他人同一種類的靈魂與身體。耶穌復活以後，曾向懷疑不信的宗徒們顯示他真正的人體：「你們摸摸我，應該知道，神鬼是沒有肉軀和骨頭的，如同你們所見，我却是有的」(路，貳肆，卅九)。若望宗徒敘述道成人身時，曾說聖言成了肉體(若，壹，十四)，他與那些不相信基督取了人性的異說爭辯(若一，肆，二；若二，柒；若一，壹，一)。聖保祿論及基督作我們的中保時，稱「一人耶穌基督」(羅，伍，十五；格前，拾伍，廿一；弟前，貳，五)，並指出他按人性是達味的後裔(羅，壹，三；玖，五；弟後，貳，八；迦，叁，十六；肆，四)，又在宣講耶穌的苦難與死於十字架時說：「我們所宣講的是被釘於十字架的基督」(格前，壹，廿三)。

安提約基雅的聖依納爵(約歿於一〇七年)首先攻擊「幻象論」異說；稍後，諾斯底士派又大致為聖依來內(約歿於二〇二年)與戴爾都良(約歿於二二〇年)所針貶。聖依納爵係根據福音的權威而與表現派人士駁辯(Philadelphians, V, 1)，他引述了耶穌人性生活的事蹟，並用 *αληθής* (真正的) 一字強調耶穌真是人。

如同教父們已經告訴我們的，「幻象論」的後果是否定基督苦難死亡與救贖的一切價值，摧毀教友修德成聖的理想，並中傷聖經的可信性，繼而損及基督教信理，最後使聖體聖事變為毫無意義。

第九節 基督人性的完整

一、亞略派與亞波林派異說

亞畧 (Arius + 336) 宣稱：聖言 (Logos) 祇與一個無靈魂的身體結合。亞畧把基督的精神生活的表現隸屬於聖言，聖言即是基督的靈魂。他相信這一理論能證明聖言是一個受造物。

勞迪西的亞波林 (Apollinaris ob Laodicea + 390 左右) 是尼亞信辭的熱誠維護者，受了柏拉圖的三分論 (Trichotomism 分人為體、魂、靈三份) 之影響，宣稱聖言會取了人的身體與動物的魄。聖言代替了精神的靈魂。他相信祇有在這個狀態下，基督人格的一致性與無罪性始能實現。亞波林取若，壹，十四 (οὐρανὸν) 與斐，貳，七 (σφραγισμὸν) 的經文為其理論的基礎。

二、教會的訓示

基督不僅有一個身體、也有一個理智的靈魂——信理

亞波林派受到聖亞達納所主持的亞力山大里地區性會議 (三六二年) 的譴責，又受第二次君士坦丁堡大公會議 (三八一年) 及教宗達馬穌所召開的羅馬會議 (三八二年) 斥為異說 (鄧八五，六五)。關於基督人性的信理，加彩東大公會議 (四五一年) 訓示如下：「按人性言，他是完整無缺的；他是具有理性靈魂與身體的真人……從人性言，他和我們無異」(鄧一四八)。「任何人」信辭與加彩東大公

會議的決議相符：「完整的人，具有理智的靈魂及人的身體」(Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens 鄧四〇，參攷鄧二一六)。維也諾大公會議(一三一—一三二二年)爲譴責彼得·若望·奧理維(Petrus Johannis Olivi 1298)而宣布：在基督內與在他人內一樣，理性的靈魂自身本質地是身體的模式(鄧四八〇)。請參閱鄧七一〇。

三、聖經與傳承的證示

耶穌自己講述過他的人性靈魂。瑪，貳陸，卅八：「我的心靈憂悶得要死」。路，貳叁，四六：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」。聖經稱耶穌的死爲「交出靈魂」(瑪，貳柒，五十；若，拾玖，卅；谷，拾伍，卅七；路，貳叁，四六)。基督靈魂的精神生活特別表顯在懇求或謝恩的祈禱裡，也表現在他的人性意志對天主聖意的順從上：「不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」(路，貳貳，四二)。

羅馬的聖克來孟說，基督「爲我們的身體捨棄了他的身體，爲我們的靈魂交出了他的靈魂」(致格林多人書，肆玖，六)，他指出了組成基督人性的兩個要素，安提約基雅的聖依納爵稱基督爲「一個完善的人」(τέλειος ἄνθρωπος, Smyrniotes, IV, 2)。攻擊亞波林最烈的是尼沙的聖葛利哥里。

教父們與神學家們基於兩項原理，而承認基督必有一個理性的靈魂：「凡不會被收納的，也就不會被醫治；凡與天主結合的，也就被救贖」(Quod assumptum non est, non est sanatum. 納齊安松的聖葛利哥里書信之十，致克累東尼(Cledonius)及「聖言取用身體而以靈魂作媒介」(Verbum assumpsit carnem mediante anima. 神，叁，六，1)。

爲反對亞波林派異說，人們提倡下面的說法：「基督內有二性(天主性與人性)，與三實體(聖言，理性的靈魂，肉軀)」。但這一說法隨即爲法蘭克福(Francofurt)省會議(七九四年)所貶抑，因爲事實上，性(Nature)與實體(Substance)並無區別(鄧二八四，二九五，三一二)。

然而，這一看法在士林派神學裡却獲得立足之地，參攷聖維克多的休格(Hugo of St. Victor)所著 *De Sapientia animae Christi*：「惟一基督具有一位，二性，三本質：天主性，身體，靈魂」(Christus unus in una Persona, duabus naturis, tribus essentis...divinitate, carne et anima. 拉教，一七六，八四七；彼得·隆巴·*Ser.* Ⅲ, 6, 3,)

第十節 基督的人性源於亞當

基督會真正地誕生，生於亞當的後裔童女瑪利亞——信理

基督生於人性母親的史實，保證了他人性底確實性與完整性。因他出於亞當後裔中的一位女子，按人性言，他也是亞當之後，是我們的弟兄。

有些諾斯底士派信徒如華倫丁(Valentin)，亞拜爾(Apelles)，摘取格前，拾伍，四七與瑪，壹，廿的經文，妄稱基督帶着一個精神式的身體自天而降，通過童貞瑪利亞，恰如流水通過運河，絲毫沒有濡染(聖愛比法，*Haer.*, 31, 4)。可是教會在信經裡訓示我們，基督因聖神降孕，生於童貞瑪利亞的意思，乃是由童貞瑪利亞的實體(Substance)而生。如宗徒信經：生於瑪利亞之童身(Natus ex Maria Virgine)，「任何人」信辭說：「由母親的實體生在世間」(Ex substantia Matris in saeculo natus, 鄧四〇)。新約與舊約都以默西亞爲亞巴郎與達味的後裔(創，貳貳，十八；瑪，壹，一；致，

廿七；拾貳，廿三；貳貳，四二；羅，壹，三；弟後，貳，八。新約特別強調瑪利亞是真正的母親。瑪，壹，十六：「瑪利亞生耶穌」；路，壹，卅一：「你將懷孕生子」；迦，肆，四：「天主就派遣了自己的兒子來，生於女人」。

在教父中，安提約基雅的聖依納爵闡明「基督按人性確是達味的後裔：他的確生於一位童貞女」(*Smyrniotes*, 1, 1, 參閱致厄弗所人書信，拾捌，二)。教父們詰責諾斯底士派，特別重視瑪，壹，十六；迦，肆，四與路，壹，卅五經文中的介系詞「出於」(Ex而非 Per) (戴爾都良論基督的身體 *De Carne Christi*, 20；神，叁，四，9)。從另一方面言，基督具有真實而完整的人性，身爲人類的一份子，實有關人類的救贖：他身爲我們的兄弟，在十字架上替我們贖罪，再者，他的倫理生活給予我們以最高貴的人性的藍圖 (請參攷救世論)。

第三章 基督的天主性與人性之契合

第十一節 基督位格的惟一性

一、異說

奈斯多利 (Nestorius) 生於四二八年，曾任君士坦丁堡宗主教，約於四五一年逝於流放中) 的錯誤理論，在安提約基雅聖經註釋學校的兩位領袖：塔索斯的狄奧道 (Diodorus of Tarsus 歿於三九四年以前) 及其弟子默穌斯特的德道 (Theodore of Mopsuestia + 428) 的論述中已可窺見。根據奈斯多利的敵對者 (亞力山大里的濟利祿與若望·格西盎) 的著作，可將奈氏異說歸納如下：

(一) 童貞瑪利亞之子與天主之子 (*υἱὸς καὶ υἱὸς*) 不是同一位格。基督內有二個主體與二個位格，以應合他所具有的二性。

(二) 基督內的二位僅以一種偶然的或倫理的結合 (*ἐνωσις αἰρετικῆ, συγκατά*) 而彼此相繫。基督其人不是天主，而祇是持荷天主的人 (Bearer of God, *θεοφόρος*)。道成人身祇是天主聖言寓居在耶穌基督其人之內，正如天主寓居在義人內一般。

(三) 人性的述語 (如出生、受苦、死亡) 祇能歸於基督其人；而天主的述語 (如創造、全能、永生) 則祇屬於天主聖言。(否認屬性的交流 *Communicatio idiomatum*)

(四) 因此自奧力振起所沿用的，對瑪利亞的「天主之母」(*Theotokos*) 的稱呼是不恰當的。瑪利亞祇是「人的母親」(*ἀνθρωποτοκος*) 或「基督之母」(*Χριστοτοκος*)。

(五) 主張在基督內有二位的基本思想，孕育了安提約基雅學派所持有的「攷驗說」(The doctrine of probation)。

根據安提約基雅學派，基督其人由於順命至死，應受尊威與光榮的褒賞。

跡近奈斯多利派的思想亦見於早期士林學派神學。溯自彼得·亞培拉 (Peter Abelard)，並由彼得·隆巴 (Petrus Lombardus) 所弘揚的「寓居論」(Habitus theory) 指出奈氏思想的傾向 (Sent., III, 6, 4—6)。「寓居論」以聖言取了人性，猶如穿衣。聖多瑪斯曾攻斥此論，因它暗示基督內二性的結合僅僅是偶然的 (神，叁，二，9)。

安東·甘德 (Anton Günther + 1863) 的神學思想亦與奈斯多利派相應。根據甘德的哲學理論，人格的本質寓於自我意識，所以甘德認為，因基督有一個真正人性的自我意識和一個真正天主的自我意識，基督內有二個位格，一個是人性的，一個是天主性的。為避免這個結論，甘德承認在永生天主子與童貞女瑪利亞之子中間，有一「體制的結合」(Formal unity)，即自我意識的互相滲合。然而信理告訴我們，基督內祇有一個位格。

二、教 義

天主性與人性在基督內結合為一、即兩者在一個位格中相結合——信理

這項信理的意思是：在基督內祇有一個位格 (即聖言的位格)，此位格持有天主性與人性。人性被天主位格的惟一性與至尊性所收納，以致天主位格能在人性內並藉人性而活動自如，人性好似他的器官一般。

第三次厄弗所大公會議 (四三一年)，通過了亞力山大里的聖濟利祿所提的十二條絕罰 (The twelve anathematisms)，但沒有予以正式定斷 (鄧一·一三一—一二四)，以後這十二條絕罰經教宗們與歷屆大公會議 (鄧二·二一六，二六九) 承認為教會訓導權的表示。其主要內容如下：

(一) 道成人身的基督是唯一的，即祇有一個位格。他是天主同時也是人 (絕罰二與六)。

(二) 天主聖言以一種內在的，實在的和實質的結合與肉體相連繫 (*ενωσις φωνικῆς* 或 *ενωσις καθ' ὑπόστασιν* 絕罰二與三)。基督不是天主的持荷者，而是真正的天主 (絕罰五)。

(三) 聖經與教父們所記述的基督的人性與天主性述語不應分別歸屬於基督其人和聖言二位或二格 (Hypostases)，而應當歸屬於聖言降生成人的唯一基督 (絕罰四)。聖言在肉軀中受苦，被釘十字架，死亡而後復活 (絕罰十二)。

(四) 聖童貞是天主之母 (*θεοτόκος*)，因為在她懷中孕育了降世成人的聖言 (絕罰一)。

加彩東大公會議 (四五一年) 宣布：基督的天主性與人性結合於一位與一格中 (*εἰς ἓν ὑπόστασιν καὶ μίαν ὑπόστασιν* 鄧一四八)。

聖濟利祿早已應用 *ενωσις καθ' ὑπόστασιν* 一詞 (絕罰二)，但他仍以 *ὑπόστασις* 一字作 *ουσία* (本質，實體) 解。他在此表示了天主性與人性在基督內的結合是一種實體的結合，與奈斯多利派所主張的偶然性結合相反。加彩東大公會議還沒有採用「二性一位的結合」(*hypostatic union, ενωσις καθ' ὑπόστασιν*) 一詞。第五次君士坦丁堡大公會議 (五五三年) 正式公布此詞，是天主教教義表達基督內一位二性的恰當詞彙，反對奈斯多利派基督二性二位以及一性論的異說。鄧二一七：「凡不承認基督內二性一位的結合，基督祇有一個位格者，當受絕罰。」

三、信仰之源的明證

(一) 聖經的教訓

聖經裡雖然沒有「二性一位的結合」(*Hypostatic union*) 這個名詞，但這詞的意義事實上已蘊

含其中了。新約證示基督是天主與真人。人性與天主性的述語都歸於同一基督。人的與天主的屬性（全能、永恆、誕生、被釘十字架、死亡）既都隸屬於他，那末這二性應該屬於同一實體。當聖經的作者把人性活動隸於基督的天主性位格，把天主屬性隸於他的人性位格（屬性交流 Communicatio idiomatum）時，就特別清楚地證明了基督位格的惟一性（若，捌，五七—五八；羅，玖，五；格前，貳，八；迦，肆，四；宗，叁，十五；貳拾，廿八）。

天主是恒常不變的，天主性不可能轉變為人性，若，壹，十四所云聖言成人祇能解作：天主聖言降生成人，而仍不失為天主。因此聖言在降生後，不僅具有天主性抑且具有人性，所以他是人而天主。

按照斐，貳，六一—七，基督在天主的形體內，且與天主同等，竟取了奴僕的形體，成了與人相似的。由於天主絕對不改變，這一「貶抑」（Kenosis）不能解釋成捨棄天主性，應作「放棄了天主的光榮」（δόξα）。在他原有的天主性外，加上了人性，*ἡνωται, ὁ θεός, ἐκάρθεν, ὁ οὐκ ἦν*（聖若望·基素東講解斐理伯書信訓題，柒，二）。因此取了奴僕形體的基督是具有天主性兼人性的天主位格。

（一）傳承的證示

教父們的立論都依據教會的信辭，而信辭承認基督是天主子，生於童貞女瑪利亞。東方教會的信辭特別強調基督的惟一性（*μονοθεϊσμός· εἷς θεὸς κείνός Ἰησοῦς Χριστός* 鄧十三，五四，八六）。

在厄弗所大公會議以前，教父們已將天主性與人性的述語部歸屬於基督，有時甚至彼此交換，他們反對把基督分

爲兩個主體 (*ἄλλος καὶ ἄλλος*) 或分成天主子與人之子。請參照安提約基雅的聖依納爵致厄弗所人書，壹，一；柒，二；拾捌，二；致羅馬人書，陸，三；致保羅加布書，叁，二。納齊安松的聖葛利哥里 (St. Gregory of Nazianzus, 423-430) 指出基督內性與位的關係與天主三位內性與位之關係恰好相反：「概括地說，在救主內有兩種不同的事物 (*ἄλλο καὶ ἄλλο*)：但絕非兩個不同的位格 (*οἷα ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος πρόσωπον*)：這與聖三內的景況恰巧相反；在聖三內有不同的位格，我們不會把位格搞混，聖三內並沒有不同的事物，因爲三位具有同一的天主性」(書信，一〇一，4)。

拉丁教父們在希臘教父之先，受了戴爾都良的影響，採用三位一體與基督學的精確術語。可參考戴爾都良，駁普拉塞亞書之廿六：「在人而天主的耶穌內，我們看到二種天性，彼此不相混淆，而在同一位格內相繫」(*Videmus duplicem statum = naturam, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum*) 聖奧斯定書信，壹叁柒，三，九：「在同一位格中聯合二性」(*In unitate personae copulans, utranque naturam, Enchir., 35*)：「在唯一位格中，聖言擁有一個理性的靈魂和一個身體」(*In unitatem personae accessit Verbo anima rationalis et caro*)。

教父們在駁斥奈斯多利派時，指出奈氏異說的惡果，尤其是對有關救贖與聖體聖事兩項教義的惡劣影響，奈氏說基督的苦難祇是人的行爲，沒有無限的價值，而這個無限價值則是救贖的必要先決條件(鄧二二四)。假如在聖體中的基督的體並非「天主聖言的肉軀」，它便不能「給予生命」(鄧二二三)。

亞力山大里的聖濟利祿與奈斯多利派人辯駁時，採用了容易引起誤解的一句話：「天主聖言的天性變成了血肉」(*ἡ αἰσθησις τοῦ Θεοῦ ἄβρωσεν σαρκωμένην*)。濟利祿此時所指的「天性」(nature) 與其敵對者所持論調相同：自立的性體，即位格 (hypostasis)。聖濟利祿誤以爲此語源自聖亞達納。事實上。它溯自勞迪西的亞波林向若維恩 (Jovan) 皇帝所宣發的對「聖言降生成人」的信誓，這項信誓以亞達納的名字流傳於後，第五次君士坦丁堡大公會議不反對這一語式(鄧二二〇及二五八)。

第十二節 天主性與人性的並存

一、一性論 (Monophysitism) 異說

在對奈斯多利派的反擊聲中，君士坦丁堡的隱修院院長歐迪克 (Euthyces) 與其同道 (其中主要人物為亞力山大里人士，如宗主教第歐斯哥 Dioscor)，竟趨於另一極端。他們一方面誤解了濟利祿的某些語句 (*ἕνωσις θεοῦ καὶ φάρμακον τοῦ θεοῦ λόγου σαρκωμένου*)，另一方面撫拾其他較古的語句 (*κοθαίσι μίξις, mixtio, mixtura*)，相信基督內祇有一位與一性 (*ἰούνη φάσις*)。他們宣稱基督確實由二性而來，然而在他內却並無二性之存在。論及基督內天主性與人性的結合方式，他們便各持己見。有的認為人性轉變成天主性，或人性被天主性所吸收 (*ἕνωσις κατὰ ἄλλοίωσιν, conversio*)，另外有些人認為二性混合形成一種新的性型 (*ἕνωσις κατὰ ἐνύκωσιν, confusio*)，還有一些人則以為二性是依照人的身體與靈魂相結合的方式互相聚合 (*ἕνωσις κατὰ ἐνύκωσιν, composition*)。第三種看法源自安提約基雅的塞弗路 (Severus of Antioch)。

二、教會的訓示

在基督二性一位的結合中，二性獨立無損，沒有轉變，也沒有混合現象——信理

天主教信道的古典定式見於聖教宗良一世致君士坦丁堡宗主教福拉維恩 (Flavian) 的一封著名信翰 (四四九年)，此信由第四次加彩東大公會議 (四五一年) 鄭重准定 (鄧一四三——一四四)。

第四次加彩東大公會議一部分依據良一世致福拉維恩書及濟利祿的語句，定斷如下：「我們訓諭同一的基督是聖子、主和天主的獨生子，他具有二性 (*ἐν δύο φάσει*)，二性不混合、不轉變 (*ἀσυγχύτως ἀρρήτως*——針對一性論)，不分隔、不相離 (*ἀδιαιρίτως, ἀχωρήτως* 反對奈斯多利派)。二性結合以後，

仍舊保有它們的特徵，彼此仍然明晰可分」(鄧一四八)。最後數語係取自良一世的書信(鄧一四三；*Salva proprietate utriusque naturae*)

三、信仰之源的證示

聖經明示基督是眞天主與眞人，那就是說：他具有完整的天主性與完整的人性(若，壹，十四；斐，貳，六一七)。

在傳承的證示中，特別值得一提的是戴爾都良，他在加彩東大公會議以前許久，已經採用明確的詞句來表達基督具有完整的天主性和人性。駁普拉塞亞書之廿七：「基督內兩種自立體的特性，各自完整無缺地保存着(*Salva est utriusque proprietate substantiae*)，以致天主的神在他內行動，例如行神蹟與奇事，而同時身體可以忍受痛苦：這兩種自立體各按它們存在的狀況，以不同的方式活動着(*Quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant*)，各自完成它們固有的工作」(一方面是奇蹟，另一方面是痛苦)。教宗良一世援用了戴爾都良的話(聖盎博羅削 *De fide*, II 9, 77)。

教父們也指出一性論的內在不可能性。這一謬論與天主的無限美善和他的絕對不改變性相悖；它並且否認基督的眞人性，使救贖工程瀕於絕境。

第十三節 基督內兩個意志與兩種行動方式之並存

一、單意說(Monothelism)的謬誤

單意說是一性論的一個支派。君士坦丁堡的宗主教賽奇(*Sergius*, 610—638)爲了爭取一性論者，提出如下的折衷建議：基督內確有二性，但祇有一個意志，即天主的意志，及一種行動的方式(*Su binaria kai una voluntas*)。

在他內人性不過是一個工具，它在聖言的支持下，沒有自己的意願。攻斥這一異說最烈及維護教會真理的主要人物，是自六三四年起任耶路撒冷宗主教的聖索福洛尼(Sophronius)與精修者馬克西摩(Maximus + 662)。

二、教會的訓示

基督內的二性各自具有其意志與行動方式——信理

雖然基督內有兩個意志，其間却有過而且現在還有一種倫理的結合，因為基督的人性意志藉着自由的順從，與天主意志圓滿地契合着。

由教宗馬丁一世所召開的拉脫朗會議(六四九年，鄧二六三等)，第六次君士坦丁堡大公會議(六八〇—六八一年)，以及教宗亞加多(Agatho, 678—681)致皇帝的有關信理的書翰(鄧二八八)，都摒棄單意說。君士坦丁堡大公會議補充了加彩東大公會議的決議：「與教父們的證示相符，我們同樣地宣布在他(基督)內，有兩個意志和兩種行動方式，它們沒有分隔，沒有改變，沒有離散，沒有混淆。這兩個意志並不對立，如不信主的異說者所揚言的」(鄧二九一)。

因基督具有真正的人性意志，我們可引伸出下面的神學結論：基督的人性意志是自由的。然而基督並沒有選擇善與惡的自由，因為他是天主三位之一，他不能為罪惡所左右。

三、聖經與傳承的證示

(一) 在聖經裡，基督特別區分他的人性意志與天主意願，後者是他和父所共有的，然而，他強調他的人性意志完全依順天主意志。瑪，貳陸，卅九：「不要照我，而要照你所願意的」。路，貳貳，

四二：「不要隨我的意願，惟照你的意願成就罷！」若，陸，卅八：「我從天降下，不是為執行我的旨意，而是為執行派遣我來者的旨意」。聖經屢次援證基督對天父的順命，表示他具有一個人性的意志（若，肆，卅四；伍，卅；捌，廿九；拾肆，卅一；斐，貳，八；羅，伍，十九；希，拾，九）。耶穌的人性意志所具有的選擇自由，見於若，拾，十八：「是我甘心捨掉我的生命，我有權捨掉它，我也有權再取回它」。依，伍叁，七：「他受虐待，而仍是柔順的」。

(二) 教父們在擯斥亞波林派與一性論的異說中，表示了他們的思想。聖亞達納依據瑪，貳陸，卅九的經文，明示基督內兩個意志的並存：「他曉諭我們他有兩個意志，一個是人性的，另一個來自天主；由於肉體的脆弱，人性意志要求遠離痛苦；天主意願則迎向痛苦 (*De incarn. Dei Verbi et c. Arian.*, XXI)。至於基督內兩種行動方式問題，良一世首先在他有關教義的書信中提到：「兩種行動的方式各自按其固有的特性，在彼此相契的情況下工作」(鄧一四四)。

士林派神學家認為在基督的人性意志中，有兩種不同的意志。其一是順從天主意願的理性意志或精神意志 (*voluntas rationis sive spiritus*)，另一是拒絕受苦的血肉意志或感覺意志 (*voluntas carnis sive sensualitatis*)。因此他們主張基督有三個意志。有許多人如聖維克多的休格 (*Hugo of St. Victor*) 又加上一個惻隱意志 (*voluntas pietatis*)，即同情別人疾苦的意志，這樣一來，他們認為基督內有四個意志 (*De quator voluntatibus in Christo, of Hugo of St. Victor*)。

教父們由二性的完整，推論出基督身上二個意志與兩種行動方式的理論 (鄧二八八)，並用「沒

有一種無行動的天性」的原則來證明它（若望·達馬森正統信仰闡詳，叁，十五）。教父們首創對三位一體論與基督論都有效的下列原則：意志與行動方式的數目視性體，却不視位格而定。

附錄：人而天主的行動 (Theandric activities)

「人而天主的行動」 (*ἐπιόρεια θεωδερική, operatio dei-virilis*) 一詞，溯自託名狄尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite 約五〇〇年書信之四)。緩和一性論者塞凡里派人士 (Severianians) 既相信基督祇具有天主性和人性所合成的一性，也相信他祇有一種人而天主相合的行動方式。單力論者 (Monoenergetics) 也宣稱基督祇具有一種行動方式，這種行動方式由天主性所完成，而利用沒有意志的純粹被動的人性。

第七世紀的東正教神學家們，不加考慮地接受這種說法，以為這是由宗徒的學生所提倡。聖馬克西摩 (Maximus) 與六四九年的拉脫朗會議會維護它，以防範異說信家的誤解 (鄧二六八)。聖馬克西摩認為基督有三種不同的行動方式 (*In Ep. IV. Dionysii*)，即：

(一) 天主性的或純粹天主的行動：聖言為行動主體 (Principium quod)，與聖父和聖神相偕，透過天主性 (Principium quo)，實現創造、保存和管理世界的工程。

(二) 人性的行動：聖言為行動主體 (Principium quod)，透過人性 (Principium quo)，而完成人性的行動，如看、聽、飲食、受苦、死亡。因這些人性行動是天主位格的行動，我們可以廣義地稱之為人而天主的 (Theandric) 行動。

(三) 混合行動：聖言為行動主體，透過他的天主性，但以人性作工具 (Instrumentum conjunctum) 而完成某些工程。如以實際接觸與簡單的話治癒病人。進而言之，混合行動包括兩種不同的行動，一種是天主的，一種是人性的，兩者同時產生一定的效果。狹義地說，這一類的行動才可稱為人而天主的行動。

caro deificata (ἀνά θεωσίαν)，與 *voluntas deificata (θέλημα θεωθεύ)* 兩詞，並不表示由人性轉變變成天

主性，或由人性意志轉變為天主意志，也不表示兩者的混合，而僅表達聖言的位格接納了人性與人性的意志（鄧二九一）。

有關翁諾里一世 (Honorius I, 625—638) 的問題

關於前面所講的問題，無疑地，教宗翁諾里一世本人的思想是合乎正宗教義的，然而他曾禁止人們論及基督內的兩種行動方式，因而無意中助長了「單意說」。第六次大公會議誤責他為信異說者。教宗良二世 (Leo II 682—683) 雖然承認對他的譴責，但並未採納大公會議所持的理由：良二世之所以貶責翁諾里一世，並非因為他是信異說者，而祇認為他並沒有迅速扼制異說，責無旁貸。

第十四節 二性一位之結合的開始與延續

一、二性一位結合的開始

基督的人性與聖言的結合始於降孕之時——信理

奧力振曾以為：基督在降生成人以前，已經有一個靈魂，且已與聖言相結合。這一理論與教義相違（鄧二〇四）。諾斯底士派則認為，在耶穌受洗時，聖言自天而降，落在他身上。

各種信辭都明認天主聖子的被動性的降孕。如果二性一位的結合始於降孕以後，那末受孕的祇是人性之耶穌。宗徒信經則宣布：「天主唯一聖子因聖神降孕」(Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto.)。

聖經證示天主聖子降世成人，出於達味的後裔，生於一位女子，由降孕而誕生。羅，壹，三：「

(這福音是) 論自己兒子的，他按肉身是生於達味的後裔」。迦，肆，四：「時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人」。

聖奧斯定說：「自基督開始作人的時候起，他就是天主」(De Trinitate, XIII, 17, 22)。亞力山大里的聖濟利祿道：「從降孕之時開始，聖言即與受自童女的宮殿(人性)相結合」(書信，卅九)，「與天主結合和連繫之前，並無獨人性的耶穌」(Adv. volentes confiteri S. Virginem esse deiparam, 4) 聖奧斯定 *Contra Sermones Arianos*, 8；教宗良一世書信，叁伍，三。

瑪利亞之真正成爲天主的母親，以基督的降孕與二性一位的結合之同時發生爲先決條件。

二、二性一位結合的延續

(一) 二性一位的結合從未間斷過——確定意見

宗徒信經明示天主聖子曾經受難，被釘十字架而死，(他的身體) 曾被埋葬，(他的靈魂) 曾降地獄。他的死亡使靈魂與身體分開。因此在他死後三天內，他並不是「人」——身體與靈魂組合所成的「人」(神，叁，五十，4)，然而基督的死亡並沒有使天主性與人性分開，或與兩者的一部份分開。而且在身體與靈魂分離後，兩者各自繼續與聖言相結合。

諾斯底士派——摩尼派的理論與教會的訓誨相反，他們認爲在基督受難以前，聖言已經離棄了耶穌的人性。

格前，貳，八：「如果他們認識了它(隱藏的天主的智慧)，就決不至於把光榮的主(天主) 釘在十字架上」。這段經文明示在基督受難時，二性一位的結合是繼續存在的。

諾斯底士派立論的基礎是瑪，貳柒，四六：「我的天主，我的天主！你爲什麼捨棄了我？」聖維克多的休格（Hugo of St. Victor, + 1141）給這句經文作了恰當的注釋：「天主收回了對基督的保護，但沒有摒除與他的結合」（*Subtrahit protectionem, sed non separav it unionem, De sacr. Christ. fides, II, 1, 10*）。聖多瑪斯也有類似的見解（神，叁，五十，2）。但有些教父如聖盎博羅削與聖依拉利也因瑪，貳柒，四六的經文，誤以爲在基督死亡時，天主性離棄了他的身體。

教父們的信仰可由下面這句話來表達：「聖言所收納的，從未離棄它」（*Quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit*）。此語對靈魂而言，具有絕對的意義，對身體方面言，則有相對的意義。

(一) 二性一位的結合將永無終止——信理

第二次君士坦丁堡大公會議（三八一年）宣布安西的馬賽爾（*Marcel d'Ancyre* + 374左右）的理論爲異說。馬賽爾主張降生成人的聖言將在世末脫去人性，回返他因創世而離開的天主那裡（鄧八五）。信辭增加了「他的王國，萬世無疆」（*cuius regni non erit finis*。路，壹，卅二）一句，以對抗馬氏的異說（鄧八六，二八三）。

路，壹，卅三：「他要爲王，統治雅各伯家，直到永遠，他的王權沒有終結」。這一經文明示二性一位的結合將永遠常存。人而天主的基督是默西亞王國的君王。保祿的希伯來書爲基督可祭品位的永恆性作證：「他因永遠常存，具有不可消逝的可祭品位」（希，柒，廿四）。然而，基督是以人而天主的資格作爲可祭的。

教父們摒絕馬賽爾的理論，耶路撒冷的聖濟利祿說：「假如你聽說基督的王國有終了的時候，你應該蔑視這個異

說」(Cat. 15, 27)。

附錄：耶穌基督的寶血

在耶穌基督身體裡的鮮血——組成人性的完整的要素，與聖言的位格不僅間接地，抑且直接地結合

着——確定意見

亞力山大里的聖濟利祿所撰的絕罰第五條論及聖言與血肉的結合：「聖言降生成人，取了血肉，與我們完全一樣」(鄧一一七)。根據教宗克來孟六世的「天主獨子」(Unigenitus Dei Filius)通諭，基督寶血因與聖言結合的緣故，它的價值是如此的大，以致一小滴已經足夠拯救整個的人類(鄧五五〇)。耶穌基督的血既是聖言的血，所以是「寶血」(伯前，壹，十九)，是救贖的「重價」(格前，陸，廿)，恰如基督的體是靈魂超性生命的食糧(若，陸，五三一—五四)。

至於基督在十字架上所流的血，目前共同意見是：當寶血與身體分開時，寶血仍與聖言緊相結合，因為復活的身體重新獲得寶血(鄧七一八)。

第四章 二性一位之結合的神學理論

第十五節 二性一位之結合的超自然性與奧秘性

一、二性一位的結合是一種恩寵

受造的本性之能被容納於唯一天主的位格中，是絕對超自然的。這完全是一種恩寵，也就是說，是天主所白白賜予的超性的禮物（*gratia unionis* 神，叁，二，11）。

安提約基雅的聖依納爵明確地稱基督爲 *Χάρισμα* 意即恩惠的禮物（致厄弗所人書，拾柒之二；十二宗徒訓言，拾，六）。

二、二性一位的結合是一個奧蹟

二性一位的結合是一個狹義的奧蹟；所謂狹義的奧蹟，就是未經天主啓示以前，理智無從知道的信仰之奧蹟，即使在天主啓示以後，我人也不能積極地揭露其內在的可能性。它是受造物與天主的獨一無二的結合，宇宙間沒有一種結合與它相似。聖奧斯定說它是「特殊而又奇妙或奇妙而又特殊的收納」（*susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singularis*，論斥責與恩寵，拾壹，卅）；鄧一六五五，一六六九。聖保祿稱基督的降生成人與救贖工程爲「從永世以來即隱藏在創造萬有者天主內的奧秘」（*sacramentum absconditum a saeculis in Deo*，厄；叁，九）及「偉大的虔敬的奧跡」

(*magnum pietatis sacramentum* 弟前，叁，十六)。

教宗良一世說：「如果沒有信德的維繫，二性一位的結合是無法解釋的」(*Sermo*, 29, 1)。

二性一位的結合是基督信仰的中心奧蹟，一切其他的奧理都從屬於它(護，肆，廿七)。

第十六節 反對二性一位結合的論證

二性一位的結合既是最高深的奧蹟，它是超越人的理智的，然而由於信仰與科學中間的和諧，它與理智並不相悖。因為這個緣故，理智可以伸辯反對這項信理的種種論調。

一、自天主位格方面言

基於接納人性的天主位格的特性 (*ex parte assumptis*)，有人認為二性一位的結合與天主的不變性相違(稽索 *Celsus*，奧力振駁稽索書，肆，十四)。

對於這個問題，我可以答覆：道成人身是天主以外的工程 (*ad extra*)，它在天主本質內之不會引起改變，正如創世之不會引起天主內在的改變一樣，因為它祇是永恒不變的決定在時間中的執行而已。同理，道成人身的後果也沒有在天主本質內促成變化；事實上，取了肉體後的聖言，完善一如往昔，毫無增減可言。聖言既沒有變壞，也沒有轉佳，因為自永世以來，在他的美善中，就以最高方式蘊蓄了人性的一切完善。聖言加上人性，一無所增，正如天主加上世界，一無所增。唯一的改變是在人性方面，那就是人性被提升到參與聖言位格的境界(聖多瑪斯 *Sent.*, III d. 6. q. 2. a. 3 ad 1. *In persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici... tamen persona composita non est majus bonum quam simplex*)。

二、自人性方面言

由於人性的特性 (*ex parte assumpti*)，有人認為每一個單獨完整的人性是一個位格 (*hypostasis, person*)，那末基督的人性也具有一個位格。

要解答這個問題，必先確定性 (*nature*) 與位格 (*person*) 的關係。在自然界，每一單獨完整的自立體 (*substance*) 或天性 (*nature*) 爲它自身而存在，因而成爲一個位格。但是天主三位一體的奧理和降生成人的奧蹟使我們知道，在個別完整的天性與位格之間是有差別的。僅僅是一種思想上的區別 (*distinctio pure mentalis*)，不足以解釋這項教義，必須要有一種真實的或具事實基礎的思想上的差別 (*real or virtual distinction*)。

(一) 有人反對這一真實差別的理論，他們認爲依照這個理論，基督會缺乏每個人所具有的一種完善。然而，教會的訓示告訴我們，基督是一個完整的人 (*perfectus homo* 鄧四十)。維護真實差別理論的神學家們 (如士林派神學家素阿勒茲)，認爲基督內沒有受造位格 (*created subsistence*)，並不是一種真正的缺陷，因爲一種無限高超的完美即聖言的天主位格，代替了受造的位格。根據他們的看法，這個理論與教會所宣佈有關基督的完整人性，與在人性方面基督和我們本質相同的道理，並不矛盾；因爲這項道理有關人性本身，而位格則是加入人性的一種新的完善。基督人性的本身有成爲一個位格的可能，然而事實上，由於他的人性被接納在聖言的位格中，所以成爲一個位格的可能性並沒有實現。

素阿勒茲認爲，當一種發自天性而與天性迥異的位格形態 (*mode of subsistence*) 加入時，個別完整的人性就成爲一個位格。基督的人性沒有這種位格形態，而代之以另一種受造的實體形態，稱爲結合形態 (*modus unionis*)。它使人性與天主性彼此結合。

多瑪斯派神學家承認不僅在天性 (*nature*) 與位格 (*hypostasis*) 之間，抑且在天性 (本質) 與存在 (*existence*) 之間，有一種真實的差別。他們宣稱當人性接受存在時，就成爲一個位格。基督的人性本身並無受造的存在，而具

有非受造的存在，由是而具有聖言的位格。多瑪斯派神學家們的立論根基是：聖多瑪斯的基督內惟一存在的理論（The unicity of being in Christ 神，叁，十七，2）。然而我可以追問，聖多瑪斯所說的基督內的惟一存在，是指存在本身（esse existentiae），抑或指位格的存在（The being of the suppositum）；後者比較更近真實。見 *De unione Verbi incarnati*, a, 4: *Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente*. 在同一節中，聖多瑪斯又闡明基督的雙重存在：「對第一問題應當說，人性的存在並非天主性的存在。但是又不可乾脆地說，基督依存在而言是兩個，因為永恆的天主位格對兩種性體的關係，並不相同」〔*Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.*〕。

（二）司各脫斯派學者承認在天主與位格之間，祇有一個具事實基礎的思想上的差別（*distinctio virtualis* 或 *distinctio rationis cum fundamento in re.*）他們認為當人性獨自存在，未被納入較高的位格時，就成爲一個位格。位格不給天主性增加新的完善。基督的人性之所以不成爲位格，是因為他的人性被納入聖言的天主位格中去了。假如基督的人性自二性一位的結合中退出，它將自成一個人性的位格，而不需要加上任何完善。對於這個理論，似乎特別值得考慮下面的意見：本性與位格的差別與位格存在的基礎，依照這一理論，就成了純粹消極的東西了；而把最高的完善給予天主性的，似乎應該是積極的東西。

希臘教父們（如拜占庭的雷翁修 *Leontius of Byzantium* + 543）強調：基督雖然沒有一個單獨人性的位格，他的人性却並非沒有位格（*hypostatos*）。雖然基督的人性自身不成位格（*hypostatic orderatos*），它却是被納於另一性體的位格之中的 *enhyposstaticque, eundoratos*。

三、自兩方面言

關於天主性與人性彼此結合（*ex parte uniorum*）的問題，有些人以爲有限的人性與無限的天主性不能彼此結

合，因為兩者之間隔着無限的深淵。然而，這一意見祇證明二性結合為一性的不可能性，天主教教義也承認這一點。但因二性繼續保存它們的完整性，造物者與受造物中間的差別也依然存在。

天主的無限性正是聖言位格除了天主性外，又擁有人性的理由。天主的無限性亦能證明道成人身的適宜性。按照「善與人同」(Bonum est diffusivum sui) 這句格言，善的本質在於將自己傳予別人，天主以最完善的方式將他無限的完善傳予受造者，自是最相宜的(神，叁，一，1)。

人性基於它所有的精神稟賦，具有一種能被提升到天主位格的「服從潛能」(Potentia oboedientialis 神，叁，四，1)。

第十七節 二性一位的結合與天主三位的關係

一、二性一位之結合的實現

二性一位的結合是由天主三位共同實現的——信理

第十一次多來道會議(六七五年)所議決的信辭，有如下的一句：「必須相信天主三位共同實現了聖子的降生成人，因天主三位的工程是不可分割的」(鄧二八四)。第四次拉脫朗大公會議(一一一五年)定斷：「天主三位共同實現了天主獨生子耶穌基督的降世」(Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. 鄧四二九)。道成人身既是天主聖愛的工程(若，叁，十六；若一，肆，九)，應該歸屬於天主的愛——聖神：「他因聖神降孕」(宗徒信經)。

聖經把道成人身的行動歸於聖父(希，拾，五)，也歸於聖子(斐，貳，七)及聖神(瑪，壹，

十八—廿；路，壹，卅五），證實了天主三位行動的一致性。

聖奧斯定作證：「童貞瑪利亞的受孕與基督的誕生，都是天主三位的工程，萬物受造於聖三的創造行動」（論三位一體，貳，五，九）。

道成人身為聖三的共同工程之內在原因是：天主三位所共有的天主性，是天主一切對外活動的泉源（*Principium quo*）。請參攷本書三位一體論第二十節。

二、二性一位結合的終點

祇有天主第二位降生成人——信理

攻斥薩培里派理論（聖父受難說）的各種信辭，與聖經一致，祇承認天主獨生子或天主子的被動降生、蒞臨塵世（若，壹，十四；叁，十六—十七等）。

雖然天主三位本質相同，人性與天主第二位的結合並不表示人性與天主其他二位的結合，猶如羅斯勒（*Roscelin*）所主張的；因為結合並非在天主性內完成，而是在位格內實現的，而天主三位彼此不同。天主性通過聖言的位格與人性祇有間接的結合。因此祇就聖言位格（*ratione personae Verbi*）言，天主性可被視為二性一位之結合的終點。一四八年，蘭斯（*Reims*）集會的所謂信辭宣稱：「我們相信天主性本身降生，…但在聖子身上」（*Credimus ipsam divinitatem … incarnatam esse, sed in Filio*。鄧三九二），以反對波阿迪文的吉爾培（*Gilbert of Poitiers*）的主張。吉爾培以為天主與天主性並不一致，因而不接受「天主性降生」（*Divinitas est incarnata*）這句話（神，叁，1—4。N. Häring, *Schol.*, 32 [1957] 373—398）。

第五章 二性一位之結合的後果

第十八節 耶穌基督是天主眞子

一、繼承說 (Adoptianism) 的錯誤

約在第三世紀末葉，多來道總主教艾利邦 (Elipandus + 802) 與烏格爾 (Urgel) 主教費力斯 (Felix + 818)，宣稱基督內有雙重的子位 (sonship)。以天主性言，他是天主眞子，以人性言，他是天主的義子。當他在若爾當河受洗時，因恩寵而繼承爲天主之子。若承認基督內有雙重子位的理論，也得承認基督內有兩個位格，結果將陷於奈斯多利派的謬誤。評擊這一異說的有隱修院長利巴納的培鐸 (Beatus of Libana)、奧斯麥 (Osma) 主教愛德里 (Etherius)，與法蘭西卡洛林時代的神學家們，其中以亞爾坤 (Alcuin) 爲最聞名。

二、教理

以人性言、耶穌基督也是天主眞子——信理

教會之反對奈斯多利派，也就是間接反對繼承說。教宗亞得利安一世 (Adrien I, 772—795) 在兩項有關教義的信翰中，嚴責繼承說爲奈氏論調的復活 (鄧二九九，三〇九，三一〇)，承認法蘭克福 (Frankfurt) 大公會議的決定 (七九四年)，這項決定以生於童貞女的基督是眞天主，不能視爲天主義子，從而貶斥繼承說 (鄧三一—一等)。

我人可將這項定斷概括如下：存於耶穌基督人性內的位格是天主之子。「基督其人」(Christ as man, Christus

ut homo) 一詞不能以「由於人性」的意義來解釋(Christus secundum humanitatem)，彷彿基督之成爲天主子的基礎是在人性之中；却要以在人性中存在的「基督這個人」(Christus ut hic homo) 或「基督這個位格」(Christus ut hypostasis) 的意義來解釋。神，叁，十六，11。

三、信仰泉源的證明

聖經從不稱呼基督其人 (man Christ) 爲天主的義子，而稱他爲天主自己的兒子、天主的獨子。羅，捌，卅二：「他既然沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們衆人把他交出了」。若，叁，十三：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」。(若，壹，十四，十八；瑪，叁，十七)。

教父們在駁斥奈斯多利異說時，曾摺棄基督內双重子位的理論，強調人子 (son of man) 與天主子同是一個。因此他們清楚地反對基督爲天主義子的論調。聖奧斯定說：「念一念聖經吧，你決不能在聖經裡找到基督是天主義子的話」。(C. *Secundinum Manich.*, V)。在傳承的證示中，聖依拉利與摩沙拉 (Mozarabic) 禮儀都以 *adoptare* 與 *adoptio* 二字爲廣義的 *assumere* 與 *assumptio* (接納) 之謂。

四、內在原因

子位屬於位格，而非屬於天性：Filiatio Proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae (神，叁，廿三，4)。因在基督內祇有自永恒生於聖父的惟一位格，在他內祇能有一個天主子位，即天主眞子之位。中古世紀的某些神學家 (如杜朗度 Durandus + 1334，與許多司各脫斯派學者)。認爲耶穌基督其人是天主的眞子，同時藉着恩寵又是天主的義子。這一意見爲教會所摒絕，因爲同一個人不能是同一父親的眞子，而又是他的義子。

附錄：基督是「上主之僕」與「預定的」天主之子

相信繼承說的人們把「天主之僕」這個稱呼歸於位格，他們認為：在基督內，於天主性位格以外，還有人性的位格，「天主之僕」這個稱呼不適用於前者。教宗亞得利安一世與法蘭克福大公會議（七九四年）擯斥了以位格（ratione personae）的意義去解釋基督為「天主之僕」的稱呼。然而，就耶穌所具有並歸順於天主尊威的人性（ratione humanae naturae）而言，他可以稱為真正的「天主之僕」（依，肆貳，一；瑪，拾貳，十七—十八；斐，貳，七；神，叁，廿，1—2）。

羅馬書（第一章第四節）：「被立定為具有大能的天主之子」一語，不能解作基督被預立為天主的義子，如信從繼承說的人所揚言的。通俗本使原文有誤（將預定 praedestinatus 代替了立定 destinatus 即 *spoliatus*）。聖保祿以此表明基督在復活以後，依據寓居在他內的天主精神（Pneuma），以自己的德能顯示了他為天主之子（按照另一處的解釋是：他在「大能中被立為天主之子」，大能中亦即在光榮的境界之中）。通俗本經文的解釋可與教義相符：「天主自永恒就預定天主真子為基督人性的負荷者」（神，叁，廿四，1—2）。

第十九節 基督應受崇拜

一、教會的訓誨

人而天主的耶穌基督當受惟一的崇拜，即祇歸於天主的絕對崇拜——信理

厄弗所大公會議（四三一年）按照聖濟利祿絕罰第八條，貶責了奈斯多利派對基督其人與聖言的「共同崇拜」（Co-veneration, *synepoklisis*）。明定降生成人的聖言（因他位格的惟一性），為獨一無二的崇拜對象（*μία προσκύνησις*），鄂1110。

第五次君士坦丁堡大公會議（五五三年）爲反對奈斯多利派的双重崇拜，與一性論者對天主性或對混合二性的唯一崇拜，定斷降生成人帶了肉軀的聖言（*ἕνα τῆς ἰδέας αὐτοῦ αὐρητός*）是獨一無二的崇拜對象（鄧二二一）。

由於二性一位的結合，基督的人性可以說是聖言位格的準部分（*quasi pars*），正因如此，它在聖言內與聖言一同享受崇敬。它本身雖然是崇拜的對象，却不是因它本身而受到崇敬（*in se, sed non propter se*），它之所以受崇敬，乃是由於它與聖言緊相結合。教宗比約六世爲譴責比斯道亞（Pistoia）會議的議決，宣佈如下：「基督的人性與生活的肉軀之所以受到崇敬，並非由於它們本身的緣故，而是鑑於它們與天主性的結合」（*humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tanquam nuda caro, sed prout unia divinitati.* 鄧一五六一）。

二 信仰之源的證明

基督曾經接受人們的跪拜（*προσκύβωσις*），在復活以後，這一舉動可以說具有崇拜的意義（瑪，貳捌，九一—十七）。根據若，伍，廿三，耶穌要求人們將歸於聖父的敬禮歸予他：「爲叫衆人尊敬子如同尊敬父」。聖保祿也作證，認爲基督的人性應受崇敬（斐，貳，十）：「一切對耶穌的名字都屈膝叩拜」，及希，壹，六：「天主的衆天使都要崇拜他。」（參閱默，伍，十二）。

聖保理加布（Polycarpus）的殉道錄（一五六六年），清楚地陳述着對基督的崇拜與對殉道者的敬禮之間的差別：「他們崇拜他（基督），因爲他是天主之子；至於殉教的聖人們，我們敬愛他們，是因爲他們是主的門徒與師法主的

烈士，他們對自己的君王和導師表現了無限的愛情」(第十七章第三節)。亞波林派人士責怪基督徒崇敬基督的肉身 (*ομοιωματα*)，而且崇拜耶穌這個人 (*δοξολογια*)。教父們拒絕他們的看法，闡明基督徒敬拜基督人性的理由，不在脫離聖言的人性本身，而是在人性與聖言的結合。因此崇拜歸於那取了肉軀的聖言 (聖亞達納 *E.p. ad Adelpium* 3；聖若望·達馬森正統信仰闡詳，叁，八；肆，三；聖盎博羅削論聖神，叁，十七，七九；聖奧斯定 *Enarr. in Ps.* 98, 9)。

三、理論基礎

敬禮的原意是向一個位格所奉上的崇敬。在基督內祇有聖言的位格，因此歸奉於他的祇有一種敬禮。然而他的人性也當受崇敬，因它與天主位格結合不分。(神，叁，廿五，2：「敬拜的尊榮屬於自立的位格；對基督肉軀的敬拜正是對降世成人的聖言的敬拜，恰如對君王衣冠的朝拜就是對穿戴它的君王朝拜」。)

獻於基督的崇拜之全部原質對象 (*Objectum materiale totale*) 是降生成人的聖言。與聖言相結合的人性祇是局部對象 (*objectum partiale*)。至於崇拜的體制對象 (*objectum formale*)，則是天主位格的無限美善。

第廿節 對耶穌聖心的崇拜

基督人性與其部分都是崇拜的局部對象——確定意見

雖然基督人性的各部分都同樣地應受崇敬，但自十字軍時代起，人們開始崇敬基督人性的某一部分，如五傷與五傷的肢體、寶血、聖容與受苦的聖首、聖心等。彷彿，基督的奧蹟、苦難、死亡、降世與誕生等都成了崇拜的對象。基督人性中的若干部分與他生平의 某些事蹟之成爲崇拜對象的理由是：在這些事物上，更彰顯了基督救贖人靈的愛情 (*objectum manifestationis*)。

一、崇拜的信理基礎

楊森派所激烈攻擊的聖心崇拜，可溯自中古世紀日爾曼的神秘潛修學。聖心敬禮的信理基礎是一性一位的結合。教宗比約六世責斥楊森派的誹謗，宣佈耶穌聖心與天主性不相離（*cum separatione vel praecisione a divinitate*），它與聖言無間地結合着，也就是聖言位格的聖心（*Cor personae Verbi, cui inseparabiliter unum est. 鄧一五六三*）。

二、崇拜的對象

(一) 直接對象或局部原質對象：是與聖言相結合的基督人性的主要部分——耶穌肉身的心臟，而不僅是那具有象徵意義的心（即愛情）。從楊森派的爭論與禮儀的經文都可以明瞭這一點。

(二) 全部原質對象：是降世成人的聖言，人而天主的耶穌基督。

(三) 體制對象：是天主位格的無限美善。

(四) 在耶穌人性的主要部分中，聖心受到特別崇敬的原因是：聖心是基督對人類救贖之愛的最完美的象徵。請聽聖心禱文中的一句：「耶穌聖心，愛情的烘爐！根據聖經的字彙（申，陸，五；拾，十二；拾叁，三；箴，貳，二；貳叁，廿六；瑪，貳貳，卅七；若，拾陸，六，廿二；羅，伍，五），以及一般的看法，心是感情，尤其是愛情寄寓之地。由於愛是基督救贖的原因（若，叁，十六；若一，肆，九—十），人們把特別的愛與崇獻給象徵愛的救主的心。耶穌的心既是他救贖之愛的象徵，就是教會對聖心的正式敬禮的恰當對象。然而，基督救世的愛在他的苦難與死亡中最為彰顯，在聖體中亦然，所以基督苦難敬禮與聖體敬禮有着密切的關係。

三、崇拜的目的

聖心敬禮的目的是喚醒一種感恩的愛，鼓勵人效法耶穌聖心的德表（瑪，拾壹，廿九），為聖心所受的凌辱而作

補贖（比約十一世的「至慈教主」）（*Miserentissimus Redemptor*, 1928）與「為基督的愛所驅使」（*Caritate Christi compulsi*, 1932）二通諭，與比約十二世的「你們要汲取水」（*Haurietis aquas*, 1956 通諭）。

附錄：對基督聖像與遺物的敬禮

根據聖多瑪斯的教訓，我人可以對基督聖像與其遺物如十字架，有一種相對的崇敬。這一敬禮的理由（體制對象）並不在事物本身，而在它們所代表的或所接觸過的基督。再者，對這些事物的崇敬不是絕對的，而是相對的。質言之，這是一種真正的崇拜，因為所崇拜的畢竟是基督的天主位格（神，叁，廿五，3—4）。

第廿一節 人性與天主性之間屬性的交流

一、教會的訓示

從本體論意義來說，屬性的交流基於基督內惟一位格，以及他的天主性和人性的屬性之相通，這樣聖言擁有了人的屬性，基督其人擁有了天主的屬性。以邏輯觀點言，屬性的交流是以言詞指出本體論意義的「屬性之相通」。

基督的天主屬性與人性特徵都歸屬於降生成人的聖言——信理

宗徒信經將降孕、誕生、苦難、被釘十字架、死亡與被葬等人性特徵，歸屬於天主之子。厄弗所大公會議（四三一年）與亞力山大里的聖濟利祿為擯斥奈斯多利，宣布如下：聖經裡有關耶穌的記載不能分屬天主聖言和基督其人，而必須歸屬於降世成人的惟一聖言（鄧一一六）。由於基督的天主位格

包涵了二性，而此一位格可按任何一性來稱謂，因此我人可用人性事物刻劃天主聖子，以天主事物形容其人。

初期的路德派神學傾向一性論。基於二性一位的結合，這派神學把全知、全能、無處不在等天主屬性歸屬於基督的人性，並且教人相信「基督不僅藉其天主性，也按其人性而無所不知，無所不能，並在一切受造物內」(*Formula concordiae* I, 8, 11)。

二、信仰之源的明證

聖經屢次採用「屬性交流」的言詞，如若，捌，五八：「在亞巴朗出現以前，『我在』」(基督其人)；宗，叁，十五：「你們殺害了生命之原」(天主)；宗，貳拾，廿八：「天主用自己的血所取得的教會」；羅，捌，卅二：「天主沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們衆人把他交出了」；格前，貳，八：「如果他們認識了它(天主的智慧)，就決不至於把光榮的天主釘在十字架上」。

安提雅基亞的聖依納爵談論到天主的血(致厄弗所人書，壹，一)、天主的苦難(致羅馬人書，陸，三)，以及天主誕生於瑪利亞之童身(致厄弗所人書，拾捌，二)時都符合聖經的語氣。奧力振是教導人採用「屬性交流」言詞的第一人(*De princ.*, III, 6, 3)

三、屬性交流的用法

以二性一位結合的本質而言，天主性與人性的特點祇能歸屬於惟一一位格，一個性體的特點不可能轉就另一個性體。正因具體的名詞(天主、天主子、人、人子、基督、全能者)指示位格，而抽象名詞(天主性、人性、全能)指示性體，吾人可以採用下列通則：具體的名詞可以互換，抽象的名詞不可互換(*Communicatio idiomatum fit in*

concreto, non in abstracto.)。例如：天主子捨身十字架，耶穌創造了世界。這個通則遇到所謂重複意義的 (in sensu reduplicativo) 名詞時，就不能適用了。因為這些名詞將所指意義限於一個性體。所以我們不可以說：「基督以天主的資格受苦，基督以人的資格創造了世界」。我們還須注意，人性的要素身體和靈魂可以代表人性。因此如果說：「基督的靈魂是無所不知的，基督的身體是無所不在的」，都不正確。

再說，名詞的稱謂必須是積極的，而不是消極的，因為凡是屬於基督二性之一的附性，我們都不能否定。所以我們不可以說：「天主之子未曾受苦，耶穌並不是全能的」。

意義含混的名詞要加上諸如「以天主而言」、「以人性而言」等助語，使詞意更加清楚，例如我們說：「基督以人性言也是一個受造物」。

第廿二節 天主教與人性在基督內的滲透 (The Christological Perichoresis)

基督內天主教與人性彼此寓居——一般意見

基督內的天主教和人性，各自完全保存它們的特點，與奈斯多利的主張迥異；兩個性體並立並存，以最密切的方式，一個居住在另一個內。二性一位的結合產生了兩個性體的互相滲透，聖葛利哥里·納齊安松 (書信一〇一，六) 因此稱之為「基督內二性的互相滲透」(περὶχώρησις, Circumincessio 後期士林派神學家改稱互相寓居 Circumincessio)，使二性契合並使它們聯在一起的力量祇發自天主教性。自出發點言，互相滲透並不是雙方面的，而祇是單方面的。然而其結果却是兩性的互相寓居。天主教性本身原來是不可滲入的，現在進居於人性之中，因此人性未經改變而神化 (鄧二九一 οὐκ ἔστι θεοθεσία, θεία ἡ θεοθεσία)。

古代教父們曾宣講兩性的互相滲透，但在表示二性的結合時有所差錯，他們說二性的結合好像是
一種混合 (*mixtio, conjunctio, participatio*)。自奈斯多利的爭論以後，這個問題已經神學家們縝密
研究。聖若望·達馬森正統信仰闡詳，(叁，三，七)把二性滲透這個說法傳給士林學派。

第二篇 基督人性的屬性

第一章 基督人性的完善

緒論

基督是一個真正的人 (Consubstantialis nobis secundum humanitatem. 鄧一四八)，但由於二性一位的結合，他不僅是一個人，亦不僅是個常人。基督人性與聖言的結合以惟一的圓滿方法，使他的人性得到豐盈的收獲。然而基督人性的完善仍受被造物的有限天性與基督的救贖使命所限制。所以基督人性的完善乃是人性知識、意志與能力的完善。

甲 基督人性知識的完善

第廿三節 直觀天主

一、直觀天主的事實

(一) 教會的訓示

基督的靈魂直觀天主始自受孕的刹那——確定意見

除了基督以外，他人惟有在天上始能絕對地認識與直觀天主 (in statu termini)，而基督的靈魂則在現世，即在聖言與肉身結合之初，就已具有這種能力。因此士林派學者認為：基督一面在塵世旅居，一面已完成了人世的旅程 (Viator simul et comprehensor)，因而他不可能具有信德與望德。

幾位近代神學家如克利 (H. Klee)、甘德 (A. Günther)、勞倫 (J. Th. Laurent)、雪耳 (H. Schell) 等，否認基督在世時即已直觀天主，因他們認為聖經上某些記載和基督受苦的事實都與此相悖。現代派人士（如洛阿西）也反對這個理論，他們認為，神學家所提有關基督自覺與其知識不誤性之理論，與聖經原意不合（鄧二〇三二）。

一九一八年，聖職部（即今之信理部）在回答一項問題時聲明：「宣講基督在世時，不一定具有天上聖者所有的直觀天主的知識，可能會危及信理」（鄧二一八三）。

教宗比約十二世在「奧體」(Mystici Corporis, 1943) 通諭中說：「他具有所謂直觀天主的知識，而他所具有的這種知識，宏濶光耀，遠遠超越一切天上聖者所有的面見天主的幸福知識」，「他在母懷中成胎起，由於他的享見天主，他奧身的一切肢體便無時或息地與他同在」(H. 51, 79, (註) 鄧二二八九)。

(一) 信仰之泉源的證明

我們不能從聖經獲得嚴密的證明，因為有關基督完善知識的經文，往往不能確知它是指基督的天性知識，或是指他的人性知識而言。有些經文揭示出，基督清楚地知道天父和他自己所講的真理，這給予前述確定意見以某種支持。例如若，捌，五五：「你們不認識他（父），我却認識他；我若說我不認識他，我便像你們一樣是個撒謊者；但是我認識他，也遵守他的話」。由於基督祇能以人的身份來遵守父的話，那末他對父與天主三位的認識，似乎不僅以天主的地位，同時也是憑着人的立場（

(註) Herder: *Ausgabe der neuen Papstlichen Enzykliken*

若，壹，十七等；叁，十一）。

教父們宣稱，由於二性一位的結合，基督的人性具有圓滿的知識，這就隱約地告訴我們，基督的靈魂直觀天主。聖福京斯明認這項道理，他曾這樣答覆他的學生弗倫都（Ferrandus）的問話：「根據信仰，基督的靈魂與天主性實在共同佔有一個位格。既然如此，要否認基督的靈魂完全地認識他的天主性，是非常困難的事，而且這與完整的信仰絕對不相符」（書信，拾肆，三，廿六）。可是，聖福京斯認為基督的靈魂對天主有「完全的」，即網羅一切的認識，他的看法未免有些過份。

（三）理性的證明

士林派神學家一致贊成，基督在世時就具有對天主的幸福直見。他們所提供的主要論證是：

1. 對天主的幸福直見，根本說來，就是分享天主性的聖化恩寵的極致（*Consortium divinae naturae* 伯後，壹，四）。天國的榮光即恩寵的極致（*Gloria est gratia consummata*）。靈魂藉着天主的榮光與恩寵而和天主結合，這種結合是一種依附性的結合（*accidental union*），但基督的靈魂與天主的結合却是一種自立體的結合（*substantial union*），所以比前者更為密切。然若基督的靈魂在現世已比天上諸聖更親密地結合着天主，那末在天諸聖能直見天主，基督為何反而不能呢？聖多瑪斯提出了下面這個原則：「一種容易感受的事物愈接近主動因（*inflowing cause*），它所受的影響就愈大」（神，叁，七，1）。
2. 基督藉着他的人性作為，他的生活，尤其是他的苦難和死亡，拯救了家人，他是救贖的造因者（希，貳，十），也就是直觀天主的來源。按照因勝於果的原理，基督自己的直觀天主應當遠勝過他傳給人靈的對天主的直觀（神，叁，九，2）。
3. 基督是天使與世人的首腦。瑪，肆，十一明示天使前來侍候旅居人世的基督。天使常享見天主（瑪，拾捌，十），那末部分屬下所享有的，首腦自己反而沒有，這顯然與首腦的地位不合。

4. 基督是信仰的造因者與完成者（希，拾貳，二），所以他自己不可能生活在信仰的幽暗中。他的充分自覺祇能用那結合他的天主性的直接認識來解釋。

二、苦難與幸福直觀的並存

直觀天主是理性受造物的最高幸福。這裡發生了一個困難：基督在山園祈禱時所感受的至深憂苦與他在十字架上所感受的孤寂，怎麼能與直觀天主的幸福一同存在呢？

(一) 事實上，身體的痛苦還易於與歡樂直觀相調協，因為感受身體痛苦的是靈魂的較低級感性官能，而感受精神幸福的則是靈魂的較高級精神性官能。由於基督有救贖的使命，天主願意那直觀天主的幸福祇限於他精神的靈魂。身體的歡樂不屬於榮光的本質，而祇是一種附帶的後果；耶穌並未享有它（神，叁，十五，5之3）。

(二) 最大的困難是精神幸福與精神痛苦的並存問題：道明會士梅爾喬·加諾（Melchior Cano + 1560）曾研究過這個難題，他認為在直觀天主的行動裡，理性的活動（visio）與意志的活動（gaudium, delectatio）之間有一個實在差別。基督在十字架上時，他的靈魂仍看見天主，但直觀所自然地產生的幸福因天主全能的奇蹟而中止（*De locis theol.*, XII, 12）。

聖多瑪斯認為，天主的奇蹟祇是直觀的幸福並未從高級理性（ratio superior 即較高的精神知識與導向非受造之善 [bonum increatum] 的意志）傳至低級理性（ratio inferior 即人性知識與導向受造之善的意志），也並未從靈魂傳至身體（dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus. 神，叁，四六，8）。因此基督的靈魂仍可感受痛苦與憂悵。

當代神學家如拉內（K. Rahner）等認為，由於基督旅居塵世的境地，當時幸福境界完全中止。

三、基督所享幸福直觀的對象與廣袤

(一) 直觀天主的第一個對象是天主本質（Deus sicuti est. 若，叁，二）。由於基督二性一位的結合，他的靈

魂比天使與天上諸聖更親密地契合着天主，他瞻仰天主的方式較一切受造物面見天主的方式更為完善（神，叁，十，4）。然而鑑於人性的有限，基督的靈魂對天主的直接認識並非網羅一切的認識。（神，叁，十，1：in finitum non comprehenditur a finito, et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit essentiam divinam.）

(1) 直觀天主的次要對象是：在萬物之源——天主——內所觀察到的天主以外的事物。這一認識的廣袤與對天主的認識之完滿成正比。聖多瑪斯告訴我們，無論如何，它包括每一位聖者所值得知道並與他有關的一切（*quae ad ipsam spectant*）。若把這個原則應用在基督身上，那末基督的靈魂在世時，就知道對他救贖使命有用或所需的天主以外的一切事物。基督既是一切受造物的首腦與統治者、一切人的審判者，那末他的靈魂在世時，就已本着天主性而知道過去、現在和將來，也知道人的思想。然而基督人性知識的範圍，不應該概括天主憑其全能所能造化而實際上從未創造的一切可能事物。事實上，對一切可能事物的認識，等於對天主能力與跟他能力一致的本質底全盤認識。因此聖多瑪斯說，基督的靈魂並不具有絕對的全知（*omniscience*），而祇具有一種相對的全知（神，叁，十，2）。

一九一八年，信理部（當時稱聖職部）贊成士林學派的理論（鄧二一八四—二一八五）。

當代神學家如拉內等認為：基督對天主的直觀不是一種具有對象、經過反省、能直接把握個別事物的認識，而是一種無對象的未經反省的認識。我可以想，這種認識就是耶穌意識到自己絕對地與天主相聯的原始事實。以後在歷史發展中，逐漸進入耶穌意識的一切，其實都已包含在那項原始事實之中（K. Rahner, *Schr. Th.*, V, 222—245）。

四、基督人性知識免於不知與錯誤

基督的人性知識免於不知與錯誤——確定意見（鄧二一八四，二一八五）。

(1) 亞略派、奈斯多利派，尤其是溯自亞力山大里的六品副祭德米斯修（*Theodosios*）的六世紀時的一性論支系亞格諾文派（*Agnostism*）人士，都否認基督人性知識之免於不知與錯誤。亞格諾文派人士以瑪，貳肆，卅六；谷，

拾叁，卅二爲立足點：「至於那日子和那時刻，却沒有人知道，除父外，天上的天使也不知道，連子也不知道」。他們認爲基督有不知道 (*ἀγνοία*) 的事，特別有關最後審判的日子和時刻，他不知道。

基督以降世成人的聖言資格，自稱爲世界的光（若，捌，十二），他到世上來爲給世人帶來真知（若，拾貳，四六），他自稱眞理（若，拾肆，六），並說明他到人間的目的是替眞理作證（若，拾捌，卅七）。他接受人們稱爲導師（若，拾叁，十三）。聖經向我們作證，他充滿了眞理和恩寵（若，壹，十四），充滿了智慧（路，貳，四十），在他內蘊藏着智慧與知識的一切珍寶（哥，貳，三）。他知道遠方發生的事（若，壹，四八；肆，五十；拾壹，十四），洞悉人心的隱密（若，壹，四七；貳，廿四—廿五；肆，十六等；陸，七一）。這些證例炯炯在目，足以使我們相信基督的人性知識沒有缺陷或錯誤。

亞略派人士認爲，聖言不知道審判的日子，所以也是一個受造者。有些教父（亞達納，葛利哥里·納齊安松，亞力山大里的濟利祿等），同意基督的靈魂有所不知。然而，當他們反駁亞格諾艾派時，他們一致宣稱基督的人性知識並無蒙昧與錯誤，他們斥責亞格諾艾派爲異說。反對亞格諾艾派的主要人物亞力山大里宗主教歐勞奇（*Eulogius*）說：「蘊含在那不可接近的、實體的智慧之惟一格格中的基督人性，對現在與將來的事，不能有所不知」（*Photius, Bibl. Cod. 230 n. 10*）。大葛利哥里教宗承認了歐勞奇的理論，將它立論的根基建於二性一位的結合，從這個結合中，產生自天主性至人性的一種知識底流傳。教宗大葛利哥里又說，惟獨站在奈斯多利派的立場上，才會肯定基督有所不知的謬論：「非奈斯多利派人士，決不會是亞格諾艾派信者」。他又稱亞格諾艾派爲異說（書信，拾，卅九；鄧二四八；參閱高盧隱修士雷堡利 *Leporius, Libellus emendationis, n. 10*）。

關於谷，拾，卅二，除了那不可接受的神秘解釋（聖子即基督之身體亦即信衆）以外，教父們舉出下列兩種解釋：

(1) 宗，壹，七：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」。這裡所說的對審判時日的不知是一種所謂有計劃的不知（economic ignorance），就是基於天主意志中的救贖計劃（*oikonomia theoi*）或不可傳示的知識（*Scientia non communicanda*），即按照天主意志，基督不能將公審判的日期啓示世人：「曉諭審判的時日並不包含在他訓誨使命之內」（聖奧斯定聖詠記述，叁陸；*Sermo I, 1*）。

(2) 基督與聖言的至深契合，必定使他的人性也知道公審判的時日，然而，他並非憑人性獲得這項知識（教宗大葛利哥里，鄧二四八）。

(一) 現代主義與自由派新教神學都認為，基督相信世界窮盡與他的重臨（*Parousia*）之逼近，是一種錯誤（鄧二〇三三）。

然而基督並沒有明示他重臨的日子。他在闡論末世時說：「非等到這一切發生了，這一世代決不會過去」（瑪，貳肆，卅四；谷，拾叁，卅；路，貳壹，卅二）。這句話所表示的肯定意義不但與世界的窮終無關，也與他的重臨無涉，它所指示的祇是基督再臨以前所有的徵兆，耶路撒冷的毀滅便是這些徵兆之一。基督預言在末日到來以前，福音將傳遍整個世界（瑪，貳肆，十四；谷，拾叁，十；瑪，貳捌，十九—廿；谷，拾陸，十五），世界各地的選民將要聚集在一起等候審判（瑪，貳肆，卅一；谷，拾叁，廿七），在耶路撒冷毀滅以後，世界將繼續存在（瑪，貳肆，廿一；谷，拾叁，十九），隨後是「異民的時期」（路，貳壹，廿四）。在另一些經文中，基督正式向他的宗徒們保證，他們生時將不會遇到他的重臨（路，拾柒，廿二；瑪，拾貳，四一）。參攷本書第五編第六節之三。

基督的知識不可能有錯誤的內在原因，基於他二性一位的結合。由於人性的有限，基督的人性活動大體上都受制於天性的弱點。然而，將特殊的缺點如錯誤或道德虧欠歸於他，則與動作本原——天主位格——的尊嚴相違。

第廿四節 灌輸的知識

基督的靈魂，從開始生活之時起，就具有一種灌輸的知識 (scientia infusa) —— 一般意見

所謂灌輸的知識，是天主藉精神知識的心象 (Species intelligibiles)，直接而經常地傾注於受惠者的精神的一種知識。它與幸福直觀不同：在灌輸知識 (以下簡稱灌知) 中，憑傾注的心象而認識事物固有的本性；它與學習所得的知識 (以下簡稱習知) 也不同，因它所獲得的心象並非由感覺與抽象作用而來，而是由天主把現成的知識傳予受惠者的理智。

關於基督具有灌知的事實，聖經並未提供明確的證據。從理論方面言，我們也不能證明它的必然性，而祇能說它是適當的。聖言所接納的人性，要求它具有人性的一切完善；灌知便是這樣的一種完善。再說，基督既是天使與人的首腦，似乎也應該具有天使與人類始祖所賦有的那種自然的知識 (神，叁，九，3)。

聖多瑪斯認為，基督的灌知一方面包括自然地屬於人性知識對象的一切，另一方面包括天主藉超自然的啓示所傳予人的一切知識。然而並不包含天主本質自身；天主本質是歡樂直觀的對象 (神，叁，十一，1 *Compendium theol.*, 216)。

晚近神學家漸漸有不再提及灌知的傾向，因為信仰的泉源與理論神學都不承認它是非信不可的道理。早期士林學派 (阿勒的亞力山大 Alexandre de Hales) 首創灌知理論，其目的是在把被造物所具有的一切完美歸於基督 (完美原則)。

第廿五節 基督的習知與人性知識的增進

一、基督的習知

基督的靈魂也有一種來自學習或經驗的知識 —— 一般意見

習知是一種源於感覺，藉智力的抽象活動而完成的自然知識。

基督具有這一類的知識，是他具有完整而真實的人性的必然後果，因為完整的人性本具有求知的能力和認識的活動。否認基督具有經驗知識將導至「幻象說」(Idocritism) (註)。神，叁，九，4 (或參見 *The Commentary of the Sentences*)。

智慧的增長是針對基督的經驗知識而言。路，貳，五二：「耶穌在智慧上……漸漸地增長」。服從的學習就是自服從中獲得經驗，希，伍，八：「他由所受的苦學習了服從」。耶穌所講的譬喻揭示了他對日常生活與大自然具有深遠的體驗。

二、基督人性知識的進步

路，貳，五二告訴我們基督在人性知識方面的進步。聖多瑪斯認為，基督在他的幸福直觀與灌知中並無知識的眞正進步 (*Profectus secundum essentiam*) 可言，因為這兩種知識的對象自始就包涵了過去、現在與將來的一切眞實事物。在這兩種知識境界裡，所謂「增長」祇能指基督自始所具有的知識，隨他年齡的增長，陸續地表現出來 (*Profectus secundum effectum*)。根據聖文篤，幸福直觀的次要對象，在天主以外的事物上有增長的可能，因為基督靈魂一時所想的，少於他經常所知的事物 (*Sent.*, III d. 14 a. 2 q. 2)。

以自然方式獲得的常識，憑藉他智力的抽象活動而逐步增長，所以習知方面的進步是可能的事。因基督從經驗獲得的知識早已蘊含在他的幸福直觀與灌知中，這些經驗知識從內容言並不是新的，祇從獲得的方式言是新的 (神，叁，十二，2)。

根據聖文篤，即使略去灌知不論，基督的知識在內容方面也能有進步。若把耶穌對天主的直觀視爲無對象的認識，那末人性的眞實經驗與理智的發展就不難與之相融合。

(註)：參攷本書第三編第二章第一節。

附錄：基督的人性意識

作爲一個真正的人，基督具備人性固有的心靈生活。晚近許多神學家爲了對基督的心理狀態有更深切的瞭解，同時爲了解釋聖經裡某些字句，他們在基督負荷二性的天主位格的自我以外，還假定一個人性的心理自我（自我意識），當作基督心靈行爲與受苦的經驗中心。然而這個人性的心理自我祇可解作在耶穌意識中人性的心理「發言者」，但決不可作爲一個獨立獨行的主體。他的人性自我不僅體驗到自己的人性的表現，也體驗到自己（這種體驗的極致是直見天主）時時刻刻前前後後都與天主位格相關，天主位格負荷這自我意識與人性（Haube）。多瑪斯學派反對基督有人性自我的理論（即使祇以心理學意義而言）；認爲天主位格是基督唯一的自我，亦即他的意識中心。

方濟會士良·塞耶（Léon Seiller）師承德奧大·巴斯利（Déodat de Basly，+1937）（他們誤以爲司各脫 Scotus 曾持此說），其理論與基督位格的惟一性不能相容。塞耶認爲被接納的人性自我是一個獨立的行爲主體，這樣可眞成爲本體論意義的位格。教宗比約十二世在「永恆的君王」（一九五二）通牒中擯棄這種學說：「這些研究者如此強調基督人性的特殊地位，以致使它有些像是獨立的主體，似乎基督的人性不以天主聖言爲其位格」（鄧二三四）。塞耶所寫「論基督的人性心理與惟一位格」一文（Fr. St., 31 [1949] 49—76, 236—274），曾經被教會禁止（AAS, 43 [1951] 561）。

乙 基督人性意志的完善或基督的聖德

第廿六節 基督的無辜與不能犯罪

一、基督的無辜（impeccantia）

基督沒有罪，既沒有原罪，也沒有本罪——信理

(一) 翡冷翠大公會議（一四四一年）爲雅各俾派所頒文告（*Decretum pro Jacobitis.*），定斷了基督無原罪的信理（*Sine peccato conceptus.* 鄧七一）。

路，壹，卅五曉示我們，基督在塵世時已經進入聖境：「那要誕生於你的聖者」。原罪是由自然方式的誕生所留傳，而基督則是藉着聖神的工化以超自然方式來到人世（瑪，壹，十八等；路，壹，廿六等），所以他不受原罪自然留傳的通則所限。

教父們和神學家們認爲，基督沒有原罪是基於他二性一位的結合，這個結合是與天主最親密的連繫，自當排除遠離天主的原罪。他們也引證基督來到人間的超自然方式。戴爾都長論基督之體，拾陸；聖奧斯定教義手冊，拾叁，四十一：「基督並不是由肉體的情慾所生，因而他不受任何原罪的沾染」。

沒有原罪的後果就是沒有情慾，基督既然沒有原罪，他也不會有原罪的後果，他的救贖工作也不需要情慾。因此基督的感官完全順從理智的指導。第五次君士坦丁堡大公會議（五五三年）擴棄默穌斯的德道（*Theodor of Mopsuestia*）的理論。德道曾揚言「基督充滿了靈魂的激情和肉體的情慾」（鄧二二四）。

聖奧斯定宣稱：「誰相信基督的肉身與他的精神爲敵，應當離開教會」（*Opus imperfectum c. Jul.*, IV, 47.）。

(二) 聖濟利祿的絕罰第十條表明了基督沒有本罪（同時也沒有原罪）：「他是完全無辜的，他無需與主重修舊好的祭獻」（鄧一二二），加彩東大公會議所定斷的信理是：「除了罪以外，他跟我們完全相似」（鄧一四八）。

耶穌自知毫無本罪。若，捌，四六：「你們中誰能指證我有罪呢？」。若，捌，廿九：「因為我常常作他（聖父）所喜悅的」。若，拾肆，卅：「因為世界的首領就要來到，他在我身上一無所能」。宗徒們也證明耶穌完全純潔。若一，叁，五：「在他身上並沒有罪過」。伯前，貳，廿二：「他沒有犯過罪，他口中從未出過謊言」。格後，伍，廿一：「他曾使那不認識罪的替我們成了罪（負罪者）」。希，肆，十五：「在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」。希，柒，廿六：「本來這樣的大司祭對我們才相宜，即聖善的，無辜的，無玷的，別於罪人的，高過諸天的」。

教父們認為基督的完全無玷是他除免世界的先決條件，奧力振曾說：「正因為他沒有罪，他能够負荷、除免、補贖、消滅全世界的罪愆，正因為他沒有罪，他口中沒有一句謊言」（若望福音註釋，貳捌，十八，一六〇）。

一、基督不能犯罪 (impeccabilitas)

基督不但沒有犯罪，而且也不能犯罪——近乎信理的意見

第五次君士坦丁堡大公會議（五五三年）擯斥默蘇斯的德道的理論。德道認為基督復活以後，才完全不能犯罪（鄧二二四）。大公會議的這項譴責表明基督在復活以前就不能犯罪。

教父們（如奧斯定教義手冊，拾貳，四十）所指示的基督不能犯罪的內在原因，是二性一位的結合。由於聖言的天主位格也是基督人性活動的主體 (Principium quod)，他的人性活動實際上就是天主位格的活動。若以天主位格作為犯罪責任的主體，顯然與天主的絕對聖德相違。再說，二性一位的結合使天主的意志滲透並管制基督的人性意志（鄧一九一：*Θεογνωθεωθεω*）。

二性一位的結合使基督沒有犯罪的實際可能性，直見天主則使他按人之常情不可能犯罪。在認識與愛慕中與天主

如此親密的結合，事實上是不能離開天主的。

基督的不能犯罪並不消除倫理的自由，以及他的苦難與死亡的功績。雖然他的行為不能違反「父的秩序」（若，拾，十八；拾肆，卅一），但他是自願地而不是勉強地承行父的意旨的（神，叁，四七，2之2）。

第廿七節 基督的聖德與恩寵的圓滿

一、由結合之恩寵而來的本質的聖德 (Substantial sanctity)

由於二性一位的結合，因着聖言的非受造的聖德，基督的人性具有本質的聖德——一般意見（路，壹，卅五）。

教父們宣示：基督人性的本質聖德表顯在基督的名字上，即基督人性受天主性的傅油與聖化。葛利哥里·納齊安松說：「他名叫基督是由於他的天主性。天主性是人性的膏油，人性的聖化並不祇藉着天主的力量，一如其他受膏油者，而是藉着傅油者的全部親臨」(Orat., 30, 21)。聖奧斯定則說：「當時（聖言降生成人時），他自己聖化了自己 (sanctificavit se in se)，就是說，他的人性在聖言中得以聖化，因為人性的他與聖言同是一個基督，而基督在聖言中聖化了他的人性」(In Joan., tr. 108, 5)。

二性一位的結合直接聖化了基督的人性，因此這是體制的聖化（如司各脫斯派學者所說，由於產生與供給聖化恩寵 (Sanctifying grace)，所以並不僅是原因與根源的聖化）。那麼，基督人性的聖德乃是緣於天主的非受造的聖德，而與受造的聖化恩寵無關。因天主屬性不能傳與受造的本性，我不應該視基督的本質聖德是基督人性中的一種附屬形式 (form inhering in Christ's humanity)；基督的本質聖德祇來自基督人性與聖言的位格性的結合。

二、由聖化恩寵而來的附屬聖德 (accidental holiness)

基督的人性因賦有圓滿的受造的聖化恩寵，所以也具有附屬聖德——確定意見

教宗比約十二世在「奧體」通諭 (*Mystici Corporis*, 194) 中宣布：「聖神寓居在他 (基督) 內，他具有最圓滿的恩寵」(H., 51)。(註)

聖經證示基督人性藉受造的恩寵而聖化。若，壹，十四：「滿溢恩寵和真理」；宗，拾，卅八：「天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌」；依，拾壹，二：「上主之神將要住在他內」；依，陸壹，一 (路，肆，十八)：「吾主上主的神臨於我身上，因為上主給我敷了油」。

根據所引的許多經文，聖奧斯定宣稱：「主耶穌不僅是給予聖神的主，而且是接受聖神的人，所以他被稱為滿溢恩寵的」(若，壹，十四)，及「充滿着聖神」(路，肆，一)。宗徒大事錄更清楚地給他作證：「天主以聖神給他敷了油」(宗，拾，卅八)，這裡所謂敷油，並不是用有形的膏油，而是把膏油所象徵的恩寵給予他，正如教會給領受洗禮的人敷油一般 (論三位一體，拾伍，廿六，四六)。

聖多瑪斯 (神，叁，七，1) 以理論證明基督人性怎樣藉聖化恩寵 (Sanctifying grace) 而聖化。(一) 與天主最親密的結合 (二性一位的結合) 是一切恩寵的泉源，按照「一種容易感受的事物愈接近動因，它受的影響就愈大」的原理，基督的靈魂在此泉源中定會獲得圓滿的聖化恩寵。(二) 基督的靈魂是無比高貴的，他的活動 (認識與愛) 都與天主有最緊密的連繫。然而使他的人性晉升到超自然秩序中去，還是需要恩寵的幫助。(三) 從他與家人的關係言，他向人施與滿溢的恩寵。

(註) 即 *Harder-Ausgabe der neueren Papslichen Enzyklicken*.

與聖化恩寵一起，基督的靈魂接受灌輸的神學與倫理德性（除了某些因基督具有更高的完善而不可能再有的德性以外），同時接受聖神恩物（*donum Spiritus Sancti*）。由於基督直見天主，他已不可能有信望二種神學德性（望德之不可能，蓋以主要對象即獲得天主而言；以次要對象例如肉體的榮光而言，則基督的望德仍屬可能）。由於他純潔無罪、沒有悖理的情慾，他也沒有懊悔與自我控制的倫理德性。基督之擁有聖神恩物，為依撒意亞先知書之拾壹，二，三所證實。聖神恩物的使命是使靈魂自願地成為聖神的工具。參考：鄧三七八。

基督之擁有聖化恩寵既以二性一位為根基，我可以相信，人性與天主聖言結合的一刹那，即基督靈魂接受附屬聖化之時。基督自始就擁有最圓滿的聖化恩寵（若，壹，十四；叁，三四；神，叁，七，11）。

三、首腦的恩寵 (*gratia capitis*)

聖化的恩寵從首腦基督傾流到他與身的各肢體——一般意見

教宗比約十二世在「奧體」通諭（一九四三年）中說：「一切光明與恩寵都從他施展於他的奧體教會，信友們藉着這些光明而領受超自然的啓示，藉着這些恩寵而得以成聖，如同他自己的成聖一樣：基督是聖德的泉源與成因者……恩寵與光榮從他無限的豐滿中源源不息地傾流出來」（*H. 51, 53*）。

二性一位之結合的豐盈恩寵，就是首腦基督的恩寵流傳給他與身各肢體的原因。這使基督所有的特殊恩寵 (*gratia singularis, gratia personalis*) 變成了首腦的恩寵 (*gratia capitis*)。

聖若望證示降世成人的聖言充滿了恩寵與真理：「從他的滿盈中我們都領受了，而且恩寵加恩寵」（若，壹，十六）。聖保祿教訓我們，基督是教會的首腦，教會是他的奧體。厄，壹，廿二—廿三；

「將萬有置於他的脚下，使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體」（厄，肆，十五等；哥，壹，十八；羅，拾貳，四—五；格前，拾貳，十二等）。恰像有形的身體，自然的生活力是從頭部展佈全身，同樣的，超性生命力從教會的首腦基督施展到奧體的各部份去（神，叁，八，1）。

關於教會首腦惠施恩寵於肢體的方式，我人應當明白，基督以天主的身份賜予恩寵是出於他自己的權力（*autoritative grace*），以人的身份施恩則是作天主的工具（*instrumentaliter*）。因着他的天主性能力，他的人性活動，尤其是他的苦難與死亡，都使他贏得恩寵（功績因 *causa meritoria*）。他既然也是天主的工具（*instrumentum onjunctum*），他便藉着普通方式與聖事（*instrumenta separata*），向每一個靈魂分施從萬有本源天主而來的恩寵（神，叁，八，1—1）。

教會首腦基督的活動，在恩寵的賜予上，遍及與身的整個肢體，遍及因聖化恩寵或至少因信德與他契合的實在肢體（*actual members*），也及於那既不以聖化恩寵也不以信德，而祇具有參與與身之可能性的「可能肢體」（*potentia members*）。惟有受永罰的靈魂得不到基督恩惠的露被（神，叁，八，3）。

丙 基督人性的特有能

第廿八節 基督的能力

作為聖言之工具的基督的人性，具有產生超性效果的能力——確定意見

基督的人性既是聖言的工具，除了天性與恩寵所給與的固有能力（*virtus propria*）外，還具有在自然秩序（奇蹟）與倫理秩序（赦罪、聖化）中，為完成救贖目的而產生超性效果的工具性能力（*virtus instrumentalis*）。*habuit*

instrumentalem virtutem ad omnes imutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia。在這一切的作爲中，他的天主性是主動原因 (causa principalis)，人性是工具原因 (causa instrumentalis, seu ministerialis)，然而這一工具實有其獨特之處，因爲它無間歇地與聖言緊密地結合着 (神，叁，十三，2)。

聖經上所記的許多奇蹟，表顯基督人性 (工具因) 的作爲，例如他與病人一接觸，就有力量傳流到病人身上。路，陸，十九：「群眾都設法觸摸他，因爲有一種能力從他身上出來，治好衆人」。又路，捌，四六：「有人摸了我，因爲我覺得有能力從我身上出去了」。基督自稱人子 (卽人)，承認自己有着赦罪的權力。瑪，玖，六：「人子在地上有着赦罪的權柄」。聖體聖事中的基督體血有傳予超性生命的能力：「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生」 (若，陸，五五)。在最高司祭的禱詞中，他承認父親給了他治理一切具有「血肉」之體者的權柄，意思就是治理一切人的權柄：「你賜給了他 (子) 權柄治理凡有血肉的，是爲叫他將永生賜給一切你所賜給他的人」 (若，拾柒，二)。

教父們認爲基督的人性是天主性的工具 (*organum eius deitatis*，聖亞達納駁亞略派 *Or.*, III, 31)，爲此他們把惠賜生命的能力 (*αρχή ζωοποιός*) 歸屬於基督的體血。亞力山大里的濟利祿說：「因救主的身體與本質的生命相結合，即與來自天主的聖言相結合，它成爲生命的賜與者，我們領受了它，就有生命在我們內」 (*In Joan.*, IV, 55, 鄧一二三)。照聖多瑪斯 (神，叁，八，1之1) 與其學派的見解，基督的人性活動不僅具有倫理效力，而且具有實際效力。倫理效力在於其人性活動感動天主的意志，使直接產生一定的超自然的效果。至於實際效力，則是那充作聖言工具的人性藉着聖言所給予它的能力，自己產生一定的超自然效果。司各脫斯派學者認爲，基督的人性活動祇有倫理效力。教會的傳承比較傾向聖多瑪斯的理論。

第二章 基督人性的缺陷或受苦能力

第廿九節 基督的受苦能力

一、基督身體的缺陷 (defectus corporis)

基督的人性會感受身體上的痛苦——信理

六世紀初葉，哈里加納斯 (Halicarnassus) 的主教朱利安 (Julien) 創立不朽幻象說 (Aphthartodocetism) 的性論，宣稱基督的身體自降孕之時起，就不能朽壞 (*phthoros*)，意即他的身體不會解體或腐蝕。這一理論導向對基督苦難與死亡的史實之否定。

相反地，在各種信辭中，教會明示基督確實受難與死亡。第四次拉脫朗大公會議與翡冷翠大公會議特別強調基督不但受難而死，而且能够受苦。鄧四二九：「他按人性能够受苦與死亡」(secundum humanitatem factus est possibilis et mortalis)，鄧七〇八：「他取了人性，所以能够承受苦難」(possibilis ex condicione assumptae humanitatis)。

舊約中關於默西亞的預言，表明未來的救世主將受劇烈的肉體痛苦。依，伍叁，四：「他所背負的，是我們的痛苦，他所擔荷的，是我們的疼痛」。參攷詠，貳壹；陸捌。福音的作者告訴我們，基督也有身體上的一般性缺陷，如饑餓(瑪，肆，二)，口渴(若，拾玖，廿八)，疲倦(若，肆，六)，睡眠(瑪，捌，廿四)，痛苦和死亡。基督忍受苦難必須成爲信友的模範(伯前，貳，廿一)。

教父們一致反對幻象說 (Docetism) ，這就表示他們都相信基督能够受苦。不朽幻象說的主要勁敵是相信一性論的安提約基雅的宗主教賽凡 (Severus of Antioch) 以及天主教方面的拜占庭的雷翁修 (Leontius of Byzantium + 543 左右) ，教父們中如波阿迪艾的依拉利 (Hilary of Poitiers + 367) ，耶路撒冷的赫西奇 (Hesychius of Jerusalem 451 以後) ，都相信在正常的情況下基督不能受苦，而憑藉一種意志的特殊決定或一種奇蹟，他才有受苦的能力。依拉利的看法是早期士林學派神學激烈爭論的主題。有些中古士林派學者如亞培拉 (Abelard) 的學生赫曼 (Hermann) 責之為異說，另一些學者如彼得·隆巴 (Petrus Lombardus) 以善意來解釋它，更有一些學者如哈汶的非力 (Philip of Harvengae) 曾為這一理論辯護。其他的人如斯德堡·郎頓 (Stephen Langton) 認為依拉利會改正了他自己的錯誤。

基督沒有原罪，所以他身體的缺陷並不像旁人一樣是原罪的後果；他身體的缺陷是他自願接受的，爲了(一)替人贖罪。(二)顯示他真正的人性。(三)作世人忍受苦痛的模範(神，叁，十四，1)。基督甘願接受缺陷是順乎自然的事，因爲缺陷來自人性的固有特徵(神，叁，十四，2)。

基督的救贖工程祇要求他接受人性的一般缺陷 (defectus- or- passiones universales sive irreprehensibiles 如飢餓、口渴、疲勞、痛苦、死亡) ，這些缺陷與他理智和倫理的完善並無衝突。基督沒有特殊缺陷 (defectus- or- passiones particulares, sive reprehensibiles, 如身體與靈魂的疾病)。神，叁，十四，4。

二、基督靈魂的情緒 (passiones animae)

所謂靈魂的情緒，就是感性的欲望 (proprissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi. 神，叁，十五，4) 。

基督的靈魂有各種情緒——確定意見

聖經記載着，基督具有真正人性的心靈生活，以及各種合乎人性的情緒，如憂悶(瑪，貳陸，卅

七：「他開始憂悶恐怖」）、驚懼（谷，拾肆，卅三：「他開始驚懼恐怖」）、震怒（谷，叁，五：「他含怒環視他們」）；若，貳，十五；拾壹，卅三、喜愛（谷，拾，廿一：「耶穌定睛看他，就喜愛他」）；若，拾壹，卅六；拾玖，廿六、歡喜（若，拾壹，十五：「爲了你們，我歡喜」）。他爲耶路撒冷不願悔改而流淚（路，拾玖，四一），也在他的朋友拉匝祿墓前哭泣（若，拾壹，卅五）。想到恩寵在人靈裡產生的美果，他便因聖神而歡欣（路，拾，廿一；又希，貳，十七；肆，十；伍，一一）。

基督具有人性本有的各種情緒，是一件自然的事。但由於他沒有情慾，這些情緒在他身上不會趨向卑劣的對象，不會違逆他的意志，也不會支配他的理智。神學家們都贊成聖熱羅尼莫（*In Mt.*, 26, 37）的意見，而稱基督的情緒爲一些「原初的感動」（*propassiones*），並不是真正的情慾（*passions*），即狂亂激烈的情緒。希臘教父們鑑於這些情緒沒有道德的紊亂而稱它們爲 *πάθη ἀνωμαλία* 或 *ἀνωμαλότητες*（若望·達馬森正統信仰闡詳，叁，廿；神，叁，十五，4）。

第二部 救主的作爲

第一章 縱論救世

第一節 降生成人的目的

天主聖子降生成人，爲了救贖世人——信理

尼西亚與君士坦丁堡信辭中有一句：「他爲了我們與我們的得救，從天上降下，取了人形」（鄧八六：qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est.）

聖經證示基督降世爲了拯救一切的人，替一切的人贖罪。依撒意亞先知在舊約裡說過：「他必要親自來拯救你們！」（依，叁伍，四）。耶穌的名字指示了他救世的任務。瑪，壹，廿一：「你要給他起名叫耶穌，因爲他要把自己的民族，由他們的罪惡中拯救出來」。天使向白冷城外的牧童報告耶穌誕生的消息說：「今天在達味城中爲你們誕生了一位救世者，他是主默西亞」（路，貳，十一）。先知西默盎讚美天主讓他看到了萬民的救主：「因爲我親眼看見了你的拯救，即在萬民前所預備的」（路，貳，卅一卅一）。耶穌自己說他的使命是「尋找及拯救迷失了的人」（路，拾玖，十；瑪，玖，十三）。保祿宗徒總結耶穌一生的工作：「基督耶穌到世上來，是爲拯救罪人」（弟前，壹，十五）。若，叁，

十七的意思與它相似：「天主沒有派遣子到世界上來審判世界，却是爲叫世界藉着他而獲救」。

聖經還證示聖子降世的其他目的，是爲了天主的光榮——這也是天主一切化工的最高與至終的。路，貳，十四：「天主受光榮於高天！」耶穌曾以大司祭的身份祈求天主道：「我在地上已光榮了你；因我完成了你所委託我應該作的工程」（若，拾柒，四）。

第二節 關於道成人身的相對預定或絕對預定的爭論

在多瑪斯派學者與司各脫斯派學者之間有一種爭論，即探究道成人身的首要動機是人類的救贖，抑或是天主的光榮。如果是前者，那麼若人類始祖未陷原罪，道成人身就可以沒有（相對預定）。如果是後者，即使人類沒有原罪，天主聖子仍會降生成人，以便使創造工程臻於至善之境。但他所取的將是不能受苦的身體（絕對預定）。多瑪斯派學者主張相對預定論，司各脫斯派學者則主張絕對預定論。其實在司各脫（Scot）以前，也有人主張此說，如第七世紀尼尼微的依撒克（Isaac of Ninive），以及杜茲的路拜（Rupert of Deutz），大雅博（Albert the Great）以及許多近代神學家。

一、相對預定說

我可以援引許多聖經經文（如本章第一節所示），來給聖多瑪斯的意見（神，叁，一，3）作證。這些經文都明示聖子降世成人，爲要救贖世人脫離罪惡，聖經從未表示，若人類沒有原罪，聖子仍會降世成人。

教父們一致宣稱：道成人身與人類原罪息息相關，後者是前者的先決條件。聖奧斯定說：「假如世人沒有迷途沉淪，人子就不會來……他爲什麼要到世上來呢？爲了拯救罪人（弟前，壹，十五）。他到世上來沒有其他的理由」（*Sermo, 174, 2, 2; 7, 8.*）。

二、絕對預定說

司各脫斯派在聖保祿宗徒的教訓裡獲得了支援。聖保祿告訴我們，一切受造物都從屬於基督，基督是它們的目的與元首（哥，壹，十五—十九）。然而我人應該注意，在第十五節至第十七節中，基督被稱為「一切受造物的首生者」、宇宙的創造者（包括天使們在內）、受造物的目的（「一切都是藉他，並為他而受造的」），世界的保存者，這裡完全不提道成人身的事，因此基督作為受造諸物的目的並不是以人的身份，而是以天主的品位。同理，他以天主的品位而為創造者，他也是以天主的品位而為受造諸物的目標。第十八節指示他是奧體—教會—的頭，這首腦的地位乃以救贖的事工為基礎。這裡並沒有說，在天主的計劃裡，他榮居首腦的地位，與原罪和救贖無關。在希伯來書（貳，十）中，「萬物所歸和萬物所由」一語並非指基督，而是指天主聖父而言。

司各脫斯派學者認為，聖經裡，凡是指明聖子降生為救贖世人的地方，都涉及罪惡所開始的救贖秩序，在這個秩序中，聖子來到世上，取用了能感受痛苦的身體。然而，值得注意的是，聖經沒有提到基督降世可能取有不能受苦的身軀。

司各脫斯派的理論基礎是：目的不能遜於達到目的的方法。聖子降生既是天主最卓絕的工程，它不能以拯救世人為首要目的，多瑪斯派學者的答覆是，救贖人類確是聖子降生的最近目的，但並非最終與最高目的。

此外司各脫斯派人士覺得天主所憎厭的罪，成為天主至聖啓示的機會這個理論是不恰當的，而多瑪斯派學者則認為它使我們看出天主更大的憐憫與慈愛：「哦，幸福的罪啊，你賺得了這樣好這樣偉大的救主！」（*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* 復活節前夜的歡樂頌）。

司各脫斯派學者認為一切恩寵，不僅陷於原罪以後的人所獲得的，即連在天堂裡的始祖們所賦有的，以及天使們所有的恩寵，都是從人而天主的功績施展而來。因此基督在天主的創造計劃中，居於完全超越的中心地位。

多瑪斯派的意見較司各脫斯派意見更樸實無華，而且在信仰之泉源中所建立的根基也似乎較為穩固。

第三節 救世的意義與可能性

一、救世的意義

救世有客體的與主體的兩種意義，前者就是救世的工程，後者是救贖在每一個靈魂中的實現，或把救贖工程的美果施與每一個人（又稱成義 justification）。

基督的救世工程以救贖世人脫離罪惡爲目的，然而在本質上，罪惡就是背棄天主（*aversio a Deo*）而轉向造物（*conversio ad creaturam*），因此救贖的後果便是使造物轉心向主（哥，壹，十三）。自消極方面言，救贖是將人從罪的奴役與由罪而來的諸惡（魔鬼與死亡）中解救出來。正因如此，我人稱它爲 *παράσφωσις*, *redemptio*。嚴格地說，就是「贖回」（羅，叁，廿四；格前，壹，卅；厄，壹，七；哥，壹，十四；希，玖，十五）。自積極方面言，救贖便是恢復爲原罪所損壞的，與天主結合的超自然境界，所以又稱它爲「和好」（*katallagē*, *reconciliatio*）（羅，伍，十一—十二；格後，伍，十八等；哥，壹，廿）。

基督的牧導與訓誨，實現了救贖工程本身，但這一工程主要的是由基督在十字架上死亡的功績與贖罪的犧牲所完成。人靈因犯罪對天主所有的凌辱藉着這一犧牲而得以補償；曾經受到損傷的天主的尊榮藉這一犧牲而得以恢復。基督的功績贏得了罪人成義時所需要的超自然恩惠。

二、救世的可能性

基督的犧牲與功績造成了救贖的可能性。基於聖子的降世成人，人而天主的基督作了天主與世人的中保。弟前，貳，五—六：「天主只有一個，在天主與人之間的中保也只有一個，就是降生成人的耶穌基督，他曾奉獻自己，爲家人做贖價」。希，玖，十五：「爲此他作了新約的中保」（鄧一四三，七一—七九〇）。

從本體論與倫理秩序言，即從本質與活動言，人而天主的基督是天主與人之間的自然而唯一的中保。那些基於恩

籠的超自然「調停」(supernatural mediation)，如申命記，伍，五所記載的梅瑟、先知與宗徒、舊約與新約中的司祭、天使與諸聖所完成的，都是不完全的「調停」，並且都從屬於基督的唯一而自然的「調停」。基督曾以他的人性活動(homo Christus Jesus)來完成中保的職責，今日也是如此。由於他具有真正不同的二性，他以人的立場產生中保活動，而以天主的身份接納這些活動，這是一件可能的事。如此便可答覆那反對基督作世人與他自己之間的中保的質難了(神，叁，廿六，1—2)。

第四節 救贖的必要性與自由

一、人的需要

墮落的人自己不能拯救自己——信理

特倫多大公會議告訴我們，墮落的人失去了原有的純潔，而成爲罪惡的奴隸，屈服在魔鬼與死亡的權力下，非但外邦人不能以自然的能力，猶太人也不能靠梅瑟法律的文字來拯救他們自己，使他們從罪惡中解脫出來(cum omnes homines in praeviaricatione Adae innocentiam perdidissent facti immundi et...natura filii irae...usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli et mortis ut non modo gentes per vim naturae sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent. 鄧七九三)。祇有天主慈愛的自由行爲才能重建被罪愆所損壞了的超自然秩序(救贖的絕對必要性)。

白拉奇主義 (pelagianism) 者反對這項信理，他們認為人的自由意志有自救的能力：近代唯理主義者也反對上述信理，並舉出各種自力得救的理論來。

聖保祿在羅馬書中教誨我們，一切的人，外邦人也好，猶太人也好，都受了罪的咒詛，賴着基督救贖事工，天主聖愛的無償禮物都能成義。羅，叁，廿三—廿四：「一切人都犯了罪，都缺乏了天主的光榮（成義的恩寵）。因天主的恩寵，藉着那在耶穌基督內的救贖，無償地成爲義人」。

教父們的思想可以用聖奧斯定的一句話來概括：「他們能自己出賣自己，却不能自己贖回自己」(Vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt; 聖詠記述，玖伍，五)。

救贖的絕對必要性之內在原因，一方面是罪的無限性，另一方面是恩寵境界的絕對超自然性。以犯罪的積極行爲言，人的罪是有限度的 (offensa Dei activa)，然而它所冒犯的是無限的天主 (offensa Dei passiva)，所以它也是無限的，必須有一種無限的價值來賠補它。這是一個平常的人所辦不到的事 (神，叁，一，2之2)。

二、天主的自由

(一) 天主拯救世人並沒有受到內在或外在的壓力——確定意見

救贖是天主聖愛與仁慈的完全自由的作爲 (矛盾自由)。如果有人被提升到超自然秩序是聖愛的一種無償的恩寵，那末恢復爲重罪所傷害的與天主的超自然結合，更加是一種無償的恩惠了。

聖保祿宗徒在致厄弗所書的開端，讚揚天主在耶穌基督的救贖工程內所彰顯的恩寵。他稱救贖爲

「聖意的奧秘全照他在愛子內樂意所定的計劃」（厄，壹，九；厄，貳，四等）。

聖亞達納認爲，天主的尊榮要求他救贖人類（*Or. de incarn. Verbi*, VI），然而我人應以適當的意義來了解他的話，因爲在其他地方，亞達納堅決表示救贖是無價地賜予的。坎塔布里的聖安瑟倫則認爲，予人福祉的天主命令之不可變性促使天主來救贖罪人（*Cur Deus homo*, II, 4—5）；天主雖然預知人要犯罪，但在永世之前他已經決定創造人並且使他幸福，天主這一自由決定的後果，產生了救贖的必要性（*Necessitas consequens*）。

（一） **即使天主預定了拯救世人，道成人身却並非絕對必要的事——一般意見**

聖多瑪斯與聖奧斯定（*De agone christi*, XI, 12）的意見相符，兩人都贊成聖安瑟倫的見解（*Cur Deus homo*, II, 6—7），他們相信全能的天主可以用許多其他方法來救援罪人（類別自由：神，叁，一，2）。

將聖子的降世成人當作救贖的唯一可能的方法，會減損天主的全能、全智與他的仁慈。其實天主可以原有懺悔的罪人，並給予恩寵，即使罪人沒有相當的賠補，或甚至毫無賠補，也不至傷損天主的公義。

（二） **如果天主要求罪的完全賠補，那麼天主位格的降世成人就有其必要性——一般意見**

重罪對於天主的無限冒犯，惟有以一種無限的賠補來清除。但祇有天主位格能付予這樣的一種賠償。在這個意義下，我人始可肯定道成人身的假定的必然性（*hypothetical necessity*）。

廣義地說，還可以談一談適宜的必然性（*necessitas congruentiae*）。天主位格的降生是救贖罪人最適宜的方法，因它最能顯揚天主的完善，昭示世人以躍向道德與宗教之完境的最强有力的動機（聖若望·達馬森正統信仰闡詳，叁，一；神，叁，一，1—2）。

第二章 基督實現救贖的三項職務

所謂基督的職務，就是完成救贖工作的責任與使命。基督的三項職務，即訓誨、牧導與祭獻。若，拾肆，六：「我是道路（牧導之責），真理（施訓之責），生命（獻祭之責）」。這話正表明基督的三種職務。

甲、訓誨的職務

第五節 基督的訓誨或先知之職

一、基督訓誨的救贖意義

基督訓誨的救贖意義是：人類因犯罪而漠視宗教真理；罪惡則由於那撒謊者的父親——魔鬼——的誘惑，而進入世界（若，捌，四四；請參攷羅，壹，十八等；若，壹，五；叁，十九）。救主來到人間，「為消滅魔鬼的作為」（若一，叁，八），將人從奴役境界中拯救出來。基督必須首先清除由罪惡而來的精神方面的黑暗，並傳示真理的光明。他說：「真理必要使你們獲得自由」（若，捌，卅二），這句話表示了真理的拯救力量。

二、信仰之泉源證示基督是導師與先知

基督是舊約所許的最高先知，也是人類的絕對導師——確定意見

梅瑟在申命記（拾捌，十五）中預言：「上主你的天主從你中間，從你弟兄中間，給你興起一位

像我一樣的先知，你們應當聽從他」。他所預示的就是新約裡的基督（宗，叁，廿二；若，壹，四五；陸，十四）。

基督自稱世界之光（若，捌，十二；拾貳，四六），也自稱真理（若，拾肆，六），他以宣揚真理為主要任務之一（若，拾捌，卅七；捌，四十），承認自己是「師傅與主」（若，拾叁，十三），要求人尊他為惟一導師：「你們不要受稱為導師，因為你們的導師只有一位，就是默西亞」（瑪，貳叁，十）。基督完全意識到他惟一的訓誨權威，他也把那廣被全球的訓誨權威與別人（瑪，貳捌，十九；谷，拾陸，十五—十六）。他的聽眾們有感於他的教訓所給予人的深刻印象，曾作下列評論：「從來沒有一人如此講話，像這人講話一樣」（若，柒，四六；谷，壹，廿二）。

聖保祿視基督為最後與最高的一位先知。希，壹，一—二：「在古時曾多次並以多種方式，藉着先知對祖先說過話的天主，在這時期的末日藉着子對我們說了話。」參攷哥，貳，三。

教父們稱頌基督是真理的導師。安提約基雅的依納爵（歿於一〇七年左右）稱他為「天主教藉以說出真理的不能錯誤的口舌」（致羅馬人書，捌，二），「我們惟一的導師」（*Magnesian*, 9, 1）。

最早的護教學家着重弘揚基督的卓絕教訓，闡明它超過一切人性的智慧，因為它是啓示的真理，並由降生成人的聖言——取了人形的天主智慧——所保證（聖儒斯定護教書，貳，十）。

基督惟一訓誨權威的最深與最終根基是他二性一位的結合。

乙、牧導的職務

第六節 基督的牧導與君王之職 (Kingly office)

一、基督牧導的救贖意義

基督牧導任務的目的是要向因罪疚而徬徨歧途的人，指示出通往超性終極的正道。訓誨就是針對人的理性宣布天主的真理，牧導則是針對人的意志，叮囑他牢記天主法律的要求，並遵守天主的誠命。

二、基督牧導的幾種功用

牧導之職包含立法、司法與強制三種權力。因此基督的牧導使命表現在立法、司法二權之運用以及審判之執行上。

基督是人類的立法者與審判者——信理

特倫多大公會反對路德的見解（路德認為基督並沒有留下誠命，而祇留下允許），定斷基督不但我們的救主，也是我們的立法者（*Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant, A. S. 鄧八三一*）。

各種信辭都證示在復活光榮中的基督王國與基督在公審判時的重臨。宗徒信經說：他坐在全能天父的右邊，將來他要從那裡來，審判生者與死者。尼西亞與君士坦丁堡信辭明示基督王國的永無盡期

：他的王國永遠長存（鄧八六）。一九二五年，比約十一世在 *Quas primas* 通諭中規定了敬禮基督君王的節日（鄧二一九四等）。

新約證示舊約中有關默西亞王國的預言（詠，貳，肆肆；柴壹；依，玖，六一七；達，柒，十三—十四）。加俾額爾天使說：「上主天主要把他祖先達味的御座賜給他，他要為王統治雅各伯家，直到永遠，他的王權沒有終結」（路，壹，卅二—卅三）。在彼拉多面前，基督表明他是國王。彼拉多問他：「那麼你就是君王了！」耶穌肯定地回答道：「你說的對，我是君王」（若，拾捌，卅七），但同時他聲明他的王國的超越性：「我的國不是這裡的」（若，拾捌，卅六；又若，陸，十五；瑪，貳貳，廿一）。他的王權普及天上和地下：「天上地下一切的權柄都交給我了」（瑪，貳捌，十八）。聖若望在默示錄中稱基督為「地上君王的元首」（默，壹，五），「萬王之王，萬主之主」（默，拾玖，十六）。

基督在發表天國基本法律（山中寶訓）與建立在世天國——教會——時，特別運用了他的立法權力。他用權威決定了遵守梅瑟法律的義務，並給予了愛的新誠命（若，拾叁，卅四；拾伍，十二），要求人嚴格地遵守他的誠命（若，拾肆，十五；拾伍，十；瑪，貳捌，廿）。

最高立法權與最高司法權相應。耶穌說：「父原來不審判任何人，但他把審判的全權交給了子」（若，伍，廿二）。未來的審判與其執行將同時進行：「這些人要進入永罰，而那些義人却要進入永生」（瑪，貳伍，四六）。

教父們把君王的尊銜加於基督，與舊約的預言以及基督自己的證示相符（保理加布殉道記，玖，三：拾柒，三；聖依來內反異說，壹，十，一）。自第二世紀初年起，聖詠第九首第十節內增有：「主因木架而為王」（*Dominus regnavit a ligno*）一句（巴納博書信，捌，五：聖儒斯定護教書，壹，四一：Dial., 73.）。因十字架的刑木而為王的就是基督君王。

比約十一世在 *Quas primas* 通諭中教訓我們，基督因着二性一位的結合，對現世的事不僅具有間接權力，亦具有直接權力，雖然旅居塵世時，他並沒有使用它們（鄧二一九六）。

索青派與現代唯理主義人士認為，基督的救贖工程僅限於他的教訓與表率。他的教訓和表率向人指示出一條自救的道路。因此他們認為基督的行實祇給予自我救贖以支助。然而根據信仰的泉源，基督不僅給人帶來有關天主與誠命的新知識，抑且填平了罪惡所造成的天人之間的鴻溝。罪人與天主間的「和解」（*reconciliation*）是由基督的祭獻所締成的。

丙、司祭的職務

第七節 基督司祭職務的實在性

人而天主的耶穌基督是大司祭——信理

厄弗所大公會議（四三一年）與亞力山大里的濟利祿一同曉示我們：「天主父所生的聖言，在屈取了人形，與我們相似時，作了我們的大司祭」（鄧二二二）。因此以人性言，基督是司祭。特倫多大公會議宣佈：「應當有一位依着默基瑟德統序的司祭起來，這就是我們的主耶穌基督。」（*Opportuit... sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Jesum Christum.*

鄧九三八)。

在舊約裡，有關基督司祭之職的預言見於聖詠第壹零玖首第四節：「上主一宣誓，決不反悔，按照默基瑟德的品位，你將永爲司祭」。瑪，貳貳，四二等；希，伍，六，十；柒，十七，廿一都證實聖詠的經句是預示默西亞的使命。

希伯來書裡有一篇關於基督司祭品位的正式討論(叁，一；肆，十四等；柒，一等)。聖保祿證示基督自己已經完成了司祭品位的一切義務。「每一位大司祭是由人所選拔，奉派爲衆人承行天主的事，好奉獻供物和犧牲，以贖罪過」(伍，一)。基督也與人一樣，是蒙天主召選而做了大司祭(伍，五十六)；他具有我們所有的人性，所以他能同情我們的弱點(肆，十五)；他爲一切服從他的人成了永遠救恩的根源(伍，九)，爲他們在十字架上奉獻了自己，當作贖罪的犧牲(柒，廿七；玖，廿八)。

基督的司祭品位超越了舊約肋未的司祭品位，正如默基瑟德(基督的預象)的品位高於亞巴朗的品位一樣(柒，一等)。聖詠第壹零玖首第四節告訴我們，基督因上主的宣誓而成爲司祭(柒，廿等)；他的司祭品位永恆長存(柒，廿三等)；他是聖善的、無辜的、無玷的、別於罪人的(柒，廿六—廿七)；他是永遠完善的天主聖子(柒，廿八)；他因犧牲了自己，一次洗滌了全人類的罪愆(柒，廿七)。

教父們自始即重述希伯來書的思想。羅馬的聖克來孟稱基督爲「奉上我們的獻品的大司祭」(致格林多人書信，叁陸，一)。安提約基雅的聖依納爵提到有關基督司祭品位時說：「(舊約的)司祭是可敬的，但大司祭遠遠地超過了他們，這大司祭身負最神聖的使命」(*Philadelphians*, 9, 1)。聖保理加布稱基督爲「永遠的大司祭」(

Philippians, 12, 2)。

基督的司祭品位始於二性一位的結合。司祭的固有使命是作天主與家人的中保(神，叁，廿二，1)。由於二性一位的結合，基督具有作中保的本體論意義之地位，這是從事中保活動的先決條件。

基督的司祭品位是永恆的，因為基於二性一位之結合的司祭尊位是永存不變的，同時又因為基督的司祭功效，藉着得救者幸福地享見天主而永遠繼續着。基督的祭獻心情，無論是在讚頌或感恩的情況下，都是綿綿不盡的(神，叁，廿二，5)。

第八節 司祭品位的實踐或基督的祭獻

一、祭獻的意義

司祭的主要任務是祭獻。希，捌，三：「凡大司祭都是為奉獻供物和犧牲而立定的」。特倫多大公會議宣布：「祭獻與司祭的品位因上主的計劃而連在一起，兩者在任何救贖統序中存在着」(*Sacrificium et sacerdotium iuxta Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exsisterit.* 鄧九五七)。

最廣義的祭獻就是為了一個好的目標而奉獻任何一件禮品。宗教性祭獻的較廣意義包括將自己奉獻給天主的內在行動，與內在奉獻精神的一切外在表現，例如祈禱、施捨、克己(詠，伍拾，十九；壹肆零，二；歐，拾肆，三；德，叁伍，四；羅，拾貳，一)。狹義的或禮儀上的祭獻就是一種外在的宗教禮節，由上主的合法僕人奉上一樣有形的祭品，以稱揚上主的絕對尊威；自從人類有了原罪，人們也以祭獻來求得與主的和好。因此禮儀的祭獻必須具備下列條件：(一)代替祭獻者的有形祭品(*res oblata*)。(二)有資格代表團體，上趨主前的祭獻者(*minister sacrificii*)。(三)祭獻的目標(*finis sacrificii*)。第一是以敬拜，感恩與祈禱來承認上主的絕對尊威，其次是以贖罪來與上主和好。(四)以奉獻祭品來表示內在奉獻精神的行為(*activa sacrificia, sacrificium visibile*)。

二、十字架上的祭獻

基督在十字架上自獻於天主，行了真正的祭獻——信理

厄弗所大公會議（四三一年）與亞力山大里的聖濟利祿共同宣布：「基督爲我們犧牲了自己，向天主他的父獻上了馨香之祭」（鄧九一二）。特倫多大公會會議給彌撒聖祭所下的定義，顯示了基督死於十字架的祭獻特性。鄧九四〇：「基督在十字架的祭台上，以流血的方式，一次奉獻了自己」（又鄧九三八，九五一）。唯理主義反對這項信理（鄧二〇三八）。

按照希伯來書八一九，舊約的祭獻是十字架祭獻的預象。依撒意亞將默西亞比擬那被帶往屠場的羔羊，預言他將要背負多人的罪愆，自願奉獻他的生命當作贖罪的祭品（依，伍叁，七一十二）。最後一位先知施洗者若翰追隨依撒意亞的預言，視基督爲替全人類贖罪的羔羊。若，壹，廿九：「看哪！天主的羔羊，除免世界罪者！」

聖保祿以最清晰的方式說明了基督被釘十字架的祭獻意義。厄，伍，二：「基督愛了你們，且爲我們把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品」（*προσφορὰν καὶ θυσίαν*）。格前，伍，七：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲」。羅，叁，廿五：「這耶穌卽是天主公開立定當作贖罪祭（*ἱκανῶσαν*）的，爲叫世人因着信德，以耶穌的寶血而成義」。然而按照聖經的意思（肋，拾柒，十一），當作贖罪祭的血就是充作供品所灑的血。希伯來書（玖，一一十，十八）說明基督死於十字架所作祭

獻的卓越性，遠遠超過了舊約的祭獻。希，玖，廿八：「基督只一次奉獻了自己，為除免大眾的罪過」〔若一，貳，一〕。

基督自己也間接地說過，他在十字架上的死亡是替人贖罪的祭獻，他用了聖經上常用的與祭獻有關的字句：「交出自己的生命」與「傾流他的血」。瑪，貳拾，廿八（谷，拾，四五）：「人子不是來受服侍，而是服侍人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」。在建立聖體聖事時，他也暗示了他的死亡。路，貳貳，十九：「這是我身體，為你們而捨棄的」。瑪，貳陸，廿八：「這是我血，新約的血，為大眾流出來，好赦免罪過」。

教父們視基督在十字架上的死亡是除免罪惡的祭獻。巴納博 (Barabas) 書信 (柒，三) 的作者說：「他自願獻出那封藏他精神的器皿 (他的身體)，為贖世人的罪，以應驗依撒各 (Isaac) 在祭台上所作預象性的奉獻」〔亞力山大里的聖克來孟。Paeagogus, 5, 23, 1; 奧斯定天主之城，拾，廿；論天主三位一體，肆，十四，十九〕。

從理論上言，基督聖死的祭獻特性基於一個事實，即禮儀性祭獻的各項條件都已經滿足。基督的人性是祭獻者兼祭品。他的天主性偕同父與聖神，都是祭獻的接納者。基督懷着最完善的自獻於主的心情，甘願犧牲自己的生命，忍受了悽苦的死亡；雖然他本來有不實行這一切的權能，但他並沒有運用它。自願地把自己獻給天主，便是基督的祭獻行為 (若，拾，十八)。

第九節 基督祭獻的救贖意義——贖罪與和解

雖然基督的一切活動都具有救贖價值，他的一切活動構成整個的救贖工程，然而，他在十字架上祭獻的死亡達到了解贖活動的頂點。因此，他的死亡特別是我們得救的主動因 (但不是我們得救的惟一主動因)。

一、教會的訓誨

基督藉着十字架上祭祀的死亡救贖了我們，使我們與天主和好——信理

特倫多大公會議定斷：「我們的天主、主（耶穌基督）甘願在十字架的祭臺上，一次自獻於天主聖父，以便爲他們（需要被救贖的人）獲得永遠的救恩」（鄧九三八）。同一大公會議在提到唯一中保耶穌基督時，曾作下列宣布：「他使我們在他的血中與天主重修舊好，爲我們作了正義、聖潔和救贖」（格前，壹，卅；鄧七九〇）。

二、信仰之泉源的證示

(一) 基督將自己生命的祭獻當作「大眾的贖價」(ἀντιποῦν ἀπὸ πάντων) 瑪，貳拾，二十八；谷，拾，四五)。聖保祿因此也告訴我們，基督爲衆人犧牲了，他死亡的效果就是作我們的贖價。弟前，貳，六：「他曾奉獻自己，爲衆人做贖價 (ἀντιποῦν)」。羅，叁，廿四：「一切都因着天主的恩寵，藉着那在耶穌基督內的救贖 (ἀντιποῦν)，無償地成爲義人。」(厄，壹，七；哥，壹，十四；格前，陸，廿；伯前，壹，十八；默，伍，九)。基督以死亡使人脫離奴隸身份，亦卽使人脫離爲罪惡所奴役的身份(鐸，貳，十四：「他爲我們捨棄了自己，是爲救贖我們脫離一切罪惡。」厄，壹，七；哥，壹，十四；希，玖，十二等)，同時脫離梅瑟法律的羈絆(迦，叁，十三：「基督由法律的咒罵中贖出了我們」；迦，肆，五，羅，柒，一等)、魔鬼的奴役(哥，壹，十三：「他由黑暗的

權勢救出了我們」；又哥，貳，十五；希，貳，十四）與死亡的束縛（第後，壹，十：「他毀滅了死亡」；希，貳，十四—十五）。

(二) 基督在建立聖體聖事時，說明了他的死亡所具有的和解能力：「這是我的血，新約的血，為大衆流出來，好赦免罪過」（瑪，貳陸，廿八）。聖保祿稱基督的死亡為罪人與天主的和解，使人與天主恢復原始的關係——父子的與友誼的關係。羅，伍，十：「在我們為仇敵的時候，因着他聖子的死得與天主和好。」哥，壹，廿：「天主樂意藉着他（基督）使萬有，無論是地上的，是天上的，與自己重歸於好，因着他十字架的血立定了和平」（參考格後，伍，十九；厄，貳，十三等；伯前，叁，十八；若一，壹，七；貳，二；肆，十）。

教父們自始重視贖罪與和好這兩個聖經基本概念。聖依來內特別引證希伯來書（壹，七；貳，十三等）說：「他（基督）與我們中間有一個相同的地方（體與血的相同），為此之故，天主藉着他的體與血使我們與他自己和好，用他的血價補贖了我們的罪」（反異說，伍，十四，3）。

三、教父們救贖理論的不足

教父們嘗試着以理論來解釋救贖的信道，產生了下面幾種不同的見解：

(一) 聖依來內（歿於二〇二年左右）創立所謂總歸論（recapitulation theory）或教贖之神秘論（mystic theory of Redemption）。此論以厄弗所書（壹，十：*in omnia similes factus est nobis* = recapitulare 意即總歸，通俗本：*instaurare*）為出發點，主張作為第二位亞當的基督，將全人類總歸在他自己身上，以便聖化人類，使之契合天主。所以天人的新結合在原則上始於聖子的降生，這個理論把基督的苦難與死亡置於次要地位。依來內於是又陳述保祿的另一教訓，使

它與總歸論並立並存，那就是以基督在十字架上的死亡為救贖與和好之代價的理論（反異說，叁，十六，9；肆，五，4；伍，一，1—2；拾肆，二—五；拾陸，三；拾柒，一）。

(丁) 奧力振 (Origen + 254) 將保祿所講從魔鬼奴役中獲救的理論，一改而成爲離奇而又不合聖經意義的贖價論 (ranson-theory)。他認爲由於亞當的罪，魔鬼獲得了駕馭人的正式權利。基督曾經把他的生命交給魔鬼，當作贖價，好使人解脫奴役的身份。然而魔鬼不能長久掌握基督於死亡之中，這使魔鬼感到失望。另外一些人解釋道：魔鬼曾經企圖把他奴役人的權利無理地推展到基督身上，因而喪失了駕馭衆人的權力。基督與魔鬼鬥爭是一個流傳頗廣的通俗概念，這個概念是從聖經來的，聖經上記着魔鬼對罪人的統御以及基督制勝魔鬼的道理。希臘教父們闡揚救贖是第二位亞當基督的偉大勝利。基督由於聽命而死於十字架，戰勝了死亡與魔鬼，解救了罪人於死亡與魔鬼的奴役，帶領他們獲享天主子女的自由。

第十節 基督的代價

一、概 念

賠償 (Satisfactio) 一字的普通意義，就是滿足一項權利的要求。較狹義的賠償即賠償加於他人的侵犯 (Satis·factio nihil aliud est quam injuriæ alteri illatæ compensatio。羅馬要理問答，貳，二，6)，也就是以自願的善行來補償所發生的不正當事件。如果這一善行藉着它內在的價值，能完全彌補罪愆的嚴重性，並符合正義的要求，那末這個賠償是完全的即相稱的 (Satisfactio condigna, æquivalens sive ad æqualitatem justitiæ)，如果它本身不能抵消罪愆的嚴重性，却僅僅由於對方的寬仁而蒙接納，那末這一賠償便是不完全的即不相稱的 (Satisfactio congrua sive ad benignitatem condonantis)。假如冒犯者自己沒有作賠償，而由另一位他完成，這就是所謂「代價」 (Satisfactio vicaria)。

二、基督代償的實在性

基督以他的苦難與死亡向天主代償了世人的罪——近似信理的意見

厄弗所大公會議的議決，與亞力山大里的聖濟利祿的意見相同：「若有人主張基督爲自己死亡，而不是僅僅爲了我們而捨生，當受絕罰」（鄧一二二）。特倫多大公會議定斷：「他在十字架上以最聖潔的苦難……爲我們向天主聖父獻上了補償」（*qui sua sanctissima passione in ligno crucis... pro nobis Deo Patri satisfecit*。鄧七九九）。第一次梵蒂岡大公會議會擬將基督代償的意見定爲信理（*Coll. Lac.*, VII, 566）。

聖經並沒有明白表示基督代償的道理，然而在它的記述裡隱含了這個教訓。依撒意亞（伍叁，四等）預言天主的僕人默西亞完全沒有罪，但爲了我們的罪愆而受苦，像無玷的羔羊般犧牲了自己，爲我們獲得了和平與正義。基督說過下面的話，向我們表示了代償的思想：「人子來交出自己的生命，爲大眾作贖價」（瑪，貳拾，廿八）。「我爲羊捨掉我的性命」（若，拾，十五）。聖保祿也強調基督代替我們受苦死亡。格後，伍，廿一：「他曾使那不認識罪的替我們成了罪（*in seipso factus est peccatum*），好叫我們在他內成爲天主的正義」。迦，叁，十三：「基督却由法律的咒罵中贖出了我們，爲我們成了可咒罵的」。羅馬書（叁，廿五—廿六）告訴我們，天主在要求與接受基督爲世人贖罪的事上，「顯示自己的正義」（參考伯前，貳，廿四；叁，十八）。

教父們自始就明白基督代償的意義。宗徒的弟子羅馬的聖克來孟曾經說過：「主耶穌基督愛我們，所以他順從了

天主的聖意，爲我們傾流了聖血，爲我們的身體獻出了他的身體，爲我們的靈魂獻出了他的靈魂」（致格林多人書四九之六；致 Diogenetus 書九之十一）。

聖安瑟倫 (Anselm + 1109) 在他的「爲什麼天主成爲人」(Cur Deus homo) 的對話錄中，以理論方式探討聖經與傳承中的基督代償思想，建立了系統的救贖論。教父們在解釋基督救世工程時，多以罪的後果爲出發點，因此着重在救贖的消極意義上，即着重在從罪惡與魔鬼的奴役中的解脫上。聖安瑟倫則以罪愆爲出發點：罪既是對天主的冒犯，是無限的，因而需要一種無限的賠償。這種賠償惟有天主位格能够做到。這個天主位格要代表人類，所以一定必須是一個人，而且是人而天主。

三、基督代償的內在完善性

(一) **基督的代償基於它內在的價值，是相稱的，即有完全相等的價值——多數意見**

聖經上凡提到基督寶血或基督犧牲自己的生命，爲我們的罪作了贖價時，都告訴我們這一奉獻的贖罪祭恰好能抵消罪愆的凌辱（伯前，壹，十九；格前，陸，廿；弟前，貳，六）。

基督代償的相稱性之內在原因，基於他二性一位的結合。基督的行動具有無限量的價值，因他行動的主體 (Principium quod) 是聖言的位格。所以基督的代償憑着它內在的價值，足以彌補罪愆對天主的無限凌辱。然而司各脫斯派學者與名目論者認爲基督賠償之足以抵消世罪，祇因天主對它的外在接納。

(二) **基督的代償是豐盈的，也就是說，基督救贖的積極價值超過了罪惡的消極價值——一般意見**

教宗克來孟六世在一三四三年所頒布的五十週年紀念諭文「天主獨生子」(Unigenitus Dei Filius)

中，說明基督源源地傾流了他的寶血，然而，由於基督的人性與聖言的結合，他的一滴血就足以拯救整個人類（鄧五五〇）。

聖保祿提到亞當爲基督的預像時（羅，伍，十二等），說明基督的恩賜遠超過亞當的遺禍。「罪惡在那裡增多，恩寵在那裡也格外豐富」（羅，伍，廿）。

耶路撒冷的濟利祿說：「罪人的不義比不上爲我們死去的那一位的正義大，我們犯罪的程度比不上爲我們獻出了生命的那一位的巍巍義德」（*Cat.*, 13. 33）。聖若望·基素東·*In ep. ad Rom. hom.*, X, 2.

四、基督代償的外在完善性

(一) 基督不僅爲預選者而死——信理

基督之死不僅爲了諸信友，抑且爲了所有的人而毫無例外——近乎信理的意見

一六五三年，教宗依諾森十世譴責了「基督祇爲預選者的救贖而死」的命題（鄧一〇九六）。亞力山大八世又於一六九〇年斥責了「基督祇爲信他的人自獻於天主作了犧牲」的命題（*pro omnibus et solis fidelibus* 鄧一二九四）。特倫多大公會議定斷：「天主聖父差遣了自己的兒子耶穌基督來到人間，爲救贖受制於法律的猶太人，使徬徨的外邦人獲得正義，並使一切的人成爲天主的子女。天主使他的兒子作了贖罪者，不僅爲我們的罪，而且也爲全人類的罪流血犧牲了」（鄧七九四，三一八，七九五）。

聖經清楚地指示我們救贖的普遍性，從而間接地明示基督代償的普遍性。若一，貳，二：「他（基

督)就是贖罪祭，贖我們的罪過，不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過」。若，叁，十六等；拾壹，五一—五二；格後，伍，十五：「他替衆人死」。弟前，貳，六：「他曾奉獻自己，爲衆人做贖價。」(參考羅，伍，十八)。

在白拉奇主義 (Pelagianism) 爭端以前的教父們，一致宣講天主教世意願的普遍性與基督代價的普遍性。羅馬的聖克來孟寫道：「讓我們仰視基督的血，體悟這血對天主聖父是多麼的寶貴，因爲它傾流了以後，給全世界帶來了悔過的恩惠」(致格林多人書信，柒，四)；參攷聖依來內反異說，叁，廿二，4：每逢基督死難的紀念日(天主教禮儀稱聖瞻禮六)，教會爲一切人的得救而祈禱。

基督代價的普遍性祇是客體的救贖 (Objective Redemption 即救贖本身)。基督已將充足的贖價惠予一切的人而毫無例外。然而人靈對救贖成果的享用繫於某些條件，即需有信心(谷，拾陸，十六)與遵守誡命(希，伍，九；伯後，壹，十)。士林派神學還鑑別贖罪的足夠 (sufficientia) 與有效 (efficacia) 兩個條件，並且告訴我們，基督爲一切人所付出的贖價，乃是個人獲救的足夠條件 (secundum sufficientiam) 而不是有效條件 (secundum efficaciam)。換句話說，從潛能方面言 (in actu primo)，基督的代贖是普遍性的(爲一切的人)，然而從實現方面言 (in actu secundo)，這一代贖則是特殊性的(護，肆，五五)。

(一) 基督代贖的恩惠不施予墮落的天使——確定意見

奧力振主張在萬有復興的時候 (apokatastasis-參攷宗，叁，廿一)，由於基督代贖的功績，墮落的天使將要自地獄獲得拯救。五四三年的君士坦丁堡會議屏絕了這一理論(鄧二一一)。聖經上明白記載着，地獄的罰是永遠的(瑪，貳伍，四六；拾捌，八；叁，十二；得後，壹，九)，奧力振的理論恰好與之相反。

第十一節 基督的功績

一、功績的概念

所謂功績 (merit)，就是爲他人完成的一項事工，憑這項事工足以向那人要求報償。若報償是權利所要求的，就是「義理功績」(meritum de condigno)，若報償祇是出於情誼，便是「情誼功績」(meritum de congruo)。基督的救贖工程同時是代價的與有功績的，因爲一方面它消除天主與人類中間的罪惡障礙，另一方面它開創了承受天主報償的權利。

二、基督苦難與死亡的功績

基督藉着自己的苦難和死亡，配得天主的酬報——信理

特倫多大公會指示我們，基督成義功績的源由，乃是基督憑藉他至聖的苦難，爲我們贏得了成義的權利 (qui sua sanctissima passione nobis justificationem meruit. 鄧七九九)。同一大公會又宣布，祇有基督的功績纔能滌除原罪，而且基督的功績是通過聖洗聖事而分施給每一個人的 (鄧七九〇)。

聖經雖然沒有採用「功績」這個名詞，而實際上明示了基督功績的道理。斐，貳，九：「爲此（由於他聽命至死），天主極其舉揚他」。希，貳，九：「我們看見了……耶穌，因他所受的苦難和死亡，接受了尊榮和榮譽的冠冕」。舉揚便是他在苦難中聽命的報償。

從理論上言，基督的功績基於如下的理由：他滿足了真正功績的各項條件，即基督的行動是自由的，善的，超性的，並且完成在他塵世的旅途與恩寵的境界之中，這些行動會有天主報償的預許（依，伍叁，十）。它們既是天主位格的行動，便具有無限的功價（鄧五五二：infinia Christi merita）。不僅基督的苦難和死亡，就是基督的整個一生都具有贖罪的價值，所以也有無量的功績。

三、基督功績的對象

（一）基督替自己取得了受舉揚（復活、身體的榮耀、升天）的功績——確定意見

斐，貳，八等；希，貳，九；若，拾柒，四；路，貳肆，廿六；默，伍，十二。拉丁教父們根據斐，貳，八一九的經文，談到謙遜與服從的功績，說明基督的榮耀是一種報償與酬勞（retributio, premium, merces）。聖依拉利說：「他因着謙遜的功績（ob humilitatis meritum），在屈尊紆貴的境況下，恢復了天主的形像」（*In Ps. 53, 3*）。聖奧斯定闡明：「他因謙抑而配享光榮，光榮就是他自抑的報償」（*Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est premium; In Joan, tr. 104, 3. 神，叁，十九，c*）。

（二）基督為罪人賺到了一切超自然的恩惠——確定意見

為雅各俾派人士所頒布的文告宣稱：「若不依靠耶穌基督中保的功績，沒有一個人能從魔鬼的權下獲得解救」（鄧七一）。特倫多大公會又宣布「若不參與基督苦難的功績，沒有一個人是正直的」（鄧八〇〇、七九〇、七九五、七九七、七九九）。

聖保祿認為，非賴基督的功績，不能獲得拯救。這是保祿的基本教訓（羅，叁，廿四—廿五；伍，十五等；柴，廿四；厄，貳，四等）。聖伯多祿在議會前作證：「除他以外，無論憑誰，決無救

恩」(宗，肆，十二)。

教父們指示，超性的恩惠就是「因耶穌基督而來的天主恩惠」(Gratia Dei per Jesum Christum 或簡稱「基督之恩」(Gratia Christi) 鄧一〇三一—一〇四。在教父們的著作裡，「功績」一詞祇指示基督爲他自己所獲得的功勞。

第三章 救贖工程的光榮結束或基督受舉揚

第十二節 基督降蒞地獄

基督死後，他的靈魂離開了身體，降蒞古聖所——信理

古聖所就是在耶穌基督以前，一切正直靈魂的安息之所 (*Limbus Patrum*)。

第五世紀的宗徒信經裡有「降至地獄」一句，「任何人」信辭裡也有這一句（鄧四十）。第四次拉脫朗大公會議（一二一五年）的宣布更爲明確：「他的靈魂降至地獄」 (*descendit ad inferos…… sed descendit in anima* 鄧四一九、三八五)。

唯理主義者認爲基督降蒞地獄的信理與教外神話有關。事實上，兩者並沒有關係。基督降蒞地獄的信理源自舊約的啓示；舊約告訴我們，那些與肉身分開的靈魂暫居於死亡與復活之間的陰府裡。耶穌自己也宣稱在他死亡以後，復活之前，他要在古聖所逗留一段時期：「有如約納在大魚腹中三天三夜，同樣，人子也要在地裡三天三夜」（瑪，拾貳，四十）。所謂「地裡」 (*καθὼς ἦνς ἦνς*) 並不指示坟墓，而是人們所設想的位在地心的古聖所。納，貳，三：「陰府的懷中」 (*κοιλία ἄβου*)，以及舊約裡亡靈安息的古聖所爲復活的起點的思想，都可以作上面這個解釋的支援。

聖伯多祿論及基督復活時說：「天主却解除了他（亡者之國的）死亡的苦痛，復活起他來，因爲

他不能受死亡的控制」(宗，貳，廿四)。解除死亡的苦痛(另一處作地下幽冥世界的苦痛)，就是從古聖所中獲得自由的象徵(4 Est., 4. 41; 哥，壹，十八：「死者中的首生者」)。由於詠，拾伍，十「因你絕不將我的靈魂留在陰府，也不容你的聖人歸於腐朽」這句話，聖伯多祿宣稱：「他(達味)既預見了，就論及默西亞的復活說：『他沒有被留於陰府，他的肉身也沒有見到腐朽』」(宗，貳，卅一)。

聖保祿在羅馬書(拾，六一—七)裡證示基督曾暫留陰府：「但是出自自信仰的正義却這樣說：『你心裡不要說，誰將升到天上去？』就是說：從那裡把基督領下來；或者：『誰將下到深淵裡去？』就是說：從死者中把基督領上來。」我們還須注意，若將常用的那句：「從死者中復活或甦醒(ἀναστῆναι)，應用在基督身上，便指示在復活以前，他的靈魂曾經在亡者之國即古聖所中小住。

厄弗所書(肆，九)：「說他上升了，豈不是說他曾下降到地下嗎？」按照經文的內容，不能解作基督降蒞古聖所，而是聖言從天下降臨「地下」。至於伯前，叁，十九—廿：「藉這神魂，他曾去給那些在獄中的靈魂宣講過，這些靈魂從前在諾厄建造方舟的時日，天主耐心期待之時，原是不信的人」，這句話的解釋也難以確定。然而，難以確定的是基督降蒞古聖所的目的，至於基督降臨其境的事實倒是信而有徵的。

傳承一致證明基督降於古聖所的事實。安提約基雅的聖依納爵寫道，基督降臨之日，從死者中復活了先知們「他們精神上的門徒，先知們都企候着他們的導師「基督」(Magnesians, 9, 2)。聖儒斯定與聖依來內援引「耶肋米亞」的一段偽經，明白地預言基督將要降到古聖所去：「天主，依撒爾的聖主思念他那安臥在坟墓裡的亡者，曾降蒞到他們那裡，爲了向他們宣布救恩」(聖依來內反異說，肆，卅三，1及12；伍，卅一，1：「爲了使他們離開那裡，

並且拯救他們」，請參考聖儒斯定 *Dial.*, 72, 99; 聖依來內反異說，叁，廿，4；肆，廿二，1；肆，卅三，1及12；伍，卅一（附聖經證明）；*Epid.*；戴爾都良論靈魂，柒，五五；依玻璃 *De antichristo*, 26, 45。聖奧斯定給教會普遍的信仰作證：「除了不信的人，誰會否認基督曾經降蒞古聖所呢？」（書信，壹陸肆，二，三），不但如此，即連偽造的經書也為基督降蒞地獄的教會信仰作證。如所羅門的短歌 (*Odes of Solomon* 第二世紀時的基督教詩歌) 之十七與四二。

根據神學家們的一般意見，基督降蒞地獄的目的乃是：將救贖的成果帶給在古聖所的義人的靈魂，使他們獲得救恩，換句話說，就是將幸福地直觀天主之恩帶給他們（神，叁，五二，5；羅馬要理書，壹，六，6）。

第十三節 基督的復活

一、信 理

基督死後第三天，自死者中光榮地復活——信理

基督的復活是基督教的基本真理，見於一切信辭，以及古代教會所有的一切信仰準則之中。

正如第十一次多來道 (Toledo) 會議 (六七五年) 所強調的，基督藉着他自己的德能復活了 (*virtute propria sua* 鄧二八六)。他復活的理由寓於二性一位的結合。復活的主動因是與聖父、聖神結合着的聖言；工具因是與天主性契合的基督的人性，包括他的身體和靈魂。聖經上雖屢次言及天主或聖父使基督復活 (如宗，貳，廿四；迦，壹，一)，但應該明瞭這些經文是指基督人性而言 (羅馬要理書，壹，六，8)。

古代與現代各種形式的唯理主義都否認基督的復活，他們提出欺詐，表面死亡，異象等偽說 (*deceit hypothesis, apparent death hypothesis, vision hypothesis*)。參攷比約十世對現代主義的譴責 (鄧110136—110137)。

二、復活的證據

根據聖伯多祿與聖保祿（宗，貳，廿四等；拾叁，卅五等）的解釋，舊約中的聖詠，拾伍，十二「你絕不將我的靈魂留在陰府，也不容你的聖人歸於腐朽」，已預言基督的復活（鄧二二七二）。依撒意亞（伍叁，十）也指出默西亞的復活：「上主的僕人犧牲了性命，作了贖愆祭，將長久生存，並承行上主的計劃。」

基督自己以最清楚的方式，預言了他死後第三天將要復活（瑪，拾貳，四十；拾陸，廿一；拾柒，廿二；貳拾，十九；貳柒，六三；貳捌，若，貳，十九）。空墓（按當時的情況，人們祕密地取走耶穌的身體，是一件不可能的事），基督多次顯現給他所愛的人，跟他們說話，讓他們撫摸，與他們一同進食等，都證明基督復活的真實性（瑪，貳捌；谷，拾陸；路，貳肆；若，貳拾一貳壹；格前，拾伍，三等）。基督的復活也是宗徒們證道的中心。宗，肆，卅三：「宗徒們以大德能，給耶穌的復活作證」（宗，壹，廿二；貳，廿四，卅二；叁，十五；拾叁，卅等；拾柒，三，十八；貳陸，廿三）。

從基督顯現的情況以及他復活後超越時空限制的至高主權看來，復活的基督的身體已受到了光榮。他復活的身體上所保留的傷痕，是他戰勝死亡的證據。若，貳拾，廿七：「把你的指頭伸到這裡來，看看我的手吧！並伸過你的手來，探入我的肋膀吧！不要作個無信的人，却要作個有信心的人」。

教父們都為基督復活作證，一致反對教外的唯物論與猶太人的不信。

三、復活的意義

對基督自身來說，復活即是進入榮耀之境，那是他自抑受苦的報償。

從救贖的觀點看，基督的復活不像他的死亡，不是救贖的代價，而是救贖工程的勝利與完成。它原屬於整個的救贖工程，並且正爲了這個緣故，在聖經裡，它和十字架的死亡相倚而渾然合爲一體（羅，肆，廿五）。基督的復活是我們從罪惡中解脫出來，獲得精神重生的預象（羅，陸，三等）。也是我們將來身體復活的示範與保證（格前，拾伍，廿等；斐，叁，廿一）。

自辯護學的立場言，復活是基督所行一切奇蹟中最大的一個；它是預言的實現，所以也是基督所教誨的真理的最強有力的證明。參考：格前，拾伍，十四等。

第十四節 基督的升天

一、信 道

基督的身體和靈魂一同升天，坐在天父的右邊——信理

「一切信辭與宗徒信經相符，都確認：『他升了天堂，坐在全能天主聖父的右邊』」（Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.）。Caput firmier 說得更清楚：『兩者（靈魂與身體）同時升天』（ascendit pariter in utroque [sc. in anima et in carne.] 鄧四一九）。

基督藉着他自己的德能上升天庭。他是人而天主，所以他一方面藉着天主的力量，一方面則藉着受榮耀的靈魂的力量，促使復活的身體順從他的意願。就基督的人性言，我們也可以說，他被天主聖父提升到天國去了，正如聖經所告訴我們的（谷，拾陸，十九；路，貳肆，五一；宗，壹，九，十一）。參考：神，叁，五七，3；羅馬要理書，

壹，七，2。

唯理主義者否認這項信理，企圖擷取舊約經文（創，伍，廿四；厄諾客 Henoch 的消逝；列下，貳，十一；厄里雅 Elisha 的升天）或外教的神話，來解釋基督升天信理的根源，然而唯理主義忽視了其間的基本迥異之處。即使中間有相似的地方，也決不表示有連帶關係的存在。宗徒時代對基督升天底確證，使傳說稗史毫無形成的餘地。

二、升天的明證

基督曾經預言過自己的升天（若，陸，六三；拾肆，二；拾陸，廿八；貳拾，十七）。他復活以後四十天，在許多人面前，實現了這個預言。谷，拾陸，十九：「主耶穌給他們說了這些話以後，就被接升天，坐在天主的右邊」。參考：路，貳肆，五一；宗，壹，九等；厄，肆，八等；希，肆，十；玖，廿四；伯前，叁，廿二。

教父們一致為耶穌升天作證，所有遠古的信辭都將耶穌的升天與他的死亡和復活相提並論（聖依來內反異說，壹，十，1；叁，四，2；戴爾都良 *De Praeser.*, 13；*De virg. vel.*, I；*Adv. Prax.* 2；奧力振 *De princ.* I *Præf.* 4.）

聖經裡，「坐在天主右邊」這句話溯自聖詠第壹零玖首（第一節），在保祿書信裡也屢見不鮮（羅，捌，卅四；厄，壹，廿；哥，一；希，壹，三；捌，一；拾，十二；拾貳，二；伯前，叁，廿二）。這句話的意義是：基督的人性被掣升天後，在諸天使與諸聖者之前高居尊位，並分享天主的榮耀、華貴、以及統治與審判的權能（聖若望·達馬森正統信仰闡詳，肆，二）。

三、升天的意義

對基督本身言，升天就是他的人性永遠昇居天主的光榮中。

自救贖的觀點言，升天是救世工程的優勝完成。教會的普遍訓誨顯示我們，基督以前的義人靈魂也與救主一齊進入了天國的光榮。如厄，肆，八（根據詠，陸柒，十九）所說：「他升到高處，將俘虜擄去」(Ascendens in altum captivam duxit captivitatem)，他在天上為他所愛的人預備地方(若，拾肆，二一三)，為他們轉求(希，柒，廿五：「他常活着，好為他們轉求」；通俗本作：「為我們轉求」；希，玖，廿四；羅，捌，卅四；若，一，貳，一)；並且賜予他們以恩寵的禮物，尤其是聖神(若，拾肆，十六；拾陸，七)。世界窮終之時，他還要再來，那時他帶着大能與光榮來審判世界(瑪，貳肆，卅)。基督的升天是我們自己將來升天的榜樣與保證。厄，貳，六：「使我們同他一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上」。「在基督耶穌內」的意義，就是與我們的元首基督的密切結合。

第三部 救主的母親

第一章 瑪利亞——天主之母

第一節 瑪利亞爲天主之母的真實性

一、奈斯多利異說

凡否認基督有真正人性者，終將否認瑪利亞的真正母性；否認基督具有真正的天主性，也會否認瑪利亞是天主的母親。奈斯多利派人士即因此否認瑪利亞爲 *θεοτοκος* (天主的母親)，而祇稱她爲 *ανθρωποτοκος* (人的母親) 或 *Χριστοτοκος* (基督之母)。

二、信 道

瑪利亞真是天主之母——信理

教會在宗徒信經裡確認天主聖子「生於童貞瑪利亞」。瑪利亞既是天主聖子的母親，也就是天主的母親。爲了反對奈斯多利派，厄弗所大公會議(四三二年)與亞力山大里的聖濟利祿共同宣稱：「若有人不信厄瑪奴耳(基督)是真天主，從而不信至聖童貞是天主的母親(*θεοτοκος*)——按血肉言，她孕育了降生成人的聖言——此人應受絕罰」(鄧一一三)。以後的幾次大公會議都重複頒定這項信理(鄧一四八，二一八，二九〇)。

在瑪利亞爲天主之母的信理裡，蘊含着兩個真理：

(一) 瑪利亞是真正的母親，也就是說：瑪利亞在孕育基督人性的時候，獻出了世上每一位母親孕育子女時所要獻出的一切。

(二) 瑪利亞是真正的天主之母，也就是說：她懷孕而生育了聖三的第二位，然而她所孕育的並非這一天主位格的天主性，而是祂所屈取的人性。

三、聖經與傳承的證據

聖經說基督真正地具有天主性（見基督論），又說瑪利亞真是他的母親，實際上這說明了瑪利亞是天主之母。因而瑪利亞被稱爲「耶穌的母親」（若，貳，一）、「他的母親」（瑪，壹，十八；貳，十一，十三，廿；拾貳，四六；拾叁，五五）、「吾主的母親」（路，壹，四三）。依撒意亞先知曾經明白地預言過瑪利亞的真正母性：「看哪！將有一位貞女懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳」（依，柒，十四）。天使向瑪利亞報信時說了相似的話：「看，你將懷孕生子，並要給他起名叫耶穌」（路，壹，卅一）。天主之母的真實性包涵在路，壹，卅五的經文裡：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你，因此那要誕生的聖者，將稱爲天主的兒子」。同樣的，迦，肆，四：「天主就派遣了自己的兒子來，生於女人」，也爲同一事實作證，那生育天主之子的女人便是天主的母親。

最早的教父們也像聖經一般，並未明顯地宣稱瑪利亞是天主之母，然而實際上他們都承認這個信理。安提約基雅的依納爵說：「吾主耶穌基督按照天主的救贖計劃，曾在瑪利亞的胎中。他是達味的後裔，是由聖神降孕的」（Eph.

18, 2)。聖依來內說：「以天主父的聖言資格與父同在的基督，生於一位童女」(Epid., 53)。自第三世紀以後，*Θεοτόκος* 這個稱呼才開始習用。首先見於奧力振的著作(奧力振以前，在羅馬的聖依玻璃的著作中已有此稱呼，但那可能是後人加添的。)以及亞力山大里的聖亞力山大，凱撒利亞的歐瑟比(Eusebius of Caesarea)、聖亞達納(Athanasius)、聖愛比法(Epiphanius)，卡帕多細亞的三教父與其他人士的著作，甚至在亞略(Arius)與洛迪啓的亞波林(Apollinarius of Laodicea)等人的作品中亦有所見。聖葛利哥里·納齊安松(約三八二年)寫道：「誰若不承認至聖瑪利亞是天主的母親，他就離異了天主」(Ep., 101, 4)。抗拒奈斯多利派異說與維護聖母榮銜最力的人是亞力山大里的聖濟利祿。

奈斯多利反對瑪利亞是天主之母的理由是：耶穌祇從瑪利亞取了人性，而非天主性。我們的答覆則是：降孕而誕生的不祇是人性，而是一個位格，瑪利亞既然受孕而生育了寓於人性的聖言的位格，她確乎成了天主的母親。由此可見，*Θεοτόκος* (天主之母)的稱呼本身包含了對基督天主性的信仰。

第二節 瑪利亞滿被恩寵與作天主之母的殊榮

一、瑪利亞的殊榮

比約十二世在「天上之后」(*Ad caeli Regnum*, 1954)通諭中宣布：「無疑地，至聖童貞瑪利亞的尊榮超越了一切受造物」(鄧荀三九一七)(註)。

瑪利亞既是天主的母親，她的尊榮超過一切受造物——天使與人——的尊榮；實際上，一個受造物愈接近天主，他的尊榮也愈大。而瑪利亞由於密切結合着聖言位格的基督人性，確實是一切受造物中最接近天主聖三一的一位。她作為天

主的母親，以基督的人性言，與天主聖子有血親的關係，她藉着聖子密切地結合聖父和聖神。因她被天主簡選為耶穌的母親，並因她渥蒙恩寵而成爲聖父的女兒、聖神的淨配，所以教會推崇她。從某方面言 (secundum quid)，瑪利亞的尊榮是無限的，因她是一位無限的天主位格的母親（神，壹，廿五，6之4）。

教會爲了表示天主之母的殊榮，隨教父們之後，擬用許多舊約的文句來讚揚她：例如（一）描寫帳幕 (Tabernacle)，聖殿與熙雍城之莊偉的詩句（詠，肆伍，五；捌陸，三；壹叁壹，十三）。（二）智慧書的句子，被用於「上智之座」 (Sedes Sapientiae) 如箴，捌，廿二等；德，貳肆，十一等）。（三）雅歌中（肆，七）讚美新娘的句子，被用於「聖神的淨配」。

教父們因瑪利亞的殊榮而尊稱她爲天后。聖若望·達馬森說：「實在說來，她的確是天主之母與天后；她照管一切受造物，因她是造物主的婢女與母親」（正統信仰闡詳，肆，十四）。

二、瑪利亞滿被恩寵

（一）滿被恩寵的意義

比約十二世在「奧體」 (Mystici Corporis, 1943) 通諭中，提到天主之母時說：「她至聖的靈魂充滿了耶穌基督的精神，比天主所造的一切其他的靈魂更加豐盈」 (Herder, *Aussgabe der neueren Päpstlichen Enzykliken* 115: 鄧荀三九一七)。

天使向瑪利亞報訊時的話，表明了她是滿被恩寵（路，壹，廿八）：「萬福！充滿恩寵者 (repleta gratia)，上主與你同在」。按照經文的意思，瑪利亞因蒙召作天主之母、默西亞的母親，因而蒙受殊恩。這一聖召需要異常豐富的聖化恩寵 (Sanctifying grace)。

教父們在註釋聖經時，強調瑪利亞的滿被恩寵與作天主之母的特恩之聯繫。聖奧斯定由天主之母的尊榮，推論出她不受罪惡的沾染，然後說：「瑪利亞堪配懷育那絕對無罪的聖子，她要處處戰勝罪惡，我們怎能明白她所蒙受的恩寵是如何的豐沛？」（論本性與恩寵，叁陸，四二）。

聖多瑪斯認為瑪利亞的滿被恩寵基於下列理由：「一樣事物愈接近它的根源，這個根源所加於它的活動也愈多。在一切受造物中，作為天主之母的瑪利亞是最接近基督的；而基督是恩寵的泉源，以天主性言，他是恩寵的主人（*auctoritative*），以人性言，他是賜予恩寵的工具（*instrumentaliter*）。因此，瑪利亞必蒙基督優渥賜寵。天主聖子之母的這個聖召非有源頭的殊恩不為功」（神，叁，廿七，5）。

（一）瑪利亞所蒙恩寵的限度

天主之母所獲恩寵的豐盈遠不及基督恩寵的圓滿，這是因為天主之母的地位遜於二性一位的結合。從另一觀點言，天主之母所蒙受的豐富恩寵，超過了最大的聖人們所蒙受的恩寵，正如她的尊榮超越諸天神與諸聖者的殊恩一樣。然而瑪利亞所有的豐富恩寵不能推衍出一切可能的超自然特恩。我們沒有理由說瑪利亞具有始祖在地堂裡所有的恩寵，例如在此世享有幸福直觀、受創造以後立刻有自我意識並能運用理智、對信仰奧理的特殊認識、對世事的異常知識、或甚至天使所有的灌輸知識等等殊恩。路，壹，四五證示她並未享有直接面見天主的恩惠：「那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的」。但另一方面，我們要接受聖經的證示與聖多瑪斯的教訓，承認天主之母的尊榮，承認她具有神秘性默觀的恩惠（路，貳，十九，五一），以及在讚美歌（路，壹，四六等）中所顯露的預言的超性恩惠（神，叁，廿七，5之3）。基督恩寵的圓滿自始就是完美無缺的，至於瑪利亞，她曾在恩寵與聖德兩方面不斷地增長，迄於離開人世的時候（神，叁，廿七，5之2）。

第二章 天主之母的幾項殊寵

第三節 瑪利亞的始胎無玷

一、信理

瑪利亞在成胎之時，沒有沾染原罪——信理

比約九世於一八五四年十二月八日發表「無可言喻」(*Ineffabilis*) 詔書，頒布了一切信友應該篤信的啓示性的信理：「榮福童貞瑪利亞在成胎之初，藉着全能天主所賜的唯一特恩與殊寵，憑着人類救主耶穌基督的功績，得以免受原罪的沾染」(鄧一六四一)。關於這項信理，還可參攷比約十二世的「榮冕」(*Fulgens corona*, 1953) 通諭。

這項信理的解釋如下：

(一) 所謂成胎 (*conception*)，應解作被動的成胎。成胎之初就是天主創造了靈魂，並將它灌注於父母所預備的肉體物質中的一刹那。

(二) 原罪的本質 (體制地) 在於因亞當之罪疚而失落了聖化恩寵。瑪利亞免於這個失落，她自生命之始就處於聖化恩寵的境界。

(三) 瑪利亞的無染原罪是天主白白賞賜的恩惠 (*gratia*)，是僅僅賜予她的一個殊恩。 (*donum singulare*)

(四) 瑪利亞無染原罪的主動因 (*causa efficiens*) 是全能的天主。

(五) 其功績因 (*causa meritoria*) 是耶穌基督的救贖。由此看來，瑪利亞也需要救贖，而且事實上已被救贖。由於自然的生命來源，她本來也須分沾原罪 (*debitum contrahendi peccatum originale*)，與亞當其他後人一樣，但

由於天主的一項特殊干預，使她不受原罪的侵犯 (*Debit contrahere peccatum, sed non contraxit.*)，瑪利亞因此也是受基督的恩寵所救贖的人，不過她得救的方式較他人完善。一般人從存留在他們靈魂內的原罪獲得自由 (*redemptio reparativa*)，救主的母親則是免受原罪的沾染 (*redemptio preservativa* 或 *praeredemptio*)。所以瑪利亞無染原罪的信理，與一切亞當後裔都染了原罪而需要救贖的信理，毫無抵觸。

(六) 瑪利亞無染原罪的較近目的因 (*causa finalis proxima*) 是作天主的母親：「祢替祢的子準備了相配的住處」 (*dignum Filio tuo habitaculum praeparasti* 無染原罪節日的禱詞)。

二、聖經與傳承的證明

(一) 聖經並沒有明示瑪利亞無染原罪的道理。但是許多神學家認為某些經句隱涵着這個真理。這些經句是：

1. 創世記，叁，十五 (原初福音 *Protoevangelium*)：「我要將仇隙置於你和女人之間，使你的後裔和她的後裔彼此為仇。女人的後裔要踏碎你的頭顱，你要力圖傷害她的腳根」 (*Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius.*)，根據原文，最後一句應譯為：「你要踏碎他的腳根」。

經文字面的意義可能是：一方面是撒彈與其同行者，另一方面是厄娃與其後裔，他們中間經常有着道德的戰鬥。厄娃的後裔雖然也為罪惡所傷害，終將獲得永久而完全的勝利。厄娃的後裔之中有默西亞，他的德能使人類戰勝撒彈。因此這段經文間接地預言了默西亞 (鄧二二二三)。

如果把女人的後裔視為個別的人，並視之為救主 (也許七十賢士譯本用 *viridis* 一詞已有此意)，那末女人當指示

瑪利亞—救主的母親。自第二世紀以來，有些教父如聖依來內、聖愛比法、貝路西的依希道 (Isidor of Pelusium)、聖西彼連 (*Ad amicum aegyptum* 書信的作者)、聖良一世等，都直接以這個意義來解釋創，叁，十五的經文，然而大多數教父，包括東方與西方的偉大聖師們的著作，並沒有提供類似的解釋。按照這一解釋，瑪利亞和他的兒子基督與撒彈及其同夥為仇，而居於完全勝利的一方。許多後期士林派學者與現代神學家有鑑於此，認為如果瑪利亞曾經受過撒彈的困擾，那末她的勝利決不會是圓滿無缺的。這樣看來，她自有生之初便應該無染原罪。

「無可言喻」詔書援引了「教父與教會作家們」的這一解釋，然而並沒有給予創，叁，十五的經文以權威性的解釋。「榮冕」通諭參證了許多教父、教會的聖師、以及大多數聞名的聖經註釋家的意見，再一次採納這一解釋。目前許多神學家承認這一解釋係聖神所指示的更圓滿的意義 (*sensus plenior*)。另一些神學家則以之為經文的喻意 (厄娃是瑪利亞的模型)。

2. 路加福音，壹，廿八：「萬福！充滿恩寵者」。「充滿恩寵者」(*εστραγγεισμένη*) 在天使的話裡代替一個專有名詞，表明瑪利亞的特性。天主特別鍾愛瑪利亞的真正理由是他揀選她為基督的母親。因此，出於天主的鍾愛而賜予她的恩惠必然是極其圓滿，而且是舉世無雙的。然而，這一恩惠惟有在它的內蘊與外延兩方面都完備時，才是真正圓滿的，換句話說，祇有始於瑪利亞成胎之初，而洋溢於她整個生命的恩寵，才是真正圓滿的恩寵。

3. 路加福音，壹，四一—四二：依撒伯爾充滿了聖神，對瑪利亞說：「在女人中你是蒙祝福的」(*ελογιζμένη*)，你的胎兒也是蒙祝福的」。天主對瑪利亞的祝福與天主對基督人性的祝福相提並論。這一事實暗示瑪利亞與基督相似，自有生之始就不受一切罪惡的沾染。

(二) 希臘教父與拉丁教父們都未曾明顯地宣講瑪利亞的無染原罪。但他們隱含地宣示了這個道理，因為他們所主張的兩個基本思想，自然地促進這項信理的形成。

1. 瑪利亞的無上純潔與無上聖德。聖文弗倫 (Ephrem) 說：「從各方面言，你和你的母親，你們是唯一完美的，因為你，天主，沒有沾染罪污，而你的母親也沒有受罪惡的沾染」(Carm. Nisib, 27)，聖奧斯定則說：「...除了童貞聖瑪利亞以外，提起罪次，所有的人都應當知道自己是罪人。爲了主的榮耀，凡說起罪惡，我不願意提起她來」(論天性與恩寵，叁陸，四二)。然而根據上下文，這裡所說的罪是指本罪。

2. 論到瑪利亞與厄娃的同異，從一方面言，在純潔與完美上，瑪利亞是原罪以前的厄娃的肖像；但自另一方面言，瑪利亞與厄娃截然相反，因厄娃是墮落的起因，而瑪利亞是救恩的開始。聖文弗倫說：「瑪利亞與厄娃原是一個無瑕而單純的靈魂，兩人完全相像。但是稍後，一個成了死亡的原因，另一個成了救贖的原因」(Op. Syr., II, 327. 參攷聖儒斯定 Dial., 100. 聖依來內反異說，叁，廿二，4；戴爾都長論基督之身體，拾柒)。

三、信理的歷史演進

自第七世紀伊始，在希臘有紀念聖亞納 (Anne) 懷孕的節日，亦即紀念瑪利亞成孕的節日。這個節日首先傳到意大利南部，然後傳到愛爾蘭與英格蘭，當時稱爲 *Conceptio Beatae Mariae Virginis*。紀念的對象最初是聖亞納的懷孕；根據雅各伯原始福音，亞納長久沒有生育，曾經有一位天使告訴她，她將懷孕，這是天主仁慈的表顯。

十二世紀之初，坎塔布里的聖安瑟倫的弟子不列顛的隱修士艾特穆 (Eadmer) 與加辣的奧斯伯 (Osbert of Clare)，宣稱相信瑪利亞始胎無染原罪。艾特穆撰寫了有關這個問題的第一篇專論。這個節日傳到里昂 (約一一四〇年) 時，聖伯爾納 (Bernard) 予以反對，視爲標新立異，毫無根據，並宣稱瑪利亞之被聖化是在成胎以後，尚未出生以前 (Ep., 174)。第十二與第十三世紀的神學家 (彼得·隆巴、哈爾斯的亞力山大 Alexander of Hales, 聖文篤 Bonaventure、聖大雅博、聖多瑪斯；參攷神，叁，廿七，2)，受了聖伯爾納的影響群起反對瑪利亞無染原罪的信

仰。他們那時對瑪利亞無染原罪的理论，與原罪之普遍性，以及一切人都需救恩等道理，還不知道如何加以協調。

方濟會神學家華勒的基容 (Guillaume de Ware)，尤其是他傑出的弟子若望·登斯·司各脫 (John Duns Scotus +1308) 終於指出了澈底解決這個問題的恰當途徑。後者闡明賦予靈魂 (animatio) 未必在時間上 (secundum ordinem temporis) 先於聖化 (sanctification)，而祇在概念上 (in ordine naturae) 先於聖化。他用「先贖」(praeredemptio) 概念調和了瑪利亞無染原罪與她也須被救贖的兩個道理。司各脫認為無染原罪是救贖的最佳方式。所以基督用這個方式來拯救他的母親是很恰當的。方濟會採納了司各脫的意見，斷然接受了瑪利亞無染原罪的道理與慶節，而與道明會異其趣。

一四三九年，巴斯爾 (Baile) 會議 (並非大公會議) 於其第卅六次會議中，宣布擁護無染原罪之信仰。熙篤四世 (Sixtus IV 1471—1484) 增加了慶節的大赦，並禁止雙方爭辯時互相謾罵 (鄧七三四—七三五)。特倫多大會議於有關原罪的文告中，附加了一則重要聲明：「大會無意在文告中，論及榮福無玷童貞瑪利亞，天主之母」(鄧七九二)。一五六七年，聖比約五世又譴責巴依烏斯 (Bairus) 的命題。因為巴依烏斯認為除了基督，沒有一個人能免於原罪，並且認為瑪利亞的死亡與苦痛是她原罪與本罪的一種懲罰 (鄧一〇七三)。保祿五世 (一六一六年)，葛利哥里十五世 (一六二二年)，與亞力山大七世 (一六六一年) 都宣布嘉納這一信仰 (鄧一一〇〇)。比約九世諮詢了全體主教的意見，於一八五四年十二月八日欽定瑪利亞無染原罪為信理。

四、理論的佐證

這項信理的理論基礎是士林派的一句格言：「天主能作，宜於作，因而他作」(Potuit, decuit, ergo fecit)。這句話早已見於艾特穆的著作。雖然這一格言並不證明確然性，但是它仍能作為高度蓋然性的佐證。

第四節 瑪利亞脫免情慾與本罪

一、不染情慾

瑪利亞自成胎之始，就免於一切情慾的激動——一般意見

無染原罪未必能免除與罪惡一同進入世界的所有缺陷。瑪利亞和基督一樣，也受羈於人性的一般弱點，但這些弱點中並無任何道德上的缺點。論到情慾，瑪利亞似乎沒有受到原罪後果的騷擾。實際上，情慾的激動經常發生在道德所禁止的事物上，而且是一個人進德成聖的阻碍。假如瑪利亞會受制於向惡的情慾，那末這與她完美的純全便難以相容了。

與基督的功績相似，瑪利亞的功績不因脫免私情而短少。雖然悖理的情慾可作修獲功績的機會，但並非功績不可或缺的先決條件。瑪利亞所贏得的豐功偉績不是從克制情慾而來，而是從愛天主與其他德行（信德、謙遜、服從）而來（神，叁，廿七，3之2）。

許多古代神學家贊成聖多瑪斯的意見，將「壓服」(ligatio)與罪根或慾情的完全「清除」(sublatio, extinctio)加以區別。瑪利亞在母親懷中受聖化時，罪根已經壓服，以致感官的一切不合理的情慾早已熄滅。在懷孕基督時，罪根始完全清除，於是感覺能力完全受理智的指導（神，叁，廿七，3）。聖多瑪斯所主張「壓服」與「清除」的不同是以下列錯誤假定為出發點：由於他以為瑪利亞沾染原罪，當她初次蒙受聖化時，她的原罪始被消除。然而現在我們知道，瑪利亞未染原罪，這樣，承認她自始即免除情慾之軛就很合理了。

二、免於本罪

因着天主的特恩，瑪利亞一生脫免任何本罪——近乎信理的意見

特倫多大公會會議宣布：「除了天主的優渥賜寵，如教會所承認瑪利亞蒙受殊恩外，沒有一個人能

一生脫免本罪，包括小罪在內 (nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia. 鄧八三三)。比約十二世在「奧體」通諭中，提及童貞瑪利亞：「她脫免一切的罪，本罪或原罪」(鄧二二九一)。

路，壹，十八的經文：「萬福！滿被恩寵者！」暗示瑪利亞的純潔無玷因為一個人道德的欠缺與恩寵的滿盈是無法並存的。

少數希臘教父(如奧力振、聖巴西略、聖若望·基素東、亞力山大里的聖濟利祿)宣稱瑪利亞亦有小罪如奢望、虛榮心、對天使所報信息的懷疑，在十字架下缺乏信心；但拉丁教父們一致認為瑪利亞純潔無罪。聖奧斯定主張，為了天主的榮耀，任何罪惡都與童貞瑪利亞無關(論本性與恩寵，參陸，四二)。敘利亞人聖艾弗倫將無玷的瑪利亞與基督相提並論(參見第三節)。聖多瑪斯認為瑪利亞於懷孕時(active conception)——現代神學家認為是在她自身在母胎成孕時(passive conception)所蒙受的豐滿恩寵，將她根固在善中，並使她免沾一切罪愆——(神，叁，廿七，5之2)。

第五節 瑪利亞終身童貞

瑪利亞在分娩前、分娩時、及分娩後均保持童貞——信理

六四九年、教宗馬丁一世所召開的拉脫朗大公會議，在有關「至聖卒世童貞無玷瑪利亞」的訓言中，強調瑪利亞童貞的三個特點：「她因聖神而非因受精懷孕，生育而無損其童身，在耶穌誕生以後，她也始終保持了童貞」(鄧二五六)。保祿四世於一五五五年宣布：「最幸福的童貞女瑪利亞：

始終保持完整的童身，即在分娩前、分娩時及分娩後均保持了童貞。」(Beatissimam Virginem Mariam...perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum. 鄧九九三)。

瑪利亞的童貞包括心靈的童貞(virginitas mentis)即終身童貞的心意，感覺的童貞(virginitas sensus)即沒有違理的性慾衝動，與身體的童貞(virginitas corporis)，就是身體未受損傷。教會所定斷的信理首先注重身體方面的完整。

一、分娩前的童貞

瑪利亞因聖神受孕，沒有男人的干預——信理

反對瑪利亞童貞受孕者，在古代為猶太人，非基督教人士，如稽索(Celsus)，背教的朱利安(Julian the Apostate)等，還有色林都派(Cerinth)與艾俾歐尼派人士(Ebionites)，近代則為唯理主義者，他們企圖在依撒意亞(柴，十四)或外教的神話中，覓求童貞受孕之信仰的根源。

一切信辭都表示了教會對瑪利亞童貞受孕(主動的)的信仰。宗徒信經說：「因聖神降孕」(Qui conceptus est de Spiritu Sancto. 鄧八六，二五六，九九三)。

路加福音(壹，廿六—廿七)：「天使加俾額爾奉天主差遣：到一位童貞女那裡：這童貞女的字名叫瑪利亞」。這段經文證明瑪利亞在受孕以前，是一位童貞女。

依撒意亞(柴，十四)在有關厄瑪奴耳(Emmanuel)的著名預言中，曾明示一位童貞女的懷孕

生子：「因此吾主要親自給你一個記號：看哪！將有一位童貞女 (ha alma 希臘文作 ἡ παρθένος) 懷孕生子，給他起名叫厄瑪奴耳 (主與我們在一起)」。

猶太教至今仍不承認這經文所蘊含的默西亞意義。基督教與之相反，因為已目覩預言的實現 (瑪，壹，廿二—廿三)。依撒意亞在預言 (依，玖，一等) 以後的敘述中，證示厄瑪奴耳就是默西亞，所說的童貞女 (alma) 既不是阿哈茲 (Ahas) 的妻子，也不是依撒意亞先知的妻子，而是默西亞的母親。猶太教與反對者以為，七十賢士譯本將希伯來字 ha alma 誤譯為 ἡ παρθένος (貞女)，而未譯成 ἡ παρθένη (少婦)。阿基拉斯 (Aquila) 德奧道匈 (Theodotion)、西麥古 (Symmachus) 三譯本都譯作少婦。然而這一反證是不能成立的，因為在希伯來聖經中， ha alma 這個字是指一位達婚嫁年齡的童貞女。試比較創，貳肆，四三及創，貳肆，十六；出，貳，八；詠，陸柒，廿六；歌，壹，二 (麥，壹，三)；陸，七 (麥，陸，八)。聖經行文要求 ha alma 一字解作「童女」；事實上，祇有童女懷孕生子，才是非常的信號。

瑪，壹，十八等；路，壹，廿六等都敘述了依撒意亞預言的實現。瑪，壹，十八：「他的母親瑪利亞許配於若瑟後，在同居前，她因聖神有孕的事已顯示出來」。路，壹，卅四—卅五：「瑪利亞便向天使說：『這事怎能成就？因為我不認識男人』，天使答覆她說：『聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你』」。瑪利亞因合法的婚姻與若瑟同居，若瑟就成了耶穌的合法父親。路，叁，廿三：「人都以為他是若瑟的兒子」 (參考路，貳，廿三，四八)。

唯理主義者 (如哈納克) 對路，壹，卅四—卅五經文的正確性之批判，僅僅來自他們所持世界觀的先決條件。西乃山的敘利亞羊皮抄本 (Syrus Sinaiticus) 在瑪，壹，十六處，有很少見的下列譯文：「雅各伯生若瑟，童貞瑪利

亞許配給若瑟，若瑟生耶穌即稱為基督的那位」。由於這種譯法是絕無僅有的，所以不能視為與原文相符。如果不是抄寫者偶而不慎寫錯，大約這位古叙利亞譯者祇按法律意義認若瑟為耶穌之父，因為隨後(壹，十八處)他說耶穌由聖神降孕，與其他譯本一致。他的奇特譯句是由於要使瑪，壹，十六這句語氣和前面幾節經文一致。在前幾節經文裡，同一個人首先是誕生的對象，然後是誕生的主體。那位譯者所根據的，是西方版本中曾由數人提及的一個次要讀法：「雅各伯生若瑟，童貞瑪利亞許配於若瑟，瑪利亞生耶穌，又稱為基督」。

教父們一致為瑪利亞的童貞受孕作證，安提約基雅的依納爵(致斯彌那人書，壹)說：「確乎生於一位貞女」。致塔林人書，玖，一；致厄弗所人書，柒，二；拾捌，二；拾玖，一)。自儒斯定起，教父們都為依，柒，十四的默西亞意義辯護，並且強調這段經文應該解釋如下：厄瑪奴耳的母親童貞受孕並生育(Sensu composito 而非 sensu civiso)。儒斯定語錄，四三；六六一六八；七七；護教書，壹，卅三；依來內反異說，叁，廿一；奧力振駁權索書，卅四等；神，叁，廿八，1。

二、分娩時的童貞

瑪利亞分娩時，她的貞潔沒有受到損傷——基於教會一般訓誨的信理

這個信理說明瑪利亞的分娩行為沒有損及她身體的完整，正如她在受孕時保持了童貞一樣。可見她分娩的性質與方式是異乎常情的。至於完整的童貞在生理學上有什麼意義，這個問題並不屬於教會信仰的範疇。但我人遵循教會權威的宣布與傳承的證示，必須承認分娩時的童貞與懷孕時的童貞不同，前者加於後者，是一種新事物。

神學家將生育時的身體完整與不染悖理的情態相連；偏情的免除產生一種特殊的精神力量，足以管制身體的官能與活動。瑪利亞在生產時的行動完全自如，恰像聖經(路，貳，七)所暗示的。這個事實可以說明，她沒有身體方面的痛苦，最主要的是她沒有性慾。身體的完整是童貞懷孕的原質因素，而無性慾是它的體制因素(亞爾法洛 J. B.

Alfaro, *Adnotationes in tractatum de Beata Virgine Maria*, R. 1958, 53 sqq.)。

古代反對瑪利亞童貞分娩的有戴爾都良（論基督之身體，貳叁），反對最烈的是教會貞潔理想之敵若凡寧（Jovian）。現代唯理論者哈納克說：瑪利亞童貞分娩是「玄識論者的發明」，也加以否定。

聖盎博羅削（書信，肆貳）所主持的米蘭教會會議（三九〇年）貶斥了若凡寧的理論（若凡寧承認童貞受孕，但不承認童貞分娩）。會議援引了宗徒信經：「生於童貞瑪利亞」。分娩時的貞潔蘊含在「卒世童貞」（*æterno*）的榮銜內（鄧二一四，二一八，二二七）。教宗良一世在一封經加彩東大公會議所認可的致福拉維恩（Flavian）的信理書翰中（*Ep.* 28, 2），也特別指出了分娩時的童貞。此後，六四九年的拉脫朗會議與保祿四世（一五五五年）也昭示了這一信仰（鄧二五六，九九三）。比約十二世在「奧體」通諭裡說：「她在一次奧妙的生育中，將生命……給予吾主基督」（*Mirando partu edidit; H.* 144）。教會的一般信仰意識也表示在它的禮儀中。如聖母節日的頌謝辭（*Virginatis gloria permanente*）、聖誕節第五篇誦讀文的啓應經（*Cujus viscera intacta permanent*）、與割損禮日第八篇誦讀文的啓應經（*peperit sine dolore*）。

依撒意亞（柒，十四）預言將有一位童貞女懷孕生子。教父們也同樣地把先知厄則克耳（肆肆，二）的「關閉的門」的預言（聖盎博羅削書信，肆貳，六；熱羅尼莫書信，肆玖，廿一），依撒意亞（陸陸，七）所說沒有痛苦的生產（聖依來內 *Epist.* 54，若望·達馬森正統信仰闡詳，肆，十四），雅歌中有關那「關閉的花園」與「封閉的泉源」的句子（雅，肆，十二；熱羅尼莫駁若凡寧書，壹，卅一；書信，肆玖，廿一），都應用在救主誕生於一位童貞女的史實上。

安提約基雅的聖依納爵不僅闡述瑪利亞的童貞，而且說明她的懷孕生子是一個「值得發揚的奧蹟」（致厄弗所人

書，拾玖，一)。第二世紀時的一些偽造文字也爲基督誕生於童貞女的史實作證 (*Odes de Salomon*, 19, 7 sqq.，雅各伯的原初福音，十九—廿；依撒意亞的升天，拾壹，七等)；其他作者亦然。如聖依來內 (*Epid.* 54；反異說，叁，廿一，4—6)，亞力山大里的克來孟 (雜記，柒，十六，九三)，奧力振 (*In Lev. hom.*, 8, 2 *In Luc. hom.* 14) 聖盎博羅削 (書信，肆貳，四一七)，熱羅尼莫 (駁若凡寧書，壹，卅一；書信，肆玖，廿一)，與聖奧斯定 (教義手冊，叁肆) 都替教會傳授的信理辯護，駁斥若凡寧的理論。爲使人易於領會這一奧蹟，教父們與神學家們援用各種比喻，例如：基督從關閉的坟墓出來，從緊閉的門進入屋內，陽光穿射玻璃，聖言誕生在聖父的懷中，思想誕生在理智中。

三、分娩後的童貞

在耶穌誕生以後，瑪利亞繼續保持了童貞—信理

否認在耶穌誕生後瑪利亞仍保持童貞的，古代有戴爾都良 (*De monog.* 8)，歐諾彌 (*Eunomius*)，若凡寧，海爾維迪 (*Helvidius*)，薩弟加的鮑諾斯 (*Bonosus of Sardica*) 以及反瑪利亞派人士 (*Antidico-marianes*) 等。近代則爲大多數新教人士，包括自由派與保守派在內，然而路德、茲文格利 (*Zwingli*) 與早期路德派神學均絕對主張瑪利亞的卒世童貞 (*Articuli smaldicci*, P. I. Art. 4 : ex Maria, pura, sancta semper virgine.)。

聖教宗薛里西 (*Siricius* 392) 擯絕了鮑諾斯的理論 (鄧九一)。第五次大公會議 (五五三年) 予瑪利亞以「卒世童貞」(*ætergænas*) 的榮銜 (鄧二一四，二一八，二二七)。參攷六四九年拉脫朗會議與保祿四世 (一五五五年) 的宣布 (鄧二五六，九九三)。教會禮儀也稱瑪利亞爲「永恆童貞」者。請參攷彌撒行祭常典中的「我們共融爲一」(*Communicantes*)。教會在她的祈禱裡說：「童貞女啊！

妳分娩後始終保持完整」(Post partum, Virgo, inviolata permansisti)。

聖經祇間接地證示瑪利亞在耶穌誕生以後，依然保持童貞。基督臨終時把瑪利亞託於若望宗徒（若，拾玖，廿六：「女人，看你的兒子！」），表示除了耶穌以外，瑪利亞沒有別的孩子（奧力振 *Joan. I, 4[6], 23*）。

關於路加福音，壹，卅四：「這事怎能成就？因為我不認識男人」，傳統的解釋是，從瑪利亞的回答可以推知，她由於天主特殊的光照，已決定終身守貞。聖奧斯定甚至以為她已經許了正式的貞潔願。晚近的聖經註釋則一反此說：瑪利亞當時對於婚姻與生育的看法都站在舊約立場上，因此她以平常態度走向婚姻。當天使把即將發生的事告訴她時，她說出了自己的顧慮：那就是她尚未被迎娶，與她的未婚夫不發生關係。那末此事如何可能？

聖經屢次提及「耶穌的兄弟」，但從未稱他們為「瑪利亞」的兒子，他們都是耶穌的近親（瑪，拾叁，五五及瑪，貳柒，五六；若，拾玖，廿五及迦，壹，十九）。路，貳，七：「她便生了她的頭胎男兒」（通俗本為瑪，壹，廿五），不能證明除耶穌外她會生育其他孩子，因為在猶太教裡，獨生子被稱為「頭胎」男兒。事實上「頭胎」男兒具有特別的權利和義務（希，壹，六：稱天主的獨生子為天主的「首生子」）。「在他們同居以前」（瑪，壹，十八）及「在她生耶穌以前，他沒有認識她」（瑪，壹，廿五）的意義是：在某一日期以前，婚姻未曾完成；但這決不表示，以後就完成了（創，捌，七；撒下，陸，廿三；瑪，貳捌，廿）。

根據教父們的著作，在耶穌誕生以後，瑪利亞保持了童貞：奧力振 (*In Luc. hom., IV*)、聖盎博羅削 (*De inst. Virg. et S. Mariae virginitate perpetua*)、聖熱羅尼莫 (*De perpetua virginitate B. Mariae adv.*

Helvidium)、聖奧斯定(論異說, 伍陸, 八四)、聖愛比法(*Haer.*, 78; 申斥反瑪利亞派人士)。聖巴西略說:「凡是基督的朋友都不願聽到天主之母中輟守貞」(*Hom. in S. Christi generationem*, n. 5.)。聖若望·達馬森正統信仰闡詳, 肆, 十四; 神, 叁, 廿八, 3。

自第四世紀起, 教父們如凡洛納的賽諾(*Zeno of Verona, Tract.* I 5, 3; II 8, 2)、聖奧斯定(訓道辭, 壹玖陸, 一, 1; 慕道者啓蒙, 貳貳, 四十)、聖彼得·基少祿(*Peter Chrysologus* 訓道辭, 壹壹柒等), 都以如下的語句來表達瑪利亞的卒世童貞:「童女懷孕, 童女分娩, 以後保持童身」(*Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit*. 聖奧斯定訓道辭, 伍壹, 十一, 十八)。

第六節 瑪利亞靈魂與身體的升天

一、瑪利亞的逝世

瑪利亞會接受暫時的死亡——多數意見

雖然關於瑪利亞逝世的地點(厄弗所或耶路撒冷)、逝世的日期與情況, 都缺乏可靠的史料, 但她逝世的事實幾乎是一般教父與神學家們所承認的, 並且禮儀也爲之作證。教宗亞德良一世(*Hadrian I*)致查理大帝(*Charles the Great* 784—791)的 *Sacramentarium Gregorianum* 裡, 有這樣的一段禱詞:「主啊, 今天爲我們是可敬的節日, 天主聖母在這天接受了暫時的死亡; 祢的子我們的主既由她誕生, 所以她不能爲死亡的鎖鏈所困擾」(*Veneranda nobis, Domine, hujus est diei festivas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.*)。同一聖書中的「祭品上的禱詞」(*Oratio super oblata*) 爲:「主啊, 願天主之母的祈禱有助於祢的民衆。我們雖然知道她

因肉體之故而死去，希望我們覺得她在天國榮耀中，替我們向祢轉禱。」(Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genitricis oratio, quam etsi pro condicione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.)。

奧力振 (*In Joan.*, 2, 12; *fragm.* 31) / 聖艾弗倫 (*Hymn.*, 15, 2) / 加巴拉的塞凡利恩 (*Severian of Gabala, De mundi creatione or.*, 6, 10) / 聖熱羅尼莫 (*Adv. Ruf.*, II, 5) / 奧斯定 (*In Joan.*, tr. 8, 9) 都偶爾提到瑪利亞的逝世。聖愛比法曾經對瑪利亞的逝世作過專題研究。他說：「沒有一個人知道她怎樣離開世界」。瑪利亞會自然地死去呢？會受劇烈的痛苦而死（見路，卅五）？或者（根據默，拾貳，十四）她在我們不知道的地方永遠生活着（*Haer.*, 78, 11, 24）？愛比法把這些問題懸而不答。有一篇託名耶路撒冷的司鐸弟茂德 (*Timotheus* 第六—八世紀) 所撰訓道錄的無名作者，認為「瑪利亞至今還活着（她並未逝世），因為會寓居在她內的那一位已將她提升天國」(*Or. in Symeonem*)。

由於瑪利亞無染原罪與本罪，死亡對於她並不是一種罪罰（鄧一〇七三）。然而，她自然地衰老的身體也要順死亡的自然律，以肖似她的聖子。

二、瑪利亞身體升天

(一) 信 道

瑪利亞的身體被提升天——信理

一九四六年五月一日，教宗比約十二世致書於全球主教，正式詢問是否可將瑪利亞身體升天定為信理，並詢問是否他們與所屬司鐸及信友都希望有這項定奪。比約十二世幾乎得到全體主教的同意，遂於一九五〇年十一月一日頒布「廣錫恩寵的天主」(*Munificentissimus Deus*) 宗座典章，欽定啓

示信理如下：「無玷卒世童貞瑪利亞、天主的母親，在結束了塵世生活後，身體與靈魂一同被提升到天國的榮耀裡去」(Pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Marian, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam)。

在「奧體」通諭(一九四三年)的有關瑪利亞的結論中，比約十二世早已昭示我們，瑪利亞的「身體與靈魂，至今在天國享受永遠的榮福，她與聖子一同統御為王」(鄧二二九一)。

(一) 聖經與傳承的證據

聖經沒有直接而正式地為這一信理作證。然而格前，拾伍，廿三說明，在基督重新降臨以前，身體的升天並不是不可能的事，因為救贖工程本身已經隨基督的捨生而完成，先知們預言過的末世的救恩也已開始。瑪，貳柒，五二—五三揭示了這個可能性：「坟墓自開，許多已長眠的聖者的身體復活了。在耶穌復活以後，他們由坟墓出來，進入聖城，發顯給許多的人」。按照可能性最大的，而且為遠古教父們所承認的解釋，這些聖者的復活實是決定性的復活與光榮。但是，如果舊約的義人在基督救贖工程甫告完成之時，立即榮享完全的救恩，那末天主的母親蒙受同樣的恩惠也是可能而且恰當的事。

士林派神學家們從路，壹，廿八所述瑪利亞的滿被恩寵，推論出她的身體升天與受享榮福。由於她滿被恩寵，她不必遭受罪惡的懲罰(創，叁，十六—十九)也不必歸於塵土(聖多瑪斯 *Scotus. salut. angelicæ*)。士林派神學

家又以那身披太陽的女人（默，拾貳，一，按字義代表教會）為光榮中的天主之母。有些教父和神學家又以特殊意義給予下列經句，以解釋瑪利亞身體升天：詠，壹叁壹，八：「上主啊！興起來吧！與你威嚴的約櫃同入你安息之所」（以不朽的木料所製成的約櫃為瑪利亞不朽之身的預像）；默，拾壹，十九：「那時天上的天主聖殿敞開了，天主的約櫃在他的聖殿中也顯了出來」；及雅，捌，五：「那假着自己的愛人，從曠野裡上來的（通俗本：滿盈喜樂的），是誰？」

近代神學家慣以創，叁，十五作為信理的證明。他們以基督為女人的後裔，女子就是瑪利亞，瑪利亞曾經參與過基督和撒彈的爭戰，並與基督一同制勝了撒彈、罪惡與其後果，並且也戰勝了死亡。按照字面意義，女子不是瑪利亞，而是厄娃；但是根據傳承，自第二世紀起（聖儒斯定），瑪利亞已被視為新的厄娃。

教父時代末期的教父們，與士林派神學家們，其中尤以一位託名奧斯定者（Pseudo-Augustin, 九—十一世紀）為首，都將瑪利亞身體的不朽與榮耀的理論建立在啓示真理上：

(1) 無罪性 由於身體的腐朽是一種罪罰，瑪利亞既無染原罪而且甚至聖潔的，她便不應遭受罪的一般性懲罰，她的身體不應受制於腐朽的自然律，自當立即被提升天，正如天主在他原有的計劃中為人所決定的。

(2) 作天主之母 由於基督的身體成於瑪利亞體內（Caro Jesu caro est Mariae, Pseudo-Augustin），瑪利亞的身體應該分享基督的榮耀。天主之母對於基督，具有靈魂與肉體的双重關係，因此為滿全天主之母的身份，須有身體與靈魂的契合。

(3) 卒世重貞 由於瑪利亞的身體保持了完整的重貞，即在生育耶穌之時亦然，在她逝世以後，她的身體不應成為朽蝕的對象。

(4) 參與基督的工程 瑪利亞既是救主的母親，曾親自參與她愛子的救贖工作，在她塵世生活終結時，她堪配獲得救恩的美果，即靈魂與身體的光榮。

瑪利亞身靈升天的思想首先見於第五與第六世紀的偽造著作中。雖然這些託名之作並無歷史價值，但吾人必須鑑

別其中所蘊含的神學思想與虛構的外衣。在教會作家中，第一次提到瑪利亞榮召升天的是都爾的葛利哥里 (Gregory of Tours + 594)，他當時也是以一篇託名之作「童貞瑪利亞的遷移」(*Transitus B. Mariae Virginis*) 為藍本的。初時慶祝瑪利亞升天節日的訓道錄中，至今留有利維亞斯的德奧特克諾 (Theoteknos 550—650)，耶路撒冷的託名毛特斯都 (Pseudo-Modesius of Jerusalem 約七〇〇年)，君士坦丁堡的日曼諾 (Germanus of Constantinople + 733)，克利地的安德來 (Andrew of Crete + 740)，若望·達馬森 (John Damascene + 749)，葛斯默·魏斯底篤 (Cosmas Vestitor 750—800)，斯都弟弘的德道 (Theodore of Studion + 826) 等人的作品。

東方教會自第六世紀起，羅馬教會則自第七世紀(教宗賽奇一世 Sergius I 687—701)，開始慶祝瑪利亞安寢節 (Dormitio, *kōlinox*)。這個節日最初是為紀念瑪利亞的逝世，但不久產生了瑪利亞身體不朽與升天的思想。於是把原來的「安寢」(Dormitio) 一詞改成「升天」(Assumptio, *Sacramentarium Gregorianum*)。第八與第九世紀的教父文獻與禮儀經文都給瑪利亞身體升天的思想作證。人們因受了一位託名熱羅尼莫 (Pseudo-Jerome) 的影響，對於那節日是否也慶祝她身體升天的問題，一直得不到正確的回答。但自早期中古世紀開始，肯定性的見解日佔優勢，此後更是牢不可破了。

(三) 信理形成的歷史演變

一篇託名奧斯定的訓道錄 (*Sermo*, 208: *Adest nobis*)，一封署名熱羅尼莫的書信 (*Ep.* 9: *Cognitione*)，以及隱修士烏蘇阿 (Usuard + 875) 的殉道錄，使瑪利亞升天的思想不能發展。這位託名熱羅尼莫 (巴夏斯·拉德拜 Paschase Radbert + 865) 將瑪利亞的身體是否同時升天的問題置而不答，但他承認瑪利亞身體不朽。託名奧斯定 (盎博羅削·歐貝 Ambrosius Autpertus + 784) 認為關於瑪利亞身體的下落，我們一無所知。烏蘇阿稱讚教會的謹慎，寧願對「這所聖神的可敬官殿究竟因天主意旨隱藏在何處」毫無所知，而不願意把傳奇予以肯定。許多隱修院與公共祈禱會採用烏蘇阿的殉道錄；那封託名熱羅尼莫的信札則被列入日課經本。所以這兩項文獻對中古神學思想影響頗

深。

與上列著作持相反態度的，是一篇出現於十二世紀下半期的匿名論著 (*Ad interrogata*)，為一位託名聖奧斯定者所作，它的真正作者不得而知(可能完成於第九至十一世紀)。此文用理性證據擁護瑪利亞身靈升天的信仰。自十三世紀起，託名奧斯定的意見佔了優勢。士林學派時期的偉大神學家遂採納這一見解。聖多瑪斯說：「至於這『回到泥土去』的咒詛，幸福的瑪利亞不受其干擾，因為她的身靈一起升天。」(*Ab hac maledictione, sc. ut in pulverem revertetur... immunitis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in caelum. Expos. salut. ang.*) 聖比約五世(一五六八年)改革日課經時，把託名熱羅尼莫的書信除去，而代之以其他承認瑪利亞身靈升天的著作。一六六八年，法國發生了有關瑪利亞升天的爭辯，巴黎聖母大堂的一部分司鐸，決定再恢復於一五四〇年(或一五四九年)被取消的烏蘇阿殉道記。若望·洛諾阿(*Jean Launoy +1678*)曾為烏蘇阿的觀點激烈辯護。本篤十四世(*Benedict XIV 1740—58*)宣布瑪利亞升天為一虔誠的可靠意見(*Pia et probabilis opinio*)，但這話宣布不否認它可能屬於信仰寶藏(*depositum fidei*)。一八四九年，宗座第一次接到將這一意見定為信理的要求。第一次梵蒂岡大公會議時，約有二百位主教簽名要求此事。自二十世紀初期開始，要求之聲日益高漲。一九四六年，教宗比約十二世公開徵詢全球天主教的意見，幾乎獲得全體天主教的同意，遂於一九五〇年十一月一日頒定了這項「教會普遍訓導權威一致宣示，與基督信友們共同相信」的信理。

三、瑪利亞被尊為后

瑪利亞被提升天，光榮超越一切天使和諸聖，她與愛子基督一同統治天域。教父們自古稱她為主保、主母、統治者、王后，一切受造物之后(若望·達馬森正統信仰闡詳，肆，十四，人類之后(克利的安德來 *Hom. 2 in Dormit. Ss. Deiparae*)：禮儀尊稱她為我們全體的統治者、天上之后，

世界之后；教宗們在通諭中也稱她為天地之后（比約九世）、宇宙統治者及元后（良十三世）、世人之后（比約十二世）。

瑪利亞被尊稱為后的最深理由是她作了天主之母。基督由於二性一位的結合，以人性言，也是一切受造物的天主和君王（路，壹，卅二—卅三；默，拾玖，十六）；瑪利亞——「天主之母」（路，壹，四三—四）是分享她兒子的尊榮。瑪利亞之為主母與王后，也基於她在救贖工程中與基督的密切契合。基督以血價拯救了我們，因而他是我們的導師和君王（格前，陸，廿；伯前，壹，十八—十九）；同樣地，瑪利亞既是「新的厄娃」，親自參與了基督——「新亞當」的救贖工程，與他一同受苦，將他獻於永生天父，她便成為我們的元后。她以母親的心情替世人轉禱的效力，基於她天地君后的至高榮耀。參閱比約十二世的「向上天之后」（*Ad caeli Reginam*, 1954）通諭。

第三章 瑪利亞對救世工程的協助

第七節 瑪利亞爲天人之際的中保

雖然基督是天人之間的唯一中保（弟前，貳，五）——因爲惟有他，藉着在十字架上的死亡，恢復了天主與人類的舊誼——但是從屬於基督中保的次要中保還是有存在的可能。神，叁，廿六，1：「按照格後，伍，十九，使人與天主完全結合的是基督。由於他藉死亡使人類和天主重修舊好，因而祇有他是天人之間的完善中保……。然而，這並不妨礙天人之間尚有其他中保（*secundum quid*），也致力於促成成人與天主的結合（*dispositive vel ministerialiter*）」。

教父們稱瑪利亞爲「女中保」（*μεστρις, mediatrix*）。一篇被視爲聖文弗倫（Ephrem）所作的禱詞提到瑪利亞：「除了中保（基督）以外，您是全世界的女中保」（*post mediatorem mediatrix totius mundi; Oratio IV ad Deiparam*，瑪利亞諸寵中保節的日課經第四篇誦讀文）。在許多教會文獻裡，瑪利亞屢次被稱爲「中保」，這些文獻是：比約九世的「不可言喻」詔文（*Ineffabilis*, 1854），良十三世的有關玫瑰經的兩篇通諭（*Adjutricem*, 1895；與 *Fidentem*, 1896；鄧一九四〇、一），比約十世的通諭（*Ad diem illum*, 1904），並且在禮儀方面，自一九二一年起，有了榮福瑪利亞諸寵中保的節日。

瑪利亞被稱爲諸寵中保的意義有二：

- (一) 瑪利亞將救主、諸寵的泉源給予了世界，因而她也傳予諸寵——確定意見
 - (二) 自從瑪利亞升天以後，世人所蒙受的恩寵，沒有一個不經她的轉求而獲得——虔誠與可靠意見
- 一、瑪利亞因助成聖子降生而爲諸寵中保

瑪利亞自願而有意識地將救主給予了世界，當天使把她兒子的尊位和使命告訴她以後，她就同意

作天主的母親。路，壹，卅八：「看！上主的婢女，願照你的話成就於我吧！」天主聖子的降生成人和基督的拯救人類都與瑪利亞的這一允諾有關。在這救世史中的緊要時刻，瑪利亞可說作了全人類的代表。聖多瑪斯說：「在天使報信的時候，貞女的同意代表了整個人性的承允 (loco totius humanae naturae)」(神，叁，卅，1)。良十三世對此也說：「她(瑪利亞)可以說是人類的代表」(quae ipsius generis humani personam quodammodo agebat. 鄧一九四〇，1)。

教父們將瑪利亞領報時的服從與信德，與厄娃的背逆主命相對照。瑪利亞因服從而成為救恩之原，厄娃則因悖逆而成為死亡之因。聖依來內說：「亞當之妻厄娃尚為重貞時，違背了天主，成為她自己 and 人類死亡的原因，同樣地，已經許配的童貞瑪利亞，順應了主命而成為她自己 and 全人類救贖的原因」(et sibi et universo generi humano causa facta est salutaris; 反異說，叁，廿二，4；伍，十九，2)。聖熱羅尼莫說：「全世界的獲救，是藉着「位女子」(per mulierem totus mundus salvatus est; *Tract. de Ps. 96*)，參考戴爾都良論基督之身體，拾柒。

瑪利亞對救世工程的協助

我人不能由於十五世紀沿用迄今的「協同救世者」(Corredemptrix)一詞，而將瑪利亞的事功與惟一救主基督的事功等量齊觀(弟前，貳，五)。此詞在比約十世任期內，也曾見於教會若干重要文件(鄧一九七八，一)，由於瑪利亞自己也需要救贖，而且實際上她曾從基督獲得了救恩，因此她不能為人類贏得救恩的功績，正如下面這句格言所云：「邀功者不能是同一功績的受惠者」(Principium meriti non cadit sub eodem merito)。她對客體的救贖(救贖工程本身)的協助是一種間接而遙遠的協助，她甘願一生服侍救主，並在十字架下與他一起受苦犧牲。一九四三年，比約十二世在「奧體」通諭裡說得好：「在哥耳哥塔，她向永父奉獻了她的兒子，同時也像新厄娃為亞當的一

切子女奉獻了母愛的全權祭」(鄧二二九一)。比約十二世又在「廣錫恩寵的天主」宗座典章中說她是「新的厄娃、救世主的可欽同伴」(Alma Redemptoris nostri socia，參考創，卷，十二；鄧二二三一：Generosa Divini Redemptoris socia.)。

基督獨自在十字架上獻出了使天人和好的犧牲；瑪利亞在他身旁，祇在精神上與他一同奉獻了祭品。瑪利亞並不是「司祭」(Sacerdos)，關於這一點，聖職部早有說明(一九一六，一九二七年)。教會曉示我們，「基督單獨戰勝了人類的仇敵」(鄧七一)。同樣地，他單獨地爲人類贏得了救恩，包括瑪利亞的救恩在內。聖路加(壹，卅八)的話：「看！上主的婢女」表示一種對救世工程的間接而遙遠的協助。聖盎博羅削特別闡明：「基督的苦難不需要任何協助」(De inst. virg., 7)。因着基督的救贖功績(義理功績)，瑪利亞藉着精神上參與了兒子的犧牲，她也替世人作了補贖，而且也獲得了基督救恩功績的分施(情誼功績)。瑪利亞便以這一方式協助人達到主體的救贖(個人的得救)。

比約十世在 *Ad diem illum*, 1904 通諭中所應用的那句：Beata Virgo de congruo, ut aiunt, promoteret nobis, quae Christus de condigno promeruit. (基督以義理功績所獲得的，榮福童貞以情誼功績爲我們獲得。鄧一九七八，一)，並不指示她在歷史的客體救贖工程中的協助，却指示她在主體救贖(個人得救)過程中的轉求。

二、瑪利亞因在天轉求而爲諸寵中保 (Mediatio in speciali)

瑪利亞升天以後，協助基督把救贖的恩典普施於人。她以母親的資格所作的轉求實現了救恩的普施工作。她的轉求效能雖遜於基督的祈禱，但高於諸聖的代禱。

若干古代神學家與許多現代神學家認爲，施與人的一切恩寵，都經由瑪利亞的轉求，沒有她的轉求，世人不能

受任何恩典。這個理論並非意味我們應該依靠瑪利亞懇祈一切的恩寵，也並非以瑪利亞的轉求為世人蒙恩的內在必要條件，而是，按照天主的計劃，沒有瑪利亞代禱之合作，沒有人能獲享基督救贖的恩惠。

近世歷任教宗都表示贊同這一理論。良十三世在有關玫瑰經的「十月」(Octobri mense, 1891)通諭中說：「遵照天主的旨意，惟有通過瑪利亞，我人始能分享天主諸寵的寶藏，正如惟有通過聖子纔能到達聖父；同樣的，惟有藉着他的母親，始能接近聖子」(鄧一九四〇，一)。聖比約十世稱：瑪利亞為「基督以死亡與聖血為吾人所獲一切恩寵之分施者」(鄧一九七八，一)。本篤十五世宣稱：「按照天主的策略，諸善之創造者要賜與亞當的可悲後裔的一切恩惠，都由至聖童貞瑪利亞所分施」(文，九，一九一七，二六六)。本篤十五世又稱瑪利亞為「主前諸寵的女中保」(gratiarum omnium apud Deum sequestra; 文，十一，一九一九，二二七)。比約十一世在「禍患加重之際」(Ingravescentibus malis, 1937)通諭中，引用了聖伯爾納的話：「天主願意我們通過瑪利亞得到一切恩寵」(文，二九，一九三七，三七五)；比約十二世在「天人中保」(Mediator Dei, 1947)通諭中說了同樣的話(H. 139)。

聖經對此沒有提供明顯的證據。神學家們在耶穌所說(若，拾玖，廿六—廿七)：「女人，看，你的兒子」；看，你的母親」這句話中，探索聖經的支援。從字面意義來看，這句話祇和耶穌所指點的人——瑪利亞與若望——有關，但自中古世紀末期(卡都新隱修士狄尼修 Dionysius the Carthusian)起，聖經的神秘解釋方式流行於西方，人們多視宗徒若望代表整个人類。瑪利亞成為一切蒙恩得救者的母親，瑪利亞既是獲救的人類的精神母親，便可藉着她有力的轉求，向她那些正待救援的孩子們，傳輸永救的一切恩寵了。

瑪利亞為精神母親的思想源自遠古的傳承，與若，拾玖，廿六—廿七的解釋無關。奧力振認為一個完善的基督徒應以瑪利亞為母親：「一切完善的人都不為他自己而生活，而是基督活在他內，既然基督活在他內，那對瑪利亞說的話『看！你的兒子，』也是指着他而言」(Com. in Joan, I 4, 23)。聖愛比法將瑪利亞與厄娃相比，引伸出瑪利亞是精神之母的思想來：「厄娃曾被稱為『家生的母親』，她是瑪利亞的預像。以外在事物論，整個人類源自厄娃，但實際上，瑪利亞給世界帶來了生命，所以瑪利亞孕育了生命本身，而成為家生的母親」(Haer., 78, 18)。聖奧斯定將瑪利亞為精神母親的道理，基於信友與基督的神秘結合上。她既是基督人性的母親，也是所有與基督契合者的精神母親(論聖童貞 *De Sancta Virginitate*, 6, 6)。

自第八世紀起，明確地給瑪利亞諸龍中保之理作證的教父文獻，為數稀少。在中古時期，這項文獻逐漸增加。君士坦丁堡的聖日爾曼(Germanus of Constantinople)說：「若不依恃你，啊！至聖者，沒有一個人能獲得拯救：若不依恃你，啊！至潔者，沒有一個人能蒙受恩寵」(Or. 9：瑪利亞諸龍中保節，日課經之第五誦讀文)。克來福的聖伯爾納說：「天主願意，非經瑪利亞，我們便一無所有」(In vig. Nativ. Domini sermo, 3, 10)。託名大雅博(Pseudo-Albert the great)稱瑪利亞為「諸善的普施者」(Omnium bonitatum universaliter distributiva; *Super, "Missus est" q. 29*)。近代的聖彼得·加尼修(Peter Canisius)素阿勒茲(Suarez)聖亞豐索·利瓜里(Alphonsus Liguori)謝本(Scheeben)等，以及當代許多神學家都接受瑪利亞為普世中保的道理。

自理論言，瑪利亞普世中保之理基於她的協助降孕、參與贖世工程，以及她與教會的關係：

(一) 瑪利亞既給予了我們諸寵的泉源，也當協助諸寵的分施。

(二) 瑪利亞既作了一切蒙恩者的精神母親，她以母親資格所作的恒久轉禱，照顧她子女們的超性生活，也是理所當然的。

(三) 瑪利亞既是「教會的預像」(The prototype of the Church 聖盎博羅削對路加福音註釋，貳，七)，而教會既已蒙受了一切的救恩，我人可以相信，瑪利亞憑她在天的轉禱，確乎是普世的諸龍中保。

欽定信理之可能性

瑪利亞因襄助聖子的降生而堪稱普世中保，由信仰的泉源作證而毫無疑問，因而是足以定為信理。但瑪利亞因在天轉禱而為天人中保之理的基礎不如前者鞏固，然而它與瑪利亞為精神母親和她密切參與基督救世工程的道理息息相關，可由聖經得到佐證；所以將它定為信理似乎並非不可能。

第八節 對瑪利亞的敬禮

天主之母瑪利亞堪受一種超於對天使與諸聖的敬禮——確定意見

一、神學的證據

瑪利亞既是天主之母，並且是滿盈恩寵的，她堪受一種特殊的敬禮。這一敬禮本質上遜於對天主的崇拜 (*cultus laetiae*)，但高於對天使與諸聖的敬禮 (*cultus dulciae*)。我們可稱這種特殊的敬禮為「超級敬禮」 (*cultus hyperdulciae*)。

聖經裡，特敬天主之母的證據見於天使對瑪利亞的致候：「萬福！充滿恩寵者，上主與你同在！」（路，壹，廿八）；充滿了聖神的依撒伯爾對瑪利亞的稱讚：「在女人中你是蒙祝福的，你的胎兒也是蒙祝福的」（路，壹，四二）；瑪利亞自己極具預言性的話：「看，從今以後萬世萬代要稱我有福」（路，壹，四八）；以及婦人的祝語：「懷過你的胎及你所吮吸過的乳房，是有福的！」（路，拾壹，廿七）。

二、歷史的演變

在最初三世紀中，對瑪利亞的敬禮與對基督的敬禮緊相連繫。自第四世紀開始，漸漸有單獨對瑪利亞的各種形式的敬禮。敘利亞人聖艾弗倫 (St. Ephrem + 373) 所撰的救主誕生讚美詩「幾乎就是對童貞聖母的讚美歌」(Bar-j enhewer, *Sermons on Mary*, 11)。聖葛利哥里·納齊安松 (Gregory Nazianus + 390左右) 述說貞女朱絲定 (Justine) 在她的貞潔受到威脅時，曾經「懇求童貞瑪利亞來幫助她」，從而給瑪利亞的敬禮作了證 (Or. 24, 11)。聖愛比法 (Epiphanius + 403) 反對那以瑪利亞為偶像崇拜對象的歌利里地派人士 (Collyridians)，他說：「我們應當恭敬瑪利亞。但應受敬拜的是聖父聖子與聖神，瑪利亞不應受任何人的敬拜」(Haer., 79, 7)。聖盎博羅削與聖熱羅尼莫尊稱瑪利亞為童貞的模範，勸勉人們效法她(聖盎博羅削論童貞，貳，二，二—17；聖熱羅尼莫書信，貳貳，卅八；壹零柒，七)。

厄弗所大公會議(四三一年)時，亞力山大里的濟利祿竭力維護瑪利亞天主之母的尊榮，獲得大會的承認。此後瑪利亞敬禮的推展，一帆風順。無數訓道錄和讚美詩都以瑪利亞為主題，許多教堂的興建都以獻託瑪利亞為榮，而且紀念瑪利亞的節日也與時俱增。除了瑪利亞取潔日 (Hypapante 相遇) 與領報節日 (這兩個節日最初原是紀念救主的慶節) 外，自教父時代起，增有瑪利亞升天節與瑪利亞誕生節。在中古世紀，對瑪利亞的仰慕發展到了最高潮。

路德所惴惴危懼的事是，把對天主的崇拜賦於一位受造者，並危懼於基督惟一中保的至尊性受到損傷，於是激烈抨擊對瑪利亞的敬禮，但他保持了瑪利亞天主之母，卒世童貞、始胎無玷與瑪利亞轉禱等傳統信仰。他恭奉她為謙卑與信德的模範，鼓勵人們請她轉禱(瑪利亞讚美歌之註釋, *Interpretation of the Magnificat*, 1521)。茲文格利 (Zwingli) 也保持了教會對瑪利亞的信仰與對瑪利亞的敬禮，然而他拒絕向瑪利亞祈禱。大部分較早的路德派神學家步他的後塵，常把求瑪利亞轉禱與崇拜瑪利亞混為一談。喀爾文 (Calvin) 則截然反對瑪利亞的敬禮，視之為偶像崇拜。路德派新教慶祝以聖經為根據的瑪利亞的三個佳節——天使領報節、取潔日、往見聖婦依撒伯爾節，並於十八

世紀的所謂「啓蒙」時代。而瑪利亞升天節與誕生節則遵照路德的願望，經過極短時期的保留，於十六世紀時被取消無存。在唯理主義的影響下，瑪利亞的敬禮被貶至僅僅對一位道德楷範的純粹人性的敬仰。但在依然信仰聖子降生成人之道的某些新教團體裡，對天主之母的敬禮至今並未絕跡。

天主教信理神學（上册）

中華民國五十六年四月初版
中華民國七十七年十月再版
中華民國八十年二月三版

◀版權所有·翻印必究▶

著者：奧脫
譯者：王維賢
准印者：台北總教區總主教狄剛
出版者：光啓出版社
地址：台北市10718辛亥路一段24號
電話：編輯部(02)3211750 門市(02)3416024
發行部(02)3414922 傳真(02)3932050
郵政劃撥：0768999-1(光啓出版社戶)
登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號
發行者：王敬弘
承印者：永望文化事業有限公司
地址：台北市師大路170號三樓之3
電話：(02)3960350·3213627
定價：210元

10702 a



10702a