

恩寵神學的系統整合

潘永達¹

本文作者從傳統恩寵論的內容，到當代多元化的人學觀點，系統性地整合了恩寵神學的各面向詮釋。

一、對傳統恩寵論內容的綜合與評論

梵二之前的神學可說是建構在以希臘羅馬文化為主要的思想架構上，而它們的確也協助教會的信仰更清楚及更系統性地發展；同樣地，梵二之後的神學依然富有濃厚的歐洲色彩，尤其是德國與法國的色彩，因此使得現代神學幾乎是侷限在希臘與歐洲的系統中。但歐洲今日已不再是世界唯一的中心，多元化與本地化思想猶如孿生關係並起。教會的信仰與神學也逐漸努力越過「正統」框架，以當代本地語境重新詮釋信仰，使教會的啓示、信仰傳統繼續發展，並貼合當代各地的生靈。

恩寵論的主要內涵

事實上，聖經中沒有神學，它只是信仰生活的宣告，但聖

¹ 本文作者：潘永達神父，中華道明會會士，1955 年生於台灣屏東萬金村。輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士。現任聖道明傳道中心主任，並任教於輔仁聖博敏神學院，教授信理神學相關課程。

言（聖經）確是神學的靈魂。神學作為初期教會團體信仰的反省與詮釋，是肇始於宗徒之後的初期教父，而成熟於三至七世紀之間。因此就恩寵論而言，我們只能說，聖經中對恩寵論的理解是非常生活化的：天主與人在具體的生活中相遇，最後在耶穌基督事件上達到高峰，尤其是在祂的死亡與復活的事件上。從人方面來說，當與天主相遇，整個人被天主在耶穌基督的救援事件所彰顯的愛所改造，而成爲新人之後，人才真正體會出恩寵的真義：天主對人完全的自我給予。因此，保祿在他的書信中，不時提到耶穌基督的整個救援事件或福音本身就是天主的恩寵²。

正如同一般皆認定奧思定是西方神學體系的建構者，恩寵論更是如此，這也是他被稱爲「恩寵大師」的原因。在奧思定之後的恩寵論反省，當然因時代環境之不同，而呈現出各時代所強調的不同面向，以及採用了不同的思想範疇來陳述，但上述的基本啓示中心——天主在耶穌基督身上實現並完成祂對人的救援計劃——是不變的，這才是永恆的救援真理。但即使恩寵思想在歷史過程中是如此多面，也只不過是基督徒信仰下的恩寵觀，較看不到天主的恩寵也在非聖經的傳統中，以非聖經的模式「同樣地」³彰顯。在這一段落我們將在西方神學的脈絡下，

² 例如：弗二 5, 8；羅三 21~24；十一 5~5；鐸一 9~10.....等。

³ 「同樣地」一詞，並不意味否定聖經啓示的獨特性，或教會傳統所說的「絕對性」或「唯一性」。其實絕對性與唯一性在亞洲神學，可以有更包容性的理解。我們將會在下一段落說明一些。

綜合過去恩寵論所談的一些主要主題。

(一) 恩寵的根源：天主的普世救援意願（非受造主體恩寵）

恩寵事件的源頭，當然是天主對普世人類的關懷與愛，即天主的普世救援計劃（弟前二 4），過去恩寵論因而稱之為「非受造主體恩寵」，或是「天主的俯就與善意」。

談恩寵論，最後當然必須回到天主生命本身（愛）作為確認的基礎。但可惜的是，教會的神學傳統，即使是在聖經內，當談到天主的普世救援計劃時，基督徒常有一個固定的理解模式，認為天主的確是希望所有的人得救，然而此普世救援計劃的實現，是經由以色列歷史，再經由耶穌基督與教會，最後才及於普世萬民。此看法好像是說，歷史中的救恩史僅侷限在聖經的世界中，但對於以色列之外的人，及之後的非基督徒，都沒有這份與天主生命直接互動的榮耀。

其實普世救援計劃這個主題在傳統神學中不時出現，但在第四世紀之後可以說一直被壓抑著，甚至被認為有異端之嫌⁴。直到梵二前夕，此普世救援思想才又重新被重視，如今也成為神學的顯學之一⁵。

聖經中的確清楚指出天主對世人的愛，但這個觀念還可以

⁴ 奧思定之前的教父著作，大都充滿這個思想。但在奧思定之後，這個普世救援的思想就開始受到排斥。奧力振的普世救援思想更被教會視為異端。

⁵ 宗教交談、神學本地化，或福傳使命等皆是。

區分兩個不同層次。第一個層次是指在原祖犯罪之前或之初，如《創世紀》第一～十一章，的確表達出天主對所有人的愛與關懷⁶；但在第二個層次後，即自《創世紀》十二章之後所開始的救恩史過程，天主對人類的愛或自我給予（即恩寵的實現與彰顯）則僅限於聖經的世界中。當然天主依然愛所有人，也願意賜給所有人永生救恩，但卻是必須先透過以色列，最後經由耶穌基督及後來的基督徒團體。新約《宗徒大事錄》這一段話「除他以外，無論憑誰，絕無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」（宗四 12），最足以代表初期教會團體的絕對救援概念。這一個概念，也就成爲往後基督徒與其他宗教或文化對話的準繩。

第五世紀之後，更以另一個觀念「教會之外沒有救恩」（no salvation outside the church）加以延伸，從基督絕對性的角色移到教會團體上，更沖淡了此天主的原始普世救援計劃觀念，且這個概念一直延伸到梵二前夕，才逐漸重新被詮釋。但即使是已重新調整，仍然無法滿足非基督徒宗教文化世界（尤其是亞洲部分）的期待。

傳統神學把天主的普世救援意願，置於恩寵論的根本因素上是對的，因為恩寵之所以是恩寵，或恩寵事件的產生，必然是導源於人對存在境況的無奈而需要被釋放，但最後只能依賴

⁶ 天主與諾厄所訂立的彩虹之約，意謂著天主對整個受造物的普世救援意義。

天主的眷顧與助佑，生命才能臻於永恆圓滿。然而，宗教經驗是屬天主與個人（或自己民族）的獨特關係，因而多少必然含有絕對而唯一之關係性體驗，只是在啓示性的宗教上，這部分較為突顯而已。

但若是如傳統神學，因太執著於天主在聖經世界中的唯一參與，反而忽略了天主事實上也以同樣的愛，參與在其他文化宗教中，只是其彰顯形式之不同而已。因此，一旦天人關係之絕對性確立了，且被視為客觀的事實，則很難會看到天主在恩寵上的其他賜予方式。其實，亞洲神學可以在這方面進行更多的反省。

事實上，我們可以這樣說，天主的普救意願之概念，通常是到最後才清楚被反省出來，而且也必須在反省出來後，才能使天主的普世救援計劃的概念，圓滿建構完成。因此，從人的實際信仰經驗中，是個人或各族群先經驗到恩寵的事件，之後隨著民族生命的拓展與反省，才進一步更深且廣地意識到自己所信仰的對象（神）的普世之愛與救援意願。所以，以現代神學的趨勢（從下而上的模式）來說，天主的普世救援意願，應該是最後才建立起來的觀念，但也必定要建立，否則天主的大愛必會受到挑戰，並也不能成為人性渴望追求永恆而絕對圓滿的終極幸福的最後根基⁷。

此會在第二節的人學系統中稍作說明。

(二) 恩寵賜予或贈與的實現：非受造客體恩寵

天主既有普世救援的胸懷，於是天主願意走入人間，參與人的歷史事件。因而祂首先選擇進入以色列的歷史中，最後在此民族中派遣耶穌基督及聖神，並且建立教會，以共融團體的方式完成此救援計劃。在此歷史的過程中，天主的普世救援意願的實現方式，是依當時以色列子民、及後來教會團體的各具體歷史境況而定。無論如何，天主在人類歷史過程中，藉具體言語與行動之方所彰顯的臨在的方式，我們都可以稱之為「非受造客體恩寵」。於是，天主「臨在」(presence) 各種場合或脈絡(context) 中，如出谷事件的行動或臨在、盟約訂立行動中的臨在、天主對聖經中人物的「召喚」，以及天主聖神在人心靈中的「臨在」(Presence) 或內住 (Indwelling) 等行動本身，都可稱之為非受造客體恩寵⁸；也即是天主透過一個具體的人、事、物「臨在於」或「自我給予」其所要召喚的人或民族，因為這是源於天主普救意願（非受造主體恩寵）的實現，而後者（天主的臨在的記號）則是天主自身善意本身向外彰顯，並藉外在人類歷史中的具體境況而呈現。

當天主走出自我生命的領域，在人的具體場合中臨在，並與人相遇，即是參與人的生活。而人在各種場合中，在經驗到與天主相遇的特殊經驗後，會因著人自己各種不同的境況，而對天主的「臨在」或「自我給予」予以不同的名稱。恩寵的概

⁸ 此包含耶穌基督的降生事件。

念最後也隨著士林哲學的思考模式，而有了各種細緻恩寵的名稱出現。我們僅列出以下主要不同性質的恩寵分類。

1. 以個人當下成義事件的前後時間來說：若以奧思定的說法，可分為先至恩寵（*preveniens gratia / prevenient grace*）、運作恩寵（*operative grace*）及合作恩寵（*co-operative grace*）。
2. 若以恩寵呈現的場合來說：可分為外在恩寵（*external grace*）及內在恩寵（*internal grace*）。若天主藉著作為主體的人之外在境域而臨在，則此臨在稱為外在恩寵，如出谷事件、訂立盟約、各種歷史中的啓示標記，甚至基督的教誨及奇蹟、教會的禮儀、聖人的懿範、宣講聖道……等，都是天主透過這些外在行動的臨在，因而都可稱為外在恩寵；若天主親自臨在於人的心靈中，如龍巴蒂（Peter Lombard）所主張的：恩寵是天主聖神在人靈內的內住（*indwelling*）臨在，則此臨在稱之為內在恩寵。

總之，在中世紀之前的恩寵觀，非常強調天主的這一面，即非受造恩寵，它清楚突顯出天人之間在歷史具體境況中的位際相遇事件。恩寵論的重點，是在天主生命的自我給予，以及

⁹ 此乃出自奧思定（Augustine of Hippo, 354~430）的恩寵觀：先至恩寵指人尚未皈依或成義之前，天主的恩寵即已在他的生命中工作，使人能作好皈依的準備工作；運作恩寵指人的皈依事件之所以能產生，也是天主的恩寵在罪人身上的運作，才能產生皈依事件；合作恩寵指罪人在完成皈依後，天主與成義之人合作，使能持之以恆，最後達到重生與成聖，得到永生。

人在生命境遇中對天主的回應。

(三) 受造恩寵：在人身上所產生的效果

中世紀時代，當亞里斯多德思想經由阿拉伯世界引入歐洲，在大雅博及多瑪斯的努力發揚、並與教會信仰傳統結合後，開始轉移恩寵論的論述方向，即探討天主生命的自我給予之後，在人身上所產生的效果；也即是將恩寵論的焦點，從天主的自我給予，移轉到人的這一面，開始探討恩寵如何使人的個體生命產生實質改變，即由非受造恩寵（天主）轉到受造恩寵（成義之人）的這一面。

不過，在此還得說明清楚的一點是，即使多瑪斯發揮亞里斯多德的思想傳統，改變了教會以往神哲學思想的體系，但並沒有產生後來士林思想家所造成的現象——神學與信仰生活的疏離。就恩寵論而言，多瑪斯嘗試指出，天主的自我臨在如何實質地在人靈上產生效果（受造恩寵 *created grace*），但由於他本身也是一位道明會士，培養出濃厚的默觀生活，因而他的確也是個神秘思想家，他與天主之間的相遇正如其他的神秘學者一樣，有極高的密契經驗。所以多瑪斯的神學系統，事實上是建立在他的神秘經驗上。這是他與後來的經院學者不同之處，信仰與神學一直緊密融合。而他所開拓出的神學新模式，的確影響後來的神學型態。

多瑪斯的恩寵論為回應龍巴蒂的不足之處，以便能指出恩寵在人身上所產生的實際效果，於是提出常恩（*habitual grace*）與

輔助之恩 (auxiliary grace) 的觀念。但重點還是在受造恩寵或常恩：

- (1) 常恩指的是，人因著天主恩寵的臨在，在心靈上所產生的更新或被提升的恆常狀態。傳統上也稱之為灌注之德性，此德性並非靈魂的本然之性，而是天主由外而傾注入人性內的習性。
- (2) 正如前述，多瑪斯本身也是一位神秘學家，他必也能體驗到生命中那整個與天主相遇的動態過程。沒有天主的輔助，人是無法經驗並回應天主的臨在。於是，在人的成義（被天主的恩寵更新或重新塑造）過程中，不管成義前、成義中、或成義後，都需要天主的助佑，多瑪斯稱之為輔助之恩，後來的士林神學則稱之為現恩 (actual grace)。

在多瑪斯之後的恩寵論，過於傾向強調恩寵在人身上產生效果（成義 / 稱義），因而淡化了天主的面向（非受造恩寵），這在特利騰大公會議的《成義法令》的內涵中，可以說明了這一切的發展與改變。

特利騰大公會議之後的恩寵論，是以現恩 (actual grace) 與常恩 (habitual grace) 作為論述的基本架構。常恩是多瑪斯所使用的名稱，指人在與天主相遇之後，即成義之後，成義者的心靈被天主的恩寵所更新而成為新受造物，有了與天主恆常的愛的關係，並也成為心靈上的一種恆常的習性 (habit)，因而稱之為常恩。至於現恩，乃中世紀後期士林哲學所創造出來的名稱，是指人在成義之前、成義的當下、及成義之後，每個階段或每

個場合都需要天主的臨在與輔助，但此臨在與助佑通常是短暫性的輔助作用，是為幫助人成義或皈依，並建構一個完整而長久的生命互動關係。所以，現恩指的是一種短暫的恩寵。傳統上稱常恩為寵愛，稱現恩為寵佑。

(四) 足夠恩寵與有效恩寵

當古典人文主義興起，隨之啓蒙運動的盛行，致使長久以來被教會傳統束縛的心靈，開始尋求解放與自由；再加上當時教會為制止路德及新教團體所倡「因信稱義」信仰，因它徹底否定人性的自由可能性，導致教會的恩寵神學探討再度產生一個轉折，此時的重點主題是延伸多瑪斯的輔助之恩，並發展成後來的現恩觀念，著重於探討人的自由意志如何能回應天主恩寵的臨在，即人的自由意志能力如何與天主的恩寵協調之問題。現恩的性質與觀念之探討，因而成為當時恩寵論的中心主題，也啟動了後來數百年的恩寵論之爭（恩寵與自由之爭的問題）。

為了解決這個問題，於是有足夠恩寵與有效恩寵兩個概念出現。足夠恩寵意味著天主給予所有的人一種「超性能力」，使人足以藉此能力回應天主，並履行或實踐具超性的行動以獲取功績，最後得到永生的賞報，享有永恆喜樂。

有效恩寵意味著，縱然天主從人的受造之初，就賜給每一個人足夠的恩寵，使人有獲取永生的能力；但從實際經驗可以看到一個事實，並非所有人都能得救，人若要獲得永生，除了足夠恩寵的能力或潛能外，尚須有另一個使此能力（潛能）完成

實現的因素或能力，以成就具超性價值的行動，然後才能獲取永生賞報。換句話說，尚須有另一個行動因素使足夠恩寵能力完成，一般稱此能使足夠恩寵能力發生效率的因素為有效恩寵。於是問題出現：究竟足夠恩寵與有效恩寵兩者的關係如何？這就是當時恩寵論的爭論焦點，而兩者之間的討論，其實還是聚焦在有效恩寵的性質與功能。

對於這個問題有了一些不同的看法，但主要是摩里納學派與多瑪斯學派的兩個爭論。爭論的問題是在：有效恩寵與足夠恩寵的區別，以及它們究竟是一個恩寵或是兩個不同的恩寵？摩里納派主張，兩者實質上只是一個恩寵，兩者僅是外在的區別，本質上是一個，而其不同處，是在於人自由意志之參與。當人的自由意志與天主的足夠恩寵合作，則足夠恩寵自然就成為有效恩寵。但為多瑪斯派的思想，兩者是完全不同的恩寵。足夠恩寵僅只是一個潛能，要使此潛能實現，尚須天主另一個恩賜，幫助人執行此潛能（足夠恩寵），因此，兩者是完全不同的恩寵¹⁰。

其實這個問題從奧思定與白拉奇的恩寵論之爭（自由與恩寵的關係）就已存在，只是此時因著時代環境而再度以另一個形式呈現。事實上，奧思定與白拉奇（或白拉奇主義）這兩派的主張最後都被教會適度地糾正而認可。至於這個問題在特利騰大公

¹⁰ 其他學派（含宜派、折衷派及奧思定派）的看法，請參閱：奧脫著，《天主教信理神學課本》（下），405~406 頁；John Hardon, *History and Theology of Grace*, pp.251~279.

會議之後，成爲恩寵論探討的爭論焦點，卻被批評爲浪費神學資源，以及造成當代的神學創造力停滯。不過比起以前（即奧思定與白拉奇時期），這種說法或許有那麼一些事實。但即使是如此，經過這個爭論，我們何嘗不也可以說，就是因爲有了這個長期的爭論，使恩寵論長久以來隱含的問題，能再度以新的模式呈現。雖然對此問題的重新思考，也並沒有先前的大開大合，畢竟也爲未來開拓了新的思考幅度。

（五）預定論問題

恩寵與自由的討論，其實隱含著一體兩面的預定論問題。預定論問題的焦點，源自於天主普世之愛的問題。聖經一方面指出天主愛所有的人，願意所有人得救（弟前二 4；伯後三 9）；但另一方面也指出，並不是所有的人都獲得永生，而是有些人在末世時要受永罰¹¹。這就形成了具張力性的神學問題，天主既然願意所有的人得救，且爲此（所有人）而實施救恩工程；但祂既是全能的，何以只賜予一些人進入永生，而其他人進入永罰？聖經本身並沒有處理這個問題。

到了初期教父時代，奧力振主張普世救援論，但也因此被教會視爲異端份子。奧思定早期的思想還傾向於普世救援色彩，但到了晚期，因著原罪思想的突顯，則越來越移向預定論這一面向，主張天主恩寵的絕對性，認爲天主在永世之初，即已預定得救的人數。當然，教會按聖經的教導，天主對受造物、

¹¹ 例如：參閱瑪五 29；谷九 46；得後一 9；默廿 10 等。

尤其對人擁有一切過去、現在、與未來的知識，因此對人將來的永生與光榮，早已在預定之中。但即使是如此，教會沒有完全接受奧思定的預定思想——隱含著天主也預定一些人的永罰。

中世紀晚期以來，因著理性主義興起，預定論的神學問題，遂依附在恩寵與自由之爭的問題上繼續呈現（即足夠恩寵與有效恩寵之間的關係問題），天主既然賜予所有人足夠恩寵，何以僅賜予一些人有效恩寵使他們獲得永生，而不賜給另一些人？此問題在當時出現不同的學派，但主要是摩里納派與多瑪斯派。這一問題的爭論延續了數百年終究無解，以致雙方的思想教會都接受。

正如同恩寵與自由之爭一樣，預定論的問題也是超出理性的範疇。不過，在靈修上是可以整合的。一個恩寵越豐富的人，其心靈一定是越自由，同時也越覺得一切都是在天主的預定之中，這是成熟信仰的必然性與高峰。

二、另一思考模式的嘗試：多元化的人學

神學的主要功能不是在證明聖經啓示、或證明教會所欽定信理的眞偽。聖經的寫成和教會定斷的信理，因有天主的參與，一定有它們具永恆眞理性的一面。但我們也不能否認，有限的理性在面對啓示的奧秘時，僅能運用當時的慣用思考範疇，爲當代的人指出天主的救援啓示之眞理。但正如詮釋學家，如高達美（H. Gadamer, 1900~2002）等，也都認爲眞理本身（啓示）一直都是隨著與後來的讀者接觸互動，而不僅有新的意義呈現，並

也不斷地在歷史的過程中演變及發展。

西方過去的神學思想，一則因著延續舊約一神信仰，本已彰顯它較強的排他性；二則在與希臘哲學思想與羅馬文化融合，共同塑造基督徒的歐洲強勢文化，之後更藉著西方軍事強權的擴張，教會的信仰與神學因而也被認為是世界文化與宗教的中心。於是，基督宗教成了世界中「唯一的真宗教」¹²，是唯一可以提供人類救援之途徑。

上述的優越心態，若以恩寵論及聖事論的角度而言，則天主所賜予人得救的恩寵，僅只是賜給那些皈依教會的人。因此這也就更助長早期「在教會之外沒有救恩」的排外極端心態。儘管啓蒙運動之後，恩寵論已開始注意到天主救援的普世性，因而有足夠恩寵與有效恩寵之分，但一直到今天，恩寵神學仍然沒有為天主恩寵的普世性給予一個完整而合理的說明。在此嘗試以現代人學基本架構，將之運用在恩寵論上，並在下一段藉此指出，天主恩寵的普世施予，並沒有獨厚聖經世界中的子民，祂也以同等的恩寵施予其他的民族。最後，我們也必須說明基督徒恩寵觀的「獨特性」。

人學是現代神學的基礎，幾乎當今所有的神學系統都必須建立在對人的觀點上。恩寵論比其他的神學主題，更觸及到人學的領域，拉內很清楚地指出，恩寵論屬人學的一部分，它不

¹² 這個觀念甚至到了梵二還有：「我們相信這個惟一的真宗教存在於至公而由宗徒傳下來的教會內……」。見：《教會對非基督宗教態度宣言》no.1。

在抽象地探討救援理論，而是探討具體的人如何得救與成義¹³。在此僅提出神學人學上的基本結構觀念，作為重新詮釋恩寵神學傳統的一些基本主題。

（一）人存在的多元面向

傳統人學的二元觀（靈魂與身體；或精神與物質），奠基在希臘哲學的宇宙觀上。人類開始思考一與多的形上問題，經由柏拉圖，最後在亞里斯多德的思想形成「靜態」二元的宇宙觀。其實，聖經中的人學，雖然舊約用了多種名稱指出人的各種生命活動領域，即使到了新約採用希臘哲學的名詞來描述人生命活動的不同活動狀況，但都還是屬於一整體性的人觀。儘管在聖經中很多章節的脈絡裡，會以身體、肉身、心、精神、靈等因素，來描述人當時的情境狀態，但這種表達並沒有絕對二元分化的意思。但到了中世紀，因著亞里斯多德思想的進入，二元化人學也就成了往後神學的基礎架構。其中，原罪論與恩寵論所受到的影響更多。

至於現今神學思想中的人觀，則因為逐漸體驗到二元人學的限制，且各人文科學思潮（如：心理學、社會學、歷史學等）的同步成熟發展，於是帶動了人類學上的新思考幅度，嘗試建構一門多面而整體的人學。於是我們可以看到各種不同於傳統二元分法的、多元幅度的人學出現。事實上，所謂的多元也沒有統

¹³ 見 K. Rahner, "Grace", *Sacramentum Mundi*, vol 3.

一的模式¹⁴，多元的意義主要是針對二分法而言。

現今多元的人學，其最基本的分法是：身（物質與生理層次）、心（心理、精神、道德層次）、靈（形上超越及宗教層次）三個層面。這些異於傳統概念之構思，主要是為跳脫並突破傳統二元靜態（靈魂與肉體）的人學觀的不足，即無法詮釋出生命發展的動態性、存在性及過程性。而現代多元面向的人學，較能指出生命向外發展的多元面向，且涵蓋了與天地人三種他者（others）的關係性。不過生命儘管具多元面向，但確是一個個體生命，其各個面向不可能獨立存在，而是相互結為一個生命的個體，以及在歷史發展過程中，彼此滲透且互為主客共構，最後成為一個各個結構或幅度既合一又整全（holistic）的圓融生命個體。

人在此生命的基本結構中，最底層的是物質或身體、生物或生命層次，即人與物質或生物的關係，人的物質性需求及身體本身也屬這個層次；再者，人的原始生命本能的渴求也可歸

¹⁴ 例如：方東美在其文章〈中國形上學中的宇宙與個人〉，從六個不同生命領域「物質、生物、心理、藝術、道德、宗教」，見方東美全集，《生生之德》（台北：聯經）；傅偉勳在其《死亡的尊嚴與生命尊嚴》一書中分：（1）身體活動層面；（2）心理活動層面；（3）政治社會層面；（4）歷史文化層面；（5）知性探求層面；（6）美感經驗層面；（7）人倫道德層面；（8）實存主體層面；（9）生死解脫層面；（10）終極存在層面。見《死亡尊嚴與生命尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》（台北：正中書局，1993）；谷本松神父在其《神學的人學》（台北：光啓文化，2008增修版）一書中，以六個層面（物質、生物、精神、大我、歷史、超越）來述說人生命的面向與發展。

入這個層次。這即是一般所說身心靈三分法中的身體的幅度。

至於精神或心理層次方面，可以說它是人自我意識的生命層次，這也是人與其他動物的基本區別，也是因為有了這個因素，使人的生命能進行思考、創造、運用象徵與符號等活動，藉此使人的生命具有真（理）、善（道德）、美（藝術美感）的生命內涵。這一層次的的生活是其他生物所未能具有的特質。

在人生命的最上層因素則是屬靈、形上超越或宗教的領域，這個領域可以作為衡量生命境界發展高低的準則。如果說，第二個因素是區別生物與人的基本條件¹⁵，則屬靈的層次是僅屬於人所具有的特質，人因為具有此生命的最高層因素，人能進行自我超越、擴展與整合的活動，而建構一個既充滿豐富性、能涵蓋天地人，且獨特而惟一的生命個體性。一個成熟的人的生命，最後必然會開發出形上或超越境界的領域，而宗教生命就是形上境界的高峰，因此它也是人性成長終究必會發展出的一個面向。

為此，我們可以說，人終究是一個宗教性的存有，並且最後必然會讓自己的生命發展導向宗教的層次，而也是這個層次最能夠完成一個成熟生命個體的整合與建構；亦即在此第三層面的生命結構中，才能驗證出個人生命境界的成熟度或圓滿度。一個人若擁有越成熟圓滿的生命，其宗教或形上幅度就會

¹⁵ 因為即使是在科學領域內，很難說動物完全沒有自我意識，不少科學（如動物心理學）事實上接受動物仍具有基本意識的主張，只是不能像人一樣可以有超越性的發展。

越清楚地呈現。用信仰的語言來說，越成熟的人，與天主的關係越深，也越能呈現出天主的肖像。

(二) 生命發展的兩個基本原理

生命雖有多元面向，但卻是一個活動與成長的個體或整體，此一動態發展的過程同時兼具有橫面（關係性）與縱面（超越性）兩個面向，但這兩個面向卻不是獨立發展，而是同時交融在一起並相互影響。同樣，這兩個面向的發展歷程也是依循一個基本原則：先是實踐的主體，而後才是反思的主體。

首先，就橫切面的關係而言，個體生命的發展首先是「由內向外」拓展多元的關係，藉此能使生命開發並獲取更多的生命內涵¹⁶。而人的生命發展在經由與外在環境的接觸，豐富自己的內涵後，他必須經由反思¹⁷，才讓這些生命的新元素內化成爲自己生命的動力，此一內化的過程也就是反思與整合的過程，如此方能成爲一個更豐富而成熟的個體生命。

其次，從縱面來看，生命發展的另一原理是先「由下往上」發展，然後再「由上往下」調整與淨化。「由下往上」的發展，

¹⁶ 即與自然界物質與其他生物界、與其他人的社會性關係、與超越天主的關係。

¹⁷ 此也意味著人與天地人的關係性外，還必須向內回歸到自己的生命內，將此外在的關係性整合到自己的生命內，成爲自己的生命的一部分，完成整合的工作，同時藉此完成建立自己個人整合之關係。此即是反思的工作與過程，藉此建構一個完整多元而豐富的生命。

說明人的生命成長是由低層（身體或物質面向）開始。由於物質是人生命最基本的需求，當滿足了此基本的需求之後，才會有感性的需求，如愛與感情，然後再進入更高的心靈或意識層次的需求發展。最後，有了健全或成熟的心理或自我意識生命，於是才能啟動宗教／形上層次生命幅度的發展歷程。而人一旦觸及到形上或宗教的境界，生命便會自動向祂投入並委身，最終完成天地人整合為一的、既有宇宙性又有社會性（包含對過去、現在、與未來的他／她者），以及與天主結合的圓滿生命境界。

而一個開展出宗教或形上生命領域的人，必然會再度回頭、經由相反的方向，以此完美的宗教或形上的生命內涵往下做調整，為要淨化先前尚未完成而仍需要更深整合的個體生命狀態。如此，才能成就一個完整、多元而豐富的整全（holistic）生命境界。

（三）人的過程性與歷史性

人性本然地會尋求自我在歷史中的存在定位，且隨著生命成長歷程之進展，會逐漸意識到自我的有限，因此終究要與「他者」（the Other，即：形上或宗教的超越境界）會晤，藉此建構及確立生命的永恆意義，個體生命因而進入圓善層次；也就是說，人生命中本有的宗教或超越函數，會隨著自我生命意識的成長，逐步彰顯與呈現。此即是生命成長的定律。早期的神話史詩、或各種的原始宗教現象中，所隱含的「原始」文化因素，即是在印證著人對自我有限的覺醒，而欲尋求超越個體生命之有限。

超越幅度的「清楚」呈現（或說：形上生命意義及宗教意識的覺醒），可算是個體生命在發展歷程中，達到初步的絕對性整合（此在恩寵論上可稱之為成義或稱義）。這種所謂絕對性的整合，不只是形上與形下（即此岸與彼岸）的整合，同時也使人意識到生命歷程中的過去、現在、與未來三維度關係的整合。而這也就是《若望福音》所說的「永生就是：認識天主和你所派遣來的耶穌基督」（若十七3）¹⁸。

在具體的生活經驗裡，人的生命包含著過去、現在與未來的歷史過程。但在建構生命的價值體系上，除了一些主張輪迴的宗教或哲學思想外（如佛教、印度教），一般說來很少能將過去、現在與未來視為一個相容的整體時間觀，通常會在靜態的架構下，把它分成三個可以獨立的階段。三個階段可能只有因果關係性的連續，而不具時時刻刻相互影響的共存性。

聖經中的時間觀，在舊約時期，雖也表達出人在歷史中的過程性——現在、過去與未來的幅度。但它所謂的未來，其意義是指歷史中的未來，並非永恆性的未來，而要到舊約末期才有了永恆性的意義。新約教會團體，因著耶穌基督的末世性啟示，基督徒將人的歷史過程性推向新的領域，過去、現在與未來，都在天主的救恩計劃中成爲一個整體。但在神學發展過程中，對於人的歷史過程性，因著不同時代而呈現出具有侷限性的了

¹⁸ 另參閱：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人，不致喪亡，反而獲得永生」（若三 13、16）。

解，如中世紀思想，使未來不但與現世，更是與過去，形成了斷裂。在傳統末世觀思想中，今世在一把大火中消滅，以及新天新地的來臨，這是最具代表性的思想範疇。

直到今天，新的宇宙觀出現後，則以具整體及動態的形式來詮釋宇宙的歷程。因此，人的過程性同時也意味以下的原理：

1. 生命是一成長歷程，由最初單純的一張白紙，藉著實踐與他者（天地人）的關係建立，以及經由自我反思的整合作用，逐漸發展出多元而豐富的生命個體。最終建構成一個具有宇宙性與團體性的圓融生命。
2. 在此成長的過程中，同時努力淡化生命中消極的因素，不斷地更新、悔改、與皈依，以及不斷進行更完整的整合。
3. 最後，達到圓滿的生命境界，即是天地人合一的圓融境界。

有了上述一個既具多元又具動態過程的完整人觀後，可以幫助我們接著採取新的詮釋方式，讓教會的信仰傳統與現代人的心靈會通。如此，不會再使恩寵論落入靜態與物質化的理解，好像恩寵只是一個天主由上而下所賜予的禮物，而看不到恩寵的真正意義：天人之間的生命相遇與交融。

三、恩寵論系統詮釋

讓我們嘗試用上述人學的架構，來詮釋上述所談的恩寵論神學方面的重要主題¹⁹，目的是為使教會恩寵論基本的傳承概

¹⁹ 以人學來詮釋恩寵論，意味著是從下或從人的角度來說明恩寵的

念，在與現代新的思想範疇結合後，讓現代的非基督徒更容易接受並進入存在性的理解，進而與天主進行生命的交流與溝通。也可以針對無信仰者，讓他們理解基督徒的信仰恩寵觀，乃是源自於人性生命發展與成長過程中之必然的現象或成果，以及必然要作的終極性之肯定與詮釋。

因而，基督徒的恩寵觀（所有其他神學亦然）是奠基在人性生命成長的經驗，是每一個人皆有的生命經驗，絕不是心理上的感覺或幻想。不只基督徒的信仰生命是如此，所有的人，甚至是無信仰者，也是如此，在他們的生命中也內含著天主的恩寵，並不曾缺乏過。只不過基督徒是用信仰的角度來詮釋，並使之更清楚彰顯而已。

（一）恩寵的緣起、意義及其發展

按上述我們所敘述人的多元面向與動態發展的過程性來看，既然宗教性因素隱含在人的生命結構中，而且不斷地自然呈現並協助人整合與建構一個豐富多元而整體的圓滿生命：那麼如果以信仰的概念來說，此生命中的宗教性結構，其實也即是天主的肖像；而若以中世紀的恩寵論來說，此生命中宗教性的結構，即是天主（足夠）恩寵性的臨在。於是我們可以大膽地說，其實不只是猶太教徒及基督徒，所有的人都有天主恩寵的

信仰內容。過去恩寵論是從上或從天主的角度，看天人之間的互動關係。如今面對現代思想的環境，為使非基督徒了解恩寵信仰的可信性，人學的恩寵論是必走的趨勢。

臨在，正如《瑪竇福音》所說的「因為祂使太陽上升，光照惡人，也光照義人，降雨給義人，也給不義的人」（瑪五 45）。

因此，人生命中本然具有的這一宗教性元素或恩寵，必然也會隨著個體生命的發展而逐漸的呈現，且越來越明顯、越強烈。我們甚至可以說，即使那些因外在環境因素而經常生活在嚴重罪惡中的人，也絕不會在其一生中完全缺乏這一宗教性或靈性恩寵對自己的召喚。

既然人的生命發展是一個由下而上，以及先是實踐而後才是反思的過程，則此生命中的宗教生命幅度，必會隨著生命的歷程越來越清楚呈現，越來越影響完整生命的建構，也使生命越來越成熟圓滿。於是，我們可以說，天主的愛從個體生命出現的開始，以及生命發展的過程中，一直到生命的終結，天主的恩寵總是不離不棄的。

1. 恩寵生命的緣起

按傳統的觀念，恩寵的產生，是天主在人的生活經驗中，藉由具體事件主動臨在於人（個人或團體），並賜予人祂的愛與各種恩賜。但這一傳統的恩寵概念，容易將恩寵的賜予只限制在基督徒身上，非基督徒則沒有這個福分。如此，則無法彰顯天主的普世之愛。

但如果以上述的人學理論來述說，則恩寵的廣度將可拓展。既然每一個體生命都具有形上超越或宗教的幅度，因此我們可以說，天主事實上都臨在於每一個個體生命之中，且不離不棄，並以同樣的愛憐對待非基督徒，甚至沒有信仰的人。祂

以同樣的態度，但以不同的方式，向所有人賜予恩寵，與人進行「生命的交流與對話」。因此，從來沒有一個人不在天主的恩寵中生活，人可以在不同的真、善、美的生活面向中，經驗到天主的恩寵。只是基督徒之外的人沒有清楚的意識到，因而無法「直接性地」與天主交談對話。但天主的愛與恩寵，從來不會在他們身上缺乏過。這即是中世紀的恩寵論用「足夠恩寵」概念表達了這個思想。

2. 恩寵的作用與意義

既然每個人身上都有天主的臨在與眷顧，也就是說，每個人身上都有天主所賜予的恩寵，但人如何體驗與認識此恩寵？或生命中的宗教幅度如何產生運作而讓人認識？為有信仰的人，尤其是基督徒，可以很清楚意識到恩寵的臨在，是天主或耶穌基督藉著教會信仰生活的各種儀式、或藉外在客體的環境，使人經驗到內在宗教氛圍的召喚或彰顯，這就是一般所說的恩賜或恩寵。

但為無信仰者而言，只要在他們的生活中，藉著某一具體的特殊場合，生命中的超越或宗教幅度（如真善美聖：或仁義之心：或在艱困環境中所流露出的勇氣與希望……等），比以往更清楚彰顯在人的生命中，或在此時此刻的場合裡被人所意識到，並因此而衝擊著原有的生命型態，進一步往更高的境界提升，因此能導引人更積極建構一個新而更完整的生命型態。此種非自己之力所能獲取的深刻體驗，或也可能是前所未曾經歷過的那種積極性的存在氛圍，這些都僅能由上天所賜，人只能接受，這就是

無信仰者的「恩寵經驗」。

既然所有人都有天主的恩寵，且都可能經驗到恩寵事件，則我們如何說明基督徒的恩寵特質？基督徒是因著天主的啓示，最後是耶穌基督的事件，讓我們比他人更清楚認識出，天主在人生活中的參與臨在，因而也更懂得如何積極回應天主的臨在，因此能比非基督徒「更」²⁰意識性地參與天主的生命，從而有較深的天人之間的生命互動與交流經驗，以及更能品嘗出天人生命交往的喜悅。

3. 恩寵的生生不息

恩寵既是天主與人生命的交往與共融，或說，每個人都具有恩寵生命，也都可以經驗到它的存在與運作，儘管認知此恩寵的方式與詮釋有所不同。而隨著人生命向前的發展，天主的面貌或恩寵也會在人的生命歷程中越來越清楚。即使在有些人的生命，因著內外因素的阻礙，影響人與天主的互動，人性結構中的恩寵因素還是會突破這些困境與障礙，讓人經驗到它的存在，只是它的呈現或被意識到的程度會比較緩慢而已。

生命中恩寵因素的發展，會隨著天人關係的增減或健全與否，而呈現出動態性的消長。即使成義之後的人身上所獲取的恩寵，甚至也可能因為疏忽持續保持、維護及嘗試建構更深的

²⁰ 這是基督徒的主觀性的理解。但當我們說這是一個主觀性的理解，並沒有消極意義。這是一種積極的、正當且是應當的自我肯定，每一種宗教皆然。

天人關係，最後反而完全失去。但一般而言，人在經歷過成義事件之後，多數人雖會犯過失而弱化恩寵在成義者身上的臨在，但卻很難發生與天主完全脫離的狀態。沒有任何罪惡可以完全阻止生命中恩寵對人的召喚，天主是愛，即使完全拒絕天主之愛的人，隱含在此人之中的天主之愛，依然經常會出現也持續在發展，即使人一再拒絕它。

4. 恩寵的普世性

既然人的生命結構中都具有宗教性或超越的幅度（即充滿天主的恩寵），這個幅度也會隨著生命的發展歷程而越來越彰顯。儘管如此，也必須承認，有些人可能終其一生未必能清楚肯定或接受此形上境界，更何況要接受宗教信仰，但即使是如此，也不能否認他們生命中依然在追尋一終極價值，這是生命發展的必然性。而此一終極價值的追求，其實就是在尋找或渴望神聖的境界。而這即是恩寵的作用。

因此，我們可以說，沒有一個人不在天主的恩寵中受造、眷顧與發展，最後尋求與天主的合一。這一觀念其實一直都沒有在教會歷史中消失過，早期教父「聖言種子」的概念即是：即使是在奧思定之後，西方教會越來越呈現出「在教會之外沒有救恩」氣氛，但也從來沒有排除天主施予普世人類救援的可能性，後來中世紀「足夠恩寵」概念即是此思想的表達。

(二) 成義 / 稱義與聖化

聖經原本的啓示是，人生活在困境中，需要天主的救援：

而人之所以活在痛苦環境中，是因為不遵守天主的盟約，背離天主，因而使自己生活在罪惡中，失去了天主的祝福，與天主疏離。此罪惡的環境又影響後代的人，使後人繼續生活在痛苦與死亡中，或生活在一個得不到天主祝福或恩寵的生活中。舊約稱此種與天主背離的生命狀態為「不義」。保祿更加生動地發揮了生命不義的存在狀態，並強調是天主藉耶穌基督的救援，及賦予人聖神，才使人再度成為義人，再度成為天主的義子女。

從初期教會時代開始，教父們受到了希臘哲學影響，運用哲學方法與概念進行詮釋教會的信仰，使原始的基督徒信仰系統化、合理化，以及為當代人所理解並接受。

對於人未成義之前的狀態，保祿稱人是罪惡、死亡與法律的奴隸，也因此人需要天主的救援。保祿更進一步發揮人在天主面前的不義狀況（特別是在羅馬書信及迦拉達書信中），只能藉接受或相信耶穌基督的救援事件，才使人由不義狀態中成義²¹。

後來的教父——尤其是自奧思定後——在詮釋人的不義狀態時，開始運用哲學思想範疇，來表達人與天主的融合或破裂的關係。天主在創造之初原賦予人原始聖化恩寵與一些特恩（完備恩賜）²²。後來，人因為犯罪也就喪失了作為天主子女的身分，因原罪的後果也使人失落了原始聖化聖寵及完備恩賜。按保祿

²¹ 保祿在《羅馬書》及《迦拉達書》發揮了「因信成義」這個思想（參閱：迦三～五）。

²² 四種完備恩賜：剛正特恩，即沒有貪慾；長生特恩（不死）；無痛苦特恩；以及知識的特恩。

的說法，人是生活在罪惡、法律與死亡的束縛中而無法自救，必須經由耶穌基督救援才能使人復生；而按奧思定的說法，人因有原罪遺毒，人性已沒有能力履行為獲得恩寵或永生得救的善功，除非有天主的恩寵，否則人永遠生活在原罪的狀態中，與天主永久分離無法得救。這即是未成義的存在狀態。

1. 因信成義的意義

保祿在《羅馬書》與《迦拉達書》中特別發揮「因信成義」的思想。為保祿而言，成義指的是人因著看見天主在救恩史中，對人所啓示或彰顯的正義（即：縱使人不斷犯罪，天主依然持續以各種方式召喚祂的百姓以色列子民，並常與他們同在），最後是藉由耶穌基督的事件完全彰顯，人因受到天主的感召，而願意以完全依恃之信心，回應接受天主的邀請，與天主重新建立一個和諧的天人關係。這就是因信成義所要表達的基本觀念。因信成義的人，為保祿而言，人不只恢復了天主子女的身分，在人的生命內也有了真正的更新，罪惡的赦免，成為新的受造物。為天主教這方而言，人既已成義，原罪已去除而成為一新的受造物，也是一個聖（神）化的生命開始。

儘管後來的馬丁路德與新教團體，過於受限奧思定原罪思想的传统，因而把成義與聖化區分為稱義與聖化之兩個不同階段。為馬丁路德而言，稱義僅只是天主因人經驗到祂所彰顯的義，而以完全依靠之心，歸向天主，天主因而於當下接納人，並重新宣稱他為天主的子女。此天主宣告人為義人，猶如法庭式的宣告，但人的罪基本上沒有被移除，人還是一個罪人。其

次，馬丁路德或新教團體雖表達稱義之人即獲有得救的確定性，但他們也認為基督徒在成義之後的信仰生活，仍然需要不斷地對天主投以依恃之心，好能使成義生命往後繼續朝向聖化旅程邁進。

2. 成義新釋

上述的成義是信仰中的詮釋。但為非基督徒，甚至沒有信仰的人，也有成義的可能，因為天主的恩寵也臨在這些人的生命中，並以不同於基督徒的方式，同樣在召喚他們，使他們「成義／稱義」，使其生命有更完整的發展與整合。所以，成義事件的發生，在今天多元思考範疇語境中，不可能只在基督徒的生命中產生，一切有心追尋生命成長的人，在其生命都可能、甚至必然會出現「成義事件」，例如，佛陀的「悟道」事件，孔子的「五十知天命」事件等即是。

那麼我們如何以人學的觀點來述說成義事件本身？既然生命是一個多元的結構，並是一個由低層結構（物質與生物層次）開始發展，再經由中層心靈（自我意識、認知、精神或理性），最後是最上層的靈性層次（形上超越或宗教的境界）²³的發展。我們可以

²³ 當然，我們必須說明，生命的發展是一個多元整體相互影響的發展，不可能只發展一個層次而不影響其他兩個面向；且在生命成長過程中，每一個層次都同時會發展。但就過程而言，身體層次的發展在早期較突顯，隨後則開始發展心智的成熟，人開始會進行獨立的思考，並發展倫理、藝術等精神的活動。然後到了生命的後期，宗教性或靈性的生命層次清楚彰顯，人也逐漸清楚經驗到生命的成熟與圓滿的境遇。

說，在整個生命發展的過程中，當在某一個場合，藉由某一事件的啓發，人突然深刻地意識到個體生命中的靈性幅度（特別是宗教的幅度）清楚的呈現，而此一靈性的呈現對自己生命產生了很劇烈的衝擊或影響，其衝擊的程度足以撼動並重新塑造整個生命的結構，使個體生命產生更趨於圓滿與完全的效果，此即是成義事件的發生。

若按保祿的說法，此一生命重整的個別事件即是重生、更新成爲新的受造物，也就是一般宗教所說的皈依或頓悟，在恩寵論上可以稱之爲成義或稱義。此一生命的轉折，以及對個人生命的影響，通常是具有絕對性質的，按基督徒的說法是具有永恆性或末世性性質。而經歷過此一「成義事件」的人，通常也會開始生活在真善美聖的境遇中。

3. 常恩與現恩

中世紀後期開始把恩寵區分爲常恩與現恩。前者指的是在個人成義之後，人的心靈被恩寵重新塑造成爲新人，與天主維持一個具有恆常性之愛的關係。後者指在個人成義的整個過程中（成義前、成義當下、成義後），於具體的環境下，都需要天主的即時助佑（即現恩或寵佑，此助佑也是短暫性的），好使人的成義過程能啓動、配合、最後能完全實現並向天主皈依，而後持之以恆，與天主建立一長久性的愛之關係。因此，若是沒有這一種來自天主的助佑之前置預備，人是不可能成義的。但按天主教的觀點，並不贊成新教所說的人成義之後就具有永久的確定性，人其實還是有可能喪失成義恩寵。因此，即使已成義之人，在往

後的信仰生活中，仍需要天主的助佑才能持之恆久，以獲得更多的恩寵及永生。

上述現恩與常恩的區分，其實未能顧及恩寵的整體性或一體性。事實上人的生命發展是一個過程，也是一個整體事件。現恩與常恩的觀念其實只是一個邏輯性上的概念，也許易於讓人能更細膩瞭解恩寵在不同場合的作用，但也容易造成一些消極性效果，例如，好像現恩與常恩是兩種不同的恩寵，且不夠動態與整體性。

事實上，恩寵只有一個，即天主自我給予的恩賜。但因為人的生命是一個在歷史中進行實現活動發展的過程，所以我們很難確定，何種生命境界屬非成義或已達成義階段。如果要用現恩與常恩來作基本區分，則我們必須說，每一個現恩事實上已隱含著常恩的因素，現恩是常恩的開始，常恩是現恩的完成。現恩是常恩（或成義事件）的種子，是常恩的啟動，以及成義事件發生後，繼續使之維持恆常狀態。因此，常恩是假定在現恩作用下的天人關係之圓滿境界。常恩與現恩是天人關係的一體兩面事件，不能如傳統所說的，現恩僅是短暫的助佑，作用完成即消失。

4. 成義恩寵的不等性及得救的不確定性

如果生命是一個動態的與關係性的發展過程，則可以肯定地說，每一個人的生命境界必然不同。雖然天主對每人的自我給予是相同的，但人的回應和參與程度卻一定有所不同，因而與天主所建構的關係性也必定不同。於是，我們也同樣必須肯

定地說，每個人成義的恩寵境界勢必也是不同的。

既然人具有自由意志，這是天主給予的恩賜，所以人對自己生命的發展也必須承擔責任。然而人的自由意志是有限的，不可能隨心所欲掌握個人生命的發展，無視於人性的軟弱面及外在環境的挑戰。因此，即使已成義的人，還是有可能犯罪，甚至失落成義恩寵的可能性，於是我們必須接受「已成義的人仍需要現恩的助佑，才能持之長久」。這也說明為什麼天主教會不認同馬丁路德所主張的「稱義之後即獲有得救的確定性」。

(三) 恩寵、預定與自由

恩寵既是天人之間生命的交往事件，因此也就涉及到天主與人之間兩個主體的互動關係，進而涉及到恩寵的優先性與人的自由參與性的張力問題。聖經對這個問題不作神學的探討，它僅忠實地陳述天人交往的互動關係。一方面指出，天主的救援行動的優先性與主導性；另一方面卻也指出，人面對天主的邀請，可以自由決定接受與否，恩寵並非是不可抗拒的。此外，這一問題也涵蓋另一個預定論的問題。

1. 恩寵與自由

此神學問題清楚出現在奧思定與白拉奇的恩寵論爭論中，奧思定強調天主的恩寵的優先性，如果沒有恩寵，因原罪而受損的人性無法行得救之善功。為奧思定而言，惟有天主恩寵注入，人才能免除罪惡的後果而獲取永生。但為白拉奇而言，原罪僅是社會的習俗，人的意志還是具有完全的自由能力行善而

獲取永生。後來的的神學傳統對此問題，都採取平衡的態度。

這個問題到了啓蒙運動時代，因著人性主體意識的高漲，恩寵與自由的神學問題再度浮出，但卻轉以探討現恩（足夠恩寵與有效恩寵的關係）為焦點，其中以耶穌會的摩里納派與道明會多瑪斯派為爭論的主流。在不違背教會的傳統下（既強調天主恩寵的絕對性，也沒有否認人的自由角色），前者強調人的自由意志，認為是人的自由意志使足夠恩寵成為有效恩寵，所以兩者事實上沒有實質的區別。但道明會則注重恩寵的絕對性，是由於天主的參與（另一恩寵），才能使足夠恩寵產生效果，而此另一個恩寵則是有效恩寵，兩者之間是兩個不同的恩寵，所以為多瑪斯派而言，是天主決定一切。

其實這是一個無解的問題，只能從信仰的經驗（或靈修生活）來體驗這兩者的協調性。一個越是生活在天主恩寵中的人，則越是能體會真正的自由，或許我們可稱之為恩寵中的自由，保祿在《羅馬書》與《迦拉達書》中對此有深刻的反省。

2. 得救出於恩寵預定或人的功績？

正如同恩寵與自由之間的辯證關係，在得救的問題上則牽涉到預定論的問題。聖經及教會訓導都肯定人的得救是由於天主永世之初的預定（如：羅八 30），但同時也指出，人的得救與否，與人的自由意志有關（例如：瑪廿三 23；宗七 51；格前十五 10）。

於是，人的得救與否，究竟是出於天主的恩寵預定？或是人自由意志之抉擇（或功績）？道明會與耶穌會雙方各自所代表的主要對立理論，終究也沒有給出一個滿意而完整的答案。這

個問題歷經奧思定，中世紀早期的多瑪斯，近代的啟蒙運動，甚至到現在都還是無解。正如面對恩寵與自由的問題，我們只能感嘆人理性的限制，而在信仰生活中，既依賴天主對我們的預定安排，也應意識到自己該承擔的責任。

（四）功績的合理性

功績概念主要是針對那已成義者而言，即已成義者是否還須有遵守倫理行善的責任？而如果遵守了此責任，又有何益處？

聖經無論是舊約或新約，都強調已成義的人（或已成為天主子民的人）仍有遵守法律的責任，因為天主的法律能「暢快人靈、開啓愚蒙、燭照眼睛，它比黃金更可愛戀，比蜂蜜更加甘甜」²⁴，遵守法律更是得救必經之路，否則就會自趨喪亡（箴十九 16：詠一一九：德十五 1~20 等）。在新約中，尤其是《瑪竇福音》特別強調天主子女行善的重要性（瑪五 17~18），藉此必可獲得永生（瑪十九 17）；《若望福音》教導，信仰生活必須結出相稱的果實（若十五 2, 10）。保祿在其書信中多次強調，信友的行善責任，他在所有書信裡都向當地基督徒提出有關倫理生活的勸告。後來的教會訓導，也都忠於聖經的教導。

功績的主要意義是，既然聖經中教導履行天主法律的人，必能獲得來自天主應有的獎賞或報酬，好享有更多的恩寵或更多的永生喜悅。然而，人之所以能夠有功績，必須是成義之人

²⁴ 參閱：溫保祿，《天主恩寵的福音》，193 頁。

所行的善功所致，未成義者是沒有任何功績可言的。但個人成義事件本身就是一項恩寵的傑作，於是，功績本身源自恩寵，沒有恩寵，人的作為便無功績可言，因為功績本身就是一項恩寵。

神學問題就在於此，一方面說成義的人行善功，天主必會給予獎賞，好像天主有義務必須給予人酬勞；但另一方面，既然成義已是恩寵的傑作，人如何有權利向天主要求賞報？天主教與基督教對此問題呈現不同的態度。路德及新教因原罪觀念的束縛，而主張天主恩寵的絕對性及人對天主的完全依恃信心（因信稱義），人已失去那原有可行善功為得救的能力。但為天主教而言，基於天主對人所給永生的許諾，相信成義者有他行功績的合理性；而這一許諾，即使在人性有了原罪之後仍在，人的自由能力並沒有完全敗壞，人仍可行善，儘管無法實行那可為人獲取永生的善功（即功績）。但因著天主的許諾及耶穌基督的救援，原罪移除，人便可以為自己賺取更多的恩寵及永生的喜樂。

於是，我們可以清楚分辨出，在功績問題上，天主教雖如同新教一樣強調恩寵的絕對性及優先性，但卻比新教更多了一層對人性自由意志的肯定。在成義的道路上一直到永生的圓滿境界，人必須要有自我負責的部分，是天主與個人共同造就自己的圓滿救恩。

依照上述的人學來說，其實天主教的主張更符合現代人的心靈。天主給了我們生命及發展的能力，同時也需要人自我負

責與自我實現，否則人只是天主的玩偶，任天主擺佈，容易延伸出宿命論。但如果天主給了我們生命所有的元素，也一直在歷史的過程中參與我們的生活，引導及協助我們生命的成長，而且也給了我們自由，我們就沒有理由把自己成長與得救的責任完全推給天主。

而人的生命既是一個整體，不可分割，則人在現世的一言一行，其實都具有永恆的意義。人今世所行的任何善功，必然成爲我們邁向永生之階梯，這就是功績的意義。反過來說，今日每一個違反天主的行動，或拒絕天主恩寵的行動，就是把自己導向與天主永遠隔離的地步。能自我負責的生命，才成爲一個成熟的生命，才享有生命真正的喜悅。