

多瑪斯論初罪對初人的傷害

Thomas Aquinas on the Wounds of Adam's First Sin

耿占河
Geng Zhanhe

摘要：原罪乃人類始祖犯罪之後留給後世各種傷害的總稱。既然原罪所代表的人類生存狀態繼承自人類始祖，那麼這種生存狀態，無論是人類主體的改變，還是生存環境的惡化，應該在始祖初罪之後已經發生在始祖的生命中。一個應該嚴肅思考的問題是，初罪對於始祖的各種傷害，到底來自天主的外在懲罰，抑或初罪的自然結果？也就是說，初罪的傷害與初罪本質之間，其實是否存在著一種內在的因果關係？本文試圖從多瑪斯散落於《神學大全》中關於初罪及其結果的各種論述中，找到這一問題的答案。

關鍵詞：多瑪斯、初罪、亞當、人的本性、罪惡的傷害

Abstract: *Original sin refers to the various wounds of Adam's sin passed on to posterity. Given that this represents the human condition we inherited from our first parents, this human condition—human nature being wounded or circumstances being worsened—should have been the condition faced by our first parents after their first sin. Are the wounds from the first sin of our first parents God's punishment, or are they the natural consequences of the first sin? In other words, is there an intrinsic causal relationship between the wound and the nature of the first sin? This article attempts to find an answer to this question from the various discussions on the first sin and its consequences in Thomas Aquinas' Summa Theologica.*

Keywords: *Thomas Aquinas, first sin, Adam, human nature, wounds of sin*

1. 導言

多瑪斯乃天主教神學史中承前啟後的豐碑，他總結了天主教會第一個千年的神學，開啟並決定了教會第二個千年的神學的基本樣貌。當天主教會神學進入第三個千年之際，他的神學體系依然沒有過時，而是作為不可見的底層基礎和框架，繼續支撐著整座天主教神學大樓。以「原罪」神學為例，如果將代表天主教官方基本信仰的《天主教教理》對於「原罪」的論述，與多瑪斯《神學大全》中的原罪神學做比較，可以發現二者的思路與論述用語，幾乎擁有90%可辨識的相似度。可見多瑪斯的神學理論體系已經不知不覺成為天主教神學的「底色」與「常識」，每個正統的天主教基督徒，其實都是匿名的「多瑪斯主義者」。

「原罪」課題，號稱阻擋中國人接受基督信仰的三大障礙之一。為了向當今中國人解釋原罪問題，首先考察多瑪斯的原罪神學，是必不可少的一環。職是之故，筆者才鉅細靡遺地挖掘多瑪斯神學著作中關於原罪問題的每個細節，力求掌握其全貌和基本思路，然後以此為出發點，因地制宜地發展適於當今中國社會與文化的原罪神學。

於聖神修院神哲學院《神學年刊》2020以及2021年度發表的兩篇文章中，筆者已經分別介紹了多瑪斯如何理解人類在初罪發生之前的生存狀態以及初罪的神學本質，本文將繼續沿著時間與邏輯雙軸線，嘗試論述多瑪斯如何理解初罪以及給予人類始祖自身帶來的傷害之間的邏輯關係。

為了完成這個目標，本文將分為下列幾個部份：第一部份總結多瑪斯所羅列初罪的諸多傷害，第二部份闡釋多瑪斯如何理解習性的形成及其後果；第三部份則解釋多瑪斯

從習性出發理解普通意義上罪惡對人自身的傷害；第四部份則以習性理論為基礎，分析是否多瑪斯視初罪為一個足以對始祖本性造成永久性傷害的惡性事件。最後在結論部份回應本文提出的基本問題。

2. 初罪的傷害

多瑪斯並沒有以專篇形式系統地論述初罪給人類始祖形成的傷害，他對於初罪後果的描述，散見於對於「原罪」的各種論述中。因為「原罪」乃亞當子孫通過生育關係「原封不動」地繼承了始祖初罪後的生存狀態，而且只有初罪才本質性地改變了人類的生存狀態，後人的其他罪惡並沒有產生類似效果，所以我們完全有理由將人類繼承自亞當的「原罪」狀態，從時間上前推至亞當的後初罪時代，確信亞當子孫所處的「原罪」狀態，就是亞當初罪之後的生存狀態。¹

初罪雖然只是人類意志決定中的一個具體行為，絕非只發生在意志中，並且只停留在意志中，隨後消逝於意志中，卻為自己及後世產生了廣泛而深遠的影響。多瑪斯在《神學大全》第2集1部82題《論原罪之本質》第2節〈在一人身上是否有許多原罪〉中說，初罪雖然只是一個「單數」的罪，卻是出自初人的理性判斷及意志選擇，代表了整個人的取向，並非只是初人某一部份的行動，是整個人進入一種不正常狀態之中，因此其影響範圍也遍及人的眾多維度。他以身體生病為例解釋了原因：人雖然因一個原因生病發燒，卻在身體不同部份都會產生熱症。同樣，初罪的污染也遍及人存在中

1 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部82題1節，反之、釋疑3，周克勤等譯（台南：碧岳學社；高雄：中華道明會，2008）。

的不同部份，因為人是一個整體，每個部份息息相關，並非孤立存在。²

按照今日神學的理解，初罪對於人類的傷害，可分為兩大範疇：第一，對於人類自身的傷害，包括靈魂和肉體；第二，對於人類生存環境的傷害，即初罪嚴重降低甚至毀滅了天主教在創造之初對於人類生態環境所設定的目標與狀態，天主教神學稱之為原初「聖德與正義」。³原初「聖德與正義」並非只是一種倫理道德意義上的生存狀態，乃全方位描述人類生存狀態的寫照。神學傳統稱原始聖德與正義為「分享天主的生命與友誼」⁴以及由之產生的美善和幸福。⁵《天主教教理》400號總結說：「他們因原始義德所享有的和諧已遭破壞；靈魂上的精神官能對身體的控制也被摧毀；……死亡從此進入了人類的歷史」。特倫多大公會議頒佈的《論原罪法令》以及《論成義法令》也有相似的論述。

多瑪斯在《神學大全》中關於初罪的諸多傷害，均有論述，一一陳列如下：

第一，失去原始聖德與正義。人作為具有靈性的存在，能夠認識並且愛慕天主，以此為基礎，追求天主，並分享天主的生命，這正是天主創造人類的原初與終極目標。人類能夠認識自己及人生目標，並且被賦予完整的自由，以回應天主的召叫。⁶然而，初罪改變了這一方向，也改變了人類與天主的美好關係。初罪的本質乃驕傲與貪婪，即錯誤地擺放

² 參閱同上，2集1部82題2節，正解、釋疑3。

³ 參閱《論原罪法令》，1-2號 (DS 1511-1512)；《天主教教理》，376、379號。

⁴ 參閱《天主教教理》，375號。

⁵ 參閱同上，384號。

⁶ 參閱同上，356-357、362號。

自己的位置，貶低天主，抬高自己，失去了天主與自己之間的應有之義，顛覆了正確的價值秩序，在倫理道德上犯了錯誤，即罪惡，自己的靈性失去了本有的純潔，屬於魔鬼權下。⁷多瑪斯對此解釋說，初罪乃人類意志的一個具體的非正義行為，性質惡劣。⁸人用具體行為表達了對於天主的背叛，這完全相反意志應有的取向。⁹

第二，理性及意志與情感的對立：作為天主的肖像，人是受造界中獨一無二的創造，兼具精神與物質。¹⁰雖然精神與物質分屬不同範疇，各有其行動規則，不過在原初聖德與正義狀態中，精神與物質並不對立，慾望服從理性與意志的命令。¹¹特倫多大公會議文件《論原罪法令》說，第一個人亞當犯罪之後，立即失落了被創造時賦予的聖德與正義，使身體和靈魂的狀況變得糟糕，¹²其中一項具體的變化，就是理性及意志與情感之間的關係發生了分離甚至對立的狀況，慾望不再服從理性與自由意志的指揮，開始按照自己本有的遊戲規則行動，神學上稱之為「私慾偏情」。¹³人的自由意志在控制自我的能力上被削弱，依靠自身能力不再能夠成就天主面前的義德，靠自己也不能改變這種現狀。¹⁴

對於理性、意志與慾望之間的非和諧關係，多瑪斯指出，慾望脫離了理性與意志的指導，就是初罪的直接結果。

7 參閱《論成義論令》，1章。

8 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部83題3節，反之、釋疑3。

9 多瑪斯，《神學大全》，2集1部82題3節，正解。

10 參閱《天主教教理》，355號。

11 參閱同上，377、400號。

12 參閱《論原罪法令》，1號 (DS 1511)。

13 參閱同上，5號 (DS 1515)；《天主教教理》，401號。

14 參閱《論成義論令》，1、5章。

在《神學大全》第2集1部82題3節中，他首先援引奧思定在《訂正錄》卷1第15章所言「貪慾是原罪之罪罰」，表達自己持同一立場，然後解釋說：

原始正義之秩序皆在於人的意志服從天主。……由於意志背離了天主，結果靈魂的其他能力便亂了秩序。因此，使意志服從天主的原始正義之缺欠，便是原罪的形式部份，靈魂其他部份之錯亂，在原罪中算是質料。靈魂其他部份之錯亂，主要在於失當地歸向於可朽之善——這種錯亂一般即稱為貪慾（偏情私慾）。所以，原罪在質料上是貪慾；在形式上是原始正義之缺欠。¹⁵

第三，關於初罪對於亞當天性之善諸如理性認知能力、意志向善能力的破壞，多瑪斯在《神學大全》第2集1部85題3節〈將軟弱、愚昧、惡意和貪慾視為罪過加給天性的創傷，是否合宜〉中說：

原祖的罪破壞了原始正義。故此，原來自然指向德性的靈魂之所有能力，現在迷失了方向——這種迷失或錯亂即稱為天性的創傷。……理性失去真理之方向，就是愚昧之創傷；意志失去善之方向，即是惡意之創傷；憤情失去了其對困難事的作用，便是軟弱之創傷；慾情不再指向受理性節制的快樂，便是貪慾之創傷。這四個創傷是原祖的罪加給整個人類天性的。……即：罪過使理性變得遲鈍，特別在實踐方面；使意志對善冷漠；行善時感到較大的困難；慾望之火更加熾熱。¹⁶

從此，「靈魂……便更容易傾向於罪」。¹⁷

15 多瑪斯，《神學大全》，2集1部82題3節，正解。

16 同上，2集1部85題3節，正解。

17 同上，2集1部85題3節，釋疑1。

第四，按照天主的設計，天主賦予人類的生命，似乎沒有中斷或者終止，即初罪之前人類不會經歷死亡，然而初人的罪惡改變了這一局面。¹⁸多瑪斯對此論述說，由於靈魂與肉體之間親密無間的和諧，人類不會產生疾病，也不會死亡。¹⁹然而，亞當的初罪，極大改變了人類的天性之善以及相應的狀態、美麗和秩序。多瑪斯援引《羅馬書》第5章12節「罪惡藉著一人進入了世界，死亡藉著罪惡也進入了世界」，認同死亡乃初罪後果之一。他解釋說：「原祖的罪便是死亡及人性上其他缺點的這種原因，因為原祖的罪破壞了原始正義。……原始正義……使整個身體全無瑕疵地受靈魂的支配。原始正義被原祖的罪破壞了以後，人性在靈魂方面受到了創傷，……各機能亂了秩序；身體也因為亂了秩序而成了有朽的」。²⁰

3. 理解初罪傷害的語境：習性

多瑪斯並沒有系統而詳細地論證初罪本質及其後果之間的邏輯聯繫。他對於初罪懲罰的論述，主要見於關於「原罪」的論述中。雖然「原罪」指始祖後代的生存狀態，不過因為該狀態乃由始祖的後初罪時代繼承得來，因此，將多瑪斯關於「原罪」所論述的生存狀態，前推至始祖的後初罪時代的狀態，使二者同一化，是完全合理的。

亞當後裔在「原罪」中繼承的生存狀態，本質為何？多瑪斯在《神學大全》第2集1部82題1節〈原罪是否為習性〉中給出了明確的論述。他首先援引奧思定在《論罪的懲罰與赦免——兼論兒童的洗禮》（*De baptismo puerorum*）卷1第39章

18 參閱《論原罪法令》，1號（DS1511）；《天主教教理》，400號。

19 參閱多瑪斯，《駁異大全：論奧理》，52章，解難。

20 多瑪斯，《神學大全》，2集1部85題5節，正解。

所言，宣稱人類從原罪繼承得來的生存狀態，特別表現在人類天生的貪慾之上，這種傾向產生自習性（*Habitus*）。因此，多瑪斯說，人類始祖初罪的後果——原罪，其實就是一種習性。他解釋說：

習性有兩種。一種是輔助機能行動者，例如：知識和德性；原罪不是這種習性。另一種是某一天性由許多因素合成的配備，使之對某事有好的或壞的準備，特別是這種配備變成第二天性的時候；例如：疾病和健康；原罪就是這種習性。因為原罪是由於破壞了原始正義之和諧而來的不正常狀態；正如疾病是身體上的一種不正常狀態，因為破壞了構成健康之理的平衡。故此，原罪被稱為「天性上的衰弱」。²¹

作為原罪所表達的「不正常狀態」，他在同節「釋疑」中說：「原罪缺欠的是原始之正義，……是靈魂各部份之不正常的配合。所以原罪不是純缺欠，而是一種腐化」，²²是「天性的不正常狀態」，²³這種不正常狀態「也含有不正常之行動的傾向；然而間接地，不是直接地。即由於阻力或原始正義之解除，因為原始之正義阻止不正常的動態；正如由於身體上的疾病，間接地也會有不正常之身體狀態的傾向」。²⁴

多瑪斯將後初罪狀態的本質定位為人類自身的一種習性。這種觀點也可在多瑪斯討論原罪問題的論述框架中看出來。多瑪斯的原罪神學，主要現於《神學大全》中文譯本的第5冊（第2集1部49-89題）。該冊的標題為《論德性與惡習及罪》。綜觀

21 同上，2集1部82題1節，正解。

22 同上，2集1部82題1節，釋疑1。

23 同上，2集1部82題1節，釋疑2。

24 同上，2集1部82題1節，釋疑3。

其內容，本冊討論的乃人類行為及其在自身形成的後果。多瑪斯跟隨亞里士多德在其《倫理學》中的思想，認為人的行為，不管是善行還是惡行，都不會船過水無痕，皆會在不同程度上改變人自身的生存狀態，在人身上形成一種與該行為相似的傾向或品質，亞里士多德稱之為「習性」。

多瑪斯將原罪鑲嵌在惡行與惡習關係的宏觀理論框架中，認為初罪作為人類歷史上第一個嚴重惡行，在初人自身產生了相應後果，與人類歷史中任何其他具體惡行及其效果相比，沒有本質性差異，用普通意義上惡行與惡習之間邏輯關係的理論，完全可以類比性地解釋初罪及其效果的因果關係。多瑪斯正是在本冊論述了習性之後，才在第81-87題正式討論了原罪的原因、本質、主體、破壞性後果等內容。

多瑪斯認為，原罪的本質屬於一種習性。因此，為了理解多瑪斯的原罪觀，必須從習性說起。何謂習性？習性如何產生？習性與主體的關係為何？習性對於主體的影響是什麼？

多瑪斯在《神學大全》中將習性定位為一種「品質」。他認為「習性」指人身上擁有的一種「配備」，其性質的善或惡，乃指該配備是否幫助人實現其人生目標。有助於人生目標的配備，乃善的習性，反之則為惡的習性。²⁵

習性作為一種品質與配備，到底如何形成？多瑪斯認為，習性從其形成根源來看，可分兩種，第一種乃先天外在賦予，第二種乃由自己行為後天內塑形成。但無論哪一種，都可隨著人類行為的性質發生變動，可以增加，也可以減少，因此具有某種程度上的不穩定性。²⁶

25 同上，2集1部50題1節。

26 同上。

關於先天習性，多瑪斯認為是來自天主的灌輸。他引用《德訓篇》第15章5節「天主使他充滿智慧聰敏之神」的說法，認為智慧與聰敏作為習性，乃天主灌輸給人類。天主賜予人類習性，當然是為了使人達到被創造的終極目標，即分享天主的神性生命，獲得終極圓滿幸福。這類的習性除了前面所說的「智慧」、「聰敏」之外，還有天主啟示知識的灌輸，例如聖經的內容及其書寫等。²⁷

第二種習性，則是自人類自身行動的結果。多瑪斯認同亞里士多德對於習性產生的原因與方式所作解釋。他在《神學大全》第2集1部50題1節引用亞里士多德《倫理學》卷2第1章所言「由相似的行動，產生相似的習性」，認為人在現實生活中不斷練習或重複同一行為，會在人內被該行為所推動的機能上，發展出一種做出同一行動的傾向和能力，使之更容易做出類似行為，好似人的第二本性一樣。²⁸在此意義上，習性屬於一種「潛能」，在不同程度上指向相應的行動。多瑪斯援引亞里士多德在《靈魂論》卷2第1章中所言，稱習性為「第一現實」，與之相應的行動為「第二現實」。²⁹

多瑪斯認為，通常來說，單一行動並不能產生習性，習性的產生乃眾多同一行動的結果。習性的形成，意味著主動者完全征服被動者，使之順服主動者的意願和傾向。一般來說，一次性行動並不能完全征服被動者。不過有些一次性行動就完全能夠形成習性。例如某個自然明顯的命題能夠使智

27 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部51題4節，反之、正解。

28 參閱同上，2集1部50題1節，正解；51題2節，正解；何佳瑞，〈道德中的情感作用：多瑪斯與孔子〉，《天主教思想與文化》2期（2013年），頁193-218、196-197。

29 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部49題3節，正解。

性絕對接受其結論，或者如果主動者的力量足夠強大，在身體上也可由一次性行動就產生習性。³⁰

習性並非靜態與恆定不變的，而是隨著主體的行動處於動態變化之中，可以從無到有，也可以從有到無，可以由小到大不斷增長，也可以由大到小，不斷減少。多瑪斯解釋說，習性是主體的一種成就，故此會有多寡之分，端賴於主體的行動。無論是感官性嗜慾，還是知識與德性方面，都會有變化。³¹具有某一習性的主體，如果具體行動不但與習性相同，而且具體行動的強度超過了既有習性的強度，則會使該習性增強。如果具體行動的強度不及既有習性的強度，或者做出完全相反既有習性的行動，則會使習性減退。³²甚至，有些習性例如德性、學識的習性會由完全相反的行動消失。³³

習性隨著人的行動有所變化。那麼習性所依附的主體是什麼？多瑪斯認為，習性依附的主體，並非人類靈魂的本體，而是人的精神主體——靈魂——上的機能，特別是人的理性與意志，習性也部份性地依存於物質身體之上。他在《神學大全》第2集1部50題〈論習性之主體〉中對此做了論述。³⁴在本題第2節中，多瑪斯援引亞里士多德在《倫理學》中的看法，認為不同的習性依附於靈魂的不同部份。依附於理性的習性，屬於認知性或思想性的習性，例如悟性。³⁵人在意志決定下的行動所產生習性，則以意志為依附主體。

30 參閱同上，2集1部51題3節，正解。

31 參閱同上，2集1部52題1節，反之、釋疑2與釋疑3；53題2節，釋疑2。

32 參閱同上，2集1部52題3節，正解。

33 參閱同上，2集1部53題1節，反之、正解、釋疑3。

34 參閱同上，2集1部110題4節，正解。

35 參閱同上，2集1部50題4節，反之、正解。

例如，當人願意按照正確的價值秩序行事，就在人的意志之上形成所謂「正義」的習性。³⁶靈魂（理性與意志）的行動也能在身體上形成習性，使身體更易於配合靈魂的行動。³⁷產生並且依附於物質身體的習性，主要在人的感官部份。然而，人的感官能力分為兩種，一種是按照自然本能產生的行動，一種是感官中受理性支配的行動。按照自然本能行動的部份，其遊戲規則是恆定不變的，不會產生習性，感官中受理性支配的行動，因為可指向不同事物，並非恆定的，故可以形成習性。³⁸多瑪斯引用亞里士多德在《靈魂論》卷3第11章的理論，認為在感官中，嗜慾能力與知覺能力，屬於可被理性指揮與推動的部份，因此可以形成習性。人的記憶、思考或想像，可以經過訓練而增強其能力，也可以由於倦怠而減少其能力。³⁹

習性主要形成在靈魂的機能上，部份性地形成在身體感官上。不過，在二者之上形成的難易程度不同。通常來說，習性在身體感官上的形成、增長與減低相對來說比較容易，在靈魂機能上的發生與增減則相對來說比較難。因此，靈魂的品質不易變動，身體的品質則容易變動。⁴⁰

4. 惡行與惡習

主體行為的倫理品質決定該行為所形成習性的倫理品質。善行形成善習，惡行形成惡習。因為本文主旨乃探討初罪及

³⁶ 參閱同上，2集1部50題5節，反之、正解、釋疑1。

³⁷ 參閱同上，2集1部50題1節，正解、釋疑1。

³⁸ 參閱同上，2集1部50題3節，正解、釋疑1。

³⁹ 參閱同上，2集1部50題3節，釋疑3。

⁴⁰ 參閱同上，2集1部50題1節，釋疑2。

其在主體之上產生的效果，因此重點討論多瑪斯關於罪惡與罪惡主體之間的關係所做的分析。總的來說，多瑪斯認為，普通意義上的罪惡事件，發生並且完成於主體之內，罪惡的效果也保留在主體之內。

他首先在《神學大全》第2集1部74題〈論罪過之主體〉第1節援引奧思定在《訂正錄》卷1第9章所言「人是因意志犯罪和度正當的生活」，確定了自己的基本立場：罪惡的主體，或主要執行者與責任者，乃意志：「罪行之固有主體該是充份行為之根本的機能。……道德行動之特點在於是情願的；故此，意志既是情願行動之根本，無論是善的行動或惡的行動，而後者即是罪過，意志也就是罪過之根本。所以，罪過是以意志為主體」。⁴¹除了作為「情願行動的根本」——意志——之外，靈魂中凡是能夠受到意志推動或者抑制的機能，也屬於罪惡行動的主體，例如道德範疇內推動惡行的習性。⁴²此外，多瑪斯認為，理性也參與了行動的產生，其扮演的角色乃推動意志按照自己的理性認知及判斷進行選擇與決定，⁴³在此意義上，理性也是人類行為的主體，故此也屬於罪惡的主體。他在同題第5節〈理性上是否能罪過〉中寫說：「理性有兩種行動：一種是針對其本身專有對象，即是認知真理；理性的另一種行動是指導其他機能。在這兩方面，理性皆能有罪過。首先，在認知真理發生錯誤的時候，如果是在一人能夠，並應該知道的事上之愚昧或錯誤，則有罪過。第二，在命使下級能力之妄動，或在考慮後不加以制止時」。⁴⁴

41 多瑪斯，《神學大全》，2集1部74題1節，正解；參閱75題2節，正解。

42 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部742節，正解。

43 參閱同上，2集1部74題5節，釋疑2；6節，正解。

44 多瑪斯，《神學大全》，2集1部74題5節，正解；參閱74題6節，正解。

罪惡作為一種行動，效果可分為兩部份，一部份及於人自身之外的存在事物，另一部份則及於人自身之內。⁴⁵罪惡行動存留於人自身之內的效果有哪些？罪惡作為一種道德性行動，其道德層面上的惡，存在於人自身之內，使人的理性、意志與習性失去其純潔性與正義性，染上罪惡的色彩。此外，罪惡也會改變人的生存狀態，減少人生來具有的天性之善。

罪惡能夠減少人類天性之善。多瑪斯在《神學大全》第2集1部85題〈論罪過之效果:首論對天性之善的破壞〉第1節說：

人在天性方面的善，可以說有三種。第一是指構成天性的根本，以及由此根本而來的性質，例如：靈魂的機能等類的東西。第二是指入得自天性的對德性之傾向……罪過也不消滅、也不減少第一種天性的善。……但是罪過卻減少第二種善，即人天生來的對德性之傾向。……人性行動在人身上產生對同樣之行動的傾向。一個東西若傾向於兩個對立的方向之一，必然減少其對反面的傾向。既然罪過與德性相反，只要人犯罪，便減少天性之善，即其對德性的傾向。⁴⁶

人天賦理性，有能力認知真理和客觀價值秩序，並按照理性指引進行選擇，然後意志指揮感官實施具體行動。這個過程，符合客觀價值秩序，也符合倫理道德，因此是一種德性行動。然而，罪惡作為價值混亂的行為，則無疑會損害此種天賦德性，降低人對於德性追求的天然傾向。⁴⁷因為所謂

45 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部74題，正解。

46 多瑪斯，《神學大全》，2集1部85題1節，正解。

47 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部85題2節，正解。

罪惡，其本質乃行動並非按照上述秩序依次發生，而是完全顛倒過來，由事物推動感官，由感官推動嗜慾，由嗜慾推動意志。這完全相反天主創造人類的原初設計。因此，行動的錯亂，其本質就是對天性的傷害。⁴⁸這種新的秩序與行為模式，會形成新的習性。

人內對於德性追求的天然傾向之弱化的程度，與罪惡的嚴重性成正比。當罪惡愈嚴重，對於德性造成的減損也愈嚴重。⁴⁹罪惡雖然會降低天性中的德性傾向以及能力，不過並不能將其完全消滅。因為人的理性與意志，仍然是德性傾向與能力的一個重要基礎。只要理性與意志沒有被從根本上予以根除，天性之中的德性傾向以及能力就會存在，雖然會因人類的罪惡不斷弱化下去。⁵⁰

關於這個問題，多瑪斯在本題第3節繼續寫說：「罪過使理性變得遲鈍，特別在實踐方面；使意志對善冷漠；行善時感到較大的困難；慾望之火更加熾熱」。⁵¹

5. 初罪：一個極其嚴重的惡性事件

初罪是人類歷史上第一個罪，在《多瑪斯論初罪的本質》一文中，可以看到多瑪斯按照人類普通罪惡的共相理解初罪的本質。本文也按照多瑪斯自己的邏輯，用人類普通意義上罪惡產生的後果，類比地理解初罪給人類始祖及其後代造成的嚴重破壞。

48 參閱同上，2集1部85題1節，釋疑4。

49 參閱同上，2集1部85題2節，正解。

50 參閱同上，2集1部85題2節，正解、釋疑1、2。

51 多瑪斯，《神學大全》，2集1部85題3節，正解。

初罪作為人類歷史中第一個罪，為什麼產生如此眾多且嚴重的後果，決定性地改變人類生存狀態，在自己靈魂及身體的各項機能上形成所謂決定性的、永久性的「習性」？為何人類其他罪惡產生的習性就遠遠不及於此？顯然，初罪事件與人類其他罪惡，還是有著非常大的差別。初罪與其他罪惡的差別何在？根據因果律，後果與原因成正比。初罪的後果如此嚴重，說明初罪的嚴重性絕非普通意義上的罪惡可比。

初罪事件的特殊性或者嚴重性，可分兩部份來敘述，第一，初罪的本質；第二，初罪發生的外在環境。

首先我們從初罪的本質看該事件的嚴重性。按照多瑪斯對於初罪的解釋，初罪的本質乃在於人類自由意志中的一個重大決定，對於自己權力的偏愛超過了應有的尺度，超過了自己在客觀價值體系中應有的位置與高度，即所謂「驕傲」，內心不再服從天主，⁵²不再承認天主才是價值體系中的最高位置，而是追求超過自己應得比例地的價值，也就是貪婪。⁵³其實，驕傲與貪婪乃一個硬幣的兩面，是同一個行為的兩個面向。過份愛自己就是貪婪，就是驕傲，就是反抗與背叛天主。⁵⁴初罪的本質反映了人類顛覆客觀價值秩序，將天主推下神壇，自己取而代之，這完全相反人的存在本質和應遵守的遊戲規則。正如《天主教教理》所說，初罪的本質，違反天主與人之間的價值秩序，違反天主的創造秩序，相反自己作為天主肖像的應有規則，相反自己身上的「天主生命」特徵。當人的行為相反其本質應有的行動時，就是自我否定與毀滅，當然也會毀滅自己的本質及建立在此本質上的所有依附性事物。⁵⁵

52 同上，2集1部82題2節，正解。

53 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部84題1節，正解。

54 參閱同上，2集1部84題2節，釋疑3。

55 參閱《天主教教理》，398號。

我們可以從人作為天主肖像的角度，來看初罪本質乃人的自我否定與自我毀滅。多瑪斯在《神學大全》中討論了人類的受造過程。多瑪斯認為，天主的存在與本質，其實就是天主的自我認識與理解，天主在自我認識內，認識一切，形成一切。⁵⁶關於人的創造，多瑪斯認為，人最重要的部份，乃是靈魂。人的靈魂與天主的本質具有「種」的類同性。多瑪斯用「肖像」來表達人與天主之間獨一無二的相似性。所謂肖像，並非只是指兩個事物之間的相似：「稱之為『肖像』，是因了它是摹擬另一個東西的。為此，一個雞蛋，無論怎樣與另一個雞蛋相似和相等，也不說它是另一個的肖像，因為它不是由於摹擬另一個而來的」。⁵⁷多瑪斯在《神學大全》第1集93題5節〈在人內是否有關於天主三位的天主之肖像〉的「釋疑」中說，所謂按照天主肖像創造人，乃指天主按照自己的本質創造人。因此，為了讓人更好地模擬天主，天主按照自己的本質或「種」創造人，讓人具有與天主相似的最基本機能與特徵：追求真理的理性認知與追求善的自由意志。多瑪斯在《神學大全》第1集93題〈論人之產生的目標或終局〉第2節援引奧思定的著作來表明自己的立場：人是天主的肖像，在於人擁有智性的心靈。⁵⁸

人乃天主的肖像，並非單單表現在人的智性機能方面，更指在人內擁有追求聖善以及仁愛的自由意志。多瑪斯引用奧思定在《論天主聖三》卷12第6章中所言，認為人作為天主的肖像，乃天主聖三令人相似三位一體的自己，除了藉著理性

56 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集14題4節，正解；5節，正解；8節，正解。

57 多瑪斯，《神學大全》，1集93題1節，正解。

58 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集93題2節，正解。

認知真理之外，還擁有以仁愛為標記的意志。⁵⁹多瑪斯在《神學大全》第1集93題7節〈靈魂之有天主的肖像是否根據活動〉中寫說：「在心靈中的天主聖三之肖像，首先並主要在於活動，即是由我們獲得的知識，藉內在的思想構成言，繼而再形成愛」。⁶⁰

然而，並非人的心靈發展出的任何形式的思想和愛，都算符合天主肖像的行為。多瑪斯認同奧思定在《論天主聖三》卷14第12章所言，除了自己及世間事物之外，人的心靈中必須能記憶、領悟和愛慕天主，才算是天主肖像。⁶¹然而，在人的愛慕秩序中，人類自己、世間事物與天主，並非享有平等的被愛價值，當心靈最終以天主為愛的最高目標時，才真正實現了天主肖像的意義。⁶²

這一點也符合客觀的存在與價值秩序。人乃天主的受造物，在價值體系中當然低於天主，只有天主才是最高價值。當人在初罪中以自己作為最高價值、終極目標與權威時，無疑顛覆了這一客觀真實的價值體系，也是對自己本性的否定。初罪作為驕傲與貪婪的行為，實在是一種自相矛盾與自我戕害本性的行為。

初罪也顛覆了初人的認知判斷。按照多瑪斯的說法，初人的認知是不被騙的，能夠對於客觀存在的價值秩序有正確無誤的認知與判斷。⁶³也就是說，初人明確無誤地認知天主、人類以及世界中每個存在於價值秩序中的位置，知道天主才

59 參閱同上，1集93題5節，正解；6節，正解；7節，正解、釋疑。

60 多瑪斯，《神學大全》，1集93題7節，正解。

61 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集93題8節，反之。

62 參閱同上，1集93題8節，正解。

63 參閱同上，2集1部94題4節，正解。

是最高價值與權威，是人類追求的終極目標，人類自己乃受造物，從屬於天主。然而初人的行為實際上做出了完全相反這一認知與判斷的決定。

初罪行為也相反人類意志的天性，因為人類意志本應隨從理性認知和判斷的指引，按照客觀價值秩序安排自己的追求次序，然而初罪也完全顛覆了意志的本質，顛倒了意志所應追求的價值。

此外，初罪的外在狀況也加重了初罪的嚴重性。所謂初罪的外在狀況，乃初罪事件發生過程中的各種條件。⁶⁴多瑪斯論述初罪時，也提到這些條件扮演的角色。

加重初罪之嚴重性及惡劣性的第一個外在條件，乃人類始祖亞當違犯初罪時的理性認知以及自由意志狀態。多瑪斯說，初罪的嚴重性完全取決於始祖在初罪過程中的理性認知以及自由意志的使用程度。如果初罪過程中人類的理性認知或者自由意志受到些許限制，那麼會直接降低初罪的惡劣性。例如，不管出於何種原因（可能是人類理性自身的無能，也可能是理性受到外在因素諸如所謂魔鬼的遮蔽或者欺騙），如果人類始祖並沒有充份認識到自己行為的錯誤，那麼初罪的性質將完全改變，甚至不被視為罪惡，因為連常人都懂得不知者不怪的道理，何況至公至義至仁慈的天主？更不可能和人一般見識！多瑪斯在《神學大全》第2集1部76題4節〈愚昧是否減輕罪過〉中引用《弟茂德前書》第1章13節所言「我蒙受了憐憫，因為我當時是出於無知而做了那些事」的言論，認為愚昧是寬赦罪過的理由，可以減輕罪過：

64 參閱同上，2集1部73題7節，反之。

因為罪過皆是情願的，凡能減少情願成份的，也能減輕罪過；若不減少情願之成份，則總不減輕罪過。那全面的滌除罪過的愚昧，因為全面排除情願，顯然不是減輕罪過，而是全面免除罪過。那不是罪過之原因，而只是與罪過並存的愚昧，既不減輕也不加重罪過。所以，能減輕罪過的，只有那為罪行之原因，又不全面免除罪過的愚昧。……既然沒有認清某事是罪，不能說意志直接地和本然地要犯罪，而是偶然地，這種的輕視的成份較小，所以罪過也較輕。⁶⁵

與此相反，如果人在惡性事件中的認知狀態良好，則會增加其惡性。

人類始祖在初罪的整個過程中是否有「愚昧」的狀況發生，並可因此減免甚至完全消除其罪性呢？顯然沒有！多瑪斯強調，人類始祖在初始狀態中，理性認知功能處於最佳狀態，既沒有受到自身功能有限性，也沒有因為魔鬼的欺騙在認知天主以及自己的問題上發生偏差。人類始祖在認知方面的最佳狀態，使初罪事件變成一種「明知故犯」的犯案，因此性質極其惡劣，不可原諒。

如果自由意志也在某種程度上受到損害，同樣會減輕或消除初罪事件的惡性，多瑪斯在《神學大全》第2集1部76題4節的「正解」中說，罪過必須是出於個人心甘情願，凡是能夠降低情願成份的因素，也能相應減輕罪責。能夠降低自由意志情願程度的因素有很多，有外在的強迫，個人內在的軟弱或恐懼或慾望的衝動等。⁶⁶內在衝動愈強，人的罪責也愈輕。

65 多瑪斯，《神學大全》，2集1部76題4節，正解；73題7節，反之。

66 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部73題6節，正解、釋疑。

如果罪惡事件中完全沒有慾望衝動的鼓動，乃純粹的精神性事件，那麼罪責將更形嚴重。⁶⁷多瑪斯認為，初罪事件就是一個純粹精神性事件，毫無慾望在背後喧賓奪主或推波助瀾，因為那時人類慾望尚完全處於理性與意志的指導之下，根本不會反抗理性與意志的決定。在此意義上，初罪事件的確是一個嚴肅的事件，人類毫無推諉的理由。

加重初罪事件之惡性的另一個外在條件，乃初罪事件的對象。多瑪斯在《神學大全》第2集1部73題9節〈罪過是否因所冒犯者之身份而加重〉中說：「罪過的第一層嚴重性是看對象。罪過之對象愈是主要的目的，罪過也就愈嚴重。人性行為的主要目的是天主，人自己，以及他人，無論我們做什麼，都是為了這三個目的；雖然這三個目的彼此之間有等級上的差別。故此，可以按這三種目的，去看受冒犯者之身份與罪過輕重之關係」。⁶⁸在本題第3節〈罪過之輕重是否因對象而異〉中說，罪惡有輕重之別，惡性事件的對象乃比較罪惡之輕重的一個重要參考因素：「罪過之輕重是看對象之差別。顯然身外物是以人為目的，而人是以天主為目的。因此，破壞人本身的罪過，例如：殺人，比關於身外物之罪過嚴重，例如：偷竊；而直接相反天主的罪過更加嚴重，例如：背棄信德，褻瀆等」。⁶⁹初罪事件的性質，是直接反抗天主的最高權威與價值，以此推論，初罪事件的惡質性，屬於最高級別。

67 參閱同上，2集1部73題5節，正解。

68 多瑪斯，《神學大全》，2集1部73題9節，正解。

69 同上，2集1部73題3節，正解。

6. 結語

按照基督宗教信仰，初罪乃人類歷史中第一個決定性地改變了整個人類歷史走向的事件。然而在這一事件中，到底發生了什麼？雖然歷史上不少神學家、心理學家、哲學家嘗試對這一事件的本質、過程和影響做出了解釋，不過結果並非令到各方全部滿意。初罪的本質以及過程，仍然是一個謎一樣的存在。人類始祖為何犯下這一滔天大罪？初罪帶來的眾多傷害，是來自天主特意追加的懲罰？還是初罪本身內在包含的必然結果？為何初罪的結果會遺傳給整個人類？這一發展史前時代的重大事件，由於缺乏聖經之外的足夠資料予以考察，有人將這一問題束之高閣，有人乾脆否認初罪的真實性。然而初罪與原罪問題，又是天主教繞不過去的話題。

本文選擇了考察多瑪斯處理這一問題的思路，希望藉此機會汲取靈感，以回應當代人的疑問。在普通基督徒中間流傳的說法，將初罪的傷害歸根於天主外在追加的懲罰，較少討論初罪的傷害與初罪本身的內在必然邏輯關係。多瑪斯的神學著作，似乎也曾經有這種傾向，多瑪斯的確說初罪的傷害是因為天主恩寵的剝奪，導致慾望掙脫了理性和意志的指導。⁷⁰不過，仔細觀察多瑪斯論述初罪和原罪的理論，會發現一個值得反思的現象。作為一個重視理性與哲學的神學家，多瑪斯雖然沒有系統論述初罪事件如何具體地傷害了始祖的本性，不過我們仍舊可以看到，多瑪斯將初罪後果定義為一種習性，並且在習性的理論框架中闡釋初罪事件和初罪後果之間的邏輯關係，從而將初罪傷害理解為初罪事件本身的內在必然結果的理論。

70 參閱多瑪斯，《駁異大全：論奧理》，52章，解難。

罪惡的本質相反自然本性以及與之相應的自然規範，使自身變成非自然的。初罪也是如此，初罪行為中呈現的「驕傲」與「貪婪」從本質上來講就是相反自己的天賦本性與行為規範。因此，初罪本身就是靈性的自殺行為。乃因為人類始祖在初罪事件中所展示的靈性行動。人類始祖在初罪事件中的靈性行動，發生在理性以及意志中，其效果自然發生並且停留在理性與意志之中。⁷¹正如普通意義上的罪惡對天性之善造成與罪惡行為相似的傷害，減少人類天性之善，初罪作為人類歷史上第一個罪，當然也有相同的效果。雖然多瑪斯說過，習性的形成並非一朝一夕之功，乃同一行為在人自身日積月累打磨而成，不過，多瑪斯也說過，如果行為足夠嚴重，一次性行為仍然可以在行為者身上產生重大變化。顯然，初罪就是如此嚴重性行為，正如本文所分析的一樣。

多瑪斯關於初罪與其後果之間關係的說明，好似同時存在兩套不同的版本，一套運用了習性的形成理論，說明初罪與後果之間存在必然的內在邏輯關係，另一套則將初罪後果歸因於天主恩寵的喪失，感官嗜慾才不再順服理性與意志的指揮。其實，兩種解釋體系並不矛盾。多瑪斯說，天主恩寵的臨在，以人類與天主保持友誼關係為前提。⁷²天主與人類的友愛關係，取決於人類服從天主的旨意。只有人類與天主相似，也就是說，只有當人作為天主肖像，與天主具有「種」的相似性，即具有相似天主生命的靈性生命，才會真正與天主在精神和靈性上保持一致，人的趨向與行為，才與天主同步，具有與天主的精神與行為同樣的特徵，才會自動地服從天主旨意。換言之，人身上擁有與天主生命有「種」的相似

71 參閱多瑪斯，《神學大全》，2集1部74題4節，正解、釋疑1。

72 參閱同上，2集1部74題4節，反之。

的「靈性生命」，是天主肖像，擁有與天主相似的趨向與行為特徵，和服從天主，其實是一個硬幣的兩面，是不同視角下的同一事物。人的行為，乃內在靈性生命的外在表達，行為特徵，乃內在靈性生命特徵的外顯，二者互為表裡。其中一方的改變，同時意味著另一方的改變。當人類以驕傲和貪婪的形式在初罪事件中否定自己的本性時，其實就是自我毀滅了身上的天主肖像以及與天主相似的「種」的生命。天主生命的特徵，自然是精神為主，慾望服從理性，意志按照真理行動。當人身上與天主生命相似的靈性生命遭到毀滅時，以慾望服從理性和意志的秩序當然不再存在，人類始祖在初罪之後生存狀態發生改變，慾望與理性和意志分庭抗禮，則成為順理成章之事，並非意外的產物。因此，多瑪斯關於初罪及其後果之間看似兩套理論的論述，其實完全可以合而為一。

多瑪斯以習性為理論框架成功地論述了初罪及其後果之間的邏輯關係。展現了「人類乃自我行為的產物」這一思想，他的思路與當今流行的哲學人類學和深度心理學等，完全殊途同歸，因此這一思路完全沒有過時，為原罪神學的現代化與本地化提供了方向。使我們更有底氣沿著他的基本思路繼續前行，使原罪神學非但沒有成為當今中國人接受基督信仰的阻礙，反而為中國人理解當今人類生存狀態並且接受基督信仰鋪平了道路。