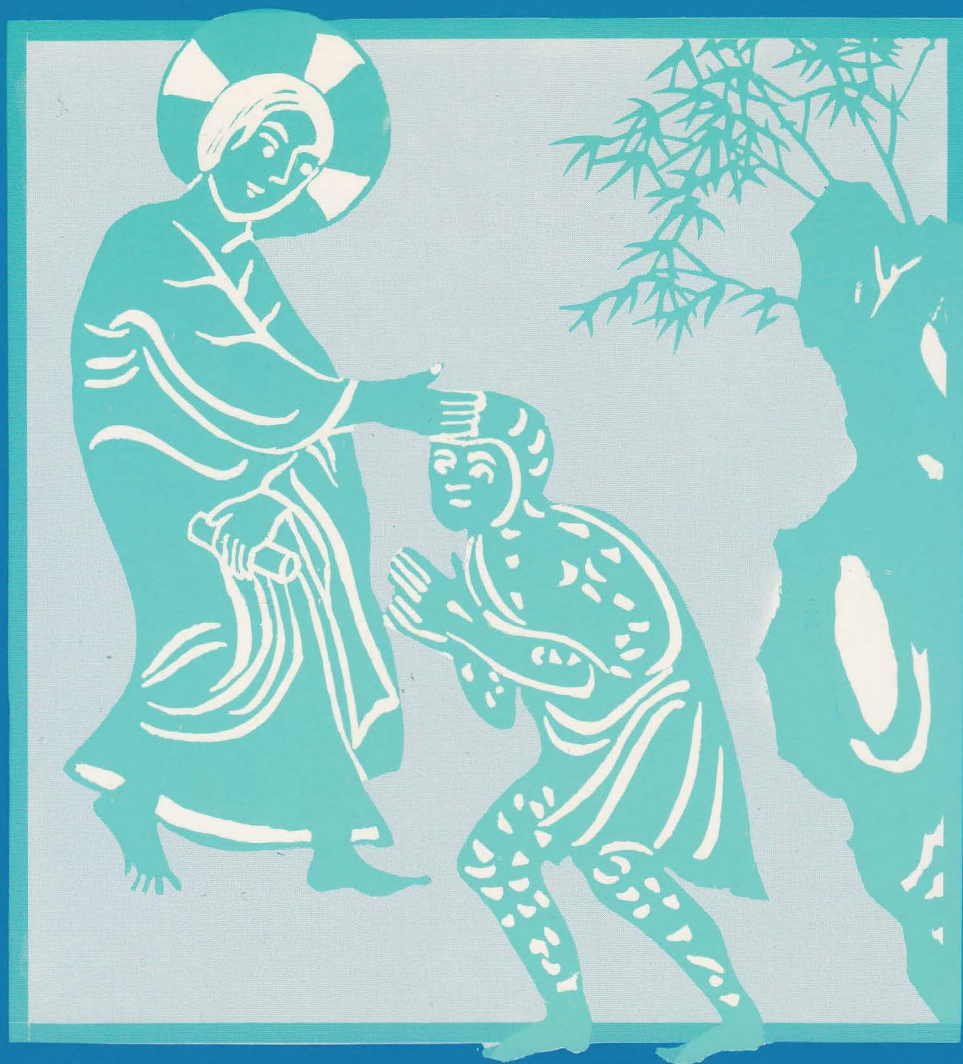


輔大神學叢書之廿六

天主恩寵的福音

溫保祿講述・鄭麗娟筆錄



溫保祿
鄺麗娟

講述
筆錄

輔大神學叢書之廿六

天主恩寵的福音

光啓出版社發行

The Gospel of God's Grace

by Fr. Paul H. Welte, op

目錄

如何讀「天主恩寵的福音」一書——代序	七
自序	九
導論 恩寵論鳥瞰	一一
第一篇 聖經和歷代教會的訓導	一九
第一章 聖經的教導	一九
第一節 舊約	一九
第二節 對觀福音	三二
第三節 若望著作	三七
第四節 保祿著作	四七
第五節 聖經其他著作	五七
第二章 傳承和教會訓導當局有關恩寵的教導	六一
第一節 希臘教父有關恩寵的看法	六一

第二節	聖奧斯定有關恩寵的看法	六六
第三節	緩和奧斯定派有關恩寵的看法	七四
第四節	中古時期有關恩寵的看法	八六
第五節	特利騰大公會議有關恩寵的教導	九〇
第六節	特利騰大公會議後的恩寵論	一〇〇
第三章	總觀聖經和傳承有關恩寵的教導	一〇八
第二篇	恩寵論的主題	一一五
第一章	天主的俯就與善意	一一五
第一節	天主的普世得救意願	一一五
第二節	天主的自我給予	一二五
第二章	天主恩寵使人成義和聖化	一三七
第一節	天主恩寵的優先角色	一三七
第二節	天主的恩寵與人的自由合作	一四四
第三節	天主恩寵的傑作——人的成義	一五三

第四節	天主恩寵工程的恆久果實——恩寵境界·····	一六三
第三章	成義的人與天主的關係·····	一七五
第一節	基督徒對三位一體的信仰·····	一七五
第二節	成義的人與聖三的關係·····	一七九
第四章	成義的人的行為·····	一九三
第一節	成義的人的倫理生活·····	一九三
第二節	成義的人的「功績」·····	一九九
總 觀	恩寵的福音與基督信仰·····	二一〇
附 錄	訓導當局有關恩寵的主要文件·····	二三三
參考書目簡寫索引		

如何讀「天主恩寵的福音」一書——代序

這是作者溫保祿神父繼「救恩論入門」一書之後對我國神學界的另一貢獻。作者於一九八八年二月底將接近四百頁的謄清底稿交來審閱。當時因須代替不能回台的夏偉神父上舊約聖經的課，又須積極籌辦宗教學研究所，審稿的工作進行的很慢，直至八月才完成。感謝光啟出版社能在四個月內打字付印，今天又來請我寫篇短序，我們很高興聽到今年三月本書就能與讀者見面了。

根據本人在審閱該書時的體驗，在此願給讀者提供一個淺顯的意見，就是在展讀本書前先翻開目錄看看，把每一章每一節的那些標題當作向自己發出的問題，盡量予以簡短的答覆。答不出來的時候，才按照頁碼翻閱下去，看看作者對每一問題是如何交代的。這不但幫助讀者了解書中所說的種種，並且促成他作神學反省，養成讓信仰內在化的習慣。深信我國教會已到了進入一個更深層次的階段，不只被動的接受、聽取、受教，還得積極地、主動地反省、創新、付諸行動。

從目錄上可以看出，本書的結構十分清晰而嚴謹；先有一篇導論讓人對神學科目中這樣一個重要的主題「恩寵論」有一個概括性的認識。然後全書分兩大篇發揮下去：前篇可謂實證神學，將在聖經、傳承，及教會訓導歷代有關恩寵所說的重點指點出來；後篇可謂系統神學，將恩寵論的中心主題由天主講到人，再講到人與天主聖三的關係。再說一句，讀者循著目錄所繪的這幅框架讀下去，必能藉著這本書把

天主恩寵的福音

自己的信仰在心中並在生活中融會貫通起來。

房志榮謹誌於輔大神學院院長室

一九八九年元月十日

自序

自從一九七五年以來，筆者在輔大神學院教授「恩寵論」已有五次，每次都感到有關這方面的中文參考書寥寥無幾，因此觸發了筆者編寫本書的動機，把多年來授課的資料整理出來，以饗讀者。雖然自知材料粗淺，不甚完備，但仍願為中國教會略盡綿薄。

本書的面世，得力於許多人的幫忙，首先我要感謝鄺麗娟修女，她犧牲了寶貴的假期，把筆者的思想忠實地筆錄下來，有時也加以適度的發揮；也要感謝紀英珠、高慧霞兩位小姐幫助整理本書的附錄。此外，還要感謝陳瑞貞修女的謄稿，李美玉修女的封面設計。最後要特別感謝輔大神學院院長房志榮神父，在百忙中仔細審閱原稿，並加以修改和潤色，使天主恩寵的福音更為彰顯。

深切盼望本書有助於所有獻身於中國教會的傳福音工作者，完成他們「受自主耶穌召叫他們為天主恩寵的福音作證之任務」（參閱宗廿4）。

溫保祿謹誌于聖雅博道明會院

一九八九年一月廿五日

聖保祿宗徒歸化慶日

導論——恩寵論鳥瞰

聖保祿宗徒在他第三次出外傳教快要結束時，似乎已預感將有鎖鏈等着他，並且以後也不得與小亞細亞的信友見面了（參閱宗廿²³、²⁵、³⁸）。因而，在離開小亞細亞往耶路撒冷去之前，在米肋托召集了厄弗所的長老，向他們打開自己的心扉，披露自己的情懷說：「現在，我為聖神所束縛，必須往耶路撒冷去，在那裏要遇到什麼事，我不知道；我只知道聖神在各城中向我指明說：有鎖鏈和患難在等待我。可是，只要我完成了我的行程，完成了受自主耶穌叫我給天主恩寵的福音作證的任務，我沒有任何理由，珍惜我的性命。」（宗廿²²、²⁴）。

從保祿的這些肺腑之言裏，我們可以看出，保祿將他全心全力所執行的宗徒使命，簡稱為「給天主恩寵的福音作證」。這任務對他而言，是最重要的，為了履行這任務，他不惜犧牲一切舒適、榮譽、地位與安全，甚至樂意為它獻出自己的性命（另參格後十一²²、³³）。在這番感人的言詞裏，聖保祿以「天主的恩寵」綜合他全部訊息的內容。甚至可以說，他所宣講的訊息之所以稱為福音（喜訊），正因為那訊息是「天主的恩寵」。這樣看來，聖保祿有關天主，有關耶穌基督的死亡與復活，有關聖神的來臨，人的成義和聖化，總之，整個有關天主藉着基督所啓示的一切，都以天主恩寵為中心。

雖然在教會一千九百多年的歷史中，有過其他的概念佔去信友和神學家的注意力，但現代的天主教

和基督教神學家又像保祿一樣以「恩寵」為基督教的核心概念。比如：路德教的 E. Brunner 說：「恩寵是源於聖經的基督宗教，對天主的中心概念……因而，很明顯的，『恩寵』在基督宗教信仰裏，並非一個個別的信仰因素；在基督宗教的思想裏，『恩寵』也不是一個個別的、隔離的課題。反而，在基督信仰裏，恩寵具有決定性和支配性的地位。我們應在恩寵的光照下看一切。『恩寵』是探討整個信仰極重要的角度。」①。天主教的 P. F. Ranssen 也簡要的指出「恩寵」的重要性：「有關恩寵的訊息可說是整個基督宗教的核心」②。

一、恩寵論的對象

聖保祿的話，以及上述神學家的主張，促使我們問：恩寵到底是什麼？這個詞怎麼可能囊括整個基督信仰的訊息？假定我們要探討聖經和歷代教會有關恩寵的教導，我們應該研究什麼？換言之，恩寵論的對象是什麼？

現代神學表達「恩寵」的字…英文 *grace*、法文 *grâce*、意大利文 *grazia*、西班牙文 *gracia*，都來自拉丁文 *gratia*。拉丁聖經的譯者，教父和神學家們使用 *gratia* 這個字來翻譯聖保祿在米肋托和其他書信中所應用的希臘文 *charis*。聖保祿為綜合福音的內容所使用的 *charis*，在一般的說法裏，也時常用以指示許多不同但有關的現象。直到現在，新經和基督宗教的神學對「恩寵」的用法，仍

反映着希臘文 *charis* 的原意。所以在下文我們先簡略分析 *charis* 一詞的原意，藉以指出恩寵論所探討的問題，並介紹一些恩寵論的術語和難題③。

(一) *Charis*——俯就和善意

在希臘文的一般用法中，*charis* 指一種態度，一種心情，即「居高位者對其屬下的善意」④。「恩寵」所指的就是這種由上而下的善意行動，好比君王對百姓、有權勢者對臣僕的大方態度。換言之，只有那超乎正義、法律、習慣、規定和職份以外的表現，或超乎常規的善意，才是「恩寵」。恩寵的表現彰顯賜恩寵者的自由，優先地位、以及他的俯就和善意。

上述恩寵的意義和概念，士林神學稱之為「主體意義」。名符其實的恩寵論必須研究聖經和傳承有關天主的俯就和善意的教導，並對它加以反省。古典的天主教神學認為在天主的本質和天主的「態度」「心情」之間，並無本質上的差別，所以，在神學上，便稱天主的俯就和善意為「非受造的主體恩寵」。

(二) *Charis*——白白贈與

Charis、*gratia*、*grace*、恩寵，亦有一種與上述恩寵的主體意義有關，但又不同的涵義，即所謂的「客體意義」。因為它不僅指那善意的客體態度，也指那態度的客體表現，就是「從善意心情而來的非屬應份的贈與」⑤。

中文的「恩寵」兩字涉及恩惠、恩典、喜悅、幸福等感受。希臘文和歐洲語言也用 *grace*（恩寵）表達對領受者有益的贈與，否則便不是「恩寵」。一物對他物有利，是因為前者能滿足後者的需要，符

合後者的渴望，對之有益，並使之悅樂。因而，名實相符的客體恩寵，假定一種由人心所發出的對某一贈與的渴求。並非所有有益和令人喜悅的東西，都被稱為「恩寵」或「恩惠」，比如：按合同所領受的工資不是「恩寵」；按正義應得的待遇也不得稱為「恩寵」。只有那白白的贈與，那表達給予者的俯就和善意的贈與，才稱為「恩寵」。

由上文對「恩寵」意義的分析，可以發覺，恩寵兩字很適於用來表達基督信仰中的主要道理。任何體驗過造主無上尊嚴的信者，都會承認，天主的贈與都是白白的。廣泛的來說，受造物的存在、身體和精神的健全，皆可稱為「自然的恩寵」⑥。若再深入的探索，我們會發現有些恩惠，如天主召叫人分享祂的生命，為此而施予的支援和扶助、罪的赦免、人的成義和聖化等，都是天主特殊善意的表現。神學專用「恩寵」二字來指謂諸如此類的恩惠，至於天主所賜的其他恩惠，如生命、存在、食糧、精神的健全等，則歸屬創造論的範圍。

為了解「恩寵的福音」的真諦，神學指出，天主由於祂的俯就和善意，不只賞給人許多與祂自己不同的恩惠（拉丁教會所稱的「受造恩寵」），還把祂自己賞賜給人，祂自己就是祂賞給人的恩惠。既然這「恩惠」是「客體恩寵」，又因為祂是天主本身，所以，神學稱此恩惠為「非受造的客體恩寵」。聖經和東西方教父，中古世紀的神學家和神秘家，以及近代一些有名的神學家，都把「非受造的客體恩寵」，即上主的臨在和自我給予，祂的自我通傳和居在義人內，視為最主要的恩寵，而其他的受造恩寵只是天主自我給予的準備和效果而已。

傳統神學指出，所謂的「受造客體恩寵」分成好幾種⑦。在此，我們不想加以評價。然而，必須強調的是：無論那種恩寵都與上述非受造主體和客體的恩寵有關係。

(三) Charis——佳美、可愛

希臘文的 *charis*、拉丁文的 *gratia*、英文的 *grace*，和德文中一些外來的字如 *grazie*、*grazil*、*grazios* 等，均有美麗、雅緻、柔嫩、窈窕的意思。在英文裏，也有如 *agraceful dancer* 的說法。這類字眼常是用來描述活動中的青年人那種輕盈、怡悅的自然美。*grace* 所表達的優美也指一種自然的吸引力，比如在希臘文的用法中，*charis* 就指一種「邀人青睞、惹人憐愛的特質——文雅」⑧。

乍看之下，此 *charis* 所指的佳美、可愛，似乎與上述「俯就和善意」，以及「白白的贈與」之意義無關。不過，當我們就美感的經驗和東西方語言的用法加以反省時，就會發現，此同一字眼的不同用法不是偶然的，而有其深厚的涵義。這些說法顯示，人們很自然的把佳美、可愛當作一個恩惠，即不能要求，只能領受的禮物。雖然跳舞者必須經過嚴格的訓練才可達致高度的佳美狀態，但她們自己和欣賞她們藝術的人都會體驗這是一種天才，是天賦的，而非由自己而來的才能。

一般傳統神學在恩寵論中並未發揮恩寵的第三種意義，因而也多少忽略了一些聖經和傳承中的教導。實際上，這個 *charis* 的意義可運用在恩寵論所探討的真理上：難道上主的善意（即所謂非受造主體恩寵），及由此善意而來的恩惠（即所謂客體的非受造和受造恩寵）沒有佳美、可愛、使人喜悅和常保青春的特色嗎？按聖經的教導，天主對人的善意使人成為新的受造物，天主的善意在人身上的效果——

成義、聖化、改造、作天主子女的尊嚴等，這一切都含有新的，佳美、可愛的性質。因為天主的恩惠是由於天主的善意而賞賜的，所以被稱為「恩寵」，又因為它們能使人變成新的、可愛的、佳美的，所以更有理由稱之為 *charis*。為此，恩寵論也以這「恩寵」所表達的：天主賦給人的佳美、可愛、及獲致此佳美可愛的過程，作為研究的對象，藉以指出天主的恩惠悅樂人心，並有使人得以完成的功效。

因着 *charis* 所指的佳美可愛有一種吸吸力和使人喜悅的性質，所以在人間，*charis*（佳美可愛）有時會激發居高位者對屬下的 *charis*（善意），並且推動他賞賜 *charis*（贈與）。這現象對神學的恩寵論是一挑戰：這種人際中的因果關係是否也適用於天人的關係上？意即可否認，我們的美善，能激起天主的善意，而推動祂對人分施恩寵？

（四）*Charis*——受惠後的感謝

指恩寵的希臘文 *charis* 和拉丁文 *gratia*，也會在謝恩和類似的說法中出現。許多從拉丁文演變而來的語言也是如此，比如：拉丁文的 *gratias agere*、法文的 *action de grâce*，均有「謝恩」的意思。用意大利文說 *grazie* 或西班牙文說 *muchas gracias*，等於說「多謝」、「謝謝」。飯前的祈禱因以感謝天主所賜食糧為主要內容，所以英文將這祈禱稱為 *Saying grace*。上述的這些表示謝恩的說法既採用指謂恩惠的詞彙，就暗示恩寵和謝恩之間的關係，換句話說，相稱於領受恩惠者的態度是謝恩。中文與上述的歐洲語言固然沒有直接的關係，但藉着「恩惠」、「謝恩」中的同一「恩」字也表達出恩寵、恩惠與謝恩的關係。一般人也多少體驗到這種連繫：領受工資後，雖也有人說聲「謝謝」，

但人都知道，只有在領受一個白白給的恩惠時，才最應該謝恩。簡言之，謝恩是領受善意，是接受由善意而來的白白贈與而作的答覆。

當希臘文以 *charis* 表達出恩惠和謝恩的關係時，它同時暗示真正的謝恩含有佳美可愛的色彩：給者由於善意和慷慨，才賜給使人喜悅的恩惠；受者明白和承認此善意，並以感激的心情答覆，才有真實的謝恩。

由於傳統神學區分信理、倫理和靈修，所以沒有顧及聖經是以 *charis* 即天主的善意和恩惠綜合天主的行動，而也沒有理會可以用 *charis*——感謝綜合基督徒對天主的答覆。因為福音是宣佈天主恩寵 *charis* 的訊息，所以新約常勸導信友要將 *charis* 謝恩歸於上主，意即事事感謝祂（得前五 18）。因此，接受天主恩寵的教會之中心崇拜禮，大約自公元一百年始，即稱為「謝恩禮」*Eucharistia* ⑨。為此，信友的整個倫理生活應有謝恩的幅度。雖然本文不能對此基督徒的謝恩加以深入的探討，但我們不能不指出，當新約重視信友的謝恩時⑩，它同時以 *charis* 表明天主的整個工程的特性，即它是天主善意的工程，白白賞賜給人的恩惠，使人得以改造而佳美可愛；人對天主的適當答覆，就是謝恩。

一一、恩寵論與其他神學論釋

恩寵論既探討天主的俯就與善意，因此可視為天主論的一部份。又因它探究天主拯救人類的行動，

如罪的赦免、人的成義和聖化等，它又與救援論分不開。它還討論人獲得改造的情況，所以亦可稱為神學的人學。最後，它研究恩寵的領受者對上主應作的答覆，所以它給神學的倫理學和靈修學奠下一個信仰的基礎^⑪。雖然恩寵論探討不同部門的神學課題，但由於它所研究的對象有其內在的一貫性，為此仍然有着它的整體合一性。

恩寵論探討的既是由天主而來，並使人回歸天主的善意，所以恩寵的探討好比一個圓周運動的圓心^⑫。在這圓周運動中，它不講論邊緣的次要問題，而是對基督訊息的核心——上主對人的善意及其效力，加以反省^⑬。

三、本書的內容和結構

既然恩寵論的領域如此廣袤，筆者在此無法探討所有的問題，而只能提供一個恩寵論的綱要。本書按照梵二的指示（參閱「培養」16號），在第一篇裏，簡介聖經、歷代教會的訓導，及神學家有關恩寵論的反省。在第二篇裏，試圖對傳統恩寵論的主要課題加以反省。爲了關注基督信仰在中國社會所面對的難題，因此對天主拯救普世的意願、非基督徒的得救和作基督徒的意義等將作特別的反省。

第一篇 聖經和歷代教會的訓導

按梵蒂岡第二次大公會議天主的啓示教義憲章二十四號的教導：「神學以成文的天主聖言及聖傳，爲永久的根基，從而得以堅強穩固，常保青春」。所以，第一篇將分兩章探討聖經、聖傳及歷代教會有關恩寵的教導。在此探討中，不可單注意「恩寵」一詞的出現，而應研究其含義：上主對人的俯就與善意，祂白賜的恩惠，人領受天主的恩惠而獲得的佳美、可愛，人受惠後的感謝。

第一章 聖經的教導

第一節 舊約

天主的啓示藉着基督的來臨和生活，藉着祂的死亡、復活和聖神降臨而達到高峰與圓滿（參閱啓示2號）。可是，天主在舊約中早已啓示了祂對人的俯就與善意。新約的作者亦多次採用舊約的概念，而將天主在舊約所分施的恩寵與藉着基督所施予的恩寵互相比較。爲此，我們必須首先對舊約的恩寵概念略作探討①，才能掌握新約恩寵的完整意義。

一、天主的善意

按出谷紀的記載，天主與違背盟約的以色列重新訂立盟約的時候，上主顯現給梅瑟，並且大聲喊說：「雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出卅四6）。既然天主與以色列的盟約是舊約信仰的中心，所以，這些表達天主與以色列關係的概念，便猶如一個經常出現的樂旨常出現在以色列的祈禱和禮儀中，比如聖詠一〇三8讚美天主說：「上主富於仁慈寬恕，極其慈悲，遲於發怒。」（另參詠八六15、一四五8）。又如先知在勸勉犯罪的子民歸向天主時，也說：「你們應歸向上主，你們的天主，因為他是寬仁慈悲，遲於發怒，富於慈愛的天主」（岳二13）。在以民懺悔認罪時，他們就是憑這信仰求主寬恕：「你是寬大為懷，仁愛慈悲，緩於忿怒，富於慈愛的天主」（厄下九17，另參納四2）。尤其在出谷紀卅四6裏所採用的三個難以譯成中文而又極重要的概念：rahamin, hen, hesed，是指上主的俯就與善意，因此含有（主體）恩寵的意義。

（一）rahamin 慈悲

在出谷紀卅四6裏，天主將自己稱為慈悲的天主。「慈悲」也可翻譯成憐恤、憐憫、撫恤。希伯來文的字根是母胎之意；因而在一般的用法中，它具有猶如母親對其子女的愛與憐恤之意（依四九15）。此概念也用來指其他因血緣關係，而自然流露的真摯愛情與憐憫，如兄弟與兄弟、朋友與朋友間的關係。如此的愛，不管對方是尊貴或卑微；甚至於俘虜也會盼望、天主使他們在俘虜他們的敵人面前獲得尊

憫和同情（參閱列上八50、詠一〇六45）。

當聖經採用此概念來描寫天主與以色列的關係時，作者將它比作母親對子女的愛（參閱依四九15、16、六六13）、父親對兒子的愛（參閱詠一〇三13、依六三15、16、歐十一4）。藉以強調，天主對其子民的愛是如此自然；有其極深刻強烈的一面，也有其溫柔細緻的一面。同時，此概念也指出，天主對以色列的愛，不以任何功勞或優點為先決條件（參閱申七7），而純粹以天主的慈愛為泉源。藉此概念，聖經將天主對其子民的愛描寫成一種對孤苦無援者的扶助，甚至是對有罪者的憐憫與寬恕。試看米該亞先知怎樣描述天主的慈悲：「那裏有神相似你，赦免罪惡，寬宥他的基業——遺民的過錯，不堅持憤怒於永遠，反而喜愛仁慈？你必再憐憫我們，將我們的邪惡踏於足下，將我們的一切罪過投入海底。你必按照你昔日向我們祖先所發了的誓，對雅各伯表示忠信，對亞巴郎施行仁慈。」（米七18、20，另參厄下九19、27、31、詠五一1、3、依五四7）。

（二）Hen 寬仁

在出谷紀卅四6裏，雅威將自己稱為寬仁的天主。「寬仁」原文也可譯為垂愛、慈惠、得寵、同情痛苦者的仁慈。在一般的用法中，常有「在居高位者前得寵」的意思，比如在厄上九9，厄斯德拉讚美天主說：「我們在為奴隸期中，我們的天主沒有離棄我們，反而使我們在波斯王前，獲得了寵遇。」又如艾斯德爾在王宮裏「大得寵愛」（艾二9，另參撒上十六22，達味在撒烏爾前獲得寵幸。）當一個人處於艱難困苦中，向居高位者求助而得到援助時，此概念也常出現。本字根因有俯身、接近和仁慈親切

地對待困苦者的意思，所以，常指從上往下，居高位者對向他呼求的人的屈尊就卑，以及由此心情而贈與的恩惠，因此常表示一種人不能邀得的寵幸（參閱創十八3、十九19、卅27、艾八5）。

當聖經採用此概念來指謂天主與以色列的關係時，就是強調天主的垂愛和祂的恩惠，及此垂愛的無功行賞、白白恩賜的性質。藉此概念，聖經表達人無任何權利向天主要求祂的垂愛、援助和罪惡的赦免，人只能謙卑地呼求祂而已。此外，這概念也表達、天主沒有絲毫責任垂愛呼求祂的人，祂的垂愛與所施予的恩惠，完全是出於祂紆尊降貴的心情。

(三) *Hesed* 慈愛

在出谷紀卅四6裏，天主也把自己稱為慈愛的天主。*Hesed*「慈愛」也可譯為仁慈、慈惠、慈悲。*Hesed* 原來是指一種縛束、結合、聯繫、條約。為此，*Hesed* 可有下列的意義：在恆久良好的人際關係中，相稱這合一共融關係的責任和態度，如相互間的信實可靠，盟約中的忠誠等。所以，*Hesed* 不限於善盡條約所規定的責任，還包含對另一方的基本忠信態度，及此態度的具體表現。因此，*Hesed* 指那有密切聯繫的人際關係中，自然流露出的忠誠和寬待，如在家庭成員中（參閱創廿13、四七29）或在親屬中（參閱創廿四49）、主賓之間（參閱蘇二12）以及同盟者間忠誠大方的表現。

聖經採用此概念時，常提到天主與以色列所訂立的盟約（比如出卅四6、列上八23、厄下九32、詠八九28、依五五3、達九4）。為此，*Hesed* 成了描寫天主與以色列之間關係的專有名詞。因着這理由，我們能以盟約——舊約的中心概念——來澄清 *Hesed* 的豐富含意②。

1 Heseb 表達天主慈愛的特徵

舊約指出以色列並非因着任何功勞或成就了天主的子民，「上主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數衆多，其實你們在所有的民族中是最小的一个。」（申七7，另參耶卅一2-3）。由上述可見，heseb 指出上主的慈愛，是白白贈與的，人是無功受祿的。

按舊約時代的風俗習慣，訂立盟約時，雙方是以約束性的方式來規定彼此應盡的責任。雖然天主是以此絕對的自由，與以色列締結盟約（參閱申七6-8），但祂仍好像藉盟約約束自己。因為祂曾許下要永遠忠於自己的子民（參閱救恩論入門，頁一五八-一五九）。因此，含有忠誠意味的 *emet* 常與 heseb 一起出現（參閱詠八九28、依五四10）。由此可見，heseb 表達天主的慈愛永不動搖，是忠信的、可靠的。正如依撒意亞先知書五四10所說：「高山可移動，丘陵能挪去，但我對你的仁慈決不移去，我的和平盟約總不動搖：憐憫你的上主說。」（另參依五五3、六一8）。

因為 heseb 指天主忠誠的慈愛，所以它也表明天主永不拋棄背約的以色列，反而對不忠的以色列，大發慈悲，寬恕他們的所有過犯。所以，heseb 與 *rahamin* 極為接近，同樣指出天主對有罪的以色列的慈愛。「那裏有神相似你，赦免罪惡，寬宥他的基業——遺民的過錯，不堅持憤怒於永遠，反而喜愛仁慈？你必再憐憫我們，將我們的邪惡踏於足下，將我們的一切罪過投入海底。你必按照你昔日向我們祖先所發了的誓，對雅各伯表示忠信，對亞巴郎施行仁慈。」（米七18-20，另參戶十四18-19，詠廿五6-7、五一3、依五四7-10、六三7、歐二21-22）。

2 Heseb 表達出以色列對天主應作的答覆

Heseb 不單指天主對以色列所給予的慈愛，也指天主的 Heseb 所要求的回應。這回應也稱 Heseb (參閱歐六 6)。此相稱於天主慈愛的答覆，就是按照盟約來生活，度一個真正的天主子民的生活，即以整個生活來表達雅威是以色列的天主，而以色列是雅威的子民 (參閱申廿六 17、18、廿九 12、出六 7、耶七 23、十一 4)。這種相稱於天主慈愛的天主子民的 Heseb，尤其是藉着對天主的信賴而得以表現。因此，依撒意亞先知以天主的名義說：「假使你們不肯相信，你們必然不能存立」 (依七 9)。為此，以色列在曠野時對天主的反抗，以及梅瑟與亞郎對天主的話之懷疑，就是不信的罪，他們都受到嚴厲的懲罰 (參閱戶十四 11、廿 7、12)。

以色列對上主應盡的 Heseb 不限於對天主的回應，如信賴與朝拜祂，而也牽連到對其他天主子民的 Heseb。我們可從歐瑟亞先知的話看出此 Heseb 的性質：「以色列子民，請聽上主的話！因為上主譴責此地的居民：因為此地沒有誠實、沒有仁愛、沒有人認識天主；只有詛咒、謊言、殺戮、偷竊、姦淫、強暴和纍纍的血案」 (歐四 1、2)。按同一位先知的話，真正對人的 Heseb 就是以正義和忠誠彼此看待，這樣的行為在天主面前，比任何祭獻更為重要，因此，他以天主的名義說：「我喜歡仁愛勝過祭獻，喜歡人認識天主勝過全燔祭」 (歐六 6)。

總而言之，Heseb「慈愛」這概念扼要地表明了天主與以色列所建立的關係：天主以絕對的自由和白給的恩寵，把以色列作為自己的百姓，並且好像約束自己，許下永遠忠於自己的子民，因而常赦免他

們的罪並重新接納他們。天主的 *hesed* 要求以色列有與祂慈愛相稱的 *hesed* 行動，即符合天主子民的生活，如對天主的信任，對同一天主子民、同一盟約的成員實踐忠誠和正義。

(四) 綜觀上主的善意

從上面的探討可見，三個概念彼此間是有密切關係的。它們不但具有相同的特徵：白白賞賜的恩惠、無功行賞的性質；甚至有時表達同樣的意思，如 *hesed* 與 *rahamim*。為此，它們經常一同出現，如出卅四 6、歐二 21 ~ 22。基於同一理由，舊約的天主子民聽到其中一個時，會聯想到另一個。有時，一個概念同時代表三個概念。但是，既然他們有各自獨特的含義，所以也彼此補充。比如，那個具有法律味道的 *hesed*，由於 *rahamim* 的補充，得以更表達出天主的親切，俯就與善意（參閱詠廿五 6、一〇三 4）。再如，那個很強調天主與人之間有距離的 *len*，因着表達同屬一個家族關係的 *hesed* 的補充，使人不再感到那位絕對超越者是高不可攀、令人敬而遠之的天主。反過來說，*hesed* 由於 *len* 的補充，使天主的 *hesed* 不致停留在同一平面的關係上，而指出，天主所賜予的 *hesed* 是至高無上的天主以絕對的自由賞給人的與自己共融的關係。這樣，三個概念互相補充，共同表達出天主與以色列的基本關係，是一種主動的、善意的、愛的關係，是包羅整個以色列生命的關係。

二、舊約恩寵概念的特徵

(一) 以非受造恩寵為主

若以傳統神學的詞彙來說，很明顯地可以看出，舊約十分強調「非受造恩寵」的重要性，即常提到所謂天主的「主體恩寵」——祂的俯就與善意，和「非受造客體恩寵」——天主將自己賞賜給以色列，把祂作為以色列的天主。舊約只是次要地提到「受造恩寵」，即天主所賞賜的恩惠，如子女、和平、國家的富饒和安定、以及因天主的臨在天主子民所享有的喜樂和希望（參閱詠廿三、九一）。

（一）恩寵的位際關係

上述的概念原來是表達人與人之間的關係。聖經作者將這位際關係的概念應用到天主與人的關係上，把恩寵寫成猶如父子的關係（參閱申一31、詠一〇三13、歐十一1-4）、母子的關係（參閱依四九15、六六13）、或丈夫與妻子的關係（參閱歐一3）。這些人際關係的圖像把恩寵放在位際關係的平面上來了解，同時指出此概念的類比性。由之可見，恩寵主要是指位際關係，而所謂「受造的客體恩寵」，附屬這位際關係，一切受造的客體恩寵都以這位際關係為首要目標。

（二）恩寵的無功行賞的特質

以下三個概念都說出天主所賞賜的，是白白給予的恩惠。rahmanin 慈悲，是對無援無助者的扶助，像使俘虜在他們的敵人面前獲得憐憫；nen 是居高位者對卑微的人所賞賜的非屬應份的寵幸；neshed 與盟約有關，盟約既是白給的恩惠（參閱申七7），所以也有無功行賞的性質。白白贈與與上述位際關係有關連，因為任何位際關係都出於自由，是一種白給的愛的關係，人不能有所要求。天主與人的關係，當然更是自由的、白白給予的行動。

無功行賞易產生疏遠感，幸而 rahamie 概念給人一種溫馨的親切感，把彼此間的隔膜打破，縮短雙方的距離。再者，無功行賞會使人感到不可靠，無把握。hesed 正好表達天主的慈愛是忠實的、可靠的、恆久的，一如依五四10所說：「高山可移動，丘陵能挪去，但我對你的仁慈決不移去，我的和平盟約總不動搖。」。

可見，恩寵似乎是矛盾的：一方面強調天主的超越性，另一方面又刻劃出祂那動人的親和感；一方面說天主完全自由，同時又強調祂永不移動的忠信。真正符合舊約所教導的恩寵概念，必定兼備這些似乎矛盾而又共存的特徵。

（四）恩寵與人的自由行動

hesed（慈愛）這概念清楚地指出，天主的慈愛並不忽視人的行動；相反的，它啓發人對天主有所回應。訂立盟約的記載說明人的行動的重要性。當天主與人訂立盟約時，祂賜與人最大的恩惠，同時要求人遵守祂的誠命，遵行誠命的人將得祝福，違犯盟約的人將得詛咒。天主說：「我今天指着天地向你們作證：我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，為叫你和你的後裔得以生存。你應愛慕上主你的天主，聽從他的話，完全依賴他；因為這樣你才能生活，才能久存。」（申卅19；另參出廿一廿三；申卅15、20）。

盟約的關係要求人常常想念天主的慈愛和寬仁（參閱詠一〇六7），更深刻體會天主的慈愛（參閱詠一〇七43）、在天主子民的禮儀中讚美天主的仁慈（參閱詠一〇七；一三六）。對天主的慈愛予以答

覆，尤其是要對天主全心的信賴（參閱依七19；另參創十五11-16；戶十四11；廿12），把整個生命放在上主——盤石上。如此，對天主的信仰成了全部生活、行動與未來的根據。這種對天主慈愛的答覆，也包含對近人所實踐的 *hesed*，就是整個宗教、社會、政治和經濟的層面，因為當天主與人訂約時，同時頒佈了支配全部生活的誡命（參閱歐四11-12；六6）。

在此，我們又見到那似乎矛盾的恩寵特質：一方面，天主常處於至高無上的地位，擁有絕對的自由，自動自發的給人恩惠。另一方面，天主的恩寵，要求人合作，要人運用他的自由。人能因他的過錯，失去天主的恩寵。

(五) 恩寵與罪的赦免

天主的慈愛（*hesed*）和忠誠（*emet*）都包含着許諾，就是天主會永遠忠於自己的盟約，絕不拋棄以色列，為此，祂也會經常赦免以色列的罪（參閱出卅四6-7、依五四10、詠五一3、八九11-12）。上面說過，任何位際關係尤其天主與人的關係，都具有無功行賞的性質。因而當聖經用這些概念時，已經強調這白白賞賜的特性。但是，尤其當聖經用 *hesed* 和 *rahamim* 字眼時，表明在人違背了天主的誡命，離棄了天主的恩寵後，天主仍寬仁地接納他，許下赦免他的罪，這樣更彰顯上主的慈愛，及無功行賞的性質。

(六) 恩寵與人的社會性

舊約裏，天主的恩寵與天主子民的團體有密切的關係。按出谷紀的記載，天主的慈悲，寬仁和慈愛

是天主給予其子民的恩惠。爲此，每一個屬於這盟約團體的成員都分享着天主的慈悲、寬仁和慈愛。他們既屬於這盟約子民，當他們參與團體的禮儀生活，遵守盟約的法律、並忠於這民族時，他們都會蒙受上主的祝福。再者，舊約強調人對天主慈愛的答覆，要求以色列對近人實行公道與仁愛。凡此種種，都表達出天主恩寵的社會性（參閱亞二 6 18；三 10；四 1；五 7、10、12、24；歐六 6；依一 10 17；米二 1 11；三 1 3、9 11）。

(七) 恩寵與現世生活

幾百年之久，以色列對未來的生命一直沒有清晰的概念^③。因此，他們只將子孫、田地、國家的安定豐饒和類似的「自然的美善」，當作天主的善意及恩寵的標誌（參閱申廿八 3 8）。由此可見，對天主恩寵的信仰，會影響我們對現世生活的態度，我們會把一切價值看作天主的恩惠，看作天主對我們善意的表現。因而，相信天主的恩惠，並本此信仰生活，會增加現世生活的美善，使我們的生活更具價值和意義。

三、神學反省

(一) 恩寵論與天主論

像出谷紀卅四章 6 節，舊約有關天主恩寵的概念，都是在天主說到自己時顯露出來的。換言之，當天主說到自己時，就說到恩寵，即祂對人的寬仁和慈愛。舊約的恩寵論就是天主論，因爲它表達出舊約

的天主觀：祂的絕對自由，祂至高無上的權威、祂的超越性、以及祂的屈尊就卑、與人同在。這天主論或恩寵論，扼要地表達出舊約的啓示：天主既超越又內在，祂雖超越於萬有之上，却又親密地與人同在④。

既然舊約的恩寵論是屬於天主論的，所以當我們講論恩寵時，不應把它當作一種神奇的力量，而應把恩寵視為天主對人的俯就與善意，祂與我們的關係、祂的臨在，以及此臨在對人的啓發和推動。同樣，當我們宣講天主時，也不應只把祂看成是「絕對者」，或是「至高的存有物」，而應該明認祂是那寬仁和慈愛的天主，唯有如此的天主觀，才符合聖經的準繩，也唯有這樣的天主，才是人心所渴慕和追尋的歸宿。

(二) 舊約的恩寵論與以色列的歷史

在出谷紀廿四章敘述了天主與以色列訂立盟約的過程。此事大約發生在公元前十三世紀。然而，直到公元前第五世紀，才寫入梅瑟五書中。這記載成為天主子民聖經的一部分前，以色列曾經歷過極大的災難，如南北國的分裂（公元前⁹³¹）、北國的滅亡（公元前⁷²¹）、耶路撒冷的毀滅（公元前⁵⁸⁷）、充軍後的以色列失掉了它的獨立性，變成其他帝國的附庸。儘管如此，以色列在經過大災大難之後，仍然把那些有關天主慈悲、寬仁和慈愛的話，作為以色列信仰的標準。這些話不是輕易寫下的，不代表幼稚、膚淺、和虛幻的信仰。相反，像出谷紀卅四6的話：「雅威是慈悲、寬仁的，富於慈愛和忠誠的天主」表達出人在艱難困苦中仍堅定不移地信賴這慈愛的天主。

雖然在舊約裏，子女和田地、國家的富饒和安定被視為天主恩寵的表現，但虔誠的信友會更看重天主的俯就與善意，而將物質性的祝福置於次要的地位，就如聖詠六三4所說：「你的慈愛比生命更為寶貴」。如此的信仰已給基督的啓示鋪路；因為基督就是在極大的痛苦和黑暗中，仍然稱天主為「阿爸」（谷十四36）。由此可見，天主的慈悲不排除痛苦，而痛苦也不能湮沒天主的慈愛。

（三）舊約的恩寵論所引起的問題

1 天主對普世萬民的眷顧

舊約中，常常提到天主對以色列的慈悲、寬仁與慈愛，但是，很少提到天主對普世萬民的垂愛與照顧。以色列和舊約的天主子民只是人類的一小部份，那麼天主的慈悲、寬仁和慈愛，是否只局限於以色列呢？天主對自己的子民和對其他人的俯就與善意不相同嗎？

2 恩寵與死亡的問題

舊約的信友在面對死亡的奧秘時，不得不問：天主的慈悲、寬仁和慈愛是否能超越死亡的界限？就如聖詠八八11、12說：「難道你還要給死人發顯奇跡，或者去世的人會起來稱謝你？難道在墳墓裏還有人稱述你的仁慈，或者在陰府內還有人宣揚你的信義？」的確，有些信徒在死亡前，仍全心依賴天主的仁慈說：「你的右手常常扶持我」（詠六三8）。可是，如此的信賴又有何根據呢？

3 舊約的恩寵與新約恩寵時代

按照上述的探討，我們可以看出天主在舊約時代早已顯示了十分豐饒的恩寵，就是祂把自己宣示為

「慈悲、寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出卅四6）。然而，若望福音一章17節說：「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却由耶穌基督而來的」。同樣，保祿在羅馬書六章14、15節說：「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」。簡言之，新約的二位重要作者好像都在肯定，新約時代才是恩寵的時代；若與基督的恩寵比較起來，舊約的恩寵算不了什麼！在同一部聖經裏，怎麼會存在着像似矛盾的思想？它們是否可以協調而共存呢？

第二節 對觀福音

乍看之下，恩寵在對觀福音裏似乎沒有扮演什麼重要的角色⑤。馬爾谷和瑪竇福音不採用指恩寵的希臘文 *Charis* 這個字。路加福音裡，這字也沒有在耶穌的話裏出現過。這個名詞四次被應用時，都帶有感謝的意味（參閱路六32、33、34、十七9）。在其他地方出現時，它有佳美、令人喜悅、或得到寵幸的意思，如在路二52：「耶穌在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長。」（另參路一30、二40、52、四22）。

但是，假定，我們牢記恩寵是指（天主的）俯就與善意，並且相信耶穌以天主的名義行動和說話（參閱谷二28、路十五1、2、3、31、瑪十七5），那麼，我們就會發現按照對觀福音耶穌的言行正是天主恩寵的啓示⑥。

一、天主的俯就與善意

(一) 天主對受苦者及走向死亡者的愛

在山中聖訓裏，耶穌用許多話叫人依靠天主，因為天主不斷的照顧人（參閱瑪五45﹂48、六25﹂34）。耶穌勸勉門徒不必怕受迫害，因為天主不會離棄他們，祂甚至連麻雀都照顧，何況我們呢！（參閱瑪十29﹂31）。耶穌基督與我們同甘共苦，祂挨餓（谷十一12）、祂對納因城的寡婦動了憐憫的心（路七13）、祂醫治病弱的（谷二1﹂12）和附邪魔的人（路十一14﹂20），祂的一切奇跡全是爲了人的益處，爲治癒、幫助並安慰受苦的人。（有一次，耶穌詛咒無花果樹，叫它連根都枯乾了。耶穌此行動並非要傷害人，而是爲警惕人當醒寤結實，參閱谷十一12﹂14、20﹂22）。因爲耶穌常以天主的名義行動，祂藉着上述的行爲顯示天主常與我們同在。

耶穌宣講肉身的復活，駁斥那些否認此信仰的撒杜塞人，祂強調天主是活人的天主，而向那些否認復活的撒杜塞人說：「你們大錯了」（谷十二27）。在祂接受苦難和死亡時，祂那泰然自若的態度，也正顯示出天主的確是我們的父親，就連在這極大的痛苦中，祂真實的與我們同在，所以仍能在死亡前稱祂爲「阿爸」（谷十四32﹂42）。透過祂的復活，祂啓示了，當我們墮落到死亡深淵時，我們並非掉進虛無中，而是投入生活的天主的懷抱裏。藉着耶穌基督這樣的言和行，天主對受苦並走向死亡的人類的偉大愛情確實顯露無遺。

(一) 天主對有罪者的愛

對觀福音裏，耶穌用最動人的比喻來表明天主對迷路的、和有罪的人的愛，比如在路加福音十五章，亡羊、失錢和浪子的比喻皆是。天主對罪人的愛，是祂命我們寬恕得罪我們的人的基礎（參閱瑪五43-48）。耶穌以天主的名義所做的一切，都流露出天主對罪人的憐愛。祂常與罪人一起吃飯（谷二15-17、路十五1-2）、又到稅吏匝凱家中作客（路十九1-10）、祂沒有拒絕那接近祂並觸摸祂的罪婦（路七36-50）。祂對一些人說：「你的罪赦了」（谷二5、路七48）。在祂的苦難和復活奧跡，祂更顯露出天主對罪人的愛，因為祂寬恕三次否認祂的伯多祿、四散逃跑的門徒、要除掉祂的猶太人、以及把祂處死的羅馬人。祂最後的命令，就是要門徒「因祂的名向萬民宣講悔改，以得罪之赦」（路廿四47）。既然耶穌以天主的名義行事，所以我們能說：「當罪惡達到高峰時，也正是天主顯出祂最大的愛的時候」⑦。

總而言之，假定我們明白「恩寵」是指天主的俯就和善意，而基督是以天主的名義說話和行動；那麼，我們也能夠說，基督的整個一生，祂的來臨和生活、行動和教誨、死亡和復活，無一不是天主恩寵的顯示，正如弟鐸書第二章十一節指着基督所說的：「天主救衆人的恩寵已經出現」。

二、對觀福音與恩寵論的主題

(一) 恩寵的種類

從上述的探討可見，按對觀福音，耶穌基督以言以行顯示出傳統神學所稱的「非受造主體恩寵」，即天主的俯就和善意，就是在每天平凡的生活中心，天主對所有的人猶如父親般的照顧（瑪六8、25、28、32），以及對遠離祂的人的仁慈（路十五3、32）。因而，在對觀福音裏，當耶穌說到天主時，常稱祂為「你們在天之父」（瑪五16、45、48、六1、4、6、8、9、15、32、七11）。

同時，藉着此教導，對觀福音也提及傳統神學所說的「非受造客體恩寵」：在我們的整個生命中，天主猶如父親一般臨在於我們的喜樂和痛苦、高潮與低潮裏，並使我們能如子女一樣在祂面前生活和行動。

對觀福音同時表達出傳統神學所謂的「受造恩寵」，即天主的臨在和祂對人的接納，使人的情況得以改變，使人充滿希望和幸福。按照浪子的比喻，這種轉變，是一個從死亡到生命的跳躍（路十五32）。

（二）恩寵的普遍性

對觀福音也表達出天主的俯就與善意並不局限於義人和舊約天主子民的範圍，而是伸展到罪人和所有的人身上。在瑪五45耶穌說：「祂使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」。按照最後晚餐的記載，耶穌是奉天父的命令，「為眾人」交付生命、傾流寶血；從祂所經歷的死亡顯示出天主對眾人的俯就與善意、天主對全人類的大愛（谷十四24、瑪廿六28、另參谷十45、瑪廿28）。

（三）無功行賞的恩寵與人的行動合作

對觀福音猶如古經一般毫無疑問地指出，天主的善意是無功行賞的（參閱路十五章），就如路十七10所說的：「既做完吩咐你們的一切，仍然要說：我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事」。的確，耶穌的行爲也表達出天主的善意不以人的善行和成就爲先決條件，「不是健康的人需要醫生，而是有病的人……我不是來召義人，而是來招罪人」（瑪九12-13）。

另一方面，對觀福音也強調人有合作的必要。耶穌在講解撒種子的比喻時清楚地說明：人應接受福音的喜訊，「那在好地裏的，是指那些以善良和誠實的心傾聽的人，他們把這話保存起來，以堅忍結出果實。」（路八15）。人也需要謙卑認罪，懇求天主的接納（路十八9-14）、人需要悔改（谷一14-15、路廿四47）如同浪子一般回到父親的家中（路十五18-20）、人還要遵守天主的誠命（路十25-28、另參谷十17-19）、尤其是要原諒別人，猶如天主寬恕了我們一樣（瑪五23-24、六14-15、十八23-25）。耶穌所講的塔冷通的比喻（瑪廿五14-30、路十九12-26）。更是扼要地說明恩寵無功行賞的性質，以及人與恩寵合作的義務。

三、附註

（一）對觀福音與古經的關係

由上述的探討可見，對觀福音一方面與古經的教導有其連貫性，因爲對觀福音所講論的是同一個以色列的天主、賞賜盟約恩惠的天主。祂的俯就和善意也具有同樣的特性：是位際性的、白給的、赦罪的

，並在天主的家庭中，與人建立父子的關係；此關係邀請並啟發人的答覆與合作。

另一方面，對觀福音所啓示的恩寵也有其創新的特色。昔日所預許的新盟約，如今已在基督身上得以實現和完成。以往已經採用的父子關係的圖像，現今更清晰地在耶穌與天父的關係上彰顯出來。對觀福音比古經更明朗地顯露出天主善意的普世性，並且指出天主的善意超越死亡的界綫。此外，在對觀福音裏，我們會發現耶穌基督與恩寵之間的微妙關係：基督是天主恩寵的啓示者；因而是我們和天主恩寵相遇的「所在地」，祂的言語和行動要把我們引入與天主的父子關係中。

(二) 對觀福音與其他聖經的關係

基督的一生，祂的言行、死亡和復活是聖經神學的主要泉源，也是聖經有關恩寵概念的重要來源。對觀福音最忠實地敘述耶穌的言語和行動。因此，對觀福音的教導，應被視為整部聖經恩寵論的泉源。甚至可以說，若望、保祿和其他聖經作者有關恩寵的訓誨，只是針對牧民上的需要而對基督以言行所啓示的恩寵加以反省和發揮而已；事實上，他們所要表達的恩寵真理也顯示在對觀福音裏。比如浪子的比喻極生動地表達聖保祿所強調的真理：人只靠天主的恩寵才能成義，及「成義」的眞諦。

第二節 若望著作

雖然若望福音和若望壹書是聖經諸書中最晚的著作。但在探討聖保祿有關恩寵的教導之前，我們先陳述若望福音和若望壹書中關於恩寵的訓誨^⑧。因爲若望福音如同對觀福音一般是根據耶穌的言行而編

寫的，所以，我們可以直接聆聽到耶穌的話⑨。在若望福音所記耶穌的話中，沒有出現「恩寵」這個詞彙。只在序言部分，即在作者的反省中，曾三次採用希臘文 *Charis* 「恩寵」這個字（若一 14、16、17）。雖然如此，恩寵所指的上主的俯就和善意，以及祂所施予的恩惠，在若望著作中却佔着極重要的位置。

一、天主的俯就與善意和祂的自我給予

(一) 天主的俯就與善意——「非受造主體恩寵」

在若望福音第三章第十六、十七節裏，若望採用十分清楚的話表達出天主的俯就和善意：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至喪亡，反而獲得永生，因為天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是為叫世界藉着祂而獲救」。若望強調，天主的俯就和善意並非基督死亡祭獻的效果，而是整個救恩工程及基督祭獻的根源：「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命。愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 9、10）。根據這個道理，神學常把天主的愛和主體恩寵當作同義詞看待，恩寵是整個救恩工程的泉源，救恩工程是天主所賜予的恩寵。

(二) 天主的自我給予——「非受造客體恩寵」

若望福音強調，由天主的善意而賞賜的恩惠，與天主自己沒有分別。天主的最大恩惠是祂自己，是祂的

自我給予、自我通傳，祂的臨在；就如若十四23耶穌所說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所」。若望清楚指出天主願與人同在並存留在人內：「誰若明認耶穌是天主子，天主就存在他內，他也存在天主內。我們認識了，且相信了天主對我們所懷的愛。」（若壹四15-16，另參若壹二24；三24；四12-13）。因此，傳統的恩寵論常提天主的自我給予、自我通傳和天主的寓居。

二、天主賞賜的新生命——「受造恩寵」

若望福音不只說到天主的善意——「非受造主體恩寵」，和天主的自我給予——「非受造客體恩寵」，也闡述天主的自我給予在人內所發生的效果。此恩惠在福音中叫作「生命」或「永生」。既然人須再度出生方能獲得此生命（參閱若三3；三5），所以此生命是新的生命。如果我們將若一4：「在祂內有生命，這生命是人的光」和若一14：「滿溢恩寵和真理」作一比較，我們會發現生命和光、恩寵和真理是平行的，而生命和恩寵就是同義詞^⑩。生命的概念在若望著作中是一個關鍵：基督的來臨和救恩工程，就是要給世人帶來這生命：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生」（若三16，另參若壹四9），耶穌自己也說：「我來，是為叫你們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。甚至耶穌將自己稱為生命（參閱若十一25；十四6），又把自己稱為生命之糧（若六35、48）。以下我們要述說若望著作有關天主藉基督賜人生命的教導^⑪。

(一) 新生命的本質——與天父、基督和聖神結合

受難前夕，耶穌在祂所作的「大司祭的祈禱」中，好像給「生命」下了一個「定義」：「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七3）。根據這話，我們可以說，基督帶給世人的新生命，就是在於認識父、並與父結合，與父建立父子的關係：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱為天主的子女，而且我們也真是如此。世界所以不認識我們，是因為不認識父。可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（若壹三1-2；另參若一12）。

同時，這新生命也是與基督的結合（參閱若十五1-6，葡萄樹比喻）。是與基督——天主的使者和啓示者結合（參若十七3）。天主為我們是隱而不彰的（參閱若一18），耶穌基督是走向天主的唯一道路（參閱若十四6）。

此外，這新生命也是與聖神的共融。信仰基督的人要領受聖神（若七38-39），祂住在我們內（若十四17；若壹三24；四13）祂會把信友引入基督所啓示的一切真理中（若十六13），並且教訓他們，使他們想起耶穌對他們所說的一切（若十四26）。

(二) 新生命的來源

當若望肯定新生命是與天主的結合，他也含蓄地指出此生命的來源。新生命非由人而來；獲得此新生命的人是「由上」而生（參閱若三3、7），是由水和聖神，即從最深的根源處——天主的俯就與善

意、天主的愛而生的（參閱若三15-17；若壹四9-10）。若望福音採用新生者的圖像來表示這種非由人而是由天主來的生命（參閱若三3-8）。因此，神學常把恩寵生命當作「超性」的生命。此生命是藉着基督而賜予的，因為在祂內有生命（參閱若一4；若壹一1），而且祂就是生命（若十一25-26），祂是生命之源，能給予人生命（參閱若五26；另參若十五1-8、葡萄樹比喻）。此生命是藉着信仰而獲得的：「我實在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生」（若五24；另參若一12；八51；十一26；廿31）。此生命也是藉着教會的宣講（參閱若廿31）、藉着洗禮（參閱若三25），以及藉着吃喝基督的體血而獲得，而得到滋養的（參閱若六51、58）。

（三）人對此新生命的渴求

若望用許多不同的方式表明人對此新生命的渴望和需求。「生命」一詞表達出人的渴望，因為生命就是人所渴望的原型。再者，在他的著作中，希臘文的 *Noē*，只用來稱呼此新生命，而一般的生命，則稱之為 *psychē*。這樣的用法好像在指出，一般的生理生命並不值得稱之為「生命」。同時，若望福音也表明，沒有這生命的人「不能見到天主的國」（若三3；另參若三5）；若無此生命，人會招致喪亡（參閱若三16）。

（四）此新生命的領受者

若望福音說明，領受此新生命者是那些信仰基督的人，正如福音結語所說的：「這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞、天主子，並使你們信的人，賴他的名獲得生命」（若廿31；另參若三14-16）。

；五24；六40、47；十一25、26；若壹五13）。領受此新生命的是那藉着水和聖神得以重生的人（若三5）、是那吃人子的肉，喝祂的血的人（若六53）、是那些存留在基督內，並結出果實的人，尤其是結出愛德果實的人（參閱若十五1、8；若壹三14；四12）。如此，在若望福音中，耶穌很清楚的說出人與天主合作的必要，因為在葡萄樹的比喻中（若十五2、5、6）耶穌警告我們：那些不結果實的枝條，將被剪下，投入火中焚燒。

(五) 新生命的已經實現與尚未完成的性質

按若望所說，在信耶穌的人的身上此新生命已經實現：因為「那信從子的，便有永生」（若三36），「聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生」（若五24；另參若六47、53、54；若壹五13）。但是另一方面，它尚未完全實現：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱為天主的子女，而且我們也真是如此……可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是，我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（若壹三1、2）。完成此生命的時刻，是與父和子相結合、與光榮的基督在一起，並分享祂的光榮的「時候」。就如耶穌向父所祈求的：「父啊！你所賜給我的人，我願我在那裏，他們也同我在一起，使他們享見你所賜給我的光榮，因為你在創世之前，就愛了我」（若十七24；另參若十四2、3）。

(六) 新生與人間的關係

雖然此新生命的本質在於與天主的關係，但這與天主的共融，也帶來與天主子女的共融：「凡信耶

耶穌爲默西亞的，是由天主所生的；凡愛生他之父的，也必愛那由他所生的」（若壹五1；另參若十七11、20；若壹一3、7）。

三、若望著作中恩寵概念的特徵

當然，若望著作有關恩寵的看法，與古經和對觀福音有很多相同的地方，比如一切恩寵的泉源是天主的俯就和善意——非受造的主體恩寵（參閱若三16；17；若壹四9；10）；天主的恩寵與人建立位際性關係——與父猶如父子的關係（參閱若一12；若壹三1；2）。若望以「由上而生」的概念說明，恩寵的無功行賞的性質。他也強調人與恩寵合作的需要（參閱若十五1；8）。但是，若望福音和書信有其特點，因而有關恩寵的概念也有其獨特的地方，我們可把它歸納爲下列幾點：

(一) 以恩寵爲核心的主題

若望福音的序言把「恩寵」說成基督所開創的救恩史新階段的特徵：「因爲法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却是由耶穌基督而來的」（若一17）。再者，賞給世人新生命，正是基督來臨和救恩工程的主要目的：「我來，是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。此外若望著作觸及傳統神學中有關恩寵的不同面貌：1. 「非受造的主體恩寵」，即天主的俯就和善意（參閱若三16；17；若壹四9；10）。2. 它比對觀福音和古經更清楚的說到「非受造的客體恩寵」，即天主的自我給予、自我通傳（參閱若十四23、26；若壹四12；13、15）。3. 它也比較強調「受造恩寵」，即由於天主的俯

就與善意在人內所引發的效果——新的生命（參閱若五24；若壹三14）。4. 它也含蓄地提到以後神學稱之為「寵佑」的恩惠（參閱若六44、65）。

（二）恩寵和啓示

若望常把基督的工程描寫為啓示工程（參閱若十二44、45；十四19；十七6、26）。按照若望福音的序言，聖言成血肉的目的是：祂要給人類啓示那位秘而不宣的天主：「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，身為天主的，給我們詳述了」（若一18；另參若壹一1）。既然基督的工程就是啓示的工程，啓示的目的是給人帶來新生命，所以，恩寵和啓示有着十分密切的關係。神學解釋恩寵時，必須採用啓示的概念來闡述恩寵論上的主題，如天主的「臨在」、父和子「來」到我們中間，「居住」在人心中、把自己「通傳」給我們等等。

（三）新生命——「受造恩寵」的概念

若望福音，不單指出天主的俯就和善意所引起的效果，即信友所獲得的新生命，也指明此新生命的特性：1. 新生命與聖三的關係：獲得新生命的人，與父有着猶如父子的關係。分享着基督的生命（參閱若十五11、18；若壹五11、12）；而且，聖神亦居住在他內（參閱若十四17）。2. 新生命的「超性」特質：若望福音清楚地表達，人無法以自己的能力爭取新生命，此生命是從上而來，由天主而生的。人要經過一個從神那裏的出生歷程，才能獲得它。由此可見，這新生命本身具有「超然」的本質。3. 新生命與人間的關係：按照若望福音第十五章第一至八節（葡萄樹的比喻）：個別的人所得到的新生命

，是同一個基督的生命，是與其他枝條氣息相連的生命。我們只有這一個生命，我們都活在這同一生命裏，我們這同一生命是從基督那兒流出來的，在祂內，我們都成了一個。4. 恩寵生命與永生：按照若望著作，在信耶穌的人的身上永生已在現世開始（參閱若三36；五24；六47、53、54）；有此新生命的人已出死入生（參閱若五24）。如此，若望福音提前說出中古世紀有關恩寵的論調：「恩寵是永生光榮的種子」“*gratia semen gloriae*”^⑫。在十九世紀 *newman* 以很美麗的話表達出若望著作所教導的恩寵和永生的關係：「恩寵是充軍中的光榮，光榮是回到老家的恩寵」“*Grace is glory in exile. Glory is grace at home*”^⑬。5. 新生命與信仰和聖事的關係：若望著作特別強調，為獲得新生，對耶穌基督信仰的重要性：「我實實在在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生」（若五24；另參若三36；八51）。在與尼苛德摩的交談中，耶穌提到洗禮為得以重生的效用（參閱若三3～8）。若望福音第六章闡明為滋養及保存此新生命，聖體聖事的角色（參閱若六51～58）。

四、附註

（一）若望「新生命」的概念與其他聖經作者對「生命」的用法

的確，若望福音的特色之一，是以「生命」表達出由於天主的俯就和善意所賞賜的恩惠。這種作法，在古經裏有它的前奏：比如「你看，我今天將生命與幸福，死亡與災禍，都擺在你面前，如果你遵守

……上主你天主的誠命……你必能生活繁榮……如果你心中叛離，不願聽從……我警告你們……你們必
要滅亡……」（申卅15-20）；又如「尋求上主者生，作惡者亡」（亞五3）；再如「生死善惡都在人
面前，人願意那樣，就賜給他那樣」（德十五18）。因為在上述的經文裏，「生命」就等於天主的祝福
，天主的友誼和寵幸，所以我們可以說，它們實是若望生命概念的前驅。

聖保祿在羅馬書信中將基督所開啓的新的救恩階段，稱之為恩寵階段（參閱羅五15-21）。在這階
段中，他也清楚的將基督的恩賜稱之為生命：「因一人的正義行為，衆人都獲得了正義和生命」（羅五
18）。在這樣的說法裏，他明明是將恩寵和「生命」連在一起。

（二）若望的恩寵概念所引起的問題

的確，在一些經句裏（比如若一9；三16-17），若望也提及天主對普世人類的愛和照顧。但大體
說來，若望福音好像把恩寵概念只用來表達，天主在基督身上所顯示的俯就與善意；也好像在說，只有
藉着對基督明晰的信仰和聖洗人才能獲得天主藉基督所給的生命。尤其第一章第十七節好像否認，天主
在舊約時代中賞給以色列的俯就和善意。因此，神學必須探討：它是否排斥了天主對普世人類的善意？
或者只是採用如同若一17這一類的說法，來強調藉着基督而獲得恩寵的優越性？神學也必須反省：是否
需要分辨那藉着基督和對祂明晰的信仰而獲得的恩寵，以及那以其他方式所得到的恩寵？假如對上面的
答覆是肯定的話，那麼，二者之間又有何區別？有何關係呢？

第四節 保祿著作

全部新經共用 *Charis* 一百五十五次，其中保祿著作一百次，其餘五十五次在受到保祿影響的著作裏^⑭。由此可見，在保祿的神學中「恩寵」的重要性。

本節不劃分保祿的著作爲主要書信（羅、格前後、迦）、次要書信（弗、哥）或牧函（弟前後、鐸）^⑮，因爲，無論如何它們都與保祿宗徒有關，也反映保祿的思想。再者，長久以來，它們都被視爲保祿自己的書信，而因此對基督教會的信仰發揮着極深的影響力。

一、「恩寵」的首要意義

(一) 「恩寵」指天主白給的愛

尤其在弗二4-10裏，我們可以看出，恩寵是指天主的愛。在這段經文裏，曾三次採用「恩寵」這名詞，比如弗二7：「天主……將自己無限豐富的恩寵，即他在基督耶穌內，對我們所懷的慈悲，顯示給未來的世代」（另參弗二5、8）。在同一段落裏，與天主的愛的同義詞也經常出現，如弗二4：「慈悲」、「祂愛我們的大愛」、弗二7：「慈惠」，恩寵成了天主的愛、慈悲和慈惠的同義詞。同樣，它也表達出天主的慈愛是白白給予的：「……得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠，不是出於功行，免得有人自誇」（弗二8、9；另參弗二5；羅三21-24；十一5-6；弟後一9；鐸三5）。

(二) 「恩寵」指天主藉耶穌基督所顯示和分施的愛

當保祿說到天主時，常稱祂為「我們的主耶穌基督的天主和父」（弗一3；另參羅十五6；格後十一31）。換言之，保祿提到天主時，他是在說那藉着耶穌基督啓示自己的天主。因而，當他說到天主的愛時，自然地說到那藉着耶穌基督所顯示和分施的愛。在不少的經文裏，他將耶穌基督的出現和整個工程視為天主愛的啓示：天主的恩寵「如今藉着我們的救主耶穌基督的出現，顯示了出來」（弟後一9；10；另參羅五5；八32；鐸二11；三4~7）。他也表明，我們藉耶穌基督而領受天主的愛：「……這恩寵是祂在自己的愛子內賜給我們的；我們就是全憑天主豐厚的恩寵，在他的愛子內，藉他愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」（弗一6~7；另參羅五15；格前一4）。總之，當保祿說到天主的恩寵時，他至少含蓄地說到耶穌基督的工程。因而，基督的救恩有時被稱為 *Charis*（格後八9；迦二21；二11），而天主的恩寵則視為整個救世工程的泉源（弗一3~14）。

(三) 天主的恩寵與救恩史

1 恩寵與人類的救恩史

天主藉着耶穌基督所啓示的和分施的愛，給人類開啓了一個新的救恩史的階段：「罪惡不再統治你們，因為你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14~15；另參羅五21；若一17；路十六16）。耶穌基督所展開的救恩史的新階段也就是恩寵的階段（羅五17、18、21）、是生命（羅五17、18、21）、是正義（羅五17、18、21）和成義的階段（羅五19）。

2 恩寵與個人的救恩史

當一個人領受天主的恩寵時，他便進入一個新的個人救恩史階段、和新的境界中：「藉着恩寵我們得因信德進入了現今所站立的這恩寵中，並因希望分享天主的光榮而歡躍」（羅五2；另參格後六1；2；迦五4；哥一13）。他經過一個由死亡到生命的蛻變，因為富於慈悲的天主「竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活」（弗二5）。他也彷彿被提升到另一個新的天地裏，因為天主「使我們同基督一起復活，在基督耶穌內使我們同他一起坐在天上」（弗二6）。總之，這新情況的特徵是：「同基督一起復活」（弗二6）並「同基督一起生活」（弗二5）。

(四) 恩寵對信友的效用

1 與天主的關係

當人領受恩寵時，人便成為天主的子女，就如保祿所說的：「凡受聖神引導的，都是天主的子女，其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼，而是使你們作義子。因此，我們呼號：『阿爸，父呀！』聖神親自和我們的心神一同作證：我們是天主的子女，我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者，只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮」（羅八14；17；另參羅八23；迦三26；四5；7；弗一4；5）。

此外，因着由天主領受的恩寵信友與耶穌基督有一種特殊的關係：他要「同基督一起生活」（弗二5；另參弗二6；迦五4），並要肖似基督：因為天主使領受恩寵的人「與自己的兒子的肖像相同」（

羅八 29)。如此看來，領受恩寵的人歸於耶穌基督，而耶穌基督也將自己賞賜給他，因為「凡領了洗歸於基督的，就是穿上了基督」(迦三 27)。

同樣，那些領受天主恩寵的人，也領受聖神，因為聖神的派遣，正是天主恩寵的最大表現：「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒子的聖神，到你們心內喊說：『亞爸，父啊！』」(迦四 6；另參羅八 15；五 5；八 9；格前六 11；格後一 21-22；鐸三 6-7)。

2 人的改造

當人領受天主的恩寵時，他經過一個徹底的改造，好像成了一個新的受造物一樣：因為「誰若在基督內，他就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成了新的」(格後五 17；另參迦六 15)。這種轉變，在保祿的著作中常稱之為「成義」：「這聖神是天主藉我們的救主耶穌基督，豐富地傾注在我們身上的，好使我們因他的恩寵成義，本着希望成為永生的承繼者」(鐸三 6-7；另參羅三 21-24；迦五 4)。這一轉變也包含罪之赦免：「我們就是全憑天主豐富的恩寵，在祂的愛子內，藉祂愛子的血，獲得了救贖，罪過的赦免」(弗一 7；另參哥一 14)。此外，這改變也包含聖化：「你們因着我們的主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人」(格前六 11；另參羅一 7；十五 16；格前一 2、30)。

3 新生命的趨向

當人成為新的受造物時，他也同時領受一種新的行動趨向，因為，此新生命必要結出相稱的果實。

那與基督一同生活的人，會「懷有基督所懷有的心情」（斐二5）。因而，保祿勸勉信友：要「在新生活中度生」（羅六4），並「應該效法天主，如同蒙寵愛的子女一樣，應該在愛德中生活，就如基督愛了我們，且爲我們把自己交出，獻於天主作爲馨香的供物和祭品」（弗五1-2；另參格前三16-17；五8；六15；迦五13；弗四17-24；哥三1-17）。

(四) 恩寵結實的條件

保祿著作也教導我們，需要與天主的恩寵合作。在鐸二11裏，他暗示了此合作的可能性：「天主教衆人的恩寵……教導我們」。在格後他呼籲信友「不要白受天主的恩寵」（格後六1；另參格前五10）。在斐理伯書中他勸勉教友「要懷着恐懼戰慄，努力成就你們得救的事」（斐二12）。同時，保祿著作中也提出了具體的與恩寵合作的方法：人要以信仰與天主的恩寵合作：「我們既因信德成義，便是藉我們的主耶穌基督與天主和好了」（羅五1；另參羅三22、25；弗二8）。人要以遵守天主的誠命與恩寵合作：「原來我們是他的化工，是在基督耶穌內受造的，爲行天主所預備的各種善工，叫我們在這些善工中度日」（弗二10）。人應與恩寵合作，因爲「人種什麼，就收什麼。那隨從肉情撒種的，必由肉情收穫敗壞；然而那隨從聖神撒種的，必由聖神收穫永生。爲此，我們行善不要厭倦；如果不鬆懈，到了適當的時節，必可收穫。所以，我們一有機會，就應向衆人行善，尤其應向有同樣信德的家人」（迦六7；一10）。保祿在格後五10中指出人與恩寵合作的重要性：「我們衆人都應出現在基督的審判台前，爲使各人藉他肉身所行的，或善或惡，領受相當的報應」。

二、「恩寵」的其他意義

保祿書信裏，*Charis* 一詞也有別的含意，但與該詞的首要意義常有關聯。

(一)「恩寵」指宗徒的職務

保祿提到他的宗徒職務時，常把這職務當作天主的恩寵 *Charis*：「……天主賜給了我恩寵，使我爲外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭」（羅十五 15-16；另參羅一 5；格前三 10；十五 10；迦一 15-16；二 9；弗三 2、6、7）。這種說法表明，保祿認爲，天主雖賦予他一項極艱鉅的使命（參閱弗三 1-2），但那也是一份極大的恩惠，因爲藉着這宗徒之職，天主繼續分施祂藉基督所給予的恩惠；天主的恩寵藉着宗徒們的職務不斷行動，使天主在基督身上所實施的救恩日復一日地延續下去（參閱迦二 8-9）。

(二)「*Charis*」指謝恩

本書導論解釋過希臘文、拉丁文和英文的 *Charis* — *gratia* — *grace* 有時是指謝恩的意思。保祿也常用此詞彙來表達感謝。他在書信中，常勸勉信友：「因着所領受的天主恩惠，應該「事事感謝」（得前五 18），「要叫基督的平安，在你們心中作主；你們所以蒙召存於一個身體內，也是爲此，所以你們該有感恩之心。要讓基督的話充分地存在你們內，以各種智慧彼此教導規勸，以聖詠、詩詞和屬神的歌曲在你們心內，懷着感恩之情，歌頌天主。你們無論作什麼，在言語上或在行爲上，都該因主耶穌的名

而作，藉着他感謝天主聖父」（哥三15、17；另參斐四6；哥一12；二7）。在格前他比較清楚地指出天主的恩寵 *Charis* 與人的謝恩 *Charis* 之內在關係：「我時時爲你們，對天主在基督耶穌內所賜與你們的恩寵，而感謝我的天主」（格前一4）。此外，在格後四15保祿也暗示了天主的恩寵和感謝之間的關係：「這一切都是爲了你們，爲使獲得恩寵的人越增多，感謝也越增加，好歸光榮於天主」。既然基督的工程是天主恩寵的最大表現，所以保祿在另一處也表明了這 *Charis* 二種不同用法之間的關係：祂號召信友應「欣然感謝那使我們有資格，在光明中分享聖徒福分的天父，因爲是他由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內，我們且在他內得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一12、14）。總之，基督徒謝恩的理由是源於天主恩寵的工程。

從上述的分析可見，時時處處感謝天主，乃是領受了天主恩惠的信友自然流露的心情。在一切的感恩禮中，甚至在追思彌撒裏，悲傷也不能奪去我們心底的謝意，因而在追思親人或朋友時，信友仍然頌謝天主說：「藉着我們的主基督，我們時時處處感謝祢，實在是理所當然的，並能使人得救」。

（三）「恩寵」指捐款

在格後第八和第九章裏，保祿以相當大的篇幅來催促信友捐款，並且把這捐款的行動稱之爲恩惠 *Charis*；比如在格後八1裏，他把捐款當作是「天主……所施予的恩惠」，又如在格後八19他說：「弟鐸在這恩寵上，作我們的旅伴」（另參格後八6、7）。在格後八9他也指出恩寵的首要和次要用法之間的關係：「……你們知道我們的主耶穌基督的恩賜：祂本是富有的，爲了你們却成了貧困的，好使

你們因着他的貧困而成爲富有的」。從保祿對恩寵的用法來看，我們可以了解基督徒慈善行動的特質：藉着耶穌基督而領受了天主豐厚恩寵的人，應自然而然地把從天主手中白白領受的，也白白地分施給貧窮的弟兄。

(四) 「恩寵」在保祿的祝福與問候中

保祿在書信的開端和結束，常以「恩寵與平安」祝福信友；比如在羅一17：「願恩寵與平安由我們的父天主，和我們的主耶穌基督賜予你們」，又如在格後的信末，他說：「願主耶穌基督的恩寵，和天主的愛情，以及聖神的相通，常與你們衆人相偕」（格後十三13；另參格前一3；格後一2；迦一3等等）。甚至在那些沒有發揮 *Charis* 的書信裏，保祿仍然在致候詞中使用 *Charis* 來祝福（參閱得前一1；五28）。按照學者們的意見，這樣的祝福和問候可能是早期基督徒團體禮儀的反映。他們一方面跟隨猶太人的禮俗而祝福「平安」，但同時又在猶太人所慣用的平安祝福禮中，加上 *charis* 的祝福，藉此強調這概念的重要性。在如此的祝賀中，*charis* 所指的是：整個的天主藉着基督所施予的祝福和恩惠^{①⑥}。

三、綜觀保祿著作有關恩寵的教導

(一) 恩寵的重要性

保祿的全部書信，反映出他對恩寵概念的重視。在保祿的著作裏可見到「恩寵」所指的四種意義：

天主的俯就和善意（參閱羅五8；八32；弟後二3~4）；由於善意而白白賜與的恩惠，如天主的自我給予，自我通傳，聖神的派遣（參羅五5；羅八15；迦四6），和天主所賞賜的成義、聖化、新的受造（參羅三21~24；格後五17）；上述的恩惠使人得以更新，並在天主面前成為佳美可愛；*Ches's* 在保祿的書信裏也常指「受惠後的感謝」，即信友領受天主的恩惠後自然流露的謝恩態度（格前一4）。

（二）保祿著作有關恩寵概念的特徵

1 恩寵與聖三的關係

按保祿書信的教導，恩寵使人與聖三發生特殊的關係：天主的恩寵使我們成為父的子女（參閱羅八14~17；八28；迦三26；四5~7）。天主的恩寵藉着耶穌基督，「在耶穌基督內賜與我們」（格前一4；另參羅三21~26；五2、15），使我們與耶穌基督結合，並一同生活：「富於慈悲的天主，因着祂愛我們的大愛，竟在我們因過犯死了的時候，使我們同基督一起生活——可見你們得救，是由於恩寵——且使我們同祂一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上」（弗二4~6；另參哥二12~13）；恩寵使我們肖似基督、穿上基督（參閱羅八29；迦三27）。獲得天主恩寵的人領受聖神，而且聖神居住在他內：「天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5；另參迦五5；鐸三6~7）。

2 恩寵無功行賞的性質

保祿為攻擊當時所謂的猶太教派，在他的著作中特別強調恩寵的白給性質：「你們得救是由於恩寵

，藉着信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠；不是出於功行，免得有人自誇」（弗二 8-9；另參羅三 21-24；四 4；格前四 7；弗二 5；斐三 9；鐸三 5）。

3. 恩寵的普世性

被天主派遣作外邦人宗徒的保祿，深信天主藉着基督所分施的愛是爲一切人的，不分猶太人或外邦人：「如今，天主的正義，在法律之外已顯示出來；法律和先知也爲此作證：就是天主的正義，因對耶穌基督的信德，毫無區別地，賜給了凡信仰的人，因爲所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮，所以衆人都因天主白白施給的恩寵，在耶穌基督內蒙救贖，成爲義人」（羅三 21-24）。弟前二 3-4 也說：「天主願意所有的人都得救」。

四、附註

(一) 保祿的教導與神學爭論

由於保祿常須跟猶太教派辯論，所以在他的教導中，不免會有偏激和難以了解的地方。從聖經中，我們已經可以看出，當時有些人對他的看法產生誤解（參閱羅三 8；六 1；伯後三 15-16）。在教會歷史中，保祿對恩寵的教導，常引起激烈的爭論。

(二) 尚未聽到福音的人有沒有恩寵？

保祿使用恩寵兩字，常是在講天主藉着基督所顯示和分施的愛，所以好像忽略了天主在舊約中所分

施的恩寵（參閱出卅四6）；他更忽視天主給尚未聽到福音的人所分施的恩惠（參閱詠一〇三11、12）。面對世界大多數人尚未聽到福音這事實，我們不得不問：天主也賜恩寵給這些千千万萬的人嗎？假如「是」，那麼天主的恩寵是否有程度上的差別？假若有，那麼它們之間又有何關係呢？

第五節 聖經其他著作

一、「恩寵」的意義

(一) 「恩寵」指天主的俯就和善意

在聖經的其他著作中^①，有些地方「恩寵」是指天主分施各種恩惠的善意，因而好像被視為天主的屬性：比如伯前五10稱天主為「萬恩的天主」，而希伯來書則稱聖神為「賜恩寵的聖神」（希十29）。至高無上的天主，不再是那威嚴可怕的天主（參閱希十18、21）；因着耶穌基督的工程，信友得以接近恩寵的寶座、與萬恩的天主來往：「我們既然有一位偉大的，進入了諸天的司祭，天主子耶穌，我們就應堅持所信奉的真道，因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過，所以我們要懷着依恃之心，走近恩寵的寶座，以獲得仁慈，尋到恩寵，作及時的扶助」（希四14、16）。

希二9說：「我們看見了那位『稍微遜於天使』的耶穌，因所受的死亡之苦，接受了尊崇和光榮的

冠冕；這原是出於天主的恩寵，使他為每個人嘗到死味」。由這些話看來，天主的恩寵，即他對人的俯就和善意實是整個基督救援工程的泉源，甚至是基督死亡之祭的根由。

(一) 「恩寵」指信友所處的境況

有時聖經的作者含蓄地把信友所處的境況稱為恩寵，比如伯前五12勸信友：「在這恩寵上你們應該站穩」（另參宗十三43；伯前一9；10；三7）。在這境況中，基督信友能夠接近天主：「所以我們要懷着依恃之心，走近恩寵的寶座……」（希四16；另參伯前三18）。在這新境界中，信友能「獲得仁慈，尋到恩寵，作及時的扶助」（希四16）。甚至信友能與天主共融，「成為有分於天主性體的人」（伯後一4）。

(二) 「恩寵」是全部基督喜訊及一切天主祝福的大成

按宗徒大事錄的記載，保祿將他所傳揚的基督訊息稱為：「天主恩寵的福音」（宗廿24），同時又把自己的使命描寫為：「受自主耶穌叫我給天主恩寵的福音作證的任務」（宗廿24；另參宗廿32；十四3）。根據這一類的說法，我們可以斷言，恩寵就是整個天主藉耶穌基督所實現的工程，也就是全部福音喜訊的核心。

在聖經其他書信的開端祝福詞裏，恩寵也有類似的意思，意即天主藉基督所施予的祝福和恩惠；比如伯前一2：「願恩寵和平安豐富地賜予你們」（另參伯後一2；若貳3；默一4）。有時，這些書信也以恩寵的祝福作結：「願恩寵與你們衆人同在」（希十三25）。在這樣的問候和祝福裏，恩寵是指

天主藉着基督而賞賜的祝福：「爲基督徒恩寵實在是天主的無上禮物——它集天主（降福）工化之大成，也集我們能向我們弟兄所作祝禱之大成」^⑮。

二、恩寵與人的自由

這些著作也指出，人對恩寵有接受或拒絕的自由，能用這自由接受恩寵，並藉信仰在恩寵上長大。因此伯後勸導信友說：「你們要在恩寵及認識我們的主……上，漸漸增長」（伯後三18）。然而，人也能拒絕和抵抗天主的恩寵，人能「輕慢賜恩寵的聖神」（希十29），因此希十二15勸人不要「疏忽天主的恩寵」；人也能濫用天主的恩寵而「把我們天主的恩寵變爲放縱情慾的機會」（猶4）。

三、附註

（一）同一的教導、不同的表達方式

這些著作將同一的真理用不同的圖像表達出來，即把同一的喜訊——天主讓我們與祂結合的恩賜，以不同的方式給人講解。比如按希伯來書的教導，藉着基督所執行的大司祭的職務，我們得以接近天主，「我們既然有一位偉大的，進入了諸天的司祭，天主子耶穌，我們就應堅持所信奉的真道，因爲我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。所以我們要懷着依恃之心，走近恩寵的寶座，以獲得仁慈，尋到恩寵，作及時的扶助」（希四14）。

16)。這同一思想即藉着耶穌基督我們能與天主共融，在伯前以另一種方式來描寫：藉着基督的死亡和復活，祂「將我們領到天主面前」（伯前三18）。在伯後一4也以不同的話表達着這同一訊息：我們「成爲有分於天主性體的人」。

（二）伯後一4與恩寵論

按伯後一4：天主「將最大和寶貴的恩許賞給了我們，爲使我們藉着這些恩許在逃脫世界所有敗壞的貪慾之後，能成爲有分於天主性體的人」。這句話，在後來的神學歷史上，遂成了恩寵論的一個古典經文；尤其對希臘教父的思想影響至大，根據這經文的教導，他們將恩寵視爲使人得以「天主化」的奇恩。

（三）對保祿恩寵神學的挑戰

在這些著作裏，的確有些經文給保祿的恩寵概念提出挑戰。在伯後三15-16早已提到保祿著作中有些難懂的地方：當他勸勉信友「應以我們主的容忍當作得救的機會」時，它就加上「這也是我們可愛的弟兄保祿，本着賜與他的智慧，曾給你們寫過的；也正如他在談論這些事時，在一切書信內所寫過的。在這些書信內，有些難懂的地方，不學無術和站立不穩的人，便加以曲解，一如曲解其他經典一樣，而自趨喪亡」。尤其是雅各伯書裏，有些看法好像與保祿的教導不合，比如它說：那力行完美法律的人，因「他的作爲，必是有福的」（雅一25）。雅二24甚至好像直接與保祿的教訓衝突：「人成義是由於行爲，不僅是由於信德」。因而我們不能不問：爲何在同一部聖經裏，會有如此像似矛盾的教導？它們既然都是信仰的標準，我們該如何面對呢？

第二章 傳承和教會訓導當局有關恩寵的教導

宗徒時代的信仰記錄在聖經裏，並由此傳授給歷代的教會。在這代代相傳的過程中，「來自宗徒們的傳授，於聖神的默導之下，在教會內不斷增長，對所傳授的事蹟和言語之領悟都有進展」（啓示憲章8號）。就這樣，按照耶穌的許諾，藉着傳承，真理之神要把教會引入一切真理（參閱若十六12-13）。然而，由於人的軟弱和罪過，在這傳承的過程中，有些真理可能會被扭曲或被忽略。因而爲了更徹底的明白教會有關恩寵的教導，我們願意重看整個的信理歷史，俾能進一步了解今天恩寵概念的來源、它們的價值和限度。梵二大公會議在講論神學的課程時，有以下的訓示：「首先應提出聖經論證，之後應講明東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的供獻，以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係」（培養16號）。既然恩寵論的歷史是一段非常複雜而悲慘的史話，我們只能提出一些較重要和較有影響的教導及文件①。

第一節 希臘教父有關恩寵的看法

一、教父神學中恩寵論的位置

希臘教父並沒有發展一套獨立的恩寵神學^②。早期的教會仍與猶太基督徒關係密切，所以作者們亦隨之強調倫理方面的問題。最早的基督宗教的著作 *Didache*、*Letter of Barnabas*、*Pastor Hermas*, *First Letter of Clement*, *Letters of Ignatius* 重視聖詠一一九首、耶穌的山中聖訓和雅各伯書的精神而把基督宗教視為完整的正義。同時由於他們需要反對當時暢行的諾斯底派，所以在他們的教導中，自然地偏重於倫理一面^③。

不只早期，連後期的希臘教父也沒有一套個別的恩寵論，雖然如此，他們對「恩寵」所指至高無上的天主對世人的俯就和善意却作過很多深刻的反省，以致有人說，他們的全部神學就是恩寵論^④。當他們回想起聖言降生成人的奧跡，或思念聖神的天主性時，他們的確是在講論天主的俯就和善意。當他們講解基督徒生活的意義時，他們確實在宣示天主所賦予人的新生命。甚至有些信理歷史專家說：基督論、聖神論、聖三論都含蓄地以恩寵論為基礎，因為基督論、聖三論就是要解釋，基督和聖神為何能使人得以聖化^⑤。

二、恩寵概念的背景

希臘教父的恩寵神學，是根據一些從未置疑的神學和人學的概念，且深受其影響^⑥。今把這些假定分述如下：

人從一開始，就是天主的肖像。但這肖像還在胚胎初期，尚未發展完成；由於罪惡，肖像好似被埋

藏起來。雖然如此，人還是不斷地傾向於恢復本來的面貌，以期更清晰地反映天主的面容。

人是爲天主而受造的。他的整個行動自然地投向天主。人的自由也是如此，它並非是模稜兩可的既趨向善而又趨向惡；雖然他因着罪惡而軟弱，但他仍自然而然地趨向善而投向天主。

人與宇宙是一整體，是和諧而非對立的。人是屬於宇宙的一部份。因而教導和榜樣也不只是如同外在事件般影響人，而是內在地感化和推動人，引發人內心的共鳴。

三、希臘教父有關恩寵看法的要點

我們可以把他們的主要思想歸納爲下列三點：

(一) 天主領人達於全福的整個過程稱爲「恩寵」

按希臘教父的看法：天主的創造工程、上智的照顧、與以色列訂立盟約、基督的救世工程、以及聖神在教會內的工程等，這個包羅萬象的整體，就是天主的恩寵；反過來說：恩寵即天主領全人類得到全福的過程^⑦。因此，這整個創造、照顧、救贖、帶領、聖化的過程，以及一些天主特殊行動的凝聚點，諸如洗禮、和好聖事、教會生活、永生等，都被統稱爲天主的「恩寵」。

(二) 天主的行動是一種「教導」(Paideia)

按照希臘教父的看法，天主領人達於全福的行動，應以「教導」的模式來了解。這看法乃建基於鐸二12~13所說的話：「天主救衆人的恩寵已經出現，教導我們棄絕不虔敬的生活。和世俗的貪慾，有節

地、公正地、虔敬地在今世生活」。當希臘教父將天主的工程稱為「教導」的時候，他們是採用一個希臘文化思想中的核心概念。藉着這概念，他們能夠表達出基督的榜樣和教訓的重要性，而把它稱為恩寵。藉這概念，他們也對人的自由合作加以重視，而同時不忽視天主的行動：採用「教導」的模式時，他們承認，人的自由因着罪而受損，但並非完全毀滅，只是削弱而已，好像在睡眠狀態中；當人受到天主的教導時，便像從夢中被喚醒，而對天主作出答覆。藉此概念，他們同時突顯天主在恩寵工程上的優先性，和人的行動的重要性。

（三）天主恩寵工程的目標是人的「神化」

按照希臘教父的看法，天主救人和聖化人的目標乃是使人得以神化，就是說人要充份地實踐他為主肖像的性質。此看法也有它的聖經基礎，它反映出伯後一4的教導：領受天主恩寵的人要「成為有分於天主性體的人」。然而神化的工程，並非叫人遠離自己，而是使人更成為人，實現自己的本質，而逐漸得以人化。因為人是天主的肖像，所以人愈接近天主，肖似天主，也就愈發揮天主賦予他的本性和使命。

四、希臘教父恩寵概念的特徵

希臘教父恩寵論的關鍵概念，「教導」和「神化」是以聖經為基礎（參閱鐸二12-13；伯一4）。當時一個極盛行而又富影響力、並支配着整個文化的中心概念是「教導」（*Paideia*），希臘教父以

之為模式來講解恩寵，因此希臘神學對恩寵的看法是一個名實相符的本位化神學。這個有關恩寵的概念很強調天主的創造工程、上智照顧、救恩工程和教會生活等各方面的合一性。因而他們可以毫無困難地講解天主的普世得救意願。他們既把人類的歷史和文化當作天主領人達於全福工程的一部分，所以很自然的重視教導、榜樣、教會生活，即所謂「外在恩寵」。

希臘教父採用「人是天主的肖像」和「天主的行動是教導」的關鍵概念，因此他們的神學能維護天主行動的優先性和人自由合作的重要性。「人是天主的肖像」這一思想，也能和諧地講解恩寵同時使人神化和人化。

希臘教父們不像拉丁神學，尤其不像聖奧斯定那樣重視人被罪惡所奴役。他們也不像若一17和羅6:14-15那麼強調，基督所開啓的新救恩史階段的優越性。雖然希臘教父常重覆聖經有關基督為我們而死的許多格式，但他們始終沒有清楚地講解基督的死亡和復活與天主的救恩和聖化工程的關係。

希臘教父有關恩寵的概念不但有聖經的根據，也反映當時希臘的文化思想。他們所採用的概念，諸如教導、榜樣、自由等都是以其們整個的人生觀和形上學的觀念為基礎。希臘教父們以為宇宙是一整體，人是宇宙的一分子，而整個宇宙的存在和活動都是在聖言 *logos* 的領導下。人的自由雖然由於罪惡而受到損傷，但因着他與宇宙的合一，仍然朝向善，投向天主。在如此的思想架構裏，自由並無「自律」的意味；同樣，「教導」和「榜樣」也不是純粹外在的事件，而是滲透於人內、吸引並感動人。但是，一旦人不再贊同那個作為此概念基礎的形上學和人性學、或者在別的形上學和人學的背景下去了解此一

概念，同一名詞的意義，將徹底改變：「教導」和「榜樣」變成膚淺的倫理主義，「自由」轉為「人在天主面前的自律」。這種思想方式的差別正是白拉奇和聖奧斯定發生激烈衝突的理由之一。

第二節 聖奧斯定有關恩寵的看法

聖奧斯定對恩寵的看法在整個西方信理歷史中有舉足輕重的地位⑧。它支配了中古時期的恩寵神學，藉着脫利騰大公會議，教會的訓導當局對他加以正式的認可。他的影響不止於天主教的信仰和神學，也波及馬丁路德和基督教的思想，並引發了巴依烏斯和楊森主義。因此，有一位恩寵論歷史專家說：「恩寵論的歷史可說是奧斯定思想的歷史」⑨。聖奧斯定憑着他個人的信仰經驗早已形成了他對罪惡和恩寵的一套看法⑩。但是在他與白拉奇的爭論中，奧斯定的思想有時會顯得過於偏激，而白拉奇因着這場激戰就成了基督信仰歷史中最受誹謗的人物⑪。在這場爭論中，有些真理的因素難免過份被強調，另一些被忽略。因此，爲了明白聖奧斯定對恩寵論的貢獻，以及他的看法的價值和偏差，神學應該研究聖奧斯定有關恩寵看法的歷史背景，也該對白拉奇的意向和思想略加檢討⑫。

一、白拉奇的思想

(一) 背景

約自公元三一三年始，教會在羅馬帝國已享有自由，甚至擁有不少的特權，因而吸引了很多人加入

教會。可是，在這些要求入教的人中，很多人並非爲了尋找基督，而是爲着自身的利益。這些素質低的外教人，一旦加入教會，就成爲毫無精神的「基督徒」。如此，數目的增多，反使信友的熱忱和倫理生活降低。許多教友以人性軟弱或當時盛行的二元論摩尼派思想爲藉口，放縱自己、肆意橫行。

白拉奇（四二二年卒）大概是現在的英國或愛爾蘭人，是一位未晉鐸的隱修士。由於他身體健壯，行善容易，便自恃己力。爲了做一位虔誠的基督徒，他作了不少犧牲。在基督徒中，他備受尊重，甚至奧斯定尊稱他爲「聖人」^⑬。公元四百年左右，他出現於羅馬，擔任神師並講道，努力於教會的革新。之後，他和弟子們來到北非，因了對罪惡和恩寵有不相同的看法而與奧斯定和其弟子發生強烈的衝突。白拉奇的思想是實用性和牧靈性的。目標只爲革新教會的生活。他勸勉信友在具體生活中實現福音的精神，強調人的自由和責任，堅決反對信友以人性軟弱爲藉口。在他看來，天主已經賜給人爲行善所需要的一切，人不能藉故推辭。這種以教會革新爲目的的思想，因了與奧斯定的爭論，而發揮成一套神學。

（二）白拉奇神學

白拉奇像希臘教父一樣，主張人是天主的肖像，人與宇宙是一整體，是宇宙的一部分，聖言滲透在整個宇宙中。爲此白拉奇很強調受造物的美善，而堅決反對當時仍具極大影響力的摩尼派。人的自由固然因罪而削弱了，像在睡眠狀態中，但並未完全毀滅，而基本上仍舊朝向天主。

天主用許多方法：歷史、舊約、基督的訓誨和榜樣、教會生活等，喚醒人的自由意志。如同希臘教父一樣，白拉奇把天主恩寵看成一種教育，但他不愛使用 *gratia* 「恩寵」這個字，因爲在當時的社會

裏，*gratia* 含有徇私舞弊和不公義的意思。

天主像一位好教育家，從不要求人不可能的事；祂所要求於人的，都是可能的。爲了維護人的自由，天主不進入人的自由意志內工作；他只以教育的方法，「從外面」去呼召人，喚醒在沈睡狀態中的自由意志。這樣，接受或拒絕天主的呼召，都在自由的人手裏。

從上面的描述看來，白拉奇的思想與希臘教父很近。因而，在與奧斯定爭論期間，雖然教宗站在反對白拉奇的陣綫上，但希臘教會並未積極反對他^⑭。可是，當有人以別的思想方式，如同奧斯定一樣理解白拉奇的思想時，就會遭到猛烈的抨擊。

(二) 「白拉奇主義」

所謂「白拉奇主義」是指白拉奇的弟子 *Caelestius* 和艾克朗農的朱利安 (*Julian of Eclanum*) (四五四年卒) 有關恩寵的主張，他們將白拉奇神學中的一些因素極端化、系統化。所謂「白拉奇主義」的要點可簡述如下^⑮：

它看輕甚或否認原罪和貪慾的禍害。最嚴重的是：它把人的自由當作在天主前的一種自律，一種完全解脫、自主的本性意志^⑯。它也認爲爲了得救而遵守道德律，人不需要天主恩寵的幫助。

聖奧斯定和他的弟子極力反對此主義，因爲按照奧斯定的看法，如此的信念是摧毀基督信仰的根基^⑰。

二、聖奧斯定有關恩寵的主張

聖奧斯定（四三〇年末）的母親是聖婦曼妮。在他的名著「懺悔錄」中，他描寫自己所走的是一條漫長而崎嶇的通往信仰的路。他的著述既多又重要，對西方的哲學和神學影響極為深遠，所以人稱他爲「西方之父」。

（一）聖奧斯定神學的背景

新柏拉圖主義光照論影響了聖奧斯定有關恩寵的看法，使他認爲人所了解的重要真理並非藉五官而來，而是天主直接地光照，把真理傾注在人的理智中^⑱。屬於北非教會的奧斯定自然也受到當地流行的對罪惡的看法之薰陶。自從戴爾都良以來，北非的教會即承認因了亞當的罪，人生活在腐敗的情況中，腐敗好像成了人的第二本性^⑲。此外，自從第四世紀中葉，教會內再度興起保祿神學的熱潮，由於奧斯定對聖經的熟稔，尤其他對保祿思想的重視，所以聖經的精神也深深地影響了他。同時，他對教會的禮儀之尊重，如給嬰兒付洗的習慣亦影響他對恩寵的看法。

然而，關於奧斯定對罪惡和恩寵的看法，他個人的經驗最具決定性的影響。從他的名著「懺悔錄」中，可看出他對人的主體性的經驗。他經驗到人的自我及他的自由和責任。他的自我常在天主的「你」面前。整部懺悔錄就是奧斯定的「我」和天主的「你」之間的對話。如此的自我會感受到他的孤獨與無能。

他深深感到人被罪惡所奴役，在懺悔錄第二和第三卷裏，他以生動的文筆描寫他爲度一個貞潔的生活所經歷的奮鬥與無奈。惡的事實和勢力困惑他的一生。在第二卷裏，他曾記述一段孩童時代偷竊梨子

的往事，他不禁驚訝地問：人為什麼愛作惡？他的一生都為罪惡的勢力所困擾，困惑於惡的奧秘中而不得其解。為此，曾有一個時期，他信服了摩尼派的主張，希望藉其中二元論的原理，來給惡這個啞謎一點解釋。

有關他的皈依，他在懺悔錄中給後世留下一則動人的描述。他深深體驗到天主的恩寵確實進到他最深、最隱秘的自我裏，內在地使他改變過來：「你把藏在我背後、避免正視的我，放在我面前，使得我明瞭」（懺悔錄卷八、第七章）。這樣，他體驗到天主恩寵的白給性質和它的威力。因着這深刻的經驗，他常喜歡引用格前四7的話來表達天主恩寵的白給性質：「誰使你異於別人呢？你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」

（二）聖奧斯定恩寵神學的要點

聖奧斯定尊重東方和西方教會的共同傳統：由於天主的恩寵，人成為聖神的宮殿，並且得以神化²⁰。但是因着他個人的經驗以及他與白拉奇的爭論，他特別注意了罪惡奴化人的勢力和恩寵釋放人的能力。他的見解對西方教會的神學有了極深遠和廣泛的影響。有關他的主張之優點可說明如下：人由於罪惡而被奴化；所以，縱然他能夠選擇這個或那個，但無論如何，他必然是作一個自私自利的抉擇，因為人的意志常是俯屈就合自己，尋求自己的光榮。（白拉奇的看法不一樣：人的意志常常是朝向天主的。）

只有天主的恩寵能釋放人。此恩寵是天主白白賞賜給人的，人只能謙誠地領受它。聖奧斯定為了支持自己這看法，常愛援引以下聖經的話作印證：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5），「是天

主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就他的善意」（斐二13）。人若無天主恩寵的幫助，便不能行天主所命令的事；為此，聖奧斯定常這樣祈禱說：「請你先給我你要求於我的東西，然後隨你要求吧！」^{②①}。（白拉奇的看法不一樣：天主絕不會命令人所不能的事。天主早已賞賜給人為了行善所需要的一切。因此，聖奧斯定的這種祈禱只是一種藉口而已。）

天主的恩寵必須進入人的最深處，進到人的自由意志內，從這根源處去轉化改變他，因為任何從外面而來的因素，都不足以自罪惡的奴役中解放人。（白拉奇的看法不同，他認為：為了幫助人並保存人的自由，天主只須藉着法律、教導、榜樣等喚醒人，便足夠了。）

按照奧斯定的看法，天主的恩寵在人身上是絕對確實而永不落空的。人不能反抗天主恩寵的效力。天主的恩寵必要達到目的。人領受了天主的恩寵，必然會做天主所要求的善。雖然如此，天主並非以強硬的手段向人施加壓力，因為天主所給予的恩寵就是愛，而這愛將使人獲得自由，使人自由地以愛來順從祂的推動。（白拉奇的主張不同：天主只是吸引、召喚、堅強人的自由；在天主吸引他以前，人的自由不是完全無能的，它只像在沈睡中，軟弱而已；所以人能夠反抗和拒絕天主的恩寵。）

聖奧斯定有關恩寵之絕對確實性的看法，必然會引出如下的結論：假定天主的恩寵是永不落空的、絕對有效的，那麼，人的得救就完全決定於天主給予他的恩寵。也就是說，人的得救完全靠天主的預定。在與白拉奇主義和半白拉奇主義的爭論中，聖奧斯定將此因素極端化，以致不再承認天主的普世得救意願。結果，他對弟前二4：天主「願意所有的人都得救，並得以認識真理」這經文，給予一個自圓

其說而難令人信服的解釋：所謂「所有的人都得救」的意思只是：天主從各個不同種族、文化、階級、地位的人中，都分別召選一些人得救；或是，這「天主願所有人都得救」該解釋成「我們應願意所有的人得救」^{②②}。

三、迦太基會議（四一八年）

（一）迦太基會議前的爭論

如上所述的這些對立的思想，免不了會引起一場激烈的爭論（四一一至四三一年），這就是有名的有關白拉奇主義的爭論^{②③}。此爭論的高峰時期乃在公元四一六至四一八年間。這期間，曾召集多次會議，雙方都向當時的教宗和羅馬凱撒大帝控告對方。爲了平息這場爭論，教宗依諾森一世在四一七年給北非主教寫信，肯定教宗的權威（DS 217—218）和嬰兒洗禮的重要性（DS 219）。但是有關這爭論的最重要會議，是在四一八年召開的迦太基會議（Synod of Carthage）

（二）迦太基會議本身

爲了解決有關恩寵問題的爭論，四一八年，二百多位主教在迦太基舉行會議，聖奧斯定也曾出席。會議頒佈了一份文件，包括三條有關原罪的法規（DS 222—224）和六條有關恩寵的法規（DS 225—230）。當時的教宗余西蒙 Zosimus 在一封信（“Tractoria”）內，對迦太基會議的教導給予概括的認可，並把此信函寄給所有東西方的教會，要求主教們予以贊成和簽名。（這封教宗的信現今只保

存「一些片斷（DS 231，244）」。

（二）迦太基會議的權威

有時，迦太基會議被稱為 Council —— 大公會議，而將其聲明視為“dogmatic definitions” 定斷的信理。然而，近代神學重新探討此會議和其聲明的權威而指出：一方面，迦太基會議所採用的格式：「誰若說……應受絕罰」，並不一定要欽定一個信理；有時這格式只是為調停糾紛、制止煽動性的言論而已^{②4}。再者，迦太基會議不是一個大公會議。同時，教宗 Zosimus 的信也不能算是以宗座權威所發表的訓導。另一方面，迦太基會議的確超過一個地方會議的權威；而且，教宗公函的權威也超過一封教宗的私人信件。既然這會議所頒佈的文件和教宗的公函，受到當時東西方教會相當普遍的接納，第五世紀的重要文件「索引」中，已經加以引用（參閱 DS 244 — 245）。並且脫利騰大公會議有關原罪的公告也採用了迦太基會議的文件，所以，Fransen 認為，該文件是廣義的信仰宣言^{②5}，意即它能夠作我們信仰的準繩。

（四）迦太基會議的教導要點

在迦太基會議的第三條法規中指出：恩寵不「只是賦給人，為了赦免已犯的罪過」，更是「賞給人，為了幫助他們不犯罪。」（DS 225）。第四條法規肯定：藉着恩寵，我們不只「得以了解天主的誠命，而知道什麼是該追求的，什麼是該躲避的」，而且天主的恩寵也「使我們喜愛並能夠做我們所該做的事。」（DS 226）。第五條法規說：天主的恩寵不只是「使我們能更容易做那藉自由意志應做的事。

」，而且「使我們能夠遵守天主的誡命」(DS 227)。此外，第六和第八條法規說(DS 228—230)：聖經和教會的祈禱都清楚地表明：我們每一個人在天主面前都是罪人。

上述的教導都符合聖奧斯定的思想。不過，聖奧斯定沒有獲得全勝。雖然他在這次會議中親自出席，但迦太基會議並沒有完全贊同他的主張；比如會議沒有接受奧斯定有關天主預定的看法，也沒有否認天主的恩寵常提供給所有的人。

(迦太基會議以及歷代教會其他有關恩寵的主要文件請參閱附錄)。

第二節 緩和奧斯定派有關恩寵的看法

雖然迦太基會議大體上贊同並認可了聖奧斯定有關恩寵的主張，但教會並沒有完全接納他的思想作為自己的教導。而且，在迦太基會議後不久，奧斯定的思想遭到所謂「半白拉奇主義」(Semi—

Pelagianism)者的激烈反對。再說，在這新起的爭論中，有些維護奧斯定看法的人，一方面採納了奧斯定的主要思想，即人對恩寵的絕對需要和恩寵白給的無功行賞的性質。但另一方面，他們對奧斯定有關恩寵的看法也加以變更，即強調天主的普世得救意願。如此就形成了所謂的「緩和的奧斯定恩寵論」(Moderate Augustinianism)。既然早期的教會認可了這種緩和的奧斯定思想，而中古時期的神學更奉此思想為教會恩寵論的基石，所以本節研究這思想的來源和意義，同時略為解釋與之對立的半白拉奇主義的觀點^{②⑥}。

一、有關奧斯定恩寵看法的爭論

在四一八年召開的迦太基會議並沒有完全止息有關恩寵的爭論。迦太基會議以後的爭辯可分爲三個階段：

(一) 第一階段（四一八—四三〇年左右）

在四二六至四二七年間，聖奧斯定的一封信在北非和南法國的隱修士們當中引起了很大不滿，因爲該信好像否定了他們的苦修和倫理生活的價值，因此他們便群起反對。爲了答覆他們的問題，奧斯定寫了三部專論恩寵的著作：“*De corruptione et gratia*”，“*De gratia et libero arbitrio*”，“*De praedestinatione sanctorum et de dono perseverantiae*”。在這些著作裏，他雖表示了解隱修士們的問題，但始終不肯改變他對天主預定的極端看法。在此爭論的過程中，奧斯定便與世長辭了（四三〇年）

(二) 第二階段（四三〇—四五〇年左右）

奧斯定去世後，阿基丹的普洛斯特（*Prosper of Aquitaine*）維護奧斯定的教導，反對格西盎 *Cassian* 和雷岸的文生 *Vincent of Lerins*。但另一方面，他却強調天主的普世得救意願。普洛斯特曾請教宗賽勒西一世（*Celestine I*）致函法國主教。信中教宗盛讚奧斯定的教導，禁止人說他的不是，但沒有提及、更沒有認同奧斯定有關天主預定的主張（參閱 *DS 237*）。這時，羅馬教廷編寫了

一份稱為「索引」Indiculus的文件。長久以來，人們把這文件歸於教宗賽勒西一世，現代學者發現，這索引大概是普洛斯柏編寫的。

(三) 第三階段 (四八〇—五二九年左右)

在此階段，有關恩寵問題的爭論再度掀起高潮。當時有一位名叫 Lucidus 的人堅持極端的預定論，而遭到里茲主教福斯脫 (Faustus of Riez) 的反對。然而有些隱修士起來控告福斯脫有白拉奇的看法。在這場爭論中，教宗何密達 (Hormisdas) 大致贊同奧斯定的看法，並重新強調羅馬宗座在這問題上的權威 (參閱 DS 366)。其時，在 Valence 召開的一次會議 (五二八年)，反對奧斯定的思想而維護半白拉奇主義。可是，主張緩和奧斯定思想的亞爾總主教凱撒里 (Caesarius of Arles) 立即採取行動，致函教宗，希望獲得宗座的支持，同時準備並舉辦了所謂的奧倫居會議 (五二九年)。最後，教宗鮑尼法斯二世 (Boniface II) 在五三一年對此次會議中所宣示的有關恩寵的教導予以概括性的認可 (DS 398 — 400)。

二、半白拉奇主義 (Semi-Pelagianism)

在神學的術語裏，常常把第五和第六世紀反對奧斯定思想的人，稱之為「半白拉奇主義者」。在此，我們願對這名詞和思想作一簡單的說明：

(一) 名稱：「半白拉奇主義」

這名稱，第一次出現是在十六世紀新教路德派的一份文件裏“Formula of Concord”。它的用意帶有輕侮的色彩，藉以指責士林神學對恩寵的看法。在一些楊森派和反楊森派的文件中，有時也使用這名稱來指責對方的主張（參閱DS 2004f）。自十七世紀，神學採用此名字來稱呼那些在第五和第六世紀反對奧斯定思想的人士。事實上，這名字為他們是不恰當的，因為那些早期反對奧斯定思想的人與白拉奇及其弟子無關，而他們的思想也未成為系統化的神學。在古代和中古時期的教會裏，他們被稱為「馬賽人」（Massilienses = People from Marseille）。

（二）「半白拉奇主義」的主張

在今天的神學裏，「半白拉奇主義」是指一種態度，一種對恩寵的看法。這看法本身並不否認恩寵的需要，也不否認人的成義是天主白給的恩惠和恩寵無功行賞的性質。但是按照此看法，為了信仰的開始，罪人並不需要恩寵。罪人在還未成義以前能如匝凱一樣請求耶穌到來。罪人好像有病的人不能醫治自己，但是能夠、且應該請醫生來替他治病。為此他們主張，得救的初次願望（*pius credulitatis affectus*）是由人的自然能力而來。按此種主張人在成義後，也能以自己的力量保存成義和聖化的恩寵。換言之，人能擇善固執，貫徹始終，為此，並不需要恩寵的幫助。

（三）半白拉奇主義的主張者

如前所述，第五和第六世紀許多北非洲和南法國的隱修士為了反對奧斯定的預定看法，就主張了上述的「半白拉奇主義」的思想。但是此思想的因素亦可見於聖奧斯定、聖多瑪斯和馬丁路德早期的著作

中。我們也可在士林神學、唯名論、素阿勒茲派（*Suarezianism*）、東正教、甚至在非基督信仰的宗教思想裏見到這看法的因素。

從此得知，持這看法似乎是一件極自然的事，此態度很容易出現在人們的心坎裏。但是因為它的最後結論乃是將人的得救視為人的工程，所以教會早已藉着第五世紀的索引和第六世紀奧良會議的文件加以擯棄。

三、索引 *Indiculus* (DS238-249)

(一) 此文件的歷史背景

在有關奧斯定恩寵看法的第二階段的爭論中，出現了一份專論恩寵問題的文件，即所謂的「索引」（DS 238 — 249）。直到十六世紀，人們都把它視為教宗賽勒西一世的作品。由於它一直都和教宗寫給法國主教的信（DS 237）保存在一起，此文件也稱為“*Capitula Pseudo — Caelestina*”。但按現在神學家的意見，此文件是普洛斯特柏於四三至四四二年間在羅馬編寫的。此文件的目的是在於表明，羅馬宗座贊同並忠於奧斯定的思想；因而「半白拉奇主義者」絕不能援引教宗的文件（DS 238）以支持自己的看法。為此目的本文件引用了迦太基會議的法規和教宗余西蒙為認同迦太基會議的教導而寫的信（*Tractoria*），並且，也援引教會的禮儀經文以資證明。

(二) 索引的權威

的確，索引並非一份大公會議或地方會議的文憲，也不是教宗所發表的文件。雖然如此，它在神學上却擁有很大的權威；因為早在第五世紀，它已經普遍地被承認是忠實表達羅馬教會有關恩寵的教導，而因此被當作信仰的準繩（參閱DS 366 教宗何密達於五二〇年前寫的信）。在整個中古時期，索引廣泛地為神學家們所認識和應用。特倫多大公會議也暗中引了此文件的內容（參閱DS 1548）。

（三）索引有關恩寵的主要教導

索引有關恩寵教導的主要內容，可歸納如下：

1. 為信仰的開始，極需要內在恩寵：「天主這樣在人心裡，且在人的自由意志內行動，使聖善的思想，虔誠的主意，以及一切善願，都由天主而來；因為我們藉天主而能行善，但是「沒有祂，我們什麼也不能作」（若十五5）」（DS 244）。的確，我們賴天主的助佑，而獲得堅強《並承認》：「一切善願善行，一切修德的努力奮勉，即人因此而從信仰的開端引到天主台前的善心，都來自天主；而且，我們並不懷疑：天主所賦予的恩寵先於一切人的《善功與》功勞；『因為是天主在我們內工作，使我們願意，並使我們力行，為成就祂的善意』（斐1113）（DS 248）。

2. 為恆心到底，已成義的人也需要恩寵：「沒有人，甚至於那些因聖洗的恩寵而獲得重生《更新》的人，除非由於天主時時助佑，獲得保存善行的恆德，適於克服惡魔的詭計，而戰勝肉身的私慾……的確，藉着祂的助佑，我們獲得勝利，但是沒有祂的助佑，必吃敗仗。」（DS 241）。再者，「聖座的法令……教訓我們，要把那善願的起源，善心的增進，並在善心善願中堅持到底，都歸功於基督的恩

寵」(DS 246)。

3. 恩寵並非摧毀自由，反而解放之、治癒之，使人得以發展：「人的自由並不因天主的助佑和恩賜而被取消，反而因此而獲得解放，俾能從黑暗進入光明，從殘廢而恢復原形，從多病而獲得康復，從愚昧而變成機智……天主在我們內工作，使我們既願意又實行祂所願意的善工，並且，祂不准許在我們內的，祂所賦與我們的恩惠被忽視而不運用，因為祂賦給這些恩惠，是要我們使用，因而成為天主恩寵的合作者」(DS 248)。

4. 恩寵先於功績：「我們並不懷疑：天主所賦予的恩寵先於一切人的(善功與)功勞，『因為是天主在我們內工作，使我們願意，並使我們力行，為成就祂的善意』(斐1:13)」(DS 248)。但是，我們仍是恩寵的真實合作者，因而確實有「功勞」：「天主對人的善良，以致於此：竟願把祂自己的恩惠，變成我們的功績，並以永遠的賞報，來賞報祂所賜予的恩惠。天主在我們內工作，使我們既願意又實行祂所願意的善工，並且祂不准許在我們內的，祂所賦與我們的恩惠被忽視而不運用，因為祂賦給這些恩惠，是要我們使用，因而成為天主恩寵的合作者」(DS 248)。

(四) 應注意的事項

1 索引不提到「預定」

假若我們顧及到這文件出現的背景，即激烈討論奧斯定有關天主預定的時代，並且記得這文件大概是由維護奧斯定思想的普洛斯柏所編寫的，那麼我們會驚訝：為何這文件完全不提聖奧斯定有關天主預

定的看法？拉內認為，所引的最後幾句話（DS 249）暗示、作者故意不檢討此一問題，而讓它懸空，不作任何結論²⁷。

2. 索引的靈修精神

索引以下列的話表達出、其恩寵看法並非是一種抽象的神學理論，而是包含如下的靈修態度：「聖人們的一切思慮，以及一切行為和功績，都該歸於天主，並且讚美和光榮祂；因為只有以天主自己所賜的恩惠，人才能中悅祂」（DS 243）。

四、奧倫居會議及其文件 (DS370-400)

(一) 奧倫居會議的歷史背景

奧倫居會議及其文件反映出所謂的半白拉奇主義的爭論。當Lucidus 主張極端的預定論時，反對他的人提出半白拉奇主義的思想來與之抗衡。五二八年，在Valence 所召開的會議也反對了主張緩和奧斯定思想的凱撒里，而支持了半白拉奇主義的觀點。可是，凱撒里並不因此而死心，反而採取積極的行動。為得到教宗的支持，他草擬了一封信準備寄給當時的教宗斐理斯三世（Felix III）。該信的內容包括了下列的文件：(1)八條法規（來自Syllabus Treverensis）、(2)另外十七條法規（即引用普洛斯特從奧斯定的著作中所收集的文摘）、(3)關於上述文件的一個小引、(4)凱撒里自己的信仰宣示。凱撒里把以上的文件一併寄到羅馬請教宗審閱，教宗認可後寄回給凱撒里。

五二九年，奧倫居的主教座堂祝聖那天，凱撒里要求參禮的十四位主教和八位教友，未經過討論就簽名表示贊同。因為有些主教表示不滿，所以他又致函教宗呈報此事。五三一年，新教宗鮑尼法二世（Boniface II）函覆凱撒里：信中以自己的話綜合了凱撒里信仰宣示的要點，並且加以認可。教宗說：他感到欣慰，因為「奧倫居會議的與會人士，一致同意……並且定斷我們對於基督的信仰，是來自天主的恩寵」；且還加上一句話：「人若沒有天主的恩寵，決不能按天主旨意，願行什麼善工，或開始，或進行或完成任何善工；因為我們的救主，親口說過：『沒有我，你們什麼也不能做』（若十五5）」（DS 399）。雖然教宗只是對以上所引述的凱撒里的信仰宣示予以認可，但整個奧倫居會議的文件對信理歷史確有很大的影響。

（二）奧倫居會議文件的結構

所謂奧倫居會議的文件，包括下列各項：

1. 凱撒里所編寫的小引（DS 370）。
2. 二條棄絕白拉奇主義有關原罪的法規（DS 371—2）
3. 六條棄絕半白拉奇主義有關恩寵看法的法規（DS 373—378）
4. 引用普洛斯柏從奧斯定的著作中所選錄的文摘（DS 379—395）
5. 凱撒里所作的信仰宣示（DS 396—7）
6. 教宗鮑尼法二世的「認可信函」（DS 398—400）

(三) 奧倫居會議文件的權威

許多的神學課本稱它爲 Council (大公會議)，但是我們應該知道，奧倫居會議不是一個大公會議，也不是一個會議。教宗的「認可信函」也非以宗座權威發表的。再者，嚴格而言，教宗表示欣慰的，只是他自己所綜合的凱撒里之信仰宣言的一部分。但是另一方面，也得承認，教宗對此文件的中心思想是予以認可的。因而這文件在第六、七、八世紀確已享有很大的權威。從此，就推翻了在 Valence 會議的決定；半白拉奇主義被打敗，而緩和的奧斯定思想得以抬頭，聖奧斯定的權威因而又得到肯定。賴着奧倫居會議文件的威力，聖奧斯定成了中古時代最重要而又最具影響力的聖師。

(四) 奧倫居會議文件的主要教導

1. 爲信仰之始，人需要恩寵：「如果誰說：天主的恩寵，能因人的呼求而獲得，而不是恩寵本身，使我們呼求恩寵，那麼，他就相反了依撒意亞先知或宗徒《保祿》所說：『未曾尋找我的人，找到了我；對未曾訪問我的人，我顯現了』（羅十20、參閱依六五1）」（DS 373）。第四條法規說：「如果誰主張：天主教在消除我們的罪惡時，要期待我們的意願，而不承認：天主藉着聖神的傾注，在我們內工作，使我們渴望罪惡的滌除，那麼，他就違抗了聖神，因爲祂藉撒羅滿說過：『意願是由天主所準備的』（箴八35、七十賢士譯本）；而且，也違反《聖保祿》宗徒所說：『天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，爲成就祂的善意』（斐一13）。」（DS 374，另參DS 375、376、399）。

（反半白拉奇主義的法規DS371—8均表明半白拉奇主義的看法不符合聖經，尤其是聖保祿的教

導)。

2. 藉着恩寵，人能夠並且應該有始有終：「我們也相信：所有領過洗的信友，藉着洗禮而獲得恩寵之後，如果忠信地願意奮勉，那麼，在基督的助佑與合作之下，他們能夠且亦應該滿全那些與得救有關的事。」(DS 397)。

3. 棄絕天主預定人為惡的思想：「我們不但相信：天主的權能，預定有些人作惡；而且，我們還說：若有人相信這樣邪惡的事，我們要以全心的厭惡對他們予以絕罰。」(DS 397)。

(五) 應注意的事項

除了上述的教導外，奧倫居文件中，還有下列有關恩寵的很有價值的教導。

1 恩寵為聖神的推動

奧倫居會議文件中，常常把天主的恩寵與聖神的推動相提並論：「由於恩寵的恩賜，也就是說……由於聖神默引我們的意志……」(DS 375，另參DS 374，376，377)

2 本性與恩寵的區別

在奧倫居會議文件中，有些地方好像把本性和恩寵加以區分，如在DS 375，將「由於恩寵的恩賜」與「由於我們內在的自然能力」相比較；又如DS 377區分「人藉着本性的能力」與「聖神的光照和默導」。另一處又說：是「由於人的本性」，不是「出於天主的恩寵」(DS 398)，藉着這一類的說法，此文件暗示恩寵與本性是有分別的。

3 在基督以前的人的恩寵

凱撒里的信仰宣示表明，在基督以前的人，諸如亞伯爾、諾厄、亞巴郎、依撒格、雅各伯以及其他許多古聖人們也領受了信仰的恩寵（DS 396）。

五、奧倫居會議與西方教會神學的歷史

藉着奧倫居會議，緩和的奧斯定思想大獲全勝，而奧斯定成了支配整個中古世紀神學的權威。因着索引和奧倫居會議文件的影響，奧斯定的著作常被抄錄，供人閱讀。於是，他對恩寵與罪惡的看法、內在恩寵的重要性、以及作基督徒的聖召是一個恩惠等思想，成為不可否認，不可置疑的信念。同時，因着教會對奧斯定思想的推崇，白拉奇的思想便遭到全面的否定，他的著作沒有人抄寫或研讀。緩和奧斯定神學的勝利，對基督宗教的信仰的確有利：即維護天主恩寵在各方面的優先性。再者，因著此勝利，聖奧斯定的崇高智慧對西方教會遂發生極深遠的影響。但另一方面，奧斯定的勝利與白拉奇的敗北，也有其弊。白拉奇本人和他的神學思想不但得不到一個客觀的評價；而且，因為他受到擯棄，神學界常忽視了他思想中的正確看法，如外在恩寵的價值、受造物的美善、及在惡勢力的控制下人仍存有的一份自由等。再者，奧斯定所強調的恩寵無功行賞的性質，在大受舉揚之際，往往被人誤解，以為既然恩寵是白給的恩惠，就不能豐厚地賞給所有的人。於是，恩寵被視為少數人的特惠。此外，因為這些爭論只針對聽了福音的人所領受的恩寵，以後的神學便忽略了天主給予非基督徒的恩惠。

第四節 中古時期有關恩寵的看法

本節無法詳細討論中古世紀幾百年間有關恩寵的衆多不同見解^{②⑧}。我們只能將士林神學全盛時期對恩寵的看法作一概略的介紹。這時期，出現了「受造恩寵」的概念，它在十六世紀成了教會分裂的原因之一，所以，本節試圖講解受造恩寵概念的原意。

一、中古世紀神學的背景

(一) 政治和文化

中古世紀的早期，東方和西方教會之間的關係已漸趨疏遠；到了一〇五四年，東西方教會正式分裂，因而西方拉丁教會便中斷了與東方教會傳統的聯繫。如此希臘教父對拉丁教會的神學產生不了影響。在中古時期，教會與社會文化形成了一種特殊的共棲現象。屬於這樣的社會和文化的人很自然地會認為，人是爲天主而造的，人永遠朝向天主。所以神學還沒有重視本性與超性的區分。在中古世紀的中葉，社會、政治、文化生活中逐漸轉移到新興的城市。城市中，高等學府得以成立，許多有關科學和哲學的書籍，從希臘、阿拉伯文譯成拉丁文，而進入了學術界，尤其是亞里士多德的思想更是受人矚目。他普遍地被稱爲「哲學家」，而他的著作在大學裏被當作課本採用。

(二) 神學的情況

早在十三世紀前，已有人收集聖經的專題，把它們有系統的如同鎖鏈般串連起來，編輯成冊。同樣也將教父們的著作，尤其是聖奧斯定的作品，編輯編寫成爲教材。在十二世紀中葉，由彼得隆巴(Peter Lombard)所編寫的言論集(Quatuor libri Sententiarum)，就收集了許多奧斯定的話語；這本言論集，直到十六世紀中，一直被採用爲必修的神學課本。如此，中古世紀的神學思想完全包羅在奧斯定的範疇之下，他的思想支配了神學的詞彙，和思想路綫。當時不只在隱修院裏教授神學，也在城市的大學裏建立神學院；神學不再像教父時代專屬主教的工作，也不只以個人靈修爲目的，而變成了大學教授專務的事情；因而神學開始與亞里士多德思想接觸，而教會也與這非基督徒的思想交談。那時，新創立的方濟會和道明會士從十三世紀中葉開始便在巴黎大學擔任教職。

二、主要的神學派別^{②9}

(一) 方濟會士學派

方濟會士學派的神學對聖奧斯定的神學，連同他思想中新柏拉圖主義的因素都予以接納。這派神學對於心理和歷史演變的問題較爲敏感，並且注重那些與生活經驗、靈修等各方面有關的信仰因素。它對恩寵的概念可描寫爲：恩寵乃天主所給予的光明和愛。此學派的代表人物是聖文都(Bonaventure 一二七四年卒)和思高(John Duns Scotus 一二〇八年卒)。

(二) 道明會士學派

道明會士神學學派試圖在奧斯定的神學中分辨出信仰的因素和新柏拉圖主義的成份，同時嘗試用亞里士多德的哲學範疇了解信仰的奧跡，並以他的哲學概念表達信仰的內容。如此，他們的神學較偏重理論思維的一面。此學派在恩寵論上的一個主要貢獻是常恩概念，即受造恩寵的闡釋。照這看法，聖化恩寵與愛德之間有實在的差別，此恩寵也不是聖神本身。爲了表達這一點，此學派釐出了受造恩寵爲傾注屬性的概念。此派的主要代表人物，是大雅博（Albert The Great 一二八〇年卒）和多瑪斯（Thomas Aquinas 一二七四年卒）。

三、受造恩寵的概念

(一) 恩寵爲屬性的原意

聖多瑪斯如其他同代的神學教授一樣，必須註釋彼得隆巴的言論集。彼得隆巴在羅五5和若壹四13、16等聖經經文的影響之下，認爲我們對天主的愛，並非是一種受造的德性，而是天主聖神本身。聖多瑪斯不贊成這種看法，遂發揮了「恩寵爲屬性」的概念。這個概念的意義可逐步闡明如下^{③〇}：

天主對人的愛是創造性的。它在人內必然會產生效果。因爲這個效果是由天主在人內所激發的，所以它是受造的、是天主的一種贈予，因而被稱爲「受造恩寵」。然而，此效果並非是一種自立體，而是屬於人的，是人的一種新狀況，所以說它是人的一種「屬性」。

天主的愛達到人的最深處，並且使人的核心得以改造。此轉變並非只是人對天主之愛的回愛行動本

身而是行動的根源；人的核心之改造，使人懷有一種歷久不衰的趨向。換句話說，恩寵不是一個靜態的屬性，而是一種動態的屬性、一種傾向。因而，在中古時期，此屬性被稱為「習性」habitus。此習性可以比作藝術家或運動員身上的能力。擁有這種技能的人，不管在何時何地，即使是在睡眠、休息、……的時候，仍擁有這種藝術家和運動員的能力。

既然這傾向並非是一種由人自己的行動和鍛鍊而獲致的習性，而是來自天主所賞賜的愛，所以這習性也被稱為「傾注」的習性。

總之，為聖多瑪斯神學，這種被稱為「受造恩寵」、「常恩」、「習性」或「屬性」的贈予，只是天主的愛，即「非受造恩寵」的另一面。它是天主的愛達到人的最深處，而在人內發揮其創造能力，並予以改造的效果。因為在聖多瑪斯的神學中，此受造恩寵的存有完全依靠非受造恩寵，即天主所賞賜的愛的創造力，所以，Fransen 認為，聖多瑪斯的看法具有實現主義者的色彩^{③①}。

聖多瑪斯認為此看法只是以亞里士多德的概念來表達出聖經和歷史上東西教會所相信的，即：因着上主的恩寵，我們「能成為有分於天主性體的人」（伯後一4）^{③②}。藉此理論，他也維護了另一項極為重要的真理：改造人的天主的恩寵，先於成義者的善行；成義的人的善工，並非是得以成義的理由，而只是成義的果實和表現。

（二）這概念在晚期士林神學中的演變

「受造恩寵」的概念在聖多瑪斯以後的士林神學中普遍地被接納^{③③}。但是後期的士林神學忽視了受

造恩寵的泉源乃是天主的自我給予，也不再注意受造恩寵奠基於不斷自我通傳的天主。因而在以後的神學裏，受造恩寵變成了好像獨立的事物。因了這一發展，又因為當時的神學強調天主的絕對自由，有些神學家竟然問：天主能否拋棄一個有恩寵的人？祂能否准許一個沒有受造恩寵的人進入永生？十六世紀，馬丁路德只認識了如此的受造恩寵概念，遂激烈地予以抨擊。他對此恩寵概念的反抗，可說是他反對整個天主教傳統的一個要素。

第五節 特利騰大公會議有關恩寵的教導

（特利騰大公會議也稱：特倫多大公會、脫利騰大公會議、天特會議、Council of Trent）。教會訓導當局有關恩寵教導最具權威的文件是：特利騰大公會議於一五四七年一月十三日所頒佈的成義諭令（DS 1520 — 1583）^③。此諭令是針對宗教改革人士，尤其是馬丁路德有關原罪和成義的看法而作出的一個回應。按近數十年的研究所得，有些天主教的神學家認為，十六世紀的天主教和特利騰大公會議的神學家們誤解了路德的原意；事實上，兩方面所持的、似乎對立的看法，雖然不盡相同，但是，路德所關心的問題與天主教的傳承原則上並沒有衝突。無論如何，特利騰大公會議的教導的確陳明天主教有關恩寵的看法。因而在本節裏，我們要指出天主教的這些基本教導。至於新教人士的主張和他們與天主教間協調的可能性，我們將不作介紹和討論。因為筆者以為，這些問題為中國教會並不那麼重要。

一、大會之教導的歷史背景

(一) 成義諭令寫成的過程

特利騰大公會議是歷史上最長的一個大公會議（一五四五—一五六三年），本文件一五四六年六月廿一日至一五四七年一月十三日期間寫成的。由此可見，大會對成義的問題和本諭令的重視。既然大會把成義問題當作當時最重要的神學問題，所以在頒佈此諭令前，只討論了幾個必須先要解決的問題，且發表了如下的諭令：一五四六年二月四日頒佈的信經諭令（DS 1500）、一五四五年四月八日公佈論聖經與聖傳的諭令（DS 1501—1505）以及論聖經通俗本與詮釋聖經方法的諭令（DS 1506—1508）。顯然，上述的問題若不先行解決，則無法進行下一步的探討。再者，在成義諭令頒佈以前，大會於一五四六年六月十七日公佈了論原罪的諭令（DS 1510—1516），這正表明大會認為，原罪和成義的道理之間有着密切的關係，而這二者的關係在成義諭令（DS 1521）裏也清楚地指明出來。

成義諭令經過七個月的討論才公佈發表，可見大會的確很仔細地研究過一切有關的問題。它願意容納和整合所有不同的觀點。在此工作上，大會確實遇到極大的困難。特利騰大公會議之前，沒有一個大公會議討論過成義和恩寵的問題，所以大會只能採用迦太基會議、索引和十年前才出現的奧倫居會議文件作參考。又因為當時還沒有一套完整的、有系統的恩寵神學，與會的教長和神學家們沒有一個共同的神學理論作起點，而他們的看法又常彼此不同。大會在寫這文件的過程中所遭遇的困難不難想像。雖然

如此，他們的成果仍不失爲一傑作^{③⑤}。

(二) 成義諭令的目的

從大公會議的歷史可見，寫成本文件的目的，主要是在宗教改革後的紛亂局勢中，給從事牧民工作者一個清晰的、有連貫的天主教有關恩寵教導的綱要。所以在該諭令正式頒佈以前，爲趕上在四旬期內，讓講道者有一份豐富的講道材料，與會的教宗代表建議提前頒發該文件的草案。由此可見，本文件的目標確是牧民性的。爲了達到這目標，大會不只頒佈了棄絕異說的法規，還加上十六章的幅篇，來更清楚、更有系統地講解有關恩寵的道理。既然這文件是牧民性的，參與大會的教長和神學家們無意藉此諭令解決純神學的爭論。

本文件也是一種「反異端」的文件。換句話說，它要清楚地指出當時相反天主教傳統教導的看法，並且在受絕罰的懲戒下，禁止人公開維護這些與天主教教導背道而馳的思想。本文件的卅二條法規便是以此爲目的。

(三) 成義諭令的性質與權威

本文件並不算發揮一套完整的恩寵論，而只是在成義的標題下，說明天主教有關恩寵的主要教導。它反映出當時羅馬教會與新教爭論的核心。由於本文件所採用的是十六世紀的神學概念，所以很可能不適合於日後的情況。面對不同時代的人，我們應該以不同的方式表達同樣的教導。雖然如此，本諭令的主要教導的確表達出天主教有關恩寵的信仰。因而它始終是天主教恩寵論的一個準繩。

二、大會之教導的要點

(一) 恩寵的需要

因了一些晚期士林神學的主張，新教人士錯誤地以為天主教提倡白拉奇主義的異說，並且控告天主教對人文主義讓步和妥協，所以特利騰大公會議不得不重新表明自己的立場。大會在第一條法規鄭重聲明人對恩寵的絕對需要：「誰若說：人以自己的行為，即以本性的能力，或以法律的道理而完成的行為，也沒有天主藉基督耶穌《所賦予》的恩寵，而能在天主前成義，那麼，這種人，應受絕罰」（DS 1551，參閱DS 1521）。

本文件也清楚地說明，恩寵不僅是「使人更容易地度一個正義的生活」，而是人絕對需要恩寵，為「度一個正義的生活，而立功並爭取永生」（DS 1552）。此一肯定很相似迦太基會議第五條法規（DS 227）的教導。

大公會議也指出為了準備成義，人需要恩寵的幫助：「誰若說：沒有聖神先來默導與沒有祂的助佑——人也能以適當的方式相信、希望、愛慕《天主和近人》，或懺悔己罪，而準備領受成義的恩寵，那麼，這種人，應受絕罰」（DS 1553 典章II，參閱DS 1525）。顯然，此教導與奧倫居會議的第五和第六條法規（DS 375—376）極為接近。

應注意的事項：

按法規二：人沒有恩寵，不能「度一個正義的生活，而立功並掙得永生」。藉此教導，大公會議棄絕任何自救的主張，也就是說，大會肯定只靠自己的力量，人無法奪取永生。由是可見，當大會說到恩寵時，它只講論有關人得全福的能力。依筆者的看法，特利騰大公會議的教導不直接講論倫理生活本身，也不講論非基督徒能否度一個善良的倫理生活，而只強調為得全福、為達到生命的滿全、為任何準備成義的行動，人絕對需要天主的恩寵。

在本文件的第一章（DS 1521）裏，大公會議提到原罪，說衆人生來就是義怒之子、罪惡的奴隸，所以不能靠本性的能力和法律而成義。然而在講論成義的法規一和二（DS 1551—1552）裏却没有提及原罪。按筆者的淺見，成義諭令的這種安排暗示：原罪道理的功用只為說明捲入罪惡漩渦中的人對恩寵特別的需要。但是，為了明白人對恩寵的需要，原罪道理本身，並沒有什麼絕對的重要性。假定能以位際關係來闡釋人對恩寵的需要，那麼，在講道時我們就不必提及原罪的道理。

（二）恩寵的白給性質

因了晚期士林神學的一些見解，新教人士誤會天主教主張白拉奇主義，而忽視恩寵的無功行賞性質；又因為大公會議需要強調教友有責任度一個聖善的生活，所以該諭令需要澄清教會的立場，她從沒有否認恩寵的白給性質。因而在第八章裏有如下的教導：「我們之所以說：『我們白白地成義』，那是因為一切成義之前的行為，不分信德或善工，什麼都不足以立功而掙取成義恩寵；因為『既然是恩寵，那就不是出於作為，不然，恩寵就不算為恩寵』」（羅十一9）」（DS 1532，另參DS1525、DS

1553)。此教導反映出迦太基會議和奧倫居會議有關反白拉奇主義和半白拉奇主義的天主教傳統的看法。

(三) 人的自由與恩寵

由於新教人士對人的自由的消極看法，所以特利騰大公會議需要表白自己的態度：

(1) 特利騰大公會議對墮落的人的自由，作了如下的肯定：在成義諭令的第一章裏，它教導我們，雖然「因着原祖的罪，衆人的自由意志」「在能力方面……被削弱而式微」，但它「並未完全消滅殆盡」(DS 1521)；在第五條法規裏，大會以更強烈的說法，申明墮落的人仍保有一份自由：「誰若說：人的自由意志在亞當犯罪之後，已被失掉而消滅；或說：人之自由意志，是名存而實亡，甚至於《說：人的自由意志》，是由撒殫《魔鬼》引進教會的一個幻象，那麼，這種人，應受絕罰」(DS 1555，參閱DS 1521、1525、1486)。

此教導的意義，絕對不是否認人由於罪惡，在自由意志上所受損傷的嚴重性；而是強調天主並沒有拋棄失足跌倒的人，反而不斷支持和照顧。此教導同時亦闡明、甚至於人以極嚴重的罪惡也絕不能破壞天主的創造工程，不能完全毀壞他自己。最後，此教導也說明天主恩寵的對象，是那有自由、有能力去了解、接受並答覆天主號召的人。

(2) 特利騰大公會議在本文件的多處一再強調天主的恩寵，並不消滅人的自由；在恩寵的感召下，人能自由地答覆，甚或棄絕天主的恩寵。因而法規四這樣說：「誰若說：人之自由意志，受到天主的

感動和激勵之後，不能對那激勵祂，呼召祂的天主加以同意而如此與祂合作來準備自己，以獲得成義的恩寵，而且，即使他願意，他也不能反抗；他只是如同一個無靈之物，完全無自己的行動，處於完全被動的狀態中，那麼，這種人，應受絕罰」（DS 1554，參閱DS 1525）。

此教導的意義是講明，在領人達於全福的過程中，天主絕不壓抑人的自由和行動，而是幫助他更完全地發揮自己的潛能。這也反映出在索引曾經教導過的：「人的自由並不因天主的助佑和恩賜而被取消，反而因此而獲得解放，俾能從黑暗進入光明，從殘廢而恢復原形，從多病而獲得康復，從愚昧而變成機智……天主在我們內工作，使我們既願意又實行祂所願意的善工，並且，祂不准許在我們內的，祂所賦予我們的恩惠被忽視而不運用，因為祂賦給這些恩惠，是要我們使用，因而成為天主恩寵的合作者」（DS 248）。

四 恩寵與人的再造

很可能因為特利騰大公會議誤解了馬丁路德的看法，所以大會十分強調人成義時得到改造的道理。法規十一棄絕相反此教導的主張：「誰若說：人之被成為義人，或只是由於基督之義德歸與《人》，或只是由於罪過之赦免，而《人的成義》不需要那藉聖神所傾注並依附在心中的恩寵與愛德；或說：那使我們成義的恩寵，也只不過是天主的寵幸（favor）而已，那麼，這種人，應受絕罰」（DS 1561，參閱DS 1528—1531，1545—1546）。在本文件的第四章裏，大會將此改造工程描寫如下：「成義乃是人從那生來就是亞當子女的處境，藉着第二個亞當——耶穌基督——我們的救主，而進入到恩寵和受

納爲天主義子（羅八15）的境界的轉變」（DS 1524）。在第七章中，又從另一個角度去說明成義的積極意義：「成義本身不僅是罪之赦免，而且也是人之內心，由於自願接受恩寵與恩賜所獲的聖化與革新（*sanctificatio et renovatio*）；因此，人由不義者成義者，且由仇人而成爲朋友，『好使他本着希望而成爲永生的承繼人』（鐸三7）」（DS 1528，另參DS 1529）。

此教導的意義是肯定，天主的愛實在達於人內，它具有創造的力量，因而能夠變化創新我們，使我們成爲新的受造物。特利騰大公會議所以如此強調這一點，很可能是誤解了新教人士的說法和觀點。但無論如何，天主教的這種看法的確反映出聖經有關人得以重生和改造的教導，同時也符合聖多瑪斯以恩寵爲傾注屬性的看法。雖然DS 1561清楚地提到「依附在心心中的恩寵與愛德」，但此說法並不等於大公會議就把多瑪斯的看法定爲當信的道理。

上述的教導只是表達了整個真理的一面而已，即人的由於恩寵而聖化、革新、改造。大會並沒有否認此真理的另一面，即成義的人在天主面前仍是罪人。與會的神長和神學家們不但知曉迦太基會議有關聖人仍是罪人的教導（參閱DS 228—230），不但知道天主的子女需要每天向天主說：「求你寬恕我們的罪」；而且他們也在本諭令講論功績的第十六章裏（參閱DS 1549），引用雅三2的話：「我們衆人都犯很多過失」，而藉以承認義人尙未完全脫離罪惡的勢力。

（五）有關恩寵的其他教導

因爲在本書的第二編裏，我們必須陳述特利騰大公會議的訓誨，所以在這裏我們只扼要地介紹本文

件有關恩寵的其他教導。

1 成義的準備

大會在成義諭令的第五和第六章裏詳述成義的準備，它肯定，只有在恩寵的幫助下，人才作準備成義的工夫，並且肯定成年人必須作如此的準備（DS 1525）。在第六章中，它描述成義的準備步驟（DS 1526—7）。大會對準備成義的描述反映出方濟各會、奧斯定派和思高派有關恩寵的看法。有些神學家對這種描寫十分讚賞³⁶。

2 成義恩寵的特點

本文件也討論恩寵境界的可知性，意即人是否能體驗自己已經成義的問題（參閱第九章 DS 1533）。有些神學家認為，在這問題上，特利騰大公會議的確誤解了新教人士的主張，而因此棄絕了他們的說法；事實上，天主教所肯定的與革新派的教導的是同一的道理³⁷。在第十章裏，大會也提到成義恩寵增長的可能性（DS 1535），並且在第十四和十五章也講論了失落和恢復成義恩寵的可能性（DS 1542—1544）。

3 成義與基督徒的生活

因為從天主教的角度來看，有些新教人士好像否認了遵守誠命的責任，所以大公會議特別強調成義的人應該在生活中結出相稱的果實。因而在第十一章中特別講論遵守誠命的必要性與可能性（DS 1536—1539）；並且在第十六章裏論述成義的成果，即行善的功績（DS 1545—1549）。Fransen

認為此第十六章乃一講論恩寵的傑作³⁸。

三、評價

(一) 成義諭令的優點

按照有些恩寵論專家的意見如 Martin Palma，特利騰大公會議的成義諭令堪稱傑作³⁹。按 Fransen 的看法，大公會議藉着這份文件圓滿地答覆了新教人士所提出的有關恩寵的問題⁴⁰。此諭令的教導反映出天主教一向典型的平衡態度：它確實維護天主教在各方面的優先性，並且表明恩寵的絕對無功行賞的性質。另一方面，它也不忽略人與天主的合作，以及人的行動的價值和重要性。再者，特利騰大公會議的教導，一方面承認罪惡的嚴重性，但同時也堅決的相信，天主恆久不變的愛，和它改造罪人的創新能力。

(二) 成義諭令的缺點

因為特利騰大公會議要藉此文件維護被新教人士所忽略或否認的真理，所以忽視了另一些重要的真理，或對某些道理過份加以重視。

1. 本文件沒有清楚的講出天主的普世得救意願，因而也沒有肯定善意的非基督徒得救的可能性。再者，它正如以前的文件一樣，說到恩寵時，只提到對基督的明晰信仰、教會及其聖事生活，而好像忽視了天主給予恩寵的其他途徑。

2. 既然新教人士只從成義的觀點來講解恩寵，所以特利騰大公會議也只在這角度下講論恩寵的教導。這樣一來，難免不遺漏恩寵的其他內涵，如天主藉恩寵聖化人，收納人爲祂的子女。

3. 因爲新教人士好像否認了人的改造，因而特利騰大公會議特別強調受造恩寵的一面，而疏忽了恩寵奧蹟更基本，更重要的一面，就是天主的自我給予、聖三在義人心中的寓居等。

第六節 特利騰大公會議後的恩寵論

按照耶穌會士Fransen 的看法，若從恩寵論的角度來看，特利騰大公會議以後的四百年是神學歷史上的一個可悲時期，因爲這段歷史充斥着許多誤解、成見和意氣之爭^④。本節只將那些影響到今日恩寵論的主要見解指出，並說明它們的形成過程。

一、神學與當代教會的情況

(一) 分裂後教會的神學

特利騰大公會議未能使分裂的教會達致合一。它僅僅指出天主教與新教間的分界線而已。在歐洲卅年戰爭（一六一八——一六四八年）後所訂立的和平條約中，從政治和地理的層面上印證了教會的分裂，因爲按此和平條約各地君侯有權利決定自己所轄地區的宗教信仰（*Cuius regio, eius et religio*）。在如此封閉和信仰上統一的天主教區，因耶穌會士的努力，信仰和聖事生活、要理講授和神學教育

、宗教藝術等都得以復興。

教會分裂之後，天主教與新教沒有在神學的問題上作過正式的交談或爭論^②。雖然如此，當時的神學思潮到處感到新教人士的臨在和他們主張的痕跡。教授天主教神學，必針對新教的立場，駁斥他們的主張。這種氣氛無助於神學尋求合一，而只能劃分區別，結果慢慢形成一種特殊的神學模式：不是有系統的講解信仰的奧跡，也不以天主教的立場與新教辯論，而是站在中間，既不管新教的看法，又只專注於天主教訓導當局所教導的信理和兩教之間的差異。神學的講授是按照如下的格式進行：1. 先分析要探討的問題本身，它的重點和困難；2. 列出新教的反對意見；3. 指出天主教的看法及其根基；4. 駁斥新教的主張。今天有些天主教神學課本還依這種次序來論述。比如奧脫著的天主教信理神學第四百卅頁，在講論功績時立即列出有關的異說。

依此神學思潮，理想的神學家就要忠於教會訓導當局的教導，應把這教導作為神學探討的目標，即應講明它在聖經和聖傳中的根據，以及它與理智的和諧，但是不應以它作為進一步探討的出發點。（幾年前，K. Rahner 曾表示：至今，還有不少人以為神學的研究絕不應超過訓導當局的教導。K. Rahner 很反對這種想法，他認為每一個信理雖然在歷史中曾是一個向前發展的終點，但同時也應是新研究的起點，我們能夠並且應該不斷補充它，發揮它。甚至於超過它^③。其次，按當時的情況，一個理想的神學工作者必須強調新舊教之間的區別。可見當時的整個神學處於怎樣一種停滯和消極的狀態中。

（二）當代恩寵論的焦點——受造恩寵

教會分裂以後，天主教與新教各持自己的神學立場而日趨硬化。因為新教好像否認人由恩寵得到改造，特利騰大公會議便特別強調、成義時人得以聖化和改造。因為新教愈來愈強調成義只是一個法律行為，或不歸罪而已，天主教就擴大講論人的改造和受造恩寵，以致於顛倒了傳統的觀點：使得受造恩寵變成了主要的恩寵，而天主的自我給予即非受造恩寵、及祂在義人內的寓居，反而成了受造恩寵的效果^{④④}。如此，傳統的看法被本末倒置，教父們和中古世紀的神學都主張，主要的恩寵是天主的自我給予，而受造恩寵只是聖三寓居的效果而已。

這一代的神學不獨強調受造恩寵，而且把它的產生歸於天主的創造工程^{④⑤}。因而根據聖三論的一個原則（參閱DS 1330），神學不能把賦予恩寵的工程歸於三位一體的天主；結果，此看法忽略了領受恩寵的人與這聖三（父子神）的關係。這樣一來，聖三的信仰不知不覺失掉了他與基督徒生活的關係。（這現象一直延續到廿世紀初，尤其是M. de la Taille和K. Rahner的神學才將這偏差糾正過來，重新強調非受造恩寵的優先性，並再探討人與聖三的各種特殊關係。）

二、神學與當代的思潮

正如整個神學一樣，恩寵論也受到當代思潮的影響，尤其是受到理性主義和人文主義的挑戰。下面簡略予以介紹^{④⑥}。

（一）恩寵論與理性主義

人文主義和啓蒙運動都強調人的理性。近代哲學之父笛卡兒將這一代的理想表達爲：清楚及明晰的觀念，此乃真理的標準。在這氛圍裏，神學也隨之忽視了一般的生活經驗、心靈的感受和神秘生活。這一浪潮也波及到恩寵論上，頓時使它失去在基督信仰和生活中的依據。在偏重理性行爲和忽視生活經驗的氛圍裏，恩寵被視爲一種不能體驗的「東西」，因此也被當作是一件可有可無的事物。既然它在生活中不會引起什麼影響，人對它也不感多大興趣。（一直到廿世紀初，神學才重新重視恩寵與經驗的關係。）

(二) 恩寵論與人文主義

在人文主義的影響下，哲學與神學都以人爲中心，它們的探討重點集中在人的能力上。在探討恩寵時神學也只問：沒有恩寵，人能做什麼？有了恩寵，人又能做什麼？這樣，恩寵成了倫理生活的一種協助，一件行善的裝備和工具、一種無位際性的能力而已。這種神學忽視了更廣大、更基本的聖經和教父的教導：恩寵乃天主所賜的臨在、祂的自我給予，祂與人猶如父子的關係。再者，把恩寵只當作行善所需的幫助，則神學很容易陷入一種膚淺的倫理主義中。

在強調人的自主和自力的氛圍下，神學必須面對恩寵與自由的難題。以下我們介紹在此期間，因這問題而引起的爭論。

三、有關恩寵的爭論

(一) 有關奧斯定神學派的爭論

彌蓋·巴依烏斯 Michael Baius (1513—1589)、楊森 Jansenius (1585—1638)、巴夏斯·格斯奈 Paschasius Quesnel (1634—1719) 三人有關恩寵的思想在神學上被稱為「已不通用的奧斯定學說」Achaic Augustinianism 或「非正統的奧斯定學說」Heterodox Augustinianism 或「新奧斯定學說」Neo-Augustinianism^{④7}。他們如此被稱，是因為他們採用了奧斯定的恩寵概念，却沒有注意到這概念在歷史中的演變及其不同的意義。這些人都是忠於教會的熱心信友，他們尋找一個生活的神學，回溯到教父的思想，尤其希望恢復奧斯定的傳統。他們反對當時的人文主義，又不滿此時的士林神學。為了抵抗人文主義對基督信仰的影響他們便重新強調人由於罪的腐敗和對恩寵的絕對需要^{④8}。他們有關恩寵的主張可簡述如下：

在某一角度下，天主必須給亞當恩寵，這樣，才合創造主的正義。這好像是說，恩寵是人性的一部分，而不是白給的恩賜，天主有責任創造一個有恩寵的人，不然，人不會有幸福^{④9}。

原罪使人完全失落他的自由。因此，人注定要在貪慾的控制之下，而貪慾本身就是罪，所以人必然的犯罪^{⑤0}。救贖和成義並非恢復人的自由，而是一個新的意志方向，但這新的方向並非人的自由意志所認可的，不是人以自由所接受的；也就是說，人不能拒絕天主的恩寵^{⑤1}。明顯地，這種主張必要達到的結論是：天主的普救意願和基督死亡的救恩意義是有限的^{⑤2}。

教會訓導當局對上述這種引起爭論的主張，予以拒絕。先是教宗比約五世 Pius V 在一五六七年棄絕了巴依烏斯的一些主張 (DS 1901—1980)。接着，教宗依諾森十世 Innocent X 在一六五三年

也揚棄了楊森的一些思想（DS 2001—2005）。最後，在一七一三年教宗克來孟十一世（Clement I）擯棄了格斯奈的一些看法（DS 2401—2440）。藉着上述的措施，教會訓導當局重新肯定恩寵的無功行賞性質（DS 1921—1955—1978），也再一次肯定了人在恩寵推動下的自由（DS 2002）和基督死亡的普世得救意義（DS 2005）。

（二）多瑪斯派與摩里納派之間的爭論

在重視自由的人文主義的影響下，神學不得不對恩寵與自由之間的關係加以反省。當代的神學把現恩分成兩種：「足夠恩寵」（*gratia sufficiens*）和「有效恩寵」（*gratia efficax*）。足夠恩寵「給予靈魂以完成得救善工的能力」；有效恩寵「實際促成得救善工的踐行」⁵³。在探討恩寵與自由的關係時，當時的神學就問：上述恩寵的區分，「究竟是由於內在的差異？抑或因自由意志的接納，使它有了外在的不同？」⁵⁴。

在十六、十七世紀，兩神學學派、即多瑪斯派和摩里納派對這問題各持己見而引發激烈的爭論⁵⁵。今把他們的主張分述如下：

1. 多瑪斯派的主張

所謂多瑪斯派的主要創立人是道明會神學家道明·巴聶池 Domingo Banez（1528—1604）。這學派強調天主是絕對的主，祂有絕對無上的主權，祂的一切行動必然會達到目的。在這理論中，上述兩種恩寵的分別不可能來自人，而應來自天主。換言之，按此看法，在有效恩寵和足夠恩寵之間確有一

個內在與本質上的差別。藉着有效恩寵，天主在人的自由意志上，有實質的作為，催促人自由地決定與恩寵合作，有效恩寵憑其內在能力，百發百中地使意志作自由的接納；而足夠恩寵則僅僅給予為得救而向善的能力，要使這潛能實現還需要一種新的具有內在差別的恩寵，就是有效恩寵。

明顯地，這理論的難題是：僅僅足夠恩寵是否真正的足夠？人的自由意志如何與有效恩寵相協調？又假定天主的有效恩寵是無法抗拒的，那麼，當人不能達成目的時，是否只因天主沒有給他提供這恩寵呢？以這理論為基礎，人又怎能真心痛悔己罪呢？

2 摩里納派的主張

此派的創始者為耶穌會會士路易·摩里納 Luis de Molina (1535—1600)。按他的主張，在有效恩寵與足夠恩寵之間並沒有內在與本質的差別，而只有外在附屬的區分而已。天主以足夠恩寵鞏固人的意志力，使他能有超性的活動。這時如果有人願意，他就能實行得救的善工。如果自由意志接納恩寵，並藉恩寵之助完成了得救的行為，則足夠恩寵本身成為有效恩寵，假如人用自由拒絕與恩寵合作，那麼，恩寵就僅僅足夠而已。

這個理論的難題是：既然天主的恩寵是可以落空的，那麼，天主是否仍然在各方面是絕對的主呢？祂是否仍舊是一切受造物行動的第一因呢？換言之，那個把足夠恩寵轉化為有效恩寵的能力不是來自第一因——天主本身？此能力的泉源是在天主之外的一個存在物？再者祈禱的時候，我們是否可以對天主說：「天主，我感謝祢，因為祢賞給我足夠的恩寵」；而同時又想「是我把這足夠恩寵轉變成有效恩

寵」？

我們無法在此詳細敘述兩派之間各種爭論（一五八二—一六〇七年），只扼要地指出以下幾個重點：當時的教宗爲了解決這場爭論，成立了一個委員會，專門研究所爭執的問題。該委員會的主要任務是，徹查摩里納派的見解能否與教會的傳統協調。此委員會經查究後，對多瑪斯派的看法予以贊成。至於摩里納派的主張則兩次險遭擯棄。最後投票的結果是：四票支持多瑪斯派，二票支持摩里納派（其中一票是耶穌會士樞機聖勞伯·斐拉明 Robert Bellarmín），三票要求繼續研究這個問題。

教宗保祿五世（Paul V）在一六〇七年致函耶穌會和道明會的總會長，信中宣佈解散這研究委員會，要求兩派等待另一新決定，並禁止他們「指責對方……」。在此信函中，教宗也表示「切望大家自制，不要出言粗暴，而令人難堪」。同時他准許他們在各自的神學院教授自己的理論（DS 1997）。然而，一直到今天，訓導當局對此問題仍未作出任何新決定。

這種不決定的決定顯示，在這問題上我們面對一個絕大的奧蹟⁵⁶。我們實在無法明瞭：絕對的天主與人的自由如何協調？「受造的自由」好像是一自相矛盾的概念。受造的人既完全在全能的天主手裏，人怎可能是自動自發的呢？怎麼能有真正的自由呢？上述的奧蹟，只是在行動和自由的平面上，反映出更基本的、更深的天主與世界共存的奧蹟：意即在一位無限的天主「之外」，怎麼能存有與天主有分別的真實存在物呢？

第三章 總觀聖經和傳承有關恩寵的教導

本章試圖綜合第一篇的探討，並且指出聖經和傳承的教導在歷史中所引起的偏差。

一、恩寵爲聖經和傳承的中心主題

(一) 聖經

在古經的主要著作中常論及天主的恩寵，即祂的俯就、善意，及由此而來的恩惠。尤其在訂立盟約、以色列的祈禱和先知的訊息裏，都有天主善意的報導。新經也是如此，常提到天主對人的俯就和善意。按照對觀福音，天主像慈父一般，對我們呵護備至，甚至對罪人也如此。若望福音特別生動地描繪，由於天主的俯就和善意而來的新生命。保祿則以罪人的成義當作天主恩寵的主要工程。聖經不採用「恩寵」二字時，仍含蓄地宣告着上主恩寵的訊息。如天主的恩寵是倫理生活的基礎；盟約是天主恩寵的最大表現，誠命是倫理生活的指標。因了天主的恩寵和新生命，我們才能度一個相稱於天主子女的生活。

在聖經中，恩寵是一個中心的論題。古經記載天主與以色列重訂盟約時，天主將自己顯示爲：恩寵的天主、慈悲、寬仁、慈愛的天主（參閱出卅四6）；天主的這一屬性像一曲音樂主題，經常出現在以色列的祈禱和先知的教誨中。至於保祿和若望，則將基督所開啓的救恩史時代說成恩寵的時代（參閱若

一 17、羅六 14—15）。在宗徒大事錄，保祿將整個基督的訊息稱為恩寵的福音（參閱宗廿 24）。宗徒書信的問候詞「恩寵」「集天主（降福）工化之大成，也集我們能向我們弟兄所作祝禱之大成」①。由此可見，雖然聖經作者從不同角度，並以不同詞彙表達上主的工程，却常以天主的恩寵為他們的中心主題

（二）傳承

的確，在教會歷史中，許多訓導文獻並不提恩寵二字，歷代教會和神學也用不同的概念和思想體系來表達基督信仰的內容。雖然如此，基督徒的信仰、教會的教導和神學的反省總是含蓄的或明確的以上主的恩寵為主題。

教難後，有關和好禮的爭論，涉及犯過大罪的人如何恢復恩寵的問題。第四和第五世紀，有關聖子和聖神天主性的爭論，以維護天主藉基督和聖神聖化人的恩寵工程為目的。希臘教父將天主的整個創造和救恩稱為恩寵，天主藉恩寵使罪人得以成義；按照聖多瑪斯的看法，此工程比天主從虛無中創造萬物的工程還要偉大。聖奧斯定與白拉奇、天主教與馬丁路德的爭論都是以恩寵為主題，如此反映出恩寵的重要性。近代，基督信仰與無神論的爭執，也與天主的恩寵有關，因為人心所追尋的不是一位絕對者，而是一個對人肯俯就和滿懷善意的天主②。總之，「恩寵是基於聖經的基督宗教的關鍵概愼」③。

二、恩寵所指示的真理

聖經和歷代教會，藉恩寵這一關鍵概念維護並強調基督信仰中一些不可或缺的真理④。

(一) 人的滿全是天主的工程

人自然地追求幸福、追尋生命的滿全。這表明：人之受造是爲與天主共融而獲致全福。這全福是天主造人時一併賦給人的最終目標。然而，因了此一目標的超越性，又因爲人只能在自由收授中獲得滿全，單靠己力，無法達成目的，於是天主啓示給人，祂願賜人這一滿全，就是那超越腐朽與死亡的生命、那戰勝黑暗與邪惡的真善美、那與天主在永恆的共融中所共享的無限福樂。縱然人生的路途崎嶇不平，但天主許下要與人同行，一路引領人直達最後歸宿。

(二) 藉著現世生命，天主引領人達致生命的滿全

天主對人的這一計劃，在現世生命中已經展開。祂的臨在、祂的陪伴在現世生活中，就叫做「恩寵」。雖然人生的滿全——永生才是最優越的恩惠，也最堪稱爲「恩寵」；但是在神學，通常不把永生，而只把那引領人達到永生的幫助稱爲恩寵。天主在現世的幫助和臨在既是引領人達到永生，所以神學指出恩寵的末世性幅度。Newman 樞機 把恩寵與末世的關係說的很美：「恩寵是充軍中的永生，永生是家鄉裡的恩寵」⑤。

(三) 在邁向全福的旅途上，人是天主恩寵的合作者

雖然原罪和本罪損傷了人的自由，但自由並未完全消滅。有此自由，即使在罪惡深淵中的人仍能聽取和接受天主的召叫。爲此，天主對人的行動，是位際性的，有如人與人之間的交談。在這過程中，天主喚醒好像在沈睡中的自由，堅強彷彿受了傷的自由。人的自由，因天主的行動而擴展，人能以更大的

自由去答覆天主。尤其是希臘教父、白拉奇本人、索引和特利騰大公會議都說明人在領受恩寵時是恩寵的合作者。

(四) 恩寵涉及人的整體存在

天主引人邁向全福時，祂的恩寵涉及人的整個存在，啓發並推動這既繁複又統一的整個人。因此，在信仰歷史中，神學提出不同種類的恩寵^⑥。恩寵啓發人的理智。神學就稱「光明之恩」；推動意志，就稱默感之恩。儘管恩寵的號稱多，亦只不過是天主的愛在人身上所發揮的各種效用。恩寵的種類顯示天主的愛是無孔不入的，滲透着我們存在的每一層面。

三、傳統恩寵論的偏差

由於人的軟弱和罪過，歷史中教會曾忽略托付給她的部分真理，或過份強調另一些真理。拉丁教會的恩寵論有過下列的偏差：

(一) 對恩寵普世性的忽視

全部古經都着重描寫天主對以色列的俯就和善意。保祿（參閱羅六14—15）和若望（參閱若一17）也表明天主藉基督所顯示的恩寵才是恩寵啓示的高峰。保祿和若望更進一步說：將舊約的恩寵和基督的恩寵相比，前者會顯得暗淡無光，好像不算什麼似的！由此可見，聖經的教導是以天主在基督身上所啓示的恩寵爲中心。

同樣，教會對恩寵的反省也只集中在基督徒信仰的開始及信仰生活的延續。比如白拉奇和奧斯定都是對自己和當時信徒的經驗作反省。半白拉奇主義和緩和的奧斯定思想亦如此；他們也只是對信仰基督和進入教會的開端作反省。這一作法有它的理由：中古世紀的神學家生活在基督宗教的社會裏，對人類的數目和歷史，所知有限，因而忽視了那千千萬萬尚未接觸到基督信仰的人是否領受恩寵的問題。他們只對基督徒所領受的信仰之恩加以探討，而把它當作是天主所賜的唯一恩寵。再者，按照聖經的啓示，天主在基督身上以最明顯的方式彰顯祂的俯就和善意，而作基督徒，即相信這位從父派遣來的耶穌基督，的確是最優越的恩惠。專注於基督所啓示的恩寵和對基督徒所反映的恩寵作反省是無可厚非、且是非常合理的。但現代神學必須面對的問題是：生活在基督以前、及直到今天尚未聽到基督福音的人，他們是否能得全福？神學不可再忽略天主對普世人類得救的意願，以及在基督以前的人類和尚未聽到福音的大多數人得救的可能性。

(二) 反白拉奇主義的創傷

在天主教的歷史中，第一個有關恩寵的爭論，是白拉奇和奧斯定之間的爭執。此爭辯留下了很深的創傷。隨著奧斯定神學思想的勝利，教會走向偏重精神主義的恩寵論，只強調內在的、無形可見的恩寵，忽略了所謂的「外在」恩寵，如教會的教導、聖人的榜樣等。恩寵好像沒有世界，世界好像沒有恩寵。又因為這場爭論強調恩寵對個人的效能，傳統神學的恩寵概念傾向於個人主義，忽略了恩寵的社會性幅度。此外，這場爭論也探討了倫理生活的問題，而將恩寵視為一種力量、一個幫助，却忽略了最重要

、最根本的恩寵奧蹟，即天主的自我給予，及祂收人爲子女和聖化人的真理。因了聖奧斯定對恩寵論的深遠影響，傳統的恩寵論也好像對人能否度一個正直聖善的倫理生活，抱有消極和悲觀的看法。長篇累牘地講論墮落的人遵守道德律的無能，却不夠指出天主提供給人的幫助，更不提許多人也許以含蓄的方式接受了天主的恩寵而得以成義⑦。

(二) 反新教的偏差

特利騰大公會議後，四百年來天主教神學常在反駁新教人士的主張，造成許多不平衡的現象：強調所謂的「常恩」或「受造恩寵」，而忽視了更基本的恩寵，即天主的自我給予。新教人士提倡所謂的「依恃的信心」，因此天主教就強調「信理的信」，而疏忽了信仰的要素——依靠之心，從而也無法了解路德所主張的信仰的重要性。再者，因爲新教人士好像忽視了成義的人行善的責任，而且激烈反對人能立功的說法，天主教的恩寵論有時會仔細地講論功績。依筆者的淺見，即使今天力倡大公主義的時代，反新教的創傷仍留下遺毒，就是，神學家們只澄清十六世紀雙方所爭執的問題，而忽略了該正視的問題，即如何向現代人宣講天主恩寵的福音？

第二篇 恩寵論的主題

根據上文對聖經和傳承的探討，本篇將集中於傳統恩寵論的主要課題，重新加以研究和發揮，以能更深入地體驗那超越任何受造理性能力的恩寵奧蹟。在聖經中，上主的俯就和善意是天主對世界和人類救恩計劃的泉源。然而天主的俯就和善意的最深表現不是任何受造的恩惠，而是天主的自我給予。因此理由，並為糾正上文所指出的神學歷史中的偏差，本篇第一章首先對上述恩寵福音的首要真理作一簡要的探討。

第一章 天主的俯就與善意

第一節 天主的拯救普世意願

人與生俱來就本然而必然地追尋幸福。一方面，在生命中，我們真實地得到成就、喜樂與滿足。另一方面，一切的喜樂與成就都是有限的，我們也體驗到人生充滿着困苦、艱辛、挫折和失敗。最後，人都逃不了死亡的大限。面對如此坎坷的命運，我們不禁要問，生命的意義何在？為什麼痛苦和死亡沒有

使人陷入絕望中？為何人心裡還有一個不可抹煞的希望？

一旦明白，我們是被投進這世界中，我們不是自己生命的主人，而是萬有之源——神賜給了我們生命，那麼，我們不能不問問萬有之源——「神」、「天主」——對人的計劃是什麼？

基督宗教對此問題的答覆是：上主——萬有之源——要人的渴求得以滿足；因着祂的俯就和善意，祂願意人在與祂的結合中得到圓滿。這喜訊在基督宗教的神學中稱爲：「天主的拯救普世意願」；或者更好說：「上主願人人得到全福的計劃」。

本節扼要探討聖經及教會有關此喜訊的教導，並指出此教導與恩寵論的關係①。

一、聖經的教導

聖經中天主主要普世人類得到全福的計劃包含在有關天主的愛的教導中。

(一) 天主對罪人的愛

雖然古經很清楚的教導，至聖的上主厭棄罪惡，並且加以懲罰，但另一面也明晰地顯示天主深愛有罪的人，願意他們悔改皈依。比如厄則克耳先知書中，天主派遣先知勸告犯罪的天主子民：「人子，你應告訴以色列家族：你們曾這樣說：『我的過犯和罪惡重壓着我們，我們必因此消滅，我們還怎能生存？』你要告訴他們：我指着我的生命起誓——吾主上主的斷語——我決不喜歡惡人喪亡，但却喜歡惡人歸正，離開邪道，好能生存。以色列家族啊！歸正罷！歸正罷！離開你們的邪道罷！何必要死去呢？人

子，你要告訴你民族的子女：義人的正義在他犯罪之日不能救他；惡人的罪過在惡人悔改之日，也不會使他喪亡在他罪過中；義人在他犯罪之日，不能因着他的正義而生存。幾時我向義人說：他必生存；但他却依仗自己的正義行惡，他所有的正義必不再被記念，他必因他所犯的罪惡而喪亡。幾時我向惡人說：你必喪亡；但他由罪惡中悔改。且遵行法律和正義，清償抵押，歸還刼物，遵行生命的誠命，不再作惡，他必生存，不致死亡。他所犯的一切罪過，不再被提起，因他遵行法律和正義，必定生存。」（則卅三10-16）。聖詠一〇三首亦以下列的話讚美天主對罪人的愛：「上主富於仁愛寬恕，極其慈悲，遲於發怒。他決不會常常責問，也決不會世世憤恨。他沒有按我們的罪惡對待我們，也沒有照我們的過犯報復我們。就如上天距離下地有多麼高，他待敬畏他者的慈愛也多高；就如東方距離西方有多麼遠，他使我們的罪離我們也多遠；就如父親怎樣憐愛自己的兒女們，上主也怎樣憐愛敬畏自己的人們。」（詠一〇三8-13）。

對觀福音中，尤其在路加福音十五章的三個比喻裏，清楚地表達出天主對罪人的慈愛與關懷：天主親自尋找喪亡的人，並且猶如慈父接納悔罪的蕩子一般。當我們明白，耶穌的言行正是彰顯出天主的意願時（參閱若十二45；十四8-9；啓示4），我們就能從耶穌的行爲洞悉天主對罪人的愛。耶穌來，是爲「召罪人」（瑪九13；參閱路五32）。祂哀哭耶路撒冷的喪亡（路十九41-44）。祂赦免人罪（谷二1-12），並且與罪人爲友，與他們親密往來（谷二13-17）。在整部福音裏，耶穌常常要求我們寬恕別人（參閱瑪十八21-22，23-35），祂更要求我們愛仇人（瑪五43-47）。我們不能想像，耶穌以

天主的名義如此命令我們，而天主自己却不如此做，因此這類命令正流露着天主對罪人的愛。

事實上，天主對罪人的愛也包含在天主對普世人類的愛的信息裏。

(二) 天主對普世人類的愛

以色列的特選，是古經的中心題材。雖然如此，古經也說天主喜悅、祝福外邦人，如默基瑟德（創十四18-20）和約伯。這暗示天主的愛是超越以色列的②。尤其約納書的最後兩節（四10-11），是用天主的話說明祂對普世人類的愛③。

新約將基督的工程視為天主的啓示工程（參閱若十四8-9；羅五8；啓示4）。因而，新經在許多地方闡明天主對普世人類的愛：世界的救援正是基督來臨（若三16、17；參閱若一29；四42；八12；若壹二2；四14；弟前一15；鐸二11）及祂死亡的目標（參閱格後五14-15；谷十45；瑪廿六28；羅五18）。

在晚期的聖經著作裏，作者簡要地將天主在耶穌基督工程中所啓示的對普世人類的愛予以綜合，直接而明顯地教導天主拯救普世的意願：伯後三9，主「對你們含忍，不願任何人喪亡，只願衆人回心轉意」。弟前四10，「天主是全人類，尤其是衆信徒的救主」。特別是在弟前二4：天主「願意所有的人都得救，並得以認識真理」。這句話是聖經有關天主拯救普世意願的古典經文④。因此，它像一個樂曲的主調不斷在教會的訓導中出現。

二、教會的教導

教會歷代的宣講主要是藉着基督，藉着對基督的信仰及教會的聖事而領受的救恩。雖然如此，她也常教導我們，天主願意所有的人得救（弟前二4），祂拯救普世的意願包括天主教會以外所有的人。

（一）對預定異說的摒棄

所謂「預定異說」⑤主張：天主不顧人的自由，而預定某些人得永生，另一些人作惡而喪亡⑥，教會摒棄這種預定論，間接地肯定了天主拯救普世的意願。以「天主是愛」為中心信息的教會不能不摒棄這種說法。雖然教會很尊重奧斯定的思想，但對他有關天主預定⑦的主張，卻從未接納。在四一八年召開的迦太基會議中，北非的主教們大致認同了奧斯定有關原罪及恩寵的看法；然而，不提、也不認可他有關「預定」的主張。再者，在索引文件中，雖然多方支持聖奧斯定有關恩寵的見解，但也不提他對預定的主張。按照拉內的看法，這可能是故意躲避探討此問題⑧。

Arles 會議（四七三年）在反對 Lucidus 司鐸的文件中，棄絕下列的看法：「天主的預定，強暴地迫人去喪亡，喪亡的人，是由於天主的意願而喪亡」（DS 333）。「有些人，被註定喪亡，有些人，却被預定永生」（DS 335，另參閱 DS 339—340）。

Orange 會議（五二九年）的文件，在 Caesarius 的信仰宣誓裡（DS 397），如此說：「我們不但相信：天主權能，預定有些人作惡；而且，我們還說：若有人相信這樣邪惡的事，我們要以全心

的厭惡對他們予以絕罰」。

中古前期，教會再度發生有關預定的爭論。教宗亞德良（Hadrian）在寫給西班牙主教的信中，公然擯棄了預定論（DS 596）。同樣在八五三年召開的 Quiercy 會議（DS 621—623）和八五五年的 Valence 會議（DS 625、627）；都棄絕了預定論的主張。Quiercy 會議發表了一份有關普世得救意願的古典文件：「雖然，不是所有的人都得救援，但全能的天主，願意所有的人——一個也沒有例外，都得救援（弟前二 4）；而得救的人，是由於天主救人的恩賜；但那喪亡的人，却由於喪亡人的罪惡」（DS 623）。

特利騰大公會議（一五四七年）也擯棄預定論說：「誰若說：祇有那些被《天主》預定獲得永生的人們，才會獲得成義的恩寵；至於其他被召的人們，雖然被召，却得不到恩寵，因為他們由於天主的權能，已被預定做惡事了。那麼，這種人，應受絕罰。」（DS 1567）。

當教會肯定基督為所有的人而死，或是棄絕與此相反的主張時，就含蓄地拒絕預定論而肯定了天主拯救普世的意願。此類教導可見於：DS 332，340（Arles 會議）；DS 624（Quiercy 會議）；DS 1522（Trent 大公會議）；DS 2005（Innocent X 教宗，一六五三年棄絕楊森的看法）及 DS 2304（一六九〇年聖職部反對楊森派主張）。

同樣，當教會棄絕那些主張外教人、猶太人、異教人不能領受恩寵的看法時，也等於肯定普世得救意願，天主提供所有的人足夠的恩寵（參閱聖職部一六九〇年的法令 DS 2305）。

(二) 教會有關足夠恩寵的教導

當教會肯定天主賞賜足夠的恩寵給所有的人或棄絕與此相反的主張時，她也是在教導天主拯救普世的意願。根據這信仰，她擯棄了楊森派的主張：「『說基督完全爲所有的人受死或流了血』，這就是主張半白拉奇主義」(DS 2005)⑨。「外教人、猶太人、異端派人，以及其他諸如此類的人，從耶穌基督方面，完全沒有受到任何影響。因此，你可正直地說，在他們內，有一個赤裸裸的、不設防的、軟弱無能的、沒有任何足夠恩寵的意志」(DS 2305)。教會對上述主張，都一概予以棄絕。

(三) 梵二直接清楚的教導

教會愈來愈清楚的體驗到，大多數的人類是生活在基督以前的；甚至現代的人，絕大部份都仍是在「基督之前」的人，因為他們尚未聽到福音喜訊。爲此，教會不得不面對這些人的救援問題。梵二就在這情況下，直接地肯定了天主的拯救普世意願，同時強調天主給所有的人提供爲得救所需要的恩寵。此教導包含在教會憲章十六號裡，它首先肯定那些相信唯一天主的人得救的可能性：「天主救人的計劃，也包括着那些承認造物主的人，其中首推回教徒；他們自稱具有亞巴郎的信仰，同我們一樣地欽崇惟一的、仁慈的、末日將要審判人類的天主。」接着，它也肯定那些仍在自己宗教裏找尋眞神的人，亦能得到爲救恩所需要的恩寵：「至於那些在幽暗和偶像中尋找未識之神的人們，天主離他們也不遠，因爲賞給衆人生命、呼吸和一切的仍是天主(參閱宗十七25-28)，而且救世者願意人人都得救(參閱弟前二4)。原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，却誠心尋求天主，並按良心的指

示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的。」稍後，該憲章還教導、那些尚未認識神的存在而懷有善意人，同樣也可獲得為救恩所必需的恩寵「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，却不無天主聖寵而勉力度着正直的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑。」

按照教會歷代的教導，為得救恩，信仰是必須的，因此，梵二教會傳教工作法令七號肯定：「天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德（希十一6）。」同樣，在論教會在現代世界牧職憲章廿二號中，大公會議也強調所有的人都能分沾巴斯卦奧蹟，「基督為所有的人而死，而人的最後使命事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道。」

三、神學反省

(一) 福音與人的經驗

雖然人經常體驗到痛苦和失敗，也受着死亡陰影的威脅，但他仍自然而然地找尋幸福，對人生抱着常新的希望，並肯定生命的意義。這份對幸福的渴求和希望不自覺地流露在日常生活中。譬如，當我們聽到有人自殺的消息時，我們會感到惋惜，因為我們熱愛生命，厭棄絕望。那股不能隱藏的希望，活潑地存在於社會的風俗習慣、民族的節日慶典裏；瀰漫在幸福快樂的婚姻生活裏；反映在一個新生命誕生

時所洋溢的喜樂才會圓滿。因為人類是一體的，彼此唇齒相依、休戚相關，在追求幸福和人生意義的事上，自然也風雨同舟，和衷共濟。

基督宗教的福音，不但對這人心中不可抹煞的希望加以肯定，還說明這希望的理由：因為上主——萬有之源——要所有的人得到全福。如此，福音回答了我們心中的疑問：為何人在困苦艱難中，仍保持一線希望？這希望就像不滅的灰燼，不斷重燃生命的火花，啓發新的力量，使人有勇氣面對並克服生命旅途中的重重波折。

(二) 天主的拯救普世意願與非基督宗教和文化

因着人的社會性，天主透過人所屬的社會和文化分施祂的恩寵，來實現祂普世人類得到全福的計劃。一個宗教和文化所公認的真理，一個社會所推崇的價值，這一切遂成為天主賞賜人類恩寵的途徑。因而，聖多瑪斯重申教父們的一個主張：「任何的真理不管是誰說的，都是來自天主聖神」^⑩。梵二贊同這樣的看法，而教導說：「天主教教絕不摒棄這些非基督宗教裏的真的聖的因素，並且懷着誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誠與教理。這一切雖然在許多方面與天主教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映着普照全人類的真理之光。」（非基2）我們可以再進一步說：一切在非基督宗教和文化中的眞善美因素，都是天主召叫人得全福的媒介。基於此理由，有些現代神學家認為，非基督宗教在天主拯救普世計劃中扮演一份積極的角色^⑪。

(三) 普世得救意願與個別的特選

普世得救意願並不排斥天主以完全的自由，以個別的方式召選人，並分施不同程度的恩寵。按古經天主特選了依撒格，而沒有召選依市瑪耳（創廿一；廿二）。天主恩待了雅各伯，而使厄撒烏不蒙祝福（創廿五23）。按照申命紀七7、8，天主揀選以色列為自己的子民，並不是因為他們有什麼長處勝過其他的民族，只因天主喜愛他們，以絕對的自由召選了他們。同樣，按保祿的書信天主以其無上權威特選了一些人來服侍祂的教會（格前十二4、30；弗四7、16）。初期教會，教父時代的基督徒深切體味到自己領受了作基督徒的特恩而畢生感謝天主。歷代教會更明認聖母瑪利亞所蒙受的是獨一無二，超越古今的特寵。

天主對個別的人的不同召選，彰顯出古經和新經中天主的一個面貌：天主是絕對的主，祂以絕對的自由分施給人不同的恩惠。既然一切的呼叫和恩寵都是白白的賞賜，沒有人有權利向祂質問或抗辯（羅九20）。另一方面，也不可忘記：天主以絕對的自由召選人的事實，並不與普世人類得全福的意願相抵觸。雖然天主以不同的方式召選人，但有着深深的統一和諧：人人都是同一天主所呼叫的，都應以全心全靈全意全力去答覆祂；都有希望找到一切渴望的滿足。「我聽見由寶座那裏有一巨大聲音說：『這就是天主與人同在的帳幕，他還要同他們住在一起；他們要作他的人民，他親自要『與他們同在』，作他們的天主；他要拭去他們眼上的一切淚痕；以後再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚，因為先前的都已過去了。』」（默廿一3、4）。

（四）作基督徒的意願

既然天主給所有的人提供足夠的恩寵爲得永生，那麼，作基督徒和傳揚福音有什麼意義呢？

也許，我們曾經驗過：當我們明白我們的工作和困苦的意義時，此了解，會徹底影響我們工作時的態度。同樣，當我們愈明瞭生命的意義，愈能勇敢地面對人生的困難，並在一切情況中，保持永不幻滅的希望。基督徒既深信天主對普世人類得全福的計劃，耶穌好似對一切相信福音的人說：「你們的眼睛是有福的，因爲看得見；你們的耳朵是有福的，因爲聽得見。我實在告訴你們；有許多先知和義人，想看你們所看見的，而沒有看到；想聽你們所聽見的，而沒有聽到。」（瑪十三16-17）。

再者，蒙召作基督徒，就是被派遣爲天主的慈愛作見證，欣然地把希望與喜樂帶給別人，成爲地上的鹽，世界的光。爲此，信友的團體——教會——爲世界是「拯救普世的聖事，揭示着並執行着天主愛人的奧蹟」（現代45）。

聽了這喜訊，我們不得不問：何謂「救恩」？人在什麼情形下會獲得全福呢？

第二節 天主的自我給予

天主的俯就與善意，即祂的拯救普世意願，是在天主「內」的一種意願，所以也叫做「主體恩寵」。因爲天主的意願就是天主本身，所以神學稱此主體恩寵爲「非受造恩寵」。

正如我們藉着禮物表達我們對別人的尊重和愛意，同樣，天主的善意（「主體恩寵」）也藉恩惠得以表達出來。這些由善意而來的恩惠叫作「客體恩寵」。在日常生活中，當我們送禮物給別人時，常會

加上一句特別的問候或祝福話，藉以表示，我們透過這份禮物，是把自己送給別人，而這份自我給予才是最有價值的「禮物」。假使有人拒絕接受我們的禮物，我們便會感到，他是在拒絕我們。按照福音的教導，天主由於祂的善意所賜予人的，不僅是一份與祂有分別的禮物，而是祂的自我給予、自我通傳（Self — communication）、祂的臨在。神學將天主的自我通傳稱為「非受造的客體恩寵」，並且把它當作最基本的恩寵。

一、人對天主自我給予的渴望

(一) 人渴求無限的標誌

在一般生活裏，我們會發現人常渴求超越限制^⑬。人喜歡破記錄，要不斷加強自身的能力，要擴大知識的領域，更想長生不老。可是，人偏偏碰上生命的種種局限，尤其是面對死亡的大限時，人感到痛苦和失望。然而，就是這痛苦，即對受到限制的反抗顯示出他對無限的渴求。

一般的宗教生活表明，人不斷追尋神的領悟；期待神的力量、與神共融；在末日審判時，人渴望會被神所接納；今生完畢後，會被提到神的國度裏。

甚至在行惡時，人還是在尋找神的生命，因為，在犯罪時，人棄絕至高無上天主的權威，要以自己的標準來判斷善惡，如此，他是想作自己的主人，想要做絕對的神。那個在二千八百年前寫成的亞當厄娃的故事已經表明出，此渴望天主的生命和行惡的關係，因為它以生動的方式表示、行惡的時候，人要如

同天主一樣（參閱創三5）。總而言之，上述的現象，反映出、人心中銘刻着一種對無限生命的渴求。

（二）人渴望神的自我給予的標誌

人在尋找自己的滿全時，必然尋找無限。可是，我們又知道憑己力不能獲得幸福，人常感到自身的限制。尤其在面對死亡的必然性時，人更體驗到，單憑己力無法躍進無限的生命。這樣我們慢慢明白，所追尋的幸福帶有恩惠的幅度。再者，最使我們感到快樂的，是被人接納和承認，得到友誼和愛；而這一切都不在我們的掌握中，亦不可隨意奪取。由此，我們便了悟，我們所渴望得到的無限、圓滿的幸福，不是人憑己力所能奪取的，而是一種白白賞賜的恩惠。最後，在一般的宗教裏，人都尊重神靈顯現的地方、記載神的命令和話語的典籍。這也顯示，人渴求神的顯現、神的自我通傳，亦即人渴望神的我給予。

二、福音的訊息——人的渴求能得以滿足

福音給人宣告：由於天主的善意，祂要將自己通傳給人，而這天主自我給予的恩賜要滿足人的最深渴望。

（一）聖經的教導

按照古經的記載，天主對以色列的俯就與善意的表現，就是祂與選民所訂立的盟約，及祂對此子民的自我給予和臨在。這一恩惠常以天主所說的：「我是你們的天主，你們是我的百姓」或類似的格式表

達出來（參閱出六7；肋廿六12；申廿六17；19；廿九12；耶七23；十一4；廿四7；則十一20；十四11；歐二25）。

按照對觀福音，天主把祂的臨在賜給所有的人，不只是給義人，也給不義的人，「他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人。」（瑪五45）。在人還沒有求祂以前，祂已知道人的需要（瑪六8）。

保祿書信常提到天主藉着聖神而自我通傳；「天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅五5）。「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己的了嗎？」（格前六19；另參閱羅八9）。

在若望的著作中也提到聖神的賜予，聖神與我們同在，「我也要求父，他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在；他是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他；你們却認識他，因為他與你們同在，並在你們內。」（若十四16；17；參閱若壹三24；四16）。若望壹書亦說，天主住在我們內，「誰若明認耶穌是天主子，天主就存在他內，他也存在天主內。」（若壹四15；參閱若壹四4，12；13）。此外，按照若十四23，父與子要在人心裏寓居，「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所。」

（二）教會的教導

在三七四年寫成的「愛比法信經」（*Symbolum Epiphani*），當宣示對聖神信仰的時候，提及

天主藉着聖神而賦予的自我通傳：「……我們也相信聖神，祂在律法上發言，並藉先知們預言，而下降在若爾當（河上），在宗徒內發言，並在聖者內居住。我們如此相信祂，祂是聖神，是天主之神，完善之神，施慰之神，不受造者，由父所發……」（DS 44）。

Forence 大公會議（一四三九年）講論堅振聖事功效的時候，如此教導：「堅振聖事的功效是賦予堅振者聖神，使他堅強剛毅」（DS 1319，另參閱DS 1529）。

在五旬節的繼抒詠及其他禮儀經文中，常提及聖神的賜與，而稱聖神為：「心靈甘飴的賓客」、「至高上主的恩惠」。

（二）神學對天主自我通傳的重視

隨着聖經的教導，教父和東正教的恩寵論集中在天主的自我給予上，以致沒有探討此臨在在人身上海所引起效果（「受造恩寵」）。在受造恩寵概念出現後，中古時期的一些名神學家認為，天主的自我給予，即天主在義人的靈魂裏寓居，是屬於信仰核心的道理。至於有關天主自我給予在人身上海所引發的效果（「受造恩寵」），他們把它當作神學自由討論的問題^⑭。

因為新教人士擯棄了常恩的概念，所以特利騰大公會議後的士林神學強調受造恩寵即常恩而忽視了天主自我給予才是基本與中心的恩寵。近代神學根據對聖經和教父的更深探討，重新重視天主的自我給予而把天主的自我通傳視為整個恩寵論的中心概念^⑮。

三、神學反省

(一) 天主自我通傳的意願與人存在的基本狀況

天主自我通傳的意願，不是創世以後附加的計劃，而是天主唯一計劃的主要目標。人正是爲此目的而受造，此一召叫內在的塑造了人的本性。人拒絕天主的號召和恩寵，他仍在這號召的影響下生活。天主召叫的迴響，蕩漾在人心靈深處，使他渴求超越一切限度。此召叫是那隱藏在內心中的難以言喻的不安的理由。許多思想家都會體驗到這銘刻人心的渴求而加以探索^{①⑥}。聖奧斯定有一句名言，扼要地刻劃出人心不安的理由及其渴求的目標：「我們是造來爲你的，我們的心得不到你，就搖搖不安」^{①⑦}。

既然人是爲分享天主的生命而受造，在他內就有一種渴求，使他追尋滿全。換言之，在人的存在裏，有一種對福音喜訊的渴望。爲此，梵二大公會議說：「基督以及宣講福音爲祂作證的教會，超越種族或國家的狹窄觀念，所以爲任何人，在任何地方，都不能被視爲異己」（傳教八號）。因着天主的召叫和銘刻在人心中的渴望，「信友們確有理由稱基督爲『萬民的期望和救主』」（同上）。因此，我們傳福音時，應該在人的意識裏找出這個只有福音能答覆的渴求，在人的需求和渴望中，尋找福音的接觸點。

(二) 天主的自我給予與天主特殊的臨在

天主善意的最大恩惠就是祂的自我給予、自我通傳。聖經以活生生的方式講述天主的自我給予，描寫天主接近人，與人同在、與人溝通。舊約常以下列的格式表達天主與以色列訂立盟約的意義：

「我要以你們作我的百姓，我作你們的天主」（出六7、另參申廿六17、18、廿九11、12、耶七27、十一4）。再者，按古經的教導，天主多次給祂的子民許下祂常與他們同在，以聖所作爲祂臨在的標記。天主說：「他們要爲我建造一座聖所，好讓我住在他們中間」（出廿五8、另參出廿九45、肋廿六11、12、則卅七27、四三7、四八35、岳四21、匝二14）。新經的作者也以天主的臨在說明天主的俯就 and 善意。對觀福音描述天主如同父親一樣，常與祂的子女們相偕，在我們的一切生活境遇中，不管是憂愁、掛慮、歡樂、哀傷、困難……祂都與我們同在。若望著作尤其強調天主的自我給予，耶穌說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所」（若十四23）。保祿也有同樣的思想，天主藉着聖神將自己賞賜給人：「天主的愛，藉着所賜與我們的聖神已傾注在我們心中了」（羅五5、另參羅八15、迦四6）。由上述可見，「天主將自己給予人」的奧蹟，也能以「天主將自己的臨在賞給人」表達出來。爲了更深入了解天主善意的主要恩惠，我們必須對天主的臨在加以較深刻的反省。

當我們將天主善意的主要恩惠，稱爲天主的臨時時，「臨時」不指那普通的、自然的天主的無所不在^⑮。天主既是造物主，祂臨在於整個受造世界中，自從十二世紀以來，神學已很扼要地表明這普通的臨在。因爲造物主是受造物存在的直接創始者，所以天主的處處臨在是「憑本質的臨在」（*per se-entiam*）；因爲受造物的存在和其一切行動都隸屬於造物主的能力之下，所以天主的自然臨在，是「憑能力的臨在」（*per potentiam*）；因爲一切受造物在祂眼前都是坦露敞開的（希四13），所以天

主的處處臨在也是「憑知識的臨在」(per scientiam)。因為天主是一切存在的根源，所以造物主與一切受造物之間必有此憑本質、能力和知識的臨在關係。為此，天主的這種臨在可稱為普通的，一般的和必然的天主臨在。

當我們將天主的至高恩惠——天主的自我通傳、自我給予，以「臨在」表達時，不指這種造物主和受造物之間的關係。恩寵論所採用的「臨在」概念有下列的特徵：1. 既然「恩寵」指非屬應份的贈予，所以「臨在」不是指造物主與受造物之間必然的臨在關係，而是指天主以絕對的自由造成的另一種臨在。2. 既然「恩寵」是指居高位者對其屬下的善意，即一種位際間的關係，所以，在恩寵論中「臨在」不指天主與萬物間一般性的關係，而指天主對有理性的受造物所提供、而人能接受或拒絕的臨在。3. 既然在聖經以外的用法中，「恩寵」(grace)指一種額外的善意、寵幸、恩惠，又因為在神學裏，「恩寵」指天主召叫人分享自己的生命，及為達到此目標而賞賜的一切恩惠，所以，在恩寵論中所說的「臨在」是指顯示此計劃並推動人尋找此目標的天主的臨在。

總而言之，福音有關天主自我給予、自我通傳的喜訊，可用「天主的特別臨在」來表達。但必須注意恩寵論中所說的臨在應具備上述的特質。如此，我們可贊成 P. Fransen 的主張，把「臨在」當作恩寵的模型，和恩寵論的中心概念¹⁹。

(三) 天主的臨在與非基督徒

舊約和新約聖經強調天主特別臨在於祂的選民；然而，我們可以肯定，天主也特別臨在於普世人類

。這種信念包含在天主拯救普世意願的信仰中，亦與天主將自己啓示給所有的人的道理有關。天主的啓示教義憲章三號含蓄地教導這種天主對所有人的臨在：「天主不斷的照顧人類，爲賜永生給一切恆心行善而尋求救援的人。」。非基督徒在面對倫理要求時能體驗到這種臨在；當人們體驗到爲行善避惡應該不惜犧牲放棄權益，付出代價時，自會經驗一種超越宇宙的力量，一位臨在於我們生命中的存有，召喚並邀請人們服從祂、依靠祂。同樣，在面對自己存在的奧秘時，人經驗到自己並非生命的源泉；如此，人人能意識到神的存在，因爲「今日一如往日」，人人體認到「圍繞着我們的存在，無可明言的最終奧秘」的臨在（非基一號）。當人們接受自己存在的奧秘時，就與那位在基督身上顯示自己的天主相遇，體味到那比死更強、比罪還大的天主對人類的愛。因此，當非基督徒接受其生命時，就是接受那一「離我們每人不遠的」天主（宗十七27）。

雖然天主將祂的臨在提供給所有的人，但此臨在對人的影響是不同的。非基督徒只是含蓄的體驗到天主的臨在，只能晦澀地領悟祂那超越死亡的永生許諾。因而這臨在不能供給他們更大的光明、更強的力量去面對生命和死亡的挑戰。基督徒就截然不同了，他們能以明顯的信仰，並在教會團體中，藉着教會的生活和聖事與基督相遇，在祂身上，認識天主是愛世人的父（參閱若十四8-9）。如此，基督徒藉着基督得以「進到父面前」（弗二18），更深體驗到天主臨在於我們的生命中。因爲死而復活的耶穌基督「將我們領到天主面前」（伯前三18），爲此，天主的臨在對基督徒能產生更大的改造和直接的影響力。簡言之，信徒就是在天主臨在的光照下生活。無疑，有多大的恩寵，就有多大的使命；領受的愈

多，責任也愈重（參閱瑪廿五14-30）。我們領受了天主臨在的更大的塔冷通，因而就更有責任為祂作證，與別人分享這份光明。

（四）天主的自我給予或天主臨在的程度

由上述對臨在的反省，我們可明白，天主臨在於人有程度上的差別：1.最基本的是天主臨在於所有的人，以含蓄的方式顯示自己和祂對人類救恩的計劃，這種臨在反映在人心中的希望（參閱啓示三號；天主啓示的教義憲章釋義，頁三七）。2.天主以更高的方式臨在於舊約的天主子民。祂在以色列的歷史和結構中，如司祭職、禮儀等，顯示出「我是你們的天主，你們是我的子民」，以此來表達祂臨在於自己的選民中。3.天主臨在於新約子民，是藉耶穌基督明顯的表達出來，祂與這充滿罪惡和導向死亡的人類同在，而基督徒憑着明晰的信仰，接受天主的自我顯示。4.最高度的天主的自我給予、自我通傳和臨在，是在永生中：天主——絕對的奧蹟將自己毫無保留地顯示給獲得永生的受造物。

由此可見，雖然天主因其永久的拯救普世意願將足夠的恩寵賜與所有的人，但祂所賦予的恩寵和救恩有一個歷史。在歷史的過程中，天主的自我顯示有不同的程度，這樣我們可以了解：「法律是藉梅瑟傳授的，恩寵和真理却是由耶穌基督而來的」（若一17）和「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（六14）。這些話好像否定了天主將自己的恩寵賞給舊約天主子民及其他的人。其實這些話只是闡明，在耶穌基督身上，歷史中的恩寵達到了最高峰，因為耶穌是厄瑪奴耳，天主與我們同在。為此，新約聖經作者以為舊約時期所分施的恩寵不算什麼，因它無法與新約恩寵時代，天主藉基督所賜與萬民的救恩相

比（參閱啓示三（四號））。

如此，我們可看出恩寵貫串了整個的救恩史，從起初到末世。在歷史中天主的自我給予，是永生的開端；天父給旅途中的人類所賜下的聖神是永生的抵押（參閱格後五5；弗一13）。

第二章 天主恩寵使人成義和聖化

天主由於祂的俯就和善意（「非受造主體恩寵」），將自己的臨在（「非受造客體恩寵」）賞給人，要與人建立永恆的關係。此與天主的共融，徹底的影響人，並且恒久的塑造人，即賜給他罪的赦免，使人得以「成義和聖化」，「成為天主的子女」而「被提昇到恩寵境界」。聖保祿把罪人的成義當作天主恩寵的傑作，新教的神學把罪人的成義視為整個基督信仰的核心，所以特利騰大公會議及一般的天主教神學常在「成義」的命題下，討論天主聖化人的工程。然而，四部福音和希伯來書信都不以「成義」表達天主在人身上的工程，並且「成義」也不直接涉及天主恩寵工程的其他幅度，所以筆者認為，「成義」二字不能充份表達天主與人建立的恒久關係的豐富意義。但是，因為訓導當局有關恩寵的重要教導，包含在特利騰大公會議的成義諭令裏，所以本文在探討天主恩寵的工程時也採用成義的概念，扼要地綜合天主使人聖化的工程。

在歷史中，教會和神學對天主恩寵使人成義和聖化的過程及它的結果，作過不少深切的反省，如此得以更深入地了解恩寵的奧蹟。本章試圖從下列四個幅度陳述天主恩寵的工程。

第一節 天主恩寵的優先角色

教會的訓誨一直強調在天主使人獲得全福的過程中，天主的恩寵站在優先的地位、扮演着先導的角色。教會相信，天主並非因人的功勞，而是以絕對的、無條件的自由召叫人，並且白白的賜予恩寵，因此鄭重地教導，人無法憑己力準備成義，只在天主所賞的恩寵推動之下，人才能準備成義。藉這似乎消極的教導，教會積極的指出，在人接受天主臨在的過程中，天主走第一步，上主的恩寵扮演着首要的角色。

有關反半白拉奇主義的爭論中，教會維護上述恩寵的優先性。一般的神學藉「無恩寵的幫助，人無法準備成義」的說法，將這真理表達出來。此教導在聖經、聖傳及訓導文獻中都有穩固的基礎。

一、聖經和教會的教導

(一) 聖經

古經作者強調恩惠的無償性：天主召選以色列，非因以色列的偉大：「上主喜愛你們，揀選你們，並不是因為你們比其餘的民族人數衆多；其實你們在所有的民族中，是最少的一個；而是由於上主對你們的愛，並爲履行他向你們祖先所起的誓，上主纔以大能的手解救你們，將你們由爲奴之家，由埃及王法郎的手中救出來。」（申七 7-8）上主厚待了以色列，也不是因他們有什麼義德。「……你能去佔領他們的土地，並不是因了你的義德，也不是因了你心地正直，而實是……爲實踐上主向你祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯起誓所許的諾言。由此可知，上主你的天主，把這肥美的土地賜給你作產業，並不是

因了你的義德，因為你原是一個執拗的民族。」（申九4-6）。先知也重申在建立新盟約以前，人需要上主所賦予的神的啓迪。「看，時日將到——上主的斷語——我必要與以色列家和猶大家訂立新約，不像我昔日——握住他們的手，引他們出離埃及時——與他們的祖先訂立的盟約；雖然我是他們的夫君，他們已自行破壞了我這盟約——上主的斷語——我願在那些時日後，與以色列家訂立的盟約——上主的斷語——就是：我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上，我要作他們的天主，他們要作我的子民。」（耶卅一31-33；另參閱則卅六25-27）。從以上的經文，我們可以發現，古經所描述的天主恩寵的工程，完全是出於天主的絕對自由，是天主主動地走近以色列，與他們訂立愛的盟約。

聖保祿特別注重一切恩惠都是白白賞賜的特性。在羅十一6中，他如此說：「既然是出於恩寵，就不是出於作爲，不然，恩寵就不算恩寵了。」此外，在格前四7中，他這樣說：「誰使你異於別人呢？你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，爲什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」（另參閱羅三23-24；九16；弟後一9）。若望福音也明顯地提到在救恩的工程上，天主恩寵的先導性。「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裏來。」（若六44）。在另一處他這樣描述：「我是葡萄樹，你們是枝條；那住在我內，我也住在他內的，他就結許多的果實，因爲離了我，你們什麼也不能作。」（若十五5）。上述的經句在半白拉奇主義的文件中經常被引用。（參閱DS 245, 377, 394, 399, 400）。

（二）教父們的訓導

教父們經常含著地提到恩寵的優先性。他們將天主的聖化工程看作新的創造工程、新的出生。尤其聖奧斯定強調恩寵的無償性，因而經常援引保祿的話：「誰使你異於別人呢？你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」（格前四7）。在他的「聖詠講解」一書中，他如此表示：「為什麼稱它為恩寵呢？因為它是無償給予的。為什麼它是無償給予的呢？因為它並非來自你的功績。從功績而來的，不是恩寵。而那並非來自功績，而造成功績的，才是恩寵。」①。在他另一著作「論恒心的恩賜」上，亦同樣表示：「我們知道，我們如能懷著一顆誠實的心，以精神來祈求天主，原是天主的一個恩賜。那些以為憑自己的能力，而非憑所賜的恩惠，而祈求、尋找、敲門的人，他們應當體認自己欺騙自己」②。

（三）訓導當局的文件

反對半白拉奇主義的「索引」（*Indiculus*）清楚的教導天主恩寵的先導性。「天主這樣在人心裡，且在人的自由意志裡行動，使聖善的思想，虔誠的主意，以及一切善願，都由天主而來；因為我們藉天主而能行善，但是『沒有祂，我們什麼也不能作』（參閱若十五5）」（*DS 244*）。繼而又在*DS 248*中說明：「一切善願善行，一切修德的努力奮勉，即人因此而從信仰的開端引到天主台前的善心，都來自天主。」

奧倫居會議（*Orange*）的文件中，多次肯定天主在恩寵的工程上，絕對不等待人的意願，反而是天主先來尋訪人。因而它作如下的聲明：「如果誰主張：天主在消除我們的罪惡時，要期待我們的意願

，而不承認：天主藉着聖神的傾注，在我們內工作，使我們渴望罪惡的滌除。那麼，他就違抗了聖神，因為祂藉撒羅滿說過：『意願是由天主所準備的』（箴八35，七十賢士譯本）；而且，也違反聖保祿宗徒所說：『天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意』（斐二13）』（DS 374）。接着又在DS 375中表明：「如果誰說：信德的增加以及那起初的信仰與接受信仰的情緒（*credulitatis affectus*）——藉着此信仰我們信那使罪人成義的天主，並被引領到那藉着聖洗而獲的重生——這不是由於恩寵的恩賜；也就是說，這不是由於聖神和祂默引我們的意志，使之從不信仰而至信仰，從不敬主而至敬主境地的恩寵所推動，而是由於我們內在的自然能力，那麼，他顯然的是一個相反宗徒教導的人，因為聖保祿說：『我深信，在你們內開始那美好工作的那位，必予以完成。直到耶穌基督的日子』（斐一6）」（另參閱DS 373）。

藉特利騰大公會議教會訓導當局以最具權威的方式，肯定天主恩寵的優先地位：「誰若說；沒有聖神先來默導與沒有祂的助佑——人也能以適當的方式相信、希望、愛慕《天主和近人》，或懺悔己罪，而準備領受成義的恩寵，那麼，這種人，應受絕罰」（DS 1553）。

二、神學反省

（一）人完全靠天主恩寵的理由

當我們以臨在的模型來探討恩寵時，我們會更容易明白，為什麼在整個恩寵的工程上，天主的恩寵

扮演著首要的角色。在人際關係上，我們無法強求人的臨在、他的友誼、他的愛；在人與神的關係上，更是如此。只有當天主主動的臨在，並邀請人接受祂的臨在、吸引人投奔祂時，人才能轉向天主。所以，在恩寵的關係中，天主必然站在光導性的地位。

(二) 此教導的意義

當教會肯定，天主在各方面都是先導者，並且慎重的教導，甚至於恩寵生活的起始，也是由天主開導的，她就表明，整個的恩寵生活是絕對自由的天主先向人分施恩惠；恩寵生活是一種完全超乎人力所能獲致的新創造、新生命。

三、附註：「現恩」的概念

按教會的教導，人需要天主的助佑才能準備接受天主的臨在。為此，神學把恩寵分為兩類：那推動並引導人接受天主臨在的助佑，從第十五世紀就稱之為 *actual grace*——「現恩」（以前稱之為「寵佑」）；那長久的、人由於接受天主的臨在而領受的改造，稱為 *habitual grace*——「常恩」（從前叫做「寵愛」）；在此部份，我們要指出，現恩概念在信仰泉源裏的基礎，並且簡略地探討此概念的意義。

(一) 現恩概念的基礎

聖經清楚地表明，天主不斷地推動人。天主召喚人（參閱耶十七13；詠九四8）、叩人心門（默三20）、吸引人（若六44）、光照人（格後三5；格前三6-7；弗一17-18；宗十六14；若壹二27），堅

強人（斐二13；若六44），天主的恩寵常伴隨並支持人的一切行動（格前十五10）。

教父當中，尤其是聖奧斯定特別強調天主助佑的事實，他曾在「論恩寵與自由意志」著作中，如此說明：「天主預備人的意志，以他的協助來完成在人靈內已經開始的工作。事實上，天主先使我們意願某事，然後與我們的自由意志合作，使某事得以完成……。因此，他引起我們的意願時，並沒有我們的合作，但當我們願意而行動時，他更和我們合作。如果沒有天主使我們願意某事，並與我們一同實現它，那末，我們不能完成有關虔誠善工的任何事情」③。

下列的教會禮儀經文簡要的表達現恩的意義：「上主，求你指引我們的行為，扶助我們的前進；使我們的一切行動，由你開始並靠你完成。」

反半白拉奇主義的文件中，常提天主所賦予的現恩，稱它為助佑（參閱DS 248）、或聖神的默導（DS 375, 376）

特利騰大公會議雖然不採用那在十五世紀已出現的「現恩」這說法，但確在講論成義的準備時明顯地提到現恩這事實，稱之為「天主的激勵及其恩寵的助佑」（參閱DS 1525，另參閱DS 1526）。

（二）現恩的本質

按照一般的傳統神學，現恩有下列的特徵：1. 它是受造的，意即它不是天主的俯就與善意本身，也不是天主自我給予本身；而是在受造的人內，由於天主的作為而引起的一種激勵、光照和堅強。2. 它是一個短暫的推動和啓發，因而與恒久的「常恩」、「聖化恩寵」、「成義恩寵」有區別。3. 它是

超然的，因為它幫助人達到那超乎人本性能力所能獲致的目標。4. 它內在地提昇人的能力，使他尋找那超出人本性的恩惠。

傳統的恩寵論總括對現恩本質的反省而作如下的定義：「現恩或輔恩是天主暫時加於靈魂能力的一種超性作為，為促使那足以獲得、保存或增長聖化恩寵的得救行為之實現」④。「現恩是天主加於靈魂能力的一種超性的短暫作為，其目的在促使人實行得救的善工」⑤。

(三) 現恩的種類

神學按照現恩與人自由意志的關係，分「先至恩寵」與「後至恩寵」。又按現恩所協助的靈魂能力，分燭照理智的「光明之恩」與推動意志的「默感之恩」。然而不同的現恩種類，並非指不同的事物，而只是從不同的角度來描寫天主的恩惠，在繁複的人內引起的不同功能。神學分辨許多現恩的種類，以表明由於整個的人都在天主的號召之下，因而同一個恩寵在人的不同層面上，產生不同的反應和作為。

(四) 有關現恩教導的意義

教會在有關現恩的教導上確切地肯定：天主召喚、啟發並吸引所有的人；甚至那些尚未接受天主臨在的人，那些尚未成義、尚未成為天主子女的人，都是天主恩寵的對象。在人還沒有尋找祂以前，天主的愛早已觸及每一個人。同樣，藉着現恩天主領那些已經得到聖化的人，使之愈來愈「與自己的兒子的肖像相似」（羅八29）。

第二節 天主的恩寵與人的自由合作

在人接受天主的臨在、得以成義和聖化，並成爲天主子女的過程中，天主是一切行動的泉源和開端。整個過程，從起始到完成「一切都是出於天主」（格後五18）。然而，聖經和歷代天主教的教導很清楚的表明那創造人、賦予人自由的天主，在祂使人得以滿全的工程上，並非壓抑人的自由，或阻礙人的自我實現，反而使人性得以圓滿發揮。在這成義和聖化的過程中，人的自由沒有受到損傷，因爲人要與天主的恩寵、天主的行動合作，使整個人性得以提昇。傳統神學在探討人準備成義的時候，對人與恩寵合作的必要性，可能性和合作的行爲加以反省。

一、人與恩寵合作的必要性與可能性

（一）人與恩寵合作的必要性

聖經不斷呼籲人要答覆天主的召叫，要與天主的恩寵合作。在古經中，天主藉先知的口勸勉百姓：「你們歸向我吧！我必轉向你們。」（匝一3）。新經裏，耶穌開始祂的宣講工作時說：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」（谷一15）。在耶穌離世升天前，祂派遣門徒「向萬邦宣講悔改，以得罪之赦」（路廿四47）。宗徒大事錄記載，宗徒們常以悔改的號召來結束他們的講道（參閱宗二38；三19，26；五31；十43；十三38；十七30；廿六20）。由此可見，聖經中許多地方都充滿勸戒罪人悔改的話。此一致的教導表明，人能夠而且也應該與天主的恩寵合作。

早期教會，慕道期是相當長的，要求慕道者在領洗前多行善工，鄭重地準備重生。教父時期的教會也要求，犯過嚴重之罪的，如背教、謀殺和姦淫的教友在領受和好聖事前，先作嚴厲的補贖。這些習慣

都表明，人必須與恩寵合作，爲在洗禮及和好禮中，領受天主子女的恩惠。

聖奧斯定最爲強調人的無能和天主恩寵的效力。雖然如此，他仍以一種古典性的話來表明人在恩寵工程上與天主合作的必要。他說：「獨自創造了你的那一位，沒有你的合作，便不能使你成義。他創造你時，你並不知道，但若你不贊同，他不能使你成義」⑥。

(二) 人與恩寵合作的可能性

本來人與天主恩寵合作的可能性已包含在上述的聖經和聖傳的教導裏。不過，在教會信理歷史中，由於對原罪遺毒的過份重視，人的自由與恩寵合作的可能性有時反被忽略，甚或被否認。在此情況下，教會不得不重新維護人在恩寵推動下的自由。下文將簡略地陳述該訓誨和它的基礎。

1 聖經的教導

在聖經中，人能自由的與天主恩寵合作，因而也能拒絕天主的恩寵，這好像是不容置疑的真理。古經勸勉人悔改，不要再硬心，而該聽從上主的聲音（參閱詠九五7-8）。生與死、善與惡都擺在人面前，隨人任意選擇（參閱德十五11-20）。如此許多的經文，都以人的自由爲先決條件。尤其是申卅15-20很清楚的表達出人能自由的答覆天主的召叫，「你看，我今天將生命與幸福，死亡與災禍，都擺在你面前，如果你遵行我今天吩咐你的，上主天主的誡命：愛慕上主你的天主，履行他的道路，謹守他的誡命、法令和規定，你必能生活繁榮，上主你的天主在你要去佔領的土地上，必要祝福你。但是，如果你心中叛離，不願聽從，被人引去敬拜事奉其他的神，我今天警告你們：你們必要滅亡；在你渡過約

但河去佔領的土地上，決不能久存。我今天指着天地向你們作證：我已將生命與死亡，祝福與詛咒，都擺在你面前；你要選擇生命，爲叫你和你的後裔得以生存；你應愛慕上主你的天主，聽從他的話，完全依賴他；因爲這樣你纔能生活，才能久存，才能住在上主向你的祖先亞巴郎、依撒格和雅各伯誓許要給他們的土地上。」（另參閱依五 1~4，7）。

雖然新經承認人生活在腐敗的情況中，但它仍然看重人的責任。（參閱羅二 4~11；格後六 1）。在許多地方，也提到人拒絕天主所提供的恩寵，「耶路撒冷！耶路撒冷！你常殘殺先知，用石頭砸死那些派遣到你這裏來的人。我多少次願意聚集你的子女，有如母雞把自己的幼雛聚集在翅膀底下，但你却不願意！」（瑪廿三 37；另參閱瑪十一 21~24；若五 40；九 41；宗七 51；羅十 16）。

2. 訓導當局的教導

特利騰大公會議承認，成人的自由意志由於原罪而受到損害（參閱DS 1521）。但却擯棄人的自由意志完全被摧毀及失掉的說法（參閱DS 1521）。再者，它清楚的教導，人在天主恩寵的推動下是自由的，因而也能拒絕天主的恩寵。爲此，「誰若說：人之自由意志，受到天主的感動和激勵之後，不能對那激勵他，呼召他的天主加以同意和如此與祂合作來準備自己，以獲得成義的恩寵，而且，即使他願意反抗，他也不能，他只是如同一個無靈之物，完全無自己的行動，而且處於純粹被動的狀態中，那麼，這種人，應受絕罰。」（DS 1554，另參閱DS 1525，1528）。

在一六五三年，教宗依諾森十世（Innocent X）所頒佈的文件中，教會爲了維護人在恩寵推動下

的自由的事實，而棄絕以下楊森派的主張：「在人性墮落的境界中，人對內在的恩寵不能加以抗拒。」（DS 2002）⑦。

二、準備領受常恩的主要行為

在特利騰大公會議成義諭令第六章（DS 1526 — 1527）裏，教會訓導當局講論，在準備成義時，人與現恩合作的行為。以下我們試圖分析此訓示並指出它的根據。

（一）信仰

1 重要性

特利騰大公會議特別指出，在一切準備成義的行為中，信仰最爲重要。按照成義諭令：「信德是人得救的開端，也是一切成義的基礎與根由。」（DS 1532）。藉着信德人接近天主，尋找天主，「若沒有信德，誰也不能成義」（DS 1529）⑧。

爲了使此教導顯得更有力量，大公會議援引了希十一6和瑪九2兩段經文作爲訓示的根據（參閱DS 1527）。然而，除了這兩處外，聖經其他部分，到處都有同一教導，即信德是人得救、成義、成爲天主子女不可或缺的條件。（參閱谷一15、十六16；若三15、16，18；廿31；迦二16；羅三22、25，28）。

根據此教導，早期教會習慣強調信仰的重要性。那時候「慕道者須接受基督信仰的真理課程，而且

在領洗以前要宣發信誓」⑨。聖奧斯定以下列的話，表達教父時代對信仰的重視。「永生的美善生活的開始，就是真正的信德」⑩。

2. 信仰的內涵

特利騰大公會議在成義諭令第六章（DS 1526）中闡明了為準備領受成義的恩惠，人要信「那由天主所啓示的和所預許的，是真實的。尤其是相信：不義者，藉着天主的恩寵……成為義人」。換言之，要堅信基督信仰的核心真理——雖然我們是有限和有罪的人，但天主仍以祂不可挽回的大愛愛着我們，邀請我們作祂的朋友，並收納我們做祂的子女。傳統神學把這信仰稱為「神學信仰」，亦即接受天主啓示真理的信仰。它同時也是「依恃」的信仰，因為對天主仁慈的信任，是信仰天主對世人的愛的一個自然後果。由此可見，為何信仰是領成義恩寵的條件和開端，即根據此信仰，我們才能轉向天主，並尋求祂的仁慈。

（二）其他準備成義的行為

聖經也提及許多「其他的行為，如敬畏天主（德一27，28；箴十四27），希望（德二9），愛天主（路七47；若壹三14），痛悔與補贖（則十八30、三三11；瑪四17；宗二38；三19）」⑪。根據以上的聖經基礎，特利騰大公會議除了強調信德以外，還宣佈人該在恩寵的感召之下，善作其他的準備行為。因而它頒佈以下的法規：「誰若說：罪人只靠信仰成義，意思是說，除了信仰之外，不需其他合作，以獲得成義的恩寵……那麼，這種人，應受絕罰。」（DS 1559，另參閱DS 1562）。特利騰大公會議

在成義諭令第六章（DS 1526—27）講論預備成義的過程時，提及一些其他的行為。它沒有打算供給神學一種有系統的探討，因此，也沒有講論此行為與信仰之間的關係，也沒有說，所提及的各項行為必須按同樣的次序來進行，或只有此等準備行為。雖然如此，有些專家認為，此諭令部分是一傑作，它是兼顧奧斯定派和方濟會思高派（Scotists）的神學與靈修精神而寫成，而且極為配合人的整體結構，把成義的準備行為落實到現實的生活裏^⑫。

特利騰大公會議所指出的準備成義的行為符合人的本質，以及人與天主之間關係的結構。此教導也反映出人與天主相遇的本質。茲可說明如下：

敬畏天主。當人準備轉向天主，接近天主時，就是走近那絕對超越、無限美善的天主。那麼，虛無渺小的我們面對這位至聖的上主時，怎能不懷敬畏之情呢？

寄望於天主的仁慈。準備成義時，人尋找天主的仁慈、寬恕與接納，以及天主所給予的愛和幸福。由此可見，把一切希望都放在這位許諾永生的天主身上，是準備成義過程的一個因素。

開始愛天主。要接近天主，就是要準備進入祂愛的奧蹟內，與祂建立愛的關係，而愛的關係只有藉着愛來孕育。為此，作天主子女的準備，彷彿一個愛的胚胎開始在萌發。

憎厭罪惡。因為接受天主的臨在，就是往上轉向至聖善的天主，所以，人必須遠離罪惡，以便得到聖化。

立意領受聖洗（或和好聖事）。由於人的社會性，和具有肉身的本性，在準備接受天主、與天主和

好時，人自然地要藉在團體內及一些外在的行動來表達內在的情操。爲此，人在準備成義時也必然會轉向信仰團體——教會及其聖事來表達此歸向天主的心情。

開始新生活及遵守天主的誠命。因爲人是一個整體，誠於中必形於外，所以，當人願意成爲天主子女時，也必以具體的生活來表達他對父的孝愛與敬畏之情。

三、神學反省

(一) 恩寵的本質

從本節所探討的教導中，我們能更進一步明瞭恩寵的本質：恩寵賦予人更大的自由。按照上一節所講的，人無法以自己的能力準備接受天主的臨在，成爲天主的子女。然而按照本節，因着天主所賦的光明之恩和堅強之恩，人實在能歸向天主。由此可見，恩寵並非忽略、壓抑或毀滅人的自由，反而提高人的能力，治癒人的創傷，扶助人的軟弱，復甦人的生命。天主的恩寵並不埋沒人的自由，反而向人提出挑戰，啓發人的行動，召喚人運用天賦的潛能去玉成自我，以達圓滿的境界。就如在人的關係中，真實的愛願意啓發對方的能力，完成對方的善，幫助他自我實現。同樣的，在天主使人走向全福的過程中，祂也不會跨越我們的自由，反而願意通過它來誘導我們完成自我。既然人的本性是統一的，又是繁複和多面的，所以人必須以不同的行爲準備其與天主恆久的關係，而同時發揮其多面和統一的存在。寫在五世紀的「索引」已經指出恩寵使人得到自由和圓滿。它說：「人的自由，並不因天主的助佑和恩賜而

被取消，反而因此而獲得解放，俾能從黑暗進入光明，從殘廢而恢復原形，從多病而獲得康復，從愚昧而變成機智。」

(二) 非基督徒作準備成義行為的可能性

既然天主主要所有的人都得救（參閱弟前二4，本文第一篇第一章第一節），祂也提供給他們能力作上述準備成義的行為。

按照梵二的教導：「天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德（希十一6）」（傳教七號）。根據本文第一篇第一章一節，我們或許能對此教導作如下的解釋：當非基督徒懷着善意參與他們的宗教活動，尤其是當他們忠誠地按良心而生活，並欣然接受人生的責任，承擔命運的困厄時，就含蓄的抱着信賴之情投奔萬有之源——天主。

當善意的非基督徒體驗到擇善棄惡的責任，並寧死不敢違背良心的指示，他們就是在敬畏那至聖的、棄絕罪惡的天主。尤其在他們為了止於至善，而甘作犧牲、樂於忍受痛苦、甚至不惜捨己為人時，他們就實現並顯露出對絕對美善、至聖根據所懷有的敬畏之心。

當善意的外教人面對此充滿限制和苦澀的人生，而仍接受並肯定生命的意義和價值，願意不斷跳出自己，走向未來，努力改善建設世界，這種態度不正是寄望於萬有之源嗎？

當非基督徒熱愛生命，及其中的喜樂與痛苦、光明和黑暗、成功及失敗，以至那不可逃避的死亡的大限時，他們就是含蓄的愛此生命之源——天主。

當非基督徒堅決地尊重道德律，因而棄絕自私、不正義和類似的「惡行爲」時，他們就是懺悔罪惡，轉向至善的天主。

倘若人不是因自己的過失而不認識基督和祂的教會，但是在天主的推動下，常按良心生活，那麼，這種態度實含有一種無條件的服從天主旨意的決心。此態度也包括一種「未曾明言領聖事的心願」（參閱DS 3870）。如此，非基督徒也能在無形中加入願領洗的行列中。

當善意的非基督徒按良心的指示，釐定生命的方向，願日新又新地改善自己的生活，他們是隱含的決意服從天主的旨意，而開始度新生活。

既然我們相信天主主要所有的人得救，因而提供給他們足夠的恩寵，所以我們也該承認，非基督徒也能夠作準備成義的行爲。但是因爲我們相信，在耶穌基督身上天主的恩寵圓滿的彰顯出來，所以我們也要承認，善意的非基督徒的情況不等於基督徒的情形。既然他們沒有明晰的對天主的信仰，也沒有教會的幫助，所以，天主所提供的，以及他們僅以含蓄的方式所接受的恩寵，不會帶給他們如同福音和基督信仰所給予的，那麼大的光明，那麼強的力量，那麼深的喜樂。

第三節 天主恩寵的傑作——人的成義

天主將自己賞賜給人，爲了使人生活在祂的臨在中，與祂建立一種恒久的關係。此共融關係的開始，是人生命中的一個轉捩點。在保祿和路德的影響下，這個轉變和開端在神學中被稱爲「成義」。新教

的神學把「罪人的成義」視為整個基督信仰的中心。天主教的神學也常在講論成義的時候探討恩寵的性質。既然按照一些天主教神學家的意見，天主教和新教有關成義看法的區別，並不涉及基督信仰的核心，而只是由於觀點和思想方式的不同所引起的分歧，所以本節只以積極的態度來述說天主教有關成義的教導，和它在聖經和傳承上的根據，並嘗試以現代人的思想方式，對它加以說明。

一、教會有關成義的教導

教會藉着特利騰大公會議述說了有關成義的道理。當時，大會是在針對馬丁路德的背景下，闡明天主教的立場。在此我們不想討論路德的看法本身，而只陳述天主教有關成義所肯定的道理和它在聖經中的基礎。

(一) 成義是罪的真正清除

特利騰大公會議在原罪諭令第五典章（DS 1515）中肯定，藉着在成義時所領受的恩寵，原罪和本罪都得以真正的清除；它鄭重地聲明：「誰若否認：藉着那在洗禮中而賦予吾主耶穌基督之恩寵，原罪的『罪』得以赦免；或說：一切真實的罪並未消除，只是擦去或只是不歸咎於人而已，此人該受絕罰。」

特利騰大公會議的教導有其穩固的聖經基礎。聖經作者在講論罪的赦免時常使用下列詞彙以說明罪的真正清除：「(1) delere = 除掉，拭去（詠五十3；依四十三25，四十四22；宗三19）；(2) auferre、

transfere 〓 除去，分離（撒下十二13；編上廿一8；米七18）；tolle 〓 拔去（若一29）；longe facere 〓 移開（詠一〇一12）。(i) lavare, abluere 〓 洗淨；mundare 〓 淨化（詠五十四；依一16；則三十六25；宗廿二16；格前六11；希一3；若壹一7）。(ii) remittere 或 dimittere 〓 寬恕，原宥（詠三十一1；八十四3；瑪九2、6；路七47等；若廿23；瑪廿六28；厄一7）。¹³

(ii) 成義是人的成聖和內在的更新

特利騰大公會議在成義諭令第四章（DS 1524）教導，「不義者之成義」是：「人從那生來就是亞當子女的處境，藉着第二亞當——耶穌基督——我們的救主，而進入到恩寵和收納為『天主的義子』（羅八15）的境界的轉變」。又在本諭令第七章（DS 1524）中，大會教導「成義本身不僅是罪之赦免，而且也是人之內心，由於自願接受恩寵與恩賜所獲的『聖化』與『革新』（sanctificatio et renovatio）；因此，人由不義者成為義者，且由仇人成為朋友，『好使他本着希望而成為永生的承繼人』（鐸三7）。」繼而（在DS 1529中）亦如此肯定：「我們因『天主所賜的正義……，在我們的心神內，獲得革新，『而且藉着它』我們不僅被認為義人，且我們真的被稱為義人，也真是義人。」最後，在本諭令的第十一法規（DS 1561）裡作了以下聲明：「誰若說：人之被成為義人，或是只由於基督義德之歸與，或祇由於罪過之赦免，而不需要那藉聖神所傾注並依附在心中的恩寵與愛德；或說：那使我們成義的恩寵，也祇不過是天主的寵幸（favor）而已，那麼，這種人，應受絕罰。」

特利騰大公會議的訓誨，在聖經上有穩固的基礎。因為聖經常把天主在人身上進行的工程「當作重

生於天主，也就是說，罪人誕生於超性的新生命（若三5；鐸三5-6），成為新的受造物（格後五17；迦六15）；內在的更新（厄四23-24），成聖（格前六11），出死入生的轉變（若壹三14），由黑暗入光明的過程（哥一13；弗五8），人與天主的永久團聚（若十四23；十五5），天主性的分享（伯後1-4... *divinae consortes naturae*）^⑭。而教父們根據聖經的教導，往往把人的成義與成聖稱為「天主化」（*deificatio*）^⑮。

（三）成義是人內的真正改變

特利騰大公會議把成義的轉變描述如下：「人從那生來就是亞當子女的處境，藉着第二亞當——耶穌基督——我們的救主，而進入到恩寵和收納為「天主的義子」（羅八15）的境界的轉變」（DS1524）。又在第七章裡，將此改變作下列的說明：「人由不義者成為義者，且由仇人成為朋友，『好使他本着希望而成為永生的承繼人』（鐸三7）。」（DS1528）。

特利騰大公會議的教導，在聖經中有穩固基礎，因為聖經把成義的改變當作「出死入生的轉變」（若壹三14），由黑暗入光明的過程（哥一13；厄五8）^⑯。

（四）特利騰大公會議教導的特徵

1. 強調之處

因為當時特利騰大公會議的教導是針對宗教改革派的想法而發表的，所以特別強調成義者的改造和聖化的實在性。因而有點忽略已成義、已聖化的人，常會有罪惡的沾污。實際上，大會並沒有否認已成

義者尚未完全脫離罪惡，因為在成義的人身上還有那一「來自罪，並使人導向罪惡」的貪慾（DS 1515），甚至於在成義諭令中大會教導，已成義的人仍需要常求天主的寬恕（參閱 DS 1537）。

2 特利騰大公會議教導的角度

特利騰大公會議採用聖經的概念和圖像，以肯定成義是真正罪的滌除，使人成聖，在人內引起真正的改變。此教導好像只從天主的角度看人的成義，並且強調人的成義是天主的工程。所以，它並沒有從人的角度去探討成義在人的生活，在人的自我實現中到底有何改變。爲了更深入的明白聖經和訓導當局有關成義的教導，下文將探究那在人的意志內所引起的改變。

二、成義時在人內的改變

爲了闡釋教會有關成人成義的道理，我們先要把人意志內的主要層面加以反省^{①7}。

(一) 人的意志三個主要層面

將人極複雜的意志行動加以細心的觀察，我們可發現三個意願的層面和它們彼此間的關係。

1 「根源意志」

在人的意志生活裏，在所有的意願行動中，有一個必然的意願，即對真善美的渴求、對意義和幸福追尋。我們無論要什麼，只因我們認爲它爲我們是好的。甚至行惡時，我們把惡當作善，並且告訴自己，我們正在追求真善美^{①8}。因爲上述的對真善美、幸福和意義的追尋，不是被強迫的，而是屬於意志

的本質，所以，此種意志的行動是必然的行動；更好說它是自然的行動。正如有重量的東西必然往下墜，火焰自然向上升，流水本然地往低流，同樣，意志也有往上即追求真善美、幸福和意義的趨勢。

這種必然向善的希求，是個別意志行動的泉源^{①9}。因而此意志的最深層面可稱之為「根源意志」。雖然我們一切的意志行動都導源於此對真善美、幸福與意義的追求，由於它的「對象」是那麼廣大，此根源意志並不強迫任何個別的抉擇。它所追求的目標，往往超乎個別意志行動所追求的具體對象。按照聖多瑪斯的哲學，它所尋找的不是個別和有限的善，而是無限的包羅真善美的善——神^{②0}。因為它屬於意志的本質，本然而自然的追求這真善美的富饒，所以根源意志的行動不能是惡的，而常常是善的。

2 「個別的抉擇」

在日常生活中，我們會作無數個別的抉擇。我們要寫字、讀書、做工作、探朋友、休息等等。雖然如此的行動都隸屬於根源意志的對真善美、幸福和意義的追求，但他們直接的目標是彼此各不相同的。實際上，連最微小的個別抉擇，常牽涉很多附屬的行動。比如：我們要做飯，便先要上市場買菜，再到廚房去準備一切。我們要吃飯，便先要洗手，拿起碗筷等等。由此可見，每一個個別的計劃，都有其不同的範疇和它們對我們的重要性，上述的個別抉擇能以不同的程度佔去我們的注意力。比如一個空閒的星期天下午，我們要做什麼？這是一個很簡單、不用深思便能解決的問題，我們可以去電影、爬山、游泳……等等。可是，當我們要變換職業、尋找合適的工作、選擇配偶時，情況就截然不同了。因為這樣的一個抉擇足以影響我們全部的生活，在做決定之前，我們不能草率妄動，反而，需要慎密的考慮。

總之，所謂個別抉擇的對象，不是一件個別的東西或行動，而是牽連很廣的事物和行動。因而，個別抉擇的範圍能小能大。因着其對象的重要性，它也能以不同的程度佔據我們的注意力和責任感。

3. 「基本抉擇」

雖然有些個別的抉擇出於意志較深的層次，但它們並非是出於自由意志的最深層次。當我們對意志的行動加以反省時，就會發現，甚至於在範疇極大的個別抉擇之下，有一種更深的和範圍更大的自由意志的行動，即所謂「基本抉擇」。此種基本抉擇，可描寫如下：它是人對自己整個人生方向之自由抉擇。它是有關至高生活的目標，和人生意義的準繩之選擇。藉着它，一個人選擇一個支配整個人生活行動的樞紐。

基本抉擇是自由的。它不像根源意志必然的追求真善美，它能夠隨根源意志往上尋找善，但是也能違背根源意志向下選擇惡。因着這自由，所以它與根源意志不同。

基本抉擇不是一種個別抉擇，也不是一種在個別抉擇以外的行動，而是在個別抉擇內整個意志活動的最初單元，驅策個別的抉擇，使人更易朝向已擬定的目標，而避免踏上歧路。雖然如此，因着人的繁複多面的性質，基本抉擇不能完全整合生命中的所有行動，也不能完全消除與它相違的一切衝動。因此理由，惡的基本抉擇不使某人的所有個別抉擇都追求惡；善的基本抉擇也不排除行惡的可能。換言之，雖然一個人的基本抉擇是惡的，他仍可在膚淺的平面上行善；而那擁有善意終向的人，也能在一些小事情上作惡。然而，基本抉擇的善惡與個別抉擇的善惡有別，因為前者是人整個存在的核心，是對善或惡

的選擇；後者只是在個別的行動中，在膚淺的平面上對善或惡的追求。雖然個別的抉擇屬於意志的較膚淺之層面，它仍然對基本抉擇發生影響：個別抉擇能加強與它同一方向的基本抉擇，意即：善的個別抉擇能加強善的基本抉擇；惡的個別抉擇能加強惡的基本抉擇。

另一方面，個別抉擇也能減弱不同方向的基本抉擇，意即：惡的個別抉擇使善的基本抉擇削弱。同樣，善的個別抉擇使惡的基本抉擇力量轉弱。

一個嚴重的、佔據人全部精神和心智的個別抉擇能把基本抉擇轉變過來，意即：一個以自我為中心的行為，能改變那本來以善為最高準繩的基本抉擇。同樣，當一個人以佔據其核心的抉擇，把善作為整個生活的價值和其行為的最高準繩，那本來在他內以自己利益為目標的惡的基本抉擇將被取消而轉變成善的基本抉擇。

(二) 成年人成義時在其內的改變

上文所作的有關意志的主要層面的分析，可以幫助我們了解成年人成義的準備，以及成義時在他內的轉變。

1 成義之前的情況

我們現今生活的世界，滿目罪惡瘡痍。因為許多人不以正義和大眾的福利為目標，却將自己的利益、名譽、種族、階級當作「神」來崇拜。種族歧視，階級鬥爭、人性尊嚴飽受摧殘，可謂無日無之。我們每人自出母胎，便被投進罪惡的大染缸，難免不受其害，致使人在自由抉擇前，已遠離近人和萬有之

源——神。換言之，囚人與充滿罪惡和腐敗的世界之休戚相關，在自由採取立場之前已經導向惡。一個尚未成義的成年人不只是被動的受着惡的影響，而且也自由地順從了惡的壓力，在某一生活階段中作了惡的基本抉擇。因為他選擇自己的利益為生活的最高準繩，自然在許多個別的抉擇上順從這基本抉擇的方向，而不怕冒犯他人的權利，行不義的事，即行許多惡。

但是，尚未成義的人身上也有許多善的因素：他的根源意志不斷的必然而本然地尋求真善美。更何況，天主的拯救普世意願，塑成人的整個存在，天主的號召時時在吸引人推動人。雖然惡的基本抉擇在人的核心深處，人在較膚淺的平面上仍能順從天主的旨意而行善。如此，尚未成義的人，能接受天主提供給他的現恩而在天主恩寵的幫助下，在比較膚淺的平面上走向天主。

2 成義的預備

由於天主的拯救普世意願，祂常提供人光明之恩、默感之恩，而如此邀請尚未成義的人全心全意的接受祂的臨在。藉着現恩天主叩人心扉、召叫人、吸引人，促使人以基本抉擇接受祂的臨在，以祂為生活的最高準繩。在日常的生活中，天主透過許多不同的方式，把現恩分施給人。就以聖奧斯定為例，天主藉着他的母親莫尼加、主教安博羅削，以及隱修士的榜樣來薰陶他；又透過所聽的道理和所看的書籍來開導他；甚至藉着一位摯友的死亡喚醒他，此一極大悲傷驅使他慨歎：「我為我自己彷彿是個大謎。」^{②①}。藉此痛苦的經驗，天主使他追問人生的意義，並重新尋找天主，不再沈溺於現世事物，轉心投奔那超越萬有的一位。天主利用這些平凡的或額外的，快樂的或痛苦的事件，給每人提供足夠的現恩，使

人在此恩寵感召下漸漸的皈依祂。

當人與現恩合作，並實現上文所描述的準備成義的行為，如敬畏天主、憎厭罪惡、決意遵守天主的誡命，他的基本抉擇雖仍是違背天主，但是在那個別抉擇的平面上，他却愈來愈轉向天主，而這些順從現恩的個別抉擇逐漸減弱他朝向惡的基本抉擇，使之失去力量。

3. 成義的事件本身

當天主的號召直達人心深處，使他不單在膚淺的個別抉擇平面上，而是以整個存在的核心順從天主的邀請和感召，他的全部生活方向得以改變；他以實現天主的旨意為最高準繩，以天主的臨在為其生命行動的標準，這個轉變就是成義的事件。

基於上述的解釋，我們可明白教會有關成義和聖化的道理：既然「聖」是指「屬於天主」，又因為在這種蛻變中，人以其存在的核心接受天主的臨在，而願意歸屬於天主，所以這種轉變是一種「聖化」。同時我們也能明白為何教會說成義包括罪之赦，及「罪之赦」的正確意義。罪惡的赦免不是指撤消罪債或既往不咎的外在事件；而是指：天主不顧人往昔的許多罪，重新接納人為朋友，恢復天人之間的關係。

上述種種多少相似特利騰大公會議所說的：「成義是由於自願接受恩寵與恩賜所獲得的聖化與革新……」（DS 1528）。「自願接受恩寵與恩賜」暗指，成義的事件是在天主恩寵感召之下，人改變生活的基本方向。

三 神學反省

1 非基督徒成義的可能性

因着普世得救意願，天主給所有的人提供足夠的現恩，使每一個人都能作準備成義的行為，而終能以基本抉擇轉向善，獲得成義。善意的非基督徒的成義，不一定是以清晰的對天主的信仰為條件。正如他們含蓄的能作預備成義的行為。同樣，當他們在現恩的推動下，決定以全心全靈全意為家庭、社會、國家獻身時，他們的基本抉擇便轉變，朝向至善的萬有之源——真天主。

2 已成義的人與罪

因為特利騰大公會議的教導是以反對新教人士的看法為背景，所以大會的文件片面地強調，成義時人所領受的聖化和改造，却忽略了在成義者身上常有罪的事實。既然在唸天主經時，我們常求天主的寬恕，並在彌撒開始時，我們也再三承認自己是罪人，所以，與會的教長們，的確沒有否認已成義的人常有罪的事實。基於上述的解釋，我們可以對革新派的「同時是義人和罪人」(Simul Justus et Peccator)的主張，有一個正確的解釋：成義的人的基本抉擇是尋找天主，因此其核心是「義人」；然而，在個別抉擇的平面上，同一個人也能選擇惡，而因此同時是「罪人」^②。

第四節 天主恩寵工程的恆久果實——恩寵境界

聖經用許多的不同的圖像描寫成義的轉變，及成義時，人所進入的新狀況。成義的人得以再生（若三

5；三5）；並獲得永生（若三15-16）；天主的種子存留在他們內（若壹三9）；他們領受了一種傅油、一個印記，且有聖神在他們心裏作抵押（格後一21-22）；因而成義的人獲得內在的更新（弗四23-24），變成新的受造物（格後五17；迦六15）；甚至於「成為有分於天主性體的人」（伯後一4）。根據這些聖經的教導，特利騰大公會議指出、成義時人進入一種新的恆久的狀況。成義諭令第四章（DS 1524）將成義描寫為：「成義乃是人從那生來就是亞當子女的處境……而進入到恩寵和受納為『天主的義子』（羅八15）境界的轉變」，神學和要理講授乃將此狀況稱為「恩寵境界」。神學對此恩寵境界的本源和特徵加以探討^{②③}。

一、恩寵境界的本源——常恩

在成義時，人得到改造而獲得新生命，進入一個新的狀況。自從十一世紀以來，神學家將此生命的本源稱為常恩（*habitual grace*），並探究它的本質。^{②④}

（一）對常恩本質的看法

1 中古世紀的看法

按照彼德龍巴（Peter Lombard 卒於一一六〇年）的主張，成義之恩是聖神在義人靈魂內的寓居，由祂自己直接完成愛天主與愛人的善行^{②⑤}。彼德龍巴在他的神學教科書裏發表此見解，對中古時期的神學發生深遠的影響。他的確指出了恩寵生活最主要的一面：天主的自我給予及聖神在義人內寓居。然

而，聖多瑪斯反對他的看法²⁸，因為他認為、天主對人的愛及聖神在人靈魂內的寓居，必然會在人內引起一種反應。再者，假如愛天主的行動是由聖神所完成，我們便像站在一邊，而非自己答覆天主的號召，參與這愛的關係。因此聖多瑪斯主張，由於天主的自我給予，在人內產生一種受造的效果。

2 特利騰大公會議的教導

新教人士強調人的罪惡，極力反對從中古世紀神學演變而來的「常恩」一詞。因此教會訓導當局就愈益維護人由於天主的恩寵實在領受成義與聖化的道理。在成義諭令第七章（DS 1530）中，特利騰大公會議說：「天主的愛……藉着聖神已傾注於那些得成義者的心中（參閱羅五5），且在他們內存留」²⁹。尤其此諭令的第十一條法規（DS 1561）清楚地指出成義的人內有一種恒久的，附屬於靈魂的「屬性」，而作出以下聲明：「誰若說：人之成為義人，或是祇由於基督義德之歸與，或祇由於罪過之赦免，而不需要那藉聖神所傾注並依附在心中的恩寵與愛德；或說：那使我們成義的恩寵，也祇不過是天主的寵幸（favor）而已，那麼，這種人，應受絕罰」。按照專家的看法，特利騰大公會議以上述的聲明只是維護人在成義時得以改造的真理，而沒有把多瑪斯「恩寵為屬性」的主張宣佈為信理²⁸。但是因為這一主張包含在大公會會議最重要的文獻中，所以它對天主教的恩寵論有了很大的影響。

3 一般神學有關常恩的解釋

一般的天主教神學，採用亞里斯多德的哲學和多瑪斯的神學概念來講解常恩的本質。士林神學有關常恩的主張，可歸納為下列幾點²⁹：

(1) 常恩是受造恩寵。士林神學以此概念表達聖經的教導，即成義時人領受一個新生命，成為新的受造物^{③①}。士林神學把常恩當作「受造恩寵」，是要表明上主恩寵工程的效果就如創造工程那麼偉大，聖多瑪斯甚至認為，使人成義的工程超過創造工程^{③②}。

(2) 人所領受的恩寵不是自立體，而是「依附體」，是一種「屬性」。藉此專門名詞，一般傳統的神學肯定，天主使人成義及聖化，不是創造新東西，而是改造已有的人，給他一個新的存在幅度。如此說來，常恩不是東西，而是人的新狀況，在人內的一種「屬性」。因了這一改造，人趨向新的生活、新的行動方向。所以士林神學的多瑪斯派把常恩視為一種「本體習性」(*habitus entitativus*)，藉以表達，由於成義與聖化恩寵，人得到改造，被改造的人有一個新的活動範圍。

(3) 常恩不是由於人的努力，藉重複訓練而獲得的習性，而是天主所賜的恩惠，所以稱為「傾注的習性」(*infused habit*)。

一般傳統神學用上述的說法，陳明聖經和教會有關人的改造所教導的信仰真理。這些詞彙是從亞里斯多德的哲學及聖多瑪斯的神學思想而來。這些較靜態和物質化的概念，忽略了位際與動態的一面。現代人大都沒有這種哲學背景，所以面對這些詞彙，不免感到困惑，甚或誤解其含義。為此，有些現代神學家試圖以別的概念來表達同樣的道理。

(二) 現代神學中有關常恩本質的看法

有些現代神學家^{③③}試圖採用位際的概念來表達教會有關常恩的道理。

1 本主張的說明

這一看法可描寫如下：常恩本身是在天主現恩的推動下，人所作出的歡迎和接受天主臨在的基本抉擇。藉此基本抉擇，人接受天主在他生命中的臨在，並且把天主的旨意和計劃作爲自己的歸宿，至高的生活準繩。就如非基督徒在現恩推動下，能作準備成義的行爲，並且恆久的生活在這基本抉擇下，同樣的，人能以含蓄及不明顯的方式來作這種基本抉擇。

爲正確了解此一看法的意義，必須指出^{③③}：(1)此基本抉擇與根源意志不同；根源意志是本然地尋找無限的真善美，即其根源——神。而基本抉擇則是一種自由的行動。雖然它符合人的根源意志，並且認同它的方向，但它仍然隸屬於人的自由權下。(2)此基本抉擇與K. Rahner所主張的「超自然基本狀況」也是有別的；這超自然基本狀況是天主召叫普世人類得全福的後果；它是目前的人必然而常有的狀況。而那歡迎天主臨在的基本抉擇却是個別的人的自由行爲。(3)只當天主賞賜祂的臨在，並且藉現恩吸引人和推動人，人才能對天主的臨在予以接受，所以，歡迎並接受天主臨在的基本抉擇，不只是人的自主自律行爲，而同時是天主的工程。

2 本主張與傳統神學的和諧

雖然一般傳統的神學與上述的主張所用的概念不同，但是所表達的內涵却是一致的。

上述的基本抉擇可說是一種「屬性」。它不是人本身，也不是另一種新東西，或自立體，而是屬於人的，它是人所選的生活方向，是一種「屬性」。這基本抉擇也能稱之爲「本體習性」，因爲它塑成我

們的「本質」，即我們存在的核心，並且在我們的生活中，給我們一個行動的趨勢和傾向。此基本抉擇也能夠稱之為「傾注」的或「受造的習性」，因為只有當天主賞賜祂的臨在而吸引人，並藉着現恩推動時，人才能作此基本抉擇。

3. 本主張的重點

現代神學家以較動態及位際性的概念來描述恩寵境界的本源，並且比較強調恩寵境界的人的一面，即人對天主邀請的答覆。上述現代神學家們的主張，更宜於用來解釋教會有關恩寵境界特徵的教導。

二、恩寵境界的不等性^{③4}

(一) 教會的訓導

按照特利騰大公會議（DS 1529）的教導：「我們每個人都『按聖神的心願，個別分配』的尺度（格前十二11），並按每個人的準備與合作的程度，獲得正義。」此宣言是建基於聖經的基礎上。它明顯的教導，天主以祂絕對的自由號召一些人，就如祂特別揀選了以色列，與他們訂立盟約，和他們有特殊往來。在福音裏，塔冷通的比喻（瑪廿五14-30；另參閱路十九12-27）也暗示，天主以不同的方式召選人接近祂，領受祂的恩惠和友誼。教會早已體驗到恩寵的不等性，因為聖母瑪利亞所獲得的寵幸，實是前無古人，後無來者；確實堪稱萬福，充滿恩寵者。根據聖經和傳承的教導，傳統神學肯定：「義人蒙受成義之恩，多寡各不相同」^{③5}。

(二) 神學反省

爲了更深入領悟此恩寵的不等性，我們就以特利騰大公會議的教導爲出發點，以基本抉擇爲基礎試圖闡釋，如何同一天主的臨在，能在各人身上產生不相同的反應，使人的恩寵境界發生差異：一位貴賓拜訪一群人時，他常有自由特別指向某一個人，與之接觸交談。每人能以不同的深度接受他的臨在。他們當中有些人是主動和熱烈地歡迎他的蒞臨。另一些人，可能非因自己的過失，而不能完全開放自己的心靈接受他，如那些無知的稚童或神智失常的人根本無法了解貴賓來臨的恩惠。有些人却因漠不關心、固執和成見而不理睬貴賓的臨在。根據這類比，我們便可明白特利騰大公會議的教導，領受常恩的程度是按「聖神的心願」、又靠「每個人的準備與合作的程度」，即按照人接受及歡迎天主臨在的基本抉擇的強度而決定的。

爲能確切明瞭恩寵的不等性和上文的解釋，該補充說明一點：按照塔冷通的比喻，我們只應善用天主所賞賜的塔冷通。那領了五個的，就應善用五個；那領了兩個的，就該運用兩個；那只領受了一個的，也應盡心地發展那一個塔冷通。所有善用自己塔冷通的人都必獲得超過他們想要的「賞報」；因而，善用了五個或兩個塔冷通的人，贏得了主人同樣的讚許：「進入祢主人的福樂罷！」（參閱瑪廿五 21-23）。按此福音的啓示，我們得知，一切善良忠信的僕人都將會心滿意足，猶如默廿一 4 所說的：「天主「要拭去他們眼上的一切淚痕」。

三、恩寵的增長、減少與喪失的可能性⁽³⁶⁾

當我們把常恩當作歡迎和接受天主臨在的基本抉擇時，便更易明瞭恩寵的增長、減少和喪失的可能性。

(一) 教會的訓導

按照聖經，天主所賜予的恩惠，像人的生活，能不斷增長發展（參閱瑪十三23，谷四26-28）。新約的書信也提到恩寵境界增長的可能性，「爲此，我們決不膽怯，縱使我們外在的人日漸損壞，但我們內在的人却日日更新」（格後四16）。由上述經文可知，在基督內的人能日益更新。因此，聖經的作者常勸勉信友要在恩寵生活中力求長進，即「在愛德中持有真理，在各方面長進而歸於那爲元首的基督」（弗四15），「你們却要在恩寵及認識我們的主，和救世者耶穌基督上漸漸增長」（伯後三18）。根據這種聖經的教導，特利騰大公會議在成義諭令第十章（DS 1535）講論「已獲義德的增加」，並且正式教導義人「所領取的義德，藉着善工得以保存」，並且會在天主前增加」（DS 1574，另參閱DS 1582）。

聖經只以含蓄的方式說到恩寵境界減少的可能性，就是當它責備信友在信仰生活中已不像從前那麼熱忱，「我有反對你的一條，就是你拋棄了你起初的愛德」（默二4，另參閱迦四15）。

耶穌曾勸勉我們，「醒寤祈禱罷！免陷於誘惑」（瑪廿六41）。同樣，保祿在格前十二中也勸信友

「凡自以為站得穩的，務要小心，免得跌倒」。此外，在格前六9、10和迦五19、21中，也列舉了許多不得承繼天國之罪；換言之，犯這些罪的人便失掉了恩寵生活。按照這些聖經啓示，特利騰大公會議肯定恩寵喪失的可能性。（參閱DS 1544、1577）。

（二）神學反省

幾時我們明白人藉着接受天主臨在的基本抉擇，而進入恩寵境界，就能了解，當此基本抉擇增強時，恩寵生活亦得以增長。當此基本抉擇削弱時，恩寵生活也便減弱。既然人能自由的把好的基本抉擇變為惡的，所以，恩寵生活也能失落。

從以上的反省可見，成義的人所領受的恩寵不是一樣東西，也不是附加的一個層次。恩寵是一種生活，是一種與天主相遇、與天主同在、以天主的臨在為軸心的生命。

四、恩寵境界的可知性^{③7}

（一）恩寵境界的不確性

特利騰大公會議在成義諭令第九章裏說：「沒有一個虔敬的人，該對天主的仁慈，對基督的功績，以及對聖事的效能與成果，有所懷疑」（DS 1534）^{③8}；雖然如此，大會在同一處也說：「沒有人，能以信德的確切性，意即以不能有錯誤的確切性，確知自己已擁有天主的恩寵」^{③9}。大會又以下列的話說明，為何人無法知道自己是否處於恩寵境界：因為「任何人當他回顧自己本來的軟弱與不足夠的準備

時，他有理由來對自己的恩寵，惴惴不安而有所懼怕」④。

此教導的確具有聖經的基礎。比如保祿在格前四4關於自己說：「我雖然自覺良心無愧，仍不敢因此自斷為義人」。在另一處，他勸勉信友「要懷着恐懼戰慄，努力成就得救的事」（斐二12）。

我們也能明白此教導的內在理由：人的基本抉擇不是一個清澈的行動，而只是隱含在個別行動中的一個趨勢；它只在人的常久的態度和在極端的情況下，如要作重大犧牲時，才會彰明昭著。因而，在一般的情況中，人對自己的基本抉擇不能有絕對的把握和了解。因此理由，他總不知道，他的所謂「小罪」，是否與善的基本抉擇共存，或是出於一個惡的基本抉擇。

（二）常情確實性的可能性

上述特利騰大公會議的教導否認，信友能以信仰的真理為原則、即以天主的啟示為基礎，而得到對恩寵境界的「絕對的確切性」。藉此教導，特利騰大公會議並沒有排除另一種「以良心為證據之高度的常情確實性」④。按照聖多瑪斯的看法，下列的生活態度是處於恩寵境界的標誌④：

「喜歡天主的事情」：喜歡祈禱、聆聽上主之言、閱讀聖經、及對教會的事情感到興趣、積極參與關懷教會的一切事物，分享她的成敗與苦樂、與之休戚相關，這都是人的核心轉向天主，即人處於恩寵境界的標誌。

「輕視世俗的事」：將一切受造價值放在次要的位置，不把自己的舒適、名譽、成就等，視為最高的價值，不汲汲於自己的利益；只全心追求天主的旨意，為了天主的光榮，為了近人的益處，不惜任何

犧牲；即使在困境中，仍保持一份很深的內在基本的平安和寧靜，以及所有類似的行為和態度，這都是人以上的旨意爲其生命至高的準繩，意即屬於恩寵境界的表現。

「生活磊落光明、良心無愧」：當人忠誠地自省其身，自認確未明知故意在嚴重的事上違背自己的良心，觸犯天主的誡命；却常將天主的旨意放在一切之上，視爲至高生活的準繩；努力善度生活，日新又新；甚至爲了行善，甘作犧牲，如此堅定和恆久的生活態度，正是善的基本抉擇的表現及處於恩寵境界的標誌。

這傳統的有關恩寵境界標誌的教導，顯然與將常恩當作接受天主臨在的基本抉擇的說法，有着異曲同工之妙；當人以其基本抉擇接受天主的臨在時，他就是以上主的旨意作爲自己所追求，所喜悅的無上價值。換言之，他長久的喜悅天主的事，輕視世俗的事，因此他生活光明磊落、良心無愧。

第三章 成義的人與天主的關係

按照聖經、教父及中古時期一些重要神學家的看法，成義的人與天主的關係，是整個恩寵生活的核心^①。既然、唯一的眞天主是父、子和聖神，所以聖經在描寫成義的人與天主的關係時指出，成義的人與父子神各有不同的關係。爲了使我們深入了解恩寵奧蹟的核心，在探討成義的人與天主的關係以前，我們先要對三位一體的信仰作一簡要的反省。

第一節 基督徒對二位一體的信仰

教會對聖三的信仰不是哲學思考的結果，而是由耶穌的門徒與耶穌基督和聖神的經驗產生的^②。因而爲明白基督徒對三位一體的信仰——其本質和意義，我們從它的形成過程出發，加以探討。

一、三位一體信仰的來源

(一) 與基督的經驗

在福音中，耶穌講道時經常表示祂具有無上的權威；連猶太人奉爲圭臬的法律，祂也加以嶄新的解釋；在山中聖訓講論梅瑟法律時（瑪五 21-28）祂甚至把自己的權威放在法律之上^③，祂與罪人同餐共食

時，接納他們到自己和天主的關係中，如此顯示祂赦免人的罪（參閱谷二1~17）④。祂常常私下一個人祈禱（谷一35；六46；十四32~42；路五16；六12~13；九28；十一1）。當祂與別人一起時，祂從不稱天主為「我們的父」，而只稱祂為「我的父」或是「你們的父」。祂與天主確有一種特殊的、獨一無二的關係，因為祂不獨稱呼天主為「阿爸，父呀！」（谷十四36），而且祂還表示，「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」（瑪十一27；另參閱路十21~22）。在若十30中，更是巔峰地表達了這種與天主完全結合親密的關係：「我與父原是一體」。凡是看見祂及聽過祂講話的人，都感到祂與天主有着一種密不可分的關係。正因為祂這樣的言行，激起了猶太教的首領們要將祂置於死地。然而，基督的復活為祂的自白——祂與父原是一體，作了最有力的見證。

雖然耶穌基督多次表示祂猶如天主的口舌，以天主的名義說話行事，門徒們確實也體驗到祂與雅威的不同。耶穌像一般人一樣，會口渴和饑餓、感疲倦和痛苦。再者，耶穌也常常提到祂是奉主名而來的，祂來到世界是為承行天主的旨意。甚至連那最強調耶穌基督與天主合一的若望福音，也非常清楚地指出祂與父的分別；因而在經文中常提及，是天主派遣了耶穌基督，耶穌基督是父所派遣的。在耶穌的祈禱中，可見到一個真實的「你——我」的相對關係（參閱谷十四36；若十七：「大司祭的祈禱」）。

（二）與聖神的經驗

舊約先知預言了默西亞時代上主之神的降臨（參閱岳三1~5；依四四3；則卅六26~27；卅七14

；卅九 29）。宗徒大事錄細緻地描寫宗徒們與聖神降臨的經驗（宗二 1-13；另參閱宗四 31；八 15-17；十 44-47；十九 6；得前一 5；格前二 4）。他們深深地體驗到聖神生活在教會中，並協助宗徒和其他領導教會的人，就如在宗徒會議後，宗徒和長老們寫信給別的教會時說：「聖神和我們……決定」（宗十五 38）。保祿對他所選立的長老們說：「聖神在全群中立你們為監督」（宗廿 28；另參閱宗四 8；六 3；5；七 55；八 29；十一 28；十三 4；十六 6-7）上述的記載證實了活躍於教會中，使教會深深經驗到上主之神的德能，以及祂與天主和主耶穌基督的關係。

聖經明顯地反映出門徒們所領受的聖神與天主父是有分別的：聖神在信友心中，使他們向天主呼號：「阿爸，父啊！」（羅八 15；迦四 6）。聖經的作者相信聖神是父所派遣的（參閱若十四 16，26），因而與父不同。他們也體驗到聖神與基督亦有分別：他們期待着基督光榮的來臨而呼喊：*Margaria*（參閱格前十六 22），而聖神却是住在他們內。在若望福音中，耶穌基督指出聖神與自己的分別，祂說：「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者」（若十四 16；另參閱若十五 26；路廿四 49）。

聖經也反映出門徒們所經驗到的聖神並非是天主與人中間的一位，而是在天主的平面上。按照若望福音，由天主而得重生之恩惠，便是藉祂而獲得的（若一 13；三 3-5）。耶穌基督給自己的門徒賜下聖神，好使他們以天主的德能赦免罪過（若二十 22-23）。因而祂被稱為天主的聖神（羅八 9，14；格前二 11，14；三 16；六 11；七 40；十二 3）。

他們也體驗到聖神是在耶穌基督的平面上，因而在新約書中稱聖神為基督的聖神（羅八 9；參閱斐

一19）、主的神（格後三17）、自己兒子的聖神（迦四6）。

正因為他們經驗到聖神與父和耶穌基督是在同一平面上；所以，在一些地方，即在所謂「三位一體的格式」裏，同時提到天主（父）、主（子）和聖神（參閱瑪廿八19；格前十二4-6；格後十三13）。

二、三位一體信仰的本質和意義

（一）三位一體信仰的本質

雖然聖經並沒有採用教會日後所使用的「三位一體」或類似的表達方式，但教會的信理是依據聖經的啓示及宗徒們對天主、對耶穌基督和聖神的體驗。教會宣揚福音時，難免不遭到人們的疑問，有關父子聖神的信仰如何能與天主的唯一性相配合？因而在公元第五世紀有關基督的身份和聖神的天主性曾發生過激烈的爭論。在此爭論中，教會維護了聖經的教導：耶穌基督是在天主的平面上，而又與天主父有你——我之分；至於聖神，也是在天主的平面上，然而與父和子不相同。教會承接舊約的信仰，相信只有一個天主，但又不能不忠於自己的體驗，即在唯一天主的平面上，有「父」、「子」、「聖神」不同的三位。爲了維護這個在基督救援工程上所啓示的真理，教會採用了當時的哲學概念來肯定天主的唯一性，說天主只有「一個性體」；而同時又肯定在同一天主內有父、子、聖神「三位」。由上述教會有關三位一體信理的來源，我們得知它的本質：此信仰不是哲學思維的產品，而是對天主的啓示加以反省的結果⑤。

(一) 三位一體信仰的意義

由其來源得知，我們對三位一體的信仰表達出救恩奧蹟的中心：那居住在不可接近的光明中、從來沒有人看見過的天主——父（參閱弟前六16；若一18），藉着耶穌基督——子，顯示了自己（參閱若一14，18；鐸二11；希一1~3），並且以祂自己的德能——聖神，在我們內，使我們對不可見的天主作一個相稱於祂召請的答覆。由此可見，三位一體信理正如基督論和聖神論的信理一樣，都是表明並維護恩寵的奧蹟，意即天主自我給予的真理⑥。

第二節 成義的人與聖三的關係

天主自我給予的事實和方式是成義的人與聖三關係的先決條件，因此本節先述說聖三的自我給予。

一、聖三的自我給予

(一) 聖經的教導

1 父的自我給予

當聖經說「天主」時，常是指天主父⑦。祂是「住在不可接近的光明中，沒有人看見過的天主」（弟前六16）。可是，如今藉着耶穌基督，祂已顯示給我們了（若一14，18；格後四4~6；鐸二11；希一1~3），因而我們「得以進到父面前」（弗二18；參閱希七19）。

按照整個聖經的教導，父的自我通傳有此特性。父從不是被派遣的，而是祂派遣子和聖神。祂是一切啓示和救恩工程的泉源，因此信友和父確有一種特殊的關係。祂是我們信仰和祈禱的最終關係點。唯有祂被稱為義人的父。

2 子的自我給予

按照聖經的教導，我們與成了血肉的聖子，有一層直接的、特殊的關係。在若十四 1 中，耶穌說：「你們要信賴天主《指父》，也要信賴我。」，在斐三 10 中，保祿宗徒淋漓盡緻地發揮他與子耶穌基督的關係：「我只願認識基督和祂復活的德能」。我們與子的關係有以下特點：祂是天主的肖像和啓示者（若一 18；格後四 4；6；鐸二 11；希一 1；3）。如此祂是指向父，祂是通往父的道路（若十四 6），我們藉着祂進到父面前（弗二 18），祂是天主與人之間的中保（弟前二 5；希十二 24）。由此可見，我們與子的關係，與對父的關係是大不相同的，因為子並非是我們與天主關係的終點，我們也從來不稱子為我們的父。

3 聖神的自我給予

按照聖經的教導，聖神是父和子所派遣的，是賜給人的護慰者（若十四 16，26；十五 25；路廿四 49）。祂生活在我們內（迦四 6；羅八 15；17）；因而，我們被稱為聖神的宮殿（格前三 16；17；六 19；格後六 16），祂使我們與父結合（迦四 6；羅八 15），亦與基督結合（羅八 9）。聖神的臨在有如下的特性：祂是由父和子所派遣的，祂從不派遣父和子。雖然祂是使人成為天主義子的聖神（參閱羅八 15；

迦四 6)，但我們從不稱聖神爲父，我們也不被稱爲聖神的女子。

(二) 神學反省

1 人與聖三不同的關係

依照聖經的指示，成義的人與聖三的關係是各不相同的。天主父是我們與天主關係的終點；祂恆久地居住在不可仰視的光明中，是那絕對超越的不可探測的奧蹟。子是天主的啓示者，是天主榮耀的反映；祂是天主與人之間的中保，成了肉肉的聖言是我們人類的一員。聖神則居住在我們內，並推動我們以義子的精神走近無窮富足的奧蹟。

2 聖三的自我給予與「非受造恩寵」

聖三的自我給予和臨在是天主給人的最大恩惠，即神學所謂的「非受造的客體恩寵」。上主所給予的就是祂自己：萬有之源——永遠居住在不可接近的光明中，稱爲絕對奧蹟的天主——「父」，藉着成了肉肉的聖言——「子」顯示自己，臨在於人間，並且以祂自己的德能——「聖神」使我們猶如子女般的接近祂、承認祂、信靠祂。

3 信友與聖三的關係

當我們相信耶穌基督，並承認祂就是天主子時，我們便能領悟天主的愛是何等的廣、濶、高、深。因而，我們能以兒女的情懷親近那不可測量的奧蹟；天主藉着祂所賜與的聖神，在我們內推動並感召我們，使我們像耶穌基督那樣，無論是在喜樂或困境中，都稱那不可測量的奧蹟爲「阿爸，父呀！」（參

闊路十21；谷十四36；羅八15；迦四16）。

4. 善意的非基督徒與聖三的關係

上文已說過：由於天主的拯救普世意願，祂將此自我給予的恩惠提供給所有的人。因而，善意的非基督徒也能在生活中接受天主自我給予的恩惠。當他們接受天主的自我通傳時，他們是含蓄地與聖三產生一種關係。當他們肯定生活的意義，並努力善度今生時，就是含蓄地信賴那不可見的萬有之泉和生命之源，意即與父有關聯。當他們在具體的生命中，在人生的成敗、苦樂和得失中，仍抱有不滅的希望時，他們是與子有關聯；因為萬有是藉着聖言並爲了祂而受造，一切都賴祂而存在（參若一3）。當他們不再被役於現世的利益和自身的舒適，而以絕對的服從履行真理，力行愛德時，就是在聖神的推動下生活行動，給萬有之源一個子女般的答覆。

5. 信仰生活與三位一體的關係

從上述的反省我們可以發現，任何一個相信唯一天主慈愛的行爲，都包含對聖三的信仰。因爲如此的行動含蓄地肯定：天主是絕對超越的奧蹟，但祂自身却在時空中與我們相遇，並且親自引領我們像子女般的親近祂。這樣隱含在生活內的信仰，已是對天主恩寵的信仰，及對唯一眞神「父」、「子」、「神」的信仰⑧。

二、成義的人與父的關係——義子

(一) 聖經的教導

人是天主義子的訊息，在聖經裏佔着中心的位置：人變成天主的義子，正是基督救援工程的目的（參閱迦四 4-7；若一 12-13）。由於這義子的地位是一種白給的恩惠，所以保祿採用一個法律的專有名詞 *hyiothesia* 予以表達（參閱羅八 15；迦四 5；弗一 5）。若望以下列的話描繪人成為天主的子女是天主白賜的恩賜：「請看父賜給我們何等的愛情，使我們得稱為天主的子女，而且我們也真是如此」（若壹三 1）。雖然保祿用法律的專有名詞來形容這事件，但他表示，天主把成義的人作為義子並非只是一個法律性的行動 *fiction*，因為他同時表明，成為天主子女時，人領受天主的生命——聖神（迦四 4-5；羅八 14；弟後一 7）而得到實在的改造。若望用生動的圖像刻劃成義的改造：人得以重生，確是由天主而生，獲得一個新生命成為天主的子女。真的，「凡由天主生的，就不犯罪過，因為天主的種子存留在他內，他不能犯罪，因為他是由天主生的。」（若壹三 9；另參閱若三 3）。

雖然按照聖經的教導，成為天主的子女，完全出於天主的意願，是天主的工程，但人的信仰行為仍然扮演極重要的角色。因而聖保祿說：「其實你們衆人都藉着對基督耶穌的信仰，成了天主的子女」（迦三 26；參閱若一 12）。再者，洗禮在人得以重生而成為天主子女的工程上也有它的地位，因為，在若望福音中，耶穌說：「人除非由水和聖神而生，不能進入天主的國」（若三 5；另參三 3）。

成為天主子女的人，與聖三有着各不相同的特殊關係：他們成為天主（父）的子女（參閱若壹三 1；若一 12-13），是耶穌基督的兄弟姐妹及同承繼者（羅八 17，29），在聖神的推動下，實現他們為義

子的生命（羅八14-17；迦四4-7）。

（二）教會的教導

禮儀經文常用極美麗感人的言詞說出信友成為義子的事實。比如在聖神降臨節的頌謝詞中，教會如此讚美天主說：「基督派遣了聖神，降臨到那與基督合一而蒙召作祢義子的人民的身上。」禮儀與聖經都一致地教導我們，人是天主父的子女，它從不將信友稱為子或聖神的子女^⑨。

特利騰大公會議在講論成義的轉變時，也提及成義時人成為天主子女的事實。按照成義諭令第四章（DS 1524）：「罪人的成義」是人從那生來就是亞當子女的處境，藉着第二個亞當——耶穌基督——我們的救主，而進入到恩寵和收納為天主的義子（羅八15）的境界的轉變」（另參閱DS 1515、1528）。

（三）神學反省

根據聖經的教導，我們可以較深刻地描寫天主與人的父子關係的性質：天主對祂的子女們廣施慈愛（參閱詠一〇三12-14），時加保護眷顧（詠廿七10）。上智的天父在子女們求祂以前，已曉得他們的需要（瑪六8，32）；祂猶如慈父般俯聽他們的祈禱（路十一11-13）。祂把每一子女都擁入自己的懷中加以撫慰，讓他們以最親切的稱呼「阿爸」與祂對談（羅八14-15；迦四4-7），甚至於熱情地接納那離家的蕩子（路十五22-32）。儘管我們與天主父的關係如此親密，聖經總不讓我們忘記那收納人為義子的父是至高無上的上主、創造萬有的天主，祂具有無上的權威和尊嚴；因而祂的子女也應對祂起

敬起畏，並且，在飽享祂豐盈的慈愛之餘，須隨時準備接受祂的「管教」，堅信天父的上智和慈愛，因為那有為父親的不懲戒自己兒子的呢？（參閱希十二4-12）。正如父所喜悅的獨生子耶穌基督（參閱谷一11），沒有免除痛苦和十字架的苦刑，同樣，天主的子女也不應期待一個沒有痛苦、考驗和艱難的生命。

從人的角度來說，人對天父應表示子女般的尊敬和服從（拉一6）；在生活，努力效法父，成全如同父（瑪五9，47-49；六12，14），以便增加父的光榮（瑪五16，45）。同時，在天主的大家庭中，該像成熟長大的子女，負起家庭的責任，與其他兄弟姐妹一起分擔這個家的大小事務。

成義的人與天主的關係，和耶穌基督與父的關係是不相同的。耶穌基督與父的關係是獨一無二的，祂從不稱父為「我們」的父。在瑪十一25-26和路十21-22中，祂表明祂與天主的關係是特殊的，有異於人與天主的關係，「因為天主樂意叫整個圓滿居在他內。」（哥一19）。教會的信經，把祂與父的關係以「同性同體」表達出來。教父們肯定祂與父的關係是由於「本性」，而人則是藉着「分享」而獲得這關係。換言之，耶穌基督從無始之始即擁有真實的天主性，與父有父子的關係；而成義的人却是因着天主的特殊收納行動才得成為天主的義子。

雖然聖保祿用法律名詞表達人成為天主義子的事件，然而此義子的關係的確是一種真實的、以分享天主生命為基礎的關係。為證實此關係，聖保祿說，天主派遣了自己兒子的聖神，在我們心中與我們一同作證（參閱迦四4-7；羅八14-15；弟後一3）。在若望著作中，作者是以重生的圖像及類似的說

法來表達，義人與天主的子女關係是基於一種由神而賞賜的新生命。在舊約裏，甚至在其他宗教裏，人有時稱神爲父。由於天主拯救普世的意願，我們相信天主時時刻刻提供給人作祂子女的恩惠。但我們也得承認，這賜予普世人的子女關係是含著的、不明顯的，不如提供給基督徒的子女關係那麼深刻、明朗和親密。基督徒與天主的關係，依據對死亡、復活的耶穌基督的信仰，是建基在天主啓示的高峰上。因此基督徒能享有更大的喜樂、光明和力量。換言之，基督徒在耶穌基督的一生言行和逾越奧蹟中獲得了啓迪而知悉，那從永世以來就隱而不彰的奧秘是人類的慈父。因而基督徒在一切境遇中，常能對萬有之源保持子女般的信賴。

與天主的父子關係，能在個別的生活增長或退步。按照奧利振的看法：聖言來到我們中間，聖化我們，使我們愈來愈變成天主的子女。當我們以整個存在在具體生活中向天主說：「父啊！」時，我們就愈成爲祂的子女^⑩。總而言之，當基督徒以全部生命，在一切順逆境中，像子女般地回答天主說：「是」時，他與天主的父子關係就得以加深和增強。

三、成義的人與聖子的關係——兄弟姐妹

(一) 聖經的教導

路加福音裏的耶穌的族譜，上溯至原祖亞當（路三23-38），它把耶穌看作是亞當的後裔，以顯示出耶穌是人類家庭的一員，是人類的兄弟。耶穌自己也曾稱門徒爲兄弟（谷三31-35）。復活的基督

，甚至稱那些否認祂的門徒爲兄弟（瑪廿八10；若廿17）。按瑪廿五35-46，在公審判中，人子將要把最卑微的人視爲自己的兄弟。保祿在講論義人是天主的子女時，也含蓄地說到他們是耶穌基督的兄弟，而基督耶穌是衆弟兄中的長子（參閱羅八29）。由於成義的人是天主子的兄弟，所以他們也與基督一起同爲天國的承繼者（羅八17）。希伯來書談到基督的司祭職時，也說天主子「稱人們爲兄弟，並不以爲恥」（希二11），因爲，爲了成爲「一個仁慈和忠信的大司祭，基督願意在各方面相似弟兄」（參閱希二17）。

（二）教會的訓導

禮儀及訓導當局的文件，只是含蓄地表示聖子爲人的兄弟。這是因爲在禮儀中，我們常稱基督爲主；而教會在反對亞略異端的背景上，特別強調基督的天主性。雖然如此，聖子是人類弟兄的事實，也確實包含在一切反對幻象論和一性論的文件裏。在二二五年召開的尼西亞大公會議，爲了棄絕亞略派的主張，而欽定聖言與天父同性同體的信理（參閱DS 125）。然而，因爲一性論的謬見，教會遂在四二一年召開的加采東大公會議，除重述尼西亞大公會議所頒佈的信理外，還補充了我們的主耶穌基督「按其人性而論，則與我們同一性體」的條文（參閱DS 301）。藉此信理教會肯定，聖子具有完整的人性，因而祂確是人類的弟兄。

（三）神學反省

成義的人成了有血肉的聖子的兄弟。這事實常常提醒信友，我們與在基督身上顯示自己的天主有着

極密切的關係。同時此教導也要我們牢記，我們的長兄耶穌基督具有真實的人性，參與了人類的命運，在生命與死亡中，實在與我們同甘共苦、息息相關。而復活的基督仍舊是人類的兄長，因此祂要與我們並肩共走人生的旅程。

再者，此教導也喚醒我們要像成了肉肉的聖子一樣的過兄弟姐妹的生活，即懷着與祂同樣的心情服從天父，效法祂不追求特權，不逃避人生的困難、失敗、痛苦和死亡。換言之，我們是被號召，過一個相似基督長兄、相稱於耶穌基督兄弟的生活。

四、成義的人與聖神的關係——宮殿

(一) 聖經的教導

聖經教導，聖神生活在基督信友的團體內，領導着教會的領袖們牧養天主用自己的血所掙得的羊群（參閱宗十五28；廿28）。同一聖神也居在每位信友的心裏，「天主的愛，藉着所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」（羅五5；另參閱羅八11；格前六19；若十四15、16；十六7）。祂在信友心內親自以不可言喻的嘆息代我們轉求，喊說：「阿爸，父呀！」（迦四6）；並且教導我們跟耶穌一樣，向天主呼號：「阿爸，父啊！」（羅八15）。

(二) 教會的訓導

約四世紀末所編的厄比法信經裏，教會宣示她的信仰說：「我們也相信聖神……祂在聖者內居住」

(DS 44)。此外，教會在舉行聖洗禮儀時，也求天主使即將受洗的人「成爲生活天主的聖殿，讓聖神居住其中」。

(三) 神學反省

按照聖經的教導成義的人與聖神有着一種特殊的關係：聖神在人內的最隱密處，與人結合。祂在最深自我內，如同泉源一樣，又好像是我們的根。祂內在地使人與父和子建立你我的關係，但聖神自己似乎並未變成義人的「你」，祂並不顯揚自己，只顯揚父和子。由此可見，成義的人與聖神的關係，和對父及子的關係有很大的分別。因爲人對父和子的關係是一種對立的「你—我」關係；而聖神則是完全內在於人^①。

當聖經說成義的人是聖神的宮殿時，它是表示天主充滿了義人的最深處，並把人作爲自己所喜悅的居處。爲此人有責任聖化自己，在世界中成爲天主臨在的標記（參閱格前六19）。

五、聖三在義人內的寓居

(一) 聖經及教會的訓導

聖經中只有一次提到父和子居住在成義者的靈魂裏。在若望福音中，耶穌說：「誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裏去，並要在他那裏作我們的住所。」（若十四23）。但是當聖經說天主在我們內、或我們在天主內（若壹三24；四15-16），含蓄地表示聖三寓居在義人的靈魂內。這

種聖經的教導，在教會的傳承中繼續不斷地傳下來，神秘家和神秘神學對聖三在義人靈魂裏寓居的奧蹟予以虔誠的瞻想和崇拜。教宗良十三世在一八九三年發表的“*Divinum Illud Munus*”和比約十二世在一九四三年公佈的“*Mystici Corporis*”通諭裏，也包含這種教導。（參閱DS 3325—3331：3814—3815）。

（二）神學反省

的確，聖經常常只提到聖神在義人內的寓居。然而天主是絕對超越時空的，而天主三位間的交流和滲透是永不止息的。聖三在成義者心中的寓居不容置疑，因為三位一體天主的自我給予是永遠和諧合一的。

藉「臨在」和「基本抉擇」的概念，我們能稍為闡釋「聖三的寓居」的奧蹟：天主提供給人祂特殊的臨在。成義的人以自己的基本抉擇歡迎聖三臨在於他們的生活中。意即：他們接受那萬有之源、不可測量的奧蹟為父，並歡迎那萬有都是藉着祂而受造的聖子，以及那在最隱秘處感發他們的聖神。如此那絕對的主宰，那不可言喻的奧蹟，「成為」人所歡迎的貴賓。

上述的解釋，並不否認聖經有關神特殊臨在之教導：因為成義的人與父和子的關係畢竟仍是有一「我—你」之分的「距離」，而與聖神則是一份合一相屬的關係。因此理由，聖經和神學特別重視聖神的臨在。

從「聖三的寓居」可綜合成義者與聖三的關係：成義的人對不可測量的絕對奧蹟，有着一份子女般

的接近、信靠和依賴的情誼；然而這深厚的情誼不抹煞絕對的主與受造物之間的無限距離。成義的人因着耶穌基督，在這充滿罪惡、痛苦和黑暗的世界中，找到了生活的天主和人生的意義，因而承認所有人的尊嚴和受造物的價值，因為他們成了降生成人的聖子的兄弟姐妹。成義的人是在上智的天主聖神的推動下，只以天主旨意為其生活行動的準繩，因此成為天主臨現於人間的標記。

第四章 成義的人的行爲

在恩寵生活中，天主在人身上所作的工程，及人與天主的關係，佔首要的地位。然而，在舊約以色列民和其他非基督信仰的宗教生活裡，並在一般人的意識中，道德規律、人的責任和倫理生活，常被視為宗教生活的核心。因此，我們不禁要問：道德規律、天主的誠命和倫理生活在恩寵生活中到底扮演怎樣的角色？天主恩寵的福音與天主誠命之間到底有什麼關係？為解答這一問題，本章第一節將先探究恩寵生活和倫理生活的關係；第二節將探討在聖經和教會的訓誨裏常出現的「功績」概念的意義。

第一節 成義的人的倫理生活

一、聖經的教導

梅瑟五書把天主的誠命與天主的盟約相提並論（申廿七 9-26）。由此顯示，天主慈愛的最大表現——盟約——與天主子民的倫理生活是息息相關的。同樣，聖詠和智慧書，常將天主的法律視為天主的最大恩惠之一。天主的法律能暢快人靈、開啓愚蒙、燭照眼睛，它比黃金更可愛戀，比蜂蜜更要甘甜。「恪守上主誠命的，可保全生命；輕視上主道路的，必自趨喪亡」（箴十九 16；另參閱詠一一九；十九 8）

11；德十五1-20；智六18）。天主的法律是走向幸福的道路（參閱詠一；箴四18-19）。至於先知們，他們的主要使命是勸告舊約子民要忠於天主與他們訂立的盟約，就是要遵守天主的誡命，因為這是盟約的一部份，「你們應聽從我的聲音，那麼，我必作你們的天主，你們必作我的人民；你們應走我吩咐你們的一切道路，好使你們獲得幸福」（耶七23）。

在對觀福音中，尤其是瑪竇福音特別強調天主子女行善的重要性。耶穌曾說：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是成全……」（瑪五17-18）。在山中聖訓結束前，耶穌提醒我們：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，纔能進天國。到那一天有許多人要向我說：『主啊！主啊！我們不是因你的名字說過預言，因你的名字驅過魔鬼，因你的名字行過許多奇蹟嗎？那時，我必要向他們聲明說：我從來不認識你們；你們這些作惡的人，離開我吧！』（瑪七21-23）。同樣，在富少年問祂該行什麼「善」為得永生時，祂回答說：「如果你願意進入生命，就該遵守誡命。」（瑪十九17）。如此看來，天主的誡命就是導向生命的道路，而按照對觀福音的教導，行善並不是作一些特別的事情，而是在一般生活中遵守天主的誡命。這正是愛天主的表現（參閱瑪廿二37-40；谷十二28-30）。

按照若望福音的教導，信仰生活必須結出相稱的果實。耶穌曾說：「凡在我身上不結實的枝條，他便剪掉；凡結實的，他就清理，使他結更多的果實」（若十五2；另參閱若十五10）。耶穌也曾明言，接受祂的命令而遵守的，便是愛祂的人（參閱若十四15，21，24）。若望一書同樣也很看重天主子女的

聖善生活（參閱若壹二3～5；三24）。尤其是雅各伯書信，鄭重地肯定真實的信仰不能不以善行來表達自己的真實性，因為「正如身體沒有靈魂是死的，同樣信德沒有行為也是死的」（雅二26；另參閱雅一23～25；二10～17）。

雖然聖保祿十分強調恩寵的「無功行賞」的性質，但他也很看重信友的行善責任。他的書信包含了許多有關倫理生活的勸告，如羅馬書十二—十四章皆是。他屢次警告犯了某些惡行的人是不能承受天國的（格前六9～10；迦五19～21；弗五5～6）。因而，按他的教導，基督信友該生活在基督的法律之下（迦六2），甚至他稱信友為「正義的奴隸」（羅六18）。他的書信與整個新、舊約有着一貫的教導，同樣肯定：在審判時，天主要照每人的行為予以報應（參閱羅二6；十四10～12；格後五10；迦六7～10）。

二、教會的訓導

（一）特利騰大公會議

因為與會的教長們以為新教人士忽視信友倫理生活的重要性，所以特利騰大公會議諭令第十一章（DS 1536 — 1539）裏，專論「遵守誠命及其必要性與可能性」。在此章的首句即肯定：「無論已獲得的義德多麼高，誰也不該想：自己可不必遵守誠命」（DS 1536）^①。在此文件的第二十條法規裏，教會棄絕與此教導相反的主張：「誰若說：一個已成義的人……沒有遵守天主與教會誠命的責任……這

種人，應受絕罰」(DS 1570，另參閱DS1569，1571)。

(二) 梵二大公會議

梵二的文件十分強調信友生活和一般倫理責任的合一：「固然，在此世，我們並沒有永久的國土，而應尋求來生的國土，但如果信友認為可以因此而忽略此世任務，不明白信德更要他們各依其使命滿全此世任務，則是遠離真理。……許多人的信仰和日常生活分割，要算我們這時代嚴重錯誤之一。這惡劣現象已曾為舊約內的先知們所嚴厲譴責，而在新約內，耶穌基督更不惜以重罰嚇阻之。所以信友不得將職業和社會活動同宗教生活對立起來。信友忽略此世任務，便是忽略其愛人甚至愛主的任務，並將自己的永生導於危殆中。」(現代43號)。梵二也指出信友，尤其是一般在俗的教友有責任建設一個公義的社會、美好的世界：「教友們要用他們對世俗事務的專長……努力使受造物的價值，按照天主的規定及天主聖言的指示，用人力、技術及文化去培育，造福人類的每一份子；要使這些價值更均勻地分配給大眾，並按其限度，在人性的自由與基督徒的自由內，促進全人類的進步」(教會36號，另參閱教友7號)。

總之，聖經和教會訓導都一致肯定，成義者有行善的責任。天主的子女有遵守天主誠命和道德律的義務是一種理所當然的真理，因此聖經和教會訓導沒有將恩寵生活和倫理生活的關係加以反省。然而，當有人間，在恩寵生活和成義者遵守誠命的責任之間到底有何關係時，也該有個回答。以下筆者採用教父和神學家們所提供的思想來闡明恩寵生活與倫理生活的關係②。

三、神學反省

(一) 盡行善責任的理由

成義者與天主之間既有如子女和父親的關係，的確排除人以奴隸般的畏懼來服侍天主，把天主當作兇惡的判官。但是成義的人與天主極為密切的關係，並不消滅造物主與受造物以及父親和子女之間的距離。因此，成義的人常有順從和臣服於天主的責任。

以基本抉擇來解釋成義的轉變和常恩，會使我們進一步明瞭恩寵生活與盡行善責任的關係：當人以基本抉擇接受天主在他生活中的臨在時，他就要以天主的旨意為其生活的至高準繩，常願參與天主的工程，並為祂的光榮而生活。

再者，正如一般的生理和精神生活需要藉行動來實現自己，同樣，成義者所領受的新生命也要以適當的行為來表達自己，使這新生命得以發展和增強。因此，為那些藉行動尋求自我實現的人，銘刻在良心中的道德律，並不是附加於人的一種束縛或枷鎖，而是達到自我圓滿和幸福的指南。同樣，按照聖經的智慧和許多聖詠，如詠一一九首、顯示善惡的天主誡命，是天主賞賜給人的一種輔導和指引。藉着這誡命，天主引領人走向真正的自我發展和幸福。

(二) 恩寵賦予倫理生活一個新的幅度

當人藉着基本抉擇接受了天主的臨在時，表面看來，他的倫理行為的對象並沒有改變。他買東西時

，需支付同樣的價錢。僱用工人時，仍要給予合理的待遇。對家庭，他要盡做丈夫或妻子的責任，並肩負為父母、為師長的重任……但是，實際上，他的行為是導源於一個新動機，進入了一個新的深度，因為他所做的一切，都變成對天主愛的答覆。一旦人以其基本抉擇將天主的旨意當作生命的至高準繩，他就能以新的目光去看周遭的人，認出他們都是天主的子女，是自己的兄弟姐妹。他對天主如父親一般的體驗，影響到他與人的關係，從而獲得一股新的動力，因為他相信，即使是最微小的人也是天主所創造和深愛的。這信仰能啟發他更徹底的愛所有的人，改變他與人交往的態度，提高他對人的尊重。他對天主所懷的希望，使他能不惜冒性命的危險去服務他人。他與天主的關係擴大了他服侍人和愛人的範圍。換言之，當人以基本抉擇接受天主在他生活中的臨在時，他的倫理生活也獲得了新的幅度。（一般的傳統神學，將此道理用「與聖化恩寵一同傾注於人靈的倫理德性」表達出來。可參閱「天主教信理神學」，頁四二四。）

（三）基督信友與道德律

當我們明白，人應不惜任何犧牲來行善避惡，就會體驗善與惡及道德律的絕對性。雖然我們每人對個別行動的善與惡之看法會不一致，也會改變，但是我們從不否認，善本身有其絕對價值。我們也體驗到，世界最強的勢力也無法改變善與惡。即使在人違反道德律時，他也得以惡為善，如此承認人人都隸屬於道德律的權下。聖經和教會的訓導都清楚表示，基督信徒毫無例外，都在道德律的權威之下。為基督信徒，天主的法律仍有絕對的約束力，但是他們與一般人和道德律的關係却有所不同：首先，基督信徒相

信，道德律是造物主所立定的，是天主父啓示給人走向幸福和圓滿的道路。因而，爲基督徒來說，道德律不是一種無位際的抽象法律，而是父以無比的慈愛給人啓示的生命之路。其次，爲基督徒來說，道德律和天主的誠命並非表達天主與人關係的唯一啓示，而只說出天主對人的要求，及人所應該做的；透過這些誠律，我們只認識那要求善和棄絕惡的至善天主。道德律和天主的誠命之功能是有限的，只表達天主的要求，而不能盡述天主爲我們所做的一切，不流露天父對人的慈愛，即祂對軟弱並常處於罪惡中人類的接納和寬恕。

然而，藉着成了血肉的耶穌基督，天主對人類的慈善已圓滿地啓示給我們了，因爲在耶穌基督身上，天主的啓示達到了高峰，「基督是全部啓示的中介和滿全」（啓示2號）。所以，爲基督徒來說，天主藉道德律的自我顯示只佔附屬的地位；因而聖保祿說：「你們已不在法律權下，而是在恩寵權下」（羅六14）。

第二節 成義的人的「功績」

許多宗教，無論他們對神和人有多麼不同的見解，常有一個共同的信念，即善有善報，惡有惡報，不在生前，必在死後。聖保祿告訴我們：「天主要照每人的行爲予以報應」（羅二6），我們可在聖經的許多地方找到諸如此類的說法。按照若五29、瑪廿五46：行過善的人，復活進入永生。在這樣的經文裏，永生好像是善工的賞報，而善工好像有功績的意義。

然而在聖經裏，我們也可看到似乎與此相違背的教導。路加福音中，耶穌用一個日常生活的例子告訴我們：「既做完吩咐的一切，仍然要說：我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事」（路十七10）。聖保祿特別強調，在人前，尤其在天主前，我們根本沒有自誇的理由和要求賞報的權利：「誰使你異於別人呢？你有什麼不是領受的呢？既然是領受的，為什麼你還誇耀，好像不是領受的呢？」（格前四7）。在反半白拉奇主義的「索引」和奧倫居會議的文件中，教會鄭重地聲明，連對信仰的興趣和信仰恩惠的祈求，都是白給的恩寵。既然聖經和聖傳有如此的教導，我們不禁要問：假如我們的一切都是領受的，人的善工怎麼能有「功績」的色彩？怎麼能獲得「賞報」呢？神學家們早已發現這個問題。因而在十三世紀，聖多瑪斯於探討恩寵時，同時也對功績加以反省。因為新教人士激烈反對人能立功勞的概念，而特利騰大公會議維護成義者能有功績的信念，所以「功績論」在特利騰大公會議後有其特殊的重要性。「功績論」反映着天主教對恩寵特殊的看法，為此在探討功績的概念時，我們能更深入地了解天主教有關恩寵的教導。

一、聖經和教會的訓導

在聖經和歷代教會的訓誨裏，我們會發現一對似乎互相矛盾的教導。一方面，它們肯定人因善工得到賞報，人藉善行而樹立功勞；甚至於將永生視為善行的賞報。另一方面，它們也強調天主恩寵無功行賞的性質，人不能以善行賺取天主的恩寵，天主所給予人的「賞報」是白白的恩賜。

(一) 聖經

在聖經裏，人因善工得到賞報的信念可謂源遠流長。及至新約，耶穌親自給那些爲祂而受迫害的門徒許下「你們在天上的賞報是豐厚的」（瑪五12；另參閱路六38；若五29）。保祿也清楚地指出：「到那一天，天主『要照每人的行爲予以報應。』」（羅二6；另參閱哥三24；弟後四8）。在其它的書信裏，人的善工會得到天主的賞報，這概念也經常出現；甚至有一次，希伯來書信將此賞報的行動與天主的公義相提並論：「天主不是不公義的，甚至於忘掉了你們的善工和愛德，即你們爲了他的名，在過去和現在，在服侍聖徒的事上所表現的愛德」（希六10；另參閱希十35；十一6；雅一25；伯前一17）。在全部聖經最末的結尾語中，基督忠告我們：「記住！我快要來。我隨身帶着報酬，要按照各人的行爲還報各人。」（默廿二12）。

但是另一方面，整部聖經的啓示也強調，我們的一切都是天主的恩惠，就連所謂功績及所爭取的賞報也是天主白白的恩賜，人在天主前確無功可誇。「你們中間誰有僕人耕田或放羊，從田地裏回來，即給他說：你快過來坐下吃飯罷！而不給他說：預備我吃飯，束上腰伺候我，等我吃喝完畢，以後你纔吃喝？僕人做了吩咐的事，主人豈要向他道謝？你們也是這樣，既做完吩咐你們的一切，仍然要說：我們是無用的僕人，我們不過做了我們應做的事。」（路十七7-10；另參閱瑪廿1-15；羅三20，27；四2；迦二16；弗二9）。

(二) 教父

教父們如聖經一樣，常提信友的善工會得到賞報，有時甚至採用一些俗套和物質化的說法來表達這端道理。就如安提約基的聖依納爵給聖保利加布寫信道：「努力越大，收穫也越豐富。努力愉悅你的主吧！你將從他那裏得到賞報……使你的工作成為儲蓄，以便有一天提取巨賞。」③。

但是另一方面，聖奧斯定，在他強調行善之重要的同時，也特別指出，一切賞報都是天主的恩惠，他曾說：「恩寵在我們內完成每一個善工，當天主給我們的善工加冕時，無非是給他自己的恩賜加冕，在這種情形下，人面對那助他獲得恩寵的恩寵，究竟有何功績可言呢？」④。他這話遂成了功績論的典型名言，因而在教會的文件中，屢次被引用；比如在「索引」(DS 248)和特利騰大公會議成義諭令第十六章(DS 1548)。

(三) 反半白拉奇主義的文件

這種對立的教導也出現在反半白拉奇主義的文件中，就如「索引」(DS 248)曾如此宣稱：「……天主對人的善良，一至於此：竟願把祂自己的恩惠，變成我們的功績，並以永遠的賞報，來賞報祂所賜予的恩惠……」。此外，在奧倫居會議的文件中也這樣宣佈：「已做的善工應受報酬，但非由功績而來的恩寵，先於行動，俾使行動美好地完成」(DS 388)。⑤

(四) 特利騰大公會議

特利騰大公會議在成義公告第十六章(DS 1545—1549)裏維護聖經和歷代教會的這種對立教導。按照恩寵論專家Fransen的意見，這第十六章是該文件最美而又最深刻的部分。⑥

該文件很強調恩寵的首要地位；第十六章的標題已清楚表明功績就是成義的果實：「成義的果實，即行善的功績，以及人能立功的理由」。當它把功績當作成義的果實時，就含蓄地把功績看作恩惠；因為它在第八章（DS 1532）中曾顯明的教導：成義本身並不依據人的功勞，「我們之所以說：『我們白白地成義』，那是因為一切成義之前的行為，不分信德或善工，什麼都不足以立功而掙取成義恩寵；因為『既然是恩寵，那就不是出於作為，不然，恩寵就不算爲恩寵了』（羅十一6）」（另參閱DS 1525、1553）。

成義諭令第十六章（DS 1545）扼要地表明，永生是天主的恩惠，而又帶有賞報的色彩「……永生，是一種藉着耶穌基督仁慈地預許於天主子女的恩惠，同時，永生是根據天主的預許，按他們的善行善工而給予的忠實之賞報。」⑦。

該諭令講論功績的理由時（DS 1546—1548），反映出中古世紀神學的看法，如聖多瑪斯的主張：只因爲天主給人許下了賞報，人的善工才有功績可言。功績的基礎乃是成義者與基督那猶如肢體與頭，枝條與葡萄樹的關係。因着成義者與基督的關係，成義者的行動「是在天主內作的」（DS 1546）⑧。換言之，成義者的善工有功績的色彩，只是因爲成義和聖化的恩寵，把他們改造成新的受造物，使得今生已成爲永生的開始，使得義人的卑微存在和行動已有永恆的價值。因着已成義的人與基督和恩寵及永生的關係，大會在成義諭令的第三十二條法規（DS 1582）說明功績的真實性和其「對象」：「已成義的人即基督《之奧蹟》生活的肢體，由於他藉天主的恩寵，並藉耶穌基督的功績所行的善工……真

正的得以增加恩寵，而且即使他在恩寵中去世，也……會因此善工而掙得永生和榮耀的增添」。

該諭令為維護天主教的傳統，並為棄絕新教人士對天主教教導的誤解，因而肯定：天主教有關功績的訓誨(1)並不是由於「我們自己的義德……使我們建立起來」(DS 1547)；(2)也並不是勸勉基督徒該信賴自己和自己的善工(DS 1548)(3)也並不是使天主的光榮和基督作中保的角色貶值(DS 1583)。

一二、神學對功績的解釋

(一) 一般傳統神學的看法

特利騰大公會議後，士林神學對大公會議的教導加以反省發揮。以奧脫著「天主教信理神學」為其代表，我們把它的主要主張簡要的綜合如下⑨：

「功績」(merit)指為他人而完成的一項事工，憑藉這項事工足以向那人要求報償。功績又分為兩種：(1)「義理功績」，即報償是由於權利所要求的；(2)「情誼功績」，即報償是出於情誼。

按照一般士林神學的看法，特利騰大公會議所教導的「真正的功績」(DS 1582)是義理功績。因而依據這種見解，人憑義理功績能掙取聖化恩寵的增加、永生和天國榮耀的增添。

至於情誼功績的對象，傳統神學主張：尚未成義的人與現恩合作，能產生情誼功績；因此，人以情誼功績能爭取其他的現恩，甚至成義和聖化的恩寵。而成義者以情誼功績能爭取恆守至終的恩寵。

當人犯了大罪，便會失落常恩，因而也會喪失一切功績。換言之，大罪使人前功盡廢。

(二) 當代神學的看法

有些近代神學家對上述主張作如下批評^⑩：傳統神學對功績概念的類比性沒有作足夠的反省。在人的平面上，我們爲他人做了一件工作，有時就有權利向人要求賞報。但是在「爲別人而做的事工」與其「報償」之間的關係絕對不是一致的，也常不可以「權利」「名份」或類似的詞彙來表達。因而在一般社會生活的人際關係中，我們採用許多說法來講賞報，如「工資」、「待遇」、「薪水」、「賞金」、「獎品」、「稿費」、「車馬費」……這表示，在我們爲別人做的工作和其「賞報」之間，能有不同的關係。既然在人與人的關係中，能有如此不同的「名份」和「賞報」，那麼，在人與造物主的關係中，「賞報」的概念也應有截然不同的意義。甚至我們可以說，「權利」「名份」這一類概念絕不能套用在天主與人之間的關係上。中古世紀的大神學家，如聖多瑪斯、思高等亦早已強調，因爲我們的確無法如同對人一般爲萬善萬美的天主作一件加添祂美好的事情，所以人在天主面前絕無權利可言。再者，按照聖經，天主所給予的「賞報」，並非是物質的東西；祂所贈予的就是祂自己的臨在。所以在人的善工和賞報之間，沒有相稱性。人不管怎樣努力，他的成就無論多麼偉大，也不能因此而邀得天主的自我給予。再者，由於對特利騰大公會議的再三反省和了解，有些現代神學家指出，大公會議沒有採用「義理功績」此專門名詞，因此它所教導的，「真正的功績」並非是士林神學所主張的「義理功績」。

從積極一面來說，現代神學家們主張：我們不應以物質化和法律式的概念來表達「功績」和「賞報」，而應以「位際性」的概念來闡釋聖經和歷代教會所教導的真理。爲解釋功績，應整合有關恩寵反省

的成果，如恩寵的主要概念是天主的自我給予，並應設法與恩寵的其他教導和諧一致。有些關心大公運動的神學家認為，功績的問題是推進合一運動上的一大障礙。因而他們主張，教會應以別的说法把上述聖經和歷代教會的教導表達出來。

三、神學反省

按照筆者的淺見，我們能以本文所指出的主要概念為基礎和諧地解釋教會的訓導，從而能更深刻地明白歷代教會藉着「功績」所教導的真理。

(一) 恩寵工程的步驟與「功績」

藉着現恩，天主實現祂拯救普世的計劃，即推動人愈來愈深的接受天主的臨在而得到改造，並引領他更圓滿地分享天主的生命。

因着上述現恩與天主拯救普世意願的關係，尚未成義的人與現恩合作，使他更開放自己，更樂意順從現恩的光照和推動，而終能敞開自己的心，作基本抉擇轉向天主，領受成義和聖化的恩寵。

基於同樣的理由，已聖化的人與現恩的合作，使他更深地接受天主的臨在，使他恆心至死，獲得永生。

只要我們明白，天主在實現祂使人得全福的計劃，藉現恩一步步引領人，從尚未成義的境況，走上成義、聖化和永生的途徑，就不必如特利騰大公會議後的士林神學一般分辨「義理」和「情誼」功績，

也不必採用「功績」、「功勞」、「權利」、「名份」、「賞報」的說法。這樣看來，天主教有關功績的教導，並非頌揚人的能力。而是說出天主的計劃和實現此計劃的步驟，天主對繁複的人逐步的引領和改造，天主對人自由合作的重視，以及恩寵的原動力和末世性幅度。

(二) 常恩、基本抉擇與「功績」

因為常恩就是人接受天主臨在的基本抉擇，所以常恩可以加增。當人更徹底而完全地答覆天主的召叫，當人藉現恩的感召而更深地接受天主的臨在時，常恩就會增多。由此可見，特利騰大公會議所說：「成義的人……由於他的善工……，真正的得到恩寵的增加」並非指像銀行裏的存款，而是指此基本抉擇的加深及人與自我給予的天主更密切的關係。

此「功績」的增加是天主的一個恩惠，因為只有在現恩的推動下，人才能接受天主的臨在；只因為天主白白賞賜了祂的臨在，邀請並吸引人，人才能接受天主的臨在，才能作出更深的答覆。基本抉擇的加深是人答覆的成果，藉着人的自由答覆，他與天主的關係得以加深。功績的增加是天主所要的，因為祂願意人全心全靈答覆祂。基本抉擇的加深也是人所追尋的，因為基本抉擇自然朝向於整合人的所有行動。從這個角度了解教會有關功績的教導，便可明白特利騰大公會議的教導，人可以為了增加「功績」而行善，因為按照上述的解釋，「功績」不是指物質的報酬或權利，而是與天主關係的加深。

按以上的解釋，「功績」的概念並不與恩寵及它無功行賞的性質相違背。既然基本抉擇的加深完全靠天主白白賞賜的臨在，及祂的推動和吸引，所以恩寵的增加即基本抉擇的加強，一切都是天主的恩惠

。再者，既然天主的「賞報」不是一件東西或物質的利益，而是天主的自我給予，所以，如此的「報酬」不是以任何名份可要求的賞報，反而永遠是白給的恩惠。

(三) 「功績」與人的改造

天主教有關「功績」的教導，反映出她對成義與聖化的人得以改造的信念。當人領受了成義和聖化恩寵，他的整個存在和行動都得以提昇，他被天主所改造，獲得一個新的生命，並使之聖化，永生已在他身上開始。為此，他的一切行動和善工都有了末世的幅度和永恆的價值。由此可見，天主教有關「功績」的教導，絕對不使天主的工程或基督的地位受到貶抑，反而，「表揚天主與基督的光榮」(DS 1583)。

(四) 人的渴求與「功績」

聖經和歷代教會有關恩寵和功績似乎矛盾的教導，其實與人的渴求相稱。

一方面，人藉着行動實現自己。他的責任、善工、經驗與成就都是他自身的一部分。再者，在倫理生活中，我們能經驗到善惡的絕對性，因而感到有行善避惡的責任。上述的這種生活體驗與聖經和教會有關「功績」的教導有着很密切的關係。假設人的自我實現、人的善工和倫理上的種種成就，最後都要成為泡影；假如天主在永生中也不會使人的成就得以保存和完成，那麼，人生的一切經歷不就是一場夢幻和欺騙嗎？一般人對責任的重視，良心的讚賞或譴責，英雄豪傑爲人所作的犧牲和奉獻，這種種現象都表明人早已答覆了上述的問題，他雖然生活在這可朽壞的塵世，而且大半的努力和犧牲常是徒勞無功

的，但他仍然深信，一切善行都有永恆不朽的價值。聖經和歷代教會有關功績的教導，均對此信念加以肯定。二者以天主的名義宣佈：的確，連最微小的盡責任和服務他人的善工，都由於天主的接納而擁有永不毀滅的價值。

另一方面，我們也經驗到：只有白給的友誼和愛能帶給我們真正的幸福，因此我們知道，人對幸福的最深渴求，是尋找一種恩惠。人所尋求的幸福不是藉自己的成就和善工所能獲得的。聖經和歷代教會有關功績的教導，也對此信念加以肯定。在上述的解釋下，它肯定，善工的真正的「賞報」，不是我們的成就，也不是任何物質的價值，而是帶有白給恩惠的色彩，因為「它」就是天主的愛情與友誼的自我給予。

(五) 基督信仰與其他宗教的「功績」的概念

在非基督信仰的各大宗教裏，也會出現善有善報，惡有惡報的信念。基督信仰與此類信念的關係，可簡要的描寫如下：1. 基督信仰對此信念加以解釋：因為天主的拯救普世計劃，藉着現恩，使人朝向永生，所以在人的意識裏，含蓄的反映出人的行為的重要性及其與永生的關係。2. 基督信仰對其他宗教中的信念加以淨化：我們行善得賞，不是由於一個抽象的法律，而是因為造物主以絕對的自由，保證人的行動有其價值。再者，祂給人許下的「賞報」超乎人的一切渴望，不是有限的利益或物質的價值，而是無限天主的自我給予。3. 基督信仰加以補充：她以耶穌基督的名義宣佈：至聖上主對罪人並不棄置不顧，任其喪亡，反而大發慈悲，慈父般地收納悔改的蕩子。

總觀——恩寵的福音與基督信仰

從以上的論述，相信讀者已知悉恩寵乃整個基督信仰的核心。面對如此廣泛的論題，本書無法予以完備的講解。為補充本探討之不足，並為加深對恩寵奧蹟的了解，今簡要地述說恩寵與整個基督信仰和神學的關係、恩寵生活的特徵，及蒙召作基督徒的特恩。

一、恩寵——基督信仰的核心

在聖保祿給厄弗所長老們的臨別贈言裏，他將自己所宣揚的訊息稱之為「天主恩寵的福音」（宗廿四）。他和歷代教會所傳的訊息所以稱為「福音」，是因為它主要的內容是上主的恩寵。聖保祿的言詞表達出整個新舊約的信念：舊約天主子民的禮儀常常讚美感謝，那與他們訂立盟約的、充滿慈悲、寬仁和慈愛的天主；按保祿著作和若望福音，恩寵最能表達耶穌基督所開創的救恩史階段的特徵，並指出它與其他階段的對立：以前的階段以法律為中心，新的救恩史階段則以恩寵為其主要內容（參若一 17；羅六 14）。

在漫長而坎坷的教會信理歷史中，亦曾反映出恩寵是基督信仰核心的思想。在第四和第五世紀，教會為了維護天主藉着子和聖神，使人分享祂的生命，而抵抗亞爾略派和否認聖神天主性的異說，欽定了

基督論和聖三論的信理。在第五世紀，由於聖奧斯定認為，白拉奇對恩寵的看法摧毀整個信仰的根基，他寫了很多駁斥白拉奇和論天主恩寵的著作。他的思想支配了整個拉丁教會，他也獲得了「恩寵導師」的美譽。

在第十三世紀，聖道明創立了一個以宣揚福音為宗旨的修會——宣道會 *Ordo Praedicatorum*——道明會；此修會很早就在其每日禮儀中，尊稱修會的會祖為「聖寵的宣講者」(*Praedicator Gratiae*)。聖多瑪斯在其神學大全裏寫道，天主在罪人身上所進行的恩寵工程——罪人的成義和聖化，比天主從虛無中創造萬有的工程還要偉大。在十六世紀，馬丁路德把對「成義」和「恩寵」的解釋立為教會信仰正誤的標準。既然他認為天主教對成義的看法是錯誤的，所以，他就猛烈抨擊天主教的主張，而終致釀成教會的分裂。雖然在現代神學的探討中，其他問題如無神論、基督論、教會論等佔去了神學家們主要的注意力，但一些有名的神學家亦常指出恩寵是基督信仰的關鍵概念。本書的導論已經介紹過 E. Bruner 所說的：「恩寵乃是基於聖經的基督宗教天主觀的關鍵概念。」導論中也引用了天主教 P. Fransen 的話：「有關恩寵的訊息可說是整個基督宗教的核心」。解放神學家 Leonardo Boff 亦以大同小異的說法指明，恩寵乃是基督信仰的核心^①。K. Rahner 甚至把恩寵當作「基督宗教的本質」^②。既然恩寵屬於基督宗教的本質，所以「恩寵」這概念，就像一曲貫通一切的樂調，出現在基督信仰的每一角落和神學的每一部門裏。為了綜合本書的探討，並加深對基督宗教核心的了解，下面將簡要說明恩寵與其他神學論釋的關係。

(一) 恩寵與啓示論

按照基督宗教的自我了解，基督信仰不是人自動自發思考的結果。的確，人常會問：「人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是善？什麼是惡？痛苦的由來與目的是什麼？如何能獲得真幸福？什麼是死亡？以及死後的審判和報應」（非基1號）。我們可將這一連串的問題綜合起來，那「圍繞着我們存在的無可名言的最終奧秘」（同上）到底是什麼？祂對人的計劃又是什麼？各時代的思想家一直在這些問題上打轉沉思。然而當人的思索達到高峰時，他會體驗到只靠自己的理智能力，無法解答人生是否有意義的問題。人不能不關心人生意義的問題，也多少體驗到只有神的啓示能給予解答，因此人常企圖從宗教方面尋求答案（參同上）。當攀登這頂峯時，人亦會明白，啓示應是絕對自由的神所賜的恩惠。因此，當基督宗教自稱，不是來自人自動自發的思想，而是來自上主的啓示時，就是承認她是以恩寵為基礎。

(二) 恩寵與天主論

在天主賜給人的啓示中，天主將自己啓示為充滿慈悲、寬仁和慈愛的天主；藉此啓示，「天主與人交談宛如朋友，為邀請人同他結盟，且收納人入盟」（啟示2號）。在舊約，天主啓示自己為盟約的天主，即賞賜人恩寵的天主。在新約，耶穌基督——「全部啓示的中介及滿全」（啟示2號）——是天主

的自我啓示在歷史中達到不可超越的圓滿境界。有時，新經的作者藉着加給上主的一些名銜，表達恩寵與天主自我啓示高峯的內在關連，因而也指出了天主論和恩寵論的關係。比如：希伯來書信將上主之神稱為「賜恩寵的聖神」（希十29）；伯多祿前書，在祈禱中稱天主為「賜萬恩的天主」（伯前五10）。這概念維護了天主絕對的超越性，同時又顯露出祂以絕對自由向人類的自我通傳。因此這以恩寵為要素的概念，充份表達出那一基於聖經的基督宗教的天主觀」。

（三）恩寵與基督論和救援論

「基督是全部啓示的中介及滿全」（啓示2號），「祂以自己整個的親臨及表現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以自己的死亡和光榮復活，最後，藉着派遣來的真理之神，圓滿地完成啓示」（啓示4號）。上主是賜萬恩的天主，而耶穌基督是那賜萬恩天主的肖像（哥一15、希一3）。人若不能從耶穌與罪人的來往，及祂對貧窮和受苦者的憐憫中，看見天主父，他就不認識基督（參閱若十四8、9）。因此，探討耶穌基督身份的基督論，必須指出，耶穌基督就是導向一切恩寵根源的道路。

耶穌基督的來臨，祂的言行，祂的死亡和復活給我們顯示天主的俯就和善意，顯示天主是我們的父，所以耶穌就是厄瑪奴耳，即天主與我們同在的肖像（參閱瑪一23）。因此為信仰祂的人，祂同時是天主的啓示和天主恩寵的中介。信友們能從他們對耶穌基督的信仰中認出天主的恩寵，因此恩寵常被稱為「基督的恩寵」。這一說法，正確地表達出基督徒的信念：耶穌基督給他們顯露天主的臨在，藉着對耶

耶穌基督的信仰，並藉着祂的教會和聖事，基督信友明認天主的俯就和善意，從而獲得靈感、安慰、鼓勵、光明、力量、喜樂……。

一般的神學，常以耶穌基督替罪人所行的贖罪祭，並以祂的聖死犧牲所獲得的功績，來解釋祂救援工程的效能，即將基督的工程當作天主賞賜恩寵的理由，因此有些神學家把天主賞給亞當和天使們的恩寵也稱為「基督的恩寵」，以表達基督在天主的計劃和工程中的中心地位。

按筆者的淺見，如此的主張有下列的危險和缺點：1. 它所依據的是一個筆者無法認同的救援論。

按聖經的教導，基督的整個救援工程，是以天主的慈愛為泉源，天主父的慈愛不是基督工程的效果，也不是耶穌基督的犧牲、祭獻和補贖所立功勞的結果，相反的，天父的慈愛是基督一切工程的源頭③。

2. 上述見解好像抹殺了耶穌基督的歷史性，忽略了基督人性的一面，和祂的所作所為在時空中的限制。

3. 按筆者的淺見，上述見解會造成下列的誤會：似乎否定善意的外教人能領受天主的恩寵。在人類的歷史中這些善意的人佔極大的比例：有些人從來沒有認識基督和祂的福音及教會的機會；有的人因着主觀的理由，沒有接受福音喜訊，也許是因為他們不覺教會所傳的喜訊能滿足他們的最深需要；也許是因為看不出「喜訊」的「喜」在那裏。假如神學仍然肯定，外教人能領受恩寵，那麼，上述見解好像說出與基督徒生活無關緊要的問題。

筆者反對上述見解，無意在人類間製造分裂。本書的一貫主張，是天主將自己的恩寵提供給所有的人，人人能在自己的具體環境中，接受天主的臨在，從而得以改造，並成為同一天父的子女，及耶穌基

督的兄弟姊妹。

筆者對恩寵與基督關係的看法，不只是維護耶穌基督和其工程的歷史性，也強調作基督信友特恩的意義：藉着耶穌基督，信友「認識」「賜萬恩的天主」，因此，相信天主將祂的恩寵提供給所有的人。但同時，基督徒也珍惜自己的特選，而把耶穌對門徒們所說的話應用在自己身上，「見你們所見之事的眼睛是有福的。我告訴你們：曾經有許多先知和君王希望看你們所看的，而沒有看見，聽你們所聽的，而沒有聽到」（路十23-24）。

耶穌基督也是領受天主恩寵者的原型。祂以自己人性的意志，即以祂的基本抉擇充份地接受了天主的臨在，並以天父的旨意，作為祂一切行動的最高準繩，且以承行天父的旨意為自己的食糧（參閱若四34）。祂不單在喜樂和順遂時服從天父，在「驚惶恐怖」（谷十四33）及「心靈悲傷得要死」（谷十四34）時，仍然以信賴天父的心情說：「阿爸！父啊！一切為祢都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」（谷十四36）。這樣，祂以優越的方式實踐「信德的服從」（參閱羅一5，十16，十六26；若三36；宗六7；伯前一22，二8；希五9，十一8）而「自由的把自己交付給天主」（參閱啓示5號）。當祂被釘十字架，瀕臨死亡時，祂「大聲呼喊說：父啊！我把我的靈魂交托在你手中」（路廿三46）。在祂的言行和與人的交往上，我們常可看出，祂那接受天主的臨在，及對天主和對人的態度是分不開的一體兩面。

在祂身上也顯示出，「藉着恩寵，人提昇到天主子女的地位」的真諦。耶穌基督以最優越的方式，

並以天主子的服從和敬畏，在一切快樂和痛苦、順境與逆境中，都實現了祂與天主的父子關係。祂對天父的孝愛，及祂自身的優越「地位」，並沒有使他遠離人群，反而推動祂、親近那些貧窮、受苦和捲入罪惡中的人。

同樣，耶穌基督也顯示出，藉着恩寵，使人成為「天主聖神的宮殿」之真諦。祂充滿上主之神來履行自己的使命。祂以聖神的德能治病、驅魔、施行奇蹟、拓展天國（參閱瑪十28、谷十一20、路十五7）。在祂受苦受難時，「他藉着永生之神已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主」（希九14）。祂充滿聖神的事實，並沒有使祂免除痛苦，也沒有使祂遁跡山林、超然世外，相反的，祂深受聖神的感動和帶領，走向貧苦、受輕視和在罪惡中沉淪的人群中，爲了他們，祂成為與「賜萬恩的天主」相遇的地方——聖殿。耶穌基督亦以祂的整個存在和行動顯示出，人的「天主化」並不與人的「人化」相悖；祂與天主的合一，沒有使祂從人間抽離，飄然於塵世之外，也沒有使祂對人的喜樂和希望、痛苦和畏懼，麻木不仁，反而，祂與父的關係，使祂更關心人、更接近人，與他們同甘共苦。如此，天主恩寵同時使人得以天主化和人化的最優美原型，在耶穌基督身上可謂一覽無遺。

(四) 恩寵論與神學中的人學

有些天主教的神學家主張，恩寵論就是基督宗教神學中的人學④。筆者對這看法有所保留，因爲恩寵論的主要對象是天主，即天主對人的俯就和善意。當然，恩寵論在講論賜萬恩的天主時，也會講論人

的情況。因此，恩寵論對人學確有很大的貢獻，甚至可以說，除非顧及到恩寵論，任何人學都不能視為基督宗教的人學。上文亦已多次提到有關人學的論題。

人是爲了接受天主的自我給予而受造的。天主自我通傳的計劃，並不是附加於創造工程的；相反，從人的角度來看，正因爲天主要將自己通傳給人，祂才創造了人——天主自我通傳的領受者。爲此，我們可以說，天主把自己賞賜給人的計劃促成祂的創造工程，人的受造完全是爲了接受天主的恩寵；人的基本構造和狀況處處反映人是天主自我給予的接受者。既然人是爲了與天主共融而受造的，他不但能接受天主的自我給予，且由於那銘刻在其存在中的渴望，人必然地尋找這份滿全。不論人意識與否，贊成與否，人總是要超越自我，朝向一個憑己力無法達到的滿全。

因着這份渴望與無能，人好像一尊手藝精緻、巧奪天工的雕像，但却缺乏生命的氣息。當神學指出在人存在中的這份無能時，它無意貶抑人的尊嚴。正相反，它是根據聖多瑪斯的思想而強調：一物的尊嚴是以其所追求目標的高低而定，須靠另一位的能力才能達到更高目標的事物，遠超過那些單憑己力就能達到較低目標的事物⑤。這樣看來，人的限度和對無限的渴求，反映出人的無上尊嚴：人間一切美好之物——家財萬貫、才華蓋世、聲名顯赫、美人如玉、兒孫滿堂、福祿壽禧……等都無法使人感到心滿意足，因爲人的受造原不是爲了這短暫不朽的有限幸福，而是爲了分享那永恆不朽的無限美善。

雖然個人和他人的罪惡歷史嚴重地損傷了人的自由，但按照教會的訓導，墮落於罪惡中的人仍能自由地接受天主的恩寵。如此，原罪的道理，由恩寵論得以補充。恩寵的福音肯定，天主對罪人的愛遠超

乎罪惡的力量。爲此，墮落的人，不只在罪惡勢力的控制下，他也在更大的，釋放人的恩寵吸引力之下，在墮落的人身上，不只有罪惡歷史的遺毒，即所謂原罪的後果，更有上主恩寵的良藥，即所謂「原恩」。

K. Rahner 把恩寵論當作「被救贖和成義者的神學中的人學」⑥。由是觀之，恩寵論不是探討抽象的恩寵概念，而是以得到罪之赦免並且得以聖化的人爲其研究對象。恩寵論中有關「人的成義和聖化」，「成爲天主的子女，基督的兄弟姐妹，聖神的宮殿」等論題，都是從信仰的角度來看已經得到救贖的人的狀況。同樣，當恩寵論講解恩寵境界的不等性、可增可減和可失掉的特徵時，也是在討論人的狀況，即在恩寵境界中，人能進步也能退化，有停滯也有躍進。

現代神學比傳統神學更強調恩寵論與人性學的關係。本書隨着一些現代神學家的主張，以接受天主臨在的基本抉擇來解釋成義的轉變，常恩以及恩寵境界的特徵，並以臨在、基本抉擇、位際關係的人性學概念來解釋傳統神學的看法。藉着這些概念，神學能說明，恩寵推動人逐步整合其繁複而多元的存在，趨向同一根源意志，而慢慢走向和諧與合一。

恩寵論有關功績的探討指出，成義的人由於天主的恩寵分享天主的生命，他的善功，是「在天主內做的」（DS 1546）。爲此，成義者的善功使他與天主的關係益形加強，而賦予人的存在和行動一個永久的價值。由此看來，恩寵論在講論功績時，也是在探討一個屬於神學中的人學問題。

(五) 恩寵論與教會和聖事論

按照梵二的教導：「教會在基督內猶如一件聖事」（教會1號），一些有名的神學家認為，藉着七件聖事教會以優越的方式實現她的使命。因此這裡將教會論和聖事論相提並論。當我們顧及教會與恩寵的關係時，就能更深入的明白教會和聖事的意義。

教會不是一個普通的社團組織。梵二說教會是「救人的聖事」（傳教五號），意即教會是天主對世界俯就和善意的標記，也是實現天主善意計劃的「工具」。這等如說，教會是使人「與天主親密結合，並使人類彼此團結的記號和工具」（教會一號）。

同樣，當我們理會天主常以教會和聖事作為接近人、聖化人的「工具」時，便能更深切的明白恩寵的性質：不可見的天主之善意，像聖言一般，以成血肉的方式與人相遇，居我人間。

教會的七件聖事表示，天主的恩寵在我們整個生命中處處臨現：天主的臨在概括了我們生命的開端和終結；像食糧般養活我們的生命；在病痛和罪惡的折磨中，與我們同在；協助那些走向紅毯另一端的佳偶，實現他們生育繁殖，充滿大地、治理大地的使命；也陪伴那些終身奉獻於祂、為教會服務的聖職人員，完成他們愛主愛人的使命。總而言之，七件聖事表明，天主的恩寵無孔不入，滲透生命的各層次，人生的各階段。

同時，恩寵論也使我們明白，教會和聖事的限度。中古世紀的古典神學已經提到，教會的聖事並非

天主賜與恩寵的唯一途徑。聖多瑪斯曾說：「天主並沒有把祂的恩寵網縛起來，完全歸屬於聖事權下，以致於天主不能以別的方式賞賜人恩寵」⑦。本書在討論天主的拯救普世意願，和善意的非基督徒也能準備成義和得到聖化時，已經表明天主的恩寵不受限制，超越教會和其聖事的範圍，的確，除了聖事以外，天主還有許多接近人、賞賜祂臨在的途徑。如此，恩寵論補充了教會學和聖事論，因為恩寵論藉着有關天主拯救普世意願的教導，勸勉信友不可把教會及其聖事絕對化，而降低或縮小天主慷慨的領域。

(六) 恩寵論與聖母論

在瑪利亞，耶穌基督的母親身上，全能者天主行了大事（參閱路一49），天主常「與她同在」（路一28），使她成為「充滿恩寵者」。當萬世萬代的人稱她有福時（參閱路一48）。他們實在讚美賞賜萬恩的天主。因而，當神學講論聖母所蒙受的特恩時，同時也在講論恩寵。因此J. Ratzinger將聖母論歸屬於一個包括教會論和人性學的恩寵論中，並把聖母論當作是恩寵論的具體化⑧。不管這一看法結論如何，聖母所領受的特恩的確彰顯了恩寵的本質。因而恩寵論也會幫助我們更深入的了解聖母所蒙受的殊恩。

聖母無染原罪的信理，是以消極的方式表達出天主的親臨；天主常與她同在，醫治她存在的最核心，從生命的最深處根除罪惡的勢力，消除那因罪而導致的人與天主、與近人之間的隔膜。由於天主的臨在，瑪利亞充滿了光明和力量，擺脫罪惡的束縛，得以常生活在與天主和近人的和諧關係中。由此可見

，這信理說明，恩寵有釋放人心、治癒世界罪惡創傷的功能。這信理也肯定，在瑪利亞的行動之前，天主已揀選了她，聖化了她。因而，一切恩寵的特徵，即其無功行賞的性質，都在此信理中得以彰明昭著。就如所有的亞當子孫都該「說：『我們的成義是白賜的』……因為一切成義的行為，不論信德或善功，都不足以立功，而爭取成義的恩惠」（DS 1532），那滿被恩寵的聖母也毫無遲疑地承認，她所領受的「恩寵……不是出於作為，不然恩寵就不算爲恩寵了」（參閱DS 1532、羅十一6）。

按K. Rahner 的意見，聖母始胎無染原罪的獨特恩惠也闡明了一般人的情況⑨。教會有關原罪的教導是，每人誕生時，已捲入罪惡的漩渦中。但當我們看整個信仰和聖母無染原罪的信理時，不得不問：難道我們這些被捲入罪惡洶濤中的人，不是天主從起初就喜愛、揀選，和被祂恩寵所尋找的人嗎？

按照教會的禮儀，神學的反省，和一般信友的信仰意識，天主使瑪利亞滿被恩寵，是爲使她更合宜地完成她作救主之母的特殊使命。在聖母身上特別明顯的這種個人聖化與做救主之母使命間的關係，啓示我們，任何個人神恩均有「兩」種作用：治療和聖化領受者本身，同時委託給他一項使命，就是在自己的崗位上爲別人的救援服務。這種個人聖化和爲別人服務的使命之關係也指出，個人的罪惡，自私自利、尋求自己的光榮等，實是使徒工作的最大障礙，唯有當人藉着天主的恩寵，在信望愛中與主結合，並充滿天主的愛情和光明時，他才能毫無保留地執行宗徒使命。

一一、恩寵生活的特徵

若望福音以「新生命」綜合由於天主的善意而賞給人的恩惠。依照此聖經的教導和神學反省，在要理講授中，常有「恩寵生活」和類似的說法，意即「領受天主恩寵者的生活」。雖然本書主張，善意的非基督徒也能領受天主的恩寵而享有恩寵生活，但「恩寵生活」是基督徒生活的專稱，因為在名符其實的基督徒生活裏，恩寵生活的特徵能更明確的顯示出來。因此，下文將以基督徒的生活為模型說明恩寵生活的特徵。

(一) 恩寵生活中人與天主的關係

在一般的語言和神學的用語中，「恩寵」指一種貌似對立的狀況，即一方面強調「距離」，比如「主體恩寵」的概念，即指「居高位者對其屬下的俯就和善意」；「客體恩寵」的概念也包含這一因素，因為它指的是「非屬應份的贈與」。如此從領受者方面而言，恩寵是不能憑任何權利可要求的禮物，是不勞而獲的贈與。另一方面，恩寵也常指「親近」。「主體恩寵」概念，即俯就和善意，正表達出這一含意，它消除了雙方的阻隔而親自俯身接近；同樣，「客體恩寵」也包含，在上者體恤下屬的需要而給予他所渴求的恩惠。總之，在恩寵和恩惠的概念裏，上述兩個彷彿矛盾的因素是不可或缺的。

神學強調恩寵概念的兩面對立因素。在神學上「恩寵」所指的距離乃是至高無上的天主與卑微軟弱的罪人間的距离。但基督信仰同時也深刻的體驗到那天人間的親密關係，因為按聖經的教導，天主是慈悲、寬仁、慈愛的天主，由於祂的俯就和善意，不只賞給人與祂自己有別的恩惠，而且還將自己賞賜給人，「與人交談宛如朋友，為邀請人同祂結盟，且收納人入盟」（啓示2號），總之，在基督信仰中，這兩個對立的因素——無限的距離和親密的合一，在天人的關係中是並立共存的，二者缺一時，就不再是相稱於恩寵的關係了。

這種以恩寵為其要素的天人關係，一面承認天主的絕對超越性，和對祂聖德威儀所懷的崇拜心情；同時，流露出子女對父親般的依賴和親密的孺慕之情。耶穌在山園祈禱時，天衣無縫地把這兩個似乎對立的因素聯合起來：祂——俯伏在地（谷十四34）承認父的絕對威嚴，但同時又以最親密的話，稱祂「阿爸！父啊！」（谷十四36）。

（二）恩寵生活中人與世界的關係

按照上文的解釋，當人在現恩的推動下，以其基本抉擇接受天主的臨在，並以天主的旨意為其整個生活的至高準繩時，他就由於天主的恩寵得以成義和聖化，並進入恩寵生活的境界。上述基本抉擇不只是恩寵生活的開端，而且是整個恩寵生活的根基。因着這基本抉擇，在恩寵生活中，人與世界的關係便有了它的特性：一方面，當人以天主旨意為其全部生活的至高準繩時，他自然不會以任何受造之物——

國家、民族、家庭、財富、名聲、地位等爲其至高價值，或以它們的要求作爲自己行動的絕對標準。當人以接受天主的臨在爲其最珍貴的幸福時，一切其他的價值都要讓位，它們至多只能列入二等或三等的地位罷了，它們不能再駕馭人的行爲，僞裝成人的至上神，反而成爲隸屬於人，服役於人的受造物。另一方面，對那些只以天主旨意爲其全部生活至高準繩的人而言，一切受造的價值都因天主的緣故，獲得一層新的意義，因爲一切事物都是天主所造，都是天主認爲「好」的受造物；所以他們會將人看成天主的子女、和自己的兄弟姐妹，並將自己的責任視爲天父所啓示的通往永生幸福的道路。由於他們與造物主、人類之父的關係，他們對此世的獻身和服務，不但不會削減，反而得以加強。因爲他們深知：「信友忽略此任務，便是忽略其愛人甚至愛主的任務，並將自己的永生導於危殆中」（現代43號）。

如此，在恩寵生活中，人對世界的關係，同時是放開而又執著；他們不再以任何事物爲絕對價值，而把它們當作天父的恩賜，和達到永福的途徑。在信友的個人生活和教會歷代的生活中心，必然有着這種似乎對立的因素。當然，面對這些因素的評價程度是因入而異的。隱修士和政治家對家庭、社會和政治就各佔不同的評價。但無論如何，政治家絕不應以社會和政事作爲他的至高價值，隱修士也不應以二元的態度對家庭和政事加以輕視。雖然這兩因素的並存常會在恩寵生活中形成某種緊張，但是人與世界的距離和對世界的投身確是恩寵生活的特性，二者缺一時，就不再是真正的基督徒生活了。

(三) 恩寵與人生的整體性和具體化

恩寵生活既以天主旨意爲整個生活的至高準繩，因此有綜合生命的整體與具體化的特徵：

在探討基本抉擇時，本書指出，善的基本抉擇有整合人全部生活的功能，因爲它推動人在個別的抉擇中朝向同一的方向，順從那銘刻於人性中的根源意志的方向。倘若人明確的，選擇那統合一切的上主旨意爲其行動的至高準繩，那麼，善的基本抉擇之整合功能就會加強。這樣，在恩寵生活中，人的生命就有一個基本方向，這基本方向不讓他停留在個別有限的目標或成就上，而常催促他不斷超越有限的目標和成就，爲在整個生活中實現其對天主和對近人的愛。如此，他的生命就有一包羅萬象的目標，並且在極爲繁複的情況中，保持其整體性，因爲在這樣的生活中，一切都能找到自己適當的位置。

另一方面，在追求此包羅一切的超越目標時，藉基本抉擇朝向天主的人，也不忽略世間有限的事物和具體的行動，因爲基本抉擇並不是一個單獨的，在個別抉擇之外的行動，而是只有在個別抉擇中，它才得以實現和加深。爲此，在追尋這廣大無邊的目標時，人不得不看重有限的職務，個別的行動。可見，真正的恩寵生活，既不斤斤計較於芝麻小事，也不持超然脫俗、虛無飄渺的態度。真正的恩寵生活，是以忠實的獻身與具體的職務、不停地追求整體而超越的目標。

(四) 恩寵生活與自我接受和自我更新

恩寵生活既以天主旨意爲其全部生活的最高準繩，因此也有自我接受和自我更新這兩個似乎對立的因素爲其特徵：現在的我，的確因着遺傳、環境、教育、社會文化、自己的經驗以及自己的罪所留下的

傷痕，而受到許多限制。然而，當人以其基本抉擇接受天主的旨意時，他不能不接受這限度，而把它們當作天主所指定的使他成熟的機會。

另一方面，接受天主旨意為其一切行動至高目標的基本抉擇，也不斷推動人自我更新，因為天主恩寵的福音與「你們要悔改」（谷一14）的召叫是分不開的。面對天主所賞賜的愛，唯一相稱的答覆——就是以全心全靈全意去回應上主的召叫，透過這具體的答覆行動，基本抉擇才得以實現和加深，並整合整個人的存在。

按P. Fransen的看法，恩寵生活基於人的基本抉擇，而所謂的神學德性，即信望愛三德只不過是基本抉擇的一體三面而已。既然捲入罪惡中的人只有藉着不斷的皈依才能實現信望愛，而這皈依並不是信望愛邊緣上的一種隔離的德性，所以Fransen把皈依當作一種神學德性^⑩。總之，真正的恩寵生活，既不因自己的限度而使人怨天尤人，自慚形穢，也不因所領受的洪恩而使人自滿自足、驕矜自恃。真正的恩寵生活，叫人懂得接受自己的限度，在平安中接納自己，同時又努力不懈地自我更新，追尋完美、臻於至善。

（五）恩寵生活與人的「人化」Humanization

根據聖經和歷代教會的教導，領受恩寵的人分享天主的生命而得以天主化。然而此深奧的道理，常令人感到不可思議，因為他們並不像教父時代的人，那麼熱衷於得以神化，反而更渴望得以人化，意即

使自己的生命和「人類大家庭及其歷史等更爲適合人性」（現代40號）。因此，現代神學也給我們指出恩寵使人得以人化的意義。

毫無疑問的，「人的人化」、「人得以人化」、「恩寵使人更成爲人」等等類似的說法，是極爲洋化的語氣，因爲此說法顯然的反映出外文的詞彙如 *Humanization*、*becoming more human*、但是此類詞語的背後是別具深意的。我們嘗試解釋如下：

雖然從生命一開始，我們的性別已決定，或男或女，但是隨着歲月的增加，生命不斷的成長、發展，我們才逐步實現性別的角色，慢慢成爲名符其實的男人或女人。又好比一個小生命誕生了，雙親已經「是」父親、母親。可是只在陪伴子女成長的過程中，父母的天職才逐步實現，父性和母性才得充份的發揮。「恩寵使人更成爲人」的涵義與上述的例子有些相似，就是說，人從起初已具有的存在和潛能，透過恩寵的助力，能夠獲致更圓滿的發展和實現。

再者，在一般的語言裏，有時會看到 *Inhuman conditions* 的講法，竟指不相稱於人的尊嚴。在德文裏，有時會把一個殘暴、野蠻的人叫作 *Un-mensch*「非人」。諸如此類的說法，反映出在人的一般經驗裏，幾時人違背了自己本性的法律而作惡，他就像喪失了人的尊嚴。這樣看來，說「恩寵使人更成爲人」，等於說，恩寵協助人遵循人性內在的法律，順着人的本性所指定的方向爲人，藉此使他得到完美的發展。

雖然在聖經和教會的訓導文件裏，沒有明確的說明恩寵生活使人得以人化的道理，但在聖經和傳承

中確實具有穩固的基礎。按古經，忠實遵守天主的恩寵所賞給的盟約和誠命，是個人和團體走向幸福的道路。在若望福音中，耶穌講論自己的使命時說：我來是為叫他們獲得更豐富的生命（參閱若十10）。當祂以人類渴望的原型，如「光明」、「食糧」、「生命」、「復活」等表達祂的使命時，就指出，祂所給予的恩惠符合人心的渴望，使人的現世生命更趨完滿。

希臘教父非常重視人藉着恩寵而得以天主化。然而按他們的看法，得以天主化時，人同時恢復其因罪惡而喪失了的作為天主肖像的本質；人愈相似天主，人愈是人。換言之，恩寵使人得以天主化時，也使人得以人化^⑪。表面上看來，一般傳統神學不大發揮此端道理。實際上，中古世紀神學已經釐定出這項真理，而以一個扼要而恰當的格式表達出來：「恩寵使本性臻於完善」^⑫。以下我們試圖以本書的一貫思想對這真理加以解釋。

人的本性是以主體性和位際性為其特徵。在人間的關係中，特別在友誼和愛情的關係裏，人的主體性得以喚醒和加強。在恩寵生活裏更是如此。當天主俯就和善意待人時，好像是喚着每人的名字，邀請我們以每人獨一無二的存在答覆天主的召喚。在天主面前，人非無靈之物、而是位格。因着天主的恩寵如此邀請人，要求人以整個的存在來答覆，無形中恩寵使人的主體性和位際性得以提高，使人更成為人。人的本性亦有社會性的特徵。只在與別人的關係中，人才能發展自己，發展其為人的本性。當人以其基本抉擇，以天主的旨意為其行動的最高準繩時，他不能不承認和尊重其他人的尊嚴，以他們為天主的肖像，和自己的兄弟姐妹。如此，恩寵促進具有社會性的人日漸走向完善。

人對自己也有一種本然的關係，在一切的行動中，人不得不為自己追尋幸福，追求真善美的價值和意義。甚至當人犧牲自己時，也是因為人把捨棄自己當作是他的善，是達到真福的道路。因了我們的欠缺，有時我們也會不欣然地接納自己。但是當人以其基本抉擇接受造物主的臨在和祂的旨意時，人不能承認，上主對他——這有欠缺的人加以肯定，並且要人珍惜自己，接受自己。這樣，恩寵使人回歸自我，增進人跟自己的和諧，而如此使人的本性臻於至善。

既然恩寵生活以接受天主旨意的基本抉擇為基礎，又因為此基本抉擇符合人的根源意志，常推動鼓舞個別抉擇順從基本抉擇和根源意志的方向，所以，恩寵使那同時合一而又繁複的人之本性日趨完善。孔子說：人無遠慮，必有近憂。不管怎樣，人面對無法掌握的將來，總有一份惴惴不安的掛慮。然而，當人以其基本抉擇接受賜萬恩的天主之旨意時，他就不必再擔憂自己的未來，不用再焦慮自己的努力和成就，因着死亡的悄然降來而致徒勞無功。因為他有活人的天主作護盾，所以他能放心大膽地承擔當前的責任，懷着不憂不懼的信念邁向那晦暗不明的未來。如此，恩寵使人瞻望未來的本性日益臻於至善。

恩寵使本性臻於完美，使人得以人化的道理，反映出天主對人計劃的統一性：天主創造了人，賦給他一個確定的本性。藉着人的整個生活，此本性要發揮其內在的潛能。當天主領人走向祂所指定的目標時，一定不會阻擋人的發展，反而會扶助他，推動他更圓滿地按照天主所賦予的，並銘刻在人本性內的法律，努力實現自己，更成為人。

三、作基督徒的特恩

「天主願意所有的人都得救」（弟前二4），因着天主的善意，祂提供給所有的人恩寵，使他們能在個人、社會、文化和宗教的具體情況中，接受並答覆天主的召叫，而終致獲得全福。在這一教導的背景裡，我們能進一步了解作基督徒的特恩和使命。

按照梵二的教導，天主以許多的方式啓示自己，藉着祂的創造工程，祂對所有人的照顧，和舊約天主子民的救恩史等等。然而只當天主藉着耶穌基督和祂的工程啓示自己爲「賜萬恩的天主」時，整個啓示工程才得以「圓滿的完成」（參閱啓示2-4號）。耶穌基督以祂的宣講、行爲、以及祂的死亡和復活，圓滿地啓示了天主對人的俯就和善意：祂對罪人的憐憫，和祂使人復活的大恩。既然生活在罪惡壓力下和死亡陰影裏的人，無法認清他們的努力和成就的意義，所以基督的訊息爲他們實在是一個喜訊，是一個予人希望和自由的真理（參閱若八32），而接受此真理的信德，就是得勝世界的有力武器（若壹、五4），因爲信德使人在基督啓示的光照下，勇於面對生命的一切。本來，「面對死亡，是人生最大的謎，人不獨爲痛苦及肉體的逐漸肢解所折磨，其尤甚者是害怕自己永遠消逝於無形」（現代18號）。但因爲基督徒相信天主是「活人的天主」（谷十二26），所以爲他們，「痛苦和死亡的啞謎……藉着基督，並在基督內，却大放光明」（現代22號）。接受基督訊息的信友以信德的眼光面對人生最大

的謎，他們猶如其他人一般會因親友的死亡而悲傷。可是，本於他們對活人的天主之信仰，他們不會憂傷得「像其他沒有希望的人一樣。」（得前四13）。同樣，在面對痛苦和死亡時，基督信友因着耶穌基督的死亡和復活，他們會明白，眷顧人的天父，使人復活的天主，在一切境遇中都與他們同在。如此，他們對耶穌基督和天主的信仰，幫助他們在困境中仍能泰然自若，因為這信仰的熱情會促使他們高唱基督徒的凱歌：「無論是死亡，是生活、是天使、是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕」（羅八38-39）。這樣看來，對基督的信仰會徹底地改變人對整個生命與死亡的態度，並且賦給他更大冒險犯難的精神，擴大其行動的自由，好能貢獻自己為人服務。為此，作基督徒的主要意義不只是死後靈魂的得救，也是為了更喜樂地，更自由地，以信心、以希望、以愛情善度今世的生命。

假定上面的解釋是正確的，那麼，為許多人來說，做基督徒也許沒有什麼吸引力。因為或許他們根本不在乎生命、行動與死亡的意義，或者因為他們原有的宗教和文化已能提供一個令他們滿意的人生觀，所以許多的人對基督信仰不會感到多大興趣。既然按照耶穌的教訓，我們不應判斷人，又因為我們相信，天主提供給所有的人得永生的機會，所以當面對這一類人的得救問題時，我們大可放心，因為天主一定會照顧他們。在與他們談論宗教問題時，我們應以言以行作證：因為耶穌基督顯示了賜萬恩的天主，所以藉着對祂的信仰，人的生活會更佳美可愛。

在基督徒的生活中，最能相稱於作基督徒召叫特恩的態度是謝恩。本書在導論裏，曾提及希臘文、

拉丁文和許多歐洲語言，charis 和 gratia 二詞兼有恩寵與謝恩的意義而互相關聯。對謝恩的重視是教會禮儀的特色。約自公元一百年始，彌撒——耶穌吩咐門徒舉行的紀念禮，已被稱為 Eucharistia 意即感恩禮。彌撒的中心部分以「頌謝詞」作開始，而在頌謝詞裏，常有「我們時時處處感謝你，實在是理所當然的」之格式。甚至在追思已亡的彌撒裏，所採用的五篇頌謝詞，也包含上述的感恩語。如此教會在她的祈禱和禮儀中表達出，基督徒在一切的情況中，甚至在追悼親友死亡的哀傷中，仍會由衷地感謝上主，因為他們相信天主的恩寵與他們同在。顯然，基督徒的謝恩並不局限於個人或團體的祈禱裏。唯有藉着整個生活，基督徒才能時時處處感謝召選他們的天主。因着此感謝因素，基督徒的倫理生活也有它的特色：他們並不想以自己的努力和善功去奪取恩寵，而是在領受了上主偉大洪恩的同時，願藉善行聊表謝意。

附錄——訓導當局有關恩寵的主要文件

爲方便讀者起見，特增此附錄，臚列歷代教會有關恩寵主要的文件。筆者參考了施安堂譯的「天主教教會訓導文獻選集」，並將該譯文與拉丁文原文及德文、英文的譯本對照之後，有時加以更改，重新編譯。在不易譯成中文的地方，筆者引用拉丁原文或HCC的英譯文。有時筆者在方括弧裡（（））加了一些話，使譯文更通順，並爲協助讀者深入明白教會文件以極含蓄的方式所教導的真理。

在每一文件前，編譯者加上HCC一書中，說明該文件歷史背景的小引。這些小引是由助理高慧霞小姐由德文譯成中文。如有疏漏誤謬之處，本人願負全責。

一、迦太基會議 (Carthage) ——公元四一八年

在羅馬帝國衰亡、沒落之時，英國的隱修士白拉奇 (Pelagius) 在第五世紀初出現在羅馬帝國，講述他對倫理的嚴謹的思想。自從君士坦丁 (Constantine) 大帝將基督宗教作爲國教以來，世俗化的精神進入了教會。爲了抵抗教會墮落的趨勢，白拉奇強調，當基督徒牽涉對倫理道德的嚴肅態度。原本出自斯多亞主義 (Stoa) 的概念如「本性」、「自由」、「法律」、「德行」等，常常出現在他的

講道中。他的弟子賽勒西（Caelestius）將他的思想系統化。如此產生了所謂的白拉奇主義（Pelagianism）。

此異說的核心在於肯定人有完全的自由。按白拉奇主義，人的自由能對善惡保持均衡，而以自己的力量獲得全福（salvation）。罪只是個人對惡的一種抉擇。白拉奇和賽勒西並不承認人從原祖亞當所承襲的原罪。亞當的罪為其後裔的影響，僅在於他留下一個害人的例子，影響他們以其本罪重蹈覆轍。但是亞當後裔的貪慾和必死的情況和原祖亞當在犯罪前的光景是一樣的。

基督的工程也只限於赦免人的本罪。為遵守天主的誠命而得到全福，人不需要恩寵的協助。恩寵只是幫助人理解倫理的責任使人易於實踐倫理道德。

當羅馬被Alaric 佔領之後，白拉奇居住在迦太基一段時日，在此地一次於公元四一八年所召開的會議中，白拉奇主義受到了譴責。教宗左西默在他對由二百位主教所做的聲明中加以認可（參閱本書第一篇、第二章、第二節）。

DS 二二五法規三

不拘誰若說：那使人藉吾主耶穌基督而成義的天主恩寵，只是賦給人，為了赦免已犯過的罪惡，而不是賞給人，為了幫助他們不犯罪，那麼，他應受絕罰。

DS 二二六法規四

同樣，凡說：那同一的天主恩寵，即藉吾主耶穌基督《所得》的天主恩寵，助佑我們不犯罪，只是

因爲藉此恩寵，我們得以了解天主的誠命，而知道什麼是該希求的，什麼是該躲避的，但是天主的恩寵並不使我們喜愛並能夠做我們所該做的事，那麼，他應受絕罰。既然《保祿》宗徒說：「知識只會使人傲慢自大，愛德才能立人」（格前八1），那麼相信：我們具備基督的恩寵，是爲了得以傲慢自大，但爲了得以「立人」，我們就沒有基督的恩寵，那麼，如次的想法，的確是非常不虔敬的想法。因爲知道什麼是我們該做的，和去做的熱忱都是出於天主的恩賜，因爲當愛德立人時，知識決不能使人傲慢自大。正如《聖經》將知識當做天主的恩惠而因此《聖詠》論及天主說：「天主教導人類知識」（詠九四10）；同樣，聖經也《將愛德當做天主的恩惠而》說：「愛德出自天主」（若壹四7）。

DS 二二七法規五

同樣：不拘誰若說：給與我們的成義恩寵，是爲使我們依靠恩寵更容易做那藉自由意志應做的事，並且認爲，即使沒有恩寵，我們也能遵守天主的誠命，雖然這是不容易的，那麼，這樣的人，應受絕罰。因爲主論及遵守誠命的時候，祂不是說：你們沒有我，不容易做什麼，而是說：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）。

DS 二二八法規六

同樣：如果有人說，聖若望宗徒所說的：「如果我們說，我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若壹一8），應如此領悟：即只是由於謙遜我們應該說，我們有罪，而並非因爲我們實在有罪，那麼，這樣的人，應受絕罰。因爲《聖若望》宗徒又接着說：「但若我們明認我們的罪過，天主

既是忠信正義的，必赦免我們的罪過」（若壹一9）。於此清楚可見：我們如此說，不是由於謙遜，而是因為我們真的有罪。原來宗徒也能說：如果我們說，我們沒有罪過，則我們自己高抬自己，而謙遜不在我們內了。但宗徒既然說：「我們欺騙了自己，而真理也不在我們內」，他清楚的表示：誰說沒有罪過，就不是說真話，而是說的不對。

DS 二二九法規七

同樣：不拘誰說：當聖人在「天主經」中說：「求祢寬恕我們的罪過」（瑪六12），他們並非為他們自己如此說，因為《為自己而言》他們已經不需要這樣的祈求；聖人只是為別的人，即為在教民中的罪人如此祈禱；因此，聖人不唸：「求祢寬恕我的罪過」，而說：「求祢寬恕我們的罪過」，那麼，這樣的人，應受絕罰。因為當聖雅各伯宗徒在說：「我們衆人，都犯許多罪過」（雅三2）時，他是聖人和義人。其實，他所以加上「衆人」兩字，無非是要符合聖詠集（一四三2）所載的：「千萬不要傳喚祢的僕人前去受審，因為活人在祢面前不能稱為義人」。極明智的撒羅滿，在他的祈禱中，也說：「沒有一個人不犯罪的」（列上八46）。約伯書亦記載說：「在衆人手上他做一個記號（In manu omnis hominis signat, ut…… TCC 684 · He sealeth the hand of every man · that……），為使每一個人知道自己的軟弱」（約卅七7），《與原文和思高譯本不符》。因此當達尼爾這聖人和義人用多數求天主，說：「我們犯了罪，我們行了不義」（達九5，15），並且由衷地和謙遜地做了類似的認罪，我們不可像有些人一樣妄想：他不是為自己的罪過，而是為他人民的罪過說這類的話，因為

他稍後就說：「當我祈禱時……我就在我主天主面前承認我的罪過，以及我民衆的罪過」（達九20）。他並不願意說：「我們的罪過」，但說：「我的罪過，以及我民衆的罪過」，是因為他是先知，而預知後世的人會這樣誤會他的意思。

DS 二三〇法規八

同樣：不拘誰說：在天主經中所說：「求祢寬恕我們的罪過」（瑪六12），在聖人的口裡只是一句謙遜的話，而不是真實的話，那麼，這樣的人，應受絕罰。因為，誰能忍受如此《荒謬》的事，即一個祈禱的人不只向人而且向天主謊話；他在口唇上求天主寬恕罪過，而在心中却說：「我無罪可恕」？

一一、*Indiculus*

在聖奧斯丁（Augustine）對抗白拉奇派時，尤其是在他與機智精明的艾克朗農的朱利安（Julian of Eclanum）爭論中，後者提出一些極難解答的問題，如有關人的自由和人所需要的恩寵之間的關係，及天主拯救普世的意願與天主預定特選者之間的關係等。因此在今日法國的南部（Southern Gaul）發生激烈的爭論。有些人承認教會教導的權威，但是不接受聖奧斯丁的主張，因為他們強調，在天主面前人人平等，為此天主必賜予所有的人同樣的恩寵。分施恩寵的區別，甚至在初次分施恩寵的區別，都是因為人們各自準備的程度有所不同。上述的看法稱為「半白拉奇主義」（Semi —

Pelagianism)。

該看法與白拉奇主義不同，因為它原想承認，人爲得救而行善，需要恩寵。實際上半白拉奇主義忽視人對恩寵的需要，因為它把使人得救的第一個恩寵不歸於天主自由給予的意願，而認爲是由於人的功勞所致。最強烈反對半白拉奇主義的人是阿基丹的普洛斯柏 (Prosper of Aquitaine)。約在五世紀中期阿基丹的普洛斯柏的著作「宗座有關恩寵所作聲明之索引」問世了。該文獻——簡稱 *Indiculus* (索引)，匯集了羅馬宗座的聲明和經羅馬宗座認可的北非洲會議的文獻。本文件中指出，該會議有關恩寵的看法，合乎教會在禮儀中所表達的信仰。本文件以古典的形式陳述教會有關恩寵的訓導。在第五世紀末此索引已被視爲教會有關恩寵的一個標準說明，後來獲得了很大的權威。雖然它不是訓導當局正式欽定信理的文件，也不是由一位教宗所寫的，但由於它受到教會普遍的承認，所以此文件應視爲教會訓導的標準說明 (參閱本文第一篇、第二章、第三節)。

DS 二三八

有些自誇爲公教徒的人，由於惡意或由於無知，在已受擯棄的異端桎梏之下停滯不前，而冒失地去反對那些極其虔敬的並爲真正信仰而辯論的人。雖然他們毫不猶疑的擯棄白拉奇與賽勒西 (Pelagius and Caelestius)，但是他們反駁我們的老師，以爲他越出了界限。他們說，他們只要跟從和贊成眞福伯多祿的至聖聖座，通過它首長的服務，爲反駁天主恩寵的仇人所認可的和所規定的教訓。因此，我們必須用心地研究：當時羅馬教會的管理人，對蜂起的異端所作的判斷；同樣的，也必須用心的研究，

他們《羅馬教宗》爲了駁斥那些有害的自由意志的辯論者，對天主恩寵所提倡的想法。我們也加上了一些已經由教宗所核准的非洲會議的聲明。由此，我們爲了使那些有所懷疑的人們，獲得更圓滿的訓示起見，我們藉此索引扼要地把聖教父們的主張，顯示出來。藉此索引任何不愛好議論的人必須承認：一切爭論的結果包含在下列的、簡要和具有權威性的聲明中。因此再沒有反駁的理由，如果我們與公教友一起信並宣稱……。

DS 二四〇

沒有人藉自己而爲善，除非那位唯一善者（天主）讓人分享祂的善。同一教宗，在他同一文獻中《即依諾森一世在致迦太基會議的信函中》肯定這一點，說：「有些人自以爲由於自己而善，也不念及那天天施恩於他們的那一位《天主》，並且相信，沒有祂《天主的》助佑自能行善。難道我們把這種人的想法視爲正直的嗎？」

DS 二四一

沒有人，甚至於那些因聖洗的恩寵而獲得更新的人，除非由於天主時時助佑，獲得保存善行的恆德，否則無法克服惡魔的詭計，而戰勝肉身的私慾。同一教宗《依諾森》在他同一文件中肯定這端道理，說：「雖然祂已把人從過去的罪惡中贖了出來；但因爲祂知道：人能再犯罪，所以祂也預備了許多的恩惠，爲能幫助和醫治那些犯過罪的人，並時時賜與救靈藥石。除非靠此救靈藥石，否則我們決不能戰勝人性的錯誤。的確，藉着祂的助佑我們獲得勝利，但是沒有祂的助佑，必吃敗仗。」

DS 二四三

聖人們的一切思慮，及一切行為和功績，都該歸於天主的光榮，並且讚美祂；因為只有藉天主自己所賜的恩惠，人才能中悅祂……。

DS 二四四

天主這樣在人心裡，且在人的自由意志裡行動，使聖善的思想，虔誠的主意，及一切善願，都由天主而來；因為我們藉天主而能行善，但是沒有祂，我們什麼也不能作（參閱若十五5）。對於這端信理，同一導師《教宗》左西默（Zosimus），在他向全球主教們所寫的信函裡，講論天主恩寵的助佑時，教訓我們此真理說：「那一個時刻，我們不需要祂的助佑呢？在一切行為、事由、思想、動作中，我們常該祈求我們的助佑和保衛者《天主》。因為若將某一善歸於自己，這就是犯驕傲的罪。」

DS 二四五

那在迦太基會議中所定斷的教導，我們也予以擁護，一如宗座的訓誨一樣。我們擁護那法令的第三法規所定斷的教導：「不拘誰若說：那使人藉吾主耶穌基督而成義的天主的恩寵，只是賦給人，為了赦免已犯過的罪惡，而不是賞給人，為了幫助他們不犯罪，那麼，他應受絕罰」。同樣，我們也對法令的第四法規所規定的予以承認和擁護：「凡說：那同一的天主恩寵，即藉吾主耶穌基督《所得》的天主恩寵，助佑我們不犯罪，只是因為藉此恩寵，我們得以了解天主的誡命，而知道什麼是該希求的，什麼是該躲避的，但是天主的恩寵並不使我們喜愛並能夠做我們所該做的事，那麼，他應受絕罰」。既然《保

祿》宗徒說：「知識只會使人傲慢自大，愛德才能立人」（格前八1）那麼相信：我們具備基督的恩寵，是爲了得以傲慢自大，但爲了「立人」，我們就沒有基督的恩寵，那麼，如此的想法，的確是非常不虔敬的想法。因爲知道什麼是我們該做的，和去做的熱忱都是出於天主的恩賜，因爲當愛德立人時、知識決不能使人傲慢自大。正如《聖經將知識當作天主的恩惠而因此》聖詠論及天主說：「天主教導人類知識」（詠九四10）。同樣，聖經也《將愛德當作天主的恩寵》說：「愛德出自天主」（若壹四7）。同樣，對《迦太基會議》的第五法規所規定的我們加以肯定：不拘誰若說：給與我們的成義恩寵，是爲了使我們依靠恩寵更容易做那藉自由意志應做的事，並且認爲，即使沒有恩寵，我們也能遵守天主的誠命，雖然這是不容易的，那麼，這樣的人，應受絕罰。因爲主論及遵守誠命的時候，不是說：你們沒有我，不容易做什麼，而是說：「離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）。

DS 二四六

藉着前條不可侵犯的聖宗座的法令《decrees》，我們極其虔誠的教父，擯棄了瘟疫似的新異端的猖狂，並且教訓我們，要把那善願的起源，善心的增進，並在善心善願中堅持到底，都歸功於基督的恩寵。《除了思考上述的教導以外，》我們也要顧及司鐸們祈禱的奧蹟。根據由宗徒而來的傳統，在全球各地的公教會完全一致舉行這種司鐸的代禱，以使祈禱的律法，成爲信仰的準繩。原來，當聖教民的主教們，實現託付給他們的使命時，他們在天主的仁慈之前辦理人類的事宜，而與全教會一同祈禱結合在一起，並且懇切地祈求天主，恩賜信德給無信仰者，使崇拜偶像的人，從不敬神的錯誤中解救出來；恩

賜猶太人，除去心靈的蒙蔽（參閱格後三15），而重見真理之光；恩賜異教人，明察公教會的信理，而回歸正道；恩賜裂教人，重新獲得活生生愛德的精神；恩賜失足的人，領受補贖的補救之道；恩賜望教者，領取重生的聖事，而進入上天仁慈的庭院。從它們（此代禱）的結果可見，上述的祈求並非無意義的；天主吸引許多人，從各式各樣的錯誤中醒悟過來，使他們「由黑暗的權勢中救出，並將他們移置在祂愛子的國內」（哥一13），又使他們從爲天主義怒的器皿，而成爲仁慈的器皿（參閱羅九22）。我們也堅信這全是天主的作爲，而此信念推動我們因着他們得到光照和改過，去感謝並讚頌天主，因爲是祂賞賜此恩惠。

DS 二四八

是故，因着這些教會信仰的準繩，以及享有天主所給予的權威的文件，我們賴天主的助佑，而獲得堅強（而相信）：一切善願善行，一切修德的努力奮勉，即人因此而從信仰的開端引向天主台前的善心，都來自天主；而且，我們並不懷疑：天主所賦予的恩寵先於一切人的功勞；因爲是天主在我們內工作，使我們願意，並使我們力行，爲成就祂的善意（參閱斐二13）。人的自由並不因天主的助佑和恩賜而被取消，反而因此而獲得解放，俾能從黑暗進入光明，從殘廢而恢復原形，從多病而獲得康復，從愚昧而變成機智。天主對人的善良，以至於此！竟願把祂自己的恩惠，變成我們的功績，並以永遠的賞報，來賞報祂所賜予的恩惠。天主在我們內工作，使我們既願意又實行祂所願意的善工，並且，祂不准許在我們內的、祂所賦與我們的恩惠被忽視而不運用，因爲祂賦給這些恩惠，是要我們使用，而如此成爲天

主恩寵的合作者。如果我們看到，在我們身上，因着我們的疏懈、懶惰而有任何病症，我們就該急速地去投奔祂，因為祂會治癒我們一切的病苦，而叫我們的生命，從死亡中獲得保全（參閱詠一〇二，3；4）；《我們應投奔祂，因為》我們天天向祂說：「不要讓我們陷於誘惑，但救我們免於兇惡」（瑪六13）。

DS二四九

正如我們不敢輕視，那些要反駁異說的人，所討論的更深更難更複雜的各項問題的研究，同樣，我們也沒有——予以深究的必要，因為爲了承認那統治一切天主的恩寵起見，我們只要相信一切按上述宗座諭令所教導我們的道理，就已夠了。任何相反上述的道理，絕對不可視爲公教的道理。

三、奧倫居會議 (Orange) —— 公元五二九年

（也譯爲奧良會議）

有關半白拉奇主義的爭論，延續到第五世紀。等到亞爾的凱撒里 (Caesarius of Arles) 主教在法國南部奧倫居舉辦的一個小型的省區會議 (529 年)，此爭論才得結束。此會議得到教宗鮑尼法斯二世 (Boniface II) 的認可 (531 年)。本文件中再次完全依照聖奧斯丁 (St. Augustine) 的精神表達天主教有關恩寵的教導，並且多半採用聖奧斯丁自己的話來解釋恩寵與自由之間的關係（參閱本書第一篇、第二章、第三節）。

DS 三三七三法規三

如果誰說：天主的恩寵能因個人的呼求而獲得，而不是恩寵本身，使我們呼求恩寵，那麼，他就相反了依撒意亞先知或宗徒《保祿》所說：「未曾尋找我的人，找到了我；對未曾訪問我的人，我顯現了」（羅十20；參依六五1）。

DS 三七四法規四

如果誰主張：天主在消除我們的罪惡時，要期待我們的意願，而不承認：天主藉着聖神的傾注，在我們內工作，使我們渴望罪惡的滌除，那麼，他就違抗了聖神，因為祂藉撒羅滿說過：「意願是由天主所準備的」（箴八35，七十賢士譯本）；而且，他違反《保祿》宗徒所說：「天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」（斐二13）。

DS 三七五法規五

如果誰說：信德的增加以及那起初的信仰與接受信仰的情緒（*Credulitatis affectus*）——藉着此信仰我們信那使罪人成義的天主，並被引領到那藉着聖洗而獲的重生——這不是由於恩寵的恩賜；也就是說，這不是由於聖神和祂默引我們的意志，使之從不信仰而至信仰，從不敬主而至敬主境地的恩寵所推動，而是由於我們內在的自然能力，那麼，他顯然的是一個相反宗徒教導的人，因為聖保祿說：「我深信，在你們內開始那美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子」（斐一6）。他又說過：「為了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是為相信祂，而且也是為為祂而受苦」（斐一29）；又說：

「你們得救，是由於恩寵，藉着信德。所以，得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠」（弗二8）。因為誰若說：我們藉以信仰天主的信德，是出自本性的，他便將那些與基督教會無關的人也當作信徒了。

DS 三七六法規六

如果誰說：我們並非在天主恩寵感召之下去信、願意、切望、勉勵、辛勞、祈禱、醒寤、努力，求天主、找天主、向天主叩門，也能從天主那裡領受天主的仁慈，或不承認：只藉着聖神的賦予和推動，我們才能以適當的方式相信，願意行善、祈禱……，或者把恩寵的助佑，當作附屬於謙遜或人的服從，而不承認我們的謙遜和服從本身是恩寵的恩賜。那麼，這樣的人，就違抗了宗徒《保祿》的教訓；因為他說：「你有什麼不是領受的呢？」（格前四7）；他又說過：「因天主的恩寵，我成為今日的我」（格前十五10）。

DS 三七七法規七

如果誰認為：人藉本性的能力，能夠適當的思考或選擇任何與得永生有關的事，或能夠同意福音的救恩喜訊，為此不需要聖神的光照和默導，——聖神才使人甘飴地予以贊同，而信仰真理——那麼，這樣的人是受到異端精神所欺騙，不了解福音所載的天主之言，說：「離了我，你們什麼也不能做」（若十五5）；他也不了解《保祿》宗徒所說的話：「這並不是說：我們憑自己能夠承擔什麼事，好似出於自己一般；而是說：我們所以夠資格，是出於天主」（格後三5）。

DS 三七八法規八

既然凡從抗命原祖所生的人，在自由意志方面，都受到了損害，所以，如果誰說：有些人藉着《天主的》仁慈，有些人却藉着《自己的》自由意志，能夠領取聖洗的恩寵，那麼，這一種人，藉着這樣的話，顯示出，他們與正確的信理背道而馳。這是因為這種人肯定：自由意志並沒有在所有的人身上因着原祖的罪而受到損傷，或者說：有些人尚能靠自己，而不靠天主的啓示達到永遠得救的奧蹟。我主親自證實，此看法完全相反真理，所以祂不是說：「有些人們」，而是說：所有的人若不為天父所吸引，都不能到祂那裡去（參閱若六44）。同樣，我主對伯多祿說：「約納之子西滿，你是有福的，因為不是血和肉啓示了你，而是我在天之父」（瑪十六17）；《保祿》宗徒也說過：「除非受聖神感動，沒有人能說：『耶穌是主』」（格前十二3）。

DS 三八五法規十五

亞當因着他的罪，由天主所塑造的良善境界變壞了；但是信徒，由於天主的恩寵，由罪惡所導致的情況，進入好的境界。第一個改變是原祖的罪惡所造成的改變；而第二個改變，按聖詠集所載的，是「至高者的右手造成的」改變（詠七七11）。

DS 三九六

根據以上所引證的聖經記載，以及古教父們的定論，我們應該在天主的協助之下宣講並相信：人的自由意志，因原祖的罪惡，而受到扭曲，受到削弱，以致於《原祖的》後代中，沒有一個人，除非天主

仁慈的恩寵先給了他，否則，不能一如所應該的，愛慕天主，或信仰天主，或爲天主而行善。因此，我們也相信：《聖保祿》宗徒所頌揚的義人亞伯爾、諾厄、亞巴郎、依撒格、雅各伯以及其他許多古聖人們的傑出信德，不是出於那在亞當內而賞賜的本性善良，而是出於天主所賦予他們的恩寵。同時，我們知道並相信，即使在主《基督》來臨之後，那些願領洗人的恩寵，也不是由於人的自由意志，而是由於基督的慷慨，賦予他們的。這合乎《我們》屢次所說的，也合乎聖保祿宗徒的宣講：「天主……爲了基督的緣故，賜給你們的恩賜，不但是爲相信祂，而且也是爲爲祂受苦」（斐一29）；他又說：「在你們內開始這美好工作的那位，必予以完成，直到耶穌基督的日子」（斐一6）。又說：「你們得救，是由於恩寵，藉着信德，所以得救並不是出於你們自己，而是天主的恩惠」（弗二8）。保祿還論及自己，說：「……只就我蒙主的仁慈，作爲一個有信德的人……」（格前七25；弟前一13；按通俗本譯的），他不說：「因爲我曾是一個有信仰的人」，而說：「蒙主仁慈，爲作一個有信德的人」；又說：「你有什么不是領受的呢？」（格前四7）。《聖雅各伯宗徒》也說過：「一切美好的贈與，一切完善的恩賜，都是從上，從光明之父降下來的（雅一17）。同樣，《聖若望宗徒》也說過：「人不能領受什麼，除非有天上的賞賜」（若三27）。像這樣的對天主賜與恩寵的論證，聖經裡不勝枚舉；爲節省心力起見，恕不贅述，因爲那常嫌證據不足的人，即使給他多講，也是徒勞無益的。

DS 三九七

按公教會的信理，我們也相信：所有領過洗的信友，藉着洗禮而獲得恩寵之後，如果忠信地願意奮

勉，那麼，在基督的助佑與合作之下，他們能夠且亦應該滿全那些與得救有關的事。我們不但不相信：天主的權能，預定有些人作惡；而且，我們還說：若有人相信這樣邪惡的事，我們要以全心的厭惡對他們予以絕罰。爲了得救起見，我們也承認和相信：在行一切善事上，不是我們先開始，然後藉天主的仁慈得助佑；而是天主自己，在我們沒有任何善工的情況下，先感動我們信主愛主，而使我們忠實地求領聖洗聖事，並在我們領洗之後，祂還助佑我們，爲能履行祂所喜悅的善工。因此，很明顯的，我們該信，那個蒙主召入天國的右盜（路廿三43），以及那受天主派遣的天使所拜訪的科爾乃略百夫長（宗十3），和那個蒙恩款待主的匝凱（路十九6），可欽佩的信德，不是出於他們的本性，而是由於天主恩寵的恩賜。

四、特利騰大公會議

（也稱爲特倫多大公會議；脫利騰大公會議；天特大公會議）

論成義的諭令——一五四七年一月十三日

特利騰大公會議所發表的文件中，論成義的諭令是最重要的，爲了預備它，大會花了整整七個月的時間。大會不但打算棄絕路德（Luther）的主要異說，即他有關成義的看法，也打算給予恩寵一基本的概說。

路德的道理可綜合如下：

在原始情況中即在犯罪以前的情況，人帶着天主的肖像。人的墮落毀滅了天主的肖像。原罪是後代子孫所承受的本性的敗壞及惡劣的貪慾；此貪慾使人內在地和徹底的變壞。人所作的一切都是罪，因人有墮落的本性，且永遠持有這敗壞的本性。爲得成義人根本無法與恩寵合作。依恃的信心（*fiducial faith*）是成義的唯一途徑和標記。成義並非人內在地更新，而是天主對人的宣判而已。天主把基督的功勞歸於人，如此使人能在天主面前被判爲義人。爲能升天而言，人的善功不可能是有功勞的，因爲人的行動是源於他的天性，而此天性藉着人的成義仍然沒有被改造而變善。

大體來說，其他的宗教改革者（*Reformers*）都接受路德對罪和成義的看法。加爾文（*Calvin*）也附帶加上天主事先預定的理論（*Predestination*）。他認爲天主不但預定善人升天，而且預定惡人下地獄；預定人的永遠命運時，天主不顧人的善功或罪過。

本諭令的結構如下：它不討論小孩子成義的問題，而只討論大人的成義，因爲小孩子藉着洗禮得成義，他們無需以行動與恩寵合作。

第一、三章討論天主救世的計劃：墮落人類的無能（第一章）；基督的救贖工程（第二章）；救世恩寵的分施（第三章）。

第四、九章討論天主教恩計劃的實現——「第一個成義」：天主所指示的成義的道路（第四章）；人的預備，本性與恩寵的合作（第五、六章）；成義的本質和原因（第七章）信仰與成義的關係，尤其是

天主教和新教對此問題的不同看法（第八、九章）。

第十、十三章討論成義境界：藉善功恩寵得以增加（第十章）；遵守誠命的必要性和可能性（第十一章），恆心至終的恩寵（第十二、十三章）。

第十四、十五章討論：和好聖事，及它與藉着洗禮而獲得的第一個成義的分別（第十四章）。領和好聖事的必要性。因着每一個犯罪，而非只因着不信之罪人會喪失恩寵（第十五章）。

第十六章討論善功的功績。

（參閱本書第一篇第二章、第五節）

DS 一五二〇

當今之際，既有一種有關成義道理的邪說，到處流傳，並嚴重危害人的靈魂及教會的團結，爲此，這神聖的特利騰大公會議，爲了全能天主的頌讚與榮耀，及教會的和平與靈魂的救援起見，蓄意，要把那「義德之太陽」（拉四 2），和「信德的創始者和完成者」（希十二 2）——耶穌基督所教過的，和其宗徒們所傳授的，以及公教會，在聖神默導之下永遠堅持的真實而健全的有關成義的道理，向所有的基督信徒，陳述一下。本大公會議正告所有的人，以後不得相信、宣講或教授任何相反本諭令所規定、所宣佈的道理。

第一章 本性與律法使人成義的無能

DS 一五二一

首先，神聖大會宣佈：爲了正確和清楚的明白有關成義的道理，該知道並承認：衆人因亞當抗命而失掉純潔（參閱羅五12；格前十五22），「成了不潔的人」（依六四5），且按保祿宗徒所說的：「生來就是義怒之子」（弗二3），一如論原罪諭令中所說的：衆人都成爲「罪惡的奴隸」（羅六20），且都屬於魔鬼與死亡的權下。雖然《因著原祖的罪》，在衆人內的自由意志，並未完全消滅，但在能力方面，却被削弱而式微。因此墮落，不僅外邦人，不能憑著本性的能力，而且，連猶太人也不能藉梅瑟法律的文字本身，得到解放或《重新》站立起來。

第二章 基督來臨的奧蹟

DS 一五二二

然而，當那幸福的「時期一滿」（弗一10；迦四4），天父——仁慈的父和施與各種安慰的天主」（格後一3），派遣那在法律之前及在法律時期，給許多聖祖所宣佈和所預許的救主，即自己的兒子基督耶穌，來到人間，爲了救贖那屬於法律之下的猶太人，也爲了使那「沒有追求正義的外邦人……獲得正義」（羅九30），並使所有的人「獲得義子的地位」（迦四5）。這耶穌「是由天主公開立定，使祂以自己的血爲了我們的罪，藉着信仰而作贖罪者」（羅三25），祂「不但贖我們的，而且也贖全世界的罪過」（若壹二2）。

第三章 藉基督得以成義者

DS 一五二三

雖然祂《耶穌基督》「爲衆人死」（格後五15），却不是衆人都得到祂死亡的恩賜；唯有那些分享到祂苦難之功的人們《才會受益》。人除非從亞當的精子出生，否則，絕不生來就成爲不義的人，因爲人在受孕時，就沾染了自身的不義；同樣，人除非重生於基督，否則，絕不成爲義者；因此重生，由於祂《基督》的苦難之功賜予人那個使他們成義的恩寵。爲了此恩惠，《聖保祿》宗徒勸勉我們，應該常常感謝《聖》父，因爲祂「使我們有資格，在光明中分享聖徒的福份」（哥一12），暨「由黑暗的權勢下，救出了我們，並將我們移置在祂愛子的國內，我們且在祂內，得到了救贖，獲得了罪赦」（哥一13）。

第四章 對不義者之「成義」，及義人的恩寵地位的描述

DS 一五二四

上述的話含有一種初步的，對不義者成義的描述：成義乃是人從那生來就是亞當子女的處境，藉着第二亞當——耶穌基督——我們的救主，而進入到恩寵和收納爲「天主的義子」（羅八15）的境界轉變。在公佈福音之後，若無重生洗禮，或若無領洗的意願，人就不能經過此《得以成義和成爲天主子女的》轉變，正如聖經所載：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國」（若三5）。

第五章 成人準備成義之必要性，和它的泉源

DS 一五二五

此外，大會宣佈：成人成義的緣起，必是天主藉着耶穌基督《所賜與的》先至恩寵；這就是說：在

成人們毫無功績的情況下，天主召叫他們。如此，那些因其罪而背向天主者，由於激勵及助佑他們的天主恩寵，自由地對恩寵予以同意與合作，並且轉向成義。當天主藉聖神的光照，觸動人心時，人並非完全一無所爲，因為他接納這個默感，也能棄絕《這個默感》；但另一方面，他若無天主的恩寵，不能以自己的自由意志邁向真正的即天主面前的義德。因此，當聖經記載說：「你們歸向我吧……我必轉向你們」（匝一3）時，它《聖經》就提示了我們的自由；當我們回答說：「上主，求祢叫我們歸向祢，我們必定回心轉意」（哀五21）時，我們就承認：天主的恩寵，先於我們的行動。

第六章 準備成義的方法

DS 一五二六

成人準備成義，當他們爲天主的恩寵所激動、所助佑，由「聽道」（參閱羅十17）而接受信仰，並自由地轉向天主，而相信那由天主所啓示的和所預許的，是真實的，尤其是相信：不義者，藉着天主的恩寵，藉着那「在耶穌基督內所蒙的救贖」（羅三24），成爲義人；又《成人準備成義》，幾時他們明瞭自己是罪人，而因那有益的爲天主公義所打擊的怕懼，去回心轉向天主的仁慈，而起了希望之念，信賴天主，並且相信：天主將因基督而垂憐他們，並開始愛慕天主，猶似一切義德的泉源，而因此以對罪惡的悔恨與憎惡，意即藉着那在領洗前所應做的懺悔（參閱宗二38）而離棄罪惡；最後，《成人準備成義幾時》，當他們立志領受聖洗《聖事》，開始度一個新生活，並遵守天主的誠命。

DS 一五二七

對於這種準備，聖經記載說：「凡接近天主的人，應該信祂存在，且信祂對尋求祂的人是賞報者」（希十一6）；又說：「孩子，你放心！你的罪赦了」（瑪九2；谷二5）；又說：「敬畏上主，驅除罪惡」（德一27）；又說：「你們悔改吧！你們要以基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠」（宗二38）；又說：「所以，你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名，給他們授洗，教訓他們遵守我的誡命」（瑪廿八19）；最後又說：「你們該為上主，準備你們的心」（撒上七3）。

第七章 不義者之成義的本質及其原因

DS 一五二八

在準備之後（所獲）成義本身不僅是罪之赦免，而且也是人之內心，由於自願接受恩寵與恩賜所獲的聖化與革新《sanctificatio et renovatio》；因此，人由不義者成為義者，且由仇人而成為朋友，「好使他本著希望而成為永生的承繼人」（鐸三7）。

DS 一五二九

這成義的原因是：目的因《causa finalis》是天主與基督的光榮及《人之》永生；主動因《causa efficiens》，是仁慈的天主，祂白白地洗淨並祝聖（參閱格前六11），且以恩許聖神的印記，《給我們》傅油，這聖神就是我們得嗣業的保證（參閱弗一13-14）。功績因《causa meritoria》，

即是《天主》極愛的獨生子——我們的主耶穌基督；當我們還是《天主的》仇人時（參閱羅五10），祂「因着祂愛我們的大愛」（弗二4），用自己極其神聖的苦難，在十字架上，為我們掙取了成義的功勞，並為我們對天父作了賠償；工具因《causa instrumentalis》是聖洗聖事，即「信德的聖事」——若沒有信德誰也不能成義——；最後，唯一的型式因《causa formalis》，是天主的正義；這正義並非天主自為正義的正義，而是天主使我們成義的那個正義。換言之，它《成義的型式因》是那天主所賜的正義，《領受了它》，我們藉着它在我們的心神內，獲得革新，而且《因着它》，我們不僅被認為義人，且我們真的被稱為義人，也真是義人，因為我們每個人都「按聖神的心願個別分配」（格前十二11）的尺度，並按我們每個人的準備與合作的程度，獲得正義於我們內。

DS 一五三〇

雖然，若我主耶穌基督的苦難功績，不被分施於人，則誰也不能成為義人；可是，當我主耶穌基督的苦難功績，實在在那不義者的成義中分施於人，意即天主的愛由於我主耶穌的苦難功績，藉着聖神而傾注於那些得成義者的心（參閱羅五5），且在他們內依附着，人實在成為義人。因此，人就在成義時，藉他所加入的耶穌基督，連同罪之赦免，也領取這一切，即信德、望德與愛德。

DS 一五三一

信德，除非與望德和愛德在一起，否則，它不能使人和基督完全地結合，且也不可使人成為基督《妙》身的活肢體。為此緣故，聖經的話真對！「信德，若沒有行為，自身便是死的」（雅二17-18），是無用的，況且：「在基督耶穌內，割損或不割損，都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德，才算什麼」（迦五6）。根據從宗徒們而來的傳統，當望教者在領洗之前，向教會求那人獲得永生的信德時，他們就是要求這種信德，因為沒有望德與愛德的信德，不能使人獲得永生。為此，望教者立即聽到基督的話：「你若願意進入永生，該遵守誡命」（瑪十九17）。所以，望教者藉著聖洗而領受了真的基督徒的義德，並且在得以重生之後，立即奉命要把這義德，猶如「上等的袍子」（路十五22），保存潔白無玷，好能在我們的主耶穌基督的審判台前，穿著這件《白》袍，而獲得永生，因為這義德是藉著基督而給他們的，以代替那亞當因其背命，為自己和為我們所失去的原始正義。

第八章 「不義者藉信德和白地得以成義」作何解釋？

DS 一五三二

《保祿》宗徒說：人「藉信德」，且「白白地」（羅三22，24）得以成義。這幾句話，應該按照歷代公教會，全體一致所堅信的和所表達的意義去解釋。我們之所以說：我們藉信德成義，那是因為信德是人得救的開端，也是一切成義的基礎與根由，「沒有信德，不可能中悅天主」（希十一6），也不能獲享天主子女的共融；我們之所以說：「我們白白地成義」，那是因為一切成義之前的行為，不分信德或善工，什麼都不足以立功而掙取成義恩寵；因為「既然是恩寵，那就不是出於作為，不然，恩寵就不

算恩寵了」(羅十一6)。

第九章 駁斥異教人的虛偽信賴

DS 一五三三

的確，人必須相信：除非由於天主白白分施的仁慈，並藉著基督，否則，人的罪總不能獲赦，且過去也從來沒有獲赦。可是，既然在我們的風暴時代，異教人及裂教人，要竭力相反公教會，而宣講一種虛偽的，遠離一切虔誠的信賴，所以，我們必須加上：假如有人誇耀他已經擁有對自己罪赦的信賴與確切性，而且在此信賴和確切性中得以安息，那麼，這種的人，不會獲得罪赦，也從未獲得其罪之赦免。

DS 一五三四

這也不該說：凡真正成義的人，該毫無疑惑地相信自己是已成義者；而且《也不可說：》除了那些確信自己已蒙寬恕而成為義者之外，誰也不獲罪赦而成為義者；《同樣，我們不可說：》唯藉此信心，才有罪赦而成為義。因為這種說法，好似肯定：誰若沒有如此信賴，他對天主的預許，及對基督的死亡與復活《救人的》效能都予以懷疑。《大會如此教導，因為它堅信：》的確，正如沒有一個虔敬的人，對天主的仁慈，對基督的功績，以及對聖事的效能與成果，可以有所懷疑；同樣，任何人當他回顧自己本來的軟弱與不足夠的準備(情況)時，他可有理由來對自己的恩寵，惴惴不安而有所懼怕，因為沒有人，能以信德的確切性，意即以絕對不能有任何錯誤的確切性，來確知自己已擁有了天主的恩寵。

第十章 已獲義德之增加

DS 一五三五

如此，成義者成了「天主之友」和「天主的家人」（若十五15；弗二19）而「他們的德行，日益增加」（詠八四8；與思高譯本不同）；又如《保祿》宗徒所說：「他們內在的人，日日更新」（格後四16）。這就是說：當信德與行為合作（參閱雅二22），並且他們致死自己肉慾的肢體（參閱哥三5），爲了得以聖化，把他們「獻於天主，當作正義的武器」（羅六13），他們藉遵守天主與教會的規誡時，就在那藉基督的恩寵所獲得的義德內（參閱雅二22）而逐漸成長。正如聖經所載：「讓行義者，再行義吧」（默廿二11）；又說：「一直到死都不要停止尋求義德」（德十八22；按德文譯）；又說：「人成義是由於行為，不僅是由於信德」（雅二24）。當聖教會祈禱說：「主，求賜我們信、望、愛三德日益增進」（常年期第十六週）時，就是祈求這義德的增進。

第十一章 誠命的遵守及其必要性與可能性

DS 一五三六

無論已獲得的義德多麼高，誰也不該想：自己可不必遵守誠命；誰也不該說那冒昧的，爲教長們以「絕罰」所禁止的話：爲已成義的人，遵守天主的誠命是不可能的。「因爲天主不是命令人作他不能作的事，反而在命令人的時候，祂勸告人作能作的事，並且爲了那《還》不能作的事，祈求天主的幫助；祂助佑你，使你能作《你應該作的事》。」「祂的軀是柔和的；祂的擔子是輕鬆的」（參閱瑪十一30）。

所有天主之子女都愛基督；而所有愛祂的人，就如祂親自證實的，必遵守祂的話（參閱若十四23）。的確，憑着天主的助佑，他們也實在能遵守祂的話。

DS 一五三七

無論其聖德和義德多麼高，在這不免一死的今生中，即使已成義的人，也難免有時候會跌倒於日常的，即所謂可原諒的小罪《*peccata venialia*》之中。雖然如此，他們並不因此而成為不義的人，因為那成義的人所祈求的話：「求祢寬恕我們的罪過」（瑪六12），是一種謙遜和真實的話。是故，義人該更深刻的明白，他們要力求奮勉，在義德的道路上繼續邁進，這就是因為他們「已脫離了罪惡，獲得了自由，成了天主的僕人」（參閱羅六22），而因此能藉著基督耶穌「有節制地、公正地、虔敬地在今世生活」（鐸二12），乃因他們藉着祂進入了現今所站立的這個恩寵中（參閱羅五2）。因為天主總不拋棄那些因自己的恩寵，而得以成義的人，除非人先離棄祂。

DS 一五三八

故此，誰也不該因著其信仰而自誇，妄想：自己只憑信仰，也可被立為嗣子，而得承嗣業；縱然他不與基督，同受苦，為了與祂一同受光榮（參閱羅八17）。按照宗徒的話：基督自己「雖然是天主子，却由所受的苦難，學習了服從，且在達到完成之後，為一切服從祂的人，成了永遠救恩的根源」（希五

8（9）。爲此，宗徒本人，勸告成義的人們，說：「你們豈不知道在運動場上賽跑的，固然都跑，但只有一個得獎賞嗎？你們也應該這樣跑，好能得到獎賞。凡比武競賽的，在一切事上，都有節制；他們只是爲得到可朽壞的花冠，而我們却是爲得到不朽壞的花冠。所以，我總是這樣跑，不是如同無定向的；我這樣打拳，不是如同打空氣的；我痛擊我身，使它爲奴，免得我給別人報捷，自己反而落選」（格前九24（27）。同樣地，宗徒之長伯多祿也說：「弟兄們，你們更要盡心竭力，使你們的蒙召和被選，賴善行而堅定不移；倘若你們這樣作，決不會跌倒」（伯後一10）。

DS 一五三九

因此，他們《實在》違背天主教真實和正確的教導，假如有人說：義人在一切善工上，至少犯小罪；或說那更不可忍受的話：「義人應遭受永罰」；或者說：「義人們在行善工時犯罪，假定他們在競賽場上賽跑時，爲了克服懶惰，力求振作而自勵，不只尋求天主的光榮，而也想到爭取永遠的賞報」。《上述的說法，相反天主教真實和正確的教導，因爲聖經說：『爲得賞報，我曾傾心遵守祢的法律』（詠一一九；一一三，與思高譯本不同）；況且，《保祿》宗徒論及梅瑟，也說：「他所注目的，是天主的賞報」（希十一26）。

第十二章 慎防對天主預定的臆測

DS 一五四〇

再者，在這不免一死的今生，沒有人該對天主的預定奧秘如此妄斷，認為自己一定在預定的數目之中，並沒有人該想：那「已成義的人，或不能再犯罪，或他即使犯罪，他必會悔改」的說法，是真實的，因為除非由天主特別啓示，人不能知道，天主揀選什麼人。

第十三章 堅持到底的恩賜

DS 一五四一

相似地，雖然人人都該堅決的切望，並寄望於天主的助佑，對堅持到底《即恆心行善至死不渝》的恩賜，也沒有人能有絕對的確切性。聖經論及此恩賜說：「唯獨堅持到底的，才可得救」（瑪十22；廿四13）。的確，只有那能使人站立，且站立到底，並能使那跌倒者再站立起來（參閱羅十四4）的那位《意即天主》，才能賞賜堅持到底的恩賜。《雖然如此，人人都該堅決地切望並寄望於天主的助佑，因為人若不忽視天主的恩寵，天主會使祂所開始的工程得以完成，因為祂在人內使他願意並使他力行（參閱斐二13）。可是，「凡自以為站得穩的，務要小心，免得跌倒」（格前十12），且「要懷著恐懼戰慄努力成就他們得救的事」（斐二12），還要在勞苦、守夜中，以施捨、祈禱與奉獻，以齋戒和節德《來堅持到底》（參閱格後六3、4）。既然他們知道：他們在得以重生的時候，就獲得了榮耀的希望（參閱伯前一3），但是尚未得此榮耀本身，所以他們必須因著那未來的，與肉身、世俗、魔鬼的奮鬥而擔憂，因為在這場戰爭中，他們絕不能獲得勝利，假如他們不憑天主恩寵而服從那《保祿》宗徒的話：「我們並不欠缺肉性的債，以致該隨從肉性生活。如果你們隨從肉性生活，必要死亡；然而如果你們依

賴聖神，去致死肉性的妄動，必能生活」(羅八12-13)。

第十四章 跌倒者以及他們的恢復

DS 一五四二

因罪而從他們所領取的成義恩寵《境界》中，跌下來的人，他們能再度成義，假如他們由於天主的激勵，藉着懺悔聖事，因基督的功績，尋求復得那已失去的恩寵。這一種成義的方法，是跌倒者的補救；聖教父們很合適的稱它是：「在失去恩寵翻船之後的第二塊救板」。就是爲那些領洗後跌倒於罪惡中的人們，基督耶穌以下列的話建立了懺悔聖事：「你們領受聖神吧！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的罪，就給誰存留」(若廿22-23)。

DS 一五四三

因此，該教人知道，基督信徒在失足《犯罪》之後的懺悔與領洗時的悔改，大不相同；那《領洗後》的懺悔，不僅包括中止犯罪，及對它們《罪惡》的悔恨，即不僅包括那「痛悔和謙卑的赤心」(詠五一19)，而且，還包括：對罪惡的告明，至少包括將要在適當的時間，在《懺悔》聖事內，告明自己所犯的罪過之意願，司鐸的赦罪，及爲了作補贖而作的守齋、施捨、祈禱，及其他神修神工的確，上述之善工的目的，並非是補贖永罰，因爲永罰是藉懺悔聖事，或願領懺悔聖事而與罪惡已一併赦免的。而《上述之善工的目的是》爲補贖暫罰，這種暫罰，按聖經的教導，並不像在聖洗聖事中一樣，常全被赦

去，因為《領過洗而》犯罪的人對他們所領取的天主恩寵，未知感恩，反而使「聖神憂鬱」（弗四30），且也未怕「毀壞天主的宮殿」（格前三17）。對於這種懺悔，聖經說：「你該回想你是從那裡跌下的；你該悔改，行你先前所行的事」（默二5）；又說：「按照天主的聖意而來的憂苦，能產生那再也不會反悔的悔改，以致於得救」（格後七10）；又說：「你們悔改吧！」（瑪三2；四17）；又說：「你們就《結出與悔改相稱的果實吧！」（瑪三8）。

第十五章 因著任何死罪，人失掉恩寵，但是不《一定》失掉信德

DS 一五四四

我們必須駁斥一些狡猾的人，他們「以甜言蜜語，迷惑那些誠實人的心靈」（羅十六18）；為此我們要肯定：人所領取的成義恩寵，不僅因那因此而失掉信德的背信之罪遭受遺棄；而且，任何其它死罪，即使信德沒有被失掉，也使人失掉成義恩寵。如此，我們維護有關天主法律的道理；按照它，不僅那不信天主的人，不能進入天主的王國，而且連那些信天主的人，但却「是淫蕩的……犯姦淫的、作變童的、好色的、偷竊的、貪婪的、酗酒的、辱罵的、勒索人的」（格前六9-10），以及所有犯其他死罪的人們《也都不得承繼天主的王國》，因為他們藉天主恩寵的助佑，能夠不犯這些使他們與基督的恩寵分離的死罪。

第十六章 成義的果實，即行善的功績，及人能立功的理由

DS 一五四五

爲此緣故，對所有成義的人，不拘他們常保持了所領取的恩寵，或是復得他們所失去的恩寵，都該給他們指出《保祿》宗徒的話：你們要多行善行，「因爲你們知道，你們的勤勞，在主內決不會落空」（格前十五58）；又說：「天主不是不公義的，甚至於忘掉你們的善工和愛德，卽你們爲了祂的名……所表現的愛德（希六10）；又說：「你們千萬不要喪失那使你們可得大賞報的勇敢信心」（希十35）。故此，《牧民的人》應該使信徒明白，爲那些行善到底（參閱瑪十22）而寄望於天主的人，永生是一種藉基督耶穌仁慈地預許於天主子女的恩惠；同時，永生是根據天主的預許，按他們的善行善工而給予的適當之賞報《TCC 734: a reward... to be faithfully given》。這就是《保祿》宗徒所說的那個正義的冠冕，它是那主、正義的審判者在他打完好仗，跑完賽程之後將要賞給他的冠冕。不但賞給他，也賞給一切愛慕祂來臨的人（參閱弟後四7~8）。

DS 一五四六

基督耶穌，就如「各肢體的頭」（弗四15）和葡萄樹枝的樹幹（參閱若十五5），不斷地把德能注入成義的人內。這德幹，常在他們行善工之前《啓發和推動人》，陪伴《人的行動》，以及跟在善工之後《使人的行動得以完成》；若無此德能，成義的人就不能做任何中悅天主的有功事宜。是故，我們應該相信，已成義的人，不再缺少什麼了；藉着他們在天主內所作的工作，他們按現世生活之處境已滿全了天主的法律。因而，他們真正地，爲此功績而掙取那屆時獲得的永生，只要他們確實死在恩寵境界內

（參閱默十四13）。因為基督——我們的救主說過：「誰若喝了我所賜予他的水，他將永遠不渴；並且我所賜給他的水，將在他內，成為湧到永生的水泉」（若四14）。

DS 一五四七

如此看來，我們自己的義德，不是由於我們建立起來的，同時我們也不忽視或否認天主的義德（參閱羅十3）；我們之所以要說「我們的義德」，是因為我們藉那依附在我們內的義德而成義，然而同一義德是天主的義德，因為這義德由於天主藉基督的功績，賦予了我們。

DS 一五四八

但我們不應忘記：按聖經的教導，善工之價值的確很高，因為基督曾預許了，「誰若給這些小子中的一個，一杯涼水喝……他決失不了他的賞報」（瑪十42），而且，《保祿》宗徒也作證說：「為我們這現時輕微的苦難，正分外無比地給我們造就永遠的光榮賞報」（格後四17）；雖然如此，一個基督徒絕對不可信賴自己，或在自己內而不在主內自誇（參閱格前一31；十17），因為天主對眾人的善良真大，竟願意把祂自己的各種恩賜，作為他們的功績。

DS 一五四九

既然，「我們衆人都犯許多過失」（雅三2），所以，每個人不只應堅信天主的仁慈和良善，而且，每個人也該想到在未來有天主的嚴厲審判。人即使自問良心無罪，却誰也不能判斷自己，因為一切人之生活，並非由於人而是由於天主，得以審察與判斷，因為天主「要揭發暗中的隱情，且要顯露人心的計謀，那時各人，才可由天主那裡獲得稱譽」（格前四5）；又如聖經所載：「祂《天主》要照每人的行為予以報應」（羅二6）。

DS 一五五〇

對這成義的公教道理，人除非忠實地且堅決地予以接納，否則，絕不能成義；《在講解此道理》之後，這聖公會議決定要加上下列的法規，好使衆人知道，不僅該堅信什麼，遵守什麼，而且也該避免什麼。

有關成義的法規

DS 一五五一法規一

誰若說：人以自己的行為，即以本性的能力，或以法律的道理而完成的行為，也沒有天主藉基督耶穌《所賦予》的恩寵，而能在天主前成義，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二一。》

DS 一五五二法規二

誰若說：天主藉基督耶穌所賦予人的恩寵，只是賦予人，爲使他能夠更容易地度一個正義的生活，而立功並掙得永生；《而如此》好像說：人藉自由意志而無天主恩寵，也能善生而掙得永生，雖然，這是難以做到的事，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二四，一五二五。》

DS 一五五三法規三

誰若說：沒有聖神先來默導與沒有祂的助佑，人也能以適當的方式相信、希望、愛慕《天主和近人》；或懺悔己罪，而準備領受成義的恩寵，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二五。》

DS 一五五四法規四

誰若說：人之自由意志，受到天主的感動和激勵之後，不能對那激勵他，呼召他的天主加以同意和如此與祂合作來準備自己，以獲得成義的恩寵，而且，即使他願意反抗，他也不能，他只是如同一個無靈之物，完全無自己的行動，而且處於純粹被動的狀態中，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二五。》

DS 一五五五法規五

誰若說：人的自由意志在亞當犯罪之後，已失掉而消滅；或說：人之自由意志，是名存而實亡，甚至於《說：人的自由意志》，是由撒殫《惡魔》引進教會的一個幻象，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二一，一五二五，一四八六。》

DS 一五五六法規六

誰若說：人做惡事，不是出於人之能力；並且說：正如天主是善工的泉源，也是惡事的泉源；並且說：天主不僅容許人做惡事，而且，祂自己真正的和直接的《Proprie et per se》是人的惡事之泉源，以致猶達斯之叛逆，和保祿之蒙召，同樣是天主自己的工程，那麼，這種人，應受絕罰。

DS 一五五七法規七

誰若說：所有的人在成義之前所做的一切行為，不拘因那一個理由而做的，都是真正的罪惡，或都應遭受天主的惱恨；或說：人越是努力準備自己，領受恩寵，則越是嚴重的犯罪，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二六。》

DS 一五五八法規八

誰若說：我們因為怕懼地獄而悔己罪，投奔天主的仁慈，或我們《因此而》不《敢》再犯罪，那麼

，這樣的怕懼，就是罪惡，或說，《這種怕懼》使人成爲更壞的罪人，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二六，一四五六。》

DS 一五五九法規九

誰若說：罪人只靠信仰成義，並且認爲，除了信仰之外，不需其他合作，以獲得成義的恩寵，即：人不需要以其它的意志行爲準備自己，《去接受成義恩寵》，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三二，一五三八。》

DS 一五六〇法規十

誰若說：人不靠基督——藉以爲我們立功勞——的義德而成義；或說：人由那《基督自己的》義德本身，就正式地成爲義人，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二三，一五二九。》

DS 一五六一法規十一

誰若說：人之成爲義人，或只是由於基督義德之歸與，或只是由於罪過之赦免，而《人的成義》不需要那藉聖神所傾注並依附在心中的恩寵與愛德；或說：那使我們成義的恩寵，也只不過是天主的寵幸（favor）而已，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五二八、一五三〇，一五四五、一五四六。》

DS 一五六二法規十二

誰若說：那使人成義的信德，不是別的，只是人對天主仁慈的信賴，即信賴那因基督而赦罪的天主之仁慈；或說：唯有藉此信任，人得以成義，那麼，這種人，應受絕罰。《DS 一五三三，一五三四。》

DS 一五六三法規十三

誰若說：爲得罪之赦免，人必須確信，自己已獲得罪赦，而對自己本身的軟弱與準備，毫不懷疑，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三三，一五三四，一四六〇、一四六二。》

DS 一五六四法規十四

誰若說：人得罪之赦免，及人之成義，是由於他確信己罪之被赦免，並確信自己之成義；或若說：除非他信自己已成義，誰也不是真正地成義，而且說：《懺悔聖事中的》赦罪的效力與成義靠這種信心，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱同上。》

DS 一五六五法規十五

誰若說：已經重生且已成義的人，由於信德（ex fide）必須相信，自己一定在被預定《升天得救》的人數中，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五四〇。》

DS 一五六六法規十六

誰若說：自己以絕對無誤的確切性，一定會獲得那堅持到底的大恩，除非他由於天主特別的啓示，而得知這一點，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五四〇，一五四一。》

DS 一五六七法規十七

誰若說：只有那些被《天主》所預定獲得永生的人們，才會獲得成義的恩寵；至於其他被召的人們，雖然被召，却得不到恩寵，因為他們由於天主的權能，已被預定做惡事了，那麼，這種人，應受絕罰。

DS 一五六八法規十八

誰若說：就是爲一個已成義的人且已被建立於恩寵境界中《TCC 755: constituted in grace》的人，也不能遵守天主的誡命，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三六。》

DS 一五六九法規十九

誰若說：在福音上，除了信仰外，沒有什麼所命令的；而福音所載的其他資料，都是中立的《TCC 756: indifferent》，既不是命令，也不是禁令，而是可自由遵守的，《TCC 756: neither commanded nor forbidden but free》；或若說：十誡與基督徒無關，那麼，這種人，應受絕罰。

《參閱DS一五三六，一五三七。》

DS 一五七〇法規廿

誰若說：一個已成義的且無論如何成全的人，沒有遵守天主與教會誠命的責任，而只有信仰的責任；《而如此肯定》，福音好像是一種絕對的永生之預許，而《在福音內》沒有遵守誠命的條件，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS一五三六，一五三七。》

DS 一五七一法規廿一

誰若說：基督耶穌由天主賜予人類，作為人應信賴的救贖者，而不亦以之為人應順從的立法者，那麼，這種人，應受絕罰。

DS 一五七二法規廿二

誰若說：已成義的人，即使沒有天主的特別助佑，也能在他所領取的義德上，堅持到底；或者說：已成義的人，即使有了天主的特別助佑，也不能在他所領取的義德上，堅持到底，那麼，這種人，應受絕罰（參閱DS一五四一）。

DS 一五七三法規廿三

誰若說：曾經成義的人，不能再犯罪，也不能失落恩寵，故凡跌倒而犯罪的人，從來就沒有真正成義；或若說與此相反的話：已成義的人，能畢生連小罪也不犯，除非他（就如教會榮福童貞瑪利亞所信的）領受天主特別的恩賜，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三七，一五四九。》

DS 一五七四法規廿四

誰若說：《義人》所領取的義德，藉着善工，不會得以保存，也不會在天主前增加，而這善工本身，只是他所得的成義的效果與標誌，却不是恩寵得以增長的原因，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三五。》

DS 一五七五法規廿五

誰若說：義人在任何善工上，至少犯小罪；或者說那更不可忍受的話；即義人在任何善工上犯大罪，而因此應受永罰；並且說：人不受永罰的唯一理由，乃只因爲天主，對這種行爲不予以永罰的懲罰，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三九。》

DS 一五七六法規廿六

誰若說：成義的人，即使善生並遵守主誡，堅持到底，至死不渝，也不該因他們在天主內所做的善工，期待和盼望從天主那裡，靠祂的仁慈與耶穌基督之功，獲得賞報，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五三八，一五三九。》

DS 一五七七法規廿七

誰若說：除了背信之外，沒有死罪；或說：除了因背信的大罪外，那一次所得的恩寵，絕不能因其它無論多麼重大的罪孽而失落，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS 一五四四。》

DS 一五七八法規廿八

誰若說：人因犯罪而失掉恩寵時，常常一定也失掉信德；或者，那《在失掉恩寵之後仍》留下來的信德，雖不是活的，却也不是真實的信德；或說：凡有信德而沒有愛德的人，不是基督徒，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱同上。》

DS 一五七九法規廿九

誰若說：凡在領洗後跌倒者，不能藉天主的恩寵，再站起來；或說：他固能再站起來，但唯靠信德，才能復得他所失去的義德，而不需要懺悔聖事，而如此相反那羅馬聖教會，及整個教會，依據基督及

其宗徒們的教訓，自古迄今所承認的、所遵守的，與教《訓給人》的道理，那麼，這種人，應受絕罰。
《參閱DS一五四二，一五四三。》

DS 一五八〇法規三十

誰若說：任何悔改的罪人，在領取成義恩寵時，所獲得罪過與永遠罪罰之赦免，使他《那麼的無罪和無受懲罰的必要，以致於》在得以升到天國之前，完全沒有任何在此世，或在後世的煉獄中受暫罰的必要，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS一五四三。》

DS 一五八一法規卅一

誰若說：假如成義的人，為獲得永遠的賞報而行善工，他就犯罪，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS一五三九。》

DS 一五八二法規卅二

誰若說：已成義的人的善工，那麼《完全的》是天主的恩寵，以致於他們不也是這已成義的人的功績；或說：已成義的人，即基督《之奧體》生活的肢體，由他藉天主的恩寵並藉耶穌基督的功績所行的善工，並不真正地得到恩寵的增加及永生，而且，即使他在恩寵中逝世，也不會因此善工而掙得永生，

和榮耀的增添，那麼，這種人，應受絕罰。《參閱DS一五四八，一五四五、一五四七。》

DS 一五八三法規卅三

誰若說：藉此成義論，而由此聖公會議在本諭令中所發表的公教道理，對天主的榮耀，或對我們的主耶穌基督的功績，有所損害，而不是闡揚我們所信仰的真理，並且表揚天主與基督耶穌的光榮，那麼，這種人，應受絕罰。

參考書目簡寫索引

聖經神學辭典：編譯者：聖經神學辭典編譯委員會

台 中：光啟出版社

民國六四～六七年出版

聖 經 辭 典：編著者：思高聖經學會

香 港：思高聖經學會

公元一九七五年出版

梵蒂岡第二屆大公會議文獻

教會：教會憲章

啟示：天主的啟示教義憲章

現代：論教會在現代世界牧職憲章

培養：司鐸之培養法令

傳教：教會傳教工作法令

教友：教友傳教法令

非基：教會對非基督宗教態度宣言

救 恩 論 入 門：溫保祿著：「救恩論入門」

台 北：光啟出版社

民國七四年初版

奧脫：奧脫著，王維賢譯「天主教信理神學」

台 中：光啟出版社

民國五十六年初版

A New Catechism = A New Catechism: Catholic Faith for Adults. London: Burns & Oates, and New York: Herder & Herder, 1967.

Auer, Das Evangelium = Auer, Johann. Das Evangelium der Gnade: Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche. Kleine katholische Dogmatik, vl. V. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1970.

BTW = Bibeltheologisches Wörterbuch. Ed. by J.B.Bauer. 2 vls. Graz: Verlag Styria, 1959.

Dictionary = Concise Theological Dictionary by Rahner, Karl and Vorgrimmler, Herbert. Ed. by Cornelius Ernst, translated by Richard Strachan. Freiburg: Herder and London: Burns & Oates, 1965.

DS = H. Denzinger and A. Schönmetzer. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg: Herder 1965.

本書由施安堂中譯文：「天主教訓導文獻選集」

一九八一年再版。

本文的附錄裏可閱已修訂的訓導當局有關恩寵的主要文件。

Flick and Alszeghy = Flick, Maurizio and Alszeghy, Zoltan. Il Vangelo della Grazia: Un trattato dogmatico. Roma: Libreria Editrice Fiorentina, 1964.

2

Fransen, Das neue Sein = Fransen, Peter. "Das neue Sein des Menschen in Christus", in: MySal IV/2, pp. 921-982.

Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung = Fransen, Peter. "Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre", in: MySal IV/2, pp. 631-

763.

Greshake, Geschenkte Freiheit = Greshake, Gisbert.

Geschenkte Freiheit: Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg: Herder, 1977.

Greshake, Gnade = Greshake, Gisbert. Gnade als konkrete Freiheit: Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1972.

Haight = Haight, Roger. The Experience and Language of Grace. Dublin: Gill and Macmillan Ltd., 1979.

HDG = Handbuch der Dogmengeschichte. Ed. by M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier. Freiburg: Herder, 1951ff.

HThG = Handbuch theologischer Grundbegriffe. Ed. by H. Fries. 2 vls. Freiburg: Herder 1957-1965.

Kasper, Der Gott Jesu Christi = Kasper, Walter. Der Gott Jesu Christi. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1982

Kasper, Jesus = Kasper, Walter. Jesus der Christus. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1974.

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche. Ed. by Josef Höfer and Karl Rahner. 10 vls. Freiburg: Herder, 1957-1965.

Martin-Palma = Martin-Palma, José. Gnadenlehre: Von der Reformation bis zur Gegenwart. HDG III/5b. Freiburg: Herder, 1980. }

MySal = Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Ed. by Johannes Feiner and Magnus Löhrer. 5 vls. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965-1975.

NR = Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Ed. by Karl Rahner and Karl Heinz Weger. 8th. ed. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1971.

Pesch, Frei Sein = Pesch, Otto Hermann. Frei Sein aus Gnade: Theologische Anthropologie. Freiburg: Herder, 1983.

Pesch and Peters = Pesch, Otto Hermann and Peters, Albrecht. Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

Quaest. Disp. = Thomas Aquinas, Quaestiones Disputatae de veritate.

Schillebeeckx, Christus = Schillebeeckx, Edward. Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg: Herder 1977.

SM = Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology. Ed. by Karl Rahner with Cornelius Ernst and Kevin Smyth. 6 vls. London: Burns & Oates and New York: Herder & Herder, 1968-1970.

STh = Thomas Aquinas. Summa Theologiae.

TCC = The Teaching of the Catholic Church. Ed. by Karl Rahner. Cork: The Mercier Press, 1967.

註 釋

導論

- 1 引自Greshake, Gnade, p. 15.
- 2 Fransen, Das neue Sein, p. 981.
- 3 爲下文的資料可參見奧脫三五九～三六三頁。
- 4 奧脫三五九頁。
- 5 奧脫三六〇頁。
- 6 參奧脫三六〇頁。
- 7 參奧脫三六一～三六三頁。
- 8 「恩寵、寵幸、聖寵」，聖經神學辭典（台中：光啟出版社，民國六四年），頁二五八。
- 9 參 J. Betz, Eucharistie. In der Schrift und Patristik, HDG, vl. II/IV/4a (Freiburg: Herder, 1979), pp. 26f.
- 10 Flick and Alszeghy, pp. 521-525.
- 11 參 "Theology of Grace", in: Dictionary, p. 197.
- 12 參 Fransen, loc. cit., p. 932.
- 13 參 Fransen, loc. cit., p. 981.

第 一 篇

第一章

- 1 爲本章資料可參見：

「恩寵、寵幸、聖寵」，聖經神學辭典（台中：光啟出版社，民國六四年），二五七～二六二。 5

「恩寵」，聖經辭典（香港：思高聖經學會，一九七五年），六二八～六三三。

K. Berger, "Grace. I. Biblical", in: SM II, pp. 409-412; H. Gross, "Gnade im Alten Te-

Stament", in: MySal IV/2, pp. 599-609;
 J. Haspecker, "Der Begriff der Gnade im AT",
 in: LThK IV, cls. 977-980;
 I. Hermann, "Gnade. I. Biblisch", in: HTG
 I, pp. 548-553; Pesch, Frei Sein, pp. 76-81;
 Pesch and Peters, pp. 1-5;
 H. Rondet, Gratia Christi, pp. 31-38;
 J. Schildenberger, "Gnade. A) Im Alten Tes-
 tament", in: BTW I, pp. 542. 546;
 Schillebeeckx, Christus, pp. 78-102.

- 2 「盟約」，聖經神學辭典（台中：光啟出版社，六六年）
 139 號：三四三～三四九。

「盟約」，聖經辭典（香港：思高聖經學會，一九七五年）
 2072 號：九〇一～九〇五。

J. Haspecker, "Bund", in: HTG I, pp. 197-204;
 V. Kamp, "Bund", in: LThK II, cls. 770-774.

- 3 參 J. Schmid, "Jenseits", in: LThK V, cls.
 890-892.

- 4 參 Kasper, Der Gott Jesus Christi, pp. 178f.

- 5 爲本節資料可參註 1。

F. Mussner, "Der Begriff der Gnade im NT",
 in: LThK IV, cls. 980-984;

F. Mussner, "Die neutestamentliche Gnadenlehre
 in Grundzügen", in: MySal IV/2, pp. 611-628;

H. Rondet, Gratia Christi, pp. 39-46;

6

G. Trenkler, "Gnade. C) Im Neuen Testament",
 in: BTW I, pp. 547-551.

- 6 參 F. Mussner, in: LThK IV, cl. 980.

- 7 參 A New Catechism, p. 282.

- 8 爲本節資料可參註 1、註 5 和

Schillebeeckx, Christus, pp. 294-417.

- 9 參 Mussner, in: MySal, pp. 612f; Rondet,

op. cit., p. 43.

- 10 參 Mussner, in: MySal, p. 613; Rondet, op. cit., p.44.
- 11 參 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, vl. II (Freiburg: Herder, 1971), pp. 434-445.
- A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1961), pp. 218-222.
- 12 Gratia semen gloriae. 參 STh I-II, 114, 3 ad 3.
- 13 引自 Fransen, Das neue Sein, p. 951.
- 14 參 Berger, loc. cit. p. 410; Mussner, in: MySal, p. 615; Trenkler, loc. cit., 547.
- 15 爲本節資料可參見註 1、註 5、註 8 和 Schillebeeckx, Christus, pp. 104-211. 281-287.
- 16 參 Mussner, in: LThK IV, cl. 980.
- 17 爲本節資料可參見註 1、註 5、註 8 和 Schillebeeckx, Christus, pp. 211-288. 287-293. 417-446.
- 18 聖經神學辭典（台中：光啟社出版，民國六四年），頁二五九～二六〇。

第二章

- 1 爲本章的資料可參見：

Auer, Das Evangelium, pp. 27-35;

J. Auer, "Grace. II. Theological. A. History of Doctrine", in: SM II, pp. 412-415;

7

Fransen, "Dogmengeschichtliche Entfaltung", in: MySal IV/2, pp. 631-763;

Greshake, Gnade;

Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 34-90;

Haight, pp. 32-186;

Martin-Palma;

Pesch and Peters;

K. Rahner, "Brief History of the Theology of Grace", in: SM II, pp. 423f.

Rondet, Gratia Christi.

2 爲本節的資料可參見：

Auer, Das Evangelium, pp. 27-29;

Fransen, "Dogmengeschichtliche Entfaltung", loc. cit. pp. 633-641;

Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 34-38;

Pesch and Peters, pp. 8-11;

Rondet, Gratia Christi, pp. 77-98.

3 參 Pesch and Peters, pp. 8-11; Rahner, in: SM II, p. 423.

4 參 Pesch and Peters, p. 11.

5 參 Fransen, in: MySal IV/2, p. 637.

6 參 Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 35f.

7 "Universaler Heilsprozess", 參 Greshake, Geschenkte Freiheit, p. 34.

8 爲本節的資料可參見：

Fransen, loc. cit. pp. 647-665;

Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 41-56;

Haight, pp. 32-53;

Pesch and Peters, pp. 15-34;

Rondet, Gratia Christi, pp. 99-143.

8 9 Rondet, op. cit., p.16.

10 參 Pesch and Peters, p. 18.

11 參 Greshake, Gnade, p. 16.

12 爲下文的資料可參見： Greshake, Gnade, pp. 27-184.

13 "viri, ut audio, sancti et non parvo profectu christiano"引自 Rondet, op. cit., p. 112.

- 14 參 Fransen, loc. cit. p. 647.
- 15 爲下文的資料可參見：
 "Pelagianism" in: Dictionary, p. 343; H. Rondet, "Pelagianism", in: SM IV, pp. 383-385.
- 16 "libertas arbitrii, qua homo emancipatus est a Deo" 引自 H. Rondet, "Pelagianism", in: SM IV, p. 383.
- 17 參 Greshake, Gnade, p. 30.
- 18 參 Fransen, loc. cit. p. 650; Greshake, Gnade, pp. 210-215.
- 19 參 Pesch and Peters, pp. 15f.
- 20 參 Rondet, Gratia Christi, pp. 100-103.
- 21 例如 Confessiones X 29. 聖奧斯定,「懺悔錄」,應楓譯(台中:光啟出版社,一九七六年六版),頁 190。
- 22 參 Pesch and Peters, pp. 33f.
- 23 參 Fransen, loc. cit., pp. 654f; Pesch and Peters, pp. 31f.
- 24 參 W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1965), p. 40.
- 25 參 P. Fransen, "Karthago", in: LThK VI, cl. 4.
- 26 爲本節的資料可參見：
 Alszeghy and Flick, pp. 202-207;
 Fransen, in: MySal IV/2, pp. 656-663;
 Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 54-56;
 Pesch and Peters, pp. 34-49;
 Rondet, Gratia Christi, pp. 144-161.
- 27 參 K. Rahner, "Indiculus", in: LThK V, cl. 648.
- 28 爲本節的資料可參見：
 Fransen, in: MySal IV/2, pp. 663-693;
 Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 56-37;

- Haight, pp. 54-78;
Pesch and Peters, pp. 42-118;
Rondet, Gratia Christi, pp. 165-253.
- 29 參 Auer, Das Evangelium, p. 32; Pesch and Peters, pp. 55-57.
- 30 爲下文的資料可參見：
Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 56-61.
- 31 Fransen, in: MySal IV/2, pp. 676f.
- 32 參 STh I-II 110, 3.
- 33 參 Pesch and Peters, pp. 114-118.
- 34 爲本節的資料可參見：
Fransen, in: MySal IV/2, pp. 712-727;
Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 73-80;
Haight, pp. 105-118;
Martin-Palma, pp. 48-66;
Pesch and Peters, pp. 169-212;
Rondet, Gratia Christi, pp. 273-286.
- 35 Martin-Palma, p. 60; Rondet, Gratia Christi, p. 274.
- 36 Fransen, loc. cit. 718.
- 37 參 Pesch and Peters, pp. 195-199.
- 38 Fransen, loc. cit. p. 722; Rondet, op. cit., pp. 274. 284.
- 39 Martin-Palma, p. 60.
- 40 Fransen, loc. cit., p. 723.
- 10 41 參 Fransen, loc. cit., p. 728
爲本節的資料可參見：
Auer, Das Evangelium, pp. 33f;
Fransen, in: MySal IV/2, pp. 727-763;
Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 81-88;
Martin-Palma, pp. 67-108;
Rondet, Gratia Christi, pp. 287-339.

- 42 爲下文的資料可參見： Martin-Palma, pp. 95f.
- 43 參見他於一九五四年所發表的重要文章：
"Probleme der Christologie heute", in: Schriften I, pp. 169-171.
- 44 參 Fransen, loc. cit., p. 730; Greshake, op. cit., p. 81.
- 45 參 Fransen, loc. cit., pp. 730f.
- 46 參 Fransen, loc. cit., p. 728; Greshake, op. cit., pp. 81f.
- 47 爲下文的資料可參閱
Flick and Alszeghy, pp. 81-92;
Fransen, loc. cit., pp. 743-761;
Greshake, op. cit., pp. 83-85.
- 48 參 Dictionary, p. 45 "Baianism"; p. 236 "Jansenism";
K. Hecker, "Jansenism", in: SM III, pp. 171-174;
P. Smulders, "Baianism", in: SM I, pp. 135f.
- 49 參 Dictionary, p. 236; Hecker, loc. cit., p. 171; Smulders, loc. cit., p. 135.
- 50 參 Hecker, loc. cit., p. 171; Smulders, loc. cit., p. 135.
- 51 參 Hecker, loc. cit., p. 172.
- 52 參 Dictionary, p. 236.
- 53 奧脫三六三頁。
- 54 奧脫四〇四頁。
- 55 爲下文的資料可參見：奧脫四〇四～四〇六頁和
Auer, Das Evangelium, pp. 249-252;
Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 85-88;
K. Rahner, "Grace and Freedom", in: SM II, pp. 424-427;
Rondet, Gratia Christi, pp. 294-298;

- F. Stegmüller, "Gnadenstreit", in: LThK IV, cls. 1002-1007.
- 56 參 Rahner, "Grace and Freedom", in: SM II, p. 426.

第三章

- 1 聖經神學辭典（台中：光啟出版社，民國六四年），頁二五九～二六〇。
- 2 參 Pesch, Frei Sein, pp. 74f.
- 3 E. Brunner 引自：Greshake, Gnade, p. 15.
- 4 爲下文綜合可參見 Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 88-90.
- 5 "Grace is glory in exile. Glory is grace at home." 引自 Fransen, Das neue Sein, in: MySal IV/2, p. 951.
- 6 參奧脫三六一～三六三頁。
- 7 參奧脫三七三～三八四頁和；
Flick and Alszeghy, pp. 36-193.

第二篇

第一章

- 1 爲本節的資料可參見：
Flick and Alszeghy, pp. 251-274;
K. Rahner, "Salvation. I. Universal Salvific Will", in: SM V, pp. 405-409.
- 12 2 參 J. Danielou, Les Saints paiens de l' Ancien Testament (Paris: Editions du Seuil, 1956).
- 3 參 Flick and Alszeghy, p. 255.
- 4 Rahner, "Salvation", in: SM V, p. 406.
- 5 heretical predestinatianism.
- 6 參 Dictionary, p. 373.

- 7 predestination.
- 8 參 K. Rahner, "Indiculus", in: LThK V, cl. 648.
- 9 TCC 794: "It is semi-pelagian to say, that Christ died or shed his blood for all men."
- 10 Quaest. Disp. 1,8: Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.
- 11 參 K. Rahner, "Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen", in: Schriften V, pp. 136-158.
- 12 參 K. Rahner, "Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche", in: Schriften IX, pp. 498-515.
- 13 參溫保祿,「救恩論入門」,(台北:光啟出版社,民國七四年),頁五〇~五二頁。
- 14 參 Flick and Alszeghy, pp. 436f.
- 15 參 K. Rahner, "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", in: Schriften I, pp. 347-375.
- 16 參 G. Marcel, Der Mensch als Problem (Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1957).
- 17 Confessiones I, 1 聖奧斯定,「懺悔錄」,應楓譯,(台中:光啟出版,一九七六年六版),1頁。
- 18 參奧脫六七頁。
- 19 參 Fransen, Das neue Sein, pp. 927f.

第二章

- 1 引自奧脫三八五頁。
- 2 引自奧脫三八六頁。
- 3 引自奧脫三七一頁。
- 4 奧脫三六二頁。
- 5 奧脫三六七頁。
- 6 引自奧脫四一一頁。

- 7 TCC 792: "In the state of fallen nature there is never any resistance to interior grace."
- 8 TCC 718: "faith, without which no man is ever justified."
- 9 奧脫四一三頁。
- 10 引自奧脫四一三頁。
- 11 奧脫四一三頁。
- 12 參 Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung, p. 718; Rondet, Gratia Christi, pp. 277f.
- 13 奧脫四〇八頁。
- 14 奧脫四〇八～四〇九頁。
- 15 參奧脫四〇八～四〇九頁。
- 16 同上
- 17 參見詹德隆，「基本倫理神學」，（台北：光啟出版社，民國七五年初版），頁二〇三～二〇八。
Flick and Alszeghy, pp. 143-154. 192f;
Fransen, Das neue Sein, pp. 954-956.
- 18 參見溫保祿，「救恩論入門」，（台北：光啟出版社，民國七四年），頁四二～四六。
- 19 參 STh I 60, 2.
- 20 參 Quaest. Disp. de veritate 22, 2.
- 21 Confessiones, IV, 4. 聖奧斯定，「懺悔錄」，應楓譯，（台中：光啟出版社，一九七六年六版），頁 49。
- 22 參 K. Rahner, "Gerecht und Sünder zugleich", in: Schriften VI, pp. 262-276.
- 23 參奧脫四一五～四二九頁。
- 24 參 Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung, p. 415.
- 25 參奧脫四一五頁。
- 26 參 Greshake, Geschenkte Freiheit, p. 58.
- 27 TCC 720: "...the charity of God is poured forth by the Holy Spirit in the hearts' (Rom.

5:5) of those who are justified, and inheres in them."

28 參 Fransen, loc. cit., p. 717; Pesch and Peters, p. 186.

29 參奧脫四一五～四一七頁。

30 參 STh I-II 110, 2 ad 3: "...gratia dicitur creari, ex eo quod homines seoundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo, id est non ex meritis".

31 參 STh I-II 113, 9.

32 參 L. Boff, Erfahrung von Gnade: Entwurf einer Gnadenlehre (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978), pp. 182-190; Fransen, Das neue Sein, pp. 954-956).

33 參 Fransen, Das neue Sein, p. 956.

34 參奧脫四二七～四二八頁。

35 奧脫四二七頁。

36 參奧脫四二七～四二九頁。

37 參奧脫四二六～四二七頁。

38 TCC 723: "... no pious person ought to doubt the mercy of God and the merit of Christ and the virtue and efficacy of the sacraments..."

39 TCC 723: "...no one can know with the certainty of faith, which cannot be subject to error, that he has obtained the grace of God."

40 TCC 723 "...each one, when he considers himself and his own weakness and indisposition, may have fear and apprehension concerning his grace."

41 參奧脫四二七頁。

42 參 STh I-II 112, 5.

第三章

- 1 參 Flick and Alszeghy, pp. 436f; Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung, pp. 679-682.
- 2 參 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München: Kosel-Verlag, 1968), pp. 125-129.
- 3 參 Kasper, Jesus, p. 120.
- 4 參 Kasper, Jesus, p. 119.
- 5 參 Ratzinger, op. cit., pp. 126f
- 6 參 L. Scheffczyk, "Lehramtliche Formulierung und Dogmengeschichte der Trinität", in: MySal II, pp. 183-187.
- 7 參 K. Rahner, "Theos im Neuen Testament", in: Schriften I, pp. 91-167.
- 8 參 K. Rahner, "Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam", in: Schriften XIII, pp. 129-147.
- 9 參 Flick and Alszeghy, p. 514.
- 10 參 Flick and Alszeghy, p. 509.
- 11 參 H. Mühlen, "Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes", in: MySal III/2, pp. 513-517.

16

第四章

- 1 TCC 725: "No one, however much justified, should consider himself exempt from the observance of the commandments."
- 2 參 Flick and Alszeghy, pp. 627-631. 636-638.

- 3 引自奧脫四三二頁。
- 4 同上
- 5 Nullis meritis gratiam praeveniri. Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant.
- 6 參 Fransen, Dogmengeschichtliche Entfaltung, p. 721.
- 7 TCC 735: "... eternal life is to be offered, both as a grace mercifully to the sons of God through Jesus Christ, and as a reward to be faithfully given to their works and merits."
- 8 TCC 735 "... have been done in God".
- 9 參奧脫三一四，四三〇～四三七頁。
- 10 張春申，「恩賜與功績」，神學論集 17 期（民國六二年），三三三～三四三頁。
 Flick and Alszeghy, pp. 666-683;
 P. Fransen, The New Life of Grace (London: Geoffrey Chapman, 1969), pp. 201-230;
 K. Rahner, "Trost der Zeit", in: Schriften III, pp. 169-188.

總 觀

- 1 參 L. Boff, Erfahrung von Gnade (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978), p. 37.
- 2 K. Rahner, "Theologie und Anthropologie", in: Schriften VIII, p. 60.
- 3 參見溫保祿，「救恩論入門」，（台北：光啟出版社，民七四年初版），七四～七八頁。
- 4 參 O.H.Pesch, Frei Sein aus Gnade: Theologische Anthropologie (Freiburg: Herder, 1983);
 K. Rahner, "Grace. III. Structure of De

- Gratia", in: SM II, p. 422.
- 5 參 STh I-II 5,5 ad 2.
- 6 參 Dictionary, p. 197
- 7 參 STh III 64,7 "Deus virtutem suam non (ita) alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre."
- 8 J. Ratzinger, Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München: Kosel-Verlag, 1968), p. 230.
- 9 參 K. Rahner, "Das Dogma von der Unbefleckten p. 159. Empfängnis Mariens und unsere Frömmigkeit", in: Schriften III,
- 10 Fransen, Das neue Sein, p. 959.
- 11 參本文第一篇第二章第一節。
Greshake, Geschenkte Freiheit, pp. 35-38.
- 12 參奧脫一七五頁。

輔大神學叢書

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

輔大神學叢書之廿六

天主恩寵的福音

中華民國七十八年三月初版

中華民國八十一年十月再版

◀版權所有 • 翻版必究▶

講述者：溫保祿

筆錄者：鄭麗娟

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地 址：台北市辛亥路一段24號(100)

電 話：編輯部(02)3671750 門 市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳 真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地 址：台北市師大路170號3樓之3

電 話：3680350 3673627

定 價：150元

10778

ISBN 957-546-105-3



10778

封面說明

封面取材於第十一世紀的一幅聖像。主耶穌伸手治癒一位癩病人，這正恰當地表達出恩寵的奧蹟，即當天主親近人，人的創傷，便會痊癒。

ISBN 957-546-105-3