



我信聖而公之教會

教會歷史專題

蔡麗貞／著

BSOP LIBRARY



00034050



I Believe in
the Holy Catholic Church

蔡教授的學問是教人沒話說的。她在書中旁徵博引，暢論古今，一方面努力化繁為簡，將複雜的神學思想史條理出清晰線索，提綱挈領，讓讀者可以抱開卷為樂的心情進入古人的精神世界……

梁家麟 牧師（香港建道神學院教授）

我為本書能把煩瑣、複雜、乏味的歷史與教義，以如此簡潔，清楚，多元，平民化的風格呈現給讀者來感謝神，也謝謝作者「道成肉身」的努力。我相信這樣的書是每位信徒所需要的，對教會中的小組長、長執更是必須的。

周神助 牧師（台北靈糧堂主任牧師）

教會史就是一部宣教與護教的歷史，麗貞這本書追古溯今、條舉目張，把西方教會史中重大的宣教與護教的故事，耐心的為我們一一道來，簡明清晰，處處顯示其教學的勤奮與研究的功力，令我深為佩服。

林治平 教授（宇宙光全人關懷機構總幹事）

封面設計

ISBN 957-587-858-2

NT\$320



9 789575 878580

00320

(封面圖說)

梵谷的歐維教堂

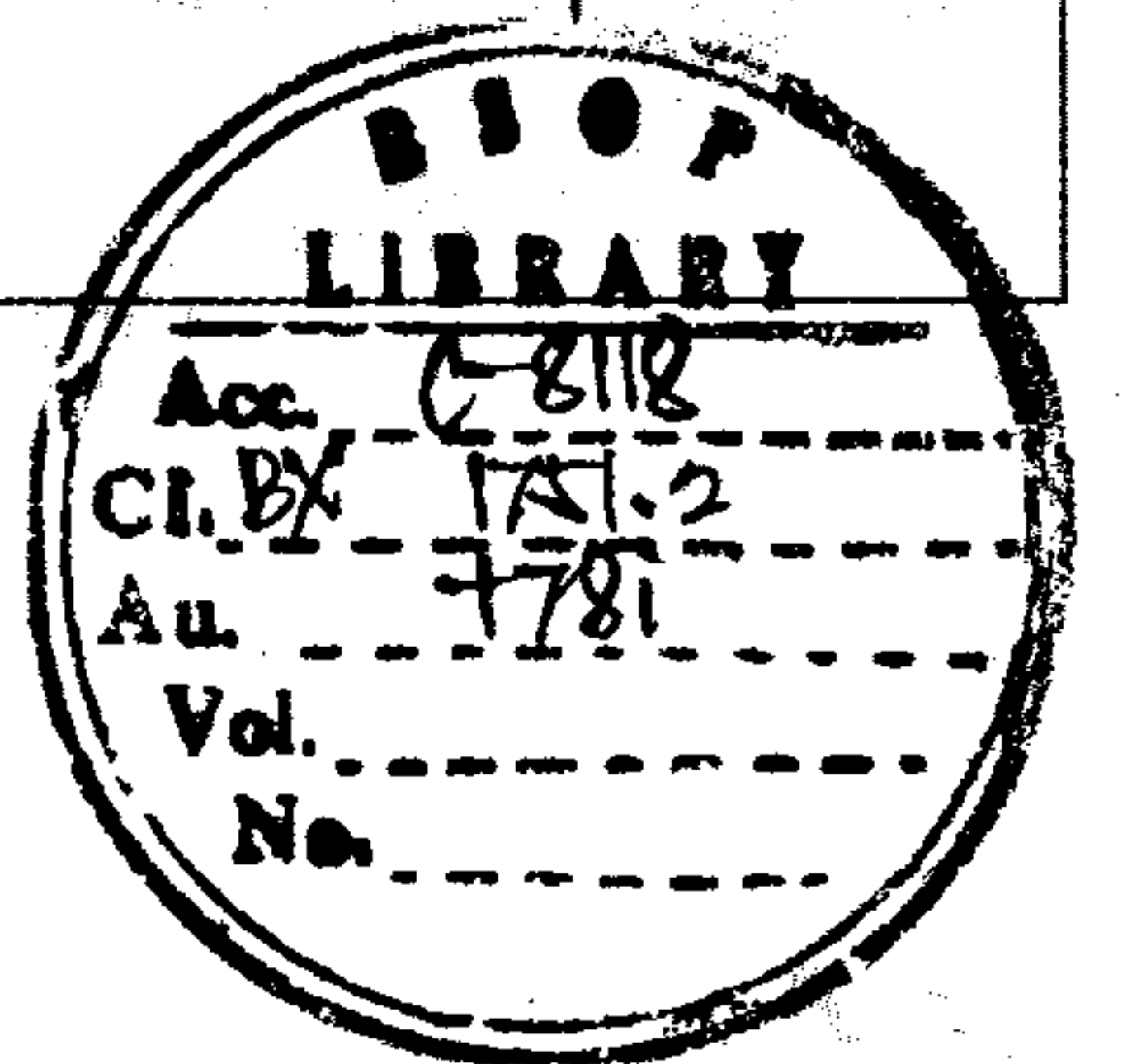
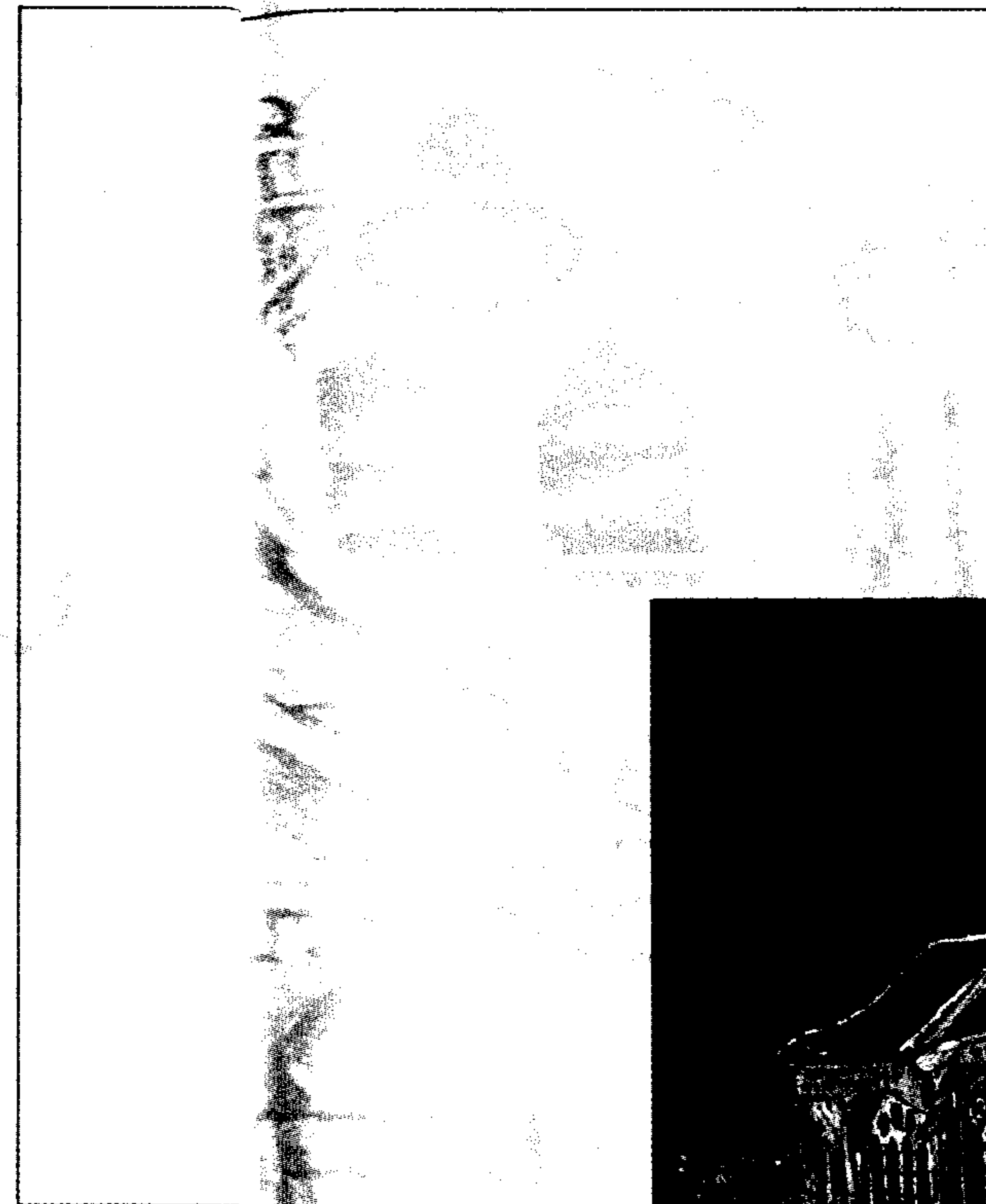
The church in Auvers-sur-Oise, 1890

歐維位於巴黎西北郊區，梵谷住進精神病院一年後，才遷居至此。此教堂建於十三世紀，是古風樸實的哥德式建築，兩側各有一個羅馬式的禮拜堂，在梵谷的揮灑下，變成了鮮豔、華麗的景點。紫藍色的天空像深海般地劇烈翻騰，教堂前兩條小徑像溶岩、沼泥匯成的湍流，不再是代表著秩序、穩定的場所，而是展現一幢有彈性、會變形的建築，似乎傳達著畫家內心波濤洶湧的情緒，使人著迷、令人害怕。

梵谷一生窮困潦倒，個性更是特立獨行；然而他身體力行所信仰的。26歲時在煤礦區擔任小學老師，兼任傳教師，多次為礦區工人奔走請命，曾經為了救濟貧民，自己差點斷炊。一如他作品的特色，對於自然和真理那種深厚又近於童稚的熱愛，他的人生畫面也是真實、熱情又炫麗的。

梵谷多次戀情都慘遭挫敗，他渴望被愛，但總是失望收場。他與畫家高更由惺惺相惜到鬧翻、絕交，加深了他內心的失落與不安，然而他始終努力用藝術來表達強烈的感情，甚至陷入神智異常、興奮過度的狀態。有人說，他的生與死，就是一齣「被排斥的靈魂悲劇」。

基督的教會雖然歷經外面的逼迫、詆毀，內部的鬥爭、扭曲，她曾愚昧、墮落，然而在失常、病態、混亂之下，仍時而散發上帝榮耀餘暉，依舊熱愛真道，活出愛心，並仰望、等候主人的垂憐與眷顧。



1.2
281

致贈頁

馬丁路德在奧斯堡聽審

我信聖而公之教會—教會歷史專題

作者／蔡麗貞
責任編輯／鄭漢光
封面設計／林鳳英

發行人／饒孝楫
出版者／校園書房出版社
發行所／231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓
電話／(02)2918-2460
傳真／(02)2918-2462
網址／<http://www.campus.org.tw>
郵政信箱／台北郵政 13-144 號信箱
劃撥帳號／01105351，校園書房出版社
網路書房／<http://shop.campus.org.tw>
訂購電話／(02)2918-2460 # 241~242
訂購傳真／(02)2918-2248

2004 年 (民 93) 10 月初版

I Believe in the Holy Catholic Church
By Anne Lee-Chen Tsai
Published by permission
©2004 by Campus Evangelical Fellowship
P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
All Rights Reserved
First Edition: Oct., 2004

Printed in Taiwan

ISBN : 957-587-858-2
版權所有，請勿翻印。

05 06 07 08 09 10 年次 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2



1518年路德為了主張贖罪券非救恩的必要媒介之言論，被傳訊到奧斯堡，謁見教皇的使節紅衣主教迦耶坦 (Kardinal Cajetan)。雙方爭執究竟聖經或教皇諭令才是最後的解答，迦耶坦認為教皇是聖經唯一的解釋者，教皇高於教會會議，高於聖經。路德駁斥教皇妄用聖經，並否認教皇高於聖經。紅衣主教勃然大怒，要路德撤回前言，否則永遠不准回到羅馬教會。

路德自始至終堅持：他的立論被聖經約束，他的良心被神的道綑綁。

目錄



梁序	主僕與人師、學問與志業	14
周序	跨越乏味的歷史	16
林序	我們需要的神學	18
自序	尋求真理的起始點	28

教會歷史專題目次

第 1 章	初代教會信仰規範的制定	33
	初代教會歷史面對兩個面向的衝擊：對外有希臘羅馬文化的衝擊，致使教會面對如何與異文化對話的張力；對內則是教義神學的分歧，主要是三個神學的分歧：三位一體、基督論、救恩論，以致必須召開大公會議來確立正確的信仰。在這前五百年的歷史裡，信仰的偏差先後一一被對付；各種神學教義的問題，或教會的組織、體制、聖禮、儀式等等，也幾乎都已經成型了。	
第 2 章	第一個信仰規範—聖經正典	45
	初代教會鼎鼎大名的神學家奧古斯丁，年輕的時候放蕩不羈，他的母親是一位虔誠的基督徒，為兒子禱告多年，但是奧古斯丁就是很難跨入基督教的門檻。有一天他在花園裡散步，聽到隔壁的小孩子在唱歌，歌詞說：「拿起來讀吧！」正好他的身旁有一本聖經，奧古斯丁又湊巧翻到羅馬書十三章十三到十四節：「不可荒宴醉酒、不可好色邪蕩」，他竟然因著這一句話歸主了。	
第 3 章	第二個信仰規範—主教制度	53
	教父伊格那修說：「順服主教，就是順服基督」，這是很厲害的一句話，將主教的權柄等同基督的權柄。居普良用負面的表達：「背叛主教，即背叛神」，他是將主教制度標準化的關鍵人物，認為信徒若不能以教會為母，就不能以神為父。	

第 4 章 第三個信仰規範—傳統：解經與信經 61

初代教會會有兩個解經傳統，一個是安提阿學派，提倡字面解經，主張平實、規矩、自然、簡單地讀出作者的原意。另一個對立的傳統是亞歷山太學派，提倡靈意解經，認為字面解經太膚淺了，一個有深度的基督徒應該要讀進經文字面的背後，把屬靈的涵義發掘出來，因此後者的解經常出現令人嘆為觀止的創意想像力。

第 5 章 初代教會的第一個基要教義爭辯： 三一論的爭辯 77

聖經講到三位一體的真理時，很具動態、富有彈性；三位一體的觀念在聖經中處處可見，有時隱藏未見，又或未完全顯現。聖經隨時想要講哪一位就提哪一位；要講兩位就講兩位，要講三位就三位。有時候經文沒有講明是哪一位，我們就必須根據上下文來判斷是三位中的哪一位。

第 6 章 初代教會的第二個基要教義爭辯： 基督論的爭辯 95

三位一體的核心是在第二位，三位中的第二位才是基督教的特色。猶太教、回教，甚至任何異端，都未否認聖父是神；多半的錯誤，癥結都在於三位中的第二位。約翰壹書二章二十三節：「凡不認子的，就沒有父；認子的，連父也有了。」四章二節：「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神；凡是不信耶穌的，就不是出於神。」

第 7 章 初代教會的第三個基要教義爭辯： 救恩論的爭辯 117

神學家根據罪與稱義的定義，給救恩論歸納了四個重點。這四個重點彷彿打棒球時的四壘，踏上每個壘包，才能安全奔回本壘得分；而且前一壘是為後一壘預備，只碰觸其中的一、兩壘，遺漏掉其他壘，就不能過關、得分。



第8章 奧古斯丁 143

奧古斯丁年輕時，曾遊學在各種學問的領域中，醉心於占星術、雄辯學。他原本瞧不起聖經，信主以前，曾嘗試讀聖經，但是由於聖經的文體單純，又缺乏哲學性的內容，所以奧古斯丁很失望。自從聽到安波羅修講道，以及對聖經的詮釋以後，他開始用新的眼光、態度來研讀聖經，才發現聖經原來是用人人都懂的文句，在深奧的意義中，隱含著莊嚴的神秘，用簡易的語言，以及毫不做作的說法，把神的話呈現萬人面前。

第9章 中世紀的修道主義 155

法國西篤會修道院，強調簡樸、克己，後來傳入了英國。西篤會有一位著名的院長聖伯爾拿，是中世紀靈性最好，講道最有能力的傳道人，改教領袖馬丁路德和加爾文都一致的推崇他，認為他最能夠代表純正的福音精神。聖伯爾拿常常赴各地，出席教會的重大會議，處理各樣的糾紛。其實修道院與官方教會是分開發展的體系，但是當官方教會腐化的時候，就希望修道院幫助他們協調衝突，由於修道院通常比較高超、清廉，容易取信於民。

第10章 中世紀的經院哲學 167

安瑟倫出生於義大利奧斯塔的阿爾卑斯山小鎮，1056年就學於法國諾曼第的貝克聖本篤修道院，1078年擔任該修道院院長，出版兩本經院哲學名著：《獨語》、《證據》，是他著名的神存在本體論證。

第11章 中世紀的神秘主義 185

神秘主義有不同的型態和程度。有些人的神秘經歷是剎那之間的領受，譬如被神的靈大大的感動、充滿；有些是比較持續性的狀態，譬如中世紀有位修女凱瑟琳，曾多次在領聖餐時，進入神秘的經歷，長時間地進入狂喜、忘我、與神聯合的狀態，而每次可以維持三、四個小時。

第12章 宗教改革的前夕 199

有一個有趣的統計：主後1500年以前，全歐洲有一千部的印刷機，一共出版了三萬種不同標題的書。1517年（馬丁路德改教那一年）到1520年之間，馬丁路德的三十種作品，一共賣了超過三十萬冊，成為當時最暢銷的作家，超過了歐洲的大文豪伊拉斯姆。

第13章 馬丁路德的宗教改革 211

馬丁路德的宗教改革就是針對贖罪券的濫用。1517年，路德寫了九十五條款，釘在教堂的門口，竟引來各地熱烈的回應。其實1517年，路德曾寫了一篇文章〈駁斥經院哲學〉，攻擊經院哲學的錯謬，並且在九十五條款之前幾個星期，他又曾寫了九十七條款批判蘇格徒、俄坎等經院哲學大師的思想，然後將文章的副本寄到艾爾弗特、紐倫堡大學，緊張地等待有人來向他挑戰，卻是石沉大海，毫無音訊，而幾週以後的九十五條款卻帶來意想不到的迴響。

第14章 日內瓦的改教家加爾文 239

加爾文原籍是法國，1509年出生於法國諾陽。十四歲就已經負笈巴黎大學，與馬丁路德相反，其父原來希望他讀神學，但是因為當地教會有財政糾紛，所以父親改變主意，要他去讀法律，這對加爾文治學其實有幫助，使他的邏輯思考更加條理、冷靜、清楚。加爾文讀法律同時，也學習人文學科，在人文主義者所辦的學院學習希臘文與希伯來文。

第15章 十七世紀的宗派主義 255

宗派現象由馬丁路德開始。他提出「人人皆祭司」的口號。所謂「人人皆祭司」是指人人可以直接來到神面前認罪、禱告及領受聖經的啓示、聖靈的光照。這是一個很漂亮的口號，但是當這人所領受的亮光，和那人領受的啓示、光照、解釋不一樣時，就會發生衝突、爭執，所以基督教內部就出現越來越明顯的歧異性、多元化。



第16章 敬虔主義與十八世紀信仰大復興 277

衛斯理的循理教會曾經帶領一位販賣奴隸的船長約翰牛頓（膾炙人口的聖詩「奇異恩典」的作者）信主。約翰牛頓後來加入了反對買賣奴隸的行列。約翰牛頓曾輔導當時英國國會議員威伯福斯，此位議員與他的七位基督徒朋友，結合各人的專業，致力於奴隸制度的廢除，以及社會、法律、教育的種種改革，包括監獄的改進…等等。他們和平的改變了英國社會，使英國避免走上法國那種暴力流血的革命，所以教會的信仰復興也連帶影響社會的改良。

第17章 十九、二十世紀的自由派神學 291

美國紐約州羅徹斯特大學的神學院教授饒申布士（1861~1918）提出他對社會變遷的觀點，其論述《社會福音的神學》使他獲得「美國社會福音之父」的聲譽。他區分自己的社會主義與馬克思主義，對民主政治不抱懷過分樂觀態度，並對資本主義提出批判，提倡工會組織，建議政府可以干涉資本家對工人的剝削。

第18章 近代羅馬天主教 327

基督教三大宗教團體（羅馬天主教、希臘正教、更正教）都接受三個基要教義（三一論、基督論、救恩論）的信經，既然羅馬天主教也接受三個信經，當然就不是異端。但是仍有人會質疑說，當年馬丁路德不是揭旗反對天主教的救恩論嗎？所以，我們從這一點開始討論。

第19章 希臘正教 343

1988年，英國女首相柴契爾夫人訪問俄羅斯，鐵幕終於開放，世人驚訝地重新發現，東正教仍然深植於俄羅斯的人心中，甚至比西方教會還要深邃。東正教以擁有純正的傳統自居，他們的敬拜儀式莊嚴肅穆，講求神學與敬虔，力行謙卑與忍耐。東正教對基督教界有其獨特的貢獻。

第20章 近代普世合一運動 355

普世合一運動是二十世紀最顯著的運動。我們或許可以這麼區隔：十六世紀是宗教改革時代；十七世紀是宗派主義時代；十八世紀是移民時代；十九世紀是宣教的時代，由於宣教的需要，開始有一些聯合性、超越宗派的宣教組織出現，這也同時醞釀了二十世紀的普世合一運動。1910年的愛丁堡世界宣教大會是普世合一運動最重要的里程碑。

結論 367

教會並未善盡其職，並且大錯不斷，正是因為教會就是由虧缺神榮耀的人所組成，這是神所冒的險。任何期望教會完美的人，並不了解這個危機的本質。正如每對戀人最後會發現，婚姻只是起點，愛情必須努力經營；基督徒也必須學會，教會只是起點。正因為教會中種種缺憾與弱點，我們有明確需要努力奮鬥的目標。

教會歷史年代簡表、參考書目、中文索引 373

圖表一覽表

三個權威系統 41

使徒信經 72

尼西亞—君士坦丁堡信經 73

迦克墩信經 74

基督教發展教義時期的地理環境 75

普世教會合一運動的各項會議 366

教會歷史年代簡表 374~5

主僕 與人師、學問和志業

梁家麟（香港建道神學院教授）

在電腦屏幕上快讀了蔡麗貞教授的教會歷史新作一遍，深被作者的學問與志業所感動。這是一本出色的華人作品。即使放在英語世界裡，也是不可多得的。

蔡教授的學問是教人沒話說的。她在書中旁徵博引，暢論古今，一方面努力化繁為簡，將複雜的神學思想史條理出清晰線索，提綱挈領，讓讀者可以抱開卷為樂的心情進入古人的精神世界；另一方面卻又扼要地徵引原著，就個別細部作技術性的討論，使有興趣進深研討的讀者有可循路徑，按圖索驥。筆者鄙陋，把二千年的教會歷史說得這樣清晰生動的人，過去還沒曾遭遇多少個。

觀文知人，蔡教授的志業也同樣令人欽佩。我特別感佩

的是她為主僕和人師的態度。本書以鮮明的更正教基督徒的立場撰述，有強烈的教會意識和福音承擔，沒有置身事外，沒有犬儒心態。尤其難得的是作者把教義和神學的發展史框定在聖經詮釋之上，每以是否全面而正確地反映聖經的教導，作為某個神學主張正誤的判準；這便更展示了教會歷史就其本質言，乃聖經真理的闡發與宣講歷史。基督教是天啟宗教，並非人隨意說她是甚麼就是甚麼，個人領悟、環境遭遇、民族主義，統統沒有決定性的地位。

此外，蔡教授對傳授知識的目標純粹專一，總是以讀者的關懷和需要出發，剪裁鋪陳故事，不迴避普及性著述，整合時代流行話題，務求扣住讀者的注意力，縮短兩個平面的時空差距。單就講論宗派一章，我們便看到作者為師的這個用心了。

我非常認同蔡教授的立心，希望消去一般人對歷史的畏懼，能夠自由的進入斑斕多彩的歷史世界。歷史本來是有趣的科目，只是恆常給壞老師與壞作品糟蹋了。這本書肯定是補贖性的作品。

基督徒對待歷史的態度，可以用十六世紀的 Francis of Sales 的話總括：「將過去委諸上帝的憐憫，以我們的忠誠持定今天，將未來付託於上帝的護理。」（The past must be abandoned to God's mercy, the present to our fidelity, the future to divine providence.）

主後 2004 元旦，香港

跨越

周序 乏味的歷史長廊

周神助 (台北靈糧堂主任牧師)

大半華人信徒有歷史恐懼症、教義恐懼症，甚至很多熱心的信徒及傳道人，認為只要好好禱告、讀經、傳福音就可以，何必閱讀或研究教會歷史，特別是偏向教義發展的歷史神學。但願本書能突破我們這樣的恐懼與逃避，也能化解我們只要熱心、敬虔，不必讀歷史的迷思。

本書是作者十幾年教學的結晶，其中的精華曾在好消息衛星電視台播出，並在《基督教論壇》連載，再加上半年的增添、補充、修訂，目的就是要挑起讀者對教會信仰傳承的重視與興趣。

我為本書能把煩瑣、複雜、乏味的歷史與教義，以如此簡潔，清楚，多元，平民化的風格呈現給讀者來感謝神，也

謝謝作者「道成肉身」的努力。

我相信這樣的書是每位信徒所須要的，對教會中的小組長、長執更是必須的。傳道人雖多半接觸過教會歷史，然而即使我已經牧會多年，本書仍提供我很多嶄新的資訊與啟示，使我溫故知新。

我相信對個人，對小組，對教會，皆將大有助益。為此我決定要求我們教會全職同工、小組長都要細讀本書。

願神賜福這本書，成為海內外眾華人教會的祝福。

主後 2004 年 3 月，台北

我們 需要的神學

林治平（宇宙光全人關懷機構總幹事）

似序非序的因由

當中華福音神學院的蔡麗貞老師請我為她的新書寫序，聽到有一本新的教會史要出版，不覺眼前一亮。差不多快四十年了，我一直在中國教會史的圈子內打轉，聽到她要出版一本與教會史有關的書，自然喜不自勝。尤其麗貞多年來教學研究孜孜不倦；屢有論述，讜言高論，常能見人所未能見，言人所不敢言，是我非常佩服的一位中生代學者。既然如此，我便在排得滿滿的行程中，答應先拜讀她的大作，再作決定。事後回想，老實說我是有點迫不及待的想先睹為快，才出此下策的。

很快便收到了一大疊的原稿，打開一看，不覺倒抽了一口氣，因為這本書所談論的內容，絕對不是我所熟悉的華人教會史，而是西方教會史。書中所分析討論的問題，都是與西方世界宣教護教有關的問題，可以說是西方人在西方的歷史文化演進過程中，回應宣教的呼召、維護正統信仰的心路歷程的結晶。所討論的問題比較是西方歷史文化中的宣教神學，或因護教之需而發展出來的教義神學。老實說，我一直不認為這些問題是我的領域，所以甚少涉獵。如今居然叫我為這本書寫一篇序，豈不折殺我也。一萬個不可能！

我立刻把我的困難告訴麗貞，作為一個讀者，我當然興奮不已的能先睹為快，但是叫我為這本書寫序，她可真是找錯人了。

沒想到麗貞完全不為所動，充分發揮了她從事研究工作時追根究底、決不半途而廢的精神。她甚至告訴我，作為一個華人教會工作的參與者與研究者，我可以從哪些點切入、回應。總之，她態度堅決，毫無轉圜的餘地。遇上這種仗陣，我通常都是兵敗如山倒，所以如今讀者才能看到這篇奇奇怪怪、似序非序的怪文，作為對麗貞盛意邀約的一個回饋。

如果真有一得之愚，甚至能為麗貞或讀者諸君建構某些思想空間、架設某些信仰橋樑，使得東西文化思想與宗教學術、信仰對話能夠多一些交流互動，則更是我夢寐以求，從天上掉下來的恩典。

我們需要神學

看完麗貞這本書，我要大聲的說：「我們需要神學！」

神學？什麼是神學？什麼是我們需要的神學？讓我們先由下述兩條路徑來思想神學是什麼？

一、神學是神自我啟示的人性記錄

首先，神學當然源自神，沒有神，何來神學？其次，神學當然有人的參與記錄，否則如何留得下來？既然有人的參與記錄，人性的介入自然必不可免；人的有限自然限制了無限者的自我彰顯。

所以神學一旦透過人以語言符號來呈現，神的自我呈現就必然會被侷限。於是所謂的神學必然會呈現人性的殘缺。這樣的神學還能算是完整的神學嗎？透過這樣的神學所找到的「神」會是那位自我啟示的真神嗎？這些是我們面對神學論著滔滔宏論時，要小心謹慎處理的第一個重大問題。

二、神學是人追尋神的文字記錄

神學是人探索、思考神的屬性、作為時，或據所得啟示、或靠生命經歷、或依理性思考，綜合整理所得的一套有系統、合邏輯的架構，是人尋找追尋神的文字記錄。

顯然可見，從這一條通路發展形成的神學，由於人的主動介入，處處留下了人的痕跡。後人游滉其中，會有似曾相識、欣然見獵的驚喜；浮沉顧盼，悠然自得，處處可以找到

人自己的痕跡蹤影；甚至有時自己越來越大，卒至上帝不見蹤影。到了這種走火入魔的境界，所謂的神學啊神學，竟然高唱無神神學、神死神學。神學而無神，神學而神死，連神都沒有了，連神都死了，神學啊神學！這還能叫作神學嗎？

我們的確需要神學，我們需要我們所需要的神學。我們需要讓我們更多認識神的神學；我們需要宣教的神學，使我們在宣教的歷程中能更有效、更清楚地幫助人認識接受神；我們需要護教的神學，使我們在仇敵環伺、異端紛起、今世思潮、物質宴樂侵奪人心的世代中，撥雲去霧，使人能直指本心，直接朝見永遠坐在湛湛青天之上、永不改變的神。

因為宣教，我們需要神學

神學從什麼時候開始？從有聖經開始，其實聖經本身就是神學。因此，聖經每一部書的作者都是神學家，不折不扣、真正的神學家，屬於上文所述第一類神學。而初代教會為了信仰規範的制定而發展出來的聖經正典，自然是初代神學信仰規範的總綱，為了形成並維護這些聖經正典的權威與傳承，於是有了主教制度、教會體系。並且逐漸形成教會傳統；對原始的聖經加以解釋、歸納而形成信條。在教會的歷史中，為著宣教的需要，必須弄清楚下述兩個大問題：

一、我們宣教的內容是什麼？

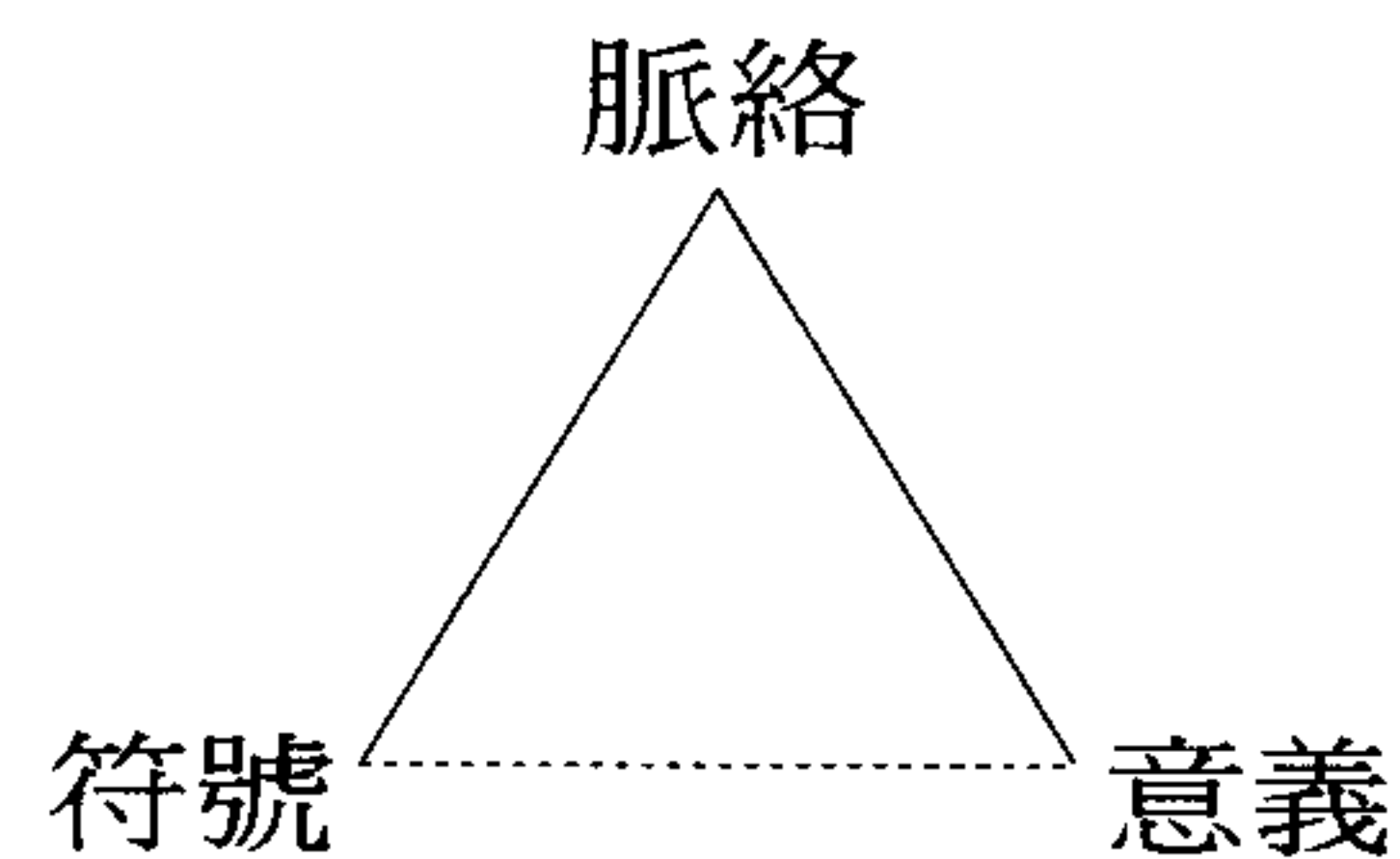
這是最基本的問題，一旦產生偏差，就不知道我們所傳的是什麼了，「教」的主旨既失，「宣」得再好又有什麼

用？不知「宣」的內容是什麼、甚或「宣」了一大堆錯誤偏差的內容，那還能叫宣教嗎？在這種情形之下，必然會有一些維護正統信仰的人士挺身而出，堅持「教」之內容應如何如何，絲毫不得變更。

這在基督教而言，即為早期三一論、基督論、救恩論三項基本信仰爭辯形成、樹立傳統權威之基石。否則，連什麼是基督教都搞不清楚，還談什麼宣教？搞不清楚自己要宣的是什麼，當然也就不知道自己要護的是什麼了。因此，宣教的歷史就是一部教會史，教會的歷史也就是一部神學發展史，洵不為過。

二、其次是宣教的方式與教會歷史發展的關係

任何一種傳播都有其不可避免的拘限，在傳播的過程中，扭曲、變質、誤解都是必然會有的現象。有時經過幾手轉述傳播之後，更可能在有意無意之間變得精義全失、面目全非了。我們知道傳播必須依賴符號，但是符號的意義卻與文化脈絡密切相關，符號必須在其相關的脈絡中才能找到它原有的、真正的意義。換言之，符號不會自己說話、表白意義，這種關係可以下圖表示之：



細查教會史的發展，許多宣教護教的爭議，其實都與宣教過程中的脈絡背景有關。可惜很多人只活在自己的文化歷史脈絡背景中，愈陷愈深，怎麼爬也爬不出來；有些人就乾脆沈緬其中，再也不想爬出來了。

打開教會史，我們會發現很多應該很聰明但卻死心塌地固守一隅。他們的視野有限，見解偏激，永遠只在一個小圈子內堅持己見，自圓其說。面對這種人，我們必須把他放回他的歷史文化社會脈絡中，找出他所使用的符號的真正意義何在，我們才能在他的思想中分辨何為糟粕，何為精粹。

因為護教，我們需要神學

宣教與護教其實是教會史的一體兩面。宣教是從正面積極尋找肯定宣的內容；護教則是被動出擊以防宣教的內容被扭曲錯誤。我們必須要有正確的神學觀，才能分辨對錯，起而護教。我們更需要有知己知彼、宏觀大度的神學造詣，才能以同理的了解（empathetic understanding），進行對話（dialogue）。庶幾可免因護教心切，各走極端，而成為新的極端，甚至是新的異端。

很不幸的是這種情形在教會史中，層出不窮、屢見不鮮，這是我們讀這一類書籍時不可不慎的一件事。人的理性經驗實在太有限，而人總喜歡把這有限的理性經驗普遍化、絕對化，這種現象形成了古今各種極端的教派。

信仰的事有很多是講不完、也說不清楚的。神學最大的困難恐怕就是在此。神學家想把有關神的事情說得一清二

楚，明明白白，結果常落入過分簡化的錯誤之中。十九世紀以來許多所謂的自由派神學，就是在現代世俗化經驗的理性主義大前提之下發展出來的神學思想。

這些人想要以人的經驗理性去規範限制神，結果使得他們的神越來越小，小到不是神（too small to be God），此正是後現代主義學者所描繪的「去人化」（dehumanization）與「去神化」（dedivinization）現象是也。神學發展到了這步田地，還能稱之為神學嗎？教會史寫到非教會或反教會還能稱之為教會史嗎？這種憑藉自我的聰明，想用自己的經驗理智去勾勒描繪神形象的人，聖經早就明白指出他們是根本不可能認識神的。

「用心靈與誠實拜神」

在撒瑪利亞的雅各井旁，耶穌曾逐項解決了撒瑪利亞婦人在信仰的歷程中所遭遇到的大小問題，譬如說歷史上的恩怨情仇、慎終追遠的風俗習慣、宗教傳統的衍續奉行、理性經驗的面對處理、軟弱罪惡的綑綁痛苦、今生現世的利益糾纏等。細讀這段經文，可以看到耶穌並沒有花太多的精力去處理撒瑪利亞婦人提出的各項問題。祂只是清楚明白的宣講福音的內容。直到最後，祂對撒瑪利亞婦女說：

「你們拜父，也不在這山上，也不在耶路撒冷。……神是個靈，所以拜祂的，必須用心靈和誠實拜祂。」
（約四 21~24）

可見人神關係的建立，並非立基於外在可見的形式規則，而是奠基於看不見的內在心靈與誠實之內。舊約的十誡中嚴令不得為上帝製作任何圖像，也不可妄稱耶和華的名（出二十 4~5）。不落言詮、不製圖像，因為神的超越偉大及其奧秘奇妙，豈語言圖像所能描繪形容於萬一？認識神要靠神智慧的引導與聖靈的開啟，但描述這種經驗時，卻不可將之普遍化、絕對化，否則必然會喧賓奪主、過度包裝，反而會讓人有錯認神、迷失本性的危險。

所謂「用心靈與誠實拜神」就是要求每一個個人直接來到神面前，不隱藏、不做作、不偽飾，是什麼就是什麼（just as I am）的來到神面前，建立人與神直截了當的第一手關係。也就是人認識神、神認識人的最親密、最直接的關係的建立。

台北有一家連鎖咖啡店，名叫「is Coffee」（是咖啡）。我真喜歡這個名字，是咖啡就是咖啡，只要嚐一口就知道什麼是咖啡。我多麼盼望我們的神學家能清楚明白的告訴我「is God」、「is Jesus Christ」、「is Christianity」。可惜教會史中的神學家花了太多的功夫在「與神有關（about God）」、「與耶穌基督有關（about Jesus Christ）」或「與基督教有關（about Christianity）」的問題上，永遠圍繞著與上帝、與耶穌、與基督教相關的外在客觀現象上苦思冥想、著力研究。

我一直覺得這種「關於基督教」的研究，充其量只不過是對基督教外顯周邊現象進行研究了解而已，至於原汁原味

的基督教究竟是什麼？不用心靈與誠實去體驗是永遠不可能了解的。

教會史就是一部宣教與護教的歷史，麗貞這本書追古溯今、條舉目張，把西方教會史中重大的宣教與護教的故事，耐心的為我們一一道來，簡明清晰，處處顯示其教學的勤奮與研究的功力，令我深為佩服。

近年來麗貞對華人教會史的發展亦多關注，常有佳作討論發表，動人視聽。這本書中對華人教會的宣教護教問題雖有提及，可惜篇幅有限。只有寄望來日麗貞能再出版一本討論華人教會史中宣教與護教之間的神學思想史了。

我們需要神學。

我們需要宣教的神學。

我們需要護教的神學。

華人的神學家，你在哪裡？

主後 2004 年 5 月，台北

尋求 真理的起始點

蔡麗貞

第一次對歷史發生興趣是來自高中歷史老師的啟發。她濃眉大眼，身材矮小肥胖，總是身穿旗袍，講課幾乎不看課本，配合著生動的表情，滾動的眼珠，飛揚的眉毛，加上歌仔戲的步履、手勢，全班的情緒隨著歷史發展而牽動、起伏，歷史課程不再只是死背歷史名字、年代、地點等靜態資料的堙遠事蹟，而是化身為一個個有血有淚的人物、可歌可泣的故事，活靈活現般地跳躍在我們眼前。即使面對聯考的壓力，我們每週還是帶著期待的心情，等著進入時間長廊的邂逅相遇中。

本書不是歷史故事，而是偏向教義發展的歷史神學。雖非精彩傳記、演義，卻也希望排除華人教會對歷史的畏懼，

甚至挑起對教會信仰傳承的重視與興趣。因此，簡潔、清楚是本書最大的特色，雖然它未能涵蓋教會歷史每件重大事件或精彩人物，但是舉凡關乎信仰傳承的必要資料，本書應該都能提供。

本書的前身是作者教學十多年的上課筆記，2001年曾在「好消息衛星電視台」（Good TV）播出，該電視台將筆者的講稿打成文字稿，成為本書的底稿；2002年作者順水推舟，將初稿加以潤飾，於《基督教論壇》連載一年，是本書的第二稿；2003年下半年適逢第二度安息年，作者又花了近半年時間加以增添、補充、修訂，是為本書的定稿。其中經院哲學（第十章）與自由派神學（第十七章）是完全新加進的專題，其他每章幾乎都有增補的資料。再者，作者也嘗試從中國本土的應用或現代議題的角度作為對西洋史的回應、延續。

由於最初是演講稿，所以即便歷經兩次修定，仍然保留原先較口語化的形式；同時為了配合觀眾、讀者的程度與需求，本書力求平鋪直敘的風格。為了保留原始備課時的學術水平，內文備有中、英文附註，以利進階學習。希望此書的多元考量能滿足不同層面的要求。

本書第二個特色是每篇的章首都有代表性經文，以反映該專題的探討主題、爭論重點，或是該時期的學術精神、神學家的特質與經歷。作者欣賞二十世紀神學家艾柏林（G. Ebeling）所說：「教會歷史是一部解經史」，因此幾乎每章都會處理當代的解經問題，同時也殷切期望教會的爭論議題

都能回到聖經的啟示，教會的信仰都能受神的道引導、約束。

拙作《主流與非主流》（雅歌，1998）是此書的導航本或濃縮本，涵括了本書四個專題。該書提及：聖經真理是多元而豐富的，在基要信仰的前提下，主流教會只是代表具較多共識的立場，然而非主流教會也不是沒有真理；主流與非主流之分別並非絕對，會受到教會接受真理的尺度與角度的調整而改變。異端是在基要信仰上妥協，宗派是在次要問題上堅持。作者對現代所謂「宗教對談」所標榜的多元、開放寬大路線並不完全贊成，其為了與世俗學問對話，有時難免墮入兼容並蓄的陷阱中。然而，凡是認同大公教會基要信仰的團體，都應彼此尊重，沒有一個教會能唯我獨尊；也沒有一個教會可以輕視大公教會的優良傳統。今天已經沒有異端裁判所的鉗制與壓迫，教會應當珍惜傳統所捍衛的真理，持守初代教父所堅持的信仰，並欣賞其廣博的學養與創意的思想。這是本書的第三個特色。

本書書名《我信聖而公之教會》，出自「使徒信經」。這是正統教會最基要的信仰告白之一。「使徒信經」在歷史中至少有四個版本，筆者採用最普及化的中文翻譯版本，有的中譯文作「我信神聖大公教會」，信義會採用的中譯文是「我信一聖基督教會」。同時代的「尼西亞信經」擴充為「我信獨一神聖大公使徒的教會」，除了神聖（*holy*）、大公（*catholic*）之外，又加上獨一（*one*）、使徒（*apostolic*），這四個特色是教會的基本記號（見第八章奧古斯丁反

駁多納徒部分）。拉丁文信經論及教會論時，十分謹慎。使用的字眼「我信教會」（*Credo Ecclesiam*）與「我信上帝」（*Credo in Deum*）有微妙的差異，缺少 *in* 的介詞，顯示教會雖不是我們信靠、信仰的對象，卻仍是我們能信任的基督身體，是神救贖工作的媒介，也是神特別臨在的地方。「大公」強調歷世歷代、普世教會共通的基本教義、信仰，其中的信徒是彼此聯絡、互相隸屬的生命共同體；「神聖」則強調教會是上帝所呼召出來的子民，源自上帝聖潔的本質與屬性，不會因為教會信徒的諸般污穢、過犯而受到折損。

兩千年來，基督的教會雖然不如預期那麼榮耀、體面，但她仍是我們尋求真理的起始點，也可以是我們信仰的歸宿。我們在信心和懷疑的張力中穩步前進，也在傳統與更新的交替下承繼使命。深信教會的元首基督必能撥亂反正，甚至利用教會的失敗來扭轉局勢，使祂的教會終究反敗為勝。

主後 2003 年 12 月，謹識台北華神



1.十五世紀的聖經印刷

這是1456年古騰堡所印製的馬薩林聖經 (Mazarin Bible)，每頁有四十二行字，通常段落起始的第一個字母會作藝術處理，繪製著經文故事的圖案。

自從古騰堡發明活字印刷術以後，歐洲的出版事業日新月異，印刷書籍不但準確快速，且更加賞心悅目，文字版面的邊緣常繪以色彩繽紛的圖案，加強書籍的教化功能。

之前，教化百姓的職權多半操之於教會。印刷術發明之後，加速了教育的普及化，人們不再透過教會獲得新知；尤其是聖經的印刷，更是大大衝擊教會的生態，閱讀和解釋聖經的能力漸漸地由神職人員轉移到普羅大眾。

「要為從前一次交付聖徒的真道，竭力地爭辯。」(猶 3)

前言

學習教會歷史的目的是溫故知新，鑑往知來，幫助我們繼續保存教會優良的傳統，並從錯誤的前車之鑑，學習教訓，同時也認識我們信仰的由來、教會的傳承，以及神學派別等等。

初代教會歷史面對兩個面向的衝擊：對外有希臘羅馬文化的衝擊，致使教會面對如何與異文化對話的張力；對內則是教義神學的分歧，主要是三個神學的分歧：三位一體、基督論、救恩論，以致必須召開大公會議來確立正確的信仰。在這前五百年的歷史裡，信仰的偏差先後一一被對付；各種神學教義的問題，或教會的組織、體制、聖禮、儀式等等，也幾乎都已經成型了。

制定信仰規範的起因

一、馬吉安自編正典的刺激

馬吉安是初代教會的一位領袖，原是財主，很熱心慈善

事業，信主以後，常常被一些問題所困擾，包括人性的罪惡、人生的苦難等問題。他在尋求答案以及協調衝突以後，提出個人的看法。

首先，他提出尖銳的『二元論』，認為舊約的神是公義、殘暴的，與新約耶穌所介紹慈愛的上帝似乎是對立、衝突的。馬吉安本人排斥舊約的上帝、舊約的律法，尤其厭惡猶太教，認為只有保羅才真正了解福音。

馬吉安讀舊約時，發現舊約本身就有衝突，譬如：十誡規定不可製造偶像，可是摩西卻造銅蛇；十誡說要守安息日，可是以色列人在進迦南、繞耶利哥城時，一繞就是繞七日，可見猶太人自己也沒有守安息日……等等。馬吉安讀聖經很仔細，他覺得聖經有衝突，舊約有矛盾，舊約與新約也有衝突。基本上他排斥舊約。

馬吉安反對物質享受，主張「禁慾」。這當然是受希臘文化的影響，有輕看肉體的思想。因此，他接著就否認耶穌基督的道成肉身；全能的神，怎麼可能取了受限制物質的身體呢？

主後 144 年，馬吉安被開除教籍以後，編了一套他心目中的正典。他是歷史上第一個嘗試編聖經正典的人。他的正典包括保羅的十封書信，以及路加福音。保羅是馬吉安心目中的英雄人物，因為保羅攻擊猶太的律法，不過保羅的書信或路加福音裡，凡是提到舊約的耶和華，或是耶穌基督的父神，通通被他刪除。因為馬吉安編正典的刺激，迫使大公教會正式面對正典的問題。

二、異端的出現——諾斯底主義的錯誤

初代教會最嚴重的異端就是諾斯底主義。諾斯底主義是一個大混合主義，它很像二十世紀的新紀元運動（New Age Movement）。它的基本教義有兩個，第一個是：徹底的二元論，也就是說靈界跟邪惡的物質界之間，有無限的鴻溝，至高的神跟物質的世界之間，沒有任何的接觸點。第二個是：至高的上帝統治這個世界，是透過一連串的中保（hierarchy），所謂的中保就是次等的神。舊約那位創造世界的耶和華，既是這個有形宇宙的創造者，就不可能是至高的神，因為祂跟物質界有接觸，只是次等諸神中的一位；耶穌基督亦然。

既然排斥物質的世界，當然無法接受「道成肉身」的道理，所以諾斯底主義接著否認基督的人性，認為由童女瑪利亞所生的耶穌，不是真的人，基督只是暫時居住在耶穌這個人的肉體之內，基督在世那三十年只是幻影。所以諾斯底主義又稱為幻影說（Docetism）。並且認為人得救是靠知識（Gnosis），不是聖經所指的，認識獨一真神的知識，乃是他們所祕傳的一套知識與智慧。

新約聖經的歌羅西書，或者是約翰福音，很明白的對付這個異端（參約一章；西一 19~22，二 2~3，二 9）。約翰福音具有明顯的改造文化色彩，雖然借用希臘文化的某些詞彙，或將福音翻譯為希臘文化的概念，但也把希臘文化中的「道」、「知識」、「真理」、「永恆」等概念提升為嶄新

的意義。

梁家麟的新作《倪柝聲的榮辱升黜》將初代教會所面對的諾斯底主義整理出十個基本特徵，並指出這些特徵都明顯或隱約地存在於倪柝聲的思想中。¹ 譬如三分法的人觀；貶低魂的功能，認為是充滿激情、慾望的地盤，是撒但活動的基地；人的靈是世上的客旅，渴望從物質界得釋放，回到天上的家鄉；人得救需靠知識，尤其是直接得自天啟、光照的知識，而蒙光照的人就是「諾斯底人」或「屬靈人」等等。

筆者曾從聖經語言學的角度分析：聖經中所揭示，人的靈與魂幾乎是平行、同義的表達，其功能、表現極度重疊。聖經的用法非常活潑、有彈性，不但靈有負面的表現，如剛硬、發怒、被激動；魂也有正面的功能，如渴慕、尋求神。² 倪柝聲的三分法並不是聖經的人觀。筆者同意梁文所言，倪氏常顛覆聖經的理解方式，而以個人創意的獨到之見顯明自己是擁有特別天啟的「屬靈人」。³

最近有學者主張「二體三用」⁴ 或「一體二元三功能」⁵ 的人觀，將靈與魂、或魂與體視為雙重語。三元論的人觀在

韓國教會也很盛行，據說是受倪氏的影響。2003年夏天，筆者在馬來西亞聖經學院講授「釋經學」，有位曾建立多間教會的牧者指出，為人趕鬼或是心靈醫治時，三分法反而井然有序，清楚有效。實踐果效當然無法壓迫理論根基，但卻挑戰聖經學者及神學家提供理論與實踐上能夠更加整合的解釋。

諾斯底主義在二、三世紀被教會判為異端，但並不足以因此而判定倪氏的系統是異端；這只是他的屬靈觀或人論。雖然祕傳式的知識使人賴以得救的說法，威脅救恩論，倪氏的系統卻未排斥正統的基督論，更未否定「道成肉身」的福音，充其量是三一論的問題，應該不致淪為異端的罪名。⁶

三個信仰規範

初代教會有一位教父（指初代教會的神學家）領袖愛任紐（Irenaeus，大約主後 175 至 195 年任職 Lyons 主教），寫了一本書《反異端》（*Against Heresies*），針對諾斯底主義的錯誤提出反駁。

他指出，聖經福音書裡並沒有諾斯底主義所傳的道理。諾斯底主義認為，除了聖經之外，還有一套使徒祕傳的教導。愛任紐則反駁說：若是這套所謂祕傳的道理，沒有記載在聖經中，那麼既然是使徒的傳統，應該會傳給使徒繼任的

1. 梁家麟，〈華人諾斯底主義的屬靈觀——倪柝聲《人的破碎與靈的出來》研讀〉，《倪柝聲的榮辱升黜》，第三部，（香港：建道，2003年4月），頁186~275。

2. 見拙作，〈十字架討厭的地方〉（台北：華神，2002年10月三版），頁43~44。

3. 見註1，頁196~7。

4. 華人學者林道亮的《靈命知多少》（台北：華神，1981年）是此種立場的代表作。

5. 周功和，〈神的靈與人的靈：評倪柝聲與李常受的救恩論〉，廖元威、呂沛淵等著，許宏度主編，《屬靈實際的追尋——從聖經、歷史、神學看倪柝聲的思想》（台北：華神，2003年10月初版），頁116~117。

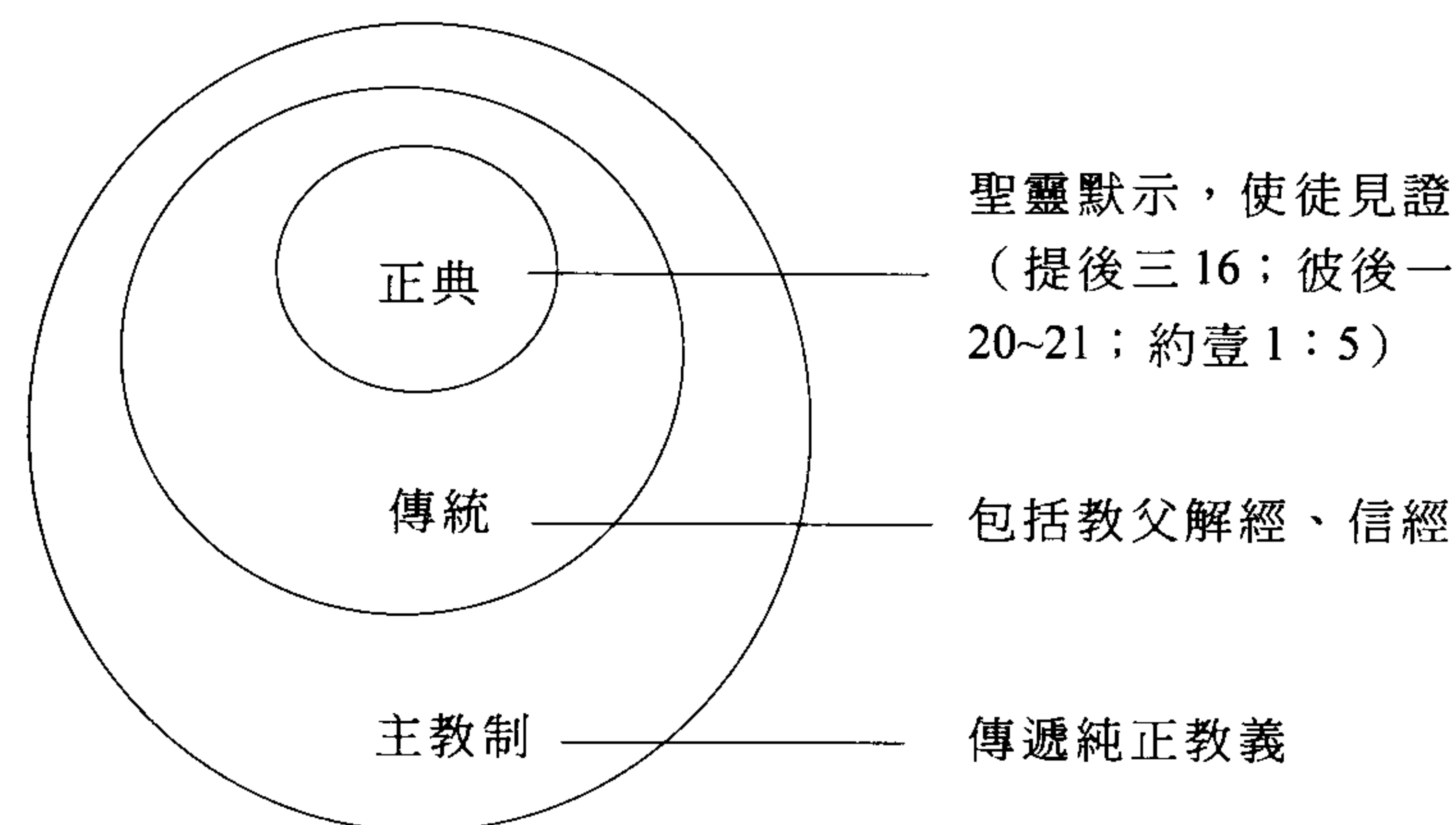
6. 召會（聚會所）所主張「子就是父，主就是那靈」的說法，其實是師承倪氏，見李常受，《歷史與啟示》（上冊）（台北：台灣福音書房，2001年），頁131-140，296~298。此部份至本書第六章再詳論。

教會領袖。吾人可以去看看使徒所建立的羅馬教會、以弗所教會，或是士每拿教會，是否有諾斯底主義所說的那一套祕傳的教導。愛任紐最後提出一個結論：教會一切的真理必須跟使徒的教導相符合。

使徒的教導透過聖經正典、傳統（信經）、主教制傳遞給後代的教會。所有的爭端，必須訴諸這三個權威的標準：第一個是正典，是使徒的作品，就是聖經的正典；第二個權威系統，就是使徒的信仰，包括傳統和信經；第三個權威系統，就是使徒教訓的繼承人，也就是所謂的主教制。神原本的啟示，就是透過這三個媒介，在教會裡面被保存、傳遞下來（見 41 頁圖表）。

哪一個標準最可靠？

這三個權威系統，哪一個標準最可靠？哪一個標準最不可靠？我想，大家都會異口同聲地說：聖經正典最可靠，而主教制最不可靠，因為主教制是人為的系統，容易腐敗。第二個權威系統的傳統、信經與解經，也可能會出問題，因為教父會犯錯誤，他們的解經也不一定正確，何況初代教會的大公會所制定的信經，曾經捲入了黨派之爭。其實最核心的正典部分也會發生問題。馬吉安所編的那一套正典，就與大公教會的正典範圍不一樣。猶太教還有所謂的偽經，羅馬天主教也有次經。新約聖經的猶大書曾經引用以諾書、摩西升天書等經外的作品。所以，就算是聖經正典，也有爭議性。



這三個標準究竟哪一個較可靠？哪一個最不可靠？

圖表：三個權威系統

經外作品魚目混珠

回教在聖經之外，增加了可蘭經；摩門教增加了摩門經；韓國的統一教加上了創辦人文鮮明的著作；天主教還有次經和玫瑰經。

初代教會有人任意刪減聖經，譬如猶太人只接受舊約聖經，而馬吉安只接受新約，甚至刪減了新約聖經的好幾卷書。這些團體都是先有哲學前提，再來決定他們需要哪一種正典。正統的基督教卻是先有聖經正典，再來發展信仰教義。

耶穌曾經說：「為我作見證的就是這經。」這「經」是指舊約聖經，所以舊約聖經，也是基督教的正典。舊約聖經

是耶穌基督的豫表，耶穌基督是舊約聖經的應驗。至於新約聖經，更是以耶穌基督為啟示的中心，以及終極的目標。

希伯來書一章一節說：「上帝在古時藉著眾先知，多次多方地曉諭列祖，就在這末世，藉著他的兒子曉諭我們。」所以舊約與新約，都是神啟示給祂百姓的經典。啟示錄最後警告，若有人在這預言上加添什麼，或者是刪去什麼，上帝必追討他的罪（二十二 19）。有人挑戰說，啟示錄這一句話只是針對啟示錄這一卷書，不可增加什麼或減少什麼。但猶大書第三節：「要為從前一次交付聖徒的真道，竭力地爭辯」更清楚提示了聖經真道的完整性。另外，教牧書信（包括提摩太、提多書）多次用「真道」、「善道」或「純正的道理」等字眼，來指示使徒所傳講的整套完整的福音（見提前二 4，四 3、6，五 8，六 3、12；提後四 2~3；多一 9，二 1），而初代教會都知道那一套完整的「真道」之內容。

為什麼只有新、舊約聖經，被列為基督教信仰的正典，而次經、偽經被排除在外？初代教會曾經流傳一些書卷，譬如希伯來福音、埃及人福音、彼得福音、保羅行傳、黑馬牧人書、巴拿巴書、十二使徒遺訓……等等，但是後來都未被教會接受為正典。而現在列入聖經中的一些書信，例如啟示錄、希伯來書、雅各書、彼得後書，都曾經被某一些教會質疑過。特別是啟示錄，在當時的東方教會，很多人懷疑它的真確性。可是後來經過了鑑定、討論之後，仍然被列入了正典。

次經、偽經沒有被列入正典的主要原因是其內容並非以

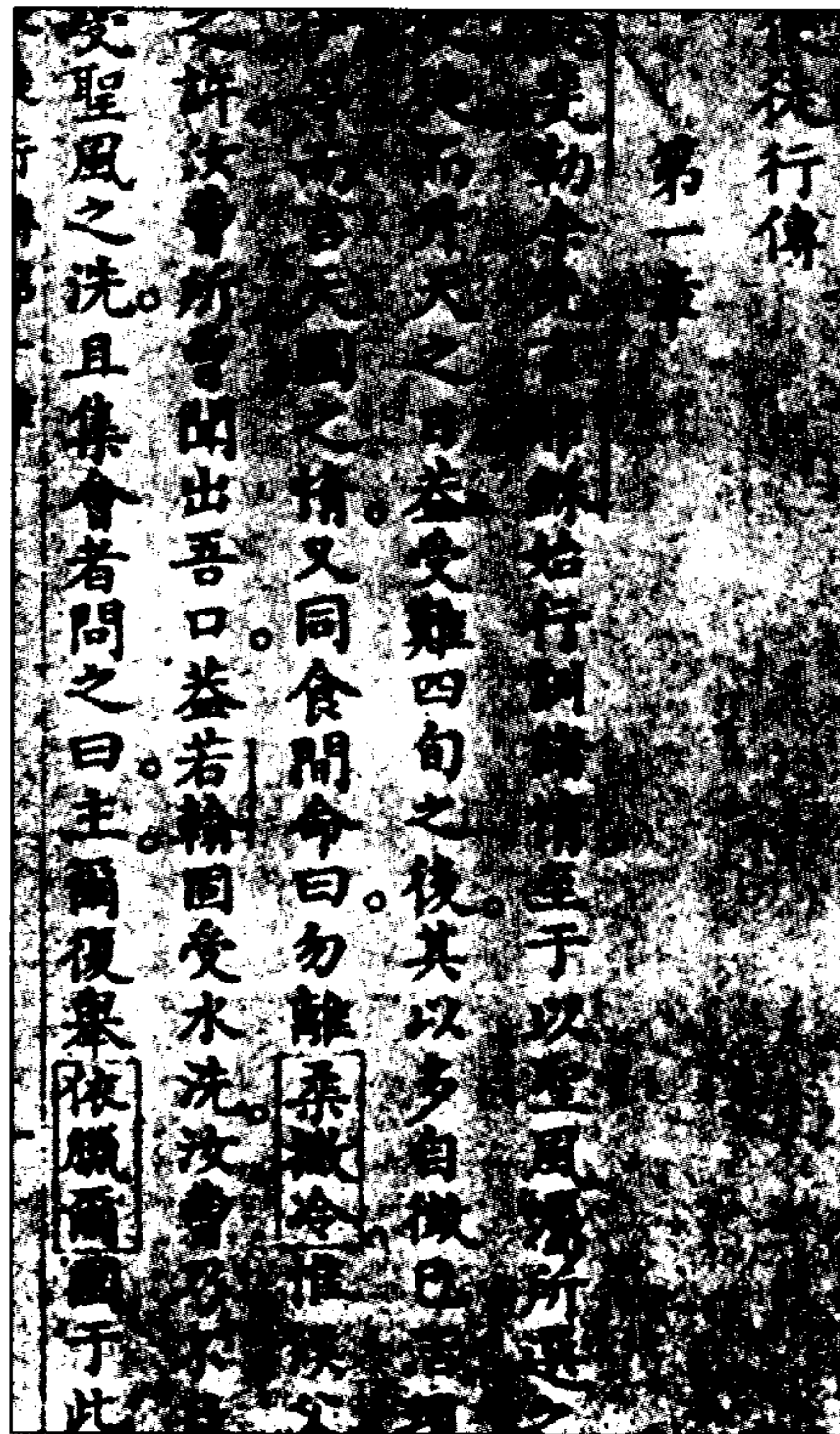
耶穌基督為中心，它們也許饒富趣味，很吸引人閱讀，但是其中有錯誤的教導，譬如積功德贖罪、為死人禱告……等等。這些經外的作品或許有某些歷史參考的價值，可是它們不是上帝所啟示的正典。

各經卷經年被信仰團體使用，在時空巨流中與時推移，正典於焉形成。過程雖然曠日費時，卻是在聖靈的保守下塵埃落定，拍板定案。



☞ 問題思考

1. 馬吉安所提出的聖經本身的衝突，您如何解決？
2. 您能否由歌羅西書或約翰福音，找出反駁諾斯底主義的錯誤？並掌握基督教福音的重點？
3. 您認為三個信仰的權威系統中，哪一個標準最可靠？哪一個標準最不可靠？為什麼？
4. 聖經引用經外作品（參猶 9，14~15），是否代表聖經肯定其權威性？



2. 馬禮遜的新約聖經譯本

馬禮遜 (Robert Morrison, 1782~1834) 是更正教第一位來華的宣教士，其主要工作即翻譯中文聖經。他於1807年抵華，1810年印行「使徒行傳」，1813年完成新約譯本，1819年完成新舊約翻譯工作。從此為基督教在華的宣教工作立下穩固根基。

馬丁路德說：「神的話在哪裡被宣揚，那裡就有神的教會。」基督教是一個極重視聖經正典的信仰團體，神的道始終是教會依存的憑藉。雖然聖經的原稿本已經遺失，神的道仍透過各種聖經抄本、印本、譯本，繼續地廣傳於世界各角落。

「我是首先的、是末後的；又是那存活的，我曾死過，現在又活了，直活到永永遠遠，並且拿著死亡和陰間的鑰匙。」
(啟一 17~18)

由於「傳統」的範圍相當廣泛、複雜，需要較多篇幅處理，所以本書作者先討論三個信仰權威系統中的「聖經」、「主教制」，最後再詳論「傳統」的議題。

正典與大公會議

就舊約與新約的正典權威來說，舊約的問題比較少，因為有耶穌的榜樣。耶穌所接受的舊約權威，我們也接受。比較棘手的問題是新約正典，新約正典確定的時間很晚，大約在主後第四世紀的時候，教會召開了幾次會議，譬如393年的希波會議 (Council of Hippo)、397年的迦太基會議 (Council of Carthage)，才正式確立正典的範圍。

有人會問：從耶穌的時代，到主後第四、五世紀，這四百年間，教會信仰的依據究竟是什麼？這段期間若出現異端，教會究竟按照什麼標準裁決？而且既然是由教會的會議來決定新約正典二十七卷書的範圍，那麼教會的權威，是否比聖經正典的權威高呢？至少過去的天主教就認為，教會的

權威與正典的權威是一樣高。

我們的答案是：大公會議不是「決定」正典，而是「追認」已經被教會奉為正典、權威的聖經。事實上，當四福音或者是保羅、彼得的書信寫成時，就被各地的教會傳閱、誦讀。神的羊聽神的聲音（約十 4、16），神會保守祂自己的啟示，在教會中被流傳被教導，這是一個很奇妙的恩典。

正典與信仰團體

近年來有學者認為，教會的經文是信仰團體長期蒐集與編輯的成果，因此聖經權威不能單從作者的角度討論。信仰團體在蒐集與編輯的過程中，扮演的是極為積極的角色；另外，因為歷史中從未有一組普世接受的正典清單存在，甚至正典形成之後，部分經卷的正典性仍然會被提出來討論，而信仰團體的傳統是正典穩定的重要原因。受默示的不僅是作者，更是信仰的團體，是「受感的子民」。聖經是在「受感的子民」當中形成的。即便是聖經文本的寫作過程，也必須由「受感的子民」的角度理解，因為所有的經卷，都在信仰團體的處境當中完成。⁷

究竟是先有神的啟示而後才有信仰團體的產生？或是先有信仰團體，先有「受感的子民」，而後才形成聖經正典，才確認聖經權威？兩者應該都有道理、都成立，此好比雞生蛋或蛋生雞的問題。筆者認為，雖然正典曾有不同的清單，

但是只有少數幾卷書是有爭議性的。當保羅寫信給某些教會時，可能其他地方的教會並不知道，所以不敢列入正典，因此在這些有爭議性的書卷上，信仰團體才益發顯得重要。

宗教改革之後，基督教圈子有一個優良傳統，就是強調聖經的清晰性（clarity）。聖經文本（text）有其原始、自然、簡單清楚的涵義；這涵義不會受到人的回應或人是否在經文中與神相遇、被神感動的事件影響。重生得救的經歷是信徒明白聖經啟示的基本條件，信心是教會領受神的啟示的共通語言，也是神的百姓彼此溝通、團契的基本要素，這就是「讀者的默契」，也是信仰團體領受啟示或編輯正典的默契。

二十世紀新詮釋學派（The New Hermeneutics School）為了防止聖經被學者當作研究的客體，提出了一個口號：讓聖經自己向人說話（let the Bible speak for itself）。然而用主觀的「神、人對遇」經歷來決定文本的意義，有時候會變成一廂情願、失之偏頗的解經。筆者建議將這個口號改為敘述句（indicative sentence）：The Bible speaks for itself。套用保羅的話：難道人的不信，就廢掉神的信嗎？（羅三 3）

正典的鑑別標準

教會如何判斷、評定哪一些書卷是上帝的啟示？一般說來，有四個鑑定的標準。

第一個標準是，必須出於使徒，以及使徒的第一代門生的作品。因為他們曾經親耳聽過耶穌或使徒的見證。

7. 見彭國璋，〈默示、權威與詮釋〉，中華福音神學院研究中心，〈詮釋學與神學研討會〉（2003年4月28日），頁6~35。

第二個標準是，正典的內容必須以耶穌的身分、耶穌的工作為中心。例如福音書是耶穌的傳記，使徒行傳繼續敘述耶穌在歷史中的影響，書信的部分則是闡述耶穌的教訓所產生的神學以及生活教導和應用。啟示錄是預言耶穌與世界未來的關係。有人很怕讀啟示錄，認為艱澀難讀，有些神學家甚至把它當作遊樂的場所，愛怎麼解釋就怎麼解釋。事實上，啟示錄仍然是以耶穌基督的身分、地位為中心信息，「基督中心論」的思想脈絡在整卷書中題旨分明：「我是首先的、是末後的；又是那存活的，我曾死過，現在又活了，直活到永永遠遠，並且拿著死亡和陰間的鑰匙；右手拿著七星，在七個燈臺中間行走的；曾被殺的羔羊」（一17~18，二1，五11）。

第三個標準是，必須廣為各地教會所接受、所使用。我們必須承認，對於正典的理解或應用，早期教會比我們還要清楚，這些曾經親耳聽過使徒教訓的古代教父們，更是多方考究，反覆思量。譬如啟示錄，曾經被東方（講希臘語地區）的教會所質疑，但是後來經過了長期的討論、鑑定，最後依然被普世的教會接受。

第四個標準是，正典必須具有屬靈的震撼力，以及道德的感化力。聖經正典不僅深刻影響了人的思想，而且會改變人的行為，這種力量證明正典是上帝的話。雖然這個鑑別標準稍嫌主觀，但是它仍然是很可靠的鑑別方法。

初代教會鼎鼎大名的神學家奧古斯丁，年輕的時候放蕩不羈，他的母親是一位虔誠的基督徒，為兒子禱告多年，但

是奧古斯丁就是很難跨入基督教的門檻。有一天他在花園裡散步，聽到隔壁的小孩子在唱歌，歌詞說：「拿起來讀吧！」正好他的身旁有一本聖經，奧古斯丁又湊巧翻到羅馬書十三章十三到十四節：『不可荒宴醉酒、不可好色邪蕩』，他竟然因著這一句話歸主了。這個例子，使我們不能夠不相信，上帝的話語句句都是煉淨的，都是帶著能力的。



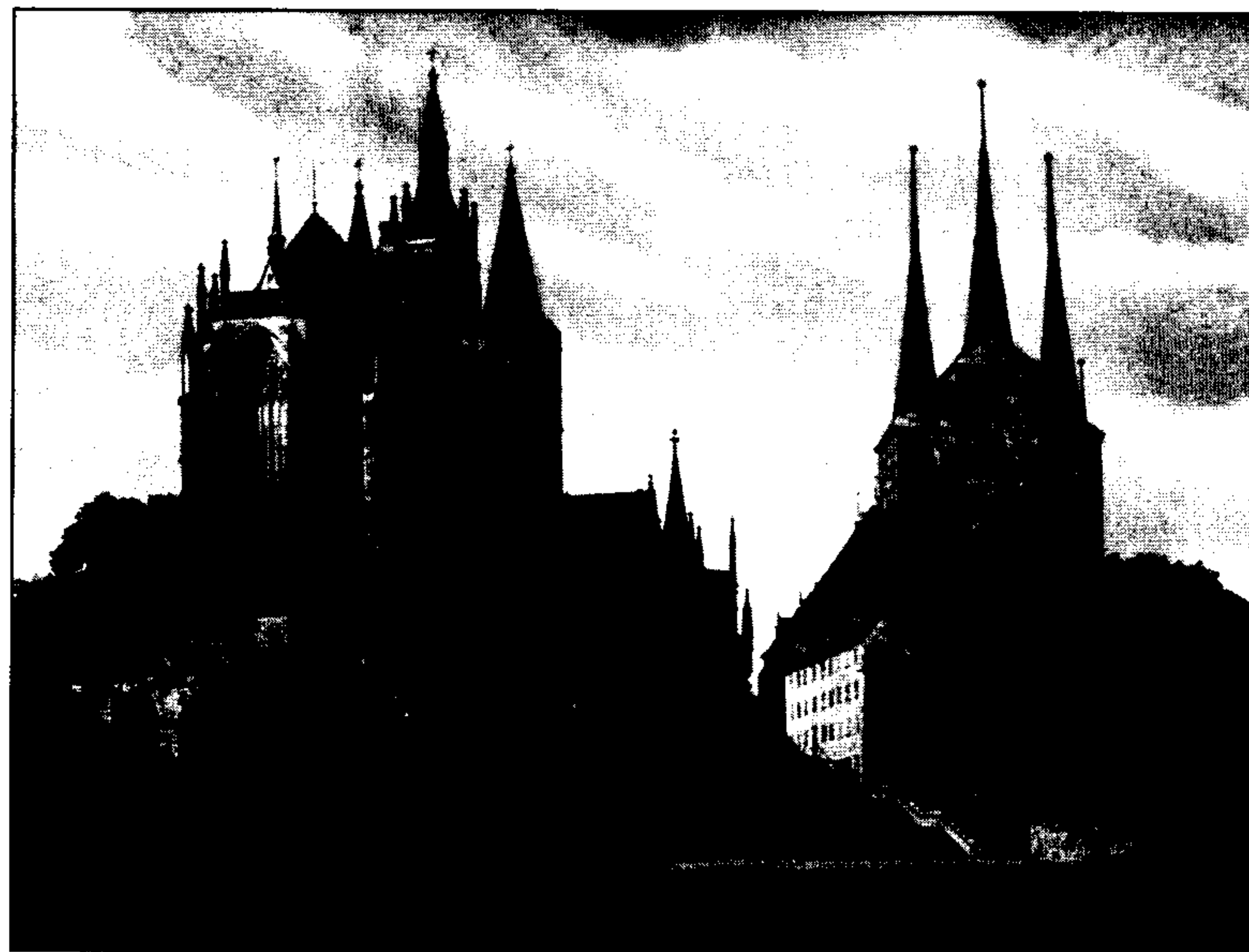
☞ 問題思考

1. 如何回答天主教昔日的立場：教會傳統的權威與聖經正典是並列並行的？
2. 聖經正典形成之前的四百年間，教會評定異端的標準何在？

第3章

第二個信仰規範——主教制度





3. 主教座堂 (cathedral) 與教堂 (church)

本圖是東德艾爾弗特 (Erfurt) 的主教座堂 (Dom) 與教堂 (Kirch)，兩間教堂剛好隔街對望。

所謂「主教座堂」是指設有主教宗座 (throne) 的教堂，是該教區的行政中心所在 (official seat)。通常主教座堂都選擇設在大城市，且建築比一般教堂宏偉。中世紀的修道院具有學校教育的功能，後來主教座堂也加入此行列，成為各地大學教育的前身。

主教制度是初代教會流傳下來的權威系統，也是信仰規範的主要依據之一。主教被視為使徒的繼承人，是教會公認的領袖。由於異端的威脅，加強了教會領袖、主教的權力。伊格那丟 (Ignatius, 約35~107) 說：「順服主教，就是順服基督」，將主教的權柄等同基督的權柄。居普良 (Cyprian, 約200~258) 雖然主張所有主教皆具平等地位，但又認為羅馬教會乃大公教會之母。

宗教改革時，馬丁路德提出「唯獨聖經」的口號，將主教的權威約束於聖經的權威之下。

今天主教制度僅存在於羅馬天主教，以及少數的更正教宗派如英國聖公會中。

「我還告訴你，你是彼得。我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄不能勝過它。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所綑綁的，在天上也要綑綁。凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」 (太十六 18~19)

根據受任紐符合正統信仰的第三個標準，或者是保存上帝啟示的第三個媒介，就是主教制度。

主教是使徒的繼承人，最早的使徒是教會所公認的領袖，因為他們是主耶穌所選召，也是經過耶穌特別的訓練、差派，具有行神蹟的恩賜，在主復活以後，也得到了特別的啟示，因此使徒擁有上帝所賦予的極高權柄。

問題是，這些使徒的權柄，如何傳給後代的繼承人呢？保羅跟巴拿巴在旅行佈道時，曾經將他們所建立的地方教會，交託給各地方的長老，這些長老繼承使徒，成為地方教會屬靈的領袖。

後來因為異端 (特別是諾斯底主義) 的刺激，就加強了這些教會領袖、主教的權力。教父 (即初代教會的領袖) 伊格那丟 (Ignatius) 說：「順服主教，就是順服基督」，這是很厲害的一句話，將主教的權柄等同於基督的權柄。居普良 (Cyprian) 用負面的表達：「背叛主教，即背叛神」，他是

將主教制度標準化的關鍵人物，認為信徒若不能以教會為母，就不能以神為父。他雖然主張所有主教皆具平等地位，但又認為羅馬教會乃大公教會之母。

主教權柄集中羅馬教會的原因

後來主教的領導權漸漸集中到羅馬教會，形成的因由錯綜複雜，仍然可歸納出八個原因：

1. 羅馬是帝國的首都。一般來說，首都的主教地位，會比其他地方的主教地位還要高。
2. 承載殉道士的鮮血。相傳使徒保羅和彼得在羅馬殉道，因此它屬靈的地位也隨之提高。
3. 宗教迫害令人撫今思昔。羅馬曾經受到帝國最大的逼迫，因此格外受到後人的敬佩。
4. 扮演教會間互動的主導角色。羅馬教會曾經慷慨的救濟災荒，特別是救濟耶路撒冷教會的飢荒。
5. 東、西方首府互相抗庭。主後 330 年，帝國的首都東遷到拜占庭（即君士坦丁堡）以後，羅馬主教就成為西方教會的領袖。
6. 裁決神學爭議的座上賓。第四、五世紀，當東方教會在爭論神學問題時，往往會請羅馬主教來主持公道，判定誰是正統、誰是異端。通常異端比較容易出現在東方地區，因為東方地區受到希臘文化的影響，思想方式比較是感性，或者是神祕的走向；而西方教會因

為受到羅馬法的影響，思考模式比較是邏輯、推理性的，治學相對嚴謹，所以常能協助裁判爭議。

7. 羅馬教會人才輩出，孕育了數位傑出的神學家。
8. 重要經文引據是最關鍵的因素。它涉及了解經的問題，也就是對於馬太福音十六章十八至十九節的解經。耶穌說：「我還告訴你，你是彼得。我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄不能勝過他。我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所細綁的，在天上也要細綁。凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放。」

羅馬天主教根據這段經文，認為彼得是羅馬教會的第一任主教，所以羅馬主教就是繼承彼得，擁有這一把天國的鑰匙。

基督教如何面對這個解經問題呢？馬太福音十六章十八至十九節應該怎麼解釋呢？耶穌在這裡的確給彼得一個很高的權柄，他說要把教會建造在這磐石上，就是彼得，而磐石和彼得是同一個字，磐石（Petra）是陰性，彼得（Petros）是陽性，耶穌也可能在這裡是用雙關語。所以，陰間的權柄不能勝過他，那個「他」，第一個可能是指彼得。

神學家加爾文又提出了第二、三種解釋，他說：陰間的權柄不能夠勝過「他」，「他」的原文是陰性的，按上下文，以及約翰一書五章四節，「使我們勝了世界的，就是我們的信心」，是指彼得的信心。

為什麼彼得能夠得到耶穌這麼大的肯定與權柄呢？因為

彼得在這裡作了一個很重要的信心宣告。彼得說：「你是基督，是永生神的兒子。」因著彼得的信心，陰間的權柄不能夠勝過這樣的信心。

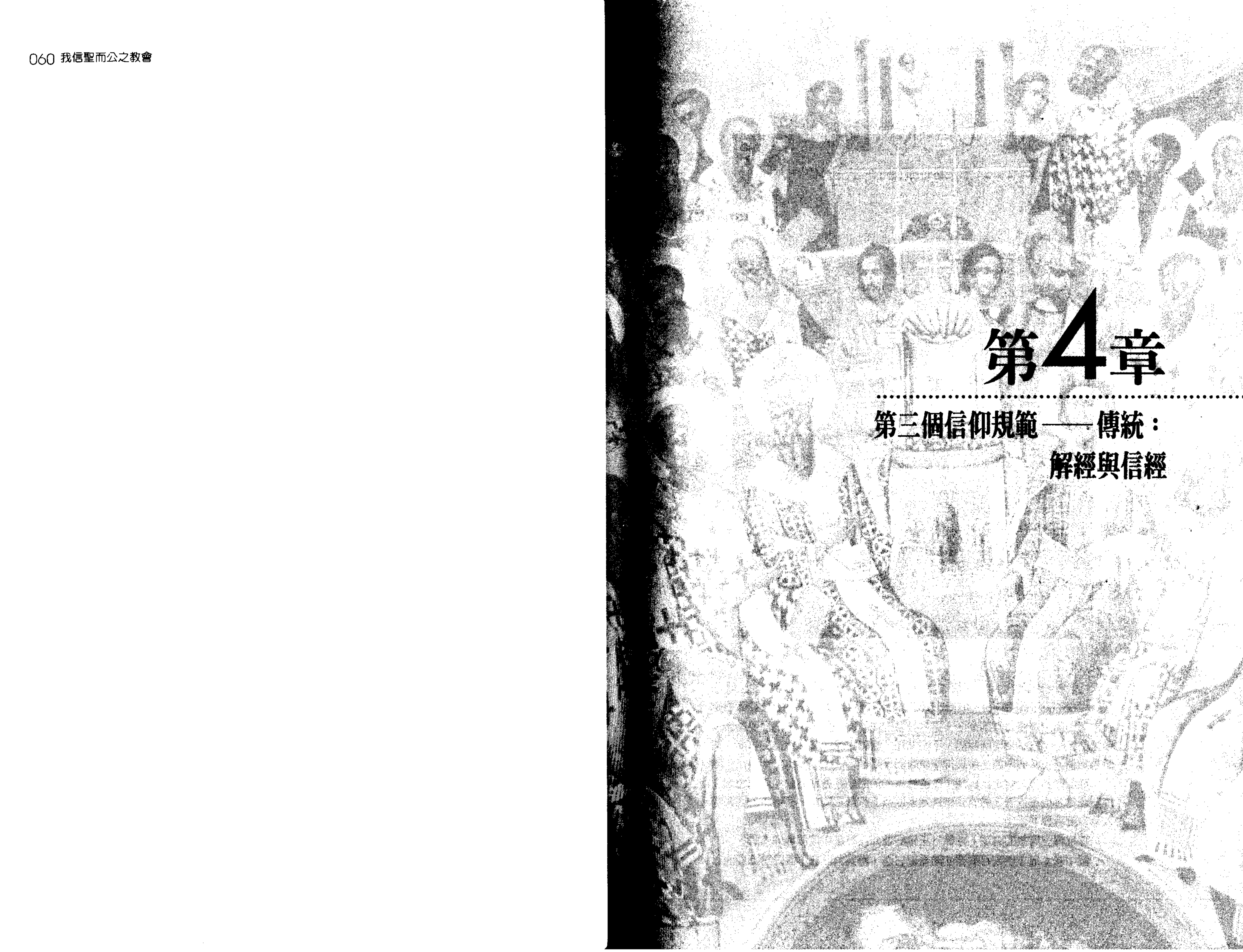
加爾文所提出的第三種解釋：「他」是指教會全體，根據馬太福音十八章十八至十九節，耶穌說：「我實在告訴你們，凡你們在地上所綑綁的，在天上也要綑綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放。」此處是指教會全體的權柄。

筆者把這三種解釋合併在一起。根據以弗所書二章二十節「並且被建造在使徒和先知的根基上，有耶穌基督自己為房角石」教會是建造在使徒和先知的根基上，但是惟有基督是房角石，並不是指建立在彼得身上，而是建立在彼得的宣信上，而彼得的宣信又是植基於對基督的認識與信靠上。也就是說，歷世歷代凡是承認、接受彼得的這個宣告、信仰告白的普世教會，都可以繼承使徒的權柄，都擁有這一把天國的鑰匙。重點是信仰的內容：「你是基督，是永生神的兒子。」而不是持守信仰的人。天主教認為，權柄是給彼得的，其困難是：彼得如何將那權柄傳給羅馬教會，或後代的主教。筆者認為關鍵就在於這些主教、教會，是不是持守使徒彼得的認信，是不是繼承使徒所宣講的整套福音。



☞ 問題思考

1. 主教制為何成為正統信仰的一個標準？你能夠接受嗎？
2. 有關彼得是持有天國鑰匙的人，如何與天主教對話？



第4章

.....
第三個信仰規範——傳統：
解經與信經



4. 尼西亞會議 (325年)

這是初代教會第一個普世性的會議，由羅馬皇帝君士坦丁 (Constantine the Great, 288~337) 召開，目的主要是為處理亞流的爭端。亞流否認基督神性的完全，造成教會內部的紛擾與分裂，為了免於波及帝國的統一，由皇帝出面協調，不但擔任大會的主席，維持會議的秩序，同時也扮演著主教的角色，參與神學議題的爭辯。

亞流雖然被大會定為異端，他的餘黨卻仍繼續在各地活動；而君士坦丁的繼任皇帝也每依個人的信仰來決定各派系的教義之轉換，使得政治因素捲入教會的教義爭論中。

神是歷史背後的導演，祂保守正確的信仰在教會中被教導與傳遞。

■中君士坦丁坐在打開著的福音書右邊，讀實斜臥在下面角落的亞流。

「耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳神的福音，這福音是神從前藉著眾先知，在聖經上所應許的，論到他兒子我主耶穌基督，按肉體說，是從大衛後裔生的；按聖善的靈說，因從死裡復活以大能顯明是上帝的兒子。我們從他受了恩惠，並使徒的職分，在萬國之中叫人為他的名信服真道。」(羅一 1~5)

傳統的內涵

鑑別信仰的第二個標準，就是傳統；也是教會保存上帝啟示的第二個媒介。本書將傳統置於三個標準的最後討論，是因為接下來要討論的初代教會歷史，都是屬於這個部分，也就是說，傳統的形成占據初代教會歷史大部分的篇幅。

傳統是一個很曖昧、含糊的字眼，愛任紐所謂的傳統包括教父的解經，以及大公教會從聖經所歸納出來的信經。

「大公教會」是指普世的教會，包括東方與西方的教會。教父的解經是傳統的主要內容，但是當教父的解經分歧時，應該根據誰的權威呢？

教父的解經

亞他那修說，聖經雖然自給自足（指凡是有關救恩的問題，聖經的啟示是足夠有餘的），但需有好教師來解釋。問題是，異端往往從聖經中讀出與正統教會不同的意義來。早期教會爭論的解經重點是新、舊約的關聯性，譬如猶太人只接受舊約而不承認新約，而異端如馬吉安只接受新約卻排斥舊約。愛任紐強調神啟示的連貫性與一致性，他說：舊約是種子發育期，新約是果實成熟期。奧古斯丁更是一言以蔽之：新約在舊約中隱藏，舊約在新約中彰顯。

初代教會有兩個解經傳統，一個是安提阿學派，提倡字面解經（*literal interpretation*），主張平實、規矩、自然、簡單地讀出作者的原意。另一個對立的傳統是亞歷山太學派，提倡靈意解經（*allegorical interpretation*），認為字面解經太膚淺，一個有深度的基督徒應該要讀進經文字面的背後，把屬靈的涵義發掘出來，因此後者的解經常出現令人嘆為觀止的創意想像力。由於安提阿學派的解經嚴謹，其神學也安全、可靠；相對地，初代多數異端均源自亞歷山太學派，如亞流（*Arius*）、亞波里拿留（*Apollinarius*）、區利羅（*Cyril*）。

古教父受教會的尊崇，因為他們的權威來自於對聖經正確忠實的解釋。聖經雖然自給自足，但是容易有不同的解釋，特別是涉及基要信仰時，有不同解釋、衝突，就必須訴諸大公會議的意見。

信經與聖經

大公會議經過審慎的討論，集思廣益，經過全體同意，最後由聖經歸納出信經。有人會問，信經的內容與聖經是一致的嗎？信經與聖經究竟有什麼不同？其實兩者是一致的，其相異點主要是表達的方式不同，也就是使用的語言不一樣。聖經的記載是使用日常生活的語言，敘述活生生的事蹟以及有血、有肉、有感情的人物。

但是因為後來有異端出現，而異端也讀同一本聖經，他們甚至讀得比正統教會還要仔細、熟練，所以正統教會發現有必要，將聖經用邏輯的語言，整理成系統的條文。這些條文比較沉悶、枯燥，適用性也比較狹窄，通常是用來護教，並不適合用來傳福音、靈修，但是信經的效能很高。雖然它的語言不帶著感情，但是系統條理分明，用字很嚴謹，幾乎每一個條文都是整理全本聖經的基要信仰，而且是針對異端所犯的每一個錯誤。所以信經的內容、信仰與聖經基本上是一致的，但是它們所使用的語言表達方式不一樣。

異端的錯誤通常是斷章取義、以偏概全，或受到錯誤的哲學前提的影響，或用理智來取代聖經的權威，喜歡鑽牛角尖等等。而正統教會強調的是信仰的全面性、整體性、系統性的解經。

教會歷史中，曾發生過幾次嚴重的意見分歧，或是激烈的教義辯論，使得教會需要訴諸大公會議。普世教會齊聚，集思廣益，結果整理出幾個重要的信經。針對三一論，教會

異教、異端、偏差、極端、非主流派

「異教」是指基督教以外的其他宗教，如回教、佛教；「異端」是指在三個基要信仰（三一論、基督論、救恩論）上犯錯誤的基督教團體。異端也讀聖經，只是他們從聖經讀出不同的教義，導出不同的神學。在這三個核心信仰之外的問題，我們通稱作次要的教義。在次要的問題上犯了錯誤，我們不稱它是「異端」，而是「偏差」、「極端」、「狂熱派」或「非主流派」。

記得有一年教授「教會歷史」，將班上同學分成八個小組，讓他們分別去研究八個有異端嫌疑的基督教團體，其中四個很容易就知道是異端：耶和華見證人、摩門教、韓國的統一教以及耶穌晨星會⁸。四組的同學果然很輕鬆地就判定這四個團體是基督教的異端。

另外四個團體是介於模糊地帶，其中第五個是新約教會、第六個是安息日會。我的學生按照三個基要信仰，判定這兩個基督教團體不是異端。新約教會的問題是狂熱的末世盼望，且有嚴重的排外傾向⁹；安息日會則是拘守舊約律法的規定。由於這兩個基督教團體，都接受那三個信經，所以都低空過關。

8. 耶穌晨星會（Jesus Morning Star）亦是源自韓國的異端團體，見拙作《十字架討厭的地方》，頁81~99。

9. 此團體是由影星江端儀於1961年創立，在南洋建立許多據點，除了追求靈恩現象、狂熱的末世盼望，也常吸收其他教會的游離分子。2003年夏天，筆者在馬來西亞事奉，聽聞當地牧者表示，新約教會常攻擊其他教會，認為只有新約教會才是得救的教會，可見得其偏激、狹隘的救恩論。1976年江端儀女兒張路得退出新約教會，由洪以利亞擔任「工頭」職分。

最後，處於最模糊地帶的，就是我們中國本色的教會，一個是召會、一個是真耶穌教會。這兩個基督教團體都是增長快速的本土教會。這兩組學生在做最後判定時很圓滑、世故，因為他們預知老師的立場比較寬厚，所以最後用兩個比喻來形容這兩個基督教團體。

學生說：召會與真耶穌教會的定位，就好像是打棒球，原來是界內滾地球，後來滾到界外，所以算不算分呢？算不算是正統呢？另一個比喻是：有一棵樹原是種在圍牆之內，也就是說，原來是在正統信仰的範圍之內，可是後來因為樹的枝葉長得太茂盛，長到圍牆外面。慧黠的學生最後把燙手山芋丟回給老師，要老師自己來判斷。我當然也沒有讓學生失望。

我最後的判定是，按照那三個基要信仰、核心的標準，召會與真耶穌教會都不算是異端，充其量是「非主流派」。為什麼排除他們是異端呢？主要是因為他們在三個信仰上沒有問題，至少都接受耶穌基督是完全的神，也是完全的人，通常基督論沒有問題的基督教團體，可以稱呼他們是主內的肢體。但是為什麼判定召會與真耶穌教會是「非主流派」呢？因為這兩個團體在三位一體的教義上，有一些瑕疵，異於傳統的大公教會的信仰。

基要真理中的奧秘部分

三個核心信仰講到最核心的部分，都有奧秘的成分。所謂「奧秘」，就是超越人的理性所能理解，超越人類的語言

所能夠表達。奧祕，說淺白一點，就是有表面的衝突，可是卻是把更深奧、奇妙的真理表達出來。

三位一體、基督論和救恩論，都有奧祕的成分：我們的神—聖父、聖子、聖靈—都是神，可是祂不是三位神，而是同一位神；聖父不是聖子，聖子也不是聖靈，可是祂們是同一位神。我們的神是單數，也是複數；三而一，一而三。這是三位一體的奧祕。聚會所與真耶穌教會的瑕疵主要是在三一論，認為聖父就是聖子，而聖子就是聖靈。

基督論也有奧祕，耶穌基督是完全的神，也是完全的人。基督是完全的神，祂是全知、全能、無所不在，不受時空的限制；從亙古直到永遠，祂不改變。基督的人性，受時空的限制，有生老病死，有一個開始，有一個結束。如果耶穌基督是完全的神，祂就不可能是人。但是聖經告訴我們，耶穌基督必須是完全的神，也是完全的人，這是第二個奧祕。

第三個奧祕是救恩論。神的救恩是白白的恩典，連信心也是神賞賜的恩典。神要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰；神要揀選誰，祂就把信心給那個人。所以信心是神的禮物。如果人得救與否，是因為神的預定、揀選，那麼人就不必為不得救負責任，可是聖經說，信耶穌的有永生，不信的人，罪已經定了。定罪，就是人有責任；講神的預定，人就沒有責任。但是聖經說，這兩個都成立，這是第三個奧祕。

奧祕是我們的王牌，王牌不可以隨便使用，只能在最後的關頭才亮出來。當我們講解三個基要信仰時，必須很認

真、仔細，將聖經講得很清楚的真理表達出來。而講到最後，我們需承認人類的理性有限，語言有限，以信心來接受聖經所啟示給我們的真理，包括奧祕的部分。

這三個基要信仰環環相扣，缺一不可，它們有骨牌的效應，一個倒了，另外兩個也會應聲而倒。如果耶穌基督不是完全的神，那麼基督論這張牌就倒了，而緊接著是三位一體的信仰，三位中的第二位耶穌基督不是完全的神，三位一體也應聲而倒。如果耶穌基督不是完全的神，那麼人得救，不能夠僅僅靠著基督的救恩，還要加上自己的功德、努力來補救。所以，因信稱義、白白救恩的信仰也會應聲而倒。



☞ 問題思考

1. 信經與聖經有何不同？信經能取代聖經嗎？
2. 遇到異端，你如何判斷其信仰的真偽？為何三一論、基督論、救恩論是基督教最核心的信仰？
3. 如何定義異教、異端、偏差、極端、非主流派？
4. 異端的解經與正統教會有何不同？
5. 理性在信仰中扮演的角色為何？信心與理性的關係又如何呢？

使徒信經

(約在主後340年用於羅馬教會)

- 1 我信上帝，全能的父，「創造天地的主。」¹⁰
- 2 我信耶穌基督，上帝的獨生子，我們的主；
- 3 因著聖靈「成孕，」從童女馬利亞所生；
- 4 在本丟彼拉多手下「受難，」被釘於十字架上，
「死了，」葬了；
- 5 「下到陰間，」第三天從死裡復活；
- 6 祂升天，坐在「全能」父「上帝」的右邊；
- 7 將來必從那裡降臨，審判活人死人。
- 8 「我信」聖靈；
- 9 神聖「大公」教會；「聖徒相通；」
- 10 罪得赦免；
- 11 身體復活；
- 12 「並且永生。」

尼西亞—君士坦丁堡信經

(主後325年和381年)

- 1 我信獨一上帝，全能的父，創造【天地和】有形無形萬物的主。
- 2 我信獨一主耶穌基督，上帝的【獨生】子，在【萬世以前】為父所生，『出於神而為神，』出於光而為光，出於真神而為真神，受生而非被造，與父一體，萬物都是藉著祂造的；
- 3 祂為要拯救我們世人，【從天】降臨，【因著聖靈，並『從』童女馬利亞】成肉身，而為人；
- 4 【在本丟彼拉多手下，為我們釘於十字架上，】受難，【埋葬；】
- 5 【照聖經】第三天復活。
- 6 【並】升天，【坐在父的右邊；】
- 7 將來必【有榮耀再】降臨，審判活人死人；【祂的國度永無窮盡；】
- 8 我信聖靈，【賜生命的主，從父『和子』出來，與父子同受敬拜，同受尊榮，祂曾藉眾先知說話。】
- 9 我信【獨一神聖大公使徒的教會；】
- 10 我【承認使罪得赦的獨一洗禮；】
- 11 我【盼望死人復活；】
- 12 【並來世生命】

10. 這三個信經採用《歷代基督教信條》的中文翻譯，該書刻意將使徒信經與尼西亞信經的條文逐項對排，顯示兩者之間承先啓後的密切關係。「」表示340年後加在使徒信經上，而在第八世紀成了現有的形式；【】表示加在325年的尼西亞信經上的；『』表示為西方教會後來加上的；文字下面的……表示為使中文易於念誦而加上的。見《歷代基督教信條》（香港：基督教文藝，1986年9月三版），頁20~21，24~25。

迦克墩信經

(主後451年)

我們跟隨聖教父，同心合意教人宣認同一位子，
我們的主耶穌基督，是神性完全人性亦完全者；

祂真是上帝，也真是人，具有理性靈魂，也具有
身體；

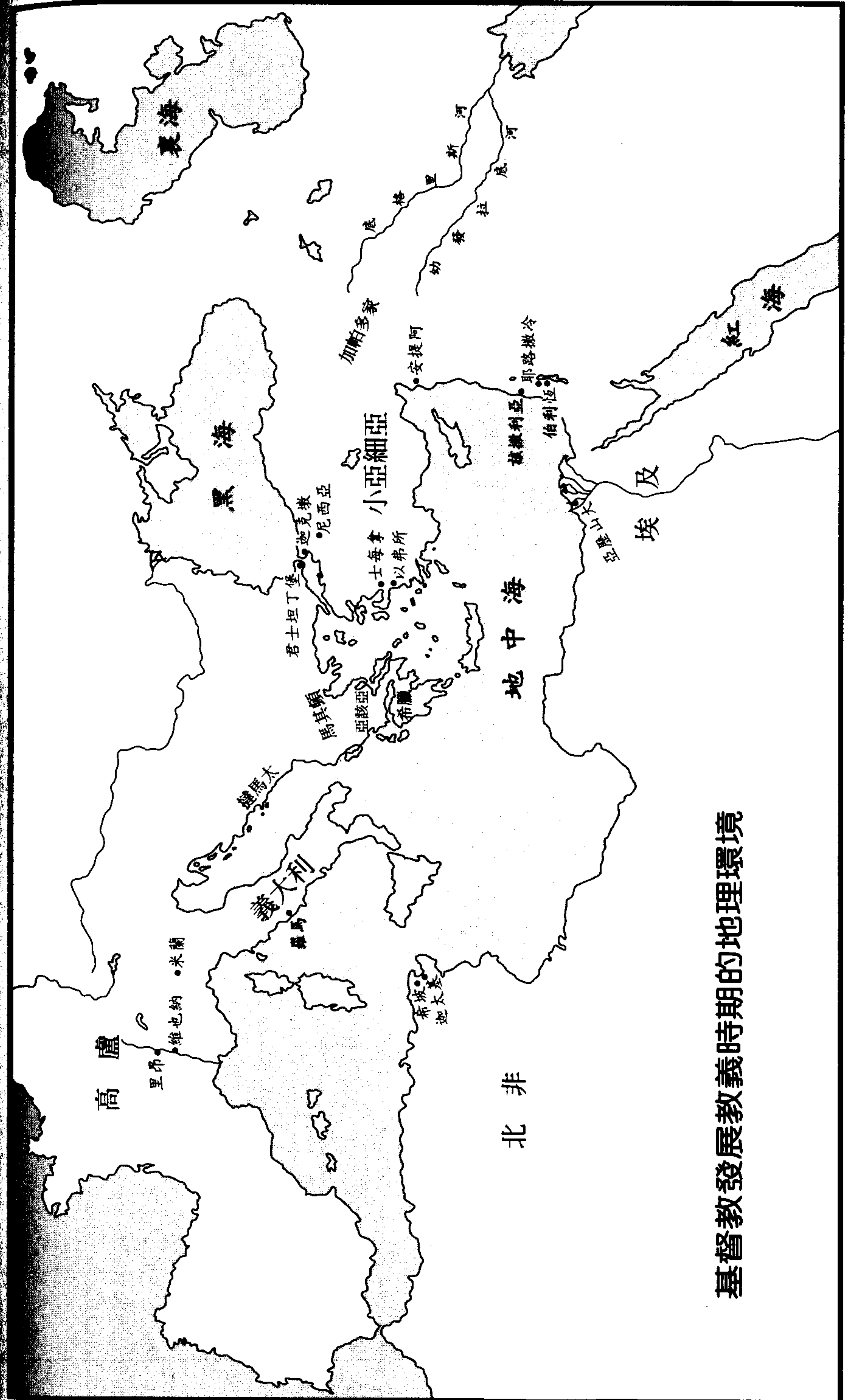
按神性說，祂與父同體；按人性說，祂與我們同
體，在凡事上與我們一樣，祇是沒有罪；

按神性說，在萬世之先，為父所生；按人性說，
在晚近時日，為求拯救我們，由上帝之母，童女馬利亞
所生；

是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二
性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散；

二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以
保存，會合於一個位格，一個實質之內，而並非分離
成為兩個位格，卻是同一位子，獨生的，道上帝，主
耶穌基督；

正如眾先知論到祂自始所宣講的，主耶穌基督自
己所教訓我們的，諸聖教父的信經所傳給我們的。



基督教發展教義時期的地理環境



第5章

初代教會的第一個基要教義爭辯：
三一論的爭辯

「願主耶穌基督的恩惠、神的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在。」（林後十三 14）



5. 魯布雷的「舊約中的三位一體」

十四世紀俄羅斯的東正教畫家魯布雷（Andrei Rublev，約 1370~1430）所繪的三位一體，取材自創世記十八章亞伯拉罕所接待的三位使者。由於該章第九節是用複數的「他們」，第十節突然轉為單數的「他」（和合本聖經作「三位中有一位說」，原文聖經作「他說」），所以有神學家認為是指三位一體的神。

一般而言，西方教會比較強調神的統一性（unity）；東方教會則喜歡凸顯神的「三」（threeness）。本圖三位的穿著、手勢與背景都各代表其不同的特性。由左至右是聖父、聖子、聖靈。

「三位一體」是根據整本聖經 歸納整理出來的基要真理

「三位一體」這個神學名詞從未出現在聖經裡，但是三位一體的教義是根據整本聖經，小心歸納整理出來的基要真理。聖經處處可以見到三位一體的啟示。它是基督教信仰中，幾個基本奧祕之一。

周聯華牧師在其著作《神學綱要》中表示：傳道人在講台上，不需要講三位一體的教義，而是應該多多的宣講神的道。筆者可以體會周牧師的顧慮，三位一體是神學的課題，適合在教室裡討論。主日講台或佈道會時，比較不容易講清楚，甚至可能會使慕道友聽得一頭霧水。不過，既然三位一體是整本聖經處處可見的啟示，教會或傳道人不需要刻意逃避傳講三位一體的真理。

三位一體的教義防止我們進入偏激

三位一體是消極地防止我們進入偏激。神學的產生，通

常是為了對付異端，神學家根據聖經，導出條理的教導，幫助教會釐清信仰，避免錯誤。

「三位一體」最簡單的定義是：聖父是神、聖子是神、聖靈是神；但是祂們不是三位神，而是同一位神；然而聖父不是聖子、聖子也不是聖靈。

筆者嘗試用最簡單的方式來講解三位一體：我們的神是三而一，一而三的神。如果只強調神的三，而不講神的一，就會犯嚴重的多神論。但是如果只講神的一，而不講神的三，就會陷入一位一體的錯誤。

解釋三位一體的步驟

通常我們解釋三位一體，有四個步驟：

第一個步驟：聖父、聖子、聖靈都是神

A、聖父是神

大概沒有任何一個異端會否認聖父是神，通常三位一體的錯誤是發生在三位中的第二位——聖子的神性。復活以後的耶穌對門徒說：「我要升上去見我的父，也是你們的父。見我的神，也是你們的神。」（約二十 17）耶穌介紹這位父，就是我們的神。因為幾乎沒有異端在「聖父是神」這個信仰上犯錯誤，所以筆者只舉這個經文為例證。

B、聖子是神

異端所犯的錯誤多半是在基督論——三位中的第二位。聖經其實有很清楚的啟示，特別是約翰福音第一章以及歌羅

西書第一章，把基督的神性講得很清楚。約翰福音一章一至三節：「太初有道，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在，萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」耶穌基督，這一位「道」，在萬有以先，在有時空之前，就已經存在，祂就是神，祂與神同在，而且祂是造物主，萬物是藉著祂造的。

跟著是歌羅西書一章十五至十六節：「愛子是那不能看見之神的像，是首生的，在一切被造的以先，因為萬有都是靠他造的，無論是天上的、地上的，能看見的、不能看見的，或是有位的、主治的、執政的、掌權的（後四者都是天使的位階）一概都是藉著他造的，又是為他造的。」

歌羅西書第一章與約翰福音第一章很類似。這一位耶穌基督，上帝的獨生子，是首生的；祂不是被造的，而是造物主，祂是世界存在的原因，是萬物存在的基礎與目標。約翰福音與歌羅西書第一章都向我們顯示，聖子是完全的神，祂是創造主，也是救贖主。

C、聖靈是神

「聖靈是完全的神」的第一處經文證據，是詩篇一百零四篇三十節：「你發出你的靈，牠們便受造；你使地面更換為新。」這處經文指明，聖靈是創造主，祂參與創造的工作。第二處經文是約翰福音三章五節，耶穌跟尼哥底母論重生，耶穌說：「我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」可見聖靈使人重生，聖靈是救贖主。第三處經文是詩篇一百三十九篇七、八節：「我往哪裡

去躲避你的靈？我往哪裡逃躲避你的面？我若升到天上，你在那裡；我若在陰間下榻，你也在那裡。」詩人體察聖靈的無所不在，人無法逃避聖靈。第四處經文是哥林多前書二章十節：「聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了。」既然參透萬事，顯示聖靈無所不知。第五處經文是約伯記三十三章四節：「神的靈造我；全能者的氣使我得生。」約伯記是詩歌體，上一句與下一句的意思是平行同義，也就是說，神的靈就是全能者，聖靈無所不能；祂也是賜生命的造物主。

上帝的每一個屬性，每一個特徵，聖靈都具備：聖靈是創造主，也是救贖主；聖靈無所不在、無所不知、無所不能。那麼，有誰能否認聖靈不是完全的神呢？

解釋三位一體的第一個步驟。聖父是神，聖子是神，聖靈也是神。以上經文不證自明，如果聖經不熟諳，很難與異端抗辯。

第二個步驟：聖父、聖子、聖靈是同一位神

聖經最開始，創世記一章一節，開宗明義地介紹這位創造天地的主：「起初 神創造天地。」這位「神」是單數型態，只有一位創造主，其他的天地萬物都是受造的，包括人類都是受造的。聖經最後一卷書，啟示錄四章十一節：「我們的主，我們的神，你是配得榮耀、尊貴、權柄的，因為你創造了萬物，並且萬物是因你的旨意被創造而有的。」所有的受造物都當敬拜這位獨一的造物主。以賽亞書四十三章十、十一節：「耶和華說：你們是我的見證，我所揀選的僕

人，既是這樣，便可以知道，且信服我，又明白我就是耶和華。在我以前沒有真神，在我以後也必沒有。惟有我是耶和華，除我以外沒有救主。」這一位舊約所介紹、見證的創造諸天全地的耶和華，祂也是救主，在祂之前沒有救主，在祂之後也沒有；祂是獨一的創造主，也是獨一的救贖主。以賽亞書四十四章六節：「耶和華—以色列的君，以色列的救贖主—萬軍之耶和華如此說：我是首先的，我是末後的，除我以外再沒有真神。」這位創造宇宙的真神，也必須是救贖主，因為只有創造主才有資格、能力救贖祂所創造的萬物，而且祂也是空前絕後、獨一的真神。

唐崇榮牧師曾指出，神的希伯來文 "Elohim" 是複數型的字尾，可是神後面所接的動詞，如創造、伸出膀臂、施慈愛、發怒等動詞，都是單數型態，顯示我們的神是複數又是單數，是三又是一，是三而一、一而三的神。我們不能夠只強調神的一，而不強調祂的三。反之亦然。

第三個步驟：聖父、聖子、聖靈彼此的關係

A、聖父「生」(begetting)¹¹ 聖子

聖父與聖子的關係是「生」的關係。約翰福音一章十四節：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典，有真理，我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光。」約翰福音三章十六節：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他

11. 筆者採用奧古斯丁的用詞：父生 (begetting) 子，子被生 (begotten)，聖靈發出 (proceeding)。De trinitate, Book 5.

們，叫一切信他的不至滅亡，反得永生。」耶穌基督是神的獨生子，這個「生」字，是聖經的作者受聖靈感動默示，很謹慎地採用的詞彙，主要是區別出其他萬物與神之間的關係。萬物都是「受造」的（created），只有基督是「受生」的（begotten）。耶穌是神所獨鍾的那一位獨生子（The Only Begotten）。

B、聖靈由聖父、聖子而「出」（proceeds）

約翰福音對三位一體的啟示非常清楚。十四章十六節，耶穌的禱告：「我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在。」十七節：「就是真理的聖靈」，這位聖靈是耶穌之外的另一位保惠師。約翰福音十四章十六節用的字是「另一位」（another One），所以耶穌不是聖靈。

約翰福音十五章二十六節：「但我要從父那裡差（send）保惠師來，就是從父出來（proceeds）真理的聖靈，他來了，就要為我做見證。」耶穌去了，聖靈才來。聖靈來，主要的任務是為耶穌作見證。「但保惠師，就是父因我的名所要差來（send）的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話」（約十四 26）所以這是祂們三位彼此的關係：聖父「生」聖子；聖父、聖子「差遣」聖靈。

聖經中「三位一體」教義的動態性

聖經講到三位一體的真理時，很具動態、富有彈性；三位一體的觀念在聖經中處處可見，有時隱藏未見，又或未完

全顯現。聖經隨時想要講哪一位就提哪一位；要講兩位就講兩位，要講三位就三位。有時候經文沒有講明是哪一位，我們就必須根據上下文來判斷是三位中的哪一位。有時候是父、子聯合提到（太十七 5；約十 30），有時候是聖父、聖子、聖靈一起出現（太二十八 19；林後十三 14；猶大書 20~21）。

第四個步驟：聖父、聖子、聖靈各有特色

從永恆中的本體論（Ontology）而言，：聖父、聖子、聖靈皆完全的真神，三位同榮共尊，彼此有團契。從救恩歷史的過程而言，三位的角色、功能不同。聖父是一切美善事物的源頭（雅一 17），理當將頌讚、榮耀都歸給祂（弗一 3）。聖子是救恩的代理者、完成者；是神與人之間的中保（提前二 5~6）；三位中只有聖子具有人性。聖靈是訓慰者（Counsellor）、保惠師（Advocate，或辯護者），離人最近，就住在人裡面（約十四 15；羅八 26~27）。三位的特色雖然不同，但是工作有重疊，尤其在創造、救贖、成聖的過程，三位攜手合作，相連貫通。

然而，聖父不是聖子，聖子也不是聖靈。以下第一個錯誤的三位一體觀，即混淆聖父、聖子、聖靈的位格。召會或真耶穌教會的瑕疵就是在此。

錯誤的「三位一體」觀

A、「聖父受苦說」(Patripassionism)

聖父受苦說是一種變相的一位一體，它只接受神的一，而不接受神的三。表面上接受神有三個型態 (mode)，可是骨子裡，神只有一，認為耶穌基督就是聖父自己，在十字架上被釘死、為我們受苦受難的耶穌基督，就是聖父自己。所以此說又被稱為「型態神格唯一論」(Modalistic Monarchianism)。

解經上的缺陷

聖父受苦說在解經與神學上很不漂亮，雖然保住了獨一真神的信仰，但是卻製造出更多無法自圓其說的難題。

首先，「聖父受苦說」難以面對耶穌禱告的經文記載。耶穌在世的時候，常常向天父禱告，如果耶穌就是天父，那麼耶穌禱告形同自言自語。詩篇中的禱告，偶而也會出現詩人與自己對話：「我的心哪，你為何憂悶？為何在我裡面煩躁？」(詩四十二 11) 然而此類型的對話，在一百五十篇的詩篇中，只有極少數。耶穌在世時的禱告，不是自言自語，他是跟他之外的另一位禱告，而且通常是位階小的，向比較尊貴的那一位禱告。

聖父、聖子是完全的神，是同榮共尊的神，但是聖子在位階上，比聖父稍微次等。稍後基督論時再做解釋。

其次的困難是，耶穌在受洗時，三位同時出現，聖靈彷彿鴿子降在耶穌的身上；天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」(太三 17) 如果聖父就是聖子，聖子就是聖靈，很難解釋耶穌受洗時三個不同的位格同時出現的情景。

另外，如果耶穌是聖父，那麼耶穌道成肉身、到世上施行救恩的時候，聖父在哪裡呢？當耶穌限制自己的權能，被釘在十字架的時候，天父是否仍然掌管整個萬有？特別是當耶穌斷氣的那刻，乃至耶穌死了、埋葬了，那三天，父神在哪裡？是否宇宙中曾有一段時間沒有神存在？事實上，天父從來沒有離開祂的寶座，祂始終以祂的全能、全知、無所不在，維持宇宙的秩序，即使是當聖子死的時候，聖父仍然掌管整個靈界的秩序。祂藉著聖靈，叫聖子從死裡復活。(羅八 11)

「聖父受苦說」的三處爭議經文

「聖父受苦說」，在解經上處處碰壁。聚會所的立場類似「聖父受苦說」，其抓住三處經文，以偏概全，企圖用少數、模糊的經文，來解釋聖經多數、清楚的經文。

第一處是以賽亞書九章六節：「有一嬰孩為我們而生，他名稱為奇妙策士、全能的神、永在的父。」所以此派的結論是，耶穌基督就是永在的父。第二處經文是哥林多前書十五章四十五節：「末後的亞當成了叫人活的靈。」第三處經文哥林多後書三章十七節：「主就是那靈。」因此，耶穌就是聖靈。

筆者承認，這三處經文的確是比較爭議性、模糊的經文。凡是遇到表面衝突的地方，就是屬於解經的課題了。

經文重思

其實以賽亞書九章六節所說的父，並不是指三位一體的父，而是指舊約時代，耶和華是以色列家的父，而以色列人是神的子民（賽一2；耶三十一9，33），所強調的是：父神照顧、保護、治理以色列人的作為。或說，天父統管世界的方式是透過子來彰顯。

第二、三處經文，哥林多前書十五章與哥林多後書三章，是指在救恩、重生的工作上，聖子跟聖靈的工作是合一的，是不可分割的，在賜人生命、救人脫離死亡的工作上，兩位是合作的。耶穌是生命的源頭，也是賜生命的能力。

可見，三位一體的神在工作上有重疊的地方，聖父、聖子、聖靈在創造、救贖、使人成聖的工作上是攜手合作的，如第四世紀加帕多家的教父（The Cappadocians）所說：「神的工作始於父，藉子進行，由聖靈完成。沒有一位是單獨作業，乃是彼此相連貫通。」

所謂以經解經，就是要以整本聖經來解釋個別的經文；以清楚、詳細的經文，來解釋模糊、簡略的經節。正統教會在解經上比較小心謹慎，考慮周詳，著眼於全盤、整體的經文記載。

例證、類比僅能用來輔助說明，不能證明「三位一體」

有時我們在教導三位一體的教義，會引用一些自然界的例證，或生活的經驗來作為類比、輔助，這時也有墮入聖父受苦說的危險。

譬如最常用的例證就是太陽，有人用太陽本體、太陽的光、太陽的熱，來解釋三位一體。有人用花來作類比：花的香味、花的顏色、花的型態。也有人用水的三個型態：固體的冰、液體的水、氣體的水蒸氣。比喻雖然是孕育入門的工具，但是它們只是用來輔助說明，不能夠證明三位一體。

也有人用「角色說」，人一生可能扮演好幾種角色，譬如筆者，至少就扮演了三個不同的角色。在台北家裡，是先生的太太；回到台中的娘家，是媽媽的女兒；到了關渡的公婆家，是婆婆的媳婦。但是蔡麗貞只有一位，三是幻覺，真實的蔡麗貞只有一位。本尊只有一個，但有三個分身。

按照這種類比，在舊約時代，神戴著父神的面具，扮演父親的角色；到了新約時代，祂戴著兒子的面具，扮演兒子的角色；到了教會時代，神戴著是聖靈的面具，扮演聖靈的角色。表面上看來，神有三種不同的型態，實際上神只有一位。

我們舉例證時要小心，因為會產生一些副作用、後遺症，譬如會認為三是幻覺，一才是真實的。根據正統的信仰，三和一都是基本，都是同樣真實的，如前所言，只強調一，而不強調三，那是一位一體；只強調三，不強調一，則陷入更嚴重的多神論。

召會經常用水源、泉水及河流的例證來解釋三位一體。

但是，水源、湧出的泉水，以及流到海洋的河流，它們都只是完整水流的部分，不能代表完整的水流；而聖父、聖子、聖靈都是完全、完整的神。

「聖父受苦說」是第一個錯誤的三位一體觀。這個錯誤比較不嚴重，至少召會與真耶穌教會沒有否認耶穌完全的神性，所以筆者仍願意接納、承認他們是主內的肢體。

第二個、第三個錯誤的「三位一體」觀比較嚴重，肯定是異端。

B、「養子論」(Adoptionism)

「養子論」即認為：耶穌是在受洗或復活的時候，神才把神性賜給他。耶穌在亙古、太初時不是神，他的神性是後來才賦予的，所以耶穌的神性是有時間性的，不是永恆性的，故此，初代教會定「養子論」為異端。

經文重思

「養子論」根據的經文是耶穌受洗的時候，父神說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」(太三17)這是引用詩篇二篇七節：「你是我的兒子，我今日生你。」使徒行傳十三章三十三節，保羅再次引用了詩篇這節經文來印證基督的復活。

「我今日生你」的「今日」，是一個時間副詞，因此表面上好像耶穌的神性是受時間的限制。根據希伯來書第一章五節，「所有的天使，神從來對哪一個說：你是我的兒子，

我今日生你？」那位子是永恆的(來一8, 10~12)。神學家奧古斯丁說，那個「今日」是在永恆中的「今日」，耶穌的神性是在永恆中不斷地被生出來；是在時間之前，在有空間以先，在靈界中的受生，是永恆中的出生(eternal generation)；亦即，耶穌的神性是亙古就有了。約翰福音講得清清楚楚，「太初有道，道就是神，這道太初與神同在。」異端無法混淆耳目。

C、亞流派(Arianism)

亞流派就是今天「耶和華見證人」。亞流(Arius)本人是初代教會的領袖。異端既非省油的燈，也非一無可取的洪水猛獸，不少的異端是很敬虔的教會領袖。其實異端也有他們的堅持，有他們想要維護的真理。平常大而化之的信徒犯錯誤，影響不大，但教會領袖若犯了錯，特別是那些熱心、認真的領袖，會影響很多人誤入歧途，不可不小心。

亞流的動機是為了維護基督教獨一真神的教義，是為避免多神論。如果耶穌基督是完全的神，那麼基督教豈不是有兩位神嗎？多神論在聖經裡面，屢被駁斥，是上帝所要嚴厲對付的錯誤。以色列人所以國破家亡，就是因為製造、膜拜多位神祇偶像。亞流派為了維護獨一神的信仰，只好犧牲耶穌的神性，不需要犧牲太多，只要把耶穌的神性往下拉一點點就可以，只要次於父神，比父神低階一點即可。耶穌既然會改變、會受苦，因此就不是與神同等，亞流解釋說，耶穌是受造中的第一位。

解經的缺陷

「耶和華見證人」稍微修改了歌羅西書一章十五節「耶穌是首生的，在一切被造的以先。」的句子，將它改成「耶穌是一切被造的首位」¹²，既然耶穌是被造中的第一位，即靈界中的天使長，他是一切受造物、所有存有中的首位。這位天使長因為驕傲，被神懲罰，將他打入凡間，要他在世三十年將功抵罪；而耶穌果然不負眾望，果真很爭氣，他至死順服，而且死在十字架上，所以上帝使他復活，並且賜給他那超乎萬名之上的名。耶穌終於因功贖罪，所以重返天庭，聽起來像煞中國民間的神話故事。

根據亞流的說法，耶穌基督是受造的，耶穌基督有一度不存在，耶穌會改變，耶穌是低於天父的次位神。這是錯誤的三位一體的異端。養子論和亞流派否認耶穌完整的神性，肯定是異端。

亞流被定罪

亞流是北非亞歷山大教會的長老，敬虔愛主，生活嚴謹，又有口才，熱心地維護獨一真神的信仰。但是他犧牲了耶穌完整的神性。而亞歷山大教會的另外一位年輕的長老亞

他那修（Athanasius），認為有關基督位格的問題非常重要，因為它關乎人類救恩的問題。亞流最大的問題是失落了救恩的基礎。所以亞他那修即使面對年高德邵的長老亞流，也絲毫不肯讓步。他態度堅決地說：如果耶穌不是完全的神，那麼祂所成就的救贖大有問題，是受到限制的。亞他那修說：「我知道耶穌是我的救贖主，祂絕對不能夠次於神。」亞他那修堅持耶穌是受生的（begotten），不是受造的（not made）。

為了對付亞流的嚴重錯誤，教會歷史第一次的大公會議，即尼西亞會議（主後 325 年），將亞流定為異端。

¹² 李常受的《新約聖經恢復本》亦將歌羅西書一章十五節此句譯為「是一切受造之物的首生者」，不過其附註中表明是指基督受造的人性，而非指基督的神性。李氏此看法亦是師承倪氏，見《歷史與啟示》（下冊）（台北：台灣福音書房，2001年），頁 192~3。另見《倪柝聲文集》第一輯第十一冊，頁 93。從神學角度，此說無可厚非，但是歌羅西書第一章主要是論及基督的神性。



☞ 問題思考

1. 如何解釋神的一與神的三？講解神的單數與神的複數有偏頗時，會有什麼結果？
2. 今天教會講解聖靈的地位、角色、工作時，有無偏差？
3. 聖父和聖子的關係，與天父和我們的關係，有何相似處或相異處？
4. 聖父不是聖子，聖子也不是聖靈。若混淆聖父和聖子、聖靈的位格，有何弊病？
5. 近二十年來，神學家對三一論的研究興趣，著重在三位之間的相交共享的關係（communion），及與人之間的伙伴關係（fellowship）。傳統的三一論在這方面是否有欠缺或忽略？
6. 你在教導三一論時，是否用過生活例證？有無危險？
7. 「聖父受苦說」的解經有哪些漏洞？
8. 耶穌是「受生的」（begotten），與耶穌是「受造的」（made），兩種說法有什麼差別？亞他那修的堅持有何意義？

第6章

初代教會的第二個基要教義爭辯：
基督論的爭辯



6. 基督受洗

這是文藝復興時期義大利畫家法蘭契斯卡（Piero della Francesca, 1415~1492）的作品。正在受洗的基督頂立天地之間，頭上沒有光圈，與後面預備解衫受洗的普通人一樣「盡諸般的義」；聖靈如雪白的鴿子在空中盤旋，彷彿定格在永恆中，為基督的神性作見證。

基督論是基督教最核心的信仰。基督的神性與人性都是完全的，這樣他才能夠成為神與人中間唯一的中保、橋樑。否認耶穌的神性或人性，都是異端。

「你若口裡認耶穌為主，心裡信神叫他從死裡復活，就必得救。」（羅十9）

教會歷史中的第一個基要信仰爭論是三位一體的教義，而且是集中在三位中的第二位，即基督的神性問題上。教會歷史中的第二個基要信仰爭論卻是集中在基督的人性上，以及他的人性如何與他的神性結合為一個位格。

本章介紹第二面照妖鏡——基督論

基督論乃基督教最核心的信仰

在三個基要信仰中，以基督論最重要，基督論可以說是核心的核心。根據羅馬書十章九節：「你若口裡認耶穌為主，心裡信神叫他從死裡復活，就必得救。」這一節表面上看起來似乎很簡單，卻將我們信仰最核心、最重要的部分提掣出來了。

「口裡認耶穌為主」，「主」就是指基督，基督就是彌賽亞，彌賽亞是大衛的子孫；因此口裡認耶穌為主，是強調耶穌的人性，是大衛的後裔。「心裡信神叫他從死裡復活」是針對基督的神性，耶穌說：「復活在我，生命也在我。」（約十一25）耶穌以復活顯明他是神的兒子，生命掌

握在他的手中，這後半節是強調耶穌的神性。口裡承認耶穌的人性，心裡相信耶穌的神性，就必得救。

三位一體的核心是在第二位，三位中的第二位才是基督教的特色。猶太教、回教，甚至任何異端，都未否認聖父是神；多半的錯誤，癥結都在於三位中的第二位。約翰壹書二章二十三節：「凡不認子的，就沒有父；認子的，連父也有了。」四章二節：「凡靈認耶穌基督是成了肉身來的，就是出於神；凡是不信耶穌的，就不是出於神。」

基督論的定義——基督是一個位格，具有兩個本性

基督論的定義就是：三位中的第二位，擁有兩個本性（two natures）。我們的救主耶穌基督，具有完全的神性，也擁有完全的人性；耶穌基督是完全的神，也是完全的人。

基督的神性

本書第五章已經論及聖子是神的經文。基督的神性在聖經中啟示得非常清楚，特別是在約翰福音第一章，以及歌羅西書第一章，講明耶穌是上帝的獨生子，是上帝本體的真像，太初以前已經與神同在，而且祂是造物主，萬物是藉著祂造的。這兩處經文非常重要，它們很肯定地指出，耶穌是完全的神。

另外還有幾處經文，也很清楚提示耶穌的神性。

自有永有

第一處是約翰福音八章五十八節，耶穌說：「我實實在在的告訴你們，還沒有亞伯拉罕就有了我。」五十九節：「於是他們（猶太人）拿石頭要打他（耶穌）。」耶穌到底犯了什麼嚴重的錯誤，猶太人竟然要拿石頭打他呢？「還沒有亞伯拉罕就有了我」這是話中有話，也是聖經最抽象的一句話。在出埃及記三章十四節，神向摩西顯現，向他啟示祂名字的內涵：「我是自有永有的。」（I AM WHO I AM），I AM 就是神的名字，萬物都倚靠神而存在，神是萬物存在的根源，而神是祂自己存在的理由。

當耶穌說：「還沒有亞伯拉罕就有了我。」他的意思是說：還沒有亞伯拉罕，我就是神，我的名字就是 I AM。所以猶太人很敏感，耶穌把自己等同於神，這等於犯了褻瀆神的罪，於是他們拿石頭要打耶穌。這一節耶穌直接自我啟示他就是上帝。

第二處經文是約翰福音十七章五節，耶穌說：「父啊，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」在世界存在以前，父子已經同在，且同享尊榮。這一節，耶穌也很明白地啟示自己完全的神性。

赦罪權柄

第三處經文是路加福音五章二十節，「耶穌見他們的信心，就對癱子說：『你的罪赦了！』文士和法利賽人就議論說：『這說僭妄話的是誰？除了神以外，誰能赦罪呢？』」耶穌接著說：「人子在地上有赦罪的權柄。」（二十四節）

根據以賽亞書四十三章二十五節，只有神才有赦罪的權柄。耶穌很明白地宣告，人子在地上，代表神行使赦罪的權柄，耶穌就是神。

聖經還有很多地方揭示，基督具有完全的神性，祂和天父同享尊榮。

聖父聖子的位階高低

那麼聖父與聖子，哪一個地位高呢？祂們雖然同享尊榮，但是聖經既然採用人間家庭倫理的父子關係，來形容聖父與聖子親密、獨特的關係，那麼究竟是天父大呢？還是耶穌大？既然是父子關係，顯然兒子的地位比父親稍微次等。然而，若說耶穌是次等的神，就是異端！究竟如何協調呢？初代的神學家用一個方式來協調。

就本體論的三一論（Ontological Trinity）而言，在永恆中，父、子、靈同享尊榮，是平等的，他們之間彼此有團契。但是當進入歷史次序的三一論（Economic Trinity）領域時，聖父生聖子，聖父聖子再差遣聖靈，有先後的次序，有高低的地位。既然耶穌是上帝的獨生子，祂被父所生，而且耶穌曾很明白的說：「父是比我大的。」（約十四 28）不過耶穌也說：「我與父原為一。」（約十 30）所以此處有弔詭。所謂「弔詭」，就是表面的衝突，或者是奧祕的成分。

耶穌在世的時候常常向天父禱告，通常是位分低的向位分比較高、身分比較尊榮的那一位禱告。而且，將來世界末了時，耶穌要把國交回給父，子要向父交帳（林前十五

24）。亦即，當進入歷史時空的次序的時候，子是次於父；但是在永恆中，聖子之神性與天父完全一樣，祂們同享尊榮。

基督的人性

聖經多方多次地向我們啟示，耶穌具有與我們相同的人性。耶穌和你我一樣，是不折不扣、真真實實、有血有肉的人。他不是看起來像人，他實際上就是人。

例如耶穌會疲倦。神不睡覺、不打盹（詩一二一 3~6），神是二十四小時全年無休，全世界各地不斷地有人在向神禱告，神都垂聽。但是耶穌是人，會疲倦。約翰福音第四章記載，耶穌有一次由猶大要到北方的加利利，途中經過敘加，聖經說，耶穌走路就困乏了，而且口渴，就向一位撒瑪利亞婦人要水喝。在十字架上，耶穌快要斷氣時說：「我渴了」。耶穌會疲倦、會口渴，而且會肚子餓。耶穌剛剛出來傳道時，禁食四十晝夜，就餓了，然後撒但就來試探他，說：「你若是神的兒子，可以吩咐石頭變成食物」（太四 1~4）。

耶穌有家譜，神自有永有，不需要家譜，人才有家譜。希伯來人與中國人一樣，很注重家譜。馬太福音和路加福音一開始，就介紹耶穌的家譜：耶穌是亞伯拉罕的子孫，是大衛王的後裔，他的爸爸是約瑟，媽媽是瑪利亞。

耶穌跟你我一樣是血肉之軀，而且這個軀體會改變、成長。耶穌剛出生時，父母就逃難到埃及。十二歲的時候跟著

父母，到耶路撒冷朝聖。路加福音二章五十二節說：「耶穌的智慧和身量，並神和人喜愛他的心，都一齊增長。」耶穌也有難忘的童年。聖經對耶穌十二歲以後近二十年的事蹟闕如，等到他重現江湖時，已經是三十歲的青壯年。耶穌既然會成長，當然也會衰老，他才三十歲出頭，卻憔悴得看來像五十歲（約八 57）。

耶穌跟你我一樣，有喜怒哀樂。在迦拿的婚宴裡，耶穌與人同樂；拉撒路死的時候，耶穌很憂傷。聖經最短的一節就是：「耶穌哭了。」（約十一 35）耶穌有赤子之心，看到很多人在聖殿裡面買賣牛羊鴿子，生氣地拿起鞭子把這些人趕出去，說，神的殿應該是禱告的地方，人倒使它成為賊窩（可十一 15~17）。

耶穌被釘十字架時，身體被埋葬；復活的時候，把釘痕給門徒看……。凡此種種跡象顯示，耶穌與你我一樣，具有完全的人性。

基督的神性與人性結合的奧祕

我們漸漸逼近核心信仰中的奧祕，即表面衝突、弔詭的地方。按照基督的神性，他應該是無所不知；可是如果按照他的人性，他又受到限制。耶穌有時候的表現似乎可以預卜未來，是無所不知的。例如拿但業在無花果樹下，耶穌已經看見他了，而且第一次見他時，就一針見血地指出他是心裡沒有詭詐的真以色列人（約一 47~48）。耶穌好幾次都預告將來要發生的事情，事情也照著耶穌的預告而應驗。譬如，

有一次耶穌對門徒說，你們進城去，必有人拿著一瓶水迎面而來，你們要對他說，夫子說：客房在哪裡？我與門徒好在那裡吃逾越節的筵席，那個人就會給你們擺設一間整齊的大樓。那事果然照著耶穌所預告的實現了（可十四 13~16）。耶穌有時候的確好像是無所不知。

但是耶穌也講過，末日的時辰，除了父以外，子也不知道（太二十四 36；可十三 32）。耶穌在這裡是打誑語嗎？他真的不知道，還是裝著不知道？神學家馬丁路德曾表示，道成肉身的基督自願限制自己的神性，他撤回自己的神性，虛己到一個地步，取了奴僕的形像，成為人的樣式（腓二 7）。

基督的兩性結合為一個位格既是弔詭的奧祕，就不易解釋、協調。按照人的理性，基督如果是完全的神，他就不可能是完全的人，因為神不受時空限制，神無始無終。可是耶穌受到時空的限制，當他在耶路撒冷時，就不可能在加利利。耶穌有生老病死，他的生命有一個開始，也有一個結束，而且他會改變。按照常理，如果耶穌是人，就不可能是神。

但是我們的救主耶穌基督，必須兼具兩個身分，因為如果他不是真實的神（true God），就不能夠代人贖罪，因為他無能為力，自身難保；但如果耶穌不是真實的人（true man），那麼他也沒有資格體恤人的軟弱，因為他不能真實了解人的痛苦。

希伯來書第二章十七、十八節：「所以他凡事該與他的弟兄相同，為要在神的事上，成為慈悲忠信的大祭司，為百

姓的罪獻上挽回祭。他自己既然被試探而受苦，就能夠搭救被試探的人。」「凡事該與他的弟兄相同」，他的弟兄就是指我們，耶穌是長子，是我們的兄長，凡事與我們相同，相同到什麼地步呢？幾乎每一樣都相同。

除了有一樣是不同的。「因我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探與我們一樣，只是他沒有犯罪。」（來四 15）耶穌凡事與我們相同，包括他受試探。如果耶穌是完全的人，那麼人會有的一切軟弱、試探，耶穌是不是也會有呢？耶穌會不會軟弱呢？筆者的答案是肯定的。耶穌的身體會軟弱，至少他看來憔悴（賽五十二 14；約八 57）、身體會疲累、困乏（約四 6）。那麼祂的心靈、意志會不會軟弱呢？四福音很生動的描述，耶穌的信心、意志、感情，也有軟弱的可能。

在客西馬尼園，耶穌想到十字架的酷刑，就驚恐、害怕起來。耶穌也怕死，耶穌對門徒說：「我心裡甚是憂傷，幾乎要死。」（可十四 33）耶穌成為人，他被人性的軟弱所困。希伯來書提到，耶穌在客西馬尼園的時候，流淚禱告，懇求那能救他免死的神，他的眼淚像血滴一樣。耶穌面對死亡時會害怕，這是人性自然的流露。

哲學家海德格（Heidegger）曾說過一句名言：「人從出生的那刻起，就開始邁向死亡。」死的結果並不可怕，尤其是對基督徒而言，離世是好得無比的（腓一 23），因為死亡不過是回到天家。死的結果不可怕，可是死的過程很可怕，因為人無法預知道將會遇到什麼疾病、痛苦或試探。耶穌面

對人間很可怕的酷刑時，他當然會軟弱。

耶穌為人醫病，趕鬼，而他自己會不會生病？他的身體會不會軟弱？與孟子同時代的告子曾說：「食色，性也。」耶穌的人性如果跟我們一樣，他是不是也具有這些生理的需要呢？如果我們確定耶穌的人性和我們一樣，那麼答案應該是肯定的。只是他為了天國的緣故，甘願捨己，克制人的正常需要，放棄安逸的家庭生活。

耶穌必須面對七情六慾的試探、干擾

安提阿學派是初代教會一個非常嚴謹、優秀的神學派別。安提阿的神學家針對基督真實的人性，曾說過一段精闢出色的見解：「耶穌基督必須跟我們一樣，有七情六慾的試探、干擾，這樣，祂對抗罪惡才是真實的。」耶穌不是表面上看起來像人，他對抗罪惡也不是花拳繡腿，他乃是真槍實彈地面對試探。試探是用來說明耶穌人性最好的一個證據。

所謂試探（test），就是考試。我們一生都在過關斬將，面對無數的考試。考試就是代表有可能會失敗；如果沒有失敗的可能，就不需要考試。同樣的，耶穌也有失敗的可能。首先的人亞當在考試中失敗了，末後的亞當耶穌基督來面對同樣的考試；亞當夏娃所失去的戰場，由耶穌基督為我們贏回來。耶穌當然有軟弱、犯錯的可能，這樣試探才是真實的，否則撒但不用來試探耶穌。可是聖經說，基督沒有犯罪，聖靈保守他，使他自始至終順服上帝（來九 14），因此為我們贏回了最大的勝利。神因著基督而接納我們，希伯來

書二章十四節：「兒女既同有血肉之體，他也照樣親自成了血肉之體，特要藉著死，敗壞那掌死權的，就是魔鬼，並要釋放那些一生因怕死而成為奴僕的人。」感謝主！他自己既然被試探，就能夠搭救我們這些被試探的人。因此我們的信仰是大有盼望的。

耶穌的人性對我們信仰的意義

初代教會領袖愛任紐曾經講過一句意義非凡的話：「耶穌在哪一方面沒有成為人，人的那方面就不能得救（What is not assumed is not redeemed）。」耶穌的哪一部分沒有成為人，人的那部分就不能獲救。也就是說，耶穌必須在每一方面，都是完完全全、真真實實的人，包括他身體的需要、飢渴、疲倦，也包括感情、意志上的表現，都是不折不扣的人性表現，否則人類的救恩會大有問題。

然而，教書多年，每回提出這句話時，常被人質疑。記得有位大專教授曾挑戰筆者說：「耶穌是男人，不是女人，所以耶穌是否能夠體恤女人的痛苦、軟弱？譬如女人生產的痛苦，耶穌沒有經歷過，那麼他能體會嗎？」以此類推，耶穌只活了三十多歲，他能否了解中年人，或老年人的痛苦呢？耶穌能否理解孤單老人的心情呢？他能否體恤老年癡呆症的痛苦呢？耶穌是否必須在人生的各種經驗上都經歷過，才能夠體恤那些人的痛苦，才能夠為那些人代求呢？

至今，筆者依然覺得愛任紐的那句話是成立的，而且很重要。它把耶穌人性的完整、完全之必要性，闡述得很透

徹。雖然耶穌不是女人，也沒有經歷過中年人的危機，或老年人的孤單痛苦，但是一般人通常會有的軟弱，會遇見的試探，耶穌都可以體恤。

筆者嘗試用三方面來解釋：

一、愛心

愛心會帶來同理心，有同理心，就可以體恤，就可以代求。英國國寶級牧師斯托得（John Stott）是一位資深的輔導者，也是教會婚姻、家庭輔導的顧問。可是很少人知道，斯托得牧師是單身漢，他自己根本沒有經驗過婚姻生活，甚至沒有談過戀愛，他如何能輔導別人呢？他怎麼知道夫妻吵架的難處？只要有愛心，就可以去幫助別人，這是輔導學上所說的「同理心」。

二、十字架上的痛苦

第二個層面的解釋是，耶穌雖然在很多人生經驗上留白，可是十字架的痛苦，包含了人間一切痛苦的極至，耶穌在十字架上最後的呼喊：「我的神！我的神！為什麼離棄我？」（太二十七 46）耶穌是神，是神的獨生子，身為神而被神離棄，這是一個很大的奧秘。耶穌不但被自己的父神離棄，也被跟隨自己三年半的學生離棄，那都是人生最大的痛苦。

「我的神，我的神，為什麼離棄我？」當耶穌在作這個痛苦的呼喊時，他離上帝最遙遠，神好像隱藏起來，好像棄

絕他，可是那一刻耶穌卻最靠近我們，因為耶穌以真實的人性，來代替人承受罪的咒詛與死亡的痛苦。他那句呼喊，其實很能安慰人心。

十字架上的痛苦，已經包括人間一切痛苦的總和，所以筆者相信，縱使有很多其他的人間苦痛是耶穌沒有親身經歷過，他仍然可以體恤。

三、另一個亞當的代表

第三個層面的解釋是，聖經所用的是代表的方式，就像亞當，不需要犯每一個罪，他只要在神那一個斬釘截鐵的命令上犯了錯，就已經代替所有的人類墮落了。聖經用的是代表的概念——「照樣」（羅五 18、19、21），耶穌基督不需要在人的每一個軟弱上親自經歷，只要在最關鍵的試煉上得勝，已經能夠代替人去體恤那個軟弱，因為十字架的痛苦，是一個代表性的痛苦。

因此筆者肯定、欣賞愛任紐那句至理名言。耶穌基督必須在每一方面，每一個部分，完全跟我們一樣；這樣，我們各方面、每一個部分軟弱的時候，向神禱告，耶穌都能體恤，也為我們代求。

為什麼「道成肉身」是神拯救世人的方式？

有人問道：神如果是全能的，那麼祂可以用任何一種方式來拯救人、為人贖罪，為什麼一定需要完全的神親自成為人，來完成救恩？也就是說，為什麼一定要用「道成肉身」

的方式？

中世紀神學家安瑟倫（Anselm）的名著《為什麼神要成為人？》（*Cur Deus Homo?*）解釋這個問題：為什麼神要用道成肉身的方式，來完成救恩？也就是說，耶穌非得是真實的人，才能夠體恤人的軟弱、真實地了解人的痛苦。

基督降生前的舊約先知以賽亞書的確曾說，神與以色列人同受苦難（賽六十三 9）。上帝當然可以用祂的神性，來體恤人的痛苦，但是神願意親自來到人間，來向人啟示：祂並非高高在上、不問民間疾苦、不食人間煙火。我們的神乃是道成肉身的神，跟我們一樣，曾經親身經歷過試探與掙扎。這樣，當人軟弱、失敗的時候，比較能夠受安慰，也比較服氣，而不會向神頂嘴說：「反正你是神，你怎麼知道人的痛苦、軟弱、受限制呢？你又不像我們人，不能不犯罪……。」這就好比說：不成為螞蟻，就無法知道熱鍋上螞蟻的痛苦。神要讓人服氣，祂親自成為人；亞當所失去的戰場，由耶穌基督來替我們贏回來。

安瑟倫在《為什麼神要成為人？》那本書中的解釋是這樣：因為人犯罪，嚴重地破壞了神公義、聖潔的要求，神要人付上昂貴的代價。神曾斬釘截鐵對亞當說：你吃的日子必定死！（創二 17）可是人付不起背叛神的代價，所以神親自來替人付贖價，「道成肉身」就是神親自為人付那個代價的方式。詩篇四十九篇說那個贖價太昂貴了，人付不起，人大概只能永遠罷休、嘆息（7~9 節），但是十五節卻出現轉機：「只是神必救贖我的靈魂脫離陰間的權柄，因他必收納

我。」感謝主，神親自為我們付那個贖價。安瑟倫說，基督是神愛我們最大的例子，能喚醒人對神的愛。

基督成為人的理由

現代神學家韋顧恩（Wayne Grudem）從聖經歸納、整理出五個更完整的理由，¹³ 解釋為什麼耶穌必須要成為人？為什麼非得「道成肉身」，才可以完成救恩？

一、代表性的順服

第一個人類亞當因為不順服，而失去了神的同在；末後的亞當—耶穌基督，因著順服，為我們成就了救恩。羅馬書五章十八節至二十一節：「因一次的過犯，眾人都被定罪；照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。……就如罪作王叫人死；照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。」「照樣」這個字在此段聖經反復出現。「照樣」的意思是說，亞當是一個失敗的代表；而耶穌也是一個代表，卻是成功的代表，是順服的代表。

二、成為人類的贖價

正如安瑟倫所說的，人付不起，神來為人付。耶穌基督

正是那個最完全的贖罪祭。只有神才能夠救贖人的靈魂。

三、神與人之間的中保

耶穌成為神和人之間唯一的中保。所謂中保（Mediator）就是橋樑的意思，這位中保必須又是神，又是人。提摩太前書二章五節：「只有一位神，在神和人之間，只有一位中保，乃是降世為人的耶穌基督。」罪使人無法到神那邊去，除非神主動來尋找、拯救失喪的人。耶穌成為神與人中間的橋樑。

四、完成人所曾失去的天職

基督成為人，就是完成神讓人管理全地的旨意。神創造人，本來是要人管理祂所創造的全地，包括萬物（創一26）。這是神給亞當、給全人類的使命與尊榮（詩八5~8），可惜人失敗了，不配管理全地，現在由耶穌基督繼續執行這個職分。

希伯來書二章八節：「如今我們還不見萬物都服他。」萬物沒有都服人，人類連一隻小小的蚊子都勝不過，然而，希伯來書二章九節：「唯獨……耶穌，因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕。」馬太福音二十八章十八節：「天上地下所有的權柄，都賜給我（耶穌）了。」以弗所書一章二十二節：「又將萬有服在他的腳下，使他為教會作萬有之首。」亞當失敗的使命，人類所失去的尊榮，由耶穌為我們爭取回來，繼續幫助我們管理全地。今天我們學習治理教

¹³ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Inter-Varsity Press, 1994), pp. 540~542.

會，就是我們將來治理全地的先修班。教會治理好以後，將來神會把全地再交給人管理。

五、成為我們生活的榜樣

基督道成肉身，成為我們生活的榜樣。約翰壹書二章六節：「人若說他住在主裡面，就該自己照主所行的去行。」主耶穌的教訓，成為我們今天生活的最高準則。彼得前書二章二十一至二十三節：「你們蒙召原是為此；因基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳蹤行。他被罵不還口，受害不說威嚇的話，只將自己交託給那按公義審判人的主。」我們若在教會事奉，被人家誤會，在家庭裡因著信仰被家人辱罵、逼迫，聖經提醒我們，要效法耶穌的榜樣，按照他的腳蹤行，被罵不還口，受害不說威嚇的話。我們若能夠忍耐，就必與基督一同作王。希伯來書十二章二至三節：「他（耶穌）因那擺在前面的喜樂，就輕看羞辱，忍受了十字架上的苦難……。那忍受罪人這樣頂撞的，你們要思想，免得疲倦灰心。」希伯來書的作者勉勵我們，在苦難中，要多多仰望為我們信心創始成終的耶穌。

否認耶穌人性的錯誤

耶穌的神性是完全的，他的人性也是完全的，這樣才能夠成為神與人中間唯一的中保、橋樑。否認耶穌的神性，鐵定是異端；至於否認耶穌的人性，同樣是異端。

諾斯底主義就是否認耶穌的人性，他們認為物質是邪惡

的，肉體是有限制的。完全的、無限的神，怎麼可能取了受限制、會軟弱、會腐朽，會改變的身體呢？所以他們認為，耶穌基督在世的那三十年，只是長得像人，看起來像人，他的身體其實是一個幻影，只是神借耶穌這個人的軀殼，那個被瑪利亞所生的耶穌，他只是看起來像人，是一個幻影。這個團體被初代教會定為異端。

今天的教會比較不至於在耶穌的神性上犯錯誤，因為會嚴重瓦解基督教的福音。反倒正統教會的核心同工在耶穌的人性上，常會採取一個比較保留的態度，認為這樣會比較安全。因為他們質疑，全能的神，怎麼可能取了受限制的人性呢？我們的救主耶穌基督，怎麼可能有七情六慾的試探呢？他們以為把耶穌的人性規範一下，會比較清高，也比較安全，其實這樣的心態更加危險，是犯了和「幻影說」同樣的錯誤。

為什麼中世紀的信徒崇拜那麼多聖徒？為什麼天主教信徒崇拜聖母瑪利亞？為什麼在耶穌基督之外，又製造了一連串的中保？這是因為教會的教導有偏頗，太強調耶穌基督的神性，而忽略了他的人性。導致信徒在禱告的時候，比較不能感受到神垂聽他們的禱告；或軟弱的時候，比較不能感覺神體恤他們的痛苦。

耶穌的人性對基督徒的信仰非常重要、真實。馬丁路德說：耶穌基督受苦的人性，保證了我們救恩的可靠；人生沒有任何的苦難，是神勝不過的，因為耶穌基督的傷痕，是我們最大的保證，是我們最大的安慰。

領悟耶穌基督真實的人性，會對我們的人生哲學，有實質的影響。


初代教會針對基督兩個本性合為一個位格的教義，通過了迦克墩信經，強調基督的神性完全、人性亦完全，並且兩性不相混亂（inconfusedly）、不相交換（unchangeably），卻也不能分開（indivisibly）、不能離散（inseparably）。由於涉及更精準、細微的不相神學爭辯，在此不贅言。¹⁴



☞ 問題思考

1. 為何基督論是基督教最核心的教義？
2. 如何區別聖父和聖子位階的高低，而又能避開「養子論」或「亞流派」（耶和華的見證人）的次位論之錯誤說法？
3. 堅持基督的完全人性，對我們的信仰有何意義？
4. 如何解決基督完全神性與完全人性之間的矛盾現象？
5. 愛任紐的那句名言如何經得起挑戰？
6. 安瑟倫如何解釋「道成肉身」的神學意義？
7. 「道成肉身」為何是神完成救恩的必須途徑？
8. 否認耶穌的人性會對我們的信仰造成什麼缺失、影響？

14. 針對基督論的迦克墩信經的制定過程，涉及兩個學派的神學爭辯。安提阿學派強調基督的人性、基督兩性的區分；亞歷山太學派則強調基督的神性、基督兩性的結合。兩者皆擁有真理的一端，是彼此補足、制衡的，缺少對方的堅持點就會淪為極端或異端。神性、人性原是截然不同，無法相通，但是道成肉身的基督的確擁有神人二性，這使得兩性之間有了接觸點，因此有了相通的管道，即透過基督的位格。至於基督的神、人二性如何結合、相通，是屬於核心教義的弔詭性，不需多費唇舌辯論。安提阿學派與亞歷山太學派都有道理，迦克墩信經也是盡力遷就雙方的堅持點，可惜兩個學派彼此敵對，甚至強行將對方定為異端，演出初代教會歷史的不少鬧劇。由於已經進入奧秘部分，不易講清楚，因此在基督兩性結合或區分的問題上被定為異端者，筆者都比較同情。



第 7 章

初代教會的第三個基要教義爭辯：
救恩論的爭辯



7. 聖嬰家庭

這是文藝復興時期義大利畫家拉斐爾（Raphael Sanzio, 1483~1520）的作品，他擅長以充滿愛意的完美筆觸描繪人物。圖中馬利亞以一條絲巾逗弄著聖嬰耶穌，母子之間傳遞著親暱的互動與默契，溫煦的光線映照在馬利亞的臉龐。

奧古斯丁主張人類的靈魂受之父母，所以遺傳了始祖亞當的原罪。奧古斯丁年輕時放縱情慾，他認為情慾、性慾是罪的根源，也是罪的結果；我們的救主選擇由童女所生，就是為了不要被性慾污染。

「因為神將眾人都圈在不順服之中，特意要憐恤眾人。」
（羅十一 32）

救恩論是基督教第三個核心信仰，也是第三面照妖鏡。主要是討論兩個問題：(1)為什麼人類需要救恩？答案是：因為世人都犯了罪，這是羅馬書第一章到第三章的主題。(2)人如何得救呢？答案是因信稱義，這是羅馬書第四章到第六章的主題。

罪的定義

聖經所講的罪，跟一般中國文化所講的罪很不一樣。聖經所講的罪，主要有五個層面。

一、未射中目標

「罪」原來的意思是「沒有射中目標」，箭射歪了，沒有射到中心點，沒有達到神的標準；神的標準是一百分，考九十九分仍舊是罪。中文和合本聖經羅馬書三章二十三節：「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。」神的榮耀就好像滿月一樣，而缺了一點就是罪。天主教的思高聖經把這節譯為：「因為所有的人都犯了罪，都失掉了天主的光榮。」神的標

準是完全，但有誰是完全呢？既然沒有人可以達到神的標準，因此人人都是罪人。

二、不相信神

聖經所啟示的罪，其中心思想就是：不相信神。亞當、夏娃不相信神的警告、命令，寧願相信蛇的試探，成為一切罪的來源，所以罪的主要內涵就是不相信神。然而有誰一生下來就認識神、相信神呢？沒有！所以其實也就是說：人人都是罪人。

三、原罪

第三個層面是很震撼人心的「原罪」。根據一般的文化，包括中國的文化，包括亞里斯多德的希臘哲學，咸認為：做錯事、犯罪的人才是罪人；做好事的人是義人。可是聖經是逆向操作，不是以人的行為表現來決定人的地位，而是以人的地位來定我們的表現。因為是罪人，所以才會犯罪。由於我們在基督裡面有了義人的地位，所以我們才能夠行屬靈的善事。

將原罪講得最清楚的聖經經文是羅馬書五章十二節：「這就如罪是由一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人。」然後接著是：「因為眾人都犯了罪。」因為我們有罪性，所以才會犯罪，而犯罪的結果、工價就是死亡。神學家稱此為「原罪」(original sin)或「罪性」(sinful nature)。

聖經將罪性講得很生動，它是控制我們不能不去行惡的力量。明知不應該行，可是依然去做，是一股人沒有辦法勝過的力量或權勢。

人類的第一宗謀殺案，哥哥該隱殺掉弟弟亞伯，神故意對該隱說：你弟弟在哪裡呢？該隱說：我豈是看管我弟弟的？神說：「你為什麼發怒呢？你為什麼變了臉色呢？你若行得好，豈不蒙悅納？你若行不好，罪就伏在門前。它必戀慕你，你卻要制伏它。」(創四6~7)聖經描述得很生動，罪就伏在你家的門口，好像一頭野獸，伺機要吞吃你，你卻要制伏、對付它。這裡用了兩個動詞：「戀慕」、「制伏」，與上帝咒詛人類的兩個動詞是一樣的。女人要「戀慕」男人，男人要「管轄」女人(創三16)；罪一生都纏住我們，我們要想辦法擺脫、控制它。這就是「罪性」，它控制我們去行惡，如使徒保羅所說：「立志為善由得我，只是行出來由不得我。」(羅七18)「罪性」最好的定義就是：「不能不犯罪」(cannot but sin)。保羅將「罪性」人格化，把它講得好像是一個人：「罪趁著機會，就藉著誠命引誘我，並且殺了我。」(羅七11)保羅將罪擬人化，把它講得好像是兇手一樣，會殺掉我們。罪一生跟著我們，我們要努力擺脫它，制伏它。

四、內心不潔

聖經所啟示罪的第四個含義是內心不潔，這是耶穌所教導的意涵。耶穌的登山寶訓提到，若是看見婦女就動了淫

念，這人心裡已經犯了姦淫的罪；不用真的跟女人上床，就等於犯了姦淫的罪（太五 27~28）。登山寶訓又說，如果向弟兄動怒，等於犯殺人的罪；不用真的拿刀子捅人一刀，只要心裡懷怨弟兄，難免受審斷（太五 21~22）。耶穌的登山寶訓是超高標準，摩西律法的標準已經很難達到了，耶穌又給我們一個更高的標準。

耶穌的登山寶訓，其實是要我們看見，沒有一個人可以達到神的標準，沒有一個人是完全的，只有耶穌是完全的，只有他才能達到神的標準。

內心不潔就是罪，這是相當振聾啟聵的啟示。按照聖經的標準，貪婪、嫉妒都是內心不潔（羅一 29）。在中國文化的層面裡，有沒有上述這些罪的意思呢？

五、罪行或惡行

有一首福音詩歌說：「我沒有罪，沒有罪，殺人、放火我不會，偶爾說謊溜了嘴，天下烏鴉一般黑。」這反映出通常中國人對罪的定義，即殺人、放火的外表行為，作奸犯科才算是罪。聖經也提到這些表現出來的行為，即罪行或者是惡行。羅馬書第一章的後半部列舉很多罪行（羅一 16~34；林前六 9~10）。

「罪」是神學性的問題

歸納以上五個層面，神學家給聖經中罪的定義做了結論。根據奧古斯丁的的定義，罪使人面轉向世界，而卻背對

著神。馬丁路德給罪的定義更是貼切：罪使人扭曲，使人漸漸以自我為中心，把神趕下寶座，人自己坐上寶座，以自己為是非善惡的標準。

為什麼神不要人吃分別善惡的果子呢？因為神要人以祂的誠命、話語、旨意，做為道德、是非善惡的標準；但是人選擇了背叛神。亞當吃分別是非善惡的果子，就神學意義而言，是指：人要以自己為是非善惡的標準，不屑以神作標準，這就是罪的由來。

罪不僅是消極的缺乏上帝原先的良善、公義、聖潔，而且是積極的作惡。聖經所啟示的罪，不是哲學性的問題。年輕時候的奧古斯丁，曾以哲學的方式來解釋罪。他說，神是純存有（Pure Being），罪則相反，罪是不存在的（none being）。上帝是完全的良善，缺少那個良善就是罪。後來奧古斯丁放棄了這種哲學性的解釋，回到聖經對罪的定義。

罪也不是教育性的問題。中國人喜歡用孟母三遷的例子，來作為教育的根據，給小孩子好環境、好榜樣，小孩子就會學好；給小孩子不好的環境、不好的榜樣，就會學壞。但是聖經所說的罪，不是教育性的問題。

聖經所說的罪，既不是哲學性、教育性，也不是倫理性或心理學的問題，而是神學性的問題。所謂神學性的問題是指：它關乎人跟神之間的關係，它涉及人類救恩的問題。亞當犯罪的最大的結果是，人不再尋找神，不再渴慕救恩，這是救恩論第一個要面對的課題。

因信稱義的內涵

救恩論的第二個課題是，人怎麼得救呢？答案是因信稱義。筆者仍按照前面兩章講述三一論、基督論的方式，先用系統神學的角度整理聖經所啟示的稱義的涵義，再進入歷史神學層面的爭論。「稱義」其實是一個法庭上（forensic）的名詞，保羅在羅馬書解釋得很清楚。

一、地位改變（在神面前）

「因信稱義」是在神面前地位的轉變，有兩個要點，第一個要點是在神面前，不是在人的面前的表現。馬丁路德很喜歡講的拉丁文片語 *Coram Deo*，意思是指「在神面前」（in the presence of God）。

第二個要點是地位的轉變，不是真正實質行為的改變。人信主之後，行為當然會漸漸的修正、變好，但是聖經所講的稱義是在神的宣告那刻，地位瞬間的轉變。

羅馬書三章二十節：「凡有血氣的，沒有一個人因行律法，能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。」稱義的反面就是「定罪」，就是知罪。哥林多後書三章九節：「若是定罪的職事有榮光，那稱義的職事榮光就越發大了。」定罪是律法的職事，而稱義是福音的工作，兩者呈現對比關係。稱義的反面就是定罪，而且都是在神面前的宣告。

二、稱義是被動性的（神白白加給人）

稱義是神主動的工作，是神白白的恩典，我們是因著信被稱為義，英文就很清楚顯明被動式：**We are justified by faith**。我們是因著信心，被動地被稱為義，神主動稱我們為義。羅馬書三章二十二節：「神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。」

三、歸算的義

「因信稱義」是歸算的義（*imputed righteousness*）。保羅說：「做工的得工價，不算恩典，乃是該得的；惟有不做工的，只信稱罪人為義的神，他的信就算為義。」（羅四4~5）並非你真的是好人、真的配為義，而是神算你為義。就好像你與朋友下棋，你的棋藝很差，對方不想再耗時間跟你廝殺下去，就說，算了，這一場算你贏。不是你真的贏，而是他算你贏，是歸算的義。

四、耶穌基督是我們的公義

「稱義」不是指我們自己本身是公義的，而是耶穌基督成為我們的義。我們來到神面前，是披上了耶穌基督公義的外袍。

在歐洲唸書時，有機會去農場參觀，聽過這樣的喻道故事：有一頭母羊在餵一窩小羊吃奶，其中有一隻小羊卻披著一件羊皮，農場的主人解釋，因為那頭小羊的媽媽死了，沒

有母奶餵牠，於是農場主人把這隻小羊帶到剛剛生了一窩小羊的母羊面前。母羊知道那不是牠的小孩，不肯餵奶，用腳踢牠。那頭母羊自己也有一頭小羊夭折了，農場的人就把小羊的皮剝下來，披在那隻死掉媽媽的小羊身上，然後把牠帶到母羊的旁邊去吸奶。母羊聞到自己小羊的味道，就以為是自己的孩子，所以就接納了那隻小羊。我們來到神面前也是如此，不是我們配稱為神的兒女，我們乃是披上耶穌基督公義的外袍，當神聞到了耶穌基督馨香的祭味時，就接納我們成為祂的兒女。

所以不是我們本身具有神的公義，而是耶穌基督是我們的公義、聖潔、救贖（林前一 30）。

在此先給「稱義」下一個結論：救恩是神單方、主動所完成的工作，人一點功勞都沒有。人唯一的舉動就是，我們被動地來到神面前，接受神所為我們完成的禮物。

神學家根據罪與稱義的定義，給救恩論歸納了四個重點。這四個重點彷彿打棒球時的四壘，踏上每個壘包，才能安全奔回本壘得分；而且前一壘是為後一壘預備，只碰觸其中的一、兩壘，遺漏掉其他壘，就不能過關、得分。

救恩論的四壘

一、人完全敗壞、墮落

「完全敗壞、墮落」（Total Depravity），這一句話似乎危言聳聽。所謂「完全敗壞、墮落」，並不是說人沒有行善

的能力的道德層面，它主要是在講神學的問題。救恩論所講的重點，都是在神學的架構之下，它不是倫理的問題，不是哲學的問題，也不是教育或心理的問題，而是有關神學的問題，是關於我們與神之間的關係，有關人得救的問題。

「完全敗壞、墮落」的意思是說：人在救恩的事情上，已經無能為力，沒有一個人能夠主動尋找神，人不能行屬靈的善事，人沒有辦法不犯罪；至於在道德倫理上，人還是有一些行善的能力。耶穌說：「你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也這樣行嗎？」（太五 46）關懷別人、照顧孤兒寡婦、救濟窮人，是很多人都有的行善能力。但是當聖經說，人已經完全敗壞、墮落，它是指人在尋找神的事情上，已經沒有能力了，沒有人主動尋找神，連一個也沒有。

保羅在羅馬書三章引用了詩篇十四篇：「就如經上所記：沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的；沒有尋求神的。」（羅三 10~11）這裡的「義人」，並不是指救濟貧窮、行善事的「好人」，而是指認識神、尋求神的人。聖經毫不留情地說，一個也沒有！羅馬書十一章三十二節：「因為神將眾人都圈在不順服之中。」加拉太書三章二十二節也是如此說：「聖經把眾人都圈在罪裡。」沒有一個例外。人類好像是一團土，亞當夏娃犯罪，已經代替所有的人墮落了。因此，人在尋找神、渴慕救恩的事情上，已經無能為力，人是完全敗壞、完全墮落。

人已經死在過犯罪惡之中

以弗所書二章一節：「你們死在過犯罪惡之中，祂叫你們活過來。」在佈道會中，最後講員呼召決志時，通常會將聽眾的處境描繪成：好像在汪洋大海中一群即將溺斃的人，情況十分危急；呼召就是代表講員把救生圈丟給聽眾，如果聽眾願意決志，就好像抓住了救生圈，就有機會得到救恩。事實上，這些鼓勵人決志的說法，有一點神學上的瑕疵，因為按照聖經的說法，這些還沒有接受救恩的人不是在水中即將溺斃，他們其實已經死了！「你們死在過犯罪惡之中。」

（弗二 1）人甚至根本不知道自己是在很危險的境地。如果一個人肯承認自己是罪人的話，其實他離救恩已經很近，已經快要跨過那個門檻了。人總是拒絕承認自己是罪人，不肯承認需要救恩。

救恩論第一個重點：人已經完全敗壞、墮落，完全無能為力，由此引進的第二個重點：除非神主動施恩。救恩論的四個重點，都是環環相扣，循序漸進導入下一個重點。

二、神主動施恩

既然人無能為力，完全敗壞，那麼，除非神主動施恩、主動尋找失喪的人，否則沒有人能得拯救。約翰福音六章四十四節揭示神在救恩上的主動性：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的；到我這裡來的，在末日我要叫他復活。」不是人主動尋找耶穌，也不是人自己主動進入教

會，而是神先吸引人。有人在教會聚會幾十年，可能都還是混水摸魚，沒有重生得救。約翰福音六章六十五節，耶穌又說：「所以我對你們說過，若不是蒙我父的恩賜，沒有人能夠到我這裡來。」顯然是神吸引人，是神的恩典在先，人才能夠來到神的面前。

哥林多前書十二章三節：「所以我告訴你們，被神的靈感動的，沒有說『耶穌是可咒詛』的；若不是被聖靈感動的，也沒有能說『耶穌是主』的。」所以當我們願意承認耶穌是主時，必是聖靈先感動我們。既然是神主動施恩，因此接下來的第三個要點是：人是完全被動，連信心也是神所賞賜的禮物。

三、信心是神所賞賜的禮物

救恩是神單方、主動完成的工作，人則是用信心來回應。進一步地說，連信心也是神所賞賜的禮物，是神給人的恩典。

以弗所書二章八節：「你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的。」

以弗所書六章二十三節：「願平安、仁愛、信心，從父神和主耶穌基督歸與弟兄們。」信心、愛心、平安，都是上帝所賜的，不是人靠努力賺取的。

羅馬書十二章三節：「我憑著所賜給我的恩，對你們各人說，不要看自己過於所當看的，要照著神所分給各人信心的大小，看得合乎中道。」有人信心大，有人信心小，都是

神給的禮物，都是神賞賜的恩典。信心大的不用自誇，信心小的也不用沮喪，都是神按著各人的需要，分給各人。信心不是人的掙扎、選擇、決定；信心是神要給誰就給誰的恩典。

哥林多前書四章七節：「使你與人不同的是誰呢？你有什麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」如果連信心也是領受的，人有什麼可以誇口的呢？人在救恩的事情上，一點功勞也沒有，人是完全被動地領受恩惠。

記得有次在某大專團契講這個教義時，有位學生提了一個很好的問題。他說看過一幅名畫，畫著耶穌正在門外叩門，即聖經所提的，耶穌在門外叩門，若願意開門，他就進到我們裡面，與我們一同坐席（啟三 20）。那幅畫把門門畫在門裡面，而門外面是沒有門把的。也就是說：要不要開門，要不要相信耶穌，主控權在人這邊，所以信心是人來決定，信心是人的掙扎，人的抉擇。

按照前面諸多經文的提示，如果人願意打開門讓耶穌進來，願意接受耶穌為主，是神已經先吸引他，是聖靈已經在心中感動他。聖經說主控權在神：「我要憐憫誰就憐憫誰，要恩待誰就恩待誰，要叫誰剛硬就叫誰心裡剛硬。」（羅九 15、18）唐崇榮牧師表示，信心是人被動中的主動。耶穌好幾次醫治人的時候說，你的信救了你！信心是人這邊的表現，但是它的來源是神，人是在被動中，主動來回應神；信心既是源自神，人沒有任何可誇的。

四、得救的確據

根據羅馬書八章十五節：「你們所受的不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：『阿爸！父！』」有人信主以後會擔心再跌倒、軟弱，會再失去救恩，就像馬丁路德，這位完美主義者、超高標準的人，經常擔心自己沒有達到神的標準，而被神懲罰。他不容許自己的內心有一絲絲的罪咎，或不好的念頭，他裡面其實是害怕，沒有把握。所以馬丁路德還沒有重生得救前，他所領受的是奴僕的心。聖經說，我們所受的是兒子的心，很有安全感。我們做壞事或做錯事，爸爸會責備、管教我們，但是我們仍然相信爸爸愛我們，我們的地位很有保障。

約翰福音十三章一節：「逾越節以前，耶穌知道自己離世歸父的時間到了。他既然愛世間屬自己的人，就愛他們到底。」即使我們不可愛、軟弱，甚至有時背叛神，但是耶穌愛我們愛到底，他為我們代求到底。他的救恩是徹底、完整的。他起了頭，也會完成那個結局；他是始、他是終。

希伯來書十二章二節：「仰望為我們信心創始成終的耶穌。」我們信心的起點、結束都是神所作的，所以容我再次強調，救恩是神單方、主動完成的工作，人一點功勞也沒有；連信心都是領受的恩典，所以我們不用害怕、擔心，神會負責到底。如果說，信心是神所賜的禮物，是神的恩典，那麼，往下面挪移一步，就是預定論。

預定論

很多非基督徒對預定論反感，甚至連基督徒也很難接受。事實上，我們非得要講預定論，才能夠把救恩論講得完整。保羅在羅馬書九至十一章，用預定論來接續救恩論的主題。所謂預定論就是要告訴我們，在救恩的事情上，人沒有一點功勞、角色。這是神在創世以前，已經在基督裡面揀選我們、預定我們得兒子的名分（弗一4~5）。

整本聖經，從創世記到啟示錄，將神預定、揀選人的主權講得很清楚。但以理書十二章一節：「那時，保佑你本國之民的天使長米迦勒必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒有這樣的，你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。」大災難時，很多人可能會背棄信仰，但是如果名字登在生命冊上，就必得救。不是因為人能夠堅持到底才得救，而是因為已經被揀選、預定，所以才能夠堅持到底。那個能力的來源是神，人是領受恩典。

使徒行傳十三章四十八節：「外邦人聽見這話，就歡喜了，讚美神的道，凡預定得永生的人都信了。」它不是說信的人得永生，而是說預定得永生的人都信了。預定論把人在救恩上沒有絲毫角色、功勞，講得十分透徹。

錯誤的救恩論

前面用系統神學的角度，講正確的救恩論，現在進入歷史神學的領域，檢定教會歷史中錯誤的救恩論。

爭辯的開始（伯拉糾 vs. 奧古斯丁）

當東方教會正在爭辯基督論時，西方教會突然爆發了救恩論的爭辯。多半的異端發生在東方教會（使用希臘語言的教會），因為東方教會走的是感性、神祕主義的路線，比較容易產生教義上的錯誤；西方教會（使用拉丁語的教會）受羅馬法的影響，採用較嚴謹的推理，邏輯、分析走向，所以相形之下，西方的異端較少。但是這一次救恩論的異端是發生在西方的教會，主角人物是英國的修道士伯拉糾（Pelagius）；另外一位主角是大名鼎鼎的神學家奧古斯丁（Augustine）。

伯拉糾所代表的，是一般的理性主義、道德學者的思想。他高舉人的自由意志，強調人在行為上要負責任，都是我們本性比較能接受的論調，亦即，比較接近人性。

奧古斯丁所代表的，是正統的神學思想，也就是聖經對人的評價與地位。亦即，聖經對人的罪，對人性敗壞的認知。十九世紀英國著名的史家阿克頓爵士（Lord Acton）曾指出，基督教對人罪惡的認知可以說是空前的，世人始知罪惡的根深蒂固、難以捉摸、到處潛伏。原罪的理論使基督徒小心提防那無所不在的罪惡。

伯拉糾對人性比較樂觀、肯定，這也是所有的教育學家、倫理學者所強調的：人的責任、自由意志，人要為自己所做的負責。但是，奧古斯丁根據聖經，對人的形象是悲觀的，是灰暗的，除非神施恩，否則人是很可憐、卑賤的。伯

拉糾採用的是教育學的角度，中國人其實會比較欣賞他的思想。

伯拉糾的觀點

一、否認原罪

伯拉糾認為原罪的思想，會導致社會的道德敗壞，因為人做錯事情會推卸責任，說是原罪使他不能不犯罪。所以伯拉糾否認原罪的存在。他說，人犯罪，不是因為有罪性，不是因為遺傳亞當的罪性，而是效法亞當的壞榜樣，效法亞當不順服上帝的壞榜樣。這就符合孟母三遷的思想，給小孩子好環境、好榜樣，他自然學好，但如果把他放在壞的環境中，給他壞的榜樣，他就會學壞。

二、自由意志使人棄惡擇善

自由意志使人有不犯罪的可能，人可以選擇不犯罪；同時神也藉著啟示、律法、理智，指引我們當行的。所以人若願意，他可以遵行神的誡命不犯罪。伯拉糾說，所謂的稱義、得救，是學習耶穌的好榜樣，拒絕亞當的壞榜樣。

三、承認需要神的恩典

神的恩典就是給人自由意志，而恩典只是在自由意志選擇行善時以協助。

四、人可以靠努力而達全善

人需不斷的努力，痛下決心、追求長進，才能夠達於全善。

伯拉糾的優點是強調道德律，認為人裡面有良知良善，他也強調耶穌順從神的榜樣，人要學好榜樣。他主張人有自由意志，而自由意志可以加強人的責任感。但是伯拉糾的缺點是，沒有認清人性的軟弱。事實上，受教育的多少，不會決定一個人的好壞，有時候受教育越多，犯罪的手法越新穎。聖經說，人犯罪的基本因素不是教育的問題，不是榜樣的問題，而是人性軟弱的問題。

伯拉糾的另外一個缺點，是把上帝的恩典，限制在天賦能力上，忽略了聖靈可以工作在罪人身上的恩典。聖靈會給我們恩典勝過罪惡。

伯拉糾否認原罪，否認稱義，明顯與聖經的思想衝突。羅馬書五章十二節明明指出：「罪因一人入了世界，死就臨到眾人。」因為我們是罪人，所以才會犯罪。伯拉糾否認原罪，嚴重破壞了因信稱義的教義。

正統教會的思想是：救恩、稱義是神單方、主動完成的，神在耶穌基督裡所完成的救恩，是如此的完美，人只能用信心來接受而得救。伯拉糾的理論，根本否認人有蒙救贖的需要。如果不是罪人，何必需要救恩呢？當人肯承認自己是罪人，才會覺得自己需要救恩。

奧古斯丁的觀點

奧古斯丁批評伯拉糾「竭力」為人性的完整與無罪辯護，並用人智慧的言語，以圖反對聖經，使基督的十字架落空。奧古斯丁說，伯拉糾向神有熱心，但不是按著真知識。

「他們向神有熱心，但不是按著真知識；因為不知道神的義，想要立自己的義，就不服神的義了。」（羅十2~3）奧古斯丁針對伯拉糾的幾個主要錯謬，提出他的看法。

一、肯定原罪的存在

奧古斯丁根據羅馬書五章十二節，「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。」按照初代教會的拉丁文聖經，把「因為眾人都犯了罪」的那個「因為」，翻譯為『在他裡面（in him）』，就是在亞當裡面，在那一個人裡面，我們都犯了罪，亦即，我們都有分於亞當背叛神的罪行。或許有人認為自己很倒楣，為什麼亞當一人犯罪，卻要所有後代的人來承擔那個罪的後果呢？其實我們每一個人，都在亞當裡面，都有份於他背叛神的罪行。亞當只不過是代替我們所有的人類，做了那一件背叛神的行為。

二、自由意志無力選擇善或惡

起初奧古斯丁並沒有提出人完全敗壞的觀點。他認為，原罪雖然使我們善良的本性，受到巨大的損害，但是基本

上，人的意志還是自由的，人的理性並沒有完全消失；然而受到無知、情慾的轄制，人實際上只會選擇犯罪。也就是說，奧古斯丁的思想推導至最後，是跟保羅的思想一致的。表面上看起來，好像人還有些許的自由意志，人的理性還是有細微的功能，但是人到最後，也只會選擇犯罪，結果使人背向神，面轉向世界。

三、人沒有行善能力，需要神特別的恩典

由於人的自由意志，受到巨大的損害，沒有行善的自由，因此需要神特別的恩典，來幫助人脫離敗壞的光景。奧古斯丁強調聖靈同在的恩典，可以幫助人克服軟弱。神的恩典一步一步引導人，轉向神。

奧古斯丁剛剛信主的時候，他的思想並非那麼靈光、清楚，甚至是屬於半伯拉糾（Semi-Pelagian）的思想，所謂半伯拉糾就是比較溫和的伯拉糾的思想，但仍然是異端，認為人可以憑自由意志來接受救恩，或是拒絕恩典。但是奧古斯丁與伯拉糾在辯論時，頭腦愈戰愈清楚，後來奧古斯丁說：其實人的意志，並沒有參與神的救恩，只有神的恩典，使人的意志參與，真正的自由是從罪中得釋放。

四、不可抗拒的恩典

聖徒蒙揀選是出於神預知、預定的主權，這是人得救唯一的原因。奧古斯丁的預定論不但包括重生的恩典，也包括神保守信徒不失落救恩的恩典，也就是「一次得救，永遠得

救」。

但是奧古斯丁的預定論，並沒有排除人的意志、人的責任。現在又來到奧祕的核心部分了，既然講到神的揀選、神的預定、神的主權，那麼人似乎就沒有責任，但是奧古斯丁按照聖經的思想，認為：無論接受或者是拒絕救恩，人還是要負責任，至於兩者之間如何協調，奧古斯丁只是點到為止。其實這也是基督教的奧祕之一。我們只能夠相信，神是按著祂奧祕、無法理解的公義，做祂決定的事情。所謂神的主權就是，神有絕對的權利做祂想要做的事情；人不能質問神說：你不公平，為什麼揀選這個人？沒有拯救那個人？

奧古斯丁當時說了一句很漂亮的話：「神不欠人任何東西！」人沒有權利質問神是否公平，救恩是神無條件、格外的恩典，是出於祂的憐憫。就像摩西，多次為那些三番四次背叛、埋怨神的以色列人代求時，他禱告到最後，覺得心虛、無力感，然而神竟然願意垂聽他的禱告。所以摩西幾乎是受寵若驚，他沒有想到神竟然願意接納、憐憫以色列人。所以他覺得罪人唯一應該有的反應是「喜得不敢相信」（見出三十四 6~9），這是聖經一貫的態度。聖經的目的只是要告訴我們，為什麼犯罪該死、該咒詛的罪人，居然可以得救？聖經從來無意回答：為什麼有些人不得救？

以弗所會議

主後 431 年的以弗所會議將伯拉糾定為異端，然而伯拉糾的思想，從來沒有消失於歷史的舞台，反而是以一種比較

溫和的態度，即以半伯拉糾的面貌，一種比較能被大家接納的型態，出現於歷史的每一個階段。

半伯拉糾思想

今天教會裡面，應該不會有伯拉糾的思想，但有很多半伯拉糾的錯誤。半伯拉糾認為人有原罪，但是原罪沒有使人完全無能為力，它只是帶來道德上的軟弱。救恩的第一步需要由人先跨出。半伯拉糾引用撒迦利亞書一章三節：「你們要轉向我，我就轉向你們」（該節其實是針對已經經歷恩典的以色列民說的），認為信心的第一步，是由罪人開始。但是聖經更多地方清楚指出，是神先吸引人，是神的恩典先臨到我們，是聖靈先感動我們，我們才能夠接受耶穌、相信耶穌（約六 44、65；林前十二 3）。半伯拉糾在第一壘就失落了。

我們提到救恩論的四個重點，就好像打棒球的四個壘：人完全敗壞墮落；除非上帝主動施恩；人是用信心被動的來回應上帝；因此我們有得救的確據。這四個壘，每一壘都要穩妥踏上，才能奔回本壘，才能夠安全的踏上救恩之路。半伯拉糾也否定上帝的預定，他們強調的是人的責任，把恩典不能抗拒的教義也刪掉了。

奧蘭治會議

主後 529 年奧蘭治（Orange，在今天法國南部）會議，把半伯拉糾定為異端。可惜奧蘭治會議又強調聖禮及人的功

德，這就註定了以後一千多年羅馬天主教的信仰路線，沖淡了奧古斯丁銳利的福音信息，這是比較遺憾的地方。於是一千年以後，由馬丁路德再次將它扳回來，回到保羅純淨的福音思想。

淡化「因信稱義」的新潮流

公元 2000 年前後幾年，大陸三自教會丁光訓主教極力倡導「淡化因信稱義」的風潮，期望中國教會不要強化此神學，將天堂地獄和信與不信勾得太緊，使得教會與廣大的中國人民拉開距離。其認為基督教的基本信仰是集中在使徒信經與尼西亞信經；至於神學是用來解釋信仰和教義的，必然因人、因時、因地而變化。基本信仰是不變的，它來自神的啟示；但神學是可以改變的，它反映的是人對神的理解和闡釋；而神學思想的變，正是為了保障基本信仰的不變。「因信稱義」有其歷史功績，路德用此神學淨化、簡化宗教，為人民爭取自由；十九世紀的宣教士卻為了急於吸收中國人民信教，把因信稱義和天堂地獄聯繫在一起。過分強調因信稱義會導致一個畸形的神觀，好像神對世人存著敵意；而且會導致「道德無用論」。何況許多教外人士不乏好行為與優異表現，他們雖在教會之外，但不在神之外。淡化因信稱義，可以使教會走出狹隘的自我，帶領人進到神的博愛、豐富裡，云云。¹⁵

15. 見丁光訓，《丁光訓文集》（南京：譯林出版社，1998），頁 93~94，197~198，275~286，414~415。另見丁光訓，《聖經、信仰、教會》，上海：中國基督教協會，2001 年。

有關「因信稱義」的救恩論不僅強調神的慈悲、憐憫之屬性，也未犧牲神的公義、憤怒之屬性，「因信稱義」並未排除倫理道德，使徒保羅、奧古斯丁、路德都已經有清楚的教導。約翰福音三章十六、十七節先講神的慈愛；十八、十九節再講神的公義，並未有所偏頗。馬丁路德重生以前只著眼於神的公義、憤怒之經文（羅一 18），所以才會步履蹣跚地渡過十幾載痛苦的信仰掙扎歲月，直到他從羅馬書一章十七節徹悟「因信稱義」的真理，他的心才得到安息。對路德而言，十字架是神以祂的慈愛來滿足祂公義的要求，兩者不可或缺。這點會在馬丁路德的十架神學部分再詳論。

使徒保羅的書信中，都是先闡述基要信仰，再處理倫理實踐。路德為了答覆羅馬天主教有關他企圖廢除道德行為的謠傳，寫了著名的《論善功》（*On Good Works*）一文，以深刻的福音觀點和精神闡明善工。凡此，不需筆者贅言。

若為了接近廣大群眾，而將教外人士（或天主教神學家拉納【Karl Rahner, 1904~1984】所謂的「無名基督徒」）強行納入神的救恩中，恐怕連使徒信經與尼西亞信經都會跳腳。雖然路德與奧古斯丁對「因信稱義」的解釋、定義不同，¹⁶ 但是其基本重點如人在救恩上無能為力、神主動施恩是一致的，與保羅並無出入。淡化因信稱義正是伯拉糾拍手歡迎的立場，它拉近了與教外人士的距離，卻抹煞了基督教

16. 見本書註 34。有些學者以此理由而強行劃分信仰、本質與神學、形式，認為前者始終不變，後者會改變、進步。見王學富，〈“誰動了我的奶酪”——讀丁光訓著《聖經、信仰、教會》〉，《金陵神學誌》54 期（2003 年 3 月），頁 45~59；倪光道，〈查考聖經離不開研讀神學——談正確理解“因信稱義”的點滴體會〉，同上，頁 115~121。

的核心特質，對教會究竟是得是失、是福是禍，還可以再算計一下。

有一種存在是真實的存在，它一直在那裡，不跟隨潮流，也從未落伍；它是真正的流行，它是存在的潮流。不論何種大風大浪，「因信稱義」中流砥柱的地位，仍然屹立不搖！



☞ 問題思考

1. 試著闡述聖經對「罪」的定義。
2. 試著解釋：「罪」不是哲學性、教育性、倫理性或心理學的問題，而是神學性的問題。
3. 試述「因信稱義」的四個內涵。
4. 「因信稱義」既是在神面前地位立刻的轉變，它與「成聖」有何異同？
5. 請解釋：信心不是人的掙扎、抉擇、決定，而是神賞賜的禮物。
6. 預定論在救恩論中扮演什麼角色？
7. 為何半伯拉糾派比伯拉糾派容易混淆耳目、被人接受？
8. 奧古斯丁如何針對伯拉糾的錯誤，提出反駁？



第8章

奧古斯丁



8. 奧古斯丁 (Augustine, 354~430)

年輕時遊學於各種學問的領域中，原先預備成為律師，之後轉攻文學，也曾醉心於占星術、雄辯學。自從聽到安波羅修 (Ambrose) 的講道，以及對聖經的詮釋以後，他開始用嶄新的眼光和敬虔的態度來研讀聖經，從此服膺聖經權威，並且以他的學養，為真道打了幾場漂亮的勝仗，成為初代教會的神學大將。

他的救恩論為正統神學奠定穩固根基。他認為，罪惡要講得深入，恩典才能講得透徹。他被稱為「恩典大師」(Doctor of Grace)，因為他是「罪惡大師」(Doctor of Sin)。

「不要荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競嫉妒，總要披戴耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱情慾。」(羅馬書十三 13~14)

生平簡介

奧古斯丁生於北非，母親是基督徒，他從小接受敬虔的基督教教育。後來到迦太基接受大學教育，主修修辭學及雄辯術，預備成為一個律師。然而他中途改變主意，專攻文學，漸漸地放棄基督教的信仰，然後他又對哲學發生興趣，常常思想人生是非善惡的問題。

宗教信仰

二十歲時，奧古斯丁成為摩尼教徒。這是一種大混合的宗教，借用波斯祆教的善惡相爭二元論，也借用佛教的輪迴思想，以及諾斯底主義靠知識得救的教義。奧古斯丁信奉這個宗教，達九年之久。大約在三十歲時，他求問摩尼教一些著名的學者有關困擾他的人生問題，但是沒有得到滿意的解答，他開始懷疑摩尼教。

信仰歷程

奧古斯丁後來赴米蘭大學教書，認識了神學家安波羅修（Ambrosius）。其講道深深地吸引奧古斯丁的注意，也漸漸扭轉他對聖經不滿的態度，再加上他周圍一些朋友信主，有明顯的生命改變，這時的奧古斯丁已經很靠近得救的門檻，唯一攔阻他信主的，不再是理性思考或哲學的問題，而是他的私生活。

奧古斯丁當時正與一位女子同居，認為自己沒有辦法過清心寡慾的生活，這是他一生最痛苦的時期。有一天奧古斯丁在花園裡散步時，突然聽到隔壁有一群孩子在唱歌，歌詞說：「拿起來讀吧！」正好他手上有一本書，一翻開，視線剛好落在一句聖經的話，即羅馬書十三章十三、十四節：「不要荒宴醉酒，不可好色邪蕩，不可爭競嫉妒，總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱情慾。」奧古斯丁豁然開朗，神的平安立刻進入他心中，他感覺神賜給他能力勝過罪惡，這是奧古斯丁重生的經驗。當時他的年紀已經三十多歲，但是從此時開始，以他的學養，為真道打了幾場漂亮的勝仗，成為初代教會一名神學大將。

奧古斯丁的神學思想

奧古斯丁的神學思想，可以反映在他和三個異端的爭辯上：摩尼教、多納徒派，還有伯拉糾。伯拉糾的爭辯，在救恩論已經介紹過，現在只介紹他與摩尼教、多納徒派交手的

過程。

一、摩尼教

摩尼教是一種二元論，認為這個世界有兩位勢均力敵的神，在作無止盡的爭戰。光明的神與黑暗的神彼此對立。善惡是兩個永恆的原則不止息地爭戰，世界的苦難、邪惡，都是這個爭戰的產物。奧古斯丁最初服膺這個學說，因為它可以說明他內心的掙扎，又可以推諉犯罪的責任，推托說情慾是從外面來的勢力，人是無辜的。但是後來奧古斯丁棄絕這個宗教，他從三點來反駁摩尼教。

反駁摩尼教

A、基督教是一元論

首先，奧古斯丁說：只有神是萬物唯一的來源，是獨一的主宰。神從無創造萬有，獨行其事，獨享尊榮。

B、罪惡不是敵對神的永恆國度

奧古斯丁說：神是一切的來源，罪惡並不是與神的國度敵對的永恆勢力。可是奧古斯丁也必須面對一個問題：如果上帝是一切的來源，祂所創造的一切都甚好，那麼，罪惡從哪裡來？奧古斯丁說：神所造的一切甚好，因此不好的就不存在，簡單的說：沒有罪惡這個東西，罪惡是不存在的。受到新柏拉圖主義的影響，奧古斯丁把罪惡定義為「非存有」

(None Being)，這是一個哲學意味很濃厚的術語。奧古斯丁說：神是正面的，那麼缺乏正面的，就是罪。譬如說：上帝是良善的，那麼缺乏良善就是罪惡，正如黑暗是因為缺乏光明。神是「純存有」(Pure Being)，祂的反面就是「非存有」，那麼 None Being 就是罪惡。

奧古斯丁年輕時，是用哲理性的方式來解釋罪惡，他說：其實罪惡並不存在，只要缺乏上帝良善的一面，就是罪。就像疾病並不存在，疾病是缺少健康；欺騙本身是不存在的，欺騙是缺少誠實；沒有驕傲，驕傲是缺乏謙卑……以此類推，最後會追溯到：那麼人為什麼會犯罪呢？因為蛇引誘人！那麼蛇從哪裡來呢？蛇是由墮落的天使而來！那麼天使為什麼會墮落呢？因為天使驕傲，要與神同等！那麼驕傲從哪裡來？如此推下去，奧古斯丁還是要面對原來的問題：罪惡從哪裡來？

奧古斯丁及時煞車，很誠實的回答說：不知道！其實罪惡源自何處，也是基督教的一個奧祕之一，聖經並沒有清楚解釋罪惡從哪裡來的問題，卻明示：神所創造的一切都甚好（創一 31），神是一切美善事物的源頭（雅一 17）。

C、肯定人的道德責任

奧古斯丁打破了摩尼教的宿命論，肯定人在道德上的責任。他說：人用自由意志選擇惡行，人雖然受到原罪、情慾等等的轄制，但是人要為自己的罪行負責任。這在救恩論已經討論過了，不贅言。

二、多納徒派

多納徒的爭論，曾引起北非教會的分裂。起因是，當羅馬帝國逼迫教會時，有一些主教、教會的領袖靈性軟弱、否認信仰，而這些主教先前曾經按立過其他神職人員，所以有人懷疑他們所施行的聖禮，所按立的神職人員，究竟生不生效？迦太基的主教多納徒認為，這些變節者所施行的聖禮不算數，只有沒有瑕疵的牧者，所施的聖禮才算數。多納徒認為他們自己才是為主受苦的真教會。也就是說，多納徒是在道德的懲戒上，執行得過分嚴格所產生的偏差，在態度上比較固執、偏激。

反駁多納徒派

A、強調愛心的重要

奧古斯丁提出了他的教會觀以及聖禮觀。過去的傳統認為，教會有四個記號：大公性（普世性）、使徒性（追隨使徒的信仰）、合一性、聖潔。奧古斯丁說：愛心比這四個記號都重要。教會的合一，是建立在上帝愛的根基上，在神的愛中，肢體互相扶持，彼此接納。教會是聖潔的，並不是因為她的會員是聖潔的，而是因為她的目標是聖潔的，或說她在上帝眼中的地位是聖潔的。如果不接納軟弱、跌倒的肢體，那是分裂教會的人，是缺乏愛心的人；唯有那遮掩過犯的愛心，才是教會合一的見證。奧古斯丁認為愛心比聖潔重

要，他說，如果教會要有偏差的話，他寧願錯在愛心太大，而不是錯在過分聖潔。

B、聖禮是上帝施恩典的媒介

聖禮是神的工作，不是人的工作，聖禮是上帝施恩典的媒介，藉著聖禮，上帝直接施恩給人，因此儘管施行聖禮的人不完全，聖禮仍然有效，上帝的恩典仍然有效。

奧古斯丁說：神的恩典，不受神職人員德行、靈性的影響，因為恩典的果效全在乎神，只要神的教會施行，聖禮就有效；相反的，如果有人以自己的忠誠、純淨自誇，來分裂教會，那是沒有愛心的表現。

C、使用武力對抗

奧古斯丁與多納徒的爭辯，是一個漫長而複雜的過程。奧古斯丁差點被多納徒所派來的人暗殺，一怒之下，竟然用世俗的政權，出兵鎮壓多納徒派，使得神學的爭論，演成了政治的迫害。奧古斯丁在這一場爭執中，強化了對大公教會的信念，也為此後一千年的中世紀龐大的教權鋪路。

多納徒這一派也很固執，絲毫不肯妥協，後來他們組成了流亡團體，一直到第七世紀回教徒席捲北非教會的時候，才告消失。在整個事件上，多納徒派雖然偏激，但是奧古斯丁處理的方式，也有爭議之處。

奧古斯丁的著作

奧古斯丁有兩個很有名的作品：《懺悔錄》（*Confessions*）與《上帝之城》（*The City of God*），藉著他的作品，我們再來認識其神學。

一、《懺悔錄》

《懺悔錄》主要是奧古斯丁的自傳。《懺悔錄》的拉丁文 *Confessiones* 有認罪的意思。第一卷到第九卷，是奧古斯丁的自傳，為他年輕時的放蕩、縱慾而懺悔；*Confessiones* 這個字，其實還有一個更重要的意思，就是信仰告白、認信。第十卷到第十三卷，就是奧古斯丁的信仰告白，他在此流露出敬虔而近乎神祕的信仰生活。他對自己的行為、思想，做了非常深刻的分析，其文筆細膩、生動，是一本相當難得的經典之作。

《懺悔錄》的第二卷，奧古斯丁回憶過往縱慾的生活：「我必須回想過去的污穢，以及靈魂的情慾性腐敗，那不是仍眷戀著過去那種污穢敗壞的生活，而是因為愛上帝的緣故。因為我太愛上帝了，才會回想那些極惡的往事，回憶過去是很痛苦的事情，可是為了要使上帝成為我的甘甜，我要這樣做。」

奧古斯丁被稱為「恩典大師」（*Doctor of Grace*），因為他是「罪惡大師」（*Doctor of Sin*）。奧古斯丁認為，罪惡要講得深入，恩典才能講得透徹。這也是他極精采的地方。

服膺聖經權威

奧古斯丁年輕時，曾遊學在各種學問的領域中，醉心於占星術、雄辯學。他原本瞧不起聖經，信主以前，曾嘗試讀聖經，但是由於聖經的文體單純，又缺乏哲學性的內容，所以奧古斯丁很失望。自從聽到安波羅修的講道，以及對聖經的詮釋以後，他開始用新的眼光、態度來研讀聖經，才發現聖經原來是用人人都懂的文句，在深奧的意義中，隱含著莊嚴的神祕，用簡易的語言，以及毫不做作的說法，把神的話呈現萬人面前。一方面聖經的文字淺顯通俗，人人都可以了解；另一方面，聖經又保留了深奧的內涵，使人不會用輕率的態度去理解，所以聖經的權威就更加尊貴，值得作為神聖的信仰。

奧古斯丁的這番領悟，給他一生的事奉，帶來極大的啟發。縱然他後來登上主教的高位，可是從來沒有放棄親近群眾，他總是用淺顯、平易近人的表達方式，來向群眾傳講真理。

二、《上帝之城》

奧古斯丁的第二本名著《上帝之城》，花了十四年才完成，共有二十二卷。

當時正處於世界歷史的重大轉變時期，也就是歐洲的上古史轉入中世紀的交替期。異教蠻族入侵羅馬，開啟了中世紀的歷史。主後 401 年，西哥特人（Visigoths）攻取了羅馬

城。這件事情給基督教界帶來很大的震驚，拉丁語系的另一位教會領袖耶柔米（Jerome）聞悉此事，嚎啕大哭，說：如果連羅馬都會陷落，那麼地上還有哪一個地方是安全的呢？基督教中心地羅馬城，竟然淪落在蠻族的手中，一些異教徒幸災樂禍地說，因為很多羅馬人信奉了基督教，離棄了鬼神的敬拜，以至於古代的諸神顯靈報復，要傾覆羅馬。

奧古斯丁的《上帝之城》第一卷至第十卷，就是答覆這些控告，同時也是安慰基督徒不要消沉喪志。奧古斯丁說：如果從前的諸神不能夠救特洛伊城（Troy，即荷馬史詩《伊里亞德》的木馬屠城記之地），那麼又怎麼能夠救羅馬呢？敬拜諸神，並沒有使羅馬強盛或增進道德、獲得永生的福樂，而很奇妙的是，攻陷羅馬的西哥特人領袖阿拉利（Alaric）信奉基督教，為了基督的名，沒有屠殺羅馬城，只限於戰爭的破壞。奧古斯丁說，基督降災教會，使羅馬淪於敵人手裡，是為了要煉淨教會的罪過，如果基督徒能夠忍耐、承受這些苦難，就可以得到福氣。

此書的十一至二十二卷是奧古斯丁的歷史哲學。歷史在上帝的掌握之下，人類的歷史可以分成兩個城：上帝之城與撒但之城，創世紀三章十五節以後，就開始兩城之爭。挪亞的時候，好像整個世界都是屬於撒但之城，上帝就變亂人類的口音等等。以後還有以色列人與埃及的爭戰……，奧古斯丁用兩城之爭，來闡述舊約乃至新約的歷史。根據希伯來書，基督徒在世上是客旅、是寄居的（十一-13），在世上我們沒有永遠的城，乃是仰望天上的家鄉。啟示錄十七、十

八章的巴比倫城，就是指一切敵基督的國度。羅馬城不是上帝之城，在動亂的時代，教會所需要的信息，是存在天上永久的城，這才是基督徒最大的安全感。



☞ 問題思考

1. 如何向二元論的宗教講論神的獨一、至高性？
2. 教會在懲治軟弱、跌倒的肢體時，如何顯出教會聖潔與愛心的特質？如何拿捏神的公義與恩典之間的平衡？
3. 聖經用簡易的語言來表達莊嚴的內涵，讓販夫走卒、知識分子皆能理解、欣賞，是否也提示我們教導真理的方式與藝術？
4. 奧古斯丁的《懺悔錄》如何凸顯神的恩典？



第9章

中世紀的修道主義

「你若願意作完全人，可以變賣你所有的，分給窮人，就必有財寶在天上；你還要來跟從我。」（太十九 21）

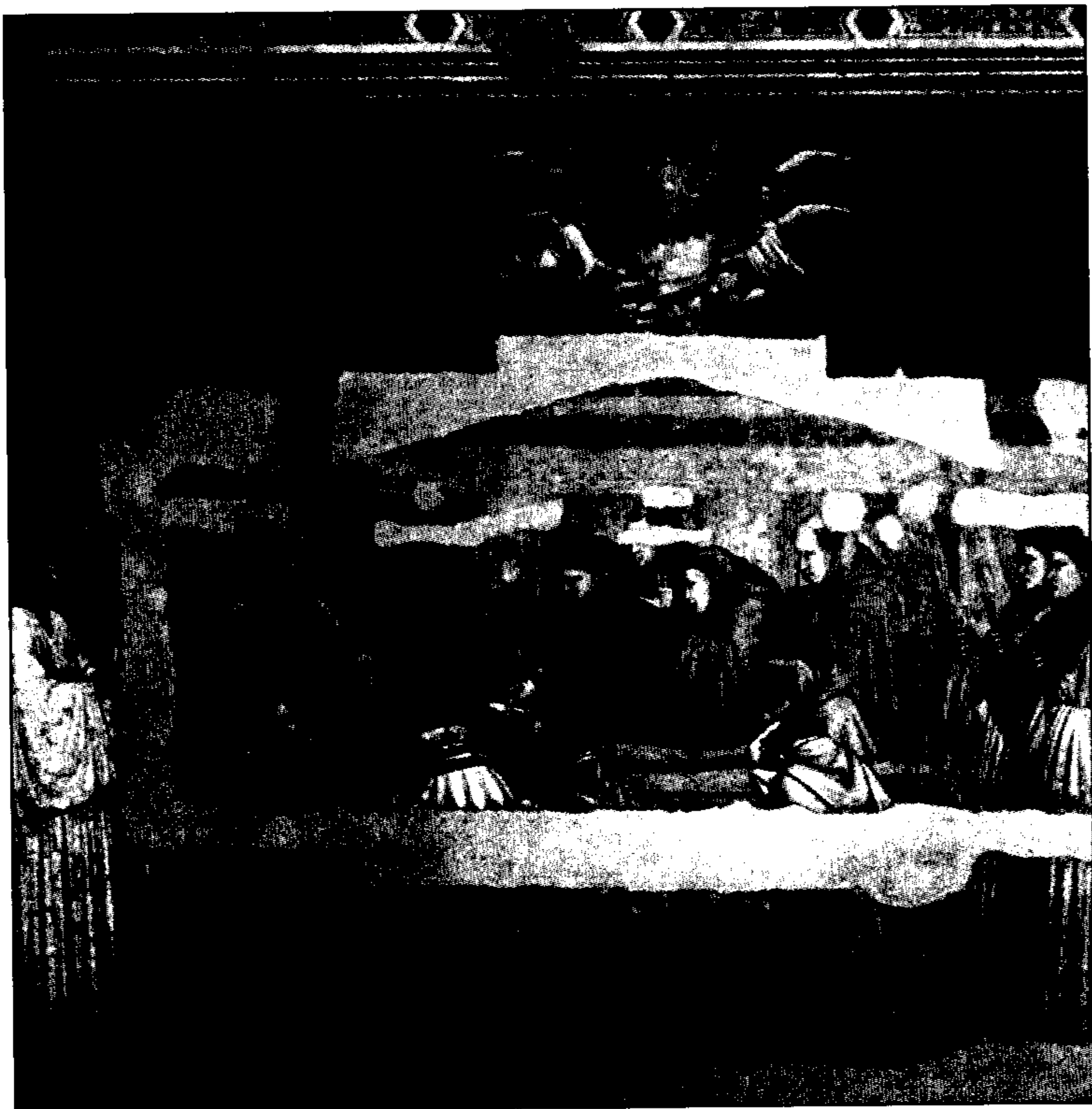
修道主義興起的原因：

一、受希臘文化二元論影響——重靈魂、輕肉體

修道主義認為靈魂是比較聖潔、高級的部分，身體是有罪的、比較低級的成分，所以需要藉著禁慾主義，將靈魂從身體的牢獄、囚禁中解救出來。一個追求長進的基督徒，應輕看身體的需求，或物質的享受，因此，禁慾主義成為基督徒追求敬虔的一個指標。

二、教會世俗化

基督教國教化以後，教會不免世俗化，神職人員也漸腐化，大批的異教徒湧進了教會，信徒的品質低落。一班有志之士，想跟世俗的宗教劃清界線，出世的思想漸提升。修道院成為當時對抗腐化教會制度的一種理想型態。



9.法蘭西斯臨終前的異象

法蘭西斯（Francis of Assisi，1182~1226）是個充滿傳奇的人物。有關他的傳說很多，包括對貧窮的甘之如飴；向一群鳥兒講道，鳥兒居然駐足聆聽；與狼群共處而平安無事；他身上的「聖痕」更是使跟隨者津津樂道，令後代人匪夷所思。

當法蘭西斯去世時，他身邊一位修士聲稱看見他的靈魂（圖片的中間上方），像一顆星星，巨大如月亮，明亮如太陽，從大水之上冉冉上升，被一片耀眼雲彩撐托，由天使引航，返回天庭。

三、信徒追求與神親密關係的管道

當時教會公共崇拜儀式化，使得有心追求的人，得不到滿足，嚮往追求個人與神更親密的關係。這好像今天教會所流行的敬拜讚美潮流，也是因不滿傳統教會沉悶的敬拜。但是筆者幾乎也可以預見，如果敬拜讚美搞得太花俏、熱鬧，總有一天會再重新流行平靜、樸素的聖歌，君不見中世紀的葛利果聖歌（Gregorian Chant，又稱為素歌【Plain Song】），原是單調、樸素的聖歌，未料二十世紀末，竟然登上流行歌曲的排行榜首，令人嘆為觀止。

修道主義的發展路線

一、東方的發展

東方的修道主義創始於埃及。有一位信徒安東尼，領受了馬太福音十九章二十一節耶穌對那位少年官所說的：「變賣你所有的，分給窮人。」開始離群索居，過著嚴峻克己的生活，後來仿效的人漸多，分成獨居式以及群居式的修道主義。

然後又有人起而改革，在埃及的南方創立第一所團體式的修道院，制定崇拜的方式，以及生活的規章，也設立一位院長來管理修院。不久也出現女修道院。女修道院可說是古代先進的婦女運動，使婦女不需要倚賴婚姻也可以生存下去。

東方曾經出現比較極端的修道方式，就是用標新立異、憤世嫉俗的方式來修道。東方的修道主義，常以苦待己身的形式出現，既違反基督教的精神，又不合乎人道。譬如有人幾個月不洗澡，把自己埋在泥土裡，一直埋到頸項，達數月之久；也有人故意穿荊棘編的衣服……。

反觀西方，修道主義比較近乎人道，比較中庸、溫和，而且積極服務社會、救濟貧苦、傳福音，是既出世、又入世的修道方式。東方的修道主義，在型態上比較孤僻，比較個人性；而西方可能受到羅馬人影響，注重秩序，強調訓練，比較有組織、團體性。

二、西方的發展

1. 聖本篤修道院（St. Benedict）

西方最早有名的修道院是聖本篤，此修道院比較合乎中庸之道，接近人性，優美、平和。他們除了每天崇拜以外，也規定修道士都要工作。其治院格言：「懶惰是靈魂最大的仇敵」，修道士不但在田野工作如耕地、種菜，養活自己，也在書房讀書，抄寫聖經。這種自食其力的精神仍延續至今日。

2. 奧古斯丁修道院（Augustinian Canons）

奧古斯丁修道院是十一世紀創立於義大利北部以及法國的南部。有三個著名的規條：安貧（poverty）、守貞（celi-

bacy)、順服 (obedience)，後來在西歐大為廣傳。基本上他們接受奧古斯丁的神學思想 (一、人在救恩上無能為力；二、人需要上帝的恩典。) 奧古斯丁修道院也負起教牧的責任，在醫院裡有重要的服務，馬丁路德早年就在奧古斯丁修道院潛修。

3. 西篤會 (Cistercian Order)

法國另外一個是西篤會修道院，強調簡樸、克己，後來也傳入了英國。西篤會有一位著名的院長聖伯爾拿 (St. Bernard of Clairvaux)，是中世紀靈性最好，講道最有能力的傳道人，改教領袖馬丁路德和加爾文都一致推崇他，認為他最能夠代表純正的福音精神。聖伯爾拿常常赴各地，出席教會的重大會議，處理各樣的糾紛。其實修道院與官方教會是分開發展的體系，但是當官方教會腐化的時候，就希望修道院幫助他們協調衝突，因為修道院通常比較高超、清廉，容易取信於民。

4. 道明會 (Dominicans)

修道會 (Friars) 又稱為乞食修會 (Mendicant Order)，徹底遵守貧窮的教規。西方最有名的兩個修道會，即中國信徒所熟悉的道明會和方濟會，他們都曾經先後傳入了中國。

道明會的創辦人道明 (Dominic)，是西班牙人，他主要的負擔是幫助異端歸正。方濟會與道明會的特點，都是強調安貧及傳福音。

5. 法蘭西斯修道會 (方濟會, Franciscans)

法蘭西斯是十二世紀的義大利人，父親是富有的布商。法蘭西斯年少時放蕩不羈，生活萎靡，個性浪漫，常騎著白馬，身穿美衣，四處閒蕩。曾經神氣地加入了十字軍東征，不久就受傷回來，在一場大病中信主，生命有很大的轉變。

大約 1208 年，法蘭西斯在教會崇拜時，馬太福音第十章，耶穌差遣十二個使徒的話，如號筒般臨到他，法蘭西斯決志出外宣講福音。出外時，身上不帶著錢，過著絕對貧窮的生活。後來跟隨的人越來越多，都立誓過貧窮的生活，而且兩個兩個出去傳福音，沿門托鉢，隨走隨傳，幾乎是主耶穌時代門徒的翻版。

法蘭西斯曾經追隨第五次十字軍東征，進入回教地區，在土耳其王的面前，侃侃而談，讓土耳其王印象深刻，甚至派軍隊護送他回去。當時基督徒宣教士能深入回教地區，且能全身而退，活著回來，簡直就是神蹟。後來經教皇的批准，成立正式的修道會。

法蘭西斯修道會有幾個令人津津樂道的特點，第一個是安貧，認為財物是身外之物；財主進天國，就好像駱駝穿針眼。有一次法蘭西斯睡覺時，房子失火，他在匆忙中，搶了一條毛毯衝出去，後來又將毛毯送回現場，並向火兄弟道歉，說他不應偷這塊毯子。法蘭西斯堅持不要為明天的需要憂慮，甚至不許廚師做泡菜，所以韓國教會大概不會太欣賞法蘭西斯。

第二個特色是崇尚自然，泛愛萬物。法蘭西斯有一首著名詩歌「太陽頌」，或稱為「萬物頌」，對自然界的萬物有很親暱的感情。他稱太陽為太陽哥哥，稱風為風弟弟，月亮是月亮姊姊，大地是地母親，火是火朋友，水是水姑娘，這種泛愛萬物的精神，在其作品中表露無遺。法蘭西斯喜愛接近大自然，喜歡跟動物相處。有關他的傳說很多，信不信由您！有一次，他向街道上的人傳福音被拒，失望之餘，就轉向一群鳥兒講道，鳥兒居然乖乖地坐在那裡聽他傳福音。他也曾經用一篇講道來馴服狼群……。

法蘭西斯的禱告詞更是令人動容，成為許多人的座右銘：

「使我作你和平之子，
 在憎恨之處播下你的愛，
 在傷痕之處播下你的寬恕，
 在懷疑之處播下信心，
 在絕望之處播下你的盼望，
 在幽暗之處播下你的光明，
 在憂愁之處播下了歡愉。
 哦，主啊！求你使我少為自己求；
 少求受安慰，但求安慰人；
 少求被了解，但求了解人；
 少求愛，但求全心付出愛。」

方濟會與道明會還有另外一個特色，就是注重學術。他們落腳於各大城市工作，有很多大學的教授、神學家是屬於這兩個修道會。如中世紀，名氣僅次於奧古斯丁的神學家多馬阿奎那（Thomas Aquinas），就是屬於道明會。由於他們學有專長，常被教皇聘為異端裁判所的成員，成為教皇壓制異端最有力的助手。這是當時道明與法蘭西斯創會時，始料未及的。

6. 第三修道士（Tertiaries）

方濟會與道明會又為平信徒設立另一種修道方法，使信徒不必出世，在家裡就可以修道，很像佛教的「居士」，稱為「第三修道士」，有別於男修道院、女修道院的第三種修道方式。所有的信徒都有機會修道，只要他願意，不需放棄原來的財產，可以一面從事俗務工作，一面遵守教規，實行比較嚴格的靈性操練，力行禁食、禱告、施捨、行善等。從此，屬靈操練、潛心追求，不再只是少數修道士的專利。

神學家對修道主義的看法

修道主義是天主教的特色，自從宗教改革以後，基督教的修道主義幾乎絕跡，所以不妨聽聽改教領袖對修道主義的看法。

一、馬丁路德

馬丁路德曾寫過一篇有關修道士的誓願文〈*On Monastic*

Vows)，指出修道士的誓言、誓願，並不合乎聖經的原則，也和神的慈悲以及基本人權衝突。馬丁路德本人曾經加入奧古斯丁修道院，深深體驗到修道主義的弊病。他說：「靠著上帝的恩典，人人可稱義，人人皆祭司，人人可修道，人人可以按照神對每一個人的個別呼召與方式，去過榮耀上帝的生活。」這一番話，使基督教的神職人員及平信徒的區別大為縮小。

二、加爾文

加爾文雖然沒有當過修道士，不過他的個性嚴謹，律己甚嚴，似乎很適合當修士。然而加爾文反對嚴苛的修道方式，他認為，神創造世界時，交給人一個很重要的「文化使命」（又稱「工作委任」），就是創世記一章二十八節所說：生養眾多，遍滿地面，治理這地，管理各種的活物。所以人應當積極地入世，盡文化使命，善用神所賜的一切財物，一面享受，一面施捨。加爾文反對貪婪、奢侈、浪費，他說，一切的修道方式，應當要以溫和、中庸、適切為美，只要財物不成為神與人之間的攔阻，擁有財富其實不是壞事。

修道主義優缺點

一、缺點

修道主義的第一個缺點是錯誤的聖潔觀，認為這個世界既然墮落、敗壞，那麼唯一追求長進的方式，就是遁世，切

斷罪惡的機會。這是出世的個人主義，只想獨善其身，明哲保身，逃避社會責任。經過改善以後的修道主義已經肩負起社會服務、福音廣傳的責任。

另一個缺點是禁慾主義，甚至有人採取變態的苦待己身。法蘭西斯去世的前兩年，人們發現他的身上烙滿了十字架的記號，這似乎是典型自虐的苦修主義（Asceticism），然而也有學者認為方濟會並不講求苦修，法蘭西斯身上的烙傷是一種「聖痕」（stigmata），是一種超自然現象，是耶穌受苦記號的內化之呈現，天主教官方並未接受此種傳說，不過歷史中這種傳說不只出現在法蘭西斯身上。

也有人開玩笑說，修道主義有一個致命的缺點，就是守獨身，方濟會與道明會這麼多優秀的神學家，卻不能夠傳敬虔的後代，委實可惜。

二、優點

修道主義對基督徒在世的生活，有很多優質的提醒，筆者最欣賞的一點，就是簡樸的生活。生活簡樸的人，較能知足常樂，較容易淡泊名利，較能培養出拿得起、放得下的處世哲學。客旅寄居的人生觀，不但可以學習全心倚賴神的供應，而且會使人定睛在神的引導上，是得著神應許與祝福的途徑。由於這些修道士或神職人員，在地上沒有資產，所以隨時可以遷移，隨時可以拔營前行，正如亞伯拉罕在異鄉作客時，憑信心逐水草而居一樣。

每位基督徒都應當有離世的過程；棄絕世界的價值觀是

每位基督徒所必經的。當人對文明失望時，才會積極渴求天國降臨。

專注天家，掌握地球

近代有一位宣教學學者說，修道會是中世紀宣教最有果效的團體。¹⁷ 英國的文學家魯益師認為，對現世貢獻最大的基督徒，常常是最渴慕來生的基督徒；當我們不再思想來生，我們對這個世界就會失去影響力。專注天家，就能夠掌握地球；如果專注世界，那麼我們與天地俱失。¹⁸ 修道主義給吾人很好的示範。




☞ 問題思考

1. 法蘭西斯的禱告詞給你什麼提醒？
2. 「第三修道士」是否可以說是馬丁路德「人人皆祭司」理想的前身？兩者的精神相同嗎？
3. 有人認為修道主義離世的過程是每位基督徒所必經的心路歷程，但也有人認為修道主義對承擔眾多責任（家庭、社會、教會等等）的現代人而言，是太奢侈的生活方式，您認為呢？
4. 試述修道主義的功過。

17. David Bosch, 《更新變化的宣教》(台北：華神，1996年初版)，頁324。

18. C. S. Lewis, *Mere Christianity*, part. 3, "Christian Behaviour", ch. 10。



第10章

中世紀的經院哲學



10. 經院哲學大師多馬阿奎那 (Thomas Aquinas, 約1225~1274)

出身義大利人的道明會修士，中世紀後期著名的經院哲學家，偏愛亞里斯多德的哲學，屬於溫和的實在論者。作品《神學總論》是系統神學巨著，用三段論證方式進行真理的探討。

由於學問淵博、溫和敬虔，天主教廷稱他為「天使博士」(Doctor of Angel)、「教會博士」(Doctor of the Church)，也稱他的哲學思想為「永恆哲學」。1879年教皇利奧十三世 (Leo XIII) 諭賜他的思想為官方正統的教導，從此奠定了其不可動搖的地位，迄今是羅馬天主教所有研究神學與哲學者必讀的科目。

本圖是有關阿奎那的一段軼事。他是一位經常魂遊象外、心不在焉的書呆子。1269年某日正與法國國王路易九世一起用餐時，他陷入沉思之後，突然拍案大叫：「這就解決摩尼教了！」國王似乎習以為常，立刻請秘書將他的論點記錄下來。之後，他對驚慌失措的用餐客人解釋說，他以為是在自己的辦公室工作。

「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。」

(來十一1)

中世紀的教育與宗教生活

蠻族入侵後，負起教育的責任落到教會聖職人員的身上。主後500至800年之間，教會專心推行宗教與道德教育，修道院也藉著古抄本的抄寫，保存了傳統的文化，同時對附近求上進的百姓進行小規模的初級教育。

第九世紀初，法蘭克王朝的查理曼 (Charlemagne, 782~814) 重視學術，他的教育顧問亞爾昆 (Alcuin, 735~804) 是位神學家，認為教育乃一個健康國家之本；要使人民基督化，不能用強迫方式，而是要用神的話語。查理曼於是重新設立宮廷學校，開了尚文的風氣，座堂 (Cathedral, 指設有主教座的大教堂) 與修道院紛紛開設學校，向一般民眾提供普通教育。十二世紀座堂學校非常發達，名師輩出，吸引各地學生前往求學，如英國坎特布里 (Canterbury) 的安瑟倫 (Anselm, 約 1033~1109)、聖維克多的笏哥 (Hugo of St. Victor, 1096~1141)、巴黎的主教倫巴都 (Peter Lombard, 約 1100~1160) 等。有些地方具有其特

色，如神學以巴黎與牛津最著名，法學以義大利北部的波隆（Bologna）最為著名。漸漸地，老師與學生形成一個集團，為了增加管理效率，維持秩序，就產生一種類似同業公會的制度，一直到1200年左右才有正式大學的組織出現，如巴黎大學，聯合了當地座堂學校及幾所私立學校成立大學，分文學、法律、醫學、神學院，前者是預備學院，後三者是高等學院。

學校所用的教育語言是拉丁文，宛如今天的英文，是國際語言，馬丁路德的著作中，可看見德文、拉丁文交互參雜，課堂演講多半用拉丁文，教會講道則用本國方言。

經院哲學的三段論證

大學用的教學法是演講與辯論，最普遍的是經院哲學的「三段論證」（*dialectic* 或 *sylogism*），分成正、反兩種命題，然後依照三個步驟的敘述來證明。這種方法以多馬阿奎那（Thomas Aquinas）的《神學總論》（*Summa Theologicae*）最有名。通常先有一個論題，例如：上帝是否存在？¹⁹

一、反面論證，先講錯的命題：

1. 神似乎（*It seemed that*）並不存在，「神」這名詞的意義若是指無限的善，那麼神若存在，宇宙便沒有所謂的

惡，然而這世界分明有惡，可見神並不存在。

2. 再者，為了證明某命題的存在，就必知道它是什麼，但我們不能知道神是什麼，只能知道祂不是什麼。可見神的存在是不能證明的。

3. 還有，神的存在只能從祂的效果而表明，然而神是無限的，祂的效果是有限的，一個原因不能從一個與它不相比的結果而表明。可見神的存在是不能證明的。

二、正面論證，然後講對的命題：

可是另一方面（*On the other hand*），神說：「我是自有永有的」（出三14）。

1. 從運動來推論，必定有一個不為別物所推動的第一主動者，這就是神。

2. 從一個效力因（*sufficient cause*）的意義而言，我們不得不假設有第一個效力因的存在，而這，大家都稱之為神。

3. 從概然性和必然性的性質來考察，我們不得不假設有某事物是必然性的，它的必然性並不借助別物，而且它為其它事物的必然性之因。對此，大家都稱之為神。

阿奎那還會再逐一答覆錯誤論證的每一論點。

這種三段論證的優點是一步跟著一步，很清楚，旁徵博引，命題辯證極有系統，但缺點是：若弄錯了一步，則會導致錯誤的結論，過程機械而死板。聖經所用的語言主要是敘述體，而非純粹分析的邏輯推理，且神學領域還包含奧秘成

¹⁹參《聖多默的神學》（香港：基督教輔僑，1965年初版），頁27以下。

分。宗教改革時期，路德受到人文主義影響，非常反對三段論證，認為它對年輕的學生或許是一種有用的練習或是遊戲，但卻是純正神學最大的障礙，甚至是毒品。路德不反對此方法論，但反對用在神學領域上。

經院哲學的實與名、共相與殊相之爭

所謂「經院哲學」是指中世紀用柏拉圖或亞里斯多德的哲學來解釋真理的學問，在本質上它是一種哲學，而非神學，但中世紀的學者卻發展出一套企圖融合神學的哲學系統，設法調和理智與聖經，用理智來了解甚至證明啟示的神學，目標是將基督教神學系統化、合理化。於是，信仰與理性、特殊啟示與自然啟示之間結成新的聯盟。

經院哲學的派別分為實在論 (Realism)、溫和實在論 (Moderate Realism) 與唯名論 (Nominalism)。就時間的分期而言，早期經院哲學 (Early Scholasticism) 約是 1050~1200 年，代表人物有安瑟倫 (Anselm, 約 1033~1109)、亞伯拉德 (Peter Abelard, 1079~1142)；中期經院哲學 (High Scholasticism) 約是 1200~1350 年，代表人物有阿奎那、敦司·蘇格徒 (John Duns Scotus, 1255~1308)、俄坎 (William of Ockham, 1300~1349 年)；晚期經院哲學 (Late Scholasticism) 約是 1350~1500 年，以阿奎那思想為主流的道明修道會。用比較宏觀、粗糙的分段，經院哲學分兩大時期：即柏拉圖的時期和亞里斯多德的時期。後一時期又可分為二：前半期用實在論的意義來

解釋亞里斯多德，後半期用唯名論的眼光來觀察亞里斯多德。²⁰

實在論受柏拉圖影響，認為觀念 (或理形、形式、名字) 先於實體 (或物質) (idea is prior to things)。現象界的物質不可靠，因為人的感官易受騙，唯有看不見的觀念譬如道德價值才是不改變、才具有絕對的真理。有名字就有實體，名就是實，譬如有桌子這個普遍名稱 (共相)，就代表有桌子這種東西的存在 (殊相)。神的名稱代表神是存在的，神不但存在於我們的觀念、思想中，也存在於實體中。

唯名論受亞里斯多德的理論影響，²¹ 認為實體先於觀念 (idea is posterior to things)，觀念不過是一種名稱，有名無實，個別事物才是真實的，桌子所以存在，是因為有實體；神只有名字、形式、觀念，沒有實體，所以神究竟存在與否我們不知道，只能用信心接受。顯然，唯名論影響後來科學的精神，能真實、具體經驗到的事物才存在。

溫和實在論是介於以上兩者之間。真實乃存在於個別事物中 (idea is in things)，觀念與實體都是真理。一般而言，中世紀並無極端的唯名論，或說，當正宗的唯名論出現時，就是經院哲學壽終正寢之日。俄坎或者可算是經院哲學的終結者，他懷疑客觀真理是否可能獲得；啟示神學無法用純理性接受。此言論一出現，經院哲學開始崩盤，因為經院哲學

²⁰阿佛烈·威伯 (Alfred Weber)，《中世紀哲學》(台北：金楓，1987年)，頁 21。

²¹實在論與唯名論的立場與柏拉圖、亞里斯多德的關係十分複雜。許多實在論者是亞里斯多德主義者；反之，也有唯名論者是反對亞里斯多德主義者。

的目標即是以理性、邏輯來解釋、推論信仰，並強調信仰與理性是和諧的，一旦將兩者劃分，捨棄理性、逃入教會武斷、權威的雨傘下，則經院哲學的根基也動搖。

經院哲學家並不注意三一論或基督論的老問題，只致力於聖禮中恩典的分析及表現於善行中的功德之分析，使中世紀的救恩論具有濃厚的律法主義色彩。他們也用經院哲學去分析補贖的問題（即贖價付給誰的爭論）。又譬如聖餐論問題，實在論認為聖餐中餅與酒的實質變成基督實在的身體與血；但是唯名論認為餅與酒的實質沒有改變成基督實在的身體與血，但是透過信心，我們相信餅與酒就是基督的身體與血；藉著祝聖，看不見的、屬靈的基督身體與血就加在自然的物質上。1215年第四次拉特蘭會議（Latheran Council）承認化質說的教義為正統的教義。（參本書十三章路德的聖餐論）

安瑟倫（Anselm，約 1033～1109）

安瑟倫出生於義大利奧斯塔（Aosta）的阿爾卑斯山小鎮，1056年就學於法國諾曼第的貝克（Bec）聖本篤修道院，1078年擔任該修道院院長，出版兩本經院哲學名著：《獨語》（*Monologion*）、《證據》（*Proslogion*），是他著名的神存在本體論證。1093年他被迫登上坎特布里大主教，與英王「征服者威廉」（William the Conqueror）屢為政、教領導權的問題衝突，兩度被放逐，放逐期間完成《為什麼神要成為人？》（*Cur Deus Homo?*）等幾部神學名著。1107

年重返坎特布里，兩年後去世。

安瑟倫深信論證神的存在可以不要啟示，單靠邏輯。啟示與理性完全和諧，它們是同一最高智慧的兩種顯現，絕不衝突。在《獨語》中，他辯稱神的存在是必要的，宇宙應該有一個完全良善的最高存有，是任何良善事物存在的原因，使人類能夠因此分辨良善。安瑟倫對神的定義是：「無法設想比它更偉大者」（*God is that, than which nothing greater can be conceived*）、「能被理解的最偉大之存在」（*the greatest conceivable Being*）。神比任何存有更為完美，而且無限制地更為完美。祂是最真實、最有力量與最優越的存有。神是一切存有的原因，而祂自己卻不以任何他物為其原因。祂是「憑其自身」而存在。「由其自身」而存在，祂存在著，並不因為另一某物而存在；祂存在著，只因祂存在著。

安瑟倫曾被指控將神定義為哲學性的存有，儘管如此，他必須承認，三位一體的奧秘與矛盾是超越人的理性、智力所能調和。他於沮喪中，不得不接受奧古斯丁的說法，承認人間言語的有限，無法將神的本質表現得恰到好處。即如「存有」、「智慧」等字，亦只是神本質的不完全的表彰。

有關信仰與理性相輔相成的關係，安瑟倫與奧古斯丁的態度雷同，認為信心是正確使用理智的先決條件，但是人仍有責任去運用理智了解真理。奧古斯丁說：相信是用贊同的態度去思考；要了解才會相信，要相信才會了解。安瑟倫認為信心超越知識；先相信才能了解，但理智可以證明啟示神學；我努力去了解我所相信的。安瑟倫那句名言：「信心使

人理解」(faith seeking understanding) 後來成為二十世紀偉大的神學家巴特之書名。

安瑟倫的名著《為什麼神要成為人？》是中世紀贖罪論最有分量的貢獻。從前的神學家都認為贖價是付給撒但，由於罪人需下陰間歸屬撒但，因此神提供基督作為交換的贖身價，基督是神所設計的魚餌或捕鼠器，基督下到陰間後，撒但才發現陰間留不住基督，因為基督復活了，結果撒但人財兩空。安瑟倫指出，贖價不是付給撒但，而是付給神，十字架是神必須使用的方式。由於神是公義的，斷不以有罪為無罪的，神必須用祂的尊榮威嚴來維持其公義，但是人類付不起贖價，只有神付得起，而神需要一位神人之間的中保，即基督，他的順服至死成為最合適的贖價祭。

亞伯拉德 (Peter Abelard, 1079~1142)

亞伯拉德是繼安瑟倫之後的中世紀思想家，他與女修道院長艾露易 (Heloise) 年輕時候的戀情是膾炙人口的故事。他出生於法國布勒塔尼 (Brittany)，生平曾多次被控為異端，是位爭議性人物。他的名著《是與否》(Sic et Non) 展現辯才與智慧，主張：「取得智慧的主要鑰匙是不斷地發問，因為懷疑產生問題，問題導致真理。」神學不再被視為修道式的冥思默想，而是一門科學。《是與否》該書一共問了 156 個問題，由此來探究學問，明顯與傳統的教導方式不同，也是亞伯拉德最被議論的地方。

亞伯拉德屬於溫和的實在論者，認為共相 (形式) 存在

於殊相 (物質) 中，共相無法從個別的實體抽離而出，在具體的特定物件之外，共相並不存在。但是，弔詭地，他又說，我們必須將共相從個體分離出來，才能思想。

亞伯拉德的贖罪論強調神的愛，而不是神的榮耀與憤怒。十字架向世人顯示神的大愛，基督是神愛我們最大的例子，喚醒人對神的愛，而使人以愛回應神，並使人轉離罪而活在新的生命中。

俄坎 (William of Ockham, 約 1285~1349 年)

俄坎出生於英國的薩里郡 (Surrey)，早年加入法蘭西斯修道會，就讀於牛津大學，也執教於此，曾被大學的名譽校長控告教導危險的教義，又因同情安貧的法蘭西斯修道會而與教皇若望二十二世交惡，後來逃往德國慕尼黑接受巴伐利亞君王的庇護。為了報答君王的贊助，俄坎發表一些支持政權的言論，如君王有權力與責任免職異端的教皇。

俄坎著名的「剃刀原理」(Razor Theory)，基本上是解釋的節約原則：「如果能用少數的原則解釋，就不應該用複雜、深奧的方式來解釋，免得浪費時間。」此原則不但對科學極有建樹，對基督教神學也頗具衝擊。筆者十分贊同此理論：太精緻、細微的神學理論，常戕害教會體質。不好的理論所惹出的麻煩，比解決的問題更多，於是需更多的解釋去解決麻煩，結果讓人聽得一頭霧水、眼花撩亂。

俄坎是唯名論的代表人物，認為聖經不是理論的來源，而是信心的對象。不過他仍算是溫和的唯名論者，因為他仍

承認有共相的存在，這共相是存在於心智概念中，然而形式只是腦海中的概念，我們不能知道本質（essence），只能知道現象。

俄坎喜歡強調神的絕對與無限，這點深得馬丁路德的欣賞，認為自己是俄坎的追隨者。其實兩人在神學議題上有很大差距，尤其在救恩論方面，俄坎是走「現代路線」（*via moderna*）的「契約神學」（Theology of the Covenant），主張救恩是有條件的，路德曾深受其害，但是路德在駁斥經院哲學時，需要一個比較不能預測、不受控制的神，就這點而言，兩人的確是志同道合。

多馬阿奎那（Thomas Aquinas，約 1225～1274）

阿奎那出身望族，年少時在聖本篤修道院讀書，大學畢業後加入道明會，決定一生守獨身事奉主。家人極力反對，將他軟禁起來，姊姊去勸他反被他說服當修女。學業表現優異，後來在巴黎大學教書，吸引不少學生，遭妒，又回到義大利，從事講道、寫作，是中世紀著作最多的一位，天主教稱他為「天使博士」、「賢人中之至聖，聖人中之至賢」，也稱他的哲學思想為「永恒哲學」，因他的哲學思想比較客觀、正確、接近真理。

阿奎那選擇中庸路線，是溫和的實在論者，認為理智與信仰是和諧的。他相信聖經，也接受亞里斯多德的哲學。認為形式（form，或作理型）是神設立的，神愛這些理型，也按形式來治理世界，對阿奎那而言，理型是自然界的規律，

因此世界是有規律的。阿奎那說人的理智可以了解形式，所以人憑理智可以了解許多真理，我們理智的方法論不會與神的啟示衝突，人的墮落並未影響理型，罪人也可以了解真理，人可憑自己理智推論出獨一真神創造宇宙，但人要想了解三一論、基督論，則需超自然的啟示神學（即聖經）。也就是說，阿奎那雖主張自然神學，但仍是有限度的。聖經是屬啟示神學，仍需用信心接受。

一般而言，天主教受到阿奎那影響，比更正教更注意自然啟示，至少認為自然啟示能為宗教神學提供一個可能的根基，加上十八世紀以後的宣教運動使神學家注意到，原始宗教也含有對神的意識及救恩的尋求。本世紀第二屆梵諦岡會議對自然啟示的態度相當寬大，認為基督教以外的宗教雖然啟示的程度較不顯著，但往往反映普照人類真理之光，甚至在偶像中尋找未識之神者，也離天主不遠，未聽過福音而能照著良心指示行天主旨意者，可得永生（「教會憲章」十六章）這種對自然啟示的寬大態度影響天主教對世界文化的態度及宣教策略，信仰過於妥協、依存於文化未嘗不是一種危機。

阿奎那著作浩瀚，他的《神學總論》至今為天主教神學課程的基本課本。此巨著從 1265 年開始撰寫，到他臨終時尚未完成，據說 1273 年他曾魂遊象外，得見真體（究竟為何並未明說），廢筆嘆道：「我不能再寫了，與我所見到的比起來，我所寫的這些簡直陋如稻草。」

《神學總論》全書分三大部分：神的本體；神乃萬物的

創造者；神為萬物的歸向。他用三段論證的討論方式，每步分四段：第一段給每個問題一個假設；第二段以肯定或否定方式啟發其假設；第三段以簡明文字解決假設；第四段則解釋以上肯定或否定式的疑難。阿奎那以三段論證來分析、引證、反駁、綜合、解答，將這部神學的題目連續討論六百一十三個問題，三千一百二十五個講解，和一萬條以上的解決難題的答案，上至三一論，下至撒但論，包羅萬象。天主教讚歎其學問淵博，但因他用哲學的方法與立論，從神學角度來看，不免會覺得很繁瑣（經院哲學又被稱為「繁瑣神學」）、死板、沉悶。經院哲學到後來變成一個不好的字眼，用以指迂腐古板、不食人間煙火、不務實際的空論。宗教改革時期，伊拉斯姆（Erasmus）、路德、加爾文都曾為文攻擊，並鼓吹回到簡單的福音上。

阿奎那的理論後來受到法蘭西斯修道會（向來與道明會相左）的敦司·蘇格徒及俄坎兩位英國學者嚴厲批判。阿奎那認為哲學可以達到神學的大部份真理，理智與信仰是一致的，但後兩者則認為用理智無法接受神學，至少很多地方通不過理智這關，但為了服從（意志的功能）教會權威，只能用信心接受。阿奎那強調理智，但未忽略意志，認為部份真理可用理智了解，啟示的真理須以意志來接受，但意志也需理智引導。信心是由意志所推動並給予同意的理智行為（《神學總論》，第二部，問二）。

經院哲學大師對神治理工作的不同看法

敦司·蘇格徒則認為意志引導理智，阿奎那的說法有抹煞自由意志的嫌疑，神的意志也非由神的理智引導；神有絕對主權揀選、憐憫人，祂要憐憫誰就揀選、憐憫誰。

阿奎那認為人憑理智可了解真理（形式），因此，可辨別是非善惡；蘇格徒則認為一樣東西是善的，因神決定它是善的，理智無法辨別善惡，需有神的啟示。俄坎認為形式只是腦海中的概念，我們不能知道本質，只能知道現象。他否認自然界有永恆的知識，只是由經驗累積、歸納，神隨時可改變宇宙秩序；耶穌受死並非必要的，神也可用其他方法拯救人，這與安瑟倫所說，十字架是神必須使用的拯救方法，明顯不同。俄坎影響後來的懷疑主義（不可知論），又影響經驗主義、科學精神。

二十世紀的神學家巴特（Karl Barth）早期傾向唯名論，認為神有絕對主權確定、改變祂的本體；晚期則傾向實在論：神的本體是自有永有，神是信實、公義的，將來也是信實、公義的，神「不能」背乎自己（不違背祂自己的「全能」）。晚期的巴特按屬性（非哲學的方式）來了解神的本體，他深入研究安瑟倫的作品，1931年出版《信心使人理解》（*Faith Seeking Understanding*），修正先前的言論，謂神的道有其理性內容（以前強調神的超越性，忽略神在歷史中、在基督裡的啟示）；神在基督裡客觀啟示祂自己，人不是只在與神對遇時才認識神，而是可在道成肉身的基督裡認

識神與人自己。詳見十七章巴特部分。

哲學與神學相互為用

基督教信仰本來是活潑、生動的生活層面，但因信仰中有些奧祕的成分，如三一論、基督論等核心教義，需用較嚴謹的字眼表達，故借用哲學的表達方式，如本體、位格，這時哲學是服事神學的有效工具。哲學本身是屬於比較抽象、條理、邏輯性的分析與表達，而信仰卻是神在歷史中與人交往、互動的心路歷程，若想以哲學取代信仰或證明神學，會造成本末倒置情形，使信仰變得沉悶、枯燥、了無生氣。讀者如果有機會閱讀這些經院哲學家的著作，相信讀不到幾頁就會自動放棄，嘆息哲學領域之艱澀。

其實神學與哲學是兩門高度精神性的學科，代表人類思想的頂點，非受嚴謹訓練與深刻體會者難以探其究竟。一個從事神學研究者應該具備相當程度的哲學思維訓練，而哲學家介入神學批判時也必須具有與之相應的深刻靈魂，可惜歷史中將兩者整合得漂亮的示範者並不多。



☞ 問題討論：

1. 經院哲學代表以理智去領悟宗教的教訓，它的價值在那裡？有何弊害？我們可學習領受什麼教訓？
2. 從神學方法論與實質內涵而言，實在論或唯名論何者較接近基督教的傳統神學思想？
3. 中世紀的贖罪論教義有哪些創新建樹？近代對其是否做修正、補充？



第 一 章

中世紀的神秘主義

有神祕的成分。保羅在哥林多後書十二章一至四節說：「我自誇固然無益，但我是不得已的，如今我要說到主的顯現和啟示。我認得一個在基督裏的人，他前十四年被提到第三層天上去。或在身內，我不知道；或在身外，我也不知道；只有神知道。他被提到樂園裏，聽見隱祕的言語，是人不可說的。」這個人應該就是指保羅自己，他說：我認得這人，或在身內（in the body），或在身外（out of the body），我都不知道，只有神知道。保羅很少提及這種特殊經歷，而且十分謹慎地描述，因為這種經歷，是超出人的語言所能夠形容，只有真正經歷過的人，才會明白、體會。

德國學者為神祕主義所下的定義是：一種與神直接接觸的經驗，而當這些經驗成為生活哲學，以追求與神合為一體為目的時，就是所謂的神祕主義。

神祕主義與神祕經歷不同，基督徒不需排斥神祕經歷，我們一生多多少少會有一些神祕經歷，譬如被神的愛觸摸，或被神的愛感動得流淚的經歷，然而卻要避免神祕主義。

神祕主義的起源

神祕主義早在初代教會已經出現。希臘文化的新柏拉圖主義（Neo-Platonism），是基督教神祕主義的始祖。在希臘文化之前，東方的佛教、印度教，也有神祕主義的成分。曾經在校園流行一時的瑜珈術，或者超覺靜坐（transcendent meditation），就是其中的支流。這種神祕主義，提倡可以使人見到理性所不能見到的事物，在那個經驗、境界中，沒有

慾望、不安，能看到真我、自由、不死。我已經與天地之靈成為一體，所謂「神成為我，我成為神」，我們稱這種思想為「泛神論」（Pantheism）。泛神論是異教的思想，認為天地萬物就是神，神即萬物；神在萬物中，而人是萬物的一部分，所以人也有神性。

泛神論的謬誤

基督教的神觀，與泛神論是絕對不同的。聖經有些詩篇，譬如一百零四篇，詩人透過神在自然界的作為，邀請我們來欣賞神的尊榮，瞻仰神的威嚴與榮美。我們從神供養自然界萬物的奇妙作為，認識神的智慧與豐富。天地萬物是神所造的，但是萬物卻不可能是神。

有些基督徒在追求神祕經驗時，也會有與神聯合的經歷，甚至認為神在我裡面，我在神裡面。遇到這種景況時，要很小心的解釋，因為所謂與神聯合，應該是指在愛中與神聯合，而不是指本質上的聯合。因為人是受造之物，而神是造物主，人雖然有神的形象，可是人卻不具有神超越的本性。

基督徒即使努力追求超凡入聖的境界，依然是受時空限制、有生老病死的受造物，抹煞造物主與受造物的區別，是異端的說法。新紀元運動（New Age Movement），就是提倡人人都有神性，人人都可以成為神，人人都有神性的潛能，這是混淆神與人本質的區別。摩門教也是如此，認為神是從人演變來的，人人裡面都有神性，人人都有成為神的潛能，

這是與聖經明顯衝突的思想。

神秘主義除了追求與神合一的目標以外，有時也會有一些附帶的神秘經驗發生。譬如見異象、魂遊象外、作異夢……等等。不過神秘主義的大師，通常視這些神秘經驗為比較次等、次要的經驗。認為與神聯合才是最高的境界。基督教的特色應該是十字架的福音，而不是神秘的經歷。

中國信徒所景仰的神秘主義大師

中國教會的信徒，所景仰的神秘主義大師，包括蓋恩夫人、勞倫斯弟兄、羅炳森師母等。羅炳森師母分享她對「等候神」的經驗：

「任何時候，如果你願意撥出幾分鐘的時間來，單單地等候耶穌——你不一定要祈禱，就是等候，注視祂的面龐，渴慕祂的同在。……當你感到疲倦，急躁，情緒緊張時，幾分鐘的與祂相處，在耶穌同在的寧靜中，會甦醒你，遠超過世上一切其他的。倘若我們多注視耶穌而少注視我們自己……，我們會越來越多地反映祂的形像；並且我們的冷酷、不潔、脾氣、自私會消逝，而代之以親切、純潔、溫柔、仁愛——變得榮上加榮。」

我們必須承認，這樣的文章與境界，的確可以幫助信徒渴慕神的同在。

但是歷史上另外一位神秘主義大師，十七世紀法國的蓋

恩夫人（Madame de Guyon），在描述上就比較大膽，以至於她曾被同時代的教會定為異端。筆者認為她在基要教義上，應該沒有太嚴重的錯誤，她只是一位柔弱的婦女、一位婚姻不幸福的妻子，充其量是一位信仰認真的實踐家、敬虔的經歷者，不是理論家、神學家，教會沒有理由不給這類型人物生存、呼吸的空間。蓋恩夫人在《馨香的沒藥》這本書中，有些比較危險的描述：

「祂吸引我一步一步地進入祂裡面，一直等到我完全失去在祂裡面。這好像是河水流入大海一樣。初進入的時候，還能分辨河與海，到進入愈深遠的時候，二者合一，無法再分了。」²²

蓋恩夫人的作品雖然引人入勝，但是在涉及神學部分，必須小心謹慎。²³ 有神秘經歷的基督徒，最好還是學習保羅的三緘其口，免得說不清楚，招來誤解。

神秘主義的特徵

一、不可言傳

神秘主義者都會表示，與神相交的經驗極其甜美，非常喜樂、高超，然而無論怎樣說明，都很難說得真切，必須要

²² 蓋恩夫人，《馨香的沒藥》（台北：以琳書房），頁116~117。

²³ 召會的詩歌也有混淆神、人本質的表達：「你靈（指神）我靈（指人），二靈相調，化合為一」，「何等希奇，我與神聯合為一，生命性情不再彼此各異」，「時時刻刻是我自己，時時刻刻也就是你。」用有限的人間語言，來描寫無法形容的神秘經驗，當然有其危險性。見拙作《十字架討厭的地方》，頁78。

自己去體會，因為那是一種經驗，而不是知識、理論。

二、重直覺，反理智

理智會產生懷疑，既然不是用言語可以說明的，人很難置信。神秘主義者以為，當我們與耶穌相交時，當天國臨到內心時，我們可以看到純淨的真理、甜蜜的神，卻非理智的思考所能體驗的。

三、三元論

身體是最卑下、污穢、犯罪的部分；魂比較中性，屬於意志、理智、悟性的範疇，但仍然無法接觸到神；只能用最高級的靈，即直覺，去觸摸神。神秘主義者稱之為「靈魂的火花」（*spark of the soul*）。靈魂的火花就是人裡面最潔淨的部分，是沒有被罪惡污染，是與上帝同質的。其實這是危險的論調，一旦人不肯承認自己完全敗壞墮落，如果認為人裡面還有未被罪惡污染的部分，那麼就會為行為稱義開啟道路，也就是說，人可以靠自己得救，這正是教會歷史中，不斷死灰復燃，敗部復活的半伯拉糾思想。

四、由自主進入不自主的狀態

與神相交需經過一些步驟，是由自主進入不自主的狀態，譬如要自潔（即認罪禱告），花時間親近耶穌，默想神，這些過程都是屬於可以控制的階段，然而一旦進入與神聯合的狀態，就不是人所能控制的了。通常不會持續很久，

事後也說不清楚。

中世紀興起神秘主義的原因

神秘主義盛行於中世紀中期，尤其是末期，當時正是經院哲學的顛峰期。經院哲學強調理智的分析，企圖用哲學來了解神的啟示，甚至證明神的存在。這些沉悶的哲學爭辯加上繁瑣的聖禮、補贖規條，使教會生活變得死氣沉沉，講台信息冰冷，信徒感到失望、反感，於是教會出現另一股抗衡的潮流，就是強調感性與經歷的神秘主義。

神秘主義的派別²⁴

中世紀的神秘主義可以分成三派：

一、丟尼修派（*Dionysian mysticism*）

丟尼修是第六世紀一位敘利亞人，假借使徒行傳十七章三十四節那位信主的亞略巴古的官之名。此派神秘主義，注重與上帝神秘的聯合，以及人逐漸的神化。追求的過程通常是先「倒空」（*purification*），然後是「光照」（*illumination*），然後是「聯合」（*union*）。倒空就是什麼都不想，讓思想、靈魂停留在黑暗的無底洞裡，漸漸會得到神的亮

24. 有關中世紀神秘主義的派別，可參考 H. A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986; S. E. Ozment, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and M. Luther (1509~16) in the Context of their Theological Thought*. *Studies in Medieval and Reformation Thought*, vol. 6. Leiden: E. J. Brill, 1969; "Eckhard and Luther: German Mysticism and Protestantism." *The Thomist* 42 (1978): 259~280.

光，即所謂的光照，使人進入一個超越理性，不可名狀的情境裡。

此派有一個嚴重的缺點，就是注重神秘的聯合，避而不談基督的道成肉身，因為希臘哲學視肉體是卑下的部分，神秘主義既講求靈魂超越身體的轄制，很難欣賞道成肉身的福音。

二、拉丁派 (Latin mysticism)

這一派比前一派安全。代表人物是聖伯爾拿，即西篤會修道院院長，此人頗得馬丁路德和加爾文的賞識，稱他是中世紀最具福音精神的學者。伯爾拿說神秘經歷不是靠讀書或知識，也不是靠著懇切祈求，而是因著神的恩典，是神主動的賞賜，神要給誰就給誰。

三、德國派

德國派的代表著作是《德國神學》(German Theology)，馬丁路德深受它影響。代表人物是陶勒(John Tauler)。它的優點是強調十字架受苦、捨己的信息，即耶穌基督道成肉身的福音。

馬丁路德對神秘主義的評價

路德原先反對第一派(丟尼修派)，接受第二派(拉丁派)，賞識第三派(德國派)，然而後來發現這三派都有危險，因為他們都強調靈魂的火花。陶勒曾經給「屬靈人」下

一個定義：「屬靈人就是有靈魂火花的人」。也就說，人裡面有未曾被罪污染的成分，就是屬靈人；有靈魂火花的人，可以主動尋求上帝、渴慕救恩。

然而路德認為，在救恩上，人已經完全敗壞墮落，沒有一個人能夠主動尋找神，是神主動尋找罪人，所以路德讀到陶勒的作品時，當下就用紅筆在書旁眉批：「所謂屬靈人，不是有靈魂火花的人，而是指有信心的人。」對路德而言，信心是外來的賞賜，是神給人的禮物，而不是指人的天然稟賦。

神秘主義與馬丁路德十字架神學的比較

馬丁路德的十架神學(*Theologia crucis*)與中世紀神秘主義的理念，有基本的差異。十字架的神學強調的是「捨己」、「降卑」、「受苦的神學」；在苦難中，我們才會看到自己的無能為力；在軟弱中，人才會發現需要救恩。正統的神學強調的是信靠神，以神為中心；神秘主義講求的是「華麗的神學」(*Theologia gloriae*)，主張把人裡面的潛能發揮光大，強調高升的經歷，終極目標是與神合一，這是以自我為中心。

並不是所有的神秘主義都有這些危險，只要把握住十字架福音的神學重點，神秘主義應該可以朝修正路線發展。

神秘主義的優點

神秘主義最大的優點是對神專一的愛與豐富的感情。神

祕主義在中世紀興起，的確對當時冰冷、死板的教會，注入一股熱力，他們對神單純的感情，值得我們效法。

神祕主義的缺點

一、泛神論

認為人與神最後可以相通、合一，人可以同化在神裡面。但是聖經截然區分造物主與受造物，人是受造的，人永遠不能神化（deification）成為神。

二、半伯拉糾的思想

神祕主義強調人裡面有靈魂的火花，是有正面的良善，是未墮落的，是潔淨的，人可以靠著它得救，這會導致「行為稱義」的偏差。

三、自以為義

通常有神祕經歷的人，看不起沒有經歷的人，他們忘記這些都是神的賞賜，不是自己賺來的。

四、憑直覺，放棄理性思維

強調感覺，用感情、直覺來支撐對神的信心，輕看理性對聖經的解釋，或者任何神學的解析。這樣的走向容易落入主觀、斷章取義的危險中。

「惟獨恩典」是糾正錯誤的不二法門

基督教強調基督徒的一切都是恩典，也都是為了榮耀神，而不是為了滿足自己的需要。馬丁路德在1520年代駁斥丟尼修派的神祕主義時，曾經說過一段名言，或者可以把它視為定義「屬靈人」的補充：

「一個人所以成為神學家，是因為經歷過出死入生，遭世人的唾罵、辱罵，而不是因為理解深奧的道理，或博覽經書，或擅長沉思默想。」²⁵

理解、閱讀是針對那些食古不化的經院哲學家，而沉思默想則是衝著天馬行空的神祕大師，這兩者都必須用「惟獨恩典」（*sola gratia*）的福音神學來糾正。

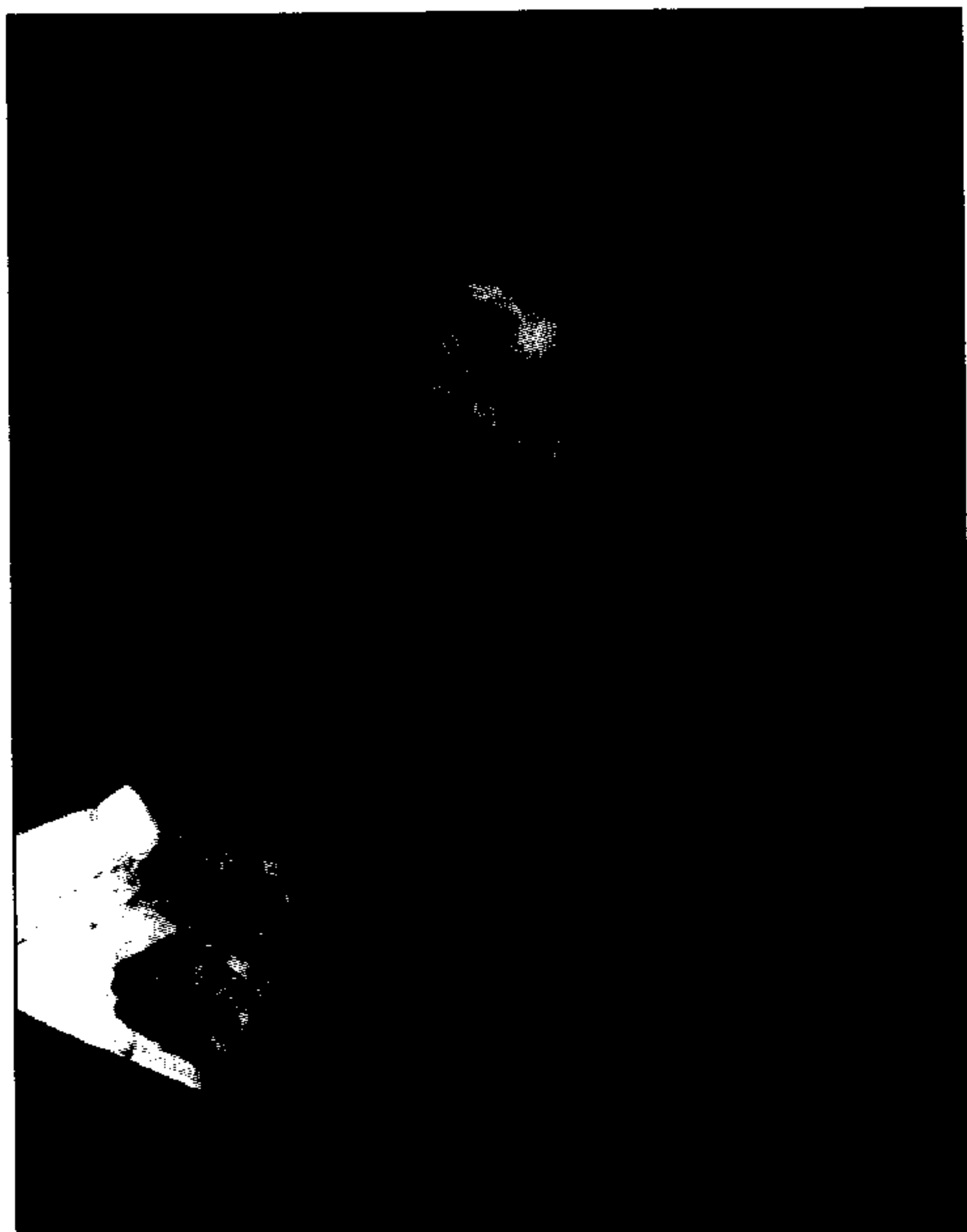
²⁵ WA（路德的拉丁文作品全集威瑪版 *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 簡稱）5, 163, 28-29（分別是冊數、頁數、行數）。



☞ 問題思考

1. 神祕主義為何在中世紀後期大為盛行？與當時教會的生態有何關聯？
2. 基督教的神觀與新紀元運動、摩門教有何不同？基督徒追求與神相交的經驗，應如何避免新紀元運動、摩門教的謬誤？
3. 中世紀的三派神祕主義的特色以及通病是什麼？
4. 試以路德的十架神學來糾正神祕主義的弊病。





12.人文主義泰斗伊拉斯姆 (Desiderius Erasmus, 1469~1536)

伊拉斯姆是文藝復興時代的人文主義學者，原籍荷蘭，九歲時進修道院，二十九歲入巴黎大學讀神學。曾到處講學，著述浩繁。其作品《愚囊頌》(The Praise of Folly, 1509；志文出版社的譯名是《愚神禮讚》)以諷刺方式挖苦教會浮誇的迷信與弊端，如：朝聖、苦行、補贖、依戀世俗權力的僧侶、沽名釣譽的神學家、聒噪好辯的法學家、陶醉在夢幻中的哲學家……。其目的不外乎恢復樸實的人性，單純的信仰。

他比馬丁路德年長十七歲，當路德只是無名小卒時，他已經是聞名基督教界的學者。早期路德欣賞他，並且借助於他的希臘文新約聖經與字典進修；他也曾支持過路德。十六世紀曾出現一個格言：「伊拉斯姆下蛋；馬丁路德孵蛋。」但是他比較傾向理性主義，對神學的興趣不大，為了「自由意志」的問題，兩人曾有激辯。路德後來揶揄他在基督的知識上無甚貢獻，充其量不過是一名文法家。

伊拉斯姆雖然批判教會，但是並不贊同宗教改革運動。有人說他像一條鱧魚，慧黠狡猾，見風轉舵。1521年他寫信給友人說：「即使路德把真理講得很出色，我也沒有勇氣為真理殉道……。我所以服從教皇與皇帝的諭令，因為這是對的；我所以忍受他們邪惡的律令，因為這是安全的。倘若革命沒有十足的成功把握，我想，神會允許好人與現實妥協。」

「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入剖開，連心中的思念和主意都能辨明。並且被造的沒有一樣在他面前不顯然的；原來萬物在那與我們有關係的主眼前，都是赤露敞開的。」（來四 12）

宗教改革 (Reformation) 是教會歷史最精采的階段，雖然只有二、三十年，但是在那個階段，人才輩出、百家爭鳴。其實，在宗教改革之前，神已經藉著政治、社會、經濟、教育，乃至文化各層面，來預備人心，培養人才，孕育大時代的來臨。

有一個問題值得我們思想：宗教改革是否僅是一個純粹信仰的改革運動呢？或者它是歐洲政治、經濟、社會發展的必然結果？

政治層面——教廷權力縮小

宗教改革的前夕，就政治背景而言，民族主義興起，特別是十三世紀的下半期，英國、法國特別明顯。君王與貴族之間產生了共識，為了共同的利益，齊心抵抗任何外來的勢力，所以對於羅馬教廷干涉各國政權，越來越無法容忍。

十五世紀末，英、法的君權集中，成為強有力的君主國，英、法的教會都是國家教會，雖然教皇仍然搜括各國教會的捐稅，但神職人員的授任權，或教會的司法權，都已經漸漸歸屬皇帝的手中，教廷的權力正在逐漸縮小。

經濟與社會層面——中產階級的出現及印刷術的發明

社會有新興勢力的興起，即中產階級的出現。他們有知識、財富，形成了一股政治勢力，一些平信徒律師，漸漸取代教會神職人員的領導地位，成為皇家的顧問。這些律師根據羅馬法的理論，企圖發展王權的地位。

當時歐洲的教育普及，各地都設有大學，平民讀書寫字的能力加強。宗教改革的時候，各地大學都成為改教的中心。譬如威登堡、海德堡。再加上1450年左右，古騰堡發明了活版印刷術，大大推進了改教思想的傳播。馬丁路德的作品，每次一發表，就印刷成小冊子，成為當時知識份子熱烈討論的資料。

有一個有趣的統計：主後1500年以前，全歐洲有一千部的印刷機，一共出版了三萬種不同標題的書。1517年（馬丁路德改教那一年）到1520年之間，馬丁路德的三十種作品，一共賣了超過三十萬冊，成為當時最暢銷的作家，超過了歐洲的大文豪伊拉斯姆。

伊拉斯姆原來是馬丁路德的前輩，路德的聖經希臘文就是參考伊拉斯姆的著作自修的，所以當時教會圈中流行一句話：「掃羅殺死千千，大衛殺死萬萬」。掃羅是指伊拉斯

姆，而大衛則是指路德。

宗教層面——教權低落，改革失敗

當時的天主教國家法國和義大利，互相爭奪教會的領導權，教廷曾有幾次由羅馬被遷到了法國東南邊的亞威農（Avignon），歷史上稱為「教會被擄到巴比倫」。歐洲同時有兩個教皇在位，一個是義大利人，一個是法國人，鬧雙胞案，各國就隨著自己的政治走向，各尊一位教皇，演成非常嚴重的「大分裂」（Great Schism, 1309~1417），甚至曾有三個教皇同時在位。

後來由巴黎大學教授提議召開大會，解決兩個教皇的問題。1409年各地主教、修道院院長、修道會會長、神學家、法學家以及紅衣主教於義大利比撒（Pisa）開會，兩位教皇皆未出席，也不承認該會議的權力。會議將兩位教皇革職，原先巴黎大學教授建議各方審慎考慮後，再選出新教皇。不料紅衣主教突然又推舉米蘭主教為教皇，即亞歷山大五世（1409~1410），隨即宣布閉會。所以比撒會議之後，教會情形更加惡劣，各國還是各自承認一位教皇，等於歐洲同時有三位教皇。直到1415年，教會終於召開康司坦斯（Constance）會議，正式取消三個教皇的職位，終止教會的分裂，也把教皇的權力，受制於一個立法的團體，即大公會議（The Council），但仍無法挽救教廷的腐敗。當時神職人員賣官鬻爵的風氣很盛，很多神職人員私生活不檢點，教皇亞歷山大六世（1492~1503）尤其惡名昭彰，教權相當的低落。教會

的改革紛紛宣告失敗。

義大利小說家薄伽丘（Giovanni Boccaccio，1313-75）著名的作品《十日談》（*Decameron*），包含故事百篇，揭露中世紀教會的腐敗、貪婪、虛偽的面目，以及其欺詐、愚弄人民的罪惡，極盡諷刺之能事。

宗教改革的先驅

宗教改革一百多年前，在英國及波希米亞都出現過改革運動，可惜後來都失敗了，不過是卻伏下宗教改革的思想。兩位宗教改革的先驅，十四世紀英國的威克里夫（Wyclif），與十五世紀波希米亞（今天的捷克）的胡司（Hus），都是大學教授。威克里夫曾經將拉丁文聖經翻譯成為英文聖經，對英國教會有很大的影響，使當時的英國人可以讀自己母語的聖經；威克里夫也反對教權至高的理論，以及售賣贖罪券的弊端。布拉格大學教授胡司敬佩威克里夫的思想，起而改革教會的弊病，嚴厲批評教會界。1415年他被召前往康司坦斯受審，不久被處決。威克里夫也被開棺燒屍。

這兩位改教的先驅的某些思想，與馬丁路德很近似，兩者都反對教會的腐敗，也都提倡「聖經最高權威」，但是兩個人的改革都失敗了，主要的原因是因為當時政治、社會的情況，還沒有成熟，宗教改革還不成氣候。

文化層面——文藝復興

所謂「文藝復興」（Renaissance），意思就是「再生」，這是十四、十五世紀出現在義大利的一個尚古、崇古的運動，倡導重新研究古代希臘羅馬的熱潮，有濃厚入世的精神，重視今世的生活，欣賞人類的文化、藝術美學。

與宗教改革有直接關係的是人文主義（Humanism）。人文主義是一種根植於崇古精神的屬靈運動。宗教改革時代，各大學都設有人文學科，包括文法、辯論、詩學、歷史、倫理以及哲學等學科。人們對於亞里斯多德的哲學逐漸厭倦，反而開始對柏拉圖、奧古斯丁的思想產生興趣。

宗教改革與人文主義的共同特色

宗教改革運動受人文主義的影響大致有三方面：

一、反對經院哲學

人文主義其實不反對經院哲學形而上的體系，但是反對經院哲學在神學上那種推理式的空論，把神或信仰講得不食人間煙火，遠離塵世。馬丁路德後來極力批評亞里斯多德的倫理學。亞里斯多德說：行義的人才是義人。路德說：義人才能夠行義。亞里斯多德強調的是行為；路德強調的是信心與恩典。

二、反對中世紀的教育方法

當時的教育方式是「三段論證」(Syllogism)，這是一種呆板、公式化的邏輯推理，雖不啻為訓練年輕人思考的方法，但其危險是使年輕人落入詭辯的陷阱中，常沒有任何真正的目的，只是為辯論而辯論。所以路德說：談論神是一件很嚴肅的事情，不是兒戲，辯證法是神學的一大障礙。

人文主義者與改教家用護教式的修辭學(rhetoric)代替辯證法。他們認為，人與人之間的溝通，主要不是在傳達抽象、冰冷的知識，而是有更實際的目的，那就是說服人。辯證法關切觀念的表達技巧，過於觀念的內容本身；人文主義者與改教家卻認為，演說家或傳道人不僅是傳遞信息，也應該把生命、情感注入演講中，為的是要影響人、說服人，並改變人的生命。²⁶

1532年路德曾以「神的話語」與「人的教導」，來區分他與伊拉斯姆之間的差異。他說：

「伊拉斯姆其實是口若懸河的最佳辯士，但是在神學上，他的作品是如此冰冷、愚蠢、駑鈍，一點也不誠摯，既不會撞擊、刺傷讀者的靈魂，也不會留下任何印象、痕跡。然而神的話會刺穿人的內心深處，拿走任何倚靠的根基，單單將救恩歸諸基

²⁶路德有句名言：「辯證教導人；修辭感動人。」(Dialectica docet, rhetorica movet) WA TR (Table Talk) 2, 359, 18。

督的寶血。唯有神的話能懾服、擊打人心。」²⁷

三、注重語言學的工具

人文主義提倡古典的語言，包括希臘文、希伯來文，即聖經原來的語言，好幾位人文學者都是聖經語文專家，對路德與改教家研究聖經大有幫助。

幫助路德的人文學者銳赫林(Reuchlin, 德國人)，是希伯來文專家，曾經出版過希伯來文法的專書；另外一位是鼎鼎大名的伊拉斯姆(荷蘭人)，是希臘文專家，1516年曾出版希臘文的新約聖經。路德原來沒有受過聖經原文訓練，都是借助這些人文學者的語言參考書與字典來進修。這幾位人文學者，早期都不贊成改教運動，傾向從羅馬天主教的內部改革，所以後來都與宗教改革分道揚鑣。

伊拉斯姆甚至為了人有無自由意志的問題，曾經和路德大打筆戰，有許多精采的解經問題之爭辯，成為十六世紀歐洲最有名的辯論賽。兩人的辯論文章一時洛陽紙貴，當時歐洲的知識份子幾乎人手一冊，為學界熱門話題。

伊拉斯姆認為，絕對的「神恩獨作說」(Monergism)²⁸

²⁷WA 40/2, 508, 36~509, 18; LW (路德全集英文譯本 *Luther's Works* 簡稱) 12, 225。

²⁸「神恩獨作說」(Monergism)又稱為「單工論」，認為人已經完全敗壞，重生得救完全靠神的恩典，人沒有絲毫的功勞，信心也是神所賜的禮物。主流派的神學家如奧古斯丁、路德、加爾文屬於此說；連阿奎那也認為人的抉擇與努力都是神的工作。至於「神人合作說」(Synergism)又稱為「雙工論」，主張救恩是人與神合作，或人的意志與聖靈合作。墨蘭頓、亞米念、天主教的天特信經屬之。現代天主教改用「神人聯合說」，以免造成半伯拉糾異端的混淆。半伯拉糾也算是某型態的「神人合作說」，只是其認為救恩的動力始於人，神的恩典隨後才幫助人。墨蘭頓、亞米念、天特信經別於異端的地方，乃在於其堅持救恩的預備是始於神，而救恩的完成則是神人合作。

與理性的基督教不合。人當然有自由意志，否則形同傀儡，何有尊嚴乎？人在起初受造時，就被賦予自決的能力，使人能行神的誡命、律法；人若願意，就可以選擇行善。哥尼流信主前，已經有行善的能力。埃及法老之所以變成剛硬，是因為他一再罔視神的良善，而神允許法老心剛硬，是為要帶來一個更徹底的懲罰與醫治。神懲罰罪惡為要向好人彰顯良善，因此好人的良善若無神的幫助，也無法達到目標，此即「不在乎那定意的」（羅九 16）之意義，除非神的恩典，人無法掌握自己的生命，但是人也需追求良善、精益求精，如天天禱告。

路德寫了一本名著《意志被罪綑綁》（*The Bondage of the Will*）回應伊拉斯姆，他說：人在任何事情上都有自由意志，但是在救恩上，在與神的關係上，沒有自由意志，人的意志已經被罪綑綁。哥尼流有聖靈幫助，否則不會被路加稱為虔誠、敬畏神的人（徒十 2）。神的確從惡人的後裔中創造法老，「耶和華所造的各適其用，就是惡人也為禍患的日子所造」（箴十六 4），神未創造罪惡，但祂撤回聖靈的幫助，又造作被罪惡污染的本性，就好像木匠也可用朽木製造木像。自由意志可以行律法的命令，卻不能滿足、成全律法的義。路德以「兩種義」（two kinds of righteousness）作結論：第一種義是行為的義，第二種義是信心的義，當我們來到第二種義的時候，就沒有任何餘地留給自由意志；羅馬書的任何主題都可以立刻封殺自由意志。這次的筆戰，在神學上顯然是路德佔優勢。

世界學問與福音神學的基本差異

根據學者史匹茲（L. W. Spitz）的分析，路德的宗教改革與伊拉斯姆的人文主義的基本差異是：人文主義者偏愛人間的美學、真理、良善的和諧性，路德卻面對人的罪惡、醜陋、人生的苦難、懷疑、掙扎的衝突，以及信心所帶來的勝利。對路德而言，宗教是關乎罪與恩典，死亡與生命的事情，這不是強調樂觀、進取、自由的人文主義所能夠涵蓋。²⁹

人文主義與改教思想的分歧，正是代表著今天世界的學問與福音神學的差異。前者強調內在的道德教育；後者則強調外來的福音大能。



☞ 問題思考

1. 神如何藉著政治、社會、經濟、教育、文化各層面，來預備宗教改革的大時代來臨？
2. 宗教改革時代的修辭學如何影響今天教會的講道學？
3. 人文主義與宗教改革在信仰本質上有何差異？兩者究竟是友是敵？

²⁹L. W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Massachusetts: Harvard University Press, 1963), p. 280.





13. 馬丁路德的家庭生活

婚姻給路德的生活方式帶來很大的改變。妻子凱蒂照顧他的生活起居，孩子帶給他歡樂的靈感，家庭成為他改教事業很大的精神支柱。他說：「婚姻的樂事，是教皇不配享受的。」

路德初期的論戰中曾主張，婚姻是為滿足人基本的肉體需要，教會不當干涉；婚後，他開始描繪婚姻是陶冶德性的學校。他說：「我一生都在忍耐。我要忍耐教皇、傳異端者、我家人，和凱蒂。」但他承認這對他是有益的。

圖片後面角落坐著的是路德的摯友墨蘭頓。

「基督釋放了我們，叫我們得以自由。所以要站立得穩，不要再被奴僕的軛挾制。」（加五 1）

路德生平簡介

1483年，馬丁路德（Martin Luther）出生於東德的愛司雷本（Eisleben），大約十四歲時，赴愛森拿（Eisenach）就學，當時的家庭教育與學校教育都很嚴厲。馬丁路德回憶，他曾因偷吃一片核仁，被母親打個半死，父親更是常常用鞭子責打他，使他數次離家出走。所以從此以後，路德非常痛恨父親，一直到他長大，甚至成為神職人員時，仍需費很大的氣力，才能夠改變對父親的態度。

現代有些學者，嘗試從心理學的角度來分析早期路德的信仰歷程。認為他的內心掙扎，可能與幼年時過分嚴厲的家教有關。也就是說，路德把恨爸爸的情結，投射於神。然而，這種心理學分析的論調，不是所有的路德學者都同意的。

痛苦的信仰之旅

路德在艾爾弗特（Erfurt）讀大學時，就開始艱苦的信仰

路程。大約二十一歲時，完成文學士學位，原來想繼續攻讀法律，有一天在路上突遇雷轟閃電，差點將他擊斃，此事給他很大的刺激，路德認為是神在呼召他，決定進入修道院，一生事奉神。為此，他再度與父親鬧翻，因為父親望子成龍，希望他能成為律師。

路德進入了修道院後，靈性也開始進入長期的掙扎過程。他刻苦己身，終日禁食禱告。在回憶錄裡，他說：

「我是一個很好的修士，我嚴謹地恪守修道院的一切規則；嚴謹到一個地步，如果曾經有修士因為修行的緣故而得以進入天堂，我敢說那就是我了。所有在修道院認識我的弟兄可以為我見證。假若我這樣繼續下去，終會被守夜、禱告、閱讀和其他工作，奪去我的性命。」³⁰

所有路德的這些激烈的方法，這些取悅神的方法，都不能夠使他的內心得到片刻的寧靜。路德這樣的努力，目的就是要補贖自己的罪行，但是他從來不覺得，他所虧欠於神的，已經得到償還。

信仰掙扎的癥結

這是一段漫長的信仰掙扎時期，路德一心一意尋求一位慈愛的上帝。路德基本的問題是：「我如何能夠找到一位慈

30 中譯文見羅倫培登，《這是我的立場》（香港：道聲，1987），頁 31~32。

愛的父神？」（How can I find a gracious Father?）。

究竟什麼因素，引致路德信仰中這些痛苦的掙扎呢？他的基督化家庭教育、修道院的修行、神學院的訓練，難道都不能夠幫助他認識這位慈愛的父神嗎？所以需要先認識路德的信仰背景。

契約神學的誤導

路德在艾爾弗特接受大學教育，這是經院哲學唯名論的中心地點。唯名論在救恩上主張一種「契約神學」（Theology of the Covenant）。所謂契約神學就是認為：神不欠人任何東西，但是祂主動、自願與人立約，進入契約的限制中，在契約的約束之下，神有義務履行祂的應許，使人得救稱義，只要人先履行他那一部分些微的責任。

如此看來，契約神學有三種缺失：

一、神的救恩是有條件

雖然契約神學強調神在立約中所表現的信實、可靠，但實質上，神的應許、恩典是有條件的，神只賜恩典給那些盡本分的人，³¹ 神只救拔那些將自己裡面的良善發揚光大的人，即使只是一點點、些微的責任，但是救恩仍然是有條件的。

31 這是當時唯名論的「現代路線」（*via moderna*）之名言：“*facienti quod in se est*”（to do what is in himself）。

二、人沒有得救的確據

人沒有得救的確據。因為人永遠不知道是否已經盡到自己的本分，這是路德所以掙扎、痛苦不已的原因，因為他從來不能確定自己是否已經充分地盡到本分，是否已經達到神的標準。

三、神是審判官，不是救主

契約神學把神視為一位嚴厲的審判官，不是慈愛的父神；耶穌基督是挑剔的立法者（登山寶訓是超高標準的新律法），而不是安慰人的救主，這是路德害怕神的理由，也是他痛苦的主要因素。

在威登堡的後續掙扎

1511年，路德完成神學學位以後，就遷居威登堡（Wittenberg），這是他一生最重要的地方，是他事奉神的重鎮。在威登堡的奧古斯丁修道院裡，路德仍然繼續辛苦的信仰掙扎。他嘗試藉著行善，或是先聖先賢的功德，但都覺得無法達到神的標準。路德又試圖從聖禮中尋找信仰的出路，努力從告解、懺悔中得到內心的平安。

恩師的影響

斯道比次（Staupitz）是路德在奧古斯丁修道院的院長，是路德屬靈的導師。路德曾表示，如果沒有恩師，他早淪於

地獄。斯道比次給路德的幫助，其實並不是神學上的幫助。斯道比次本人的神學，仍然是屬於中世紀的思想。他給路德的幫助比較是屬於教牧輔導層面，譬如他幫助路德解決內心的焦慮、沮喪。斯道比次沒有解決路德所有的難題，但是他鼓勵路德去思想聖經所說的公義、悔改、恩典、信心，以克服內心的懼怕。

斯道比次教導路德三個要點，這三個要點都是純正的奧古斯丁神學，也是路德了解因信稱義的起點。

一、悔改是由愛神的心開始，而不是結束。我們並不是因為怕神懲罰才悔改，我們悔改是要因為愛神的緣故，這樣才有真正悔改的可能。

二、不可以信賴人天然的能力，如良知、良心等，因為這些是不可靠的。

三、真正的神學是榮耀神，而不是榮耀人。

重新領悟救恩真諦的路德

有關路德重新發現「因信稱義」的福音之日期，學者的說法不一，範圍從1508年到1518年都有人主張，主要是因為對「因信稱義」的定義不同。將日期訂於較早期的立場，通常是按照奧古斯丁的定義：因著信，神的義賜予、傳授給我們，使我們能行義。

1545年，路德出版他的拉丁文作品全集，為此他寫了一篇序言，等於是他的自傳或回憶錄。路德回憶他重生得救的過程：

「我從前雖然是一個虔誠的修道士，我的生活無可指摘，卻常覺得自己是一個大罪人，在神面前坐立不安，良心不住的自我控告。我無法相信我所作的一些補罪的功德，可以取悅於神，事實上我對神很生氣，我恨這位審判罪人的公義之神。可憐的罪人，不但在原罪的咒詛之下，永無翻身之地，現在又被舊約的律法，壓得透不過氣來，如今神又藉著福音，愁上加愁，讓我們曉得祂的憤怒和公義。

（筆者按：最初路德的注意力是停留在羅馬書的第一章十八節：「原來，神的憤怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。」）我被自己鞭策得幾乎發瘋，晝夜不停的思想保羅在羅馬書這裡的意思，最後我終於澈悟了，義人得生是因著信。就是因著神的恩典，我們被稱為義；我們是完全被動地領受恩典。領悟到這一點以後，我好像突然重生（This immediately made me feel as though I had been born again），天國之門立刻大開，我終於進入樂園了。」³²

路德將這個發現福音的日期放在1518年左右，即在爭辯贖罪券之後一年，亦即他正預備第二次在神學院講授詩篇

³²路德這段回憶錄對分析他的信仰突破日期及神學思想轉變有很重大的意義。最近有學者將這段拉丁文譯為英文，見 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross – Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), pp. 95~98.

時。³³由於是他自己訂的日期，說服力較高，但是也有人懷疑是路德年紀大了，有可能將日期搞錯。無論如何，路德如何理解「因信稱義」的涵義才是問題的癥結。

路德的救恩論

對路德而言，稱義是救恩論的核心，而救恩論是所有神學的核心，是教會成敗的試金石。馬丁路德「因信稱義」的神學有三個重點：

一、稱義是被動的義 (passive righteousness)

稱義是神主動的工作，是神所賜白白的恩典，人是完全被動的。

二、稱義是外來的義 (alien righteousness)

這個義是外來的義，「神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。」（羅三22）所謂「加給」，就是我們原來沒有的，是神從外面加給我們的；因著信心，耶穌基督成為我們的公義，並不是我們自己是公義的，而是耶穌

³³筆者傾向採取1518年的立場，二十世紀下半葉持此立場的學者有 U. Saarnivaara, *How Luther Discovers the Gospel: New Light upon Luther's Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith*. Louis: Concordia Publishing House, 1951; E. Bizer, *Fides ex auditu: Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neukirchen: Buckkandlung der Erziehungsvereins, 1961; J. S. Preus, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Massachusetts: Harvard University Press, 1969. 不過也有學者反對用1545年的序言來訂路德信仰突破的日期，因為路德神學的發展是漸進式的，而且他早就被羅馬書一章十七節吸引。見 H. A. Oberman, *The Dawn of Reformation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), pp. 109~110.

成為我們的公義，我們披上了耶穌公義的外袍。甚至連信心，也是神的賞賜，是神的禮物。

三、宣告的義 (announcing righteousness)

宣告的義，是一種法庭上的宣告，這是地位上的轉變，而且是瞬間、剎那的轉變。神在法庭中，宣告我們不再是罪人，而是祂的兒女。宣告的義不是倫理、道德上，或是實質行為上漸漸的變好，那是「成聖」的過程。³⁴但是「稱義」是立刻發生的地位轉變。

這三個重點中，其實前面兩個在中世紀的教會都有，而第三個重點則是馬丁路德獨特的發現，他把「因信稱義」的觀念重新帶回到使徒保羅的教導中，但是他自己當時並不知道這是一項劃時代的發現。

中世紀天主教的贖罪觀

路德的宗教改革，與中世紀天主教的贖罪觀、煉獄觀有關。

一、贖罪觀——功德可彌補罪行

天主教的經院哲學認為，人在受洗以前所犯的罪，可以藉著洗禮而得到赦免，但是受洗以後所犯的罪，則需要懺悔禮補贖。當然天主教也沒有否認，人的功德、努力，完全是

由神的恩典而來。神學家阿奎那將積功德贖罪的觀念加以解釋、擴充，認為基督和眾聖徒無限量的功德，積成了一個功德庫，教會的神職人員可隨時提取，分給那些有需要的罪人，但必須是真實痛悔的人。這種理論發展到後來，居然說這種功德，能夠消除全部或部份今生與來世煉獄中的刑罰，假使今生補償不清，將來在煉獄裡面，也要繼續的補償清楚。

迄今，天主教仍有一些補充說明，他們表示：補贖的行為無法贖罪，不能得到神的赦罪，但是可以彌補錯誤所造成的罪果或虧欠。譬如說，悔罪者可以捐錢幫助窮人，彌補所曾造成的傷害，就好像夫妻吵架，當先生要跟太太道歉時，會去買一束花，補償他的過失。

二、煉獄觀——亡魂仍有機會贖罪

贖罪券主要是要替那些在煉獄裡的亡魂贖罪。有關煉獄的存在，其實聖經並沒有清楚的證據，他們只根據一些模糊的經文，其中講得比較清楚的是次經的馬加比貳書，提及猶太人的一位英雄人物馬加比，曾經為那些死掉的人贖罪，使其罪蒙赦免。

另外聖經還有一些模糊的經文，譬如路加福音十六章二十三至二十六節，財主在陰間受痛苦，他喊著說：「我祖亞伯拉罕哪，可憐我吧！打發拉撒路來，用指頭尖蘸點水，涼涼我的舌頭；因為我在這火燄裡，極其痛苦。」亞伯拉罕說：「兒阿，你該回想你生前享過福，拉撒路也受過苦；如

³⁴奧古斯丁的救恩論是傾向倫理性、實質性的改變：信徒逐漸被更新，成為義、能行義。

今他在這裡得安慰，你倒受痛苦。不但這樣，並且在你我之間，有深淵限定，以致人要從這邊過到你們那邊是不能的；要從那邊過到我們這邊也是不能的。」陰間就是指煉獄，火焰就是煉獄的刑罰。還有，哥林多前書三章十三至十五節：「各人的工程必然顯露，因為那日子要將他表明出來，有火發現；這火要試驗各人的工程怎樣。人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得賞賜。人的工程若被燒了，他就要受虧損，自己卻要得救；雖然得救，乃像從火裡經過的一樣。」火也是指煉獄中的考驗，通過這關才能晉升到天堂。

與煉獄觀有直接關係的是贖罪券的問題。贖罪券在十一、十二世紀很盛行，中世紀晚期因為教廷財政窘困，教皇為了籌款修繕教堂，在各地推銷贖罪券，終致引爆宗教改革。今日羅馬天主教仍有煉獄觀的教導，雖然取消了贖罪券，卻仍聲稱，當年的贖罪券若無相稱的真實悔改，就無赦罪的果效。

路德的九十五條款——宗教改革的導火線

馬丁路德的宗教改革就是針對贖罪券的濫用。1517年，路德寫了九十五條款，釘在教堂的門口，竟引來各地熱烈的回應。其實1517年，路德曾寫了一篇文章〈駁斥經院哲學〉（*Disputation against the Scholastic Theology*），攻擊經院哲學的錯謬，並且在九十五條款之前幾個星期，他又曾寫了九十七條款批判蘇格徒（Duns Scotus）、俄坎（Ockham）等經院哲學大師的思想，然後將文章的副本寄到艾爾弗特（Er-

furt）、紐倫堡（Nuremberg）大學，緊張地等待有人來向他挑戰，卻是石沉大海，毫無音訊，而幾週以後的九十五條款卻帶來意想不到的迴響。

其實九十七條款比九十五條款重要，因為九十七條款是針對思想、理論上的錯誤，而九十五條款並沒有什麼革命性的思想，它只是針對贖罪券的濫用提出反對。至於馬丁路德的悔改觀念，多半還是屬於中世紀的思想。僅選取幾個必較精采的條款，列舉如下：³⁵

第六條

教皇不能赦免任何的罪債，只能夠宣佈並且肯定罪債已經得到神的赦免，他若越過此雷池，罪債便仍然存在。

第十條

神甫將贖罪機會留到煉獄，乃是無知邪惡的。

第二十七條

那些說購買贖罪券的錢幣，叮噹一聲落入錢筒，而靈魂就超脫煉獄的人，乃是在傳人的捏造。

第二十八條

錢幣叮噹一聲落入錢筒，只能夠使貪婪增多，卻不能夠使教會的代求產生任何結果，因為這結果僅操之於神。

第三十一條

誠實購買贖罪券的人，與誠實悔改的人一樣的稀少。

³⁵ 見《路德選集》上冊（香港：基督教文藝，1968年2月再版），頁4~12。

第三十六條

每一個真實悔改的基督徒，即使沒有贖罪券，也完全脫離了罪債與懲罰。

第三十七條

任何活著或死了的真基督徒，即使沒有贖罪券，也都分享基督和教會的一切恩惠，這些恩惠是神所賜的。

第四十五條

基督徒必須要知道，人若看見弟兄困苦，不予援助，反而用他的錢去購買贖罪券，那麼他所得到的，並不是教皇的赦免，而是神的憤怒。

第四十六條

基督徒須知，他們除非有很多的餘款，就應該把錢留作家庭開支所需，絕不可以浪費在購買贖罪券上。

第五十四條

在同一次的講道中，如果傳講贖罪券，比傳講神的道花相同或更長的時間，便是虧負了神的道。

第六十二條

教會的真寶藏，乃是神榮耀和恩典的神聖福音。

第六十八條

其實贖罪券如果與神的恩典，和人對十字架的敬虔相比，那就微不足道了。

第九十五條

基督徒進入天堂，要靠經歷許多艱難，而不靠人平安的保證。

與天主教分裂

1518年路德被傳訊前往海德堡（Heidelberg）與天主教神學家厄克（Johann Maier of Eck）有激烈的辯論；又前往奧斯堡（Augsberg）向紅衣主教迦耶坦（Kardinal Cajetan）聽審，路德不肯妥協、撤回立場。1519年，路德再度與厄克在萊比錫（Leipzig）辯論，厄克口才好，路德被迫承認自己的立場，與一百年前波希米亞的改教先驅胡司的立場相同，也就是說，聖經的權威高於教會。所以他進一步又被迫承認，當年定罪胡司的康司坦斯會議，也是錯誤的。天主教的神學家宣告，教會的會議絕對不會有錯誤，否認會議權威的人，就是異端。至此，路德與整個中世紀的權威系統，就正式分裂了。

1521年路德被邀請至沃木斯國會（Diet of Worms）聽審，此乃由神聖羅馬帝國皇帝查理五世召開，讓路德答辯教皇利奧十世（Leo X）所控為異端的詆毀。據言，路德的名言：「這是我的立場（Here I stand），我不能移動，願神幫助我。」³⁶就是在沃木斯會議發出。隨即，在賞識路德的智者腓德烈選侯（The Elector, Frederick the Wise）之掩護下，路德被綁架，暫時消失於風聲鶴唳、詭譎多變的局勢中，隱居於瓦特堡（Wartburg），閉門靜觀教會風雲，同時開始著

³⁶路德著名的聲明如號角般響徹國會議庭：「我被我所引用的聖經約束；我的良心被神的話綑綁。我不能也不會撤回任何表白，因為違背良心是既不安全也不對。願神幫助我，阿們！」然而路德的這段文稿並未留傳下來，那句「這是我的立場」也是出現於後來的版本，學者質疑這段聲明的原貌。

手翻譯德文新約聖經。1522年重返威登堡，繼續他的改教事業。

改變教會生態的三篇改教作品

1520年，馬丁路德寫了三本著名的改教小冊（pamphlet）。第一冊是《論善功》（*On Good Works*），這是路德自認為當時他最好的作品，討論十誡，第一誡即信心的對象，信靠神便是第一善工，使人稱義，使人得享安息。第二冊是《致德國基督徒貴族的書》，第三冊是《教會被擄到巴比倫》，這兩本小冊提出「人人皆祭司」的口號，意思是指：每一位信徒可以直接來到神面前禱告、認罪；直接來到神面前領受聖經的啟示；人人有解釋聖經之權利，不需再假借神職人員。這個口號大大地改變了基督教會的生態。

1520年路德還寫了一冊頗出色的《論基督徒的自由》（*The Liberty of a Christian*），它沒有路德一貫爭辯的意氣，表現了平靜、深度的屬靈氣氛，是路德成熟的福音思想，充分發揮他拿手的弔詭（paradox）思辯。根據加拉太書第五章一節：「基督釋放了我們，叫我們得以自由，不要再被奴僕的軛挾制。」路德說，基督徒一方面是世界上最自由的人，不受任何人的束縛，已經從奴役中得釋放（liberty of servitude）；但是另一方面，基督徒又是世界上最不自由的人，因為愛的緣故，而為眾人的僕人，受眾人的管轄，在自由中作奴僕（servitude of liberty），在愛中常以為虧欠。

改教運動的內憂

路德在改教初期，主要的敵人是天主教的教皇，以及神聖羅馬帝國的皇帝。1520年代，路德捲入了與其他改教領袖之間的教義爭辯，這些內憂導致了更正教內部的分裂，其衝擊不亞於外患。這些內憂包括重洗派、農民戰爭、自由意志的爭辯，也包括聖餐論的爭辯。

重洗派

有人將重洗派（Anabaptists）視為激烈的改教家（radical reformers），因為他們認為路德的改教還不夠徹底，例如教堂裡面的裝飾，如彩色玻璃、聖像、樂器都應該毀棄；他們也反對嬰孩洗，認為教會的會員，應該是由重生得救的基督徒組成的。小時候受過嬰孩洗的人，重生得救以後，應該再受洗一次。

重洗派原來是有很高理念的人，他們強調重生得救的經歷、過聖潔的生活。但由於這些早期的重洗派領袖反對以信仰的一致作為社會和平與秩序的保障，提倡政教分離，反對打仗、當兵，被誤認為是無政府主義。其反對嬰孩洗的傳統尤其挑戰著當時主流派的改教家。加上少數重洗派採取了比較激烈的改革手段，譬如流血的暴力行為，後來又介入了農民的暴動，以至被路德、慈運裡、加爾文等改教家壓抑、反對，甚至逼迫。

農民暴動

路德的宗教改革，原來是宗教性的，可是後來也變成了社會性。路德曾經寫文章攻擊高利貸，所以那些窮苦的農民都將路德視為盟友。路德確實也努力協調貴族與地主之間的衝突，但是後來因為激烈改教家如閔次爾（Thomas Münzer，約 1489～1525）的煽動，所以農民也越來越肆無忌憚地向地主要求權益，四處都有修道院被搶劫、修道士被殺的事件發生。

路德進入了農民中間協調，可惜協調失敗，他開始寫文章斥責農民，指責暴民就好像一群瘋狗，如果不加以制服的話，就會反過來咬人。農民如果公開叛變的話，那麼他們就在神律法的庇護之外，因為反叛就好像謀殺，使很多人成為孤兒寡婦。

路德對付農民暴動時，講了一句話：「一切的革命都是背叛神！」為此，路德和他的宗教改革，付出了很大的代價。因為路德自己的宗教改革其實就是一種革命。

從農民暴動看路德的倫理觀——基督徒的自由

路德在處理農民暴動事件時，表現的比較嚴厲，因為他害怕宗教上的無節制，會導致社會的動亂。他認為，基督徒雖然是自由的，卻要為神的緣故，順服在上執政掌權者。基督徒要尊重社會既存的秩序；人雖然受造一律平等，沒有人能剝削別人的利益，但是如果藉口在基督裡的自由、平等，

而以暴力來推翻制度、破壞秩序，卻是神所不允許的。

路德認為基督徒的自由是宗教性的自由，而不是社會性的自由。他反對農民將天國轉為今世物質的國度，連耶穌基督也生在羅馬帝國的制度之下，連基督自己也納稅，也守羅馬的法律，何況是他的門徒。

從農民暴動看路德的國度觀——弔詭性的國度

路德在處理農民暴動時，提出了他的兩個國度觀。神治理世界是按著兩個國度的方式，一個是教會，一個是政府；一個是神的國度，一個是地上的國度；神的國度是慈悲恩典的領域，而地上的國度是憤怒嚴厲的領域。這兩個國度是不可以混淆的。如果暴民混亂這兩個國度，那麼就會導致天下大亂。這些暴民等於憤怒於神的恩典國度，而錯置神的慈悲於地上的國度。

另一方面，路德又將政府置於神的國度之下，政府與教會都是神的話語所委派的團體。教會的宣講職事是神在地上所設立最高的事奉，其次是政府。兩者是分開的領域，但又是彼此息息相關，彼此有密切的關係。這又是弔詭。路德對於基督與文化的態度是若即若離、相反相成，兩者既是分開，可是又要互盡義務。

政府與教會之間有密切的關係。政府所管轄的是社會、經濟與家庭的層面；教會所涉及的是宣講福音、領人歸主的層面。政府是透過法律、理性、權柄來治理國家；而教會是透過基督、福音、聖靈來發展。兩者之間有相輔相成的關

係，政府必須維持秩序，保障安全，促進教會宣講福音的職事；而教會要用神的話語來引導、糾正、影響政府。如果一個政府濫用職權，傳道人卻沒有指摘這個罪惡，則會加強暴政的邪惡。傳道人是上帝的僕人，他的職分是高於地主與奴隸，傳道人有責任協調兩者的糾紛。

路德按照羅馬書第十三章以及彼得前書第二章的原則，極力教導信徒要順服在上執政的，他自己也努力的執行這個原則。然而，受到實際壓力時，路德自己也無法完全貫徹他的立場。最明顯的例子就是1531年奧斯堡和約之後，路德面對神聖羅馬帝國—政治領袖，以及教皇—宗教領袖，兩者聯手要對付、捉拿他，把他推到一個很尷尬的場面。路德似乎修改他原先的立場，他表示，願將貴族是否可用武力抵抗皇帝的問題，交給法學專家處理。幸好後來土耳其入寇，轉移皇帝與教皇的注意力，才暫時解決這尷尬的局面。

路德適時地抽身，回到屬靈的領域，即專心以祈禱、傳道為事。對路德而言，人民的道德生活之改進，比政府的改革還要重要。如果人民的道德腐敗，則沒有辦法改善政府。這個世界病得很厲害，真正醫治的良藥是在屬靈國度的領域，也就是宣講神話語的職事。這是中期成熟時期路德神學的中心，就是「聖道神學」(Theology of the Word of God)。

馬丁路德把神的道分成三個層面。第一個是寫成聖經文字的神的道(the written word)，第二個層面是在講台上所宣講的神的道(the oral word)，第三個層面，也就是最重要

的層面，就是成了肉身的道(the incarnate Word)，就是耶穌基督自己。也就是說，「基督論」是馬丁路德「聖道神學」最中心的部份，這在他的聖餐論表露無遺。

路德的聖餐論

聖餐論的爭辯，是路德生平最大的一次內部的分裂，基督教的宗派形成，也就是由聖餐論的爭辯正式開始。聖餐論成為宗派主義的濫觴。

聖餐論的重點其實就是基督教的福音，福音的信息中心是耶穌基督的死與復活(林前十五3~4)，而聖餐論正是宣告耶穌基督的死，直到他再來(林前十一26)。

路德在這個教義上最早的爭辯，對手是天主教。但是1520年代的中期以後，路德所面對的敵手，卻是改教圈子的領袖。與他最直接衝突的改教領袖是慈運理(Zwingli)。慈運理是德國北部蘇黎世(Zurich)的教會領袖，他沒有路德那種深邃的屬靈經驗，受到人文主義的薰陶，他的治學、信仰傾向冷靜、理性的思考。他們兩人原是改教伙伴，在很多原則上的看法是相同的，如聖經最高權威、因信稱義，然而為了聖餐問題，兩人之間有很激烈的爭辯。

有關聖餐論的爭辯，主要的經文是在哥林多前書十一章二十三節至二十五節：「我當日傳給你們的，原是從主領受的，就是主耶穌被賣的那一夜，拿起餅來，祝謝了，就擘開說：『這是我的身體，為你們捨的，你們應當如此行，為的是記念我。』飯後也照樣拿起杯來說：『這杯是用我的血所

立的新約，你們每逢喝的時候，要如此行，為的是記念我。』」

路德對這段經文裡的「這是我的身體」(This is my body)的「是」，有很強烈的感受。1524年他曾說：「我是個俘虜，我無法逃避，經文太強烈，不是用言談、辯論就可以抹殺它的意義。」³⁷他認為這個「是」(is)就是「等於」(equate)的意思，也就是說，信徒所領的聖餐就是等於耶穌實質的身體和血。當神職人員祝禱以後，餅和杯的外表沒有改變，餅仍然是麵粉做的餅，杯還是葡萄汁的杯，但是耶穌實在的身體，已經臨在於餅和杯中，餅和杯就是耶穌實質的身體，這種說法被稱為「同質說」(consubstantiation)，與天主教的「變質說」(transubstantiation)很類似。

解經原則

慈運理卻持不同的看法。他說：這是我的身體的「是」，是指「象徵」(symbolize)、「代表」(represent)的意思。大部分現代基督徒會比較偏向接受慈運理的「象徵說」、「代表說」。

慈運理引用約翰福音六章六十三節耶穌說：「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的。」認為領聖餐應該不是吃喝耶穌實質的身體。既然肉體是無益的，所以在聖餐裡面，與我們

同在的，應該是耶穌的神性，而不是耶穌人性的肉體和血，也唯有耶穌的神性，才能夠無所不在。人性受到時空的限制，如果耶穌的身體，與威登堡正在領聖餐的教會信徒同在，就不可能同時與正在領聖餐的蘇黎世教會信徒同在。

路德不是省油的燈，他立刻回擊說：的確，肉體是無益的，但是約翰福音六章六十三節並不是在講聖餐。而且，耶穌基督的人性雖受到時空的限制，但是復活以後的耶穌，他的身體已經吸收神性的無所不在，可以穿牆越壁；當門徒正在禱告、聚會時，大門是關閉、緊鎖的，而耶穌竟然可以進入他們中間。

信心扮演的角色

慈運理與路德的聖餐論爭辯高潮迭起。慈運理強調說：領聖餐最重要的關鍵應該是信心，有信心的人，才可以享受神的同在。路德回應說：領聖餐時，信心很重要，沒有信心的人是吃喝自己的罪，然而信心並不是耶穌與我們同在的關鍵因素，信心並不構成神施恩的條件，神乃是透過設立聖餐的應許與我們同在，那是出於祂主動、單方的應許；信心只是回應神的應許(responsive)，信心不是神施恩的來源(causative)。

路德的聖餐論的確獨樹一幟，但不是沒有道理，他所強調的聖經真理也很出色。對路德而言，聖餐中看得見的餅和杯，是道成肉身的延續，正如看不見的道，取了看得見的肉身；同樣的，看不見的道，透過看得見的餅和杯，繼續與教

37. 這經文是指太二十六 26；路二十二 19；林前十一 24。WA 15, 394, 19-20.

會同在，所以聖餐其實就是道成肉身的延續。基督擘開的身體，及所流出的寶血，代表了耶穌受苦的人性，這個人性保證了我們的救恩。

另外兩位改教領袖加爾文與布塞珥（Bucer）則介於慈運理與路德之間。加爾文同意慈運理，否認基督物質身體的臨在說，但是他又覺得慈運理的說法太單薄、冰冷，他堅持：「從基督肉體的實質中（the substance of his flesh）」，將生命輸入（breath into）我們的心靈中，且散播（pour forth）他自己的生命到我們裡面；不過基督實在的肉體（Christ's flesh itself）並不進到我們裡面。」³⁸ 從加爾文小心翼翼的措詞，以及不易理解的神學內涵，可以窺知此神學爭論的棘手。

路德與慈運理的聖餐論爭辯，於 1527 至 1528 進行得最為激烈，雙方終於在馬爾堡（Marburg）會談，路德態度強硬如昔，最後仍是不歡而散。這次聖餐論爭辯導致路德與其他改教領袖的分裂，這是基督教宗派形成的里程碑。

十架神學

路德的「十架神學」（Theology of the Cross）是他最精采的神學，又稱為「辨證的神學」（Theology of Dialectic），路德用他一貫弔詭的方式，來表達基督教的核心福音。「十架神學」這名詞首次出現於 1518 年的海德堡辯論（Heidelberg Disputation），路德以此名詞區別「華麗神學」

（Theology of Glory），事實上，「十架神學」的思想早已出現在他早期的作品中，而且散佈在他所有的著述中。

路德按照哥林多前書第一章的信息，來闡述「十架神學」：十字架在人看來，是愚拙、羞辱、軟弱的記號，卻彰顯神的智慧、榮耀以及大能；耶穌基督的死亡與埋葬，卻隱藏了復活、無限生命的大能。

路德的一首聖詩有兩句很玄妙的話：「連宇宙也容不下的耶穌，卻安睡在馬利亞的懷裡；耶穌基督取了嬰孩的形像，卻獨力支撐整個宇宙萬物的運轉」。看不見的神（the invisible God），藉著看得見的基督來彰顯；耶穌基督既是神，又是人；他既是不受時空限制的神，又是受到時空限制的人；耶穌基督已經死了，卻仍然活著；他是會朽壞的人，卻又是不朽壞、永恆的神。舉凡人間一切的矛盾，都在道成肉身的基督裡面，找到答案。十字架就是世間最大的弔詭。

路德用一個特別的德文 *Anfechtung*³⁹ 來表達「十架神學」的弔詭思想。*Anfechtung* 原是指一個人在神的攻擊、試煉下的恐懼、絕望狀態，或內心的掙扎，以及信心的考驗。

路德指出，十字架的苦難真是難以忍受，在苦難中，神好像是隱藏起來；在苦難中，所有的信徒與耶穌基督忍受相同的試煉，這正是信心的考驗，而真正的治療藥方是信心。信心使我們在死亡的風暴中、在地獄的折磨中，看見神的幫

39. *Anfechtung* 又譯作「靈性淬鍊」。林鴻信指出：「路德認為與信仰關係最密切的是德文 *Anfechtung*，意指基督徒經常面對的靈性淬鍊，非常不易翻譯，勉強翻譯成「試探」或「誘惑」，由於帶有攻擊、擾亂與折磨的意味，亦可翻譯成「誘惑性攻擊」或「試探性攻擊」。」林鴻信，《覺醒中的自由——路德神學精要》，（台北：校園，2004），頁 214。

38. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book VI, chapter 17, no. 32.

助與拯救。十字架代表神的憤怒與咒詛，也代表神的祝福與慈愛。當人認知自己絕望無助（hopeless and helpless）時，才會發現神能力的源頭。我們在極度軟弱中，卻找到了最大的力量。這種試煉是基督徒一生的掙扎。

路德與保羅都經歷過這樣的掙扎。路德一生經歷無數次的逼迫、風浪，他隨時面對死亡，而每次他都經歷保羅所說，那叫他軟弱又使他剛強的信心考驗（見林後十二 10）。學者給馬丁路德的評價是：他的神學是在面對死亡時所孕育出來的。路德至終體會出的至理名言是：人生沒有任何苦難是神勝不過的，十字架的死亡就是最大的勝利。耶穌基督的傷痕，是我們最大的保證。

這樣的真理對事奉神的人有很大的提醒與幫助，也可以幫助每一位正在面對人生黑暗期的朋友。當我們遇到任何逼迫，困難、沮喪時，仍要仰望十字架，仍要思想神的作為；在一片黑暗中，隱藏了無限的生機；在絕望中不要忘記，神的工作仍然在蓬勃地進行中。信徒在失敗、挫折中，常能更深地經歷神的慈愛與作為；歷史上，苦難中的教會往往也是增長最紮實、快速的教會。

☞ 問題思考

1. 為何路德有如此痛苦的信仰掙扎？
2. 將路德重新領悟「因信稱義」福音真諦的日期訂於 1518 年，是否對基督教界是個革命性的震撼？也就是說，路德在 1517 年掀起改教運動時，他自己尚未完全重生？
3. 試述路德「因信稱義」的三個神學涵義。
4. 如果「因信稱義」是中世紀失落的真理，那麼一千年來的信徒難道都不得救嗎？
5. 為何贖罪券不合乎聖經真理？
6. 路德如何詮釋基督徒的自由與受奴役的弔詭真理？
7. 信心在聖餐論中所扮演的角色，路德與慈運理的看法有何不同？兩人的基督論有何不同？
8. 如何用路德的十架神學來安慰、鼓勵正在受試煉的信徒？



第14章

內瓦的改教家加爾文



14. 日內瓦的宗教改革領袖

這是座落於日內瓦城的宗教改革國際牆 (The International Wall of the Reformation)，矗立著許多參與宗教改革運動的國際人士之雕像與紀念碑文。本圖是其中最大、最主要的部分，由右而左分別是法惹勒 (Guillaume Farel, 1489~1565)、加爾文 (John Calvin, 1509~1567)、伯撒 (Theodore Beza, 1519~1605)、諾克斯 (John Knox, 1505~1572)。

法惹勒是加爾文前任的日內瓦教會領袖，伯撒則是接任加爾文在日內瓦的工作，三位的原籍都是法國。諾克斯則是蘇格蘭人，曾在日內瓦接受神學教育，並將宗教改革的理念帶回家鄉，成為蘇格蘭改革宗長老會的創始者。

「神救了我們，以聖召召我們，不是按我們的行為，乃是按他的旨意和恩典；這恩典是萬古之先，在基督耶穌裡賜給我們的。」（提後一9）

生平簡介

加爾文 (John Calvin, 1509~1564) 原籍是法國，1509年出生於法國諾陽 (Noyon)。十四歲就已經負笈巴黎大學，與馬丁路德相反，其父原來希望他讀神學，但是因為當地教會有財政糾紛，所以父親改變主意，要他去讀法律，這對加爾文治學其實有幫助，使他的邏輯思考更加有條理、冷靜、清楚。加爾文讀法律同時，也學習人文學科，在人文主義者所辦的學院學習希臘文與希伯來文。這點他比馬丁路德有較好的機會，得到不錯的聖經原文訓練。加上他比路德年輕二十六歲，是屬於宗教改革的第二代神學家，有比較充裕的時間消化、整理路德、慈運理等人的思想。

在巴黎大學，加爾文接觸到路德的作品。加爾文與路德的個性很不一樣，路德熱情、好辯；加爾文內向、安靜、敏感，很少提到自己內在的宗教經驗或感情世界。與路德相較，加爾文雖然有其優勢，但是畢竟他不像路德受過正式的

神學訓練，然而能於重生不久即著述基督教的神學名著，也是教會歷史的奇談。

1534年，加爾文經歷了一次忽然的轉變，使他重生得救。但是由於法國皇帝逼迫新教教會，使他必須離開法國，1536年，加爾文來到了日內瓦，是他一生事奉的重鎮，相當於馬丁路德的威登堡。

日內瓦之前有改教家法惹勒（Farel）在此宣揚福音，進行較強硬的改革，等該城接受新教的信仰，一切宗教機關有重新改組的需要，法惹勒乃邀請學習法律出身的朋友加爾文前來協助。雖然後來因為內政糾紛，加爾文被迫離開日內瓦一段時間。當時他很沮喪、退縮，想從宗教改革運動退陣下來，幸好遇到另一位改教家布塞珥，⁴⁰ 得到其鼓勵。1538年，他在斯特拉斯堡（Strasbourg）結婚，度過三年快樂的婚姻生活，有助他專心寫作，豐富了他的人生經歷，也加強性格的成熟度，預備下一個階段的穩定事奉。

1541年他重返日內瓦，努力建設該城成為歐洲的聖城。日內瓦市議會接受他對市政法律的修正案，但是也有許多反對聲浪。加爾文期望將日內瓦市民帶進教會的道德律之管束下，卻有很多市民反抗這種嚴格的統治，何況加爾文是個外國人。加爾文只好每日藉著講台向市民宣講、遊說。1553

⁴⁰ 布塞珥（Martin Bucer）是法國東北部的斯特拉斯堡的改教領袖，他一生努力協調不同宗派團體的歧見，譬如嘗試協調路德與慈運理之間的分裂，努力團結德國與瑞士的教會。布塞珥後來與墨蘭頓的協議，促成了信義宗的協和信條（*Formula of Concord*）中有關聖禮較為平和的結論。後來因為反對德國皇帝干預宗教，布塞珥被迫離開斯特拉斯堡，到英國劍橋定居，曾輔助克藍麥（Thomas Cranmer）簽署英國教會的公禱書（*The Book of Common Prayer*），對英國有極大的影響。布塞珥於1551年去世，其屍體在瑪麗皇后血腥政策下遭焚燒。

年，一位西班牙醫生瑟維特（Servetus）暗中與加爾文較量，匿名傳講一位一體的異端思想，終於在日內瓦被捕、焚死，顯示加爾文統治日內瓦的鐵腕作風。

加爾文的神學巨著

《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）

加爾文初至日內瓦那年才二十七歲，卻已經出版他那本著名的《基督教要義》，原先是答辯法國皇帝法蘭西斯一世（Francis I）對新教的毀謗。這本書是宗教改革時期的傑作，也是改革宗神學古典信仰的告白，現代的系統神學之基本架構，都是來自於這本書。它的內容分成四卷：第一卷是神論，包括神的啟示，第二卷是基督論，包括人論，第三卷是救恩論，第四卷是教會觀。筆者要將較多的重點放在第一卷的啟示觀，以及第四卷的教會觀。

啟示論

加爾文的神學跟馬丁路德很接近，都很強調神的話。他說，透過聖經的啟示，是我們認識神唯一可靠的來源。聖經不但教導我們真理與教義，更引領我們面對啟示的主、永活的神。認識神必須與敬虔結合，才能對神產生敬畏與愛。加爾文雖然是嚴謹、理智的系統神學家，但是偶而也會用神祕的語言，來描述神測不透的愛與威嚴。

加爾文的啟示觀可分成四個層面來闡述：

一、從自然界所獲得的一般性啟示，使人有責任敬拜上

帝。羅馬書第一章二十節：「神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」所以一般啟示應該可以提醒人敬拜神、認識神。

二、然而人的罪，使人拒絕一般性的啟示。羅馬書第一章二十一節：「他們雖然知道神，卻不當作神榮耀他，也不感謝他。」因著罪，使自然啟示沒有功效，所以人需要特別啟示。

三、只有特別啟示，就是聖經，才能夠使人真正認識神。

四、特別啟示還要加上聖靈的工作，才能夠使人接受真理。

基督論

第二卷基督論是從人論開始闡述，因為亞當的墮落，使全體人類受咒詛，自由意志被剝奪，處於悲慘情況之下，基督降生成為沉淪者的救贖。三一真神中的第二位，耶穌基督，是一個位格，具有兩個本性—完全的神性與完全的人性，因此能夠成為神人之間的中保。

第二卷第十五章是加爾文基督論的特色，論及基督的三重職分與任務：先知、君王、祭司。這三種職分都需接受聖油膏抹，而基督是彌賽亞，是受膏者之意，因此先知、君王、祭司都是他的職分。先知是教導、解釋、傳揚神的話；君王治理神的國度；祭司為人代求。

根據約珥書，這膏油從元首分佈到各肢體，「你們的兒

女要說預言，少年人要見異象」（珥二 28）；保羅也說：「神使他成為我們的智慧」（林前一 30）。每位基督徒，也都是小基督，都是繼續耶穌基督先知、君王、祭司的工作，今天也在教會教導神的話，治理教會，也為萬人代求。

救恩論

第三卷是救恩論。在談論重生與稱義之後，第二十一章開始講論預定論，加爾文用了四章的長篇幅詳論這個主題。他指出，一談到預定論，就會引起人的恐慌，然而講救恩論，若不明白神永恆的揀選，若不承認救恩是完全出於神的仁慈，就必減損神的榮耀，並減少人謙卑和感恩的心。既然聖經是聖靈的傳習所，凡於我們有益的、必須知道的，聖經都不遺漏，因此，為了不引致爭辯而矢口不談預定論，就是從信徒身上奪去神的恩眷，就是否定聖靈。

加爾文的預定論大致依循奧古斯丁、馬丁路德的路線，講得比馬丁路德還要條理、絕對。他的雙重預定論（Double Predestination），強調神的主權（The sovereignty of God），這也是改革宗長老會的特色。神藉著祂的預定，揀選某些人，叫他們有生命的盼望；對另一些人，則判定歸於永遠的死亡。神不僅預知，祂也預定。世人往往將人生境遇歸諸因果關係，但是在神的睿智中，沒有所謂將來或過去的事，一切都是屬於現在。所謂預定，就是神自己決定，祂對世界的每一個人所要成就的。⁴¹ 神為了表明自己在揀選這事上乃是

41. 加爾文，《基督教要義》（香港：基督教文藝，1974年第三版），卷三，21章，5（編號）。

不受任何控制的處理者和決策者，所以祂肯定地宣稱，祂之對某些人施憐憫，又對另一些人不如此，完全是根據自己的美意。恩眷的全部功德是神要為祂自己保留的。⁴²

神的預定，排除了人在救恩上的任何角色與功勞，但是也未否定人的責任。神的旨意一旦操作、支配，人的善工就算不得什麼。一方面，「神救了我們，以聖召召我們，不是按我們的行為，乃是按祂的旨意和恩典；這恩典是萬古之先，在基督耶穌裡賜給我們的」（提後一 9），神的良善都在人的善工之前，祂在人身上找不到任何足以邀祂恩眷的功德。另一方面，「就如神從創立世界以前，在基督裡揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵」（弗一 4），神揀選我們，是為要使我們成為聖潔。然而祂之揀選我們，不是因為祂預知我們是會聖潔的，而是出於祂神聖、崇高、不可測的旨意，這才是「雅各是我所愛的，以掃是我所惡的」（羅九 11~13）之正解。雅各蒙揀選並非由於行為，乃是由於神的選召。信徒的聖潔乃揀選的效果。我們蒙揀選的唯一目的，就是叫我們使神「榮耀的恩典得著稱讚」（弗一 6）。⁴³

路德與加爾文都強調，神願意萬人得救，不願意一人沉淪，但是為什麼有些人沉淪呢？為什麼有些人沒有被揀選呢？加爾文與路德都強調預定論的正面性：預定論是要告訴我們，人得救是出於神奧祕的旨意，是因著神白白的恩典與

⁴² 同上，卷三，22 章，6。

⁴³ 同上，卷三，22 章，3~4。

莫測的愛，人一點功勞都沒有；至於為什麼會有人沉淪呢？加爾文說：那是奧祕！聖經沒有多講，所以我們也不用爭論；正如路德所言，預定論的最終答案是神奧祕的旨意，它不是給我們研究的課題，而是我們敬畏的對象。

教會觀

一、加爾文的治會觀

根據使徒行傳二十章二十八節，加爾文說：我稱凡治理教會的，都是『監督』（the Overseer），而不加以區別究竟是長老、牧師，還是教師。⁴⁴ 另外，根據以弗所書第四章十一節，基督所設立來管理教會的人，第一是使徒，第二是先知，第三是傳福音的，第四是牧師，最後是教師。這些神用以治理教會的牧職，乃是使信徒團結的主要維繫。在這些人當中，只有最後的兩種人，就是牧師和教師，是教會中的經常職分，至於其餘的人，都是主的國度開始，或是特別的時候，因著時代的需要而興起的非常職分。⁴⁵

其中使徒是宣教士，也可以稱為教會的第一批工程師，是被派到普世去奠定教會的根基。接著是先知，保羅並沒有把先知的稱呼，給那些講解神話語的人，『先知』的稱呼只給那些得到神特別啟示的人。在今天，先知或者是沒有，或者是不甚顯著。筆者認為，加爾文在這裡應該是指狹義的先

⁴⁴ 同上，卷四，3 章，8。

⁴⁵ 同上，卷四，3 章，4。

知。今天雖然已經沒有狹義的使徒和先知，但仍然有廣義的使徒和先知：宣教士就是使徒；而教導神話語、解釋神奧秘旨意的人，都是先知。

接著是傳福音的，尊榮不及使徒，職位居於使徒之後，但是做同樣的事工，譬如路加、提摩太、提多，及主所設立的七十個門徒。

至於在加爾文時代，教會裡面有四個常設職分：牧師、教師、執事與長老。牧師主要的工作是宣講福音、牧養會眾、施行聖禮；教師主要的工作是教導聖經，使信徒保持純正信仰，特別是在加爾文的日內瓦神學院裡面教導神的話。執事主要的工作是慈善調濟、照顧貧病。至於長老，是加爾文治會制度的中心，主要的工作是管理、懲戒、督導。由於當時加爾文只有四間教會，長老教會的體制尚未完全建立；後來透過來日內瓦受訓的諾克斯（John Knox），將長老會的理念傳至蘇格蘭，為了對抗天主教與英國國教，將長老會組織化，由基層的小會循序而上，由中會、大會到總會的組織架構，以由下而上的民主代議制度，抗衡天主教與英國國教的主教制度。

加爾文按照日內瓦原來的議會制度選立長老，這些長老加上各教會的牧師，組成了教會的法庭，每週開會一次，專門辦理懲戒事件。教會為了保持正常秩序，當有訓戒。訓戒乃是用以聯繫、保持一切肢體於其適當地位的韌帶（sinews）；是對拒絕基督聖道的倔強之輩的一種約束，或是對懈怠萎靡之人的一種激勵；也是慈父手中的杖，使犯大罪的

人，在慈愛和基督之靈的溫柔氣氛中受懲罰。⁴⁶ 首先都是私下規勸，若是不聽，再帶到長老的會中，受更嚴厲的勸告。倘若執迷不悟，最嚴厲的懲戒就是開除教籍；如果犯罪過於嚴重，超過宗教法庭的權限，就交給政府當局處理。這種長老制度是改革宗的特色，在日內瓦實施得最有成效。

二、嬰兒洗的爭辯

加爾文採用奧古斯丁對聖禮的定義：「聖事的有形表記」或是「無形恩典的有形表示」。神藉著聖禮的表記，在我們良心中印上祂對我們善意的應許，來支持我們軟弱的良心；我們則在神和眾天使以及人的面前，證明我們對祂的虔誠。⁴⁷

由於聖餐禮在路德的部分已經討論過，在此把聖禮的重點放在嬰孩洗。華人的教會對於嬰孩洗比較陌生，甚至可能比較反感；我們比較傾向浸信會的立場，就是一個人成年以後，經過聽道、相信、接受耶穌為救主的過程，才為之施洗。然而傳統的教會，包括羅馬天主教，包括主流的教會，如路德的信義會，或加爾文的改革宗長老會，都主張嬰孩洗。

且看這位嚴謹的系統神學家加爾文，是怎樣支持嬰孩洗。

⁴⁶同上，卷四，12章，1。

⁴⁷同上，卷四，14章，1。

嬰兒洗是舊約割禮的延續

加爾文認為嬰孩洗主要的聖經依據，是舊約割禮的延續。希伯來人的小孩，出生第八天就要行割禮，割禮是神與以色列人立約的記號，是神賜應許的一個保證。根據加拉太書三章十七節：「我是這麼說，神豫先所立的約，不能被那四百三十年以後的律法廢掉，叫應許歸於虛空。」也就是說，嬰孩洗主要的根據是神的應許，亞伯拉罕之約就是神所應許的福音，表明恩典是在行為以前，這與聖餐論是同出一轍：神主動、單方的應許，先於人的信心。在小孩子能夠表達他們的信心以前，神的恩典，透過父母帶至教會為之施行的嬰孩洗，已經護庇在嬰孩的身上。加拉太書三章二十九節：「你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的。」所以，受過嬰孩洗的孩童，是照著神的應許，承受神的國。

神用特殊方法來選召人

嬰孩沒有理解力，怎麼可能聽道呢？既然不能聽道，如何能夠信道呢？加爾文說：聽道而信道，這是神揀選人、拯救人的一般方式，但是神也可以用特殊的方式來選召人、拯救人。譬如保羅就不是因為聽道而信道的，而是在大馬色的路上，耶穌向他顯現，他才歸主。另外施洗約翰，在母腹中就被聖靈充滿，且對瑪利亞的問安有明顯的反應（路一41），他還不能夠聽道，就已經被神揀選。

領受神預先的恩典

加爾文根據奧古斯丁，把神的恩典分成三個層面：第一個是預先的恩典（*prevenient grace*），使人渴慕救恩；第二個是充分的恩典（*sufficient grace*），使人接受救恩；第三個是有效的恩典（*effective grace*），使人行神的旨意。嬰孩洗就是去領受神預先的恩典，使嬰孩在不久將要享受的充分恩典之前，先領受神部份些微的光輝。至於嬰孩是否有成人一樣的信心，加爾文講得很含蓄，他說：我寧願以此為懸案（*I prefer to leave it undetermined*）。⁴⁸其實成年人的洗禮也需面對這個問題，我們怎麼知道受洗的成人，真的對耶穌有信心？

耶穌為孩子的祝福

加爾文提出嬰孩洗的第四個證據是，耶穌曾為小孩子祝福；並且說：「讓小孩子到我這裡來，不要禁止他們，因為在天國的，正是這樣的人。」（太十九14）

嬰孩是全家的一部份

使徒行傳第十六章十五節呂底亞一家都領洗；三十三節禁卒信主以後，全家也立刻受洗。既然是全家，所以沒有排除嬰孩和小孩子。

⁴⁸ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book IV, chapter 16, no.19.

父母的責任

最後，嬰孩洗其實是加重父母的責任，讓父母更積極地用聖經的真道來引導孩子，使之一生行在神的旨意中。所以加爾文與路德，不但沒有放棄嬰孩洗，而且正面的用聖經的福音真理「神的應許先於人的信心，先於人的行為」，來支持嬰孩洗。

加爾文的政治觀

在政治的看法上，加爾文比路德積極，加爾文所創辦的改革宗長老會，在世界各地都積極參政，所以台灣的長老會有同樣的表現，是因為加爾文的神學所使然。

加爾文給政府很高的地位，他認為政府應該照顧人民，像牧人一般。公民應當尊敬政府，服從國家的法律，縱使是暴君也當服從，因為受苦勝於革命。但是加爾文相信，暴君總有一天，會被國家另外一個比較低的公正權威所推翻。當這個政權不再能維持社會治安、賞善罰惡，就不再擁有配劍權，這個暴政會被神所揀選的另外一個復仇者（the avenger）所推翻，為民眾申冤。⁴⁹

加爾文企圖在歐洲建立一個看得見的上帝之城（the city of God），以日內瓦為起點。但是日內瓦的政教合一，只是歷史中的曇花一現。加爾文曾經想將教會的道德標準，強加諸日內瓦的每一個公民身上，所以他的統治，有時候會比較

49. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Book IV, chapter 20, no.30.

嚴苛，譬如他曾經處死了那位異端醫生瑟維特，把宗教的爭論，轉移到政治上的迫害。曾經有人受不了加爾文嚴格的清教徒式統治，而離開了日內瓦。

奧古斯丁、馬丁路德、加爾文的政教合一的理想，其實並不適合直接應用到歷史中的每一個階段、地方，因為他們當時所處的環境，是一個基督教的政府，大多數公民是基督徒，比較類似舊約的神權統治、君權神授的背景。今天大部分教會的文化處境，比較靠近耶穌的時代。耶穌說：「我的國不屬這世界」。教會主要的責任是傳福音，而不是積極的介入政治。⁵⁰

加爾文的貢獻與影響

加爾文的神學著作《基督教要義》，是系統神學最佳的範本。他的聖經注釋簡明、清楚，至今可讀性仍然很高。他的神學教育，網羅了來自西方各地的神學生，也造就了許多偉大的教會領袖。加爾文的治會觀，間接的促進了民主政治。他強調基督徒的文化使命（又稱「工作委任觀」），信徒要在工作上榮耀神，好好的治理這地。十九世紀德國社會學家韋伯（Max Weber）的名著《新教倫理與資本主義精神》指出，資本主義受新教影響很深，尤其是加爾文主義的預定論與工作委任觀，雖然引起教會界很大的爭議，認為加爾文的思想其實非常反對資本主義的牟利態度與自由放任的市場經濟，但是迄今此論點仍為社會學家津津樂道，論文不

50請參拙作《十字架討厭的地方》，頁178~180。

斷。

比較加爾文與馬丁路德兩人的特質：馬丁路德是先知型的牧者，講道熱情、生動，信仰經歷深邃，講章感人；而加爾文是冷靜的學者，聖經註釋嚴謹有條理。加爾文的解經比路德強，但是路德的講道比加爾文出色。兩個人都是國際型的領袖，馬丁路德的信義會，影響了北歐；而加爾文的改革宗長老會，則影響了西歐，最後進入了英國和蘇格蘭。



☞ 問題思考

1. 根據加爾文的啟示觀，世人包括科學家、哲學家，想藉著一般啟示、自然界、普通啟示來尋求神，是否有出路？
2. 今天若有教會同工宣稱得到神奧秘旨意的啟示，如何處理？
3. 為何主流的教會仍堅持「嬰孩洗」？它與福音真理有何關聯？
4. 奧古斯丁、馬丁路德、加爾文的政教合一的理想，適用於台灣嗎？





15. 西發里亞和約 (Peace of Westphalia, 1648)

十七世紀歐洲為了不同的宗派信仰，打了三十年慘烈的宗教戰爭 (1618~1648)，甚至引起國際大戰。導火線是波希米亞 (今天的捷克)，先後引致西班牙、德國、瑞典、丹麥參戰，以德國的狀況最為淒慘，人口從1600萬減到600萬，元氣大傷。最後於1648年簽訂西發里亞和約，回到1555年奧斯堡和約 (Peace of Augsburg) 的原狀，即：「誰的領土、誰的宗教」。此外，如果有貴族要改變信仰，不可以強迫自己境內的居民來隨從他的信仰。

三十年的宗教戰爭，使整個歐洲劃分為三教鼎立：改革宗、路德派、天主教。歐洲打了幾十年的戰爭，才漸漸萌生宗教寬容的精神。此外，這種政治領土、教會生態的改變，也加速了神聖羅馬帝國的瓦解。

本圖收藏於荷蘭阿姆斯特丹的國立博物館 (Rijksmuseum)。

「凡事謙虛、溫柔、忍耐，用愛心互相寬容，用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而為一的心。身體只有一個，聖靈只有一個，正如你們蒙召同有一個指望。一主，一信，一洗，一神，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。」 (弗四 2~6)

何謂宗派？

所謂宗派就是指在次要的問題上，有不同意見或解釋的基督教團體；而所謂次要的問題，是指三個核心信仰之外的神學問題，與一個人的得救與否沒有直接關係。

異端是在基要信仰上妥協的基督教團體；宗派是在次要的問題上堅持的基督教團體。我們要避免異端，卻可容納宗派，因為宗派的立場，都可以在聖經上找到證據。

基督教的三個基要真理，討論到最核心的部分，都有奧祕的成分或表面的衝突，又稱為「弔詭」。譬如說，神是三又是一；耶穌基督有完全的神性，又有完全的人性；救恩論是涉及神的揀選、神的預定，可是人也有責任。這些都有表面的張力，但又都是真理的陳述。

在次要問題上，也有這種弔詭的現象，大抵重要教義都

會出現弔詭的現象。宗派在處理弔詭問題時，就會出現爭論，但是不能否認，他們各有聖經的根據，在在顯示出真理的奧祕性，以及聖經的多元性。

宗派的由來

宗派現象由馬丁路德開始。他提出「人人皆祭司」的口號。所謂「人人皆祭司」是指人人可以直接來到神面前認罪、禱告及領受聖經的啟示、聖靈的光照。這是一個很漂亮的口號，但是當這人所領受的亮光，和那人領受的啟示、光照、解釋不一樣時，就會發生衝突、爭執，所以基督教內部就出現越來越明顯的歧異性、多元化。

在 1520 年代的後半期，馬丁路德為了「聖餐論」的問題，使得他的信義會，與其他的基督教宗派分道揚鑣。接著，為了「洗禮」的問題，浸信會脫穎而出；然後是「預定論」的問題，使得馬丁路德的信義會、加爾文的改革宗長老會與亞米念⁵¹的路線分裂。英國聖公會與浸信會主要仍依循加爾文的神學。⁵² 至於亞米念這一派，包括有衛理公會、循理會、行道會、聖教會等。

由於聖餐論與嬰孩洗的爭論先前已經處理過，在此集中

51. 亞米念 (Jacobus Arminius, 1560~1609) 是荷蘭的神學家，原為嚴格的加爾文派，但後來漸漸肯定人的自由意志在救恩上的角色，認為加爾文的絕對預定論勢必將神歸為罪惡的創造者，為此他曾被控告為半伯拉糾派。1603 年在來登 (Leyden) 大學教書時，與同事哥馬如 (F. Gomarus, 1563~1641) 的神學立場相左，後者為激烈的加爾文派。兩派的衝突於焉掀起。

52. 浸信會也有加爾文派與亞米念派之區別，普通浸信會 (General Baptists) 是亞米念派，認為基督是為所有的人死，但是是有條件的揀選；特殊浸信會 (Particular Baptists) 是加爾文派，認為基督只是為蒙揀選的人死，但卻是無條件的揀選。

討論預定論的衝突。

預定論的爭執

預定論曾經在教會歷史中引起軒然大波，這個議題的激烈性，不亞於聖餐論，或嬰孩洗，幾乎所有的教會，都捲入了這個爭論中。有關預定論，其實整本聖經都有很清楚的指示，從創世記到啟示錄，皆充滿了預定論的經文，暫且選取三處經文示範。

A. 預定論在創世以前已經開始

以弗所書一章三到四節：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父神，他在基督裏，曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣，就如神從創立世界以前，在基督裏揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵。」神在基督裡的揀選、預定，是創世以前已經開始的計劃。

B. 名錄在生命冊上的必得救

但以理書十二章一節：「那時保佑你本國之民的天使長米迦勒，必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒有這樣的。你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。」只要名字錄在生命冊上面的人，就必得救。

C. 預定在先，信心隨後。

使徒行傳十三章四十八節：「外邦人聽見這話，就歡喜

了，讚美神的道，凡預定得永生的人都信了。」神的預定、揀選在先，人的信心隨後跟著回應，然後就得救。人總是從事情的因果、時間的先後看預定，但是對神而言，祂自己是一切的根源、原因，祂的揀選、預定是超乎時間，不管過去或將來，都在祂奧祕的安排、運籌下。

聖經從創世記就開始出現預定論的經文。神主動揀選亞伯拉罕，開始人類的救恩歷史。「揀選」就是意味著有人不被揀選，神揀選雅各，卻沒有揀選以掃，雙胞胎一出生，命運已經決定。神愛雅各，惡以掃。惡是指愛少一點，神愛雅各比以掃多。從創世記的故事來看，雅各也是很詭詐、狡猾的人，他蒙揀選，不是因為他比以掃好，而是神無條件的揀選，是出於神奧祕的愛。

預定論引起的恐慌

「揀選」這個字眼，是個傷感情的字眼，它不是指人人通通有獎。也就是說，有人預定要沉淪！這是世人無法接受預定論的主要原因，它引發下面兩個跟著來的問題：

一、神公平嗎？

預定論引起一般人最大的恐慌與困擾就是：神公平嗎？為什麼神揀選某些人，卻沒揀選另一些人呢？為什麼某些人預定得救，某些人卻預定要沉淪？

二、人的責任為何？

第二個困擾、掙扎是：那麼人的責任扮演什麼角色呢？既然神的揀選是出於祂絕對的主權，人沒有選擇的自由，那麼人需為自己的得救負責任嗎？

預定論與福音事工

再次復習奧古斯丁那句至理名言：「神不欠人任何東西」。罪人本來就是該死、該咒詛的，救恩是神法外開恩，人沒有權利質問神為什麼這樣做、為什麼不那樣做，人只應為蒙赦罪而感恩。我們必須相信，神不會做錯事情，神是公義的標準，連君王的心也被神掌控著。「王的心在耶和華的手中，好像隴溝的水隨意流轉。」（箴二十一 1）而且神的預定，並沒有抹殺人的責任。我們可以這麼說，神的預定、揀選、主權是百分之百，而人的責任也是百分之百，兩者加起來還是百分之百。這不是耍嘴皮，而是又來到真理核心的奧祕部分，神的預定從來沒有排除人的責任。神是最大的贏家！人信主，他個人沒有任何的功勞，但是如果不信主而沉淪，自己要負責任。「神的揀選」與「人的責任」兩者之間有顯然的張力與矛盾。

有些基督徒排斥預定論，因為認為預定論會使教會失去傳福音的動力。事實上，在聖經裡面，預定論講得越強烈的人，往往也是傳福音最熱情的。如舊約的先知以賽亞，新約的使徒保羅。以賽亞蒙召時（賽六章），神已經預告他將面

對艱難、不成功的福音事工，神已經使人心剛硬，然而以賽亞仍然勉為其難，抱著知其不可為而為的心態努力以赴（賽六十五1~2）。羅馬書九到十一章，保羅把預定論講得很絕對，第十五章卻仍心心念念著他的宣教使命與計劃。可見預定論，理論上應該不會影響人傳福音的熱心。

加爾文的神學雖然比路德的神學更著重信徒的責任，但是兩人並沒有將神的主權講得很死板，也就是說，神的作為並不排除人所該負的責任。可惜後來的宗派主義摒棄了這兩者之間的創意性張力，過分強調神的預定與主動。在宗教改革後的兩百年間，改革宗與信義會都甚少有宣教活動。僵化的預定論可能減弱了宣教的意願，認為揀選是神的主權，人所能作的很有限。

以賽亞書二十六章十二節：「耶和華啊，你必派定我們得平安，因為我們所做的事，都是你給我們成就的。」我們所做的一切，包括帶領人信主，都是神所成就的。預定人的命運是神的事情，而傳福音是人的責任。宣教工作的成功或失敗，也是在神的手中，我們放膽去傳福音，把結果交給神。

以賽亞書四十一章四節：「誰行作成就這事，從起初宣召歷代呢？就是我一耶和華！我是首先的，也與末後的同在。」約翰福音十五章五節：「因為離了我，你們就不能做什麼。」確切地說明了人真是沒有可誇口的餘地。

以賽亞書六十三章十七節：「耶和華啊，你為何使我們走差離開你的道，使我們心裡剛硬不敬畏你呢？求你為你僕

人，為你產業支派的緣故轉回來。」箴言十六章四節：「耶和華所造的各適其用，就是惡人，也為禍患的日子所造。」這些都是較強烈的預定論經文，也就是說：每一個人都有神特別的旨意，連惡人也是神特別的創造，連人誤入歧途、心蒙脂油，也是神使之然。羅馬書九章二十一至二十三節：「陶匠難道沒有權柄從一團泥裡拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿嗎？倘若神要顯明他的忿怒，彰顯他的權能，就多多忍耐寬容那可怒預備遭毀滅的器皿，又要將他豐盛的榮耀彰顯在那蒙憐憫早預備得榮耀的器皿上。」這樣的經文，我們嚙得下去嗎？加爾文說，預定論主要是要人正面地認識救恩乃神單方主動的作為，欣賞無條件的恩典，承認人一點功勞都沒有；至於預定論負面的信息是奧祕，不用多談。馬丁路德說得好，羅馬書的任何主題（尤其是第九章至十一章），都可立刻封殺自由意志在救恩上的角色。

預定論的挑戰

馬丁路德的摯友墨蘭頓（Philip Melancthon，1497~1560）發現聖經講到人的回應時，也蠻有彈性的，也很強調人的責任。十七世紀的亞米念所持的看法，與墨蘭頓很接近，他的看法又影響到十八世紀英國的約翰衛斯理。他們都承認，如果沒有神的恩典，如果沒有聖靈在人的心中動工，沒有人能認耶穌為主，沒有人能得救；但是神的預定，並不是那麼死板，神仍然給人回應的空間。

人有可能抗拒救恩

首先是人有抗拒救恩的自由。使徒行傳七章五十一節：「你們這硬著頸項、心與耳未受割禮的人，常時抗拒聖靈！你們的祖宗怎樣，你們也怎樣。」可見人可以抗拒聖靈的感動，人的自由意志仍然有功效。帖撒羅尼迦前書五章十九節：「不要消滅聖靈的感動。」若非聖靈的感動，沒有人能夠認耶穌為主，但是人會抗拒、消滅聖靈的感動，所以人可以抗拒神的預定。

不過在這一點上，我們必須要小心，並不是說人可以用自由意志來決定自己的命運。人的自由只是表現在負面的抗拒、消滅聖靈的感動上，至於正面的接受救恩、相信耶穌，完全是出於神的恩典，所以說，神是最大的贏家。我們得救，自己一點功勞都沒有，可是如果我們不得救，自己要負消滅聖靈感動的責任。

救恩可能失落

另外，墨蘭頓和亞米念也反對「一次得救，永遠得救」的觀點。希伯來書六章四到八節：「論到那些已經蒙了光照、嘗過天恩的滋味、又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味、覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們從新懊悔了。因為他們把神的兒子重釘十字架，明明的羞辱他。」這些人明顯已經重生，已經有聖靈的印記，可是仍然有可能失去救恩。

希伯來書第十章就有很大的弔詭，十章十二節：「基督獻了一次永遠的贖罪祭，就在神的右邊坐下了。」但是到了二十六節卻說：「因為我們得知真道以後，若故意犯罪，贖罪的祭就再沒有了。」一方面耶穌的捨身、流血，是永遠可靠的贖罪祭；可是另一方面，這個贖罪祭有可能會失落，所以我們要做醒，不要濫用恩典，不要故意犯罪，免得失去救恩。

宗派是健康、正常的現象

初代的教會已經面對宗派林立的現象。教會領袖俄利根在答覆教外人士質疑時，曾說過，任何一門學問，如果對人類很重要，很有貢獻，那麼一定會產生派別，譬如醫學、哲學，當然也包括今天的物理學或數學……等等。俄利根認為宗派現象是健康、正常的現象，筆者個人也同意，宗派的差異，正反映了聖經真理豐富而多元的特質。

我們在基要的信仰上，要堅持一致性；可是在次要的問題上，可以接受聖經多元的解釋。多元性（diversity）與一致性（unity）是聖經真理兩個最基本也是最優美的特質，掌握這兩個特質，可幫助我們的解經與事奉既中肯又寬廣。聖經所禁止的是分門結黨、互相攻擊。教會若能避免宗派間的批評、攻訐，以積極的態度彼此欣賞、補足，相信對福音事工必有大益。

宗教戰爭

十六、十七世紀的歐洲宗派教會，包括羅馬天主教與更正教，⁵³ 都曾經為了信仰問題而發動戰爭。宗教戰爭的結果是從此各宗派據地而治，以國界、地界來限制、區分宗派，漸漸形成比較狹窄的宗教現象。

中世紀的歐洲不像今天壁壘分明，無論是東、西羅馬帝國、神聖羅馬帝國，統治的地區都很廣大。再加上政治通婚，生下來的孩子將來可能會隔海越界的去繼承姻親國的王位。如蘇格蘭女王瑪麗嫁給法國的皇帝，因此法國的君王同時又是蘇格蘭、英格蘭的國王。

神聖羅馬帝國 vs. 德國抗議宗

最複雜的就是查理五世，他一個人就有五個頭銜：法國布根地（Burgundy）的公爵、神聖羅馬帝國的皇帝、西班牙皇帝（因為其外曾祖父沒有後嗣繼位），加上荷蘭是屬於西班牙掌控的土地，美洲殖民地也是屬於西班牙，因此這些地區也都歸查理統治。然而他的敵人也很多，法國、英國都不喜歡受西班牙的統治，教皇、土耳其的回教徒、德國內部的新教勢力也都是他的敵人。雖然他是歐洲最有權勢的人，但卻危機重重。

在沃木斯會議後，德國的新教成為查理五世最大的威

⁵³ 「基督教」有很多不同的中文名稱，有時稱為「抗議宗」（Protestant），有時叫做「復原教」，有時稱為「更正教」，或者是「新教」，皆是指從羅馬天主教分離出來的基督教會。

脅。1544年，查理五世打敗了新教諸侯的施馬加登聯盟（Schmalkaldic League）⁵⁴，但是德國的抗議宗（即新教）始終沒有臣服於他。1555年雙方又訂了奧斯堡和約（Augsburg Peace），擬出一個雙方都可以接受的條款，就是：「誰的領土、誰的宗教」（*cuius regio, eius religio*）。查理五世死了以後，他的兒子腓力二世繼位，他的能力遠超過父親，他也一直想消滅抗議宗的勢力，並認為這是神給他的天職，所以局勢更加危險，

西班牙 vs. 荷蘭

荷蘭屬於抗議宗，因此一直想要脫離西班牙的統治與天主教的勢力。為此，始終遭神聖羅馬帝國皇帝、西班牙的武力鎮壓。荷蘭得到英國的幫助，因為伊利莎白女王痛恨西班牙人暗中支持天主教復辟，所以幫助抗議宗的荷蘭獨立。後來荷蘭分裂成兩個國家：南部的天主教國家比利時與北部的抗議宗國家荷蘭，荷蘭成為加爾文主義的大本營。由於荷蘭在爭取獨立的過程中相當辛苦，所以是歐洲最具寬容精神（Tolerance）的國家，不以國界、地界去限制人民的信仰，也是第一個允許重洗派有崇拜自由的國家。

⁵⁴ 施馬加登是德國中部小鎮，1531~47年德國信義宗與改革宗諸侯在此聯盟，以對抗天主教勢力。1537年年底路德完成施馬加登信條（Schmalkaldic Articles），是路德晚年最重要的著作，也是路德宗脫離天主教的正式宣言，由於其中對聖餐的看法與慈運理相左，沒有被施馬加登聯盟採納。今日是信義宗的基本信條之一。

法國天主教 vs. 預格諾派

法國內部也有宗教戰爭，在 1572 年發生聖巴多羅買（St. Bartholomew）大屠殺，大舉逼迫新教徒。法國為了宗教問題引起了三十年的內戰，史稱「三亨利之爭」。其中一位亨利在新教徒的幫助之下登上王位，但他為了合一的緣故，宣布自己為天主教徒，並且於 1598 年頒佈了南特詔令（Edict of Nantes），允許法國新教徒（稱為預格諾派，Huguenots）有信仰自由。可惜不到一百年，這個詔令於 1685 年被路易十四世取消，成千上萬的新教徒走避他鄉。

天主教 vs. 信義會

信義會與天主教也打了三十年的宗教戰爭，並且引起國際大戰，導火線是波希米亞（今天的捷克，胡司的故鄉）。波希米亞很早就是抗議宗的國家，但是在 1617 年波希米亞的新皇帝斐迪南傾向天主教，逼迫抗議宗，波希米亞就向同是抗議宗的國家求援。西班牙派軍幫助斐迪南，德國貴族、瑞典、丹麥則幫助波希米亞，雙方於 1632 年在紐倫堡、來比錫附近發生猛烈會戰，難分勝負。德國的狀況最為淒慘，人口從一千六百萬減到六百萬，要經過一個多世紀才漸漸恢復元氣。最後於 1648 年簽訂西發里亞和約（Peace of Westphalia），回到 1555 年奧斯堡和約（Augsburg Peace）的原狀，即：「誰的領土、誰的宗教」（*cuius regio eius religio*）。此外，如果有貴族要改變信仰，不可以強迫自己境內的居民來

隨從他的信仰。

三十年的宗教戰爭，使整個歐洲劃分為三教鼎立：改革宗、路德派、天主教。歐洲打了幾十年的戰爭，才漸漸萌生宗教寬容的精神。

宗派主義的極端發展

從宗教改革到啟蒙時代（Enlightenment），可以說是宗派主義時代。加爾文與路德原來的解經方式、神學路線比較活潑、動態，後來為了在惡劣的環境中生存，或為了對付異己，並凸顯自己的特色，後代的弟子開始朝向較為強硬的作風，為己身的教會陣營制定神學體系或信條，於是教會歷史進入所謂「宗派主義」或「信條主義」（Denominationalism）時代。各宗派皆認為自己公式化的神學命題是無謬的，是信仰的終極標準，聖經只是證明各宗派神學的工具，釋經學變成支持各宗派神學的僕役。

路德主義（Lutheranism）

「唯獨信心」這個口號在信義會中被過度強化，凡是不符合因信稱義的都要揚棄。其實路德中期以後，為了防止信心變成救恩的功勞與條件，所以反而比較強調基督論。路德後來也寫了《論善功》，答覆天主教徒指控信義宗只講信心不講行為的誤解。路德去世後，其弟子將其神學整理成系統性的條文：

一、教理問答（Catechism，1529年），分為兒童與成人

使用的信徒造就教材，內容主要是十誡、使徒信經、主禱文、洗禮、聖餐兩種聖禮，是用輕鬆簡明、易記的問答體表達，附有木刻的插圖輔助。是路德宗出色的宗教教育，凡是預備領堅振禮的，都必須學習。

二、**奧斯堡信經**（Augsburg Confession）：由墨蘭頓擬稿，路德批准，1530年呈交皇帝查理五世，向天主教表明路德宗的立場，其中有關信心與行為的教義最為詳盡，聖餐論是接近慈運理路線，因信稱義則是屬於路德思想。

三、**施馬加登信條**（Schmalkaldic Articles）。見註⁵⁴。

四、**協和信條**（Formula of Concord）：1577年完成，是信義宗最晚完成的信條，是解決內部的教義歧異。在路德與墨蘭頓去世後，信義宗內部分裂成路德派與腓力（墨蘭頓名字）派，後者的聖餐論傾向加爾文主義，救恩論接近亞米念，此信條支持前者，是古典路德派的信仰告白，是由路德的子弟所起稿，以堅定的態度來回應天特信經，把加爾文的聖餐看法排除，失去了奧斯堡信經的寬容與開明的態度，使得信義宗從此與改革宗分離。

五、**協和書**（Book of Concord）：1580年信義宗將上述四個信條合併，再加上使徒信經、尼西亞信經、亞他那修信經等而成。協和書被多半德國教會接受，丹麥則只接受奧斯堡信經。

加爾文主義（Calvinism）

加爾文主義的幾個重要信經，包括：

一、**瑞士信條**（Helvetic Confession）：由布塞珥（Bucer）於1536年起草，為許多改革宗教會接受。慈運理陣營則由布靈爾（Bullinger）於1566年定稿。

二、**多特信經**（Dort Confession）：是荷蘭的改革宗教會為了對付亞米念的思想，於1618年由荷蘭國會在多特召開，結果是保守、嚴格、極端的加爾文主義獲勝，即主張墮落前預定論（Supralapsarianism，是亞米念在來登大學的同事哥馬如的立場，又稱Gomarism），認為神的選召在人的墮落之前，神先預定人永生或沉淪，然後准許人墮落。

三、**西敏信經**（Westminster Confession）：這是英國教會於1648年集大成而接受的信經，是由英國聖公會（Anglican Church）、清教徒（Puritans）⁵⁵、蘇格蘭長老會於1646年攜手完成的。它是加爾文主義最後也是最大、最著名的信仰告白，採用溫和的墮落前後預定論（Infralapsarianism），認為神的選召在人的墮落之後。蘇格蘭是加爾文主義最合適的土壤、最志同道合的夥伴，透過諾克斯（John Knox）的蘇格蘭長老會，成為加爾文主義最典型、最純正的代表，藉著移民從英國傳到北美，也傳至全世界。在德國的布蘭登堡（Brandenburg）是德國境內少數由加爾文主義取代路德主義的地方。台灣南部長老會即屬於蘇格蘭體系，北部長老會則屬於加拿大差會。

⁵⁵清教徒（Puritans）是十六世紀英國女王伊莉莎白時期的教會改革派，不滿意英國過分遷就國家利益的宗教改革運動，要求更加徹底的改革，倡導聖經最高權威、注重講道、廢除天主教崇拜的禮儀。此派改革者採取加爾文的神學，多半屬於長老會及公理宗（Congregationalists），後者於1620年搭乘五月花號移民北美，將影響力帶到美國東北角的新英格蘭地區。

十八、十九世紀，改革宗開始受到理性主義的威脅。士萊馬赫（Schleiermacher）是舊的自由派神學的創始者，企圖用理性來闡述改革宗的教義。巴特（Karl Barth）是針對舊的自由派改革，被稱為「新正統派」（Neo-Orthodoxy）。今日的改革宗長老會仍具有魅力，就是拜巴特之賜，雖說有些矯枉過正，但是他強調加爾文的一些主要思想，如神的權能、人的無能為力，是對抗自由派的堡壘。

亞米念主義（Arminianism）

荷蘭神學家亞米念最早也是採取墮落前預定的看法，但是他覺得聖經其實給人彈性的空間，不是那麼強烈、死硬的預定，所以後來漸漸變成溫和的加爾文主義。他的救恩論比較接近墨蘭頓，天主教的天特信經（Tridentine Creed）及後來的約翰衛斯理也是持較溫和的路線。

亞米念陣營的第一個反彈，是認為絕對的預定會把神歸為是罪惡的創造者。其次是前面所提，人有抗拒救恩的自由，與救恩有可能失落。亞米念曾經被控為半伯拉糾（即救恩的第一步是人先尋找神，而後神的恩典才幫助人），他花了很多努力才成功地洗刷冤屈。可是後來信從他立場的人越來越多，被稱為抗議派（Remonstrants），然而誤解、控告他的人也相對地增加。多特會議時，亞米念已死（1609），無法對簿公堂，為自己辯解。亞米念在荷蘭是很小的宗派，卻藉著十八世紀的約翰衛斯理另起爐灶，成為循理會（Methodist）的立場。

十七世紀的加爾文主義為了對抗亞米念陣營的預定論，提出五點反駁，被稱為鬱金香（TULIP），鬱金香不能代表加爾文思想的全部內容，只是回應救恩論中預定論的思想。這五點分別是：

1. 完全的敗壞（Total Depravity）
2. 無條件的揀選（Unconditional Election）
3. 有限的贖罪（Limited Atonement）
4. 不可抗拒的恩典（Irresistible Grace）
5. 聖徒的堅忍（Perseverance of Saints）

雙方陣營最大的差異在第四與第五點，亞米念雖然堅持神的恩典在先，人的回應在後，但是強調人可以拒絕恩典；而且救恩的落實、終局也因人的變節而有彈性的空間。也就是說，亞米念雖然相信免費的救恩，但問題是在神施行恩典的方式：究竟是可抗拒還是不可抗拒。如前所述，奧古斯丁、加爾文、路德都認為恩典是不可抗拒，然而帖撒羅尼迦前書五章十九節、使徒行傳七章五十一節又似乎支持人可以抗拒恩典，有支持自由意志的空間。筆者認為聖經裡面包含兩種系統。所以，亞米念應該不是異端。一方面，救恩是神主動的邀請；另一方面，人在面對呼召的時候，並不是完全被動的。

耶穌所講的邀宴的比喻即是很好的支持例證（路十四15~24）。若非神主動邀請，人無資格赴宴；若非神的恩

典，人絕對不能得救；但人卻可藉著拒絕邀請，讓自己停留在宴席之外。人若不願赴宴，神也不會強迫他進去。然而不可誤以為人的自由意志能夠決定人的得救與否，事實上，人唯一有自由意志的餘地，僅是在反面抗拒救恩上；至於正面願意接受救恩，則絕對是神單方主動的恩典，除非神賜下信心，否則人無法正面回應救恩。

更正教的「經院哲學」

當讀者讀到這部分的歷史時，可能會開始出現煩躁、不耐的狀態，這正是表達著對宗派主義反彈的典型症候群。宗派主義被稱為更正教的「經院哲學」，企圖用理智來證明神學，用條文來分析信仰，宗教改革時期的創造期於焉終止，取而代之的是狹窄、僵化、嚴格宗派藩籬的信條主義。

中世紀的神學家不如初代教會的創意、廣博，主要是因為有異端裁判所的箝制、監督、壓迫。異端雖然危害教會，卻也刺激教會神學家腦力迴盪，回歸聖經，尋找答案、對策，一旦異端銷聲匿跡，或者沒有異類的挑戰，教會中百家爭鳴的盛況就此沒落。這情形好像中國漢朝獨尊儒術、罷黜百家，學術一落千丈，喪失了春秋、戰國時期百花齊放的雅量。

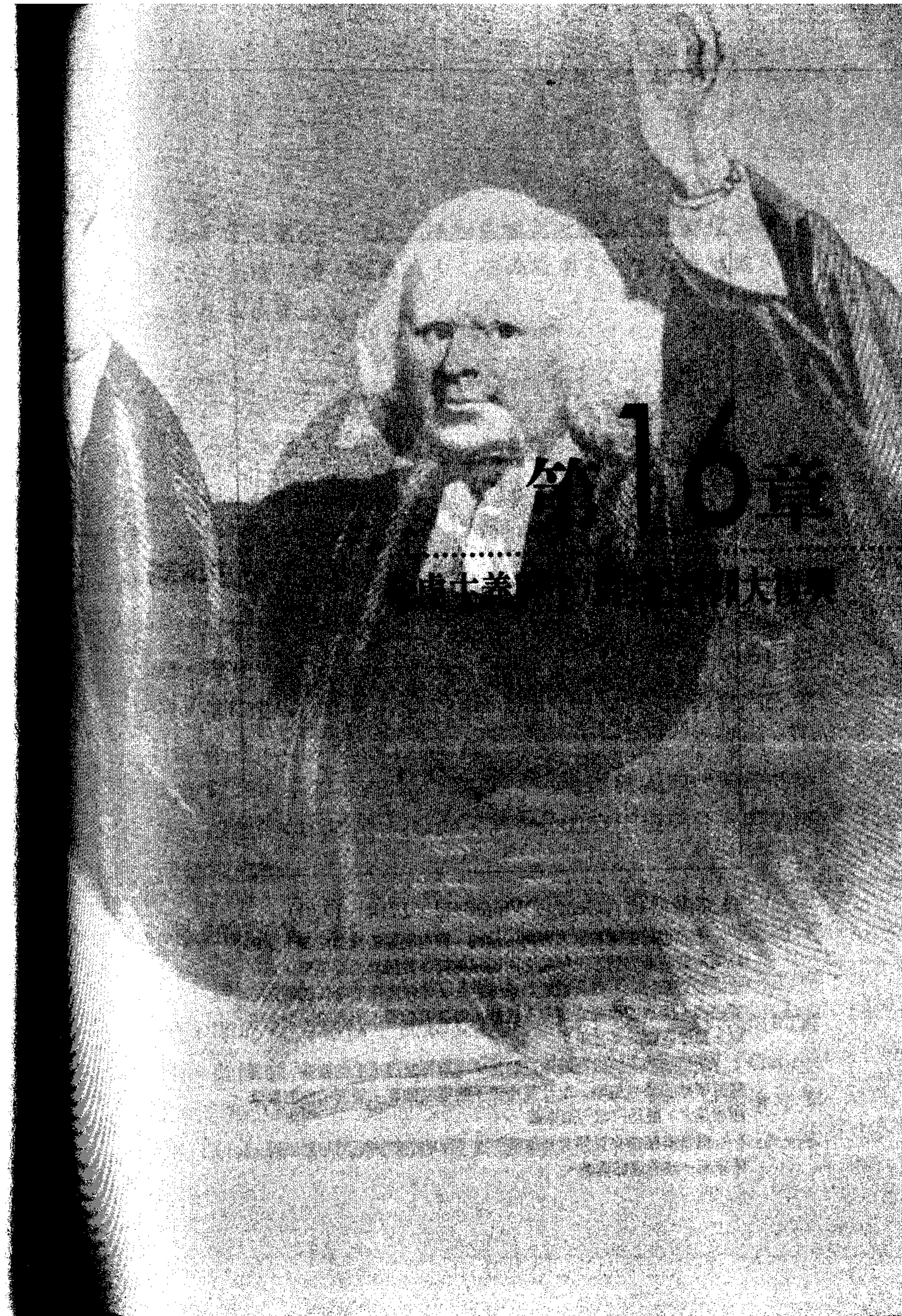
亞米念在宗派主義時代是被逼迫的異類，他的神學一如墨蘭頓派，比較寬大、彈性；而正統的加爾文思想好像正統的路德派，是保守、嚴格的。多特信經代表嚴格的加爾文主義，就好像協和信經代表嚴格的路德主義，都表現出精緻的

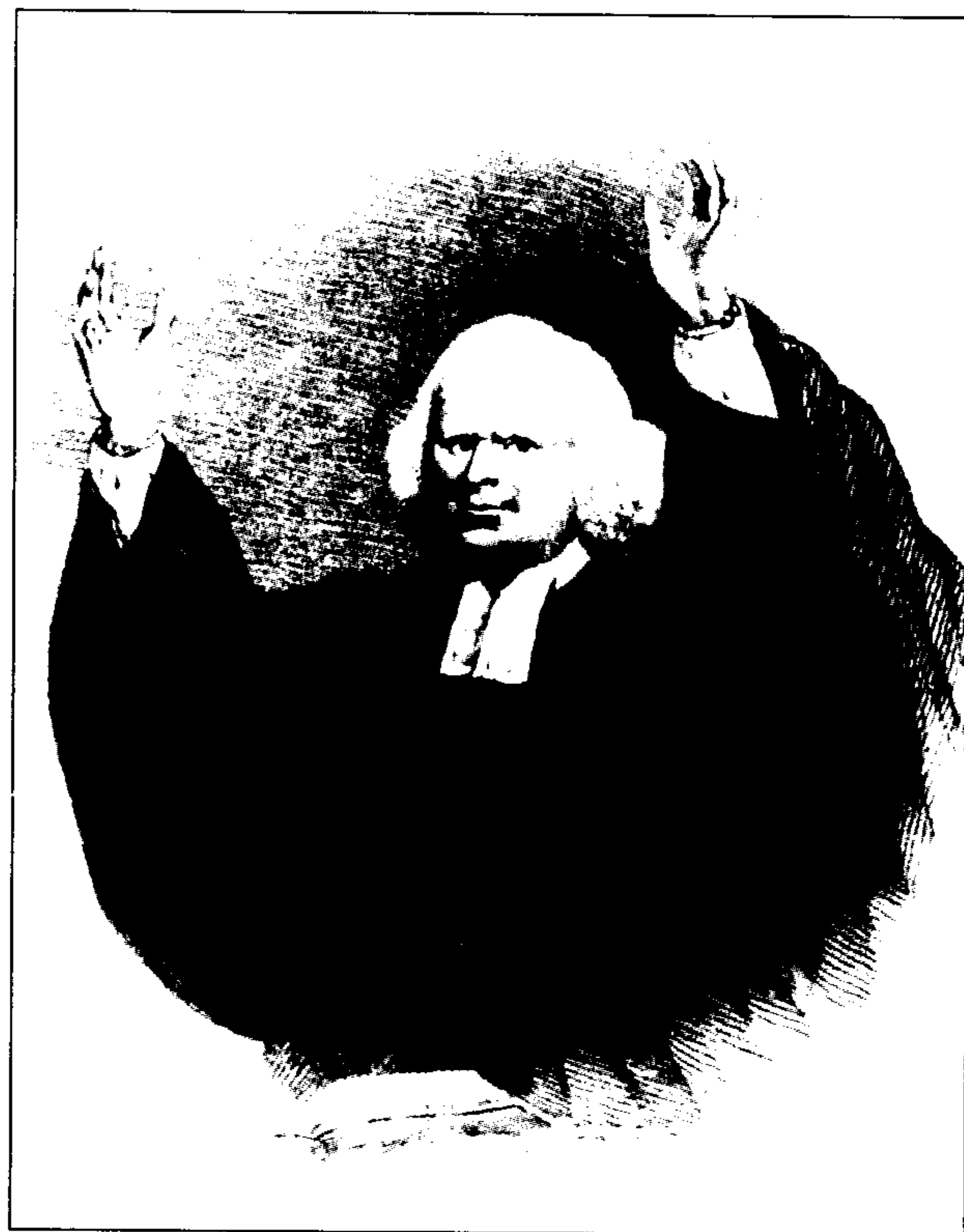
神學格調，與聖經所使用的日常生活語言大相逕庭，不但條文嚴謹、推理邏輯，而且文字表達冰冷、機械化，為了鞏固自己的正統標準，卻犧牲了活潑、彈性的思想，落入了狹窄、呆板的信條主義。稍後的敬虔主義就是對信條主義的反彈。



☞ 問題思考

1. 宗派和異端有何不同？如何對待、處置？
2. 預定論對教會的福音事工究竟是助力或阻力？
3. 曾有神學家將亞米念定罪為「半伯拉糾」的異端，您同意嗎？為什麼？兩者有何異同？
4. 有學者說：「舉凡重要真理都有弔詭現象」，您同意嗎？為什麼會如此？





16. 懷特腓德 (George Whitefield, 1714~1770)

十八世紀英國教會大復興的領袖。具有明顯的講道恩賜，是約翰衛斯理的得力同工，曾隨衛斯理兄弟前往美國喬治亞事奉，並在當地設立孤兒院。從美國返回英國不久，他鼓勵衛斯理嘗試露天式的佈道，認為如果福音要深入民間，傳道者必須走出教堂，進入群眾。循理運動於焉展開。

懷特腓德與約翰衛斯理之間後來出現神學理念上的衝突，加上兩位領袖的個性差異，以及雙方弟子的推波助瀾，使得彼此的裂隙越演越大，最後只好分道揚鑣。

懷特腓德後來又多次赴美國佈道，以他的演講魅力席捲美國，帶來另一波的信仰復興。

「只是要棄絕那世俗的言語和老婦荒渺的話，在敬虔上操練自己。操練身體，益處還少；惟獨敬虔，凡事都有益處，因有今生和來生的應許。」（提前四 7~8）

歷史中的平衡機制

「敬虔主義」(Pietism) 是對於宗派主義的反動或反彈。歷史常在鐘擺的左右擺動中，自行尋求平衡。中世紀時，經院哲學走到極端，過分強調理智的分析，教會內部就出現感性、敬虔取向的神祕主義運動來平衡它；同樣地，十七世紀時，宗派主義傾向以信條、信經的權威取代聖經的地位，信徒的信仰與生活脫節，於是教會又出現另外一股敬虔運動來抗衡。

英國的敬虔主義

貴格會 (Quakers) 也是敬虔主義的一支，注重內心的亮光，即心靈、感情上與神交通的體驗，以及對神話語的實踐。此團體是 1650 年英國一位法官稱喬治福克斯 (George Fox) 為 Quaker，指他因神的話而顫抖的特徵。貴格會早期用 Quakers 這個字來解釋其屬靈的顫抖 (spiritual tremb-

ling)，福克斯自己於1646年有一些神祕的屬靈經驗，他稱之為「內心之光」(inner light)，他相信神藉著聖經向人啟示，也藉著聖靈向人說話。1647年他開始傳道事業，強調個人內心的屬靈經驗，厭惡一切形式主義、教條主義（亦即對宗派主義的反動），可說是較早期的敬虔運動。此派在草創期沒有專職傳道人，設有長老負責領會、監督、牧養，不講究崇拜儀式，沒有預先安排的程序與內容，由於強調聖靈直接的感動，追求簡樸的真理，他們拒絕宣誓、什一奉獻的硬性規定、不喜歡上層社會的禮節，又因缺乏組織，所以曾被視為怪異團體，後來福克斯才制定貴格會的紀律大綱，並於1682年在北美賓州的費城建立基地。

德國的敬虔主義

「敬虔」此字最早來自德國人施本爾(Philipp Jakob Spener, 1635~1705)家中的小組追求聚會，其聚會內容是讀經、禱告、討論主日講章，目的是造就個人靈性。施本爾本人原屬信義會，對冷酷、機械式的教條不滿，1670年在法蘭克福(Frankfurt)組織「敬虔團」(*Collegia Pietatis*)，1675年發行《敬虔願》(*Pia Desideria*)一書，提倡小組查經，強調信義會「信徒皆祭司」的思想，並強調靈命和服事。當時萊比錫大學也有類似的敬虔運動，由一年輕教師富朗開(A. H. Francke, 1663-1727)率領，也是以研究聖經為號召，後來他到哈勒大學(University of Halle)教書，又籌辦兒童教育，哈勒乃成為敬虔主義的中心。

在宗派主義時代，每一個宗派都有自己的一套權威系統，而敬虔主義的精神之一，就是要把信仰從信條、信經帶回到聖經中，認為基督教是一種生命、生活，不是理論的知識；靈命重於知識；倡導在聖靈的光照、引導之下讀聖經；解經的目的是以培靈為主，為的是要帶出好行為，在生活中實踐神的命令。敬虔主義比較輕看釋經學的字義分析、歷史分析、神學分析，不關心神學、教義問題，所以敬虔主義所培育出來的領袖，鮮有神學家或護教家，護教比較弱。

敬虔主義的優、缺點

敬虔主義的優缺點與神祕主義有不少類似處。它的缺點是：

一、憑感覺。讀經比較主觀，為了尋找聖靈的亮光，有時難免以自身的經驗來解經。

二、禁慾的傾向。譬如施本爾，受到清教徒影響，講求樸素的服裝打扮，禁止跳舞、打牌，甚至連散步都認為是多餘的休閒活動，這是比較偏頗的聖潔觀。

三、排外。就好像神祕主義一樣，有經歷的人會瞧不起沒有經歷的人，總認為自己領受的亮光才是最真實、寶貴，所以常導致教會分裂。

四、反知識、反儀文，對神學比較沒有興趣。

敬虔主義的優點歷歷可數：

- 一、注重個人重生、悔改的經歷，及重生後的委身與道德表現。
- 二、注重靈修式的讀經與講道，提昇信徒的靈命。
- 三、鼓勵平信徒事奉。
- 四、有傳福音的熱誠，看重海外宣教。
- 五、關懷社會，興學辦教育。創立孤兒院，投入慈善事業。

這些優點其實都是現代福音派教會信仰的重點，透過十八、十九世紀英國的信仰大復興、美國的福音大覺醒（Great Awakening），成為全世界福音派基督徒的屬靈財富。敬虔運動對於教會歷史的影響，不亞於宗教改革運動，可謂教會歷史裡面一陣清新的風。

莫拉維弟兄會的起源

「莫拉維弟兄會」（或稱「莫拉維主義」，Moravianism）也是敬虔主義的一支，雖然後來與敬虔主義稍有分歧。創辦人是親岑多夫（Zinzendorf，1700~1760），從小在富朗開於哈勒所創辦的兒童教養院接受敬虔主義的教育，曾經在馬丁路德的威登堡學習法律，接觸到信義會的神學，所以他對主流派的正統神學，態度始終比較和善。

1721年親岑多夫開始在東德德勒斯登（Dresden）的一個小村莊牧會，適值一批難民從波希米亞來此尋找信仰自由。親岑多夫為難民開闢了一個小村莊，讓他們可以在此自

由地聚會、敬拜，莫拉維運動於焉開始。他們自己選長老，有自己的聖餐禮拜。莫拉維教育年輕人的方式比較特殊、嚴格，連配偶的選擇也有規定、管理，所以正統教會常批評他們不合人道。但是這種嚴格教育訓練出來的工人，非常能吃苦耐勞，以至在世界很多艱苦的地方，開拓了宣教事工，挽救了抗議宗的老化。更正教曾有一段時間太過強調絕對預定論，忽略了人傳福音的責任，基督教的版圖於是越縮越小。

循道主義

「循道主義」（或稱「循理運動」，Methodism）即英國的信仰大復興，其主角就是著名的約翰衛斯理（John Wesley）。

在大復興之前，英國社會的情形令人擔憂。上層社會普遍崇尚「自然神論」（Deism，又稱為「理神論」），受牛頓機械式宇宙論的影響，認為上帝是宇宙的第一因。上帝在創世的時候，推動了宇宙，使其中的子粒開始移動、運轉。今天宇宙一切的動態，都可以藉著因果關係，推到當初創世時，上帝第一個的推動，所以自然神論是用力學與因果關係來證明上帝的存在。

十八世紀時，崇尚「自然神論」的科學家、知識份子並不接受神蹟。若這個宇宙、自然界還需要神蹟的話，那麼就證明上帝的創造不夠高明，需要神蹟來補救。當時歐、美社會的領導階層有許多人接受「自然神論」，包括英國物理學家牛頓（Isaac Newton）、美國科學家富蘭克林（Benjamin

Franklin)、簽署人權宣言的美國總統傑佛遜(Thomas Jefferson)、法國作家伏爾泰(Francois Voltaire)。

至於英國下層社會的人，多半是文盲，娛樂低俗，醉酒的風氣盛行。工業革命帶來了嚴重的社會問題：有童工、女工的問題，社會貧富懸殊的現象。立法、行政權操之於貴族的手中，平民無權過問。神職人員擁有很多特權，卻無法改善社會的道德。約翰·衛斯理就是在此狀況下，開始了英國社會的大扭轉。

衛斯理生平

約翰衛斯理的父親是聖公會的牧師，母親是堅強能幹的女子，一共生育了十九個孩子，卻只有十一個孩子存活下來，約翰衛斯理排行十五，弟弟查理排行十八。由於小孩子多，牧師的家庭生活清苦，然而約翰與查理都品學兼優，先後進入了牛津大學就讀。在研究所時，約翰衛斯理曾經休學一段時間(1727~1729年)，回到故鄉厄普衛司(Epworth)幫助父親牧會，也被按牧，接受祭司職。

1729年約翰·衛斯理重返牛津大學研究所，擔任學生的導師，他和這些學生組成一個讀書會社，一起讀書、事奉、社會服務，到監獄去佈道，這一群年輕的學生禱告、讀經有一套方式(method)，他們凡事循規蹈矩，不苟言笑，所以被稱為循道派(Methodist)。

1735年懷特腓德(George Whitefield, 1714~1770)加入這個會社，他具有明顯的講道恩賜，個人魅力十足，成為

約翰衛斯理的得力同工。

衛斯理的重生經驗

1735年左右，衛斯理兄弟接受美國喬治亞殖民地總督邀請，前往工作，查理擔任總督秘書，約翰則從事佈道工作。在赴美國的船上，邂逅莫拉維弟兄會的人，遇驚濤駭浪時，約翰衛斯理看到莫拉維弟兄會的成員照常工作、照常敬拜、視死如歸，令他印象深刻。他們曾問約翰衛斯理：「你認識耶穌基督嗎？耶穌是不是你個人的救主？」雖是一個很平常的問題，對約翰卻是當頭一棒。從小在牧師家庭長大的他，雖已按牧，可是從來沒有人問過他這個問題，衛斯理於是反覆思想。

在美國的那幾年，約翰衛斯理很不適應美國那種粗野的作風，內心很沮喪。1738年他回到英國，內心的沮喪持續。根據他的日記，他覺悟到自己的信仰沒有根基，缺乏人所藉以得救的信心，他認為自己不適合再傳道了，因為連他自己都沒有得救的確信。有一天，他參加一個聚會，當領會者宣讀馬丁路德的羅馬書註釋之序言，衛斯理回憶說：「突然心中感到異常的溫暖，有得救的確據。」正是類似馬丁路德瞬間飛進樂園的經歷。馬丁路德是在獲得神學博士，並在神學院教書一段時間後，才重生得救。衛斯理也是當了好幾年的牧者，從事多次的佈道、社會服務之後，才真正重生。兩個人的經歷都是教會歷史中比較特別的異數，不宜當作常例。

1739年，衛斯理開始在英國西南部的布里斯托（Bristol）進行露天式的佈道，循理運動正式展開。最初針對的是煤礦工人。其實露天式的佈道對衛斯理這種注重禮儀的人而言，是一個很大的掙扎與挑戰，但是懷特腓德認為如果福音要深入民間，他們必須走出教堂，進入群眾。

約翰衛斯理與懷特腓德的衝突

循理運動的兩位領袖，約翰衛斯理和懷特腓德，後來出現一些摩擦，主要是神學理念的衝突。衛斯理兩兄弟走的是亞米念、墨蘭頓的路徑，強調人的責任；而懷特腓德是採取加爾文的絕對預定論之神學路線，所以兩個人在事奉上開始有些張力。衛斯理兄弟認為，如果神揀選某些人，就意味著神讓某些人沉淪，而這絕不是「願意萬人得救、不願意一人沉淪」的神之行徑（提前二4；彼後三9）；懷特腓德則認為如果萬人都得救，不論是否有無信心，那就等於否定了基督死在十字架上的必須性。其實雙方都只是從不同的角度解讀宗教改革的「因信稱義」教義，可惜兩位領袖的個性差異，再加上後代弟子的推波助瀾，使得此裂隙越演越大。然而兩位領袖仍極力克制自己陣營，避免傷害對方，並且雙方都有更大的共同異象：那就是為基督搶救靈魂。

懷特腓德是循理運動最顯著的佈道家，後來更以他的演講魅力席捲北美，帶來另一波的信仰復興，甚至那位以吝嗇聞名的哲學家兼作家、發明家富蘭克林，在聽完他講道以後，都忍不住將手伸進口袋掏錢奉獻。懷特腓德多次嘗試幫

助富蘭克林歸主，但是都被富蘭克林拒絕，不過兩人仍是親密摯友。富蘭克林發現閃電是一種電力，以及正、負電的現象，曾有人諷刺道：他勇於電擊的實驗，卻不敢將自己暴露在聖靈的電擊下。

衛斯理的行政、組織能力卓越，循道派在他的規劃、治理下，其分班制度（class meeting，類似今天小組的聚會）、教區（circuits或rounds）、巡迴講員（traveling preacher）等規章就被建立起來，極有助於循理運動的推展。衛斯理帶領聚會的方式比較靈恩，每次講道後就帶會眾追求聖靈充滿；懷特腓德則是順其自然，讓聖靈自己作工。兩個人講道的能力、果效平分秋色，每次都有很多人信主。衛斯理帶領會眾追求聖靈充滿時，會眾常有異常的反應，有人身體震動，大聲喊叫，如癡如醉……，學者分析是聖靈正在強烈地作工，而撒但也同時在厲害地阻擋人心歸向神。

其他的神學、理念之爭

除了與加爾文的絕對預定論出現不同意見外，衛斯理派的神學、理念與另外兩個友邦團體顯然有出入，導致後來分開發展。

一、與莫拉維派的分離（1740年）

衛斯理的循理運動最初與莫拉維弟兄會有密切的關係，但是後來雙方因著神學的分歧而分道揚鑣，主要是對信徒成聖過程有軟弱時的處理方式。莫拉維弟兄會認為信主後不可

能再有任何憂懼之心，否則證明此人還未得救；若有懷疑之心，則需停止領聖餐、禱告，安靜等候神恢復他的信心；信心不能藉著禱告、讀經、領聖餐而獲得。衛斯理派則認為人的信心有深淺之別，信主後仍可能跌倒，聖徒的堅忍（Perseverance of Saints）之理由也就在此；禱告，讀經、領聖餐是信徒蒙恩的媒介，應該善加使用。

大抵而言，莫拉維弟兄會對信徒的要求較為嚴峻，衛斯理派則較積極、主動，善於組織，兩個團體雖然分開發展，對普世宣教運動都有莫大的貢獻。

二、聖公會的分離（1791年）

衛斯理從小也在聖公會崇拜、事奉，對母教會有深厚感情。他熱愛英國，絕不願意輕易與英國的國家教會分離，然而客觀的因素使得他不得不改變立場。由於循理會到處受聖公會牧師的歧視，甚至被禁止領聖餐；有些地方的聖公會牧師的德行敗壞，傳道不符聖經；加上循理會會友多屬低下階層，教堂都是用最簡單的建築，講求實用，傳道人與社會工作人員都不支薪，與專門向上層社會傳道的聖公會作風迥異，雙方沒有感情基礎；何況有些地方沒有教會，使得循理會必須另起爐灶，獨立發展，終於在1791年約翰·衛斯理去世那年，正式與聖公會分家。

衛斯理傳道生涯特色

衛斯理深具領袖魅力，我們可用三個英文字來描述他的

生活特色。第一個字是敬虔（Pietism），第二個字是社會關懷（Social Concern），第三個字是宣教（Mission）。

約翰衛斯理有句名言：「全世界都是我的教區」，亦即，全世界都是他傳福音的對象，不限於他的教區。他的佈道足跡遍及英倫三島，四十年中，他走了二十五萬英里，講道四萬次。衛斯理宛如當年的施洗約翰，勇敢地指責社會的罪惡，號召全國上下痛切地悔改。他最常用來勉勵同工的一句話是：「救人靈魂，是你最根本也是最重要的工作。」

當時英國的交通情況落後，衛斯理經常騎馬到處旅行，有風雪的威脅，有山河的險阻，他的日記常記載著他在各地佈道時，如何被暴徒攻擊，但他總是生活規律，作息嚴謹：禱告、讀經、寫書、講道、會晤教會領袖等等，數十年如一日。衛斯理晚婚，四十八歲才成家，但是妻子脾氣暴躁，個性驕悍，婚姻並不美滿，夫妻倆人分離的時間多過相聚，衛斯理仍然到處巡迴事奉。

約翰衛斯理生平的大小著作有兩百三十多種，涉獵範圍廣闊，包括歷史、聖經語言字典、醫藥手冊等，為他帶來可觀的版稅，然而他的生活始終簡樸，他的另一句名言是：「盡你所能賺錢；盡你所能節省；盡你所能奉獻」（gain all you can；save all you can；give all you can）。

衛斯理的社會關懷與影響

衛斯理致力於濟貧、扶助孤寡，推行義務教育，籌設老人院，為貧窮的老百姓設習藝所，教授他們謀生的技能。衛

斯理的循理教會曾經帶領一位販賣奴隸的船長約翰·牛頓（John Newton，膾炙人口的聖詩「奇異恩典」的作者）信主。約翰·牛頓後來加入了反對買賣奴隸的行列。約翰·牛頓曾輔導當時英國國會議員威伯福斯（William Wilberforce），此位議員與他的七位基督徒朋友，結合各人的專業，致力於奴隸制度的廢除，以及社會、法律、教育的種種改革，包括監獄的改進……等等。他們和平的改變了英國社會，使英國避免走上法國那種暴力流血的革命，所以教會的信仰復興也連帶影響社會的改良。

嚴格說來，約翰衛斯理的貢獻不在於創立新宗派，更不在於他的神學理念，而是激發了一個時代對神敬虔的心，以及活潑、更新的生命，從而改變那個時代的社會景況。⁵⁶



☞ 問題思考

1. 您的教會是理性掛帥？或敬虔取向？是否具有宗派主義或敬虔主義的優、缺點？
2. 約翰衛斯理對當代的影響與貢獻為何？今天的衛理公會、循理會（包括同宗的行道會、聖教會）是否仍然持守當年循理運動的特色？

⁵⁶有關衛斯理的循理運動，較淺易的參考書籍有：《衛斯理日記》，香港：基督教文藝，1986年四版；Robert G. Tuttle, *John Wesley, His Life and Theology*, Francis Asbury Press of Zondervan Publishing House, 1978；John Pollock, *George Whitefield and Great Awakening*, Lion Publishing Co., 1973.



「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」
(羅一 20)



17. 巴特 (Karl Barth, 1886~1968)

新正統派 (Neo-Orthodox) 神學家，被天主教的教皇稱為是：「繼亞他那修、奧古斯丁以及加爾文之後最偉大的神學家，是時代的先知，也是二十世紀的一顆彗星。」他呼籲回到聖經、肯定聖經，強調神的至高主權，為保守派歡迎。但是他仍有兩個論點無法通過傳統神學的檢驗，例如普救論的色彩；又例如區分歷史與實存歷史，認為真理是存在於實存歷史層面，當人在讀經時遇見神，人格被改變，聖經才成為神對人的啓示。

儘管神學上的瑕疵，他對人的貧窮、無能及神的浩大恩典之體認，仍是值得欣賞和喝采。他說：「當面對最後審判時，我不會拿出自己整套神學著作，或提及任何功績作為掩護，如此作只會引來旁邊天使的訕笑。我覺得只有一句話適合自己：「神啊，求你開恩可憐我這個罪人」；或「我本是無用的僕人，所做的本是我應做的」。

圖片是巴特晚年與卜仁納 (左邊) 的會晤，兩位學者試圖協調彼此神學的歧異。

強調今世、團體性救贖的社會福音

十九世紀中葉，美國及歐洲因為工業革命所產生的勞工問題，加上達爾文演化論「弱肉強食、適者生存」的理論渲染，於是有人將生物學的理论應用到社會學的領域。美國紐約州羅契斯特大學 (University of Rochester) 的神學院教授饒申布士 (Walter Rauschenbusch, 1861~1918) 提出他對社會變遷的觀點，其論述《社會福音的神學》 (*A Theology for Social Gospel*) 使他獲得「美國社會福音之父」的聲譽。他區分自己的社會主義與馬克思主義，對民主政治不抱懷過分樂觀態度，並對資本主義提出批判，提倡工會組織，建議政府可以干涉資本家對工人的剝削。

神學上，饒申布士是後千禧年派，主張在地上建立神的國。他認為傳統的神學有兩個缺點：一、只強調個人得救，不強調團體得救；二、只講求來生，不講究今生。他指出，先知的救贖計劃是神的國在地上彰顯的社會性救贖。饒氏嘗

試重新定義基督教的許多神學術語，譬如從社會性來定義「罪」，其最主要涵義是：自私自利、自我中心。罪不僅是人與神之間的行為，犯罪的行為很少是單獨得罪神，而與人類社會無關。「救恩」是拋棄自私之心，活在愛裏，自願將自己社會化，由自我中心轉向愛神、愛人。「重生」是指由耶穌基督所創造的宗教人格。「信心」是指向盼望，確信神的國即將來臨，信是意志的努力行動，努力去實踐耶穌的倫理原則。「成聖」是逐漸增加與神、與人的親睦關係。得救的途徑是回應、效法耶穌的人格，並藉著耶穌的倫理原則（犧牲、博愛、捨己）來救贖社會。他反對以暴力來推翻資本主義，因為資本主義仍有其貢獻。他說，歷史中的社會解放都是透過高階分子少數的覺醒，自行發起而成功。⁵⁷

饒申布士於第一次世界大戰時去世，當時美國已經參戰，他臨終前感嘆世界陷在仇恨中，他即使存留世上也不可能有快樂的日子。饒氏的神學反映了十九、二十世紀舊自由派神學的特點：對社會倫理的強調及在地上建立神國的熱切期望與高度失望。

現代舊自由派神學的論點主要受到兩位學者影響：康德與士萊馬赫，前者強調道德、良知與意志，後者則講求敬虔、情感與直覺。

康德（Immanuel Kant, 1724~1814）

英國懷疑論哲學家休謨（David Hume, 1711~1776）否認因果定律，科學不能預測將來要發生的事，科學只是經驗的歸納，認為現象界中的經驗不可靠，是幻覺，是憑機運（by chance）。康德讀了休謨的作品，覺得太悲觀，就設法救科學，並且替宗教尋找立足點。

康德把理性分成三種：純理性（pure reason）、批判性的理性（reason of critique）、實踐性的理性（practical reason）。他反對純理性（pure reason）的科學理想，也反對懷疑論的機運說，認為因果定律的確不是由經驗而來，而是由先驗（存）的知識（a priori knowledge）而來。我們不是從自然界發現定律，而是由人腦中既存的一套系統投射於自然界。他仿希臘式的二元論，區別靈命界（ideas of metaphysics，或稱形而上的觀念）與現象界（nature，又稱自然界），透過個人的先驗知識，分成四個純觀念：分量（quantity）、性質（quality）、關係（relation）、形態（modality），每個純觀念下面又分三種範疇，自然科學是建立在這十二個範疇上，再加上由直覺而來的時間與空間兩種純觀念，使人能研究自然界。然而我們所能知道的只是現象界，而且每個人受限於自身的先驗知識，所看到的現象界也各異，至於現象背後的物自身（things in themselves），也就是物質的本質（essence），是人所無法了解的。亦即，在現象界內沒有自由，沒有不變的真理。

57. 參見《饒申布士社會福音集》，香港：基督教文藝，1956年初版。

在康德的系統中，現象界的東西不是他關注的重心，他所關切的是形而上的事物，但與基督教仍有差異。靈命界包含物自身、意志、倫理道德、是非善惡、宗教（包括神、自由、永恆）。他的科學奠基於人的先驗知識上，他的宗教則是建立在道德觀念上。康德提出他的「良知倫理學」，人的良知是唯一的道德規範，所謂良知就是順服「無上命令」的道德律，亦即，一件事的善惡在於我們做這事的動機，若是為了行善而非自私自利，那麼便是實行了這個無上命令。我們行事的準則就是我們願意這準則成為普世的準則，換言之，你想要別人怎麼做，你就怎麼做；你不願意別人怎麼做，你就不要這麼做。這個「無上命令」是純形式，沒有具體內容。康德用倫理學來證明神的存在。他說，有沒有神存在，我們並不知道，但是為了人類幸福，為了維持倫理道德，這個宇宙需要一位神來治理，因此我們假設神的存在。他的格言是：「為了挪出空間給信仰，我必須移走知識。」（I had to remove knowledge to make room for faith）⁵⁸

康德對科學與宗教都有熱切的興趣，他決心調和兩者，一方面努力除去宗教中不合理性的部分，使之合乎科學，一方面又從自然界轉而思索人性問題，使之與宗教發生關係。受到康德思想的影響，自由派神學家避免談論超自然的神學與神蹟，認為基督教的中心信念就是遇見耶穌基督的人格，

而使人的性格有改變；基督教對社會貢獻是以彼此相愛、互相服事的原則來建立神的國。

康德晚年時寫了一篇文章〈論宗教〉（*Religion*），用傳統路德的神學來裝飾他的架構：他承認人性罪惡的存在；人裡面的罪惡與良善有衝突；宗教是履行神的命令。然而在康德的系統裡面，沒有個人與神人之間神祕的經歷，不需要個人的救主（可能社會需要），從道德的角度來看，禱告沒有意義，神蹟也沒有意義。

浪漫主義（Romanticism）

康德與士萊馬赫的時代背景是理性主義。講求觀察、實驗的科學與實證主義發展到極端，也引起人的懷疑，因為缺乏深度與神祕性，無法滿足人內心追求生命真理的需要，唯心論就是衝著理性主義與科學主義而來，康德走的是倫理道德的責任路線，士萊馬赫打的是藝術、浪漫的旗幟。

浪漫主義（Romanticism）原是一股文藝運動，提倡要回到純樸的大自然。他們反對古典文學矯揉造作的架勢，也反對理性主義的機械性。浪漫主義代表人物是法國的盧梭（Jean Jacques Rousseau，1712~1778），他提出了一個「高貴的野蠻人」（noble savage，或自然人）的觀念，認為這種人具有自然的衝勁，還沒有受到社會規範、禮教的約束，他們充滿熱情，追隨自己內心的呼喚與自然傾向，可謂歸真返璞。他們愛好善良、自由。由這些人所組成的社會，一定也是善良的社會。盧梭鼓勵當時的母親要認真地、親自地養育

⁵⁸ 有關康德的中文參考書，見史克魯坦(Roger Scruton)撰，蔡英文譯，《康德》，台北：聯經，1984年；吳康，《康德哲學簡編》，台北：台灣商務，1972年；康德著，謝扶雅譯，《康德的道德哲學》，香港：基督教文藝，1960年。

嬰孩，法國的皇后受到他的感召，在皇宮裡面養了一批乳牛，親自體會擠牛奶的滋味。有一些人還特地去美洲與印地安人居住，儘管發現印地安人不像「高貴的野蠻人」那般理想，仍將之描繪成盡善盡美。這是對十八世紀理性主義所產生的反動。此即對人性過度樂觀的理想主義（Idealism）。

據說，康德的書房裡面掛了一幅盧梭的畫像，康德的思想中也講感覺，可能受到盧梭的影響。盧梭提出人的直覺（intuition），認為人應該信賴自我和自我的直覺，而不應倚賴知識，因為知識是二手的資料。康德的「無上的命令」，其實也是直覺的觀念，用人的意志作為道德的規範。在康德的身上，我們可以看見理性與藝術之間的衝突、道德與宗教之間的張力。

士萊馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher，1768～1834）

士萊馬赫是影響十九世紀抗議宗神學很深的德國神學家，他比康德更具有基督教的背景，父親是改革宗的隨軍牧師，1787年進入哈勒大學，接受敬虔主義的教育，也認識了康德與亞里斯多德的哲學。二十六歲時（1794年）按牧，在柏林改革宗的教會牧會。他一生最大的企圖是要說服知識份子歸回宗教。1804年他回到母校哈勒大學教書，講授神學、哲學、釋經學。⁵⁹ 1810年到柏林大學任教，與黑格爾是同

⁵⁹ 士萊馬赫把釋經分成兩個層面，一個是文法分析（grammatical understanding），另外一個是心理學的解釋（psychological understanding），解經者要進入作者的思想、感情與心理中，甚至可以超過作者的感情、感受。他的這個理論影響現代詮釋學極深。

事，兩個人在思想上是相左的。當時拿破崙席捲歐洲，在法國與普魯士交戰的時候，士萊馬赫是普魯士的隨軍牧師，他的講道頗激勵士氣。1799年出版名著《致批判宗教的文化人》（*Reden über die Religion*，英譯本為 *Speeches to Its Cultured Despisers*）；1821年出版他最著名的《基督教信仰》（*Der christlich Glaube*），1830年加以修訂，是繼加爾文之後影響改革宗最大的一本書。

我們可以從這兩本書來研究士萊馬赫的思想：

首先是他的敬虔主義背景，強調對耶穌深刻、真摯的愛。但是對他而言，耶穌只是一個無罪的人，耶穌教導我們對神的意識。士萊馬赫其實是一位一體論者。

其次，他接受浪漫主義，強調感覺（feeling），自然（nature）。他的名言：「宗教的本質就是在於人的那份絕對倚賴的感覺」，但是他對倚賴的對象語焉不詳。這種 feeling 是繼續的發揮康德的直覺，他認為所有人類文化全然有賴於宗教生命的培育。士萊馬赫的哲學被稱為是情感的哲學，如同康德被稱為是意志的、倫理的哲學。

他把人裡面的「自我意識」（self-consciousness）分為三個層面：1. 動物狀態（animal state），是最低層面；2. 感性取向的層面（sensibly determined-self），是中間層的自我層面；3. 絕對倚賴的感覺（feeling of absolute dependence），是最高層的宗教層面。

第三，他受康德的影響，認為神是什麼我們無法知道，他稱神為「絕對的」，對他而言，神不是有位格的神，比較

像希臘哲學家說的神。他認為神的存在、聖經的權威、神蹟、將來的天國等，都不是宗教最重要的事情。宗教最重要的事情是以感情為主，神不是一個位格，而是經驗（*experience*），愛耶穌的經驗就是宗教，他認為所有的宗教、藝術、科學、文學，都是人內心對神的體驗。這正是浪漫主義、唯心論的精神。如果人對宇宙產生感情，就等於與神發生關係。宗教的目的就是有限的人與無限的神融合在一起。也就是說，如果裡面有 *feeling*，神就在你的裡面，你裡面就有宇宙，類似王陽明的學說，天理在人心，良知即天理。

第四，所謂的罪，就是人與宇宙萬物隔離、孤立。神差派耶穌為我們的中保，人認識耶穌就是認識神，就能彼此相愛。

第五，世界所有的宗教都是在幫助人體驗神，基督教不是唯一的宗教，卻是人類最優良的宗教，可與其他宗教和平共存。這種學說在德國掀起了宗教比較（宗教歷史）的學派。

對士萊馬赫的批判

士萊馬赫的 *feeling* 常被誤解為感性的、是主觀的。與他同期的黑格爾就取笑他，如果宗教是基於人心中那種絕對倚賴的感覺，那麼狗最有宗教的情操，因為狗對主人有無限的信賴。事實上，士萊馬赫所強調的是最上面、抽象的層面，而不是最低層的動物狀態。

現代神學家田立克（Paul Tillich, 1886~1965）認為士

萊馬赫的「絕對倚賴的感覺」，是指人心靈深處對生命的終極意義及宇宙的本源有基本的渴求。香港中國神學研究院副院長余達心批評田立克的詮釋：宇宙的本源如何能成為信仰的對象？一個沒有位格的宇宙的本源，如何能與神混為一談？這與無神論的人絕對信靠命運有什麼差別？⁶⁰

一如饒申布士，士萊馬赫嘗試用新的語言重新詮釋基督教的信仰：如「得救」就是從網綁得自由；「罪」就是網綁、與萬物隔離，對宇宙、對人沒有任何感覺；「成聖」就是越來越有絕對倚賴的感覺。士萊馬赫的理論是很曖昧的，很難知道他講的信心是什麼，也很難認識他講的耶穌基督是誰。對他而言，耶穌是理想主義的化身，給人類帶來巨大的影響，耶穌是人類宗教意識的第一個模型（*model*），是第二亞當，他對神有完美的倚賴感，所以是我們的模範，耶穌的工作是喚醒人心中的自我意識、良知。神學家麥金塔（H. R. Mackintosh）批評士萊馬赫並未闡明基督的道成肉身，耶穌充其量只是教會中一個偉大的導師，士萊馬赫的信仰不是基督，而是宗教人類學。⁶¹

康德代表理性主義的研究方法，士萊馬赫代表的是浪漫主義的研究方向，兩者共同的目的都是企圖保持基督教的價值體系，卻都傾向把基督教道德化。這兩個思想家的論調加起來，就成為十八、十九世紀研究聖經的主題。

60 余達心，〈談近代西方神學思潮（六）、（七）〉，《今日華人教會》，1979年11、12月號。

61. H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*. London: Scribner, 1939.

舊自由派神學的歷史批判學

根據新康德派神學家特爾慈 (Ernst Troeltsch, 1865~1923)，研究歷史有三個原則：1. 歷史的研究都是相對的，沒有絕對準確的；2. 古人的經歷與今天是相同的，今天經歷不到的事件，古人也經歷不到；3. 按照因果關係來解釋歷史。

譬如耶穌的死與復活都是相對的，是屬於個人的經驗，無法絕對客觀、準確。當時的自由派神學家認為是門徒受到耶穌特殊人格的影響，把心靈的經驗投射到自然界，所以就製造出一些神蹟。於是在新約研究領域就掀起一股「歷史耶穌的尋找運動」(quest for historical Jesus)，也就是要尋找歷史中真正活過的耶穌，而聖經中所記載的耶穌則是信仰的基督，所以必須用歷史批判的方法重新詮釋、解讀。

德國漢堡大學的教授來馬魯斯 (Herman Samuel Reimarus, 1694~1768)，曾留學英國，受到自然神論的影響，開始懷疑耶穌的歷史性，但是不敢發表作品，死後才由學生勒斯 (Gotthold Lessing, 1729~1791) 代之發表。來馬魯斯認為宗教是歷史文化的產物。耶穌所宣講的國度，是要在地上重建大衛的國度，這是歷史中支配每一個猶太人思想、情感、盼望的信息，耶穌的門徒為了達到此盼望，於是渲染、虛構復活的事件，使耶穌的失敗轉為勝利的榮耀。馬太福音二十八章十一至十五節不是歷史記載，而是門徒為了應付猶太人指責他們盜屍而虛構的。

來馬魯斯的學生勒斯認為，耶穌的復活是建立在門徒的信心上，復活事件充其量不過是具有歷史的確實性 (historical certainty)，而不具有絕對的確實性 (absolute certainty)，沒有一個歷史事件具有絕對的確實性，都是相對的。門徒所以能夠認真的委身、殉道，不是建立在絕對的確實性上，而是建立在信心上。耶穌的復活固然非比尋常，但是不能代表他就是神的兒子，也可能是撒但的兒子。

另一位神學家保羅斯 (Heinrich E. G. Paulus, 1761~1851) 認為，古代的人喜歡把不尋常的事情加以超自然化，現代有批判能力的人應該把事實與幻覺分開。耶穌能夠平靜風浪，是因為耶穌熟知當地的氣候變化，他知道過了某個地方，風浪便會停止，可是門徒卻以為耶穌行了一個神蹟。耶穌有過人的醫學知識，耶穌根本沒有死，他只是昏死過去，墓中的陰涼及塗抹香料、膏油使他甦醒過來。

這些不高明的解釋神蹟手法，將聖經歷史分解得一無是處。舊自由派對教會通常比較沒有建設性，反而是打擊、質疑信仰。

史特勞斯 (David F. Strauss, 1808~1874) 的名著《耶穌生平》(Leben Jesu)，提出其「神話理論」(Myth theory)。他對神話的定義是：「真理的外面披上了一層外衣」，他認為神話不是謊言，所謂神話是：一個團體對於某件事情的堅信而由潛意識產生的必然結果 (necessary unconscious construction of communal conviction)。歷史的真實性不在於它是不是準確的報導歷史事件，因為歷史真相無法準確還

原，因此關鍵在於是否準確表達當時的時代精神（spirit of the age）。當時猶太人的時代精神是寄望大衛的國度，耶穌有沒有復活並不重要，重點是門徒反映出猶太人的精神。四福音正是將當時猶太人的希望、焦慮、期待準確地表現出來。

哈那克（Adolf von Harnack, 1851~1930）是舊自由派最代表性的神學家，其名著《教義史》（*History of Dogma*）共有七大冊，是教會歷史巨著，認為基督教的教義多反映希臘的哲學。哈那克採用康德與士萊馬赫的思想，強調道德，也強調愛耶穌，人類彼此相愛勝於抽象的神學教條。他有五個基本思想：1. 耶穌是個凡人，他的生活以天父為中心；福音書的重心不是耶穌，而是耶穌所介紹的天父，這位父神滿懷慈愛。2. 避免討論神蹟。3. 耶穌所傳的天國不是超自然的國度，而是在地上建立大同世界。4. 福音的內容是信、望、愛。5. 福音書的末世論經文只是為增加緊迫性，引起人的注意。

德國新約學者威列得（William Wrede, 1859~1906）在1901年的著作《福音書中的彌賽亞奧秘》（*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*）竟然開始懷疑馬可福音的歷史真確性。十八、十九世紀新約聖經的來源批判（source criticism），有所謂兩個來源理論（Two-Source Theory），一個是Q文件（即馬太福音與路加福音共同的資料來源），一個是馬可福音，當時學者認為聖經背後的史料來源以這兩個為最原始、可靠。但是當威列得質疑馬可福音的真確性時，整個新約研究頓時失去依據。威列得於1905年出版《保羅》

（*Paulus*）一書，認為使徒保羅才是基督教神學真正的創始者，而保羅的神學中心是基督論。

德國另一位舉世聞名的神學家兼醫生、音樂家史懷哲（Albert Schweitzer, 1875~1965），曾著書《從來馬魯斯到威列得》（*From Reimarus to Wrede*），認為上述每一個批判學的學者都是按照自己的形像來塑造耶穌，學者戴的是什麼顏色的眼鏡，所看到的耶穌就是什麼顏色，此書宣告：想尋找歷史中真正活過的耶穌是不可能的差事。

哈那克所標榜的人類彼此相愛的大同世界論，是典型舊自由派的思想，其末世論通常是後千禧年，對人性抱持樂觀，然而兩次世界大戰的慘烈暴露人性的醜惡，打破了歐洲人普遍天真的思想。史懷哲對於末世論是很悲觀的，他說耶穌受當時猶太人思想潮流的影響，強烈地盼望天國降臨，然而耶穌被釘在十架上代表徹底的失敗，耶穌是第一世紀被自己的幻覺所愚弄的啟示文學家（apocalyst），他最後在夢想破滅中死亡。

史懷哲的貢獻是打破了自由派的樂觀態度，並且強調耶穌的末世觀，耶穌所有的信息可說都是末世觀，可惜耶穌失敗了，天國沒有降臨；耶穌其實不是神，也未復活，教會能夠在今世繼續存留是因為效法耶穌的愛。

新自由派的神學

布特曼（Rudolf Bultmann, 1884~1976），是舊自由派轉入新自由派之關鍵人物，在新舊交替之際獨領風騷。布特

曼對歷史懷疑的態度屬於舊的自由派，其有名的「非（去）神話化」（Demythologization，又稱「破除神話」）理論，在歐洲的學術界引起很大的風潮。他認為新約裡面充滿了神話的記載，這些多半是取材自猶太人的啟示文學，以及希臘的諾斯底主義之救贖神話。每一位神學家對神話的定義不盡相同，布特曼認為神話是古代的人理解世界的方式，神話的意義不在客觀地描述歷史事實，而是反映古人對世界、對自己的瞭解。聖經透過神話的形式（form），把真理送進人心、感化人心，使聽眾改變原來的信仰，接受福音的信息。今天二十世紀的人讀聖經不必受這種神話形式的轄制，我們應當去找聖經背後的信息（kerygma），神學家的任務就是對現代人傳講信息，這也是新的自由派所追求的宗旨。

布特曼認為新約聖經所反映的是古代人的世界觀，即講述天堂、人間與地獄之間的鬥爭，福音書的信息是掩蓋在許多神話之下，現代人讀聖經要從神話背後找出信息。布特曼按照存在主義來解釋福音書中的經歷，設法找出福音背後的福音，聖經中的聖經。

存在主義的目標就是強調要放棄人為的安全感，面對將來的危機。耶穌有沒有彌賽亞意識並不重要，重要的是我們能夠從聖經去面對自己的將來、面對人生。耶穌給我們很好的榜樣，幫助我們放棄眼見的物質、肉體、安全感，耶穌活出真正愛人的靈、尊重人的精神。靈（spirit）是看不見的，不受人支配的東西，就是福音、精意；肉體（flesh）是看得見的，受人支配的（約六 63）。耶穌要求聽眾立刻作抉擇，

結果很多人退去，不再跟隨他（約六 66）。人每時每刻都要作肉體與靈的抉擇。

布特曼反對歷史耶穌的尋找運動，認為耶穌的人格、教訓已經被初代教會的神話掩蓋，無法找到歷史的耶穌。所以布特曼對歷史比較悲觀、消極。布特曼的學生開始展開新的歷史耶穌的尋找運動（new quest for historical Jesus）。康則曼（Hans Conzelmann）1953年劃時代的著作《路加的神學》（*Die Mitte der Zeit*，英文版是 *Theology of St. Luke*，1960），對路加的福音書之可信度比較有把握，認為路加是很有計劃地撰寫福音書，不過路加所敘述的歷史是出於神學的動機與目的，而非關於耶穌生平事奉可靠的歷史。路加所寫的重點在於解答為何天國還沒降臨、為何耶穌還沒有再來，以及教會如何繼續在世上生存，強調福音的普世性（路二 10，31~32，三 6，二十四 47），勸勉教會仍應積極肩負宣教使命。布特曼另一位學生蓋士曼（E. Käsemann）對歷史的耶穌也比布特曼樂觀。他說耶穌的教訓還是可以還原，如果耶穌的教訓與當代猶太人的傳統有很大的衝突的地方，大概是比較真實、可靠的。不過蓋士曼的著作《約翰福音十七章耶穌的遺囑》（*The Testament of Jesus According to John 17*，1968）卻否認耶穌真實的人性，認為他的肉身不需喝水（約四 10），他有食物，卻不同於門徒的食物（約四 32）。

布特曼一方面反對超自然的神蹟，用歷史批判學來破除神話；一方面又肯定超自然的價值，耶穌門徒的經歷很寶貴，但卻是以神話來表達。他們在死亡的陰影下抓住了作為

一個人的本質，決志放棄人為的安全感，效法耶穌愛人、尊重人的榜樣，勇敢面對未來。

存在主義——新自由派的出路

台大哲學系教授鄔昆如提出存在主義的五個特色：⁶²

一、存在先於本質

對比於法國哲學家笛卡爾的「我思故我在」，我有思想的功能表示我有存在的價值；齊克果則說：「我在故我思」，我存在所以才會思考，我的存在本身就有無限的價值。

二、極端的發現

一個人要發現自己的存在，並不是從日常生活中獲得，而是在特殊的情況下、在極限的相遇中（如焦慮、絕望、死亡的威脅等），才顯出個人存在的定位，才會認識自己。

三、自身問題的討論

存在主義有興趣的是自身，不是去討論客觀、歷史的東西，而是深入自己心靈深處去尋找答案。齊克果認為真理具主體性（subjectivity，對比於客體性【objectivity】）、內在性（inwardness），一切真理都要回到自己，由自己來體驗

⁶² 鄔昆如，《現代西洋哲學思潮》（台北：黎明，1977），頁254~7。

真理。也就是說，神永遠是主體，是啟示者，是赤裸裸的挑戰，是活生生的體驗，而不是讓人去研究的對象、課題。

四、展望將來

死亡的最終極限才是真我的批判標準，在死亡之前，一個人才會赤裸裸地表現真我。新的自由派受存在主義影響，對人性比較悲觀，套用海德格所說的話：人一出生就開始邁向死亡，人一出生已經有無法逃避的限制，於是人裡面有害怕（*Angst*），而當人認識、接受這事實，就獲得真自由，使人可以發揮潛能（possibility），與命運搏鬥，積極面對人生。⁶³ 存在主義認為人的命運並非一成不變，皆可用自身的努力去改造，好像一個容器，裡面的內容是由後天所創造，鼓勵人積極面對未來的挑戰。

五、思想的整體性

以前的哲學比較注重系統，忽略個體、單獨的存在，存在主義是先注重個人自我的問題，然後再面對個人與群體及其未來作出整體的思考。齊克果認為個人比集體還要真實，個人才是哲學研究的起點與終點。康德與黑格爾講求的比較

⁶³ 海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）是二十世紀德國最具代表性的存在主義哲學家，畢業於富萊堡（Freiburg）大學，論文是關於 Duns Scotus 的思想。1923 年接任馬爾堡大學教職，與布特曼、田立克同事，後來又回到富萊堡大學任教，1927 年出版《存在與時間》（*Sein und Zeit*），轟動一時，整個學術界都在討論他的思想。他曾明顯支持納粹政權，盟軍攻陷德國後，被捕入獄。晚年退隱至黑森林。有關海德格的中文譯本有：海德格，《存在與時間》，台北：唐山，1989 年；海德格與奧特（Heinrich Ott）著，《海德格與神學》，香港：漢語基督教文化研究所，1998 年。

是普遍性的、集體性的真理。

齊克果 (Søren Kierkegaard, 1813~1855) ⁶⁴

齊克果是現代存在主義之父，是丹麥的哲學家，思想早熟，個性孤獨。他的體質與精神皆特殊，家族中有精神病的紀錄。他在成長的過程裡曾面對幾次心理的不平衡：青少年時，突然發現自己是父親強暴女傭生下來的孩子；另外一個打擊是與未婚妻解除婚約。他在其名著《恐懼與戰慄》(*Fear and Trembling*，中譯本是《憂懼之概念》)中引述亞里斯多德的話：「大天才總有一些癲狂的氣質」。

齊克果從小在信義宗的教會長大，看到很多掛名的基督徒，使他有深度的反省，並且培養出批判的態度。他一生的目標與士萊馬赫類似，希望把基督教重新介紹給教會。他痛恨丹麥國家教會那種不冷不熱、教條式的宗教。他的信仰可分為早期、中期、晚期三個階段。早期是屬於感性的作品，是藝術家的境界，如《恐懼與戰慄》的思想；中期是過渡期，由哲學轉向宗教，是道德的境界，代表作是《如何成為一位基督徒》(*How to Become a Christian?*)；晚年是純粹宗教性的作品，如《致死的疾病》(*The Sickness Unto Death*，中譯本是《死病》)、《基督教訓練》(*Training in Christianity*)、《宗教談話》(*Christian Discourse*)。

⁶⁴ 有關齊克果著作的中文譯本有：《死病》，台北：水牛，1969年；《憂懼之概念》，台北：商務，1971年；謝扶雅編，《齊克果的人生哲學》，香港：基督教文藝，1972年；《愛在流行》，台北：商周，2000年。另有一本介紹齊克果思想的簡易本：蔡美珠，《齊克果存在概念》，台北：水牛，1986年初版，2002年二版。

論存在的三個層次

齊克果論存在的三個層次，就是由人生旅程的三階段，或三種境界所相互交織成的，正是很多人一生的寫照：

第一個層次：感性的境界

齊克果認為，人生旅程的第一個階段是屬於「感性」的境界，亦即藝術家的境界，人在生活中體驗存在。這個時期多半是用感官來體驗，是一個不待求證，毋須邏輯推理的階段，凡事只追求瞬間的享樂、直接的感受、外在的刺激，沒有永恆性，沒有內在的衝突，因此也不需反省能力，無所謂是非善惡，所以也沒有作抉擇的挑戰。套用時下年輕人流行的一句話：只要我喜歡，有什麼不可以！此境界是屬於在物（質）面前的虛幻。

第二個層次：道德的境界

齊克果以為人生第二階段是「道德」境界，這是道德家的境界。此時人開始學習負起責任，培養活下去的勇氣，認真面對命運，因此獲得內心平安。生活不再只耽於追求瞬間享樂，人開始體認生命是有目的、有未來的，人有繁衍後代的責任，因此願屈就在普遍的社會規範下，接受婚姻家庭制度。這階段的人有自省的能力，未來是操控在自己手中，因此常面對內在道德的衝突，需要靠毅力來克服衝突，藉理智、道德來肯定自己。齊克果認為道德的境界是屬於在人面

前的虛偽。

第三個層次：宗教的境界

齊克果所講人生第三階段是「宗教」境界，是屬於最高境界，是在神面前把真我呈現出來。人在各種追求達到瓶頸時，就想藉由宗教、哲理，突破自我，超越限制。齊克果把宗教境界又分成宗教 A：即一切人所頓悟、尋找到的宗教；宗教 B：則指基督教。

當人的生命接近尾聲時，漸漸意識到永恆（傳道書說：神把永恆意識「安置」在人心裡），人發現自己是活在時間裡，永遠無法達到永恆，且與永恆相隔如此遙遠，因此開始承認自身的有限，齊克果稱此為罪的意識。人因無法達到永恆，就開始絕望（Despair），或產生「受苦的熱情」（Pathos）。絕望就是存在的表現，沒有絕望的人不會發現自己存在，不會思想人生的意義。越強烈的 Pathos，就越深刻的存在，受苦是存在的表現。理性不關心自己的事，Pathos 則是關心自己的存在。於是人要做選擇，捨棄自我，選擇皈依至高者、絕對者。這是一種內省的宗教，凡是有反省能力的哲學家，都具有宗教情操，但仍靠自省來克服內在的衝突。康德與士萊馬赫都是屬於這種內在的宗教。宗教 A 由於是人自己尋找出的信仰，因此所委身的那位神是沒有位格的神，頂多是生命根源，或人生意義這類抽象的觀念，是人心中所造出的一種和諧的狀態，或合情合理的假象。它或許暫時可滿足人追求永恆的需要，卻仍無法回答人對生命現象的疑

問。

宗教 B 是神來尋找人的宗教，是由神來界定神與人的關係，人只能接受神主動的啟示。基督教的信仰並非合情合理的宗教。齊克果說：信仰是違背理性、接受荒謬。按人的理性看，神要亞伯拉罕獻獨生兒子以撒是大荒謬，至高神竟然以殺子獻祭來測驗人對祂的信心，簡直無法接受。按人的理性看，神為拯救人類，卻犧牲自己無辜的獨生子耶穌，也是荒謬（浪子故事，爸爸並未殺掉哥哥來挽回弟弟啊！）。就人看來，永恆的道，全能的神怎能道成肉身，成為有血有肉、受限制的軟弱的人？生命之主卻被人處死，也是荒謬。

齊克果說：人為了保持信仰，須以極大的熱情來克服從理性來的衝突，要用信心來克服「障惑」（Anfechtung），由此實現了最深刻的存在。⁶⁵ 在齊克果思想中可以看見馬丁路德的「十架神學」之影響。基督教信仰並不是合情合理，也並非完全和諧，它有衝突、有矛盾，但它提供了「人從那裡來？人是什麼？人往那裡去？」問題之解答，它也使齊克果這位最具反叛性的哲學家，在耶穌基督裡找到安身立命的歸宿。

實存的基督徒（The Existential Christian）⁶⁶

齊克果從存在主義來重新詮釋基督徒的信仰：人是個

⁶⁵ 蔡美珠，《齊克果存在概念》（台北：水牛，二版，2002年），頁30。「障惑」是該書作者的翻譯，該書附註16對 *Anfechtung* 此字的譯法有詳細解說。

⁶⁶ Carl Michalson 著，俞繼斌譯，〈實存的基督徒：齊克果〉，見蔡美珠，《齊克果存在概念》，頁75~119。

「靈」(Geist)，靈就是自我；而「罪」是靈性的疾病，這個疾病就是「絕望」，未曾有這種病是最大的不幸，得到它才是幸運的；但是如果得到這病又不想治好它，那就是最危險的病。一個有神之觀念的人，因為不願意作他自己而感到絕望，或是因為要作他自己而陷於絕望，那都是罪。有「罪」的意識是好的，因為它意識到神的永恆以及人的有限，而勇敢接受這事實，並作出抉擇。所以從某一個角度來說，罪不是一件消極的事，而是積極的事。

真理是一種激(熱)情，不是冷漠地站在我面前，真理是對「我」和「我的生命」有更深意義的理念，使我心裡產生一種恐懼的顫抖，或一種信託的敬虔。在靈修、講道中，神親自現身，傳道人只是提辭者，聽眾才是主角，公開站在神面前，真真實實演出一齣戲。講道是最艱難的藝術，因為講道者需先被感動。

信心是一種跳躍。如果人能客觀地把握神，便不需要信心；但正因為人不能客觀地把握神，所以人必須相信。信心是選擇把自己的生命孤注到那「全然的另一位」(The Wholly Other)的身上。信心是一種冒險，沒有冒險就沒有信心；信心也是一種熱情。

愛神是一種需要，最謙卑的理由就是因為我們需要祂，這也是唯一的理由。對自己的需要認識最深的人，愛神的心也會最真實。

教會的道路是受苦的，教會藉著爭戰立足於世界。如果教會在天上得勝，就不是得勝的教會，而是世界的得勝。

齊克果的反叛性格給後世留下深刻印象。他對個人存在的偏重、對信仰的反抗、對人生的悲觀論調，以至於他敬虔的信仰卻被淡化了。現代的世俗神學、神死神學，都間接與齊克果有關，這是對他膚淺的認識，他其實是要把基督徒帶到更深、更寬廣的領域。

布特曼的系統裡面有一半是舊的自由派，他的下半場則是進入存在主義，從聖經裡面找到對現代人的意義。布特曼比較受海德格的影響，巴特比較受齊克果的影響。布特曼說，人如果認真思想人生，會發現每一個人都生活在死亡的陰影之下。有些人想要抓住安全感，這種人就不是真正在做，這就是「罪」，沒有抓住人的本質，想要營造看得見的安全感。人應該要決志，面對看不見的安全感，這種決志就是「信心」。耶穌的信息就是幫助我們放棄一切、面對將來。

布特曼一方面否定超自然的神蹟，用歷史批判來破除神話；可是一方面又肯定超自然的價值，耶穌的信息有超自然的意義。門徒的經歷很寶貴，卻是用神話的方式來表達。布特曼重新詮釋新約聖經中的超自然事件，認為耶穌的復活是精神復活，是面對生命的覺悟，而不是身體復活。巴特認為破除神話之說法對聖經的見證是一種打擊。巴特強調聖經是可靠的，耶穌是真實的。⁶⁷

67. Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edinburgh: T&T Clark, 1975) vol. 1, p. 327.

巴特 (Karl Barth, 1886~1968)

天主教的教皇庇護十二世 (Pius XII) 稱瑞士籍神學家巴特是繼亞他那修、奧古斯丁以及加爾文之後最偉大的神學家，是時代的先知，也是二十世紀的一顆慧星。巴特的晚年宛如馬丁路德，強調聖道神學及基督論，呼籲基督徒回到聖經與耶穌基督的根基上。1919年他的《羅馬書註釋》出版，引起全球的注目，他在此書中引用路德的話，提到他好像在黑暗的教堂閣樓裡摸索慢行，為了免於跌倒，他抓住鐘鈴的繩子，卻因此敲醒、警戒了全村莊的人。

巴特出生在瑞士北界、德、法交界的巴色 (Basle)，父親 (Fritz Barth) 是新約神學家，兒子 (Markus Barth) 也是神學家。巴特年輕時就立志當神學家，他曾在柏林受教於哈那克，在馬爾堡受教於赫耳曼 (J. Wilhelm Herrmann, 1846~1922)。1911~1921年，巴特在瑞士塞芬維 (Safenwill) 牧會，牧會的經歷使他轉回傳統信仰，改正他在神學院所受的自由派訓練，《羅馬書註釋》就是這個時期寫成。之後，他曾在好幾所大學任教，最後回到故鄉教書、寫作。一生的著作有五十本之多，系統而嚴謹。

巴特深受老師赫耳曼的影響，赫耳曼將信心定義為一種純信靠的內心經驗 (inner experience)，是奠基在耶穌基督的內在生活 (inner life) 上。信仰不是對信條的相信，而是與神的相交關係。聖經裡面有教義、歷史的錯誤，但是還是有崇高的價值。聖經的崇高價值是對耶穌內在生活的見證。

耶穌的榜樣可以喚醒我們的良心 (conscience)，面對危機的時刻，挑戰自己作出生命的抉擇。

在塞芬維牧會那幾年，是巴特一生的轉捩點。他用牧者的心腸去讀聖經，發現聖經不是學生時候教授所說的「宗教」，而是在講「神的國」。時值第一次世界大戰爆發，巴特受到很大的衝擊，他眼見一群學者與藝術家公開支持德國的政策，包括他的老師哈那克和赫耳曼，他不明白為何受過文藝復興薰陶的歐洲，卻仍自相殘殺，開始懷疑是文化、宗教在引導基督教會的路線。在牧會中巴特也看到社會的不公義，使他開始受到基督教社會主義的影響。1915年巴特加入社會民主黨，但他堅持他的社會主義與後千禧年派所標榜的神的國不一樣。終其一生，巴特努力要解釋福音是教會對社會的信息。當時的教會太關心國家、戰爭、革命、民主的問題，而不關心個人生命的問題，巴特認為要先找到神學的定位，才能決定他的社會行動。

巴特認為神學的基本問題是如何把神的主權、超越、國度、赦罪、死人復活等真理與個人生命的問題連起來。他的《羅馬書註釋》顯然受到齊克果、奧華壁、⁶⁸杜斯妥也夫斯基三個人的影響。一位天主教的神學家稱巴特的《羅馬書註釋》是一顆投在神學家遊樂場的炸彈。巴特呼籲教會要回到永生神的聖經上，唯有在神面前，人性才能夠顯露無遺。救

⁶⁸奧華壁 (Franz Overbeck, 1837~1905) 是德國神學家。主張基督教的福音是完全末世性的，而非現世性的；否定「歷史性的基督教」(historic Christianity)，排斥世俗化的教會歷史，認為已經遠離聖經原本的啟示。他也批判自由派神學家如赫耳曼的內在性宗教觀，對現代「新正統派」的辯證神學 (Dialectical Theology) 產生很大的影響力。

恩是神的禮物，神的國是從上裂天而降（vertically from above），不是從地上建立起來的。神的國要求人立刻、激烈地回應，然後神對世界公義的目標才能夠達成，不是靠著革命、戰爭、民主、政黨，而是要先對付人性。巴特用保羅的羅馬書來批判哲學的唯心論、浪漫主義與宗教社會主義。巴特一生所關注的是「以神為樂」，地上的國度是從以神為樂開始。他用齊克果的思想：神是「絕對的另一位」（The Wholly Other；*Ganz Anders；Totaliter Aliter*），神是完全超越的那位，神的義與人的義完全對立，只有先聽從神的道、神先決的公義，才能獲得正確的文化、道德、國家與教會的根基。也就是說，一切正確的神學要以神的道為根基。⁶⁹

巴特批判舊自由派神學，譬如他批判布特曼的「神話」說法，呼籲回到聖經、肯定聖經，強調神的至高主權，為保守派歡迎，但是因為他採用齊克果濃厚的存在主義思想，且認為聖經中有人為的錯誤，所以被稱為「新正統派」（Neo-Orthodoxy），表示他的思想與傳統主流派並不完全相同。他強調上帝的超越性，福音是宣講一位與人完全不同的神，也就是說，人不可能完全認識神，如果要認識神，就要先認識耶穌基督。傳統的神學認為神的本體是超越歷史，在永恆中已存在；巴特則說神的本體是決定於神在歷史中的某一個階段（即耶穌在世的那三十年）。耶穌基督是神的超越性與神的臨在性之銜接點。

⁶⁹ 參考 J. B. Torrance 上課演講與講義。J. B. Torrance 乃巴特的閉門弟子，任教於蘇格蘭亞伯丁大學（University of Aberdeen）神學院，筆者的母校。

舊的自由派把神當作是研究的對象、題目，巴特則指出，神永遠是主體，不是客體，除非神親自對我們說話，我們才能夠認識神。聖經只是神的見證，不等於神的道；當神藉著聖經向人說話的時候，聖經才是神的道。辯證與弔詭是真理表達的方式，這是超越理性的，必須要靠信心才能接受。

受奧華璧的影響，巴特將歷史分成兩度層面：歷史（Historie）與實存歷史（Geschichte，或作「神聖的歷史」、「救恩歷史」、「超歷史」）。歷史是真正發生過的歷史真相，是客觀的內容，受到赫耳曼影響，他說聖經有一些錯誤，用歷史來證明基督教是不需要、也是不可能的，然而聖經具有不能磨滅的崇高價值，這價值是在於歷史的實存意義（Geschichte），是在實存意義上與「我」有關的事件，是要求「我」決志、委身的事件。耶穌的復活是門徒主觀的經歷，我們無法證明，但是當我們讀這一段記載的時候，內心深受感動，或是耶穌的復活進入我的生命裡，這個復活事件對我們就有意義。我們委身有多少，所領受的神就是多少。

在面對神學界諸多評論後，巴特自我修正方法論。1927年他開始撰寫《基督教教義》（*Christian Dogmatics*），嘗試擺脫存在主義的哲學路線，回歸聖經的啟示，不再只強調神的超越性，也強調其臨在性。該書第一冊《聖道教義》（*Doctrine of the Word of God*）強調基督徒對神的認識只有在耶穌基督裡的啟示才有可能。神在祂兒子耶穌基督裡啟示祂

自己是父神，並藉聖靈啟示給我們。三一論是基督徒認識神的起點，在三一神的自我啟示中，神的道可分成三種形式：聖經文字的道、教會講台宣講的道、成了肉身的永恆的道（基督）。基督教教義要忠於神的道，用聖經來察驗教會的宣講，並且接受教會信經、信仰告白的引導。

在巴特晚期的神學中，他強調神的超越、主動性（the Godness of God）；除了神向人啟示外，人無別途認識神；以及在基督裡的神的道。這三個重點貫徹於他的名著《教會教義》（*Church Dogmatics*，13冊，1932~1967）及一生的作品中。

1931年出版《信心尋求理解》（*Fides Quaerens Intellectum*，Faith Seeking Understanding是安瑟倫的名言），顯示他已經回歸基督中心論的傳統神學，他指出，神的道有其理性的內容，神已在基督裡客觀地啟示祂自己，而這啟示不限於與神對遇的事件中，在強調神、人之間的對立時須少用存在主義那種對遇式的語言，而多強調在道成肉身的基督裡神人的合一性。這使筆者想起馬丁路德在1537年的約翰福音解經中所說的，「如果我們認識基督是完全的神，而且是完全的人，我們就擁有一切信仰所需要的知識與寶藏。」亦即，基督論是基督教最核心的信仰，晚年的巴特，終於回到馬丁路德的信仰宣告。不過他似乎有時仍不區分客觀的歷史與實存的歷史，而且他仍有兩個論點無法通過傳統神學的檢驗，一是普救論，一是聖經有錯誤。

基本上，巴特認為聖經不等於神的道，聖經是包含神的

道、見證神的道。他接受現代高等批判（higher criticism）對聖經的質疑，認為聖經既然是人寫的歷史紀錄，難免有錯，所以要用歷史批判把正確的原貌呈現出來。巴特的貢獻是回復聖經的權威，但是他又認為聖經有錯誤，包括歷史、文法與教義的錯誤。巴特不認為這兩者有衝突，神的創造與耶穌的救贖、復活事件是發生在實存歷史（Geschichte）的層面。因此，不需要用世俗的歷史方法去研究，只需要用信心去接受，因為只有在屬靈的範疇裡面才有意義。他認為聖經的錯誤不會減低它的價值、權威，反而會增加讀者讀經時的訝異與敬意，無限的神竟然使用有限、有罪的人來傳達祂的啟示。

巴特的普救論之關鍵經文是以弗所書一章四節：「神從創立世界以前，在基督裡揀選了我們。」所謂的創造，就是神從宇宙中揀選了世界、揀選了地球，把創造論與揀選論劃上等號。巴特的普救論帶著濃厚的神祕色彩，他似乎強調恩典勝過人的罪，所以在應用上，教會不需要傳福音，神自己會施行神蹟拯救人。在神的公義、憤怒與慈愛、恩典之間沒有轉換的過程，也就是說，基督的代贖已經使所有人蒙救贖。

早期的巴特像早期的路德，強調神的公義，強調神對罪的否定。晚期的巴特像晚期的路德及加爾文，強調因耶穌代罪的人性，神把公義加給人，使人有分於神的勝利。十字架是神對人的罪、驕傲、自負的否決，而在赦罪恩典中，神肯定祂自己所創造的人。然而巴特有時似乎矯枉過正，忽略救

贖的條件是要在基督裡：只有在基督裡面，人才可能認識神，才可能蒙救贖。

巴特與卜仁納對於自然啟示的爭辯

卜仁納 (Emil Brunner, 1889~1965) 是「新正統派」的另一名大將。蘇黎世大學的神學博士，1919~1924 年任教於美國協和神學院 (Union Theological Seminary)，將新正統派介紹到美國。1924~1953 年回蘇黎世大學任教，1954~1956 年任教於日本東京國際基督教大學。著作有《啟示與理性》 (*Revelation and Reason*)、《神—人對遇》 (*Divine — Human Encounter*)、《教義學》 (*Dogmatics*)。

巴特與卜仁納這兩位新正統派大將對自然啟示 (或稱一般啟示) 有不同的看法，兩個人對此問題的辯論成為二十世紀最有名的神學辯論。

1919 年巴特出版《羅馬書註釋》，抨擊自然神學，⁷⁰ 最初卜仁納支持巴特的立場，可是後來兩人的意見愈見分歧，巴特甚至否定自然啟示的存在，認為對墮落的人而言，自然啟示沒有任何的功能。1934 年兩人之間展開一番激烈筆戰，卜仁納寫了〈自然界與恩典〉 (*Nature and Grace*) 一文抨擊巴特，後者則以〈非也！回敬卜仁納〉 (*No! Answer to Brunner*) 一文答覆之，兩人的爭論最後編在《自然神學》 (*Nature Theology*) 一書中。以下筆者試著比較兩人之異同。⁷¹

⁷⁰ 有關自然神學，請參見第十章經院哲學阿奎那的部分。

自然啟示的爭辯牽涉兩方面的論題：1. 神極端的超越或神啟示的本質；2. 罪人是否仍具神的形像。

從第一方面來說：兩人皆同意神的超越性 (神是 *The Wholly Other*)，無法理解，只能由神的自我啟示與信心才能認識祂。強調尊重神自己的啟示，也承認人的有限 (*Let God be God and man be man*)。兩人都反對自由派神學所謂真理的相對性 (*relativism*) 及內在性 (*immanence*)，也皆同意啟示的本質不是理性的取向。

卜仁納說：我們不是先用理智尋求神，然後才邁向啟示；相反地，我們先從啟示著手，然後才訴諸理智。⁷² 巴特也說：如果神不先主動遇見我們，我們絲毫無法認識祂。⁷³ 後者更加貫徹極端改教家的立場：「有限的人無法抓住無限的神」 (*The finite cannot grasp the infinite*)。

從第二方面來說，兩人皆同意人完全墮落、失喪。但巴特立場更加悲觀，認為墮落的人根本無法透過自然之光或理智認識神；人已完全喪失神的形像，甚至無法擁有神存在的觀念。亦即，神與人之間沒有接觸點。除非藉著在基督裡新創造的恩典，神無法正確地被認識。

⁷¹ 這個本世紀最精彩的神學辯論，可參 G. C. Berkower, *General Revelation*, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1968; Bruce A. Demarest, *General Revelation*, Grand Rapids: Zondervan, 1982; 韓客爾 (Carl F. H. Henry) 著，康來昌譯，〈神·啟示·權威〉第一冊 (台北：華神，1980 年)，頁 359 以下；約翰貝利 (John Baillie)，謝秉德譯，〈人怎樣認識神〉 (香港：道聲，1978 年再版)，頁 11~23。

⁷² Emil Brunner, *Revelation and Reason; the Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (Philadelphia: Westminster Press), p. 9.

⁷³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, part 1, p. 272.

卜仁納則進一步區別神的形像之功能：墮落的人仍有神殘餘的形像，其理智，思想、責任感、治理宇宙萬物之能力並未改變，雖然原來純樸的靈魂已完全改變，然而在罪人中仍有接觸點。卜仁納的人論為墮落的人保留了有領受正確知識的可能性，雖然它已被人的罪性扭曲了。兩人的論點糾纏、不易釐清，似乎仍在原地打轉。

究竟巴特與卜仁納的立場是否殊途同歸？有何不同？自然啟示的功能是什麼？羅馬書一章二十節：「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」神的永恆與神性已經很清楚的被看見，然而羅馬書這節經文在修辭學上有很明顯的矛盾。我們所看到的東西，到底存不存在？自然啟示是要使人認識神，但是羅馬書第一章最後卻是悲劇結束——人故意不認識神，最後自然啟示只能定人的罪。巴特認為一般啟示最後只能讓我們知道神的不可知（*incomprehensibility*），只能讓我們知道神與人是絕對異質的（*heterogeneous*）。

兩人的爭執重心主要是傳福音時，與外邦人的溝通究竟有沒有接觸點。傳福音主要還是用語言表達，如果人連語言的功能都沒有，根本就不明白傳道者在講什麼。巴特認為沒有接觸點，因為人的這些功能已經完全喪失。卜仁納認為墮落的人性裡面至少仍存有三個功能：1. 神向人說話的可能性（*addressability*）；2. 人有說話的能力（*verbi-competence*）；3. 人有聽話的能力（*word-receptivity*）。這三點都是屬於一般啟示的功能。自然啟示包括受造的自然界、宇宙、人的良

心、內在的律法、理性、理解力、語言溝通的能力等。

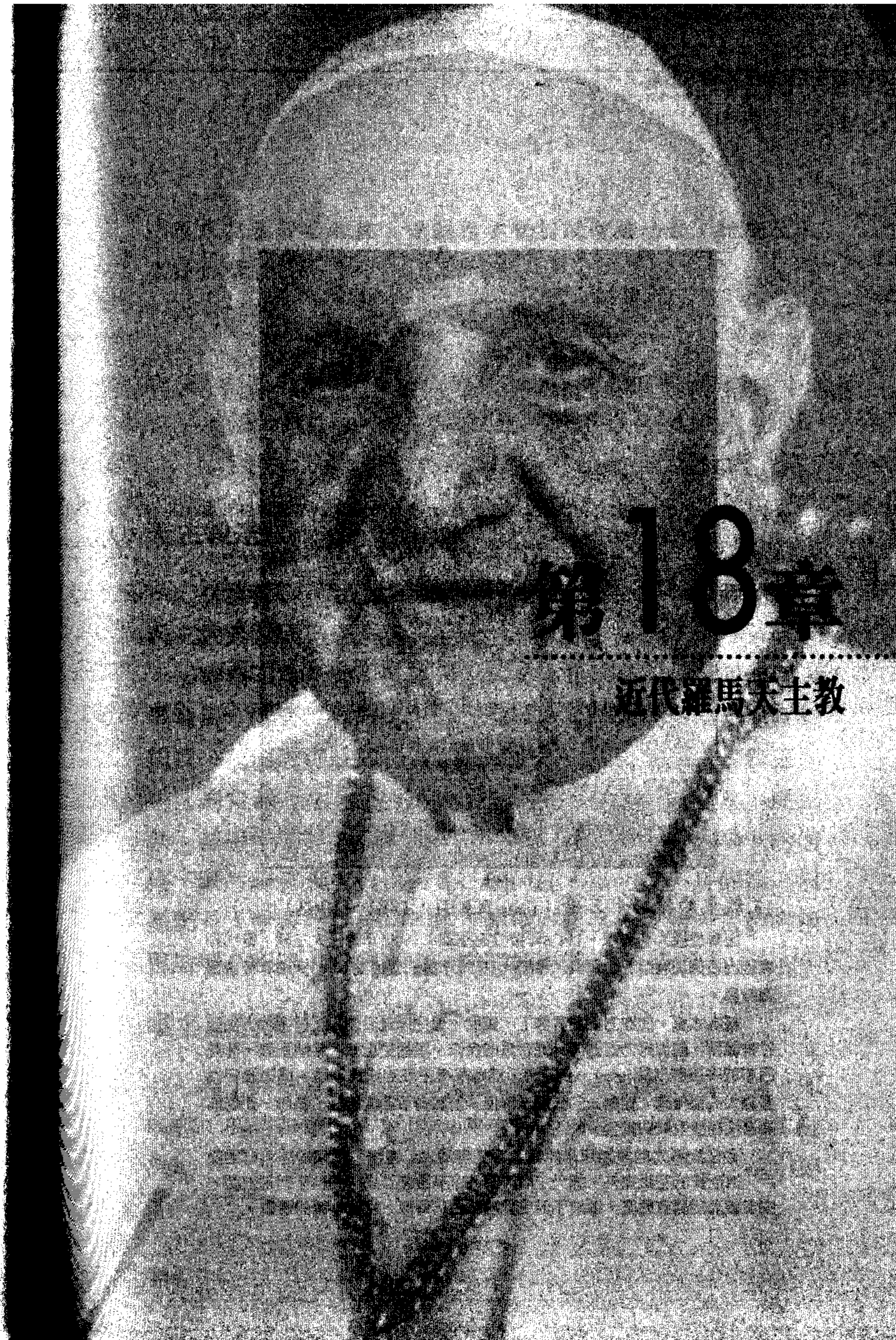
巴特認為人除了在悔改歸正的那一剎那得到神所賦予的接觸點外，沒有其他的接觸點。換言之，這個接觸點就是神蹟，巴特說，每一個宣教都是神蹟。巴特這種說法的缺點是摧毀人領受福音時理性的功能，甚至人在聽福音時不能明白句子的意義，這對傳福音者的衝擊是：如果我們是向一個毫無善惡、理性的木頭、石頭或是對神的聖潔完全沒有感覺、敬畏心的禽獸傳道，只能倚靠神蹟，傳道事工將會很不一樣，傳道人不再努力預備講章，反正沒有意義。魔鬼也不需化妝成光明天使來以假亂真。對於不信的人，也會給他們推諉的藉口：人不信耶穌是因為沒有神蹟發生。可是聖經多次多方指出，不信的人是有責任的。

舊自由派神學的共通特色是以人的理性與歷史研究為理論根基，認為超自然的神蹟是幼稚的神話或民間故事，對人性持樂觀態度，否認人有原罪，相信人定勝天。新自由派神學肯定聖經的歷史性與價值，但是區分歷史與實存歷史，真理是存在於實存歷史層面，當人在讀經時遇見神，人格被改變，聖經就成為神對人的啟示。整體而言，新自由派神學比舊自由派神學有深度，對基督教信仰有比較正面的貢獻。



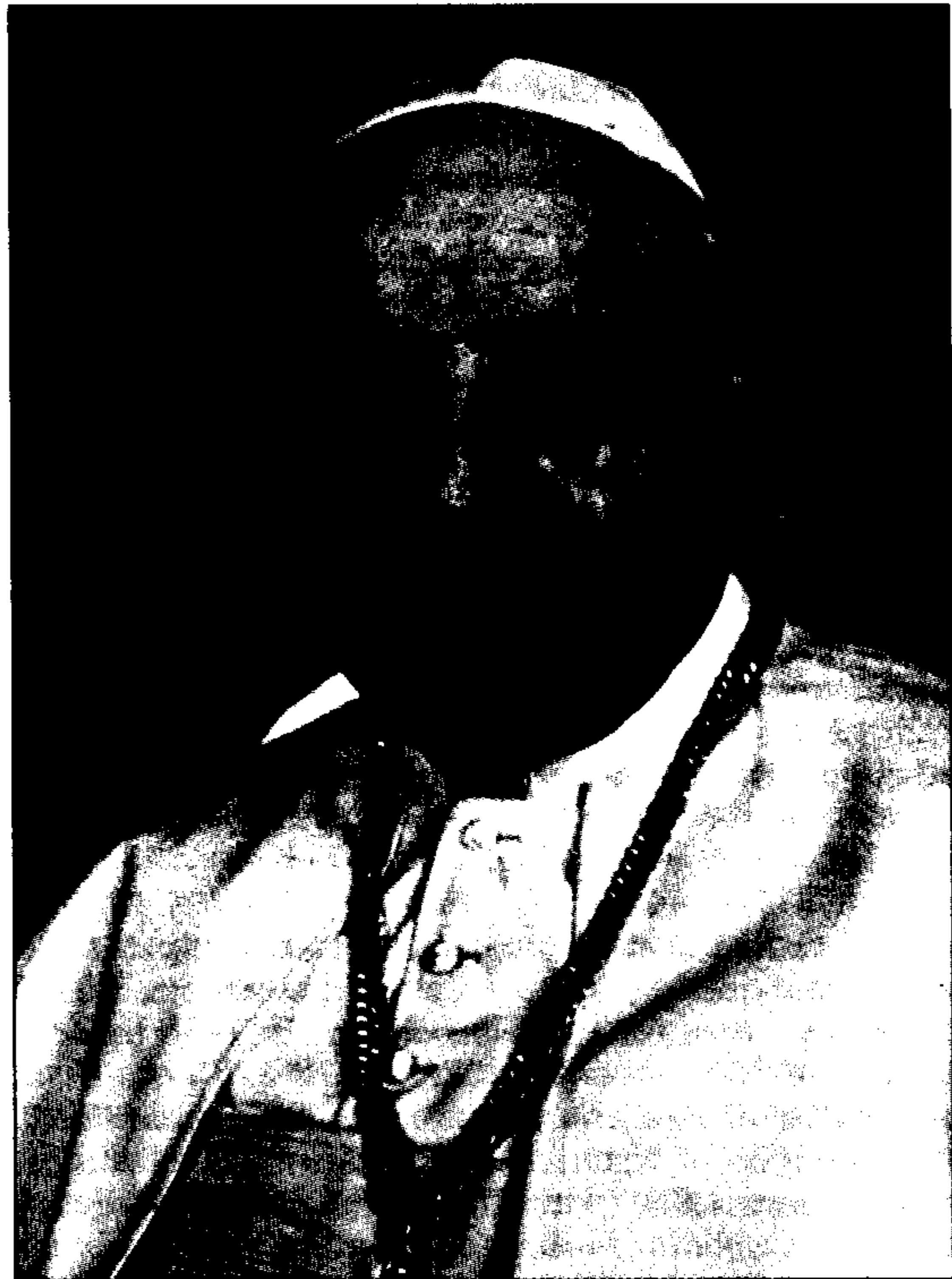
☞ 問題思考

1. 舊自由派與新自由派的特色是什麼？給我們的信仰帶來什麼衝擊？
2. 康德與士萊馬赫的思想如何影響舊自由派的論點？
3. 齊克果的哲學如何影響巴特的神學？
4. 布特曼與巴特的神學體系各有何優缺點？
5. 巴特與卜仁納對自然啟示的爭論重點是什麼？對福音事工有何影響？



第18章

近代羅馬天主教



18. 教皇約翰二十三世 (John XXIII, 1881~1963)

出身於義大利農家。1904年按立為聖職；1925年擔任大主教；曾代表教廷出使保加利亞、土耳其、希臘；1953年擔任樞機主教；1958年被遴選為教皇。

身為教皇，他致力於提昇勞工、貧民、孤兒、流浪漢等社會邊緣人士的社會福利。他也努力促進與其他宗派的合作，包括更正教、希臘正教，甚至日本的神道教 (Shinto)。在位時，倍增樞機主教的成員數目，成為歷史上最龐大的樞機團。他對人的誠摯、善良，對教會事務的積極、熱心，使他成為現代最受愛戴的教皇。

他任期最大的貢獻是召開第二次梵諦岡大公會議，其宗旨是：打開窗戶，讓新鮮的空氣進來；讓天主教與其他宗教團體互動，和科學新知對話。由於教皇的開放態度，造成了天主教內部百花齊放、百家爭鳴的現象。

「原來在基督耶穌裡，受割禮不受割禮全無功效，惟獨使人
生發仁愛的信心才有功效。」（加五6）

天主教是「異端」？

在我教書的生涯中，常需面對學生所提出的一個問題：
天主教究竟是不是「異端」？

我們不需根據中世紀天主教最腐敗的情況來定罪他們，
畢竟每一個宗教團體都不斷地在改變中，連我們自己也會犯
錯誤，我們也需要靠神的恩典，來持續地自我反省、修正。

基督教三大宗教團體（羅馬天主教、希臘正教、更正
教）都接受三個基要教義（三一論、基督論、救恩論）的信
經，既然羅馬天主教也接受三個信經，當然就不是異端。但
是仍有人會質疑說，當年馬丁路德不是揭旗反對天主教的救
恩論嗎？所以，我們從這一點開始討論。

唯名論的救恩論

馬丁路德當年所反對的經院哲學的唯名論之救恩論，即
所謂「契約神學」。就現代天主教的學者看來，也認為那是
異端。⁷⁴ 因為「契約神學」認為：人在救恩上需要先踏出第

一步，神的恩典才會臨到人，才會幫助人；人裡面有些微良善的部分（即神祕主義所說的「靈魂火花」；經院哲學的「良知」；人文主義的「自由意志」），是沒有墮落、沒有被罪污染、正面的潛能，可以使人渴慕救恩、尋求神。

這個論調在初代教會早已經被定為「半伯拉糾」的異端。中世紀唯名論是天主教的一支神學派別，而馬丁路德就是在唯名論所掌控的大學受教育。

有人認為，天主教的救恩論是「行為稱義」，其實天主教並沒有否認「因信稱義」，他們相信神的恩典是人得救的基本理由，但是他們比較強調雅各書的稱義觀，強調人得救也要有好的行為。更正教比較強調羅馬書以及加拉太書的稱義觀。事實上羅馬書與雅各書並不衝突：羅馬書是攻擊沒有信心的行為；而雅各書是指責沒有行為的信心。

十六世紀時，天主教因應馬丁路德的宗教改革，曾經召開了天特會議（Council of Trent, 1545~1563）。整個會議的進行，瀰漫著保守、反動的氣氛，並且將天主教的救恩論作了一個很清楚的宣告：「人是毫無功德被召，神使人稱義，乃是白白的恩典；但是當聖靈感動人的時候，人並不是完全不動，而是樂意與神的恩典合作。」所以基本上，天特信經的救恩論是「神人合作說」（Synergism），強調人的回應與神的恩典合作。

74. 學者認為路德所攻擊的中世紀傳統，其實只是比爾（Biel）、俄坎（Occam）的唯名論，而此兩人在天主教歷史中都曾被指控有伯拉糾的嫌疑。見 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross - Martin Luther's Theological Breakthrough*, p. 57; H. A. Oberman, *The Dawn of Reformation*, pp. 104-110. 何況路德之前也有不少人類似的重生經歷。

天主教認為，人在接受聖靈感動的時候，他有可能加以拒絕或消滅聖靈的感動，但是如果沒有神的恩典在先，人想要靠自己的自由意志來得救是不可能的。所以就這點來說，天主教不是半伯拉糾的異端。他們在講人的回應時，強調人的責任。天主教比較傾向基督教宗派裡面的亞米念神學。

如果我們要認識現在的天主教，必須要從近代的三個普世性的大公會議著手：十六世紀的天特會議；十九世紀的第一次梵諦岡大公會議；二十世紀的第二次梵諦岡大公會議。

天特會議

十六世紀的天特會議是奠定近代天主教神學的里程碑，這個會議有一些重大的宣告：

一、宣佈武加大譯本（即拉丁文聖經譯本）是最高的權威經典。拉丁文是中世紀知識份子的教育語言，一般平民老百姓只能仰賴神職人員在彌撒禮拜中的讀經、解釋，於是造成普羅大眾在信仰上的文盲現象。

當年來台灣宣教的長老會宣教士巴克禮牧師（Thomas Barclay），非常強調聖經的翻譯，致力推動羅馬拼音的白話字聖經。他認為，台灣人有了自己的方言聖經，就會自己讀聖經，就會受聖靈的感動，雖然沒有人講道給他們聽，但是他們自己仍然會明白神的旨意。巴克禮真是具有先知的遠見。十七世紀時，荷蘭在台灣宣教的成績其實不差，但是人亡政息，主要的原因就是未將聖經翻譯成為本地的語言。

二、接受七個聖禮。除了洗禮與聖餐禮，又加上堅信

禮、婚禮、授職禮、告解禮、臨終抹油禮。更正教只接受聖餐禮與洗禮為合法的聖禮。

三、在聖餐上主張化質說，認為餅和杯經過神職人員祝禱後，就變化成為耶穌的身體和血。

四、仍然堅持有煉獄。

五、編了一套禁書的目錄。凡是馬丁路德的作品，或者是宗教改革的領袖的書籍，都列為禁書，不但禁止閱讀，而且加以焚毀。

六、繼續異端裁判所。這個惡名昭彰的異端裁判所，類似國際秘密警察，很多嚴酷的刑罰都在這裡進行，常淪為教皇壓制異己的工具，十六世紀的科學家哥白尼、伽利略都曾經被異端裁判所定為異端。

七、稱義的神學 — 稱義與行為合作。這是天特會議最艱難也是最重要的任務，一方面重新澄清天主教的神學立場；一方面也是回應馬丁路德的宗教改革。

稱義的神學有三個重點：

1. 強調人在道德上的預備，人要存心歸向上帝，來接受上帝的感動。
2. 信主不代表得救，信主以後仍然要恐懼戰兢，作成得救的功夫，所以沒有得救的確據，直到死的那一刻才能蓋棺論定。
3. 拒絕「歸算的稱義」以及「宣告式的稱義」。稱義不僅是罪得赦免，也是內心的成聖與更新；區分「理智

的信心」，以及「使人生發愛心的信」（加五 6），而唯獨後者才有功效，才可以滿足稱義的要求。所以信主以後，行為要與信心合作，使義更加添。

綜合來看，基督教比較強調信主的那一刻，地位的立刻轉變；天主教比較強調信主以後，行為有所改變，生命逐漸成長。其實都各有千秋。這四百年來，更正教跟天主教雙方不斷的協議討論，也陸續發表一些聯合聲明，不過天特會議的立場，仍然是天主教主流派的意見。

耶穌會的成立

天特會議之後，天主教內部有一件很重要的事情發生，就是耶穌會（Jesuits）的成立。這是由西班牙的退役軍人羅耀拉（Ignatius of Loyola）所創立的，具有四個任務：

- 一、對抗復原教。
- 二、提供高素質的教育。注重知識分子的工作，藉此吸收並影響了很多高級知識分子投入天主教，並且也引導天主教的神學，往系統化的方向發展。
- 三、推廣宣教的工作。此項工作成就非凡，根據記載，當年創會的七位領袖當中，有一位宣教士沙勿略（Francis Xavier），曾經前往中國、日本及印度宣教，他和門生曾為數十萬人施洗，成效卓著，不過這種大量歸主的宣教策略，也曾引起非議。

四、注重兒童的工作。耶穌會曾經講過一句自豪的話：

「給我們一個孩童，讓我們培養他到七歲，那麼他一生都會是很好的天主教徒。」如此自信又積極的教育工作，值得更正教留意與學習。

凡是加入耶穌會的成員都要經過入會的宣誓，他們的誓詞非常震撼人心，節錄部分如下：「我不屬於我自己，我乃是屬於那創造我的天主與代表祂的教皇。我要像蠟那樣的柔軟，聽其搓揉；其次，我要像死屍一樣，沒有自己的意志與知覺；再其次，我要像一個人的十字架，可以隨人左右旋轉；同時，我也要像一個老人的拐杖，可以任人擺佈，為祂服務。」這一份誓詞，可以幫助我們了解為什麼耶穌會的宣教工作如此興旺，因為他們有徹底順服的精神，不但順服神，也順服教皇。耶穌會可以說是教皇制度理念最完全的實現。

第一次梵諦岡大公會議（1869~70年）

十九世紀的第一次梵諦岡大公會議是由教皇比約九世（Pius IX）召開。此次會議最重大的議案是通過「教皇無謬」教義（Infallibility of the Pope）。所謂「教皇無謬」，並不是指教皇所講的每一句話都沒有錯誤，而是說，當教皇以全體信徒的導師身分，以及宗座權威的身分發言，而且是發表有關信仰與道德方面的問題時，教皇可以得到天主在彼得身上的保佑和幫助，使他的言論具有無誤性；也就是說，無誤的源頭，是聖靈超自然的保護和幫助。

第二次梵諦岡大公會議（1962~65年）

二十世紀的第二次梵諦岡大公會議，先後由約翰二十三世與保祿六世兩位開明的教皇召開。大會有兩個宗旨：第一是回到根源，即回到聖經、福音和信經的根源上，而不是回到傳統；第二個宗旨是持開放的精神，以適應不斷變化的世界。由於第一次梵諦岡大公會議充滿保守、反動的氣氛，判定很多現代的科學、思潮為異端，使得天主教與社會嚴重脫節。第二次梵諦岡大公會議有一個響亮的口號：打開窗戶，讓新鮮的空氣進來。由於教皇的開放態度，造成了天主教內部百花齊放、百家爭鳴的現象，越來越多元化，與基督教其實也沒有什麼兩樣。

此次會議最終的目的，是要與基督教、東正教合一，不但邀請基督教的神學家來參加大會，作為視察員，更不斷的向東正教傳達友善訊息。所以第二次梵諦岡大公會議沒有任何定罪的文件，非常難得，氣氛友好而寬容。在神學上，也希望回到聖經的根源，而且鼓勵平信徒讀聖經。

儘管天主教內部已經有很大的進步和調整，但是基督教與天主教之間仍然存有一些障礙。

基督教與天主教之間的歧見

一、啟示權威的障礙

今天的天主教還是相當的倚賴傳統，包括教皇的諭令、

大公會議的信經，以及歷世歷代的傳統與習慣，這些加起來，就形成一套牢不可破的權威。雖然天主教在第二次梵諦岡大公會議，強調回到聖經，但是其聖經範圍，與更正教又不太一樣，還要加上次經，以及靈修用的玫瑰經。雖然第二次梵諦岡大公會議宣稱：「聖經是神啟示的根源；傳統的地位不在聖經之上，而是用來服事聖經。」不過因為還有次經的存在，而且一些讓基督教質疑的信仰常是出自於次經，譬如煉獄的根據。

二、教皇無謬的障礙

第二個障礙是「教皇無謬」，這是第一次梵諦岡大公會議所通過的決定，成為天主教正式的教義，當年通過的時候，其實有一些神學家也有意見，可是最後是以 533 票對 2 票，以絕大多數的比例通過。第二次梵諦岡大公會議之後，天主教很謹慎、小心地使用「教皇無謬」的權柄，最近一次動用此權柄是在 1950 年，並且教皇用這個特權宣布了「瑪利亞沒有原罪」的重要教義。

也就是說，天主教雖然不輕易使用「教皇無謬」的權柄，可是一旦動用時，卻又讓基督教難以接受。而且教皇無謬這個教義，牽涉歷年來教廷的會議議決、教皇的諭令，它們是不是也受到無謬的保證呢？當年教皇曾定伽利略、哥白尼為異端，到了 1990 年才為此宣判認錯，所以，究竟教皇無謬的範圍有多廣呢？

三、瑪利亞崇拜的障礙

天主教多年來，一直高舉瑪利亞的地位，宣布瑪利亞無原罪受胎（Immaculate Conception, 1854）、瑪利亞升天（Assumption of Mary, 1950）等等的教義。這是從中世紀以來累積的傳統，不但信徒習慣向瑪利亞禱告，而且神父默想的對象也常是瑪利亞，他們尊崇瑪利亞的貞潔、對神的順服。但丁的《神曲》，最後帶但丁去見三一真神的就是瑪利亞。瑪利亞成為信徒與基督之間的一個中保，也就是中保的中保。

漫長的傳統由來已久，主要是因為神學上的缺陷。中世紀的天主教神學，把神視為公義、嚴厲的審判官，信徒做錯事情就會被定罪，同樣地，基督也扮演嚴格的立法者角色，一個使人望之生畏、遙不可及的角色，其後遺症是最後必須由另外一位溫柔的母性的角色，來引導信徒到耶穌的面前。

另外一個神學的缺憾就是，過去的基督論比較強調耶穌的神性，忽略了他的人性，以致信徒不太能感受到神能體恤人的軟弱、痛苦。所以在神與人中間，就製造了一大串聖徒來崇拜。天主教也承認，瑪利亞的崇拜是他們跟基督教之間的障礙，教皇保祿六世曾成立一個督察的小組，嚴格、謹慎地查看各地天主教會的瑪利亞顯聖記錄是否真實，敬拜瑪利亞的現象是否超過了聖經的範圍。

第二次梵諦岡大公會議的官方文件明白宣告：「瑪利亞是人不是神，當受尊敬，不當受敬拜；當受尊敬，因為她是

耶穌的母親，她與門徒都是耶穌的見證人。」（「教會憲章」第八章）雖然官方有這樣的認知，但是因為平信徒多半無讀經習慣，仍然是信仰上的文盲，對真理陌生，所以民間普遍還存在敬拜瑪利亞的迷信現象。

四、文化妥協的障礙

譬如在中國的環境有祭祖的問題，其實在兩百多年前的明、清朝時，已經引起爭論，當時在中國的三大天主教的差會（道明會、方濟會與耶穌會）立場並不一致。耶穌會主要傳福音的對象是知識分子，認為祭祖乃慎終追遠，為讓後代子女有表達思親的管道；可是方濟會與道明會主要傳福音的對象是平民老百姓，有誤認已經死去的祖先是鬼神的危險，甚至祖先會回來吃祭物，所以方濟會、道明會禁止祭祖的習俗。

三個差會在中國內部的宣教神學爭論，最後訴諸教廷的裁決，可是當時交通非常不方便，每次往返的文件費時好多年，所以最後宣教士需要因地制宜，按照自己修會的理解方式來處理。今天，天主教仍然依循著利瑪竇時代耶穌會的決定，允許信徒可以用慎終追遠的態度來祭拜祖先。

一般說來，天主教在文化上的態度比較寬廣，甚至到了危險的地步。第二次梵諦岡大公會議的官方文件說：「在基督教以外的文化或者是宗教，也有真理的亮光，在偶像中尋找未識之神者，皆離天主不遠；如果能夠按照良心的指示，去行神的旨意者，可得永生。」（「教會憲章」第十六章）

不過，第二次梵諦岡大公會議又通過另一個文件「大公主義法令」，來平衡前者對文化過寬的態度：「惟有藉著耶穌基督的大公教會，才是獲得救恩的全備媒介。」也就是說，教會之內才有救恩，這一點似乎讓基督教比較放心。

五、各種傳統如聖像畫（icon）、古代的聖徒代求、教階、告解

在天主教的教堂中有很多聖人圖像畫，天主教徒有向聖人禱告的習慣，中世紀時甚而還有崇拜聖物的風氣，例如耶穌基督釘十架的木屑碎片、保羅的衣物……等，不勝枚舉。有人曾諷刺說，如果將歐洲所有教堂的聖十字架遺物收集起來，那麼耶穌不是被釘在兩根木頭上，而是被釘在一大片森林裡。由此可窺見聖物崇拜曾經到了一個荒唐的地步。

天主教對於聖像畫有其解釋，認為圖像是為了激發信徒敬虔的心，不是當成偶像來崇拜，更遑論放在與神同等的地位，乃是要讓信徒效法先聖先賢的信心，有助培靈與默想。

天主教徒還有聖人顯聖的諸多傳說，並且認為聖人可以為人代求，甚至提出耶利米書十五章一節的聖經根據：「耶和華對我說，雖有摩西和撒母耳站在我面前代求，我的心也不顧惜這百姓……。」其實這句話應該是假設語氣，並非敘述普遍真理的語言。

在神學家或頭腦清楚的神職人員中，此等迷信成分較少。誠如德蕾莎修女所說，她從未見過耶穌或瑪利亞顯聖，但是每當她看到窮人的時候，她便宛如看見了耶穌，她也願

像服事耶穌一樣地去服事窮人。這才是真正的道成肉身，十分令人感動。

二十世紀末雙方嘗試和解

天主教與更正教之間的整合仍困難重重。1994年由幾位知名的基督教領袖如監獄團契主席寇爾森（Charles Colson）、學園傳道會創辦人白立德（Bill Bright）、神學家巴刻（J. I. Packer）聯合與天主教學者代表紐豪斯（R. John Neuhaus）簽署了一份《福音派與天主教大團結》（*Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium*）的宣言，但是隨即遭到許多福音派人士的犀利批判，認為這份宣言在關鍵性的教義問題（指因信稱義的教義中「唯獨」恩典、「唯獨」信心的字眼）上立場模糊。雖然宣言的連署人仍堅持在基要教義上未做妥協，並強調無論是新教徒、天主教徒或東正教徒，均應以恩慈彼此相待，在基督裡真正的信徒所倚靠的不是信條內容，而是在生活中有重生的記號，然而可預期的雙方復合的道路仍是坎坷多變。不過總算雙方正在努力嘗試互相諒解中，或許可在福音宣教事工的合作上先跨一步，至於神學的隔閡，則有待來日溝通協調。⁷⁵

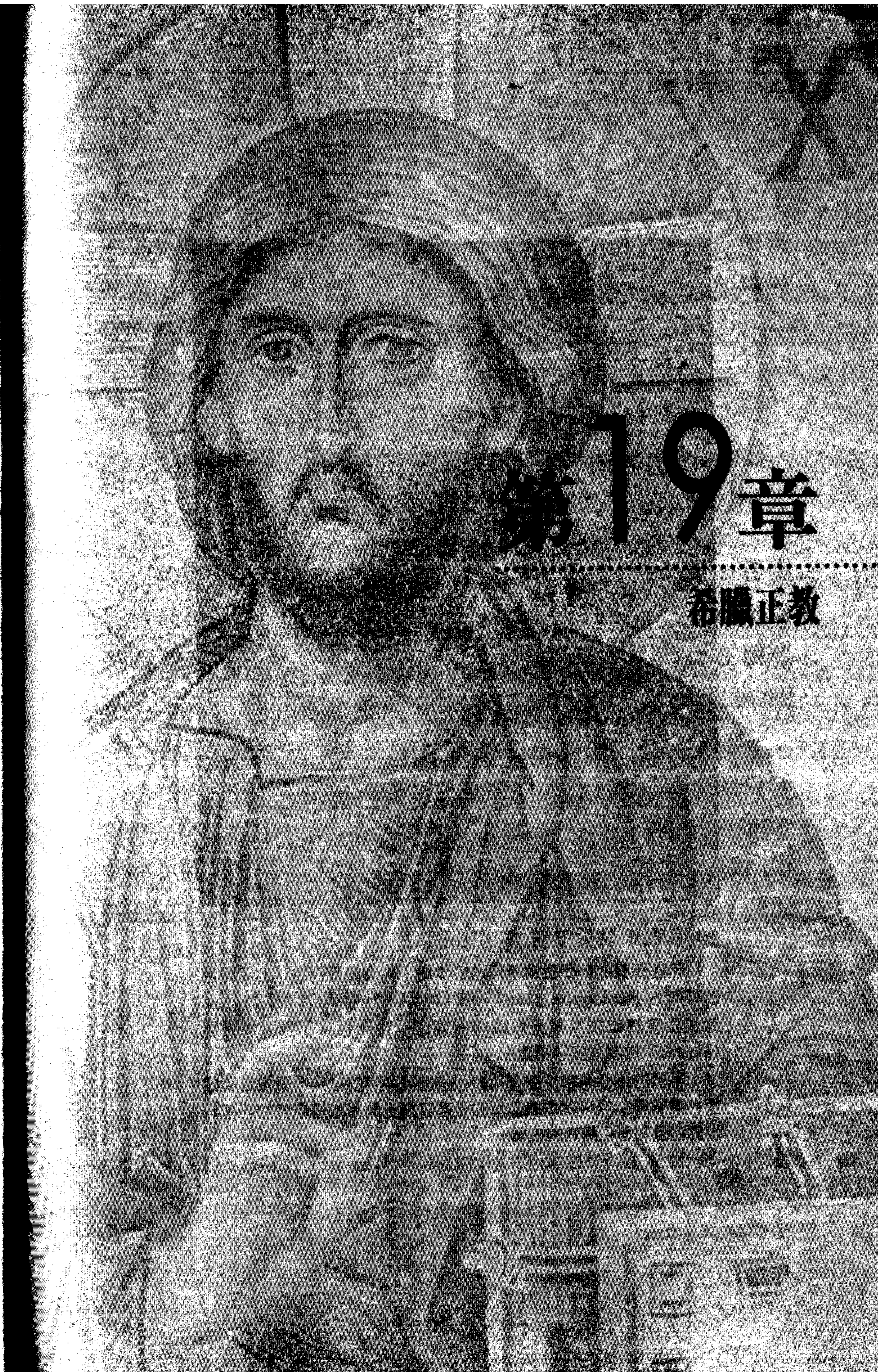
⁷⁵ 晚近幾年有不少分析雙方合一可能的書籍，見 Charles Colson and R. John Neuhaus(eds.), *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, Word Publishing, 1995; Norman L. Geisler and Ralph E. Mackenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, Baker Books, 1995; Thomas P. Rausch(ed.), *Catholics and Evangelicals: Do They Share a Common Future?* InterVarsity Press, 2000.

1998年六月路德宗世界聯盟宣稱，天主教徒與路德會在因信稱義的問題上已獲得共同基礎，雙方一致認為，個人唯有藉神的恩典才能蒙救贖，連行善也是源於神的恩典，雖然仍有些歧見，不過雙方的距離正在靠近中。



☞ 問題思考

1. 本書作者認為天主教不是異端的原因是什麼？
2. 天主教與更正教的稱義觀主要區別為何？
3. 耶穌會對天主教內部生態的衝擊為何？
4. 第一次與第二次梵諦岡大公會議的精神，最大差異為何？各有何重大影響？
5. 天主教與更正教之間最大的歧見為何？
6. 你是否能接受天主教祭天、祭祖的主張？



第19章

希臘正教



19. 希臘正教的聖像畫 (Icon)

希臘正教的神學重視崇拜過於學術，將聖像畫視為「上了顏色的神學」(theology in color)，是「神學表達的最崇敬方式」，因此希臘正教教堂充斥著五彩繽紛的圖像，是用很多小塊的馬賽克 (mosaic) 鑲嵌成的平面圖片。

基督的聖像通常是在天花板或牆壁最顯著的地方，其食指與中指合併微彎曲的形狀是最典型的王者姿態，象徵祂是教會的元首、世界的審判者和萬有的主宰。

「保羅來到特庇，又到路司得。在那裡有一個門徒，名叫提摩太，是信主之猶太婦人的兒子，他父親卻是希臘人。路司得和以哥念的弟兄都稱讚他。」(徒十六 1~2)

希臘正教又稱東正教，這是我們比較陌生的團體。希臘正教最早是從東羅馬 (拜占庭帝國) 的教會發展出來的，受到希臘文化的薰陶。希臘正教遍佈的地區，大約是在俄羅斯、東歐、土耳其的南部、地中海的東部、還有敘利亞的西部，範圍相當的廣泛。

第五世紀時，敘利亞教會分裂為涅斯多留派 (Nestorianism，強調基督的兩性之區分) 與基督一性說 (Monophysism，強調基督的神人二性在道成肉身時合一，人性無法單獨存在，而是倚賴神性的道為其存在的中心)，自此，亞歷山大與安提阿教父的影響大大被削弱。

東、西方教會的基本差異

從第九世紀開始，東羅馬帝國的拜占庭與西羅馬帝國的羅馬，就開始紛爭不斷，雙方主要有幾個基本的差異，也是東方教會與西方教會在神學或信仰實踐上的主要歧異。大概有八方面的差異：

一、語言層面。東正教用希臘文，而且比較受神祕思想的影響；西方的教會用的是拉丁文，比較受邏輯推理分析的羅馬法的影響。東方教會重要的神學家大馬色的約翰（John of Damascus，655～749年）指出：「神的本質與本性是無法理解（incomprehensible）與不可知的（unknowable）；一切我們所能理解神的，就是祂的『不可理解性』（incomprehensibility）」⁷⁶ 此種神學特質被稱為「否定神學」（Apophatic theology）⁷⁷，即描述神的否定面，譬如「神是不受時空限制的」。對西方教會而言，神「不可理解」的奧祕性導引神學家分析、解釋的思維活動，對東方教會而言，神的「不可理解性」卻啟發人們歌頌、讚美的崇拜生活。有學者認為，西方的神學是完成於圖書館的書本中，東方的神學則是表現於祭壇上的儀式。⁷⁸

二、西方教會自從馬丁路德改教以後，就強調「聖經最高權威」；而東正教比較接近羅馬天主教，視教會與傳統為聖經解釋的監護者。

三、根據宣教神學的學者波希（David J. Bosch），東正教的神學走向，明顯的是走使徒約翰的路線，比較強調合一與愛；而西方教會的神學走向，明顯的是走使徒保羅的路線，比較強調因信稱義的神學。⁷⁹

76. 此語出於大馬色的約翰的作品《東正教信仰解說》（*Exposition of the Orthodox Faith*）。二十世紀更正教著名神學家巴特對於神的「不可理解性」也有同樣的看法。

77. Apophatic 是希臘文「否定」的意思。

78. 見 Daniel B. Clendenin, "What the Orthodox Believe", in *Christian History*, Issue 54 (Vol. XVI, No. 2, 1997), p. 33.

79. David J. Bosch, 《更新變化的宣教》（台北：華神，1996年），頁 208～9。

四、教會的權威的問題。西方的教會有教皇，教皇之下的神職人員等級作科層次序排列（hierarchy）；東正教則沒有教皇，各地主教的權力、地位都是均等的。

五、對傳道人的要求。西方的教會，在馬丁路德改教以前，神職人員需守獨身；⁸⁰ 而東正教沒有禁止神職人員結婚。

六、三位一體教義。西方教會認為，聖靈是由聖父、聖子而出（拉丁文稱為 Filioquo），也就是聖父、聖子共同差遣聖靈；而東正教認為，聖靈單單是由聖父而出。

七、聖像畫（icon）的問題。最先是西方崇拜聖像畫，東方反對，可是東方後來又准許可以尊敬這些聖像畫，只要不崇拜圖像，就可以容許。比較有趣的是，從馬丁路德宗教改革以後，更正教比較排斥聖像畫，強調文字、語言表達的道；而東正教將聖像畫視為「上了顏色的神學」，是「神學表達的最崇敬方式」，因此希臘正教教堂充斥著五彩繽紛的聖像畫。⁸¹

筆者曾在東德萊比錫參觀一間俄羅斯人所建造的希臘正教教堂，整個教堂用很多小塊的馬賽克鑲嵌成各種平面的圖片，有十二使徒的圖片、十二支派族長的圖片，但是很少浮

80. 第一位規定神職人員必須守獨身的是教皇利奧一世（Leo I，440～461年在位，即召開迦克墩會議者），而以貴格利七世（Gregory VII，1073～84年在位）執行最嚴格。

81. 二十世紀末靈修神學的重新崛起，使得聖像畫的功能再度被重視。2003年美國 Eerdmans 出版社的暢銷書 *The Dwelling of the Light: Praying with Icons of Christ*，作者是英國坎特布里大主教 Rowan Williams。他透過四個基督的聖像畫（變相、復活、聖三位一體中的一位、世界的治理者與審判者）來引導讀者靈修、默想、禱告、敬拜，使西方世界的信徒也分享東正教一千五百多年的信仰寶藏，得以進到這位散發神的愛與榮光的基督面前，獲得屬靈的安息。

離，更沒有立體的雕刻人像，據說，這是避免偶像崇拜的意味。

八、聖餐的問題。這是東西方教會正式分裂的導火線。西方的教會守聖餐的時候，用的是無酵餅，這是根據哥林多前書五章八節，守逾越節的時候「不可以用舊酵，不可以用惡毒的酵，只要用誠實真正的無酵餅」；但是東方教會守聖餐的時候，卻是用有酵的餅，根據的理論是，耶穌用五餅二魚餵飽了五千人，為什麼這麼少的食物可以餵飽這麼多人呢？顯然有發酵的作用，一點點的酵產生了變化，使一大塊餅發酵，變成了跟酵一樣，所以我們領聖餐的時候也是如此，當耶穌的身體進入了我們的身體後，就產生了變質，將我們的身體變成像基督身體的性質一樣，也就是說，當信徒在領受聖餐時，身體會產生一種變化，所以在死的時候，那個肉體就比較容易變成靈體，這是將基督論的「屬性相通」教義，⁸² 應用到聖餐論上。

東方教會的這種「變質」思想，由來已久。早在初代教會就有「神化」（deification）的思想，這是根據彼得後書一章四節：「因此，他（神）已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與神的性情有

⁸² 「屬性相通」教義（communication of attributes）是屬於較精微、高深的基督論爭辯議題，本書作者並未將它置於前面初代教會的爭辯內容中。基本上，神性與人性是不相通的，但是基督道成肉身，使得他的神性與人性之間有了相通的管道或基礎。譬如約翰壹書一章一節：「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的」，既是神性的道，就無法被人看見、摸過，但是因為基督又是真實的人，所以這節所描述的也不無道理。不過為了防患誤用此教義，迦克墩信經仍然強調兩性不相混亂（inconfusedly）、交換（unchangeably），卻也不能分開（indivisibly）、離散（inseparably）。見本書註 14。

分。」亞歷山大的偉大神學家亞他那修就曾說過：「神成為人，好叫人能夠成為神」，這與異教的泛神論所說的人能變成神的思想並不相同，「神化」的思想是強調由於基督的工作，使人與神有神祕的結合，也因此使人越來越像基督，漸漸由敗壞轉為不朽壞，但是人性的本質並不因此喪失。令人驚奇的是，更正教的核心教義「因信稱義」並不見於東正教，「基督的義加給一切相信的人」這種法庭式（forensic）、宣告性（announcing）稱義思想，在東正教是闕如的，反倒是較傾向奧古斯丁「實質改變」的稱義觀。

俄羅斯取代拜占庭成為東正教的故鄉

中世紀的時候，偉大的佈道工作，都是由東方教會來推行，整個俄羅斯就是在這個時候歸入了教會，並且涅斯多留派的佈道，也是在此時推進到亞洲，並在唐朝的時候進入中國（主後 639 年），當時稱為景教。1054 年，東方教會與西方教會，為了聖餐的問題，產生了分裂，雖然之後幾百年，雙方曾經嘗試著復合，可是都沒有成功。1453 年，東羅馬帝國，終於被土耳其所攻陷，從此俄國教會就代替了拜占庭，成為最大的東正教國家。

宗教改革，對於東正教似乎沒有任何影響。東正教的信仰、禮儀、實踐，與馬丁路德的教導很不一樣。十八世紀時，彼得大帝把教會置於國家的統治之下，由政府指派主教及神職人員，教會變成沙皇的行政組織，不過整個十八世紀的東正教，仍然表現出敬虔的信仰模式。由於我們對東正教

的接觸不多，相形之下，有關資料也比較少。

杜斯妥也夫斯基絕境逢生

杜斯妥也夫斯基是俄羅斯最具基督教氣質的文學家，神學家巴特很喜歡讀他的小說，認為其作品充滿了福音的信息：罪人無能為力，需要神的恩典，需要神主動尋找、拯救失喪的人。

杜斯妥也夫斯基從小接受家庭嚴格的宗教教育。年輕的時候，因為參加政治活動而被捕，差一點被處決。就在處決之前幾分鐘，沙皇的特赦令及時來到，當場有受刑人精神崩潰。杜斯妥也夫斯基隨後被遣送到西伯利亞服役十年，其中有四年在監獄中度過，這個經驗給他很深刻的影響。

杜斯妥也夫斯基一生服膺聖經，尤其是在被放逐的時候，時常閱讀、默想聖經，他重要的作品都浸潤著聖經的精神，所以如果對聖經的精神不夠了解，很難深入欣賞他的作品。杜斯妥也夫斯基在監獄裡重新找回信仰，但是在以後漫長的歲月中，卻為自己的軟弱，長期與罪惡奮鬥。

杜斯妥也夫斯基有兩個惱人的毛病，首先是好賭成性；其次是他有很嚴重的羊癲瘋，每次發作時會口吐白沫，並發出野獸般的吼叫聲。他的一本小說《賭徒》，其實就是他自身的寫照。他為了賭博，傾家蕩產，多次跪在妻子的面前，發誓從此禁戒賭博，可是卻始終無法斷根，他甚至向作家屠格涅夫借錢還賭債。奇怪的是，不管如何落魄，他的工作能力都大得驚人，從未停止寫作。

挖掘腐爛的高手

杜斯妥也夫斯基的小說所描寫的人類，表現了最深、最廣的失常、病態及混亂，有人稱他為「挖掘腐爛的高手」，把人的罪性刻畫的淋漓盡致。杜斯妥也夫斯基的兩部名著《罪與罰》與《卡拉馬助夫兄弟們》，都是以謀殺罪作為題材，他深入探索人在犯下殺人罪以後，心中的自責與痛苦，而最後神的真理都得勝了。

他的小說探討一個很重要的主題，那就是神究竟存在嗎？如果神存在的話，為何允許這個世界有罪惡的存在？神為何允許罪惡繼續地挾制祂自己的兒女呢？杜斯妥也夫斯基一方面描寫人類的殘酷、醜惡、不和諧，可是另一方面，又顯示出人性裡面還是有神的良善。與他同時代的文學家托爾斯泰比較，托爾斯泰的作品是道德性的文學，象徵正常、次序、健康；而杜斯妥也夫斯基的小說是宗教性的文學，所描寫的是反常、混亂、病態。本來托爾斯泰有些瞧不起杜斯妥也夫斯基的小說，可是當《卡拉馬助夫兄弟們》出版時，卻成為托爾斯泰最喜歡的一本床頭書，一讀再讀、愛不釋手。

《卡拉馬助夫兄弟們》一書中的墮落與救贖

《卡拉馬助夫兄弟們》描述一家四個兄弟，除了老三阿萊沙天真無瑕以外，其他三個兄弟都是生活放蕩的人，三個兄弟有一個共通的特點，就是他們都恨爸爸。後來老二借刀殺人，利用老四來殺爸爸，而老大被捕，老二最後精神崩

潰。《卡拉馬助夫兄弟們》代表的是混亂的俄羅斯，也代表了整個人類的絕望與無助。老大曾經說：「人心好像戰場，上帝與群魔在這裡爭奪地盤」。老三阿萊沙和他的好朋友，一位修道院的院長，是在迷失的一群人中的兩顆光輝燦爛的星，他們散發出愛心、同情、寬恕、和平與寧靜的力量，都是耶穌基督忠實的門徒。

有人說杜斯妥也夫斯基的小說，是在為教會宣傳，他表示，他並不是用幼稚的方式在為教會宣傳。他認為，俄羅斯人民最重要、最基本的精神就是受苦，不斷的受苦、處處的受苦。誠然，俄羅斯的人民是用自己獨特的方式去愛耶穌、去為基督受苦、去跟隨基督。在混亂變遷的俄羅斯社會裡面，教會仍然不失為一股深沉、穩定的力量；越是在混亂中、越是在苦難中，這股力量就越深植人心。

1988年，英國女首相柴契爾夫人（Thatcher）訪問俄羅斯，鐵幕終於開放，世人驚訝地重新發現，東正教仍然深植於俄羅斯的人心中，甚至比西方教會還要深邃。東正教以擁有純正的傳統自居，他們的敬拜儀式莊嚴肅穆，講求神學與敬虔，力行謙卑與忍耐。東正教對基督教界有其獨特的貢獻。



☞ 問題思考

1. 東、西方教會所使用的語言，如何影響其神學走向與信仰實踐路線？
2. 您的教會之內部設計、裝飾，是否反映信仰內涵與重點？
3. 杜斯妥也夫斯基的人生經歷，如何幫助他去體會福音的真諦？
4. 杜斯妥也夫斯基與托爾斯泰的作品，各反映基督教信仰中的哪些特質？⁸³

⁸³參楊腓力（Philip Yancy），《靈魂的倖存者》（香港：學生福音團契，2002年），第六章。





20. 普世教會合一運動領袖穆德 (John R. Mott, 1865~1955)

出生於美國紐約，成長於敬虔的循理會家庭，1885年於康奈爾大學 (Cornell University) 皈依基督。1886年在慕迪 (Dwight Moody) 的號召下，加入學生志願佈道運動 (Student Volunteer Movement for Foreign Missions)。

穆德生平宿願是帶領大學生信主，並鼓勵其參與普世宣教運動。早年獻身美國青年會 (YMCA) 工作，也扶助海外青年會的設立，包括東亞與中東地區。1910年愛丁堡世界宣教大會中，被推舉擔任大會主席。會後，以續行委辦的身分，訪問各國。1913年到華，協助中華續行委辦會推動中華歸主運動，敦促教會推動福音事工，並協助建設中國。

受到循理會傳統影響，他強調福音事工包括個人的救恩與社會服務。他對全球宣教的熱誠，遠勝於神學教義的執著。他與教會各派領袖都維持友好關係，致力聯繫、協調各方的共事與合作。

1946年穆德榮獲諾貝爾和平獎。他曾說：「只要一息尚存，我始終是傳道者。」

「要用水藉著道把教會洗淨，成為聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的。」 (弗五 26~27)

普世合一運動是二十世紀最顯著的運動。我們或許可以這麼區隔：十六世紀是宗教改革時代；十七世紀是宗派主義時代；十八世紀是移民時代；十九世紀是宣教的時代，由於宣教的需要，開始有一些聯合性、超越宗派的宣教組織出現，這也同時醞釀了二十世紀的普世合一運動。1910年的愛丁堡世界宣教大會是普世合一運動最重要的里程碑。

愛丁堡世界宣教大會

愛丁堡世界宣教會議所以成功，是因為事前有謹慎的籌備，而且每一個教派、宣教組織都指派代表出席。這次的大會，消極方面，主要是討論如何消除教派之間的交相詆毀、彼此攻擊；積極方面，是尋求宣教的互相合作、資源共享。

值得一提的是，1910年的愛丁堡世界宣教大會促使不少第三世界的教會組成全國性的聯合組織，包括中國、日本、印度、剛果等國家，譬如1913年在中國推動不同宗派的宣教士成立「中華續行委辦會」 (China Continuation Commi-

tee)，其中一大貢獻是出版《中華基督教會年鑑》，專事報導教會機構的事業，如教育、醫療、婦女等事工，此委辦會又直接促成了1927年「中華基督教全國總會」的成立。1928年在耶路撒冷召開的第三屆「國際宣教會議」，中華基督教會協進會的總幹事誠靜怡當選為大會副主席。

愛丁堡的宣教後來分出了三個系列的委員會：「國際宣教會議」（International Missionary Council）；「信仰與教制」（Faith and Order）與「生活與工作」（Life and Work）。（參366頁圖表）1948年在阿姆斯特丹召開的會議，將「信仰與教制」與「生活與工作」這兩個系列合併，稱為「普世基督教會協會」（World Council of Churches，簡稱WCC）。1961年在新德里召開，三個系列合併一起，這次的突破是天主教派視察員參加。目前，WCC包括兩百多個宗派與團體，會員總數大約有四千萬。台灣的福音派教會多半沒有參加，浸信會、衛理公會曾經加入，後來退出，目前台灣長老會仍參與其中。

WCC的神學立場

由於共產主義、天主教、解放神學後來也加入WCC，所以福音派多半對其保持觀望態度。不過WCC的立場可能也要看各時期領袖的神學路線，如果是福音派的人士擔任協會主席，其推動的會議議題或邀請與會人士則傾向福音派。不過協會主席的信仰，多半是屬於比較前衛、自由派的信仰。⁸⁴

1952年在德國威靈根（Willingen）的第四次宣教會議中，新正統派的神學家侯坎迪克（J. C. Hoekendijk）寫了一篇論文：“The Church Inside of”，認為教會應該要把裡面翻出來，與社會打成一片。此論調與潘霍華所說似乎雷同，認為基督徒應當從神聖領域走入世俗世界，不應該只作聖人，逃避世界聲色，作隱居於內在世界的敬虔人；而是應該深入各個階層，去瞭解基督的死與復活的意義。然而侯坎迪克所講的與潘霍華的意義應該不太一樣，否則如齊克果所言，與世界完全打成一片，就是失敗的教會。教會畢竟是神所分別為聖的團體，應當與世俗有所區別。

威靈根會議中，「普救論」已經得勢，問題主要是出現在對「宣教」的定義，由「教會的宣教」（*missiones ecclesiarum*, missions of the church）轉為「上帝的宣教」（*missio Dei*, the mission of God），將宣教的使命由教會轉移到神，認為宣教不是被視為教會的活動，而是神的屬性，是三一神的作為，教會的宣教本身沒有生命，只有在差派的神手中才是真正的宣教。此理論的潛在問題是，既然神的工作遍滿全人類的歷史、活動、文化中，如果不參與教會之外的世界活動，就與基督無份。於是宣教活動由「教會中心論」的排外主義，發展為「上帝中心論」的多元主義、包容主義，宣教的目的是不在說服人改宗、皈依基督，而是與各宗教、文化相互傾聽、理解、學習，乃至達成對真理的共同認信。「傳福

⁸⁴馬來西亞聖經神學院陳金獅院長的《大背道》（香港：天道，1990年）即是針對「普世基督教會協會」提出負面的質疑與批判。

音」就是告訴普世人，基督已經救贖全人類，祂要在我們的生命中掌權。簡言之，這次大會淡化了基督教的獨特性。

「國際宣教會議」系列多半是新派，「生活與工作」系列則還有少數的保守立場。1947年在加拿大東部的惠特比（Whitby）會議，強調回歸聖經，以基督為萬有之主，這是對巴特立場的一個調整。此外，另一個保守的會議是1954年美國伊利諾州的伊凡斯頓（Evanston）會議，強調廣傳福音，耶穌基督就是福音的內容，宣教的目的就是將人帶到基督面前，承認祂為救主。另外1983年溫哥華（Vancouver）會議，較多福音派人士參與，討論基督的復活，肯定傳統、基要的真理。

1928年耶路撒冷會議中，否認基督是唯一的救主，傾向追求綜合性的信仰。1938年印度的馬德拉斯（Madras）會議是採用巴特的立場，認為聖經有錯誤。1957年在西非的迦納（Ghana）會議，出版了《福音與人類》，有新普救論的嫌疑，認為所謂天國就是普世的人共同尋求天下太平，沒有超理性、超自然的新天新地的想法。

三系列的會議從1961年開始整合，該次的新德里會議也有普救論傾向，認為每一個宗教都有真理，都反映真理之光；對話是傳福音最好的方式。1968年在瑞典的烏普撒拉（Uppsala），是WCC第四次的會議，強調社會責任、國際道義，主張和平，反對戰爭，沒有信仰議題的爭論，倒像是聯合國的會議。1973年的泰國曼谷會議，也是不提救恩的經文，強調現世的拯救，此時解放神學已經抬頭，「解放」幾

乎成了「救贖」的代名詞。

由和平、秩序走向革命、解放

天主教於1961年加入「普世基督教會協會」（WCC），至1968年的烏普撒拉會議這七年之間，WCC的傾向開始由和平、次序，走向革命、解放。例如1966年的日內瓦會議，時值越戰爆發。本來WCC是走溫和的改革路線，可是越來越傾向武力的革命立場；如果能夠解除現行社會中普遍的動盪不安，則允許用暴力革命來推翻壓制的力量。

1966年的日內瓦會議出現革命神學，當時普林斯頓的院長 Shaul 發表一篇論文〈對教會與神學的革命性挑戰〉（*Revolutionary Challenge to the Church and Theology*），謂現代社會的現象是貧富不均，若要伸張正義，增進人民福祉，則必須以革命為政治手段。基督徒有時可以用革命來改變。日內瓦這次的大會有很多不同的意見，已開發的國家通常贊成和平的革命，未開發世界的國家則多半贊成武力革命。

包容與妥協

有人批評WCC組織龐大，信仰微弱。陳金獅指稱WCC為「大背道」，為了包容所有的教派，連共產黨、解放神學都接納進來，所以需要對信仰多方妥協、讓步，乃至到最後，尾大不掉，吃力不討好。

基督教與天主教有很多的觀點，迄今還是沒有辦法協調。如對瑪利亞的敬拜、教皇無謬等問題，其他如政治立

場、節育、墮胎、同性戀等問題，也難以達成共識。合一的問題牽涉到神學、信仰立場，不能因為合一而降低標準、放棄信念。

第二、三條合一運動路線

由於 WCC 被很多教會團體排斥，後來又出現其他路線的合一運動。福音派成立「普世福音團契」（World Evangelical Fellowship），其特色是強調絕對忠於聖經，注重屬靈的合一、在基督裡的團契，而不是對政治、解放等社會課題的關懷。另一個特色是廣傳福音。如果福音是神拯救世人的好消息，教會最緊迫的行動就是要去傳這好消息。

1966 年由美國名佈道家葛理翰（Billy Graham）發起柏林世界福音會議，有百餘國家代表與會，1974 年續由葛理翰、斯托得（John Stott）等福音派領袖主導，在瑞士洛桑（Lausanne）舉行第一屆會議，主題為「讓地極聽見祂的聲音」（“Let the Earth Hear His Voice”），通過洛桑公約，肯定福音行動與社會責任同為教會的主要使命。1976 年世界華人福音會議在香港召開，「華福會」成為常設機構，對普世華人教會之間的了解與聯繫有很大的貢獻。1989 年第二屆洛桑會議在馬尼拉舉行，不少靈恩教會領袖出席並擔任講員，顯示大會在合一上所作的努力。

專門從事學生福音工作的校園團契也是屬於這一支路線的運動。

第三條路線是美國改革宗長老會發起的路線，最早是由

梅晨（J. G. Machen）創辦的西敏神學院（Westminster Theological Seminary）領導，之後由麥堅泰（Carl McIntire）繼續領導，其特色是堅守純正的信仰。可惜後者麥氏所領導的路線愈走愈狹隘，形成死硬、超保守的極端基要主義陣營，逐漸沒落。

此外，還有其他各宗派內部的國際性聯盟組織，如衛理公會、浸信會、信義會、門諾會、五旬節派等。

靈恩運動的合一與分裂

靈恩運動是上世紀最後的一支合一運動，它打破了宗派的藩籬，不但整合主流教會與五旬節運動，也將天主教納入這股運動內，重組教會生態，逼使難以合一的眾教派，回到大公教會的合一理想。不過另一個弔詭現象是，靈恩運動所引發出來的神學議題，如能力的表現與意義；苦難與死亡的地位；預言的準確性和應用，也是造成當代教會分裂的原因。

靈恩運動分成第一波、第二波、第三波，在不同時期有不同重點，第一波注重方言，第二、三波注重預言和醫治，但它們卻又常同時並存，而且界線難以劃分。教會增長、信徒火熱，是靈恩運動被眾多教會接納的原因。雖然它的缺點仍歷歷可數，諸如強調經驗，而不強調教導；強調恩賜，不強調聖靈果子。不過可喜的是，靈恩派教會陣營不斷地在自我修正，尤其第三波有傳統神學的底子，是其極有利的優勢，降低第一、二波的橫衝直撞與分裂紛爭。

在世界很多地區，靈恩派教會的人數遠超過主流派教會，也堪稱為另一種型態的主流教會。

巴拿研究小組的調查報告

美國南加州的巴拿研究小組（Barna Research Group）⁸⁵最近（2002年）調查美國十二個大宗派的信仰情況，包括對五個基要教義的接受度：聖經的準確度、基督無罪論、撒但的真實性、行為不能賺取救恩、傳福音的行動，來測試各宗派的神學純正度（Theology Purity Rating），測試結果令學者專家跌破眼鏡。純正度最高的兩個宗派竟然是靈恩派的神召會（Assembly of God）與五旬節派／四方教會（Pentecostal/Foursquare）；其次是非宗派的地方教會（Christian non-denominational）；浸信會在五個教義上始終保持第三個排行榜，可謂中流砥柱；令人意外的是主流教會的長老會（Presbyterian）、循理會（Methodist）、信義會（Lutheran）的平均比例只高出天主教與公理宗（Episcopal）。

過去靈恩派給人的印象是經驗、情感取向，不注重聖經教導，然而此調查報告卻顯示靈恩派的信仰單純，在基要教義上最接近正統；反而是主流教會的信仰純度很低，顯示後代的子孫已經遠離路德、加爾文、衛斯理的信仰，這與新派神學的入侵不無關係。不過值得慶幸的是，信仰純度排行第

二的非宗派的地方教會多半也是由主流教會脫離、分枝伸展出來的。

這項調查雖然是針對美國教會，然而在地球村的今天，此現象會快速呈現在全球各地的教會，在台灣本土不難發現徵兆。國語禮拜堂系列教會相當於非宗派的地方教會，在基要教義上與靈恩派教會相當接近，也許在實踐行動或次要問題上看法相左，但是兩者相同處遠超過相異處，堪稱兄弟盟邦。如何放下旁枝細節上的歧見，力求福音行動及合一見證上的合作，值得雙方思量。



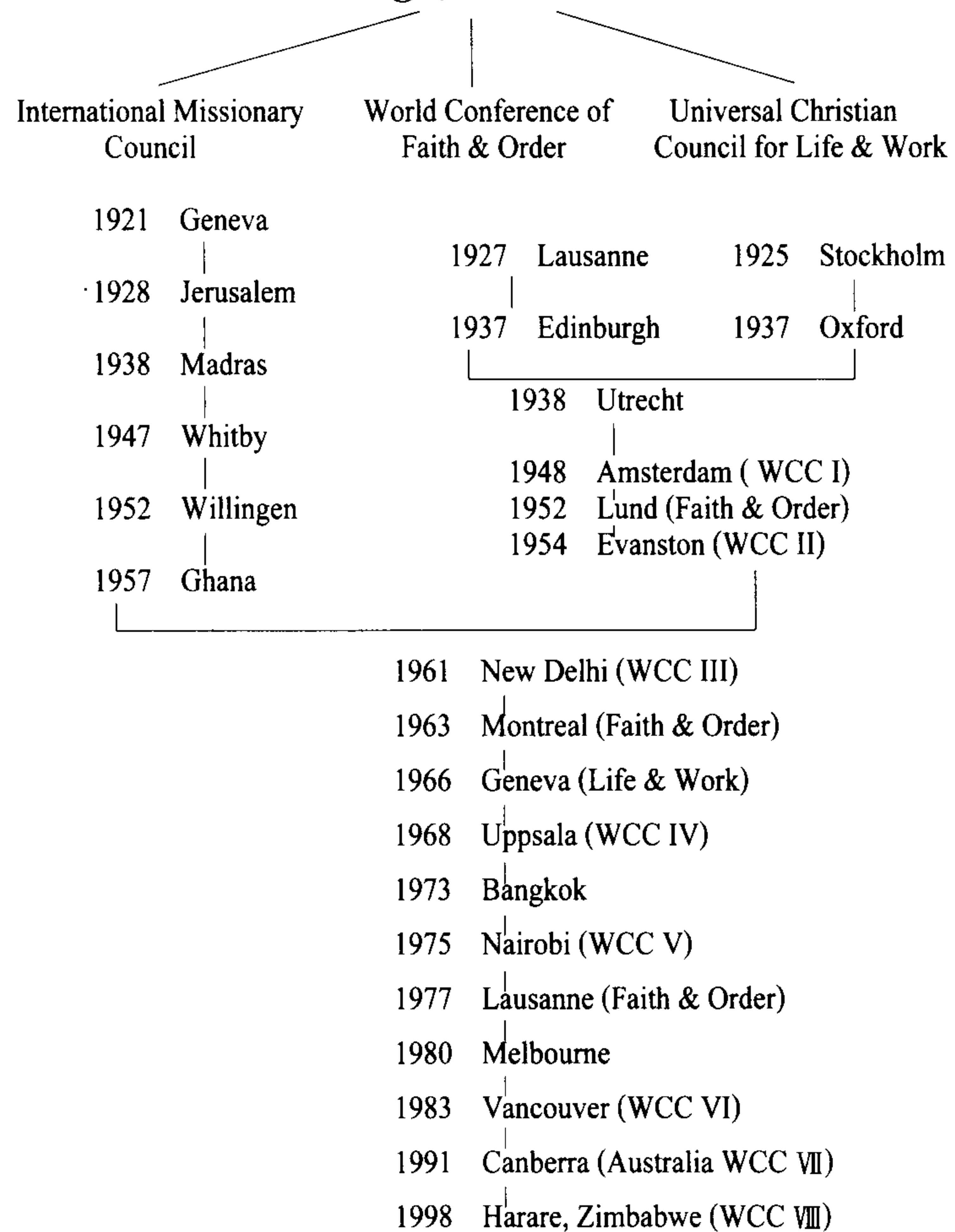
問題思考

1. 為何二十世紀會興起普世合一運動？它對教會歷史的意義是什麼？
2. 您對 WCC 的神學走向有何意見？它對台灣教會有何刺激作用？
3. 您的教會是屬於合一運動的那一條路線？有何特色？
4. 靈恩運動對合一運動究竟是正面貢獻還是負面示範？對您的教會呢？

⁸⁵此研究單位是專門做教會市場調查的獨立機構，1984年創立於美國南加州，是個非營利機構，專事問卷調查、研究、分析美國教會的信仰情況、價值觀、處事態度與行為表現，以服務眾教會。其調查、研究的可信度很高。網站：<http://www.barna.org>。

普世教會合一運動各項會議

1910 Edinburgh, World Mission Conference



結論

教會歷史是一部解經史

德國神學家艾柏林（G. Ebeling）曾說：「教會歷史是一部解經史。」誠然，我們從教會歷史可以看到歷世歷代各地的教會如何理解神的話、實踐神的話。

教會是宣揚神話語的地方。馬丁路德說：「神的話在哪裡被宣揚，那裡就有神的教會。」教會不是教堂或建築物，也不只是一個組織。馬丁路德所謂「神的話」的核心部分，就是十字架的信息，這個信息在每一個時代，都是被世人所棄絕的，就像哥林多前書一章二十三節所說：「在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙」，然而這個受苦、羞辱的記號，也成為拯救、得勝的記號。

教會應驗了主耶穌所講「芥菜種和麵酵」的比喻，本來只是小小的芥菜種、麵酵，卻能夠成為最大的樹、最大的麵團。這一個發源於中東民族的基督教，今天竟然成為世界第一大宗教。許多人因為聽信福音，離棄罪惡，以新造的生命去改造家庭、更新社會、改善社會的道德，例如廢止了奴隸制度、提高了女權，無庸置疑的，教會對世界有很多正面的貢獻與影響。

教會歷史中的黑暗面

然而，從另一個角度來看，教會本身卻一再妨礙天國在地上的實現，譬如：用人為的意見，壓抑心靈自由與學術討論；神職人員沽名釣譽；政教之間爭權奪利；惡名昭彰的異

端裁判所；十字軍東征；宗教戰爭等等，這些都為教會寫下了醜惡、黑暗的一面。

天主教神學家龔漢斯（Hans Küng）挑出教會很多的毛病，譬如：虛有其表的虔誠；無精打采的傳統；為求精確而陷於跋扈呆板的教條主義；只知道鑽牛角尖，卻枉顧實際的倫理。⁸⁶ 有人會覺得那些缺點是西方教會的毛病，中國教會景仰的領袖王明道弟兄，也不客氣的指摘了教會的弊病，他說，世界上種種的罪惡，包括利己損人、恃強凌弱、諂富欺貧、爾虞我詐、勾心鬥角，教會不但樣樣都有，而且要加上兩樣大罪：那就是「明知故犯」、「假冒為善」。⁸⁷

將近兩千年的歷史中，教會沒有完全忠於她的職責，難免有積習難改、黑暗晦澀的情事。龔漢斯說，神從來不是等教會不再愚昧、犯錯、短視、卑污，然後成就祂的大業，否則教會將永無盼望。神反而是在教會不斷的犯錯、愚昧、短視、卑污中來推動祂的工作，這正顯出祂奇妙的大能和無盡的恩慈。而我（們）也是屬於教會的一員，並不能自外於這些人性的軟弱與罪過。教會既是基督的新婦，新婦身上的每一個細胞都全仗基督的能力與眷佑。在祂恩典的保守中，教會跌跌撞撞地走過歷史的長河，踏過靈程的曠野，仍然能夠在後現代思潮的衝擊中守護著她的子民。我們都在神的國度中有分，並不能自外於這些歷史的罪過，但我們依然可以積

⁸⁶龔漢斯（Hans Küng）論及教會的種種弊病，見《我為什麼還是個基督徒》，香港：基督教文藝，1989。

⁸⁷王明道，《五十年來》，頁41。

極地參與在神國的擴展中。

基督教作家楊腓力說：是的，教會並未善盡其職，並且大錯不斷，正是因為教會就是由虧缺神榮耀的人所組成，這是神所冒的險。任何期望教會完美的人，並不了解這個危機的本質。正如每對戀人最後會發現，婚姻只是起點，愛情必須努力經營；基督徒也必須學會，教會只是起點。⁸⁸ 正因為教會中種種缺憾與弱點，我們有明確需要努力奮鬥的目標。

主的帳幕在人間

以弗所書五章二十六至二十七節稱地上的教會是一個榮耀的教會，毫無玷污、皺紋，乃是聖潔、沒有瑕疵。其實那是指教會的源出、本質，是指教會在神眼中的地位。實質上，教會並不完美，仍然有很多的缺點、毛病、皺紋、瑕疵。聖潔不是來自信徒的道德生活，也不會因為信徒不道德的生活而被損毀。但是聖潔、毫無玷污、榮耀仍是我們的目標。教會向著這個目標邁進，只要耶穌基督是教會唯一的根基，那麼我們就有盼望。

啟示錄二至三章，使徒約翰受主託付，寫信給七間教會，指出他們的優缺點。一方面鼓勵這些教會繼續持守優點，一方面也呼召他們悔改。這七間教會是初代使徒所建立的教會，有些學者認為他們代表歷世歷代普世教會的眾生態，也有學者認為是代表教會歷史中七個時期（使徒時期、

受逼迫時期、君士坦丁時期、中世紀、宗教改革、近代、末世時期）。

無論哪一種說法，他們都有一個共通點：普世每一個教會或是歷史每一個時期的教會都不完美，都有缺點。因此，今天我們見到教會中有弊病、缺失，不需太灰心、失望。主比我們更愛祂的教會，祂是教會的元首，祂必在教會中工作，使教會不斷更新、改進，漸漸地有祂的榮形。七間教會的另一共通點是：都面對患難、試煉，這也是啟示錄的獨特主題；教會在末世必須受苦，而且必須堅持到底。神的教會沒有受苦的豁免權。

綜合主給這七間教會的信息，教會在地上有兩個基本責任：一是持守真道，傳講純正的福音；一是愛心的表現，盡心盡意愛神，並且彼此相愛，進而愛鄰舍。七間教會中，別迦摩與推雅推喇因未守住純正的福音而被責備（二 14~15、20）；以弗所、老底嘉則是無愛心受指責（二 2~4，三 15）。兩間未被指責的教會士每拿與非拉鐵非，都是資源比較缺乏的小教會，卻因堅守兩個責任而受主的肯定，反倒富足的教會卻一再被斥責（三 1、17），⁸⁹ 這對今天一些弱小教會是鼓勵與安慰，對富裕的教會是提醒和警惕。

在標榜「教會增長」、「建立榮耀的教會」的時代，我們需要留心主對教會的基本要求與心意。主的帳幕在人間，

⁸⁸ 楊腓力 (Philip Yancy)，《何必上教會？》（台北：校園），頁 164。

⁸⁹ 「按名你是活的，其實是死的。」（三 1）根據 NIV 譯本：“You have a reputation of being alive, but you are dead.”（你有活躍的名聲，實際上卻死氣沉沉），可以容許較寬廣的聯想。撒狄是呂底亞的首府，向來以財富著稱。

當教會守住真道，活出愛心，就成為主最佳的見證，那才是「教會增長」與「榮耀的教會」的真諦。



☞ 問題思考

1. 神學家、牧者、作家對教會面貌真實的描述，給您什麼刺激、省思？
2. 如何解讀以弗所書五章二十六、二十七節？

教會歷史年代簡表

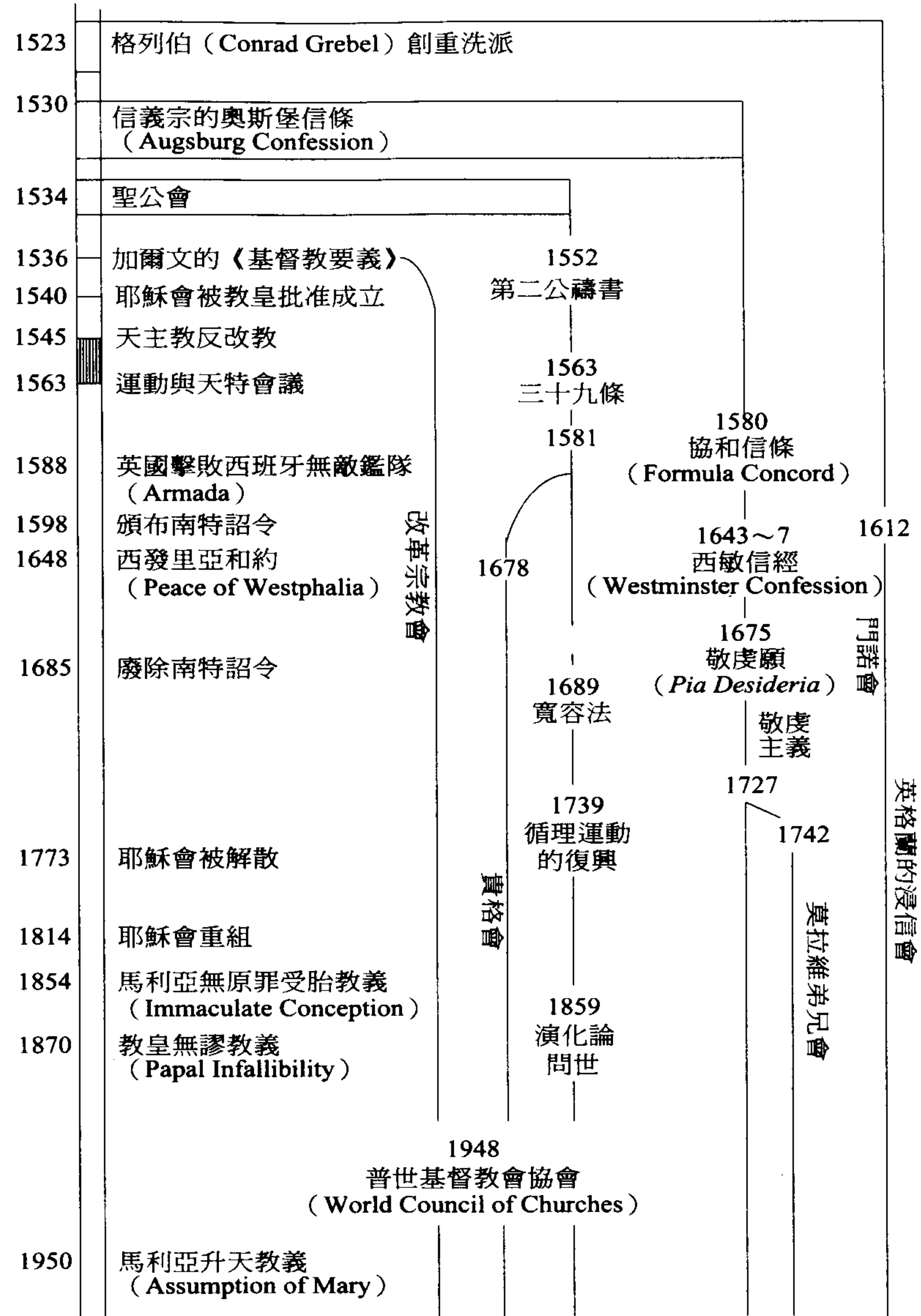
教會歷史參考書目

教會歷史中文索引

教會歷史年代簡表

約 30	五旬節——教會被建立
49 或 50	耶路撒冷會議
64	涅斯多留被逼迫
約 200	羅馬天主教會
313	米蘭勅令 (Edict of Milan)
325	尼西亞會議 (三一論; 基督具神性)
381	君士坦丁堡會議 (三一論; 聖靈具神性)
395	基督教成為帝國國教
431	以弗所會議 (救恩論)
451	迦克墩會議 (基督論)
約 529	聖本篤規章 (Benedictine Rule)
590	貴格利一世
597	英格蘭歸信基督教
622	基督教勁敵回教的出現
663	惠特比會議 (Synod of Whitby) — 英格蘭承認羅馬教皇權威
約 750	君士坦丁御賜教產論 (Donation of Constantine)
800	查理曼受教皇加冕為羅馬帝國皇帝
962	神聖羅馬帝國開始 (迄 1806)
約 988	俄羅斯接受東正教
1054	東方教會分裂而出
約 1095	十字軍與經院哲學開始
1215	化質說 (Transubstantiation) 爭論
1210	法蘭西斯與道明修道會
-16	
1309	教會被擄到亞威農 (Avignon)
-77	
1378	大分裂 (迄 1417)
1409	改革會議
1449	
1453	君士坦丁堡陷落
1516	伊拉斯姆刊行希臘文新約聖經
1517	九十五條款
1521	墨蘭頓出版《教義要點》 (Loci Communes)

核心教義的爭論



改革宗教會

貴格會

英格蘭的浸信會

教會歷史參考書目

1. 華爾克，《基督教會史》。香港：基督教文藝，2002年3月九版。
2. 凱利著，康來昌譯，《早期基督教教義》。台北：華神，2003年2月初版五刷。
3. 沈介山，《今日教會淵源》。台北：橄欖，1986年二版。
4. 沈介山，《偏差溯源—上古基督教思想簡史》。台北：華神，1992年。
5. 谷勒本，《教會歷史》。台北：道聲，1965年。
6. 林榮洪，《基督教神學發展史（卷一）：初期教會》。香港：中神，1995年11月再版。
7. 林榮洪，《基督教神學發展史（卷二）：中世紀教會》。香港：宣道，2004年3月初版。
8. 博饒本，《走天路的教會》。香港：晨星，1989年10月再版。
9. 祁伯爾著，李林靜芝譯。《歷史的軌跡》。台北：校園，2003年8月初版九刷。
10. 比爾·奧斯汀，《基督教發展史》。香港：種籽，1991年12月初版。
11. 約翰·甘乃迪，《見證的火炬（二千年教會的屬靈歷史）》。台灣桃園：提比哩亞，1997年1月二版。
12. 陶理編，《基督教二千年史》。香港：海天，1997年11月初版。
13. 麥格夫著，陳佐人譯。《宗教改革運動思潮》。香港：基道，1991年。
14. 蔡錦圖，《聖經及教會歷史地圖集》。香港：國際聖經協會，1999年11月初版。
15. 蔡麗貞，《主流與非主流》。台北：雅歌，2001年再版。
16. 奧爾森，《神學的故事》。台北：校園，2002年11月初版。
17. Brauer, J.C. (eds.). *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
18. Chadwick, Henry. *The Early Church*. Penguin: Pelican Books, 1985.
19. Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and Classical Tradition*. Oxford, 1966.
20. Cox, A.C. *The Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1963.
21. Cross, F. L.(eds.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford U. Press, 1963.
22. Douglas, J.D.(eds.). *The New International Dictionary of the Christian Church*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
23. Gonzalez, Justo L. *The Story of Christianity*. Peabody: Prince Press, 1999.
24. Harnack, A. *History of Dogma*. 7 vols. Translated by N.

- Buchanan. N. Y.: Dover Pub., 1961.
25. Hastings, J.(eds.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 13 vols. Edinburgh: T.&T. Clark, 1908.
26. Jackson, S.M.(eds.). *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. 13 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1967.
27. Latourette, K.S. *A History of Christianity*. N.Y.: Harper & Bros., 1953.
28. Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition*. 5 vols. Chicago : U. of Chicago Press, 1971, 1974, 1978, 1984, 1989.
29. Schaff, P. *History of Christian Church*. 8 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1910.
30. ____ (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. 1st and 2nd series, 14 vols each. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1956.
31. Stevenson, J. *A New Eusebius*. Revised edition. Cambridge: University Press, 1987.

教會歷史中文索引

一劃

- 一元論/147
一位一體 (論) /86,89,299
一致性 (unity) /265
一體二元三功能/38

二劃

- 九十七條款/222,223
九十五條款/222,223
二元論 /36,37,147,157,295
二體三用/38
人文主義 (Humanism) /172,205~7,209,231, 241,330
人神聯合說/207
《十日談》 (Decameron) /204
十字軍東征/369
十架神學 (Theologia crucis, Theology of the Cross) /141,195,23~5,313
卜仁納 (Emil Brunner) /322,323,324

三劃

- 三一真神/337
三一論/39,65,67~8,124,147,179,182,320,330
三元論/38
三分法/38,39
「三亨利之爭」/268
三位一體/35,66,67,69~71,79,80,82,84~6,88~90,92,97~8,175,347
三段論證 (dialectic) /170~2,180,206

三重職分/244

- 上帝中心論/359
上帝之城 (the city of God) /252
《上帝之城》 (The City of God) /152,153
上帝的宣教 (missio Dei) /359
乞食修會 (Mendicant Order) /160
士萊馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) /272,294,297~9,301,304,310,312
大公主義法令/339
大公性 (普世性) /149
大公教會/36,56,63,150,339,363
大公會議 (The Council) /35,40,47~8,64~5, 69,93,203,331,336
大分裂 (Great Schism) /203
大馬色的約翰 (John of Damascus) /346
工業革命/284,293

四劃

- 不可抗拒的恩典 (Irresistible Grace) /273
不可理解性 (incomprehensibility) /346
中期經院哲學 (High Scholasticism) /172
中華基督教全國總會/358
《中華基督教會年鑑》/358
中華基督教會協進會/358
中華續行委辦會 (China Continuation Committee) /357~8
五旬節派/四方教會 (Pentecostal/ Foursquare) /363,364
五旬節運動/363