

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

原罪神學的核心

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ram, B.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-03 12:59:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167142

原罪神學的核心*

拉姆(Bernard Ramm, 美國加州浸信會神學院系統神學榮休教授)
劉宗坤 譯

一、 在以下論述中，我們只討論那些希望以不同方式處於基督教神學主流，即羅馬公教和新教中的學者。這一傳統中的所有學者均相信，人類是一個淪落的族類。但是，人們在如何淪落以及何時淪落的問題上，卻見仁見智。

奧古斯丁的觀點一直佔據着教會罪論的核心傳統，它把淪落看作一個歷史上有據可查的事件，即人類的始祖因背棄上帝而從整全狀態(status integritatis)淪入有罪狀態(status corruptionis)。但是，這一觀點卻受到幾件事情的困擾。首先，現代自然人類學描繪出一幅人類歷史的漫長畫卷，其中根本不可能或很難有伊甸園和始祖亞當、夏娃的立足之地。對此，我們稱之為「亞當之死」。第二個問題涉及外加罪責這一概念。按照奧古斯丁的觀點，亞當的淪落不僅把全人類拋入罪中，而且也拋入了罪責之中。所有信奉奧古斯丁神學的人都持同樣觀點。¹在現代社會，這

* 本文選譯自美國神學家 Bernard Ram 的著作 *Offense To Reason: A Theology of Sin* (挑戰理性：原罪神學) 的第五章 *The Center of the Theology of Sin* (原罪神學的核心)，Harper & Row Publishers, 1985。——譯注

1. 對這類問題簡明扼要的概述，參見 Heinrich Ott 編，*Die Antwort des Glaubens: Systematische Theologie in 50 Artikeln* (信仰的回答：系統神學五十章)，Berlin，

種觀點已經成為一個公認的悖論。一個人的罪責不能歸咎於另一個人。第三種反對意見根源於現代社會把人理解為承擔責任的自由人格。傳統學說與此相左，因為它把罪排除在個人意志領域之外，並將其作為一種在人類中代代相傳的非人格性力量。

現在，如果人們期望保留某種有關原罪和淪落的觀念，至少可以得出四個主要結論：(1)此類學說涉及罪不斷蔓延的強大的社會維度；(2)《創世記》第三章不是歷史事件，而是罪的行為的生存交叉點；(3)此類學說講的是深深地潛藏在每個人身上的罪的人性根源；(4)在做出某些修正之後，傳統學說仍可保留下來。

1.較早的自由主義神學認為，淪落和原罪的真正意義在於罪的社會維度以及社會對其成員的腐化力量。繞申布什(Walter Rauschenbusch)在《社會福音神學》中直截了當地闡明了這一點。²從根本上講，奧特也持同樣觀點，不過他的著述要晚出數年而且極富哲理的深奧。奧特講到了罪觀念中包含着一個「生存加號」。這個加號意味着不能完全在個人行為的意義上對罪做出界定。原罪既包括集體的維度也包括普世的維度。³若從傳統學說的角度看，這種觀點無非是把病症(罪的普遍性傳播)當成了病源，似乎一種疾病不是由某個受到感染的器官引發的，而僅僅因為它是一種常見病所致。

2.基爾克果(1813-1855)把《創世記》第三章解釋為原初犯罪行為的生存交叉點。⁴他認為，歷史觀點存在的問

Kreuz-Verlag, 1972, 頁180-186。

2. Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*《社會福音神學》, New York, Macmillan, 1918, 頁59-61。

3. 參見 Henrich Ott, 《信仰的回答：系統神學五十章》，同前，頁185-187。

4. 參見 Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented*

題在於把亞當置於歷史和人類之外。任何人都不再可能像亞當那樣開始生活和犯罪，而根據傳統學說，亞當在生活 and 犯罪問題上卻是我們的始祖。通過把《創世記》第三章解釋為對罪的行為的生存分析，亞當被重新放回歷史和人類之中。在罪的問題上，亞當是我們的榜樣或原型。

生存論主題成為卜仁爾(Emil Brunner, 1889-1966)、田立克(1886-1965)、巴特(1886-1968)和尼布爾(Reinhold Niebuhr, 1892-1971)等神學家的基本進路，儘管各有變化，也只是大同小異。羅馬大公教學者鮑曼(Urs Baumann)在其對歷史上和當代各種原罪觀所作的細緻考察中也作如是觀。⁵生存論闡釋自稱既保留了歷史上各種學說的所有本質內容又避免了它們存在的問題。它包含着巨大的真理成份。貝考維(G.C. Berkouwer)在其著作《罪》中確信，原罪不僅關乎一個過去的事件，而且必須成為我們自己的個人告白。⁶人人都容許了亞當的行為。但是，人的淪落存在着一個歷史性維度，生存論闡釋對此卻無所顧及。

3. 人性論闡釋意味着我們的罪深深地植根於人類的生存之中。雖然我們不是亞當因果鏈條中的罪人，但是人性中卻存在着某種源自歷史長河和具體社會群體中的根深蒂固的東西，它使我們難以逃脫犯罪的傾向。大量對原罪的人性論闡釋難以明確地與生存論闡釋區分開來。儘管如此，仍然有神學家運用人性論闡釋，卻並不訴諸生存哲

Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin (焦慮的概念：關於教義學的遺傳罪觀念的一個簡單心理學化的考慮)，Reidar Thomte 與 Albert B. Anderson 編譯，Princeton, Princeton University Press, 1980。

5. 參見 Urs Baumann, *Erbsünde: Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* (原罪：當代神學危機中的傳統理解)，Freiburg, Herder, 1970。

6. 參見 G.C. Berkouwer, *Sin* (罪)，Philip C. Holtrop 譯，Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1971, 頁 424-429。

學。這種觀點對羅馬大主教神學家充滿吸引力，因為大公教會的教義要求一種原罪學說。羅馬大主教神學中探究原罪的人性根源的某些學說極其深奧，比如他們在論證「形而上的未成年」時便是如此。

正如格羅斯(Julius Gross)所認為的那樣，許多羅馬大主教神學家把《創世記》第二章和第三章解釋成一組神話，否定歷史學說並轉而選擇某些生存論觀點。⁷在談到被捲進這場論戰的交叉火力中的教皇保羅六世時，格羅斯寫道：「面對大主教教義大廈的災難性瓦解，難怪教皇保羅六世哀嘆『教會已經被一種自我毀滅的精神射穿』」。⁸魏格爾(Karl-Heinz Weger)主張，羅馬大主教原罪教理的本質(這一切顯然都是可以商榷的)在於：「……罪源自人的自由，與人類本身同樣古老，它假定所有人都先於個人而淪落於罪責之中。」⁹拉納(Karl Rahner)則試圖把歷史教理與現代知識(不乏有些深奧)結合起來。羅馬大主教傳統更加傾向於把原罪看作一種缺失，而非一種積極的邪惡動力或力量。為了與《聖經》、傳統以及天特會議(Trent)保持一致，人們必須堅持：「對那種先於所有人的個人自由決斷而又困擾所有人的缺少拯救的狀況有一種普遍的解決方式，然而，這種解決是歷史，而不是人的現有狀況，它發生在人身上，卻決非因人的受造地位而自然發生。」¹⁰

在術語間做出的種種區分顯然把罪的學說複雜化了。羅馬大主教信仰的真正要義在於「信仰的真理」(Glaubenswahrheiten)，這使它們的表達方式與眾不同：Aussageweise(說

7. 參見 Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas seit der Reformation* (宗教改革以來原罪教義的發展史), München, Ernst Reinhardt Verlag, 1972, 頁 327-328。

8. 同上, 頁 328。

9. Karl-Heinz Weger, *Theologie der Erbsünde* (原罪神學), Freiburg, Herder, 1970, 頁 75。

10. 轉引自同上, 頁 30。

法)。這種區別在解釋文本時容許很多自由。或者說，原罪不是一個歷史事件(Geschichte——歷史)，但是卻關乎我們的歷史性生存(Geschichtlichkeit——生存論意義上的歷史性)。巴特成為許多新教和羅馬大主教神學家的代言人，他把亞當作為人類腐敗的密碼。(我們將在下文討論他的觀點)。在《羅馬書》五章12-21節中，亞當不是一個歷史人物，而是整個有罪的人類總和。《詩篇》五十一篇5節的著名詩句也不是說大衛從娘胎裏一降生就帶着原罪，而是指他的犯罪可以一直追溯到童年和記憶中的幽深根源。所以，每個人都因降生於人類和歷史的長河中而成為罪的後裔，但是，每個人又因個人選擇了做罪人而成為罪的始作俑者。

奎爾(Gottfried Quell)對《創世記》第三章的解釋與眾不同，他一反種種令人貶低的說法(尤其是在自由主義基督教的早期文獻中)，在人性論闡釋的傳統中對《創世記》第三章做出了精彩的闡釋。¹¹他把這段文本解釋為一段講述罪的本質、誘惑的力量以及罪的可怕後果的富有教益的篇章。¹²

4. 一些羅馬大主教和新教學者接受了傳統的解釋，其中有人全盤接受，有人則使之與現代知識相適應。他們認為，人類的淪落、原罪和腐化等事件乃是神啟內容，也是由來已久的教會信條，因此必須原原本本地予以接受。巴溫克(Herman Bavinck, 1854-1921)基本上便持這種立場。他寫道：

11. 參見 Gottfried Quell, "hamartano" (罪)，見 *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1964-1976。

12. 另外一些可以歸入人性論傳統的神學家包括 Paul Althaus, 著有 *Die Christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik* 《基督教的本質：教義學教材》，第五版，Gütersloh: Carl Bertelsmann, 1959, 頁129; Wolfgang Trillhaas, 著有 *Dogmatik* 《教義學》，Berlin, Alfred Topelmann, 1962, 頁189-204。

無論如何，淪落乃是整部《聖經》中關於罪和救贖學說的默不作聲的假設；它不僅只是建立在幾段模稜兩可的文獻上面，而是形成了救贖啟示中不可或缺的因素。對人和人類、自然和歷史、倫理之惡與自然之惡、救贖與獲得救贖的途徑的全部思考，在《聖經》中均與淪落有關，《創世記》第三章以此與我們發生關係。¹³

《創世記》第一章到第三章對巴溫克來說純粹是啟示。它們不能由科學證實或證偽，因為它們是《聖經》這個有機整體的組成部分。進化論仍然過於玄奧，其結論難以令人信服，並不能對傳統觀點提出重大挑戰。不但如此，如果一位神學家或哲學家否定了淪落，那麼罪就必須被界定為創世的必然內容。這反而使上帝成為罪的創造者。

奧爾(James Orr)是改革宗神學中不屈不撓的辯護士，同時他在科學、《聖經》批評和神學等運動中又是一位學識淵博的學者。他堅持認為，我們不需要與科學論爭，也沒必要陷入與科學家的競賽中去，但是，在淪落、原罪和腐化等關鍵問題上，我們必須站穩立場。如果這些信條瓦解了，整個基督教體系便毀於一旦。只有在一種確鑿無疑的罪的神學基礎上，才能斷定基督的救贖為真，瓦解罪的神學就等於瓦解救贖，因而也是瓦解整個基督教體系。

劉易士(C.S. Lewis)繼奧爾之後發表了某些類似的觀點。在《受苦問題》一書中，他闢專章討論淪落問題。¹⁴ 首先，作為一名文學學者，劉易士不像其他基督徒那樣害

13. Herman Bavinck, Fall (淪落), 見 *The International Standard Bible Encyclopaedia*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1939, 頁 1097。

14. 參見 Lewis, *The Problem of Pain* (受苦問題), New York, Macmillan, 1962, 頁 69-88。

怕神話。比如，他相信上帝在基督中的道成肉身是所有成真的神話中最偉大者。所以，他根本不擔心把《創世記》第三章看作神話。他主張，神話能夠闖入歷史。由此，他描述了自己的亞當神話——即他對人類如何在悠久的歷史長河中徹底沉入人性之中做出了自己的解釋。他把亞當描繪成一個孩童，一個單純無知的生命，他是偶爾跌入罪中，而不是做出深思熟慮的神學選擇。這種觀點對調和有關淪落的傳統信仰與關於人類起源的現代知識做出了富有想像力的努力。

二、 對淪落和原罪的複雜的生存論再闡釋和人性論再闡釋與代表人性的亞當的意義相矛盾。這一概念的含義也就等於我們是否參照《創世記》三章和《羅馬書》五章12-23節。淪落並不意味着每個人都免不了犯罪，而是指人類作為一個族類在源頭上已經成了迷途羔羊。淪落因此而是一個歷史事件。

所有研究歷史或必須思考歷史的學者都面臨亞當和淪落的問題。這一問題不會銷聲匿跡。正是由於這個緣故，我們在第二章中討論的原罪的各種世俗版本才會紛紛登場。十分狹義地講，「原罪」是一個基督教術語，但是它所指的現象卻如人類在歷史和世界中的存在一樣普遍。在某時某處，發生了某件事情，自此那種在很久以前(如果我們在此贊同進化論的話)曾經是走獸並在行為上打着走獸烙印的受造物開始犯罪。他們開始怨恨，相互殘殺，發動戰爭，彼此犯下種種暴行。一種常見的假說認為這種行為曾經具有求生的價值，卻不幸殘留到文明時代中，並已經變得頗具毀滅性。

這種假說在某些場合的確不錯，但是卻不能一概而

論。罪行就是罪行，而不是殘存的獸行。我們會謀殺、搶劫、欺騙。丈夫粗暴地毆打妻子。父母殘暴野蠻地對待兒童，甚至把他們傷害致殘或無情殺戮。成人對兒童施加性虐待或製作兒童淫穢作品。毒品交易興旺發達，而參與其中的人明明知道一些顧客會墮入癮君子的深淵。人類發明了無數相互折磨的辦法，講起來不禁令人作嘔(比如，電擊性器官或用濕毛巾把腎臟打成稀巴爛)。我們的報紙上連篇累牘地報導種種殘暴、野蠻、無情的殺戮。大量性倒錯的案例已經遠遠超出了可以歸結為不同的性生活方式的範圍。綁架對受害兒童的父母帶來了最大的痛苦和折磨。無辜的受害者在恐怖主義的謀略中被毫無道理地殺害。且不說在戰爭時期出現的種種暴力、野蠻和極端非人道暴行是多麼罄竹難書！這不是獸行。這是罪行。這恰恰證實了帕斯卡爾(Pascal)的洞見，當上帝最高貴的造物(人類，乃是創世的榮耀)偏離了造物主的愛和律時，便能夠做出最無恥的行為(人類，成為宇宙中的渣滓)。任何一個思考人類歷史的人必須問一問，為何從動物王國中浮出的人類(假如我們再次贊同進化論)所行的邪惡遠遠超出動物的所作所為。

《創世記》無非要告訴人們，這個宇宙乃是作為上帝的創造而存在的；創造的高潮和榮耀乃是人類，不分男女均按上帝的形像而造。創世的開端也就是歷史的開端；具體的人類歷史的開端也就是罪的開端。人性論上的亞當也就是人性論上的罪人。這意味着，在人類歷史的開端發生了淪落。這場淪落，也只有這場淪落才能說明人類痛苦不堪的歷史。再說一遍：人類所做的可怕行為不是殘留的動物行為方式，而是淪落的造物之罪。

我們再度回到帕斯卡爾，他說淪落和原罪的教義對於人類理智而言是一種愚弄。它侮辱了人類理智；存在着貶

低人類理智的威脅；它對理智的自主性提出挑戰；並發出權威性控告。然而，如果不假定這一點，則什麼都無法解釋；如果假定了這一點，則一切都能得到解釋。¹⁵

三、 我們關於人性之亞當、人性之夏娃、人性之誘惑、人性之淪落以及人性之罪的概念遵循保羅在《哥林多前書》十五章和《羅馬書》五章等文本中的處理方式。從希伯萊的歷史觀來看，亞當既是一個代表人性的形像，也是一個個人，《新約》以這兩種方式看待亞當。人們不能忽視這種區別。

若把這幾段文本作人性論的理解，就意味着它們描述了確有其事的歷史事件。若將其作為人性的歷史，或如巴特所言，作為傳說，則它們就不再是有據可查的歷史事件。人性論的歷史之於實際的歷史類似法庭上對罪案的戲劇性再現之於實際罪案本身的關係。儘管兩個事件彼此符合，卻當然不是一一對應或實際意義上的符合。

不但如此，這種理解還意味着一切圍繞亞當的猜測均沒有意義。無論是在猶太教還是在基督教傳統中都有學者推測，亞當的榮耀和原初的純潔直接出於上帝之手。另外一些學者則猜測有一個未成年的、孩童般的亞當，他幾乎完全是跌入罪中，而非有意為之，這就是「形而上的未成年」的亞當。在對亞當的人性論闡釋中，這全屬毫無意義的臆測，因為人性論神學把人類的生存作為主要前提或基本信念，因而抽離了任何特殊事件。

15. 參見 Pascal, *Pensees* (思想錄), 第 695 條, New York, Simon and Schuster, 1983. Norman Powell Williams 認為, 即使在歷史上沒有人類的淪落, 也必須假定一場淪落, 所以, 它假定了一場先於歷史的宇宙的終極淪落。參見 *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study* (淪落與原罪的觀念: 一種歷史性和批判性研究), London: Longmans, Green and Co., 1927, 講演之八, 頁 489-530。

如果圍繞亞當的猜測是大部分傳統神學所犯的第一個錯誤，那麼第二個錯誤則是斷章取義，這種罪的神學只盯住《創世記》第三章而把第四章到第十一章統統排除在外。當代的《舊約》學者一般認為，《創世記》第四章到第十一章是《舊約》中闡明罪的最偉大篇章。所以，在心理上和功能上於第三章的結尾處劃上這樣一條固定的界線是錯誤的。¹⁶另外，梯里克(Helmut Thielicke)在《世界如何開端》中則認為，《創世記》第三章到第十一章既是歷史性事件同時又是典型化事件。¹⁷之所以是典型化，乃是因為它們描繪了一種方式，在人類歷史上，無論何時何地，罪還會不斷以同樣的方式爆發出來。《創世記》第三章把罪描述為個人對仁慈的主和創造者上帝的公然辱沒。《創世記》第四章則以謀殺為例，揭示出罪如何在最個人化的關係中野蠻地顯明自己。這裏完全是非理性的具體暴行。《創世記》第六章把罪描繪成一種腐化的力量，它不僅危及個人，而且既成為一種常見病(人群中根深蒂固的疾病)，又成為一種傳染病(在人群中暴發的致命疾病)。《創世記》第十一章揭示出，罪乃是整個文化對上帝的主動背叛(正如在當代，一個政府在官方的意識形態中變成無神論那樣)。

從這個角度出發，我們就會明白，為何近來許多神學家拒絕把《創世記》第三章和後來的篇章截然分開。只盯着《創世記》第三章必然強調罪的個人維度，從而忽視罪在社會、政治組織和整個世界中的存在、傳播和威力。在

16. 參見 Claus Westermann, *Creation* (論創世), Philadelphia, Fortress Press, 1974, 頁 17-31。

17. 參見 Helmut Thielicke, *How the World Began: Man in the First Chapters of the Bible* (世界如何開端：〈聖經〉最初幾章中的人), John W. Doberstein, Philadelphia, Muhlenberg Press, 1961, 頁 3-11。

本世紀早期，「社會福音運動」曾經力圖以惡的王國或罪的王國等概念來糾正這種對罪的個人化闡釋。在本世紀晚期，形形色色的解放神學則使人們注意到，罪已經深深植根於各種教育體制、政治制度、商業結構，甚至是國際關係之中。梯里克在《世界如何開端》中對《創世記》中這幾段經文的解說充滿啟發，令人擊節。

四、對傳統《創世記》闡釋(比如奧古斯丁、加爾文)的典型指控之一認為，《創世記》第三章在《舊約》中並無其他佐證。最多，後面只有幾段模稜兩可的經文提到過它。另外，學者們注意到，猶太拉比們從未像保羅、奧古斯丁或加爾文那樣闡釋《創世記》第三章。對亞當、夏娃和罪的思辨完全屬於晚期猶太教文獻。因此，人們指責保羅沒有忠實地闡釋《創世記》第三章，而是從晚期猶太教文獻中抓取線索。應當如何回答這種指責呢？

正是這種思維方式導致羅馬大公教的《舊約》學者夏伯(Josef Scharbert)寫了《一個舊約學者關於原罪論的緒論》(*Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*)一書。儘管這部著作算不上大部頭，但是卻表現出細緻入微的《舊約》研究功底，其中包括豐富的資料索引。簡單地說，夏伯的論著認為，如果我們採納羅馬大主教教義的傳統術語，並按照《舊約》的思路、概念和思維方式對這些術語進行重新表述和建構，那麼就會發現，在歷史性的大主教教義和《舊約》的經文之間並無任何矛盾之處。這部著作的第二章考察了古代以色列地區各民族對罪的信仰，並指出在古代社會中，各種罪的概念以及對罪的普遍性的信念流傳甚廣。《創世記》第三章的作者並非完全憑空想像，而是在一個司空見慣的古代世界觀語境中進行創作。

夏伯把自己的觀點總結如下：

以上所引的文獻已經向我們清楚無誤地證明，以色列人所生活的世界對於人類從其存在之初便淪為罪人，甚至能從最直系的祖先那裏「承襲」罪及其毀滅性後果這樣一種思想，一點也不陌生。既然如此，我們就不能斷定沒有任何文獻是與《創世記》第二章和第三章真正並列的。¹⁸

在後面的幾章中，夏伯詳細研究了希伯來語彙，對《舊約》中的概念進行了清楚的辨析。比如，在《舊約》中有大量資料顯示，亞當一詞包含祖先之意，這引申出了亞當作為全人類祖先的概念。《創世記》第三章僅僅利用平實的敘述散文，但是卻描繪了 shalom——即和平、拯救——的概念，以及在羞恥感和罪責感中 shalom 的喪失。《舊約》不是把罪和福佑看作個人行為，而是看作力量、威力和能量。所以，一個人的罪可以代代相傳下去，就像對亞伯拉罕的祝福最終會傳遍整個大地。

《舊約》充滿了 Erbsünde，即遺傳之罪的說法。《舊約》把同一個家庭、部族、部落或民族看作一架巨大的關係網，其中所有的事件都有持續不斷、相互關聯的結果。教義學家和《舊約》學者都沒能通過重新闡釋以使教會的教義主張重獲《舊約》中的面目而為它們帶來活力。正如存在着一部喪失救恩的歷史(Unheilsgeschichte)一樣，也存在着一部救恩史(Heilsgeschichte)，二者均建立在希伯來的群體性或集體性人格概念的基礎上。儘管這只是從這部內

18. Josef Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (舊約原罪觀導論)，見 *Quaestiones Disputatae*，卷三十七，Freiburg，Herder，1968，頁 30。

容豐富的著作中隨手採攬的一個小小樣本，它卻使那種對《舊約》中根本沒有提及基督教原罪學說的責難遇到了永遠的挑戰。

沃格爾(Heinrich Vogel)在這一問題上的看法對夏伯的觀點是一種補充。¹⁹在沃格爾看來，若沒有耶穌基督的道成肉身、生命和受難，則根本無法理解《創世記》第三章、亞當、原罪和腐化。只有在耶穌的工作中，才能衡量出亞當的過犯。就此而言，《舊約》作者對亞當做任何評論都將毫無意義，所以，《舊約》便在這個問題上保持沉默。只有在基督降臨之後，《羅馬書》五章12-21節和《哥林多前書》十五章20-50節這樣的篇章才能寫出來並獲得人們的理解。

五、「全盤墮落」一詞聽起來像是一種衡量罪的努力。它經常被人理解為是指「全盤腐化」。但是，如果人類已經全盤腐化了，那麼人就不再是人。另外，「全盤墮落」這個詞似乎並不能像其所指的那樣用來衡量道德或精神事務。

毋寧說，這個詞所論及的無非是罪對靈魂的影響何其深遠，以及罪如何改變了人與上帝的關係。保羅在《羅馬書》三章13-18節中論及全盤墮落的主題，他用人的身體打比方，說明了兩個問題：(1)罪滲透到靈魂的每一部分，因而整個自我均涉入罪中，(2)罪影響到人的靈魂深處。不僅令人快樂的情慾、而且理性和精神都會激發各種罪。因為罪滲透到靈魂每一個角落，所以既存在勞動階級的罪、

19. Heinrich Vogel, *Gott in Christo: Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik* (基督中的上帝)，第二版，Berlin, Letner Verlag, 1952, 頁469-512。
Vogel, 《基督中的上帝》，頁469以下。

中產階級的罪，也存在社會精英的罪。

當然，全盤墮落的學說並不是講每個人都是要多壞就有多壞。它只是在講一種潛能：任何人在特定的情況下都會那樣壞。陀斯妥耶夫斯基(1821-1881)和索爾仁尼琴(Aleksandr Solzhenitsyn，生於1918)在不同時代的俄國勞改營中通過親身體驗認識到了這一真理。每個社會中都存在着具有善良意願和道德良知的人，以及無私地為窮人、殘疾人或少數民族獻出時間和精力的人。這反映了同一枚錢幣的另一面，一個人作為罪人仍然在一定程度上保留了上帝的形像。不過，淪落和殘留的上帝形像之間的比例在每個人身上卻有天壤之別。基督教中罪的學說不是要抹平這種巨大差別，只有一點除外，即拯救的方式。

全盤墮落運用到拯救領域中便意味着全盤無力。保羅在《羅馬書》一章17節到三章20節之間的全部觀點無非在說明人類在任何條件下均無力在上帝面前稱義。他在《以弗所書》中所作的控訴，其本質也是如此：人類不能沒有基督，因為人類是罪人。他們對基督的需要恰恰表明了他們的罪性。即使是最有道德、最講人倫、最富愛心的人依然需要基督的救恩。

全盤墮落、全盤無力以及情慾等可以借「由此到彼」的問題來說明。這裏的「此」代表一個剛剛滿月的如氣泡般單純無辜的嬰兒。這裏的「彼」則代表同樣是這個嬰兒在二十年後卻已經犯下謀殺、強姦、偷盜等罪。神學家、心理學家和社會學家必須問一問，是什麼因素使嬰兒的「此」變成了成年罪犯的「彼」。不幸的是，這不是一個虛構的例子，而是一種司空見慣的經驗。

對此不乏心理學的、精神分析的以及社會學的解釋，但是，正如薩姆諾(Stanton E. Samenow)在深入研究了兩百

個犯罪案例之後所揭示的那樣，所有這些解釋均不足以說明問題。²⁰因為在用這些解釋分析了罪犯的精神以後，仍然殘留着一個非理性的無底洞、一種無法解釋的X因素和一個神秘的未知數。如果說壞父母產生罪犯，那麼，為何不是他們所有的子女都變成罪犯？如果說貧窮的社區產生罪犯，那麼，為何生活在猶太社區和意大利社區中的人至少百分之九十都守法？如果說偏見的壓力產生罪犯，那麼，為何一些年輕人會逃脫這種壓力？為何又有一些罪犯出自關愛備至的家庭？

對「由此到彼」這個問題，大多數神學解釋都極不充分。神學家們常常只是抽象地談論罪。他們忽略了種種邪惡、暴虐、令人難以置信的殘忍、聳人聽聞的淫虐以及無數的殘暴罪行，比如對女囚犯的性虐待，又比如入侵的軍隊對被佔領人民所施的永遠無法抹殺的暴行等。

羅馬大主教神學通常把原因解釋為privatio(欠缺、喪失和缺陷)，而不是depravatio(向罪惡的實際轉變)。然而，將原罪界定為privatio不免過於學術化。它並不能充分說明人類犯罪中那種充滿侵略性的、邪惡的、淫虐的、在殘忍方面別出心裁的維度。人心的邪惡令人絕望，並非只是一種欠缺。威廉姆斯(Norman Powell Williams)在其著作《淪落與原罪的觀念》中認為，不幸的是罪的學說是由那種雙重人格的人建立起來的(比如奧古斯丁或那些對生活的陰暗面有切身體會的人)，而不是由那些更加正常的單重人格的人建立起來的(根據詹姆斯[William James]的著名分類)。²¹ 這樣一位學識淵博的人竟做出如此簡單化的主

20. Stanton E. Samehow, *Inside the Criminal Mind* (犯罪靈魂探微), New York: Times Book, 1984。

21. 參見《淪落與原罪的觀念：一種歷史性和批判性研究》，同前，頁154-157。

張，簡直令人難以置信。任何罪的學說都必須解釋其中最富病理學特點的案例。人格心理學從病理學案例中學到的人性知識遠遠多於從正常人那裏所學到的。研究單重人格永遠也不會使我們對人類的墮落產生充分而現實的理解。

對「由此到彼」這種現象的唯一的現實主義解釋必須以人性的亞當、人性的誘惑、人性的淪落和人性之罪為基礎。人就是罪人。我們降生到這個世界上，與生俱來地帶着潛在的犯罪能力。至於這種能力如何以及在多大程度上得到發展或受到抑制，則因人而異。奧古斯丁認為嬰兒也充滿腐化、迷失，像成人一樣成為全盤墮落的載體，這種觀點以及在新教神學中處處可見的許多對這種觀點的誇大解釋，不免有走極端之嫌。一個人不可能從「此」跳到「彼」，除非「彼」已經潛在於「此」中。這就是人性之罪這個概念的含義。

情慾概念由來已久且牽涉頗多。簡單地講，它肯定了一個基本的真理，即人類天生有犯罪的傾向。就像宗教改革家們所說的那樣，我們每個人身上都存在着罪的fomes——即導火線或引火的木柴。每個人犯罪都不需要教。此類假說澄清了「由此到彼」這種現象。

只有人性之罪和情慾的假說能夠解釋《聖經》文本中所講的人類靈魂中那種根深蒂固的邪惡。不能把《詩篇》五十一篇5節輕描淡寫地看成是說人生中罪的開端遠比我們所想像的要早。我們本是可怒之子(弗2:3)也並非僅僅意味着我們的日常生活充滿了大大小小的罪。至於人心壞到極處(「比萬物都詭詐」、不可救藥、難以捉摸(耶17:9)等責難當然是表明罪根深蒂固地潛藏在人類靈魂的核心中。

基督徒不能也不應該提出過多要求。基督教神學以理論來做回答，但是，只有心理學家，或許還有社會學家才

能填補經驗的空白。儘管這種潛能存在於每個人身上，但是其表現方式和表現程度卻因人而異。劉易士認為，每個人在罪中的足跡均取決於原初的情慾(*concupiscentia*)和具體的人生形態——性別、家庭、種族、社區、朋友和親屬等。每個人都各自表現了人性之罪與殘存的上帝形像之間的獨特關係。結果便出現了一個巨大的人類道德形態譜系，其中包括從罪大惡極之徒一直到人格偉大、道德高尚的人。

還需要再打一只樁子來支持這一論斷。沃格爾在討論罪時曾經指出，若沒有對罪的救治顯明在耶穌基督和他的十字架上，我們根本就無法知道罪的根源、深度和進程。《創世記》第三章和整個《舊約》中罪的學說充滿了模稜兩可之處。即使通過最細緻的注疏，我們也無法從這些篇章中抽離出一種真正的罪的學說。但是，當基督降臨，在客西馬尼園中悲痛地禱告，遭受了釘十字架的痛苦，在被遺棄中呼號，最後死去，被埋葬，此時、也只有到此時我們才能真正理解罪。²²現在，我們知道了《創世記》三章的真正含義；現在，我們也能理解了《舊約》中對罪的解釋。除了沃格爾之外，現在我們還看清了，彼拉糾主義、羅馬大公教的虧欠論原罪概念以及一切不是通過耶穌基督、他的痛苦、十字架和受難來理解罪的神學，均不免流於膚淺。

22. 參見 Vogel, 《基督中的上帝》, 同前, 頁 469 以下。

Blank Page

此頁為空白頁