

生態學與末世論的對談

Dermot A. Lane¹ 著；李純娟² 譯

本文編譯自 Dermot A. Lane, *Theology and Ecology in Dialogue: The Wisdom of Laudato Si'* (Dublin: Messenger Publications, 2020), pp.92~113。中譯本《大地與神共舞：神學與生態學對談》預於 2022 年 5 月由光啓文化事業出版。

前 言

末世論是基督宗教神學根本而重要的一部分。然而，因著某些因素，末世論在廿世紀的前半葉，卻遭其他神學所孤立。巴特（Karl Barth, 1886~1968）曾有一次描述說，末世論是一道通往神學末路無關緊要的路；梅茲（J. B. Metz, 1928~2019）看大部分的末世論「枯燥乏味」，缺少「世界末日的刺激」。³ 把末世論如此邊緣化，對其他神學留下一個坑洞，也失去了一些重要元素，

¹ 本文作者：德莫特·連恩（Dermot A. Lane, 1941~）愛爾蘭籍神學家，曾任都柏林市立大學、天主之母教育學院（Mater Dei Institute of Education）校長。在愛爾蘭、美國教授神學 45 年之久；著作等身，膾炙人口。近期甫由都柏林巴拉利（Balally）教區牧職退休。

² 本文譯者：李純娟，聖功修女會修女，長年從事靈修培育的服務。

³ J. B. Metz, "Theology Today: New Crises and New Visions", in *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 40 (1985), p.13.

諸如：對於望德，失去其顛覆性和先知性的角色；對於復活，失去了它在基督信仰中的重要性；也失去了創世論和末世論之間的連結。基本上，末世論是關於望德在信德和愛德的伴隨下，尋求經驗、理解和操練。望德與樂天派不一樣。樂觀是基於人對進步與發展更多期待的法則；望德的邏輯不是推理，而是由創世之初充滿大地的「聖神」之恩，所點燃的想像邏輯。

「末世論」一詞，來自希臘字 *eschaton*，意思是時間的終點，最後的事。聖經談了不少關於時間的終點；新約聖經談到在基督身上，時間終點的來臨。隨著時間的推移，「末世論」簡化成研究最後四件事：死亡、審判、天堂、地獄。這樣的轉變，從「時間終點」(*eschaton*)到「最後事件」(*eschata*)，對末世論的理解只限於來世之事，帶著濃厚的精神化和來世意味，對今生現世、正義的社會結構、世界的未來，都不多談。

這種強調來世之風，到了廿世紀中葉，因著聖經研究的革新而開始改變。顯然地，舉例來說，耶穌的末世論，既是今生、也是來世，既具有社會性、也具有精神性，既以歷史為主軸、也以創造為主軸。此外，保祿書信和《若望福音》的焦點，被認為是對耶穌的「時間終點」(*eschaton*)，即由耶穌的生命、死亡、復活所型塑的基督事件來作省思。新約聖經「末世論」的語言，亦是關於在基督身上的「時間終點」(*eschaton*)，基督被描繪成「一切受造物的首生者」，也是「死者中的首生者」(哥一15~20)，並且「做了死者的初果」(格前十五20~22)，是天主在末世收成的初果——復活。

初期教會的關鍵問題是：基督何時再度來臨，以完成在他有生之年，經死亡和復活所啟動的工程？關於基督的首次來臨和再度來臨之關係，有許多的辯論。逐漸地，早期基督徒領悟到「基督的再度來臨」（*parousia*），不會在他們的有生之年發生。這引發了一個頗具創意的張力，即在基督已完成和尚未到來之間，保祿描述為「已經」和「尚未」的張力，同時也是若望「已實現的末世論」與保祿「未來圓滿的末世論」之間的張力。

在廿世紀聖經學革新的光照下，很清楚地道出末世論的關鍵問題，是關於在基督身上發生的末世。為今日的我們而言，基督身上的死亡與復活，標示著「時間終點」已經發生了，是甚麼意思呢？我們如何宣稱「未來」已在基督身上來臨了？基督如何預像著人類、歷史和世界的未來？我們又如何談論在基督內新創造的來臨？這些關於基督的重要信理課題，如何影響我們對現在和未來的理解？顯然地，末世的「最後事件」（*eschata*），只有在基督的「時間終點」（*eschaton*）光照下，末世論的四要素才有意義。

正當神學界內部大幅辯論「末世論」之際，生態學在此脈絡中出現了。生態學給末世論帶來一系列的新問題，也給末世論帶來新的挑戰和新的機會。生態學有一些重要的問題要問末世論。生活於這時代，面臨著氣候危機和多元生物消滅的這一末日時間點，生態學請求末世論要接地氣。一個傾心、傾力、將所有興趣和想像都放在來世的末世論，怎能建構今生現世的末世論？一個由內而發的末世論，為拯救人為破壞的地球，能

貢獻甚麼？為保護大地的生命網、維護自然界的多元生物、倡導尊重地球的完整，末世論能否做出積極的貢獻？末世論能否激發生態皈依的動機，促進我們共同家園的健康？末世論能否提供理由，讓人們相信地球有未來？亦或者，地球在未來的某個時間點就只能是「凍結或沸騰」？還是說，大地母親之上的地球居民，將因貪婪和過度消費而自行消滅？而在諸多可能的問題之外，尚可進一步提問：當諸多物種正處在消滅之際，末世論如何談論在基督內新天新地的許諾呢？

神學指南

生態學與末世論開始對話之前，需要一些基本的神學指南。末世論處理這些課題，會採以「基督為主軸」之路線，尋求連結生態問題和耶穌奠基於宇宙的教導，以及他自己的死亡、復活的巴斯卦奧蹟。以基督為主軸的末世論，順帶地，也會喚起建基於聖神意涵的世界觀，以及在基督內的新天新地。這意味著，奠基於創世者聖神的信仰，祂從起初便充滿大地（*adamah*）和人類（*adam*）。猶太宗教中的天主聖神，瀰漫大地。聖神「寓居於自然界」之中，振興大地，也默感人靈。聖神使萬有生生不已，在時期圓滿的時候，完成創世工程。

此外，創世與末世之間有一重要的連結。哈特（David Bentley Hart, 1965~）簡潔地總結這個連結說：「在萬有的終點，存在著它們的開端」，且「唯從終點的視角，才能知曉萬物的本質，包括萬物受造的意義、天主是誰、是誰從虛無中創造了這一

切？」⁴ 簡言之，萬物的終點，照亮了自身的起點。

關於起始和終點之間的關係，一個更為當代的觀點是：從創世開始，通往經由基督論到末世論的徑路。依現代科學的觀點，宇宙不是靜止的，而是活力充沛的；不再是固定的，而是不斷伸展的；不是定型的，而是持續演變著。我們生活在一個演化中，充滿潛能、新穎和創意十足的世界。既然我們生活在一個有機整體無止境演化的過程中，那麼，關於末世，新的問題於焉產生了：宇宙之存在有目的嗎？或是漫無目標？宇宙是由混沌形成的，或是隨機性地由自然選擇的組合？宇宙的年齡約莫 140 億年，歷經了百億年來多彩多姿的戲劇性演化，似乎合理來說，我們所認識的宇宙尚未完成，這個藝術品仍在過程中持續進行著。若果真如此，那麼，末世論的課題是難以迴避的。⁵

換句話說，創世論和末世論是同一門學科，是同一件顯露於神一人身上的啓示。⁶ 起始和終點、終點和起始，這兩者的

⁴ David Bentley Hart, "The Devil's March: *Creatio e nihilo*, The Problem of Evil, and a Few Dostoyevskian Meditations", in Gary A. Anderson and Markus Bockmuehl (eds.), *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenge* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018), pp.297~318, at p.303.

⁵ 參：John Haught, "The Unfinished Universe: Is God at Work?", in *Commonweal*, 14 March 2003, pp.12~14, and also his book *The Cosmic Story: Inside our Awakening Universe* (New Haven, CT: Yale University Press, 2017).

⁶ David Bentley Hart, art. cit., p.303.

關係密不可分。在此脈絡中，經常存在於創世神學和科學宇宙論之間的混淆，必須得要克服。創世論的信理，無關乎大爆炸的宇宙論，亦無關乎宇宙起源的科學，或對科學的信仰詮釋。重要的是，承認創造論和宇宙論之間存在的界線，以及其中的關聯性：一方是神學，另一方則是科學。在此光照下，即從生態學向末世論提出的問題，以及上述提出的神學指南，現在，我們可以探究「從起初的創世到基督內的新創世」之間的關係了。

從起初的創世到基督內的新天新地

關於創造的未來，新約聖經提出不少經文，在此無法一一仔細羅列。這些經文都與聖神論和基督論有關。這裡，我們將檢視部分以創造為核心的基督論。這諸多不同性質的基督論，可分為四個獨特但相關連的類別：新的創造；新天新地；《哥羅森書》的基督頌歌；《羅馬書》八章受造物的哀號。

（一）新的創造

關於在基督內新創造的願景，《格林多後書》和《迦拉達書》有清楚的表達：

所以誰若在基督內，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）

其實，割損或不割損都算不得什麼，要緊的是新受造的人。（迦六 15）

我們如何從這些經文中瞭解新的創造？欽定版聖經（King

James Bible) 把《格林多後書》的新創造翻譯成「新受造物」，頗具啓示性。這給人一種印象，在基督內的新創造，主要是人學的，即以人爲中心。然而，這樣的詮釋在廿世紀改變了。新的創造當然與人學有關，但它也包括天主子民（教會團體）和整體宇宙的受造。新創造的多層次意涵，部分是受到依撒意亞（依四十 1~11，四三 11~21）的主題所影響：⁷

我，只有我是上主，我以外沒有救主；是我預言了，是我施行了拯救，是我宣布過的；你們中沒有別的神……你們不必追念古代的事，也不必回憶過去的事！看哪！我要行一件新事，如今即要發生……我要在荒野中開闢道路，在沙漠裡開掘河流。田野間的走獸、豺狼和駝鳥都要讚美我，因為我在曠野中使水湧出，在沙漠裡使河流成渠，爲賜給我揀選的百姓喝；就是我爲自己所造化的人民，好叫他們講述我的榮耀。（依四三 11~21）

爲保祿而言，新創造的希望，包括個人、信徒團體和世界萬有。基於聖經的這一願景，這三者相互關連；而這一願景，乃由包羅萬象的《創世紀》、《聖詠》、《約伯傳》和《厄則克耳先知書》所型塑著。

（二）新天新地

新約第二類別的經文，是關於新天新地的神學。默廿一 1~5

⁷ 參：Mark D. Owens, *As it was in the Beginning: An Intertextual Analysis of the New Creation in Galatians, Second Corinthians and Ephesians* (Eugene, OR: Pickwick, 2015).

這段經文，是依撒意亞先知（依六五 17）的迴響，它是以色列人民流放於巴比倫時期的作品：

隨後，我看見了一個新天新地，因為先前的天與先前的地已不見了，海也沒有了。我看見那新耶路撒冷聖城，從天上由天主那裡降下，就如一位裝飾好迎接自己丈夫的新娘。我聽見由寶座那裡有一巨大聲音說：這就是天主與人同在的帳幕，他要同他們住在一起；他們要作他的人民，他親自要與他們同在，作他們的天主；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。那位坐在寶座上的說：「看，我已更新了一切。」（默廿一 1~5）

第二依撒意亞，尤其在依六五 17~19，是上述這段經文的部分背景：

因為，看，我要創造新天新地，先前的不再被記憶，不再被關心。人們都要因我所造的而永遠喜悅快樂；因為，看，我要造一座令人喜悅的耶路撒冷，一個令人歡樂的百姓。我要因耶路撒冷而喜悅，因我的百姓而歡欣，其中再聽不到哭泣和哀號的聲音。（依六五 17~19）

同樣重要的是，「新天新地」出現在聖經的最後一本書；《默示錄》已然是聖經第一本書「在起初...」的完成。從中，我們看出「起初」和「末了」，以及《創世紀》和《默示錄》的關連性。這層始末關係，具有人學幅度、團體共享幅度及宇宙論幅度，而此三者的合一性關係，也反映了猶太宗教的整體

性觀點。

在《伯多祿後書》我們找到第二段新天新地的經文：「可是，我們卻按照他的應許，等候正義常住在其中的新天新地」（伯後三 13）。這段經文有時候被認為是指今世毀滅之後，取而代之的新天新地。然而，這樣的詮釋不符合希伯來聖經；它不符合第二依撒意亞的整合性意象，也不符合基督事件的實現，即基督的道成肉身和其身體從死亡中的復活。「新天新地」的來臨，與取代無關，而是創造的革新；它與世界的毀滅無關，而是轉化蛻變。這一點，我們後來會再討論。

（三）《哥羅森書》的基督頌歌

關於創世之未來的第三份聖經資料，是「基督的頌歌」：

他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者，因為在天上和在地下的一切，可見的與不可見的，或是上座者，或是宰制者，或是率領者，或是掌權者，都是在他內受造的：一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的。他在萬有之先就有，萬有都賴他而存在；他又是身體—教會的頭：他是元始，是死者中的首生者，爲使他在萬有之上獨佔首位，因為天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好，因著他十字架的血立定了和平。」（哥一 15~20）

這首頌歌寫於主曆 60 年，正處於融合主義（syncretism）、邪教、星象學和諾斯底主義（Gnosticism）等毒素教導盛行期間，

引發對歷史性和宇宙性基督事件的挑戰。⁸ 以下根據保祿的觀點，指出這段經文的數點意涵：

1. 復活的基督「是不可見的天主的肖像」（15）：「肖像」一詞，反映《創世紀》中亞當和厄娃是按「天主的肖像」而造的（創一 27）。《哥羅森書》用「是不可見的天主的肖像」宣稱了基督與天主的獨特關係，這賦予了基督代表天主的權利，並因天主之名而行動。
2. 復活的基督「是一切受造物的首生者」（15）：「首生」一詞，關乎基督的首要性，但它不僅是與人類，也與整個受造界都具有首要的關係。基督是創造的中心；蘊含著「智慧」的迴響：「上主自始即拿我作他行動的起始，作他作為的開端：大地還沒有形成以前，遠自太古，從無始我已被立」（箴八 22~23；亦參：智九 9）。復活的基督，是天主智慧在歷史中的彰顯。
3. 在復活的基督內，「一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的」（16）：「一切」之意涵，顯示基督包容整合一切的重要性。如果對此整合性的要義有所懷疑，保祿繼續清楚指明，即「在天上和在地下的一切，可見的與不可見的」（16）一切萬有。復活基督的這個包容性，應是對哥羅森境內流行的星象文化的批判。
4. 「一切都是藉著他，並且是爲了他而受造的」（16）。這

⁸ 該詮釋部分歸功於 Carlos Berget，參其著 *A New Heaven, A New Earth* (New York: Orbis Books, 2016), pp.151~159.

話使基督成了受造物之首，同時也是創世之目標，因此有了基督的現在和未來，即創造的始與末。

5. 復活的基督是「是元始，『是死者中的首生者』，為使他在萬有之上獨佔首位」（18）。這是保祿第二次使用「首生」一詞：前者指基督是創世的首生者，現在則是死者中的首生者。這說明基督復活的首要性，也對基督的跟隨者具有重要意義。在此，對於基督在創世的始末，其首要性和其中心意義，又再度予以重申。
6. 在基督內，「天主樂意叫整個的圓滿居在他內，並藉著他使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好」（19-20）。天主「整個的圓滿」進駐在基督內，通常用來建立基督的天主性。然而，在《哥羅森書》的脈絡中，較多指基督的特殊角色——天主的代表或是其執行者，這是哥羅森境內其他神祇所不能取代的。反而，根據保祿，基督使地上和天上的一切重歸於好，這「和好」是藉由基督而發生於歷史中，而不是如同某些哥羅森人所教導的，在空靈或精神的境界裡。

「基督頌歌」捕捉基督事件的普世重要性：基督影響人類和整個受造物；基督是一切受造物的首生者，也是死者中的首生者；基督是創世的始末，也是創造的中心；基督使在地上和天上的一切重歸於好。

(四) 《羅馬書》八章受造物的哀號

我們可以在《羅馬書》八章找到新約聖經關於創世的第四份資料，特別在第 18~25 節的「創世頌歌」。以這有限的篇幅，不可能盡情發揮這首「創世頌歌」的創世神學。迪爾曼 (John Dillman) 的〈創世故事、相信人類，和在羅八 18~25 的天主〉⁹一文，倒是提供了助力的分析。

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！」……既是子女，便是承繼者……只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮。我實在以為現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的。凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚，因為受造之身被屈伏在敗壞的狀態之下，並不是出於自願，而是出於使它屈伏的那位的決意；但受造之物仍懷有希望，脫離敗壞的控制，得享天主子女的光榮自由。因為我們知道，直到如今，一切受造之物都一同歎息，同受產痛；不但是萬物，就是連我們這已蒙受聖神初果的，也在自己心中嘆息，等待著義子期望的實現，即我們肉身的救贖。因為我們得救，還是在於希望。所希望的若已看見，就不是希望了；那有人還希望所見的事物呢？但我們若希望那未看見的，必須堅忍等待。(羅八 18~25)

⁹ 參：John Dillman, "The Story of Creation, Believing in Humanity and God in Romans 8:18-25", *Louvain Studies* 40 (2017), pp.36~57.

迪爾曼從這段經文的敘述，提出三條故事脈絡或三個劇幕，即創造、人類和天主。關於天主，他的分析十分完美，但與其說天主，不如更好說是「天主聖神」，如今其理由更為顯著。末世的描述，從頭到尾存在著一股末世張力：苦楚和光榮（19）、嚮往和啓示（19）、無奈和希望（20）、奴役和自由（21）、哀號和救贖（23）、看得見和看不見（24-25）、現在和未來（22）。

第一幕是關於受造物在渴望中，等待著天主子女的啓示。儘管承受著無奈，受造物期盼獲得天主子女的自由，從而得著釋放（18-21）。這裡所突顯的是創世的人格化，等候著救贖劇幕的展開。此外也要認知，受造界的未來與人類的命運息息相關。終究，在創造、人類和天主聖神之間，存在著根本的一體性。

第二幕的焦點，在信徒團體（22-25）。第二幕，以著名的「受造物都一同嘆息，同受產痛；不但是萬物，就是連同我們，等待著期望的實現，即我們肉身的救贖」（22-23），表達了不僅人類和受造物一同嘆息，也耐心地等待著，期望那看不見的實現。對保祿而言，這發生在人身上的第二幕，也發生在受造物身上。

第三幕是關於天主聖神的運行，展開救恩的劇情。聖神活躍於整個創世故事和救贖事件中。在《羅馬書》第八章中，共有 19 處提到聖神。它緊接著第二幕，提及聖神在我們的軟弱中，也在人類和受造物的團結時，扶助著我們，「聖神卻親自以無可言喻的嘆息，代我們轉求」（26）。在這獨特的《羅馬書》

第八章中，天主聖神就是天主的執行者：

- ✧ 祂使我們從死亡的法則中獲得釋放（2）；
- ✧ 祂是生命與平安的根源（7）；
- ✧ 祂使我們隸屬於基督（9）；
- ✧ 祂從死者中復活基督，給我們必死的身體生命（11）；
- ✧ 祂把死亡定位在身體的死亡（13）；
- ✧ 祂使我們能夠成為天主的子女（14）；
- ✧ 祂催促我們呼喊「阿爸，父啊」（15）；
- ✧ 祂激勵我們為身為天主子女的身分做見證，跟基督一起做繼承人（16-17）；
- ✧ 祂在我們的脆弱中協助我們（26）；
- ✧ 祂為我們代禱（27）。¹⁰

受造物、人類和聖神的這三重嘆息，強調了受造物、人類和聖神之間的一體連結。《羅馬書》第八章的其餘部分，描述聖神多彩多姿的運作。總之，天主聖神才是創世、基督的復活和人類復活的主事者。

應留意的是，「創世頌歌」的三個主角相互光照，我們也必須在三者彼此的光照下來理解。若把三者分割，將導致扭曲、失真的危險。進一步說，保祿教導，受造物有其未來，而它們的未來與人類的未來息息相關。此外，受造物、人類和聖神三

¹⁰ This term “agent” is used by Anthony Thiselton in *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today* (London: SPCK, 2013), pp.82 & 194.

者間有一深層的連結，而其象徵，便是由受造物、人類和聖神的這三重嘆息表達出來。

《羅馬書》第八章深邃地呈現了以聖神為中心而展開的末世神學。或許不正確，但有股衝動地想說，《羅馬書》第八章陳述了廿一世紀的生態挑戰。對於受造界與生態學的理解，保祿並沒有我們今日現代科學的知識。然而，必須體認到，《羅馬書》第八章對今日的生態課題，適切地提供了一個願景，雖然不是答案。

更進一步說，保祿對自然界擬人化的說法，對當時在羅馬的讀者群而言，特別恰當。當時的羅馬充斥著神化自然界之風，對大自然神明的崇拜盛行，及其伴隨而來的多神論主義。保祿擬人化受造界，和猶太人擬人化自然界平行；《聖詠》也有多處此類的描述（如：詠十九，六五，九六和一四五）。自然界的擬人化，使猶太以色列人民可以確保他們的一神論信仰；而保祿則帶有一些批判，是針對當時羅馬多神論宗教的猖獗。無怪乎專研保祿的學者柏恩（Brendan Byrne, 1939~），會描述《羅馬書》第八章是「保祿經文中最特殊和令人尋味的」¹¹。

由梵二省思聖經的一體範疇及《願祢受讚頌》

新約聖經的新創造和萬有在基督內合而為一的願景，乃是《願祢受讚頌》的基調。這通諭引人注目的地方，在於奠基於

¹¹ Brendan Byrne, *Romans*, Sacra Pagina 6 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996), p.255.

聖經，並將一體範疇的願景應用在今日生態關懷和挑戰的課題上。

從聖經轉移到《願祢受讚頌》，乃是由梵二大公會議（1962~1965）所發展的望德和末世論所促成的。梵二之前，末世論課題只涉及死亡、審判、天堂和地獄，以及限於個人、靈修和來世的範疇。梵二大公會議中，末世論開始朝向今生現世的發展，並從個人的得救轉移至團體和一切受造物的得救。我們可在《教義憲章》（1964）、《論教會在現代世界牧職憲章》（1965）中，找到這些改變和轉移的相關文件。

《教義憲章》48 號說：

我們因耶穌基督而加入教會，我們藉天主的聖寵而在教會內獲致聖德，這教會只有在天上的光榮中，才能完美，那就是萬物復興的時候（宗三 21），也就是和人類緊相連接、又藉人類以達其終向的普世萬物，將和人類一起，在基督內達到圓滿境界的時候。

注意，「萬物復興的時候」，不限於個人。而且到那時，人類和宇宙緊相連接；普世萬物藉人類達其終向，並和人類一起在基督內達到圓滿的境界。梵二的末世論願景跨越個人，包括宇宙萬物間的相互關係，並主要聚焦在基督身上。

《牧職憲章》38、39 號持續發揮此一基督論觀點。38 號指出：「基督復活後……透過其聖神在人心內展開工作……設法使人類大家庭的生活，更為適合人性，並使整個大地朝向這宗旨邁進」。39 號繼續說：「為罪惡所玷污的世界面目必將逝去。」

天主.....將替我們準備一個正義常存其內的、新的住所、新的天地.....」；這裡並非指世界會過去，而是世界的模式會過去。憲章 43 號繼續說：

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。同樣錯誤的是另一些人，他們妄想自己可以沉浸於此世業務，好像此世的業務絕對不能與宗教生活協調，宗教生活.....只在於做禮拜並滿全若干道德任務而已。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。

今生與來世生命有所連結，這為發展今世和來世的末世論鋪路。為闡明這一點，需重新肯定屬世責任和靈性責任的連結。多數評論家指出，儘管梵二傾向基督論的典範轉移，恢復大地的重要性，新穎地強調今世的責任，但其視野仍然偏向以人為主。¹² 以此梵二的進展為背景，現在我們可以進入《願祢受讚頌》了。

《願祢受讚頌》的典範轉移，不勝枚舉，在此無法一一列舉。我們只能限於末世觀點，論及人類、受造物團體和宇宙的課題。方濟各教宗認為，大自然聖經與紙本聖經相輔相成，所以大自然是啓示的根源 (LS, 85)。自然界乃是「天主藝術創作」的表達 (LS, 80)。《願祢受讚頌》陳述一連串的呼籲，以恢復

¹² 參見 Peter Phan 的開創性文章：“Eschatology and Ecology: The Environment in the End-Time”, in *ITQ* 62 (1996/1997), pp.3~16.

自然界自身的尊嚴和價值，而非「視不同物種為純粹供人享用的潛在資源」（LS, 33）。

教宗呼籲，人類與自然界重建一個嶄新的關係，並強調天主密切地臨在於萬物中，「宇宙存在的終極目的在於天主的圓滿……其他受造物的終極目的不存在於人。反之，受造物與我們共同邁向同一目的——天主」（LS, 83）。在此寬廣的神學典範轉移的光照下，這直接影響生態學和末世論；現在，我們可總結《願祢受讚頌》的三個重要性如下：

第一個重要性

《願祢受讚頌》83 號首先表達這個典範轉移，談到「在天主超性的圓滿內，復活的基督擁抱及光照一切受造物」。文件在此以一註腳肯定了「德日進神父在這方面所做的貢獻」¹³。提起德日進，他改變了末世論的官方模式，把讀者帶進精神與物質、受造與降生之徹底同出一元的一體性，共同邁向基督終極點的思維。以如此寬廣的末世論視野，《願祢受讚頌》特別處理「其他受造物」，它們「與我們共同邁向同一目的——天主」。所以，一切受造物在時間的終點——末世，均有其定位和自身的意義，它們的「終極目的不存在於人」（LS, 83）；誠如通諭中多處所言的，其他受造物有「其內在的價值」（LS, 83），而非在於對人類的用處。

¹³ 文件 83 號之註 53 號，肯定了德日進神父的貢獻，而同一註腳也曾被保祿六世、若望保祿二世和本篤十六世使用過。

第二個重要性

其次，《願祢受讚頌》99 號強調了末世論的基督論根基：「整個受造界的終極，是在於自起初已存在的基督此一奧蹟」（LS, 99）。在此，《哥羅森書》一章和《若望福音》序言是其參照點。藉著降生，「一切都是藉著祂，並且是爲了祂而受造的」（哥一 16）。《若望福音》的序言（一 1~18）也揭示了基督是聖言，萬物藉祂而受造，並接著出乎意料地指出，此一聖言「成了血肉」（若一 14）。

《願祢受讚頌》100 號，重點指向另一個末世論的基督論根基，即復活。復活的基督「因爲天主樂意叫整個圓滿居在祂內，並藉著祂使萬有，無論是地上的，是天上的，都與自己重歸於好」（哥一 19~20）。同一段以「祂曾默觀和讚嘆的花草鳥雀，如今充滿著祂光芒四射的臨在」（LS, 100）。

第三個重要性

《願祢受讚頌》第三點重要性，強調聖神論的存在，支撐了這個末世願景。通諭中有一些零星但重要的「聖神」的參照點，對末世論具關鍵的重要性。例如：「天主的神聖臨在，確保萬有的持續和成長，繼續創造的工程。天主聖神使宇宙充滿各種可能性，因此萬物的中心可不斷孕育出新事物」（LS, 80）。通諭又肯定「整個大自然不但彰顯天主，也是天主臨在之處。生命之神寓居於一切生活的受造物內，也呼喚我們與祂建立關係」（LS, 88）。通諭的末了提醒我們，「聖神，無限之愛的連結，親密地臨在於宇宙內，啓動與引發新的路徑」（LS, 238）。

在這些參照資料中，至少有兩道重要的信理。一方面，通諭強調從起初，聖神即已寓居並臨在宇宙中，一如《創世紀》所表達的，聖神充滿萬有，保祿也在《羅馬書》中重複著「……藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了」。(羅五 5)。另一方面，聖神是創新的根源，為嶄新的視野和途徑鋪路。是這寓居的聖神使世界和以色列的歷史煥然一新，並藉著基督的死亡與復活，新天新地來臨了。這又回到通諭所說的自然界的價值：「永生將會是共享的美事。在永生的每一個受造物都會是煥然一新，燦爛輝煌，各有其位，並與已終於獲得釋放的可憐窮人分享所有」(LS, 243)。如此特別指出一切受造物的「燦爛而輝煌地變容」，是教會嶄新的教導；奧哈羅蘭(Nathan W. O'Halloran)稱此教導，乃是建基於梵二後「信理的重要進展」¹⁴。

《願祢受讚頌》的新教導，為生態運動非常重要。它指出其他受造物的價值，並說明衆人有責任保護整體受造界，包括人類、各種生物、地球的內在生命和宇宙之美。萬有在基督內合而為一，穿上嶄新的意義，因為《願祢受讚頌》說得很清楚，「萬有」必須受到尊重，包括其他物種。若萬有已命定將成為在基督內新的受造物，那麼，萬有因其自身的價值，而非因其功利的價值，均應受到尊重。如同《願祢受讚頌》說：「其他受造物的終極目的不存在於人」(LS, 83)，而是在它們自身，

¹⁴ Nathan W. O'Halloran deals with these question in greater detail in "‘Each creature, resplendently transfigured’: Development of Teaching in *Laudato Si’* ", in *Theological Studies* 79:2 (2018), pp.376~398, especially p.396.

是屬於上主美善的創造中，極其珍貴的一部分。

《願祢受讚頌》的新願景，是為掀起新的動機，以保護生物的多樣化、保護海洋生物、減少人為的氣候變遷、並對大地母親的內在生命重建新的敬重之意。此外，這嶄新的願景開拓並發展更精緻的末世論，即建基於此世並與生態學相連結的末世論。甚且，通論亦把末世論和聖祭禮儀連結在一起：「感恩聖祭是天主聖化受造物的最高峰。天主的恩寵趨向體現於有形之物上，當天主親自降生成人，將自己當做食糧賜予祂的受造物，天主恩寵的體現方式顯得神奇奧妙。在降生成人奧蹟的高峰……」（LS, 236）。

《願祢受讚頌》宏觀的末世論，奠基於「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿；牛犢和幼獅一同飼養，一個幼童即可帶領牠們」（依十一 6）。《願祢受讚頌》的願景需要更多神學的支撐。到底是甚麼促成這具包容性的願景得以實現？這樣的視野至少有兩個基石：一是基督論，另一則是聖神論。先前已提到，這兩者必須相連在一起。在基督論方面，一切受造物均與基督的降生和復活相關聯；而在聖神論方面，其願景首先是一切血肉均由天主聖神所形成，並仰賴聖神，接受聖神的傾注，以致基督事件也在聖神的傾注下得以深化，而發展為所謂的聖神基督論，並在其後的「第二個五旬節」中，聖神將基督的死亡與復活傾注在門徒們身上。有關基督復活的關鍵性角色，在末世論和生態學的發展上，仍需更多清楚的討論。

末世論中復活的關鍵性角色

討論關於重新創立一個新世界、新天新地的應許、新約聖經中以創世為中心的基督論，和盼望釋放嘆息的受造物等等，都是以基督的死亡和復活這一基礎事件為前提。保祿銳利地說：「假如基督沒有復活，那麼，我們的宣講便是空的，你們的信仰也是空的」（格前十五 14）。

雖然很多觀點是以復活為依據，但耶穌從死者中復活卻是很多現代人難以接受的。復活從哲學和歷史觀點延伸了人的可信度，但它似乎違反了自然律。對某些人來說，復活是依賴從外而來的神的干預，而這卻相反宗教與科學展開新交談的路線。另一些人則認為，復活意涵著對已失信的「裂痕的神」作信仰的重新宣告。

為處理這些困難，藉著談談復活「不是」甚麼，有助於澄清關於「復活」的誤會：

- ✧ 耶穌的復活，不是關於耶穌肉身的復生，彷彿在他死亡的當下身體便無縫地活起來似地。
- ✧ 耶穌的復活不是關於耶穌靈魂的不死。
- ✧ 耶穌的復活不是純精神現象，不是由於宗徒們為持續耶穌在世的使命而創造出來的。
- ✧ 耶穌的復活不是由十字架上耶穌的愛，進而促成的天主與人之間某種法律上的交換。
- ✧ 耶穌的復活不是天主從外而來的干預，也不是自然法則的失效。

如果我們認真地看待人們對復活的困難，如果我們要超越以上提出的誤解，那麼，我們必須重新把復活定位在更寬廣的範疇上。對「復活」在理解上所產生的困難，部分原因，不僅是因為耶穌的教導和實踐，與其死亡有所隔閡，還因為它與宇宙更大的層面有所分割。為此，有必要在「大歷史」的宏觀視野下重新定位復活。要重新定位，則必須擁抱宇宙論、生物演化和人類在歷史中的出現。唯有在這樣寬廣的視野中，我們才能開始理解復活的意義，修護其豐富內涵和對生態的重要性。此外，關於復活的討論，必須重新定位在穩健的創世論之中。復活被擱置於之外已經太久了。

為協助在更廣闊的宇宙歷史中重新定位復活、重新與萬物連結、重建復活與聖神的關係，我們會採用拉內的恩寵論。恩寵論對拉內的神學創作，具有鋪天蓋地般的影響，尤其對今天理解復活更為重要。對拉內而言，恩寵在兩個相關而不可分割的時刻臨在於世界上。

一方面，我們有拉內稱之為天主在世界上自我通傳的恩寵，或者有時候他也說是天主在世上對萬有之自我饋贈（self-bestowed）。這是天主在時間之初就有的作為，所以，祂從起初就存在並活躍於世界，而且並非一次性所為，而是持續性地臨在於世界。

另一方面，天主在這世上的作為，影響著受造物和人類的內在及其結構。天主自我通傳的作為，對世上的萬有產生獨特的氣質和導向。拉內稱天主這樣的臨於世界，為自我超越的恩

寵。宇宙萬有都有邁向自我超越的根本趨向。這使拉內能夠談論自我超越的恩寵，包含物質受造物、生命和人類。天主在創世的作為中，就將自己贈給了世界，使整個宇宙富有自我超越的內在動力，且不限於人類，還包括整個物質受造界。物質從起初就被賦予了自我超越的恩寵。沒有任何物質無此恩寵；也沒有任何恩寵不成其為物質的；聖神的饋贈不能沒有物質，也沒有任何物質不是聖神的饋贈。

對拉內而言，只有在這更大的領域，我們才可開始了解新的宇宙故事。這個故事追溯到一百四十億年前的大爆炸，和導致億萬年前生命的誕生，接著，人類約於兩百萬年前出現，有如由宇宙塵埃中產生了具有省思能力的自我覺知意識。到底是甚麼使這一連串的蛻變發生：從物質到生命，從生物生命到自我覺知意識的人類？拉內會回答，這樣的蛻變，是「從起初」的創造中，即已持續臨於自我超越的恩寵和動力的結果。自我超越的恩寵，乃是由天主聖神、天主聖言在整個受造界中，持續信實的自我通傳所促成的。

正是在此不斷擴展的宇宙論中，持續的生物演化，以及作為能夠自我覺知之物質的人類，相繼出現了，而我們也要在此定位中，首先要來談論耶穌的復活。如果這樣的「躍進」：從宇宙到生物，再從生物到人類，不違反自然律，不是天主外在的干預；那麼，我們為什麼認為耶穌的復活是外力的干預呢？

是否能將耶穌的復活，定位在天主對世界自我通傳的持續動力和宇宙的持續自我超越之中？是否可以說，對宇宙歷史、

物種生命和人的存在而言，耶穌的復活是其蛻變之重要和決定性的時刻？這些變化，無須天主外力的干預。另一方面，也必須指出，天主的參與是需要的。天主的參與始於創世之初，整個物質宇宙和人類藉著自我超越的恩寵，持續生生不已。這個創世作為，從起初即已影響著物質世界的內在核心。

換句話說，創世作為已涵蓋復活潛能，創新之舉在宇宙歷史中以多種方式呈現，尤其是從物質到生命，從物種生命再到人類的存在，再從人類的存在到新的生命形態，此乃所謂的蛻變和復活。正如前述，復活最好定位在天主的創世之舉中。萬物均有其內在導向，朝往發展與蛻變，在宇宙的歷史中，處處有此邁向新生命的痕跡。

要以這樣的視野，我們才能欣賞愛德華（Denis Edwards）的觀察，他頗具洞察力地指出：「受造物……由其根本就是末世性的」¹⁵；因著天主的持續自我通傳，和因而存在於受造物的自我超越能力，受造物從起初就傾向於不斷的蛻變。詹森（Elizabeth Johnson, 1941~）也有類似的說法：「對於復活的信仰，即是某種對創世信仰的模式」¹⁶。當然，保祿學派描述復活基督為新創世，清楚地捕捉到創世與復活的連結。在歷史演化的

¹⁵ Denis Edwards, "Resurrection and the Costs of Evolution: A Dialogue with Rahner on Non-Interventionist Theology", in *The Natural World and God: Theological Explorations* (Adelaide: AFT Publishing, 2017), pp.295~316, at p.304.

¹⁶ Elizabeth A. Johnson, *Creation and the Cross: The Mercy of God for a Planet in Peril* (New York: Orbis Books, 2018), p.100.

大景況中，重新定位復活，並重建宇宙和復活間的連結，在兩者的光照下，關於復活的意義，我們可以開始做一些象徵性的陳述。

耶穌的復活，是關於實現那源自天主「從起初」，天主愛的自我通傳，所啟動的自我超越之潛能。復活是有關存在於演化中之宇宙生命的流溢。受造物從起初蒙受天主的恩典，充滿生命，這生命因耶穌從死者中復活而得以圓滿。自我超越的實現，新生命在復活的基督內得以盛開，這不是天主外在的干預；盛開的新生命源自於起初創世之舉，天主賦予的驅動力。

創世與復活的關係，映照出創世與降生之關係，兩者同出一元，是天主同樣的一個作為，分散在不同階段；換言之，創世、復活和受造物，在基督內達致終極的圓滿。創世不是復活，卻是復活的根源。

那麼，在聖經的願景和《願祢受讚頌》的嶄新視野下，我們如何開始呈現，今天面對生態危機之際，能夠倡導護衛我們共同家園的復活的神學？為回答這問題，提綱挈領地提出復活的宇宙性意義，有助於支撐本文前面提出的問題。接著關於復活的意義對人類處境的理解，我們要提出一些評論。這些評論，雖然不全然是，但大部分受之於拉內對復活零星省思的影響。

1. 耶穌從死者中復活，是「是世界蛻變的開始，有如本體上相互連結的事件」¹⁷。耶穌身體的復活，影響整個物質世

¹⁷ Karl Rahner, "Resurrection: D. Theology", in K. Rahner (ed.), *Encyclopaedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi* (London:

界的身體。如同保祿所言：復活的基督「是一切受造物的首生者……他是元始，是死者中的首生者，為使他在萬有之上獨佔首位」（哥一15、18），並且「基督從死者中實在復活了，做了死者的初果……」（格前十五20、23）。在此，強調「首」與「初」，此字是末世性的，指向歷史的轉捩或突破點。它蘊含著世界的未來、宇宙的轉化，而且已在耶穌的身體從死者中復活開始了。稱這新生命的肇始為「本體上相互連結的事件」，拉內提醒我們，我們是生活於一個合一、有機性、相互連結的世界。

2. 耶穌的復活是「世界圓滿的保證」¹⁸。因為耶穌的復活，是歷史嶄新時刻的實現，同時，它也是類似事件會發生在其他受造物上的許諾。所以耶穌的復活，是一項不僅涉及人類，也牽涉整個受造界的許諾。瑪竇捕捉了這個具宇宙特質的復活，他用末世性的象徵描繪復活的震撼：「看聖所的帳幔，從上到下分裂為二，大地震動，巖石崩裂，墳墓自開，許多長眠的聖者的身體復活了」（瑪廿七51~52）。
3. 復活的基督是「新宇宙的代表」¹⁹。如此精簡的話，唯有在我們認為耶穌是宇宙之子，才有意義；的確，我們每個人何嘗不是宇宙之子。《創世紀》第一章提醒我們，人(adam)是由大地的塵土(adamah)受造的，所以更正確地說，人是

Burns & Oates, 1975), p.1442.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p.1142.

「地球的」或「世界的」。身為「地球的」，耶穌身上帶著宇宙的元素，而這些元素在耶穌從死者中復活的身體中，得以蛻變。此外，我們也看到，人類得以在自我意識的覺知狀態和自由境界中，具體體現這個宇宙。由此觀點來看，復活的基督具體化了宇宙的一部分，成了蛻變後的宇宙，從而也代表了新的宇宙。保祿領悟這一點，他描述復活的基督為最後的亞當，也是新的亞當：「第一個人亞當成了生靈，最後的亞當成了使人生活的神」（格前十五 45）；「正如因一人的悖逆，大眾都成了罪人；同樣，因一人的服從，大眾都成了義人」（羅五 19，亦參：羅五 15）。

4. 耶穌的復活，也是關於天主藉著創意之神對這世界的接納。在耶穌的復活中，天主接納了宇宙的內在核心，將之蛻變成新的宇宙。在這意義下，耶穌從死者中的復活，「從起初」（*ab initio*）就是宇宙的內在結構。物質受造界已有一部分被引入天主的永恆生命中。天主對這世界的接納，並非始於「從無中創造」的行動（*creatio ex nihilo*），而在於聖神「從起初」就充滿在整個環節之中。聖神「從起初」的滿溢，在復活中達到最高峰，這是天主創世作為的一部分，而且將在時間的末期達致整個宇宙的圓滿。

5. 復活代表「天主在世恩典的末世性勝利」²⁰。藉由創世這

²⁰ Karl Rahner, "Jesus" Resurrection", in *Theological Investigations*, vol. 17 (London: Darton, Longman & Todd, 1981), pp.16~23, at p.22.

禮物，天主的恩典進入這世界（有時被稱為第一個恩典）。天主對這世界親切的自我通傳，啟動了天主聖言成為血肉，並為之預備居所的準備過程。這就是創世與降生的根本連結，或更清楚地說，是創世與復活的連結。

6. 對拉內而言，復活有如火山的首次爆發，展示天主的火已在世界的核心燃燒，而這把火將帶領萬有在光中趨向蒙福與熱情。²¹ 這意味著，世界的未來、宇宙的蛻變，已然開始。然而必須承認的是，這個未來是超過人的想像，只能用象徵或故事來述說。

以上這些復活的描述，並非獨立不一，卻是刻意使之相互交錯，相輔相成，使這些面向得以創世為中心來理解復活。它們的用意在於拓展復活的廣闊視角，從排他性地以人為中心，到以宇宙為中心。關於復活的宇宙性幅度，另一個使其復甦的方法，是應用格雷格森（Niels Henrik Gregersen, 1956~）的深層降生原則²²。深層復活論，是指深入物質和生物存在根源的復活。

為尋求恢復復活的宇宙性意涵，不可忽略復活對人的意義，亦即某些人稱之為「死者的肉身復活」的人學重要性。不過要再次申明，關於復活的意義，我們只能就人類的處境提出

²¹ Karl Rahner, "A Faith that Loves the Earth", in A. Raff and H. Egan (eds.), *The Great Church Year: The Best of Karl Rahner's Homilies, Sermons, and Meditations* (New York: Crossroad, 1994), p.195.

²² 詳參即將出版的《大地與神共舞：神學與生態學對談》（輔大神學叢書 151，預於 2022 年 5 月由光啓文化事業出版）之第四章。

一些指針而已。

至於耶穌個人從死者中的復活，是有關人類希望的圓滿。每個人在生命的某個階段，總是對未來懷著希望和感到焦慮。很多人帶著疑問，糾結於個人的命運，質問著人類的存在是否只是過眼雲煙，或生命進化螺旋的一點火花，某日便將燒盡而消逝？許多諸如此類的存在性問題，挑戰著我們對於耶穌從死者中復活的信仰。更具體一點，那些肯定耶穌復活的人，必須涉及這些問題，並且容許這些問題衝擊他們的望德。此外，耶穌的復活還關乎於人類的圓滿，即有關人類缺陷中尚未完成、有待克服的處境，和滿全人類無止境的求知慾和對愛的渴望。

如同愛德華（Denis Edwards）所指出的，復活是關於「天主從起初即已賦予自然界之各種潛能的實踐，這些潛能一直都導向復活和新的創造」²³。天主藉著從起初的自我通傳，賦予人類潛能，天主無限愛的結果是，饋贈宇宙和人類一個活躍的自我超越之恩。所以，耶穌的復活是人性的滿全。總之，復活是那從起初即已饋贈給世界的自我超越的結晶。

至於恢復復活之宇宙性意義，和對新創世的認知，不是另一個「從無中創造」（*creatio ex nihilo*）的創造，而是在既存的宇宙中「從舊中創新」（*creatio ex vetere*），因而它具有生態的意涵。這一意涵強調：地球屬於新的創造，所以大地、全球、衆生、其他物種等，都富有其內在的價值。如此一來，便截斷了對其

²³ Denis Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption and Special Divine Action* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), p.105.

他物種和萬物的傷害和功利觀點。萬物的存在，非為服事人類的需求，而是有其自身內在的美善、價值和尊嚴。

如果是這樣，那麼衆生和萬物都必須受到照顧和尊重。如此，末世論能夠縫合人類與衆生、人類團體和宇宙團體、社會和自然世界之間的裂痕。此外，人類和衆生萬物之間，亦可踏踏實實地開啓末世論的連結。這意味著，末世論能激勵我們關懷地球目前現況的發展，或亦如梵二所言的：「但期待新天地的希望，不僅不應削弱，而且應增進我們建設此世的心火。因為新的人類大家庭的雛型，是滋長發育在今世的、並已能提供人新天地的預感」（《牧職憲章》，39號）。

結束末世論與生態學之關係的反省之際，很重要的是，討論復活與末世論時，神學必須承認自身的限度。關於宇宙的未來和其發展，我們知道的很有限。關於未來，拉內雖說了不少，但也清楚指出，若是妄想我們能夠知道未來世界的細節，那會比「假設毛毛蟲能想像自己變成蝴蝶會是甚麼樣更為荒謬」²⁴。拉內如此堅持我們對於未來所知甚微，部分原因是出於：未來涉及到與那深邃不可知的天主之奧秘的會晤。

基督事件既是未來的許諾，也是未來將發生的啓示。基督最大的啓示，便是揭開死亡與復活的一體性。此外，基督事件揭露了十字架乃是末世論的中心，未來的模式是由光明和黑暗組合而成的十字型，它同時蘊含著死亡與復活、遠離中心又回

²⁴ Karl Rahner, "Hidden Victory", *Theological Investigations*, vol. 7, pp.151~158, at p.156.

歸中心的過程。如同拉內所指出的，末世論的任務，便是引導人「承認對未來的無知」（*docta ignorantia futuri*）²⁵。如果我們能如上述來理解末世論，意即渴望尋求理解，那麼我們對未來就能持續保持開放。

如同呂格爾（Paul Ricoeur, 1913~2005）在 1970 年代便已指出的，「望德」抗議所有不成熟的封閉思想系統，尤其是宗教與政治上的基要主義，以及哲學的簡化論和虛無主義。²⁶「望德」使我們的思想和行動保持開放，並拒絕一切對絕對知識的宣稱。所有的望德，包含人類、宗教、基督信仰的望德，均是抗拒封閉，拒絕絕對化的一股動力；而對望德如此的理解，亦提醒我們對於未來所知甚微。

關於末世論，在強調「對於未來所知甚微」的重要性中，值得一提的是保祿的見解；雖然他對復活和新的創造有很多可說的，但他也強調：「天主為愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的」（格前二 9）。同一個書信中，保祿後來也堅持指出：「我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣」（格前十三 12）。

²⁵ Karl Rahner, "The Question of the Future", in *Theological Investigations*, vol. 12 (London: Darton, Longman & Todd, 1974), pp.181~201, at pp.181 & 198.

²⁶ Paul Ricoeur, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1970, pp.55~69.