

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

從多瑪斯·阿奎那上帝的恩寵

探討基督宗教的死亡與救贖—以《駁異大全》為基礎

A Discussion on Christian Death and Salvation through T. Aquinas
on the Grace from *God-Summa Contra Gentiles* as a Basics

曹勝源

Sheng-Yuan Tsao

指導教授：陳士誠 博士

Advisor: Shih-Chen Chen, Ph.D.

中華民國 111 年 12 月

December 2022

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

從多瑪斯·阿奎那上帝的恩寵

探討基督宗教的死亡與救贖—以《駁異大全》為基礎

A Discussion on Christian Death and Salvation through
T. Aquinas on the Grace from *God-Summa Contra Gentiles* as a
Basics

研究生：曹勝源

經考試合格特此證明

口試委員：

謝金沅

徐慧真

謝金沅

指導教授：

謝金沅

系主任(所長)：

楊國松

口試日期：中華民國111年12月21日

摘要

上帝的恩寵之概念之所以成為一個神學主題，肇始於神學家奧古斯丁與伯拉糾的神學爭論。奧氏在爭論過程中開始建構完整的恩寵論，因而博得「恩寵大師」的稱號。到了中古世紀，神學家多瑪斯試著透過哲學家亞里斯多德的形上學，來詮釋上帝恩寵的概念。從多瑪斯兩大著作之一的《駁異大全》中可看出，雖然人類因著始祖亞當所犯的罪(原罪)之問題，使得亞當後裔(世人)必須面對死亡、刑罰與末世的審判。因著耶穌基督降世為人，且為世人的罪釘死在十字架上，承擔世人一切的罪與刑罰。透過使徒保羅在《聖經》中寫給各教會的書信，使世人能憑藉著對耶穌的信心，有得救的機會與確信。

關鍵字：多瑪斯·阿奎那、恩寵、駁異大全、原罪、救贖

Abstracts

One of the theological themes "God's grace" originated from the theological debate between Augustine and Pelagius. Augustine won the title of "Master of Grace" because he constructed a complete theory of grace. Since the middle ages, the theologian Thomas attempted to interpret the concept of God's grace through the metaphysics of the philosopher Aristotle. Thomas discusses the following topics in his book "The Compendium of Refutations": Human beings have to face death, punishment and judgment in the last days because of the original sin committed by Adam. However, Jesus Christ bore all the sins of the world by becoming a man and being crucified on the cross. We can know from the contents of the letters written by the apostle Paul in the Bible to various churches. These contents can enable the world to gain faith in Jesus, and have the opportunity and belief to be saved.

Keywords: T. Aquinas, Grace, *God-Summa Contra Gentiles*, Original Sin, Salvation

目錄

| | |
|-------------------------------|-----------|
| 摘要..... | I |
| Abstracts..... | II |
| 目錄..... | III |
| 第一章 緒論 | 1 |
| 第一節、研究動機與目的..... | 2 |
| 第二節、研究方法與限制..... | 4 |
| 第三節、綜論各章之大要..... | 6 |
| 第二章 多瑪斯的生平及其哲學理論 | 9 |
| 第一節、多瑪斯的生平..... | 10 |
| 第二節、多瑪斯與亞里斯多德..... | 13 |
| 第三節、多瑪斯哲學(理性)與神學(信仰) | 16 |
| 第四節、多瑪斯形上學..... | 19 |
| 第三章 多瑪斯對上帝的恩寵之概念 | 23 |
| 第一節、多瑪斯《駁異大全 論真原》 | 24 |
| 第二節、多瑪斯《駁異大全 論萬物》 | 28 |
| 第三節、多瑪斯《駁異大全 論萬事》 | 31 |
| 第四節、多瑪斯 《駁異大全 論奧理》 | 35 |
| 第四章 基督宗教的死亡(罪)觀..... | 39 |
| 第一節、使徒保羅的死亡觀..... | 40 |
| 第二節、奧古斯丁的死亡觀..... | 43 |
| 第三節、多瑪斯的死亡觀..... | 47 |
| 第五章 基督宗教的救贖觀 | 51 |
| 第一節、使徒保羅的救贖觀..... | 52 |
| 第二節、奧古斯丁的救贖觀..... | 55 |
| 第三節、多瑪斯的救贖觀..... | 58 |
| 第六章 結語 | 61 |
| 參考文獻..... | 63 |

第一章 緒論

「感謝上帝，因為祂有說不盡的恩寵。」(《聖經·哥林多後書九章 15 節》)



第一節、研究動機與目的

筆者之所以選擇多瑪斯之《駁異大全》為本論文之研究對象，乃因筆者雖為基督信徒，篤信基督信仰多年，對基督教《聖經》也稍有鑽研，然而過去在神學院進修時，所學大多以神學與信仰為主，鮮少接觸基督宗教教父之哲學思想，對教父們的哲學與神學思想認識相當有限。

在一個偶然的機會裡，經由一位信仰前輩的鼓勵與支持下，筆者嘗試著將多瑪斯之哲學思想與神學思想加以融會貫通。也期盼在研究過程中，重新對基督耶穌之使徒保羅的神學思想有更深的認識，並透過教父聖奧古斯丁對原罪與恩寵的主張，幫助筆者對基督宗教上帝之恩寵與生命救贖有更進一步的認識與了解，也讓筆者重新在信仰上有更深層的反省與思考。

在研究過程中，經筆者的查詢，國內相關之神學哲學研究中，鮮少以多瑪斯之《駁異大全》為研究主軸，大多是以多瑪斯另一著作《神學大全》¹，為基督宗教上帝恩寵之探討。故此，筆者在撰寫本論文的過程中，所能參考之專家學者的看法有限，再加上筆者外文能力不足，僅能以奧古斯丁與多瑪斯二位聖賢之相關中文翻譯著作為本論文之參考資料。

中古世紀對基督宗教而言，可說是具有諸多信仰挑戰與影響的時期，其所接觸的第一個挑戰，就是希臘哲學中的柏拉圖與新柏拉圖學派的思想。柏拉圖學派思想本身追求超越善的觀念，以及神秘色彩主張的新柏拉圖主義之父普羅丁(Plotinus)，他的哲學思想對當時的基督宗教與教父哲學具有極大之影響力，若要將之與基督宗教之哲學融合亦非難事。及至奧古斯丁時期，這位中古世紀思想的重要人物，即以柏拉圖學派與新柏拉圖主義之思想來說明基督宗教神學與哲學，奠定了當時基督宗教思想的傳統。然而，對基督宗教信仰而言，最大的挑戰乃是來自於亞里斯多德的哲學。

中古世紀諸多哲學家，試圖以哲學概念來解釋神學教義。一方面引用神學觀念與教義，來充實或建立哲學系統；另一方面充分引用當時的哲學概念，來解釋神學或信仰的義理，使信仰理性化。² 使後人得以從哲學家們的著作中找出許多

¹ 《駁異大全》乃是以外邦人(非基督宗教信徒)為著述對象；《神學大全》乃是以教會內之信徒、神學生為著作對象。《神學大全》，多瑪斯·阿奎那著；周克勤等譯；台南：碧岳學社出版，2008。

² 顧毓民譯著，《神學巨匠---多瑪斯·阿奎那》，台北：時報文化出版，民73，頁3。

哲學概念，建立更完整的哲學神學系統。多瑪斯·阿奎那正是集此大成之哲人也。

十三世紀初，亞里斯多德之哲學飽受攻擊與譴責，主因乃是針對亞氏某部分之哲學概念，以及因阿拉伯哲學家對亞氏哲學錯誤解釋所造成之誤解，使有識之士對亞氏之哲學能否哲學神學化抱持著存疑的態度。為解決此問題，則必須有人真確地將亞氏哲學加以詮釋，於是多瑪斯之業師大亞爾伯(Albert the Great)開始用拉丁文介紹亞氏哲學，並加以開發亞氏哲學之豐富內涵。也因為有大亞爾伯開啟先河，而後才有多瑪斯之發揚光大，有他們的努力，才得以賦予亞氏哲學新的時代意義，並且將之廣傳於後世。

早期基督宗教的教父們在闡揚信仰的教義與傳承時，面對柏拉圖主義所發展出的古希臘人文主義挑戰，教父們開始傳揚上帝的愛與耶穌基督道成肉身的救贖計畫，在此一思想脈絡的建構下，恩寵論也在其中逐漸發展、成形。³ 其中尤以神學家聖奧古斯丁為恩寵論之主要代表人物，是建立恩寵神學的第一人。直到多瑪斯手上，才將恩寵論重新塑造成新的模型，把人性提升到超性層次，進而能分享上帝的生命。

多瑪斯除了以哲學家之立場將亞氏哲學回歸原本之面貌外，更以神學家之立場，援用基督教信仰教義賦予亞氏哲學新的時代意義，使其哲學體系更趨完善。然而，亞氏哲學僅只是多瑪斯哲學之中心架構，多瑪斯更是以基督教教義為基礎、以真理為出發點，將之加以融合，成為神學哲學系統，以補充傳統哲學之不足。

³ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，台北：光啟出版社，2013，頁2。

第二節、研究方法與限制

本論文之研究方法主要是以文獻探討與比較哲學為主，所要探討的層面是以基督信徒的角度與立場來研究。透過基督宗教文獻與多瑪斯所著述之相關文獻為主要研究方向。雖然本論文以多瑪斯為主要研究對象，但在研究過程中，亦不可忽略了兩位對基督宗教影響頗深的神學哲學家，那就是新約聖經中之使徒保羅，以及教父聖奧古斯丁。

過去的使徒保羅，是一位專門逼迫基督信徒的宗教家，然而，因著在大馬色親身經歷了復活的耶穌，⁴ 使其整個生命完全翻轉，嚴然成為為福音大發熱心的基督門徒，四處宣講基督的死與復活(救贖之恩典)，成了對基督宗教是最有影響力的使徒之一，在整部《新約聖經》中，有將近一半是保羅所著作。⁵ 若要研究基督宗教的死亡與恩寵，使徒保羅的觀點理念是不容忽視的。

再者，提到上帝之恩寵，則不可忽略了素有「恩寵博士」之稱號的另一位基督宗教聖人「奧古斯丁」(St. Aurelius Augustine, 354--430)。他出生於北非阿非利加省的圖加特城，是第四世紀影響基督宗教發展至為重要的一位哲學神學家。

上帝的恩寵之概念，乃是源自於奧古斯丁與伯拉糾之爭論中所建構而成的，⁶ 並且成為後來西方教會恩寵論之典範與基礎。因奧古斯丁自己過往的生活經驗，以及受到使徒保羅之思想所影響，以致奧古斯丁之恩寵觀緊緊與原罪思想聯繫在一起，認為唯有治癒人的原罪，方能使人得到永生的救恩。從他的《懺悔錄》與《上帝(天主)之城》兩本偉大著作中，可看出奧古斯丁如何親身體驗上帝的恩寵與生命的改變，尤其是《懺悔錄》，更被稱為是西方歷史上「第一部」自傳，至今仍被傳頌著。

聖奧古斯丁在其與伯拉糾⁷ 的辯論中，開始建構完整的恩寵論，因而搏得「恩

⁴ 參閱和合本《聖經·使徒行傳》第九章。台灣：聯合聖經公會出版，2005年。

⁵ 《聖經》可分為〈舊約聖經〉與〈新約聖經〉兩部分。〈新約聖經〉總共有27卷，據多數神學家所肯定，是使徒保羅所著者，至少有13卷。

⁶ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，台北：光啟出版社，2013，頁3。

⁷ 伯拉糾(Pelagius，或譯白拉奇)，約於西元354年生於英國，是道德主義、苦修主義與靈修導師。曾著有兩本關於罪、自由意志及恩寵的著作(On Nature；及 On Free Will)。其思想對當時教會信仰造成很大的困擾，危及到基督救贖之必須性與恩寵的必需性，最後在418年的迦太基會議及431年以弗所大會中，被定為異端。

寵大師(Doctor of Grace)之稱號，再加上奧氏過往的生活經驗與使徒保羅神學思想之影響，導致奧氏之恩寵論大多與原罪論相連結(此觀念亦可從其另一著作《論自由意志》中可見)，使得東方教父所呈現之恩寵論，轉向消極或被動性的恩寵觀～恩寵乃為要治癒人之原罪，使人得著永生。直到多瑪斯時期，才借用亞里斯多德之形上學範疇來詮釋恩寵論，藉以凸顯上帝恩寵之超越性與神聖性，同時也更具體地指出恩寵在人身上所產生的實際效果。奧氏死後被基督教會封為聖人與教會聖師，並稱為「恩寵博士」，與「天使博士」多瑪斯在基督教會史上佔有舉足輕重之地位。

本論文中之相關《聖經》經文，乃是援用中文版和合本《聖經》，以及相關學者對神學哲學研究與聖經釋義。透過《聖經》相關神學家與學者之釋義，藉以明白使徒保羅所論述之經文意義，及其當時之時代背景。加上奧古斯丁與多瑪斯·阿奎那二位神學哲學巨擘對死亡與救贖的論述，揭開基督宗教對永生之神秘面紗。

本論文中雖以《駁異大全》為主要研究方向，然多瑪斯之神學哲學思想博大精深，以筆者有限之思維與能力，無法深入探究其奧義，僅能以《駁異大全》當中所論及關於上帝之恩寵為基礎，來探討基督宗教之死亡與救贖觀，再以基督宗教的最大典籍《聖經》及其相關釋義書籍為輔助。透過使徒保羅、聖奧古斯丁、以及多瑪斯·阿奎那三位對基督宗教影響至為重要的巨擘，比較並探討他們對罪(原罪)與死亡的觀點，藉此了解基督耶穌之救贖與恩寵。

按《聖經》所述，因亞當一人所犯的罪(原罪)，使全人類陷於罪惡的網鎖當中，無法脫離死亡的束縛與恐懼；唯有耶穌基督道成肉身降世為人，以無罪之軀、以己之死，救贖全人類所犯之罪，方能徹底解決亞當所犯之原罪、以及眾後裔所犯之罪行所帶來死亡的問題，此為上帝救贖之恩寵。

第三節、綜論各章之大要

本論文除了第一章緒論與第六章結語之外，其內容共可分為四章：

第二章為多瑪斯之生平與其哲學理論，了解多瑪斯之成長背景與哲學神學思想。多瑪斯追隨恩師大亞爾伯鑽研亞里斯多德之哲學思想，而後多瑪斯將亞氏哲學與柏拉圖奧古斯丁一脈哲學家之思想融合，並以哲學(理性)為神學(信仰)之基礎，透過哲學使人對信仰有更清楚的認識。

在多瑪斯的哲學(理性)與神學(信仰)中，哲學雖有獨立地位，但卻始終離不開神學，哲學是間接融合於神學之中。神學可以約束哲學，為其指出明確方向，使哲學不致軼出正軌；然而哲學亦能幫助神學闡述、辯護信仰之真理，使真理更加明白易懂，並且駁斥不當之異端與攻擊。《駁異大全》所「駁」之「異」，乃是指「異教徒」。但從多瑪斯的其他著述當中可看出，多瑪斯心目中的「異教徒」，並非單指一般的回教徒而已，尤其是指那些「腦中充滿自然主義哲學觀念人的」。⁸《駁異大全》的著作宗旨與目的，與當時的基督宗教的處境有關，因為當時的基督宗教所要面對的，正是希臘與伊斯蘭哲學中帶有自然主義色彩的「實有(reality)觀」。「駁異」之目的是想證明，基督信徒的信仰立足於理性的基礎上，哲學的原理並不一定會與基督宗教的信仰觀念互相牴觸。⁹

多瑪斯哲學雖是沿襲亞里斯多德之哲學，然而在形上學方面多瑪斯卻有一大創新，他將亞氏形上學由本質提升到存在、由實體形上學提升到存有形上學的層面，雖然二者皆為實在論者，然而經過多瑪斯融合與創新後的實在論，卻比亞氏的實在論更溫和、更指向無限存有的上帝身上。

第三章為多瑪斯所著《駁異大全》之相關介紹：在〈論真原〉中，多瑪斯以五種不同的角度與論證方式(俗稱「五路論證」)，由被動之「果」(萬物)的認定，推論出萬物之上確有「第一因」(上帝)的存在。由於「第一因」的存在，使得宇宙萬物朝著各自受造之目的發展，自然規律地運行，各得其所，以便符合上帝創造萬物原有之目的。

〈論萬物〉其實就是論宇宙。宇宙萬物的運行，並非自身能力所致，而是透

⁸ 柯布登著/胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，台南：大明印刷局，民 63，頁 6。

⁹ 柯布登著/胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，頁 6。

過上帝的能力所產生的效果。萬物生存的行動、虧虛與盈極，都是歸依於上帝，上帝是第一發動者，憑藉自己的本體所發出的動作，使宇宙萬物能有動作之能力。

〈論萬事〉主要探討人生的最終目的，乃是認識真理、認識上帝。人世間的善，都不是完全的善，只有上帝的至善，才是完全的善；人生的福，並不在於世俗的榮華富貴與倫理道德，唯有上帝才是真福之所在。仰賴上帝的恩寵(榮光)，才能得享滿足、得享真福。

〈論奧理〉主要是討論「三位一體」與「末世死亡與復活」等相關問題。人生的至善與真福乃是在於認識上帝，但單憑人之有限智慧與知識，無法完全認識上帝，上帝之奧理深邃，唯有透過三位一體的聖子與聖靈的啟示，以及上帝(聖父)所造生萬物之奧秘，方能使人更認識上帝。聖父透過聖子將榮光顯現給世人，使世人能得享上帝之恩寵。

第四章筆者將試著透過使徒保羅、奧古斯丁、以及多瑪斯·阿奎那等三位對基督宗教影響至為重要的賢人，探討他們對罪與死亡的觀點，透過《聖經·羅馬書》使徒保羅寫給羅馬教會基督徒的書信中，了解使徒保羅對罪的看法，¹⁰ 以及如何藉著耶穌的死與復活，來勝過罪的問題。之後再從奧古斯丁與伯拉糾對原罪帶來死亡之辯論，及《懺悔錄》與《上帝之城》、《論自由意志》等相關著作，探討奧氏的死亡觀。從多瑪斯著作之《駁異大全》中，來了解多瑪斯對死亡的看法。因多瑪斯之(原)罪論與恩寵觀受使徒保羅與奧古斯丁之影響極深。透過三位賢人的死亡觀，來認識基督宗教之死亡的起原與意義。

第五章筆者將嘗試著從〈新約聖經〉中使徒保羅寫給各教會的書信中，探討上帝之恩寵(救贖)，透過保羅「因信稱義」的神學觀點，人們如何因著信心得到上帝的救贖；並以奧古斯丁原罪論與自由意志等思想觀念與主張，來認識上帝的救贖與永生，並從多瑪斯〈論奧理〉與《神學大全》中駁斥異教徒論恩寵之相關議題，探討三位一體的「聖父」(上帝)如何透過「聖子」(耶穌)與「聖靈」，將恩寵賞賜給世人。

第六章再以多瑪斯之另一偉大著作《神學大全》關於死亡與恩寵之部份摘要為本論文之結語。

¹⁰ 《聖經·羅馬書》六章 23 節：因為罪的工價乃是死；惟有上帝的恩賜，在主基督耶穌裏，乃是永生。

第二章 多瑪斯的生平及其哲學理論

在中古世紀的西方哲學界，有一個偉大的人物，既是聞名遐爾的哲學家、也是基督教的神學家，更有「天使博士」(Doctor Angelicus)之稱號，他就是多瑪斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, c. 1225--1274)。多瑪斯集希臘、希伯來、猶太三大哲學思想於一身，將傳統哲學與宗教神學結合成一體，建構了中世紀以「經院哲學」(Philosophia Scholastica；Scholastic Philosophy)為主的理論體系。在哲學、神學與神修各方面，對後人有無比顯著的貢獻，因此而得到「賢人中之至聖，聖人中之至賢」的稱號；更因他的哲學思想較正確、也較接近真理，故其哲學也被稱之為「永恆的哲學」(Philosophia perennis)，是中古世紀西方眾思想家當中最傑出的一位，也是士林哲學家之首。



第一節、多瑪斯的生平

多瑪斯·阿奎那，一二二五年誕生於義大利南部那布勒斯附近的一個古老城鎮～羅卡塞卡(Roccasecca)，祖先與父母都是當地的望族，兄弟姐妹共有十二人，多瑪斯排行老么。多瑪斯五歲時就被送往當時著名的修道院～聖本篤會院，接受基本學科的教育：文法、文學、音樂及聖詠等。

一二三六年，多氏家族與聖本篤會院之間起了糾紛，多瑪斯於一二三九年被迫離開聖本篤會院，轉而進入當時聞名的那布勒斯大學深造。當時的多瑪斯剛滿十四足歲，在學業及音樂上已有很深的造詣，他最感興趣的是哲學與其他含有濃厚思考性質相關的學科，十四歲時的他，就已經習通了亞里斯多德的許多哲學思想。

在那布勒斯大學修業的四年當中，多瑪斯對最嚮往的是聖本篤會院裡的寧靜與規律生活。他時常與院會裡的一些會士交往，其中尤對西班牙籍的偉人——聖道明——所創辦的修會～聖道明會，最為他所感興趣，因那布勒斯神學系裡的教授大部分都屬道明會。透過道明會會士讓多瑪斯清楚知道，道明會是當時唯一一把「研究學問」與「神修生活」融合在一起的修會，這種修會生活方式正合乎多瑪斯的志趣。於是，在大學修習的第二年，多瑪斯便加入了道明會。

多瑪斯加入道明會的消息很快就被家人所知道，他的母親得知愛子棄俗修道，便想盡辦法加以阻撓與反對，並且將之軟禁於家中。為勸他棄道還俗、改變初衷，母親與姐姐們使盡各種方法，甚至不惜動用娼妓去誘惑他，企圖使他回心轉意。然而多瑪斯不僅不為所動，反而在被母親軟禁期間，利用時間鑽研聖經與其他哲學書籍，也奠定了他在日後寫書立說之助益與基礎，在寫作上更加得心應手、更引經據典。

後來，在教宗依諾增爵四世的干預之下，多瑪斯的母親與姐姐們妥協了，十七歲的多瑪斯，終於如願穿上了道明會的會服。透過道明會會士若望·余力安(John Sarit Julian)的協助，於一二四三年正式加入了聖道明會，實現了多瑪斯以

神修及研究學問來救人救己、事神事人的宏願。¹¹

進入修道院後的多瑪斯，跟隨神師若望·余立安完成了神修初學生活，並於一二四五年進入當時歐洲最有名的巴黎大學深造，受教於有「全能博士」之稱號的名師大亞爾伯(Albert the Great)，這是多瑪斯人生當中非常重要的一個階段。大亞爾伯對多瑪斯極其重視，多瑪斯對大亞爾伯的淵博學識更是敬佩不已。在大亞爾伯的指導之下，多瑪斯的學業進步極快，不久即完成了學業，且被祝聖為神父，並開始在母校擔任教職，以便大亞爾伯能不時從旁加以指導。

對多瑪斯而言，大亞爾伯是第一個有系統、且全面性介紹亞里斯多德著作的拉丁文著者，他嘗試用亞里斯多德學說為基督宗教之教義做辯護，並以此深深地影響著他的學生多瑪斯。故此，在日後的學術生涯中，多瑪斯繼續沿用著他的老師大亞爾伯的思路，重新為哲學與神學、理性與信仰建立了新的關係，更是充分運用了亞里斯多德的學說，為基督宗教教義提供新的論證，成為大亞爾伯思想的體現與完成者。

一二五六年，巴黎大學道明會會院出缺一講師職位，道明會總會長對此職位之人選極為慎重，並與大亞爾伯商討。大亞爾伯自然力薦多瑪斯為最佳人選。然而此時的多瑪斯年紀尚輕，年僅二十六歲，加上沈默寡言之個性，總會長恐多瑪斯無法擔此重任而未採納大亞爾伯之推薦。於是大亞爾伯透過時任樞機主教之兩果(Hugo of Saint Caro)，運用其地位與權力，向總會長力薦，由多瑪斯出任巴黎大學道明會院講師之教職，故此多瑪斯正式在巴黎大學擔任新的教職。多瑪斯著名的《論存有及本質》(De ente et essential)以及《論自然原理》(De principiis naturae)很可能就是在此時完成的。¹²

一二五九年夏天，多瑪斯從巴黎回到義大利，並在義大利停留近十年之久。期間，為指導在西班牙傳道的修士們，多瑪斯受總會長之委託，完成了他的著名代表作《駁異大全》(Summa contra Gentiles)，目的是用基督教徒與異教徒所共同認可的理性，來證明基督教信仰。¹³ 在義大利期間，除《駁異大全》之外，多瑪斯陸續完成了許多著作，其另一不朽之作《神學大全》(Summa Theologica)大部分就是在這段時間內所寫。

¹¹ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，台北：先知出版社，民 64，頁 13~14。

¹² 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁 16。

¹³ 劉素民著，《托馬斯·阿奎那自然法思想研究》，北京：人民出版社，2007，頁 4。

多瑪斯於一二六九年重新返回巴黎任教，在大亞爾伯的建議之下，教宗賦予多瑪斯一項重責大任～如何使亞里斯多德的哲學對基督教教義做有利的服務。多瑪斯知道，亞里斯多德的哲學確實比較接近真理，對基督教教義更能提供有利的服務。於此同時，一位希臘文專家～莫爾貝嘉(G. Moerbeke)正巧也在義大利當地，於是多瑪斯便央求莫爾貝嘉把亞里斯多德的主要著作從希臘文翻譯成拉丁文，使後人對亞里斯多德之著作有更清楚地認識（因為經過阿拉伯人之手所翻譯之亞氏文學，流入西方世界後早已面目全非）。有了莫氏之翻譯為根底，加上多瑪斯為亞氏著作所做的註釋，終於重新把亞氏的學術真理介紹給西方世界。這是多瑪斯對西方學術界所做之最有價值之貢獻。

一二七二年，巴黎大學鬧學潮，以致多瑪斯無法安心地在這裡做傳道、授業、解惑之工作。當時之國王加祿一世，欣聞多瑪斯之大名，欲聘其回那布勒斯大學執教，是故多瑪斯離開巴黎大學再回到那布勒斯大學。在課餘之暇，多瑪斯陸續為亞里斯多德的《生與滅》(De generatione et Corruptione)及《論天與地》(De caelo et mundo)，以及《神學綱要第三部》、《告解聖事》(Sacrament of penance)等著作加以註釋。

一二七四年元月，多瑪斯奉教宗額我略十世之命，前往里昂參加大公會議。途中在其姪女方濟·阿奎那(Francis of Aquinas)住處逗留，就在那裡一病不起，之後被送至附近聖本篤會院，在那裡綿延一個月之久，終因病入膏肓，於一二七四年三月七日安然辭世，享年僅四十九歲。

多瑪斯逝世時兩袖清風，沒有留下任何金銀財寶，連自己所睡的床都是借來的。然而他所留給後世的著作卻是無價之寶，是取之不盡、用之不竭的智慧泉源。教宗若望廿二世冊封他為聖人，教宗庇護五世於一五六七年宣佈他為教會的聖師之一，並賜他「天使博士」(The Angelic Doctor)的雅號。後人尊敬他，稱他為「賢人中之至聖者，聖人中之最賢者」。

第二節、多瑪斯與亞里斯多德

對許多研究西洋哲學的史學家而言，大多同意將西洋哲學史劃分成三大時代：上古時期～希臘哲學，以亞里斯多德為主要人物；中古時期～基督教哲學，以多瑪斯·阿奎那為其代表人物；以及近代哲學時期。其中，多瑪斯·阿奎那被公認為士林哲學家之首。

在十三世紀初，教會體系可分為兩大主流：一派是柏拉圖(包含新柏拉圖)奧古斯丁主義；另一派則是亞里斯多德主義(或稱為，阿拉伯----亞里斯多德主義)。這兩大主流一直處於激盪不息的狀態。¹⁴ 面對柏拉圖(奧古斯丁)與亞里斯多德(阿拉伯)兩大主流的鬥爭，多瑪斯深深以建立與融合兩大體系之重責為己任。多瑪斯試著以亞里斯多德與奧古斯丁的哲學為基礎，將亞氏與奧氏二人之哲學思想，加以融會貫通且發揚光大，進而把基督教哲學發展至最高峰，對後世之哲學思想更是影響甚巨。

多瑪斯的哲學體系之所以形成，是由於新亞里斯多德學派與舊奧古斯丁主義傾向的分離。從年輕時期，多瑪斯就使自己穩穩站立在亞氏哲學的基礎上，這一點可從多瑪斯年輕時的著作《論存有與本質》一書中充分得到證實。¹⁵ 他雖然是以亞氏的哲學理論為基礎，但仍然把柏拉圖與奧古斯丁的哲學思想接收過來，轉化為自己的哲學思想。經由多瑪斯融合後的各種思想觀念，彷彿是他自己所創新的一樣，日後更是被廣泛地運用在許多哲學理論上。

多瑪斯本身雖然是一位神學家，但其對哲學與神學最大的貢獻，乃是把理性與信仰調和成一個偉大系統，甚至是一種統一的學問。在中世紀基督教會內新的思想運動的形成，可說大多是由多瑪斯與他的老師大亞爾伯二人所努力創始的。在精神價值與經驗所得的自然界知識上，多瑪斯雖然不及老師大亞爾伯，但在邏輯與自己體系的堅固理論合理的安排上，多瑪斯卻是超越他的老師許多。在多瑪斯的哲學體系中，它包含了許多哲學問題及其解答。

多瑪斯的老師大亞爾伯，是亞里斯多德學派之學者，因當時亞氏所著作之拉丁文本，係由南歐的猶太人透過阿拉伯人的理解與詮釋，以至敘利亞之譯本輾轉

¹⁴ 顧毓民譯著，《神學巨匠----多瑪斯·阿奎那》，頁5。

¹⁵ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁93。

翻譯而來，再將亞氏哲學引進歐洲。然而，在多瑪斯之前，亞氏哲學在歐洲是不大為人所知的，歐洲人所熟悉的希臘哲學家都是柏拉圖、奧古斯丁等人；到了多瑪斯時代，透過阿拉伯學者將亞里斯多德的著作譯成阿拉伯文之後，亞氏哲學才慢慢傳入歐洲。

初期的亞里斯多德哲學在歐洲備受攻擊和譴責，之所以如此，多半乃因阿拉伯哲學家的解釋所致，如阿拉伯哲學家阿未洛愛斯(Averroes 1126--1198)，在西班牙講述亞里斯多德哲學時，即帶有許多的偏見。另外，還有某些引起極大爭論之問題，如：世界之永恆、人的靈魂之個別性與統一性等等，都是歐洲哲學家針對亞氏哲學所做的攻擊。除非有人能徹底且真確地把握亞氏哲學的思想，並將亞氏思想重新加以詮釋與批評。

當時大亞爾伯認為，放棄亞氏這位西方大師的哲學思想實屬不智之舉，乃致力用拉丁文重新介紹亞氏哲學思想，並開發其豐富之哲學意涵。有了大亞爾伯開啟先河，透過多瑪斯以新穎的方式，逐字逐句註疏亞氏的思想觀念，將之發揚光大、復興亞里斯多德之哲學，並以神學立場、援用基督宗教信仰教義，才得以賦予亞氏哲學新的時代意義，將之傳衍於後世。

面對柏拉圖(奧古斯丁)與亞里斯多德(阿拉伯)等西方哲學家的爭鬥，多瑪斯覺得有必要將多方之哲學思想加以融合與建立，並以此為己任。故而請莫爾貝嘉(Moerbeke)將亞氏著作直接從希臘文轉譯為拉丁文，以免受阿拉伯譯本所誤導；之後，多瑪斯再將已譯成拉丁文之亞氏著作加以註疏，再以神學家的立場，採用基督宗教信仰教義，賦予亞氏哲學思想更具有時代意義。

多瑪斯的哲學思想雖受亞里斯多德影響很大，然而，多瑪斯是多瑪斯，亞里斯多德是亞里斯多德，亞氏哲學只是多瑪斯思想中心之架構，多瑪斯本身是個神學家，基督宗教之教義是他的出發點，也是他的終極目標。多瑪斯雖然竭力為亞氏哲學重現真貌，但亦不排拒柏拉圖奧古斯丁學派之思想。透過奧古斯丁與亞里斯多德之學說，也接受柏拉圖的學說。¹⁶ 是故，多瑪斯思想系統可說是神學哲學(Theological Philosophy)系統，以基督信仰教義為主軸---柏拉圖奧古斯丁一脈，與亞里斯多德哲學。

多瑪斯不僅註釋了亞里斯多德的全部著作(包括亞氏的形上學)，還締造出多

¹⁶ 顧毓民譯著，《神學巨匠---多瑪斯·阿奎那》，頁 6--7。

瑪斯自己的新存有形上學。多瑪斯在闡述自己的哲學思想時，曾多次採用亞里斯多德的學說。每次他說「那位哲學家(the philosopher)」，意思就是指亞里斯多德。在引述時之所以會如此稱呼這位希臘哲學家，誠然是十三、十四世紀很普遍的做法，也說明了亞里斯多德在中世紀許多哲學家心目中所佔有的特殊地位。¹⁷ 在哲學史上，有將近七世紀之久，哲學家們將多瑪斯思想視為典型的亞里斯多德思想的傳承者。¹⁸

從歷史脈絡來看，多瑪斯哲學的學術傳承，在他之前的哲學體系幾乎都被他所吸收消化、取精用宏，儼然成為一個新的體系。在希臘，柏拉圖與亞里斯多德雖以綜合了前人之學術精義，然而到了中古世紀，卻又被多瑪斯再度綜合，各種主義、各種理論，都納入了多瑪斯廣博而又細微的思想體系中，賦予應有之地位。

19

中世紀的哲學家有很長一段時期將亞里斯多德的著作陸續由阿拉伯文翻譯成拉丁文，哲學家們對亞里斯多德的思想，特別是物理學、形上學、及倫理學等，才慢慢有所認識。在形上學的探討上，多瑪斯基本上接受亞里斯多德的思想，他的知識論更是典型亞里斯多德實在論的思想。中世紀許多哲學家、思想家們雖然都知道亞里斯多德，但其間有一段相當長的時期，大多把亞里斯多德看作是一位邏輯家。直到多瑪斯再回到巴黎任教時，致力於亞氏之哲學與基督教教義之研究，亞氏哲學才慢慢為中世紀的基督徒所認識。

對中世紀初期的哲學家而言，哲學與論理學、邏輯學是同義，因為邏輯學被視為一種工具，神學家也以它為工具，來整理聖經和教父著作所供給的資料，並以此來發展神學。及至以基督信仰為主的中世紀社會，認識了已譯成拉丁文之〈亞里斯多德文集〉後，人們才發現，在這部文集裡面，蘊藏有豐富的觀察、思考和主張。這些對中世紀的哲學家而言，都是新穎且奇特的東西。

對某些哲學家而言，亞里斯多德的哲學似乎具有一種危險而且誘人的影響力。亞氏認為，世界是永遠的，且必然是永遠的。他主張上帝是一切萬物的原動者，而非創造者，世界並不繫屬於上帝；然而，此觀點與基督信仰所認知之「一切有限之物的存在，全繫屬於上帝」之觀念卻是衝突的。

¹⁷ 柯布登著/胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，頁 60。

¹⁸ 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，台北：台灣商務，2007，頁 1。

¹⁹ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁 2。

第三節、多瑪斯哲學(理性)與神學(信仰)

在中古時代的西方社會，哲學的地位仍然極為崇高，一切的文明教化皆離不開哲學。如果說，哲學是屬於理性的學問，那麼對當時的基督宗教而言，為宣揚廣大的教義，使普遍大眾接受基督教信仰，勢必得進一步建立基督徒哲學，也就是將教義合理化，使信仰理性化成為時代趨勢。對基督宗教的傳教士而言，建立基督徒哲學的目的，乃是為了註解教義、建構教理組織系統、為基督信仰與教義辯護、建構合理的論證等情事，最終則是根據教義，提出宇宙與人生的看法。²⁰

對中世紀的哲學家而言，居於神學家的立場，一方面必須堅守信仰的真理，另一方面卻又對哲學的思辨有著強烈之欲求。如何將理性與信仰做一調和，乃其當務致力處理與解決之問題，他們必須以信仰為研究起點，且須以哲學理性為信仰的依歸。然而，哲學可以應用到什麼程度、用什麼派別思想，卻一直有著不同的看法。

多瑪斯的哲學是神學哲學，他既不是一個純粹的哲學家，也不是一個純粹的神學家。對多瑪斯而言，在所有學科體系當中，神學的地位是高於哲學許多，他將神學稱之為「神聖的科學」。多瑪斯對哲學與神學的看法是：雖是一致，然而亦有其明顯之區別。多瑪斯認為，哲學與神學之間，並非以其真理的內容為區別，雖然在許多實例中，哲學與神學之間的命題確實會因內容不同而有所區別。

神學並非只是倚靠人的理性，神聖的科學乃是以上帝所啟示的真理作為理性的起點。神學是「以信仰尋求理解」，神學使用理性是為了更好理解與解釋上帝的啟示。²¹ 哲學與神學都得運用理性，所不同的是，哲學志在完全理解它的主題，神學則須仰賴上帝的啟示。

對奧古斯丁一脈的哲學家而言，其主張哲學隸屬於神學之下，且無自主性，需唯神學是從。他們認為，理性雖然可以說明信仰，但仍有其限度，若理性與信仰相違背，或者理性無法解釋信仰，則理性須服從於信仰。多瑪斯除了接受這種說法之外，更主張理性與信仰二者不可能會有所衝突；理性可以解釋一切信仰～

²⁰ 顧毓民譯著，《神學巨匠——多瑪斯·阿奎那》，頁4。

²¹ 凱利·克拉克/吳天岳/徐向東主編，《托馬斯·阿奎那讀本》，北京：北京大學出版，2011，頁39。

只要能尋求合宜的途徑，使理智認識不誤入歧途，理性所求得之真理必不至於違反信仰的真理。²² 故此，多瑪斯致力於理性與信仰的一致性，並賦予哲學獨立自主的地位，建立井然有序又彼此相連的知識系統。

在多瑪斯以前，信仰道理的書上緒言都是根據哲學來發揮的。關於多瑪斯的神學哲學，乃是建立在事實與真理之上。為對真理有更深的瞭解，哲學負有三種任務：一、哲學應在信仰道理之前，以作為信仰道理的緒論，進而把上帝的存在與統一性指明出來；二、哲學能幫助信仰道理的學習，並從受造的宇宙各種類比的方法更清楚瞭解信仰；三、在保護信仰方面，哲學能協助指出相反的論據是錯誤，以及不能令人信服的。²³

多瑪斯認為，哲學的特殊重要性乃在於它能幫助神學。神學若是依靠啟示，就是在做神學；若不依靠啟示，那就是在做哲學，透過哲學用以認識神學。我們的理性自身會發現一些上帝的真理，基督徒對哲學思考的起源在於上帝的啟示，這也是與非基督徒之間的差異所在。哲學和神學是不同的探索領域。

對神學家與哲學家而言，這個世界的存在皆是仰賴於上帝。神學家認為，這是聖經的道理，但哲學家卻認為這是經過理智思考所得之結論，不是因著權威而被接受，乃是由於信仰而被相信的命題。²⁴ 故此，神學與哲學之間的區別，乃在於二者求得真理方式的區別，以及對真理看法的區別，而不是其命題所含之內容的區別。

神學家的思考是以啟示為基礎，自然是以上帝為開始，之後才研究上帝的創造；至於哲學家，乃是從另外一頭開始，從經驗所得之資料著手，藉由這些資料去思考，來認識那在本質上超越自然經驗的東西。所以，就哲理上而言，討論上帝的部分，在哲學觀點是排在最後的。哲學家不從討論上帝的開始，再以此推論來討論一切有限之物，而是從一切有限之物開始，經過這些有限之物的思考，來認識精神的實體。

上帝是一切事物的根源，從知識方面而言，殊途同歸，任何知識若繫屬於真理，必定不相抵觸，因為上帝是自然理性與超性真理、信仰真理的共同泉源，不致滋生矛盾之情事，理性真理與信仰真理之間，必定有其相符之處。只要能循正

²² 顧毓民譯著，《神學巨匠——多瑪斯·阿奎那》，頁 12。

²³ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁 110。

²⁴ 柯布登著/胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，頁 52。

確之途徑，不管是理性也好、是信仰也好，都能夠尋得共同之真理。

多瑪斯雖賦予哲學獨立的地位，但並不認為哲學(理性)可以完全脫離神學(信仰)，哲學是間接融合於神學之中。神學或信仰可以約束哲學(理性)，為哲學指出明確的方向，使哲學不致軼出正軌。而，哲學對神學與信仰亦有所助益，哲學可幫助神學用以說明、闡述信仰的真理，使信仰真理更加明白而易懂，並駁斥不當的異端與攻擊。是故，哲學與神學、理性與信仰，雖是各自獨立，但卻又相輔相成、圓融不悖。

多瑪斯非常廣泛地使用著哲學這個名詞，他的哲學包含了所有的理論知識，例如，化學就是自然哲學的一部份，他認為哲學是被人類的自然理性所執行的一個任務，是人們以一定的方式對經驗進行反思的嘗試，把握事物的本質，形成正確的論證，並使論證在舊的真理基礎上產生新的真理。²⁵

但神學並非如此，神學不只是依靠人的理性，它還以上帝所啟示的真理做為起點。神學之所以不同於哲學，並不是因為哲學對理性的運用，因為哲學與神學都得運用理性，只是神學除了理性之外，更重要的是依賴上帝的啟示。神學是「信仰尋求理解」，神學之所以使用理性，是為了更好理解和解釋上帝所啟示的東西，將已知的真理演繹出新的真理，是為了回應對信仰的攻擊。

多瑪斯把所有世俗的學問，都用作神學的基層資料，這些神學的基層資料，包括自然神學，也包括知識心理學理論～關於靈魂的獨立性、精神性、不死不滅性，以及人類意志情感的心理、倫理，也都包含在裡面，當然，也把亞里斯多德的政治學重要部分也加入了。

多瑪斯認為，哲學的重要性，乃是為了保護信仰(神學)；哲學的特殊性，是在於它能幫助神學。對基督教會而言，信仰與科學、宗教與哲學，一開始就有兩派不同的看法。大部分的基督宗教人士認為，基督信仰與聖潔無暇的生活，才是福音的精神，科學與哲學會對純潔的信仰有其威脅性。故此，許多基督徒不得不放棄希臘的哲學。但多瑪斯認為，一切知識應當傾向著上帝，並且所有學問都應當是為神學知識而服務的。²⁶

²⁵ 凱利·克拉克/吳天岳/徐向東主編，《托馬斯·阿奎那讀本》，北京：北京大學出版，2011，頁39。

²⁶ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁108。

第四節、多瑪斯形上學

在哲學領域上，形上學可謂是最深奧、最富有哲學思維的一門學問。雖然在每個時代都有人曾懷疑過它的價值，但哲學家對它的關懷卻是有增無減。亞里斯多德之形上學在西方哲學史上的影響，並不只在賦予形上學的課題與性質，更重要的是思考的方向與概念結構。亞氏的思想乃是順著因果思考與實體範疇，指向實在界最終原理原因的把握，更是以「上帝」作為理論的最終歸宿。

多瑪斯在形上學的探討上受到亞里斯多德極大的影響，特別是典型亞里斯多德的實在論思想。他將亞里斯多德大部分的著作加以註釋，其中包括了亞里斯多德的形上學。但他並非只是單純地亞里斯多德的形上學，而是更進一步地締造出屬於他個人的存有形上學。顧毓民先生認為：「要瞭解多瑪斯的形上學，就不能忽略無限的存有～上帝的至尊地位以及連帶於此的種種概念，也不能忽略由上帝之為存在而引申出來的『存在』中心概念……」。²⁷

多瑪斯於形上學方面的一大創新，乃是把形上學由本質演化到存在、由實體形上學演化成存有形上學的層面。基本上多瑪斯雖然是個神學家，但由於他沿襲亞里斯多德之哲學，且創新傳統哲學，使得他的哲學展現出異於啟示神學的精神。就整體形上學體系而言，多瑪斯與亞里斯多德都是實在論者(realist)，但經過融合與創新後的實在論，多瑪斯的實在論卻是比亞里斯多德的實在論更溫和(moderate realism)。

另一位哲學家奧古斯丁，則是第一位以希臘人的存有概念，來解釋基督宗教上帝的哲學家。中世紀時期的哲學家們大多承襲奧古斯丁的立場，其普遍的共識認為，人的靈魂是由形式與質料組成的精神實體。亞里斯多德則主張，人的靈魂與身體是兩個內在原理，靈魂是屬於形上領域的探討，然而，亞里斯多德的靈魂論卻未將其提升到形上學的層次。及至多瑪斯時期，才重詮釋亞里斯多德的靈魂論，並以聖經中的創造概念，將希臘哲學變化原因(causa fieri)的探討，轉變為對存有原因(causa essendi)的探討。

多瑪斯一方面承襲了新柏拉圖主義者思想中的存有分享概念，另一方面在存

²⁷ 顧毓民譯著，《神學巨匠---多瑪斯·阿奎那》，頁 8。

有的類比思想又承襲了亞里斯多德形上學中對存有的存在模式的諸多肯定。²⁸ 在多瑪斯的思想中，凡真實存在的都是真實的存有，存有因有不同的存在模式而有了類比的關係。

亞里斯多德認為，所有的事物都是真實的存有，事物由形式和質料組合，形式是實體存有的原因，形式是現實；多瑪斯則是從存有來看現實，認為事物只在分享了存有的現實方存在。所有真實的，無論以何種模式現實化它自己，或是實體的層次、或是附質層次，或絕對無限的存有，抑或偶然有限的存有。

在多瑪斯的存有哲學中，分享者只是存有物，存有物並非藉著本質的存有，而只是存有的分享者。在存有物中，存有的本質與存有現實是在實體上的統一體。多瑪斯將柏拉圖的分享概念與亞里斯多德的現實結構，賦予現實與潛能的思想，以及他存有形上學的另一新的看法。

多瑪斯的哲學，是存有的哲學，只要是存有者，無論其為天、為地、為道、為人，都在存有者的觀點下受到尊重、受到探究。²⁹ 從存有來看現實，是多瑪斯整個存有的形上學的核心，且是他的形上學超越柏拉圖的觀念～形式，以及亞里斯多德的本質～形式的形上學的地位。多瑪斯形上學一方面是從希臘哲學的傳統來做反省，另一方面他是以基督宗教的思想來整合希臘哲學的傳統。他在嘗試建立起他的整體形上學體系時，存有是現實的現實、與完美的完美之概念，成了他說明有限存有者的變化原理，以及形上原理與無限存有即是存有本身的重要思想。³⁰ 這些存有的現實概念，也成為了多瑪斯以基督宗教的創造概念，整合柏拉圖的分享原理與亞里斯多德的因果原理的重要概念。

根據呂穆迪先生所譯《駁異大全》〈論真原〉(讀前的準備)中表示，在多瑪斯的《駁異大全》中，大部分的見解是來自於亞里斯多德，且在書內往往將之簡稱為「大哲」。若根據現代科學的水準去批判那些舊學說，似乎是有許多錯誤之處，但在形下的、物質的、基本經驗事實和經驗上，卻也包含了一些真理。³¹ 理性形上的神學真理，並不因形下哲學與百科知識的興廢而受影響，形上形下兩個不同境界的真理或知識，在物質上的經驗或許是相同的，但因其初始動向已不同、境界也不同，是故哲學與神學之形下和形上的真理也有所不同。

²⁸ 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，頁 2。

²⁹ 羅光等著，《多瑪斯論文集》，頁 3。

³⁰ 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，頁 3。

³¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《論真原》，台北：台灣商務印刷公司，民 60，頁 7。

從形上學方面來看，多瑪斯同意亞里斯多德所主張之第一哲學或形上學，乃是探究存有之為存有者的科學，也認為存有的探究，乃是人的心智所能把我的存在事物(起點)，去探究存有的究竟，而非如一般神學家之預設觀念去演繹出形上學的系統。形上學的最終目的乃是集中在無限存有(上帝)的討論上。

形上學中的形式對象是存有，但就存有是真實的存有，真實的實在(effective reality)，而非在存有是思想或語言表達中的存有，前者屬於本體論或形上學要研究的，後者屬於邏輯要研究的。故要研究的是真實的存有(the real being)非邏輯的存有(logical being)。從存有看現實，是多瑪斯整個存有的形上學核心，且是超越柏拉圖之「形式」觀念與亞里斯多德「形式之形上學」之本質的地方。

多瑪斯在他的分享概念與存有概念中，他已經成功地整合了古代希臘哲學的傳統與新柏拉圖主義、以及整個中世紀哲學的傳統。透過分享概念，使存有有了更多的存在模式，也使存有的存在模式的多即是存有之類比的可能性。存有存在的模式因而是多，存在模式的多是存有一詞有著多的意義的可能性。³² 這就是多瑪斯的存在原理與分享概念是從存有的意義來解釋之原因。

多瑪斯的形上學概念，是將亞里斯多德物理層次的變化原理，提升到形上層次存有原理的探討。不僅為形上學奠定基礎，更賦予靈魂不朽的形上條件，主要因素是來自於聖經裡上帝從無創造世界萬物的概念。

³² 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，頁6。

第三章 多瑪斯對上帝的恩寵之概念

多瑪斯諸多著作當中，當屬《駁異大全》(Summa contra Gentiles，或名《護教大全》)和《神學大全》最為著名。從這兩部著述內容不難看出多瑪斯之成熟思想。所謂《駁異大全》，實乃《真理大全》，其宗旨並不是為了反駁阿拉伯的宗教與哲學，也不是為了駁斥其他異教或哲學，而是以邏輯的假設，想出與真理相矛盾、衝突的論句，進而指出、證明它們自身所蘊含之矛盾與衝突的地方，用直證、反證的論法與論式，依照邏輯的推演法則，推證出真理必然顛撲不破的結論。

33

多瑪斯著述《駁異大全》的目的只是想證明，基督信仰是立足於理性的基礎上，而哲學的原理並不是使人對世界抱持一種與基督信仰互相抵觸的觀念。在第一卷〈論真原〉中，他討論上帝的存在及本性；第二卷〈論萬事〉是討論上帝的創造與人的靈魂本性，以及靈魂與肉體的關係；第三卷〈論萬物〉則是繼續討論人的最終目的；至於第三卷的最後與第四卷〈論奧理〉，則特別討論關於基督宗教的道理(真理)。

³³ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁4。

第一節、多瑪斯《駁異大全 論真原》

〈論真原〉是論證上帝是萬物的生存之根源，亦即萬物的第一因(原因)，其所論及之真理都是人類理智推理可得之證明。論真原就是論上帝。「論」，既是證明結論，同時又是反駁錯誤，為的是安定信眾的心、開釋理性的疑難，以及解答宗教與哲學的問題。

多瑪斯認為，要證明上帝的存在，可從哲學與神學兩方面著手。在〈論真原〉第四章說：

全部哲學的研究，幾乎都是以認識上帝為目的。為此理由，學習哲學的一切部門，最後才應學習形上學，研究神界的事理。形上學研究的材料，都與神學有關。³⁴

不管是哲學或神學，二者殊途同歸，最終都是指向上帝的存在。上帝的知識與真理無限，以人們有限的知識或學識，無法去認識完全的上帝。除非努力用功，為認識真理而用心考究，學習哲學的一切部門，來研究神界的事理。

對有些異端來說，上帝的存在與否是無法證明的，只能仰賴上帝的啟示、用人的信德去接受，無法用人的理智去證明上帝的本體(性體)。然而，多瑪斯卻透過理性的探討，推論出超越實有的存在，並且以五種不同角度(俗稱「五路論證」)的思考路線，以宇宙萬物為「果」的認定，推論出宇宙萬物之上的「因」，來證明上帝的存在。五路論證的內容是：

第一路線論證是關於物質的變動，凡是一物之動，都是被動於他物。³⁵ 多瑪斯在這點上是要發展亞里斯多德的「第一被動者必有另一原動者」學說。在一物尚未開始變動時，是一潛在不動的狀態；當其開始變動時，它無法由自己推動自己，必定有另一主動者將之推動，此推動者即為上帝。

如果有某實體自己，用自己，直接運動自己，不是用自己的部分，那麼，它

³⁴ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 17。

³⁵ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 48。

的動，便是自動，不是被動於任何外物。它不是自己的第一被動者。³⁶ 一物不可能是推動者同時又是被推動者，凡被動者必須是被它物所推動。如果推動者本身亦是被推動者的話，則此被推動者之前亦被第三、第四者所推動，如此無限推論下去，是沒有意義並且找不出結果的。故此，在變動的過程中，必有一個主動之推動者、不需其他事物所推動者存在，就是上帝。

第二路線論證是關於第一發動者的變動，亦稱之為「第一因論證」。此論證是以因果律作為論證的基礎，凡事物的生成過程中，必有其因果關係與其動力因。發動者，如不被被動，便不會發動；如果沒有任何發動者來發動，便不會有任何物被動而動。³⁷

假設：「凡是發動者，都是被動而動，是用種類不同的變動，彼此相動」，那麼，這個前提的假設，所必生之結論也是不適宜的。因為自然界變動的種類是有限的，上溯而推，無法推至無窮，推到盡頭必然會有一個最後的發動者，是第一發動者，他自力發動，不再被動於他物。

亞里斯多德主張，「(宇宙間)有一永遠的自動者」是必然的。因為，宇宙間的變動是長流永遠的。有生死變化的自動者，世代相傳、生生不息，這生生不息的原因，就是有一個永遠的自動者，使各種生物得以生生不息、永世相傳。凡是新生的物體，必須從一個造生新物的原因，領取自己生存的開始。根據這個定理再進一步得知，宇宙及變動必定有一個原因造生宇宙，並創始其中的變動。此為第一動力因，多瑪斯認為這個造生宇宙、使其變動的終極動力因，就是上帝。

第三路線論證是關於由果推因，直推到第一個原因為止。第一原因是中級原因的原因；中級原因是末級原因的原因。換言之，末級原因是中級原因的效果；中級原因是第一原因的效果。果無因不生，去因必去果。由果推因，逐級上溯而推，推至無窮、無盡、永無止境，則是沒有任何原因，是第一原因。

事物並非無始無終，也不是從無到有。萬物存在以先，應有一必然物存在，且此物是無始無終、且是永遠長存的。它並非由別的事物使之存在，而是依照自己的本性而存在，它的本質即是它的存在，它是自有永有的，萬物也是由它所造，它就是上帝。

第四路線論證主要乃是討論生存事物的等級層次問題。此路線是從生存程度

³⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 50。

³⁷ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 55。

及真理的程度出發，藉此證明真理程度乃是生存程度的最高實體。世上的事物，若以人的感覺而言，有高與低的不同層次，故此事物也有存在價值的高低不同層次。價值高者，其美善性高，完美性亦高；反之，價值低者，其美善性低，完美性亦低。

事物按其本性而言，沒有一項是至善至完美的，從日常經驗與自然科學的實證可知，事物仍有其不同等級與分別的。若以真理程度為事物程度的最高層級，根據事物與真理程度的相互比較，即可得知事物的層級高低。若沒有一個最高的標準，下層各級程度的高低，便無從比較釐訂。³⁸

故此，若再往上進一步推究，便可得到一個結論，斷定：(實有界)有一個實體存在，它的真理程度是至高無上的，它的生存程度也是至高無上的，這樣的實體，吾人稱之為上帝。³⁹

第五路線論證是從「萬物的統治」出發。多瑪斯說：

互相衝突，互不和諧的許多物體，趨向調合一致，組成統一的陣容，品級不亂，秩序井然，共同追求全體的公益，和固定的一個目的；……有這樣的事實，而無統治萬物的主宰，是不可能的。

40

不管是萬物的總體或是每一個個體，都有一個共同的主宰，且藉由此主宰領取各體本性之所需，方能彼此配合，追求固定之目的。此目的是指物體的存在目的，也是其生命的自我認識與自我肯定。因為，物體的存在目的都受到固定的自然律所統轄，使每個不同的物體都能按其本性而成長，使之井然有序、有條不紊。故此，必須要有一個實體與主宰之計畫，來配合、供給各體之所需，加以照顧指引，這樣的實體，吾人稱之為上帝。

上帝，是本體必然生存的物體，絕對不能有可能性的生存，因為本體必然生存的物體，沒有另一物體作自己生存之原因。上帝不是自然界的形體，因為物理學所談之形體，都是變動性的，且是被動而動的；上帝卻是沒有，它既不是變動的，也不是被動而動的。

³⁸ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 66。

³⁹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 66。

⁴⁰ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，頁 66。

由此可知，世間萬物中必定有一制訂自然規律者存在，而此制訂自然規律者必也就是創造萬物者。萬物仰賴第一因上帝的恩寵，井然有序、得以生存，上帝是萬物之始，亦是一切真理最終之答案。透過多瑪斯的清晰論證告訴我們，除非是有一個「有意識、有智慧、有理性的存在者」的指引與安排，猶如射箭者引導箭所發射之方向一樣，使萬物藉由它的領導與統轄、安排，朝向萬物受造之目的發展與進行，使其各物各得其所，以便符合上帝創造萬物原有之目的。



第二節、多瑪斯《駁異大全 論萬物》

多瑪斯的〈論萬物〉，其實就是〈論宇宙〉。上下四方為宇，古往今來為宙，兩者合稱為宇宙，是泛指天地神人與萬物的總體，也統稱之為世界，簡稱為「天地」，或是「萬物」。多瑪斯在〈論萬物〉中，用邏輯推理、歸納之方法，由果推因，先推知物類之性體，再上推上帝造物之能力，來證明上帝全能之真義。藉此說明各物類不但有其必然性，而且有偶然性；不但有依賴性，依賴上帝，而且有獨立性，得以獨立生存與活動。⁴¹ 上帝造天地、造神人、造萬物，從純無而生實有，使人與物各有其真性實體，使之獨立生存與活動，秩序協調配合。萬物之受造，皆乃潛能與現實、虧虛與盈極之合，萬物是效果，上帝是原因。若欲正確認識上帝，必先深究宇宙萬物。

多瑪斯在本卷之邏輯推理上，多處援用聖經中的教訓，因聖經之教訓與上帝信仰，是多瑪斯著書、治學重要之方法、態度與觀點。然因聖經之譯本種類居多，有古代譯本、手抄本、印本。現行之華譯聖經雖與多瑪斯當時所援用之「拉丁通本」略有差異，但異文不異訓，手抄文字雖有移易，然聖經真理無錯，追求真理不拘泥文字細節。

在〈論真原〉中多瑪斯已證明，上帝是萬物生存的原始與原因，萬物的運行與能力，都是透過第一原因的上帝所產生的效果，上帝的存在，是萬物生存的主要原因。上帝是生存現實盈極的物體，本性生來，有能力發出動作，產生另一物體，使之現實存在，並作為它生存的原因。⁴² 上帝是生存完善的極致，有能力產生和自己近似的某些實有物，賦予它們生命，作為它們生存之原因；此生存原因之現實和盈極，是實有物之動作能力的根基。

上帝的能力，是外物生存的原因，也是上帝的實體本身，所以，上帝具備有動作的能力，此動作的能力，乃是現實物體的實力，上帝是生存現實的物體，物體因其存的現實而向外發出動作。動作的能力是一種美善的能力，並且是物體本性所具備的能力，在上帝本體裡面不能沒有動作的能力。凡是動作者，都必須有動作的能力，若無動作能力，便不能發出動作。上帝是動作者與發動者，更是萬

⁴¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 9。

⁴² 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 14。

物運行與變化的開始，祂的能力是發動的實力，而不是受動之潛能。

物有動作能力，是因為它有生存的現實和盈極，而上帝即是此生存的現實和盈極，是純生存、純現實、純盈極。凡有能力之實體，若不是自身的能力，便是從外物領受某部分能力的稟賦。上帝的實體，乃是自己的生存、是自己的能力，祂的一切美善，都包含在祂的生存以內。故此，上帝的實體，乃是祂的生存，也是祂的能力。⁴³ 萬物中，凡仰望他物生存的物體，都歸依於本體而生的物體；萬物的生存行動，乃是歸依於上帝，奉上帝為第一原因。上帝是第一發動者，是自立的動作者，憑藉著自己的本體而發出動作，也成為物體所憑藉之動作能力。上帝的本體自身，乃是萬物動作之能力。

萬物的生存，無不依賴上帝；萬物與上帝，有受造物與造物者之關係，萬物受造於上帝，上帝造生萬物。故此，上帝認識自己，也認識萬物，是萬物的第一標準。上帝賦予萬物生存之原因，萬物不能離開上帝、飄然獨存，上帝根據自身生存的現實盈極與美善，成為萬物的創作者，萬物從上帝領受生存與行動之能力，沒有任何例外。

上帝是萬物受造的第一原因，上帝用自己的動作造生萬物，是萬物的作者，祂所產生的效果，也是萬類諸物的效果，即是泛稱的生存。生存是普遍的效果，在物類變化的原因以上，必有更高的原因，此為萬物生存之原因，是萬物生存的元始，即是上帝。上帝因自己的實體而有現實盈極的生存，上帝憑藉自己實體的全部，而發出動作，作成和自己的實體相似之效果，此效果乃是萬物之生存。祂所產生的效果，乃是萬物實體的生存，是最深、最初的第一現實與盈極，是萬類物體所共有的大公生存的全部。現實先於潛能，盈極先於虧虛，物類由潛能和虧虛，轉變到現實和盈極，不能自己轉變自己，只好依賴另一生存現實盈極之物體，就是純現實、純盈極、又至高無上的上帝。⁴⁴

有異端者說，上帝造生世物並無時序，也不是變動歷程，更沒有時間段落先後相繼的次序。萬物運動的時序，分始終及中間各段落，始有所自，中有所由，止有所終。然而，生存的先無有而後有，彷彿是造生的始終，兩端之間不能有任何中間的距離。故此，造生之際沒有任何時間先後的繼續。⁴⁵

⁴³ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 19。

⁴⁴ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 47。

⁴⁵ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 55。

多瑪斯說，「造生」是上帝給萬物創造實體自立的生存，無強弱大小的程度，也無實體級距的差別，「造生」沒有先後段落之差。前後之間，無時間先後的延續，凡是時間，都是無段落可分的純一單位。⁴⁶ 上帝是一切造生物體的實體，授予萬物實體之生存，造物是上帝的固有動作，唯有上帝有造生之能力。造生是上帝至高無上的第一級動作，除上帝外，無一受造物有造物之能力，造生物體是上帝固有的能力與動作。世物自己未受造以先，尚是純無；受造以後，雖可繼善成性、參天化育或開務成物，但仍不能助上帝造生另一事物，雖可化育(傳生)，但卻無法造生。只能生新物體，無法生新物性。⁴⁷

上帝的能力，依其本類的實質，乃是生存的原因，祂所產生的效果，是給萬類的物體，從純無之中創造出全部的實體及其生存，祂本質固有的效果，乃是創造生存。一切所有物類的生存，都是祂所造生的。上帝造生之能力，普及實有界之萬類；上帝的生存，是純全至極的現實和盈極，在自身的生存以內，包含萬善萬美。上帝的動作與能力，全善全美；上帝的良好與美善，超越萬物，萬物不因本善崇高而不受造於上帝。

上帝的動作，乃是上帝的本體，含有知識與愛的動作；上帝所發出的動作，是意志的自主，不是被迫於本性的必然。上帝本性固有之動作方式，是用意志發出之自主動作，意志自主動作，必優於本性必然的動作。上帝既是至高無上的第一發動者與動作者，其本性應有的動作，必然是用意志的自主而發。⁴⁸ 上帝用意志作出之德行，更勝於本性自然的動作；上帝對萬物所發出的動作，必是意志的自主，不是本性必然的衝動，是上帝根據自己的上智所發出的一切動作，用自己的恩寵，給實有物造生實體，使其生存。

上帝的恩寵與效能普及萬物，上帝造生的動機和目的，乃是上帝的仁善與知識，無須任何責任或理由，也不是出於必然。造生是上帝的意志動作，是出於祂的意願，萬物的生存都是依據上帝的意願，是出於上帝的聖意，為要實現祂的美善。⁴⁹ 上帝造物的目的，是用所造之萬物，彰顯上帝自己的美善。上帝的美善存在於祂所造之萬物中，透過一切受造之物，使人更認識上帝、體會上帝的恩寵。

⁴⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 58。

⁴⁷ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 67。

⁴⁸ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 80。

⁴⁹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物》，頁 126。

第三節、多瑪斯《駁異大全 論萬事》

由第一節〈論真原〉之證明可知，萬物之上有一個第一實體，竭盡生存實理之純全，擁有盈極無缺的美善，至上合一，吾人尊稱為上帝。從其本體美善之豐富洋溢，賦予天地萬物之生存法則，證明祂的至善純全，獨一無二、萬始之尊。

上帝賞賜萬物生存之恩惠，不是迫於本性之必然，而是出於意志之自主，意志管治事物、主宰事物，萬物之行為、行動，皆受上帝之引導，透過意志，賦予動作所需之能力及因素。上帝主宰萬物，身為靈長類的人們，雖受上帝之指導與管理，但也自己指導自己、管理自己，受治於上帝，自治於自主。人們自主自治行動，也遵從上帝的統治，並由上帝的治理領受恩惠；若不遵從上帝的治道，便受上帝的拒絕。⁵⁰ 上帝的恩寵(恩惠)，是人們得以生存的終極目的。

多瑪斯在〈論真原〉中證明，上帝本體善良、萬善全備，是萬物的最終目的，萬物歸向上帝，並從上帝攫取能力和容量，以達到生存之目的。透過領取上帝神性的美善，使受造物建立起自身和上帝相近似的實體，使萬物歸向上帝，為能攫取上帝的美善，同化於上帝。萬物本性歸向上帝，以上帝為歸宿，並以近似上帝的善良為目的，相似上帝。

上帝由於善良，將生存之恩惠施於萬物，使萬物根據其現實生存美善之盈極，發出動作。⁵¹ 上帝是第一至善，為了自己的本體善良，分施生存之恩給宇宙所有的物體，每個物體追求相似上帝，乃是由於它生存的本旨，為要作其他物體的原因。然而，天體運行，係以人類為目的，以人類為有形世界；萬類物體，或實體變化，或附性變化，最終仍是以人類為有形萬類為目的。生存的幸福，是萬類每物最深入本體的福利，每物追求這個福利，就是追求相似於上帝，萬物師法於上帝，並以行善為樂。⁵²

多瑪斯在〈論萬事〉第二十五章「智性動作的目的」中表示：「任何物體的動作，既是本性之所宜有，便是它生存的目的，因為生存是第一美善，是初步的

⁵⁰ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 2。

⁵¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 88。

⁵² 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 112。

成全；動作是第二美善，是隨生存而繼起的第二步成全。」⁵³ 萬物所追求的最終目的，乃是上帝；人類智力的最終目的，也是得到上帝。人類的智力雖然品級極卑微，但仍高於沒有智力的物類，人類生存的目的，乃是用卑微的智力在某些限度與方式內認識上帝，用智力認識上帝，是各個智性實體的最終目的；認識上帝，是人類一切知識和行動的最後目的。

有人(異端)說，至善的對項有絕對與相對的分別，智性實體的最後目的只在於認識相對的至善，不在於絕對的至善。若以人類有限的智力，無法認識絕對至善的上帝。然而，多瑪斯認為，人類的智力，在智性實體中雖然品級低下，但仍高於沒有智力的物類。人類生存的目的，乃是用智力在某些方面或限度內認識上帝。⁵⁴

智力的目的是人類一切行動的目的，智力的福善和目的，乃是價值的真實，就是真理，最後目的乃是第一真理，就是上帝。人的整體及一切心思意念和行動，其所共同追求之目的，乃是認識上帝，認識至高無上的第一真理。認識上帝，是人類和其他智性實體的最後目的，也是一切智性實體之幸福或真福。人生終極之真福，依其實體而論，在乎用智力認識上帝，不在於意力的動作。⁵⁵ 智力引動意力，兩者互為因果關係，卻是目的引誘施動者的關係，智力所知的善良對象，是意力起而追求的目的。智力高於意力，意力不高於智力。

多瑪斯並且駁斥伊比鳩魯學派所主張的食色慾樂，並非是人生的真福。他認為，人生的真福，並不是體膚上的慾樂，而是「至善」。所謂「至善」，乃是指本體的善良，因為依本體而是的善良事物，比那依外物而是的善良事物，其善良程度更高、更優越。如果以體膚上的慾樂為憑藉，不但接近不了上帝，反而離上帝愈遠。體膚之樂會引人沈淪於覺性界的塵世，使人更遠離上帝，故不應將人生真福置於體膚慾樂之中。

人生的至善，也就是真福，並不在於(得到)光榮，也不在於名譽，更不在於財富、權勢、體格之健美、感官之福樂等屬世的善。人生的至善，在人生的人事物當中，應是堅定至極的，福樂之恆久，是本性自然之所欲；人生至善之所得，理應優於人的本體。人世間一切的善，都不是完全的善，只有至善，才是完全的

⁵³ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 115。

⁵⁴ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 117。

⁵⁵ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 129。

善。至善，是目的，不是工具；人生的真福，不在於外物，也不在於世俗的榮華富貴，更不在於倫理道德的實行，外物、榮華富貴與倫理道德，都只不過是人生偶然的遭遇，唯有認識上帝、認識真理，才是人生至福之所在。

真福是人生一切行動的終極目的，缺乏真福未必是人的罪過，但也不能以此為責罰的理由；若能因缺乏而自知，反倒值得受人稱讚。真福在於人的完善無缺，既是完善，就不能只在於潛能而虧虛的事物上，而是在於完善盈極的現實。真福是人性固有的目的，是本性自然之所追慕，更是公眾而可能得到的。真福之人不會是享有福樂、同時又是悲苦的可憐人，人生的悲苦大多肇因於知識的錯誤與受騙，認識上帝，就能得到真正的福樂。

人生的真福，在上帝的上智，除少數偶然的不幸以外，大多數人皆能達到真福的目的，人生的真福是根據人們完善的德行與完成現實的動作。亞里斯多德認為，上帝的上智與知識是理論百科中的第一科，是百科知識的元首、是上智之學。⁵⁶ 唯有運用百科知識竭盡所能地研究上帝及其相關事物，才能達到上智的知識、達到今生的真福。

人生終極的真福，在於認識上帝，不在於大多數人共有的理論知識，也不在於信德的知識，以人們有限的知識與生命的短暫，無法在今生認識完全上帝真福之實有，唯有在來生(死後)方能得到終極之真福。⁵⁷ 人生真福，在理論之精修極費歲月，窮盡畢生之勤修亦難達此目的，人的靈魂在肉身死後，在來世和純神實體類同之時，方能得著真福。故此，終極真福，在於以後的來生。

上帝的真福，是上帝自己因自己的本體，認識自己的實體。⁵⁸ 欲看見上帝的實體，是一個不可能的動作，任何受造實體，都達不到「看見上帝」的目的，除非倚靠上帝的幫助。受造實體若欲看見上帝實體，必須與上帝本體結合，受造實體若無上帝的幫助，無法和上帝本體結合、無法看見上帝本體。上帝的智力，就是上帝本體，是上帝實體被見之所因，受造物體唯有仰賴上帝的動作、超越本性的界限，方能享見上帝的實體。

人生的真福，在於享見上帝，就是「永生(永遠的長生)」。為得永生，唯有仰賴上帝恩寵，得到上帝的仁善恩惠，此恩寵稱之為「榮光」或是「寵光」，聖

⁵⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 201。

⁵⁷ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 221。

⁵⁸ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 240。

經裡稱之為「真光」。⁵⁹ 透過真光，使人們得見上帝的實體，雖能得見實體，但卻不能全被掌握，無法得見上帝全部的效能，故不能徹底明瞭祂，因人們受造智力有限，無法完善地真知，受造智力雖認識上帝，卻達不到「透澈窮盡」的程度。⁶⁰ 上帝之能力，強大無限，非受造智力因知上帝本體而能窮盡兼知。人生真福，因得見上帝而得享滿足，萬善全備，萬福豐足。



⁵⁹ 《聖經》〈約翰福音一章九節〉：那光是真光，照亮一切生在世上的人。〈約翰壹書二章八節〉：因為黑暗漸漸過去，真光已經照耀。

⁶⁰ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事》，頁 257。

第四節、多瑪斯 《駁異大全 論奧理》

〈論奧理〉與前三卷之差別乃在於：前三卷是以論哲理為主，第四卷主要是論「三位一體」、「聖子降世為人」、與「末世死亡與復活」等相關問題。誠如多瑪斯所言，因人類智力有限，單靠人的本性與己力，無法直接看見上帝的本體，因為上帝的本體不僅超越形體，更超越其他各類實有物。人生的至善與真福，乃在於認識上帝，故此，上帝賞賜知識與智慧予人，使人得以遵循、認識上帝，未達此目的，猶如枉受上帝造生之意義。

上帝造生萬物，為要成就宇宙萬物之美善，單憑人類有限的智慧與知識，無法完全認識上帝，上帝上智的奧秘，並非人類之有限之知識所能測度。若欲認識上帝之真理奧秘，須透過三種知識與方法：一、用上帝所賜之理智本性，透過上帝所造生之萬物，進而認識上帝；二、直接仰賴上帝的啟示，用超越人力智力的真理啟示，使人聽信，認識上帝；三、人的心智直接受到上帝的提拔，進而看見上帝所啟示之事物的真相。⁶¹ 上帝啟示的真理與完善的知識，能使人更認識上帝，但因上帝上智的奧理深邃，人類無法完全理解明瞭，僅能盡力認識上帝。

多瑪斯〈論奧理〉主要可分為三大段落：一、論上帝三位一體之奧理；二、論上帝聖子降世為人之真實；三、論人生最終目的～自死中復活、受榮光、永享真福。在論三位一體之奧理中，多瑪斯從「上帝父生上帝子」開始討論，二者「父子」的名稱、關係，建立「父生子」的事實。

如《聖經》上說：「耶和華曾對我說：『你是我的兒子，我今日生你。』」⁶² 又說：「所有的天使，神從來對哪一個說，你是我的兒子，我今日生你？又指著哪一個說：我要作他的父，他要作我的子？」⁶³ 證明上帝父與上帝子本是一體。

上帝子耶穌基督在降世為人後，有兩個本性，一個是上帝實體的本性，稱之為「上帝性」，也可稱為「神性」；另一個是人的實體本性，具有人類的性體，稱之為「人性」。耶穌有上帝的神性，同時也具有人類的實體本性，兩個性體，一

⁶¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 3~4。

⁶² 參閱：《聖經》（詩篇二篇 7 節）。

⁶³ 參閱：《聖經》（希伯來書一章 5 節）。

神一人，耶穌一身兼備。⁶⁴

多瑪斯並以《聖經·腓立比書二章 6~8 節》為例，來指明上帝子耶穌固有之本性，不自恃自傲與上帝平等，反倒甘心謙卑虛己，取奴僕的樣式與性理，降世救世，證明上帝聖子確有上帝父的本性，而非受造物。⁶⁵ 耶穌基督是上帝本性之聖子，與聖父平等，且與聖父共有相同的本體與本性，非受造於聖父，亦非受作而成的(受造是從無中被上帝造生出來的；受作成是為某原因而製作出來，二者互有因果關係)。是故，聖父與聖子兩位都是真上帝，兩位是共有一性、一體、一位。

聖子從聖父領取了相同的本性與能力，也依靠由聖父而來的本性與動作，聖子的受難也是因人性而聽從主(聖父)命，因人性而受難。從人性而論，聖子小於聖父；從神性而論，父與子是平等且有相同的能力與動作。聖父透過聖子將榮光顯現給世人，聖子本身亦得聖父之榮光，因父與子原是一體的。聖子生於聖父，從聖父領取性體，受造物的生存與性體亦從聖父領取而來，然聖父生聖子的方式與其他萬物卻是不同，是以聖子是「獨子」，而非「長子」。聖父與聖子共有一個性體，所以聖父的性體在聖子裡面，聖子的性體也在聖父裡面，物之性體，是其本體本性之所是。⁶⁶ 聖父的本體，是自己和聖子共有的同一本體。

有些人(異端)主張，聖神不是存自立的一位，是人們心智的附性美善，得自於上帝，例如：上智、愛德，或某些恩賜天賦，是上帝造生人類之時，所賜予人的附性美善。多瑪斯駁斥說，聖神不是附性，而是有主體、有附性，能隨意運用智慧，按自己的意志自主決定一切，做自己願做的工作。聖神是人類心智所有一切美善的主因。⁶⁷

根據《聖經》的記載，在聖父、聖子以外，還有一位「聖神(靈)」，合計三位。⁶⁸ 聖神不是受造物，而是發自於聖父、本性也得之於聖父的第三位上帝，具有聖父的本性。

〈使徒行傳一章 8 節〉說：

⁶⁴ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 22。

⁶⁵ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 40。

⁶⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 64。

⁶⁷ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 128。

⁶⁸ 〈約翰福音十五章 26 節〉：我要從父那裡差保惠師來，就是從父出來真理的聖靈；他來了，就要為我作見證。

聖神降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地，和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證。聖神的工作就是，啟示聖父的奧理、使人們得著能力，在各地成為聖子救恩的見證者。所以，聖神也是上帝。

聖神不是被動者，而是按著自己的心意自主決定，做出自己願做的工作，是人類心智所有一切美善的主因，不是其他附性美善之一。聖神是生存自立的另一位，上帝三位，各自獨立，不是三個實體，是在一個實體內，在自我關係對待的立場上，各自獨立，三者共有一個上帝實體。⁶⁹

上帝聖父、聖子、聖神三位，共有相同的能力，猶如三位共有相同的本體，凡是上帝用工作能力在人類心裡所做成的任何效果，都是以上帝本體為原因，是三位共同做出的功效，也是上帝的本體與工作。

上帝經由聖神，向人類啟示奧理；既有聖神的啟示，也因聖神的光照而傳揚上帝的奧理。〈哥林多前書二章 9~10 節〉說：

上帝為愛祂的人所預備的是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。只有上帝藉著聖神向我們顯明了，因為聖神參透萬事，就是上帝深奧的事也參透了。

聖神在人心裡面，藉祂喉舌，向人宣告奧理，使上帝透過聖神施恩於人。因聖神的助佑使人與上帝親密，也因聖神而使人得以欣賞上帝的榮光與美福。透過聖神使人與上帝的關係重新和好，使人居住在上帝裡面，上帝也居住在人裡面，因仰賴聖神而得以欣賞上帝的美福與榮光，也因聖神而得享安慰與快樂，以此應付、面對世上一切的苦難與攻擊。

聖神引導人以友愛上帝的熱心，吸引人追求美善，遵行意志本性向善的自然理則，使人倚靠聖神而消除情慾和罪習的糾纏，免去律法或刑罰的束縛。上帝聖神，感化人心，以愛引導人類去惡而向善，以自由向善的愛為動機，不以畏懼刑罰的心理為原因。⁷⁰

聖神也是真上帝，從聖子那裡領受了上帝的真性，是從聖父聖子共發的，不

⁶⁹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 129。

⁷⁰ 〈哥林多後書三章 17 節〉：主就是那靈，主的靈在哪裡，哪裡就得以自由。

是「父親生兒子」的「生」字之含義。聖父聖子，共發非共生、非共作、非共造。聖神非受造物，也不是只發於聖父，或只發於聖子，而是共發於聖父聖子兩位。⁷¹ 上帝三位間，只有位的分別，沒有性理的分別，三位共有一性一體，也共有一個性理。三位間沒有量的分別，沒有高低、尊卑、大小、強弱之分，都是平等的，聖子聖神各自從聖父那裡，領取相同的上帝本性和本體，兩位都有同一上帝的真性和本體。

聖子耶穌基督既有人的本性實體，又有上帝的本性實體。基督是人，因結合上帝性而是真上帝，因結合人性而成為真人；有人性的生存本性，也有上帝性的上帝本性。在基督裡面，神性與人性，共屬一位。⁷² 基督一位，既有兩性，證明基督心裡，有聖父的意志，因為祂和聖父共有一個上帝的本性，基督的一切行動，皆與上帝結合，有人性的動作，也有上帝救世的神效。

從多瑪斯〈論奧理〉當中可以得知，聖子耶穌降世為人之目的，是上帝使人們重新獲得上帝恩寵、(原)罪問題的唯一解決之道。無罪的聖子耶穌道成肉身，以其尊貴之身份化身為人，透過耶穌肉身的死亡，成為人們的贖罪價，解決因原祖亞當所遺傳之罪性，以及世人所犯一切之罪行，使人得以脫離死亡的綑綁與束縛。道成肉身為罪性罪行而死的聖子耶穌，就是上帝所賜之恩寵，為一切所信之人帶來生命的救贖。

透過使徒保羅寫給各教會的書信當中可知，罪惡所帶來的工價就是死亡，唯有因信耶穌基督方能稱義得救；聖哲奧古斯丁則認為，亞當的私慾所犯之原罪，使人失去恩寵而無力行善，須透過耶穌救贖，使人重新得到恩寵的能力，獲得永生。多瑪斯主張，人因失去原善而導致死亡的刑罰，上帝恩寵可助人勝過罪惡、持續行善，得享永遠的福樂。

⁷¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 165。

⁷² 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 225。

第四章 基督宗教的死亡(罪)觀

在新約聖經中，使徒保羅的書信可說是影響後世最大也是最深遠的，從聖經當中我們知道，人的犯罪是帶來死亡的主因。基督宗教信仰的核心乃在談論關於「耶穌基督的死亡與復活」，在死亡與復活的主要目的乃是為了救贖人們的罪惡。在救贖的過程中，耶穌基督成為人們終極的盼望，透過耶穌在十字架上的死亡，戰勝罪惡的權勢，因祂的死亡成全人們的救恩，此乃上帝的恩寵。

到底死亡是什麼？有死亡的人生又是意味著什麼？假如我們有一天都會死，那麼面對死亡這樣可怕的威脅，我們能做什麼、該如何做呢？基督信徒對死亡的了解與其他人有什麼不同？基督信仰宣稱：信耶穌得永生。《聖經·詩篇》103 篇 4 節中也說到：上帝要救贖我們的命脫離死亡。上帝如何救贖人的罪、使人脫離死亡、賜下永生呢？本章筆者將從使徒保羅、以及教父聖奧古斯丁、多瑪斯等三位的(原)罪與死亡觀，來深入了解關於基督宗教罪與死亡之意義。

第一節、使徒保羅的死亡觀

在《聖經·羅馬書》中使徒保羅說：罪的工價乃是死；惟有神的恩賜，在我們的主基督耶穌裡，乃是永生。⁷³ 由此可知，死亡的起源，乃是源於人所犯之罪。工價是指「報酬」，死不是人白白得來的，而是因為人為「罪」工作，所得到的報酬。人犯罪、服事「罪」這個主人，主人給予人應有報酬，這個報酬就是死亡。

「罪」在舊約聖經裡面通常是指對上帝的背叛、或是違抗上帝的規定；在新約聖經中所指的「罪」(hamartia)，是指人的行為本身或行為所導致的結果，任何偏離上帝或者人的律法以外之事件，都是罪。《聖經·約翰一書》說：「凡犯罪的，就是違背律法，違背律法就是罪。」⁷⁴ 故此，「罪」在聖經中是人死亡的起源，是毋庸置疑的。

人為何犯罪？罪行的產生，是罪藉著律法引誘人，使人生發犯罪的意念。⁷⁵ 律法不僅叫人知道什麼是罪，也叫人知道自己所犯的是什麼罪(例如：貪心，貪婪本身就是許多罪行的根本原因)，因為心中自我的欲望太強烈，以致篡奪了上帝在人心應有的地位。律法雖然能使人知罪，但卻無法使人勝過罪。

犯罪被判死刑，是按律法定人有罪，因為沒有律法之前，罪也不算為罪(羅五 13)。如此說來，律法引誘人犯罪，律法又定人有罪，使人死亡，律法是惡的嗎？不是，真正的惡乃是「罪」，罪藉著良善的律法對人反而產生死亡的果效。⁷⁶

使徒保羅認為，一旦罪進入人類的世界裡，便一直盤踞在那當中，「死亡是罪的工價」成了可怕的定律，人人都難逃一死，因為人人都犯了罪。人有了罪，不只肉體受到死的刑罰，人的靈也會與神的靈的關係斷絕，而死亡。人的罪乃是由人類的始祖亞當一人而來，死又是從罪而來，透過亞當，使罪進入了世界，世

⁷³ 《聖經·羅馬書》六章 23 節。〈羅馬書〉是使徒保羅寫給羅馬教會之書信，信中提及許多與「罪」相關之論述，本

文將以〈羅馬書〉為主要推論，並以保羅及其他使徒之教會書信為輔助說明。

⁷⁴ 參閱《聖經·約翰一書》三章 4 節。

⁷⁵ 參閱《聖經·羅馬書》七章 7~11 節。

⁷⁶ 《聖經·羅馬書》七章 13 節：那良善的是叫我死嗎？斷乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉著那良善的叫我死，就顯出真是罪，叫罪因著誠命更顯出是惡極了。

人也因此都犯了罪，稱之為「原罪」。⁷⁷ 亞當犯罪，全人類被定罪，死亡臨到每個人，每個人出生時就帶了罪性來。罪性彷彿瘟疫般地傳染開來，無一倖免。因此，「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」⁷⁸ 除了來自於亞當的遺傳罪性之外，也意涵了每個人都當負起自己所犯的罪行。

保羅在提到「人的肉體」時，多半是指是從亞當承襲下來的犯罪傾向。因始祖犯了罪，他的後代也遺傳了犯罪的肉體，在它裡面沒有良善。自從亞當墮落後，罪就在世上，而律法的功用，乃是將罪暴露出來，使人認清它的真面目。罪會顯出它犯法的本像，律法將罪原則更清楚地揭露出來。律法激動罪，增加罪的速度、刺激罪的活動。⁷⁹ 世上沒有任何東西可以止住肉體不犯罪，因為它是「賣給罪、服從罪的律」，因為人都是屬肉體的。⁸⁰

死亡不僅是人們違反上帝律法所應得的罪的工價，更是人們在自身行為上所該得到的報酬。它探究了人們「罪」的起源，乃是對上帝真理的不順服與看輕所衍生出來的「基本罪」，因為這種「基本罪」，隨從心中的慾望而行出許多的「衍生罪」，即違反各種倫理道德的行為規範，以致於「罪」的最終結局，就是死亡。

在〈羅馬書〉第五、六章裡面，使徒保羅說，罪進入世界，並在世界統治為王，人在「罪」的統治欲禁錮之下，將自己賣給了罪，為罪工作，成了罪的奴隸。罪住在人的心裡，也以「死亡」為工價給予人，人是罪的奴隸，無法脫離罪，這是人對罪的無助與無力。

〈羅馬書七章 5 節〉說：「因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。」「死亡的果子」乃是由於惡行所構成，其結局就是死亡。⁸¹ 律法既然無法給予人有勝過罪的能力，那麼反而會使人內心的惡慾被觸動起來，試著要去冒犯，故此保羅說「因律法而生的惡慾」。律法觸動人心裡面罪惡的慾念，使之付諸行動，進而導向肉體和靈性的死亡，使人與上帝斷絕關係。肉體若沒有行為，似乎看不出邪情私慾，一旦肉體發出行為，就顯出敗壞來。律法在克制肉體的情慾上，不僅毫無功效，反而會引動肉體的行

⁷⁷ 《聖經·羅馬書》五章 12 節：這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。此處所指的，就是〈創世記〉第三章「人類始祖犯罪」的故事。

⁷⁸ 《聖經·羅馬書》三章 23 節。

⁷⁹ 布魯斯著/劉良淑譯，《丁道爾新約聖經註釋·羅馬書》，台北：校園書房，1999，頁 118。

⁸⁰ 《聖經·羅馬書》七章 23 節：但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。

⁸¹ 布魯斯著/劉良淑譯，《丁道爾新約聖經註釋·羅馬書》，頁 137。

為，進而在肢體中顯出惡慾來。

〈羅馬書七章 7~8 節〉說：

律法是罪嗎？斷乎不是！只是非因律法，我就不知何為罪。非律法說不可起貪心，我就不知何為貪心。然而罪趁著機會，就藉著誠命叫諸般的貪心在我裡頭發動；因為沒有律法，罪是死的。

律法主要功能是叫人知罪，且讓人知道自己所犯的是什麼罪。在保羅的理念裡，罪平常是潛伏在人的肉體裡面，使人不太容易察覺到它的存在，一旦有機會，就會使人陷入它的陷阱裡而無法自拔。⁸² 保羅之意乃是指，問題不在於律法，而是罪躲在律法的背後，藉機利用律法引誘、欺騙人，使人離棄上帝的恩典。一旦離棄了上帝的恩典，也就把人自己置於任由罪予取予求的地位、被罪宰割。



⁸² 盧俊義著，《羅馬書的信息》，台北：信福出版社，2001，頁 178。

第二節、奧古斯丁的死亡觀

奧古斯丁之所以被尊稱為「恩寵大師」，乃是因為他是建立恩寵神學的第一人，也是史上第一位使用「原罪」這個名詞的人。⁸³ 因伯拉糾在其著作中關於罪、自由意志與恩寵之神學觀念，已經對當時教會信仰造成很大的困擾，嚴重危及到基督道成肉身的救贖價值之普世性與必須性，以及恩寵與原罪思想、洗禮的必要性，故奧古斯丁起而攻擊與反駁。後來在 431 年迦太基的主教會議中，將伯拉糾之神學思想定為異端。

在奧古斯丁訂定原罪觀念與其思想體系前，事實上原罪思想早已隱含於聖經的傳統當中，並在歷代教父的思想傳承中持續發展著。雖然聖經中對人類的始祖亞當夏娃的犯罪有明確之敘述，但亞當的罪惡僅只是影響並控制人類外在的存在境況，並非內在地使人性本質腐敗與墮落。⁸⁴ 教父們認為，因著亞當的罪(原罪)，引人容易犯罪，使人失去原有的存在恩賜(如：可能不死或不犯罪等)，或者失去永生，失去這些原始恩寵。這些因著亞當的原罪所失去的原始恩寵，唯有藉著耶穌基督的啟示與救恩方能恢復與得到。

在奧古斯丁時期，當時的教會內部有許多異端思想與正統基督宗教思想產生衝擊，教父們在面對這些異端時，僅能夠單純地為外邦人說明耶穌基督之救恩，使他們知道，基督降生的事件，不是為了除去人身上的「原罪」，而是為了迷失在現世中的人指出一條回歸天家的正道。⁸⁵ 在傳統信仰的觀念中，亞當的犯罪為其後裔塑造了使人易於傾向犯罪與導致死亡的環境，使徒保羅說，罪惡藉著亞當進入了世界，使後人生活在罪惡與死亡的權勢之下，⁸⁶ 所以人們需要耶穌基督的救恩。

亞當的原罪或許會使人生活在一種不幸的環境之中，但並不表示亞當之後的人性必會因他的原始罪行而受損。亞當犯了罪，但他的罪只影響了他自己，後人只不過是受其影響而人性軟弱、自由意志脆弱，而易於犯罪。奧古斯丁即是持這種的看法。奧古斯丁認為，亞當受造之初雖屬完美狀態，但其自由意志仍猶如嬰

⁸³ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，台北：光啟出版社，2013，頁 96。

⁸⁴ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 99。

⁸⁵ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 109。

⁸⁶ 參閱《聖經·羅馬書》五章 12~21 節。

兒般地軟弱，亞當即是在此軟弱的意志中，做出了錯誤的選擇，選擇惡，以至於影響了後人。

對奧古斯丁而言，亞當在受造之初即已擁有完美的狀態與完善的自由，犯罪前的亞當充滿了上帝的恩寵與正義，在伊甸園中與上帝維持著良善的友誼關係，只要繼續享受樂園一切果實，即可永遠生活在喜樂中，不會犯罪、也永遠不死。換言之，樂園中的亞當有著上帝的恩寵伴隨，他的意志能自由地導向上帝，與上帝維持良好關係，繼續享有原始的恩寵與自由。然而，受造之初的亞當，意志是軟弱的，即使在罪惡之前，仍有可能會犯罪，因為亞當本身就是一受造物，有受造物的限制性。在創造之初，人的人性是出於上帝本性的一部分，物質身體則是屬惡的成份，所行的惡都是出於人的自由意志，且是人的自由意志所無法掌控的。

身為受造物的亞當，有其受造物的有限性與軟弱，受到蛇的誘惑與自身的驕傲驅使，想讓自己與上帝平等，導致犯罪而墮落。犯罪後的亞當，不只失去了原有上帝的恩寵，也不再具有不犯罪的能力，因著亞當的犯罪，使得其後裔的自由意志能力也受損。士林哲學稱亞當所犯的罪及其受到的懲罰為「因性原罪」(peccatum originale originatns / original originating sin)，稱其過失所造成後人之損失為「果性原罪」(peccatum originale originatum / original originated sin)。⁸⁷

奧古斯丁是第一位使用原罪觀念，來描述亞當之罪對後人所產生之傷害與影響的神學家，這種傷害藉由生理傳生而禍及後人，使後人之人性與自由意志因亞當而受到損傷，這就是原罪的流傳。因著原罪的流傳與影響，使後人也喪失了上帝原始之恩寵，人與上帝的關係破裂，導致後人的無知、貪欲、痛苦、死亡，這些乃是源自於亞當原罪之遺傳性。

在《上帝之城》第十三卷說：

死亡是一種懲罰，其根源在於亞當之罪。……人若履行了順從的義務，就能得到不朽和幸福，不會有死亡的干擾；若不順從，死亡就會帶著公義的審判降臨到他們身上。⁸⁸

起初上帝創造亞當，賜給亞當有服從上帝的本性，若遵守上帝的命令，可與天使一樣，不經死亡而永遠享福；然而亞當妄用自己的自由意志，違背了上帝的

⁸⁷ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 117。

⁸⁸ 聖奧古斯丁著/王曉朝譯，《上帝之城(中)》，香港：道風書社，2004，頁 168。

命令，如同禽獸般被物慾所控制，以致必須經歷死亡，且死後還要受永罰。雖然上帝知道亞當會犯罪、會死亡，也會繁衍出會死亡的後代，更知道這些後代凡人會犯下滔天大罪；然而上帝也預見到，在祂的恩典下，會有一個民族受到召喚，被祂收養，在罪惡得到救贖以後稱義。他們會在聖靈的推動下永久和平中與神聖天使聯合，最後的敵人～死亡～終將被摧毀。⁸⁹

《懺悔錄》第七卷第三章說：「我們的自由意志，是我們罪過的原因，你的大公無私的判斷，是我們苦楚的原因。……那些不由我作主的行為，我覺得我是被動的，不是主動的。我又覺得，這不是一種罪惡，而是一種刑罰。」⁹⁰

如果說，作惡的原因，是基於我的自由意志，受苦乃是出於上帝大公無私的審判，那麼我是處於被動的地位，而不是主動的，我認為這是一種懲罰而不是罪惡。然而，為何我願作惡而不願從善呢？既然創造我的，是至善的上帝，那又從何產生這壞的意志，使我作惡呢？

不能朽壞的是真理，會朽壞的是惡。惡，究竟在哪裡？究竟是從哪裡產生的？不管是來自於意志，不管是出於必然或是偶然，都不能損害至善的上帝，因為上帝就是善的本體，會朽壞的就不是至善。祢也不能被迫而行動，因為上帝的意志與能力，就是上帝的本體。上帝的本體本就不能朽壞，如果可能朽壞的話，就不是上帝了。⁹¹

在《上帝之城》第十三卷第十五章說，亞當在將要犯罪的時候拋棄上帝，他離開上帝是靈魂的第一次死亡。不是靈魂被上帝拋棄在先，而是靈魂先拋棄了上帝，因為靈魂的自由意志是它罪惡的始作俑者，就好像創造主的意志是使靈魂的運動趨向於善的始作俑者，上帝是靈魂之善的根源。當上帝對亞當說「你吃的日子必定死」，⁹² 就好比是在對他說「在你不服從我、拋棄我的時候，我也會公正地拋棄你」。隨著此種恐嚇式的死亡，必定還有其他的死亡。⁹³ 所以，當亞當年老力衰、靈魂離開肉身、歸於塵土時，他就經歷了上帝所宣布的人之宿命的另一種死亡(肉身的死亡)。這就是人的整個死亡。

肉身的死亡，並非由人的本性而來，因為上帝沒有以任何死亡刑罰人，死亡

⁸⁹ 聖奧古斯丁著/王曉朝譯，《上帝之城(中)》，頁 158。

⁹⁰ 聖奧斯定著/應楓譯《懺悔錄》台北：光啟出版社，民 82，頁 132。

⁹¹ 聖奧斯定著/周士良譯《懺悔錄》，頁 121。

⁹² 參閱：《聖經·創世記》二章 17 節。

⁹³ 聖奧古斯丁著/王曉朝譯，《上帝之城(中)》，頁 185。

是由罪惡而來的，靈魂離開肉身，是一種刑罰。所謂的刑罰，就是亞當的後裔子孫失去了始祖曾獲得的一切恩惠，雖然不是後裔子孫親身所犯的，但因人類始祖與子孫之間的精神關係，多少也算在子孫們的身上。⁹⁴

原罪雖然也是罪，但其性質與別的罪過截然不同，亞當的後裔子孫不必有個人的意志活動，便對始祖的原罪負有責任。按照奧古斯丁的想法，私慾是使始祖墮落的原因之一，但卻與原罪的關係更為密切。中世紀時最忠於奧古斯丁的學者們，便用愚昧或私慾來給原罪下定義。按奧古斯丁的說法，私慾是原罪，就像說愚昧或死亡是原罪一樣，愚昧便是原罪的本質。⁹⁵



⁹⁴ 包達理著/劉俊餘譯《奧斯定思想概論》，台南：聞道出版社，民74，頁238。

⁹⁵ 包達理著/劉俊餘譯《奧斯定思想概論》，頁240。

第三節、多瑪斯的死亡觀

根據《聖經·創世記》二章 15~17 節所述，上帝命令人說，園中一切果實都可以吃，唯獨「分別善惡」的果子不可以吃，吃了「必死」。然而，原祖亞當吃了「分別善惡」的果子後，並沒有立即死去。聖經中上帝之意並非亞當立即死去，而是在吃了果子當時即受判決，將來必定死去，無可避免。「必死」，是指人犯罪後必不可免的刑罰。

多瑪斯的死亡觀與罪觀，主要乃是受使徒保羅與聖奧古斯丁所影響，從其所著述之《駁異大全 論奧理》中可看，死亡是從人的犯罪而來，犯罪乃是失去上帝所賜「原善」而來。⁹⁶ 原善是上帝鴻恩的效果，是上帝創造人類之初，所賜與人類的特有恩寵，有些神學聖師將之稱為「原始的義德」即為「原善」。然而，因著人類中第一人犯的第一個罪，使人喪失了原有的恩寵(原善)，也失去了上帝賜予人類的一切福德，使人類因著罪惡而走向死亡。

上帝最初創造人類時，便賦予一種鴻恩，助人維持道德秩序，使人的理性(理智)服從於上帝，使肉身服從於靈魂。期望藉由領受鴻恩的第一人，隨著人類本性的繁衍，將此鴻恩傳播到後代眾人。然而很不幸地，第一人犯了罪，理智背棄了上帝的管束，隨而繼起的禍患，便是肉身反抗靈魂，肉體百病叢生，接續而來的便是死亡臨到。不但第一人喪失了原善鴻恩，罪惡與死亡也由第一人傳到後代眾人(假若第一人沒有犯罪，原善鴻恩也會遺傳到萬世)。「原罪」是「原善的喪失」；原善，既屬於人性，應逐代遺傳，則原罪也同樣逐代遺傳，殃及人人。⁹⁷

「原罪」，是人類原祖(亞當)傳生人類，傳給人人原祖犯命而有的罪；「本罪」，是每個人用自己的智力和意力的自主，能不犯，而明知故犯的罪。新生的嬰兒，不會運用智力與意力的自由，故無本罪之問題。《聖經·詩篇》五十一篇 5 節大衛說：「我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。」這裡所說的罪孽，不是指其父母犯罪而生下他，因為大衛乃是生於其父母之合法的婚姻。所指的罪孽應是指「原罪」。

⁹⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 304。

⁹⁷ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 305。

多瑪斯認為，人類的罪罰中，包含肉體的罪罰與精神的罪罰。肉體所受的一切罪罰中，死亡乃是最重者，其餘則是飢餓、涸渴、疾病等等。精神罪罰中，最重者是理智的衰弱，因為容易使人陷入錯誤，求知真理，卻是不易，無力勝過獸性的情慾，反而多次蒙受其弊。

雖然有人(異端)認為，肉體與精神上這些缺點或問題，並不能算是罪罰，而是上帝創造人類時的自然缺點，因為人的肉體是由許多相互衝突的因素所合成的，有時會傾向情慾的福樂，有時會肉體與理智相違背，所以容易遭受敗壞。然而多瑪斯則主張，上帝早在創造萬物以先，已配給每物所需的美善，如有本性缺點者，則加賜超性的特別恩寵。

人類被造之初，其理智在服從上帝的情況下，肉體要服從理智也沒有任何方面的阻礙，因為仰賴上帝的恩寵，早以補充了人本性自然的缺欠。然而，若是人在的自由意志之下的理智違背了上帝，所行出來的惡，這就是罪罰。人類所受這些罪惡的毒染，乃是從原祖遺傳而來的。人若無罪，則無須受罰；人既受罰，必然有罪，但非本罪，乃是原罪。⁹⁸

罪惡由原祖傳播於後代，罪惡的主體乃是理智的靈魂，人的靈魂也隨著原祖傳播於後代，原罪乃是人類本性公有的罪。人類本性乃是由靈魂充滿於肉身而完成的，這樣的本性乃是人類公有的性體。性體的傳播是肉身傳生於後代，肉身生於母胎，靈魂造生於上帝，靈肉結合，成就了新生胎兒的性體，此乃全體人類共同之處。原罪流傳來自於人性失落了「原善鴻恩」的寵祐。起初上帝造人，原打算交由原祖傳生人類時，將原善鴻恩一同隨著人性流傳於後代眾人，然而，因人故意犯罪而導致寵祐的失落，眾人因繼承人性的缺點，也承擔了部分罪惡的責任。

原罪不單是亞當個人的本罪，且是人性的公罪，因為全體人類公有的性體喪失了原善，是人性的公罪。人性初始上帝白白賞賜鴻恩，不是本性因素自生的，而是亞當傳生人類時，隨本性生命的傳播，流傳於普世眾人的。第一人犯的本罪，歸於全人類的公有性體，因為那個性體在第一人身內，尚有「本性原善」全備無缺的總聚；然後，由於他的犯罪，喪失了「本性原善」的鴻恩，乃是全體人類本性原善的損失。⁹⁹

多瑪斯《神學大全》中說，有異端者提出質疑，表示「原祖的罪似乎比其他

⁹⁸ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 302。

⁹⁹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 310。

的罪更為重大」，因為聖經《聖經·羅馬書》五章 12 節說：「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人。」所以原祖的罪比其他的罪更大。¹⁰⁰ 多瑪斯則認為，原祖的罪若按照罪的種類而言，並不比人類其他一切的罪更為重大。因為原祖所犯之罪是因驕傲所引起，且其所犯之罪是他們(亞當夏娃)在完善的境界時所犯，雖是重大之罪，但卻非最重最大的。隨第一個罪而來的懲罰，其重大性並不與罪的種類本身的重大性相稱，而是由於那是第一罪的原故。因為，原本純潔無罪的境界，被罪所中斷了，使得整個人性都亂了。故此，不能說第一罪就是最大的罪。

亦有異端者指出，原祖的罪是他們自己的罪，但死亡卻普及整個所有的人類，所以死亡似乎不是人類原祖的罪罰。假如死亡是人類原祖的罪罰，那麼人人都應該以同樣的方式忍受死亡，因為有些人比別人死得更早，也更痛苦，所以，死亡不是第一罪的懲罰。對此，多瑪斯認為，死亡並非從上帝而來，假如死亡是罪的懲罰，那麼它就應該在人們犯罪之後，立刻接踵而至。為何原祖在犯了罪之後，還活了很久？從人的形式方面來說，死亡並不合乎人之本性，因為人的形式就是有理性的靈魂，它本身是不會死的。人之所以會死，乃是因為失去起初上帝造人所賦予之免死的恩惠。¹⁰¹

原祖是上帝所創造，本該把上帝所賜予之免死的恩惠，一起傳於後代，然而，因著他們所犯的罪，失去了這樣的恩惠，使後人遭受死亡。基督的降生，雖是從原祖的後裔領取了肉體，但卻不是從原祖生育力的流傳，而是降自上帝之聖靈(道成肉身)。原祖亞當不是基督人性形成的原因，而是其人性身體質料的供給者。(沒有承受人類父方種籽及其生育力的遺傳)。基督是人而無原罪，乃是因祂人性的身體是上帝聖靈的動力。

透過基督，使得原本應從父母而來的罪罰，免於連累子女，使那遭受原罪之懲罰的人，獲得得救的良方，使他們因此而避免罪過。

¹⁰⁰ 聖多瑪斯著/胡安德譯，《神學大全(第十一冊)》，台南：碧岳學社，民 97，頁 420。

¹⁰¹ 聖多瑪斯著/胡安德譯，《神學大全(第十一冊)》，台南：碧岳學社，民 97，頁 426。

第五章 基督宗教的救贖觀

基督宗教的救贖觀是與「罪」(sin)連結在一起的。上帝創造亞當後，與亞當訂定了上帝與人之間的永約（舊約）。然而，因為亞當的犯罪，使所有人類都被定罪，不僅被逐出伊甸園，更背負著人類的原罪。犯罪後的人類，無法靠自己消除原罪，必須尋求上帝的赦免，才能得到救贖。因此，只能透過耶穌被釘十字架，為人做了挽回祭，代替前約的人死，贖人的罪，結束舊的約，開始新的約（新約）。透過新約，將人類的死亡導向耶穌，耶穌是上帝對死亡的解答；透過耶穌基督，使人類由罪的死亡中，進入基督裡的永生。

基督是上帝給人類最大的恩寵，聖經上說，耶穌基督是上帝的獨生子，為了救贖人的罪，道成肉身降世為人，且為世人的罪被釘死在十字架上。犧牲自己，救贖人類，使信基督的人脫離罪與死亡的網綁，靈魂得以進入永生。基督的救贖，就是上帝最大的恩寵。除耶穌以外，別無拯救。¹⁰²

在埃里克·索爾所著之《救贖的曙光～由舊約看救恩的歷史》¹⁰³一書中認為，在世界被造之前，神已經做了某些事：1.上帝已經為個人的救恩訂好了計畫。因此，在創世以來祂已將他們的名字記在羔羊的生命冊上，並在基督裡揀選了他們，使他們成為聖潔，且應許他們有永生。2.上帝已經構思孕育了教會的救贖計畫，基督救贖的奧秘早已隱藏在創造萬物的神裡。3.上帝已命定祂的兒子為既定救恩計畫的中保，祂是在創世以前預先被神知道的，卻在這末世，才為我們顯現，基督是世界救贖的中保。

¹⁰² 參閱：《聖經·使徒行傳》四章 12 節。

¹⁰³ 埃克里·索爾著/羅超榮譯，《救贖的曙光～由舊約看救恩的歷史》，桃園：提比哩亞出版社，2005，頁 10~11。

第一節、使徒保羅的救贖觀

使徒保羅的救贖觀主要是建立在「因信稱義」之信仰核心上，此核心也是整個基督宗教信仰的重要救贖觀。「因信稱義」是指罪人之得救，乃是上帝的恩典、加上個人對耶穌基督的信心與倚靠。¹⁰⁴「因信」乃是憑藉著「信心」，「稱義」意為「被上帝宣判為無罪」。稱義(Justification)是與「摩西律法」有關之法律用語，用以強調「律法」使人知罪，唯有藉著基督之恩典與救贖，才能夠因信稱義，使罪得擦消。¹⁰⁵

使徒保羅說：「你若口裡認耶穌為主，心裡信神叫他從死裡復活，就必得救。因為人心裡相信，就可以稱義；口裡承認，就可以得救。」¹⁰⁶口裡承認，就是洗禮入教時，要在眾人與上帝的面前，承認耶穌基督是救主。因為在馬太福音中，耶穌說：「凡在人面前認我的，在我天上的父面前也必認他；凡在人面前不認我的，在我天上的父面前也必不認他。」¹⁰⁷基督徒認為，上帝是鑑察人心神，知道人的內心所想的，所以內心是否相信，上帝都知道。這就是信心。

對使徒保羅來說，人類自始祖亞當夏娃所遺傳下來的「人性」有「原罪」，原罪使人類失去起初創造時「上帝的形象」，失去了上帝兒女的身分。為使人類重新恢復上帝兒女身分，必須先解決「罪」(原罪)的問題。然而，在律法與人性之下，人類之罪問題無法得到解決，因為沒有人能夠靠著遵守「摩西律法」之教條，得以在上帝面前被宣判為「義人」(被宣判為無罪)。摩西律法之功效僅能使人知罪，在上帝的審判之下，摩西律法(修行、善行)無法消除人類之罪過。

既然摩西律法無法消除人之罪過、使人稱義(有罪變成無罪)，那麼唯有來自信靠耶穌基督，才能夠使人稱義，這就是基督宗教所宣示的救贖觀。使徒保羅證言，上帝已透過耶穌基督顯示出一種新的方法，能使罪人與上帝重新建立關係(恢復上帝兒女身分)，此方法乃是摩西律法所辦不到的，那就是藉著耶穌基督道成肉身所成就之救恩，將救贖恩典白白賜給人類。因為世人都有「原罪」，虧欠了

¹⁰⁴ 東正教與羅馬天主教認為，除了信心的倚靠之外，還須憑藉個人之善行補過

¹⁰⁵ 董芳苑著，《使徒保羅的信仰》，北市：長青文化出版社，民 95，頁 147。

¹⁰⁶ 參閱：《聖經·羅馬書》十章 9~10 節。

¹⁰⁷ 參閱：《聖經·馬太福音》十章 32~33 節。

上帝的榮耀，所以才與上帝隔離。透過耶穌基督的救贖，除去人類原罪之問題，使因信祂的罪人得以稱義。

使徒保羅在《聖經·羅馬書》說：「誰能救我脫離這取死的身體呢？感謝上帝，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了。」¹⁰⁸ 西塞羅·斐羅、伊皮克德特斯，和馬可奧利流(Marcus Aurelius)等神哲學家曾形容說，人生在世，彷彿靈魂被死的身體所束縛、壓制。¹⁰⁹ 問題的癥結乃在於這「取死的身體」(死的身體)，身體對罪惡無能為力，彷彿是死的，只要能脫離這死的身體，一切罪惡的問題都將迎刃而解。然而，這個取死的身體仍然是他的身體，或是被仇敵(罪惡)霸佔的人性，總有一天它將得享基督所完成的救贖，至於如何得到這個救贖，則必須仰賴耶穌基督，唯有祂能將人的靈魂從死的身體中釋放出來，脫離肉體的綑鎖。使徒保羅深深看見自己的軟弱與無能，肉體受罪惡所綑綁而敗壞不堪，靈魂能蒙釋放都是出於上帝，所以他感謝上帝。

麻庫士·華德在《基督教教義綱要》一書中說：

拯救(救贖)是因信的結果，沒有信，縱使十字架，也一無用處。
如果我們沒有信仰，贖罪不過是皮毛上的啟示。儘管我們稱讚
它，但它卻絕不能成為我們所依恃的拯救行為。那具有拯救果效
的信仰，是在於完全的依靠基督。¹¹⁰

成就因信稱義的救恩有三個要素：1.耶穌的血，這是成就救恩的主要原因，透過耶穌，罪才能得救贖；2.人的相信，這是救恩能生效的一個方法，因為相信，所以人的罪可以得赦免；3.上帝的愛，耶穌的救恩是為了顯明上帝的愛與公義。因為上帝的愛，祂才為人預備救恩；但也因祂的公義，祂才向罪人發怒，才需要耶穌基督為罪人救贖。

使徒保羅在寫給歌羅西教會的書信當中又說道：「祂救了我們脫離黑暗的權勢，把我們遷到他愛子的國裡，我們在愛子裡得蒙救贖，罪過得以赦免。」¹¹¹ 是上帝的救贖，使人脫離黑暗的權勢(罪惡和死亡的綑鎖)，被遷移至上帝救恩的國

¹⁰⁸ 參閱：《聖經·羅馬書》七章 24~25 節。

¹⁰⁹ 布魯斯著/劉良淑譯，《丁道爾新約聖經註釋·羅馬書》，頁 146。

¹¹⁰ 麻庫士·華德著/高昭龍譯，《基督教教義綱要(下卷)》，東南亞神學院協會，台灣分會，1966，頁 93。

¹¹¹ 參閱：《聖經·歌羅西書》一章 13~14 節。

度裡，一切的過犯都得以蒙赦免。人類的生活行為，時常在黑暗的領域中，受到罪惡的引誘與束縛，而傾向死亡。是基督耶穌救贖了人們，使信主耶穌基督的人在黑暗權勢下得到釋放與赦罪，在上帝救恩的國度裡得享自由與恩典。

上帝獨生子耶穌基督降世為人目的，正是要解決人們因犯罪(包含原罪)所帶來的死亡的問題，耶穌用自己的死來代替人們對抗死亡的事件。耶穌的死使得所有死亡的關係都重新恢復了生機，甚至連人與上帝之間斷絕的關係都得以被恢復，耶穌在十字架上的救贖讓人們不再被死亡所控制，使人與上帝重新和好，有一個嶄新及盼望的新生命。

當耶穌為人們的罪死在十字架上之後，上帝救贖的工作就已經完成了，接下來就是人們信心的回應了。人們所要做的就是相信耶穌，透過信靠耶穌，接受上帝所賞賜的脫離罪惡及死亡的恩典，耶穌已經在十字架上替人們完成了一切的救贖，祂代替人們的罪惡付出死亡的代價。



第二節、奧古斯丁的救贖觀

奧古斯丁主張，上帝對人的自由意志有絕對的主權，上帝是一切善的根源與道德造詣之根源，更是人們得救的根源。沒有上帝的恩惠，就沒有一個人是善的，此恩惠稱為恩寵(*gratia, grace*)。¹¹² 上帝比人更有操縱人之自由意志之能力，一切善行與有益於得救的行為，都是上帝之恩惠與恩寵的結果，一切的善意、信德、和祈禱，都是來自於上帝的恩寵，沒有任何例外。

伯拉糾派認為，人的自由意志無所不能；但奧古斯丁回答說，若沒有上帝，自由意志一無所能，它無時無事不是繫屬於上帝。中世紀之多瑪斯與士林哲學家，都同意奧古斯丁這樣解釋與主張。¹¹³ 凡德行都是上帝的恩寵，每個行為都需要恩寵，並非基於有功績之行為該是超性的，而是基於上帝是一切善之唯一根源之普遍原理。無論大小之善，皆來自於上帝，自由意志之善行，也是來自於上帝，且是一種大善。

人不是他自身最初之思想的主人，人能影響思索的方向，但不能自己決定對象及景象，因而也無法決定呈現於他心目中的行為動機。上帝用祂所能支配的一切行為動機或吸引力，來左右人的意志，使人向善。¹¹⁴ 所以，意志決定行善或向惡，全在於上帝的決定，故此，行善之人該感謝上帝對某人選用了有效的感召，而沒有給另一人有同樣的恩惠，這就是上帝的恩寵。

在上帝的思想中，每個人也有無限種可能的歷史，有的是德性與得救的歷史，有的是被棄與犯罪的歷史。然而上帝在選召某個人的得救與恩寵時，也賦予人有自由意志來決定自己的未來與最終之結局。上帝以絕對自由之方式，來決定這世界中誰被選、誰被棄。上帝願意給每個人有自救之能力，也有自甘墮落的自由。被選者因上帝之恩寵而走向天堂；惡人則因固執於惡而走向地獄。

對奧古斯丁而言，人們承襲了亞當原罪的罪惡與刑罰，並藉由生殖遺傳而將原罪流傳給了後人，使人們因亞當的原罪與後人自身的罪惡而必須接受刑罰。伯拉糾主義者否認人有原罪，認為藉由個人自由意志之能力即可享有完善生活，且

¹¹² 包達理著/劉俊餘譯《奧斯定思想概論》，頁 224。

¹¹³ 包達理著/劉俊餘譯《奧斯定思想概論》，頁 226。

¹¹⁴ 包達理著/劉俊餘譯《奧斯定思想概論》，頁 231。

能獲得永生與救恩，因此恩寵對人的永生與救恩沒有必要性。

起初上帝所賜給亞當的人性，雖然受原罪所影響，但卻沒有使人完全失去自由意志之抉擇與能力，依然可以運用自由意志實現一般的行動，然而卻已失去了亞當犯罪前、上帝所賞賜之行善的能力，此能力乃是人們賺取永生救恩之自由行善之能力。犯罪後的人們雖然仍有自由意志之抉擇與行善之能力，但帶有原罪人性的自由意志，僅能行使一般的倫理善行，無法藉由這些倫理善行而獲得永生與救恩。既然已有原罪，起初的自由意志已受損，故需要上帝的恩寵幫助，方能得救。

奧古斯丁認為，由於人性被罪惡所奴役，縱使它能自由地選擇這個或那個，但無論如何，它必然會作出一個自私的抉擇，因為人的本性貪婪，人的意志常是屈就於自己的慾念，尋求自己的光榮。因亞當的原罪所波及，使人失去了原始應有的恩寵與義德，就連本性也受到損傷，以致無法自由地履行那能得到永生救恩的善工。為使人能從罪惡、貪慾與死亡的束縛中得著釋放，不得不仰賴上帝的恩寵，因為唯有仰賴上帝的恩寵，才能使人從罪惡與死亡中得釋放；若無上帝的恩寵與幫助，便無法遵行上帝的旨意、誡命，以及一切所有的命令。

伯拉糾主義在恩寵上的思想與奧古斯丁恩寵思想之差異乃在於，伯拉糾強調，人得以憑著自由意志獲得永生，並且過一個完善的生活；而奧古斯丁卻認為，若沒有上帝的恩寵，人沒有行善的能力與獲得永生。人性既是因原罪的遺傳而受到損害，唯有上帝的恩寵能醫治並療癒原罪所帶來人性之傷害。伯拉糾所看到的，僅僅是恩寵的外在性，而奧古斯丁所強調的，卻是恩寵的內在性。¹¹⁵

雖然伯拉糾沒有完全否認原罪，但卻將原罪視為社會的罪惡習俗，人憑自己的自由意志，仍可不受習俗之牽引，而能度過一個完善的生活，故此人對上帝的恩寵之需要性就不是必須的。但伯拉糾也並沒有反對上帝恩寵之存在與價值，恩寵是屬於外在性的(如：摩西律法與耶穌的教訓)，藉由外在之恩寵，不僅能使人減少社會習俗之影響，更能避免犯罪。

比起伯拉糾外在恩寵之觀念，奧古斯丁更強調內在性的恩寵。為了醫治人性因原罪遺傳所受的傷害，除了外在恩寵之外，人們更需要上帝內在的恩寵。如果內在傷害無法治癒復原，外在恩寵則無法運作，此內在恩寵乃是聖神在人心靈內

¹¹⁵ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 121。

的臨在，是上帝對人內心的治療與改變，此恩寵觀具有治癒性與內在性的特質。

奧古斯丁在探討原罪與恩寵時，將人性區分為原始狀態與墮落狀態，認為人不僅在皈依前與皈依後，甚至往後所有的生活，都需要有上帝恩寵的幫助。上帝恩寵對人的自由意志不只有優先性，更有絕對的主權。領受恩寵的人，必然會行出上帝所要求之善行，此為恩寵的絕對性與至高性。在恩寵絕對性與至高性之下的自由意志，並不會損及人性本然之自由，反而會使人更為自由，這種狀態乃是屬於恩寵中的自由。¹¹⁶

奧古斯丁相信，上帝的恩寵永遠有效，且絕對不會落空。人的得救與否完全取決於上帝所給予的恩寵，誰能得到恩寵或不能得到恩寵，全賴於上帝絕對的自由，人得到上帝的恩寵與否，將取決於人的信與不信。信的人雖然能以得救、得到上帝恩寵，但並不意味著另外不信的人就全都下地獄。拒絕相信的人，不是上帝預定他們不能得救，而是他們的心硬，拒絕相信耶穌基督的救恩，拒絕與上帝的恩寵合作，故此上帝沒有賜予他們恩寵。

在西元 418 年迦太基會議中，關於恩寵論的教導，為要駁斥伯拉糾學派對恩寵之思想，故採納奧古斯丁對恩寵論之思想，其主要內容為：

1. 恩寵的賦予「不只是為赦免人已犯的罪過，更是為幫助他們不犯罪」。
2. 「恩寵不只是使人得以了解上帝的誡命，藉此知道什麼是該追求、該避免，恩寵使我們之喜愛並能夠做我們該做的事。
3. 恩寵不只是使人更容易實行自由意志當行之事，且使人能持守上帝的誡命。
4. 每個人在上帝的面前都是罪人，都需要上帝的恩寵與救恩。¹¹⁷

經由此次會議的教導，後來也成了教會討論關於恩寵論問題時的基礎。奧古斯丁對上帝之恩寵主要來自於自己生命的體驗。他強調恩寵的治癒性能使人恢復行善之能力，使人追求最高的善，即使有原罪與人性之軟弱，仍能倚靠上帝的恩寵而得救。

¹¹⁶ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 125。

¹¹⁷ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 129。

第三節、多瑪斯的救贖觀

雖然多瑪斯在許多哲學觀點上受亞里斯多德影響頗多，但我們也不能忽略了聖奧古斯丁帶給他的思想觀念。過去影響教會數百年的奧古斯丁恩寵與救贖觀念，到了多瑪斯手中卻有了新的樣貌。奧古斯丁認為，受造的人性因原罪而敗壞，喪失了他原有的原始正義與恩寵，無法行善，必須藉由上帝所給予的恩寵(聖靈降臨在人的心)，治癒人性的腐敗，使人有行善之能力，方能進入永生。¹¹⁸ 但多瑪斯卻主張，恩寵是一種從上帝而來的力量，使人能做出超越人性自然能力的行動，藉此獲得永遠的救恩，此乃人性自然能力所無法獨力完成的。

奧古斯丁的恩寵觀主要是治癒人性的腐敗，透過上帝的恩寵治癒，使人能行善，因為原罪所帶來的後果是，沒有上帝的恩寵，人是不能不犯罪的。也因為沒有了恩寵、無法行善，故無法得到永生。但對多瑪斯而言，原罪雖使人失去了原始恩寵，但卻沒有腐敗與墮落的問題。未犯罪之人，本來就有行善與行惡之能力，但因著上帝的恩寵，使人可以長期不犯罪、持續行善，甚至可以不經過死亡即可進入永生(享有永遠的福樂)。因原罪之故，使人雖可暫時避免犯罪，但卻無法長期不犯罪。除非上帝另外賜下恩寵，提升人的本性與能力，接受超性之生命。¹¹⁹

耶穌基督降世成人，就是上帝另外賜下之恩寵，為要提升人的本性，使人有行善之能力、並且避免犯罪。上帝所做最大的事蹟，莫過於基督採取人性、降生成人，完成救世救人之目的。因為上帝願人生活，不願人死亡；上帝罪罰不赦，但也不願罪人死亡，更不願意完善之人受死刑。先知以西結說：「主耶和華說，我不喜悅那死人之死，所以你們當回頭而存活。」¹²⁰

上帝降生成人，為要助人追求真福，直接享見上帝。但因上帝的神性與人的人性差距極大，若要直接享見上帝是不可能之事，故此，上帝以祂的神性親自結合了人性，使聖子耶穌基督道成肉身降世為人，取了人的樣式，得以提高人得真福的希望和信心。是以基督降生以後，眾人嚮往真福，願心升起，比以前更為興

¹¹⁸ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 146。

¹¹⁹ 潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，頁 150。

¹²⁰ 參閱：《聖經·以西結書》十八章 32 節。

奮。¹²¹

上帝降世為人，神性結合人性，使人更有希望直接享見上帝，這是人生最大的真福，也是最大的恩寵。多瑪斯認為，道德是真福最大的報賞，若欲求得最大的真福，則須修養道德，然而，罪惡卻是道德最大的阻礙，不僅會紊亂人心、迷失正路，而且得罪上帝、失去報賞，使人無望再得真福。得罪上帝後，人的良心有愧，失去信仰，不再接近上帝，欲再得真福已是不可能之事。唯有仰賴上帝施恩，赦免罪惡、不再追究人的罪責，改正人心，方能引人回心向善，重新得到真福。

耶穌(聖子)降世為人，赦免人罪，並教人確知罪已得赦，助人回頭安心追求真福。所以耶穌說：但要叫你們知道，人子(耶穌)在地上有赦罪的權柄。¹²² 若以人有限的本性而言，沒有人有能力補償全人類之罪責，人類全體龐大、個人隻身渺小，不能相抵。故應有上帝降世成人，以人之身分替人贖罪，方能補償全人類之罪責。¹²³

耶穌降世的目的，是救治眾人的罪惡，只有聖子能治療人的罪疾、攻治人的罪惡，對症下藥，使人自認己罪、謙遜自己，不再仰賴己力、全心仰賴上帝。人因自恃己力，自豪有知識、有道德，故應有一個時期，放任人類，聽人自便，使人雖知道道德規律與法律誡命，卻無力遵守而犯了罪，覺察自力薄弱，不足以自救，不再自恃道德與知識，最後上帝使應因基督降生而施人以有效寵祐，就是頒賜基督救世的恩寵。¹²⁴

基督降世乃是補贖人類罪惡，一人替代另一人，補償罪債。以基督無罪之身代償亞當原罪之債。故此，聖子降生，採取有情慾而無罪污的肉身，替代人類受傷痛、受死亡，以補償罪債，免除罪惡。這也就是使徒保羅所說：「上帝差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，作了贖罪祭，在肉體中定了罪案。」¹²⁵

上帝差派耶穌，「成為罪身的形狀」，在表面上和常人一樣，是有罪惡肉身的樣式，但裡面卻與人有別，是聖潔、無有罪惡的，為在肉身以內，替代人忍受罪罰，而免除人之罪惡。

¹²¹ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 319。

¹²² 參閱：《聖經·馬太福音》九章 6 節。

¹²³ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 323。

¹²⁴ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 330。

¹²⁵ 參閱：《聖經·羅馬書》八章 3 節。

基督降世成人，作天人合一之中保。中保的任務，是居間串通，本身須能以上連下接，其下與人類相同，有人性肉體、情慾、能傷亡，其上與上帝同，有神性、德能、有榮光。為能除免祂和人類之所同，就是剋情慾、勝傷亡，並能引領人類上達於祂和上帝之所同，得長生、享神樂，助人追求上帝之至善真福。¹²⁶

在多瑪斯另一著作《神學大全》中提到，有異端者質疑，既然人能夠憑自己而犯罪，縱使沒有恩寵的幫助，人亦能夠憑自己願意並實行善事。但多瑪斯提出駁斥表示，原祖亞當在犯罪之前，若沒有上帝的幫助，人亦無能力行善，因為上帝是一切能力的第一個推動者。在上帝的幫助下，人的天性是呈現完整狀態，使人能憑著自力能夠願意並實行期天性相配的善事。然而，在亞當犯罪之後，人的天性呈現腐化狀態，使原有自然能力所及之事也有所不濟，以至於無法靠自力完成一切的善事。即使能靠自力完成個別善事，但卻不能毫無缺失地實行一切適於天性的善事。唯有倚靠上帝的幫助，使腐化之天性康復，使人能行有功之善事。¹²⁷

基督的死亡有替人贖罪的價值，因祂是「道(Logos)成肉身」，身分尊高、價值極大，足以補償全人類一切的罪惡。耶穌的死亡固然足以補償全人類之罪惡，但人欲得救，各人仍須尋求各自所需之救恩。耶穌的死亡，可以看作是全體人類得救之大公原因，如同原祖所犯之罪，是全體人類受罰之大公原因。原罪實效，殃及人人，由骨肉遺傳；耶穌死亡之實效，澤及每人，卻是用聖靈復生(重生)。故此，每人皆應尋求聖靈之重生，俾能領受基督之死的救恩實效。

上帝之救贖、恩寵，透過耶穌傳佈至眾人，不是本性的傳播(身體繁殖)，而是人人專務改善意志，與耶穌締結神交，各人自得救恩，屬於個人自己專有，不似原罪遺傳，流傳後代。父母洗除原罪之後，其所生之子女仍會因遺傳而染有原罪，各人仍須追求聖靈之重生，方能得到基督之救恩。

¹²⁶ 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，頁 335。

¹²⁷ 聖多瑪斯著/劉俊餘譯，《神學大全(第六冊)》，台南：碧岳學社，民 97，頁 282。

第六章 結語

天地萬物，無論是形體上或精神上的，皆歸於第一個絕對完美的推動者，亦即上帝。任何形體物或精神物無論怎樣完美，若非是在上帝的推動之下，它無法有任何行動。¹²⁸ 任何受造物都是從上帝而來，所以人一切的行動都需要上帝的幫助，上帝是萬物的第一個推動者，萬物唯有在祂的推動之下，才得以行善，此乃人受造之時所賦予之天性。人之所以能行善，就是因為上帝賜給人天性之善，使人歸向祂自己；歸向上帝，乃是獲取恩寵之預備。

因原祖犯罪，使天性之善腐化，人的意志不服從上帝，導致天性秩序的錯亂，此秩序一喪失，犯罪之人的天性就會全部陷於錯亂，若人犯死罪，就會受到永遠的刑罰。除非上帝賜下恩寵，使人的意志歸向祂自己，因為永遠的刑罰唯有上帝能豁免，若要改過自新，非得上帝的幫助。在上帝的幫助之下，使人自願努力改過，進而成聖稱義。

若單靠人自己天生的能力，無法產生與永生相配的有功行為，必須藉由較高之能力加以協助，此能力即是恩寵的能力。若沒有上帝的恩寵，人無法得著永生；若沒有恩寵的幫助，人絕對無法改過自新。罪過之行為過去之後，仍有對罪所該之責任，改過自新不只指停止犯罪行為，乃是使人恢復因罪過而受的損害。

奧古斯丁並不認為原罪的刑罰為一個可知覺的苦，而是一種不能享見上帝的苦。¹²⁹ 原罪並不是出於人類自願犯的，並非出自本人的意志行為，而是原始人性的意志行為。如果人在死後為原罪而受任何其他知覺上的苦，那麼他並不是因為原罪而受罰，因為知覺上的苦是因個人的行為所受之刑罰，是出自個人的行為，原罪的刑罰是因為本性缺乏原善所該獲得的能力，人不能得享見上帝，才是原罪在人死後固有而唯一的刑罰。

誠如使徒保羅所言：

罪是從一人(亞當)入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。因一人的過犯，死就因這一人作了王，何況那些受洪恩又

¹²⁸ 聖多瑪斯著/劉俊餘譯，《神學大全(第六冊)》，台南：碧岳學社，民 97，頁 280。

¹²⁹ 聖多瑪斯著/陳家華、周克勤譯，《神學大全(第十七冊)》，台南：碧岳學社，民 97，頁 477。

蒙所賜之義的，豈不更要因耶穌基督一人在生命中作王嗎？¹³⁰

死亡是罪的代價，罪與死是分不開的，全人類都伏在罪與死的權勢之下。然而，耶穌神聖的生命權能，遠超過死亡的權勢，死亡的權勢雖大，卻只能在罪(含原罪)的範疇內掌權，無法勝過上帝透過耶穌賜予人類的恩寵。

人沒有恩寵並不是真正的罪過，除非人自願沒有上帝的恩寵，才是真正的罪過。上帝的恩寵超越亞當的罪過，若沒有上帝的恩寵，人沒有行善的能力，更無法在死後獲得永生。人性既是因原罪的遺傳而受到損害，唯有上帝的恩寵能醫治並療癒原罪所帶來人性之傷害。人性的自由意志因原罪之故，無法藉由一般的倫理善行獲得救恩，需要上帝恩寵的幫助，方能得救。

從多瑪斯所著述之《駁異大全》中可看出，上帝是萬物第一因與推動者。上帝的美善，使萬物自然運行，因上帝的(主)動使造生之物被動而動，受造物藉由祂的統轄與安排，使各物各得其所、各取所需，在宇宙天地間仰賴上帝而得以生存。

上帝是萬物的作者，因著上帝的恩寵，使萬物歸向上帝、使人類認識上帝，並從上帝攫取能力。透過上帝造物之美善，使萬物本性歸向上帝，得享上帝的榮光，得見上帝而萬善全備、萬福豐足。藉由《駁異大全 論奧理》可知，耶穌道成肉身降世為人，是上帝賞賜給人類最大的恩寵。透過耶穌基督的神性與人性，以無罪污的肉身，替代人類受傷痛、受死亡，補償人類的罪債，免除罪惡，使人與上帝的關係重新和好。聖神向人宣告上帝的心意，施恩於人，使人得享安居在上帝的裡面，上帝也內住在人得裡面，使人因聖神而得享上帝得安慰與快樂，以此面對世上的各種苦難與攻擊。

耶穌十字架上的救贖，使人得以脫離罪惡與死亡的綑綁，人們得以用信心與行善的行為，來回應耶穌恩典的救贖。透過耶穌基督十架的救贖，使人恢復行善的本性，可以持續行善不犯罪，享有永遠的福樂。

¹³⁰ 參閱：《聖經》，羅馬書五章 12、17 節。

參考文獻

- 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，台北：台灣商務印刷公司，2007。
- 巴克萊著/張宗隆等譯，《羅馬書注釋》，台南：人光出版社，1991。
- 包達理著/劉俊餘譯，《奧斯定思想概論》，台南：聞道出版社，1985。
- 布魯斯著/劉良淑譯，《丁道爾新約聖經註釋•羅馬書》，台北：校園書房，1999。
- 和合本《聖經》，台灣：聯合聖經公會出版，2005。
- 柯布登著/胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，台南：大明印刷局，1974。
- 麻庫士•華德著/高昭龍譯，《基督教教義綱要(下卷)》，東南亞神學院協會，台灣分會，1966。
- 凱利•克拉克/吳天岳/徐向東主編，《托馬斯•阿奎那讀本》，北京：北京大學出版，2011。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論真原》，台北：台灣商務印刷公司，1971。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物(上)》，台北：台灣商務印刷公司，1970。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬物(下)》，台北：台灣商務印刷公司，1970。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事(上)》，台北：台灣商務印刷公司，1971。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論萬事(下)》，台北：台灣商務印刷公司，1971。
- 聖多瑪斯著/呂穆迪譯，《駁異大全 論奧理》，台北：台灣商務印刷公司，1972。
- 聖多瑪斯著/劉俊餘譯，《神學大全(第六冊)》，台南：碧岳學社，2008。
- 聖多瑪斯著/胡安德譯，《神學大全(第十一冊)》，台南：碧岳學社，2008。
- 聖多瑪斯著/陳家華、周克勤譯，《神學大全(第十七冊)》，台南：碧岳學社，2008。
- 聖奧古斯丁著/王曉朝譯，《上帝之城(中冊)》，香港：道風書社，2004。
- 聖奧斯定著/應楓譯，《懺悔錄》，台北：光啟出版社，1993。
- 奧古斯丁著/周士良譯，《懺悔錄》，台北：台灣商務，1998。
- 奧斯定著/王秀谷譯，《論自由意志》，台南：聞道出版社，1992。

董芳苑著，《使徒保羅的信仰》，台北：長青文化出版社，2006。

潘永達著，《恩寵論：神學與歷史》，台北：光啟出版社，2013。

劉素民著，《托馬斯·阿奎那自然法思想研究》，北京：人民出版，2007。

盧俊義著，《羅馬書的信息》，台北：信福出版社，2001。

羅光等著，《多瑪斯論文集》，台北：先知出版社，1975。

顧毓民/譯著，《神學巨匠～多瑪斯·阿奎納》，台北：時報文化出版，1984。

